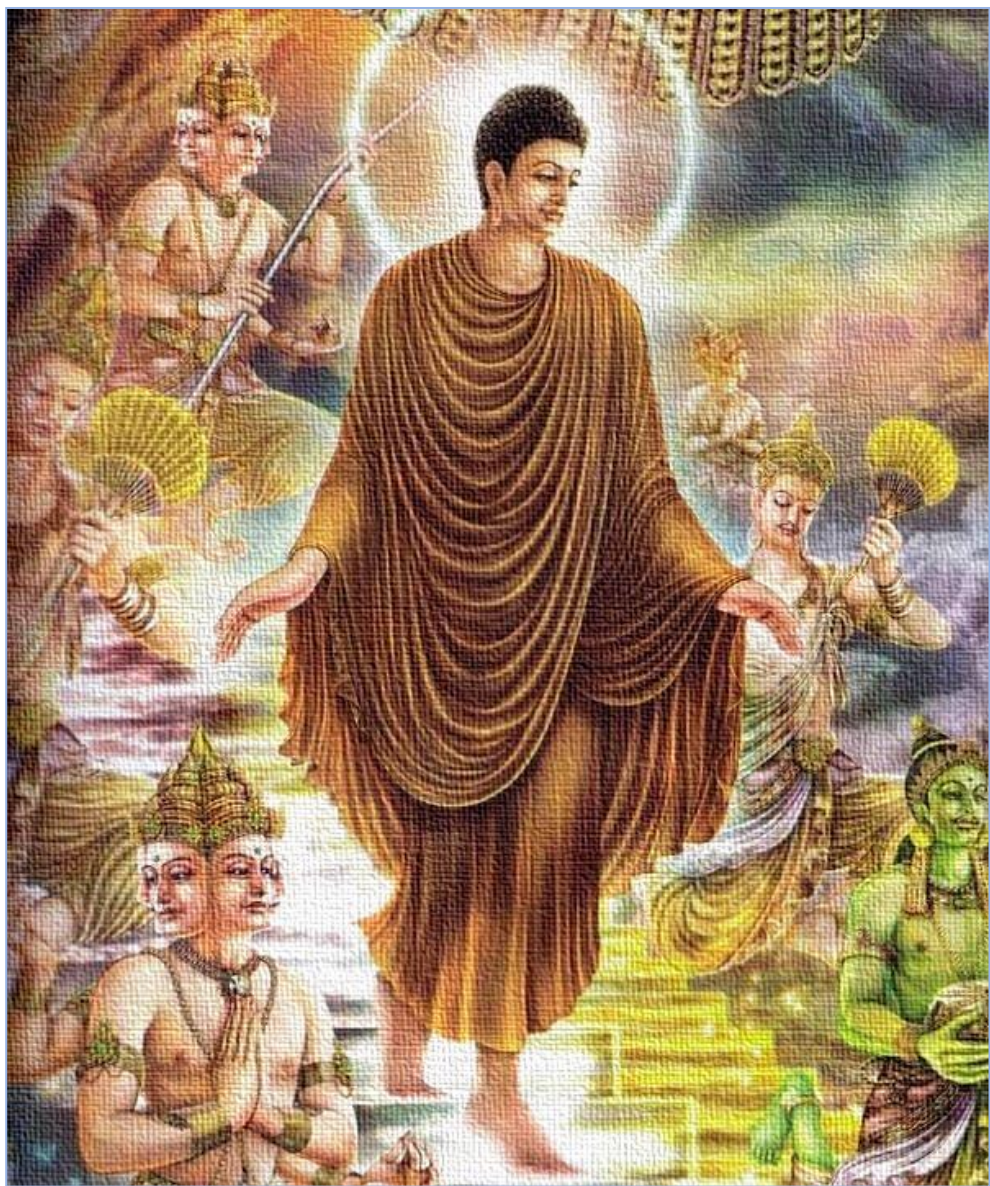




摄阿毗达摩义入门

目录

编译说明.....	3
汉译序.....	5
引言.....	7
[1总标一切纲要] ¹	21
[2概念].....	21
[3四究竟].....	28
[3.1心].....	33
[3.2心所].....	41
[3.2.1] 13其它心所.....	43
[3.2.2] 14不善心所.....	53
[3.2.3] 25美心所.....	57
[3.3色].....	64
[3.3.1]色之列举.....	64
[3.3.2]色之分别.....	74
[3.3.3]色之起源.....	79
[3.3.4]聚的构成.....	81
[3.4涅槃].....	84
[4]摄杂分别.....	86
[4.1]受之举要.....	87
[4.2]根因之举要.....	90

[4.3]作用之举要.....	91
[4.4]门之举要.....	97
[4.5]所缘之举要.....	99
[4.6]所依之举要.....	107
[5]心路过程.....	109
[5.1]五门心路过程.....	113
[5.2]意门心路过程.....	122
[5.3]安止速行意门心路过程.....	128
[5.4]彼所缘之定法.....	132
[5.5]速行之定法.....	136
[6三界生死].....	140
[6.1]三界.....	140
[6.2]业果法则.....	146
[6.3]死生过程.....	154
[7]摄缘分别.....	163
[7.1]依它起理趣.....	167
[7.2]缘关联理趣.....	170
[8业处举要].....	193

编译说明

1. 本书正文是根据《The comprehensive manual of abhidhamma》Bodhi Bhikkhu ,The revised edition,Sept 2011,BPS 进行节选重译并调整章节顺序编辑而成。在选译与排序时，尽量忽略繁琐细节，力图彰显根本理路。
2. 本书正文中，[]内是汉译者按需要补充的文字；（）内是英文本原有的文字。英文本原有的90多条 notes 则用【】括起插入正文对应的位置。导读是英文本原有的，[汉译按]是汉译者编辑的。
3. 英文本中有关89心的语句 本书在汉译时做了删节，删节处在本书正文中用.....标出，并在汉译按中给出完整译文。这样做是为了让本书正文更能扼要地凸显南传阿毗达摩的根本理路。
4. 本书中凡是用斜体字母表示的就是巴利文（字体是 Times_CSX+），否则就是英文（字体是 Times New Roman）。
5. 汉语词汇因不易区分名词和形容词，而极易引发歧义；所以本书大量使用‘和’来标示词性，凡是‘或’内的词汇是名词不是形容词。有时也用‘来辅助断句，断开多重定语或提醒主语、宾语从句。需要防止读者错误断句引发歧义，而又不便使用标点符号之处，以空格来将复杂长句断开。
6. 为了精确地理解阿毗达摩义，本书汉译文中尽量严格地区分重要名词的语态、时态和单复数。凡单数名词前加“一个”某个”强调其是单数；凡复数名词前加“诸”种种”各个”强调其是复数；具体见下面的定义表。

本书重要翻译用字与符号定义表	
诸	表示复数
所	表示被动语态
性	派生名词后缀
曾	表示过去时
已	表示完成时或过去时
了	表示完成时或过去时
着	表示现在进行时
.etc	等等（使用此英文缩写是为了避免“等”字引发歧义）
i.e.	也即是，表示相等
-	连字符，表示所连接的汉字是一个不可分割的单词
/	或者关系符
&	并列关系符

皈依那位 薄伽梵、应供、正遍觉者

皈依那位 薄伽梵、应供、正遍觉者

皈依那位 薄伽梵、应供、正遍觉者

汉译序

89/121心是南传阿毗达摩特有的，北传诸部皆无。89/121心与52心所之相应相摄有几千种组合，再加14种作用，3者交叉成万种组合；可怜多少初学者，逮不住根本理路，淹死在排列组合。想当年，89/121心真真如铜墙铁壁一般，把末学死死挡在阿毗达摩堂奥之外3年不得入门。然究竟名法唯有53种，心王唯是1种，89/121心可以换算成“1心王 + n 心所”的表达式，使用此表达式能绕开那铜墙铁壁般的万种组合，直扑南传根本理路。故本书在选译时，将有关89/121心及其万种排列组合的第一、二、三章大部略去，并将原书第四章中，用89心解释心路过程的内容换算成“1心王 + n 心所”的表达式，力求以最简洁易懂的形式，展示南传的心要。

末学依英文本所解之义与《概要精解》之文义出入甚多，故重译。重译时末学并不一概沿袭 由日本学者水野弘元等开创的南传术语译名，而是依 PEG、BD、Vism 英译本和参考书目中的英文义，更正日系术语译法的不合理和讹谬之处；更正的依据通常在[汉译按]中有说明。术语译法的不同必然导致末学的译文与《概要精解》之译文大为不同，若句义有天渊之别亦不足为奇。

本书中导读的译文严循英本文义，但颂文的译文有时与英本文义有出入，这是依据巴利文直译造成的。本书的术语译名一定还有许多值得深入推敲之处，然译者目前的水平也只能到这一步，留待日后改进。

本书有几处使用了《概要精解》中的“译按”和《摄阿毗达摩义论表解》中的一张表格，在此对寻法比丘和明法比丘表示感谢。感谢胡□□居士供养专业电子词典和电脑。感谢沙门善生录入部分手稿，感谢全道场僧俗的护持。若此书的编译有功德的话，愿此功德成为支撑译者速证寂灭的助缘。愿将此功德回向译者的父母，愿他们从今以后生生世世与邪见无缘。也愿以此功德回向所有为此书的面世做出贡献的人，愿他们的善愿得以实现。

愿正法长存，灯灯不息。

此书的内核是一部名为《 *abhidhammattha saṅgaha* 》

阿毗达摩 义 摄

的中世纪佛教哲学纲要，其作者是 *anuruddha* 尊者。尊者善摄论藏精华，为令易于解了而善安布之，遂令此书成南传佛国研毗昙者入门津梁，《阿毗达摩义摄》被尊为开启佛法智慧宝藏之钥。

阿毗达摩

.....如果一个人彻底地研习、深入地思考阿毗达摩，并领悟其深广的内涵与有机的统一性，他就会明了：阿毗达摩无非是要把一切经验事实¹ 相互连贯为一幅综合图景，此图景的特点是分析精确，范围无所不包，系统而完整。站在上座部正统立场上说，阿毗达摩所诠释的这个系统，即不是抽象推理的虚构理论，也不是出于本体论假设而拼凑的镶嵌细工[马赛克]，而是开显‘存在’的真实本性；这“‘存在’的真实本性”是心在一切深度、一切分辨率上透视一切事物时所照见的，因此上座部视阿毗达摩为佛陀‘一切知智（*sabbaññutā-ñāṇa*）’的最佳表征。按照苦和苦灭这两点进行安排，佛陀陈述万物是如何呈现于圆满正觉者的心中。

阿毗达摩藏是一个连贯系统，它同时是哲学、心理学和伦理学，而这三者又被集成进一个体系架构之内，此架构即是解脱的进程。阿毗达摩可以被说成是一种哲学，因为它提出了一种存在论，一种有关“‘真实’之本性”的观点；此观点即是所谓

“*dhammavāda* 法的理论”。简而言之，‘法的理论’宣称：‘究竟真实[终极真实]’是由诸界组成，诸界的要素称为诸法。诸法不是隐藏在万相背后的本体²、诸法不是与“纯粹现象”相反的“物自体”，而是‘究竟真实’的根本要素/基本组分。诸法分为两大类：无为法和有为法³。无为法唯是涅槃，有为法是组成经验之流的刹那无常的 名法和色法。按照‘法的理论’，世俗常识中的‘独立存在的客体对象’和‘持久[而不是仅刹那存在]的人[主体]’，这两种都是心在‘由诸法所提供的原始数据’上形成的概念构建。作为‘日常背景下的指示对象’的各个实体，仅仅具有一种“交感的”真实性；此“交感的”真实性是从 作为基础层面的诸法 获得的。唯有诸法具有终极的真实性：“凭其自身的资格（*sarūpato*）”的、独立于‘心对原始数据的处理’之外的最终存在。

上述对“‘真实’之本性”的观点，已经蕴含在经藏里了；尤其是佛陀在开演‘蕴、处、元素[界]、缘起’等时，上述对“‘真实’之本性”的观点作为支撑‘实用主义配方的经教法’的基础，而依然处于不言而喻的背景状态。即使在论教法中，‘法的理论’也尚未表述为一个明确的哲学学说；只是后来的注疏才将其表述为一个明确的哲学学说。阿毗达摩的更明显的使命是将教理系统化，在这个使命背后，法的理论的作用是作为进行教理规范化的所依原则；就此作用而言，法的理论仍然轮廓明显，尽管尚显含蓄。

完成教理系统化的使命的前提，是获得如实了知事物的般若慧，这就必须严格地区分‘存在’的2种类型：①仅仅作为概念构建而存在、但却被颠倒地执为‘究竟真实’的那一类存在；②具有本源意义上的终极性的那一类存在，也即是诸法。从“概念

构建“被颠倒执为“究竟真实”这一特性入手，阿毗达摩以种类数目有限的诸法作为“‘真实有’的砖块”，这些诸法中的绝大部分都是依据诸契经而来。然后阿毗达摩开始定义在诸契经中使用的所有名词术语，定义的方式是显示这些名词术语相对于‘本源意义上的最终存在’具有怎样的地位；此中‘本源意义上的最终存在’是由阿毗达摩体系所承认的那种本源意义上的最终存在⁴。基于上述定义，阿毗达摩将诸法详尽地分类为“‘种种预定的范畴’之网”和种种关联模式，以此突显诸法在阿毗达摩体系结构中的位置。而阿毗达摩又是对‘真实有’的如实表诠，这就意味着上述分类指出了每一法在“‘真实有’之整体结构”中的准确位置。

与西方经典科学相反，阿毗达摩不是从“向外观察外部世界的‘中立观察员’”的视角，去理解‘真实有’的本性。阿毗达摩主要关注的是如何理解‘体验’的本性；如此一来，阿毗达摩关注的就是“‘知觉’的‘真实’”，是由体验所给出的世界、是由‘能知’和‘所知’构成的世界、是在最宽广的意义上的世界。由此阿毗达摩由一种哲学渐变为某种‘现象学式的心理学’。为了有助于理解“‘体验’的‘真实’”，阿毗达摩开始对心作精细的分析，因为阿毗达摩要将它自己奉献于内省禅修。阿毗达摩将心分为许多类型，明确了每一类型的因素与功能，将每一类型的心与它的所缘、所依[根]相关联，并显示不同类型的心之间如何互相连接、不同类型的心与色法之间如何会合而形成‘体验’之流。

上述对心的分析不是出于理论性的求知欲，而是出于佛教那压倒一切的实修志向，即：从苦海解脱。既然佛陀将苦归因于我们有漏的态度——根源于贪嗔痴的心理定向——那么阿毗达摩那现象学式的心理学也就具有了某种心理伦理学的特征；阿

毗达摩不是从狭义的道德规范的意义上来理解“伦理学”这个词，而是将“伦理学”作为心灵净化和圣洁人生的完整指南。相应地，阿毗达摩主要是基于伦理标准来区分心的状态：善心和不善心，美心所和烦恼心所。阿毗达摩按照一种等级方案将心分类，此等级方案与一连串的清静阶梯相称，这一连串的清静阶梯是由修行佛道的佛弟子们所证得的。该方案通过禅修进展来追踪心的净化过程，先是色界无色界禅那，然后是内观阶智和出世间道果智。最终，心永不退转地从一切烦恼解脱而达到究竟清静，以此为终点，这就是阿毗达摩所开显的伦理发展的全过程。

阿毗达摩的3个向度——哲学向度、心理学向度和伦理学向度——它们的终极合理性得自佛教的基石，也即是4圣谛所宣称的解脱程序。勘查诸法的本源，这出自佛陀的教导：总观缘生诸相的苦圣谛 应被彻知 (*pariññeyya*)。阿毗达摩范畴表中，显示其心理学和伦理学关切的烦恼心所和正觉的诸必要条件，使阿毗达摩关联于苦集圣谛和道圣谛。阿毗达摩体系所详尽阐述的诸法的全部分类，在“无为元素[界](*asaṅkāhatā dhātu*)”达到极点，“无为元素[界]”也就是涅槃、苦灭圣谛。

[汉译按

1. 一切经验事实：不但包括世俗上的经验事实，而且更重要的是包括甚深禅修中的经验事实；也即既包括世俗谛也包括胜义谛。其实阿毗达摩的重点是要把甚深禅修中的经验事实 连贯为精确完整的有机体系。

2. 诸法不是隐藏在万相背后的本体：英 The dhammas are not noumena hidden behind phenomena。

3. 无为法和有为法：巴 *asariḥhata dhamma & sariḥhata dhamma*，英 unconditioned dhamma and conditioned dhamma,直译为“无缘法和有缘法”；*Ñāṇamoli* 则译为 unformed state and formed state，直译为“非所形成的样态 和 所形成的样态”。*sariḥhata*是动词 *sariḥharoti*（制备/配制/放在一起）的过去分词，所以有为法的本义是“被放在一起的法”；*Ñāṇananda* 则译为 compounded dhamma(被合成的法)。无为法和有为法是古汉译，末学觉得其实上述英译的意思都比古汉译更精准，只是“无为/有为”千百年来已广为人知，也只好照旧。

4. 由阿毗达摩体系所承认的那种本源意义上的最终存在：阿毗达摩所谓的“终极本源”不是单数而是复数、是依它起的诸法；相比之下，婆罗门教、耆那教等所谓的“终极本源”是单数、是唯一、是不二大梵。]

两种教法

伟大的佛教注释家佛音阿奢黎，解释阿毗达摩这个词的意思是“超胜法和殊异法（*dharmāṭireka-dhammavisesa*）[殊胜法]”。前缀 *abhi*有优越和杰出/高贵的意思，*dhamma* 此处是指经藏之教法。所谓阿毗达摩超胜于诸经的教导，既不是意味着经教法有任何欠缺，也不是说阿毗达摩宣布了什么‘诸经所无的秘法’之类的新启示。诸经是基于佛陀独有的4圣谛教法，阿毗达摩同样也是基于佛陀独有的4圣谛教法；而且经藏已经详细阐明了证得正觉所必需的所有法则。诸经与阿毗达摩之间的差别，绝不是关乎根本的，而只是范围上和方式上有几分不同。

关于范围，阿毗达摩的周密性和完备性是在经藏中所不见的。佛音阿奢黎注释说：在诸经中，诸如蕴处界[元素]等范畴只是在一定程度上被分类；而在论藏中，则依据种种分类方案将这些范畴全面分类，其中有些分类法与诸经相同，还有些分类法是阿毗达摩独有的。如此一来，阿毗达摩不但在范围上，而且在细节的复杂程度上都有别于经藏。

诸经和阿毗达摩之间另一个主要的差别是教导的方式。经藏中的开示是佛陀在不同场合下、对不同根器的听众阐述的。经藏中的开示的主要意图是教学，其阐述的方式最有利于引导听众实修 并达到 谛现观。为了达到这一目的，佛陀运用种种教学技巧，来让听众理解义理。他运用明喻和暗喻；他时而教诫、时而劝告、时而激励；他判断听众的意乐和倾向，然后调整教导的内容，以便激起听众的积极反应。因此经教法被形容为“比喻的或被装饰的法”。

与诸经相反，论藏意在尽可能赤裸地、直接地开显佛法的全体，此“佛法的全体”支撑着经教法的开演，并且被每一个独立的开示所利用。阿毗达摩不考虑听众的个人倾向和辨别能力；阿毗达摩不向特定的实际需求妥协。阿毗达摩以一种绝对的、形式主义的方式展示关于‘真实有’的系统论，完全没有文学性的装饰或教学技巧性的权宜手段。因此阿毗达摩的方法被形容为“原本如实的或未被装饰的法”。

经教法和论教法在技术上的差别也影响到了各自的术语系统。在诸经中，佛陀经常使用日常语言（*voḥāravacana*）和接受世俗谛（*sammutisacca*），世俗谛描述的是‘不具有本源意义上的终极性’的那一类存在。世俗谛的存在可以被诸经合理地提

到。如此一来，佛陀在诸经中说“你”和“我”、“男人”和“女人”、众生、人甚至自我，就好像人我众生是具体现实一般。然而，阿毗达摩的解说方式严格限定于‘在胜义谛（*paramatthasacca*）上是真实的术语’之内：诸法，诸法的特性，诸法的作用和诸法之间的关系。如此一来，在诸经中为了便于沟通而暂时接受的所有那些概念性存在，在阿毗达摩中都被解析为‘本源意义上的终极存在’、都被解析为仅仅只是无常的、缘生的、依它起的、空无永恒自我或实质的名色法。

在区别经教法和论教法的不同时，当知是基于经藏和论藏的最主要特性而言，不应将经和论的不同说成是某种绝对地二元对立。在某种程度上，经教法和论教法是重叠的和互相渗透的。所以在经藏中我们可以发现严格运用蕴处界[元素]等哲学术语的开示，也即跨入了论教法的范围。再者，在论藏中，我们可以发现甚至有一整部论（《*Puggalapaññatti* 人施設论》）是采用日常用语的，这就跨入了经教法的范围。

阿毗达摩的特点

除了严格地依照哲学式的解说方式之外，阿毗达摩还有许多值得注意的贡献，这些贡献对于完成教理系统化的使命来说是必不可少的。其中之一便是在主要的论书中运用本母(*mātikā*)或者说范畴表——本母就如同整栋大厦的蓝图一般。《*Dhammasaṅgaṇī* 法聚论》一开篇就列出本母，作为整个论藏本身的序文，其中包括122种论教法专有的分类法。其中22种是三法分类法，即把根本诸法分为3类一组；其余100种是二法分类法。【《法聚论》也包括经教法的本母，其中包括取自诸经的

42种二法分类法。不过经教法本母对阿毗达摩本身而言只是附属性的，经教法本母更主要地是作为一种附录，提供对经教法核心术语的简明定义。而且这些简明定义本身也与阿毗达摩范畴表中的术语定义不一致。经教法本母在论藏的其余6部论书中再也没有运用过。】本母的作用好像某种坐标网格，此网格按照由佛法的目的所决定的原则来整理纷繁复杂的体验。例如，在三法分类法当中包括了：善、不善、无记三法；乐受相应、苦受相应、舍受相应三法；异熟、业、非异熟非业三法等等。在二法分类法当中包括了：因、非因二法；与因相应、与因不相应二法；有为、无为二法；世间、出世间二法等等。运用这些分类法，本母从各方面涵盖了一切法。

阿毗达摩的第二个特点是 将貌似连续的心流解剖成离散的、刹那灭的认知活动，每个认知活动称为一个 *citta* 心，每个 *citta* 心是一个包括‘识’和‘一群相应心所’的复杂单元；在认知活动中，识基础性地了解所缘，一群相应心所执行各种专门的认识功能。

上述关于心的见解，至少在梗概上很容易从 经藏对诸体验的分析 中得出；经藏将诸体验分析为5蕴，其中4名蕴永远不可分地同时生起。不过，上述关于心的见解在经藏中依然是暗示性的。论藏并非只是简单地提升了这一暗示，而是从 心的微观直观性 和 心从一生到另一生的延续性 这两个方面，将这一暗示扩大为一种 心之功能图，这种 心之功能图 是协调连贯的，而且非常地详细。

阿毗达摩的第三个特点是把在诸经里纷乱的种种佛学术语整理得有条有理。在诠释每一法时，阿毗达摩即会把诸经里的同义词互相对照。举例而言，在诸烦恼当中，贪心所可以出现

为欲漏、有漏、贪欲身系、欲取、欲贪盖等；在诸觉支当中，慧心所可以出现为慧机能根、慧力、择法觉支、正见道分等。在如此对照与连系之下，阿毗达摩显示了在诸经里可能并没有明显地指出的种种术语之间的关系。在此过程中，阿毗达摩提供了诠释佛陀开示的一种精良工具。

阿毗达摩关于心的见解进一步导致了一种新的基础分类法，此分类法划分存在的终极成分，并在后期阿毗达摩文献中，最终胜出了继承自诸经的蕴处界[元素]分类法。尽管蕴处界等范畴在论藏中依然显得很突出，然而，心是由刹那生灭的识及其相应心所所构成这一见解，导致“四分法”更能适宜于阿毗达摩体系。此“四分法”即是将‘真实有’分为4种‘究竟实有’（*paramattha*）：心，心所，色，涅槃。心、心所、色是有为的真实有，涅槃是无为元素[界]。

阿毗达摩的最后一个不寻常的特点归功于论藏的最后部论《*Paṭṭhāna* 缘关联论》，此论为了显示诸究竟真实如何结合成有序的诸过程，而施设了24缘。在论藏的前几部论中，分析法占支配地位；而《缘关联论》中诸缘的分类法是对分析法的必要补充。分析法把‘貌似一个整体的存在’分解为它的诸成分，从而显示此‘貌似一个整体的存在’空无任何“不可再分的核”，此“不可再分的核”可能有资格作为“自我”或“实质”。综合法描绘了这些‘被分析至最终’的诸法彼此之间的依缘关系，显示了诸法不是孤立的、自给自足的‘单元’、而是处于网络中的‘结点’，诸法所处的网络是一种由相依互联的各个活动构成的重重大网。

论藏中前几部论的分析法和第7部论的综合法，此二法联手缔造了佛教两大原理的根本一致性；佛教两大原理即是‘无我

(*anattā*)'和'依它起(*paṭicca-samuppāda*)'。如此一来，阿毗达摩方法论就依然与 作为全体佛法之心要的毗钵舍那 相和谐。

注疏

论藏中的这7部论激起了许多大部头注疏的撰写，这些注疏以解释和例证的方式，用权威的原文搭起阿毗达摩大厦的脚手架。这方面最重要的著作是由佛音阿奢黎所审定的3部注书：注解《*Dhammasaṅgaṇī*法聚论》的《*Atthasālinī*殊胜义》，注解《*Vibhaṅga* 分别论》的《*Sammohavinodanī*除遣痴迷》以及注解其它5部论的《*Pañcappakaraṇa Aṭṭhakathā*五论义注》。佛音的《清静之道》同样是属于这一层次的著作；尽管《清静之道》主要是一部百科全书式的禅修指南，但其中《说慧地》(XIV—XVII 章)所铺陈的 修毗钵舍那前必须掌握的理论，实际上构成了一部浓缩的阿毗达摩论。上述每一部注疏都有各自的再注释，即由兰卡的阿难陀阿奢黎 (*Ācariya Ānanda*) 所著的《*Mūlaṭīkā*根本疏抄》。这些疏抄又有其注释，即由阿难陀阿奢黎的弟子护法尊者 (*Dhammapāla*) 所著的《*Anuṭīkā*随疏抄》。(注意 阿难陀阿奢黎的弟子护法尊者 不是 注释佛音著作的 护法大阿奢黎)

尽管这些注书是由佛音阿奢黎写成，但不应认为这些注书有佛音阿奢黎的任何方式的原创成分，甚至不应认为佛音阿奢黎对传承至他手中的资料有创新解释的意图。实际上，这些注书是由佛音阿奢黎使用“*Mahāvihāra* 大寺”所保存的古老注释资料精心整理而成，这些资料先于佛音阿奢黎之前几个世纪就已经存在；这些资料代表了一代又一代佛教饱学导师们显扬 阿毗

达摩原典真义 的集体努力。

试图在诸注疏中找出历史发展的证据，证明注疏有对论藏原义的超越，这虽是充满学术诱惑力的事，但此事做得太过头却是危险的；因为阿毗达摩原典中的大量内容 需要有注疏来提供语境/理解背景[context]的一致性，在这种一致的语境/理解背景中，阿毗达摩中各个单独的要素 才能作为 系统整体中的有机组成部分 而相互连贯在一起；一旦缺失了注疏所提供的语境/理解背景，阿毗达摩中各个单独的要素就会丧失关键的意义维度。因此这样认为是不无道理的：注疏的体系结构的核心部分 起源于 极为接近阿毗达摩原典的时期，并且与阿毗达摩原典同时传承下来；尽管我们难以保证 注疏像阿毗达摩原典一样 未受任何形式的修改或引申。

把握好这个火候，我们就可以简要地指出几个 注疏中独有而论藏本身没有或隐而未显的观点。

一是对心路过程（*cittavīthi*）的详细解释。这种详细解释在阿毗达摩原典中似乎是暗含的，但在注疏中，却凭其自身的资格而被拉出来用作解释工具，来详细解说 *citta* 心的14种作用，心的种种类型，并且按照节拍 依14种作用来给各个 *citta* 心命名。

二是“*khaṇa* 刹那”取代了阿毗达摩原典中的“*samaya* 特定时刻”，作为 给每一个活动的发生划界 的基本单位；并且还确立了色法的寿命是17个心识刹那；将1个刹那划分为3个子刹那——生刹那、住刹那和灭刹那，似乎也是注疏的创新。【阿毗达摩原典中的《*yamaka* 双论》*citta-yamaka* 章使用了“*khaṇa* 刹那”一词来指称一个时刻的进一步细分，而且也使用了“*uppāda-khaṇa* 生起刹那”和“*bhaṅga-khaṇa* 破灭刹那”这两个词。然而生

住灭3个子刹那的分类法似乎是在阿毗达摩的注疏中才首次出现的。】

三是将诸色法以色聚（*kalāpa*）的方式组织起来，也是在注疏中才首次出现¹，尽管 大种色与所造色的不同 已经暗示了色聚的存在；将“心所依(*hadayavatthu*)”解释为 意元素[界]和意识元素[界]所依的色根，也是如此。

注疏还引入了许多（尽管不是全部）用来给业分类的范畴，并且制定出业和果之间的详细关联性。注疏定死了心所的总数目；但《法聚论》说“在那种情况下，或者无论什么其它（未被提及的）缘生的非色法是存在的²”。这似乎正视了心所范围的可扩充性，然而注疏却通过明确地指定“或者无论什么法(*yevāpanakā dhammā*)”而划定了心所范围的界限。再有，注疏正式将诸法定义为“维持/承担/携带 它们自己的内秉本性 的事物³”，从而完全建立了法的理论。注疏还广泛运用“四支定义法⁴”而最终圆满完成了 对每一法的定义。“四支定义法”即是 特性、作用、现起和近因，此方法来自一对古老的注释文本：《*Peṭakopadesa* 篋藏开显》和《*Nettipakaraṇa* 指导论》⁵。

[汉译按

1. 将诸色法以色聚（*kalāpa*）的方式组织起来，也是在注疏中才首次出现：英 The organization of material phenomena into groups(*kalāpa*),, is first spelled out in the Commentaries 。
2. 或者无论什么其它（未被提及的）缘生的非色法是存在的：英 or whatever other (unmentioned) conditionally arisen immaterial phenomena there are on that occasion 意译为：或者存在着 任何其它（未被提及的）缘生的 非色法。
3. 维持/承担/携带 它们自己的内秉本性 的事物：英 Things which bear their own intrinsic nature, 巴 *Attano sabhāvaṃ dhārenti ti dhammā*。古译“法者，任持自性也”。
4. 广泛运用“四支定义法”：四支定义法(the fourfold defining device)既用于定义有自性法，也用于定义无自性法如虚空元素[空界]、表色.etc，依于四支定义法不能鉴别某一法是不是究竟实有。The fourfold defining device 依字面意思、上下文和义理都无“鉴别”之意，不应译为“四种鉴别法”。
5. 《*Peṭakopadesa* 篋藏开显》和《*Nettipakaraṇa* 指导论》：此二论收录于尼柯耶中的《小部》，皆是摩诃迦旃延所造。*Ñāṇamoli Bhikkhu* 的英译本名为《*Piṭaka Disclosure*》和《*The Guide*》。据 *Ñāṇamoli Bhikkhu* 英译本引言中说，《篋藏开显》很古老，而《指导论》似乎是后人对《篋藏开显》的润色版。《篋藏开显》北传古称《毘勒论》。]

thutivacana

Sammāsambuddham atulaṃ

Sasaddhammagāṇuttamaṃ

Abhivādiya bhāsissaṃ

Abhidhammatthasaṅgahaṃ.

赞颂

礼敬无可比量的正等正觉者、

胜妙正法及圣僧伽已，

我当说阿毗达摩义摄。

[1总标一切纲要] ¹

[VIII§28]²

如是与[过、现、未]三时相关的诸法、与时间不相关的诸法；内、外诸法；诸有为法、诸无为法；分为概念、名与色三支。

.....³。

[汉译按

1. []内阿拉伯数字打头的蓝色雅黑字是汉译者编造的，以便读者把握阿毗达摩根本理路。
2. []内给出的罗马数字是英文本的章节码，以便读者检索。
3. 原书（《摄阿毗达摩义》）此处的内容是“发趣法的诸缘一共有二十四”，作为对第八章主要内容的总结。本书的编译不是为了完整地呈现《摄阿毗达摩义》的体系结构，而是要简洁地彰显阿毗达摩根本理路，所以删去了这类用于各章节前后呼应的句子。]

[2概念]

[VIII §29]

其中，诸色法正是色蕴；组成4非色蕴的心和诸心所，以及涅槃，是5种非色。它们也被称为“名”。剩下的是概念，概念有2种：所知概念和令知概念。

导读

它们也被称为“名”：就朝向的意义而言，4非色蕴被称为“名（*nāma*）”；因为4非色蕴在认知所缘的动作中朝向

（*nāmana*）所缘。4非色蕴也从‘导致朝向’的意义上被称为“名”；因为4非色蕴导致彼此朝向[同一]所缘。仅仅从‘导致朝向’的意义上，涅槃被称为“名”；因为涅槃作为‘所缘胜主导缘[能够]导致诸无漏法（即诸出世间心、心所）朝向自己。【于此有个英文[及中文]不能表达的双关语：*nāma*（名）是源自意为“朝向”的动词词根 *nam*。】

概念有2种：‘作为意义的概念’（*atthapaññatti*）和‘作为名称的概念’（*nāmapaññatti*）¹。‘作为意义的概念’是诸概念所要表达的‘义’；‘作为名称的概念’是表达此意义的名称或指示符。例如，‘一种四条腿的、全身有毛的、特定体型和习性的家畜[所形成]的表象 就是名称“狗”的‘意义概念’；指示符“狗”是与此‘意义概念’相对应的‘名称概念’。‘意义概念’是所知概念，‘名称概念’是令知概念。

[汉译按

1. ‘作为意义的概念’（*atthapaññatti*）和‘作为名称的概念’（*nāmapaññatti*）：
atthapaññatti 直译“义施設”；*nāmapaññatti* 直译“名施設”。]

[VIII §30] 所知概念

如何？之所以有诸如“大地”“山岳”一类的名词，是由于相关诸元素[界]的变化样式而施設；诸如“房屋”“马车”“货车”一类的名词，是由于诸色法的组成样式而施設；诸如“人”“个人”一类的名词，是由于五蕴而施設；诸如“方向”“时间”一类的名词，是依据月亮等等的运行而施設；诸如“井”“洞”一类的名词，是由于无碰撞等而施設；诸如“遍相”一类的名词，是由于相关诸元素[界]及其相应禅修而施設。

虽然从究竟上说，上述这一切都是不存在的，但是上述这一切以究竟法的幻影的形式¹成为心的所缘。

上述这一切被称为概念是因为，由于、考虑到、顾及 这种或那种模式，它们是所思、所计、所解、所诠、所知²。

这种概念因为它是所知而得名。

导读

作为所知的概念即是意义概念。此处作者列举了不同类型的意义概念。

大地山岳等被称为“形状概念（*saṇṭhānapaññatti*）”，因为它们对应于事物的形状或外形；房屋、马车、货车等被称为“聚合概念（*samūhapaññatti*）”，因为它们对应于事物的聚集或组合；东西南北等被称为“方所³概念（*disāpaññatti*）”，因为它们对应于方位[位置]或方向；早晨、中午、星期、月等被称为“时

间概念 (*kālapaññatti*) ⁴”，因为它们对应于一期或一段时间；井、洞等被称为“虚空概念 (*ākāsapaññatti*) ⁵”，因为它们对应于不存在‘可以被感知到的物质’的空间区域；遍相等被称为“相概念 (*nimittapaññatti*) ⁶”，因为它们对应于禅修所得之内心影像。

[汉译按

1. 以究竟法的幻影的形式：英 in the form of shadows of (ultimate) things。
2. 上述这一切被称为概念是因为，由于、考虑到、顾及 这种或那种模式，它们是所思、所计、所解、所诠、所知：英 They are called concepts because they are thought of, reckoned, understood, expressed, and made known on account of, in consideration of, with respect to, this or that mode。此句用代入法意译为：上述这一切被称为概念是因为：由于这种模式，概念是所思；由于那种模式，概念是所计；考虑到这种模式，概念是所解；考虑到那种模式，概念是所诠；顾及这种模式，概念是所知。
3. 方所概念：既包括有关方向的概念也包括有关方位（位置）的概念；‘方’表示方向，‘所’表示所在位置，故译为‘方所概念’。此处如果译为“方向概念”就会漏掉有关位置的概念。
4. 时间概念：此处仅将宏观时间定义为非真实的概念存在，然而微观时间也同样是概念，详见本书附录一。时间概念与方所概念就是所谓的“时空”。“时空”是所知概念而非真实有，这是理解南传阿毗达摩最重要的前提，一旦将诸究竟法置于“实有的时空”背景之下，南传即堕有部。
5. 虚空概念：此处如果译为“空间概念”就会混淆于“方所概念”。
6. 相概念：由于遍相中有红遍、黄遍、蓝遍，所以红黄蓝3色都是所知概念。红黄蓝是3基色，任何颜色都是由此3基色搭配混合而成，所以任何颜色都属于所知概念。凡夫所见的世界主要是由形状和颜色构成，所以说凡夫所见的世界是所知概念、凡夫所见的世界是诸究竟法的幻影。]

[VIII §31] 令知概念

复次，因其令知而被称为概念。它被描述为名称、命名法等等。

它有6种：

- ①关于真实的（直接）概念；②关于不真实的（直接）概念；
- ③借助真实的关于不真实的概念；
- ④借助不真实的关于真实的概念；
- ⑤借助真实的关于真实的概念；
- ⑥借助不真实的关于不真实的概念。

例如：以诸如“色”“受”等名词表达在究竟上真实有的法，诸如“色”“受”等名词被称为①关于真实的（直接）概念。以诸如“大地”“山岳”等名词表达在究竟上不是真实有的法，诸如“大地”“山岳”等名词被称为②关于不真实的（直接）概念。

当知其余（4项）是组合使用①②两项，例如：“具6殊胜智¹的人”“女人的声音”“眼识”和“国王的儿子”。

导读

作为令知的概念即是名称概念。作者再次举出种种例子。

色受等是究竟实有²，所以指称它们的概念是①关于真实的（直接）概念。大地山岳等不是究竟实有而是‘世俗有’，‘世俗有’是由心的构想而概念化地建立出来的。这些概念以究竟实有为依托，但这些概念所表达的却不是究竟实有本身；因为这些概念不是对应于以‘自身的内秉的本性（*sabhāvato* 自性）’的方式而存在的事物³。“具6殊胜智的人”是③借助真实的关于不真实的

概念，因为殊胜智是究竟真实而“人”是一种心的构建。“女人的声音”是④借助不真实的关于真实的概念，因为声音是究竟实有而女人则不是。“眼识”是⑤借助真实的关于真实的概念，因为眼根和依于眼根的识在究竟上都是真实有的。“国王的儿子”是⑥借助不真实的关于不真实的概念，因为“国王”和“儿子”都不是究竟实有。

[汉译按

1. **殊胜智**： *abhiñña*， 古译‘神通’。前缀 *abhi* 是殊胜义， *ñña* 是智义。神近于殊胜义，通即智义，古译大致无谬，可惜“神通”一词易被误解，兹译为“殊胜智”。
2. **究竟实有**： 英 *ultimate realities*， 意译为“终极真实的存在”。注意“实有”是指“真实有”不是指“坚实有”。
3. 此段顺古译为：五蕴是胜义有，人我众生山河大地等非胜义有、是世俗有。世俗有由心构获安立所得，世俗有虽仗托胜义有而非即是胜义有，世俗有与‘有自性法’不相应故。]

[VIII §32] 总结

以耳识心路过程跟随话语的声音，再依靠随后生起的意门（心路过程）所构想¹的概念，话语的意思得以被理解。当知这些概念是由世间共许所形成的²。

[汉译按

1. **构想**： 英 *conceive*。因为 耳门随起意门心路过程 再造(*reproduce*)了 所缘。译为“领受”极易导致“概念所缘 不是 耳门随起意门心路过程 主观构想/再造所变现，而是客观存在”的根本性误解，这种根本性误解 会让人更逮不住南传的根本理路。此处所依据的义理详见 IV§12之导读。
2. **由世间共许所形成**： 巴 *lokasaṅketanimmitā*， 英 *fashioned by worldly*

convention。此处 convention 应取其“共同约定/共同许可”之义。*nimmitā*所造作的。]

[I §2] 四究竟实有

此中说包含于阿毗达摩中的义，从究竟实有的见地上来说共有四：心、心所、色和涅槃。

导读

从究竟实有的见地：根据阿毗达摩的哲学，有2种实有：世俗实有和究竟实有。世俗实有是平常的概念(*paññatti*)¹的所指对象 以及 世俗的表达方式 (*voḥāra*) [沟通/话语方式]。世俗实有包括众生、人、男人、女人、畜生 以及 貌似稳定持续的对象，我们那未被分析的世界图景 正是由 这些貌似恒常的所缘 组成的。依据阿毗达摩，[众生等]这些概念不具有究竟的真实性，因为这些概念所标示的对象，不是作为“不可化约的实有”而凭其自身的资格而存在。这些概念所标示的对象 的存在方式是概念化的、不真实的，这些概念所标示的对象是‘心之构建’(*parikappanā*)²的产物，不是基于其自性而存在的实有。

反之，究竟实有是 基于它们各自的自性(*sabhāva*)而存在的诸法。万有的‘最终的、不可再化约的’诸构成要素，由正确地分析体验而得到的 诸究竟实有，这些即是诸法。这些“存在”不容再化约或分解，本身已是分析的最终项，是种种复杂体验的真正成分。因此它们被称为 *paramattha* [古译“胜义”]，其中 *parama*=究竟的、最高的、最终的； *attha*=真实有、事物。

不但从本源论的角度，诸究竟实有是终极的存在，而且从

认识论的角度，诸究竟实有是“正智”的最终所缘。如同可以从芝麻提炼出油，也可以从世俗实有中提炼出究竟实有。例如：“众生”“男人”“女人”等概念所指称的是貌似具有不可化约的终极独特性的事物；然而当以阿毗达摩作分析工具而明智地调查这些事物时，我们发现这些事物不具有它们的概念所暗示的终极性，而只是作为‘某种无常的组合物’的世俗实有，由名色过程聚集组合而成。如此以般若仔细观察世俗实有，最终我们达至诸客观实有。此诸客观实有藏在心的种种概念构建的背后，此诸客观实有也即是诸法，诸法‘任持自性[maintain their intrinsic natures]’，与心的构建功能无关。此诸客观实有正是阿毗达摩所说的诸究竟实有。

虽然诸究竟实有是作为万物的诸具体本质而存在，但是它们太微细深奥了，以至于缺乏佛法训练的凡夫不能亲见诸究竟实有。这样的凡夫看不见诸究竟实有是因为诸概念遮蔽了他的心，是诸概念把‘真实有’伪装成了世俗的显现。唯有运用如理作意和般若的人能看穿诸概念，而取究竟实有作为他的智的所缘。所以说，诸究竟实有是属于究竟智或最上智的领域³。

共有四：在诸经中，佛陀通常把“众生”或“个人”分析成5类究竟实有，即色受想行识。在阿毗达摩中，究竟实有被分析成如正文所述的4个范畴。心、心所和色构成了一切有缘的[有为的]真实有，经教法的5蕴符合这3类范畴。识蕴（*viññāṇa*）在此列为心（*citta*）；“心”此字通常是用于代表基于其相应心所而得以分门别类的诸识。在论教方面，五蕴的中间三蕴（受、想、行）则被列入心所（*cetasika*）之内；心所与识同生，执行种种不同的作用。在阿毗达摩所列出的52心所当中，受蕴与想蕴各

是一种心所；行蕴（*saṅkhārakkhandha*）则再分为50种心所。而色蕴则当然是相等于阿毗达摩里的28色。

除了这3种有为的究竟实有之外，还有第4种究竟实有，它属于无为。这不包括在五蕴之内的究竟实有 即是涅槃（*nibbāna*）：永脱 诸有为法的苦性 之法。如是，在阿毗达摩里一共有四种究竟实有：心、心所、色、涅槃。

[汉译按

- 1.概念：巴 *paññatti*，古译“假名施設”。
- 2. 心之构建（*parikappanā*）：英 *mental construction*，对应的梵文是 *parikalpanā*，玄奘译为“遍计”。]

[VII§1导读]

72种实有：4种究竟实有 可以被分析为 72种截然不同的“实存 [entities]”（*vatthudhammā*大地法¹），也就是‘有自性(*sabhāva*)’法’。

①心。虽然被划分为89种类型，但却是一种实有，因为一切心都具有同一自性——了别所缘；

②52心所。每一种心所都是一种截然不同的究竟实有，因为每一种心所都拥有它自己的个别自性；

③18具体所成色³。基于相同的原因⁴，每一种具体所成色被算作是一种个别实有；

④涅槃。本质上是一种，算作一种个别实有。

虽然10种 非具体所成色 在究竟实有的名目下被解说，但这10种非具体所成色 不是具体存在，因为它们没有自性，所以不进入观智的所缘范围。

[汉译按

1. *vatthudhammā*大地法：PEG 对 *vatthu* 的解释是：(1) land,ground 大地；(2) basis,physical basis,organ[识所依]根；(3) herat-basis=*hadaya vatthu* 心所依；(4) object 所缘；(5) instance,example 实例；(6) story 故事。因此译为“大地法”。有关“究竟实有的、有自性的大地法”的说法应该早在铜牒部和说一切有部分裂之前就已经存在了。末学想要提醒的是：南传的“大地法”不存在于时间背景之中，说一切有部的“大地法”则是存在于“三世（时间）实有”的前提之下。南传与有部最根本的差别是“时间假有、法体非恒”，南传与大乘最根本的差别是“诸大地法各有自性故是究竟（不可化约为‘大一’）”。

2.自性(*sabhāva*): 对于理解佛教南北各部的义理而言，这个词太关键了，详见附录一。

3.具体所成色：巴 *nipphannarūpa*；英 concretely produced matter。Bhikkhu Ñāṇamoli 解释 *nipphannarūpa* 的字面意思是“produced matter 所成色”，

Bhikkhu Bodhi 此处意译为“concretely produced matter 具体所成色”，即直接‘由具体的诸缘所生成’的色法。‘具体的诸缘’是指业或心或时节或食。非具体所成色(*anipphannarūpa*)是指既不是以业或心为缘而生成，也不是以时节或食为缘而生成，而是‘具体所成色’的属性，比如色集、色老性等。此外还有所谓“*parinipphannarūpa* 完全所成色”“*aparinipphannarūpa* 不完全所成色”。同时满足①‘具体所成’和②‘有自性’两个条件才是‘完全所成’，缺任何一个就是‘不完全所成’，比如涅槃缺①、灭尽等至缺②，所以涅槃和灭尽等至都是‘不完全所成’；两个都缺（比如虚空元素[界]）也是‘不完全所成’。详见附录一。水野弘元将“具体所成色”“非具体所成色”译为“完成色”“未完成色”，是错误的。

4.基于相同的原因：因为每一种具体所成色都拥有它自己的个别自性。]

[I§3导读]

心：巴利文 *citta* 是源自动词词根 *citi*（认识/了知）。诸论师以3种方式定义 *citta*：造作者[施动者]、工具、活动。作为造作者，心是识知所缘者；作为工具，相应诸心所借助心来识知所缘；作为活动，心仅仅只是识知所缘的过程本身。

“纯粹的活动”这话是3种定义中最贴切的，也即是从根本上讲，*citta* 心是认识或了知一个所缘的一种活动或过程。除了认知活动之外，心既不是一种认知活动的造作者，也不是一种本身具有真实实体的工具。之所以给出“造作者”和“工具”这2种说法来定义心，是为了反驳这样的谬见：恒常的本我或自我正是认知的造作者和工具；同时给出这3种定义，就能够指明：不是一个自我在造作认知的活动，而是认知活动就是 *citta* 心。此 *citta* 心正是认知活动本身，除此之外别无他物，并且此认知活动是无常的、以生灭为特征。

为了阐明任一究竟实有的本性，巴利注疏提议采用可以划定其界限的四支定义法。四支即是①特性¹，也即是‘彼相中最重要的质²’；②作用（*rasa* 亦作味），执行一个具体功能（*kicca*）或达成一个目的（*sampatti*）；③现起（*paccupaṭṭhāna*），它在[观行者]的体验中呈现自身的方式；④近因（*padaṭṭhāna*），它所依赖的主要的缘。

就 *citta* 心而言，它的特性是‘对所缘的了知（*vijānana*）’；它的作用是作为诸心所的前导者（*pubbaṅgama*）率领诸心所，而且它总是被诸心所所伴随；它的现起是在禅修者的体验中显

现为‘诸过程的一股相续（*sandhāna*）’；它的近因是名色，因为心不能在毫无心所与色的情况下单独生起。

citta 心只有一个特性，即识知一个所缘；在心的所有各种不同的现起中，此特性保持不变。尽管如此，阿毗达摩把心分成89或121种类型，[兹繁从略]

基于心的“*jāti*生”，可以将心分为4类：不善、善、异熟和唯作³。不善心是与痴相应的心、或与贪和痴相应的心、或与嗔和痴相应的心，此类心被称为不善是因为它们在心理上不健康、在道德上应受指责、以及会带来痛苦的果报。善心是与无贪、无嗔、无痴相应的心，此类心在心理上是健康的、在道德上无可指责、以及会带来快乐的果报。

善心和不善心构成了 *kamma* 业——意志行为。通过业的成熟而生起的诸心(*cittas*)或者说识的诸样态，称为“*vipāka* 异熟”。异熟心与善心不善心都不同，异熟心是善业的果报或不善业的果报。应知此处的业与果报都是名法，业是与善不善心相应的思心所，业的果报是体验业之成熟的其它诸心。

根据 *jāti* 的分类原则，第4种心称为唯作(*kiriya* 或 *kriyā*)。此类心既不是业也不是异熟，它虽涉及（心的）活动，但此活动在业上是无记的，所以此活动没有能力产生业的异熟。

异熟心与唯作心两者皆无所谓善不善，它们被归为“*abyākata* 无记”，也即是此类心不能被记为善或不善。

[汉译按

1. 特性：巴 *lakkhaṇa*, PED、PEG 和 BD 都是译为 *character*，但是水野弘元在他的巴利语词典中将 *lakkhaṇa* 译为“相”或“特相”，后来的汉译者都依此而行；这就混淆于“现起”，而且导致多处语句读不通；尤其是导致‘*salakkhaṇarūpa* 有真实特性色’跟着被译为‘有相色’，如此一来，‘无真实特性色’（如虚空元素[界]、表色等）岂不成了“无相色”?!只能说涅槃无相，哪能说色法无相。再有，既然涅槃的现起是无相，那还怎么好说涅槃的“相(*lakkhaṇa*)”是寂静呢？（色界四禅是寂静而非无相，所以不能说寂静就是无相）

水野弘元将 *lakkhaṇa* 译为“相”根据的是其对应的梵语 *lakṣaṇa* 的古汉译，中国古代大乘译师们将梵语 *lakṣaṇa* 译为“相”，这是与大乘的理论体系相适应的，把大乘语境下的词义直接照搬塞到南传的语境之中就会有許多齟齬。其实 *lakkhaṇa* 在南传中的意思比较接近于 *sabhāva* 自性，而不接近于 *nimitta* 相，《*Atthasālinī*法聚论注》说：“正是如是和如是诸法的自性或共性被称为它们的 *lakkhaṇa* (Dhs-a63)”。英语系的巴利学者们极少懂古汉译，只依巴利语境而译为 *character*；因此末学认为将 *lakkhaṇa* 译为“特性”才能与南传的义理相适应。

2. 彼相中最重要的质：英 *The salient quality in the phenomenon*。如果将 *lakkhaṇa* 译为“相”，此句就成了“相是彼相中最重要的质”，读不通。]

出世间心（***lokuttaracittāni***）：出世间心是“超越”（*uttara*）由五取蕴组成的世间（*loka*）之心。此心导向脱离生死轮回（*saṃsāra*），及证入涅槃（*Nibbāna*）：苦的止息。一共有八种出世间心。这些心属于证悟的四个层次：一、须陀洹（入流）；二、斯陀含（一还）；三、阿那含（不还）；四、阿罗汉。每一层次皆有二种心：道心（*maggacitta*）与果心（*phalacitta*）。一切出世间心所缘取的都是无为终极元素[界]，即：涅槃。但依各自不同的作用，而分别为道心与果心。道心的作用是永拔（或永薄）诸烦恼；果心的作用则是体验由对应的道心带来的不同程度的解脱。道心是善心；果心则是异熟心。

每一道心皆只生起一次，且只维持一心识刹那；它不能重复地出现于已证悟该道者的心流里。起初，对应的果心在‘道心刹那’之后无间地生起，并只持续两三个心识刹那。接下来，果心可以重复地生起，经过修习，可以使果心在称为“果等至（*phalasamāpatti*）”的出世间等持中绵延许多心识刹那。

诸道与诸果是通过修习毗婆舍那（*vipassanābhāvanā*）而证得。这种禅法涉及提升慧（*paññā*）机能根。通过持续地观照名法与色法的生灭，禅修者得以知见它们的无常、苦、无我的真实特性。当这些观智完全成熟时，它们即会导致道心与果心生起。

须陀洹道心（***sotāpatti-maggacitta***）：进入趣向解脱的不退转之道是为入流，而体验此道之心则名为入流道心或须陀洹道心。“流”（*sota*，音译：须陀）即是八正道：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正三摩地。如恒河

之水不断地从喜玛拉雅山流向海洋，出世间圣八正道亦从正见之生起不断地流向证悟涅槃。

虽然八正道也能在具备德行的凡夫的世间善心中生起，但他们的结果却还未肯定，因为凡夫的性格还有可能会改变，而舍弃正法。但对于已达到入流的圣弟子，这些道分的终点已肯定，必定会有如河水之流般趣向涅槃。

须陀洹道心的作用是永断首三结：一、身见或我见[邪见结]；二、对三宝的怀疑[疑结]；三、执着地相信实行仪式能够趣向解脱[戒禁取结]。它也永断了一切强得足以导致投生至低于人道之处（即：四恶道）的贪瞋痴。……。¹ 已证得入流者肯定会在最多七世的时间内在证得最终的解脱，而且肯定不会投生至任何恶道。

斯陀含道心（***sakadāgāmi-maggacitta***）：此心是与八圣道相应而属于一还界之心。此心没有断除任何“结”，但灭除了较粗的欲贪[对欲乐的贪求]与瞋恚。已达到此境者最多只会再回到人间一次即证得最终的解脱。

阿那含道心（***anāgāmi-maggacitta***）：已证得第三道者将不会再次投生到欲界。若这类人在今世不能证得阿罗汉果，他即会在来世投生到色界天，以及在其地证得最终的解脱。阿那含（不还）道心永断了欲贪与瞋恚二结，……。

阿罗汉道心（***arahatta-maggacitta***）：阿罗汉是已完全解脱者；他已“破除（*hata*）”烦恼“敌（*ari*）”。阿罗汉道心直接导致阿罗汉的圆满解脱。此心彻底断除了五个微细“结²”，即：对色界生命之欲求[色贪结]、对无色界生命之欲求[无色贪结]、我慢、掉举、无明。……。

果心 (*phalacitta*): 每一个道心都会自动导致其对应的果心 于同一心路过程内 在道心之后无间继起。过后，当圣弟子进入果等至时，果心即会连续地生起许多次。如前所述，果心是属于异熟心 (*vipākacitta*)。应注意:没有出世间唯作心³。因为阿罗汉入果等至时所生起的心属于异熟心，此异熟心是“出世间`道`”之异熟。

[汉译按

1. 本节内容是从《概要精解》译文拷贝粘贴而来，逐句校对后更改了部分词句，并删去了有关89心的句子，删去的句子用.....标示。
2. **结**: 本书英文本 VII§10:“根据经教法，十种结是：一、欲贪结；二、色贪结；三、无色贪结；四、瞋恚结；五、我慢结；六、邪见结；七、戒禁取结；八、疑结；九、掉举结；十、无明结。”又 *Vism* 底本683页云：“此中，色贪、无色贪、我慢、掉举、无明五种，因为是生于上[二界]的诸蕴等的结，故称上分结；欲贪、瞋恚、邪见、戒禁取、疑五种，因为是生于下[欲界]的诸蕴等的结，故称下分结”。]

所有禅修者都要由修慧（*paññā*）才能证出世间诸道和诸果；此慧即是对无常、苦、无我三种特性的彻观。然而，禅修者们因其 *samādhī* 专注力深度之不同 而分成两类：不以禅那为基础而修习观禅者名为“纯观行者（*sukkhavipassaka*）¹”。当这种人达到道与果时，其道心和果心相当于初禅的[专注力]层次。

对于以禅那为基础而修习观禅者，当达到道与果时，其道心和果心相当于他们证道之前所得禅那的层次。对于 是什么因素决定道心和果心属于哪一个禅那层次 的问题，古代诸师有不同的见解。有一派认为 决定因素是“基础禅那（*pāḍakajjhāna*）”，也就是在修‘以出世间道为顶点的观’之前，作为令心专注的基础 之禅那。第二派认为 道心属于哪一个禅那层次取决于 作为观智所缘的禅那，即所谓的“所把握之禅那”或“所调查之禅那（*sammasitajjhāna*）”。第三派则认为，当禅修者已熟练于某些禅那时，他可依自己的意愿或倾向（*ajjhāsa*[意乐]），而决定该道属于那一个禅那层次。

然而，无论是采纳哪一种见解，亦不论是纯观行者还是止观行者，一切道心与果心 都被看成是禅那心。如此认为是因为它们有如世间禅那一般，完全沉浸于所缘地 无间凝视所缘，亦由于 它们的禅支之强度与对应的世间禅那相等。道果出世间禅那 与 世间禅那 有四大不同。一、世间禅那的所缘是某种概念，如：遍相；出世间禅那 的所缘则是涅槃，即：无为的真实有。二、世间禅那 只是暂时镇伏烦恼，所以诸烦恼还是潜伏性地存在；“道”的出世间禅那 则彻底根除诸烦恼，令它们

不会再生起。三、世间禅那 能导致投生到色界天，因而维持了生死轮回；“道”的出世间禅那 则斩断 把人绑定于轮回的 诸结，因而解脱生死轮回。四、在 世间禅那 里，‘慧’的作用比‘三摩地’次要；在 出世间禅那 里，‘慧’与‘三摩地’则很好地平衡：‘三摩地’把心固定于无为元素，而‘慧’则彻悟四圣谛之深义。

根据其禅支的分布，道心与果心可依五禅的层次分类。所以除了把出世间心列为四道四果八心，亦可依照它们发生于不同的禅那层次，而把每个道心与果心分别为五种。如此分别之下，八出世间心则成四十心。

[汉译按

1.纯观行者 (*sukkhavipassaka*): 又名纯观乘者、观乘者。《Puggalapaññatti 人施設论•四之诵》说: “在此, 有一类人得 出世间道或果, 但未得 与色俱行 或与无色俱行的等至。如是为 得增上慧法观 而未得 内心止 者” (pugg61, 台湾原始佛教学院护法尊者汉译本第101页)。《究竟宝函》(Vism-mhṭ) 说: “止乘者依奢摩它门而修观; 然而, 观乘者不依靠奢摩它, 因此说纯观乘者, 意思是‘以 不与奢摩它修行混杂的内观 作为车乘的人’”。《sārasaṅgaha 真髓辑录》说: “所谓心清淨, 就止乘者而言, 是八等至与近行三摩地; 就观乘者而言, 只是近行三摩地而已, 或若无近行三摩地时, 则是刹那三摩地”。]

[II §1] 序文

与心同生亦同灭，所缘所依皆相同，
心相应法五十二，其等称为心所法。

导读

心相应法（*cetoyuttà dhammā*）：诸心所 *cetasika* 是与 *citta* 心无间同生的名法，在整个认知活动中，诸心所通过执行更专门的认知功能来协助心。没有心，诸心所不能生起，心也不能脱离心所而单独生起；因为诸心所在协助认知所缘时，要依靠作为主要认知要素的 *citta* 心。心与心所之间的关系就有如皇帝与大臣。虽说“皇上来了”，但皇帝是不会单独来的，而总是有随从陪伴。同样地，每当心生起时，它决不会单独生起，而必定有心所陪伴。

与心同生亦同灭：第一首颂文以 4种一切心所的共通特性来定义心所：

①与心同生；②与心同灭；③与心同一所缘；④与心同一所依。

这4种特性阐明了心与心所的关系。如果只说“同生”，那么与心同生的心生色法和业生色法也会被错误地定义为心所。然而这些色法并非全都与同生的心在同一时刻灭去，而是大多会经历17个心识刹那[之后才灭去]。所以，为了把它们除外，故举出“同灭”之特性。

再者，有两种色法——身表和语表——与心同生同灭。然而这两种色法不能缘取所缘；这就将色法与名法（心与心所）区别开来。一切名法都会体验到所缘，同生的心与心所体验同一所缘，但色法则完全不能体验任何所缘。因此给出第三种特性：同一所缘。

最后，在有色蕴的欲界和色界里，心与心所拥有同一个所依色，即五根之一或心所依。这是心所的第四种特性。

[3.2.1] 13其它心所

[II§2] 7遍一切心心所

如何？1、触；2、受；3、想；4、思；5、一境性；6、名命根；7、作意：这7心所名为遍一切心心所。

导读

52心所：阿毗达摩所分析的52心所可分为四大类（见表2-1）：
7遍一切心心所；6杂心所；14不善心所；25美心所。

表2-1： 52心所

十三其它心所	七遍一切心	(1) 触	二十五美心所	十九遍一切美心	(28) 信
		(2) 受			(29) 念
		(3) 想			(30) 惭
		(4) 思			(31) 愧
		(5) 一境性			(32) 无贪
		(6) 名命根			(33) 无瞋
		(7) 作意			(34) 中舍性
	六杂	(8) 寻			(35) 身轻安
		(9) 伺			(36) 心轻安
		(10) 胜解			(37) 身轻快性
		(11) 精进			(38) 心轻快性
		(12) 喜			(39) 身柔软性

		(13) 欲			(40) 心柔软性
十四不善心所	四遍一切不善心	(14) 痴			(41) 身适业性
		(15) 无惭			(42) 心适业性
		(16) 无愧			(43) 身练达性
		(17) 掉举			(44) 心练达性
					(45) 身正直性
	十杂不善心	(18) 贪			(46) 心正直性
		(19) 邪见			
		(20) 慢		三离	(47) 正语
		(21) 瞋			(48) 正业
		(22) 嫉			(49) 正命
		(23) 慳		二无量	(50) 悲悯
		(24) 后悔[恶作]			(51) 随喜
		(25) 昏沉		一无痴	(52) 慧机能根
		(26) 睡眠			
		(27) 疑			

其它 心所 (*aññasamānacetāsika*): 首两组心所——7遍一切心心所和6杂心所——统称为 *aññasamāna*, 此巴利短语意译为“通于善恶无记”, 直译的意思是“与它相共¹”。对于美心来说, 不美心是“其它 (*añña*)”; 对于不美心来说, 美心是“其它”。这13心所美心与不美心“都有 (*samāna* 共有)”, 其它心所 (尤其是相应的 *hetu* 根因) 赋予心什么样的道德属性, 这13心所也就对应地成为什么样的道德属性。在诸善心里这13心所即是善; 在诸不善心里这13心所即是不善; 在诸无记心里这13心所即是无记。正因为如此, 这13心所称为“与它相共”, 也就是在善恶无记性上是可变的。

遍一切心 (*sabbacittasādhāraṇa*): 7 遍一切心 心所是“一切心 (*sabbacitta*) ”“皆有 (*sādhāraṇa*) ”。7 遍一切心 心所执行最基础和必不可少的那些认知作用, 没有这些认知功能, 发觉到一个所缘就是根本不可能的。

1、触 (*phassa*): 巴利文 *phassa* 源自动词 *phussati*, 意为“去碰”, 但不应把触理解为仅仅只是所缘对色根的物理冲击。触是一个心所, 心借助它来与已生起的所缘相“接触”, 从而启动整个认知活动。用巴利注疏中的四支定义法的术语来说, 触的特性是“接触”; 作用是碰撞, 因为它导致心和所缘相撞; 现起是识、根、所缘三者并存; 近因是一个已被注意到的所缘境。

2、受 (*vedanā*): 受是感受所缘的心所, 受心所是体验所缘的那种情感模式。巴利文 *vedanā*并不是指感情 (感情是包含许多不同心所的复杂现象), 而只是指一个体验的情感属性是乐、是苦、还是舍。受的特性是“被感受”; 作用是体验或享用

所缘可贪的面向；现起是诸相应心所的享受²；近因是轻安【注疏是这么说的。但似乎只有‘修三摩地时生起的悦受’之近因才是轻安。依据“以‘触’为缘，有‘受’”的原则，‘受’的更一般性的近因是‘触’。其实此处对‘受’的论述是局限于某种特定的‘受’而言的。III§2-4和导读对‘受’的所有类型进行了更全面的论述。】其它诸心所仅仅衍生性地体验所缘，但受则直接地、完全地体验所缘。关于这一点，其它诸心所就好比是皇帝的厨师，在准备御膳时，厨师只能稍稍尝尝盐头；‘受’则好比是尽情享用御膳的皇帝本人。

3、想 (*saññā*)：想的特性是看出所缘的诸特质。作用是 制造一个‘相’作为再次看出“这是相同的”之助缘；或者说，想的作用是 认出之前已被知觉过的[所缘]。现起是 借助先前已捕获的诸特征 来理解所缘的含义³。近因是 如所显现的所缘。‘想的进行’可以比喻为：木匠通过自己在每一根木料上已作的标记，而认出它们的种类。

4、思⁴ (*cetanā*)：巴利文 *cetanā*与 *citta* 是源自同一词根。此心所 关注的是“实现期望的结果”，也就是，认知的‘意动的或意志力的’方面。注疏的解释是：*cetanā*组织相应诸心对所缘采取行动。其特性是主动的状态；作用是累积（业）；现起是协调；近因是相应诸法。如同一位大师兄，既自己背诵功课，也令其他师弟们背诵功课；当思在自己的所缘上尽力时，它也令相应诸法执行各自的功能。思是造业的最主要的心所，因为正是思决定了行为的善恶性质。

5、一境性 (*ekaggatā*)：这是心与所缘的一致性。虽然一境性作为禅那中的禅支时才变得显著，但阿毗达摩认为：在一切

心里，即使是最低级的心，也有萌芽状态的心一致性的能力；在这种情况下，一境性的功能是固定心于所缘。一境性的特性是不偏移或不散乱；作用是聚集或联合相应诸法；现起是平静；近因是乐。【注疏中说的现起与近因 貌似只适用于 已达至深度专注的一境性。】

6、名命根 (*jīvita*)：命根有两种，一是使相应诸名法有活力的名命根，一是使色法有活力的命根色。其中只有名命根是心所。其特性是维持相应诸名法；作用是令相应诸名法生起；现起是成立相应诸名法的现前；近因是所维持的诸名法。

7、作意 (*manasikāra*)：此巴利文直译为“使.....在心中”。作意是令心注意到所缘的心所；因为此心所而使得所缘呈现于心。作意的特性是将相应诸名法导向 (*sāraṇa*) 所缘。作用是将诸相应法与所缘挂钩。现起是面对一个所缘。近因是所缘。作意有如船的舵，控制船的方向以朝向目的地；或有如马车夫，驾驭已驯服的马（也就是诸相应法）朝向目的地（所缘）。应分别作意与寻的不同：作意令诸心所转而朝向所缘，寻将诸心所施加在所缘上。作意在一切种类的心中都是必不可少的识知要素；寻则是一种特定的识知因素，并非必不可少。

[汉译按

1. 与它相共：英 common to the other。“与它相共心所”“通一切心所”“通善恶无记心所”“道德属性可变心所”“共它心所”这5种译法末学都不满意，但是“通一切”的字面意思易混淆于“遍一切”，无奈只好勉强用“共它心所”的译名。
2. 诸相应心所享受：英 the relishing of the associated mental factors 或译为“享用诸相应心所”。
3. 理解所缘的含义：英 the interpreting of the object。此处依英本上下文义，

取 interpret(理解.....的含义)之义。

4. 思：英译为 volition（意志力）。本书顺古译为“思”。】

[II§3] 6杂心所

1、寻；2、伺；3、胜解；4、精进；5、喜；6、欲；这6种名为杂心所。如是当知这13心所是“共它”。

导读

杂（*pakiñṇaka*）¹：本组的这6个心所与7遍一切心心所一样，在善恶无记性上是可变的，也就是由其它心所决定心的善恶无记性，此13心所只相应地承担彼善恶无记性。6杂心所与7遍一切心心所的差异是：6杂心所只出现于特定类型的心中，而非一切心皆有。

1、寻（*vitakka*）：在讨论禅那时已介绍过寻，即五禅支的第一个。【见 I §18~20Guide [兹译出如下：在诸经中，“*vitakka* 寻”通常用来宽泛地指称念头/思考，但在阿毗达摩中，*vitakka* 被用来精确地指称 令心攀登或导向所缘。犹如皇亲国戚可以将村夫引见入宫，*vitakka* 可以将心导向所缘。在禅修中，*vitakka* 有抑制昏沉睡眠盖的特别作用。“*vicāra* 伺”通常意为“检视/审查”，然而在此则意为 持续地施加心于所缘。寻将心和其相应心所导向所缘，伺继续运用心于所缘。注疏以各种比喻来说明此二禅支的差别。寻有如一只鸟伸展翅膀起飞；伺则有如一只鸟张着翅膀在空中滑翔。寻有如一只蜜蜂扑向一朵花；伺则有如一只蜜蜂在一朵花上嗡嗡。寻有如用一只手把住一个晦暗的金属盘；伺则有如用手拭擦此盘。伺在禅那中暂时地抑制疑盖。】】

寻把心施加于所缘。其特性是把心导向所缘【或者说令心

攀登[mount]所缘】；作用是敲击并摔打所缘；现起是把心导向所缘。虽然注疏里没有提及寻的近因，但应知所缘即是寻的近因。

通常寻只是简单地把心施加于所缘；然而以修习专注来培育寻，寻就能成为禅支。那时寻被称为“安止（*appanā*）”，即心被吸收进所缘。寻亦称为“思惟（*saṅkappa*）”，在严格意义上分为“邪思惟（*micchāsaṅkappa*）”与“正思惟（*sammāsaṅkappa*）”。后者是八正道的第二道分。

2、伺（*vicāra*）：伺也是禅支之一，其特性是从检视的意义上说继续按压所缘【或者说继续敲所缘（*ārammaṇ'ānumajjana*）】；作用是持续施加相应名法于所缘；现起是把相应名法锚系在所缘上；近因是所缘。

3、胜解（*adhimokkha*）²：巴利文 *adhimokkha* 直译为“纵心于所缘³”；因此意译为“决意”或“坚决果断”。其特性是坚定地确信；作用是不再摸索探寻；现起是果断；近因是所确信之事。基于它对所缘不可动摇的决心，胜解被比喻为石柱。

4、精进（*virīya*）：*virīya*[勤奋]是精力旺盛的状态或作用。其特性是支撑、奋力、堆砌；作用是支撑相应名法；现起是不倒塌；近因是紧迫感（*saṃvega*）或精进事，即任何能够激起精进之事。有如给一间老屋加上新柱以防其倒塌，或有如一支强悍的援军能令王师战胜敌军，精进能支持或支撑所有相应法不令退缩。

5、喜（*pīti*）：在诸禅支中已有介绍，其特性是令欢喜（*sampiyāyana*）；作用是令身心清新，或作用是狂喜震颤之弥漫渗透；现起是喜悦；近因是名色。

6、欲 (*chanda*): *chanda* 此处指行动欲 (*kattu-kāmatā*), 即实行某种行为或要达成某种结果。应区别此“*chanda* 欲”与应受谴责的“贪欲 (*lobha*)”和“淫欲 (*rāga*)”【诸经中也经常将 *chanda* 用作 *lobha* 和 *rāga* 的同义词, 即 *chanda* 也被用来指应受谴责的欲望。当诸经说 为了舍断恶法所生之欲 和 为了获得善法所生之欲 时, 也将 *chanda* 作为潜在的有利因素。】。*lobha* 和 *rāga* 肯定是不善; 但 *chanda* 则不定, 当 *chanda* 与善心所相配合时, 能够起 为达成良善目的的善欲 的作用。*chanda* 的特性是欲行动; 作用是寻找一个所缘; 现起是需要一个所缘; 即此所缘是其近因。*chanda* 可比喻为把心之手伸向所缘。

[汉译按

1. 杂 (*pakiṇṇaka*): 英 occasional, 牛津词典的解释是: adj. (of literary composition, speech, religious service. etc.) produced on or intended for a special occasion. (文章、演讲或宗教仪式等)在特别场合所作的, 为特别场合所准备的。如此似乎也可译为“别境”。但是北传所谓的“五别境心所”是必定同在的, 如《大乘广五蕴论》云: “五是别境, 此五一于差别境辗转 决定性不相离, 是中有一, 必有一切。”而南传的6杂心所则非必定同在: 在五门转向心和领受心中只生起‘寻’伺’胜解’, 在意门转向心和确定心中只生起‘寻’伺’胜解’精进’, 在结生心、死亡心、有分心、速行心和彼所缘心中才6杂心所同在。此外南传的6杂心所中仅有 “胜解”和“欲”2个心所与北传的“五别境心所”相同。由于二者在性质上和范围上都不相同, 故不宜译为“6别境心所”。如若译为“6或然心所”, 和其巴利文 *pakiṇṇaka* 的字面意思“种种的、杂多的、集锦”相差太远, 故应译为“6杂心所”。
2. 胜解 (*adhimokkha*): *adhi*-可译为“胜”, *-mokkha* 可译为“解”, 故古译为“胜解”; 可惜现代汉语读者难以对“胜解”一词望文得解。“胜解”意为“坚定地确信/确认”, 故也可译作“定解”。在巴利三藏中也有将 *adhimokkha* 用作“坚决果断”之意的情况。

3. 纵心于所缘:英 the releaseing of the mind onto the object。疑此处英译有误。
雷地西亚多对 *adhimokkha* 的解释是: 字面的意思为心对所缘的疏离, 这意味着心从 在“这是?”或“这不是?”两者间摇摆不定的状态 解脱。]

[II§4] 14不善心所 (*akusalacetasika*)

一、痴；二、无惭；三、无愧；四、掉举；五、贪；六、邪见；七、慢；八、瞋；九、嫉；十、慳；十一、后悔；十二、昏沉；十三、睡眠；以及十四、疑：这十四种名为不善心所。

导读

一、痴 (*moha*)：痴是无明 (*avijjā*) 的同义词。其特性是心盲目或无智 (*aññāṇa*)；作用是对所缘的真实本性无现观，或隐瞒所缘的真实本性；现起是无正智或心昏暗；近因是不如理作意 (*ayoniso manasikāra*)。应知痴是一切不善法之根。

二、三、无惭 (*ahirika*) 与无愧 (*anottappa*)：无惭的特性是不厌恶身语恶行；无愧的特性是不害怕身语恶行。它们各自的作用都是造作恶行；现起都是于作恶不畏缩；无惭的近因是不尊重自己，无愧的近因是不尊重他人。【由于这两个不善心所与美心所惭和愧相对，若把它们互相对比，则能更全面地理解它们；见 II§5】

四、掉举 (*uddhacca*)：特性是不安，如同水被风掀起浪；作用是令心不平稳，如风吹皱旗幡；现起是混乱；近因是作意不安之事。

五、贪 (*lobha*)：贪是第一个不善根，包括任何程度的私欲、渴望、眷恋和执取。其特性是紧紧抓住所缘；作用是黏著，如

同肉黏著热锅；现起是不舍弃；近因是于导致束缚之法见有趣。

六、邪见 (**diṭṭhi**): *diṭṭhi* 此处意指错误地看见。其特性是不明智地（无正当理由地）判读事物的含义；作用是先入为主地臆断；现起是错误地判读或错误地相信；近因是不愿见圣者（*ariya*）等等。【因为见到圣者能令其听到真正的佛法，从而使邪见不能附著心。】

七、慢 (**māna**): 慢的特性是傲慢；作用是自我吹捧；现起是自负虚荣【*Ketukamyata* 直译为“欲令旌幡飞扬（来给自我打广告）”。】；近因是不与诸见相应的贪【因为‘慢’只生起于与邪见不相应的贪根心。】。应知骄慢如同癫狂。

八、瞋 (**dosa**): 瞋是第二个不善根，包括任何种类、任何程度的反感、恶意、生气、烦躁、恼火和怨恨。其特性是凶恶残暴；作用是蔓延或烧掉其所依，也即是瞋在其中生起的身和心；现起是残害；近因是恼怒事 (*aghātavatthu*)¹。

九、嫉 (**issā**): 其特性是嫉妒他人的成功；作用是对他人的成功不满；现起是对他人的成功反感；近因是他人的成功。

十、慳 (**macchariya**): 其特性是隐藏自己已得或当得的利益；作用是不能忍受与他人分享自己的利益；现起是躲避（与他人分享自己所得）和吝啬或尖酸；近因是自己的成果。

十一、后悔² (**kukkucca**): *kukkucca* 是在做了错事之后焦虑不安或悔恨。其特性是事后懊悔；作用是对已做或未做之事感到痛苦；现起是悔恨；近因是已造之恶和未行之善。

十二、昏沉 (**thīna**): 昏沉是心的迟钝或昏暗。其特性是缺乏

动力；作用是去除精进；现起是心下沉；近因是作意于无聊或困倦。

十三、睡眠 (*middha*)：睡眠是诸心所有病的状态。其特性是不适业[笨重]；作用是完全覆盖；现起是耷拉萎靡或低垂瞌睡；近因与昏沉相同。

昏沉与睡眠必定同时发生，且与精进对立。昏沉有如心的病；睡眠则有如心所的病。昏沉与睡眠是五盖之一，由‘寻心所’对治克服。

十四、疑 (*vicikicchā*)：在此疑是指修行上的疑；在佛教的角度而言即是没有能力对佛法僧和实修生信心。其特性是怀疑；作用是起动摇；现起是犹豫不决及有多种立场；近因是不如理作意。

[汉译按

1.恼怒事：九或十种恼怒事：

- 一、想到“过去他曾做了对我不利的事”而感到生气。
- 二、想到“现在他正在做对我不利的事”而感到生气。
- 三、想到“未来他将会做对我不利的事”而感到生气。
- 四、想到“过去他曾做了对我亲爱的人不利的事”而感到生气。
- 五、想到“现在他正在做对我亲爱的人不利的事”而感到生气。
- 六、想到“未来他将会做对我亲爱的人不利的事”而感到生气。
- 七、想到“过去他曾利益我的敌人”而感到生气。
- 八、想到“现在他正在利益我的敌人”而感到生气。
- 九、想到“未来他会利益我的敌人”而感到生气。
- 十、对不应生气之事感到生气，即无理之怒 (*aṭṭhānakopa*)。(关于首九项，见《长部·经卅三》)

无理之怒即毫无理由地生气。《殊胜义》里有提及瞋行者 (*dosacarita*，性格易怒者)：

- 一、想到“雨下得太多了”而感到生气。

- 二、想到“没有下雨”而感到生气。
 - 三、想到“天气太热”而感到生气。
 - 四、想到“天气不热”而感到生气。
 - 五、想到“起风了”而感到生气。
 - 六、想到“没起风”而感到生气。
 - 七、由于不想扫地而对掉在地上的树叶感到生气。
 - 八、由于风太强，使到自己不能整齐地穿袈裟，而感到生气。
 - 九、由于不小心踢到树桩跌倒，而对它感到生气。
- （本条内容拷贝粘贴自《阿毗达摩概要精解》）

2. 后悔:古译“恶作”，即厌恶自己曾经所作的。但问题是“恶作”一词在戒律中是第6等罪（突吉罗），意为“恶劣的作为”，这就极易混淆，故不用古译。]

[II§5] 19遍一切美心心所

一、信；二、念；三、惭；四、愧；五、无贪；六、无瞋；七、中舍性；八、身轻安；九、心轻安；十、身轻快性；十一、心轻快性；十二、身柔软性；十三、心柔软性；十四、身适业性；十五、心适业性；十六、身练达性；十七、心练达性；十八、身正直性；以及十九、心正直性：这19种名为遍一切美心心所。

导读

遍一切美心心所 (*sobhanasādhāraṇa*)：诸美心所可再分为四组。第一组是19个遍一切美心心所，是一定出现于一切美心的心所。其余3组美心所不是一切美心中必有的，而是不定的辅助物。

一、信 (*saddhā*)：第一个美心所是信，其特性是信仰或信任应当信之事 (*saddheyya vatthu*)。作用是澄清，有如“净水宝珠”能令混浊的水变得清澈；或者作用是启程，如出发越渡洪流【对于完整的比喻¹，见《弥兰王问》；亦引用于《殊胜义》巴：119~120页；英：157~158页。】现起是不迷糊，也就是净化心的杂染；或者现起是坚决果断。近因是当信之事，或听闻正法等等（四预流支【即：亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行】）。

二、念 (*sati*)：巴利文 *sati* 是从其本义“记忆”引申而来，作为

心所的“念”是指心在当下、注意当下，而不是指有关过去之事的记忆功能。其特性是不摇晃，也就是不从所缘漂离【*Apilāpana* 也译为不摇晃，注疏将‘念’解释为保持心如石头般稳定，而不是任由心如水中的南瓜般浮动。】；作用是不迷惑或不忘失；现起是守护或面朝所缘境的状态；近因是强而有力的想（*thirasaññā*）或四念处。

三、四、惭（*hiri*）与愧（*ottappa*）：惭的特性是厌恶身语恶行，愧的特性是畏惧身语恶行；两者的作用都是不作恶；现起都是从恶行退缩；惭的近因是尊重自己，愧的近因是尊重他人。佛陀称此二法为世间的守护者，因为惭与愧防止不道德泛滥于世。

五、无贪（*alobha*）：其特性是心于所缘无贪，或心不粘著所缘，有水珠不黏著荷叶；作用是不去抓住[放开]；现起是脱离。应知无贪并不只是贪之不存在，而是还有诸如慷慨施舍一类的善德之存在。

六、无瞋（*adosa*）：其特性是不凶残或不对抗；作用是去除恼火或去除烧热；现起是随和。无瞋包括诸如慈爱、温和、友好、友谊等善德。

当无瞋作为慈（*mettā*）梵住而生起时，其特性是增进众生的福祉；作用是愿他们幸福；现起是去除恶意；近因是视众生为可爱。应分辨此慈爱和它的近敌，即：自私的爱。

七、中舍性（*tatramajjhataṭṭā*）：直译此心所的巴利文即是“位于中间”。这是 *upekkhā* 舍心的同义词，不是舍受，而是心平衡、无著与平等的态度。其特性是平衡心与心所；作用是防止过多或不足或去除偏袒；现起是中立。它是以心与心所中舍地

旁观的状态，如马车夫袖手旁观平稳前进之马。

以众生为所缘的中捨性心所可以成为舍梵住。舍梵住在严格意义上无分别、无偏爱、无偏见地对待一切众生，平等地看待万物。不应混淆此舍与其近敌：由于无明而导致的 世俗心无分别。

接下来的12个遍一切美心心所是6对，每一对中的一个关于“名身（*kāya*）”，另一个适合于心（*citta*）。在此名身是指诸相应心所之集合，在“一团”的意义上称为“身”。

八、九、身轻安（*kāyapassaddhi*）与心轻安（*citta-passaddhi*）：这两种轻安各自的特性是平静心所与心的不安（*daratha*）；作用是破除心所与心的不安；现起是心所与心的安宁冷静；近因是心所与心。它们对治导致烦躁的掉举与后悔。

.....。 2

[汉译按

1.完整的比喻译出如下：如在一条有许多鳄鱼、鬼怪、鲨鱼、夜叉等的大河两岸，各站着一大群胆小的人。一位英勇的战士来到河边，问道：“为何你们都站着不走？”他们答道：“由于太危险了，所以我们不敢渡河。”而他即拔出利剑说道：“不用怕，跟我来吧！”就驱除前来的鳄鱼等而渡过了河。如此他安全地把此岸的人群带过彼岸，也安全地把彼岸的人群带至此岸。所以信是前导，是人们布施、持戒、守布萨、修行的前提。由此而说：信的特性是净化与启发。（本条内容拷贝粘贴自《阿毗达摩概要精解》）

2. 剩余的5对大意相同，兹繁未译。]

[II§6]三离心所（*virati cetasika*）

一、正语；二、正业；三、正命：这三种名为“离”。

导读

离：这三种属于美心所的离是刻意远离语言、行动与[糊口活命之]事业上的恶行。对于世间心，只有当有机会造恶，而刻意克制自己不犯时，离心所才会运作。在没有造恶机会的情况之下不造恶，那并不是“离”，而是纯净的戒行（*sīla*）。

诸论师把“离”分别为三种：①自然离；②持戒离；③正断离。

①自然离（*sampattavirati*）是由于顾及自己的社会地位、年纪、教育程度等等，而在有机会造恶时不造恶。例如出于被捉到时于自己的名誉有损的考虑而不偷盗。

②持戒离（*samādānavirati*）是由于持了戒而不造恶。例如持五戒：不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒或服用麻醉品。

③正断离（*samucchadavirati*）是与出世间道心相应的“离”，它完全根除了造恶的倾向。

文中所说的“离”包括了三种心所：正语、正业、正命。

一、正语（*sammāvācā*）：正语是刻意远离恶语：妄语、两舌、恶口、绮语[无意义的废话]。

二、正业（*sammākammanta*）：正业是刻意远离身恶行：杀生、偷盗、邪淫。

三、正命（*sammā-ājīva*）：正命是刻意远离邪活命，如：买卖毒品、麻醉品、武器、奴隶、以及供屠宰的动物。

此三离各自的特性是不犯语恶行、身恶行、邪活命；作用是从诸恶行退缩；现起是远离如是恶行；近因是信、惭、愧、

知足等等。它们应被看作是心对恶行的厌恶。

[II§7]：二无量 (*appamaññā*)

一、悲悯；二、随喜：这两种名为无量。

导读

无量：有四种对众生的态度称为无量，因为以一切众生为所缘而修习它们，所以它们的范围是潜在性地无量无边的。此四无量心是慈爱、悲悯、随喜、中捨。它们又名为四梵住¹ (*brahmavihāra*)。

虽然四无量心都是对待众生的理想态度，但只有悲悯与随喜两者被列入无量心所当中。这是因为慈爱是无瞋心所的一种呈现方式，而中捨则是中捨性心所的一种呈现方式。无瞋并不一定会呈现为慈爱，而是也能以其它方式呈现。但当慈爱生起于心中时，它一定是无瞋心所。平等对待众生的中捨无量心与中捨性心所之间的关系也是如此。

四无量心中的悲悯和随喜是凭其自身的资格而作为心所，不是作为其它诸心所的显现方式。而无瞋和中捨性此二心所遍于一切美心都有，唯有当个别地强化训练此二心所时，它们才能成为“无量心”。

一、悲悯 (*karuṇā*)：其特性是推动拔除他人的痛苦；作用是不忍见他人之苦；现起是不残忍；近因是见到被痛苦淹没的众生是如此地无助。当能去除残忍时此悲悯即已成功，若导致悲伤则已失败。

二、随喜 (*muditā*): 其特性是为他人的成功而高兴; 作用是不妒嫉他人的成功; 现起是去除厌恶 (他人的成功); 近因是见到他人的成功。当能去除厌恶时此随喜即已成功, 若导致兴高采烈则已失败。

[汉译按

1.四梵住: 北传古来译为“慈悲喜舍”, 如此“随喜 (appreciative joy,赞赏之喜)”就讹略为“喜”, 而混淆于五禅支中的“喜”; “随喜”属于25美心所之一, “喜”则属于6杂心所之一, 二者的巴利文发音也完全不同。]

[II§8]一无痴 (*amoha*)

连同此慧机能根, 当知这25种为美心所。

导读

慧机能根 (*paññindriya*): 巴利文 *paññā*是慧, 或如实知见诸法。在此称它为机能根是因为 对于如实知见诸法它起了支配性的作用。在阿毗达摩里, 慧 (*paññā*)、智 (*ñāṇa*)、无痴 (*amoha*) 三者是同义词。慧的特性是“依其自性而看透诸法 (*yathā sabhāva paṭivedha*) ¹”; 作用是如油灯一般照亮所缘境; 现起是不昏乱糊涂; 近因是如理作意²。

[汉译按

1. 依其自性而看透诸法 (*yathā sabhāva paṭivedha*): 水野弘元解释 *paṭivedha* 为“贯穿, 贯通, 通达”, 这应当是根据对应梵文的古汉译; PEG 对 *paṭivedha* 的解释是“penetration 透视, piercing 刺破”; BD 对 *paṭivedha* 的解释是“亲证而非仅仅从文字上知解, 或实修它而非理论上研究。”“贯穿/贯通”的字面意思就是“刺破”, “通达”的字面意思是“穿通到达”, 就此来说古

汉译是正确的；不幸的是，在汉语佛学后来的演变中，“通达”被扭曲成“融会贯通、圆融无碍”之义，但 *paṭivedha* 并无此义，*paṭivedha* 更强调“看破/看透”之义，所以末学将其译为“看透”。

2. **近因是如理作意：**《清静之道》第十四章、段七：“由于佛陀说有三摩地者能如实知见诸法，慧的近因是三摩地”；《殊胜义》英、页162：“慧的近因是不迷惑，有如一位很好的森林向导”。]

[3.3色]

[3.3.1]色之列举

[VI§2]简说：四大种与所造色

色法有两种，即：四大种和四大种所造色。这两者包含了十一类（色法）。

导读

色法有两种：阿毗达摩列举了**28**种色法，简要来说则可归纳为两大类，即：四大种和四大种所造色。四“大种（*mahābhūta*）”是地元素[界]、水元素[界]、火元素[界]与风元素[界]。这些是色法不可分离的基础成分；在它们的种种组合之下形成了小至极微，大至山岳的一切物质团。所造色（*upādāya rūpa*）是源自或依靠四大种而有；它们一共有**24**种。四大种可譬喻为大地，所造色则有如依靠大地而得以生长的树木。

所有**28**种色法可归纳于十一类。其中七类称为“具体所成色（*nipphannarūpa*）”，因为它们拥有自性，所以适合作为观智随观和了悟的所缘。其余四类色法在本性上较为抽象，因此称为“非具体所成色（*anipphannarūpa*）”。（见表6-1）

表6-1：28种色法

18种具体所成色		10种非具体所成色	
(一) 大种色	1.地元素	(八) 界限色	19.虚空元素 [界]
	2.水元素	(九) 表色	20.身表
	3.火元素		21.语表
	4.风元素	(十) 变化色	22.色轻快性
(二) 净色	5.眼净色		23.色柔软性
	6.耳净色		24.色适业性 *加两种表色
	7.鼻净色	(十一) 特性色	25.色集
	8.舌净色		26.色相续
	9.身净色		27.色老性
(三) 行境 色	10.眼所对色		28.色无常性
	11.声		
	12.香		
	13.味 (触=地、火、 风三元素)		
(四) 性色	14.女性色		
	15.男性色		
(五) 心色	16.心所依		
(六) 命色	17.命根色		
(七) 食色	18.段食 [食素]		

[VI§3]详述：具体所成色

如何？

一、地元素[界]、水元素[界]、火元素[界]与风元素[界]名为大种色。

二、眼、耳、鼻、舌与身名为净色。

三、眼所对色¹、声、香、味与触名为行境色，后者包含了除水元素[界]之外的3大种。

四、女性色与男性色名为性色。

五、心所依名为心色。

六、命根色名为命色。

七、段食名为食色。

如是这18种色法合为一组，(因为它们)是有自性色、有真实特性色、具体所成色、色色及 观智所解色。

导读

(一) 大种色：四大种称为元素[界] (*dhātu*)，因为它们“任持自性 (*attano sabhāvaṃ dhārenti*) ”。称为地元素[界] (*paṭhavīdhātu*) 是因为它有如地一般，作为同时存在的诸色的支持或立足处。巴利文 *paṭhavī* (地) 是源自意为“扩展”或“散布”的词根，因此地元素[界]代表扩展的本质。地元素[界]的特性是坚性或软性；作用是作为(其它大种与所造色的)立足处；现起是接受；近因是其它3大种。坚性和软性是被触觉

所体验到的地元素[界]的模式。

水元素[界]（*āpodhātu*）使其它色法聚集在一起而避免它们散开。其特性是滴/淌[trickle]或渗出[ooze]；作用是强化其它并存的诸色法；现起是把诸色团结或聚集在一起；近因是其它3大种。阿毗达摩认为，水元素[界]与其它3大种不一样，不能够被亲身感知，而只能间接地从观察到色法聚集在一起而得知。

火元素[界]（*tejodhātu*）的特性是热；作用是令其它色法到期或成熟；现起是不断地提供柔软性；（近因是其它三元素[界]）。火元素[界]被体验为热或冷。

风元素[界]（*vāyodhātu*）是移动及压力的本质。其特性是膨胀（*vitthambhana*）；作用是导致移动；现起是传送；近因是其它3大种。它被体验为可触知的压力。

总而言之，四大种由地元素[界]支持；由水元素[界]聚集；由火元素[界]维持；由风元素[界]膨胀。

（二）净色（*pasādarūpa*）是五种分别存在于五种感知器官中的色法。应分辨净色与支持它们的五种粗显的感知器官。世俗所称的眼在阿毗达摩里则称为“混合眼（*sasambhāra-cakkhu*）”，是各种不同色法的组合。其中之一是眼净色（*cakkhupasāda*），它是位于视网膜里的净色，对光与颜色敏感，以及作为眼识的所依色与门。耳净色（*sotapasāda*）是在耳洞里：“在一个状如指套，长着许多褐色细毛之处”；它是对声音敏感的净色，以及作为耳识的所依色与门。鼻净色（*ghānapasāda*）位于鼻孔里，对气味敏感。舌净色（*jivhāpasāda*）散布于舌头上，对味道敏感。身净色（*kāyapasāda*）散布于全身，有如浸透棉花的液体一般；它对

触觉敏感。

眼净色的特性是准备让“眼所对色[visible data]”冲击的四大种之净，或说 眼净色的特性是 出于色渴爱（*rūpatanḥā*，欲见色）而生的四大种之净；作用是取“眼所对色[visible datum]”为所缘；现起是作为眼识的所依；近因是 出于色渴爱而生的业生四大种。对耳、鼻、舌、身净色的特性等以此类推。

（三）行境色（*gocararūpa*）是五根所对境，五根所对境是相应根识的所缘缘。当知触所缘是由地元素[界]、火元素[界]与风元素[界]三大种组成。根据阿毗达摩，水元素[界]作为聚集的本质，并不包括在触所缘之内。眼所对色等其它四种行境色是属于所造色。

总而言之，行境色的特性是冲击净色；作用是作为根识的所缘；现起是作为根识之境；近因是四大种。

（四）性色（*bhāvarūpa*）有女性色与男性色两种。这两种色各自的特性是女性与男性。它们各自的作用是显示女性及男性；各自的现起是女与男的标志、特相、工作、方式之因。标志之因是身体结构；特相之因是女性特征或男性特征；工作之因是典型的女性职业或男性职业；方式之因是典型的女性气质或男性气质。

（五）心色（*hadayarūpa*）：关于心所依（*hadaya-vatthu*），见 III§20。心所依的特性是意元素[界]和意识元素[界]的色所依；作用是支持此二元素[界]；现起是承载此二元素[界]；依于心脏里的血，可以发现心色，心色受四大种所支助，以及由命根色所维持。

（六）命根色（*jīvitindriya*）：它是与属于7遍一切心心所的名命根相对的色命根。“命”被称为“机能根”是因为它控制其所属之法。命根色的特性是在“住刹那”维持同在的色法；作用是使它们转起；现起是维持这些色法存在；近因是当被维持的四大种。

（七）段食（*kabaḷikārāhāra*）：其特性是粗大的可食物里的‘营养之本质’（*ojā*）²；作用是维持色身；现起是使身体强壮；近因是‘营养之本质’所依的粗大食物。

这18种色法：至此所列举的18种色法都属于“有自性色（*sabhāvarūpa*）”，因为它们壹壹各有截然不同的‘在所缘的意义上的本性’³，例如地元素[界]的坚性.etc；它们被称为“有真实特性色（*salakkhaṇarūpa*）”⁴因为它们都有无常、苦、无我3种共性⁵；被称为“具体所成色（*nippaṇnarūpa*）”因为它们由业等诸缘直接所成；被称为“色色（*rūparūpa*）”因为它们拥有色法的本质特性，即遭受损坏；被称为“观智所解色（*sammasanarūpa*）”⁶因为它们是被观智随观[无常、苦、无我]3种共性的所缘。

[汉译按

1. 眼所对色：英 visible form(视觉形式)。下文中的 visible data/datum(视觉依据)也译为“眼所对色”。但它们的巴利文都只是 *rūpa*。*rūpa* 有时指一切大种和所造，有时专指所造色中的第1种行境色；为了避免混淆，在前一种情况下将 *rūpa* 译为“色”，在后一种情况下将 *rūpa* 特意译译为“眼所对色”。不译为“颜色”，因为任何一种颜色都是“所知概念”而不属于18种具体所成色。
2. 营养之本质（*ojā*）：也可译为“食素”。注意段食不是馒头面条米饭等等，南传的段食是“细色”，属于“法所缘”；也就是前5识不能识知段食，唯有意识能识知段食。注意这与北传文献中对段食的定义不同。

3. 截然不同的‘在所缘的意义上的本性’：南传说某一法“有自性”是侧重从认识论的角度而非从形而上学的角度而言的。存在论以认识论为前提，有什么样的认识论就有什么样的存在论，脱离了认识论的存在论不但在理论上是无效的假设，而且在实践上也无意义，无法用于指导实修。解脱的方法是根本扭转凡夫的认知模式，解脱的本质是认知模式的根本转化。佛法禅修的过程就是认知模式根本转变的过程，南传所谓十六观智无非就是在描述认知模式的各个转捩点。南传关注的重点是 为观智进展“标示道迹”，令实修毗钵舍那者有迹可循、不入歧途，所以南传的教理不是玄学思辨而是认识论及其实践（观智实修）。此句依字面义也可译为“因为它们壹壹各有 截然不同的客观本性”，但基于上述理由，末学不取此译。
4. 有 真 实 特 性 色（ *salakkhaṇarūpa* ）：英 matter possessing real characteristics。巴利文 *salakkhaṇarūpa* 的字面意思是“有特性色”。
5. 3种共性：英 three general characteristics。
6. 观智所解色（ *sammasanarūpa* ）：巴利文直译为“所确认色”。]

[VI§4]详述：非具体所成色

八、虚空元素[界]名为界限色。

九、身表与语表名为表色。

十、色轻快性、色柔软性、色适业性及两种表色名为变化色。

十一、色集、色相续、色老性及色无常性名为特性色。在此，集与相续是指色法的生。

导读

非具体所成色：从第八至第十一组的色法被称为“非具体所成色（*anipphannarūpa*）”，因为它们不是由四种色法之因（见 VI§9）直接造成，而只是具体所成色的形式或属性。

（八）、虚空元素[界]（*ākāśadhātu*）：阿毗达摩认为，虚空元素并不只是指几何空间，而是诸色聚之间的空隙，令人能够辨识它们为个别的个体。虚空元素的特性是区划色[聚]的界限；作用是显示色[聚]的边界；现起是色[聚]的诸界限 或 诸间隔和诸缝隙 的形态；近因是应被区划的色[聚]。

（九）表色（*viññattirūpa*）：巴利文 *viññatti*（表示/示意）是指把自己的思想、感受与态度表达给他人知道的方式。有两种表达的方式，即：身表（*kāyaviññatti*）及语表（*vacīviññatti*）。前者是在心生风元素[界]中的一种特定变化，心生风元素[界]导致身体 以表达自己的意图的方式 移动。后者是在心生地元素[界]中的一种特定变化，心生地元素[界]在话语中发出，由此表达意图。这两种都有显示意图的作用。它

们各自的现起是身体移动之因及言语之因；各自的近因是心生风元素[界]与心生地元素[界]。

（十）变化色（*vikārarūpa*）：这类色法在具体所成色的诸特定模式[行相]或现起。它包括了上述两种表色，以及色轻快性、色柔软性、色适业性三种色法。

当中，色轻快性（*rūpassa lahutā*）的特性是不迟钝；作用是去除色法的沉重；现起是色法轻快地生起及变易；近因是轻快的色。

色柔软性（*rūpassa mudutā*）的特性是不僵硬；作用是去除色法的僵硬性；现起是不对抗身体的一切作业/动作；近因是柔软的色。

色适业性（*rūpassa kammaññatā*）的特性是适合身体作业的适业性；作用是去除不适业性；现起是不衰弱；近因是适业的色。

（十一）特性色（*lakkhaṇarūpa*）：有4种。其中，集（*upacaya*）¹与相续（*santati*）都是指色法的“生（*jāti*）”。它们之间的差别是：色集是一股色相续流的第一次生起，即最初发起或建立色相续流；色相续是色法在同一股色相续流中不断地再生起。例如：在结生时身十法聚、性根十法聚与心色十法聚的生起是色集，这些色聚在整个生命期中的生起是色相续。

色集的特性是开始建立；作用是令色法的诸实例首次显露；现起是发起或完成的状态；近因是所生之色。

色相续的特性是持续不断地生起；作用是锚系；现起是不间断；近因是当被锚系之色。

色老性（*rūpassa jaratā*）的特性是色法成熟或老化；作用

是将诸色导向终结；现起是虽然还没消失但已失去新性；近因是正在衰老的色法。

色无常性（*rūpassa aniccatā*）的特性是色法完全破坏；作用是令色法消失；现起是色法离去；近因是即将完全破坏的色法。

[VI§5]：28种色

如是依据各自的特性，十一类色法可分别为28种色。如何（是28）？

大种色、净色、行境色、性色、心色、命根色与段食是18种具体所成色。

界限色（虚空元素）、表色、变化色与特性色是10种非具体所成色。如此一共有28种色。

.....。

[汉译按

1. 集（*upacaya*）：英 production。巴利语 *upacaya* 的字面意思是“积集”，常用来指业的积集、累积；也有长老译为 integration(集成)，本书折衷译为“色集”。]

[3.3.2]色之分别

[VI§6]：一种

于此，一切色是一种，因为它们都是：无根因、有诸缘、有漏、有为、世间、属于欲界、无所缘、非当断。但是，依内与外.etc 而言，色法成为多种。

导读

一切色是一种：一切色都是无‘根因’，因为它们不与善、不善或无记‘根因’相应，只有名法才会与‘根因’相应。一切色都是“有诸缘”，因为它们依靠四因[之一]生起（见 VI§9）。色法是“有漏(*sāsava*)”¹【此处前缀“*sa*”带有“不是指“*sampayutta*”相应/相关联”，而是指‘成为诸漏的一个所缘’的能力】，因为它可以成为四种漏的一个所缘（见 VII§3[兹译出如下：直译巴利文 *āsava*（漏）的意义是“流出之物”。该巴利文的字面意思是“从脓疮渗出来的脓”，或“已长期发酵的酒”。列为诸漏的烦恼被称为流出之物是因为它们就像‘流出来的脓’和‘已长期发酵的酒’。诸注疏说它们称为漏是因为它们流到最高的生存地，或者是因为它们流到更换种姓（*gotrabhū*）。在四漏当中，“欲漏”与“有漏”都是属于贪心所，前者是对欲乐之贪，后者是对‘后有[来生]’之贪。“邪见漏”是邪见心所；“无明漏”则是痴心所。]）。一切色法是“有为”与“世间”，因为没有任何色法能够超越五取蕴的世间。一切色法是属于欲界：虽然在色界里也有色法，但色法依本性是属于欲界，因为它是欲贪²的所缘。色法是“无所缘”

的，因为它不能像名法一样了知所缘。色法是“非当断”的，因为它不能像烦恼一般被四出世间道永断。

[汉译按

- 1. 色法是“有漏(*sāsava*)”:意思是指色法有能力成为贪、痴、邪见3种烦恼心所的所缘。
- 2. 欲贪: 英 *sensual craving*，即对欲乐的贪欲。此外还有对“有（存在）”的贪欲。]

[VI§7]: 多种

如何？

五种净色名为内色，其余的是外色。

净色与心色六种名为所依色，其余的是非所依色。

净色与表色七种名为门色，其余的是非门色。

净色、性色与命根色八种名为 机能根 色，其余的是 非机能根 色。

粗色、近色与冲击色包含五净色与（七）行境色12种，其余的是细色、远色与非冲击色。

业生色是“所执取色”，其余的是“非所执取色”。

色处¹是可见色，其余的是不可见色。

眼与耳不到达（其所缘），鼻、舌与身则到达（其所缘），这五种是取所缘色，其余的是不取所缘色。

眼所对色、香、味、食素（营养之本质）与四大种是八不分离色，其余的是可分离色。

导读

内（*ajjhattika*）：在此“内”是专用来指作为名法之门的五净色。虽然其它种类的色法也能在身体里生起，但只有五净色被称为“内”。

所依（*vatthu*）：见 III§20。

门（*dvāra*）：五净色是识知之门，即心与心所遭遇所缘的媒介。身表与语表是业之门，即造身业与语业的管道。

机能根（*indriya*）²：五净色称为机能根，因为它们在各自己的范围里有控制力（*indra*）。它们每一种都在执行各自的看、听等作用时 控制与它们同时存在的色法。性色控制男性或女性特征和习性的显现。命根色控制同时存在的色法，就有如领航员控制船一般。

粗色、近色与冲击色：在此“粗”“近”“冲击”三词所指的并不是它们一般上的含义，而是指对于根识之转起有重要作用的色法，并且完全与所缘的尺寸大小和距离远近无关。这些色法有12种，即：5净色与7行境色，触所缘算是3种行境色，因为它是地、火及风3大种。

对于根识之生起没有直接贡献的诸色法称为细色、远色及不冲击色，同样地也与这些色法的尺寸大小和距离远近无关³。

所执取（*upādinna*）：18种业生色名为“所执取色”，因为它们是被渴爱与邪见驱动而造下的业的异熟。由除了业之外

的因产生的色法名为“非所执取色”。然而，身体里的一切色法都笼统地称为“所执取色”，而无生命物的色法则称为“非所执取色”。当知与其它成对术语不一样，“所执取”“非所执取”并不是互相排斥的二分法，因为有9种业生色也能够依其它诸因而生起（见§14）。

眼与耳不到达（其所缘）：根据阿毗达摩，眼与耳是不到达或不触碰（*asampatta*）其所缘的净色。若要眼与耳作为识的所依，其所缘必须没有与它们直接碰在一起。反之，其它三净色则直接碰触（*sampatta*）其所缘。

取所缘色：巴利文 *gocaraggāhika*（取境）是用来譬喻作为识生起的所依的五净色。但五净色是色法，并不能真正的识知所缘。而其实是 依靠取所缘色而生起的根识 识知所缘。

不分离色：四大种与眼所对色、香、味及食素（营养）四种所造色合称为八不离色（*avinibbhogarūpa*），因为它们永远绑定在一起，并且存在于 从最简单到最复杂的一切色所缘中。其它色法则非如此，所以称为可分离色。只拥有八不离色的色聚（*kalāpa*）名为“纯八法聚（*suddhaṭṭhaka-kalāpa*）”或“以食素为第八法的色聚（*ojaṭṭhamaka-kalāpa*）”。

[汉译按

1. 色处: 巴 *Rūpāyatanaṃ* 英 visible form base。这是指“十二处”中的色处。
2. 机能根 (*indriya*): PTS P-E dictionary 的解释节译如下:

Indriya, (nt.中性) [Vedic *indriya* adj. only in meaning “belonging to Indra”;nt. strength, might (cp. *inda*), but in specific pāli sense “belonging to the ruler”, i. e. governing, ruling nt. governing, ruling or controlling principle 在吠陀中意为形容词“属于因陀罗神的”; 在巴利文中意为“属于主宰者的”, 也就是掌控(中性)、统治或控制之理体] A. On term: *Indriya* is one of the most comprehensive & important categories of Buddhist psychological philosophy & ethics, meaning “controlling principle, directive force, élan, du/namis”作为佛教术语意为“控制之理体, 导向力”, in the foll. applications 在下述用法中: (a) with reference to sense-perceptibility “faculty, function”用来指称 与根门感知能力相关的“机能, 作用”, often wrongly interpreted as “organ”常常被误译为“器官”; (b) w. ref. to objective aspects of form and matter “kind, characteristic, determinating principle, sign, mark” (cp. woman-hood, hood = Goth. *haidus* “kind, form”) 用来指称 行法和色法就所缘方面而言的“性, 特性, 决定性的理, 相, 表征”; (c) w. ref. to moods of sensation and (d) to moral powers or motives controlling action, “principle, controlling” force 用来指称道德性的“天理,”; (e) w. ref. to cognition & insight “category” 用来指称认识和观照中的“种类”。

Bodhi Bhikkhu 将巴利文 *hetu* 译为 root(根), 强调“使相应法稳定坚固”之义; 将巴利文 *indriya* 译为 faculty(机能), 强调“特定的控制力或机能”之义; *indriya* 巴梵相同, 古汉译为“根”, 如果顺古译, *hetu* 和 *indriya* 就都被译为“根”, 在巴利语和英语中迥然有别的两个词在汉语中就混淆了。为了区别, 末学将 *hetu* 译为“根因”, 将 *indriya* 译为“机能根”, 将 *mūla* 译为“根”或“根本”。

3. 同样地也与这些色法的尺寸大小和距离远近无关: 南传说的究竟色法无论粗细远近都与尺寸距离无关, 因为南传的究竟色法不是存在于空间之中, 空间只是所知概念、是心依托诸究竟法构想而成。注意这与北传所谓的“色法据方所”是不同的。]

[3.3.3]色之起源（rūpasamuṭṭhāna）

[VI§9]：四种起源

色法之起源方式有4种：业、心、火元素[界]与食。

[VI§14]：依起源分析

于此，心色与八根色是业生。两种表色只由心生。声是心生与火元素[界]所生。色轻快性（色柔软性与色适业性）三种是由火元素[界]、心与食所生。八不分离色与虚空元素[界]由四因所生。特性色则不从任何因而生。

导读

说话的声音是由心生，非说话的声音是由火元素生。色轻快性、色柔软性与色适业性三种是由适宜的气候、欢快的心与好食所生；不适宜的气候、沮丧的心与劣食则产生色法的沉重性、僵硬性与不适业性。虚空元素是位于由四种因所生的诸色聚之间的空隙，因此视之为由四因所派生。在下文会解释为何诸特性色并不是由任何因所生。

[VI§15]：总结

从业、心、火元素[界]与食所生的（色法）各有18、15、13与12种。

已说诸特性（色）并非由任何（因）所生，因为它们的自性只是由所集.etc之特质所构成。

.....。

导读

18种业生色是八不离色、八根色、心色与虚空元素[界]。

15种心生色是八不离色、五变化色、声音与虚空元素。

13种火元素生色是八不离色、色轻快性、色柔软性、色适业性、声音与虚空元素。

12种食生色是八不离色、色轻快性、色柔软性、色适业性与虚空元素。

依因的数目，**28色**可再如下地分类：

有一因的色法：八根色、心色及两种表色，一共有**11种**。

有二因的色法：声音，只有一种。

有三因的色法：色轻快性、色柔软性与色适业性，一共有**3种**。

有四因的色法：八不离色与虚空元素，一共有**9种**。

没有因的色法：特性色，一共有**4种**。

[3.3.4]聚的构成

[VI§16]：简说

由于同生、同灭、拥有同一个所依及同时转起而名为色聚的有21种。

导读

色法不会单独生起，必须组合成色聚（*rūpakalāpa*）才能生起，而在此列举了21种色聚。有如一切心所拥有4种特性一般（见 II§1），同一色聚内的色法也有4种特性。在同一色聚里的所有色法都同生同灭，它们都拥有同一个所依，即同起的四大种；此四大种是所造色的近因，而任何一个大种的近因则是其它3大种。再者，它们从生至灭都同时发生。

[VI§21]：内与外

当中，火元素[界]生的两种色聚：纯八法与声九法 [既有内在的]也有外在的。其余一切[色聚]仅仅只是内在的。

[VI§22]：总结

一共有21种色聚，顺序由业、心、火元素[界]及食所生的是9、6、4与2种。

由于虚空[元素]只是划界，特性[色]只是显示，因此智者

说它们不是色聚的成份。

.....。

表5-2：21种色聚

		色聚名称	所包含的色法
业 生	1	眼十法聚	八不离色、命根色与眼净色
	2	耳十法聚	八不离色、命根色与耳净色
	3	鼻十法聚	八不离色、命根色与鼻净色
	4	舌十法聚	八不离色、命根色与舌净色
	5	身十法聚	八不离色、命根色与身净色
	6	女性十法聚	八不离色、命根色与女性色
	7	男性十法聚	八不离色、命根色与男性色
	8	心所依十法聚	八不离色、命根色与心色
	9	命根九法聚	八不离色与命根色
心 生	10	纯八法聚	八不离色
	11	身表九法聚	八不离色与身表
	12	轻快性十一法聚	八不离色、轻快性、柔软性与适业性
	13	身表轻快性十二法聚	八不离色、身表、轻快性、柔软性与适业性
	14	语表十法聚	八不离色、语表与声音
	15	语表声轻快性十三法聚	八不离色、语表、声音、轻快性、柔软性与适业性
时 节 生	16	纯八法聚	八不离色
	17	声九法聚	八不离色与声音
	18	轻快性十一法聚	八不离色、轻快性、柔软性与适业性
	19	声轻快性十二法聚	八不离色、声音、轻快性、柔软性与适业性
食 生	20	纯八法聚	八不离色
	21	轻快性十一法聚	八不离色、轻快性、柔软性与适业性

[3.4涅槃]

[VI§30]：定义

涅槃被称为出世间，以及是由四道智所证。它是诸道与诸果的所缘，被称为涅槃是因为它离去渴爱缠[entanglement]。

导读

涅槃被称为出世间：作为此章结尾的这一篇简要地解释第4种究竟实有：涅槃（*Nibbāna*）。从词源学上讲，巴利文 *Nibbāna*（梵文 *Nirvāṇa*）是源自动词 *nibbāti*，意为“被吹灭”或“被熄灭”。因此它是表示‘熄灭了世间的贪、瞋、痴之火’。但诸巴利论师较喜欢解释它为渴爱“缠（*vāna*）”的不存在或“离去（*nikkhaṇṭṭa*）”。只要人们还被渴爱缠住，他们就还被绑定在生死轮回里（*saṃsāra*）；但当一个人灭尽一切渴爱时，即会达到涅槃，解脱生死轮回。

[VI§31]：分析

虽然依自性涅槃只有一种，但涉及所依（来分别）则成两种，即：有余依涅槃元素[界]与无余依涅槃元素[界]。依不同的方面，涅槃有三种，即：空、无相与无愿。

导读

虽然依自性涅槃只有一种.**etc.**：涅槃是某种无分别的单一

究竟法。它是完全出世间的，而只有一个自性：即完全超越有为世间的无为不死元素[界]。然而，涉及所依来分别则说涅槃是2种；用来分别的依据是五蕴是否还存在。诸阿罗汉所体验的涅槃元素[界]名为“有余依涅槃元素[界]（*sa-upādisesa-nibbānadhātu*）”，因为虽然一切烦恼已彻灭，但由于过去执取所产生的“剩余的”诸蕴还会尽其寿命地存在。在阿罗汉死时所证得的涅槃元素[界]名为“无余依涅槃元素[界]（*anupādisesa-nibbānadhātu*）”，因为五蕴已完全被舍弃、再也不会拥有。在注疏里这两个涅槃元素[界]也分别被称为“烦恼之彻灭（*kilesa-parinibbāna*）”及“诸蕴之彻灭（*khandha-parinibbāna*）”。

依不同的方面，涅槃有三种：涅槃被称为空（*suññata*）是因为它空无贪瞋痴，也因为它空无一切有为法；被称为无相（*animitta*）是因为它毫无贪.etc 之相，也因为它毫无一切有为法之相；被称为无愿（*appaṇihita*）是因为它不被贪瞋痴所渴望，也因为它不被渴爱所贪求。

[VI§32]：总结

解脱渴爱的伟大亲见者宣称涅槃是一种所缘法，此所缘法是无死、无尽、无为及无上。

如是，如来开显四种究竟实有：心、心所、色及涅槃。

[4]摄杂分别

[III§1]序文

已依自性说毕53相应法：心与诸心所。如今只取心，再依受、根因、作用、门、所缘及所依而作简要分析。

导读

53相应法：虽然阿毗达摩分辨了89（或121）种心，但它们都只被视为一种法或一种真实有，因为它们都有相同的特性，即识知所缘。然而，52心所法中的每一个都被视为单独的真实有，因为它们各有不同的特性。如是一共有53相应名法。

只取心（ *cittuppādavasen'eva* ）：直译巴利文 *cittuppāda* 则是“心之生起”。在其它语境中，它是指心及其相应心所整体，但在此只是指心本身。无论如何，当知心必定和其不可分离的心所同时转起，而其心所则是分析与分类心的依据¹。

[汉译按

1.而其心所则是分析与分类心的依据：心王唯是1种，究竟名法唯有53种，既然如此，那用“1心王 + n 心所”的表达式就好了，何必再用89/121心的极端复杂分类法搞出铜墙铁壁般的万种组合呢？末学不明白。]

[4.1]受之举要

[III§2]受之分析

于受之举要，首先，受有三种，即：苦、乐、不苦不乐。复次，受亦可分别为五种：乐、苦、悦、忧、舍。

导读

受之分析：如我们所见，受是‘遍一切心心所’之一，有体验所缘之“滋味”的作用。由于每一心都必定会与某种受相应，所以在分类心时，受是一个重要的依据。

受有三种：受可以依三分法或五分法分别。当只单纯依其情感特质来分析时，受有三种：苦、乐、不苦不乐。在这三分法里，乐受包括了“身体的乐受”和“心的乐受或悦受”两者；而苦受则包括了“身体的苦受”和“心的苦受或忧受”两者。

受亦可分别为五种：当以支配性的“机能根（*indriya*）”的方式分析时，受则成为五种。这五种受 称为“机能根”，因为在体验所缘的情感模式方面，它们统治或支配（*indra*）其相应诸法。

在采用五分法时，三分法的乐受则分为乐受与悦受，前者是身受，后者是心受；三分法的苦受则分为苦受与忧受，前者是身受，后者是心受；不苦不乐受亦即中捨性或舍受。

在诸经中，有时佛陀也只说受为两种：乐与苦。这是一种宽泛的或隐喻式的分析法，把 无可指责的舍受 包括在乐受之内，以及把 应受指责的舍受 包括在苦受之内。佛陀又说道：

“任何所感受的都是苦”（*yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmiṃ*, 《相应部》36:11/iv,216）。这句话里的苦并不是指狭义的苦受，而是指广义的苦，即一切有为法无常故苦。

乐受（*sukha-vedanā*）的特性是体验可喜的触所缘；作用是加强相应诸法；现起是身体之享受；近因是身根。

苦受（*dukkha-vedanā*）的特性是体验不可喜的触所缘；作用是减弱相应诸法；现起是身体遭受痛苦；近因也是身根。

悦受（*somanassa-vedanā*）的特性是体验可喜的所缘；作用是享用所缘之可喜的面向；现起是精神享受；近因是轻安【看来轻安（*passaddhī*）只是于禅修时生起的悦受的近因】。

忧受（*domanassa-vedanā*）的特性是体验不可喜的所缘；作用是受用所缘之不可喜的面向；现起是精神痛苦；近因是心所依[色]。

舍受（*upekkhā-vedanā*）的特性是被体验为中性；作用是不增长亦不减弱相应诸法；现起是平静；近因是喜（*pīti*）不相应之心。

[III§4导读]

当知除了乐俱与苦俱的身识之外，双五识的其余四对都是舍俱。《*Atthasālinī*殊胜义》解释【《*Atthasālinī*》巴本263页，英本349~350页：“五净色是属于所造色，前四门的所缘也是所造色。然而，触所缘则是四大其中的三个。”】，于眼、耳、鼻、舌四门，当属于所造色的所缘 冲击 也属于所造色的根门时，其冲击力并不强，就有如把四团棉花放在铁砧上，再以另外四团棉花敲打它们。因此，所产生的受是舍受。然而身门的所缘是四元素[界]中的地、火、风，所以身门的所缘 对身净色的冲击很强，并且此强烈冲击 能传到身根中的四元素[界]。这就有如四团棉花受到铁锤敲击：铁锤击透棉花并击中铁砧。当所缘是可喜所缘时，生起的身识是善异熟心，而其相应身受是身之乐受；当所缘是不可喜所缘时，生起的身识是不善异熟心，而其相应身受是身之苦受。

虽然看来其它四种根识[眼识、耳识、鼻识、舌识]像是也能与乐或苦受相应，但阿毗达摩认为 这些‘根识刹那’本身 必须与舍受相应。在 与这些根识生起于同一心路过程的 速行阶段里，以及在 取同一所缘的‘随起意门心路过程’里，即能对可喜的色、声、香及味生起心的乐受（即：悦受）；或对不可喜的色、声、香及味生起心的苦受（即：忧受）；或以无分别或无执着的态度对待所缘而生起舍受。然而，这些都是心受而非身受，而且是在‘根识刹那’过后才生起，并不是直接与根识相应。当这些受 生起于速行的阶段时，即会与善或不善心相应；然而，阿罗汉在速行中生起的悦受及舍受则与唯作心相应。

[III§5]根因之分析

于根因之举要当中，根因有六个，即：贪、瞋、痴、无贪、无瞋及无痴。

导读

根因之分析：在这一篇里，一切心会依据 伴随它们的 *hetu* 或“根因”而分类。在诸经中，巴利文 *hetu* 用以表达广义的“原因（*kāraṇa*）”。*hetu* 与“缘（*paccaya*）”是同义词，且 *hetu* 常与 *paccaya* 连用；*hetu* 用来指称 任何作为其它法的因或理由之法。然而，在阿毗达摩里，*hetu* 是专门特指“根（*mūla*）”，且只用于六个决定善恶的心所。

之前已曾诠释，根是使到 和它相应的心与心所稳定坚固的心所 【《阿毗达摩义广释》：*Suppatitṭhitabhāvasādhanaśaṅkhāto mūlabhāvo.*】。有根因的心如树般稳定又坚固，无根因的心则如藓苔般既软弱又不稳定。

在内文里所列出的六根因，贪、瞋、痴必定是不善；无贪、无瞋、无痴则可以是善或无记，它们在善心中是善，在异熟心或唯作心中是无记。无论是善还是无记，这三根因都是美（*sobhana*）心所。

[III§8]作用之分析

于作用之概要当中，作用有14种，即：一、结生；二、有分；三、转向；四、看；五、听；六、嗅；七、尝；八、触；九、领受；十、正度；十一、确定；十二、速行；十三、彼所缘；以及十四、死亡。

当知依阶段分类，它们则成十种，即：一、结生；二、有分；三、转向；四、五识；等等。

导读

作用之分析：阿毗达摩总共施设了14种 各种不同的心¹ 所能执行的诸作用。这些作用是在心路过程里执行（第三至十三项），或在心路过程之外，即于离心路过程心里（第一、第二及第十四项）执行。

一、结生（***paṭisandhī***）：在投生那一刻执行的作用名为结生，因为它把新一生与前世连接起来。执行这作用的结生心（***paṭisandhicitta***）在每一世里都只出现一次，即在投生的那一刹那。

二、有分（***bhavaṅga***）：巴利文 *bhavaṅga* 的意思是“生命（*bhava*，有）”的因素（*aṅga*），即是“存在”之必不可少的条件。心的有分作用是：保持在一世当中，从投生至死亡之间的

生命流相续不断。在结生心生起灭去之后，紧接着生起的是有分心；此有分心与结生心是同一种异熟心，但执行不同的作用，即保持生命流相续不断。每当没有心路过程发生时，有分心即会于每一刹那中生灭；有分心在无梦熟睡的时候最为明显，但在清醒的时候，它也在诸心路过程之间刹那刹那地生起无数次。

当一个所缘冲击某个根门时，有分心即会被中止，主动的心路过程生起以识知该所缘。一旦心路过程结束，有分心就会立即再生起，直到下一个心路过程发生为止。如此，在心的非主动的阶段，有分心即会在每一刹那里生灭，有如河水般流动而不会连续两个刹那保持静止。

三、转向 (*āvajjana*)：当所缘冲击任何一个根门或意门时，即会有一个名为“有分颤动 (*bhavaṅga-calana*)”的心识刹那发生，有分心于此“颤动”了一个心识刹那。继之而来的心识刹那名为“有分止断 (*bhavaṅga-upaccheda*)”，有分心之流于此被截断。紧接而生起的心即转向五门或意门的所缘。这转向于所缘的作用名为“转向”。

四至八、看等等：在五门心路过程里，转向刹那之后生起的是一个直接识知此来撞所缘的心。此心及其所执行的特定作用决定于该所缘的本性。若该所缘是眼所对色²，生起的就是眼识；若该所缘是声音，生起的就是耳识，等等。此处所说的看听等等作用，不是指严格意义上的‘明确地辨认出见到或听到等的对象’的识知作用；此处所说的看听等等作用是指心的雏形的时刻，此刻先于一切辨认性识别操作之前、此刻五根之所缘³仅仅被直接地、简单地体验。

九至十一、领受等等：于五根门的心路过程，在眼识等之后，

依次生起的心分别执行“领受（*sampaṭicchana*）”、“正度（*santīraṇa*）⁴”与“确定（*voṭṭhapana*）”该所缘的作用。于意门心路过程，并没有这3种作用⁵发生；而是，紧接着有分止断之后生起意门转向，中间并没有任何其它作用。

十二、速行（*javana*）：巴利文 *javana* 是阿毗达摩专有术语，最好不译。直译的意思是“迅速地跑”。在心路过程里，“速行”是紧随“确定”之后的心识作用【这是指在五门心路过程里。若在意门心路过程里，意门转向之后即是速行的阶段。】，由一连串的心（一般上是7个同一类型的心）组成，这一连串的心在捕获所缘的动作中“迅速地跑”向所缘。从道德角度而言，速行是最为重要的阶段，因为善不善心即是源于此阶段。【对于还不是阿罗汉的人是如此。阿罗汉的速行心是无记。】

十三、彼所缘⁶（*tadārammaṇa*）：直译巴利文 *tadārammaṇa* 的意思是“拥有那个所缘”，字面意义是指：取之前已被速行捕获的所缘为自己的所缘。在欲界心路过程里，当五门的所缘是“极大所缘”或意门的所缘是“清晰所缘”时，紧接速行的阶段之后的两个心识刹那 执行“彼所缘”的作用。但当所缘不是极大所缘或清晰所缘时，或者当心路过程不属于欲界时，心就完全不会执行这种作用。在“彼所缘”之后（或当 没有彼所缘时即是在“速行”之后），心流即会再度陷入有分。

十四、死亡（*cuti*）：死亡心是一世中的最后一个心，是标志着此世之终结的心。此心与结生心和有分心是同一种心，并且也是 离心路过程心，即主动性的心路过程之外的非主动性的 心流。它与后两者的差别只在于作用不同，即：执行死亡。

依阶段分类，它们则成十种：巴利文 *ṭhāna*（阶段）是指

一个心识刹那，而在每一心识刹那里必定只能有一心生起。虽然有14种心的作用，但看等五识的作用都发生在心路过程里的同一种“阶段”，即在（五门）转向与领受之间的阶段。如是，14种作用发生在十个“阶段”里。

[汉译按

1. 各种不同的心：当心生起时，除了1心王和7遍一切心心所必定会生起之外，其余诸心所或起或不起，依据心所数目的不同而构成了各种不同的心。执行每一种作用时所生起的心所 有哪些，见下页表格（该表格取自《摄阿毗达摩义论表解》，明法比丘编，2008年版）。
2. 眼所对色：英 visible form。
3. 五根之所缘：英 sense datum(感觉资料)。也即根门所缘。datum 取“测量基准/事实资料”之义。
4. 正度 (*santīraṇa*)：英 investigation, 调查/审度。Ñāṇaponika & Ñāṇamoli Bhikkhu 也都是这么译的，但叶均等汉译者都依据水野弘元的巴利语词典将 *santīraṇa* 译为“推度”。末学认为将 *santīraṇa* 译为“investigation 审度”比译为“推度”更妥当。a. 水野弘元将 *santīraṇa* 译为“推度”并无古汉译的依据；因为按《成唯识论掌中枢要》所说“上座部师立九心轮”，对应的应该是“等贯徹”，按《解脱道论》对应的应该是“分别”（此古译名符合字根的意思，见下面 PED 的解释节译）。b. 水野弘元将 *santīraṇa* 译为“推度”在义理上是错误的：“审度”和“推度”都有尚未确定之义，但“推度”还有推测之义，意即会有认知错误的可能；*santīraṇa* 仅五门心路过程中有，而五门心路过程心全是现量，不可能有错误认知！

因此末学进一步按 *santīraṇa* 字根(*saṃ*正确地+*tīraṇa* 量度)的意思译为“正度”，表达现量的意味。

PED 的解释节译如下：

Santīraṇa, (nt. 中性) [*saṃ*正确地+*tīraṇa* (PED 对 *tīraṇa* 的解释如下：[from *tīreti* 2] measurement 测量/量度, judgment 判断, recognition 识别)] investigation 审查, decision 决定; as t.t. denoting a stage in the act of sense-cognition 作为专门术语指心路过程中的一个阶段, judging an

impression 判断一个印象。

5. 这**3**种作用:即领受、正度、确定。

6. 彼所缘: 英 registration, 英译源自动词 register 计量/测量/自动记录之义。]

五十二心所与十四作用

14作用 52心所			离 路			路 心 (vithicitta)												
			1 结 生	2 有 分	3 死	4 转 向		五 识					10 领 受	11 正 度	12 确 定	13 速 行	14 彼 所 缘	
								5 见	6 闻	7 嗅	8 尝	9 触						
						五 门	意 门											
1 3 共它心所	七遍		V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	
	六杂	寻	V	V	V	V	V						V	V	V	V	V	
		伺	V	V	V	V	V						V	V	V	V	V	
		胜解	V	V	V	V	V						V	V	V	V	V	
		精进	V	V	V		V								V	V	V	
		喜	V	V	V								V		V	V	V	
		欲	V	V	V										V	V	V	
1 4 不善心所	四遍一切 不善心	痴														V		
		无惭														V		
		无愧														V		
		掉举														V		
	十杂不善心	贪															V	
		见															V	
		慢															V	
		瞋															V	
		嫉															V	
		慳															V	
		后悔															V	
		昏沈															V	
		睡眠															V	
		疑															V	
2 5 美心所	十九遍一切美心		V	V	V											V	V	
	离 心 所	正语														V		
		正业														V		
		正命														V		
	无 量	悲	V	V	V											V		
		喜	V	V	V											V		
		慧	V	V	V											V	V	

[4.4]门之举要

[III§12]门之分析

在门之举要里有六门，即：眼门、耳门、鼻门、舌门、身门与意门。

于此，眼本身是眼门，耳等亦是如此。但有分则称为意门。

导读

门之分析：在阿毗达摩里，“门（*dvāra*）”用以譬喻心与所缘境相互作用的管道。三种业之门是：身、语、意；通过它们，心对外界作出反应。此外，亦有六个识知之门，即：六门。通过此六门，心 心所 与所缘相会；亦通过此六门，所缘进入心和心所的识知范围。

眼本身是眼门：首五门是色法（*rūpa*），即：五种感觉器官里的净色（*pasādarūpa*）。每一种净色皆是一门，通过门，生起于心路过程的 心 心所 得以触及所缘；亦是通过门，所缘才能被心与心所缘取。眼净色 是 眼门心路过程中的诸心 之门，眼净色 使 眼门心路过程中的诸心 能通过眼睛识知 眼所对色。对于其余诸根门的净色和各自的心路过程与所缘 亦是如此。

有分称为意门：有别于首五门，意门（*manodvāra*）并非色法而是名法（*nāma*），即：有分心。当意门心路过程 识知一个所缘时，该心路过程里的诸心 仅仅通过意门缘取所缘，不直接依靠任何色根。

对于哪一个心才是真正的意门，诸注疏有不同见解。《阿毗达摩义广释》说意门是 紧邻意门转向心之前的那个有分心，即：止断的有分（*bhavaṅga-upaccheda*）。其它的阿毗达摩注疏则说有分心与意门转向心两者合起来是意门。然而，雷地长老与 注释《分别论》的《除遣痴迷》皆说一切有分整体是意门。阿耨楼陀（*anuruddha*）尊者并没精确地说明哪一个是意门，而只是说有分是意门。

[III§16]所缘之分析

于所缘之举要，有六种所缘，即：眼所对色所缘、声所缘、香所缘、味所缘、触所缘与法所缘。

其中，眼所对色 本身是 眼所对色所缘。同样地，声等即是声所缘等。但法所缘则有六种：净色、细色、心、心所、涅槃与诸概念。

导读

所缘之分析：每一心及其相应诸心所 皆必须取一个所缘，因为实质上 心本身是由识知所缘的活动构成。在巴利文里，有两个字是用来指称所缘。其一是源自根义为“取乐于”的 *ārammaṇa*；另一个是源自根义为“钩住”的 *ālambana*。由此，所缘是 心 心所 取乐或钩住的“那个”。

六种所缘：阿毗达摩分析了六种对应于六门的所缘。首五种都包括在色法里【巴利文 *rūpa* 有两个意思：一、色法；二、眼所对色。前者是通用范畴，后者是此通用范畴的一个类】。眼所对色、声、香、味四者是属于“所造色（*upādā rūpa*）”，即依靠四大种而生起的次级色法。触所缘则是四元素[界]当中的三元素[界]，即：一、地元素[界]或坚硬性，被触体验为硬或软；二、火元素[界]，被体验为热或冷；三、风元素[界]，被体验为膨胀或压力。四元素[界]的第四种是水元素[界]，其

特性是聚集；根据阿毗达摩，水元素[界]不能被触体验到，而只能通过意门识知。

法所缘则有六种：首五所缘的每一种都能通过以下的三个方式识知：一、通过各自的根门心路过程；二、通过意门心路过程；三、通过离心路过程心，即起结生、有分与死亡作用的心。第六种所缘，即法所缘，完全不能通过五根门心路过程识知；而只能通过 意门心路过程 或 不依赖于门而生的 离心路过程心识知。

有6种所缘属于法所缘：一、净色（*pasādarūpa*）是五种感觉器官里的 感应接受性的物质，即眼净色、耳净色等五种净色。二、细色（*sukhumarūpa*）包括16种列于 VI§7的色法 [(1)水元素[界](2)女性色(3)男性色(4)心所依(5)命根色(6)段食(7)虚空元素[界](8)身表(9)语表(10)色轻快性(11)色柔软性(12)色适业性(13)色集(14)色相续(15)色老性(16)色无常性]，水元素[界]即是其中之一。三、心（*citta*）亦是一种法所缘；虽然心能识知所缘，但心本身亦能成为被识知的所缘。当知心不能直接缘取自身，因为能见者不能见自身；但在某个心流里的一个心，能够识知在同一心流里在其之前的心，亦能识知其它众生的心。四、五十二心所（*cetasika*）也能成为意门心路过程的所缘，例如：当人们觉察到自己的感受、意志与情绪时。五、涅槃（*Nibbāna*）是有学圣者与阿罗汉意门心路过程的所缘。六、诸概念（*paññati*）也是法所缘；它属于世俗真实，在究竟的意义上并不存在。

[III§17]依门分类

一切眼门心都只以眼所对色为所缘，而且那[眼所对色]只属于现在[所缘]。同样地，声.etc 是耳门心.etc 的所缘，它们也只属于现在[所缘]。

然而意门心的所缘有六种，而且，根据情况，此所缘可以是属于现在、过去、未来，或与时间无关。

再者，对于结生、有分、死亡[三种]离门心，所缘亦有六种。根据情况，通常于紧邻的前世（该所缘）已被六门（之一）捕获，[该所缘]可以是现在或过去所缘，或是概念。它[该所缘]被认知为业、或业相、或趣相。

导读

一切眼门心：在眼门心路过程里，所有属于该心路过程的心 都只取 眼所对色 为所缘。眼所对色 并非只是眼识的所缘；五门转向心、领受心、正度心、确定心、速行心及彼所缘 也都取同一个 眼所对色 为所缘。再者，这些生起于眼门心路过程的心 都只取“眼所对色而已（*rūpam eva*）”为所缘。生起于眼门心路过程的诸心 不能识知任何其它种类的所缘。

而且那[眼所对色]只属于现在：在此“现在”一词意为“刹那现在（*khaṇikapaccuppanna*）”，即所体验的事物 存在于现在刹那。由于色法变易的速度比名法慢，一个 眼所对色 可以在一整个眼门心路过程中维持现前。其它[四]根门的所缘亦是如

此¹。

意门心的所缘：生起于意门心路过程里的心能够识知前五所缘中的任何一种，以及 五门心路过程无法触及的一切种类的法所缘。意门心也能识知属于过去、现在与未来任何一时的所缘，或是与时间无关（*kālavimutta*）的所缘。与时间无关的所缘是指涅槃与诸概念。涅槃是没有时间性的，因为涅槃的自性（*sabhāva*）是没有生老灭的；诸概念也是没有时间性的，因为它们空无自性²。

对于离门心等等：离门心是在任何一世当中执行结生、有分与死亡3种作用之心。……。这种心的所缘有六种：过去或现在的五所缘之一，或是法所缘³。在离门心的所有三种作用里，从结生至死亡，离门心都只取同一所缘。该所缘是在投生时由结生心所取的所缘，它在一期生命过程中 由每一刹那的有分心把握，并且在死亡时由死亡心把握。

每一世当中的离门心的所缘，与紧邻的前世的最后一个心路过程的所缘相同。当人临命终时，基于其过去业与当时的情况，某个所缘即会呈现于他的最后一个心路过程。这所缘是以下三种之一：

(1)一个业（*kamma*）：一个 今生过去所做的善行或恶行⁴。

(2)一个业相（*kammanimitta*）：是与即将导致再生的善行或恶行有关的所缘或影像⁵，或是与做善行或恶行的工具有关的影像。例如：虔诚的信徒可能会看到比丘或寺院的影像；医生可能会看到病人的影像；而屠夫则可能听到被宰杀的牛的哀号 或看到一把屠刀的影像。

(3)趣相（*gatinimitta*）：即是临终者下一世将投生的界的

标志。例如：即将投生至欲界天的人可能会看到天界的宫殿；即将投生至畜生界的人可能会看到森林或田野；即将投生至地狱的人可能会看到地狱之火。

根据情况（*yathāsambhavaṃ*）：《阿毗达摩义广释》解释这个词组的意思是：根据前世最后一个心路过程捕获该所缘时所通过的门；根据该所缘是属于过去、现在或是概念；又根据该所缘是业、业相或趣相；来分别离门心的所缘。其解释如下：

若是投生至欲界，在前一世临死速行的阶段，在六门中的任何一门被捕获的五所缘当中任何一个所缘皆可成为业相。对于新一世的结生和首几个有分来说，这种所缘可以是过去[所缘]或现在[所缘]。它有可能是现在所缘，因为由前一世的临死速行捕获的[前五]所缘可能持续到新一世的首几个心识刹那还存在着；对于[首几个心识刹那]之后的有分及死亡心来说，此所缘则必定是过去[所缘]。

前一世的临死速行在意门所捕获的法所缘，可以成为新一世结生、有分与死亡心的过去所缘，此法所缘可能是业或业相。若[前一世的临死速行]在意门捕获的所缘是趣相，它通常是眼所对色并且是现在[所缘]。

若是投生至色界天，三种离心路过程心的所缘是前世临死速行在意门所捕获的法所缘、是概念（因而与时间无关）、并且是业相。投生至第一和第三无色界天亦是如此。若是投生至第二和第四无色界天，该所缘是心、是法所缘、是过去所缘、也是业相。

通常（*yebhuyyena*）：这是强调本句话没有包括无想有

情（*asaññāsattā*）死后投生的情况。因为属于色界的无想天完全没有心，所以下一世的离门心的所缘不能是前世[生为无想天时]所捕获的所缘。对于这类有情，完全依靠在生为无想天之前的过去业之力，所缘自动呈现于结生、有分与死亡心为业相.etc。

[III§18]依心分类

在它们当中，眼识等各自取一种所缘，即眼所对色等。但三意元素[界]则能取眼所对色等（所有）五所缘。……

导读

三意元素[界]：五门转向心与两种领受心总称为三意元素[界]；由于它们生起于所有五门，所以能取 眼所对色等 所有五所缘。

……

[汉译按

三意元素[界]：《The Path of Purification》XV§40(*Ñāṇamoli Bhikkhu*, The 4th edition, 2010, BPS):“其次意元素[界]，从生起方面说，应视它是眼识元素[界].etc 的先驱及随从者”。此中，“眼识元素[界].etc 的先驱”是指 唯作 意元素[界]i.e.五门转向心，“眼识元素[界].etc 的随从者”是指异熟意元素[界]i.e.善异熟领受心 和 不善异熟领受心。意元素[界]只有3种：唯作 意元素[界]、善异熟意元素[界]、不善异熟 意元素[界]，故名“三 意元素[界]”。

另外，读者应当区分意元素[界]与意识元素[界]的不同：

- 一、从89心而言，除去双五识与三意元素[界]，剩下的76心（ $89 - 2 \times 5 - 3 = 76$ ）都属于意识元素[界]（见《The Path of Purification》XV§34，第500页，巴利底本488页）；
- 二、从心路过程心而言，意元素[界]与意识元素[界]的区别如下表所示

				根 门 心 路 过 程															
有分流	过去有分	颤动的有分	止断的有分	五门转向	眼识	领受	正度	确定	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	彼所缘	彼所缘	有分流
意识元素				意元素	眼识元素	意元素	意识元素	意识元素								意识元素		意识元素	

				意 门 心 路 过 程											
有分流	过去有分	颤动的有分	止断的有分	意门转向	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	彼所缘	彼所缘	有分流
意识元素				意识元素	意识元素								意识元素	意识元素	

（此二表依据《清净道论》巴利底本458页、489页内容编制）

三、从心的四种类型而言，意元素[界]只有唯作和异熟2种；意识元素[界]有唯作、异熟、善、不善4种。根门心路过程中的确定(此与意门心路过程中的意门转向是同一种心)属唯作意识元素[界]，正度属异熟意识元素[界]；凡夫六门心路过程的速行属善不善意识元素[界]，阿罗汉六门心路过程的速行属唯作意识元素[界]；结生、死亡、有分、彼所缘都属异熟意识元素[界]。

意元素[界]与意识元素[界]的相同之处是：它们都是 意识的各种形态。】

[III§20]所依之分析

于所依之举要，所依有六种，即：眼所依、耳所依、鼻所依、舌所依、身所依与心所依。

于欲界有这一切。但于色界则没有鼻所依、舌所依与身所依。于无色界则完全没有所依。

导读

所依之分析：于有色法的生存地，心与心所必须依靠一种叫所依¹（*vatthu*）的缘而生起。所依是支持心生起的色法。虽然前五所依与前五门（即：五净色）对应，但所依与门并不完全一致，因为它们对心之生起有不同的作用。门是 心路过程里的心与心所和所缘接触的管道；所依则是 心与心所以生起的支持色。

这项作用上的差别是重要的。在眼门心路过程里，除了眼识之外，还有许多种心 以眼净色为门而生起，但眼净色只是眼识的所依，眼净色不是 其它也利用眼门的心 的所依。关于门，执行结生、有分与死亡作用的诸心 是“离门”，即不发生于任何门。然而在有名色法两者的生存地里，任何心的生起都要依靠所依。

.....。

心所依（*hadayavatthu*）：依据巴利注疏，除了以各自

净色为所依的五识之外，心脏是一切心的所依。阿毗达摩原典并没有明确地提到心所依，《*Paṭṭhāna* 缘关联论》也只是说“依靠彼色，意元素[界]及意识元素[界]得以生起。”然而，诸注疏则随后指定“彼色”为心所依。

于欲界等：欲界有一切六所依，除了天生瞎眼或天生耳聋者。在色界，鼻所依、舌所依、身所依——各自对应的感官欲乐的助缘——是不存在的，由于这三门的体验比其他二门（眼与耳）较为粗，所以不包括在这高层次的生存地里。诸注释师说色界的有情也拥有这些器官的外形，但并没有净色，因此不能作为嗅、尝及触的所依，所以这些感受也就不能发生于色界。无色界完全没有所依，因为一切所依都由色法所成。

[汉译按

1.所依：将 *vatthu* 译为“所依”而不译为“依处”，乃是因为“处”字会暗含“处所/位置”的意思。*vatthu* 是支持心生起的‘究竟色法’，译为“所依”就能避免增益‘方所概念’。]

[5]心路过程

[IV§4导读]

六种心路过程¹：直译巴利文 *vīthi* 是“路”，但在此则意为“过程”。当诸心(*cittas*)于根门²或意门 生起 识知所缘时，它们不会随机或孤立地生起，而是依照 有条有理的一贯次序，一个引领着一个地 按“阶段”生起，所谓“阶段”是由 一系列不连续的[discrete 离散的]识知活动 所构成；这次序名为“心之定法(*cittaniyāma*)”。

心路过程 必须具足 必备的诸缘 才能发生。根据注疏，每一种心路过程 所须的必备众缘 如下：

一、于眼门心路过程：

(1) 眼 净 色 (*cakkhuppasāda*)、(2) [眼所对]色所缘 (*rūpārammaṇa*)、(3) 光 (*āloka*)、(4) 作 意 (*manasikāra*)。

二、于耳门心路过程：

(1) 耳 净 色 (*sotappasāda*)、(2) 声 所 缘 (*saddārammaṇa*)、(3) 空间 (*ākāsa*)、(4) 作意。

三、于鼻门心路过程：

(1) 鼻 净 色 (*ghānappasāda*)、(2) 香 所 缘 (*gandhārammaṇa*)、(3) 风元素[界] (*vāyodhātu*)、(4) 作意。

四、于舌门心路过程：

(1) 舌 净 色 (*jivhāppasāda*)、(2) 味 所 缘 (*rasārammaṇa*)、(3) 水元素[界] (*āpodhātu*)、(4) 作意。

五、于身门心路过程：

(1) 身 净 色 (*kāyappasāda*)、(2) 触 所 缘 (*phoṭṭhabbārammaṇa*)、(3) 地 元 素 [界] (*paṭhavīdhātu*)、(4) 作意。

六、于意门心路过程：

(1) 心 所 依 [色] (*hadayavatthu*)、(2) 法 所 缘 (*dhammārammaṇa*)、(3) 有分、(4) 作意。【对于意门心路过程，只在 有色法之地 才需要 心所依。虽然意门心路过程也能取五根所缘，但[此处只]列出法所缘 是为了彰显 意门的特有所缘。】

为了方便，六种心路过程可以分为两组：一、五门心路过程 (*pañcadvāravīthi*)，这包括发生于五根门的五种心路过程；二、意门心路过程 (*manodvāravīthi*)，这包括 一切只发生于意门的 心路过程。由于五门心路过程也[必须]自有分出起，所以有时 五门心路过程也称“混合心路过程 (*missakadvāravīthi*)”，因为 五门心路过程 既涉及意门 也涉及根门。只在意门发生的心路过程 则称“纯意门心路过程 (*suddhamanodvāravīthi*)”，因为它们不以根门为媒介，而单独从有分出起。如随后可见，首五种心路过程 虽然 所依的根门不同，但它们都遵循同样的模式。第六种[心路过程]包括几种不同的识知过程，其共同点只是 它们都不依靠五根门生起。

[汉译按

1. **六种心路过程**：英 the six cognitive processes(6种识知过程)。无论是译为识知过程还是译为心路过程，都是意译，在巴利文中只是 *vīthi*(大路/大街) 一个词而已；但若只简单直译为“路”，读者理解上下文会很困难，故本书仍继承“心路过程”的译法。
2. **根门**：英 sense doors。在此把眼、耳、鼻、舌及身五门称为根门，以区别于意门。]

[IV§5]所缘的六种呈现方式

当知所缘的六种呈现方式是：一、于五根门，它是极大、大、微细、极微细。二、于意门，它是清晰及不清晰。

导读

所缘的呈现：巴利文 *visayappavatti* 意为 一个所缘 在六门之一 向心识呈现，或 一个所缘呈现时 诸心法生起。所缘的六种呈现方式可分别为 在五根门的四种——极大、大、微细、极微细，以及在意门的两种——清晰与不清晰。

在此所用的“大（*mahā*）”及“微细（*paritta*）”并不是指所缘的尺寸或体积，而是指 所缘对识的冲击作用。即使巨大或粗显的 视觉形式[**visible form** 眼所对色所缘]呈现于眼门，但若眼净色很弱，或眼净色在其高峰期已过 才被所缘冲击，或光线很暗，该所缘将不能产生清楚的印象，因而是属于 微细 或 极微细所缘。反之，若微细或渺小的所缘 在眼净色的高峰期形成冲击、眼净色很强、光线又亮，如是 该所缘将能产生清楚的印象，因而是属于 大 或 极大所缘。

因此 大所缘和微细所缘等 并不是指所缘的尺寸，而是指从所缘进入根门的通道那一刻起，直至所缘停止向识呈现，在此期间所生起的心路过程心 的数量。依据相同的原则，将所缘在意门的呈现方式 区分为清晰和不清晰。

[IV§6导读]

色法的寿长：在阿毗达摩里，一心之寿长 名为一个“心识刹那（*cittakkhaṇa*）”。心识刹那 是非常短暂的时间单位；根据注疏，在闪电间或眨眼间 已过去数万亿个心识刹那。虽然它貌似无限小，但每个心识刹那 还可以再分为三个子刹那，即：生（*uppāda*）、住（*ṭhiti*）及灭（*bhaṅga*）。在每一个心识刹那 的时间跨度里，一心生起，执行其刹那间的作用，随即消失，而为 下一心无间继起之缘。如是，借助 心识刹那 之序列，心流相续不断，如河水之流。

有些注释师，例如阿难陀阿奢黎（*Ācariya Ānanda*，*《Mūlaṭīkā》*根本疏钞的作者），则不接受名法有“住刹那”，举出《双论》中的《心双》一章只提及 心的‘生刹那’与‘灭刹那’，而没有提及‘住刹那’。然而 阿耨楼陀阿奢黎 及其注释者 都不支持这观点。《阿毗达摩义广释》指出“住刹那”是诸法 生与灭之间的阶段，其时该法“面对着自己的灭 而住立（*bhaṅgābhimukhāvathā*）”。雷地长老认为‘住刹那’是 生起阶段与灭去阶段 两者的中间点，就譬如把一块石头向上抛，石头开始下落前 必须有一个[停止的]刹那。他也说‘住刹那’可以用来涵盖‘一法 从生起的初始点到灭去的终结点 之间的整个寿长’。许多注释师认为佛陀在《增支部》（A.3:47/i,152）里所说的：“缘生法有三种缘生特性，即：生起、灭去、及住立之变异”已暗示了有‘住刹那’。在此，‘住刹那’即是指“住立之变异

(*thitassa aññathatta*)”。

色法也同样经过生、住、灭三阶段，但三阶段所流逝的时间 等于 17心生灭 所耗的时间。名法与色法在生起阶段的时长相等，名法与色法在灭去阶段的时长也相等；但色法的住立时长 等于名法的 $[(17-1-1)\times 3+2+2=]$ 49个子刹那。【英注2略】

.....：眼所对色所缘等 五所缘都是色法，所以能够持续17个心识刹那。由于 作为根门所缘的色法 在生起的子刹那 还很弱，所以只有达到住立阶段的色法 才能进入感知通道[五根门]。

.....：当没有 主动性的识知过程¹发生时，‘有分’以 一连串同种类型心 的方式 川流不息，且只取同一个所缘——此所缘是业或业相或趣相——与紧邻的前世 的最后一串速行[临死速行]的所缘 相同。就在五所缘之一 进入根门的那个刹那，一个‘有分心’流过，此心名为“过去有分 (*atītabhavaṅga*[已过去的有分])”。随后两个有分心 由于该所缘的冲击而颤动²，其中的第二个 中断了有分流。在疏钞里，这两个（有分心）被分别为“颤动的有分 (*bhavaṅga-calana*)”与“止断的有分 (*bhavaṅg'-upaccheda*)”。之后，在 五门转向心 生起的那一刹那，心流即已从“离路的状态”出起，而“进入心路过程 (*vīthipāta*)”。

.....[89]³

.....：在取极大所缘的心路过程里，所缘与‘过去有分’的‘生刹那’同步生起。由于五所缘与净色的寿长 都是17个心识刹那，它们两者[所缘与净色]与第二个彼所缘同时灭去。如是，这种心路过程进行了整整17个心识刹那，而其中从‘五门转向心’起始的14心是 严格意义上的心路过程心。这种心路过程名

为 *tadārammaṇavāra*[彼所缘番]，即 以彼所缘而结束的过程。
（见表4-1）

表4-1：极大所缘的眼门心路过程

	色 法 的 寿 命																	
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	
				心 路 过 程														
有分流	过去有分	颤动的有分	止断的有分	五门转向	眼识	领受	正度	确定	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	彼所缘	彼所缘	有分流

.....。当 [眼所对]色所缘 冲击 眼净色 时，在眼处的支持之下，眼识即生起，取 此冲击眼净色的色 为所缘。对于眼识，眼净色是它的所依及门，眼所对色 是它的所缘。在该心路过程里的其它心——五门转向心、领受心、正度心、确定心、速行及彼所缘——是意识的各种形态。它们也取同一个‘眼所对色’为所缘，以眼净色为门，但依靠‘心所依’而生起。对于该过程里所有的心，‘有分’也是它们的门，因为整个心路过程 是从有分出起的。如是所有的 五门心路过程 皆有二门，即个别的根门和共享的意门或有分。由于它特别地在眼门生起，所以称它为‘眼门心路过程’，而由于特别地拥有眼识，所以称它为‘眼识心路过程’。由于它与 极大所缘 同时生起，此极大所缘 有能力在一个心识刹那过后 冲击五根之一，所以称之为‘极大所缘的心路过程’。对于其它的根门心路过程 亦可如此理解，只需把

‘眼识’换成各自的根识⁴，如‘耳识’等。

古代阿毗达摩注释师 以芒果的比喻 来形容五门心路过程【这比喻记载于《殊胜义》巴271-272页；英359-360页，但无吃芒果之后的部份。后来的传承（如《阿毗达摩义广释》）再加上 吞芒果及倒回去睡觉 来个别形容 彼所缘与再沉入有分。】。有个人盖着头睡在芒果树下。其时，有颗熟了的芒果从树上掉下撞在地上，其声吵到他的耳朵里。被声音吵醒之后，他睁开眼看，伸手取该果，捏一捏及嗅一嗅它。然后把它给吃了，吞下及回味它的味道。过后再倒回去睡觉。

在此，那人睡在芒果树下的时段 就有如 有分的时段。芒果掉下撞在地上，其声吵到他的耳朵 则有如 所缘冲击根门，比如眼门。被声音吵醒 即有如 五门转向心转向所缘。睁开眼看 即有如 眼识执行看的作用。伸手取该芒果 有如 领受心领受所缘。捏一捏芒果 有如 正度心在审度[检查]所缘。嗅一嗅它 则有如 确定心在确定所缘。吃芒果 即有如 速行在体验所缘的滋味。吞下及回味它的味道 有如 ‘彼所缘’取‘速行的所缘’为所缘。那人过后再倒回去睡觉 则有如 再沉入有分。

应注意 整个心路过程发生的背后 是毫无自我或主人公的，所谓自我或主人公是指‘永恒体验者’，或内部的主宰者，或在心路过程之外的“识知者”。刹那生灭的诸心本身 已完成了一切识知所需的作用，通过‘缘的关联性法则’，诸识知动作共同协作，产生了 诸识知动作的统一性/一致性。在心路过程里，每一心皆依照“心之定法”生起。一个心路过程中的心 依靠各种不同的缘生起，这些缘包括前起心、所缘、门及所依色。生起之后，它[一个心路过程心]在心路过程里 执行它特有的作用，然

后灭去并成为下一心的缘。

[汉译按

- 1.主动性的识知过程：凡夫在所有6种心路过程中的速行阶段都是“主动造业”的；而有分、死亡、结生 等离路心 作为异熟心 是不造业的，故离路心也被称为“非主动/被动”性的。
- 2.颤动：巴 *calana* 英 *vibrate*。叶均译为“波动”，但这容易让人误以为 有分心的“振幅”很大，其实所缘冲击有分 只导致轻微的颤动。所谓“冲击”“颤动”都是抽象的比喻性的说法，绝不是“一粒坚实物质撞击一个肉团心，导致肉团心波动”。 《巴英词典》 *calana* : [nt.] movement 动；trembling 颤抖；agitation 动摇/兴奋。
- 3.此处删去了有关89心的内容。以89心来理解心路过程 是极其复杂极其烧脑的（堪称屠幼），用“1心王+n 心所”来理解心路过程 要容易百倍。本章中凡涉及89心的内容 均有删节，删节处用.....[89]表示。想要以89心来理解心路过程的读者，请自行查阅《概要精解》。
- 4.根识：在此称所有双五识为根识，以区别它们和意识。]

[IV§7]大所缘

当所缘在（两三个刹那）过去之后 进入根门的通道，而不能持续到 彼所缘生起的时刻，该所缘即名为“大”。在这种情形下，速行结束之后即沉入有分，无 彼所缘 生起。

导读

当所缘.....该所缘即名为大：对于这种心路过程，所缘生起之后、在其冲击力令‘有分心颤动’之前，已有两三个‘过去有分’流过。由于 所缘及根门 只能持续17个心识刹那，这种[心路]过程 没有充足的时间 以容‘彼所缘’生起；即使‘过去有分’只有2个，‘彼所缘’也无法生起，因为‘彼所缘’要么连续两刹那继起，要么完全不生起。

当‘过去有分’有2个时，还有另外15心可以在 该所缘的寿长 里生起。在这种情形之下，该所缘及根门（净色）两者 皆与 速行之后的第一个有分心 同时灭去。当过去有分有3个时，还有另外14心可以 在该所缘的寿长里 生起。在这种情形之下，该所缘及根门（净色）两者 皆与 最后一个速行心 同时灭去。这种心路过程亦名为 *javana-vāra* [速行番]，即结束于速行的心路过程。

[IV§8]微细所缘

当所缘在（四至九个有分心）过去之后 进入根门的通道，而不能持续到速行生起，该所缘即名为“微细”。在这种情形下，

即使速行也都不能生起，但 确定心 生灭 两三刹那，过后即沉入有分。

导读

当所缘.....该所缘即名为微细：对于微细所缘的心路过程，有4至9个‘过去有分’先已流过，而没有‘速行’能够生起。‘确定心’将转起2次或3次，随后心路过程即沉入有分。依据‘过去有分’的数目，微细所缘的心路过程有六种。这种心路过程亦名为 *votthapana-vāra* [确定番]，即结束于‘确定’的心路过程。

[IV§9]极微细所缘

当所缘在（十至十五个有分心）过去之后进入根门的通道，由于它是在 灭的边缘，所以不能持续到 确定心 生起，该所缘即名为“极微细”。在这种情形下，只有 有分的颤动，心路过程则没有生起。

导读

当所缘.....该所缘即名为极微细：当所缘是极微细所缘时，没有心路过程心 能够生起，而只有 有分之颤动。在所缘的17个心识刹那的寿长里，‘过去有分’占10至15个心识刹那，‘颤动的有分’占2个，颤动过后的有分 占剩余的刹那。这类过程有六种，名为 *moghavāra* [无效番]，即无效的过程。

[IV§10]所缘的呈现方式

与眼门相同，于耳门等亦是如此。如是当知于一切五门 皆有四种 所缘呈现的方式；这四种方式依次名为：一、彼所缘番；二、速行番；三、确定番；四、无效番。

[IV§11导读]

心路过程心一共有七种及生起十四次：这七种心路过程心是五门转向心、根识（五识之一）、领受心、正度心、确定心、速行心及彼所缘。生起十四次则是计算速行七次及彼所缘两次（其它的各是一次）。.....[五门心路过程心都属欲界心]

表4-2：不同所缘强度的眼门心路过程

	所缘	之前	所缘的寿命（十七心识刹那）	之后
1	极大	有分	(1)过-颤-断-五-眼-领-度-确-(7)速-(2)彼	有分
2	大	有分	(2)过-颤-断-五-眼-领-度-确-(7)速-有分	有分
3		有分	(3)过-颤-断-五-眼-领-度-确-(7)速	有分
4	微细	有分	(4)过-颤-断-五-眼-领-度-(3)确-(4)有分	有分
5		有分	(5)过-颤-断-五-眼-领-度-(3)确-(3)有分	有分
6		有分	(6)过-颤-断-五-眼-领-度-(3)确-(2)有分	有分
7		有分	(7)过-颤-断-五-眼-领-度-(3)确-(1)有分	有分
8		有分	(8)过-颤-断-五-眼-领-度-(3)确	有分
9		有分	(9)过-颤-断-五-眼-领-度-(2)确	有分
10	极微细	有分	(10)过-(2)颤-(5)有分	有分
11		有分	(11)过-(2)颤-(4)有分	有分
12		有分	(12)过-(2)颤-(3)有分	有分
13		有分	(13)过-(2)颤-(2)有分	有分
14		有分	(14)过-(2)颤-(1)有分	有分
15		有分	(15)过-(2)颤	有分

注：

过 = 过去有分 领 = 领受心

颤 = 颤动的有分 度 = 正度心

断 = 止断的有分 确 = 确定心

五 = 五门转向心 速 = 速行心

眼 = 眼识 彼 = 彼所缘

()里的数目是指生起的次数，例如：(7)速 = 七个速行心。

对于五门里的耳门等心路过程，只须把眼识换成对应的耳识等。在五门的每一门都可以产生上述十五种过程，所以在五门里一共有七十五种过程。

[IV§12]有限速行心路过程

当清晰所缘进入意门的通道，有分颤动、意门转向、速行及在速行之后的彼所缘异熟心都会转起。随后沉入有分。对于不清晰所缘，在速行之后即沉入有分，彼所缘异熟心没有生起。

导读

意门心路过程：当心路过程发生于 五门的任何一门时，事实上是涉及了两门，即根门与意门。意门即有分，心路过程从有分出起。称为意门心路过程的 是纯粹只通过意门发生的心路过程，完全不涉及根门。为了更明确，也称之为“纯意门心路过程（*suddhamanodvāravīthi*）”。

意门心路过程包括了在§12-§13所述的欲界或“有限心路过程（*parittavīthi*）”，以及在§14-§16所述的 安止中的“广大（*mahaggata*）”与“出世间（*lokuttara*）心路过程”。

有限或欲界意门心路过程 本身有两种：（一）、五门心路过程引生的“随起意门心路过程（*pañcadvārānu- bandhakā*）”¹；（二）、独立的心路过程（*visum̐siddhā*）²。

（一）锣只受到槌敲击一次 即会传出一阵阵的回响，如是当某一根门虽只受到 某一根门所缘 冲击一次，而在五门心路过程停止之后，此已过去的根门所缘 即会进入意门的范围，引发许多意门心路过程。由于这些心路过程 是随 五门心路过程之后生起，故它们称为“随起心路过程”。依据 随五种根门心

路过程之后生起，它们可分为五种。

雷地长老解释：正是在这些‘随起心路过程’中，才发生了对所缘的明确识知；纯五门心路过程本身并没有如此明确地识知所缘。例如，在‘眼门心路过程’之后，首先生起的是“彼随起意门心路过程（*tadanuvattikā manodvāravīthi*）”，被‘根门心路过程’刚刚感知过的所缘，在意门被‘再造[reproduce]’。随后的心路过程则“总执所缘（*samudāyagāhikā*）³”、随后一个心路过程“识别色彩（*vaṇṇasallakkhaṇā*）⁴”、随后一个心路过程“执持实体（*vatthugāhikā*）”、随后一个心路过程“识别实体（*vatthusallakkhaṇā*）”、随后一个心路过程“执持名称（*nāmagāhikā*）”、随后一个心路过程“识别名称（*nāmasallakkhaṇā*）”。

“总执所缘的心路过程”是[第二个]意门心路过程，已被前两个过程（即‘根门心路过程’和 首个‘彼随起意门心路过程’）以各自的框架 感知的‘所缘[forms 种种形式]’，作为一个整体 被‘第二个意门心路过程’再次感知。这第二个意门心路过程 执行人工合成的作用，把‘对所缘的 个别分开的[distinct]片段[shots]感觉’融为一体[fuse]，有如 把旋转的火源[例如赤红烙铁]看成一个火圈。只有 在此发生之后，才有可能识别色彩。当 对色彩的识别 发生时，某人就会认出色彩：“我看见蓝色”。当 对实体的识别 发生时，某人认出实体或形状。当 对名称的识别 发生时，某人认出名称。因此，雷地长老认为，只有当“与这个或那个特征相关的‘识别性心路过程’发生时，某人才能知道：我看到这个或那个特征。

（二）当 六所缘的任何一个 完全独自地 进入识知范围、

而不是在紧邻‘根门心路过程’之后转起，此时发生的是“独立意门心路过程”。可能有人会质问：一个所缘如何能不依靠‘紧邻的根门’的冲击，而直接进入意门的范围。雷地长老举出几个来源：从以前直接体验的，或从以前直接体验的 再加以推测；从以前听来的，或从听来的 再加以推测；由于信仰、观念、推理 或‘对某个见解省思之后的 接受’；通过业力、神变力、身体津液紊乱[四大不调]、天神的影响、随觉、证悟等等。他解释：如果有人 只是清晰地体验某种所缘 哪怕一次，即使过了一百年之后、即使在下一世，依托该所缘，也可以树立[建立]一个 能令有分颤动的缘。往昔诸体验的这样一种输入 会滋养心，被如此滋养的心 极易被 往昔诸体验的影响力 感染。当这样的心 遇到五所缘的任何一个时，该所缘就可能在刹那间触发阵阵心波，而波及上千个 往昔所感知的所缘。

不断受到这些因缘刺激的 心相续，总是在寻求 自‘有分’起的机会，以获得 对某个所缘的一种清晰识知。因此，有分心里的‘作意心所’一再地引导‘识’转向那些‘已具足诸缘 而能进入视野 的所缘’，一再令 有分颤动。雷地长老解释，即使 有分心 已有自己的所缘，有分心 仍‘以 倾向其它所缘 的方式’而生起。由于 在有分心中 始终有一种“蠢蠢欲动”，当 某个所缘 借助其它有效的诸缘 而获得足够优势时，它即会把心流从有分心中拉出来，然后 此所缘 进入 意门的识知范围。

独立的意门心路过程 可分为六种：根据以前直接体验的、根据以前直接体验的 再加以推测、根据听来的、根据听来的 再加以推测、根据所识知的、根据所识知的 再加以推测的 心路过程。在此，“所识知的”包括了信仰、观念、随觉与证悟；

“从所识知的再加以推测”包括了 通过归纳或演绎[推理]所得出的判断。

当清晰所缘进入意门的通道等等：在欲界里 有两种 意门心路过程，它们之间的差别在于 所缘的强度。对于取清晰所缘（*vibhūtāmbana*）的心路过程，当所缘进入意门的通道时，有分颤动之后被中断。然后‘意门转向心’转向该所缘，继而有7刹那的‘速行’及 2刹那的‘彼所缘’生起，而后心路过程沉入有分。这是对欲界有情而言；对色界天及无色界天有情而言，即使是对特别清晰的所缘，彼所缘也不会生起。（见本章§19-§20）

对于不清晰所缘：对于取不清晰所缘（*avibhūtā-lambana*）的心路过程，在任何情况下，彼所缘都不会生起。

雷地长老认为，对于 取不清晰所缘的意门心路过程，于速行之末沉入有分 应是最长的类型。然而，他认为，当所缘是不清晰时，也有在‘意门转向心’转起两三次之后即结束的过程；‘仅有 有分颤动 而后即结束 的过程’也可能发生。因为对于纯意门心路过程，有无数次 某个所缘进入识知范围时 只令到有分颤动两三刹那，过后此扰动就陷于平静了，而没有‘严格意义上属于心路过程 的心’生起。所以，根据雷地长老，对于意门，所缘的呈现方式 亦有四种。结束于彼所缘的 可称为“极清晰的呈现方式（*ati-vibhūta*）”；结束于速行的 可称为“清晰的呈现方式（*vibhūta*）”；结束于意门转向心的 可称为“不清晰的呈现方式（*avibhūta*）”；而仅有‘有分颤动’的 则可称为“极不清晰的呈现方式（*ati-avibhūta*）”。呈现的清晰程度 要么依据所缘有多明显，要么依据心力有多强。因为即使当心很弱时，很明显的所缘 也能够清晰地呈现；再者，即使所缘很

微细深奥，强大的心 还是能够清楚地识知它。

[汉译按

- 1.随起意门心路过程 (*pañcadvārānu- bandhakā*): 巴利文直译为“五门随缚的”。
- 2.独立的心路过程 (*visuṃsiddhā*): 巴利文直译为“别别 完成的”。
- 3.总执所缘 (*samudāyagāhikā*): 巴利文的字面意思是“大量地拿取”(gāhikā 拿取), 英本译为 grasping the object as whole (将所缘作为一个整体抓牢)。
- 4.识别色彩 (*vaṇṇasallakkhaṇā*): “识别”是对 *sallakkhaṇā* 的翻译, 此词源自 *sallakkheti*。末学按其字根[*saṇ+ lakkheti*]的意思译为“一起区别/有分别的特征/借助分别/正确分别”, 也就是说 *sallakkhaṇā* 还含有“一起分别/正确分别”的意思。

后续的心路过程也可译为“拿取实体”、“识别实体”、“拿取名称”、“识别名称”。

]

[IV§13导读]

于该心路过程有三种心，心生起则十次：该三种心路过程心是意门转向心、速行及彼所缘。心生起十次是意门转向一次、速行七次、彼所缘两次。……。

表4-3：有限速行意门心路过程

所缘	之前		心路过程	之后
清晰	有分流	颤-断	意-(7)速-(2)彼	有分流
不清晰	有分流	颤-断	意-(7)速	有分流

注： 意 = 意门转向心
其它的与表4-2相同。

[5.3]安止速行意门心路过程

[IV§14]安止心路过程

于安止速行番，并没有清晰与不清晰（所缘）之分。同样地，彼所缘也不会生起。于此（安止心路过程），……属于欲界的速行心生灭四或三次¹，顺次是遍作、近行、随顺及（更改）种姓。一旦它们灭去，依情况是第五或第四刹那，……属于广大或出世间的速行心²会即刻如心所愿而进入安止心路过程。随后，在安止的末端沉入有分。

导读

安止 (*appanā*): 巴利文 *appanā* 主要指 寻心所 (*vitakka*) 的高度发展的形式；寻心所 把相应名法如此之深地投入所缘里，以致于 使相应名法被吸收/浸泡在所缘之中³。尽管 在超越初禅之后 即不再有寻，但由于 已入禅之心 一境性 固定于其所缘，因此“安止”一词亦包括一切属于色界、无色界及出世间的等至⁴。

并没有清晰与不清晰（所缘）之分： 于安止 并没有这种区分，因为 只有在很清晰地觉知所缘时，才有可能证得等至。

……：当禅修者即将证得禅那、道或果时，首先会生起‘意门转向心’。然后 在与那‘等至’相同的心路过程里，紧邻 那等至 之前，一系列欲界速行 依次快速继起，把心从欲界导向安

止。于凡夫或有学[圣者]，这些速行将是.....欲界智相应善心；于阿罗汉，则是欲界智相应唯作心。

顺次是遍作、近行、随顺及种姓：于钝根者，这些基础速行生起四次，每次都执行不同的基础作用。第一个刹那名为“遍作（*parikamma*[完全/彻底作，英译 *preparation* 预备]）”，因为它让心相续 准备好证得等至。下一个刹那名为“近行（*upacāra*）”，因为它靠近着等至而生起。第三个刹那名为“随顺（*anuloma*）”，因为它 既随顺着在它之前的心 又随顺着在它之后的安止 而生起。第四个刹那名为“（更改）种姓（*gotrabhū*）”：对于证得禅那而言，此刹那 因超越欲界种姓并升级为 广大心种姓 而得其名；对于证得初道而言，此刹那名为种姓是因为 它标志着从凡夫种姓到圣者种姓的转化；对于 向更上道果转变的刹那，仍然象征性地[隐喻式地]称为（更改）种姓，尽管有时另称为“净化（*vodāna*）”。【见《The Path of Purification》XXII§23, note7(*Ñāṇamoli Bhikkhu*, The 4th edition, 2010,BPS)。】

于利根者，则少了‘遍作’刹那，如是于安止之前 只有三个基础欲界速行生起。

一旦它们灭去等等：在种姓心之后，于利根者的第四速行，或钝根者的第五速行，即刻生起了 第一个属于安止层次的速行心。此心可以是.....属于色界的善心或唯作心，也可以是属于无色界的善心或唯作心，或是四道心四果心之一。.....[89]⁵

当知在安止心路过程里，速行心可以属于不同的类型，甚至属于不同界⁶，而所有 在同一个欲界心路过程里的‘速行心’都属同一种心。

如心所愿（*yathābhinihāravasena*）：这是指 所生起的安止心 受禅修者的心愿决定。若他希望证得初禅，他即会通过修习止禅（*samatha*）运送其心向于该禅那，对于证得更高层次的禅那等 亦是如此。若禅修者所愿的是 达到道果，他即会通过修习观禅（*vipassanā*）运送其心向于该道果。

在安止的末端：在安止结束之后就会即刻沉入有分，不会有彼所缘生起。

表4-4： 安止速行心路过程

初次证得	禅修者	之前	心路过程		之后
禅那	钝根者	有分流	颤-断	意-遍-近-随-种-禅那	有分流
	利根者	有分流	颤-断	意-近-随-种-禅那	有分流
道果	钝根者	有分流	颤-断	意-遍-近-随-种-道-(2)果	有分流
	利根者	有分流	颤-断	意-近-随-种-道-(3)果	有分流

注：

颤 = 颤动的有分

遍 = 遍作

断 = 止断的有分

近 = 近行

意 = 意门转向

随 = 随顺

种 = 种姓

其它的与表4-2相同。

[汉译按

1. 此处完整译文是：“八欲界智相应速行 的任何一个生灭四或三次”。所谓“八欲界智相应”是89心的分类法，极易将初学者绕晕，初学者只需知道 安止速行的前3、4刹那属于欲界心即可，所以末学在此删去了若干限定词，以方便初学者理解。
2. 此处完整译文是：“二十六种广大或出世间心的其中一个[作为速行心]”。
3. 此处翻译时根据语法关系将代词的所指代入。*appanā* 英译为 absorption 吸收 / 浸泡。《广释》(Vibh.CS:p.258)： *Sampayuttadhammehi ārammaṇe appento viya pavattatīti vitakko appanā*.在已固定在相应诸法的所缘上如转起‘寻’，为安止。*Rūpa-arūpa-lokuttara-magga-phala-anurūpa-samatha-vipassana-bhāvanā-citta-abhiniharaṇa-anurūpato, appanāya vīthi appanāvīthi.*(与)色界无色界出世间道、果一致，与热切的奢摩他、毘钵舍那修习心一致，安止的心路，为安止心路。
4. 等至：英 attainment 对应的是 巴 *samāpatti* 三摩钵底（参见 The Path of Purification, Index,P752）。根据此处的义理和 VII§16，安止、等至、禅那这三个术语都不是专属于 色无色奢摩他的。
5. 此处完整译文是：“此心可以是色界五善五唯作心之一，也可以是无色界四善四唯作心之一，或是四道四果心之一。如是一共有二十六种。”
6. 当知在安止心路过程里，速行心可以属于不同的类型，甚至属于不同界：安止心路过程里的前4个速行心(遍作、近行、随顺及种姓)属欲界心，之后的速行心属色界心；在道果心路过程里 则更能取不同的所缘：前3个速行心(遍作、近行、随顺)取诸行为所缘，之后的速行心取涅槃为所缘。]

[5.4]彼所缘之定法 (*tadārammaṇaniyama*)

[IV§17 导读]

于此，在一切情况之下，当所缘是不可喜时，（所生起的）五识、领受、正度与彼所缘皆是不善异熟[心]。当(所缘是)可喜时，它们则是善异熟：所缘可以分为三组：不可喜（*aniṭṭha*）、中等可喜（*iṭṭhamajjhatta* 或 *iṭṭha* 可喜）与极可喜（*ati-iṭṭha*）。可喜所缘有两种，不可喜所缘则只有一种。

根据阿毗达摩，所缘的这种差异 是由于 所缘本身的自性 [intrinsic nature]，不会因体验者的性格或偏爱的不同而改变。注释《分别论》的《除遣痴迷》说，当某人把可喜所缘视为不可喜，或把不可喜所缘视为可喜时，那是因为“想颠倒（*saññāvipallāsa*）”他才会如此。无论如何，该所缘本身 依自性而归属于可喜或不可喜，与体验者的个人偏爱无关。《除遣痴迷》又说，可以根据中等有情（*majjhima-satta*）去区别 所缘依其自性 是归属于可喜还是不可喜：“可根据中等（的人，如）会计师、官吏、自由民¹、地主及商人 对所缘感到可喜或不可喜 来区别它。”

某人在给定的场合 体验到的是 不可喜、可喜还是极可喜所缘，是由 他自己的往昔业 所决定。如是，所遇到的所缘 让往昔业有机会 以异熟心（*vipākacitta*）的形式 成熟。该异熟心是自发地而绝非故意地 与该所缘的自性相符，就有如 镜中的脸影[自动地]与真正的面容相符一致。

某人通过不善业力遇到不可喜所缘，此不善业的成熟 将

在心路过程里 产生异熟心，此异熟心 识知此[不可喜]所缘。在这种情况下，根识、领受、正度与彼所缘必须是不善异熟心 (*akusalavipāka*)²。这些不善异熟心的受心所 通常是舍受 (*upekkhā*)，但身识的受心所 也有可能是苦受。

反之，某人 通过善业力 遇到中等可喜或极可喜所缘，此善业的成熟 将在心路过程里 产生异熟心。在这种情况下，根识、领受、正度与彼所缘 四种异熟心是 善异熟心 (*kusalavipāka*)。这些善异熟心的受心所 通常是舍受，但身识之受 也有可能是乐受；在所缘是极可喜时，正度与彼所缘的受心所 也可能是悦受。

.....。

应注意 异熟心是由所缘的自性决定，但速行心则不是如此，速行心[的善恶]依照体验者的性格及癖好[内心倾向]而变。即使当 所缘是极可喜所缘 时，速行既可能是.....善心，也可能是.....不善心[89心有删节]；例如：在见到佛陀时，多疑者心中可能会生起 疑相应[不善速行]心；而在见到美女时，禅修的比库 心中可能会生起 舍俱智相应善[速行]心。对极可喜所缘，生起 忧俱瞋恚相应速行心 甚至也是可能的。再者，对不可喜所缘，也有可能生起 一般上是遇到可喜所缘才生起的速行。所以，受虐狂 能够在遭受身体苦楚时 生起 悦俱贪根[不善速行]心；而禅修的比库 能以 悦俱智相应善[速行]心 观想腐烂的死尸。

.....不但异熟心与所缘相符，而且阿罗汉的 欲界 唯作速行心 也与所缘相符。当阿罗汉体验极可喜所缘时，其速行心是.....悦俱唯作心³，其彼所缘是悦俱异熟心。当阿罗汉体验不

可喜或中等可喜所缘时，其速行是舍俱[唯作心]，其彼所缘是舍俱异熟心⁴。

雷地长老指出，上述对 所缘和‘阿罗汉唯作速行’之间关系的解释，只是针对 速行以自然[而不是造作]的方式生起时 而言。在适当的决意之下，面对极可喜所缘时，阿罗汉也能够激起 舍俱唯作心，以及面对不可喜所缘时，激起悦俱唯作心。对于该见解，雷地长老引用以下《中部·根修习经》（*Majjhima Nikāya*, 152 *Indriyabhāvanā Sutta*）的经文 加以证明其正确性：

“于此，阿难陀，当比库以眼看色，其时生起了可喜的、生起了不可喜的、生起了可喜亦不可喜的。若他愿意，他能安住于 将可厌的感知为不可厌……若他愿意，他能远离可厌与不可厌两者，而安住于中捨、正念与明觉。”

[汉译按

1. 依《牛津高阶》，burgess 有五义：1镇长2自由居民3议员4文职官员/地方官员5众议院议员。此处应指不是奴隶/仆婢的自由人。
2. 不善异熟心 (*akusalavipāka*)：当知异熟心唯是无记。所谓不善异熟心 (*akusalavipāka*)或 善异熟心 (*kusalavipāka*)，既不是就‘异熟心有善恶’而说、也不是就‘异熟心能造善恶业’而说，而是就‘此异熟心是恶业所生还是善业所生’而说。所谓不善速行心/善速行心，是就‘此速行心当下是造恶业还是造善业’而说。
3. 阿罗汉的速行 既不是善心 也不是不善心，而是唯作心。阿罗汉已超越‘业轮转’，不可能再造善恶业，只有唯作心能满足“生起后执行作用而不留下业力”的要求，所以阿罗汉的速行只能是唯作心。
4. 此处完整译文是：“而其彼所缘则是六种舍俱果报心之一（该六心是四个舍

俱大果报心及两个舍俱正度心)。”]

[IV§19]彼所缘之定法

同样地，他们认为 彼所缘（只）在欲界速行之末 生起、（亦只）于欲界有情、且只有在所缘是欲界法的时候。

[IV§20]总结

他们说，必定是欲界速行、欲界有情、欲界所缘时，彼所缘 才能取 清晰或极大所缘 而生起。

于此，这是彼所缘之定法。

[5.5]速行之定法

[IV§21]欲界速行

于速行当中，在有限速行心路过程里，欲界速行只生起七或六次。但在软弱的心路过程里，例如死亡的那一刻等等，它们只生起五次。他们说，当世尊显现双神变等时，由于其转起极轻快，所以回顾心只生起四或五次。

导读

在有限速行心路过程里：这是指在欲界心路过程里，一般上速行生起七次，但当所缘非常微弱时，它们则只生起六次。在临死前的最后一个心路过程里(以及在昏厥时的心路过程里，注释师补充说)，速行只生起五次，因为心所依[色]软弱之故。

当世尊显现双神变等时：佛陀在其一生之中有好几次显现双神变，以激起他人对‘佛陀所悟’的信心。通过此神变，佛陀将他的身体显现为 同时发出火与水（《无碍解道》）。其时，他极其迅速与交替地进入 火遍与水遍第五禅，然后决意显现 火与水自其身发出。在从每一个禅那出来之后，佛陀以‘只生起四或五次的速行’极其迅速地回顾其禅支，这是欲界最快的速度。虽然双神变是由 第五禅‘神通[*abhiññā*殊胜智]心’所执行，但回顾诸禅支的 则是由欲界心路过程执行。

[IV§22]等至里的速行

初学者第一次证得安止时的广大速行，以及一切神通速行[*abhiññājavanāni*]，都只生起一次而已。过后即沉入有分。

四道之生起 只持续一个心识刹那。根据情况，随后有两刹那或三刹那 果心 生起。过后即沉入有分。

在证入灭尽等至时，‘第四无色’速行 只生起两次，之后即触 灭尽[等至]。在[从灭尽等至]出时，根据情况是阿那含或阿罗汉果心 生起一次。当它灭时即会沉入有分。

对于等至心路过程，就如‘有分流’一般，没有固定的过程规则。当知（广大与出世间）速行 甚至能够（无间继起地）生起许多多次。

导读

初学者第一次证得安止时的广大速行.**etc**: 对于 第一次证得任一种禅那 的 安止心路过程，广大速行因其较弱而只生起一次，而弱是因为缺少重复的原故。执行神通[*abhiññā*殊胜智]作用的‘第五禅速行心’每次都只生起一次，即使是已熟练于神通者亦不例外，因为一刹那的神通心 已足以完成其任务。

四道之生起.**etc**: 每一‘道心’只持续一个心识刹那[而且都只出现一次]，在那一刹那间，它已执行了 永断或永薄特定烦恼 的作用。于钝根者，道 心路过程 的基础部份 包括了遍作刹那，所以在道心之后，果心只生起两次。于利根者则没有遍作刹那，所以在道心之后 果心生起三次。

在证入灭尽等至时：已熟练证得所有色无色禅的阿那含与阿罗汉，在修习之后，能够进入灭尽等至，于其中，心与心所

之流 暂时中断。虽然其时一切名法活动已停止，但有保命之温的身体依然还活着。

若要证入灭尽等至，禅修者必须依次进入每一种禅那，出来之后 以毗钵舍那 随观禅支的名法为无常、苦、无我。在达到无所有处 并从其中出来之后，禅修者实行某些准备工作，然后决意 入灭尽等至。其时有 两个‘第四无色禅’心 生灭，之后心流即被切断。

此等至持续的时间长短 取决于 禅修者先前之决意，而通过修习 能够延长至七天之久。在出等至时的第一刹那 果心生起，于阿那含它是阿那含果心；于阿罗汉则是阿罗汉果心。过后心沉入有分。详见 IX§43-§44。

对于等至心路过程.etc： 这是指对于‘禅那等至’与‘果等至’，通过修习能够延长 安止的时间。初次证得的等至 只有一个速行刹那。但通过修习 即能把等至延长至二、三、四速行刹那等等。对于已得自在者，安止心能继起不断 达一段长久的时间，甚至是好几天。

[IV§23]总结

当知有限速行生起七次，道与神通一次，其余的（广大与出世间心）许多次。

于此，这是速行之定法。

[IV§28]特别情况

于一切地，对于缺少某根者，与该根门相关的心路过程不能生起。

于无想有情 则绝对没有心路过程生起。

[IV§30]结论

只要生命延续，六门心路过程 就会根据情况不断生起，[它们]之间则间隔着有分心。

[6三界生死]

[6.1]三界

[V\$2导读]

.....根据阿毗达摩，外在世界是内心世界的一种向外的映像，这种外部映像以具体显现形式记录着识的诸形态之幽微等级。这并不是指阿毗达摩以唯心主义哲学的方式把外部世界还原成意识的一个维度¹。外在世界在所缘的意义上存在并且真实²。然而，外在世界总是‘被识了知的世界’，并且识的类型决定着‘显现着的世界之本性’。识与世界互相依靠，不可避免地，识与世界是如此之深地关联着，以至于三界的等级结构[即三界九地或31界]都确切地对应和重塑着识的等级结构。

由于外部世界的层级和识的内在层级是相关对应的，理解二者之一有助于理解另一者。众生生于此界是因为他在前世造下了能导致投生至该界的业或心的业力。并且在究竟的意义上，一切生存地是由众生的心识活动所构造、所形成、所维持³。同时这些生存地又给识提供了演变的舞台，在这舞台上，识以一个全新的自我在一组全新的外境中继续演变。

每一界与特定的结生心对应，而此结生心则继续在那一世当中生起为有分心，直至死亡为止。如是依于欲界业之成熟，欲界结生心生，并且欲界世界开始显现；依于色界业之成熟，色界结生心生，并且色界世界开始显现；依于无色界业之成

熟，无色界结生心生，并且无色界世界开始显现。如佛陀所说：“业是田地，识是种子，渴爱是水份；所以众生那被无明遮蔽、被渴爱缠缚的识，被安顿在新的生存地——或低等的、或中等的、或上等的。”（《增支部》A.3:76/i,223）由过去业所决定，识之种子掉到适当的生存地、扎根 且被 它贮藏的业之累积 所滋养，并 依其隐藏的潜能而呈现。

[汉译按

1. 这并不是指 阿毗达摩以唯心主义哲学的方式 把外部世界还原成意识的一个维度：诸究竟色法与诸究竟名法具有平等的究竟性，外部世界是由 诸众生心 平等地依托 诸究竟名色 而构想形成，从“缘起平等性”与还原论的“不平等性”上讲，不能说 阿毗达摩以唯心主义哲学的方式 把外部世界还原成意识的一个维度。
2. 外在世界 在所缘的意义上存在并且真实：外在世界是世俗谛，世俗谛也是“谛”，“谛(*sacca*)”的字面意思就是“真实”。永远断尽颠倒想之后的圣者 仍然能 无错乱地了知外部世界(世俗谛)，而不是在永远断尽颠倒想之后，圣者就看不见外部世界了。
3. 一切生存地是由众生的心识活动所构造、所形成、所维持：英 all the realms of existence are formed, fashioned and sustained by the mental activity of living beings。“一切生存地”即三界九地或31界，也即三界轮回是由众生的心识活动所构造、所形成、所维持，生死轮回是众生的颠倒梦想，正因如此，众生通过觉醒而解脱生死轮回才是可能的。反之，三界轮回若是 独立于 众生心识构造活动 之外的 终极实存，众生就只能以断灭（人死如灯灭）为解脱。]

[V§8]依人

在净居天不会发现有补特伽罗[凡夫]，

也没有须陀洹或斯陀含。

在无想天和恶趣都不会发现有圣者，

在其余的生存地能发现圣者和凡夫。

.....o

[V§12]欲界的寿量

四恶趣里的众生、人类及堕苦处阿素洛的寿量没有固定的界限。

四大王众天诸神的寿量是500天年，依人类的寿命来计算则是人间的900 0000年。

.....o

依人类的寿命来计算，他化自在天的天神的寿量是人间的92 1600 0000年。

导读

没有固定的界限：在四恶趣里，寿量的差异是非常的大；这取决于导致投生至彼处的恶业有多强。因此，有些众生只在地狱里受苦几天，然后即投生至别处；但有些则必须忍受几百万年的折磨。在人间里，人的寿量可以短至只有几分钟，又可长至上百年。根据佛教，人类的平均寿量随“劫”增减，最低是十年，最长则是无数年。

天年：《分别论》（§1023）说在四大王众天里的一“天日”

等于人间的**50**年；**30**“天日”即是一“天月”；**12**“天月”是一“天年”。在三十三天里的一“天日”等于人间的**100**年；夜摩天里的一“天日”则是人间的**200**年；如此每上一层天其长度即翻一倍。

表5-1：三十一界

地	界			寿量
四 无 色 界 地		31	非想非非想处	84,000大劫
		30	无所有处	60,000大劫
		29	识无边处	40,000大劫
		28	空无边处	20,000大劫
十 六 色 界 地	第 四 禅	27	色究竟天	16,000大劫
		26	善见天	8,000大劫
		25	善现天	4,000大劫
		24	无热天	2,000大劫
		23	无烦天	1,000大劫
		22	无想天	500大劫
		21	广果天	500大劫
	第 三 禅	20	遍净天	64大劫
		19	无量净天	32大劫
		18	少净天	16大劫
	第 二 禅	17	极净光天[光音天]	8大劫
		16	无量光天	4大劫
		15	少光天	2大劫
	初 禅	14	大梵天	1中劫
		13	梵前益天[梵辅天]	1/2中劫
		12	梵众天	1/3中劫

十一欲界地	欲善趣地	11	他化自在天	16,000天年
		10	乐化天	8,000天年
		9	知足天/睹史多天[兜率天]	4,000天年
		8	时分天[夜摩天]	2,000天年
		7	三十三天 / 忉利天	1,000天年
		6	四大王众天	500天年
	恶趣地	5	人	不定
		4	阿素洛/非天[阿修罗]	不定
		3	饿鬼	不定
		2	傍生[畜生]	不定
		1	地狱	不定

[汉译按

1. 此表中天界名称均采用玄奘的译名，[]内是玄奘之前的旧译名。
2. 除16色界地之外，此表中的寿量与《瑜伽师地论》相同。
3. 南传认为证得四禅软中上品皆生广果天，《瑜伽师地论》卷4则说：“无云天福生天广果天此三由软中上品熏修第四静虑故”，除此之外的欲、色、无色界天名称与南传相同。
4. 南传的五净居天（无烦、无热、善现、善见、色究竟天）名称与《瑜伽师地论》相同，但后者另加“十地菩萨居于色究竟天”的说法，南传认为五净居天里只有阿那含和阿罗汉。]

[6.2]业果法则

[V§18]依作用

依作用[分别]，业有四种，即：一、令生业；二、支助业；三、阻碍业；四、毁坏业。

导读

四种业：此节里的巴利文 *kammacatukkaṃ* 意为四种业。……。

直译巴利文 *kamma* 是行动或作为，但在佛教里则专指“意志力的行动”。从究竟的角度来看，业是指善或不善思心所（*cetanā*），因为思是负责造业的心所。佛陀说“诸比丘，我说为业的即是思，由于有意志力的驱动，人们才会通过身、口、意造业。”（《增支部》A.6:63/iii,415）除了佛陀与阿罗汉之外，一切意志力的行动都构成业。诸佛与阿罗汉们不再累积业，因为他们已永断作为业之根源的无明与爱。然而，只要名色还存在，即使佛陀与阿罗汉也都必须经历过去业的成熟[所致的果报]，直至他们入灭为止。

业之定法（*kammaniyāma*）是独立运作的；它确保所造的业依其善恶特质而产生对应的异熟，如同种子孕含其相应种类的果。在诸缘具足、业要结果时，业的直接产物是异熟心心所。业也在众生肉身中产生一种色法，即业生色（*kammasamuṭṭhāna-rūpa*）。

依作用：诸业执行各种不同的作用（*kicca*），在此提及了

四种。业能在不同的情形下，执行其中一种或多种作用。

令生业（*janakakamma*）是在结生及一辈子里 产生异熟心心所与业生色的善 不善思。在结生那一刻，令生业产生了结生心以及 组成新生命的色身 的业生色。在一世之中，它产生 其它异熟心与业生色 相续，例如[眼耳鼻舌身]五根、性色及心所依[色]。只有“完成作为之业[足道之业]”才能产生结生心，但一切善不善业都能在生命期里产生其异熟。

支助业（*upatthambakakamma*）：这是 没有获得机会产生自己的异熟 的业，但它支助令生业，克服阻碍并延长 令生业所产生的乐果或苦果，或者是增强 业生名色相续。例如，由于善业的令生作用，某有情投生为人，支助业即协助延长其寿命，以及确保他健康富足。反之，当恶业执行其令生作用而导致病痛时，其它恶业则可能支助此恶业，以令医药无效，因而延长了病痛。当某有情由于恶业的令生作用而投生为动物时，支助业会使更多的恶业易于成熟 而产生更多的苦果，支助业也可能延长其寿命，令诸恶异熟相续持久。

阻碍业（*upapīlakakamma*）：此业也是 不能产生自己的异熟 的业，但它能阻碍其它业并使其无效，对抗其效用 或者缩短其苦乐果的持续时间。即使所累积的令生业很强，但在一个阻碍业的直接对抗之下，此令生业 产生其异熟的能力衰减。例如，一个原本能导致 高等善趣结生的令生业，在一个阻碍业的对抗之下，仅导致低等善趣的结生；一个原本能导致投生到高等家庭的[令生]业，可能仅导致 投生到低等的家庭；原本长寿的业可能只带来短暂的一生；原本能带来美貌的业，可能只带来平庸的面貌等等。反之，原本能导致大地狱结生的恶业，

在一个善业的阻碍之下，只导致小地狱或饿鬼道的结生。

在一生当中，可看到许多阻碍业运作的例子。例如，在人间，[阻碍]业 会阻碍 业生名色相续，使导致苦果的业易于成熟，而丧失亲友财富。在恶趣里，阻碍业则可能对抗令生业，而带来一些快乐。

毁坏业 (*upaghātakakamma*)：此业可以是善或不善；它取代较弱的业，阻止此 较弱业 的成熟，而产生自己的异熟。例如，某有情生为人，其令生业 原本 能带来长寿，但毁坏业令他夭折。临终时，由于一个恶业力 而先出现 恶道的趣相，此趣相预示着一个悲惨的结生；但之后可能一个善业浮现，挤走了恶业 而导致善道的趣相显现，并且投生于天界。另一方面，一个恶业也可能突然出现 而切断一个善业的令生作用，并导致投生于恶道。根据雷地长老，毁坏业也是 导致眼、耳等五根作用毁坏 的罪魁祸首——导致瞎眼、耳聋等——也能够导致[男女]变性。

《阿毗达摩义广释》对令生业和毁坏业作了下述区别：令生业在引生自己的异熟时 并没有中止其它业引生其异熟，而毁坏业则先 中止其它业引生其异熟，然后引生自己的异熟。但《阿毗达摩义广释》提到的其他论师则认为，毁坏业完全不产生自己的异熟；毁坏业只是彻底中止其它业的异熟，然后让另一种业有机会成熟[而产生其异熟]。

雷地长老举出了故意杀生作为例子，以阐明一种业如何执行上述四种作用。在某人杀了人之后，只要该业没有机会成熟，它就只能执行支助、阻碍与毁坏三种作用之一，即：它能支助其它恶业成熟；或阻碍善业成熟；或彻底中止善业的效力。当杀生业获得机会成熟时，杀生动作中的每一个思 皆能导致恶

道里的一次结生。此后，当此业没有能力再导致结生时，它还是有能力执行其它三种作用，也有能力在[由此业导致结生的]当生中 产生自己的异熟，甚至在未来的十万大劫也都还有效。

[V§19]依成熟的次序

依业产生异熟的次序，业有四种，即：一、重业；二、临死业；三、惯行业；四、已作业。

导读

依业产生异熟的次序：这一节关注的是 哪一种业先产生下一世的结生。

重业 (*garukakamma*)：这种业非常的强，没有任何其它业可以取代它 而决定下一世的结生。善重业 是证得禅那。不善重业是 与定邪见相应的五无间业。五无间业 (*ānantariya-kamma*) [亦称五逆罪]是：弑父、弑母、杀阿罗汉、出佛身血及恶意分裂僧团。若人在培育了禅那之后 造了其中的任何一种，禅那善业即会被该恶业遮盖，且该恶业 必定会导致下一世投生到恶趣里。例如：佛陀的表弟提婆达多在具足[想要代替佛陀领导僧团的]野心时 失去神通，之后因 出佛身血和分裂僧团之业在死后堕入无间地狱[阿鼻地狱]¹。但若人先造了五无间业中的任何一种，他过后即不可能证得禅那或出世间法，因为该恶业形成了一种无法克服的障碍。这是为何当阿阇世王在听佛陀开示《沙门果经》时，虽然拥有一切证须陀洹道的因缘，但却不能证得须陀洹道果，因为他之前已杀死了自己的父亲频

婆娑罗王。

临死业 (*āsannakamma*): 这是在临死之前所忆起或所造之业，也就是在临死速行心路过程即将生起之前所忆起或所造之业。若恶人在临终时造了一件善业，或忆起以前所造的善业，他即可能投生至善趣；反之，若善人在临终时造了一件恶业，或忆起以前所造的恶业，他即可能投生至恶趣。这是为何在佛教国家里，提醒临终者以前所造的善业，或劝他激起善念已成为一种传统。

若无重业，一般上由临死业决定下一世投生到哪里。这并不意谓该人能够逃脱 往昔所造善恶业的异熟；在诸缘具足时，这些业还是能够产生它们应有的异熟。

惯行业 (*āciṇṇakamma*): 这是习惯性上时常造的善恶业。若既无重业 也无临死业，一般上由这种业决定下一世投生到哪里。

已作业 (*kaṭattākamma*): 这是所有 具足产生结生的潜力 而又不包括在上述三种之内的业。在没有上述三种业之下，这种业即会决定下一世投生到哪里²。

[汉译按:

1. 以下是译自《除遣痴迷》的「智分别」一章有关五种无间业产生下一世结生的顺序:

「依成熟: 若人造了所有这五种(无间)业,(这一世)只有分裂僧团的业成熟产生结生,其它的则有如经文中(《无碍解道》)所说:『有业,但(这一世)没有产生业的果报(指下一世的地狱结生)。』如果没有分裂僧团的业,成熟的业是(恶意)出佛身血的业。如果没有出佛身血的业,成熟的是杀阿罗汉的业。如果没有杀阿罗汉的业,而父亲有道德,母亲没有道德或道德比不上父亲,成熟产生结生的是弑父的业。如果父母两人的道德一样好或一样坏,成熟产生结生的是弑母的业,因为母亲做了难做的事,

给予她的子女很大的帮助。」

以下是译自《除遣痴迷》有关善意医治伤口而出佛身血的解释：

「耆婆（*Jivaka*）遵照如来的意愿，以刀切开如来（脚部受伤）的皮肤，让不好的血流出来，减轻如来的痛。这么做只有善业。」

2. 《阿毗达摩要义》举出一个牛栏的例子以形容上述四种业：

「譬如有许多牛在晚上时被关在一个大牛栏里。在早上时才打开栏栅以让牠们出去吃草。如是那一只牛会先出去？

全部的牛都想要尽早出去。其时，若有一只是特别的强壮，这只牛即能够很轻松地先走出去外面。这就有如没得竞争的重业，肯定会先成熟以产生下一世。

若没有特别强壮的牛，最接近栏栅的牛即有可能会先出去；这就有如产生下一世的临死业。

有时，时常保持清醒、注意栏栅几时打开的牛会在即将打开栏栅之前走近该处，而在栏栅一打开即走出去外面。这就有如产生下一世的惯行业。

有时某只弱小的牛在强壮的牛推挤之下，而意外地先走了出去。这就有如某个意外的已作业获得机会产生下一世。」

（以上2条内容拷贝粘贴自《阿毗达摩概要精解》）

[V§20]依成熟的时间

依成熟的时间，业有四种，即：一、现法受业；二、次生受业；三、后后受业；四、无效业。

导读

现法受业（***diṭṭhadhammavedanīyakamma***）：这种业若要成熟就必须在它被造的当生感果；若在该世没有机会成熟，它即变成无效。根据阿毗达摩，在同一个心路过程里的七个速行心中的第一个速行最弱，此最弱速行 产生 现生受业。

次生受业（***upapajjavedanīyakamma***）：这种业若要成熟就必须在它被造的下一世感果；若在该世没有机会成熟，它即变成无效。这种业是由心路过程里的第七个速行心所造，该速行是第二弱的速行。

后后受业（***aparāpariyavedanīyakamma***）：只要诸缘具足，这种业能够从它被造下的第二世以后的任何一世里成熟而产生异熟果。这种业是由心路过程里的中间五个速行心所造；而且只要还在轮回中，这种业永远不会变成无效。没有任何人能够逃脱体验 后后受业的异熟，即使佛陀与阿罗汉也不例外。

无效业（***ahosikamma***）：此词不特指哪一种业。它可以是没有会遇 导致其成熟的诸缘 的现法受业或次生受业。因为阿罗汉在当世即会完全灭尽，所以他们本应在未来世成熟的往昔业都变成无效业。

[V§22导读]

.....但若已完成其行为或已达到目的（例如已令受害者死亡，或已将他人财物据为己有等等），如此之‘思’即成为‘已完成作为之业[足道之业]’。‘已完成作为之业’的特性是成为这样一种业，此业有产生结生作用的潜能。【参见《*Atthasālinī*殊胜义》巴本97-102，英本128-135页】

[V§23导读]

.....一切不善业道肯定与痴根因相应。不善业等同于不善心。于此则视整个心[含诸相应心所]为业，而不是只视思心所为业。

[6.3]死生过程

[V§34]四种死亡之因

死亡的来临有四种，即：一、因为寿量已尽；二、因为（令生）业力已尽；三、因为[上述]两者（同时）耗尽；四、因为毁坏业（生效）。

导读

死亡的来临：一般上，死亡的定义是在一世当中的命根（*jīvitindriya*）被切断。

因为寿量已尽：这是指在有确定寿量的生存界的有情在寿尽时死亡。在人间里，当知这是在老年时的自然死亡。在寿尽而死时，若令生业的业力还未耗尽，此[令生]业力就还能够导致该有情投生到同一界或更高的生存界；在天界里即有这种事情发生。

因为（令生）业力已尽：这是指因为令生业已耗尽而死，即使正常的寿量还未尽、即使其它能够延长寿命的条件也具足。当寿量与业力两者同时耗尽时，那即是“两者(同时)耗尽的死亡”。

因为毁坏业（生效）：这是指极强的毁坏业在寿量未尽时中止了令生业力，而导致死亡（见 V§18）。

首三种死亡名为“适时死（*kālamaraṇa*）”，最后一种则名为“非时死（*akālamaraṇa*）”。例如一盏油灯的熄灭可以是因为灯蕊耗尽、油耗尽、两者皆耗尽或某些外来之因，譬如吹来

了一阵风。

[V§35]死亡之相

对于临终的人，由于业力，根据情况，在临命终时 下述之一会呈现于六门之一：

- 一、即将产生下一世结生的业；
- 二、或业相，即 以前造业时 所识知的色.etc，或以前造业所用的工具；
- 三、或趣相：即将在下一世所得到或体验的（征象）。

导读

对这三种呈现于临终者的所缘的解释，见 III§17。当知此所缘是呈现于临终者的[临死]速行心路过程，而不是呈现于死亡心。在一世里的最后一个心，亦即死亡心，它所识知的所缘与在同一世里的结生心及有分心的所缘相同。临死速行的所缘过后即会成为下一世结生心、有分心与死亡心的所缘。

[V§36]临命终时的心

此后，注意于如是呈现的所缘，心流壹壹随顺将熟之染净业，亦与将生之地相应壹壹相续流转，在很大程度上倾向于将

生之地。或者令生业以重新造作的方式来到[意]门。

导读

以重新造作的方式（*abhinavakaraṇavasena*）：这是指 该业并不是呈现为 对过去行为的记忆影像，而是 该业有如当时正在造作一般地 呈现于意门。

[V§37]死亡与结生

对于濒死的人，在心路过程之末或有分灭去时，代表一世终结的死亡心 生起与灭去，即是所谓的死亡。

一旦死亡心灭尽，下一世的结生心即刻生起，捕获如此获得的所缘，依不同情况，[结生心的]心所依[色]或有或无；结生心由适当的‘业行’所生，此‘业行’以渴爱随眠为根、被无明随眠覆蔽。称为结生心是因为 它把两世连结起来、与 诸相应心所 结合、作为‘同起的诸法’的前导者 而成为它们的住处或所依。

导读

对于濒死的人：在一世当中的最后一个心路过程生起之前，有分心颤动了两次之后即停止。过后 五门心路过程之一 缘取前五所缘之一 而生起，或者是意门心路过程缘取呈现于意门的六所缘之一而生起。这最后一个心路过程的速行 由于力弱

只生起五次，而不是如平时般生起七次。这心路过程本身缺少令生业力之潜能，而只是作为过去业夺取结生作用的管道。在速行之后，两个彼所缘或生或不生。有时候是有分随着最后一个速行之后生起。然后，作为最后一个心的死亡心即生起，执行死亡的作用。在死亡心灭去时，命根亦被切断。此后身体即只剩下一堆无生命的时节[火界]生色，直到尸体还归尘土。

一旦死亡心灭尽：在死亡心灭尽之后，在新一世里[即刻]生起结生心，并取前一世最后一个速行的所缘。在有色法的生存地，此心由心所依[色]所支助，但在无色地里它则“无所依”。结生心是由‘业行’所生；此‘业行’即是前世速行之业，前世速行之业依次建立在‘轮回二根’的牢固基础上，‘轮回二根’即无明随眠与渴爱随眠。结生心与其相应心所结合；所谓结生心是前导者，是指结生心是其相应心所的住处（或“基座”），不是指结生心先于其相应心所而生起。

[V§38]欲界结生心的所缘

于此，当知在临死心路过程里只有五个软弱的速行生起。因此，当死时现在所缘正起并呈现于根门，（新一世里的）结生心与[最初几个]有分心也取现在所缘。对于欲界结生，当由六门之一所识知的所缘是业相或趣相时，该所缘可以是现在[所缘]或过去[所缘]。但（作为所缘的）业则只能是过去的，而且只能是通过意门识知。这一切（欲界结生的）所缘都只是

有限法而已。

导读

结生心与[最初几个]有分心也取现在所缘：在死亡时所捕获的现在所缘 可以持续到 [下一世的]结生心与最初几个有分心的时刻，因此后两种心也能取现在所缘。

对于欲界结生等等：若结生心的所缘 是一个业，那么它是过去所缘，而且必须是通过意门捕获的 法所缘。若所缘是业相，那么它即可能通过六门的任何一门识知，而且可以是过去或现在[所缘]。对于作为[濒死]所缘的 趣相，不同的论师有不同的见解。有些论师，包括《阿毗达摩义广释》的作者，认为趣相必定是通过意门识知的现在 眼所对色所缘。他们解释阿耨楼陀尊者在书中所写的内容为：“当所缘是业相时，它可以通过六门的任何一门识知，而且可以是过去或现在[所缘]；当它是趣相时，它由第六门（即：意门）识知，而且是现在[所缘]。”其它论师，包括雷地长老，都因其牵强和狭窄 而反对这种诠释。他们辩说阿耨楼陀尊者所写的肯定有较广的涵义，即是说趣相可以是过去或现在[所缘]，也可以呈现于六门的任何一门。雷地长老认为 阿毗达摩里常提到 趣相是呈现于意门的 现在 眼所对色所缘，但这只是基于其最为常见的呈现方式而如此说，其实它也能以其它方式呈现，譬如地狱众生的哀号、天界的音乐与香味等。

[V§39]广大结生心的所缘

对于色界结生，其所缘是概念，以及必定是业相。同样地，对于无色界结生，其所缘是概念或广大心壹壹如其所应，以及必定是业相。

对于无想有情，生起为结生的只是 命根九法聚。因此他们名为 色结生。无色界的[有情]名为 非色结生。其余的名为 色非色结生。

导读

色界结生心的所缘即是‘产生结生的禅那’所取的似相。这似相是概念，且是业相。第一与第三无色界结生心各自的所缘是空无边与无所有的概念。第二与第四无色界结生心各自的所缘是第一与第三无色界禅心，即它们的所缘都是广大心。上述的所缘都属于业相。无想有情是没有心的，所以在结生时并没有取任何所缘。命根九法聚 是其中一种包含 命机能根 的色聚。见 VI§17。

[V§40]投生的法则

当在无色界的[天人]死时，他只能投生到更高层次的无色界天，但不能投生到更低层次的无色界天；他也能够以 三根因结生心投生到欲界。

当在色界的[天人]死时，他不会以 无根因[结生心] 投生。

当在欲界具有 三根因 的[天神或人]死时，他有可能投生到任何地方。其余的（即：死时是 二根因或无根因 者）只能投生到欲界。

.....o

导读

凡夫与有学圣者之间的投生法则有很明显的差异。上文只提及凡夫的投生过程。在此，我们将先解释凡夫的投生过程，然后再解释有学圣者的。

无色界的有情能够培育与其层次同等或更高的无色禅，但不能培育更低层次的无色禅。所以，当他们死时，他们能够投生在上一界天或更高层次的无色界天，但不能投生到层次更低的禅天。然而，若他们失去禅那，他们即会以近行三摩地之力投生到欲界，因此是以 欲界 三根因 异熟心 结生。

无想天的有情死时 会以 二根因或三根因 的欲界异熟心投生到欲界。在其它色界天的梵天死时，若他已证得无色禅，他即能投生到无色界天；若他已证得色禅，他即能投生到色界天；若他造了极强的倾向欲界之业，他即会投生到欲界。对于在色界天里死后投生到欲界的梵天，其欲界结生心 要么是二根因 要么三根因。

在欲界以三根因而死者，有可能投生到任何一界，因为具三根因 欲界有情 能够造所有种类的业。在欲界以 二根因或无根因而死者，只能投生到欲界；.....。

圣弟子不会从 胜上类型的死亡心 退堕至 下劣类型的结生

心。既然无三根因就不可能证得道与果，那么所有圣者皆以三根因死亡心逝世。有学圣者要么再生于同等界、要么再生于更高界，有学圣者要么有同等级的死亡心，要么有更高级的死亡心。当然，达到阿罗汉道果者死后不会在任何界再生。

[V§41]心之相续流

所以，对于如此投生者，在结生[心]灭去之后，无间刹那继起 识知同一所缘的 同种类型的心，此心有如河流般不断地流下去；只要没有心路过程生起，此心即会如此流下去，直至死亡心生起。由于它是“有”（即：生命）的一种基本要素，此心被称为“有分”。在[一期]生命的最后，以死亡的方式 它成为死亡心 然后灭去¹。此后，结生心与其它[心]有如车轮一般继续生起，以必然的次序轮转，直到涅槃才能止息。

导读

在结生[心]灭去之后，.....：在结生心之后接着十六刹那的有分心。然后就生起一个意门转向心，接着是七个“对‘有’的欣求-速行（*bhavanikanti-javana*）”，这7个速行心加深了对新生命的执取。此 在新一世里的第一个心路过程 取结生心为所缘。.....。当这心路过程结束时，有分心即再生灭；只要没有心路过程插入，有分心即会如此不断地生灭。心之流 以这种方式 从结生流到死亡，又从死亡流到新一世，“就有如车轮

一般以必然的次序轮转”。

[汉译按

1. 在【一期】生命的最后，以死亡的方式 它成为死亡心然后灭去： 巴
*Pariyosāne ca cavanavasena cuticittam hutvā nirujjhati.*逐字对译如下：
(在)终结 和 死没 以…… 死亡心 转成 停止]

[V§42]结论

正如此世，在来世 结生心、有分心、心路过程与死亡心也是如此生起。以 结生 和 有分，心相续流 再再轮回。

智者久善行，详照此无常，发现无死迹，完全断 爱结，将到达 寂静。

[VIII §1]序文

于此我将以适当的方式来说 诸有为法之详细分析、彼诸法的诸缘 之详细分析，以及（它们）如何（互相关联）之详细分析。

导读

于此我将以适当的方式来说：在解释了四种究竟实有及其类别之后，如今阿耨楼陀尊者在此章里，再进一步解释它们之间的关系，即由缘力（*paccayasatti*）所连系的诸缘法（*paccayadhammā*）及诸缘生法（*paccayuppanna- dhammā*）。

诸有为法（*yesaṃ sarikhatadhammānaṃ*）：有为法是依靠诸缘而生起之法，即：一切心、心所及色法（除了四种特性色——见 VI§15）。

彼诸法的诸缘（*ye dhammā paccayā*）：一个缘是 对其它诸法的生起或住立有效用（*upakāraka*）的一个法。这即是说当缘在运作时，将会导致与其相关的其它诸法 未生者生、已生者住。缘法包括一切有为法、涅槃与概念。

以及（它们）如何（互相关联）（*yathā*）：这是指在诸缘法及诸有为法之间运作的24种缘力。

[VIII §2]简说：两种理趣

缘之举要应知有二：

一、依它起理趣；

二、缘关联理趣¹。

其中，依它起理趣 是以‘依靠着另一法、一法有样貌仅仅’为特征。缘关联理趣 则依诸缘的特定效用而说。诸阿奢黎则混合此二理趣而解释。

导读

依它起理趣：“依它起”这一词是由 *paṭicca*（依赖于）及 *samuppāda*（正在生起、起源）两个字组成的复合词。通常这一词是指常见于诸经的依它起12支。

抽象而言，依它起的法则 可用此常见格言来表述：“此有故彼有，此生故彼生（*imasmim̐ sati idaṃ hoti, imass'uppādā idaṃ uppajjati*）”。在此书里，该法则以“依靠着另一法、一法有样貌仅仅（*tabbhāvabhāvībhāvākāramatta*）”为特征。在此“*tabbhāva* 另一法”是指 彼缘的存在，*bhāvī*〔一法〕是指此有为法，而“*bhāvākāramatta* 有样貌仅仅”是指 此有为法的存在 只有这么多。

对于诸经中的12支，此法则是指当无明等任何缘存在时，那么，依靠这些缘，行等诸缘生法也会存在。

缘关联理趣：这是阿毗达摩藏中的第7部论《*Paṭṭhāna* 缘关联论》所提出的方法。有别于依它起理趣只涉及 缘法和缘生法、以及‘它们的生起 之结构’，缘关联理趣 也涉及“缘力（*paccayasatti*）”。一个“力（*satti*）”是指“有力量带来或完成

某一效果 的‘那个’”。就有如 诸辣椒之辣性 内秉在诸辣椒中、离 诸辣椒 而不能存在；同样地，诸缘力内秉在诸缘法中、离 诸缘法 而不能存在。一切缘法 都有其特定的力用，而正是此力用 使诸缘法能够导致有为法生起。

诸缘的特定效用：这是对晦涩难懂的巴利短语 *āhaccapaccayaṭṭhiti* 的意译。雷地长老解释该短语为“诸缘的特定力用，即诸缘以各种方式而起的效用”，并且他说：不像 依它起理趣只开示 缘法，[佛陀]通过开示诸缘的特定力用 来圆满地教导 缘关联理趣。

诸阿奢黎则混合此二理趣而解释：《清静之道》第 XVII 章里记载了混合解释法，其中运用了24缘关联来阐明依它起12支中每一对之间的联系。

[汉译按

1. **缘关联理趣：**巴 *Paṭṭhānanayo* 英 the method of conditional relations，也可译为“缘的种种关联 之 方法/规则/秩序”。

nayo 即是 *naya* 的单数形式，*naya* 既有“方法”义，也有“条理/规则/秩序”义，所以叶均有时译为“方法”有时译为“理法”，然而古译“理趣”正能兼顾上述四义，故末学将 *naya* 译为“理趣”。

关于 *Paṭṭhāna* 一词的翻译，末学认为：依 *Pa+ṭhāna* 字根义，*Paṭṭhāna* 首取“出-处”义，次取“各种不同的道理/理由”义，也可取“在道理之前”义，或“前建立”义，或“建立处”义，但并无“发趣”义。“发趣”在汉语中的字面意思是“出发并去往”，“去往”之义既不知所云又无依据。

又，根据 *U Nārada Mūla Paṭṭhāna Sayadaw* 在 Conditional Relations(*Paṭṭhāna*) Volume I 的引言中说，依它起是就已显现的诸法而说，

Paṭṭhāna 缘关联 是就潜在的诸缘力而说。

末学认为依英文 **conditional relations** 而将 *Paṭṭhāna* 译为“缘关联”，远比水野弘元的“发趣”要好。]

[7.1]依它起理趣 (*paṭiccasamuppādanaya*)

[VIII §3]基本公式

于此，一、依于无明，行生起；二、依于行，识生起；三、依于识，名色生起；四、依于名色，六处生起；五、依于六处，触生起；六、依于触，受生起；七、依于受，渴爱生起；八、依于渴爱，执取生起；九、依于执取，有生起；十、依于有，生生起；十一、依于生，老、死、愁、悲、苦、忧、恼生起。如是生起了这整堆苦。于此，这是依它起理趣。

导读

依它起理趣：依它起基本上是解释生死轮转（*vaṭṭa*）的因果结构，开显维持生死轮转及使其从一世转到另一世的诸缘。在注疏里，依它起被定义为：“诸果的生起平等地依靠‘诸缘的和合 [a conjunction of conditions]’（*paccaya-sāmaggiṃ paṭicca samaṃ phalānaṃ uppādo*）”。这显示了既非‘单独的因就能产生一个果’，也非‘从一给定的因只能生一果’。相反，永远都是一组的缘产生一组的果。在12支里说一法是另一法的缘，这么说是指明一组缘中最主要的缘，以及指明此最主要的缘与一组果中最主要的果之间的联系。

[VIII §8]三轮转：

- 一、“无明”、“渴爱”与“执取”属于烦恼轮转；
- 二、“有”中称为“业有”的那个 与“业行”属于业轮转；
- 三、“有”中称为“生有”的那个 属于异熟轮转。

导读

这三轮转显示了轮回中“存在[有]”的循环方式。最为基本的轮转是烦恼轮转。在受无明蒙蔽及被渴爱驱使之下，人会造作种种世间的善不善业；如此则 烦恼轮转引起业轮转。当此业成熟时就产生果报，如此则 业轮转引起异熟轮转。在对这些或苦或乐的果报作出反应时，仍浸没于无明的人 被渴爱制伏，而欲享受更多愉悦体验，他执取已得的愉悦体验并尽力避免痛苦的体验。如此则 异熟轮转引起另一个烦恼轮转。以这样的方式，这三轮转不断地转着，直至观智和诸出世间道智从其根基去除无明。

[VIII §9]二根

当知无明与渴爱是二根。

导读

无明被称为 从过去直透到现在之根，在受中达到其顶点；渴爱被称为 从现在直透到未来之根，在老死中达到其顶点。

[VIII §10]总结

断除此二根，轮回即终止。对于持续被对老死的迷醉压迫者，一旦诸漏生起，无明即再次转起。如是，伟大的牟尼说这缠结、无始的三界轮回为“依它起”。

导读

在《正见经》（《中部·经九》）里，舍利弗尊者在被问及无明之因时回答道：“诸漏生则无明生（*āsavasamudayā avijjāsamudayo*）”。在询问他什么是诸漏的因时，他回答道：“无明生则诸漏生（*avijjāsamudayā āsavasamudayo*）”。既然在诸漏当中最为根本的即是“无明漏（*avijjāsa*）”，舍利弗尊者之语意谓着任何一世的无明都是从前世的无明生。既然任何一世的无明都依赖于前世的无明，而如此往前推是无尽的，那么这实际上就成立了轮回是无始的（*anādikam*）。关于诸漏，见 VII§3。

[7.2]缘关联理趣 (*paṭṭhānanaya*)

[VIII §11]24缘

一、根因缘；二、所缘缘；三、胜主导缘；四、无间缘；五、等无间缘；六、同起缘；七、相互缘；八、依止缘；九、亲依止缘；十、前起缘；十一、后起缘；十二、重复缘；十三、业缘；十四、异熟缘；十五、食缘；十六、机能根缘；十七、禅那缘；十八、道缘；十九、相应缘；二十、不相应缘；廿一、有缘；廿二、非有缘；廿三、消失缘；廿四、非消失缘。于此，这是缘关联理趣。

导读

上面所列的24缘是《*Paṭṭhāna* 缘关联论》的主题。《法聚论》是阿毗达摩藏中的第一部论，它列举了名法与色法；《缘关联论》则详细地阐释了 这些名色法之间互相关联的种种方式。若要恰当地理解阿毗达摩对缘之关联的教导，就必须明白每一特定关联所涉及的三项：一、诸缘法 (*paccayadhammā*) ——诸缘法通过产生、支助或维持其它诸法而作为其它诸法的缘。二、诸缘生法 (*paccayuppannadhammā*) ——这是以‘诸缘法’为缘的诸法；诸缘生法通过由‘诸缘法’所提供的协助而生起和住立。三、缘力 (*paccayasatti*) ——这是诸缘法起作为诸缘生法之缘的作用的特定方式。

.....。

表8-1：二十四缘及其分类

1	根因缘	14	异熟缘
2	所缘缘		食缘
3	胜主导缘 一、所缘胜主导 二、同起胜主导	15	一、色食 二、名食
4	无间缘	16	机能根缘 一、前起机能根 二、色命机能根 三、同起机能根
5	等无间缘	17	禅那缘
6	同起缘	18	道缘
7	相互缘	19	相应缘
8	依止缘 8.1同起依止 8.2前起依止 8.2.1所依前起依止 8.2.2所依所缘前起依止	20	不相应缘 一、同起不相应 二、前起不相应 三、后起不相应
9	亲依止缘 一、所缘亲依止 二、无间亲依止 三、自然亲依止	21	有缘 一、同起有 二、前起有 三、后起有 四、食有 五、机能根有
10	前起缘 一、所依前起 二、所缘前起	22	非有缘
11	后起缘	23	消失缘
12	重复缘	24	非消失缘
13	业缘 一、同起业 二、异刹那业		

无间缘(4)与等无间缘(5): 此二缘的意义相同，只是名称不一样而已；这是为了从稍微不同的角度强调同一缘。如之前所作的诠释，无间缘是这样一种缘，于此， 作为缘法的名法甲 导致 作为缘生法的名法乙 在甲灭去之后即刻生起，以便没有其他名法可以插入甲乙之间。等无间缘是这样一种缘，于此，缘法[名法甲]导致缘生法[名法乙]在它[甲]灭去之后 依照“心之定法”即刻生起。此二缘用来说明‘任何一个刹那里灭去的心心所’和‘紧随它们之后生起的心心所’之间的关联。刚灭去的心心所 是缘法，随后即刻生起的心心所是缘生法。然而阿罗汉的死亡心并不能作为无间缘或等无间缘，因为在阿罗汉的死亡心之后 并没有任何心生起。

非有缘(22)与消失缘¹(23): 此二缘是另一对实质相同而名称不同之缘。非有缘是这样一种缘，于此，某一名法于灭处给予另一名法 紧随其后生起之机会。消失缘是这样一种缘，于此，某一名法用自己的消失 来给予紧邻的那个名法 生起的机会。此二缘的缘法及缘生法与无间缘及等无间缘里的相同。

重复缘(12): 是这样一种缘，于此，作为缘法的名法 导致作为缘生法的同类诸名法 在它灭后更强更有力用地生起。就有如学生在重复地温习功课之下，变得对其功课更加熟练；同样地，缘法在导致 与它同类的缘生法 继起时，即赋予后者更强的力用。除了每一个心路过程里的最后一个速行之外，速行阶段中其余任何一刹那的 世间善、不善及唯作诸名法，只要它们能够对 随后的速行刹那里拥有同种业力品质（善、不善或唯作）的名法 起一种缘的作用，它们即能作为重复缘的缘

法。随后的速行刹那里 拥有同种业力品质（善、不善或唯作）的名法 是重复缘的缘生法。

虽然 四出世间道心 也是善速行，但它们不能作为 重复缘的缘法，因为随它们之后生起的是果心，果心属于异熟，因此缺少了[善业力品质的]重复。虽然 果心 能在速行的阶段 相续继起，但由于它们是异熟心，它们并不符合重复缘的缘法的定义。然而，在紧邻道心之前生起的 欲界三善根因 心 是 重复缘的缘法，而道心则是 重复缘的缘生法。

相应缘(19): 是这样一种缘，于此，作为缘法的一个名法导致作为缘生法的其它诸名法 生起并结为一个不可分离的聚；该不可分离的聚 的特征是：其成员同生、同灭、同一所缘及同一所依色（见 II§1）。对于此缘，若取任何一个名法为缘法，同一认识单元²中其余的所有相应名法 即是缘生法。

[汉译按

1. **消失缘**：巴 *vigatapaccaya*。英 *disappearance condition*。译为“离去缘”与正法义理不符，因为诸有为法是‘无来无去’的，如《The Path of Purification》ChXV§15, P496: “此处一切有为的诸处应当被看成是 既没有起源地 也没有目的地。因为在它们生起之前，它们不从任何地方来，在它们灭去之后，它们也不去到任何地方”。

此外“*avigatapaccaya* 非消失缘”也不能译为“不消失缘”，因为此名称会有“永不消失”的歧义，而引发“此缘是恒常”的误解。

2. **同一认识单元**：指一心王与诸心所组合成的一刹那的心。]

[VIII§14导读]

根因缘¹(1): 是这样一种缘, 于此, 缘法的作用是 有如根一般赋予诸缘生法稳定性和固定性。在此关联中, 缘法是 名为“根因”的六种心所: 贪、瞋、痴三不善根因, 以及可以是善或无记的无贪、无瞋、无痴三美根因。缘生法是 与每一根因相应的诸名法 及 同起的诸色法。同起色是指 在结生时生起的业生色、以及在生命期里生起的心生色。就有如树根 是树存在、成长与稳固的根本一般, 这些根因 引生缘生法 并使其稳固。

[汉译按

1. **根因缘**: 巴 *hetupaccaya* 梵同。玄奘等将 *hetupaccaya* 译为“因缘”, 但在大乘唯识语境下“因缘”意味着“种子缘”, 南传语境下的“*hetupaccaya* 因缘”非是“种子缘”之意而是“根”意, 为了避免混淆和争论, 本书特别将 *hetupaccaya* 译为“根因缘”。]

禅那缘(17)是这样一种缘, 于此, 缘法使诸缘生法无间凝视一个所缘。缘法是七禅支, 但只是五种心所 (见 VII§16、§23[在本节末尾])。诸缘生法是与禅支相应的心与心所 (也即除了双五识之外的所有心), 以及诸同起色。虽然诸同起色本身并不能凝视所缘, 但由于 诸同起色 是因‘禅支所达成的无间凝视’而产生, 所以也将它们包括在诸缘生法之内。

道缘(18)是这样一种缘, 于此, 缘法使诸缘生法起‘达到某个特定目的地的管道’的作用。在此关联中, 缘法是十二道分, 但只是九种心所 (见 VII§17、§23[在本节末尾])。四邪道分是达到恶趣的管道, 八正道分则是达到善趣与涅槃的管道。诸缘

生法是 除了十八无根因心之外的一切心及其心所、和同起色法。虽然 异熟心与唯作心里的道分 并没有导向任何目的地，但还是被列为道分，这是考虑到理论上它们在自性上 与能够导向各种目的地之法 相同。

业缘(13)：此缘有两种：一、同起业缘（*sahajāta-kamma- paccaya*）；二、异刹那业缘（*nānākkhaṇika-kamma-paccaya*）。

（一）于同起业缘，缘法是89心里的思心所，诸缘生法是与此思心所 相应的心心所及同起色。于此，思 通过 使其相应名法 执行各自的作用、通过 使相称诸色法与自己同步生起，而起 同起业缘 的作用。

（二）于异刹那业缘，缘法与诸缘生法之间间隔着一段时间。在此种关联中，缘法是过去的善不善思；诸缘生法是在结生时以及在生命期里的 异熟心及其心所、还有业生色。于此，缘力是 思产生相称的异熟名法及业生色的能力。此种缘之关联 也存在于道心与果心之间。

异熟缘(14)是这样一种缘，于此，缘法使 与它同生的诸缘生法 和自己一样地被动、消极、休眠。在此种关联中，缘法是诸异熟心 心所；即此诸异熟心 心所 互相是对方的缘生法，并且同起色法也是其缘生法。由于 诸异熟心 是因为 业之成熟而生，所以它们是非主动的、被动的、休眠的。因此，于熟睡者的心中，异熟有分心连续不断地生灭，此时他并没有致力于造身、语或意业，也没有明确地发觉一个所缘。同样地，在五门心路过程里的异熟心也没有竭力地识知其所缘。只有在速行的阶段，心才致力于清楚地识知所缘，也只有在速行的阶段才

造业。

~~~~~[此处插入 VII§16、17、23]~~~~~

### [VII§16]禅支

*Satta jhānaṅgāni* 七禅支：一、 *vitakko* 寻；二、 *vicāro* 伺；三、 *pīti* 喜；四、 *ekaggatā* 一境性；五、 *somanassaṃ* 悦；六、 *domanassaṃ* 忧；七、 *upekkhā* 舍。

#### 导读

“*jhāna* 禅那”一词在通常意义上用来指安止三摩地，在此则不是这样用，而是用来泛指“无间凝视（*upanijjhāyana*）”所缘。所以在此所列出的7法 即使是发生在禅修之外 也被视为禅支。这7个心所被称为禅支是因为 它们使心能无间凝视所缘。它们当中的“忧”唯是不善，且只生起于两种瞋恚相应之心。其余六个可以是善、不善或无记，这取决于它们生起于什么心。

### [VII§17]道分

*Dvādasa maggaṅgāni* 十二道分：一、 *sammādiṭṭhi* 正见；二、 *sammāsaṅkappo* 正思惟；三、 *sammāvācā* 正语；四、 *sammākammanto* 正业；五、 *sammā-ājīvo* 正命；六、 *sammāvāyāmo* 正精进；七、 *sammāsaṭi* 正念；八、 *sammāsamādhi* 正三摩地；九、 *micchādiṭṭhi* 邪见；十、 *micchāsaṅkappo* 邪思惟；十一、 *micchāvāyāmo* 邪精进；十二、 *micchāsamādhi* 邪三摩地。

#### 导读

在此“道”一词的含意是导向特定的目的地，即导向善趣、

恶趣或涅槃。在十二道分当中，首八个导向善趣与涅槃，后四者则导向恶趣。

这十二道分可化约为九个心所。正见是慧心所。正思惟、正精进、正念与正三摩地分别是有根因善无记心里的寻、精进、念与一境性心所。正语、正业与正命是三个离心所（*virati*），在出世间心里它们一起出现；在世间善心里则依据情况分别出现。

在四个邪道分当中，邪见是邪见心所；在诸道分里它是唯一的不善心所。其它三道分则依次属于不善心里的寻、精进与一境性心所。在此并没有额外的邪语、邪业与邪命道分，因为它们只是由烦恼驱动的不善的行为模式。在此也没有邪念道分，因为念唯是美心所，念不可能出现于不善心。

[VII§23导读]

以实有的方式，禅支有五种，因为悦、忧与舍都是受，而受只是一个心所。上文已解释了诸道分如何化约为九个。诸机能根化约成十六种，因为第十至第十四项只是属于一种心所，即受心所；第十九至第二十二项则皆是慧心所；而命根则分为两种实有，即：属于二十八色之一的命根色及属于五十二心所之一的名命根。



## [VIII§15导读]

**后起缘(11)** 是这样一种缘，于此，缘法支助及增强在它之前生起的诸缘生法。在此种关联中，缘法是后起的心与心所；缘生法是在该心之前就已生起、内身中由所有四因所生的色法。此缘是‘[一世当中的]第一个有分心’和‘在结生刹那生起的业生色’之间的一种关联。就有如 后来才下的雨 辅助已有的植物成长一般，后起的诸名法 也能够支助前起色法，从而使它们[前起色法]产生相似相续的诸色法。

## [VIII§16导读]

**前起缘(10)**：是这样一种缘，于此，生已、达到住时(*thiti*)的色法 作为缘法 致使作为缘生法的名法 在其之后生起。这就有如太阳先出现于世，带给之后才出现的人类光明。前起缘有两大类：一、所依前起 (*vatthu-purejāta*)；二、所缘前起 (*ārammaṇa-purejāta*)。

(一) 在生命期当中，六所依色中的每一种 都作为依靠它们而生起的心与心所的“所依前起缘”(见 III§20~22)。在结生的那一刹那，心所依[色]并不是诸名法的前起缘，因为此时心所依[色]与诸名法同时生起，所涉及的缘是同起缘与相互缘。但是，‘在结生刹那 生起的心所依[色]’是‘紧随结生心生起的第一个有分心’的前起缘。从那时以后，在生命期里，心所依[色]成为一切意元素与意识元素心的前起缘。

(二) 前五所缘 是取它们为所缘的五门心路过程心的“所缘前起缘”。再者，一切已达到住时的十八种具体所成色(见

VI§2) 都能成为意门心路过程心的“所缘前起缘”。

### [VIII§17导读]

**所缘缘(2)** 是这样一种缘，于此，缘法作为所缘 使诸缘生法取它为所缘而生起。在此种关联中，缘法是六所缘；取它们[六所缘]中的任何一个 为所缘的 心与心所 是诸缘生法。

**亲依止缘(9)**：对于三种亲依止缘：

(一) “所缘亲依止缘 (*ārammaṇūpanissaya*) ”的缘法是极可喜或重要的所缘，它使‘作为缘生法的 识知它的 名法’极度地依靠它而生起。

(二) “无间亲依止缘 (*anantarūpanissaya*) ”的缘法及诸缘生法与无间缘的相同，只是缘力稍有差别。无间缘是 导致后起名法在前起名法灭后即刻生起 之力；无间亲依止缘是 导致后起法极度地依靠前起法之灭而生起 之力。

(三) “自然亲依止缘 (*pakatūpanissaya*) ”所涉及的关联极广，其缘法包括了 一切‘能够很有效地使缘生法在其之后生起’的过去名色法，缘生法是在其之后生起的心与心所。例如：以前的贪欲能够作为杀生、偷盗、邪淫等业的自然亲依止缘；以前的信心能够作为布施、持戒、禅修等业的自然亲依止缘；健康作为快乐与精进、生病作为愁苦与怠惰等的自然亲依止缘。

### [VIII§19导读]

**胜主导缘<sup>1</sup>(3)**：此有两种：

（一）“所缘胜主导缘（*ārammaṇādhīpati*）”是这样一种缘，于此，缘法支配取它为所缘的诸名法。只有极为尊敬、珍爱或渴望的所缘 才能成为此关联中的缘法。事实上，此缘与“所缘亲依止缘”相同，差别只在 缘力稍为不同：后者拥有 极有效地使心与心所生起 之力；前者拥有 极强地吸引与支配这些名法 之力。

（二）“同起胜主导缘（*sahajātādhīpati*）<sup>2</sup>”是这样一种缘，于此，缘法支配诸缘生法与它同起。在此种关联中，缘法是欲、精进、心与观四种胜主导（见 VII§20）。在任何时刻，只有它们当中之一能够起胜主导缘的作用，而且是仅于 与二或三根因俱的速行心 中。同起的名色法是缘生法。

~~~~~ [此处插入 VII§20] ~~~~~  
[VII§20]胜主导

*Cattāro adhipatī*四胜主导：一、*chandādhīpati*欲胜主导；二、*viriyādhīpati*精进胜主导；三、*cittādhīpati*心胜主导；四、*vīmaṃsādhīpati*观胜主导。

导读

诸胜主导法是 主导 与其同起的诸法从事并完成艰难或重要的任务的 因素。胜主导法与机能根之间的差别在于 它们支配/控制的程度与范围。一个胜主导法 对整个 *citta*[心]实行最高的控制，而一个机能根则 只在它的相关范围内 实施控制。所以在某一刹那心里可以有好几个机能根存在，但在任一刹那那里则只能有一个胜主导法存在。关于这点，胜主导法类比国王，是全国唯一的头领，支配他所有的官员；而机能根则类比官员，在各自的辖区里有支配权，但不能干涉其他人的辖区。

四胜主导法是欲心所（即“欲行动”，不应把它与属于贪的贪欲混淆）、精进心所、*citta*[心]、及在此称为“观³”的慧心所⁴。……。每次唯有一法能为胜主导，且是仅当此法支配同起诸法时。观胜主导 可以是善或无记；其它三种胜主导法则可以是善、不善或无记。

[汉译按

1. 胜主导缘：巴 *adhipati-paccaya*，梵 *adhipati-pratyaya*（童寿玄奘均译为“增上缘”），英 Predominance condition 主导缘[predominant 支配/主导]。在巴利语中前缀 *adhi*-通常译为“增上”（如 *adhi-sīla* 增上戒）或“胜”（如 *adhi-mokkha* 胜解），*-pati* 通常译为“主人”，如 *gahapati* [梵 *grhapati*] 家主（一家之主）；故末学将 *adhipati* 译为“胜主导”。其实就梵语 *adhipati* 而的字面意思也应译为“增上主/胜主”，但为何童寿玄奘均只译出 *adhi*-的“增上”义、而漏译了 *pati* 的“主人”义，末学认为是为了迁就北传阿毗达磨的义理。比如在《瑜伽师地论》的语境下，“增上缘”中的“增上”只有“使增加/增强，强化，使升级/进化，有利于/有助于”之义，并无南传强调的“支配/控制”之义；这并非大乘的新说，而是承自说一切有部阿毗达磨的一贯定义。总之，末学认为南传的 *adhipati* 不能照搬北传的“增上”义。
2. 同起胜主导缘（*sahajātādhīpati*）：尽管在汉语里‘同起’和‘俱生’意思相同，但末学却坚持将巴利语 *sahajātādhīpati* 译为“同起胜主导缘”，理由是 如果将 *sahajātādhīpati* 译为“俱生增上缘”会与北传阿毗达磨的“俱生增上缘”冲突/混淆。具体解释如下：
《瑜伽师地论》卷52：“谓眼等处，为眼识等 俱生增上缘……若诸心心所，展转互为俱生增上缘。”这与南传的义理有冲突：南传谓眼处是眼识的‘同起(俱生)机能根缘’或‘前起机能根缘’，眼处不是眼识的‘同起(俱生)增上/胜主导缘’（因为眼处不能支配/控制眼识）；诸心心所展转互为‘同起(俱生)缘’，诸心心所不可能展转互为‘同起(俱生)增上/胜主导缘’（因为诸心心所不可能互相支配/控制/主导）。
3. 观：巴 *vīmaṃsa* 英 investigation 审查。此处是顺古译。
4. 有关四胜主导/四神足彼此间的区别 本书就只说了这么多。《相应部•大篇•第五十二神足相应》只反复罗列四神足[四如意足]之名，并无解释四者之别。《分别论义注》(Vibh-a 305-6) 以譬喻说明此四之别：

有四个想晋升的大臣。第一个日夜候在王的身边，以求满足王的愿望和偏好，因此而得晋升[拼决心]；比喻尤其强化愿欲而得出世间法。第二个以冲锋陷阵的英勇而得晋升[拼命]；比喻尤其强化精进而得出世间法。第三个单凭出身(*jāti*)而得晋升[拼爹]；比喻尤其强化心而得出世间法。第四个以向王献计献策而得晋升[拼韬略]；比喻尤其强化深观而得出世间法。
末学揣测 四者分别强调 愿力、勤奋、专注力和慧力。]

~~~~~

## [VIII§20导读]

**同起缘(6)**是这样一种缘，于此，一个缘法在生起时 导致诸缘生法与它同时生起。这可比喻为灯火，在点着灯时，它导致光亮、颜色及热能与它同时生起。此缘可以如原文所示分为三种，或更详细地分为五种：一、每一个名法（无论是心或心所）都作为 相应诸名法的同起缘；二、每一个名法都作为 同起色法的同起缘；三、四大种 中的任何一个都作为 其它三大种的同起缘；四、四大种 中的任何一个都作为 诸所造色的同起缘；五、于结生时，心所依[色]作为 异熟名法 的同起缘，反之 异熟名法 也作为 心所依[色]的同起缘。

## [VIII§21导读]

**相互缘(7)**：事实上此缘是同起缘的一个次级类型。于一般的同起缘，缘法只是纯粹导致 诸缘生法与它同时生起，而在缘力上无需互惠。然而，在相互缘里，诸缘法中的每一个，在同一时间、以同样的方式，成为一个‘关联于以其为缘所生的那些法’的 缘生法[义译：诸缘法甲乙丙丁中的甲，以同样的方式同时也是‘(关联于以甲为缘所生的)乙丙丁’的缘生法。]。因而，在相互缘里，一个缘法既施力于缘生法，也受力于缘生法，此缘生法成为它的缘法。这就好比三脚架，每一只脚都互惠地支助另外两只脚，使三脚架能立住。

## [VIII§22导读]

**依止缘(8)**是这样一种缘，于此，缘法通过 作为诸缘生法的支撑或所依 而导致后者生起。该缘法与诸缘生法之间的关系就好比大地支撑树木植物 或画布支撑色彩。



依止缘 的两大分类是：一、同起依止（*sahajāta-nissaya*）；二、前起依止（*purejāta-nissaya*）。同起依止在各方面都与同起缘相同。前起依止则再分为两类。其一是“所依前起依止（*vatthu-purejāta-nissaya*）”，与 在讨论前起缘时 所说的“所依前起缘”相同。另一者名为“所依所缘前起依止（*vatthārammaṇa-purejāta-nissaya*）”。这是指‘心被心所依[色]支持而生起 而又同时取该心所依[色]为所缘’的特别情况。如是在这种情况下，心所依[色]同时作为同一刹那心的所依与所缘。关于这种情况，《*Paṭṭhāna* 缘关联论》说：“某人以毗钵舍那 随观 内处为无常、苦、无我；某人享受它、耽乐它；取它为所缘，而生起贪、生起邪见、生起疑、生起掉举、生起忧。”【诸师所接受的其中一种解释将‘所依所缘前起依止’限定为‘在死亡心之前第17个心识刹那’时生起的心所依[色]，而且是在 当临死速行取该心所依[色]为所缘 的情况下。雷地长老在其著作《*Paramatthadīpanī*胜义灯释》中以大篇幅反驳这种狭义的解释；而在此所接受的是雷地长老的立场。】

## [VIII§23导读]

食缘(15)是这样一种缘，于此，缘法等起缘生法、维持缘生法存在、并支助缘生法成长发展。这就好比支撑老屋以防倒塌的柱子。所以食的本质作用是‘支助或巩固（*upatthambana* [应作 *upatthambhana*]）’。

食缘有两种：

一、色食（*rūpāhāra*）；

## 二、名食（*nāmāhāra*）。

（一）色食是食物里的营养之本质，[食素]是色身的缘法。当食物被消化时，其营养之本质[食素]等起了新的食生色，[食素]也能巩固一切四因所生的色聚，使这些色聚能相续继起。此身中一切四因所生的色聚里的食素，通过巩固与它共存于同一色聚里的色法以及此身中其它色聚里的色法，而充当一种缘。

（二）名食有三种：一、触食；二、意之思食；三、识食。它们是同起名色法的食缘。

~~~~~ [此处插入 VII§21] ~~~~~

[VII§21]食

Cattāro āhārā 四食：*kabalīkāro āhāro* 段食、*phasso dutiyo* 触是第二、*mano-sañcetanā tatiyā* 意之思¹ 是第三、*viññāṇaṃ catuttham* 识是第四。

导读

“食（*āhāra*）”这一词是指作为强大支持之缘来维持[其它法]之法。根据经教法，段食维持色身；触维持受；意之思维维持三界轮回，因为思即是业、而业导致再生；识则维持名色之和合[compound]。根据论教法，段食维持身中由四因等起的诸色法，而其它三食维持一切与它们同起的名色法。段食作为色法故是无记，而其它三名食可以是善、不善或无记。

[汉译按

1. 意之思：巴 *mano-sañcetanā* 直译“意-正思”（PED: *Sañcetanā*, (f.) [*sam* + *cetanā* 思]），英 *mental volition*。属于“*mano* 意”的“*cetana* 思”（不是离路心的思心所、不是前五识的思心所）滋养轮回，如同食物滋养肉身。古译“意

思食”，在现代汉语中会被误解为“有意思、有趣”或“meaning 滋养轮回”，故不用古译。]

~~~~~

**机能根缘(16)**是这样一种缘，于此，缘法 通过在特定功能范围内实施控制 而与缘生法相关联。此缘好比一组官员，每人都在统治国内特定地区上有控制权，但不会干涉其他地区。如上文所述，机能根缘有三种：一、前起机能根；二、色命机能根；三、同起机能根。

（一）于前起机能根，（在过去有分住时生起的）五净色中的每一个，都是 其对应的识及心所 的机能根缘。这是因为净色 控制/限制 以它为所依的识之效能。例如：好眼产生敏锐的视觉 而劣眼导致不佳的视觉。

（二）在业生色聚里的‘命根色’是同一色聚里的其它色法的一种机能根缘，因为它以维持它们的命来控制/限制它们。

（三）十五种非色机能根（见 **VII§18**）里的每一个[二十二机能根中的八~二十二，见本节末尾]都是相应名法及同起色法的 同起机能根缘。

于诸机能根当中，女与男两种性 机能根 并不是 机能根缘里的缘法。它们被除外是因为它们没有缘的作用。一个缘有三种作用——产生、支助与维持，但 性 机能根 并没有执行 这三种作用中的任何一个。然而它们还是被列入机能根这一类，因为它们控制 性征、外形、性格及身体的配置，致使整个人格倾向于女性或男性。

~~~~~ [此处插入 VII§18、22] ~~~~~

[VII§18] 机能根

二十二机能根：一、眼机能根；二、耳机能根；三、鼻机

能根；四、舌机能根；五、身机能根；六、女机能根；七、男机能根；八、命机能根；九、意机能根；十、乐机能根；十一、苦机能根；十二、悦机能根；十三、忧机能根；十四、舍机能根；十五、信机能根；十六、精进机能根；十七、念机能根；十八、等持机能根；十九、慧机能根；二十、未知当知机能根¹；二十一、最终智机能根²；二十二、具最终智者之机能根³。

导读

机能根是 在其相关范围之内控制其相应诸法 之法。首五机能根是五净色；两种 性 机能根 是 两种性色；命机能根有两种，即名命根与命根色。意机能根是心整体，……。

[VII§22]说明

于此，在诸根当中，未知当知机能根 是须陀洹道智；具最终智者之机能根 是阿罗汉果智；最终智机能根 则是中间六种（出世间）智⁴。……。

[汉译按

1. 未知当知机能根：巴 *anaññātaññassāmīndriya* 英 The faculty, “I will know the unknown”。《瑜伽师地论》译为“未知欲知根”。
2. 最终智机能根：巴 *aññīndriya* 英 The faculty of final knowledge。《瑜伽师地论》和叶均都译为“已知根”。
3. 具最终智者之机能根：巴 *aññātāvīndriya* 英 The faculty of one who has final knowledge。《瑜伽师地论》和叶均都译为“具知根”。
4. 《摄阿毗达摩义》在此处的说法与《瑜伽师地论》卷一百的说法是一致的：“一、未知欲知根，是行预流果向者根。二、已知根，是预流果以上、

乃至行阿罗汉果向者根。三、具知根，是住阿罗汉果者根。”但其余各卷的说法与此不同；其它北传经论的说法亦有出入。]

~~~~~

## [VIII§25导读]

**不相应缘(20)**是这样一种缘，于此，缘法是支助现在色法的名法，或是支助现在名法的色法。在这种关联中，缘法和缘生法两者必须属于不同的种类：若一者是色法，另一者必须是名法；若一者是名法，另一者必须是色法。这就有如掺在一起的水与油，虽在一起却依然分离。

如是在结生刹那，心所依[色]与诸名蕴同时生起，而互不为不相应缘，因为色法与名法自性有别。再者，在结生刹那，诸名蕴是 其它业生色的 不相应缘；在生命期里，诸名蕴是 心生色的 不相应缘。不相应缘也包括前起和后起的类型：于前者，色法是缘法，名法是诸缘生法；于后者，名法是缘法，色法是诸缘生法。这两种分别与前起依止缘(8)及后起缘(11)相同。

## [VIII§26导读]

**有缘(21)与非消失缘(24)**：此二缘的含义相同，只是名称不同而已。在这种关联中，一个缘法支助诸缘生法生起，或在与诸缘生法同时存在时 支助诸缘生法住立一段时间。然而此缘法与诸缘生法不须同起同在；所须的只是这两者有暂时重迭的存在时段，以及在它们重迭的存在时段里 缘法有以某种方式支助诸缘生法。如有缘包括前起、后起及同起。……。

## [VIII§27导读]

雷地长老在其论著里解释了如何把一切缘归类于四缘[见下页表]:

胜主导缘 有两种, 其中的 所缘胜主导缘 通常归类于“所缘缘”与“亲依止缘”, 有时也可以归类于“有缘”; 同起胜主导缘 归类于“有缘”。

依止缘 里的 同起依止 与 所依前起依止 两者皆可以归类于“有缘”。在 所依所缘前起依止 中, 心所依[色]同时作为 意门心的所依与所缘, 故 所依所缘前起依止 既可归类于“所缘缘”也可归类于“有缘”; 而在 心所依[色] 作为所缘 被给予特别的重要性时, 所依所缘前起依止 也可归类于“亲依止缘”。

前起缘 里的 所依前起 可归类于“有缘”, 而 所缘前起 则可归类于“所缘缘”与“有缘”, 也有可能归类于“亲依止缘”。

两种 业缘 里的 同起业 可归类于“有缘”, 而 异刹那业 则归类于“业缘”; 当 异刹那业 很强时它也可归类于“亲依止缘”。

不相应缘 可归类于“有缘”, 但若 心所依[色] 同时作为所依与所缘, 它则被归类于“所缘缘”与“有缘”, 也有可能归类于“亲依止缘”。

在其余诸缘当中, 以下十一缘时常都归类于“有缘”: 根因缘、同起缘、相互缘、异熟缘、食缘、机能根缘、禅那缘、道缘、相应缘、非消失缘及后起缘。以下五种则时常都归类于“亲依止缘”: 无间缘、等无间缘、重复缘、非有缘及消失缘。



表8-2：归纳诸缘

所缘缘	亲依止缘	业缘	有缘
• 所缘胜主导     • 所依所缘前起依止     • 所缘前起     • 不相应*	• 所缘胜主导     • 所依所缘前起依止*     • 所缘前起*     • 异刹那业*     • 不相应*     • 无间     • 等无间     • 重复     • 非有     • 消失	• 异刹那业	• 所缘胜主导*     • 同起胜主导*     • 同起依止     • 所依前起依止     • 所依所缘前起依止     • 所依前起     • 同起业     • 不相应     • 根因     • 同起     • 相互     • 异熟     • 食     • 机能根     • 禅那     • 道     • 相应     • 非消失     • 后起

注：\*代表“仅仅偶尔而已”。

## [IX§1]序文

从这里开始，我当次第解释 修习奢摩他与毗钵舍那 的两种业处。

### 导读

**两种业处：**直译巴利文 *kammaṭṭhāna* 是“作业场地”或“作工夫之处”。此词用在禅思领域是指禅修的主题，是禅修者修习特定等至的“做功夫处”。在佛教里见有两路禅法：奢摩他与毗钵舍那。在这两者当中，毗钵舍那之修习是佛门不共的禅法。毗钵舍那是佛教独有的，而且直接导向亲证四圣谛，此四圣谛由佛陀所发现和阐明。在非佛教的宗派里也有奢摩他。然而，在佛教里也会教奢摩他，因为奢摩他所引生的‘轻安’和‘一境性’，能为修习毗钵舍那提供稳固基础。奢摩他和毗钵舍那都有各自的修法与业处；本章将次第解释之。

**奢摩他与毗钵舍那：***samatha* [音译：奢摩他]译为“止”，指心之寂静。这一词的意义差不多与 *samādhī* [意译：定，等持；音译：三摩地]相同，尽管 *samatha* 源自另一词根 *sam*，意为“变得平静”。严格来说，奢摩他被定义为八等至里的“心一境性（*cittass'ekaggatā*）”，八等至即经教法里的四色禅和四无色禅。八等至被称为奢摩他是因为，依于心一境性，心的摇晃和不安被克服并停止【《殊胜义》巴、页144；英、页191】。

译为“观”的 *vipassanā* [音译：毗钵舍那]被解释为“从各种不同的方面看见（*vividhākārato dassana*）”。毗钵舍那是按

照无常苦无我三性、禅思直接感知诸法[意译：毗钵舍那是对诸法的一种直接感知，这种直接感知是按照无常、苦、无我三特性进行的禅思]。毗钵舍那是慧心所（*paññā*）的一种作用，此作用导向 揭露万物的真实本性。

《摄阿毗达摩义》这一章里对奢摩他和毗钵舍那的解释是整部《清静之道》的摘要；想要更详细地了解止和观的读者可参考《清静之道》。

~~~~~ [此处插入 I§18~20 导读] ~~~~~  
[I§18~20 导读]

.....。

诸注释师从巴利文 *jhāna*（禅那）提取出两种字根，一种字根义为“凝视”，另一种字根义为“烧尽”。诸禅那 因它们无间凝视所缘，以及因它们烧尽反对等持的敌对法【*Ārammaṇ'upanijjhānato paccanīkajjhāpanato jhānaṃ*.（《清静之道》）】而得其名。此处的对治法即是‘五盖（*nīvaraṇa*）’：欲贪、瞋恚、昏沉与睡眠、掉举（散乱的心）与追悔[恶作]、疑。

通过‘修习奢摩他（*samathabhāvanā*）’，禅那被获得。这种禅法涉及提升‘等持（*samādhi*）机能根’。通过把心专注于所选定的单一所缘，而清除一切 心的散乱；诸盖受到镇伏，心变得完全沉浸在它的所缘之中。.....。

禅那心的所缘是称为“似相（*paṭibhāganimitta*）”的心之影像。此相是一种“概念（*paññatti*）”所缘，但由于一般上它

是基于‘眼所对色’而产生，所以[取此相为所缘的]禅那 是属于色界。欲证得禅那的禅修者可以选用基础‘遍相（*kasīṇa*）’作为修三摩地的所缘，如一个某种色彩的圆盘，然后把心专注于它。当专注力成熟时，与该圆盘完全相似的影像即会生起，此相称为‘取相（*uggaḥanimitta*）’；[专注力更深时自此相净化]之后而生起的相即是“似相”，“似相”即是禅那的所缘。

.....。

.....：诸禅由其称为“禅支（*jhānaṅga*）”的一组心所 而得以分别。在 每一禅心里的 许多心所 当中，即是这些[称为禅支的]心所 分别了诸禅的不同，而且正是它们引生安止心路过程。如下文所述，初禅有五禅支[寻、伺、喜、乐、一境性]。若要达到初禅，这五禅支必须平衡地 全部现前、无间凝视所缘、及“烧尽”障碍[证入]安止的五盖。

寻（*vitakka*）：在诸经中，“*vitakka* 寻”通常用来宽泛地指称念头/思考，但在阿毗达摩中，*vitakka* 被用来精确地指称 令心攀登或导向所缘【*So hi ārammaṇe cittaṃ āropeti.*（《殊胜义》巴本114页）】。犹如皇亲国戚可以将村夫引见入宫，*vitakka* 可以将心导向所缘。在禅修中，*vitakka* 有抑制昏沉睡眠盖（*thīnamiddha*）的特别作用。

伺（*vicāra*）：“*vicāra*”通常意为“检视/审查”，然而在此则意为 持续地施加心于所缘。寻将心和其相应心所导向所缘，伺继续运用心于所缘。注疏以各种比喻来说明此二禅支的差别。寻有如一只鸟伸展翅膀起飞；伺则有如一只鸟张着翅膀在空中滑翔。寻有如一只蜜蜂扑向一朵花；伺则有如一只蜜蜂在一朵花上嗡嗡。寻有如用一只手把住一个晦暗的金属盘；伺则有如

用手拭擦此盘【见《The Path of Purification》IV§89-91】。伺在禅那中暂时地抑制疑盖（*vicikicchā*）。

喜（*pīti*）：巴利文 *pīti*（喜）源自动词 *pīṇayati*（使清新），……。诸注释师把 在修习等持时生起的喜 分为五个层次：小喜、刹那喜、流喜¹、踊跃喜、遍满喜。小喜 能令身毛竖立；刹那喜 有如闪电；流喜 有如拍打海滩之浪般 一阵阵散布全身；踊跃喜 能令身体升空飘浮；遍满喜 则有如洪流注满山洞般遍满全身【见《The Path of Purification》IV§94-100】。在禅那中现前的是最后一种喜。喜禅支制伏瞋恨盖（*vyāpāda*）。

乐（*sukha*）：此禅支是心的乐受；它即是悦受（*somanassa*），但不是 与善异熟身识相应[俱行]的身乐受（*sukha*）。此乐是脱离欲乐之后而生，所以称为精神之乐或非世俗之乐（*nirāmisasukha*[离肉之乐]）。它对治 掉举与追悔（*uddhacca- kukkucā*）。

虽然喜与乐密切相关，它们是两个不同的心所；喜属于行蕴（*saṅkhārakkhandha*），乐则属于受蕴（*vedanākkhandha*）。喜有如疲惫的旅人见到绿洲时所体验的欢喜；乐则有如该旅人沐浴和饮水时的快乐²。

一境性（*ekaggatā*）：直译此巴利文即是“一（*eka*）”“境（*agga*）”³之“性（*tā*）”。此心所 是所有五禅的主要成份，也是等持的本质。一境性暂时制伏欲贪，这是每一种禅那的必要条件。一境性的作用是 紧密地凝视所缘，这是禅那最重要的特征。但它并不能独自地执行此作用，它须要其他四禅支配运作，各各执行其作用：‘寻’施加 诸相应法 于所缘；‘伺’把它们[i.e.诸相应法]维持在那儿；‘喜’将愉悦带入所缘；‘乐’体验禅

那之乐。

.....：通过相继舍弃较粗的禅支，及增强等持以提升较微细的禅支，即能证得更高层次的禅那。在经教法里，佛陀以四分法说示禅那：从初禅进修第二禅时，同时弃除寻伺两个禅支。论教里的禅那则分为五个，即多了一个只弃除寻而保留伺的禅那，这是论教法的第二禅。

在第三禅里，伺亦被弃除；在第四禅里褪去喜；在第五禅里，舍替代了乐 成为相应受。由此，首四禅与悦受相应（*somanassasahita*）；第五禅则与舍受相应（*upekkhāsahita*）。

根据经教法的色禅四分法，其初禅 在各方面皆与论教法的（色禅五分法的）初禅一致。然而，经教法的第二禅是通过同时弃除寻与伺而证得，因此只余下喜、乐、一境性三禅支，与论教法的第三禅相同。经教法的第三禅有乐与一境性两个禅支，第四禅则有舍与一境性两个禅支；此二禅分别与论教法的第四禅和第五禅相等。

虽然诸经没有明确地提到 禅那五分法，但有给与暗示；这是指 佛陀所说的三种等持：有寻有伺等持、无寻唯伺等持、无寻无伺等持（*savitakka savicāra samādhī; avitakka vicāramatta samādhī; avitakka avicāra samādhī*: M.128/iii,162）。明显地，第一种等持是 禅那四分法与五分法两者里的初禅；第三种等持是经教法里的第二至第四禅，或是论教法里的第三至第五禅。然而，第二种等持在诸经里却没有明示，只有在论教法里才说明是五分法的第二禅。

[汉译按：

1. 流喜：巴 *okkantikā pīti*, 英 *showering zest* (阵雨般的喜)。据 PED 解释, *okkantikā* 是形容词, 义为“再再发生的”。叶均译为“继起喜”, 《解脱道论》译为“流喜”。

2. 以下是译自《殊胜义注》对喜及乐之间的差别的详细譬喻 (英、页一五五、一五六):

「有喜必有乐, 但有乐未必有喜。喜是属于行蕴; 乐则属于受蕴。喜就有一位疲惫的旅人, 于夏天在沙漠里时看到或听到有水或阴凉的树林; 乐就有如他在享用水或进入树林里乘凉。当人走在大沙漠里, 受到炎阳暴晒、口渴且极渴望喝水时, 若看到前面走来了一个人, 他即会问道:『那里有水?』另一人即会说:『越过那一片树林即有一座大森林, 里面就有座天然的水池。你去到那边就会有水喝。』听了这些话他感到很高兴。当他再往前走时, 他看到掉在地上的荷叶等, 而感到更欢喜。继续往前走时, 他看到有好些人衣服及头发都湿湿的, 又听到野鸡的叫声等、看到一座有如宝石网般的茂密翠绿的森林, 其中有座天然的水池, 又看到长在池中的睡莲、荷花、白莲等, 及看到清澈的池水, 如此他愈是感到欢喜。他即下去水池里, 尽情地沐浴与喝水。清除了一切的困顿之后, 他再享用莲茎、以蓝莲花装饰自己、把莲藕负在肩上, 从水池出来之后, 穿上衣服、把湿衣晒在太阳下, 然后去到有阵阵凉风轻拂而来的树荫下躺着, 说道:『真是快乐、真是快乐!』

当如此解释该譬喻: 从他听到有座天然水池及茂密的森林开始, 直至他看到清澈的水时所感到的欢喜即是: 看到目标时感到欢喜的『喜』。而他沐浴、喝水及随后躺在树荫下直说:『真是快乐、真是快乐!』就有如不断增强的『乐』, 正在享受目标之味。」

本条内容拷贝粘贴自《阿毗达摩概要精解》

3. PED 解释 *agga* 义为“顶端, 锥子尖, 点”。]

~~~~~

[有关“止之举要”参见完整重译版, 下面直接进入“观之举要”。]

## 观之举要 (vipassanāsaṅgaha)

### [IX§22] 清净的层次

于观业处，清净之概要有七：一、戒清净；二、心清净；三、见清净；四、度疑清净；五、道非道智见清净；六、行道智见清净；七、智见清净。

### [IX§23] 三性

三性是无常性、苦性与无我性。

### [IX§24] 三随观

三种随观是无常随观、苦随观及无我随观。



表9-1：七清净

清净	修行
一、戒清净	四遍净戒
二、心清净	近行三摩地与安止三摩地
三、见清净	领悟名色法的特性、作用、现起与近因
四、度疑清净	辨别出名色法的诸缘
五、道非道智见清净	1、确认智 2、生灭智（未成熟的阶段） 分辨观照的正道与谬道
六、行道智见清净	2、生灭智（成熟的阶段） 3、破灭智 4、怖畏智 5、过患智 6、厌离智 7、欲解脱智 8、详照智 9、行舍智 10、随顺智
于第六及第七之间	11、（更改）种姓智
七、智见清净	四出世间道智

## 清净之分析（*visuddhibheda*）

### [IX§28]戒清净

如何？戒清净包含了四遍净戒：一、别解脱律仪戒；二、根律仪戒；三、活命遍净戒；四、资具依止戒。

#### 导读

这四种遍净戒是依比库之戒而说。

**别解脱律仪戒**：别解脱是比库必须遵守的基本戒。此戒一共有轻重不等的227条戒。完全遵守别解脱戒则被称为“别解脱律仪戒”。

**根律仪戒**是指 在遇到根门所缘时提策觉照，不让心被可喜所缘动摇，也不让心排斥不可喜所缘。

**活命遍净戒**是有关比库获取生活必需品的的方式。他不应以不适合‘致力于清净真实的比库’的方式获取必需品。

**资具依止戒**是指 比库应当在使用衣、食、住、药四种必需品之前，省思使用它们的正确目的。

## [IX§29]心清净

心清净包含了两种三摩地，即：*upacārasamādhī*近行三摩地与 *appanāsamādhī*安止三摩地。

### 导读

巴利佛教传统 认可两种不同的培育观智的方法<sup>1</sup>。一种禅法称为“止乘(*samathayāna*)”，包括先修习止禅到‘近行三摩地’或‘安止三摩地’，作为修观的基础。采取这种方法的人称为“止乘行者(*samathayānika meditator*)”，他先证得‘近行三摩地’，或色无色界禅那中的一种，然后再转修观：确认发生在禅那中的身心现象为“名色”，并探求名色的因缘，然后再随顺于三特性而观照它们。对这种禅修者而言，先前获得的‘近行三摩地’或‘安止三摩地’，被算作是他的心清净。

另一种称为“纯观乘(*suddha-vipassanāyāna*)”的方法，并不以修止作为修观的基础，而是在令戒清净之后，直接以正念观察自己所体验的身心过程之变化。当观照变得有力且精准时，心俱有相当于‘近行三摩地’的专注力 而自然地专注于永远变化着的体验之流。一刹那接一刹那地 将心固定在当下的名色过程，这称为“刹那三摩地(*khaṇika-samādhī*)”。因为它包含 相当于 近行三摩地 的心稳定性，这 刹那三摩地 被算作是“观乘行者(*vipassanāyānika meditator*)”的心清净，采取这种方法的人也被称为“干观行者(*sukkhavipassaka meditator*)”，因为他修观时没有禅那的“滋润”。

### [ 汉译按

1. 关于纯观/干观在巴利三藏原典、义注、疏抄、随疏抄、清净之道大疏抄等

等中的依据，在温宗堃所著的《涅槃直径》（2005年8月寂静禅林印行）一书中有详细的讨论；其中第122~125页给出了《人施設论》及其义注对干观的阐释，第115页给出了《相应部义注》对《须深经》的注释，第47页、第105~113页给出了《增支部》第四集92、93、94、170经和第十集54经及其义注对干观的阐释，第74~80页给出了《中部义注》和《中部疏抄》对干观的阐释。]

## [IX§30]见清净

见清净是 直接把握<sup>1</sup>名色的 特性、作用、现起与近因。

### 导读

见清净因它能清除“永恒之我”的谬见而得名。在禅修过程中，识破 所谓的“人”只是相依而起的名色组合，在名色组合之内或背后并没有一个主宰的我存在，即达到此清净。这阶段也名为“名色差别智（*nāma-rūpavavatthānañāṇa*）”，因为是依名色法的特性等区别它们。

### [ 汉译按

1. 直接把握：巴 *pariggaho*，字面意思是“握在手中，攥住，搂住，抱住，逮住”，引申义为“识别”。]

## [IX§31]度疑清净

度疑清净是识别[*pariggaho*]那些名色的诸缘。

### 导读

度疑清净是因为它去除“对‘过现未三时名色’的诸缘’之疑惑”而得名。此清净 通过在禅修过程中运用缘起之智 而达到，缘起之智能够领悟 当下的名色组合并不是无端端地生起，也不是从臆想中的造物主或‘本初灵[*primordial soul*]’而生，而是因往昔的无明、渴爱、取与业 而有。他也对过去与未来运用相同的法则。这个阶段也名为“把握诸缘智 (*paccayapariggahañña*) [叶译‘缘摄受智’]”。

### [IX§32]道非道智见清净

当他已经如此 直接把握三地诸行及它们的诸缘时，以诸如五蕴等的方式，分为过、现、未、内、外等，将它们归纳为聚[*kalāpa*]。

随后他按照时段、按照相续、按照刹那，用确认智[现场]确认 彼等诸行的三特性：以尽义故无常、以可怖义故苦、以无本质义故无我。之后他按照缘、按照刹那，以生灭智等随观 [*samanupassat*]‘彼等(诸行的)生灭。

当他如此修时即生起了：光明、喜、轻安、胜解、策励、乐、智、念、舍与执著[欲]。

道非道智见清净是 对道与非道的诸特性的区分，此区分是靠 认出光明等观染是进步的障碍来达到。

导读

把它们归纳为聚：这是确认智（*sammasanañāṇa*）<sup>1</sup>的预备[遍作]阶段，在修习毗钵舍那的过程中，此预备阶段按照三特性来考察名色法。首先，禅修者必须把一切色法——无论过去、未来、现在、内、外、粗、细、劣、胜、远、近——都归纳于色蕴。同样地，他也把一切的受、想、行与识归纳于各自的蕴，即：受蕴、想蕴、行蕴与识蕴。

以确认智[现场<sup>2</sup>]确定：这是真正地将‘已归纳为五蕴的诸行’归结于三特性。一切行法以“以尽义故（*khayaṭṭhena*）无常”为特性，因为诸行就在其生起处遭受毁灭，而没有传递到什么其它的“保有其特征之法”<sup>3</sup>；一切行是“以可怖义故（*bhayaṭṭhena*）苦”，因为任何无常之法都不能提供可靠的担保，所以任何无常之法都是可怕的；一切行是“以无本质[corelesness]义故（*asāraṭṭhena*）无我”，因为它们没有自我之‘核[core]’、没有‘实质[substance]’、没有内在的主宰者。

按照时段、按照相续、按照刹那：“按照‘时段（*addhāna*）’”是指按照某个跨度的时段。首先禅修者思考每一世里的行法为无常、苦、无我。然后将时段逐步缩短至人生的三阶段[即少年、中年、老年]、十年、一年、一个月、半个月、一天、一小时等等，直至他能认出在[行走时]每一步里的诸行都是无常、苦、无我的（见《The Path of Purification》XX§46-65）。“按照相续（*santati*）”是指依一股相似的名相续流或色相续流[来确认诸行无常等]。“按照刹那（*khaṇa*）”是指依刹那的名色法[来确认诸行无常等]。

生灭智（*udayabbayañāṇa*）是观照诸行生灭之智。“生”是指诸法的生出、产生或生起；“灭”是指诸法的变易、毁坏与

消失。“按照缘（*paccayavasena*）”修习生灭智是指 禅修者亲见 诸行如何由于它们的诸缘生起而生起，以及由于它们的诸缘灭去而灭去。“按照刹那（*khaṇavasena*）”修习生灭智是指在诸行生灭的当下刹那，观照其真正的刹那生灭相。（见《The Path of Purification》XX§93-99）

当他如此修时：生灭智有两个阶段。在“未成熟”的生灭智阶段，当观照 达至任运[*gains momentum* 获得惯性]时，十种“观之染（*vipassan'upakkilesā* [毗钵舍那的随烦恼]）”可能会生起于禅修者。他可能会看到从其身发出光明（*obhāsa*）的氛围[*aura* 一种灵明的光晕/灵韵]。他会体验到从所未有[极强]的‘喜（*pīti*）’、‘轻安（*passaddhi*）’与‘乐（*sukha*）’。其‘胜解（*adhimokkha*）’与‘策励（*paggaha*）’增长、‘智（*ñāṇa*）’趋向成熟、‘念（*upaṭṭhāna* [照看/照顾]）’变得稳定及‘舍（*upekkhā*）’变得不受动摇。而这些[美妙]体验的背后隐藏着微细的‘执著（*nikanti* [欲求]）’，即沉湎于这些体验并执取它们。

对道与非道的诸特性的区分：当禅修者发生上述（首九种<sup>4</sup>）殊胜的经验时，若缺少分辨的能力，他就可能会误以为自己已经达到 出世间道果。他也就可能会忘失观禅的修习，而只是坐享那些[美妙]体验，没能发觉自己其实是正在执着它们。但若他有能力分辨，他将会认出这些体验只是‘趋于成熟的观智’的必然的副产品。他会随观它们为无常、苦、无我，继续修习毗钵舍那随观而不执着它们。‘对 十种观染为非道、修习毗钵舍那随观是正道 的这种区分’被称为道非道智见清净。

[ 汉译按

1. 确认智（*sammasanañāṇa*）：*sammasana* 源自 *sammasati*, *sammasati* 的

字根是 *sam*（正确地）+ *mas*（接触/感觉），所以 BD 将此词解释为“comprehension, determining 确认”，并将其看作是 *vavatthāna*（区别/差别/确定/决定）的近义词。但是叶均在《清淨道论》中却将 *sammasana* 译为“思维”，这应是依水野弘元的巴利语辞典来的；水野弘元应当是依其对应的梵文之古汉译而将 *sammasana* 译为“思维”；这就又成了梵语系佛教对汉译巴利语系佛教的语基/单词级入侵。将 *sammasana* 译为“思维”，这在梵语系佛教的语境下或许是恰当的，但在巴利语系佛教的语境下却是错误的！因为“*sammasana* 思维”在南传义理中是指现量认知（其实《瑜伽师地论》“摄异门分之上”也说“现量为依说名思惟，比量为依说名分别”），而现代汉语读者会将“思维”误解为“逻辑推理/概念运算”的比量认知，所以 *sammasana* 不能译为“思维”。

用一个巴利术语对应的梵文之古汉译来解释此巴利术语的意思，这个方法本身会导致梵语系佛教的见地侵入汉译巴利语系佛教；应当避免这个错误的进路，而尽量只是依巴利字根和巴利语系佛教的整体语境，来理解和翻译一个巴利术语——英语系的学者比库们正是这样做的；所以巴英综合汉译可以比依水野弘元的辞典进行所谓的巴汉直译还要更清纯、更精准。

2. 此处巴利文是 *sammasantassa*，它是 *sammasanta* 的为格/与格，*sammasanta* 是 *sammasati*（确认）的现在分词，表示 *sammasati*（确认）的动作当场正在进行，因此末学添加[现场]一词来强调现在时态。
3. 此句意为：行法 A 在灭去时 将自己的特征传递到行法 B，从而使 B 保有 A 的特征，这是不可能的！
4. 首九种观之染本身并非烦恼，但可以作为生起烦恼的基础，所以间接地称它们为观之染。欲求（*nikanti*）则原本即是烦恼。]

## [IX§33]行道智见清淨

当他如此脱离了那些进展的障碍之后，而继续修行时，他经过了有关三特性的一系列观智，从生灭智直至随顺智。这九种观智名为行道智见清淨。



## [IX§34]智见清净

当他如此持续行道时，由于其观智已成熟，（他感到：）“如今（道）安止即将生起。”于是，在有分止断之后生起了意门转向；随后立刻转起<sup>1</sup>的是两或三（刹那的）毗钵舍那心，这些毗钵舍那心取无常苦无我三特性中的任何一种为所缘。它们被称为遍作、近行与随顺。当行舍智与随顺智圆满时也被称为“导向出起之观”。

随后转起了挂在涅槃后[i.e.取涅槃为所缘]的更改种姓心，超越了凡夫种姓，而达到圣者种姓。在这之后即刻生起了（须陀洹）道；（该道心）彻知<sup>2</sup>苦谛、断除集谛、证悟灭谛及开展道谛，而证入了（出世间）安止心路过程。之后有两或三刹那的果心生灭，然后沉入有分。

然后断了有分，回顾智转起。

智者回顾<sup>3</sup>道、果、涅槃，以及或回顾或不回顾他已断的烦恼与残余的烦恼。

如是应依六清净来次第修习的四种道名为智见清净。

于此，这是清净之分析。

### 导读

生起了意门转向：关于道之心路过程，见 IV§14。于钝根者有三刹那毗钵舍那心生起，于利根者则只有两刹那毗钵舍那

心生起（除去遍作）。

**导向出起之观（*vuṭṭhānagāminīvipassanā*）**：这是在出世间道生起之前已达到顶点的观智。道被称为“出起”是因为：就所缘而言，它从诸行出起而取涅槃为所缘；就能缘而言，它自烦恼中出来。

**更改种姓心（*gotrabhūcitta*）**：这是第一个转向涅槃之心，以及是出世间道的无间缘。它被称为“更改种姓”，因为它标志着从凡夫的种姓或家族进入圣者的种姓或家族的转化。虽然此智像道智一样见到涅槃，但它并不能像道智一样除遣遮蔽四圣谛的烦恼黑暗。在趋向第二及更高的道时，此刹那被称为“净化（*vodāna*）”，而不是“更改种姓”，因为禅修者其时已属于圣者的种姓。

**道：道心（*maggacitta*）**同时执行与四圣谛壹壹对应的四种作用。在此所说的这四种作用是彻知苦、断除渴爱（苦之集）、证悟涅槃（苦之灭）及开展八圣道。对于跳过了遍作刹那的利根者，在道心之后有三个果心转起；对于经历了遍作刹那的钝根者，在道心之后只有两个果心转起。

**回顾智（*paccavekkhaṇāñāṇa*）**：在证得任一出世间道之后，声闻弟子回顾道、果与涅槃；通常还会——但并非一定会——回顾已断除和残余的烦恼。如是最多有十九种回顾智：首三道每一者都有五种，而第四道则只有四种。这是因为已完全解脱的阿罗汉已没有残余的烦恼可供回顾。

[ 汉译按

1. 转起：巴 *pavattanti*。

2. 彻知：巴 *parijānanto*，英 *fully understanding*（彻底地理解）。玄奘、叶均、水野弘元等都是译为“遍知”，如 パーリ语辞典 *pariññā*：① f. [*< pari-jñā*, BSk. *parijñā*] 遍知, 晓了, 知悉. -*ābhisamaya* 遍知現觀. -*paṭivedha* 遍知通達. -*vāra* 遍知分. ② adv. [*parijānāti* の ger. *pariññāya* の略] 遍知して.。

在巴利语中，前缀 *pari-* 有二义：①all around 周遍；②fully 完全/彻底。此处应取第二义，不应取第一义（末学不知道梵语中是否有第二义）。*pariññā* 本义是“完全地知/彻底地知”，只强调了知的深度，不强调广度；古人译为“遍知”就混淆于“一切知”，前者通声闻独觉佛陀，后者为佛陀不共，不能混淆。因此末学将其译为“彻知/彻智”。

3. 回顾：巴 *paccavekkhati*，英 *review*（回顾，回头看）。叶均译为“省察”，汉语里的“省”字正是“回顾”义。]

### [IX§35]三解脱门

其中，去除我执的无我随观 是 名为空随观的解脱门；去除颠倒相的无常随观 是 名为无相随观的解脱门；去除渴爱的苦随观 是 名为无愿随观的解脱门。

#### 导读

当观照到达顶点时，它即会按照禅修者的倾向而安住在三随观——即无常随观、苦随观、无我随观——中的一个上。根据注疏，信机能根胜主导[占优势地位]者会安住在无常随观上；三摩地机能根胜主导者 会安住在苦随观上；慧机能根胜主导者 会安住在无我随观上。由于此 随观的最终阶段 是禅修者‘体验出世间道之解脱’的直接入口，所以‘此随观的最终阶段’称为他的“解脱门（*vimokkhamukha*）”。于此，被称为‘解脱’的是‘圣道’，而‘导向该道的随观’即被称为‘解脱门’。

无我随观被称为空随观，因为它看见诸行空无自我、空无有情及空无人。无常随观被称为无相随观，因为它去除“颠倒相（*vipallāsanimitta*）”，所谓“颠倒相”就是恒常性、不动性和持久性之幻相，此幻相归咎于“想颠倒”萦绕在诸行之上”。苦随观被称为无愿随观，因为苦随观通过去除对诸行错误的乐想而断除了愿求。

## [IX§36]道与果的解脱

因此，若人在导向出起之观中 观照无我，其道即名为空解脱；若是观照无常，其道即名为无相解脱；若是观照苦，其道即名为无愿解脱。如是‘道’根据入观的方式而得三种名称。同样地，在道心路过程里的果也按照入道的方式而得三种名称。

### 导读

当禅修者通过无我随观证得道时，该道从空性(空无自我)的一面取涅槃为所缘，所以它被称为空解脱。当他通过无常随观证得道时，该道从无相（空无诸行之相）的一面取涅槃为所缘，所以它被称为无相解脱。当他通过苦随观证得道时，该道从无愿（脱离渴爱之愿求）的一面取涅槃为所缘，所以它被称为无愿解脱。果也按照‘在它之前生起的道’而得同样的名称。

## [IX§37]果等至之解脱

然而，在果等至心路过程里，对于以上述的方式观照（诸行法）者，在每一种情况下生起的果 只根据入观的方式 而被称为空解脱等。但按照所缘与各自的素质<sup>1</sup>，这三种名称于一切处都可用于一切（道与果）。

于此，这是解脱之分析。

### 导读

当圣弟子[声闻圣者]证入各自的果等至时，该果 依‘直接导向证入此果等至的观’的种类 而得其名，而不是 依‘当初的道心路过程里的 道’而命名。这即是说，若他通过观照无我而入果等至，该果即被称为空解脱；若是通过观照无常而入果等至，该果即被称为无相解脱；若是通过观照苦而入果等至，该果即被称为无愿解脱。但更宽泛言之，则可以用上述三种名称称呼一切道与果，因为它们都取无相、无愿与空的涅槃为所缘，也因为它们都拥有无相、无愿与空的素质。

### [ 汉译按

1. 素质：巴利文 *sarasa*，巴英词典释义为 *with its essential properties*，也可译为实质/本质。]

## 等至之分析（*samāpattibheda*）

### [IX§42]可入之等至

于此，果等至依照他们各自[所证得]的果而共通于一切[圣弟子]。但只有阿那含与阿罗汉才能证入灭尽等至。

### 导读

果等至（*phalasamāpatti*）是圣弟子才能证入的出世间安止，而其所缘是涅槃。证入果等至的目的是 于此处当下体验涅槃之乐。在这些安止里生起的心 是与圣弟子证悟的层次相等的果心。如此四个阶级的圣人都能证入各自专属的 果等至，意即须陀洹能够证入须陀洹果等至；余者亦可以此类推。在证入果等至之前，（圣弟子）先决意要证入果等至，然后从生灭智次第地培育诸观智，（直至证入果等至）（见《The Path of Purification》XXIII§6-§15）。

### [IX§43]灭尽等至

于此，他从初禅起始，次第证入广大等至。出等至后，他以观智观照每一等至里的行法。

如此修习直至无所有处之后，他再实行事先的任务，如决

意等，然后证入非想非非想处。在两刹那的安止速行之后，心相续被中断。彼时 称他已证得灭尽等至。

## 导读

在灭尽等至里，心与心所之流暂时被完全中止。只有‘于一切色无色禅[即八等至]已得自在’的阿那含与阿罗汉 才能证得灭尽等至。而且只有在欲界与色界里才能证得该等至。在无色界不能证得该等至，因为在其地不能证得 属于入灭尽等至的先决条件的四色禅。

若要证入灭尽等至，禅修者必须次第地证入每一个禅那。在从每一禅那出来之后，他观照该禅那的名法为无常、苦、无我。他如此修习直至无所有处。从无所有处禅那出来之后，禅修者作出以下4项决意：一、决意[任何不在他身边的]必需品在入等至期间不会遭受毁坏（在他身边的必需品如袈裟等会自动地被[灭尽等至之力]保护[而无需决意来保护]）；二、决意若僧团需要他的服务，他就出等至；三、（在佛陀还活着的时候）决意若佛陀要见他，他就出等至；四、[若他想要入灭尽等至七天]他必须观察自己所剩下的寿命不少于七天。

在作完这些事先任务之后，他即证入第四无色禅，而此禅只转起两刹那的速行，随后他即刻证入了 心流暂时被中断的灭尽[等至]。

## [IX§44]出灭尽等至



在（从灭尽等至）出来时，于阿那含，阿那含果心转起一次；于阿罗汉，阿罗汉果心（转起一次），随后沉入有分。在这之后转起回顾智。

于此，这是等至之分析。

修习毗钵舍那业处之法至此完毕。

[2015年10月1日10:20am 杀青]