趣向涅槃之道 · 第四册

第四册

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’第四册的现代汉语全译，收录原书卷前第 1 – 20 页、正文第 1 – 628 页、原书索引第 629 – 650 页，共展示 6685 个翻译单元。
2. 缅文原版为主本，英文参考译本只作义理、术语与实修语境参考，不参与定稿。
3. 页内灰色标记是原书坐标；卷前、正文和原书索引的页序均不同于本 PDF 页码。
4. 本 PDF 以中文为主线；作者行文中必要的缅文夹注、巴利罗马字和语义表格照排。
5. 全卷标记为‘待义审’：机器结构检查已经完成，仍待缅文语义、上座部实修义理与中文表达三层人工审核。

目录

1. 原书卷前
   - 书名页
   - 法施与版本声明
   - 目录
   - 序言
2. 特相等四法篇
   - 应如何观照特相、作用、现起与近因
   - 二十八种色法：色蕴论章（之一）
   - 二十八种色法：色蕴论章（之二）
   - 二十八种色法：色蕴论章（之三）
   - 二十八种色法：色蕴论章（之四）
   - 二十八种色法：色蕴论章（之五）
   - 识蕴论章（上）
   - 识蕴论章（中）
   - 识蕴论章（下）
   - 受蕴论章
   - 想蕴论章
   - 行蕴论章（之一）
   - 行蕴论章（之二）
   - 行蕴论章（之三）
   - 行蕴论章（之四）
   - 行蕴论章（之五）
   - 行蕴论章（之六）
   - 行蕴论章（之七）
   - 行蕴论章（之八）
   - 行蕴论章（之九）
   - 行蕴论章（之十）
   - 行蕴论章（之十一）
   - 行蕴论章（之十二）
   - 行蕴论章（之十三）
   - 行蕴论章（之十四）
   - 以特相、作用、现起、近因摄取、观修名法的方法
   - 缘起诸支章（上）
   - 缘起诸支章（下）

3. 原书索引
   - 〔အ〕
   - 〔အာ〕 – 〔ဣ〕
   - 〔ဥ〕
   - 〔ဦ〕 – 〔က〕
   - 〔ခ〕 – 〔စ〕
   - 〔ဆ〕 – 〔ဋ〕
   - 〔ဌ〕 – 〔ဒ〕
   - 〔ဓ〕 – 〔ဝ〕
   - 〔ဖ〕 – 〔မ〕
   - 〔ယ〕 – 〔လ〕
   - 〔ဝ〕
   - 〔သ〕 – 〔ဟ〕

原书卷前

书名页

原书卷前第 1 – 4 页

原书卷前 1

《趣向涅槃之道》

第四册

特相等四法篇

帕奥西亚多

原书卷前 2

《趣向涅槃之道・第四册》

第四册（Volume 4）

原书卷前 3

《趣向涅槃之道》

第四册

特相等四法篇

帕奥西亚多

原书卷前 4

《趣向涅槃之道》

第四册

特相等四法篇

帕奥西亚多

法施与版本声明

原书卷前第 5 页

原书卷前 5

法施胜一切施，法味胜一切味。

法乐胜一切乐，爱尽胜一切苦。

法施胜一切施。

法味胜一切味。

法乐胜一切乐。

爱尽胜一切苦。

愿正法久住，愿众生敬重法。

愿世尊的教法

长久住世。

愿一切众生恭敬尊重三种正法。

法施

仅供帕奥禅林作为法施之用。

任何人均可复制、印刷本书。

第一版

版权 © 1998 帕奥西亚多

本书属于公有领域，可以复制，

无须另行取得作者的任何许可。

目录

原书卷前第 6 – 11 页

原书卷前 6（i）

特相等四法篇目录。礼敬彼世尊、阿罗汉、正等觉者。

《趣向涅槃之道》

第四册

特相等四法篇

目录

页码　　页码

序言　　法随观念处的修习

A	1
法随观念处的修习……1 不可比肩……4 特相、作用、现起与近因的含义……8 一、地界……10 二十八种色法：色蕴论章……10 预先须知……10 一、地界……11 观修方法……11 二、水界……13 二、水界……14 三、火界……16 消化火（pācaka-tejo）……18 四、风界……20 五、眼净色……24 冲击（abhighāta）：迎面撞击，即接触……25 值得实地检验……31 六、耳净色……33 七、鼻净色……34 九、身净色……35 八、舌净色……35	一个值得提问的问题……36 为何称为色所缘……38 十、色所缘……38 境与行境（visaya、gocara）……38 十一、声所缘……39 十二、香所缘……40 十三、味所缘……41 唯是业的力量……41 已到达境与未到达境（sampatta、asampatta）……42 唯有大种彼此接触……46 作意的力量（ābhujita）……48 所缘力量的增盛（ussada，甲）……48 因意向而转取……50 心如何转取不同所缘……50 四大种的力量……51 十四、女根色（itthindriya；亦称 itthibhāva-rūpa）……58 不成为根缘……60 十五、男根色……61 眼识所知与意识所知……61 种种相关知识……63

原书卷前 7（ii）

具两性特征者（ubhatobyañjanaka）……64
性别转变时……64
“并非始终存在”（na pana tiṭṭhati）之义……65
为何只能有一种性根……66
现代医师的能力……66
十六、色命根……67
无常、苦、无我之性……68
十七、心所依处色……70
心脏与心血……71
依自性理趣加以考察……75
心脏移植治疗……77
血（lohita）：两种血……78
所谓血与所谓风……79
塔与塔殿……85
十八、段食……86
所依物与食素……90
另一种解释方式……91
果借称说……93
十九、空界……94
二十、身表……99
卑谬大长老的考察……103
西亚多的考察（Mine Khine Sayadaw）……103
二十一、语表……105
所谓语破……106
表与触击……107
何以说无须支助……110
东城摩诃甘达勇西亚多的说法（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）……111
审察以后再接受……111
卑谬大长老的评注……112
愿作劝请……114
能称为所造色吗？……115
二十三、色柔软性……116
二十二、色轻快性……116
二十四、色适应性……116
二十五、色积聚……119
无生命界与业生色界……119
二十六、色相续……120
卑谬大长老的评注……126
二十七、色老性……128
经教法：生、老、死……129
老年人身上老相显著的原因……130
进一步说明……131
世间譬喻……132
二十八、色无常性……133
观修方法……134
二法分类……135
三法分类……138
四法分类……139
五法分类……140
识知之特相……142
识蕴论章……142
三种语法分析……143
识的分类与善的分类……144
十二种不善心……145
八种贪根心的生起……146
两种嗔根心的生起……147
两种痴根心的生起……148
果报无记识……149
大善心与大果报心……150
无奋发与有奋发……151
唯作无记识……152
一、结生作用……153
二、有分作用……153
识的十四种作用……153

原书卷前 8（iii）

三、转向作用……154
九、领受作用……155
十、推度作用……156
十一、确定作用……156
十三、彼所缘作用……157
十二、速行作用……157
一些上首诸师的主张……158
根本复注师的主张……159
六支舍……161
十四、死亡作用……161
一、识蕴……162
三、有分心……165
二、结生心……165
四、五门转向（唯作意界）……166
五、眼识……168
“眼识”之得名……169
清净（paṇḍara）……173
七、鼻识……174
六、耳识……174
八、舌识……175
九、身识……176
受久续生起之理……178
撞击（ghaṭṭana）……179
十、领受（果报意界）……181
十三、速行：善速行……188
何谓善……189
依本义须知……192
十三、速行：不善速行……195
义理配释方法……197
作用、现起与近因……198
现起的观法……198
特相与作用……199
五门速行……200
十五、意门转向……202
十四、彼所缘……202
十六、生笑心……204
《根本复注》的解释……206
复注师的辨析……206
十七、死亡心……207
能令微笑生起的诸心……207
一、乐受……209
受蕴论章……209
三、悦受……210
二、苦受……210
举例说明……212
另一种解释……213
喜与乐……214
贪根悦受……215
五、舍受……216
四、忧受……216
禅舍……217
马哈希西亚多的观点……217
不苦不乐即舍受……218
想蕴论章……221
与智相应的想……222

五种具足……229
第二力智……230
成就与失坏……233
（甲）组的四种业……233
（乙）组的四种业……235
暂停片刻，思考一下……237
举例说明……238
譬喻与所喻的对照说明……239
（丙）组的四种业……240
（丁）组的四种业……242
马哈索纳长老的故事……243
瓦达巴迦榕树长老的故事……248
小苏达摩长老……253
持三藏者小龙长老……254
未曾有譬喻（abbhūtopamā）……254
《无碍解道》圣典方法……255
种子与果实……259
《小业分别经》……260
苏婆青年的十四问……263
第一答：寿命短……265
第二答：寿命长……269
第四答：少病……272
第五答：容貌丑陋……273
第七答：随从很少……274
第八答：随从众多……275
第十一答：出身低微……278
第十二答：出身高贵……279
第十三答：无慧……281
教说结语……284
心与心所……286
一、触……292
遍一切心心所篇……292
五门所生与意门所生……294
二、思……298
三、一境性即定……303
四、命……309
五、作意……314
卑谬尊者的按语……316
一、寻……317
《弥兰王问》巴利原文……318
无寻相应诸心如何取所缘……319
何谓安止……322
二、伺……323
三、胜解……325
四、精进……327
《懈怠事经》……331
五、喜……337
喜与乐……340
六、欲……342
一、痴……346
十四不善心所……346
《哈利达萨本生》（第四百三十一则）……351
背炭的智者……353
二、无惭……356
三、无愧……357
四、掉举……361
五、贪……364

《燃烧法门经》摘录……367
高迦利迦尊者的贪……372
释种优波难陀尊者的贪……378
旃遮摩那女……380
偷兰难陀比丘尼的贪……382
味爱之力……383
蜜涂草……385
善慧仙人……387
有善业扶助，便不会堕入恶趣……387
善友族姓女的贪……389
那拘罗父与那拘罗母……392
亲依止缘之力……393
词语释义……402
《阿萨迦本生》摘录……408
前世曾共同生活……411
诳与虚伪……413
《猫行仪本生》……415
六、见（邪见）……417
不会错失的行法……419
大虚无见者难陀迦……426
七、慢……429
蛇喻式学习法……434
九分教……436
连法也应舍弃……439
库藏者式教理学习法……441
教理慢尖牙……447
受到梵罚……448
八、嗔……449
提婆达多尊者的嗔……454
《小难提本生》（《本生义注》2-183）……455
一位女子的嗔……459
《锯喻经》（《中部》1-173—181）……460
毁恩—争胜……469
师长之恩……470
九、嫉……474
嫉妒宝窟的猪群……475
自赞—毁他……476
五种悭（《殊胜义注》1-405—407）……477
十、悭……477
伞手青年……487
十一、恶作……496
如同奴仆……498
恶作生起的另一种方式……499
三种恶作……500
事后追悔……500
趁有时间，勤奋努力……501
十三、睡眠……504
十二、昏沉……504
十四、疑……507
疑的特相……508
细小烦恼……512
一、信……522
二十五美心所……522
信与情爱容易混合……532
信如手、财富与种子……532

二、念……534
三、惭……541
念与作意……541
念如城门柱……541
四、愧……542
五、无贪……550
贪者与无贪者……553
六、无瞋……555
二十五、无痴（慧根）……557
名为根的由来……562
诸善根的要点……563
七、中舍性……571
八至九、心所轻安与心轻安……573
十至十一、心所轻快性与心轻快性……574
十二至十三、心所柔软性与心柔软性……575
十八至十九、心所正直性与心正直性……580
二十、正语……582
二十一、正业……583
二十二、正命……583
离的种类……586
慈（即无瞋）……587
梵住心所……587
二十三、悲……588
二十四、随喜……590
梵住舍……592
一、无明……599
缘起诸支章……599
二、行……600
三、识……601
四、名色：名（即心所）……602
四、名色：色……602
五、六处……604
六、触……606
七、受……608
八、爱……610
九、取……612
十、有……613
十一、生……614
十二、老……615
死……616
愁……617
悲……619
苦……619
忧……620
恼……620
愁、悲、苦、忧、恼……621
《无忧本生》……622
预先准备……627

序言

原书卷前第 12 – 20 页

原书卷前 12（A）

《趣向涅槃之道・第四册》

序言

苦行道迟通达

世尊在《法集论》（《阿毗藏》1-72）等处，宣说了苦行道迟通达等修行。义注对此解释说：即使世间禅，也不能离开趣向禅那的行道而成就；何况出世间禅。为在纯观法之外着重显示出世间禅与行道不可分离，世尊宣说‘苦行道迟通达’等语。其判释如下。（《殊胜义注》1-260—261。）

若瑜伽行者从开始镇伏烦恼时，必须艰难地作意业处，以称为作行的业处作意和精勤努力，辛苦地镇伏烦恼，那么他趣向圣道的行道，名为苦行道。

若行者镇伏烦恼后修习观禅，却要经过很长时间圣道才显现，其相续中通达迟缓，便名迟通达。古代义注师把这种不限定次数的过程称为苦行道迟通达：烦恼可能镇伏一次、两次、三次、四次乃至多次才止息。

义注师特别采用这样的情形：烦恼第一次镇伏后又生，第二次镇伏后又生，第三次镇伏后终于保持镇伏，并由圣道无余断除。这一过程名苦行道迟通达；超过三次才镇伏烦恼的当然也属苦行道，而一两次镇伏便能由圣道断除者则属乐行道。以下再依根本文句详细说明。

A

原书卷前 13（B）

义注师所说的苦行道迟通达，就是上述第三次镇伏后圣道才生起的过程。仅凭这一说明尚不够清楚，故须从根本文句展开：Yo hi cattāri mahābhūtāni pariggahetvā upādārūpaṃ pariggaṇhāti, arūpaṃ pariggaṇhāti. Rūpārūpaṃ pana—

pariggaṇhanto dukkhena kasirena kilamanto pariggahetuṃ sakkoti, tassa dukkhā paṭipadā nāma hoti.

Pariggahitarūpārūpassa pana vipassanāparivāse maggapātubhāvadandhatāya dandhābhiññā nāma hoti.

（《殊胜义注》1-260。）

行者以智分别、摄取四大种后，再分别摄取所造色与名法；当他摄取色名时，只有艰难、辛苦、疲惫地才能完成，这便是苦行道。摄取色名以后修习观禅，却因圣道迟迟显现而迟缓，便名迟通达。（《殊胜义注》1-260。）所谓 pariggahetvā、pariggaṇhāti，是依特相等四法界定并摄取色与非色。

（《根本复注》1-112。）

依特相、作用、现起、近因摄取色名，名为见清净。（《阿毗达磨概要》158。）以智依四法分别摄取色或名，称 pariggahetvā、pariggaṇhāti；这显示见清净。摄取艰难便是苦行道；即使摄取色法容易，而摄取名法艰难，仍属苦行道。只要行道范围内任何一处艰难，便称苦行道。这里显示：一、色摄取；二、非色摄取；

三、色非色摄取。应知这里说的是这三种摄取。

B

原书卷前 14（C）

另一位行者摄取色非色后，分别名色时艰难、辛苦；分别名色之后修习观禅，又要很久才能使圣道生起，他也名为苦行道迟通达。（《殊胜义注》1-260。）确定‘这只是名色，并无另一个有情等’，即名色分别。

（《根本复注》1-112。）

以智确定：这里只是名色，除名色外，并没有男子、女人、个人、有情、生命、自我、人、天或梵天，这称为名色分别，即名色分别智。

若行者摄取色名后，要艰难地确定‘没有个人、有情、生命、自我、人、天、梵天，只有名色’，确定以后修习观禅又要很久才生圣道，他的行道也名苦行道迟通达。（《殊胜义注》1-260。）这显示第四项名色分别智，属于见清净，也就是名色分别智。

另一位行者分别名色后，在摄取名色之因时十分艰难；摄取诸因以后修习观禅，又要很久才能生起圣道，他的行道也名苦行道迟通达。（《殊胜义注》1-260。）

（《殊胜义注》1-260。）

这段显示在过去、未来、现在三世摄取因果的缘摄受智，属于度疑清净。

五、缘摄取；六、长时摄取。这两种摄取都包括在内。

另一位行者虽然已经摄取诸缘，却要艰难、辛苦地通达诸相；通达诸相以后修习观禅，又要很久才能生起圣道，他的行道也名苦行道迟通达。（《殊胜义注》1-261。）

原书卷前 15（D）

另一位行者虽然能摄取诸因，却要艰难地以智通达色、名、因、果等诸行的无常、苦、无我三相；通达三相以后修习观禅，又要很久才能生起圣道，他的行道也名苦行道迟通达。（《殊胜义注》1-261。）‘通达诸相’这句话显示思惟智。

另一位行者通达三相后，当观智锐利、勇健、明净地转起时，要艰难地穷尽对观智所生光明等观染的贪著；穷尽贪著后修习观禅，又要很久才能生起圣道，他的行道也名苦行道迟通达。义注师采用这一过程并立此名；其余三种行道也应依同一方法理解。

（《殊胜义注》1-261。）

也就是说，行者洞彻三相后，观智变得锐利、勇健、明净；对由观智生起的光明等产生爱著，是观的污染。若他必须艰难地以观智摄取这些法、安立三相、修习观业处，才能穷尽这种贪著；穷尽后又要久修才生圣道，这仍是苦行道迟通达。

义注师以这一过程为苦行道迟通达；世尊所说其余三种行道，也应照此类推。《法集论》把出世间善法依四类人分别宣说：一、苦行道迟通达；二、苦行道速通达；三、乐行道迟通达；四、乐行道速通达。（《阿毗藏》1-72—85。）每一类又分为行道部分与通达部分。

原书卷前 16（E）

世尊把每一类人分别从行道与通达两部分宣说。其中，一、色摄取；二、非色摄取；三、色非色摄取；四、名色分别，这四项工作属于名色分别智。

一、以现在为中心摄取因果的缘摄取；二、也摄取过去与未来因果的长时摄取。这两种摄取属于缘摄受智。从名色分别智、缘摄受智、思惟智，直到脱离观染的生灭智，即道非道智见清净为止，这一智次第称为行道部分。

脱离观染以后，一、成熟的生灭智；二、坏灭智；三、怖畏智；四、过患智；五、厌离智；六、欲解脱智；七、审察智；八、行舍智；九、随顺智，这九种观智属于行道智见清净。

十、圣道智属于智见清净。（这些智次第的义理将在观禅篇详说。）经、义注与复注把行道智见清净和智见清净归入通达部分。

E

原书卷前 17（F）

一、在行道部分与通达部分都必须艰难修习的人，名为苦行道迟通达者。

二、在行道部分艰难修习，而在通达部分轻松迅速的人，名为苦行道速通达者。

三、在行道部分轻松修习，而在通达部分艰难迟缓的人，名为乐行道迟通达者。

四、在行道与通达两部分都轻松迅速的人，名为乐行道速通达者。

以上是经、义注与复注的意旨。行道部分教导我们依特相、作用、现起与近因摄取色、名、因、果等诸行。

为什么必须这样摄取？若想知道答案，请继续阅读《大佛史》与《三藏巴缅辞典》的下列解释。

《大佛史》的解释：四种密集

这里有四种密集：一、相续密集；二、组合密集；三、作用密集；四、所缘密集。

一、前后生起的色名诸法之间无有间隔，因而仿佛是同一法体般聚合、连结、凝成一体，这称为相续密集。

所谓无间，是当前法处于坏灭刹那时后法随即生起；换言之，前法灭后没有间隙，后法便显现。

复注师称此为'前后诸法无间隔'（purimapacchimānaṃ nirantaratā）。由于生起无间，生的一面显得强而遮蔽坏灭，坏灭便不明显，人们遂误认现在所见仍是先前所见的同一法。挥动火把而看见火轮，正是这种现象的例证。（这就是相续密集。）

F

原书卷前 18（G）

二、触等名法与地界等色法，在各名聚、色聚中聚合，仿佛成为一个究竟自然法体，这称为组合密集。

名法与色法从不单独生起。名法方面至少有眼识与七遍一切心心所等八法；色法方面至少有八不离色。至少八种自性法这样聚集、结合，令人误以为只有一个自性法，便称组合密集。三、每一名聚、色聚中的名法与色法各自完成自己的作用；对于没有阿毗达磨慧眼的人，很难辨认哪是触、受、想等的作用，哪是地、水、火、风等的作用。

诸名色法各自作用的差别难以了知，因而仿佛凝成一个法体，这称为作用密集。四、每一名聚中的诸名法共同缘取一个所缘；每一色聚中的诸色法又同为一个所缘，于是仿佛凝成一个究竟自性法体，这称为所缘密集。

总之，作为因缘法与缘生法而生起的众多色名，在时间、自性、作用与所缘方面的差别难以辨认，因而仿佛成为同一法体；依次称为相续密集、组合密集、作用密集和所缘密集。〔此四种密集的说明摘自《法集论根本复注》第60页及《法集论续复注》第66页。〕正如缅甸格言说，观究竟法应像尝辣椒籽，只观其辛辣自性；唯有以智眼观见各名色法的自性，知见才能到达胜义。到达胜义，密集才破；密集破，无我智才生。

若不以智眼观自性，知见便不到达胜义；不到达胜义，密集便不破；密集不破，便不能获得无我智。因此智者说：‘无我相被密集所覆。’

（《大佛史》第四册，第323—325页。）

G

原书卷前 19（H）

《三藏巴缅辞典》的解释

Ghanavinibbhoga〔阳性〕：〔ghana + vinibbhoga。Vinibhuñjanaṃ vinibbhogassa karaṇaṃ vinibbhogo, ñāṇaṃ. Dhammānaṃ ghanassa ekattassa vinibbhogo ghanavinibbhogo. Aṭṭhasālinī Yojanā 76. Vinibhuñjanaṃ puthakkaraṇaṃ vinibbhogo; ghanassa samūhassa vinibbhogo ghanavinibbhogo. Sammohavinodanī Yojanā 147.〕以分别、辨析、剖析而知聚合；分析那被误认为一体的聚合；破除‘只有一个整体’的见。

胜义法在心路中依次生起，如五门转向、眼识、领受、推度等。前后心并非同一心，却因中间没有时间间隔而仿佛成为一心，这称相续密集。

不把它看成一心，而以智分别‘这是五门转向，这是眼识’等，便称密集辨析，即分析、破除相续密集。

每一心都与触、受、想等许多心所相应；由于它们共同生起而不易分别触、受、想，仿佛只有一个法体，这称组合密集。

不把它们看成一个法体，而分别‘这是触，这是受，这是想’等，便称密集辨析，即分析、破除组合密集。

触、受等法各有不同作用：触有撞击作用，受有体验作用等。虽然作用各别，却因同在一心中生起而难辨各自作用，仿佛作用只有一个，这称作用密集。

不把作用看成同一，而分别知道触有撞击作用、受有体验作用等，便称密集辨析，即分析、破除作用密集。

眼门心路中的整系列心与心所都缘取同一个色所缘，虽非一体却仿佛凝成一体，这称所缘密集。

虽同缘一个所缘，却不误认为一体，而分别‘这是五门转向，这是眼识’以及‘这是触，这是受’等，便称——

H

原书卷前 20（I）

密集辨析，即分析、破除所缘密集。（《导论义注》154；《相应部复注》1-271；《根本复注》1-60。）无我相只有在佛陀出世的教法期内才能显现，在教法之外不能显现。

（《阿毗达磨义注》2-46。）

相续等密集覆蔽无我相，令人不能知、不能见、不能显现；若能破除密集，无我相便会如实显现。

（《阿毗达磨义注》2-47。）

Yathā paṇihitaṃ ghanavinibbhogaṃ katvā.（《中部义注》1-276；《清净道论》1-343。）Nānādhātuyo vinibbhujitvā ghanavinibbhoge kate anattalakkhaṇaṃ yāthāvasarasato upaṭṭhāti.

（《阿毗达磨义注》2-47；《清净道论》2-276。）

Ghanavinibbhoga，意为辨析相续、组合、作用密集。（《中部复注》1-365；《清净道论复注》1-428。）‘已作密集辨析’，即已分别组合密集、作用密集与所缘密集。（《清净道论复注》2-437。）‘作密集辨析’，即摄取业处，破除对组合等密集的执取。（《清净道论复注》2-454。）

（《三藏巴缅辞典》Ka 部，第六册，第986—987页。）

〔按：以上是《大佛史》和《三藏巴缅辞典》对四种密集的说明；本书第一册已经解释《趣向涅槃之道》所说的四种密集。〕为了令对胜义法的知见到达胜义，瑜伽行者必须以智破除、摄取并观修色法密集与名法密集。

为了破除密集、令知见到达胜义，善人必须依特相、作用、现起与近因摄取并以智分别色名。愿一切渴仰佛陀真实正法的善人，都能以智破除色、名密集，令对苦谛、集谛诸行的知见到达胜义，并依特相等四法加以摄取、分别，从而趣向涅槃。

帕奥西亚多

Cittalapabbata 山寺——帕奥禅林

佛历 2538 年，缅历 1356 年，瓦冈月。

特相等四法篇

应如何观照特相、作用、现起与近因

原书第 1 – 10 页

原书 1

“礼敬彼世尊、阿罗汉、正自觉者。”

应如何观照特相、作用、现起与近因

法随观念处的修习

“诸比丘，于此，比丘……一、观知：‘这是色，这是色之集起，这是色之灭去。’”

“二、观知：‘这是受，这是受之集起，这是受之灭去。’”

“三、观知：‘这是想，这是想之集起，这是想之灭去。’”

“四、观知：‘这些是诸行，这是诸行之集起，这是诸行之灭去。’”

“五、观知：‘这是识，这是识之集起，这是识之灭去。’”（《长部》2-239。）也就是说：诸比丘，在此教法中，瑜伽行比丘——一、（甲）观知：“这是色法”；（乙）“这是色法生起之因及其生起”；（丙）“这是色法灭去之因及其灭去”。

二、（甲）观知：“这是受法”；（乙）“这是受法生起之因及其生起”；（丙）“这是受法灭去之因及其灭去”。

三、（甲）观知：“这是想法”；（乙）“这是想法生起之因及其生起”；（丙）“这是想法灭去之因及其灭去”。

四、（甲）观知：“这些是行法〔心所行〕”；（乙）“这是诸行法生起之因及其生起”；（丙）“这是诸行法灭去之因及其灭去”。

五、（甲）观知：“这是识法〔认知之心〕”；（乙）“这是识法生起之因及其生起”；（丙）“这是识法灭去之因及其灭去”。

如是，他于名为五取蕴的诸法中，反复随观法而住。（《长部》2-239，《大念处经 · 法随观 · 蕴品》。）在上述念处修习的教说中：一、ဤတိ ရူပံ，意为“这是色法”。

二、ဤတိ ဝေဒနာ，意为“这是受法”。

三、ဤတိ သညာ，意为“这是想法”。

原书 2

四、ဤတို့ သင်္ခါရာ，意为“这些是行法”。

五、ဤတို့ ဝိညာဏံ，意为“这是识法”。

佛陀如此教导瑜伽行比丘：应于名为五取蕴的诸法中，反复随观、审察诸法而住。

义注与复注对这项“其中，‘这是色’意谓：这是色，色仅止于此，此外更无色。从变坏之性，以及四大种、所造色的差别等开始，依特相、作用、现起、近因，宣说无余摄取一切色。……”

“‘这是受’等也同样：这是受，受仅止于此，此外更无受；这是想；这些是行；这是识，识仅止于此，此外更无识。从领受、标记、造作、识知的自性，以及乐等、色想等、触等、眼识等差别开始，依特相、作用、现起、近因，宣说无余摄取受、想、行、识。”

> 缅文出处原串：“(ဒီ-ဋ္ဌ-၂-၅၃။ သံ-ဋ္ဌ-၂-၄၄-၄၅။)”（《长部义注》2-53；《相应部义注》2-44—45。）

“所谓‘依特相、作用、现起、近因’，是指依坚硬等特相、支持等作用、领受等现起，以及其余三大种等近因。”问：佛陀教导瑜伽行比丘，应在这五取蕴中反复随观、审察而住：“这是色法；这是受法；这是想法；这些是行法；这是识法。”

既有这样的教导，便可问：瑜伽行比丘应当如何了知这五取蕴？又应如何以正见智观照它们?

答：答案如下。

一、应以智分别、摄取：“这是色法；色法仅止于此，此外更无色法。”这要从以下两方面开始：其一，由冷、热等因缘，使后起色相续异于先前色相续而以种种形态变异的变坏之性；其二，四大种与所造色等二十八种不同色法。如此依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取一切色法。也就是说，应依这四法彻底了知、观见所有色法。

“这是受法”等也同样：二、应观知“这是受法；受法仅止于此，此外更无所谓受法”。

三、应观知：“这是想法。”余文类推。

四、应观知：“这些是行法。”余文类推。

原书 3

五、应观知：“这是识法；识法仅止于此，此外更无所谓识法。”从以下各项开始：二、受蕴领受所缘之味的自性；三、想蕴标记、认知所缘的自性；四、行蕴把诸因共同促成的果法造作完成、令其生起的自性；五、识蕴分别、认知所缘的自性。又从各蕴的差别开始：二、受蕴有乐受等差别；三、想蕴有色想等差别；四、行蕴有触、思等差别；五、识蕴有眼识等差别。由此依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取受——

——想、行、识，以智分别而摄取它们；这正是教说的意旨。

也就是说，应依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地了知、观见所有受、想、行、识法。（《长部义注》2-53；《相应部义注》2-44—45。）请注意上述义注中的话：“အနဝသေသရူပဝရိဂ္ဂဟော ဝုတ္တော။ ပ ။ အနဝသေသဝေဒနာသညာ သင်္ခါရဝိညာဏဝရိဂ္ဂဟော ဝုတ္တော”——“宣说无余摄取色……宣说无余摄取受、想、行、识。”佛陀指示，应依特相、作用、现起、近因，无余而彻底地摄取色、受、想、行、识这五取蕴。

教法并没有指示：一、只摄取一个色法；或二、只摄取一个名法；或三、在色法与名法两边各摄取一个法，并依特相、作用、现起、近因观照。它只指示，应无余而彻底地摄取色、受、想、行、识，并以智分别。因此，若有人主张只观一个色界，或只观一个名界，或在色与名两边各观一个界，便可以完成修行、到达涅槃，应知这些都只是偏离佛陀教说轨道的见解。

依照上述巴利圣典、义注与复注的指示，贤善的瑜伽行者应当观见：一、四大种与所造色等二十八种色法，以及地、水、火、风等每一种色法各自的特相、作用、现起、近因；

原书 4

二、身乐受、身苦受、悦受、忧受、舍受，以及每一种受各自的特相、作用、现起、近因；三、色想、声想、香想、味想、触想、法想等各种想，以及每一种想各自的特相、作用、现起、近因；四、行蕴所摄的触、思、一境性、命根、作意等五十个心所，以及每一心所各自的特相、作用、现起、近因；五、眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等各种识，以及每一种识各自的特相、作用、现起、近因。

渴求真实正法的贤善者，应把这一实修要点牢牢记住，犹如把铁钉钉入头顶一般。

不可比肩

未来成为舍利弗长老的优波提沙游方者，只从阿说示长老处听到以“ယေ ဓမ္မာ ဟေတုပ္ပဘဝါ”开头的一偈，便证得入流果。未来成为大目犍连长老的拘利多游方者，也从舍利弗处听到同一偈，便证得入流果。未来的巴希亚·达鲁奇利亚，也只从佛陀处听到前面名业处篇已经说明的“于所见唯是所见”等简要修法，便证得阿罗汉果。

于是有人发问、辩解说：“这些尊者哪有时间详细观照色法与名法？又哪有时间依特相、作用、现起、近因，逐一摄取、观照每一个色法与名法？”

贤善者若对此仍未完全释疑，请读下面的文字。

“这四种无碍解在两种境地中达到成熟：有学地与无学地。”

“其中，上首声闻与大声闻的无碍解在无学地成熟；阿难长老、质多居士、Dhammika 优婆塞、优波离居士、久寿多罗优婆夷等人的无碍解则在有学地成熟。虽在这两地成熟，这四无碍解仍由五种方式而清净：证悟、教理学习、听闻、问询与宿修。……所谓宿修，是指在过去诸佛的教法中，修习往返业处行持，由随顺智直至接近种姓智而修习毗婆舍那。……”

“其中，佛陀与独觉佛依宿修与证悟而到达无碍解；声闻则依所有这些因而到达无碍解。”（《清净道论》2-72。）

原书 5

“‘直至随顺智、接近种姓智’是说行舍智，因为它在二者近处转起。”

缅文出处原串：“(ဓဟာဋ္ဌိ-၂-၈၄။)”（《大复注》2-84。）

舍利弗、摩诃目犍连等上首声闻，为了获得上首声闻菩提智，身为上首声闻菩萨，历经一阿僧祇又十万大劫圆满波罗蜜。未来的巴希亚·达鲁奇利亚，为了成为以速通达为第一的大声闻，也历经十万大劫圆满波罗蜜。这些尊者在乔达摩佛的教法中，都是获得四无碍解的无碍解阿罗汉。

四无碍解能够在两种境地中达到如实了知种种差别的成熟：一是属于有学者、其心相续由四道与下三果熏习的有学地；二是属于无学者、其心相续由阿罗汉道与阿罗汉果熏习的无学地。

在这两者中，上首声闻与大声闻的无碍解智在无学地达到如实了知种种差别的成熟；也就是说，他们证得阿罗汉的同时，也获得四无碍解智。

阿难长老、质多居士、Dhammika 优婆塞、优波离居士、久寿多罗优婆夷等人的无碍解智，则在有学地达到如实了知各种应由无碍解智通达之差别的成熟。

〔阿难长老获得入流道智与果智时，也获得四无碍解智；质多居士与 Dhammika 优婆塞获得不来道智与果智时，也获得四无碍解智；优波离居士与久寿多罗优婆夷获得入流道智与果智时，也获得无碍解智。〕如是，声闻虽能在有学地与无学地到达无碍解智的成熟，这些无碍解智仍由以下五种因而清净：一、证悟（adhigama），即证得以阿罗汉果为究竟界限的道智与果智；二、教理学习（pariyatti），即学习、诵读佛陀的教理法；

三、听闻（savana），即听闻圣典的义注解释或听法；四、问询（paripucchā），即就圣典、义注等中依词义难解的词（padattha）与依旨趣难解的词（adhippāyattha）请问、求决断，也就是请问并决断与蕴、处、界、谛、缘起等有关的义理——

原书 6

——五、宿修（pubbayoga），即在过去诸佛的教法中修习往返业处行持，把毗婆舍那禅修培育至欲解脱智、审察智、行舍智；这些智生起于随顺智与种姓智附近。由于这五种因，无碍解智得以清净。其中，正自觉佛与独觉佛依两种因到达无碍解智：一、宿修，即在过去诸佛的教法中曾修习毗婆舍那直至行舍智；二、证悟，即获得阿罗汉道智与阿罗汉果智。

他们依这两种因到达无碍解智；声闻则依上述五种因全部到达无碍解智。（《清净道论》2-72。）一、了知苦谛的智称为义无碍解智；也就是了知因之果的智。

二、了知苦谛之因——集谛——的智称为法无碍解智；也就是了知因法的智。

三、善巧于苦谛与集谛等义、法之名称和用语，尤其善巧于摩揭陀语的智，称为词无碍解智。

四、能再了知义无碍解智、法无碍解智、词无碍解智的智，称为辩无碍解智。（《阿毗达磨》2-307—308；《清净道论》2-70—72。）上述舍利弗、摩诃目犍连与巴希亚·达鲁奇利亚尊者，都是在证得阿罗汉道果的同时获得无碍解智的人。为了获得这样的殊胜智与殊胜知见，两位上首声闻在过去诸佛的教法中，历经一阿僧祇又十万大劫；巴希亚尊者则历经十万大劫，培育、积集了上述若干因——

——在这五因中，此处尤其要强调的是宿修。诸尊者过去曾在诸佛教法中，以毗婆舍那智彻底研观诸行法，直至通常生起于随顺智与种姓智附近的行舍智。换句话说——

原书 7

一、他们曾以智分别、了知名为苦谛的五取蕴；这些五取蕴以过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近十一种情形存在。他们曾依特相、作用、现起、近因，以智彻底研观、反复锻炼这些法。

二、他们曾以智分别、了知名为集谛的因果关系，即缘起法；也曾依特相、作用、现起、近因，以智彻底研观、反复锻炼缘起诸支。

三、他们曾把名为苦谛与集谛的这些行法置于三相之下，以毗婆舍那智彻底研观、反复锻炼；曾以毗婆舍那正见智亲自现前、洞彻知见诸行法的无常、苦、无我；也曾精勤修习直至行舍智，能够对诸行法的无常、苦、无我保持中舍。

这些就是诸贤圣的宿修。因此，两位上首声闻在此生证入流以前，巴希亚·达鲁奇利亚在证阿罗汉果以前，虽没有时间、也来不及再依特相、作用、现起、近因彻底研观诸行法，但他们在过去诸佛的教法中，确已如此以智彻底研观、反复锻炼过。这种既往的智修，正成为洞彻四谛的一项有力亲依止因。

贤善者不应拿自己与具足如此宿修的贤圣并肩相比。若仍想与他们比肩，认为“他们未依特相、作用、现起、近因摄取色名，也获得了道、果、涅槃；我不这样摄取色名，也能获得道、果、涅槃”，那就请听一听或读一读令舍利弗尊者证入流的偈颂。

“诸法从因生，如来说其因；”

“亦说彼之灭，大沙门如是说。”

一、凡以集谛为本源的苦谛诸法；二、苦谛诸法的根源——集谛；三、苦谛〔与集谛〕诸法的止息处及止息之因——灭谛；四、到达灭谛即涅槃之道——道谛——

原书 8

——名为如来的佛陀，宣说了这四谛。

名为“大沙门”的尊贵沙门、乔达摩佛陀，持有并宣说这样的教义。（《律藏》3-51；《小部》3-27。）两位上首声闻只听到上述一偈，便安住于入流果。贤善者也请省察、问问自己：只听到或读到这首法偈，自己是否已经安住于入流道果？若答案是“尚未成为入流者”，就很应该重新审察经典中所说“应依特相、作用、现起、近因，以智彻底研观诸行法”的教导。

再者，请听一听或读一读佛陀为未来的巴希亚·达鲁奇利亚所说、前面名业处篇已经解释的“ཡང་ཡང་ཤེས་ཤེས་”——“于所见唯是所见”——修法。听过或读过以后，请问问自己：是否也像巴希亚尊者一样安住于阿罗汉果？若答案是“尚未安住于阿罗汉果”，就不应与巴希亚长老并肩相比。凡渴求真实正法的善男子、善女人，对于佛陀亲证知见后所说的法，以及为使法义易于理解而作解释的诸义注，都应具足信赖之心与清净正直的作意——

——这些品质应当在心中鲜明而稳固。

特相、作用、现起与近因的含义

“在特相等四法中，各法的自性或共性称为特相；职能或成就称为作用；显现方式或结果称为现起；最近之因称为近因。”

> 缅文出处原串：“(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၁၀၅။)”（《殊胜义注》1-105。）

一、特相——特相有两种：自性特相与共相。无常相、苦相、无我相这三相，因为与一切行法共通，所以称为普遍共有的共相。由于这三种共相只属于毗婆舍那阶段，瑜伽行者到了该阶段，才须以正见智亲自现前、洞彻观见。

一切色法因冷、热等相反因缘，使后起色相续异于先前色相续，以种种不同形态变异；这种变坏相是一切色法共有的共相。一切名法都趋向各自所缘；这种趋向相也是一切名法共有的——

原书 9

——共相。色法的变坏相与名法的趋向相这两种共相，属于名色分别智阶段；瑜伽行者就在这一阶段，以正见智亲自现前、洞彻观见它们。

各色法、名法不与其他法共有、为自身所独有的标志与自性，称为自性特相。在名色分别智阶段，瑜伽行者还须以正见智亲自现前、洞彻观见每一种究竟法各自的自性特相。

“职能或成就称为作用。……所谓作用，是该法对于自身结果作为缘的状态。”色法、名法对于各自结果发挥资助作用的状态，称为作用。作用有两种：究竟界法所执行的职能，称为功能作用（kicca-rasa）；因缘具足而成就的状态，称为成就作用（sampatti-rasa）；换一种说法，法中显明存在的品质，也称为成就作用。

其中，有些法的功能作用较显明，有些法的成就作用较显明；以下将在各相应法中说明这些作用。

“显现方式或结果称为现起。所谓显现方式，是由于应被摄取而向智显现的方式；所谓结果，则依自身之因，仿佛是该因的映像，或面向该因而显现，所以称为现起。现起，是该法以究竟义真实存在，因而如实成为智之所行境。”因为色法、名法以究竟义真实存在，能够如实成为智的所缘，故称为现起。现起有两种：现起方式与果现起。现起方式，是观照某一究竟界法时，该法由于应被智摄取，而显现于瑜伽行者智中的方式。果现起，是法依自己的因而生，以仿佛映照该因、面向该因的方式——

——现起；也就是由功能作用所应获得的结果。

“最近之因称为近因。近因即最近之因；由此显示该法依赖诸缘而转起。”在能令某一究竟界法生起的远因、近因等众多因中，最接近的因称为近因。“近因”一词显示：该究竟法依赖其因缘而生起。

原书 10

预先须知

应依特相、作用、现起、近因，以智无余而彻底地分别、摄取、观修色法与名法。然而，色法与名法没有各自孤立生起的能力，它们依其法性，只会成组生起为色聚与名聚。因此，只有把色聚、名聚逐一以智分别、解析而观，分析直至究竟法，才能完整而正确地理解和修习特相、作用、现起、近因这四种观法。

在“特相等四法篇”中，为想背诵巴利者列出纯巴利原文；为不熟悉巴利者，也另写简短、易于记诵的缅文译义。应依次记住：一、特相；二、作用；三、现起；四、近因。译义参考了卑谬尊者（Pyay Sayadaw）的《清净道论依词释》及诸位论师的多种译本，编排得尽量简短、浅易，便于记诵。逐句列出巴利、逐句解释词义的译法，对熟悉巴利者非常优良而精确；但不熟悉巴利文献者不易记诵，所以本书正文只列缅文译义。

二十八种色法：色蕴论章（之一）

原书第 10 – 40 页

原书 10

二十八种色法：色蕴论章

一、地界

‘一、地界以坚硬为特相；二、以作为其余同聚色法的立处为作用；三、现起为承托其余同聚色法；四、以其余三种同聚大界为近因。’

一、地界

其一，具有坚硬〔即强硬、坚固〕的自性特相。

其二，具有作为其余同聚色法之立处的功能作用。

其三，在瑜伽行者的智中，现起为承托其余同聚色法的法。

其四，以其余三种同聚大界为近因。

原书 11

按：上面的译义已经是一种最简短的译法；要理解它，仍需进一步解释。不过，为节省篇幅，也为了后文说明其他诸法的特相、作用等时可依同一方式记忆，这里再列一种稍加缩短的译法。虽写成略式，若想背诵，仍可依上面的译文背诵；理解义理也应以上面的译文为准。其余诸法的特相、作用等，同样处理。

一、地界

其一，坚硬〔即强硬、坚固〕的自性为特相；其二，作为其余同聚色法的立处为功能作用；其三，承托其余同聚色法为现起；其四，其余三种同聚大界为近因。

观修方法

地界始终存在于六门、四十二身分的一切色聚中，也存在于含有非真实色法的一切心生聚、时节生聚与食生聚中。声闻不能穷尽观见身内数量近乎无量的每一色聚中的每一个地界；然而，为破除将色法视作整块实物的色密集，使智见抵达究竟法，必须依特相、作用、现起、近因，以智分别、摄取六门与四十二身分中每一种色聚所含的每一个地界。

因此，先把含有自己想摄取的地界的色聚分析开来；见到纯粹的究竟色法自性后，再从中选出所要观修、摄取的地界，依特相、作用、现起、近因加以摄取。

不过，更好的方法，是依每一色聚所含的数目，把十法聚中的十种、九法聚中的九种、八法聚中的八种色法全部观尽。例如眼门有六类色聚、五十四种色法，应逐一依特相、作用、现起、近因摄取这五十四种色法。摄取内在的五十四种以后，也应同样继续摄取外在的五十四种；其后耳门等其余诸门以及四十二身分，也都依同样模式继续摄取。为能如此摄取，贤善者必须先熟记并精通二十八种色法的特相、作用、现起、近因。只有——

——这样，才能把每一色聚内部的一切色法摄取无余，破除密集，使智见抵达究竟法。

例如，若想依特相、作用、现起、近因，逐一摄取眼门中眼十法聚内的诸色，应先摄取自己所要观修的那一眼十法聚中的十种究竟色法自性。眼中虽有许多眼十法聚，此处是先摄取自己选定的一聚中的十种究竟色法。摄取后，从这十种色法中选出地界，再依特相、作用、现起、近因重新摄取该地界。然后，也依次逐一摄取同一眼十法聚中地界以外的九种色法：水、火、风、颜色、香、味、食素、命根与眼净色——

——每一种都依特相、作用、现起、近因继续依次摄取。

同样，也依次摄取眼门中的身十法聚、性根十法聚、心生八法聚、时节生八法聚与食生八法聚。按照色业处篇所列的色业处表，在内、外两处把五十四种色法全部摄取无余；六门与四十二身分等处也都应依同一模式摄取。

地界——从眼十法聚的十种究竟色法自性中选出地界，观见其硬性，即坚硬之性；这就是地界的自性特相。

《教诫罗睺罗大经》等经中，以 kakkhaḷa、kharigata 宣说地界的坚硬与粗糙两种性质，两种都可以观照。再者，该地界正执行作为其余九种同聚色法之立处的功能。

这就是功能作用，也应观见这一法性。眼门中有许多眼十法聚，其中某一地界只作为同一聚内诸色法的立处，不能充当其他不同色聚中诸色法的立处；它只执行作为其余同聚色法之立处的功能。其余色聚也应同样理解。

由于地界正执行作为其余同聚色法之立处的功能，在观照它的瑜伽行者智中，它便显现为承托其余同聚色法的法，亦即以下承的方式存在之法；这就是现起。

这属于现起方式。意思是：由于地界执行作为其余同聚色法之立处的功能，在观照它的瑜伽行者智中，地界显现于下，而依止地界的其余同聚色法显现于上。应以智观见这一点。

‘地界由水界黏结、由火界维持、由风界支持，作为其余三大种的立处而成为缘。’

原书 13

地界以其余三种同聚大界为近因。只有水界把同聚色法黏结、组合起来，火界以自身的冷热温度令同聚色法成熟而加以维持，风界又支持同聚色法，地界才能作为同聚诸大种及其他色法的立处而资助它们，也才能执行作为同聚色法之立处的功能。若缺少其余三界，地界单独不能执行这项功能。因此，其余三种同聚大界正是地界最接近的因；这就是近因。

另一方面，由水界黏结、火界持续维持、风界支持的地界，又成为水、火、风三种同聚大界的立处，以立处资助这三界。由于地界如此资助，水界才能黏结同聚色法，火界才能令同聚色法或热或冷而成熟；风界也因为立足于地界，才能支持同聚色法。

例如，用一根支柱支撑房屋，支柱本身仍须有地面可供立足；又如把木头从一处推向另一处，推动者也须有地面立足。应以这些譬喻理解。

如是，四大种彼此互相资助，正如缅甸俗语所说：‘岛依树枝，树枝依岛。’正是针对这种相互资助，佛陀在《发趣论》中说：‘စတ္တာရော မဟာဘူတာ အညမညံ သဟဇာတပစ္စယေန ပစ္စယော။ (ပဋ္ဌာန-၁-၅၂)’译：‘四大种以俱生缘互为缘。’究竟法彼此如此关联，以俱生、相互、依止等缘力互相资助，诸大义注正把这种资助关系称为近因。因此，若执守片面之见，说‘佛陀没有宣说近因’，贤善者便可能失去极好的机会；你那具有特殊能力、能够行于极深细究竟谛领域的智慧，可能因此失去活动与充分展开的机会——

——即使是智者，也难免失念。

二、水界

‘一、水界以流动为特相；二、以增盛同生色法为作用；三、现起为黏结同聚色法；四、以其余三种同聚大界为近因。’

原书 14

二、水界

其一，流动之性为特相；其二，令同生色法增盛为功能作用；其三，黏结同聚色法为现起；其四，其余三种同聚大界为近因。

‘由于以流散之性遍至各处，故称为水；水遍于业生等各种水，故称水所成。它是什么？就是水界的黏结特相。所谓流散之性，即流动之性；“遍至”即扩散，“到达”即抵达。这是就具构件水界而说，因为它以流散之性扩散、到达称为具构件地界的各处。或者也可纯就特相水界而说：它以俱生、相互、依止等缘为缘，

于称为其余三大种的各处，以液态所成的流散性令其黏结、附着而不散乱，所以堪称“遍至、到达”。’由于以流动之性移至、到达各处〔另一解：到达称为其余三界的各处〕，所以称为水。这一说法先是依具构件水界而说——

——也就是说，具构件水界以液体或流动之性，流向、到达称为具构件地界的各处。

既然一切究竟法都在生起之处即灭，不会从生起处移到另一处，为什么还这样说呢？《大复注》论师为解答这一问题说明：‘义注论师上面那句话，是依具构件水界而说。’

所谓具构件水界（sasambhāra-āpo），是尚未完全净除相续密集等概念的水界。

那么又会有人问：特相水界是否就没有流动之性？

为回答这一问题，《大复注》论师又以‘也可纯就特相水界而说’等语作另一重解释。

在一色聚之内，破除名为相续密集、组合密集、作用密集的色法密集，完全净除概念后，其中作为真实究竟界核心的水界，称为特相水界。特相水界也以俱生、相互、依止等缘力资助其余三界；它以自身柔软的液态所成之流散、渗透性，在称为其余三种同聚大界的各处，造成黏结、附着与不散乱。因此，虽非日常水流的位移，仍堪称‘遍至、到达’。（《大复注》1-430。）

原书 15

依上述义注与复注的解释，若所见的流动如日常水流，那是见到具构件水界，概念尚未完全净除。以界业处开始培育定，或以入出息念等某种业处先把定培育至第四禅〔或近行定、安止定〕，继而为了摄取色法开始观照四大种时，在尚未以智见到色聚的阶段，瑜伽行者必须以具构件地界、具构件水界、具构件火界、具构件风界为对象，开始培育定。待定力达到标准，能够以智分别、观照并分析色聚时，就抵达特相地界、特相水界——

——特相火界与特相风界。这些特相界如同除尽杂质、冶炼精纯的黄金，是完全净除相续密集、组合密集、作用密集等色法团块与密集概念后的真实究竟界核心。能够依特相、作用、现起、近因，如法摄取、以智分别、观照每一色聚中的每一种究竟色法时，相续密集、组合密集乃至作用密集都已破除，概念杂质也完全净除。如此以智分别、分析并观见每一色聚内地、水、火、风各自的自性特相时，才算抵达特相地界、特相水界、特相火界、特相风界。

特相水界并不像日常水那样流过空间；这里说的是，它那由液态所成的流动性、湿润性的扩散渗透，遍及与它同生、同聚的其余三界或其他同聚色法。该界法的实际作用，就是使这些同聚色法黏结、附着而不散乱。因此又说：‘ယံ အာဗန္ဓနလက္ခဏာ၊ အယံ အာပေါဓာတု -- (ဝိသုဒ္ဓိ-၁-၃၄၆။)’译：‘具有黏结特相的，就是水界。’然而，日常水的扩散流动，是许多水界力量特别强盛的色聚集合、增多，前后色聚相续——

——而一再生起的现象。

水界具有令同生色法增盛的功能作用。由于这一作用，色法增盛；可由此思惟森林、树木繁茂，以及有情成长、肥壮的情形。树木是火界即外在时节的产物。

不过，只有当火界得到地、水、风三界的支持，承受它们以俱生等缘力给予的资助，才能依次产生新的时节生食素八法聚。树木也只有吸收土壤中的养分与水中养分，才能生长。同样，对于依食而生存的有情相

续，只有得到水中营养液的资助，食生色法才得以增盛；应如此理解。

如同日常的水把面粉等黏合起来，使其不致散落、飞扬，水界也同样把与自己同生、同聚的色法黏结——

原书 16

——组合，使其不致散乱。观照水界的瑜伽行者智中，水界就以这样的法性显现；这就是现起。上引《清净道论》义注也把这种黏结现起说成：‘ābandhana-lakkhaṇa——具有把同生、同聚色法黏合、组合、系结在一起的自性特相。’

‘水界立足于地界，由火界维持，由风界支持，作为其余三大种的黏结者而成为缘。’水界须在地界取得支点与立处，受冷热火界维持，并受风界支持；它由此黏结同聚的地、火、风三界而资助它们，使之联结、不致散乱。这就是水界以俱生、相互、依止等缘力资助其余三种同聚大界。

另一方面，水界只有在有三种同聚大界可供黏结时，才能实行黏结；没有被黏结的对象，就不能有黏结作用。因此，其余三种同聚大界也一直资助水界使其得以存在：地界以立处资助它，火界以冷热令其成熟、维持不腐，风界以支持力支撑它。水界由此才能存在，也才能执行令诸色法增盛的自身功能。所以，其余三种同聚大界是水界最接近的因，即近因。

观修水界，也像观修地界一样：分析自己所要摄取、观修的色聚，从究竟色法自性中选出水界，再加以摄取、观修。

三、火界

‘一、火界以热为特相；二、以令同聚色法成熟为作用；三、现起为使同聚色法柔软；四、以其余三种同聚大界为近因。’

三、火界

其一，热〔也包括冷〕之性为特相；其二，令同聚色法成熟为功能作用；其三，能适当地使同聚色法柔软为现起；其四，其余三种同聚大界为近因。

原书 17

‘由于有锐化、熟化之力，故称为火；依前述方式，遍于诸火，故称火所成。它是什么？就是热的特相。’

缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-ဝ-၃၄၅။)’（《清净道论》1-345。）

‘所谓“以锐化之力”，即由于锐利、强烈；所谓“依前述方式”，即依水界一段所说，由业生等而有种种类型。’‘တေဇေတိ ပရိပါစေတိတိ တေဇော’意为：能令成熟，故称为火。犹如日常火能煮熟、烧热、焚烧种种物体，同样，能令同聚色法成熟、发热、烧灼的温度界法，就称为火。

‘火界立足于地界，由水界黏结，由风界支持，作为其余三大种的成熟者而成为缘。’只有得到地界这一〔如燃料般的〕支点与立处，由湿润的水界黏结〔如有燃油〕，并得到风界的支持〔如风力吹送〕，火界才能令其余三种同聚大界成熟而资助它们。

因此，其余三种同聚大界也成为火界最接近的因，即近因。

‘这里，能消化所食、所饮等物，表现为身体暖热、以热为特相的火界，立足于地界，由水界黏结，由风界支持，使此身成熟，并带来其色泽的成就。身体由它成熟，便不显现腐败。’也就是说，能消化所食、所饮等物，存在于身体而呈暖热状态、以热为特相的火界，立足于地界，由水界黏结、结合，由风界支撑、支持，使这聚色法〔亦即每一火界所同聚的诸色法〕成熟、温暖而强健，并使这色身诸法具有良好色泽——

——其特殊结果是：由这种火界使之成熟、温暖、强健的色身诸法，不再显现腐败。（《清净道论》1-361。）犹如日常火能使树脂、蜂蜡等柔软，火界也能使同聚色法柔软；观照它的瑜伽行者智中，火界便以这种法性显现。这是现起方式。

正因为火界具有这种力量，体内火界状态良好者的肌肤便柔软细腻。

身体中正常的体温称为暖火（usmā-tejo），即冬时温暖、夏时清凉而维持常态的温度。除这种暖火外，另有加热火等四种火。

原书 18

其中，暖火失调而温度上升，令人隔日或隔两日等发热的火界，称为加热火（santappana-tejo）。温度比加热火升得更高，使人呻吟‘太热了，太热了’，渴望涂敷百炼后在冷水中冷却的酥油、牛头栴檀等，又渴望扇风的剧热火界，称为烧灼火（ḍāha-tejo），即如火焚烧之火。能使头发变白、牙齿脱落、眼力衰退、皮肤起皱、年华消逝而衰老的火界，称为衰老火（jīraṇa-tejo）。

加热火、烧灼火、衰老火这三种火界并非恒常存在于身体中。加热火与烧灼火只在患病时，由原有体温失调、温度升高而来。关于衰老火，诸论如此解释。

‘所谓“由它而衰老”，是说此身由它衰老，达到诸根衰损、力竭，以及皮皱发白等状态。所谓衰老，即变得老朽。为了指出：依火界而可得的此身老化，应从显著老化来理解，所以说“诸根衰损”等。’由于衰老火界，色身诸法随年华消逝而衰老，眼昏耳聋等诸根渐衰，体力减退、耗尽，并出现皮肤起皱、头发变白等状态。（《清净道论》1-345。）义注论师说上述文字，是为了指出：由火界之力而得的此色身中，老化之转起，应从显著老化来理解——

——（《大复注》1-430。）《大复注》论师如此解释，衰老火是针对显著老化而说。它是在久病不愈或年事渐高时，身体某些色聚中的原有体温发生变异而成的火界；不过，年华始终都在衰退。

消化火（pācaka-tejo）

‘由于它，所食、所饮、所嚼、所尝之物得到适当转化：米饭等所食、饮料等所饮、面制点心等所嚼、熟芒果、蜂蜜、糖蜜等所尝之物，得到适当成熟，并分化为营养精华等。所谓成为营养精华等，是指成为营养精华、血、肉、脂肪、筋、骨、骨髓、精。所谓分化，是成为不同部分，彼此不同。所食等食物转化时成为营养精华；依此而生营养精华界。依“营养精华转化而成血”等方式，其余皆应类推。’

原书 19

一切所食、所饮、所嚼、所尝的食物，都凭借名为 gahaṇī 的消化火（pācaka-tejo）即胃火之力而得到消化；这种火能使食物均匀成熟。即便某人的消化火不能使所食食物均匀成熟，食物仍凭这种不均匀消化的胃火之力而得到一定程度的消化。依世俗说法，消化后的食物成熟时逐层转化：一、成为 rasa，即营养汁；二、营养汁成熟，成为 rudhira，即血；三、血成熟，成为 maṃsa，即肉；四、肉成熟，成为 meda，即脂肪；五、脂肪成熟，成为 nhāru，即筋；六、筋成熟，成为 aṭṭhi，即骨；七、骨成熟，成为 aṭṭhimiñja，即骨髓——

——八、骨髓成熟，成为 sukka，即精。如此逐层各别转化，这是世俗谛领域的说法。〔在究竟谛领域，则只有色聚微粒逐层转化，亦即色聚前后相续、一再生起。〕只有得到名为 gahaṇī 的消化火即胃火烹熟、消化食物的资助，咽下的食物才可能成为营养精华液。

营养精华液又凭消化胃火的势力与支持而成熟、转化；缘于这种已成熟转化的营养精华液，血便生起。其余也应如此理解，直至逐层转化为精。

这种消化火恒常存在于身体中，位于胃部周围等处，是命根九法聚中所含的火界；那些都是由过去业所生的业生色法。依各人的业，有些人胃火良好，所食都能正常消化；有些人胃火弱，不能正常消化食物；有些人的胃火又过强。对于胃火过强或过弱者，若咨询熟悉此理的导师，调理胃火周围的心生、时节生、食生火界，亦即调理心、时节与食物，消化火或可得到良好支持。就调心而言，如果心流中能连续生起止修心、观修心等殊胜的增上心——

——这些心在凡夫与有学的相续中属于善速行心，也就是现在善业。若得到强有力的现在善业这一良好支持与依处，过去那些力量微弱、衰弱、黯淡的善业，也可能获得更好的机会产生果报。

原书 20

若获得这样的机会，得到善业助缘的消化火即胃火，也可能变得强健。不过，过去业本身无法回头修改；只能在现在多多建立强有力的善业，为尚未得到结果机会的过去业开路，使其获得产生果报的适当时机。得到现在业支持后，先前尚无机会产生果报的过去业，也可能时机成熟而产生果报；过去业一旦获得结果机会，由过去业所生的业生色法中所含的消化火即胃火，也可能增强。

这种消化胃火只属于过去业的范畴。

正如以善法熏习、调理心，尤其以止、观修习的善业调心，从而使身体中更多生起胜妙心生色法；同样，也应通过适宜、均衡的时节与适宜、均衡的药物、食物，调理而令胜妙、平衡的时节生色与食生色生起。

得到胜妙心生色、时节生色与食生色的良好支持时，业生火界——消化胃火——也可能增强其势力。

观照火界的特相、作用等时，应分析六门、四十二身分中每一种色聚，以及含有非真实色法的心生、时节生、食生色聚，从自己所要摄取、观修的色聚中选出火界而观照。更好的方法，仍如地界一节所说：逐一依次摄取、观修每一色聚内部的一切色法，直至无余。

四、风界

‘一、风界以支持为特相；二、以推动、令移动为作用；三、现起为把同生色法从一处导向另一处；四、以其余三种同聚大界为近因。’简释：其一，支持、使坚挺之性为特相；其二，推动、令移动为功能作用；其三，把同生色法从一处导向另一处为现起；其四，其余三种同聚大界为近因。

‘由于吹动，故称为风；依前述方式，遍于诸风，故称风所成。它是什么？就是支持特相。’

缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၁-၃၄၅။)’（《清净道论》1-345。）

‘因为吹动，所以称为风。’

原书 21

‘所谓“吹动”，即使之运动；意思是：它作为令大种集合在另一处生起之因，使该集合前行。’

缅文出处原串：‘(မဟာဋီ-၁-၄၄၄။)’（《大复注》1-444。）

支持特相（vitthambhana-lakkhaṇa）——使同生色法不松弛而坚挺的性质，也就是支撑之性，正是风界的标志与特相。风界过强、过多时，可观察身体筋脉僵硬的情形；也可观察热气球、气球等因内部空气推动、支撑、撑持而膨胀坚挺的情形。由这些例子，应理解每一色聚内的风界如何使同聚色法保持坚挺。

推动作用（samudīraṇa-rasa）——所谓令同生色法移动，其实就是推动。只有推动，才可能有运动、位移；没有推动，就不可能有运动、位移。因此，所谓令移动，就是推动之性。卑谬大长老也在其《清净道论依词释》第二册第521页，把 samudīraṇa-rasa 译作‘具有推动的作用’。

导向现起（abhinīhāra-paccupaṭṭhāna）——依上引《清净道论》1-360 所说，风界能使与自己同生的大种色法集合到达另一处；这不是令四生色法仍在原处重新生起，而是作为它们移到另一处、在一个又一个新位置生起之因。色聚从原处稍稍移开，在连续的新位置生起，正是新生色聚中风界的力量。前面色业处篇已说明《殊胜义注》关于表色的解释：只有意门速行心能够产生威仪色，即表色。在七个意门速行中——

——第一至第六速行所生心生色聚中的风界，当下还不能令色法移到一个又一个新位置而生起；只有第七速行心所生的风界，能够令色法移到新位置而生起。

所谓运动，就是色聚离开原来生起之处，在另一处、一个又一个新位置再次生起。之所以能够这样换处生起，是因为第七速行心所生的后续色聚中的风界，承接了前六速行所生先前色聚中风界的特殊支持力。第七速行心所生心生色聚中的风界，得到下方六个速行心所生心生色聚中风界这一支持因，便能使与自己同生的色身诸法——

原书 22

——一、稳固地支撑；二、妥善地运载；三、令其运动；四、令其向前；五、令其后退；六、令其直视前方；七、令其侧视；八、令其弯曲；九、令其伸展。由于第七速行心所生风界具有这些能力，便有行走、返回、往返，也才可说‘到达一由旬外、十由旬外之处’或‘已经走了一由旬、十由旬’。

缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝ၂၄။)’（《殊胜义注》1-124。）

正是风界的这种力量，在瑜伽行者智中现起为：风界具有把同生色法从一处导向另一处的性质；这称为导向现起。分析色聚，并以智观照究竟风界时，这些性质就会显现于瑜伽行者的智中。

不过，究竟法没有从一处实际迁移到另一处的常法，所以风界并非真的把同生的一切色法实体搬运过去；实际情形只是：凭上述风界的自性力量，新色法转而在一个又一个新位置生起。

‘这里，遍行于大小肢体、具有推动与支持特相的风界，立足于地界，由水界黏结，由火界维持，支持此身；此身由它支持，便不倒下而能直立。又受另一风界推动，便在行、住、坐、卧诸威仪中显示表色，屈伸并活动手足。’也就是说，遍行大小肢体、具有推动与支持特相的风界，须得到地界这一支点与立处，由水界黏结，并由火界以温度维持，才能支持、稳固色身诸法。风界如此支撑、令其稳定，这色身才不倒下而能正直站立——

——行走时保持行走，站立时保持站立，坐时保持坐姿，卧时保持卧姿，都能不倒而安稳、静止地维持。换句话说，使色身诸法在行、住、坐、卧时各自保持稳定、静止、不致倾倒的——

原书 23

——正是风界的支持作用。

另一方面，第七速行心所生心生色聚中、具有推动特相〔即推动功能〕的心生风界，得到前六意门速行所生心生色聚中诸心生风界的良好支持后，便妥善运载色身诸法：它推动四因所生的一切色法离开原处，移到另一处，在一个又一个新位置连续重新生起，由此在行、住、坐、卧等各威仪中显现表色。一个又一个新位置不断生起的心生色聚中，具有推动特相〔或推动功能〕的风界，产生行、住——

——坐、卧等身体动作的表色。心生风界凭推动特相产生表色，于是有弯曲、伸展与手足活动。风界只有取得地界这一支点与立处，由水界黏结、集合同聚色法，又由火界以温度维持，才能完成这些作用。因此，其余三种同聚大界是风界最接近的因，即近因。

应注意——上面的现起说明以第七意门速行心所生的心生风界为主，但也须注意：它离不开前面诸速行心所生心生风界的支持。还应理解，在所谓‘一眨眼、一闪电、一弹指’的极短时间内，可以生起许多次第七速行；由这些第七速行，也能连续产生大量心生色聚。此处瑜伽行者不必辨认究竟是哪一次第七速行心所生的心生风界，正把同生色法从一处导向另一处；要点只在——

——自己的智中显现：心生风界正把同生色法从一处导向另一处。

又有人会问：只有心生风界把同生色法从一处导向另一处吗？业生、时节生、食生风界不再把同生色法导向另一处吗？只有心生风界具有导向现起，业生、时节生、食生风界就没有吗？答案是：它们同样都有。

在把同生色法从一处导向另一处——换言之，令色法在一个又一个新位置连续、反复生起——这件事上，心生风界居于主导——

原书 24

——所以这里依主要者之法加以解释。

‘当心生身移动时，三因所生身移动还是不移动？它也同样移动，与心生身同趋，随之而行。’也就是说，当心生的一切色法运动、从一处移到另一处时，由业、时节、食三因所生的一切色法是否也移动？答案是：三因所生色法也像心生色法一样运动、移到另一处；它们与心生诸色同样而行——

——只是随心生色法而行。

例如，设河水正在河中流动，落在河里的枯枝、枯草、枯叶等也会随水一起流走；水走，它们便走；水停，它们便停。应以这一贴切的譬喻理解所说明的法。（《殊胜义注》1-126。）因此，并非只有心生风界具有把同生色法从一处导向另一处的导向现起；业生风界、时节生风界、食生风界也都具有导向现起。

〔这里所谓风界把同生的一切色法从一处导向另一处，应知只是指令它们在一个又一个新位置生起。详说请回看色业处篇。〕

五、眼净色

‘一、（甲）眼净色以令适合受到色所缘冲击的诸大种明净为特相；或（乙）以令业生诸大种明净为特相，而该业以欲见为因。’

‘二、以把人或心路之流牵引向诸色所缘为作用；三、以作为眼识的依处而现起；四、以同聚的业生诸大种为近因，而该业以欲见为因。’简释如下：一、（甲）它具有令适合与色所缘迎面接触的诸大种明净的特相；（乙）它具有令业生诸大种明净的特相，而该业以欲见色所缘的色爱为因。二、它的作用，是把人或心路之流牵引——

——向色所缘。三、它现起为眼识的立处。四、它以眼净色所依的同聚诸大种为近因；这些大种由以欲见色所缘的色爱为因之业所生。

在眼门中，应把眼十法聚内的十种色法摄取至究竟法，然后从中选出眼净色加以观照。眼中有眼净色与身净色两种净色：眼净色属于眼十法聚，身净色属于身十法聚。两者之中，眼十法聚内的四大种具有适合与色所缘迎面接触的性质；令这四大种明净的性质，就是眼净色自身的自性特相。无论事实上是否已经迎面接触色所缘，单是具备适合迎面接触的性质，便是眼净色的特相。

冲击（abhighāta）：迎面撞击，即接触

‘所谓冲击，是境与取境者彼此相向，并处于适当位置；由于这仿佛冲击，所以如此称说。它可以是眼对色的冲击，也可以是色对眼的冲击。’这里所谓迎面撞击、接触或冲击，并不是像两根棍棒相撞那样，色所缘与眼净色即眼门真的发生物理碰撞；它是说所缘与门仿佛迎面撞击、接触。色所缘与眼门彼此相向，并处于适当位置，正因其仿佛迎面撞击、接触，才说眼净色具有适合受到色所缘冲击的特相。这种冲击——

——有两种：一、眼净色对色所缘的迎面冲击；二、色所缘对眼净色的迎面冲击。这两种都包含在上述自性特相之中。缅文出处原串：‘(အတိ-ဌ- ၁-၁၅၇ - ကြည့်။)’（参见《殊胜义注》1-157。）这是以第一种方法解释眼净色自性特相的本意。

‘或者，眼以令业生诸大种明净为特相，而该业以欲见为因。’

也就是说，眼净色的另一种特相，是令与眼净色同聚的四大种明净；这些大种由以欲见色所缘的色爱为因之业所生。关于这一补充解释，诸复注师依下文阐明其本意。

‘作为令诸根具足或不具足之个体生命得以产生的业之因，欲爱与色爱由于是对具有相应处之有的希求，故适合以欲见等名称来说；因此，处处都说第二种方法。’

缅文出处原串：‘(မူလဋီ-၁-၁၄၇။ မဟာဋီ-၂-၈၉။)’（《根本复注》1-147；《大复注》2-89。）

原书 26

欲爱贪求种种有情或无情的欲事，是能产生诸根具足或不具足之身体、个体生命的业之因；色爱贪求色所缘〔同理还有声爱、香爱、味爱、触爱、法爱〕。由于这些爱希求具有眼处〔同理还有耳处、鼻处、舌处、身处、意处〕等诸处的有，所以适合称作欲见色所缘等。义注师因此又以第二种方法解释眼净色自身的自性特相；耳净色等也应依此理理解。（《根本复注》1-147；《大复注》2-89。）无论是怀着欲见色所缘、欲闻声所缘等目的而造作善行之业，还是怀着——

——希望投生某种生命的愿望而造作行与业，例如投生为诸处具足的欲界善趣有情，或投生为某些处不具足的梵天，凡此希求，都适合称作欲见色所缘、欲闻声所缘等。换句话说，无论是为了见色所缘等而积聚业，还是为了投生诸处具足或不具足的某种生命而积聚业，这种由希求培育而成的业，都可以称为以欲爱、色爱等为因之业——

——由这种业所生的眼十法聚〔同理还有耳、鼻、舌、身十法聚〕中，令作为自身所依的同聚四大种明净的性质，便得名为眼净色。

〔耳净色等的得名也应依此理理解。〕所谓欲见，是欲见色所缘之爱，称为色爱；欲闻声所缘之爱，称为声爱；香爱、味爱、触爱与法爱也同样理解。如果这六种爱在造作、培育能产生该个体生命之色名的业以前已经生起，当然无须多说；即使它们在造业以前没有现行，只要尚未被相应的圣道完全断除，其作为随眠而潜伏、存在的状态，也就是因。意思是说，作为爱之湿润、黏着性质的烦恼轮——

——能够导致业轮，所以色爱等烦恼的湿润、黏着性质，通常在造作相应业以前便已生起。然而，即使色爱等烦恼轮没有在相应业轮以前现行，只要尚未被圣道断除，它们未断的随眠力量便足以成为该业轮生起之因，也足以使该业轮产生诸处具足或不具足等相应的果报轮。

原书 27

从该业被造作以前，色爱等已经在相应色名相续中明显现行，称为‘已生性（uppannatā）’，即烦恼轮明显生起这一因。即使色爱等在造业以前没有依生、住、灭三时明显现行，只要尚未被圣道断除，仍会以随眠、潜伏的方式存在；这种随眠式的存在，称为‘存在性（atthitā）’，即作为随眠明显存在这一因。已生性与存在性这两种因，都能使名为业轮的业——

——成为各自果法之因，因此可以说色爱等是存在之法。（《大复注》2-89。）所以，无论由于欲见色所缘的色爱等作为根本而造业，还是色爱等虽未依生、住、灭三时现行，却因尚未被相应圣道断除而以随眠方式

存在之际造业，该业都可称为以色爱等为因之业。由这种业所生的四大种中，令诸大种明净的性质，便可得名为眼净色等。

有时，有些瑜伽行者寻找过去因时，无法在正产生相应色名果、正给予相应果报之业以前，找到无明、爱、取曾依生、住、灭三时清楚现行；然而，他却能清楚地把该业与正在发生的果报联系为因果。对这种瑜伽行者而言，作为业轮之因的烦恼轮，就是无明、爱、取尚未被圣道断除，仍以随眠、潜伏方式存在的'存在性（atthitā）'这一因。

'诸比丘，即使不思、不筹划，但若仍有随眠，这也会成为识住立的所缘。'依此《思经》，造业时，相应烦恼轮即使没有在该业以前依生、住、灭三时现行，只要仍以随眠方式存在，受这种随眠潜伏影响之人所造作的业，便是能在未来新生命中产生结生果报、使业识得以住立之因。〔详'以把人或识牵引向诸色所缘为作用。'眼净色把眼门转向等眼门心路、随之而行的意门心路，以及继续取色所缘的纯意门心路之识，牵引向色所缘——

——心既被牵引，心又会把有情牵引过去；因此，依处所的借称，说眼净色把具有该净色的有情牵引向色所缘。

原书 28

正因如此，欲界有情受眼净色牵引而观看色所缘；即使守护自己、决意不看，不能制御心的人仍可能突然看上一眼。

耳净色等也会相应地牵引有情：明知不该听，仍去听声；明知气味不好，仍去闻；明知味道不好，仍去尝；明知麻醉品有害，仍去服用；明知触所缘不好、明知会带来苦，仍去触摸、感受。应从这些世间现见的事例加以思考和理解。

问——眼净色等诸净色为什么能够把各自相应的心路之流牵引向相应所缘？

答——这些净色是由以无明、爱、取为根本的业所生之业生色。上文已经说明，这里的爱是欲见、欲闻、欲嗅、欲尝、欲触即欲感受五欲所缘的欲爱；因此，这些净色是由以感受所缘为目标所培育的业所生之果法，故能把具有相应净色的有情及其心相续牵引向相应所缘。无论尚未被牵引，还是正在被牵引，都应及时如实观见：一、所见之法与能见之法；二、所闻之法与能闻之法；三、所触之法与能触之法；四、所知之法与能知之法——

——如果不能及时把这些究竟色名连同其因修作毗婆舍那，欲爱还会继续增长；以贪著所缘、欲感受所缘的欲爱为基础，能够构造新生命的胜行之业还会再度生起；由这些业，未来新生命中又会再生眼净色等净色。如此，只要未能及时以观智、道智、果智断除由无明、爱、取带领的随眠烦恼力量，缘起的轮回巨轮便会不止息地继续转动。

现起一'它住立，依其所应而成就作为眼识等的所依与门。由于作为依止，它是眼识的所依；由于是转向、领受等直至彼所缘诸心会聚之处〔或给予会聚〕，它是这些心的门。'眼净色是眼识依之而生的所依色，因此以依止力资助眼识。没有眼净色、不能依止眼净色〔例如失明〕，眼识便不能生起；所以眼净色是眼识生起不可缺少的一项因。这类因称为依止因——

原书 29

——说眼净色以依止缘力资助眼识，就是指这一依止因。

再者，没有眼净色，不只眼识不能生起，眼门转向、领受、推度、确定、速行、彼所缘等眼门心路心也不能生起。只有色所缘同时撞击眼净色与有分意净色，眼门心路心才有机会生起。没有眼净色，眼识及其相应法不能生起，眼触也不能生起；只有眼触提供助力，领受等眼门心路心才能生起。因此，眼净色也资助眼门心路心生起。这种资助称为 samavasaraṭṭhāna，即眼净色是眼门心路心妥善会聚之处；也称 samavasaradāna，即眼净色使眼门心路心得以妥善会聚。由于眼净色是眼门——

——心路心妥善会聚之处，并使这些心得以妥善会聚，观照眼净色的瑜伽行者智中便会显现：一、眼净色具有作为眼识立处的性质；

二、眼净色具有作为眼识连同眼门心路心生起之因，即作为门的性质。

眼识依止哪一种眼净色

而生?

前面的色业处篇已经从胜义谛层面说明具构件眼与净色眼；这里再略作说明。

巴利语源（缅文转写）：‘သမ္ဘရိယတိ ဧတေဟိတိ သမ္ဘာရာ’——能由这些构件得到良好培育，故称 sambhāra（构件）。眼中由业、心、时节、食四因所生、能够支持、培育并使眼净色生起的诸色相续，就是一项项构件。

巴利语源（缅文转写）：‘သဟ သမ္ဘာရေဟိတိ သသမ္ဘာရံ၊ တဒေဝ စက္ခုတိ သသမ္ဘာရစက္ခု’——由于与诸构件同在，故称具构件；这样的眼就是具构件眼（sasambhāra-cakkhu）。也就是说，它与能支持眼净色的四因所生色相续诸构件同在。从胜义谛而言，它就是眼门中连同眼净色在内的五十四种色法之总集。

从世俗谛而言，世间把一团肉称为‘眼睛’：四周以黑色睫毛为饰，中有黑眼珠与白眼珠，形如青莲花瓣。

具构件眼是支持净色眼即眼净色之因。净色眼由于与支持自己的构件同在，就处在这个称为具构件眼的眼窟——

原书 30

——之内：位于白眼珠围绕的黑眼珠中央，在与面前之人身体影像相对的位置；它遍布七层眼膜，如同浇在七层棉絮上的油遍满七层棉絮。它又像由四位侍从照料的王子：四位侍从分别负责抱持、沐浴、装饰和扇风；同样，同聚四大种以四项大作用资助眼净色：一、地界作为立处而妥善承载；二、水界加以结合；三、火界以温度令其成熟；四、风界加以支持、推动——

——眼净色由这些同聚四大种资助；又由异聚、称为具构件眼的时节生色、心生色、食生色所支持，换句话说，由能产生这些异聚色法的心、时节、食所支持（《大复注》2-93—94）；由同聚色命根守护，并由同生同聚的颜色、香、味、食素围绕。它遍布约有虱头大小的区域，完成作为眼识所依处及作为眼识连同眼门心

路心生起之门的作用。（《清净道论》2-75—76。）巴利《大复注》引文开端（缅文转写）：‘သတ္တအက္ခိပဋ္ဌ လဗျာပန်ဝစနေနေဝ စက္ခုဩ အနေကကလာပဂတဘာဝံ ဒဿေတိ။ ပ ။ တံ ပနေတံ’——

——续引：‘စက္ခု အဓိဋ္ဌာနဘေဒတော၊ တတ္ထာပိ ပစ္ခေကံ အနေကကလာပဂတဘာဝတော အနေကမ္မိ သမာနံ သာမည-နိဒ္ဒေသေန အာဝဇ္ဇနာယ ဧကတ္တာ၊ ဧကသ္မိံ ခဏေ ဧကဿေဝ စ ကိစ္စကရတ္တာ ဧကံ ကတွာ ဝုတ္တံ။ ဧဝမ္မိ ဗဟူသု ကထမေကဿေဝ ကိစ္စကရတ္တံ။ ယံ တတ္ထ ဝိသဒံ ဟုတွာ ရူပါတိဿာတာရဟံ၊ တံ ဝိညာဏဿ နိဿယော ဟောတီတိ ဂဟေတဗ္ဗံ။ ဖောဋ္ဌဗ္ဗဝိသေသော ဝိယ ကာယဝိညာဏဿ အာရမ္မဏဘာဝေ။ (မဟာဋီ-၂-၉၄။)’译：‘仅以“遍布七层眼膜”一语，便显示眼净色存在于许多色聚中。……这一眼净色，由于眼的依处不同，又由于在每一依处也存在于许多色聚中，所以虽然有许多，仍以共通的总说而说成一个：转向只有一个，而且一个刹那只有一个眼净色执行作用。即使如此，许多眼净色中怎会只有一个执行作用？应当理解，其中清澈而适合受到色所缘冲击的那一个，是识的依止；就像诸触所缘中，特定的触所缘才成为身识的所缘。’义注说明眼净色遍布七层眼膜。

这段话显示，眼净色存在于不止一个、而是许许多多色聚中。〔因为眼净色遍布七层眼膜，便主张只有七个眼十法聚，这种说法与《大复注》的解释不相符。〕说眼识依眼净色而生时，还须考虑：两只眼睛的依处不同；眼净色又遍布七层眼膜；在约有虱头大小的区域内，也有许多眼十法聚。以上义注、复注已经如此解释——

原书 31

——由这些解释可知：一、两只眼睛的依处不同；二、每只眼睛内，在一个心刹那中同时生起许多眼十法聚。因此，眼净色也有许多，并且有许多眼净色同时生起。

在如此众多的眼净色中，一个眼净色能够承担作为眼识立处、依处的作用。于是有人会问：眼识究竟依哪一个眼净色而生？答案如下。虽然由于两眼依处有别，每只眼内又有许多眼十法聚，眼净色确实很多；但因为眼净色彼此同类，依总摄同类的共通说法，又因为一个眼门心路中的五门转向心——它能转向色所缘——只有一个，也因为在眼识这一心刹那中，只有一个眼净色执行作为眼识立处的作用，所以复注把许多眼净色——

——说成一个。即使如此，又应如何理解许多眼净色中只有一个执行作为眼识立处的作用？在许多眼净色中，某一个特别清澈，适合受到色所缘的迎面冲击；应当理解，这样的眼净色就是眼识的依止。可用身净色作譬喻：身净色遍布全身，但只有适合受到某一显著触界冲击的身净色，才成为身识的依止——

——全身有许多身十法聚，所以身净色也很多。身净色虽遍布全身，一个身识心却不是依止所有身净色而生；它只依触界〔地、火、风〕撞击清楚之处的身净色而生。应当这样理解。缅文出处原串：‘(မဟာဋီ-၂-၉၄။)’（《大复注》2-94。）

值得实地检验

贤善的你应当实际检验、亲自研究《大复注》师的这一观点。有些导师不愿接受这一观点，主张眼识必须依止许多眼净色而生；不过，也有一些智慧锐利的瑜伽行者接受《大复注》师的观点。

原书 32

近因——眼净色以其所依的同聚四大种为最近之因；这些大种由以欲见色所缘的色爱为因之业所生。

眼中有许多眼十法聚；每一眼净色只依止与自己同聚的四大种，不依止异聚的四大种，因为眼净色就是令各自所依四大种明净的性质。

眼净色的（乙）项特相与这一近因，只有已经获得缘起篇所说明的缘摄受智之人才能观照。假如过去世造作能来到此人间之业时，以贪求人间五蕴的欲爱为根本；又假如正是由以这种欲爱为因之业，才获得此生的人间五蕴，那么色所缘也包括在这五蕴中。因此，贪求人身、人间五蕴，也包含贪求色所缘。不过，有些导师主张，此处是指专门针对色所缘的希求。

贤善的你在过去色名相续中造作以欲爱为根本、能带来此人间生命的胜行善业时，可能曾有，也可能不曾有专门欲见色所缘的愿望；但是，对男身或女身的贪求、希求即欲爱，必定曾以生、住、灭三时现行，或以随眠方式存在。因此，应先以智观见并摄取：由过去所造、被无明、爱、取围绕的行与业，换句话说，由过去五因，如何生起作为眼净色所依的四大种——

——以智见到这些作为眼净色所依的业生大种以后，再继续观见令它们明净的性质，即眼净色。这样，贤善的你便会以正见智慧亲自现前、洞彻观见两点：一、眼净色具有令业生大种明净的特相，而这些业生大种由以欲爱为根本之业所生；二、眼净色以与自己同聚的这些业生大种为最近之因。

眼净色的（甲）项特相，即使尚未获得缘摄受智，瑜伽行者也能观照；（乙）项特相与近因，则只有已经获得缘摄受智的人才能观照。因此，《趣向涅槃之道》考虑到某些究竟界法，也把特相、作用、现起、近因的观法列出，供已获得缘摄受智者观照。依特相、作用、现起、近因摄取了包括缘起支在内、具有因果关系的色名诸行法以后，还必须再次完成——

原书 33

——以下六项大作业：一、摄取色法——色摄受（rūpa-pariggaha）；二、摄取名法——非色摄受（arūpa-pariggaha）；三、摄取色、名——色非色摄受（rūpārūpa-pariggaha）；四、分别标识名色——名色分别（nāmarūpa-vavatthāna）；五、摄取现在的因法与果法——缘摄受（paccaya-pariggaha）；六、摄取过去与未来的因法与果法——时分摄受（addhāna-pariggaha）。请读下面的复注语句。

‘名色的分别，以及对其缘的摄受，并非仅由最初一次投入便能成就，而是由后来又后来、称为智一再生起的反复觉知而成就。’能分别了知名色的名色分别智，以及能分别、摄受名色之因的缘摄受智，都不能只作意一次便获得或圆满；它们必须依一再生起之智，反复多次地洞彻了知，才能生起。只知道一次，所作尚未完成；反复多次了知，才能完成。因此，这两种智称为随觉智（anubodha-ñāṇa）。耳净色等也应依据这里对眼净色的解释——

——加以理解。

六、耳净色

‘一、（甲）耳净色以令适合受到声所缘冲击的诸大种明净为特相；或（乙）以令业生诸大种明净为特相，而该业以欲闻为因。二、以把心路之流牵引向诸声所缘为作用。三、以作为耳识的依处而现起。四、以耳净色所依的诸大种为近因；这些大种由以欲闻为因之业所生。’简释：一、（甲）令适合与声所缘迎面接触的诸大种明净，是耳净色的特相；（乙）令由以欲闻声所缘的声爱为因之业所生的诸大种明净，是耳净色

的另一特相。二、它的作用是把心路之流牵引向声所缘。三、它现起为耳识的立处。四、它以耳净色所依的诸大种为近因；这些大种由以欲闻声所缘的声爱为因之业所生。

原书 34

前面的色业处篇已经说明，耳分为具构件耳与净色耳两种。从世俗谛的用语来说，耳净色位于称为具构件耳的耳孔内部一处：那里湿润、柔嫩，生有细密红毛，形如指环。耳净色由四种同聚大种资助：地界作为立处而妥善承载，水界加以结合，火界以温度令其成熟，风界加以支持、推动；又由能产生心生、时节生、食生色的心、时节、食所支持；由同聚色命根守护，并由同聚的颜色、香、味、食素围绕——

——依其所应，耳净色如此完成两项作用：作为耳识所依的所依色，并作为耳识连同耳门心路心生起之门。缅文出处原串：‘(ဝိညဉ္ဉ-၂-၇၆။)’（《清净道论》2-76。）

七、鼻净色

‘一、（甲）鼻净色以令适合受到香所缘冲击的诸大种明净为特相；或（乙）以令业生诸大种明净为特相，而该业以欲嗅为因。’

‘二、以把心路之流牵引向诸香所缘为作用；三、以作为鼻识的依处而现起。’

‘四、以鼻净色所依的诸大种为近因；这些大种由以欲嗅为因之业所生。’简释：一、（甲）令适合与香所缘迎面接触的诸大种明净，是鼻净色的特相；（乙）令由以欲嗅香所缘的香爱为因之业所生的诸大种明净，是另一特相。二、它的作用是把心路之流牵引向香所缘。三、它现起为鼻识的立处。四、它以鼻净色所依的诸大种为近因；这些大种由以欲嗅香所缘的香爱为因之业所生。

前面的色业处篇已经从胜义谛层面说明：鼻净色称为净色鼻；其余五十三种色法则称为具构件鼻。从世俗谛而言，鼻净色位于称为具构件鼻的鼻腔内部一处，形如山羊蹄。它由四种同聚大种资助：地界作为立处而承载，水界加以结合，火界以温度令其成熟，风界加以支持、推动；又由能产生心生、时节生、食生色的心、时节、食所支持；由同聚色命根守护，并由同聚的颜色、香、味、食素围绕——

——鼻净色如此完成两项作用：作为鼻识所依的所依色，并作为鼻识连同鼻门心路心生起之门。缅文出处原串：‘(ဝိညဉ္ဉ-၂-၇၆။)’（《清净道论》2-76。）

原书 35

八、舌净色

‘一、（甲）舌净色以令适合受到味所缘冲击的诸大种明净为特相；或（乙）以令诸大种明净为特相，而其因是欲尝。二、以把心路之流牵引向诸味所缘为作用。三、以作为舌识的依处而现起。’

‘四、以舌净色所依的业生诸大种为近因，而其因是欲尝。’简释：一、（甲）令适合与味所缘迎面接触的诸大种明净，是舌净色的特相；（乙）令由以欲舔、欲食、欲饮味所缘的味爱为因之业所生的诸大种明净，是另一特相。二、它的作用是把心路之流牵引向味所缘。三、它现起为舌识的立处。四、它以舌净色所依的诸大种为近因；这些大种由以欲舔、欲食、欲饮味所缘的味爱为因之业所生。

舌净色位于舌面中部上方一处，形如从中剖开的莲叶前端。它由四种同聚大种资助：地界作为立处而妥善承载，水界加以结合，火界以温度令其成熟，风界加以支持、推动；又由能产生心生、时节生、食生色的心、时节、食所支持；由同聚色命根守护，并由同聚的颜色、香、味、食素围绕。舌净色如此完成两项作用：作为舌识所依的所依色，并作为舌识连同舌门心路心生起之门。缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၇၆။)’（《清净道论》2-76。）

九、身净色

‘一、（甲）身净色以令适合受到触所缘冲击的诸大种明净为特相；或（乙）以令业生诸大种明净为特相，而该业以欲触为因。’

‘二、以把心路之流牵引向诸触所缘为作用。三、以作为身识的依处而现起。四、以身净色所依的诸大种为近因；这些大种由以欲触为因之业所生。’简释：一、（甲）令适合与触所缘迎面接触的诸大种明净，是身净色的特相；（乙）令由以欲触触所缘的触爱为因之业所生的诸大种明净，是另一特相——

原书 36

——二、它的作用是把心路之流牵引向触所缘。三、它现起为身识的立处。四、它以身净色所依的诸大种为近因；这些大种由以欲触触所缘的触爱为因之业所生。

称为‘已被执受者（upādinnaka）’的业生色遍布全身。在这些业生色所在的各个身体部位，身处即身净色、身净界，就像油渗透棉絮而遍布其中。它由四种同聚大种资助：地界作为立处而妥善承载，水界加以结合，火界以温度令其成熟，风界加以支持、推动；又由能产生心生、时节生、食生色的心、时节、食所支持；由同聚色命根守护，并由同聚的颜色、香、味、食素围绕。身净色作为身识所依的所依色，并作为身识连同身门心路心——

——生起之门，由此完成其作用。缅文出处原串：‘(အဘိ-ဌ-၁-၃၄၈။)’（《殊胜义注》1-348。）

一个值得提问的问题

身处即身净色，像油遍布棉絮一样，遍布身体中一切称为已被执受者的业生色所在之处；这样，它也应存在于眼、耳、鼻以及舌面中部。既然各门彼此邻接，身净色的特相会不会和眼十法聚等其他色聚内诸色法的特相混杂？身处既遍布业生色所在的全身，便也应渗入眼净色所在处；这样，眼净色中似乎也会含有身处的性质。若果真如此，眼净色便会显现触所缘，身处即身净色也会显现色所缘；那么，眼净色与身净色的特相难道不会——

——彼此混杂吗？这是应当提出的问题。

答——不会混杂。身净色与眼净色等所依的四大种不同，各自的特相也不同。

为什么？因为色聚彼此不会混杂。身十法聚与眼十法聚等各种色聚，的确像米粉与姜黄粉均匀混合一样，混合遍布于这个身体；然而，两种粉末即使混得均匀，米粉仍是米粉，姜黄粉仍是姜黄粉，每一粒粉末各自有别。同样，身十法聚虽遍布业生色聚所在的各处，这只是针对身十法聚可能遍布、可能生起的门处而说，并不是说每一个色聚都是身十法聚。其意只是：身体中凡能知触界、能让身识依之而生的——

原书 37

——每一处，都可以存在与身净色同聚的身十法聚。

凡能觉知触的部位，都有身净色。因此，除指甲尖、趾甲尖、发梢等部位以外，身十法聚几乎遍布全身，与其他色聚混合而住；但不要以为全身只有身十法聚。从胜义谛而言，身处不可能在完全没有其他色聚的情况下单独遍布全身。即使在眼净色所在、约有虱头大小的极微小区域，身净色与眼净色也分别作为身十法聚与眼十法聚存在，色聚微粒彼此混合；其他部位更不待言。

色聚微粒虽混合在一起，每一个色聚微粒仍各自独立，就像沙粒混在一起，每一粒仍是独立的一粒。由于色聚不相互混成，只作为一个个独立色聚存在，身净色所依的大种与眼净色等所依的大种也不混杂，各自有别。身净色只依与自己同聚、处于身十法聚内的四大种；眼净色等也同样，只依与自己同聚、处于眼十法聚等相应色聚内的四大种。身净色不依眼十法聚内眼净色所依的四大种；同样，眼净色等也不依身十法聚内身净色所依的四大种。每一种净色都有各自相应、作为所依的——

——四大种。所以，身净色与眼净色等所依的大种彼此不同；如上文所说，它们各自固有的自性特相也不同。正因所依大种不同、自性特相各异，诸净色不会混杂，仍各自有别。

因此，无法从眼十法聚等各种色聚中划出一处，安立概念说那里只有身十法聚单独存在；义注只能说：几乎在业生色遍布的每一处，身处都可能存在。

因为色聚彼此不混成，每一个色聚都独立存在，所以，只要能分析色聚，把诸色法摄取至究竟法，并以智分别取出，就能理解：即使在身十法聚等同一色聚内，颜色、香、味、食素等同聚色法的自性特相也不相混，每一种都有不同而独特的自性。既然同聚诸色法的自性特相尚且各不相同，异聚诸色法的自性特相当然更不会混杂，而是彼此不同、各有其性。

缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၄၉-၃၅၃- စသည်ဋ္ဌ ကြည့်ပါ။)’（参见《殊胜义注》1-349—353等。）

原书 38

十、色所缘

‘一、色所以冲击眼净色为特相。二、以作为眼识之境为作用。三、现起为眼识的行境。四、以四大种为近因。’简释：一、以冲击眼净色为特相。二、（甲）从作用义说，它作为眼识之境，即以所缘缘力资助眼识；（乙）从成就义说，它具足能够资助眼识的所缘缘力，即具备所缘缘力这一功德。三、它现起为眼识游行、取境的行境。四、它以自身所依、与自身同聚的四大种为近因。

境与行境（visaya、gocara）

‘境性就是所缘缘性。诚然，这也正是行境性；然而，眼识的境与行境有如下差别：它不在别处生起，并且‘眼识的境与行境之差别，就是不在别处生起与多在这里游行。’

缅文出处原串：‘(မူလဋီ-ဝ-၁၅၀။)’（《根本复注》1-150。）

眼识不在色所缘以外的其他所缘上生起，这种‘不在别处生起（anaññatthabhāva）’之性，称为境（visaya）；意思是色所缘是眼识特别生起之境。眼识多在色所缘上生起，这种‘多在此游行（tabbahulacāritā）’之性，称为行境（gocara）。

例如，牛群放牧的草场中，虽也有牛以外的其他动物往来觅食，但因为在那里放牧的多数是牛，便依‘多数者’的说法称为牛的行境。同样，色所缘是眼识最常游行之处；领受心等则有时游行于色所缘，有时又游行于其他所缘。因此，依‘多数者’的说法，把色所缘称为眼识的行境。

为何称为色所缘

‘当颜色发生变异时，它把内心之状态显现出来，所以称为色；意思是，它使之如形体般显明，仿佛显示为有实体之物。又因为语根有多义，应知 rūpa 一词在这里就取“显现”义。’也就是说，当颜色发生变化时，它会把心中生起的状态显现出来，所以称为色所缘；颜色一旦变化，便使之如形体般显明，仿佛有实体的事物一般——

——显现出来。心生喜悦时，面色清朗；心生忧恼时，面色发红、萎顿等。意思是，内心生起的状态会由外在颜色显现出来。这一解释只适用于有情的色所缘颜色；为了使解释也适用于一切有情与无情的色所缘，诸师又提出另一种解释。

‘ရူပယတိ ဒဗ္ဗံ ပကာသေတီတိ ရူပံ’——因为能显现作为其所依的物质，所以称为色所缘。意思是，颜色所依的物质组合，也就是诸色聚微粒，只有借颜色才显现出来。

白、红、斑驳、黑等各种颜色，都应理解为色所缘。

‘长等可以通过触摸得知，青等却不能如此得知；所以，长并非直接意义上的色处，短等也一样。’长、短等形状虽然不能由眼、即眼识看见，却能通过接触、把持试探而得知，因此长短等形状依直接义并非色所缘。物体的白、红等颜色，却不能只靠触摸、把持而知道是白是红；即使不触摸，也能由眼识知道白、红等颜色。因此，只有颜色才是色所缘。瑜伽行者之所以能看见色聚，正是因为各个色聚中的颜色显现了它们；种种颜色这一色所缘——

——把作为物质的色聚显现出来。瑜伽行者只有看见色聚，才能以智分别、辨析并观照每一色聚中的诸色法；也只有逐一以智分析这些色法，破除称为密集的色块，智慧之见才能抵达胜义法。智慧之见抵达胜义法之后，无我相才会依如实的自性特相显现；对三相的智慧之见清净之后，才能到达道、果与涅槃。因此，前文才说大种色与所造色彼此相互资助。不能明了大种色，就不能明了所造色；若不能明了所造色——

——也不能明了大种色。到这里，这一说法应当已经可以理解。

十一、声所缘

‘一、声以冲击耳净色为特相。二、以作为耳识之境为作用。三、现起为耳识的行境。四、以四大种为近因。’简释：一、它以冲击耳净色为特相。二、（甲）从作用义说，它作为耳识之境，即以所缘缘力资助耳识——

原书 40

——二、（乙）从成就义说，它具足能够资助耳识的所缘缘力，即具备所缘缘力这一功德。三、它现起为耳识游行、取境的行境。四、它以自身所依、与自身同聚的四大种为近因。

‘因为被说出，所以称为声；即被发出。另一解释是：它由自身诸缘所发，使之趋向可由耳识知的状态。’所以，被念诵、发出的称为声；或者，由各自相应的因缘使之成为耳可闻、耳识可知之法，亦称为声。凡是作为耳识所缘的一切有情声与无情声，都称为声。

十二、香所缘

‘一、香以冲击鼻净色为特相。二、以作为鼻识之境为作用。三、现起为鼻识的行境。四、以四大种为近因。’简释：一、它以冲击鼻净色为特相。二、（甲）从作用义说，它作为鼻识之境，即以所缘缘力资助鼻识；（乙）从成就义说，它具足能够资助鼻识的所缘缘力，即具备所缘缘力这一功德。三、它现起为鼻识游行、取境的行境。四、它以自身所依、与自身同聚的四大种为近因。

‘因为能使人嗅知，所以称为香；它指示自己的所依物，使不明显的事物以“这是香、这是臭”的方式显现。又像对隐藏的花果等告密说“这里有这个东西”。’某物有香气或臭气，香便能把自己所依、原本不明显的物质显现出来，所以称为香。玫瑰即使被遮藏，香气散出时也无法隐匿，香气会显露作为其所依的玫瑰；榴莲即使被遮藏，气味散出时也同样会显露其所依的榴莲。因此，花果虽被藏起，香却像在说‘这花果就在这里’，虽不会真的告密，却仿佛正在——

——告密，所以称为香。这是依其法而作的夸张借说。凡是香气或臭气，都称为香。

二十八种色法：色蕴论章（之二）

原书第 41 – 69 页

原书 41

十三、味所缘

‘一、味以冲击舌净色为特相。二、以作为舌识之境为作用。三、现起为舌识的行境。四、以四大种为近因。’简释：一、它以冲击舌净色为特相。二、（甲）从作用义说，它作为舌识之境，即以所缘缘力资助舌识；（乙）从成就义说，它具足能够资助舌识的所缘缘力，即具备所缘缘力这一功德。三、它现起为舌识游行、取境的行境。四、它以自身所依、与自身同聚的四大种为近因。

‘有情品尝它，所以称为味；意思是享受它。’凡有情由舌识品尝、经验并取为所缘的一切滋味，无论好坏，都称为味；也就是甜、酸、咸、辣、涩、苦六味。

唯是业的力量

以上所说的诸净色，都是能使自己所依、与自己同聚的四大种明净之法；它们在‘令同聚四大种明净’这一点上完全相同。既然如此，究竟是什么特殊原因，使它们分别成为眼净色、耳净色等而彼此有别？这是可

以提出的问题。

‘唯有业是它们发生差别的特殊原因；所以，它们的差别来自业的差别，并非来自大种的差别。’诸净色虽同为明净之法，使它们分别成为眼净色、耳净色等而彼此不同的特殊原因，正是业。只因业有差别，诸净色才互不相同；并不是由于它们各自所依的大种有差别，诸净色才产生差别。

诸净色虽同属明净之法，眼净色却能承受色所缘迎面而来的冲击，不能承受声所缘等迎面而来的冲击；耳净色则——

原书 42

——能承受声所缘迎面而来的冲击，却不能承受色所缘迎面而来的冲击。诸如此类的差别，应当理解。诸净色虽然同样明净，同样能使四大种明净，却彼此不同；造成这种差别的原因，是过去培育的业，而这种业以渴爱含有各种净色的身体为根本原因。业才是真正的原因。无明、爱、取渴求具足或不具足各处的身体、自体与生命；由这些无明、爱、取所围绕的——

——行、业，便依无明、爱、取所塑造的方式，造就相应诸处。因此应知，诸净色的差别并非大种各异所致，唯由业而有差别。诸净色可以由不同的业产生，也可以由同一业产生。由不同业产生的净色，因为因不同而果不同，自不待言；至于由同一业产生的不同净色，则是由于那项业背后的无明、爱、取各有差别。缅文出处原串：‘(အနုဋီ-၁-၁၅၈-ကြည်။)’（参见《随复注》1-158。）

已到达境与未到达境（sampatta、asampatta）

这些因业力差别而有差别的净色，可分为两类：取未到达境色（asampattavisayaggāhaka-rūpa）与取已到达境色（sampattavisayaggāhaka-rūpa）。眼净色、耳净色属于取未到达境色；鼻净色、舌净色、身净色属于取已到达境色。

《摄阿毗达磨义论》把眼等五净色解释为‘取境色（gocaraggāhaka-rūpa）’，即取所缘之色，这与《殊胜义注》350—351页的解释相合。眼识取色所缘、了知色所缘时，只能依眼净色而取，因此依处所借称（ṭhānūpacāra），把居处者眼识‘取色所缘’的作用，转用于作为处所的眼净色，遂把眼净色本身称为取境色。另一解释是：眼净色是眼识的依处前生依止缘这一因法，眼识则是依处前生依止缘所生的果法；二者是能依的因与依之而生的果。眼净色是所依之因，眼识则是因有眼净色这一所依而生起的——

——果法。因此，把果眼识所具有的‘取色所缘’这一取境者之名，转用于作为所依之因的眼净色；依果名转称其因（phalūpacāra），也把作为因的眼净色称为取境色。耳净色等为什么也称取境色，应以同样方式理解。

在取所缘时，眼净色与耳净色所取的色所缘、声所缘，并未到达各自净色所依的大种，所以二者称为取未到达境色。鼻净色、舌净色、身净色所取的香所缘、味所缘、触所缘，则各自贴近、接触并到达相应净色所依的大种，所以三者称为取已到达境色。

原书 43

这里，‘已到达’与‘未到达’并不表示色所缘等是否从别处移动过来；无论所缘是否沿着相续诸大种逐级冲击而来，这两个词只表示：所缘有没有以接触、贴近的方式到达相应净色所依的相应大种。

‘如此，这些净色因业有差别而各具差别。其中，眼与耳是取未到达境者，因为它们只以其自身所依未曾贴近之所缘为因，令相应识生起。鼻、舌、身是取已到达境者，因为它们以依处为根据，并以亲自贴近自身所依之所缘为因，令相应识生起。’

缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၅၀-၃၅၁။)’（《殊胜义注》1-350—351。）

已经把智慧修到这一层次的贤善者，应当回想：自己已经熟习色业处与名业处，色法、名法只能依色聚、名聚这类法聚而成组出现。眼净色自然只以眼十法聚的形式生起；若以智分析这个色聚，就能看见其中有十种色法。作为所缘的色所缘，同样自然以色聚形式存在，属于八法聚、九法聚、十法聚等某一类；自己所取的色所缘，就是其中某种色聚内的颜色，是八种、九种或十种胜义色法中的色所缘。

眼净色一侧，有眼净色所依的四大种；色所缘一侧，也有色所缘所依的四大种。应当留意这一点。

色所缘冲击、显现于眼净色时，色所缘所依的四大种并不贴近、接触眼净色所依的四大种，却仍能对它发生冲击而显现。

声所缘也自然以声为第九法的声九法聚形式存在。〔应注意，此处以真实色为主要论述对象。〕声所缘冲击、显现于耳净色时，声所缘所依的四大种并不贴近、接触耳净色所依的四大种，却仍能显现于耳净色。

因此才说：眼净色、耳净色所取的色所缘、声所缘，其所依大种并未贴近、接触各自净色所依的大种，即所取之境具有‘所依未贴近（anallīnanissaya）’的性质。

为什么？因为眼识、耳识正是依色所缘、声所缘而生，而这些所缘所依的大种并未贴近、接触眼净色与耳净色各自所依的大种。

当色所缘、声所缘所依的大种不贴近、不接触眼净色、耳净色所依的大种而显现时，这些大种彼此没有贴近接触的色所缘、声所缘，仍分别是令眼识、耳识生起的一项充分因。之所以说‘一项因’，是因为眼识、耳识还依许多其他因缘生起。为帮助智慧尚未敏锐者，下面再稍作说明。

原书 44

贤善者，请回顾缘起篇。眼识由下列因缘共同资助：一、眼净色以依处前生依止缘力资助它——眼净色与过去有分同时生起，先于眼识，作为眼识的所依因。二、色所缘以所缘缘力、即作为所缘之因而资助它。三、触等相应心所法群以俱生缘等缘力资助它。四、光明以强力依止缘力资助它。五、称为作意的五门转向名法群，以无间缘等缘力资助它。六、过去生培育、由无明、爱、取所围绕的行与业，以异刹那业缘力及强力依止缘力资助它——

——眼识正由于这些因缘从各方面共同资助，才得以生起、存在。

在这些条件中，若色所缘已经贴住、接触、压紧眼净色，光明这一条件便会缺失。请把食指与拇指指尖贴在一起观察：两指紧密相贴处没有光线。同样，色所缘若贴住、接触、压紧眼净色，二者之间便没有光

明；只有不接触、不贴住、不压紧，才具备光明条件。因此，作为眼识所依的眼净色，只能取尚未到达、接触或贴住自己的色所缘。

耳识生起也依下列条件：一、耳净色；二、声所缘；三、触等相应法群；四、虚空，即中间的间隙；五、作意，即与五门转向相应的名法群；六、无明、爱、取、行、业这五种过去因。若声所缘已经贴住、接触、压紧耳净色，虚空这一中间间隙便会缺失。声所缘与耳净色之间必须有间隙，耳识才能听见声所缘；所以，只有声所缘尚未接触、贴住、压紧耳净色时，才具备虚空这一条件。作为耳识所依的耳净色，只能取尚未到达、接触或贴住自己的声所缘。

所以，眼净色与耳净色属于取未到达境色。

鼻净色、舌净色、身净色则只能取已经到达、接触、贴近自己的所缘。

香所缘冲击、显现于鼻净色时，香所缘所依的大种必须贴近、接触鼻净色所依的大种，才会发生冲击而显现；味所缘冲击、显现于舌净色时——

原书 45

——味所缘所依的大种也必须贴近、接触舌净色所依的大种，才会发生冲击而显现。

鼻识生起所需的条件包括：一、鼻净色；二、香所缘；三、触等相应法群；四、风界；五、作意，即五门转向名法群；六、五种过去因。香所缘即使已来到鼻旁，若闭住鼻孔，仍不会闻到气味；只有打开鼻孔，由外在风带入气息，也就是有入息风时，香所缘色聚内、香所缘所依的大种，才会与鼻十法聚内、鼻净色所依的大种彼此接触、贴近。只有这样到达并贴近时，鼻净色才能取香所缘。

舌识生起所需的条件包括：一、舌净色；二、味所缘；三、触等相应法群；四、水界；五、作意，即五门转向名法群；六、五种过去因。食物即使在近处，尚不会知道其味；只有食物中味所缘所依的大种到达、接触舌净色所依的大种，并由称为水界的唾液润湿，滋味才会被知道，舌识才会生起。

所以，鼻净色、舌净色只取香所缘、味所缘所依的大种已经贴近、接触各自净色所依大种而显现的香、味；也只有这类香、味才能令鼻识、舌识生起，成为二识生起的一项因。

触所缘就是地、火、风三界。只有这三界能被身体触及，所以称为触界。触所缘本身就是三种大种，因而能亲自贴近、接触身净色所依的大种。因此才说：‘身净色取亲自贴近、接触其所依大种而来的触所缘。’

原书 46

身识生起所需的条件包括：一、身净色；二、触所缘；三、触等相应法群；四、地界，即身净色所依的地界；五、作意，即五门转向名法群；六、五种过去因。触所缘即使已来到近处，仍未必能被知道，身识也尚不能生起；只有触所缘冲击身净色所依的大种时，触的性质才会被知道，身识才可能生起。

身净色自然只以身十法聚的形式存在。身十法聚含有十种胜义色法，其中包括四大种；它们就是身净色所依的大种，而使这些大种明净之法就是身净色。应以智分别、摄取这一身净色。

作为所缘的三种触界也自然只以色聚形式存在，属于八法聚、九法聚、十法聚等某一种。然而，贤善者所摄取的身净色与作为其所缘的触界，并不是同一色聚中的色法，而是属于不同、分开的色聚。

贤善者以智分别、摄取身净色之后，〔例如依世俗谛语言说，禅坐作意时双手相叠；先从下方手掌的四十四种色法中，以智分别、摄取身净色〕，再取最靠近该身净色的触界为所缘——也就是从叠在上方的手背所含四十四种色法中，以智分别、摄取相应触界。

当地、火、风三种触界之一，或三者一起，亲自贴近、接触自己所摄取的身净色之所依大种而显现时，应继续摄取以该触界为所缘而生起的身识。只有这样，才能理解身净色为何是取已到达境色：它取的正是贴近、接触、压紧自身而来的触所缘。

唯有大种彼此接触

关于这里所说的贴近与接触，有一点必须注意：只有大种彼此才能贴近、接触；触所缘以外的其他所缘，以及诸净色，本身没有触的性质，所以不能彼此贴近、接触——

原书 47

——因此，所谓贴近不贴近、接触不接触，只是就双方所依的大种彼此而言。应当如此理解。

依止地界（paṭhavīsannissita）

‘所谓依止地界，是说身识只有获得身净色之缘、依止地界之后才生起，离开它便不生起。因为在身门，外在大种所缘撞击内在身净色之后，又冲击作为净色之缘的诸大种。’

> 缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၂၂။)’（《殊胜义注》1-322。）

令身识生起的诸因之中，也包括地界。

这里的地界，是身净色所依、与身净色同聚的四大种之一，触所缘正迎面冲击该身净色。同聚四大种以俱生缘等缘力资助身净色；身净色只有依同聚四大种才能存在，所以同聚四大种是身净色的依止因。只有获得作为身净色依止因的地界这一所依，身识才可能生起；离开地界便不能生起。外在大种触所缘在身净色这一身门迎面冲击时，不仅撞击内在身净色，也冲击作为身净色所依因的诸大种；它不只到达身净色，还一直冲击到身净色所依的大种。在这些大种中，地界是——

——最主要的一界，也是一项因。因此，地界被说为身识的一项因。

触所缘的显现

‘那么，这三种大种是否同时进入所缘范围？答：能够同时进入。’

‘如此进入之后，它们是否撞击身净色？答：撞击。身识是否同时以它们三者为所缘而生？答：不生；取所缘是依作意，或依增盛。’所谓‘进入所缘范围（āpāthagamana）’，是地、火、风三种触界来到身净色与有分意净界足以取它们为所缘的范围；也就是这些触界显现于身净色与有分意净界。问三种触界能否同时如此进入、显现，答案是可以。

不过，仅仅进入所缘范围，还不能确定是否已经撞击身净色；所以再问：‘已经进入所缘范围的触所缘大种，会不会同时撞击身净色？’答案是：会同时撞击。

原书 48

三界虽然同时撞击，但若没有作意——即五门转向心、心所名法群尚未生起——身识仍不能生起。因此，若问身识能否同时取三种触界为所缘，也就是能否在同一身识心刹那内同时知道三者，答案是不能。

取所缘、知道所缘的现象，会依三种力量之一生起：一、ābhujita，即作意的力量；二、ussada，即三种触界中某一界自性力量锐利、增盛；三、身净色数量增多的力量。

作意的力量（ābhujita）

钵中装满米饭时，有人拿起一团饭，检验它是硬是软、熟还是不熟。这团饭中虽也有火界与风界，但他检验的是‘粗还是细、硬还是软、熟还是不熟’，所以只作意地界。当他这样作意时，一个身识心刹那只知道地界、只取地界为所缘。

有人把手浸入热水中试探。热水只是时节生食素八法聚的集合，所以其中也有地界、风界；但试水者只想知道‘热还是冷’，因而只作意火界。当他只作意火界时，一个身识心刹那只知道火界、只取火界为所缘。

有人打开通风窗，让风吹在身上。微风也只是时节生食素八法聚的集合，所以其中同样有地界、火界；但受风者只作意风界、只取风界为所缘。因此，他的身识在一个身识心刹那内只知道风界、只取风界为所缘。

如此，依作意的力量，身识只取自己所作意的那一种触界为所缘。缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၆၉။)’（《殊胜义注》1-369。）

所缘力量的增盛（ussada，甲）

某人滑倒在地，或头撞树干，或吃饭时咬到石子。滑倒所触的地面、撞到的树、咬到的石子，都只是时节生食素八法聚的——

原书 49

——集合，所以其中也有火界、风界；但地面、树、石子中地界的自性力量锐利而增盛，身识便只取地界为所缘。这里所谓‘增盛’，不是色法数量更多，也不是所占百分比更高，而是地面、树木、石子中地界的自性力量更强、更锐利。火炭则只是火界自性力量特别强盛的时节生食素八法聚集合。踩到火炭的人，所踩火炭中虽也有地界、风界，但由于火界的——

——自性力量强盛、锐利，身识只取火界为所缘；踩中的当下，只知道热这一火界。

猛烈的暴风也只是风界自性力量特别强盛、锐利的时节生食素八法聚集合。狂风能拍击耳朵，甚至使人耳聋；风中虽也有地界、火界，但由于风界的自性力量强盛、锐利，身识只取风界为所缘，当时只知道风界。这就是身识如何随触所缘力量强弱而生起。

缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၇၀။)’（《殊胜义注》1-370。）

身净色数量的增盛（ussada，乙）

身识不仅会因地、火、风触所缘某一界的自性力量特别增盛而只取该界为所缘，也会因身净色数量增多而生起。某人取地、火、风之一为所缘时，触界可能同时撞击许多身净色，但不会依每一身净色同时生起许多个身识。譬如用一束绑在一起的针刺身，针束同时接触身体许多处、许多身净色；然而，只有在某个受刺处身净色特别密集时，身识才在那一处——

——生起。确实，在触界的撞击、摩擦力量强的部位，身识会首先生起。

用羽毛清洗伤口时，一根根羽毛纤维都会撞击身净色；虽同时撞击许多处，身识却只在身净色较密集的部位生起。这就是身识也依身净色数量增多而生起。缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၇၀၊)’（《殊胜义注》1-370。）

原书 50

心如何转取不同所缘

这里还有一点，应与名业处的摄取、观修方法连贯起来理解：识心会从一个所缘转取另一个所缘。心究竟以什么方式、什么方法从一所缘转向另一所缘？《殊胜义注》对此作如下解释。

‘心如何从一个所缘转向另一个所缘？有两种方式：或由意向，或由所缘强盛。’因此，一、由于内在意向、倾向；二、由于所缘强盛——心依这两类因从一所缘转向另一所缘，转而取另一所缘。

因意向而转取

有人带着这样的意向与愿望前往寺院庆典、佛塔供养会等：‘我要礼敬各座佛塔、各尊佛像，也要观看布置精美的绘画，以及装饰奇巧的花纹。’他礼敬一座佛塔或一尊佛像之后，又走向另一座佛塔或佛像礼敬；看过一幅绘画、一个装饰后，又走去看另一幅、另一件。如此，心因内在意向与愿望，从一个所缘——

——转向另一个所缘。〔今天人们乘朝圣车遍游全国礼佛时，朝圣者的心不断从一所缘转向另一所缘，也应理解为出于巡礼者内在的意向。〕缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၇၀။)’（《殊胜义注》1-370。）

因所缘强盛而转取

有人站着瞻仰如吉罗娑山峰般庄严的大塔；忽然后方某处所有乐器同时高声奏响，他的心便舍下原先所瞻仰大塔的色所缘，转向声所缘。〔这里依同一性的方法，把前后心称为同一个‘心’；并不是说某个心真的从一处移动到另一处。胜义法只会在生起之处坏灭——

——其本意只是：在名相续中，取色所缘的诸心相续灭去之后，取声所缘的诸心相续继续生起。〕

原书 51

当人们拿来香气悦意的鲜花或香料供养佛陀时，心又舍下乐器声这一声所缘，转向香所缘。意思是，取声所缘的心流不再生起，取香所缘的心流继续生起。如此，因所缘强盛，心便从一个所缘转取另一个所缘。缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၇၀။)’（《殊胜义注》1-370。）

给贤善者的一剂良药

以上教说，是正在摄取色业处、名业处的瑜伽行者，尤其是精勤修习毗婆舍那业处者，必须格外重视、听受并牢记的要点。

如果想摄取、观修以色所缘为所缘而生起的诸名法，随自己的意向、愿望，任何时候都可以摄取、观修。同样，想摄取、观修以声所缘等为所缘而生起的诸名法，也可以随自己的意向、愿望，随时摄取、观修。六所缘中，无论以哪一种为所缘而生起的名法，只要自己愿意，便能在想观之时摄取、观修；无需坐等某个所缘自行出现。

如此，随自己的意向、愿望摄取、观修以色所缘为所缘而生起的名法之后，如果想继续摄取、观修以声所缘为所缘而生起的名法，也完全可以。其余应依此类推。

如果正在随自己的意向摄取、观修以色所缘为所缘而生起的名法时，因为声所缘强盛，心流转向声所缘；这时若想转而摄取、观修以声所缘为所缘而生起的名法，也同样可以。

反之，如果自己能善加调御、控制心，不让心追随强盛所缘，只想连续逐一心路地摄取、观修以某个选定所缘为所缘而生起的名法，也可以依处与门摄取、观修。〔这些摄取方法，名业处篇已经说明。〕

四大种的力量

这里本应继续说明触所缘的特相、作用、现起与近因。不过，触所缘只是地界、火界与风界，前文已经作过说明，依前说记住即可。现在趁此机会，进一步说明四大种的力量。

原书 52

水界——能够把地界等大种色结合起来的湿润性、黏着性，就是水界。

水界把各种金属结合成一整块合金，使它们成为一个整体、彼此连结而致密，形成坚实团块。山岩、棕榈种子、象牙、牛角等也同样如此。确实，一切这类坚实团块，都是水界把它们结合成一体、令其连结而致密；正因为水界的结合，才呈现为整体而致密的大团块。缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၇။)’（《殊胜义注》1-371。）合金等物中存在的地界，若没有能够把它组成合金等物的水界加以结合——

——就会散开。因此，义注论师才作上述说明。譬如，适量的水能把尘土结合成土块〔水太少便不能结合，水太多又会成为泥浆，所以说‘适量’；同样，依适当比例以水调和水泥、沙和碎石，便能得到坚固的混凝土块〕。合金等团块也一样：依适合形成该团块的诸条件，其中所含水界把它结合为团块。缅文出处原串：‘(မူလဋီ-ဝ-၁၅၄။)’（《根本复注》1-154。）巴利《随复注》引文开端（缅文转写）：‘ဧဝန္တိ ယထာ သသမ္ဘာရဒကံ သသမ္ဘာရပထဝိယာ အာဗန္ဓကံ၊ ဧဝံ ပရမတ္ထုဒကံ ပရမတ္ထပထဝိယာတိ’——

“‘如是”，显示如下：正如具构件水结合具构件地，胜义水也结合胜义地。所谓“依与之相应的诸缘”，是指由适合其结合功能、作为被结合对象并具有保持等作用的同聚地界等，以及先前的地界等作为诸缘。’（《随复注》1-167。）前文的义注与根本复注说明：具构件水界把具构件地界结合成合金、土块等大团块。

所谓具构件地界，是存在于许多色聚之中的地界；这些色聚连同同聚诸色法聚合起来，形成合金、土块等大团块。

所谓具构件水界，则是存在于许多色聚之中的水界；这些色聚连同同聚诸色法，以液体的形态聚合而住。

正如具构件水界把具构件地界结合成合金、土块等，同样，每一色聚内部的胜义水界，也把与自己同聚的胜义地界——换言之，同聚大种色——结合起来。上述义注与复注正是在指明这一点。

原书 53

在胜义谛的范围内，并没有所谓合金块或土块；这些只是许多时节生食素八法聚的集合。每一个色聚都有地、水、火、风、颜色、香、味、食素八种色法；每聚中的地界是胜义地界，每聚中的水界就是胜义水界。

应知，适合水界结合功能、可由水界结合，并以妥善保持同聚色法等为作用的同聚地界等；以及这些色聚生起以前、存在于前前色聚中的地界等，都是形成合金、土块等团块的相应条件。正依这些条件，水界把同聚诸色法结合起来，乃至形成合金、土块等大团块。（《随复注》1-167。）贤善者能够在外在世界摄取有情与无情的色名法时，也应继续在合金、土块等物中观见四大种；所见的只会是色聚微粒——

——分析这些色聚，便只会看见每聚八种胜义色法。它们都是由每一色聚中的火界即温度所生、前后相接而一再生起的时节生食素八法聚。只要火界即温度的资助力量尚未穷尽，色聚便会反复生起。色法的寿命长达十七个心刹那；因此，前前色法尚未灭尽、寿命尚未终结，后后新色聚、新色法已经连续不断地反复生起。这本来就是色法的常态。合金等物中的色法也一样：前前色法尚未寿尽，后后色法已经连续不断地反复生起——

——在如此生起的色法中，一方面，前前色聚尚未寿尽而处于色法住时，其中的地界等成为条件；另一方面，新新生起的色聚中，同聚地界等也成为条件。依这些相应条件，水界才能把同聚色法结合为合金等坚实团块。必须有地界等可供结合，结合这一性质才可能执行。因此，存在于前前色聚，以及存在于与该水界同聚的后后色聚中的地界等大种，都是水界执行结合功能的相应条件。合金等物中色聚之间的——

——空界间隙狭密，一聚与另一聚极为接近、彼此摩擦接触，所以质地致密而沉重。土块中色聚间的空界间隙则较疏，因此不像合金块那样沉重。

地界——问：地界是不是其余三界的立处？答：是。再问：地界是接触同聚其余三界而成为立处，还是不接触而成为——

原书 54

——立处呢？

换一个角度问：水界结合其余三种同聚大界时，是接触而结合，还是不接触而结合呢？

地界不与水界接触而成为水界的立处。〔水界是不可能由触觉触知的非触色，所以地界不接触水界，却仍执行作为水界立处的功能。〕地界则接触同聚火界与风界，而成为火界、风界的立处。

反过来，水界也不接触同聚地界、火界与风界而把它们结合起来。如果水界接触同聚三界而结合，水界就会成为触处。缅文出处原串：‘(အဘိ-ဌ-ဝ-ဋ္ဌဝ။)’（《殊胜义注》1-371。）确实，属于触所缘的三界，能够

因彼此可触而互为所依；然而，触界与非触的水界，不能因彼此可触而互为所依。应当了解义注论师所说的这一层意思。另一方面，同聚四大种不能分成各自独立的一份，又依相互缘力彼此资助，因此也不能否定它们互为所依——

——同一色聚内的大种色与所造色，都是不能彼此分离的色法，在同一聚内一同生起，所以不应在它们之间审察接触或不接触。（《根本复注》1-154—155。）所谓‘接触、不接触’，只适合就不同色聚的色法加以审察；在同一色聚内，无论是作为触所缘的三大种与水界之间，还是三种触所缘大种彼此之间，都不应审察接触或不接触。

火界与风界——火界、风界对其余地界、水界执行各自作用时，也应依上述方法理解。火界接触同聚地界而烧灼、令其成熟；然而，即使火界如此接触而烧灼，该地界本身也不因变热而烧灼或成熟。假如地界因变热而烧灼、成熟，地界就会具有热这一特相。（《殊胜义注》1-371。）‘地界不因变热而烧灼、成熟’这句话，只是否定地界具有火界的自性特相，并不表示地界具有冷性。这句话所否定的，是地界具有火界热性特相；它也同时否定——

原书 55

——地界具有冷性。确实，冷本身也是火界；冷性就是火界。怎样知道？因为在降雪等时候，可以看见冷火使周围各种物体熟化〔据说，把鱼肉埋在冰原中也会变熟〕。冷火与热火彼此相反，所以在同一色聚内，不可能在热火之外另有一种名为‘冷’的大种；因此，应当说冷也是——

——火界。又因为冷火与热火彼此相反，热火过盛的色聚中没有冷火，冷火过盛的色聚中也没有热火；所以，把火界依冷火、热火分成两种差别，是合理的。（《根本复注》1-155。）一个人高烧发热，热度降低以后，人们便说身体凉了。同样，热性变弱、减退时，就把这种较弱的热性认作‘冷’——热得多称为热，热得少称为冷。因此才说，冷本身就是火界。

怎样知道这一点？就像河的此岸与彼岸一样，‘冷’的认定，是由当时的情境划定的。举例说，从烈日下进入树荫的人，会生起‘冷’的认识；从地下冷室走进同一树荫的人，却会生起‘热’的认识。（《随复注》1-168。）站在河东岸的人，以河西岸为彼岸、河东岸为此岸；站在河西岸的人，则以河东岸为彼岸、河西岸为此岸。同样，一处树荫对从烈日下进来的人被认作冷，对从地下室出来的人却又被——

——认作热。因此，由于‘冷’的认定依当时情境划定，可以理解火界本身就是冷，冷也就是火界。不过，冷火与热火不能同时存在于同一色聚：强而锐利、热力过盛的火界称为热，较弱的火界称为冷，二者不能在一聚中同时生起。假如热与冷能同时存在于同一色聚，既然热属于火界，人们就可能怀疑冷是水界或风界的性质。然而，水界、风界并没有冷性；假如它们具有冷性，冷性就会与热性同时存在于同一——

原书 56

——色聚，但事实并非如此。此外，在水界自然力量过盛的色聚，以及风界自然力量过盛的色聚中，也并非总有冷性；既然有些水界过盛、风界过盛的色聚并不具有冷性，就可知冷不是水界或风界的性质。（《随复注》1-168。）水界力量占优势的热水——也就是称为热水的色聚集合——并没有冷性；夏季越过空旷原野、沙滩吹来的热风，风界力量占优势——

——这类称为热风的色聚集合，也没有冷性。因此可知，冷性不是水界或风界的性质。假如冷属于水界或风界，它就会与热性同在一色聚；但事实并非如此。所以应当记住，冷性只属于火界。这就是本段的意思。

把甘蔗汁熬成棕糖块或砂糖块时，水界是否变硬？水界并没有变硬。水界具有流动特相，地界具有坚硬特相；不过，自然力量较弱的水界，呈现出与自然力量过盛的地界相似的状态〔水界力量较弱，便随从力量过盛的地界而呈为糖块〕。确实，水界舍弃了以液体形态存在的状态——甘蔗汁成为糖块时，不再以液体形态存在；但它并未舍弃流动（paggharaṇa）的自性特相。糖块溶解而成为液体时——

——地界也没有因此变成液体、消融掉。地界具有坚硬（kakkhaḷa）特相，水界具有流动（paggharaṇa）特相；不过，自然力量较弱的地界，呈现出与自然力量过盛的水界相似的状态〔较弱的地界随从较强的水界，使糖块呈为糖液〕。地界舍弃了以固体形态存在的状态，却并未舍弃坚硬特相。

‘四大种只有状态异变，并没有所谓特相异变。特相异变之不存在，由《不可能假设经》说明。经中说：“阿难，地界、水界、火界、风界这四大种或许会有异变；然而，具足对佛不坏净信的圣弟子，绝不会发生异变。”’

原书 57

‘这里的意思是：阿难，具有坚硬特相的地界，或许会转变为具有流动特相的水界；然而，圣弟子并没有所谓异变。这里以这种方式提出不可能的假设。’（《殊胜义注》1‘所谓状态异变，是由于特殊条件，较弱或较强的地界等生起，令坚硬的糖块等呈流体、柔软，或令糖汁等液体呈坚硬。所谓特相异变，是舍弃坚硬等特相；四大种不会发生这种异变。其义是：它们只有称为力量较弱或较强的状态异变。’（《根本复注》1-155。）状态异变（bhāva-aññathatta）——bhāva 一词在这里表示胜义法自身的状态；胜义自然力量较弱的一界，随从胜义自然力量过盛的另一界，就称为状态异变。原本坚硬的糖块，在地界力量减弱、水界力量变强时——

——会呈为液体；这种液化，就是地界力量减弱、水界力量增强的状态异变。原本是液体的甘蔗汁等凝结、变成硬块，则是地界力量增强、水界力量减弱的状态异变。其余情形依此类推。

特相异变（lakkhaṇa-aññathatta）——从一种特相转变为另一种特相，就称为特相异变。

四大种不可能发生这种特相异变：地界不舍弃自己的坚硬特相，水界不舍弃自己的流动特相，火界不舍弃自己的热特相，风界不舍弃自己的支持特相。确实，四大种只有各自自然力量弱劣、减退或过盛的状态异变，并不存在从各自自然力量这一特相转成另一特相的特相异变。古代义注论师以《不可能假设经》（《增支部》1-223）说明特相异变不可能存在：‘阿难，地界、水界、火界或——

——风界，或许会从一种特相变成另一种特相而发生异变〔实际是说不可能〕；然而，具足信的圣弟子以正见智信入正等觉者以后，绝不可能从信佛转变为不信佛。’

缅文出处原串：‘(တိကအင်ုတ္တိုရ်၊ အာနန္ဒဝင်၊ နိဝေသကသုတ်။)’（《增支部 · 三集 · 阿难品 · Nivesaka 经》。）

这段经文的意思是：‘阿难，具有坚硬特相的地界，或许还会转变为具有流动特相的水界；但是，圣弟子以正见智信入正等觉者以后，绝不可能从信转变为不信——

原书 58

——经文就是这个意思。这里以不可能发生的事作假设。（《殊胜义注》1-371—372；《根本复注》1-155。）

十四、女根色（itthindriya；亦称 itthibhāva-rūpa）

‘一、女根以女性状态为特相；二、以显示“此人为女性”为作用；三、以成为女性体态、标志、行为与仪态之因而现起；四、以四大种为近因。’简释：一、以作为女性的状态为特相；二、以显明此人为女性为作用；三、（甲）女性体态（itthi-liṅga）、（乙）女性标志（itthi-nimitta）、（丙）女性行为（itthi-kutta）、（丁）女性仪态（itthi-ākappa），都以女根色为因，女根色即如此现起；四、以女根色所依的同聚业生四大种为近因。

（甲）女性体态（itthi-liṅga）——所谓 liṅga，是能令人得知、明白此人为女性的身体形态。许多色聚聚合而住，就称为形态。这些色聚中，也含有遍布全身的许多女根十法聚；女根十法聚连同其他色聚聚合而呈现的身体形态，就称为女性体态。女性的手、足、颈、胸等形态，与男性相应部位的形态不同。义注依其时代的观察说：女性下半身的轮廓较明显，上半身较不明显；手足较小，面庞也较小。缅文出处原串：‘(အတိ-ဠ္ဍ-ဝ-၃၅။)’（《殊胜义注》1-357。）

（乙）女性标志（itthi-nimitta）——能令人得知此人为女性的标志。原书依其时代的观察列举：女性胸部轮廓不平直，面部没有胡须、络腮胡与鬓须，发式与持衣、着衣方式也不同于男性；这些就是被认知为女性的标志。

> 缅文出处原串：‘(အတိ-ဠ္ဍ-ဝ-၃၅။)’（《殊胜义注》1-357。）

（丙）女性行为（itthi-kutta）——原书依其时代列举：女性年幼时常以小簸盘、小杵等玩耍，也以精巧的小人偶玩耍，并用称为 mattikavāka 的麻纤维抽取细线；这些称为女性的行为。（《殊胜义注》1-357。）（丁）女性仪态（itthi-ākappa）——即行走等方面的举止仪态。义注依其时代用语说，女性行走、站立、躺卧、坐下时，举止不那么鲜明；

原书 59

——咀嚼与进食时也是如此。因此，见到一位举止不鲜明的男性，人们会说：“他像女人那样走、那样站、那样睡、那样坐、那样嚼、那样吃”等。（《殊胜义注》1-357—358。）itthibhāva = itthisabhāva：能明显标示此人为女性的状态，称为女根色；purisabhāva = purisasabhāva：能明显标示此人为男性的状态，称为男根色。（《‘这种色是业生的，在结生时生起；女性体态等则依女根，于生命期中生起。’

> 缅文出处原串：‘(အတိ-ဠ္ဍ-ဝ-၃၅။)’（《殊胜义注》1-358。）

巴利《根本复注》引文（缅文转写）：‘သကေန သကေန ကမ္မစိတ္တာဒိနာ ပစ္စယေန သမုဋ္ဌိတာနံပိ ဣတ္ထိလိင်္ဂါဒိနိ ဣန္ဒြိယသဟိတေ သရီရေ ဥပ္ပဇ္ဇမာနာနိ တံတဒါကာရာနိ ဟုတွာ ဥပ္ပဇ္ဇန္တီတိ “ဣတ္ထိန္ဒြိယံ ပဋိစ္စ သမုဋ္ဌဟန္တီ”တိ ဝုတ္တာနိ။ (မူလဋီ-ဝ-၁၅။)’其义是：女性体态等虽各由业、心等相应之缘生起，但它们在具女根的身体中生起时，便呈现各自相应的女性形态，所以说“依女根而生起”。诸有情在过去世培育能使自己投生人趣之业时，成为女性者，

以喜爱自身女性体态、标志、行为与仪态的爱为根本而造作该业；这种爱又建立在把女性误认为实有的无明之上。该业便成为女性体态等生起的原因。

同样，成为男性者，也以喜爱自身男性体态、标志、行为与仪态的爱为根本，培育能使自己投生人趣之业；这种爱同样建立在把男性误认为实有的无明之上。该业便成为男性体态等生起的原因。

以无明、爱、取为根本原因的业，产生女根色〔或男根色〕。从结生时开始，只要业力尚未穷尽，这种性根色便在一生之中，于每一心刹那的生、住、灭三个小刹那中，反复以生起、住立、坏灭的方式相续发生。

性根色虽从结生时便已生起，女性体态等或男性体态等，却到生命期中才有机会出现。女根色存在的相续中，只生起女性体态、标志、行为与仪态；男根色存在的相续中，只生起男性体态、标志、行为与仪态。为什么？因为各自的业不同。业为什么不同？因为作为业之根本原因的无明、爱与取不同。想成为女性或男性的无明、爱与取有多少差异，业就有多少差异；业有差异，其果报性根色也就彼此不同。由于性根色不同——

——依女根色而有女性体态、标志、行为与仪态；依男根色而有男性体态、标志、行为与仪态。

原书 60

因此，雄性与雌性的体态等虽因以无明为根本、受爱支配之业的差异而有所不同，但女性体态等只在具有女根〔女根色〕者中生起，男性体态等只在具有男根〔男根色〕者中生起。所以说：‘依女根〔女根色〕，女性体态等生起。’（《殊胜义注》1-357—358；《根本复注》1-150。）譬如，有种子时，树依种子渐渐成长；树长成后具足枝条，枝条渐次繁茂，树冠遂布满空中。同样，称为女根色的女根——

——存在时，女性体态等便生起；称为男根色的男根明显存在时，男性体态等便生起。

女根与男根犹如种子；女性体态等与男性体态等依相应性根而生起，就像树依种子成长，最后枝叶繁茂而布满空中。（《殊胜义注》1-358。）色法的根本生因只有业、心、时节与食。诸色法在女性身体相续中聚合的形态，与在男性身体相续中聚合的形态不同；发式、着衣方式、游戏、行走等也有所不同。这些差异受到以无明与爱为根本之业所生的性根色支配、统摄与约束。女根色支配诸色，使之只呈女性体态等形态——

——而不呈男性体态等形态；男根色也只令诸色呈男性体态等形态，而不呈女性体态等形态。

性根色如此居主导地位而统摄诸色，所以女根色称为女根，男根色称为男根。（《根本复注》1-150。）

不成为根缘

既然女根色是令诸色呈女性体态等形态的一个原因，男根色是令诸色呈男性体态等形态的一个原因，为什么在《发趣论》的缘法中，没有把它们说成根缘、根有缘或根不离缘呢？答：以《发趣论》的缘力资助他法，必须具有下列某一种力量：一、作为直接生因的能生力；二、作为扶助因的支持力，或作为守护因的保护力。性根色甚至在与自己同聚的性根十法聚中，也没有直接产生同聚诸色的能生力。该聚中的性根色——

——连同其他色法，都是由过去世所培育、以无明与爱为根本的业——

原书 61

——以能生力直接资助而生起的；它们全都是由业产生的业生色。又如色命根以保护力守护同聚业生色，性根色却没有守护同聚诸色的保护力；又如食〔食生食素〕能够扶助存在于其他色聚的异聚诸色〔如色业处篇所说〕，性根色却没有扶助同聚诸色的支持力。对于异聚诸色，性根色也不能以能生力、保护力或支持力加以资助。因此，佛陀没有把性根色说成根缘、有缘或不离缘。

缅文出处原串：‘(မူလဋ္ဌီ-၁-၁၅၀- ၁၅၁။) (ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒ်ဝိုင်းတွင်လည်း ရှင်းပြခဲ့၏။)’（《根本复注》1-150—151；缘起篇中也已说明。）

眼识所知与意识所知

‘其中，女根不是眼识所知，只是意识所知；女性体态等则既是眼识所知，也是‘因为呈体态等形态的诸色中，色处是眼识所知，所以说体态等是眼识所知。’

缅文出处原串：‘(မူလဋ္ဌီ-၁-၁၅၁။)’（《根本复注》1-151。）

女根色、男根色不能由眼识看见或了知；性根色不是眼识能够了知、看见的眼识所知法。〔性根色是一种遍布全身的色法；可以试想，普通肉眼能不能看见眼睛本身所含的性根色。〕性根色只能由意识了知、看见。女性体态、男性体态等，则既能由眼识了知，也能由意识了知。

前文已经说明，女性体态、男性体态等，只是许多色聚的集合。

分析构成女性体态、男性体态等形态的每一个色聚，可以发现每一聚中都含有色处，即色所缘。

色处即色所缘，或这些色所缘的集合，既能由眼识了知、看见，也能由意识了知、看见。因此，女性体态、男性体态等被解释为眼识所知法——即眼识能够了知的法，同时也是意识所知法——即意识能够了知的法。（《殊胜义注》1-358；《根本复注》1-151。）

十五、男根色

‘一、男根以男性状态为特相；二、以显示“此人为男性”为作用；三、以成为男性体态、标志、行为与仪态之因而现起；四、以四大种为近因。’

原书 62

简释：一、以作为男性的状态为特相；二、以显明此人为男性为作用；三、（甲）男性体态、（乙）男性标志、（丙）男性行为、（丁）男性仪态，都以男根色为因，男根色即如此现起；四、以男根色所依的业生四大种为近因。

（甲）男性体态（purisa-liṅga）——男性的手、足、颈、胸等身体形态与女性不同。原书依其时代的观察说：男性上半身的轮廓较明显，下半身较不明显；手足较大，面庞也较大。

（乙）男性标志（purisa-nimitta）——能令人得知此人为男性的标志。原书依其时代的观察列举：男性胸部轮廓较为平直，面部长有胡须、络腮胡与鬓须，发式与着衣方式也不同于女性。

（丙）男性行为（purisa-kutta）——原书依其时代列举：男性年幼时，以小车、小犁等玩耍，模仿耕田、经商，又用沙筑堤、挖池等；这些称为男性的行为。

（丁）男性仪态（purisa-ākappa）——原书依其时代用语说，男性行走、进食、饮水等举止不像女性，显得鲜明利落；见到举止鲜明利落的女性，人们会说：“她走路等像男性一样。”（《殊胜义注》1-358。）观法——在六门与四十二身分中，于能够找到性根十法聚的身分，分析该聚的十种色法，辨出性根色，再依前述方法，以智观见自身性根色的特相、作用等。

这种性根色像身十法聚一样遍布全身，不是只存在于身体某一个部位的色法。因此，在六门以及所有适当、能够找到性根十法聚的身分中，都应加以观照。

性根色虽遍布全身，却只以性根十法聚的方式存在，不会同身十法聚等其他色聚混成一聚。

由于各种色聚不相混杂而各自存在，它们所依的四大种也不相混杂，各自独立；又因为所依大种不相混杂，性根色与其他色法的自性、力量与作用也不相混杂，各自独立。

原书 63

种种相关知识

女根与男根这两种性根色，在世界初成时期的人类相续中，到生命期中才生起。〔地味、地皮与藤蜜消失以后，人类开始食用香稻；那时才出现排泄大小便的通道，女根色与男根色也从那时开始出现。〕世界初成时期以后，性根色则从结生时开始生起。

> 缅文出处原串：‘(၌-၃-၉၀-၉၃)’（《长部》3-70—73。）

即使是结生时便生起的性根色——亦即从结生开始不断相续生起的女根或男根——在生命期中仍可能发生变动与转变；生命期中相续生起的性根色，也可能就在生命期中发生变动与转变。

‘当时，某一比丘显现女性性征；当时，某一比丘尼显现男性性征。’原书把这里的 itthi-liṅga 与 purisa-liṅga 分别解释为女根色与男根色，并据此说明：生命期中可能发生性别转变，男性可能转为女性，女性也可能转为男性。

以下保存原书所引古代义注的历史性论述：在两种性别中，义注判男性为胜、女性为劣，因此说，男性性征由于力量强大的不善业而消失，女性性征由于力量微弱的善业而出现；女性性征由于力量微弱的不善业而消失，男性性征由于力量强大的善业而出现。由此应知，在该论述中，两种性征都因不善业而消失、因善业而出现。（《殊胜义注》1-359。）‘因善业而出现’是就善趣生命而言；在恶趣生命中，则应理解为：原有性征因不善业而消失，新的性征、新的性根色也因不善业而出现。为什么？因为恶趣中的性根色是由不善业所生的——

——业生色。恶趣结生由不善业造成，所以结生时的性根色由不善业所生；同样，生命期中生起的性根色，也由不善业所生。（《根本复注》1-151。）

原书 64

性别转变时

性根色转变时，作为其后续结果的体态与标志也随之转变。

行为与仪态则要经过一段时间，才不知不觉地渐渐转变。性根色依业生色的常法，在一生中〔临近死亡的时段除外〕，于每一心刹那的生、住、灭三时不断反复生起。临近性别转变时，原来次第相续生起的性根色停止生起，新的性根色依业继续生起。原有性根色一停止生起，与原有体态、标志相应的业生色、心生色、时节生色与食生色也停止生起；与新性根色的后续体态、标志相应的四类色法则继续生起。这种色法的转变，称为‘性别转变’。

具两性特征者（ubhatobyañjanaka）

问——由于两类业共同作用而具有两类性器官特征者，称为具两性特征者；这两类业，一类能产生女性状态〔女性性征〕，另一类能产生男性状态〔男性性征〕。这样的相续中，是只有女根或男根一种性根，还是女根与男根两种性根同时存在？

答——具两类性器官特征者的相续中，只有一种性根，也就是只有一种性根色。女性型具两性特征者只有女根即女根色；男性型具两性特征者只有男根即男根色。

问——若具两性特征者只有一种性根、只有一种性根色，就不应有第二类性器官标志。为什么？前文已说女根与男根，即女根色与男根色，分别是女性与男性性器官标志的原因；而该相续中没有第二种性根，所以似乎不应有第二类性器官标志。

答——对于具两性特征者，性根即性根色，并不是第二类性器官标志的原因。为什么？因为第二类标志并非始终显现。进一步说：女性型具两性特征者对另一女性生起贪欲时，男性性器官标志才会显现；‘ဣတ္တိဗျဥ္ဇနံ ပဋိစ္ဆန္နံ ဂုဋ္ဌံ ဟောတိ’——女性性器官标志则隐蔽、不显。

女性型具两性特征者若对一名男性生起贪欲，此时女性性器官标志便会显现，而男性性器官标志——

原书 65

——则隐蔽、不显。

男性型具两性特征者对一名女性生起贪欲时，男性性器官标志显现，女性性器官标志隐蔽、不显。

男性型具两性特征者若对另一男性生起贪欲，此时女性性器官标志显现，男性性器官标志隐蔽、不显。

再者，假如该具两性特征者的性根即性根色，是第二类性器官标志生起的原因，那么两类标志就应始终同时存在；事实并非如此，所以这种性根色不是第二类性器官标志的原因。（《‘在这里，以业为助伴的贪心，才是〔第二类标志生起的〕原因。’巴利引文续（缅文转写）：‘ယသ္မာ တသ ဧကမေဝ ဣန္ဒြိယံ ဟောတိ၊ တသ္မာ ဣတ္တိဥဘတောဗျဥ္ဇနကော သယမ္ပိ ဂဗ္ဘံ ဂဏ္ဟာတိ၊ ပရမ္ပိ ဂဏ္ဟာပေတိ။ ပုရိသဥဘတောဗျဥ္ဇနကော ပရံ ဂဗ္ဘံ ဂဏ္ဟာပေတိ၊ သယံ ပန နဂဏ္ဟာတီတိ။’

缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၅၉။)’（《殊胜义注》1-359。）

续说：因为具两性特征者的相续中只有一种性根、只有一种性根色，女性型具两性特征者既能自己受孕〔与男性结合时〕，也能使另一女性受孕〔与女性结合时〕。

男性型具两性特征者能使另一女性受孕〔与女性结合时〕，自己却不能受孕〔与男性结合时〕；原书说应当如此理解。

缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၅၉။)’（《殊胜义注》1-359。）

“并非始终存在”（na pana tiṭṭhati）之义

所谓两类标志并非始终存在，看来是指二者并非始终同时明显显现。

为什么？前文说：‘ပုရိသဗျဉ္ဇနံ ပါကဋံ ဟောတိ၊ ဣတ္ထိဗျဉ္ဇနံ ပဋိစ္ဆန္နံ ဝိဇ္ဇ ဟောတိ’——女性型具两性特征者对另一女性生起贪欲时，男性标志明显显现，女性标志则隐蔽、不显。因此，应当理解：男性型具两性特征者的男性标志明显，女性标志不明显；女性型具两性特征者的女性标志明显，男性标志不明显。（《殊胜义注语复注》4-10。）

为何只能有一种性根

‘因为这两种性根不能在同一相续中同时发生——如经文问“女根正在某人相续中生起时，男根也正在该相续中生起吗？”答“否”等——所以说，即使具两性特征者也只有一种性根。’

缅文出处原串：‘(မူလဋီ-ဝ-၁၅၁။)’（《根本复注》1-151。）

女根与男根这两种性根色，不能在同一个有情的相续中同时发生。如何得知？佛陀在《根双论》中说：‘ယဿ ဣတ္ထိန္ဒြိယံ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ တဿ ပုရိသိန္ဒြိယံ ဥပ္ပဇ္ဇတိတိ? နော။ (အတိ-ဂ-၁၁၇။)’译：‘女根正在某人相续中生起时，男根也正在该相续中生起吗？——否。’

由这类教说可知，两种性根即两种性根色不能在同一有情相续中同时发生；因此，义注论师才解释说，即使具两性特征者的相续中，也只能有一种性根、只有一种性根色。（《根本复注》1-151。）

现代医师的能力

原书说，据称现代医师能够通过手术，使具有两类性器官特征者只保留其所选择的一类特征；因此，不应片面执取‘性根色既是业生色，就只能由业使之改变’这一说法。

还应留意前文所说：在具两性特征者的相续中，以业为助伴的贪心，能使某一类性器官标志明显显现。

再者，具两性特征者过去世曾以无明、爱与取为根本，造作能令两类性器官特征出现的业；这种业只有与今生的时、趣、加行与所依等助缘相结合，才有机会给果。

此人一方面虽曾造作能产生两类性器官特征的业，另一方面也可能曾造作另一种业，使自己在接受这类手术时只保留一类特征。当能产生一类特征之业的力量或果报，胜过能产生两类特征之业时，医师与手术这

一加行即努力，便成为促成该业果报的助缘。应当理解：正因为与时、趣、加行、所依等条件结合，能产生一类特征的业才得以给果，使其只余一类性器官特征。性根色确实是业生色，不能脱离业因；这一点仍须留意。

原书又说，在这类手术中，标志、行为与仪态不会在手术一结束便立即转变，而是随着时间逐渐改变。

原书 67

十六、色命根

‘一、色命根以守护俱生色为特相；二、以使它们维持为作用；三、以令它们住立而现起；四、以应由其维持的诸大种为近因。’简释：一、以守护同聚俱生业生色为特相；二、以令同聚业生色从生起直至坏灭维持、延续寿命为作用；三、以令同聚业生色在坏灭以前住立、延续寿命而现起；四、以由自己维持、延续寿命的同聚业生四大种为近因。

特相——色命根守护存在于同一色聚、与自己俱生的同聚业生色，因此是这些业生色的生命。色命根虽能守护同聚业生色，却不能守护异聚业生色。

心生色、时节生色与食生色，都是在各自直接原因——心、时节与食——明显存在时生起；就像母亲在世的孩子不需乳母等他人照料，这三类色无需其他法守护，心、时节与食本身便能维持各自所生的色法。

业生色则不同：直接产生它们的能生业早已结束，经过相当长时间以后，有些甚至与作为原因的业相隔许多生，才作为该业的果生起。因此，就像乳母照顾失去母亲的孩子直至寿命期限，色命根也守护这些业生色，使它们住立到色法十七心刹那的正常寿命期满。眼十法聚中的命根守护同聚其余九种业生色；耳十法聚中的命根也守护同聚其余九种业生色。依此类推，每一业生色聚所含的——

——命根都守护与自己同聚的业生色。每一个业生色聚恒常具有命根。

作用——维持作用（pavattana-rasa）：令同一色聚内俱生的同聚业生色从生起直至坏灭维持、延续寿命；也就是说，使它们在尚未消失以前明显存在。

色命根虽有恒常守护同聚俱生业生色的守护特相，以及令其维持、延续寿命的作用等安排，但就像水只能在莲花等仍然存在时维持它们——

原书 68

——色命根也只能在它所守护的同聚业生色仍然存在时，守护这些同聚俱生业生色。

乳母照顾别人所生的王子；同样，同聚命根守护属于各自所有、由业所生的同聚业生色。不过，船夫划船到彼岸时，自己也因与船相连而随船抵达彼岸；色命根也同样，只能依与自己所维持、延续寿命的同聚业生色相连而生起、维持并延续寿命，并没有脱离同聚诸色而单独生起的能力。因此，色命根在守护俱生业生色的同时，也完成了守护自己的作用。

问：既然业生色的住立与色命根相联，为什么色命根不能令业生色永远住立？答：色命根不能把同聚俱生业生色的寿命延续到坏灭时以后；因为色命根本身，以及由它维持、延续寿命的同聚业生色，在坏灭以后

都不再存在。

色命根虽不能令诸色延续到坏灭以后，却不等于完全失去恒常守护同聚俱生业生色、令其维持寿命、从生起至坏灭前令其住立的能力。为什么？因为在一个个心刹那中，新新业生色不断反复生起；每一新色聚中的命根，都完成守护同聚俱生业生色、令其维持并延续寿命等作用。

> 缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၇၇။)’（《清净道论》2-77。）

无常、苦、无我之性

为什么色命根及其所维持、延续寿命的业生色，都‘诸比丘，色是无常的。为色生起而有的因与缘，也是无常的。诸比丘，由无常者所生的色，怎么可能是常呢？’这里把“因”解释为直接生起色法的能生因，把“缘”解释为扶助、支持色法的支持缘。能生因与支持缘本身都是无常；由无常诸因缘所生的色法，怎么可能是常？（《相应部》2-20。）经中也以同样的方式说明苦——

——与无我之理。

原书 69

色法的因即能生因，是过去诸生所培育的无明、爱、取、行与业；扶助、支持色法的缘，是心、时节与食。色命根则是以保护力守护同聚俱生业生色的保护因。

能生、扶助与守护诸色的因缘本身都是无常、苦、无我；因此，由这些无常、苦、无我之因缘所生的命根，以及与命根同聚的业生色，也都是无常、苦、无我。正因为如此，色命根及其所维持、延续寿命的业生色，都不能在坏灭以后继续存在。

色命根之所以能完成守护同聚俱生业生色的守护作用，以及从生起至坏灭以前令同聚业生色维持、延续寿命的作用，是由于命根所特有的生命力。与眼根等诸根相连而称为“根所系”的色法，和尸体中称为“死色”的色法，二者之所以不同；业生色与依业生色次第而生的心生色、时节生色、食生色，彼此之所以不同，都是色命根的作用所成。又应理解，色命根不只是同聚俱生业生色从生起至坏灭前得以住立一刹那的刹那住之因——

——也是业生色相续前后不断衔接、反复生起之因。若认为色命根不是业生色相续前后不断衔接、反复生起的资助因，那么就不应有、也不可能有“寿尽而死”（āyukkhaya-maraṇa）。（《大复注》2-96。）前前业生色尚未灭尽以前，后后新业生色已生起并反复住立，这称为“相续住”（pabandha-ṭhiti），亦即“相续不断”（pabandhānupaccheda）。所以，色命根不只以保护力资助同聚业生色，也资助相续住。

色命根遍在所有业生色聚中：既存在于含有消化所食、所嚼、所啜、所饮食物之消化火界的业生色聚，也存在于除发梢、毛梢、趾甲尖、指甲尖与干燥表皮以外、遍布全身的每一业生色聚。应分析自己想观照的业生色聚，辨出命根，再依前述方法观照它的特相、作用等。

二十八种色法：色蕴论章（之三）

原书第 70 – 96 页

原书 70

十七、心所依处色

‘一、心所依处以作为意界与意识界的依止为特相。’

‘二、以作为这两界的立足处为作用；三、以承载这两界而现起；四、以四大种为近因。’简释：一、以作为意界、意识界二者的依止为特相；二、只以作为这两界的立足处为作用；三、以承载这两界而现起；四、以同聚、为心所依处本身所依的业生四大种为近因。（《清净道论》2-77。）

心所依处依托于心脏内一处约种子大小的小腔中、约半掬之量的血而存在。地界以承托为作用，水界以黏结组织为作用，火界以令其成熟为作用，风界以推动为作用；心所依处受到四界这些作用的资助，又受到能够各自生色、具有扶助力的时节、心与食的扶助，并由色命根守护，由此成办作为意界、意识界以及与它们相应的心所法之依处的作用。（《清净道论》2-78。）心所依处色以——

——依止缘力资助意界与意识界。正因为它以依止缘力资助这两界，并作为两界的立足处，瑜伽行者以观智观照时，这两界会在智中显现得仿佛被放在各自心所依处上、由它承载一般。（《大复注》2-98。）以智分别心所依处十法聚中的十种色法后，应选出心所依处色，依上述特相、作用等加以观照。

‘心与心所住于此，故名依处；心脏本身之依处，故名心所依处。’由于心所依处色具有作为意界、意识界之依止的特相，所以说它是这两界——也就是心与心所——的住处。这里的‘住’并不像世间一物实际立于另一物之上，例如一个人站在建筑物上。究竟法是不作意志性活动的无作用法（nibyāpāra-dhamma）；一法只因与另一法相联而生，便借说为‘住于’或‘存在于’彼处。其他一切场合也应如此理解。

缅文出处原串：‘(ပြည်-ဝိသုဒ္ဓိမဂ်နိဿယ-၃-၂၁၆။)’（缅文《清净道论依止》3-216。）

原书 71

心脏与心血

所谓心脏（hadaya），颜色如红莲花外侧，呈淡红色；形状如把上方花瓣剥下后倒悬的红莲。外表平滑，内里则如丝瓜瓤般错综。智慧敏锐者的心脏上端略呈开放，智慧迟钝者的上端略呈闭合。心脏内部有一处约种子大小的小腔，其中存有约半掬之量的血。血中有许多心所依处十法聚；如色业处篇所述，共有六类色聚、五十四种色法。在这些心所依处十法聚中——

——含有心所依处色。意界与意识界依止该色而生。这些血的颜色如下：一、贪行增盛者，血色为红。

二、嗔行增盛者，血色为黑。

三、痴行增盛者，血色如洗肉水。

四、寻行增盛者，血色如煮鹰嘴豆之水。

五、信行增盛者，血色如名为‘摩诃勒迦’的花。

六、慧行增盛者，血色如为使宝石光泽渗透而善加琢磨、洗净、擦亮的纯红宝石：色泽澄明、格外澄明，毫不混浊，洁白清净，四周通透而光辉明亮。

> 缅文出处原串：‘(အတိ-၌-၂-၂၅။ ဝိသုဒ္ဓိ-၁-၂၄၈။)’（《殊胜义注》2-228；《清净道论》1-248。）

如上所述，依托于符合六种性行而呈现相应颜色的心血、在心脏内部存在的色法，就究竟法的法体而言称为‘心所依处’；意思是，它是意界与意识界，即心与心所的立足处。把遍在这些血中的一种所依处色称为‘心脏（hadaya）’，属于一分借称（ekadesūpacāra）。

‘所谓心脏，是指心肌。’心脏或整个心室称为 hadaya；又把这一整体之名借用于其中的一部分——即遍在心脏小腔内诸血中的一分所依处色——也把这一部分称为 hadaya，所以称为‘一分借称’（ekadesūpacāra；亦写作 ekadesyūpacāra）。

佛陀曾宣说心所依处色

巴利圣典中没有直接以‘心所依处（hadayavatthu）’为名而宣说这种色法的文字。《法集论 · 色品》本是举示一切色法的圣典，却也没有列出它。然而，义注与复注依据其他巴利圣典中的线索，接受这种所依处色应当存在——

——这一点。

圣典线索——巴利《发趣论》引文（缅文转写）：‘ယံ ရူပံ နိဿာယ မနောဓာတု စ မနောဝိညာဏဓာတု စ ဝတ္တန္တိ၊ တံ ရူပံ မနော- ဓာတုယာ စ မနောဝိညာဏဓာတုယာ စ တံ သမ္ပယုတ္တကာနဉ္စ ဓမ္မာနံ နိဿယပစ္စယေန ပစ္စယော။’

> 缅文出处原串：‘(ပဋ္ဌာန-၁-၅။)’（《发趣论》1-5。）

译：‘意界与意识界依止某一色法而生；该色法以依止缘，资助意界、意识界以及与这两界相应的诸心所法。’

这是教证理趣（āgama-yutti），也就是可诵持的圣典根据。关于‘心所依处以作为意界、意识界的依止为特相’这一说法，应从教证与理证两方面了知；上述巴利文便是证明心所依处色存在的教证。依据这段圣典，正如有眼识所依的眼所依处、耳识所依的耳所依处、鼻识所依的鼻所依处、舌识所依的舌所依处，以及身识所依的身所依处，也应承认还有一种意界、意识界所依的所依处色。

《法集论》中未予讲说的原因

既然如上所说，应有一种意界、意识界所依的所依处色，便可能有人问：为什么《法集论 · 色品》没有宣说心所依处色？答案是：为了避免《法集论 · 色品》中的所缘二法组教说遭到破坏，佛陀也没有宣说所依二法组，而将它省略。

眼识等必定只依眼所依处等而生，意识却不一定只依心所依处而生：在五蕴有地，意识依心所依处色而生；在四蕴有地，意识则不依心所依处色而生。这也是一个理由。

再者，《法集论 · 色品》从一法组、二法组、三法组乃至十一法组，以种种方式把诸色法归组而说。

其中，所依二法组等教说，是就能作为所依的法而建立的。在二法组教说中，巴利原文（缅文转写）：‘၁။ အတ္ထိ ရူပံ စက္ခုဝိညာဏဿ ဝတ္ထု၊ အတ္ထိ ရူပံ စက္ခုဝိညာဏဿ နာ ဝတ္ထု။’

‘၂။ အတ္ထိ ရူပံ သောတဝိညာဏဿ ဝတ္ထု၊ အတ္ထိ ရူပံ သောတဝိညာဏဿ နာ ဝတ္ထု။’

原书 73

‘၃။ အတ္ထိ ရူပံ ဃာနဝိညာဏဿ ဝတ္ထု၊ အတ္ထိ ရူပံ ဃာနဝိညာဏဿ နာ ဝတ္ထု။’

‘၄။ အတ္ထိ ရူပံ ဇိဝှါဝိညာဏဿ ဝတ္ထု၊ အတ္ထိ ရူပံ ဇိဝှါဝိညာဏဿ နာ ဝတ္ထု။’

‘၅။ အတ္ထိ ရူပံ ကာယဝိညာဏဿ ဝတ္ထု၊ အတ္ထိ ရူပံ ကာယဝိညာဏဿ နာ ဝတ္ထု။ (အဘိ-၁-၁၄၆။)’第一组译为：‘有作为眼识所依的色法（即眼所依处）；也有不作为眼识所依的色法（即除眼所依处色以外的一切色法）。’同样，圣典分别宣说耳识、鼻识、舌识与身识各自所依的耳、鼻、舌、身所依处色，以及不作为各识所依的一切其他色法。

如此宣说以后，意界与意识界合称的意识，在五蕴有地也必定只依心所依处色而生。照理，与这种意识有关还应宣说第六组：‘အတ္ထိ ရူပံ မနောဝိညာဏဿ ဝတ္ထု။ အတ္ထိ ရူပံ မနောဝိညာဏဿ နာ ဝတ္ထု။’译：‘有作为意识所依的所依处色，即心所依处；也有不作为意识所依的色法，即除心所依处以外的一切色法。’然而，佛陀并未宣说这第六个二法组。

如果宣说，那么依‘有作为意识所依的所依处色’，可取心所依处色；依‘有不作为意识所依的色法’，可取除心所依处以外的一切色法。所依二法组本身虽能如此成立，与它相续宣说的所缘二法组等，却无法成为与所依二法组相应、结构一致的二法组。

下面进一步说明其不相应之处。

一、巴利原文（缅文转写）：‘အတ္ထိ ရူပံ စက္ခုဝိညာဏဿ အာရမ္မဏံ၊ အတ္ထိ ရူပံ စက္ခုဝိညာဏဿ နာရမ္မဏံ။’

二、‘အတ္ထိ ရူပံ သောတဝိညာဏဿ အာရမ္မဏံ၊ အတ္ထိ ရူပံ သောတဝိညာဏဿ နာရမ္မဏံ။’

三、‘အတ္ထိ ရူပံ ဃာနဝိညာဏဿ အာရမ္မဏံ၊ အတ္ထိ ရူပံ ဃာနဝိညာဏဿ နာရမ္မဏံ။’

四、‘အတ္ထိ ရူပံ ဇိဝှါဝိညာဏဿ အာရမ္မဏံ၊ အတ္ထိ ရူပံ ဇိဝှါဝိညာဏဿ နာရမ္မဏံ။’

五、‘အတ္ထိ ရူပံ ကာယဝိညာဏဿ အာရမ္မဏံ၊ အတ္ထိ ရူပံ ကာယဝိညာဏဿ နာရမ္မဏံ။ (အဘိ-၁-၁၄၆-၁၄၇။)’

原书 74

一、有作为眼识所缘的色法，即色所缘；也有不作为眼识所缘的色法，即除色所缘以外的一切色法。二、有作为耳识所缘的色法，即声所缘；也有不作为耳识所缘的色法，即除声所缘以外的一切色法。三、有作为鼻识所缘的色法，即香所缘；也有不作为鼻识所缘的色法，即除香所缘以外的一切色法。四、有作为舌

识所缘的色法，即味所缘；也有不作为舌识所缘的色法，即除味所缘以外的一切色法。五、有作为身识所缘的色法，即触所缘；也有不作为身识所缘的色法，即除触所缘以外的一切色法。佛陀宣说了这五个二法组。宣说这五组——

——以后，若再宣说第六组，巴利原文（缅文转写）便应是：‘၆။ အတ္ထိ ရူပံ မနောဝိညာဏဿ အာရမ္မဏာ၊ အတ္ထိ ရူပံ မနောဝိညာဏဿ နာရမ္မဏာ။’

第一项意为：有作为意识所缘的色法。

第二项意为：有不作为意识所缘的色法。

这种说法不能成立。为什么？因为一切色法都是意识的所缘，不作为意识所缘的色法并不存在。因此，第六个所缘二法组会缺少一边。这样一来，所依二法组与所缘二法组的结构便会不同，教说不能具有相同的作用与义味。佛陀在《色品》宣说这些二法组时，意在使各组教说具有相同的作用与义味。佛陀见到第六个所缘二法组必会缺少一边，而能调伏者只有在所依教说与所缘教说结构一致时才易于理解；所以，既然所缘教说中不能成立第六组——

——佛陀也把本来可在所依教说中成立的第六组省略不说。

因此应知：《法集论 · 色品》没有宣说心所依处，并不是因为心所依处不存在或不应成立。（《大复注》2-96—97。）‘二法组（duka）’是把称为究竟法的心、心所、色与涅槃等法分作两分、两组而宣说的教说；《色品》则把诸色法分作两组而说。依教证理趣，即圣典根据，说明心所依处应当存在，至此已经充分；下面再依自性理趣说明心所依处应当存在。

依自性理趣加以考察

依上文所引‘ယံ ရူပံ နိဿာယ မနောဓာတု စ မနောဝိညာဏဓာတု စ ဝတ္တန္တိ’——‘意界与意识界依止某一色法而生’——这一教说，应当承认有一种色法作为意界与意识界合称之意识的依处。该所依处色不会是四大种，因为所造色本身已经依于四大种。因此，应在诸所造色中考察何种色法适合作为这种依处。在二十四种所造色中，非真实色没有明显的究竟法体，也不是真实究竟色，所以不必从中考察；只需在十四种真实所造色中考察。

十四种真实所造色中，眼、耳、鼻、舌、身五种净色已经分别作为眼识等五识界的依处，所以意界与意识界不能依这五种净色而生。色、声、香、味与食素色也不能作为它们的依处。为什么？这些色法不仅存在于与眼等根相系的有情色名相续，也存在于其外的无生命世界；而在树木、水、土地、森林、山岳等不与根相系的无生命色界中，意界与意识界并不存在。因此，说这两界依色、声、香、味或食素而生，并不合理。

两种性根色都不存在的先天无性征者（napuṃsaka-paṇḍaka）相续中，意界与意识界仍然生起，所以这两界也不可能依女根、男根两种性根色而生。两界同样不能依色命根而生。为什么？色命根已经具有守护同聚俱生业生色这一专属作用；正如承担一项工作的人不能再承担另一项工作，色命根已有不可推卸的作用，不能再充当其他法的依处。

因此，依取其所余的余分法（pārisesa-naya），可知意界与意识界所依的所依处色正是心所依处色。（《大复注》2-97。）诚然，可以说意界、意识界二者都以真实所造色为依处。为什么？在五蕴有地，名法有与色法相联而生的情形；凡与色法相联而生的识，都可见有真实所造色作为它的立足处、依处，例如眼识界。应知，上文‘在五蕴有地’这一限定语，是就意识界而作的限定；至于五门转向与两个领受合称的——

——意界，本来就不存在于四蕴有地。（《大复注》2-97。）问：在五蕴有地，心所依处若是意界与意识界所依而生的所依处色，那么——

原书 76

——它也应成办根依止缘，即以根缘力与依止缘力资助意识。这样一来，作为原因的心所依处，岂不与《发趣论》所说作为原因的根缘相矛盾？这是所问。

答：并不矛盾，因为圣典已经排除心所依处以根缘力资助这两界。

详说如下：眼净色的澄净力越强，澄净眼净色的数量越多，取色所缘的眼识能力便越敏锐，连极微小的色所缘也能清楚看见。眼净色的澄净力减弱、澄净眼净色的数量减少时，眼识的能力也变得迟钝，甚至明显的色所缘也只能模糊看见。这是眼净色衰弱、眼净色生起数量减少所致。由此可见，作为眼识依处的眼所依处色，能够决定眼识迟钝或敏锐。

眼所依处色能决定眼识迟钝或敏锐，心所依处色却不能决定意界、意识界二者迟钝、敏锐等差别。正因为不能决定这些差别，心所依处作为根缘的说法便被排除。因此，佛陀在《发趣论》中没有宣说心所依处以根缘力资助意界与意识界；由不作此说，也就排除了所谓心所依处以俱生根依止缘力、依处前生根依止缘力资助这两界，即决定它们迟钝或敏锐的说法。（《大复注》2-97。）

问：意界与意识界所依的色法既是心所依处色，也是所造色；然而，如何能够知道心所依处色是以业为生因的业生色，具有固定不变的专属作用——即作为意界、意识界的立足处——并且只存在于心脏内的血中？这是所问。

答：心所依处是所依处色，所以如眼所依处色一样，是以业为生因的业生色；正因此，它也有固定的专属作用。这里所谓‘是所依处色’，是指它作为意识的依处。（《大复注》2-97—98。）〔这一部分，应由贤善的您亲自以正见智慧现前、洞彻知见；唯有如此，才能理解并接受上述《大复注》的回答。〕

原书 77

‘审重地置于心中，以全心作意而思惟某事时，由于心脏疲惫，可以知道它就安住在那里。’依以上巴利圣典与理趣，显然应有一种所依处色；至于该色存在于心脏之中，可由下述情形而知：当人全神贯注、深入思考某一件事，尤其专注思考令人不悦的所缘时，思考者的心脏会疲惫，由此可知心所依处位于心脏这一部位。

> 缅文出处原串：‘(မဟာဋ္ဌိ-၂-၉၈။)’（《大复注》2-98。）

专注思考某个令人不悦的所缘时，由该嗔根心所生的心生色会相续不断地生起；每一心生色聚所含火界的热力便变得强烈锐利。该火界的热力又辗转扶助附近色聚中的火界，热力扩散到邻近的大种，也扩散到该

心所依的诸所依处色。依世俗谛说，热力也扩散到心脏内的血中；这些血正是连同心所依处在内的心所依处十法聚遍在之处。由于这种扩散，胸中便会发热。

忽然听到意料之外的强烈声响，或突然受到惊吓时，心因震动而使心血与胸口怦怦跳动。

遭受强烈忧愁逼迫时，心脏可能破裂，也就是所谓'心碎'，甚至像意愤天（manopadosika）一样死亡；极为欢喜时，也会在胸中感到一种特别的感受。

由这些情形推知，作为意识之依处的心所依处色，确实应当存在于心脏之中；也正因为这种所依处色存在于心脏内，所以称为'心所依处'。（亦可参见《摄阿毗达磨义论语释复注》400。）

心脏移植治疗

现代医生已经具备以移植心脏进行治疗的能力，也取得了一定程度的成功。就这一问题，从佛教阿毗达磨的角度加以说明的时机已经到来。

贤善的您或许已经知道一些著名论书作者、长老大德对此提出的观点；这里再略述本书的分析与评论。

'心脏内部有一处约一粒蒲桃种子所占大小的小腔，其中存有约半掬之量的血；意界与意识界依止这血而生。'

原书 78

'又或者，心所依处所在的色聚也只随血的状态而住，因此说"依止该血"。'心脏内部有一处约一粒蒲桃种子大小的小腔，其中存有约半掬之量的血。血中遍在许多心所依处十法聚，聚中含有心所依处色；意界与意识界依止该色而生。（《殊胜义注》2-228；《清净道论》1-248；《大复注》1-306—307。）依这些义注与复注的解释，应当记住：意界、意识界所依的心所依处色，存在于心脏小腔内血中遍在、不断生起的——

——心所依处十法聚中。尤其应当留意：心所依处色并非存在于作为器官的心脏本身，而是遍在心脏内部小腔中的血里。

血（lohita）：两种血

巴利义注引文（缅文转写）：'လောဟိတန္တိ ဒွေ လောဟိတာနိ သန္နိစိတလောဟိတဉ္စ သံသရဏလောဟိတဉ္စ။ တတ္ထ သန္နိစိတလောဟိတံ ဝဏ္ဏတော နိပက္ကဗဟလလာခါရသဝဏ္ဏံ၊ သံသရဏလောဟိတံ အစ္ဆလာခါရသဝဏ္ဏံ။ သဏ္ဌာနတော ဥဘယမ္ပိ ဩကာသသဏ္ဌာနံ။ ဒိသတော သန္နိစိတလောဟိတံ ဥပရိမာယ ဒိသာယ ဇာတံ၊ ဣတရံ ဒ္ဝိသု ဒိသာသု ဇာတံ။'

引文续（缅文转写）：'ဩကာသတော သံသရဏလောဟိတံ ဌပေတ္တာ ကေသလောမဒန္တနခါနံ မံသဝိနိမုတ္တဌာနဥ္စေဝ ထဒ္ဓသုက္ခစမ္မဥ္စ ဓမနိဇာလာနုသာရေန သဗ္ဗံ ဥပါဒိန္နကသရီရံ ဖရိတ္ဝာ ဋ္ဌိတံ၊ သန္နိစိတလောဟိတံ ယကနဋ္ဌာနဿ ဟေဋ္ဌာဘာဂံ ပူရေတ္ဝာ ဇကေပဋ္ဌပူရမတ္တံ ဟဒယဝတ္ထုပဋိဿာနံ ဥပရိ ထောကံ ထောကံ ပဋ္ဌရန္တံ ဝတ္ထုဟဒယယကနပဋိသေ တေမယမာနံ ဋ္ဌိတံ။ တသ္မိဉ္စ ဝတ္ထုဟဒယာဒီနိ အတေမေန္တေ သတ္တာ ပိပါသိတာ ဟောန္တိ။'

> 缅文出处原串：'(အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၂၃၃။ ဝိသုဒ္ဓိ-၁-၂၅၃။)'（《殊胜义注》2-233；《清净道论》1-253。）

译释：血有两种：一、充分积聚而住的积聚血（sannicita-lohita）；二、沿血管运行的循环血（saṃsaraṇa-lohita）。其中，积聚血的颜色像煮熟、浓稠的虫胶液，循环血则像澄清的虫胶液。两种血的形状，都随各自所在空间的形状而定。就生起的部位而言，积聚血生于身体上部；循环血则除开头发、身毛、牙齿、趾甲与指甲脱离肉的部位，以及粗硬干燥的皮肤，沿着血管网络——

——遍及整个执受身（upādinnaka-sarīra），也就是被爱、慢、见执取为'我的身体'的全身。

原书 79

积聚血充满肝脏所在部位的下方，约有一钵之量；它一点点滴流在心脏、肾脏与肺脏上，润湿肾、心、肝、肺。诚然，如果这种血不润湿肾、心等器官，有情便会感到口渴。

> 缅文出处原串：'(အတိ-ဌ-၂-၂၃၃။ ဝိသုဒ္ဓိ-၁-၂၅၃။)'（《殊胜义注》2-233；《清净道论》1-253。）

依上述义注解释，应当记住：位于心脏内部小腔中的血，属于沿血管运行的循环血。

界业处的详修法列有四十二身分。（《阿毗达磨》2-86；《清净道论》1-359。）其中有六种风界身分；六种之中又有一种称为'遍行肢体之风'（aṅgamaṅgānusārino-vāta）。

'所谓遍行肢体之风，是沿着血管网络遍行全身大小肢体，能造成屈伸等动作的风。'循环血正因这种沿血管网络遍行全身大小肢体之风的力量，而在血管中循环全身。

以上是依世俗谛领域所作的说明。

所谓血与所谓风

下面继续提出依究竟谛领域所作的说明。巴利《清净道论》引文（缅文转写）：'ဇဝံ ဓတုသမုဋ္ဌာနေသု ဓတုဝိသတိကောဋ္ဌာသေသု ဓတုဓတ္တာလိသ ဓတုဓတ္တာလိသ ရူပါနိ။'

> 缅文出处原串：'(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၂၂၃။)'（《清净道论》2-223。）

译：'在以业、心、时节与食四种因所生的二十四种四因生身分中，各有四十四种色法。'这二十四身分包括血这一身分。贤善的您应依前面色业处篇所说，在血中专注观照四大种；届时只会看到色聚微粒。其色聚如下。

原书 80

一、身十法聚，10法；二、性根十法聚，10法；三、心生纯八法聚，8法；四、时节生纯八法聚，8法；五、食生纯八法聚，8法；合计44法。因此，血中有五类色聚、四十四种色法。不过，心脏内部约一粒蒲桃种子大小的小腔中之血，所含色聚与色法如下。

'在意门处，依心所依处、身与性根十法聚，以及时节生等计算，正好有五十四法。'

缅文出处原串：‘(ဝိညာဏ-၂-၂၅၉)’（《清净道论》2-259。）

一、心所依处十法聚，10法；二、身十法聚，10法；三、性根十法聚，10法；四、心生纯八法聚，8法；五、时节生纯八法聚，8法；六、食生纯八法聚，8法；合计54法。因此，心脏内约一粒蒲桃种子大小的小腔中之血，有六类色聚、五十四种色法。

在究竟谛领域，并没有所谓心、心脏或血，只有五十四种究竟色法。‘五十四种’是就色法种类而言，并不是说数量只有五十四。

每一种色法都可能有极多数量。这些究竟色法一经生起，便随即坏灭。若把一眨眼、一闪电、一弹指，也就是约一秒的时间，分作五千多俱胝份，色法的寿命约只相当于其中一份；依心刹那计算只有十七心刹那，依小刹那计算只有五十一个小刹那。其寿命极其短促。

‘诸色法也只在生起之处坏灭，并不迁移到另一处。’这是究竟谛领域的法则。

再者，所谓遍行肢体之风，是位于血管内、沿血管网络遍行全身大小肢体，能造成屈伸、使血循环等作用的风；就究竟法而言，它只是三十三种色法的集合。

原书 81

‘其余八种四因生身分中，有命根九法聚及三种食素第八聚，共显现三十三种色法。’上述血管内的风界身分含有：一、命根九法聚，9法；二、心生纯八法聚，8法；三、时节生纯八法聚，8法；四、食生纯八法聚，8法；合计33法，即四类色聚、三十三种色法。贤善的您先以智所生光明观见血管内这种风身分；见到风以后，再在其中专注观照四大种。

这样很容易便会看见色聚微粒；分析这些色聚，就能见到上述三十三种色法。每一色聚中所含风界的自性力都较为强盛、锐利。然而，这些色法也都是无常法，生起以后便坏灭。不过：一、称为沿血管运行的循环血的色法；二、称为在血管内遍行大小肢体之风的色法；只要生起它们的业、心、时节与食等因仍在不断资助，这两组作为果的色法——

——便会在因尚未穷尽期间，依生灭相续前后衔接而反复生起，今后也仍会反复生起。

尚未以正见智慧亲自现前、洞彻知见这种前后衔接反复生起的究竟法自性者，便把它们认作‘血’或‘风’；这是世俗谛领域。因此，下面继续使用世俗谛领域的语言加以说明。

心脏内部约一粒蒲桃种子大小的小腔中之血，是心所依处十法聚连同心所依处色遍在之处；这种血属于沿血管运行的循环血，并非恒常停留在心脏内部。虽然血在血管中循环全身，却不应认为心所依处色也随血移动而在沿途生起；应当理解为：只有当血正位于心脏小腔内时，心所依处色才以无常、不断生灭的心所依处十法聚形式遍在其中。

原书 82

循环血之所以循环全身，是由于称为遍行肢体之风、在血管中运行的风界具有推动力；这些推动血液的风界，是由业、心、时节与食四因所生的四因生风界。

在这些因中，下面略说业如何给果，从而产生循环血中的业生色，以及血管内之风中的业生色。

巴利《入阿毗达磨论义注》偈颂（缅文转写）：‘ကာလောပဓိပယောဂါနံ၊ ဂတိယာ စ ယထာရဟံ။’

‘သမ္ပတ္တိဥ္စ ဝိပတ္တိံ စ၊ ကမ္မမာဂမ္မ ပစ္စတိ။ (အဘိဓမ္မာဝတာရအဋ္ဌကထာ။)’译：‘业依时、所依资质、努力与趣之所宜，遇其成就或失坏而成熟。’

过去生所培育的善业，如果遇到以下诸因：一、时成就，即适合给果的时机；二、所依资质成就，即适合给果的身体资质；三、努力成就，即具备令其给果的努力；四、趣成就，即具备适合给果的趣与生存环境，那么给果机会便会顺利展开。反之，若遇到时失坏、所依资质失坏、努力失坏或趣失坏，便可能没有适当的给果机会，给果通道也会受阻。

〔详见行蕴部分。〕过去生所培育的善业，若获得时、所依资质、努力与趣这四种成就轮的良好支持，便会以适当比例产生循环血中的业生色，以及血管内遍行肢体之风中的业生色。

如果善业能以适当比例产生业生色，心、时节与食也能以适当比例产生心生色、时节生色与食生色，那么由业、心、时节、食四因所生的循环血与血管内之风，也会以适当比例运行。心脏正是这种运行中一个重要的身体器官。

心脏是一种器官，能够扶助称为遍行肢体之风的风界，使其力量增强，从而执行推动循环血遍及全身的作用。

医生进行心脏移植时，为了使循环血继续运行，会使用一种像心脏一样提供扶助的机器，使血管中遍行大小肢体、称为遍行肢体之风的风界保持力量。

原书 83

依究竟谛领域说，机器所推动的‘风’，只是时节生食素第八聚的集合。其中风界执行推动作用（samudīraṇa-kicca）而给予扶助时，血管内遍行大小肢体、称为遍行肢体之风的风界，便持续保持力量。

推动循环血继续运行的力量因而仍然存在。

即使心脏暂时不在，循环血仍照常运行，血管内风界仍照常推动。由于遍行肢体之风这一风界的力量，称为循环血的诸色法会在一个个新处重新生起；并不是同一色法从原处移到新处。

由过去业所生、属于业生色的心所依处色，也仍以心所依处十法聚的形式，在这些血中相续重新生起。循环血暂时经过原心脏内部、也就是它通常在其中生起的区域时，心所依处色仍在这类血中遍在而相续生起；只要过去业力尚未穷尽，就仍会继续生起。因此，意界与意识界在这段时间也会随其所应继续生起。

移植新心脏以后，循环血会流经新心脏，并因遍行肢体之风这一风界的推动力而继续循环。只要业力尚未穷尽，便会依这种方式继续；业力穷尽时则会停止。

一、医生能够治疗、患者能够接受治疗的时段，是时成就；二、能够施行、接受治疗的地点与环境，是趣成就；三、医生施治与患者配合所作的努力，是努力成就；四、患者具备接受治疗的身体资质，即身体承受能力，是所依资质成就。由于获得这些良好支持，过去业得以继续产生含有心所依处色的业生色；以业生色为良好支持，心生色、时节生色与食生色也会继续照常生起。

依上述说明，应当理解：心脏是称为循环血的四因生色法所通过的通道。进行心脏手术时，存在于循环血中的心所依处色，不在原本通常生起之处生起，而改在一个个新处重新生起。由于身表色的力量，换言之，由于风界自性力强盛、与身表色俱在的四大种之——

原书 84

——力，应当理解：业、心、时节与食四因所生的一切四因生色法，也都像行走、来去、屈伸等动作中的色法一样，在一个个新处重新生起。

另一种观点

‘心脏位于身体内部，依着胸骨笼的中央而住。……胸骨的组合像笼，所以称为“胸骨笼”。’胸骨下方有一凹处，心脏依凹处中央而住；如伞骨会合之处称为伞窝，胸骨会合处也因像伞窝而称为胸骨窝、胸廓凹处。（《殊胜义注》2-57；《清净道论》1-351；《大复注》1-440。）Taungmyo 摩诃甘达勇寺禅师据此，在自己的《除痴缅文复注》中作如下评注。

‘依这一说法，应当辨明：巴利文所用“hadaya = 心脏”，并不是现代医生检验到、位于胸腔左侧乳房下方的那一心脏器官。’

‘不过，它可能与该心脏器官有所关联。’

缅文出处原串：‘(သမ္မောဟဝိနောဒနီဘာသာဋီကာ-၁-၁၇၈။)’（《除痴缅文复注》1-178。）

胸骨凹处有与心脏相连的大血管，也相应存在其他血管。大血管内所谓血与风的运动力增强时，胸中的搏动也会变得更强。这种运动增强以业、心、时节与食为基础，可能由其中任何一因所致。心的激动增强时，心血中诸心生食素第八聚所含的心生风界，以及血管内遍行肢体之风中诸心生食素第八聚所含的心生风界，其自性力会变得锐利——

——、强盛而过度。此时，由于心生风界的力量强大，与它俱生的四因生色法——即所谓血与风——运动也会增强，振动力随之增长；胸骨凹处内血与风的运动也更为剧烈。这说明心脏与胸骨凹处大血管中的血、风彼此并非全无关联。

假如接受心所依处色依胸骨凹处大血管内的血而生这一观点，那么心脏移植便与心所依处相距很远；关于意界、意识界所依之心所依处的争论，也就会远离心脏移植问题。

原书 85

然而，‘心脏位于身体内部，依胸骨凹处中央而住’这句话，应当理解为依邻近借称（samīpūpacāra）所作的解释。

巴利例句（缅文转写）：‘ဂင်္ဂါယံ သဿံ တိဋ္ဌတိ’——‘稻禾长在恒河里。’事实上，稻禾不能长在河水中，只能长在恒河岸边。恒河邻近稻田，便把‘恒河’之名借用于邻近河流的岸地，称那岸地为‘恒河’。同样，心脏小腔内心所依处色遍在之血，与胸骨凹处血管内之血，像恒河与河岸一样非常接近。于是，把心脏小腔之

血中所遍在的心所依处色之‘hadaya’名称，借用于邻近的胸骨凹处血管中之血，也把该血称为 hadaya。换一种说法——

——也可以把通常心脏器官的 hadaya 之名借用于邻近胸骨凹处血管中的血；应知，这也是依邻近借称而把该血称为 hadaya。

理由是：如上文所述，《分别论义注》与《清净道论》中，义注师本人已经解释，意界与意识界所依的心所依处色，遍在心脏内约一粒蒲桃种子大小的小腔中、约半掬之量的血里。（《殊胜义注》2-228；《清净道论》1-248。）胸骨凹处中央并没有容纳如此血量的小腔。

那里只有大血管；这是另一项理由。本书称，对多位瑜伽行者作观察调查时，他们大多确认：心脏四腔之中，只有最接近大动脉的左下腔内之血，可以观见意界与意识界所依的心所依处色。因此，本书把‘心脏依胸骨凹处中央而住’这一义注语解释为邻近借称。

塔与塔殿

诸舍利称为塔（cetiya）；供奉舍利的建筑物则称为塔殿。所谓重建佛塔，实际只是重新建造供奉舍利的塔殿，并不是重新制造舍利。

舍利好比心所依处色，塔殿好比心脏。移植心脏，好比重新建造塔殿。塔殿可以重建，舍利却不能重新制造；同样，作为器官的心脏可以更换，但依本书这一阿毗达磨解释，心所依处色必定是业生色，不能由手术重新制造，而只会依业重新生起。

原书 86

先摄取心所依处十法聚所含的十种究竟色法；然后选出意界与意识界所依的心所依处色，依上文所述观照它的特相、作用等。

十八、段食

巴利义注引文（缅文转写）：‘၁။ ဩဇာလက္ခဏော ကဗဠီကာရော အာဟာရော၊ ၂။ ရူပါဟရဏရသော၊ ၃။ ဥပတ္ထမ္ဘနပစ္စုပဋ္ဌာနော၊ ၄။ ကဗဠံ ကတ္တာ အာဟရိတဗ္ဗပဒဋ္ဌာနော။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၆၈။ ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၀။)’译释：一、段食以所摄食物的油润精华——食素——为特相；二、以带来、令食生色生起为作用；三、以产生食生色而扶助、坚固色身为现起；四、以应当团成一口而摄入的食物为近因。（《殊胜义注》1-368；《清净道论》2-80。）

‘这里所谓“以食素为特相”，是说遍行大小肢体之滋味中的精华；它是依止大种、具有扶助及增强力量的‘所谓遍行大小肢体之滋味的精华，是沿输送滋味的脉络网络进入身体各部、在内以食缘资助的黏润精华；世间称它为味界。’

缅文出处原串：‘(အနုဋီ-၁-၁၆၆။)’（《随复注》1-166。）

所谓食，是所摄入的米饭等食物中所含的油润精华——食素。前面色业处篇已经说明，这些可摄食的米饭等所依物只是时节生食素八法聚。它们放在锅、碗、盘等器皿中作为饮食时如此；吃下以后、尚未遍布身体而作为胃中物身分存在时，也仍然只是时节生食素八法聚。贤善的您应在可摄食的食物，或仍作为胃中物

身分存在的新食中，以智专注观照四大种；如此便很容易看见色聚微粒。这些色法都是由每一色聚内的火界——即时节——逐代产生、以食素为第八法的时节生——

——食素八法聚。正是这些时节生食素八法聚的集合，被称为米饭、新食等。食素只是这些色聚中所含的一法，不能像米饭那样单独团成一口而咀嚼、吞食；只有作为食素所依物、由众多食素八法聚集合而成的米饭等，才能团成饭团而咀嚼、吞食。为什么？因为每一时节生食素八法聚含有八种色法，同一色聚中的诸色属于八不离色，不能逐一分离取出；所以不能把食素单独团成一口而食用。

原书 87

'这里如此说，是为了显示连同所依物的食素。……这样依所依物而举出名称。'因此，'ကဗိဠိကာရော အာဟာရော'这一经文并不直接显示食素本身，而是显示食素所依、由时节生食素八法聚集合而成、能够团成一口的米饭等食物。为了表明这一点，世尊把食素举名为'段食'。所以，就"食"而言，应依处所借称来取食素：把居处者食素之'食'名借用于作为处所的食素八法聚集合——米饭等食物——而把食物本身也称为食素。另一方面，只有在食素连同食物团成一口而被摄入——

——以后，才能完成食的作用；如果没有团成一口而摄入，就不能完成食的作用。因此，世尊又以'段'这一语素限定食素。

〔注〕这里再略作说明。过去诸大长老把'段食'解释为：'虽非可单独团成一口，却依如同能团食而得名的食。'这是十分精细的解释。

诸色——亦即究竟法——只在生起之处坏灭，并没有从一处迁移到另一处的法则。咀嚼、进食时被称为食物的时节生食素八法聚，是一批不同的色法；吞咽时被称为食物的，又是另一批色法；吃下以后作为胃中物身分存在、被称为食物的，又是另一批色法。这些究竟色法的寿命，绝不长到足以维持整个咀嚼、吞咽过程。

因此，称为段食的这些时节生食素八法聚，寿命也不长到真能被同一批色法吞下；诸长老遂把'段食'解释为'虽非可单独团成一口，却依如同能团食而得名的食'。这些究竟色法的寿命，大约只是把一眨眼、一闪电、一弹指的时间分成五千多俱胝份以后的一份；并没有足以完成咀嚼、吞咽的时长。不过，前前与后后的色相续都是彼此相似的时节生食素八法聚，因而依同一理路说为被咀嚼、吞咽的段食。再者，如上所说，这些色聚中所含的食素，若不连同同聚——

——诸色法，也不能被咀嚼、吞咽；它只能连同以同聚诸色为所依的整个食物被摄入。基于这两层意义，过去诸大长老作出上述解释。依同一理路，被称为段食的食素只有团成一口而被摄入后，才能完成食的作用，也就是产生食生色；若没有团成一口而被摄入——

原书 88

——便不能完成食的作用，不能产生食生色。因此，世尊以'段'限定这种食素。为使其更清楚：米饭等所依物团成一口、经咀嚼吞下以后，其中时节生食素八法聚所含的食素，得到胃周围等处命根九法聚内业生消化火界的扶助，便产生一批批新的食素八法聚。依世俗谛的语言，这些新生聚沿输送滋味的脉络网络通达全身，遍布大小器官各处，称为味液。

这种味液的精华称为食素；以上是世俗谛领域的说法。

在究竟谛领域，所谓味液只是食素八法聚的集合，都是米饭等所依物中原有时节生食素的后代色聚。

这些称为味液的食素八法聚，是由可摄食的米饭等所依物中时节生食素八法聚所含的食素，在得到业生消化火扶助以后产生的；换言之，它们由段食食素产生。因此，这些称为味液的新生食素八法聚称为食生食素八法聚。

遍布全身大小器官、沿输送滋味的脉络网络运行的这些食生食素八法聚中，其所含食生食素会扶助、增强每一色聚内的食素：一、业生色聚中的业生食素；二、心生色聚中的心生食素；三、时节生色聚中的时节生食素；四、前前食生色聚中的食生食素。〔参见色业处篇。〕这种依止同聚四大种、具有扶助与增强力量的油润特殊色法，称为食素。巴利原句续于下一单元：‘ယော——’

——‘လောကေ ရသဓာတူတိ ဝုစ္စတိ’ = ‘世间把这种食素称为味界。’

> 缅文出处原串：‘(မူလဋီ-၁-၁၅၄။ အနုဋီ-၁-၁၆၆။)’（《根本复注》1-154；《随复注》1-166。）

依这些解释，应当知道：沿输送滋味的脉络运行、遍布身体大小器官、被称为味液的食生食素八法聚中，那个能够以食缘力资助由业、心、时节、食四因所生的四因所生食素之食生食素，才是在直接意义上获得‘段食’之名的食素。

原书 89

‘段食以食缘作为缘，资助这个四因所生色身。’

> 缅文出处原串：‘(ပဋ္ဌာန-၁-၇။)’（《发趣论》1-7。）

世尊如此宣说。米饭等所依物中原有时节生食素八法聚所含的时节生食素，不能直接以食缘力资助四因所生色身；只有从这种时节生食素进一步产生、被称为味液的食生食素八法聚中所含的食素，才能以食缘力资助四因所生色。食生食素如此以食缘力扶助四因所生食素以后，四因所生食素各自又产生一批批新的食生食素八法聚。正是这种能生产生力，被说成‘四因所生食素以食缘力资助这个四因所生色身’。因此，《发趣论义注》作如下解释——

——如下。

‘所谓“段食”，是说在由四种相续所生的色法中，食素名为食。’

> 缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-၃-၃၇၇။)’（《阿毗达磨义注》3-377。）

义注解释：存在于四因所生色相续中的食素，称为段食。

综上各种解释，应分别记住三层用法：一、米饭等被摄入的所依物——即其中时节生食素八法聚所含的食素——也称为段食，这是处所借称；二、由米饭等所依物中的时节生食素在业生消化火扶助下所产生、存在于称为味液的食生食素八法聚中的食素，也称为段食，这是因借称；三、得到这种食生食素扶助、能够再产生新食生食素八法聚、存在于四因所生色相续中的各类四因所生食素，也称为段食，这也是因借称。

应当如此分别记住。处所借称的方式已经在上文说明；因借称的方式如下。

如上所说，被称为味液的食生食素八法聚，由已摄入米饭等食物中的时节生食素在业生消化火扶助下产生。因此，时节生食素是因，被称为味液的食生食素八法聚中所含的食素是果。把作为原因的时节生食素之‘段食’名称借用于作为结果的食生食素，因而依因借称也把这种果食素称为段食。

原书 90

又只有得到称为味液的食生食素八法聚中食生食素的扶助，各种四因所生食素才能以食缘力资助、产生一批批新的食素八法聚；依此生产生力，才能以食缘力资助、坚固四因所生色身。

所以，称为味液的食生食素八法聚中所含的食生食素是因，得到它扶助的各种四因所生食素是果。把作为扶助因的食生食素之‘段食’名称借用于作为受扶助果的四因所生食素，因而依因借称也把这些果食素称为段食。

‘或者，因为它以应当团成一口而吞咽的食物为所依，所以“段食”成为它的名称。’

> 缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-၃-၃၇၇။)’（《阿毗达磨义注》3-377。）

因为四因所生食素以应当团成一口而吞咽的段食为所依，所以‘段食’也是这种四因所生食素的名称。缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-၃-၃၇၇။)’（《阿毗达磨义注》3-377。）依“'အဓိဝစနံ နာမံ ဂ္ဂိရာ ဥပစာ'”——‘命名就是借称’——这一原则，上引《发趣论义注》的解释都是借称语。它把作为处所的米饭等可团食物中时节生食素之‘段食’名称，借用于住在其中的四因所生食素；依处所借称，也把四因所生食素称为段食。四因所生食素只有以可团而吞咽的段食为所依，才能以食缘力资助四因所生色身，所以称为处所借称。

所依物与食素

食——即食素色——是被称为米饭等可摄食物中的时节生食素八法聚所含的油润精华。不能把食素单独抽出，像米饭一样团成一口而咀嚼、吞食；只能把食素所依的米饭等，换言之，把与食素俱存、被称为米饭等的时节生食素八法聚集合，团成一口而摄入。食素所依的米饭等称为所依物；另一种说法，时节生食素八法聚中除食素以外的诸色法，称为食素的所依物。有情摄入与食素俱存的米饭等所依物。此时，所依物和食素各自执行何种作用——

——缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-၁-၃၆၆။)’《殊胜义注》1-366 如下分别说明。

〔问〕在所依物与食素二者之中，米饭等所依物的作用是什么？食素的作用又是什么？

原书 91

〔答〕所依物执行消除危害的作用，食素执行守护的作用。详细说：米饭等所依物能够消除危害，却不能守护色身；食素能够守护色身，却不能消除危害。所依物与食素合在一起，才既能守护，也能消除危害。

这里所说的‘危害’是什么？依本书所引论书的传统解释，是业所生火界——业生消化火。米饭等食素所依物，执行消除业生火界这一消化火之危害的作用；胃中若无米饭等所依物，业生消化火便会增强，因为没有食物可消化而转向胃壁，即本书所谓‘灼烧胃部’。

依这种传统拟人说法，它使有情说：‘我饿了，请给我食物。’进食以后，消化火便放开胃壁，转而消化新摄入的米饭等所依物。

此时，有情便能获得心的安定。

食素则扶助业生食素、心生食素、时节生食素和前前食生食素；这里指已经成为味液阶段的食素。在它扶助下，各种四因所生食素又产生一批批新的食素八法聚；藉由产生这些新聚，食素守护四因所生色身——一切色法——令其长久坚固、延续存在，却不能防止本书所谓业生消化火的灼烧危害。因此，只有所依物与食素二者俱存，才既能防护业生消化火的危害，又能守护四因所生色身，使之长久持续。缅文出处原串：‘(အတိ-ဌ-ဝ-ခဖ်ဖ်-ခဖ်ဂ္ဂ - ကြည့်။)’（参见《殊胜义注》1-366—367。）

另一种解释方式

‘又因为它带来色法，所以称为食。’这里所谓‘带来’，是指米饭等已摄入食物中的时节生食素，在业生消化火扶助下产生一批批新的食生食素八法聚。正是这种产生，被说成具有‘带来、令食生色生起’的作用。

贤善的您在观照称为段食之食素的特相、作用等时，应依上文说明，把食素分成三类来观照。

一、观照被称为米饭等可团食物的时节生食素八法聚中所含的食素。其作用如上：在业生消化火扶助下，产生被称为味液的食生食素八法聚，也就是带来、令食生色生起。这是第一类段食食素。

原书 92

二、第二类段食食素：取被称为味液的食生食素八法聚中所含的食素为所缘而观照。前前食生食素八法聚中所含的食素，得到后后食生食素八法聚中食素的扶助，便产生一批批新的食素八法聚，因此也具有带来、令食生色生起的作用。

三、第三类段食食素：也要分别取业生、心生、时节生以及后后食生食素这四因所生食素为所缘而观照。当它们得到称为味液的食生食素八法聚中食素的扶助时：（一）业生食素产生新的食素八法聚；（二）心生食素产生新的食素八法聚；（三）时节生食素产生新的食素八法聚；（四）后后食生食素得到比自己更后生起、称为味液的食素八法聚中食素的扶助时——

——即得到那些食素的扶助时——

——也产生新的食素八法聚；依此生产生力，它们都具有带来、令食生色生起的作用。这里的业生食素等共有四类，应逐类观照。食生食素在第二项已经出现，在第三项又再次出现；应知二者只差前后：前者是前前食生食素，后者是后后食生食素。食生色能够相续产生十代、十二代乃至更多，所以作此分别。〔参见色业处篇。〕〔现起〕‘以扶助为现起’，即观照食素的瑜伽行者智中，食素显现为通过产生食生色而扶助、坚固色身——一切色法——的性质。由于已摄入米饭等所依物中的食素，味液——

——得以产生；被称为味液的食生食素八法聚中所含的食素扶助业生食素等各类四因所生食素以后，一批批新的食素八法聚又层层相续生起。一次摄入的食物，依本书此处的论书说明，能够在七日乃至更久期间，藉由产生食生食素八法聚而扶助整个色身，使一切色法长久坚固地延续。

至于反复摄取均衡食物，作用更不待言。由于一批批新的食生食素八法聚生起、增长、增多，整个色身会变得坚固、强健而有力。瑜伽行者以观智分析这种食素色、对它修观并加以摄取时，食素就在其智中显现为扶助整个色身令其坚固有力的性质。

原书 93

果借称说

若就段食食素而言，取已摄入米饭等所依物中时节生食素八法聚所含的食素为所缘而观照，则该时节生食素不能直接扶助四因所生色身这一切色法，也不能直接以食缘力资助四因所生食素。如上反复说明，它得到业生消化火扶助后，产生称为味液的食生食素八法聚，使其遍布全身；只有这些味液食生食素八法聚中所含的食素，才能扶助各类四因所生食素，以食缘力资助它们。由于这种资助——

——各类四因所生食素又产生一批批新的食素八法聚。

于是，四因所生色身——一切色法——变得坚固而有力。

所以，只有称为味液的食生食素八法聚中所含的食素，以及四因所生食素，才能扶助四因所生色身的一切色法。不过，这些食素资助四因所生色，仍离不开作为原因支持的段食，即已摄入米饭等所依物中的时节生食素。

〔这种不离关系应已明白。〕因此，把作为果的食生食素——即味液食生食素八法聚中所含的食素——以及四因所生食素使色身坚固、持续的扶助力，借说到作为因的段食，即已摄入米饭等所依物中的时节生食素上；遂说‘段食扶助四因所生色身的一切色法’。应知这就是果借称说。

如果所观照的段食本来就是味液食生食素八法聚中所含的食素与四因所生食素，就不必另作果借称的考虑；因为这些食素会产生食素八法聚，能直接以食缘力资助、扶助四因所生色。

〔近因〕巴利原句（缅文转写）：‘ကဗဠိံ ကတ္တာ အာဟရိတဗ္ဗဝတ္ထုပဒဋ္ဌာနော’ = ‘以应当团成一口而摄入的食物为近因。’这里所说的食物，也是沿输送滋味的脉络网络遍布身体大小器官、被称为味液的食生食素八法聚中食素，以及各类四因所生食素的一项最近原因。这些食素各自还依同聚四大种而住，所以同聚四大种也可成为近因；但在众多最近原因中，义注选出最特殊的一项作为近因。

原书 94

至于可摄入米饭等所依物中的时节生食素八法聚所含的时节生食素，其最近原因就是它所依的同聚四大种。世俗谛领域又把这些同聚四大种称为‘应当团成一口而摄入的所依物’。

因此，义注把一切段食食素的最近原因总说为米饭等应当团成一口而摄入的食物。不过，对称为味液的食生食素及各类四因所生食素而言，最主要的最近原因，仍是可摄入米饭等所依物中的时节生食素；因为只有这种时节生食素在得到业生消化火扶助后，才能产生称为味液的食生食素八法聚，进而扶助各类四因所生食素。

十九、空界

巴利义注引文（缅文转写）：‘၁။ ရူပပရိစ္ဆေဒလက္ခဏာ အာကာသဓာတု၊ ၂။ ရူပပရိယန္တပ္ပကာသနရသာ၊ ၃။ (က) ရူပမရိယာဒပစ္စုပ္ပဋ္ဌာနာ၊ (ခ) အသမ္ဖုဋ္ဌာဝဆိဒ္ဒဝိဝရဘာဝပစ္စုပ္ပဋ္ဌာနာ ဝါ၊ ၄။ ပရိစ္ဆိန္နရူပဒဋ္ဌာနာ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၆၂။ ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၀၈။)’译释：一、空界以区隔色法为特相；二、以显示色法的边际为作用；三、以色法的界限，或以四大种所不触的状态、孔隙空隙的状态为现起；四、以被区隔的色法为近因。（《殊胜义注》1-362；《清净道论》2-78。）简释如下：一、它以区隔诸色聚为特相；二、以使诸色聚的终端、边界显明为作用；三、（甲）以诸色聚的界线，（乙）以四大种所不能触的状态，或（丙）以诸色聚之间的孔隙状态为现起；四、以被区隔的诸色聚为近因。

‘由于它区隔诸色，才会有“这一个在那一个的上方、下方或旁边”这样的分别。’（《殊胜义注》1-362。）也就是说，在由空界区隔开的诸色聚中，才会清楚显出：‘这个色聚在那个色聚的上方、下方或周边。’倘若空界不作区隔，一切色聚便会仿佛连成同一平面，不再有上、下、旁侧之分。

‘此空界仿佛在区隔各个色聚。……以“在由它区隔的诸色中”等语，显示空界是使各个色聚不与其他色聚混杂的原因。’

> 缅文出处原串：‘(ဓဟာဋ္ဌီ-၂-၁၀၁။)’（《大复注》2-101。）

特相——这里所说的并不是以下三种空：一、称为天空的无界空（ajaṭākāsa）；二、由某种物体从四周围住、划定的有限空（paricchannākāsa），如壶孔、墙洞、通风窗等；三、在色蕴论章空——

——无边处禅部分所说、撤去遍的概念以后所得的遍相撤除空（kasiṇugghāṭimākāsa）。这里所谓空界或空色，只指诸色聚之间的孔隙——分界空（paricchedākāsa）：它把一个色聚与另一个色聚区隔开，不使它们混杂，也就是不使一聚中的诸色法与另一聚中的诸色法混杂。

空界把眼十法聚等各个色聚与身十法聚等其他色聚区隔开，使它们不相混杂。

诸色聚既被如此区隔、不相混合，各聚内部的色法也就不与其他各聚中的色法混杂。至于同一色聚内部的诸色法，则由各法各自的自性特相等加以分别，彼此不相混杂。因此应当记住：色聚彼此不混杂，诸色法彼此也不混杂。

空界仿佛把一个色聚与另一个色聚区隔开；反过来，这些色聚也划定了空界本身。正因为有诸色聚，聚与聚之间的孔隙空界才会出现；而空界又把各个色聚区隔开，使它们不相混杂。上述说法是在显示：空界是各个色聚不与其他色聚混杂的原因。

作用——由于空界仿佛如此区隔诸色聚，所以它具有显示色法边际、界限的作用，使人知道：这是色聚的上部，这是下部，这是前、后、左、右与斜向各部。这就是作用之义。无论诸色聚彼此贴得、叠得、接得多么紧密，每一个色聚仍有自己的终端与边界；空界使这一终端与边界显明。倘若空界不作区隔，一切色聚便会仿佛连成同一平面、同一连续体，不再有上、下、旁侧之分。不过，所谓空界区隔色聚，并不是它实际执行某种切割；好比把两根手指并拢时，两指之间的——

——孔隙空界随即出现，诸色聚集合生起时，聚与聚之间的孔隙也随之出现。因此才说空界‘仿佛’区隔诸色聚。这是依该法而作的借称（taddhammūpacāra）。

现起——（甲）以色法的界限为现起（rūpamariyāda-paccupaṭṭhāna）：瑜伽行者以观智观修、审察空界时，它会在其智中现为诸色聚的界线，如同一个国家与另一个国家之间的国界。就法体实义而言，应以智把空界只取作诸色聚的边界；也就是说，以观智把它观作诸色聚的边界而已。（《大复注》2-101。）这就是以呈现方式为现起。

原书 96

（乙）‘或以不被触的状态、孔隙空隙的状态为现起’（asamphuṭṭhabhāva-chiddavivarabhāva-paccupaṭṭhāna）：这里又分为两种：一、以不被触的状态为现起；二、以孔隙空隙的状态为现起。前者是以呈现方式为现起，后者则是以结果为现起。

一、以不被触的状态为现起——瑜伽行者以观智观照色聚之间的孔隙即空界时，各色聚内部的四大种不能触及这一空界的性质，会在其智门中显现出来。

这正是以呈现方式为现起。

‘所谓“四大种所不触”，是说：在某一色聚中，作为诸大种边界的〔空界〕，正不被那些大种触及。’

‘虽然一聚中的大种确实会与另一聚中的大种相触，但各个大种彼此分离之处，就是作为色法终端的空界；它是谁的边界，就不被那些大种触及。否则，那些大种便会遍满，因而不能成为被区隔者；因为不遍满正是不被触的状态。’又说：‘အနေကေသံ ကလာပါနံ ဧကတော ဟုတ္တာ ဧကဃနပိဏ္ဍဘာဝေန ပဝတ္တနတော ကလာပန္တရဘူတာနံ ကလာပန္တရဘူတေဟိ သမ္ဖုဋ္ဌဘာဝေါ ဝုတ္တော။ ယတော တေသံ ဒုဝိညေယျာနာနတ္တံ၊ န ပန အဝိနိဗ္ဘုတ္တဘာဝတော။’译：‘因为许多色聚集合起来，以一个密集块体的状态发生，所以才说一聚中的大种与另一聚中的大种相触。正因此，它们的差别难以了知；却不是因为它们彼此不可分离。’

‘“各个大种彼此分离”，意为那些大种各自有别：它们具有与另一聚诸大种相区分、不相混杂的性质。因为上述分离处是诸色法的终端，所以称为“色法的边际”。另一解释是：它是各个大种的空无处。空界是谁的边界，就应因它是那些大种的终端，而理解为其中没有那些大种。也正因此，才说它不被那些大种所触，如同不被另一聚的大种所触一样。“否则”，是说若它并非不被应区隔的诸色所触。’（《随复注》1-165。）《法集论》巴利本第637段分别解说空界时，明确开示：‘အသမ္ဖုဋ္ဌံ ဓာတူတိ မဟာဘူတေဟိ’——‘四大种不能触及这一空界。’空界把诸色聚区隔开而不使混杂；被它区隔的各色聚内，各个大种不能触及这个使自己不与别聚混杂的空界。各色聚中的大种——

——有自己的终端与边界，而同一聚中的大种本身，不能触及作为它们自身终端与边界的空界。

许多色聚聚合成一团，以单一密集块体的形态发生；在如此紧贴、重叠、连接而住的诸色聚中，一聚内部的大种确实会与另一聚中的大种彼此相触。即便这些相邻色聚中的大种彼此发生接触——即这种接触清楚存在——仍有一个作为诸色聚终端与边界的处所，其中没有那些大种；这——

二十八种色法：色蕴论章（之四）

原书第 97 – 123 页

原书 97

——一终端与边界就是空界。因此，那些大种不能触及作为自己终端与边界的空界。

若不作这样的理解，反而认为各个色聚内部的大种能够触及空界，那么，空界对诸色聚的区隔，以及聚内诸色法被划定界限的性质，都将不可能成立。

为什么呢？因为这样一来，各个色聚内的大种便会陷入遍满（byāpitabhāva）的状态。（意思是：一聚中的大种与另一聚中的大种将粘连、凝成同一平面、同一连续体，无法再分辨'这些是这个色聚的大种，那些是那个色聚的大种'。）又为什么会陷入这样的遍满状态呢？因为一聚大种与另一聚大种之间不遍满、不粘连、不凝结的性质，正是诸大种不触及空界的意义——

——所在。

换言之，诸大种不能触及空界，是因为它们并未遍满至空界。若认为诸大种遍满至空界，便等于说诸大种可以触及空界；这就与佛陀的开示大相违背。倘若诸大种能够触及空界，并且遍满至空界，空界便不能区隔诸色聚，也不会再有被区隔的色法，因为各色聚及异聚诸色法都会混杂、混合、遍满。为了避免落入这些不应有的含义，只应把这句话理解为：空界——

——不能被那些住在由它区隔的诸色聚内部之大种触及。

只有作这样的理解，才能成立：一方面，有仿佛区隔诸色聚的空界；另一方面，也有被区隔的诸色聚与诸色法。

不过，要分别了知异聚大种之间的差别，确实很困难，例如分清'这些是这个色聚的大种，那些是那个色聚的大种'。（应注意：这里只说难以了知，并没有说绝对不能了知。）虽说难以了知，但只有住在同一色聚内部的诸色法，才是不能彼此分开、不可分离的诸法；分别住在不同色聚中的异聚大种则并非——

原书 98

——不可分离法。因此，《根本复注》师在《根本复注》1-152中解释：一聚中的大种能够与另一聚中的大种相触。

一聚中的大种不会与另一聚中的大种混杂；它们虽不混杂，异聚大种彼此却可以接触、碰触。（请把两只手掌合拢：手掌可以彼此接触，却不会混成同一只手掌，仍各自是一只手掌。）同样，相邻色聚中的异聚大种虽能彼此接触，但诸大种不复存在之处——诸色聚的终端与边界——仍然存在。

这一终端与边界就是空界。（《随复注》1-165。）另一解释是：空界作为某些大种的边界，把这些大种与异聚大种区隔开，使彼此不相混杂；因此，空界只是那些大种的空无状态——其中没有那些大种。由于它是那些大种的终端，应当把空界理解为不含那些大种的空无状态。所以，正如异聚大种不能触及它，被这一空界区隔的那些大种也不能触及它。（《随复注》1-165。）这种空界并不是真正具有变坏特相的实色；它只是因为与真正具有变坏特相的诸色法一同出现、不能——

——脱离它们而有，才依不可分离之理被列入具有变坏特相的色法范围，并称为色法。应知：它本无变坏能力，却被说得仿佛具有这种能力，这属于依该法而作的借称（taddhammūpacāra）。

不过，佛陀本人曾在《教诫罗睺罗大经》（《中部》2-86）中教导罗睺罗尊者摄取、观修空界；在《界分别经》（《中部》3-285）中向善家子出家人 Pukkusāti 教导六界业处时，也开示了摄取、观修空界；《阿毗达磨 · 界分别》巴利本（《阿毗达磨》2-86）同样指示应当摄取、观修空界。义注又解释如下。

‘那么，为什么又详说空界呢？为了显示所造色。因为前文只说了四大种，并未说所造色。因此，为了借这一门径显示所造色，才详说空界。而且，由内在空界所区隔的色法也会变得显明。’

‘由空界所区隔的色法，便趋于清楚显现；’

‘为了使它如此显现，导师才开示了那〔空界〕。’（《中部义注》3-97。）

原书 99

在这部《教诫罗睺罗大经》中，为什么详说空界呢？为了指示如何摄取、观修所造色。因为前文在色法部分只说了四大种，尚未开示如何摄取、观修所造色；所以佛陀以空界为门径，为了指示如何摄取、观修所造色，才详说空界。另一解释是：如果能够以智观见空界，那么，由这一内在空界所区隔的一切色法，也会趋于显明。为了清楚显示由空界所区隔的一切色法能如何在瑜伽行者之智——

——中显现，人、天、梵三类众生趣向涅槃时的导师、领袖——佛陀——才教导摄取、观修空界。（《中部义注》3-97。）空界是把一个色聚与另一个色聚区隔开、使它们不相混杂的色法。瑜伽行者必须以正见智亲自现前知见空界，才能看见色聚；必须看见色聚并能分析诸界，又以智分别、摄取、观修每一色聚内部的诸色法，知见才能到达胜义；到达胜义以后，才能到达无我之智见。只有对无常特相、苦特相——

——与无我特相这三种特相的智见清净，才可能经由道、果而到达涅槃。

因此，佛陀本人教导了应当摄取、观修空界。

二十、身表

巴利《清净道论》引文（缅文转写）：‘၁။ အဘိက္ကမာဒိပဝတ္တက-စိတ္တသမုဋ္ဌာန-ဝါယောဓာတုယာ သဟဇာ ရူပကာယ-ထမ္ဘာန-သန္ဓာရဏာ-စလနဿ ပစ္စယော (ဝါယောဓာတုအဓိကာနံ စိတ္တဇမဟာဘူတာနံ) အာကာရဝိကာရော ကာယဝိညတ္တိ၊ ၂။ အဓိပ္ပါယ ပကာသနရသာ၊ ၃။ ကာယဝိပ္ဖန္ဒနဟေတုဘာဝပစ္စုပဋ္ဌာနာ၊ ၄။ စိတ္တသမုဋ္ဌာနဝါယောဓာတုပဒဋ္ဌာနာ။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၇၈။)’译释：一、身表是心生风界令前进等转起时，能够使同生色身得到支撑、维持并发生动作的〔风界自性力偏胜之心生四大种的〕特殊行相；二、以显示行动者内在的意图为作用；三、以成为身体动作之因为现起；四、以心生风界为近因。（《清净道论》2-78。）换言之：一、其特相，是成为心生风界支撑、稳固、维持并推动同生色身的条件，也就是风界自性力偏胜之心生四大种的特殊行相；二、其作用，是向他人显示行动者内在的意图；三、其现起，是作为身体动作的原因；四、其近因，是心生风界。

这种身表，一方面因为它以身体动作使他人知道行动者内在的意图；另一方面，因为这一变异色本身，随着称为‘活动之身’的色身——一切色法——而被了知〔也就是依次随顺取活动身体为对象的心路而被了知〕，所以称为身——

原书 100

——表。

身表所在、或由身表促成动作的，是风界自性力偏胜的心生四大种。与这些心生色共同相续在同一身体中的时节生色、业生色与食生色，在心生色动作时，也随它们一起动作；前进等动作便由此发生。（《清净道论》2-78。）为什么称为“表”——‘အဓိပ္ပါယံ ဝိညာပေတီတိ ဝိညတ္တိ’：一种特殊行相，能够使他人知道作手足动作或说话者内在的意图，所以称为表。虽然这种特殊行相并不是在胜义上另有自体的一种实色——

——但世间的聪慧者能够知道它；又依‘ဝိညာယတီတိ ဝိညတ္တိ’——由看见或听见发生动作的一切色法而能够了知这一表色——所以称为表。

身表——其义如下：‘ဝိညာပေတီတိ ဝိညတ္တိ၊ ကိံ ဝိညာပေတိ? အဓိပ္ပါယံ၊ ကေန?’——‘能使人知道，所以是表。使人知道什么？意图。凭什么？’

——‘ကာယေန၊ ကီဒိသေန? ဝိပ္ဖန္ဒမာနေနာတိ။ ဒုတိယနယေ ပန ယထာဝုတ္တေန ကာယေန ဝိညာယတီတိ ကာယဝိညတ္တိ။ (မဟာဋီ-၂-၁၀၀။)’——‘凭身体。怎样的身体？正在动作的身体。依第二种解释，因为由上述身体而被了知，所以是身表。’（《大复注》2-100。）‘ဝိပ္ဖန္ဒမာနေန ကာယေန အတ္ထနော ဘာဝံ = အဓိပ္ပါယံ ဝိညာပေတီတိ ဝိညတ္တိ’：以招手等动作中的活动方式，把正在动作的手等身体部分，依一分借称（ekadesūpacāra）称为“身”；也就是把完整色身的“身”这一名称，借用于正在动作的手等身体部分。由于凭这种身体动作能使他人知道自己想让对方过来等内在意图，所以称为表。以特殊身体动作使他人知道内在意图时，不仅人——

——能知道，动物也能知道；同样，动物的内在意图，不仅动物彼此能知道，人也能知道。能够如此了知，正是由于这种表色。

当‘我要前进、后退、屈曲、伸展或招手’等心生起时，该心便产生心生食素八法聚。这些色聚中有风界，其自性力格外强盛锐利；它支撑、维持与它同生的四因所生色身——一切色法——使之稳固，并将其导向所需方向而令其动作：向前、后退、屈曲、伸展、招手等特殊身体行相便由此出现。

原书 101

在这一过程中，五门心路诸心不能产生表色，只有意门心路诸心能够产生表色。在意门速行的七次速行中，前六次速行所生的心生风界，能够支撑、稳固并导引与其同生的四因所生色身，却还不能使它从这一处移向另一处。第七速行心所生的心生食素八法聚中所含的风界，则得到前六次速行所生色聚中诸风界的——

——助力，因而能够支撑、导引并推动与它同生的四因所生色身，使其向前、后退、直视、斜视、屈曲或伸展。依第七速行心所生心生风界的力量，才有前去、返回或往返等动作，乃至可以说‘已到一由旬之外’或‘已到十由旬之外’——

——。〔这是说：风界自性力偏胜的色聚多次生起，才能走到一由旬或十由旬之外；只生起少数这样的色聚，不能走得那么远。〕（《殊胜义注》1-124—125。）在这一切四因所生色法中，心生色法本身并不是表。心生食素八法聚中所含的风界，换言之，风界自性力偏胜的四大种，具有一种特殊行相；这种行相能够成为支撑、导引并推动与之同生的四因所生色身——一切色法——的条件——

——，只有这种特殊行相才称为表。（《殊胜义注》1-125。）表并不像心生食素八法色那样由心直接产生；它并非实色，所以严格说来不是心生色。不过，正如由于老与死是无常、苦、无我的有为法之老与死，因而也把老、死说为无常、有为等；同样，由于表是心生色法的特殊变异行相，也就被称为心生色。这里是把作为处所的心生食素八法聚——一切色法——所具有的"心生"名称，借用于依该处而有的变异色——

——表；因此依处所借称（ṭhānūpacāra），表也称为心生色。〕

缅文出处原串：'(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၁၂၅။)'（《殊胜义注》1-125。）

原书 102

这种特殊行相、变异色能使人知道，所以称为表。它使人知道什么呢？'ဧကံ ကာယိကကရဏံ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၁၂၅။)'——'某一种身体行为。'（《殊胜义注》1-125。）'ကာယဒ္ဝါရပ္ပဝတ္တံ စိတ္တကြိယံ၊ အဓိပ္ပါယန္တိ အတ္ထော။ (မူလဋီ-၁-၇၂။)'——'意为在身门转起的心之活动，即意图。'（《根本复注》1-72。）这就是说，它能使人知道由心所生、在身门表现出来的特殊行为；这种行为也就是能让人知晓心中意图的身体行为。

眼识所知与意识所知

站在眼净色视域内的人，若举起手或脚，或转动头部、眉毛，眼识能够知道、看见手、脚、头、眼等抬起或动作的行相；但表色不能由眼识了知，只能由意识了知。

确实，眼——即眼识——只能看见活动的色所缘，也就是由于手等呈现特殊行相而活动的颜色。〔所谓活动的手，只是一群色聚；眼识实际所见，只是这些活动色聚中颜色界、色所缘的集合。〕至于表色，则须由意门心思惟后知道：'这个人似乎想做某某事。'（《殊胜义注》1'就"身表"而言，人以身体使自己的意图为人所知；循着对身体的认取而取到这一特殊行相，连动物也能由此知道人的意图，人也能知道动物的意图，所以称为表——'

——'သယံ ကာယဂဟဏာနုသာရေန ဝိညာယတီတိပိ ဝိညတ္တိ။ "ကာယေန သံဝရော သာဓူ"တိအာဒီသု အာဂတော စောပနသဒ္ဒါတော ကာယော၀ ဝိညတ္တိ ကာယဝိညတ္တိ။ ကာယဝိဖ္ဖန္ဒနေန အဓိပ္ပါယဝိညာပနဟေတုတ္တာ၊ သယဉ္စ တထာ ဝိညေယျတ္တာ ကာယေန ဝိညတ္တိတိပိ ကာယဝိညတ္တိ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၆၀။)'译：'它本身也由于循着对身体的认取而被了知，所以称为表。"善哉，以身防护"等语中称为动作的身体，本身就是表，所以是身表。又因为它通过身体动作使意图为人所知，并且它本身也如此被了知，所以也说是"由身而有的表"，即身表。'（《殊胜义注》1-360。）巴利《根本复注》又说：'ဘာ၀ဿ ဂမနံ ပကာသနံ စောပနံ။'——'使内在意图为人所知、显现出来，就是动作。'（《根本复注》1-151。）应注意：无论是风界自性力偏胜之色聚的特殊变异行相，还是地界自性力偏胜之色聚的特殊变异行相，都称为表。

（甲）以招手为例：正在动作的手这一身体部分，以招手的行相使人知道其内在的'请过来'等意图。循着认取这个人的活动身体而取到的特殊变异行相，能够使其他人和动物知道他的内在意图，所以称为表。

原书 103

同理，动物以活动的身体部分使自己的内在意图为人所知；循着认取动物的活动身体而取到的这一特殊变异行相，能够使其他动物乃至人知道它的内在意图，所以称为表。

缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၆၀။)’（《殊胜义注》1-360。）

卑谬大长老的考察

他人要到第四个心路才能知道身表。具体说，当色所缘等在五门显现时，依因缘生起善或不善速行，随后沉入有分；接着，随转意门速行仍取该五门识的所缘，随后沉入有分；再后，纯意门速行判定、辨认刚才在五门显现的所缘，也沉入有分。因此，在眼门速行之后，经过两个意门速行轮次，再于第三个意门心路才知道身表；连同眼门心路计为第四个心路。依第四个心路所知的身表，到第五个心路中的意门速行心路，才知道行动者的意图。

缅文出处原串：‘(ပြည်-ဝိသုဒ္ဓိမဂ်-နိဿယ-၃-၂၁၇။)’（卑谬大长老《清净道论依词释》第三册，第217页。）

上述卑谬大长老的说法，与下面 Mine Khine Sayadaw 的说法完全一致。

西亚多的考察（Mine Khine Sayadaw）

下面依《门根本复注》与色法部分的《摩尼宝珠》，说明了知表及意图的心路如何发生。

首先，在手、脚、头部等动作中，以活动的手、脚等处所含的现在色所缘为对象，眼门心路生起。

其后依次为：二、随转意门心路取已经过去的该色所缘；三、第三个纯意门心路仍取过去色所缘，并判定它是青、黄等；四、第四个意门心路知道表；五、第五个意门心路知道‘这个人想做这件事’这一意图。（Mine Khine Sayadaw《ဝိထိပုံ-တုံစဉ်-ဆန်းပုံ-သိမ်ပုံကျမ်း》，第29页。）例如，一个人正在殴打另一个人，见者循着殴打者动作行相的诸色，以相应心路取为所缘，便能知道此人相续中正在生起嗔。又如，一个人安静地坐着修法，见者观察他的身体行相，便能知道坐着的人正在——

——作意修法。见者至少要有一个眼门心路和四个意门心路，才能知道这一内在状态；超过这一最低数量，以更多心路也同样能够知道。

两只狗互相撕咬时，狗彼此能够知道对方的嗔——

——，旁观的人也能知道它们的嗔。之所以能知道这样的内在状态，是因为以眼门、意门等心路，循着取见到的有情各个身体部分——即约定所谓身体部分的一切色法——中的色所缘，依这一特殊变异行相而了知其内在状态。‘ဝိညာယတိ ဘာဝေါ ဧတောယာတိ ဝိညတ္တိ’——由它而能知道内在状态，所以称为表。

活动色身——一切色法——中所含心生风界的特殊变异行相，就是表色。由于他人从眼门心路起算，到第五个心路——最后一个意门心路——才依身表知道行动者的内在意图，所以这种身体的特殊变异行相也称为表。

‘ကာယေန ဝိညတ္တိ ကာယဝိညတ္တိ’——由身而有的表，即身表。

意思是：从眼门心路起算，在第四个心路的意门心路中知道表色，到第五个心路的意门心路中知道内在意图；因为内在意图由特殊身体行相而被了知，所以称为身表。

（乙）‘သယံ ဝိညာယတီတိ ဝိညတ္တိ၊ ကာယော ဝိညတ္တိ ကာယဝိညတ္တိ’——它本身被了知，所以是表；身体本身就是表，故为身表。

依这种解释，虽然“身”可以指正在动作的整只手等，但这里并不取整体，只依一分借称，取该活动色身——一切色法——中所含心生风界的特殊变异行相。由于这一个“身”本身，能够由循着身体而起的第五个心路之意门心路了知，所以称为身表。

（丙）‘အဓိပ္ပါယံ ဝိညာပေတီတိ ဝိညတ္တိ။ ဝိညာယတီတိ ဝိညတ္တိ။ ကာယေန ဝိညတ္တိ ကာယဝိညတ္တိ’——使意图为人所知，所以是表；它本身被了知，所以是表；由身而有的表，即身表。

> 缅文出处原串：‘(အတိ-၌-ဝ-၃၆၀။)’（《殊胜义注》1-360。）

由于身体动作能够使内在意图为人所知，也由于这一变异色本身能依活动身体而被了知，所以有两重理由称为身表：一、它是凭活动身体使内在意图为人所知的行相；二、它本身也是可被了知的行相。（《殊胜义注》1-360。）作用——作用之用。例如以棍棒等威吓时，不必说人，连动物也会知道‘他们想打我们’，随即四散逃跑。能够如此知道内在意图，正是由于这种表色。因此说：身表具有显示内在意图的作用（adhippāya-pakāsana-rasa）。

现起——好比船舵把船导向所要到达之处，身表也按自己的内在意图，导引称为身体的色身——一切色法——发生动作；它把四因所生色身导向目的地，使——

——之呈现前往该处的行相。究竟法没有从一处迁移到另一处的惯例，也没有足够长的寿命可以这样迁移；它们只在生起之处灭去。然而，在一个又一个新位置，新色法依相续次第前后相接、反复生起。当某一色法生起时，同时存在三类色法：第一类，是与它同时处于生起阶段的许多其他色法；

第二类，是寿命十七心刹那已经完结、因而已经灭去的许多色法；

第三类，是寿命十七心刹那尚未完结、正处于色法住时的许多色法。

这些色法依相续次第前后相接、反复生起；后续的新色法生起时，不再只在原来惯常生起的地点重复生起，而能在一个又一个新地点持续生起。使新色法在新地点生起的，是先前已经生起、寿命尚未完结而正处于住时的心生色聚中，那些自性力偏胜的风界所形成之表色的导引。

所以才说，表色像舵一样导引色身，使它呈现前往某处的行相。由这一理由，瑜伽行者观照身表时，身表会在其智中显现为四因所生色身——一切色法——发生身体动作的原因。这就是以呈现方式为现起（upaṭṭhānākāra-paccupaṭṭhāna）。

与身表同一色聚的心生风界，是身表最直接的原因，即近因。

应先分析含有身表的身表九法聚，以及身表、轻快性等十二法聚，摄取其中九种或十二种究竟色法。然后选出身表色，观照上述特相、作用、现起与近因。不过，风界如果得不到其余三界的助力，便不能单凭自

身力量完成作用；因此，论中才说身表是风界自性力偏胜之心生四大种的特殊行相。

二十一、语表

一、语表是心生地界令语音分别转起时，成为撞击已执受色之条件的〔地界自性力偏胜之心生四大种的〕特殊行相；二、以显示意图为作用；三、以成为语声之因为现起；四、以心生地界为近因。（《清净道论》2-78。）

原书 106

简释如下：一、其特相，是地界自性力偏胜之心生四大种的特殊行相；它使心生地界撞击语音发生处的业生地界，从而成为特殊语音生起的条件。二、其作用，是向他人显示说话者内在的意图。三、其现起，是作为语声生起的原因。四、其近因，是心生地界。

所谓语破

巴‘语的分别，称为语破；这里的“破”并非坏灭。为了表明它只是已经分化的语言，所以说“语即语破”。这一切词句显示的都是有声语言。所谓已经分化的语言，是指已经分化为“Tissa”“Phussa”等。另一解释是：由寻、伺这两种语行所摄、尚未被带到可听闻境地的语言，仍未分化；正在被带到可听闻境地的语言，才称为语破。’（《殊胜义注》1-361。）

缅文出处原串：‘(ဖုလဋ္ဌီ-ဝ-၁၅၁။)’（《根本复注》1-151。）

‘Tissa’‘Phussa’等已经按词语分化的特殊语声，称为语破；这里的语破并不是坏灭之“破”。另一解释是：寻、伺能构造语音，因而称为语行；人在思量要说什么时，口部虽已微动，声音尚未发出，还没有成为耳识所缘，所以仍未清楚分化，只能称为“语”，不能称为“语破”。声音被送达而成为耳识所缘、成为清楚可辨的语声时，这种特殊语声才称为语破。

语破本身还不是表。只有产生语破、含在发声语言中而能使他人知道说话者内在意图，并且他人也能由该语声知道其意图的特殊行相，才称为语表。这种特殊行相，是心生地界与四因所生地界——尤指语音发生处业生色聚中的业生地界——彼此极为邻近地生起、发生摩擦与触击，以至能够发声的状态。这种状态称为表触击（viññatti-ghaṭṭanā），即由摩擦触击的行相而有的语表色。

‘人以语言使自己的内在状态为人所知；循着对语言的认取而取到这一特殊行相，连动物也能由此知道人的内在状态，人也能知道动物的内在状态，所以称为表。’

‘它本身也由于循着对语言的认取而被了知，所以称为表。“善哉，以语防护”等语中称为发动的语言，本身就是表，所以是语表。’

原书 107

（丙）巴利义注引文（缅文转写）：‘ဝစီယောသေန အဓိပ္ပါယဝိညာပနတော၊ သယဉ္စ တထာ ဝိညေယျတ္တာ ဝါစာယ ဝိညတ္တိတိပိ’——‘因为语声能使意图为人所知，并且它本身也如此被了知，所以也称为由语而有的表，即——’

——‘ဝစီဝိညတ္တိ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၆၁။)’——‘语表。’（《殊胜义注》1-361。）

（甲）‘ဝိညာယတိ ဘာဝေါ ဧတာယာတိ ဝိညတ္တိ’——由它而能知道内在状态，所以称为表。

人以语声使自己的内在意图为人所知，其他人乃至动物能够知道；动物以叫声表示内在意图，其他动物乃至人也能够知道。循着对说话者的语声或动物叫声的认取，由相应心路取到这一特殊变异行相，便能知道其内在意图；因为它成为这种了知的依据，所以称为表。（《殊胜义注》1-361。）其心路次第如下：一、听见称说者的声音时，先以现在声所缘——正在听闻的声音——为对象，耳门心路生起。

二、随转意门心路取已经过去的该声所缘；三、第三个纯意门心路取名称概念；四、第四个意门心路取语表；五、第五个意门心路知道说话者的意图。

缅文出处原串：‘(ဝိထိပုံ-ဘုံစဉ်-ဆန်းပုံ-သိမ်ပုံ-ကျမ်း-၂၉။)’（Mine Khine Sayadaw《ဝိထိပုံ-ဘုံစဉ်-ဆန်းပုံ-သိမ်ပုံကျမ်း》，第29页。）

（乙）‘သယံ ဝိညာယတီတိ ဝိညတ္တိ၊ ဝစီ ဧဝ ဝိညတ္တိ ဝစီဝိညတ္တိ’——它本身被了知，所以是表；语言本身就是表，故为语表。

语表这一变异色本身，也是循着取语声为对象的心路而被了知，所以称为表。‘ဝါစာယ သံဝရော သာဓု’——‘以语防护是善的’——等巴利语句中，发声语言所含、称为发动的特殊行相本身，就是语表。

（丙）‘အဓိပ္ပါယံ ဝိညာပေတီတိ ဝိညတ္တိ၊ ဝိညာယတီတိ ဝိညတ္တိ။ ဝါစာယ ဝိညတ္တိ ဝစီဝိညတ္တိ’——使意图为人所知，所以是表；它本身被了知，所以是表；由语而有的表，即语表。

因为说出的语声能使听者知道说话者内在的意图，又因为这一变异色本身能由该语声而被了知，所以，以语声令内在状态为人所知的特殊行相称为语表。（《殊胜义注》1-361。）

表与触击

“‘我要说这个、我要说那个”之心生起时，产生地、水、火、风、颜色、香、味、食素八种色法。其中的心生地界，在触击已执受色时生起；声音与诸界相触同时生起，所以这是心生——’

——‘သဒ္ဒါ နာမ။ အယံ န ဝိညတ္တိ၊ တဿာ ပန စိတ္တသမုဋ္ဌာနာယ ပထဝီဓာတုယာ ဥပါဒိန္နကဃဋ္ဋနဿ ပစ္စယဘူတော ဧကော အာကာရဝိကာရော အတ္ထိ။ အယံ ဝစီဝိညတ္တိ နာမ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၁၂၉။)’——‘声。这声音不是表；但有一种特殊行相，成为心生地界触击已执受色的条件，这称为语表。’（《殊胜义注》1-129。）《根本复注》又说：‘ဝိညတ္တိ ပစ္စယာ ဃဋ္ဋနာ ဝိညတ္တိဃဋ္ဋနာ ဝိညတ္တိ ဧဝ ဝါ။ ဃဋ္ဋနာကာရပဝတ္တဘူတဝိကာရော ဟိ "ဃဋ္ဋနာ"တိ ဝုတ္တော။ သယ်ဋ္ဌနေန သဟေဝ သဒ္ဒါ ဥပ္ပဇ္ဇတိ၊ နပုဗ္ဗာပရဘာဝေန။ (မူလဋီ-၁-၇၆။)’译：‘以表为缘而有的触击，是表触击，或就是表本身；以触击行相转起的诸大种之变异，称为触击。声音与相触同时生起，并非前后相继。’又说：‘ပုရိမစိတ္တသမုဋ္ဌာနာယ ဥပတ္ထမ္ဘကိစ္စမ္ပိ နတ္ထိ။ (အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၁၂၉။)’——‘先前心所生〔地界〕也没有支助作用。’义即：即使没有支助，第一心所生地界也能以触击行相转起；由于获得重复作用之心本身使触击有力，所以不需要另有支助。

‘对于究竟有无支助，应审察以后再接受。’（《根本复注》1-76。）所谓‘获得重复’，即获得先行筹备；所谓‘由心本身’，即仅由第一心。他们否定‘七次速行产生七个字音’之说，而主张同一速行轮次内的诸心共同产生一个字音。

‘虽然第一心也能完成触击，但同一字音反复转起时会有某种差别：第七速行所生的触击，获得先前诸速行所生触击的重复作用，能产生清晰字音，所以不能说没有支助。也可能因为第一心已获得先行筹备，其触击也有力，义注才说没有支助作用。这一切都应审察以后再接受。’以上义注、复注的意旨如下。

‘我要说这个、我要说那个’之心，产生许多由地、水、火、风、颜色、香、味、食素八法组成的心生食素八法聚。其中心生地界在生起时，正触击称为已执受色的四因所生一切色法。

〔注：upādiṇṇa 只指业生色；upādiṇṇaka 则包括含有业生色之身体中的业生、心生、时节生与食生四类色。（《殊胜义注语言复注》2-158。）只要各自因缘未尽，这四类色便依生、住、灭的色相续次第不断发生。当想说某句话之心使地界自性力偏胜的心生色聚生起时，随聚而有的语表变异色，促使原有业生、心生、时节生、食生诸色——尤其其中的地界——与心生地界摩擦、触击而生起。〕当心生地界与四因所生地界如此摩擦触击时——

——声音就与触击同时出现，如两根硬木互相摩擦或撞击而发声。这一声色是心生声色，不是语表色。

缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-၀-၀၂၉။)’（《殊胜义注》1-129。）

原书 109

其实，另有一种特殊行相，成为心生地界触击称为已执受色的四因所生地界——尤指业生地界——的条件；这种说此说彼的特殊行相，才称为语表。（《殊胜义注》1-129。）运动与触击——《根本复注》分别说明了 calana 与 ghaṭṭana 两种用法。

‘运动并不是触击已执受色。运动，是〔色法〕依次在异处生起；触击，则是由于特殊条件，诸大种色聚更为邻近地生起。’（《根本复注》1-76。）在身表、身门部分，先前色聚中风界的自性力使后续色聚生起时，不再只在原处生起，而是逐处移换，在新位置生起；这称为运动（calana）。已经生起的色聚依究竟法法则不能从生处移走，所以所谓运动，只是后续新色聚逐次在异处生起。

〔注：只有意门速行心能产生运动、威仪色或表色。在一轮意门心路的七次速行中，前六次速行所生的心生风界，不能使同生诸色发生动作；但这些先前色聚中的心生风界，能够助成第七速行心所生的后续色聚在新位置生起。

第七速行所生的后续心生色聚，其中的心生风界得到前六次速行所生诸心生风界的支助，便能使与之同生的四因所生色身——一切色法——在新位置生起。这种在新位置生起，称为运动。故《殊胜义注》说：‘သတ္တမစိတ္တေန ပန သမုဋ္ဌိတာ ဝါယောဓာတု ဟေဋ္ဌာ ဆဟိ စိတ္တေဟိ သမုဋ္ဌိတံ ဝါယောဓာတုံ ဥပတ္ထမ္ဘနပစ္စယံ လဘိတ္ဝာ အတ္တနာ သဟဇာတံ ရူပကာယံ။ ပ ။ စာလေတုံ။ ပ ။ သင်္ကောတိ။ (အတိ-ဋ္ဌ-၀-၀၂၄။)’译：‘第七心所生的心生风界，获得前六心所生风界作为支助缘，便能使与自己同生的色身……运动。’（《殊胜义注》1-124。）〕

也就是说，第七速行所生心生风界，得到前六次速行所生心生风界的支助，便能使与之同生的四因所生色身发生动作。语表部分则不用“运动”，而用“触击”：由于语表的作用，心生大种与四因所生大种——尤指业生

大种——彼此极为邻近地生起，以至发出声音，这称为触击，即摩擦碰撞。确实，因摩擦——

原书 110

——触击行相而发生的诸大种特殊状态，称为触击；声音与摩擦触击同时生起，并非先后相继。（《根本复注》1-76。）哪一种心？

有人可能问：能产生语表的心生地界，换言之，能产生含心生地界之心生食素八法色的因心，究竟是哪一种心？答：对凡夫和有学而言，是含相应善速行或不善速行的意门速行心路相续。

义注师认为，从第一速行所生心生地界开始，只要它与喉、口腔等字音发生处的四因所生地界——尤指业生地界——相触，声音就会生起。

若第一速行所生心生地界一接触字音发生处的四因所生地界、尤其业生地界，声音便已生起，那么每一心路的七次速行都应各发出一级声音、一个字音，说者应说出七个字音，听者也应听见七个；实际却并非如此。因此，复注师嘱咐应审察义注师之说以后再接受。（参见《随复注》1-82—83。）

何以说无须支助

先前速行心路中想要诵说的筹划，称为先行筹备（pubbābhisaṅkhāra），即为发声所作的准备。依经教法，这一先行筹备也称为重复（āsevana）。《发趣论》的缘起教法在心路相隔时不说重复缘，所以此处称它为经教法的用语。

义注解释：身业门论、身表部分说，前六次速行所生风界支助第七速行所生风界；语业门论、语表部分则说，先前速行所生地界无须支助产生语表的心生地界。其意是：心生地界与四因所生地界——尤指业生地界——彼此触击时，已经获得先前意门速行心路的先行筹备；依经教法，这就是重复的助缘。因此，第一速行所生地界本身便能摩擦触击四因所生地界、尤其业生地界，地界彼此要发生触击，并不需要先前——

——地界再作支助。（参见《殊胜义注》1-129。）

原书 111

审察以后再接受

巴利《根本复注》说：‘ဥပတ္ထမ္ဘနံ နတ္ထိ အတ္ထိတိ ဝိစာရေတ္ဝာ ဂဟေတဗ္ဗံ။ (မူလဋီ-၁-၇၆။)’——‘对于究竟有无支助，应审察以后再接受。’（《根本复注》1-76。）义注说：‘ပုရိမစိတ္တသမုဋ္ဌာနာယ ဥပတ္ထမ္ဘနကိစ္စမ္ပိ နတ္ထိ’——想说话时，第一心所生地界本身已经与另一地界触击，故触击之前，先前心所生地界无须支助后续心所生地界。（《殊胜义注》1-129。）《根本复注》师似乎不满意这一说法，而倾向于认为触击之前仍有地界在作支助，所以说应审察先前心所生地界对后续心所生地界究竟有无支助作用以后，再予接受。

在这里，《随复注》师赞同《根本复注》师的意见，并作如下说明。

如上所述，第一速行心确实也能完成诸地界的摩擦触击；不过，同一字音反复生起时，仍可能出现某种细微差别。第七速行心所生的心生地界，与四因所生地界——尤指业生地界——彼此触击，已获得先前速行

心所生心生地界与四因所生地界反复触击所成的重复缘支助，因而能够产生清晰的字音。所以，不能说先前速行心所生地界对后续速行心所生地界没有——

——支助作用；这里应当理解为确有支助作用。不过，这一切说法都应审察以后再接受。（《随复注》1-82—83。）

东城摩诃甘达勇西亚多的说法（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）

‘因为一个字音也须由多次速行产生；在尚不能如此产生时，其差别尚未被认知，仍未分化，所以说“可听……已经分化”。’（《随复注》1-164。）《根本复注》与《随复注》二师似乎都不满意义注师所说“先前心生地界对后续心生地界没有支助作用”。然而，东城摩诃甘达勇西亚多（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）在自己的《殊胜义注语言复注》2-589中这样解释。

即使是短元音，一个字音也持续约一弹指；直到字音清楚发出，必有许多欲诵与正在诵说的速行心路相续生起。因此，先前速行心路所生的心生地界，在字音发生处一次又一次与四因所生地界、尤指业生地界相触；在字音尚未清晰以前，可以说这些先前地界在作支助。不过，这一支助只是为了令声音清晰，并非为了触击本身。所以义注说：触击本身不需要先前速行所生地界支助后续速行所生地界。依大长老之见，义注的说法是恰当的。声音固然由说话者的心生地界与语音发生处的四因所生地界——尤指业生地界——彼此触击而生，但要让所欲表达的声音清晰出现，则只是由于表——

——的作用。（《殊胜义注语言复注》2-589。）

换言之，想说话之心所生的色聚中，地界自性力偏胜的四大种形成语表，并如舵一般引导声音清楚显现。因此依‘အဓိပ္ပါယ် ဝိညာပေတိ’，说语表使人知道说话者内在的意图。好比见到酒铺招牌，便知道店内有酒；听者先知道语表这一“招牌”，再知道内在意图。依‘ဝိညာယတီတိ ဝိညတ္တိ’，听者也以意门心路相续了知语表本身。由于它使听者知道说话者的内在意图，又由于听者能依它了知说话者的内在意图——

——，所以称为表。

卑谬大长老的评注

语表的特相，是想说此说彼之人的第七速行心所生心生地界，与语音发生处既存的业生地界相触时，心生地界所呈现的特殊变异行相。它能借有识有情的语声，使他人知道说话者的意图——‘这个人想做这件事，这就是他的意图’；而且在依语声推知意图以前，他人已先在第四个意门心路中知道语表本身。因此，想说此说彼者的第七速行心——

——所生心生地界，在喉、口腔、舌尖、齿、唇五个字音发生处与业生地界触击；作为这种触击之因而有的心生地界特殊变异，与所说语言、发声器官、发声作用这三者各别，好比有力者奋力举起巨石时另有一种使尽气力的努力行相，这就是语表。语表不是耳所知法，不能由耳识了知；它只是须由心思惟而知的意——

——识所知法。它不出现在树木、森林、山岭等无识事物的声音中，只出现在人与动物等有识有情的声音中。奇哉！

当人想‘我要这样做、这样行动、这样说、这样讲’时，会依次生起过去有分、有分波动、有分断、意门转向、七次速行、两次彼所缘，随后又沉入有分；这就是一轮意门心路。

在七次速行中，第七速行产生地、水、火、风、颜色、香、味、食素八种色法。该色聚中的心生风界与身表共同发生，能使手足等动作；前六次速行所生风界只能支助第七速行所生风界，不能使手足动作——这是身表。该色聚中的心生地界，则与各字音发生处既存的业生地界触击，产生“kɑ”“khɑ”等字音；前六次速行所生心生地界只能支助第七速行所生地界，不能产生“kɑ”“khɑ”等字音——这是语表。

世间譬喻是：七对牛驾车时，只有最靠近车的第七对牛能使车动、使车行，其余六对牛只作支助，不能直接使车移动。

语表中只在第七速行所生地界时才发声，这是复注师的主张；义注师则认为，从第一速行所生地界开始，只要与业生地界触击，声音便会生起。

若从第一速行所生地界开始，一触击就有声音，那么每轮心路的七次速行都应各有一级声音、一个字音，说者应说出七个字音，听者也应听见七个；实际却既没有这样说，也没有这样听见。因此，复注师对义注师的主张作了审察。

一、在身、语二表中，活动的身体与说出的语言，先分别由眼识或耳识这一第一心——即第一个眼门心路或耳门心路——看见或听见。

二、随后，第二个意门心路思惟过去的标记，知道‘这样的动作、这样的声音通常具有这样的意义’。

三、随后，第三个意门心路依该标记思惟当前情形，知道‘这里也是如此’。

四、随后，第四个意门心路思惟与该情形相应的特殊变异，知道这种变异就是表。

五、随后，第五个意门心路依这种特殊变异，知道作身体动作或说话者的意图。

关于如此知道表与意图的次第，应依偈颂：‘သဒ္ဒံ ပဌမစိတ္တေန၊ တိတံ ဒုတိယ ဧတသာ။ နာမံ တတိယ စိတ္တေန၊ အတ္ထိံ စတုတ္ထ ဧတသာ။’译：‘第一心知声音，第二心知过去，第三心知名称，第四心知义。’

原书 114

夏季缺水时，有人为了让后来者知道地下有水，竖起旗帜或棕榈叶作标记。后来者先看见标记；继而忆知过去有水处一向这样作标记；再知道此处现在也有水；随后知道这是一种为了表示有水而立标记的特殊行为；最后知道立标者是为了让人使用此水。这里用世间譬喻，使人容易理解表与意图。（卑谬大长老《清净道论依词释》第三册，220—222。）

愿作劝请

至此，已经陈述了巴利本、义注、复注关于表色的开示和解释，也陈述了历代大德的评注、辨析。这些内容并不是所谓思辨范围（atakkāvacara），不是思想哲学家驰骋的领域；它们是应凭随觉智与通达智——

即正见智——亲自现前、穿透知见的领域。因此，善士若相信自己已经具有随觉智、通达智这样的正见智，就应亲自实际检验、审察这些法。佛陀的教法具有现见（sandiṭṭhika）之德，所以愿劝请诸位：只应努力以自己的正见智——

——穿透了知，亲自寻得真实。

关于语表，文中有两种说法：一、心生地界摩擦触击业生地界；二、心生地界摩擦触击四因所生地界。有人可能问，这两说是否彼此矛盾？答：不矛盾。

‘心生地界摩擦触击业生地界’，是依主导法（padhāna-naya）而说。既说主导的业生地界，也就依此方法含摄非主导的心生、时节生、食生诸地界。

声音悦耳与否，和过去业有关。《长部 · 波梨品》的《相经》（《长部》3-141）说，佛陀具足犹如梵王之声的八种音德，这是大人相之一。佛陀在过去生积集作为正等正觉智基础的诸波罗蜜时，以离心所为主导而远离粗恶语，以慈心所为主导而说柔和、温顺、可爱之语；由这些大善思，成就了这一音声之相。

因此，声音悦耳与否与过去业有关；过去业能够在语音发生处产生业生色。

原书 115

第一项是：业生地界好比木磬；

第二项是：心生地界好比击槌；

第三项是：与心生地界同生的心生风界，好比挥动击槌的手。

这三项齐备、协调而良好，声音就悦耳；其中一项、两项乃至三项有所欠缺，就不容易发出悦耳声音。第二、第三项每个人都可以具备；第一项则与过去业有关。因此，由过去业力所生的业生地界，是声音发生的主导因之一。

不过，在喉等语音发生处，业生、心生、时节生、食生诸色如米粉与姜黄粉均匀混合一般，彼此触接、极为邻近地生起；色聚又极其微细，约如极微尘，或比极微尘小许多倍。在这样极为邻近地生起的色聚中，心生地界一旦摩擦触击语音发生处的业生地界，也必然同时撞击邻近的心生、时节生、食生诸地界。因此，取主导的业生地界时，也依主导法含摄非主导的心生、时节生、食生地界——

——，这就是前文所说的主导法。因此，‘心生地界摩擦、撞击四因所生地界而发声’这句话，则是总摄主导与非主导一切色法、无有遗漏的无余法（anavasesa-naya）。

能称为所造色吗?

若有人质疑：身表是心生风界的特殊变异行相，语表是心生地界的特殊变异行相；身、语二表并非依全部四大种而有，似乎不应称为所造色。答：二表实际都依全部四大种而生。只是使身体动作时风界偏胜，产生声音时地界偏胜，所以依最胜显示法（ukkaṭṭha-naya），只说前述两界的变异行相。二表属于不可分离色，依全部四大种而有，因此确实应称为所造色。

缅文出处原串：‘(ပြည်-ဝိသုဒ္ဓိမဂ် နိဿယ-၃-၂၂၂။)’（卑谬大长老《清净道论依词释》第三册，第222页。）

‘所谓支撑，意为风界偏胜的诸大种之支撑行相就是表。’（《根本复注》1-151。）以上与《根本复注》相合。观法——分析含语表的语表十法聚，或语表、声、轻快性等十三法聚，从所欲观照的色聚中选出语表色，再如上文所述观照语表的特相、作用、现起与近因。

二十二、色轻快性

一、色轻快性以不迟钝为特相；二、以消除诸色的沉重为作用；三、以轻快地转变为现起；四、以轻快色为近因。（《殊胜义注》1-362；《清净道论》2-78。）详释如下：其特相分别是心生、时节生、食生真实色不沉重、不迟缓的轻快之性；其作用是消除这些色法的沉重；其现起是这些色法轻快、迅速地转变；其近因是这些轻快色。

二十三、色柔软性

一、色柔软性以不僵硬为特相；二、以消除诸色的僵硬为作用；三、以不违碍一切身体活动为现起；四、以柔软色为近因。（《殊胜义注》1-362；《清净道论》2-78。）详释如下：其特相分别是心生、时节生、食生真实色不坚硬、不粗涩的柔软之性；其作用是消除这些色法的坚硬粗涩；其现起是不违碍一切身体活动；其近因是这些柔软色。

二十四、色适应性

一、色适应性以适合身体活动、堪任作业为特相；二、以消除不适业性为作用；三、以不衰弱为现起；四、以适于作业之色为近因。（《殊胜义注》1-362；《清净道论》2-78—79。）

详释如下：其特相，是心、时节、食所生真实色随顺身体活动，在所作之事上堪任、协调而适宜；其作用，是消除因风界失调而有的身体活动不堪任；其现起，是诸色不衰弱；其近因，是这些堪任作业之色。

色轻快性、色柔软性、色适应性这三色彼此不相舍离；一种生起时，其余两种必定生起。无论在心生色、时节生色还是食生色中，只要它们存在，就总是同时生起。正因为同时生起，三者各自的差别不易了知；虽然不易了知，各自的自相仍然截然有别。

‘所谓诸界扰动，是风、胆汁、痰的失调，或味等诸界处于变异状态。虽然作了两种表述，依义应知都只是地界等诸界的变异。其对治缘是适宜的时节、适宜的食物以及不散乱心。’

缅文出处原串：‘(ဓဟာဋ္ဌိ-၂-၁၀၁။)’（《大复注》2-101。）

色轻快性等变化色只在有生命的有情相续中生起，尤其只在欲界有情的相续中生起。由于心不清明或散乱、时节不适、食物不适，身体中的风、胆汁、痰发生失调时，四大种也随之扰动。特别是具有结合、凝聚作用的水界若发生变异或过盛，心生、时节生、食生诸色便疲软或沉重；这时不能生起色轻快性。

具有坚硬性质的地界若发生变异或过盛，心、时节、食三因所生的真实色便松弛无力，或粗涩坚硬、僵直；这时不能生起色柔软性。

具有支撑、令其坚挺之特相的风界若发生变异或过盛，这些三因所生的真实色——即心生、时节生、食生色——便活动、推动乏力，或力量过强；这时不能生起色适应性。〔火界是能够产生时节生色的时节，故会随顺参与一切变异。〕反之，若心清明、不散乱而稳定，时节适宜，食物适宜，依靠这些良好助缘，风、胆汁、痰便平衡协调，处于正常状态；心生大种、时节生大种、食生大种也都平衡协调。

这时，正如无病健康者的肢体轻快灵活，心、时节、食三因所生真实色的轻快、迅速——

原书 118

——敏捷而利落地转变，不沉重、不迟缓、不呆滞等性质，会格外明显。这种三因所生色特有的轻快状态称为变化色，其中这一变化色即色轻快性。（《殊胜义注》1-362。）此时，这些三因所生真实色又会像善加揉制的皮革那样柔软、和顺，并对一切身体活动都不违碍，能够随心所欲地动作。〔意思是：如运用神通时能随意自在地运用身体，又如禅坐时无须刻意撑紧身体，仍能随意、适当地安坐——

——等等。〕这种三因所生真实色特有的柔软状态，称为色柔软性变化色。（《殊胜义注》1-362—363。）此时又如经过冶炼、锻造的黄金，能够任意制成念珠、耳饰等器物；这些三因所生真实色在布施、持戒、禅修等各种身体活动中不畏缩、不退缩，而显得堪任、协调、适宜。这种特有的堪任状态称为色适应性变化色。以上就是三种变化色彼此有别的标志。

> 缅文出处原串：‘(အဘိ-ဌ-၁-၃၆၂-၃၆၃။ ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၇၉။)’（《殊胜义注》1-362—363；《清净道论》2-79。）

第一，色轻快性如无病之人。

第二，色柔软性如已经善加揉制的皮革。

第三，色适应性如经过冶炼、锻造的纯金。

这里举善加揉制的皮革和善加冶炼、锻造、吹去杂质的黄金为喻，只是为了以相似事物显示色柔软性的柔软状态和色适应性的堪任状态，并不是说皮革与黄金本身具有这里所说的色柔软性、色适应性。因为色轻快性、色柔软性、色适应性只存在于与眼根等诸根相系属、称为‘根系属’的有生命色相续中，不存在于称为‘非根系属’的无生命世界色相续中。（《大复注》2-102。）巴利《大复注》又说：‘ပဋိပက္ခပစ္စယာ သပ္ပါယဥတု အာဟာရာ ဝိက္ခိတ္တစိတ္တတာ။ တေ စ တံတံဝိကာရဿ ဝိသေသပစ္စယဘာဝတော ဝုတ္တာ၊ အဝိသေသေန ပန သဗ္ဗေ သဗ္ဗေသံ ပစ္စယာ။ ယတော နေသံ အညမညာဝိဇဟနံ။’译：‘其对治缘是适宜的时节、食物与不散乱心。分别这样说，是因为它们各是相应变化色的特殊缘；若不作区别，则每一种都是一切变化色的缘，所以三者互不相舍离。’

> 缅文出处原串：‘(မဟာဋီ-၂-၁၀၁-၁၀၂။)’（《大复注》2-101—102。）

第一，时节适宜——依止相宜、适度的时节——是时节生色轻快性、色柔软性、色适应性的特殊因。

第二，食物适宜——依止相宜的食物——是食生色轻快性、色柔软性、色适应性的特殊因。

第三，心清明、不散乱而稳定，是心生色轻快性、色柔软性、色适应性的特殊因。

原书 119

不过，若不作分别而概括来说，上述三类一切因都是全部时节生、食生、心生色轻快性、色柔软性、色适应性——换言之，一切变化色——的因。正因为如此，这些色法彼此不能相舍离。（《大复注》2-101—102。）

无生命界与业生色界

如果色轻快性、色柔软性、色适应性只存在于与眼根等诸根相系属的有生命色界，那么棉花、木棉等不也轻而柔软吗？答：棉花、木棉等依胜义而言并没有色轻快性等变化色；只是由于其中没有造成沉重等状态的相应大种条件，所以仅依概念而说它们轻、柔软。

‘即使在与诸根相系属的色有中，也没有这些色，因为不存在造成迟钝等状态的诸界扰动。’所以，在与眼根等诸根相系属的色有——即色界色法——中，由于没有明显的诸界扰动造成沉重等状态，也没有色轻快性等变化色。（《大复注》2-102。）《大复注》又问答：‘ကမ္မာ ပန ကမ္မဇရူပေသု လဟုတာဒယော နု ဟောန္တိတိ? ပစ္စုပ္ပန္နပစ္စယာပေက္ခတ္တာ။ အညထာ သဗ္ဗဒါဘာဝိတိ လဟုတာဒိတိ ဘဝိတဗ္ဗံ သိယာတိ။ (မဟာဋီ-၂-၁၀၂။)’译：‘为什么业生色中没有色轻快性等？因为它们有待现在缘。若不如此，色轻快性等便应当永远存在。’这三种变化色不在业生色中，只在心生、时节生、食生色中。为什么？因为业属于过去，而这些色有待现在的原因。若不这样理解，反认为业生色中也有色轻快性等——

——那么色轻快性等就应当恒常存在于此身中，事实却并非如此。只有偶尔因缘和合时，它们才有机会生起；因此，色轻快性等只存在于三因所生色中。（《大复注》2-102。）观法——在六门和各身分中，心生、时节生、食生色聚会随适当时机生起。分析一个含有所欲摄取、观修之色轻快性等变化色的色聚，先摄取其中的胜义色法；再从这些胜义色法中选出色轻快性等，观照它们的特相、作用、现起与近因。

二十五、色积聚

一、色积聚以初积为特相；二、以使诸色从先前尚未出现的一端浮现为作用；三、以交付、呈示为现起，或以圆满状态为现起；四、以正在积聚之色为近因。（《殊胜义注》1-363—364；《清净道论》2-79。）

原书 120

详释如下：其特相有二：其一，真实色在一期生命中最初生起；其二，在诸根具足以前，真实色在前前色之上逐渐增盛而生。其作用，是使色法仿佛从先前一端——即未来、尚未生起的一端——浮现出来。其现起也有二：其一，仿佛这些色法把‘这就是色法’交付、呈示出来；其二，真实色达到具足圆满。其近因，是正在生起、积聚的色。

二十六、色相续

一、色相续以持续转起为特相；二、以前后无间地相接为作用；三、以不断绝为现起；四、以前后无间相接之色为近因。（《殊胜义注》1-364；《清净道论》2-79。）换言之：其特相，是诸根具足以后，真实色前后不断、相续生起；其作用，是使诸色前后不断、层层相接；其现起，是前后不断地连结——即不断绝；其近因，是仿佛前后不断相接的诸色。

初积、色积聚与色相续

关于这里的意义，《清净道论》义注援引《殊胜义注》，作了如下说明。（《清净道论》2-79—80。）色积聚与色相续这两色，其实都只是同一个生色；然而，因为生起方式有别，也为了顺应可教化者的意乐与性向，世尊才在略说的举示教中分别说为色积聚与色相续。依胜义法自体而言，两者都只是胜义真实色的生起，并无差别。因此，世尊在详释这两个词的分别教中说：‘ယော အာယတနာနံ အာစယော၊ သော ရူပဿ ဥပစယော၊ ယော ရူပဿ ဥပစယော၊ သာ ရူပဿ သန္ဓတိ။ (အတိ-ဝ-၁၇၁-၁၇၈။)’——‘诸处之初积，即是色之积聚；色之积聚，即是色之相续。’（《法集论》1-171—178。）

经中如此宣说；这段巴利文的意旨如下。

称为十一类色处的诸色，在一期生命中最初生起；由于是最初生起，那个生起刹那称为初积。这个称为初积的生起刹那本身，就是色积聚，因为它是最初的生起刹那。应按‘အာဒိတော စယော ဥပစယော’——‘从最初而积，故为积聚’——来理解；这里 upa 前缀表‘最初’义。也就是说，真实色最初、最先的生起刹那，称为色积聚。

其次，就在这些十一类色处中，后续诸处也有生起刹那；因为这一生起是以后继续增盛的原因，所以称为色积聚。而这个因为会继续增盛而称为色积聚的生起刹那本身，又称为色相续，因为它具有前后不断连结、相续生起的性质。

以上是前引经文的意旨。《殊胜义注》又说：‘အာစယော နာမ နိဗ္ဗတ္တိ၊ ဥပစယော နာမ ဝဍိ၊ သန္ဓတိ နာမ ပဝတ္တိ။ (အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၆၃။)’译：‘最初生起称为初积；最初生起以及在其上增盛、层层增盛而生，称为积聚；前后不断连结而转起，称为相续。’（《殊胜义注》1-363。）解释以后，又举如下譬喻。

‘如在河岸沙洲所挖的小井中，水初次涌出之时，初生即初积；如井水充满之时，增长即积聚；如水漫过小井而流出之时，持续转起即相续。’具体说：第一，如河岸沙洲小井初次出水，诸色最初生起称为初积。

第二，如井水充满，诸色在前前色之上层层增盛而生，称为色积聚。

第三，如水漫过小井而流走，诸色前后不断连结、反复生起，称为色相续。

义注作了这个譬喻，并在譬喻之后又问答：‘ဧဝံ ကိံ ကထိတံ ဟောတိတိ? အာယတနေနဟိ အာစယော ကထိတော၊ အာစယေန အာယတနံ ကထိတံ။’——‘这样究竟说明了什么？以处说明了初积，又以初积说明了处。’

缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-၃၆၃။)’（《殊胜义注》1-363。）

义注接着这样解释。这段解释的意旨如下：《法集论》详释色积聚、色相续时，如上所引说：‘ယော အာယတနာနံ အာစယော၊ သော ရူပဿ ဥပစယော။ ယော ရူပဿ ဥပစယော၊ သာ ရူပဿ သန္ဟတိ။ (အတိ-ဝ-၁၇၁-၁၇၈။)’——‘诸处之初积，即是色之积聚；色之积聚，即是色之相续。’前文已经说明经文的意旨。这里，世尊以‘诸处’一词直接宣说诸色处，于是也已经借处所之名说明这些色处的生起——即初积——

原书 122

——这就是处所借称：把作为处所的胜义真实色之‘处’名，借用于存在于该处的生起状态，从而也把真实色的生起状态称为‘处’。所以说‘အာယတနေန အာစယော ကထိတော’——‘以处也已说明初积’。

为什么这样说？因为初积、色积聚、色相续都只是诸色的生起，都可以归入初积；以诸处显示初积、色积聚、色相续，也就是借宣说诸处而宣说了初积。（参见《大复注》2-103。）反过来说，若没有作为能生之法的诸色处，所谓初积——生起——也不可能存在。生起只是胜义真实色——换言之，有为胜义法——生、住、灭三有为相中的生相，并不是真实色本身。直接宣说生起的初积，也就通过处所借称而宣说了初积所依、作为能生之法的色处。也就是说，把属于所依法之真实色生起的‘初积’之名，借用于作为处所的真实色——

——即诸色处之上，从而也以处所借称把色处称为初积。所以说‘အာစယေန အာယတနံ ကထိတံ’——‘以初积也已说明处’。这里又应知道：色积聚、色相续也都只是胜义真实色的生起，所以都摄在‘初积’一词之下。（《殊胜义注》1-363；《清净道论》2-79。）以上是诸义注的意旨。

‘所以，诸色最初新生是初积；在它们之后，其他诸色继续生起，因为以增长行相呈现，所以称为积聚；在这些色之后，其他诸色又一再生起，因为以无间相续的行相呈现，所以又称为相续。应当如此了知。’在一期生命中，作为色处的真实色全新、最初生起，称为初积。在这些全新而最初生起的色之上，另一些色也有最初生起的生起刹那；禅修者的智慧把这种生起照见为在先前色上以增盛行相出现的法，所以依‘ဥပရိ စယော ဝုိ’——‘在上增积、增长’——之义——

——称为色积聚。

在初积与色积聚这些色之上，直至死亡，另一些色又反复、层层生起。禅修者的智慧把这些生起刹那照见为诸色前后不断连结的法，所以称为色相续。应知也可以这样说明。（《清净道论》2-79—80。）

原书 123

‘从最初而积，故为初积，即最初生起；在其上而积，故为积聚；相续不断，故为相续。’

缅文出处原串：‘(မူလဋီ-ဝ-၁၅၂။)’（《根本复注》1-152。）

最初堆积、最初生起，称为初积，即最初发生；在其上——换言之，后续——生起，称为积聚；不断连结而生，称为相续。这就是三者的差别。

依这一解释，应知初积、色积聚、色相续分为三种。

色积聚与色相续

既然初积、色积聚、色相续应有三种，为什么世尊在《法集论》的举示中只宣说色积聚、色相续两种？答案如下。

‘在该举示中，初积虽然没有明说，却仅由“积聚”一词即可了知。’所以，世尊虽然没有另说初积，但由已经说出的‘积聚’一词便能知道初积，故把初积摄入色积聚而宣说。（《根本复注》1-152。）又说：‘ပါဠိယံ ပန ဥပ-သဒ္ဒေါ ပဌမတ္ထော ဥပရိအတ္ထော စ ဟောတီတိ "အာဒိစယော ဥပစယော၊ ဥပရိစယော သန္တတီ"တိ အယမတ္ထော ဝိညာယတီတိ။ အညထာ ဟိ အာစယသင်္ခါတသ ပဌမုပ္ပါဒသ အဝုတတ္တာ အာပဇ္ဇေယျ။’译：‘经文中的 upa 一词既有最初义，也有在上义，故可知其义是：最初之积为积聚，在上之积为相续。否则便会导致称为初积的最初生起未被宣说之过。’

> 缅文出处原串：‘(မူလဋ္ဌီ-၁-၁၅၂။)’（《根本复注》1-152。）

《根本复注》又说：‘အာစယောတိ ဥပစယမာဟ၊ ဥပစယောတိ စ သန္တတိံ ။ (မူလဋ္ဌီ-၁-၁၅၃။)’——‘以初积而说积聚，又以积聚而说相续。’（《根本复注》1-153。）《法集论》所说‘积聚’一词中，upa 前缀有两层意义。第一，它有最初义，即最初、开端之义。

第二，它也有在上义，即在先前之上、后续生起之义。

所以，虽然说初积与积聚两个词，依‘အာဒိတော စယော ဥပ္ပတိ = နိဗ္ဗတ္တိ ဥပစယော’——‘从最初而积，即生起、发生，是积聚’——应以最初生起的初积来理解色积聚。这样理解时，‘积聚’中的 upa 前缀表达最初、开端之义。

依‘ဥပရိစယော ဝဖိုသန္တတိ’——‘在上而积、增长，是相续’——则以具有在上义的 upa 所成之积聚，理解为在前前色之上增盛生起的相续。因此，虽然宣说初积、积聚二词，依‘从最初而积、生起，是初积；在其上而积、增长，是积聚’，可以初积摄取积聚，以积聚摄取相续，义即完备。另一方面，虽说‘积聚、相续’，也可依‘从最初而积，是积聚’，以积聚摄取初积；又依‘相接以后延展，故为相续；前后连结、广泛生起的色流就是相续’，以相续摄取积聚，义也完备。

> 缅文出处原串：‘(ပြည်-ဝိသုဒ္ဓိမဂ် နိဿယ-၃-၂၂၈ - ကြည့်ပါ။)’（参见卑谬大长老《清净道论依词释》第三册，第228页。）

二十八种色法：色蕴论章（之五）

原书第 124 – 141 页

原书 124

若不取 upa 前缀的最初义——即最初、开端生起之义——而只取在上义，即在前前色之上逐渐增盛生起，那么就会成为世尊没有宣说初积——真实色最初、最先的生起，即最初发生——之过。（《根本复注》1-152。）

《殊胜义注》及其复注的解释

‘初积即生起。所谓“彼为色之积聚”，是说诸处一再生起时，其初积本身称为色之积聚，义为增长。所谓“彼色之积聚即色之相续”，是说如此积聚起来的诸色继续增长，此后再三转起时，称为色之相续，义为持续转起。’《根本复注》说：‘ပါဠိယံ ပန ဥပ-သဒ္ဒေါ ပဌမတ္ထော ဥပရိအတ္ထော စ တောတီတိ "အာဒိစယော ဥပစယော၊ ဥပရိစယော ဥပစယော"တိ အယမတ္ထော ဝိညာယတီတိ။ အညထာ ဟိ အာစယသဒ္ဒါတသာ ပဌမပုဗ္ဗါဒသာ အဝုတ္တတာ အာပဇ္ဇေယျ။ (မူလဋီ-၁-၁၅၂။)’译：‘经文中的 upa 一词有最初义和在上义，所以可知有“最初之积为积聚、在上之积为积聚”这一意义；否则便会导致称为初积的最初生起未被宣说之过。’《随复注》进一步说：‘ယော အာယတနာနံ အာဒိစယတ္တာ အာစယော ပုနပ္ပုနံ နိဗ္ဗတ္တမာနာနံ၊ သောဝ ရူပသာ ဥပရိစယတ္တာ ဥပစယောတိ အဓိပ္ပေတံ အတ္ထံ ပါဠိယံ ယောဇေတွာ ဒဿေတုံ "ပါဠိယံ ပနာ"တိအာဒိ ဝုတ္တံ။ ဥပသဒ္ဒေါ ပဌမတ္ထော "ဒါနံ ဘိက္ခဝေ ပဏ္ဍိတုပညတ္တ"န္တိအာဒီသု ဝိယ။ ဥပရိအတ္ထော စ "သမ္မဇ္ဇေ ဥပသိတ္တေ စ၊ တေ’——

——‘နိသီဒိံ သု မဏ္ဍပေ"တိအာဒီသု ဝိယ။ (အနုဋီ-၁-၁၆၆။)’译：‘诸处一再生起时，由于是最初之积而称为初积；同一个生起，由于是诸色在先前色之上积聚，又称为色之积聚。为了把这一意旨结合经文显示出来，才说“然而在经文中”等。upa 一词表示最初义，如“诸比丘，布施是智者最初制定的”等句；它又表示在上义，如“他们坐在已经扫净、又在上面洒过水的堂中”等句。’（《随复注》1-166。）《法集论》说‘ယော အာယတနာနံ အာစယော၊ သော ရူပသာ ဥပစယော’——‘诸处之初积，即是色之积聚’，把初积和积聚宣说为同一所指。

又说‘ယော ရူပသာ ဥပစယော၊ သာ ရူပသာ သန္တတိ’——‘色之积聚，即是色之相续’，也把积聚和相续宣说为同一所指。不过，义注师又作如下分别。

经文的举示虽然没有另说‘初积’，但‘积聚’一词中的 upa 前缀既表最初义，也表在上义，因此可以知道两层意义：第一，作为最初之积的积聚；第二，作为在上之积的积聚。

第一，作为最初之积的积聚——经说：‘ဒါနံ ဘိက္ခဝေ ပဏ္ဍိတုပညတ္တံ = (ပဏ္ဍိတ-ဥပညတ္တံ)’——‘诸比丘，布施是智者、善人从最初便制定的。’（《增支部》1-149。）正如这段巴利文中 upaññatta 的 upa 前缀表示开端，此处 upacaya 的 upa 也表示开端。于一期生命中，胎生有情在结生刹那最初生起身十法聚、性十法聚、心所依处十法聚；湿生、化生有情则最初生起眼十法聚、耳十法聚等七种十法聚。依‘အာဒိတော စယော အာစယော၊ ပဌမုပ္ပတ္တိ = အာဒိစယော ဥပစယော’——‘从最初而积是初积，即最初生起；最初之积是积聚’——（《根本复注》1-152），这些最初生起既称为初积，也称为色积聚。这就是一期生命中应得的一切真实色最初、最先的生起——

——状态。这一具有最初生起之义的色积聚，如在河岸挖手掘井时水最初涌出。

第二，作为在上之积的积聚——经说：‘သမ္မဇ္ဇေ ဥပသိတ္တေ စ၊ တေ နိသီဒိံ သု မဏ္ဍပေ’——‘他们坐在已经扫净、又在上面洒过水的堂中。’这里 upasitta 的 upa 前缀表示在上义：在已经扫净的地面上再次洒水。同样，upacaya 的 upa 前缀也表示在上义；因此，一期生命中应得诸色在前前色之上生起、反复层层生起、逐渐增盛，也称为色积聚。河岸手掘井最初出水，如具有最初义的色积聚；井水层层增多，直到充满全井，如具有在上义的色积聚。依这个譬喻，一期生命中——

——应得诸色尚未齐备时，在前前色之上逐渐增盛而生，直至一期生命中应得的一切色法全部具足，也都称为色积聚。

胎生有情住母胎而结生以后，要约十一周——依《复注抄》之说为第七周——才生起眼、耳、鼻、舌十法聚；到那时，一期生命中应得的色法才算齐备。所以，从结生直到眼、耳、鼻、舌十法聚生起为止，一切色法的生起都应归为色积聚。

对于湿生、化生有情，与最初结生心同时生起的业生色之第一次、最初生起，是具有最初义的初积，也就是色积聚；从此直到业生、心生、时节生、食生四因所生的一切色法全都具足为止，在前前色之上增盛而有的生起，则是具有在上义的色积聚。应当如此理解。

第三，色相续——‘သမ္ဖန္ဓော ဟုတ္ဝာ တနီယတေ သန္တတိ = သမ္ဖန္ဓာ တတိ သန္တတိ’——‘成为连接而延展，故为相续；由连接而延展，故为相续。’一期生命中，诸色增长直到应得的一切色聚全部具足；超过这个阶段，在应得诸色已经具足之后，诸色还继续增长、生起，这就称为色相续。诸义注以河岸手掘井为喻：井水充满之后漫出井外、不断流走，犹如色相续。

所以，胎生有情在母胎结生以后，眼十法聚等色聚初次生起——换言之，诸根具足、四因所生色齐备——之后，许多色聚继续层层生起，直至死亡；这一切生起都称为色相续。对于依湿气而生的湿生有情和自行显现的化生有情，也同样从四因所生的一切色法齐备以后，把后续层层发生的一切生起称为色相续。

> 缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၆၃။ မူလဋီ-၁-၁၅၂ - ကြည့်။)’（参见《殊胜义注》1-363；《根本复注》1-152。）

原书 126

依这些解释，应知初积、积聚、相续就诸处的生起而言相同，但作为生起所依处的诸处则各不相同。

它们的差别是：一、最初生起的处；二、色尚未齐备、直到色法齐备期间生起的处；三、色法齐备以后继续延展的处。

> 缅文出处原串：‘(သင်္ဂြိုဟ်ဘာသာဋီကာ-၄၁၀-၄၁၁။ အဋ္ဌသာလိနီဘာသာဋီကာ-၄-၂၂-၂၃ - ကြည့်ပါ။)’（参见《摄阿毗达摩义论缅译复注》410—411页；《殊胜义注缅译复注》第四册22—23页。）

卑谬大长老的评注

‘သမ္ဖန္ဓော ဟုတ္ဝာ တနီယတေ သန္တတိ’——成为连接而延展，故为相续。‘成为连接’是指前后层层衔接、交织。

‘延展’是伸展、扩展之义；‘相续’则是因前后层层衔接、交织而伸展、扩展。

其词形由前置 saṃ 的词根 tanu 加 ti 后缀构成，是表示状态的派生词。

一、在一期生命中，以前从未生起过的诸色之生起称为积聚；一经生起以后，这些色后续再生的过程称为相续。因此，对于胎生有情，身十法聚、心所依处十法聚、性十法聚这三种业生色聚的最初生起是积聚，其后再次生起的过程是相续。

二、在结生的住时，时节生色的最初生起是积聚；这些色再次生起的过程是相续。

三、结生以后第一有分心的生起刹那，心生色的最初生起是积聚；这些色从第二有分等开始生起的过程是相续。

四、外来食素遍布之时，食生色的最初生起是积聚；这些色以后接连不断地再次生起，是相续。

五、到达各自应生起的时机，眼十法聚、耳十法聚、鼻十法聚、舌十法聚的最初生起是积聚；其后接连不断地再次生起，是相续。以上关于积聚、相续的说明，是就胎生有情而说。

六、对于湿生、化生有情，诸色在结生刹那的生起称为积聚；此后直到死亡，真实色前后层层衔接而伸展、扩展地生起，故称相续。应当这样理解。（卑谬大长老《清净道论依词释》第三册226—227页。）卑谬大长老的这些分类规定，是依据《根本复注》现行版本中的‘အာဒိစယော ဥပစယော၊ ဥပရိစယော သန္ဆတိ’——‘最初之积为积聚，在上之积为相续’——（《根本复注》1-152）而作的评注。

然而，东城大寺大长老判定：《根本复注》这段话不应作‘最初之积为积聚，在上之积为相续’，而只应作‘最初之积为积聚，在上之积亦为积聚’。其理由如下。

原书 127

各版本中可见‘ဥပရိစယော သန္ဆတိ’——‘在上之积为相续’；但在上之积尚不是相续，只有在积聚以后接连不断地生起，才称为相续。因此只应作‘အာဒိစယော ဥပစယော၊ ဥပရိစယော ဥပစယောတိ’——‘最初之积为积聚，在上之积亦为积聚’。后文用以指出可得过失的句子，更清楚地证明应当如此：‘အညထာ ဟိ အာစယသဒ္ဒါတဿ ပဌမုပ္ပါဒဿ အဝုတ္တတာ အာပဇ္ဇေယျ’——若不取 upa 一词的最初义，即最初、开端生起之义，而只取在上义，即在前前色之上增长生起，那么就会导致世尊没有宣说称为初积的真实色最初生起、首次发生之过。

> 缅文出处原串：‘(အဋ္ဌသာလိနီဘာသာဋီကာ-၄-၃၄၃-၃၄၄။)’（《殊胜义注缅译复注》第四册343—344页。）

东城大长老的这项评注，也完全契合以下解释：‘အာဒိတော စယော အာစယော၊ ပဌမုပ္ပတ္တိ။ ဥပရိစယော ဥပစယော။ ပဗန္ဓော သန္ဆတိ။’

> 缅文出处原串：‘(မူလဋီ-၁-၁၅၂။)’（《根本复注》1-152。）

——‘在最初而积、第一次生起，称为初积；在先前色之上而积、后来再生，称为积聚；连续不断、前后相接地生起，称为相续。’（《根本复注》1-152。）这也与河岸手掘井出水的譬喻相契合。由于初积、积聚、相续全都是诸色处的生起，所以，对自己所欲辨识、观修的任何一种真实色，一、以智清楚摄取它在一期生命中最初的生起；二、清楚照见该色后来连续不断的生起；再如上所述观照其特相、作用等，即已足够。

《清净道论》说：‘တသ္မာ ယာ ရူပါနံ ပဌမာတိနိဗ္ဗတ္တိ၊ သာ အာစယော။ ယာ တေသံ ဥပရိ အညေသမ္ပိ နိဗ္ဗတ္တမာနာနံ နိဗ္ဗတ္တိ၊ သာ ဝမိုအာကာရေန ဥပဋ္ဌာနတော ဥပစယော။ ယာ တေသမ္ပိ ဥပရိ ပုနပ္ပုနံ အညေသံ နိဗ္ဗတ္တမာနာနံ နိဗ္ဗတ္တိ၊ သာ အနုပဗန္ဓာကာရေန ဥပဋ္ဌာနတော သန္ဆတီတိ စ ပဝုစ္စတီတိ ဝေဒိတဗ္ဗာ။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၃၉-၈၀။)’译：‘所以，诸色最初的发生是初积；其他诸色在它们之上生起，其生起以增长之相显现，故为积聚；更多其他诸色又在它们之上反复生起，其生起以前后无间相接之相显现，故也称为相续。应当如此理解。’卑谬大长老依这段《清净道论》义注主张：一、一期生命中诸色处崭新、最初的生起称为初积，也就是第一次生起。

二、这些色处第二次再生，称为积聚。

三、这些色处从第三次开始直至死亡，反复而连续地前后衔接生起，称为相续。

他意在作这样的分类规定。（参见卑谬大长老《清净道论依词释》第三册第229页；前引义注的译文已载于上文。）

原书 128

现起——积聚有两种现起：一、‘以交付为现起’，即仿佛诸色把‘这些就是色法’交付、呈示出来；对禅修者之智，这种能交付、呈示的状态以前方对象之相显现。这是表示初积义、即最初生起义的积聚之现起。

二、‘以圆满状态为现起’，即真实色达到具足圆满的状态，对禅修者之智以前方对象之相显现。这是表示在上之积义、即在前前色之上增长生起义的积聚之现起。

观法——若要摄取积聚的特相、作用等，先在结生时或相应各周，逐一以智分析自己所欲观修、最初开始生起的色聚，摄取其中的胜义色法；再取这些真实胜义色的生起为所缘，摄取、观修。若要摄取、观修相续的特相、作用等，也可在当下禅坐时，取一个色聚中或许多色聚中诸色法的生起为所缘而观；亦可取一期生命中第一次或第二次生起以后，在前前色之上增长、增盛而生的一个或许多色聚中诸色法的生起为所缘而观。

若智尚不能笼罩，可以一个色聚为对象：一、取其中诸色法最初生起为所缘，以辨明积聚；二、取这些色法第一次或第二次生起以后，前后衔接而反复生起为所缘，以辨明相续；都依特相、作用、现起、近因之法摄取。

二十七、色老性

一、色老性以真实色成熟、老化为特相；二、以引向坏灭为作用；三、虽未离自性，却以离开新鲜状态为现起，如陈米一般；四、以正在成熟的色为近因。（《殊胜义注》1-365。）

作用——对于已经进入老相的色，坏灭必然发生、不可避免，所以说色老性有‘引向’的作用，即把色带到坏灭附近、带到毁坏、死亡附近。

原书 129

现起——《大复注》说：‘သဘာဝါနပဂမေပီတိ ကက္ခဋ္ဌတာဒိသဘာဝဿ အဝိဂမေပိ။ ဌိတိက္ခဏေ ဟိ ဇရာ၊ နစ တဒါ ဓမ္မော သဘာဝံ ဝိဇဟတိ နာမ။ နဝဘာဝေါ ဥပ္ပါဒါဝတ္ထာ၊ တဿ အပဂမဘာဝေန ဂယှတီတိ အာဟ “နဝဘာဝါပဂမပစ္စုပ ဋ္ဌာနာ”တိ။ (မဟာဋီ-၂-၁၀၃။)’译：‘所谓“虽未离自性”，是说尚未离开坚硬等自性；老发生于住刹那，而法在此时并不舍弃自身自性。新鲜状态是生起阶段；因为以离开该状态而被取，所以说“以离开新鲜状态为现起”。’诸色法的坚硬等各别自相，在称为老的住时、住刹那仍然存在；在此住时，胜义法尚未舍弃各自的自相。但是，其生起状态已经过去，而该生起刹那就称为‘新鲜状态’。

在住时、住刹那，色法以离开生起这一新鲜状态的性质，对禅修者之智以前方对象之相显现。如稻米陈旧时，稻米的性质尚未改变，却已从新米变成陈米；同样，有生命与无生命的色法进入老相时，原有各别自相尚未改变，却已由称为生起的新鲜状态，转入称为老的成熟住时。因此才说：虽未离开各别自相，却以离

开新鲜状态——即离开称为新鲜状态的生起刹那——而对禅修者之智显现。〔真实胜义色的寿命是十七个心识刹那，即五十一个小刹那。

——其中扣除生起与坏灭两个小刹那，余下四十九个小刹那便是诸色法的住时；这个住时就称为老。以上解释正是针对这种老而说。〕

经教法：生、老、死

依某些经藏分别法，住在母胎中称为生，即结生安住；从现有生命中迁谢、死亡称为死；未死以前在世间存续称为老。这里的生、老、死并非胜义谛用语，只是世俗谛范围内的概念安立，所以是世俗的生、老、死。

其中，在牙齿折损、头发变白、耳聋、眼昏、皮肤皱垂等相尚未显现以前的成熟老化，称为‘隐蔽老’，意即被遮蔽的衰老状态。成熟、衰败、老化到牙齿折损、头发变白等相明显时，称为‘显著老’，意即明显的衰老状态。不过，牙齿折损、头发变白、耳聋、眼昏、皮肤皱垂本身并不是老；这些是由老所造成，是老的作用。因此，把牙齿折损等称为‘老’，是依果名转称其因的果借称：以结果指出作为原因的老。因为‘နဟိ ဇရာ စက္ခုဝိညေယျာ’——真正的老不是眼识所知，不能由眼识看见；这些只是由老而得的结果。

> 缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၆၄။)’（《殊胜义注》1-364。）

原书 130

老年人身上老相显著的原因

这里或有人问：无论年幼还是年长者，刹那老与相续老这两种老都明显存在；可是，为什么白发、掉牙、皮肤皱缩等老相在年轻人身上不明显，偏在年长者身上才清楚显现？

答：由于长久受到老的打击和压迫，白发、掉牙、皮肤皱缩等老相才只在年长者身上清楚显现。

进一步说明——从结生羯罗蓝透明体阶段起，有情不断生起诸色；每当前前诸色进入以住刹那为老的时段，后后新色便重新生起。后后色顺着前前已经成熟的色而成熟，又更成熟，继而更加成熟地生起。于是日复一日、月复一月、年复一年、一个年龄阶段又一个年龄阶段，在极度成熟的前色进入成熟住刹那时，后续新生诸色便带着白发、掉牙、皮肤皱缩等老相，明显地生起。因此，只有年长者的白发——

——掉牙、皮肤皱缩等老相才格外明显。

白发、掉牙、皮肤皱缩等是可由眼睛看见的眼识所知之法，并不是真正的老；它们只是老所留下的打击痕迹。

真正的老只能由心推知，是意识所知之法。〔意即眼门心路不能了知，只有意门心路能够了知。〕再举一例：洪水冲刷经过以后留下的水道，或大火焚烧以后留下的火路，我们可以看见草木因水火摧折毁坏，只剩木炭、灰烬等；至于已经冲走的水、已经烧过的火，只能由心推知。〔这里指洪水冲过、停止流动以后才去察看水道，或大火烧过、已经熄灭、不再有火时才去察看火路。〕

同样，在称为老水、老火冲刷、焚烧所经之路的极度成熟诸色中，可以看见白发、断牙、皱缩皮肤等色相；这些只是老水、老火压迫、冲刷、焚烧所留下的痕迹。看见这些痕迹以后，才由心推知老水、老火。

缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-၁-၃၆၄။ အဘိ-ဋ္ဌ-၂-၉၂။ မဟာဗုဒ္ဓဝင်-၅-၇၃၃-၇၃၄ - ကြည့်။)’（参见《殊胜义注》1-364、2-92；《大佛史》第五册733—734页。）

原书 131

进一步说明

《根本复注》说：‘နစ ခဏ္ဍိစ္စာဒီနေဝ ဇရာတိ ကလလကာလတော ပဘုတိ ပုရိမရူပါနံ ဇရာပတ္တက္ခဏေ ဥပ္ပဇ္ဇမာနာနိ ပစ္ဆိမရူပါနိ ပရိပက္ကရူပါနုရူပါနိ ပရိဏတပရိဏတာနိ ဥပ္ပဇ္ဇန္တီတိ အနုက္ကမေန သုပရိဏတရူပပရိပါကကာလေ ဥပ္ပဇ္ဇမာနာနိ ခဏ္ဍိစ္စာဒိသဘာဝါနိ ဥပ္ပဇ္ဇန္တိ။ တာနိ ဥဒကာဒိမဂ္ဂေသု တိဏရုက္ခသံဘဂ္ဂတာဒယော ဝိယ ပရိပါကဂတမဂ္ဂသင်္ခါတေသု ပရိပက္ကရူပေသု ဥပ္ပန္နာနိ ဇရာယ ဂတမဂ္ဂေါ ဣစ္စေဝ ဝုတ္တာနိ၊ နဇရာတိ။’译：‘不能说牙齿折损等本身就是老。从羯罗蓝阶段开始，每当前色到达老时，后色便依照已经成熟的前色，以一次比一次成熟的方式生起；如此渐次下去，在色已极度成熟时，所生后色才出现牙齿折损等状态。这些状态发生于称为成熟所经之路的成熟诸色中，如水等流过之路上草木折毁等痕迹，所以只说它们是老所经之路，并不是老本身。’

缅文出处原串：‘(မူလဋ္ဌီ-၁-၁၅၃။)’（《根本复注》1-153。）

诸色法的寿命为十七个心识刹那、五十一个小刹那。从结生的生起阶段开始，只要业力尚未耗尽，业生色便在一期生命中每一心识刹那的生、住、灭三个小刹那生起。时节生色从结生的住时开始——即与结生同时生起的业生色进入住时以后——每当一个色聚进入色法住时，该色聚中的火界时节便产生时节生色。心生色从结生以后第一有分心的生起阶段开始，在称为意界、意识界的诸心每一生起阶段产生。食生色从食素遍布之时开始，每当各色聚中的食素进入色法住时——

——便产生以食素为第八的色法。每一如是生起的色法，寿命都是十七个心识刹那、五十一个小刹那。因此，在当下禅坐、正在摄取诸色法的现在时刻，只要观察某一心识刹那的生、住、灭三个小刹那中的任何一个，就能见到：一、刚刚开始生起的新色；二、寿命达到十七个心识刹那、五十一个小刹那而进入坏灭阶段的色法。

三、又能见到在前前心识刹那或其小刹那已经生起，寿命尚未达到十七个心识刹那、五十一个小刹那，仍在继续存在的住时诸色。〔请以智能见这项事实，并取它为所缘。〕从结生羯罗蓝透明体初成开始，诸色不断生起；每当前前诸色到达以住时为老的阶段，后后新色便明显生起。这些后来生起的新色依随在它们以前已经成熟、正在老时住时的诸色而生。如此依随成熟诸色而生的后后——

——新色，会一次比一次更加成熟。

如此依次发展，到了极度成熟诸色的成熟期——如称为衰退十年期、体力开始衰退的五十岁以后——当时生起的诸色便呈现牙齿折损、头发变白等状态。

原书 132

世间譬喻

世间的譬喻是：森林、山地、草木等遭洪水冲过、淹没，便承受水流摧折；草木等因水而断裂毁坏。森林发生大火时，林中的草木也被野火摧折、毁坏；一切林木因火而断折、损坏、烧毁。

水流经过的通道清楚地遗留下来，烈火侵袭、焚烧经过的火路也清楚地遗留下来。即使水道、火路明显留存，水道本身并不是水，火路本身也不是火。〔请取水退以后、火烧以后已经熄灭而不再有火的时刻为对象。〕如水道不是水、火路不是火，同样，在称为成熟之老所经之路的成熟诸色中，后来生起的诸色也只能称为老所经过的道路，并不是老本身。只有这些成熟色的住时才称为老；这个以住时为老的法，只能由意识——即观禅正见智——了知，是意识所知之法。

> 缅文出处原串：‘(အတိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝုဖ္ဗ။ အတိ-ဋ္ဌ-ၗ-ဧၗ။ မူလဋ္ဌီ-ဝ-ဝဈဝ။)’（《殊胜义注》1-364、2-92；《根本复注》1-153。）

牙齿折损、头发变白、皮肤皱缩，是经历长久时间以后才显现的老之作用；寿命逐渐减损、眼根等诸根日益老熟，则是由老而得的结果，是经过长久时间才显著的自然状态。到达衰老的人，寿命逐渐减损；年轻时非常清明、精细，能轻易取得各自所缘的眼根等诸根，在老者相续中逐渐衰败、混浊、不清，甚至无法取得十分明显的相应所缘。因此——

——寿命减损与诸根老熟，正是由老而得的结果。

世尊也把寿命减损、诸根老熟称作老，应知这是果借称：把结果的名称转用于原因，以结果指出作为原因的老。（《殊胜义注》1-364、2-93。）老又分两种：显著老与隐蔽老。牙齿折损等可以被看见，所以色法的老称为显著老；名法的住时之老，则看不见牙齿折损、头发变白等可观察的特殊变化形态，所以名法之老称为隐蔽、不显著的老。其中，形成白发、断牙等各种形态的诸色法组合之——

——颜色，可以由眼识看见，因为这种颜色易于识知。

眼识看见这种颜色以后，再由意门思惟：‘这些牙齿已经受到老的——

——打击。’由此了知老。犹如看见绑在林中水源处的牛角等标记，便知道下面有水。（《殊胜义注》2-93。）老又分无间老与有间老。前后两老之间的间隔不易了知，看起来仿佛没有间隔、始终连成一片，这种老称为无间老；例如红宝石、黄金、白银、珊瑚、月亮、太阳等所具有的老。

红宝石等依诸行的常法具有生、住、灭三种有为相，所以虽有成熟之老，普通肉眼却看不见两次老化之间的间隔，因而不易知道它们正在老化。

已经修到能够摄取、观修特相、作用等这一阶段的善人，应专注观察红宝石中的四大种。若能如此观照，便很容易看见色聚微粒；若仍不易看见色聚，就专注观察空间界，如此便能看见。逐一分析这些色聚，只会见到以食素为第八的八不离色。

这些色法都只是由一个色聚中的火界时节相续产生的时节生色，寿命同样是十七个心识刹那、五十一个小刹那，住时则是四十九个小刹那。一个色聚的住时，与由其中火界相续产生的第二个色聚的住时，都不能

由普通肉眼看见，只能由观禅正见智眼了知、看见。因此，红宝石等虽是有为法，依诸行的常法具有生、住、灭三种有为相，也确实具有成熟之老，但是普通肉眼看不见两次老化之间的间隔，所以它们属于具有——

——不易被了知之老的事物。

人的愚昧十年期——十岁以内智慧尚弱的阶段——与嬉戏十年期——二十岁以内好动玩乐的阶段——彼此前后年龄相貌不同；花、果、嫩叶的前后颜色也不同，老化过程容易显现，所以其老称为有间老，即间隔容易了知的老。（《殊胜义注》1-364—365、2-93。）

二十八、色无常性

一、色无常性以真实色全面破坏为特相；二、以令诸色沉没为作用；三、以真实色灭尽、坏灭为现起；四、以正在全面破坏的色为近因。（《殊胜义注》1-365；《清净道论》2-80。）

其作用是令真实色沉没〔即以毁坏已经进入住时之色为其作用〕；其现起是诸真实色灭尽、坏灭；其近因是正在全面破坏的诸色。

作用——《大复注》说：‘သာ ပန ယသ္မာ ဌိတိပ္ပတ္တံ ရူပံ ဝိနာသဘာဝေန သံသီဒန္တီ ဝိယ ဟောတိတိ ဝုတ္တံ “သံသီဒနရသာ”တိ။ (မဟာဋီ-၂-၁၀၃-၁၀၄။)’译：‘由于它以毁坏的性质，使已经达到住时的色仿佛沉没，所以说以令其沉没为作用。’色法在坏灭刹那的毁坏状态因为不恒常，故称无常；作为无常之色无常的性质，称为无常性，即色无常性。色无常性以毁坏已经到达住时之色的方式，虽然并非实有一个令其沉没的动作，却仿佛令其沉没，所以说它具有令诸色沉没的作用。已经毁坏的色法彻底消失，这种彻底消失就如同沉没。

现起——因为这是色法的坏灭阶段，禅修者之智以灭尽、坏灭之相取它，所以真实色灭尽、坏灭的状态，对禅修者之智以前方对象之相显现。

观修方法

二十八色的特相、作用等至此已经讲完。

为了以智破除每一种色密集：一、相续密集，二、组合密集，三、作用密集，应当细密地观照这些特相、作用、现起、近因。在眼门有六种色聚、五十四种色法，要逐一以智分析所有这些色法，观照每一法的特相、作用、现起、近因。

眼十法聚有十种色法，应按地、水、火、风、颜色、香、味、食素、命根、眼净色的次第，逐一观照。所谓‘依次’，就是依照表中所列的这一次序。

依次逐一摄取眼十法聚中十种色法的特相、作用等以后，同样继续依特相、作用、现起、近因之法，逐一摄取眼门中身十法聚的十种色法，从地界直到身净色。以此方法，把眼门中的五十四种色法全部观完。若在眼门中连同命根九法聚的色法一起——

——观照，则更为完善。已经观过眼十法聚中的地界，也不要漏观同一眼门中身十法聚等所含的地界；应在五十四种色法——若加上命根九法聚则为六十三种——的每一种色法中，依特相、作用、现起、近因之法摄取。这个修行现场，是以智分析每一个色聚、破除每一种色密集，并加以摄取、观修的重大工作；也是一项殊胜的善行。犹如从四面环绕观察一根四面削平的大木，禅修者也从四面以智观察每一个胜义法；这能净化胜义智眼，使行于胜义谛境的禅修者之智越来越清净、越来越明亮、越来越清楚，是一项具有充分力量、能从轮回苦中导向出离的殊胜——

——胜行。

如在眼门观照一样，也以同一方式在耳门等处观照；在四十二身分、八种心生色聚、四种时节生色聚、两种食生色聚中，也同样继续依特相、作用、现起、近因之法摄取每一种色法。

然后继续依特相、作用、现起、近因摄取、观修四种特相色。

积聚与相续，应依上文的解释分别判定而观；色老性，取一个色聚中诸色法的住时为所缘而观；色无常性，则取这些色法的坏灭为所缘而观。

在内依上述方法，把一切真实色与非真实色都摄取、观修完毕以后，在外也同样观照；有时观内，有时观外，内外交替而观。若能以同样方法观照过去、未来诸色法，则更为圆满，堪称锦上添花。

二法分类

一、巴利圣典直接列出的二十八色，是四大种与二十四所造色。这二十八色都不是贪等因法，没有相应之因，属于与因不相应之法；它们与业、心、时节、食这四种因缘同起，是有因缘之法；属于世间法；又能成为诸漏的所缘，属于有漏法。依这些方面，二十八色都只有一类。

二、若分类这二十八色，则可分为：（甲）内色、外色；（乙）粗色、细色；（丙）远色、近色；（丁）真实色、非真实色；（戊）净色、非净色；

原书 136

——（己）根色、非根色；（庚）已被执受色、未被执受色。如此等等，每一组各有二类。

（甲）眼净色等五净色依止自体而生，因此称为内色。除这五种内色以外，其余二十三色在内色之外——

——因此称为外色。（《清净道论》2-81。）

‘由于“我是”的慢被安置于此，故称为我，即自体；依止、针对该我而转起的与诸根相系属之法，称为内；存在于这些内法之中的眼等，称为内色。’身体自体是“我是”的贡高慢所安置之处，所以称为我；依止、针对这个我而生的眼根等一切根系属法称为内；在这个自身内——即己内——存在的眼等五净色称为内色。（《大复注》2-106。）依义注之法，‘内’与‘内色’同义，-ṇikα 后缀在这里不另表义。

（乙）五净色与七所缘色合为十二色；它们是境有境，即净色接受界与所缘撞击界。禅修者能依二者撞击而取它们为所缘，所以称为粗色。

——〔‘由于依撞击而可被取。’（《清净道论》2-81。）〕其余十六色不依门与所缘——

——即境有境——相撞而被禅修者取为所缘，因此称为细色。〔善人，请回想色业处篇的观法：例如，把承受颜色所缘迎面撞击的透明界，辨识为眼净色——

——这里所说的正是这类摄取。〕（《清净道论》2-81。）

（丙）这些细色由于细微、难以洞彻了知——

——离禅修者的观智较远，故称为远色。粗色则粗显，容易洞彻了知——

——因此靠近禅修者的观智——

——故称为近色。（《清净道论》2-81。）

（丁）十八真实色不是划分诸色聚的界限色，不是真实色的特殊形态或变化，也不是真实色生、住、灭的特相；禅修者只能取其坚硬等自身性质，以智分别它们。因此，十八色称为由业、心、时节、食等相应因缘所成的真实色。除十八真实色以外的十种非真实色，不能依自身性质分别而取，也不由业等因缘另行产生，所以称为非真实色。（《清净道论》2-81。）

虚空界只是色聚之间的间隙；两种表色只是心生色的特殊形态，色轻快性、色柔软性、色适应性只是心生、时节生、食生色的变化形态；色积聚、色相续、色老性、色无常性也只是诸真实色生起、住立、坏灭的状态。

因此，这十种色不能离开真实色而独自存在；也不是离开真实色后，另由产生色法的业、心、时节、食四因单独造成的色。

所以，禅修者若不取真实色为所缘，只取这些非真实色自身的特相来摄取，就无法摄取、以智分别它们；必须连同真实色一起摄取、观修，才可能得到。

（戊）巴利《清净道论》引文（缅文转写）：‘စက္ခာဒိပဉ္စဝိဓံ ရူပါဒိနံ ဂဟဏပစ္စယဘာဝေန အာဒါသတလံ ဝိယ ဝိပ္ပသန္နတ္တာ ပသာဒရူပံ၊ ဣတရံ’——

——‘တတော ဝိဝရိတတ္တာ နပသာဒရူပံ။ (ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၁။)’译：‘眼等五种色，因为能作为取得颜色等所缘的缘，又如镜面般特别明净，故为净色；其余诸色与此相反，故为非净色。’（《清净道论》2-81。）

《大复注》说：‘သောတာဒိနမ္ပိ စက္ခုနော ဝိယ ပသန္နသဘာဝတ္တာ ဧဝ ယထာသကံ ဝိသယဂ္ဂဟဏပစ္စယတာတိ ဒ-’——

——‘ဿေန္တော အာဟ “စက္ခာဒိ။ ပ ။ ပသာဒရူပ”န္တိ။ (မဟာဋီ-၂-၁၀၇။)’译：‘为了显示耳等也如眼一般，正由于具有明净自性，才成为取得各自所缘之缘，所以说“眼等……净色”。’（《大复注》2-107。）

眼、耳、鼻、舌、身这五种色，是取得颜色、声音、香、味、触等各自所缘的缘，又如镜面般特别明净，因此称为净色。其余二十三色既不像净色那样是取得所缘之缘，也不像净色那样明净，只是不透明之色，所以称为非净色。（《清净道论》2-81。）

特别注意

请特别留意前文‘အာဒါသတလံ ဝိယ ဝိပ္ပသန္နတ္တာ’——净色如镜面般明净——这一解释。它是摄取、观修色业处极重要的标志。五净色如下：一、眼净色只存在于眼中。

二、耳净色只存在于耳中。

三、鼻净色只存在于鼻中。

四、舌净色只存在于舌中。

五、身净色则遍布眼、耳、鼻、舌、身、心所依处这六门，也就是遍布全身。

禅修者在身体内取四大种为所缘，经由界业处之道建立定力时，从即将进入或刚进入近行定范围开始，常会看见如镜面般明净的一大片实体。那是因为密集——

——尚未破除，智慧还未到达真实胜义；于是五净色被成团、成块、成片地看见，仿佛镜面。尤其身净色遍布全身，所以在密集尚未破除以前，诸透明界会被看成一整片。

禅修者以正见智这样看见，与上述义注、复注之说完全相合，如恒河水与阎牟那河水相融；也与下列正自觉者亲自宣说的《法集论》圣典完全相合，如热水与冷水相融。

‘一、依四大种而有的眼之净；二、依四大种而有的耳之净；三、依四大种而有的鼻之净；四、依四大种而有的舌之净；五、依四大种而有的身之净……’世尊亲自明确而切要地宣说：眼、耳、鼻、舌、身都是依止各自同一色聚中的大种而生起的净色。这是世尊如实知见以后，从金口直接说出的圣言。若在这一片透明体中专注观察虚空界，就会开始看见色聚微粒。

（己）五净色、女根、男根、命根这八色具有支配的性质，所以称为根色。〔参见根缘部分。〕其余二十色没有支配的性质，所以称为非根色。

> 缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၁)’（《清净道论》2-81。）

（庚）业把业生色执受为自己的果，仿佛说‘这是我的果’，所以业生色称为已被执受色。心生色、时节生色、食生色不被业执受为自己的果，所以称为未被执受色。

> 缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၁)’（《清净道论》2-81。）

三法分类

一、颜色所缘既可被看见，又具有撞击，称为有见有对色。

二、除颜色所缘以外的十一种粗色，不能被看见，却具有撞击，称为无见有对色。

三、十六种细色既不能被看见，也不具有撞击，称为无见无对色。〔这里的能见与不能见，只就眼识而言，不是就意识而言。〕（《清净道论》2-81。）

原书 139

一、八种根色与一种心所依处色，合为九色，因为必定只由业产生，称为定业生色。地、水、火、风、颜色、香、味、食素、虚空这九色，只是在某些情况下由业产生，所以称为不定业生色。

二、心生色、时节生色、食生色由业以外的因产生，所以称为非业生色。

三、色积聚、色相续、色老性、色无常性这四种特相色，不由业、心、时节、食四因中的任何一种产生，称为非业生亦非非业生色。（《清净道论》2-81。）一、由心产生的地、水、火、风、颜色、香、味、食素八不离色，以及声音、虚空界、身表、语表、色轻快性、色柔软性、色适应性，合为十五种心生色。

二、业生色、时节生色、食生色不是由心产生，称为非心生色。

三、四种特相色称为非心生亦非非心生色。

一、由食产生的地、水、火、风、颜色、香、味、食素八不离色，以及虚空界、色轻快性、色柔软性、色适应性，合为十二种食生色。

二、业生色、心生色、时节生色不是由食产生，称为非食生色。

三、四种特相色称为非食生亦非非食生色。

一、由时节产生的地、水、火、风、颜色、香、味、食素八不离色，以及声音、虚空界、色轻快性、色柔软性、色适应性，合为十三种时节生色。

二、业生色、心生色、食生色不是由时节产生，称为非时节生色。

三、四种特相色称为非时节生亦非非时节生色。（《清净道论》2-81。）

四法分类

一、色处，即颜色所缘，是眼识的所缘，所以称为所见。

二、声处，即声音所缘，是耳识的所缘，所以称为所闻。

三、香处、味处、触处，即香、味、触所缘，是能取得来到自己面前之所缘的鼻根、舌根、身根之所缘，所以称为所觉。

（甲）鼻识取得来到鼻根的香所缘；（乙）舌识取得来到舌根的味所缘；

原书 140

——（丙）身识取得来到身根的触所缘。因此，这三种所缘称为所觉。

四、其余二十一色只能作为意识的所缘，所以称为所识。

一、十八真实色称为真色。

二、虚空界称为界限色。

三、身表、语表、色轻快性、色柔软性、色适应性这五色称为变化色。

四、生、老、灭，即色积聚、色相续、色老性、色无常性这四色，称为特相色。

一、心所依处色是所依色，不是门色。

二、身表与语表是门色，不是所依色。

三、五净色既是所依色，也是门色。

四、其余二十色既不是所依色，也不是门色。（《清净道论》2-81。）

五法分类

一、心所依处与八种根色只由业产生，即只由业这一种因产生，所以称为一因生色。

两种表色只由心产生，即只由心这一种因产生，所以也称为一因生色。

二、声处，即声音所缘，可以由心产生，也可以由时节产生，所以称为二因生色。

三、色轻快性、色柔软性、色适应性可以由心、时节、食三因产生，所以称为三因生色。

四、地、水、火、风、颜色、香、味、食素八不离色与虚空界，可以由业产生，也可以由心、时节或食产生，所以这九色称为四因生色。

五、四种特相色不由任何因产生，所以称为非从任何因生色，即无因生起色。

真实色的生起是生，分为色积聚与色相续二种；生起本身不应再有一个生起，生本身没有另一个生。已经生起之色的成熟只是老，坏灭只是死。因此，四种特相色称为不由任何一种因产生的非从任何因生色。

原书 141

‘色处、声处、香处、味处、触处、虚空界、水界、色轻快性、色柔软性、色适应性、色积聚、色相续、段食；这些法由心产生。’在这类巴利圣典中，允许说色积聚、色相续这两种生色由某种因缘产生。应知，这是因为在业、心、时节、食等各自色法之因，发挥完成自身作用的效力尚显现时，能够看见那些色法的生相，所以才允许这样说。（《清净道论》2-82。）禅修者观照：一、业如何产生业生色；二、心如何产生心生色——

——三、时节如何产生时节生色；四、食如何产生食生色。禅修者以正见智亲自洞察各因如何产生相应果色时，就在这些因正在履行自身作用、产生相应结果，其完成作用的效力尚且明显之际，以智看见诸色法的生相。正因为禅修者能在业、心、时节、食等色法之因的效力尚显现时，以智看见生相，所以世尊才允许说这种生色由某种因缘产生——

——正如能以智看见诸色由相应因缘产生，当以智看见那些色法时，也必然看见它们的生相。基于这层方法与理由，世尊才作这样的开许。

缅文出处原串：‘(မဟာဋီ-၂-၁၁၁ - ကြည့်။)’（参见《大复注》2-111。）

色蕴论章终。

识蕴论章（上）

原书第 142 – 170 页

原书 142

识蕴论章

除色蕴以外的四种名蕴中：一、对于依过去、未来、现在等分为十一类的所缘，凡具有领受其滋味这一自性特相的一切法，都称为受蕴。

二、对于依过去、未来、现在等分为十一类的所缘，凡具有标记而知、取得所缘这一自性特相的一切法，都称为想蕴。

三、凡具有造作、策励、从事经营这一自性特相，并依过去、未来、现在等分为十一类的一切法，都称为行蕴。

四、凡具有以不同于想与慧的方式取得、识知依过去、未来、现在等分为十一类之所缘这一自性特相的一切法，都称为识蕴。

在这四种名蕴中，识蕴一经明了，其余三种名蕴便容易明了。因此，现在先解释识蕴。

> 缅文出处原串：‘(ဝိညာဏ-၂-စ၂။)’（《清净道论》2-82。）

识知之特相

巴利‘贤友，因为它识知、识知，所以称为识。”识、心、意，依义是一。’上面这段答语，是舍利弗尊者回答摩诃拘絺罗尊者所问的话，出自《大毗陀罗经》。

‘贤友拘絺罗……它能识知所缘，能取得所缘，因此称为识。’

> 缅文出处原串：‘(ဓ-ဝ-၃၆၆။)’（《中部》1-366。）

一、viññāṇa = 识；二、citta = 心；三、mana = mano = 意。这三个词依所指法与义理完全相同。（《清净道论》2-82。）为了显示究竟法的自性只是随缘生起、相续转起之法，所以依状态义分析（bhāvasādhana）说‘以识知为特相’。离开法的自性，并不存在另一个能够识知、能够造作的作者；为了显示唯有法本身被借说为作者，故说 vijānāti（它识知）。某种法能取得所缘，依 vijānana-attha——识知所缘之义——称为识；同一法依 cintana-attha——思量所缘之义等——称为心；依 manana-attha——识知之义——称为意。由这种异门也可知道：（一）viññāṇaṁ，识；（二）cittaṁ，心；（三）mano，意——这三个词依所指法与义理——

——只是同一者。（《卑谬清净道论依词释》3-241。）

原书 143

三种语法分析

对于触、受、想、思、识等表示究竟法群的词，通常可以作三种语法分析：能作者义分析（kattusādhana）、工具义分析（karaṇasādhana）和状态义分析（bhāvasādhana）。其中，前两种分析并不直接契合究竟自性，而是为了破除执我的人之见，依异门借称而作的分析。〔这里所谓‘语法分析’（viggaha），是指按照语法阐明一个究竟法词语所表达义理的语句。〕有些不熟悉究竟法的凡夫执取：身体里面有一个称为‘我’——即生命、灵魂、识体、自我——的东西，它既是安排、造作各种事情的作者（kāraka），也是领受其果的受者（vedaka）。他们认为：识知所缘这一动作是心，而完成这一识知动作、能够识知的作者，仍是先前那个我。为了破除这种错误执取——

——虽然心并没有作为识知者的作者能力，却借说它仿佛具有这种能力，依‘ဝိဇာနာတိတိ ဝိညာဏံ’——‘因为能识知所缘，故称为识’——作能作者义分析。这种本无识知能力却借说为仿佛具有的语言，称为 taddhammūpacāra，即依该法借称；应当像‘兔角’一样理解——兔子本来没有角，却借说仿佛有角。意思是：识知所缘的不是一个我；我根本不真实存在，只有心识知所缘，除心这一法以外，再没有另一种能够识知的作者。

另有一些人执取：‘触等法只有依靠我才能识知所缘；我是能够完成识知动作的最主要工具。’为了破除这种执取，虽然心并不具有一个工具实体的识知能力，仍依 taddhammūpacāra（依该法借称）说：‘ဝိဇာနာတိ ဧတေနာတိ ဝိညာဏံ’——‘心是识知所缘的工具，所以称为识。’这是工具义分析的另一种说法。意思是：触等法之所以识知所缘，并不是因为有一个我；我根本不真实存在，只有心才是触等法识知所缘所依的法。

为了破除执我，虽然需要显示能作者义与工具义两种分析，但心既没有作为识知者的作者能力，也没有作为一个工具实体的识知能力，所以这两种分析都不能直接契合究竟法自身。事实上，所谓心，只是识知所缘这一状态与活动；因此还须依‘စိန္တိန် စိတ္တံ = ဝိဇာနန် ဝိညာဏံ’——‘思量就是心，识知就是识’——的状态义分析，阐明心的真实性质。意思是：唯有识知、取得所缘这一自性本身，称为识，也称为心。只有这种状态义分析直接契合究竟法自身，因为一切究竟法都是无造作经营的无作业法。

原书 144

识的分类与善的分类

识依识知、取得所缘这一识知之特相而言，只有一类；依生类则有善、不善、无记三类。其中，善依地的差别，又分为欲界善、色界善、无色界善、出世间善四类。欲界善——即大善——又分为八种。〔参见名业处篇。〕现在说明这些心如何生起。一、某时，一个人具足布施物、受施者，也住在有善士贤人之处的适宜地区，具足能成就善业的良好时机，又亲近善友、良友、善父母、善师长等成就之轮——

——并且信心深厚，具有清净的正见智，常见行善的利益，以悦俱结生而结生，又具足能令悦受生起的喜觉支之因等。他缘于这些条件而极为欢悦，以‘atthi dinnaṁ——布施确有果’等方式生起的正见智为前导，不退缩，也不由他人〔或自己〕敦促、劝发，便修作布施、持戒、止、观等福善。此时，在这位具足福善之思的人相续中，悦俱 · 智相应 · 无行大善心生起。（《清净道论》2-83。）

二、某时，他仍依上述方式，以极为欢悦、振奋的心和正见智为前导，却没有爽快施舍之意，心有悭缩退却，须由他人敦促才行布施。同样，在持戒善与修习善方面，他也不甚踊跃，心不甘愿，须由自己敦促自己，或由他人敦促，才培育持戒善与修习善。此时，在这位善人的相续中，悦俱 · 智相应 · 有行大善心生起。

‘在这里，行是指由自己或他人之力而转起的预先加行。’这里所谓‘行’是什么？在布施、持戒、止、观等善业中，为了使悭缩退却的心不再悭缩退却，由自己敦促自己或由他人敦促，对心预先加以调动，称为预先加行（pubbapayoga）；由这一预先加行而使后心锐利，称为锐利状态（tikkhabhāva）。这两者都称为行。并不是因为行先发生、善心随后才发生才这样说。

缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၃။ မဟာဋီ-၂-၁၁၇။)’（《清净道论》2-83；《大复注》2-117。）

原书 145

三、尚未懂事的儿童，看见父母等亲族布施、供养、礼敬，便模仿这些行为而形成习惯；他们见到比丘生起欢喜，立即把手边任何一件施物布施出去，或向比丘礼敬。此时，第三大善心——即悦俱 · 智不相应 · 无行大善心——生起；因为尚未懂事，所以是智不相应的善。（《清净道论》2-83。）四、某时，父母等亲族这样敦促孩子：‘你们布施吧，礼敬吧；供僧吧，礼拜吧——’

——孩子们受敦促后，便以布施、礼敬等方式实行。此时，悦俱 · 智不相应 · 有行大善心，即第四心，生起。

五至八、某时，由于施物、受施者等不圆满，或者缺少其他足以生起悦受的因缘，上述四种善心都离开悦受，却仍行布施、持戒、止、观等善法。此时，四种舍俱大善心生起。〔合计即八种大善心。〕（《清净道论》2-83。）色界善依五分法，按所相应禅支的差别分为五种。

无色界善依与四种无色禅相应而分为四种。〔参见名业处篇。〕出世间善依与入流道、一来道、不还道、阿罗汉道这四种圣道相应而分为四种。因此，善识共有：一、大善心，即欲界善心八种；二、色界善心五种；三、无色界善心四种；四、出世间善心四种；合计二十一种。（《清净道论》2-83至84。）

十二种不善心

不善识依地只有一类；一切不善法都只是欲界法。

依根本自性，则分为贪根心、嗔根心、痴根心三类。

其中，贪根心分为八种。〔参见名业处篇。〕

原书 146

八种贪根心的生起

一、某时，一个人以断灭见等邪执为前导，认为‘诸欲没有过患，亲近、享用诸欲没有过患’，心极为欢悦，并以本来自然锐利、强盛而未经敦促的心享受诸欲。他也把见吉祥、闻吉祥、触吉祥执为实质而信奉，

正如现在的彩票赌徒择取号码。

〔他热衷研究、追求世间吉祥，把占星、禳解、依界配合等当作真实有效而信奉、重视。〕此时，第一悦俱·邪见相应·无行贪根心生起。（《清净道论》2-84。）有些众生以'生命只在摇篮与坟墓之间；一死便断，坟墓那边一无所有'等断灭见为前导，心被这种邪见败坏。他们主张'ဧတာဝကော ဇီဝိသယော ယာဝဉ္စာန္ဒြိယဂေါစရာ'——'有情生命的范围，只到眼等诸根所能活动的范围为止'——否定来世，又接受'诸欲没有过患'，不再分辨有罪无罪，任意享受诸欲。

又有人持这样的邪见：'人由见到子女面容、得到子女这条道路，便能到达无忧的天界、涅槃；见到子女面容，正是通往天界不会偏失、正直可靠的道路。连走兽、飞鸟也知道这条路；正因它们知道，甚至会与自己的亲生母亲交合。'持这种'见子面（puttamukhadassana）是通往天界、涅槃之道'的邪见者，随心所欲地享受、爱乐诸欲时，生起的同样是第一悦俱·邪见相应·无行贪根心。（《大复注》2-120。）

在不与取方面，又有人以错误执取认为：只有偷婆罗门的黄金才有罪，其他偷盗无罪。他以这种邪执非法取得他人财物时，对所得财物爱乐贪著的贪根心，也属于这第一贪根心。又有人主张：为师长说谎、为牛说谎、为自己说谎、为生命说谎、为女儿婚礼说谎，都没有罪；只有其他妄语有罪。为师长等离间他人无罪，其他离间语才有罪；讲说婆罗多诸王作战、带走悉多天女等故事，能够止息恶业。

——以这类错误执取讲说妄语、离间语、婆罗多诸王作战、带走悉多天女等故事时，对这些妄语、离间语等爱乐贪著的——

——心，也就是这第一贪根心。（《大复注》2-121。）二、某时，一个人的心迟钝、不锐利、不很强盛，须由自己或他人敦促；他以邪见为前导，仍欢悦地享受诸欲，又把见吉祥等执为实质而信奉。此时，第二悦俱·邪见相应·有行不善贪根心生起。（《清净道论》2-84。）三、某时，他不以邪见为前导，完全不与邪见相杂；却极为欢悦，以本来自然强盛、未经敦促的心行淫欲，贪图他人财产，谋划以种种非法手段取得，也偷窃所有者并未自愿给予的财物，强夺——

——抢劫或收受贿赂。此时，第三悦俱·邪见不相应·无行贪根心生起。（《清净道论》2-84。）四、某时，一个人的心迟钝、不锐利、不很强盛，须由自己或他人敦促；他不以邪见为前导，完全不与邪见相杂，却仍欢悦地行淫欲，又以贪著之心贪图他人财产，谋划以种种非法手段取得，也偷窃所有者并未自愿给予的财物，强夺——

——抢劫或收受贿赂〔有时自己并不想收，却因种种缘故收了贿赂〕。此时，第四悦俱·邪见不相应·有行贪根心生起。

> 缅文出处原串：'(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၄၊၊)'（《清净道论》2-84。）

五至八、某时，由于可享用的诸欲不圆满，又没有其他足以生起悦受的因缘，邪见相应或不相应、有行或无行这四类心全都离开悦受；人们仍如上所说，造作与贪相应的不善。此时，其余四种舍俱贪根不善心生起。（《清净道论》2-84。）

两种嗔根心的生起

一、忧俱 · 嗔恚相应 · 无行嗔根心；二、忧俱 · 嗔恚相应 · 有行嗔根心。嗔根心只有这两种。

在断绝他人生命——即杀生——、非法取得他人财物、说妄语、说离间语、说粗恶语、说杂秽语、思量谋划使他人死亡毁灭或杀害他人等不善行为中——

原书 148

——若以本来自然强盛的心造作，心与忧受俱生，与刚强粗暴的嗔恚相应，又无须自己或他人敦促，这就是第一嗔根心；若造作这些不善时，嗔根心迟钝、不锐利、不很强烈，并由自己或他人敦促，这就是第二嗔根心。（《清净道论》2-84；《大复注》2-121。）但是，不能因为造作上述足以引起嗔恚的种种不善时，嗔根心迟钝、不甚强烈、以迟钝方式生起，就断定它必然只是有行心。义注师所持的意思是：某一嗔根心若与自己或他人的敦促同生，也与努力、加行同生，那么这种嗔根心——

——必定是迟钝的；正是依这一点，义注师才如上把迟钝的嗔根心解释为有行。（《大复注》2-121。）

两种痴根心的生起

一、舍俱 · 疑相应痴根心；二、舍俱 · 掉举相应痴根心。痴根心共有这两种。对于这些可能生疑之处——真正的正自觉佛，遍知正自觉者所说、称为道果涅槃法蕴的真实正法，正自觉佛的真实圣僧，以及因果相续的缘起法性等——若不能如实作出决定，舍俱 · 疑相应痴根心便会生起。例如怀疑：‘遍知正自觉者所说的色法、名法，弟子们无法观照；不应对过去、未来修观。’心不安定——即散乱到种种所缘上——

——之时，舍俱 · 掉举相应痴根心便会生起。

贪根心有贪与痴两种不善根；嗔根心有嗔与痴两种不善根；这两种痴根心则只有痴这一种不善根，远离贪、嗔等其他不善根。

痴根心只有痴这一种因，远离其他不善根，所以极为愚昧；又因为分别与疑、掉举相应，所以极为动摇。因此，它不与悦受相应，只与舍受相应。

这种痴根心从来不会依自身本性而锐利。因为疑相应心依在种种可疑所缘上怀疑、游移而生；掉举相应心则依散乱于种种所缘而生。如此生起的这两种心，在任何作用中，怎么可能依自身本性而锐利，又怎么可能由自己或他人敦促而生呢？因此，痴根心没有有行与无行的差别。

原书 149

再者，掉举心所是在十二种不善心中相应的一种遍一切不善心心所。虽然掉举也存在于除痴根掉举相应心以外的其余十一种不善心中，但它唯在这一痴根掉举相应心中格外强盛。正因为如此强盛，它才成为十六种相应法中的主导法。因此，唯独这一心由掉举加以特别限定，称为掉举相应心。也正因此，在《法集论》巴利（《阿毗达磨》1-103）中，掉举唯在此心里依明确列举而出现。由此：一、是不与其他不善心相应的疑法；

——二、是作为主导法的掉举。依这两种法，痴根心被说为两种：一、舍俱·疑相应心；二、舍俱·掉举相应心。应当如此记取。疑心所不能决定所缘，就是疑惑、怀疑；掉举心所散乱于种种所缘，就是心不安定，也就是心动摇之性。如此，不善识共有十二种。这十二种不善心取六所缘中的任一所缘而生；它们紧接舍俱·无因唯作意识界之后〔在五门称为确定，在意门称为意门转向〕，通过身门、语门、意门三门，以身业、语业、意业之力，随其所应——

——依杀生等业道，或依尚未成就业道之业而生起。十二种不善心中，除掉举俱心以外的十一种，能够在四恶趣中产生结生果报与转起果报，也能够在善趣中产生转起果报；掉举俱心则只能在恶趣与善趣两处产生转起果报。（《大复注》2-122。）

果报无记识

依生类之别，无记识分为果报无记识与唯作无记识两种。

其中，果报无记识依地的差别，分为欲界果报识、色界果报识、无色界果报识、出世间果报识四种。欲界果报识又分为善果报识与不善果报识两种。

善果报识又分为无因善果报识与有因善果报识两种。

一、无因善果报识八种；二、有因善果报识八种；合计善果报识十六种。〔参见名业处篇。〕

大善心与大果报心

‘即使相应法没有差别，也应知道：果报如镜面等处的面影，无奋发；善如面容，有奋发。”这里所谓无奋发：奋发，是指在无明、爱、慢尚未断绝的相续中，称为能够令果报生起的作用。果报中没有这种作用，所以无奋发；善中则即使是依神通之力转起者，也确有这种作用，所以有奋发。’依一些老师的主张，大果报心的有行与无行有两种原因：来因与缘因。

一、来因——所谓来因，是指果报心从中来临的业因。

依一些老师的主张，正如面容移动时镜面中的面影也随之移动，无行善的果报是无行，有行善的果报是有行；他们依果报心所从来之业的力量，主张大果报心有行或无行。（《大复注》2-127。）二、缘因——有些上首诸师主张：强而明显的业、业相、趣相等因缘，使结生、有分、死亡果报识成为有行或无行；优良的时节、食物等因缘，以及在其前面生起的速行是有行或无行，则使彼所缘果报识成为有行——

——或无行。（《大复注》2-127。）在无行善心与有行善心中，无论以无行善心还是有行善心造作善业，等到该业将要产生果报时，若不须安排、不须努力，单凭将要结果之业本身的力量，业、业相、趣相中的某一种相便显现，那么由该业所生的结生果报识是无行；若业、业相、趣相中的某一种相须经安排与努力才显现，那么由该业所生的结生果报识是有行。

有分与死亡果报识和结生相同。〔意思是：不须自己或他人费力，业等三种所缘相中的某一种便显现，以它为所缘而生的结生、有分、死亡心是无行；某一种业等相须经费力才显现，以它为所缘而生的结生、有

分、死亡心是有行。〕若前面的善或不善速行是无行，彼所缘也是无行；若该速行是有行，彼所缘也是有行。应当如此记取。（《根本复注》1-127。）

原书 151

无奋发与有奋发

大善心与大果报心所相应的心所数量没有差别，彼此相同。尽管相应法没有差别，果报识却如镜面等处的面影，无奋发，也就是没有奋发、没有作用；善识则如面容，有奋发、有作用。

奋发——所谓奋发，是指在阿罗汉道尚未舍断无明、爱、慢，因而这些法尚未断绝的色名相续中，称为能够令果报识生起的作用。果报识中没有这种作用，所以称为无奋发；善识中，即使是依神通之力生起的善识，也仍有称为能够令果报生起的这种作用，所以称为有奋发。

> 缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၆။ မဟာဋီ-၂-၁၂၇။)’（《清净道论》2-86；《大复注》2-127。）

不善果报只有无因法。无因善果报识与有因善果报识取可意所缘及中等可意所缘为所缘；不善果报识则取不可意所缘及中等不可意所缘为所缘。

一、无因不善果报七种；二、无因善果报八种；三、有因善果报八种；合计欲界果报二十三种。

如同色界善有五种，色界果报也有五种。色界善与色界果报在相应心、心所法的数量以及所缘方面都相同。不过，色界善识依等至之力，在速行心路相续中生起；色界果报识则在各自相应的色界结生有中，以结生、有分与死亡的作用生起。

再者，如同无色界善有四种，无色界果报识也分为四种。无色果报识在各自相应的无色界结生有中，以结生、有分与死亡的作用生起。

例如，由空无边处善所生的空无边处果报识，在空无边处结生有中，以结生、有分与死亡的作用生起。其余应照此理解。

出世间果报识是与四种圣道相应之善心的果报，所以也分为四种。

一、由入流道善而有入流果果报识；二、由一来道善而有一来果果报识；三、由不还道善而有不还果果报识；四、由阿罗汉道善而有阿罗汉果果报识——

原书 152

——这四种一一生起。出世间果报识依道心路与果等至心路两种方式生起。

这样合计欲界、色界、无色界、出世间四地，果报识共有三十六种。〔贤善者，不过在你的观智所观所缘范围之内，不能包括色界果报识、无色界果报识与出世间果报识。出世间果报识并不是观智所观的所缘；色界与无色界果报识，则只在色界、无色界有情的相续中，分别生于色界、无色界。修习观照外在五蕴色名法时，这些色界、无色界果报识因为同属外在法，虽可依一般方式总合、概括而混入所观所缘之中，但贤善者仍只是人类——

——不能把这些果报识单独抽出而观照。应当如此记取。〕

‘广大心唯在成就者那里才会清楚显现。’既然如此宣说，色界果报与无色界果报这些广大心，也只能在成就这些果报心者的相续中清楚显现。

唯作无记识

唯作无记识依地的差别，分为欲界唯作、色界唯作、无色界唯作三种。

一、五门转向、意门转向与生笑这三种无因欲界唯作心；二、八种大唯作心，即欲界大唯作心；三、五种色界唯作心；四、四种无色界唯作心。如此，唯作心共有二十种。除五门转向与意门转向这两种无因唯作心以外，其余十八种唯作心只能在阿罗汉圣者的相续中生起。由此：一、善心二十一种；二、不善心十二种；三、果报无记心三十六种；四、唯作无记心二十种；合计八十九种。

因为还差一种才满九十，所以称为‘九十减一心’，也就是八十九种心。

识的十四种作用

这些识所执行的作用共有十四种：结生、有分、转向、见、闻、嗅、尝、触、领受、推度、确定、速行、彼所缘与死亡。这些心即依上述十四种方式生起。（《清净道论》2-87。）

一、结生作用

当众生由于称为大善的八种欲界善之强大业力而生于天界或人界时，在这些众生的相续中，八种有因欲界大果报心取临死时现前的业、业相、趣相三者之一为所缘而生；对于因为较弱的二因善业之果而在人界投生为无性者、黄门等的众生，则一种舍俱无因善果报推度心生起。如此，这九种心执行结生作用而生起。

当众生由于色界善与无色界善的强大业力而生于色界或无色界时，曾修习色界禅与无色界禅的众生，在临死之际只取现前的业相所缘——例如入出息念似相或遍似相——为所缘；九种色界果报识与无色界果报识便执行结生作用而生起。

当众生由于不善业的强大力量而生于恶趣时，曾造不善业的众生在临死之际，取现前的业、业相、趣相三者之一为所缘；一种舍俱无因不善果报推度意识界执行结生作用而生起。由此，在识蕴分别这一部分，首先应当了知十九种果报识执行结生作用而生起。（《清净道论》2-87至88。）把旧有与新有、旧有诸蕴与新有诸蕴连接起来，并把称为业有的因业与称为生有的果报连接起来，这项作用称为结生作用。

二、有分作用

结生识灭去以后，紧接在已经灭去的各个结生识之后，称为有分识的心相续生起。它只是能产生该结生的同一业之果，只取结生识所取的业、业相、趣相三者之一为所缘，在能生因与相应心所方面也与结生识相同。〔结生识与有分识在所缘、能生因以及相应——

——心所的数量方面都相同。〕随后，应知与结生识相同的有分识一再生起。只要尚无能够截断有分相续的转向心与心所——即五门心路中的五门转向、意门心路中的意门转向——生起，有分流就像不断流淌的河水一样；例如众生进入无梦的熟睡等状态时，会有无量、无数、不可计数的有分相续生起。由此应知，只有与结生识同类的果报识执行有分作用而生起。〔为了使生有不间断地继续存在，作为其因而生起的作用，称为有分作用。心路心若不——

——生起，为使心相续不断，同一心便依产生结生之业的力量而生；它与结生所缘相同，相应心所的数量也相同。心路心生起时，有分流停止；心路心不生，或一条心路心相续结束时，有分心又再生起。〕（《清净道论》2-88。）

三、转向作用

有分相续依上述方式流转时，当众生相续中的眼等诸根能够取得色等所缘，色所缘便来到眼净色面前而显现；依色所缘，便发生对眼净色的触击。（《清净道论》2-88。）所谓 ghaṭṭanā，是触击、撞击、冲击：处在适当位置的色所缘迎面撞击眼净色；眼睑下垂或抬起、直视或斜视等经营所成的特殊变化，与作为眼净色所依的大种一起，把所缘显为可意或不可意并迎面触击，这便称为 ghaṭṭanā。（《大复注》2-132。）

色所缘触击眼净色以后，正由于这种触击的力量，有分发生波动。〔有分以波动的方式生起两次，从而接近成为不同于有分流的心路心之因；这一现象称为有分波动（bhavaṅga-calana）。

这是因为该有分心成为不同于先前心相续阶段的心路心阶段之因，所以仿佛发生波动，因而称为有分波动。〕此时，有分心灭去以后，取造成有分波动的同一个色所缘为所缘，仿佛截断有分，并执行转向作用而审察色所缘的五门转向心——称为唯作意界——生起。在耳门等，也应以同样方式理解。再者，在意门中，当六所缘中的任一种显现时，有分波动以后，舍俱——

——无因唯作意识界，也就是意门转向心生起；它仿佛截断有分流，执行转向作用，审察已经显现的所缘。由此应当了知，这两种唯作识执行审察所缘的转向作用而生起。

缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၈)’（《清净道论》2-88。）

〔按次第，本应先说五门转向灭后，眼识执行见作用而见色所缘等；但这里尚未说明，而是因为两种转向的作用相同，先取意门转向，把两种转向一并解释。这样安排，是为了先依列举十四种作用的摄颂，再依作用次第逐一阐明。（《大复注》2-132。）〕

四至八、见、闻、嗅、尝、触作用

首先，在眼门中，能够审察色所缘、仿佛截断有分而生起的五门转向灭后，以眼净色为所依处、能够见知色所缘的眼识心生起，执行见作用，也就是见知色所缘的作用。

在耳门中，以耳净色为所依处、能够听知声所缘的耳识心生起，执行闻作用，也就是听知声所缘的作用；在鼻门中，以鼻净色为所依处、能够嗅知香所缘的鼻识心生起，执行嗅作用，也就是嗅知香所缘的作用；在舌门中，以舌净色为所依处、能够尝知味所缘的舌识心生起，执行尝作用，也就是尝知味所缘的作

用；在身门中，以身净色为所依处、能够触知触所缘的身识心生起，执行触作用，也就是触知触所缘的作用。〔五门转向与领受之间的阶段称为五识阶段，即五识心生起的阶段。因为所处阶段相同，所以在这里合并说明——

——但每一种门各自只有一条心路。意思是：眼门心路中眼识生起的位置，在耳门心路等中分别由耳识等生起，所以合并解释。〕这五识在可意所缘与中等可意所缘上是善果报识，在不可意所缘与中等不可意所缘上是不善果报识。由此应当了知，十种果报识——即两组五识——执行见、闻、嗅、尝、触作用而生起。（《清净道论》2-88。）

九、领受作用

巴利原文（缅文转写）：‘စက္ခုဝိညာဏဓာတုယာ ဥပ္ပဇ္ဇိတ္ဝာ နိဂ္ဂဒ္ဒသမနန္တရာ ဥပ္ပဇ္ဇတိ စိတ္တံ မနော မာနသံ တဇ္ဇာ မနောဓာတု။’

缅文出处原串：‘(အတိ-၂-၉၁။)’（《阿毗达磨》2-91。）

译：‘眼识界生起又灭去后，紧接着生起一心，即意、心意；它是与该眼识相应的意界。’（《阿毗达磨》2-91。）

原书 156

因为世尊亲自宣说了上述教言，所以在眼识等灭后，仿佛迎接五识所取的同一个所缘，领受意界便生起：善果报五识灭后，生起善果报领受；不善果报五识灭后，生起不善果报领受。由此应当了知，两种领受意界识——善果报领受意界识与不善果报领受意界识——执行领受作用，即仿佛迎接所缘的作用而生起。（《清净道论》2-88至89。）〔对于那些像不接受心所依处色一样，也不能允许领受等心路心存在的人，这里引出巴利原典作为证据，说明领受等心路心确实存在——

——而作解释；巴利原典是不应否定的。（《大复注》2-132。）〕

十、推度作用

巴利原文（缅文转写）：‘မနောဓာတုယာပိ ဥပ္ပဇ္ဇိတ္ဝာ နိဂ္ဂဒ္ဒသမနန္တရာ ဥပ္ပဇ္ဇတိ စိတ္တံ မနော မာနသံ တဇ္ဇာ မနောဝိညာဏဓာတု။’

缅文出处原串：‘(အတိ-၂-၉၂။)’（《阿毗达磨》2-92。）

译：‘领受果报意界也生起又灭去后，紧接着生起一心，即意、心意；它是与该领受意界识相应的意识界。’（《阿毗达磨》2-92。）世尊既如此宣说，便应知道：推度心探究领受果报意界所领受的同一个所缘。不善果报领受意界灭后，在不可意所缘与中等不可意所缘上，作为不善业之果的舍俱无因不善果报意识界——即舍俱不善果报推度心——生起；善果报领受意界灭后，在可意所缘上，悦俱无因善果报意识界——即悦俱善果报推度心——生起；在中等可意所缘上，舍俱无因善果报意识界——即舍俱无因善果报推度心——生起。由此，这三种果报识——

——即舍俱不善果报推度心、悦俱善果报推度心、舍俱善果报推度心——执行推度作用，也就是探究所缘的作用而生起。应当如此了知。（《清净道论》2-89。）

十一、确定作用

推度心灭后，舍俱无因唯作意识界——即称为意门转向的确定心——生起；它对推度心所探究的同一个所缘加以清楚辨别、标记，仿佛正在妥善辨别、标记。由此应当了知，一种无因唯作识执行确定作用，也就是对所缘作出判定的作用而生起。（《清净道论》2-89。）

原书 157

十二、速行作用

确定心灭后，如果色所缘等仍有足以维持许多心路心生起、能够存续到速行结束的寿命，也就是属于大所缘，那么，在确定心已经辨别、标记的同一个所缘上，二十九种心中的任一种心便迅速生起，迅速领受所缘之味，执行速行作用而速行六次或七次。这二十九种心是：一、八种大善心；二、十二种不善心；三、九种欲界唯作心，即速行心。这是五门中的方式。（《清净道论》2-89。）〔注——在这里，色所缘等的寿命共有十七个心刹那，即五十一个小刹那——

——但它刚生起时尚未显现于相应之门，通常要在生时之后经过两三个心刹那，才显现于眼门等相应之门。当眼门心路等生起时，由于它的寿命不足以维持到彼所缘结束，只能维持到速行结束，所以判定为大所缘。〕至于意门，意门转向灭后，可以有二十九种欲界速行心中的任一种生起；在称为遍作、近行、随顺、种姓的欲界近行定速行之后，则有五种色界善心、五种色界唯作心、四种无色界善心、四种无色界唯作心、四种出世间道心与四种果心。在这五十五种速行心中，某种速行若具足如理——

——作意等相应的助缘，那一种具足如理作意等助缘的速行便生起。由此应当了知，五十五种善、不善、唯作与果报识执行速行作用，也就是猛烈、有力、迅速生起的作用而生起。（《清净道论》2-89。）

十三、彼所缘作用

速行结束以后，如果五门中的所缘属于极大所缘，意门中的所缘属于明了所缘，也就是明显所缘，那么，对于欲界有情，只在欲界速行之后，依下列力量：一、可意、中等可意、不可意、中等不可意所缘的力量；二、过去诸生所培育之业的力量；三、速行心等的力量——

原书 158

——相应的助缘已经具足时，十一种彼所缘心中的某一种果报识便随着取不同于有分所缘之所缘而速行的速行心之后，生起一次或两次，犹如逆流上行之船后方的水流在短暂片刻中跟随而行。这一果报识生在速行结束以后，本来应取根本有分的所缘，却由自己取速行所缘为所缘而生，所以称为彼所缘。由此应当了知，十一种果报识执行彼所缘作用，即继续取速行所取的所缘为所缘而生起。

> 缅文出处原串：‘(ဝိသုဒ္ဓိ-၂-၈၉-၉၀။)’（《清净道论》2-89至90。）

上文列出彼所缘生起的‘这是为了显示受如何随所缘而改变才说的。’也就是说，说明彼所缘依所缘力量而生，是为了显示受随所缘改变。

一、若是可意所缘，五种悦俱彼所缘心生起。

二、若是中等可意所缘，五种舍俱善果报彼所缘心生起。

三、若是不可意所缘，舍俱不善果报推度彼所缘心生起。

为了使人了知受的这种变化，才依所缘力量说明受如何生起。又关于彼所缘如‘所谓依过去业，是为了显示彼所缘的差别。并非只有能生结生的业才产生彼所缘，其他业也能产生；而其他业所产生的彼所缘，甚至可能不同于能生结生之业所应产生的彼所缘。’所以，过去业力之说，是为了显示彼所缘的种种差别。并非只有能生结生的业才能产生彼所缘；事实上，不同于结生业的其他业也能产生彼所缘。这个其他业——

——还能产生不同于结生业——即能给予结生果报之业——所生彼所缘的另一种彼所缘。应当如此了知。（《大复注》2-133至134。）

一些上首诸师的主张

巴利《大复注》引文（缅文转写）：‘ဇထ္ထ ဓ ကေစိ ပဋ္ဌာနေ ကုသလာကုသလေ နိရုဒ္ဓေ ဝိပါကော တဒါရမ္မဏာတာ ဥပ္ပဇ္ဇတီတိ ဝိပါကဓမ္မဓမ္မာနံ ဇဝ အနန္တရံ တဒါရမ္မဏံ ဝုတ္တန္တိ ကိရိယဇဝနာနန္တရံ နာ ဣစ္ဆန္တိ။ (မဟာဋီ-၂-၁၃၄။)’一些上首诸师主张：《发趣论》教说‘善与不善灭去以后，果报作为彼所缘而生起’（《阿毗达磨》8-133），也就是说，佛陀只说彼所缘紧接在称为“具有产生果报性质之法”的善速行与不善速行之后；因此，他们不承认彼所缘紧接唯作速行之后生起。（《大复注》2-134。）

原书 159

他们的理由如下：河流只会跟随运动粗猛的船转向，同样，有分流只跟随运动粗猛的速行〔即彼所缘可以生起〕；如同河流不跟随漂流的叶杯转向，在具足六支舍的阿罗汉相续中，有分流不能跟随性质寂静的唯作速行〔即彼所缘不能生起，取速行所缘为所缘的果报识不能紧接速行之后生起〕。这是合乎道理的。这就是不承认唯作速行之后有彼所缘的上首诸师所举理由。（《大复注》2-134。）《大复注》师批注说，应当审察这一说法：即使某法本应成立，却因为某种意义而在某处未被——

——佛陀宣说，这种情形在巴利原典中确实可见。例如，《法集论》巴利详释不善法时，在不善分别中虽本可成立，却没有宣说增上缘。不仅如此，用来比喻唯作速行的叶杯，并不真正类似唯作速行；船与叶杯使河流转向以及各自前行的方式彼此不同。因此，说河流跟随船而不跟随叶杯，确实合理。然而，在彼所缘这一问题上，唯作速行与其他的善速行——

——和不善速行，在使有分流转向以及执行速行作用而前行方面是相同的。所以，只说彼所缘不跟随唯作速行，却只跟随善速行与不善速行，并不合理，因而应当审察。（《大复注》2-134。）《大复注》师不赞同下述《根本复注》之说，所以作了以上解释。

根本复注师的主张

巴利《‘其中，善中的四种悦俱心、不善中的四种悦俱心、唯作中的五种悦俱心，共十三种；其中任一种速行结束后，彼所缘安住时，悦俱、无行的三因心或二因心都可安住。’“唯作中的五种……可以安住”这句话，也说到彼所缘紧接唯作速行之后。可是《发趣论》说：“善与不善灭去以后，果报作为彼所缘而生起”，只说彼所缘紧接具有产生果报性质之法之后。在善三法中，也只以“有学或凡夫把善观为无常”等语说善与不善速行，随后说彼所缘；不说它紧接无记，也从未见任何地方说彼所缘紧接唯作之后。如果确实存在，便没有理由不宣说；所以应当审察这一长老之说。运动粗猛的速行如船，河流般的有分跟随它，是合理的——

——但具足六支舍者性质寂静的唯作速行如叶杯，河流般的有分并不跟随。’（《根本复注》1-134。）

原书 160

《阿毗达磨义注》（1-323）记载住在莫罗婆毕（Moravāpi）的摩诃达多大长老之说。依其主张，一个人以悦俱、三因、无行心造业，并由该业所生的悦俱、三因、无行果报心结生；在他的相续中，下列十三种速行结束后若彼所缘安住：一、四种悦俱大善速行；二、四种悦俱贪根速行；三、四种悦俱大唯作速行；四、一种生笑唯作速行。此时，悦俱 · 智相应 · 无行大果报心，或悦俱 · 智不相应 · 无行大果报心这两者之一，作为彼所缘而安住。

缅文出处原串：‘(အတိ-ဌ-ဝ-၃၂။)’（《阿毗达磨义注》1-323。）

这里，摩诃达多大长老说，五种欲界唯作速行之后，彼所缘可以生起。同样，在《摄阿毗‘悦俱唯作速行结束以后，只能有悦俱彼所缘生起。’《根本复注》师说明应当审察‘善速行与不善速行灭去以后，果报心作为彼所缘而生起。’在这段《发趣论》教说（《阿毗达磨》8-366）中，佛陀只说彼所缘紧接称为“具有产生果报性质之法”的善法——

——与不善法之后。在善三法中（《阿毗达磨》8-133），也说：‘有学或凡夫把善法观为无常、苦、无我——也就是以无常、苦、无我修习、审察观禅；观速行心路灭去以后，果报心在观速行结束处作为彼所缘而生起。’依这类方式，只宣说善速行与不善速行，并说彼所缘紧接这两者之后；并未宣说彼所缘紧接无记法之后。在任何巴利原典语句中，也找不到宣说彼所缘紧接唯作速行之后的地方——

——假如彼所缘在唯作速行之后确实存在，却不予宣说，就没有理由。因此，应当审察摩诃达多大长老的主张。

原书 161

确实，如同河流跟随船而行，有分流跟随躁动、活动强烈的速行，合乎道理；反过来，如同河流不跟随漂流的叶杯，在具足六支舍的阿罗汉相续中，彼所缘不跟随性质寂静的唯作速行。应当如此记取。因此，摩诃达多大长老的主张应受审察。（《根本复注》1-134。）《根本复注》师阿难长老的这一见解不为《大复注》师护法长老所认同；护法长老不仅在《大复注》中反驳，也在《随复注》（1-141）中作了同样的反驳。

六支舍

‘诸比丘，在此，漏尽比丘以眼见色以后，既不欢喜，也不忧恼；他具念、正知，住于舍。’（《增支部》2-247。）巴利原典如此宣说：在漏尽阿罗汉的相续中，当可意或不可意的六种所缘显现于六门时，有一种舍不离全然清净的自然状态，平等中舍所缘；它就是称为中舍性的心所。阿罗汉的这种舍——

——称为六支舍。（《清净道论》1-155。）阿罗汉能够驾驭其心，所以可以把六种可意所缘观作如同不可意，也可以把六种不可意所缘观作如同可意；对于显现于六门的六种所缘，能够令心安住中道，平等中舍。

它的法体就是中舍性心所；正是这一心所被称为六支舍。

十四、死亡作用

彼所缘结束以后，有分又再生起。〔这里只就转起时说，并不是说彼所缘之后绝不能生死亡心，只能生有分。（《大复注》2-134。）〕当有分流再度中断，转向等心路心又再次生起。

这样，具足相应因缘的心相续，依固定不变的心定法反复生起：有分灭后转向生起，转向灭后眼识等执行见知色所缘的见作用；其余也依此类推。在同一生中，只要有分尚未终尽，诸心便如此反复生起，直至有分终尽。

确实，一生之中一切心里最后的有分心，因为从该生迁离——

——所以称为死亡心。因此，死亡心也和结生果报识、有分果报识一样，有十九种。由此应当了知，十九种果报识执行死亡作用而生起。（《清净道论》2-90。）死亡以后，在新生中结生又生起；结生以后，有分又再生起。就这样，在三有、五趣、七识住、九有情居中反复轮转的众生相续里，不间断的心相续不断循环。

轮回之轮如何断绝——在依上述方式反复轮转的众生中，若有众生依止称为中道、趣向涅槃之道的正确八支圣道修行，而证得阿罗汉果，那么这位阿罗汉圣者的死亡心灭去以后，心便唯是灭去，不再相续。（《清净道论》2-90。）至此，已经概述从结生直到死亡的一生之中，诸心如何运作的十四种作用。现在继续说明识蕴的特相、作用等。

一、识蕴

心思量所缘，故称为心；意思是它能识知。（《阿毗达磨义注》1-106。）一、心以识知为特相；二、以先导为作用；三、以连接相续为现起；四、以名色为近因。（《阿毗达磨义注》1-155。）〔无色地则以名为近因。〕换言之：一、以识知所缘——亦即取得所缘——为特相；二、在识知所缘时，以作为主要、起支配作用的先导为作用；三、以能连接后后心、使心相续不间断为现起；四、以名与色〔无色地则为名〕为近因。

《根本复注》说：‘识知，就是取得所缘。’（《根本复注》1-87。）因此，所谓识知，就是把所缘取作所缘而确实取得它，也就是取得所缘之性。

特相——在四地之心中，并无哪一种不以识知为特相；一切心都以识知为特相。

缅文出处原串：‘(အဘိ-ဋ္ဌ-ဝ-ဝဂ္ဂ။)’（《阿毗达磨义注》1-155。）

凡属欲界、色界、无色界、出世间四地的心，无一不具有识知所缘的特相；一切心都具有识知所缘的特相。（《阿毗达磨义注》1-155。）把有分心译作‘不知心’，换言之认为有一种不知心，与上述义注的解释——也就是与佛教阿毗达磨——正相——

——冲突。有分心本来恒常识知过去生临终时由临死速行所取的业、业相、趣相三种所缘之一；不能仅仅因为它不识知现在六所缘中的某一种，就把它称为‘不知心’。

《根本复注》说：‘识知，就是取得所缘。’（《根本复注》1-87。）《大复注》说：‘以被称为取得所缘的识知为其特相，故为识知特相。’（《大复注》2-112。）识知——就是取得所缘。例如，把眼净色作为所缘而尝试取得；若取得了眼净色，就称为识知眼净色；若尝试把眼净色作为所缘而不能取得，就不能称为识知眼净色。

因此，所谓识知，就是取得所缘的性质。该心具有这种被称为取得所缘的识知特相；所以，该心具有取得所缘、识知所缘的特相。

先导作用——先导有两种：先行先导与主要先导。

先发生、行在前、发生在前的先导，称为先行先导；作为统摄者、主要者与领导者，居于支配地位的先导，称为主要先导。先导虽有这两种，但就心与心所二者而言，心并非真的先于心所生起；在一个心刹那中，心与心所同时生、同时住、同时灭。然而，在这一组心心所法中，对于识知、取得所缘，心确实是主要者，是起支配作用的先导法。因此说，心有先导作用，也就是在识知、取得所缘时，以成为主要、起支配作用的先导为其作用。

这也正合于‘意为诸法先导’等教说。

当色等所缘来到眼等门时，在令所缘显明这件事上，心是主要、起支配作用的先导。诚然——在眼门，适合以眼见的色所缘，唯由心识知；

在耳门，适合以耳闻的声所缘，唯由心识知；

在鼻门，适合以鼻嗅的香所缘，唯由心识知；

在舌门，适合以舌尝的味所缘，唯由心识知；

在身门，适合以身触的触所缘，唯由心识知；

适合经意门而知的法所缘，唯由意识心识知。

由此，在令来到门中的所缘显明这件事上，唯有心是主要、起支配作用的先导。因此，心在识知所缘时是主要、起支配作用的先导；所以说，心具有在识知所缘时成为主要先导的作用。（《阿毗达磨义注》1-155至156。）

原书 164

《根本复注》说：‘如守城人一般，心的作用只是使所缘显明、只是承取、只是取得；穿透所缘以及再次识别等作用，则应知属于慧、想等。’（《根本复注》1-87。）名为守城人的男子坐在城中十字路口，对每一个来者察看并记认：‘这是城里人，这是来客。’他分别、标定并判断来者。同样，心的作用只是使所缘显明、只是承取、只是取得所缘；如实穿透称为胜义法之所缘的真实自性，是慧的作用；依先前留下的标记再次识别所缘，是想等法的作用。应当如此了知。（《根本复注》1-87。）

《根本复注》说：‘所谓识知，是指不同于想与慧之作用的一种取境。’（《根本复注》1-65。）《随复注》解释：‘想与慧的作用，是作标记与穿透；不同于这两者的取得所缘，称为“识知”。’（《随复注》1-70。）对于所缘的知，有想知、慧知、识知之别。无论错误或正确，只是依曾作的标记而认得、按所标记的方式而知，是想知；从胜义法自性的起点直到终点——也就是从名色分别智起，直至阿罗汉道与阿罗汉果——无误地、如实地彻底了知真实自性，是慧知；确实取得某一个所缘，是识知。知既有这三种，应当记住：有别于想与慧之知的那一种特殊的知，称为 vijānana，也就是识知。

现起——后后心生起时，与前前心无间相接，呈现为能把心相续连接得不中断之法；正在以观正见智观照该心的瑜伽行者之智中，它就是这样现起。依刹那死之理，前心经过生、住、灭三时，寿命届满而灭去；该前心又以无间、等无间等缘力，资助紧接着它而新生的后心，使心相续不致中断。（《阿毗达磨义注》1-156。）

《根本复注》说：‘连接，是使另一心相续不断。’所谓 sandahana，即相续连接，也就是连接另一心，使其相续不间断。（《根本复注》1-87。）

后心生起，正是与已经灭去的前心无间连接。为了使后心如此无间相续地生起，已经灭去的前心以无间缘等缘力资助后心。

近因——心若没有相应心所，单凭自身不能生起；因此，相应心所这些名法，是心生起最接近的——

原书 165

——诸因。再者，在具足五蕴的五蕴地，心〔名法〕若没有作为依处的色法便不能生起，所以依处色也是心生起的一个近因。又，若识心所知的所缘是色所缘等色法，该所缘色也是心的近因；因为只有具备可知的所缘，识知之性才能生起。依处色以依处前生依止缘力、所缘色以所缘缘力，资助心生起。因此，在五蕴地，心的近因是名与色；在无色地没有色法，所以心的近因只是相应心所之名。

以上所说的特相、作用、现起、近因，是对识蕴所摄一切识的总说。若分别观照，则应当依下文所说而观。

二、结生心

结生心的四法为：一、以识知业、业相、趣相三种所缘中的任一种为特相；二、以连接两生为作用；三、以连接相续为现起；四、以名色为近因。

换言之：一、以识知——亦即取得——过去生临死速行所取的业、业相、趣相三种所缘中的任一种为特相；二、以连接两生，也就是连接前后心相续为作用；三、以能连接两生、连接前后心相续为现起；四、以

相应心所之名与作为依处的色法为近因。

三、有分心

有分心的四法为：一、以识知业、业相、趣相三种所缘中的任一种为特相；二、以维持生命相续为作用；三、以连接相续为现起；四、以名色为近因。

换言之：一、以识知——亦即取得——过去生临死速行所取的业、业相、趣相三种所缘中的任一种为特相；二、以作为生命相续之因，使前后心相续不间断〔即执行有分作用〕为作用；三、以能连接心相续、使前后心相续不间断为现起；四、以相应心所之名与作为依处的色法为近因。

原书 166

对于结生心与有分心，这里依它们各自的作用，分别列出了结生作用与有分作用。

把它们的作用说成先导作用也同样可以成立，因为在一个心刹那中同时生起的相应法聚里，就识知、取得所缘而言，识蕴总是居于主要地位。

四、五门转向（唯作意界）

唯作意界的四法为：一、以在眼识等之前生起并识知——亦即取得——色等所缘为特相；二、以转向为作用，也就是对色等五所缘作意、审察；另一说，以使心相续舍弃原来的旧所缘，从先前行相转成另一行相为作用；三、以面向色等所缘为现起；四、以有分流中断、有分心灭去为近因。它必定只与舍相应。（《清净道论》2-86。）

意界——《大复注》说：‘这一心虽然在意识之后生起，却由于没有殊胜的思量作用，只是意、只是界，所以称为意界。’（《大复注》2-129。）五门转向心虽然在有分意识灭后，由该有分意识以无间等缘力资助而生起，却还不具备称为殊胜思量作用的、能够明确取得所缘的能力；它甚至还不能把色等所缘认作色等，只知色所缘来到意门与眼门前这一点。因此称为意界。声等相应所缘来到意门与耳门等各门前时，也应同样理解。作用——《大复注》说：‘所谓以转向为作用，即以思虑为作用；或以使心相续从先前行相转向另一行相为——

——作用。’（《大复注》2-129。）对所缘作意、审察，是这一心所执行的工作；它只是对来到门前的所缘作意、审察：‘这是什么？’还不是明确、透彻的探究与作意。由于仅作这样的解释仍不足以令人满意，《大复注》师又换一种方式说明，其意如下。

在这一转向心〔即五门转向心〕生起以前，有分心连续不断地生起，称为有分——

原书 167

——流。该有分心一直只取过去生临死速行所取的所缘；这称为先前行相，即在色等所缘尚未来到、尚未显现于相应门之前，心相续所处的行相。当色等所缘来到、显现于相应门时，有分流便停止，先前行相也随之止息；有分一停，心相续便立即舍弃对过去生临死速行所取的业、业相、趣相三者之一的取境。有分的停止发生在转向心尚未到达生时之前，也就是称为有分中断的有分心灭时。

转向心生起时，心相续不再取原来有分的所缘——过去生临死速行所取的所缘——而转取刚刚显现于相应门的色等现在所缘。转向心使心相续从取原有旧所缘的行相，转成伸向另一个新所缘而取境的行相。这就是说，转向心具有使心相续舍弃原来的旧所缘，从先前行相转成另一行相的作用。

所谓心相续从先前行相转成另一行相，是说它令先前行相被舍弃，令后来显现的新行相被取，也就是舍弃原有的所缘，取得随后显现的新所缘。不过，取原有所缘的是一种心，取新所缘的是另一种心；这里只依同一性之理，把它们说成一条心相续。

近因——唯有有分相续、有分流中断以后，转向心才有机会生起；有分流尚未停止，转向心便不能生起，因为在一个心刹那中，两种心不能同时生起。因此，转向心最接近的生起之因，就是有分流中断；换言之，就是称为有分中断的那一有分心。该有分中断心以无间等缘力资助转向心生起。（参见《清净道论》2-119。）舍受——《大复注》说：‘它初次取一个前所未取的所缘，而且只生起一次，不能以一切方式充分体验境味，所以对可意等一切所缘都只与舍相应。’（《大复注》2-129。）这种转向心因为——

——最初只取刚刚显现的新所缘，而且只生起一次，所以还不能以一切方式充分体验境味。因此，对可意、中等可意、不可意、中等不可意的一切所缘，它都只与舍受相应。（《大复注》2-129。）智慧成熟、具足教理基础的人，依上述说明就能理解这一转向心的特相、作用、现起、近因，应当如何观照；但阿毗达磨教理基础薄弱者可能仍未明白，所以再略加说明。

五门转向心取色、声、香、味、触五种所缘。不过，这五种所缘并不会在同一个五门转向心刹那中同时显现于各自的门。五门转向心在自身的生、住、灭期间，只能取这五种所缘中的一种；所以必须依所缘逐一分别观照。以下以取色所缘而生的转向心为例，说明它的特相、作用等观法。

五门转向：取色所缘

一、以在眼识之前生起并识知——亦即取得——色所缘为特相；二、以对色所缘作意、审察为作用；另一说，以使心相续舍弃有分所缘，从先前行相转成另一行相为作用；三、以面向色所缘为现起；四、以有分流中断，也就是称为有分中断的止息有分为近因。

观法——善士，请重新忆取名业处篇的诸表。

五门转向，也就是审察心，共有十一种心心所；应从这组名法中选出识心，依上述特相、作用等观法加以观照。不过，在实际观照时，最好也同时接续观照十个相应心所各自的特相、作用、现起、近因，以便破除每个心刹那中的名密集。对取声、香、味、触所缘而生的各个五门转向，也应依此类推观照。

在眼识等心路心刹那中，最好也把心与心所这一组名法连续、完整地观照。

五、眼识

眼识的四法为：一、以依止眼处而识知色所缘为特相；二、以只取色所缘的显色为作用；三、以面向色所缘为现起；四、以取色所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。（《阿毗达磨义注》1-303；《清净

道论》2-85。）换言之：一、以依眼处生起、识知并取得色所缘为特相；二、以只识知、取得色所缘的显色为作用；三、以面向色所缘为现起；四、以取色所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。

原书 169

“眼识”之得名

所谓眼识，是以作为原因的眼为名的识，或者是从眼生起的识，或者是依止眼而生的识，所以称为眼识。下文耳识等也依同理。（《阿毗达磨义注》1-303。）色等诸缘为其他识所共通，所以依不共的依处而提出眼识、耳识等名称；又因为眼等利钝时，相应诸识也随之利钝，所以眼等是殊胜之缘。

> 缅文出处原串：‘(မူလဋီ-၁-၁၂၄။)’（《根本复注》1-124。）

所谓殊胜之缘，就是增上之缘。（《随复注》1-132。）眼识生起有过去因与现在因；请重新忆取缘起篇。现在因包括眼净色、色所缘、光与作意等。其中，色所缘不仅能作为眼识的所缘因，也能作为五门转向、领受等眼门心路心，以及随后继续取同一色所缘的意门心路、纯意门心路诸心的所缘因。因此，若依色所缘来命名，这个名称会牵涉许多心，不容易把眼识区别出来。眼净色则只与眼识这一种心相关；眼净色只作为眼识——

——这一种心的依处与依止因。为了依不与其他法共有的眼净色这一原因来命名，所以说眼识是：一、以所依之因眼净色为名的识；二、由眼净色而生的识；三、依眼净色而生的识。譬如“鼓声”一词中的“声”通指一切声音，但前加“鼓”字限定以后，就只表示鼓所发之声；又如“芽”通指一切幼芽，但前加“大麦”限定成“大麦芽”，便只表示大麦之芽。眼识之名也同样依不共之法而立。

《根本复注》还说明，眼识之名不仅依不共之理，也依增上之理而立。眼净色强、锐利、明净时，眼识之知见也强而锐利；眼净色弱、迟钝、不甚明净时，眼识之知见也弱而朦胧。因此，眼净色是令眼识生起的诸因中更为卓越、殊胜的因，故在识前加“眼”来限定，称为眼识；这是依增上之理而命名。耳识等也同样理解。（《阿毗达磨义注》1-303；《根本复注》1-124；《随复注》1-132。）

原书 170

特相——它既是依止眼而生，又是对色所缘的识知，所以称为‘依止眼而识知色所缘’；以依止眼而识知色所缘为其特相，故说眼识以依止眼而识知色所缘为特相。

‘依止眼’，即依眼处生起的心；这一词组排除了眼识以外、同样取色所缘的眼门心路心与意门心路心。眼识以外的眼门心路心，以及随后生起的意门心路等心路心，虽然也取、也知色所缘，却并非依眼处——眼净色——而生。

唯有眼识这一种心依眼处——眼净色——而生。因此，说‘依眼处而生的心’，就已经排除了一切不依眼处而生的心。

‘识知色所缘’这一词组，则排除了依眼净色而与眼识同生的触等相应法。触等相应法虽然与眼识相应时也取色所缘，却不具有识知、取得色所缘这一特相，只具有以触击色所缘之行相而生的触特相等。因此，

‘依止眼’与‘识知色所缘’，是唯独属于眼识的自性特相。这两个词组还清楚显示：眼处以依止缘力、色所缘以所缘缘力，资助眼识生起——

——这一点。（参见《根本复注》1-124。）作用——《根本复注》说：‘以只取显色所缘为其作用，故说以只取显色所缘为作用。’

> 缅文出处原串：‘(မူလဗျီ-၁-၁၂၄။)’（《根本复注》1-124。）

眼识的作用，只是取、识知、取得色所缘的显色；除了显色，它连任何善法或不善法都不知道。“只是”，即“只取色所缘的显色”，这一限定既排除眼识取色所缘以外的其他所缘，也排除它识知色所缘中可以分别出的褐色、金色等差别。诚然，眼识只识知显色，不能取得显色以外的任何所缘，也不能取得该显色中的褐色、金色等差别。因此，世尊说：‘五识除了只是迎面会合于所缘之外，不识知任何法。’（《阿毗达磨》2-323。）所谓以五识除了迎面会合于相应所缘之外，不识知任何——

——法，世尊就是如此宣说的。（《阿毗达磨》2-323。）

所谓‘不识知任何法’，是说它不知道‘意为诸法先导’等教说中所说的善法或不善法等任何一种法。

‘除了只是迎面会合’，就是‘除了只是来到所缘前’。（《阿毗达磨》2-333。）

识蕴论章（中）

原书第 171 – 199 页

原书 171

除了五识与色等所缘只是迎面会合，换言之，除了五识只是来到色等所缘前以外，五识不知道任何善法、不善法等。这里所谓来到色等所缘前，就是五识与色等所缘会合；只是识知色等所缘，称为‘只是迎面会合’。

要义——即使是极有智慧的人，除了以五识只是看见来到眼净色等处的色等所缘以外，也不能以五识识知任何一种善法或不善法。五识之中：一、眼识对色所缘只是看见；二、耳识对声所缘只是听见；三、鼻识对香所缘只是嗅到；四、舌识对味所缘只是尝到；五、身识对触所缘只是接触。超出五识这些见、闻等范围，便不存在对善法等其他任何法的识知。（《阿毗达磨义注》2-387至388。）

《根本复注》解释巴利文‘五识除了只是迎面会合于所缘之外，不识知任何法’说：这句话的意思是，除了只是来到色等所缘前，它不穿透任何其他法的自性；眼识即使领受色所缘，也不把它认作‘色’。（《根本复注》2-201。）《随复注》解释：所谓‘其他’，是指‘此色是青色’等法的差别，所以称为‘法的自性’；所谓‘不把它认作色’，是说即使它是色所缘，也不把它认作‘这就是色’。（《随复注》2-202。）依这些复注的解释，即使说眼识只知显色，它也不知道‘这是显色、色所缘’，更不知道这是褐色、金色等任何法的自性；所发生的只是眼识与色所缘迎面会合。因为眼识虽然领受色所缘，却连把它领受为‘色所缘’都不能做到。耳识等也——

——同样如此。（《根本复注》2-201；《随复注》2-202。）现起——眼识生起时，只能缘取色所缘而生；因此，在观照眼识的瑜伽行者之智中，它显现为面向色所缘、能取色所缘之法。所以说'以面向色所缘为现起'，也就是在瑜伽行者之智中呈现为面向色所缘。（《大复注》2-125。）近因——这里的唯作意界就是五门转向心，是最初审察来到眼净色与有分意净色之前——也就是眼门与意门前——的色所缘之转向心、审察心。

原书 172

已经完全灭去的名法，以无间、等无间、无有、离去等缘力资助紧接在自己灭后生起的名法，为后者提供生起机会。正如依处色与所缘法是相应名法的近因，只有这一转向心灭去以后，眼识心才有机会生起，所以把转向心的灭去说成眼识生起最接近的因，也就是它的近因。耳识等也依同理理解。（《大复注》2-125。）眼识及与它同生的全部名法有四种现在因，包括——

——一、眼净色；二、色所缘；三、光；四、作意。这四因中，这里只把作意这一因列作近因。

一、眼净色未坏——亡者的眼净色已经坏灭。

活人身上已经度过生、住、灭而寿尽灭去的眼净色，也属于已经坏灭；被胆汁、痰或血包裹，已经不能作为眼识之因的眼净色，也属于已经坏损。仍能成为眼识依处因的眼净色，才称为未坏。耳净色等也同样理解。

二、色所缘显现——即使眼净色未坏，若位于外部的色所缘——也就是作为外处的色所缘——尚未来到眼门前，眼识也不能生起。

三、以光为所依——即使该色所缘已经来到、显现于眼门〔与意门〕，若没有光这一所依，眼识也不能生起。

四、具备作意之因——即使光明充分显现，若称为唯作意界的五门转向心〔即五门转向名法聚〕不能使有分转动、停止，眼识也不能生起；唯有它能够使有分转动、停止，眼识才能生起。这个五门转向本身就称为引导心路的作意（vīthipaṭipādaka-manasikāra）。

如此生起的眼识，只能与相应法共同生起。

这样，具足上述四因，眼识——也就是眼识及其名法聚——便生起。（《阿毗达磨义注》1-321。）这里说明的是与眼识相应的整个法聚之因，所以应知触等相应法各自的因被省略了。〔参见缘起篇。〕观法——眼识心刹那中共有八种名法；应从这八种名法中选出眼识而观照。

原书 173

清净（paṇḍara）

《法集论》巴利的解释分中，依所依处而说眼识是'清净（paṇḍara）'。善法因自身清净而称为清净；不善法因有分的流衍而称为清净；果报法因所依处清净而称为清净。（《阿毗达磨义注》1-303。）所谓'因所依处清净'，意思是：净色与心所依处本身不是黑法的对治，只是自性清净；依止这些清净依处，果报心便具有清净之性。但这种解释不能用于四蕴地，否则那里有分以及从有分生起的不善法便不可能清净；因此，

还应说明它们在四蕴地中清净的原因。或者，清净本来就是心的自性。（《根本复注》1-125。）《法集论》巴利解释分（《阿毗达磨》1-105）依所依处说眼识是清净。作为诸名法所依处的净色与心所依处，本身并不是所谓黑法、污秽不善法的对治——

——所以并非像善法那样，因与不善相对而清净；它们是色法，本来自性清净。果报心依止这些清净的净色与心所依处，也就如缅谚所说'鹦鹉栖金树，身亦成金色'那样，成为清净。

善法因自身周遍清净而称为清净；不善法因是有分的流衍而称为清净；果报识因所依处清净而称为清净。（《阿毗达磨义注》1-303。）然而，这一义注解释不能用于四蕴地，也就是无色地，因为那里没有作为所依处的色法，不能成立'所依处清净'这一理由。无色地同样有结生、有分、死亡等果报识；上述义注又说，果报识因所依处色清净而清净。依此说法，不依任何所依处色而生的无色有分果报识，似乎便不能有清净——

——之性；从该有分生起的不善法，又怎能清净？因此，在称为四蕴地、只有四名蕴的无色地，还须寻求、说明这些果报法与不善法得以清净的原因。（《根本复注》1-125。）《根本复注》的主张——《根本复注》师自己的主张如下。

'比丘们，此心光明；但被客随烦恼染污。'（《增支部》1-9。）世尊既如此宣说，便可知心的自性清净，只因客来的不善垢染而被染污。因此，'清净（paṇḍara）'这一——

——名称，是依心的自性而得，并不是因为所依处等才成为清净。这是《根本复注》师的主张。（《根本复注》1-125。）

六、耳识

耳识的四法为：一、以依止耳处而识知、取得声所缘为特相；二、以只取声音为作用；三、以面向声所缘为现起；四、以取声所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。（《阿毗达磨义注》1-303；《清净道论》2-85。）

耳识的四种现在因是：一、耳净色未坏；二、声所缘来到耳门前；三、以空间为所依（ākāsa-sannissita）；四、以作意为因。

由于这四种因，耳识便与相应法共同——

——生起。（《阿毗达磨义注》1-322。）这四因中，此处把作意列作近因。

《义注》说：'所谓依止空间，是说唯有取得空间这一所依才生起，并非没有它也能生起；耳孔被堵住者不会生起耳识。'（《阿毗达磨义注》1-322。）在这四因中，耳净色与声所缘之间必须有空间；唯有取得空隙、虚空这一所依，耳识才能生起，离开空间界便不能生起。确实，耳道被堵住者的相续中不会生起耳识。（《阿毗达磨义注》1-322。）

七、鼻识

鼻识的四法为：一、以依止鼻处而识知香所缘为特相；二、以只取气味为作用；三、以面向香所缘为现起；四、以取香所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。（《阿毗达磨义注》1-303；《清净道论》2-85。）

原书 175

换言之：一、以依鼻处生起并识知、取得香所缘为特相；二、以只识知、取得气味为作用；三、以面向香所缘为现起；四、以取香所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。

鼻识的四种现在因是：一、鼻净色未坏；二、香所缘来到鼻门前；三、以风界为所依（vāyo-sannissita）；四、以作意为因。由于这四种因，鼻识便与相应法共同生起。（《阿毗达磨义注》1-322。）这四因中，此处把作意列作近因。

《义注》说：‘所谓依止风，是说只有风进入鼻腔时才生起；风不进入便不生起。’（《阿毗达磨义注》1-322。）在这四因中，‘依止风界’是说：唯有携带气味这一香所缘的风进入鼻孔，鼻识及其相应法聚才能生起；没有这股风进入，便不能生起。（《阿毗达磨义注》1-322。）

八、舌识

舌识的四法为：一、以依止舌处而识知味所缘为特相；二、以只取滋味为作用；三、以面向味所缘为现起；四、以取味所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。（《阿毗达磨义注》1-303；《清净道论》2-85。）换言之：一、以依舌处生起并识知、取得味所缘为特相；二、以只识知、取得滋味为作用；三、以面向味所缘为现起；四、以取味所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。

舌识的四种现在因是：一、舌净色未坏；二、味所缘来到舌门前；三、以水界为所依（āpo-sannissita）；四、以作意为因。

原书 176

由于这四种因，舌识便与相应法共同生起。（《阿毗达磨义注》1-322。）这四因中，此处把作意列作近因。

《义注》说：‘所谓依止水，是说唯有取得润湿舌头的水才生起，并非没有它也能生起；舌头干燥者即使把干食放在舌上，也不会生起舌识。’（《阿毗达磨义注》1-322。）在这四因中，‘依止水界’是说：唯有取得汤汁、唾液等能润湿舌头的水界味液，舌识才能与相应法共同生起；离开这一水界味液便不能生起。确实，舌头干燥者即使把干硬食物放在舌上，也不会生起舌识。（《阿毗达磨义注》1-322。）

九、身识

身识的四法为：一、以依止身处而识知触所缘为特相；二、以只取接触为作用；三、以面向触所缘为现起；四、以取触所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。（《阿毗达磨义注》1-303；《清净道论》2-85。）换言之：一、以依身处生起并识知、取得触所缘为特相；二、以只识知、取得接触为作用；三、以面向触所缘为现起；四、以取触所缘的唯作意界——转向心——灭去为近因。

身识的四种现在因是：一、身净色未坏；二、触所缘来到身门前；三、以地界为所依；四、以作意为因。由于这四种因，身识便与相应法共同生起。（《阿毗达磨义注》1-322。）这四因中，此处把作意列作近因。

《义注》说：‘所谓依止地，是说唯有取得作为身净色之缘的地界所依才生起，并非没有它也能生起。’

《义注》又说：‘在身门中，外部大种这一所缘撞击内部身净色以后，又撞击作为该净色之缘的诸大种。’（《阿毗达磨义注》1-322。）在这四因中，‘以地界为所依’是说：唯有取得地界这一所依——它属于与身净色同一色聚、作为身净色依止缘的四大种——身识才能与相应法共同——

——生起。确实，属于另一色聚的地、火、风三种大种触所缘撞击内部的身净色——身门——时，并不止在身净色处，还进一步撞击与身净色同一色聚、作为其所依的诸大种。在这些被撞击的大种中，地界居于主要地位。只有触所缘有力地撞击作为身净色所依的地界大种，身识才会与相应法共同生起。

（《阿毗达磨义注》1-322。）关于这里所谓内部大种与外部大种，请继续阅读下文，以便明确这些称谓的用法。

五识中的受

《义注》说：‘仅就眼识等而言，所分判的是舍受；身识则是乐受。这是这里的差别。’

应知这种差别也是依撞击而有。在眼门等前四门中，只有所造色撞击所造色；所造色撞击所造色时，撞击的摩擦力并不强，犹如在四座铁砧上各放一团棉花，再以棉花团击打，只是轻轻触到而已，所以受处于中性的舍位。身门则不同：外部大种这一所缘撞击内部身净色以后，又撞击作为该净色之缘的诸大种；犹如把棉花团放在铁砧上用铁锤击打，铁锤穿过棉花团而触到铁砧，摩擦力便很强。身门的撞击摩擦力同样很强，所以对可意所缘生起乐俱身识，对不可意所缘生起苦俱身识。

（《阿毗达磨义注》1-304。）

《根本复注》说：‘这里所谓“外部”只是举例；内部之法也可成为所缘。或者，与作为识界所依者不同的，称为“外部”。撞击的摩擦力强，因此，与可意或不可意触所缘相遇时，作为乐苦之缘的界之助益或界之扰动会持续很久。’（《根本复注》1-125。）眼识、耳识、鼻识与舌识被分判为舍受；身识则对可意所缘分判为乐受，对不可意所缘分判为苦受。应知五识之受所以有这种差别，是由于门与所缘的撞击方式不同。

在眼、耳、鼻、舌四门，色、声、香、味这些各自的所造色所缘，只撞击眼、耳、鼻、舌这些各自的所造净色。所造色撞击所造色时，色法彼此摩擦的力量很弱，犹如在四座铁砧上各放一团棉花，再用另一团棉花去击打，所造色之间的撞击只不过是轻触。因此，眼识、耳识、鼻识与舌识对相应所缘境味的领受，只处在中性的舍位。

身门却不同：属于另一色聚的地、火、风三种大种触所缘，撞击内部身净色以后，还进一步撞击——

——与身净色同一色聚、作为其所依之缘的诸大种。

犹如把棉花团放在铁砧上，用铁锤击打时，铁锤穿过棉花团而触到铁砧，撞击摩擦力非常强；同样，触所缘对身净色的撞击力量，不只作用于身净色，还到达作为身净色所依的诸大种，所以摩擦撞击力非常强。由此，对可意所缘生起乐俱身识，对不可意所缘生起苦俱身识。（《阿毗达磨义注》1-304。）这里《义注》说'外部大种这一触所缘撞击身净色'，应知只是示例法、标举法，是为了容易理解而举出一个模型；即使是位于内部色聚中的地——

——火、风三种大种触所缘，也会撞击内部身净色。（《根本复注》1-125。）另一说——身识界只能依身净色这一依处色生起；身净色又是所造色，只能依与自身同一色聚的四大种生起。这些与身净色同聚、作为其所依的大种，并不是前来撞击身净色的触所缘大种。因此，凡是不属于身识层层所依之大种、而属于另一色聚的触所缘大种，无论它在自身内部还是身体外部，都称为'外部大种触所缘'。

意思是：身识所依的身净色，其所依大种与触所缘大种虽然同名为大种，却属于不同色聚。（《根本复注》1-125。）

受久续生起之理

身净色与触所缘之间的撞击摩擦很强。正因如此，当身体接触悦人的触感等、与可意触所缘相遇撞击时，作为乐受之因的诸依止界——例如一、身净色；二、可意触所缘；三、触等相应法——成为乐受相续生起的因。这些依止因不断资助、支持，乐受便持续较久；资助乐受相续生起的诸因持续较久，作为果的乐受也就长期相续生起。〔请注意，这些因中也包括过去——

——因。〕同样，当身体撞上某物等而与不可意触所缘相遇时，作为苦受之因的诸依止界——例如一、身净色；二、不可意触所缘；三、触等相应法——这些依止因便——

——以动摇、失调的界之状态持续较久，资助苦受相续生起。〔这里的诸因也包括过去因。

请想一想世尊相续中头痛、背痛等身体苦受。〕由于资助苦受相续生起的诸因持续较久，作为果的苦受也就长期相续生起。（《根本复注》1-125。）

撞击（ghaṭṭana）

所谓色所缘撞击眼净色、声所缘撞击耳净色、香所缘撞击鼻净色、味所缘撞击舌净色、触所缘撞击身净色，是指作为境的所缘与作为取境者的净色，在适当位置彼此相向而住。至于'触所缘撞击身净色以后，又撞击作为身净色所依的诸大种'这一说法，若依究竟法用语，并不是触所缘自身真的走过去撞击某一法，也不是另有某法令它撞击。触所以称为触所缘，只因除触所缘以外的法没有可触性，只有非触所缘之性。

究其实质，作为境的所缘色与作为取境者的净色——澄净色——彼此生起而达到相向状态，相应的识便由此生起。它们以识之因的方式达到一种特殊关系，因而被称为'所撞击者'与'能撞击者'，即所撞击之法与能撞击之法。因此，《法集论》把这些色法说成有对色，也就是有见有对色与无见有对色。（《阿毗达磨》

1-214。）所谓‘所造色撞击所造色’、‘大种撞击所造色’等，只是把本来没有主动撞击能力的法，借说成仿佛具有这种能力，以随法借称的方式加以——

——称说、使用；应当如此理解。（《随复注》1-132。）《义注》说，在身门，外部大种这一触所缘撞击内部身净色以后，又撞击与身净色同聚、作为其所依之缘的诸大种。（《阿毗达磨义注》1-304。）这里，撞击身净色与撞击身净色所依诸大种是同时发生的；触所缘同时撞击身净色及其所依大种。《义注》以铁锤击打放在铁砧上的棉花团为喻，只是为了说明铁锤同时触及棉花团与铁砧，并不是为了说明先撞击所依的棉花团、后撞击作为所依的铁砧——

——具有先后次第。（《根本复注》1-125。）

诸师又说：当大种触所缘撞击与身净色同聚、作为其所依的诸大种时，也就名为已经撞击身净色。因此，对于说净色与大种受到撞击的语句，应当审慎考察。

（《随复注》1-133。）

以上内容，是依特相、作用、现起、近因摄取五识名法聚时应当了解的事项。在本篇的特相等四法说明中，《义注》师没有为某些法列出近因；为了便于类推，现趁此机会继续说明意识名法聚的现在因。

意识名法聚的现在因

称为意识的果报名法聚兼有过去因与现在因；善、不善与唯作名法聚则没有过去因，只有现在因。关于现在因，《义注》对五蕴地中一切意识都相关的因说明如下。

《义注》说：意识及其相应法依四缘生起：一、意未坏；二、诸法来到面前；三、依止依处；四、以作意为因。这里所谓意，是有分心。有分虽然已经灭去，若不能成为转向心之缘；或者虽然仍在流转，却力弱而不能成为转向心之缘，都称为‘已坏’。能成为转向心之缘的，称为‘未坏’。所谓诸法来到面前，是指法所缘来到面前。所谓依止依处，是说只有取得心所依处这一所依才生起，离开它不能生起；这一问答只针对五蕴地而说。

所谓以作意为因，是说唯有称为唯作意识界的意门转向令有分转动以后，意识才生起。

（《阿毗达磨义注》1-322至323。）

这四种因是：一、有分心——意门——未坏；二、法所缘来到意门前；三、依止心所依处；四、有称为作意的因。由于这四因，意识便与相应心所共同生起。这里所谓‘意’，就是有分心，也就是意门。

已经历完整的生、住、灭而灭去的有分，不能成为意门转向的无间缘。即使有分仍按自身常态流转，若尚未接近作为意门转向之无间因的时机，力量微弱，也不能以无间缘力资助意门转向生起。这样不能资助转向心生起的有分，称为‘已坏有分’。

《根本复注》说：‘所谓力弱，是指尚未成为唯作心之缘，只按自身状态流转。’（《根本复注》1-134。）睡眠时的诸有分，以及清醒时尚不能资助转向生起的诸有分，都称为‘力弱’。确实，前一心路与后一心路之间夹着许多有分，正因为这些有分还不能资助转向生起。能够以无间等缘力资助转向心生起的有分，称为‘未坏有分’。

诸法所缘来到、显现于这一未坏的意门前，也是意识名法聚生起的一项因。

此外，意识名法聚只有依止心所依处色才能生起，离开心所依处便不能生起。应知把心所依处列为因，只是针对五蕴地而言。

这里把称为唯作意识界的意门转向称为作意。

唯有这一称为作意的意门转向能够使有分转动，意识才会生起。这就是意识及其名法聚生起的四种因。

> （《阿毗达磨义注》1-322至323。）

应当预先记住：这些因可以随其所宜成为意识名法聚的近因。不过，它们尤其是五蕴地一切意识名法聚所共有的因，所以诸义注有时不再列出某些名法的近因；这并不表示那些法没有近因。

十、领受（果报意界）

领受意界的四法为：一、以紧接眼识等之后生起并识知、取得色等所缘为特相；二、以领受色等所缘为作用；三、以能领受色等所缘为现起；四、以眼识等灭去为近因。（《阿毗达磨义注》1-304；《清净道论》2-85。）

以上特相、作用等是合说五种所缘。一个领受心在一个心刹那中，不能同时识知五种所缘；所以，想依特相、作用等修习观照的瑜伽行者，必须依所缘分别观照。下面再以领受色所缘的领受——

——心为例说明。领受心中共有十一种心心所名法，应从这组名法中选出识心来观照。对取声等所缘的领受心，也应类推观照。

领受色所缘之意界的四法为：一、以紧接眼识之后生起并识知色所缘为特相；二、以领受色所缘为作用；三、以能领受色所缘为现起；四、以眼识灭去为近因。

换言之：一、以在眼识之后无间生起并识知、取得色所缘为特相；二、以领受色所缘为作用；三、以能领受色所缘为现起；四、以眼识灭去为近因。

意界——《义注》说：‘因具有自性、空、非有情之义，只是意、只是界，故称意界。’（《阿毗达磨义注》1-304。）依‘能持自身自性，故为界’之说，因为它保持自己的自性、依自身自性显现，所以称为界。‘界’这一名称含有三层义：究竟真实存在之法、离我之法、非有情之法。五门转向与两种领受这三种心，都是究竟真实存在的自性法、离我之法、非有情之法，因此都得名为界。

不过，这三种心只是略知相应所缘，知的力量不及其他诸识；所以依‘只是意、只是界，故为意界’之说，只是略知所缘的界，称为意界。

问——《义注》说，五门转向与两种领受这三种心具有究竟真实存在、空、非有情的自性义，所以只是略知所缘而称意界。若如此，五识和意识等其他心同样是自性法、空法、非有情法，岂不也都应称为意界？答：五识与意识的识知作用比意界殊胜，所以不宜使用‘意界’这一通名。

详答——五识中的眼识等，只依各自的眼处等依处，只对各自恒常所取的色等所缘执行见等作用；这是它们胜过意界之处。

五识之前，是依不同依处——心所依处——生起的五门转向；领受之前，是依不同依处——眼处等——生起的五识；推度等意识之前，则只是依相同的心所依处色生起的领受等心。因此，推度等意识只依心所依处色生起，并承接同一依处的——

——前心以无间等缘力给予的助力，所以它们识知所缘的作用比五识和领受更为殊胜。

五门转向必须以无间等缘力资助依处不同的五识生起；五识又必须资助依处不同的领受生起。推度等意识却不是这样，只需资助依处相同的确定等心生起。因此，推度等意识识知所缘的作用，胜过五门转向与五识。

所谓意门，就是有分心。五门心路开始时，最先生起五门转向，所以五门转向是‘意门的出口’，即从意门出去的开端；推度等意识则不是从意门出去的开端。因此，它们识知所缘的作用胜过五门转向。

基于上述理由，意识界对所缘具有殊胜的识知作用：‘意（mano）’是知，‘识（viññāṇa）’是殊胜地知；两名结合，称为‘意识界’，意思是极其殊胜地识知所缘的界。意识界具有极其殊胜的识知作用，这是它与意界、五识界的差别。

不具这种殊胜识知作用、只是略知所缘的界，称为意界；所以五门转向与两种领受这三种心，只称意界，不说成殊胜的意。应知‘只是意、只是界，故为意界’中的‘只是（eva）’具有‘仅仅（mattā）’之义，用来排除识的殊胜识知作用；意思是五识与意识那种殊胜识知并不存在于意界。

还有一种解释：五门转向是从有分这一意门出去的开端；领受则是进入推度等意识的开端。因为三种意界分别处在出口与入口，所以没有殊胜识知、深度识知、强力识知所缘的识知作用。

正因没有这样的识知作用，这三种界不能以‘识’字限定为意识，也不能像眼识等那样称识。确实，五门转向这一意界虽由有分这一‘意’而生，却并不资助该意，反而资助五识；领受意界虽资助推度这一‘意’，却不由前面的意而生，只由五识而生。

五门转向资助分别执行见等作用的五识，领受又由这些五识而生；所以在诸意界中，五门转向是五识的先行者，领受是五识的随行者。诸意界没有殊胜识知所缘的作用，因而只是名为‘意’的一种界。（《根本复注》1-125至126。）

十一、推度（无因果报意识界）

悦俱、舍俱两类执行推度等作用的无因果报意识界，其前三法为：一、以识知六所缘为特相；二、以执行推度等作用为作用；三、以如是状态为现起。

四、以心所依处为近因。（《阿毗达磨义注》1-305；《清净道论》2-85。）换言之，以悦俱与舍俱而分为两类、执行推度等作用的无因果报意识界，其四法为：一、以识知、取得六所缘为特相；二、以推度所缘等作用为作用；三、以能推度所缘等状态为现起；四、以其所依的心所依处色为近因。

对于无因善果报意识界，世尊在《法集论》圣典中依悦受与舍受分说为两类。依照这部圣典，《义注》在上述特相、作用等处也以"二种"加以说明。《阿毗达磨义论》则把这两种心分别命名为无因善果报悦俱推度心与无因善果报舍俱推度心。这个名称广为人知，所以上文也随顺惯例称之为推度心。不过，称作推度心只是为了便于称说，不应因此认为它只执行推度这一种作用。

无因善果报悦俱意识界，也就是悦俱推度心，只在可意所缘中生起，所以恒与悦受相应。它在五门心路中执行推度作用，并在速行之后执行彼所缘作用，共有两种作用，生起于推度处与彼所缘处两个作用处。

无因善果报舍俱意识界，也就是舍俱推度心，在中等可意所缘中生起，所以与舍受相应。它执行推度、彼所缘、结生、有分与死亡五种作用，依其所宜生起于推度处、彼所缘处、结生处、有分处与死亡处五个作用处。

此外还有一种无因不善果报意识界，《阿毗达磨义论》称之为不善果报舍俱推度心。这种心在四恶趣中执行结生、有分与死亡作用；在生命转起期间，则于欲界十一地遇到不可意所缘时，依其所宜执行推度与彼所缘作用。

当善果报与不善果报两种舍俱推度心执行结生、有分作用时，应依上文所述结生与有分的方法，观照其特相、作用等四法。

本节将说明这三种推度心执行推度与彼所缘作用时，如何观照其特相、作用等。先再次说明它们执行推度作用时的观法。上文《义注》是把同属推度心、取六种所缘的一切推度心合在一起说明的；实际观照时，善果报推度心取可意所缘，不善果报推度心取不可意所缘。一个推度心在一个心刹那中，不能同时取可意、不可意等各不相同的六种所缘；因此必须随所缘逐一分开观照。下面以色所缘为例说明分观的方法。

无因果报意识界执行推度作用、取色所缘时的四法为：一、以识知色所缘为特相；二、以推度为作用；三、以如是状态为现起；四、以心所依处为近因。

换言之，执行无因果报推度作用的意识界，其四法为：一、以识知、取得色所缘为特相；二、以审察、推度色所缘为作用；三、以能审察、推度色所缘的状态为现起；四、以自身所依生起的心所依处为近因。

取声等所缘的推度心，也应依此类推观照。这三种推度心执行推度作用时，依其所宜取色所缘至触所缘五种所缘。

执行彼所缘作用时，则依其所宜取六种所缘。推度心若为悦俱，便与喜相应，共有十二种心心所名法；若为舍俱，便不与喜相应，共有十一种心心所名法。

从这组名法中选出识心，观照上述特相、作用等四法。执行彼所缘作用时的特相、作用等，将在彼所缘部分说明。这里依心路诸心的次第，继续说明紧接推度之后生起的确定心之特相、作用等。

原书 186

十二、确定（通一切唯作意识界）

舍俱无因唯作意识界的四法为：一、以识知六所缘为特相；二、依作用而论，以在五门中确定所缘、在意门中转向所缘为作用；三、以在五门中能确定所缘、在意门中能转向所缘的状态为现起；四、在五门中以无因果报意识界——推度心——灭去为近因，在意门中则以有分灭去为近因。（《清净道论》2-87。）

无因唯作心有三种：一、称为唯作意界的五门转向；二、通于凡夫、有学与无学三类人的舍俱无因唯作意识界，即意门转向；三、不通于凡夫与有学、只通于无学阿罗汉圣者的悦俱无因唯作意识界，即生笑心。五门转向——意界——的特相、作用等已在前文说明；现在说明的是意门转向的特相、作用等。意门转向在五门执行确定作用，在意门执行转向作用，因此《义注》师把这两种作用、两个作用处合在一起说明。然而，想实际观照其特相、作用等的瑜伽行者，应当把在五门执行确定作用的心单独观照——

——并把在意门执行转向作用的心另行观照。二者的心刹那不同，所缘有时相同、有时不同；只有分开观照，所知才能清楚。此外，一个确定心在一个心刹那中，不能同时识知色所缘等五种所缘。因此，下面再以取色所缘而生的确定心为例说明；取声等所缘而生的确定心，也应依此类推观照。

取色所缘的舍俱无因唯作意识界，其前二法为：一、以识知色所缘为特相；二、以确定为作用。

原书 187

三、以如是状态为现起；四、以无因果报意识界中的某一种灭去为近因。（《清净道论》2-87。）换言之，舍俱无因唯作意识界——确定心——的四法为：一、以识知、取得色所缘为特相；二、以仿佛把色所缘确定为可意或不可意等为作用；三、以仿佛把推度已取的同一所缘确定为可意或不可意等的状态为现起；四、以无因果报意识界——诸推度心中的某一种——灭去为近因。

《大复注》说：“所谓以确定、转向为作用，是因为在五门中，它如同确定由推度取得的所缘而转起，所以具有确定作用；在意门中，则依前述方法具有转向作用。”（《大复注》2-129至130。）也就是说，由于它仿佛把推度心所审察、取得的同一所缘标记、确定为可意或不可意等，所以说它具有确定作用。

眼门心路等五门心路的名法聚，只是与色所缘等各自的五所缘相向接触；它们还不能充分识知所缘，也不能像意门心路那样充分领受所缘之味。因此，五门心路中的确定心也还没有能力把所缘充分判定为可意或不可意等。正如眼识只能知道颜色、只能取颜色一样，确定心也仍只处于知道颜色、取颜色并作意颜色的层次。确定心还不能真正、充分地判定显现的所缘为可意或不可意等，所以《大复注》师才以“因为它如同分别确定而转起”解释为：它把推度所审察——

——、取得的同一所缘，仿佛标记、确定为可意或不可意等。不过，对于这里的义理，有智慧的善士仍应以智慧审察思惟后再作抉择。

另一个追问

对此，有些善士进一步问道：确定心中相应的心心所名法，包括精进在内共有十二种。那么，把所缘确定为可意或不可意等的，究竟是确定心，还是作为相应法的胜解心所？

《义注》说："在四地心中，没有哪一种心缺少识知特相；一切心都以识知为特相。"（《阿毗达磨义注》1-155。）凡欲界、色界、无色界、出世间四地中的心，无一缺少识知所缘的特相；一切心都以识知所缘为——

——特相。（《阿毗达磨义注》1-155。）确定心只具有识知、取得色所缘等所缘的特相；与确定心相应的胜解心所，则以对所缘作出确定为特相。

正如上述《大复注》的解释，确定心并不真正把推度已取的所缘判定为可意或不可意等；它只是仿佛进行分别确定。确定心自身的特相，仅是识知、取得所缘；真正以确定的方式对所缘作出决定的，是胜解心所。不过，胜解心所也不可能离开确定心而单独生起。

依"心具有前导作用"之说，识心在诸相应心所取所缘时执行主导、统摄的作用。因此在这里，确定心于把色等所缘识知为可意或不可意等时，也是诸相应心所依可意相或不可意相取同一所缘的主要统领者；所以依俱行法，才说确定心把所缘确定为可意或不可意等。实际上，对所缘作出确定，是具有确定特相的胜解心所之事。

由于确定心在胜解心所执行作用时居于前导地位，所以才说是确定心作出确定。

然而，如上所说，依《大复注》师的解释，与确定心相应的胜解心所和确定心本身，都还不能真正、充分地把所缘判定为可意或不可意等；应知此时还只是仿佛进行确定。

真正具有充分判定所缘之能力的，只是意门速行心路名法聚中的胜解心所；这些名法聚依其所宜取六种所缘。

观法——确定心中共有十二种名法；从这组名法中选出识心，观照上述特相、作用等四法。

十三、速行：善速行

《义注》列出善法的两组四法。第一组为：一、以无过失、能招感乐果为特相；二、以摧毁不善为作用；三、以净白为现起；四、以如理作意为近因。第二组为：一、由于善与有过失之法相反，故只以无过失为特相；二、以成为净白为作用；三、以具有可意果报为现起；四、以如理作意为近因。（《阿毗达磨义注》1-105。）

第一组的四法是：一、以没有过失并能带来善妙果报为特相；二、以摧毁不善为作用；三、以清净、净白的状态——即智前显现的行相——为现起；四、以如理作意为近因。

另一组的四法是：一、因为善与有过失的不善正相反，故只以无过失为特相；二、以成为清净、净白为作用；三、以具有善妙可意的果报这一结果为现起；四、以如理作意为近因。

何谓善

诸法因为能够动摇、摧毁卑劣的不善法，所以称为善。〔这里是指善心及其一切相应法。〕这些善名法聚能以彼分断动摇可厌、卑劣的不善法；能以镇伏断动摇它们；又能以正断把它们无余摧毁。正因为能够以这三种断动摇、摧毁可厌的不善法，这些名法聚才称为善法。

（《阿毗达磨义注》1-81。）

另一释——不善法以可厌、可憎的状态潜伏、生起于有情相续中，所以称为 kusa。

能够截断有情相续中以可厌、可憎状态潜伏的 kusa——不善法——的名法聚，因而称为 kusala，即善法。不善法与贪、嗔、痴、慢等污秽而可厌的恶法相应，又是恶趣、轮回苦等种种苦难之因，所以是可厌、可憎之法。所谓截断这些可厌的不善法，是指依其所宜以彼分断、镇伏断与正断加以舍断：以观智为主的大善依彼分断，广大善依镇伏断，出世间——

——道善依正断，舍断可厌的不善法。

（《阿毗达磨义注》1-81。）

另一释：智以彼分断、镇伏断使可厌的不善法减少，又以正断令其终尽，所以称为 kusa。与观慧大善相应的智，以彼分断令可厌的不善法减少、稀薄；与色界禅善、无色界禅善相应的智，以镇伏断令这些不善法在较长时间内远离，并使之减少、稀薄；与出世间——

——道善相应的圣道智，则以无余舍断的正断令可厌的不善法终尽。

所以，每一种这样的智都称为 kusa。称为 kusa 的智值得获得，也应使之生起；因此，与智同组的名法聚便称为 kusala，即善法。这里“使之生起”是指：智以俱生缘力资助、令智相应善法生起，又以自然亲依止缘力资助、令智不相应善法生起。（《阿毗达磨义注》1-81。）另一譬喻是：用手抓住长而尖利的茅草时，茅草会割伤握持它的手掌两侧；同样，这些善法也像茅草一样，能够割断——

——已生与未生两方面的烦恼群，所以称为善。

《中部》说：一、为了令未生的恶不善法不生起，他生欲、努力、发勤、策励其心并精进；二、为了舍断已生的恶不善法，他生欲、努力、发勤、策励其心并精进。（《中部》1-89。）第一项即：为了使尚未生起的低劣不善法不生，他引生意欲，努力用功，激发精进，振奋其心，勤勉奋发。

第二项即：为了舍断已经生起的低劣不善法，他引生意欲，努力用功，激发精进，振奋其心，勤勉奋发。（《中部》1-89。）四正勤中，应留意这里的两种正勤。在这些正勤里，到达八支圣道正精进层次的精进，能执行舍断已生不善与防止未生不善生起两种作用；同样，善法也能割断已生与未生两方面的烦恼群。

（《阿毗达磨义注》1-81。）

其他释义

无病义——《义注》又说："善，是依无病义、无过义及由善巧而生义而说。"（《阿毗达磨义注》1-105。）依"无病者的状态称为无病"之说，远离疾病、具足健康这一德，称为无病。这里的疾病包括三类：一、āturatā，即刺痛、酸痛等疼痛，如牙痛、耳痛、腰痛等；二、gelañña，即不适、患病，如疟疾、热病、瘟疫等发热病；三、byādhi，即疮伤。因此，在说明无病的定义时，以"没有刺痛、没有患病、没有疮伤"显示这三类疾病都不存在。

原书 191

《大鹅本生》圣典问道："尊者身体安好吗？"——直译为"尊者是否明显具有健康之德？"（《小部》5-327；6-77。）这部圣典依身体没有刺痛、没有热病、没有疮伤，也就是三类疾病皆无之义，使用 kusala 一词。同样，对名法也应依三种病皆不存在之义理解"善"：没有作为烦恼的刺痛疼痛，没有作为烦恼的不健康，也没有作为烦恼的疮伤。依此解释，善就是没有作为烦恼之刺痛——

——、疼痛的病法。（《阿毗达磨义注》1-105。）无过义——由于不存在作为过失的烦恼，不存在作为污垢、恶法的烦恼，也不存在作为热恼、烧灼的烦恼，善名法聚便是无过法；依这种无过之义，也称为善。

善巧义——kusala 一词可表达四义：一、ārogya，无病、健康；二、anavajja，无过；三、sukhavipāka，能带来善妙、安乐果报；四、cheka，善巧。

若依"善的状态称为善巧（kosalla）"解释，kosalla 一词也可以表示无病、无过与能招感乐果三种德；又因为 cheka 指熟练而明达的人，所以也可以表达智慧义。因此《义注》说："智慧称为善巧。"（《阿毗达磨义注》1-105。）

能使人熟练明达的智慧，称为善巧。善名法聚由称为善巧的智慧而善妙生起；依"由智慧而善妙生起"之义，这组名法便称为善。

（《阿毗达磨义注》1-105。）

部分借称——应知这里是以部分借称的方式，把一切善法共有的"善巧"之名借用于善法中所含的一个部分——智慧——而把智慧解释为善巧。

智相应善依"由称为善巧的智慧而善妙生起"之义，固然可以称为善；那么，智不相应善没有智慧，又怎样能够称为善呢？这是所问。〔因为智不相应善不含智慧，不能说由智慧而生，所以提出这个问题。〕

原书 192

譬如 tālavaṇṭa 本是棕榈叶扇的名称；不是用棕榈叶、而是用竹篾等制成的扇子，因为形状与棕榈叶扇相似，也借称为 tālavaṇṭa——棕榈叶扇。同样，智不相应善的名法聚也仍应称为善。（《阿毗达磨义注》1-105。）

依本义须知

若完全依本义而不含借称，智相应善依三义称为善：一、无病义；二、无过义；三、由称为善巧的智慧而生义。智不相应善则只依两义取得善名：一、无病义；二、无过义。（《阿毗达磨义注》1-105。）无过失、能招感乐果之特相——《义注》以两种方法说明善的特相、作用等。第一种方法说明善的特相时，以“无过失”与“能招感乐果”两个词加以界定。

这些善法没有可受指责的过失与缺陷，所以称为无过；也就是远离应受指责之过失、没有烦恼过患与缺陷的法。

“无过”一词显示这些善法不应受指责，但它不只显示远离可责过失。善法以外，还有同样没有烦恼过患的果报无记法与唯作无记法。因此，如果只说善法“以无过为特相”，无记法也无烦恼过患而同属无过，便可能被怀疑也是善法。义注师看出无记法可能因此被误摄为善的过失，为了排除这一点，进一步加上“能招感乐果”一词。（《根本复注》1-31。）

另一释——《中部·婆希提迦经》（《中部》2-318）中，阿难长老把世尊的身正行、语正行与意正行称为“无过”。在该经里，“无过”不是“有过”的反义专名：意正行中既包括以安息断力把圣道已经舍断的烦恼热火进一步彻底寂灭、远离可责过失的特殊意正行——圣果法，也包括一般远离可责过失的身、语、意三种——

——正行，三者都被称为“无过”。

这里的“无过”并不是《婆希提迦经》中那种用法。正如“不善”中的 a〔不〕表示直接相反，这里的否定词也表示与有过直接相反的无过。凡是与有过法正相反的法，便存在所断与能断的关系；所以“无过”一词已经显示善法具有摧毁、舍断有过不善法的力量。（《根本复注》1-31。）既然“无过”已经说明善法能杀灭不善，也已显示善法不共于不善与无记的独特特相，所需义理似已齐备；那么为什么还要再说“能招感乐果”这一特相呢？这个问题的答案是：能给果、令果生起的“有果报”特相虽然能把善、不善与无记区分开来，却是善与不善共有的特相；因此还需要——

——说明两者的差别。善以能招感乐果为特相，能带来善果；不善则以能招感苦果为特相，带来恶果。为了显示这种差别，才再加上“能招感乐果”一词。（《根本复注》1-31。）善法具有善妙可意果，这是显而易见的，所以善法称为能招感乐果之法。

能够给果、令果生起的果报性质，是善与不善共有的一般性质。因此，“能招感乐果”直接所得虽只是“具有善妙可意果”之义，却不只表示已有善妙可意果，还一直表示具有能使这一善果生起的业力。也就是说，这一词显示：善法正在生起的刹那，就已经具有将来能令果生起的业力。〔善法经历生、住、灭三时而灭去以后，这种业力通常仍留存在色名相续中，直到给出果报为止。〕

（《根本复注》1-31。）

善法既是无过之法，又是具有善果、能够令善果生起之法；正因为具有这两种力量，善法才称为无过失、能招感乐果之法。所以，善法以无过失、能招感乐果为特相。

在“无过失”与“能招感乐果”两个词中，“无过失”显示现起之乐，也就是善法正在生起时本身具有安乐；“能招感乐果”显示果报之乐，也就是善法给果时带来善妙可意果报。确实——

原书 194

——“无过失”一词，从善法自身不含烦恼过失与缺陷而生起的方式，显示善的特相；“能招感乐果”一词，则从善心生起以后，善法具有在另一后时令善妙可意果报生起之业力的角度，显示善的特相。

（《根本复注》1-31。）

再者，“无过失”显示善法自身清净，即善法本身远离烦恼污垢而清净；“能招感乐果”则显示善法具有清净之果。

又，“无过失”把善法从不善性质中排除出来。〔善法按生、住、灭显著生起时，同一善心生起中的心心所三十四、三十三、三十二种等同时生起；这组心心所完全不含贪等烦恼过患、缺陷与污垢，所以善法在生起时就是无过之法，故说这一词把善法从不善性质中排除。〕后一个“能招感乐果”显示善法具有善妙可意果报，因而也把它从没有给果性质的无记法中排除。（《根本复注》1-32。）另一释：前一个“无过失”显示善法与烦恼过患直接相反，因此从作用义的作用来看，显示善具有摧毁——

——不善的作用；后一个“能招感乐果”，则从成就义的作用来看，显示善具有成就善妙果报的作用。（《根本复注》1-32。）再者，前一个“无过失”从在观照者之智前显现的行相——现起行相——这一现起义，显示善法以清净净白之法的方式显现于瑜伽行者之智前；后一个“能招感乐果”则从结果义的现起来看，显示善法具有善妙可意果报这一结果现起。

（《根本复注》1-32。）

再者，前一个“无过失”明确显示善法最切近之因——如理作意，也就是正确作意。正因为以正确方式对所缘作意，善法才成为无过、远离烦恼过患之法。后一个“能招感乐果”则显示善法是其他善果报法最切近的因；确实，善法是善妙果报法的因法。

（《根本复注》1-32。）所以应知，《义注》师是以“无过失”与“能招感乐果”两个词，指示、解释善的自性特相。

原书 195

《义注》以两种方法解释善的特相、作用等。第二种方法在特相一项只列“以无过为特相”，把能招感乐果改列为“以具有可意果报为现起”，也就是作为结果现起。第一种方法在作用一项所说“以摧毁不善为作用”，是善的作用义之作用；第二种方法所说“以成为净白为作用”，则是成就义之作用，是由作用义的作用而得到、成就的一种德。

十三、速行：不善速行

《复注》以三义说明“不善”：一、由于受到烦恼之病侵袭，依不健康义；二、由于具有烦恼过患，依有过失义；三、由于从无明而生，依不善巧而生义，故称为不善。其第一组四法是：一、以有过失、能招感苦

果为特相；二、以令无益生起为作用；三、以杂染为现起；四、以不如理作意为近因。

另一组四法是：一、因为不善确实应受指责，故以有过失为特相；二、以成为杂染为作用；三、以具有不可意果报为现起；四、以不如理作意为近因。（《复注》1-126。）第一组即：一、以有过失并能带来恶果为特相；二、以令无益、恶果生起为作用；三、以能污染心相续的法——即智前显现的行相——为现起；四、以不如理作意，也就是错误地对所缘作意，为近因。

另一释——因为不善法确实应受指责，所以：一、以有过失为特相；二、以具足污染心相续的状态为作用；三、以具有恶劣、不可意的果报为现起；四、以不如理作意——错误地对所缘作意——为近因。

由于受到烦恼这种刺痛之病侵袭，不善法是不健康、明显具有烦恼病患之法；由于明显具有烦恼过失和缺陷，它们也是有过失之法。正如在善法方面，智慧是善巧；在不善法方面，无明即痴则是不善巧。无明是不善法的一项根本，是最基础的因；因此，不善法是由称为不善巧的无明所生之法，也依“由不善巧而生”之义而称为不善。

原书 196

总之，不善法因为受到烦恼这种刺痛之病侵袭，是明显具有烦恼病患的不健康之法；因为明显具有烦恼过失、缺陷，是与过失相伴的有过失之法；又因为由不善巧的无明所生，具有“由不善巧而生”之义，所以称为不善。

《根本复注》说：“对于‘以有过失、能招感苦果为特相’这句话，应随顺前述方法，依其所宜理解其意义与义理配释。”（《根本复注》1-32。）这里说“依其所宜”，所以《复注》1-31、32依合理的方式说明了意义如何配合。

《义注》说：“不善法以有过失、能招感苦果为特相。”（《阿毗达磨义注》1-82。）前一个“有过失”显示不善法含有贪等应受指责的烦恼过患。不善以外，也有不善果报无记法；这些不善果报无记法也都是恶劣、不可意的果法，同样可说是应受指责的。如果只以“有过失”一个词说明不善的自性相，便可能产生把这些不善果报无记法也归入不善的过失。义注师看见——

——这一过失，为了避免它，又加上后一个“能招感苦果”。（《复注》1-31。）另一释是：在“有过失”一词中，“过失”只确立于贪等确定属于不善的法。

所以，只有与贪等同生的诸法才是有过失之法。虽然“有过失”已显示不善与善、无记的差别，但是“具有果报、能令果生起”的特相是善与不善所共有、而与无记有别的；为了在这项共有特相中进一步显示善与不善的差异，义注师又说不善“以能招感苦果为特相”，即具有恶果、能带来恶果。

> （《复注》1-31。）

这里，“能招感苦果”直接所得虽然只是“具有恶劣、不可意果报”之义，却不只显示已有恶果；它还一直表示不善法确实具有能使这种恶劣、不可意果报生起的业力。换言之——

原书 197

——“能招感苦果”显示：不善法正在生起的刹那，就已经具有日后能令恶劣、不可意果报生起的业力。

《清净之道》说：“只要轮回仍在流转，这种业就不会成为无效业。”（《清净之道》2-236。）称为后后受业的中间五个速行，其业力只要轮回流转仍然存在，就不会成为不能结成果报的无效业。

> （《清净之道》2-236。）

义理配释方法

在“以有过失、能招感苦果为特相”中，前一个“有过失”显示不善法在正在生起时本身即具苦患；后一个“能招感苦果”则显示不善法给果时会带来身体之苦、心理之苦等恶劣苦果。〔应联系：正在造杀生等恶行时，身心如何现起苦；以及该不善业结成果报时，如何带来恶趣轮回之苦等种种苦。〕（《复注》1-32。）确实，“有过失”是从不善法自身生起的性质、发生方式来显示其特相；后一个“能招感苦果”则从不善心生起以后的另一时刻，显示不善法具有令恶劣、不可意果报——

——生起的业力这一特相。

> （《复注》1-32。）

再者，前一个“有过失”显示不善法自身不清净；后一个“能招感苦果”则显示它具有不清净的果报。

再者，前一个“有过失”把不善法从善的性质中排除出来。不善法生起时，在该不善心生起中，不可能含有那些称为美、通常与美心相应的美心所。

善法与不善法，无论在同一个心刹那还是同一心路中，都不会同时生起。不善生起时，该不善心中不可能含有无贪、无嗔、无痴等无过、清净善妙的善法。

所以说，前一个“有过失”把不善法从善的性质中排除出来。

后一个“能招感苦果”显示不善法具有苦果，因而又把它从没有令果生起之性质的无记法中排除出来。美心所也会与某些果报无记法和唯作无记法相应生起；

但是，无记法即使与美心所相应，也没有令果生起的性质。（《复注》1-32。）

作用、现起与近因

另一释——前一个“有过失”明确显示不善法具有烦恼过失与缺陷，因此从作用义的作用来看，显示不善具有令无益生起的作用；后一个“能招感苦果”，则从成就义的作用来看，显示不善具足不可意、不可喜的恶劣苦果。（《复注》1-32。）再者，前一个“有过失”从在观照者之智前显现的行相——现起行相——这一现起义，显示不善法以污染、染污心相续之杂染法的方式显现于瑜伽行者之智前；后一个“能招感苦果”——

——则从结果义的现起来看，显示不善法具有恶劣苦果这一结果现起。（《复注》1-32。）再者，前一个“有过失”明确显示不善法最切近之因——不如理作意，也就是错误作意。正因为以错误方式对所缘作意，不善法才成为有过失之法；后一个“能招感苦果”则显示不善法是其他不善果报法最切近的因，因为不善法正是恶劣苦果的因。由此——

——义注师用“有过失”与“能招感苦果”两个词，说明不善的自性相。

（《复注》1-32。）

现起的观法

为了以正见智慧亲自现见、通达上述善法“具有可意善果”这一结果现起，以及不善法“具有不可意苦果”这一结果现起，修行者必须已部分获得缘摄受智。应以正见智慧亲自现见：过去、未来、现在三时中，被无明、爱、取围绕的善业如何带来善果；不善业如何曾在过去诸生带来恶趣结生等恶果。只有如此，才能理解并接受这些观法；

——也只有已经部分获得缘摄受智，才能以正见智慧亲自现见、摄取、观修这些结果现起。正是考虑到这类内容，本书把特相、作用、现起、近因的观法安排在已部分获得缘摄受智以后修习。

特相与作用

一切心都同样以识知、取得所缘为特相。

善速行心与不善速行心，也同样以识知、取得所缘为特相。不过，为了清楚显示这些识比其他识具有更特殊的力量——特殊业力——所以才依上述方式分别说明善识与不善识的自性相。

《义注》说：所缘撞击净色时，并没有任何造作者或使令者命令：“你要成为转向……你要成为速行。”从所缘撞击净色之时起，各心只依各自的法性而运行：唯作意界心使有分转向；眼识完成见的作用；果报意界完成领受的作用；果报意识界完成推度的作用；唯作意识界完成确定的作用；速行体验所缘之味。这称为心定律。

（《阿毗达磨义注》1-314。）

“确实，只有速行体验所缘之味。”（《阿毗达磨义注》1-312。）在究竟谛的领域里，并没有任何人或有情自行安排，或命令别人：“你要成为有分心；你要成为转向心；你要成为见色的眼识；你要成为领受心；你要成为推度心；你要成为确定心；你要成为速行心。”（《阿毗达磨义注》1-312。）当相应所缘撞击相应净色时，也没有任何自行造作或使令者命令：“你要成为转向……

——你要成为速行。”实际情形是，从所缘撞击净色之时起，一切只依各自的惯常法性发生：唯作意界——五门转向心——使有分转向；眼识完成见的作用；果报意界完成领受所缘的作用；果报意识界完成推度所缘的作用；唯作意识界——意门转向心——完成依可意、不可意等确定所缘的确定作用；速行则体验所缘之味。这就是心定律。（《阿毗达磨义注》1-314。）确实只有速行能体验所缘之味。眼识等果报心——

——只是善、不善业的乐果或苦果，不能把可意或不可意所缘明确分别为“可意”“不可意”。只有速行能以对可贪所缘起贪、不对不可贪所缘起贪等方式，分别可意、不可意等所缘；所以只有速行能真正体验所缘之味。但在诸速行中，五门速行只是与五所缘迎面相遇，不能像意门速行那样充分体验所缘之味。只有意门速行能够——

识蕴论章（下）

——把所缘明确判定为可意、不可意等，更充分、更有冲力地体验所缘之味，完成体验的作用。

这种以强大冲力体验所缘之味的作用，称为速行作用。

善速行与不善速行都能执行这种速行作用；速行作用也属于识或名法的十四种作用之一。修行者以正见智慧观照这些善法、不善法时，诸速行也能在其智前显现为以强大冲力体验所缘之味的法。

近因——在五门心路中，确定名法十二种；在意门心路中，意门转向名法十二种。这些名法都可称为如理作意或不如理作意。

观照近因的修行者，应以智观见：由于称为如理作意的这十二种名法，善法如何生起；由于称为不如理作意的这十二种名法，不善法又如何生起。

想要摄取、观修上述善法或不善法的特相、作用、现起、近因，修行者应当在依各处生起的善法或不善法中，从自己要摄取的速行名法聚里选出识知之心加以观照。

五门速行

在五门心路中，把确定名法聚称为如理作意或不如理作意，是依主要方法而说。五门心路里的五门转向名法聚，也同样是善速行或不善速行生起的因。请看下面的《义注》文。

“什么法决定这一速行成为善或不善？是转向与确定二者。”

“若转向如理地转向，确定又如理地确定，则速行成为不善是不可能的；若转向不如理地转向，确定又不如理地确定，则速行成为善也是不可能的。应知：二者如理地转向、确定时，速行为善；不如理时，速行为不善。”（《阿毗达磨义注》1-317。）也就是说，究竟是哪种法决定速行为善速行或不善速行，恒常判定“成为善或成为不善”呢？

五门转向与确定二者共同决定，恒常作出“成为善或成为不善”的判定。

确实，若五门转向依能带来利益安乐之因，以如理方式使有分转向；确定也依能带来利益安乐之因，以如理方式确定所缘，那么速行却成为不善，这种情况是不可能的。

若五门转向不依能带来利益安乐之因，以不如理方式使有分转向；确定也不依这种因，以不如理方式确定所缘，那么速行却成为善，这种情况也不可能。总之，五门转向与确定二者都依能带来利益安乐之因，如理地使有分转向、如理地确定所缘时，速行为善；二者不依这种因，不如理地使有分转向、不如理地确定所缘时，速行为不善。（《阿毗达磨义注》1-317。）

依这段《义注》，在五门心路中，五门转向与确定二者都称为如理作意或不如理作意；在意门心路中，则只有意门转向称为如理作意或不如理作意。这里，若五门转向与确定只把色所缘的颜色作为颜色、只作为色所缘而作意，它们就是如理地使有分转向、如理地确定所缘，这种作意称为如理作意。若五门转向与确定把所缘作意成足以引发贪速行的可意行相，或足以引发嗔速行的不可意行相等，就是没有如理地使有分转向，并以不如理方式确定所缘；这种——

——作意称为不如理作意。对声所缘等作意时也同样。

在缘起篇中，本书只取确定名法十二种来说明如何摄取因果；这是顾及智慧较弱的禅修者而依主要方法说明。不过，在名业处篇的表格中，五门转向与确定二者都被列为如理作意或不如理作意。

再者，速行之后有时继续生起的彼所缘，以及生命终结时的死亡心，其特相、作用等，在义注、复注中未见单独说明。由于未另作专门说明，应依一切心共通的识蕴特相、作用等类推观照。在名法十四种大作用中，彼所缘执行彼所缘作用，死亡心执行死亡作用，因此它们在作用一项会稍有变化。

现起一项也应同样理解。至于近因，义注师对路心以无间的前一因法为主说明。因此，彼所缘等的特相、作用等应依下文理解。这里以取色所缘的彼所缘为范例，仿照《阿毗达磨义注》1-305所说的推度而说明。

十四、彼所缘

彼所缘的四法如下：一、以识知色所缘——或识知六所缘——为特相；二、以取速行所取的同一所缘为作用；三、以取速行所取的同一所缘为现起；四、以速行灭去为近因。

换成观法即是：一、以识知、取得色所缘为特相；二、以跟随速行所取的所缘而取同一所缘为作用；三、以跟随速行所取的所缘、取得同一所缘的法为现起；四、以速行心灭去为近因。

对于取声所缘等的彼所缘，也应依此类推观照。上述观法是针对紧接速行之后的第一彼所缘；若是第二彼所缘，在近因一项应知：“以第一彼所缘灭去为近因”，即第一彼所缘的灭去、离去，是第二彼所缘生起最切近的因。应从彼所缘名法聚中选出识知之心，依上述特相、作用等加以观照。以下将继续说明：在五门心路之后继续生起的意门心路，以及取法所缘的意门心路等各种意门心路中，意门转向的特相、作用等观法。

十五、意门转向

（舍俱无因唯作意识界）

舍俱无因唯作意识界——意门转向——的四法如下：一、以识知、取得六所缘为特相；二、以在意门中转向、审察显现的所缘为作用；三、以在意门中审察所缘的法为现起；四、以有分流截断、灭去，即有分截断为近因。（《清净之道》2-87。）

上述说明总摄六所缘，是与六所缘都有关的观法。为了让智慧较弱者容易理解、掌握观法，下面再以取色所缘而生起的意门转向为范例加以说明。

舍俱无因唯作意识界——

原书 203

——具体说：一、以识知色所缘为特相；二、以在意门中转向、审察显现于意门的色所缘为作用；三、以在意门中审察该色所缘的法为现起；四、以有分流截断、灭去为近因。

也就是说，舍俱无因唯作意识界——意门转向——的观法是：一、以识知、取得色所缘为特相；二、以审察显现于意门、来到面前的色所缘为作用；三、以在意门中审察该色所缘的法为现起；四、以有分流截断、灭去为近因。

意门转向中有十二种相应名法，应从这组名法中选出识知之心，依上述方式观照其特相、作用等。对取声所缘等而生起的意门转向，也应类推观照。

对色所缘的完整认识依五道心路逐步完成：一、识知现在色所缘的眼门心路，为第一心路；二、识知眼门心路已经取得之过去色所缘的随起意门心路，为第二心路；三、把眼门心路与随起意门心路已经看见的过去色所缘分别为褐、黄、蓝、黑等的纯意门心路，为第三心路；四、依过去已经建立的符号概念，把前三道心路已经看见、识知、分别的色所缘认作男人、女人、壶、布等的纯意门心路，为第四心路；五、识知前四道心路已经识知的色所缘、义概念、形状实体中某一项的意门心路，为第五心路。

直到第五意门心路，才以男人、女人、壶、布等义概念为所缘，明确判定所缘为男人、女人、壶、布等，并由此生起净信、贪著、爱恋等；其后继续生起的意门心路更不待言。从第五意门心路开始，意门转向所相应的胜解心所，以及各个速行所相应的胜解心所，其力量逐渐达到能够明确判定所缘的更高层次。

在意门心路中，意门转向心就如理作意与不如理作意而言，和速行相似。〔参见名业处篇。〕不善速行以不如理作意的行相，把所缘作意为常、乐、我、净等；意门转向也不只审察所缘，还会以不如理作意的行相，把所缘审察、判定为常、乐、我、净等。同样，观速行以如理作意的行相，把三界行法作意、审察、观修为无常、苦、无我、不净等；这些观速行之前紧接着的意门转向也——

原书 204

——以如理作意的行相，把这些行法作意、审察、判定为无常、苦、无我、不净等。

所以应知，意门转向不只是审察所缘，无论错误还是正确，它也会判定所缘。正因如此，义注师对这一心作了下面的说明。

大象心：如雄壮大象之心

“舍俱”这一心通于欲界、色界、无色界三有中一切有心的有情；没有哪一位有心有情不生起它。它生起时，在五门执行确定，在意门执行转向。即使佛陀所独有的六种不共智，也只能取得此心已经取得的所缘。此心名为大象心；没有任何法不能成为它的所缘。

“若问：‘哪一种不是一切知智，却有如一切知智般的行境？’应答：‘就是这一意门转向心。’”（《阿毗达磨义注》1-333。）意门转向心通于欲界、色界、无色界三有的一切有心有情，不会不在任何一位有心有情的相续中生起。它在五门生起时执行确定，在意门生起时执行转向。即使不共声闻、只属于一切知正等正觉

佛陀的六种不共智，也只能缘取这一意门转向心先行取得的所缘。意门转向心因此称为如雄壮大象之心；没有任何法不是它的所缘。若问："哪一种法不是——

——一切知智，却与一切知智相似？"应答："就是这一意门转向心。"（《阿毗达磨义注》1-333。）所谓"大象"，是说雄壮大象力量强大；同样，意门转向心是一切知智的先导，又能像一切知智那样缘取一切所缘，力量极强，因此称为如雄壮大象之心。

十六、生笑心

悦俱无因唯作心——生笑心——的四法如下：一、以识知、取得六所缘为特相；二、依作用而言，以只在阿罗汉相续中、对于骨骸或饿鬼形象等并不殊胜的对象令欢笑生起为作用；三、以能令这种欢笑生起的法为现起；四、必定以心所依处为近因。（《清净之道》2-87。）也就是说，悦俱无因唯作心——生笑心——以识知、取得六所缘为特相；依作用而言，以只在阿罗汉相续中、对于——

——骨骸、饿鬼形象等所缘令欢笑生起为作用；以能令这种欢笑生起的法为现起；必定以作为所依的心所依处为近因。

生笑心不通于凡夫和有学，是只属于阿罗汉的心；它可以在六门中生起。

眼门中生起的方式——阿罗汉见到适合修习业处的地方而欢喜、微笑时，以这一心感到喜悦。

耳门中生起的方式——到了分配僧团资具之处，有些人对四资具极为贪求，为自己、亲教师、依止师等高声索取份额。阿罗汉看见、听见他们得到所分资具时，想到："使人对四资具如此贪求的真正根源——轻浮飘荡的爱——我已经舍断了。"便以生笑速行心欢喜。

鼻门中生起的方式——阿罗汉以香料和花供养佛塔时，便以生笑速行心喜悦欢喜。

舌门中生起的方式——阿罗汉获得味美上妙的食物，分给同住的善友尊者并食用时，想到："应当终身忆念的和敬行，我已经履行了。"便以生笑速行心喜悦欢喜。

身门中生起的方式——阿罗汉履行《犍度》所载、佛陀制定的亲教师义务、阿阇梨义务等卓越威仪规范，为亲教师奉上洗脸水、齿木等时，想到："在身门方面，我已履行应行的义务。"便以生笑速行心喜悦欢喜。

在意门中，生笑心可缘过去与未来而生。世尊回顾自己在护明童子生（《中部》2-236）、大天王生（《中部》2-262）、黑仙人生（《小部》5-202）等过去生中已经实践、积集的行持时，显露微笑。回忆这些过去生是宿住随念智与一切知智的作用；这两种智完成其运作以后，生笑心才在世尊心相续中生起，令心悦乐。

世尊又预见："未来将有名为丹帝萨罗的独觉佛出世；将有名为穆丁伽萨罗的独觉佛出世。"因而显露微笑。

这种微笑是未来分智与一切知智的作用；这两种智完成其运作以后，生笑速行心才在世尊心相续中生起，令心悦乐。（《阿毗达磨义注》1-332、333。）

《根本复注》的解释

圣典说：具足对过去分无碍之智、对未来分无碍之智、对现在分无碍之智这三种智的世尊，一切身业——乃至一切语业、一切意业——都只随智而转。依此，《根本复注》师指出："所谓不与智相应的生笑心能够在世尊相续中生起，值得审察。"

> （《根本复注》1-137。）

生笑速行心与十二心所相应：触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺、胜解、精进、喜；加上生笑心，共有十三种名法。其中不包括称为慧根的智。正因为生笑心不与智相应，《根本复注》师才提出上述义注解释值得审察。

复注师的辨析

复注师这样解释：阿罗汉在五门见到主要而可净信的对象时，以生笑心最多只能欢喜、感到悦受，还不能微笑，因为五门心不能产生微笑所需的表色。所以《义注》1-332在五门处只说"感到喜悦欢喜"；到了意门处，才说"令欢笑而显露微笑"。微笑虽由生笑心产生，但世尊的微笑是在宿住随念智、未来分智、一切知智之后随顺次第生起，所以生笑心既是——

——以智为先导之法，也是随智而转之法。这样，生笑心虽不与智相应，却随智而转，圣典与义注便没有任何冲突。因此《义注》1-333才说："这些宿住随念智、未来分智、一切知智完成其运作以后，生笑心便生起。"应当确定地依此理解。

若不接受这种解释，认为一切不与智相应的心都不能在世尊相续中生起，那么同样不与智相应的意门转向心也不应在世尊相续中生起。然而，论中已经判定意门转向具有产生微笑等表色的力量。既然这种力量确实存在，就不能否认由意门转向心产生的表色属于身业等，也不能否认审察身业等的意门转向会在世尊——

——相续中生起。（《复注》1-144。）也就是说，审察身业等的意门转向应在世尊相续中生起。

生笑心只在阿罗汉相续中生起。因此，如果修行者依自己的波罗蜜证得阿罗汉果，到那时便能够亲自观照上述观法。

能令微笑生起的诸心

一、凡夫以：（甲）四种悦俱大善心；（乙）四种悦俱贪根心。这八种心令他们微笑。

二、仍在修学的有学圣者（预流者、一来者、不还者）以：（甲）四种悦俱大善心；（乙）两种悦俱·邪见不相应贪根心。这六种心令他们微笑。

三、无学——修学已毕的阿罗汉尊者——以：（甲）四种悦俱大唯作心；（乙）一种生笑心。这五种心令他们微笑。

如此，能令微笑生起的心共有十三种。

十七、死亡心

死亡心：一、以识知、取得业、业相、趣相三种所缘之一为特相；二、以从有中移离为作用；三、以正从该有移离的状态为现起；四、以速行、彼所缘或有分三者之一灭去为近因。

具体说：一、以识知、取得过去世临死速行曾取的业、业相、趣相三种所缘之一为特相；二、以从有中移离为作用；三、以正从该有移离的法为现起；四、（甲）若死亡心在速行后生起，以该速行灭去为近因；（乙）若死亡心在彼所缘后生起，以该彼所缘灭去为近因；（丙）若死亡心在有分后生起，以该有分灭去为近因。

应从死亡名法组中选出能知之心，依上述方式观照其特相、作用等。

识蕴论章终。

受蕴论章

受蕴论章

一、乐受

乐受的四法如下：一、以体验可意触所缘之味为特相；二、以令诸相应法极为增盛为作用；三、以身体上的可爱乐性为现起；四、以身根——即身净色——为近因。（《清净之道》2-91。）

“与善果报身识相应的是乐受。”（《清净之道》2-91。）这是缘取可意触所缘或中等可意触所缘而生起、与善果报身识相应的乐受。该乐俱身识中，心与心所等相应法共有八种；应从中选出乐受加以观照。

特相——究竟法各自的自性特相，是不与其他诸法共通的自性；所谓体验——即体验所缘之味——则是一切受共同具有的共相。因此，为了以确定而专属的可意触所缘标明乐受自身的自性特相，义注师解释说：“乐受以体验可意触所缘为特相。”因为对于体验可意触所缘究竟是不是乐受的特相，并没有任何可疑的不确定性。（《大复注》2-137。）增盛作用——在心所之乐中，也可以说有令诸相应法极为增盛的作用；然而，心所之乐所以能够令诸相应法增盛，是——

——因为它带有思量，只有凭借称为 ceto-abhisaṅkhāra 的心之增上造作力才可能做到。

身乐令诸相应法增盛时，则不经思量、自然完成，所以比心所之乐令诸相应法增盛更为强烈。因此，义注师解释说：“以令诸相应法极为增盛为作用。”（《大复注》2-137。）现起——乐受本身可爱乐，因而称为“味”。所以世尊如此开示。巴利原文（缅文转写）：“ယံ ဘိက္ခဝေ ပဥ္စုပါဒါနက္ခန္ဓေ ပဋိစ္စ ဥပ္ပဇ္ဇတိ သုခံ သောမနဿံ၊ အယံ ဝုစ္စတိ ဘိက္ခဝေ ပဥ္စုပါဒါနက္ခန္ဓေသု အဿာဒေါ။”（《相应部》2-23—24。）

原书 210

“诸比丘，缘于五取蕴而生起的任何快乐、欢悦，即乐受与悦受，诸比丘，这种乐受与悦受，在五取蕴中称为‘味’，即可爱乐之法。”（《相应部》2-23—24。）这种乐受依身净色而生，所以也称为身体之乐；它是可爱乐之法，所以也称为“味”。观照乐受的瑜伽行者，其智中会显现：这是依身净色而生的可爱乐之法。

（《大复注》2-137—138。）

近因——乐受只依止称为身根的身净色——即身依处色——而生，不依止其他依处色。因此，身根——即身净色——是乐受最为切近的原因、近因。（《大复注》2-138。）

二、苦受

苦受的四法如下：一、以体验不可意触所缘之味为特相；二、以令诸相应法衰萎为作用；三、以身体上的逼恼性为现起；四、以身根——即身净色——为近因。（《清净之道》2-91。）

各项含义应仿照上文乐受的解释来理解。苦受与苦俱身识相应；应从缘取不可意触所缘而生起的苦俱身识八种名法中，选出苦受加以观照。

三、悦受

悦受的四法如下：一、以体验自然或由构想而成的可意所缘为特相；二、以自然或由构想的方式，按可意之相受用、体验所缘为作用；三、以依于心的可爱乐性为现起；四、以轻安——即心与心所的寂静——为近因。（《清净之道》2-91。）

原书 211

特相——所谓自然可意所缘，是依其自身本性原本即可欲求的可意所缘。一个所缘虽然本性为不可意，但若经构想、调制而变得可意，这种由于构想、调制才成为可意的所缘，称为构想可意所缘。例如，鱼酱本来自然是不可意所缘；把它加工调制得可意、摆上饭桌时，它就成了一个可意所缘，即构想可意所缘。悦受既体验自然可意所缘，也体验构想可意所缘。因此，体验自然可意所缘和由构想而成的可意所缘，正是悦受的自性特相。（《大复注》2-138。）

作用——若以可意之相受用、体验自然可意所缘，称为如实地受用、体验所缘；若以可意之相受用、体验构想可意所缘，称为不如实地按可意之相受用、体验所缘。不论对象本来自然可意与否，悦受总是只以可意之相受用、体验它；这就是悦受的作用。意指它一再、接连不断地体验所缘。

（《大复注》2-138。）

近因——“身轻安者，感受乐。”（《相应部》3-135。）佛陀既作此说，义注师便依这句经文解释：轻安是悦受最为切近的原因、近因。

但应知，“以轻安为近因”一语，只是针对不与五欲功德相涉的无爱染悦受而作的解释。（《大复注》2-138。）《殊胜义注》中也以下列方式列举悦受的特相、作用等。

“由于体验，故名为受。”一、以体验为特相；二、（甲）以体验为作用，或（乙）以可意之相受用所缘为作用；三、以依于心的可爱乐性为现起；四、以轻安为近因。（《殊胜义注》1-152。）能体验所缘之味的法，称为受。

四项依次为：一、以体验所缘——即体验所缘之味——为特相；二、（甲）以体验所缘——即体验所缘之味——为作用；（乙）另一种说法：以受用所缘的可意之相为作用；三、以依于心的可爱乐性为现起；四、以轻安——即心与心所的寂静——为近因。

原书 212

体验作用——vedayita（体验）与 anubhavana（体验）：在受心所中，特相与作用意义相同。

体验所缘既是该受法的标志、特相，也是它所执行的工作、作用。

欲界、色界、无色界、出世间四地中生起的一切受，无一不具有以体验所缘之味为特相的体验特相。又有人主张，体验作用只见于乐受；这里再次排斥此说，指出无论是乐受、苦受，还是不苦不乐受，一切受皆具有体验作用，即以体验所缘之味为其作用。

谈到体验所缘之味时，除受以外的其他相应法都只能体验其中一小部分：触只能碰到所缘；想只能给所缘作标记而认知；思只能策励诸相应法趋向所缘；识只能识知、取得所缘。触只是碰到所缘，想只是给所缘作标记而认知，思只是策励诸相应法趋向所缘，识只是取得所缘；这些都只是体验所缘之味的一小部分。其实，唯有受能作为主人，拥有支配权，充分、胜任、尽力、完全地体验所缘之味。因此称为“体验——

——作用”。〔在这一解释中，特相是体验所缘之味，作用也是体验所缘之味，所以特相与作用相同。〕（《殊胜义注》1-153。）

举例说明

受如国王；除受以外的诸相应法如御厨。

御厨烹调、备办好各种滋味的膳食以后，把它们放入御膳盒中，加盖封印。〔这是担心有人打开盒盖下毒，所以封印起来，使别人不能开启。〕他把封好的御膳盒放在国王近旁，拆去封印，打开盒盖；再从每一道菜肴中各取少许，合放在一个碗里，亲自尝食，以检查是否有毒等过失。然后，他把具有种种上妙滋味的膳食呈献国王。国王以君主、主人之身，拥有支配权，充分、胜任、尽力而完全地随己所欲享用御膳盒中想吃的各种膳食。

在这则譬喻中，御厨只为检查饭菜是否有毒、是否有过失而尝食少许；与此相同，除受以外的诸相应法只能体验所缘之味的一小部分。确实，御厨只检验为御膳备好的饭菜中的一小部分；同样，除受以外的诸法

也只能体验所缘之味的一小部分。国王则以君主、主人之身，拥有支配权，充分、胜任、尽力而完全地随己所欲享用御膳——

原书 213

——正如国王能够任意享用御膳，受也以主人身份，拥有支配权，充分、胜任、尽力而完全地体验所缘之味。因此称为“体验作用”。（《殊胜义注》1-153。）

另一种解释

尚未达到安止禅的刹那定——即遍作定、近行定——相应的乐，也就是悦受，以及与观智相应的悦受；这里特别针对这些受，以另一种方式说明其特相等四法：一、以令其所依的有情与诸相应法对所缘感到愉悦为特相；二、以令诸相应法极为增盛为作用；三、以扶助、提升诸相应法为现起；四、以轻安——即心与心所的寂静——为近因。（《殊胜义注》1-160。）

《殊胜义注》说：“能使安乐，故名为乐；它在谁身上生起，就使谁安乐。另一释，因为它善能吞食、掘除身与心之恼，故名为乐；这是悦受的名称。”（《殊胜义注》1-160。）换言之，能使安乐的法称为乐；乐在有情相续中生起时，能使该有情安乐。另一义，乐能充分吞食、掘除身体痛苦与心灵痛苦这两类苦受，故名为乐。这里所谓“乐”，是悦受的名称。（《殊胜义注》1-160。）上述悦受的特相等四法，是欲界大善悦受的四法；《殊胜义注》在禅支聚一节依上法解释了这种悦受。因此，应知这里特别指在近行定范围内生起、与近行——

——禅速行相应的悦受，以及在观禅方面与观速行相应的悦受。色界善方面，依四分法，悦受也与初禅、第二禅、第三禅相应。

《殊胜义注》（1-213）说：“在欲界第一大善心中已经宣说的从触……至不散乱这五十六法，在这色界初禅中也已经宣说。二者只是在界地上有欲界与广大色界的差别。

其余诸法，应如欲界第一大善心所作的解释一样理解。”因此，应知欲界名法聚与色界名法聚的特相等四法，一般而言相同。

如有差别，将另行说明。

原书 214

因此，应知上文最后列出的悦受特相等四法，同时适用于与欲界大善相应的悦受，以及与色界善相应的悦受。具体说来，它们是处在近行定与安止定范围内、与近行禅和安止禅相应之受的观法。在近行禅与安止禅的这些时刻，受一般与喜相应；因此，义注师继续如下说明喜与乐的差别。

喜与乐

尽管喜与乐在某些有喜的心中显然不相分离、相应而生，但因为获得可意所缘——例如可喜、可珍爱的入出息似相——而缘取该所缘生起的喜爱，就是喜。

体验已经获得的这个可意所缘之味的法，就是乐。凡有喜相应的心，乐也相应；但凡有乐相应的心，喜却不一定恒常相应。喜摄入行蕴，乐摄入受蕴。

应当这样理解：喜好比在艰难荒漠中疲惫的旅人听说有一片森林，森林中有一座天然大湖，或者亲眼看见湖水；乐则好比他进入森林荫凉处，并实际饮用湖水。

一个男子走在极难越过的漫长险途中，受盛夏烈日逼迫，疲惫不堪，极度干渴。

他在前方迎面见到一个男子，便问哪里有饮水。那人回答："朋友，刚越过这片森林，就有一大片森林，里面有一座天然大湖；到了那里，你便能得到水。"疲惫的旅人听见迎面而来者这番话，顿时极为欢喜。

他继续前行，在地上看见其他旅人丢下的莲瓣、莲茎、莲叶等，越发欢喜；再往前走，又看见衣服、头发都湿漉漉的人，听见水鸡、孔雀等鸟类的鸣叫，还看见天然大湖四周一片浓绿幽深、犹如红宝石网的茂密森林。他向湖中眺望，又看见青莲、红莲、白睡莲等种种莲花，以及极其澄澈的湖水。

这个男子欣喜万分，走进天然大湖，随意沐浴，又尽情把水喝足。痛饮、畅浴以后，烈日、旅途劳顿和干渴所造成的一切热恼全都平息。他也随意取食莲梗、莲藕、莲子等。

原书 215

他又以青莲等花装饰自己；戴上莲花，把水草根茎带上岸，出水后换了下衣，把浴巾晾在阳光下；然后躺在凉爽的树荫里，承受徐徐吹来的和风。他于是能够说："啊，何其安乐！啊，何其安乐！"应依这个譬喻理解。

把譬喻与所譬联系起来，应当这样说明：从听说有天然大湖的森林，直至亲眼看见湖水，旅人一路极为欢喜；与此相同，应把喜理解为对尚在前方的所缘极为欢喜。旅人沐浴、饮水而恢复体力以后，躺在凉爽的树荫里，承受徐徐吹来的和风，说道："啊，何其安乐！啊，何其安乐！"与此相同，应把乐理解为：以体验已经获得之所缘的滋味为行相，安稳而住。

在听说有天然大湖的森林、进入森林、看见湖水、实际饮用湖水等不同阶段，喜与乐各自明显；因此，应知古代诸义注师解释说："因获得可意所缘，而缘取该可意所缘生起的喜爱之法，就是喜；体验已经获得的这个可意所缘之味的法，就是乐。"其实，前文已经说过："凡有喜相应的心，乐也必定存在。"（《殊胜义注》1-160—161。）

贪根悦受

上文所列特相、作用等观法，是欲界与色界善悦受的观法。若是不善的贪根悦受，其特相、作用与现起，也应依上述善悦受的观法加以观照。不过，在近因方面，轻安只与不涉及五欲功德的无爱染悦受有关，因此轻安不可能是贪根悦受的近因。

一、正如心所依处可以是忧受的近因，心所依处也可以是这种贪根悦受的近因。

二、自然或构想的可意所缘，也可以是近因。

三、依"触生故受生"等开示，由触为首、与这种悦受相应的诸相应法聚，也可以是近因。

这三种近因中的任何一种，或三种全部，都可以成为这种贪根悦受的近因。与无因悦俱推度心相应的悦受，也应以同样方式理解。

四、忧受

其四项依次为：一、以体验自然或构想的不可意所缘为特相；二、以依自然或构想、以不可意行相体验所缘为作用；三、以依于心的痛楚——即依心而折磨的法——为现起；四、唯以心所依处为近因。（《殊胜义注》1-298；《清净道论》2-91。）

所谓自然不可意所缘，是依其本来自性即为不可意的所缘。所谓构想不可意所缘，是本来可意，却由于不如理作意等因而被执取为不可意的所缘；例如，持佛教以外见解的外道，把佛陀这样的极可意所缘执取为不可意。若以不可意行相体验自然不可意所缘，称为如实体验；若以构想思惟，把自然可意所缘构想、加工成不可意，再以不可意行相体验该所缘，则称为非如实体验。这里正是说：“无论实际如此与否，对于自然不可意所缘或构想不可意所缘，都以不可意行相加以体验，具有这种——

——作用。”

现起——对他人不满而生嗔时，人们常说：“心里实在太痛了。”这的确是一种心病。所谓“依于心的痛楚”，就是依心而折磨的法，所指正是这种心病。意思是，在观照忧受的瑜伽行者智中，它以心病的形态显现。

近因——忧受只生于欲界世间——即欲界十一地，并且唯有依止心所依处才能生起。因此，心所依处是令忧受生起极其重要、最邻近的因——近因。

> （《大复注》2-138。）

应从嗔组、嗔—嫉组、嗔—悭组、嗔—恶作组等各个名法聚中拣出忧受，依上述特相、作用等观法加以观照。

五、舍受

其四项依次为：一、舍以中舍体验为特相；二、以既不过度增盛、也不过度减损诸相应法为作用；三、以寂静性为现起；

四、以离喜之心为近因。（《清净道论》2-91。）换言之：一、以中舍地感受本性或构想的中性所缘为特相；二、以既不过度增盛、也不过度减损诸相应法为作用；三、以寂静之法为现起；四、以离喜之心——即喜不相应心——为近因。

这种舍受，以感受自然中性的所缘与构想中性的所缘为特相。另一说，它以中舍地感受所缘为特相；也就是说，所缘是中性的，感受也保持中性。因此，所谓“以中舍体验为特相”，就是以中舍方式感受自然或构

想为中性的所缘。

正因为它具有以中舍方式感受自然或构想中性所缘的特相，所以它具有既不过度增盛、也不过度减损与自己俱生相应诸法的作用。

寂静性现起——所谓“在瑜伽行者智中显现为寂静性、寂静之法”，应知是就无过、且不涉及五欲功德的舍受而言，并非就一切舍受而言。（《大复注》2-138。）

马哈希西亚多的观点

编著《清净道论大复注依止》的马哈希西亚多，在自己的《大复注依止》这一部分写下如下按语。

即使是不善舍受，也比不善悦受与忧受宁静。若是取这种相对的宁静性，那么就一切舍受的力量而言，以宁静性为现起也仍然适用。

> （《清净道论大复注依止》3-316。）

禅舍

其四项依次为：一、禅舍以安住于中为特相；二、以即使对殊胜的上妙乐也不作意为作用；三、以对殊胜的上妙乐不操劳为现起；

换一种说法，它以令诸相应法对殊胜的上妙乐免于操劳这一结果为果现起；四、以厌离喜——即超越喜——为近因。

这种禅舍并非与第四禅相应的舍受，而是与第三禅相应的中舍性心所。这种名为中舍性舍的中舍性心所，在初禅与第二禅中也同样存在。但由于中舍性舍在初禅与第二禅中的作用不明显，佛陀并未对它们开示“具足中舍性舍而住”，唯独对第三禅开示“具足中舍性舍而住”。这是因为初禅中的寻与伺、第二禅中的喜遮蔽了它，使中舍性舍的作用不明显。至于第三禅，因为不再受寻、伺与喜遮蔽，

中舍性舍就像抬头昂首一样，其作用变得明显，所以佛陀开示了中舍性舍。（《殊胜义注》1-218。）这里所说的中舍性，是能令诸相应法对入出息似相、遍处概念的似相等止禅似相所缘，安住于平衡、居中、舍置的状态，使它们不致从该止禅似相所缘向后退缩、心力下沉，也不致因该所缘而心力振奋高举、骄慢等。应从第三禅名法聚中拣出这一中舍性心所，依上述方法观照其特相、作用等。

不作意作用——由于对殊胜的第三禅之乐也没有倾向的爱，禅舍便具有与爱相对的作用。因此说，它以即使对殊胜的上妙乐——第三禅之乐——也不作意为作用。（《根本复注》1-103。）第三禅之乐是一切世间乐中最为殊胜、最上的乐，所以称为上妙乐。

再者，在色界第四禅一节中，舍受的特相、作用等又如下说明。

不苦不乐即舍受

其四项依次为：一、舍以感受与可意、不可意所缘相反的可意中性所缘为特相，也就是以感受可意中性所缘的味为特相；

原书 219

二、以安住于中性、平等舍置为作用；三、以不显明的感受为现起；四、以乐的止息——即乐止息的第四禅近行——为近因。

这第四禅因无苦而称为“不苦”，又因无乐而称为“不乐”。“不苦不乐”这句经文，显示的是第四禅中与苦、乐相反而生的第三种受，并非只是显示苦乐二者不存在。所谓第三种受，就是不苦不乐受，也称为舍受。这种不苦不乐受，以感受与可意、不可意所缘相反的可意中性所缘为特相。（《殊胜义注》1-222。）应当记住，依这一特相，第四禅舍受的所缘只是可意或可意中性所缘。又因这种受具有安住于中性、平等舍置的作用，它对所缘的感受也只是中性感受。意思是：所缘中性，感受也中性。

为免听者混淆，这里再稍作说明。按四分法，第四禅是以初禅、第二禅和第三禅为基础，逐层提升而达到的禅那。

如果善士如本书所述，缘取极其明净光亮的入出息似相，依四分法从初禅一直建立定力到第四禅，那么初禅、第二禅和第三禅的所缘，也都是这一极其明净光亮的入出息似相。四禅的所缘只是同一种极其明净光亮的入出息似相。

它们的所缘完全相同。

然而，这一入出息似相在初禅与第二禅时是可意所缘，在第三禅与第四禅时则是可意中性所缘。在第三禅时，如上文“禅舍”一节所说，由于与第三禅相应的中舍性心所的力量，一切与第三禅相应的法，都能令这一入出息似相所缘安住于居中的可意中性状态。所缘虽为中性，感受却仍然是乐。

在第四禅中，所缘中性，感受也中性。这是为什么呢?

乐受在还未证入第四禅以前，仍缘取那一极其明净光亮的入出息似相而生起。从第四禅近行定的范围开始，乐受就止息，舍受则开始生起。从第三禅时就已变得强劲、锐利的中舍性心所予以助力，使与第四禅舍受一同相应的诸法聚，具足了能令入出息似相所缘安住于居中状态的力量。因此，与第四禅相应的诸法聚，由中舍性与舍受所主导的修习力，

原书 220

不但能令所缘安住于居中的状态，而且只以中性的方式感受所缘的味。所以，所缘中性，感受也中性。

不显明现起——乐与苦是显明的感受；乐受和苦受的感觉，在瑜伽行者的智中极为显明。然而，不苦不乐受并不像苦与乐那样具有显明的感受状态。它就像鹿越过石板后留下的行迹，只能通过前后的足迹加以推知；观照舍受的瑜伽行者，会在智中见到它是由苦受与乐受推知的、不显明的感受。意思是，它可以依鹿足迹推知法而知。（《根本复注》1-104。）近因——“这里所谓乐的止息，就是第四禅近行。”（《Sāratthadīpanī》1-379。）从第四禅近行定开始，乐受即已止息。唯有乐受止息，舍受

才能生起。因此，乐受止息的第四禅近行，是舍受得以生起最邻近的因——近因。

再者，色界禅所摄四梵住中所包含的舍梵住，其特相、作用等也在《殊胜义注》与《清净道论》中加以解释。舍梵住的法体正是中舍性心所。关于梵住舍的特相、作用等，见“梵住心所篇”。

受蕴论章结束

想蕴论章

想蕴论章

其四项依次为：一、想以识记为特相；二、以制作能成为再次识记之缘的标记为作用，就像木材等物上的木匠标记；三、以依照已取得的标记而令心执入为现起，就像摸象的盲人；四、以如其显现的所缘为近因，就像幼鹿对草人所生“这是人”的想。

> （《清净道论》2-92。）

更详细地说，其四项依次为：一、想以识记为特相；二、（甲）以凭先前的标记再次认知为作用；（乙）以制作能成为再次识记之缘的标记为作用，就像木材等物上的木匠标记；三、（甲）以依照已取得的标记而令心执入为现起，就像摸象的盲人；（乙）或者，由于没有深入所缘，以不能久住为现起，就像闪电；四、以如其显现的所缘为近因。

（就像幼鹿对草人所生“这是人”的想。）（《殊胜义注》1-153—154。）一、以标记并识知褐色、金色等各种所缘，即以识记为特相；二、（甲）以凭先前的标记再次认知为作用；（乙）以制作标记，使后来能够认出“这个就是那个”，为作用。

（如同木匠等人在木材等物上制作标记。）

三、（甲）以依照心已执取的标记——即标志——令心投入所缘为现起。

（应如摸象的盲人一般理解。）

（乙）由于不深入所缘——也就是不能深深取住所缘——以不能长久持续为现起。

（应如电光、闪电一般理解。）

四、以如其显现的所缘为近因。

（如同幼鹿见到草制人形时所生“这是人”的想。）

与智相应的想

“这里若是与智相应的想，该想就只随智而行；应知这犹如在具构件地等之中，其余诸法随地等而行。”（《殊胜义注》1-154。）“以如其显现的所缘为近因……乃至……具有随贪等而行的性质。”（《大复注》2-139。）具构件地——在六门以及地界自然力量特别强盛的各个身体部分中，与地界同生、存在于相应色聚内的水界、火界、风界、颜色、香、味、食素等色法，称为“构件”。与这些构件色法一同生起的地界，称为具构件地界。就世俗谛、世间用语来说，具构件地界就是眼前所见的大地、土地。就胜义谛来说，这片大地不过是地界自然力量特别强盛的时节生食素八法聚的集合；

由于每一色聚中地界的自然力量特别强盛，土地便呈现坚硬之性。各色聚内除地界以外的其余色法，都随顺自然力量强盛的地界而行；所以，由时节生八法聚集合而成的整片土地，也随顺具有坚硬之性的地界，从而呈现坚硬之性。这里所说的，只是土地中力量强盛的地界之坚硬自然力量显明，并非说水界、火界和风界转变成坚硬特相。胜义法的自相绝不会改变，差别只在自然力量的强弱。也就是说，在这片土地中，地界称为坚硬特相的自然力量强盛，

而水界、火界与风界的自然力量较弱。火是具构件火界。应当专注火中的四大种，使它们显现。善士既已达到能在外在有生命与无生命世界中摄取色法、名法的阶段，在火中见到并摄取四大种便不再困难。若能以智分别、摄取四大种，不久就能见到食素八法聚的微粒。火不过是食素八法聚的集合；有声音时，则也是声九法聚的集合。在各个色聚中，除火界以外的其余色法，都随顺自然力量强盛的火界而行。

风是具构件风界。应当专注风中的四大种，使它们显现；所见到的只会是色聚微粒。外在无生命世界中的风，不过是时节生食素八法聚与声九法聚的集合。

〔至于有情相续中，存在于上行风等各风部分中的色法，则如色业处篇所说，包括三十三种色法等。

〕在这些色聚中，除风界以外的其余色法，都随顺自然力量强盛的风界而行。

水是具构件水界——这里指无生命世界中的水。应当专注水中的四大种，使它们显现；便能轻易见到色聚微粒。在每一个色聚中，除水界以外的其余色法，都随顺自然力量强盛的水界而行。

“与智相应的想只随智而行，所以它不会令心错误执入，也不会颠倒执取。由此也应知：由于与定相应，它并非不能久住。同样，由于想与贪、见、慢等相应，它便具有随贪等而行的性质。”（《大复注》2-139。）同样，若想是与智相应之想，它就只随智而行。由于随智而行，与智相应的想既不会错误地令心投入所缘，也不会颠倒地执取、标记所缘。（《殊胜义注》1-154；《大复注》2-139。）依上述解释，应知与观智相应的想只随观智而行。观智洞察作为胜义法之所缘的真实本质；

由于观智的力量，想也把作为胜义法之所缘的真实本质标记并识知为真实本质。

如果是与智不相应的大善想，由于不与智相应，它就应当随识而行。一切识都具有作为四名蕴主要先导的作用，所以这里说想应当随识而行。果报想与唯作想，也应如大善想一样理解。

色界与无色界诸法都是以定为主导的定之运作，所以与色界、无色界禅定相应的想，也只随定而行。依此说法，如果观速行心与智不相应，应知想会随与该智不相应观速行相应的定而行。由于想随定而行，与定

相应的想就不会不能久住于止所缘或观所缘。定在入出息似相等止所缘或行相所缘中安住多久，想也能在该止所缘或行相所缘中安住多久。（《大复注》2-139。）在出世间领域，一切出世间道心、果心都必定与智相应，

所以道智、果智必定缘取涅槃，想也必定缘取涅槃。道智、果智洞察涅槃的寂静安乐之性，想也同样标记并识知这种寂静安乐之性。这就是想在善的领域中何以珍贵、实用。

原书 224

然而，想也是一种能在善恶两方面生起的心所；它不只生于善的领域，也生于不善的领域。与贪、见、慢等相应而生的不善想，只具有随贪、见、慢等恶法而行的性质。（《大复注》2-139。）十二颠倒之中，有四种想颠倒：把实际无常、苦、无我、不净的行法，错误标记为常、乐、我、净。它们是以错误标记之想为主导的不善名法聚。以把所缘错误标记为常、乐、我、净的想颠倒为基础，还可能生起把它误知为常、乐、我、净的心颠倒；继而又可能生起把它误见为常、乐、我、净的见颠倒。这些颠倒恶法，会使有情深陷于恶趣轮回等轮回苦的深渊，

令其无法抬头、无法解脱，犹如把他们浸溺、淹没其中。依上述《大复注》的解释，这种错误标记的想颠倒，也正朝向贪、见、慢、痴等不善恶法；它只是一个始终随这些恶法而行的法。

特相——无论是把褐、黄、白、红等颜色标记为褐、黄、白、红，把长、短等形状标记为长、短，把母亲、父亲、伯母、姨母、伯父、叔父等标记为相应的人，把甜、酸等味标记为甜、酸，把触、受等胜义法的名称概念标记为触、受，还是当观智能缘取触、受等胜义法真正的触所缘之性、体验所缘之味的性质时，把它们标记为触、受——凡此种种，如同孩童只是记住各种所缘一般，仅凭标记而知的这种认知，称为“以识记所缘为特相”。至于如实标记并识知胜义法的真实本质，

应注意它如上文所说，是随智而行。

作用——木匠等人在制作或修理木器等物品时，为了后来还能正确、准确地认出工作位置，并依该标记继续完成工作，通常会用铅笔等在木材上制作标记。

他们看见这些标记，后来便能再次认出。为了后来再次认知而制作标记，正是想的运作、作用；依该标记再次认知，则是想的自然力量、自相。

若把这一特相与作用前后联系起来思惟，就能看清如下意义：想为了日后认知而作标记，也依该标记再次认知；在再次认知时，又重新作标记，使日后能记得更清楚。先前的想为日后再度忆起所缘而制作因相、标记；后来的想也为以后再度忆起而制作因相、标记。

原书 225

也就是说，应当一概理解：一切想都只是为了以后再次忆起而制作因相、标记。

这样连续不断地标记、识知，有正确的时候，也有错误的时候。与观智等智相应的想是正确的，并在一定程度上具有能导向涅槃的自然力量，所以能以俱生、相互等缘力，资助观正见等俱生相应法。观智洞察作为真实胜义精髓的诸色法时，想也把它们标记并识知为色法；观正见智洞察作为真实胜义精髓的诸名法时，想也把它们标记并识知为名法；观正见智洞察因法与果法时，想也把它们标记并识知为因法与果法；

观智洞察诸行为无常时，想也把它们标记并识知为无常；观智洞察诸行为苦时，想也把它们标记并识知为苦；观智洞察诸行为无我时，想也把它们标记并识知为无我。想始终跟随能对诸行的无常、苦、无我之相作出确定、透彻、清楚而显明知见的观智。这是极其珍贵的想。这里并不是说，只依别人或老师的讲述而把色、名、因、果等记作色、名、因、果的想。

反过来说，如果由于这样接连不断的标记与识知，而把错误牢牢地记住，甚至达到难以解开的想颠倒程度，那么即使一尊又一尊佛陀前来度化，也可能处在无法得度的状态。纵有十万佛陀度化，若被重重错误缠住，也仍可能无法解脱。

总而言之，无论是先前认知还是后来认知，只凭标记所缘而知，就是想的自然力量；这种识记可能错误，也可能正确。

现起——这里用“如摸象的盲人”这一譬喻来说明现起。六位盲人摸象以后，依自己心所执取的标记，对“象”这一所缘各作不同理解：摸到象鼻者说象像蛇；摸到象牙者说像杵；摸到象耳者说像席子；摸到象身者说像墙；摸到象腿者说像屋柱；摸到象尾者说像扫帚。他们各自这样说、这样作意、这样标记。因此，在观照想的瑜伽行者智中，想显现为一个依心所执取的标记，对所缘作意并加以标记的法；这种标记可能错误，也可能正确。

近因——在山田附近树林中吃草的野鹿，看见用草制成、形似守田人的人像时，会依心中显现的人形，把它错当成真正的守田人。同样，想对于在相应根门显现的所缘，

不作特别思考，只依心所执取的方式对它作意、加以标记。因此，如其显现的所缘，就是想得以生起最邻近的因。

想对如其显现的所缘，不具有特别构想、思考与分析的性质，所以如其显现的所缘就是想的近因。与智相应的想只随智而行；而智就是正见。业自属正见、禅那正见、观正见、道正见、果正见——换一种说法，也就是四谛正见——都只具有无误地见到真实、彻底洞穿、清楚显明地了知的性质。因此，紧随这些正见智而行的想，也只会无误地标记并识知真实，不会错误地投入所缘而形成邪执入，也不会颠倒地执取、标记所缘；

它不再成为颠倒执取。如果想与近行定、安止定、与智不相应的观定等各种定相应而生，这种与定相应的想便只随该定而行。因此，与定相应的想不会不能久住于入出息似相等定的所缘；定安住多久，想也安住多久。如果是不善想，与贪、见、慢等相应，它就只具有随贪、见、慢等而行的性质，应当如此理解。（《大复注》2-139。）想蕴论章结束

行蕴论章（之一）

其四项依次为：一、诸行以造作为特相；二、以筹作发动为作用；三、以活动为现起；四、以其余三个名蕴为近因。（《清净道论》2-92。）一、把诸法组合起来、整理成聚，并因努力而投入运作，这种造作之性是特相；二、聚合、组织是作用；三、在造作、完成果法方面具有活动的性质，是现起；四、除自身以外的其余三个名蕴，是近因。

这里，所谓“造作为特相”，就是使之成聚的特相。那么，什么法具有这一特相？正是诸行。正如世尊所说：“诸比丘，因为造作诸所造法，所以称为诸行。”（《清净道论》2-92。）所谓“使之成聚的特相”，就是集合的特相；因此说诸行以筹作发动为作用。由于思在行蕴诸法中居于主导地位，才作此说。因此又说“那么，什么法具有这一特相？正是诸行”等。这里，“造作诸所造法”的意思是：诸行作出造作，使自己的果——所造法——得以正确而圆满地成就。

（《大复注》2-139。）

“凡任何具有造作特相者，把它们全部合在一起，就是行蕴。”（《清净道论》2-82。）造作就是筹作发动、投入活动，或者联结会合；无论从哪一方面说，由于思居于主导地位，所以说行蕴“以造作为特相”。世尊在经分别中分析行蕴时，也以“眼触所生之思”等方式，只分别了思。（《大复注》2-112。）造作特相——就是使之成聚的特相，也就是集合的特相，即聚合之性。因此说它以筹作发动为作用，也就是具有聚合、组织的作用。由于思在行蕴诸法中居于主导地位，才作此说。无论在善的活动中还是不善的活动中，思都把俱生相应法组织在相应的善因所缘或不善因所缘上，使它们不致各自散开、彼此分离；

思具有的正是这种聚合、组织的作用。这一作用本身就称为“筹作发动作用”。

依何种方式造作诸因，由思所领导的名法聚之果便能依该方式圆满成就。这里所说的，是依足以令相应果法生起的种种方式，造作、培育诸因。因此，把俱生相应法组织在相应的善因所缘或不善因所缘上，使它们不致散乱、各自分离，这项聚合、组织的运作，正是培育诸因，使相应的善果或恶果能够出现、生起。由此，聚合、组织成为标识称为行蕴之法聚的特相；称为行蕴的这一法聚又能使果得以完成，

所以也应当了知，前者是行蕴的特相，后者是行蕴的作用。

现起——“这里所谓‘以活动为现起’，‘活动’是指具有活动性；因此，其义是‘以具有活动为现起’。”（《大复注》2-139。）当瑜伽行者观见诸行是为了令果法生起而造作、培育诸因，并在使果法完成方面具有积极活动的性质时，诸行便如此显现在他的智中。

近因——如果没有受蕴、想蕴和识蕴这些俱生相应法，行蕴不可能单独生起；也就是说，称为行蕴的心所法聚不能独自存在。受、想与识必须以俱生缘、相互缘等缘力资助，行蕴才能生起。因此，除行蕴自身以外的受、想、识三个名蕴，是行蕴最邻近的因，也就是近因。凡没有特别说明近因的名法，都应重视并运用这一原则。

从上述说明可知：只有具备这种能力的人，才能以现见智如实观见行蕴的特相、作用等——他能以正见智亲自现前、洞彻知见过去因如何产生现在果、现在因如何产生未来果等因果相联的缘起法，也能以智分

别、摄取并观照这些法。

诸因如何经由造作、培育而令果法生起，以及由思领导的行蕴法聚如何具有使果完成的活动性——这些法义，只有先以现见智亲自现前、洞彻知见因果相联的缘起法以后，才能真正理解、接受。

观法示例——过去生所造作、培育的无明、爱、取、行与业等因法，如何使今生羯罗蓝清液初成之时的三种色聚、三十种色法明显生起：应先以智看见这种因果相联的缘起法，再观照上述特相、作用、现起与近因。对于果报名法，也应以同样的方法观照；对于过去连续诸生与未来连续诸生，也应同样理解。因此，行蕴的特相、作用、现起、近因这一观法，是至少已经在一定范围内获得缘摄受智的善士才能观照、理解的法义。

这里，业——换一种说法，就是无明、爱、取、行与业——在产生相应果法时，只有得到趣、依报、时与加行的助力，只有与称为趣、依报、时、加行的诸因会合，才有机会给果。关于这个问题，

缘起篇尚未作广泛而详尽的论述，所以现在将在这里充分展开说明。

五种具足

业与趣、依报、时、加行会合而产生应得之果时，还须了解五种具足。因此，这里依《除痴论注》（《阿毗达磨义注》2-419—420）、《中部·后五十经篇义注》（《中部义注》4-87）及《增支部义注》（1-364）所说，再作简要说明。〔缘起篇已有详释。〕造作善行或恶行时，在能够完成该事的善思或不善思——即决定思——生起以前，先行努力的善思或不善思，称为“筹作发动具足”（āyūhana-samaṅgitā）。

造作善行或恶行时，能够完成该事的善思或不善思——即决定思——称为“思具足”（cetanā-samaṅgitā）。

换一种说法——造作善行时，是能完成该事的善思；造作恶行时，则是能完成该事的不善思，二者各依其事而生起。

就相续现在而言，当该善思或不善思正明显存在时，称为“筹作发动具足”，即具足为了善业而筹作发动的行法聚，或为了不善业而筹作发动的行法聚；就刹那现在而言，当这些思正明显存在时，则称为“思具足”，即具足发起、造作的思。

这些善思或不善思经历生、住、灭三个小刹那而灭去以后，并不像其他果报识那样，在这一色名诸蕴的相续中断绝无余地消失；它们灭去以前，会在这一色名相续中留下特殊效力，使得因缘条件和合时，能够以一个果报识法聚或一个果报色法聚的形式，令果报明显生起。

只要该业尚未成为无效业，只要此人尚未成为阿罗汉并证入般涅槃，这种作用方式的特殊效力就一直潜伏、随行于色名诸蕴的相续中。具足这种特殊效力，称为“业具足”（kamma-samaṅgitā），也就是具足业的特殊效力、具足业力。

简称为“业”。

依这些解释，应知筹作发动具足与思具足这两种具足称为“行”，业具足则称为“业有”或“业”。

对于轮回旅程尚未结束的凡夫与有学有情来说，他们为了某一种未来有而希求、造作的——

原书 230

——善业或不善业，一旦获得给果机会、到了成熟给果之时，就在临死阶段凭借该业的特殊效力，于六门中的某一相应门内，使业、业相、趣相三种相之一显现出来。只要尚未证得阿罗汉果，一切有情从某一生死亡、即将投生另一生时，这都是必然发生的自然法则。今生的死亡心生起以前，会先强有力地取那个显现的所缘，使它足以在紧接的后世继续显现，也就是足以成为未来新生中结生心、有分心与死亡心的所缘。具足业、业相、趣相三者之一的这种显现，

称为“显现具足”（upaṭṭhāna-samaṅgitā）。

此后从今生死亡，在相应的来生中，结生果报识心生起。〔在五蕴有中，业生色也与果报识一同生起。〕结生以后到了生命期间，在其他心路心没有生起时，作为该业之果的果报识心为了使生命之流、心相续不致中断，反复执行有分作用，作为维持生命的原因而生起。结生果报识与生命期间的果报识如此生起、具足，称为“果报具足”（vipāka-samaṅgitā）。

业只有与趣、依报、时、加行等因素会合，才能产生果报。为了深入理解这个问题，请继续阅读“第二力智”——即能知业的差别与果报的差别之智（kammantara-vipākantara-jānanañāṇa）——的说明。

第二力智

（甲）在这些智中，什么是如来对于过去、未来、现在所造诸业，依其可能处、依其原因，如实了知果报之智？

在这里，如来了知：有些恶的所造业——

——受趣成就阻碍而不成熟给果；有些恶的所造业受所依成就阻碍而不成熟给果；有些恶的所造业受时成就阻碍而不成熟给果；还有一些——

——恶的所造业受加行成就阻碍而不成熟给果。（《阿毗达磨藏》2-351。）

（甲）在这些智中，什么智是对于过去、未来、现在已经造作、培育的——

——诸业，依真实原因所产生的果报，毫无错谬地——

——如实了知之智？在此世间，佛陀能够分别——

——了知。

一、确有这样一些卑劣、已经造作培育的不善业：由于受到善妙圆满的趣成就——例如人界、天界、梵界——阻碍，它们不成熟给果。

原书 231

二、确有这样一些卑劣、已经造作培育的不善业：由于受到美好身相这一圆满的所依成就阻碍，它们不成熟给果。

三、确有这样一些卑劣、已经造作培育的不善业：由于受到贤明君主与善士出现的良好时代这一时成就阻碍，它们不成熟给果。

四、确有这样一些卑劣、已经造作培育的不善业：由于受到善妙精进努力这一加行成就阻碍，它们不成熟给果。（《阿毗达磨义注》2-351。）（乙）有些恶的所造业遇到趣失坏而成熟给果；有些恶的所造业遇到所依失坏而成熟给果；有些恶的所造业遇到时失坏而成熟给果；有些恶的所造业遇到加行失坏而成熟给果。

（《阿毗达磨藏》2-351。）

一、确有这样一些卑劣、已经造作培育的不善业：它们趋向、依于四恶趣这一趣失坏而成熟给果。

二、确有这样一些卑劣、已经造作培育的不善业：它们趋向、依于丑陋身相这一所依失坏而成熟给果。

三、确有这样一些卑劣、已经造作培育的不善业：它们趋向、依于恶王、恶人出现的不良时代这一时失坏而成熟给果。

四、确有这样一些卑劣、已经造作培育的不善业：它们趋向、依于缺少精进努力这一加行失坏而成熟给果。（《阿毗达磨藏》2-351。）（丙）有些善的所造业受趣失坏阻碍而不成熟给果；有些善的所造业受所依失坏阻碍而不成熟给果；还有一些善的所造业——

——受时失坏阻碍而不成熟给果；有些善的所造业受加行失坏——

——阻碍而不成熟给果。（《阿毗达磨藏》2-351。）

原书 232

一、确有这样一些善妙、已经造作培育的善业：由于受到四恶趣这一趣失坏阻碍，它们不成熟给果。

二、确有这样一些善妙、已经造作培育的善业：由于受到丑陋身相这一所依失坏阻碍，它们不成熟给果。

三、确有这样一些善妙、已经造作培育的善业：由于受到恶王、恶人出现的不良时代这一时失坏阻碍，它们不成熟给果。

四、确有这样一些善妙、已经造作培育的善业：由于受到缺少精进努力这一加行失坏阻碍，它们不成熟给果。（《阿毗达磨藏》2-351。）（丁）有些善的所造业遇到趣成就而成熟给果；有些善的所造业遇到所依成就而成熟给果；有些善的所造业遇到时成就而成熟给果；有些善的所造业遇到加行成就而成——

——熟给果。在这里，凡对此的慧、了知……无痴、择法、正见，这就是如来——

——对于过去、未来、现在所造诸业，依其可能处、依其原因，如实了知果报之智。

（《阿毗达磨藏》2-351—352。）

一、确有这样一些善妙、已经造作培育的善业：它们趋向、依于人界、天界、梵界等善妙圆满的趣成就而成熟给果。

二、确有这样一些善妙、已经造作培育的善业：它们趋向、依于美好身相这一所依成就而成熟给果。

三、确有这样一些善妙、已经造作培育的善业：它们趋向、依于贤明君主与善士出现的良好时代这一时成就而成熟给果。

四、确有这样一些善妙、已经造作培育的善业：它们趋向、依于善妙精进努力这一加行成就而成熟给果。（《阿毗达磨藏》2-351—352。）

原书 233

在上述诸智中，凡所说的慧、分别了知……无痴、择法、正见，其中的这一正见，就是对于过去、未来、现在已经造作培育的诸业，依真实原因所产生的果报，毫无错谬地如实了知之智。（《阿毗达磨藏》2-352。）

成就与失坏

一、趣成就，是人界、天界、梵界等圆满之趣；趣失坏，是四恶趣等败坏之趣。

二、所依成就，是具有美好庄严身相，即身体、自体圆满；所依失坏，是身相不美、丑陋难看，具有低劣身体、自体。

三、时成就，是大善见转轮王等贤明君主出现的时代，以及世界初成之人等善士出现的良好时代；时失坏，是恶王、恶人出现的不良时代。

四、加行成就，是正确善妙的身加行——以身体所作的努力，语加行——以语言所作的努力与言说，以及意加行——以内心所作的努力与思量；加行失坏，则是错误的努力，即邪加行：以身作不应作之事、以语说不应说之语、以内心思惟不应思惟之事。

（《阿毗达磨义注》2-241。）

已经造作培育的不善业，得到四种失坏作为依助时，便容易获得给果机会；遇到四种成就时，常会没有适当的给果机会。已经造作培育的善业，遇到四种成就时便能给果；遇到四种失坏时，则可能无法给果。

上述诸业已经分为甲、乙、丙、丁四组；每组各有四种业，合计十六种。详释如下。

（甲）组的四种业

一、某人的相续中存在许多不善业。

这些不善业，本可在处于趣失坏者的相续中给果〔也就是说，若此人正处于四恶趣，这些不善业便可能给果〕。虽然它们本可如此给果，此人却由于某一善业——

原书 234

——投生在人界、天界或梵界等趣成就之中。在这样的趣成就中，不善业没有轮到给果；真正轮到给果的只是善业。因此，此人的那些不善业受到趣成就阻碍而不给果，也就是尚未成熟到可以给果。佛陀对此分别了知。（《阿毗达磨义注》2-421。）二、另一人的相续中也存在许多不善业。这些不善业，本可在身相不美、丑陋难看、具有低劣身体自体这一所依失坏者的相续中——

——给果。虽然它们本可如此给果，此人却由于某一善业而具足所依成就：容貌美好庄严，身体自体圆满，肢体匀称，极其美丽悦目，身相仿佛梵天。即使此人是投生在女奴腹中的家生奴，主人也会想：‘纵然他是我的奴仆或儿子，这样美好庄严的身体不适合污秽、低贱的生计。’因而不让具足所依成就者从事象夫、马夫、牧牛人等工作；

而会让他穿精细衣服，任为司库等职。若是女子，也不让她从事煮象食等粗贱工作，而给她衣饰，委任为守护寝室、料理家宅之人，或像沙玛天女那样安置在亲近侍从的位置。

再广说一个事例：巴提迦王在位时，许多吃牛肉的人被捕送到王前。巴提迦王问大臣：‘你们能惩罚这些吃牛肉的人吗？’大臣禀报不能。于是国王令这些人在王宫庭院担任清扫垃圾的工役。其中一人的女儿极其美丽，悦目而令人心生净信。巴提迦王见到她，便把她带入宫中，安置在亲近侍从的位置。她的亲属也因这位女子的威势——

——也就是使她具足所依成就的业之主所得的威势——而生活安乐。确实，在如此悦目、如此美好庄严的身体自体上，不善业无法给果；所依成就这样阻碍了不善业，使它们不能给果。佛陀对此分别了知。（《阿毗达磨义注》2-421—422。）教诫——依上述巴利圣典与义注的开示和解释：

由某一善业而获得所依成就，这一果只属于造作该业的业主；至于其他生命期间的善果，业主本人和与其亲近的人都可能获得、享受。也就是说，由于该业，业主本人能享受生命期间的善果与安乐，亲近业主的人也能享受这些善果与安乐。

三、某一有情的相续中存在许多不善业。这些不善业，本可在处于时失坏者的相续中给果，也就是在恶王、恶人出现的不良时代投生为人者的相续中给果。虽然它们本可如此给果，此人却由于某一善业，投生在世界初成之人出现、转轮王出现或诸佛出世的时代，也就是贤明君主与善士兴盛的时代。在这种时成就中，不善业没有给果的时机；真正获得给果机会的只是善业——

——因此，时成就阻碍了不善业，使它们不能给果。佛陀对此分别了知。

> （《阿毗达磨义注》2-422。）

‘确实，只有善业有给果机会’——这句话的意思是：某个敌人即使折磨、杀害一位处于加行成就的善士——例如马哈摩嘎喇那尊者、马哈帝沙尊者、忍辱行仙人等；所谓加行成就，是奉行身善行、语善行、意善行，并精勤修习止与观——即使这位善士受到折磨、杀害，这种伤害也只是由于敌人以嫉妒等为根源的颠倒执取；也就是说，由于想要折磨杀害的敌人相续中生起嫉妒等法，由此形成颠倒、错误、误解而执取的心态——

——才发生。具足身善行等的加行成就，依自然法则只会成为善妙、安乐果的原因，并不是恶果、苦果的原因。义注师正是意指这一层意义而作出上述解释。（《根本复注》2-210。）

（乙）组的四种业

一、另一有情的相续中也存在许多不善业。这些不善业，在该有情处于人界、天界、梵界等趣成就时，尚且不能给果。虽然它们尚不能给果，这位有情却由于某一不善业，而以结生投生于四恶趣等败坏之趣——

——也就是趣失坏之中。在这一趣失坏的恶趣里，该有情的不善业轮番给出恶果：有时令他投生地狱，有时令他投生为形形色色的畜生，有时令他投生饿鬼境界；长久不让他从恶趣抬起头来。如此，那些由于受到趣成就阻碍而不能给果的不善业，在趋向、依于趣失坏时便会给果。佛陀对此分别了知。

（《阿毗达磨义注》2-422。）

二、另一有情的相续中也存在许多不善业。这些不善业，在具足美好身相这一所依成就者的相续中不能给果。虽然它们不能给果，这位有情却由于某一不善业而处于所依败坏，也就是所依失坏之中：容貌不美，形体丑陋，身相难看，令人厌恶，仿佛鬼怪。

若这位有情是女奴腹中所生的家生奴，主人便会想：‘这些工作正适合他。’于是让他从事各种污秽工作，最低贱的甚至包括倾倒花叶垃圾、清理厕所等一切脏活。若是女子，也会认为‘这些工作正适合她’，让她从事煮象食等污秽工作。即使她投生在良家，负责征收赋税的官差也可能把她当作家奴捆绑带走；应当想起拘多罗瓦比村富翁的妻子这一事例。如此，由于受到所依成就阻碍——

——而不能给果的诸业，在趋向、依于所依失坏时便会给果。佛陀对此分别了知。（《阿毗达磨义注》2-422—423。）三、另一有情的相续中也存在许多不善业。这些不善业，在投生于时成就者的相续中不能给果；所谓时成就，就是转轮王等贤明君主兴盛的时代、世界初成的时代、诸佛出世而善士兴盛的时代等圆满时代。虽然它们尚不能给果，这位有情却由于某一不善业，投生在败坏的时代，也就是时失坏之中：恶王、恶人兴盛的时期——

——以及人寿只有十年、食物没有精华滋养的时期。在这种十岁寿命的时代，牛奶、乳脂、黄油、酪浆、凝乳等五种牛乳制品全都绝迹，稗米饭已成为最上等的食物。即使生为人，也得像鹿等野兽一样谋生。在这样的时失坏中，善业没有给果的时机，真正敞开的只有不善业给果的机会。因此，那些由于受到时成就阻碍——

——而不能给果的不善业，在趋向、依于时失坏时便会给果。佛陀对此分别了知。

（《阿毗达磨义注》2-423。）

四、另一有情的相续中也存在许多不善业。这些不善业，在该有情处于加行成就时不能给果；所谓加行成就，就是身加行、语加行、意加行均已得到充分努力。虽然它们尚不能给果，这位有情后来却处于加行败

坏，也就是加行失坏之中，造作杀生等十不善业道，即十恶行。他携带赃物、人赃俱获，被捕送到国王面前；国王命人施以种种刑罚，并判处死刑。如此，那些由于受到加行——

——成就阻碍而不能给果的不善业，在趋向、依于加行失坏时便会给果。佛陀对此了知。总之，受到四种成就阻碍的不善业不能给果；只有趋向并依于四种失坏时，才能给果。（《阿毗达磨义注》2-423。）

暂停片刻，思考一下

每一位有情的相续中，或多或少都有在过去各生造作培育的不善业；善士，你的相续中也一定或多或少存在这些业。四种成就具有阻碍这些不善业、使其不能给果的力量；四种失坏却仿佛敞开门户，迎候不善业前来给出恶果。

善士，如果你不希望承受过去轮回一生又一生所造作培育的不善业带来的恶劣、痛苦之果，就必须努力使自己的相续具足四种成就；它们具有足以阻碍这些不善业、使其不能给出恶劣痛苦之果的力量。

在这四种成就中，现在你的相续已经在相当程度上具备三种：一、获得人身这一趣成就；二、容貌不至于太丑、四肢健全这一所依成就；三、值遇佛陀教法兴盛、善士出现的良好时代这一时成就。虽然这三种成就还达不到世界初成、诸佛出世或转轮王出现时代那样高的层次，却都已各自具有相当的效力。

原书 238

善士，你还需要补充并依教奉行的成就，就是加行成就。你应当：一、努力使身业清净。

二、努力使语业清净。

三、努力使意业清净。

为了使身业、语业、意业究竟清净，善士应当以达到标准的方式修习圣者清净殊胜的八支圣道。

一、清净地修习正语、正业、正命所构成的戒道支。

二、以达到标准的方式建立正精进、正念、正定所构成的定道支。

三、圆满修习正见、正思惟所构成的慧道支；努力成就四圣谛正见智。

善士，你所具备的：一、清净之戒；二、稳定的近行定与安止定；三、能够如实洞彻知见四圣谛的正见智——戒、定、慧三学这些殊胜行，正是洗涤净化你身业、语业、意业的圣道净水。

像这样努力使身业、语业、意业清净，称为身加行、语加行、意加行；具足这些加行，称为加行成就。若又具足加行成就这一运作条件，你的相续中便已齐备趣、所依、时、加行四种成就。这四种成就将会阻碍过去轮回一生又一生所造作培育的不善业，使它们得不到给果机会。因此，善士，如果你不希望得到痛苦、恶劣之果，就应恭敬勤勉地修习能够洗涤净化、改造转化身业、语业、意业的戒、定、慧——三学——

——这些殊胜行；应当改造自己的心。俗话说：‘人若不努力，天神也不帮助。’如果加行这一运作环节有所欠缺、败坏，不善业便会走到前列，善业反而没有适当的给果机会。应当留意这一点。

举例说明

有一个男子为国家办成一件有益之事，使国王欢喜。国王便授予他一个官职，并把一个地方封给他作为食邑。可是，这个男子不懂得善加治理该地，也不能满足于依法取得并享用赋税收入；他就像一种野生动物——

原书 239

——猴子得到饭包以后，不知道解开包上的绳子再吃，反而从侧面或底部随处撕破，把饭包毁坏。这个不善于方法的男子也像猴子一样，不知道依规取用、享受依法所得的赋税、俸禄与粮饷，既不遵守规则，又把一切弄坏。

他只要看见食邑中某位居民拥有好的车辆、男奴、女奴、园林或田地，便一概强行夺取。当地居民想到‘他是国王的亲信’，都不敢也不能出面说一句话。

后来，这个食邑主又冒犯了另一位与国王更亲近的大臣。大臣把他抓起来，命人痛打一顿，拖过粗粝地面，再带到国王面前，禀报说：‘陛下，这个人正在毁坏陛下的地方。’国王命人把他关进牢狱，又在城中击鼓宣告：‘这个人拿走过谁的什么东西？’人们纷纷前来，高声控诉：‘他拿走了我的某件财物！他拿走了我的某件财物！’这样的呼声成千上万。国王听后勃然大怒——

——下令在牢中以种种方式折磨他，并判处死刑。

国王又下令把尸体丢在坟场，并把铐在他手脚上的镣铐带回来。应当记住这个譬喻。（《阿毗达磨义注》2-423—425。）

譬喻与所喻的对照说明

譬如那个男子为国家做成一件事，令国王欢喜而得到官职；同样，应当把凡夫由于某一善业而投生天界理解为这种情形。譬如那个男子毁坏食邑、夺取居民财物时，没有一个财物主人敢出面说话；同样，应当把此人投生天界以后，不善业得不到给果机会理解为这种情形。又譬如那个男子后来冒犯一位与国王更加亲近的大臣，大臣发怒，命人痛打他，向国王禀报，并把他关进牢狱——

——同样，应当把此人从天界死亡后投生地狱理解为这种情形。譬如食邑中的财物主人纷纷高声控诉‘他拿走了我的某件财物！他拿走了我的某件财物！’；同样，应当把此人投生地狱后，所有不善业汇集起来将他抓住理解为这种情形。又譬如尸体被丢在坟场后，手铐脚镣会被带回；同样，应当把一种业耗尽、已经给果以后——

原书 240

——由于另一种业的果，此人仍无法从地狱抬起头来，乃至整个世界周期都在地狱受苦，理解为这种情形。确实，由于造下能够令其整个世界周期都住在地狱的业，而在一整个世界周期中遭受地狱苦的有情，不只一个，不只两个，不只一百，也不只一千；这些正在地狱中煎熬、承受地狱苦的有情，早已超出数字所能计算的范围。（《阿毗达磨义注》2-424。）

（丙）组的四种业

一、此世间某人的相续中，存在许多已经造作培育的善业。这些业，本可在处于人界、天界、梵界等趣成就的业主相续中给果〔也就是说，如果业主处于趣成就，这些善业便能给果〕。然而，这位业主却由于某一不善业，投生在趣失坏的地狱或阿修罗界。在这样的地方，善业不能给果，真正能够给果的只有不善业。因此，这位业主有情已经造作培育的善业，由于受到趣失坏——

——阻碍而不能给果。佛陀对此分别了知。

二、另一人的相续中，存在许多已经造作培育、已经造作成立的善业。这些善业，本可在具足美好身相这一所依成就的业主相续中给果。

〔也就是说，如果业主处于所依成就、具足所依成就，这些善业便能给果。〕然而，这位业主却由于某一不善业而处于所依败坏，也就是所依失坏之中，容貌丑陋，仿佛鬼怪。即使投生王族，父王去世后，国人也可能议论：‘让这个毫无威仪的王子治理国家，能有什么好处？’因而不让他继承王位。即使投生将军等家族，也可能得不到将军等职位。为了清楚说明这里所说的意义——

——应当讲述迪帕王的故事。

迪帕王的父王在王子出生时，因欢喜王后而赐给她一个恩愿，王后把恩愿保留下来。小王子七八岁时，宫廷广场举行斗鸡，一只鸡飞起啄伤王子的双眼，两眼都坏了。到了王子十五六岁时，王后打算让他继承王位，便来到国王面前禀报：‘陛下，王子出生时，陛下曾赐我一个恩愿——

——我一直把它保留到现在，如今想要领取。’国王说：‘王后，好吧，你想要什么恩愿，就领取吧。’

王后禀报：‘陛下，我从陛下这里并没有未曾得到过的赏赐；现在只求陛下让我的儿子继承王位。’

国王说：‘王后，你的儿子身体残缺，不适合把王位交给他。’

王后又禀报：‘陛下既然不能赐给我想要的恩愿，当初为什么还要赐愿呢？’

国王被这番尖锐的话深深刺痛，便说：‘不能让你的儿子统治整个兰卡岛，但可以让他在那伽洲竖起白伞居住。’于是把王子送往那伽洲；这位王子便被称为迪帕王。如果他的双眼没有残缺，本可成为统治三百由旬整个楞伽岛、具足一切成就与眷属的国王。如此，已经造作成立、已经造作培育的善业，由于受到所依失坏阻碍而不能给果。佛陀对此分别了知。（《阿毗达磨义注》2-425。）三、另一人的相续中，也存在许多已经造作培育、已经造作——

——成立的善业。这些善业，本可在处于时成就者的相续中给果〔也就是说，如果业主在时成就中投生为人，这些善业便能给果〕。然而，这位业主却由于某一不善业，投生在时失坏之中：恶王、恶人兴盛，食物没有精华滋养，寿命极短，几乎已到适宜给果之趣边缘的时代。在这样的时失坏中，善业也不能给果。因此，已经造作成立、已经造作培育的善业，由于受到时失坏——

——阻碍而不能给果。佛陀对此分别了知。

（《阿毗达磨义注》2-425。）

四、另一人的相续中，也存在许多已经造作成立、已经造作培育的善业。这些善业，本可在处于加行成就者的相续中给果〔也就是说，如果业主为了使身业、语业、意业清净，而充分努力修习戒、定、慧三学这些殊胜行，具足加行成就，这些善业便能给果〕。

原书 242

然而，这位业主后来处于加行失坏，违犯杀生等十不善业道，也就是诸恶行；他成为毫无戒行的无戒者，造满种种不善。即使与这位无戒者同族同姓的家庭，也不愿与他缔结嫁女、迎娶等婚姻。他们说：‘这个人沉迷女色、酗酒、赌博，是个卑劣的男子。’因而远远避开他。由于加行成就这一运作条件欠缺，已经造作成立的善业不能给果。如此，已经造作成立的善业，由于受到加行——

——失坏阻碍而不能给果。佛陀对此分别了知。

总之，那些趋向并依于四种成就而给果的善业，由于受到四种失坏阻碍，便不能给果。（《阿毗达磨义注》2-425—426。）

（丁）组的四种业

一、另一人的相续中，也存在许多已经造作成立、已经造作培育的善业。这些善业，在处于四恶趣这一趣失坏者的相续中不能给果。然而，这位业主由于某一善业，投生在人界、天界、梵界等趣成就之中。在这样的趣成就中，业主的善业纷纷到来，轮番给出善果：有时令他投生人界，有时令他投生天界，有时令他投生梵界。如此，那些由于受到趣失坏阻碍——

——而不能给果的善业，在趋向、依于趣成就时便会给果。佛陀对此分别了知。（《阿毗达磨义注》2-426。）二、另一人的相续中，也存在许多已经造作成立、已经造作培育的善业。这些善业，在身相不美、庄严欠缺这一所依失坏者的相续中不能给果。然而，这位业主由于某一善业而处于所依成就之中：容貌极美，悦目庄严，具足令人心生净信的威仪。

他的身体自体宛如梵天之身。由于业主处于所依成就，诸善业便会给果。假如他投生王族，即使另有多位年长的王兄，人们仍会商议：‘这位王子身体自体圆满，具足大人相；若让他竖起白伞为王，民众必定幸福。’于是为这位具足所依成就的王子灌顶——

原书 243

——立为国王。若他投生太子等之家，父亲去世后，也能继任太子，或获得将军、司库、富翁等职位。

如此，那些由于受到所依失坏阻碍而不能给果的善业，在趋向、依于所依成就时便会给果。佛陀对此分别了知。（《阿毗达磨义注》2-426。）三、另一人的相续中，也存在许多已经造作成立、已经造作培育的善业。这些善业，在恶王、恶人兴盛的时失坏中不能给果；然而，这位业主由于某一善业，投生在贤明君主、善士兴盛出现的良好时代——

——也就是时成就之中。在这样圆满的时代、即投生于时成就的业主相续中，善业便能给果。这里应当讲述马哈索纳长老的故事。（《阿毗达磨义注》2-426。）

马哈索纳长老的故事

> （《阿毗达磨义注》2-426。）

在名为楞伽洲的锡兰岛发生婆罗门帝须叛乱大灾时，吉多罗山寺住有一万二千位比丘，帝须大寺也同样住有一万二千位比丘。两座大寺都储有可供三年的常供稻谷；一群大田鼠却在一个晚上把稻谷全部啃光，只留下稻壳。

住在吉多罗山寺的比丘僧团商议：‘帝须大寺大概还有常供稻谷，我们到帝须大寺去住吧。’于是离开吉多罗山寺。

住在帝须大寺的比丘僧团也同样商议：‘吉多罗山寺大概还有常供稻谷，我们到吉多罗山寺去住吧。’于是离开帝须大寺。

两边的僧团在一处很深的峡谷相遇，彼此询问之后，才知道两寺的常供储粮都已耗尽。

知道以后，他们商议：‘再回那座寺院，又能做什么呢？’于是——

——二万四千位比丘一同进入深谷里的大森林，就那样端坐着，以无余依涅槃界而般涅槃。后来婆罗门帝须叛乱大灾平息，僧团请来天帝释，把诸长老的舍利集中起来，建塔供奉。

> （《阿毗达磨义注》2-426。）

《根本复注》2-211说明，这段记载出自《大筏义注》。

婆罗门帝须叛军又劫掠、毁坏乡村。比丘僧团共同商议，派八位长老到天帝释面前，请他‘制止叛军’。天帝释禀报：‘诸尊者，弟子帝释无法制止已经发生的叛乱。请僧团前往海的彼岸〔印度一边〕，弟子帝释会在渡海时守护僧团。’各地僧众于是来到那伽洲，在赡部拘罗港扎成一艘三层大筏：一层沉在水中，一层供比丘僧团安住，一层放置钵与袈裟。

精通《相应部》的小湿婆长老、伊西达多长老和马哈索纳长老，是这群比丘的三位领袖。小湿婆长老与伊西达多长老对马哈索纳长老说：‘贤友马哈索纳，请登上大筏。’

马哈索纳问：‘尊者们，那你们怎么办？’两位长老说：‘贤友，死在水里和死在陆上都是一回事，我们不走；但未来教法的传承将依靠你而住立。贤友，你去吧。’

马哈索纳回答：‘尊者们若不走，我也不走。’

两位长老劝说了三次，仍无法让马哈索纳登筏，只得回头。

此后，小湿婆长老对伊西达多长老说：‘贤友伊西达多，未来教法的传承将依靠马哈索纳长老而住立；不要放开他。’

伊西达多问：‘尊者，那您怎么办？’

小湿婆说：‘我要去礼敬大塔。’他教诫伊西达多与马哈索纳两位长老，依次游行，前往大寺——

原书 245

——顺利抵达。当时，大寺已无比丘僧众居住；蓖麻长满塔院，灌木围住佛塔，苔藓也覆上塔身。

小湿婆长老像在世佛陀面前表示恭敬、礼拜那样礼敬大塔，进入佛塔西面的亭舍，一边瞻仰，一边坐着思惟：‘世尊成就如此殊胜的利养与名闻；汇集、安奉世尊身舍利的这座圣地，如今竟无人护持、无所依怙。’

这时，住在不远处一棵树上的树神化作旅人，带着一口量的米和一块糖蜜，来到小湿婆长老面前问：‘尊者要去哪里？’

长老回答：‘优婆塞施主，我要往南方去。’

树神禀报：‘弟子也想往南方去。尊者，我们一起走吧。’

长老说：‘施主，我没有吃到钵食，身体无力，不能像你那样行走。优婆塞，你先走吧。’

树神禀报：‘弟子也会按尊者的步调走。’说完便接过小湿婆长老的钵与袈裟。

到了帝须池堤岸，树神调好饮料，盛在钵中供养小湿婆长老。长老一喝下饮料，体内便恢复了一些力量。树神缩短地脉继续赶路，来到韦努河附近一座被比丘遗弃的寺院，清扫出地方供小湿婆长老休息。

第二天，长老刚洗过脸，树神便煮粥供养；随后又煮好饭，供养已经喝过粥的长老。长老用手遮住钵说：‘优婆塞，也留一些给你自己。’

树神禀报：‘弟子要去的地方不太远，不是远处。’说完把饭盛入长老钵中。长老用餐完毕，树神拿着钵与袈裟，陪长老继续上路——

原书 246

——又缩短地脉，使路程变近，把长老送到阇阇罗河附近。

树神禀报：‘尊者，这里是靠食用蔬菜度日的人居住的地方，已经看得见炊烟；弟子先告退。’他礼敬长老，返回自己的天宫。在婆罗门帝须叛乱大灾持续的整个期间，小湿婆长老都依靠当地靠蔬菜度日的人安住。

伊西达多长老也与马哈索纳长老一同依次游行，顺利抵达阿罗那地方。当地人把尚未成熟的德梅西果剖开，取出种子，丢掉果壳。伊西达多长老说：‘贤友马哈索纳，看来这里会有钵食。’便取来钵与袈裟，从钵袋中取出钵，站立受食。

孩子们看见伊西达多长老站立受食，心想：‘这种德梅西果壳一定能带来某种所需的利益。’于是拂去粘在果壳上的沙土，把果壳倒入钵中供养。两位长老食用后，整整七天都以这种果壳为食。

他们继续游行，顺利抵达索利耶湖。

男施主、女施主采走白睡莲花，把白睡莲茎丢弃。伊西达多长老说：‘贤友马哈索纳，看来这里会有钵食。’便取来钵与袈裟，披好袈裟，从钵袋中取出钵，站立受食。村里的孩子们把白睡莲茎洗净，放入钵中供养。两位长老食用后，整整七天都以这些莲茎为食。

继续游行时，他们来到一处靠食用蔬菜度日者所住的村口。村里一位姑娘的父母临去森林前叮嘱她：‘亲爱的女儿，如果有尊者前来，就不要让他再往别处寻求钵食；请问清尊者暂时安住的地方。’说完便离开了。

姑娘看见两位长老，接过钵，请他们进屋暂坐安住。家里没有任何谷米，她便拿起小刀，把钦耶草与野芭蕉的鞘皮，连同钦耶藤、钦耶叶一起剁碎，捏成三团；一团供养到伊西达多长老钵中，一团供养到马哈索纳长老钵中。剩下的一团，她心想应当供养年长而戒腊较高的伊西达多长老，便把手伸向他的钵；姑娘的手却自行收回，把食团放进了马哈索纳长老的钵中。

原书 247

伊西达多长老说：‘在婆罗门帝须叛乱大灾期间，使由钦耶草、芭蕉制成的这些食团成为果报的业，等到处成就、时成就时，会给出多大分量的果呢？’两位长老食用这些食团后，便返回安住处。姑娘也把事情告诉了从森林回来的父母：两位长老曾来受食，她还问清了两位长老的安住处。

父母二人来到两位长老面前，礼敬后请求：‘尊者们，我们得到什么食物，就以什么食物奉侍供养尊者们；请只在这里安住。’他们由此得到两位长老留住的承诺。在灾难持续的整个期间，两位长老都依靠这对优婆塞、优婆夷安住。

婆罗门帝须叛军首领死去了，毕都大王升起白伞。

海的彼岸〔印度一边〕的比丘僧团听到‘婆罗门帝须叛乱大灾已经平息，国土重新繁荣富足’的好消息，便乘船返回，在摩诃帝达港登岸。他们打听‘马哈索纳长老住在哪里’，随后前往马哈索纳长老所在之处。

当时，马哈索纳长老顺利抵达伽罗迦村的曼陀罗园寺；寺内有五百位比丘安住，村中则有七百户人家。夜里，诸天巡行宣告：‘马哈索纳长老已经来到五百位比丘安住的曼陀罗园寺。每个人都应供养一块长九肘的布，以及价值一银钱的钵食。’

第二天，诸位长老进入伽罗迦村受食。村民请他们坐下，随后供养粥。在这群僧众中，住在曼陀罗园寺的帝须菩提长老是僧团上座，坐在上首。一位年长的优婆塞施主礼敬帝须菩提长老后问：‘尊者，哪一位是马哈索纳长老？’当时，马哈索纳长老戒腊最浅，是这群比丘中最年少者，坐在僧众最外围。帝须菩提长老伸手指着他说：‘优婆塞，这一位就是马哈索纳长老。’那位优婆塞施主来到马哈索纳——

——长老面前，礼敬后伸手接钵；马哈索纳长老却没有把钵给他。

马哈索纳长老为什么不把钵交给他呢？他心想：‘这位优婆塞施主是通过什么方式、什么途径认识我的？一定是某个人说了什么。’因为有这样的想法，他才不交出钵。〔意思是，他以为已有某位比丘把——

原书 248

——他的消息告诉了施主，所以不肯给钵。〕这时，帝须菩提长老说：‘贤友索纳，正如你不知道一样，我们也同样不知道。对于有福德的人，诸天会使钵食成熟。把钵交出去吧，也让同住者得到提携。’

马哈索纳长老于是交出钵。那位优婆塞施主接过来，盛满价值一银钱的钵食，把一块长九肘的布铺作钵垫，端到马哈索纳长老手中供养。另一位优婆塞施主也取走另一位比丘的钵，同样盛满价值一银钱的钵食，以一块长九肘的布作钵垫，再端到马哈索纳长老手中供养。就这样，七百块布和七百份钵食全都只供养给了马哈索纳长老。

马哈索纳长老把所得分配给比丘僧团，随后依次游行，抵达大寺。他洗过脸，礼敬大菩提树，又礼敬大塔；来到塔园寺，站定披衣，由比丘僧团围绕着进入城内。从南门直到名为瓦兰阁那迦的堂舍，这段路上他得到价值六十银钱的钵食。从那时起，精心备办的供养恭敬便不可限量。这正说明，在时失坏中，德梅西果壳与白睡莲茎都成了极难获得之物；到了时成就，像这样——

——丰厚的利养便显现了。（《阿毗达磨义注》2-426—430。）

瓦达巴迦榕树长老的故事

义注在这里也解释了瓦达巴迦榕树长老的事迹。当婆罗门帝须叛乱大灾发生时，瓦达巴迦榕树长老还只是一位沙弥。瓦达巴迦榕树沙弥和他的和尚没有随众前往海的彼岸〔印度一边〕，而是想：‘我们依靠那些以蔬菜为食的人生活吧。’于是朝国土边远的边地方向游行。沙弥整整七天没有进食，在一处村落看见成熟的糖棕果，便禀告和尚：‘尊者，请稍等片刻，我要让成熟的糖棕果落到地上。’和尚阻止他说：‘沙弥，你现在没有——

——力气，不要爬上糖棕树。’

沙弥禀告：‘尊者，我要爬上去。’说完便手持小刀，爬上糖棕树。

爬到树上以后，他努力要把一串糖棕果割下来。小刀的刀刃——

原书 249

——从刀柄脱落，掉到了地上。和尚长老心想：‘这位沙弥辛辛苦苦才爬到糖棕树顶，现在该怎么办呢？’沙弥却善于运用方法。他把糖棕叶一条条割开，系在刀柄上，又把一条条叶片接续系好，垂到地面，然后禀告：‘尊者，请把刀刃装进这把刀的刀柄里；若能这样装好，就确实好了。’和尚长老心想：‘这位沙弥精通善巧方法。’便把刀刃装进刀柄。

沙弥把小刀拉回树上，割下糖棕果。长老先叫他把小刀扔下来，又剖开滚落在地的糖棕果，对从树上下来的沙弥说：‘沙弥，你现在没有力气，先吃这个糖棕果吧。’

沙弥禀告：‘尊者，在尊者还没有食用以前，我不会先吃。’于是拿起小刀剖开糖棕果，从钵袋里取出钵，把果肉放进钵中，先供给和尚长老，自己随后才吃。只要树上还有糖棕果，师徒二人便住在那里，以糖棕果维生。糖棕果吃完以后，师徒二人继续依次游行，来到一处以蔬菜为食的人们居住的地方，住进一座已被比丘舍弃的寺院。沙弥把和尚长老的住处打扫干净。和尚向沙弥作了教诫——

——随后走进寺内。沙弥心想：‘在不应死亡的地方舍弃的生命身，数不可量；我要侍奉诸佛。’（《阿毗达磨义注》2-431。）意思是：在轮回流转中，本来不应死亡却死去、本来不应死在那处却死在那处的生命，多得不可计数。因此他想：‘从现在起，我要侍奉诸佛。’便前往塔院，把青绿的草木清除干净。他因为整整七天没有进食，身体颤抖，倒在地上；即使躺着，仍继续——

——拔除塔院里的草。

这时，有些人在森林里行走，得到蜂蜜，又带着柴薪和蔬菜回来。他们看见塔院里的草在晃动，心想：‘这个活动的东西是野兽吗？’走近以后，却发现了沙弥。他们来到沙弥跟前问：‘沙弥，您在做什么？’

原书 250

沙弥回答：‘诸位优婆塞施主，我正在拔除长在塔院里的纠结草丛。’

他们问：‘尊者，除了尊者以外，还有别的比丘僧人吗？’

沙弥回答：‘诸位优婆塞施主，有的。我的和尚还在寺院的房间里。’

他们说：‘尊者，请先供给和尚长老，然后尊者自己也食用。’说完便把蜂蜜供养给沙弥，又告诉他自己的住处，说：‘尊者，我们会一路折下树枝，丢在路上作为路标。请依循这些折下的树枝标记，迎请和尚长老一同前来。’说完便离开了。

沙弥带着蜂蜜来到和尚长老那里，站在房门外禀告：‘尊者，我礼敬您。’和尚长老心想：‘沙弥大概是饥饿反复烧灼，才来找我。’便沉默不语。沙弥再次禀告：‘尊者，我礼敬您。’

和尚说：‘沙弥，为什么不让没有力气的比丘舒适地躺卧休息呢？’

沙弥禀告：‘尊者，请开门。’长老便从座位起身，打开房门。

长老问：‘沙弥，你得到了什么？’沙弥禀告：‘尊者，施主们供养了蜂蜜，请尊者食用。’

长老说：‘沙弥，如果就这样食用蜂蜜，我们会感到不适；把它调成饮料再喝吧。’

沙弥调好蜂蜜饮料，供给和尚。长老问：‘沙弥，你问过那些施主的住处了吗？’

沙弥禀告：‘尊者，是他们自己告诉我的。’

长老说：‘沙弥，如果等到明天清早再去，我们会疲累；今天就去吧。’于是让沙弥带上钵与袈裟，师徒二人便出发了。他们走到离施主住处不近不远的一个地方，在那里过夜。

原书 251

夜里，沙弥心想：‘从我成为沙弥以来，从未在靠近村庄、不能成就林住头陀支的地方迎来黎明。〔我一向只在距村庄界域至少五百弓的林野迎来黎明。〕’于是带上钵，为了迎来黎明而前往距村庄界域至少五百弓、足以成就林住头陀支的林野。

和尚长老没有在睡卧处看见沙弥，心想：‘他大概被食人者抓走了。’

沙弥在足以成就林住头陀支的林野迎来黎明以后，用钵带回洗脸水和牙木。

和尚说：‘沙弥，你到哪里去了？你让年老的比丘生起了种种忧虑。作为惩罚，去承担运沙、运水等执事吧。’

沙弥禀告：‘尊者，我愿意承担惩罚。’长老洗过脸，披好袈裟，师徒二人一同前往施主们居住之处。男女施主把自己平常食用的林中块根、球茎、根、果实和叶子供养给他们。长老食用以后返回寺院。沙弥取来洗脚水，禀告：‘尊者，我来为您洗脚。’

长老又说：‘沙弥，你昨夜到哪里去了？你让我们生起了种种忧虑。’

沙弥禀告：‘尊者，从我出家成为沙弥那天起，从未在靠近村庄、不能成就林住头陀支的地方迎来黎明；为了迎来黎明，我去了林野。’

长老说：‘沙弥，不应由你承担惩罚，只应由我们承担。’说完便继续住在那个地方。

此外，长老还这样叮嘱沙弥：‘沙弥，我们年纪已经很大了，无法知道将会发生什么事；你以后要自己照顾好自己。’意思是：‘你要自己照顾好自己。我们年纪已经大了，即使想要照顾自己，又还能做什么呢？也正因为年老，已经没有能力照顾自己，不能再继续——

行蕴论章（之二）

——精进以证得阿罗汉果。’这是和尚长老话中的第一种意思。另一种解释是：长老是不还者，已经预知后来会被食人者吃掉，所以才预先这样教诫沙弥。（《根本复注》2-211。）这位和尚长老确实是一位不还者。后来，称为‘食人者’的那些人杀害长老，吃了他的肉。

沙弥依照和尚的嘱咐，自己照顾好自己。婆罗门帝须叛乱大灾平息以后，他在各个适当的地方另依和尚而住。〔由此惯例可知，原来的和尚去世以后，沙弥可以另依一位新的和尚。〕这样另依和尚而住，后来受具足戒成为比丘，便学习称为佛语的诸大巴利圣典，能够背诵三藏，成为名为持三藏者瓦达巴迦榕树的长老。

毕都大王在楞伽洲升起白伞，治理国土。从海的彼岸〔印度一边〕回来的比丘们一路询问：‘瓦达巴迦榕树长老在哪里？瓦达巴迦榕树长老在哪里？’随后来到长老面前。众多比丘僧围绕着他；他也由众多比丘僧围绕，依次游行，抵达大寺。抵达后，他依次礼敬大菩提树、大塔和塔园寺的塔，随后进入城内。在尚未走到南门以前，已经在九处得到三衣。进入——

——城内以后，众多供养恭敬便不断出现。

就这样，在时失坏之际，糖棕果、林中块根、球茎、根和叶子都成了极难获得之物；而在时成就之际，却出现了如此丰厚的利养。

就这样，已经造作成立、已经造作培育的诸善业，因为受到时失坏阻碍而不能给果；一旦趋向时成就、依于时成就，便能够给果。佛陀对此一一分别了知。（《阿毗达磨义注》2-430—433。）四、另一人的相续中，也存在许多已经造作成立、已经造作培育的善业。这些善业——

原书 253

——在处于加行失坏者的相续中不能给果。〔这位业主没有为使身业、语业、意业清净而修习戒、定、慧三学这些殊胜行，反而违犯十不善业道等恶行，以邪见为先导造作种种不正行为；加行成就之轮已经破坏，他正处于加行失坏之中。

只要这位业主这样处于加行失坏，过去培育的诸善业就没有给果机会。〕可是，这位业主后来安住于称为正加行的善妙加行。

他具足身善行、语善行、意善行，守护五戒或十戒。当这位业主在时成就中生而为人时，治理国土的诸王会亲自说：‘以一切饰物庄严的公主，适合这个人。’于是把公主送给他；又说：‘各种车辆，以及红宝石、黄金、白银等礼物，适合这个人。’于是把这些礼物送给他。

如果这位业主在时成就中生而为人，并在加行成就中安住，后来又成为沙弥或比丘，就会有众多随众，具大威德。下面是一则相关故事。

小苏达摩长老

俱吒迦那王敬爱常住吉利伽摩迦那地方的小苏达摩长老，把他视同自己的所有物一般，极其敬爱尊崇。有一次，俱吒迦那王住在青莲池地方，派人迎请小苏达摩长老。长老前来，住在花园寺。俱吒迦那王问长老的母亲：‘长老喜欢什么？’她禀告：‘大王，长老喜欢块根。’俱吒迦那王命人带来块根，前往寺院供养小苏达摩长老；然而，他竟不敢抬头瞻仰长老的面容。

俱吒迦那王离开寺院，到了寺院界域之外，问王后：‘你看长老怎么样？也就是说，长老的身形容貌如何？’

王后禀告：‘大王，您身为堂堂男子，尚且不敢抬头瞻仰长老的面容，我又怎么能够呢？我不知道长老看起来如何。’

俱吒迦那王说：‘他原是我国境内向我纳税的一位富家之子，我如今竟不敢抬头瞻仰他。诸位，世尊的教法实在伟大！’说完，便欢喜地拍击上臂。（《阿毗达磨义注》2-433。）

原书 254

持三藏者小龙长老

俱吒迦那王也敬爱持三藏者小龙长老，对他极其尊崇。长老的一根手指生了血脓疮。俱吒迦那王心想：‘我要去瞻仰长老。’便前往寺院。由于对长老怀有极深的敬爱，他把长老的手指含入口中；血脓疮就在王的口中破裂。王因敬爱长老，不把脓血吐出，反而像吞饮甘露一样咽了下去。

后来，持三藏者小龙长老躺在临终床上。俱吒迦那王前来，把便器顶在头上〔也就是把长老临终前排泄所用的便器顶在头上〕，一边巡行，一边哭喊：‘法车的大轴折断了！大轴折断了！’一位统治大地的国王把便器顶在头上巡行，这究竟是什么道路呢？

这是由正加行成就的殊胜行所行之道。（《阿毗达磨义注》2-433。）持三藏者小龙长老为使身业、语业、意业清净，努力修习戒、定、慧三学这些殊胜行，是一位具足正加行的善士。俱吒迦那王因为敬重这项正加行的修行，才把便器顶在头上巡行；由此可以知道，持三藏者小龙长老具备如此值得敬重的正加行。（《根本复注》2-211。）就这样，受到加行失坏阻碍而不能给果的诸善业，一旦趋向加行成就、依于加行成就，便能够给果。佛陀对此一一分别了知。

总之，受到四种失坏阻碍的善业尚不能给果；只有趋向四种成就，也就是依于四种成就，才能够给果。

> （《阿毗达磨义注》2-433。）

未曾有譬喻（abbhūtopamā）

古代义注师为了说明诸业在趋向四种成就、依于四种成就而给果时可能具有的意义，开示了下面这则未曾有譬喻。

有一位国王因为一项微不足道的过失而对一位大臣发怒，把他拘禁在牢狱中。大臣的亲属知道国王正在发怒，便一句话也不说；等到国王相续中的猛烈怒火平息，他们才向国王禀告大臣并无过失——

——的事实。国王把大臣从牢狱释放，重新任命他担任原来的官职。这时，从各个地方送给大臣的礼物多得不可计量；大臣的财物管理人因为礼物太多，甚至无法一一收下。

在这则譬喻中，应当把国王因为一项微不足道的过失而发怒、把大臣拘禁在牢狱中的时候，理解为凡夫投生地狱的时候。

应当把大臣的亲属使国王清楚事实、国王又恢复大臣原有官职的时候，理解为那位凡夫投生天界的时候。

应当把财物管理人无法再收下礼物的时候，理解为善业主趋向四种成就、依于四种成就以后，那些已经造作培育、已经造作成立的善业，使他从天界转生人间、又从人间转生天界，如此从一处安乐地带往另一处安乐地，在十万劫期间给与安乐善果，最终令其到达涅槃。

《无碍解道》圣典方法

前面先依《分别论》圣典的方法显示了佛陀第二力智的能力；现在还应依《无碍解道》圣典（《小部》9-271）的方法加以说明。

一、过去业已在过去给果（ahosi kammaṃ ahosi kammavipāko）

过去世所造的业已发生于过去世，那项业也已在过去世给果。凡在过去世发生、并在某一过去世给果的业，称为‘过去业已在过去给果’，即在过去一生已经发生、并在某一过去生给果的业。（《阿毗达磨义注》2-434。）

二、过去业未曾给果（ahosi kammaṃ nāhosi kammavipāko）

一人造作许多业，包括现法受业等。造作一项业时，七个速行中：第一速行构成能在现生给果的现法受业；第七速行构成能在第二生给果的次生受业；中间五个速行构成从第三生起直到证得涅槃以前可能给果的后后受业。

培育一项布施业时，可能有许多第一速行、许多第七速行和许多组中间五个速行，也可能生起许多心路。因此，培育一项布施业时——

——就可能形成许多现法受业、许多次生受业与许多后后受业；若多次建立布施业，更不必说。持戒业、修习业也同样理解；这里的修习业特别是指欲界业〔因为广大业另有专门说明〕。当造作了包括现法受业在内的许多业时，若众多现法受业中的一项在造业的现生给果，其余现法受业便不再给果；若众多次生受业中的一项在造业以后——

——的第二生牵引结生、给与结生果，其余次生受业便不再给果。在多项无间业中，若其中一项使人投生地狱——

其余无间业便不再给与地狱结生果。〔一项无间业给与结生果后，其余无间业仍可能继而支助该果。（《中部复注》3-374。）〕八等至中，若其中一项使人投生梵天界，其余等至业便不再给果。正是针对这些不再给果的业，才说‘过去业未曾给果’，也就是已经造作却未给果的业。（《阿毗达磨义注》2-434。）又有一人造作了许多善业与不善业，后来依止佛陀等圣者善友而证得阿罗汉果；在他的相续中，般涅槃死以后，任何业果——

——都不再发生。这类业也称为‘过去业未曾给果’，即业已经发生，却没有给果的业。（《阿毗达磨义注》2-434。）

三、过去业现在有果（ahosi kammaṃ atthi kammavipāko）

某项业在过去世造作，却在今生给果；这种业称为‘过去业现在有果’，即已经发生而正在今生给果的业。

> （《阿毗达磨义注》2-434。）

四、过去业现在无果（ahosi kammaṃ natthi kammavipāko）

某项业已经造作，后来依照上面第二类‘过去业未曾给果’所说的方法，转成无果。〔包括：众多现法受业中未给果的现法受业；众多次生受业中未给果的次生受业；多项无间业中不能给与结生果的无间业；多项

等至业中未给果的等至业。〕这类业称为'过去业现在无果'，即已经发生而现在没有果的业。（《阿毗达磨义注》2-434。）

五、过去业将来有果（ahosi kammaṃ bhavissati kammavipāko）

某项业在过去某一生已经造作积集，将在未来产生果报；这类业称为'过去业将来有果'，即业已经发生，而果将在未来发生。〔属于后后受业。〕（《阿毗达磨义注》2-434。）

六、过去业将来无果（ahosi kammaṃ na bhavissati kammavipāko）

某项业在过去一生已经培育，却将依前述方法在未来转成无果、不能给果；这类业称为'过去业将来无果'，即业已经发生，而业果将不会发生。〔也就是在未来般涅槃死以后不再有能力给果的、过去各生所培育的后后受业。〕

（《阿毗达磨义注》2-434。）

以上是过去所培育的六种业。《无碍解道》圣典接着又开示了现在所培育的四种业。

一、现在业现在有果（atthi kammaṃ atthi kammavipāko）

某项业就在今生造作，并且就在这今生给果。

这种业称为'现在业现在有果'，即业仍存在，业果也仍存在的业。（《阿毗达磨义注》2-435。）〔即现法受业。〕

二、现在业现在无果（atthi kammaṃ natthi kammavipāko）

某项业就在今生造作，也就在今生培育。

这些业中包括许多能在现生感受其果的现法受业。当其中一项现法受业已经给果，其余本可在现生感受其果的业便转成无果。这种业称为'现在业现在无果'，即业仍存在而果已不存在的业。〔也就是众多现法受业中，一项现法受业已经给果以后，其余未获得给果机会的业。〕

三、现在业将来有果（atthi kammaṃ bhavissati kammavipāko）

某项业在现在这一生造作，将在未来给果；这种业称为'现在业将来有果'，即业现在存在，而果将在未来发生的业。（《阿毗达磨义注》2-435。）

四、现在业将来无果（atthi kammaṃ na bhavissati kammavipāko）

某项业就在现在这一生造作积集，因此业仍存在；可是，它将在未来转成不能给果。这种业称为‘现在业将来无果’，即业仍存在，而未来不会有果的业。（《阿毗达磨义注》2-435。）众多次生受业中，若一项次生受业给与结生果，其余次生受业便不能给与结生果；众多后后受业中，若一项后后受业给与结生果，其余后后受业便不能给与结生果；今生所建立的众多等至业中，若一项等至善业给与结生果，其余等至善业便——

——不再给果。众多无间业中，若一项业给与结生果，其余无间业便不能给与结生果。若此人将在未来某生般涅槃，一切业在般涅槃死以后都完全没有给果机会。以上就是现在业的四种；圣典接着又开示了将来业的两种。

一、将来业将来有果（bhavissati kammaṃ bhavissati kammavipāko）

某项业本身属于未来，它的果也属于未来；这种业称为‘将来业将来有果’，即业将在未来发生，业果也将在未来发生的业。（《阿毗达磨义注》2-435。）

二、将来业将来无果（bhavissati kammaṃ na bhavissati kammavipāko）

某项业本身属于未来，却将依前述方法在未来转成不能给果。这种业称为‘将来业将来无果’，即业将在未来发生，却不会给果的业。（《阿毗达磨义注》2-435。）〔依前述方法即可类推了知。〕依上述一切方式，称为如来的正等觉佛陀对于各种业及各种果报，都以知业差别与果报差别智一一了知；由于此智不为他人动摇，也不能被他人动摇，所以称为第二力智，即第二种智力。（《阿毗达磨义注》2-435。）在这里，善士应当已经注意到以下两点——

一、四种成就能够阻止不善业给果，又是为善业开放给果机会的有力助缘；

二、四种失坏能够阻止善业获得给果机会，又是为不善业开放给果机会的有力助缘。善士应当已经理解这两点。现在继续讨论能够造成这些成就法与失坏法的业。

种子与果实

“播下怎样的种子，便收获怎样的果实；

行善者获得善果，作恶者获得恶果。”（《相应部》1-229。）

yādisaṃ，意为‘怎样的’；bījaṃ，意为‘种子’；vapate，意为‘播种’。

tādisaṃ，意为‘相应那样的’；phalaṃ，意为‘果实’；harate，意为‘收获’；kalyāṇakārī，意为‘行善者’；kalyāṇaṃ，意为‘善果’；labhate，意为‘获得’；pāpakārī ca，意为‘作恶者也’；pāpakaṃ，意为‘恶果’；labhate，意为‘获得’。

正如楝树种子、苦丝瓜种子等不能产生甘甜美味的果实，只会产生不可意、不甘甜的果实；同样，身恶行等诸恶行不能产生如甘甜滋味般的善果，只会产生如苦涩滋味般的恶果。

不仅如此，正如甘蔗种子、沙利稻种子等只会产生甘甜、美味的果实，不会产生不可意、苦涩的果实；同样，身善行等诸善行只会产生甘美的善果，不能产生如苦涩滋味般的恶果。（《阿毗达磨义注》2-419。）为了更容易、更深入地理解这一道理，下面继续讲述《小业分别经》（《中部》3-243—249）。

原书 260

《小业分别经》

有一次，具足威德的世尊住在舍卫城给孤独长者园的祇陀林寺。那时，都提耶婆罗门之子苏婆青年到世尊处，与世尊互相问候；说完令人欢喜、值得忆念的寒暄后，坐在适当之处，向世尊请问。这里在列出苏婆青年的问题以前，先介绍苏婆青年与都提耶婆罗门的事迹。

苏婆青年（Subha-māṇava）：他容貌悦目，具备令人净信的仪表；因为身体各部分端正，故名苏婆。年轻时称为 māṇava（青年），年长以后仍沿用这个称呼。苏婆青年是都提耶婆罗门的爱子。都提耶是波斯匿憍萨罗王的宫廷婆罗门祭司；他受封食邑于舍卫城附近的都提村，故称都提耶。他拥有八十七俱胝财富，却极其悭吝，心想：‘不断布施的人，财富不可能——

——永不耗尽。画眼线用的黛石，反复研磨便会用完；同样，不断布施的人，财富也会逐渐耗尽。

建立家庭、治理人间生活的智者，应当像白蚁和蜜蜂一样积聚财富。’他只这样教导儿子苏婆青年不要布施。

对于履行毗婆舍那之务等诸务的一切知正等觉佛陀，他从未供养过哪怕一勺粥或一匙饭。临终时，贪著财富的许多贪根速行一再生起，取代了临死速行的位置。由于这种强烈贪著财富的贪欲，他死后就在自己家中转生为犬。苏婆青年非常疼爱这条狗，把自己吃的饭菜给它吃，还把它抱到华美的床上睡。一天黎明，世尊从大悲等至出定，以普眼观察应当度脱的所化莲花有情时——

——看见了这条狗；继续观察后，世尊了知：‘都提耶婆罗门因贪著财富，已在自己家中转生为犬。今天我若去苏婆青年的家，这条狗见到我便会吠叫；我将对它说一句话。它忆念“乔达摩沙门知道我”，便会躺在火炉架间的灰堆上。因此，我将与苏婆青年谈论一件事；苏婆青年——

原书 261

——听我说法以后，将安住于诸皈依；这条狗死后则会投生地狱。’世尊如此了知苏婆青年将建立皈依，便在当天净身后，独自进入村中；趁苏婆青年离家时，前往他家托钵。

狗见到世尊，一边吠叫，一边走近。世尊便对它说：‘都提耶，你过去生而为人时，也曾以“嘿！嘿！”称呼我；你因贪著财富而成为狗，如今又对我吠叫，不久便将投生阿鼻地狱。’这里，都提耶婆罗门投生犬类、继而将投生地狱，是由顺从贪欲而行的不善业之力造成的。

巴利引文（缅文转写）意为：‘受贪欲支配者的去处，确是地狱或畜生趣。因为经中说：比丘们，若识住立时，被相之乐味所缚，或被随相之乐味所缚；若他在那时命终，则有可能趣向二趣之一：地狱或畜生趣。’

（《相应部》2-377；《中部复注》3-371。）

巴利复注引文（缅文转写）意为：‘他将投生地狱，因为对于已经取得给果机会的业，无力加以阻止。’

（《中部复注》3-371。）

随顺贪欲而生活之人的去处，是地狱或畜生趣。佛陀在《燃烧教诫经》（《相应部》2-377）中开示了下面这段话。

‘比丘们，〔对于六种所缘中的任何一种，乃至全部六种所缘，若把显现的所缘执取为男人、女人，或眼睛、眉毛，或黄金、白银等，〕在这样执取时，被对男人、女人等相的爱乐缠缚而住的心流，便可能生起并住立；被对眼睛、眉毛等身体部分，或黄金、白银等物品的爱乐缠缚而住的心流，也可能生起并住立。这样的心流有能力在未来新生命中给与结生果；它就是业识。若在如此被爱乐——

——缠缚而住之时命终，则必定可能趣向两种去处之一：地狱或畜生趣。’（《相应部》2-377。）这部经特别针对临死速行时贪根速行生起而说。

（《相应部义注》3-51。）

有情若已经培育了取得投生地狱机会的业，即使佛陀也不能阻止该业、不让他投生地狱；因为该业已经成熟，已经取得给果机会。

狗听到世尊的话，心想：‘乔达摩沙门确实知道我。’它闷闷不乐，垂下脖子、低着头，躺到火炉架间的灰堆上。家人无法把它抱回床上。苏婆青年回家以后问：‘是谁把这条狗从床上放下来的？’家人说谁也没有这样做，并把全部经过告诉他。苏婆听后发怒，心想：‘我父亲已经投生梵天界，根本没有什么都提耶犬。乔达摩沙门竟把我父亲说成狗，随口妄言。’为了以妄语责难世尊，他便想去——

——祇陀林寺询问此事。

世尊仍照实告诉苏婆青年；为了证明自己的话毫无错误，又问：‘苏婆青年，你父亲有没有留下未曾告诉你的财物？’

他答道：‘乔达摩尊者，有：价值十万钱的金花鬘、价值十万钱的金鞋、价值十万钱的金钵，以及十万钱。这些财物都没有找到。’

世尊说：‘苏婆青年，你回家去，给这条狗吃未掺水的浓乳饭，让它睡在床上；等它稍微入睡时再问，它会把所有财物的埋藏处告诉你。到那时，你就会知道：“这条狗原来真是我的父亲。”’

苏婆青年因为两个理由而欢喜：‘若此事属实，我将得到财物；若不属实，我便能以妄语责难乔达摩沙门。’他高兴地回家，照世尊所说而做。狗知道：‘我的儿子现在认出我曾是他的人身父亲。’便悲伤地哀叫，走到埋藏宝物之处，用脚刨地作出标记。

巴利复注说：‘狗由于佛陀的威力才这样指示，并非由于能忆念前生。’（《中部复注》3-372。）狗能够指出埋藏宝物之处，是佛陀威力所致，并不是因为狗获得了能忆念前生的宿住随念智。（《中部复注》3-372。）苏婆青年取出财物后，心想——

——‘被诸有遮蔽、如此微细的结生间隔，在乔达摩沙门的智中竟然显明；他无疑是一切知者。’苏婆青年由此确信乔达摩确是一切知正等觉佛陀，对世尊生起净信；由于具有净信，他准备了十四项问题。

苏婆青年心想，乔达摩尊者能够了知有情在各种界趣中取得生与结生、投生于各个去处的情形；而他本人又精通相术，所以拟定了十四项问题。他想：‘我要把这些法谈之礼带去，向乔达摩沙门请问。’于是第二次来到世尊处，提出十四项问题。〔以上苏婆青年与都提耶婆罗门的事迹，摘录自《中部后分五十经义注》175—177。〕

苏婆青年的十四问

‘乔达摩尊者，同样生而为人，却可见人们有下劣与殊胜的差别。这是什么原因、什么助缘？乔达摩尊者，我看见：一、有些人寿命短；

二、有些人寿命长；

三、有些人多病；

四、有些人少病；

五、有些人容貌丑陋；

六、有些人容貌美丽；

七、有些人随从很少；

八、有些人随从众多；

九、有些人财富很少；

十、有些人财富很多；

十一、有些人出身低微；

十二、有些人出身高贵；

十三、有些人没有智慧；

十四、有些人具有智慧。

乔达摩尊者，同样生而为人，却可见人们有下劣与殊胜的差别。这是什么原因、什么助缘？’苏婆青年如此请问。

原书 264

这时，佛陀先作如下略答：‘苏婆青年，有情以业为自有，以业为继承，以业为生因，以业为亲族，以业为所依；业依下劣与殊胜而分别诸有情。’（《中部》3-244。）

〔苏婆青年不能理解佛陀答语的意义。

这就像用很厚的布封住苏婆的嘴，再把蜂蜜放在他面前。苏婆青年依恃我慢，慢心很重，是一位自诩智者、认为无人智慧能与自己相比的人。佛陀心想：‘苏婆依恃我慢，自以为有智慧；为了不让他生起“乔达摩尊者无论说什么，都只是说我早已知道的事”这样的慢，我要折伏他的慢。我先把法说得难以立即洞彻；那时——

——他将向我请求：“乔达摩尊者，我不知道；请加以分别、开示、教导，使其在我的智中显明。”等他如此请求以后，我再为他讲法；这样的教说将能使苏婆青年得到利益。’世尊如此思惟，便先把法说得难以立即洞彻。

这时，苏婆青年显明自己不能洞彻法义，继续请求道：〕‘乔达摩尊者，这段法义说得简略，未作广释；我不能详细理解其义。恳请乔达摩尊者为我开示，使我能够理解这段略说而未广释的法义。’

佛陀说：‘苏婆青年，既然如此，你就听着、善加用心，我将开示。’都提耶婆罗门之子——

原书 265

——苏婆青年答世尊：‘是的，尊者。’世尊便说如下。

第一答：寿命短

一、苏婆青年，在此世间，有些女人或男人惯于杀生，凶残，双手染血，热衷杀戮、伤害，对一切有情毫无悲悯。他如此反复实行、如此错误受持的杀生业，使他身坏命终后投生苦界、恶趣、堕处、地狱。若身坏命终后没有投生苦界、恶趣、堕处、地狱，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中——

——都会寿命短。苏婆青年，惯于杀生，凶残，双手染血，热衷杀戮、伤害，对一切有情毫无悲悯，就是导致寿命短的行道。（《中部》3-244。）杀生、凶残、双手染血、热衷杀戮伤害、对一切有情毫无悲悯，究竟以什么方式、什么途径造成寿命短?

答——业有四种：一、阻碍业（upapīḷaka-kamma），即贴近而压迫之业；二、毁坏业（upacchedaka-kamma），即贴近而截断之业；三、令生业（janaka-kamma），即产生结生之业；四、支持业（upatthambhaka-kamma），即扶助、支持之业。

一、阻碍业——由于有力的强大善业，一个人投生人间，成为人。

结生确立以后，到了转起期，贴近而压迫的阻碍业便来到。虽然它并不真以语言说话，但依义而言，仿佛这样说道：‘如果我先得到机会，我绝不会让你投生人间，只会使你投生四恶趣。也罢……无论你生在什么地方，既然我名为贴近而压迫的阻碍业，我都要像把甘蔗放进榨蔗机压榨一样压榨你，使你失去威力、滋味和精华。’它虽不说话，却如同在说这些话。这个阻碍业会做什么？它带来灾祸与苦难，使财富毁坏。（《中部义注》4-177—178。）其作用方式是：从孩子在母胎中出现之时起，母亲便不再感到喜悦——

——或安乐；父母双方的相续中，种种受压迫的痛苦——

原书 266

——接连生起。它就是这样带来灾祸与苦难。

〔应像这样理解：洛沙迦帝须长老还在母胎中结生时，他的父母便遭遇饥荒等种种灾祸苦难。〕又从孩子在母胎中出现之时起，家中财产犹如盐落入水中而消融，也因水灾、火灾等种种灾难而毁坏。

原先能挤满一罐奶的母牛不再产奶；强壮的好牛变得粗暴难驯，或眼盲，或腿曲，牛群又爆发牛疫。奴仆等工人不服从命令；种下的稻谷不能茁壮生长。家中财物在家中毁坏，林野财物在林野毁坏。这样逐渐衰败，最后连只够充饥的饭食、只够遮身的衣服，都成了极难获得的难得物。无人守护胎儿；孩子出生后，母乳断绝；孩子得不到照料——

——又无人抚育照管，便遭受种种痛苦，失去活力、滋味和精华，消瘦不堪。这种业称为贴近而压迫的阻碍业。（《中部义注》4-178。）贤善的您，请暂且停下来想一想上文：这里的阻碍业，即贴近而压迫之业，是不善业。不善业使善业不能产生善果，而在转起期产生自己的恶果，借此贴近而压迫。值得注意的是，遭受这种阻碍业恶果的不只是作恶者本人，与他亲近的父母等亲属也会受苦。

二、毁坏业（upacchedaka-kamma），即贴近而截断之业——一个人由于能带来长寿的善业而投生人间，毁坏业来到他的相续中，把寿命截断。譬如，一名男子张弓搭箭，瞄准八优萨婆（usabha）远处的敌人射出；另一名男子在箭刚离弦时用锤击落，使箭就地坠下。同样，一个人由于能带来长寿的善业之力而投生人间，毁坏业来到他的相续中，把寿命截断。它如何作用？它使人走进盗贼出没的树林——〔那项业使他想去树林的念头不断涌现，直到非去不可——

——并必定前往。〕它也使人下到有凶猛大鱼、龟、鳄等水族的水中，或把人送到其他危机四伏之处。这种业称为毁坏业；破坏业（upaghātaka-kamma）也是这一毁坏业（upacchedaka-kamma）的别名。（《中部义注》4-178。）它就像使獴闯向毒蛇，或使人怀抱财宝走进盗贼出没树林的那种业。

三、令生业——能产生结生的业，称为令生业。

原书 267

四、支持业——对于投生在贫寒家族等中的人，能通过使其获得财富具足等而扶助、支持的业，称为支持业。（《中部义注》4-178。）在这四种业中，阻碍业——贴近而压迫之业——与毁坏业——亦称破坏业，即贴近而截断之业——这两种都是阻止善业果报生起的不善业。令生业既有善的，也有不善的；支持业则只有善业。（《中部义注》4-178。）正如令生业有善令生业与不善令生业两种，阻碍业、毁坏业和支持——

——业也应各有善与不善两种，《中部 · 后五十经篇复注》的作者如此解释。（《中部复注》3-374，参见。）在上述四种业中，毁坏业应作两种理解。一个人由于善业投生人间，他的寿命可能被能贴近而截断、杀害的毁坏业所截断。这里所谓毁坏业，就是杀生业。由于这个作为毁坏业的杀生业，寿命便会缩短；当杀生业成为毁坏业时，这一毁坏性的杀生业就造成寿命短。它造成寿命短的方式如下：一、惯于杀生者所培育的善业不能产生广大、增长、丰厚的果，也不能产生长寿的结生。杀生——

——业就是这样造成寿命短。（《中部义注》4-178—179。）这是因为杀生业已经把惯于培育杀生业的有情之色名相续安排成寿命短。杀生业在哪一色名相续中曾明显现起，就必然要把该色名相续安排成寿命短，因为它只在那一色名相续中系缚着寿命短等果法。这里指出：即使在努力造作善业的当下，杀生业也会在自己的善业中，形成具有截断该善业果、使寿命缩短之力的毁坏性质（upaghāta-sabhāva）。

因此，善业的果便少。（《中部复注》3-375。）渴望长寿等一切美好、幸福与吉祥的贤善之人，应当格外重视佛陀此处的教说以及义注、复注的解释。一个惯犯杀生业的人，即使正在培育布施、持戒、禅修等种种善法，那些善业中也会潜伏着缩短寿命的力量；这是非常可悲的重大过失。正如谚语所说：‘今所作是新因，今所受是旧果，唯是因与果。’现在正在造作——

——的诸业，是一个个新的因；如今正在发生、正在经受的一切果，都是过去轮回相续各世所培育之业的果，也是今生早先所培育之业的果。一项行为一旦成立为业，就极难取消；除非以圣道这把镊子拔除，否则无法清除。务必警醒。

如播种在田里的稻株会结出与原种同类的果实，而产生这种果实的力量随附、潜藏于稻株的色相续中；同样，惯犯杀生业者所培育的善业中，也含有由能截断长寿的毁坏业之力所形成、必然造成寿命短的定律性质。这些话正揭示了这一点。（《中部复注》3-375。）二、杀生业还会给结生定下寿限，使之寿命短。

> （《中部义注》4-179。）

杀生业在结生时获得给果机会，并安立一种确定而牢固的特殊限定，便使由善业牵引而得结生的色名相续确定为短寿。因此说，它也能给结生定下寿限，使之寿命短。

（《中部复注》3-375。）也就是说，当某项善业令结生生起时，杀生业把能使寿命缩短的力量埋入那一结生之中；由于这种力量，得结生者便寿命短。

另一种解释：犯杀生业时：一、作出犯戒决定后、尚未实行之前生起的前思（pubbacetanā）；二、作出决定后、正在实行时生起的决定思（sanniṭṭhāna-cetanā）；三、实行以后生起的后思（aparacetanā）。这三种思中，由决定思而投生地狱；由前思与后思，如上所说而寿命短。（《中部义注》4-179。）杀生思确实带来苦涩之果；由决定思而投生地狱，是因为该思之果尚未穷尽。前思与后思不能像决定思那样产生极其沉重的果；因此，解释说前思与后思造成寿命短。（《中部复注》3-375。）

第二答：寿命长

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人舍弃杀生、离杀生，放下棍棒，放下武器，有惭，有悲悯，住于希求一切有情利益。这个离杀生者，以如此圆满实行、如此善加受持之业，身坏命终后投生善行者所往的天界。若身坏命终后没有投生善行者所往的天界，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会寿命长。苏婆青年，舍弃杀——

——生、离杀生，放下棍棒，放下武器，有惭，有悲悯，希求一切有情利益，就是导致寿命长的行道。（《中部》3-244。）五根——即信、精进、念、定、慧——也就是五力这五种强大力量；五力非常强的欲界善业把人送到天界，广大业把人送到梵天界；五力较弱的欲界善业把人送到人间。这里，善业主因五根、五力这些强大力量的效能衰弱，而由较弱的欲界善业投生人间时，到了转起期，离杀生的善业便来到，依其法体——

——的实义，仿佛这样说道：‘如果我先得到机会，我不会让你投生人间，而只会使你投生天界。也罢……无论你投生何处，随你所愿；我名为能扶助、支持的支持业，必将资助你。’它虽不说话，却依实义如同在这样说着，对此人给予扶助、支持。

它做什么？消除灾难，使财富生起。（《中部义注》4-179。）作用时，从孩子在母胎中出现之日起，父母的相续中只生起安乐，只感到喜悦；由人造成的灾祸、由诸天造成的灾祸，以及自然发生的一切灾祸，全都退到一旁。它就是这样消除灾祸。

又从孩子在母胎中出现时起，家中财富多得无法计量。埋在地下的金罐、银罐等宝藏，从前门或后门滚进家中；父母托付在别人处的财物也来到他们眼前，重新成为自有财产——

——他人把财物归还。奶牛产出大量牛奶；牛只性情温顺，行为可喜；稻田里的稻谷结实丰盈。放贷生息的财物、暂借给别人的物品，不待索要，人家便自动送还。奴仆等工人容易使唤，听从吩咐；贸易等一切事业皆不衰败。孩子从入胎时起便有人照护，女医们也常聚集在旁。若这个有善业的孩子投生富商之家，便取得富商地位；若投生大臣之族——

——等，便取得将军等官职。它就是这样使财富生起。这位善业主没有灾难、财富具足，寿命长久。离杀生善业就是这样造成寿命长，因为果与业相似。（《中部义注》4-179。）这位善业主曾培育令其投生人间的善业；在造作该业时，他把离杀生、放下棍棒、放下武器、有惭、有悲悯、希求一切有情利益等心力，植入该业之中；也把愿他人长寿、幸福等——

——高尚心力植入其中。这样的业给果时，便获得与业相似的长寿、幸福等果。这里所说的就是这个意思。

另一种解释——惯于离杀生者所培育的其他善业，也会有广大、增长、丰厚的果，能够产生长寿的结生；它也以这种方式造成寿命长。它还会给结生定下寿限，使之寿命长。

另一种解释——行布施、持戒、禅修等善事时，在正行善事之际生起的诸善思，就是决定思；在该决定思之善的前段生起的诸善思是前思，在后段生起的诸善思是后思。由决定思而投生天界；由前思、后思，则如上所说而寿命长。后文继续列举的问答，也应依这种方式理解其旨趣。（《中部义注》4-179。）

第三答：多病

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人惯于用手、石块、棍棒或刀兵伤害有情。这个惯于伤害有情的人，以如此反复实行、如此错误受持之业，身坏命终后投生苦界——

——恶趣、堕处、地狱。若身坏命终后没有投生苦界、恶趣、堕处、地狱，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会多病。苏婆青年，惯于用手、石块、棍棒或武器伤害有情，就是导致多病的行道。（《“‘以伤害业等”中的“等”字，也摄取由愤怒、嫉妒、悭吝、顽硬与愚昧性质所发动的业。’（《中部复注》3-375。）

以种种方式伤害有情的不善业；以愤怒为主的不善业；以嫉妒——不能容忍胜己者的心态——为主的不善业；以悭吝——不能容忍他人接触自己种种有生命或无生命欲乐资具——为主的不善业；以心性刚硬、傲慢为主的不善业；以痴为主、能使人成为无慧而不辨因果善恶之人的不善业——这些不善业都以贴近而压迫的阻碍业之方式，使人陷于无财、耗尽、毁坏之状，并造成得不到供养、照护——

——的人；其相续中会生起各种疾病等灾祸与痛苦。又惯于伤害有情等的人所培育的善业，也不能给出广大、增长、丰厚的果，不能给出无病之果。不善业从最初结生开始，就给结生定下限制，决定他成为疾病众多之人。伤害有情的不善业从结生种子之时起，便把自己的业力植入其中，使他成为疾病众多之人。换一种说法，培育伤害有情等不善业时所生起——

——的决定思把人送到地狱；前思与后思则使他在这样的今生得到多病等恶果。

> （《中部义注》4-180。）

‘无论希求什么，皆由此而得到。’由于世尊有如是等教说，一切善业都是一切成就的强力亲依止缘；同样，一切不善业都是一切失坏的强力亲依止缘。

因此，义注作者才对上文作出这样的解释。

> （《中部复注》3-375。）

贤善的您若不愿成为疾病众多之人，就不要伤害有情，不要杀生，不要愤怒，不要心怀嫉妒、不能容忍胜己者，不要悭吝，不要心性刚硬，也不要成为不能辨别因果善恶、智慧迟钝的愚昧之人。这些都只是由于不善于安置自己的心而得到的果。

第四答：少病

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人不惯于用手、棍棒或刀兵伤害有情。这个不伤害有情的人，以如此圆满实行、如此善加受持之业，身坏命终后投生善行者所往的天界。若身坏命终后没有投生善行者所往的天界，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会少病。苏婆青年，不用手、石块、棍棒或刀兵伤害——

——有情，就是导致少病的行道。（《中部》3-245。）所谓伤害他人，就是使他人遭受种种苦痛、体验种种痛苦。使他人相续中产生种种苦痛的业，正是使自己痛苦、多病的一种原因。在这种以痛苦压迫他人的心态中，潜伏着能以相似恶果回报自身的力量。

嗔怒（kodha）就是想毁坏他人的心态。想毁坏他人的这种心态中，潜伏着能使自己毁坏的力量；这些力量使人多病，通过使疾病降临、生起而毁坏自己这座蕴身。嫉妒——不容许他人胜过自己——的心态，不能容忍他人触碰自己有生命或无生命欲乐资具的心态，以及刚硬的心态，其背后也潜伏着许多对他人的不满；不懂因果善恶又进一步为它们增添推动力。对他人所怀的不满，正是日后能造作出一座令人不满的——

——蕴身之力量。因此，若一个人的色名相续中曾潜伏、留存这样的不清净心态，后来该业成熟给果时，他就成为具有令人不满、疾病众多之蕴身的人。

然而，有远见的贤善之人，会以戒、定、慧等种种行道把自己的心修治得极其美好；他们修治自心，令想伤害有情的心态消失，也令嫉妒、悭吝、我慢等恶劣粗野之心——

——消失。因为能如此修治，围绕着这些清净心态的善业一旦得到机会给果，便造作出清净、少病的蕴身。这些正是一切贤善之人都应当修习、都值得修习的高尚行持。

第五答：容貌丑陋

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人容易发怒，多怀怨恨；即使别人只说了少许不合意的话，他也紧紧执着，心想：‘竟敢这样对我说！’因而发怒，屡屡生起想毁掉对方的心；他迎面对立，与人正面作对，并明显表现出愤怒、损害意与不满。这个嗔怒深重的人，以如此反复实行、如此错误受持的业，身坏命终后投生苦界——

——恶趣、堕处、地狱。若身坏命终后没有投生苦界、恶趣、堕处、地狱，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会容貌丑陋。苏婆青年，容易发怒，多怀怨恨；即使别人只说了少许不合意的话，也紧紧执着，心想：‘竟敢这样对我说！’因而发怒，想毁掉对方，迎面对立，与人正面作对，并明显表现出愤怒、损害意与不满，就是导致容貌丑陋——

——即身相不美的行道。（《中部》3-245。）当嗔怒主导的心态接连不断生起时，即便是容貌极美的人，其形貌也会变得异样、受损。对他人不能释怀的不满，以及想摧毁对方的心态，都会屡屡生起。这些心态具有使有情落入丑陋难看之生命的力量。若又在这些心态围绕之下造作一项善业，那么在该善业所产生的生命中，也会成为多有不满、容貌丑陋的人；因为能导致丑陋难看的力量围绕着那项善业。

如上所释，由嗔怒心态围绕的善业，不能产生容貌美好庄严等广大、殊胜之果，也无力产生具有美好容貌的结生；它在决定结生之时，会造成容貌丑陋。换言之，在那些嗔速行中，由决定嗔速行思而投生地狱；由前思与后思，则在这样的今生成为容貌丑陋的人。

善士，如果你想要容貌美好庄严，就请恭敬地把下面的行道奉为顶饰而修习。

第六答：容貌美好庄严

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人不易发怒，也不多怀怨恨；即使别人说了不合意的话，他也不会紧紧执着，不发怒，不生想毁掉对方的心，不迎面对立，不与人正面作对，也不明显表现出愤怒、损害意与不满。这个嗔怒不深重的人，以如此圆满实行、如此善加受持的业，身坏命终后投生善行者所往的天界。若身坏命终后没有投生善行者所往的天界——

——而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会容貌美好庄严。

苏婆青年，不易发怒，不多怀怨恨；即使别人说了许多不合意的话，也不会紧紧执着，不发怒，不想毁掉对方，不迎面对立，不与人正面作对，也不明显表现出愤怒、损害意与不满，就是导致容貌美好庄严的行道。（《中部》3-245—246。）若在上述高尚心态之上，再以修习慈心禅修业处、努力证得慈心禅那等禅修之心加以熏陶，就能成为美貌冠绝的人。这正是佛陀所教、不必前往美容院的——

——美容方法。最重要的是要能改造自己的心；肯努力，便能够成佛。这也是在四种成就中具足所依成就的一项根本原因。

第七答：随从很少

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人怀有嫉妒心，也就是不愿别人胜过自己；看见他人利得丰厚、获得利得，受到恭敬、尊重、敬重、礼拜与供养，他便嫉妒；在嫉妒驱使下辱骂、侵犯他人，并把嫉妒系缚在心。这个嫉妒、不愿他人胜过自己的人，以如此反复实行、如此错误受持的业，身坏命终后投生苦界、恶趣、堕处、地狱。若身坏命终后没有投生苦界、恶趣、堕处、地狱——

——而来至人——

——间，那么无论出生于哪一种家族中，都会随从很少。苏婆青年，怀有嫉妒心，也就是不愿他人胜过自己；看见他人利得丰厚、获得利得，受到恭敬、尊重、敬重、礼拜与供养，便嫉妒；在嫉妒驱使下辱骂、侵犯他人，并把嫉妒系缚在心，就是导致随从很少的行道。（《中部》3-246。）这种人再次投生人界时，威势微弱、不显达，就像夜间射入黑暗的箭一样不为人知；他孤立无援，甚至找不到一个替他打水的人。这个嫉妒深重者所培育的——

——善业，不能成为具有广大、增长、殊胜果报的善业，也没有产生随从众多之结生的力量。因此，嫉妒深重者便没有随从；嫉妒甚至会决定结生，使他没有随从。当嫉妒主导的不善法生起时，在那些不善速行中，由决定思而投生地狱；由前思与后思，则使他随从很少。

善士，你不应忘记：嫉妒，也就是嫉妒主导的不善业，能够把人抛入地狱。若不能及时以止禅修与观禅修这两件善妙武器，镇伏心流中暴起肆虐的嫉妒，便会进一步犯下辱骂、侵犯他人等重大的不善罪行。这些重大罪行都是极其沉重的灾祸，其中潜伏着回报自身的力量。请忆念瞻部迦（Jambuka）长老与洛沙迦帝须长老的事例。

第八答：随从众多

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人不怀嫉妒心，也没有不愿别人胜过自己的心；看见他人利得丰厚、获得利得，受到恭敬、尊重、敬重、礼拜与供养，他不嫉妒，不在嫉妒驱使下辱骂、侵犯他人，也不把嫉妒系缚在心。这个远离嫉妒与不乐见他人优越之心的人，以如此圆满实行、如此善加受持的业，身坏命终后投生善行者所往的天界。若身坏命终后没有投生善行者所往的天界，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会随从——

——众多。苏婆青年，不怀嫉妒心，也就是没有不愿他人胜过自己的心，只有乐见他人胜过自己的心；看见他人利得丰厚、获得利得，受到恭敬、尊重、敬重、礼拜与供养而不嫉妒，不在嫉妒驱使下辱骂、侵犯他人，也不把嫉妒系缚在心，就是导致随从众多的行道。

（《中部》3-246。）

原书 276

远离嫉妒的心态，具有使善士的生命愈来愈高尚、愈来愈殊胜的力量。具有远离嫉妒、清净高尚心态的善士，甚至能够投生较高层次的天界。因此，为了提升自己的生命，请改造自己的心。自己才是自己的依怙。

他人不是自己的依怙。

以远离嫉妒的心态培育的善业，也有广大、增长、殊胜之果，具有产生随从众多、声名远播之结生的力量。正因为具有这种力量，以远离嫉妒的清净心态所培育的一项善业，能使随从众多，也能使声名远播。该善业甚至能决定结生，使人随从众多。在如此培育的诸善业中，由决定思而投生天界；由前思与后思，则在人界获得随从众多、声名远播的果报。

第九答：财富很少

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人不向沙门、婆罗门布施食物、饮品、衣服、车辆、花、香、涂香、床座、住处与灯明。这个人以如此反复实行、如此错误受持的悭吝主导之不善业，身坏命终后投生苦界、恶趣、堕处、地狱。若身坏命终后没有投生苦界、恶趣、堕处、地狱，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会财富——

——很少。苏婆青年，不向沙门、婆罗门布施食物、饮品、衣服、车辆、花、香、涂香、床座、住处与灯明，就是导致财富很少的行道。（《中部》3-246—247。）这里所说的‘不布施’，是由于悭吝的力量而不布施。悭吝主导的不善业，会把人送往地狱，也会把人送入财富很少的生命。这里的不布施，并不是因为完全没有可供布施的物品而不布施；没有悭吝的人，只要确有可供布施的物品，便会量力布施。

（《中部义注》4-180；《中部复注》3-376。）

这里，并非因为不布施本身而投生地狱，而只是由于悭吝主导的不善业才投生地狱。

‘以业’（kammena）：即以该悭吝业。（《中部义注》4-180。）

原书 277

所谓悭吝，就是不容别人触及由自己一切有生命、无生命的欲乐资具所构成之财富的性质。善士不应忘记：这样的心态能够把人送往苦界。还应注意，在这种由悭吝主导的心态中，缺少希望他人幸福的心。所谓不容别人触及自己的财富，其中还伴随着不愿、不能容忍他人因自己的财富而获得幸福快乐的性质。这样的心态，正是自己不能兴盛富足、财富很少的一项根本原因。

另一种解释：悭吝深重者所培育的善业，由于受到悭吝围绕，不能具有广大、增长、殊胜之果，也无力产生财富众多的结生。因此，悭吝会导致财富很少。

换言之，受到悭吝围绕的善业会决定结生，使财富很少，并使人在贫穷母亲胎中结生。又可说，在那些由悭吝主导的不善速行中，由决定思而投生地狱；由前思与后思，则在这样的今生投生为人时成为财富很少的人。

第十答：财富很多

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人向沙门、婆罗门布施食物、饮品、衣服、车辆、花、香、涂香、床座、住处与灯明。这个人以如此圆满实行、如此善加受持的业，身坏命终后投生善行者所往的天界。若身坏命终后没有投生善行者所往的天界，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会财富很多。苏婆青年，向沙门、婆罗门布施食物、饮品、衣服、车辆、花、香、涂香、床座、住处与灯明，就是导致财富很多的行道。（《中部》3-247。）

‘我说这只适用于持戒者，不适用于破戒者。诸比丘，持戒者的心愿因清净而成就。’（《增支部》3-71。）立足于戒这片土地而播种、栽培的布施，具有广大、增长、殊胜之果。若施主希望获得刹帝利大富豪、婆罗门大富豪或居士大富豪的人间财富，该善业便能使他获得人间财富。若施主希望获得天界之乐，该善业便能在六层欲界天中，依他的意愿造作、成就所喜爱的天界之乐。这是因为持戒者心中所发的一切愿望，必定能够圆满。

一般而言，施主都怀有希望受施者获得利益的愿望——

原书 278

——。立足于戒这片土地而播下、栽培布施种子时，施主相续中希望各位受施者获得利益安乐的这种心态，是一种极其高尚、层次极高的心力。受到这些力量围绕的布施善业，能够为施主造作、成就他所希望的富足生命。

换言之，该业甚至会决定结生，使财富丰足圆满。另一种解释：在那些布施善思中，由决定思而投生天界；由前思与后思，则在投生为人时成为财富很多、富足的人。

第十一答：出身低微

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人心地刚硬、僵化，极其傲慢；不礼拜应受礼拜者，不迎接应受迎接者，不让座给应受让座者，不让路给应受让路者，不恭敬应受恭敬者，不尊重应受尊重者，不敬重应受敬

重者，也不供养应受供养者。这个人以如此反复实行、如此错误受持的业，身坏命终后投生苦界、恶趣、堕处、地狱。若身坏命终后没有投生苦界、恶趣、堕处、地狱——

——而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会出身低微。苏婆青年，心地刚硬、僵化，极其傲慢；不礼拜应受礼拜者，不迎接应受迎接者，不让座给应受让座者，不让路给应受让路者，不恭敬应受恭敬者，不尊重应受尊重者，不敬重应受敬重者，不供养应受供养者，就是导致投生低微家族的行道。（《中部》3-247。）这里所说应受礼拜者，是正自觉佛、独觉佛、诸圣者，以及父母、祖父母、兄姐、父母的兄弟姐妹等在年龄——

——、德行与学处方面尊长、应受礼拜的人。应受迎接者等，也应依同样方式理解。

刚硬僵化的心态、傲慢得无法折伏的心态、总想高踞他人之上的心态、凡事都想占上风的心态，都是认为对方卑劣、把对方视为低等之人的心态。这些心态本身便具有把人抛入地狱的力量。苏巴菩陀（Suppabuddha）对本应让路的佛陀不肯让路，造下这种行为，因而投生地狱。使人投生低微家族的力量——

行蕴论章（之三）

原书第 279 – 306 页

原书 279

——也同样潜伏在这些心态之中。

此外，若在这种刚硬僵化与傲慢围绕之下培育一项善业，该善业不能具有广大、增长、殊胜之果，也无力产生高贵家族的结生。因此，心地刚硬僵化、傲慢深重者，会投生低微家族。受到这些傲慢法围绕的善业甚至会决定结生，造作、成就一个出身低微的人，命令他在低微家族中结生。换言之，在刚硬、僵化与傲慢主导的不善速行中，由决定思而像苏巴菩陀等人一样投生地狱；由前思与后思，则投生人界的低微家族。

但是，这种由傲慢主导、导致出身低微的不善业，不具有阻碍业或支持业的性质。它不能到了转起期以后，才使一位有情变成出身低微的人。同样，下文所说导致出身高贵的业，也不具有阻碍业或支持业的性质——

——；它也不能到了转起期以后，才使一位有情变成出身高贵的人。导致出身低微的业直接决定结生，使人投生低微家族；导致出身高贵的业则使人投生高贵家族。转起期中呈现出身低微或出身高贵，只是令结生安立于低微家族或高贵家族的业之作用。〔也就是说，这只是令生业的作用，不是阻碍业或支持业的作用。〕（《中部义注》4-180；《中部复注》3-376。）名为麻风病人苏巴菩陀（Suppabuddhakuṭṭhī）的人，过去某一生曾是王舍城的富商之子。一次前往园林游玩途中，他看见多伽罗尸弃（Tagarasikhi）独觉佛入城托钵，便说：‘Ko ayaṃ kuṭṭhī, kuṭṭhicīvarena vicarati？——这个麻风病人是谁？竟披着麻风病人的衣服四处游行——’

——说完便吐唾沫，以不敬态度离去。他因自己是富商之子而自高，轻视身为独觉佛的善士，对本应恭敬者作了不敬之行。由于该不善业，他投生地狱；脱离地狱后，又在王舍城最低微的家族中投生为人。该业为他造作出孤苦乞丐、身患麻风病的生命。（《自说经》巴利本，136。）

第十二答：出身高贵

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人心地并不刚硬、僵化，也不极其傲慢，即没有骄矜与贡高；他们礼拜应受礼拜者，迎接应受迎接者，让座给应受让座者，让路给应受让路者，恭敬应受恭敬者，尊重应受尊重者，敬重应受敬重者，也供养应受供养者。这个人以如此反复实行、如此善加受持的业，身坏命终后投生善行者所趣向的——

——天界。若身坏命终后没有投生善行者所趣向的天界，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会出身高贵。苏婆青年，心地不刚硬僵化，不极其傲慢，即没有骄矜与贡高，谦逊地礼拜应受礼拜者、迎接应受迎接者、让座给应受让座者、让路给应受让路者、恭敬应受恭敬者、尊重应受尊重者、敬重应受敬重者、供养应受供养者，就是导致投生高贵家族的行道。

（《中部》3-247—248。）

这些行持无须花费分文，却是把善士的生命提升至很高层次的锐利强大力量。在恭敬、谦逊地履行这些行持的善心相续中，安住着特殊力量，能够把称为‘行持者’的色名相续建立、造成于天界或高贵家族中。履行这些行持时，行持者的相续中安住着谦下的心态：把在年龄、德行与学处方面尊长的人置于高处，把自己置于低处。这些心态能建立、造成一个高贵的生命。这些——

——履行善行之人所培育的其他善业，也能产生广大、增长、丰厚的果报，能产生高贵家族的结生；人由此成为出身高贵者。换言之，该业给结生作出成为高贵者的决定，使人在高贵家族中出生。又一方面，履行导致出身高贵的善行时，由决定思而投生天界；由前思与后思而在人界成为出身高贵者。

这些正是佛教文化的基本行持。履行这些基本文化行持的人，即使是处于人间最低阶层的一名旃陀罗（caṇḍāla），其履行时的诸善思也具有极强大的力量，能把这名旃陀罗送往层次极高的天界。《天宫事》巴利本记载了一位名叫旃陀利（Caṇḍālī）的旃陀罗老妇：佛陀在比丘僧团围绕下进入王舍城托钵时，她恭敬地礼拜、顶礼并供养佛陀；由于这一善业，她命终后成为名叫旃陀利、拥有宏伟华丽天宫的天女。

她以恭敬、尊重和欢喜心礼拜应受礼拜的善士，合掌举敬；正是这些善业把她救拔、提升。（《天宫事》25。）这种善业甚至能够支持像苏尼达（Sunīta）那样的粪秽清扫者，直至证得阿罗汉果。这正是改变心态所获得的果报。

第十三答：无慧

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人不去亲近沙门或婆罗门，不请问：‘尊者，一、什么是善法？二、什么是不善法？三、什么是有过失之法？四、什么是无过失之法？五、什么是应亲近之法？六、什么是不应亲近之法？七、修行什么法，会在弟子的相续中，于日夜相续、漫长轮回的时日里带来无利益与痛苦？——

——八、修行什么法，会在弟子的相续中，于日夜相续、漫长轮回的时日里带来利益与安乐？’他不这样反复请问。这个人以如此反复实行、如此错误受持的业，身坏命终后投生无乐之处、恶行者所往、离可欲而崩散堕落的地狱。若身坏命终后没有投生无乐之处、恶行者所往、离可欲而崩散堕落的地狱，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会没有智慧。

苏婆青年，不去亲近沙门或婆罗门，不向他们请问：‘尊者，什么是善法？什么是不善法？什么是有过失之法？什么是无过失之法？什么是应亲近之法？什么是不应亲近之法？修行什么法，会在弟子的相续中，于日夜相续、漫长轮回的时日里带来无利益与痛苦？修行什么法，会在弟子的相续中，于日夜相续、漫长轮回的时日里带来利益与安乐？’如此不反复请问，就是导致无慧的行道。（《中部》3-248。）巴利《中部义注》说：‘这里所谓“不曾请问”，并不是仅因不请问便投生地狱；然而，不请问的人不知道：“此事——

——应当做，此事不应当做。”由于不知道，他不做应做之事，反而做不应做之事；因此投生地狱，另一种人则投生天界。’（《中部义注》4-180。）这里，并不是说只因没有请问上述各种应知、应问的问题，就会投生地狱。实际情形是：不习惯亲近并请问有智慧的善士之人——

原书 282

——不知道：‘此事应当做，此事不应当做。’由于不知道，他不做应做之事，反而做不应做之事；正因为不做应做之事、却做不应做之事，才投生地狱。（《中部义注》4-180。）

第十四答：智慧广大

苏婆青年，在此世间，有些女人或男人去亲近沙门或婆罗门，请问：‘尊者，一、什么是善法？二、什么是不善法？三、什么是有过失之法？四、什么是无过失之法？五、什么是应亲近之法？六、什么是不应亲近之法？七、修行什么法，会在弟子的相续中，于日夜相续、漫长轮回的时日里带来无利益与痛苦？——

——八、修行什么法，会在弟子的相续中，于日夜相续、漫长轮回的时日里带来利益与安乐？’

他这样反复请问。这个人以如此反复实行、如此善加受持的业，身坏命终后投生善行者所趣向的天界。若身坏命终后没有投生善行者所趣向的天界，而来至人间，那么无论出生于哪一种家族中，都会智慧广大。苏婆青年，他去亲近沙门或婆罗门，请问：‘尊者，一、什么是善法？二、什么是不善法？三、什么是有过失之法？四、什么是无过失之法？五、什么是应亲近之法？六、什么是不应亲近之法？——

——七、修行什么法，会在弟子的相续中，于日夜相续、漫长轮回的时日里带来无利益与痛苦？——

——八、修行什么法，会在弟子的相续中，于日夜相续、漫长轮回的时日里带来利益与安乐？’——

原书 283

——如此反复请问，就是导致智慧广大的行道。

（《中部》3-248—249。）

这里也不是说，只要请问上述各种问题，就能投生天界或变得智慧广大。实际是：请问这些问题的人，由于请问而知道‘此事应当做，此事不应当做’；得到知见以后，他实行应做的善业，远离不应做的不善业。

由于远离不应做的不善，实行、亲近、培育应做的善法，他投生天界——

——并获得广大智慧。（《中部义注》4-180。）无论诸佛出现于世还是没有出现，善法与不善法都明显存在；然而诸佛出现于世时，弟子们才有机会清楚分别：这是善法、这是不善法；这是有过失之法、这是无过失之法；这是应亲近之法、这是不应亲近之法；这是有利益之法、这是无利益之法。

弟子们还得以清楚分别：这种不善法会产生恶果，这种善法会产生善果；应远离这种不善，应实行、亲近、培育这种善。由于获得这样的知见，具信的良家男子、良家女子便亲近、培育、修习三学所摄的诸善法，获得直至阿罗汉果的广大智慧。这种阿罗汉果的大智，具有圆满力量，能把它所安住的有情彻底救拔出来，使其免于再次在新生命中安立结生这一生之大难，也免于老之大难、病之大难、死之大难——

——；它是力量圆满的广大智慧。这样的智慧，难道不应称为广大智慧吗？对诸弟子而言，这是唯有在佛陀教法中才能获得的智慧。

一、如色业处篇所述，透彻知见诸色法的智慧，即色摄受智（rūpapariggahañāṇa）；二、如名业处篇所述，透彻知见诸名法的智慧，即非色摄受智（arūpapariggahañāṇa）；三、如缘起篇所述，透彻知见过去、未来、现在三时中诸因法与果法的智慧，即缘摄受智（paccayapariggahañāṇa）；四、如本特相等四法篇正在说明的，透彻知见每一种胜义法之特相、作用、现起、近因的智慧，即色名摄受智（nāmarūpapariggahañāṇa）；五、将在毗婆舍那篇说明的观智——

——这些智慧在当今也都只能于佛陀教法中获得。

它们全都是广大智慧；获得这些智慧的善士，也都是智慧广大之人。现今这些智慧，任何持佛教以外见解的哲学家、科学家都还不能获得，唯有佛陀的弟子才能获得。它们是每一位有见识的善士都应奋力争取的智慧。善士，请不要错失自己已经获得的宝贵机会，努力证得它们吧。

教说结语

苏婆青年，如此：一、导致寿命短的行道，导向寿命短。

二、导致寿命长的行道，导向寿命长。

三、导致多病的行道，导向多病。

四、导致少病的行道，导向少病。

五、导致容貌丑陋的行道，导向容貌丑陋。

六、导致容貌美好庄严的行道，导向容貌美好庄严。

七、导致随从很少的行道，导向随从很少。

八、导致随从众多的行道，导向随从众多。

九、导致财富很少的行道，导向财富很少。

十、导致财富很多的行道，导向财富很多。

十一、导致出身低微的行道，导向出身低微。

十二、导致出身高贵的行道，导向出身高贵。

十三、导致无慧的行道，导向无慧。

十四、导致智慧广大的行道，导向智慧广大。

苏婆青年，有情以业为自有，以业为继承，以业为生因，以业为亲族，以业为所依；业依下劣与殊胜而分别诸有情。佛陀这样开示以后，婆罗门陀提耶之子苏婆青年对世尊说：‘尊者乔达摩，妙哉！尊者乔达摩，妙哉！犹如把倒覆之物翻转过来，把遮盖之物揭开——

——，为迷路者指明正路，又如想到有眼者将能看见种种色所缘，而在黑暗中举起明灯；尊者乔达摩也同样以种种方式宣说、开示法。尊者乔达摩，我皈依尊者乔达摩、法与僧；愿尊者乔达摩从今天起，认定我是终身皈依三宝的——

——优婆塞。’苏婆青年如此说道。（《中部》3-243—249。）至此，《小业分别经》结束。

关于业，善士现在应已理解其中一部分；这一段正是说明行蕴诸法如何造作，使诸果法生起。

心依本性是清净的；诸心所介入并对它施加影响，心便变得纷繁多样。由于心的纷繁多样，业也变得纷繁多样。

由于业纷繁多样，有情也呈现种种差别，成为下劣者或高贵者。

因此，善士，如果想成为高贵的圣洁之人，就请改造自己的心，以戒、定、慧加以熏习。

关于行蕴的说明暂止于此；下文继续说明行蕴所摄五十种心所的特相、作用、现起与近因。

心与心所

现在将继续说明行蕴所摄五十种心所的特相、作用、现起与近因。在说明之前，先略释心与心所。

巴利《阿毗达磨义注》说：‘就世间法而言，心为首、心主导、心先行；就出世间法而言，慧为首、慧主导、慧先行。’（《阿毗达磨义注》1-110。）也就是说，在世间法中，心是首领、主导者与先行者；在出世间诸法中，慧是首领、主导者与先行者。（《阿毗达磨义注》1-110。）受蕴、想蕴、行蕴这些心所法聚，以心为先导，以心为最胜，以心为首领，皆由心而成办。如果一个人以被贪、嗔等过失败坏的心说话、行动或思惟，那么由于如此——

——说话、行动与思惟，一切痛苦便会不断跟随他，如车轮紧随负重之牛的足迹。（《法句经》13。）受蕴、想蕴、行蕴这些心所法聚，以心为先导，以心为最胜，以心为首领，皆由心而成办。如果一个人以澄明

清净的心说话、行动或思惟，那么由于如此说话、行动与思惟，一切安乐便会不断跟随他，如影随身。（《法句经》13。）称为行作识（abhisaṅkhāraviññāṇa）的心，会把一切有情送往——

——各个生命境界；也就是说，称为行作识的心会牵引、带领一切有情前往各个生命境界。（《相应部》1-36。）〔这里所谓行作识，是指造作、形成一个生命，以思为主的业识（kammaviññāṇa）。〕巴利《相应部》说：‘诸比丘，由于心染污，有情染污；由于心清净，有情清净。’（《相应部》2-123。）巴利《增支部》又说：‘诸比丘，此心光明，但被外来的随烦恼所染污。’（《增支部》1-9。）诸比丘，作为主人之有分心具有明亮闪耀的光，即澄明、清净；这颗心被贪等作为客人、外来的诸随烦恼——

——所染污。（《增支部》1-9。）

原书 287

施主，如果不守护心，任由贪爱、憎恨等生起，就不能说守护了身业、语业与意业。不守护这三业之人的身业被烦恼浸润，语业被烦恼浸润，意业也被烦恼浸润。三业被烦恼浸润之人的身业会腐败，语业会腐败，意业也会腐败；具有如此腐败三业的人不能善终，也不能良善地去世。

施主，一座有尖顶的房屋如果没有妥善盖好屋顶，就不能说尖顶、椽木与墙壁受到保护；尖顶被雨水浸湿，诸椽木被雨水浸湿，墙壁也被雨水浸湿，继而尖顶腐坏，诸椽木腐坏，墙壁也腐坏。

施主，同样，如果不守护心，就不能说守护了身业、语业与意业。不守护这三业之人的身业被烦恼浸润，语业被烦恼浸润，意业也被烦恼浸润。三业被烦恼浸润之人的身业会腐败，语业会腐败，意业也会腐败；具有如此腐败三业的人不能善终，也不能良善地去世。

施主，如果守护心，不令贪爱、憎恨等生起，就可以说守护了身业、语业与意业。守护这三业之人的身业不被烦恼浸润，语业不被烦恼浸润，意业也不被烦恼浸润。三业不被烦恼浸润之人的身业不腐败，语业不腐败，意业也不腐败；具有如此不腐败三业的人能够善终，能够良善地去世。

施主，一座有尖顶的房屋如果妥善盖好屋顶，就可以说尖顶、诸椽木与墙壁受到保护；尖顶不被雨水浸湿，诸椽木不被雨水浸湿，墙壁也不被雨水浸湿；尖顶不腐坏，诸椽木不腐坏，墙壁也不腐坏。

施主，同样，如果守护心，不令贪爱、憎恨等生起，就可以说守护了身业、语业与意业。守护这三业之人的身业不被烦恼浸润，语业不被烦恼浸润，意业也不被烦恼浸润。三业不被烦恼浸润之人的身业也——

原书 288

——不腐败，语业不腐败，意业也不腐败；具有如此不腐败三业的人能够善终，能够良善地去世。

（《增支部》1-264—265。）

施主，如果心因贪、嗔等而败坏、损毁，身业也会损坏，语业也会损坏，意业也会损坏；三业损坏之人不能善终，也不能良善地去世。

施主，一座有尖顶的房屋如果没有妥善盖好屋顶，尖顶、椽木与墙壁都会损坏。

施主，同样，如果心损坏，身业也会损坏，语业也会损坏，意业也会损坏；三业损坏之人不能善终，也不能良善地去世。

施主，如果心不损坏，身业不损坏，语业不损坏，意业也不损坏；三业不损坏之人能够善终，能够良善地去世。

施主，一座有尖顶的房屋如果妥善盖好屋顶，尖顶、诸椽木与墙壁都不会损坏。

施主，同样，如果心不因贪、嗔等而败坏、损毁，身业不损坏，语业不损坏，意业也不损坏；三业不损坏之人能够善终，能够良善地去世。（《增支部》1-265—266。）诸比丘，这颗尚未以止观禅修之力加以修习、培育的心〔仍摄于轮回苦〕，不堪任、不易调御〔不能轻易使其达到作为毗婆舍那基础的基础禅、观智、道智、果智与涅槃〕；我不见有任何其他法，像这颗不堪任、不易调御的心一样。

诸比丘，这颗尚未以止观禅修之力加以修习、培育的心，不堪任、不易调御。（《增支部》1-4。）诸比丘，我不见有任何其他法，像这颗已经以止观禅修之力修习、培育的心一样堪任、易调御。诸比丘，这颗已经以止观禅修之力修习、培育的心，堪任、易调御。（《增支部》1-4。）诸比丘，我不见有任何其他法，像这颗尚未以止观禅修之力加以修习、尚未令其明现的心一样，会导致如此多的无利益——

——我不见有任何其他法。诸比丘，这颗尚未以止观禅修之力加以修习、培育的心，会导致诸多无利益。（《增支部》1-5。）诸比丘，我不见有任何其他法，像这颗已经以止观禅修之力修习、已经明现的心一样，会带来如此多的利益。诸比丘，这颗已经以止观禅修之力修习、培育的心，会带来诸多利益。（《增支部》1-5。）诸比丘，我不见有任何其他法，像这颗尚未以止观禅修之力加以修习、尚未反复修习的心一样，会导致如此多的——

——无利益；我不见有任何其他法。诸比丘，这颗尚未以止观禅修之力加以修习、尚未反复修习的心，会导致诸多无利益。（《增支部》1-5。）诸比丘，我不见有任何其他法，像这颗已经以止观禅修之力修习、已经反复修习的心一样，会带来如此多的利益。诸比丘，这颗已经以止观禅修之力修习、已经反复修习的心，会带来诸多利益。（《增支部》1-5。）诸比丘，我不见有任何其他法，像这颗尚未以止观禅修之力加以修习、尚未反复修习的心一样，会带来苦——

——我不见有任何其他法。诸比丘，这颗尚未以止观禅修之力加以修习、尚未反复修习的心，会带来苦。（《增支部》1-5。）诸比丘，我不见有任何其他法，像这颗已经以止观禅修之力反复修习的心一样，会带来乐。诸比丘，这颗已经以止观禅修之力修习、已经反复修习的心，会带来乐。

> （《增支部》1-5。）

具有殊胜智慧的一切善法皆不退失。

> （《增支部》1-153、341。）

慧有什么利益？慧具有以殊胜之智通达四圣谛的利益，有分别了知的利益，也有断除的利益。〔即：以知遍知之慧通达苦谛与集谛，以审察遍知之慧分别了知，以断遍知之慧断除烦恼。〕

（《中部》1-367。）

原书 290

诸比丘，在具慧圣弟子的相续中，随从此慧的信稳固安住，随从此慧的精进稳固安住，随从此慧的念稳固安住，随从此慧的定稳固安住。

（《相应部》3-195。）

如是，就世间法而言，心在诸世间法中是首领、主导与先导；就出世间而言，慧在诸出世间法中是首领、主导与先导。（《阿毗达磨义注》1-111。）位于欲界、色界与无色界三界中的五取蕴，即苦谛，名为轮转。凡是获得这种轮转的根本因——一切善业与不善业——都名为轮转之基，也就是集谛诸法。九出世间法则名为还灭。凡是作为获得这九出世间法之因的一切善业，都名为还灭之基；其中也包括过去各生所培育的明之善种与行之善种——

——也包括今生所培育的戒善、定善、观善与圣道善。（《增支部义注》1-40。）其中，唯依轮转之力生起的心，虽能带来人王之乐、天王之乐、梵王之乐等优胜福乐，却也会带来一再结生、衰老、患病、死亡、愁、悲、身苦、心忧、恼等种种苦，以及不断遭受生灭逼迫的蕴、处、界、缘起等轮转法。它给出这些果时，终究只给出纯大苦聚这一果。因此，未经禅修——

——熏习的心，会导致诸多无利益。

未经禅修熏习、依轮转之力生起的心，不能趋入作为殊胜出世间法所依基础的基础禅、观智、道智、果智与涅槃；只有依还灭之力生起的心，才能趋入。

依还灭之力生起的心，能够带来各种安乐。这种心能够带来层层增上的种种安乐：天乐高于人乐，禅乐高于天乐，观乐高于禅乐，道乐高于观乐，果乐高于道乐，涅槃乐高于果乐，层层转胜。由止观禅修之力培育的心，能够使人获得这一切逐级增上的安乐。（《增支部义注》1-40—41。）为戒、定、慧所熏习的极其高尚之心，能令人解脱烦恼与诸漏，直至涅槃，并有力量带来极其崇高的种种——

——安乐。同样，邪恶、染污——

原书 291

——卑劣、粗鄙的心，也有力量带来直至地狱的种种苦。

使清净、高尚之心生起，或使卑劣、粗野之心生起，起着塑造作用的法正是诸心所。水的本性只有洁白清澈这一种；但与红、黄、蓝、黑等染料混合后，就会成为红水、黄水、蓝水、黑水。同样，心的本性本是清净之法；与善心所相应时便成为善心、高尚之心，与不善心所相应时便成为恶心、卑劣之心。若将这些心所分类：一、可通善恶两方的十三同他心所；二、十四不善心所；三、二十五美心所。

合计五十二种。在这五十二种心所中，受与想已经讲述过了。

现在将讲述触等心所。

原书 292

遍一切心心所篇

一、触

‘一、“接触，故名为触。”它以接触所缘为特相。二、以触击为作用。三、以会合为现起，或以受为现起。四、以进入呈现范围的所缘为近因。’

（《阿毗达磨义注》1-151—152；《清净道论》2-93。）

触有四种法相：一、以接触所缘为特相。二、以触击所缘与识为功能作用；换言之，以连接所缘与识为功能作用；又换言之，由所依与所缘会合触击而获得圆满，是其成就作用。三、（甲）由所依、所缘与识三者会合而生起，是其现起之方式；（乙）换言之，以令受这一果法生起为果现起。四、以已进入呈现范围、来到面前的所缘为近因。

‘对于自性法，能作者式与工具式的释词，是把相应行相假托于法上而说的间接说；只有抽象状态式的释词才是直接说。因此说“以接触为特相”。’（《大复注》2‘触即使是非色法，也正以接触所缘的行相而转起。’（《清净道论》2-93。）特相——如前面识蕴部分所释，分析究竟法词义时，可作能作者式、工具式与抽象状态式三种释词。能作者式与工具式只是把能作者、工具的行相假托于法上而说的间接说。

只有抽象状态式才是主要的直接说，所以称为“接触所缘的触相”。

为了让人知道，接触这一动作并没有除法以外的作者，唯有法本身是作者，所以用‘ဖုသတီတိ ဖဿော’——‘接触，故名为触’——把触这一法说成能作者。“触接触所缘”，并不是我在接触所缘，而只是触接触所缘。这种说法也是为了破除“我接触所缘”的我执，依该法借称而说的间接说。

诸相应法接触所缘时，唯因触而能接触；使接触所缘这一动作完成的法也不是我，而只是触。为了破除我执，虽没有一个实体能力能使接触动作完成，却把触说成仿佛具有这种能力；这是依该法借称的语言，所以工具式释词也只是间接说。

原书 293

只有“触以接触所缘为特相”这种抽象状态式的说法，才是主要的直接说。不过，触对所缘的接触以及对能知之心的接触，并不是像两只手等色法相互碰触；所以只说它是以接触行相而生起的自性。

在世俗中，两个“接触”的物体通常并排相连，彼此贴合。触对能知之心与所缘的触击，却不像两根木条并排贴合；正如色所缘触击眼净色时，眼净色与色所缘并不彼此贴合，只依界的自性而发生触击，触也能在不贴合、不接触的情况下触击心与所缘二者。（《阿毗达磨义注》1-151；《清净道论》2-‘虽然不以任何部分贴合，它仍像色所缘触击眼、声所缘触击耳那样，触击心与所缘，所以具有触击作用。或者，因为它由所依与所缘的触击而生起，应知依成就之义，它也以触击为作用。’（《阿毗达磨义注》1-151。）

‘所谓触击，正是触令心与所缘会合的状态。’（《根本复注》1-86；《大复注》2-140。）作用有功能作用与成就作用两种。“以触击为作用”这一词句，同时说明这两种作用。

正如色所缘对眼净色、声所缘对耳净色，虽不依界的自性彼此贴合，仍发生触击；同样，触虽不以任何部分贴合相应心与所缘，仍仿佛依界的自性触击它们，这就是功能作用。正因为触依界的自性触击，心与所缘二者才得以会合；触把所缘与能知之心连接、联系起来。如果触只触所缘而不触心，或只触心而不触所缘，心与所缘就不能会合。因此，saṅghaṭṭana——“触击”，只是令心与所缘会合的法；心与所缘因触而会合，这一会合——

——本身就称为“触击”，意思是：除会合以外，并没有另一种独立的触击。触只是使心依界的自性以会合所缘这一行相生起的因；这就称为依功能义而立的作用。

所谓一只手掌触击另一只手掌，其实只是诸色法组相互触击；这些色法组中，作为触击特殊原因的风界，其自性力量特别强。拍手时，两掌相互触击；所谓两掌，只是究竟色法的集合。每只手掌都有五类色聚、四十四种色法。

〔若把非真实色法也计算在内，并把命根九法聚也计算在内，就会超过四十四种；请回顾色业处篇。〕在两只手掌所含的诸色法组中，心生风界的自性力量格外强而锐利。这个心生——

——风界自性力量强盛的两掌中，色聚或色法组彼此极其接近、挤压、触击而相连；这种状态便被说成“拍手”“两掌相触”。对于这些因接触行相而极为接近、相互挤压触击的特殊色法，使用“触击”一词是一种间接说。同样，心取所缘，所缘成为被识知的对象，这便名为以触击行相而生起；依于如此生起的心而有的触这一特殊法，被义注师以间接说称为心对所缘的触击，即 saṅghaṭṭana。

> （参见《根本复注》1-86；《随复注》1-93。）

触依界的自性而发生的这种触击、撞击，在某些场合甚至明显得如同身体实际受触。随复注师就触以接触行相而生起，列举三例：一、一个胆怯的人站在地上，看见有人爬到树梢、几乎要跌下来时，自己的膝盖也会发抖；二、看见别人吃极酸的柠檬、熟芒果等时，观看者的相续中也会流出口水、唾液；三、一个心怀悲悯、常行悲心的人，看见别人正受折磨时，自己的身体也会阵阵颤抖。在这些场合，触以接触所缘的行相而生起，显得格外明显。（参见《随复注》1-93。）

‘或者，因为触由所依与所缘的触击而生起，应知依成就之义，它也以触击为作用。’（《阿毗达磨义注》1‘因为由所依与所缘会合而成就，所以触具有触击成就。’（《根本复注‘触的成就，就是触的生起。’（《随复注》1-93。）换一种说法，这个触由所依色与所缘的触击而生起，因此，从成就义说也具有触击作用，即由所依与所缘触击而如法成就的作用。此处所谓“成就”并非“圆满”；依随复注之说，只是触按照其生起规律完整地生起。

五门所生与意门所生

《大义注》说：‘四地所生的一切触，无不以接触所缘为特相。但以触击为作用者，唯有五门所生触；五门所生触既称以接触为特相，也称以触击为作用。意门所生触只称以接触为特相，不称以触击为作用。’说完这段，又引出如下经文：‘大王，譬如两只公羊相斗，其中一只公羊应看作眼，第二只公羊应看作色所缘——

原书 295

——两羊的会合应看作触。这样，触既以接触所缘为特相，也以触击为作用，等等。’

巴利义注续文（缅文转写）：‘又如“由眼见色”等处，是以眼等名称说眼识等；这里也应知，是以眼等名称说它们。因此，“眼应如此看待”等句，应依“眼识应如此看待”的方式理解。这样，由于心与所缘相触击，在这部经中也就成立：触依功能义而以触击为作用。’（《阿毗达磨义注》1-151—152。）《大义注》的意思是：欲界、色界、无色界、出世间这四地所生的一切触，无一不以接触所缘的行相为特相。至于触击作用，则说只属于五门所生触；这里用 eva——“唯”——加以限定，即“触击作用只属于五门所生触，不属于意门所生触”。不过，意门所生触只是从成就义说不能称为触击作用——

——从功能义说仍然可以具有触击作用。）确实，五门所生触既称以接触为特相，也称以触击为作用；意门所生触则只称以接触为特相，不称以触击为作用——这里指的是成就作用。说完上述话以后，《大义注》又引《弥兰王问经》继续解释：‘施主弥兰大王，譬如两只公羊相斗，其中一只公羊应看作眼净色，第二只公羊应看作色所缘，两羊的会合应看作触。这样，触既以接触——

——所缘的行相为特相，也具有由所依与所缘触击而如法成就、完整生起的成就作用。（两面铙钹相击、两掌相击等譬喻，也应准此理解。）另一种解释是：在‘由眼见色’等巴利经文中，“由眼”不能取作眼净色、眼所依，而应取眼识；“眼识见色所缘”这一意义，被说成‘由眼——即由眼睛——见色所缘’。

这是依处借称而说的。同样，在上引《弥兰王问经》中，也应知是以眼等名称说眼识等。

（这也称为依因借称。）既然如此，这部《弥兰王问经》中，因为触能同时触击心与所缘，也就成立：依功能义的作用说，触以触击为作用。（《阿毗达磨义注》1-151—152。）

原书 296

上述义注裁定：意门所生触虽从成就义说不能具有触击作用，但从功能义说仍可具有触击作用。意思是，意门所生触具有这样的功能作用：以触击相应心与所缘的行相生起，把所缘与识知之心连接、联系起来，也就是以联结行相而生起。

‘由于依名为三法会合的自身之因而被开示，所以触以会合为现起。因为在各处，都是以“三法会合而有触”这样依其因来开示触。’

这句经文的意思是：“由于三者会合而有触”，并不是说会合本身就是触。

> （《阿毗达磨义注》1-152。）

既然触是这样被开示的，它也以同样的方式现起，所以称为“会合现起”。而从果义的现起来说，触又称为“受现起”；因为触使受显现，也就是令受生起。

‘譬如，虽由外在的热因而生，依于名为虫胶之物的热气，只令自己的依处变柔软，并不令作为其因、在外燃烧的炭火之热变柔软。同样，触虽以称为所依与所缘的其他法为因，但因为依心而生，只在自己的依处——心——中令受生起；应知它不在作为自身之因的所依或所缘中令受生起。’

（《阿毗达磨义注》1-152。）

现起之方式——‘缘眼与诸色，眼识生；三者会合为触。’

（《相应部》1-300。）正如世尊在这类巴利经文中所教，观照触的瑜伽行者会在智中见到：触是由于所依、所缘、识三者会合而生起的法。这就是现起之方式。

世尊亲自依触的因——即所谓所依、所缘、识三者会合——向弟子分别开示，因此，观照触的瑜伽行者会在智中见到：触以三者会合的方式，也就是由于三者会合而生起的方式现前。确实，在各处巴利经文中，世尊说“三者会合而有触”，是依触之因说三者的会合；并不是说所依、所缘、识三者只是会合在一起，这个会合本身就是触——

——应当如此理解。世尊既说由所依、所缘、识三者会合而有触，触便以三者会合的方式在瑜伽行者智中现前。因此所谓“会合现起”，就是触在禅修者智中显现为由所依、所缘、识三者会合而生起的法。（《阿毗达磨义注》1-152。）果现起——依“缘触而有受”等缘起教说，触能使受这一果法生起；这就是果现起。触令受生起——

——时，义注举出如下譬喻。

请看炭火、虫胶和热气这三种事物。炭火是外在的因，能使坚硬的虫胶变软。把硬虫胶放在炭火上烘烤时，虫胶中便生起热气、热界。热气虽由炭火而生，却只使自己的依处——虫胶——柔软，并不使炭火柔软。同样，在一、作为外因的所依与所缘，二、心即识，三、触这三法中，触虽然由所依与所缘这一他因而生，而且所依、所缘显然是触的因，但触依心而生，所以只在自己的依处——心——中——

——令受生起。所依与所缘虽是触的因，触却不在所依中或所缘中令受生起，应当如此理解。

（《阿毗达磨义注》1-152。）

譬喻的前三项对应为：一、所依与所缘如炭火；二、心如虫胶；三、触如热气。

最后一项是：四、触所生的受，如虫胶因热气而有的柔软性。

说触在令受这一果生起时，只在心中令受生起，这显示两点：一、触是心所，即依心而生的法；二、触不与所依、所缘混杂，却能作用于受。但这并不否定触依相应所依色而生的依止性质。意思是，触只与识相应；它不与作为所依的色法相应，而是与色法不相应。

（《根本复注》1-86。）

‘由于触能在适当作意与根共同周备的所缘中无碍生起，所以说触以进入呈现范围的所缘为近因。’（《阿毗达磨义注》1‘作为该触之因、与之相应的作意，称为适当作意。根面向该所缘，加上转向取它为所缘，就是所缘被周备、被准备；意思是使它成为识的所缘。’（《根本复注》1-86。）因此说：在与触相应的作意、转向以及眼等根共同周备的所缘中，触能够无碍生起；触以已经显现、进入呈现范围的所缘为近因。

（《阿毗达磨义注》1-152。）

原书 298

所谓“已显现的所缘是触生起的近因”，意思是：触所依的眼等根必须面向该所缘，转向也必须审察该所缘。这样的情形称为 parikkhata——被周遍准备、被共同周备。

这样共同周备所缘，就是令它成为识的所缘，也就是把它准备到足以被取为所缘。

对于这样共同周备的所缘，没有任何有力者能够阻止识生起、对它造成障碍，所以识必定能无碍地在该所缘中生起；心一生起，触也必定随之生起。因此，在共同周备的所缘中，触必定无碍生起；已显现、进入呈现范围的所缘，便成为触的近因。（《根本复注》1-86。）观法——触既接触善心方面的所缘，也接触不善心方面的所缘，是恒常具于好心、坏心两类心中的法，是遍一切心心所。在依处与门而生的诸心刹那中，从自己想要观照的某一心刹那所含相应法组里拣出触——

——依上述特相、作用等观法加以观照。观五门所生触时，应同时观照功能作用与成就作用。

观意门所生触时，只观照功能作用。

二、思

‘能策励，故名为思。’意思是：思把与自己相应的诸法持续连接于所缘。

特相方面：一、思以策励为特相；意思是，它具有思的状态这一特相。

其余两项为：二、以筹作发动为作用。三、以筹划管理为现起；正如大弟子、大木匠等人能完成自己的工作，也能促成他人的工作。

在忆念必须迅速完成的工作等情形中，思作为令相应诸法用力的状态而转起，显得格外明显。（《阿毗达磨义注》1-154—155；《清净道论》2-93。）思是具有策励性质的法；意思是，它把与自己共同相应的诸法持续连接于所缘，使其不间断。

思有如下四法：一、策励与自己相应的诸法，使它们与自己一起契合所缘、到达所缘，是其特相。二、把相应诸法聚集、组织起来，使它们在各自工作中不致散乱，是其筹作发动作用。三、以筹划管理为现起；应像能完成自己工作又促成他人工作的上首弟子、大木匠等人那样理解。四、以（甲）所依、（乙）所缘、（丙）由触与作意领头的相应诸法为近因。

原书 299

特相——义注以 abhisandahati——“持续连接”——解释 cetayati——“策励”；根本复注又说：‘所谓持续连接，就是连结而使之转起。’（《根本复注》1-87。）

思把与自己共同相应的诸法契合、连接于所缘。所谓连接，就是使与自己共同相应的诸法在所缘中不致中断，也就是使它们持续生起。意思是，由于思的策励，相应诸法在所缘中接连不断、反复生起。

筹作发动作用——欲界、色界、无色界、出世间这四地所生的一切思，无一不以策励为特相；一切思都必定具有策励特相。

但筹作发动作用只存在于善法与不善法，也就是善心与不善心中。这里所谓筹作发动作用，是把造成善与不善的诸相应法聚集在所缘中，不让它们各自散乱分离；这就是聚集、组织的功能。

进一步说明——当来到造作善业或不善业的场合，除思以外的相应诸法，在执行各自工作时只完成部分工作；思却有更强的用力、更强的努力，付出加倍的用力与努力——意思是它承担更多事务。因此，古代诸大义注师说：‘这个思善住于田主的地位。’诸名法取各自所缘时，思为了让自己连接于所缘，也让相应诸法连接于所缘，承担极多事务。譬如一位田主带着五十五名雇工——

——亲自下田，与工人一起收割。田主自己不停收割，也催促工人收割，指明应当收割的地段，还安排收割工人的饮食等事。因此，田主比别人承担更多事务。同样，在善与不善的工作中，思比其他相应法承担更多事务，使善业或不善业成就；换言之，为了让善心生起接连不断、让不善心生起接连不断，思以繁重的事务来完成聚集、组织相应诸法的工作。

在这个譬喻中，田主如思；五十五名工人，如依心的诸支而生、以触和受等为例的五十五种善法。

田主加倍努力、加倍用力，如思在从事善或不善的工作时加倍努力、加倍用力。由此应当了知，思具有筹作发动作用。（《阿毗达磨义注》1-155。）

原书 300

现起——思以筹划管理的法在瑜伽行者智中现起；它以筹划管理的状态在瑜伽行者智中显现。正如能完成自己工作、也能促成他人工作的上首弟子、大木匠等人善于筹划管理。

进一步说明——上首弟子远远看见自己的和尚师正走来，自己诵读、温习功课，也让其他年幼弟子像自己一样，各自诵读、温习功课。

确实，当上首弟子努力诵读、温习时，其他年幼弟子也跟随上首弟子而诵读、温习。

另一譬喻——大木匠自己做锯木等工作，也让其他年幼学徒各自做锯木等工作。确实，当大木匠努力从事锯木等工作时，年幼木匠学徒也跟随大木匠，从事锯木等工作。

另一譬喻——在战场作战时，担任众士兵前导首领的将军自己作战，也让其他士兵猛烈、勇敢地冲锋作战。确实，当将军奋勇猛烈进攻时，士兵们也不后退，跟随将军作战。

与这些譬喻一样，思依自己的功能在所缘中生起时，在观照思的瑜伽行者智中显现为这样的法：它仿佛筹划、安排触等相应法执行各自的触击等工作。确实，当思努力完成自己的工作时，与思相应的诸法也各自努力完成自己的工作。因此说：‘应当把思理解为上首弟子、大木匠等人的筹划管理，他们既能完成自己的工作，也能促成他人的工作。’

应知，在忆念必须迅速完成的工作等情形中，思作为令相应诸法用力的状态而生起，显得格外明显。

这里所谓 ussahana-bhāva——令诸法用力的状态——并不是精进，而是郑重取所缘。思自己郑重取所缘，也令相应诸法郑重取所缘。

‘所谓以令诸法用力的状态，就是以郑重的状态。思自身成为郑重的法，也令相应诸法郑重。’

（《根本复注》1-87。）

原书 301

因此，应当这样理解思的 ussahana-bhāva：思聚集、组织、策励、鼓动相应诸法，使其到达所缘、在该所缘中完成各自的工作，因而成为令相应诸法用力的状态。（《阿毗达磨义注》1-155；《根本复注》1-87。）业——思在取所缘时承担繁重事务，所以与思相应的诸法也仿佛承担繁重事务，变得活跃。心与心所活跃，由活跃之心所生的心生色也变得活跃。心生色活跃，与它共存的业生色——

——时节生色、食生色这三类色法，也像投入湍急河流的一块干牛粪一样变得活跃。因此，无论从事善的工作还是造成不善的工作，思有多强烈，整个身心——一切色蕴与名蕴——就相应地多么活跃、强健；思若不强烈，整个身心便冷淡、迟钝、昏沉、拖沓而缺乏生气。正因为思是一切善事、不善事的根本，世尊才说：‘kamma——业——就是行为。’

‘诸比丘，我说思即是业；思已，便以身、语、意造作业。’

（《增支部》2-363；《阿毗达磨》4-290。）

诸比丘，由思策励，便经由身门、语门、意门造作身业、语业、意业；因为思是身业、语业、意业得以成立的根本，所以我说思即是业。（《增支部》2-363；《阿毗达磨》4-290。）“业”本来是身业、语业、意业这些行为的名称；但这些行为由于思而得以成办，所以依果借称，把作为根本原因的思本身也说成“kamma——业”。（参见《根本复注》1-77。）近因——诸义注没有就思单独列出近因。《清净道论》义注综合说明名为行蕴的一切心所的特相、作用等时，说它们“以其余三蕴为近因”。所谓其余三蕴——

——就是受蕴、想蕴与识蕴。

此外，《相应部 · 蕴品 · 善巧七处经》（《相应部》2-51—52），以及《无碍解道》和《清净道论》义注中详释生灭随观智、依因果关联观照缘起诸法之处，也有如下教说：

‘由触集而受集；由触集而想集；——

原书 302

——由触集而行集；由名色集而识集。’（《相应部》2-51—53；《无碍解道》54；《清净道论》2-266—267。）这些教说说明：由触而有受蕴、想蕴、行蕴生起，由名色而有识蕴生起。

‘四种非色蕴，以俱生缘互相为缘。’（《发趣论》1-5。）这是说四名蕴彼此以俱生等缘力相助。又说：‘眼处以依止缘，缘眼识界及与它相应的诸法。’

（《发趣论》1-5。）

眼处，即眼所依等所依色，以依止、前生等缘力，资助依它们而生的名法组。又说：‘色处以所缘缘，缘眼识界及与它相应的诸法。’

（《发趣论》1-1。）

这是分别说明：色所缘等六种所缘，以所缘等缘力，资助那些依各自相应方式取它们为所缘的名法组。

因此，并不是没有能令思生起的最近近因；这些近因确实存在。概括来说有三类：一、所依色；二、所缘——六所缘之一；三、触——即以触为首的相应诸法。义注没有逐项单独列出，也许是因为在这三类因中，没有哪一种对于思的生起格外突出、足以特别指定。

某些名法，如推度，以所依色为近因；某些名法，如触，以已显现的所缘为近因；某些名法，如慧，以相应的定这一名法为近因。

思既可以与推度相应，也可以与触相应，还可以与慧相应。与思相应的法都有近因，思本身又怎会没有近因？它必定也有。因此，一、所依；二、所缘；三、以触为首的相应诸法——

——这三类因中的任何一类，或三类全部，都应看作思的近因。（亦可参看《阿毗达磨义注》1-321—322的解释；前文已经说明。其余心所没有单独列近因之处，也应准此理解。）观法——思也是与每一心刹那相应的遍一切心心所。从自己想摄取、观照的心刹那所含相应法组中拣出思，依上述特相、作用等加以观照。观筹作发动作用时，只应在与善速行或不善速行相应的思中观；与其余异熟无记心、唯作无记心的心刹那相应之思，不应观筹作发动作用。如果如此，那么与异熟、唯作这些——

——其余心刹那相应的思，是否就没有作用了？有些胜义法，如受，其特相本身也可以作为作用；这里也应如此观：一、策励本身是思的特相；二、策励本身也是思的作用。

义注说明思的自性特相时用了 abhisandahati——“持续连接”。（《阿毗达磨义注》1-154。）根本复注以 pabandhati、pavatteti——“连结、使之转起”——解释 abhisandahati；随复注师又如下解释 pabandhati：

‘所谓连结，就是使之立住，使相应诸法立于各自的工作中。正因为如此，为解释这个意义，才说“使之转起”。’（《随复注》1-93。）把这些解释前后贯通，意思就是：思是令相应诸法安立于各自工作、使它们从事各自工作的法。所谓思策励自己与相应诸法到达所缘、把它们连接于所缘、使它们反复生起，正是在说这个意思。如此令自己与相应诸法从事各自的工作，也完全可以称为思的功能。诸位智者善人应审察思惟，领会其义。

三、一境性即定

‘于所缘中平等地安置心，或正确地安置心；又或者，这不过是心的安定，故名为定。’

定的四法如下：1．（甲）以居首为特相（《阿毗达磨义注》1-161）；（乙）以不散为特相，或（丙）以不散乱为特相。2．以聚集俱生诸法为作用，如水把浴粉聚合起来。3．（甲）以寂静为现起；

（乙）或以智为现起。

因为说：‘有定者如实知见。’

4．尤其以乐为近因。

应知定犹如无风处的灯焰安住，是心的安住。（《阿毗达磨义注》1-161—162；《清净道论》2-94。）能于所缘中平等地安置心的法，名为定；另一说，能于所缘中正确地安置心的法，名为定；又一说，于所缘中正确、平等地安置心这件事本身，名为定。

四法释义如下：1．（甲）居于上首的状态

——成为上首的状态

——在所缘中作为相应诸法之上首的状态，是其居首特相；（乙）依自身本性，在所缘中不散——也就是在所缘中不动摇而安住——是其不散特相；（丙）令相应诸法在所缘中不散，是其不散乱特相。2．如水把浴粉、皂粉聚成块状那样，聚集俱生诸法，是其作用。3．（甲）寂静的状态，是其现起方式之现起；（乙）能产生智这一果法——也就是作为智之因——是其果现起。（世尊已经教说：安置心于所缘而有定者，如实知见。《相应部》2-12。）4．尤其——即通常——以乐受为近因。

心一境性——是令心只有一个所缘的法；“心一境性”就是定的名称。大义注首先这样解释心一境性的居首特相。居首特相——如带尖顶的楼阁以中央尖顶统摄、连结其余横梁、椽木等构件，因而尖顶是其中的上首、主件；同样，一切善法都依与定相应的心而得成就、得圆满，故定以居于一切善法之上首为特相。因此，龙军尊者这样说：‘大王，带尖顶的楼阁有无数椽木；所有椽木都抵达尖顶，倾向尖顶，——

——依向尖顶，会合于尖顶；尖顶被称为比那些椽木更优胜、更重要的部分。同样，——

——大王，有无数善法；一切善法都倾向定、趋入定、依向定。

所以定被称为一切善法中最胜者。’（《弥兰王问》38；《阿毗达磨义注》1-161。）布施善、持戒善中虽然也有名为一境性的定心所相应而生，但布施以思为主，持戒以信为主。因此，上述定的居首特相，尤其是就止修之善与观修之善而言。

（乙）不散特相；（丙）不散乱特相

‘所谓不散，是定本身不向外散的自性；所谓不散乱，是相应诸法不散乱。依某法而使相应诸法不散乱，该法即不散乱。’（《根本复注》1-88；《大复注》2-142。）定本身在所缘中不散，是不散特相。定不仅自己在所缘中不散，也能使相应诸法在所缘中不散；正因为定，相应诸法才不在所缘中散乱。因此，令相应诸法在所缘中不散的法，就是不散乱特相。近行定与安止定安稳地贴住所缘，住于入出息似相、遍似相等止禅所缘；观定则住于行相所缘。换言之，各种定都安稳地贴住、住于各自相应的所缘；它不只是自己——

——安稳地贴住该所缘，也使共同相应的诸法安稳地贴住该所缘。因此，止修心和观修心不散向止禅禅相、行相以外的其他所缘；这是因为名为不散乱的定，正是掉举的对治，而掉举会把相应诸法抛向止禅禅相、行相以外的种种所缘。世间定尚且具有如此力量，出世间定的力量更无须赘言。

战场上发生战事时，国王要前往军队退却、战局不利的各处；国王到达哪里，军队便在哪里充实起来，因为在国王的整治下，军队随国王而来。敌军也随之溃散，只能跟随自己的国王，退向其国王所在之处。同样，定不让俱生诸法有机会散向各个所缘、分崩离散，所以定以令相应诸法在所缘中不散为特相。（《阿毗达磨义注》1-161。）聚集作用——如水把浴粉、皂粉等聚拢，使其不致散开，乃至把皂粉聚成皂块；同样，定把俱生——

——诸法聚集起来，使它们在止禅禅相、行相等各自所缘中不向外散、不四处分开，而是和合一处。三十四、三十二或三十一种名法能够安稳地贴住入出息似相、遍似相等单一止禅所缘，正是由于定的力量。在观修中，如果观修心是悦俱智相应心，则每一速行中各有三十四种名法；这三十四种名法也安稳地贴住作为观智所观对象的行相所缘。它们能这样安住，是由于与观智相应之定的力量。

由八支圣道领头的道心、道心所与果心、果心所，也能安稳地贴住以无为界、寂静界涅槃为所缘。这同样是由于与道智、果智相应之出世间定的卓越力量。因此，说定具有聚集作用：它把俱生诸法聚在同一所缘上，使之集合、相随、凝聚而和合一处。

现起——现起部分分作两类：现起方式之现起与果现起。

（甲）现起方式之现起——‘由于它是不寂静特相之散乱的对治，故以令心寂静的行——

——相而呈现，所以以寂静为现起。’（《大复注》2-142。）

散乱——即掉举——以心不寂静为特相；定是它的对治。对于观照定的禅修者，定以心寂静的方式显现于智，所以定以心的寂静为现起；这就是现起方式之现起。

（乙）果现起——‘诸比丘，修习定吧；诸比丘，有定的比丘如实了知。’

（《相应部》2-12；《相应部》3-363。）

‘有定者如实知见。’（《小部》10-50；《小部》11-38。）

诸比丘，修习——令之生起——定吧。诸比丘，有定的比丘如实、如其本然、明白地区别了知：1．五取蕴；2．五取蕴生起之因及生起；3．五取蕴灭尽之因及灭尽。（《相应部》2-12。）诸比丘，修习——令之生起——定吧。诸比丘，有定的比丘如实、如其本然、明白地区别了知：1．这是苦圣谛；2．这是集圣谛；

行蕴论章（之四）

原书第 307 – 334 页

3．这是灭圣谛；4．这是道圣谛。（《相应部》3-363。）诸比丘，修习定、建立定吧。有定者——其心善加安置于所缘、具有稳定心性者——如实知见。（《小部》10-50；《小部》11-38。）世尊既有如此教说，定便也具有果现起：它能促成如实智见，即如实洞见四圣谛的智见。

如实智见是由定而生的果法，所以这里的意思是：定能产生名为如实智见的果法。

近因——‘尤其以乐为近因。应知它如无风处灯焰的安住，是心的安住。’

（《阿毗达磨义注》1-162。）

‘尤其’意为‘通常’，因为也有不具乐的定。以灯焰为喻，显示定使心相续安住的状态。（《根本复注》1-88；《大复注》2-142。）因为有乐者通常会生起定，而且定能增强，所以乐受是定生起的最近近因。通常有乐便能生定，固然如此；但也有第四禅定等不与乐受相应的定，所以根本复注师把‘尤其’解释为‘通常’。随复注师则说明：‘尤其’除了‘通常’的意义，还可有‘格外、超胜’的意义。

‘有乐者的心入定。’（《长部》3-252。）世尊亲自如此教说，因此乐受是定生起的一项殊胜因。（《随复注》1-95。）应知定是心的安住、令心安住的法，犹如无风处灯焰的稳定。以灯焰稳定为喻，其中‘心的安住’并非指一个心刹那的住时，而是指如持续燃烧的灯焰相续一般，连续生起的心相续得以安住。（《阿毗达磨义注》1-162；《根本复注》1-88；《大复注》2-142。）附注——对于第四禅定以及与舍受相应的定，论书没有特别说明其近因；

所以应知，所依、所缘与由触领头的相应诸法，就是它们的近因。

请重新审察上面对定所作的各项说明。

善定显然具足能生起如实智见的力量。既然如此，善人，你为何还厌弃建立定呢?

定能促成如实智见，能使人洞见四谛，能生起观智、道智与果智。直至阿罗汉道智、果智的如实智见，能令烦恼与诸漏灭尽，使人从轮回流转的苦中解脱出离。佛陀等诸善人喜爱、珍重、赞叹、推崇具有如此巨大力量的定。

‘最胜佛陀赞叹那清净定，诸佛称之为无间定；

无有任何定能与它等同，此亦是法中的胜妙珍宝；

愿以此真实而得安乐。’（《经集》312。）

“最胜佛”——超越被称为闻佛（sutabuddha）、声闻佛、独觉佛的三类佛陀，是其中最卓越、最受赞叹的正自觉佛。“清净”——远离烦恼尘垢，极为洁白清净。“彼定”——与圣道相应的殊胜定法。“赞叹”——已经赞叹、推崇。“彼定”——与圣道相应的殊胜定法。“无间”——它一灭去，在紧接其后的无间时分，必定给予圣果这一果法。诸佛已经如此教说。“由彼定”——由与圣道相应的殊胜定法。“等同”——某一种能与它相等的世间定——

——实不存在。“于法中”——于与圣道相应的殊胜定法中。“此亦是珍宝”——这同样具足令人珍爱、足以称为珍宝的品质。“胜妙”——极为殊胜。“以此真实”——凭借这句吉祥的真实语。

“于众生”——于众多有情。“安乐”——远离灾难、安稳快乐。“愿得”——愿其必定成就。（《经集》312。）在上述《宝经》中，世尊把与圣道相应的道定置于最高地位，加以赞叹推崇。然而，圣道诸法、圣道诸定，只有得到观智与观定逐级资助，才能生起。

‘初道的准备，以亲依止缘缘于初道。’（《发趣论》1-146。）如是，一切处都应依各自助益的方式，了知其亲依止缘性。

> （《阿毗达磨义注》3-443。）

‘苏尸摩，先有法住智，后有涅槃智。’（《相应部》1-344。）依照这些教说，只有观智与观定逐级以亲依止缘力资助，圣道智与圣道定才能生起。再者，如前所释，依世尊在《谛相应 · 定经》（《相应部》3-363）中的教说，为了获得洞见四谛的如实智见，必须先努力证得近行定与安止定二者中的一种定——

——才行。此定正是五种大力之一，能把善人的心相续一阶又一阶地提升，直至涅槃。因此，愿善人理解定的价值，能够喜爱、珍重定。

上面关于定的特相、作用等观法，主要是就与善法相应的定而详加解释；对于与不善心相应的定，以及与异熟无记法、唯作无记法相应的定，也应准此观照。

四、命

命根的四法如下：1．以守护与自己不可分离的诸法为特相。2．以令它们转起为作用。3．以使那些法住立为现起。4．以应由它维持的诸法为近因。（《阿毗达磨义注》1-167。）为了说明色命根与名命根在特相等方面的共同点，论书说‘与自己不可分离的诸法’。

> （《根本复注》1-90。）

解释如下：1．守护与自己不可分离的俱生法，是其特相。2．令这些俱生法从生时转起至坏时——使之延续、使之活命——是其作用。3．使这些俱生法在坏时以前住立，是其现起。4．由自己使之转起、延续、活命、到达坏时的法，是其近因。

若只说‘相应诸法’，便只涉及具相应关系的名法。这里为了说明色命根与名命根二者在自性、特相等方面的共同点，所以解释为：‘守护与自己不可分离的法’，即守护与自己不可分离的俱生法，是其特相。（《根本复注》1-90。）色命根已经在色法篇中解释过；若只就名命根而言，其特相、作用等可作如下理解。

名命根的四法如下：1．以守护相应诸法为特相。2．以令那些法转起为作用。3．以使那些法住立为现起。4．以应由它维持的相应诸法为近因。（《阿毗达磨义注》1-167。）

原书 310

其义如下：1．守护相应诸法，是其特相。2．令相应诸法从生时转起至坏时——使之延续、使之活命——是其作用。3．使相应诸法在坏时以前住立，是其现起。4．由自己使之转起、延续、活命、到达坏时的相应诸法，是其近因。

‘由于它，与之相应的诸法得以活命，故名为命；在守护特相上令支配义得以成办，故名为根；命即是根，故名命根。它对称为转起的相续居于支配地位。’（《阿毗达磨义注》1-167。）所谓‘对转起相续居于支配地位’，即对称为转起的相续成为主导。命根在自己存在的刹那守护诸法，并成为下一刹那受其守护的诸法生起之因；由此，转起得以长久住立。依能产生各别一生的特殊业，它无间转起直至死亡；一般而言，则无间转起直至般涅槃，并具足有生命这一特殊状态。（《根本复注》1-90。）这里的‘转起’，指已被执受的诸蕴。所谓‘长久住立’，显示命不仅是受守护诸法刹那住立之因，也是相续不断之因；否则便不应有寿尽而死。

（《随复注》1-97。）

由于命，相应诸法——即俱生法——得以存活、延命；因此，使相应诸法存活、延命的法，名为命。又因为它在守护相应诸法、使之存活延命这一守护特相上，令相应诸法承认自己的支配，所以名为根。

在守护特相上成办支配义

命心所守护相应诸法，使之存活；在这种守护特相上，它仿佛令相应诸法把自己推举为王，使相应诸法给予自己支配者的地位。没有命，相应诸法便不具有守护性质；只有命能完成守护工作。意思是：命仿佛令相应诸法共同把能够完成守护工作的自己推举为首领。

〔应知，这是为了使人理解而从不同角度说明的“以彼法借称”之语；

其他堪称为根的法，也应同样理解。〕“命”与“根”二词合成“命根”。命根是已被执受诸蕴相续之首领：这些蕴被爱、见所染著，由业作为果而执取，依缘起法则因果相连，名为“转起”，连续不断地生起。

原书 311

由于命根，俱生诸法能够从生时住立至坏时。命根存在于生、住、坏三刹那期间，俱生诸法由于命根，也能从各自生时住立至坏时；这就是所谓‘由于命，相应诸法得以存活’。此外，前一命也资助自己之后与命同生的同类俱生法生起。得到命的这种资助，连续转起的已被执受诸蕴相续才能长久住立。若不承认这种资助，寿尽而死便不应存在。已被执受诸蕴相续由于命而长久住立，这就是所谓：由于命，——

——俱生诸法得以延命。

由于命的资助，已被执受诸蕴相续得以长久住立。若命与能产生某一生的特殊业力相应，它便资助至该生的死亡；若只是没有特殊业差别的一般命根，则资助直至般涅槃。因此，相续得以不间断地转起，直至相应的死亡或般涅槃。（参见《根本复注》1-90；《随复注》1-97。）特相——若说‘相应诸法’，只涉及具相应关系的名法；这里为兼摄色、名二者，故说：‘守护与自己不可分离的俱生法，是其特相。’虽说水守护莲花，水也只能在应受守护的莲花等对象仍存在时守护；

若没有莲花等应受守护的对象，水还能守护什么呢？它便无从守护。同样，命守护俱生法时，也只能在应受守护的诸法——被守护法——仍然存在的刹那，执行守护等工作；却不能守护它们使其永不坏灭。

如乳母守护由他人生下的孩子，命也各自守护由种种因所生的色名所缘生法：这些因包括作为自家财产的无明、爱、取、行、业，以及心、时节、食、所依、所缘、触等。

船师划船，把船送到彼岸；虽说他只把船送到彼岸，但自己与被送往彼岸的船相连而存在，所以也等于把自己送到了彼岸。同样，命只有与自己从生时维持至坏时、令其延续活命的诸法相连，自己才能存在；因此应知，它守护俱生法，也就同时反过来守护了自己。

（《阿毗达磨义注》1-167。）

原书 312

作用——虽说命具有令俱生法从生时转起至坏时、使之延续、存活、延命的作用，但它不能在坏时之后的下一时段使俱生法继续转起，因为命根本身与应由它使之转起的俱生法，在坏时之后都已不存在。这里所谓从生时至坏时'使俱生法转起'，只意谓让它们尚未隐没坏灭、继续明显存在；应知，这不是使尚未生起的法生起。能使未生法生起的能生因和扶助因另有其法。命只是把由各自相应因——

——所生的法，以守护力加以守护。命不只资助应由它守护的法从生时延续至坏时，成办刹那住立；也资助色名相续前后连接、反复生起住立，成办相续住立。

异熟名法与异熟业生色的因，是由无明、爱、取围绕的行与业；心是心生色的因，时节是时节生色的因，食是食生色的因。所依、所缘、触、如理作意、不如理作意等，则依各自相应情形，成为善、不善、唯作、无记等诸法的因。由这些相应因生起的色名蕴，在从生时至坏时以前得到延续、存活、延命，这才称为命'令其转起'。

在前述乳母譬喻中，孩子不是乳母所生、不是由乳母而有；但乳母令孩子不死，使其存活延命，让孩子的色名诸蕴相续在死亡以前继续生起住立。同样，命令俱生法转起，应理解为乳母使孩子继续存活那一类'令转起'，不是使未生法初次生起。

现起——命只能使俱生法在坏时以前转起、住立；到坏时，命本身也正在坏灭，便不能再使俱生法转起住立。应知，犹如将尽的灯芯与油不能再维持灯焰。同样，命虽只能在自己明显存在的有时守护俱生法，不能在坏时之后使之转起，也不能在坏时使之住立，却并非没有三种威力：（甲）能够守护的威力；（乙）能够令转起的威力；（丙）能够使住立的威力。为什么？因为在上述自己明显存在、从生时至坏时以前的刹那，命能够完成守护俱生法、令其从生时转起至坏时以前、使其住立等各项工作——

原书 313

——之故。（《阿毗达磨义注》1-167。）这里，命对于俱生法的三方面是：1．能够守护，是守护特相；

2．能够令其转起，是令转起作用；

3．能够使其住立，是住立现起。

‘而且能够成办，因为它是生命特殊状态之因。’（《根本复注》1-90。）所谓‘因为它是生命特殊状态之因’，就是因为它是俱生法之生命特殊状态的因。系属于根的有生命色与无生命的死尸色有别，业生色与时节生色等有别，正是命根所成办的。

（《随复注》1-97。）

命根能够完成对俱生法的各项工作：1．守护的守护工作；2．令转起的转起工作；3．使住立的住立工作。这是因为命根是“生命特殊状态”之因——也就是与自己同生的俱生法具有生命、形成有生命世界之特殊性的因。命根造成有生命世界中系属于根的色与无生命死尸色之间的差别，也造成业生色与时节生色、心生色、食生色之间的差别。〔意思是：命只存在于业生色聚的组成中，不存在于时节生、心生、食生色聚的组成中，因此业生色与其余三类色之间的差别，正由命造成。〕所以说，命是与自己同生的俱生——

——诸法具有生命、形成有生命世界之特殊性的因。

近因——如水只有在莲花存在时才能守护莲花，使它青翠鲜活；莲花不存在时，水便无从守护。同样，只有应由命守护的俱生法明显存在，命才能守护它们；若这些俱生法不存在，命便不能守护。因此，命生起的最近近因，就是由它维持、延命、令转起、令到达坏时的那一组俱生法。

观法——命也是与一切心相应的遍一切心心所。应从自己想摄取、观修的心刹那内相应法组中拣出命，依上述特相、作用等加以观照。其余心所也应准此理解。

色法之寿命是色命，名法之寿命是名命；只有色命与名命这两种，才称为有情的生命。除此二者以外，有情身内并不存在所谓生命实体、灵魂实体、识体或自我实体。

五、作意

其中，能引导所缘者在心中作置所缘，故名为作意。

作意的四法如下：1．以驱策为特相。2．以令相应诸法结合于所缘为作用。3．以面向所缘为现起。

4．以所缘为近因。

它属于行蕴。由于它能引导所缘，故应知它犹如御者，驱策相应诸法奔向所缘。

（《阿毗达磨义注》1-177；《清净道论》2-96。）

能整理所缘、使所缘显现、令心到达所缘的所缘引导作意，因为在心中作置所缘——即令所缘在心中显现——所以名为作意。作意心所的特相等如下。

1．犹如驱使相应诸法面向所缘奔去，令相应诸法端直趋向所缘，是其驱策特相。2．令相应诸法与所缘结合，是其作用。3．以面向所缘的方式呈现，是其现起。4．所缘，是其近因。

作意心所属于行蕴。因为它能整理所缘、使所缘显现、令心到达所缘，应知它如驾驭良马的御者，是令相应诸法面向所缘奔去的法；也就是说，它使心——即相应诸法——转向所缘，把它们推送到所缘。

三种作意

作意有三种：1．能整理所缘、使所缘显现而生起的所缘引导作意；2．能使心路心生起的心路引导作意；3．能使速行心生起的速行引导作意。其中，1．所缘引导作意就是作意心所，属于行蕴。

2．心路引导作意就是五门转向心。五门转向心能令眼识、领受心、推度心等心路心相续在自己之后继续生起，属于识蕴。

3．速行引导作意就是意门转向心。意门转向心能令速行心相续在自己之后生起，也属于识蕴。

> （《阿毗达磨义注》1-177；《清净道论》2-96。）

在这三种作意中，经典常把心路引导作意与速行引导作意这两种称为如理作意或不如理作意。严格说来，只有速行名法组才得到如理作意或不如理作意之名。

两种转向心只是由于具有速行趋向，才得到如理作意或不如理作意之名。关于这两种转向心为何称为作意，诸义注解释说：‘它能造作异于前心之心，所以也名为作意。’（《阿毗达磨义注》1-177；《清净道论》2-96。）意思是，它能令异于此前有分心相续的心路心相续或速行心相续生起。上面所说的特相、作用等，并不是这两种作意的特相、作用等，而只是名为所缘引导作意的作意心所之特相、作用等。

所缘引导作意即作意心所

‘作’是造作；‘在心中作’，故名作意。（《阿毗达磨义注》1-177。）‘在心中作’，故名作意。（《清净道论》2-96。）所谓‘在心中作’，就是把所缘置于心中。由于某法把心与所缘结合，使心置于所缘中；正因为如此，依该法也说所缘被置于心中。（《大复注》2-147。）作意心所是与心相应的心所法，它具有令心——即相应诸法——与所缘结合的作用，所以能够令心落在所缘上。正因为它能让心端直到达所缘，便也可以说它让所缘到达心。因此，‘作意’意谓：把所缘置于心中之法、把所缘带到心中之法，也就是作意所缘之法。

所谓把所缘置于心中，其中‘心’就是心；仿佛使某个所缘在心中显现，这就称为把所缘置入心中。其实，作意并不能把所缘牵引进心内；只是由于作意的力量，心总能取得某个所缘，所以依以彼法借称，把作意说成仿佛把所缘带进心中。

特相——驾着良马所牵车辆的御者，能让良马端直奔向所欲到达之处；同样，如御者一般的作意心所，仿佛驱策相应诸法面向所缘。因此说，作意具有驱策相应诸法趋向所缘的特相；也就是把相应诸法转向所缘、推送到所缘，使它们端直趋向所缘。

作用——正因为如此，也说作意具有令相应诸法与所缘结合的作用。

现起——‘念依不忘失而以面向境为现起；作意则依结合而以面向所缘为现起。这就是二者的差别。’（《大复注》2-147。）念依不忘失所缘的力量，以面向所缘为现起。

作意则依令相应诸法与所缘结合——令它们相连——的力量，以面向所缘为现起。这就是念之现起与作意之现起的差别。

（《大复注》2-147。）

正是由于作意心所的力量，心与心所从来不会没有所缘，而总能取得某个所缘。御者譬喻作意，良马譬喻相应诸法，车辆所向之处譬喻所缘。

近因——只有存在可以作意的所缘，作意所缘才可能发生，所以所缘是作意生起的最近近因。

卑谬尊者的按语

由作意心所作意，所缘才显现；由五门转向心令后心异于前心——即令异于此前有分心相续的心路心相续生起——五门心路才会发生。同样，由意门转向心令后心异于前心——即令异于此前有分心相续的速行心相续生起——意门心路的速行才会发生。

寻把相应诸法置于所缘；思发动相应诸法；作意把它们带向所缘。这样看来，这三法似乎没有区别。它们究竟有何不同？寻仿佛把相应诸法置于所缘。思令这些由寻置于所缘的诸法同自己一道投入所缘，如战场上令部众一道作战的将领。作意则令相应诸法面向并结合于寻所置入的所缘，如御者把良马套上车辆。寻、思与作意三法，应当如此区别。

复注师训示：应当信受如实了知并宣说种种法之自性特相的一切知佛陀，依学习、请问、受持等方式，力求切实、确切地了知诸法的自性特相；应当心念‘吃完便睡、悠游安住，不是出家人的本务’，毫无顾惜地严密精勤，只以法为要务。

（卑谬尊者《清净道论依词释》第三册，第285页。）

至此，属于受蕴与想蕴、名为遍一切心的七种心所，其特相、作用等已经讲完。现在接着说明六种杂心所的特相、作用等。

一、寻

思惟所缘，故名为寻；或思惟本身即是寻；也就是说，是筹度。

寻的四法如下：1．以把心投入所缘为特相。2．以初次撞击、周遍撞击所缘为作用。3．以把心引向所缘为现起。4．以所缘为近因。（《阿毗达磨义注》1-157；《清净道论》1-138。）能思惟所缘，或思惟本身，名为寻。所谓‘思惟’，就是把心一次又一次置于所缘。寻的特相等如下。

四法分别如下：1．令心面向并投入所缘，是其特相。2．初次撞击、周遍撞击、面向撞击、回绕撞击；换言之，反复撞击所缘，也就是观照所缘，是其作用。3．把心引向所缘、令其到达所缘，是其现起。4．所缘，是其近因；另一说，所依处、所缘及以触为首的相应诸法，是其近因。

特相——确实，寻能使心登上所缘，把心安置于所缘。正如一个不熟悉国王的人，依靠熟悉国王的亲属或朋友，便获准进入王宫；同样，心依靠寻，便获准登上所缘。因此说寻具有令心面向并投入所缘的特相。应知：寻把心面向并投入所缘时，也就把与心相应的诸法面向并投入所缘。

原书 318

《弥兰王问》巴利原文

尊者那先如此说道：‘寻具有初次撞击所缘的撞击特相。大王，譬如鼓被初次敲击以后，声音还会连续鸣响、不断发声。同样，应把初次撞击理解为寻对所缘的初次撞击；应把连续鸣响、不断发声理解为伺对所缘的反复审察。’尊者如此说道。

（《弥兰王问》64；《阿毗达磨义注》1-157。）

这里所说的撞击特相，是那先尊者或义注师依寻的功能作用而说的。（《随复注》1-94。）修习止业处时，禅修者会一再念向‘入息、出息’等；观地遍时，会一再念向‘地、地’等；在观禅阶段摄取色法时，会一再念向‘色法、色法’，摄取名法时，会一再念向‘名法、名法’，观修时又会一再念向‘无常、无常’等。这样让心持续流向所缘、持续取所缘，就如撞击那个所缘。

初次撞击是寻；一再撞击是伺。

作用——寻具有初次撞击、面向撞击所缘的功能，也具有周遍撞击、回绕撞击所缘的功能；因此说禅修者以寻初次撞击、面向撞击、周遍撞击、回绕撞击所缘。（《阿毗达磨义注》1-157。）现起——寻作为把心引到所缘、牵引心趋向所缘的法，面向显现于禅修者之智。近因——关于近因，并没有另作说明，所以这里以所缘为近因。另一说，1．所依处，2．所缘，3．以触为首的相应诸法——

——就是寻的近因。

能作者式与抽象状态式

‘思惟，故名为寻’：为了排除在寻这一法以外另有作者，而直接以法本身指为作者。又为了排除寻能够随意受支配，故以‘或思惟本身’作抽象状态式的说明。（《根本复注》1-88。）‘思惟’即思惟这一活动；而它不过是寻依自身诸缘而发生。因此，用抽象状态式说明，是为了排除寻可随意受支配。寻把心投入某一所缘，并使该所缘成为心可以取得的对象；它仿佛初次撞击、又仿佛周遍撞击，所以说寻以初次撞击为特相、以周遍撞击为作用。这里是依作用而说特相。究竟诸法并不存在脱离自身自性——

原书 319

——的任何所谓活动；应当如此理解。只是为了随顺可教化者，究竟而言虽只是一种自性的自性法，仍以异门之语和仿佛假托其上的种种形态，从许多方面加以阐明。

这样，它才能得到充分阐明。（《随复注》1-94。）义注解释说：‘因为能思惟所缘，所以名为寻。’这里用‘能思惟’一语，是为了排除在寻这一法以外另有一个执行思惟活动的我作为作者，而把寻这一法本身指为执行思惟活动的作者。

义注又作另一种解释：‘或思惟本身即是寻。’这是抽象状态式的语法分析。为了否定寻能依某一人——即我——的意愿而转起，便以抽象状态式指出：‘思惟本身，才名为寻。’（《根本复注》1-88。）所谓思惟，就是思惟这一活动；而这一思惟活动，也不过是寻依自身相应诸缘发生而已。因此，抽象状态式的说明，是为了排除寻依某一有情、某一个人——即我——的意愿而转起。寻把心投入某一所缘，并使该所缘成为心可以取得的对象；它仿佛初次撞击所缘，又仿佛——

——一再撞击所缘。因此，义注师说寻具有初次撞击所缘的特相，也具有一再撞击所缘的功能作用。《弥兰王问》中那先尊者所说的撞击特相——即初次撞击所缘的特相——也是依初次撞击与周遍撞击所缘这一功能作用而说的。确实，在究竟法中，并不存在脱离各自自性特相的另一种所谓活动；同样，也不存在另一种所谓取得所缘的方式。只是为了随顺适合通达四圣谛的有情之——

——性向与根性，究竟而言虽只是具有一种自性特相的自性法，仍以种种异门同义语和仿佛假托的表达方式加以说明；寻也同样以种种仿佛的表达方式加以阐明。如此阐明，它才可能得到充分说明。（《随复注》1-94。）

无寻相应诸心如何取所缘

双五识虽不与把心投入所缘的寻相应，但色所缘等五所缘撞击眼依处等五所依的情形极为明显，所以能够凭自身力量登上所缘。意思是：面对极明显的所缘，无须寻再把相应诸法——即与五识相应的诸法——投入所缘。

原书 320

第二禅等也没有寻。虽无寻，第二禅等诸心仍能凭修习之力，登上入出息似相等各自的止禅所缘。关于这里所说的修习之力，诸位老师的见解并不相同。

一、有一种主张，把较低禅那的安止修习之力认作这里的修习之力。

二、另一种主张，把近行修习之力认作这里的修习之力。

本书认为，第二禅等无需寻的帮助，仍能登上各自的止禅似相所缘，是由于两种修习之力：一、较低禅那的安止修习之力；二、在第二禅等生起之前紧邻而生、属于欲界修习心的近行修习之力。

如前面建立定时——即入出息念定篇——已经说明，刚开始证得禅那的止业处禅修者，证得较低禅那以后若想进至较高禅那，必须先把较低禅那练习到熟练掌握五自在，才能进至较高禅那。因此，把较低禅那练习到熟练掌握五自在的修习之力，也是能够进至较高禅那的一项原因。

再者，即使已经把较低禅那练习到熟练掌握五自在，也不能停在这里。为了证得较高禅那，还要继续缘取能够证得禅那的止禅似相所缘，如入出息似相；换言之，仍以较低禅那所缘的止禅似相为所缘，按五分法以舍除寻为目标，按四分法以舍除寻与伺为目标，继续努力修习止禅。如此修习时，只有在第二禅等较高禅那尚未生起之前，紧邻它们而生的欲界近行修习已经牢固、熟练地取得入出息似相等能令禅那生起的止禅似相所缘以后，第二禅等较高禅那才能——

——生起。因此，紧邻第二禅等的近行修习之力，也是无寻的第二禅等能够登上入出息似相等止禅似相所缘的一项原因。所以应知：无寻的第二禅等，依较低禅那的安止修习之力和各自紧邻的近行修习之力，即使没

有寻，也能登上修习所缘。

下文《大复注》的裁定中说：‘所谓由熟习，即由心相续中转起、称为寻修习的熟习。’这段话正可作为上述见解的依据。

原书 321

《大复注》的裁定

‘若是这样，无寻之心如何登上所缘？正是凭寻之力。譬如那个人由于已经熟习，即使没有熟悉国王的人陪同，也能毫无畏惧地进入王宫；同样，由于已经熟习，无寻之心即使没有寻，也能登上所缘。这里所谓“由于熟习”，是指由心相续中转起、称为寻修习的熟习。寻在心相续中频频转起，心因而早已长久熟习登上所缘。

所以，心有时即使没有寻，也仍在那个所缘上转起。譬如，心与智相应而长期熟习以审察方式运作以后，有时即使离智，也仍以审察方式运作；又如某些行为过去与烦恼俱行，后来虽已完全离烦恼，仍会因熟习而依烦恼余习的方式转起。此义也应如此理解。’

> （《大复注》1-166。）

有人可能会问：如果心必须依靠寻才能登上所缘，不与寻相应的无寻心又怎样登上所缘？回答是：无寻心正是凭寻之力登上所缘。

如前所述，一个人起初依靠熟悉国王的人而获准进入王宫；后来出入王宫次数多了，形成习惯，即使没有那位熟悉国王的人陪同，也能毫无疑惧、毫不畏缩地走进王宫。同样，由于已经熟习，无寻心即使离开寻、不含寻，也能登上所缘。这里 paricaya——熟习，意思是：由心相续中不断转起、称为寻修习的熟习。

所谓寻修习，有两种：一、与寻相应的安止修习；二、与寻相应的近行修习。初禅是与寻相应的安止修习。证得初禅以后，在尚未证得第二禅等较高禅那之前，紧邻第二禅等较高禅那而进行的修习，就是近行修习。

确实，由于寻在心相续中不断转起，心早已长久熟习登上所缘。所以，那种心有时即使离开寻，也仍在那个所缘上转起。把三相运用于色、名、因、果等行法而修习观禅、加以审察的心，是智相应大善心，阿罗汉则是智相应大唯作心。智相应心反复以观禅观修、审察诸行法，久而久之便形成熟习，观修审察也变得娴熟。修习成功时，观禅心有时会成为离智的智不相应心；这种离智之心，也依观修审察之力继续——

原书 322

——转起。正如这个譬喻，无寻心也能凭心相续中不断转起、称为寻修习的熟习，即使离开寻，仍然登上所缘。

另一个譬喻是：某种心行过去曾与烦恼俱行；后来在已证阿罗汉道、住于阿罗汉果的阿罗汉相续中，虽已彻底离尽一切烦恼，仍可能因过去轮回中久习所留下的烦恼余习之力，以相似方式继续转起。应知：同样，已经依寻之力练熟登上所缘的心，即使离开寻，也仍能在那个所缘上转起。（《大复注》1-166。）

何谓安止

‘在这里，依上文所说的特相等分类，安止与已经达到色界状态的寻和伺相应，同它们一同转起，犹如树与花、果俱行，因此此遮称为“有寻有伺”。’（《阿毗达磨义注》1-210。）当初禅定中的寻依特殊功能而达到稳固，又由于远离对立的盖等而稳固时；以及第二禅等与初禅定相似、同样远离对立法而稳固，却没有寻时，义注都使用‘安止’这一名称。因此说寻与安止相应；否则，如果寻本身就是安止，它便不能再与自身相应。

（《根本复注》1-101。）

‘所谓“与之相似”，是指依广大状态等方面与初禅定相似。’（《随复注》1-108。）世尊在《法集论》巴利原文中说‘寻、安止、遍安止……’等，把寻本身称为安止。（《阿毗达磨藏》1-18。）

然而，《殊胜义注》（《阿毗达磨义注》1-210）又解释说，寻与安止禅相应。关于这一点，根本复注师作如下说明。

与安止相应的法，就是寻与伺。世尊在巴利原文中以‘安止、遍安止’等名称称说寻。因此可能会问：寻本身就是安止，又怎么能成为‘与安止相应的法’？回答是：巴利原文虽只把寻说成安止，义注用语却把以下诸定称为安止：一、初禅定，由寻的特殊功能而达到稳固；二、第二禅等定，由于远离盖等对立法而稳固，与初禅定相似却没有寻。这是义注的用语。因此，与初禅定相应的寻可以称为——

——与安止相应的法。同样，第二禅等依义注用语也称为安止。如果舍弃义注用语，单依巴利原文的——

——用语取义，那么只有寻本身是安止，寻便不可能再与作为自身的安止相应。（《根本复注》1-101。）应知：依义注用语，一切禅定都称为安止，也称为安止禅。

二、伺

由于此法，心在所缘上游行，故名为伺；或游行本身即是伺；也就是说，是随行。

伺的四法如下：一、以反复揉摩所缘为特相。二、以令俱生诸法在所缘上反复相应为作用。三、以令心持续不断地系于所缘为现起。四、以所缘为近因。（《阿毗达磨义注》1-158。）由于伺，心在所缘上来回游行；所以，能使心在所缘上来回游行的法，名为伺。意思是令心在所缘上善加随行。

四法分别如下：一、反复揉摩所缘，也就是审察、思量、摩擦所缘，是其特相。二、使俱生诸法在那个所缘上一次又一次相应，是其作用。三、把心持续不断地系结在已经取得的所缘上，是其现起。四、所缘，是其近因；另一说，所依处、所缘及以触为首的相应诸法，是其近因。

寻与伺（《阿毗达磨义注》1-158）

寻与伺虽然在五十五种与寻相应的心中彼此不离地共同相应，但寻取所缘的方式较粗，又是先导；它把相应诸法面向并投入所缘，犹如钟磬受击后最初发出的声音。因此，心最初落到所缘上的状态，就是寻。

伺取所缘的方式较细，又能反复揉摩、审察、思量、摩擦所缘，犹如钟磬连续不断的余响。因此，把心持续不断地系于所缘的状态，就是伺。

再者，在寻与伺二者中，寻最初在所缘上生起时会使心动摇，所以它取所缘时特别具有动摇的性质。寻犹如想飞上天空的大鸟振动双翼，也犹如追随花香的蜜蜂飞向莲花林。

原书 324

伺则性质宁静，是心不甚动摇的状态。它犹如大鸟飞上天空后舒展双翼、乘风安稳滑翔，也犹如蜜蜂飞到莲花林后，在莲花林上方盘旋，探察是否有危险等。

另一说——古《大义注》解释道：‘作为把心投入所缘之法而生起的寻，犹如大鸟在空中飞翔，借取风力，安稳展开双翼而飞。确实，当寻只取一个所缘时，它便达到安止。——

——作为反复揉摩、审察、思量、摩擦所缘之法而生起的伺，则犹如大鸟为了借取风力而振动、拍击双翼飞翔。确实，伺会反复揉摩、审察、思量、摩擦所缘。’古《大义注》的这一解释，在心持续系于一个所缘的近行修习与安止修习之时——也就是近行定与安止禅定之时——十分贴切。因为在近行修习与安止修习时，寻持续不断地只安住在入出息似相等一个止禅似相所缘上，所以寻取止禅似相所缘的方式也非常宁静——

——古《大义注》的说法正因此而贴切。进一步说，寻与伺上述差别在初禅与第二禅中最为明显：寻把心投入所缘的方式较粗，所以在五分法的初禅中明显；到了五分法的第二禅，寻已经没有了，伺反复揉摩、审察、摩擦所缘的细致方式便显得清楚。（《大复注》1-167。）第二禅比初禅更寂静；寻只与初禅相应，不存在于更寂静的第二禅中。正因第二禅没有寻，它才比初禅更寂静。这就显示出寻与伺粗细有别。

更多譬喻——有人一只手牢牢握住沾有污垢的铜碗，另一只手用皂粉、刷子等适合摩擦的物品周遍擦洗。牢牢握住铜碗的手犹如寻，揉摩、审察、摩擦的手犹如伺。

又如陶工用棍棒击打陶轮，使陶轮转动而制成陶器：按压陶泥的手犹如寻，向这里那里回旋移动的手犹如伺。

原书 325

又如在铜盘、木板等物的正中央固定一根针，在针上系绳，再按所需大小于四周画圆：牢牢压住并固定在中心的针，犹如把心投入所缘的寻；绕着周边旋转画圆的画针，则犹如反复揉摩、审察、思量、摩擦所缘的伺。

> （《阿毗达磨义注》1-158；《大复注》1-167。）

三、胜解

投入所缘并作出决定，故名为胜解。胜解的四法如下：一、以确定所缘为特相。二、以不游移为作用。三、以作出决定为现起。四、以应决定之法为近因。它对所缘不动摇，应当视为犹如坚固的城门柱。（《阿毗达磨义注》1-177；《清净道论》2-96。）所谓胜解，就是投入所缘、对所缘作出决定。它的特相等是：

一、对所缘作出确定决定，是其特相。二、与对所缘犹疑不定、到处游移的疑相反，是其作用。三、作为对所缘作出决定的法而显现，是其现起。四、应被决定的所缘法，是其近因。

特相——这里所谓'投入所缘'，应理解为依对所缘作出确定决定的力量而投入所缘；这并不是依净信、信心之力，对应当信受的可净信事生起信受与决定。无论所作决定是错是对，以某一种方式对所缘作出决定，才称为投入所缘。一个人若连错误或正确的决定都不能作出，其心相续便不可能在杀生等恶行或布施、持戒等善行上转起。〔无论决定错误还是正确，胜解都能毫不退缩地投入所缘并作出决定；正因它的这一决定，杀生等恶行或戒杀等——

——善行才能成立、完成。〕信则是在真实佛、真实法、真实僧等应当净信、应当信受的可净信事上，以信受、投入并作出决定的方式而有的净信胜解。这就是胜解与信的区别。

（《大复注》2-146。）

依上述说明，应知：持教外见者对各自所谓佛、法、僧的信受、投入与决定，并不是信心，只是胜解心所；那是邪胜解，也就是与邪见相应的胜解心所。

原书 326

一个问题——五门心路只能缘取究竟法。五门心路中的确定心，对紧邻在前的推度心已经探究的究竟义，无论判定得错误还是正确，都会以作出判定的方式，依无间等特殊缘力资助随后相续生起的速行：若判定正确而成为如理作意，随后依此生起善速行；若判定错误而成为不如理作意，随后依此生起不善速行。既然如此，对于与疑相应的疑相应速行，确定心又怎样资助它们？回答——

——如下：'应知，确定心也必定成为它们犹疑、摇摆、游移之行相的缘。'（《大复注》2-146。）也就是说，对于疑相应速行，确定心同样成为那种反复思量'究竟是这样，还是那样'而犹疑游移的行相之缘。

（《大复注》2-146。）

意旨——确定心对疑相应速行也确实有所资助。

例如，对一切知正等觉者生起'他究竟是不是真实的佛陀'这一疑惑、游移时，确定心也以判定'究竟是不是真实佛陀'的方式，资助这份疑——即疑心所。意思是：确定心所作'究竟是不是真实佛陀'的判定行相本身，资助随后称为游移行相的疑相应速行。对法宝等生起疑惑时，也应同样理解。

不游移作用——不能安住、不能决定于一个所缘，而在种种所缘之间四处移动，称为游移；游移本身也就是疑惑。胜解与这种游移相反，无论决定错误还是正确，都执行对所缘作出确定决定的作用。

犹如无法安静的孩童在这个、那个所缘之间移动，不能决定'应不应该做'，疑就是这样的游移；与它相反的心态，称为不游移。意思是胜解具有这种不游移的作用。（《根本复注》1-93；《大复注》2-146。）近因——'在生起具有确定特相之胜解的那些心生起中，它们的所缘法本身就是应决定之法。'（《大复注》2-146。）凡在哪些心生起中，具有确定所缘之特相的胜解心所生起，那些心生起的所缘法本身，就称为应决定之法；这一应决定之法，就是胜解最接近的原因。（《大复注》2-146。）由这段话可知，确定心中也有胜解心所相应；确定心——

原书 327

——取得作为其判断对象的应决定所缘法，真正依可意、不可意等方式对所缘作出确定决定的，是与确定心相应的胜解心所。另一说，应知确定心依作出判定的行相而转起。

胜解心所对所缘毫不动摇，所以应把它视为犹如牢牢竖立在城门口的巨大门柱。（《阿毗达磨义注》1-177；《清净道论》2-96。）

四、精进

精进的四法如下：一、以努力（或奋发）为特相。二、以支持俱生诸法为作用。三、以不退缩的状态为现起。四、（甲）因为经中说'受到悚惧者如理精勤'，故以悚惧为近因——

——（乙）或以发起精进之事为近因。

应知，正确发起的精进，是一切成就之根。（《阿毗达磨义注》1-164；《清净道论》2-93。）

缅文随文解释如下：一、以为种种事务善加努力、极力奋发为特相；另一说，以咬紧牙关、恒常忍受所遭之苦为特相。二、以鼓舞、支持并巩固诸俱生法为作用。三、以不退缩为现起。四、（甲）世尊说：'具有悚惧智者，以正确方法努力精勤。'（《增支部》1-430。）所以，以悚惧智为近因；（乙）另一说，以发起精进之事为近因。

精进一词有三种释义。一、'勇者的状态，名为精进。'（《阿毗达磨义注》1-163。）二、另一说，'勇者的工作，名为精进。'这里所谓'工作'，是因为该工作依精进完成，故把结果之工作的名称借用于作为原因的精进，这是依果借称。（《阿毗达磨义注》1-163。）三、另一说，'应依规则、方法或方便使之发动、使之转起，故名精进。'（《阿毗达磨义注》1-163。）为完成某项应作之事而预先作的准备，称为规则；这一准备也称为方法，或称为适当缘由、方便。应当凭这称为预备加行的规则、方法、方便使之生起的法，就名为精进。它是努力，是为完成种种事务而极力努力，也是逐步不断地努——

——力。〔意思是：懒于做某件事、尚未生起精进的人，若思惟不做这件事会得到的过失，以及做了会得到的利益，便会为了去做而生起精进。针对这种精进，才说'应依规则使之发动'，也就是应依适当的预备加行、方便与安排而令其生起的法。〕这一精进又因为能够制伏使人懈怠的——

原书 328

——懈怠法，依具有主导支配力之义，也称为根。另一说，它在提振、逐步鼓舞并支持诸相应法这一特相上，能使诸相应法服从自己的支配，所以也称为根。精进与根二词合成，称为精进根。下文如此阐明精进的特相。

'这一精进既有支持的特相，也有提振的特相。'（《阿毗达磨义注》1-163。）精进既以支持诸相应法为特相，也以提振诸相应法为特相。犹如一座将要倾倒的老屋，依外加支柱撑持而得以站立；同样，瑜伽行者受到名为精进之支柱的支持，便不会从一切善法中退失。应当首先这样理解精进支持诸相应法的支持特相。（《阿毗达磨义注》1-163。）所以，尊者那先长老如此说道：

‘大王，譬如房屋将要倒塌时，有人用另一根支柱撑住它；房屋被撑住以后，便因为这一支撑而不倒塌。大王，同样，精进具有支持诸相应法的特相；受到精进支持的一切善法都不会退失、滑落。’（《小部》11-35；《阿毗达磨义注》1-164。）另一譬喻是：少量、弱小的军队与人数、武器等各方面都强大的军队交战时，弱军退却，于是上报国王；国王便派出一支人数众多、力量强大的援军——

——这支强有力的援军支持、鼓舞己方军队，使其击败敌军、赢得战斗。同样，精进不让与自己俱生相应的诸法畏缩或退却，而把它们提振、鼓舞起来；所以精进也具有提振诸相应法的提振特相。〔义注师引用《弥兰王问》巴利第35—36页，解释了支持特相与提振特相；其中的支持特相，也被称为支持作用。〕（《阿毗达磨义注》1-163—164。）努力特相——所谓努力，就是对种种事务的善加发起，或勇猛进取。

（《大复注》2-141。）

原书 329

其中，发起界是初始的精进；出离界因为已经从懈怠中出来，所以比它更为强盛。

勇进界因为不断向更高阶段迈进，所以比出离界更为强盛。（《清净道论》1-128。）所谓努力，包含三种精进界：一、善加努力于种种事务的发起精进界，即最初的精进界。二、因为从使人懈怠的懈怠法中出来，故比发起精进界更强的出离精进界。三、必须越来越锐利、逐层奋进，才能依次到达禅那、道、果、涅槃等更高处所，故比出离精进界更为勇猛迅速的勇进精进界。《大复注》只解释发起精进界与勇进精进界，是以显示开端与显示终点之法来涵摄中间项；另一说，这称为鹿迹法。

《摄阿毗达磨义论缅文复注》的说明

‘勇者的状态名为精进；这一精进以努力为特相，即咬紧牙关、恒常忍受所遭之苦。’有精进者在种种事务上勇猛，所以使人成为勇者的法正是精进。有精进者为了办理某项事务，能不畏其苦而忍受。〔u 是‘遭遇痛苦’，sahana 是‘能够忍受’，合称 ussāha（努力）。〕（《摄阿毗达磨义论缅文复注》100。）支持作用——精进不让诸相应法落入使人懈怠的懈怠一边，而把它们托住，给予适当力量，加以鼓舞；这就是精进的支持职能，也就是鼓舞、支持并巩固诸相应法的工作。（《大复注》2-141。）

犹如用名为‘虎柱’的支柱撑住将要倒塌的老屋，使它不致倾倒；同样，精进支持诸相应法，使它们在种种事务中不松散、不松懈。因为受到这样的支持，与精进相应的诸法便会积极活跃于布施、持戒、修习等种种工作。

不退缩状态现起——在布施、持戒、修习等种种事务上，使人精神不振、成为懈怠者的原因，是昏沉睡眠占优势的不善心生起。

这种使人懈怠、由昏沉睡眠占优势的不善心生起，也就是心与心所的聚合，称为懈怠；在种种事务上精神低沉、畏缩，也称为退缩。精进能压制、折伏这种懈怠与退缩，所以它是退缩的对治法，称为不退缩。精进压制、折伏懈怠、退缩这类惰性，在布施、持戒、修习等事务临头时绝不——

原书 330

——后退；如此观照精进时，它便以这种法的状态在瑜伽行者的智中现起。〔意思是：仅仅没有退缩，并不就是精进。〕（《大复注》2-141。）

以悚惧智为近因

一、生怖畏，即结生这一大险难；二、老怖畏，即衰老这一大险难；三、病怖畏，即患病这一大险难；四、死怖畏，即死亡、坏灭这一大险难；五、恶趣轮回苦这一大险难；六、过去以轮回为根本之苦；七、未来以轮回为根本之苦；八、以寻觅食物为根本之苦，即现在为寻觅食物、资财而承受的苦。思惟这八处时，智应当与因惊惧、畏怖而生的愧相应；这称为与愧相应之智（sahottappa-ñāṇa），也就是悚惧智。具有悚惧智的人，会在布施、持戒、修习等善业上锐利而积极，所以这一悚惧智就成为精进最接近的——

——原因。

‘以悚惧为近因’，是指以八种悚惧为先导的善行。（《大复注》2-141。）这里的悚惧智，就凡夫和有学而言，摄取以八种悚惧智为主导的大善心与心所之聚；就无学阿罗汉而言，则摄取大唯作心与心所之聚。（《大复注》2-141。）或以发起精进事为近因——《根本复注》1-89与《大复注》2-141依据《长部 · 波梨品 · 合诵经》，解释八种发起精进事。简要如下。

一、即将旅行；二、旅行归来不久；三、即将办理某项事务；四、刚办完事务；五、刚开始生病；六、病愈不久；七、托钵没有得到足够食物；八、得到极为丰盛的食物。在这八项中，诸复注师依义注所示的次序加以解释；巴利圣典所列的前后次序则有所不同。

次序虽不同，意义却完全相同。

发起精进事——‘这八种，是与适当省察相伴的发起精进事；或是以这些事为根本的省察。’（《根本复注》1-89；《大复注》2-141。）

这八种事与适合令精进生起的如理作意省察智——即以正确方法作意、能够省察的智——一同生起时，称为发起精进之事。另一说，以这八种事为根本的如理作意省察智，也就是以省察智为主导的心与心所，称为发起精进之事。

为了更清楚地理解这里如何以正确方法作意省察，以及如何不作这种省察、反而以错误方法作意省察，下面继续列出《增支部 · 八集》中的《懈怠事经》。

《懈怠事经》

‘诸比丘，有这八种懈怠之事。哪八种？第一，诸比丘，在此教法中，比丘将要办理某项事务。他想：“我将要办事，办事会使身体疲劳，现在我先睡觉。”他便去睡，不为到达尚未到达的殊胜法——禅那、观、道、果——而发起精进，不为获得尚未获得的殊胜法而发起精进，也不为亲证尚未亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第一种懈怠之事。’

‘第二，诸比丘，比丘已经办完某项事务。他想：“我已经办完事情，身体因为办事而疲劳，现在我先睡觉。”他便去睡，不为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而发起精

进。诸比丘，这就是第二种懈怠之事。’

‘第三，诸比丘，比丘将要旅行。他想：“我将要上路，旅行会使身体疲劳，现在我先睡觉。”——

——他便去睡，不为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第三种懈怠之事。’

‘第四，诸比丘，比丘旅行归来。他想：“我已经旅行归来，身体因为旅行而疲劳，现在我先睡觉。”他便去睡，不为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第四种懈怠之事。’

原书 332

‘第五，诸比丘，比丘去村落或市镇托钵，没有如愿得到足量粗细饮食。他想：“我去村落或市镇托钵，却没有如愿得到足量粗细饮食；身体因为托钵而疲劳，尚不适合为了获得禅那、观、道、果等殊胜法而修习止观。现在我先睡觉。”他便去睡，不为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而——

——发起精进。诸比丘，这就是第五种懈怠之事。’

‘第六，诸比丘，比丘去村落或市镇托钵，如愿得到足量粗细饮食。他想：“我去村落或市镇托钵，如愿得到了足量饮食；如今身体沉重，犹如浸湿的豆子，尚不适合为了获得禅那、观、道、果等殊胜法而修习止观。现在我先睡觉。”他便去睡，不为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而——

——发起精进。诸比丘，这就是第六种懈怠之事。’

‘第七，诸比丘，比丘患有轻微疾病。他想：“我有一点病，适合睡觉，现在我先睡觉。”他便去睡，不为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第七种懈怠之事。’

‘第八，诸比丘，比丘刚从疾病中康复，病愈不久。他想：“我刚从疾病中康复，病愈不久；身体尚无气力，尚不适合为了获得禅那、观、道、果等殊胜法而修习止观。现在我先睡觉。”他便去睡，不为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第八种懈怠之事。’

‘诸比丘，这就是八种懈怠之事。’

原书 333

‘诸比丘，又有这八种发起精进之事。哪八种？第一，诸比丘，在此教法中，比丘将要办理缝制、染衣、烧钵等事务。他想：“我将要办事，办事期间不能专心于诸佛的教诫；现在我应当预先发起精进，为了到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法。”于是，他为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而——

——发起精进。诸比丘，这就是第一种发起精进之事。’

‘第二，诸比丘，比丘已经办完某项事务。他想：“我已经办完事情，办事期间不能专心于诸佛的教诫；现在我应当发起精进，为了到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法。”于是，他为到达、获得、亲证这些尚未到达、获得、亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第二种发起精进之事。’

‘第三，诸比丘，比丘将要旅行。他想：“我将要上路，旅行时不容易专心于诸佛的教诫；现在我应当预先发起精进，为了到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法。”于是，他为到达、获得、亲证这些尚未到达、获得、亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第三种发起精进之事。’

‘第四，诸比丘，比丘旅行归来。他想：“我已经旅行归来，旅行期间不能专心于诸佛的教诫；现在我应当发起精进，为了到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法。”于是，他为到达、获得、亲证这些尚未到达、获得、亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第四种发起精进之事。’

原书 334

‘第五，诸比丘，比丘去村落或市镇托钵，没有如愿得到足量粗细饮食。他想：“我去村落或市镇托钵，没有如愿得到足量饮食；如今身体轻快，适合为了获得禅那、观、道、果而修习止观。现在我应当发起精进，为了到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法。”于是，他为到达、获得、亲证这些尚未到达、获得、亲证的殊胜法而——

——发起精进。诸比丘，这就是第五种发起精进之事。’

‘第六，诸比丘，比丘去村落或市镇托钵，如愿得到足量粗细饮食。他想：“我去村落或市镇托钵，如愿得到了足量饮食；如今身体有力，适合为了获得禅那、观、道、果而修习止观。现在我应当发起精进，为了到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法。”于是，他为到达、获得、亲证这些尚未到达、获得、亲证的殊胜法而——

——发起精进。诸比丘，这就是第六种发起精进之事。’

‘第七，诸比丘，比丘患有轻微疾病。他想：“我有一点病，疾病可能加重；现在我应当预先发起精进，为了到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法。”于是，他为到达、获得、亲证这些尚未到达、获得、亲证的殊胜法而发起精进。诸比丘，这就是第七种发起精进之事。’

‘第八，诸比丘，比丘刚从疾病中康复，病愈不久。他想：“我刚从疾病中康复，病愈不久；疾病可能复发。现在我应当预先发起精进，为了到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法。”于是，他为到达尚未到达的殊胜法、获得尚未获得的殊胜法、亲证尚未亲证的殊胜法而——

行蕴论章（之五）

原书第 335 – 362 页

原书 335

——发起精进。诸比丘，这就是第八种发起精进之事。’

‘诸比丘，这就是八种发起精进之事。’

（《增支部》3-147—150。）

至此，《懈怠事经》结束。

有精进者，或者具有如理作意省察智——即能以正确方法作意、省察之智——的人，无论面对一、即将办理事务；二、刚办完事务；三、即将旅行；四、旅行归来不久；五、托钵所得不足；六、托钵所得充足；七、刚开始生病；八、病愈不久，都会以这些情况为理由，专心于世尊的教诫，准备投入修习，并且真正努力、发起精进，始终把善男子、善女人的坚毅精进置于首位。

即将办理染衣、烧钵等事务时，他思惟办事期间修习会被耽搁，所以在办事以前先全力修习；刚办完事务时，他思惟办事期间耽搁了修习，便加倍努力。

即将旅行时，他思惟旅行期间修习会被耽搁，所以出发以前预先努力；旅行归来不久时，他思惟旅行期间耽搁了修习，便加倍努力。

托钵所得不足时，他思惟：‘我的身体现在轻快，适合修习；现在我应当努力。’于是再次发起精进。托钵所得适量时，他又思惟：‘我的身体现在有力，适合修习；现在我应当努力。’于是再次发起精进。

刚开始生病时，他思惟患病期间修习会被耽搁，所以重视修习，发起精进；病愈不久时，他思惟患病期间耽搁了修习，便加倍努力。这样，当如理作意省察智为先导时，这八种情况都是令精进生起的原因，所以称为发起精进之事。反过来，同样这八种情况，若没有如理作意省察智，而懈怠——即从修习工作中退缩的心态——强盛，也会成为懈怠之事。

懈怠深重、没有如理作意省察智的人，即将办事时，想着办事将会疲劳而去睡觉；办完事情以后，又以办事时的疲劳为借口去睡。即将旅行时，他预想旅途疲劳而去睡；旅行归来以后，又以旅途疲劳为借口去睡。托钵所得不足时，他以托钵疲劳、食物不足、身体无力为借口去睡；饮食适量时，他又以吃得饱、身体沉重为借口去睡。刚有一点病时，他想只有睡觉才合适而去睡；病愈不久时，他又以身体尚无气力为——

——借口去睡。这样，对于没有如理作意省察智为先导、懈怠深重的人，这八种情况也会成为懈怠之事。

精进也是共于善恶两边的心所。它能为了使贪、嗔、痴、嫉、悭、见、慢、恶行、杂染等恶法生起而努力；也能为了使布施、持戒、止禅、观禅等善法生起、发展，直至修习智圆满而努力。所以有邪精进与正精进两种；必须舍离邪精进，努力令正精进生起。只要努力，乃至成佛也能实现。

‘对于具足精进的人，有哪一种事业不能成就？’

意思是：对于有精进的人，哪一种事业会无法完成呢？它必定能够完成。

‘人唯有努力；智者不应灰心。’（《本生义注》1-476。）身为人就应努力；真正的智者不应懈怠。

贤善智者应当——一、努力使尚未生起的不善法不生；二、努力断除已经生起的不善法；三、努力使尚未生起的善法生起；四、努力使已经生起的善法增长。每个人都具有潜能；若能正确、善巧地运用这些潜能，它们——

原书 337

——甚至能把人带到佛果，更不用说到达其他成就。佛陀十波罗蜜中，精进波罗蜜也是其中之一；每一位希求涅槃的贤善者，都不应忘记这一点。

五、喜

所谓喜（pīti），因为能令饱满，故称为喜。它一、以喜爱所缘为特相；二、以使身心愉悦、充盈为作用，或以遍满为作用；三、以踊跃振奋为现起；四、以所缘为近因。（《殊胜义注》1-158；《清净道论》1-139。）能令身心愉悦、充盈、增长之法，名为喜。

喜的四法如下：第一，以喜爱、珍重所缘为特相。第二，以使身心愉悦、充盈、增长为作用；换一种说法，以殊胜心生色遍满全身为作用。第三，以能使身心欢悦振奋之法为现起。第四，以所缘为近因；换一种说法，以依处、所缘或触为近因。

喜有五种：一、小喜（khuddikā-pīti）——力量只能令身体汗毛竖起的喜。二、刹那喜（khaṇikā-pīti）——如同闪电，屡屡生起又屡屡坏灭的喜。三、继起喜（okkantikā-pīti）——如海浪一再冲击海岸又消散一般，一再涌遍全身又坏灭的喜。四、踊跃喜（ubbegā-pīti）——力量强盛，能使喜所依的身体向上腾起，甚至达到如空中被风吹起的棉絮一般跳跃、飞升的程度。五、遍满喜（pharaṇā-pīti）——比踊跃喜持续更久，以殊胜心生色渗透、遍满全身的喜。喜就是这五种。义注对于踊跃喜的力量，作了如下——

——说明。

原书 338

踊跃喜

踊跃喜力量强盛，能使喜所依的身体向上腾起，犹如空中被风吹起的棉絮，甚至令人跳跃飞升。住在本那瓦利迦（Puṇṇavallika）地方的摩诃帝须长老，有一次在月圆日傍晚来到本那瓦利迦寺内的塔院；他望着月光，面向大塔，想到：‘往昔这个时节，比丘、比丘尼、近事男、近事女这四众，想必都在礼敬大塔。’他依自己从前亲眼所见的景象取佛陀为所缘，生起了以佛为所缘的踊跃喜；于是，犹如弹在石灰地面上的绒球受地面反弹而向上升起一般——

——腾空飞起，直接站在大塔的塔院之中。

（《殊胜义注》1-159。）

又有一次，在作为吉利根达迦（Girikaṇḍaka）大寺托钵依止处的瓦达伽罗（Vattagālaka）村，一位女子也因力量极强、以佛为所缘的踊跃喜而飞上天空。事情经过如下：一天傍晚，她的父母准备前往吉利根达

迦山上的寺院听法，对她说：‘爱女，你身怀重孕，夜间不宜出行。我们会为你作一份福业，并去听闻佛法。’说完便出发了。

女子虽然也想同行，却不能违逆父母的话，只得留在家中。她站在门口，借着月光远远看见吉利根达迦山寺内山顶的佛塔受灯火供养；又看见四众以花、香等供品供养佛塔，并右绕而行；也听见比丘僧众齐声诵法供佛。

这时，她心中想到：‘那些人能够前往寺院，在这样的塔院中绕行礼拜，又能听闻如甘美妙味一般的法语；得到如此殊胜机会的人们，真是有福！’

就在她远望那犹如一大堆珍珠的庄严佛塔时，具有令身上举、飞升之力的踊跃喜鲜明地生起了。她飞上天空，赶在父母以前从空中降落到塔院，礼敬佛塔，站在那里听法。〔父母步行上山，所以到得较迟。〕

原书 339

——女子到山上以后，父母随后抵达，便问她：‘爱女，你是从哪条路来的？’

她回答：‘我是从空中来的，不是沿寻常陆路来的。’

父母又问：‘爱女，只有阿罗汉才能在空中行走。你究竟怎样、用什么方法来到这里？’

她说：‘我站在家门口，瞻仰月光下庄严耸立的佛塔时，以佛德为所缘、力量极其强盛圆满的喜接连生起。那时，我甚至没有觉察自己是在站着还是坐着；事实上，我只取佛德为所缘，便飞上天空，来到这座庄严佛塔的塔院。’

由此可见，踊跃喜能强盛到令人腾空飞起的程度。（《殊胜义注》1-159—160。）遍满喜（pharaṇā-pīti）——遍满喜比踊跃喜持续更久，以殊胜心生色渗透、遍满全身。它生起时，喜所依的整个身体，犹如充满空气的皮囊，又如急泻山洪灌满的山谷，从周身各处持续受到渗透、遍满。也就是说，由与遍满喜相应的心所生的殊胜心生色，持续触及、遍布全身。（《殊胜义注》1-160。）小喜迅速令汗毛竖起，坏灭以后便不再——

——生起，只是偶尔一次生起的喜；刹那喜则能多次生起。遍满喜比踊跃喜更为寂静，没有震动，又能长久持续，所以更加殊胜。

这五种喜以轻安为胎，渐至成熟时，便圆满身轻安——诸心所的寂静——与心轻安——心的寂静——这两种轻安。〔喜成熟以后产生身轻安与心轻安，所以把喜趋于成熟譬喻为怀着名为‘轻安’的孩子。〕轻安又以乐为胎，渐至成熟时，便圆满身乐与心乐这两种乐；乐再以定为胎，渐至成熟时，便圆满刹那定、近行定与安止定这三种定。（《清净道论》1-139—140；《殊胜义注》1-159—160。）

原书 340

喜与乐

‘所谓使之饱满的作用，就是令之增盛的作用；所谓遍满的作用，就是以殊胜色法遍满其身的作用。’

（《大复注》1-168。）

喜具有使身心愉悦、充盈、增长的作用，也就是以殊胜心生色遍满全身的作用。因此，喜生起时，心也如盛开的红莲一般欣悦舒展；由与喜相应的欢悦心产生的殊胜心生色遍布全身。把这些结果——殊胜心生色遍满全身——借称到原因——喜，或与喜相应的心——之上，便依果的借称说喜渗透、遍满全身。由于喜这样渗透全身，整个身体便由殊胜心生色充实、增盛。〔应当注意，喜这种法只能依心所依处色而生。〕——

——称为心乐（cetasika-sukha）的乐受，以令具乐者及相应诸法愉悦于所缘为特相；以令相应诸法增长为作用；以扶持相应诸法为现起。

喜与乐虽然在有些心中不相分离、相应而生，但因获得可意所缘而产生喜爱，就是喜；体验已经获得的可意所缘之味，就是乐。凡有喜的心必定有乐，但有乐的心未必总有喜。喜归入行蕴，乐归入受蕴。疲惫的荒漠旅人听说或看见有大森林和天然湖泊时生起的欢喜，是喜；进入林荫、饮用湖水时产生的喜爱与满足，也是喜；而进入林荫、饮用湖水时实际体验到的安乐，则是乐。（《殊胜义注》1-160。）

现起——喜的特相与作用已经清楚。修习止观时，获得以往未曾获得的定、获得以往未曾获得的观智、得以了知从前未知的法，禅修者便会欢喜振奋，充满喜悦。

有时眼泪会流下来；那是欢喜、欣悦、喜爱之泪。

身心都像在微笑，整个人欢欣愉悦，在禅修工作中身心异常振奋活跃。由于这种状态由喜产生，此时喜的踊跃现起——即能使身心欢悦振奋之法——便极其鲜明地显现于瑜伽行者之智。

近因——诸义注并没有另行说明喜的近因，因此这里列'以所缘为近因'，把所缘本身作为近因。换一种说法，依处、所缘及以触为首的相应诸法，都是喜的近因。

无论在健康、教育、事业方面，还是在布施、持戒、止禅与观禅方面，以强劲精进持续努力的人，总有一天会如愿获得成功的成果；那时，他看着自己完成的事业，便会生起喜。

即使佛陀本人，从大菩提宝座起身以后，也曾以满意、极为欢喜的喜，连续七日不瞬目地瞻视那摧毁一切烦恼、成就佛果的大菩提道场。

精勤学习、修习佛法的贤善瑜伽行者，在欣悦于法、获得修习成就时，也常被喜吸引得不愿从座位起身。由此可见，强力精进的人也会生起许多殊胜的喜。

一种珍贵的喜——贤善者一生中曾经培育布施、持戒、止禅、观禅等善业；临终之际，如果能够省察、忆念、追忆其中一项善业，并取它为所缘，便能缘于自己成功培育的善业，使喜爱、欢悦的喜之花盛放而结束此生。对于尚未走完轮回旅程的贤善者，这种喜是无价之法。

在此佛教中，五岁便证得阿罗汉的五戒受持长老，其前身贤善者在一阿僧祇与十万劫以前出现于世的无比见佛时代，曾连续十万年守护五戒，使之不破、不穿、不斑、不杂。临终时，他省察自己十万年来守护的戒，发现它一次也不曾破损或染污，于是心满意足，欢悦的喜之花盛放。以戒为所缘、由喜主导的善速行，得以占据临死速行的位置，他便投生天界善趣。由于这项——

——戒善业，在一阿僧祇与十万劫之间，他一次也不曾堕入四恶趣，只在人界与天界往返流转。轮回中的每一生，他都容貌庄严、财富丰饶、智慧广大；这些正是所有人、所有有情所向往的事。仍在轮回旅程中的贤善者啊，这样的戒具有圆满力量，能够带来如此殊胜的果报；你又怎能不守护它，使它不破、不穿、不斑、不杂呢？（《譬喻经》1-84。）

原书 342

六、欲

所谓欲（chanda），是欲作性的名称。因此，欲一、以欲作性为特相；二、以寻求所缘为作用；三、以需要所缘为现起；四、即以该所缘为近因。（《殊胜义注》1-176—177；《清净道论》2-96。）这里的‘欲’，就是想对所缘有所作为、取得某一所缘的性质。

欲的四法如下：第一，以欲对所缘有所作为——即想对所缘有所作为、欲求所缘——为特相。第二，以寻求所缘为作用。第三，以需要所缘、欲求所缘之法为现起。第四，以所欲求的所缘为近因。

特相——‘欲求，故为欲；即需要所缘。’（《大复注》2-146。）在‘欲与贪……’（《法集论》2-266）等圣典中，世尊也以‘欲’称爱；在‘令欲生起而努力……’（《法集论》2-255）等圣典中，世尊也以‘欲’称精进。为了排除这里所说的是爱或精进，义注师解释：‘这是欲作性的名称’，也就是欲对所缘有所作为、欲求所缘的性质，才名为欲。所谓欲作性，就是欲对所缘有所作为的性质，即欲作（karaṇicchā）。《大复注》又对这种欲作作了如下说明。

‘由于心所法是有所缘法，所谓欲作，只能以欲攀取所缘为先导而生起。因此，说以欲对所缘有所作为为特相的欲，以欲作性为特相。’（《大复注》2-146。）在《论母》中，世尊把胜义法分为有所缘法与无所缘法两类。心与心所属于能取所缘的有所缘法；欲心所也是其中一种。由于欲心所是能取所缘的有所缘法，所谓欲对所缘有所作为的欲作，只有通过欲攀取、缘取所缘，才会——

——生起。因此说，欲以欲作性——想对所缘有所作为——为特相。

欲作性——‘欲作’一词中的‘作’，其动词根能够遍通一切动作，所以包括如下六种：——

原书 343

——一、想对色所缘作‘见’，即想见；二、想对声所缘作‘闻’，即想听；三、想对香所缘作‘嗅’，即想嗅；四、想对味所缘作‘尝’，即想品味，也就是想吃、想咬、想喝、想舔；五、想对触所缘作‘触’，即想接触；六、想对法所缘作‘知’，即想知道。这样想对六种所缘有所作为、想取六所缘，就是欲的自性特相。然而，欲对所缘有所作为、欲取所缘的性质，并不像贪欲求所缘那样具有喜爱、黏著、贪取的性质。贪与欲的自性虽然不同，却可以在同一心刹那相应而生。

欲求能引生贪的可贪所缘、欲乐时，贪居于主导，欲便随顺贪的性质。贪是喜爱、黏著、贪取所缘的性质；欲则是想要该所缘，也就是想喜爱、黏著、贪取它的性质。

同样，与嗔等法相应时，欲也随顺嗔等法的性质。嗔是心刚强粗暴的性质，欲则是想令心刚强粗暴的性质。

为了容易理解这些法，可以如下记忆。

与贪相应的欲，是欲令贪生起；与见相应的欲，是欲令〔贪与〕见生起；与慢相应的欲，是欲令〔贪与〕慢生起；与嗔相应的欲，是欲令嗔生起；与嫉相应的欲，是欲令〔嗔与〕嫉生起；与悭相应的欲，是欲令〔嗔与〕悭生起；与恶作相应的欲，是欲令〔嗔与〕恶作生起。在名业处的观法中，应如此类推理解。

善法一方也是如此。在布施、持戒等以信为主导的事业与心相续中，与信相应的欲，是欲令信生起；在建立定、以定为主导的心相续中，与定相应的欲，是欲令定生起；在以慧为主导的心相续中，与慧相应的欲，是欲令慧生起——也就是想透彻了知眼净色、色法、名法、因法与果法，以及无常、苦、无我等自性。这些想要洞察诸法的性质，就是与慧相应之欲的性质。与精进相应的——

——欲，则是欲令精进生起。其余也应如此理解。

原书 344

作用、现起与近因——正因为欲具有想对所缘有所作为、欲取所缘的自性特相，所以它以寻求所缘为作用，以需要、欲求所缘为现起；而所欲求的所缘本身，就是欲生起的最近之因。

伸手之喻——‘在取所缘时，应把这种欲看作犹如心伸出手来。’

> （《殊胜义注》1-177；《清净道论》2-96。）

应当把欲取所缘，看作心伸手、把手伸向所缘。意思是，欲对于所缘的需求与欲求，犹如心正向所缘伸手。心虽然没有手，为了使欲的欲求方式清楚显现，这里仍把欲譬喻成心的手；这是以同法作借称。

欲这种法在众生的相续中生起时，也非常明显。

幼儿想从父亲手中转到母亲手中，便向母亲伸手；这种想过去的心，就是欲。想去那里、想来这里、想见某人、想看、想听、想闻、想嗅、想吃、想拿、想触、想学习理解——这一切都是欲。

‘这种欲在诸善法中生起时，因以如理作意为生起之因，称为善欲。’

> （《大复注》2-146。）

想行布施、想施舍、想受持戒、想令戒坚固、想修习定、想获得坚固定、想修观、想获得观智、想现证涅槃、想证得涅槃、想成佛、想成辟支佛、想成为上首弟子、大弟子或普通弟子，想成为国王、富者、天人、梵天或出家修行者——凡是这类想获得善法的欲，都是善欲。因为这些善欲以如理作意为根源，只能生起于懂得以正确方法作意的贤善者相续中。

欲求平常之事时，欲的力量弱小；非得到不可、非实现不可时，欲的力量便强大。以这种欲为根基，以强劲精进圆满诸波罗蜜，最终便能如愿成佛、成辟支佛、成为上首弟子、大弟子或普通弟子，也能成为人、天人或梵天。

如果连登临顶峰的基本愿欲都还没有，便不会有人为登临顶峰发起猛烈精进。因此，首先必须令欲取得某种殊胜利益的欲生起。这一类欲，也称为愿欲（āsā-chanda），即希求向往。

然后还应明白：只有愿欲、只作祈愿，仍不能到达自己期望的崇高顶峰；必须主动投入精进，切实努力。

原书 345

正等觉菩萨、辟支觉菩萨，以及发愿成为上首弟子、大弟子、普通弟子的诸声闻菩萨，也都必须为了获得各自所期望的菩提智，怀着强烈愿欲，一再圆满诸波罗蜜。这是自然法则。他们并不是不修诸波罗蜜便获得各自菩提智，而是以诸波罗蜜为根基，取得自己所期望的崇高果位。

当今无论在家还是出家，已经居于卓越地位的人，也不是福德资粮具足、心想事成、从天而降的金身之人；他们大多都是依愿欲投入精进、努力实践的人。因此，虽因宿世善业支持而获得极难得的人身，如果既没有求进步、登顶峰的愿欲，又只是愚昧懒惰，四恶趣便只会迎候在前。所以，为了今生能够登高、通达道，也为了未来轮回中能够登高、通达道，每个人都应令猛烈愿欲生起。

‘对于有欲之人，有什么不能成就呢？’也就是说，有欲之人没有不能成就之事。

‘愿望有果，便能带来快乐。’也就是说，怀着愿望努力而获得成果时，愿望能够带来快乐。

原书 346

十四不善心所

一、痴

痴一、以心盲为特相，或以无智为特相；二、以不能通达为作用，或以遮蔽所缘真实自性为作用；三、以不正行道为现起，或以黑暗为现起；四、以不如理作意为近因。应知痴是一切不善法之根。

> （《殊胜义注》1-291；《清净道论》2-98。）

第一项，（甲）心不能如实知见胜义法的真实自性——

——即慧眼失明的状态，为特相；

换一种说法，以令心的慧眼失明为特相。（乙）另一说，以与智相反——即不能如实洞察胜义法的真实自性——为特相。二、（甲）具足不能善加洞察胜义法、所缘真实自性的状态，为成就作用；（乙）另一说，以遮蔽胜义法所缘的真实自性为工作作用。三、（甲）以引生不适当、不正确的行道为现起；

换一种说法，以引生未能正确实行这一结果——

——为果现起；

另一说，以违逆正行——

——为行相现起；（乙）又一说，以令慧眼失明为行相现起。四、以不如理作意——把所缘错误作意为常、乐、我、净等——为近因。

特相——‘不能如实见法的真实自性，就是心盲。’（《大复注》2-149。）能够如实了知胜义法真实自性的法，是慧；令这种慧眼不存在、令心的慧眼失明之因，则是痴。因此，痴以令心的慧眼失明为特相。

‘诸相应法由它而迷惑，或它自己迷惑，或它只是一种迷惑，所以称为痴。’（《殊胜义注》1-291；《清净道论》2-98。）第一，令诸相应法迷惑于胜义法所缘、作为诸相应法迷惑之因的法；第二，自己也迷惑于胜义法所缘的法；第三，只是迷惑于胜义法所缘的法，称为痴。

原书 347

这里所谓迷惑，就是不了知所缘的真实自性。换一种说法，智了知胜义法的真实自性；痴却不知道这种真实，反而把胜义法颠倒认作常、乐、我、净等。因此，与智相反正是痴的自性特相。关于这种颠倒认知，义注与复注在分别释中作如下解释。

‘又因了知不存在者与不相应者，故称不觉。’（《殊胜义注》1-296。）由于痴遮蔽真实自性，成为执取原质、我等不存在者的所依，也成为把无常等颠倒执为常等，以及想、心、见诸颠倒的所依，所以说‘了知不存在者与不相应者’。（《根本复注》1-120。）《随复注》解释：由于遮蔽真实自性，成为执取原质、我等不存在者的所依与因相，所以说‘知不存在者’；又因成为把无常等颠倒执为常等，以及想等颠倒的所依，所以说‘颠倒而知’。这里把因相借称为能作者而说；此义应依与见相应的痴理解。这里的‘原质’，是迦毗罗派所说的胜性。（《随复注》1-127。）一、知不存在者。

痴以遮蔽胜义法所缘真实自性的力量，成为执取原质论、我论等实际上并不存在之论说的所依与原因；因此说它‘知不存在者’，也就是知胜义上实际并不存在的原质、我、众生、个人等。

二、颠倒而知

实际的五蕴——色名法——是无常、苦、无我、不净；痴却成为三种颠倒的所依与原因：一、想颠倒——错误标记为常、乐、我、净；二、心颠倒——错误认知为常、乐、我、净；三、见颠倒——错误执见为常、乐、我、净。因此义注师解释说，痴‘颠倒而知’，也就是对五蕴、色名法作不相应、不如实的认知。

把作为错误标记、错误认知与错误执见之因的痴，借称为能颠倒而知的作者，只是借称的说法。〔以能作者语式说明，并不直达胜义；只有依状态语式，才直达胜义。也就是说，胜义上所谓痴，只是认知原质、我、众生、个人等实际不存在者的状态，以及把实际存在的五蕴、色名法错知为常、乐、我、净的状态。〕这层含义，也只应依与见相应的痴来理解。

这里的‘原质’，就是迦毗罗学派的胜性论。（《根本复注》1-120；《随复注》1-127。）

原书 348

所谓痴知道胜义上实际不存在的原质、我、众生、个人等，又知道不相应的颠倒自性，这些话都应理解为借称。

痴本身只是执行遮蔽胜义法所缘真实自性、令人不能了知的工作。执取不存在的原质论、我论等，以及把五蕴执为常、乐、我、净，就法体而言，是以见为主导的相应诸法；不过，痴也包含在这组相应法中。由于痴遮蔽五蕴与胜义法的真实自性，以见为主导的相应诸法才会认知不存在的原质、我等，并发生不相应的

颠倒认知。因此，把作为结果的见主导相应法对不存在之原质、我等的认知与颠倒认知，借称到作为原因的痴——

——之上，依果的借称，把作为原因的痴说成‘知不存在者、颠倒而知’。

上述含义，也只应依与见相应的痴来理解。与见不相应之痴的生起方式，应参照名业处中十结的说明来了解。这里的‘原质’，就是迦毗罗仙人的胜性论。

作用——痴把五蕴、色名法错知为常、乐、我、净，所以不能洞察：一、真实为无常、苦、无我、不净的五蕴胜义法；二、五蕴之间因果相续的缘起自性；三、连同诸因在内的五蕴、色名法之无常、苦、无我相；四、连同诸因在内的五蕴、色名行法止息之处——无为界、胜义涅槃。因此，痴具足不能洞察胜义法真实自性的状态，这就是它的成就作用。换一种说法，痴使不了知胜义法真实自性的心——

——生起，所以它的工作作用，就是令心不能善加洞察胜义法的真实自性。

洞察四谛的智，称为四谛正见智；四谛正见智所洞察的四谛，是胜义法所缘的真实自性。业自属正见，是洞察‘业才是自己的所有’之正见智；它所了知的善业、不善业及其果报之间的因果缘起，也都是所缘的真实自性。不过，这些真实法已经含摄在洞察‘由集谛而有苦谛’的四谛正见之中；所以，了知由集谛而有苦谛的四谛正见，也称为业自属正见智。对于这些真实法——

——加以遮蔽、令人不能了知，也是痴的工作。

原书 349

现起——痴这样遮蔽所缘的真实自性，令其不能被知；因此，即使原本清楚理解善行与恶行真实性质的智者，痴一旦侵入，也可能看不见恶行的过患而造作恶行。所以说，痴以引生不适当、不正确的行道为现起；这是果现起。

（甲）为了获得称为四谛正见的正确认识、正确见解与真实智慧而修行，称为正行。痴与正见智相反，因此也与正行相反。

（乙）又如与正见智相反的痴不知真实、只知错误一样，与正行相反的痴也——

——不能令人实行高尚正确的正行——

——只会令人走上错误、颠倒、不正确的邪行之路。实行这些错误、颠倒之行，不可能生起四谛正见等正确正见智。能够如实知色、如实知名、如实知因、如实知果，并确切如实了知色、名、因、果这些行法的无常、苦、无我，是含摄于四谛正见智中的正见智；这些殊胜之知、殊胜之智，只能由八支圣道这一高尚正确的正行获得——

——。因此，痴背离正行，只会令人——

——实行邪行；由于具有这种性质，它令名为正确正见智的——

——慧眼失明，这种法便——

——呈现于瑜伽行者之智。这就是行相现起。（参见《大复注》2-149。）

近因——世尊开示：‘诸比丘，对于不如理作意者，未生诸漏生起，已生诸漏增长。’（《中部》1-9。）也就是说，在不如理作意者的相续中，未生的诸漏——诸不善法——会生起，已生的诸漏——诸不善法——会增长。依这一类教说，不善法必然在错误作意者的相续中增长，所以不如理作意是痴的最近之因。

无明——在有些地方，同一个痴也以‘无明’为名而宣说。痴或无明，自己既不了知贤善者应当了知的四谛等，也令与它相应的心与心所以及它所依附的有情不能了知。犹如眼生翳障之人，因为翳障而看不见应当——

——看见的事物；同样，被无明遮蔽的有情，也不能了知四谛等应当了知之法。没有正知正智的人不能辨别邪正，于是恶行之门、不善之门大敞；他们会把错误当作正确而实行，也会把正确当作错误而背弃。

因此，痴被称为一切不善法的根本原因与根。

三种痴

痴有三种：随眠痴、现行痴与违犯痴。十种烦恼各有随眠烦恼、现行烦恼与违犯烦恼三个层次；痴既是十烦恼之一，也同样分为这三种。

巴利语 anūsaya 意为静伏、潜藏；pariyuṭṭhāna 意为现起、发动。因此，持续潜藏、随逐于有情相续中的痴，称为随眠痴；某时与心相应而现起的痴，称为现行痴；发展到越界造作恶行层次的痴，称为违犯痴。

随眠痴——犹如毒树中潜存着能够结出毒果的力量，有情相续中也潜存着一种能遮蔽四谛等应知法、令人不能了知的力量；这种力量称为随眠痴。由于随眠痴的遮蔽，尚无观正见慧眼的凡夫，不能深切透彻地了知诸行的无常、苦、无我，也不能切实严密地了知四谛，更不能清楚确定地照见诸行因果相续的缘起自性。

凡夫不能以自己的智了知这种随眠痴。现今尚未获得观正见智的人，即使学习过典籍，声称知道诸行的无常、苦、无我等，也只是合乎情理的推知、比量智（anumāna），并不是像观正见智那样洞彻清楚、直达胜义的知。即使已经成为入流、一来或不来，随眠痴也只是逐层变薄，尚未穷尽；只有证得阿罗汉时，随眠痴才完全断尽。因此，只要还未成为阿罗汉，即使正在行善的刹那，随眠痴仍以静伏、潜藏的——

——潜能存在；只要因缘具足，它仍有生起的机会。

现行痴——当痴与心相应而发动、扰乱时，便可说不善心已经生起。由于现行痴的遮蔽，人既不能了知恶行、不善业未来将受的苦果，也往往不能看见当下卑劣、污秽、凶恶行为本身的过患。

违犯痴——在这种现行烦恼痴的推动下，痴一旦生起，即使本来是有智慧的贤善者，也可能看不见过患而造作恶行。痴在不善领域中，实在是一种极为凶恶、愚昧的法。

世间一切愚行，全都以这种痴为根基。

《哈利达萨本生》（第四百三十一则）

世尊——人天之师——住在祇陀林时，因一位见到盛装女子而想还俗的比丘，开示道：

‘比丘，烦恼会摧毁已有的功德，毫不可爱，并能令人堕入地狱。具有这种性质的烦恼，怎么可能不染污你、不折磨你、不令你受苦呢？足以撼动须弥山的狂风，决不会羞于吹落一片枯叶。’

确实，由于这种烦恼，即使是为追求正等觉智而不断圆满诸波罗蜜，已经获得五种世间神通与八定、戒行极为清净的伟丈夫，也曾不能把念安立在前，终于退失已经获得的禅那。世尊如此开示以后，便转而宣说过去的本生故事。

智者为痴所压伏

菩萨肤色如金，因而名为哈利达萨。双亲去世以后，他舍弃八十俱胝的巨富，前往喜马拉雅山出家为仙人，修习诸波罗蜜；短短七日之内，便在禅那与神通上达到高深成就。他长久住在喜马拉雅山，以林中根、茎、块根与果实为食；后来为取得酸味和盐，从山中下来，来到波罗奈城，住在王家园林。波罗奈王是阿难尊者的前身，也是菩萨往昔共同圆满波罗蜜的老友。因此，国王一见菩萨仙人——

——便生起极大净信，立即请他入宫，让他坐在白伞覆盖的王座上，以种种上妙美味的饮食——

——供养。用斋以后，仙人为国王宣说一篇随喜开示，加以教诫。波罗奈王听完以后净信倍增，请仙人住在园林中，又在那里安排日间、夜间清净处等住所，并派园丁服侍。自此以后，菩萨仙人一直在王宫用斋，在园林中住了十二年。

有一次，边境发生叛乱，国王准备亲自出征平乱；临行前，他再三嘱咐王后，不可忘记供养如同播种福业种子的良田一般的仙人导师。王后也按时亲自供斋。一天清晨，仙人迟迟未到，她便以香水沐浴，换上柔软细衣，一面等候仙人，一面打开窗户纳凉，暂卧在榻上。

菩萨仙人凭神通定力从空中飞来，抵达窗前。王后听见他树皮衣的声响，仓促从榻上起身，下身衣服滑落，露出不宜观看的部位。仙人一见，潜伏在清净心中多年的随眠痴顿时发动，转成现行痴；在心相续中现起扰乱的痴又与爱、贪、欲染结合，于是他牵着王后的手走入帘后，像恶鬼一般犯下大过。（《本生义注》3-473—474。）这个故事应注意：随眠痴没有停在现行层次，而是与贪相结合——

——越至违犯层次。若这种痴没有侵入，即使国王欣然准许，菩萨仙人也绝不可能做出这种所谓‘世间法’的不当行为。可是，此时巨大的痴暗以强力压伏他，使他看不见今生与未来轮回中将承受的过患，终于造作不当之事。他毕生修得的禅那、神通与智慧，在这关键时刻也无法穿破、战胜如此厚重的痴暗；不仅不能穿破，反因它的压迫而退失、消失。

不过，菩萨仙人原有深厚成熟的波罗蜜资粮。国王返回以后，他生起强烈悚惧，努力重获退失的禅那；又深悔自己因为住近人群而犯下此事，于是返回远离人烟的喜马拉雅山。

‘大王，世间有四法，势力极强、极其猛烈：

——贪、嗔、憍醉与痴；在这些法中，慧无立足之处。’（《本生义注》3-476。）

一、贪——欲求、贪著；二、嗔——心刚强粗暴，意欲破坏；三、憍醉——因慢而沉醉，极度自高；四、痴——错误认知，不知真实。‘大王，贪、嗔、憍醉与痴这四法，在世间力量极强、极其猛烈。它们在心相续中发动、达到现行层次时，就像人坠入宽广深邃而水流湍急的洪流、身不由己地漂荡一样，智慧无法得到依处、无法立足。’（《本生义注》3-476。）

放逸

世尊开示：‘诸比丘，我不见有任何另一法，能像放逸这样导致如此巨大的无利益。诸比丘，放逸导致巨大的无利益。’（《增支部》1-14。）所谓在善法上放逸，就是以痴为主导的一组不善心与心所。《迷惑冰消》记载了一位贤者因放逸而沦为背炭人的故事，内容如下。

背炭的智者

三十位比丘礼敬迦利耶尼大塔以后，沿着大林中的小径走向大路。途中，他们看见一位在火烧过的田里做完工、正在回家的近事男。他全身沾满炭灰，黑得如同木炭；腰间也束着一块被炭灰染黑弄脏的红褐衣。乍看之下，他就像一截烧焦的树桩。他在田里劳作一整天以后，正背着一捆烧到一半的木柴——

——回家；头发蓬乱，披散在背上。

他与比丘们迎面相遇，便退到路边，站在他们面前。

比丘们后面还跟着一些弟子小沙弥。沙弥们看见他，便彼此挤眉弄眼，打趣说：‘喂，沙弥，那是你父亲；若是我父亲，那就是你祖父、你叔父。’他们一路讥笑，又问那位近事男：‘近事男，你叫什么名字？’

那人被问到姓名，心中难过，便放下背着的柴捆，整好衣服，礼敬诸大长老，说：‘尊者们，请暂且停步。’诸长老为摄受他而停下；年轻比丘与沙弥走近以后，竟仍在长老面前讥笑他。于是那位近事男说道：

‘尊者们，你们见我这副模样便加以嘲笑，难道以为只因披了这样长的袈裟，便已经登上修行顶峰吗？过去我也曾是像你们一样的比丘；而你们的相续中，现在连名为心一境性的定都还没有。〔因为他们嘲笑他，他才这样说。〕我过去就在乔达摩佛的教法中，成为一位大神通比丘：我能取虚空为所缘而令它成为大地，也能取大地为所缘而令它成为虚空——

——能令远处变近、近处变远，也能在一刹那间穿越一千世界。如今请看看我的双手，它们已经像猴子的手；可是从前，我坐在这片地上，就能以这双手触摸日月，甚至把日月当作擦脚的碎瓦片，用双脚摩擦。如此神通力，因为我在善法上放逸而消失了。尊者们，你们在这教法中，应当以念为依止，对四念处等善法不忘失——

——安住不放逸。正因为放逸，才会沦落到我这种败坏的境地。

安住于这教法的贤善者，若以不放逸为所持，在修习四念处等善法上毫不忘失，就能走到生、老、死的尽头。所以，尊者们，请以我为鉴，在诸善法上坚持不放逸。’

背炭的近事男就这样以法警策比丘们，给予教诫。就在他开示期间，那些比丘——

原书 355

——生起能引发悚惧的悚惧智，修习毗婆舍那业处；三十位比丘当场证得阿罗汉果。

由此应知：即使在已经成就止智、观智的贤善者相续中，一旦痴前来笼罩、压伏、逼迫，已经生起的世间止智与观智也会灭失，带来无利益。

（《迷惑冰消》2-282—283。）

‘对于放逸者，四恶趣就如同自己的家。’（《法句义注》1-6。）也就是说，对于在善法上轻忽懈怠、受痴压伏的人，四恶趣就像自己的家一样。（《法句义注》1-6。）

并非一切不知都是痴

虽然把不知的性质称为痴，但未曾学过的技艺、未曾去过的地方、未曾记过的名字等，这些不知只是不知道，并不是痴；这只是自己心中没有关于它们的旧有标记之想。这样的不知，不仅凡夫会有，阿罗汉圣者的相续中也仍可能有。

不应认为：断尽无明、成为阿罗汉以后，便已穷尽了知一切世间与出世间法。要点只是：对于四谛等应知之法，在应知的范围内如实了知。即使是阿罗汉，若不是得无碍解者，也必须特意学习才能通晓三藏；即使通晓三藏，也不能完全了知他人的意乐与性向。能知有情意乐与随眠的意乐随眠智，以及能知有情诸根利钝、成熟程度的诸根胜劣智，都属于弟子所不共、唯正等觉佛陀才有的六种不共智。只有具一切知智的佛陀，才能把一切应知之法——

——完全了知。弟子不能穷尽了知一切世间、出世间法，并不是无明遮蔽所致，只是自身智力有限。譬如大白天看不见远处的色所缘，并不是黑暗遮蔽，而只是自己的眼力不足。

厚与薄

无明依层次而有厚薄差别。痴——无明——若遮蔽到连‘这是善、这是不善’都不能分辨，就是极厚重的无明。若能辨别善与不善，遇到不善事时懂得避开，又能实行一切善法，无明便已相当薄弱；然而，距离断尽无明——

原书 356

——仍然很远。即使已经成为入流、一来或不来，能够洞彻知见四圣谛等，无明也只是越来越薄，并未完全断尽。

只有证得阿罗汉果，才断尽一切无明。

这里说诸圣者了知出世间四圣谛等，也说已经获得观正见智慧的修观贤善凡夫以观智了知世间四谛；这些'知'，并不是当今只会依《摄阿毗达磨义论》列举、分析法相的那种知。

也不是听老师讲后凭想象所得的知。会列举、分析法相，只是想知——凭标记而知——尚不是智知。必须以观正见智慧，在胜义层次亲知属于苦谛、集谛等的诸法，才是慧知，才是真正的知。

此世间盲冥，能明观者少；

——如鸟脱罗网，生天者亦少。

这个世间没有慧眼，完全处于盲冥之中；世间只有少数有情能够殊胜地观见诸行无常等行相。正如落网以后能够逃脱的鸟极少，死后能够到达天界的人也同样极少。（《法句经》174。）

二、无惭

第一，特相——无惭以不厌恶身恶行等为特相；换一种说法，以不以恶行及不善法为羞耻为特相。第二，作用——以不知羞耻的方式造作诸恶。第三，现起——以不知羞耻的方式对诸恶不退缩。第四，近因——不敬重自己。（《殊胜义注》1-291；《清净道论》2-98；《大复注》2-149。）

'不惭、不羞，故为无惭。'这里的无惭，可以说：一、无羞耻的人；二、无羞耻的心；三、与无惭心所相应的诸法聚。原应说 ahirikka，省略一个 k 字母而说 ahirika。（《大复注》2-149。）《清净道论》亦说：'不惭，故为无惭。'

应注意：到这里，仍不能从相应法聚中单独辨取无惭心所来观照。

'无惭者之状态，名为无惭（ahirikka）。'（《清净道论》2-98。）一、成为无羞耻者之因的性质；二、成为无羞耻之心之因的性质；三、成为无羞耻相应法聚之因的性质——这种性质就是无惭心所。使一个人不以造作恶行、不善法为羞耻的原因，是无惭心所；使无羞耻之心与无羞耻的相应法聚得以生起的原因，也同样是无惭心所。因此，所谓成为无羞耻者之因、成为无羞耻之心之因、成为无羞耻相应法聚之因的性质，换言之，无羞耻这一作用，就称为无惭心所。原应说 ahirikkaṃ——

——省去一个 ka 字母，便成为 ahirikaṃ。

三、无愧

第一，特相——无愧以对身恶行等毫不畏缩为特相；换一种说法，以对恶行及不善法毫不惊惧为特相。第二，作用——以毫不惊惧的方式造作诸恶。第三，现起——以毫不惊惧的方式对诸恶不退缩。第四，近因——不敬重他人。（《殊胜义注》1-291；《清净道论》2-98；《大复注》2-149。）

'无所畏惧，故为无愧。'（《殊胜义注》1-291。）'不畏惧，故为无愧。'（《清净道论》2-98。）对于恶行与不善法毫不惊惧的性质，就是无愧心所。

'如村猪不嫌污秽，无惭使人不嫌烦恼之秽；如飞蛾不畏火，无愧使人不畏恶。'（《大复注》2-149。）所谓恶行，以及真正作为这些恶行根源的贪、嗔、痴——

原书 358

——等烦恼污垢，以佛陀等圣者的慧眼审察时，纯然都是可厌、可恶之法。在佛陀等圣者与善贤之中，若被贪、嗔、痴熏染而造作恶行，更是极其羞耻之事。然而，如村猪喜爱粪秽，无惭住于相续中的人被痴暗遮蔽，面对如此污秽可厌、可羞耻的烦恼与恶行，竟不厌、不恶、不羞，反而兴高采烈、十分喜爱。又在造恶以后，将会面临：一、自己不能敬重自己、反而自责的自责怖畏；二、受到他人指责、毁谤的他责怖畏；

第三，受到王法惩罚的刑罚怖畏；第四，即使善于躲避、藏匿而逃过上述种种怖畏，来世仍须承受的恶趣怖畏。正因会遭遇这些大怖畏，不善法与恶行其实都是应当害怕、应当惊惧的恶法。然而，如飞蛾扑火，无愧住于相续中的众生面对不善法与恶行毫无畏惧，绝不退缩，反而胆大妄为、奋力造作。

痴、无惭、无愧、掉举这四法，是与一切不善法相应的心所。因此，无惭、无愧生起时，痴也必定在场；痴生起时，无惭、无愧也必定一同生起，这是诸法的定律。由于痴一生起，无惭、无愧的性质也随之而来，即使是大智者，有时也会毫无羞耻、毫无畏惧地造作恶行。自称智者或善士的人，应当依据自己的亲身经历，省察此言究竟是否真实。

哈利达萨仙人的事例

哈利达萨仙人犯邪淫之事，痴、无惭、无愧的性质都显而易见。他原是一位证得禅那与神通、首屈一指的善士；可是他几乎日日所做的，却是在宫殿深处、众宫女之间，于光天化日之下隔起帘幕而犯下真正可羞可惧的邪淫重罪。痴使他蒙蔽，无惭使他不羞，无愧使他不惧，因而放胆犯错，以致丑闻传遍全城。然而，菩萨仙人仍有一处值得敬信的品格如下。

原书 359

值得敬信的品格

于是他想：‘即使我说“我没有享受〔欲乐〕”，这位国王也必定会相信我。在这世间，没有任何立足处能与真实相比。舍弃真实的人，即使坐在菩提树下，也不能证得菩提；我只应说实话。’菩萨在某些处境中固然也曾犯杀生、不与取、欲邪行、饮酒，但以损害利益的欺骗为先而说妄语，他从未有过。因此，他只说实话，诵出第二偈：‘大王，事情确如您所听闻——

——我已踏上邪道，沉迷于令人迷乱的诸欲。’（《本生义注》3-475。）

国王听到消息，前来哈利达萨仙人处，询问是否属实。菩萨仙人当时想：‘这位波罗奈王，即使我说“我没有享受所谓世间法的欲乐”，也必定会相信我的话。此世间确实没有可与真实相比的依处。破坏真实、说虚妄不实之语的人，即使结跏趺坐于菩提树下殊胜的金刚座上，也不能证得正等觉智；我应当只说实话。’

确实，菩萨在某些处境、某些生中，也曾犯下：一、杀生；二、不与取；三、欲邪行；四、饮酒或服用麻醉品等过失；但他从不以意在损害利益的欺骗为先而说妄语。因此，菩萨仙人只愿说真实语，便答道：‘大王，您听到的消息确如所闻。众生因痴而迷乱，对令人迷乱的诸欲作错误认识；我——

——也因迷乱、愚昧而踏上了邪道。’他毫不隐瞒，照实承认自己的过失。何等有勇气！

然而，这毕竟是一桩极其可怕的重罪；在仙人此事中，足以畏惧之处甚多。自己已无法敬重自己的自责怖畏，自不待言。‘国王的导师仙人趁国王不在时侵犯王后’这一恶名早已传遍全城，因此，由他人指责、毁谤的他责怖畏也已经——

原书 360

——当下现前。

若那位国王不是阿难尊者的前身、不是与菩萨共同圆满波罗蜜的善士，仙人因冒犯王后，性命恐怕连一根草也不值。只因国王是善士，他才险险逃过刑罚怖畏。那邪淫之事已令他如此迫近性命之危，然而贪、痴、无惭、无愧等不善法侵入时，他竟全然不顾任何人，胆敢作出令自己蒙羞之事。此正是‘人虽有智，念却难得’的事例。

并非只有淫欲之事才会在大众中令人羞耻、畏惧；猛烈发怒时吼叫、呵斥、粗暴辱骂的嗔，内心膨胀、像狂人般自以为是，贡高我慢、目中无人的慢，以及嫉妒、讥刺、恶意责难的嫉等，一切不善法都同样可厌、可耻、可惧。一、正如村猪不厌粪秽，无惭者也不厌恶恶法；

二、正如飞蛾不怕火焰，无愧者也不畏惧恶法。

> （《大复注》2-149。）

无惭、无愧的特相、作用等至此已经明了。实际观照时，应在各自相应的不善心刹那中，从相应法聚分别辨取这两个心所，逐一观照。不过，禅修者观照各心所的特相、作用等时，并不是正在违犯恶行的当下；因此，也可取自己往昔违犯某项恶行时生起的心路为所缘而观照。又依前引《大复注》所说‘不厌恶烦恼之秽’等句，对不净、可厌的烦恼污垢不厌恶、不畏惧的性质，也正是无惭与无愧。因此，可以触及——即取作所缘——某种自己一向会生起贪、嗔、痴、慢等烦恼的所缘与——

——相应心路；在取这一类惯常令烦恼生起的所缘时，可以观照贪、嗔、痴、慢等烦恼污垢的生起，也可以观照对这些烦恼不羞耻、不畏惧的无惭、无愧性质。这两种心所属遍一切不善心心所，与一切不善心相应；每逢不善心生起，它们必定一同生起。

但并非每一次不善心生起都构成恶行。因此，即使没有正在违犯恶行，只要不善心生起，这两种心所仍然一同在场；所以才说，也可以取某种惯常令烦恼生起的所缘来观照。如此观照时，应知：对于贪、嗔、痴、慢等恶烦恼的生起毫不羞耻，是无惭；毫不惊惧，是无愧。

原书 361

四、掉举

‘掉举者的状态——掉举状态——名为掉举。’其四项为：第一，以心不寂静为特相，如受风吹动的水；第二，以不安住为作用，如受风吹动的幢幡；第三，以动荡为现起，如被石击而扬起的灰；第四，以对心不寂静作不如理作意为近因。

应知掉举就是心散乱。（《殊胜义注》1-292；《清净道论》2-99。）凡由于某法，心或与心相应的诸法呈现上浮、躁动，该法就是掉举。

（《大复注》2-150。）

使心一再向上躁动——使心散乱、亢奋不安——的原因性法，称为掉举。换一种说法，使相应诸法之聚一再向上躁动——散乱、亢奋不安——的原因性法，称为掉举。与掉举相应的心与心所之聚，因为掉举而在所缘上不安定、散乱；使这些心与心所在所缘上散乱的性质，就是掉举。

第一，特相——如受风吹动的水，掉举以心不寂静为特相。第二，作用——如受风吹动的幢幡，以心不能安稳住立为作用。第三，现起——如投入石块后向上扬起的灰，以心不停驻、旋转动荡为现起。第四，近因——以对令心不寂静的所缘作不如理作意为近因；换一种说法，以因心不寂静这一结果而生起的不如理作意为近因。

特相——《根本复注》说：‘不寂静，是说没有安稳住下的性质。’（《根本复注》1-120。）《大复注》说：‘不寂静，是说没有安稳住下、不澄净的状态。’（《大复注》2-150。）与掉举相应的心不能安静地住在一个所缘上，仿佛不断向上飘荡；它没有寂静，始终躁动。所谓不寂静，是指心或相应法聚未能明显地共同住在同一个所缘上，也没有清明澄净。犹如水流受强风吹动而不得平静，不能安稳取得所缘，就是掉举的特相。

作用与现起——竖在旗杆上的幢幡，每逢风吹便不断飘动，不能安稳不动；同样，令心不能安稳住在一个所缘上，就是掉举的工作作用。掉举以这种不安住的作用加以激动，使一切相应法——

——都不能稳固取得所缘。甚至名为定的心一境性，与掉举相应时，也只能在那一刹那落于一个所缘而已。与止修心、观修心、道心、果心相应而称为正定的心一境性，能够分别稳妥、长久地取得止所缘、观所缘与涅槃所缘；与掉举相应的心一境性，却不能稳妥取得所缘，不能令心流持续安住。因此，如同石块投入灰堆时尘灰向上飞扬，掉举是心不能住在一个所缘上而动荡散乱、不停旋转的性质；当瑜伽行者观照、辨识掉举时，它便如此——

——显现于其智中；这就是现起。

近因——关于义注中的‘对心不寂静’（cetaso avūpasame），《根本复注》解释：这里的处格，可以表示所要成办的目的，也可以把作为不寂静之缘的所缘称为‘不寂静’。（《根本复注》1-120。）《随复注》又说：处格表示所要成办的目的，如‘为皮而杀豹’；或者依果借称，把所缘说成不寂静，如‘痰就是糖块’。（《随复注》1-127。）第一种解释中，‘对’所含的处格语尾表示作为所要成办之果的目的。譬如说‘为皮而杀豹’，豹皮既是杀豹所得之果，也是为了获得这一结果而杀豹的目的之因。同样，由于不能以正确方法对所缘用心——即不如理作意——心不寂静这一结果便生起；而由于这一心不寂静的结果——

——不如理作意又会生起。因此，由心不寂静这一结果而生起的不如理作意，也正是掉举最接近的原因。

另一种解释是：令心不寂静的所缘，依果借称而被称作‘不寂静’。譬如说‘痰就是糖块’，糖块是产生痰这一结果的原因，却把结果‘痰’的名称转用于原因，把糖块称作痰。同样，取某个所缘而令心不寂静时，那

仿佛激动心、使其不得安静的原因所缘本身，也被称作‘不寂静’；这是把心不寂静这一结果的名称转用于作为原因的所缘，依果借称而把原因所缘称作‘不寂静’。依这第二种解释，对那作为心不寂静之因的所缘——

——作不如理作意，就是掉举最接近的原因——近因。

如同石块落在灰堆上时尘灰向上飞扬，不能安静地住在一个所缘上，反而时而奔向这个所缘、时而奔向那个所缘的性质，就是掉举；因此，与掉举——

行蕴论章（之六）

原书第 363 – 388 页

——一同生起的心也会散乱飘荡。掉举势力强时，身体也不得安定，想往这里去、又想往那里去，想站起、又想坐下，终于成为游荡轻浮之人。

即使坐下来把心投入禅修，心也不落在自己所修的止所缘或观所缘上，反而总是奔向子女之事、生计之事等各类事务与自己的种种工作；那些形形色色的所缘，又在意门中一个接一个地列队盘旋。这正是掉举的力量所致。

难陀王子刚出家时，心常常奔向国美人，也是与掉举相应的贪力所致。又有一位名叫锄头智者的善士，因为一把锄头，前后七次从仙人出家生活中还俗。他的心不能转向仙人的修行，却频频奔向那一把小锄头的所缘；他无法抗拒、制伏此心，使它安静下来。

这正是与贪相应的掉举之力；不能安静地住于出家修行，就是掉举的性质。不过，第七次出家为仙人时，他终于成功制伏对那把锄头的贪著，证得禅那与神通。

> （《本生义注》1-330。）

掉举依其自身性质，不能稳定地住在任何所缘上，只会时而奔向这个所缘、时而奔向那个所缘而散乱。因此，它虽是不善法，却不会由自己主导而有力地造作某种恶行，力量不像贪、嗔等那样强大，不足以把有情抛入恶趣；不过，它或许会使人在所生诸有中定力薄弱、性情轻浮，因为以掉举为主导的不善思，能够产生转起期的异熟果。

五、贪

由于某法，诸相应法贪著；或者它自己贪著；或者它只是贪著本身，所以称为贪。

第一，贪以执取所缘为特相，如捕猴胶；第二，以黏住所缘为作用，如投入炽热锅中的肉片；第三，以不舍弃所缘为现起，如衣物上的油垢；第四，以在能引生结缚的诸法中见到可爱味为近因。

——应知贪如逐渐增长的爱河，又如急流奔向大海，只会把有情带往恶趣。（《殊胜义注》1-291；《清净道论》2-98。）使诸相应法欲求、贪著所缘的原因性法，称为贪；换一种说法，自己欲求、贪著所缘的法，称为贪；又或者，只有欲求、贪著所缘这一性质本身，称为贪。

第一，特相——如捕猴胶，以'这是我的'而执取所缘为特相。第二，作用——如投入炽热锅中的肉片，以极度黏住所缘为作用。第三，现起——如沾染衣物的油垢，以不能舍弃所缘为现起。第四，近因——以把能引生结缚的所缘法看成可爱乐、净美的乐味见为近因。

特相——《大复注》说：'执取所缘，是以"这是我的"而由爱执牢固地投入，对所缘不肯放舍，并非只是把它作为所缘。'（《大复注》2-149。）所谓贪取得所缘，并不是仅仅取所缘、仅仅缘取而已；而是随贪的大小强弱，以相应程度由爱执牢固地把所缘认作'这是我的'，不肯放舍；也就是念念不忘、渴切追逐、贪恋喜爱、想要占有的执取。因此，贪取得所缘的方式，被比作捕猴胶黏住猴子。

往昔，猎人常在喜马拉雅山平坦的地方，以一种称为捕猴胶的黏胶设陷捕猴。一只生性好奇、爱玩耍的轻捷猴子来到捕猴胶附近，先用一只手试着碰触；胶便黏住那只手。它又用另一只手去扯开第一只手，第二只手也被胶牢牢黏住。为了挣脱双手，它再用嘴去咬，嘴也被黏住。它又用双脚一左一右蹬踢，想把双手和嘴一并挣开，双脚也被牢牢黏住。最后，它用身体压住胶，试图把四肢与嘴全部扯开，结果全身——

——都被捕猴胶黏缚，完全无法脱开，落到任由猎人处置的境地——

——甚至被带到炭火上烧烤，成为猎人的食物。

> （《相应部》3-128—129。）

与这一譬喻相同，六所缘中的任何一种撞击六门中的任何一门时，贪便念念不忘、渴切追逐、黏著该所缘，把贪住于相续中的有情牢牢攫住，使他不能离开所缘。正如被捕猴胶黏住的猴子最后会被送入炭火，贪也因不能离开所缘而逐渐成熟、增长；当它像爱河一般奔流、壮大以后，就如急速流动的河水终将奔入大海，贪也只会把自己所依附的有情带往恶趣大海。

作用与现起——肉片投入炽热的锅中，会立即牢牢黏在锅上；同样，贪遇到所缘时，也会黏住不放，不能离开所缘。这种黏著，就是贪的工作作用。又如衣物若沾上黑油、机油等油污，便不容易洗净；同样，当瑜伽行者观照、辨识贪时，贪在其智中显现为黏著某个所缘、难以舍弃乃至不能舍弃的性质；这就是行相现起。

近因——对于一切有情、无情而令人欲求的欲事，一旦生起黏著、结缚，那些欲事就是能引生结缚的所缘法；依阿毗达磨法，它们就是六所缘。以佛陀为首的圣者，以慧眼观见这些能引生结缚的所缘法，确知它们都是不净；缺乏究竟智慧之眼的人，因为没有究竟智见，却把这些有情、无情欲事——即六所缘——看成可爱乐、净美。若把不净执作净，贪求、贪著所缘的贪便会生起。因此，把能引生结缚的所缘法看成可爱乐、净美的乐味见，是贪最接近的原因——近因。

'对所缘随观其可爱味者，爱便增长。'（《相应部》1-311。）这里说乐味见是贪最接近的原因，只适用于与邪见相应的贪。对于不与邪见相应、只与慢相应的贪，以及邪见与慢都不相应的贪，其近因则是不如理

作意；因为不如理作意是一切不善法的根本原因。

贪与欲——依前述特相、作用等，应当理解贪与欲的差别。贪对所缘的欲求带有黏性；因为有黏性，所以黏住所缘。欲对——

原书 366

——所缘的欲求没有这种黏性；因为没有黏性，所以不黏住所缘。因此，带着黏著、贪染而欲求所缘的性质，是贪；不黏住所缘、只是想要实行或取得的性质，是欲。所谓不黏住所缘、只是想实行或取得，只是说明欲不像贪那样具有'黏著'的性质；应当注意，这并不是说欲在所有情况下都不如贪锐利。欲与贪相应时，会随顺贪的性质，因而可以说不如贪锐利；但是，希求正等觉智、独觉菩提智、上首弟子菩提智、大弟子菩提智或普通弟子菩提智的某些善欲，能以欲增上而——

——生起，应知它们甚至比贪更为锐利。善欲是一种能把生命提升至极高、极殊胜境界，力量极其锐利的法性。希求涅槃，希求观智、道智、果智等殊胜高尚之法，想要通晓三藏，以及为了布施而想获得资财等，在善事上的这些欲求，也都只是善欲。

贪的常用异名

世尊曾以情爱（pema）、爱（taṇhā）、贪染（rāga）、集（samudaya）等种种名称宣说贪。（《阿毗达磨》1-215。）'没有等同于爱自己的情爱，也没有等同于爱子女的情爱'——这里的情爱一词，用于自己爱惜自己、父母爱子女，以及子女、兄弟姊妹、夫妻等家人亲属之间的亲爱，乃至如同亲属一般的爱重。情爱就是亲爱、爱重之义。世间又把这样的亲爱称为'牵绊'。法义上虽有十种结，但世人所熟知的牵绊，所指的正是称为情爱的这种爱与贪。譬如一条绳把一头牛和另一头牛拴在一起，使它们不能分开；它也像这根绳一样，把一个有情与另一个——

——有情缚在一起，使彼此不忍分离、不能离开。这种爱、贪与情爱之法，正因如此而称为牵绊。这是世人所理解的用法。

又如饥渴一般，对于色、声、香、味、触、法六种所缘，不只是寻常地想要，而是迫切、径直地饥求、渴求、执著，世尊也称之为爱。（《阿毗达磨》1-215—216。）如油脂沾染一般，对这些所缘极度黏著、贪染，则称为贪染。

在宣说四谛的方法中，世尊又从主要作用而言，把贪称为集。'集'就是苦之因。正因为不能脱离这种称作集、情爱、爱、贪染的贪，一切有情才会在轮回中与苦相伴，反复流转。如今人人——

原书 367

——所遭遇的大小种种苦，都是由这种爱、贪与集所造成。因此，'贪大则苦大，贪小则苦小；若无贪，便不再有苦。'与贪一同生起的心，称为贪心、爱心、贪染心、牵绊心；具有这些心的人，也被称为多贪者、多爱者、多贪染者、牵绊深重者。

这种称作爱、情爱、集与牵绊的贪，若不以清净高尚的八支圣道——殊胜的修行之法——加以节制、压伏，反而任它随意而行、处处优先、不断迁就，它就绝不会自行退减。小牛初生的角会随着牛的长大而越

长；同样，从结生时便带着种子的爱与贪，也会随着年龄增长而愈发伸展。因此，对于不能遏止贪的老人，缅甸俗语说：‘灯焰愈长愈低垂，人年愈老愈昏昧；锤子愈大砧愈受打，人年愈老愈执拗。’

这种集、爱、贪与情爱，只要还没有被圣道断除，就会以随眠、潜伏种子的状态，潜藏在每一个有情的相续中。受这种随眠的推动力影响，人从出生起，便由父母、祖父母、兄弟姊妹开始，逐渐懂得亲爱。内在的随眠法不断引导这种亲爱：就像口渴的人喝下盐水，喝后反而更渴，又因渴而继续喝，越喝越不能解渴；人也因渴求欲乐所缘而追逐它们，结果愈追逐愈渴，却看不见过患，只能在集之大海的漩涡中盘旋。

‘追逐咸水，渴时便饮；越饮越渴，终不能解。情爱之境，爱缠结缚；这种爱恋，不见过患，不加审察，只盼爱中有乐，因而播下爱种；这是爱恋的旧习，也是爱恋之路。’

> （古代智者诗。）

能投向恶趣之力

若单独考察贪而没有善法扶助，即使只是微小的贪，也有把人投向恶趣的力量。譬如只要是石头，哪怕是最小的一粒，投入水中也必然下沉。

因此，人在临终时若执著妻儿亲属或某些资财，贪速行便可能占据临死速行的位置，把人带往四恶趣；世尊亲自在下述《燃烧法门经》中宣说了这一点。

《燃烧法门经》摘录

‘诸比丘，我将为你们宣说称为燃烧法门的法。你们应当谛听此法。诸比丘，什么是称为燃烧法门的法呢？’

原书 368

一、诸比丘，与其用烧得炽热、通红发亮、烈焰腾跃的铁棒，刺穿仰卧者的眼睛，尚且较好；对于眼识所见知的种种色所缘，作下列两种执取，则是不善的：（甲）以‘男人、女人、丈夫、妻子、儿子、女儿、孙儿’等，执取整个身体的形相之相；（乙）以手足形状、微笑、欢笑等，按身体各部位的标相加以执取。这两种执取都是不善的。诸比丘，一旦如此执取，将来能在新生命中产生结生果、称为业识的强力心流，便可能：（甲）以男人、女人、丈夫、妻子、女儿、儿子等整个身体的形相之相为所缘，被喜爱缠缚而——

——安住的心流，生起而持续存在；

（乙）以手足形状、微笑、欢笑等身体部位的某个细小标相为所缘，

被喜爱缠缚而安住的心流，也可能生起——

——而持续存在。

在心流如此被喜爱缠缚而安住的时刻，倘若命终，就有明显的因缘，使他投生于地狱或畜生这两种趣中的一种。诸比丘，正因为看见这样的过患，如来才作上述宣说。

二、诸比丘，与其用烧得通红发亮、烈焰腾跃的铁锥，把侧卧者的两耳刺得贯通，尚且较好；对于耳识所闻知的种种声音，作下列两种执取，则是不善的：（甲）以‘男人、女人、丈夫、妻子、女儿、儿子’等，执取整个身体的形相之相；（乙）以手足形状、微笑、欢笑等，按身体各部位的标相加以执取。这两种执取都是不善的。诸比丘，一旦如此执取，将来能在新生命中产生结生果、称为业识的强力心流，便可能：（甲）以男人、女人、丈夫、妻子、女儿、儿子等整个身体的形相之相为所缘，被喜爱缠缚而安住的心流，生起而持续存在；

（乙）以手足形状、微笑、欢笑等身体部位的某个细小标相为所缘，

被喜爱缠缚而安住的心流，也可能生起——

——而持续存在。

在心流如此被喜爱缠缚而安住的时刻，倘若命终，就有明显的因缘，使他投生于地狱或畜生这两种趣中的——

原书 369

——一种。诸比丘，正因为看见这样的过患，如来才作上述宣说。

三、诸比丘，与其用烧得通红发亮、烈焰腾跃而极其锋利的小削甲刀，伸入鼻孔，把鼻子刺穿至破碎，尚且较好；对于鼻识所嗅知的种种香所缘——请取拥抱、亲吻幼子、幼女、孙儿等时的所缘——作下列两种执取，则是不善的：（甲）以‘男人、女人、丈夫、妻子、女儿、儿子’等，执取整个身体的形相之相；（乙）以手足形状、微笑、欢笑等，按身体各部位的标相加以执取。这两种执取都是不善的。诸比丘，一旦如此执取，将来能在新生命中产生结生果、称为业识的强力心流，便可能——

（甲）以男人、女人、丈夫、妻子、女儿、儿子等整个身体的形相之相为所缘，被喜爱缠缚而安住的心流，生起而持续存在；

（乙）以手足形状、微笑、欢笑等身体部位的某个细小标相为所缘，

被喜爱缠缚而安住的心流，也可能生起——

——而持续存在。

在心流如此被喜爱缠缚而安住的时刻，倘若命终，就有明显的因缘，使他投生于地狱或畜生这两种趣中的一种。诸比丘，正因为看见这样的过患，如来才作上述宣说。

四、诸比丘，与其用烧得通红发亮、烈焰腾跃而极其锋利的小剃刀割断舌头，尚且较好；对于舌识所尝知的种种味所缘，作下列两种执取，则是不善的：（甲）以鸡、猪、马铃薯等，执取整个对象的形相之相；（乙）以肝、胆、鱼酱、鱼丸等，按身体部位或局部标相加以执取。这两种执取都是不善的。诸比丘，一旦如此执取，将来能在新生命中产生结生果、称为业识的强力心流，便可能：（甲）以鸡、猪、马铃薯等整个对象的形相之相为所缘，被喜爱缠缚而安住的心流，生起而持续存在；

（乙）以肝、胆、鱼酱、鱼丸等身体部位或局部的某个细小标相为所缘，

被喜爱缠缚而安住的心流，也可能生起——

——而持续存在。

原书 370

在心流如此被喜爱缠缚而安住的时刻，倘若命终，就有明显的因缘，使他投生于地狱或畜生这两种趣中的一种。诸比丘，正因为看见这样的过患，如来才作上述宣说。

〔注：怀抱幼子、幼女、孙儿时，往往也有一种滋味，称为‘受用味’；应知它也包括在这里。〕五、诸比丘，与其用烧得通红发亮、烈焰腾跃而极其锋利的长矛刺穿身体——乃至反复刺穿——尚且较好；对于身识所触知的种种触所缘，在接触之时作下列两种执取，则是不善的：（甲）以‘男人、女人、丈夫、妻子、女儿、儿子’等，执取整个身体的形相之相；（乙）以手足形状、微笑、欢笑等，按身体各部位的标相加以执取——

——也就是以‘只是手、只是脚、只是脸颊、只是耳朵’等，执取身体的某一个部位。

这两种执取都是不善的。诸比丘，一旦如此执取，将来能在新生命中产生结生果、称为业识的强力心流，便可能：（甲）以男人、女人、丈夫、妻子、女儿、儿子等整个身体的形相之相为所缘，被喜爱缠缚而安住的心流，生起而持续存在；

（乙）以手足形状、微笑、欢笑等身体部位的某个细小标相为所缘，

被喜爱缠缚而安住的心流，也可能生起——

——而持续存在。

在心流如此被喜爱缠缚而安住的时刻，倘若命终，就有明显的因缘，使他投生于地狱或畜生这两种趣中的一种。诸比丘，正因为看见这样的过患，如来才作上述宣说。

六、诸比丘，与其沉睡，尚且较好。诸比丘，我说沉睡是活人的一种不生长状态，是活人不能结出果实的一种状态、一段时间。〔这里的沉睡，是指不做梦而一连串有分心持续生起；这些有分心不能再产生任何果，因此称为活人的一种不生长状态。〕我又说，它是活人的一种昏昧。

〔这里是说，在尚未脱离随眠的有情相续中，这些有分心生起时，痴与无明仍以随眠状态潜伏、安住。〕

原书 371

一个人若随顺某些意念，甚至可能分裂僧团；然而在一连串有分心持续生起、沉睡之时，他不会思量那些足以导致分裂僧团的意念。诸比丘，正因为看见活人这样的过患，如来才说，与其如此，沉睡尚且较好。

（《相应部》2-377—378。）

为了从恶趣轮回之苦等一切轮回苦中解脱，世尊继续指导：应当摄取一、六门，二、六所缘，三、六识，四、六触，五、六受这些色名法组，并把这些色名行法及其诸因提到三相上，持续有力地修习观禅。〔详见《相应部》2-377—378《燃烧法门经》。〕〔如前面名业处篇所说：就所依处而言，应摄入四大种与

所造色；就所缘而言，应摄入所有色所缘与名所缘；就识、触、受而言，应分别摄入以识、触、受为首的一切名法。〕

取随形好与取相

‘所谓“由随形好而取相”，是指以随形好而取相，例如：“手很美，脚很美。”所谓取相，是综合起来而取；所谓取随形好，是分别开来而取。取相如鳄鱼一般，全体抓取；取随形好则如水蛭一般，分别抓取手、足等各个部位。这两种取，即使在同一速行轮次中也都可以得到；若在不同速行轮次中，更无须说。’

（《相应部注》3-50—51。）

执取‘眼睛很美、脸很美、手很美、脚很美’等某个身体部位，并对该部位生起被喜爱缠缚而安住的心流，称为取随形好。把男人、女人、妻子、丈夫、儿子、女儿、孙儿等整个身体，执取为‘只是男人、只是女人、只是妻子、只是丈夫、只是儿子、只是女儿、只是孙儿’等，并依所执取的方式，对全身生起被喜爱缠缚而安住的心流，称为取相。取随形好与取相这两种执取，在同一个速行轮次内都可能得到；至于分别出现在不同速行轮次中，自然更不待言。

（《相应部注》3-50—51。）

如果在那样的时刻死亡

‘所谓“如果他在那样的时刻命终”：并不存在任何以染污心命终的人；因为一切有情都只是以有分心而命终。这里如此宣说，是为了显示烦恼的危险。’

‘或者，这是从时分来说的。在眼门中所缘现前时，贪心、瞋心或痴心体验所缘之味以后，便落入有分；住于有分而命终。于那一时命终者，可以预期的只有两种趣；这段话正是依这样的时分而说。’（《相应部注》3-51。）所谓有情的死心，不可能是染污的不善心；也不可能有任何有情以染污的不善心死亡。事实上，一切有情都只是以有分心死亡。〔在一期生命中，最后生起的有分心称为死心；这里所指的就是它。〕世尊为了鲜明地显示烦恼可怕的危险，才作上述宣说。

另一种解释是：世尊依时分而作上述宣说。当色所缘在眼门中现起时，无论是贪著该色所缘的贪心，想毁坏它的瞋心，还是不能如实知见所缘究竟自性的痴心，在体验所缘之味以后，都会落入有分；停留在有分中，随后死亡。若临死速行是贪速行、瞋速行或痴速行，在这些速行之后落入有分，并于那时命终，则可以预期，他只会去往地狱或畜生这两种趣中的一种。世尊正是依这样的时分，宣说这部《燃烧法门经》。（《相应部注》3-51。）

这部教说指出：若临死速行是贪速行、瞋速行或痴速行，也就是不善速行，死后必定能到达四恶趣中相应的一趣。世尊以一切知智清楚看见有情将在地狱中承受数十万年的苦，才这样教诫。

高迦利迦尊者的贪

有一次，具足大威德的世尊住在舍卫城南端的祇陀林给孤独园。其时，高迦利迦尊者来到世尊面前。

事情的经过如下：这位高迦利迦尊者，是高迦利迦国高迦利迦城中，高迦利迦大富翁的儿子。他进入佛陀教法出家以后，住在父亲建造并供养的寺院里，名为小高迦利迦——

原书 373

——而在那里安住。他不是提婆达多那位著名弟子高迦利迦；提婆达多的弟子是婆罗门种姓，名为大高迦利迦。

世尊住在舍卫城时，世尊的两位上首弟子——舍利弗尊者与摩诃目犍连尊者——带着五百名随行弟子，巡游各地弘扬教法。雨安居将近时，两位尊者想以三种远离而住：一、身远离——独自离群而住；二、心远离——入于诸禅等至而住；三、依著远离——取远离四种依著的涅槃为所缘，入阿罗汉果定而住。由于想这样以三种远离而住，他们遣回随行比丘，带着钵衣，前往高迦利迦国高迦利迦——

——城中小高迦利迦尊者所住的寺院。

两位上首大弟子来到寺院时，高迦利迦尊者为他们履行大小各种义务。两位上首大弟子同他互致欢喜慰问以后说：‘高迦利迦贤友，我们两人想在这里度过三个月的雨安居。请不要向任何人透露我们的身份——也就是佛陀的两位上首大弟子。’取得他的承诺以后，两位尊者便在那里入雨安居。安居结束，在自恣日举行自恣以后，他们对高迦利迦尊者说：‘贤友，我们要回去了。’高迦利迦尊者则请求他们再住一天，等次日到来以后——

——再行启程。作此请求之后，翌日一早，他进入城中，对男女施主说：‘诸位施主，两位上首大弟子来到这座城、这座寺院度雨安居，你们却全不知情；你们当中甚至没有一人以四资具作过邀请。’城中居民听了便问：‘尊贵的两位大长老在哪里，尊者？您为什么不告诉我们呢？’

原书 374

他回答：‘现在告诉你们又有什么用？你们没有看到坐在大长老座位上的那两位尊者吗？他们正是两位上首大弟子。’

男女施主迅速集合起来，备齐酥油、糖蜜等物，以及可供缝制袈裟的布料等，带到寺院。

高迦利迦尊者心想：‘两位上首大长老具足极其殊胜的少欲德，绝不会喜爱由劝诱语——诱导、暗示他人想要供养四资具的言语——所带来的利得。他们若不喜爱、不想接受，必定会对施主说：“把这些供养住寺比丘吧。”’由于怀着这样的打算，他便把那些供养物和资具带到两位上首大长老面前。

〔劝诱语（payutta-vācā）：对并非自己亲属的男女施主，或未曾邀请自己求取四资具的男女施主，为了使他们想要供养四资具而作的诱导、劝说、暗示等言语，称为劝诱语。由这种劝诱语所得的四资具，五类同法者——即出家五众——一概不许可受用。〕两位上首大长老清楚知道这些资具是由劝诱语所得，心想：‘这些资具对我们不许可，对高迦利迦也不许可。’因此，他们没有叫施主把资具供养住寺比丘高迦利迦，而是舍弃那些资具，径自离去。

其时，高迦利迦尊者心中生起明显的不悦与忧：‘他们自己不接受供养，为什么不把它给我？即使他们自己不受，为什么还不把它给我便径自离去？’于是，他对两位尊者怀恨在心。

两位上首大弟子回到世尊那里；后来又带着自己的随众巡游各地、弘扬教法。他们依次游行，再次来到高迦利迦国高迦利迦城。这一回，城中居民清楚认出了两位上首大长老，便在城中央搭起大棚，备办各种供养物与资具，举行大布施；他们也把资具供养两位大长老，两位大长老则转交给比丘僧团。高迦利迦尊者看见这一切，又想：‘这些比丘从前——

——确实少欲；如今却被贪所逼恼，成了卑劣——

——而有恶欲的人。从前，他们似乎只是装成少欲者、知足者、希求三种远离者而住；这些比丘实有邪恶欲望，显露自己并不真正具备的德行，根本是卑劣比丘。’他就这样思量。

高迦利迦尊者没有就此罢休，又来到两位上首大长老面前说：‘贤友，尊者们从前还像少欲者、知足者、希求三种远离者；如今尊者们竟成了卑劣比丘！’说完，他拿起钵衣，当下匆忙离开，心想：‘我要把这件事禀报世尊。’他朝舍卫城出发，依次行进，来到世尊所在之处。这就是高迦利迦尊者前来世尊面前的缘由。

高迦利迦比丘来到世尊面前，礼敬世尊后坐在一旁，对世尊这样说道：

Pāpicchā, bhante, Sāriputta-Moggallānā; pāpikānaṃ icchānaṃ vasaṃ gatā.

‘世尊，舍利弗与目犍连有恶欲，已经落入邪恶欲望的支配。’高迦利迦这样禀报。世尊便说：‘Mā hevaṃ, Kokālika, avaca; mā hevaṃ, Kokālika, avaca; pasādehi, Kokālika, Sāriputta-Moggallānesu cittaṃ; pesalā Sāriputta-Moggallānā.’

‘高迦利迦，不要这样说！高迦利迦，不要这样说！舍利弗与目犍连爱护戒德；你应当对舍利弗与目犍连生起净信。’第二次，高迦利迦比丘仍向世尊作同样的禀报；第三次，他又照样禀报。世尊也一连三次作同样的制止。

〔注：世尊一看到匆忙赶来的高迦利迦比丘，便以智审察，清楚知道：‘高迦利迦此来，是想辱骂、冒犯两位上首大弟子。’世尊又审察：‘我能制止他吗？’并知道不能。世尊也看见：‘他若毁谤两位上首大长老，死后必定投生红莲地狱。’因此，为了不让旁人说：‘连毁谤舍利弗与目犍连的话都亲耳听见，世尊为什么——

——不制止呢？’也为了清楚显示毁谤圣者之业的重大罪过，世尊才这样一连三次制止高迦利迦比丘。〕随后，高迦利迦比丘从座而起，礼敬世尊后恭敬离去。离开不久，他全身各处便长出芥子般大小的疮疱。

疮疱由芥子大渐增至绿豆大，由绿豆大增至鹰嘴豆大，由鹰嘴豆大增至枣核大，由枣核大增至枣果大，由枣果大增至余甘子大，由余甘子大增至嫩木橘果大，再由嫩木橘果大增至成熟木橘果大；长至成熟木橘果般大小后，疮疱破裂，脓血流出。高迦利迦比丘便因这些疮而死；死后，由于毁谤舍利弗尊者与摩诃目犍连

尊者，投生红莲地狱。（《相应部》1-152；《相应部义注》1-198—199；《经集义注》1-194—195。）

Purisassa hi jātassa, kuṭhārī jāyate mukhe;

yāya chindati attānaṃ, bālo dubbhāsitaṃ bhaṇe.

Yo nindiyaṃ pasaṃsati, taṃ vā nindati yo pasaṃsiyo;

vicināti mukhena so kaliṃ, kalinā tena sukhaṃ na vindati.

Appamattako ayaṃ kali, yo akkhesu dhanaparājayo;

sabbassāpi sahāpi attanā, ayameva mahantataro kali;

yo sugatesu manaṃ padosaye.（《相应部》1-154。）

人生来口中便有一把大斧；愚人说出恶语，正用这把大斧砍断自己。

有人赞叹应受呵责者，又呵责应受赞叹者；这愚人以口积聚罪恶，也因这罪恶而得不到安乐。

掷骰赌博时，连同自己身体在内的一切财富全都输掉，这种损失还只是微不足道的小罪；至于那些修习八支圣道这一正行、已经善达涅槃，并到达佛、独觉佛或佛陀圣弟子这些至高地位，因而名为'善逝'的——

——贤善者，若毁谤他们，这才是极重的大罪。

> （《相应部》1-154；《经集义注》1-197—198。）

高迦利迦尊者无端诬蔑两位上首大弟子，造下毁谤圣者之业，因而在阿鼻地狱中承受极大痛苦，长达'红莲'（paduma）这一数名所表示的年数。

事情的根本原因，正是对四资具执著贪爱的爱与贪。

以随眠烦恼潜伏的爱与贪，向上发展到在心相续中明显现起的现行烦恼阶段；若在现行阶段未能制伏，它又得到瞋的伴随，便一路蔓延到违犯烦恼阶段，表现为结怨与无端诬蔑。正是这一不善业把高迦利迦尊者送入阿鼻地狱。与贪相应的心，其力量确实极其强大。

善人啊，你从出生起，口中也带着一把大斧；务必谨慎，切莫让这把斧反过来砍断自己。

高迦利迦尊者的前世故事

高迦利迦尊者不只在今生因自己的口而毁灭；在过去诸生中，他也曾经因口而毁灭。

高迦利迦尊者的前身，在过去某一生曾是喜马拉雅地区一座湖里的乌龟。常来那座湖栖息的两只幼鹅与乌龟亲近起来，成了亲密的朋友。有一天，两只幼鹅问乌龟：'朋友，我们在喜马拉雅的心峰山山腰有一处金窟，是个宜居而快乐的地方。你愿意和我们一起去吗？'

乌龟问：‘朋友们，我要怎样才能和你们一起去？’幼鹅答道：‘只要你能管住自己的嘴，我们就能带你去。’乌龟答应一定守口，又请它们带自己前往。两只幼鹅说好，便叫乌龟用嘴咬住一根木棍的中央，自己分别衔住木棍两端，飞上天空。

两只幼鹅飞得极快。村里的孩子们看见后，高声喊道：‘两只鹅正用一根木棍抬着一只乌龟飞呢！’

乌龟也想回嘴：‘我的朋友带着我，关你们什么事？’

然而幼鹅飞行的速度实在太快；飞到波罗奈国王宫殿上空时，乌龟为了回嘴，竟松开了咬住的木棍，从空中落在王宫庭院里，摔得粉身碎骨。（《法句义注》2-363。）智者贤善们应当警觉：在某一生中养成的不善习性，会一直跟随到后后的诸生。

原书 378

释种优波难陀尊者的贪

优波难陀长老是释迦族王子，具足所依成就、仪表出众，也善于说法。因优波难陀而制定的学处很多：规定比丘不得接受金银的金银学处，就是因他接受金钱而制定；规定一位比丘只能在一所寺院度雨安居，不得把雨安居分在两三所寺院，也同样因他而制定。

以他为缘而制定的学处，还有许多类似例子。

有一次，优波难陀尊者在一所林野寺院说法。他讲述比丘应当怎样依少欲、知足等德行，俭约受用四资具。许多比丘听后，各以三衣供养优波难陀，并受持头陀行；那些头陀行比丘舍弃的资具，也全被优波难陀一并收走。雨安居将近时，优波难陀前往一处乡间。某寺院的年轻比丘与沙弥，因为爱戴他这位善说法者，便请求——

——‘尊者，请就在这所寺院度雨安居吧。’他问：‘这所寺院能得到多少雨安居衣？’听说每位僧人只能得到一套，便把鞋子留在那里，又去另一所寺院。到了第二所寺院，他再问雨安居衣，听说每人能得两套，便把手杖留在那里。到了第三所寺院，听说每人能得三套，便又把水瓶留在那里。到了第四所寺院，听说每人能得四套，他便决定：‘很好，我就在这所寺院——

——度雨安居。’他在那里安居，为男女施主和比丘们开示、教诫各种法义；僧俗大众供养了他许多衣布。安居结束后，他向先前留下鞋子、手杖等物的寺院传话：‘我在那里留下了资具，所以有资格取得雨安居衣；把我的那份送来。’他收齐所有衣物，装满整整一车，带着上路。

途中有一所寺院。他走近时，脚被藤蔓绊了一下，便把它当作将有利得的征兆，走进寺院。那里有两位比丘度过雨安居，得到两套粗布衣和一套毛毯衣，因无法平均分配，正在路旁争论。两位年轻比丘看见优波难陀长老到来，便请他替自己分配——

原书 379

——衣物。优波难陀回答：‘尊者们自己分吧。’

他们再次请求：‘请尊者替我们分；我们实在分不了。’优波难陀问：‘既然如此，你们能够遵从我的裁决吗？’两人答应遵从。他便说好，把一套粗布衣给这位、一套给那位，又说：‘Ayaṃ dhammakathaṃ kathentānaṃ amhākaṃ pārupanāraho.（《法句义注》2-89。）这套毛毯衣适合我们这些说法者披用。’于是把那套价值昂贵的毛毯衣也带走了。两位年轻比丘心中不悦、不净，前往世尊面前禀报此事。世尊便说：‘诸比丘，优波难陀不只现在拿走你们的——

——财物，令你们不快；过去他也曾这样做。’说完，世尊讲述了过去的本生故事。

过去某一生，在恒河岸边，一只习惯在岸旁活动的水獭和一只习惯在深水活动的水獭捕到一条大鲤鱼，却无法把它公平分开。地点就在恒河岸边。这两只水獭，正是如今为毛毯衣争执的两位年轻比丘之前身。

优波难陀的前身，则是住在恒河岸边的一只豺。

它有一只名叫玛雅薇的母豺作伴侣。玛雅薇想吃鲤鱼肉，馋得厉害，可怜的豺只得外出寻找鲤鱼。

〔正在读这段文字的善人，也可能有一位‘玛雅薇’；她若闹着要戴钻石耳环，你便不得不踏上寻找钻石耳环之旅。应当这样理解。〕这只豺沿恒河岸寻找鲤鱼，走到一处时，脚被藤蔓绊住，便把它当作会有利得的征兆，朝河岸走下去。两只水獭请它替自己分鱼。豺回答：‘我是国王任命、在王家司法机构中裁判案件的法官；因为在审判处坐得太久，才出来散步舒展身体。现在没有时间替你们裁决。’

两只水獭再三恳求，豺便问：‘你们能遵从我的裁决吗？’它们答应后，豺把鲤鱼切成三段，把尾段给一只、头段给另一只，说：‘中间这一段属于在司法裁判处任职的我这位法官。’说完便衔着鱼身逃走。两只水獭心中不快、满怀失望，只能站在那里望着它。

习气之力

两位年轻比丘在水獭生中曾因无法公平分配鲤鱼而争抢，如今又因无法公平分配毛毯衣而争抢。优波难陀在豺生中曾侵占鲤鱼肉，如今成为比丘，又侵占毛毯衣。他既是释迦族王子，又已经出家为比丘，也有幸值遇世尊，却不追求殊胜之法，只满足于说法者的身份，一心谋求四资具；因此，教法把他评为‘贪求资具、行止浮荡的比丘’（loluppacāra）。这些心性塑造了他，使他远离殊胜之法；所以即使值遇佛陀的教法，他仍然与——

——殊胜之法失之交臂。

世尊讲完这段本生故事，对两位比丘说：‘优波难陀不只现在令你们不快，过去也曾令你们不快。’为了呵责优波难陀，世尊又开示：‘诸比丘，教诫他人的人，应当先使自己安住于适当而善美之处。’随后宣说以下偈颂：

Attānameva paṭhamaṃ, patirūpe nivesaye;

athaññamanusāseyya, na kilisseyya paṇḍito.（《法句经》158；《法句义注》2-88—90。）

智者贤善应当先使自己安住于适当而善美的德行，然后才教诫他人；智者贤善不应让自己被烦恼垢染。（《法句经》158。）一个人若尚未令自己安住于这种德行，只顾教诫别人，便会遭人指责，心相续也随之

染污；若先令自己安住于这种德行，然后才教诫他人，日后便会受到赞叹，心也不受染污。如此而行，智者贤善便不会被烦恼垢染。（《法句义注》2-90。）

旃遮摩那女

旃遮摩那伪装腹部隆起，以不实之词诬蔑世尊。她之所以有这样的心性，正是过去无数生以来随身潜伏、反复习成的随眠倾向所具有的强大势力所致。

著名的《小莲本生》记载：那位暗中与残肢男子私通，又施计把丈夫摩诃莲王子（Mahāpaduma）从山顶推下悬崖的王妃，也是旃遮摩那的前身。（《小莲本生》《本生义注》2-105—110。）

《鳄鱼本生》——过去某一生，菩萨投生在喜马拉雅山的猴族。他有象王一般的力量，精力充沛，身躯高大，形貌庄严，住在一处河湾的树林里。当时，恒河中也住着一对鳄鱼夫妇：雄鳄鱼是提婆达多的前身，雌鳄鱼是旃遮摩那的前身。雌鳄鱼对丈夫说，自己生起想吃猴心的渴求，吃不到便会死去。雄鳄鱼答应设法取得猴心，安慰妻子之后，趁菩萨猴王在恒河饮水、停留岸边时，来到他面前——

——说：‘猴王朋友，你为什么只在这一带照常觅食、只吃香蕉呢？恒河彼岸有取之不尽的大小果实，芒果、波罗蜜等既香甜又上好，数量极其丰盛；你何不到恒河彼岸去吃那些果实？’

猴王说：‘鳄鱼王，恒河水量浩大，河面宽阔，又很深；我怎能到达彼岸？’鳄鱼回答：‘猴王，如果你想去，我就让你坐在背上，把你送到彼岸。’菩萨信以为真，答应下来。鳄鱼便说：‘既然如此，过来坐到我背上吧。’猴王于是爬上它的背。

鳄鱼驮着猴王走了一段，便把他沉入水中。

菩萨问：‘朋友，你把我闷在水里，为什么要这样做？’鳄鱼回答：‘猴王，我并非怀着善意驮你过河。其实，我的妻子生起想吃你心脏的渴求；我想让她吃到你的心，所以才把你驮来。’

菩萨说：‘鳄鱼朋友，你肯直说实情，倒是做得很好。倘若我们的心脏长在胸腔里，在树梢间奔跑时，岂不早已被震得粉碎？’鳄鱼问：‘猴王，那么你们把心脏放在哪里？’菩萨指向附近一棵花果累累的无花果树，说：‘你看，我们的心脏全都悬挂在那棵无花果树上。’

鳄鱼说：‘猴王，如果你把心脏给我，我便不杀你。’菩萨猴王回答：‘既然如此，就把我送到那棵无花果树下；我会把挂在树上的心脏交给你。’

鳄鱼便驮着菩萨猴王，回到那棵无花果树下。

菩萨猴王从鳄鱼背上一跃而起，爬上无花果树。（《本生义注》2-145—146。）这个故事里，渴求吃掉菩萨猴王心脏的雌鳄鱼，正是旃遮摩那的前身。在生死轮回中，意欲伤害菩萨的心性曾一次又一次潜伏在旃遮摩那的相续中；她从未让对佛陀的无贪心性安住其中。

Tassa mando alobho lobhaṃ pariyādātuṃ na sakkoti.（《阿毗达磨义注》1-308。）——她那微弱的无贪，无法克服强盛的贪。由于不能控制这种贪，旃遮摩那如今便只得可怜地在地狱中‘安乐享受’这份果报。

偷兰难陀比丘尼的贪

如同以优波难陀尊者为缘制定了许多学处，以偷兰难陀比丘尼为缘制定的学处也同样很多。其中一条，就是因偷兰难陀比丘尼贪求无度而制定的食蒜学处。

有一次，世尊住在舍卫城祇陀林给孤独园。一位男居士邀请比丘尼僧团随意取用大蒜，禀告说：‘诸尊者需要多少，我就供养多少。’他又吩咐守田人：‘如果比丘尼们前来，每位就供养两三束大蒜。’

当时舍卫城正举行节庆，从这位居士田里运来的大蒜一到便全被买光。比丘尼们来到居士那里，请求大蒜。居士说明大蒜已经售罄，便请她们亲自到田里领取。

偷兰难陀比丘尼来到田里，不知适量，叫人搬走大量大蒜。守田人等众人纷纷讥嫌、非难，此事传到世尊耳中。世尊呵责偷兰难陀比丘尼后，讲述了她过去生的故事。

世尊说：‘诸比丘，过去，偷兰难陀比丘尼曾是一个无名婆罗门的妻子，生有难陀、难陀瓦蒂、孙陀利难陀三个女儿。诸比丘，那位婆罗门死后投生为某一种鹅，所有羽毛都是黄金所成。这只鹅每天给前世的妻子和女儿——

——每人一根金羽。诸比丘，当时的妻子就是偷兰难陀。她心想：“这只鹅每天只给我们每人一根金羽。”由于不知满足，她抓住鹅王，拔光了它所有羽毛；此后在鹅身上重新长出的羽毛，全都变成了白色。’

世尊又说：‘诸比丘，偷兰难陀比丘尼在过去生中也曾因贪求过度而失去黄金；如今她又将失去大蒜。’

Yaṃ laddhaṃ tena tuṭṭhabbaṃ, atilobho hi pāpako;

haṃsarājaṃ gahetvāna, suvaṇṇā parihāyatha.（食蒜学处。）

得到什么，就应当以所得为满足；贪求过度，确实是恶劣的。她抓住鹅王，拔光所有羽毛，因此失去了黄金。

（《律藏》2-339—340。）

味爱之力

世尊住在王舍城竹林精舍时，城中一位巨富长者的独子帝须到竹林精舍听闻佛法，心中不断涌起出家之念。他向父母请求许可，却未获准；于是仿效护国族姓子，绝食抗议七天，父母这才准许他出家。

帝须在世尊座下出家。世尊令他出家后，又在竹林精舍住了约半个月，便前往舍卫城祇陀林给孤独园。这位帝须比丘善持十三头陀行，并在舍卫城受持逐家次第乞食的次第乞食支，每天以行乞度日。他以‘小乞食帝须长老’之名，如满月高悬天际一般，在佛陀教法中声名远播。

当时王舍城举办星宿节庆。小乞食帝须长老的父母把儿子在家时佩戴的所有首饰放进宝盘，抱在怀中哭泣道：‘从前举办这样的节庆时，我们的儿子会戴着这些首饰参加庆典。沙门乔答摩却带走我们的独子，去了舍卫城；如今我儿究竟身在何处、住在哪里？’

一名姿色尚佳的妓女来到这户人家，走近长者夫人，探问她哭泣的缘由；弄清事情的来龙去脉后——

——便对长者夫人说：‘如果你们把这家中的全部财产都给我，我就把你们的儿子带回来。’

长者夫人答应下来，给她备足一切资粮，又派许多随从跟随，吩咐道：‘去吧，凭你的本事把我儿一同带回来。’

那女子乘坐有帷幕遮蔽的车来到舍卫城，在小乞食帝须长老乞食所经的路上租下一所房屋。她把长者家派来的随从藏在长老看不见的地方，只让自己的随从围绕服侍；从上等粥、上等饭食着手，以味爱逐渐束缚前来乞食的帝须长老。

〔帝须尊者已经很久没有尝到这样的美味，竟不能不走这条路乞食，此后每天都来。〕她逐渐诱导长老从在门外站着受食，变为进入屋内坐着受供。帝须尊者被味爱束缚，也欣然接受这种转变。女子见他已经容易顺从自己的意愿，便假装生病，躺在卧室里。

帝须长老依次沿街乞食，来到她家门口。侍女接过长老的钵，请他进屋坐下。长老没有看见那位女居士，一坐下便问：‘女居士在哪里？’侍女禀告：‘尊者，女居士病了，她很想见您。’

小乞食帝须长老已经被味爱束缚，便破坏自己受持的头陀行仪，独自进入女居士躺卧的房间。那女子说明自己前来的真正目的，又以女人的计谋诱惑长老；味爱的湿润黏性缠绕、束缚这位俊美尊者，令他的相续中想要还俗的念头如河水般奔涌。原本以随眠性潜伏的爱、贪与欲流，此时全都翻腾而起。女子随即让尊者脱下袈裟，令他顺从自己的意愿，坐上车驾，在大批随从簇拥下返回王舍城。他就这样跟着一名装扮成——

——长者女儿的妓女，一路紧随而去。

这件事在教法界传得尽人皆知。世尊于是说：‘诸比丘，这位比丘并非只在今生被味爱束缚、顺从那个女人；过去生中，他也曾顺从她——

——的意愿。’说完，世尊讲述了这段过去生的故事。

蜜涂草

过去，波罗奈国梵授王有一名叫僧阇耶的园丁。当时有一只鹿，因能像风一般迅疾奔跑，名叫风鹿（Vātamiga）。它来到御苑，看见僧阇耶便逃开；僧阇耶却没有惊吓、驱赶它。此后，风鹿屡次前来，只在御苑觅食。园丁每天采摘各色花果献给国王。有一天，波罗奈王问他：‘园丁，你在御苑里见过什么奇异之事吗？’园丁禀告：‘陛下，别的奇事倒不曾见过；不过——

——有一只名叫风鹿的鹿常来御苑觅食，我一直见到它。’国王问：‘你能捉住它吗？’园丁答道：‘陛下，只要给我一点蜂蜜，我甚至能把它引进王宫。’国王便赐给他所需的蜂蜜。僧阇耶带着蜂蜜回到御苑，把风鹿觅食处的青草涂上蜂蜜，自己藏在一旁等候。风鹿来吃蜜涂草，被味爱束缚，从此不再去别处，只到御苑觅食。

园丁知道风鹿已经贪恋蜜涂草、被贪味之爱黏住，难舍难离，便逐步让它看见自己。风鹿最初看见园丁，两三天内仍会逃跑；但屡次相见后，它不再逃走，逐渐与园丁亲近，最后甚至开始吃园丁掌中的蜜涂草。

园丁确信风鹿已经亲近自己，便从御苑直到王宫，用竹席围住道路两侧，并沿途放置枝叶。他把蜜罐背在肩上，怀抱一束青草，一路把蜜涂草撒在风鹿前方，将它径直引进王宫。风鹿一进入宫中，众人便立刻关上大门。

风鹿看见人群，吓得在王宫庭院内四处奔逃。波罗奈王从楼阁下来，看见这只浑身发抖、惊恐不已的鹿，便说：

原书 386

‘所谓风鹿，只要见过某个人一次，七天之内便绝不会再到曾经见过那个人的地方；至于受惊逃跑过的地方，更是一辈子都不会再去。

这只风鹿本性如此，又一向只栖居深林，却因被味爱束缚，如今竟来到这样的王宫庭院。诸位，世间实在没有比味爱更恶劣的东西。’说完，国王宣说以下偈颂：Na kiratthi rasehi pāpiyo, āvāsehi va santhavehi vā;

Vātamigaṃ gahananissitaṃ, vasamānesi rasehi Sañjayo.

贪著在固定住处与妻子、儿女等长期共同生活的‘共住之味’固然恶劣；然而，若不是为了维持称为命根的生命，只因味爱而享用食物，其恶劣更胜过前者百倍、千倍乃至无数倍。风鹿虽然是栖居深林的野兽，却因被味爱束缚，落入园丁僧阇耶手中。再没有比带着欲贪享受种种味所缘更恶劣的事了。’国王这样开示后，命人把风鹿送回森林。

这个故事中，名叫瓦那达西的妓女，当时就是园丁僧阇耶。

风鹿就是小乞食帝须长老。（《本生义注》1-172—175。）善人啊，你或许也曾吃过自己的‘蜜涂草’；应当由此生起悚惧，省察自己怎样因那蜜涂草而难舍难离。

正因为这种味爱，人们饮用各种酒类；正因为这种味爱，人们杀害众生来食用；也常以味爱为缘，造作种种恶行，并因这些不善业堕入地狱。因此，上述本生中，身为波罗奈王的菩萨才会指出味爱的可怕。

以‘都、萨、那、娑’四个音节闻名的四位长者子，曾沉没在欲乐洪流中，随爱漂流，尽情纵乐；直到如今，他们仍在铜锅地狱中受苦。

至于上文的小乞食帝须长老，依《木块譬喻经》来说，他就像一根漂浮在恒河中的木块；恒河即流向涅槃大海的八支圣道修行。木块黏在味所缘这一彼岸，又被人捞走〔即还俗〕，所以未能抵达涅槃的大海。

务必警觉‘蜜涂草’的强大力量。

原书 387

有善业扶助，便不会堕入恶趣

虽然彼此亲爱敬重的爱染之情显著生起，但若得到善业的扶助，这种爱染之情的力量便不足以把人抛入恶趣。譬如，一块石头单独被投入水中，就会沉没；若得到船的承载，便不会沉入水中，而会随船运载，留在船上。

因此，在诸本生中，经常可以见到彼此尚未离开爱染之情的人亲密相助，成为共同圆满波罗蜜的伴侣。先看善慧仙人与善友女（Sumittā）的事例。

善慧仙人

四阿僧祇与十万大劫以前，贤者善慧登上华美的楼阁，结跏趺坐，作如下思惟：‘贤者啊……重新在新的生命中结生，实在是苦。

同样，无论投生于哪一种界与生命，身体终将死亡、坏灭，这也是极大的苦。

我也是具有结生之法、衰老之法、疾病之法与死亡之法的人。既然我仍面对结生、老、病、死这些大难，就应当寻求不结生、不衰老、不患病、没有苦、安乐、清凉、不死的甘露涅槃。一定应当有一条从生命中解脱、通往涅槃的善道。

譬如，一个人陷在粪坑中，看见远处有一座池塘，覆盖着五色莲花，就应当问：‘沿着哪条路才能到那座池塘？’他应当寻找通往池塘的路。

这个人若不寻找通往池塘的路，过错不在池塘，而在他自己。同样，以清洗、净除烦恼污垢为用的不死甘露涅槃，犹如那座池塘，明明存在；若不寻找通往不死甘露涅槃的善道，过错并不在如池塘般的不死甘露涅槃。

又如，一个被盗贼包围的人，明明有逃生之路却不逃走；不逃走的过错不在道路，而在那个人。同样，一个被烦恼包围、擒住的人，明明已有通往清凉涅槃、从烦恼中解脱的道路，却不寻找通往涅槃之路；过错不在那条路，而在不去寻找涅槃之路的人。

原书 388

又如，一个遭受疾病折磨的人，明明有能够医治这种疾病的良医，却不寻找良医、不让疾病得到治疗；过错不在医师，而在那个人。同样，一个遭受烦恼之病折磨的人，明明有精通止息烦恼之修行道路的导师，却不寻找这位导师；过错只在那个人，而不在能够开示、教诫毁灭烦恼之善道的导师。

又如，一个装饰得十分美观的人，只要抛弃悬挂在颈上的腐尸，就会获得安乐。同样，我也应当抛弃如巨大腐尸般的这个身体，不再眷恋，进入涅槃这座黄金城。

又如，男女在排泄处解下大小便后，并不会把大小便装进腰布或用衣角包起来带走；他们厌恶、嫌弃，毫无眷恋地舍弃而去。同样，我也应当毫无眷恋地抛下如巨大腐尸般的这个身体，进入不死甘露涅槃之城。

又如，船主舍弃已经破损腐朽的旧船，毫不眷恋地离去。同样，我也要抛弃如旧船般的这个身体——污秽从九个门孔的疮口不断流出——毫不眷恋地进入涅槃之城。

又如，一个携带种种珍宝、却与盗贼同行的人，害怕珍宝毁坏、丧失，便舍弃盗贼，取安全的道路离去。同样，这个称为所生身的色身，如同劫夺、毁坏各种珍宝的盗贼。假如我以爱执贪著这个如盗贼般的蕴宅，作为通往涅槃之道路的圣道善法珍宝，就会从我的相续中消失。因此，我应当舍弃这个如盗贼般的所生身、色身，进入涅槃之城——

——正应如此。

善慧仙人就这样以种种譬喻，思惟与出离界有关的义理；随后舍弃家中无量的财宝，举行大布施，去除欲事与烦恼欲，离开名为阿摩罗婆提的——

行蕴论章（之七）

原书第 389 – 419 页

原书 389

——都城，独自前往喜马拉雅山区，依止名为法行的山，建造隐修处，又在那里化现叶屋与经行道。他精勤修习禅那与神通，证得八等至及五世间神通。（《本生义注》1-3—7。）有一次，燃灯佛与四十万比丘僧团将从一条道路经过，善慧仙人便俯卧在泥泞上，以自己的身体作为桥梁。他睁开双眼，瞻仰燃灯佛庄严的佛威仪，心想：‘只要我愿意，就能焚尽一切烦恼，成为燃——

——灯佛座下最末位的弟子比丘，进入罗摩城；但我不应以默默无闻的方式焚尽烦恼，独自趣入涅槃。我应当像具足十身力与十智力的燃灯佛一样，证得至高无上的正等菩提智，登上法轮之舟，把一切众生从轮回大海中救拔出来，然后才般涅槃。为证得殊胜的一切知智而精进，才最适合我、对我最为善妙。’（《本生义注》1-17。）在善慧仙人的上述思惟中，蕴含着极其高尚、层次极高的——

——种种善欲。在这些善欲推动下，他发愿求取殊胜的正等菩提智。燃灯佛也为他作出决定授记：四阿僧祇与十万大劫以后，他将成为名为乔答摩的佛陀。

在这些善欲背后，以及从尚未得到决定授记之时起，直到得到授记后，在四阿僧祇与十万大劫中所修集、圆满的一切波罗蜜背后，都伴随着无明，并黏附着对能够证得一切知智与正等菩提智之生命的爱贪。这种爱贪的力量，只足以使他获得能够修集、圆满通往一切知智之诸波罗蜜的生命，却没有强大到足以把他抛入恶趣。

善友族姓女的贪

善友族姓女也伏在燃灯佛足下，发愿协助善慧仙人圆满波罗蜜，使他证得一切知智，也就是正等菩提智。想成为善慧仙人的伴侣、贪著伴侣生命的爱贪，确实显现于善友族姓女——即后来耶输陀罗长老尼——之前身的相续中；然而，这样的爱贪，其力量——

原书 390

——并不足以把她抛入恶趣。它只是种种善欲的助缘；这些善欲想要协助善慧仙人修集、圆满十波罗蜜的三十层次、五大舍与三种所行等一切波罗蜜资粮，使他得证一切知智与正等菩提智。

依《耶输陀罗长老尼譬喻》所载，她发愿成为菩萨伴侣，并不是到了燃灯佛面前才开始；在燃灯佛出现以前，面对已经出世的数十万尊佛，她也曾作过这样的发愿。在修习波罗蜜的许多生命中，为了使菩萨证得正等菩提智与一切知智：一、她曾在许多生命中舍弃、布施自己的生命。

二、她曾在许多生命中挖出双眼，作以布施。

三、她曾在许多生命中舍弃、布施大大小小的各种肢体。

四、她曾在许多生命中舍弃、布施自己的儿女。

五、她自己虽然毫无欲求，却顺从菩萨的意愿，作为妻子被布施给他人，因而曾在许多生命中成为他人的妻子。

六、她曾在许多生命中舍弃、布施有情与无情的一切欲事。

七、她也曾在许多生命中修集、圆满戒波罗蜜、出离波罗蜜等其余各种波罗蜜。（《譬喻经》2-267。）因此，推动她投生为菩萨伴侣的无明、爱与取，只是促使上述种种善行生起的一项根本原因；也只是令她圆满一切波罗蜜，以协助菩萨善慧证得正等菩提智与一切知智的一项根本原因。因此，善人啊，如果你能把佛陀视作自己的父亲，也应当把耶输陀罗长老尼视作母亲。为了使菩萨证得一切知智与正等菩提智，她的恩德实在极大；普通女子难以做到的事情——

——正是她毫不畏惧、勇敢完成的。

同样，舍利弗尊者、摩诃目犍连尊者、摩诃迦叶尊者、阿那律尊者、阿难尊者、罗睺罗尊者、差摩长老尼与莲华色长老尼等大善人，也都曾从各自的方面参与、协助菩萨圆满波罗蜜。他们也曾希求、贪著能够这样帮助菩萨圆满波罗蜜的生命。不过，这种有爱只是一项根本原因，使他们分别证得所愿的上首声闻菩提智、大声闻菩提智与普通声闻菩提智；它也只是一项原因，使名为福行与不动行的波罗蜜资粮得以建立。

原书 391

后来成为摩诃迦叶尊者与跋陀女（Bhaddā）的两位善人，也从莲华上佛的教法时代直至乔答摩佛的教法时代，历经十万大劫共同圆满波罗蜜。他们以证得大声闻菩提智为目标修集波罗蜜；这使摩诃迦叶尊者能够荣获受持十三头陀支第一的殊荣。他们只怀着共同积集一切波罗蜜法的心愿，以求证得具足力量、能够把自己从轮回苦中救出的殊胜菩提智。虽然对那些生命仍有执著，但这种对生命的爱贪只是善——

——欲的随从。由于这些善欲之力与波罗蜜之力，他们相续中同时蕴含着舍弃彼此的力量，以及舍弃极其丰厚的有情、无情一切欲事的力量。正因为具足这些力量，在最后一生中，他们相互爱恋的心从未生起。

后来成为摩诃迦叶尊者的毕钵波利青年，肤色金黄，容貌极为俊美，也十分富有；跋陀女也极其美丽、富有，身体光明甚至无需点灯便能照亮十二肘大的房间。

虽然在父母安排下结为夫妻，又住在同一所屋内，他们却从未以相互爱恋、欣喜的心看过对方一眼。

有一天，他们舍弃极其丰厚的有情、无情一切欲事，共同商定依诸佛而作仙人出家，离家入林。途中来到一处岔路时，两人又一致决定分道而行：毕钵波利青年走右路，跋陀女走左路。他们对彼此全无顾恋、执著或内心动摇。这片大地甚至能够承载称为轮围山的须弥山，却承受不住这两位大善人的德行，因而猛烈震动。（《增支部义注》1-141。）上述善人都是具足七种圣财的善——

——人。他们发愿生生世世与善人相伴，这是一种刻意愿求的善欲；他们也都是具戒者，修集、圆满一切波罗蜜，以证得各自所期望的菩提智。

Ijjhati bhikkhave sīlavato cetopaṇidhi visuddhattā. 诸比丘，具戒者的心愿因清净而成就。（《增支部》3-71。）由于戒行清净，具戒者所愿皆得成就；只要有善的正愿，任何事情都能够完成。

因此，那些善人即使仍有使彼此不相分离的爱染之情，但因为具有能舍弃的大力善欲——

——他们所造、顺应诸菩萨愿望的一切波罗蜜善业便相互配合、作出安排，使他们成为形影不离的波罗蜜伴侣，同时也成为能够舍弃的人。

那拘罗父与那拘罗母

佛陀在世时，跋伽国鳄鱼城有一位著名的富翁，名叫那拘罗父；他的夫人名叫那拘罗母。他们过去许多生中一直不曾分离，今生第一次见到佛陀时，便都证得入流果。夫妇二人在许多生命中曾作菩萨的父母及各种长辈、叔伯姑姨，因此一见佛陀便像疼爱自己的儿子一般爱戴他；彼此极为熟悉，无论想说什么都毫无保留地向佛陀禀告。有一次，那拘罗父如此禀告：Yato me, bhante, Nakulamātā gahapatānī daharasseva daharā ānītā, nābhijānāmi Nakulamātaraṃ gahapatāniṃ manasāpi aticaritā, kuto pana kāyena. Iccheyyāma mayaṃ, bhante, diṭṭhe ceva dhamme—

—aññamaññaṃ passituṃ, abhisamparāyañca aññamaññaṃ passituṃ.（《增支部》1-372；《增支部义注》1-308。）‘尊者，我年轻时便迎娶了同样年轻的那拘罗母。自从娶她以来，我从不曾记得自己哪怕只在心里越过那拘罗母、对他人邪行，身体上就更不必说了。尊者，我们希望今生能够彼此相见，来世也能够彼此相见。’

这是那拘罗父施主的禀告。那拘罗母女施主听见以后，也不甘落后，依自己的真心如此禀告：Yatohaṃ, bhante, Nakulapituno gahapatissa daharasseva daharā ānītā, nābhijānāmi Nakulapitaraṃ gahapatiṃ manasāpi aticaritā, kuto pana kāyena. Iccheyyāma mayaṃ, bhante, diṭṭhe ceva dhamme aññamaññaṃ passituṃ, abhisamparāyañca aññamaññaṃ passituṃ.（《增支部》1-372—373。）‘尊者，那拘罗父富翁在年轻时便迎娶了同样年轻的我。自从他娶我以来，我从不曾记得自己哪怕只在心里越过那拘罗父、对他人邪行，身体上就更不必说了。尊者，我们——

——希望今生能够彼此相见，来世也能够彼此相见。’

她如此禀告。

这时，佛陀作了如下开示：

Ākaṅkheyyuṃ ce gahapatayo ubho jānipatayo diṭṭhe ceva dhamme aññamaññaṃ passituṃ, abhisamparāyañca aññamaññaṃ passituṃ; ubhova assu samasaddhā samasīlā samacāgā samapaññā; te diṭṭheva dhamme aññamaññaṃ passanti, abhisamparāyañca aññamaññaṃ passanti.（《增支部》1-373。）

原书 393

‘施主们，如果夫妇二人希望今生彼此相见，来世也彼此相见，两人就应当具有同等的净信、同等的戒行、同等的布施与同等的智慧〔这里特别指毗婆舍那慧与道慧〕。若能如此，夫妇二人今生会彼此相见，来世也会彼此相见。’佛陀如此开示。

丈夫的净信良好，妻子的净信也应当良好；丈夫戒行清净，妻子也应当戒行清净。一方想要施舍、布施时，另一方不可阻止；妻子布施，丈夫应当欢喜赞同；丈夫布施，妻子也应当欣然随喜。两人的明智与智慧，尤其毗婆舍那智、道智与果智，也应当在各方面相等。这就是经文的本意。《五武器诗篇》为表达这层意思，写道：

‘在人间家园，夫妇德性相等，愿求一致；布施相随，持戒不退，净信相齐。福德炽盛、声名远扬，犹如天子与身旁亲近的天女，值得万千赞叹。二人积聚善德，后世轮回中爱结不解，长久相续。’（《五武器诗篇》。）请思惟这个故事中已经证得入流果的夫妇，如何彼此爱重。

因为他们如此充分地彼此爱重，除对方以外，甚至从未在心中想过与他人邪行；他们又具有这样的戒行，心地清净而高尚，所以愈加敬爱对方，整个轮回中都不愿分离，始终希望彼此相见。这种希望相见的愿望虽然以贪为根本，但这些善人的爱染、贪把他们系在一起；而他们所造的一切布施、持戒、止禅、毗婆舍那修习之善，也必定会把他们带往善妙的生命，直至证得阿罗汉果。

不过，佛陀也从另一面赐予这样的智慧：‘正如一切粪便，无论多么微少，都必然令人厌恶；一切有也同样，无论多么微少，我都不赞叹任何一种有。’（《增支部》1-36。）因为一切有总体而言，都被生、老、病、死、愁、悲、苦、忧、恼这一整大堆苦安上了顶冠。

亲依止缘之力

巴利《发趣论》说：Akusalo dhammo kusalassa dhammassa upanissayapaccayena paccayo. Pakatūpanissayo — Rāgaṃ upanissāya dānaṃ deti, sīlaṃ samādiyati, uposathakammaṃ karoti, jhānaṃ uppādeti, vipassanaṃ uppādeti, maggaṃ uppādeti, abhiññaṃ uppādeti, samāpattiṃ uppādeti. …pe… Rāgo saddhāya, sīlassa, sutassa, cāgassa, paññāya upanissayapaccayena paccayo.（《发趣论》1-149。）译：‘不善法以亲依止缘为善法之缘。自然亲依止是：以贪染为亲依止而行布施、受持戒、行布萨业，生起禅那、毗婆舍那、道、神通与等至；……贪染以亲依止缘为净信、戒、多闻、施舍与慧之缘。’也就是说，不善法以强力的亲依止缘力资助善法，使它生起。

原书 394

自然亲依止——以贪染为强力的亲依止而行布施、受持戒、行布萨业，生起禅那、毗婆舍那智、道智、神通智与等至。这种贪染又以强力的亲依止缘力资助净信、戒、多闻〔即名色分别智、缘摄受智〕、施舍与慧〔即毗婆舍那慧、道慧、神通慧、等至慧〕，使它们生起。（《发趣论》1-149。）同样，发愿、祈求

（patthanā）这种法，就究竟法而言所摄取的法体也是贪染；这种愿也以强力的亲依止缘力资助净信、戒、多闻、施舍与慧，使它们生起。（《发趣论》1-149。）以对种种生存界、种种所缘与种种有情的执著贪恋——

——贪染为基础和原因，如果积集并获得布施、戒、布萨、禅那、毗婆舍那、道、神通、等至这些层次极高的善法，这种贪染便以极大的力量，也就是以亲依止缘力，资助这一切波罗蜜善法生起。应当以上文所举正等觉菩萨，以及上首声闻、大声闻、普通声闻诸菩萨圆满波罗蜜的古范为证，理解这层法义。

善慧菩萨希求能够证得正等觉智的生命；善友族姓女则贪著能够协助善慧仙人圆满一切波罗蜜、使他获得一切知智的生命。成为舍利弗尊者的善人希求右上首声闻的生命；成为摩诃目犍连尊者的善人希求左上首声闻的生命；成为阿难尊者的善人希求能够侍奉佛陀的生命；成为罗睺罗尊者的善人则希求成为佛子的生命。像这样，在这些善人的相续中生起的贪染，始终以强力的亲依止缘力资助能导向各自菩提智的一切波罗蜜善法生起——

——而一直给予助益。这是一种能大力助成最殊胜善法的贪染。

英加布西亚多大长老的《孔雀经》赞释

据《本生义注》第二册第29页等处所载，根本大门派第五任僧王英加布西亚多大长老，为了鲜明显示贪欲罗网怎样污染有情，使其受苦并遭受逼迫，以富于修辞文采的诗体写成下文。现从大长老所著《英加布诗甘露》第一册第8—20页摘录呈示。

原书 395

Namo Buddhassa——礼敬佛陀。

一、礼赞至胜牟尼、甘露的见证者、诸王之王！他超越一切偏党，如戴宝冠的转轮王；功德如钻石与红宝石般光辉灿烂，尊高得令人仰望不尽。十方世界同声赞叹这位无比的自觉者、世间怙主——佛陀世尊。二、迦瓦陀与萨瓦陀两位持戒仙人，安住于远离无可比拟之贪火的卧具，欢喜隐居；他们修习遍作与遍处，以念与智紧摄其心，不让烦恼烟尘升起。因为这里确是两位仙人喜乐安住之地……

三、又因为这里有蓝宝、金刚般闪耀的楼阁，有九宝黄金庄严的吉祥王城；宝光灿烂，珍珠碧玉交映，长久成为众人依止之处……四、把上述两种词源、语形与文法合在一起，便形成并标明了‘舍卫’之名。在这声名卓著、威势辉煌的舍卫城南郊，祇陀林精舍的胜幢仿佛高入云天；世尊当时正安住其中……五、如雪山林中的狂象醉乱，踉跄疲惫，力尽倒地——

——同样，有一位比丘被粗野邪爱笼罩，因五欲大贼而被忧、苦、恼与痴煎迫；他被欲流中的爱势缠住，顺流沉没，即使住在寂静住处也身心疲惫，贪染炽盛。佛陀见到这位行为反常的比丘……六、世尊爱护一切有情，如同自己的亲子罗睺罗；他以无尽大悲怜愍众生，不论长幼，皆视若亲子，为其长远利益而——

——宣说正法。那声音如九重天金鼓齐鸣，又如澄净甘雨自云中降下；世尊以清澈柔和之语转动法轮，让法药渗入弟子心中，灌以清凉甘露，然后开示：〔Bhikkhu, mātugāmo nāma kasmā tumhādisānaṃ cittaṃ nāluḷessati? Porāṇakapaṇḍitānampi hi mātugāmassa saddaṃ sutvā satta vassasatāni asamudāciṇṇakilesā okāsaṃ

labhitvā khaṇeneva samudācariṃsu. Visuddhāpi sattā saṃkilissanti, uttamayasasamaṅginopi āyasakyaṃ pāpuṇanti, pageva aparisuddhā.（《本生义注》2-29。）

原书 396

译：‘比丘，所谓女众，为何不能扰乱像你这样的人之心？即使古代智者，听见女众的声音以后，七百年未曾现行的烦恼一得到机会，也会在刹那间现行。即使清净的善人，也曾因烦恼热而内心染污；即使具足崇高声誉，也曾落到声誉尽失。至于烦恼污垢尚未洗净的——

——有情，又哪里还有什么可说？’〕世尊作如是开示后，诗续道：七、很久以前，我——世尊——投生为纯金色的孔雀菩萨；也曾因为爱贪与欲流中的炽盛欲情，陷入忧苦，几乎丧命，遭遇身色憔悴、热恼震颤的羞耻大难。世尊这样略作提示以后，便默然不语；具足无碍解的阿难长老满心欢喜，恭请道：‘世尊，请开示那一段过去本生。’——

——由于阿难如此请求，世尊解开沉默之结，以慈和的声音说道：八、过去，如来在喜马拉雅山林中，那里的花香遍野，树木青翠，微风摇曳，繁花纷落；香气清凉，百鸟栖枝，彼此依恋欢鸣——

——柔风散开薄雾，山溪与湖泊清澈，林中食物丰足，群鸟以种种声调相和。我因业力牵引，在这片喜马拉雅森林的孔雀族中结生。九、我长尾舒展，银饰般的羽翎层层弯曲；头冠灿烂，羽毛呈金红色，眼斑交错，青碧围绕深黑，仿佛彩虹与珠宝交相辉映——

——光彩照人，形貌百看不厌，就这样成为金孔雀王。十、孔雀王从环绕山崖、溪流回转、清凉宁静的大湖岸边，缓缓下到水边，俯身饮——

原书 397

——水。喝水时，他看见澄澈水面映出柔美的金色身影，又回望身旁的同伴，明白自己如此惹人喜爱。他以智慧警醒自己：‘若与众伴同乐，人会想出诡计使我毁灭；为保性命，我必须独自逃往遥远森林藏身。’他以坚定之心暗自筹量，便孤身飞去。十一、在幽深壮美的山林中，树木花果丰盛——

——山谷间鸟声婉转，清泉回流，花瓣铺在沙洲与水面，柔风吹起层层清波；青山旁群鸟羽色如画，有的哀鸣，有的唱和，以摩揭陀曲调发出奇妙歌声。孔雀王在这座景色无穷、令人惊叹的高山中安住——

——靠近光耀如日的檀陀迦金山。日轮升起，光明遍照群峰，百叶莲花摇曳盛开。十二、为了使任何危险都不能侵入，他日日观想法轮，晨间诵念以 Udetayaṃ 开头的护卫偈，使智慧增长、愿求成就，然后下山觅食；黄昏时日轮被云雾遮蔽、夜色降临，他登上清幽栖处，又——

——如法不断精进，诵念以 Apetayaṃ 开头、能远离怖畏危险的护卫偈，然后安稳休息。

十三、当时，在繁华安乐的波罗奈城中，梵授王智慧出众、威德显赫，受灌顶登上王位；他如最上摩尼宝般光耀，在白伞覆盖之下，依王法统治国土。

十四、王后名叫差摩，容光如坐莲台的天女；她在庄严宫殿中，由众多美丽侍女簇拥侍奉，生活在高贵华美的王宫里。

原书 398

十五、有一天，王后在芬芳的内殿中安卧；金色花朵与柔软卧具相映，侍女轻摇莲扇，她合拢长睫，渐渐入睡。十六、梦中，她看见在香山附近、明亮如日月的林野里，一只容貌庄严、全身金色的孔雀王正在宣说甘露妙法；她满心欢喜，毫不厌倦地听闻——

——整整一夜四个时分。她在华美卧榻上见到这个梦，醒来以后便炽烈渴望那只孔雀，因思念而身心憔悴。梵授王看出王后忧恼，便问道：十七、‘如月般美丽、令我不能忘怀的爱妃，在这七宝宫殿中，是什么事情使你如此痛苦？请不要隐瞒，依实告诉我。’

十八、王后如实回答：‘即使我身为天下第一王后，拥有一切荣华，也算不了什么。大王，请你不要忧虑；只要把梦中那只金光灿烂的孔雀找来，今天就在同一座宫殿中让我见到它。’王听后安慰爱妃说：‘我一定把金孔雀送给你。’——

——说完，国王颁下严令，命令熟悉深山洞壑的猎人立刻进入大森林捕捉。十九、猎人们带着弓箭、机关、网与套索，在山岭各处布设陷阱；然而孔雀王有殊胜护卫偈守护，他们连影子也捕不到。猎人一代又一代困苦劳顿，最后都因衰老、生命结束而死在森林里。

二十、波罗奈王宫中的王后久久等候，心中忧恼不息，不能进食，身体日渐衰弱；因为求见孔雀王的愿望始终未能实现，她的业生色身终于败坏，生命终结，投生天界。

原书 399

二十一、国王因王后为求金孔雀而死，怒火炽盛，把孔雀王视作仇敌。他想：‘这只远离人群、因宿业强盛而暂时免难的金鸟，将来我的儿孙仍须依祖法继续捕捉；它终会死在套索中。凡吃到它肉的人，便能不老不死。’国王把捕捉方法与这段话刻成铭文——

——留在宫中；之后，白伞之下的国王也身坏命终，投生天界。

二十二、这位国王死后，接连六位继承者都未能捕到金孔雀；到了第七位梵授王时，他召来一名熟悉森林路径的猎人，命令道：二十三、‘历代先王在宫中留下铭文：住在山坡、全身金色的孔雀，谁能吃到它的肉，便能不老不死，像进入涅槃胜地一般，以强盛威力独自统治整个瞻部洲——

——我如今已经发现这段铭文。你应尽力想办法捕捉，立刻把它送来。’猎人领命，思量道：二十四、‘用弓箭机关射捕这只金孔雀，绝不可能成功；若以五欲所缘激起爱势，就必能使它中计。’他于是找来一只形貌美丽、足以令群鸟迷恋的雌孔雀——

——训练它鸣叫、舞蹈，使声姿合宜；然后在金孔雀居住处附近选择合适高地，布好弓套与围网，让雌孔雀不停发出清亮叫声，自己则躲在树枝遮蔽处暗中守候。

二十五、那只年轻优美的雌孔雀在栖居地左右走动，昂首旋颈、来回奔舞，仿佛以歌声诉说哀愁；它不断鸣叫、摇尾起舞。金孔雀反复听见这迷人的叫声以后……二十六、他竟没能像平日一样先诵殊胜护卫偈，林中骤起的贪染——

原书 400

——变得浓烈，诱惑着他；他像贪饵之鱼一般痴迷，振翅飞下，奋力直冲而去，就这样像红宝石落入机关一样，被套索牢牢缠住。

二十七、尊贵的菩萨金孔雀看清自己已经中计，便拼尽全力挣扎；羽毛与皮肉被勒得破损，色身与名蕴受尽痛苦，声音嘶哑，身心疲惫，几乎死去，终于侧身倒卧。

二十八、躲在暗处的猎人看见这一切，生起强烈悲悯；他走近金孔雀，解开紧束的套索，向菩萨说明事情原委，随后放它回到森林。

金孔雀听明白缘由，却不肯离开，反而回答说：二十九、‘国王的愿望既然是把我带到王宫，你就把我送到国王面前，使他的心愿圆满吧。’猎人出于慈悲一再放它离去，它仍留在身旁，反复请求猎人把自己带走。

三十、这位心地正直的猎人虽不忍心，仍把金孔雀带回献给国王。梵授王坐在金色莲台般的宝座上，一心想着铭文所说的长生不死；他欢喜观看这只珠宝般灿烂的孔雀，又以慈和语气询问：‘你知道我为什么命人捕你吗？’

三十一、国王解释：‘先王铭文说，吃了你的肉，便能脱离衰老，永远年轻，也不必跟随死王而去。所以我想与你的肉一同分享给众人，求得不老不死，才命人捕你。’金孔雀柔声回答：三十二、‘统治国土、威德显赫的大王，请仔细听我说——

——你说吃我肉的人不会死；可是我被杀、被吃以后自己已经死了，吃肉的人又凭什么能够长生不死？’

三十三、‘再说，我这位孔雀王，过去曾在这座波罗奈城作一位具大福德的国王，也曾以端正相貌、如转轮王般统治国土。当时我持戒清净，因此获得一辆天赐宝车，曾凭其威力统治整个瞻部洲。后来我把这辆不应让他王使用的金车沉入王家水池，如今它仍清楚存在，可作证明。’

三十四、‘我从人间王身死后，曾在天界享受殊胜福报；后来又因不善业，今生投生为无因的畜生。然而，由于过去持戒功德这一业的遗产，我仍具有如纯金山、如旭日般照耀四方的金色身相。’

三十五、‘若你想亲自验证我的话，就依次奉行戒法，清净守护七日。届时，以过去持戒福德为缘，那辆埋在水池中的宝车便会自行出现；你将乘它统治大地，成为瞻部洲唯一的君王。’金孔雀这样以甘美声音宣说了带来果报的殊胜正法。

三十六、梵授王与大王后共同受持五戒，并在都城屡次击鼓宣告；金色宝车果然被取出。王与王后合掌礼敬金孔雀，谦卑忏悔，请它宽恕，又举行灌顶，把白伞覆盖的殊胜王座奉献给它。

三十七、菩萨金孔雀为了梵授王长远安乐，以洪亮如法鼓震动十一方的声音，开示四摄事、十王法、领袖六德、七不衰法等治国正法，教诫国王奉行；随后把王位重新交还梵授王，从吉祥王城飞回光耀的檀陀迦金山，安然离去。

三十八、在这则菩萨本生中，金孔雀每天离开栖处以前，都不间断地诵持护卫偈，因此远离危险，身心安乐。愿一切善友把这个典范铭记心中；为冲破三界黑暗、戴上涅槃胜利花冠，应以清净之心日日赞诵、持念孔雀王的殊胜护卫偈。

词语释义

至此，英加布西亚多大长老所作的《孔雀经》护卫偈赞释已经结束。为使词语释义便于记忆，现将这篇赞释分为三十八段编列。

第一段全部词语的释义，合列在第一号之下，再分为（甲）、（乙）、（丙）等项；第二段及其余各段亦应如此理解。这些词语释义，专为不熟悉巴利文献的人而作。

一、（甲）munipavara：诸牟尼中，也就是诸比丘中最殊胜、最高贵的世尊。（乙）amatasākin：已经获得、到达不死甘露——涅槃胜法者；

——又能为诸有情指示道路、把此法施予他们的释迦族世尊——

——佛。（丙）rājindā：无有匹敌，统领诸比丘的世尊。（丁）atula：无可比拟的唯一典范。（戊）makuṭa sayambhū：对于行、变异、特相、涅槃与概念这五种应知的所知法——

——不依老师，以自生智自行——

——善加洞察、亲自证知，成为人、天、梵三界顶冠的——

——世尊。二、（甲）不与贪相应：即离贪。（乙）不令心向外奔逸：不让心散乱、驰逐于种种外在所缘。（丙）遍：十遍。（丁）遍作：预备修习。（戊）能作者：具有进行遍作修习之义。三、（甲）indanīla：蓝宝石，是二十四种红宝石中的一种。

（乙）vajīra：金刚石。（丙）颈部的色泽：宫殿颈部，也就是宫殿尖顶的颜色。（丁）navaratna：九宝。（戊）kañcana：黄金。四、（甲）词、文句与字母。（乙）iriyāpatha：卧、坐、立、行四威仪。五、（甲）石山密布的大森林。（乙）雪岭密布的大森林。（丙）漏流之中：在欲漏、有漏、见漏、无明漏这四漏所成的水流中。

六、（甲）anudayā：悲悯。（乙）kumuda：拘物头莲。（丙）Anotatta：喜马拉雅山中的阿耨达池。（丁）meghī：雨，即正在降下的雨。（戊）devarī：能使雨降下的雨神。七、（甲）suvaṇṇamora：suvaṇṇa 加 mora，即金色的孔雀王。构词时，去掉 su 中的 u，把 s 接到 v——

——之前，写成 svaṇṇa。词尾的长音 ā，是为随顺前句韵脚——

——使语言流畅悦耳而作的长音化连声变化。

（乙）nāyaka satthā：人、天、梵三界唯一的导师、领袖世尊。（丙）kāmogha：欲爱之流。（丁）sūriya：太阳；犹如日轮俯近居处。（戊）蒙受八恩者：曾从世尊处获得八项恩许的阿难尊者。所谓阿难‘蒙受八恩’，他还具有五项第一：一、多闻第一；二、具念第一；三、领悟迅捷第一；四、坚毅第一；五、侍奉世尊第一。

获得这五项第一的阿难尊者，其八项恩许分为辞谢的四项与接受的四项。辞谢的四项是：一、世尊不把自己所得的上好衣物赐给阿难；二、不把所得的上好饮食赐给他；三、不准他与世尊同住一间香室；四、不带他同赴受请之处。接受的四项是：一、世尊应赴阿难代为接受的邀请；二、远地前来拜见世尊的会众一到，阿难便可使他们立刻谒见世尊；三、阿难需要时可以立即亲近世尊；四、凡世尊在阿难不在场时所说的法，都应为他重说——

——如此。（《增支部义注》1-229—230。）

（己）福威充盈：具足而洋溢着福德威势。八、（甲）Tathāgata：如过去诸佛一般善来至菩提道场，又如过去诸佛一般善往涅槃的世尊。（乙）光威盛者：身光灿然炽盛、明耀照人的世尊。十、（甲）setudaka：seta 加 udaka，即洁白、澄净的水。

十一、（甲）Daṇḍakapabbata：檀陀迦金山。（乙）sahassaraṃsī：具千道光芒的太阳。（丙）hari：一切金色。（丁）satapatta-paduma：有一百片花瓣的红莲。十二、（甲）Udetayaṃ：指《孔雀经》中以 Udetayaṃ cakkhumā 开始的偈——即睡栖时——

——下栖所诵的偈。

（乙）vehaṅgama：能在天空中行走。（丙）以 vāyāma：以奋力精勤，即以精进。（丁）Apetayaṃ：指《孔雀经》中以 Apetayaṃ cakkhumā 开始的偈——即睡栖时——

——上栖所诵的偈。

十三、（甲）Vārāṇasī：据说由 vānara-sīsa 一词变化而来：把 n 与 r 前后倒置，再把 n 变为 ṇ，并把 r ——

——之后的 a 长音化为 ā；再去掉 sīsa 中的 s，便成为 Vārāṇasī。若把 vā 中的 v 变为 b——

——又成为 Bārāṇasī。vānara-sīsa 原指峰顶形似猴头的一座山；该山——

——附近的城市，便以此得名。

（乙）visesā：在灌顶典礼中担任特殊职责的要人。（丙）gajā-dhammasat：恭敬收藏在象形座上的古代法典。

十四、（甲）padmāsana：莲花宝座。（乙）珍爱之王后：如如意摩尼、如天女一般令人欢喜珍爱的王后。（丙）sīhāsana：以狮子像承托的狮子座。十五、（甲）蜂承卧榻：在以蜂形承托的床榻上。十六、（甲）芬芳山麓：山脚因种种香气而馥郁芬芳。（乙）dhammoja：dhamma 加 oja，即法之精髓。十七、（甲）rajata：银。（乙）王中最胜：一百位白伞王中最殊胜的国王。十八、（甲）manomaya-jotara：心念所至，身体便能随往并成办所愿的如意摩尼宝。

（乙）loka-amata：世间的甘露。（丙）mahesī：aggamahesī，即最尊贵的首后。十九、（甲）色身蕴舍：由大种色与所造色聚合而成的色蕴之舍。二十、（甲）rājadhā：rājadhānī，即王都。二十一、（甲）族姓福威相等：出身与福德威势相等。（乙）moraka：幼孔雀，即金孔雀。（丙）kōdhana：忿怒结怨。二十七、（甲）三界最胜：人、天、梵三界中最尊贵者。三十、（甲）灿耀金色：kañcana，即黄金。（乙）bhūmissara：统治水土的国王。（丙）人中天：依世俗称作天的国王。三十一、（甲）金宫中央：黄金宫殿的中央。三十二、（甲）狮子座上：宫殿中央由狮子像承托的狮子座。

（乙）洲中最胜王：统治整个瞻部洲的最尊贵国王。三十四、（甲）瞻部河金：jambonada 金，即反复炼净以后呈赤红色的黄金。（《本生义注》7-166。）三十五、（甲）mahī：大地。

（乙）南瞻部洲：瞻部洲南方的大洲。三十七、（甲）孔雀天王：孔雀王，即菩萨金孔雀。（乙）四摄事：四种摄受之法。（丙）十王法：国王应行的十法。（丁）领袖六德：六种领袖之德。（戊）七不衰法：使国王不衰退、不败亡的七法。

（乙）四摄事。诸比丘，所谓‘摄事’有四种。哪四种呢？一、布施：施与；二、爱语：说令人喜爱的言语；三、利行：实行、承办利益；四、同事：使他人与自己等同，也就是平等相待。诸比丘，所谓‘摄事’，就是这四种。

原书 406

在这世间，布施、爱语、利行，以及在种种事情上依其所宜而平等相待，这四摄事就像行驶中车子的轮辖一样，摄持着世间。

倘若没有这四摄事，母亲便不会仅因孩子是自己的儿子而得到供养与敬爱；父亲也不会仅因孩子是自己的儿子而得到供养与敬爱。

由于智者善加观察这四摄事，他们得以成就尊贵，也成为值得赞叹的人。（《增支部》1-341。）

王者四摄事：一、sassamedha，从十束收取一束的税；二、purisamedha，给官员发放薪俸与口粮；三、sammāpāsa，向穷人提供三年免息的经营资本；四、vācāpeyya，说令人喜爱的和善言语。（《增支部》3-2；《增支部义注》3-193—194；《慈经》。）

（丙）十王法。国王应行的十法：Dānaṃ sīlaṃ pariccāgaṃ, ajjavaṃ maddavaṃ tapaṃ——布施、持戒、舍施，正直、柔和与自制；

> ——akkodhaṃ avihiṃsañca, khantiñca avirodhanaṃ——不怒、不害、忍耐，并且不违逆。（《小部》6-97。）

一、dāna：布施，即以十种施物为所依的善思。二、sīla：守护五戒与十戒。三、pariccāga：施舍、舍弃。四、ajjava：内心正直。五、maddava：内心柔和。六、tapa：持守布萨。七、akkodha：以慈为先导，不生忿怒。八、avihiṃsā：对国民以悲为先导，不加伤害、不作逼迫。九、khanti：忍耐。十、avirodhana：不与国民相违逆。这就是十王法。（《本生义注》5-403。）

原书 407

（丁）领袖六德。一、khamā：忍耐，即具足忍辱。二、jāgariyānuyoga：致力于觉醒，也就是保持清醒；至少在夜间三时中只睡一时，其余时间唯精勤于止、观等沙门法。三、uṭṭhāna：具有勤起精进，远远胜过属下与弟子徒众。四、saṃvibhāga：分别衡量以后给予奖助、扶持；依部属、随从、弟子徒众各自所宜，把物资利得作适当分配，加以扶助。五、dayā：怜悯他人，如同自己。六、ikkhanā：具足能够思量、展望、观察一切时机的智慧——

——勤起、警醒、悲悯、忍耐、善分配、能观察，这六项就是领袖应行之法。

（戊）七不衰法，即国王不衰退的七法。当时，阿难尊者一面为世尊执扇，一面站在世尊身后。世尊问他：‘阿难，跋耆诸王是否经常集会、屡次集会？你听到的是怎样？’阿难答道：‘尊者，我听说跋耆诸王经常集会、屡次集会。’世尊说：‘阿难，只要跋耆诸王仍经常集会、屡次集会，跋耆诸王就只有增长，不会衰退。’世尊在《大般涅槃经》中如此开示了国王不衰退的七法。依照这段教说——

——简要归纳如下。

一、诸王经常集会、屡次集会。二、诸王和合地集会、和合地散会，并和合地办理国家事务。三、诸王不制定先王未曾制定的制度，不废除已经制定的制度，依照历代先王所定的一切旧制而行。四、诸王恭敬、尊重、敬爱年长的国王，并认为年长者的话值得听从。五、诸王不强行拉走、霸占成年女子或少女。

原书 408

六、诸王恭敬、尊重、敬爱、供养城内外属于王室的神祠与佛塔，并且不废弛过去依法恒常奉献、举行的供物祭祀。七、诸王依法守护阿罗汉，妥善安排其安全，使尚未来到本国的阿罗汉能够前来，使已经来到的阿罗汉能够在本国安乐居住。这就是国王不衰退的七法。（《长部》2-62—63。）至此，英加布西亚多大长老《孔雀经》护卫偈赞释的词语释义已经结束。

这正是一则令人感慨的古范：前人即使被强行套入欲绳的圈套，仍然能够奋力挣脱。

上文所说的各位菩提种姓者，彼此以信、戒、舍、慧四缘和合相系，所以的确能够在轮回旅途中如卵不离巢一般相随，共同圆满波罗蜜善业。善人啊，你虽仰慕这些大善人的旧范，若彼此尚未具足信、戒、舍、慧四缘的和合，却仍想在整个轮回中奉行‘卵不离巢’的原则，不愿与卵分离、也不愿离开巢穴，那么请再读下面这一则值得忆念的往昔故事。

《阿萨迦本生》摘录

如今，有些男子只作短期出家时，会被原来的妻子劝诱还俗；同样，在世尊时代，也曾有一位比丘受旧妻诱惑而想还俗，世尊因此为他说了这则《阿萨迦本生》。

过去，迦尸国波多梨城有一位名叫阿萨迦的国王。阿萨迦王有一位深爱的王后，名叫优波利。她容貌极美，悦目可敬，超过人间女子，却不及天女；正是国王最尊贵的首后。有一天，优波利王后去世了。

优波利王后去世以后，阿萨迦王饱受忧愁折磨，身心都极为痛苦。他让人把王后的遗体安放在棺中，注入油脂，再把棺木置于卧榻下面；自己不肯进食，只躺着哭泣哀号。母亲、父亲、亲戚与朋友等人劝他说

——

原书 409

——‘大王，请不要忧愁。一切行法生起以后必然坏灭，都只是无常法。’无论众人怎样劝慰，他仍不能自持，只是憔悴困顿、忧火炽盛。这样过了七天。

当时，菩萨是一位住在喜马拉雅山的仙人，已经获得世间五神通与八等至。他修习由天眼通智之力生起的光明，使之增强，再以天眼通智遍观整个瞻部洲，看见阿萨迦王如此哭泣，便想：‘我应当成为阿萨迦王的依怙。’于是以神变通飞行空中，降落在王家园林的吉祥石板上，如金像一般端坐。

仙人遇见一名婆罗门青年，便托他传话：‘我这位仙人知道优波利王后投生在何处，还能让她在阿萨迦王面前亲自说话。’

阿萨迦王听到消息，以为即将再次见到优波利王后，欢喜雀跃，立刻赶到园林里的仙人面前。

仙人说道：‘大王，她只因陶醉于自己的美貌，放逸而没有造作善业，现已投生在这座园林的粪甲虫胎中。’（《本生义注》2-143。）施主大王，优波利王后沉醉于自己的容貌，在诸善业上疏忽放逸，没有积集足可依靠的殊胜善业；又因贪著自身美貌的贪速行取代了临终速行，所以就在这座园林里投生为粪甲虫。

为了使阿萨迦王相信，菩萨大仙人以神通决意：‘让这颗圆如绒球的牛粪团裂开，让雌雄两只粪甲虫来到面前。’他又决意使雌虫能够用人类语言回答。

仙人唤道：‘优波利。’

雌粪甲虫答道：‘尊者，有何吩咐？’

仙人问：‘你前世叫什么名字？’

雌粪甲虫答道：‘尊者，我名叫优波利，是阿萨迦王的首后。’

原书 410

仙人问：‘如今你爱阿萨迦王，还是爱雄粪甲虫？’

雌粪甲虫答道：‘尊者，阿萨迦王在我前一生确是丈夫；当时我在这座园林里与他一同——

——享受色、声、香、味、触而游乐。然而，自从我被另一个生命遮覆之时起——

——他对我又有什么用？如今我真想杀死阿萨迦王，再用他的——

——喉血涂洗我现在丈夫——雄粪甲虫的双脚。’

> （《本生义注》2-143。）

尊者，阿萨迦王在我从前为人时确曾是我的丈夫。那一生里，我曾在这座园林与阿萨迦王一同享受色、声、香、味、触五种欲乐，欢娱游赏。如今，自从我被另一生遮覆、与他隔世以后，阿萨迦王对我还能有什

么用呢？所以，我现在想杀死阿萨迦王，用他的喉血洗涤我新丈夫雄粪甲虫的双脚。

这就是小雌粪甲虫在阿萨迦王面前、众目睽睽之下对菩萨大仙人所说的话。对于忧火炽盛、深深思念并悲悼王后的阿萨迦王而言，这些话实在令人心碎。然而，王后说到这里仍不满足，又继续道：‘我曾同阿萨迦王，在此园林相游——’

——伴着怜爱我的、亲爱的夫君。

新的苦与乐，遮蔽了旧日一切；

因此，比起阿萨迦王，这只甲虫更为我所爱。

尊者，这座令人愉悦的园林，是我从前为人时与阿萨迦王共同游赏的旧地。我那时深爱阿萨迦王，他也深爱我；这里正是我们两人相伴欢娱、不知厌足的地方。

尊者，如今若如实说来，新生的乐遮蔽了旧乐，新生的苦也遮蔽了旧苦。

遇见新的，便忘掉旧的；见新忘旧，正是全世界的常态。因此，比起阿萨迦王，我爱雄粪甲虫要强过百倍、千倍。

原书 411

这就是雌粪甲虫在众人面前，以人类语言向菩萨仙人所作、人人都能听懂的话。当时，阿萨迦王满怀忧愁，正为已故的优波利王后悲泣；而她已经投生为雌粪甲虫，竟当众亲口说，要用阿萨迦王的喉血洗涤新夫雄粪甲虫的双脚。实在令人心碎。

世尊作完这番教诫，又继续宣说与四圣谛相应的法。谛法开示结束时，那位受前妻诱惑、想要还俗的比丘证得了须陀洹果。

这则本生中，证得须陀洹果的比丘不是别人，正是过去为优波利王后悲痛、忧火炽盛、大哭不止的阿萨迦王。

劝诱他还俗的旧妻也不是别人，正是从前的优波利王后。

她也正是那只想用阿萨迦王的喉血洗涤雄粪甲虫双脚的雌粪甲虫。（《本生义注》2-142—144。）善人啊，你今生虽能与今生的丈夫、儿女、妻子快乐相处，来生却又会同来生的丈夫、儿女、妻子快乐相处。信、戒、舍、慧四缘未能和合的这种世间旧态，你既已获得极难得的人身、极难得的比丘身，又值遇极难遇的佛教，便不应忘记。

前世曾共同生活

后来成为阿罗汉长老尼的跋陀·昆达拉给萨，在家时的经历也十分令人警醒。跋陀是富有四十俱胝财产的父母所生的独生爱女。有一天，一名被判死刑的盗贼从她家门前经过，正被押往墓地处死。跋陀一看见那名盗贼，便倒卧床上，说：‘若不能得到这个盗贼，我就要死了。’父母只得贿赂城主，竭力顺从女儿的愿望，让她与盗贼成婚，安排两人住在七层楼阁的顶层。

这里要说的，正是跋陀因为非得到盗贼不可而倒卧床上的事。如此强烈的爱贪为什么会在她的相续中生起？原因就是 pubbeva sannivāsa——过去多生曾经共同生活。跋陀后来在迅速证得阿罗汉果的女性弟子中最为殊胜，获得‘速通第一’的称号——

原书 412

——正是获得这项殊荣的善人。即使在这样未来将成为阿罗汉的善人相续中，爱在尚未成为阿罗汉以前，甚至在即将证阿罗汉的最后一生，仍会猛烈追逐、不断带来痛苦。（《长老尼偈》391—392；《增支部义注》1-283—288。）跋陀为了获得速通第一的殊荣，从莲华上佛的教法时代直到乔答摩佛的教法时代，历经十万大劫圆满波罗蜜。爱贪竟有如此力量：即便对这样的善人，在即将证阿罗汉的那一生，仍能使她扑倒床上、大哭不止。想要超越轮回苦的善人，应当慎重思量：究竟是否适合把这样强盛的爱贪当作善友，与它结伴、亲近——

——依止。爱既有力量使跋陀这样的善人扑倒床上，又怎会不能使你这样的善人同样倒下？后来在女性弟子中获得持律第一称号的波吒遮罗长老尼，她的前身之所以被推入疯癫境地，原因不也正是这爱贪吗?

尤其应当谨慎：切莫每逢口渴，便去饮用咸水。

原书 413

诳与虚伪

Santadosapaṭicchādanalakkhaṇā māyā, asantaguṇasambhāvanalakkhaṇaṃ sāṭheyyaṃ.（《大复注》1-84。）诳以遮掩自己明显已有的过失为特相；虚伪则以夸示自己并不存在的德为特相。从究竟法说，诳与虚伪都属于贪。

诳如同幻术师。幻术师能够拾起石块，使人误以为是金块；同样，诳为了使别人产生错误认识，便把自己已有的过失遮藏起来。有诳的人明明有过失，却装作没有过失，世间称这种人为伪善者。佛陀等圣者则会如实显露自己的过失，承认过错，以求改正。

女人之诳——过去，怛叉尸罗一位举世闻名的老师有一名弟子。弟子的妻子与别的男子私通；每逢私通之日，她便比平常更加体贴丈夫，其他日子却像对奴仆一样恶劣。弟子不明白妻子这些异常行为，心中困惑，便把情况告诉深知女性性情的老师。

故事中的女子在与别的男子私通之日，为了掩藏自己的过失，便装作格外体贴本夫。这种假装体贴，虽被叫作临机智，其实正是女人用来遮掩过失的诳。

仙人之诳——不只是女人有诳，卑劣男子也同样有诳。过去有一位住在村落附近、受一名施主供养的师父仙人。施主担心盗贼，便把一百枚金钱埋在仙人住处附近，请仙人代为看管：‘尊者，请照看这些黄金。’仙人答道：‘施主，你不应这样请求出家人；我们对他人的财物不应有任何执著。’

后来仙人想到：‘有这一百枚金钱，我回到人间也能舒适生活。’于是把黄金挖出，移埋在自己将走的路旁。

第二天早餐以后，仙人说：‘施主，我依靠你们居住已经很久了；相处太久容易生起系著，所以我要到别处去。’

原书 414

——施主听后再三挽留，却始终留不住，只得一路把他送到村门。

仙人走了相当一段路，又折返回来，说：‘施主，你家屋顶有一根茅草挂在我的发髻里，跟我一道带走了。出家仙人连主人没有给予的一根草，也不应拿取。’说完便把草还给施主，再次离去。

朴实的施主因此更加敬信，心想：‘我的师父仙人戒德真高。’

然而，当时施主家里正住着一位聪明机敏的客人，也就是菩萨智者。客人问：‘朋友，你是否把什么东西托付给你的师父？若有，就去看看还在不在。’两人来到埋金处，发现黄金已经不见，便立即追赶仙人，连同黄金一起把他抓了回来。（《本生义注》1-398—399，《欺诈本生》。）这则故事里，仙人把一根茅草送还施主，是为了遮掩自己盗走黄金的过失；这就是仙人的诳。出家人和比丘中也可能有这种诳。在诳如水一般泛滥的时代，世间几乎没有人可以完全信任；要能亲近诚实正直的善人，必须有过去所作福德的助力。

在诳术如水般泛滥的时代，能够完全信任的人极少。因此，若要结交诚实正直的善人，过去所作福德实在是不可缺少的根本助缘。

虚伪——为了让别人看重自己，把自己没有的德装作已有，这一类贪就叫虚伪。诳是遮掩已有的过失，装作自己没有过失；

虚伪则把自己没有的德装作已有。两者全是欺骗、谄曲、狡诈。没有戒而装作有戒，没有定而装作有定，没有慧而装作有慧，没有良好品德而装作有良好品德，没有多闻而装作多闻，这些全都属于虚伪。

世间也是如此：没有戒、定、慧却装作具足，没有学位却装作有学位，没有财产却装作富有；为了使众人看重自己，借来别人的珠宝佩戴，或没有能力却装作有能力等等，这些行为也都属于虚伪。

原书 415

《猫行仪本生》

三界最尊贵的一切知正等正觉者住在祇陀林给孤独园时，针对一名自身并无戒、定、慧三学，却假装具足，使男女施主惊叹敬信的欺诳比丘，宣说了这则本生。

过去某一生，菩萨投生为鼠，长大以后身体非常硕大，像一头小猪；他率领数百只老鼠住在森林里。

有一天，一只狐狸四处觅食时看见鼠群，心想：‘我要欺骗这些老鼠，把它们吃掉。’于是来到鼠群住处附近，用一只脚站立，面向太阳，张开嘴巴。

菩萨鼠外出寻找食物，看见狐狸，心想：‘这大概是一位具戒者。’便走近问：‘你叫什么名字？’狐狸答：‘我叫法者。’菩萨问：‘你为何只用一只脚站着，不用四脚？’狐狸说：‘若四脚全都落地，大地承受不住，所以我只能单脚站立。’

菩萨又问：‘为何张着嘴站立？’狐狸答：‘我不吃别的食物，只吃空气。’

菩萨问：‘那么为何面向太阳站立？’狐狸答：‘我在礼拜太阳。’

菩萨鼠听信它的话，认定这只狐狸有戒，从那天起便每天早晚率领鼠群前往侍奉。

每次鼠群侍奉狐狸、转身离开时，狐狸就抓住最后一只老鼠吃掉，擦净嘴巴以后继续站着。老鼠逐渐减少，群鼠疑惑道：‘从前我们鼠多，住处几乎容纳不下；如今却越来越少，巢穴也不满了。到底是什么原因——’

——造成的呢？’

鼠群把这件事告诉菩萨。菩萨思量以后也对狐狸生疑，决定试探它。他前往狐狸处时让群鼠跟在自己身后，返回时则跟在群鼠最后。狐狸见状扑向菩萨；菩萨转身呵斥道：‘恶狐狸，你所守的行仪不是为了善修，而是为了伤害他人；你高举法幢，不过是狡诈的伪善者。’随后纵身咬住狐狸的喉咙，把它杀死。

菩萨诵偈道：‘Yo ve dhammaṃ dhajaṃ katvā, nigūḷho pāpamācare——有人把法作为旗幢，却暗中造恶；’

> ——‘Vissāsayitvā bhūtāni, biḷāraṃ nāma taṃ vataṃ——先使众生信任，再加伤害，这就叫猫行仪。’（《本生义注》1-486。）

有人把十善业道之法当作旗幢，高高树立，令人认定‘此人有戒’，先取得众生信任，却又暗中造作杀生等恶业，以伤害他人；他的行仪就像猫为了捕鼠而伪装温顺，所以称为猫行仪。这只过去的狐狸，就是今生那名欺诳比丘。他自身并没有戒、定、慧，却假装具足，令男女施主惊叹敬信。应当知道：相续中培养的恶性倾向，只要尚未连根拔除，便会潜伏着追随到未来一生又一生。

诳与虚伪甚至比通常的欲求与贪更加恶劣。

它们能够欺骗一个人、许多人，乃至整个国家；又像那些自己并非佛陀、却装作佛陀的外道大师一般，甚至能欺骗全世界。诳与虚伪是如此重大的恶法，却常在许多人相续中生起。因此，想要成为智慧、善良之人的人，应当警觉，不让它们生起，并努力成为诚实正直的人。

六、见（邪见）

巴利原文（缅文字体）：‘မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိတိ အယာထာဝဒိဋ္ဌိ၊ ဝိဇ္ဈိတ္ဘာ ဂဟဏတော ဝါ ဝိတထာ ဒိဋ္ဌိ မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ၊ အနတ္ထာဝဟတ္တာ ပဏ္ဍိတေဟိ ဇဂုစ္ဆိတာ ဒိဋ္ဌိတိပိ မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ။ မိစ္ဆာသင်္ပဂါဒိသုပိ ဧသေဝ နယော။ အပိစ မိစ္ဆာ ပဿန္တိ တာယ၊ သယံ ဝါ မိစ္ဆာ ပဿတိ၊ မိစ္ဆာဒဿနမတ္တမေဝ ဝါ သောတိ မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ။’译：所谓邪见，是不如实之见；或者，由于错误地执取，故是虚妄之见，所以称为邪见；又由于能带来无利益，故是智者所厌恶之见，所以也称为邪见。对于邪思惟等，也应以同样的方法解释。此外，依它而错误地见，或它自身错误地见，或它只是错误之见本身，因此称为邪见。

巴利原文（缅文字体，续下单元）：‘၁။ အယောနိသော အတိနိဝေသလက္ခဏာ မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ၊ ၂။ ပရာမာသရသာ၊ ၃။ မိစ္ဆာတိနိဝေသပစ္စုပဋ္ဌာနာ၊ ၄။ အရိယာနံ အဒဿနကာမတာဒိပဒဋ္ဌာနာ။’译：一、邪见以不如理执著为特相；二、以执取为作用；三、以邪执为现起；四、以不欲见诸圣者等为近因——

——应知邪见是最大的过患。（《殊胜义注》1-290；《清净之道》2-98。）一、所谓邪见，就是以不真实的方式知见之见。（在这一解释中，micchā 一词表示 ayāthāva，即‘不如实’。）二、另一种解释：由于偏差、错失而执取，所以这种偏差、颠倒而不真实的见，就是邪见。（在这一解释中，micchā 一词表示 vitatha，即‘虚妄不实’。）三、另一种解释：由于它带来无利益，故是智者所厌恶的见论，所以称为邪见。（在这一解释中，micchā 一词表示 jigucchana，即‘厌恶’。）四、另一种解释：使诸相应法错误地知见作为所缘的胜义法自性，这种法称为邪见；又因邪见自身会错误地见到作为所缘的胜义法自性，所以称为邪见——

——另一种解释：仅仅错误地见到作为所缘的胜义法自性，这种法就称为邪见。

巴利原文（缅文字体）：‘မိစ္ဆာတိ ဓမ္မသဘာဝဿ ဝိပရီတံ၊ နိစ္စာဒိတောတိ အတ္ထော။’译：‘所谓错误，是与法的自性相反；意思是把它看作常等。’（《大复注》2-149。）所谓错误地见到作为所缘的胜义法自性，是说：色、名、行这些胜义法，实际只是无常、苦、无我、不净之法；邪见却把这些色名有为胜义法错误地看成常、乐、我、净。

其四法分别是：一、以错误地把作为所缘的胜义法作意为常、乐、我、净为特相；二、以错误地把作为所缘的胜义法审察为常、乐、我、净为作用；三、以错误地把作为所缘的胜义法强烈、牢固地执著为常、乐、我、净为现起；四、以不愿谒见佛陀等圣者善士为近因。

特相、作用与现起

一、把无常的五蕴执为常；二、把苦的五蕴执为乐；三、把真实无我的涅槃及一切胜义法执为我；四、把不净的五蕴执为净——这些执著与误认，就是错误地作意所缘（即作为所缘的胜义法）的特相。依自己所认定的方式持续缘取这些所缘，就是所谓‘错误审察，是其作用’。由于一再、反复错误地审察，观照邪见心所的禅修者便在智中看见：邪见是一种错误地对作为所缘的胜义法强烈、牢固作意的法；这就是它的现起。

近因——若能不断谒见已经亲自现前、洞彻知见真实四谛的佛陀等圣者善士，又能不断亲近那些多闻广学于‘圣者所宣说之法’——即佛陀等圣者善士所教示、开显、训诫的善法——的贤善凡夫，便能由于经常听闻真实善法，而获得称为业自属智（业自属正见）的智慧，正确理解善业、不善业及这些业的果报。若立足于这种业自属智（业自属正见），进一步修习止、观，则能随其波罗蜜而获得禅那正见、观正见——

——道正见与果正见这些居于最高层次的正见、殊胜知与殊胜智；各种正确之见便能逐层生起。

反之，若不愿谒见这些圣者善士而转身远离，就会成为不能获得正确之见、反而生起错误之见的最近因。没有坚定正见的人若一向同持邪见者交往共住，邪见学说就更容易在其相续中生起。

为了获得如四谛正见一般、能够如实洞彻知见四谛的真实正见智，除了正等正觉佛与独觉佛，一切弟子都必须具备一项不可缺少的决定性助缘：他音——从佛陀等圣者善士听闻有关四谛的善法。若要获得这种称

为他音的良好助缘，唯有亲近善士、得到谒见善士的机会才有可能。转身远离善士的人，也就是转身远离正见智慧的人。一个有情的相续只要还没有获得真实正见智，名为邪见的——

——大门便会始终洞然敞开。

原书 419

这种见不只把‘没有的看成有、已有的看成没有、不真实的看成真实、真实的看成不真实’，还会谴责他人说：‘只有我的见解正确，其他人的见解全都错误。’

其中，本来并没有创造这个世界与一切有情的创造主自在天，却认为存在创造主；有情的色身内本来没有称为‘我’的生命实体，却认为其中有我、有生命体、有灵魂、有识体、有自我实体——这就是把‘没有的看成有’的见。众生相续中所造的一切善业与不善业，只要尚未成为无效业、尚未般涅槃，便仍保有将来结成果报的业力；明明如此，却认为没有善业、不善业。明明正在领受这些业的善果恶报，却认为没有业果。作为一切色名法、行法究竟止息处的殊胜涅槃明明确实存在，却认为没有涅槃。在尚未到达涅槃的整段期间——

——将来还必须领受的后有明明确实存在，却认为没有来世、没有后有，认为生命只在摇篮与坟墓之间，一死便断，坟墓那边一无所有；这就是把‘已有的看成没有’的见。

杀害有情以祭祀神灵，被认为是极其重大的善业；在极寒之时洗浴，在极热的正午立于四堆火中炙烤身体——也就是修习四火加日晒所成的五热（pañcatapa）苦行；像牛一样生活、像狗一样生活等，被认为是能令烦恼清净的善妙行法；在吉祥时刻到恒河水中洗去罪过，被认为是能清净自己所犯罪恶的善妙行法。诸如此类的看法，就是把‘不真实的看成真实’的见。

把布施、持戒、止禅、观禅等善业，也就是清净高尚的八支圣道之胜行，认为不是通往善趣、通往涅槃的能出离善法，这就是把‘真实的看成不真实’的见。诸如此类，见解错误的方式范围极广。

世间确有圣者善士：他们如法、善妙、正确地修习八支圣道这一能出离的善法，成就阿罗汉乃至佛陀；又以殊胜之智亲自现前、洞彻知见今世与后世，并能加以宣说。不肯接受这些圣者善士的见解，也正属于邪见。

不会错失的行法

这里时机正好，请允许我继续介绍佛陀的一种教导方式。一次，佛陀与众多比丘僧在憍萨罗国游行，来到一座名为娑罗的婆罗门村。娑罗村坐落在憍萨罗国中心地带的大道旁，又位于一片大森林的入口处。许多被称为沙门——

行蕴论章（之八）

原书第 420 – 444 页

原书 420

——婆罗门的各类立论者、各类人物、各派导师，都曾来到此地。

当时印度几乎所有哲学家都曾到过这座村庄，因此村民有机会听闻印度各式各样的哲学学说。佛陀是最后抵达的哲学导师。

佛陀对前来亲近侍奉的娑罗村民问道。巴利原文（缅文字体，续下单元）：‘အတ္ထိ ပန ဝေါ ဂဟပတယော ကောစိ မနာပေါ သတ္ထာ၊ ယသ္မိံ ဝေါ အာကာရဝတီ သဒ္ဓါ ပဋိလဒ္ဓါ။’

（《中部》2-63。）译：‘居士们，你们是否已有一位可敬可爱的导师，能令你们获得具足充分理据的信？’村民回答说还没有。佛陀于是说：‘居士们，既然你们还没有获得一位可敬可爱的导师，就应受持、修习名为“阿般那迦法”（apaṇṇaka-dhamma）的这种不会错失的行法。居士们，确实有一种不会错失的阿般那迦法；若能圆满善加受持、修习，它会在昼夜流转、漫长轮回的整个期间，给你们带来利益——

——与安乐。居士们，什么是阿般那迦法呢？居士们，有些沙门、婆罗门主张：一、布施没有果报；

二、举行大布施，也就是作大祭祀，没有果报；

三、赠送礼物等小布施，没有果报；

四、善作的十善业道、十善行，以及恶作的十不善业道、十恶行，都没有后续之果与异熟果；

五、没有从前一世而来的今世；

六、没有从今世去往的后世；

七、对母亲所作的善行恶行，没有善果恶报；

八、对父亲所作的善行恶行，没有善果恶报；

九、没有死后结生的有情；

十、世间没有这样的沙门、婆罗门，也就是佛陀与阿罗汉：他们正直地到达圣道，具有正确之知，善修随顺涅槃的行道，能以自己的殊胜智亲知、现证今世与后世，并加以宣说。

有些沙门、婆罗门经常这样说，也持有这样的主张。〔这种学说就是虚无见。〕居士们，在这些沙门、婆罗门之中，另有一些沙门、婆罗门持有与前说正面相反的主张。他们主张：一、布施确有果报；

二、举行大布施，也就是作大祭祀，确有果报；

三、赠送礼物等小布施，确有果报；

四、善作的十善业道、十善行，以及恶作的十不善业道、十恶行，都有后续之果与异熟果；

五、确有从前一世而来的今世；

六、确有从今世去往的后世；

七、对母亲所作的善行恶行，确有善果恶报；

八、对父亲所作的善行恶行，确有善果恶报；

九、只要尚未到达涅槃，就确有死后结生的有情；

十、世间确有这样的沙门、婆罗门，也就是佛陀等圣者善士：他们正直地到达圣道，具有正确之知，善修随顺涅槃的行道，能以自己的殊胜智亲知、现证今世与后世，并加以宣说。

也确有一些沙门、婆罗门经常这样说，持有这样的主张。佛陀问：‘居士们，你们怎么想？这两类沙门、婆罗门所持的主张，岂不是彼此正面相反吗？’村民答道：‘世尊，确实如此。’

居士们，在这两种主张中，那些经常宣称、认定‘布施没有果报’等的沙门、婆罗门——也就是虚无见论者——必然有这样的过患：他们会破坏、舍弃身善行、语善行、意善行三种善法，转而受持、实行身恶行、语恶行、意恶行三种不善法。为什么？因为这些沙门、婆罗门看不见不善法的过患、卑劣与染污，也看不见善法使人出离不善的利益，以及善法清净的一面。

原书 422

后世明明确实存在，他却认定‘没有后世’，所以他的见解是邪见；后世明明确实存在，他却思惟‘没有后世’，所以他的思惟是邪思惟；后世明明确实存在，他却说‘没有后世’，所以他的言语是邪语。他宣称明明确实存在的后世不存在，也就是正面反对那些知见后世的阿罗汉。他又让别人知道‘没有后世’，就是使人了知非正法；在使人了知这种非正法时，他还抬高自己、贬斥他人。这样一来，在他的相续中——

——也就是在虚无见论者的相续中，善法早已被舍弃；

——恶法则现前住立。

一、这种邪见；二、邪思惟；三、邪语；四、正面反对圣者善士；五、使别人了知非正法；六、抬高自己；七、贬斥他人——诸如此类的众多卑劣不善法，都以错误主张，也就是邪见为因，在他的相续中生起。

居士们，在这两种主张中，智者会这样思量：‘假使后世确实不存在，那么这个人身坏命终以后，便算使自己安稳无事。’

‘假使后世明明确实存在，那么这个人身坏命终以后，就会投生地狱——那里连安乐的微尘也没有，是作恶者、恶行者的去处，是远离一切所欲、崩解堕落之处。’

‘姑且不论后世究竟存在还是不存在，也姑且假定那些沙门、婆罗门的说法正确；即使如此，这个人在现世仍会被佛陀等有知有见的智者善士指责为“无戒、持邪见、奉行虚无论的人”。’

原书 423

‘假使后世确实存在，那么这个人便会遭受两重损失：一、现世受到佛陀等有知有见的智者善士指责；二、身坏命终以后投生地狱——那里连安乐的微尘也没有，是作恶者、恶行者的去处，是远离一切所欲、崩解堕落之处。他在现世失利，在后世也失利。’这样，他把虚无论错误地认作、受持为不会错失的阿般那迦法，并依之修行；这种行法只偏向他自己的虚无——

——论，单方面成立，却排除、断绝善法。〔它只立足于自宗——他自己的虚无论；对于他宗——他人的正见所主导、承认业与业果确实存在的有论——并不成立。〕居士们，在这两种主张中，另一类人则宣称：一、布施确有果报……

……直至十、世间确有这样的沙门、婆罗门，也就是佛陀等圣者善士：他们正直地到达圣道，具有正确之知，善修随顺涅槃的行道，能以自己的殊胜智亲知、现证今世与后世，并加以宣说。对于经常这样说、这样认定的沙门、婆罗门，应当必然预期这样的结果：他们会破坏、舍弃身恶行、语恶行、意恶行三种不善法，转而受持、实行身善行、语善行、意善行三种善法——

——因为这些沙门、婆罗门看见不善法的过患、卑劣与染污，也看见善法使人出离不善的利益与功德，以及清净高尚的一面。再者，后世明明确实存在，他认定'确有后世'，所以这种见解是正确的正见；后世明明确实存在，他思惟'确有后世'，所以这种思惟是正确的正思惟；后世明明确实存在，他说'确有后世'，所以这种言语是正确的正语。

原书 424

他宣称明明确实存在的后世确实存在，并不正面反对那些知见后世的阿罗汉。他又让别人知道'确有后世'，就是使人了知正法；在使人了知正法时，他既不抬高自己，也不贬斥他人。这样一来，在他的相续中，破戒恶行早已被舍弃，具足善戒的品行则现前住立。

一、这种正确见解，也就是正见；二、正确思惟，也就是正思惟；三、正确言语，也就是正语；四、不反对圣者善士；五、使人了知正法；六、不抬高自己；七、不贬斥他人——诸如此类的众多善法，都以正确主张，也就是正见为因，在他的相续中生起。

居士们，在这两种主张中，智者会这样思量：'假使后世确实存在，那么这个人身坏命终以后，就会投生善行者的去处——天界。'

'姑且不论后世究竟存在还是不存在，也姑且假定那些沙门、婆罗门的说法正确；即使如此，这个人在现世仍会被佛陀等有知有见的智者善士赞叹为"有戒、持正确正见、信受业与业果确实存在、奉行有论的人"。'

'假使后世确实存在，那么这个人便会获得两重成就：一、现世受到佛陀等有知有见的智者善士赞叹；二、身坏命终以后投生善行者的去处——天界。'他在现世受到智者赞叹，在后世也生于天界。这样，他善加认取、受持了名为阿般那迦法的不会错失——

原书 425

——而确实有益的行法；这种行法在现世与后世两边都成立，并能远离、断绝不善。（《中部》2-62—66。）

两边皆无损失

正见所主导的有论是自宗，也就是佛教内部的主张；邪见所主导、否定业与业果的虚无论是他宗，也就是佛教之外的主张。正见所主导、承认业与业果确实存在的有论，对自宗与他宗两边都能成立。假使后世存

在，有论会带来安乐，因为奉行者已经预作准备、预先修习。

假使后世不存在，有论同样会带来安乐：奉行者受到智者善士赞叹，又因戒行良善而能安乐生活。这正是名为阿般那迦法的行法——它不会在现世、后世两边遭受损失，必定只会带来利益。佛陀教导娑罗村的男女居士，应当受持、修习这种不会错失的行法。对于其余邪见学说，也应仿照这个方法理解。（《中部义注》3-82。）

决定邪见者

邪见之中，有虚无见、无作见、无因见三种大邪见：一、虚无见否定业的果报；

二、无作见否定能产生果报的因业；

三、无因见同时否定业与业果。

在这三种见中，否定作为因的业、认定'没有业'的人，也就同时否定了由业所生的果报。否定业的异熟果、认定'没有业果'而不肯接受的人，也就同时否定了能产生其果报的因业。

因此，这三种学说从法的实质意义来看，都同样否定、不接受业与业果；它们就是虚无论、无因论、无作论。

有些人接受那些宗派导师的一种或全部恶劣邪见学说，坐在日间或夜间的独处处所，不断背诵、温习并审察这些主张。于是，他们的相续中出现这样的所缘：一、'နတ္ထိဒိန္နံ（natthi dinnaṃ）'——布施没有果报；'နတ္ထိယိဋ္ဌံ（natthi yiṭṭhaṃ）'——举行大布施没有果报；

二、'ကရောတော နကရိယတိ ပါပံ（karoto na karīyati pāpaṃ）'——即使作恶，也不名为作恶；

三、'နတ္ထိဟေတု နတ္ထိပစ္စယာ（natthi hetu natthi paccayā）'——对于众生的染污与清净，没有能够直接产生的——

——因，也没有能够支持、助成的缘。

如此等等，邪念便在该所缘上稳固地建立，一境性随之生起；由邪见主导的不善贪根速行便接连生起。在第一速行时还可以挽救，第二速行等时也仍可以挽救；然而到达第七速行时，就像阿梨吒比丘（Ariṭṭha）与甘达迦沙弥（Kaṇṭaka）一样，即使诸佛也无法挽救，已经达到不可逆转、决定堕入恶趣的阶段。

在这三种大邪见中，有人信受一种邪见，有人信受两种，也有人信受全部三种；无论信受一种、两种还是三种，都是决定邪见。已经陷入决定邪见的人，会被这种决定邪见阻断通往天界善趣的道路；受持这种邪见的这个蕴身，也不可能投生天界善趣，更遑论证得道智、果智与涅槃。这个有情已经成了'轮回中的木桩、土地的看守者（paṭhavī-gopaka）'。这个人是否只在一生中——

——决定堕入恶趣，还是在其他生中也同样决定堕入恶趣呢？答案是：这种决定性只限于这一生。然而，由于一再反复亲近、熏习这种学说，也就是凭借数数修习（āsevana）的力量，他在来世也仍只会喜爱、珍重这种邪见学说。

确实，一般而言，这样的人已不可能从恶趣中脱身。

巴利偈（缅文字体，续下单元）：‘တသ္မာ အကလ္ယာဏဇနံ၊ အာသီဝိသမိဝေါရဂံ။’

——‘အာရကာ ပရိဝဇ္ဇေယျ၊ ဘူတိကာမော ဝိဓက္ခဏော။’译：‘因此，希求增长的有智者，应当远远避开恶人，如同避开剧毒的蛇。’（《中部义注》3-85。）

因此，希求自身增长进步的有智善士，应当像远避剧毒的蝰蛇、眼镜蛇一样，远远避开一切恶人邪见论者。（《中部义注》3-85。）

大虚无见者难陀迦

统治苏剌陀国的宾伽罗王有一位名叫难陀迦的将军。宾伽罗王与难陀迦将军都是彻底否定业与业果的决定邪见者，也就是虚无见者。他们认为，每一个有情的相续中都有一个‘我’；这个我不会坏灭，而是恒常存在。

他们又认为，一个有情何时会享受善果、何时会遭受恶果，都早已固定不变；经过八百四十万个大劫以后，有情便会自然断灭。他们就是信受这种断灭见学说的——

——人；他们还会阻止、讥毁他人所作的布施等善业。

一天，难陀迦将军去世了。他至死仍把虚无见这一决定邪见紧抱在心中，不肯舍弃，因此投生为饿鬼。难陀迦有一位名叫郁多罗的女儿；郁多罗是一位归依三宝的入流优婆夷。父亲去世以后，她把一位根律仪具足、来到门前托钵的比丘请入家中，供养一盘糕点和一杯饮用水，随后说出巴利原文（缅文字体）：‘ဝိတာ ဓေ ကာလကတော ဘန္တေ၊ တဿေတံ ဥပကပ္ပတု။’

译：‘尊者，我父亲已经去世，愿这份善业利益我的父亲。’

她这样造作善业，把功德回向、分享给父亲。就在那一刻，难陀迦饿鬼便在一棵大榕树上获得如天界财富一般丰盛的富乐。然而，问题仍未解决。

苏剌陀国的宾伽罗王向法阿育王（Dhammāsoka）一系的孔雀王朝诸王进贡朝觐后，在返程中，由于难陀迦饿鬼的神力，他所乘的车来到难陀迦所在的榕树下。难陀迦饿鬼显现自己如天界般盛大的财富，并以饮食款待国王。宾伽罗王问明缘由以后，难陀迦告诉他：自己不是天神，而是名叫难陀迦的饿鬼；自己因为将军在世时信受断灭见——也就是虚无见——所造的不善业而投生饿鬼；又因为女儿郁多罗造作善业并回向功德，才得以享受如此盛大的财富。

然而，他又悲痛地继续说：‘我只能再享受这些财富六个月；六个月期满以后，就要堕入阿鼻地狱。’

他还劝宾伽罗王归依三宝、持守五戒、布施并造作善业。宾伽罗王也承诺舍弃自己的邪见学说，归依三宝、持守五戒并造作善业，随后返回国中。

（《饿鬼事》201—206。）

这正是一个有力的例证：如果直到死亡仍不舍弃决定邪见，便必定投生四恶趣。

善士，如果你不愿接受业与业果，想要将其否定、排除——

原书 428

——那么，请至少先以正见智亲自现前、透彻照见因果相续的缘起法，努力达到这样的程度以后，再作决定。

值此获得极其难得的人身、又得以遇见极其珍贵的佛陀教法之际，愿诸位能够依照上文所说，努力修习、培育名为阿般那迦法（apaṇṇaka-dhamma）的不会错失之善士行道。

原书 429

七、慢

自许、自量，故称为慢。

巴利原文（缅文字体）：‘၁။ မာနော ဥန္နတိလက္ခဏော၊ ၂။ သမ္ပဂ္ဂဟရသော၊ ၃။ ကေတုကမျတာပစ္စုပဋ္ဌာနော၊ ၄။ ဒိဋ္ဌိဝိပ္ပယုတ္တလောဘပဒဋ္ဌာနော။’译：一、慢以高举为特相；二、以抬高诸相应法为作用；三、以欲如旗帜般自我标举为现起；四、以与见不相应的贪为近因。

巴利原文（缅文字体）：‘ဥမ္မာဒေါ ဝိယ ဒဋ္ဌဗ္ဗော။’译：‘应视之如疯狂。’（《殊胜义注》1-297；《清净之道》2-99。）昂然自举、不断认定‘唯我’的法，就称为慢。

其四法是：一、以高举、昂扬，也就是心态抬高、贡高为特相；二、以抬高、推举诸相应法为作用；三、以欲如塔顶、旗帜般自我标举，也就是凡事都想占上风为现起；四、以与见不相应的贪为近因。

巴利原文（缅文字体）：‘တတ္ထ ကတမေ နဝ ဝိဓာ မာနာ။’译：‘其中，九种慢是什么？’

（一）胜者自认‘我胜’之慢；

（二）胜者自认‘我等’之慢；

（三）胜者自认‘我劣’之慢；

（四）等者自认‘我胜’之慢；

（五）等者自认‘我等’之慢；

（六）等者自认‘我劣’之慢；

（七）劣者自认‘我胜’之慢；

（八）劣者自认‘我等’之慢；

（九）劣者自认‘我劣’之慢。

巴利原文（缅文字体）：‘ဣမေ နဝ ဝိဓာ မာနာ။ (အဘိ-၂-၄၀၄။) "သေယျောဟမသ္မိ"တိ မာနောတိ ဥတ္တမဋ္ဌေန "အဟံ သေယျော"တိ ဧဝံ ဥပ္ပန္နမာနော။ "သဒိသော- ဟမသ္မိ"တိ မာနော တိ သမသမဋ္ဌေန "အဟံ သဒိသော"တိ ဧဝံ ဥပ္ပန္နမာနော။ "ဟီနောဟမသ္မိ"တိ မာနော တိ လာမကဋ္ဌေန "အဟံ ဟီနော"တိ ဧဝံ ဥပ္ပန္နမာနော။ ဧဝံ သေယျမာနော သဒိသမာနော ဟီနမာနော တိ ဣမေ တယော မာနာ တိဏ္ဏံ ဇနာနံ ဥပ္ပဇ္ဇန္တိ။ သေယျသာပိ ဟိ "အဟံ သေယျော၊ သဒိသော၊ ဟီနော"တိ တယော မာနာ ဥပ္ပဇ္ဇန္တိ သဒိသသာပိ ဟီနသာပိ။ တတ္ထ သေယျသ သေယျမာနော၀ ယာထာ၀မာနော၊ ဣတရေ ဒွေ အယာထာ၀မာနာ။ သဒိသသ သဒိသမာနော၀။ ပ ။ ဟီနသ ဟီနမာနော၀ ယာထာ၀မာနော၊ ဣတရေ ဒွေ အယာထာ၀မာနာ။ ဣမိနာ ကိံ ကထိတံ? ဧကဿ တယော မာနာ ဥပ္ပဇ္ဇန္တိတိ ကထိတံ။ ခုဒ္ဒကဝတ္ထုကေ (အဘိ-၂-၃၆၆။) ပန ပဌမကမာနဘာဇနီယေ ဧကော မာနော တိဏ္ဏံ ဇနာနံ ဥပ္ပဇ္ဇတီတိ ကထိတော။’译：‘这些就是九种慢。（《分别论》2-404。）所谓自认“我胜”之慢，是以胜妙之义而生起“我优胜”的慢；所谓自认“我等”之慢，是以同等之义而生起“我相等”的慢；所谓自认“我劣”之慢，是以卑下之义而生起“我低劣”的慢。这样，胜慢、等慢、劣慢三种慢，会在胜、等、劣三类人中生起；胜者会生起“我胜、我等、我劣”三种慢，等者与劣者也一样。其中，胜者的胜慢才是如实慢，另外两种是不如实慢；等者的等慢才是如实慢，另外两种是不如实慢；劣者的劣慢才是如实慢，另外两种是不如实慢。这段说明了什么？说明一个人会生起三种慢。至于《小事论》（《分别论》2-366）的第一慢分别，则说明一种慢会在三类人中生起。’

（《殊胜义注》1-403—404。）

巴利原文（缅文字体）：‘လက္ခဏ --- သေယျာဒိ၀သေန ဥစ္စတော နမနံ ဥန္နတိ။’译：‘特相——依胜等方式，朝向高处倾举，就是高举。’（《大复注》2-151。）一个人会就财富、智慧、德望、容貌、声音、随从等全部方面或其中某一方面，生起三种慢：一、认定‘我胜过别人、优于别人’，就是胜慢；二、认定‘我与别人相等’，就是等慢——例如‘他们和我有什么差别’；三、认定‘我低于别人’，就是劣慢——例如‘即使低于他们，又何必在意’。这三种慢会在三类人的相续中生起。世间的三类人是：一、胜者，即上等人；二、等者，即与他人相等的中等人——

——三、劣者，即低于他人的下等人。

在这三类人中，每一类人的相续都各会生起三种慢。

胜者的三种慢

胜者的相续中有三种慢：一、缘取在财富、智慧、德望等方面低于自己的人，认定‘我比他们优胜、卓越’，就是胜慢；二、缘取与自己相等的人，认定‘我与他们相等，大家都一样’，就是等慢；三、缘取在各方面优于自己的上等人，认定‘我比他们低下、逊色，但低于他们又何必在意’，就是劣慢。同样，等者的相续中也有三种慢。

等者的三种慢

等者的相续中有三种慢：一、缘取在财富、智慧、德望等方面低于自己的人，认定‘我比他们优胜、卓越’，就是胜慢；二、缘取与自己相等的人，认定‘我与他们相等，大家都一样’，就是等慢；三、缘取在各方面优于自己的上等人，认定‘我比他们低下——

原书 431

——逊色，但低于他们又何必在意’，就是劣慢。

劣者的三种慢

劣者的相续中同样有三种慢：一、缘取在财富、智慧、德望等方面低于自己的人，认定‘我比他们优胜、卓越’，就是胜慢；二、缘取与自己相等的人，认定‘我与他们相等，大家都一样’，就是等慢；三、缘取在各方面优于自己的上等人，认定‘我比他们低下、逊色，但低于他们又何必在意’，就是劣慢。（《分别论》2-404。）在这九种慢中，胜者的胜慢、等者的等慢、劣者的劣慢，是依事实而起的慢，称为如实慢；这种如实慢只有阿罗汉道才能舍断。每类人与自身实际层次不相称的另外两种慢，则是依不实而起的慢，称为不如实——

——慢；这种不如实慢在入流道时就已经能够舍断。〔善士，如果你认定自己是入流者，就请以智慧之眼仔细、审慎地检查：这些不如实慢是否仍存在于自己的相续中；也请观察自己的心态。〕一切慢都以昂首、自举、自夸、强硬，令心高扬并想占上风的贡高为特相。

拿财富彼此比较而想占上风，拿智慧、德望彼此比较而想占上风，拿儿子、女儿、妻子、丈夫彼此比较而想占上风；说到底，甚至拿法与法相比较而想占上风——这些都只是慢的表现。

具有慢性倾向的人，就像竖起旗帜一样，喜欢高踞众人之上，神态昂扬。当他在职位、声望、财富、智慧、容貌、健康等方面优于别人时，便会想：‘他们能和我相比吗？配得上吗？’于是自视甚高，轻视他人。

即使没有优于别人、只是与别人相等，具有慢性倾向的人也仍会贡高，心想：‘他和我有什么差别？他能得到的，我也一样能得到。’

即使自己的职位、声望、财富等低于别人，具有慢性倾向的人也仍会想：‘他们比我优胜又怎样，我何必在意？我有自己的生活，靠自己做事才有所得，何必向任何人低声下气？’即使无法与人抗衡，他仍然生起慢。

原书 432

常见的慢

出身慢——由于族姓高贵而生起慢，称为‘出身慢’。

当今虽有一些族姓尚称优良的人，但高贵到足以贡高自大、摆出架子，甚至把别人踩在脚下的，实在极为少见。即使真是血统显赫、出自名门望族，若本人不生慢，而以真挚的慈、纯净正直的悲为先，对人言谈和顺、柔软婉转，处处懂得随顺相处，社会地位较低者岂不会更加爱戴、敬信、尊重并珍惜他吗？

堪作典范的佛陀大悲

后来成为苏尼达长老的这位善男子，在某一生中，依《小业分别经》所说的业理推知，似乎曾有极大的慢。在这最后一生，他却出身于低下族姓，以清扫粪秽为生。有一天，世尊入大悲等至以后观察世间，苏尼

达善男子便显现在佛陀的智网之中；世尊也看见，能够令他证得阿罗汉果的良好波罗蜜种子，正蕴藏在他的相续里。

世尊由比丘僧众围绕，进入王舍城，甚至走到苏尼达清扫粪秽的后巷。苏尼达肩挑已经清出的粪秽而来，途中恰与世尊相遇。无处回避的苏尼达便轻轻放下粪担，合掌肃立，恭敬世尊。这时，世尊以极其慈悯的大悲之声唤道：‘苏尼达……’

无论从哪一方面说，世尊在整个世间都无与伦比、最为尊胜。当他以极其慈悯的大悲之声唤道‘苏尼达……’时，对这个在人间只能处于最低社会地位的粪秽清扫者来说，仿佛有人把清净甘露倾注下来；以喜为主导的悦受之花盛开，浸润并遍满全身。

一位在整个世间最尊胜、最卓越的善士所发出的慈悯之声，对一个在人间处于最低地位、以清扫粪秽为生的有情而言，就成了一剂无价良药。

世尊唤道‘苏尼达……’，苏尼达善男子便答道：‘世尊……’世尊又问：‘你不想出家作比丘吗？’他答说愿意。于是世尊伸出右手——

原书 433

——巴利原文（缅文字体）：‘ဧဟိ ဘိက္ခု …သွာက္ခာတော ဓမ္မော၊ စရ ဗြဟ္မစရိယံ သမ္မာ ဒုက္ခသ အန္တကိရိယာယာ တိ။’译：‘来，比丘！法已善说；应修梵行，以正尽苦。’

世尊这样说道：‘来吧，爱子比丘！我已经善说初善、中善、后善，具足三善之德的正法。为了终结轮回之苦，应当精勤修习由戒、定、慧三学殊胜行所摄的教法梵行与道梵行。’世尊如此宣说，便称为以‘来，比丘’召令。就在那一刻，原本清扫粪秽的苏尼达善男子，成为一位由善来比丘戒出家、已经具足八种资具，庄严得如同戒腊六十年的大长老一般的比丘。

世尊把苏尼达比丘带回寺院，授予他业处。苏尼达尊者也竭尽全力精勤修习业处，不久便成为阿罗汉。他证得阿罗汉以后，诸天与梵天聚集前来，向他礼拜、顶礼。（《长老偈》310。）既然无论从哪一方面说都举世无双、堪为无比典范的世尊，尚且能把在人间处于最低地位的清粪者，提携到成为人、天、梵天顶礼供养的阿罗汉，那么，自认是佛陀儿女的善士如你——

——又为什么不能以慈悯亲切、温和的言语与纯净正直的心，来对待地位低于自己、力量弱于自己的人呢？若真正以智慧之眼观察，众人不都只是肩负着一大包粪秽，在轮回中四处奔走吗？

正如俗话所说：‘一旦混熟，敬意便薄。’有些粗鲁的人或许会因彼此熟稔而不再尊重你；但这种失敬只是失敬者自己的过失，受损的也是他本人。因此，应当在一切事情上审察前后，警觉自己不生出身慢。慢大，是轮回中投生于低下族姓的一项原因；凡希望自己获得利益的人，都不应忘记这一点。

财富慢——拥有一定财富者所生的慢，称为‘财富慢’。当今有些人确实拥有相当的财富，但富足到‘给也给不尽、布施也布施不完’的，必定极为稀少；他们并没有富到不能和财富较少者、贫穷者同行、同食、交谈的地步。正所谓‘未见过大河，就把小溪当成河’，即使自以为是富豪，若能以宽厚的心态悲悯贫穷者，岂不更加可敬？这样待人，甚至还能获得他们的帮助，使自己的财富免遭灾害。富者一张欢悦的脸、一句温和的话，对贫穷——

——困苦者，也能成为最甘美的一剂甘露良药。

因此，依过去善业扶助而在这一生获得的少许财富，不应在往后的——

原书 434

——轮回中，成为不善慢的根基，以致自己投生于低下族姓。应当以富者应有的坚定心志，努力成为大众可以倚赖的援助者，并时时警觉。

‘黄金宫殿，楼阁高耸；群臣环绕，安享清凉；荣华不离。帝王之乐，犹如大海水面顷刻浮起的水泡，不过一生而已。’（阿难陀苏利耶大臣。）佛陀的教法，正是破除族姓阶级分别的教法。

王族、婆罗门族、富豪族与贫民族这四类出身高低不同的人，进入教法、出家作比丘以后，全都成为释迦族之子、佛陀之子；戒腊较少者只须向戒腊较长者恭敬、礼拜、承事。曾为理发师、后来在持律方面成为第一的优波离长老戒腊较长，所以阿那律、阿难、跋提迦等出身高贵的尊者，都必须向他表示敬意。在佛陀的教法中，唯有戒、定、慧三学殊胜行圆满具足，才是成为高尚者的真正标准。即使出身高贵，若戒行缺损败坏，教法仍只把他认作卑贱——

——之人。（参见《贱民经》。）学识慢——佛陀的教法只把通达四圣谛的四谛正见智认作慧。本处所说的‘慧’，并不是那种四谛正见智；这里只是指学习教理等时熟练善巧的想心所，因为世俗称之为‘教理慧’等，所以才借用‘学识慢’这一名称。由通晓经教而生的慢，称为‘学识慢’。所谓教理学问，本应给予人知识与善巧，使人知道不当者不当而避开，知道应当者应当而遵行；可是以精通教理为由，竟生起不当而——

——极强的慢，实在非常可耻。当今从别人那里转相学习而得到的书本知识，也还不是极为非凡的学问；只要条件具足，又能随从良师学习，许多人都能够通晓。因此，见到因条件不具足而没有学习机会的人，或智慧特别迟钝的人时，不应贡高自夸、轻视他们，而只应悲悯关怀，或进一步教导他们。

蛇喻式学习法

学习教理教法的方法有三种。

一、误捉蛇喻式教理学习（alagaddūpamā-pariyatti）；二、为出离而学教理（nissaraṇatthā-pariyatti）；三、库藏者式教理学习（bhaṇḍāgārika-pariyatti）。学习教理教法共有这三种方法。

原书 435

一、误捉蛇喻式教理学习法

巴利经文（缅文字体）：‘သေယျထာပိ ဘိက္ခဝေ ပုရိသော အလဂဒ္ဒတ္ထိကော အလဂဒ္ဒဂဝေသီ အလဂဒ္ဒပရိယေသနံ စရမာနော၊ သော ပဿေယျ မဟန္တံ အလဂဒ္ဒိ၊ တမေနံ ဘောဂေ ဝါ နဝုဋ္ဌေ ဝါ ဂဏ္ဍေယျ၊ တဿ သော အလဂဒ္ဒေါ ပဠိ- ပရိဝတ္တိတွာ ဟတ္ထေ ဝါ ဓာဟာယ ဝါ အညတရသ္မိံ ဝါ အင်ပစ္စင်္ဂေ ဥသေယျ၊ သော တတောနိဒါနံ မရဏံ ဝါ နိဂစ္ဆေယျ မရဏမတ္တံ ဝါ ဒုက္ခံ။ တံ ကိဿ ဟေတု၊ ဒုဂ္ဂဟိတတ္တာ ဘိက္ခဝေ အလဂဒ္ဒဿ။ ဧဝမေဝ ခေါ ဘိက္ခဝေ ဣမေကစ္စေ မောဃပုရိသာ ဓမ္မံ ပရိယာပုဏန္တိ သုတ္တံ ဂေယျံ ဝေယျာကရဏံ ဂါထံ ဥဒါနံ ဣတိဝုတ္တကံ ဇာတကံ အဗ္ဘုတဓမ္မံ ဝေဒလ်ဒ။ တေ တံ ဓမ္မံ ပရိယာပုဏိတွာ တေသံ ဓမ္မာနံ ပညာယ အတ္ထံ န ဥပပရိက္ခန္တိ၊ တေသံ တေ ဓမ္မာ ပညာယ အတ္ထံ အနုပပရိက္ခတံ န နိဇ္ဈာနံ ခမန္တိ၊ တေ ဥပါရ

မ္ဘာနိသံသာ စေဝ ဓမ္မံ ပရိယာပုဏန္တိ ဣတိဝါဒ- ပွမောက္ခာနိသံသာ စ၊ ယသ စတ္ထာယ ဓမ္မံ ပရိယာပုဏန္တိ။ တဥ္စသ အတ္ထံ နာနဘောန္တိ၊ တေသံ တေ ဓမ္မာ’译：‘诸比丘，譬如有人需要蛇、寻找蛇、四处搜寻蛇，看见一条大蛇；他若抓住蛇身或蛇尾，那条蛇就会回转过来，咬他的手、臂或某一肢体。由此，他会死亡或遭受近于死亡的苦。何以故？诸比丘，因为他错误地捉蛇。同样，诸比丘，本教法中有些愚人学习法：经、应颂、记说、偈、自说、如是语、本生、未曾有法、方广。他们学法以后，不以慧审察那些法的义；由于不以慧审察义，那些法便不堪审思。他们学习法，只为获得攻击他论的利益，以及从诘难中脱身的利益；至于他们为了何种目的学法，却不能体验那项目的。对他们来说，这些法——’

——巴利原文（缅文字体）续：‘ဒုဂ္ဂဟိတာ ဒီဃရတ္တံ အဟိတာယ ဒုက္ခာယ သံဝတ္တန္တိ။ တံ ကိသ ဟေတု၊ ဒုဂ္ဂဟိတတ္တာ ဘိက္ခဝေ ဓမ္မာနံ။’译文续：‘——由于被错误地掌握，长期会带来无益与苦。何以故？诸比丘，因为他们错误地掌握了那些法。’

（《中部》1-186。）

诸比丘，恰当的世间譬喻如下：一个需要蛇、寻找蛇的人四处搜寻时，看见一条大蛇。他抓住蛇身或蛇尾，那条蛇便回转过来，咬他的手、臂或某一肢体。他因为被蛇咬这一因缘，会死亡或遭受近于死亡的苦。何以故？诸比丘，因为他错误地捉蛇。

诸比丘，同此譬喻一样，本教法中有些远离道果的愚人学习九分教：一、经，即名为‘经’的巴利；二、应颂，即含有偈颂的经文巴利；三、记说，即不夹偈颂、纯为散文的巴利；四、偈，即不夹散文、纯为偈颂的巴利；五、自说，即世尊欢喜自发、与偈相应的经文巴利；六、如是语，即《如是语》的巴利；七、本生，即本生巴利；八、未曾有法，即关于稀有奇妙事而宣说的经文巴利；九、方广，即——

——以问答方式开示，使人获得殊胜知与欣悦的诸经文巴利。

他们学完具足这九支的教理教法以后，却不以慧探究、思惟其义（也就是不努力以随觉智与通达智亲自现前、洞彻知见）；他们不以慧探究、思惟其义。

对于这些远离道果、又不以慧探究教理义理的人，那些教理不能——

原书 436

——为彻底审察之智所接受，不能显现于其智中，他们也不能以正见智亲自现前、洞彻知见。

这些远离道果的愚人学习教理，只求获得两种利益：一是能够指摘他人主张的过失，贴近压制、破斥并制伏他论；二是别人指摘自己的主张时，能够从诘难中脱身。他们所求不过这点利益。

他们本应为了道果而学习教理教法，也就是为了通过实际修习戒、定、慧三学殊胜行而证得道果；可是，他们并不能体验所学教理本应带来的道果利益。对他们来说，那些以错误方式、错误目的所学的法，长久只会带来无益与苦。何以故？诸比丘，因为他们以错误方式、错误目的学习教理教法。（《中部》1-186。）他们怀着这样的想法学习典籍：‘学问通达，就会成名；通过考试，就会成为有声望的人；会受到赞叹、供养与爱戴；愿意布施的人会越来越多；所得的食物、袈裟——

——住处、药品四资具都会十分优良；能够体面地过上等生活，也能对别人贡高；精通典籍以后，便可目中无人，任意而为。’他们以贪、瞋、慢为根基，怀着这类动机学习典籍；学成以后，又依照原来的目的设法

增加利得，并贡高、欺凌他人。这种人的教理学习与所知所解，只是导向恶趣之因，纯属不善；这就是误捉蛇喻式教理学习法。

九分教

这里，为教理基础较薄弱的人，再对具足九支的教理教法略作说明。

一、经（sutta）——律藏五部，以及《经集》巴利中的《吉祥经》《宝经》《那罗迦经》《都瓦达迦经》等；此外，佛陀一切题名为'经'的教说，都应知道属于经。

二、应颂（geyya）——含有偈颂的经文教说，应知道属于应颂。

尤其是《相应部 · 有偈篇》全篇，都应知道属于应颂。

三、记说（veyyākaraṇa）——整个《阿毗达磨藏》、不含偈颂的经，以及未被其他八支摄入的佛陀一切教说，都应知道属于记说。

四、偈（gāthā）——《法句》《长老偈》《长老尼偈》，以及《经集》巴利中——

——未取得'经'这一题名的纯偈；这一切都应知道属于偈。

五、自说（udāna）——由于悦受为主的智而生，即由世尊欢喜自发吟诵的八十二部经，都应知道属于自说。

六、如是语（itivuttaka）——以'vuttaṃ hetaṃ bhagavatā——世尊曾如是说此经'等方式开头，记录在《如是语》巴利中的一百余部经，都应知道属于如是语。

七、本生（jātaka）——世人熟知为五百五十本生的本生巴利，都应知道属于本生。

八、未曾有法（abbhutadhamma）——关于极为稀有、前所未有而新出现之奇妙法的所有经文教说，都应知道属于未曾有法。

九、方广（vedalla）——《小方广经》《大方广经》《正见经》《帝释所问经》《行分别经》《大满月经》等，一切以问答方式使人获得殊胜知与欣悦的经，都应知道属于方广。（《阿毗达磨义注》1-27。）

二、为出离而学习教理的方法

凡所学之法受到正确领会，是由只愿圆满戒蕴等的人学习，并非以指摘他论等为目的；这就是为出离而学习教理。针对这一点，论中说：'对他们而言，那些法因受到正确领会，长久导向利益与安乐。何以故？诸比丘，因为那些法受到正确领会。'（《阿毗达磨义注》1-24。）诸比丘，恰当的世间譬喻如下：一个需要蛇、寻找蛇的人四处搜寻时，看见一条蛇。他用羊蹄形的杈棍牢牢压住蛇，再牢牢捉住蛇颈。诸比丘，即使那条蛇以身体缠绕此人的手、臂或某一肢体——

——即使这样缠绕，他也不会因此死亡或遭受近于死亡的苦。何以故？诸比丘，因为他正确地捉住了蛇。

诸比丘，同此譬喻一样，本教法中有些善人学习经、应颂、记说、偈、自说、如是语、本生、未曾有法、方广等九分教；学后又以慧探究、思惟教理的义理。为了以正见智亲自现前、洞彻知见教理的义理，他们一面圆满戒、定、慧三学的殊胜行，一面探究、思惟。对于这些善人，那些法经得起彻底审察之智——

原书 438

——并由正见智亲自现前、洞彻知见，显现于其智中。这些善人学习教理，并非只求指摘他人主张的过失、贴近压制、破斥乃至制伏他论的利益，也并非只求别人指摘自己的主张时得以从诘难中脱身的利益。他们为了道果的利益而学法，也亲自体验所学之法的道果利益。对他们来说，那些受到正确领会的法，长久导向利益与安乐。

何以故？诸比丘，因为他们正确地学习了那些教理。

诸比丘，如果你们知道我所开示之教理的义理，就应当依照所知而受持那些法；如果不知道我所开示之教理的义理，对于不明白之处，就应当询问我，或询问通达娴熟的比丘。

诸比丘，我将为你们开示如筏之法：它是为了渡越，并非为了执持。你们应当听闻、善加作意，我现在就要宣说。诸比丘回答世尊：‘好的，尊者。’于是世尊作如下开示。

诸比丘，譬如一个远行的人看见一片浩瀚水域：此岸可厌、有危险，彼岸安稳、无危险；但他没有船筏，也没有桥梁可从此岸渡往彼岸。于是他想：‘这是一片浩瀚水域；此岸可厌、有危险，彼岸安稳、无危险；但我没有船筏，也没有桥梁可从此岸渡往彼岸。我若收集草、木、枝、叶，扎成一只筏，凭借此筏，以手脚奋力而安稳地渡到彼岸，那就好了。’

诸比丘，于是那个人收集草、木、枝、叶，扎成一只筏，凭借此筏，以手脚奋力而安稳地渡到彼岸。渡过以后，他又想：‘这只筏对我很有帮助；我凭借它，以手脚奋力而安稳地渡到了彼岸。我若把它顶在头上或扛在肩上，带到任何想去的地方，那就好了。’

诸比丘，你们认为如何？那个人这样做，是否做了对于——

原书 439

——那只筏所应做的事？世尊如此问道。诸比丘回答：‘尊者，不是。’世尊又问：‘诸比丘，那个人怎样处置，才是做了对于那只筏所应做的事呢？’

诸比丘，渡到彼岸以后，那个人应当这样想：‘这只筏对我很有帮助；我凭借它，以手脚奋力而安稳地渡到了彼岸。我若把它拖上陆地搁下，或任它漂浮水中，然后前往任何想去的地方，那就好了。’

诸比丘，那个人这样做，才是做了对于那只筏所应做的事。

诸比丘，同此譬喻一样，我为你们开示了如筏的教理之法：它是为了渡越，并非为了执持。诸比丘，你们既已明白我所开示的如筏之法，那么即使对于名为‘法’的止禅与观禅二法所生的希求、贪著与欲贪，也都应当舍弃；何况是缘于名为‘非法’的五欲而生的欲贪，更不待言。（《中部》1-186—188。）

连法也应舍弃

巴利义注（缅文字体）：‘ဓမ္မာပိ ဧဝါ ပဟာတဗ္ဗာတိ ဇတ္ထ ဓမ္မာတိ သမထဝိပဿနာ။ ဘဂဝါ ဟိ သမထေပိ ဆန္ဒရာဂံ ပဇဟာပေသိ၊ ဝိပဿနာယပိ။ သမထေ ဆန္ဒရာဂံ ကတ္ထ ပဇဟာပေသိ? “ဣတိ ဧခါ ဥဒါယိ နေဝသညာနာသညာယတနဿပိ ပဟာနံ ဝဒါမိ၊ ပဿသိနော တွံ ဥဒါယိ တံ သံယောဇနံ အဏု ဝါ ထူလံ ဝါ၊ ယဿာဟံ နော ပဟာနံ ဝဒါမီ”တိ ဇတ္ထ သမထေ ဆန္ဒရာဂံ ပဇဟာပေသိ။ “ဣမံ ဧဧ တုမှေ ဘိက္ခဝေ ဒိဋ္ဌိ ဧဝံ ပရိသုဒ္ဓံ ဧဝံ ပရိယောဒါတံ န အလီဒယေထ န ကေလာယေထ န ဓနာယေထာ”တိ ဇတ္ထ ဝိပဿနာယ ဆန္ဒရာဂံ ပဇဟာပေသိ။ ဣဓ ပန ဥဘယတ္ထ ပဇဟာပေန္တော “ဓမ္မာပိ ဧဝါ ပဟာတဗ္ဗာ၊ ပဧဝ အဓမ္မာ”တိ အာဟ။’译：‘在“连法也应舍弃”一语中，法是止与观。世尊既令舍弃对止的欲贪，也令舍弃对观的欲贪。在何处令舍弃对止的欲贪？在“乌陀夷，因此我说，连非想非非想处也应舍弃。乌陀夷，对于任何大小结缚，你是否见到我说不应舍弃的？”这段中，世尊令舍弃对止的欲贪。在“诸比丘，如果你们对于这样清净、这样皎洁的见，不去黏著、爱乐或珍重为财”这段中，世尊令舍弃对观的欲贪。而在这里，为令二者皆舍，世尊说：“你们连法也应舍弃，何况非法。”’

巴利义注续（缅文字体）：‘တတြာယံ အဓိပ္ပါယော --- ဘိက္ခဝေ အဟံ ဧဝရူပေသု သန္တပဏီတေသု ဓမ္မေသု ဆန္ဒရာဂပ္ပဟာနံ ဝဒါမိ၊ ကိံ ပန ဣမသ္မိံ အသဒ္ဓမ္မေ ဂါမဓမ္မေ ဝသလဓမ္မေ ဒုဋ္ဌုလ္လေဒ သြဒကန္တိကေ၊ ယတ္ထ အယံ အရိဋ္ဌော မောဃပုရိသော နိဒ္ဒါသသညီ ပဥ္စသု ကာမဂုဏေသု ဆန္ဒရာဂံ နာလံ အန္တရာယာယာတိ ဝဒတိ၊ အရိဋ္ဌေန ဝိယ နံ တုမှေဟိ မယှံ သာသနေ ကလလံ ဝါ ကဓဝရံ ဝါ ပက္ခိပိတဗ္ဗန္တိ ဧဝံ ဘဂဝါ ဣမိနာပိ သြဝါဒေန အရိဋ္ဌံယေဝ နိဂ္ဂဏှာတိ။’译：‘这里的意旨是：诸比丘，我说即使对于这样寂静、胜妙的法，也应舍弃欲贪；何况这种不正法——村俗之法、卑劣者之法、粗恶之法、以洗浴为终结的行为，更不待言。愚人阿梨吒却认为其中没有过失，宣称对五欲的欲贪不足以构成障碍。你们不应像阿梨吒那样，把烦恼的泥泞或垃圾投入我的教法。世尊也以这项教诫呵责阿梨吒。’（《中部义注》2-15—16。）缅释：在“连法也应舍弃”一语中，法就是止禅与观禅之法。确实，世尊既令舍弃对止禅的希求、贪著与欲贪，也令舍弃对观智的希求、贪著与欲贪。那么，世尊在哪一部经中令舍弃对止禅之法所生的欲贪呢？

经中说：‘乌陀夷，因此我说，连非想非非想处禅也应舍弃。’

——世尊又问：‘乌陀夷，对于任何大小结缚，你是否见到我说不应舍弃的？’乌陀夷回答：‘尊者，我没有见到。’（《中部》2-119，《鹌鹑喻经》。）

经中又说：‘诸比丘，如果你们对于这样清净、皎洁、周遍灿然发光的观正见，不以爱、见黏著，不喜爱、不珍惜，不把它当作财物般希求、贪求，也不爱重为“我的”，那么，诸比丘，你们是否可说已经知道我所开示的如筏之法——它是为了渡越，并非为了执持？’世尊如此问道。

诸比丘回答：‘尊者，可以这样说。’（《中部》2-327，《大爱尽经》。）在上引《大爱尽经》中，世尊令舍弃对于观正见智所生的希求、贪著与欲贪，也就是为了令行者舍弃对已生观智的执著与欲贪而作此开示。至于本《蛇喻经》，世尊为了令行者舍弃对自己已经获得的止、观二法所生的执著、爱恋与欲贪，才开示：‘你们连法也应舍弃，何况非法。’也就是说，即使对于名为‘法’的止禅与观禅二法所生的希求、贪著与欲贪，都应当舍弃；何况是缘于名为‘非法’的五欲而生的欲贪，更不待言。

这段话的意旨如下：诸比丘，我说，即使对于这样寂静、胜妙的止禅与观禅之法，也应舍弃希求、贪著与欲贪；何况这种不善之行、不正法——村俗之法、卑劣者之法、粗恶之法、以洗浴为终结的行为，更不待

言。远离道果的阿梨吒比丘却认为这种不正法没有过失，并宣称对五欲所生的希求、贪著与欲贪，也就是受用五欲，不会成为证得禅那、道、果的障碍。世尊告诫弟子：你们不应像阿梨吒比丘那样，把烦恼的泥泞——

——或烦恼的垃圾投入我的教法。世尊也以这项教诫呵责阿梨吒比丘。（《中部义注》2-15—16。）阿梨吒出家以前曾捕杀秃鹫，后来进入佛陀教法出家为比丘。他虽然相当熟悉、学习过经教，却不通晓律藏。因此他抱持这样的见解：既然毗舍佉与给孤独长者等在家人受用五欲，仍能证得入流道智、果智等；那么，比丘即使受用五欲，只要修习沙门法，也没有理由不能证得禅那、道与果，应当同样能够证得。正因为此人——

——世尊才开示《蛇喻经》。

巴利义注（缅文字体）：‘တတ္ထ ယော ဗုဒ္ဓဝစနံ ဥဂ္ဂဟေတ္တာ ဧဝံ စိဝရာဒီနိ ဝါ လဘိဿာမိ၊ စတုပရိသမဇ္ဈေ ဝါ ဇာနိဿန္တိတိ လာဘသက္ကာရဟေတု ပရိယာပုဏာတိ၊ တဿ သာ ပရိယတ္တိ အလဂဒ္ဒပရိယတ္တိ နာမ။ ဧဝံ ပရိယာပုဏတော ဟိ ဗုဒ္ဓဝစနံ အပရိယာပုဏိတ္တာ နိဒ္ဒါက္ကမနံ ဝရတရံ။’译：‘其中，有人学习佛语时想：“这样我就会得到袈裟等资具，或在四众之中为人所知。”他以利得、恭敬为因而学习；他的这种教理学习称为误捉蛇喻式教理学习。对于这样学习的人，不学佛语而去睡觉，反而更好。’（《中部义注》2-13。）

在三种教理学习方法中，有人学习世尊的法语时，期望自己将会得到袈裟等四资具，也会在四众之中受到称赞、礼敬和认可；他以希求利得、想受恭敬的利得恭敬为因而学习教理。他的这种学习称为误捉蛇喻式教理学习，就像不会捉有毒之蛇却去捉蛇一样。与其怀着这种错误目的学习作为佛语的教理，不学佛语而去睡觉反而更为殊胜。（《中部义注》2-13。）巴利义注（缅文字体）：‘ယော ပန ဗုဒ္ဓဝစနံ ဥဂ္ဂဏှိတ္တာ သီလဿ အာဂတဋ္ဌာနေ သီလံ ပူရေတ္တာ၊ သမာဓိဿ အာဂတဋ္ဌာနေ

——巴利义注续（缅文字体）：‘သမာဓိ ဂဏ္ဌံ ဂဏှာပေတ္တာ ဝိပဿနာယ အာဂတဋ္ဌာနေ ဝိပဿနံ ပဋ္ဌပေတ္တာ မဂ္ဂဖလာနံ အာဂတဋ္ဌာနေ မဂ္ဂံ ဘာဝေဿာမိ ဖလံ သစ္ဆိကရိဿာမိတိ ဥဂ္ဂဏှာတိ၊ တဿ သာ ပရိယတ္တိ နိတ္ထရဏပရိယတ္တိ နာမ ဟောတိ။’译：‘另一人学习佛语以后，在说到戒的地方圆满戒；在说到定的地方令定胎成就；在说到观的地方建立观；在说到道、果的地方，则怀着“我要修习道、现证果”的目的而学习。他的这种教理学习称为出离式教理学习。’

（《中部义注》2-13—14。）

另一人学习世尊的教理法语以后，在说到戒的地方圆满戒行；在说到定的地方令名为定的胎藏成就并安住；在说到观的地方使观智生起；在说到道、果的地方，则怀着‘我要使道智生起、亲自现证果智’这一目的而学习教理。

他的这种教理学习称为出离式教理学习（nittharaṇa-pariyatti），具有把人从轮回之苦中引出、使人渡越轮回的利益。（《中部义注》2-13—14。）

库藏者式教理学习法

巴利义注（缅文字体）：‘ယံ ပန ပရိညာတက္ခန္ဓော ပဟီနကိလေသော ဘာဝိတမဂ္ဂေါ ပဋ္ဌိဝိဒ္ဓါကုပ္ပေါ သစ္ဆိကတနိရောဓော ခီဏာသဝေါ ကေဝလံ ပဝေဏိပါလနတ္ထာယ ဝံသာနုရက္ခဏတ္ထာယ ပရိယာပုဏာတိ၊ အယံ ဘဏ္ဍာဂါရိကပရိယတ္တိ

တိ။’译：‘而漏尽者已经遍知诸蕴、断除烦恼、修习圣道、通达不动法、现证灭；他纯粹为了守护法统、护持佛种而学习，这就是库藏者式教理学习。’

（《阿毗达磨义注》1-24。）

巴利义注（缅文字体）：‘ခီဏာသဝဿ ပန ပရိယတ္တိ ဘဏ္ဍာဂါရိကပရိယတ္တိ နာမ။ တဿ ဟိ အပရိညာတံ အပ္ပဟီနံ အဘာဝိတံ အသစ္ဆိကတံ ဝါ နတ္ထိ၊ သော ဟိ ပရိညာတက္ခန္ဓော ပဟီနကိလေသော ဘာဝိတမဂ္ဂေါ သစ္ဆိကတဖလော၊ တသ္မာ ဗုဒ္ဓဝစနံ ပရိယာပုဏန္တော တန္တိဓာရကော ပဝေဏိပါလကော ဝံသာနုရက္ခကောဝ ဟုတ္ဝာ ဥဂ္ဂဏှာတိ၊ ဣတိဿ သာ ပရိယတ္တိ ဘဏ္ဍာဂါရိကပရိယတ္တိ နာမ ဟောတိ။’译：‘漏尽者的教理学习称为库藏者式教理学习。对他来说，已经没有尚未遍知、尚未舍断、尚未修习或尚未现证的法；他已经遍知诸蕴、断除烦恼、修习圣道、现证果。因此，他学习佛语，只是为了成为经典传持者、法统守护者和佛种护持者；所以，他的这种教理学习称为库藏者式教理学习。’

巴利义注（缅文字体）：‘ယော ပန ပုထုဇ္ဇနော ဆာတဘယာဒီသု ဂန္ထဓရေသု ဇကသ္မိံ ဌာနေ ဝသိတုံ အသက္ကောန္တေသု သယံ ဘိက္ခာစရေန အကိလမမာနော အတိမဓုရံ ဗုဒ္ဓဝစနံ မာ နသဿတု၊ တန္တိံ ဓာရေဿာမိ၊ ဝံသံ ဌပေဿာမိ၊ ပဝေဏိံ ပါလေဿာမီတိ ပရိယာပုဏာတိ၊ တဿ ပရိယတ္တိ ဘဏ္ဍာဂါရိကပရိယတ္တိ ဟောတိ၊ န ဟောတီတိ။’译：‘然而，当饥荒等灾难发生、持藏者无法同住一处时，有一位凡夫自己托钵也不觉疲累，因而怀着“愿极其甘美的佛语不要失传；我要传持经典、延续佛种、守护法统”的目的而学习。他的教理学习是否属于库藏者式教理学习呢？’

——巴利义注续（缅文字体）：‘န ဟောတီတိ။ ကသ္မာ? န အတ္တနော ဌာနေ ဌတ္ဝာ ပရိယာပုတတ္တာ။ ပုထုဇ္ဇနဿ ဟိ ပရိယတ္တိ နာမ အလဂဒ္ဒါ ဝါ ဟောတိ နိတ္ထရဏာ ဝါ၊ သတ္တန္နံ သေက္ခာနံ နိတ္ထရဏာဝ။ ခီဏာသဝဿ ဘဏ္ဍာဂါရိကပရိယတ္တိယေဝ။’译：‘不属于。为什么？因为他并非立于自己应有的身份而学习。凡夫的教理学习，只可能是误捉蛇式或出离式；七类有学圣者的教理学习，只可能是出离式；漏尽者的教理学习，则只可能是库藏者式。’

（《中部义注》2-14。）

烦恼与漏已经灭尽的阿罗汉尊者所学的教理，称为库藏者式教理学习。在这位阿罗汉尊者的相续中，已经没有尚未以知遍知、审察遍知、断遍知三种遍知——

——分别了知的五蕴，即苦谛；也已经没有尚未由圣道彻底舍断的任何业与烦恼，即集谛。

也已经没有尚未修习的八支圣道殊胜行，即道谛。

也已经没有尚未以道智、果智亲自现证的灭谛。也就是说，这位阿罗汉尊者：一、已经以知遍知、审察遍知和断遍知三种遍知，分别了知以过去、未来、现在等十一种行相存在、名为苦谛的五取蕴。

二、已经以圣道彻底舍断一切名为集谛的业与烦恼。

三、已经修习名为道谛的八支圣道殊胜行。

四、具有已经亲自现证名为灭谛的无为界、寂静界、最胜涅槃之阿罗汉果慧，也已经通达这项阿罗汉果慧。

因此，这位阿罗汉尊者学习教理，只是为了成为传持巴利法之次第、也就是经典之法的传持者，为了守护法的传承，为了成为佛陀法脉的护持者。像这样，阿罗汉尊者所学的教理就称为库藏者式教理学习。

假设有一位凡夫：当饥荒等灾难来临，能够传持典籍、德高望重的诸大长老无法聚居一处时，他自己依托钵行而安稳生活，并不困顿；于是怀着这样的崇高目的学习教理：‘愿世尊极其甘美、殊胜的法语不要失传；我要传持巴利法之次第，要使世尊的法脉延续，要守护法的传承。’那么，这位凡夫比丘的教理学习是否属于库藏者式呢？答案是不属于。为什么呢？——

——因为他并不是立于库藏者自身的身份而学习。

确实，凡夫的教理学习只可能是误捉蛇式或出离式二者之一；七类有学圣者的教理学习只可能是出离式；烦恼与漏已经灭尽的无学阿罗汉尊者，其教理学习才只可能是库藏者式。（《中部义注》2-13—14。）误捉蛇喻式教理学习是一条向下之路；如果竖起教理慢的尖牙，那根慢牙——

原书 443

——甚至具有阻碍证得道智、果智的力量。巴利义注（缅文字体）：‘အတဖွာ ဣမေ ဣမံ မာနခိလံ အနုပဟစ္စ မဂ္ဂံ ဝါ ဖလံ ဝါ သစ္ဆိကာတုံ။’译：‘这些比丘若不拔除这根慢刺，就不可能现证道或果。’（《中部义注》1-18。）只要还没有拔除名为教理慢尖牙的这根刺，就无法亲自现证道智或果智。

贤善凡夫的出离式学习法极为高尚。他欢喜地学习，心想：‘学通典籍，我就有机会了解世尊的教法；并能依所知实际修行，由戒行、定行、慧行三学殊胜行所摄的教法梵行与道梵行，努力修习这一最胜行。’他也确实努力实践。他不断照见典籍三藏这面明镜，使自己的心态清净、正直而高尚；以戒的净水洗涤，以定的净水洗涤，以慧的净水洗涤。他立于戒地，在名为定的磨刀石上——

——把名为智的利剑磨得锋锐，用它劈碎烦恼的坚硬聚块；又教导他人，使他们也能像自己一样修行。

以这类高尚、卓越的目的学习教理，学成以后仍不在意资具利得丰厚，也不在意施主众多，而依最初目的切实修行三学殊胜行；这种人的教理学习纯粹是向上提升的善因，确实是真正引出轮回苦的出离目的教理学习。

有些善人还不通达教理时不善调心，多少怀有通过考试、获得名声等目的；但在学通典籍以后，凡事改变态度，生起善良高尚的心。这种人就像未装满水时晃荡作响的水罐，装满水后便安静下来；他重新获得了向上提升的出离善道。愿所有年轻人在学通教理以后，都能走上这样的出离善道。

容貌慢——由于美貌之德而生起慢，称为‘容貌慢’。一个人因为过去许多生中戒行清净、供养花朵等，或曾清扫佛塔院落、寺院庭园等处的垃圾污秽，由这些善业而在今生于大众之中显得端严明丽、焕发光彩；若要因此生慢，他的容貌确实足以成为生慢的凭借。

善达女（Subhaddā）容貌极为美丽端严；她住在十二肘宽的房间里，不点灯火，身体发出的光芒便足以照亮全室。这些果报是因为她过去——

原书 444

——一、立足于名为戒的地面；二、以正当方法取得可供布施的物品；三、怀着极其清净的心；四、以深信业与业果的信为主导；五、向辟支佛等具戒的尊贵圣者，播下了名为布施的善业种子。

巴利经文（缅文字体）：‘ဣဒ္ဓတိ တိက္ခဝေ သီလဝတော ဧဝေတောပဏိဓိ ဝိသုဒ္ဓတ္တာ။’译：‘诸比丘，具戒者的心愿由于戒行清净，必定能够成就。’（《增支部》3-71。）正如世尊所说，这些令人向往的容貌与威仪，正是具戒行善者依其所愿而成就的果报。

然而，回顾自己的过去时，应当想到：自己正因为曾是远离瞋恨、心地清明，供养饮水、花朵等的善业行者，今生才获得美貌；因此不应到了今生反因美貌贡高，摆出盛气凌人、无人可比的姿态。应当在美丽的身体之内反复培育清净心行，凡事温柔细致，谨慎努力，成为能守护诸根的善人。

那些已经证入涅槃的大圣者，若真要因前述出身等而生慢，其中很多人甚至无需架梯便有足以上天的条件。有些人生长在国王、王后手中，是王子公主，身份确实足以引人骄傲；有些人在智慧方面卓绝，足以获得第一的殊荣。女性方面，莲华色、差摩、耶输陀罗、国色佳人等善女，不仅族姓、财富、智慧卓越，容貌也堪称冠绝世间。

如此卓越高贵的男女，尚且不因自己的族姓出身等而生慢；身份远不及他们高贵的你若反而贡高自大，深入想来，实在是令人沉重羞惭的一大丑事。

因此，抬高内心、仿佛自视甚高而骄矜高举，不仅会被慢阻碍，使人在今生不能证得道、果与涅槃，也只会造成令别人厌恶、毫无利益的行为。若未来轮回旅程中仍须继续受生，这种高看自己、轻视别人并把别人置于卑下地位的心态，只会成为使自己投生于低下族姓的纯粹恶因。所以，即使今生在智慧、财富、容貌方面已经达到相当高的地位，只要自己的未来轮回旅程仍然明显存在，就应——

行蕴论章（之九）

——只以未来生中步步向上为目标，愿能拔除自己的慢牙，像‘断牙之蛇、折角之牛、供人擦脚的绳圈与布毯’那样谦下。

以抬高诸相应法为作用——慢本身具有想居于人上、高举昂扬的本性，所以也执行抬高、推举诸相应法，使它们随之昂扬、矜高的作用。

巴利复注（缅文字体）：‘ဥန္နမနဝဝေနေဝ သံပဂ္ဂဟရသော (သမ္မဂ္ဂဟရသော)။ န ဝီရိယံ ဝိယ တံတံကိစ္စသာဓနေ အဗ္ဘညဟနဝဝေန။ ဩမာနသာပိ အတ္တာနံ အဝံ ကတွာ ဂဟဏဓိ သမ္မဂ္ဂဟဏဝဝေနေဝါတိ ဒဋ္ဌဗ္ဗံ။’译：‘它唯以高举的方式而具有抬举作用；不像精进那样，是以奋起成办各项事务的方式。应知，即使卑慢把自己执取为低下，也仍然是以抬举的方式而起。’

（《大复注》2-151；《根本复注》1-121。）

精进抬举诸相应法的作用，与慢抬举诸相应法的作用，彼此并不相同。慢只以心态昂扬矜高的力量抬举诸相应法：它自己高傲、心气高举，也使诸相应法随之高傲、心气高举。精进则无论对于善法事务，甚至对于不善法事务，都会为了完成相应工作而自己竭力奋发，也促使诸相应法竭力奋发；它以这种方式抬举、鼓励并支持诸相应法。

慢即使表现为卑慢，把自己放低而执取'我处处不如别人'，仍会以这种态度抬举自己、也就是抬举相应法聚：'他们胜过我又怎样，我何必在意他们？各人有多少便吃多少。'应知它仍只以抬高的方式生起；至于胜慢和等慢，就更不待言了。

以欲如旗帜般自我标举为现起——慢本身昂扬高举、姿态矜高，并且执行抬高诸相应法、使它们也昂扬矜高的作用。因此，运用正见智观照慢的殊胜瑜伽行者，其智中会现起这样的法：它想使心如建筑最高处的塔刹尖顶一般高举，想使自己占据上风。

Ketu——诸古德曾把 ketu 译作建筑物最上端的塔刹尖顶；在装有层层装饰尖顶的建筑中，最高的尖端便以这类名称称呼。另一方面，依据下文《法集论》义注的解释，诸古德也把 ketu 译作最高的幢旗。

巴利义注（缅文字体）：'ကေတု ဝုစ္စတိ ဗဟူသု ဓဇေသု အစ္ဆုဂ္ဂတဓဇော။ မာနောပိ ပုနပ္ပုနံ ဥပ္ပဇ္ဇမာနော အပရာပရေ ဥပါဒါယ အစ္ဆုဂ္ဂတဋ္ဌေန ကေတု ဝိယာတိ ကေတု၊ ကေတုံ ဣစ္ဆတီတိ ကေတုကမ္မံ။ တဿ ဘာဝေါ ကေတုကမ္မတာ၊ သာ ပန စိတ္တဿ၊ န အတ္တနော။ တေန ဝုတ္တံ "ကေတုကမ္မတာ စိတ္တဿာ"တိ။ မာန သမ္မယုတ္တဋ္ဌ စိတ္တံ ကေတုံ ဣစ္ဆတိ၊ တဿ ဓ ဘာဝေါ ကေတုကမ္မတာ၊ ကေတုသင်္ခါတော မာနောတိ။'译：'所谓 ketu，是众多幢旗之中高高竖起的最高幢旗。慢也一再生起；相对于前后相续的其他诸慢，它具有极高举之义，犹如最高幢旗，所以称为 ketu。想要 ketu，称为 ketukamya；这种状态称为 ketukamyatā。它属于心，并非属于我体，所以说"心的 ketukamyatā"。确实，与慢相应的心想要 ketu；它的这种状态就是 ketukamyatā，也就是称为 ketu 的慢。'（《殊胜义注》1-404。）

原书 446

巴利《大复注》（缅文字体）：'ကေတု ဝုစ္စတိ အစ္ဆုဂ္ဂတဓဇော၊ ဣဓ ပန ကေတု ဝိယာတိ ကေတု၊ ဥဇ္ဇာရတမာဒိ ဘာဝေါ။ တံ ကေတုဘာဝသင်္ခါတံ ကေတုံ ကာမေတီတိ ကေတုကမ္မံ၊ စိတ္တံ။ ယဿ ဓမ္မဿ ဝသေန ကေတုကမ္မံ၊ သာ ကေတုကမ္မတာ။'译：'所谓 ketu，是高高竖起的幢旗；这里说像 ketu，故名 ketu，即极其高举等状态。想要称为 ketu 的这种 ketu 状态之心，称为 ketukamya。由于哪一种法而使心成为 ketukamya，那一种法就是 ketukamyatā。'

（《大复注》2-151。）

竖起的许多幢旗之中，高高升起、位于最高处的幢旗称为 ketu。慢在一位有情的名相续中反复生起时，后后诸慢会承受前前诸慢以强力依止缘之力所给予的特殊助力；相对于已经生灭的前前诸慢，后后之慢具有极其高举之义，仿佛最高幢旗，因此也称为 ketu。

Ketukamya——渴望心像最高幢旗那样极其高举、极其傲慢，这种心称为 ketukamya。

Ketukamyatā——一种法能够使渴望如最高幢旗般极其高举、极其傲慢的心态生起；这种作为原因的法，也就是慢，称为 ketukamyatā。这里的 ketukamyatā 是心的 ketukamyatā，并不是我体的 ketukamyatā；应知，世尊正因此开示'ketukamyatā cittassa——心的 ketukamyatā'。确实，与慢相应的心渴望如最高幢旗般极其高举、极其傲慢；能使这种心生起的法称为 ketukamyatā，而这一法正是称为 ketu 的慢。因此，以观智

观照慢的瑜伽行者，其智中会现见慢是这样一种法：它想要使渴望如最高幢旗般极其高举、极其傲慢的心态——

——生起。

一、ketu viya ketu, uḷāratamādibhāvo——如 ketu 最高幢旗一般，极其高举、极其傲慢等状态，称为 ketu。

二、ketuṃ kāmetīti ketukamyaṃ, cittaṃ——想要称为 ketu 的极其高举、极其傲慢等状态之心，称为 ketukamya。

三、ketukamyassa bhāvo ketukamyatā——能使想要 ketu 的心生起之法，也就是称为 ketu 的慢，称为 ketukamyatā。应当依这样的次第理解。

以与见不相应的贪为近因——巴利《大复注》（缅文字体）：‘“အဟ”န္တိ ပဝတ္တနတော မာနဿ ဒိဋ္ဌသဒိသိ ပဝတ္တိတိ သော ဒိဋ္ဌယာ သဒ္ဓိ ဧကစိတ္တုပ္ပါဒေ နု ပဝတ္တတိ၊ အတ္တသိနေဟသန္နိဿယော စာတိ အာဟ “ဒိဋ္ဌိပ္ပယုတ္တလောဘပဒဋ္ဌာနော”တိ။’译：‘慢以“我是”而转起，故其转起方式与见相似，所以它不在同一个心生起中与见同时转起；又因为它依止对我的爱着，所以说慢以与见不相应的贪为近因。’

（《大复注》2-151。）

见把世间的五取蕴，也就是色名行法之聚，执取为‘我（atta）’；慢则把同一世间五取蕴、同一色名行法之聚，认定并执取为‘我是（ahaṃ）’。

见与慢二者，都只缘取世间五蕴——

——一、见把它们执取为‘我（atta）’；二、慢把它们执取为‘我是（ahaṃ）’。因为各自都这样执取，慢的转起方式与见相似。这里所谓‘慢以与见相似的方式转起’，并不是说二者性质协调相合，而是说它们如同彼此对立的两方，各自争胜，竞争方式相同。见单方面把世间五蕴执为‘我’，慢也单方面把同一世间五蕴执为‘我是’；正因为这种单方面执取的方式相同，慢与见不能在同一个心刹那中相应共起。

那么，慢既不能与见相应，是否会与瞋等相应呢？慢认定、执取‘我是’，只以爱惜自己、也就是我爱（atta-sneha）之贪为依处和根本。

所以，慢只能与贪相应而生；只有与见不相应的贪，才是慢生起的最近原因。慢者心气高举、自以为是，因此应当视之如疯人。（《殊胜义注》1-297；《清净之道》2-99。）

教理慢尖牙

如上所述，慢有许多种；任何一种慢只要还没有舍断，都可能成为禅那、道与果的障碍。《中部 · 根本五十篇》的《根本法门经》（《中部》1-1）中，五百位比丘原是已经彻底精通三吠陀的婆罗门青年；后来进入佛教出家，都是最后有者。他们智慧极其锐利，出家后学习世尊的三藏教法，很快便全部学通，于是竖起教理慢的尖牙，甚至不再恭敬世尊，也不再经常前来侍奉世尊、听闻佛法——

——他们贡高地想：‘世尊所说无非三种语法性、四类词项和七种格变化；这样说法时，对我们来说根本没有称为“难句”的艰涩关节。’

巴利义注（缅文字体）：‘အဘဗ္ဗာ ဣမေ ဣမံ မာနခိလံ အနုပဟစ္စ မဂ္ဂံ ဝါ ဖလံ ဝါ သစ္ဆိကာတုံ။’译：‘这些比丘若不拔除这根慢刺，就不可能现证圣道或圣果。’（《中部义注》1-18。）世尊知见这些比丘的心行，也知见他们只要尚未拔除慢刺，便不能证得道果。因此，世尊以他们依闻学教理而生的慢为因缘；善巧说法的世尊为了折伏他们的闻学教理慢，便开示名为‘一切法之根本法门’的教说。（《中部义注》1-18。）他们听闻这部教说以后——

原书 448

——相续中的诸慢逐渐消退。世尊又继续宣说《根本法门本生》（《小部》5-68）。慢心消退以后，这些比丘以恭敬世尊为先，努力修习止与观。后来诸根成熟时，世尊住在毗舍离的乔达摩支提，向他们宣说《乔达摩支提经》（《增支部》1-280）；他们随即成为具足无碍解的阿罗汉。（《中部义注》1-61。）

受到梵罚

阐陀长老与世尊同日出生，是世尊幼时亲近的侍从；他曾与世尊一同玩耍，世尊原是他的主人，他又曾陪同世尊出家。阐陀因为这些关系而骄矜自负地说：‘我们的主君之子，我们的佛，我们的法。’他把舍利弗尊者等诸大长老视作后来才冒出的金莲茎，说话也十分粗暴。世尊知见阐陀会因这份大慢而不能证得殊胜法，便在即将般涅槃的那一夜，吩咐阿难尊者对阐陀施以梵罚。

依《木块譬喻经》（《相应部》2-386—387），大慢之人虽然漂流在正见的水流中，却像一段搁浅在河心沙洲上的木块。若以善人的眼光观察一个处处想占上风的人，只会在他的相续中看见足以令人怀疑‘他究竟有没有戒行’的举止。

不过，阐陀长老受到梵罚以后，继续努力修习止与观；他虽然能够把五蕴安立于无常、苦、无我三相之下，持续有力地修习毗婆舍那，却因为没有观照缘起部分而未能到达道果。后来阿难尊者为他宣说《迦旃延氏经》（《相应部》1-257），他才证得入流果；继续精进以后，又证得阿罗汉果。（《相应部》2-108—110。）

原书 449

八、嗔

诸相应法因它而败坏；或它本身败坏；或它只是败坏本身，因此称为嗔。

巴利原文（缅文字体）：‘၁။ ဒေါသော စဏ္ဍိက္ကလက္ခဏော၊ ပဟဋ္ဌာသီဝိသော ဝိယ၊ ၂။ (က) ဝိသပ္ပနရသော၊ ဝိသနိပါတော ဝိယ၊ (ခ) အတ္တနော နိဿယဒဟနရသော ဝါ၊ ဒါဝဂ္ဂိ ဝိယ၊ ၃။ ဒုဿနပစ္စုပဋ္ဌာနော (= ဒူသနပစ္စုပဋ္ဌာနော)၊ လဒ္ဓေါကာသော ဝိယ သပတ္တော၊ ၄။ အာဃာတဝတ္ထုပဒဋ္ဌာနော၊ ဝိသသံသဋ္ဌပူတိမုတ္တံ ဝိယ ဒဋ္ဌဗ္ဗော။’译：一、嗔以凶狠粗暴为特相，如被击打的毒蛇；二、（甲）以蔓延为作用，如毒液侵袭；（乙）或以烧灼自身所依为作用，如森林火；三、以毁坏为现起，如获得机会的敌人；四、以诸结怨事为近因，应视如掺有毒物的腐臭尿液。

（《殊胜义注》1-298—299；《清净之道》2-100。）

一、令诸相应法败坏的法，称为嗔；换一种解释，破坏诸相应法的法，称为嗔。诸相应法会破坏身与心，或破坏自己与他人；嗔也同样破坏它们。诸相应法的败坏由嗔而起，所以嗔是令诸相应法败坏的法；诸相应法之所以受到破坏，也只因嗔而发生，所以嗔又是破坏诸相应法的法。

二、嗔本身败坏，因此称为嗔；换一种解释，嗔本身会破坏身与心，或破坏自己与他人，因此也称为嗔。

三、单纯的败坏——换一种解释，单纯的败坏本身，称为嗔；或单纯破坏身与心、或破坏自己与他人的法，称为嗔。

〔注——依'ဒုဿန္တိတိ ဗျာပဇ္ဇန္တိ'（《大复注》2-151），诸古德也把 dussanti、dussati、dussana 分别解释为'诸法败坏、法会败坏、败坏'；而卑谬尊者则分别解释为'诸法破坏、法会破坏、破坏'。——

——两种解释都有意义。〕嗔的特相等如下：一、（甲）心〔此处包括身与心〕粗野、强硬、粗暴；（乙）使身心变得强硬粗暴——这二者为其特相。

（应视如被棍棒击打的眼镜蛇。）

二、作用——（甲）如遭蛇毒侵袭一般，使自己变异、震颤，为功能义的作用；（乙）换一种解释，如遭蛇毒侵袭一般，身体发生变异、震颤，为成就义的作用；（丙）如森林火一般，猛烈烧灼自己的所依——心所依处，或身与心，为功能义的作用。三、以能破坏身与心，或破坏自己与他人双方的利益为现起。（应视如伺机摧毁对手的敌人。）

四、近因——以九种或十种能令结怨的结怨事为近因；应视如与毒物混合的腐臭尿液。

以凶狠粗暴为特相——巴利《大复注》说：'စဏ္ဍိတ္တံ ကုဇ္ဈနံ。'意为凶狠地发怒。（《大复注》2-151。）毒蛇、眼镜蛇等恶蛇被棍棒击打时，会愤怒地嘶声昂起；同样，遭遇不可意所缘时，身与心变得强硬粗暴，也就是发怒，这正是嗔的自性特相。

以蔓延为作用——巴利《根本复注》（缅文字体）：'ဝိသပ္ပနအနိဋ္ဌရူပသမုဋ္ဌာနဝသေန အတ္တနော ပဝတ္တိအာကာရဝသေန စ ဝိသပ္ပနရသော။'译：'依引生蔓延的不可意色之方式，以及依它自身转起行相之方式，嗔以蔓延为作用。'

（《根本复注》1-121。）

巴利复注（缅文字体）：'ဝိသပ္ပနာနိဋ္ဌရူပသမုဋ္ဌာနံ ယေန ကုပိတဿ သကလသရီရံ ကမ္ပတိ၊ ကုပိတာကာရော ပညာယတိ။'译：'由于生起蔓延的不可意色，发怒者全身震颤，发怒的形态因而显现。'

巴利《随复注》（缅文字体）：'ဧတေန သမ္ပတ္တိအတ္ထော ရသော ဒဿိတော ဟောတိ၊ ပဝတ္တိအာကာရဝသေန ဝါ ဝိသပ္ပနရသော။ တထာ ဟိ ယဿ ကုပ္ပတိ၊ တဿ အမိတဿ သမ္ပတ္တိ ယေဘုယ္ယေန ပဠိဃုပ္ပတ္တိဟေတု ဟောတီတိ။ ဧတေန ကိစ္စတ္ထော ရသော ဝုတ္တော ဟောတီတိ။'译：'由此显示作用的成就义；或者，依转起行相而说以蔓延为作用。确实，

他所憎怒之敌人的成就，多半成为瞋恚生起之因；由此则说作用的功能义。’（《随复注》1-128。）visappana 一词可表示：一、使之扩展；二、特殊行为。正因为有这两种含义，《根本复注》师才作两种解释；《随复注》师又把第一种解释称为成就义的作用，把第二种解释称为功能义的作用。其意如下。

成就义的作用——毒物进入身体时，会依毒性强弱，从进入之处开始，使不可意色扩散到全身，令身体变得不堪观看。

同样，嗔生起时，从嗔所依的心所依处所在之心脏开始，由嗔所主导之心产生的不可意心生色遍布全身，严重时甚至令形貌败坏；只要嗔的势力尚未穷尽，这些色法便前后相续、反复生起。由于这些不可意心生色，业生色、时节生色与食生色也像投入河流中的干牛粪饼随流而去一般，跟随不断变异、扩散的心生色，在全身发生变异并扩散。因为这些不可意色如此扩散，发怒者全身震颤，怒相明显。像这样使不可意色蔓延而令怒相显现，就是——

——嗔完全、强烈地成就，也就是成就义的作用；在缺乏友善心者的相续中，嗔就这样充分成就。

功能义的作用——毒物无论少量还是大量进入身体，都会使身体发生变异；同样，嗔无论微弱还是强烈，都是心的本来状态发生变异。这种行相就称为——

原书 451

——‘发怒’。又由嗔所主导之心而生的不可意心生色，也遍布全身；其余业生色、时节生色与食生色，也随着这些不可意心生色的主导而转。不可意色遍布全身时，身体便会阵阵震颤。因此，依嗔自身转起行相，以及依它引生会变异、移动、扩散的不可意色这两方面，使身体震颤，就是嗔的功能义作用。

另一种功能义的作用——所谓森林火，多半由树枝彼此摩擦、竹竿彼此摩擦等而生；火生起以后，首先烧灼的正是相互摩擦而生火的树枝或竹竿。同样，正如世尊说‘嗔火’等，嗔是一种灼热的火性法。所缘与门相遇时，有时依不如理作意为因而迸发嗔火；嗔生起时，与嗔相应的诸法也变得灼热，由嗔所主导之心产生的心生色也同样灼热。每一个心生色聚中所含的火——

——界，其热性之力会变得极其强盛、尖锐。与这些心生色在同一身体内混合生起的业生色、时节生色与食生色，也像一所房屋起火会延烧邻舍一般受到热力传染；从心所依处色开始燃烧，继而烧灼整个心脏，并逐渐遍及全身。皮肤可能发红，全身可能阵阵震颤；嗔势极强时，甚至会像意愤天那样，一举烧灼整个心脏而断送生命。因此，如森林火般烧灼自己的所依心与心所依处色，也是嗔的一项功能。

现起——正如得到可乘之机的敌人会摧毁仇敌，嗔同样会摧毁它所依而生的自身诸蕴，使其在现世与轮回两方面遭到败坏；也会摧毁作为仇敌的他人。因此，以观智观照嗔的瑜伽行者，其智中会显现：嗔是能使自己与他人双方败坏、并加以摧毁的法。

另一种解释，嗔生起时，身与心都会疲惫受苦，也都可能败坏。

因此，瑜伽行者的智中也会显现：嗔是能使身心两者败坏、并加以摧毁的法。

注意——在这样的摧毁中，他人可能遭到败坏，也可能没有；自己却必定遭到败坏，最低限度也会出现肤色变坏等情形。他还由此积聚、累积能使自己在恶趣增长的业。不仅如此，只要自己未来还有后有，便也充分造作了使自己在后来轮回的一生又一生中容貌丑陋的业。

原书 452

因此，嗔火具有在现世与轮回两方面燃烧的性质，典籍遂说嗔盛之人容易衰老。应当这样理解：为了投掷他人而用手抓取粪秽时，粪秽首先沾污拿取者自己的手；至于被投掷的他人，则可能沾上，也可能没有沾上。

近因（九种、十种结怨事）

十种结怨事如下：一、想到‘他过去损害过我的利益’，便发怒、结怨；二、想到‘他现在正损害我的利益’，便发怒、结怨；三、想到‘他未来将损害我的利益’，便发怒、结怨；四、想到‘他过去损害过我所爱者的利益’，便发怒、结怨；五、想到‘他现在正损害我所爱者的利益’，便发怒、结怨；六、想到‘他未来将损害我所爱者的利益’，便发怒、结怨；七、想到‘他过去成办过我所憎者的利益’，便发怒、结怨；八、想到‘他现在正成办我所憎者的利益’，便发怒、结怨；九、想到‘他未来将成办我所憎者的利益’，便发怒、结怨；十、无因发怒，即对不应发怒之事发怒。

这十项便是能令人结怨的十种结怨事。（《法集论》1-216，第1066段。）无因发怒——aṭṭhāna 一词中的 ṭhāna 表示原因；对不是发怒之因的事发怒，依‘aṭṭhāne kopo = aṭṭhānakopo’，称为无因发怒。关于无因发怒，即对不相干之事、对并非原因的事发怒，《殊胜义注》解释如下。有些嗔行偏重者：一、嫌雨下得太多而发怒；二、嫌不下雨而发怒；三、嫌天气太热而发怒；四、嫌天气不热而发怒；五、风吹也发怒；六、不刮风也发怒；七、因无法清扫而对菩提叶发怒；八、因风太大、无法披好袈裟而对风发怒；

九、撞到树桩而滑倒时，对树桩发怒。

世尊正是针对这类对不相干之事发怒，才开示：无因发怒，也就是对不应发怒之事、对并非原因的事发怒、结怨，会生起。（《殊胜义注》1-399。）

原书 453

《根本复注》又接着列出九种无因发怒，内容如下。

这九种是：一、想到‘他过去没有成办我的利益’，便发怒；二、想到‘他现在也不成办我的利益’，便发怒；三、想到‘他未来也不会成办我的利益’，便发怒；四、想到‘他过去没有成办我所爱者的利益’，便发怒；五、想到‘他现在也不成办我所爱者的利益’，便发怒；六、想到‘他未来也不会成办我所爱者的利益’，便发怒；七、想到‘他过去没有损害我所憎者的利益’，便发怒；八、想到‘他现在也不损害我所憎者的利益’，便发怒；九、想到‘他未来也不会损害我所憎者的利益’，便发怒。

这样生起的愤怒，由于也是针对并非事由的对象而生，理应同样属于无因发怒。（《根本复注》1-168—169。）《根本复注》作者的这段解释，与《经集义注 · 蛇经》第11页的解释相同；《蛇经义注》列有十九种结怨事。

其中包括：一、最初列出的九种结怨事；二、《根本复注》另列的九种结怨事；三、一种无因发怒——合计十九种。

《众集经》（《长部》3-218）和《结怨事经》（《增支部》3-208）载有最初列出的原本九种结怨事。这一切结怨事，都是嗔生起的最切近原因。

与毒相混——巴利原文（缅文字体）：‘ဒါသော ဥပယောဂဖလေသု အနိဋ္ဌတ္တာ ဝိသသံသဋ္ဌုတိမုတ္တံ ဝိယ ဒဋ္ဌဗ္ဗော။’译：‘嗔在受用时与结果成熟时都不可意，因此应视如与毒相混的腐臭尿液。’

（《根本复注》1-121。）

巴利原文（缅文字体）：‘ဥပဘောဂဖလကာလေသု အနိဋ္ဌတ္တာ ဝိသသံသဋ္ဌုတိမုတ္တံ ဝိယ ဒဋ္ဌဗ္ဗောတိ သဗ္ဗေန သဗ္ဗံ အဂ္ဂဟေတဗ္ဗတံ ဒဿေတိ။’译：‘由于在受用时与结果成熟时都不可意，故说应视如与毒相混的腐臭尿液；这是显示它在一切方面都不应取。’（《大复注》2-152。）尿液单独存在时，尚有一定药用价值；但与毒混合以后，若饮用它，或把它与某种东西混合后使用，在受用时与结果成熟时便确实只有不可意，因此在一切方面都应厌弃、舍弃。同样，嗔在心相续中相应生起时，以及由嗔主导的不善业给予果报时，也确实只有不可意；义注作者正是说它在一切方面都应厌弃、舍弃。

虽说心的强硬粗暴性质是嗔，却不只气势汹汹的强硬才是嗔。心若染污，便不如未染污的心那样柔和顺适，而呈现散乱、粗涩的状态，所以心的郁闷、灰心与恐惧也都是嗔的性质。郁闷、不快乐、恐惧、失望、怄气、生气、结怨、辱骂呵斥、威胁、攻击、图谋置人于死地，以及殴打折磨等种种行为，全都属于嗔。恐惧与粗暴两方面都含有嗔，所以嗔重而心性强烈的人，也就是心地强硬紧张的人，遇到可怕之事时也容易恐惧。

心地强硬粗暴，称为积极的嗔；悲伤、哀痛与恐惧，也称为消沉的嗔。

提婆达多尊者的嗔

提婆达多尊者原是一位善人，为证得殊胜的辟支菩提智，曾在长达两阿僧祇劫中修习、积聚诸波罗蜜。然而五劫以前，他生为名叫舍利瓦的珠饰商时，因为没能得到一个价值十万的金钵，便开始对同为珠饰商的菩萨结怨。

巴利原文（缅文字体）：‘ဣဒံ ပဌမံ ဒေဝဒတ္တဿ ဇောဓိသတ္တေ အာဃာတဗန္ဓနံ။’译：‘这是提婆达多第一次对菩萨结怨。’（《本生义注》1-128。）菩萨珠饰商得到了那个金钵，提婆达多的前身却没有得到；后者因此心碎吐血而死。（《本生义注》1-128。）然而，那份嗔并未就此终结。从那一生开始培养的嗔与结怨，一生又一生地越来越有势力、越来越增长成熟，也越来越尖锐；这是因为他不曾努力对治嗔，只是一味培养它。由于嗔的势力这样增强，在许多与菩萨相遇的过去生中，他曾多次成功杀害菩萨，也曾多次未能使菩萨丧命。

《猴王本生》（《本生义注》1-296）记载：提婆达多前身为雄鳄鱼，其妻雌鳄鱼是旃遮摩那女的前身；雌鳄鱼渴望吃菩萨猴王的心。雄鳄鱼于是企图杀死常在河岸活动的菩萨猴王，却因菩萨的智慧而未能得逞。

同样，《三法本生》（《本生义注》1-298—299）也记载：提婆达多的前身是一只猴子，曾试图杀死自己的亲生儿子——菩萨猴，却未能得逞。不过，他成功杀害菩萨的过去生也确实存在。

《小难提本生》（《本生义注》2-183）

某一生中，菩萨在喜马拉雅山林投生为一只名叫大难提的猴子，阿难尊者的前身则是名叫小难提的弟弟。为了照料奉养失明的老母猴，兄弟二猴舍弃八万只随从猴，带着母亲走下喜马拉雅山，来到边远地区，住在一棵大榕树上奉养母亲。

当时，提婆达多的前身是住在波罗奈城的一名婆罗门青年。他在怛叉尸罗城跟随舍利弗尊者的前身——一位方域首师——学会各种技艺，便请求老师准许回乡。老师凭相术知道这名青年性情粗暴、凶狠而强横，便告诫他说：‘年轻人，你粗暴、凶狠又强横；有这种性情的人不会永远顺遂，终将遭受重大毁灭与巨大痛苦。你切莫成为粗暴之人，也不要做日后追悔、令自己热恼的事。’——

——老师这样教诫以后，才让他离去。

婆罗门青年礼敬老师，回到波罗奈城，结婚成家；但他不能靠其他技艺谋生，便决定以打猎为业。他离开波罗奈，住到边地一个小村庄，携弓入林，猎杀各种野兽，卖肉维生。有一天，他在林中一无所获，回来时看见林缘的一棵榕树，心想‘这棵树上说不定有什么’，便朝榕树走去。

当时，猴兄弟刚喂母亲吃过水果，让母亲坐在前面，自己坐在树杈之间。他们看见猎人走来，心想‘那人会怎样对待我们的母亲呢？’，便躲在枝叶之间观察。

那个强横的男人来到榕树下，准备射杀失明的老母猴。菩萨猴见状，对弟弟说：‘难提弟弟，这个人要用箭射杀母亲。我要施与母亲生命之施；我死以后，你要继续奉养她。’说罢便从枝叶间出来，对猎人说：‘喂，你不要射我的母亲。她眼睛已经失明，又老又弱；我要施与这只老母猴生命之施。请不要杀她，杀我吧。’他取得猎人的承诺以后，站到箭前。

那人毫无怜悯与悲悯，射中菩萨猴，使他坠落；接着又张弓准备射杀菩萨的母亲。小难提见状，心想：‘这人想射杀母亲；只要母亲哪怕多活一天，也算获得了生命。我要施与她生命之施。’他作出决定，从枝叶间出来，对猎人说：‘喂，你不要射我的母亲。我要施与她生命之施；请射杀我，带走我们兄弟二人，把生命之施给我们的母亲。’他取得猎人的承诺，便坐到箭前。那人又把小难提——

——射杀，使他坠落地面。

猎人又想：‘这只老母猴也可以给我家里的孩子吃。’于是把母猴也射杀在地，再用扁担挑起三只猴子，朝家里走去。

这时，雷电击中了这个恶人的家。他的妻子和两个孩子都死了，房屋也被烧毁，只剩屋脊竹子所系的一根柱子。猎人还在村口，便有人看见他，把事情始末告诉了他。他受到丧妻失子的忧恼逼迫，当场丢下装着猎物的扁担和弓，又扔掉下衣，赤身裸体地举起双臂，哭喊着奔向家中。他一踏进房屋，屋脊柱便倒落在他头上，劈开他的头颅；大地随即裂开——

——阿鼻地狱的火焰从裂缝中升起。就在大地吞没他时，他忆起老师的教诫，想哭诉‘我的老师、方域首婆罗门师正是预见了此事才告诫我’，于是诵出下面两首偈。

巴利原文（缅文字体）：‘ဣဒံ တဒါဓရိယဝစော၊ ပါရာသရိယော ယဒဖြဝိ။’译：‘这是当时那位波罗奢罗门老师所说的话：

‘မာသု တွံ အကရိ ပါပံ၊ ယံ တွံ ပစ္ဆာ ကတံ တဝေ။’译：你切莫作恶；所作之恶，后来会使你热恼。’

巴利原文（缅文字体）：‘ယာနိ ကရောတိ ပုရိသော၊ တာနိ အတ္တာနိ ပဿတိ။’译：‘人所作的诸业，都会在自身见到；

‘ကလျာဏကာရီ ကလျာဏံ၊ ပါပကာရီ စ ပါပကံ။’译：行善者见善果，作恶者见恶果；

‘ယာဒိသံ ဝပတေ ဗီဇံ၊ တာဒိသံ ဟရတေ ဖလံ။’译：播下怎样的种子，便收获怎样的果实。’

‘亲爱的年轻人，你切莫造恶；所造之恶，后来会使你自己热恼。’那位老师、方域首婆罗门师曾经审慎思量、预见后果，因而这样教诫。

人经由身、语、意三门造作的种种业，在果报成熟时，造业者会在自己的——

——相续中见到那些果报。惯于行善者，恒常领受善果；

惯于作恶者，也恒常领受卑劣而不可意的果报。确实，在世间播下怎样的种子，由那种子生长的树便结出与之相应的果实；人只能收获与种子相称、相应的果实，并不断领受它。那人就这样一边哭喊悲叹，一边沉入大地，投生到大阿鼻地狱。（《本生义注》2-183—185。）这正是嗔能使自己与他人双方败坏、并加以摧毁的一个实例。

《忍辱行者本生》——又据《本生义注》3-37，嗜酒成性的迦罗浮王命人依次鞭打菩萨忍辱行者仙人，砍去他的双手、双脚、双耳和鼻子；仙人此前宣称自己奉行忍辱之道。国王在御苑服用致醉之物，躺在吉祥石板上一名善于歌舞奏乐的女子怀中睡着；醒来时，他发现原本为自己助兴的后宫女子都去忍辱行者仙人那里听法，便怒火中烧，做出了这些暴行。

最后，忍辱行者仙人说，自己的忍辱之道并不住在厚皮、薄皮、手、脚、耳、鼻等处，而是依止心室之内的心所依处色而住。国王却说：‘奸猾的仙人，你就自己背负着你的忍辱之道活下去吧！’说罢，用脚踢向菩萨忍辱行者仙人胸前心脏所在之处，转身离去。然而，忍辱行者仙人的心意却是这样。巴利原文（缅文字体）：‘ယော မေ ဟတ္ထေ စ ပါဒေ စ၊ ကဏ္ဏနာသဉ္စ ဆေဒယိ။’——

——‘စိရံ ဇီဝတု သော ရာဇာ၊ န ဟိ ကုဇ္ဈန္တိ မာဒိသာ။’译：‘割断我的手、脚、耳、鼻的那位国王，愿他长寿；像我这样的人实不发怒。’

‘那位砍断我的双手、双脚、双耳与鼻子的国王，愿他长久安住、寿命绵长；像我这样的智者善人，实不会发怒。’（《本生义注》3-39。）迦罗浮王离去以后，舍利弗尊者的前身——统军大将——来到仙人面前，请他不要迁怒于国王；仙人当时说的正是这些话。

迦罗浮王走出御苑，刚一离开菩萨目光所能及的范围，这片厚达二十四万由旬的大地便像粗布做的下衣一样裂开；阿鼻地狱的火焰向上升起，像用亲族所赠的红毯包裹迦罗浮王一样，将他裹住带走。

迦罗浮王就在御苑门口沉入大地，投生阿鼻地狱。（《本生义注》3-40。）

原书 458

在这则本生中，迦罗浮王也是提婆达多尊者的前身；菩萨忍辱行者大仙人则在当天圆寂。

《小护法本生》——过去某时，提婆达多的前身是波罗奈城名叫大威势的国王。菩萨投生在国王的王后旃陀天女腹中，出生后取名护法。护法王子七个月大时，母亲用香水替他沐浴，让他玩耍。国王来到王后住处；王后正疼爱地陪孩子玩耍，看见国王也忘了起身迎接。国王心想：'王后现在就仗着儿子而骄慢，根本不把我放在眼里；儿子长大以后，她恐怕连人都不把我当。现在就杀了这个王子。'他从王后寝宫返回，坐上御座，凭国王的权力——

——召来刽子手，命人把护法王子带来，砍断他的双手、双脚和头，作成所谓的'剑花环'。

旃陀天女王后也心碎而死；大威势王则被大地吞没，堕入阿鼻地狱。（《本生义注》3-165—168。）这显示：从珠饰商那一生开始培养的、名为愤怒的嗔性，一生又一生地越来越成熟、越来越高涨。竟能狠心杀死自己仅七个月大的亲生骨肉，这是达到最高程度的嗔；这些都是嗔摧毁自己与他人双方的实例。

《大猴本生》——据《本生义注》3-349，菩萨猴王为使众亲族脱离死难，以身体连接长藤，从恒河此岸搭到彼岸，舍命救护他们；提婆达多的前身却从芒果树最高处猛力跃下，扑在猴王身上，使他心脏破裂而死。

《达达罗本生》——据《本生义注》3-511—517，菩萨曾投生为鹧鸪，向五百名青年教授吠陀等学问；提婆达多的前身是一名奸诈仙人，把菩萨杀死、烤熟吃掉。

如此等等，提婆达多的前身从珠饰商那一生开始，在许多生中对菩萨结怨，不曾消除怨恨，只让它一生又一生地增长；所以在这一生最后一次遇到佛陀时，他仍屡次企图杀害佛陀。对于世间无上、最尊胜的佛陀，他也无法生起净信。一生中培养的习性，会在轮回的一生又一生中如影随形。提婆达多又以嗔等烦恼为基础，在这一生犯下使佛身出血之业和破僧之业；这些不善业把他送入阿鼻地狱。在此劫尚存期间——

——他成了无法脱离阿鼻地狱的人。

原书 459

一位女子的嗔

摩诃甘达勇寺禅师（Taungmyo Mahāgandhāyon Sayadaw）在自己的《日常生活中的阿毗达磨》中，叙述了一则曾发生在印度的故事，内容如下。

这是一位印度年轻女子的遭遇；她几乎完整经历了前面所说的各种嗔。这则故事不但让人认识嗔的性质，也提醒那些不顾年轻男女是否彼此相爱、惯于强迫子女成婚的父母。

故事中的一对青年男女并不了解彼此的性情，却经双方父母撮合而结婚。新娘身为良家女子，庄重地尽到自己的本分；然而无论她做什么，新郎都不认为是好事，对她没有亲近爱护之意。

妻子尽心照料，丈夫却毫不在意，她于是开始失望、郁闷、不快乐，常常呆坐出神。丈夫原本就不满意她，看见她这样愁闷，越发厌恶，有时甚至施以暴力。妻子感到心痛，不能接受丈夫的行为；但她已经无计可施，仍照常努力尽到自己的本分。

然而，她有血肉、有心识，并非石块，于是屡次想到结束自己的生命。愤怒、失望、郁闷、不快乐与恐惧这样接连而来，她如身处人间地狱，忍耐到生下两个孩子。最后，她再也无法克制；丈夫因事前往另一座城市时，收到她写来的一封信：‘先生，虽然是父母把我嫁给你，我却真心爱你，也确实努力想得到你的爱；然而我的努力不但毫无结果，反而只被你看成“献媚、多计”。我失望至极，曾屡次想结束生命，却因顾念孩子而没有实行。现在即使继续活下去，也只会不断郁闷——

——所以写完这封信以后，我把毒放进孩子们要吃的点心，也结束了自己的生命。’丈夫收到信后，才彻底明白妻子的贤善，匆忙赶回家，却只看见母子三人的遗体已经摆在屋内；他于是也用现成的枪结束了自己的生命。

（《日常生活中的阿毗达磨》51—52。）

这正是嗔的力量：它能使自己与他人双方败坏、并加以摧毁。

嗔能造成如此重大的损害，实在应该用止与观的禅修良药彻底断除。若还不能如此修行，至少应反复思惟下面的《锯喻经》；这部经显示了消除嗔的一种良方。

原书 460

《锯喻经》（《中部》1-173—181）

一时，世尊住在舍卫城祇陀林给孤独园。那时，牟犁破群那尊者（Moḷiya Phagguna）无所节制，长久与诸比丘尼过分亲昵地混处。牟犁破群那尊者与诸比丘尼混处的情形如下：

若有比丘在牟犁破群那尊者面前说那些比丘尼的过失，他便发怒、内心不悦，因而与人争吵；若有比丘在那些比丘尼面前说牟犁破群那尊者的过失，那些比丘尼也会发怒、内心不悦，因而与人争吵。牟犁破群那尊者正是如此与诸比丘尼混处。

那时，有一位比丘来到世尊之处，恭敬礼拜后，在适当之处坐下，把事情的来龙去脉全都禀告世尊。

于是世尊唤牟犁破群那尊者前来，询问事情是否属实；他禀告说确实如此。世尊便这样教诫他：

“破群那，你这位善家子，不正是出于信、从在家而出家的吗？”他回答：“确实如此，尊者。”

“破群那，你这位出于信、从在家而出家的善家子，无所节制，长久与诸比丘尼过分亲昵地混处，并不适当。

“破群那，因此，若有人在你面前说那些比丘尼的过失，凡将生起的、依欲乐而起的欲，以及依欲乐而起的寻，你都应舍断。舍断时，你应这样训练：‘我的心将不变异；我不说恶语；我将顾念其利益，怀慈心而住，内心不怀嗔恨。’破群那，你应当这样训练。

“破群那，因此，若有人在你面前用手殴打那些比丘尼，向她们投掷石块，以棍棒击打她们，或以刀剑刺砍她们；即使如此，凡将生起的、依欲乐而起的欲，以及依欲乐而起的寻，你都应舍断。舍断时，你应这样训练：‘我的心将不变异；我不说恶语——

原书 461

——我将顾念其利益，怀慈心而住，内心不怀嗔恨。’破群那，你应当这样训练。

“破群那，因此，若有人在你面前说你的过失，凡将生起的、依欲乐而起的欲，以及依欲乐而起的寻，你都应舍断。舍断时，你应这样训练：‘我的心将不变异；我不说恶语；我将顾念其利益，怀慈心而住，内心不怀嗔恨。’破群那，你应当这样训练。

“破群那，因此，若有人用手殴打你，向你投掷石块，以棍棒击打你，或以刀剑刺砍你；即使如此，凡将生起的、依欲乐而起的欲，以及依欲乐而起的寻，你都应舍断。舍断时，你应这样训练：‘我的心将不变异；我不说恶语；我将顾念其利益，怀慈心而住，内心不怀嗔恨。’破群那，你应当这样训练。”世尊如此教诫他。

随后，世尊对诸比丘说：‘诸比丘，曾有一段时期，诸比丘确实令我心意欢喜。当时我告诉他们：“诸比丘，我只行一座食。我行一座食时，清楚知道自己少病、健康、身体轻安有力、安乐而住。诸比丘，来吧！你们也只行一座食；你们只行一座食时，也将清楚知道自己少病、健康、身体轻安有力、安乐而住。”诸比丘——

——对于那些比丘，我不必加以教诫，只须提醒而已。

‘诸比丘，譬如在平坦的四衢大道上，有一辆套着良种骏马的马车停在那里，马鞭就放在手边。善于调御应受调御之马的熟练御者登上车，左手执缰绳，右手执马鞭；无论要前进还是折返，都能随心所欲，径直驾往所要的方向。同样，对于那些比丘，我不必加以教诫，只须提醒而已。因此，你们也应舍弃不善，努力修习诸善。如此努力，便会在佛陀的教法中成长、兴盛、广大。

‘诸比丘，又如离村落市镇不远处有一大片娑罗树林，林中长满蓖麻。假设有一个希望这片树林获得利益与安稳的人——

原书 462

——他砍掉弯曲的娑罗幼树和失去生机的娑罗树，把它们运到林外，并把林中清理干净；又培育端直、长势良好的娑罗幼树。诸比丘，经过这样的清理与培育，这片娑罗树林日后便会成长、兴盛、广大。同样，你们也应舍弃不善，努力修习诸善。如此努力，你们也会在佛陀的教法中成长、兴盛、广大。

‘诸比丘，过去在这舍卫城中，有一位名叫韦提希迦（Vedehikā）的夫人。人们都这样赞扬她：“韦提希迦夫人性情柔和，谦逊恭顺，心地宁静平和。”这位夫人的好名声就这样传扬开来。诸比丘，韦提希迦夫人有一个名叫迦利（Kāḷī）的女仆；她聪明能干，不懒惰，善于料理家务。一天，迦利心想：“人们都这样赞扬我的女主人：‘韦提希迦夫人性情柔和，谦逊恭顺，心地宁静平和。’她的好名声就这样传扬开来。究竟怎样呢？我的女主人是心中有嗔却没有显露，还是心中根本没有嗔——

——又或者，她其实心中有嗔，只因我把家务料理得好才没有显露，并不是因为没有嗔才不显露？我何不试探一下女主人。”迦利便生起这样的念头。

‘诸比丘，于是迦利直到日上三竿才起床。韦提希迦夫人叫她：“喂，迦利！”迦利回答：“什么事，夫人？”夫人问：“你怎么到太阳升高才起床？”迦利答道：“夫人，没有什么特别的缘故。”夫人说：“嘿！没有

任何缘故，你这个坏女仆竟到太阳升高才起床？”她怒气冲冲、心生不悦，对迦利皱眉瞪眼。

‘诸比丘，迦利心想：“我的女主人确实心中有嗔，只是没有显露；并不是因为没有嗔才不显露。正因为我把家务料理得好，她心中虽有嗔却一直没有显露；并不是因为没有嗔才不显露。我何不再进一步试探女主人。”她又生起这样的念头。

‘诸比丘，后来迦利直到太阳升得很高才起床。韦提希迦夫人叫她：“喂，迦利！”迦利回答：“什么事，夫人？”夫人问：“你怎么到太阳升得很高才起床？”迦利答道：“夫人，没有什么特别的缘故。”夫人说：“嘿！没有任何缘故，你这个坏女仆竟到太阳升得很高才起床？”她怒气冲冲、心生不悦，向迦利说了难听的话。

原书 463

‘诸比丘，迦利又想：“我的女主人确实心中有嗔，只是没有显露；并不是因为没有嗔才不显露。正因为我把家务料理得好，她心中明明有嗔却一直没有显露；并不是因为没有嗔才不显露。我何不再进一步试探女主人。”她又生起这样的念头。

‘诸比丘，后来迦利又直到太阳升得很高才起床。韦提希迦夫人叫她：“喂，迦利！”迦利回答：“什么事，夫人？”夫人问：“你怎么到太阳升得很高才起床？”迦利答道：“夫人，没有什么特别的缘故。”夫人说：“嘿！没有任何缘故，你这个坏女仆竟到太阳升得很高才起床？”她怒气冲冲、心生不悦，拿起门闩击打迦利的头，把她的头打破了。

‘诸比丘，迦利头破血流，跑去向邻居控诉：“各位夫人，请看看这个性情柔和的人是怎么做的！请看看这个谦逊恭顺的人是怎么做的！请看看这个心地宁静平和的人是怎么做的！我不过是她唯一的女仆，她竟因我太阳升高才起床而怒气冲冲、心生不悦，还说‘把你的头打破’，拿门闩把我的头打破了！”

‘诸比丘，后来韦提希迦夫人的恶名传扬开来：“韦提希迦夫人性情粗暴，毫不谦逊，内心也不平和。”

‘诸比丘，同样，在这教法中，有些比丘只要还没有遭遇不合意的言路，就表现得十分柔和、十分谦逊、十分平和。诸比丘，只有在遭遇不合意的言路时，才能知道一位比丘是否真正柔和、谦逊、平和。

‘诸比丘，若有比丘只是为了袈裟、钵食、住处以及病者所需的医药资具而成为易受教者，我不说他是真正易受教。为什么呢？因为当他得不到这些袈裟、钵食、住处和病者所需的医药资具时，便不再易受教。

‘诸比丘，唯有比丘恭敬法、尊重法、崇奉法、礼敬法，因而成为易受教者，我才说他是真正易受教。因此，你们应当这样努力修习：“我们要恭敬法、尊重法、崇奉法——

原书 464

——礼敬法，成为易受教者。”’你们应当这样精勤修习。

‘诸比丘，他人可能以下面五种言路对你们说话：一、在适当时或不适当时；二、所说真实或不真实；三、言语柔和或粗暴；四、所说有益或无益；五、怀慈心或怀嗔害心。

‘诸比丘，他人可能在适当时或不适当时对你们说话；所说可能真实或不真实；言语可能柔和或粗暴；所说可能有益或无益；说话时可能怀着慈心或嗔害心。

‘诸比丘，面对这些言路时，你们应当这样训练：“我们的心将不变异；我们不说恶语；我们将顾念其利益，怀慈心而住，内心不怀嗔恨；我们将以慈俱心遍满那个说话的人而住；又以一切有情为慈心所缘，以广大、崇高、无量、无怨、无害的心遍满他们而住。”你们应当这样精勤修习。

‘诸比丘，譬如有人拿着锄头和篮子前来说：“我要使这片大地变成非地。”他一面说“成为非地吧！成为非地吧！”，一面到处挖掘、抛撒泥土，到处吐唾液、排小便。诸比丘，你们认为如何？这个人能使这片大地变成非地吗？’世尊这样问道。

原书 465

——诸比丘回答：‘尊者，不可能。为什么不可能呢？

‘尊者，因为这片大地厚实广大，长宽无边无际，不容易使它变成非地。那个人只会徒劳疲惫、受苦而已。’

‘诸比丘，同此譬喻一样，他人可能以这五种言路对你们说话：一、在适当时或不适当时；二、所说真实或不真实；三、言语柔和或粗暴；四、所说有益或无益；五、怀慈心或怀嗔害心。

‘诸比丘，他人可能在适当时或不适当时对你们说话；所说可能真实或不真实；言语可能柔和或粗暴；所说可能有益或无益；说话时可能怀着慈心或嗔害心。诸比丘，面对这些言路时，你们应当这样训练：“我们的心将不变异；我们不说恶语；我们将顾念其利益——

——怀慈心而住，内心不怀嗔恨；我们将以慈俱心遍满那个说话的人而住；又以一切有情为慈心所缘，以如大地般广大、崇高、无量、无怨、无害的心遍满他们而住。”你们应当这样精勤修习。〔就像拿着锄头和篮子的人无法使大地变成非地；同样，以一切无量有情为所缘而安住无量慈心禅那者的慈心，也不会被带着五种言路而来者的言语——

——扰乱或改变。这就是本段的意思。〕诸比丘，又如有人拿着虫胶液、黄颜料、褐色颜料或红色颜料说：“我要在这片天空中画出图像，使图像显现。”诸比丘，你们认为如何？这个人能在天空中画出图像、使图像显现吗？’世尊这样问道。

原书 466

诸比丘回答：‘尊者，不可能。为什么不可能呢？尊者，因为天空无形无色，也不是可以看见的东西；要在天空中画出图像、使图像显现并不容易。那个人只会徒劳疲惫、受苦而已。’

‘诸比丘，同此譬喻一样，他人可能以这五种言路对你们说话：在适当时或不适当时，乃至怀慈心或怀嗔害心。面对这些言路时，你们应当训练：又以一切有情为慈心所缘，以如天空般广大、崇高、无量、无怨、无害的心遍满他们而住。’你们应当这样精勤修习。

〔带着称为言路的五种方式而来者所说的话，就像用各种颜料不能在天空中画出图像一样，也不能扰乱正在对一切有情遍满无量慈心、安住慈心禅那的比丘之心。因此，本段是说：应当以如天空般的心安住慈心禅那。〕诸比丘，又如有人拿着一把熊熊燃烧的草炬说：‘我要用这把熊熊燃烧的草炬烧热恒河，使其四周都变热。’诸比丘，你们认为如何？这个人能用熊熊燃烧的草炬——

——将恒河烧热，并使四周都变热吗？’世尊这样问道。

诸比丘回答：‘尊者，不可能。为什么不可能呢？尊者，因为恒河很深、很宽，广大无量；要用熊熊燃烧的草炬把恒河烧热并使四周变热，并不容易。那个人只会徒劳疲惫、受苦而已。’

‘诸比丘，同此譬喻一样，他人可能以这五种言路对你们说话：在适当时或不适当时，乃至怀慈心或怀嗔害心。面对这些言路时，你们应当训练：又以一切有情为慈心所缘，以如恒河般广大、崇高、无量、无怨、无害的心遍满他们而住。’你们应当这样精勤修习。

〔恒河最深处大约只有一至二伽乌多——即半由旬至一由旬；两岸之间的宽度也相仿，有些地方约一伽乌多，有些约半由旬，有些约一由旬；长度也不过约五百由旬。那么，恒河怎么能说是深而无量呢？这里——

原书 467

——的意思是：仅凭一个人的努力，不可能把恒河全部水流上下翻转，像把水放在一张小凳上一样使它变热，所以世尊才这样说。如果是静止不流的水，一指深或半指深的少量水或许还能这样加热；但绝不可能使整条恒河的水流都热起来。因此，世尊开示这个譬喻。

正如不能用草炬烧热整条恒河水流；同样，带着五种言路而来的人，也不能使正对无量有情遍满慈心、安住慈心禅那的善人之心变异。〕诸比丘，又如有一个猫皮囊，里外各面都经过充分鞣制，柔软如棉，不会发出‘吱呀、沙沙’的声响。

这时，有人拿着木棍或瓦片说：‘这个猫皮囊里外各面都经过充分鞣制，柔软如棉，不会发出“吱呀、沙沙”的声响；我要用木棍或瓦片使它发出“吱呀、沙沙”的声音。’诸比丘，你们认为如何？这个人能用木棍或瓦片，使这个里外充分鞣制、柔软如棉而不发声的猫皮囊发出‘吱呀、沙沙’的声音吗？’世尊这样问道。

诸比丘回答：‘尊者，不可能。为什么不可能呢？因为这个猫皮囊里外各面都经过充分鞣制，柔软如棉，不会发出“吱呀、沙沙”的声音；所以不容易用木棍或瓦片使它发出这种声响。

——那个人只会徒劳疲惫、受苦而已。’

‘诸比丘，同此譬喻一样，他人可能以这五种言路对你们说话：在适当时或不适当时，所说真实或不真实，言语柔和或粗暴，所说有益或无益，怀慈心或怀嗔害心。

‘诸比丘，他人可能在适当时或不适当时对你们说话；所说可能真实或不真实；言语可能柔和或粗暴；所说可能有益——

原书 468

——或无益；说话时可能怀着慈心或嗔害心。

‘诸比丘，面对这些言路时，你们应当这样训练：“我们的心将不变异；我们不说恶语；我们将顾念其利益，怀慈心而住，内心不怀嗔恨；我们将以慈俱心遍满那个说话的人而住；又以一切有情为慈心所缘，以如熟鞣猫皮囊般广大、崇高、无量、无怨、无害的心遍满他们而住。”你们应当这样精勤修习。

〔正如里外充分鞣制的猫皮囊不会发出声响；同样，一位善人若已充分锤炼、充分修习慈心禅那，并能熟练自在地入定，以无量有情为所缘，那么，即使有人带着称为言路的五种方式中任何一种前来对他说话，这位善于安住慈心禅那的比丘，也不会缘于那种言路发出不悦或欣悦的声音。本段是说：你们应当如此修习。〕诸比丘，假使行为卑劣的盗贼用双柄锯切割你们大小肢体；正在被切割时，若有人生起嗔害心，他便因这嗔害心而——

——没有实行我的教诫。诸比丘，即使正在被锯割，你们也应当这样训练：‘我们的心将不变异；我们不说恶语；我们将顾念其利益，怀慈心而住，内心不怀嗔恨；我们将以慈俱心遍满那个加害者而住；又以一切有情为慈心所缘，以广大、崇高、无量、无怨、无害的慈俱心遍满他们而住。’你们应当这样精勤修习。

‘诸比丘，你们也应当不断把这项锯喻教诫放在心上。诸比丘，你们见得到任何大大小小、令人无法忍受的言路吗？’诸比丘回答：‘尊者，见不到。’‘诸比丘，因此，你们应当不断把这项锯喻教诫放在心上；它将长久为你们带来利益与安乐。’世尊这样宣说此法。诸比丘对世尊的开示心生欢喜，欣然接受。

（《中部》1-172—181，《锯喻经》。）

原书 469

毁恩—争胜

还应了解常与嗔相伴而生的毁恩（makkha）与争胜（paḷāsa）。其中，所谓‘毁恩’，就是抹消他人恩德、对恩德视而不见的一种嗔。有情——尤其是人——从幼小时起，父母便把还极其幼小的婴儿一口口喂养、以乳汁哺育，直至养大成人；此外还有师长之恩、善友之恩等他人为自己所作的种种恩德。然而，有些人不把这些视为恩德，也不能心怀感恩，反而说：‘他对我有什么恩？’如此抹消恩德，成为对恩德视而不见的人。

有些人不仅对恩德视而不见，甚至‘睡在皮上又啃皮边’，反过来责难恩人。这种人常被斥为‘背友者（mittadubbhī）——伤害朋友的卑劣之人’。

过去某一世，菩萨是一头白象，照料年老体衰、双目失明的母象。提婆达多的前身是一名猎人，在喜马拉雅山林中迷路七天，边走边哭。菩萨白象让猎人骑在自己背上，把他一路送到通往人类住处的道路。可是，这个猎人回去后却把白象的消息禀告国王；国王于是派他和驯象师去捕捉白象，菩萨白象就这样被捉住了。

（《本生义注》4-91。）

别人施予的恩德，就像自己背负的一笔债。即使尚且无力回报、还没有偿还，也应承认对方是自己的恩人，心怀感激。

到了有能力回报、获得回报机会之日，就应欣然、诚挚地加以回报。古代智者不只在人生中报答恩德，即使投生为畜生，也曾报答父母之恩。

过去某一世，菩萨投生为鹦鹉。他常到摩揭陀乡间一位婆罗门的田里觅食，有一天被套索捕获。菩萨鹦鹉不仅在田里吃饱，回巢时还总要衔走一些稻穗；田主婆罗门因此吩咐守田人把它捉住。

守田人把捉到的鹦鹉带到田主婆罗门面前。婆罗门问它为什么衔走稻穗；菩萨便解释说，自己衔走稻穗是为了做三件事：一、偿还旧债；二、贷出新债；三、埋藏金罐。

一、‘偿还旧债’，是指报答父母在自己幼小时抚育、喂养、照顾的恩德。

原书 470

二、‘贷出新债’，是指抚育、喂养翅膀尚未长成的幼儿。父母期待这些儿女日后也会反过来照顾自己，所以这就像贷出一笔新债。

三、‘埋藏金罐’，是指布施给年老体衰的老鹦鹉；这是一个会在生生世世的轮回中一直随行的金罐。

菩萨鹦鹉向婆罗门说明这些道理后，婆罗门想到这三种善法在某些人类身上都不存在，十分满意，便准许菩萨鹦鹉随意衔取稻穗。（《本生义注》4-276—281。）

师长之恩

养母乔答弥把一套由自己亲自主持安排织成的袈裟布料供养佛陀。佛陀要她供养僧团。当时，阿难尊者禀告请求：摩诃摩耶去世后，养母乔答弥以乳汁哺育、抚养菩萨，对佛陀恩德深重，愿佛陀纳受她所供养的这套袈裟。于是佛陀如下宣说：能把一位有情引导到圣者之位的师长，其恩德更为殊胜、广大。

‘阿难，确实如此。某位弟子依止某位老师，归信并归依正自觉佛陀，归信并归依法，归信并归依僧。阿难，我不说这位弟子以礼拜、起身迎接、合掌、恭敬，以及布施袈裟、食物、住处卧具和作为病者资助与生命保障的医药资具，便已经对这位老师善报其恩。

‘阿难，某位弟子依止某位老师，远离杀生，远离不与取，远离欲邪行，远离妄语，远离饮用成为放逸之因的酒类。阿难，我不说这位弟子以礼拜、起身迎接、合掌、恭敬，以及布施袈裟、食物、住处卧具和作为病者资助与生命保障的医药资具，便已经对这位老师善报其恩。

‘阿难，某位弟子依止某位老师，成就对正自觉佛陀的不坏净信；对于由四道、四果、涅槃与法蕴组成的十种显明胜法——

原书 471

——成就不坏净信；对圣者僧团成就不坏净信；又成就佛陀等一切圣者所喜爱的圣者所爱戒（ariyakanta-sīla），即五戒。阿难，我不说这位弟子以礼拜、起身迎接、合掌、恭敬，以及布施袈裟、食物、住处卧具和作为病者资助与生命保障的医药资具，便已经对这位老师善报其恩。

‘阿难，某位弟子依止某位老师，对苦谛无疑，对集谛无疑，对苦灭之灭谛无疑，对作为趣向苦灭涅槃之行道的道谛无疑。阿难，我不说这位弟子以礼拜、起身迎接、合掌、恭敬，以及布施袈裟、食物、住处卧具和作为病者资助与生命保障的医药资具，便已经对这位老师善报其恩。’

（《中部》3-297，《布施分别经》。）

巴利义注引文（缅文字体）：‘စတူဟိ ပဏီတပစ္စယေဟိ စက္ကဝါဠန္တရံ ပူရေတွာ သိနေရုပဗ္ဗတေန ကူဋံ ဂဟေတွာ ဒေန္တောပိ အာစရိယဿ အနုဆ္ဆဝိကံ ကိရိယံ ကာတုံ န သက္ကောတိယေဝ။’译：‘即使以四种上妙资具充满轮围世界，再以须弥山作其顶而布施，也终究不能向老师作出相称的回报。’（《中部义注》4-223。）巴利复注续文（缅文字体）：‘အနုဆ္ဆဝိကံ ကိရိယံ ကာတုံ န သက္ကောတိယေဝ၊ ယသ္မာ အာစရိယေန ကတဿ ဓမ္မာနုဂ္ဂဟဿ အန္တေဝါသိနာ ကိရိယမနော အာမိသာနုဂ္ဂဟော သင်္ခမ္ပိ ကလမ္ပိ ကလဘာဂမ္ပိ န ဥပေတိယေဝါတိ။’译：‘终究不能作出相称的回报，因为对于老师所给予的法摄益，弟子所作的财物摄益，即使按数、按分乃至按分中之一分来衡量，也全然不及。’

（《中部复注》3-408。）

老师为使弟子以正见智亲自现前、洞彻四圣谛而教导、开示、训诫，以法摄益（dhammānuggaha）扶助他。弟子即使拿四种资具充满整个轮围世界，直到轮围世界的尽头边际，再以须弥山为顶而供养，也不能对老师作出相称而善妙的报恩行为。老师栽培所给予的法摄益——扶助弟子以正见智洞彻四谛——与弟子以物资所作的财物摄益（āmisānuggaha）相比，不只相差百倍、千倍、十万倍；后者根本追不上前者。

某位弟子若依止老师，获得四谛正见智（catusacca-sammādiṭṭhi-ñāṇa），直至证得阿罗汉果：一、若成为入流者，便已完全脱离四恶趣。

二、若达到一来者之位，便只会再回欲界或人间一次。

三、若达到不还者之位，便不再回到欲界，只在梵天界般涅槃。

四、若达到阿罗汉之位，便已彻底脱离三十一界；从衰老、疾病、死亡，以及再次在新生命中结生等一切巨大怖畏中，究竟解脱。

这些广大果益正是最伟大、最殊胜、价值最高的恩德。凡真正的善人，怎会抹消这样的恩德？若在某树荫下坐卧，便不应折断那棵树的枝条；受其荫蔽却折其枝、伤害朋友的人，只是卑劣者。

巴利偈（缅文字体）：‘ယဿ ရုက္ခဿ ဆာယာယ၊ နိသီဒေယ္ယ သယေယ္ယ ဝါ။

န တဿ သာခံ ဘဉ္ဇေယ္ယ၊ မိတ္တဒုဗ္ဘော ဟိ ပါပကော။’译：‘若在某树荫下坐卧，便不应折断那棵树的枝条；背叛朋友者，实是卑劣之人。’（《本生》2-300；《小部》5-221—299。）

争胜（paḷāsa）——所谓争胜，是一种喜欢与人竞德的嗔。面对有戒、定、慧者，富有者、容貌端正者、出身高贵者、聪慧者、力量强大者、能力充足者，不能让对方居上；明明知道对方确实胜过自己，却仍说‘他和我有什么不同？’装作与对方气力相等、才干相等、德行相等，出言争竞。若自己认为确实具备那些德行而与人比较论说，就不属于争胜。

距祇陀林寺院三伽乌多、约半由旬处，有一座市镇。

这座市镇有许多筹签食，以及每月上、下半月供养的半月食。

村里住着一个愚人，经常提出问题刁难比丘、沙弥，使他们难堪。年少比丘、年少沙弥为筹签食（salākabhatta）和半月食（pakkhikabhatta）而来，正在吃嚼食、喝饮品或吃正餐时，他便向他们提问；若

他们答不出来，他就使其蒙羞。年少比丘、沙弥害怕这个愚人，因此不再为筹签食和半月食前往那座市镇。

有一天，一位不知名的比丘为了训诫这个愚人，前往那座市镇。他站在村口披好袈裟；愚人看见他，像一头凶悍的山羊般迅速逼近，说：‘比丘，回答我的问题！’比丘请求把时间延后，直到喝完粥、扫完食堂、领到筹签食；又让那愚人一路捧着自己的钵，把他带到村外。到了村口外一处适当地点，比丘把袈裟叠好搭在肩上，从愚人手中取回钵，站定。愚人又要他回答问题。比丘便把钵放在一旁，说：‘我来回答你的问题。’说罢，一拳将他打倒，又像要把他的骨头打碎——

——那样一顿痛打，把粪便塞进他的嘴里，并威胁说：‘从今天起，你若再向来到这座市镇的比丘提出任何问题，就会知道后果！’随后离去。从那以后，愚人一见比丘便逃走。

行蕴论章（之十）

原书第 473 – 499 页

原书 473

这件事传到佛陀耳中，佛陀便回溯往昔，宣说一则应当忆念的旧事：过去，鸯伽国人与摩揭陀国人互相前往对方国土。有一天，他们在两国边境的一座湖旁饮酒、吃鱼肉，随后早早套好牛车，一同上路。当时，那个以问题骚扰比丘的愚人，是一只食粪虫。

那只虫闻到粪臭而来到此处，看见众人饮酒后留下的酒，起了贪欲，喝下便醉了。它爬上湿粪堆，湿粪略微下陷。食粪虫便夸口说：‘这堆粪竟承受不了我！’就在这时，一头发情的公象来到那里，因厌恶粪臭而转身离去。食粪虫看见公象转身，误以为公象害怕自己而逃走，便向它邀战。

公象对食粪虫说：‘朋友，我不以脚踩死你，不以牙刺死你，也不以鼻打死你；我只用粪来杀你。你就死在粪下吧！’说罢，它在食粪虫头顶排下一大团粪，又撒下尿液，使食粪虫当场毙命。随后，公象发出如鹤鸣般的声音，走进森林。这正是一则古老事例：有人不该与对方竞德，却因与之争胜的嗔而走向毁灭。

（《本生义注》2-192—194，《粪虫本生》。）

原书 474

九、嫉

巴利词解（缅文字体）：‘ဣဿတိတိ ဣဿာ၊ ဣဿာယနာ ဣဿာ။’译：‘能嫉，故为嫉；嫉妒的状态，故为嫉。’

巴利义注引文（缅文字体）：‘၁။ ဣဿာ ပရသမ္ပတ္တိနံ ဥသူယနလက္ခဏာ၊ ၂။ တတ္ထေဝ အနတိရတိရသာ၊ ၃။ တတော ဝိမုခဘာဝပစ္စုပဋ္ဌာနာ၊ ၄။ ပရသမ္ပတ္တိပဒဋ္ဌာနာ။ သံယောဇနန္တိ ဒဋ္ဌဗ္ဗာ။’译：‘一、嫉以嫉妒他人的成就为特相；二、以对其不喜为作用；三、以背向它为现起；四、以他人的成就为近因。应视为一种结。’（《殊胜义注》1-299；《清净之道》2-100。）具有嫉妒性质之法，名为嫉。

造作嫉妒，名为嫉。

四法详释如下：一、嫉妒他人的成就，也就是不能容忍的性质，为特相。二、不能对他人的成就感到欢喜，也就是履行与欢喜相反的作用，为作用。三、无法正视他人的成就而转过脸去的性质，为现起。四、他人的成就，为近因。

这里虽然只说明施事义与状态义两种构词法，但应知也可以作工具义：能使诸相应法对他人的成就生起嫉妒的性质，名为嫉。

特相——巴利复注引文（缅文字体）：‘ဥသူယနံ အသဟနံ॥’译：‘嫉妒，就是不能容忍。’（《大复注》2-152。）所谓嫉妒他人的成就，就是看见、听闻他人的成就时不能容忍。有人得到过去一生又一生中积集、累积、努力造作的善业扶助；今生又具足加行成就，以智与精进为先导，努力从事种种增长事业，造作现世业。因此，他若出家为僧，便会精通教理与实修，四资具丰足，获得众多礼敬供养；若在家为人，财富、地位与声望也会增长。这样，由于现世业与过去业而福德广大、各方面德望日益增盛的人——

——一旦被人看见、听闻，那些没有如理作意、缺少随喜梵住的人便无法欢喜，反而常常培养‘不愿别人胜过自己’的心态。他们沉下脸、歪着嘴、撅起嘴唇，含沙射影、冷嘲热讽地说：‘这种兔子，每片灌木里都有；像猫头鹰这般漂亮的鸟，哪种鸟不是？’他们如此看待、如此议论、如此讥刺贬损。

这些心态，全都只是嫉的特相。

再略作说明：嫉具有贬损他人获得利得等成就的特相；应按居家在俗者与无家出家者，也就是在家者与出家者，分成两类说明。

原书 475

有些过着成家在俗生活的人，依靠丈夫在农耕、经商等某种生计上付出的精进，获得种种优良车辆、能负载的象马牛畜，以及金银等种种可爱珍宝。另一个心怀嫉妒的人不愿那位丈夫获得这些利得，也不喜欢他的收获，反而想：‘此人何时才会从这些财富成就中衰退，变得孤苦贫穷、四处流浪？’后来若他因某种缘由从圆满财富中衰退，嫉妒者便感到欢喜。

有些与嫉相应的无家出家仙人、比丘，看见某人依教理多闻、实修多闻等功德而获得利得等成就，便想：‘此人何时才会从这些利得等衰退？’后来若见他因某种缘由利得减少，便感到欢喜。因此应知，嫉具有贬损他人成就的特相。（《殊胜义注》1-405。）作用、现起与近因——心中安住随喜梵住、以随喜为准则的善士，看见一位或许多安乐有情时，会欣悦欢喜；听闻他人在教理与实修——

——方面学识娴熟，财富、地位与威望丰足，出行时乘象并有马队随从，也会欢喜随喜。然而，心中潜伏着嫉的不善者却无法这样欢喜；他们不能悦乐他人的财富与声望，反而常做与悦乐相反之事，讥刺、挖苦、批评、贬损。

还会煽风点火；这正是嫉的作用。

因为这样不能悦乐，他们会从他人的成就转过脸去；以观智观照嫉的瑜伽行者，其智中显现的正是这种性质。

嫉是嫉妒、不能容忍他人的成就，因此他人的财富与声望本身，就是嫉生起的最切近原因。由此可知，嫉只取名为他人财富与声望的外在对象。

嫉妒宝窟的猪群

喜马拉雅山的一座宝窟中住着一头狮子，离洞穴不远处又住着许多猪。群猪常常看见洞中的狮子，始终心怀恐惧，甚至把宝窟的光辉也视为过失。有一次，群猪共同商议后在泥沼里滚满全身，再用身上的泥去摩擦宝窟，想使它黯淡；宝窟却不但没有失去光泽，反而更加明亮。同样，若因嫉妒处处胜过自己的人而说其过失——

——那位已居高位的人只会更加光彩照人；嫉心深重者自己却已经积集了名为不善业、足以通往恶趣的‘通行证’，也积集了使自己在未来轮回中随从稀少、没有威望与声名的不善业。

自赞—毁他

无论说话还是写作，反复抬高自己、夸耀自己的功德而诉诸言辞文字，称为自赞（attukkaṃsana）；反复贬斥他人、指责他人的过失而诉诸言辞文字，称为毁他（paravambhana）。其中，在自赞，也就是抬高自己这件事上，会生起贪——贪著、欣赏自己的功德，以及慢——高估自己；在毁他，也就是贬斥他人这件事上，则会共同生起这里正在说明的嫉，以及心怀敌意的瞋。

对于确应批评、应予斥责的法或人，世尊也允许加以批评、斥责。然而，对本不应批评、斥责的法横加批评、斥责，或对本不应批评、斥责的善士横加批评、斥责，过失极为严重；对此应当格外谨慎。

愚人的批评与赞扬，有时错误，有时正确；真正要紧的，是佛陀等智者善士的批评与赞扬。善士啊，远离善士所批评的一切不善，唯独依循、实践善士所赞扬的善业，这正是一项能为你带来最大利益的事业。

十、慳

巴利词解（缅文字体）：‘မစ္ဆရတာဝေါ မစ္ဆရိယံ။’译：‘慳吝的状态，名为慳。’

巴利义注引文（缅文字体）：‘၁။ မစ္ဆရိယံ လဒ္ဓါနံ ဝါ လဘိတဗ္ဗာနံ ဝါ အတ္တနော သမ္ပတ္တိနံ နိဂူဟနလက္ခဏံ၊ ၂။ တာ သံယေဝ ပရေဟိ သာဓာရဏဘာဝအက္ခမနရသံ၊ ၃။ သင်္ကောစနပစ္စုပဋ္ဌာနံ၊ ကဋုကဘူကတာပစ္စုပဋ္ဌာနံ ဝါ၊ ၄။ အတ္တသမ္ပတ္တိပဒဋ္ဌာနံ။ ဧစတသော ဝိရူပဘာဝေါတိ ဒဋ္ဌဗ္ဗံ။’译：‘一、慳以隐藏自己已经获得或能够获得的成就为特相；二、以不能容忍这些成就与他人共有为作用；三、以收缩为现起，或以苦涩、怨愤为现起；四、以自己的成就为近因。应视之为心的丑陋、乖变。’（《殊胜义注》1-299；《清净之道》2-100。）能使人成为慳吝者的法，名为慳。

其四法解释如下：一、以隐藏自己已经获得、正在获得或能够获得的财富为特相。二、以不能容忍这些财富与他人共有，也就是履行与容忍相反的作用，为作用。三、在不愿自己的财富与他人共有这一情形下：（甲）以心量收缩为现起；（乙）以苦涩、怨愤为现起；（丙）另一说，以造成不悦、不乐与痛苦的结果为现起。

至于第四项，慳以自己的财富为近因。

五种悭（《殊胜义注》1-405—407）

一、住处悭——对于寺院、僧院建筑与居住处所心怀悭吝，称为住处悭（āvāsa-macchariya）。

所谓住处，包括整座大寺院；大寺院内各有围墙的一栋住舍及其院落；一栋住舍内的一间房；夜间用功业处的夜间清修处、白日修习业处的日间清修处，等等。这些都是僧团共有的寺院、床座与住处。住在这些住处的人能够安乐居住，也能够获得四资具。

有一位比丘不希望具足行仪、修行认真而爱重戒律的比丘来到这座寺院；即使对方已经来了，他也一直抱着'但愿这位尊者快点离开'的心态。

这种对寺院住处的悭吝，称为住处悭。不过，如果是不希望好争吵、好诤论之类的人住进寺院，这种不愿让其居住的心态并不是住处悭。

二、家族悭——对于亲属宗族，或弟子、男施主与女施主心怀悭吝，称为家族悭（kula-macchariya）。以四资具护持、侍奉自己的男女施主家族，称为'家族'；自己的亲属宗族也称为'家族'。不愿其他任何人接近这两类家族，生起在这种人相续中的悭吝，就是家族悭——

——然而，不希望心术卑劣、行为恶劣的人接近这些亲属与男女施主，并不是家族悭。因为这种心术、行为恶劣的人，可能会破坏这些家族与男女施主对于三宝的真实、正确信心，所以不希望他接近自己的护持者与亲属，并不构成悭。反之，如果某位比丘能够维护这些家族、男女施主对三宝的真实信心，却仍有人不愿他接近这些家族与施主，这个人才是具有悭吝的家族悭者。

三、利得悭——对于获得四资具等利得心怀悭吝，称为利得悭（lābha-macchariya）。这里的'利得'，就是获得四资具。不用说无戒的人，甚至当有戒者获得利得时，也盘算'愿他得不到'，这样的心态就是利得悭。不过，有一种人使男女施主以信心所施的信施物散失、混乱而遭滥用：他舍不得使用，任其腐烂、遭虫蛀、朽坏；或把它给在家人，在不合毗奈耶之处使用，或轻慢不敬、随意糟蹋地使用。这样，他便使信施物败坏、毁损，直至已经腐朽——

——甚至已经腐坏的物品，他也不肯给别人，更不必说尚未腐坏的物品。看见这种既不肯给人、自己又舍不得使用的人，有人会想：'如果这人得不到这件物品，而由另一位有戒善士得到，那么物品就会真正派上用场。'生起这种心态，并没有悭吝的性质。

四、色誉悭——对于身体容貌与德行声誉心怀悭吝，称为色誉悭（vaṇṇa-macchariya）。身体容貌与功德声誉都称为 vaṇṇa，分别称为身体之色（sarīravaṇṇa）与功德之誉（guṇavaṇṇa）。其中，对身体容貌心怀悭吝的人，听见别人说某人'令人见而生信，仪容可敬，容貌端正，形体美好'，便不愿让人谈论这项优点及其缘由。对他人功德心怀悭吝的人，也没有意愿讲说他人的戒德、头陀行之德、定德、慧德等修行功德，以及家世与品行方面的优点。

五、法悭——对于教理之法心怀悭吝，称为法悭（dhamma-macchariya）。这里，教理之法与通达之法都称为法。其中，圣弟子绝不会对自己以正见智慧亲自现前、贯通证知的道、果、涅槃这些通达之法起悭；他们只会希望包括诸天在内的整个世间，一切有情都能贯通知晓这种自己已经亲证的通达之法——

原书 479

——不过，他们确实会希望别人不知道：‘这个人是入流者、一来者、不来者、阿罗汉。’也就是说，他们会有不愿别人知道自己是圣者的心态。真正称为法悭的，只会发生在名为教典法（tanti-dhamma）的教理之法上。〔这里依示例法只说巴利三藏这一教典法；应知教典法包括巴利三藏、义注、复注等全部教理。〕具有这种悭的人即使通晓隐微、深奥而难解的巴利三藏、义注等典籍传承，也不愿让别人知晓这些巴利与义注，这就是悭。然而，有人衡量某个人，出于护持法（dhammānuggaha），也就是为了彰显法——

——而不传授巴利三藏、义注等典籍；又或衡量所教之法，出于护持个人（puggalānuggaha），也就是为了扶助个人，而不传授这些典籍，这两者都不能称为具有法悭的人。这两种情形中，第一种出于护持法而不教，是这样的：一、护持法——有些人反复无常、轻浮漂荡，有时作沙门、比丘，有时作婆罗门，有时又作尼乾陀，就这样反复变换。〔现代也有些人为了消灾改运，或听从上师吩咐，怀着种种错误目的，并没有为出离轮回苦这一正确目标，而反复进入——

——又离开僧团。〕一位应当作其老师的比丘想到：‘这个反复无常的人会毁坏、搅乱称为教典法、由师资代代不断学习、听闻、传授而传承下来的巴利教说，也会毁坏微妙殊胜之法。’于是没有教他。这样的老师，就是审察、衡量个人，为了护持法而不传授教理之法的人。

二、护持个人——另一种情形是：应当担任老师、负责教导的人想到：‘这项法极为微妙、细致。如果这个人学了这项法，便可能宣称自己已经证得阿罗汉果，公开显示自己是阿罗汉，结果犯波罗夷而从教法中败退。’因此不传授教理之法。怀着这种用心而不教的人，就是审察所教之法，为了护持个人而不传授教理之法的人。

三、法悭者——还有一种人想到：‘如果这个人学会这项法，就会有能力摧毁我们的宗义。’因此不肯传授教理之法。只有这样的人，才是对法心怀悭吝的法悭者。

原书 480

五种悭的果报与过患

由于利得悭，僧团共有的财物与利得，或两三位比丘等团体以及持经者、持律者等团体共有的财物与利得，本应由其他僧团或团体成员使用，有人却因悭吝而像使用私人财物一样，独自一人受用。〔这里是指把僧团共有寺院说成‘我的寺院’，把团体共有寺院说成‘我的寺院’，排斥、不接纳其他人居住一类的悭吝。〕这种人死后可能投生为夜叉、饿鬼或大蟒蛇。

由于身体之色与功德之誉方面的色誉悭，也就是对自己的容貌、他人的戒德、定德、慧德以及他人的教理功德心怀悭吝，悭者只称赞自己的容貌，只称赞自己的戒德、定德与慧德；对于他人的容貌、戒德、头陀行之德、定德与慧德，却说：‘这算什么容貌？这算什么功德？他能有多端正？品行能有多好？能有多少定力？能有多大智慧？’如此一味挑剔诋毁，导致他在所投生的生命中容貌不佳、相貌丑陋，并有不良的——

——名声；又因为以法悭的心态不把教理之法传授给别人，可能成为口中常流涎、溃烂的人。

不仅如此：由于住处悭，可能在铁屋中受煎熬，也就是在铁屋地狱中受苦。

由于家族悭，可能成为利得稀少的人；由于利得悭，可能投生腐臭粪坑地狱；由于色誉悭，可能在所投生的种种生命中都没有美好容貌。

也可能没有良好声誉；由于法悭，可能投生热灰地狱，应当如此了知。〔以上五种悭取自《殊胜义注》1-405—407。〕这里以比丘为范例说明这些悭；依此也应理解在家人相续中会生起的各种悭。

不愿别人来到自己的荫蔽住处投宿、依止，就是住处悭。

也就是担心近亲眷属等前来依靠、长住的一种心态。

不愿自己所亲爱的眷属与自己不喜欢的其他人来往、交游，是家族悭；至于不愿亲属与会破坏其品行的人交往，并不是悭。

不愿别人进入自己的营生领域，这种心态就是利得——

——悭。还包括希望自己拥有的珍奇物品只归自己所有，别人都没有，以及不能容忍自己的物品与别人共有等心态。担心别人像自己一样漂亮，担心别人的儿女像自己的儿女一样漂亮；担心别人像自己一样有声望，担心别人的子女、亲属像自己的子女、亲属一样有声望——诸如此类的心态，都是色誉悭。

担心别人像自己一样有学问，担心别人的子女、亲属像自己的子女、亲属一样有学问，以及把自己的知识技能藏起来，这些都与法悭的性质相连。

一、住处；二、亲属宗族；三、资具利得；四、身体容貌与功德声誉；五、各种知识技能——在这五类事物上，担心别人也像自己或自己的近亲眷属等那样得到、通晓，并把这些事物隐藏起来，就是悭的性质。

在这五类事物上，憎恶别人胜过自己，不愿看见、无法正视，就是嫉。嫉与悭不会使别人失去利益，只会显露自己心地卑劣，并让自己在未来轮回中遭受众多过患。因此，应当努力把嫉与悭这些恶法连根拔除。

特相——巴利义注引文（缅文字体）：‘မယှမဝေ ဟောန္တု။ မာ အညဿာတိ သဗ္ဗာပိ အတ္တနော သမ္ပတ္တိယော ဗျာပေတုံ န ဣစ္ဆတိတိ ဝိဝိစ္ဆော။ ဝိဝိစ္ဆဿ ဘာဝေါ ဝေဝိစ္ဆံ၊ မုဒုမစ္ဆရိယဿေတံ နာမံ။ ကဒရိယော ဝုစ္စတိ အနာဒရော၊ တဿ ဘာဝေါ ကဒရိယံ၊ ထဒ္ဓမစ္ဆရိယဿေတံ နာမံ။ တေန တိ သမန္နာဂတော ပဋိလော ပရမ္မိ ပရေသံ ဒဒမာနံ နိဝါရေတိ။ ဝုတ္တမ္ပိ ဧစေတံ -- ကဒရိယော ပါပသက်ပွေါ၊ မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ အနာဒရော။’译：‘想着“愿这些全部只归我，不归别人”，不愿自己的一切成就扩散给别人，故为 viviccha；viviccha 的状态称为 vevicchа，这是柔和悭之名。所谓 kadariya，是不尊重；不尊重的状态称为 kadariya，这是刚强悭之名。具有这种悭的人，甚至会阻止别人把自己的物品布施给第三者。因此又说：悭者怀恶念，邪见而不尊重——’

> ——‘阻止别人施舍，也阻断乞求者的食物。’（《殊胜义注》1-407；《相应部》1-96。）

依语源解释，古师说：想着‘愿这件珍奇之物不要归别人，只归我’，所以称为悭（macchariya）。

> （《大复注》2-152。）

一、已经得到、现归自己所有的财富；二、虽然尚未得到，却已有足够确定的取得途径、将来能够得到的财富；三、与自己的财富同类、相似的财富——希望这三种财富只归自己，不归别人，不愿把自己的财富给人，也不愿让同类财富扩散到别人那里，这正是悭的特相。

柔和悭与刚强悭——不愿把自己的财物扩散给别人，也就是不愿布施，这种悭还不是极其恶劣，称为柔和悭（mudu-macchariya）。悭吝到连别人给各类受施者布施时也加以劝阻、阻断，则是极其粗猛的悭，称为刚强悭（thaddha-macchariya）。（《殊胜义注》1-407。）

原书 482

柔和悭以隐藏自己的财富为特相；刚强悭则以使他人也把各自拥有的财富藏起来、不让其布施为特相。

嫉的性质，是想要批评、贬斥别人已经获得的财富与荣誉。悭的性质则是：一、不愿把自己的财富给人，不愿让自己的财富扩散给别人；二、也担心别人得到与自己财富、荣誉同类的财富与荣誉。

三、还想反对、劝阻、阻断别人所作的布施与赠与。

一个钱都不必花，只须坐在那里，就不断收集足以导向苦界、恶趣的上好不善种子，也就是不断为自己寻觅这些种子。务必警醒。

作用——自己已经获得、正在获得、能够获得的财富无法再隐藏，不得不与众人共有时，便不能容忍这种共有，转而做出、说出与容忍相反的事情；这正是悭的作用。再者，看见别人把其自己的财物赠与各类受施者时，自己看不顺眼、如芒刺眼，进而阻挠、劝止、心怀不满，这也是悭的作用。

收缩现起——悭在修习毗婆舍那、摄取观照它的瑜伽行者智中显现为：对于舍弃、赠与、布施自己的财富，或让自己的财富与众人共有，心会畏缩、退缩；甚至别人把自己的物品布施给受施者时，自己也横插进去，表现出畏缩。黏着、贪取财富，是贪的性质；不喜欢自己的财富与他人共有，才是悭的性质。

苦涩收缩现起——巴利义注引文（缅文字体）：‘ယာစကေ ဒိသွာ ကဋ္ဌကဘာဝေန စိတ္တံ အဋ္ဌတိ သင်္ကောစေတီတိ ကဋ္ဌကဋ္ဌကော၊ တဿ ဘာဝေါ ကဋ္ဌကဋ္ဌကတာ။’译：‘看见乞求者时，心因苦涩而弯曲、收缩，故为苦涩收缩；这种状态称为苦涩收缩。’（《殊胜义注》1-407。）如同吃到苦涩食物，会因为食物的苦味而向后退缩；同样，悭者看见各类受施者时，仿佛尝到苦味，内心随即退缩。使这种退缩心态生起的原因，就是悭。因此，在以毗婆舍那智摄取、观照悭的瑜伽行者智中，悭显现为像苦味一样苦涩、怨愤的性质。〔有些人说：‘我不是舍不得财物才说这些话，而是他们那种做法太令人气愤、太让人受不了。’这正是悭的现起。〕

义注还提出另一种解释。

巴利义注引文（缅文字体）：‘အပရော နယော၊ ကဋ္ဌကဋ္ဌကတာ ဝုစ္စတိ ကဋ္ဌစ္ဆဏ္ဍိတော၊ သမတိတ္တိကပုဏ္ဏာယ ဟိဉ္ဇကွလိယာ ဘတ္တံ ဂဏှန္တော သဖ္ဖတောဘာဝေန သင်္ကိဋ္ဌတေန အင်္ဂကဋ္ဌစ္ဆဏာ ဂဏှာတိ ပူရေတွာ ဂဟေတုံ န သက္ကောတိ၊ ဧဝံ မစ္ဆရိပုဂ္ဂလဿ စိတ္တံ သင်္ကုစတိ၊ တသ္မိံ သင်္ကုစိတေ ကာယောပိ တထေဝ သင်္ကုစတိ ပတိကုဋ္ဌတိ ပတိနိဝတ္တတိ နာ သမ္ပသာရိယတီတိ မစ္ဆေရံ ကဋ္ဌကဋ္ဌကတာတိ ဝုတ္တံ။’译：‘另一种解释：所谓 kaṭukañcukatā，是用弯曲的饭勺取饭。装饭的锅已经齐沿盛满，用四周都弯曲的饭勺尖端取饭，便无法盛满整勺。同样，悭者的心会收缩；心一收缩，身体也随之收缩、后退、退转，不能舒展，因此称悭为 kaṭukañcukatā。’（《殊胜义注》1-407。）

原书 483

饭勺的勺面四周都弯曲、卷缩，以其前端从齐锅沿盛满的饭锅中舀饭，便无法舀满一勺。同样，具有悭的人一遇到财富，心就在布施、赠与等各方面收缩；对于僧团共有寺院、住处等，他执取为'我的'，心也无法宽广舒展而呈现卷缩。心从各方面卷缩时，整个色身也跟着收缩、后退、退却，无法充分舒展。之所以会这样——

——就是因为悭，所以把悭称为 kaṭukañcukatā。犹如用弯曲勺尖舀饭，在布施、住处等事务上，使心态与色身都不能舒展、使其卷缩的法，也就是使人畏缩的性质，正是以毗婆舍那智观悭的瑜伽行者智中所显现的悭。

巴利复注引文（缅文字体）：'ကဋုကသဒ္ဒါ ဟတ္ထ အသာတတ္ထော၊ ဒုက္ခတ္ထော ဝါ။ အဉ္စုကသဒ္ဒါ ဂတျတ္ထော။'译：'这里，kaṭuka 一词是不悦义或苦义；añcuka 一词是行进义。'（《蜜精》）依这项复注解释，在布施、住处等方面，悭会使悭者之心产生不悦、不乐、痛苦的结果，这就是以果为现起。悭者在布施事务上没有喜悦，反而心感痛苦；他把僧团共有寺院、团体共有寺院乃至个人所有寺院都当成'我的寺院'，别人前来居住时，他便不悦、痛苦。〔其他家族悭等也应照此理解。〕这些结果由于悭——

——而生，所以这段话的意思是：当别人前来使用住处等时，悭会产生不悦与心苦的结果。〔参见《清净道依释》3-298。〕巴利复注引文（缅文字体）：'အဂ္ဂဟိတတ္တံ စိတ္တဿာတိ ပရေသံ ဥပကာရကရဏေ ဒါနာဒိနာ အာကာရေန ယထာ နံ သမ္ပသာရိယတိ၊ ဧဝံ အာဝရိတ္တာ ဂဟိတဘာဝေါ စိတ္တဿ။ ယသ္မာ ပန မစ္ဆရိပုဂ္ဂလော အတ္တနော သန္တကံ ပရေသံ အဒါတုကာမော ဟောတိ၊ ပရသန္တကံ ဂဏှိတုကာမော။ တသ္မာ ဣဒံ အစ္ဆရိယံ မယှမေဝ ဟောတု မာ အညဿာတိ ပဝတ္တိဝေနဿ အတ္တသမ္ပတ္တိနိဂူဟနလက္ခဏတာ၊ အတ္တသမ္ပတ္တိဂ္ဂဟဏလက္ခဏတာ ဝါ ဓေဒိတဗ္ဗာ။'译：'所谓心被执持，是指在以布施等方式利益他人时，心无法舒展，反被遮蔽、抓牢。悭者不愿把自己的物品给别人，却想取得别人的物品。因此，依"愿这件珍奇之物只归我，不归别人"这一活动，应知悭以隐藏自己的成就为特相，或以抓取自己的成就为特相。'

（《殊胜义注》1-407—408。）

悭会封闭、压制并抓牢心，使人在以布施、赠与、扶助等方式令别人获得身心安乐时，不能实行布施等；也不能让别人使用住处等。在布施等事业，以及允许别人居住、使用住处等事业上，它使心不能宽广舒展。

再者，悭者有不愿把自己的物品给别人、却想取得别人之物的倾向。〔这句话不是说悭本身具有贪求别人物品的性质；它要说明的是，悭生起时，想要他人财富的——

——贪会以自然亲依止力资助悭。（《根本复注》1-172。）因此，无论住处等是否与他人共有——无论是僧团或团体共有，还是个人所有——以'愿它不要归别人'这种心态，不愿它成为他人之物，就是悭以隐藏自己的成就为特相（attasampatti-nigūhana-lakkhaṇa）：隐藏、悭惜自己的财物，以及自己有机会取得、应当取得的财物。

无论住处等是否与他人共有——无论是僧团或团体共有，还是个人所有——只愿它成为自己的物品，想要占有、掌控，就是悭以抓取自己的成就为特相（attasampatti-gahaṇa-lakkhaṇa）：抓取、占有自己的财富，也就是将其抓取、占有为自己的财富。

（《殊胜义注》1-407—408；《根本复注》1-172。）

近因——自己已经获得、正在获得、能够获得，也就是有机会取得的财富，是悭生起的最切近原因。应当把悭视为使心变得丑陋、乖变的法。

上述嫉与悭不能在同一个心刹那、同一道心路中相应并生，却可以相隔不同心刹那、不同心路而先后生起。关于嫉与悭如何带来染污的果报，下面继续讲述足以令人深生悚惧的瞻部迦长老前身事迹。

瞻部迦长老的前身——迦叶佛时代，有一位富翁住在一个林野村落。他为一位长老建造寺院并作布施；那位长老就是瞻部迦长老的前身。富翁以四资具护持住在寺内的长老，长老每天都在富翁家用斋。一天，一位阿罗汉长老直到日已升高才外出托钵，来到这位寺院施主富翁的门前。

富翁见到这位阿罗汉长老，对他的威仪深生净信。

一、他把长老请进家中，恭敬地供养精美饮食。

二、他布施上等布料，供长老制作袈裟。

三、见长老头发已经很长，便禀告说会请理发师随他到寺院为长老剃发；四、又禀告说会带一张床榻到寺院，供长老安睡。

那位每天都在富翁家用斋的住寺长老，看见富翁如此礼敬客住长老，内心便无法保持澄净。他想：“这位富翁对一个只见过——

——片刻的比丘，竟这样恭敬礼遇；对每天都在他家用斋的我，却不曾如此恭敬。”他这样思量着，回到了寺院。

客住长老也与住寺长老一同回寺，把寺院施主所赠的布料染好后披用。富翁随后带理发师到寺院，为客住长老剃发；又铺好床榻，请长老安睡。他邀请两位长老第二天一同用斋，然后离去。

住寺长老——也就是瞻部迦长老的前身——无法忍受富翁对客住长老的礼敬，正受着嫉妒胜过自己者的嫉，以及家族悭、利得悭、住处悭压伏逼恼。

到了傍晚，他再也忍受不住，便走到客住阿罗汉长老躺卧之处，以四种方式辱骂长老。

一、“客比丘啊，你与其在富翁家用斋，还不如吃粪。”

二、“与其让富翁带来的理发师为你剃发，还不如用棕榈种子拔掉头发。”

三、“与其披用富翁供养的袈裟，还不如不穿衣服、裸体游行。”

四、“与其睡在富翁送来的床榻上，还不如睡在地上。”（《法句义注》1-313—314。）嫉与悭的力量实在极大，逼得他非说出这四种辱骂不可。阿罗汉长老心想：“不要让这个愚人因我而毁灭。”于是不再受用寺院施主的邀请，一早便起身离开，前往安稳之处。

住寺长老也早早起身，做完应作的大小义务。到了托钵时间，他佯想："客住长老至今还在睡；敲钟便会醒来。"却只用指甲轻轻敲了一下寺院的钟，就进入村中。寺院施主富翁正在等候供养，见不到客住长老，便询问缘由。住寺长老说，客住长老太贪睡，连钟声也没听见。富翁是个聪明人，立即猜到住寺长老的情形；供养他用斋以后，富翁把住寺长老的钵洗净，以便找到客住长老时供养食物，并在钵中——

——盛满精美的硬食与软食，交给住寺长老。

原书 486

住寺长老走到半路，看看钵里的食物，心想："如果客住长老能吃到这样的食物，他一定会贪着这里，继续住下去。"于是把食物全都倒掉了。

住寺长老造下这样重大的不善业，以致两万年间所积修的沙门法也无力保护他。命终以后，从迦叶佛的教法时代直到乔答摩佛的教法将兴之际，他都在阿鼻地狱中，于称作"佛间无量期"的漫长无量时段里遭受大苦。乔答摩佛即将出世时，他投生为王舍城人。因为曾在迦叶佛教法中以四种方式辱骂阿罗汉长老，他在人世又承受四种恶果。

一、他曾骂道："客比丘啊，你与其在富翁家用斋，还不如吃粪。"由于这项不善业，他投生为人以后，从出生起就不吃普通食物，多年只吃粪便；他不想吃食物，只想吃粪。直到遇见佛陀并证得阿罗汉果的那一天，他这一生始终都在吃粪。

二、他曾骂道："与其让富翁带来的理发师为你剃发，还不如用棕榈种子拔掉头发。"由于这项不善业，他到阿耆毗迦（Ājivaka）外道中出家时，头发便被人用棕榈种子拔掉。

三、他曾骂道："与其披用富翁供养的袈裟，还不如不穿衣服、裸体游行。"由于这项不善业，从出生直到证得阿罗汉果那一天，他一生都不穿衣服，赤身裸体。父母无论怎样替他穿衣，他都丝毫没有穿衣的意愿，总会把衣服脱掉。

四、他曾骂道："与其睡在富翁送来的床榻上，还不如睡在地上。"由于这项不善业，他从出生起终身不能睡在床上，只能睡在地上；无论怎样把他放到床上，他都不睡，总是回到地上睡。

"人生来时，口中便生出一把利斧；愚人说恶语，正用这把斧斩割自己。"（《相应部》1-154。）上述种种，正是他以舌斧斩割自己而得到的果报。然而，当他遇见佛陀、证得阿罗汉果时，这些不善业所结的余报也就穷尽了。

（《法句义注》1-313—320。）

原书 487

伞手青年

要把上文所说的贪、嗔、痴、慢、嫉、悭等恶法连根摧毁，最好的武器，就是摄属于戒、定、慧三学的八支圣道。即使已经努力修习戒、定、慧所含摄的止与观，却尚未成功走到道路终点，仍须继续轮回之旅，舍利弗尊者前身所奉行的一项古老准则，也是一项很值得仿效的教诫。下面为愿意实行这项典范的人继续说

明。舍利弗尊者的前身曾是雅沙波尼王（Yasapāṇi）的理发师，名叫伞手（Chattapāṇi）。提婆达多则曾在多生中企图杀害——

——菩萨。在《法幢本生》（《本生义注》2-170）中，提婆达多的前身是雅沙波尼王的将军；菩萨则是雅沙波尼王的国师婆罗门，名叫法幢。

雅沙波尼王依法治国，提婆达多前身的迦罗迦（Kāḷaka）将军却收受贿赂、枉法裁判，常把不属于物主的人判作物主。一天，一个败诉的人举手号哭着走出审判处，正遇见进宫侍奉雅沙波尼王的菩萨法幢国师。他俯伏在菩萨脚下，禀告道：‘尊者，像您这样懂得劝谏国王利害与因果的智者善士明明还在，迦罗迦将军却受贿，把真正的物主判成不是物主。’——

——他这样向菩萨陈述自己的败诉经过。菩萨生起具足悲愍的心，说：‘来吧，我替你裁断这桩案件。’于是带他前往审判处。众人聚集以后，菩萨重新审理案件，把财物判还真正的物主。

大众响起热烈的赞叹声。雅沙波尼王听见后加以询问，得知这是众人为法幢智者国师公正断案而发出的赞叹，心中十分欢喜敬重。从那天起，国王便只让菩萨法幢智者国师主持审判。

迦罗迦将军从此收不到贿赂，利养减少，便对菩萨怀恨。他屡次向雅沙波尼王诬告，说法幢智者觊觎王位。雅沙波尼王起初——

——并不相信；但法幢智者审判时总有大批群众围绕，国王误以为那是法幢自己的党众，渐渐生起疑心。他与迦罗迦将军商议，用计谋杀法幢智者，并接连交付不可能的任务：一、命他在一昼夜内建成一座花果丰盛的御园；天帝释出手相助，御园如期完成。

二、又命他造一座与御园相称、以七宝庄严的大池；天帝释仍在一夜之间替他圆满造好。

三、再命他造一座与御园相称的宫殿；天帝释又替他造出一座完全以象牙建成的宫殿。

四、又命他造一颗能以宝光照明象牙宫殿、供人在光中行走的大摩尼宝；天帝释也替他造好了这颗宝珠。

这时，迦罗迦将军禀告国王：‘大王，法幢婆罗门似乎有某位能随愿成办一切的天神相助。现在请命他找来一名具足四项德行、连天神也无法创造的园丁。’国王便照办，并决定若法幢无法找来，便判他死刑。菩萨回家享用美食，睡过一夜，清晨思量：‘天帝释所能创造的，都已经创造完成；但具足四项德行的园丁确实不能凭空造出。既然无法成办，与其死在别人手中，还不如——

——无依无靠地死在森林里。’想定以后，菩萨没有告诉任何人，便走下宫殿，从正门出城进入森林。他坐在一棵树下，思惟善士即使受到世间八法逼迫也不动摇的品德。

在天帝释的指点下，人们把雅沙波尼王的理发师伞手青年带到国王面前，并禀告他能够成为具足四项德行的园丁。

伞手青年的四项德行

大王，我不嫉妒，也不饮酒；

大王，我不爱著任何人，并坚定安住于无嗔。

‘大王，我一、不生嫉；

二、不服用酒类等迷醉品；

三、不爱著任何人；四、不对任何人发怒，也不怀恨。’

雅沙波尼王询问时，伞手青年便这样禀告：‘大王，我具足这四项德行。’他逐一说明了自己具备的四种品德。

一、不生嫉的因缘

‘大王，我曾因一名女子而拘禁国师；

他却为我开示利益，因此我不再嫉妒。’（《本生义注》2-176。）

过去一生，伞手青年曾在波罗奈城为王，菩萨则是那位国王的国师婆罗门。国王从一万六千名宫女中册立一人为首后，极其宠爱这位王后。

王后还强求国王答应：从今以后，不得以烦恼欲心看别的女子。一天，边地发生叛乱，国王出征平乱，把菩萨国师留在城中。国王每行一由旬，便派一名使者回报王后沿途情况；往返共派出六十四名使者。王后每天都同来到宫中的使者私通，先后与六十四人全都犯下邪行。

王后每天同一名使者私通仍不满足，又邀菩萨国师与她私通。

菩萨是珍爱戒行的善士，绝不肯顺从王后的欲望。王后便抓伤自己的身体，设计诬告国师侵犯了她。国王随即下令逮捕、拘禁国师，并把他处死。

国师设法请押解者把自己带到国王面前，向国王完整陈述案件的真实经过。

‘愚者显耀之处，无罪者也会被缚；

智者显耀之处，即使有罪者也得释放。’（《本生义注》2-176。）

‘大王，在愚人居于显位、权势显赫的国家，即使无罪、不应受缚的人也会被拘禁；在智者居于显位、权势显赫的国家，即使有罪、应受拘禁的人也可能得到赦免。’（《本生义注》2-176。）当时那位王后，正是旃遮摩那女的前身。

国师禀明真相以后，国王召来六十四名使者审问；他们如实招认，案情遂告大白。国王准备惩罚使者和王后时，仍由菩萨国师请求赦免：‘大王，不应归罪这些使者，是王后令他们顺从自己的欲望；请宽恕他们。王后也没有罪；女人对欲事不知满足，这只是女人的天性，应当宽容。请也宽恕王后。’国王因而赦免了使者与王后。针对这件事——

——伞手青年向雅沙波尼王禀告：‘大王，我曾因一名女子而拘禁那位贤明善良的国师；国师却为我指明真正有益之事。因此，我后来成为不嫉妒、心中没有嫉的人。’

伞手青年又继续向雅沙波尼王禀告：

‘当时我心想：我舍弃一万六千名女子，单以烦恼欲心宠爱这一名王后，尚且不能使她满足。对这些难以满足的女子发怒，就像对穿久而污损的衣服发怒，说“你为什么会脏”；也像对吃下的食物变成粪秽发怒，说“你为什么变成这样”。从今以后，直到我证得阿罗汉果为止，愿我不再因烦恼而生嫉。’他如此决意，从此便成为不嫉妒的人。

因此，偈中才说‘所以我不再嫉妒’。（《本生义注》2-176。）伞手青年说：‘雅沙波尼大王，当时身为波罗奈王的我曾这样思量：我舍弃一万六千名女子，只以烦恼欲心宠爱这一名王后，尚且无法满足她。对这些欲望难满的女子发怒，就像对穿久而污损的衣服发怒，质问它为什么变脏；也像对吃下的食物后来变成粪秽发怒，质问它为什么会变成粪秽。

从今天起，直到我证得阿罗汉果为止，愿我不再缘于烦恼生起嫉。’他这样坚定其心、立下誓愿。因此，到了伞手青年这一生，我的心中便不再显现嫉。

> （《本生义注》2-176。）

对贤明的国师心生嫉妒，是嫉；愤怒到下令处死他，是嗔；不容别人触犯被自己视作所有的王后，是悭。这些恶法势力强大，竟使国王对一位贤明善士判下死刑；他因此深生警惕与悚惧，立下上述誓愿。这项誓愿到伞手青年这一生终于成就。善士，如果你还必须继续在轮回中流转，每次修作善业时，也很值得发愿不让这些烦恼恶法在自己的相续中生起。

二、不饮酒的因缘

雅沙波尼王又问伞手青年：‘伞手，你见到什么事情，才成为不饮酒的人？’

答：‘大王，过去我也曾是波罗奈王，不能离开酒，也不能吃没有肉的御膳。我曾命人在城中鸣鼓宣布：布萨日不得杀生。御厨必须在每月十三日预先为国王留下肉食；那次肉没有收好，被狗吃掉了。布萨日当天，御厨找不到肉，只好烹调各式精美佳肴。他不敢把没有肉的御膳端给国王，便请示王后：大王后，今天我找不到肉，不敢奉上无肉的御膳；我该怎——

——么办？王后说：御膳官，国王非常疼爱我的儿子，一见到他便亲吻拥抱，甚至忘了自己身在何处。我会把孩子打扮好，让他坐在国王膝上；国王同孩子嬉戏时，你就端上御膳。’王后说完，便替儿子穿戴华饰，让他坐在国王膝上。国王正在和儿子欢娱玩耍时，御膳官端来了御膳。

国王当时已经酩酊大醉，看到御膳中没有肉，便问肉在哪里。御膳官禀告：‘大王，今天是布萨日，城中已经鸣鼓宣令不得杀生，因此找不到肉。’国王说：‘难道连供我的肉也找不到吗？’竟扭断膝上爱子的脖子，把已经断气的孩子扔到御膳官面前，命他立刻妥善烹调后送来。

御膳官只得遵命烹调奉上，国王就着儿子的肉吃完御膳。众人畏惧国王，没有一个人敢哭、敢流——

原书 492

——泪，甚至没有一个人敢开口说话。

国王吃完便上床睡去。天亮酒醒以后，他又命人把儿子带来。王后哭着伏在国王脚下。国王问她缘故，王后禀告：‘大王，昨天您杀了儿子，还吃了他的肉。’国王因丧子之痛号哭悲叹，想到‘这场苦难是依饮酒而生’，看见饮酒的过患，便立下如下誓愿。

‘从今以后，直到证得阿罗汉果，我绝不再饮这种能造成毁灭的酒。’他抓起尘土擦在脸上，立下此愿。从此以后，他再也不饮任何酒类。

也就是说，他抓起尘土擦脸，坚定其心、发下誓愿：‘从今天起，直到证得阿罗汉果，我绝不再饮这种导致毁灭的酒。’从那时、那一生起，他便不再饮酒。伞手青年正针对这件事，向雅沙波尼王诵出下偈。

‘大王，我曾醉酒吃下儿肉；

我为他的悲痛所逼，遂远离饮酒。’（《本生义注》2-177。）

‘大王，我曾因酒醉而吃下儿子的肉；我受到忆念亡儿的悲痛逼迫，从此远离饮酒。因此，我现在不饮酒。’伞手青年如此禀告。（《本生义注》2-177。）

三、不爱著任何人的因缘

雅沙波尼王又问伞手青年：‘伞手，你见到什么事情，才对任何有情都不再生爱著？’

‘大王，我昔名基多婆娑；我的儿子打破独觉佛之钵——

——而命终，因此我不再爱著。’（《本生义注》2-178。）

‘大王，过去我曾在波罗奈城为王，名叫基多婆娑（Kitavāsa）。那时我的儿子打破独觉佛的钵，随后命终；正因这个儿子的事，我的相续中不再有爱著。’

原书 493

详细说来，舍利弗尊者的前身过去曾在波罗奈城为王，名叫基多婆娑。基多婆娑王生有一名王子。精通相术的相师见到王子，预言道：‘大王，这位小王子将因得不到饮水、口渴而死。’王子被命名为恶王子（Duṭṭhakumāra）。长大懂事以后，国王立他为储君；出行时总让儿子在自己前后随行。国王害怕儿子渴死，便在波罗奈城四座城门——

——以及城内各处适当地点开凿水池，又在十字路口搭建凉亭，放置盛满饮水的大水瓮。

一天，恶王子一早盛装前往御园，途中遇见一位独觉佛。城中百姓见到独觉佛，都礼敬、赞叹，合掌立在独觉佛面前。

恶王子心想：‘这些明明同我这位储君一起出行的人，却只礼敬、赞叹这个秃头，还只向他合掌。’他愤怒地下了象背，走到独觉佛面前问：‘沙门，你得到食物了吗？’独觉佛回答已经得到。王子便夺过他手中的钵，摔到地上，连同钵食一起踩踏、踢碎成粉末。独觉佛心想：‘这个有情毁了。’于是望向恶王子的脸——

——恶王子说：‘沙门，我是基多婆娑王的儿子，名叫恶王子。你生我的气、睁眼盯着我，又能把我怎么样？’

独觉佛当天已经断了钵食，便飞上天空，回到喜马拉雅山北面的难陀根山窟。恶王子所造的不善业，也在那一刻成熟，开始给予果报。

王子叫喊着‘太热了！太热了！’，全身剧烈灼烧，当场倒下。各处所有饮水都突然消失，水渠也全都干涸；王子就在原地死去，投生阿鼻地狱。

基多婆娑王听到消息，因执著儿子而受到忧悲逼迫，心中这样思惟：

原书 494

‘我的忧从可爱之物而生；假如我没有爱著，忧便不会生起。从今以后，愿我对任何有识或无识之物都不再生爱著。’他如此坚定其心。从此以后，爱著不再生起。（《本生义注》2-179。）其意是：‘我相续中的这份忧悲，只因可爱之物而生；假如我心中没有爱著，就不会有忧悲。从现在起，无论是有生命的有识之物，还是无生命的无识之物，愿我对任何对象都不再生爱著。’他这样立愿。伞手青年禀告大王：‘从那时起，我的相续中便不再对任何有情、无情的欲乐对象生爱著。’——

——（《本生义注》2-178—179。）再看这个故事里的恶王子：他不能容忍众人不向自己致敬，却恭敬独觉佛，明显生起了见不得别人胜过自己的嫉，以及想毁坏独觉佛的嗔。嗔与嫉就这样声势浩大地把王子送进阿鼻地狱。

再看基多婆娑王：听到最疼爱的独子被大地吞没、因渴而死的消息，忧悲便涌入心中。然而，他依‘忧从所爱生’而明白，正因爱著儿子才会有这份忧，于是坚定其心、发愿此后在漫长轮回中，不再爱著任何有情、无情的欲乐对象。这正是能从恶事中提炼出善益。

四、不对任何人发怒、怀恨的因缘

雅沙波尼王又问伞手青年：‘伞手，你见到什么境缘，才会对任何有情、任何行法都不发怒、不怀恨？’伞手青年回答如下。

‘我昔为阿罗迦，修慈心七年；

于梵天界住七劫，因此我不发怒。’（《本生义注》2-179。）

‘大王，过去一生我曾是名叫阿罗迦（Araka）的仙人。在那一生，我连续七年修习慈心，也就是培育慈心禅，常住慈心禅定。仙人命终以后，我在梵天界度过七次世界收缩与开展的漫长周期。由于我在昼夜与漫长轮回中，长期而熟练地培育慈心，使慈心禅心得到周遍而——

原书 495

——、完整的训练，所以发怒与怀恨不会在我的相续中生起。’伞手青年如此禀告。（《本生义注》2-179。）善士，请回过头审察这个故事：给有情带来最多痛苦的，不正是爱与恨吗？如果不爱著、不憎恨任何有情、无情或行法，请想想你也会多么安乐。若能以止与观的修习利器，把贪、嗔、嫉、悭这些恶法连根摧毁，当然最好。

不过，如果尚不能彻底断根，那么每次修作善业时，也很值得像舍利弗尊者的前身那样发愿：愿自己不爱著任何人，不憎恨任何人，不嫉妒任何人，也不饮酒。

原书 496

十一、恶作

巴利词解：‘被可厌地做成，故称 kukata（恶作之事）；它的状态，称为 kukkucca（恶作）。’

第一，恶作以事后追悔为特相；第二，以对已经做的恶行和没有做的善行感到悲伤为作用；第三，以懊悔为现起；第四，以已经做的恶行和没有做的善行为近因。

应视恶作如同奴役。（《殊胜义注》1-299；《清净之道》2-100。）已经造作的恶行与没有实行的善行，都是可厌的，所以称为 kukata——恶作之事。缘取这些恶作之事而生起、令心不悦的心生起之状态，称为kukkucca——恶作。另一种解释是：可厌地造作之心称为 kukata；这种可厌之心的状态称为 kukkucca。

四法解释如下：一、以事后再度懊恼为特相。二、以反复随逐已经做的恶行和没有做的善行而悲伤为作用。三、以令心反复忆念、懊恼为现起；另一说，以心不愉悦为现起。四、以已经做的恶行和没有做的善行，也就是已造不善与未修之善，为近因。

复注解释：已经做的恶行和没有做的善行都属于恶作之事。缘取它们、以懊悔方式转起的心，由于与这些恶作之事相伴，这里也依因的名称称作 kukata；所以说‘这种 kukata 之心的状态，就是 kukkucca’。

（《大复注》2-152。）

已经造作、违犯的恶行，以及没有修习的善行，本来就是可厌的恶作之事。有人缘取这些事，想到：‘我竟造下善士所厌弃、能令我堕入恶趣的这些恶行，实在糟糕！’于是生起不悦的心与心所聚。

另有人想到：‘我没有修习这些能导向天界与涅槃的善行；临终时，我没有任何能遮止恶趣怖畏、可供藏身、安卧与依靠的善法。可怜的我，实在糟糕！’于是也生起不悦的心与心所聚。

这两种心与心所聚，也依因的借称称为 kukata，正如以地遍为所缘的禅称为‘地遍禅’。这是把结果的名称转用于原因。

原书 497

这种名为 kukata、令心不悦的心生起之状态，称为 kukkucca；也就是说，这一状态就是恶作心所。

有人会问：善行既然尚未实行，为什么也称为 kukata——恶作之事？世间人对于本来应做而没有做的善事，会想：‘我没有修成可供自己躲避恶趣大怖畏与轮回大怖畏的善业，真是做了可厌之事。’因此，依世间惯用说法，日月流逝以后，未曾实行的善行也称为 kukata。

所以，已经做的恶行和没有做的善行都称为 kukata。缘取这些恶行与善行而生起的不悦之心，由于与 kukata 相伴，这里也称作 kukata；这种 kukata 之心的状态，便称为 kukkucca。应当如此理解。

另一种词解是：‘可厌地造作’这一说法，指缘取已经做的事或没有做的事而生起的懊悔心。

依这种解释，可厌地造作之心称为 kukata。所谓可厌地造作之心，是：一、缘取已经做的恶行而生起的心；二、缘取没有实行、没有修习的善行而生起的心。

这种心既不能令已经造下的不善变成未造，也不能令未曾修习的善成为已经修成，所以在智者看来，只是可憎、可厌之心。使这种心态生起的状态，就是恶作心所。因此应作这样的词解：‘可厌地造作，故为 kukata；kukata 的状态即 kukkucca。’这一解释不必借助因的借称。又一种解释说：恶作是由违犯所引起的事后追悔；vippaṭisāra（懊悔）也是它的名称。智者不应做这种行为，所以它是可厌之行，称为 kukkucca；又因它不能撤销已造的违犯，只能缘此作不正的忆念，所以称为 vippaṭisāra。（《律藏义注》1-182。）例如苏提那尊者造作恶行以后，想到现世将受佛陀等圣贤善士——

——呵责等过失，以及轮回中将受恶趣苦等过患；又或实际遭到指责、贬斥等不良结果时，便会生起‘我竟造下那项恶行’的心态。又有人在财富充裕、年轻健康时没有修习善业，等到财物耗尽——

——、年老力衰或疾病缠身时，才生起‘当初我竟没有修善’的心态。这种心态不能令已造恶行变成未造，也不能令未修善行变成已修；智者不应这样做，所以只是智者所厌弃的可厌行为，也因此称为 kukata。这种心态通常称为 paccānutāpa——事后追悔；vippaṭisāra——心中懊悔，也是这种恶作的名称。

心趋向并忆念已经做的恶行和没有做的善行，另一说，趋向并忆念有过失的恶行与无过失的善行，称为 paṭisāra。这种忆念既不能令已造恶行变成未造，也不能令未修、未实行的善行变成已经修成，所以只是颠倒、可厌的趋向与忆念。这样的忆念，既不能把已经违犯的罪过重新——

——收回、遮止，也不能使未修的善成为已修；因此，依已造之恶与未修之善而反复颠倒地悲伤、思量、沉思，心中不悦，这种趋向与忆念也称为 vippaṭisāra。它的法体正是恶作心所。〔依此词解，可说：‘可厌地造作，故为 kukata；kukata 本身就是 kukkucca。’亦可参见《殊胜义注》1-414。〕有智慧的人不应因已经造下的恶行而继续忧愁；应坚定决意‘今后不再做这种事’，转而多修善业，不应再作忧——

——愁。明知不应忧愁却仍反复忧愁，是可厌的行为，因而称为恶作。这就像被一根刺扎伤以后，又用另一根刺反复刺探：先前已经有一项不善，又缘取它不断生起由恶作与忧受主导的新不善。对此应高度警惕，像远避剧毒恶蛇一样远远避开。

如同奴仆

义注说，应把恶作视为如同奴役。奴仆在任何事情上都不能自主，只能服从主人；同样，恶作生起时，具有恶作的人在修善之事上不能随自己的意愿而行。由于他受制于名为恶作的他法，所以如同处在奴仆之

身。

原书 499

另一种解释是：随逐已造不善与未修善行而悲伤，属于忧受；恶作的生起与这种忧受相连。恶作缘已造不善与未修善行，伴随忧受而生；它又使人对同样的已造不善与未修善行充满悲伤，成为具有忧受者。因此，恶作既与随逐已造不善、未修善行而生的忧受——

——相连，便如同处在奴仆之身。〔恶作不能离开忧受，单独对已造不善与未修善行生起；它总与名为愁的忧受这一他法相连，所以说如同奴仆。〕（《根本复注》1-121；《大复注》2-152。）

恶作生起的另一种方式

义注说明另一种情形：有人把无过失之事认作有过失，又把有过失之事认作无过失，因而有所违犯。这称为：由于对无过失者作有过失想，以及对有过失者作无过失想，而犯下名为违越的过失。

这类人违犯以后，也会这样生起恶作：‘我没有做善事，没有修善，也没有修习能防护怖畏、遮止恶趣的善业；我实在犯了大错！我造了恶，做了残酷之事，又造下能带来恶果的染污不善；我实在犯了大错！’无论把无过失认作有过失，还是把有过失认作无过失，违犯以后都可能生起恶作。因此，把善行误作恶行而行事以后，或把恶行误作善行，事后才知道那是恶行时，尤其临终——

——出现恶相时，也会生起恶作。应当如此了知。（《殊胜义注》1-414。）

依据以上说明，恶作的特相、作用等已经足以明白。已造的恶行与未修的善行，也就是已造不善与未修之善，正是恶作生起的最近因。

行蕴论章（之十一）

原书第 500 – 529 页

原书 500

三种恶作

一、盖恶作（nīvaraṇa-kukkucca）——以上所说明的恶作，属于五盖中的恶作，是不善法。

二、戒律疑虑（vinaya-kukkucca）——在戒律事项上思量‘这适宜吗？不适宜吗？’这种疑虑，可以依情况生起在凡夫、有学与阿罗汉的相续中。凡夫与有学的戒律疑虑是善法，并非不善；阿罗汉的戒律疑虑则是唯作。《律藏》2-96 记载，舍利弗尊者对于是否可以接受、食用施给旅舍住客的 āvasatha-piṇḍa（旅舍食），也曾生起戒律疑虑。

三、不收摄恶作（asaṃyata-kukkucca）——在礼佛、集会、布萨堂等场合不收摄身语，摇手动脚、说话、咳吐痰液等不合宜行为。这里多半取由痴主导的不善心生起。三种恶作之中，本节恶作心所所指的是盖恶作。

事后追悔

世人常合称为‘杜—萨—纳—娑（du-sa-na-so）’的四位富家子，生前有充足资财可以修善，却不修善，只犯欲邪行。死后，他们堕入洛哈贡毗（Lohakumbhī）铜釜地狱，每隔六万年才浮到锅面一次：从锅面沉到锅底要三万年，从锅底再浮回锅口又要三万年。四位朋友浮到表面时，只能短暂相见；每人还来不及说完想说的话，只发出一个音节便又沉没。一、杜——‘我们生在人间、资财丰厚时，没有修习足以依靠、足以作为归依的善——

——业，反而以错误方式度过一生。’他无法说完，只发出低沉的‘杜’声，便又沉了下去。他因生前未修善业而生起追悔的恶作。

二、萨——‘总计起来，我们在地狱受苦已经整整六万年；这种地狱苦究竟何时才会出现尽头？’他也无法说完，只发出低沉的‘萨’声便又沉下去。他看不见苦的边际，因此生起名为 vippaṭisāra 的事后追悔。

三、纳——‘我们的地狱苦没有尽头，不知何时才会结束，完全看不见边际。朋友们，我和你们从前在人间都造错了恶业。’——

——他连这句话也说不完，只发出低沉的‘纳’声便沉了下去。他因过去造作不善而在事后受着煎熬。

四、娑——‘如果我脱离地狱以后还能再得人身，愿我成为能理解善士教诫的人，具足戒行，多修善业。’他也说不完，只发出低沉的‘娑’声便沉了下去。他因为生前没有遵从善士教诫、具足戒行并多修善业，如今才在事后受着煎熬。

这种后悔与事后煎熬，并非只有‘杜—萨—纳—娑’四人到后世才会经历；现世的人也会如此忧恼。忧恼极重时，不但内心发热，身体也会热到出汗。造下不善以后再受追悔煎熬，不能使既有不善消失，只会增加名为恶作的新不善。因此，不应继续事后忧恼；应当小心远离同类不善，令已造不善以后没有机会给果，并竭尽全力修习戒、定、慧三学的殊胜行，令善法一直增长到圣道；还应衷心决意并守护：‘这种过去犯过的不善，今后绝不再在我的相续中生——

——起。’这才是最好、最无过失的做法。应当看看央掘摩罗的先例。

趁有时间，勤奋努力

年轻时是依自身能力与志愿求取智慧、财富与善业这三者的时期，也是最有机会求取的时候。若等到雨季结束才耕田，往往不但收益很少，甚至全无收获。可看《法句义注》2-81—84 所载大财长者子夫妇的故事。丈夫家有八十俱胝，妻子家也有八十俱胝，合计约一百六十俱胝财富。如果他们在世俗生活中运用智慧经商、耕作：青年期开始，能够成为第一等富翁；中年才谋生，也能成为第二等富翁；晚年才警觉并经营，也能成为第三等富翁。如果他们舍弃家居、离开世俗，进入教法出家——

——则：一、青年期出家，丈夫可证阿罗汉，妻子可证不来果；二、中年出家，丈夫可证不来果，妻子可证一来果；三、晚年出家，丈夫可证一来果，妻子可证预流果。

然而，他们三个年龄阶段都沉迷饮酒享乐，虚度一生，最后沦落到手持破碗乞食。遇见佛陀时，三个阶段都已过去；他们既从世间财富衰败，也失去了出家人本可得到的道果利益。

‘少壮不修梵行，年轻不积财富；

如无鱼池中的老鹭，独自萎靡沉思。’（《法句义注》2-83。）

他们在年富力强时没有修习教法梵行与道梵行的殊胜行，也没有在年轻时求得财富，所以只得像鱼已绝迹、水已干涸的泥沼中，那只折翼的老鹭一样郁郁沉思。（《法句义注》2-83。）不过，即使很迟才觉醒，也不应想着‘我没有修善，真是错了’而继续事后追悔。迟来觉醒，仍远胜许多始终没有觉醒的人。

名叫铜牙（Tāmbadāṭhika）的老人，壮年时一直替国王执行死刑，杀害死囚；直到年老、不能利落行刑时才卸任。临终那天，他有机会把拌有酥油的浓乳粥供养舍利弗尊者。用斋以后，舍利弗长老开始为他作随喜开示。听法时，老人想到自己所造的罪行与尊者所说之法相差悬殊，无法专注于法。舍利弗尊者知道后问：‘施主，你是因为自己想杀才杀，还是别人命令你杀？’——

——他回答：‘尊者，我并非自己想杀，只是国王下令才杀。’尊者便方便问道：‘近事男，如果这样，你会有不善吗？’铜牙智慧薄弱，因而认为‘我没有不善’，便请求：‘尊者，若是如此，请继续开示。’他觉得自己似乎没有过失，心中放松，终于专注听法，于是‘生起了低于预流道、名为随顺忍的观智’。（《法句义注》2-407。）所谓随顺忍，依《无碍解道》2-337，铜牙施主由于听闻舍利弗——

——长老的开示，对色、受、想、行、识五蕴的无常相、苦相与无我相有了透彻洞见。这项观智——

——随顺道谛、胜义谛与涅槃，也堪能照见它们，因此称为随顺忍。〔亦参见《大复注》2-79。〕这位施主不久命终，投生兜率天。老人过去确实造了许多杀生业；然而，舍利弗尊者以方便设问，使他不再生起恶作。恶作平息以后，他专心听法，获得名为随顺忍的观智；这些善法把他从恶趣怖畏中带出，送到天界。

所以，无论什么人，都不应为过去已经造下的不善继续忧恼，也不应因尚未修善而生起事后追悔；只应努力不再造新的不善，并从觉醒之时开始，勤奋修习善业。

十二、昏沉

昏沉四法如下：第一，以不奋发、没有积极努力为特相。第二，以破坏、排除精进为作用。第三，以在所作之事上沉陷、退缩为现起；另一说，以使相应诸法沉陷为现起相，或以相应诸法的沉陷为结果现起。第四，对于寂静的林野住处以及殊胜的止、观善法不乐、懒惰、伸懒腰等，由此生起的不如理作意；另一说，对于令人懈怠的所缘所作的不如理作意，是它的近因。（《殊胜义注》1-297；《清净之道》2-99。）

十三、睡眠

睡眠的前两法是：第一，以诸心所对于所作之事不适任为特相。第二，以覆蔽为作用。

其余两法是：第三，（甲）以对取得所缘退缩为现起；（乙）另一说，以产生眼睑开合、昏昏欲睡的结果为现起。第四，对于林野住处以及止、观善法不乐、懒惰、伸懒腰等，由此生起的不如理作意，是它的近因。（《殊胜义注》1-297；《清净之道》2-99。）详言之：一、诸心所对于各项事情无能为力、不适任，是睡眠的特相。二、关闭识与诸门，另一说，把相应诸法束缚成沉重迟滞的状态，是它的作用。三、在取得所缘时退缩，是它的现起相；另一说，它能造成眼睑频频开合、昏昏欲睡的结果现起。四、对于林野住处以及止、观善法不乐、懒惰、伸懒腰等，由此生起的不如理作意，是它的近因。

使心收缩凝滞，故名昏沉；使诸心所迟钝受压，故名睡眠。这里所说的意思，是不奋发所造成的收缩凝滞，以及无能为力所造成的能力损伤。

（《殊胜义注》1-297；《清净之道》2-99。）

原书 505

复注说：由于不奋发、沉陷，而使心收缩凝滞的状态，称为昏沉；与昏沉相应的心，也因与它结合而称为昏沉；使心成为这种状态的法，也称昏沉性。由于无能为力、能力受损而不适任，称为睡眠；正因为睡眠使相应诸法变得迟钝、能力受损，所以说'使之迟钝，故为睡眠'。（《大复注》2-150。）昏沉，是在各项事务上没有努力、向下沉陷，缺乏积极奋发，而把身心收拢、束缚成退缩状态的法。与昏沉相应的心，也称为昏沉；因此，令心不发挥力量、退缩不前的法，名为昏沉。精进在所作之事上愈积极，昏沉就愈退缩；而昏沉也仿佛压制相应之心，使它——

——不再积极，变得低弱。因此，昏沉具有不努力这一与奋发相反的特相，也有破坏、排除精进的作用。当瑜伽行者以观智照见昏沉时，它以在所作之事上退缩、令心气低沉的法，也就是令相应诸法以退缩方式转起的法，呈现在智中；这是现起相。它又使心气低落、使相应诸法从所作之事退缩；这是结果现起。

睡眠：像昏昏欲睡时那样，缺乏完成所作之事的能力，称为'无能'；这种无能正是诸心所的疲乏、能力受损。由于诸心所这样无能、疲乏，它们对于所作之事的不适任，就是睡眠的特相。在各项事情上不适任这一特相，昏沉也同样具有；但应分别记住：昏沉是心的不适任，睡眠是诸心所的不适任。〔参见《阿毗达磨》1-233；《大复注》2-150。〕作用方面，复注说是'覆蔽识门'；《入阿毗达磨论》则说是'覆蔽识门，或束缚相应诸法'。睡眠生起时，人会昏昏欲睡，不能敏捷、清楚地——

——取得任何所缘；由于心变得迟钝，有分心出现得多，心路心出现得少，就像云层遮蔽天空一样，识与诸门以及和睡眠相应的诸法，都仿佛被覆盖、束缚。这就是睡眠的作用。

〔应知这一说明也与昏沉有关。〕现起方面，复注说：'退缩，是在取得所缘时收缩的行相。由于昏沉只使心收缩，而睡眠不仅使受等三个名蕴收缩，也使色身收缩，所以说睡眠以昏昏点头、欲睡为现起。'（《大复注》2-150。）瑜伽行者以观智观察时，它会以在取得各种所缘时退缩的行相呈现于——

原书 506

——智中。另一说，昏沉只令心在取得所缘时退缩，封闭、束缚心而使它不能取所缘；睡眠则令受、想、行三个名蕴，也就是诸心所，在取得所缘时退缩，并把它们封闭、束缚，使它们不能取所缘。

睡眠不仅使诸心所在取得所缘时退缩、受阻、不能取所缘，也同样使色身如此。因此，睡眠生起时，会产生眼睑开合、昏昏欲睡的结果；这就是结果现起。

近因方面：arati 是对边远、寂静的住处以及殊胜善法不乐；vijambhikā 是能引生伸懒腰这一粗重身态的染污法之转起；‘不乐、伸懒腰等’中的‘等’字也包括懒惰等。这里的处格表示所要产生的结果。譬如说‘为了皮而杀豹’，兽皮既是杀豹所得的结果，也是为了得到它而杀豹的动机；同样，由不如理作意，便会产生对于边远林野住处不乐、对于称为殊胜善法的止观——

——修习善法不乐、懒惰，以及引生伸懒腰等粗重身态的染污法。（《大复注》2-150—151。）

反过来说，由于这些能引生对于林野住处不乐、对于止观修习不乐、懒惰与伸懒腰的染污法转起，也会再次生起不如理作意。

因此，应知能引生对于林野住处和止观修习不乐、懒惰、伸懒腰的染污法之转起，既是结果，也是原因。而由这些染污法转起所生的不如理作意，正是昏沉与睡眠最接近的近因。

本来对住在林野寺院没有兴趣的人，会想：‘难道只有住在林野才能得法吗？’于是反而认为居住在边远林野有过失，进一步错误作意。本来对禅修没有兴趣的人，也会想：‘修禅会令人发疯。’于是再次错误作意。这种不如理作意，会束缚、阻碍心与心所，使它们对于林野住处的生活以及止观修习不能积极——

——奋发。因此，这种不如理作意又成为昏沉与睡眠最接近的近因。

身心都不敏捷而迟滞，称为‘昏沉’；昏昧不清，称为‘睡眠’。这两个心所通常在同一个心识刹那共同生起。二者生起时，缺乏精进，仿佛懒惰；对于当前的工作不积极，退缩迟滞。临近入睡以及听法时打瞌睡，最能明显看出它们的状态。

不过，并非每一次想睡都是昏沉睡眠。有些睡意是工作劳累、身体疲乏所致；这种睡意也会出现在阿罗汉圣者的相续中。

树木被烈日晒得枯萎时，也会蜷曲下垂，仿佛昏昏欲睡。因此，并非一切睡意都是昏沉睡眠；只有心与心所对于所作之事不积极，退缩、迟滞的状态，才应认作昏沉睡眠。现今无论在各种世间工作，还是止观修习中，人们也把懒惰迟钝、昏昏欲睡的人称为昏沉睡眠强盛者。

十四、疑

由于远离疗治（vigatā cikicchā），故名为疑（vicikicchā）；或者，藉由它探究真实自性时，探究者会感到困难、疲惫，故名为疑。

疑的四法如下：一，以疑惑为特相；二，以摇摆不定为作用；三，（甲）以不能决断为现起，或（乙）以从多方面执取为现起；四，以不如理作意为近因。〔疑以不如理作意为近因。〕应知它能障碍修行。（《殊胜义注》1-300；《清净之道》2-101。）对于真正的一切知正等觉佛陀等八种疑处，若不断生起‘究竟是、还是不是’之类的疑惑，因为它不易用智慧之药疗治，便称为疑。〔这并不是说它绝对不能疗治，只是

说以智慧之药疗治它非常困难。〕另一说，在探求真正的佛陀等真实自性，或探究胜义法的无常等真实性时，由于这种法会使探究者的心疲惫，所以也称为——

——疑。

一，在八种疑处中，以疑惑为特相；二，在八种疑处的种种所缘上，以心摇摆不定为作用；

原书 508

三，（甲）对于八种疑处的所缘不能作出决断，结果使心犹疑不决，这是结果现起；（乙）在八种疑处的所缘上，以种种方式执取的法，是现起行相；四，对于八种疑处所作的不如理作意，是它的近因。

应知它是能给修行造成障碍的法。

疑的特相

一、‘难道真有彻知一切法的真正一切知正等觉佛陀吗？’二、‘依照八支圣道修行，真的能够到达天界、证得涅槃吗？道智、果智与涅槃真的存在吗？教理之法真的正确吗？’

三、‘难道真有如实修习出离轮回的善法、如实了知出离轮回之法的真正圣僧团吗？’四、‘戒、定、慧三学的殊胜修行，真的有其利益吗？’

五、‘称为轮回前际的过去世、过去诸蕴，真的存在吗？还是直到现在才由某个创造者创造出来？’六、‘称为轮回后际的未来五蕴，真的可能存在吗？如果尚未证得涅槃，死后真的还有来生吗？还是此生一死便就此断灭？’七、‘称为轮回前际的过去世、过去分五蕴，以及称为轮回后际的未来世、未来分五蕴，两者真的都存在吗？’八、‘所谓“缘于无明而有行，缘于行而有识”等，显示烦恼轮、业轮、果报轮流转次第的因果相续缘起法，真的正确吗？一切已造的善行与恶行，真的会作为善业或不善业——

——在诸蕴相续中留下潜能，并在后来带来各自的果报吗？’依阿毗达磨法，在这八处上以‘是这样吗、不是这样吗；是真的吗、不是真的吗’等方式四处游移、盘旋不定的法，称为 saṃsaya，即疑惑。

‘这是常，还是无常？’由于以这种方式转起，不能安住于单一行相，反而向四周盘旋游移，所以称为 saṃsaya（疑惑）。（《殊胜义注》1-301。）对于色法、名法究竟是常还是无常，它无法安住在‘常’这一单一行相，也无法安住在‘无常’这一单一——

原书 509

——行相；由于不能稳固地安住在任何一种行相上，而总在四周盘旋游移，所以称为疑惑。（《殊胜义注》1-301。）疑正具有如此疑惑不定的特相。

摇摆不定的作用——疑在种种所缘上令心摇摆不定，其作用如下。

掉举只立足于自己正在取得或已经取得的所缘，并在该所缘上旋转、活动、动摇。疑虽然也只在色所缘等某一个所缘上生起，却顾虑另一种取得所缘的行相：‘是这样还是不是这样？是这个还是那个？或是别的什么？’因此，它的作用是在种种所缘上令心摇摆不定。这一点应当特别记住。

（《大复注》2-153。）

再作说明：取得一个令人心动的色所缘时，心不安稳地住于该所缘而散乱、活动、动摇，这是掉举的性质。若对于同一个色所缘，执取为‘是我吗？是我所有吗？过去曾发生吗？还是未曾发生？’等，也就是对同一色所缘作种种执取，则是疑在种种所缘上动摇的性质。执取为‘是我吗？’时，仍顾虑‘不是我吗？’这种另一种执取。

——同样，对该色所缘执取为‘过去曾发生吗？’时，仍顾虑‘过去未曾发生吗？’这一另一行相；执取为‘过去未曾发生吗？’等时，也仍顾虑‘过去曾发生吗？’等另一行相。其余情形也应照此理解。正是这种对另一行相的顾虑，才称为在种种所缘上动摇。

现起——对色所缘等执取为‘是我吗？是我所有吗？’时，不能决断究竟是我还是我所有。这样不能决断所缘，便使心在‘是我还是非我？是我所有还是非我所有？’之间犹疑不决。因此，疑会产生不能决断所缘、令心犹疑不决的结果。

——这是结果现起。

对这个色所缘取为‘是常还是无常？是我还是非我？是我所有还是非我所有？’，并不算确定地把所缘取为常、无常、我、非我、我所有或非我所有。这样以‘是常还是无常、是我还是非我、是我所有还是非我所有’等方式取得所缘，便是以种种不确定的行相执取所缘。因此，当观行者以观智摄取、观修疑时，这种疑会在其智中呈现为以种种方式取得所缘的法；这是——

——现起行相。

近因——对于称为苦谛与集谛、连同诸因而有的色名行法，错误地作意为常、乐、我、净等；或者错误思量‘究竟真有真正的佛陀吗？’等，这就是不如理作意。

这种不如理作意，正是疑最接近的近因。

应当注意：只有对于这八处的疑惑才是技术意义上的疑，它能够障碍修行。因此，想依佛陀所教、也就是能令行者入道证果、亲见涅槃的八支圣道而修行的瑜伽行者，必须先依从师长听闻所得的闻所成智，以彼分方式暂时舍断这种疑。

上述八种疑处也包括三学，而三学之中又包括定学。现今对于定学的修习，出现了种种评论与主张。

有人主张，止禅不是佛教内部之法，而是佛教以外之法，只有观禅才是佛教内部之法。既然承认八支圣道是佛教内部的修行，为何偏偏不承认八支圣道组成部分之一的正定也是佛教内部之法？这一点实应慎重思考。

也有人主张，现今已经不可能证得禅那。这正是对于佛陀所教定学、定学修行的一种疑。一个彻底认定‘现今无法建立定力’的人，建立定力、从事定学修习的意愿自然已经减弱；这种疑也必然会妨碍定的生起，成为定学修行的障碍。

五蕴、十二处、十八界、五取蕴与苦谛，都属于慧学的范围与修行。作为观智所观所缘的蕴、处、界与苦谛，都是有为胜义法，也就是有为的胜义色法与名法。这些作为真实胜义界之精髓的色法、名法，依法则只会成组地作为色聚与名聚生起。只有以智分析、辨别并摄取、观修这些色聚与名聚，智见才能到达胜义色与胜义名。可是，也有人主张声闻不能观见这些色聚、名聚，不能以智分析辨别而使智见到达胜义。接受这种见解，并像青蛙被蛇咬住般强行——

——执取的人，只是在珍爱地怀抱一种极强的疑。

在这种人的相续中，即使只是生起愿望，想努力了知佛陀所教的二十八种胜义色法，以及依称为心路与离心路的心之定法路线而发生的胜义名法，都非常困难；至于真正了知胜义色与胜义名，更会像天地相隔那样遥远——

原书 511

——这就是疑障碍修行的一种方式。

另一种方式是：有人提出种种理由，反对、破坏观照过去与未来：‘观智不能观照过去和未来。过去已经灭尽、不复存在，怎么能观已经不存在的法？未来尚未到来、尚未生起，又怎么能观尚未生起的法？’这实际上等于说，不能观照由过去世所积集的集谛而在今生生起苦谛，也不能观照由今生所培育的集谛而在未来生起苦谛。换言之，也就是不能观照由于过去所积集的无明、爱、取、行、业五因，识、名色、六处、触、受五种现在果如何显现——

——也不能观照由于现在所培育的无明、爱、取、行、业五因，识、名色、六处、触、受五种未来果如何显现，甚至等于说没有必要观照。这是对于因果相续的缘起法极其巨大的疑。若还珍爱地把这种疑怀抱在心中，就是在培育修行最大的障碍，也就是背向由集谛而生起苦谛的事实。因此，接受‘不应观照过去和未来’这一固定主张的人，对于蕴、处、界、谛与缘起法所生的——

——疑，无论如何都不能以彼分断或正断加以舍断，也不能以正见之智，亲自如实穿透了知蕴、处、界、谛与缘起法，使智见到达胜义。如果不能这样知见，瑜伽行者与自己所向往的殊胜涅槃，就会如同在一条直线上背向而行，只会越来越远。这是疑障碍修行方式的略说。即使有智慧，也难以时时保持正念。

有时也会出现这些疑惑：不能确定教理典籍的意义；对于某件工作或出行路线，犹疑‘这样对吗？适合这样做吗？’就连阿罗汉圣者对于戒律事项，也仍可能疑虑‘这样做适合吗？’这些疑惑不是技术意义上的疑；其中有些是能思察、分析的智慧，有些只不过是寻的思量。只有对于本来确实可信的佛陀等产生不信与怀疑时，才是真正的疑。出现这种疑时，应当请问智者；如此才能远离疑，对佛陀等生起信。不过，更为——

——稳妥的方法，是至少努力成就缘摄受智；若能进一步成就观智、道智乃至果智，当然更加殊胜。

原书 512

心住（cittassa ṭhiti）——与疑相应心共同生起的诸心所，连同疑在内，共有十六种名法。〔参见名业处篇诸表。〕这十六种名法中也包括一境性心所。在其他心中，一境性心所能帮助心相续、心路相续较长时间地维持在同一所缘；但在这种疑相应心中，一境性不能令心相续、心路相续长时延续。由于这种心是软弱

心，它只能帮助疑相应心在生、住、灭三小刹那期间维持。因此，佛陀对于与疑相应的一境性，只说‘心住（cittassa ṭhiti）’，并没有说是 saṇṭhiti、avaṭṭhiti 等——

——也没有说是定根（samādhindriya）等。意思是：疑相应心中的一境性还不够资格成为定根。（《殊胜义注》1-301。）

细小烦恼

任何不善法，即使极其细小，也具有妨碍道果的性质。尤其是要以戒的净水、止的净水、观的净水、道的净水与果的净水，把自己心相续中的烦恼垢秽洗涤清净时，更需要良师善知识给予充分帮助。这里举出阿那律长老曾经遇到的一项困难。

阿那律长老出家以后，就在第一个雨安居期间证得八定，并成就能够观见千世界的天眼通。一天，他前往舍利弗长老处，陈述自己在修行上遇到的困难。

阿那律说：‘舍利弗贤友，我以清净、超越常人的天眼观见千世界；我的精进已经发起，毫不退缩；正念已经建立，不曾忘失；身已轻安，不受扰动；心已得定，成为一境。然而，我的心仍未因无所取著而从诸漏解脱。’舍利弗长老回答：‘阿那律贤友，你想到：“我以天眼……观见千世界”，这是你的慢；你又想到：“我的精进已经发起……心已成为——

——一境”，这是你的掉举；你又想到：“然而，我的心仍未因无所取著而从诸漏解脱”，这是你的恶作。甚好！愿阿那律尊者舍断这三法，不作意这三法，而把心导向不死界。’舍利弗长老这样为他说了业处。（《增支部义注》3-225。）下面分项说明：一、‘舍利弗尊者，我以清净、超越常人的天眼通之眼，能够看见千世界。’

二、‘我发起毫不退缩的精进；正念已经建立，不曾忘失；身已轻安，不受扰动；心缘取一个所缘，安稳地住立。’

三、‘即便如此，我的心仍未离开爱与见的取著，也尚未从诸漏解脱。’阿那律长老这样陈述以后，舍利弗长老便开示道：

一、‘阿那律贤友，你想到：“我以清净、超越常人的天眼通之眼，能够看见千世界”，这个念头在你的相续中就是慢。’

二、‘阿那律贤友，你想到：“我发起毫不退缩的精进；正念已经建立，不曾忘失；身已轻安，不受扰动；心缘取一个所缘，安稳地住立”，这个念头在你的相续中就是心的散乱，也就是掉举。’

三、‘阿那律贤友，你想到：“即便如此，我的心仍未离开爱与见的取著，也尚未从诸漏解脱”，这个念头在你的相续中就是思虑，也就是疑虑恶作；它包括犹疑不决的疑，以及事后追悔忧恼的恶作。’

舍利弗尊者的劝诫是：‘阿那律贤友，愿你舍断相续中正在发生的慢、掉举、疑虑与恶作，不再作意这些法，而把心导向不死涅槃界。’舍利弗长老正是这样为阿那律长老开示业处。

（《大佛史》6 · 第一分册，162—163；《增支部义注》1-150、3-225。）

即使只是极少的不善，也可能成为禅修中的重大障碍；因此，尤其必须努力，不让这些不善在心相续中生起。在这项努力上，下文的《芒果林教诫罗睺罗经》也会给诸位善士带来很大帮助。敬请继续阅读。

原书 514

《芒果林教诫罗睺罗经》

一时，世尊住在王舍城竹林精舍的松鼠饲养处。当时，罗睺罗尊者住在芒果林精舍。〔这是竹林精舍园林边缘的一座楼阁式禅修精舍，名为芒果林，专为爱好幽静、乐于远离的人建造供养。〕傍晚，世尊从果定中出定，前往芒果林精舍探望罗睺罗尊者。罗睺罗远远看见世尊到来，便铺设座位，备好洗足水——

——世尊在所设座位上坐下，洗净双足；罗睺罗恭敬礼拜世尊，然后坐在适当之处。

世尊把少许残水留在洗足盆中，问罗睺罗：‘罗睺罗，你看见洗足盆中留下的这点残水吗？’罗睺罗答：‘看见了，世尊。’世尊说：‘罗睺罗，对于故意说妄语而不知羞耻的沙门，他的沙门法也像这点水一样微少。’随后，世尊把那点残水倒掉，问道：‘罗睺罗，你看见这点残水被倒掉了吗？’罗睺罗答：‘看见了，世尊。’

‘罗睺罗，对于故意说妄语而不知羞耻的沙门，他的沙门法也像这点水一样被舍弃。’

随后，世尊把洗足盆扣过来，问罗睺罗：‘罗睺罗，你看见这个水盆被扣过来了吗？’罗睺罗答：‘看见了，世尊。’世尊说：‘罗睺罗，对于故意说妄语而不知羞耻的沙门，他的沙门法也像这个水盆一样被翻覆。’

随后，世尊把洗足盆翻正，问罗睺罗：‘罗睺罗，你看见这个水盆空无所有吗？’罗睺罗答：‘看见了，世尊。’世尊说：‘罗睺罗，对于故意说妄语而不知羞耻的沙门，他的沙门法也像这个水盆一样空无所有。’

‘罗睺罗，譬如一头身躯高大、血统优良、久经战阵的王家战象，象牙如车辕；它进入战场以后，用前足作战，用后足作战，用身体前部作战——

原书 515

——用身体后部作战，用头作战，用双耳作战，用象牙作战，用尾巴作战，却仍保护着象鼻〔把象鼻卷入口中加以保护〕。这时，驭象战士会想：“这头身躯高大、血统优良、久经战阵、象牙如车辕的王家战象，虽然已经用前足、后足、身体前部和身体后部——

——以及头、双耳、象牙和尾巴作战，却仍保护着象鼻；它还没有舍弃自己的生命。”’

‘罗睺罗，又有一种情形：这头身躯高大、血统优良、久经战阵、象牙如车辕的王家战象进入战场，用前足作战，用后足作战……乃至用尾巴作战，也用象鼻作战。驭象战士看见以后，便会想：’

“‘这头身躯高大、血统优良、久经战阵、象牙如车辕的王家战象，已经用前足、后足、身体前部、身体后部、头、双耳、象牙、尾巴和象鼻作战；它连生命也舍弃了。如今，这头王家战象已经没有任何不敢做的事。”’

‘罗睺罗，同样，对于故意说妄语而不知羞耻的任何沙门，我说已经没有任何他做不出的不善恶行。因此，罗睺罗，你应当这样训练：“我即使为了玩笑，也绝不说妄语。”’

世尊又问：‘罗睺罗，你怎样理解我接下来要问的事？铜镜，也就是镜子，有什么用途？’罗睺罗答：‘世尊，镜子用于观照。’世尊说：‘罗睺罗，同样，你应当反复省察以后才作身行，反复省察以后才作语行，反复省察以后才作意行。’

‘罗睺罗，当你想以身体做一件事时，应以智省察这项身行：“我想以身体做的这件事，会不会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项身行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”你应当以智——

原书 516

——这样省察。

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我想以身体做的这件事，会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦；这项身行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，你绝不应当做这样的身行。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我想以身体做的这件事，不会使自己受苦，不会使他人受苦，也不会使双方受苦；这项身行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你可以做这样的身行。’

‘罗睺罗，当你正在以身体做一件事时，仍应以智省察这项身行：“我正在以身体做的这件事，会不会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项身行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我正在以身体做的这件事，会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦；这项身行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，你应当停止这项身行。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我正在以身体做的这件事，不会使自己受苦，不会使他人受苦，也不会使双方受苦；这项身行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你可以继续做这项身行。’

‘罗睺罗，当你以身体做完一件事以后，仍应以智省察这项身行：“我已经以身体做的这件事，是否使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项身行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我已经以身体做的这件事，使自己受苦，使他人受苦，也使——

原书 517

——双方都受苦；这项身行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，你应向导师或有智慧的同梵行者说明、坦白、揭露自己的过失；说明、坦白、揭露以后，应当约束自己，今后再也不做这种事。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我已经以身体做的这件事，不使自己受苦，不使他人受苦，也不使双方受苦；这项身行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你应以缘念这项已作善法而生的喜悦欢欣，日夜住于诸善法，继续修习、努力增长。’

‘罗睺罗，当你想以语言做一件事，也就是想说话时，应以智省察这项语行：“我想说的话，会不会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项语行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我想说的话，会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦；这项语行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，你绝不应当说这样的话。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我想说的话，不会使自己受苦，不会使他人受苦，也不会使双方受苦；这项语行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你可以说这样的话。’

‘罗睺罗，当你正在说话时，仍应以智省察这项语行：“我正在说的话，会不会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项语行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”’

原书 518

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我正在说的话，会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦；这项语行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，你应当停止这项语行。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我正在说的话，不会使自己受苦，不会使他人受苦，也不会使双方受苦；这项语行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你可以继续说下去。’

‘罗睺罗，当你说完一件事以后，仍应以智省察这项语行：“我已经说过的话，是否使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项语行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我已经说过的话，使自己受苦，使他人受苦，也使双方都受苦；这项语行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，你应向导师或有智慧的同梵行者说明、坦白、揭露自己的过失；说明、坦白、揭露以后，应当约束自己，今后再也不说这种话。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我已经说过的话，不使自己受苦，不使他人受苦，也不使双方受苦；这项语行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你应以缘念这项已作语业善法而生的喜悦欢欣，日夜住于诸善法，继续修习、努力增长。’

‘罗睺罗，当你想以心做一件事时，应以智省察这项意行：“我心中想做的这件事，会不会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项意行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”’

原书 519

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我心中想做的这件事，会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦；这项意行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，你绝不应当作这样的意行。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我心中想做的这件事，不会使自己受苦，不会使他人受苦，也不会使双方受苦；这项意行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你可以作这样的意行。’

‘罗睺罗，当意行正在心中进行时，仍应以智省察：“我正在心中进行的这件事，会不会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项意行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我正在心中进行的这件事，会使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦；这项意行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，你应当停止这项意行。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我正在心中进行的这件事，不会使自己受苦，不会使他人受苦，也不会使双方受苦；这项意行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你可以继续这项意行。’

‘罗睺罗，当一项意行已经完成以后，仍应以智省察：“我已经在心中做的这件事，是否使自己受苦，使他人受苦，或使双方都受苦？这项意行是不善的吗？会增长苦、带来苦果吗？”’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我已经在心中做的这件事，使自己受苦，使他人受苦，也使双方都受苦；这项意行是不善的，会增长苦，带来苦果。”那么，对于这样的——

——意行，你应当厌离、羞耻、厌恶；厌离、羞耻、厌恶以后，应当约束自己，今后再也不作这种意行。’

‘罗睺罗，如果省察以后，你知道：“我已经在心中做的这件事，不使自己受苦，不使他人受苦，也不使双方受苦；这项意行是善的，会增长安乐，带来乐果。”那么，你应以缘念这种意行而生的喜悦，日夜住于诸善法，继续修习、努力增长。’

‘罗睺罗，过去所有清净身行、语行、意行的沙门与婆罗门，都是通过这样一再以智省察，才净化他们的身行；通过一再以智省察，才净化他们的语行；通过一再以智省察，才净化他们的意行。’

‘罗睺罗，未来所有将要清净身行、语行、意行的沙门与婆罗门，也都将通过这样一再以智省察，才净化他们的身行；通过一再以智省察，才净化他们的语行；通过一再以智省察，才净化他们的意行。’

‘罗睺罗，现在所有正在清净身行、语行、意行的沙门与婆罗门，也都是通过这样一再以智省察，才净化他们的身行；通过一再以智省察，才净化他们的语行；通过一再以智省察，才净化他们的意行。’

‘因此，罗睺罗，你应当这样训练：“我要通过一再以智省察来净化身行；我要通过一再以智省察来净化语行；我要通过一再以智省察来净化意行。”’

世尊如此开示以后，罗睺罗尊者欢喜、赞叹世尊所说。（《中部》2-77—83。）

请以智省察

‘因此，诸比丘，应当经常这样省察自己的心：“长久以来，这颗心一直被贪、嗔、痴所染污。”诸比丘，由于心的染污，众生受到染污；由于心的净化，众生得到清净。’

（《相应部》2-123。）

诸比丘，一切凡夫众生，颈上负着见之轭，又被爱之结缚绳系在称为‘有身’的系柱——五取蕴——上。因此，在这殊胜教法中，诸位善男善女应当经常以智省察自己的心：‘长久以来，我们的心一直被贪、嗔、痴所染污。’

诸比丘，由于心的染污，众生受到染污〔疲惫、受苦〕；由于心的净化，众生得到清净。（《相应部》2-123。）至此，已经说明了使众生的心受染、变得恶劣粗野的十四不善心所。现在继续说明具有净化心之

力量、称为‘美’的二十五美心所之特相、作用等。

原书 522

二十五美心所

一、信

一、信——1．（一）以信受为特相；或（二）以确信为特相。2．（一）以澄净为作用，如净水摩尼宝珠。

（二）或以投入为作用，如渡越暴流的人；3．（一）以不混浊为现起；或（二）以胜解为现起；4．（一）以可信事为近因；或（二）以听闻正法等入流支为近因。

应当视信如手、财富与种子。（《阿毗达磨义注》1-163；《清净之道》2-94。）

先说明特相：（一）信受应当信受的可信事，是其特相；（二）或依次投入诸可信事——

——认定‘这件事具有这样的性质’，

——这种决断，也就是投入而信受，是其特相。2．（一）如转轮王能使浑水澄清的摩尼宝珠，信能使相应法对可信事澄明，这是其功能作用；（二）又如一位勇士面对混有鳄鱼、鲨鱼等危险的水流，毫不畏惧、毫不退缩——

——勇敢地游渡，信也对诸可信事——

——亲自趋入、投入，并令俱生法也——

——毫不沉滞退缩地深入可信事，这是其功能作用。3．（一）相应法面对可信事而不混浊的状态，是信在禅修者智中的现起方式；（二）又因信与无信、邪胜解相反，它依止可信事而作决断，这种状态是现起之方式；或者说，它产生对诸可信事作出决断的结果，这是果现起。4．（一）可信事是其近因；（二）听闻正法等入流道的因支，是其近因。

可信事

‘佛等诸事是可信事。’（《根本复注》1-89。）这里说‘佛等诸事’，应知也包括此世、他世以及业与果的关系。

> （《随复注》1-96。）

三宝、业与业果，都是可信事。（《大复注》2-142。）

原书 523

依上述诸复注的解释，所谓可信事，就是三宝、业与业果的因果关系、此世——现在这个世界，即人间——以及他世——来世，即天界等其他世界、其他轮围世界等。

这里所说信受业与业果的因果关系，就是信受此缘性所生法与此缘性缘起法：信受因法与果法、果法与因法之间的因果关联和果因关联。所谓缘起法，是指：由于属于过去五蕴、构成过去五蕴部分的无明、爱、取、行、业这五种过去因，属于现在五蕴、构成现在五蕴部分的识、名色、六处、触、受等现在果得以显现；又由于属于现在五蕴、构成现在五蕴部分的无明、爱、取、行——

——与业这五种现在因，属于未来五蕴、构成未来五蕴部分的识、名色、六处、触、受这五种未来果，依因果关系一再生起。因此，信受业与业果，就是信受存在于过去、未来、现在三时中的蕴、处、界、谛——世间谛——及缘起法。再说信业时，义注道：‘布施者行布施、持戒者护戒、作布萨业者持布萨、开始修习者从事修习时，信是先导、是前行；所以说，信有完全投入的特相。’（《阿毗达磨义注》1-163。）努力修习布施、持戒所摄的戒学，止禅所摄的定学，以及观禅所摄的慧学时，信也是先导——

——因此，它具有完全趋入这三学修行的特相；对戒、定、慧三学的信受，也是信。

所以，信的信受与疑正相对。疑对八处犹豫不决，信则信受、投入这八处。因此，应当知道：使疑产生犹豫的八处，也正是信所信受、投入的可信事。

信——依它而使诸法信受，或它自己信受，或它只是信受的活动，所以称为信。它能制伏无信，因有统领义而称为根；又能在胜解特相上发挥主宰作用，所以称为根。信本身就是根，故称信根。（《阿毗达磨义注》1-162。）信心所在可信事上生起信受时，以自然强力亲依止的力量资助与它共同相应而生的相应法，使它们也对可信事作出信受的活动。

相应法由于以信为因，而对可信事作出信受的活动，因此——

——成为相应法信受可信事之因的这一法，称为信。

〔工具义释。〕

另一种解释是：信不只是令相应法信受可信事；信本身也信受那项可信事，因此称为信。

〔作者义释。〕

再一种解释是：只是信受可信事的这一法，称为信。

〔状态义释。〕

这样，当与信相应的心与心所——即心生——以信受可信事的方式生起时，作为该心生所依、被称为人或有情的蕴相续，也就信受佛陀等可信事；所以这个人也被称为有信之人、信受可信事之人。

无信——无信是使一个人缺少信、不信可信事的不善心生；邪胜解心所则以信受富兰那迦叶等不应信受的外道师而作错误决断，它是与痴、见心所相应的胜解心所。后者既称无信，也称邪胜解。照此说法，对富兰那迦叶等外道论师生起净信，并不叫作信，只是邪胜解心所；由于偶然执取某种理由而对并非可信事的对象生起净信，也不叫作信，不是信，只是胜解心所。〔例如信奉君王、王子，信奉占星、禳解、炼制符物，或信奉某些上师——

——等等。〕信生起时能够制伏无信，所以依统领的意义而称为根。换言之，它以信受可信事的方式，作出‘这确是真实之佛’等决断；它能使相应法在这种胜解特相上承认它为主宰，所以也称为根。信本身就是信根。

所谓‘使其发挥主宰作用’，是说信仿佛在告诉相应法：‘没有我，你们便不能胜解；应当依我而信受。’它使相应法随顺自己，令自己在相应法中成为主宰。其余诸根也应照此理解。（《根本复注》1-89。）这只是依该法之作用作转喻的说法。

原书 525

胜解特相——胜解有两种：一是因信受可信事而作决断的信胜解，二是属于‘或有其他法’一组心所的胜解心所。因为信心所以信受可信事而作决断，所以也称信胜解。至于六杂心所中的胜解，世尊在巴利《法集论》中并未像‘有触、有受’等那样另立名称、逐一列举，而把它收入‘或在当时尚有……’所摄的心所组，因此称为‘或有其他法类的胜解’。这里‘在胜解特相上’所指的胜解，是信胜解。

特相——信并不对可信事怀疑：‘这究竟是不是真实之佛？’相反，它作出确定的决断：‘这确是真实之佛；这确是真实之法；这确是真实之僧；业与业果确实存在；因果关联的缘起法确实成立；蕴、处、界、谛、缘起法确实存在；过去生——过去蕴——确实存在；对尚未终结轮回者而言，未来生——未来蕴——确实存在；此世确实存在；所谓他世的其他轮围世界、其他世界也确实存在。’这种既信且澄净的信受，就是信心所的自性特相。

换一种说法：信依次深入诸可信事，对上述八处作出‘这件事就是这样的，这确是真实之佛’等决断；这种决断，就是信心所的确信特相。

为了进一步理解——有些善士依上述说明，已经能够理解信的特相、作用和观法；另有一些禅修者仍未理解。贤善者应回头忆取名业处篇的诸表：每一善组的善速行心生中都有信心所。例如，假设你已依本书所述，以极其明亮的入出息似相为所缘，建立直到第四禅的定；现在重新摄取以入出息似相为所缘而生的初禅三十四名法。请注意，每一初禅速行心生中都有信。初禅三十四名法——

——中的信究竟信受什么？前面已经说明，对三学的信受就是信。诸禅定属于定学；缘取入出息似相而生的止禅修习——禅定之学——正是这项信所信受的对象。

假如禅修者以希求梵天之乐为目的而修习这些禅法；又假如他能以正见智慧亲自现见、洞彻因果相连的缘起法，能够——

原书 526

——达到缘摄受智阶段，并远取由这项禅善业所得的未来梵天五蕴，把因果连接起来观照，那么，他的相续中也能生起信受业与业果的信。在每一个由缘摄受智主导、洞彻因果相连缘起法的意门大善速行心刹那中，一般有三十四、三十三等名法，其中同样包括信；这就是信受慧学的信。

又如，以眼净色为所缘而生的名法中，三十四等速行名法里也有信心所。亲自现见、洞彻眼净色，是色分别智，也是慧学；以眼净色为所缘而生的信，就是信受这项洞彻眼净色之慧学的信。

把其余色法、名法洞彻至究竟，是名色分别智，也是慧学；以这些究竟色名为所缘而生的信，就是信受这项洞彻究竟色名之慧学的信。

又如，洞彻眼净色，或洞彻眼净色连同色法、名法诸组，以及这些色名行法之因的无常行相、苦行相、无我行相、不净行相，是观智之慧，也是慧学。在观照、洞彻诸行法无常、苦、无我、不净行相的三十四等意门速行名法中，所含的信也就是信受这项洞彻诸行法无常、苦、无我、不净行相之慧学的信。若是以佛陀功德为所缘而生的名法组，其中的信就是信受佛陀功德的信。依此类推，应当按照各别情形——

——加以理解。

作用——（一）澄净作用。现在用譬喻加以说明。转轮王拥有一颗能使浑水澄清的摩尼宝珠；把它放入水中时，稠泥、浮萍、水藻和细泥都会沉下去，水便清澈、格外清澈、不再混浊。信生起时也是如此：它能排开使心混浊的诸盖，使烦恼沉下去，使心澄清、不再混浊。投入修习、心已澄明的瑜伽善男子、善女人便会布施、持戒、守布萨、修习业处。首先应当知道——

——因此，说信以善能澄净心为特相。那先尊者正是这样开示的。

‘大王，假如能转动轮宝的转轮王率领四军长途行进，需要渡过一片浅水——’

——那片水被象、马、车、步兵踏过以后，受到搅动，变得混浊、翻腾而满是泥泞。

转轮王带领轮宝渡过以后，命令侍从：‘来人，取饮水来，我要饮水。’转轮王拥有一颗能使水澄清的摩尼宝珠。

侍从禀告‘遵命，大王’，便把那颗净水摩尼放入水中。宝珠才刚放入水里，稠泥、浮萍、水藻便都消失。

细泥也完全沉到水底，水变得清澈、格外清澈、不再混浊。侍从随后禀告转轮王：‘大王，请饮水。’并把水奉上。

‘大王，应把心看作水，把瑜伽行者看作侍从，把烦恼看作浮萍、水藻和泥，把信看作净水摩尼。摩尼放入水中，稠泥、浮萍、水藻和细泥便消失、沉下去，水也变得澄清、不混浊；同样，大王，信一生起，便能排开诸盖，离盖之心变得清澈、格外清澈、不再混浊。’那先尊者如此开示。（《弥兰王问》31；《阿毗达磨义注》1-162—163。）上述善能澄净的特相，义注师又在《阿毗达磨义注》——

——1-163 中从另一角度解释为‘澄净作用’。如转轮王的摩尼投入浑水以后，沉渣落到底部，水便澄清；同样，当信与心相续相应时，信会排除使心相续污浊、混浊的诸盖、烦恼垢与混浊沉渣，使相应法所构成的、与信相应的心相续——换言之，使信所住之人——面对可信事而澄明、不混浊。完成这项功能，就是信的作用。信这样运作以后，与信相应的心相续便澄明；心相续澄明，作为其所依的人也就被称为澄明。

（二）投入作用——《阿毗达磨义注》1-162—163 把投入作用解释为完全投入的特相。

一群胆怯的人来到一条大河边；河中水流湍急，又有鳄鱼、鲨鱼和会捕食人的罗刹等危险，众人只得站在两岸。此时，一位战场上的勇士——

原书 528

——走来，问众人：‘为什么站着不动？’众人答：‘水里有危险，我们不敢下水。’勇士手持磨利的剑，说道：‘跟在我后面，不要害怕。’说罢便走入河中，把不断出现的鳄鱼等危险一一挡开，使此岸的人安稳到达彼岸，又把彼岸的人安稳带回此岸。同样，对于布施者、持戒者、守布萨者——

——以及修习止禅、观禅者，信都是先导。因此，信也具有完全趋入布施、持戒、止禅、观禅修习所缘的特相。（《阿毗达磨义注》1-162—163。）义注师又把这种完全投入的特相从另一角度解释为投入作用。

《大复注》说：‘所谓投入，是依胜解而进入所缘。’（2-142。）《根本复注》说：‘无论如何，对所缘作出决断就是胜解。’（1-93。）如勇士面对混有鳄鱼、鲨鱼等危险的水流，不害怕、不退缩，敢从此岸游到彼岸、又从彼岸游到此岸；信也以对可信事所缘投入而决断、信受而投入的力量，令相应法毫不沉滞退缩地趋入可信事所缘，信自身也毫不沉滞退缩地趋入。这就是它的功能作用。一个人可能对布施、持戒、止禅、观禅犹豫退缩，也可能对佛陀这条需要以智分析色聚、名聚，洞见究竟色与究竟名，最终证道、证果、知见涅槃的修行道路心存半信半疑——

——甚至冷眼旁观、轻蔑质疑。信能消除这些心态，使信自身与相应法在布施、持戒、修习的道路上毫不沉滞、毫不退缩，勇敢、明确地决断：‘这些修行确实正确。’信自己信受、投入而作决断，也使相应法信受、投入而作决断；于是，信自身趋入布施、持戒、修习的所缘，也使相应法趋入。

与信俱生的诸名法趋入所缘，因此，这些名法所依的色法——也就是这个人——也随之趋入。意思正在于此。

现起——（一）不混浊的现起。信如转轮王的摩尼宝珠：面对可信事所缘时，信自己不混浊，也使相应法不混浊。观智正在观照信的瑜伽行者，便在智中见到信以相应法不混浊的状态显现。

这就是以显现方式而说的现起。

原书 529

（二）胜解的现起——另一种解释是：信与前述无信、邪胜解相反；它能产生对可信事完全、深入地投入而作出决断的结果。这是果现起。

近因——（一）可信事为近因。诸可信事正是令信生起的最近因。依此，只有深切信受三宝功德，信受所造一切善业、不善业都以一种能生善果、恶果的潜在力量，留存在造业有情的色名相续中，待因缘成熟时产生结果；信受业确有善恶之果；信受此世、他世、来世与其他轮围世界，这样的信才可能是真信。为了成就真信，尚未亲自以缘摄受智现见、洞彻因果相连的缘起法者，只能依可信赖的——

——师长、父母的教诫，以及可信赖的教理教法所作的教导，推知其义而生信。

此世与他世

‘此世不存在’：心立足于他世而执取‘此世不存在’；‘他世不存在’：心立足于此世而执取‘他世不存在’。（《阿毗达磨义注》1-416。）所谓‘心立足于他世而执取此世不存在’，其义应当这样理解：相对于此世而称为他世，相对于他世而称为此世；因为持断灭见者认为没有从他世来到此世之事，有情就在当地断灭，所以

心立足于他世而执取‘此世不存在’。这种见并非只会生于已经投生他世的人。‘心立足于此世’也应依同一理路理解。或者，这句话的意思是：‘根本没有称为此世、他世的轮回处所，因为没有轮回，有情就在各自所在之处断灭。’（《根本复注》1-176。）所谓‘心立足于他世’，是说：他在心中把自己因投生而所在世界以外的另一个世界执取为他世。（《随复注》1-189。）

依上述义注、复注所作的界定，‘此世’是这个世界，‘他世’是另一个世界；但并没有一个无论何时都必定叫作此世或他世的固定世界。若以天界等另一世界为参照，人间便是此世；若以另一个人间为参照，天界又成为此世。

若以另一个轮围世界为参照，这个轮围世界就是此世；反过来，从另一个轮围世界那边来看，这个轮围世界又成为他世。因此，‘此世’、‘他世’或‘另一个世界’都是互相参照而成立的名称，应当把它理解成如同此岸与彼岸。

行蕴论章（之十二）

原书第 530 – 556 页

原书 530

持断灭见者认为：有情无论投生到哪一有、哪一生，死亡时就在该处断灭；并没有从此世前往他世或另一个世界这回事，也没有一个应当前往的他世。反过来，也没有一个让有情死于他世以后再来到这里的此世。

另一种解释是：根本不存在任何一个可称为轮回处所的此世或他世。为什么？因为有情并非一生结束后又轮回到另一生，而是在所生的那一生便断灭；既然没有理由再分别‘此生此世’与‘死后另一个世界’，持断灭见者便以‘此世不存在，他世不存在’主张死后没有新的一生。（《根本复注》1-176。）与缘摄受正见智相应的信，亲自现见并洞彻因果相连的缘起法，正与这种断灭见针锋相对。由于过去五因产生现在五果的过程，是以亲证智亲自现见并——

——洞彻的；又因为从过去生来到现在生，因与果彼此相连——也就是由过去生所培育、受到无明、爱、取包围的业力，使此生新的色名生起——所以，相对于过去生这一他世，便信受现在生这一此世确实存在。

同样，由于以亲证智亲自现见并洞彻现在五因如何产生未来五果，所以，相对于现在生这一此世，也信受作为死后下一生的未来生、也就是他世，确实存在。

这是因为：依世俗谛的理路，他已遥见轮回尚未终结者将要前往的处所。

因此，此世与他世也都是令信生起的最近因。若能以亲证智亲自洞彻因果相连的缘起法，对业与业果的信，以及对确有此世、他世的信，便全都包含在内；对轮回前端的过去生、过去蕴，轮回后端的未来生、未来蕴，以及过去、未来二端的过去未来诸生、诸蕴所生的信，也全都包含在内。

（二）以听闻正法等入流支为近因——这里从另一角度再次解释近因。

1．亲近善士（sappurisa-saṃsevana / sappurisūpasevana）：亲近、依止贤善之人，也就是亲近那些能够开示、指导、教诫四圣谛法，直到令人证道、证果、知见涅槃的圣贤善士；2．听闻正法

（saddhammassavana）：听闻贤善的正法；3．如理作意（yoniso-manasikāra）：以正确的方法作意——

原书 531

——对作为真实胜义、法之精髓，并名为苦谛、集谛的色、名、因、果诸行法作意为：（一）色法；（二）名法；（三）因法；（四）果法；又以智观察上述色、名、因、果诸行法的无常行相——

——苦行相、无我行相与不净行相，再继续——

——作意、修观为：（五）无常；（六）苦；（七）无我；（八）不净。这些就是如理作意。

4．法随法行（dhammānudhamma-paṭipatti）：修行与九种出世间法相应的行持。从归依、持戒起，直到随顺智为止，在圣道前分应当圆满修习的布施与戒行、定行、慧行，都是与九种出世间法相应的修行。

这四项因法是入流道的因支。具足这四项者，能生起与入流道相应的信，所以四项入流支便成为入流道信的最近因。因此应知，这后一种近因的说明专指与入流道相应的信。

不仅近因如此，该道信的特相、作用、现起也应分别理解为确信特相、投入作用与胜解现起。因此，应当如下掌握与圣道相应之信的特相、作用等四法。

1．在涅槃所缘上投入而作决断，是其特相；2．信自身毫不沉滞退缩地奔向、投入涅槃所缘，也令相应法毫不沉滞退缩地奔向、投入，这是其作用；3．立足于涅槃所缘而投入、信受、决断的状态，是其显现方式的现起；另一种解释是，它产生在涅槃所缘上投入、信受、决断的结果，这是果现起；4．四项入流道因支是其近因。

〔注——上述1．确信特相、2．投入作用、3．胜解现起、4．入流支为近因，在世间观智生起之时，也应当依相应情形理解为存在。〕

原书 532

信如手、财富与种子

‘应当把信看作：摄取诸善法时如手，成就一切成就时如财富，令不死耕作结出果实时如种子。’（《根本复注》1-89。）一、如手——世尊曾说：‘大名，圣弟子有名为信的手。’一个人到达出产红宝石的宝山时，只有手完整健全才能拾取宝物；手不健全便不能拾取。同样，在出产直到道、果、涅槃等法宝的佛陀教法宝山中，只有具足信手的善士，才能拾取布施善、戒善、止善、观善、道善等善法珍宝；没有信手的人——

——不能拾取。因此，信如同手。

二、如财富——‘在此世，信是人最殊胜的财富。’（《相应部》1-216，《夜叉相应 · 阿罗婆迦经》。）一个人来到出售各种珍宝的市场，只有手中有可供购买的财富，才能买到这些珍宝；没有财富便不能购买。同样，在佛陀教法这一广大宝市中，只有拥有信之财富的人，才能买到善法珍宝；没有信财的人便买不到。因此，信也如同财富。

三、如种子——‘信为种子，苦行为雨。’（《相应部》1-175，《婆罗门相应 · 耕田婆罗堕阁经》。）在风调雨顺、地水适宜时，只有拥有种子的人才能播种耕作，取得果实；没有种子便不能播种耕作，也不能收获。同样，在正法之雨充足的教法田中，只有拥有信种的人，才能播下、培育这种种子，收获善法的果实。这些果实称为‘不死耕作之果’，也就是耕耘、播种、培育教法田以后所得的道果、圣果和甘露涅槃之果。播在教法田中的信种，能够使这些果实开花结果。

没有信种的人，不能在教法田中耕耘栽培；也就是说，若没有信，便不能修习能令道、果、涅槃之果开花结果的布施、持戒、止禅、观禅等善法。因此，信也如同种子。

信与情爱容易混合

现今有时也会见到一些善士把信与情爱混在一起。

对于一位行为端正、善于开示教诫的人，因为他的行为与说法良好而生净信，这是信；又因为他曾教导、教诫自己，便对他十分满意——

原书 533

——欢喜，像至亲一样亲爱、敬重。在这种情形下，净信的性质是信，亲爱敬重的性质则是情爱。跋迦梨尊者对世尊怀有极深净信，只有能以不眨动的眼睛一直瞻仰世尊才感到满足；甚至在尚为凡夫时，他对世尊便既有极深净信，又有过度的亲爱。阐陀大臣——也就是人们熟知的、牵马尾随行的‘貌禅’（Maung San），后来受到梵罚的旧仆阐陀长老——在尚为凡夫时，也以仆人爱戴主人的方式深爱世尊。

在这些情形中，信本身是真正的善法；带有牵绊的情爱则只是不善。然而，若有人因亲近、喜爱一位人物，进而敬重正法，使见识与善波罗蜜增长，乃至获得止、观修习的殊胜智，那么，这项不善也能以强力亲依止缘力资助那些善法。世尊如下开示这种关系。

‘不善法以亲依止缘为缘，资助善法。自然亲依止：以贪为强力依止而作布施、受持戒、修布萨业、生起禅那、生起观、生起道、生起神通、生起等至……贪……以亲依止缘为缘，资助信、戒、多闻、施舍与智慧。’（《发趣论》1-149。）不善法以自然强力亲依止缘力，资助善法生起，这称为自然亲依止。其资助方式是：以包括亲爱情爱在内的贪为强力依止，也就是因为亲近、喜爱其人而敬重其法，于是作布施、受持戒、修布萨业，令禅那、观智、道智、神通与等至生起。贪——

——以强力亲依止缘力，资助信、戒、多闻、施舍与智慧生起。（《发趣论》1-149。）依这段《发趣论》的教说，在‘因喜爱其人而敬重其法’的情形中，名为亲爱情爱的那一点不善，能够资助布施善、戒善、禅善、观善、道善、八等至善与神通善等众多极其广大、崇高的善法生起；因此，它也可能成为具有这种力量的良好助因。不过，要使它真正导向善，作为老师者必须出于真实、纯正的善意开示教诫，作为弟子者也必须依教奉行，精勤修习，所求的结果才可能——

——成就。

原书 534

二、念

念的四法如下：第一，以不漂浮为特相，也以摄取为特相；第二，以不忘失为作用；第三，以守护为现起，或以面向所缘为现起；第四，以坚固想为近因，或以身等念处为近因。又因念牢固安立于所缘，应当视它如城门柱；因它守护眼门等诸门，应当视它如守门人。（《阿毗达磨义注》1-165；《清净之道》2-94。）第一，（一）在念处等所缘——也就是身、受、心、法等念之所依——上，念令相应法——

——不像葫芦在水上那样漂浮，而——

——像石板一样不动摇、牢固地忆持所缘，这是其特相。

另一种解释是：念自身在色、名等念之所依的所缘上——

——不像葫芦那样漂浮，而像石板一样毫不动摇——

——牢固地忆持，这是其特相。

另一种解释是：念使作为观照对象的色、名等所缘——

——不像葫芦那样漂浮，而得到稳固，这是其特相。

另一种解释是：念使人记得、忆念念处等善法——

——这是其特相。（二）或者说，摄取有益的善行，是其特相。2．它摧毁使所缘消失的忘失、放逸，也就是不让所缘消失，这是其功能作用。3．（一）以守护心的状态为现起；另一种解释是，以守护所观所缘的状态为现起。（二）或者，以心朝向所缘的状态为现起。4．（一）以坚固的忆识之想为近因；（二）或者，以身等念处，或以缘取身等而生的念处为近因。

诸法依它而忆念，或它自己忆念，或它只是忆念的活动，所以称为念。念能制伏失念，因有统领义而称为根；又能在安住所缘这一特相上发挥主宰作用，所以称为根。念本身就是根，故称念根。此念既以不漂浮为特相，也以摄取为特相。（《阿毗达磨义注》1-164。）使相应法忆念念处等菩提分法、止、观、明与解脱诸法的性质，称为念。相应法之所以能够忆持止禅的所缘相、作为观智所观对象的行相——

——以及这些行法的无常、苦、无我、不净行相，能够忆持称为明与解脱的道智、果智，以及作为道果智所缘的无为界、寂灭界、殊胜涅槃，能够牢固地缘取这些所缘，正是由于与相应法俱生的念。因此，念是相应法牢固地缘取、忆念上述各自所缘的原因，所以称为念。

在‘诸法依它而忆念，故称为念’这一工具义释中，显示念是诸相应心、心所执行忆念上述各自所缘这一活动时的原因，并在该活动中居于主导、统领地位。确实，念既显然是与它俱生的心、心所忆念所缘的原因，具念之人也就堪称能够忆念该所缘。（《大复注》2-142。）因此，具念之人能够牢固地缘取、忆念前述身、受、心、法等——

——所缘，念由于使他能够如此而称为念，这是工具义释。另一种解释是：念不但令相应法及具念之人牢固地缘取、忆念各项所缘，念自身也缘取、忆念那些所缘，所以称为念，这是作者义释。再一种解释是：只是牢固地缘取、忆念所缘的这一性质，称为念，这是状态义释。

念能制伏以失念为性质的不善心生，也就是制伏失去念的状态，因此依统领义而称为根。

另一种解释是：念在贴住很久以前所作等所缘而安住的特相上，或在贴住现在所缘而不舍弃的特相上，使相应法承认自己为主宰，所以也称为根。依此，念本身就是根，故称念根。

‘趋近很久以前所作等所缘而安住，或不舍弃它，就是所缘的安住。’（《根本复注》1-89。）‘念使很久以前所作等所缘显明，如同当时正在作一样；它趋近该所缘而住，并且不舍弃。’（《随复注》1-96。）

原书 536

即使是很久以前所作、所经历的对象，念也能使它像当时正在作、正在经历时一样显明而生起；因此可说念趋近该所缘而安住，也可说它不舍弃该所缘。这种趋近而住、不舍弃，就是安住：虽是久远以前所作、所经历的对象，如今仍像当时一样显现。这种性质称为安住特相。念能使相应法在这种安住特相上承认它为主宰，所以念也称为根，亦即称为念根。

不漂浮特相——‘不让所缘像葫芦在水上一样漂浮而去；像石头一样令所缘不动，安置、忆持所缘，使它不被忘失，这就是不漂浮。’（《根本复注》1-89。）葫芦投入水里会浮起漂走，这是反面譬喻；念不让所缘漂走，也就是不让所缘消失。念又像投入水中的石块，使所缘不动摇而安住稳固，使人忆持所缘，使所缘不被忘失；这就称为不漂浮，即不让所缘浮起。国王的司库、也就是财政大臣，守护十种珍宝，每天傍晚与早晨各一次，向国王禀报、令他忆念称为王权成就的统治权——

——及全部财富；同样，念令善法这一所缘得到忆持、忆念。

（《阿毗达磨义注》1-164。）

因此，那先尊者说：‘施主弥兰陀大王，转轮王的司库在夜晚和早晨令转轮王忆念他的财富与眷属。他怎样禀报呢？大王，象有如此之多，马有如此之多，车有如此之多，步兵有如此之多，银有如此之多，金有如此之多，一切财宝共有如此之多；大王，请忆念这些财富。司库这样禀报而令王忆念。同样，施主弥兰陀大王，念不让诸善法漂浮、漂走，而使它们作为所缘显现。它怎样使诸善法显现呢？——

——1．这是四念处；2．这是四正勤；3．这是四神足；4．这是五根；5．这是五力；

原书 537

——6．这是七觉支；7．这是八道支；8．这种定是止；9．这种慧是观；10．这种慧是明；11．这个阿罗汉果是解脱；12．这些是出世间法。念就这样使诸法显现。

‘施主弥兰陀大王，因此，念以不漂浮为特相，也就是不让诸善法浮起、漂走，而使它们作为所缘显现。’

（《弥兰王问》36；《阿毗达磨义注》1-164。）

这里说念令善法这一所缘得到忆持；所谓善法，如上所列，包括三十七菩提分法，以及止、观、明、解脱与出世间法。

四十止业处中也包括舍随念与戒随念，所以应注意：布施所缘与戒所缘也包含在内。观智的所观所缘，就是四念处所摄的色、受、心、法等苦谛法，以及称为集谛的诸缘起支。

因此，若着重观禅一面来说，念自身能忆持名为苦谛、集谛的诸行法，以及这些行法的无常、苦、无我、不净行相；它也令相应法忆持这些所缘。这种性质，就是念的不漂浮特相，也就是心牢固安住于所缘的性质。当念自身忆持所缘并令相应法忆持所缘时，念与相应法牢固地贴住所缘而住，不舍弃所缘，所以也就是不让所缘像葫芦般漂浮，而像投入水中的石块、石板、石子一样——

——使它不动摇、安住稳固、不被忘失。

因此，说念不让诸善法浮起、漂走，而使它们作为所缘显现。

摄取特相——转轮王的长子宝，会辨别哪些人损害王的利益、哪些人增益王的利益；他排除损害利益者，使增益利益者前来侍奉国王。同样，念善能查明有益之法与无益之法，及其直接生起的能生因和扶助它们的支持因，也就是查明这些法如何依因——

原书 538

——生起、成就，又如何产生结果。念知道'身恶行等是无益之法'，便排除无益的不善法与恶行；知道'身善行等是有益之法'，便摄取有益的善法与善行。这样，念也有摄取善法所缘的特相。因此，那先尊者又说：'施主弥兰陀大王，转轮王的长子宝辨识哪些人增益转轮王的利益、哪些人损害他的利益："这些人能增益——

——王的利益，这些人会带来损害；这些人会适当地报效，这些人不会适当地报效。"他既这样辨识，便排除带来损害者，摄取能增益利益者。同样，施主大王，念生起时，善能查明有益与无益之法的能生因、支持因，以及它们如何依因生起、成就并产生结果。念知道："身恶行——

——等是无益之法，也就是会带来损害之法"，便排除会带来损害的不善法与恶行；又知道："身善行等是有益之法，也就是会增益利益之法"，便摄取会增益利益的善法与善行。施主大王，因此，念有摄取所缘的特相。'

（《阿毗达磨义注》1-165；《弥兰王问》37。）

不忘失作用——忘失、放逸会使念处等善法所缘消失；念所作的功能与之相反。摧毁放逸，就是使所缘不消失，所以说念具有不令所缘消失的作用。

守护现起——由于经文说'以念守护之心'，所以念以守护为现起。

（《大复注》2-143。）

世尊在《第二圣住经》（《增支部》3-280）中亲自开示，诸圣者具足由念守护的心而住。因此，对念修观的瑜伽行者，会在智中见到念以守护心的状态显现。所谓守护心，是使心牢固安住在念处等善所缘上；这样牢固地守护心，也就是守护善所缘，使所缘稳固、不被忘失。因此，对念加以摄取、修观的瑜伽行者，也会在智中见到念以守护所缘的状态——

原书 539

——显现。

面向所缘的现起——另一种解释是：心原本正在缘取某个其他所缘，后来转而朝向、面对作为观智所观对象的行法所缘，也就是念处等所缘。心之所以这样转向，是由于念；因此，对念修观的瑜伽行者，会在智中见到念是令心转向善所缘、令心面对善所缘的性质。应知，心之所以这样朝向善所缘，是因为念摧毁了使善所缘被忘失的放逸，以不忘失、不令所缘消失的力量令心朝向所缘。

坚固想为近因——想对于守护念的所缘、守护心，具有很大的助益；想的标记力越强，念便越牢固。若一个人经常修习善业，养成习惯，并由想牢固地标记：‘这是修习佛随念的时间，这是作意观法的时间，这是为佛陀服务的时间’等；再以信、精进、念、定、慧熏习这种想，他甚至能够达到无价的道智、果智。对于轮回尚未终结者，即使临近命终，平日常作的善业也会依想的力量清楚显现，平日常作意的法也能牢固地作意。

临终时仍能作意善所缘、修习法的禅修，并不只是业力的作用，也包含了以坚固想为基础的念之力量。

想在观修中的重要性——《大念处经义注》说：‘以念摄取所缘，以慧随观。’（《中部义注》1-248。）依此界定，修观的瑜伽行者要以念摄取作为观智所观对象的色、名、因、果诸行法，依次交替摄取色与名、内与外、因与果等，再以观慧分别随观诸行法的无常、苦、无我、不净行相。修观时，如果连应当摄取、修观的色法、名法、因法、果法都不能记得，又怎样能把这些色、名、因、果——

——诸行法摄取出来，安立于三相之下，修习、审察观禅呢？所以，在观修中必须具备牢固标记诸行法的想，才能以念摄取这些作为观智所观对象的行法，再以观智修观。同样，对于布施、持戒、止禅诸善法，如果不记得自己应作的布施、不记得应受持守护的戒、不记得应培育的止禅之相，要生起缘取布施、持戒、止禅所缘且与念俱生的善法，仍然十分遥远。

原书 540

身等念处为近因——‘成为念之所依的身等，就是身等念处；或者，前面的念是后面诸念的近因。’（《根本复注》1-89。）‘所谓成为所依，是说成为所缘。’（《随复注》1-96。）说念心所以身等念处为最近因，属于以果转称的说法。在‘身等念处’一语中，身等是身、受、心、法，也就是观智的所观所缘；念处是缘取身、受、心、法的念，另一种解释是以念为主的心生。

所谓心生，是与念相应、和念一起生起的一组心与心所。因此，身等念处既是缘取身、受、心、法所缘的念，或以念为主的心生，若说身等念处是念的最近因，表面上便成了念本身，或以念为主的心生本身，是念的最近因。

然而，这里的本意是：作为念之所观所缘的身、受、心、法，是念的最近因。所以，‘以身等念处为最近因’这句话，是把能缘取所缘的念或以念为主之心生的‘念处’之名，转用于作为念或该心生所观所缘的身、受、心、法，以身、受、心、法等所缘称作念处；应知这是以果转称。

另一种解释——前面的念是后面念的近因；所以，缘取身、受、心、法而生的念处本身——也就是念，或以念为主的心生——正是后一个念的近因。

依第一种解释，身、受、心、法是念的近因。

依后一种解释，缘取身、受、心、法而生的念，是后来念的近因。

应当记住这个要点。

伪念——真正的念忆持三十七菩提分法所缘、四十止业处的止所缘、观所缘，以及道、果、涅槃等正确善妙的所缘。佛教以外持其他见解者忆念、缘取各自所信的佛、法、僧，以及众生不断忆念会引生贪、瞋等不善法的所缘，都不是真念，只是诸经所说的邪念；以法体而言，它们只是由想颠倒主导的相应不善心生。

例如忆念亲属；女儿与丈夫短暂或长久分离时彼此思念；朋友记住相约之事；忆念别人曾如何仔细照料、重视自己——这些是与爱、情爱相连的忆念。此外——

——忆起曾伤害自己的人，想要报复；记住杀害、砍伐的时机；出行时警觉危险——这些是与瞋、忧相连的忆念。上述忆念都不是真念，只是邪念；它们只是由善于作标记的想和思量的寻所主导，并与贪、瞋等相应的心生。

念如城门柱

城门柱在地面以上高十八肘，地下也必须埋入十八肘。

因此，城门柱非常坚实、稳固。念也牢固安住于念处等善所缘，所以说它如城门柱；它又守护眼门等六门，所以说它如门官、守门人。应当这样理解。（《阿毗达磨义注》1-165。）

念与作意

‘作意仿佛驱使相应法朝向所缘，因此说作意具有驱策特相。念由于不忘失而以面向所缘为现起；作意则由于把相应法连接于所缘而以面向所缘为现起。这就是二者的区别。’（《大复注》2-147。）念与作意虽然同样具有面向所缘的现起，区别如下。

作意仿佛驱使同生相应法奔向所缘，所以说它以驱策相应法朝向所缘为特相。

念以不令所缘消失、摧毁忘失的力量面向所缘，所以在瑜伽行者的智中，以面向所缘的状态显现；作意以把相应法连接于所缘的力量面向所缘，所以在瑜伽行者的智中，也以面向所缘的状态显现。应知区别正在于此。（《大复注》2-147。）

三、惭

惭的四法如下：第一，以厌恶恶行为特相；第二，以惭耻的方式不作诸恶为作用；第三，以惭耻的方式从恶行退缩为现起；第四，以尊重自己为近因。（《清净道论》2-94。）换言之：以厌恶恶为特相；以惭耻而不作诸恶为作用；以惭耻而从恶退缩为现起；以尊重自己为近因。

四、愧

愧的前三法是：第一，以怖畏恶行为特相；第二，以怖畏的方式不作诸恶为作用；第三，以怖畏的方式从恶行退缩为现起——

——第四，以尊重他人为近因。（《清净道论》2-94。）换言之：以惊惧恶为特相；以惊惧而不作诸恶为作用；以惊惧而从恶退缩为现起；以尊重他人为近因。

对于身恶行等感到惭耻、因身恶行等而惭耻、对身恶行等生起惭耻的法，名为惭；所谓惭，就是惭耻之名。对于身恶行等在今生与轮回中将带来的两种苦果感到怖畏、因身恶行等而怖畏、对身恶行等生起怖畏的法，名为愧；所谓愧，就是惊惧之名。

‘尊重自己，以惭而舍恶，如良家媳妇；尊重他人，以愧而舍恶，如妓女。应知这两种法是世间的守护者。’（《清净道论》2-94。）善男子尊重自己，因惭而舍弃恶行。

所以，惭如良家媳妇。善男子尊重他人，因怖畏而舍弃恶行；所以，愧如妓女。

> （《清净道论》2-94。）

下面依《殊胜义注》的解释，继续详述惭与愧。（《阿毗达磨义注》1-168—170。）为了显示二者的差别，古义注先立四项纲目：一、起因；二、主导；三、惭耻与怖畏；四、特相。详释如下。

起因——惭以自己的身心相续这一内在自身为起因；愧则以外在他人为起因。

主导——惭以自己为主导；愧以世间为主导。

惭耻与怖畏——惭善住于惭耻的状态；愧善住于怖畏的状态。

特相——惭以恭敬承顺为标志；愧以畏惧过失、把过失视为怖畏为标志。下面分别详释。

关于第一组的内在起因：在惭与愧二法中，以自己的身心相续这一内在自身为起因的惭，由四种原因引生。

这四种原因是：省察自己的出身；省察自己的年龄；省察自己具备勇气；省察自己多闻博学。

出身——善人思惟：‘捕鱼、妄语等恶行，不是出身良好者所作的事，而是渔夫等出身卑下者所作的事；像我这样出身可敬而良好的人，不应作这种恶事。’他这样省察自己的良好出身，不作杀生等恶行，令惭生起。

年龄——善人思惟：‘这种恶事只是年幼者容易作的事；像我这样年事已长的人，不应作这种恶事。’他这样省察自己年长，不作杀生等恶行，令惭生起。

勇气——善人思惟：‘作这种恶事，只是无力、软弱、没有勇气者所作的事，不是勇者所作的事；像我这样具足勇气的人，不应作这种恶事。’他这样省察自己具备勇气，不作杀生等恶行，令惭生起。

多闻——善人思惟：‘作这种恶事，只是慧眼盲昧的愚者所作的事，不是有智善人所作的事；像我这样有智、多闻博学的人，不应作这种恶事。’他这样省察自己对于世尊的——

原书 544

——教法既从学习而知、又从修行而证，具足广大多闻，不作杀生等恶行，令惭生起。

这样，四种原因引生以自身为内在起因的惭。

惭生起后，善人把对恶行的惭耻置于心中，不作恶。因此，惭以自己的身心相续这一内在自身为起因。

关于第一组的外在起因：愧为何以外在他人为起因呢？

善人应思惟：‘如果你作恶，就会受到四众谴责：智者将会谴责你，如城里人厌弃污秽——’

> ——‘比丘啊，既被持戒者避弃，你将如何自处？’（《阿毗达磨义注》1-169。）

如城里人厌恶污秽，智者善人也会谴责、厌弃作恶的你。比丘啊，如果持戒善人都回避你，你又将如何自处？

如此省察，善人因以外在他人为起因的愧而不作恶。因此，愧以自己以外的他人为外在起因。

关于第二组的自我主导：惭为何以自己为主导？世间有善男子以自己为主导，思惟：‘像我这样以信为根本而出家，既对世尊教法具足教理多闻与证悟多闻，又修持能抖落烦恼的头陀行，实在不应作恶。’他这样以自己为尊而不作恶，所以惭以自己为主导。世尊因此开示——

——‘他只以自己为主导、为上首，舍弃不善，培育善；舍弃有过失之法，培育无过失之法——’（《增支部》1-146。）

——‘令自己保持清净。’（《增支部》1-146，《主导经》。）关于第二组的世间主导：愧为何以世间为主导？在此教法中，有善男子以人——

原书 545

——天、梵天等一切众生为主导而不作恶。世尊怎样开示这一点呢？

‘这容纳众生的空间世间极其广大。在这广大世间中，有些沙门、婆罗门具足神足，获得天眼通，能够洞见远近一切，也能知他人之心。他们能够遥见远处的所缘——’

——‘他们虽在近处，我们却看不见；他们以自己的心明了他人之心，也会知道我：诸位，请看这位善男子！他本来由信出家，从在家而入无家，如今却与卑劣不善法混杂而住。’

‘又有具足业生神力、具有清净眼即天眼、能够洞见远近一切并知他心的诸天。他们能遥见远处的所缘；他们虽在近处，我们却看不见。他们以自己的心明了他人之心，也会知道我：诸位，请看这位善男子！他本来由信出家，从在家而入无家，如今却与卑劣不善法混杂而住——’

——‘诸天将会这样知道。’

于是，那位善男子只以世间——人、天、梵天等一切众生——为主导，舍弃不善，培育善；舍弃有过失之法，培育无过失之法；令自己保持清净。（《增支部》1-147，《主导经》。）依世尊这一开示，愧以世间为主导。

第三组的对辨如下：惭善住于惭耻的状态；愧善住于怖畏的状态。

惭以惭耻的方式善住，愧以怖畏恶趣危险的方式善住。二者都在远离恶行时明显。譬如，善男子排泄时若看见应当顾忌的人，便因自己羞耻而不愿暴露在众目之下——

原书 546

——同样，他在自己的内在相续中趋向有惭者的羞耻状态，因而不作恶。另一种人则因怖畏恶趣而不作恶。

可用两颗铁球说明这种差别：一颗虽冷，却沾满粪秽；另一颗虽未沾粪，却烧得炽热。智者厌恶冷铁球上的粪秽而不去抓它；又畏惧另一颗热铁球会灼伤自己而不去抓它。同样，应知在自己的内在相续中，因趋向惭耻、厌恶恶行而不作恶，就像厌恶冷铁球上的粪秽而不抓它；因害怕热铁球烧灼——

——而不抓它，则如因怖畏恶趣大难而不作恶。

以上所说，惭住于对恶行的惭耻、厌恶状态；愧住于怖畏恶趣危险的状态。这正是惭与愧各自的自性特相。

第四组的对辨如下：惭以恭敬承顺为特相；愧以畏惧过失、把过失视为怖畏为特相。

这两种特相也在远离恶行时显明。有些善人省察四事：自己的出身高贵；导师世尊崇高；自己将在教法中继承的九种出世间法等遗产崇高；同梵行善友崇高。由于这四种原因，他生起以恭敬承顺世尊教诲为特相的惭，不作恶；这惭具有面对、听受——

——遵循并实践世尊教诲的恭敬特相。

另有善人省察四种怖畏：自己谴责自己的自责畏；他人谴责自己的他责畏——

原书 547

——现世遭受王法处罚等刑罚畏；来世堕入恶趣的恶趣畏。由于这四种大怖畏，他生起畏惧过失、把过失视为怖畏的愧，不作恶。所以，愧具有畏惧过失、把过失视为怖畏的特相。以上是惭与愧的差别。（《阿毗达磨义注》1-168—170。）义注虽分别说明二者，惭与愧却从不分离，总是相应而生；因为——

——不可能有全无怖畏的惭，也不可能有全无惭耻的愧。

> （《大复注》2-143。）

惭如良家媳妇

良家媳妇省察自己出身高贵，尊重自己，因而厌恶与丈夫以外的男子私通。有惭者也省察自己的高贵出身、成熟年龄、勇气与多闻，思惟：‘像我这样的人不应作这种恶事；这种恶事只是出身卑下、年纪幼小、

没有勇气、少闻无智者所作的事。’他尊重自己，厌恶并远离恶行。

愧如妓女

妓女知道怀孕会受男子厌弃，因为顾忌他们而害怕怀孕。同样，有愧者思惟：‘善人啊，如果你作恶，就会在比丘、比丘尼、男居士、女居士四众中受到谴责；如城里人厌恶污秽，智者善人也会谴责、厌弃作恶的你。善人啊，若爱戒的智者善人回避、排斥你，你将如何自处？’他如此省察，以尊重他人为外在起因，因怖畏而——

——不作恶。

作用、现起与近因——避免作一切恶，是惭与愧共同的作用：惭因羞耻而避免作恶，愧因畏惧种种危险而避免作恶。因此，瑜伽行者以观智摄取、观照这两种法时——

——会在智中见到：惭以惭耻的方式从恶退缩；愧以怖畏恶趣等种种危险的方式从恶退缩。应视二者如投入火中的羽毛，不能舒展而卷缩。由于惭以内在自身为起因、以自己为主导，尊重自己是惭的最近因；由于愧以外在他人为起因、以世间为主导，尊重他人是愧的最近因。所谓尊重自己与尊重他人——

——就胜义法体而言，是由无瞋（慈）与慧主导的诸善心生。

特别注意——应重视并记住：惭善住于惭耻、有惭状态；愧善住于惊惧、怖畏状态。

瑜伽行者摄取色、名、因、果诸行法或对它们修观时，并非正在违犯恶行，也非正在远离恶行；当时只是一再生起由名色分别智、缘摄受智与观智主导的心、心所。它们通常属于意门速行心路：一次意门转向、七次速行、两次彼所缘；观修时彼所缘也可能生起或不生起，可参看名业处篇诸表。

每一速行中的名法，依是否与智相应、是否与喜相应，通常为三十四、三十三、三十三或三十二种。惭与愧恒常包含在这些名法聚中，因为它们是与一切美心相应的美遍一切心所。此时只是摄取色名、修观，并未以恶行不善为所缘而生惭耻或怖畏；因为所缘只是色、名、因、果诸行法，以及它们的无常、苦、无我、不净行相。因此，这些名法聚中的惭与愧，只表示惭趋向有惭状态、愧趋向怖畏状态——

——而已。由于瑜伽行者具足惭愧而修法，他的相续始终趋向对恶行的惭耻与怖畏；凡善组心、心所名法聚生起，每一速行心生以及大果报彼所缘心生若生起，惭与愧都恒常包含其中。布施、持戒与止禅也应同样理解。

例外——摄取包含正语、正业、正命心所的名法时，因为所摄取的名法以应远离事——应当远离的恶行——为所缘，其中的惭与愧就是对恶行的惭耻与怖畏。

两种世间守护法

‘比丘们，有两种清净法守护世间。’（《增支部》1-53；《小部》1-219。）比丘们，惭与愧这两种清净法守护世间。

> （《增支部》1-53；《小部》1-219。）

比丘们，有哪两种清净法守护世间？即对恶行的惭，以及对恶行的愧。假如这两种清净法不守护世间，世人就不会辨明母亲、姨母、舅母、师母，以及其他应受尊重者的妻子。

——若不能辨明，世间就会像山羊、绵羊、鸡、猪、家犬、野犬一般杂乱交媾。由于这两种清净法守护世间，人们才能辨明母亲、姨母、舅母、师母及其他应受尊重者的妻子。（《增支部》1-53。）例如，有人维护自己的家世名誉，思惟：‘我是良家子；像我这样的人若杀生、以狩猎捕鱼为业或行贿受贿，实在可耻。’因而惭于作恶。有智者——

——维护自己的智慧声誉，思惟：‘像我这样有智的人若作卑劣恶事，例如非法侵占他人财物或行贿受贿，实在可耻。’因而惭于作恶。年长者也维护自己的年长声誉，思惟：‘像我这样的老人若作恶，例如说谎，实在可耻。’因而惭于作恶。如此，尊重自己某种显著德行的人，惭便会明显生起。

另有人思惟：‘若我作恶，我的父母、亲族和师长都会受人谴责，蒙受奇耻；一条坏鱼会使整船鱼发臭。’如此顾念相关之人者，会对恶行生起——

——怖畏的愧。不顾自己名誉，也不顾师长、父母、亲族，任意妄为者，则惭愧两法俱缺，恶行充斥。

因此，惭与愧能守护世人，使母子、兄妹等关系分明，故名世间守护法；又能令一个众生或一条名色相续清净无过，故名清净法。正因为这两法在人间守护，人们的相续才还保持相当程度的清净。

若缺少这两法，人就与畜生无异，混乱不堪，发生种种不忍闻见之事。如今许多人甚至不懂惭愧这种文明准则，又与无惭无愧者交往，于是从衣着、举止到往来都轻浮放逸，出现许多不堪入目的现象。

伪惭愧——有些人面对礼佛、入寺、持布萨、听法等善事，反而忸怩、畏缩；这不是惭愧，只是伪装，法体是由痴与爱主导的不善心生。作恶以后，因为被他人知晓才羞怕，则只是由忧主导的不善心生。

为了不显得轻慢师长、尊长而表现谦恭羞谨，以及在清洁身体污秽等应当有所羞谨的场合生起羞谨，这些才是真正的惭与愧。

五、无贪

无贪的四法如下：第一，（一）对所缘，心以不贪求、不爱着为特相；（二）或者，如水滴不黏莲叶，以不黏着所缘为特相。第二，如已从烦恼解脱的比丘不把任何事物据为己有，无贪以不占有为作用，即不因‘这是我的、这是我的所有’而占有所缘。第三，如落入污秽中的人不愿污秽黏身，无贪以不欲黏着所缘为现起。（《阿毗达磨义注》1-170—171；《清净之道》2-94。）换言之：第一，（一）以心对所缘不贪求、不

爱着为特相；（二）或如水滴不黏莲叶，以心不黏着所缘的状态为特相。第二，如已解脱的阿罗汉不把任何事物当作‘我的’而占有，无贪以不因‘这是我的、这是我的所有’而执著、占有所缘为作用——

原书 551

——第三，如落入粪坑的人不愿粪秽黏身，无贪以不欲黏着所缘为现起。第四，以所缘为近因；另一种解释是，以依处、所缘以及触为首的相应法为近因。

诸俱生法藉由它而不贪，它自身也不贪，或它只是无贪的状态，所以称为无贪。

（《清净之道》2-94；《阿毗达磨义注》1-170。）

第一种解释：使相应法不贪着所缘的法，称为无贪。

第二种解释：无贪自身也是不贪着所缘的法，所以称为无贪。

第三种解释：只是对所缘不贪着的状态，称为无贪。

（《阿毗达磨义注》1-170；《清净之道》2-94。）

特相——贪喜爱、贪恋、黏着所缘，以‘这是我的、这是我的所有’而执取、占有所缘。无贪则是不黏着、不欲占有所缘，因此与贪正相反。正因如此，并非一切‘不想要’都是无贪；只有与贪正面相反的不欲、不贪着，才是无贪。因瞋怒而烧掉房屋，看似不想要房屋；因瞋怒而砸碎锅碗，看似不想要锅碗；其实这些只是瞋所主导的卑劣、粗暴心所造成的不欲，是想毁坏对象，并非无贪。又在善法方面——

——不想要善事、不愿布施、不愿圆满戒行、不愿培育止观，这只是因为对善法的正欲与精进微弱，由懈怠主导的卑劣心较多，也不是无贪。

因此，心对所缘不贪求、不爱着、不欲占有；另一种解释是，如水滴不黏莲叶，心不以‘这是我的、这是我的所有’而珍爱、黏着所缘——这就是无贪自己的自性特相。

作用——尊贵的阿罗汉不再以‘这是我的、这是我的所有’而爱恋、黏着和占有任何事物、任何所缘；同样，无贪的功能作用，是不以爱执把任何可贪所缘据为己有。

虽说不把所缘据为己有是无贪的作用，却不可把任意挥霍、追逐享乐和沉迷赌博而挥霍，或因瞋怒而糟蹋财物，认作无贪。这些行为缺少前后权衡、善巧考虑以及念与正知之智，应分别视为痴、贪或瞋所致的一种过失。

凡事妥善收藏与守护，本来就是念与正知的作用。也正因为具备念与正知，诸阿罗汉虽不以‘这是我的、这是我的所有’而占有四资具，仍会保管、守护和使用它们。舍不得布施、舍不得给予、舍不得使用，反以‘这是我的、这是我的所有’黏着而收藏，才是贪的作用。

原书 552

不欲黏着的现起——复注解释：所谓‘不欲黏着的状态’，意思是它具有不欲黏着；这样才与譬喻相合。（《根本复注》1-91；《大复注》2-143。）落入粪坑的人，身体虽沾着粪秽，内心却只想不被粪秽黏住。同样，无贪虽缘取足以引生贪的可贪所缘，虽与这些所缘接触，性质上却只是不欲黏着。瑜伽行者以观智摄取、观照无贪时，智中便会如此显现。

若专就胜义谛与观禅领域而言，色、名、因、果诸行法，本来都是足以引生贪的可贪所缘。瑜伽行者能以智洞见这些行法直到胜义层面；虽然正在缘取、作意这些行法，并与行法所缘接触，却没有以贪把它们认作‘这是我的、这是我的所有’，想要黏着、收藏或占有。

他只是尚未从行法所缘构成的行世间中脱离，才仍与之接触、缘取、作意和观照；但内心确有不愿黏着这些所缘的性质。这种不愿黏着，正是由智主导、正在摄取并观照诸行法的心与心所名法聚中所含无贪的性质。对于布施、持戒与止禅的所缘，也应同样理解。

进一步说明——为智尚未成熟者，再略加说明。善人，请回看名业处篇各表，观察以眼净色为所缘而生的意门速行心路。眼净色色法这一胜义色所缘，分别被观为：一、眼净色；二、色法；三、无常；四、苦；五、无我；六、不净。每一条意门速行心路各有七次速行；若每一速行都与智、喜二者相应，便各有三十四种名法，无贪也在这三十四种名法之中。当无贪随同心路把眼净色观为眼净色、色法、无常、苦、无我或不净——

——时，虽然正在缘取眼净色这一胜义法，却不以爱执把眼净色所缘认作‘这是我的、这是我的所有’而执取、占有。它没有想黏着眼净色所缘的性质，只有不欲黏着的性质；这是因为眼净色这一胜义法——

——的寿命，约只是眨眼、闪电、弹指或一秒钟的五千多亿分之一。善人以正见慧亲自现见、洞察这一点时，连足以执取为‘这是我的、这是我的所有’的时间也找不到。这种不欲黏着的性质，就是摄取、观照眼净色的观速行三十四名法中所含无贪的性质。其余一切也应依此类推。

近因——诸义注没有另行说明近因，所以本书列所缘为近因；另一种解释是，列依处、所缘以及触为首的相应法为近因。

贪者与无贪者

贪者极想占有种种有情、无情欲事，无贪者则同样不想占有。贪者即使出家为比丘，仍贪求资具利养，讲说诱导布施之法，使人想向自己供养；得到以后又舍不得布施、分给、给予他人，极其贪恋，还会凭借所得资具自高。贪着的在家人也同样如此：他们不再辨别所得是否合法，只想千方百计取得；得到以后仍不满足，所得越多、所求越多，到老还像饿鬼一般。经中说‘世间总是不足、不知满足’，特别指这些不知足的人。他们终生把所有时间用来搜求、积聚，把已经掌握的种种有情、无情欲事——

——紧紧抱住，反复认作‘我的、我的’；死亡来临时，对这些欲事的爱与贪仍依恋不舍、意犹未尽，便强占临死速行的位置，巧妙地把人哄骗、牵引到四恶趣这一大海。

无贪者则不然。若是比丘，他不爱恋四资具；即使现成得到，也不欣喜贪着，而以念、正知与智相应地使用。施主为了善业而舍出、赠与、供养的资具，在善人的智眼中，不过是他人吐弃的呕吐物；若把这些呕

吐物视为巨大利养而珍重，善人会深感羞耻。

《护象本生》（《本生义注》4-478—495）记载：菩萨护象率先出家入林，身为父母的国师婆罗门夫妇也舍弃全部财富，随之入林。伊苏迦利王命人把国师一家遗下的财物运入王宫。智慧的王后得知后，为规劝国王，命人从肉市取来许多肉，堆在王宫庭院；肉堆四周围以罗网，只在正上方留一条通路。秃鹫从远处见到肉堆，便从空中飞下——

原书 554

——有些聪明、善于审察的秃鹫看见张开的罗网，明白若吃得很饱、身体沉重，就不能垂直向上飞出罗网，于是吐出已经吃下的肉，才笔直飞升，没有触网。那些慧眼昏盲的愚鹫却又吞食其他秃鹫吐出的东西，身体极其沉重——

——无法笔直飞向高空，便被困在四周围起的罗网中。王后请伊苏迦利王站在窗边观看这一幕，并这样规劝他。

‘这些鸟吃后吐出，便振翅飞离；

——那些吃后不吐的，落入我的手中。

——婆罗门已经吐弃诸欲，你却又把它吞下；

——大王，吞食他人呕吐物的人，不值得赞叹。’（《本生义注》4-490。）

大王，这些有智慧的秃鹫吃肉以后，先把肉吐出才飞向高空，因此能够笔直飞升，不被罗网缠住。那些慧眼昏盲的愚鹫却吃饱了肉，又吃饱他人的呕吐物，不肯吐出已经吃下的食物便起飞；它们连他人的呕吐物也吞下，身体极其沉重，终于落到我手中。

大王，同样，国师婆罗门一家已经吐弃种种欲事，大王却重新吞食他人的呕吐物。大王，凡吞食他人已经吐出的呕吐物、追随爱欲的愚人，佛陀等智者善人都不赞叹。王后就这样善巧地规劝国王。

> （《本生义注》4-490。）

因此，智者善人若要恭敬承受他人的呕吐物，把它顶戴在头上、视为珍宝而欢喜，会深感羞耻。智者善人认为，应当由自己照顾他人。因此，具备无贪倾向者若是比丘，便不贪恋资具利养。

若是在家人，即使不得不谋求财物，也不以种种非法手段谋取，不追逐世间所缘和欲乐；在寻求、积聚财物时，也——

原书 555

——常怜悯穷人，乐于施舍、赠与和布施。布施时并不畏缩吝惜，而是以真正善人的襟怀，自由、彻底地舍出；甚至金屋王宫，也能毫无留恋地爽快舍弃，转而安乐地住在林间草庵。上述《护象本生》中，伊苏迦利王听见王后的规劝，想到自己吞食了他人的呕吐物，内心不悦；再以智探究审察，三界便在智中显现为烈火熊熊之处，于是他舍弃王位——

——出家入林。这正是无贪界的力量；无贪界把他带到获得禅那与神通的仙人圣者之位。那些善法又逐步助益他，乃至最后一生成为净饭王，在白伞王权之下证得般涅槃。

如是，贪者与无贪者的态度极其悬殊，如同背向而驰。自以为是具足巴拉密的善人者，应当思惟上述关于贪与无贪的说明，检查自己究竟是贪者还是无贪者。若答案是贪者，愿诸位就在今生以止观禅修这一善妙武器战胜贪。

若答案是无贪者，基础已经相当良好；也愿诸位处处谨慎，为了成为真正的无贪者，昼夜不懈、精勤修习止观，逐步向前进展。

六、无瞋

第一，（一）无瞋以不粗暴为特相；（二）或者，如随顺的善友，以不违逆为特相。

第二，（一）以消除怨恨为作用；（二）或者，如旃檀能除热，以消除热恼为作用。第三，如满月，以清明温和为现起。（《阿毗达磨义注》1-171；《清净之道》2-95。）第一，（一）以心不刚暴、不粗恶的性质——

——另一种解释是，以与令心刚暴、粗恶的——

——忿怒相反为特相；（二）或者，如凡事随顺的善友，以不违逆为特相。第二，（一）以消除结怨、瞋恨之聚为作用；（二）或者，如旃檀能除热，以消除瞋热为作用。第三，如月轮一般，以清明清凉为现起。第四，以所缘为近因；另一种解释是，以依处、所缘以及触为首的相应法为近因。

原书 556

特相——使人成为刚暴者的性质称为刚暴，即忿怒；与它相反的不刚暴，就是无瞋恚。

> （《大复注》2-144。）

能使心变得刚暴、粗恶的法，称为刚暴；另一种解释是，令人成为心性刚暴者的法，称为刚暴。就法体而言，它是忿怒，也就是瞋法。与忿怒、瞋法相反的法，则是名为无瞋恚的无瞋。因此，无瞋具有与使心刚暴、使人忿怒之法相反的特相。所谓与忿怒相反，就是无瞋恚、不欲伤害、慈的性质。所以，无瞋的另一特相，是如随顺的善友般不违逆。所谓随顺，是彼此心怀慈爱者才会互相抱持的态度——

——因此，瞋会毁坏自己与他人，无瞋却不会毁坏。无瞋与瞋正面相反，所以具有身心不刚暴、不粗恶以及不违逆的特相。

作用——既然无瞋就是不欲伤害的无瞋恚，当它以有情概念为所缘而清明清凉地生起时，也称为无量梵住中的慈。心怀慈爱者的相续中，一切结怨必然止息；所以，提升到慈与慈禅层次的无瞋，执行消除怨恨的作用。因此，应知一切真正的慈，就法体而言都是无瞋；但并非一切无瞋都是慈。不缘有情概念，而缘布施、持戒、止禅、观禅等其他所缘生起时，它不是慈，只是对相应所缘不刚暴、不粗恶的无瞋。这样的无瞋也如牛头旃檀，能迅速平息火界过盛、失调而在身体生起的——

——强烈热度；它能消除名为心热与心所热的热恼，也能消除由这些心与心所之热传染、燃烧而生的身体色法之热。

现起——无瞋消除瞋的热恼，使心相续中进入清凉；所以，瑜伽行者以观智摄取、观照无瞋时，会在智中见到它如满月般清明清凉。诸义注没有特别说明无瞋的近因，本书因此列所缘等为近因。

〔按语——诸义注在无瞋之后继续解释无痴。然而，无痴并非与一切美心相应的心所，并不出现于某些智不相应心；所以《摄阿毗达磨义论》没有把它列入与一切美心相应的美遍一切心所，而是另列为美心所——

行蕴论章（之十三）

——不过，诸义注把无贪、无瞋、无痴三者值得记取的内容汇集在一起说明，因此本书也接着说明无痴心所；只是编号依《摄阿毗达磨义论》，列为第二十五。〕

二十五、无痴（慧根）

无痴的四法如下：第一，（一）以如实通达胜义法的自性相与共相为特相；（二）或者，如善射手所射之箭能直贯目标，以无误通达为特相，也就是对胜义法所缘毫不偏离——

——毫无错失地洞见通达为特相。

第二，如灯，以照明、显亮所缘为作用，也就是消除遮蔽所缘的痴暗。第三，以在任何所缘上都不迷惑的状态为现起；另一种解释是，因为它与对所缘的迷惑正相反，会产生不迷惑这一结果，故以不迷惑为果现起。应当视它如熟悉林中道路的向导。

第一，慧以通达诸法自性为特相；第二，以摧毁遮蔽诸法自性的痴暗为作用；第三，以不迷惑为现起；第四，因为经中说‘有定者如实知见’，定是慧的近因。

> （《清净之道》2-68。）

换言之：第一，以通达胜义法的自性相与共相为特相；第二，以摧毁遮蔽胜义法自性相与共相的痴暗为作用；第三，以对诸胜义自性不迷惑的状态为现起——

——第四，世尊在《增支部》3-259 中开示‘有定者如实知见’，因此定是慧的近因。

〔应知，这一近因特别针对观智而说。（《大复注》2-76。）〕无迷惑现起——慧光生起时，正以驱散心中黑暗的方式生起；因此，慧在诸法自性上以不迷惑的状态安住，故说以不迷惑为现起。另一种解释是：慧自身是因，能使作为果的不迷惑显现，所以也说以不迷惑为现起。（《大复注》2-76。）从正在摄取、观

照诸行法的观智所发，也就是由该智引生的慧光一旦生起，便在生起之际驱散、消除心中黑暗。因此，瑜伽行者以观智摄取、观照此慧时，会在智中见到它对于胜义法自性相、共相等所缘，以不迷惑的状态——

——显现；这是状态现起。另一种解释是：作为因、正在洞见胜义法自性相与共相的慧，能令不迷惑这一果现前；这是果现起。（《大复注》2-76。）大复注这段话也证明，观照胜义法自性相与共相的智带有光明；换言之，也证明光明能够由该智产生。

《阿毗达磨义注》还以如下方式解释慧的特相、作用等。

第一，（一）慧以如实通达为特相；（二）或者，如善射手所射之箭能直贯目标，以无误通达为特相。第二，如灯，以照明所缘为作用。第三，如熟悉林中道路的向导，以不迷惑为现起。（《阿毗达磨义注》1-166。）换言之：第一，（一）以如实通达胜义法自性相与共相为特相；（二）或者，如善射手所射之箭能直贯目标，以毫不偏离、毫无错失地洞见胜义法所缘为特相。第二，如灯，以照亮、显明为作用。第三，如熟悉林中道路的向导，以与迷惑正相反的性质为现起。

因为能分别了知，所以称为慧。分别了知什么？依'这是苦'等方式分别了知诸圣谛。义注又说：'因为能使人了知，所以称为慧。'使人了知什么？使人了知'无常、苦、无我'。同一慧能够制伏无明，依主宰义而称为根；另一种解释是，它在见这一特相上令相应法承认自己为主宰，所以称为根。慧本身就是根，故称慧根。（《阿毗达磨义注》1-165。）

原书 559

因为能分别了知苦谛等四圣谛，所以称为慧，也就是四谛正见。古《大义注》则解释：因为能使人分别了知'无常、苦、无我'，所以称为慧。同一慧能够胜伏、压制遮蔽四谛深义而不让人知见的无明，所以依主宰义而称为根。另一种解释是：慧在清楚知见四谛深义这一见特相上，令相应法承认自己为主宰，所以称为根。慧本身就是根，因此称为慧根。

照明特相——义注说，同一慧既以照明为特相，也以了知为特相。（《阿毗达磨义注》1-165。）夜里在四面有墙的屋中点灯，令肉眼盲昧的黑暗便会消失，光明随即显现。同样，慧具有照明特相：它照亮胜义法所缘，另一种解释是照亮四圣谛所缘，使人清楚、分别、透彻地了知。

没有任何光明能与慧光相比。（《阿毗达磨义注》1-166。）确实，具足观智与慧者只盘腿坐一次，也就是只坐一座而观照、作意观禅，便能令一万个世界系显现为同一片光明；也就是说，整整一万个世界系都能连续明亮。应知，这里特别指观随染中的光明。（《阿毗达磨义注》1-165—166。）因此，那先尊者说：'施主大王，譬如有人把灯带入漆黑的房屋；灯被带入以后，会摧毁黑暗、生起光明、显示亮光——'

——'并使种种色所缘显现。施主大王，同样，慧生起时：第一，摧毁无明这一黑暗；第二，生起明这一光辉；第三，显示智这一亮光；第四，使诸圣谛显现。'

如是，施主大王，慧具有照明特相：它照亮胜义法所缘，也就是四圣谛所缘，使人清楚、分别、透彻地了知。（《弥兰王问》38；《阿毗达磨义注》1-166。）

原书 560

了知特相——如善巧医师能分别知道哪些食物适合病人、哪些不适合；同样，慧生起时，能把名为法的诸法分别、辨析而知：一、这是善法；二、这是不善法；三、这是应亲近之法；四、这是不应亲近之法；五、这是卑劣法；六、这是殊胜法；七、这是黑法；八、这是白法；九、这是同分之法；十、这是异分之法；十一、这是苦圣谛；十二、这是集圣谛；十三、这是灭圣谛；十四、这是道圣谛。因此，慧也以分别、辨析而了知种种胜义法为特相。

所以，法将舍利弗尊者说：‘大拘絺罗贤友，因为它能分别了知，所以称为慧。分别了知什么？它分别了知：这是苦谛……’应如此详说。由此应知，慧以分别了知四谛这一胜义法所缘为特相。

（《阿毗达磨义注》1-165—166；《中部》1-366，《大方广经》。）

如实通达特相，即法自性通达特相——心、心所、色、涅槃这些为四圣谛所统摄的胜义法，慧能如实了知它们各自的自性相；对于取蕴所摄、属于苦谛的世间心、心所与色法，以及属于集谛的缘起因果相续，慧也能了知它们无常、苦、无我、不净的共相。若以道智、果智直达并通达殊胜涅槃的寂静自性，了知四谛便全部完成。因此，应知：了知胜义法的自性相与共相，与了知四谛意义相同。

原书 561

无误通达特相——善巧射手所射之箭，能毫不偏离、毫无错失地笔直贯穿兽尾尖等目标；同样，慧也能对胜义法这一四谛所缘，如实、毫不偏离、毫无错失地正直洞见通达。这只是从不同角度阐明慧的自性特相，核心意义并无很大差别。作用——点亮普通油灯以后，有眼者便能在四面有墙的房间中，分别看清桌、床等各种物件。同样，慧生起光明时，也能藉慧——

——光分别、辨析胜义法的自性相与共相。没有慧光，要分析色聚与名聚，令智见深入胜义层面而洞见通达，实非易事；至于彻知全部四谛，横渡到彼岸涅槃，就更加遥远。

无明仿佛以黑暗遮住所缘的真实性质，使人无法了知；慧则仿佛消除落在心中的心暗，使所缘的真实性质显明。它以光明照亮色、名、因、果诸行法，使人分别、辨析而知；这就是慧的功能作用。

另一种解释是：慧以自己的光明，也就是由自己产生的光明，照亮胜义法所缘，使人分别、辨析而知；如此也就摧毁了遮蔽胜义法所缘、令人不能了知的痴暗。如油灯生起时，既摧毁黑暗又显示光明；慧生起时，也摧毁无明这一黑暗，生起慧光，并使诸圣谛显现。因此，慧既有摧毁无明黑暗的作用，也有照亮慧光的作用。

无迷惑现起——如熟悉林中道路的人，慧与在四谛这一甚深森林中迷失的迷惑法、无明法正相反；它能在四谛森林中毫不迷惑地行进，直至到达涅槃这一目的地。瑜伽行者以观智摄取、观照慧时，会在智中见到它如此显现。另一种解释是，慧能使不迷惑的状态现前。

近因——近行定与安止定这两种定，以及以它们为基础而生、名为刹那定的观定，是智慧生起的最近因。上文已经说明，这一近因特别针对观禅而说。

原书 562

至于缘取布施、持戒、止禅所缘而生的其余智慧，各自的布施、持戒、止禅所缘很可能就是其近因；另一种解释是，如理作意也应当是近因。

名为根的由来

应当知道，这三法都是一切善法的根。（《清净之道》2-95。）“为一切善法之根”——它们只因能使四地的一切善法稳固安立，而成为这些善法的依止；并不是因为能使这些法成为善法。（《大复注》2-144。）因此，应当把无贪、无瞋、无痴这三法视为一切善法的根本。这里所说三法是一切善法的根，只表示它们能令欲界、色界、无色界与出世间四地的一切善法稳固安立，并成为这些善法的依止；并不是说它们使四地善法成为善法。善法之所以为善，并不取决于善根；

不善法之所以为不善，也不取决于不善根。善法之所以生起，只取决于如理作意。

不善法之所以生起，只取决于不如理作意。善法依如理作意而生以后，无贪、无瞋、无痴三善根会继续发挥作用，使这些善法长久、稳固并相续不断地生起。例如，瑜伽行者依如理作意修习观禅，以正见智亲自现见、洞见世间四谛：一、苦谛，即依过去、未来、现在等十一种方式存在的五取蕴；二、集谛，即这一苦谛法聚的真正原因；三、世间灭谛，即苦谛与集谛二法刹那刹那持续坏灭、消逝的坏灭之灭，也称刹那灭谛；以及——

——四、世间道谛，即洞见苦谛、集谛二法无常、苦、无我的智。能够以正见智慧亲自现见、洞见这四种世间谛的正见，就是无痴善根；它与无贪、无瞋相应。此无痴，即正见善根，又成为以后多次了知这四种世间谛的根本原因，能令后来以正见为首的善法稳固，并一次又一次地生起。正是这种作用，称为根。

能使树木生起的原因，是种子等因；树木由种子等因生起以后，根对树木的繁茂、扩展与持续存在极有助益。树根使树木稳固并成为树木的依止；同样，三善根也为善法的稳固、繁盛与增长提供依止——

——正是针对这种助益，世尊开示：“六因以因缘力，缘与因相应之法，以及由这些因所生之色法。”（《发趣论》1-1。）也就是说，六因以因缘力，资助与因相应的诸相应法，以及由包含这些因在内的心、心所所生之心生色法。

诸善根的要点

《阿毗达磨义注》（1-171—173）对诸善根说明了许多应当注意之处。以下继续阐述这些解释的要义。

三善根之中，无贪与吝啬这一不愿施舍的悭垢直接相反；强有力的无贪能够舍断、克服悭垢。再者，许多戒行毁坏以瞋为根本。

即使通常以贪为主的不与取，有时也以憎恨物主的瞋为根本；所以，无瞋与破戒之垢直接相反，意思是无瞋能够舍断破戒。无痴则与名为无明盖的痴直接相反；此盖阻碍善法生起、增长，与禅修事业背道而驰。无痴能够舍断遮蔽四谛的无知之痴，因为无痴能够洞见四谛。无贪是布施之因，无瞋是持戒之因，无痴是修习之因。（《阿毗达磨义注》1-171。）再者，三因之中，贪重者会把自己没有的功德说成已有，从而夸大与自己有关的功德；

无贪与贪相反，所以不会夸大自己的功德。瞋重者甚至会抹杀仇敌明明具有的功德，说对方毫无功德，因而贬低他人；无瞋与瞋相反，所以不会贬低他人。痴重者颠倒地把诸行所缘执为常、乐、我、净；无痴与痴相反，所以不会把诸行所缘颠倒地执为常、乐、我、净，也不会产生颠倒的错知。（《阿毗达磨义注》1-171。）再者，无贪对所缘没有黏着与执取，所以对于自己明明存在的——

——过失，会如实承认为过失，并以'以后应当依其过失而防护'的决意加以补救。贪重者却强烈执著'这是我的过失、是我的'，因而会把过失隐藏起来——

——无瞋则使人如实承认他人显明的功德，把它作为功德记在心中。瞋重者却会抹杀他人的功德，不愿赞叹，只寻找并谈论过失。

无痴使人如实承认并铭记：'这些是他的功德，这些是他的过失。'他能如实了知功德与过失的真实性质，安住于真实；痴暗深重的人却连有过失也不能知见，反而把真实当作虚假、把虚假当作真实。（《阿毗达磨义注》1-171。）再者，因为无贪，对于与所爱有情、诸行分离而生的苦就不会生起；因为爱只存在于贪欲炽盛者的相续中，而他们又不能忍受与所爱有情、诸行分离——

——无瞋使人与不可爱的有情、诸行共处而生的苦不再生起；因为只有瞋重者才会憎恨对方，并且不能忍受与不可爱、不合意的有情、诸行共处。无痴使因求而不得所欲的种种有情、无情欲事而生的苦不再生起。如实知见胜义法真实性、不迷惑的人，常这样审察：'在这必然衰老的法中，哪里能找到使它如所愿而不衰老的道理呢？'所以，他不会因为得不到所欲之物而产生——

——身苦与心苦。（《阿毗达磨义注》1-171。）再者，无贪使人在种种界趣中结生的生苦不能生起。无贪与贪、爱直接相反，而生苦只能由渴求种种界趣、身体与所缘之爱所支持的业引生。因此，爱之对治无贪使生苦不能生起。〔所以，贤友，如果你畏惧生苦，就必须稳固地培育无贪。〕无瞋使老苦不能生起，因为瞋恚炽盛者的相续会迅速衰老。〔所以，贤友，如果你希望年轻，就应时常培育无瞋、慈的素质。〕无痴则使死苦，也就是临终所受的苦与痛苦死亡——

——不能生起。有情一生中临终最后生起的速行心路，称为临终速行；若它是以贪、瞋、痴等之一为首的不善速行，这种死亡称为迷惑死，即在迷惑中死亡。迷惑死后必定会投生四恶趣之一，是恶趣轮回苦的原因，所以确实是苦——

——无痴、慧的素质一直安住到临终速行的人，称为不愚痴者、不迷惑者。若在业自属正见、禅那正见、观正见之中，有一种正见持续主导心路直到临终速行，也就是已经占据临终速行的位置，就称为不愚痴、不迷惑。像大善见转轮王一样，持续入慈心禅直到临终速行而死；或者像世尊在《随闻经》中所说，临终直到临终速行仍能把观禅置于心中，使观速行持续生起——这些都是以不迷惑的死亡而死，称为无迷惑死。诸圣者——

——之死全都是无迷惑死。无迷惑死由无痴而生，所以无痴不会导致迷惑死苦。如果这种无痴与阿罗汉道智相应，它具有不再产生新一生诸蕴的力量；今生般涅槃死亡以后，不再有任何新生中将遭遇的死苦。因此，与阿罗汉道相应的无痴，能使一切死苦不再生起。（《阿毗达磨义注》1-171。）再者，无贪能使在家人安

乐和合共住。对于种种有情、无情欲事，人们因欲贪而爱著、黏着，并以‘这是我的、那是他的、我的儿子、我的女儿、我的妻子、我的孙子、我的财物、他的儿子、他的女儿、他的妻子、他的财物’等等——

——错误执入而受到束缚，所以在家人彼此争执。无贪与这种欲贪相反，使人不再围绕田地等种种有情、无情欲事争论‘我的、他的’；因此，无贪能使在家人安乐和合共住。

再者，人们会以‘只有我的见解是真实，其他人的见解都是空无’等等，互相竞逐见解而争论。沙门、婆罗门错误地信受自己的邪见，也以贪黏着其上，并以见、贪与错误执入，错误地认定‘我的见解、他的见解’，受其束缚，于是与其他同类的沙门、婆罗门争论。无痴就是名为正见的、亲自现见并洞察四谛真理的智慧；由于无痴不再进入种种见解争论的见稠林中争论，所以能使沙门、婆罗门安乐和合共住。

（《阿毗达磨义注》1-171。）

〔按语——这些话应当是针对古代的沙门、婆罗门而说；他们很少把四资具当作自己的财物而过量储藏。在当今时代，沙门、婆罗门也必须不囤积过量的四资具，也就是具备无贪，才能彼此安乐共住；如果没有无贪而成为贪重者，就可能为了争夺寺院等事而痛苦共住。〕

原书 566

另一种解释是，无瞋能使所有出家、在家众安乐共住。〔按语——依义注的这些解释，应当注意：想要建设世间与涅槃者，必须首先努力使无贪、无瞋、无痴的素质安住于自己的相续。〕（《阿毗达磨义注》1-171。）特别而言，无贪使人不结生于饿鬼界，因为有情大多因贪求种种有情、无情欲事的爱而投生饿鬼界，无贪则与爱相反。无瞋使人不结生于地狱，因为有情以瞋令身心粗暴刚烈，从而结生于性质与瞋相应的地狱；

——无瞋则与瞋相反。无痴使人不投生畜生类，因为有情因痴而结生于恒常深重迷惑的畜生界，无痴则与痴相反。（《阿毗达磨义注》1-172。）再者，由于彼此黏着的贪，人会为了结交而彼此接近；无贪能使这种由贪促成的接近不再发生。已经接近的人又会因瞋而互相敌对、彼此分离；无瞋能使这种由瞋促成的分离不再发生。又由于不了知四谛真实，即把男人、女人、个人、有情等认错为真实的痴，有情才会彼此以瞋憎恨——

——以贪爱恋；这种行为就是无法对彼此保持中舍。正见、无痴是如实了知四谛真实的性质，能消除有情因痴而无法彼此保持中舍的状态。〔如实知见没有男人、女人、个人、有情，只有色、名、因、果等诸行法聚的人，凭无痴找不到个人或有情，便不会以瞋憎恨他们，也不会以贪爱恋他们；没有憎爱，也就不再不能中舍，而能把心安置于不爱不恨的中间状态。另一种解释是：对于色所缘等所缘，会因贪而——

——顺从、爱恋，又因瞋而违逆、憎恨。

这种由憎爱组成的不能中舍，是由痴而生。无贪、无瞋、无痴能够舍断爱、恨与不能中舍，所以由三者而生不爱、不恨与能够中舍；不再为了结交而接近，也不再由于憎恨而分离。〕（《阿毗达磨义注》1-172。）再者，无贪令出离欲乐的出离想生起；无瞋令与慈相应、和想要伤害有情的瞋害相反的不瞋害生起；无痴令与悲相应、和恼害有情相反的不害想生起。

再者，无贪令把有情与诸行观为不净的不净想——

原书 567

——生起；无瞋令与慈相应、取无量有情概念为所缘的无量想生起；无痴令把有情与诸行知见为界法聚的界想生起。

再者，无贪使人远离反复追求由种种有情、无情欲事而生之乐的卑劣极端，也就是欲乐随行；无瞋使人远离反复修习令身体疲惫之行的另一卑劣极端，也就是自我折磨随行；无痴则使人修习八支圣道这一中道。（《阿毗达磨义注》1-172。）再者，无贪能破除、解开贪求财富的贪欲身系；无瞋能破除、解开想要伤害有情、诸行的瞋害身系；无痴则能——

——破除、解开戒禁取身系与此执实身系：前者把牛行、狗行等恶习恶行误认为能够净化烦恼、解脱轮回；后者执取巨大邪见以后，牢固执著'只有我的见解是真实'。〔四谛真理之无痴一旦安住，一切邪见自然都会消散。〕

> （《阿毗达磨义注》1-172。）

再者，身随观念处与受随观念处由无贪、无瞋之力而成就；心随观念处与法随观念处则只由无痴而成就。

再者，无贪是健康无病之因。贪欲不重的人，即使面对足以引生贪的所缘，若气候、住所或食物不适合自己，也不会受用；因为不受用这些不适合的所缘，他便健康无病。〔所以应当知道：贪重、贪食，又惯于受用不适合的食物、气候与住所者，往往多病而不健康。〕无瞋是年轻之因；瞋不重的人不被会令皮肤起皱、头发变白的瞋火烧灼，所以能长久保持年轻。〔因此，应知瞋重者容易衰老。〕

无痴是长寿之因；不迷惑、知见真实的人能辨别有利益与无利益的事业，远离无利益者、亲近有利益者，因而长寿。〔所以俗语说：'财富由业守护，寿命由智守护。'〕（《阿毗达磨义注》1-172。）

原书 568

再者，无贪是财富圆满之因。只有对财富不深生爱著、黏着的人，才能行施舍；他由这种施舍，在后世，以及在今生因缘成熟之时，获得财富。

无瞋是朋友圆满之因，因为只有藉由慈才能获得朋友，并使善友不致减少。

无痴是自身圆满之因。如实、不迷惑地了知四谛，也就是以正见智慧亲自现见、洞见四谛的人，只做能成办自己人、天、涅槃三种利益之事，从而令自己圆满。以自己的正见智慧亲自现见、洞见四谛，只会成为获得人、天、涅槃三种安乐之因；获得这三种安乐，就称为自身圆满。（《阿毗达磨义注》1-172。）再者，无贪是入初禅、第二禅、第三禅、第四禅四种禅那等至而住之天住的原因；无瞋是入慈、悲、喜、舍诸梵住禅而住之梵住的——

——原因。这些禅那对有情修行正当善好的行道，是高尚的安住；诸梵天也恒常以离瞋之心安住。因此，入这些禅那、与禅相应而住，称为梵住。了知四谛的无痴，则是入果等至而住之圣住的原因。（《阿毗达磨义注》1-173、240。）再者，无贪使人能安静对待属于自己一方的有情与诸行；因为这些有情、诸行毁坏时，不会生起以强烈黏着之爱贪为因的苦。无瞋——

——使人能安静对待属于他人一方的有情与诸行；因为没有瞋的人，即使面对敌人，也没有‘敌人’之想。无痴使人能安静对待中立、应当中舍一方的有情与诸行；因为如实知见四谛、不迷惑的人，对于所谓自己一方、他人一方等一切党类都没有黏着。（《阿毗达磨义注》1-173。）再者，无贪使无常随观生起；贪重者由于渴爱、希望并黏着所受用的种种有情、无情欲事，即使诸行法无常，也不能随观、见到其无常。无瞋使诸行法的苦随观——

——生起；因为怨恨事正是瞋生起之因——

原书 569

——内在具有无瞋、慈素质的人，已经舍弃把那些怨恨事积存在心里，所以能够把诸行法随观、见为苦。

〔意思是，当这样随观为苦时，瞋也会消解。〕无痴使无我随观生起。见到四谛而不迷惑的人，善于如实把诸行法取为无常、苦、无我、不净，因而能如实知见没有作为主导之我的五蕴诸行，确实没有主导之我。

再者，正如无贪、无瞋、无痴能使无常、苦、无我随观生起，无贪、无瞋、无痴也由无常、苦、无我随观而生：随观诸行为无常，无贪便生起；随观诸行为苦，无瞋便生起；随观诸行为无我，无痴便生起。一个人若已经以能析解色块、名块的观智之光，亲自现见并洞见‘这些色名法是无常’，又怎么还会为了这些无常色名法而生起渴求之爱贪呢？〔所以，无贪能由无常随观——

——而生。〕已经知见诸行法为苦的人，又怎么会再生起另一种极其尖锐的苦——愤怒之瞋呢？〔所以，无瞋能由诸行苦随观而生。〕已经知道诸行法空无我，又怎么还会对色、名、因、果诸行陷入迷惑呢？〔所以，无痴由无我随观而生。〕（《阿毗达磨义注》1-173。）瑜伽行者，你既已明白无贪、无瞋、无痴是如此珍贵的宝物，就应格外努力，使这些宝物恒常安住于自己的色名相续。

菩萨的无贪、无瞋与无痴

很久以前，梵授王统治波罗奈国时，正后去世，他另立一位年轻王后，又立已经成年的儿子大莲王子为王储。有一次边境发生叛乱，国王亲自出征平乱，命大莲王子留守王位。叛乱平定，父王即将回城时，王子装饰王宫与全城，随后前往继母处，准备完整禀报一切，并请问：‘若有任何该办的事，请母后吩咐。’王后早已迷恋王子的容貌，便拉住王子的手，示意他登上卧榻；王子拒绝了。王后劝诱三次，王子始终拒绝。于是王后威胁说——

——‘既然如此，我要禀告国王，叫他砍掉你的头——’

原书 570

——王子回答：‘你只管照自己的意思去做。’说罢让王后蒙羞，离开了。

王后为了掩盖自己的罪过，抓伤自己，装出确实受辱而悲弱的样子。国王回到都城，立刻发现王后没有来迎，便询问缘由；侍女们禀报王后身体不适，国王于是来到后宫。年轻王后展示抓伤的伤痕，哭泣着禀报：王储如何强迫她，她因为不肯顺从而被抓伤。她无需向任何老师学习，只凭与生俱来的女子心计，把自己设计的一切全部陈奏出来。

国王顿时暴怒，如剧毒之蛇一般，什么也不再思量，便命人把王子带到面前，立即从山顶抛下。

全城为之震动，一万六千宫女号啕痛哭。市民也齐声聚集议论：‘据说国王听信女人之言，要杀死大莲王子。’众人伏在王子脚下哭泣。

国王担心人民仗着人多，强行夺回深受全国爱戴的王子，便亲自随刽子手前往，把王子从山顶推下。可是，由于王子的慈心之力，山神救下王子，把他交给住在山脚的龙王。龙王把王子带到龙宫，分出一半龙王荣华供养他。大莲王子却没有久住龙宫，返回人间，前往喜马拉雅山出家为仙人，成就禅那与神通，只为作为一切知智之因的殊胜诸波罗蜜而修习、积集。

这则本生中，王后的相续受以下诸心支配：贪恋王子的贪心，掩盖自己过失的虚伪心，向国王捏造禀告的虚伪心，想令王子受罚乃至死亡的瞋心，以及不能如实了知这些恶行将带来何种果报的痴心。国王的相续从听到王后禀告直至把王子推下山顶，也一直生起如剧毒之蛇般强烈的瞋心。

大莲王子这边却正相反：他对王后没有爱著贪求，具足无贪心；对王后与父王以慈为主，具足无瞋心；又具足了知业与业果的业自属正见、禅那正见等以无痴为主的心。无贪、无瞋、无痴的素质就这样充满菩萨的心相续。

在这则本生中，王子就是菩萨；王后不是别人，正是未来的旃遮摩那，又名旃遮摩那维迦；国王就是盛瞋如火的未来提婆达多。（《本生义注》4-188—197。）培育无贪、无瞋、无痴的大莲王子，已经成就佛果；培育贪、瞋、痴的旃遮摩那与提婆达多，时至今日仍在地狱中受报。

无贪、无瞋、无痴已经说明完毕。现在继续说明美遍一切心所中其余诸心所的特相、作用等。

七、中舍性

中舍性的四法如下：第一，以平等驾驭心与诸心所为特相。第二，（一）以防止不足与过度为作用；（二）或以截断偏向为作用。第三，以居于中间的状态为现起。应当视它如驭者中舍地看着并驾齐驱的良种马。

> （《阿毗达磨义注》1-177；《清净之道》2-96。）

换言之：第一，以令相应的心与心所诸相应法，在各自的作用上平等履行为特相。第二，（一）以防止诸相应法在各自作用上不足或过度为作用；（二）另一种解释是，以截断落入不足或过度一边的偏向为作用；又可说，以防止昏沉睡眠过强而退缩，以及慢为首而高举这两种不足与过度为作用。第三，以居于中间的状态，或中舍、保持中立的性质为现起。第四，以触为首的诸相应法为近因。

〔义注没有另外列出近因；诸相应法，或者所依、所缘及以触为首的诸相应法，应当就是近因。〕“于彼诸法中居中，故为中舍性。”（《清净之道》2-96；《阿毗达磨义注》1-177。）这里的“于彼诸法中”，是指它自己生起于哪些法中，也就是与自己相应的心、心所法。

尽管它不以那些法为所缘，然而当那些法平等地运作时，它对那些法保持中立，所以称为“中舍性”。（《根本复注》1-93；《大复注》2-147。）

原书 572

依上述义注与复注的解释，中舍性心所令与自己俱生的心、心所诸相应法，在各自作用上不致不足或过度，而保持中正。由于中舍性，诸相应的心与心所才能平等履行各自的作用。因此，能使全部相应法在各自作用上不偏不足或过度而正直居中的法，就称为中舍性心所。这里可以问：中舍性是否以诸相应法为所缘？应答：它不以诸相应法为所缘。

举一个例子。瑜伽行者总摄存在于六门、四十二身分中的色法，观照“色法、色法”。在这样生起的意门善速行心路中，应取每一个速行内与智、喜二者相应的三十四名法为所缘来观察。

这三十四名法中含有中舍性心所。中舍性及其余一切名法都只以瑜伽行者正在摄取、观修的色法为所缘；中舍性也只缘取正在摄取、观修的色法，并不缘取诸相应法。虽然它不以诸相应法为所缘，但当这些心所在所摄取的色法所缘上，不偏不足或过度而平等履行各自作用时，中舍性就只是中正地看待、对它们保持中立。因此才说中舍性是“在那些心与心所中保持中舍的状态”。

特相与作用——中舍性以令诸相应法平等履行各自作用、在各自作用上保持平等为特相。譬如驭者把良种马套在车上：当它们并驾齐驱时，他既不拉住一匹令它减速，也不鞭策另一匹令它加速，只是手执缰绳，中正地看着它们不偏不倚地一同奔跑。虽然他只是中正地看着，良种马仍是藉驭者之力才能并驾齐驱；同样，诸相应法——

——能在各自作用上不致不足或过度，也只凭中舍性心所之力。因此，中舍性具有防止诸相应法在各自作用上不足或过度的作用。

另一种解释是：若在与自己相应的诸法中，命令这一法少做自己的本有作用、那一法多做，就仿佛自己站到不足、过度两边中的某一边而有所偏向。中舍性则仿佛截断这种偏向，不站在任何一边，而令诸相应法平等履行各自作用。

原书 573

这里还可以问：欲、精进、审察即慧，以及心这四法，在能够执行俱生增上作用，也就是能对俱生相应法执行增上作用时，又如何完成各自的增上作用？这些增上作用同样只是相应诸法必须履行的本有作用，所以中舍性也令它们平等完成各自的增上工作。（《大复注》2-147。）现起——瑜伽行者以观智摄取、观修中舍性时，智中显现的是平等、中舍地看待诸相应法的性质。这里所谓中舍，并不是毫不关心地弃置不顾；它像看着没有不足或过度而并驾齐驱的良种马，不拉也不鞭，只是中正地看着——

——同样，对于不偏不足或过度而平等履行各自作用的诸相应法，它既不费力令其过度，也不费力令其不足，只是适当地看着；这才称为中舍。所以说，这一心所如同驾驭良种马车的驭者。意思是，它不亲附、协助任何一法，而保持中舍。

八至九、心所轻安与心轻安

心所轻安与心轻安的四法如下：第一，以平息心所之身与心的热恼为特相。第二，以摧破心所之身与心的热恼为作用。第三，以心所之身与心不动摇、清凉为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与掉举等令心所之身与心不能寂静的烦恼直接相反。

（《阿毗达磨义注》1-174；《清净之道》2-95。）

换言之：第一，以令心所热恼、心热恼平息，或以这些热恼的平息为特相。第二，以摧破、消除心所热恼与心热恼为作用。第三，以心所之身与心宁静、清凉，或不动摇而寂静、清凉的性质为现起。第四，以心所之身与心为近因。

心所轻安中的“身”，应取受、想、行三个心所名蕴；心轻安中的“心”，应取识蕴。（《阿毗达磨义注》1-174；《清净之道》2-95。）以身苦与忧为基础，掉举过强的烦恼法聚，称为心所热恼与心热恼；另一种解释是，以身苦与忧为基础、与掉举——

——过强的烦恼相应而生的不善名蕴法聚，称为心所热恼与心热恼。心所轻安与心轻安以令这些热恼平息，或以这些热恼的平息为特相；它们具有摧破这些热恼的作用。由于摧破热恼，以观智摄取、观修轻安心所的瑜伽行者，会在智中见到心所之身与心远离焦躁、动摇而宁静清凉。相应的心所与心就是这些心所的最近因。应当知道，它们与掉举等使心所之身与心不能寂静的烦恼直接相反。

（《阿毗达磨义注》1-174；《清净之道》2-95；《大复注》2-144—145。）

“以掉举为首，摄尽一切烦恼；其余各对心所也应依此理理解。”（《大复注》2-145。）

十至十一、心所轻快性与心轻快性

心所轻快性与心轻快性的四法如下：第一，以平息心所之身与心的沉重为特相。第二，以摧破心所之身与心的沉重为作用。第三，以心所之身与心不迟钝为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与昏沉睡眠等令心所之身与心沉重的烦恼直接相反。

（《阿毗达磨义注》1-174；《清净之道》2-95。）

换言之：第一，以令心所之身与心的沉重平息，或以这些沉重的平息为特相。第二，以摧破、消除心所之身与心的沉重为作用。第三，以心所之身与心不沉重、不迟钝的性质为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与昏沉睡眠为首、令心所之身与心沉重的烦恼直接相反。（《阿毗达磨义注》1-174；《清净之道》2-95。）昏沉睡眠过强的烦恼，换言之，以沉重方式生起、昏沉睡眠过强的不善名蕴，就是心所之身与心的沉重。两种轻快性心所与这些沉重直接相反，是令沉重平息、作为沉重之平息的法。由这些轻快性心所的力量，瑜伽行者能够迅速轮转、交替地观照色、名、因、果诸行，以及诸行的无常、苦、无我——

——诸相。

快速转变性——由于它们与昏沉睡眠等相反，所以能在善法，以及把诸行作意为无常等时，极其迅速地转向；这称为快速转变性。对受无明盖遮蔽、被爱结束缚的有情来说，不善转起已成为惯性，因此不需要在不善法中具有快速转变性；这些不善法本身就是沉重。由此应当知道，轻快性与这些法性质相反；轻快性生起时，能成为迅速从有分出起之缘。（《根本复注》1-97。）在善行事业中使善法迅速生起，以及在把诸行作意为无常等时，使善法与无记法极其迅速地反复生起，就是这些轻快性心所的能力。

受无明盖遮蔽，也就是不了知真实、错误认知、不能使智见洞达胜义，又被爱结之绳束缚的有情，其相续以不善生起为惯常状态。所以，在不善法中快速轮转并无利益，轻快性也不能存在；事实上，这些不善法始终只有沉重性。因此，应当只在性质远离、直接反于沉重不善法的善法与无记法中理解轻快性。〔意思是，轻快性只可能存在于善法与无记法中。〕当轻快性心所生起时，它——

——成为迅速从有分出起的原因。〔意思是，各心路之间落入有分的次数会减少。〕（《根本复注》1-97。）依此可知，无论行善，还是修习观禅业处，善与唯作速行心路之间不会隔着许多有分；心会一再从有分流出起，使速行心路敏捷、连续地生起。这正是轻快性心所敏锐、切中要点地履行各自作用。它们是充满能力与效能的两种法。

由这些轻快性心所的力量，与它们相应之心所生的心生色也会变得轻快灵活；由于心生色轻快灵活，其余三类色法也随之轻快灵活，于是整个色身都会变得轻盈敏捷。

如果这些轻快性心所还与涌跃之喜一类的喜相应，其力量甚至足以使整个身体腾空飞起。

贤友，值遇佛陀教法之时，你尤其应当努力，使这样的心力也能安住于自己的心相续、名相续。

十二至十三、心所柔软性与心柔软性

心所柔软性与心柔软性的四法如下：第一，以平息心所之身与心的僵硬为特相。第二，以摧破心所之身与心的僵硬为作用。第三，以不抵触、不受阻碍为现起。

第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与见、慢等令心所之身与心僵硬的烦恼直接相反。

> （《阿毗达磨义注》1-174；《清净之道》2-95。）

换言之：第一，以令心所之身与心的僵硬平息，或以这些僵硬的平息为特相。第二，以摧破、消除心所之身与心的僵硬为作用。第三，以心所之身与心在所缘上不受冲击、不被妨碍，或以不妨碍诸相应法为现起；另一种解释是，以令诸相应法在所缘上不受阻碍这一结果为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与以见、慢为首、令心所之身与心变得僵硬的烦恼直接相反。

以见、慢为首的不善心生起：由于见执著为‘我’，由于慢而高举‘我、我’，所以变得刚强僵硬，如同吞下犁木的蛇，容不下谦下柔和的心态。柔软性心所与这些见、慢正面相反，因此具有柔和、柔软的性质。它

们在心相续中生起时，那些僵硬便会平息。因此，两种柔软性以平息心所之身与心的僵硬，或以僵硬的平息为特相，并具有摧破、消除这些僵硬的作用。

《根本复注》说：凡诸法不像与痴相应的不善法那样沉重，而具有未损、未缺的轻快性；这些法在成办善业时不受阻碍，就是柔软性。由于不受阻碍，非色法与柔软性等色法相似，所以世尊也对非色法宣说柔软、柔和等性质。

（《根本复注》1-97。）

因此，瑜伽行者以观智摄取、观修两种柔软性时，会在智中见到：在能令善生起的某一所缘或善行事业上，心所之身与心不受冲击、不被阻碍，并且不会妨碍、钳制与它们相应的心与心所。这是以现起方式显现的现起。

另一种解释是：在与善有关的所缘上培育某种善法时，它们能令诸相应法——

——获得不受阻碍的结果，也就是使心不受阻碍；这是以结果为现起。

意思是，成办善业时，它们使心不受冲击、不生怨恨，而令柔软、恭敬、谦下、降伏慢心等恭敬、谦逊的吉祥法，安住于行善者的相续中。

谦下、降伏慢心强盛的人，具有谦逊的心态与柔软的身体举止；这些正是两种柔软性心所的能力。

十四至十五、心所适应性与心适应性

心所适应性与心适应性的四法如下：第一，以平息心所之身与心的不堪任为特相。第二，以摧破心所之身与心的不堪任为作用。第三，以心所之身与心能够圆满缘取所缘为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与其余令心所之身与心不堪任的盖等烦恼直接相反。它们使人在三宝等可净信事上生起净信，并使心所之身与心堪能运用于有益之事，犹如炼净的黄金。

（《阿毗达磨义注》1-174；《清净之道》2-95。）

换言之：第一，以令心所之身与心在善业中不堪任的状态平息，或以这种不堪任的平息为特相。第二，以摧破、消除心所之身与心在善业中的不堪任为作用。第三，以心所之身与心能够圆满地取所缘、具足缘取所缘的能力为现起。

另一种解释是，以令心所之身与心能够圆满缘取所缘这一结果为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，两种适应性与欲贪等烦恼盖直接相反；这些盖与其所依的烦恼，能令心所之身与心在布施、持戒、止禅与观禅等善业中不堪任。两种适应性使人对三宝等可净信事生起净信。又如新近炼净、柔治完成的纯金，适合制成项链、耳饰等庄严具；同样，两种适应性使心所之身与心堪能运用于能够确定带来人、天与涅槃三种利益安乐的布施、持戒、止禅——

——与观禅等有益事业。

布施时，它们使心所之身与心不退缩，而能投入、贴合布施事业，变得堪任、适宜；受持戒律时，也使心所之身与心不退缩，而能投入持戒，变得堪任、准备妥当——

原书 578

——而适宜。修习时也一样：若修止禅，就使心所之身与心投入止禅所缘，也就是止禅之相；若修观禅，就使它们投入作为观智所观所缘的行相，变得堪任、准备妥当、适宜而易于观照。当两种适应性心所的能力锐利强盛时，瑜伽行者在修习中会极其协调顺适，越观越顺，甚至不觉时光流逝、不知疲倦而观之不厌。

反之，若对财物等的贪著——欲贪、爱、贪——这些盖十分强盛，便无法行布施。譬如过于柔软的黄金不适合制成项链、耳饰等庄严具；同样，心被对有情、无情诸欲事的爱著所浸润，被爱的湿润与黏著之力弄得过分柔软，也不适合用于布施等善业，不能在善业中堪任。

若有人因财物等而高慢、自负、骄傲，也同样无法布施。未以火炼治、尚未柔治的黄金过于坚硬，不适合制成各种庄严具；同样，由慢等造成的过分坚硬之心，也不适合用于布施等善业，不能在善业中堪任。

因此，以爱、慢为首的不善法聚，往往与布施直接相反。若爱执、慢执极强，不但不能圆满布施，也不能圆满持戒与修习。不能从爱的奴役中挣脱的人，常觉得圆满持戒、充分修习都是沉重负担；因为不能反抗爱，便会违犯戒律，也会在修习上让步退缩。

相反，心若具有恰到好处的柔软，便如柔软适度的黄金适合制作庄严具，同样能在善业中堪任。这柔软之心在善业中堪任、适用的状态，就称为适应性。由此应知：心所之身与心在善业中的适应性，是由柔软性所特别限定的恰当柔软。（《根本复注》1-97。）因此，两种适应性心所远离爱、慢等烦恼垢，并能把造成心所之身与心在布施、持戒、修习等福业中不堪任的——

——欲贪等烦恼摧破、消除；这就是它们的作用。

由于摧破、消除这些令心在善业中不堪任的敌对法，两种适应性也就成为令心所之身与心——

原书 579

——在善业中安乐、顺适的原因。因此，瑜伽行者以观智摄取、观修两种适应性时，会在智中见到它们是令心所之身与心圆满缘取布施、持戒、修习等所缘的法。

这是以现起方式显现的现起。另一种解释是：因为能压伏相反的诸盖，使心所之身与心堪任于布施、持戒、修习等事业，所以两种适应性会带来它们能够圆满缘取这些所缘的结果；这是以结果为现起。

十六至十七、心所练达性与心练达性

心所练达性与心练达性的四法如下：第一，以心所之身与心无病为特相。第二，以摧破心所之身与心的病为作用。第三，以没有过患为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与不信等令心所之身与心染病的烦恼直接相反。

（《阿毗达磨义注》1-175；《清净之道》2-96。）

换言之：第一，以心所之身与心不生病、不受病苦为特相。第二，以摧破、消除心所之身与心的病为作用。第三，以心所之身与心没有烦恼过患、毫无病患为现起；另一种解释是，以令心所之身与心获得无过患、无病这一结果为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与以不信为首、令心所之身与心生病、不健康而受苦的烦恼直接相反；这种不信使人不能信受三宝、业与业果等法。

不能信受三宝、业与业果等法，称为不信。

依不信而生的种种不善法聚，是心所之身与心的病患。心被这些不善病患黏附，就称为有病、受苦、不健康的心，因为它不断受到烦恼病菌的侵袭。这样的心不信布施、持戒、修习等福业，所以对它们既无兴趣，也不实行。由于一向不曾实行，心所之身与心对这些善业所缘便不熟悉，不能熟练、娴习、胜任，也不能保持健康；两种练达性——

——便不能生起。

原书 580

两种练达性心所与这些以不信为首的不善法聚直接相反，能够摧破、消除它们。

因此，在具备两种练达性的善人相续中，心所之身与心远离不信等烦恼病患。两种练达性便以令相应的心所之身与心不病、不受病苦为特相，并具有摧破病苦的作用。瑜伽行者以观智摄取、观修它们时，会在智中见到它们是没有不信等烦恼过患、毫无病患的法；这是以现起方式显现的现起。另一种解释是，它们会使心所之身与心，也就是诸相应法，获得没有不信等烦恼过患、毫无病患的结果；这是以结果为现起。

因此，应当把两种练达性理解为：心所之身与心对于布施、持戒、修习等善业所缘，已经熟练、娴习而能够胜任，善巧纯熟，并且没有烦恼病患的性质。

若有人一想到布施、持戒，或修习止禅与观禅就感到病恹不堪，应当警觉：这正是受到不信等烦恼病菌侵袭的表现。

十八至十九、心所正直性与心正直性

心所正直性与心正直性的四法如下：第一，以心所之身与心正直为特相。第二，以摧破心所之身与心的弯曲为作用。第三，以心所之身与心不弯曲为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与诳、虚伪等令心所之身与心弯曲的烦恼直接相反。

> （《阿毗达磨义注》1-175；《清净之道》2-96。）

换言之：第一，以心所之身与心正直为特相。第二，以摧破、消除心所之身与心的弯曲为作用。第三，以心所之身与心不弯曲为现起；另一种解释是，以令心所之身与心——即诸相应法——完全不弯曲这一结果为现起。第四，以心所之身与心为近因。

应当知道，它们与以诳、虚伪为首、令心所之身与心弯曲的烦恼直接相反。

原书 581

诳与虚伪

所谓诳，是指以遮掩自己已经造作、实际存在的过失为特相的法；所谓虚伪，是指以显示自己实际并不具有的德为特相的法。（《阿毗达磨义注》2-475。）义注所说'诳以遮掩已有过失为特相，虚伪以夸示并不存在的德为特相'，包括依这两种方式生起的不善诸蕴，以及以它们为共同依处而进一步——

——生起的烦恼法；这些都称为诳、虚伪等。（《大复注》2-146。）

从究竟法说，它们多半是有时以爱与贪为主、有时以慢为主的不善诸蕴。

心所正直性与心正直性这两种正直性心所，与以诳、虚伪为首的弯曲法直接相反，能够断除这些不善法。所以，包含两种正直性的美心与美心所生起时，由于远离弯曲，心所之身与心便在布施、持戒、修习等善所缘上保持正直。藉两种正直性的力量，不仅名身，连色身也会呈现正直、诚实的举止。至此，它们的特相、作用等已经清楚。

成对宣说的理由

在这里，心轻安等只使心寂静、轻快、柔软、适应、练达与正直；而心所轻安等也会影响色身。正因如此，世尊在这里把这些法各说为两种，却没有把一切法都这样分说。

> （《大复注》2-146。）

藉心轻安，只有心寂静；藉心轻快性，只有心轻快；藉心柔软性，只有心柔软；藉心适应性，只有心在善业中堪任；藉心练达性，只有心在善业中熟练、娴习、胜任；藉心正直性，只有心正直。至于心所轻安等，则不仅使受蕴、想蕴与行蕴所组成的名身具有寂静、轻快、柔软、适应、练达与正直，也会使色身具有这些性质。因此，世尊只在心所轻安、心轻安等处一一分成两种宣说，并没有在定等一切法上都这样分说。

原书 582

从心所轻安与心轻安，直到心所正直性与心正直性，这十二种心所都是一双一双宣说的，所以称为成对心所。它们齐心协力，平息各自所对治的烦恼热火；因此，包含这些心所的美名法——善类心与心所——生起时，烦恼热火便会平息。由于相反的烦恼平息，寂静、轻快等性质就在心与心所中格外鲜明地生起；这些性质不只存在于心与心所，也会传至由它们所生的心生色，使寂静、轻快等性质在心生色中——

——相继生起；又从心生色把寂静、轻快等性质传遍整个色身。因此，为了使人明白：寂静、轻快、柔软、适应、练达与正直，不只发生于名身，也会一直影响色身，世尊才把它们各自分成两种宣说。

二十至二十二、三种离心所

三种离都具有以下四法：第一，以不越犯身恶行等的所依事为特相，意思是不侵犯。第二，以从身恶行等的所依事退缩为作用。第三，以不作为现起。第四，以信、惭、愧、少欲等德为近因。

应当知道，它们是令心背离作恶的法。

（《阿毗达磨义注》1-177；《清净之道》2-97。）

〔注：诸义注如上把三种离心所合在一起说明其特相、作用等。智成熟者能够理解其义，也能明白观法而加以观照；智尚稚嫩者则未必能掌握观法。因此，下面把这些心所逐一分开译释。在一个心刹那内——换句话说，在一个速行心路相续内——世间阶段一次只能生起一种离心所；摄取、观修这些心所时，也须逐一分开观照。〕

二十、正语

正语的四法如下：第一，以不越犯语恶行的所依事为特相，意思是不侵犯。第二，以从语恶行的所依事退缩为作用。第三，以不造作语恶行、远离语恶行为现起。第四，以信、惭、愧、少欲等德为近因。

〔注：语恶行有四种，所以可取其中一种为所缘而观，也可逐一取四种语恶行为所缘而观。现再以远离妄语为例说明。〕第一，以不越犯妄语为特相。第二，以从妄语退缩为作用。第三，以不说妄语为现起。第四，以信、惭、愧、少欲等德为近因。

〔远离离间语、粗恶语与绮语时，也应仿照此例观照。〕

二十一、正业

正业的四法如下：第一，以不越犯身恶行的所依事为特相。第二，以从身恶行退缩为作用。第三，以不造作身恶行为现起。第四，以信、惭、愧、少欲等德为近因。

身恶行：远离杀生的离之范例

第一，以不越犯杀生为特相。第二，以从杀生退缩为作用。第三，以不杀生为现起。第四，以信、惭、愧、少欲等德为近因。

〔远离不与取与欲邪行时，也应仿照此例观照。〕

二十二、正命

正命的四法如下：第一，以不越犯邪命的所依事为特相。第二，以从邪命退缩为作用。第三，以不从事邪命为现起。第四，以信、惭、愧、少欲等德为近因。

以一种邪命为例

第一，以不越犯受用杀害生命所得财物之事为特相。第二，以从受用杀害生命所得财物之事退缩为作用。第三，以不受用杀害生命所得的财物为现起。第四，以信、惭、愧、少欲等德为近因。

应把这三种离理解为令心转身背离作恶的法。

说明

所谓“身恶行等的所依事”，是指他人的生命、财物、妻子等。“不侵犯”，是侵犯的对立。藉着说“从身恶行等的所依事退缩”这一动作，应知所说其实正是从身恶行等退缩。诸离不应以不造作恶行之所依事为现起，而应以不造作恶行为现起。离依乐于善行而退缩、不作为；惭与愧则依厌恶、怖畏等而退缩、不作为——这就是它们的差别。

（《大复注》2-148。）

身恶行等的所依事——是指他人的生命、财物、子女、妻子等。他人的生命，是杀害他命这一杀生恶行的所依事。

他人的财物，是不正当地拿取他人财物这一不与取恶行的所依事；他人的子女、妻子，是于诸欲中行为错误、越轨不正的欲邪行恶行之所依事。其余例子也应据此理解。

从身恶行等的所依事退缩为作用——藉“从身恶行等的所依事退缩”这一动作，所指其实正是从身恶行等退缩。意思是：这并非从作为身恶行等所依事的他人生命、财物、子女、妻子等退缩，而是从针对这些所依事所作的越犯恶行——即杀害他命、不正当地拿取他人财物、侵犯他人配偶等——退缩。不作为现起——若诸离显现于瑜伽行者之智为“不造作恶行的所依事”，那并不合理。事实上——

——当瑜伽行者以观智摄取、观修这些离时，合理的显现是：它们是不作侵犯恶行所依事的恶行之法。不是不造作恶行的所依事，而是唯有不造作恶行，才应如此显现于瑜伽行者之智。

离与惭、愧——前面说明惭与愧时，也说它们以不作恶为作用、以退缩为现起，因此有人可能会问：本处离的退缩作用与不作为现起，和惭、愧有何差别？答案如下：诸离是依乐于善法、善行之力，从身恶行等退缩而不作身恶行等。

惭与愧则是依厌恶恶行、害怕恶行之力，从身恶行等退缩而不作身恶行等。这就是离与惭、愧在作用、现起等方面的差别。（《大复注》2-148。）正语——《阿毗达磨义注》说：在语业门的解说中，所谓语依思、离与声音而分为三种。

（《阿毗达磨义注》1-128。）

正语分为思正语、离正语与声正语三种。其中：第一，只说真实而不虚妄之语；第二，说和合善语而不离间之语；第三，说可爱之语而不说粗恶语；第四，说法而不说绮语。作为说出具足这四项之语的原因，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。

如果出现为了某事而欺骗说谎、离间、说粗恶语或绮语的机会，若远离这些语恶行，只说不成语恶行的正语，那么在促成这一言说的心生起中含有离；若不说话而保持沉默，在促成沉默的心生起中也含有离。只有这种远离的性质，才称为离正语。

在十种善行中，依次排列的前七项既可取思，也可取离；最后三项则只有与思相应的诸法。

（《阿毗达磨义注》1-147。）

三种身善行与四种语善行的究竟法，既可取思，也可取离。三种意善行中，不贪是无贪，不嗔恚是无嗔，正见是无痴，所以应取与思相应的无贪、无嗔、无痴。

说出这种称为正语的言语时，那无过、善美的言语声称为声正语，也称为言说正语。

在这三种正语中，本离心所部分所指的只是离正语。由正语之离所远离的一切恶行，都不得与谋生相关。

正业——正业也依行为、思与离分为三种。其中，正在从事无过失事务者的身体行为称为行为正业；促成这项无过失事务的思称为思正业；当造作某种身恶行的机会出现时，若不去实行而予以远离，那么无论另有实行某种事务与否，这种远离都称为离正业。由正业之离所远离的一切恶行，都不得与谋生相关。本离心所部分所指的只是离正业。

正命——正命依精进与离分为两种。在家人依家传从事耕田、如法经商等；比丘则不混杂赠送果实、赠送花、替人治病、供人使唤等污家、非法求取与邪命，只依如法方式、世尊所许可的方式求取四种资具。以这些方式谋生者在耕田、经商、托钵等时所生起的正精进——

行蕴论章（之十四）

——称为精进正命，所指是以精进为主的心与心所。再者，语恶行与身恶行若同谋生相连，或依靠这些恶行所得的财物生活；或经营武器、毒物、酒类，饲养并贩卖牲畜，或从事人口买卖来谋生；若是比丘，则受用由邪命所得的四种资具——若远离这些行为，决定“不再造作这种恶行，也不受用由这种邪命所得的财物”，便是离正命。本离心所——

——部分所指的正是离正命。

离的种类

能使诸相应法远离恶行与恶命的法，称为离；自身也能远离恶行与恶命的法，同样称为离。

唯以远离恶行与恶命为其性质的法，称为离。已经遇到造作恶行、恶命的机会而不去实行，称为“远离”。这种离分为自然离、受持离与正断离三种。（《阿毗达磨义注》1-146。）第一，未曾受持学处的人反省自己的出身、年龄、多闻等德，心想：“像我们这样的人，不宜造作这样的恶事。”当可违犯之事来到面前时，他们仍不越犯；在这些人的心生起中出现的离，应知为自然离。（《阿毗达磨义注》1-146。）第二，已经受持学处的善人，无论在受持学处时，还是受持以后，甚至宁可舍弃自己的生命——

——也不越犯可违犯之事；在这些人的心生起中出现的离，应知为受持离。（《阿毗达磨义注》1-146。）第三，与圣道相应、由无余断除一切恶行与恶命的随眠界而生起的出世间离，应知为正断离。（《阿毗达磨

义注》1-147。）在这三种离中，自然离与受持离缘取已经来到、属于现在的应远离之事；正断离则缘取离三世的涅槃。应知三者全都只缘取外在法。

注——离心所属于各别—偶生心所，所以只在某些时候生起，而且一次只生起一种。每当离心所生起时，其中都含有思之离；但每当思之离生起时，未必总有离心所，有时有，有时没有。

只有正在远离恶行时，才有离心所参与。应知，离只与速行相应，不与彼所缘相应。

梵住心所

梵住心所有慈、悲、随喜、舍四种，也称四梵住法，又称四无量。在这四种法中，慈的法体就是无瞋心所，但并非一切无瞋都是慈。因为并非一切无瞋都是慈，所以下面只说明已经达到慈这一层次，尤其已经达到慈禅层次的无瞋之特相、作用等。

慈（即无瞋）

一、以利益行相转起为特相；二、以带来利益为作用；三、以除去怨恨为现起；四、以看见有情悦意的一面为近因。

嗔恚止息是慈的成功；爱著生起是慈的失败。（《阿毗达磨义注》1-237；《清净之道》1-311。）一、以谋求有情利益的方式转起，是慈的特相。二、把利益带给有情，是慈的作用；换一种说法，慈具有带来利益这一成就作用。三、能除去怨恨的法，是慈的行相现起；换一种说法，慈产生怨恨消失这一结果，是结果现起。四、以如理作意见到有情悦意的一面，是慈的近因。

以镇伏断令想要伤害、毁坏有情的嗔恚——即瞋——止息，是慈的成功；爱染之爱的生起，则是慈的失败。

> （《阿毗达磨义注》1-237；《清净之道》1-311。）

“贪以慈为门面而欺骗”：贪把慈放在前面而进行欺骗，也就是伪装成慈而欺骗。意思是，修慈时如果生起了贪，慈修习便已失坏。

慈——在“亲爱”之义中，应当把慈理解为：它与想要伤害有情的嗔恚——即瞋——所造成的粗涩、枯燥状态相反，以智为先导，依谋求有情利益的行相而生起；不应把爱著之爱理解为慈。因为爱著之爱以痴为先导，具有贪著之性；此慈则具有不损害、不瞋之性，并与无贪相应。（《大复注》1-378。）对于有情，想要伤害的嗔恚——即瞋——是不含黏润、干枯粗涩的状态；慈与它相反。此处所谓慈，是以智为先导、依谋求有情利益的行相而生起的亲爱，不应把爱所造成的亲爱认作慈。因为由爱所造成的亲爱——

——以痴，也就是把对象错认作男人、女人等的错误认识为先导，具有彼此贪染执著的贪性。此慈则不想伤害、毁坏有情，具有不侵害的不瞋之性，并与不黏著、不贪染的无贪相应。

问——爱所造成的亲爱也不能在同一心刹那或同一速行心路中与嗔恚——即瞋——同时相应并存，那么它岂不同样是嗔恚的对治吗？答：爱所造成的亲爱诚然不能在同一心刹那或同一速行心路中与嗔恚之瞋同时相应生起；然而，爱之亲爱不能断除嗔恚，嗔恚也不能断除爱之亲爱，所以二者并不是彼此直接对治的法。

（《大复注》1-378。）

法体——谋求有情利益的名蕴相续，称为“友”。由于摄属于这称为“友”的相续，在谋求有情利益的名蕴相续中生起的法——即无瞋——称为慈。换一种说法，可爱、可敬的人称为“友”；以这位称为友的可爱者为所缘而生起的法——即无瞋——称为慈。又换一种说法，这一慈爱是能爱者依爱的力量而生起的法，其法体就是无瞋。

应当如此理解。（《阿毗达磨义注》1-237；《清净之道》1-311；《大复注》1-378。）所缘——作为概念法的一位有情或多位有情，都是慈的所缘。

（《阿毗达磨义注》1-239；《清净之道》1-313。）

以一位或多位有情为所缘，从谋求其利益的名蕴相续——三十四种速行名法——中辨取无瞋之慈，观照上述特相、作用等。这些名法有两种：慈禅之前分所生的名法，以及慈禅当下所生的名法；两种都可以观照。

慈禅之前分所生的名法是欲界法，慈禅当下所生的名法是色界法。其余梵住法也应作同样理解。

二十三、悲

悲的四法如下：一、以想要除去痛苦的行相转起为特相；二、以不忍他人受苦为作用；三、以不加害为现起；四、以看见被痛苦压倒的有情无依无靠为近因。

加害止息是悲的成功；忧伤生起是悲的失败。（《阿毗达磨义注》1-237—238；《清净之道》1-311。）

详释如下：一、以想要除去有情痛苦的方式转起，是悲的特相。二、因为想要除去痛苦而不能忍受他人的痛苦，是悲的作用。三、与加害有情的瞋相反之法，是悲的行相现起；换一种说法，悲产生不伤害有情这一结果，是结果现起。四、以如理作意见到被痛苦压倒的有情无依无靠，是悲的近因。

以镇伏断令加害有情的瞋止息，是悲的成功与善成其事；由于有情被痛苦压倒而生起忧伤，则是悲的失败。

“忧伤以悲为门面而欺骗”：忧伤把悲放在前面而进行欺骗，也就是伪装成悲而欺骗。意思是，看似生起了悲，实际却成了忧伤。

悲——见到他人受苦时，能使善人心中震动，所以称为悲；或者，它能摧毁、损害、消灭他人的痛苦，所以称为悲；又或者，它以遍满之力伸展到受苦者，所以称为悲。

（《阿毗达磨义注》1-237；《清净之道》1-311。）

这里的“震动”，是看见他人的痛苦后，想要除去那痛苦，因而以不能忍受的行相令心发生变化。

这种状态只会发生在善人身上，所以说“善人的”。善人因为能成办自他利益而称为“善”。（《大复注》1-378。）就在眼前看见有人受苦时，富有同情的善人之心会为之震动。所谓“震动”，是因为想要除去其苦、不愿其受苦，故以自己也不能忍受他人痛苦的行相令心发生变化。这种状态只有在善人的相续中才可能出现，所以说“善人的”。因此，他人遭受痛苦、他人相续中生起痛苦时，能令富有悲悯的善人心中震动之法，称为悲。

换一种说法，能摧毁、消灭、令他人的痛苦不再显现之法，称为悲。

又换一种说法，以遍满受苦有情之力——也就是受苦有情这一所缘与自己的心法依各自法性相触——而伸展；唯以想要除去落在受苦有情身上的痛苦这一行相取其为所缘、遍满其上的法，称为悲。

（《阿毗达磨义注》1-237；《清净之道》1-311。）

原书 590

特相与作用——以想要除去有情相续中已经生起、降临的痛苦这一行相而转起，是悲的自性特相。无论实际能够除苦，还是未能除苦，只要以想要除苦的行相而转起，就是悲的自性特相。因为想要除去痛苦，看见或听见他人受苦而不能忍受，是悲的作用。

现起——称为加害的瞋想要折磨、伤害他人；悲不但不想折磨、伤害，还想把有情从痛苦中救出。因此，以观智摄取、观修悲的善人之智中，悲显现为与加害之法相反的法，这是行相现起。具悲善人的相续中没有想要折磨、伤害有情的心，所以悲能使不加害有情这一结果生起，这是结果现起。这里的悲同样有欲界与色界两种；能够进入悲禅者，两种都可观照。以一位受苦有情或一切有情为所缘，进入悲禅——

——以后，在近行与安止禅两种阶段都可以观照。不能进入悲禅、尚未证得禅那者，则取一位平常能令自己生起悲的受苦有情，或多位受苦有情为所缘而观照；对尚未证得禅那者来说，只有欲界法。

二十四、随喜

随喜的四法如下：一、以欢喜为特相；二、以不嫉妒为作用；三、以除去不乐为现起；四、以看见有情的成就为近因。

不乐止息是随喜的成功；欢笑亢奋生起是随喜的失败。（《阿毗达磨义注》1-238；《清净之道》1-311。）一、对安乐有情欢欣喜悦，或对其财富、幸福与成就欢欣喜悦，是随喜的特相。二、不嫉妒他人的成就，是随喜的作用；换一种说法，随喜与嫉妒相反，能够除去嫉妒。三、以除去对他人财富、幸福与名望不乐、不喜的方式而转起之法，是随喜的行相现起；换一种说法，随喜产生不乐止息这一结果，是结果现起。四、以如理作意见到有情成就，是随喜的近因。

以镇伏断令不乐止息，是随喜的成功与善成其事；依家喜——即依欲乐之家而生的喜——所引起的欢悦，则是随喜的失败。

原书 591

随喜——具足随喜者，或与随喜俱生的诸法，能藉它对他人的成就欢欣喜悦；或者随喜本身能够欢欣喜悦；又或者，它只是欢欣喜悦而已，所以称为随喜。

（《阿毗达磨义注》1-237；《清净之道》1-311。）

能令具足随喜的有情，换句话说，能令与随喜俱生的诸法，对他人的财富、幸福与成就欢欣喜悦之法，称为随喜。换一种说法，随喜本身能对他人的财富、幸福与成就欢欣喜悦，所以称为随喜。再换一种说法，只是对他人的财富、幸福与成就欢欣喜悦之法，称为随喜。

特相与作用——所谓"以欢喜为特相"，是以对他人成就欢欣喜悦为特相；所谓"以不嫉妒为作用"，是以与嫉妒、妒忌相反为作用。（《大复注》1-379。）见到具足财富、幸福与名望的安乐有情时，对这些他人的成就欢欣喜悦，是随喜的特相。随喜能令善人或善人之心欢欣喜悦，所以不像嫉妒者那样妒忌他人成就；也就是说，与嫉妒相反并能除去嫉妒，是随喜的作用。

现起——不能忍受、不乐于有情的成就，不能忍受、不乐于边远的林野、山林住处，或者不能忍受、不乐于殊胜善法，即止、观修习，都摄为不乐。随喜以破坏这种不乐的行相而现起，或令它遭到破坏、止息，所以说随喜以除去不乐为现起。（《大复注》1-379—380。）一、不能忍受、不乐于他人的财富、幸福与名望，称为不乐。

第二，不能忍受、不乐于称为边远住处的林野寺院、山林寺院；不能忍受、不乐于称为增上善法的殊胜善法——止、观修习——也称为不乐。

这两种不乐中，本处只取第一种，也就是不能忍受、不乐于他人的财富、幸福与名望；第二种不乐，已经在昏沉、睡眠的近因等处解释。

随喜能够除去、摧毁对他人成就不能忍受、不乐的法。就法体而言，不乐是以瞋与嫉妒为主的不善心生起。观修随喜的瑜伽行者之智中，随喜显现为能除去不乐于他人成就之法；换一种说法，因为不乐由随喜而止息，所以随喜使不乐止息这一结果生起。

前者是行相现起，后者是结果现起。

近因——以如理作意见到有情的财富、幸福与成就，是随喜生起最直接的原因。有情在此——

原书 592

——现世中，必须以智与精进为先，努力造作令自己具足财富、幸福与名望的现在业；同时也必须有过去业，才能得到父母、朋友等良好依止，并使自己的努力获得成功。具足过去业与现在业的人，财富、幸福与名望充盈增长，本来就是自然法则。能如此作意，便是如理作意。应依此类推理解如理作意。

欢笑亢奋——所谓欢笑亢奋，是由依家喜造成的欢悦状态与心浮亢奋。（《大复注》1-380。）看见具足财富、幸福与名望的有情及其财富、幸福与名望时，有时并未生起如理作意，反而生起不如理作意；以贪著这些有情及其成就的爱、贪为根本，随之生起欢欣喜悦之喜。这种喜依住于作为爱、贪等烦恼居所的欲乐

之家，故称依家喜。依家喜的力量所造成的欣喜、兴奋与心浮亢奋，称为欢笑亢奋。就法体而言，是以贪为主、悦俱的贪根心生起。欢笑亢奋一旦生起，随喜便已失坏；欢笑亢奋是随喜的赝品。

已经证得随喜禅者，应当作意而重新证入随喜禅；如此作意时，可以在近行定与安止禅定两个阶段，从与随喜相应的速行名法组中辨取随喜，观照上述特相、作用等。近行定阶段是欲界法，安止禅定阶段是色界法。不能进入随喜禅者，则以一位或多位能令自己生起随喜的有情为所缘而修随喜，再从与随喜相应的速行名法组中辨取随喜，观照上述特相、作用等。

梵住舍

一、以对有情中立的方式转起为特相；二、以看见有情平等为作用；三、以嗔恨与亲爱止息为现起；四、以这样见到有情各自是业的所有者为近因：‘有情以业为自己的所有；他们岂会依谁的意愿而获得安乐、脱离痛苦，或不失去已经获得的成就？’

嗔恨与亲爱止息，是梵住舍的成功；依家无智舍生起，是梵住舍的失败。

> （《阿毗达磨义注》1-238；《清净之道》1-311—312。）

一、以对有情保持中立的方式转起，是梵住舍的特相。二、对有情不落入憎与爱，只见其平等，是梵住舍的作用。三、对有情的嗔恨与亲爱止息，是梵住舍的现起。四、有情只以自己所造的业为所有；这些有情岂会依谁的意愿：（一）成为安乐者——意思是，他们不会仅因有人向其散播慈便获得安乐；（二）脱离痛苦——意思是，他们不会依修悲者的意愿而脱离痛苦；（三）不从现有成就退失——

——意思是，他们也不会依修随喜者的意愿而必定不从现有财富与幸福退失——

> ——呢？

如是以业自属智观见有情只以自己的业为所有，是梵住舍的近因。

嗔恨与亲爱止息，也就是能瞋之瞋与能爱之贪止息，是梵住舍的成功；依住于欲乐之家的依家无智舍生起，则是梵住舍的失败。（《阿毗达磨义注》1-238；《清净之道》1-311—312。）无智舍——“离悦受与忧受的无智本身，就是无智舍。”（《根本复注》1-107。）依《根本复注》阿阇梨之意，不与悦受、忧受相应，而与贪根舍俱心、痴根舍受相应，并且与智相反的痴，具有对所缘漠然不察的性质，所以称为无智舍。

然而，《阿毗达磨·除痴论义注》〈小事分别·六法释义〉又作如下解释：

“舍，是与无智相应的舍受；无智舍，也是这些舍受的名称。”

> （《阿毗达磨义注》2-489—490。）

《再复注》阿阇梨援引上述义注文句，又作如下另一种解释：

“或者，与无智相应的舍受也是无智舍。”（《再复注》1-115。）这是说，与智的反面——痴——相应的舍受，即与四种贪根舍俱心和痴根二心相应的舍受，换一种说法，也称为无智舍。

依上述义注与复注的解释，应知：与四种贪根舍俱心、痴根二心相应的痴，以及与这些心相应的舍受，都称为无智舍。依住于欲乐之家的这种无智舍生起，就是梵住舍的失败。

只有已经把慈禅、悲禅、随喜禅都修到第三禅定的人，才能继续修习而证得梵住舍禅。若已取遍概念的似相等其他止禅之相为所缘而证得第三禅，从该第三禅出定后继续修习梵住舍第四禅，他并不能证得——

原书 594

——梵住舍禅，因为两者所缘不同。四梵住禅只以有情概念为所缘。（《阿毗达磨义注》1-240。）想要摄取、观修上述特相、作用等的瑜伽行者，应重新进入自己已经证得的梵住舍禅。在称为梵住舍第四禅近行的近行定阶段，可以从三十三种近行速行名法中辨取中舍性心所而观；在梵住舍第四禅定阶段，也可以从三十一种名法中辨取中舍性心所而观。在十种舍中所摄的梵住舍，其法体不是属于受蕴的舍受，而是属于行蕴的——

——中舍性心所。应当如此理解。

行蕴论章终。

以特相、作用、现起、近因摄取、观修名法的方法

原书第 595 – 598 页

原书 595

以特相、作用、现起、近因摄取、观修名法的方法——在前面的名业处篇中，已经以名法的自性特相为主，说明了摄取名法的方法。现在再说明依特相、作用、现起、近因摄取这些名法的方法。这种观法以智逐一拆解、破除称为名法团块的每一种名法密集，使之解体。

贤善者应当重新忆取名业处篇诸表。若想从入出息念禅名法开始摄取，入出息念初禅有三十四种名法，首先应把这三十四种名法各自的特相、作用、现起、近因熟记到能够流利背诵。完全熟练以后，依初禅等至心路表所示：一、意门转向有十二种名法；二、每一速行各有三十四种名法。应先在意门转向中，从识——即意门转向心——开始，依特相、作用、现起、近因摄取、观修；再观触的特相、作用等；再观受——即舍受——的特相、作用等。如此依次观意门转向心刹那——

——内的十二种胜义法：识、触、受、想、思、一境性、命根、作意、寻、伺、胜解、精进；逐一分别，依特相、作用、现起、近因摄取，直至十二种全部观完。

此后，在称为遍作、近行、随顺、种姓的每一个近行定速行，以及每一个初禅速行中，各有三十四种名法；应把其中每一种名法逐一分开，依特相、作用、现起、近因摄取。从识开始，直至慧，对每一种名法都依这四法摄取。把初禅等至心路中的名法依四法摄取至满意以后，再以相同方式继续摄取第二禅等至心路中的名法；第三禅、第四禅等至心路中的名法也同样继续摄取。

依照这种方法，对于以称为法所缘的真实色法、非真实色法为所缘而生起的善组名法——即含有善速行的意门心路名法，以及恶组名法——即含有不善速行的意门心路名法，也应在每一个心刹那中，把每一种名法的特相、作用、现起、近因无余、细密地摄取。

如此摄取时，不要以为已经摄取某一心刹那中触的特相、作用、现起、近因，便可略去其他心刹那中的触而不观。每一个心刹那——

原书 596

——都在进行以智拆解、破除每一种密集的工作，所以必须在每一个心刹那中，把其中每一种名法都依特相、作用、现起、近因无余摄取、观修。依名业处篇诸表所示，必须摄取每一心路心刹那中的每一种名法；有时还应对心路心之间的有分名法，逐一摄取其中每一种名法的特相、作用等。

为了能够如此摄取，必须熟记本特相等四法篇所说四名蕴——即心与心所诸法——的特相、作用、现起、近因。

只有把五蕴全部熟记纯熟，才能理解观照对象。

摄取色所缘线名法略说

色所缘线——假设是取色所缘为所缘而生起、含有善速行的眼门心路与意门心路。

各心刹那的名法数目如下。眼门心路：一、五门转向——转向中有十一种；二、眼识——见知中有八种；三、领受中有十一种；四、推度中有十二种；五、确定中有十二种；六、每一速行各有三十四种；七、每一彼所缘各有三十四种；另，诸心路之间的有分有三十四种。意门心路：一、意门转向——转向与确定中有十二种；二、每一速行各有三十四种；三、每一彼所缘各有三十四种。应忆取名业处篇表格第一行。在上述每一心刹那中，应把每一种名法逐一无余地依特相、作用、现起、近因——

——摄取。五门转向有十一种名法；把这些名法逐一无余摄取以后，再继续逐一摄取眼识心刹那中八种名法各自的特相、作用、现起、近因。

例如，在五门转向中，从识直到胜解；在眼识中，从眼识直到作意，都应摄取每一种心与每一种心所的特相、作用等。其余每一心路心刹那和有分心刹那，也应依此理解。

原书 597

摄取名法时，正如已经在色所缘线中无余摄取善组、恶组名法一样，也应在这些善组、恶组的每一心刹那中，对每一种名法无余观照其特相、作用、现起、近因。声所缘线、香所缘线、味所缘线、触所缘线以及其余法所缘线，也应同样理解。如此摄取时，有时还要依四法摄取诸心路心之间的有分名法，这是为了破除每一种密集。不过，这些有分名法并不取现在六所缘为所缘——

——而只取过去世临终速行所取的业、业相、趣相三种所缘中与自己相应的一种。只有摄取过去因，并完成缘起观以后，才能依正确、完整的模式观这些有分名法，所以现在再次指示观照。

转向外在

巴利经文（缅文字体）：‘ဣတိ အဇ္ဈတ္တံဝါ ကာယေ ကာယာနုပဿီ ဝိဟရတိ၊ ဗဟိဒ္ဓါ ဝါ ကာယေ ကာယာနုပဿီ ဝိဟရတိ၊ အဇ္ဈတ္တဗဟိဒ္ဓါ ဝါ ကာယေ ကာယာနုပဿီ ဝိဟရတိ။’译：‘如是，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。）贤善者应当依《大念处经》等教说而修：第一，在内在六门、四十二身分中，把诸色法与非真实色法的特相、作用、现起、近因细密摄取以后，也应在外在继续摄取这些色法的四法，直至破除密集。

第二，在内在色所缘线等全部六线中，把每一心刹那里每一种名法的特相、作用、现起、近因适当地摄取以后，也应在外在同样摄取每一种名法的四法。

第三，瑜伽行者应重新忆取前文所说分别色名的方法。例如在色所缘线中，五门转向：甲、五十四种所依处色与色所缘属于色法；乙、心与心所在内的十一种法属于名法。眼识：甲、五十四种所依处色与色所缘属于色法；乙、心与心所在内的八种法属于名法。应依此类推，重新忆取分别色名的方法；还须依同一模式再次摄取各法的特相、作用、现起、近因。以五门转向为例，色法一侧有包括心所依处色在内的五十四种色法，加上色所缘；应再次摄取每一种色法的四法。此后，五门转向有十一种名法——

——，也应再次把每一种名法的特相、作用、现起、近因无余——

——摄取。依此方法，在内在全部六线的每一心刹那中，摄取每一种色法、每一种名法的特相、作用、现起、近因；在外在也同样摄取。然后，若贤善者是悦俱三因结生者，还应继续摄取：一、结生时已有的三十种色法与三十四种名法；二、死亡时将生起的每一种色法与三十四种名法——各自的特相、作用、现起、近因。若能依四法摄取过去、未来的色名，当然更好；这是为了使关于色名的智越来越清净。

〔注——这里说应在每一个心刹那中观照，不应误解。所谓每一个心刹那，只指名业处篇诸表所列的每一类心刹那——

——，并不是指一生中实际生起的一切心。〕

缘起诸支章（上）

缘起诸支章

如上依特相、作用、现起、近因，逐一摄取各种色法与各种名法以后，再以色胜义法、名胜义法各自的自性特相为主，在内在、外在两方面重新进行下列四项工作：一、摄取色法；二、摄取名法；三、分别色名；四、辨别、标记色名。其方法如前面名业处篇所述。此后，第五，以缘起第五法摄取因法与果法。

第六，再以缘起第一法摄取因法与果法。

然后，依下述方式摄取缘起诸支的特相、作用、现起与近因。

一、无明

一、无明以不知为特相；二、以令痴为作用；三、以覆蔽为现起；四、以漏为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）一、以不知胜义法真实自性为特相；换一种说法，以和能知胜义法真实自性的智相反为特相。二、以令相应法以及具足无明之人深度迷乱为作用。三、以覆蔽胜义法所缘真实自性的法为现起。四、以四漏为近因。

特相——如缘起篇所说，无明不能知胜义法的真实自性；它虽然不知道应知、当知的胜义法真实自性，却知道本不应知、不可成立的事，认为有命者、灵魂、识主体、自我等，又认为有男人、女人、个人、有情、人、天、梵天等。这样，不知应知、当知者，反而认知不应知、不当知者，正与能知胜义法真实自性的明智完全相反、迎面冲突。这种直接相反的状态，就是无明的自性特相。

作用——如前面缘起篇所说，无明并不是能单独生起的法；它只能与相应法一同生起。

就凡夫而言，一般会以贪见组的形式生起。无明令与自己相应的诸法迷乱，也令具足无明的有情迷乱，而且深度迷乱。所谓令迷乱，是说无明本身既不知胜义法的真实自性，也不让与它相应的诸法有机会知道这种真实自性，并使无明所依止的有情也没有机会知道。（《根本复注》2-90。）现起与近因——瑜伽行者以观智观照无明时，它在智中显现为能覆蔽胜义法真实自性、令其不得知的法。

假如贤善者过去世培育能使自己生到人间的善业时，曾经发愿出家，无明便覆蔽了出家生活中存在的色、名胜义法真实自性，使“比丘”这一错误认识在前显现。佛陀说：“漏生起故，无明生起。”（《中部》1-67。）因此，四漏正是无明最亲近的原因、它的近因。应从一组相应法中辨取无明，观照上述特相、作用等观法。

二、行

四法如下：一、诸行以造作为特相；二、以积集为作用；三、以思为现起；四、以无明为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）一、以造作、安排——即造业——为特相。二、以为了产生结生而努力、运作操劳为作用；换一种说法，以聚集识、名色这些果法为作用；再换一种说法，以产生聚合而成的识、名色果法为作用。三、在瑜伽行者的智中，以思居首要地位而现起。四、以无明为近因。

所谓“积集之作用”，是因为诸行为了产生结生而努力、运作。某种积集使善法、不善法被称为“能产生果报之法”。这种积集是什么？就是在贪、无明尚未断绝的相续中带着活动、操劳的状态。所以说：“为了结生……以积集为作用。”又说积集，是因为它能产生聚合而成、称为色与非色诸行的果。

> （《随复注》2-95。）

诸行为了产生结生而努力，发动运作，亦即——

——勤作，所以称为“以积集为作用”。由于某种状态，善法、不善法被称为具有产生果报性质的果报法；这种状态名为积集。积集究竟是什么？就是在尚未被阿罗汉道无余断除的贪、无明、慢仍存在的色名诸蕴相续中，善法、不善法为了产生结生之果而带着努力与运作生起。换句话说，在无明、贪、慢尚未被阿罗汉道断除、仍然显著存在的色名相续中，善法、不善法保持着能够产生果报的自然势能；这就叫作诸行带有努力与运作。这种状态本身，称为行的作用——行为作用。

换一种说法，依“行缘识”而有识，依“识缘名色”而有名色；使识、名色这一组果法按群组聚合而生起，正是行的工作。（《根本复注》2-90；《随复注》2-95。）现起——由于思居首要地位，所以依思的作用而作此说明。（《随复注》2-95。）善业、不善业——即善法、不善法——产生识、名色等一组果法时，思居于首要、领导地位。依思之力锐利或不锐利，果法也相应地锐利或不锐利。因此，瑜伽行者以观智摄取、观修诸行时，诸行在智中以思居首要地位而现起。

观法——依特相、作用、现起、近因摄取无明与行时，应以智看见并观照：一、相应的无明如何使相应的行生起；二、相应的行如何使相应的识、名色生起。例如，若想观现在识、名色之因的行，只应专门观照过去世所培育的相应善行。同样，也只观照过去无明如何使过去之行生起。

过去相续与未来相续，也应以同样方式理解。

三、识

四法如下：一、识以了知为特相；二、以居前领导为作用；三、以结生为现起；四、以行为近因，或以所依处与所缘为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）一、以了知所缘——即取得所缘——为特相。二、以成为名色的首要领导者为作用。

三、以连接前生的法为现起。四、以行为近因；换一种说法，以所依色与显现的所缘为近因。

所谓识具有了知所缘的特相，且其了知不同于想与慧，是指它能够取得所显现的所缘。依“识缘名色”，在识与名色之中，识在取得所显现的所缘这件事上，是名色首要、主导的领导者。这里不是说它以先发生、先前行的方式成为时间上走在前面的领导者；因为在四蕴有界，识与名——即心所——同时生起，在五蕴有界，识与名色也同时生起。

四、名色：名（即心所）

四法如下：一、名以趋向为特相；二、以相应为作用；三、以不可分离为现起；四、以识为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）一、以趋向所缘为特相。二、以同识一起并彼此相应为作用。三、以诸心所不能逐一分开、不可分离为现起。四、以识为近因。

作用——说名为心所、以同识相应为作用，就是说它会与识相应。识与名心所依甲、同生，乙、同灭，丙、所缘相同，丁、所依色相同这四种方式相应。

现起——许多心所与一个心相伴生起时，这些心所不能分开生起，只会同时相伴而生，从来不会一个生完再生另一个。因此，它们在瑜伽行者的智中显现为不能逐一分开、不可分离的心所法。然而，这些心所虽

然不能在生起上分开，瑜伽行者的智中仍能清楚、分别地显现每一种心所各自的自性特相。

四、名色：色

四法如下：一、色以变异为特相；二、以散离为作用；三、以无记为现起；四、以识为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）

原书 603

一、以变异为特相。二、由于没有相应特相，诸色彼此不结合，而以分散、散离为作用。三、以非善、非不善的无记法为现起；换一种说法，以不取所缘为现起。四、以识为近因。

变异之特相——这里所谓变异，是当寒、热等相反条件会合时，后来色相续以不同于先前色相续的方式生起。（《大复注》2-86。）例如，原来寒界——冷的自然力量——占优势的色相续连续生起，后来变成热界——热的自然力量——占优势的色相续；像这样，后来色相续的生起不同于先前色相续，便称为变异，也就是色的变异特相。

作用——诸色彼此没有相应特相，不具有相应的状态，所以色会分散、散离，不像名法那样彼此结合；因此色以彼此不结合、分散散离为作用。正因为诸色彼此不结合而散离，稻米等物被碾成粉末时，便会一粒一粒分散，碎成细粉。（《根本复注》2-90。）现起——名法有时也会是善法等，为了显示色与那些名法的差别，所以说“以无记为现起”。如“无思、无记”一语，此处也应把不取所缘理解为——

——无记。

> （《根本复注》2-90—91。）

所谓“不取所缘即是无记”，是因为唯独无记色不取所缘，故说不取所缘与无记相关。（《随复注》2-95。）这里“无记”一词只是“不取所缘”的同义语。（《蜜注》）依“识缘名色”，名法有时——在阿毗达磨分别法等方法中——也会是善法等。为了区别于善等名法，义注师说色“以无记为现起”，即瑜伽行者以观智摄取、观修色法时，它在智中显现为非善、非不善的无记法。换一种说法，如“无思、无记”一类巴利语所说，应把不取所缘的——

原书 604

——状态理解为无记。根本复注师是基于这一点作出解释：无记法是不取所缘的无所缘法，所谓与无记相联，只是不取所缘这一状态。这里“无记”一词，只是“不取所缘”的同义语。

> （《根本复注》2-90—91；《随复注》2-95；《蜜注》。）

注——识与名色的观法，如缘起第一法所说，范围非常广大。至少应以结生识与结生名色为主，优先摄取、观修。若能在全部六线中观照所有果报识与果报名色，当然更好。

五、六处

四法如下：一、六处以处为特相；二、以见等为作用；三、以作为所依处与门为现起；四、以名色为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）一、以接触、作用于所缘为特相；换一种说法，以扩展称为“来处”的心与心所为特相。二、以见——以及闻、嗅、尝、触、知——为作用。三、依各自相应情况，以作为五识界、意界、意识界的所依处及出入之门为现起。四、以名与色为近因。

见——所谓见到所缘，是指取得相应所缘。

> （《大复注》2-254。）

上文把六处合在一起说明；若要分别观照，应依下述方式进行。

眼处

一、以适合面对色所缘而受撞击为特相；换一种说法，以扩展称为“来处”的眼门心路与意门心路诸心、心所为特相。二、以见色所缘——即取得色所缘——为作用。三、以作为眼识的所依处与出入之门为现起。四、以名与色为近因。

耳处

一、以适合面对声所缘而受撞击为特相；换一种说法，以扩展称为“来处”的耳门心路与意门心路诸心、心所为特相。二、以听闻声所缘——即取得声所缘——为作用。三、以作为耳识的所依处与门为现起。四、以名与色为近因。

鼻处

一、以适合面对香所缘而受撞击为特相；换一种说法，以扩展称为“来处”的鼻门心路与意门心路诸心、心所为特相。二、以嗅知香所缘——即取得香所缘——为作用。三、以作为鼻识的所依处与门为现起。四、以名与色为近因。

舌处

一、以适合面对味所缘而受撞击为特相；换一种说法，以扩展称为“来处”的舌门心路与意门心路诸心、心所为特相。二、以尝知味所缘——即取得味所缘——为作用。三、以作为舌识的所依处与门为现起。四、以名与色为近因。

身处

一、以适合面对触所缘而受撞击为特相；换一种说法，以扩展称为“来处”的身门心路与意门心路诸心、心所为特相。二、以触知触所缘——即取得触所缘——为作用。三、以作为身识的所依处与门为现起。四、以名与色为近因。

意处

一、以适合面对法所缘而受撞击为特相；换一种说法，以扩展称为“来处”的意门心路诸心、心所为特相。

原书 606

二、以了知法所缘——即取得法所缘——为作用。三、以作为意识之门为现起。四、以名与色为近因。

特相——所谓“以处为特相”，就是以会合为特相；换一种说法，以扩展诸“来处”为特相。（《根本复注》2-95。）

> 此处所谓“处”与“会合”，应当理解为各门法的转起。（《随复注》2-95。）

作为眼识等的因，就是见等作用的所指。眼处——即净眼色、眼所依处、眼门——是眼识及与它相伴的一组名法得以看见色所缘的所依之因。把果法眼识“看见色所缘”的见作用借说到它的因眼处上，好像作为原因的眼处本身具有见作用，这是依因作譬喻的借代语。耳处等也应同样理解。

依各自相应原因而生起的心与心所法，称为“来处”（āya）；能够令这些称为来处的心与心所扩大、扩展的法，称为“处”（āyatana）。不过，《蜜注》解释为：“诸来处，是乐与苦，或者轮回之苦。”

依《蜜注》之说，乐与苦，或者轮回之苦，称为“来处”；能使这些乐苦或轮回之苦广大扩展的法，称为“处”。

此处所谓“处”，也就是所谓“会合”，应理解为在眼门等各门生起的心、心所诸法的转起。（《随复注》2-95。）这里对“所依处”的解释，只针对从眼所依处到身所依处的五种所依处。（《大复注》2-254。）义注说明六处的现起时说“以所依处与门为现起”；其中“所依处”只涉及五种，而“门”则是对全部六处的说明。

六、触

四法如下：一、触以接触为特相；二、以撞击为作用；三、以会合为现起；四、以六处为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）一、以接触所缘——即以接触所缘的方式生起——为特相。二、以摩触、撞击所缘为作用。三、以所依处、所缘、识三者会合而生起的法为现起。四、以六处为近因。

原书 607

上述特相、作用等观法，是对眼触等六种触的总说。瑜伽行者实际观照时，必须把眼触等逐种分开观照；因为在一个心刹那内，六种触不可能同时生起。因此，下面继续说明分别观照的方法。

眼触

一、以接触色所缘——即以接触色所缘的方式生起——为特相。二、以摩触、撞击色所缘为作用。三、以眼所依处、色所缘、眼识三者会合而生起的法为现起。四、以眼处为近因。

耳触

一、以接触声所缘——即以接触声所缘的方式生起——为特相。二、以摩触、撞击声所缘为作用。三、以耳所依处、声所缘、耳识三者会合而生起的法为现起。四、以耳处为近因。

鼻触

一、以接触香所缘——即以接触香所缘的方式生起——为特相。二、以摩触、撞击香所缘为作用。三、以鼻所依处、香所缘、鼻识三者会合而生起的法为现起。四、以鼻处为近因。

舌触

一、以接触味所缘——即以接触味所缘的方式生起——为特相。二、以摩触、撞击味所缘为作用。三、以舌所依处、味所缘、舌识三者会合而生起的法为现起。四、以舌处为近因。

身触

一、以接触触所缘——即以接触触所缘的方式生起——为特相。二、以摩触、撞击触所缘为作用。三、以身所依处、触所缘、身识三者会合而生起的法为现起。四、以身处为近因。

意触

一、以接触法所缘——即以接触法所缘的方式生起——为特相。二、以摩触、撞击法所缘为作用。三、以意门、法所缘、意识三者会合而生起的法为现起。四、以意处为近因。

注——意触的范围非常广大。除与五识相应的眼触等五种触之外，凡与其余心路心及离心路心相应的触，全都是意触；它们会依各自相应情况取六种所缘中的任何一种为所缘。上文只以取法所缘而生起的意触作为示例。因此，应优先观照结生意触；若能观照其余诸触，当然更好。不过，依经分别法，本文的触只包括果报轮转中的触，所以也可以只优先观照果报意触。

七、受

四法如下：一、受以体验为特相；二、以受用所缘之味为作用；三、以乐、苦为现起；四、以触为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）一、以体验所缘之味为特相。二、以受用所缘之味为作用。三、以乐的状态、苦的状态为现起。四、以触为近因。

现起——不善果舍受因所缘不可意而摄入苦的一类；其余善果舍受因所缘可意而摄入乐的一类，所以说“以乐、苦为现起”。（《根本复注》2-91。）

无因不善果舍受因其不可意的性质，被摄入苦受一类；善果舍受因其可意的性质，被摄入乐受一类。因此这里只列乐受、苦受两种。（《根本复注》2-91。）若要把受分成六种观照，可依下述方法。

眼触生受

一、以体验色所缘之味为特相。二、以受用色所缘之味为作用。三、以乐的一类——与善果眼识相应的受——以及苦的一类——与不善果眼识相应的受——为现起。四、以眼触为近因。

〔注——对于眼触生受，也可以取眼门心路与意门心路各心刹那中、以色所缘为所缘的善果受与不善果受而观照。

耳触生受等也应同样理解。〕

耳触生受

一、以体验声所缘之味为特相。二、以受用声所缘之味为作用。三、以乐的一类——与善果耳识相应的受——以及苦的一类——与不善果耳识相应的受——为现起。四、以耳触为近因。

鼻触生受

一、以体验香所缘之味为特相。二、以受用香所缘之味为作用。三、以乐的一类——与善果鼻识相应的受——以及苦的一类——与不善果鼻识相应的受——为现起。四、以鼻触为近因。

舌触生受

一、以体验味所缘之味为特相。二、以受用味所缘之味为作用。三、以乐的一类——与善果舌识相应的受——以及苦的一类——与不善果舌识相应的受——为现起。四、以舌触为近因。

身触生受

一、以体验触所缘之味为特相。二、以受用触所缘之味为作用。三、以乐的一类——与善果身识相应的受——以及苦的一类——与不善果身识相应的受——为现起。四、以身触为近因。

意触生受

一、以体验法所缘之味为特相。二、以受用法所缘之味为作用。三、以乐的一类——与善果意识相应的受——以及苦的一类——与不善果意识相应的受——为现起。四、以意触为近因。

〔注——依经分别法，六种受全部都是果报受；因此，若能观照依相应情况取六所缘为所缘的一切果报受，便更好。〕

八、爱

四法如下：一、爱以成为苦之因为特相；二、以高度喜爱各个所缘、各个生命为作用；三、以心或人对各个所缘、各个生命不能知足、不能满足为现起；四、以受为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-159。）

爱因为是苦的集起，所以以成为苦之因为特相；经文说它“于此于彼欢喜”，所以以高度喜爱为作用。

它被观取为心或人对色等不能满足的状态，所以以不能满足为现起。（《根本复注》2-91。）爱是集谛法，是称为苦谛的五取蕴之因。

因为爱是令苦生起的集谛法，所以说爱以成为苦之因为特相。佛陀在《转法轮经》等教说中说爱“于此于彼欢喜”，即对各个所缘、各个生命高度喜爱，所以爱以这种高度喜爱为作用。心——

——或者人，对色所缘等不能知足、不能满足；瑜伽行者以观智观取爱时，它便在智中显现为心或人对各个所缘、各个生命不能知足、不能满足的法。爱又可依色爱等分为六种，若想分别观照，可依下述方法。

色爱

一、以成为苦之因为特相。二、以高度喜爱色所缘为作用。三、以心或人对色所缘不能知足、不能满足为现起。四、以眼触生受——即缘于眼触而生的受——为近因。

声爱

一、以成为苦之因为特相。二、以高度喜爱声所缘为作用。三、以心或人对声所缘不能知足、不能满足为现起。四、以耳触生受——即缘于耳触而生的受——为近因。

香爱

一、以成为苦之因为特相。二、以高度喜爱香所缘为作用。三、以心或人对香所缘不能知足、不能满足为现起。四、以鼻触生受——即缘于鼻触而生的受——为近因。

味爱

一、以成为苦之因为特相。二、以高度喜爱味所缘为作用。三、以心或人对味所缘不能知足、不能满足为现起。四、以舌触生受——即缘于舌触而生的受——为近因。

触爱

一、以成为苦之因为特相。二、以高度喜爱触所缘为作用。三、以心或人对触所缘不能知足、不能满足为现起。四、以身触生受——即缘于身触而生的受——为近因。

法爱

一、以成为苦之因为特相。二、以高度喜爱法所缘为作用。三、以心或人对法所缘不能知足、不能满足为现起。四、以意触生受——即缘于意触而生的受——为近因。

注——依“过去五因生现在五果，现在五因生未来五果”等教说，现在爱摄属于产生未来诸蕴的因法；而产生现在五蕴的爱，摄属于过去因法。因此应当注意：现在爱摄在产生未来诸蕴的轮转论中，过去世的爱则摄在产生现在诸蕴的轮转论中。

观照现在爱时，不要忘记它摄属于产生未来诸蕴的因法。能把与爱相伴的相应因法和相应果法正确联结为因果，是极其重要的一环。

九、取

四法如下：一、取以执取为特相；二、以不放舍为作用；三、以爱的坚固性或见为现起；四、以爱为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-160。）一、以强烈黏著所缘、牢固执取为特相。二、由于爱与见错误作意所缘，以不放舍所缘为作用。三、甲、对欲取，以爱的坚固性为现起；乙、对其余三取，以见——即错误见解——为现起。四、以爱为近因。

四种取

一、欲取——对五所缘欲功德及各个生命强烈黏著、牢固执取。二、见取——除我论取与戒禁取之外，对其余各种错误邪见学说强烈黏著、牢固执取。三、戒禁取——牢固执取错误见解，认为依牛行、狗行等错误戒禁便能清净烦恼、脱离轮回。

四、我论取——牢固执取我论，承认有造物者最高我、被造的生命我等。取共有这四种。瑜伽行者应从自己色名相续中，择取过去曾生、现在正生、未来将生的取而观照。过去五因中的取，究竟属于四取中哪一种，应分别审查而观照。对于现在五因，尤其在造作某种善业并为未来生命发愿时，也应审查当时生起的是哪一种取——

——或现在正生起的是哪一种取。若贤善者仍明显看见第二未来世等未来生命，也应同样辨取、审查、探究将在第一未来世等生起的取而观照。

现起——欲取以爱的坚固性现起，其余诸取则以见现起，所以说“以爱的坚固性或见为现起”。（《根本复注》2-91。）瑜伽行者以观智摄取、观修欲取时，欲取在智中显现为坚固的爱；以观智摄取、观修其余三取或其中任何一种时，它们则在智中显现为错误的邪见。（《根本复注》2-91。）

十、有

四法如下：一、有以业及业果为特相；二、以使之存在及存在为作用；三、以善、不善、无记为现起；四、以取为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-160。）有的特相等，应依业有与生有分别配合。（《根本复注》2-91。）注——上述义注把业有与生有两者合在一起说明。为使智慧尚弱者能够理解观法，下面重新分别说明。

（甲）业有

四法如下：一、业有以业为特相；二、以使生有生起为作用；三、以善、不善为现起；四、以取为近因。

原书 614

一、以业的性质——即成为业——为特相。二、以使生有生起为作用。三、以善、不善法为现起。四、以取为近因。

（乙）生有

四法如下：一、生有以业果为特相；二、以由业使其存在为作用；三、以无记为现起；四、以取为近因。（《阿毗达磨义注》2-129；《清净之道》2-160。）一、以作为业果为特相。二、以由业而生为作用。三、以非善、非不善的果报无记法为现起。四、以取为近因。

应注意观法

轮回之旅极其漫长。有时善业结果，在善趣生命中享受果报；有时不善业结果，在恶趣生命中受苦，这样的经历也非常多。缘善业有，相应的善果生有生起；缘不善业有，相应的不善果生有生起。若轮回旅程尚未结束，未来也同样如此。贤善者应依自己轮回旅程中实际已经生起、正在生起、将要生起的情形观照。

十一、生

四法如下：一、生以在各个生命中最初新生为特相；二、以交付为作用；三、以从过去生命浮现于今生为现起；换一种说法，从结果而言，以产生诸苦差别为现起。

续释：四、以业有为近因。（《阿毗达磨义注》2-90；《清净之道》2-130。）一、以在各个生命中，一个生命所界定的蕴相续刚开始新生、最初显现为特相。二、仿佛把这一个生命所界定的蕴相续交给轮回有情，说“拿去吧”，以这样交付为作用。三、以令蕴相续从紧邻的过去世显现、浮现于今生为现起；换一种说法，以产生一组苦之种种差别为结果现起。

原书 615

四、以业有为近因。

特相——一个生命所界定、摄属于该生命的蕴相续，其最初开端就是结生诸蕴。因此，义注师解释生以“最初新生”为特相，即刚开始新生、最初显现。（《根本复注》2-61。）作用——生仿佛把这蕴相续交给轮回有情、令其接受，说“拿去吧”，所以说它以交付为作用。（《根本复注》2-61。）现起——瑜伽行者以观智摄取、观修生时，生仿佛令色名蕴相续从已经过去的前生浮现于今生；智把它辨取为令蕴相续——

——浮现的状态。因此，生在瑜伽行者的智中显现为使蕴相续浮现、显著出现的法；这是行相现起。

换一种说法，生在瑜伽行者的智中显现为能令蕴相续明显浮现的法；这同样是行相现起。

由于有生，随生而来的种种苦便在以后相继发生；一组苦的种种差别称为“苦差别”。换一种说法，一组苦中各类特殊的部分，也称为苦差别。生会使这组苦的种种差别，或其中某种特殊痛苦，在后面生起、结出果实，所以说生以产生一组苦的种种差别为现起；这是结果现起。“生也是苦”，意思正是以生为因，会在后面产生种种苦果。

（《根本复注》2-62。）

近因——义注虽未另列生的近因，但依“缘有而有生”的教说，有就是生最亲近的原因、近因。如前缘起篇所说明，依义注“这里所谓有，只指业有”（《阿毗达磨义注》2-178），有虽分业有与生有两种，在“缘取而有有”中两者都应包括；但在“缘有而有生”中，有只取业有。因此，本书把业有列为生最亲近的原因、近因。

十二、老

四法如下：一、老以诸蕴成熟为特相；二、以导向死亡为作用；三、以破坏青春为现起；四、以生为近因。（《阿毗达磨义注》2-94；《清净之道》2-132。）

原书 616

四法释义如下：一、以一个生命中的诸蕴衰老、陈旧这种成熟状态为特相。二、以把诸蕴带向死亡、坏灭为作用。三、以破坏壮年、令美好年龄毁坏为现起。四、以生为近因。

近因——义注没有列出老的近因；本书依“缘生而有老死”等教说，把生列为老的近因。观照生、老以及下文的死时，可以在世俗谛与胜义谛两方面观照。取一个色聚或一个名聚内胜义色法、名法的生、住、灭为所缘而观照，是胜义谛范围内的生、老、死；取一个生命所界定的时段中结生为生、衰老为老、死亡为死而观照，是世俗谛范围内的生、老、死。

年龄渐长时，就像破旧的老车不能载重，老衰无力的身体也不能履行本身职责；手、脚等身体部分松弛软弱，眼睛昏花，耳朵失聪，鼻子嗅觉减退，舌头不能好好辨味，身体触觉迟钝；美好的青春衰退毁坏，体力减弱。衰老时，记忆不再像从前一样好，学过的知识也会忘失；精进不如往昔，即使原本有智慧，也可能变得仿佛没有智慧。

然而，信、精进、念、定、慧——即观慧——这五根、五力，在根力充足的凡夫善人及圣者身上，即使年岁增长也不会减弱，只会不断增长，愈加成熟。因此，凡是畏惧老、病、死、恶趣诸大险难的善人，都应在未老、未病、未死以前，努力使五根强大成熟。返老还童般痴乱而死的“痴迷之死”极其可怕；这样的人，恶趣大险难往往会含笑——

——迎接。

死

四法如下：一、死以死亡为特相；二、以分离为作用；三、以离去为现起；四、以生为近因。（《阿毗达磨义注》2-95；《清净之道》2-133。）

原书 617

一、以一个生命所界定的蕴相续从今生移去为特相。二、甲、以和圆满的生命诸蕴分离、令其分离为作用；乙、换一种说法，以达到和生命诸蕴永别的状态为作用。三、以离开今生、离开当前所到之趣为现起。四、以生为近因。

愁

四法如下：一、愁以内在煎熬为特相；换一种说法，以心的忧热为特相。二、以遍烧其心为作用。三、以随着亲属衰败等而反复忧愁为现起；换一种说法，以随着种种德与过失而忧愁、焦灼为现起。“内在煎熬”，是内心缺乏舒展、唯在内部收缩的思虑，或内心枯槁；“遍烧”即焚烧。“随愁”，是随着亲属衰败等而愁；也可以说，是追随某种德或过失而愁、焦灼。

> （《根本复注》2-64。）

所谓“收缩的思虑”，是说它与喜、悦相对，又与瞋相应，所以对所缘表现为不欣乐。内心依烧灼自身所依而煎熬、思虑，故称“内在煎熬”。虽然同样有反复忧愁的性质，追悔却是以自己已作或未作的善、不善为境、如刻痕般留在心上的悔恨；愁则是上述内在煎熬，应知二者的差别。（《随复注》2-71。）内在煎熬即心的热恼；遍烧则是有别于贪热、瞋热的一种焚烧。（《大复注》2-200。）愁的胜义法体就是忧受；但由于它是一种特殊的忧受，义注仍如上分别解释它的特相、作用等。远离种种散动与纷繁思虑，只在内心收缩地思量，就是“内在煎熬”，即心在内部忧热——

——煎熬。换一种说法，远离种种散动与纷繁思虑，只在内心收缩而心境枯槁，就是“内在煎熬”，即内心焦灼。（《根本复注》2-64。）一、亲属衰败：父母、子女等亲属遭到损失；二、财富衰败：财产遭到损失；

原书 618

三、疾病衰败：疾病发生；四、戒行衰败：清净戒行毁坏；五、见解衰败：正确的正见败坏。遭遇这五种衰败中任何一种的人，其相续中都可能生起愁。比如遭逢某个子女去世，受这种痛苦触动的有情，内心便被没有喜与悦的种种心态占据。

除了亡故的儿子或女儿以外，他不再有心思缘取其他各种所缘而作种种思量；只思念亡儿或亡女，内心不断焦灼。

他既不愿、也不能思考其他事情，心境枯槁干涩。

心里全无润泽；这就是愁的特相。换一种说法，以所失之境为缘而心生忧热，就是愁的特相。心忧热时，热恼不只在心中，也会蔓延到心所依止的心所依处色，令它发热。

这是因为忧热之心所生的心生食素八法聚中，火界的自然势力变得格外强盛锐利。因此说，愁也有遍烧其心的作用；这是有别于贪热、瞋热的一种特殊烧灼。

随愁现起——随着亲属衰败等相应情形而悲伤，称为随愁；换一种说法，依次追随某种德或某种过失而悲伤、焦灼，也称为随愁。因戒等善德毁坏而悲伤，是随德而起的悲伤与忧热；善德既失、过失随之而来

时，则是随过失而起的悲伤与忧热。所以，瑜伽行者以观智摄取并观修这愁时，它便在智中显现为：随着亲属衰败等相应情形、又随着种种德与过失而反复忧愁、悲伤的法。

这是行相现起。

追悔与愁——追悔与愁虽同有反复忧虑、悲伤焦灼的性质，二者却有区别：一、以自己已作的不善或未作的善为所缘，内心不悦如被墨迹刻划，这就是追悔；二、如前所说，因触及亲属衰败等某种所缘而内在煎熬、心生忧热，这就是愁。应当这样了解追悔与愁的差别。

（《根本复注》2-64；《随复注》2-71；《大复注》2-200。）

注——诸义注从生开始直到恼，都没有列明近因。

本书也不从这里起再列近因，因为愁等只是生的不必然结果。然而它们并非没有近因；只是可能有许多近因，又不属于特别突出的原因，所以没有另作解释。佛陀曾说：“为某一种苦法所触——”

——等，因此亲属衰败等任一原因都可以视为近因。换一种方式说，当亲属衰败等相应的不可意所缘撞击所依色——即相应之门——时，触等相应法共同资助，便生起忧受这一类愁等法。因此，所依处即门、不可意所缘，以及触等相应法，都是近因。

悲

四法如下：一、悲以反复哭泣、哀号、诉说为特相。二、以宣说种种德与过失为作用。三、以有悲之人或其心慌乱不定为现起；换一种说法，以导致心识迷乱、眩惑为结果现起。

现起——悲的法体也是忧受。一个人不辨有益、无益，也不顾应当羞耻、应当畏惧的人，因其本人或其心慌乱不定而发出哭声。因此义注师解释：悲在以观智摄取、观修它的瑜伽行者智中，显现为令有悲之人或其心慌乱不定的法，这叫“以慌乱为现起”。换一种说法，由于作为愁之因的亲属衰败等尚未消失，有悲之人或其心便慌乱不定；这里不是因惊恐而慌乱——

——不定。这种慌乱由哭声而明显，所以义注又解释悲能产生心识迷乱、慌乱不定的结果。前一种是行相现起，后一种是结果现起。

苦

所谓苦，是身苦：即与俱苦身识相应的受。（应拣出这一苦受来观照。）它有三法：一、以逼迫身体为特相；二、以使无慧者生忧为作用；三、以身体的病痛为现起——

——即：一、以逼迫身体为特相；二、以使无慧者内心不悦为作用；三、以依身而起的疼痛为现起。

忧

所谓忧，就是心苦。

四法如下：一、以逼迫心为特相；二、以恼乱心为作用；三、以心病为现起。（《清净之道》2-135。）它的法体就是忧受，即内心痛苦。

一、以逼迫心为特相。二、由于与害心——即瞋——相应，以折磨心为作用。三、以依心而起的疾病为现起。

忧受既是苦苦，又能引生身苦，所以称为苦。确实，充满心苦的有情会披散头发而哀号，捶打胸膛，扑倒翻滚，仰面跌倒；也可能以刀械伤害或杀死自己，服毒、自缢，或跳入火中，以种种方式感受剧烈痛苦。（《清净之道》2-135。）

恼

有些论师说：恼就是一个遭受亲属衰败等、因极度心苦而生起的瞋法；它属于行蕴，并不是忧受。

四法如下：一、恼以遍烧其心为特相；换一种说法，以反常地执着亲属衰败等为特相。二、以叹息为作用；换一种说法，以叹息圆满为作用。三、以令身心沉没于亲属衰败等所缘为现起；换一种说法，以产生身心沉没于这类所缘的结果为现起。亲属衰败等触及有情时，由极度心苦所生的瞋就是恼——意即并非忧受。某些论师说，它是行蕴所摄的十四不善心所之一。一、以从四周烧灼心为特相；换一种说法，以反常地黏着于亲属衰败等为特相——

——二、以叹息为作用；换一种说法，以叹息达到圆满为作用。三、以令身心沉没于亲属衰败等所缘为行相现起；换一种说法，以导致身心沉没于这类所缘为结果现起。

〔注——《清净之道》义注说：“恼以遍烧其心为特相。”《分别论迷惑冰消》义注则说：“恼以反常黏着为特相”，即反常地黏着于亲属衰败等所缘。〕

愁、悲、苦、忧、恼

一般而言，尚未离贪、瞋、痴的有情，其生命总被愁、悲、苦、忧、恼推至顶点。如上所述，只有遭遇亲属衰败等某种衰败时，在有情相续中生起的忧虑、悲伤与哀痛，才是愁。

一种忧——另有一种忧常被误认为愁：担忧所爱的人生病；远行者过了应归之时仍未回来而担忧；对年幼孩子的种种事情忧虑；乃至随后想到“没有我，他们就会很难办”。这些只是普通的忧，并不是愁。

当职位、荣誉、财富、亲属等真的有所损失，或以为即将失去时，人会极度悲伤、沮丧、心碎；这种悲伤、沮丧与心碎，就是名为愁的忧。无法抑制这种悲痛时，便会发出一种称为悲的哭号声。所谓“悲火”，不是依哭声而说，而是依足以引发哭声、在内心猛烈烧灼的瞋与忧而说。若不能以正当方法或佛法化解这些愁与悲，它们所燃起的苦火甚至能够一直烧到生命终结。

《大念处经》教示“为超越愁与悲”（《长部》1-70）。依此，超越愁悲最好、最无过失、最殊胜的修行，就是念处教法所说的种种修法。对于尚未能成功修习念处的人，下面将介绍一则极值得效法的菩萨修行。

原书 622

《无忧本生》

菩萨与耶输陀罗的前身，曾在同一生中分别投生为富有八十俱胝财产的婆罗门富家子与富家女。这一世，菩萨修习童真梵行，是一位不欲承担居家事务的善人。

耶输陀罗的前身也是大福德者，从梵天界死后投生人间，取名萨弥罗婆西尼。她十六岁时容貌极美，仪态令人敬爱，如天女般具足全身一切美好相貌，宛如纯金铸成的雕像。

然而，“她从未因烦恼而生起任何染心，始终过着彻底的梵行生活。”（《本生义注》3-86。）她确实是一位修习纯净梵行的善女。两人都持守五戒，并恒常守护离非梵行学处。

然而，在父母安排下，两人结为夫妻。虽然同住一室、同睡一床，却从未以烦恼之心互相看视；他们住在一处，就像两位出家人、两位梵天。

父母去世以后，两人一致同意舍弃并布施数十俱胝财产，前往喜马拉雅山出家为仙人，一直相伴而住。

他们以林中的根、茎、块根与果实为食，在喜马拉雅山住了很久。后来为了取得盐醋，下山一路行至波罗奈王的御苑，便住在那里。

女仙的容貌如上所述，格外出众；她面带微笑而庄重，众人都敬爱仰慕。可是这位出身富贵、身体娇弱的女仙出家以后，不能再吃昔日的精美食物，只能依仙人生活的常态，以根茎果实和别人供养的杂食维生。日久以后，她患上痢血之病，身体极度虚弱。菩萨亲自搀扶她，在城门附近一座大亭中让她安稳躺下，自己进城托钵。

菩萨托钵期间，留在亭中的女仙再也承受不住病苦，甚至等不到菩萨回来，便结束这一生——

原书 623

——而转入新的生命。出城的人们看到这情形，又见女仙容貌庄严，虽然非亲非故，也围着遗体痛哭哀号。

这时菩萨仙人托钵归来，骤然见到这意外之事。情形虽足以令人放声痛哭，成熟坚定的菩萨却仪态安详地登上亭子，说道：“凡有坏灭性质的，必然坏灭；一切行都是无常，其归趣本来如此。”（《本生义注》3-87。）也就是说，一切行法生起以后都必坏灭，只有无常的性质；一切行本来就是这样不恒常。

说完以后，他坐在安放女仙遗体的木板头端，独自吃完为两人取得的食物，饭后洗口。众人问女仙与他是什么关系，他答说，在家时她曾是自己的妻子。众人又问他为何不哭，菩萨说：她出家为仙以后，与同样出家的我，即使活着也已没有任何夫妻关系；她只是在家时曾是我的妻子，成为仙人以后便再无关系——

——如今她又前往来世，怎么还会与我有关系？她已经随死王而去，我又为何要哭？说完以后，菩萨以如下清凉的教诲之水洒向众人，熄灭他们的悲火。

这位女仙已经成为众多死者中的一员；既与那些死者同属一类，她以后怎能再成为我的亲属？因此，我的相续中没有因可爱的萨弥罗婆西尼而生的忧痛——愁。

对于正在忧愁的人来说，任何一个死者都已不再现前。

若还要为已经不再现前的每一位死者忧愁，那就应当为时刻正在走向死王领域的自己忧愁。

诸位啊，寿行并不只在有情站立时随行，也不只在坐时、卧时、举足行走时随行。换句话说，有情在四种威仪中放逸轻忽——

——地生活，寿行却无论昼夜、在一切威仪中都不放逸，只恒常从事令自身耗尽、坏灭的工作。就在一睁眼、一闭眼之间，少、壮、老三种年龄也一直衰退。

年龄如此明显衰退时，这一身体生命确实只会越来越残缺、不再圆满。身体生命既然明显衰损，对投生于种种生命中的有情终将分离——死别——便不应有任何疑惑。因此不应忧愁，不应生起愁与悲。只应怜爱仍然活着、尚未死去的有情；不应为了已经死去的人反复忧愁、哭号。（《本生义注》3-87。）这就是菩萨熄灭愁火、悲火的善法。愁、悲、忧、恼都与瞋相应；若能降伏瞋，愁、悲、忧、恼之火也不能燃烧。请继续阅读下面的本生故事——

——。

《小菩提本生》（《本生义注》4-22）

如上一则故事，《小菩提本生》中，菩萨与耶输陀罗的前身也都从梵天界死后，投生在人间富裕的婆罗门家。耶输陀罗的前身宛如天女，容貌绝美。两人都不愿结婚，却在父母强迫安排下成为夫妻。

然而两人从未彼此以烦恼放逸，也从未以贪相应之心互相看视，甚至梦中也没有交合之事。他们就是具有如此清净戒行的善人。

后来父母去世，两人一致舍弃并布施超过八十俱胝的财产，离家出家为仙人。他们进入喜马拉雅山，在可意之处建造草庵，以种种果实维生十年。十年之中，两人的相续里还没有生起禅那。以出家安乐住满十年以后，他们为了取得盐醋而游行乡间，来到波罗奈王御苑，便住在那里。

一天，波罗奈王游园观赏，在御苑中见到这两位安住出家之乐的善人——

——看见容貌庄严绝美的女仙以后，被贪缠缚的粗野心不断涌起。受烦恼扰动的国王走近菩萨仙人，问女仙与他是什么关系。菩萨答道：“大王施主，我与这位女仙没有任何亲属关系；我们只是怀着共同出家为仙的善愿而一起出家。若据实说，她在过去居家时曾是我的妻子。”

国王听后问：“若我强行夺走这位女仙，尊者会怎样？”菩萨仙人回答：“大王施主，如果你强行带走这位年轻女仙，我心中生起任何瞋怒，它都不会从我这身体中逃出；只要我仍活着，这瞋就不可能从身体中出

来——智者不让瞋怒显露在外。我绝不会容许它在身体中结块聚集、站稳脚跟。确实，正如倾盆大雨迅速压下尘雾——”

“——同样，我将降下慈修习业处的大雨，迅速压伏、制止瞋怒，使它止息。”

当时波罗奈王智慧之眼盲昧，不能制止对女仙的贪缚之心，便凭王权强行将她带走。然而，他既不能以王后之荣诱惑女仙，又从菩萨仙人那里听到瞋怒的过患与慈的利益等法语，于是把女仙送回御苑，坦承罪过而请求宽恕，为他们安排如法的保护，以四资具供养，请他们继续住在御苑。两位善人便继续住在御苑——

——。后来女仙去世，菩萨仙人进入喜马拉雅山，成就神通与等至，修习梵住；去世以后投生梵天界。

> （《本生义注》4-22—27。）

在这则本生中，菩萨以慈修习这一良好武器，成功击退作为愁、悲、苦、忧、恼根源的瞋怒。

缘起诸支章（下）

原书第 626 – 628 页

原书 626

这则故事中的波罗奈王不是别人，正是阿难尊者的前身。本书痴篇所述《哈利达萨本生》中，菩萨仙人曾与阿难前身波罗奈王的王后发生欲行；这一生却反过来，由阿难前身波罗奈王以贪缠缚之心，强夺菩萨仙人在家时的旧伴侣——这位女仙。

有情被无明盖所遮蔽，被称为爱的结缚之绳缠住，便从此生奔向彼生、从彼生又奔回此生，反复轮回；甚至在同一生中也一再造作类似行为。这种愚昧过失实在可怕，即使成熟的菩萨相续中，有时也可能出现这样的恶法。

要从根本解决、超越这些与瞋、贪相伴的愁、悲、苦、忧、恼，唯一的道路就是以正确方法修习四念处。因此，善人啊，你已经依特相、作用、现起、近因之法，摄取了色、名、因、果这些行法；下面继续说明应当进一步修习的方法。

缘起诸支中特相、作用等的观法

善人啊，首先以今生为中心，以智观见种种因果关系：过去无明如何在过去令行生起，过去行如何在现在令结生识等果报识生起，如此一直观察到恼；并观照上文所述各法的特相、作用、现起与近因。依此方法：一、无明、行属于第一过去；二、识、名色、六处、触、受、爱、取、有〔即业有〕属于现在；三、生、老、死、愁、悲、苦、忧、恼属于第一未来。再依这一方法向前推移：一、无明、行属于第二过去；二、识乃至有〔业有〕属于第一过去；三、生、老、死乃至恼属于现在。如此随因果相续而观，过去相续与未来相续——

——直到穷尽，都应同样观照。

目的

这样观照的目的有几项：第一，为了净化知见，明白过去、未来、现在三时中只有因法聚与果法聚，并没有任何造作者、创造者、被造者、被创造者，也没有人、天、梵天——

原书 627

——个人或有情。第二，为了扫除虚无见、无因见、无作见等否定业与业果的严重邪见。第三，在因与果两方面——换句话说，在缘起诸支上——把三相提到诸法上而反复有力地修观时，黏着因果的爱执、慢执、见执等烦恼执著，会在观修当下以彼分而暂时止息。诸观智又依次以亲依止力资助；到诸观智末端生起道智时，圣道智便逐层无余断除烦恼——

——各层圣道智以正断彻底无余断除相应烦恼以后，因法穷尽，作为果的轮回苦也随之穷尽。

第四，为了以彼分断乃至正断，断除黏着因与果两方面的烦恼。正是为了这些目的，才要求从过去相续一直到未来穷尽，摄取色、名、因、果这些行法。

预先准备

现在，准备转入观禅的瑜伽行善人，应当从已经观过的第五过去等每一过去生直到现在，又从现在直到未来穷尽，继续完成以下工作：一、色摄受：摄取纯粹的色；二、非色摄受：摄取纯粹的名；三、色非色摄受：摄取色与名；四、名色分别：分别名色；五、缘摄受：在现在，或以现在为中心，摄取因法与果法；六、时分摄受：在过去相续与未来相续中，把因法与果法——

——再次摄取。

请继续完成这些工作。

名色分别智与缘摄受智，不能只摄取、观修一次便完成任务；必须反复多次观照才能完成。依“以反复觉知之义而为随觉”的教说，它们属于随觉智。（《长部复注》2-90。）摄取时，假设你已经把过去观到第五过去生，把未来观到最后的第二未来生，并摄取了这些行法；那么这一次应从第五过去一直纵贯摄取到未来穷尽。每一生都要从结生到死亡，严密而周遍地摄取。例如——

原书 628

一、从第五过去生的结生到死亡；二、从第四过去生的结生到死亡；三、从第三过去生的结生到死亡；四、从第二过去生的结生到死亡；五、从第一过去生的结生到死亡；六、从今生结生到死亡；七、从第一未来生的结生到死亡；八、从第二未来生的结生到死亡。第一，先从第五过去直到第二未来穷尽，纵贯摄取纯粹的色——

——并严密地摄取。

第二，同样从第五过去生的结生到第二未来生的死亡，周遍摄取名法。摄取时，以有分意净界为先；连同有分意净界的名法聚，也应如实摄取夹在各个有分意净界之间生起的心路名法聚——过去的如其已生，现在的如其正生，未来的如其将生——令密集破除而达到胜义。

第三，摄取色名；第四，分别名色，也都采用同样方法。

第五，在缘摄受与时分摄受中，从第五过去的无明、行开始，直到第二未来穷尽，以每三个生命相连成环，摄取因法与果法。

内在修习成功以后，外在也同样完成：一、摄取纯色；二、摄取纯名；三、摄取色名；四、分别名色；五、缘摄受与时分摄受——从过去相续直到未来穷尽，摄取因法与果法。〔外在因为彼此同属外在，只作一般的合并周遍摄取。〕此后，有时内在、有时外在，交替以同样方式摄取。能够这样摄取，便已适合转入观禅。

帕奥禅师

吉达罗山寺

帕奥林

原书索引

〔အ〕

原书第 629 – 632 页

〔 အ 〕

အကမ္မဇရုပ်	非业生色	139
အကမ္မညတာ	不适任性	504
အကမ္မညဘာဝနိမ္မဒ္ဒန	摧破不堪任性	577
အကမ္မညဘာဝူပသမ	平息不堪任性	577
အကာလုသိယ	不混浊	522、528
အကိရိယ	不作为	582、584
အကိရိယဒိဋ္ဌိ	无作见（akiriyadiṭṭhi）	425
အကုသလဝိပါက်ဝိညာဏ်	不善果报识	151
အကုသလသညာ	不善想	224
အကုသိုလ်စေတသိက် (၁၄) လုံး	十四不善心所	346
အကောင်း အဆိုး နှစ်ဖက်ရ	善恶两方面皆可生起	224
အက္ကောဓ	不怒	406
အက္ခလိတပဋိဝေဓ	无误通达	557、561
အချို့ဆရာမြတ်တို့၏ အယူ	一些上首诸师的主张	158
အဒြိအရံ မရှိခြင်း	随从很少	274
အဒြိအရံ များခြင်း	随从众多	275
အဂါရဝ	不敬重	356
အင်္ဂုဆရာတော်ဘုရားကြီး၏ မောရသုတ်အဖွင့်နှီး	英加布西亚多大长老的《孔雀经》赞释	394
အင်္မဂီနုသာရိနော ဝါတာ	肢体随行风（aṅgamaṅgānusārino vātā）	79、80
အင်္ဂါ (၉)တန် ရှိသော ပရိယတ်တရားတော်	九分教	436
အဂေဓ	不贪求	552
အဂေလညဘာဝ	无病状态	579
အစဏ္ဍိက္က	不粗暴	555
အစိတ္တဇရုပ်	非心生色	139
အစုံအစုံ ဟောတော်မူရခြင်း၏ အကြောင်းရင်း	成对宣说的理由	581
အဆင်းမာန်	容貌慢	443
အဆင်း လှပ တင့်တယ်ခြင်း	容貌美好庄严	274
အဆီခဲ	脂肪	19
အဇ္ဈောကာသ	无界空	94
အဇိဂုစ္ဆန	不厌恶	356
အဇိမှတာ	不弯曲性	580
အဇ္ဇဝ	正直	406、580
အဇ္ဈတ္တသမုဋ္ဌာန	内在起因	543
အဇ္ဈတ္တသမုဋ္ဌာန်	内在起因	548
အဇ္ဈတ္တိကရုပ်	内色	136
အဇ္ဈာသယဓာတ်	意乐根性（ajjhāsaya-dhātu）	355
အညတြ အဘိနိပါတမတ္တာ	除去仅仅趋入（aññatra abhinipātamattā）	170
အညာဏ	无智	346、599
အညာဏုပေက္ခာ	无智舍	593
အဋ္ဌသာလိနီအဋ္ဌကထာ	《殊胜义注》	21
အဋ္ဌသာလိနီဘာသာဋီကာ	《殊胜义注语言复注》	112
အဋ္ဌာနကောပ	无端忿怒	452、453
အဋ္ဌာနပရိကပ္ပသုတ်	《不可能假设经》	57
အဋ္ဌိ	骨	19
အဋ္ဌိမိဉ္ဇ	骨髓	19
အတက္ကာဝစရ	不属于思辨所能涉入的范围（atakkāvacara）	114
အတိတ္တိဘာဝ	不能满足的状态	610

အတိသယ	殊胜	307
အတ္တဂါရဝ	尊重自己	541
အတ္တနာ အဝိနိဘုတ္တာနံ ဓမ္မာနံ	与自己不可分离的诸法	309
အတ္တဝါဒုပါဒါန်	我论取（attavādupādāna）	613
အတ္တသမ္ပတ္တိ	自身圆满	568
အတ္တသမ္ပတ္တိဂ္ဂဟဏ	抓取自己的成就	484
အတ္တသမ္ပတ္တိနိဂ္ဂုဟန	隐藏自己的成就	484
အတ္တာဓိပတိ	以自己为主导	544
အတ္တာနုဝါဒဘေး	自责之怖畏	358
အတ္တုက္ကံသန	自赞	476
အတ္ထစရိယာ	利行	405
အတ္ထပဋိသම္ဘိဒါဉာဏ်	义无碍解智	6
အတ္ထိကအယူဝါဒ	有论	423
အတ္ထိကတာ	欲作性	342
အတ္ထိ ကမ္မံ အတ္ထိ ကမ္မဝိပါကော	有业，有业果	257
အတ္ထိ ကမ္မံ နတ္ထိ ကမ္မဝိပါကော	有业，无业果	257
အတ္ထိ ကမ္မံ န ဘဝိဿတိ ကမ္မဝိပါကော	有业，未来无业果	258
အတ္ထိ ကမ္မံ ဘဝိဿတိ ကမ္မဝိပါကော	有业，未来有业果	257
အတ္ထိတာ	存在性	27
အဒန္ဓတာ	不迟缓性	574
အဒ္ဓါနပရိဂ္ဂဟ	时分摄受	C、628
အဒုက္ခမသုခ = ဥပေက္ခာဝေဒနာ	不苦不乐即舍受	218
အဒေါသ	无嗔（adosa）	555
အဓိဂမ	证达	5
အဓိမုစ္စန	作出决定	325
အဓိပတိ	主导	543
အဓိပ္ပါယပကာသနရသာ	显示意图的作用	104
အဓိမုတ္တိ	信受	522、529
အဓိမောက္ခ	胜解（adhimokkha）	325
အနတ္တ လက္ခဏာကို ဃနဖုံးသည်	粗厚聚遮蔽无我相	G
အနနုသောစိယဇာတ်တော်	《无忧本生》	622
အနလဒိနဘာဝ	不欲黏着的状态	552
အနဝဇ္ဇ	无过患	191、192
အနဝဇ္ဇဋ္ဌ	无过患义	191
အနဝဇ္ဇသုခဝိပါကလက္ခဏာ	无过患、乐果为特相	192
အနဝဋ္ဌာန	不安住	361
အနဘိရတ	不乐	474
အနာဘောဂ	无作意	217、218
အနာရောဂါကင်းခြင်း	无病	272
အနာရောဂါများပြားခြင်း	多病	270
အနာရမ္မဏာမ္မော	无所缘法	342
အနာဝသေသ နည်း	无余法	115
အနာဟာရဇရုပ်	非食生色	139
အနိစ္စ - ဒုက္ခ - အနတ္တ သဘော	无常、苦、无我之性	68
အနိစ္ဆယ	不能决断	507
အနိဋ္ဌဖောဋ္ဌဗ္ဗာရုံ	不可意触所缘	210
အနိဋ္ဌဝိပါက	不可意果报	198
အနိဒဿန အပ္ပဋိဃရုပ်	不可见、无对色	138
အနိဒဿန သပ္ပဋိဃရုပ်	不可见、有对色	138
အနိန္ဒြိယရုပ်	非根色	138
အနိပ္ဖန္နရုပ်	非真实色	136
အနိဿယန	不依止	590、591
အနုအနုဗုဇ္ဈနဋ္ဌေန အနုဗောဓော	因反复觉知义而称为随觉	627
အနုဋီကာ	《随复注》	161
အနုဋီကာဆရာတော်	《随复注》师	111
အနုဋီကာဆရာတော်၏ သုံးသပ်ချက်	复注师的辨析	206
အနုတုဇရုပ်	非时节生色	139
အနုတ္တာသ	不惊惧	357
အနုပါဒိန္နရုပ်	未被执受色	138
အနုပါဒိသေသနိဗ္ဗာနဓာတ်	无余依涅槃界	244
အနုပါလကသတ္တိ	保护力	60
အနုပါလန	守护	309、313
အနုပ္ပဗန္ဓန	持续不断地系于所缘	323
အနုဗျဉ်ဇနဂ္ဂါဟ	取随形好	371
အနုဗောဉာဏ	随觉智	114
အနုဗောဉာဏ်	随觉智	33

အနုဘဝန	体验	209、608
အနုလောမိကခန္တိ	随顺忍	502
အနုသယကိလေသာဓာတ်	随眠烦恼力量	29
အနုသယမောဟ	随眠痴	350
အနုသောစန	随愁	617、618
အနုဿာဟ	不奋发	504
အနေကန် ကမ္မဇရုပ်	不定业生色	139
အန္တော နိဇ္ဈာန	内在煎熬	617
အနောမဒဿီဘုရားရှင်	无比见佛	341
အနောတ္တပ္ပ	无愧	367
အနက်အဓိပ္ပါယ် ယှဉ်စပ်ယောဇနာပုံ	义理配释方法	197
အန္ဓကာရ	黑暗	346
အန္ဓဘာဝ	心盲	346
အန္ဓဘူတော အယံ လောကော	此世间盲冥	356
အပဏ္ဏကဓမ္မ	不会错失的阿般那迦法	420
အပရဧစေတနာ	后思	268
အပရိဂ္ဂဟ	不占有	552
အပရိစ္စာဂ	不舍弃	364
အပရိပ္ဖန္ဒနသီတိဘာဝ	不动摇、清凉的状态	573
အပ္ပဋိဃာတ	不抵触	575
အပ္ပနာ ဗျပ္ပနာ	安止、遍安止	322
အပ္ပနာဟူသည်	何谓安止	322
အပါယ်ကို ပစ်ချနိုင်သည့် စွမ်းအား	能投向恶趣之力	367
အပိလာပန	不漂浮	534、536
အပေတယံ	Apetayaṃ 偈	404
အဗ္ဘုတဓမ္မ	未曾有法	435、437
အဗ္ဘုတောပမာ	未曾有譬喻	254
အဗျာကတ	无记	602、603
အဗျာပါရ	不操劳	217
အဘိဃာတ	冲击	25
အဘိဇ္ဈာကာယဂန္ထ	贪欲身系	567
အဘိနန္ဒန	高度喜爱	610
အဘိနိရောပန	把心投入所缘	317
အဘိနိဝေသ	固执	223
အဘိနီဟာရပစ္စုပဋ္ဌာနာ	导向现起	21
အဘိသင်္ခရဏ	造作	600
အဘိသင်္ခါရကံ	胜行之业	28
အဘိသင်္ခါရဏ	筹作发动	227
အဘိသင်္ဂ်	黏著	364
အဘိသန္ဒဟတိ	持续连接	303
အမတသာကိန်	已达不死甘露者	402
အမုဉ္စန	不放舍	612
အမောဟ	无痴	557
အမ္ဗလဋ္ဌိက ရာဟုလောဝါဒ သုတ္တန်	《芒果林教诫罗睺罗经》	514
အမျိုးဇာတ်	出身	543
အမျိုးမြတ်ခြင်း	出身高贵	279
အမျိုးယုတ်ခြင်း	出身低微	278
အမျိုးသွဲ့ ဥဘတောဗျည်း	女性型具两性特征者	64
အမျိုးသမီးတစ်ဦး၏ ဒေါသ	一位女子的嗔	459
အယာထာဝ မာန	不如实慢	431
အယောနိသောမနသိကာရ	不如理作意	315
အရတိ	不乐	506
အရတိဝိဃာတ	除去不乐	590、591
အရိဋ္ဌရဟန်း	阿梨吒比丘	426
အရိယမဂ်ဉာဏ်	圣道智	E
အရိယသာဝက	圣弟子	60
အရူပဝရိဂ္ဂဟ	非色摄受（arūpa-pariggaha）	B
အရူပဝရိဂ္ဂဟဉာဏ	非色摄受智	283
အရူပါဝစရ ကိရိယာစိတ်	无色界唯作心	152
အရူပါဝစရကုသိလ်	无色界善	145
အရိုး	骨	19
အရောဝင်တော့ အရိုအသေတန်	一旦混熟，敬意便薄	433
အရောင်အလင်းဟူသော မှီရာ	光明所依	172
အရက် မသောက်ခြင်း အကြောင်း	不饮酒的因缘	491
အရွယ်	年龄	543
အရှင်အနုရုဒ္ဓါ	阿那律尊者	434
အရှင်အဿဇိ မထေရ်	阿说示长老	4

အရှင်အာနန္ဒမထေရ်	阿难长老	161
အရှင်အာနန္ဒာ	阿难尊者	434
အရှင်အာနန္ဒာမထေရ်	阿难长老	5
အရှင်ဥပါလိမထေရ်	优波离长老	434
အရှင်ကောကာလိကဇာ၏ ရှေးဖြစ်ဟောင်း	高迦利迦尊者的前世故事	377
အရှင်ကောကာလိကဇာ၏ လောဘ	高迦利迦尊者的贪	372
အရှင် တိဿဘူတိမထေရ်	帝须菩提长老	247
အရှင်ဒေဝဒတ်ဇာ၏ ဒေါသ	提婆达多尊者的嗔	454
အရှင်ဓမ္မပါလ မထေရ်	法护长老	161
အရှင်နာဂသေနမထေရ်	那先长老	328
အရှင် ဘဒ္ဒိယ	跋提迦尊者	434
အရှင်မဟာမောဂ္ဂလာန်	摩诃目犍连尊者	5
အရှင်မဟာသောဏမထေရ်	马哈索纳长老	247
အရှင်မောဠိယဖဂ္ဂုန	牟犁破群那尊者	460
အရှင်ရာဟုလာ	罗睺罗尊者	98
အရှင်ဝတ္ထုဖွကနိဂ္ဂြောဓ မထေရ်	瓦达巴迦尼拘陀长老	248
အရှင်သာရိပုတ္တမထေရ်	舍利弗长老	4
အရှင်သုဒိန်	苏提那尊者	497
အရှင်သုနိတမထေရ်	苏尼达长老	432
အရုပ်ဆိုးခြင်း	容貌丑陋	273
အလဂ္ဂဘာဝ	不黏着状态	552
အလဒ္ဓုပမာပရိယတ် စာသင်နည်း	误捉蛇喻式教理学习法	435
အလဇ္ဇာ	无惭耻	356
အလောဘ	无贪	550
အလောင်းတော်၏ အလောဘ အဒေါသ အမောဟ	菩萨的无贪、无瞋、无痴	569
အဝိက္ခေပ	不散乱	303、305
အဝိဇ္ဇာ	无明（avijjā）	349、599
အဝိဇ္ဇာသည် အဆင့်ဆင့် ထောက်ဆ၍ အထူအပါး ကွဲပြားဇာ၏	无明有层次之厚薄差别	355
အဝိညာဏက	无识者	113
အဝိနိဗ္ဘောဂ	不可分离	602
အဝိနိဗ္ဘောဂရုပ်	不可分离色	86
အဝိဘူတ	不显明	218、220
အဝိရောဓ	不违逆	555
အဝိရောဓန	不违逆	406
အဝိသာရဒ်	不散	303、305
အဝိသုဒ္ဓဘာဝ	不清净状态	197
အဝိဟိံ သ	不害	406
အဝိဟိံ သာ	不加害	588
အဝိဝိဇရော	无间老	133
အဝီတိက္ကမ	不越犯	582
အဝူပသမ	不寂静	361
အသာဓာရဏာဉာဏ်တော်	不共智	355
အသာရဇ္ဇ	毫不畏缩	357
အသား	肉	19
အသေက္ခ	无学	207
အသွေး	血	19
အသက်တိုခြင်း	短寿	265
အသက်ရှည်ခြင်း	长寿	269
အသင်္ကောစန	不退缩	357
အသင်္ခါရ	无行	150
အသင်သူတော်ကောင်း အတွက် ဆေးကောင်း တစ်ခွက်	给非善士的一剂良药	51
အသန္တံ ဗုဇ္ဈတိ	知不存在者	347
အသမ္ဗုဇ္ဈဝေဓ	不通达	346
အသမ္ဗတ္တဝိသယဂ္ဂါဟကရုပ်	取未到达境色	42
အသမ္ဖုဋ္ဌဘာဝ	不被触的状态	96
အသမ္မာပဋိပတ္တိ	不正行道	346
အသမ္မောသန	不忘失	534、538
အသမ္မောဟ	不迷惑	557、558、561
အသမံ ဗုဇ္ဈတိ	颠倒而知	347
အဿကဇာတ်တော်	《阿萨迦本生》	408
အဿာဒ	味	210
အဿာဒဒဿန	见到可爱味	364
အဿဒ္ဓိယ	无信	524
အသံယတကုက္ကုစ္စ	不收摄恶作	500

အသံသပ္ပန	不游移	325、326
အသံသီဒနဘာဝ	不退缩状态	327、329
အဟိရိက	无惭（ahirika）	356
အဟေတုကဒိဋ္ဌိ	无因见（ahetuka-diṭṭhi）	425
အတီတ်ကာမာဝစရ ကိရိယာ	无因欲界唯作心	152
အဋ္ဌနဂနပုဒ်	阿罗那地方	246

အတောသိ ကမ္မံ နတ္ထိ ကမ္မဝိပါကော	过去业现在无果	256
အတောသိ ကမ္မံ န ဘဝိဿတိ ကမ္မဝိပါကော	过去业将来无果	257
အတောသိ ကမ္မံ နာတောသိ ကမ္မဝိပါကော	过去业未曾给果	255
အတောသိ ကမ္မံ ဘဝိဿတိ ကမ္မဝိပါကော	过去业将来有果	257

〔အာ〕 - 〔ဣ〕

原书第 632 – 633 页

〔 အာ 〕

အာကာသ	虚空	44
အာကာသသန္ဓိဿိတ	依止空间	174
အာကောဋန	撞击	318
အာဂမန အကြောင်း	来由之因	150
အာဂမယုတ္တိ	教证理趣	72
အာဃာတဝိနယ	消除怨恨	555、587
အာဃာတဝတ္ထု	结怨事	449
အာဃာတဝတ္ထု (၉) ပါး	九种结怨事	452
အာစယ	初积	121、122
အာစယ - ဥပစယ - သန္တတိ	初积、色积聚与色相续	120
အာစရိယဝတ်	阿阇梨义务	205
အာတုရတာ	疼痛	190
အာဒိတ္တဝရိယာယသုတ်	《燃烧法门经》	367
အာဒိတ္တဝရိယာယသုတ္တန်	《燃烧教诫经》	261
အာဒီနဝဉာဏ်	过患智	E
အာနယန	引导	317
အာဝါတဂမန	来到前面	47
အာဝါထဂတဝိသယ	现前境	292、297
အာဝေဓတ်	水界	13、14
အာဗန္ဓန	结合	14、16

အာဘိသမာစရိက	威仪规范	205
အာမိသာနုဂ္ဂဟ	物质资助	471
အာယတန	处	604
အာယူဟန	积集	227
အာယူဟနသမင်္ဂီတာ	具足积集	229
အာရက္ခ	守护	534、538
အာရမ္ဘဓိရိယဓာတ်	发勤精进界	329
အာရမ္မဏူပဂတဏ	取所缘	364
အာရမ္မဏူယန	所缘密集	H
အာရမ္မဏ ပစ္စယ	所缘缘	44
အာရမ္မဏူပဠိပါဒကမနသိကာရ	导向所缘的作意	314、315
အာရောဂျ	健康	190、191
အာဝဇ္ဇန်း ကိစ္စ	转向作用	154
အာဝါသမစ္ဆရိယ	住处悭	477
အာသယာနုသယဉာဏ်တော်	意乐随眠智	355
အာသဝ	漏	599
အာသဝုံမြစ်ကြောဝယ်	漏河流	402
အာသာ ဖလဝတီ သုခါ	有果的希望是安乐的	345
အာသေဝန	数数修习	110

အာဟနန	击打	317、318
အာဟာရ	食	91
အာဟာရ ဩဇာ	食素	88
အာဟာရဇဩဇဋ္ဌမကရုပ်	食生食素八法聚	89
အာဟာရဇဩဇာ	食生食素	89
အာဟာရဇရုပ်	食生色	139
အာဟာရပစ္စယ	食缘	89

[ဣ]

ဣက္ခနာ	观察	407
ဣဋ္ဌ ဖောဋ္ဌဗ္ဗာရုံ	可意触所缘	209
ဣဋ္ဌဝိပါက	可意果报	198
ဣဋ္ဌမဇ္ဈတ္တဖောဋ္ဌဗ္ဗာရုံ	中等可意触所缘	209
ဣဋ္ဌမဇ္ဈတ္တာရုံ	中等可意所缘	218、219
ဣဋ္ဌာရမ္မဏာနုဘဝန	体验可意所缘	210
ဣတိ ရူပံ	这是色	1
ဣတိ ဝိညာဏံ	这是识	2
ဣတိဝုတ်ပါဠိတော်	《如是语》	435
ဣတိ ဝေဒနာ	这是受	1
ဣတိ သင်္ခါရာ	这是行	2
ဣတိ သညာ	这是想	1
ဣတ္ထိအာကပ္ပ	女性行为	58
ဣတ္ထိကုတ္တ	女性举止	58
ဣတ္ထိနိမိတ္တ	女性标志	58
ဣတ္ထိန္ဒြေ = ဣတ္ထိဘာဝရုပ်	女根即女性色	58
ဣတ္ထိဘာဝ	女性状态	58、59
ဣတ္ထိလိင်	女性性征	58
ဣန္ဒနီလာ	蓝宝石	402
ဣန္ဒြိယ = ဣန္ဒြေ	根	328
ဣန္ဒြိယပစ္စည်း မထိုက်ခြင်း	不构成根缘	60
ဣန္ဒြိယပရောပရိယတ္တိ ဉာဏ်တော်	诸根胜劣智	355
ဣန္ဒြိယဗဒ္ဓ	根所系属	119
ဣန္ဒြိယရုပ်	根色	138
ဣန္ဒြိယဝေကလဒတ	根缺损	18
ဣန္ဒြေငါးပါး	五根	269
ဣန္ဒြေတစ်မျိုးသာ ရှိနိုင်ပုံ	只能有一种性根之理	66
ဣဓလောက	此世	529
ဣရိယာပထရုပ်	威仪色	109
ဣသိဒတ္တမထေရ်	伊西达多长老	244、246
ဣဿာ	嫉	474

[ဥ]

原书第 633 – 634 页

[ဥ]

ဥက္ကဋ္ဌနည်း	卓越法	115
ဥစ္စာကို ကံစောင့်၊ အသက်ကို ဉာဏ်စောင့်	财物由业守护，生命由智慧守护	567
ဥစ္စာနှင့်တူပုံ	如同财富	532
ဥစ္ဆေဒဒိဋ္ဌိ	断灭见	146
ဥဋ္ဌာန	奋起	407
ဥဏ္ဍတ္တ လက္ခဏာ	热特相	57
ဥဏ္ဍတေဇော	热火界	55
ဥတ္တာသန	惊恐	542
ဥတုဇဩဇဋ္ဌမကရုပ်	时节生食素八法聚	49
ဥတုဇဩဇာ	时节生食素	88
ဥတုဇရုပ်	时节生色	139
ဥဒယဗ္ဗယဉာဏ်	生灭随观智	E
ဥဒါန	《自说》	435、437

ဥဒေတယံ	Udetayaṃ 偈	404
ဥဒ္ဓင်္မဝါတ	上行风	222
ဥဒ္ဓစ္စ	掉举	149
ဥန္နတိ	高举	429
ဥပက္ကိလေသ	随染	E
ဥပဂ္ဂဏှန	扶持	534、537
ဥပဃာတကက	破坏力	267
ဥပစယ	色积聚	121、122、123
ဥပစာ စကား	借称语	90
ဥပဆ္ဆေဒကကံ	毁坏业	265、266
ဥပဇ္ဈာယဝတ်	亲教师义务	205
ဥပဋ္ဌာက ဇေဒင်	侍者第一	403
ဥပဋ္ဌာနသမင်္ဂီတာ	具足现起	230
ဥပဋ္ဌာနာကာရ	安住行相	96
ဥပတိဿပရိဗ္ဗိဇ်	优波提沙游方者	4
ဥပထ္ထမ္ဘကသတ္တိ	支持力	60
ဥပထ္ထမ္ဘကကံ	支持业	265、267
ဥပထ္ထမ္ဘန	支持	327、329
ဥပဒေသ	教示	234
ဥပဓိဝိဝေက	依著远离	373
ဥပဓိဝိပတ္တိ	所依失败	233
ဥပဓိသမ္ပတ္တိ	所依成就	82、83、233
ဥပပ္ပန္နတာ	已生性	27
ဥပနိဿယပစ္စည်း၏ စွမ်းအင်	亲依止缘之力	393
ဥပပတ္တိဘဝ	生有	614
ဥပပီဠကကံ	压迫业	265、266
ဥပဗြူဟန	增强	209
ဥပမာနနှင့် ဥပမေယျ နှီးနော်၍ ပြဆိုပုံ	结合能喻与所喻说明	239
ဥပရိစယော ဥပစယော	向上积而为积聚	125
ဥပရိပဏ္ဏာသအဋ္ဌကထာ	《中部后五十经义注》	263
ဥပရိမိဖုရား	乌巴利王后	408
ဥပ္ပလကြာ	青莲花	214
ဥပသမ	寂静	306
ဥပါဒါရုပ်	所造色	76
ဥပါဒါန	取	612
ဥပါဒါန် လေးမျိုး	四种取	612
ဥပါဒါနက္ခန္ဓာ	取蕴	2
ဥပါဒိန္န	已被执受	108
ဥပါဒိန္နက	已被执受者	36
ဥပါဒိန္နကသရီရ	已被执受之身	78
ဥပါယာသ	恼	620
ဥပေက္ခာ ဗြဟ္မဝိဟာရ	梵住舍	592
ဥပေက္ခာဝေဒနာ	舍受	167、216
ဥဗ္ဗေဂါပီတိ	踊跃喜	337、338
ဥမ္မဒ္ဒန	浮现	614、615
ဥရဋ္ဌိပဥ္ဇရ	胸骨笼	84
ဥသ္မာတေဇော	体温火界	17
ဥသ္ဆယန	嫉妒	474
ဥဿဒ = အာရုံ၏ စွမ်းအင် များပြားမှု (က)	增盛：所缘力量强盛（甲）	48
ဥဿဒ = ကာယပသာဒ၏ များပြားမှုစွမ်းအင် (ခ)	增盛：身净色力量强盛（乙）	49
ဥဿဟန	奋发	327
ဥဿဟနဘာဝ	奋发状态	300
ဥဿာဟ	努力	151

〔ဦ〕 – 〔ဏ〕

原书第 634 – 636 页

〔ဦ〕

ဦနာဓိကတာနိဝါရဏ	防止增减	571

〔 ဇ 〕

ဇကဂ္ဂတာ = သမာဓိ	一境性即定	303
ဇကဇရုပ်	一因生色	140
ဇကတ္တနည်း	同一理路	87
ဇကဒေသူပစာရ	一分借称	71、191
ဇကန် ကမ္မဇရုပ်	定业生色	139
ဇကန္တံ ကုသလသော ဝ ဩကာသော	全然唯有善的时机	235
ဇသောကာရီဘုရင်	伊苏迦利王	553
ဇဟိတိကွ၊	善来比丘	433

〔 ဩ 〕

ဩကပ္ပန	信受	522
ဩက္ကန္တိကာဓိတိ	浸润喜	337
ဩဇာ	食素	90
ဩဇာဓာတ်	食素界	87、88
ဩတ္တပ္ပ	愧	542
ဩတ္တပ္ပသည် ပြည့်တန်ဆာမနှင့် တူပုံ	愧如妓女	547
ဩဒဂျ	欢悦	337
ဩနဟန	捆缚	504
ဩဘာသန	光耀	559
ဩဠာရိက	粗	136

〔 က 〕

ကကစူပမ သုတ္တန်	《锯喻经》	460
ကက္ခဠ	坚硬	56
ကက္ခဠတ္တ	坚硬性	10
ကက္ခဠသဘော	坚硬之性	222
ကစ္စာနဂေါတ္တသုတ္တန်	《迦旃延氏经》	448
ကဉ္စနာ	黄金	402
ကဋုကဉ္စုကတာ	苦涩收缩状态	482
ကဏ္ဍကသာမဏေ	甘达迦沙弥	426
ကတာကတာနုသောစနာ	随已作与未作而愁	496
ကတ္တုကာမတာ	欲作性	342
ကတ္တုတ္ထ	能作者义	402
ကဗဠီကာရ အာဟာရ	段食	86
ကမ္ပန	动摇	507
ကမ္မ	业	613
ကမ္မကမ္မဖလ	业与业果	613
ကမ္မဇဩဇာ	业生食素	88
ကမ္မဇတေဇောဓာတ်	业生火界	91
ကမ္မဇမဟာဘူတ်	业生大种	32
ကမ္မဇရုပ်လောက	业生色世间	119
ကမ္မညတာ	适应性	118
ကမ္မန္တရဝိပါကန္တရဇာနနာဏတော်	知业与果报差别智	258
ကမ္မဖလ	业果	614
ကမ္မဘဝ	业有	613
ကမ္မသမင်္ဂိတာ	具足业	229
ကမ္မသမုဋ္ဌာန်ရုပ်	业所生色	76
ကရုဏာ	悲	588、589
ကလာဖုမင်း	迦罗浮王	457
ကသိဏုဃ်ဃဋိမာကာသ	遍撤空	95
ကာဝိလရသ့ေ	迦毗罗仙人	348
ကာမာဝစရကုသိုလ်	欲界善	145
ကာမုပါဒါန်	欲取	612
ကာမေသုမိစ္ဆာစာရ	欲邪行	358
ကာမောဃ	欲流	403
ကာယအာဗာဓ	身病	213
ကာယကမ္မညတာ + စိတ္တကမ္မညတာ	心所适应性与心适应性	577
ကာယဒွါရဋ္ဌဖြစ်ပုံ	身门中生起方式	205
ကာယဒသကကလာပ်	身十法聚	36、37

ကာယပသာဒ	身净色	35、36
ကာယပဿဒ္ဓိ + စိတ္တပဿဒ္ဓိ	心所轻安与心轻安	573
ကာယပါဂုညတာ + စိတ္တပါဂုညတာ	心所练达性与心练达性	579
ကာယပီဠန	身体压迫	619
ကာယမုဒုတာ + စိတ္တမုဒုတာ	心所柔软性与心柔软性	575
ကာယလဟုတာ + စိတ္တလဟုတာ	心所轻快性与心轻快性	574
ကာယဝိညတ်	身表	99、100、104
ကာယဝိညတ်ရုပ်	身表色	83
ကာယဝိညတ္တိ နဝကကလာပ်	身表九法聚	105
ကာယဝိညတ္တိ လဟုတာဒိဒ္ဒါဒသကကလာပ်	身表轻快性等十二法聚	105
ကာယဝိညာဏ်	身识	176
ကာယဝိဝေက	身远离	373
ကာယသမ္ဖဿ	身触	608
ကာယသမ္ဖဿဇာ ဝေဒနာ	身触生受	610
ကာယာယတန	身处	26、605
ကာယိကာဗာဓ	身病	210、619
ကာယိန္ဒြေ	身根	209、210
ကာယုဇုကတာ + စိတ္တုဇုကတာ	心所正直性与心正直性	580
ကာရက	能作者	143
ကာရဏူပစာရ	因的借称	89、90
ကာလဝိပတ္တိ	时失败	233
ကာလသမ္ပတ္တိ	时成就	82、83、233
ကာဠက စစ်သူကြီး	迦罗迦将军	487
ကာဠိကျွန်မ	迦利女奴	462
ကိစ္စယန	作用密集	134
ကိစ္စရသ	作用	9、91
ကိတဝါသတုရင်	吉多瓦萨王	493
ကိလေသာ အသေးအဖွဲ	细小烦恼	512
ကုတ္တုဋ္ဌ	恶作	496
ကုတ္တုဋ္ဌကို ကျွန်၏အဖြစ်ကဲ့သို့ မှတ်ပါ	应把恶作视如奴仆状态	498
ကုတ္တုဋ္ဌနှင့် သောက	恶作与愁	618
ကုတ္တုဋ္ဌဖြစ်တတ်ပုံ တစ်မျိုး	另一种恶作生起方式	499
ကုဋိလဘာဝနိမ္မဒ္ဒန	摧破弯曲性	580
ကုမုဒြာကြာ	拘牟陀莲	214
ကုလမစ္ဆရိယ	族姓悭	477
ကုသ	善巧	189
ကုသလစ္ဆန္ဒ	善欲	366
ကုသလမူလတရားတို့၏ မှတ်သားဖွယ်ရာများ	诸善根法值得记取之处	563
ကုသလာကုသလာဗျာကတ	善、不善、无记	613
ကုသီတာရမ္ဘဝတ္ထု သုတ္တန်	《懈怠奋起事经》	331
ကုသိုလ်အကူအညီ ရလျှင် အဝါယ်မချနိုင်ပုံ	得善助则不投恶趣之理	387
ကုသိုလ်ဟူသည်	何谓善	189
ကူဋကဏ္ဏမင်း	俱吒迦那王	253
ကေတုကမျှတာ	欲自我标举如旗帜	429、445、446
ကံ (၄) မျိုး	四种业	233、235、240、242
ကံ၏ စွမ်းအင်သာ ဖြစ်သည်	只是业力	41
ကံဟူသည်	何谓业	301
ကြိုတင်ပြင်ဆင်ပါ	预先准备	627
ကြိုတင်သိမှတ်ရန်	应预先知晓	10
ကောမာရဖြတ္မစာရီအကျင့်	童贞梵行	622
ကောသဇ္ဇ	懈怠	336
ကောသလဒသမ္မှုတ္ဌ	由善巧而生义	192

〔ခ〕 – 〔ဓ〕

原书第 636 – 637 页

〔ခ〕

ခက်ဆစ် အဓိပ္ပါယ်များ	难词释义	402
ခဏဇရာ	刹那老	130
ခဏိကာပိတိ	刹那喜	337、339
ခတ္တိယ မဟာသာလ	大刹帝利	277
ခန္တီ	忍	406
ခန္တီဝါဒီဇာတ်	《忍辱行者本生》	457
ခန္ဓပရိပါက	诸蕴成熟	615
ခမာ	忍耐	407
ခိဠဒသက	戏笑十法	133
ခုဒ္ဒိကာပိတိ	小喜	337、339
ခေတ္တရပ်နား၍ စဉ်းစားကြည့်ပါ	请停下来思考	237
ခြကို ပုံပြု ပျားသို့ စုရမည်	不可如白蚁啃噬，应如蜜蜂采集	260

〔 ဂ 〕

ဂဇသတ်	象法典	404
ဂတိမန္တ ဇောဒဂ်	领悟迅捷第一	403
ဂတိဝိပတ္တိ	趣失败	233
ဂတိသမ္ပတ္တိ	趣成就	82、83、233
ဂန္ဓတဏှာ	香爱	26、611
ဂန္ဓာရုံ	香所缘	40
ဂရုဘာဝနိမ္မဒ္ဒန	摧破沉重性	574
ဂရုဘာဝူပသမ	平息沉重性	574
ဂဟဏ	抓取	612
ဂဟဏီ	胃火	19
ဂဟပတိ မဟာသာလ	大居士	277
ဂါထာ	偈	435、436
ဂိရိဂါမကဏ္ဏ	吉利伽摩迦那地方	253
ဂီဝါရောင်ဓာတ်	官殿颈部色泽	402
ဂုဏဒေါသဝရိကိတ္တန	宣说种种德与过失	619
ဂူထပါဏဇာတ်	《粪虫本生》	473
ဂေယျ	应颂	435、436
ဂေလည	患病	190
ဂေလညနိမ္မဒ္ဒန	摧破病	579
ဂေဟသိတ	依家	593
ဂေါစရ	行境	38

〔 ဃ 〕

ဃဋ္ဋန	冲击	109
ဃဋ္ဋနာ	撞击	110、154
ဃနပြိုအောင်	摧破密集	628
ဃနလေးပါး	四种密集	I
ဃနဝိနိဗ္ဘောဂ	辨别密集	H、I
ဃာနဒွါရဋ္ဌပြစ်ပုံ	鼻门中生起方式	205
ဃာနပသာဒ	鼻净色	34、137
ဃာနဝိညာဏ်	鼻识	34、40
ဃာနသမ္ဖဿ	鼻触	607
ဃာနသမ္ဖဿဇာ ဝေဒနာ	鼻触生受	609
ဃာနာယတန	鼻处	26、605
ဃာယနကိစ္စ	嗅作用	155

〔 င 〕

ငြူစူခြင်း ကွဲသောတရား မရှိရခြင်းအကြောင်း	无嫉妒之因	489
ငါးစုအားဖြင့် ရုပ်တို့ကို ခွဲတမ်းချုံပုံ	以五法分类色法	140

〔 စ 〕

စက္ခာယတန	眼处	604
စက္ခုအကြည်ဓာတ်	眼净色	29

စက္ခုဒသကကလာပ်	眼十法聚	12
စက္ခုဒ္ဝါရဝတ်စိတ်ထိ	一眼门心路	31
စက္ခုဒ္ဝါရ၌ ဖြစ်ပုံ	眼门中生起方式	205
စက္ခုပသာဒ	眼净色	24
စက္ခုပသာဒ၏ မပျက်စီးခြင်း	眼净色未坏	172
စက္ခုဝိညာဏ	眼识	169
စက္ခုဝိညာဏ်	眼识	29
စက္ခုဝိညေယျ	眼所识	61
စက္ခုသန္နိဿိတ	依止眼	170
စက္ခုသမ္ဖဿ	眼触	607
စက္ခုသမ္ဖဿဇာ ဝေဒနာ	眼触生受	609
စည်းစိမ်ဥစ္စာ ပေါများခြင်း	财富很多	277
စည်းစိမ်ဥစ္စာ နည်းပါးခြင်း	财富很少	276
စဏ္ဍိက္က	粗暴	449
စတုဇရုပ်	四因生色	140
စတုတ္ထလောဘမူစိတ်	第四贪根心	147
စတုသစ္စသမ္မာဒိဋ္ဌိဉာဏ်	四谛正见智	238
စတုသမုဋ္ဌာနိက	四因所生	89
စတုသမုဋ္ဌာနိကရုပ်	四因所生色	29、83
စဝန	死去	207
စာလန	动摇	109
စိဉ္ဆမာဏဝိကာ = စိဉ္ဆမာဏ	旃遮摩那维迦即旃遮摩那	380
စိတ်	心	142
စိတ်နှင့် စေတသိက် အကြောင်း	心与心所	286
စိတ္တဇဩဇာ	心生食素	88
စိတ္တက္ခဏ အမျိုးအစား	心刹那种类	598
စိတ္တဇော်တရုပ်နှင့် စတုဇော်တရုပ်	心生大种色与四因所生大种色	109
စိတ္တဇရုပ်	心生色	139
စိတ္တပရိဒဟန	心遍烧	620
စိတ္တပီဠန	心压迫	620
စိတ္တလပဗ္ဘတတောင်ကျောင်း	心峰山寺	243
စိတ္တဝိပလာသ	心颠倒	224、347
စိတ္တဝိဝေက	心远离	373
စိတ္တသမုဋ္ဌာန် သဒ္ဒရုပ်	心生声色	108
စိတ္တသမုဋ္ဌာန်ရုပ်	心所生色	101
စိတ္တဿ ဌိတိ	心的住立	512
စိန္တနတ္ထ	思惟义	142
စုတိ	死	616、207
စုတိကိစ္စ	死作用	161
စူဠကမ္မဝိဘင်္သုတ္တန်	《小业分别经》	260
စူဠကောကာလိက	小高迦利迦	372
စူဠဓမ္မပါလဇာတ်	《小护法本生》	458
စူဠနန္ဒိယဇာတ်	《小难提本生》	455
စူဠပိဏ္ဍပါတိကတိဿမထေရ်	小托钵食帝须长老	383
စူဠဗောဓိဇာတ်တော်	《小菩提本生》	624
စူဠသီဝမထေရ်	小湿婆长老	244
စူဠသုဓမ္မမထေရ်	小苏达摩长老	253
စူးစမ်းဆင်ခြင်၍ ယူပါ	应审察而取	111
စေတနာ	思	298、600
စေတနာသမ္ပယုတ်	具足思	229
စေတီနှင့် စေတီအိမ်	塔与塔殿	85

〔ဆ〕 - 〔ဋ္ဌ〕

原书第 637 – 638 页

〔ဆ〕

ဆတ္တပါဏိလုလင်	伞手青年	487
ဆတ္တပါဏိလုလင်၌ ပြည့်စုံနေသော အင်္ဂါလေးပါး	伞手青年具足的四项德	488

ဆန္ဒ	欲	342
ဆန္ဒရှိသူမှာ မပြီးစီးနိုင်သော အရာမရှိ	有欲者无事不成	345
ဆန္ဒဝတော ကိံ နာမ န သိဒ္ဓတိ	有欲者无事不成	345
ဆရာဝန်ကြီးများ၏ စွမ်းအင်	大医师的能力	66
ဆရာသမား၏ ကျေးဇူးတော်	师长之恩	470
ဆဠင်္ဂပေက္ခာ	六支舍	159、161
ဆာဒန	成就	599
ဆိဒ္ဓိဝိဝရဘာဝ	孔隙空隙状态	96
ဆေက	有学	191
ဆင်စမ်းသော သူကာဏ်း	摸象的盲人	221

〔 ဇ 〕

ဇဋ္ဌရမြစ်	阇阇罗河	246
ဇနကကံ	令生业	265、266
ဇနကသတ္တိ	能生力	60
ဇနပဒကလျာဏီ	国中美女	363
ဇရာ	老	615
ဇရာတရားအစစ်	真正老法	130
ဇရာဒဏ်ချက်	老之打击	130
ဇရာသဘော	老之性	130
ဇဝနကိစ္စ = ဇောကိစ္စ	速行作用	157
ဇဝနပဋိပါဒကမနသိကာရ	导向速行的作意	314
ဇဝနာပဂမ	速行消逝	202
ဇမ္ဗုကောလဆိပ်	瞻部迦罗港	244
ဇာဂရိယာနုယောဂ	勤于觉寤	407
ဇာတက	本生	435、437
ဇာတိ	生	614
ဇာတိမာန်	出身慢	432
ဇာတိရုပ်	生色	141
ဇာတိသဘောတရား	生之性	141
ဇာတိဿရဉာဏ်	宿住随念智	262
ဇိဂုစ္ဆန	厌恶	541
ဇိရဏတေဇော	消化火	18
ဇိဝှါဒ္ဝါရဋ္ဌာဖြစ်ပုံ	舌门中生起方式	205
ဇိဝှါပသာဒ	舌净色	35
ဇိဝှါယတန	舌处	26、605
ဇိဝှါဝိညာဏ်	舌识	35
ဇိဝှါသမ္ဖဿ	舌触	607
ဇိဝှါသမ္ဖဿဇာ ဝေဒနာ	舌触生受	609
ဇီဝိတ	名命根	309
ဇီဝိတနဝက ကလာပ်	命九法聚	19
ဇီဝိတိန္ဒြေ	命根	311
ဇော - အကုသိုလ်ဇော	不善速行	195
ဇော - ကုသိုလ်ဇော	善速行	188
ဇောတနတ်	如意摩尼宝	404

〔 ဈ 〕

ဈာနုပေက္ခာ	禅舍	217

〔 ဉ 〕

ဉာဏဒဿနဝိသုဒ္ဓိ	智见清净	E
ဉာဏဝိပ္ပယုတ် ဝိပဿနာဇော	智不相应观速行	223
ဉာဏသမ္ပယုတ် သညာ	智相应想	222
ဉာဏ်ဖြင့် ဆင်ခြင်ပါ	请以智省察	521
ဉာတပရိညာ	知遍知	289
ဉာတိဗျသန	亲属衰败	617

〔 ဋ 〕

ဌပန	使住立	309、313
ဌာနူပစာရ	处所借称	101
ဌာနျူပစာရ	处所借称	89

〔ဧ〕 - 〔ဒ〕

原书第 638 – 640 页

〔ဧ〕

ဧာဟတေဇော	烧灼火界	18

〔တ〕

တခ်ဏုပ္ပတ္တိဉာဏ်	当下生起智	413
တဂရသိခိ	多伽罗尸弃独觉佛	279
တဏှာ	爱	366、610
တဏှာဒဠ္ဠတ္တဒိဋ္ဌိ	爱的坚固性或见	612、613
တတြမဇ္ဈတ္တတာ	中舍性	161、571、594
တတိယလောဘမူလစိတ်	第三贪根心	147
တထာဂတ	如来	404
တထာဘာဝ	如是性	187、202
တဒနုဝတ္တက	随其而行	103、203
တဒါရမ္မဏံ	彼所缘	202
တဒါရုံ	彼所缘	202
တဒါရုံကိစ္စ	彼所缘作用	157、158
တဒ္ဓမ္မူပစာ ဥပရိက္ခာ	依该法借称的审察	40
တဒ္ဓမ္မူပစာရ	依该法借称	98
တန္တိဓမ္မ	圣典法	442
တဗ္ဗာဟုလဒဒနည်း	多数理路	38
တမ္ဗဒါဋိက	铜牙老人	502
တိဇနိပ္ပန္နရုပ်	三因完成色	117
တိဇရုပ်	三因生色	140
တိပိဋကဓရစူဠနာဂမထေရ်	持三藏小龙长老	254
တိသမုဋ္ဌာနိကရုပ်	三因所生色	24
တိဿမဟာဝိဟာရကျောင်း	帝须大寺	243
တီရဏပရိညာ	审察遍知	289
တေဇောဓာတ်	火界	16

〔ထ〕

ထဒ္ဓဘာဝနိမ္မဒ္ဒန	摧破僵硬性	575
ထဒ္ဓဘာဝူပသမ	平息僵硬性	575
ထဒ္ဓမဒ္ဒရိယ	刚强悭	481
ထိန	昏沉	504
ထိရသညာ	坚固想	534、539
ထုလဒနန္ဒာ ဘိက္ခုနီမဇ္ဈေ လောဘ	难陀肥比丘尼的贪	382
ထောက်ပံ့ဖွယ်ကိစ္စ မရှိပုံ	没有应扶助之事	110

〔ဒ〕

ဒဋ္ဌုကာမတာ	欲见	26
ဒဏ္ဍဘေး	杖怖畏	358
ဒဏ္ဍက ပဗ္ဗတာ	杖山	404
ဒဒ္ဒရဇာတ်	《达达罗本生》	458
ဒယာ	怜悯	407
ဒရထနိမ္မဒ္ဒန	摧破热恼	573

ဒရထဝူပသမ	平息热恼	573
ဒသရာဇဓမ်ဓ	十王法	405、406
ဒဿန	见	155
ဒဿနကိစ္စ	见作用	155
ဒဿနာဒိ	见等	604
ဒဟန	烧灼	449
ဒါန	布施	406
ဒါရုက္ခန္ဓောပမသုတ္တန်	《木蕴喻经》	386
ဒါဝဂ္ဂိ	森林大火	449、451
ဒိဋ္ဌ	已见	139
ဒိဋ္ဌိ = မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ	见即邪见	417
ဒိဋ္ဌိဗျသန	见衰败	618
ဒိဋ္ဌိဝိပလာသ	见颠倒	224、347
ဒိဋ္ဌိဝိပ္ပယုတ္တလောဘ	见不相应贪	429
ဒိဋ္ဌိဝိသုဒ္ဓိ	见清净	B、C
ဒိဋ္ဌိပါဒါန်	见取	612
ဒီဃနိကာယ် ပါထိကဝဂ် ပါဠိတော်	《长部 · 波梨品》	114
ဒီပင်္ကရာဘုရားရှင်	燃灯佛	389
ဒုက = ဒုက်	二法	74
ဒုကဒေသနာ	二法教说	72
ဒုက္ခ	苦	619
ဒုက္ခပဋိပဒါ ခိပ္ပါဘိညာ	苦行道速通达	F
ဒုက္ခပဋိပဒါ ဒန္ဓာဘိညာ	苦行道迟通达	A、F
ဒုက္ခပဋိပဒံ ဒန္ဓာဘိညာ	苦行道迟通达	A
ဒုက္ခပနယနာကာရပ္ပဝတ္တိ	以除苦行相转起	588
ဒုက္ခဝိပါက	苦果报	196
ဒုက္ခဝိပါကလက္ခဏံ	苦果特相	196
ဒုက္ခဝေဒနာ	苦受	210
ဒုက္ခသဟဂုတ် ကာယဝိညာဏ်	苦俱身识	210
ဒုဂ္ဂတိဘေး	恶趣怖畏	358
ဒုဋ္ဌကုမာရမင်းသား	恶王子	493
ဒုတိယဗလညာဏ်တော်	第二力智	230
ဒုတိယလောဘမူ	第二贪根心	147
ဒု-သ-န-သော	du-sa-na-so	386
ဒုဿန	污染	449
ဒေဝရီ	德瓦利	403
ဒေါမနဿ	忧	620
ဒေါမနဿကရဏ	令忧	619
ဒေါမနဿတစ်မျိုး	一种忧	621
ဒေါမနဿဝေဒနာ	忧受	216
ဒေါသ	嗔	353、449
ဒေါသအုပ်စု	嗔组	216
ဒေါသမူစိတ် (၂) မျိုး ဖြစ်ပေါ်လာပုံ	两种嗔根心的生起	147
ဒွါရမူလဋီကာ	《门根本复注》	103
ဒွါရဂုဝ်	门色	140
ဒွိဇဂုဝ်	二因生色	140

〔ဓ〕 – 〔ဟ〕

原书第 640 – 642 页

〔ဓ〕

ဓနမာန်	财富慢	433
ဓမ္မတဏှာ	法爱	26、612
ဓမ္မဓဇဇာတ်တော်	《法幢本生》	487
ဓမ္မပဋိသမ္ဘိဒါဉာဏ်	法无碍解智	6
ဓမ္မမဋ္ဌရိယ	法慳	478、479
ဓမ္မမဋ္ဌရီပုဂ္ဂိုလ်	法慳者	479
ဓမ္မသင်္ဂဏီ ပါဠိတော်	《法集论》	96
ဓမ္မသင်္ဂဏီပါဠိတော်၌ မတောခြင်း၏ အကြောင်း	未在《法集论》宣说的理由	72
ဓမ္မသေနာပတိ	法将	560

ဓမ္မာနုဂ္ဂဟ	法资助	471、479
ဓမ္မာနုဓမ္မပဋိပတ္တိ	法随法行	531
ဓမ္မာနုပဿနာ သတိပဋ္ဌာန်ကျင့်စဉ်	法随观念处修习	1
ဓမ္မာပိ ဝေါ ပဟာတဗ္ဗာ	法亦应舍	439
ဓမ္မိက	如法	415
ဓမ္မောဇ	法之精髓	404
ဓာတ်ကြီး (၄) ပါးတို့၏ စွမ်းအင်	四大种的力量	51
ဓာတ်တော်မွေတော်	舍利	85
ဓာတုဝိဘင်္ဂသုတ္တန်	《界分别经》	98
ဓိတိမန္တ ဧတဒဂ်	坚毅第一	403

〔 နှ 〕

နကုလပိတာ နှင့် နကုလမာတာ	那拘罗父与那拘罗母	392
နန္ဒမင်းသား	难陀王子	363
နတ္ထိကဒိဋ္ဌိ	虚无见	421、425
နတ္ထိကဒိဋ္ဌိသမားကြီး နန္ဒက	持虚无见的难陀迦	426
နာ ပရိပုစ္ဆိတာ ဟောတိ	未请问	281
နမန	倾向	602
နမော ဗုဒ္ဓဿ	礼敬佛陀	395
နာဂဒီပကျွန်း	龙岛	241
နာနာကဒါစိ	不同有时	586
နာမရူပဝရိဂ္ဂဟဉာဏ်	名色摄受智	283
နာမရူပဝရိစ္ဆေဒဉာဏ်	名色分别智	E
နာမ် + ရုပ်	名与色	602
နာမ်ကလာပ်	名聚	G
နာမ်တရားများကို လက္ခဏာရသ ပစ္စုပဋ္ဌာန် ပဒဋ္ဌာန် အားဖြင့် သိမ်းဆည်းရွတ်ဖွားပုံ စနစ်	依特相、作用、现起、近因摄取观修名法的方法	595
နာယကဝဏ် ( ) ပါး	导师之德	6、407
နာယက သဒ္ဒါ	导师、领袖	403
နိက္ကမဓိရိယဓာတ်	出离精进界	329
နိဇ္ဈာန	审思	617
နိစ္ဆယ	决定	325
နိဋ္ဌာနန	呻吟	620
နိဗ္ဗိန္ဒဉာဏ်	厌离随观智	E
နိမိတ္တဂ္ဂါဟ	取相	371
နိယတမိစ္ဆာဒိဋ္ဌိသမား	决定邪见者	425
နိယျာတန	交付	614
နိရယေ နိဗ္ဗတ္တိဿတိ	将生于地狱	261
နိရာဒီနဝ	无过患	579
နိရာမိသသောမနဿဝေဒနာ	离欲乐悦受	211
နိဂုဿာဟ - သဥ္ဇဿာဟ	无努力与有努力	151
နိဿရဏတ္ထာပရိယတ်	为出离而学习教理	434、437
နိဝရဏကုက္ကုစ္စ	盖恶作	500
နဒယာ	悲悯	403
နိုယနာထမင်း	浓乳饭	262
နောင်မှ နောင်တရပုံ	后来追悔	500
နှစ်ဘက်လုံး၌ အရှုံးမထွက်ပုံ	两边都不受损	425

〔 ပ 〕

ပကတိ	自然	347、348
ပကတူပနိဿယ	自然亲依止	394
ပကိဏ်း ဧစေတသိက်	杂心所	317
ပက္ခပါတုပစ္ဆေဒန	截断偏向	571
ပက္ခိကဘတ်	半月食	472
ပဂ္ဂဟလက္ခဏာ = ပဂ္ဂဟဏလက္ခဏာ	支持特相与提振特相	328
ပဉ္ဍရဏ	流动	56
ပစ္စယ အကြောင်း	缘（原因）	150
ပစ္စယပရိဂ္ဂဟ	缘摄受（paccaya-pariggaha）	C、E、628
ပစ္စယပရိဂ္ဂဟဉာဏ်	缘摄受智（paccayapariggahañāṇa）	283
ပစ္စာဘိညာဏ	再次识别（paccābhiññāṇa）	221

ပစ္စုပ္ပန္	现起	9
ပစ္စုပ္ပန်ဂ္ဂကွက်	现起的观法	198
ပစ္စေကဗုဒ္ဓ ဘုရားရှင်	独觉佛	6
ပဇာနန	了知	560
ပဉ္စဒွါရဝီထိစိတ်	五门心路心	101
ပဉ္စဒွါရာဝဇ္ဇန်း	五门转向（pañcadvārāvajjana）	166、168
ပဉ္စဒွါရိကဇော	五门速行	200
ပဉ္စဒွါရိကနှင့် မနောဒွါရိက	五门所生与意门所生	294
ပဉ္စဝိညာဏ်တို့၌ ဝေဒနာ	五识中的受	177
ပဉ္စဝေါကာရဘုံ	五蕴有地	73
ပဉ္စာရုံ	五所缘	166
ပဉ္စာဝုဓပို့	《五武器诗篇》	393
ပညာဉာဏ် ကြီးမားခြင်း	智慧广大	282
ပညာမာန်	学识慢	434
ပညာမဲ့ခြင်း	无慧	281
ပညာရှိကြီး မောဟဖိစီးပုံ	智者为痴所压伏	351
ပညိန္ဒြေ	慧根（paññindriya）	206、557
ပဋိဃာနုနယဂူပသမ	嗔恨与亲爱止息	592
ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒ်အင်္ဂါရပ်တို့၌ လက္ခဏာ - ရသ စသည် ရှုပုံစနစ်	缘起诸支中特相、作用等的观法	626
ပဋိစ္စသမုပ္ပါဒ်အင်္ဂါရပ်များ	缘起诸支	599
ပဋိဆ္ဆန္နဇရာ	隐蔽老	132
ပဋိပဒါဉာဏဒဿနဝိသုဒ္ဓိ	行道智见清净	E
ပဋိဘာနပဋိသမ္ဘိဒါဉာဏ် ိ	辩无碍解智	6
ပဋိဝေဓဉာဏ်	通达智（paṭivedha-ñāṇa）	114
ပဋိသင်္ခါဉာဏ်	审察智	E
ပဋိသန္ဓာန	连接	165
ပဋိသန္ဓိ	结生	601
ပဋိသန္ဓေစိတ်	结生心（paṭisandhi-citta）	165
ပဋိသမ္ဘိဒါဉာဏ်	无碍解智（paṭisambhidā-ñāṇa）	5、6
ပဋိသမ္ဘိဒါမဂ်ပါဠိတော်နည်း	《无碍解道》圣典方法	255
ပဌမာဘိနိဗ္ဗတ္တိ	最初新生	614
ပဏ္ဍရ = ဖြူစင်ပါသည်	清净（paṇḍara）	173
ပဏ္ဍိတမာနီပုဂ္ဂိုလ်	自诩智者之人	264
ပဏ်တ သုခ	上妙乐	218
ပထဝီဓာတ်	地界（pathavī-dhātu）	10、12、53
ပဒဋ္ဌာန်	近因	9
ပဒတ္ထ	词义（padattha）	5
ပဒ္မဒါ သနင်	莲花宝座（padmāsana）	404
ပဒုမငရဲ	红莲地狱	375
ပဒုမ္မာကြာ	红莲	214
ပဓာန	主导（padhāna）	163
ပဓာန အပဓာန = ပြဓာန်း မပြဓာန်း	主导与非主导	115
ပဓာနဝါဒ	胜性论	348
ပဗန္ဓတီ	连结	303
ပဘာဝလျှံလူ	光威盛者	404
ပမာဒတရား	放逸	353
ပမောဒန	随喜	590
ပယ်ဆုလေးပါး	辞谢的四项	403
ပယုတ္တဝါစာ	劝诱语	374
ပယောဂဝိပတ္တိ	加行失坏	233
ပယောဂသမ္ပတ္တိ	加行成就	82、83、233
ပရက္ကမဝီရိယဓာတ်	勇进精进界	329
ပရဂါရဝ	尊重他人	542
ပရဒုက္ခာသဟန	不忍他人受苦	588
ပရမတ္ထဓမ္မသဘာဝ	胜义法真实自性	599
ပရဝမ္ဘန	毁他	476
ပရသမ္ပတ္တိ	他人成就	474、591
ပရာနုဝါဒဘေး	他责怖畏	358
ပရာမာသ	执取	417
ပရိကပ္ပ	构想	210、215
ပရိစယေနာ	由熟习	320、321
ပရိစ္စာဂ	舍施	406
ပရိစ္ဆိန္နာကာသ	有限空	94
ပရိစ္ဆိန္နရူပ	被区隔色法	94
ပရိစ္ဆေဒရုပ်	界限色	140
ပရိစ္ဆေဒါကာသ	分界空	95
ပရိညာ ပညာ (၃)မျိုး	三种遍知慧	442
ပရိဒေဝ	悲（parideva）	619

ပရိနိဋ္ဌာယန	内在煎熬	617
ပရိပုစ္ဆာ	问询（paripucchā）	5
ပရိယတ္တိ	教理学习	5
ပရိယတ္တိတရားတော်ကို သင်ယူပုံ နည်းစနစ် သုံးမျိုး	学习教理的三种方法	434
ပရိယတ္တိမာန်ဝွယ်	教理慢尖牙	447
ပရိယုဋ္ဌာနမောဟ	现行痴	351
ပရိယေသန	寻求	342
ပရိဠာဟဝိနယ	消除热恼	555
ပြုံးခွင့်မှကို ဖြစ်စေတတ်သော စိတ်များ	能令微笑生起的诸心	207
ပဝတ္တန	使之维持	67、309、313
ပဝတ္တိကောင်းကျိုး	生命期间的善果	235
ပဝတ္တိသုခ	现起之乐	193
ပဝါရဏာနေ့	自恣日	373
ပဝေဏိဓမ္မ	传承法	442
ပသာဒစက္ခု	净色眼	29
ပသာဒ မဟုတ်သောရုပ်	非净色	137
ပသာဒရုပ်	五净色（pasāda-rūpa）	137
ပဿဒ္ဓိ	轻安	210
ပဟာန ပရိညာ	断遍知	289
ပဠာသ	争胜（paḷāsa）	472
ပါကဋ္ဌဇရာ	显著老	132
ပါစကတေဇော	消化火（pācaka-tejo）	18
ပါဏာတိပါတကံ	杀生业	267
ပါဓောက္ခ	上首	304
ပါရိသေသနည်း	余分法	75
ပိဂ်လမင်း	宾伽罗王	426、427
ပိတုမဟာရာဇာ	毕都大王	247
ပိပ္ပလိလုလင်	毕钵波利青年	391
ပီဏန	使之饱满	340
ပီတိ	喜（pīti）	337
ပီတိ (၅)မျိုး	五种喜	337
ပီတိနှင့် သုခ	喜与乐	214、340
ပီတိဝိရာဂ	厌离喜	217
ပုက္ကုသာတိ အမျိုးကောင်းသား ရဟန်းတော်	善家子出家人 Pukkusāti	98
ပုဂ္ဂလာနုဂ္ဂဟ	护持个人	479
ပုတ္တမုခဒဿနလမ်းစဉ်	见子面之道	146
ပုထုဇ်ဉ်ပုဂ္ဂိုလ်	凡夫	207
ပုဗ္ဗင်္ဂမ	先导	163、601
ပုဗ္ဗစေတနာ	前思	268
ပုဗ္ဗပယောဂ	预先加行	144
ပုဗ္ဗယောဂ	宿修	6、7
ပုဗ္ဗာဘိသင်္ခါရ	先行筹备	110
ပုဗ္ဗေနိဝါသာနုဿတိ ဉာဏ်တော်	宿住随念智	206
ပုမ္ဘာဝရုပ်	男根色（puṃbhāva-rūpa）	63
ပုရိမကာရ	先前行相	167
ပုရိသအာကပ္ပ	男性仪态	62
ပုရိသကုတ္တ	男性行为	62
ပုရိသနိမိတ္တ	男性标志	62
ပုရိသဘာဝ	男性状态	59
ပုရိသမေဓ	给官员发放薪俸与口粮（purisamedha）	406
ပုရိသလိင်	男性体态	62、59
ပုရိသိန္ဒြေ	男根	59
ပုရေစာရိက	先行先导	163
ပေမ	情爱	366
ပေယျဝဇ္ဇ	爱语	405
ပျားလူးမြက်	蜜涂草	385

〔ဖ〕 – 〔ဗ〕

[ဖ]

ဖရဏ	遍满	340
ဖရဏာပီတိ	遍满喜（pharaṇā-pīti）	337、339
ဖရုသဝါစာ	粗恶语（pharusavācā）	114
ဖလပစ္စုပ္ပဒ္ဌာန်	结果现起	194
ဖလူပစာရဓမ္မကား	果借称说	93、129
ဖဿ	触（phassa）	G、292、606
ဖုသန	接触	292
ဖုသနကိစ္စ	接触作用	155
ဖောဋ္ဌဗ္ဗတဏှာ	触爱（phoṭṭhabba-taṇhā）	26、35、611
ဖောဋ္ဌဗ္ဗဓာတ်	触界（phoṭṭhabba-dhātu）	31

[ဗ]

ဗဟိဒ္ဓမဟာဘုတ်	外在大种	177
ဗဟိဒ္ဓသမုဋ္ဌာန်	外在起因	544、548
ဗဟိဒ္ဓသို့	转向外在	597
ဗဟုဿုတ ဧတဒဂ်	多闻第一	403
ဗဟုသုတရေးရာ အဖြာဖြာ	种种相关知识	63
ဗာဟိရရုပ်	外部色	136
ဗာဟုသစ္စ	多闻（bāhusacca）	543
ဗိဠာရဝတ ဇာတ်တော်	《猫行仪本生》	415
ဗိုလ်ငါးပါး	五力	269
ဗျာဓိ	疾病	190
ဗျာသတ္တိ	执著	620
ဗြဟ္မဒဏ် အပေးခံရခြင်း	受到梵罚	448
ဗြဟ္မဒတ်မင်း	梵授王	569
ဗြဟ္မဝိဟာရ	梵住	220
ဗြဟ္မဝိဟာရ စေတသိက်များ	梵住心所	587
ဗြာဟ္မဏတိဿသူပုန်	婆罗门帝须叛军首领	244
ဗြာဟ္မဏ မဟာသာလ = ပုဏ္ဏား သူဌေးသူကြွယ်	大婆罗门，即富豪婆罗门	277
ဗွဲသီဟာဝယ်	狮子座上	405

[ဘ]

ဘင်ဉာဏ်	坏灭智	E
ဘဏ္ဍာဂါရိကပရိယတ္တိ	藏者式教理学习	441、442
ဘဒ္ဒါ ကုဏ္ဍလကေသာထေရီ	跋陀 · 昆达罗克萨长老尼	411
ဘန္တတ္တ	慌乱	361
ဘမရာဖျား	蜂承卧榻	404
ဘဝ	有	613
ဘဝင်္ကိစ္စ	有分作用	153、154
ဘဝင်္ဂစလန	有分波动（bhavaṅga-calana）	113
ဘဝင်္ဂုပစ္ဆေဒ	有分断（bhavaṅgupaccheda）	113
ဘဝင်္ဂစိတ်	有分心	165
ဘဝန	使之存在	614
ဘဝိဿတိ ကမ္မံ န ဘဝိဿတိ ကမ္မဝိပါကော	将来业将来无果	258
ဘဝိဿတိ ကမ္မံ ဘဝိဿတိ ကမ္မဝိပါကော	将来业将来有果	258
ဘယဉာဏ်	怖畏智	E
ဘယသဘာဝ	怖畏自性	545
ဘာဝညထတ္တ	状态异变	57
ဘာဝဒသက ကလာပ်	性根十法聚	80
ဘာဝနဘဝန	使之存在与存在	613
ဘူမိဿရ	统治水土的国王	405
ဘောဂဖျသန	财富衰败	617
ဘောဂသမ္ပတ္တိ	财富成就	568

[မ]

မက္ခ - ပဋိဃ	毁恩与争胜	469

မကုဋ သယမ္ဘူ	顶冠自生者（makuṭa sayambhū）	402
မဂ္ဂသမာဓိ	道定	308
မဃဒေဝ = မဃဒေဝ	大天王（Makhādeva）	205
မင်းကျင့်တရား (၁၀) ပါး	十王法	406
မင်းတို့၏ မဆုတ်ယုတ်ကြောင်းတရား	诸王不衰法	407
မဆ္ဆရိယ (၅) မျိုး	五种悭	477
မဆ္ဆရိယ (၅) မျိုး၏ အကျိုးအပြစ်များ	五种悭的果报与过患	480
မဆ္ဆရိယ - အနု အကြမ်း	柔和悭与刚强悭	481
မဇ္ဈတ္တ	中立者（majjhatta）	217、218
မဇ္ဈတ္တဘာဝ	中立状态	571
မဇ္ဈတ္တဝေဒယိတ	中舍体验	217
မဇ္ဈတ္တကာရပ္ပဝတ္တိ	以中立行相转起	592
မဇ္ဈိမပဋိပဒါ = နိဗ္ဗာနဂါမိနိပဋိပဒါ	中道，即趣向涅槃的行道	162
မည်သူ့ကိုမျှ အမျက်မထွက်ခြင်း မမုန်းတီးခြင်း အကြောင်း	不对任何人动怒、怀恨的原因	494
မည်သူ့ကိုမျှ မချစ်တတ်ခြင်း၏ အကြောင်းရင်း	不爱任何人的原因	492
မည်သည့် စိတ်နည်း?	哪一种心?	110
မဏ္ဍလာရာမကျောင်း	Maṇḍalārāma 寺	247
မဒ	憍醉	353
မဒ္ဒဝ	柔和	406
မန = မနော = စိတ်	意（mana、mano），即心	142
မနနတ္ထ	识知义（manana-attha）	142
မနသိကာရ	作意（manasikāra）	172、314
မန္ဒဒသက	愚昧十年期	133
မန္ဒထာမဂတံ	力弱	181
မနာယတန	意处	26、605
မနုဿခါဒက	食人者	252
မနိုင်းယှဉ်သင့်ပါ	不可比肩	4
မနောဒ္ဝါရာဝဇ္ဇန်း	意门转向（manodvārāvajjana）	202
မနောဓာတ်	意界（manodhātu）	182
မနောမယ ဇောတရ	如意摩尼宝（manomaya-jotara）	404
မနောဝိဃာတ	心恼乱	620
မနောဝိညာဏ်နာမ်တရားစုတို့၏ ပစ္စုပ္ပန်အကြောင်း	意识名法聚的现在因	180
မနောဝိညာဏဓာတု	意识界	202
မနောဝိညေယျ	意识所知	61
မနောသမ္ဖဿ	意触	608
မနောသမ္ဖဿဇာ ဝေဒနာ	意触生受	610
မရဏ	死（maraṇa）	616
မရဏူပနယန	导向死亡	615
မလွဲချော်နိုင်သော ကျင့်စဉ်	不会错失的行法	419
မဟဂ္ဂတ်စိတ်	广大心	152
မဟာကပိဇာတ်	《大猿本生》	458
မဟာကိရိယာစိတ်	大唯作心	152
မဟာကြိယာ သောမနဿ သဟဂုတ်စိတ်	悦俱大唯作心	207
မဟာကုသိုလ် သောမနဿ သဟဂုတ်စိတ်	悦俱大善心	207
မဟာကုသိုလ်နှင့် မဟာဝိပါက်	大善心与大果报心	150
မဟာကောဏာလိက	大高迦利迦	373
မဟာဂဇ	大象心	204
မဟာစည်ဆရာတော်ဘုရားကြီး၏အယူ	马哈希西亚多的观点	217
မဟာဋီကာဆရာတော်	大复注师	159
မဟာဋီကာဆရာတော်၏ ဖြတ်ထုံး	《大复注》的裁定	321
မဟာဋီကာနိဿယကျမ်း	《大复注依止》	217
မဟာတဏှာသင်္ခယသုတ်	《大爱尽经》	440
မဟာဒတ္တမထေရ်မြတ်ကြီး၏ဝါဒ	摩诃达多长老的主张	160
မဟာပစ္စရိအဋ္ဌကထာ	《大筏义注》	244
မဟာပဒုမမင်းသား	摩诃波杜摩王子	569
မဟာပုရိသ လက္ခဏာတော်	大人相	114
မဟာဗုဒ္ဓဝင်၏ ဖွင့်ဆိုချက်	《大佛史》的解释	F
မဟာဘုတ် အချင်းချင်းသာ	唯有大种彼此接触	46
မဟာသောဏမထေရ်	摩诃苏那长老	243、244
မံသ	肉	19
မာနသဗျာဓိ	心病	620

ဓာယာ - သာဒ္ဒေယျ	诳与虚伪	413
မိဂပဒဝလဉ္ဇနနည်း	依循鹿迹法	220
မိစ္ဆာဂါဟ	邪取（micchāgāha）	146
မိစ္ဆာဇီဝတစ်ခုကို ပုံစံအဖြစ်	以一种邪命为例	583
မိစ္ဆာဒိဋ္ဌိ	邪见	417
မိစ္ဆာဓိမုတ္တိ	邪胜解	524
မိစ္ဆာဘိနိဝေသ	邪执	226、417
မိတ္တသမ္ဗတ္တိ	朋友圆满	568
မိထွေးတော်ဂေါတမီ	养母乔答弥	470
မိဒ္ဓ	睡眠（middha）	504
မိန်းမတို့မာယာ သဲကိုးဖျာ	女人之诳	413
မိလာပန	衰萎	210
မိလိန္ဒပဉ္ဟ ပါဠိတော်	《弥兰王问》巴利原文	318
မီးသွေးထမ်းရသူ ပညာရှိကြီး	背炭的智者	353
မုချအားဖြင့် မှတ်ရန်	依本义须知	192
မုစ္ဆိတုကမျတာညာဏ်	欲解脱智	E
မုတ	所觉（muta）	139、140
မုဒိင်္သရ	穆丁伽萨罗	206
မုဒိတာ	随喜（muditā）	590、591
မုဒုတာ	色柔软性（mudutā）	118
မုဒုမဒ္ဒရိယ	柔和悭	481
မုဒုဘာဝ	柔软状态	297
မုနိပဝရ	最胜牟尼	402
မူလအမည်ရပုံ	名为根的由来	562
မူလဋီကာဆရာတော်	根本复注师	111
မူလဋီကာဆရာတော်၏ ဝါဒ	根本复注师的主张	159
မူလဋီကာ၏ ဖွင့်ဆိုချက်	《根本复注》的解释	206
မူလဋီကာ၏ ဝါဒ	《根本复注》的主张	173
မူလပရိယာယသုတ္တန်	《根本法门经》	447
မိုင်းခိုင်းဆရာတော်တုရားကြီး၏ သုံးသပ်ချက်	Mine Khine 西亚多的考察	103
မေဃီ	雨（meghī）	403
မေတ္တာ	慈	587
မေဒ	脂肪	19
မေးမြန်းဖွယ် အချက်တစ်ရပ်	一个值得提问的问题	36
မောဟ	痴（moha）	346、353
မောဟ (၃) မျိုး	三种痴	350
မောဟမူစိတ် (၂) မျိုး ဖြစ်ပေါ်လာပုံ	两种痴根心的生起	148
မျိုးစေ့နှင့် အသီး	种子与果实	259
မျိုးစေ့နှင့် တူပုံ	如种子	532
မြဂူကို မနာလိုသော ဝက်များ	嫉妒宝窟的猪群	475
မြို့တံခါးတိုင်ကြီးများနှင့် တူ၏	念如城门柱	541

〔ယ〕 – 〔လ〕

原书第 645 – 646 页

〔 ယ 〕

ယထာဥ္ဃဋ္ဌိတဝိသယ	如其显现的所缘	221
ယထာဂဟိတနိမိတ္တဝသေန	依所取之相	221
ယထာဘူတဉာဏ်အမြင်	如实智见	307、308
ယထာသဘာဝပဋိဝေဓ	如实通达	557、558、560
ယသပါဏိမင်း	雅沙波尼王	487
ယာထာဝမာန	如实慢	431
ယာပထ	四威仪（iriyāpatha）	402
ယူဆုလေးပါး	接受的四项	403
ယေ ဓမ္မာ ဟေတုပ္ပဘဝါ	诸法从缘起（Ye dhammā hetuppabhavā）	4
ယောဗ္ဗန္နဝိနာသ	破坏青春	615
ယောနိသောမနသိကာရ	如理作意（yoniso-manasikāra）	315
ယောကျ်းဗျည်း	男性标志	65
ယောကျ်းဥဘတောဗျည်း	男性型具两性特征者	65

ယံ အာဗန္ဓနလက္ခဏံ	具有黏结特相者	15

〔 ရ 〕

ရသ - ပစ္စုပဋ္ဌာန် - ပဒဋ္ဌာန်	作用、现起与近因	198
ရသတဏှာ	味爱（rasa-taṇhā）	26、611
ရသတဏှာ၏ စွမ်းအား	味爱之力	383
ရသဓာတ်ရည်	味界液	88
ရဿအက္ခရာ	短元音字母	111
ရသာရည်	营养汁	19
ရသာရုံ	味所缘（rasārammaṇa）	41
ရသေ့ မာယာ	仙人之诳	413
ရာဂ	贪染	353、366
ရာဇိန္ဒာ ဘက်လွတ်	无有匹敌的 rājindā	402
ရုဓိရ	血（rudhira）	19
ရုပ်ဇီဝိတ	色命	67
ရုပ်ပိုင်းမဏိမဥ္ဇူ	色法篇《摩尼宝珠》	103
ရုပ္ပန	变坏	602、603
ရုပ္ပနလက္ခဏာ	变坏相（ruppana-lakkhaṇa）	98
ရှုပုံ နည်းစနစ်	观修方法	11、134
ရူပတဏှာ	色爱（rūpa-taṇhā）	25、26、611
ရူပပရိဂ္ဂဟ	色摄受（rūpa-pariggaha）	B
ရူပပရိစ္ဆေဒ	区隔色法	94
ရူပမတ္တာရမ္မဏာ	只取显色所缘	170
ရူပဝိဇာနန	识知色所缘	170
ရူပသဿ အနိစ္စတာ	色无常性	133
ရူပသဿ ကမ္မညတာ	色适业性	116
ရူပသဿ ဇရတာ	色老性	128
ရူပသဿ မုဒုတာ	色柔软性	116
ရူပသဿ လဟုတာ	色轻快性	116
ရူပသဿ သန္တတိ	色相续	120
ရူပါရုံ အမည်ရခြင်း	为何称为色所缘	38
ရူပါရုံလိုင်း နာမ်တရားများကို သိမ်းဆည်းပုံ အမြွက်	摄取色所缘线名法略说	596
ရူပါရူပဝိဂ္ဂဟ	色非色摄受（rūpārūpa-pariggaha）	B
ရူပါဝစရ ကိရိယာစိတ်	色界唯作心	152
ရူပါဝစရ ကုသိလ်စိတ်	色界善心	145
ရူပါဟရဏ	带来色法	91
ရိုးတွင်းခြင်ဆီ	骨髓	19
ရဲစွမ်းသတ္တိ	勇气	543
ရောဂဗျသန	疾病衰败	618
ရှေးဘဝက ပေါင်းဖော်ခဲ့ဖူးခြင်း	前世曾共同生活	411
ရှင်းလင်းချက်များ	说明	584
ရှစ်ဖြာရာခံ ရှင်အာနန်	蒙受八恩的阿难尊者	403

〔 လ 〕

လက်တွေ့စမ်းသပ်ကြည့်သင့်သည်	值得实地检验	31
လက်နှင့်တူပုံ	如手	532
လက္ခဏ	特相	542、543
လက္ခဏ - ရသ - ပစ္စုပဋ္ဌာန်	特相、作用与现起	418
လက္ခဏ - ရသ - ပစ္စုပဋ္ဌာန် - ပဒဋ္ဌာန် အဓိပ္ပါယ်	特相、作用、现起与近因的含义	8
လက္ခဏ - ရသ - ပစ္စုပဋ္ဌာန် - ပဒဋ္ဌာန်တို့ကို ရှုသင့်ပုံ	应如何观照特相、作用、现起与近因	1
လက္ခဏနှင့် ရသ	特相与作用	199
လက္ခဏညထတ္တ	特相异变	57
လက္ခဏသုတ္တန်	《相经》	114
လဋုကိကောပမသုတ်	《鹌鹑喻经》	439
လဇ္ဇာဘယ	惭耻与怖畏	542、543
လဇ္ဇာသဘာဝ	惭耻状态	545
လသုဏသိက္ခာပုဒ်	食蒜学处	382
လဟုတာ	色轻快性（lahutā）	118
လာဘမစ္ဆရိယ	利得慳	478
လာလပ္ပန	哀号	619

လိင်ပြန်ခြင်း	性别逆转	64
လိင်ပြောင်းသွားသော်	性别转变时	64
လီနတာ	退缩	505
လူ မလုံ့လ နတ် မမဘူး	人若不努力，天神也不帮助	238
လူးထမင်း	稗米饭	236
လေးစုအားဖြင့် ရုပ်တို့ကို ခွဲတမ်းချပုံ	四法分类	139
လောက ဥပမာ	世间譬喻	132
လောကပါလ တရား (၂) ပါး	两种世间守护法	549
လောကာဓိပတိ	以世间为主导	544
လောကီယမ္မ	世间法	286
လောကုတ္တရာ မဂ်စိတ် ဖိုလ်စိတ်	出世间道心与果心	223
လောကုတ္တရာကုသိုလ်စိတ်	出世间善心	145
လောဘ	贪（lobha）	364
လောဘနှင့် ဆန္ဒ	贪与欲	365
လောဘမူစိတ် (၈) မျိုး	八种贪根心	146
လောဘမူ ပထမစိတ်	第一贪根心	147
လောဘမူ သောမနဿဒိဋ္ဌိဂတ ဝိပ္ပယုတ်စိတ် (၂)မျိုး	两种悦俱见不相应贪根心	207
လောဘမူ သောမနဿ ဝေဒနာ	贪根悦受	215
လောဘမူ သောမနဿသဟဂုတ်စိတ် (၄)မျိုး	四种悦俱贪根心	207
လောဘသမား နှင့် အလောဘသမား	贪者与无贪者	553
လောလုပ္ပတဏှာ	贪味之爱	385
လောသကတိဿမထေရ်	洛萨迦 · 帝须长老	275
လောဟိတ = သွေးနှစ်မျိုး	血（lohita）的两种	78
လုံ့လ	精进	501

〔ဝ〕

原书第 646 – 647 页

〔 ဝ 〕

ဝစနပထ	言路	465、466
ဝစီဘေဒ ဟူသည်	所谓语破	106
ဝစီဝိညတ်	语表（vacīviññatti）	105、109
ဝစီဝိညတ္တိသဒ္ဒလဟုတာဒိတေရသက ကလာပ်	语表声轻快性等十三法聚	115
ဝဇ္ဇဘီရုကတယဒဿာဝိ	畏惧过失、视过失为怖畏	546
ဝဋ္ဋ	轮转	290
ဝဋ္ဋပါဒ	轮转之基	290
ဝဏ္ဏမဏ္ဍရိယ	色泽悭	478
ဝတအကျင့်	行仪	612
ဝတ္ထုဗ္ဘကနိဂ္ရောဓသာမဏော	瓦达巴迦榕树沙弥	248
ဝတ္ထုဒ္ဝက	所依二法组	72
ဝတ္ထုဒ္ဝါရဘာဝ	作为所依处与门	604
ဝတ္ထုနှင့် ဩဇာ	所依物与食素	90
ဝတ္ထုပုရေဇာတနိဿယ	所依前生依止	44
ဝတ္ထုရုပ်	所依处色	140
ဝသလ သူယုတ်မာ	贱民恶人	434
ဝသလသုတ္တန်	《贱民经》	434
ဝဠဥ္ဇနက	瓦兰阇那迦堂舍	248
ဝါစာပေယျ	和善悦语（vācāpeyya）	406
ဝါတမိဂသမင်	风鹿	385
ဝါနရိန္ဒဇာတ်	《猴王本生》	454
ဝါရာဏသီ	波罗奈	404
ဝါယာမေဖြင့်	以奋力精勤	404
ဝါယောဓာတ်	风界（vāyo-dhātu）	20
ဝါယောသန္နိဿိတ	依止风界	175
ဝါသနာ ဓာတ်ငွေ့	习气之力	380
ဝိကာရရုပ်	变化色	104、140
ဝိကိရဏ	散离	602

ဝိဂြိုဟ် (၃) မျိုး	三种语法分析	143
ဝိစာရ	伺（vicāra）	323
ဝိစိကိစ္ဆာ	疑（vicikicchā）	149、507
ဝိဇာနန	识知	142、187、601
ဝိညတ်	表	101、102
ဝိညတ္တိ ဃဋ္ဋနာ	表与触击	107
ဝိညာဏ	识（viññāṇa）	142
ဝိညာဏ်	识	601
ဝိညာဏ်အပြားနှင့် ကုသိုလ်အပြား	识的分类与善的分类	144
ဝိညာဏက္ခန္ဓာ	识蕴	162
ဝိညာဏက္ခန္ဓကထာ	识蕴论章	142
ဝိညာဏ်တို့၏ လုပ်ငန်းကိစ္စ (၁၄) မျိုး	识的十四种作用	153
ဝိညာတ	所识（viññāta）	140
ဝိတက် မယှဉ်သော စိတ်များက အာရုံယူနိုင်ပုံ	无寻相应诸心如何取所缘	319
ဝိတက်နှင့် ဝိစာရ	寻与伺	323
ဝိတက္က = ဝိတက်	寻（vitakka）	317
ဝိတ္ထမ္ဘန	支持	21、57
ဝိနယကုက္ကုစ္စ	戒律疑虑（vinaya-kukkucca）	500
ဝိပရီတဂ္ဂါဟ	颠倒取	223
ဝိပလာသ	颠倒	224、347
ဝိပဿနာအရာဒ္ဓ သညာအရေးကြီးပုံ	想在观禅中的重要性	539
ဝိပ္ပဋိသာရ	悔恼（vippaṭisāra）	496、498
ဝိပ္ပဝါသ	分离	616
ဝိပ္ဖါရ	活动	227
ဝိပါက် အဗျာကတ ဝိညာဏ်	果报无记识	149
ဝိပါက်ဝိညာဏ်	果报识	151
ဝိပါကသမင်္ဂီတာ	果报具足	230
ဝိပါကသုခ	果报乐	193
ဝိမုခဘာဝ	背向状态	474
ဝိယောဂ	离去	616
ဝိရတိစေတသိက် သုံးပါး	三离心所	582
ဝိရတိနှင့် ဟိရီ ဩတ္တပ္ပ	离与惭、愧	584
ဝိရတိအပြား	离的种类	586
ဝိဝဋ္ဋ	还灭	290
ဝိဝဋ္ဋပါဒ	还灭之基	290
ဝိသပ္ပန	蔓延	449、450
ဝိသယနှင့် ဂေါစရ	境与行境（visaya、gocara）	38
ဝိသယရသသမ္ဘောဂ	受用所缘之味	608
ဝိသယာဘိမုခဘာဝ	面向所缘的状态	534、539
ဝိသယာဓိမတ္တ = အာရုံ၏လွန်ကဲမှုကြောင့် ပြောင်းပုံ	因所缘强盛而转取	50
ဝိသယောဘာသ	照明所缘	558
ဝိသသံသဋ္ဌ	与毒相混	453
ဝိသာဒ	沉没	620
ဝိသေသတော	尤其	307
ဝိသိဋ္ဌမနသိကိစ္စာ	殊胜思量作用	166
ဝိသေသာ	殊胜	404
ဝီတိက္ကမမောဟ	违犯痴	350、351
ဝီထိပဋိပါဒကမနသိကာရ	心路引导作意	314
ဝီရိယ	精进（vīriya）	327
ဝီရိယဝိနောဒန	排除精进	504
ဝီရိယာရမ္ဘဝတ္ထု	发起精进事	327、330
ဝုဋ္ဌာ	确定（voṭṭhabbana）	186
ဝေဒက	受者（vedaka）	143
ဝေဒနာ	受（vedanā）	608
ဝေဒနာက္ခန္ဓကထာ	受蕴论章	209
ဝေဒနာ ကြာမြင့်စွာ ဖြစ်ပုံ	受久续生起之理	178
ဝေဒနာသည် ရှင်ဘုရင်နှင့်တူ၏	受如国王	212
ဝေဒလ္လ	方广（vedalla）	435、437
ဝေဒေဟီကာ	韦提希迦夫人	462
ဝေယျာကရဏာ	记说	435
ဝေဟင်္ဂမာ	能行于空	404
ဝေါဋ္ဌဗ္ဗနကိစ္စ = ဝုဋ္ဌာကိစ္စ	确定作用	156
ဝေါဋ္ဌဗ္ဗနာဝဇ္ဇန	确定与转向	186

〔သ〕 – 〔ဟ〕

原书第 647 – 650 页

〔 သ 〕

သဥ္ဆာဟ	有奋发	151
သက်မဲ့လောက	无生命界	119
သင်္ကောစန	收缩	482
သင်္ခတ	有为（saṅkhata）	133
သင်္ခါရ	行（saṅkhāra）	600
သင်္ခါရက္ခန္ဓ	行蕴	227
သင်္ခါရုပေက္ခာညာဏ်	行舍智（saṅkhārupekkhā-ñāṇa）	E
သင်္ဂတိ	会合	606
သင်္ဂဟဝတ္ထု	摄事	405
သင်္ဂဟဝတ္ထု (၄) ပါး	四摄事	406
သင်္ဂီတိသုတ်	《合诵经》	330
သင်္ဃဋ္ဋန	触击	292、293、606
သဉ္ဇာနန	识记	221、224
သညာ	想（saññā）	221
သညာဝိပလာသ	想颠倒（saññā-vipallāsa）	224、347
သတပတ် ပဒုမ္မာ	百瓣红莲	404
သတိ	念（sati）	534、535
သတိအတု	伪念	540
သတိ နှင့် မနသိကာရ	念与作意	541
သတိမန္တ ဇေဒဂ်	具念第一	403
သဒိသမာန်	等慢	430
သဒိသပုဂ္ဂိုလိ၏ မာန် (၃) မျိုး	等者的三种慢	430
သဒ္ဓမ္မဿဝနာ	听闻正法	522、530
သဒ္ဓါ	信（saddhā）	522
သဒ္ဓါဓိမောက္ခ	信胜解	525
သဒ္ဓါနှင့် ပေမ ရောနှောတတ်ပုံ	信与情爱容易混合	532
သဒ္ဒတဏှာ	声爱（sadda-taṇhā）	26、611
သဒ္ဒနဝကကလာပ်	声九法聚	222
သဒ္ဒသမ္မာဝါစာ	声正语	585
သဒ္ဒဟန	信受	522
သဒ္ဒါရုံ	声所缘（saddārammaṇa）	39
သဒ္ဓေယျဝတ္ထု	可信事	522、528
သနိဒဿန သပ္ပဋိဃရုပ်	有见有对色	138
သန္တတိ	相续（santati）	121、122
သန္တတိဃန	相续密集	H、134
သန္တတိဇရာ	相续老	130
သန္တပ္ပနတေဇော	猛烈灼热之火（santappana-tejo）	18
သန္တဘာဝ	寂静状态	217
သန္တိကေရုပ်	近色	136
သန္တီရဏ	推度（santīraṇa）	183
သန္တီရဏကိစ္စ	推度作用	156
သန္ဓဟန	相续连接	164
သန္ဒိဋ္ဌကဝုဏ်တော်	现见之德	114
သန္နိစိတသွေး	积聚血	78
သနိဋ္ဌာန ္ဌ	确定（sanniṭṭhāna）	325
သန္နိဋ္ဌာနစေတနာ	决定思	268
သန္နိဋ္ဌေယျဓမ္မ	应决定之法	325、326
သန္နိပါတ	三法会合	292、296
သပ္ပတိဿဝ	恭敬承顺	546
သဗ္ဗစိတ္တသာဓာရဏ စေတသိက်	遍一切心心所篇	292
သဗ္ဗညုတဉာဏ်တော်	一切知智	206
သဘာဝအနိဋ္ဌာရုံ	自然不可意所缘	211
သဘာဝဣဋ္ဌာရုံ	自然可意所缘	211
သဘာဝယုတ္တိဖြင့် နှိုင်းချိန်ကြည့်ပါ	依自性理趣加以考察	75
သမဂ္ဂီတာ = သမ်ဂီ (၅) ပါး	五种具足	229
သမဘာဝဒဿန	看见有情平等	592
သမဝါဟိတ	平等驾驭	571
သမ္မပ္ပဓာန် (၄)ပါး	四正勤	190

သမ္မသနဉာဏ်	思惟智（sammasana-ñāṇa）	E
သမ္မာအာဇီဝ	正命	583、585
သမ္မာကမ္မန္တ	正业	583、585
သမ္မာဒိဋ္ဌိဉာဏ်	正见智	114
သမ္မာပါသ	向穷人提供三年免息资本（sammāpāsa）	406
သမ္မာဝါစာ	正语	582、584
သမ္ဘမ	慌乱	619
သမီပူပစာရ	邻近借称	85
သမ္မိလဒဟာသိနီ	萨弥罗婆西尼	622
သမ္မုတိသစ္စာ	世俗谛	129
သမုဒယ	集	366
သမုဋ္ဌာန်	起因	542
သမုစ္ဆေဒဝိရတိ	正断离（samuccheda-virati）	586
သမုစ္ဆေဒပဟာန်	正断（samuccheda-pahāna）	189
သမုဒီရဏာ	推动	21
သမူဟဃန	组合密集	H、134
သမာနတ္တတာ	同事	405
သမာဒါနဝိရတိ	受持离（samādāna-virati）	586
သမ္ပဋိစ္ဆိုင်း	领受（sampaṭicchana）	181
သမ္ပဋိစ္ဆိုင်းကိစ္စ	领受作用	155
သမ္ပဂ္ဂဟ	抬举	429、445
သမ္ပယောဂ	相应	602
သမ္ပယောဇန	令相应诸法结合于所缘	314
သမ္ပတ္တ - အသမ္ပတ္တ	已到达境与未到达境（sampatta、asampatta）	42
သမ္ပတ္တဝိရတိ	自然离（sampatta-virati）	586
သမ္ပတ္တဝိသယဂ္ဂါဟကရုပ်	取已到达境色	42
သမ္ပတ္တိ	成就	9、294
သမ္ပတ္တိ နှင့် ဝိပတ္တိ	成就与失坏	233
သမ္ပတ္တိဒဿန	看见有情的成就	590
သမ္ပိဏ္ဍန ရသ	聚集作用	305
သမ္ပိယာယန	喜爱所缘	337
သမ္မောဟန	令痴	599
သလာကဘတ်	筹签食	472
သဝန	听闻	5
သဝနကိစ္စ	闻作用	155
သွင်္ကော မောရ	金孔雀	403
သဝိညာဏက	有识	113
သဝိစိဇရာ	无间老	133
သသင်္ခါရ	有行	150
သသမ္ဘာရ အာပေါ	具构件水	14、223
သသမ္ဘာရစက္ခု	具构件眼	29
သသမ္ဘာရတေဇော	具构件火	222
သသမ္ဘာရပထဝီ	具构件地	222
သသမ္ဘာရဝါယော	具构件风	222
သဿမေဓ	从十束收取一束的税（sassamedha）	406
သဟသ်ရံသီ	具千道光芒的太阳	404
သဟောတ္တပ္ပဉာဏ်	与愧相应之智，即悚惧智	330
သဠာယတန	六处（saḷāyatana）	604
သံဝိဒဟန	筹划管理	298
သံဝိဘာဂ	适当分配	407
သံဝေဂပဒဋ္ဌာနံ - သံဝေဂဉာဏ်	以悚惧智为近因	330
သံသယလက္ခဏာ	疑的特相	507、508
သံသရဏသွေး	循环血	78、79
သံသီဒန	沉陷	504
သာကီဝင်မင်းသား အရှင်ဥပနန္ဒ၏ လောဘ	释种优波难陀尊者的贪	378
သာမညနိဒ္ဒေသ	共通说法	31
သာယနကိစ္စ	尝作用	155
သာရဏာ	结合于所缘	314
သာရဏီယကျင့်ဝတ်	和敬行	205
သာရမ္မဏာ	有所缘	342
သာဝဇ္ဇ	有过失	189
သာဝဇ္ဇဒုက္ခဝိပါက	有过失、能招感苦果（sāvajja-dukkha-vipāka）	195
သာဋ္ဌေယျ	虚伪（sāṭheyya）	414
သီတတေဇော	冷火	55
သီလဗ္ဗတုပါဒါန်	戒禁取（sīlabbata-upādāna）	612
သီလဗျသန	戒衰败	618

သုက္က = သုက်သွေး	精（sukka）	19
သုခနိရောဓ	乐灭	218
သုခဝိပါက	乐果报	191、192
သုခဝေဒနာ	乐受	209
သုခပဋိပဒါ	乐行道	B
သုခပဋိပဒါ ခိပ္ပါဘိညာ	乐行道速通达	D、F
သုခပဋိပဒါ ဒန္ဓာဘိညာ	乐行道迟通达	D、F
သုခုမ	细色	136
သုတ	所闻（suta）	139
သုတ္တ	经（sutta）	435、436
သုတ္တန်နည်း - ဇာတိ - ဇရာ - မရဏ	经教法中的生、老、死	129
သုတ္တန္တဘာဇနီယနည်း	经分别法的方法（Suttantabhājanīya-naya）	129
သုဒ္ဓိကနယ = သုဒ္ဓိကနည်း	纯粹法	A
သုဒ္ဓမနောဒ္ဝါရ	纯意门	103
သုဒ္ဓမနောဒ္ဝါရဝီထိ	纯意门心路（suddha-manodvāra-vīthi）	107
သုပ္ပဗုဒ္ဓ	苏巴菩陀	278
သုပ္ပဗုဒ္ဓကုဋ္ဌိ	麻风病人苏巴菩陀	279
သုမိတ္တာအမျိုးကောင်းသမီး၏ လောဘ	善友族姓女的贪	389
သုမေဓာ ရှင်ရသေ့	善慧仙人	387
သုဘမာဏဝ = သုဘလုလင်	苏婆青年	260
သုဘလုလင်၏ ပြဿနာ (၁၄) ရပ်	苏婆青年的十四问	263
သုသုမာရဇာတ်	《鳄鱼本生》	381
သုံးစုအားဖြင့် ရုပ်တို့ကို ခွဲတမ်းချုပ်	三法分类	138
သေက္ခ အရိယာ	有学圣者	207
သေတုဒကံ	洁白澄净之水（setudaka）	404
သေမ္ဟော ဝုဠ္ဍော	痰就是糖块	362
သေယျမာန	胜慢	430
သေယျဝုဋ္ဌိလ်၏ မာန် (၃) မျိုး	胜者的三种慢	430
သွေးကောင္ဘာသ	血身分	79
သွေးဟူသည် လေဟူသည်	所谓血与所谓风	79
သဲလွန်စပါဠိတော်	圣典线索	72
သောက	愁（soka）	617
သောက ပရိဒေဝ	愁与悲	621
သောတဒ္ဝါရဝီထိ	耳门心路	107
သောတဒ္ဝါရဖြစ်ပုံ	耳门中生起的方式	205
သောတပသာဒ	耳净色（sota-pasāda）	33
သောတဝိညာဏ်	耳识（sotaviññāṇa）	174
သောတဝိညေယျ	耳识所知	112
သောတသမ္ဖဿ	耳触	607
သောတသမ္ဖဿဇာ ဝေဒနာ	耳触生受	609
သောတာယတန	耳处	26、605
သောဘဏဧတသိက် (၂၅) လုံး	二十五美心所	522
သောမ္မဘာဝ	清明温和	555

[ဟ]

ဟဒယဒသကကလာပ်	心所依处十法聚（hadaya-dasaka-kalāpa）	70、78
ဟဒယဝတ္ထု	心所依处	70、78、185
ဟတ္ထ - ဝိတ္တ - ဗီဇ နှင့် တူပုံ	信如手、财富与种子	532
ဟတ္ထိဒဿကအန္ဓ ဝိယ	如摸象的盲人	225
ဟတ္ထိပါလဇာတ်တော်	《护象本生》	553
ဟရိသဓ်	一切金色（hari）	404
ဟရိတစ ရှင်ရသေ့၏ ထုံး	哈利达萨仙人的事例	358
ဟရိတစဇာတ်တော်	《哈利达萨本生》	351
ဟသိတုပ္ပါဒ်စိတ်	生笑心（hasituppāda-citta）	204
ဟသိတုပ္ပါဒ်ဇောစိတ်	生笑速行心	206
ဟာသယမာနံ သိတံ ပါတွာကာသိ	令欢笑而显露微笑	206
ဟိတာကာရပ္ပဝတ္တိ	以利益行相转起	587
ဟိတူပသံဟာရ	带来利益	587
ဟိရီ	惭（hirī）	541、542
ဟိရီသည် အမျိုးကောင်းသမီး ချွေးမနှင့် တူပုံ	惭如良家媳妇	547

တိရီ - ဩတ္တပ္ပအတု	伪惭愧	550
တီနမာန	劣慢	430、431
တီနပုဂ္ဂိုလ်၏ မာန် (၃) မျိုး	劣者的三种慢	431
ဟေတု	因	610
ဟေတုအကြောင်း	能生因	69