

Cūḷavedalla Sutta

小 问 答 经

讲记

By Mahasi Sayadaw Agga Maha Pandita
緬文原著 摩訶慈 大师 至上 大 智者

Translated into English by U Min Swe (Min Kyaw Thu)
緬译英 吴敏学(閔乔荼)

Translated into Chinese by Solefarer
英译汉 孤行者

目录

	汉译说明	5
略语表		9
英译前言		12
上篇 经文		17
下篇 讲记		30
引子		30
序分		32
云何于言下开悟		34
毗舍佉成就不还果后的特异行为		38
法施的出家仪式		42
因信出家和因怖出家		43
作萨马内利时的表现		45
法施的巴拉密		46
正宗分		49
探问称为萨迦耶的苦谛		49
对苦谛的回答		50
那位觉者所说之萨迦耶		52
说明执取如何生起		55

与渴爱和邪见俱行的对五蕴的执取 ...	56
毗钵舍那如何去除执取	59
蕴和取蕴的区别	62
探问集谛	63
对集谛的回答	63
三种渴爱	67
(1)对欲的渴爱	68
(2)对存在的渴爱	70
(3)对无存在的渴爱	71
有关灭谛的问答	73
逆依它起与涅槃	75
探问道谛	82
对道谛的回答	82
圣道如何见涅槃	88
有关执取和取蕴的问答	95
探问萨迦耶见如何生起	99
回答萨迦耶见如何生起	99
(1)何谓未受教导的凡夫	100
(2)云何不见圣者	102
(3)如何熟练圣者法	102
(4)修习念处如何摄菩提分法	105

如何有萨迦耶见	109
(1)与色相关的四种萨迦耶见	109
(2)二十种萨迦耶见	112
如何没有萨迦耶见	116
(1)摄护调伏	118
(2)捨断调伏	120
探问圣道	124
对圣道的回答	124
探问被合成和非被合成	137
对被合成和非被合成的回答	137
云何三蘊含摄圣八支道	141
有关三摩地的问答	146
有关形成态的问答	156
有关灭尽等至的问答	163
有关受的问答	175
有关烦恼如何眠伏于三受的问答	180
解释两种随眠及其捨断	185
有关是否一切受都眠伏烦恼的问答 .	190
有关三受有何随眠应断的问答	193
有关是否一切受都有随眠应断的问答	195

(1) 什么样的乐受没有爱染随眠应 被捨断	197
(2) 什么样的苦受没有逆对随眠应 被捨断	199
(3) 什么样的捨受没有无明随眠应 被捨断	201
关于静虑和禅支等	203
(1) 诸静虑各自相应的受	203
(2) 禅支如何通于止和观	205
(3) 第四静虑的特性	207
形成态中捨智的三种平等平衡性	210
有关样态之类比的问答	215
尾声	222
显示本经命名的由来	222
释迦牟尼的赞许	222
法施获说法第一比库尼之誉	224
汉译附录一、王舍城与竹林精舍	229
汉译附录二、重大术语汉译决择	239
汉译附录三、于观者 的经证与理证	271

汉译说明

1. 本书是从 Mahasi Sayadaw 摩诃慈大师缅文开示的英译本 DISCOURSE ON VARIOUS ASPECTS OF BUDDHA'S DHAMMA (佛法诸支开示) 译为汉文；翻译时不断回堪巴利经文和相关巴利术语，并参考菩提长老英译的《中部》第 44 经及其注释，因此有些地方与 U Min Swe 的英译本文义有出入；一些太过浅显且常见的内容（如五戒等的解释）跳过未译；这些在汉译者所加脚注中都会有说明。
2. 本书上篇之经文是汉译者所加，原书没有。台湾庄春江《中部》第 44 经《毗陀罗小经》汉译文义与摩诃慈大师对此经的阐释以及此经菩提长老的英译及其注释有不少出入，为了使本书上篇之经文与下篇之讲记文辞义理一致，汉译者不得不在庄春江译文的基础上堪巴利原文反复研覈决择而作必要的更改，所以最终所得之汉译经文与庄春江之译文多有不同。下篇和附录中所引经文亦复如是。
3. 脚注和附录也是汉译者所加。脚注有的是略加注释以帮助理

解，有的是补充重要背景知识以深化理解，有的是应对各派的质疑，还有的是对正法与相似法作必要的厘清；其中灰化的句子是格挡北传的内容，纯南传学人应当跳过。附录一二是为了说明术语译名的抉择依据，并试图澄清一些流行的误解；附录三是参考温宗堃的《涅槃直径》重新编译而成。

4. 本书在英译本目录的基础上，由汉译者修订其不妥之处再加以分层科判而形成了新的详细目录。
5. 本书中用 **Tahoma** 字体的是罗马化的巴利语，*Tahoma* 斜体的是罗马化的梵文，Calibri Light 字体的是罗马化的缅文，Times New Roman 字体的则是英文。
6. 英本巴利语单词和经文讹谬甚多，兹从巴利三藏电子辞典及其所附的印度内观研究所 Chattha Sangayana Tipitaka 4.0 版对应内容拷贝替换之。
7. 正文中的圆括号（）及其中内容是英译者所加，方括号[]为汉译者所加，方括号[]内是对译文的补充说明。正文中的带圆圈序号①②③等 为汉译者所添加。部分内容被汉译者将字体加粗以强调其重要性。

8. 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，以空格来断开句子各成分。
9. 本书除了在惯常的意义上使用顿号、逗号，冒号：分号；句号。问号？引号“ ” ‘ ’ 书名号《》之外，为了尽可能地弥补汉语语法规则精确性及其哲学表现力的先天残疾，尽可能地消除汉语的歧义，还使用了下述符号和下划线：

&	并列关系符
/	或者关系符
点下划线	表示 最外层定语
虚下划线	表示 被最外层定语限定的外层定语
单下划线	①表示 限定双下划线的词的直接定语； 当接在点下划线或虚下划线后时，表示被外层定语限定； ②用于指示巴利语对应的汉译名
双下划线	表示 中心词/被限定或修饰的最终成分
以上连用表示三层嵌套定语，例如： 那位觉者的教法之真髓	
粗下划线	表示 专有名词，或词性是名词，或宾语从句/主语从句
波浪下划线	表示 词性是动词

点横下划线	表示人名或地名
-------	---------

10. 为了精确地理解殊胜法义，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

[脚注附录删节版 打印日期：2024 年 4 月 22 日]

略语表

A	增支部	
A-a	增支部义注	=满足希求
Cp	所行藏	
Cp-a	所行藏义注	
Dhp	法句经	
Dhp-a	法句经义注	
Dhs	法聚论	
Dhs-a	法聚论义注	=殊胜义
Dhs-ṭ	法聚论疏钞	=根本疏钞 I
Dhātuk	元素[界]论	
D	长部	
D-a	长部义注	=善吉祥妙
It	如是语	
J-a	本生义注	
Kv	论事	

M	中部	
M-a	中部义注	=增扩净除
Mil	弥兰王问	
Netti	指导论	
Nidd I	大义释	
Nidd II	小义释	
Nikāya-s	尼柯耶正摄?	
Paṭis	无碍解道	
Paṭis-a	无碍解道义注	=正法显扬
Paṭṭh I	三法缘关联（发趣）	
Paṭṭh II	二法缘关联（发趣）	
Peṭ	箧藏开显（蛄勒论）	
Pv	饿鬼事	
S	相应部	
S-a	相应部义注	=显扬心髓
Sn	经集	
Sn-a	经集义注	=胜义光
Th	长老偈	
Ud	自说	
Vibh	分别论	

Vibh-a	分别论义注	=除遣痴迷
Vibh-tṭ	分别论疏钞	=根本疏钞 II
Vv	天宫事	
Vin I	律藏(3)——大品	
Vin II	律藏(4)——小品	
Vin III	律藏(1)——经分别 1	
Vin IV	律藏(2)——经分别 2	
Vin V	律藏(5)——随附	
Vism	清静之道	
Vism-mhṭ	清静之道大疏钞	=究竟宝函

英译前言

《小问答经》¹在经藏中显得格外突出，因为它虽是深奥而又系统的哲理，却不像其它经文那样是薄伽梵亲自宣说的。经藏中的绝大部分契经是那位觉者²本人所说，此经却是由法施比库尼开示。法施比库尼是以具四无碍解和六殊胜智³而著称的女阿拉罕⁴。

毗舍佉阿那舍 就那位觉者的教法中错综复杂之处提出睿智犀利的问题，法施比库尼则给予清晰精准而又意味深长的回答，整个过程务实、庄严、高效。四圣谛和萨迦耶的细致说释、执取和五取蕴的分别、灭谛的各个方面、八圣道分、修习三摩地之因缘、入灭尽等至

¹ 本经是《中部》第 44 经，对应北传《中阿含经》第 210 经。

² 本书将 The Buddha 译为“那位觉者”，不译为“佛陀”，乃是因为“佛陀”一词的含义在大乘语境下被无限扩大 甚至被偷换了；在南传语境下 The Buddha 特指历史人物释迦牟尼，与“本初佛”、“大日如来佛”、“大乘佛”、“活佛” 等无关。

³ 殊胜智古译“神通”，。

⁴ 即是北传古音译的“阿罗汉”。话不投机半句多故、分河饮水故新音译为“阿拉罕”。

的方式、以观智除遣诸受的方法¹、随眠的本性、四种禅那的特性，这些都是本经中的精采部分。

对于释迦圣教的信众而言，不应仅仅满足于向僧伽领受皈依和偶尔学法，经中之法应当是我们践履八正道的激励和指引。

我热忱翻译此思想深刻之法，尽管能力有限仍勉力为之，惟愿 此英译本能够如实彰显 原著者的慈悲和一片苦心。

本书原著者是缅甸的摩诃慈大师²，尊者以其戒行&等持&般若而闻名遐迩，这已毋庸多言。正如契经所说既是理论的也是实践的，原著者亦教理与实修双美，既能于经论条分缕析 又熟稔毗钵舍那观智，有“至上大智者”和“华盖僧伽发问者³”之誉，故而 尊者对此经

¹ 英：the method of **dispelling** various kinds of **vedanās** through **vipassanāñāṇa**。此说不妥。观智只是如实地照见诸受，观智并不除遣诸受，观智除遣的是 随逐眠伏在诸受中的所缘随眠；或者也可勉强说 由观智引生的道智除遣诸受；说“观智除遣诸受”不妥。

² “大师”一词是对缅甸语 Sayadaw 的意译，缅甸语中 Sayaley 是“小老师”之义，Sayadaw 则是“大老师”之义。

³ 华盖僧伽发问者：Chatta-Sanghika-Pucchaka。摩诃慈尊者在第六次结

之法的殊胜讲解 分外生动和实用。 一如 尊者其它的释经讲记，此讲记措辞平易浅白而又令人信服，读者若能倾心专注详加研阅，则可识得释迦圣教之真髓。 此经之法确凿可信，摩诃慈大师的讲解清楚无歧义，而且极为实用，可谓难得。

此经会感染许多人，使他们为了自身福祉和心灵宁静 而想要依循那位觉者的教导来生活。对于那位觉者的信徒们来说，此经所释之法理，必会坚固虔诚并增进信财。衷心希望 此经能在那些诚挚追寻释迦教法的西方大众心中留下长久的印象。

一个人如果潜心把握经中之法的要义，他就能专注沉浸在此经中。毗舍佉所提的问题反映出他自己的智慧水平，法施比库尼的回答亦值得仔细研学。 若读者能依循本书中摩诃慈大师的教导，为得涅槃勤奋修习毗钵舍那，则我勉力以非母语来令读者信服 就算没有白费功夫。

涅槃不是虚无，以正精进和勇悍精进 通过八正道 则有涅槃可得。

集时担任“提问者”，就如同摩诃迦叶波尊者在第一次结集时担任的角色。

愿大家都能识得那位觉者的教法之真髓，修习那通向终极解脱之道。

Min Swe 部长

仰光摩诃慈教法道场

1981 年 7 月 8 日

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

礼敬 那位 薄伽梵 应供 正遍觉者

那位觉者是一位阿拉罕，他应受至上的礼敬。因为那位觉者是这样的无上士：熄灭一切烦恼、通过达得触四圣谛而自己圆满觉醒、具有六大德质（**Issarya** 最上主 **Dhamma** 涅槃道智 **Yassa** 声誉和追随者 **Siri** 圣洁的显现 **Kāma** 成就之力 **Payatta** 勤觉照）；是故包括天神和梵天在内的一切众生礼敬那位觉者。¹

¹ 此段解释仅见于 December2006SBVMS 纸版书，英本 pdf 版中无有。

上篇 经文

小问答经

我这样听到：

那时，薄伽梵住在王舍城的竹林中的喂松鼠处。

那时，毗舍佉近事男去见法施比库尼。抵达后，向法施比库尼礼拜问候，接着在一旁坐下。在一旁坐好后，毗舍佉近事男对法施比库尼这么说：

“尊姊！¹所谓‘萨迦耶，萨迦耶’，尊姊！”

¹ 经文中的感叹号只是表示巴利语中的呼格，不是表示惊叹。阿那含与阿拉罕之间的对话，语气是非常平和的。

什么被薄伽梵说为萨迦耶呢？”

“毗舍佉贤友！这些五取蕴被薄伽梵说是萨迦耶，即：色取蕴、受取蕴、想取蕴、行取蕴、识取蕴，这些五取蕴被薄伽梵说为萨迦耶。”

“好！尊姊！”毗舍佉近事男欢喜、随喜法施比库尼所说后，更进一步问法施比库尼问题：

“尊姊！所谓‘萨迦耶集，萨迦耶集’，尊姊！什么被薄伽梵说为萨迦耶集呢？”

“毗舍佉贤友！这导致再生、伴随喜欣与爱染、彼彼超异喜欣的渴爱，即：对欲的渴爱、对存在的渴爱、对无存在的渴爱，毗舍佉贤友！这被薄伽梵说为萨迦耶集。”

“尊姊！所谓‘萨迦耶灭，萨迦耶灭’，尊姊！什么被薄伽梵说为萨迦耶灭呢？”

“毗舍佉贤友！就是那渴爱的无余离染灭尽、捨弃、捨遣、解脱、无依住，毗舍佉贤友！这被薄伽梵说为萨迦耶灭。”

“尊姊！所谓‘导向萨迦耶灭道迹，导向萨迦耶灭道迹’，尊姊！什么被薄伽梵说为导向萨迦耶灭道迹呢？”

“毗舍佉贤友！就是这圣八支道被薄伽梵说为萨迦耶灭道迹，即：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正三摩地。”

“尊姊！那执取就是彼等五取蕴呢？还是除了五取蕴外有执取呢？”

“毗舍佉贤友！那执取既非就是那些五取蕴，也非除了五取蕴外有执取，毗舍佉贤友！凡对于五取蕴有意欲爱染者，在那里就有执取。”

“又，尊姊！怎样有萨迦耶见呢？”

“毗舍佉贤友！这里，未受教导的凡夫是不曾见过圣者的，不熟练圣者法的，未受圣者法调教的；是不曾见过善人的，不熟练善人法的，未受善人法调教的，认为色是我，或我拥有色，或色在我中，或我在色中；受……（中略）想……

（中略）行……（中略）认为识是我，或我拥有识，或识在我中，或我在识中，毗舍佉贤友！这样有萨迦耶见。”

“又，尊姊！如何没有萨迦耶见呢？”

“毗舍佉贤友！这里，已受教导的圣弟子是见过圣者的，熟练圣者法的，善受圣者法调教的；是见过善人的，熟练善人法的，善受善人法调教的，不认为色是我，或我拥有色，或色在我中，或我在色中；受……（中略）想……（中略）行……（中略）不认为识是我，或我拥有识，或识在我中，或我在识中，毗舍佉贤友！这样没有萨迦耶见。”

“又，尊姊！哪些是圣八支道呢？”

“毗舍佉贤友！这是圣八支道，即：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正三摩地。”

“又，尊姊！这圣八支道是被合成的，或者

非被合成的呢？”

“毗舍佉贤友！这圣八支道是被合成的。”

“又，尊姊！三蕴被圣八支道包含，或者圣八支道被三蕴包含呢？”

“毗舍佉贤友！非三蕴被圣八支道包含，而是圣八支道被三蕴包含。毗舍佉贤友！正语、正业、正命这些样态被戒蕴包含；正精进、正念、正三摩地这些样态被三摩地蕴包含；正见、正思维这些样态被慧蕴包含。”

“又，尊姊！什么是三摩地呢？哪些法是三摩地的依呢？哪些法是三摩地的资助呢？什么是三摩地的修习呢？”

“毗舍佉贤友！凡心一境性者，这是三摩地；四念处是三摩地的依；四正勤是三摩地的资助；这些法的实行、修习、多作，在这里，这是三摩地的修习。”

“又，尊姊！有多少形成态呢？”

“毗舍佉贤友！有此三形成态：身形成态、语形成态、心形成态。”

“又，尊姊！什么是身形成态？什么是语形成态？什么是心形成态呢？”

“毗舍佉贤友！呼吸是身形成态，寻与伺是语形成态，想与受是心形成态。”

“又，尊姊！为何呼吸是身形成态？为何寻与伺是语形成态？为何想与受是心形成态呢？”

“毗舍佉贤友！呼吸与身体有关，这些样态被身体系缚，因此，呼吸是身形成态。毗舍佉贤友！寻与伺在前，迸出言语在后，因此，寻与伺是语形成态。毗舍佉贤友！想与受与心有关，这些样态被心系缚，因此，想与受是心形成态。”

“又，尊姊！怎样入想受灭呢？”

“毗舍佉贤友！入想受灭的比库不这么想：

‘我将入想受灭。’或‘我入想受灭。’或‘我已入想受灭。’而是心如之前所修习的而导引到那样的状况。”

“又，尊姊！入想受灭的比库哪些样态第一个被灭：身形成态或语形成态或心形成态呢？”

“毗舍佉贤友！入想受灭的比库语形成态第一个被灭，其后是身形成态，其后是心形成态。”

“又，尊姊！怎样从想受灭等至出来呢？”

“毗舍佉贤友！从想受灭等至出来的比库不这么想：‘我将从想受灭等至出来。’或‘我从想受灭等至出来。’或‘我已从想受灭等至出来。’而是心如之前所修习的导引到那样的状况。”

“又，尊姊！从想受灭等至出来的比库 哪些样态第一个生起：身形成态或语形成态或心形成态呢？”

“毗舍佉贤友！从想受灭等至出来的比库 心

形成态第一个生起，其后是身形成态，其后是语形成态。”

“又，尊姊！从想受灭等至出来的比库触到多少触呢？”

“毗舍佉贤友！从想受灭等至出来的比库触到三种触：空触、无相触、无愿触。”

“又，尊姊！从想受灭等至出来的比库，心向什么低斜？心向什么倾斜？心向什么坡斜呢？”

“毗舍佉贤友！从想受灭等至出来的比库，心向远离低斜、向远离倾斜、向远离坡斜。”

“又，尊姊！有多少受呢？”

“毗舍佉贤友！有三受：乐受、苦受、不苦不乐受。”

“又，尊姊！哪些是乐受？哪些是苦受？哪些是不苦不乐受呢？”

“毗舍佉贤友！凡感受与身体有关或与心有关的乐与喜悦，这是乐受。毗舍佉贤友！凡感受与身体有关或与心有关的苦与不喜悦，这是苦受。毗舍佉贤友！凡感受与身体有关或与心有关的既非喜悦也非不喜悦，这是不苦不乐受。”

“又，尊姊！乐受何故乐、何故苦呢？苦受何故乐、何故苦呢？不苦不乐受何故乐、何故苦呢？”

“毗舍佉贤友！乐受持续则乐，变坏则苦；苦受持续则苦，变坏则乐；不苦不乐受有智则乐，无智则苦。”

“又，尊姊！乐受有什么随眠随逐眠伏？苦受有什么随眠随逐眠伏？不苦不乐受有什么随眠随逐眠伏？”

“毗舍佉贤友！乐受有爱染随眠随逐眠伏，苦受有逆对随眠随逐眠伏，不苦不乐受有无明随眠随逐眠伏。”

“又，尊姊！一切乐受都有 爱染随眠 随逐眠伏吗？一切苦受都有 逆对随眠 随逐眠伏吗？一切不苦不乐受都有 无明随眠 随逐眠伏吗？”

“毗舍佉贤友！并非一切乐受都有爱染随眠随逐眠伏，并非一切苦受都有逆对随眠随逐眠伏，并非一切不苦不乐受都有无明随眠随逐眠伏。”

“又，尊姊！乐受有什么应该被捨断？苦受有什么应该被捨断？不苦不乐受有什么应该被捨断呢？”

“毗舍佉贤友！乐受有 爱染随眠应该被捨断，苦受有 逆对随眠应该被捨断，不苦不乐受有 无明随眠应该被捨断。”

“又，尊姊！一切乐受都有爱染随眠应被捨断吗？一切苦受都有逆对随眠应被捨断吗？一切不苦不乐受都有无明随眠应被捨断吗？”

“毗舍佉贤友！并非一切乐受都有 爱染随

眠 应被捨断，并非一切苦受都有 逆对随眠 应被捨断，并非一切不苦不乐受都有 无明随眠 应被捨断。 毗舍佉贤友！在这里，比库离欲、离不善法后，获得 有寻、有伺、由远离而生的喜、乐的初静虑后 而安住，因为那样，他捨断爱染，在那里没有 爱染随眠 随逐眠伏。 毗舍佉贤友！在这里，比库像这样考虑：‘圣者们现在获得彼处后而安住，什么时候我[也]确实地获得彼处后而安住？’当像这样地于无上解脱现起热望时，以热望为缘而生起忧，因为那样，他捨断逆对，在那里没有 逆对随眠 随逐眠伏。 毗舍佉贤友！在这里，比库从乐的捨断和苦的捨断，[以及]从之前的悦与忧的灭没，获得不苦不乐、由中捨而正念彻净的第四静虑后而安住，因为那样，他捨断无明，在那里没有 无明随眠 随逐眠伏。”

“又，尊姊！什么是乐受的类比呢？”

“毗舍佉贤友！苦受是乐受的类比。”

“又，尊姊！什么是苦受的类比呢？”

“毗舍佉贤友！乐受是苦受的类比。”

“又，尊姊！什么是不苦不乐受的类比呢？”

“毗舍佉贤友！无明是不苦不乐受的类比。”

“又，尊姊！什么是无明的类比呢？”

“毗舍佉贤友！明是无明的类比。”

“又，尊姊！什么是明的类比呢？”

“毗舍佉贤友！解脱是明的类比。”

“又，尊姊！什么是解脱的类比呢？”

“毗舍佉贤友！涅槃是解脱的类比。”

“又，尊姊！什么是涅槃的类比呢？”

“毗舍佉贤友！你超越问题了，你未能掌握问题的界限[/拿捏提问的分寸]。毗舍佉贤友！梵行[是]为了涅槃之浸入、涅槃之彼岸、涅槃之终点。而，毗舍佉贤友！如果你想要的话，你去见薄伽梵后应问此义，你应该依据薄伽梵记说的

那样来忆持。”

那时，毗舍佉近事男欢喜、随喜法施比库尼所说后，起座向法施比库尼礼拜问候，然后作右绕，接着去见薄伽梵。抵达后，向薄伽梵礼拜问候，接着在一旁坐下。在一旁坐好后，毗舍佉近事男将他与法施比库尼间的交谈全部告诉薄伽梵。

当这么说时，薄伽梵对毗舍佉近事男这么说：

“毗舍佉！法施比库尼是贤智者；毗舍佉！法施比库尼是大慧者。毗舍佉！如果是我被你问此义理，我也会像法施比库尼所记说的那样来记说，就是此义，你就像那样忆持它。”

这就是薄伽梵所说，悦意的毗舍佉近事男欢喜薄伽梵所说。

问答小经第四结束。

下篇 讲记

引子

今天是缅历 1326 年 Wāso 的第一个月的上半月第 8 日。从今天开始讲解《小问答经》。此经出自五部尼柯耶中的《中部·根本五十篇》，五部尼柯耶是在佛教圣典结集中被正式诵出的。《根本五十篇》中有两部问答经：《Mahāvedalla 大问答经》和《Cūḷavedalla 小问答经》。由从众经之法所得自在之力而提出问题，并依靠称为 veda 的智慧加以回答，就是 vedalla 之义¹。Mahā 是大的意思，Cūḷa 是小的意思，因此 Cūḷavedalla Sutta 是小版本的问答。换句话说，它可说是这样一种小型经教法：依彻知佛法之力回答由喜乐自在而提出的问题。

¹ “Vedalla” means the Sutta Dhamma that was answered relying upon the knowledge or wisdom called “Veda” to the question put on the strength of self-satisfaction derived there from. 此句英义晦，兹且硬译。

提问的是大富长者毗舍佉，回答者是阿拉罕比库尼法施。本经中给出的答案 对严肃认真的修学者而言有大利益，若将之作为光辉榜样，以慈悲心和信心 运用于实修，则得真实利益。

¹ In other words, it may be described as a mini-Sutta Dhamma that was answered on the strength of a thorough knowledge of the Dhamma, to the question put through elated self-satisfaction. 此句英义晦，关于 vedalla 之义参见附录二。

序分

本经序分如下：

Evaṃ me sutaṃ – ekaṃ samayaṃ bhagavā
rājagahe viharati veḷuvane kalandakanivāpe.

我这样听到：那时，薄伽梵住在王舍城的竹林中的喂松鼠处。¹

首先，尊者阿难陀尊称道：“尊者摩诃迦叶波，”然后回答：“Evaṃ如是 me 我 sutaṃ闻……”。这是摩诃迦叶波尊者和阿难陀尊者在第一次结集中的问答方式。阿难陀尊者担任回答者，摩诃迦叶波尊者担任提问者，他如是提问：

小问答经是在什么地方说的？

谁说的此经？

为什么要说此经？

听众都有哪些人？

阿难陀尊者回答：“那时，薄伽梵住在王舍城的竹

¹ 详见附录一。

林精舍……”此精舍的建立来由如下：

薄伽梵在度过第一个雨安居之后 前往乌卢频螺森林，度化以乌卢频螺迦叶波为首的一千沙门众。这一千沙门众皈依后得成阿拉罕，跟随薄伽梵前往频婆娑罗王的都城王舍城，频婆娑罗王早先邀请过薄伽梵。当他们到达时，频婆娑罗王在 1200000 随从的簇拥下以隆重的欢迎大典礼敬薄伽梵。在此机缘下，频婆娑罗王的 1100000 随从在听闻觉者之法[佛法]后 成就入流果。剩下的 100000 随从皈依三宝成为近事男¹。《律藏·小品》中记载说[此下英本脱漏，兹以元亨寺版译文补入：时，薄伽梵至摩羯陀国频婆娑罗王住处。至已，与比丘众俱坐所设之座。时摩羯陀国频婆娑罗王 向 佛为上首之比丘众，亲手供奉殊妙嚼食、噉食，令充足饱满。〔知〕薄伽梵食讫，洗钵与手已，而坐一面。坐于一面时，摩羯陀国频婆娑罗王心生是念：“薄伽梵可住止何处耶？宜离都邑不远、不近，往来便利，一切有希求者易往，昼少喧闹、夜少音声、绝人迹、离人众、幽静，而适于归隐之处。”时，摩羯陀国频婆娑罗王心生是念：“我此竹林园 离都邑不远、不近，往来便利，一切有希求者易往，

¹ 古印度人喜欢把数词当形容词用，这些数字仅仅是用来形容当时参加大典的人数很多，且大部分人于言下开悟，剩下的人也都皈依了。

昼少喧闹、夜少音声、绝人迹、离人众、幽静、适于归隐。我当施竹林园予 佛为上首之比库众。”时，摩羯陀国频婆娑罗王取金澡瓶献薄伽梵曰：“我施竹林园予薄伽梵为上首之比库众。”薄伽梵领受此园。时，薄伽梵说法、教示、劝导、鼓励摩羯陀国频婆娑罗王，使之喜悦，即从座起而离去。时，薄伽梵以此因缘说法，告比库等曰：“比库们！我许受僧园。”】

云何于言下开悟

当时，具他心智的那位觉者 逐一向包括婆罗门在内的各种姓的 1200000 大众开示真实法。那位觉者的开示从布施持戒等基础法开始讲起，修习布施持戒者命终之后得生天上，然后是贪欲爱染的种种过患、烦恼是不净染污、如何解脱 **kāmaguṇa**(感官情欲)的束缚，乃至利用正确专注的好处 以及由成就观智所生之利益。

应知 修习布施持戒所得人天之乐 由于伴随着执取，因此必定捆绑着衰老之苦和死后堕恶趣之苦。进一步，修习禅那可以挣脱五妙欲的漩涡 而升暂时无苦的

梵世间；而只有勤修毗钵舍那成就观智，才能彻底摆脱轮回的危厄。

专注聆听那位觉者的开示 可以除遣五障盖。¹那位觉者能知 与会听众之心是僵硬难化还是善于接受、会众之心是否调柔适业、是否柔顺且离障盖、是否喜悦，以及会众之心是否具信 无歧义 净除染污。像这样彻知之后，依自力得真实法而正觉的那位觉者才宣说四圣谛，这表示 会众已离障盖具清净心²。这也表明心以专注寂静离欲贪意欲(kāmacchanda)，以调柔适业离恶意、嗔恚或拂逆(byāpāda)，以警觉³喜悦离昏沉&睡眠，以信仰净化心而离怀疑，以离障盖心(vinīvaraṇo-citta)而捨掉举&后悔。

¹ 也即只依靠专注聆听那位觉者的开示，就能达到 等效于近行三摩地的状态。不过末学认为：这是正遍觉者的专属特质；如果只依靠专注聆听一位凡夫的开示，听众就不可能达到近行三摩地——即使这位凡夫的开示如理如法。

² 即：具他心智的那位觉者 不会在与会听众未离障盖时就宣说四圣谛，若那位觉者已开始宣说四圣谛，就意味着与会听众已离障盖，也即达至等效于近行三摩地的状态；与会听众在此状态下 依那位觉者所说 当场观照自内名色，从而入圣谛现观。

³ 警觉：being alert，也可译为“清明/清醒”，或北传所谓的“惺惺着”。

当会众之心 像这样被净化而离障盖时，那位觉者便知阐明四圣谛的合适时机已到，接着就解释称为名色的取蕴，取蕴就在通过六根门看、听、触、想的当下生灭相续，此状态及其异熟果正是苦谛；伴随着喜欣的执取导致再生，而再生跟随着悲苦，此执取正是集谛；若识得名色的苦与过患，根除集起之因——渴爱，则导向灭谛；靠修习观禅来照见名色的本来面目，这种照见终将导向圣道——导向苦灭的道谛。

就在全神贯注地聆听此法的过程中，全体会众中有 1100000 各种姓的摩羯陀人当场成就须陀洹果，其中包括频婆娑罗王。应当指出的是：在须陀洹果等至刹那，对名色生灭的观照停止了，同样 毗钵舍那观智也被更高级的道果智取代了。其余的 100000 会众对三宝已具不退之信仰，成为那位觉者的在家弟子。

如上所述，频婆娑罗王成就须陀洹果之后，恭敬地以喜悦之言感激薄伽梵，邀请那位觉者和他的弟子们受饮食供养。第二天，那位觉者和他的一千比库弟子们赴频婆娑罗王的宫中应供。饭食已讫，频婆娑罗王供养悦意的竹林园苑给那位觉者和他领导的整个僧团，那位觉者接受了此供养。从此以后圣教中有供养僧苑之事。

在竹林园苑的范围内当然一定还有国王及其臣僚所用的许多建筑，从供养和接受的方式来看，显然所供养的是僧苑或曰精舍。接受此供养后，那位觉者以此因缘说：“比库们，我许可接受僧苑。”

以上的解释是让大家对竹林精舍的来龙去脉有个全面了解。

接下来说毗舍佉。富豪毗舍佉是和频婆娑罗王一起成就初果的那 1100000 大众中的一位。这位富豪是《小问答经》中的发问者，在 92 个长纪元(kappa[古音译：劫波])以前的 Phussa[华丽]正遍觉者的时代，毗舍佉与频婆娑罗王的前世共同做了许多功德。

在那位觉者住在王舍城竹林精舍期间，已是圣者的富豪毗舍佉 向法施比库尼发问。法施比库尼出家前不是别人，正是毗舍佉的妻子。然而她后来成为比库尼，所以毗舍佉必须恭敬礼拜她。

毗舍佉 成就不还果后的特异行为

毗舍佉 在和频婆娑罗王一起成就初果之后，定期拜访薄伽梵并专心听法。显然毗舍佉在拜访薄伽梵的来回路途上一定会修习观照。有一天他成就斯陀含道果，成为一来圣者。因为 斯陀含只是永薄而非永拔贪嗔烦恼，所以 毗舍佉在他妻子面前的行为并未表现得很奇怪或特异。

后来有一天，他成就阿那含道果，成为不还圣者。因为阿那含永断欲贪和嗔恚烦恼结，所以毗舍佉不再受感官欲乐的影响，也不再会有愤怒、失望、郁闷、厌恶、苦恼之类的情绪，因此他受超凡之乐。如是当毗舍佉从竹林精舍回到家时，他看起来非常安详，酷似沙门，就像勤修观禅的瑜伽行者般平静镇定，不为外境所动。前一天是伍波萨他（uposatha[意译：长养净/培育清净]）日，毗舍佉一定是受了八戒，在竹林精舍过夜后于第二天清晨回家。

毗舍佉的妻子法施 正热切地等待着丈夫，她从窗户向外张望那条路，她的丈夫会像往常一样从那里踱步而归。之前，毗舍佉也常期待妻子出现在窗前，这样一走近房子就能看见她，当两人四目相对时 就以幸福的

微笑问候对方。可是这天毗舍佉连抬眼看都不看，只目视前方路面，平静地缓缓走向他的房子。他妻子见状感到很担忧，发懵地想着“他怎么啦？”

她像往常一样在丈夫毗舍佉进家门后下楼见他，伸出自己的手，希望能与丈夫手拉手地一起上楼。令法施失望的是，毗舍佉没像往常一样如她所愿，而是收回了自己的手，独自镇静地上楼。丈夫奇怪的表现令她认为一定有什么原因，不过她勉强推迟到吃饭时才打算问。

通常，毗舍佉习惯于和妻子边吃边聊，并点评一下饭菜的味道。可到了吃饭的时间，毗舍佉甚至没有邀请妻子就泰然自若地独自开吃，他在餐桌上的表现就像具正念而吃的瑜伽行者般镇定。法施见状非常忧虑，不过还是保持沉默，希望到了晚上能知道原因。可夜幕降临后，毗舍佉并没有走进有双人床的夫妻卧室，而是在另一个房间的长椅上过夜。这就让她更加郁闷了。不过她还是耐心等待了两天。到了第三天晚上她终于再也无法忍受了。于是她走进毗舍佉睡觉的房间，恭敬地低着头站在丈夫面前。毗舍佉问道：“法施啊，是什么让你在这奇怪的时间来这儿？”法施回答说只因他最近的奇怪表现不同往常，转变太大，所以她才被迫在这不适当

的时间来找他。然后她问毗舍佉是否在外面有情妇了，毗舍佉说没有；然后她问是否有人中伤她，毗舍佉说没有；然后法施认为自己一定有什么过错，毗舍佉回答说她没有任何过错；最终她直言不讳地问道：“既然如此，为什么这几天 你默不作声连理都不理我？”

于是毗舍佉陷入两难困境，他思忖“不可避免地，我得告诉她到底发生了什么；否则她可能会郁闷死；我所亲见亲得之法 本应秘而不宣，但只有揭示事实真相才能解决眼前的问题。”因此毗舍佉温和平静地解释道：

“听着，法施，我聆听那位觉者的开示之后 已获得出世间法，此出世间法重塑了我。初次和再次获得出世间法时，我尚未完全解脱感官欲乐，所以那时我们的婚姻关系依然可以照旧。而我第三次获得的出世间法极其特殊和惊人，在我这里 一切欲爱染 已彻底不存在。因此我以身心彻净而独处远离。请勿误解我现在的态度有什么其它原因。若你喜欢，所有财产归你；或者从今以后 你我如兄弟姐妹般共处，我将知足于你给我的任何食物；又或者，你可以带走我们共同拥有的一切财产，去任何你想去的地方 开始新的生活；若你全无此意，也可继续留下，我将照顾你如照顾自己的妹妹。”

听到这里，法施思忖：“一般人不可能说出这种话。我的毗舍佉老哥一定真的成就了出世间法。”这正是如理作意。法施以巴拉密而安住于如是如理作意；否则她会采取邪见而说“若你决心切断此婚姻纽带，我就以牙还牙；男人不难找。”若她怀执像这样的颠倒想而采取错误行动，会带来许多坏处。法施是位不寻常的女子，她有很好的巴拉密，她如此深思：“既然毗舍佉老哥说他已断一切欲望贪婪，那么他就是断除了所有曾经一直深深味著的欲乐；他所亲得的法确实不凡，我也要圆满成就那样的法。”有了这圣洁之念，她询问道：“我的主人啊，您所得之法是只有男人才能获得，还是女人也一样能获得？”毗舍佉答道：“无论男人还是女人，只要具足巴拉密并且以信仰和热情殷重修习，就能得出世间法。”于是法施请求毗舍佉允许她出家作比丘尼。

听到这诚挚的请求，毗舍佉高兴地说：“啊，法施！你能这么说真是太好了！善哉！善哉！我长久以来都希望把你引向修行之路，只不过我没能说出来，因为我不知道你是怎么想的。现在我欢喜地许可你出家。”然后毗舍佉立刻去见频婆娑罗王，立而不跪地向王致敬。频婆娑罗王问毗舍佉为何半夜来访，毗舍佉回答说，他想让自己妻子法施坐着金轿子参加她的剃度仪式，他想获

得使用金轿子的特许；他还想让王允许他清扫城市的主路以便列队行进。频婆娑罗王赐予了毗舍佉上述特许。

法施的出家仪式

毗舍佉迅速着手准备。他让法施以香水沐浴后穿上华丽女装，体面地坐在由亲友抬着的皇家金轿中，一路烧香散花盛大隆重地送到比库尼僧苑。以如是隆重仪式为先例，在今日缅甸民间，少年们的剃度仪式仍然举办得盛情华丽。

到达比库尼僧苑后，毗舍佉请求比库尼僧团剃度他的妻子法施。比库尼们对毗舍佉说一两个过错应被原谅。这当然是替法施求情，因为她们误以为富豪毗舍佉是其妻犯了什么错才送她出家。法施当时应该年纪不大。释迦牟尼是在 36 岁时去的王舍城，成正觉后第 5 年开许比库尼教法，所以释迦牟尼大约 40~41 岁时法施才有可能剃度为比库尼；据说频婆娑罗王比释迦牟尼小 5 岁，毗舍佉似乎跟频婆娑罗王同岁；如此算来法施当时

应该不超过 35 岁¹。释迦牟尼时代 35 岁的法施就像现代 20~25 岁的姑娘一般年少盛壮²。这应当就是为什么比库尼们误以为法施是被她丈夫抛弃的。

故同比库尼们请求富豪毗舍佉原谅法施。毗舍佉回答说 他妻子没有任何过错，是她自己出于对释迦圣教的绝对信心而自愿出家。(saddhāya pabbajita 因信出家者)

因信出家和因怖出家

下面解释何谓“出于对释迦圣教的绝对信心而自愿出家”。一个人在释迦圣教中出家，其动机有两种可能：因信出家 (saddhāya pabbajita) 和因怖出家 (bhaya

¹ 如此算来毗舍佉得初果之后又修习了 5 年才得三果。

² 依佛教传统说法，释迦牟尼时代平均人寿百岁，减劫期人寿每百年减一岁，所以现代平均人寿 75 岁（统计平均人寿时必须计入 20 世纪全球堕胎死于腹中的几十亿、两次世界大战等全球各地战乱中死的上十亿、苏联&非洲等大饥荒饿死的上亿、以及某国各种“运动”“跃进”和“批斗”中“非正常死亡”的上千万，还有各种癌症、车祸、工业事故等等等等，不能片面地只拿欧美国家战后的平均人寿说事）， $35 \times 75 \div 100 \approx 26$ 。

pabbajita)。

为了脱离险难、负债、穷困，为艰辛的人生或窘境谋个出路，因此而出家，这都属于因怖出家。若人因为相信自己能从无尽的轮回中解脱而披上袈裟成为沙门，相信出家后勤奋修法能得道果，这都属于因信出家。出家后若能勇悍精勤而通达三学，这是上等的因信出家。许多人出家后得成阿拉罕；当然更多的人出家只是用一生去累积巴拉密[而未能成就圣道果]。那些已累积所需的巴拉密的人，将在来生成就道果。这是中等的因信出家。因为相信凭戒德能往生善趣而出家，为求升天一生严格持戒，这是下等的因信出家。那位觉者教导我们不要沦为财物（*āmisa*）的继承人¹。

法施为得出世间法以信被比库尼僧团接收，她属于上等的因信出家。所以毗舍佉声明他妻子是以对释

¹ 《中部·法嗣经》：“比库们！你们要成为我的法之继承人，不要成为财物之继承人。我[出于]对你们的怜愍而想：‘弟子们是否能成为我的法之继承人，而不是财物之继承人。’“比库们！如果你们成为我的财物之继承人，你们因此会被指责：‘大师的弟子们住于财物之继承人，而不是法之继承人。’我也因此会被指责。”

迦圣教具足信而出家。《中部义注》接下来描述了剃度的方式。

作萨马内利时的表现

听了毗舍佉关于法施因信出家的解释后，一位有经验的长老尼向法施讲说了剃发时的禅修业处，并给她剃发。授萨马内利戒之前剃发时，应当教导求出家者默念标记以观察头发、体毛、指甲、牙齿和皮肤的不净。当头发落下时可以观察头发只是头发、头发无我。具足极高巴拉密的人 能在剃发时通过观智得阿拉罕，有不少这样的例子。

剃完发后，法施受十戒成为萨马内利。仪式完成后，毗舍佉向法施道别：“法施尊者，愿您在修行生活中快乐安详，此法是那位觉者以自力圆满觉悟之后所宣说。”像这样鼓励之后，他礼敬了她 就回家了。

因为法施是身为属于上层社会的富豪之妻 而出家，前往拜访礼敬她的人据说非常多。她同等阶层的好友们也来、其它各阶层妇女们也来，她的亲戚们可能也会常

来。亲朋好友各种访客川流不息，迎来送往寒暄终日，显然她没有闲暇投入禅修。她像这样反省：“实际上我是为了解脱轮回之险恶与堕落而出家，可我无暇禅修，时间都浪费在迎送寒暄上了。我应告别此地，归隐无人打扰的山林道场。”

于是她和自己的阿阇黎一起退隐山林，勤奋禅修。她像这样于寂静远离处禅修，在自己巴拉密的支助资益之下 两三天就达到了阿拉罕道果，并同时具足四无碍解，成为最上等的阿拉罕。

法施的巴拉密

在十万个长纪元以前，法施的前世 在供养红莲胜上正遍觉者¹的上首声闻善生长老之后，发愿成为具四无碍解的大阿拉罕。接下来，在 92 个长纪元以前 Phussa[意译：圆满吉祥如意华丽]²正遍觉者的时代，

¹ 红莲胜上正遍觉者：Padumuttara Buddha 过去 24 正遍觉者中的第 10 位。

² Phussa(古音译：补沙、弗沙、富沙)是星宿名，相当于中国古代二十八

法施的前世是财政大臣的妻子，此财政大臣正是毗舍佉的前世，他们共同做了许多供养三宝的功德。在Kassapa[饮光]正遍觉者（此名为“贤”的长纪元中的第三位正遍觉者、紧邻释迦牟尼之前）的时代，法施的前世是Kiki[蓝松鸦]王的七位公主之一，她在其两万年的寿命中一直保持梵行。基于这些殊胜功德的累积，她两三天就成就了阿拉罕道果。

圆满成就梵行得无学果后，法施像这样思忖：“唯我回到家乡，方更能饶益我的亲友和同门道友。”于是她回到王舍城内自己当初所在的比库尼僧苑。

听说法施回来了，毗舍佉心里直犯嘀咕：“怎么这么快就回来了！说是退隐禅修，可没两三天就回来了。是因为无法在比库尼的生活中找到喜乐安详吗？”于是他便去找法施一问究竟。毗舍佉抵达僧苑，礼敬法施之后，提了关于法的种种问题。这些问题由博学者以明智而慎重的方式提出；否则如果问“你在比库尼僧团的生活还快乐吗？”那就是某种不明智了。

宿中的“鬼宿”。此星在古印度文化中代表圆满吉祥如意。

（二十八宿，东方苍龙七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕； 北方玄武七宿：斗、牛、女、虚、危、室、壁； 西方白虎七宿：奎、娄、胃、昂、毕、觜、参； 南方朱雀七宿：井、鬼、柳、星、张、翼、轸。）

正宗分

探问称为萨迦耶的苦谛

sakkāyo sakkāyo ' ti, ayye, vuccati. Katamo nu kho, ayye, sakkāyo vutto bhagavatā ?

尊姊！所谓‘萨迦耶，萨迦耶’，尊姊！什么被薄伽梵说为萨迦耶呢？

巴利语 **sakkāya** 中的前缀“sa”义为“拥有/具有/占有”，“kāya”义为（名色的）“聚合体”，所以“**sakkāya**[直译：有身]”义为名色之积堆。就诸见而言，将显现的名色积堆颠倒地妄思为“我”，此错误观念称为萨迦耶见（**sakkāyaditṭhi**[有身见]）；就四圣谛而言，不断生灭、被称为萨迦耶的名色积堆，正是苦谛。

毗舍佉之问意在苦谛。此问高深难解，即使是已如实知法之人，若不谙经论不善教理、亦未能圆满成就无碍解智，也极难答得出来；即使是博通经论之人，若未

能实修而不知法之自性，也难答得出来。而法施作为成就四无碍解（i.e.法无碍解、义无碍解、辞无碍解、辩无碍解）的阿拉罕，立即回答毗舍佉如下：

对苦谛的回答

Pañca kho ime, āvuso visākha, upādānakkhandhā sakkāyo vutto bhagavatā, seyyathidaṃ – rūpupādānakkhandho, vedanupādānakkhandho, saññupādānakkhandho, sañkhārupādānakkhandho, viññāṇupādānakkhandho. Ime kho, āvuso visākha, pañcupādānakkhandhā sakkāyo vutto bhagavatā.

毗舍佉贤友！这些五取蕴被薄伽梵说是萨迦耶，即：色取蕴、受取蕴、想取蕴、行取蕴、识取蕴，这些五取蕴被薄伽梵说为萨迦耶。

“upādānakkhandhā取蕴”可被说成是被执取的诸感觉。在看到、听到、触到、知道的当下而生的一切感觉，都有无常的特性。在六根门接触所缘的当下，

若不能恰当地随观¹所生起的诸感受只是名色的自然现象，执取就与常见乐见我见相伴生起。所以“upādānakkhandhā取蕴”也即是向执取倾斜的名色，是受制于/遭受执取的名色组合。是故觉者说“取蕴”等同“萨迦耶”。

详说五取蕴如下：

- 一、色取蕴，即 四大元素聚合所成身，是执取所依、是执取所缘。
- 二、受取蕴，即 从六根门接触所缘而生并且形成诸感觉的诸受，此‘诸感觉’引生执取。
- 三、想取蕴，即 从六根门接触外部对象而生、导致执取的想。
- 四、行取蕴²，即 心的种种状态之积堆，此‘心的种

¹ anupassati (anu 随+passati 看)：随观。Vism291 说 随观是随顺且跟随 前前智而观照 之义；根据阿毗达摩，随观是指 随 缘生法的自相共相 而观。初学者不妨通俗地理解为“紧紧跟随感觉对象的变化而观”。

² 巴 saṅkhārupādānakkhandha。“行取蕴”是古译，在南传语境下应义译为“被执取的心形态的积堆”。无论在南北传的语境下，将“saṅkhāra[行]”汉译为“行”都显得名不当实依稀属辞，理由详见附录二。本书仍然沿用“行”“行蕴”“行取蕴”等古译，只是因为其简短而又广为人知，适合作为 长字符串“被执取的心形态的积堆”的缩略符来使用；但是当使用此等“缩略符”不能明确表达句义、甚至有歧义时，就使用“形成

种状态’出于执取而生起并引生善恶业行。

五、识取蕴，即由种种识知组成的积堆。

如是薄伽梵说此五取蕴名为萨迦耶。

那位觉者所说之萨迦耶

在《相应部·蕴篇·第二十二蕴相应·(十一)边品·有身经》中，那位觉者教导说“取蕴”等同“萨迦耶”：

Katamo ca, bhikkhave, sakkāyo?
Pañcupādānakkhandhātissa vacaniyaṃ. Katame pañca?
Seyyathidaṃ — rūpupādānakkhandho,
vedanupādānakkhandho, saññupādānakkhandho,
saṅkhārupādānakkhandho, viññāṇupādānakkhandho.
Ayaṃ vuccati, bhikkhave, sakkāyo.

复次，比库们！什么是萨迦耶？应该回答：‘五取蕴。’哪五个呢？即：色取蕴、受取蕴、想取蕴、行取

态”“形成态的积堆”“被执取的心形态的积堆”等新义译名。

蕴、识取蕴，比库们！这被称为萨迦耶。

显现在 从看到、听到、嗅到、尝到、触到、想到的当下 而生的一切感觉中 的名色，构成了萨迦耶。如果不能 通过观智觉照此等心理-生理现象为无常苦无我，就会生起执取，此执取引生常乐我净的颠倒见。执取拥有如是自性：倾向于附著粘紧¹。执取从‘渴爱’生，此经后面会说到。

在经教法中，粘紧五蕴的执取仅被说为 **chandarāga**[意欲爱染]，意谓 伴随着乐著的粘紧之贪；在论教法中，执取则被详分为四：**(1)**欲取，**(2)**见取，**(3)**戒禁取，**(4)**我论取。

欲取 是对欲乐的渴爱，它属于 **chandarāga**[意欲爱染]。

我论取 意谓对 ‘自我的观念’的粘紧，我论取是一种邪见。

戒禁取 意谓：由 错误地相信藉助下述各种修行方法中的一种能解脱一切苦 而执取错误的禁戒。下述种种修行方法都不属于 由律仪(持戒)&等持(专注)&般若

¹ upādāna possesses a characteristic of its own having a tendency to attachment or clinging.

(观智)组成的八正道：只要在恒河中沐浴或潜水，就能根除或净化一切罪恶而得幸福¹；只要裸体并禁食 就能解脱一切苦²；只要皈依大梵 就能去除不幸和痛苦；只要全心投入观想来阻止恶念、或只要以思考驱逐不善念³、或只要单纯地让心安住在平静寂止中，就能克服并根除一切苦；以要言之，不修毗钵舍那观照来得圣道果，而求诸上述方法中的任一种 就能得一切苦的解脱。所有这些错误信仰、修行、仪式、臆测，都属于戒禁取。

见取 意谓 除了戒禁取和我论取之外的一切错误信念。灵魂永恒，没有业也没有善恶异熟，人死如灯灭，诸如此类的臆断都属于见取。

此四种执取中的(1)欲取是渴爱，(2)见取(3)戒禁取(4)我论取是邪见。所以每当执取生起时，它都是从渴爱和邪见之和合而生。渴爱包括了对邪见的执取，是故在经教法中见取不被单独列出，而只说chandarāga[意欲爱染]。从这个角度而言，chandarāga[意欲爱染]也包括了见取，是故应知经教法和论教法是一味的。

¹ 这是说婆罗门教。

² 这是说耆那教。

³ 所谓“以思择而得解脱”，这也算戒禁取，错在哪里详见附录二。

说明执取如何生起

在‘看到’的当下，是由于眼所依和视觉对象而发生了‘看到’。眼所依和视觉对象的存在是显然的；它们就是“rūpa 色”。通过所缘与根门的接触，而转起感知，也即或苦或乐或捨的感受(vedanā)。一般来说，当‘看见’刚发生时，生起的通常都是捨受。认出视野中的对象，这是“saññā 想”。以蓄意的意图和意之投入(cetanā[思])努力用心感知所缘、来完成看的动作，这是 saṅkhāra[行]，意志力活动。¹ 了知所缘是“viññāṇa 识”。在每一‘看到’的动作中转起的所有这些样态，组成了五蕴。

¹ Then, to complete the act of seeing, exertion will have to be made to perceive the object mentally with thoughtful intention and devotion of mind (cetanā), This is saṅkhāra, volitional activity. 行蕴中包括 50 种心所，思心所虽只是其中之一，但却最显要；故此句就胜说以‘思（意业力）’来完成看的动作是‘行（心形态）’。

cetanā 古译为“思”，saṅkhāra 古译为“行”，此二古译都欠精准。cetanā 应义译为“意业力”，saṅkhāra 应义译为“形成态”或“心形态”。详见附录二。

为了便于记忆五取蕴之义，总结如下：

- (1)在看到的当下的眼所依和视觉对象 是色取蕴。
- (2)从 对视野的感知 而生的苦乐捨受 是受取蕴。
- (3)对 视野中对象的认出是想取蕴。
- (4)以意业力的动机安住于念 来完成看的动作是行取蕴¹。
- (5)识知本身是识取蕴。

上述显现在看到的当下的名色五蕴 称为萨迦耶。

与渴爱和邪见俱行的对五蕴的执取

不修习毗钵舍那的凡夫，在‘看到’的时候，伴随着乐受而执著美妙悦意的视野。这相当于与渴爱俱行的执取。看清视野之后，执取伴随着‘喜欣[乐著]’而转起，这是渴爱。臆断有自我或个人是瞎执取。在认为“这是女人/男人”的当下，执取就发生了；实际上这是与邪见俱行的执取。看见美妙悦意的视野引生执

¹ Dwelling upon mindfulness with volitional intention to complete the act of seeing is saṅkhārupādānakkhandha。此句末学不解其义，兹且硬译。

取。看见不可意的事物，就招来了期待看见可意的之欲。这也是与邪见俱行的执取。不仅对视野会有执取，而且也会对“自我是能记忆者”之谬见生起执取。因被意业力的动机驱动而在看见的动作中转起感官之受，对此感官之受也会有执取。当认为“自我是能见者/能知者”时，也会有对所见/所知的执取生起。因为有上述这样的执取，在看到的当下，名色成为显现；是故名色是“取蕴”。

同理，在听到、嗅到、尝到、触到的当下，执取也像这样转起，五取蕴亦成为显现，这无需赘述。

在五蕴中，“触到”是综合性/总括性的。在这整个肉身中的每一处，只要该处的血肉未坏死，都遍布着能捕捉触觉感受的“身净色”。此诸身净色从头到脚从里到外遍布全身无处不在，因此整个身体都会有触觉。只要身体有触到，就有触识生起；而当下于身体内外总会有触觉对象在；所以在这肉身中的每一处，触觉都是固有的。身体主要是四大种色构成的，四大种色即硬/软性的地大、凝聚性的水大、热/冷性的火大、移动性的风大。身[四大&净色]和触觉对象都是色取蕴，色取蕴因为能激起执取故得此名。

毗钵舍那如何去除执取

若在感知到触觉的每一刹那都能随观彼触觉，则能真正理解无常苦无我三特性；若能真正理解无常苦无我三特性，执取将被根除，或没有机会生起、或在萌芽时即被剪断。若无执取，那么 Kāma bhava[欲有]，也即通过欲取而现前的善不善异熟果，就不能生起；业就不能感生来世的异熟名色；也就没有老死等苦。这就是如何以从观智所得彼分(tadaṅga)灭来捨断邪见，从而灭除一切从烦恼渴爱所生的生命之苦。¹ 所以，应修观禅来灭苦。

经中以诸如“行走时应觉照行走”的语句开示修习

¹ 此段就刹那说十二支依它起的彼分灭。无明触所生受为缘 故爱，爱为缘故取，取为缘故有，有为缘故生，生为缘故 老病死等诸苦差别；反之，观智生时，以明触所生受为缘、故不生爱取，无爱取故无有、无有故无生、无生故无老病死等。 观智所得的十二支依它起的还灭 是刹那至刹那的“部分灭”，而不是十二支依它起在微观刹那和宏观三世上“全部灭”；凡夫的观智总有遗漏，只能导致十二支依它起在微观刹那上“局部灭”，不能动摇十二支依它起的全局大势，十二支依它起在宏观三世上仍在流转不息；就好像一根只断了几根纤维的粗缆绳仍有捆绑之用。必须累积足够多的观智（处于 11 观智足够久）才能引生道智而令依它起究竟灭。

觉照的方法，由此应知，站立时应觉照站立、坐着时应觉照坐着、躺卧时应觉照躺卧；乃至在任何身体动作发生的当下，都应清明地觉知那个身体移动。

当触觉变得明显时，也要予以觉照。如果默念标记“走、走”“站、站”“坐、坐”“躺、躺”“弯腰、弯腰”“伸出、伸出”“挥动、挥动”“（腹部）膨胀”“收缩”“触到、触到”等等，则有助于观照。就像这样绵绵密密勤提觉照，火候到时，自然照见诸“感觉”只是名色；功夫渐深，知彼无非因因果果生生灭灭；更进一步，由见刹那生灭而识得无常；无常智将引生无我智，修观行者会了悟：名色绝对无法被我控制。

这就是如何真正理解称为萨迦耶的五取蕴的方法。又，萨迦耶=五取蕴=苦谛，故知如是修习观照能圆满完成“苦圣谛应被彻知”的任务。所以我教导此禅法，让你们能以毗钵舍那实修来理解萨迦耶/五取蕴/苦谛之义。

在修习观照的初期，逐一观照发生在六根门的所有现象是做不到的；所以会教导首先观照最明显的“感觉”。为了在感觉生起的当下就能容易地予以注意，以及为了快速培育专注力，我教导坐禅时观照腹部的上

下移动。在观照腹部的上下移动时，若有杂念妄想，就默念标记“念头、念头”“妄想、妄想”。若有其它苦乐受变得明显，也藉助默念标记去观照它。坐禅时若需换腿，应一个动作一个动作地分步进行，且要毫无遗漏地观照到每一步的换腿动作。看到听到嗅到尝到的当下，也要藉助默念标记予以观照。

在妄想的过程中，五取蕴在运作；在上述所有情况中，五取蕴都在运作。所以当修观行者的觉照和专注深化和强化后，我就教导要观照当下的所有身心现象。若能恭敬奉行如是教导，就能真正把握名色（也即萨迦耶/五取蕴）的真实本性是“苦”¹，以观智照见苦谛。同样，在想到看到听到嗅到尝到的动作中有觉照，会直接知萨迦耶是苦；此苦是真实，即是苦谛。

富豪毗舍佉本想问法施比库尼苦谛之义，但他却用“萨迦耶”一词代替了“苦谛”一词。法施比库尼亦有针对性地回答说 萨迦耶其实义为五取蕴，这当然是意

¹ 此就“形成态苦[行苦]”说，非就“苦苦”“坏苦”说。无观智者能知“苦苦”“坏苦”，然于“形成态苦[行苦]”无能寻思无能比度；是故无真实观智者虽可高谈无我空性，然必不能阔论五取蕴之“形成态苦性[行苦性]”。

指苦谛了。

蕴和取蕴的区别

蕴有两种：一、引生执取的蕴；二、不是执取的所缘 也不引生任何执取的蕴。后者即是由四名蕴组成的圣道果。圣道摧毁凡夫的烦恼，渴爱和邪见无论如何也不能住立在圣道果中；故在圣道果中无渴爱。既然如此，那么诸出世间蕴（道果的出世间诸缘）就不能被称为取蕴；当然也不能称为苦谛/萨迦耶。所以法施比库尼回答毗舍佉说五取蕴是萨迦耶。¹

¹ 此句意谓不能回答说五蕴是萨迦耶。

探问集谛

毗舍佉对法施比库尼的回答感到欢喜和满意，他赞赏之后接着问道：

sakkāyasamudayo sakkāyasamudayo ' ti, ayye, vuccati. Katamo nu kho, ayye, sakkāyasamudayo vutto bhagavatā ?

尊姊！所谓‘萨迦耶集，萨迦耶集’，尊姊！什么被薄伽梵说为萨迦耶集呢？

也即，何法是萨迦耶/苦谛/五取蕴之因？何法是集谛？

对集谛的回答

Yāyaṃ, āvuso visākha, taṇhā ponobbhavikā nandīrāgasahagatā tatratrābhinandinī, seyyathidaṃ – kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā; ayaṃ kho, āvuso visākha, sakkāyasamudayo vutto bhagavatā

毗舍佉贤友！这导致再生、伴随喜欣与爱染、彼彼超异喜欣¹的渴爱²，即：对欲的渴爱、对存在的渴爱、对无存在的渴爱，毗舍佉贤友！这被薄伽梵说为萨迦耶集。

一句话，**taṇhā**[渴爱]是苦谛的因/起源，此**taṇhā**[渴爱]乐于渴求喜欣持续存在的烦恼³。

¹ **tatratatrābhinandati** (**tatratatra** 彼彼+**abhi** 殊胜+**nandati** 喜欣)，意译为“处处深隐乐著”，详见附录二。

² 此句意译为：渴爱导致再生，渴爱与乐著&爱染伴生，渴爱[在三界九地]处处乐著，此乐著是深隐的特殊的。

因为渴爱具有①导致再生②与乐著&爱染伴生③在三界九地处处深隐乐著这三大特征，所以渴爱是特殊的且深隐的，不能把渴爱与日常所说的肤浅的贪欲混为一谈。详见附录二。

《瑜伽师地论》卷 86：「爱自性者，略有三种：一、后有爱，二、喜贪俱行爱，三、彼彼喜乐爱。如是三爱略摄为二：一者 有爱，二者 境爱。后有爱者，是名有爱；喜贪俱行爱者，谓于将得现前境界、及于已得未受用境、并于现前正受用境 所有贪爱；彼彼喜乐爱者，谓于未来所希求境所有贪爱。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 782, a5-11)，与此处巴利经文字面相合：**ponobbhavikā**[后有] **nandirāgasahagatā**[喜贪俱行] **tatratatrābhinandini**[彼彼喜乐]。但义理不合：不是渴爱分为 后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱 三种，而是任何渴爱都有 引发后有、喜贪俱行、彼彼喜乐这三特性。

³ 此处英义晦：this “**taṇhā**” taking delight in its thirst for gratification of

taṇhā义为“饥渴”，当人饥渴时，想要更多饮食的欲望就变得热切；taṇhā[渴爱]就像热切的食欲所致的感觉。乐著或耽溺也是一种渴。人希望满足自己的愿望、欲望，愿望、欲望即“饥渴”。人们不会满足于只是瞥一眼美妙的视野或胜景，人们要看了又看，人们要品尝视野的滋味。如看如是，听、嗅、尝、触、想亦复如是。饥渴象征着欲望的本性。

希望恒常拥有眼和看的机能 引发执取，此执取不可避免地令有生起。这说的是在看的过程中取蕴如何生起；同样地，在听、嗅、尝、触、想的过程中取蕴亦像这样生起。此等是再生之因，引生后有及其取蕴。

梵世间没有嗅觉味觉触觉，那里的天神是离欲的。由于渴求感官欲乐，有的人不喜欢梵世间；甚至有人会认为没有嗅觉味觉触觉的世界是悲惨的。这就如 有烟瘾的人不希望呆在禁烟的地方、有酒瘾的人不希望呆在禁酒的地方、有嚼槟榔瘾的人不希望呆在无槟榔可得的地方。

同样，乐著于以眼见色、以耳闻声的世间众生，不倾向于追寻离感官之乐&离烦恼的涅槃；这样的凡夫无

passions of continued existence。

量无边。由渴爱乐著称为萨迦耶的名色蕴 故如是。由于这伴随喜欣与爱染的渴爱，执取持续引生业。在濒死时，“业相”和“趣相”以影像的形式显现在意门，然后死亡心生起并灭去、而即刻进入来生，新一期生命便开始相续流转。

“bhava[有]”的形成即是名色的再生¹，渴爱因其有助于引生“后有”而被说为“ponobhavika[导致再生的]”。渴爱的本性是乐著任何一种存在形式的生命。²人世间的芸芸众生在自内身中找乐、在亲友伴党中找乐、在身外之物中找乐、在天地万物中找乐。不管是穷人还

¹ bhava 古汉译“有”，字面义为“生命”“存在”“存在的状态”，在巴利经论中特指堕在三界轮回之中的“存在”：(1)在经藏中通常出现为 kāma-bhava[欲有]、rūpa-bhava[色有]、arūpa-bhava[无色有]；(2)在论藏中(如《分别论》)则被分别为 kamma-bhava[业有]和 uppatti-bhava[生有]，来描述“存在”的两个层面。具体而言：①kamma-bhava 即是业力本身，这是“存在”的主动层面，包括善业和恶业，是再生之因；②uppatti-bhava 即是业所导致的再生，这是“存在”的被动层面，包括业等起的名色，是无记。所以“不在三界轮回之中的‘存在’(i.e.道果心&涅槃)”就不属于 bhava[有]，也就是出世间有为法和无为法都不属于 bhava[有]。摩诃慈尊者此处是就 uppatti-bhava[生有]而说“bhava[有]”的形成即是名色的再生。

² 所以渴爱并非贪财好色等肤浅贪欲。

是富人 都热爱自己出生和长大的地方，无论那地方好不好。人间尚且如此，更不必说天界了。甚至畜生界的众生都热爱自己出生和成长的环境。牛马虽以草叶为生，也在苦界中自得其乐；滚泥窝的猪、翻垃圾的狗、吃虫子的鸟……也都热爱着自己的生活；¹ ——而这份爱正是它们一再投生于畜生界的原因之一。

三种渴爱

渴爱有三种：

1. **kāmatanḥā**[欲爱]对感官欲乐的渴爱；
2. **bhavatanḥā**[有爱]伴随着恒常见而对存在的渴爱；
3. **vibhavatanḥā**[无有爱]伴随着断灭见（臆断死后啥都没有）而对无存在的渴爱。

¹ 所以若无观智而单单依靠受用粗弊衣食的苦行是不能断除渴爱的，否则苦界的众生便已断除渴爱。渴爱的处处乐著是深隐特殊的，唯有观智道智能断。单靠禁欲不能断除渴爱。

(1)对欲的渴爱

Kāmatanḥā[对欲的渴爱]义谓对所有称心可意之事物的迷恋或贪爱，或贪恋自、或贪恋他、或贪恋财、或贪恋物。

眼见妙色而生执取，即是对欲的渴爱在运作。“妙色”可以包括男女的整个身形外表衣着。男男女女们为求获得美味妙触日用百货而辛勤劳作，这都算“对欲的渴爱”。渴望成为天神或男人女人以享受人天的感官之乐，这也算“对欲的渴爱”。

如果看听嗅尝触到的被认为是悦意称心的，则生起乐受。在所有感官接触中认为所缘悦意称心，这是无明。无明遮蔽正智、覆盖名色的真实自性及其显现、令邪见出起¹。既然无明隐瞒了真谛，于是无常的存在被错看成“常”；不断生灭的生理心理现象本来是不可意的、其实是苦，却被错看成“乐”；生理心理现象的不断生灭揭示着无我、却被错看成“我”；不净可厌的

¹ Avijjā clouds all right understanding and shrouds the true nature of rūpa and nāma and their phenomena, causing the emergence of an erroneous view. 注意无明也覆盖着名色的显现，所以未得第一观智的凡夫是见不到名色的，万丈红尘中的喜怒哀乐灯红酒绿不是究竟名色（而是概念/施設）。

身(khandhā[蕴])也被错看成“净”。此常乐我净四颠倒的臆断 激发出对感官欲乐的黏著之欲，称为 kāmataṇhā[对欲的渴爱]。

对欲的渴爱引生强力的执取，一有执取，就会为了满足个人欲望开始行动，而造下善不善业。此业力导致再生，即后有的名色聚，此名色聚称为萨迦耶，它是异熟果。所以说，每当 kāmataṇhā[对欲的渴爱]生起时，都是在存心故意接受“后有”、也即萨迦耶名色聚。

再者，从渴爱所得之驱动力令 abhisankhāravīññāṇa (善恶业累积识)¹ 牢固地抓住从业、业相、趣相所生之感觉；业、业相、趣相是濒死时出现的内心影像。然后死亡识生起又灭去，并作为缘而引起全新的再生；死亡识即刻启动“后有(名色积堆)”而无一刹那的间隔。

所以说 kāmataṇhā[对欲的渴爱]有引生来世生命的趋势。

¹ 善恶业累积识：英 consciousness of the accumulation of merits and demerits。这是摩诃慈大师的解释，abhisankhāravīññāṇa 直译“超异协同形成态识”意译“业识”，详见附录二。

(2)对存在的渴爱

bhavataṇhā在义注中被解释为与恒常见伴生的渴爱。恒常见意谓灵魂或自我恒常不变地存在着、且永远不灭，会毁坏的肉身只是粗糙的形式、不朽的灵魂将会迁居新的肉身，宇宙虽有成住坏空但永无休止。

bhavataṇhā[对存在的渴爱]也耽乐于 作为恒常实体的“atta 我”。“在往昔就已存在、当下正在享受欲乐、期待未来也同样享受欲乐者，即是‘我’”，此乃谬见；伴随着此谬见 而心黏著贪爱从看/听/触/知[见闻觉知]所生一切感受以及种种将得之欲乐。执如是见者希愿现在未来之洪福，命终则求生人天，或有愿世世得男身者、或有愿世世得女身者，此等皆是 bhavataṇhā[对存在的渴爱]。

每当 bhavataṇhā[对存在的渴爱]激起黏著爱染，即意味着得到对再生后有的强力支持。因此这种渴爱被说为“ponobhavika[导致再生的]”——形成来世生命之因。

(3)对无存在的渴爱

“vibhava[无存在]”义为不存在或存在的灭尽。臆断自我或众生只有活着时才存在、死后彻底断灭，依此臆断而转起的贪爱称为 vibhavataṇhā[对无存在的渴爱]。这是与断灭见相连伴生的渴爱。断灭见是“众生死后完全断灭啥都不剩”的信念；所以，执如是见者希愿在死前尽一切可能享受生活，以纵欲为乐，亦求生死不死；然若横遭穷困则又宁求一死。此等皆是 vibhavataṇhā[对无存在的渴爱]。

vibhavataṇhā[对无存在的渴爱]一定引生对濒死时的感觉的执取，怀有此执取 则死亡识和结生识随之继起 而迈入新一世的名色聚。如前所述，渴爱是“ponobhavika[导致再生的]”。若人接受了断灭见，就会笃信 往昔所造业行 无处得果报，由此极易于造作恶行不避不戒、于造作善行无意无乐，而全心全意寻欢作乐不择手段。如是 执断灭见者实难具令生善趣之业，而其恶业又十分充裕；于是，他执取三种濒死感觉 (kamma[业]、 akusalakamma-nimitta [恶业相]、

gati-nimitta[趣相])之一，被占压倒性优势的恶业驱赶到结生识的状态，此结生识将他拖入 apāyaloka[苦世间]，低下界。

正是由于上述三种渴爱，在任何形式的生命中、由名色组成的取蕴（i.e.萨迦耶）从入胎那一刻起持续不断地形成。因此，三种渴爱实乃萨迦耶集起之因。

毗舍佉听了法施对集谛的回答，满意地连赞“善哉！”而后接着探问灭谛。

[前方高能预警！！]

[前方高能预警！！]

有关灭谛的问答

Sakkāyanirodho sakkāyanirodho ' ti, ayye, vuccati.
Katamo nu kho, ayye, sakkāyanirodho vutto
bhagavatā

尊姊！所谓‘萨迦耶灭，萨迦耶灭’，尊姊！
什么被薄伽梵说为萨迦耶灭呢？

Yo kho, āvuso visākha, tassāyeva taṇhāya
asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo;
ayaṃ kho, āvuso visākha, sakkāyanirodho vutto
bhagavatā

毗舍佉贤友！就是那渴爱的无余离染灭尽、
捨弃、捨遣¹、解脱、无依住²，毗舍佉贤友！这

¹ 捨遣：paṭinissagga 断念，定弃。叶均版《清静道论》译为“捨遣”，谢力版《无碍解道》译为“定弃”。

《清静道论大疏抄》(Vism-mhṭ , CS:p.1.79)：“ Saṅkhārānaṃ paṭinissajjanākārena pavattā anupassanā paṭinissaggānupassanā.(捨遣诸形成态[行]的转起而作的随观，是捨遣随观。)”(Vism-mhṭ , CS:p.2.442)：“ Paṭinissaggasaddo pariccāgattho, pakkhandanattho cāti paṭinissaggassa duvidhatā vuttā.(捨遣一语义谓 遍彻捨弃&跃入，故说捨遣有两方面。)”注意 遍彻捨弃诸形成态的转起&跃入涅

被薄伽梵说为萨迦耶灭。

涅槃样态之理是灭谛，它甚深、难解、难言。名色比肉身难知，涅槃比名色难知。简要而言，“萨迦耶灭”就是作为取蕴的名色的完全止息与灭绝。然而这并非义谓名色生灭相的止息，而是指名色的庸常生起模式不再流转，因为如是流转之根源不存在了；所以此处提到渴爱的灭绝。¹

渴爱的完全灭绝是“**arahatta-magga 阿拉罕道**”的异熟果，以阿拉罕道之力永绝流转，而永断凡夫之烦恼并成就圆满解脱。阿拉罕的人格中全无感官欲望和乐著。阿拉罕是灭尽凡夫之烦恼和世俗乐趣的圣人。在濒死时的最后刹那，阿拉罕于任何感觉都全无执取；解脱执取故，死亡识生灭后 必无结生识生。是故阿拉罕无有再生，灭一切有，永脱生老病死之苦。萨迦耶就

槃是同步的、是一体两面，不是一前一后地先彻捨诸形成态之后再跃入涅槃。

² 无依住：巴 anālaya : [an+ālaya] (ālaya 即“阿赖耶”，义为“所依、住处”)直译“离阿赖耶/无阿赖耶”，义为“无依无住”。A. II. 34 将“离染”称为“阿赖耶的废除”。

¹ 阿拉罕处于有余依涅槃状态时，其名色仍在相续继起，但此时的名色不算“取蕴”，因为阿拉罕灭尽渴爱故不执取其名色。

是这么灭的。

灭谛涅槃之义是指一切烦恼之灭尽，此灭尽终结一切种苦¹。譬如灯火因燃尽灯芯而熄灭，如 A. I. 178 说。

逆依它起与涅槃

“Kataminca Bhikkhave dukkhanirodho ariyasaccam”

比库们！什么是苦灭圣谛？

依于无明、渴爱生；无明的无余灭尽导致造善恶业的名蕴(saṅkhāra[行])灭，saṅkhāra[行]灭导致再生识灭，识灭导致名色灭，名色灭导致六处灭，六处灭导致触灭，触灭导致受灭，受灭导致渴爱灭，渴爱灭导致执

¹ 灭谛涅槃之义是指一切烦恼之灭尽、不是指一切一切都灭尽，此灭尽终结一切种苦、但绝非终结一切一切。烦恼/苦/萨迦耶/bhava[有]只是轮回世间的一切，除此之外还有出世间的真实存在：道果&涅槃（出世间有为法&无为法）。所以，灭一切有(bhava) ≠ 灭一切一切，萨迦耶灭 ≠ 一切一切灭。涅槃不是虚无，万不可认为涅槃是一切一切彻底断灭啥都不剩。

取灭，执取灭导致引生后有的业因灭，有不再相续，有灭则无再生，无再生则老死忧悲恼等一切苦灭；如是这整个苦蕴灭是果。（但这绝不意味着“自我”灭了¹）

因灭则果灭。应注意的是，无明灭与 saṅkhāra[行]等果灭是同步的。还应注意上述所谓的“灭(nirodha)”是完全的和绝对的²，……应当理解，如果“因”-烦恼被彻底摧毁根除，那么“果”-与名色之“有”相联的苦就完全停止了。这等效于‘渴爱的止息’的说法。这可以譬喻为 当油灯中的油耗尽时灯焰即熄灭。

关于如何以圣道达得触涅槃³，《无碍解道》的描述如下：

¹ 石女儿永远不会死，因为他从来就没被真的生出来过；自我永不灭，因为自我从来不曾真的存在过。

² “Nirodho” the Cessation, is complete and absolute.

此句意谓“Nirodho 灭”不是现象刹那‘生灭(udayabbaya)’的那种“灭(vyaya)”。无明、形成态[行]、识、名色.etc 刹那刹那都在灭(vyaya)，但那种灭(vyaya)不是完全的和绝对的、不是“无余灭尽”。关于“Nirodho 灭”和“vyaya 灭”之间的区别详见附录二。

³ How this Nibbāna is realized by way of Ariyamagga 此中“达得触”是对 realize / realization 的翻译，英文中 realize / realization 是对 sacchikiriya 的翻译，关于为何将 sacchikiriya 译为“达得触”，详见附录二。

Pañcannam khandhānam nirodho niccam
nibbānanti passanto sammattaniyāmaṃ okkamati.

当五蕴灭尽时他看见永恒的涅槃[, 此时]他入正性决定。

此中要义是：在修习毗钵舍那时，诸如见色闻声之类的名色五蕴的灭尽 在获得圣道果的刹那间被看见。在对名色生灭的止息短暂一瞥时，通过阿拉罕道果的认识仅片刻而已。这种止息被称为 **sāmañña nibbāna**[共通平等涅槃]，是道果识的所缘。由看见共通平等涅槃的圣道之力，烦恼(因)和名色(果)止息、没机会转起。此止息是 **visesa nibbāna**[特殊胜进涅槃]¹，特殊胜进涅槃有它自己的特殊性。特殊胜进涅槃的特殊本性，由四圣道之力而得，由烦恼和名色蕴的止息的四阶位组成。由于此四阶位，有四沙门果。

第一沙门果是须陀洹，已得入流者肯定会在最多七世的时间内成就最终的解脱，而且肯定不会投生至任何恶道。初果永断首三结：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）。一切强得足以导致投生至

¹ 关于 **sāmañña nibbāna** 和 **visesa nibbāna** 的译名，见附录二。

低于人道之处（即：四恶道）的贪瞋痴 也已永断。

斯陀含道成就更深的观智，灭除了较粗的对欲乐的渴爱与较粗的瞋恚，最多只会再回到人间一次即成就最终的解脱。[此道没有断除任何“结”]

应说明的是，在须陀洹道和斯陀含道的短暂片刻，可能不能 知或见 烦恼和名色有的真实止息，因为此止息虽能发生而不显著，仅以有机会发生而存在。所以此止息不被见为湮灭的显现。唯有共通平等涅槃的达得触，也即名色的自然现象的止息，在圣道的短暂片刻被明显地获得。¹

¹ It may be stated that at the brief moment of achieving *sotāpatti-magga* and *sakadāgāmi-magga*, one cannot possibly know or mentally observe the actual cessation of *kilesa* and *bhava rūpa* and *nāma*, because their presence is not conspicuous though they are capable of occurring. They just exist having the chance only to occur. Therefore, they are not perceived as vanishing in the shape of manifested things or elements. Only the realization of *sāmañña Nibbāna*, the cessation of the natural phenomena of matter and mind is obviously gained at the brief moment of *ariyamagga*. 此中所谓的“真实止息”应是指随眠&业力永薄/永断，而下页所谓的“ordinary cessation（普通止息）”应是指名色现行止息。 此段意谓在得圣道的刹那，圣者肯定知道自己见涅槃了，但未必知道哪些随眠&业力被永断。参见下一条脚注。

成就第三阿那含道则永断对欲乐的渴爱与瞋恚二结，在达到最终的解脱之前 再不会投生到欲界。然而，瞋恚&对欲乐的渴爱&kāmabhava[欲有]相应名色之止息的发生方式，在抵达圣道的刹那 不被确切地看见和达得触。¹ 在那极短暂的片刻间，他唯见共通平等涅槃，此共通平等涅槃意味着名色现象的自然过程的完全止息，此名色现象的自然过程由观智所揭露。² 他只有在已得道果后努力回顾时，才知自己已灭绝一切瞋恚和对欲乐的渴爱并解脱 kāmabhava[欲有]，唯余心的寂静状态。

阿拉罕道之力清除无明、对存在的渴爱等一切烦恼，空无执取，再无后有。然而在达到圣道的刹那 这是注

¹ However, the manner in which cessation or destruction of *kāmatanḥā*, *vyāpāda* and mind and matter relating to *kāmabhava* take place, is not actually perceived and realized at the fleeting moment of reaching the stage of this *magga*. 意思是：阿那含道识并非确切地看见瞋恚之止息的发生方式、阿那含道识并非确切地看见 欲有相应名色之止息的发生方式。所谓“止息的发生方式”就是指 睡眠&业力是如何被永断的。这意味着：圣道见涅槃时 看不见睡眠&业力是如何被永断的。 参见下两条脚注。

² In that extremely brief space of time, he only sees *sāmañña Nibbāna* which implies the complete cessation of the natural process of mental and physical phenomena as is ordinarily disclosed by *vipassanāñña*.

意不到的。只有共通平等涅槃在圣道刹那被注意到或被一瞥，此共通平等涅槃是指 由观智所见的名色的现象性生灭的普通止息。¹

.....

靠根除渴爱来完全熄灭后有，就是萨迦耶灭。这意

¹ The faculty of arahattamagga cleanses all kinds of kilesa, such as Ignorance, Bhavataṇhā etc. and in the absence of pleasurable attachment to existence, there is no chance for continued existence. This will not however be taken notice of at the brief moment of achieving magga. Only sāmāñña Nibbāna which means the **ordinary cessation** of the phenomenal arising and dissolution of matter and mind (rūpa-nāma) as is usually found and noticed through vipassanāñāṇa, is noted and observed in a flash at the moment of magga. 末学猜测此中“ordinary cessation（普通止息）”是对 sāmāñña nirodha[共通灭尽]的翻译。此中“普通止息”应是指名色现行止息，“真实止息”应是指随眠&业力永薄/永断。

涅槃包括了名色现行止息和随眠&业力永薄/永断两者，但是圣道识见涅槃只见现行止息、不见随眠&业力如何被永薄/永断；也就是说，圣道识在永薄/永断随眠&业力的那一刻，却不知道正在永薄/永断随眠&业力、也不知道自己是如何永薄/永断随眠&业力的。末学认为，既然正遍觉者的圣道识与一切知智俱，那么正遍觉者在永断随眠&业力的那一刻，就应完全知道自己正在永断随眠&业力、以及自己是如何永断随眠&业力的。所以正遍觉者有能力教导如何永断随眠&业力，而独觉不能；声闻也是因为听闻了正遍觉者的教法之后才有能力教导众生的。

味着“有”永远彻底灭尽。

[高能预警解除]

探问道谛

富豪毗舍佉听了法施比库尼对灭谛的回答，满意地连赞“善哉！”而后接着探问灭谛：

“Sakkāyanirodhagā minī paṭipadā sakkāyanirodhagā minī paṭipadā ’ ti, ayye, vuccati. Katamā nu kho, ayye, sakkāyanirodhagāminī paṭipadā vuttā bhagavatā”

“尊姊！所谓‘导向萨迦耶灭道迹，导向萨迦耶灭道迹’，尊姊！什么被薄伽梵说为导向萨迦耶灭道迹呢？”

浅白而言，修习道谛导向萨迦耶灭之涅槃，唯禅修者可得达触涅槃。所以问题就是“何种禅修是薄伽梵所说的能导向萨迦耶灭的 道迹？”

对道谛的回答

Ayameva kho, āvuso visākha, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo sakkāyanirodhagāminī paṭipadā vuttā

bhagavatā, seyyathidaṃ – sammādiṭṭhi
sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto
sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati
sammāsamādhī

毗舍佉贤友！就是这圣八支道被薄伽梵说为萨迦耶灭道迹，即：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正三摩地。

诸注疏将‘正见’分别为五种，有时也算上‘回顾正见’[而成六种]，‘回顾正见’是由达至‘圣道果和果正见’后的回顾所得的智，果正见是得圣道后自动生起的，‘果正见和回顾正见’的生起都无需额外再努力修加行。 所余四种正见则必须壹壹努力修加行方可获得。其中“**kammasakata**[业已性]正见”义为“信仰 业果法则 所得 智，也即 信 自己是己业的所有者和善业得乐果&恶业得苦果”。 此智不像观智或道智是亲身得、亲自见的，此智是单靠对释迦圣教之信仰而生。 ‘业已性正见智’虽是闻所成慧，却也十分重要；因为只有信因果才会避恶行、只有避恶行才能圆满善行。 希愿修习奢摩他的人，必深信 唯得奢摩他禅那方能升梵世间，而后 此人才能修得禅那之果。 同理可得，唯有相信“修习对名色取蕴的随观 方是正法毗钵舍那”，

而后 才能修得观智乃至道智。 所以说，在毗钵舍那禅修中，‘业已性正见’和戒道分&三摩地道分一样都是基础道分。

修观禅前既要有良好的正见和戒行，也要努力培育三摩地。要具足戒清净，就要遵循八正道中的戒道分，也即正语、正业、正命。[有关正语、正业、正命的解释兹繁不译] 居家者守好五戒，出家者守好 别解脱律仪。要具足三摩地道分，最好先修奢摩他禅，以便达到初静虑乃至第四静虑。若不能得如是诸色静虑，则由修习 毗钵舍那 刹那 三摩地故，亦能随观名色之生相。也就是 标记并随观生起于六根门的身心现象的每一过程。对于初学而言，因为专注力和觉照尚弱，所以不可能 在每一次‘见/听/触/知’转起时 都保持观照。所以必须先挑一个清楚明显的身体现象来观照。是故《大念处经》中教导“**gacchanto vā ‘gacchāmī’ ti pajānāti** [[他]行走时了知‘[我]在行走’]”等等。

基于《大念处经》的上述教导，我们让禅修者在坐禅时注意“坐着”和“接触”，标记并观照腹部的起落运动；在观照腹部上下时会生起杂念，应标记并观照那些杂念；还应标记并观照 僵硬感、凉热感、行走的动

作乃至每一个身体移动。如果郑重恭敬地遵循上述教导来禅修，就能强化刹那三摩地，刹那三摩地强化后就能将能缘和所缘分别开来。若接着持续观照，则会以亲身体验清楚地照见“因为有移动的意图，所以有肢体的移动发生”。若继续坚持不懈，就会在每一次随观时照见所知之色和能知之心的生灭，方才亲自现见名色是无常苦无我。以这样的方式发觉真理而成毗钵舍那正见。为得正见千方百计令心安住真实本性，即是 sammāsaṅkappa[正思维/正意图]。所以每当修习观照时都要运用正见和正思维[/正意图]。正见和正思维[/正意图]是二种毗钵舍那慧道分，都属于八正道中的慧蕴。

诸菩萨众为得佛果所修观照诸取蕴生灭相方便法门，亦复如是。¹

¹ The manner in which Bodhisattas used to contemplate on the phenomena of the arising and dissolution of the Upādānakkhandhā to attain Buddhahood is just the same as stated in the foregoing. 在释迦圣教中，菩萨道观照般若也是如上所述而修，观照名色生灭既是声闻道也是成佛之道。当然菩萨道还要额外训练平衡慈悲与智慧的能力（即特别强化‘于彼中庸性心所’），以及无央数劫驰骋生死长夜广积资粮；但绝无额外的什么“自性空之慧”。释迦牟尼在菩提树下是顺逆照见依它起而成佛，不是推理思考什么“一切唯假名”之类的念头而成佛。

尽力在每一刻都观照是“正精进”。能觉照诸转起的真实本性是“正念道分”。令心固定于所随观的感觉对象是“正三摩地”。所以，每当进行随观时，皆包括这三种三摩地道分。

在义注中，这三种三摩地道分和两种慧道分合称五种作者道分¹。譬如一件需要五人小组来完成的工作，唯有全部五人都同心协力才能完成；同样地，唯有当上述五道分协调一致地作用时，修习毗钵舍那才能有进步。² 所以此五道分称为作者道分。

观照可以净化正语、正业、正命三种戒道分，成就戒清净；如此一来，三种戒道分加五种作者道分共八道分，在每一刹那的毗钵舍那随观中都有运作。这样的八道分是名为前分道的毗钵舍那道分，它们可谓是圣道的先驱[前行]道分。

¹ 八正道分为戒、三摩地、慧三部分，如下表：

正语	正业	正命	正精进	正念	正三摩地	正见	正思维
戒道分			三摩地道分			毗钵舍那慧道分	
作者道分							

² 北传有人认为“以最极思择能入现观”，这等于说：五种作者道分不必协调一致，只管修习正思维 毗钵舍那也能进步、只要一枝独秀的正思维足够强大 就能入现观；孰是孰非，详见附录二。

在五种或六种正见中，静虑正见是与静虑三摩地相应之智。除了往昔居殊胜智[宿住智]能促进或支援毗钵舍那随观之外，其它静虑殊胜智都跟毗钵舍那没什么太大关系。静虑三摩地只是所谓的“毗钵舍那所依静虑”的地基。往昔居殊胜智[宿住智]、天眼智和静虑三摩地可算是原初基础性的毗钵舍那道分。已得静虑者应多依此原初基础性的道分而修毗钵舍那道分；未得静虑者应唯依毗钵舍那刹那三摩地而修观智；如此依次能得形成态中捨智[行捨智]、随顺智乃至道智。

基于基础道分随观名色生相而修毗钵舍那道分，以修毗钵舍那道分（所谓前分道分）成熟观智，观智熟透则能达得触圣道分，也即入流道，它以突破来逮住涅槃¹。若坚决热诚地连续勤修，则能亲身体验此事；此事在《无碍解道》中描述如下：

[前方高能预警！！]

¹ break through to catch at or grasp。突破名色和逮住涅槃是同步的，不是一前一后的。“突破”是“穿通名色相”之义，“逮住”是“捉住/抓住/逮捕/捕获无相”之义。

圣道如何见涅槃

Pañcakkhandhe aniccato passanto anulomikaṃ
khantiṃ paṭilabhati. Pañcannaṃ khandhānaṃ nirodho
niccaṃ nibbānanti passanto sammattaniyāmaṃ
okkamati.

见五蕴无常时得到随顺忍。当五蕴灭尽时他看见永恒的涅槃，此时他入正性决定。

也就是说，随观名色无常而得随顺智之后，达得触名色的灭尽，从涅槃的角度看见此灭尽 并确认此灭尽为一种永恒特性；此即圣道成就。同样地¹，随观名色是苦，见名色灭尽而成就圣道，达得触极乐的涅槃；随观名色无我之后，见名色的完全灭尽是一种绝对的真实

¹ 当随观到达最终阶段时，随顺智会按照禅修者的倾向而安住在三随观（i.e.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。

随观的最终阶段是禅修者体验解脱的入口，所以“随观的最终阶段”称为他的“解脱门”；随观的最终阶段即是随顺智，所以随顺智被称为“解脱门”。其中，（见诸形成态[行]空无我人众生的）无我随观 名为空解脱门，（去除归咎于‘想颠倒萦绕在诸形成态[行]之上’的颠倒相的）无常随观 名为无相解脱门，（去除爱欲的）苦随观 名为无愿解脱门；即所谓“三解脱门”。

有。¹ 这与《弥兰王问》所说完全一致：

tassa taṃ cittaṃ aparāparaṃ manasikaroto
pavattaṃ samatikkamitvā appavattaṃ okkamati,
appavattamanupatto, mahārāja, sammāpaṭipanno
'nibbānaṃ sacchikarotī'ti vuccatī.

那再再作意于转起的心 超越而入于非流转，到达非流转被叫做‘正行者达得触涅槃’。²

也就是说，随观逐步发展之后，修观行者的心超越名色的继起相，则名色的灭尽的本性现前。

在达至圣道之前，修观行者于随观的每一刹那 仅仅照见名色的现象性的生灭。 它从只知名色的生灭现

¹ the entire cessation and extinction of rūpa and nāma is looked upon as **an absolute reality**. 此句意谓 涅槃是一种绝对的真实有。接下来摩诃慈尊者又将涅槃称为“名色的灭尽的本性”。根据南传论教法，涅槃别有其自性，绝不是就名色的灭尽而假立涅槃之名。相比之下，灭尽等至 无自性，灭尽等至是就“心相续暂停流转”而假立之名。

² pavatti(<pa+ vat (梵 vrt)转动)既有“转起”义也有“流转”义。其加否定前缀 a-构成的反义词 appavatti 既可译为“无转起”也可译为“非流转”。“流转”一词含“轮转”“轮回”之意，“转起”则意在依众缘而起；在达得触涅槃的刹那，一切世间“流转”都止息了，但是出世间道智在“转起”，此道智之“转起”不应被称为“流转”。所以此处末学将 appavatti 译为“非流转”而不译为“无转起”。

象而跃入一种状态，即 名色彻灭的识的状态¹；此成就即通过圣道达得触涅槃。

“正确修行(sammāpaṭipanno[正行者])”意谓 绵密观照 在见、听、嗅、尝、触、想的当下从六根门生的 名色诸现起，像这样观照至三摩地得力时，“名色辨别智(1)”就会转起。之后会生起辨别因和果的智，即“paccaya-pariggaha-ñāṇa 把握缘智(2)”。然后²，领悟名色的本来面目是无常苦无我，这叫“sammāsana-ñāṇa 确认智³(3)”。确认智对生灭的认知尚未刹那刹那现前亲见诸相之迅速转起。之后对名色生灭的加速观照，是“udayabbaya-ñāṇa 生灭智(4)”。当生灭智发生时会出现出乎意料地见到明亮或亮光，禅悦(pīti[喜])也变得明显。之后，念[觉照]、三摩地和智变

1 英：From the mere knowledge of the phenomena of arising and passing away of rūpa and nāma, it enters into a state of consciousness of the entire cessation of rūpa and nāma.

² 此段中用“之后”“然后”略说观智进展，然而观智进展的实际过程绝非易事，纵然是巴拉密较深厚者，达得触名色辨别智也要密集禅修(每日绵密观照 14 小时以上不打闲岔)一个月以上；尤其生灭智耗时极久。

³ 叶均在《清净道论》中将 sammāsana 译为“思维”，十分不妥；本书译为“确认”，原因见附录二。

得惊人地强大，身心也明显变得轻安。

接下来是 仅见所观&能观快速湮灭 而不见其生相的“**bhaṅga-ñāṇa 破灭智(5)**”。每当随观时都能超越身体形状等概念而照见名色快速的破灭。因为所缘湮灭得如此迅速，所以对无常苦无我的认识变得极其清楚。然后“**bhaya-ñāṇa 怖畏智(6)**”“**ādīnava-ñāṇa 过患智(7)**”“**nibbidā-ñāṇa 厌离智(8)**”依次生起。然后就转起渴望捨弃、逃离名色的“**muccitu-kamyatā-ñāṇa 解脱愿智(9)**”。此时修观行者觉得，如果名色的生理心理现象终结，就能从 不幸、悲恼、伤痛等一切苦 完全解脱；这正是希愿实现涅槃，这希愿正是智慧。为了满足 捨弃、逃离名色之愿，必须满怀着对真正涅槃的希望而再再观照名色，此即“**paṭisaṅkhā-ñāṇa 详照¹智(10)**”。详照智强化至圆满，就实现了以平等捨心看待诸 **saṅkhāra(形成态 [行])** 的“**saṅkhārupekkhā-ñāṇa 形成态中捨智[行捨智](11)**”。

¹ Paṭisaṅkhā: 前缀 paṭi-有“反反复复”之义，saṅkhā有“计算”之义，“反反复复计算名色”即是“再再观照名色”，也就是“详照”。Paṭisaṅkhā 叶均译为“审察”，“审”即详细、细察、清楚之义，“审察”就是“详细清楚的观照”之义。但在现代汉语中，“审察”会被误解为“由权力部门进行的审查/审核/审讯”，为避此误解而新译为“详照”。

此智极为灵活、敏捷、轻巧、美妙。修到这一步，坐禅时连续观照一两个小时一点也不累，甚至一坐三个小时也仿佛只是一小会儿。观照时已无需提策，心根本不打闲岔、一点也不散乱，心就只是那么轻巧、微妙、调柔、敏锐着。

当形成态中捨智[行捨智]被相当地强化而成熟时，就转起“**anuloma-ñāṇa 随顺智(12)**”，并通过道智进入名色诸形成态[行]灭尽的样态。以上所说符合如《无碍解道》和《清净之道》所说的禅修的正确方法。

以上讲解的是《无碍解道》和《弥兰王问》所说的如何通过圣道达得触涅槃，上述讲解仅仅涉及对名色蕴灭尽/止息的认知——此乃达得触“sāmañña nibbāna 共通平等涅槃”的方式；以四圣道之力灭尽相关烦恼的方式乃“**visesa nibbāna 特殊胜进涅槃**”；特殊胜进涅槃在本性上是特别的¹。应小心注意的是，

¹ The manner of cessation of respective kilesā through the faculty of the Four Paths (Four Maggas), is visesa-nibbāna, which is distinctive in nature.

显然 须陀洹圣道之力灭尽相关烦恼的方式 和 阿拉罕圣道之力灭尽相关烦恼的方式 是不同的，须陀洹所见涅槃的睡眠/业力熄灭 和阿拉罕所见涅槃的睡眠/业力熄灭 显然不同（殊异），而特殊胜进涅槃 正是就睡眠/业力熄灭而言的，所以可以说 须陀洹之特殊胜进涅槃 和 阿拉罕之特

《无碍解道》和《弥兰王问》没有说 如何认识特殊胜进涅槃。

然而，此涅槃的特殊本性(特殊胜进涅槃)不是离共通平等涅槃之外而别有的另一种涅槃；特殊胜进涅槃是烦恼蕴的灭尽，堕在共通平等涅槃的范围内。¹

[高能预警解除]

既然法施比库尼已解释圣八支道(ariyo-aṭṭhaṅgika-magga)是导向名为萨迦耶灭的涅槃的道谛，那么为了让禅修者能清楚地理解，通过毗钵舍那道到达圣道时 名为灭谛的涅槃是如何被照见和实现的，所以这里又详述了一番。

听了法施比库尼对四圣谛的回答，毗舍佉相信法施已在释迦圣教中找到了真正的幸福，只因 不能在释迦圣教中找到真正幸福的人 是答不上来所有这些问题的。法施比库尼住于善巧应答一切所问。

殊胜进涅槃 是不同的；故说 须陀洹之特殊胜进涅槃 在本性上是特别的、阿拉罕之特殊胜进涅槃 在本性上是特别的。详见附录二。

¹ 之前已说 涅槃是一种绝对的真实有，此处再次强调涅槃实际只有一种；涅槃虽有共通平等涅槃、特殊胜进涅槃、有余依涅槃、无余依涅槃等等种种不同名称，涅槃的自性却唯有一种。

于世间 日月显著，于圣教 四谛显著。薄伽梵和诸大声闻皆说四圣谛，人们一出家就能学到四圣谛的义理。法施很聪明，她有可能是以 闻思所成慧 来回答问题。所以仅仅根据她的上述回答，尚不能判定她已通过真正的观智亲得四圣谛智。毗舍佉思忖：唯有广问四圣谛 才能确切判断法施的智慧的真实深度。于是毗舍佉继续探问：

有关执取和取蕴的问答

Taññeva nu kho, ayye, upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā udāhu aññatra pañcahupādānakkhandhehi upādāna

尊姊！那执取就是彼等五取蕴呢？还是除了五取蕴外有执取呢？

Na kho, āvuso visākha, taññeva upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā, nāpi aññatra pañcahupādānakkhandhehi upādānaṃ. Yo kho, āvuso visākha, pañcasu upādānakkhandhesu chandarāgo taṃ tattha upādāna

毗舍佉贤友！那执取既非就是那些五取蕴，也非除了五取蕴外有执取，毗舍佉贤友！凡对于五取蕴有意欲爱染者，在那里就有执取。

在《中部·后五十篇·天臂品·满月大经》中，薄伽梵回答一位比库的疑问，彼处的问答与此处相同。在经教法中，upādāna[执取]就是 chandarāga[意欲爱染]。

1

¹ 前已述 渴爱=欲取=意欲爱染，此处又说 执取=意欲爱染，

如果说执取就是五取蕴，则意谓渴爱就是五取蕴，那么色、受、想、识蕴就不是五取蕴，由诸心所组成的行蕴 除掉贪和邪见心所之外剩余的心所 就也不能称为五取蕴了；如果说除了五取蕴外有执取，那么渴爱（贪和邪见心所）就不算取蕴了；这当然都不正确。所以既不能说执取就是那些五取蕴，也不能说除了五取蕴外有执取。

实际上执取属于行取蕴。¹ 根据论教法，执取是行取蕴中的贪心所和邪见心所。之前已说过执取有四种，兹不赘述。

粘紧五取蕴的 **chandarāga**[意欲爱染]被说为执取，根据论教法，执取包括见取。以下详说取蕴是如何被执取的。

①在见到听到时若没有提起观照，对眼&眼所对色

⇒ **taṇhā**[渴爱] = **chandarāga**[意欲爱染] = **upādāna**[执取]。

但在十二支依它起中说“以 **taṇhā**[渴爱]为缘而有 **upādāna**[执取]”，所以 **taṇhā**[渴爱]和 **upādāna**[执取]是有区别的。不过也可以将 **taṇhā**和 **upādāna** 都说为 **chandarāga**，因为此三必定同起同在。

¹ 中部义注云：因为执取只是行蕴的一部分（此处将执取定义为爱染），所以执取非就是五取蕴；因为执取不能与五蕴无关，所以非除了五取蕴外有执取。

等色样态的乐著就会转起，也即“渴爱-执取”在运作；如果执取伴随着有我的谬见而转起，即见取出场。②如果在见到听到时，对苦乐受的依恋 伴随着超异喜欣[乐著]而转起，就发生了“渴爱-执取”；如果此依恋伴随着“正是自我在感受”的谬见而生起，那么见取即出场。③若乐著所想的，即生起了“渴爱-执取”；若认为“正是自我在认出它[对象]”，那么见取即出场。④行蕴[/心形态的积堆]是一个范围很广的科目，包括50种[心的]样态，难以尽言；简单来说，如果依恋黏紧在见闻觉知时生起的“诸形成态[行]”，例如作意、意欲[动机]、慈悲、敬信、喜怒哀乐等等，即生起了“渴爱-执取”；如果执取伴随着我见而转起，那它就成了见取。一句话，有乐著就有“渴爱-执取”，有“正是自我在见闻觉知”的颠倒妄思 就有见取。

与乐著或谬见伴生、遭受执取的色受想行识，是五取蕴。即使本可以不臣服于/不遭受执取、也要向执取倾斜的五蕴，被称为取蕴。尽管通过毗钵舍那随观能认识到名色蕴的无常苦无我，但如果名色蕴未被随观，那么在‘渴爱-谬见’的影响下，名色蕴还是要遭受执取 而算作取蕴。

简要而言，要记住的是：执取包括了贪心所和邪见心所，贪心所和邪见心所本身也会被执取，所以执取本身也属于取蕴；执取属于行取蕴。

探问萨迦耶见如何生起

“Kathaṃ panāyye, sakkāyaditṭhi hotī”

又，尊姊！怎样有萨迦耶见呢？

萨迦耶即是名色，认为此名色积堆是一个“有生命的实体”或“个人”，即是萨迦耶见。此处毗舍佉问的是萨迦耶见是如何生起的。法施回答如下：

回答萨迦耶见如何生起

Idhāvuso visākha, assutavā puthujjano,
ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido
ariyadhamme avinīto, sappurisānaṃ adassāvī
sappurisdhammassa akovido sappurisdhamme
avinīto, rūpaṃ attato samanupassati, rūpavantaṃ vā
attānaṃ, attani vā rūpaṃ, rūpasmiṃ vā attānaṃ.
Vedanaṃ...pe... saññaṃ... saṅkhāre... viññāṇaṃ
attato samanupassati, viññāṇavantaṃ vā attānaṃ,
attani vā viññāṇaṃ, viññāṇasmiṃ vā attānaṃ. Evaṃ

kho, āvuso visākha, sakkāyaditṭhi hotī

毗舍佉贤友！这里，未受教导的凡夫是不曾见过圣者的，不熟练圣者法的，未受圣者法调教的；是不曾见过善人的，不熟练善人法的，未受善人法调教的，认为色是我，或我拥有色，或色在我中，或我在色中；受……（中略）想……（中略）行……（中略）认为识是我，或我拥有识，或识在我中，或我在识中，毗舍佉贤友！这样有萨迦耶见。

(1)何谓未受教导的凡夫

在此世间有两种人：占人口绝大多数的凡夫 (putthujjana)，和正遍觉者的圣弟子。在凡夫中也有两种人：无知者和有智者。“未受教导的凡夫”即是属于无知者；此中意谓：

“āgamādhigamābhāvā ñeyyo assutavā iti.”

不达得 阿笈摩[阿舍]，需要被引导，未听闻。¹

也即从未聆听释迦圣教之人，缺乏有关教法的知识，所以算作无知者。这样的无知者没有关于真相的智慧，真相即是肉身只是由名色合成²、名色只是因和果，不存在有生命的持续实体、不存在 **atta** 或自我。尚未修习毗钵舍那、或虽已修习而未得名色辨别智的人，都算作未受教导者。这样的凡夫都怀有“肉身是我”之谬见，这样的谬见就是所谓萨迦耶见。为什么会这样？由于无明，内六处被妄思为“我”，此虚妄思被称为萨迦耶见。粗糙而言，色被看成了“我”。只有得毗钵舍那观智才能认识到真相；而以入流道智达得触涅槃之后，萨迦耶见就再不可能生起了。

¹ 此句见于中部义注、增支部义注、小义释义注、法聚论义注、无碍解道义注。

² Being ignorant, he has no knowledge of the fact that the material body is only composed of matter and mind 。肉身是“施設/概念(*paññatti*)”，任何“施設/概念”都是由名色一起合成的，没有心的“增扩(*papañca*)”何来“施設/概念”。

(2)云何不见圣者

不仅对教法无知会导致我见，由不见圣者法故不见圣者 也会令我见流转不绝。不具圣者之智的凡夫，就算亲身碰到了一位圣者、以肉眼看见了一位圣者，也说他不曾见过圣者；除非他自己成为圣者，否则不能说他见过圣者。在《转法轮经讲记》中提到的裸行者 Upaka[此云“近者”]和五比库最初的表现就是例子¹。应知“dhammaṃ passanto maṃ passatī[看见法的人，[他]看见我]”，也即：以智眼见道果涅槃者 见正遍觉者。所以，觉悟法的人会知道谁是正遍觉者。一个人若无 对法的真知，就看不见圣者。“不曾见过圣者的”的意思与“未受教导的”或“无知的”类似。

(3)如何熟练圣者法

Ariya-dhamma[圣者法] 义指与出世间智相伴的 Bodhipakkhiya Dhamma[菩提分法]，也即真实智的 37

¹ 此处英本详说，与摩诃慈大师的《转法轮经讲记》中相关内容雷同，兹繁未译，请读者自行查阅《转法轮经讲记》。

种成分：四念处、四正勤、四如意足、五机能根、五力、七觉支、圣八支道。要熟练这些圣者法，就要修习四念处；要修习四念处，就必须修习毗钵舍那。所以，为了熟练这些圣者法，应当勤修觉照。

在本中心的禅修者 应当在行走时藉助默念标记“走、走”来随观，这随顺《大念处经》中的教导“**gacchanto vā`gacchāmī`ti pajānāti** [[他]行走时了知‘[我]在行走’]”。同样，站立时、坐着时、躺卧时、弯腰时、伸臂时，藉助默念标记“站、站”“坐、坐”“伸出、伸出”等等来随观。本中心的禅修者 不仅随观 行住坐卧俯仰屈伸，也藉标记来观照腹部的起落运动。此即在任何身体动作发生的当下修习“身随观”。

口诀：

“在身体动作发生的当下如实了知它”

在观照腹部上下时会生起杂念妄想，应标记并观照那些杂念妄想；这相当于随顺《大念处经》中的教导“**sarāgaṃ vā cittaṃ ` sarāgaṃ citta ` nti pajānāti**[心有爱染时了知心有爱染]”而修习“心随观”。

口诀：

“在内心活动发生的当下如实了知它”

当有僵硬感或疼痛时，禅修者藉助默念标记“硬、硬”“疼、疼”来随观；当有心的苦受或心的乐受时，禅修者也藉标记来随观；此即随顺《大念处经》中的教导“**sukhaṃ vā vedanaṃ vedayamāno ` sukhaṃ vedanaṃ vedayāmī ' ti pajānāti** [心感受乐受时[他]了知‘[我]感受乐受’]”而修习“受随观”。

口诀：

“在苦受/乐受/不苦不乐受发生的当下如实了知它”

再者，在见到/听到/触到/知道的当下，藉标记“见到、见到”“听到、听到”“触到、触到”“知道、知道”来观照，正如《大念处经》中所示“**cakkhuñca pajānāti, rūpe ca pajānāti** [[他]了知眼，并且[他]了知色]”，意思是如实了知“眼”和“眼所对色”相当于修习“法随观”念处。

口诀：

“在现象发生的当下如实了知它”

此中“现象”是指见/听等¹。 当贪/嗔/昏沉/睡眠

¹ the phenomena of seeing and hearing. 汉语的语法残疾导致此短语不可译。如果译为“见/听的现象”会让汉语读者误以为要观照“所看见的事

/掉举/追悔/疑惑等障盖生起时，也必须以观照如实了知。……………

(4)修习念处如何摄菩提分法

[I.修四念处摄四正勤]

之前有说修四念处摄四正勤。为令观照深化 勤奋修习四念处 能摄 四正勤，具体而言：

①[诸未生恶不善法为令不生故 策励发勤精进]

每当提策观照时，就相当于 为了制止尚未生起的恶不善法生起 而作努力。

②[诸已生恶不善法为令断故 策励发勤精进]

每当提策观照时，即是致力于制止往昔已造的恶业感果；也是致力于阻止‘所缘-随眠-恶(ārammaṇa-anusaya-akusala)¹’生起。

物/所听到的声音”。注意：不要观照“所看见的事物”或“所听到的声音”！要观照的是“眼门正遭受视觉冲击”这一事件或“耳门正遭受听觉冲击”这一事件/现象。

¹ 随眠有二：ārammaṇa-anusaya[所缘随眠]和 santati-anusaya[相续随

③[未生一切善法为令生故 策励发勤精进]

每当提策观照时，即是致力于获得尚未获得的观智和道智。

④[已生一切善法为欲令住 令不忘失 令其增长广大故 策励发勤精进]

每当提策观照时，即是保住、增广和圆满已获得的毗钵舍那实修功德。

显然，每当观照运行时都含摄了四正勤。

[II.修四念处摄四如意足]

关于四如意足，若摄其一则能令意愿满足。每当观照时，或(1)依靠热忱的愿欲，含摄意欲或决意(chandaiddhipāda[意欲如意足])；或(2)依靠精勤，含摄精进(viriyaiddhipāda[精进如意足])；或(3)依靠热切心，含摄必要的思之准备(cittiddhipāda[心如意足])；¹或(4)依靠锋利智慧，含摄深观(vīmaṃsiddhipāda[深

眠]。观智镇伏所缘随眠，道智永断相续随眠。详见本书后半部分。

¹ depending upon the zealous mind, it embraces thoughts or the necessary preparation of thoughts; 此句末学不解其义，兹且硬译。《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：

观如意足]]。显然，每当观照运行时都含摄了四如意足中的一个。

[III.修四念处摄五根]

每当观照时都涉及五机能根：(1)信机能根，(2)为了得到观照而作的努力(精进机能根)，(3)觉知之念住(念机能根)，(4)固定在所作意随观的感知对象或感觉上的寂静心(三摩地机能根)，(5)对所随观的感觉的本性的如实知(慧机能根)。

[IV.修四念处摄五力]

“bala 力”被定义为“bo”，字面义为一种军队或力量。这意谓它是禅修中支持的力量。五力与五机能根的名称相同，是故应知观照时如何涉及五力。

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 四如意足分别强调 愿力、勤奋、专注力和慧力。

[V.修四念处摄七觉支]

七觉支中的念觉支等同于念住，择法觉支即是慧机能根，精进觉支即是精进机能根，三摩地觉支即是三摩地机能根，只有喜觉支、轻安觉支和捨觉支是特别的。修到生灭智时，喜和轻安是非常明显的；心的中捨性也变得显著，因为观照强大而稳固 所以无需额外策力。然而，修到形成态中捨智[行捨智]时 捨觉支才最为清晰鲜明。 所以说，修习四念处圆满含摄七觉支。

[VI.修四念处摄八正道]

八圣道中的正念、正精进、正三摩地、正见 义谓 念住、正勤、三摩地机能根、慧机能根等。既然正思维亦与正见道分俱行，那么显然正思维与慧机能根等同步完成其作用。三种戒道分在观照时并不亲自运作，但它们从持戒的那一刻起就一直保持完好，所以可以说，正语、正业、正命在观照时一直都圆满保持着。换句话说，因为圣道 永拔 导致破戒的粗大烦恼，所以理所当然地，‘成就源自观智的彼分捨断’ 含摄并圆满 正语、正业、正命的作用。 这就是八道分在观照过程中的运作方式，以及在观照的过程中如何圆满含摄八道分。

不熟练圣者法的凡夫怀执我见，熟练圣者法者 真正且清楚地理解 名色无常苦无我。

[前方高能预警!]

[前方高能预警!]

如何有萨迦耶见

(1)与色相关的四种萨迦耶见

存在这样的情况，即将肉身看成是“atta 我”，将十二处看成是“atta 我”。看见自己的手脚时，将能见之眼和所见之手脚都妄思为“atta 我”。看见他人时，也妄思其为一个有生命的实体。构成身体的四大被妄思为“atta 我”，这是关于色的萨迦耶见。这是**第一种**与色蕴相关的萨迦耶见。 当生起像这样的颠倒虚妄思时，一切见闻思考的活动 都被看成是 能见闻者之我，尽管它们其实只是心的活动。

第二种与色蕴相关的萨迦耶见，即颠倒妄思“atta我”是由身/色组成。此颠倒虚妄思从想象性的认识而生，或从见到“诸事物”而生，此“诸事物”是作为“nāma名”的错觉而显现的内心识知。这就像树影来自真实存在的树。¹ 其实，正是在‘能知心（名蕴）’的作用下色才被看成“我/人”。

第三种与色蕴相关的萨迦耶见，即相信此身或色仅仅依靠“atta我”而存在。这就像芳香内秉于花中。² 能思能知之心被当成了“atta我”，身/色被认为是依靠此“atta我”才得以存在。此见解很难解释。

第四种与色蕴相关的萨迦耶见，即相信“atta我”

¹ This false conception arises from awareness of imagining or seeing things which is the mental consciousness conjointly appearing as a delusion of nāma. It is like the shadow which comes from a tree that actually exists. 此句意译为：就像树影来自真实存在的树，起认知作用的“nāma名”（依托真实存在的色而）产生错觉，于是就有关于“我”的内心识知，颠倒虚妄思从此而生；简单说就是颠倒虚妄思从想象性的认识而生。

² 中部义注引用《无碍解道》（Paṭiṣ i.144）来说明与色蕴相关的萨迦耶见的四种基本模式：①以将灯焰等同于（焰之）色的方式，而认为色是我；②认为我拥有色，如同树拥有树影；③认为色在我中，如同芳香在花中；④认为我在色中，如同宝珠在匣子中。

住在此身/色之中。佛教徒若缺乏教理/实修，也会把能思能知之心错当成“atta 我”。人们误以为“atta 我”在死时从一具身体迁居另一具身体，前往来世住于母胎。以此方式，人们普遍把生起的识当成了住在色身中的“atta 我”。

事实上根本不存在什么“atta”，存在的只是一股名色生灭的连续链条，物质的和精神的诸要素都只是依循诸条件而不断流出。若渴爱等烦恼尚未灭绝，在濒死时就会执取业、业相、趣相这三者中的一者。所谓死亡就是：此世的最后一个识灭去后，再无名色按之前的形式继起；但名色相续并非就此完全停止，新的识将遵循业力而生起于新一世，此识所依之色也同步转起；这一对名色生灭后，新的名色再再相续流转不息。以此方式，新一世里的名色蕴由业果而生。当此世的最后一个识灭去时，并无什么生命本质或灵魂消失或被摧毁，并无什么身或命转移到别处。根据释迦圣教，死亡和新生就是这样发生的。未成就法的智慧之人，仍会被谬见漂转，而认为死时能知之“atta” 去往别处居住。萨迦耶见是“atta-ditṭhi 我见”。

(2)二十种萨迦耶见

- 1). 认为色是我，为萨迦耶见。
- 2). 认为在我中有色，为萨迦耶见。
- 3). 认为色住在我中，为萨迦耶见。
- 4). 认为我住在色中，为萨迦耶见。

这四种是与色蕴相关的萨迦耶见。类似地，与名蕴相关的萨迦耶见也有四种。

另一种虚妄思是在受中有“atta 我”，也妄想受住在我中，也妄思受是我；这是第一种与受蕴相关的萨迦耶见。第二种是我在受。第三种是依靠我才能受。第四种是我依靠受而存在。¹ 此中第二、三、四种与受蕴相关的萨迦耶见不是把受看成我，而是把其余四蕴看成我。

与想蕴、行蕴、识蕴相关的萨迦耶见也壹壹各有四种，所以与五蕴相关的萨迦耶见一共有二十种。换个方式而言：

¹ 与受蕴相关的四种萨迦耶见有两种说法：一种说法如上段所说，同于与色蕴相关的四种萨迦耶见；另一种说法如此段所说。

- (1). 认为 色/受/想/行/识 是“atta”。
- (2). 妄思在“atta”中有 色/受/想/行/识。
- (3). 妄思 色/受/想/行/识 居住在“atta”中。
- (4). 妄思“atta”居住在 色/受/想/行/识 中。¹

No.(1)中认为色是“atta”的见 单单只执著色，认为受/想/行/识是“atta”的见 专门执著“nāma 名”。在 No.(2)(3)(4)中的第一种见 纯粹执著“nāma 名”。所以，纯粹执著色为“atta”的萨迦耶见只有一种，纯粹执著“nāma 名”为“atta”的萨迦耶见有七种²。其余十二种萨迦耶见综合执著名和色。 然而³，在

¹ 经文中法施比库尼回答“未受教导的凡夫……，认为色…受…想…行…认为识是我，或我拥有识，或识在我中，或我在识中，毗舍佉贤友！这样有萨迦耶见。”这二十种萨迦耶见即是对此的总结。

² 纯粹执著色为我的萨迦耶见只有一种：认为色是我。
纯粹执著名为我的萨迦耶见有七种：认为受/想/行/识是我 + 妄思在我中有色 + 妄思色居住在我中 + 妄思我居住在色中。
综执名色为我的萨迦耶见有十二种：妄思在我中有受想行识 + 妄思受想行识居住在我中 + 妄思我居住在受想行识中。

³ 这一段实际上在说两种观点：一、这二十种萨迦耶见全都是执著五蕴为我。二、这二十种萨迦耶见包括执著五蕴为我和执著表象为我这两种模式。在此处的“然而”之前说的是这二十种萨迦耶见要么执著色、要

No.(2)(3)(4)中没有特别提到 或执著色为“atta”、或执著名为“atta”、或执著名色为“atta”，那么这十五种我[atta]执 可以说包括了执著 paññatta(名称或表示)¹为“atta”的模式。执著 paññatta[假名/施設/表象]为“atta”的模式 必须在 No.(2)(3)(4)中被提到，因为在《梵网经》义注中有说到执著遍相[kasiṇa]²为“atta”。在印度其它宗教信仰或理论中，“atta”与五蕴迥异，或离五蕴之外而有；这就是[我执要包括执著表象为我和执著五蕴为我这两种模式的]原因。但是，如果“atta”无非是 paññatta[假名/施設/表象]的话，那么执著就不可能转起，因为见或听之觉应非已生³。若此“atta”能

么执著名、要么综合执著名和色为我，也即陈述观点一；从“然而”之后到“但是”之前说的是观点二及其理由，从“但是”之后是在反驳观点二、支持观点一。

¹ 名称或表示: name or manifestation。paññatta 参 paññatti[假名/施設]，也就是西方哲学所谓的“表象”，此于《观禅灯释》《摄阿毗达摩义入门》中已广决择，兹不赘述。

² 遍相 属于 nimittapaññatti[相施設]，属于“所知概念(表象)”。

³ However, if “atta” were mere paññatta, no attachment can possibly occur as awareness of seeing or hearing should not have arisen. 前半句说的是: 执著必然转起 故“atta”并非 paññatta[假名/施設/表象]; 后半句“因为见或听之觉应非已生”末学不解。根据南传阿毗达摩，“atta”不是“所知概念(表象)”，最多算“令知概念”。名色中无我、表象中无我，自

见能听、能知能执，方可说“atta”不离名色五蕴¹。所以，在上述二十种萨迦耶见中未提及如何只执著 paññatta[假名/施設/表象][为我]，相反，只执著五蕴[为我]的模式被列出。举例而言，在释迦牟尼时代的尼乾子萨遮迦[Saccaka]曾承认他相信五蕴是“atta”。² 事实既然如此，如果五蕴中的任一个或多个被看成“atta”、众生、我，此即是萨迦耶见。

[高能预警解除]

我是抽象观念、不是具体的表象，所以说“atta”不是 paññatta[假名/施設/表象]。

¹ If this “atta” is capable of seeing, hearing, knowing or grasping, then it may be stated that it **cannot** be separated from five rūpa-nāma-khandhā. 此句逻辑未学不解，似乎反了。“atta”并非能见能听、能知能执，所以不能说“atta”不离名色五蕴，只能说“atta”离名色五蕴？这不成反驳观点一、支持观点二了吗？疑英本多印了个 not。

² 见中部第 35 经《小萨遮迦经》(M.i.234f).

如何没有萨迦耶见

毗舍佉继续探问如何没有萨迦耶见，法施回答如下：

Idhāvuso visākha, sutavā ariyasāvako, ariyānaṃ dassāvī ariyadhammassa kovido ariyadhamme suvinīto, sappurisānaṃ dassāvī sappurisdhammassa kovido sappurisdhamme suvinīto, na rūpaṃ attato samanupassati, na rūpavantaṃ vā attānaṃ, na attani vā rūpaṃ, na rūpasmim vā attānaṃ. Na vedanaṃ...pe... na saññaṃ... na saṅkhāre...pe... na viññāṇaṃ attato samanupassati, na viññāṇavantaṃ vā attānaṃ, na attani vā viññāṇaṃ, na viññāṇasmim vā attānaṃ. Evaṃ kho, āvuso visākha, sakkāyadiṭṭhi na hotī

毗舍佉贤友！这里，已受教导的圣弟子是见过圣者的，熟练圣者法的，善受圣者法调教的；是见过善人的，熟练善人法的，善受善人法调教的，不认为色是我，或我拥有色，或色在我中，或我在色中；受……（中略）想……（中略）行……（中略）不认为识是我，或我拥有识，或识在我

中，或我在识中，毗舍佉贤友！这样没有萨迦耶见。

释迦圣教中的圣者不会把名色看成 **atta**。如果已看见涅槃，那么必然已知名色的无常和苦，所以必然能认识到名色是依众缘而刹那生灭；没有人能令名色依己意而生、也没有人能阻止名色衰灭。如此就能认识到名色不可控并且不是“**atta**”而是“**anatta** 无我”，从而在见闻觉知时不再执著名色为“**atta**”。¹

此外，已触得确认智和生灭智乃至破灭智的修观行者在观照时不但能照见无常和苦，也能照见无我；他不会就所观的感觉而生起我执。修观行者以观智照见无我而远离我执除遣我见。然而他忘失观照时就不能远离我执。听闻名色无常苦无我之法、完全听懂并深感满意，像这样的有智之人可以被称为“**kalyāṇa-puthujjana**[善巧凡夫]”，可以说他已在某种程度上远离坚固我执，但这种离执尚不能与‘毗钵舍那观智所得离执’相提并论。要记住：为了除遣我执，

¹ 此段解释为何“已受教导的圣弟子……不认为色是我……或我在识中”。

就必须在每一个见/听/触/知的当下 一直作观照。¹

所谓“见过圣者的，熟练圣者法的，善受圣者法调教的”都是指此人已成为圣者。熟练圣者法是指善巧于菩提分法。

(1) 摄护调伏

在释迦圣教中依循 **saṃvara-vinaya**[摄护调伏] 阻断 **akusala dhamma**[不善法] 而成为已受教导的人。**saṃvaravinaya**[摄护调伏] 包括：(1) 戒摄护 (**sīla-saṃvara**); (2) 觉照摄护 (**sati-saṃvara**); (3) 智摄护 (**ñāṇa-saṃvara**); (4) 忍摄护 (**khantī-saṃvara**); (5) 精进摄护 (**virīya-saṃvara**)。

对出家者而言，**sīla-saṃvara** 戒摄护 是指称为“**patimokkha** 别解脱”的戒；对俗人而言则是五戒。守戒就相当于在圣者法中得到训练。

sati-saṃvara 觉照摄护 是指：在从见到、听到 etc. 生起各种感觉的当下，通过觉照来抑制对这些感觉生起

¹ 此段解释为何“见过善人的，熟练善人法的，善受善人法调教的，……不认为色是我……或我在识中”。

贪嗔烦恼。最好是训练心绵密随观“识的流转”、并且单单只专注于“识的流转”，所谓“识的流转”是指在见到、听到 etc. 的每一个当下所生起的识的流转。

在见到、听到 etc. 的每一个当下都保有觉照而持续随观无常苦无我，以阻止常乐我净四颠倒生起(常乐我净四颠倒即是 **akusala**[不善])，就是 **ñāṇa-saṃvara** 智摄护。既然修观行者用“智摄护”阻止此诸不善(**akusala**)，那么像这样随观而修得观智之后，他将达得 ariya-magga-ñāṇa[圣道智]。用圣道智永拔相关的 **akusala**[不善]，也属于 **ñāṇa-saṃvara** 智摄护。在禅修中以 **saṃvara-vinaya**[摄护调伏]所作的一切努力都是为了达得 **ariya-magga-ñāṇa**[圣道智]。

忍耐或容忍严寒酷暑和他人的恶毒中伤等苦受是 **khantī-saṃvara** 忍摄护。在禅修时耐心地忍受胀痛、火烧痛、撕裂痛等等也是忍摄护。

随观并除遣杂念妄想是 **viriyasaṃvara** 精进摄护。用正念随观来防止未生的诸不善(**akusala**)生起、来除遣已生的诸不善，即是致力于“精进摄护”。

修到生灭智或破灭智的程度，就大致可以说成就

了这五种 saṃvara-vinaya[摄护调伏]。如上所述，具足观智者是已受教导的、善受圣者法调教的，他真正认识到：生起在六根门的一切名色蕴之相是“anatta[无我]”、根本不是“atta[我]”。随着渐次成就更深的观智，他终将获得圣道智；获得圣道智将彻底擦除 名色蕴是“atta”的误解。

[前方高能预警！]

(2) 捨断调伏

以捨断 akusala[不善]来训练或教导是 pahāna-vinaya[捨断调伏]。有五种 pahāna[捨断]：

- 1、tadaṅga-pahāna[彼分捨断]
- 2、vikkhambhana-pahāna[镇伏捨断]
- 3、samuccheda-pahāna[正断捨断]
- 4、paṭippassaddhi-pahāna[止息捨断]
- 5、nissaraṇa-pahāna[出离捨断]

用观智所得对治见一个一个一个地去除占据此心的名为 ārammana-anusaya[所缘随眠]的 kilesa[烦恼]之思，是 tadaṅga-pahāna[彼分捨断]。正如《清净之道》所说：“Tadaṅgena tadaṅgassa pahānaṃ

tadaṅgappahānaṃ.” 此处义谓 用观智的一种相反见 去除一种烦恼之思¹，此烦恼之思引生 对‘所知的感觉’ 的四颠倒，此四颠倒是在观照的过程中被妄思出来的。

vikkhambhana-pahāna[镇伏捨断]义指 用 upaccara-samādhi[近行三摩地]和 appanā-samādhi[安止三摩地]的机能 远离烦恼的粗分 相当长的时间。

samuccheda-pahāna[正断捨断]义指以圣道之力 根除烦恼。用须陀洹道乃至阿拉罕道之力根除烦恼 都属于 samuccheda-pahāna[正断捨断]

住在本禅修中心的修观行者们 正在为圆满‘彼分捨断’而努力，并且也为通过观智去[获得道智而]成就‘正断捨断’而努力。

¹ 见巴本 694 页。此句叶均译文：“如在夜分，由燃灯而去暗，如是以彼观的部分的对治的智支，而断彼等应断之法，是名「彼分断」。”末学据智髻比库英本汉译为：“所谓‘用相反者来取代而捨断[彼分捨断]’是指：通过用 智的一个特定支分 来捨断那应捨断的特定样态，此智对治它，此智是毗钵舍那的一个成分；如同在晚上用灯光去除黑暗”。《清淨之道》接下来就讲了“十八种重大毗钵舍那[十八大观]”壹壹捨断什么烦恼执著。

以圣道永拔烦恼之后,再以圣果之力止息凡夫的烦恼,是 paṭippassaddhi-pahāna[止息捨断]。这无需特别的努力;意思是以果等至之力照常保有心的止息。

nissaraṇa-pahāna[出 离 捨 断] 是 称 为 nissarana[出离]的涅槃, nissaraṇa[出离]包括: ①以根绝诸烦恼来离“有”, 和②名色之苦的完全止息。捨弃或解脱于轮回称为 nissaraṇa-pahāna[出离捨断], 此捨弃或解脱包括逃离“有”。在入圣道时和得圣果后, nissaraṇa-pahāna[出离捨断]被完全实现或圆满。

以上是有关 kalyāṇa-puthujjana[善巧凡夫]和圣者的综合说明。

“atta”义指 被看成一个活的存有的“那个”。“atta”被错误地设想为某种可控制的、负责指挥行/住/坐/卧/说/做的事物, 这称为“sāmī-atta[拥有者/主人-我]”。“atta”看起来好像长久居住在身体中, 这称为“nivāsī-atta[居者-我]”。“atta”看起来好像能够思考、说话、做事情, 这称为“karakā-atta[作者-我]”。

一切所生起的苦乐受似乎都被“atta”感受，这称为“vedaka-atta[受者-我]”；这是执著受蕴为“atta”。须陀洹圣者绝无“atta”之执，他处于对真实的持续感知中，此处所谓“真实”唯指不断生灭的名色。

法施比库尼所说的去除二十种萨迦耶见，等效于去除四种我执，即主人-我、居者-我、作者-我、受者-我。

[高能预警解除]

探问圣道

“Katamo panāyye, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo”

“又，尊姊！哪些是圣八支道呢？”

换句话说，什么是具有八种属性的圣道呢？

之前在探问名为“sakkāya-nirodha-gāmini-paṭipadā [导向萨迦耶灭尽之道]”的道谛时，所提的问题与此问相同；既然对道谛已作了回答，那为何还要再重复回答呢？因为法施比库尼思忖：毗舍佉很可能想就道谛追问另一些问题，于是她适当地予以再次回答。

对圣道的回答

“Ayameva kho, āvuso visākha, ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ – sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhī”

“毗舍佉贤友！这是圣八支道，即：正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正三摩地。”

圣八支道是释迦圣教之精髓，此法甚深微妙，是正遍觉者的本原教导。为了获得此圣八支道，必定将成正遍觉的菩萨，以最高的精进 勤修了 或四无央数¹又一万个长纪元、或八无央数又一万个长纪元、或十六无央数又一万个长纪元。一切正遍觉者们都终其一生地强调此圣八支道，以使所有 **veneyya**[堪受驯导者]们 修习并达得 此圣道所摄之理。圆满成就此圣八支道相应之法，即成阿拉罕。所以有关此圣八支道的修习是最重要的修习。

唯禅修方能得正见，此正见是对存在之本性的一种真正理解/把握。从世俗事务的立场也有谬见和正见之别，但那些关乎世俗事务的正见 与 此处所说的圣道无关；圣道关心的是 得到 有关真实本性的智慧，此真实本性是我们自己的内在名色的真实本性。 必须在

¹ 无央数：巴 **asankheyya** 梵 **asankhyeya**，古译“阿僧祇/阿僧企耶”。字面义“无数，不可数”，《导论义注》说 **asankheyya=10** 的 140 次方 (Netti-a259)。

见/听/嗅/尝/触/想知 生起于六门的每一个当下，修习随观并且亲身体验名色相的连续生灭，才能清楚地理解名色只是一种 苦的积堆 并形成定解。

不修随观的庸俗凡夫是可怜的，因为他们为了享受悦意的色声香味触 而艰辛奋斗、尝尽人间忧苦；当那浸透忧苦的心血汗水收获果实的时候，那些果实却很快就无常了。事物的无常本性在享用美食时也很明显；味觉出现在舌头上，片刻即消失。其它感觉也是一样。糊口谋生有多少忧苦，满足享受又何其麻烦！生活就像一场战斗。为了活命和享受红尘之乐，我们一生又一生备尝**同样的**艰辛苦屈。若堕在四恶趣，那就更是悲惨了。

时时处处绵密观照的瑜伽行者，将能在 见/听/嗅/尝/触/想知 的当下，亲身认识到名色刹那生灭的真实特性；瑜伽行者有了这样的认识，就能发觉**事物不可控的本性**，并且发觉人生原来是可悲的；他也会认识到：名色一刹那不按旧模式重新形成 即是死亡。这伴随着不幸和挫折的人生真是太可怕了。像这样的对于真相的认识或智慧即是“毗钵舍那正见”，这实际上是在知晓苦谛。

毗钵舍那正见认为所随观的感觉对象只是苦，从

而镇压“超异喜欣[深隐乐著]”。然而对于那些被遗漏而未能予以随观的感觉对象来说，“超异喜欣[深隐乐著]”仍然保持有效和活跃。唯有圣道才能根除此“超异喜欣”。然而即使达到须陀洹道果的阶段，也未能完全根除 **kāma**bhava[对欲的渴爱] 而仍会乐著于名色。所以须陀洹有可能结婚，被家庭生活的牵绊束缚。当阿难陀尊者的姨母 **Gotami**[瞿昙弥，即大爱道/生主]濒死时，阿难陀尊者哀恸悲泣；这说明他对名色仍有乐著，他仍将名色看成是好的、惬意的，值得远离死亡。只有阿拉罕道才能根除对有[生命]的渴爱。

有执取耽乐就有苦。持家者要面对许多苦，总是要担忧家庭、孩子等等。《相应部·六处篇·四十二、聚落主相应·11、薄罗迦经》：¹

有一次，薄伽梵住在末罗(Malla)，一个名叫乌卢频螺咖巴(Uruvelakappa)的末罗市镇。

那时，村长薄罗迦(Badraka)去见薄伽梵。抵达后向薄伽梵礼拜问候，接着在一旁坐下，然后村长薄罗迦

¹ 以下所引经文（楷体字部分）是在台湾庄春江译文基础上，堪巴利原文、参考菩提长老英译文义和摩诃慈大师所讲解之义，统一术语译名、综合修订而成。

对薄伽梵这么说：

“大德！如果薄伽梵教导我苦的集起与灭没，那就好了。”

“村长！如果我教导你关于过去世苦的集起与灭没：‘过去世是这样这样。’对此你会有怀疑、会有疑惑；村长！如果我教导你关于未来世苦的集起与灭没：‘未来世是这样这样。’对此你也会有怀疑、会有疑惑；又，村长！我就坐在这里，你就坐在那里，我将教导你苦的集起与灭没，你要听！你要好好作意！我要说了。”

“是的，大德！”村长薄罗迦回答薄伽梵。

薄伽梵这么说：

“村长！你怎么想：是否有任何乌卢频螺伽巴的人，因为他被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责的缘故，会令你生起愁、悲、苦、忧、绝望？”

“大德！是有这样的乌卢频螺伽巴的人，因为他被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责的缘故，会令我生起愁、悲、苦、忧、绝望。”

“又，村长！是否有任何乌卢频螺伽巴的人，因为

他被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责的缘故，不会令你生起愁、悲、苦、忧、绝望？”

“大德！是有这样的乌卢频螺咖巴的人，因为他被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责的缘故，不会令我生起愁、悲、苦、忧、绝望。”

“村长！如果因为某些乌卢频螺咖巴的人被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责的缘故，会令你生起愁、悲、苦、忧、绝望，而因为某些人则不会，造成这种情况的因和缘是什么？”

“大德！对那些我对其有 意欲爱染(chandarāgo) 的乌卢频螺咖巴人，若其被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责，会令我生起愁、悲、苦、忧、绝望；但，大德！对那些我对其没有 意欲爱染(chandarāgo) 的乌卢频螺咖巴人则不会。”

“村长！请以此已见的、已知的、即刻达得的、已深解的法，导出[nayaṃ]过去与未来：‘凡过去世任何苦生起时，一切都是欲为其根源、欲为其因缘而生起，因为欲是苦的根；凡未来世任何苦生起时，一切都是欲为其根源、欲为其因缘而将生起，因为欲是苦的根。’”

“不可思议啊，大德！未曾有啊，大德！这被薄伽梵那么的善说：‘凡任何苦生起时，一切都是欲为其根源、欲为其因缘而生起，因为欲是苦的根。’¹

（也就是说，由于 **chandarāga**[意欲爱染]的执取而对某些人有牵挂，若这些人遭遇不测，忧苦就会生起；反之则不会。此段对话的意趣是 **chandarāga**[意欲爱染]是苦因，解脱于 **chandarāga** 则苦因灭尽。是故应知过去现在未来的一切苦都源自 **chandarāga**。）²

大德！我有个儿子名叫智罗瓦西(Ciravāsi)，他住在外面的住处，我早上起来后，派遣一男子：‘我说啊，请你去了解一下男孩智罗瓦西怎么样了。’大德！只要那位男子还没回来，我就不安：‘希望男孩智罗瓦西不要有任何病苦！’”

¹ 欲是苦的根：这句话中的“欲”是指上文中的 **chandarāgo**[意欲爱染]，**chandarāga**[意欲爱染]在经教法中等效于渴爱和超异喜欣。所以“欲是苦的根”意谓“渴爱和超异喜欣是苦的根”，而不是说“淫欲是苦的根”。在有关十二支依它起的经教法和论教法中，无明和渴爱是二根，断除此二根，轮回即终止。渴爱是一切苦的根，唯有依靠观智道智才能断除渴爱而解脱轮回，单靠禁欲/戒淫不能解脱轮回。所谓“万恶淫为首”的说法，其实是无知于渴爱的深隐&特殊，而将渴爱混同于平常的各种贪心。

² 圆括号内是摩诃慈尊者原注。

“村长！你怎么想，如果男孩智罗瓦西被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责，会令你生起愁、悲、苦、忧、绝望吗？”

“大德！如果男孩智罗瓦西被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责，甚至我的命都有变异¹，又如何不令我生起愁、悲、苦、忧、绝望呢！”

“村长！以此理趣应知：‘凡任何苦生起时，一切都是欲为其根源、欲为其因缘而生起，因为欲是苦的根。’

村长！你怎么想，当你未见过、未听过智罗瓦西的母亲²时，你对智罗瓦西的母亲有欲、或贪、或爱吗？”

“不，大德！”

“村长！因为你看见或听到她，你对智罗瓦西的母亲有欲、或贪、或爱吗？”

“是的，大德！”

“村长！你怎么想：如果智罗瓦西的母亲被处死、

¹ 命有变异：jīvitassapi siyā aññathattam 即死亡之义。

² 智罗瓦西的母亲 即 村长薄罗迦之妻。

或被刑缚、或被罚没、或被叱责，会令你生起愁、悲、苦、忧、绝望吗？”

“大德！如果男孩智罗瓦西的母亲被处死、或被刑缚、或被罚没、或被叱责，甚至我的命都有变异，又如何不令我生起愁、悲、苦、忧、绝望呢！”

“村长！以此理趣应知：‘凡任何苦生起时，一切都是欲为其根源、欲为其因缘而生起，因为欲是苦的根。’”

[以下内容为释迦圣教核心要义 不共外道]

村长薄罗迦的故事显示了 在特定情况下如何因为执著情和爱而产生苦。¹ 同样地，若人将本来是苦的名色颠倒地看成是乐 而 卷入对名色的超异喜欣/乐著，

¹ 本经中，释迦牟尼借助 村长薄罗迦在特定情况下如何因为执著情和爱而产生苦，来引申导出“意欲爱染(= 渴爱/超异喜欣)是苦的根”的结论。此经虽未提及“无明是苦的根”，但应知在有关十二支依它起的完整的经教法和论教法中，轮回有二根：无明和渴爱。根据摩诃慈尊者接下来的讲解内容可知，能断渴爱/超异喜欣的唯一方法是 如实照见名色无常苦无我，而如实照见名色无常苦无我 本身就在断无明；所以即使不提及“无明是苦的根”、不强调“以明(如实观照)断无明”，只说“渴爱是苦的根”、“如实观名色来断渴爱”，也足以指明解脱正道。所以释迦牟尼在此经中不提“无明是苦的根”并无过失。

就会不断引发后有[来世的生命]、一生又一生与苦相伴；¹这样的超异喜欣/乐著 即是“Samudaya-taṇhā[对集起的渴爱]”。² 每当照见名色无常苦无我的真相时，渴爱就被去除了。这相当于用认识真相的毗钵舍那正见

¹ 由生颠倒故乐著名色，由乐著名色故引发后有。随观特定名色的无常苦无我 则离颠倒，离颠倒则能镇压对此特定名色的乐著，从而令此特定名色不能引发后有；但凡夫的观照总有遗漏，自内相续中 那些遗漏而未予观照的名色仍在引发后有，有遗漏的观照 仅仅部分地止息 依它起轮转。

² 对集起的渴爱 是 对名色的超异喜欣/乐著；相比之下，对美女/帅哥的淫欲淫贪只是庸常肤浅的贪婪，禁绝淫欲淫贪最多往生梵世间，却不能出世间；唯有捨断对集起的渴爱才能出世间。因为唯有直接照见名色无常苦才能捨断对集起的渴爱，所以说四念处是唯一的道路。注意对任何哲理的定解之力都不能断渴爱，无论该哲理是否合理；所以无论“一切皆空”“一切唯识”“一切与本初源不二”等等这些哲理是否合理正确，彼等皆不能断对集起的渴爱 故永陷生死长夜。也即这些哲理即使正确也对解脱轮回苦海全无力用，故说“一切皆空”“一切唯识”“一切与本初源不二”等 是“空花戏论、无义绮语”。对“一切皆空”“一切唯识”“一切与本初源不二”等的无知 并不是释迦牟尼所说的无明！释迦牟尼所说的无明是指对苦/集/灭/道无知，也即对名色/超异喜欣/涅槃/圣八支道的无知；末法狂徒们先拿“无明是苦的根”挤掉“渴爱是苦的根”，再把无明的定义偷换成 对“一切皆空”“一切唯识”“一切与本初源不二”等的无知，从而进一步用戏论绮语遮蔽贬抑正法，蒙众生眼目、塞解脱正道，却还妄自尊大盛气凌人！奈何！奈何！！

来除遣“对集起的渴爱”。这是以去除集谛而知真相。

每当“对集起的渴爱”被除遣时，所观的感觉就不能引发来世的名色，来世之苦就将止息。这是以正见认识真相来成就“彼分灭尽”。

在随观的每一刻持续成就毗钵舍那道分，可以算作照见真实之本然。毗钵舍那正见相应真实智就是这样获得的。持续成就毗钵舍那道分 会导向修习道谛，而圣道所得正见既照见涅槃 也照见四圣谛。

在见闻觉知的当下所生起的名色相 若被颠倒妄思为常乐我净，对集起的渴爱就会转起；若以随观而照见此名色为无常，渴爱就会停止；若渴爱被停止，正见将引生正智。所以为了成就谛现观 必须连续持久地作随观。因为圣道之正见达得触涅槃，所以关于“渴爱之灭尽和对（名色生灭之）苦的彻知是如何发生的”就变得更加清楚。这是灭谛，灭谛义指一切名色的完全灭尽，此完全灭尽导向涅槃¹。

在随观名色连续生灭的过程中，观智得以成熟；观智成熟时，一切应知的和现知的都堕入完全灭尽。这就

¹ 此句意味着涅槃是名色完全灭尽所显。

是 描绘正见如何真正达得触灭谛的图景。必须以随观名色的连续生灭来修习毗钵舍那道分，才能真正达得触名色的苦的本性的止息；了知名色的真实本性，才能开展圣道。通过像这样地修习而获得智慧，此修所得智 方乃 **sammādiṭṭhi**[正见]。

如上所述，正见照见苦谛为无常苦无我，像这样的照见 刹那刹那断集谛 而刹那刹那成就达得触[现证]；修观行者从而能于苦之灭尽亲见亲得。苦之灭尽亦由亲修道谛而达得；亲修道谛所得智 亦是正见。

若正见已被开展，则向正见倾斜之心亦含摄正思维。为得觉照及谛现观所作之持久努力 名正精进，向正见倾斜之心亦含摄正精进。由保持觉照故，向正见倾斜之心显然亦已含摄正念。根据觉者之语 “**sammāhito**——心已平稳者，**yathābhūtaṃ**——正确地或真实地，**pajānāti**——知晓或解了”，¹ 唯当有专

¹ 见于《相应部·三十五、六处相应·(十)六品·三摩地经》以及《相应部·五十六、谛相应·(一)三摩地品·三摩地经》：“**Samādhim, bhikkhave, bhāvētha. Samāhito, bhikkhave, bhikkhu yathābhūtaṃ pajānāti.** 比库们，应须修习三摩地。比库们，心已平稳[已正确专注]的比库能如实知。”

注力(samādhi)时才能真正知晓真实，此专注力与正见一起令心安定；是故向正见倾斜之心亦含摄正三摩地。再者，只有圆满戒清净才能获得见清净、度疑清净、道非道智见清净、行道智见清净、智见清净；唯具正见方能得此五种慧清净，是故向正见倾斜之心亦含摄正语业命三种戒道分。

如上所述，当有毗钵舍那正见和圣道正见时，就有八道分。法施比库尼所回答的八支道分正是圣道。所有毗钵舍那道分都是“前行道分”，即圣道的先驱者。¹

[前方高能预警！]

[前方高能预警！]

¹ 八正道 通于 毗钵舍那道分（前行道分）和圣道分。法施比库尼之前就道谛所回答的八支道分 侧重于指前行道分，所以摩诃慈尊者在彼处是就毗钵舍那的修法来讲；法施比库尼在此再次罗列八正道之名 则正指圣道识的八种出世间心所，所以接下来摩诃慈尊者就解释 为何出世间圣道识是被合成的（有为法）。

探问被合成和非被合成

“ Ariyo panāyye, aṭṭhaṅgiko maggo saṅkhato udāhu asaṅkhato ”

“又，尊姊！这圣八支道是被合成的，或者非被合成的呢？”

此句义为：圣道是 出自诸因的 saṅkhata dhamma[被合成的样态]呢？还是 像涅槃的寂静本性 & 极乐本性一样的 asaṅkhata dhamma[非被合成的样态]呢？¹

对被合成和非被合成的回答

“ Ariyo kho, āvuso visākha, aṭṭhaṅgiko maggo saṅkhato ”

¹ saṅkhata dhamma 古译“有为法”，asaṅkhata dhamma 古译“无为法”。此二古译依稀属辞深意未彰，详见附录二。

“毗舍佉贤友！这圣八支道是被合成的。”

此句义为：有八种属性的圣道 如毗钵舍那一样是出自诸因的 **saṅkhata dhamma**[被合成的样态]，**asaṅkhata dhamma**[非被合成的样态]唯是涅槃，由于圣道有令烦恼没机会生的作用，此涅槃以极乐性&安稳性为特征。无生的寂静性或安稳性 不能说为从因所生。涅槃义谓不受后有，因为 作为后有之因的烦恼已然灭绝；烦恼之灭绝显出一种极乐样态，此极乐样态解脱一切形式的渴爱和凡夫烦恼。既然此涅槃无生，那就不能说涅槃是 **saṅkhata**[被合成的/有为法]之因。¹ 涅槃仅仅是 **asaṅkhata**[非被合成的]、非物质的、非所作的（非被制造的）。

然而圣道以毗钵舍那为因缘而生起、故是 **saṅkhata**[被合成的/有为法]。由 修作为前分道的毗钵舍那观智 故，圣道紧随“随顺智”和“种姓智”而起；此中“随顺智”把握向着涅槃的感觉对象²，“种姓智”

¹ 此句意谓 涅槃不是第一因、不是本初源，不许说无为法是有为法的本源/本体；“涅槃无生”有两层意思：①涅槃本身是恒常、既不曾生起也不会灭去；②涅槃也不能引起 被合成的样态 生起或灭去。

² “向着涅槃的感觉对象”是指 紧贴着涅槃的最后一层有为法。随顺智极为抵近涅槃、随顺智与涅槃之间只隔着最后一层窗户纸。

向名色之灭尽倾斜¹。显然，它由成就与色身并行之样态而生，此色身如同所倚之靠垫，或者可以说起一种容器的作用。² 对于谙熟释迦圣教的人而言，**圣道是相应诸缘所致之果 故是 saṅkhata dhamma**[被合成的样态/有为法]，此义甚为明显。然而对于不谙熟释迦圣教的人而言，既然心安住于 **asaṅkhata-nibbāna**[非被合成的涅槃]之后能得圣道，那就有理由怀疑圣道和涅槃一样也是 **asaṅkhata**[非被合成的]。

关于圣道是 **saṅkhata**[被合成的] 还是 **asaṅkhata**[非被合成的]，这一问题 实难理解。在历史上，佛教各部派对此异说纷纭。《Kathā Vatthu 论事》中记载了在第三次结集时对此问题的分析判断。于诸纷纭异说之中，甚至连 **Niyāma**[定则]³(自然的秩序，万物生起的本然方式)都被臆测为圣道。若说 **Niyāma**[定则]

¹ 意即“种姓智”朝向/面朝 名色之灭尽。

² It is also clear that it happens because of the achievement of the dhamma that is collateral or goes side by side with the material body which affords as a cushion to lean on, as it were, and which serves as a repository. 此句末学不解其义，兹且硬译。

³ niyāma:m. [梵 *niyāma, nyāma*]决定/必定/必然。近义词 niyati(梵同)古译“法尔”。

是 asaṅkhata[非被合成的]，那就等于说圣道是 asaṅkhata[非被合成的]，实乃大谬。

由此可见，毗舍佉探问圣道是 saṅkhata[被合成的]还是 asaṅkhata[非被合成的]非常正当，而法施回答圣道是 saṅkhata[被合成的]亦十分恰当。如果圣道是 asaṅkhata[非被合成的]，那么圣道就应像涅槃一样恒常无生灭。然而圣道就像内心的念头一样只存在片刻——刹那生灭故是无常，圣道并非永恒。圣道要依靠诸如毗钵舍那等众因缘才能生起，所以显然圣道是 saṅkhata dhamma[被合成的样态/有为法]。

[高能预警解除]

云何三蘊含摄圣八支道

Ariyena nu kho, ayye, aṭṭhaṅgikena maggena tayo khandhā saṅgahitā udāhu tīhi khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahito

“又，尊姊！三蘊被圣八支道包含，或者圣八支道被三蘊包含呢？”

Na kho, āvuso visākha, ariyena aṭṭhaṅgikena maggena tayo khandhā saṅgahitā; tīhi ca kho, āvuso visākha, khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahito. Yā cāvuso visākha, sammāvācā yo ca sammākammanto yo ca sammāājīvo ime dhammā sīlakkhandhe saṅgahitā. Yo ca sammāvāyāmo yā ca sammāsati yo ca sammāsamādhi ime dhammā samādhikkhandhe saṅgahitā. Yā ca sammādiṭṭhi yo ca sammāsaṅkappo, ime dhammā paññākkhandhe saṅgahitā

“毗舍佉贤友！非三蘊被圣八支道包含，而是圣八支道被三蘊包含。毗舍佉贤友！正语、正业、正命这些样态被戒蘊包含；正精进、正念、

正三摩地这些样态被三摩地蕴包含；正见、正思维这些样态被慧蕴包含。”

此中，圣道是出世间道，而戒、三摩地、慧三蕴是世间的，所以圣道的范畴较窄而三蕴的范畴较宽。较窄范畴不可能含摄较宽范畴，所以只能是三蕴含摄八圣道。

此处要特别指出另外一种五蕴：

- (1) sīlakkhandhā[戒蕴]
- (2) samādhikkhandhā[三摩地蕴]
- (3) paññākkhandhā[慧蕴]
- (4) vimuttakkhandhā[解脱蕴]
- (5) vimuttiñāṇadassanakhandhā-paccavekkhaṇa
[解脱智见蕴-回顾]

其中，戒蕴有世间戒蕴、有出世间戒蕴。世间戒蕴是五戒、八戒、十戒、萨马内乐戒、比丘戒；出世间戒蕴是道果相应心所，即正语、正业、正命这三种戒道分。

三摩地蕴是世间三摩地和出世间三摩地。世间三摩地是近行三摩地、安止静虑三摩地、毗钵舍那刹那三摩地；出世间三摩地是与道果心伴生/并行的三摩地道

分。¹

慧蕴中有世间慧、有出世间慧。殊胜智是世间慧，殊胜智有 **Kammassakatāñña**[业已性智]、色无色静虑智、天眼智、天耳智、知他心智、往昔居智[宿住智]、如意类智[神变智]；道果智是出世间慧。

从 **ariya phala dhamma**[圣果样态]所得之果是解脱蕴。

得道果后立即回顾道果涅槃之智是解脱智见蕴。

关于正语、正业、正命，……[正语、正业等的讲解兹繁不译]……正命，对在家者而言，……[兹繁不译]……出家者不应怀着召集财货之回报的目的而赠送鲜花水果等[不应以利求利]；出家者万不可为了博取名闻利养恭敬，实无禅那/观智而妄自夸耀已得禅那/观智；出家者不应非法强占或巧取豪夺他人之僧苑；如是出家者避所应避、如法如律收受衣食供养，即是正命。……²

¹ 若狭隘地将三摩地偏执为奢摩他，就会诽谤纯观乘。详见附录三。

² 摩诃慈尊者在此书中其实有很大篇幅讲解戒律，但末学考虑到①已有许多书在讲这些戒律 在此不必重复②减少其它内容以突出观禅，故都略译或直接跳过不译；读者勿谓摩诃慈尊者不强调戒律。

戒蕴含摄正语、正业、正命三道分。达得触涅槃之圣道所摄之正语业命三道分之力去除一切能污毁戒清净之恶习，故而须陀洹之贪嗔已被削弱至几乎完全阻断粗分不善法的程度——从世俗的立场看就仿佛活得没激情:P 所以须陀洹没有能力 怀恶念 作恶行；故而成就戒清净。

三摩地蕴含摄正精进、正念、正三摩地。正三摩地道分由 与三摩地蕴属于同一种族 故、被三摩地蕴包含；正精进正念由 摄在三摩地之支助 故、被三摩地蕴包含。例如，有一朵花高挂枝头，有人想摘却够不着；这就要找朋友帮忙，让其伏地躬身撑作梯凳，而后踩在其背上去摘花；但这样是站不稳的，所以还要再找一人在旁扶稳；得此二友之助方能从容摘花。同理，正精进以其勤奋之力、正念以其觉照之力 支助 正三摩地道分，使之保持镇定平稳；这依靠 将穿透性的三摩地固定于涅槃之识 来实现¹。由于正三摩地道分和三摩地属于同一种族、拥有共通特性，故三摩地蕴含摄正三摩地；而正精进&正念道分 以提供辅助的方式，也算被三摩地蕴包含。 另外，三种戒道分因为与戒蕴属于同一种族，

¹ by fixing **penetrative concentration** on the consciousness of Nibbāna.

关于“穿透性的三摩地”详见附录三。

所以算被戒蕴包含。

接下来说慧道分。慧蕴含摄圣八支道中的正见、正思维这二支。此二道分[正见正思维]提供真实慧。正见道分与慧蕴同类，算与慧蕴属于相同种族。正思维帮助心倾向于认识真实，所以应当将正思维道分算作慧蕴中法的一种支助因素而被慧蕴含摄。

[以下这一整节为纯观心要]

有关三摩地的问答

Katamo panāyye, samādhi, katame dhammā samādhinimittā, katame dhammā samādhiparikkhārā, katamā samādhibhāvanā.

“又，尊姊！什么是三摩地呢？哪些法是三摩地的依呢？哪些法是三摩地的资助呢？什么是三摩地的修习呢？”

Yā kho, āvuso visākha, cittassa ekaggatā ayaṃ samādhi; cattāro satipaṭṭhānā samādhinimittā; cattāro sammappadhānā samādhiparikkhārā. Yā tesamyeva dhammānaṃ āsevanā bhāvanā bahulikammaṃ, ayaṃ ettha samādhibhāvanā.

“毗舍佉贤友！凡心一境性者，这是三摩地；四念处是三摩地的依；四正勤是三摩地的资助；这些法的实行、修习、多作，在这里，这是三摩地的修习。”

三摩地就是 ekaggatā[一境性]。三摩地与唯一识俱而令心稳定。根据缅甸文的涵义，三摩地是心的稳定或平静。根据教理，心与心的稳定或平静是不同的。

对于奢摩他修习而言，**ekaggatā**[一境性]就是令心安住固定于奢摩他禅相。所谓奢摩他禅相是指地遍相、水/火/风遍相等，或入出息相，或头发体毛等相。心无丝毫闲逛而安详镇定地保持在单一的识所缘上。**samatha-samādhi**[奢摩他-三摩地]镇静平稳地安住于单一相。若三摩地够强，则心能保持固定于相所缘 5~10分钟；若是禅那三摩地，则心能定住不动一两个小时甚至更久；若三摩地超级强，则心能保持不动一整天。

有人耽乐于凝视单一所缘的 ekaggatā[一境性]，故认为随观在见闻觉知的当下所生起的现象会令心迷失、而不得三摩地。这是错误的！从**samatha-samādhi**[奢摩他-三摩地]所得之安稳状态是一回事，从**vipassanā-samādhi**[毗钵舍那-三摩地]所得之安稳状态是另一回事，此二者是不同的。¹ 毗钵舍那义指：在见闻觉知的当下所生起的一切现象都应以觉照来了知，并且也以一种分析的方式 etc.来觉照，²

¹ 详见附录三。

² *Vipassanā carries the sense that all phenomena arising at every moment of seeing and hearing must be intentionally known with awareness and be also aware of in an analytical way etc.*, 此处所谓“以一种分析的方法 etc.来觉照”应是指 *naya-vipassanā*[理趣观]，叶均译为“方法观”，智髻尊者译

(Saḷāyatana Vagga Saṃyutta Pāḷi -258)¹。根据释迦牟尼在此相应部中所说，应当随观在见闻觉知的动作中所包含的一切名色，没有什么名色是不应被随观的。所以，通过六根门所生起的一切名色 都应当被持续地随观。

尽管有许多感觉对象被随观，紧密固定于所缘的穿透性三摩地 每次却只定在一个感觉对象上。当三摩地得力时，虽然诸感觉在变迁，心却持续保有安稳镇静而无散乱，此即所谓 毗钵舍那刹那三摩地。

在初修觉照时，三摩地很弱且尚未稳固，所以在观照的过程中 心会闪念或暂时跑掉。当三摩地获得惯性时，心就变得稳定而能保持镇静不散乱，并坚定地安住于所应随观的感觉对象。显然，像这样地 以三摩地除

为 inductive insight[归纳内观]，是指对过去未来的名色或外在的名色修观的方法，见《清静之道》巴本 606~629 页；这部分叶均的汉译文义与智髻尊者的英译文义出入巨大，摩诃慈大师的讲记符顺智髻尊者的英译文义，但与叶均的汉译文义不合。。

¹ 这应该不是 PTS 版的页码。相应部六处篇 PTS 版 258 页讲的是三种渴爱(欲爱/有爱/无有爱)、四暴流(欲暴流/有暴流/见暴流/无明暴流)、四种执取(欲取/见取/戒禁取/我论取)、三有(欲有/色有/无色有)。应当是第 74 页的《相应部·六处相应》第 95 经《摩罗迦子经》(S.IV.74)，此经堪称直指纯观心髓，具体参见摩诃慈大师的《摩罗迦子经讲记》。

遣散乱杂念，随顺注疏中所说的“Vikkhepaviddhaṃsanaraso[以消灭散乱为作用]¹”。……

在圣道刹那，心保持沉浸在一切苦灭之本性中只有片刻而已。然而，因为其在极乐之本性中与穿透性三摩地相伴而保持镇定，故说那是“一境性”。² 沉浸在“果等至三摩地”中的人，其心能保持这样的寂静状态一两分钟、十几分钟、一两小时甚至整日整夜。

特别要注意的是，对于 samatha-samādhī[奢摩他-三摩地]，因为诸心路过程持续安住在禅相上，所以“奢摩他-三摩地”也叫“pabandha-samādhī[连续三摩地]”。“果等至三摩地”也有类似特性。但是对于 vipassanā-samādhī[毗钵舍那-三摩地]来说，诸心路过程并不持续安住在一个所缘上，而是一个感觉对象接

¹ 《清静之道》：ettha pana avikkhepalakkhaṇo samādhī 这里的三摩地是以不散乱为特性，vikkhepaviddhaṃsanaraso 以消灭散乱为味（作用），avikampanapaccupaṭṭhāno 以不散动为现起。(Vism85)

² the mind remains absorbed in the nature of Cessation of all sufferings only for a short while. However, as it remains calm with penetrative concentration in the nature of Bliss, it may be stated as “Ekaggatā”. 所谓一切苦灭之本性&极乐之本性 都是指涅槃。

着一个感觉对象地 刹那安住，心在每个感觉对象上只安住极短的时间。所以，vipassanā-samādhi[毗钵舍那-三摩地]被称为 khaṇika-samādhi[刹那-三摩地]。Visuddhi Magga Mahā-Dīgha, 1st. Volume: (342).¹对此有描述。

每当随观腹部上下时、每当随观“坐”“触到”“听到”“看到”“知道”时，能在所随观的感觉对象上持续地安住不动，即是“毗钵舍那刹那三摩地”²。以此三摩地，能得名色辨别智乃至生灭智，如是依靠刹那三摩地而生观智。 此处法施的回答意在 magga-samādhi[道三摩地]，沉浸入涅槃之识后，道三

¹ 疑应是 Visuddhimagga-mahāṭīkā[清静之道大疏抄]之误写。在《清静之道大疏抄》VRI 1.365 页 Myanmar 1.388 页 用 Khaṇikasamādhi[刹那三摩地]一词来解释 Vism324 页所说的 mūlasamādhi[根基三摩地]（彼处叶均、水野弘元译为“根本定”是错误的，北传的“根本定”是就除去“近分定”而言的八等至，南传的“根基三摩地”则指初静虑近分未至定）。

² 此句与上一段貌似矛盾，实则并无矛盾。上一段是从微观上讲：感觉对象是一个接着一个地 刹那继起的，所以心在每一个感觉对象上只安住一刹那。这些微观上一个接着一个地刹那继起的诸感觉对象 构成了“一个宏观感觉对象”——比如“腹部上下”；所以从宏观上讲，修观行者觉得自己是持续地长时安住于“腹部上下”不散动。

摩地 保持一段很短的时间。¹

法施对第二个问题[哪些法是三摩地的依呢?]的回答是: 四念处[*Satipaṭṭhāna*]是三摩地的“依[*nimitta*]”, 所谓“依[*nimitta*]”是指能导致或引起三摩地。² 四念处是引起心之安宁或专注力(三摩地)的因。 下面解释四念处如何引生三摩地。

修入出息念可得 *upacāra-samādhī*(近行三摩地)并色界四静虑。 观头发汗毛等等可得 近行三摩地 并色界初静虑。 于行住坐卧俯仰屈伸时 借标记以运随观, 像这样的正念觉照 可获得 等效于近行三摩地的毗钵舍那刹那三摩地。此三摩地强化后能得名色辨别智乃至

¹ The nature of this answer is to be construed as referring to *magga-samādhī* which remains constant for a short while after absorption in the consciousness of *Nibbāna*。

² 所以此处 *nimitta* 不能译为“相”。 这里还有巴利语的双关: 念处 [*Sati-paṭṭhāna*]一词中的“处[*paṭṭhāna*]”字本身就有“建立处/前建立”“出处/源头”义, 或“因/缘由”之义; *nimitta* 除“相”义之外 本身也有“因相”“缘由”之义。是故末学将此处的 *nimitta* 义译为“依”以表达这种关联。 “四念处是三摩地的依”的双关义为: ①四种觉照的建立处 是 三摩地的相; ②四种觉照的源头是三摩地的因相/缘由。

生灭智等。因此《念处经》中说“**kāyasamein samudaya dhamma nupassiva viharati¹**”，意谓随观色蕴为生起之法。此即以 身随观念处 获得三摩地。观智圆满时 便能通过正念和三摩地而成就圣道智。在坚硬感、火烧感、痛感等等生起时予以随观，正念就会引生毗钵舍那刹那三摩地；在想象或思维活动生起的当下 予以正念观照，就会引生毗钵舍那刹那三摩地；以如上所述的方式随观其它任何自己内在的身心现象，亦会引生毗钵舍那刹那三摩地。这说的是 如何以修习 受随观念处 获得 刹那三摩地、观智、道智。

尽管可以说三摩地是由修习四念处而获得，但三摩地并非单靠正念就能圆满成就，还必需要有助伴或辅助因素。四正勤对于满足四念处之需 是有助益的。

四正勤 转起和起作用的方式 如下：

- (1) 诸未生恶不善法为令不生故 策励发勤精进；
- (2) 诸已生恶不善法为令断故 策励发勤精进；
- (3) 未生一切善法为令生故 策励发勤精进；

¹ 疑此处印刷错误。《大念处经》中说的是 **Samudayadhammānupassī vā kāyasmīṃ viharati**[或 于身 随观集起之法 而安住]。

(4) 已生一切善法为欲令住 令不忘失 令其增长广大故 策励发勤精进。

此即四正勤的运作方式。每当依四念处提起正念进行随观时，都含摄四正勤。当在名色生起的当下正念观照时，为令诸未生恶不善法不生故 乃至 为令已生一切善法增长广大故 所作之努力，即是正勤。因为在随观的过程中 用四正勤作为助伴，故能得 毗钵舍那三摩地。通过依靠在修随观时所转起的正念和正勤，来获得圣道刹那的正念和正勤。圣道三摩地之转起也要以正念和正勤为助伴，所以四正勤也被称为圣道三摩地的助伴。

以上解说的是 法施对第三个问题[哪些法是三摩地的资助呢?]的回答。

法施对第四个问题[什么是三摩地的修习呢?]的回答是：依靠开展/深化、激活、倍增四念处和四正勤，来引生和修习“samādhi-bhāvana-samādhi[三摩地-修习-三摩地]”。

有两种修习：**(1)**三摩地之修习，**(2)**慧之修习。 其

中，三摩地之修习 又包括 奢摩他之修习、毗钵舍那三摩地之修习 和 圣道三摩地之修习。¹ 因为此第四个问题是毗舍佉在探问圣道之后接着提出的，所以他意在探问 圣道三摩地之修习；因而法施是就 圣道三摩地之修习 来回答。圣道三摩地每次仅仅转起一刹那，所以很难解释它的修习或多作。

然而，在注疏中理所当然地教导说，在一个心识刹那之内 它[圣道三摩地]导致或引生信赖、开展和激活众多事件。既然如此，是否认定 信赖在诸法生起的刹那被作 貌似就不确定了；在‘灭尽’的片刻 修习能否导致开展 貌似就不确定了；是否 在灭尽刹那 众多事件正发生许多次 貌似就不确定了。如果是这样的话，就很难让人满意了。根据增支部义注(A-a II 346)的教导，应认为：信赖由第二圣道所作，开展由第三圣道导致，作用或事件由第四圣道多次产生。这或许令人满意而能被普遍接受。从另一种观点而言，它[圣道三摩地]指的是诸事在圣道刹那的发生方式，通过在“前分道(‘毗钵舍那道 三摩地’之过程)”促成信赖等的影响力来使诸事

¹ 这意味着三摩地有三种：奢摩他三摩地、毗钵舍那三摩地 和 圣道三摩地。详见附录三。

在圣道刹那发生；这种认为显得可行。¹

在以正勤和四念处为助伴而修习毗钵舍那时，三摩地被刹那刹那再再深化，此三摩地即是“正三摩地道分”。以正勤为支助而圆满四念处之观照，正是由 以正勤为助伴的四念处 而在每一个应观照的感觉上 成就‘穿透性的平静专注(samādhi[三摩地])’；当此‘穿透性的平静专注’得力时即获得圣道三摩地。圣道三摩地亦以

¹ In the Commentaries, however, it has been instructed to take it for granted that during a single moment of Mind-consciousness, it causes or brings about reliance, development, and activates numerous occurrences. Such being the case, it appears doubtful whether it is to be presumed that reliance is made at the moment of arising phenomena, or whether development is caused by bhāvanā in the brief interval of ‘cessation’, or whether numerous occurrences are taking place many a time at the moment of dissolution. If that is the case, it is hardly satisfactory. According to the instructions as contained in the Aṅguttara Commentary, second Volume (346), it shall be presumed that reliance is made by the second Magga, and that development is caused by the third Magga, and also that action or occurrence is produced several times by the fourth Magga. This is likely to be generally accepted as satisfactory. From another point of view, the presumption that it has reference to the manner in which things take place at the moment of Magga by procuring the influence of ‘reliance’, etc., during the process of vipassanā-magga-samādhi called pubbaṅgamagga, would appear feasible. 此英本嗜用复杂从句多层嵌套，以令句长文繁语涩义晦，翻译时极难拆分，堪称“屠幼”。然摩诃慈尊者之缅语现场开示措辞简短扼要，绝非如此英本般拖泥带水。

圣道正勤和圣道念处为助伴。正勤、念处、三摩地分别对应 属于八圣道中三摩地蕴的 正精进道分、正念道分、正三摩地道分。

从现在开始，所要讲解的问答都不易理解。富豪毗舍佉继续探问。

[从此一路高能预警到尾声]

有关形成态的问答

“ Kati panāyye, saṅkhārā ” ti?

“又，尊姊！有多少形成态呢？”

“Tayome, āvuso visākha, saṅkhārā – kāyasaṅkhāro, vacīsaṅkhāro, cittasaṅkhāro ” ti.

“毗舍佉贤友！有此三形成态：身形成态、语形成态、心形成态。”

觉者之法中曰：“sabbe 一切 saṅkhārā 形成态 aniccā 无常, sabbe 一切 saṅkhārā 形成态 dukkha 苦.”，一切 saṅkhārā dhamma[形成态的样态]是无常苦无我的，此亦被反复教说。①此诸无常苦无我的 saṅkhārā[形

成态]是 kamma(动作/作用 和 结果¹), citta(心), utu(时节)和āhāra(食), 又因为这些是由因果法则所形成, 所以它们是由因所生的异熟名色。②有情的名色堕在欲有、色有、无色有的范围内, 是三界所摄样态, 所以它们算作是 ‘三地样态(tebhumaka-dhamma)’ 所摄诸缘。²

根据依它起法则, 对四圣谛的无明 缘生出诸 saṅkhārā(复数), 也即诸行为/动作[造作] 或者能造善恶业的心的诸状态的积堆。依它起教法将欲界善和色界善称为 puññābhisāṅkhāra(心有德的状态), 将诸不善(akusala-kamma)称为 appuññābhisāṅkhāra(心有罪的状态), 将无色界善(导致再生于梵世间的诸善)称为

¹ 动作/作用 和 结果: action and result。 Kamma[业]既指 行为/动作/作用, 也指 此行为/动作的结果: 此行为/动作 所形成的能引生异熟的业力。

² 此段中①②意谓 saṅkhārā[形成态]既是异熟果、也是缘因。这是释迦圣教与唯心论的标志性区别之一: 在唯心论中, “能形成”是常一本体心, “所形成”是 saṅkhārā[形成态]/有为法; 形成态以‘常一本体心’为材质 为本源、由常一本体所形成。而在释迦圣教中, 任一形成态既是能形成也是所形成, 任一形成态是由其它诸形成态所形成、并且同时具有能形成其它诸形成态的缘力, 任一形成态不需要由什么常一本体/本初源来形成。详见附录二。

āneñjabhisāṅkhārā(此处āneñja 义为 ‘不动’)。¹

由意志力所作的一切行为(kāyakammaṃ[身业]), 被认为是“kāyasaṅkhāra[身形成态]”。能引生罪福语的心的状态(vacīkammaṃ[语业])被说为“vacīsaṅkhārā[语形成态]”。能引生善恶念的心的状态(manokammaṃ[意业])被说为“cittasaṅkhāra[心形成态]”。于是问题来了：毗舍佉要问的是何类saṅkhāra[形成态]? 然而法施毕竟是具四无碍解的阿拉罕,她知道 此问题是关于灭尽等至相应诸形成态的,接下来毗舍佉就要探问灭尽等至;所以她从身形成态、语形成态、心形成态的角度来回答。²

毗舍佉接着问:

¹ puññābhisāṅkhāra 直译“有功德的超异协同形成态”,玄奘译“福行”。
appuññābhisāṅkhāra 直译“非功德的超异协同形成态”,玄奘译“非福行”,
āneñjabhisāṅkhāra 直译“不动超异协同形成态”,玄奘译“不动行”。
详见附录二。

² 中部义注云:法施已预知 毗舍佉意欲探问 入灭尽等至时诸形成态如何灭,所以她没有按十二支依它起教法 从身语意之善恶业的角度来解说形成态。

“ Katamo panāyye, kāyasaṅkhāro, katamo vacīsaṅkhāro, katamo cittasaṅkhāro ” ti?

“又，尊姊！什么是身形成态？什么是语形成态？什么是心形成态呢？”

法施答道：

“ Assāsapassāsā kho, āvuso visākha, kāyasaṅkhāro, vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ” ti.

“毗舍佉贤友！呼吸是身形成态，寻与伺是语形成态，想与受是心形成态。”

如上所述，在依靠无明而生的诸形成态中，身业是身形成态，语业是语形成态，意业是心形成态。此三虽同名 **kammasaṅkhāra**[业形成态] 而自性有别，所以才会问什么是身形成态、语形成态、心形成态。

接下来毗舍佉又问：

“ Kasmā panāyye, assāsapassāsā kāyasaṅkhāro, kasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro, kasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ” ti?

“又，尊姊！为何呼吸是身形成态？为何寻与伺是语形成态？为何想与受是心形成态呢？”

法施答道：

“ Assāsapassāsā kho, āvuso visākha, kāyikā ete dhammā kāyappaṭibaddhā, tasmā assāsapassāsā kāyasaṅkhāro. Pubbe kho, āvuso visākha, vitakketvā vicāretvā pacchā vācaṃ bhindati, tasmā vitakkavicārā vacīsaṅkhāro. Saññā ca vedanā ca cetasikā ete dhammā cittappaṭibaddhā, tasmā saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro ” ti.

“毗舍佉贤友！呼吸与身体有关，这些样态被身体系缚，因此，呼吸是身形成态。毗舍佉贤友！寻与伺在前，迸出言语在后，因此，寻与伺是语形成态。毗舍佉贤友！想与受与心有关，这些样态被心系缚，因此，想与受是心形成态。”

想和受同时形成，依靠诸心所，与心聚在一起，故名“心形成态”。应知“心形成态”可包括除寻伺之外的其它所有内心形成态，也即 50 种心所。所以《双论》中的《saṅkhārayamaka 形成态双》说：“saññā ca vedanā ca cittasaṅkhāro. Ṭhapetvā vitakkavicāre

sabbepi cittasampayuttakā dhammā cittasaṅkhāro.[想和受是心形成态。遮除寻伺后 所余一切心相应诸样态皆是 心形成态]”。因为毗舍佉是想就灭尽等至而问，所以心形成态是指 有助于阿那含和阿拉罕入灭尽等至的 34 种心所¹。

当毗舍佉和法施就此等艰深法义而作问答时，好像释迦牟尼尚未系统地开示阿毗达摩。² 在此情况下，或者说尽管有此困难，法施却具有 能明辨身形成态、语形成态、心形成态的甚深智慧，这是非常值得赞叹的。即使在已有阿毗达摩的今天，在精通圣教经论的多闻博学者中，也仅有少数人可以不查阅原典就能应付此等艰深问题。即使是诸注疏，在解释诸如戒蕴等法而涉及身形成态、语形成态、心形成态时，也会引用此《小问答经》作为权威依据。所以说，法施比库尼的回答甚深、

¹ 52 心所除去 14 不善，再除去寻和伺 2，剩 36。根据《摄阿毗达摩义》，与大善心相应的心所一般是 33 个。此处有助于阿那含和阿拉罕入灭尽等至的是哪 34 个心所 末学未查到。

² 释迦牟尼是在成正觉后第 5 年开许比库尼教法，第 7 年于天界开示阿毗达摩，并传与舍利弗，再由舍利弗传与其弟子众；此问答发生在法施剃度为比库尼后不久，有可能是释迦牟尼成正觉后的第 6~7 年；那时阿毗达摩应该尚未流布于世。

遍摄、如理，堪为依止。

有关灭尽等至的问答

“ Kathaṃ panāyye, saññāvedayitanirodhasamāpatti hotī ” ti?

“又，尊姊！怎样入想受灭呢？”

获得灭尽等至者如何沉浸入灭尽等至？心心所如何达至灭尽？毗舍佉如此探问，乃是为了查明法施比库尼是否已成就灭尽等至、以及能否于灭尽等至获得圆满自在。

法施的回答是：

“ Na kho, āvuso visākha, saññāvedayitanirodhaṃ samāpajjantassa bhikkhuno evaṃ hoti – ‘ ahaṃ saññāvedayitanirodhaṃ samāpajjissa ’ nti vā, ‘ ahaṃ saññāvedayitanirodhaṃ samāpajjāmī ’ ti vā, ‘ ahaṃ saññāvedayitanirodhaṃ samāpanno ’ ti vā. Atha khvāssa pubbeva tathā cittaṃ bhāviṭaṃ hoti yaṃ taṃ tathattāya upaneti ”

“毗舍佉贤友！入想受灭的比库不这么想：‘我将入想受灭。’或‘我入想受灭。’或‘我已入想受灭。’而是心如之前所修习的导引到那

样的状况。”

虽然经文中是就比库而言，但对比库尼或尚未出家的阿那舍也同样适用。当非想非非想处识灭时 即达至灭尽的阶段，也即能知之心的灭尽。在即将达至灭尽的阶段时，心处于非想非非想处的微细状态，所以他不会有‘我即将入想受灭’之想 转起。在非想非非想处的微细之识 停止的刹那，他更不会有‘我入想受灭’之想 转起。当他正处于想受灭等至的阶段中时 又无识可知此事实。如果是这样的话，入灭尽等至的过程就是：在他跃入灭尽等至之前 生起的是 毗钵舍那识，此毗钵舍那识 观照非想非非想处的禅心 会导致心心所灭尽，此识是由 事先以愿心完成决意 来引生。

法施的回答 一般人即使想把握字面意思尚且不容易。想要 对如何入灭尽等至的问题 获得亲身体验，在现今这个时代 实际上及其困难，这里只是传授教理知识 以使大家能信敬释迦圣教，为此目的而讲解入灭尽等至的情况。

灭尽等至甚深极甚深，唯有 已得全部八种色无色静虑等至的阿那舍和阿拉罕 才能入。已圆满成就此八等至的阿那舍和阿拉罕，如果想要品尝 涅槃之‘寂静’

的无上快乐，就先入初静虑（入静虑是指心专注于单一概念并且深深沉浸入其中），并且有正念地出静虑而深观静虑相应心心所。他依照事先的决意而入在静虑中几秒钟或几分钟，然后出静虑。此静虑心必须被观照，也即依毗钵舍那照见其无常苦无我三特性。这类似于现在的瑜伽行者以观智随观所生之心。

然后，他如上所述地入并出第二静虑后，观照第二静虑心。然后入并出第三静虑后观照第三静虑心。如是乃至入并出无所有处后观照无所有处心。这意味着双修静虑三摩地和毗钵舍那。

接下来他要实行事先的任务，如决意等（具体细节兹繁不述），然后入非想非非想处。非想非非想处相应心心所极为微细，有点像临入深眼前的半清醒心。非想非非想处禅心转起两次之后，再无任何心生起，心相续达至完全灭尽。灭尽等至就是这么获得的。正处于灭尽等至期间时他绝无任何感受，识完全灭尽，无心（有点像闷绝）。在此期间，他不会遭到刀、毒、火等的伤害。依事先的决意，灭尽等至可持续几分钟、几小时乃至七天。当所决意的期限结束时识生起，即所谓“从灭尽等至出起”。至于如何出起正是接下来的问答内

容。

以上是对入灭尽等至的概略讲解，至于入灭尽等至的细节，毗舍佉问道：

“ Saññāvedayitanirodham samāpajjantassa panāyye, bhikkhuno katame dhammā paṭhamam nirujjhanti – yadi vā kāyasaṅkhāro, yadi vā vacīsaṅkhāro, yadi vā cittasaṅkhāro ” ti?

“又，尊姊！入想受灭的比库哪些样态第一个被灭：身形成态或语形成态或心形成态呢？”

法施的回答是：

“ Saññāvedayitanirodham samāpajjantassa kho, āvuso visākha, bhikkhuno paṭhamam nirujjhati vacīsaṅkhāro, tato kāyasaṅkhāro, tato cittasaṅkhāro ”

“毗舍佉贤友！入想受灭的比库语形成态第一个被灭，其后是身形成态，其后是心形成态。”

如上所述，要入灭尽等至者 必须从初禅起始，次第入八等至中的每一个等至，并在出等至后 以观智观

照每一等至相应的心心所。当他入第二静虑时 离寻伺，也即 语形成态 灭；当他入第四静虑时 离入出息，也即 身形成态 灭；当他入非想非非想处之后 灭想和受，也即 心形成态 灭。由此故说 语形成态第一个被灭，其后身形成态灭，其后是心形成态灭。（但要补充说明的是，语形成态灭即是第二静虑心生，出第二静虑后修观照时未必就无寻伺）。

毗舍佉接着问：

“ Kathaṃ panāyye, saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhānaṃ hotī ” ti?

“又，尊姊！怎样从想受灭等至出来呢？”

法施答道：

“ Na kho, āvuso visākha, saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhahantassa bhikkhuno evaṃ hoti — ahaṃ saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhahissa ’ nti vā, ahaṃ saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhāmī ’ ti vā, ahaṃ

saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhito ' ti vā.
Atha khvāssa pubbeva tathā cittaṃ bhāviṭaṃ hoti yaṃ
taṃ tathattāya upaneti ”

“毗舍佉贤友！从想受灭等至出来的比库不这么想：‘我将从想受灭等至出来。’或‘我从想受灭等至出来。’或‘我已从想受灭等至出来。’而是心如之前所修习的而导引到那样的状况。”

从灭尽等至出起 实际上是 事先决意心应在特定的时长后生起，依此决意而如其所愿地引心令生。当所决意的期限结束时，于阿那含，阿那含果心转起一次；于阿拉罕，阿拉罕果心转起一次；之后回顾智等等转起。

以上是略说如何从灭尽等至出起，至于出灭尽等至的详细顺序，毗舍佉问道：

“Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā
vuṭṭhahantassa panāyye, bhikkhuno katame dhammā
paṭhamaṃ uppajjanti – yadi vā kāyasaṅkhāro, yadi vā
vacīsaṅkhāro, yadi vā cittasaṅkhāro ” ti?

“又，尊姊！从想受灭等至出来的比库 哪

些样态第一个生起：身形成态或语形成态或心形成态呢？”

法施答道：

“Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā
vuṭṭhahantassa kho, āvuso visākha, bhikkhuno
paṭhamam upajjati cittasaṅkhāro, tato kāyasaṅkhāro,
tato vacīsaṅkhāro ”

“毗舍佉贤友！从想受灭等至出来的比库心形成态第一个生起，其后是身形成态，其后是语形成态。”

从想受灭等至出来时，转起阿那含果心或阿拉罕果心；此果心应当与第四静虑相应故，无入出息 亦无寻伺，然必有想&受等心所；所以 心形成态第一个生起。果心灭去后生起 次等的心，则会有入出息，即身形成态。尽管此 次等的心 可能有寻有伺，但却并不发动语言，所以不能说 当此次等的心生起时 语形成态即生起，而应说 在此之后 语形成态才生起。¹

¹ 中部义注云：从灭尽等至出来时先生起果心，果心相应受&想[心所]即是 第一个生起的心形成态；然后接着就沉入有分，重新开始有呼吸；之

同理，当为了入灭尽等至而次第出安止 来修习毗钵舍那离言观照时，心可能有寻有伺，但却并不发动语言，所以也可说 修毗钵舍那离言观照时 语形成态灭。所以法施之前回答“入想受灭的比库 语形成态第一个被灭，其后是身形成态，其后是心形成态”是相当合理的。

毗舍佉接着问道：

“ Saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhitaṃ panāyye, bhikkhuṃ kati phassā phusantī ” ti?

“又，尊姊！从想受灭等至出来的比库触到多少触呢？”

法施答道：

“ Saññāvedayitanirodhasamāpattiyaṃ vuṭṭhitaṃ kho, āvuso visākha, bhikkhuṃ tayo phassā phusanti – suññato phasso, animitto phasso, appaṇihito phasso ”

“毗舍佉贤友！从想受灭等至出来的比库触到三种触：空触、无相触、无愿触。”

后当他恢复日常活动时，语形成态生起。

如前所述，从灭尽等至出来时 首先转起果等至，此果等至 空无贪等烦恼故名 **suññata**(空)，毫无 **rāga-nimitta**[爱染相](有情的属性之一)故名 **animitta**[无相]，毫无渴望贪求故名 **appaṇihita**[无愿]。从而，此果等至所摄触 名为空触、无相触、无愿触。又因为 此触与识一起安住在名为空无相无愿的涅槃上而转起，所以此触名为空触、无相触、无愿触。所以法施回答说 从灭尽等至出来首先生起三种触（空触、无相触、无愿触）。

进一步而言，从灭尽等至出来时，触与 **suññata-nibbāna**[空涅槃]、**animitta-nibbāna**[无相涅槃]、**appaṇihita-nibbāna**[无愿涅槃]同在；¹ 所谓空涅槃即是一种被心面朝的所缘缘，此所缘缘空无 **kilesa-saṅkhāra**[烦恼-形成态]；所谓无相涅槃即空无或远离任何相的痕迹；所谓无愿涅槃 即是一种远离渴爱贪求的所缘缘，此渴爱贪求正是之前所随观的对象。

¹ 从灭尽等至出来时首先生起果心；而果心以涅槃为所缘，果心相应的触 与空涅槃、无相涅槃、无愿涅槃同在。所以绝不能说 涅槃全等于灭尽等至。

接下来毗舍佉探问 出灭尽等至的心倾向于什么：

“ Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitassa panāyye, bhikkhuno kiṃninaṃ cittaṃ hoti kiṃpoṇaṃ kiṃpabbhāra ” nti?

“又，尊姊！从想受灭等至出来的比库，心向什么低斜？心向什么倾斜？心向什么坡斜呢？”

法施答道：

“ Saññāvedayitanirodhasamāpattiyā vuṭṭhitassa kho, āvuso visākha, bhikkhuno vivekaninnaṃ cittaṃ hoti, vivekapoṇaṃ vivekapabbhāra ” nti.

“毗舍佉贤友！从想受灭等至出来的比库，心向远离低斜、向远离倾斜、向远离坡斜。”

此处的“远离(viveka)”义指涅槃。¹ 出灭尽等至者在照见涅槃后 心理上是倾向于涅槃的。这就像 一个渴望清凉之地的人 前进至烈日酷暑之地时的心。当一个人抵达嘈杂纷扰之地后，回想其所离开的宁静独处之

¹ 中部疏抄云：作为出灭尽等至时所生果心的所缘，涅槃因其远离一切被合成的样态而被称为远离。

地时，其心的倾向也类似于此。同样地，从远离一切 saṅkhāra-dukkha[形成态苦]的灭尽等至出来的人，因为发现自己被名色之苦包围，就会尊崇涅槃、倾向涅槃。所以，阿拉罕出果等至和灭尽等至后，通常以如下的偈颂赞叹 离烦恼的极乐涅槃：

“Susukhaṃ vata nibbānaṃ[涅槃真是快乐],
sammāsambuddhadesitaṃ[正遍觉者所说];
Asokaṃ virajaṃ khemaṃ[无忧离尘安稳],
yattha dukkhaṃ nirujjhatī[任何苦皆灭尽]”

当法施回答这些艰深问题时，她出家尚不久，可能成为比库尼也就才一个月。然而令人惊讶的是，法施依自己亲得之观智 就能清楚准确地回答毗舍佉的所有探问。请记住法施所具之稀有智慧和能力。

聆听并理解 关于入出灭尽等至的问题的讲解，能大大强化对释迦圣教的信力。在释迦圣教中建立不可动摇的恭敬和信心是多么善妙！祝愿在此听法的大众都能修出对释迦圣教的不退信！

有关受的问答

“ Kati panāyye, vedanā ” ti?

“又，尊姊！有多少受呢？”

“ Tisso kho imā, āvuso visākha, vedanā – sukhā vedanā, dukkhā vedanā, adukkhamasukhā vedanā. ”

“毗舍佉贤友！有三受：乐受、苦受、不苦不乐受。”

“ Katamā panāyye, sukhā vedanā, katamā dukkhā vedanā, katamā adukkhamasukhā vedanā?”

“又，尊姊！哪些是乐受？哪些是苦受？哪些是不苦不乐受呢？”

“ Yaṃ kho, āvuso visākha, kāyikaṃ vā cetasikaṃ vā sukhaṃ sātaṃ vedayitaṃ – ayaṃ sukhā vedanā. Yaṃ kho, āvuso visākha, kāyikaṃ vā cetasikaṃ vā dukkhaṃ asātaṃ vedayitaṃ – ayaṃ dukkhā vedanā. Yaṃ kho, āvuso visākha, kāyikaṃ vā cetasikaṃ vā neva sātaṃ nāsātaṃ vedayitaṃ – ayaṃ adukkhamasukhā vedanā.”

“毗舍佉贤友！凡感受与身体有关或与心有

关的乐与喜悦，这是乐受。毗舍佉贤友！凡感受与身体有关或与心有关的苦与不喜悦，这是苦受。毗舍佉贤友！凡感受与身体有关或与心有关的既非喜悦也非不喜悦，这是不苦不乐受。”

修观行者 通过毗钵舍那实修 而善巧知此三受¹。刚开始禅修时苦受是很多的。疼痛、僵硬感等等是苦受；天热时吹阵凉风，天冷时取暖，穿用质地优良的考究衣服，此等是乐受。心理的喜悦等是乐受，悲伤焦虑等是苦受。生理心理的不苦不乐受尽管很常见但却不显著、微细难知。然而当以甚深三摩地随观苦乐受时，就能照

¹ 尚未真得观智者 会于此句生疑：谁不知道趋乐避苦？就是傻子也知道苦乐受之别啊！这还用“通过毗钵舍那实修而知”？ 嘿嘿，尔等有所不知：此处所说的乐受、苦受、不苦不乐受 皆是就究竟名法而言；此处所说的乐受 无 能受所受，此处所说的苦受 无 能受所受，此处所说的不苦不乐受 无 能受所受。未真得观智者 所能理解的“受”是“所受对象”加“能受之我”的混沌体，其实是“施設(所知概念)”加颠倒妄思！真正的受 是缘生的究竟名法，真正的受 被上述“施設(所知概念)”加颠倒妄思 厚厚地遮蔽着，无观智者无能知、无能见、无能理解！唯 修观行者 通过毗钵舍那实修 得观智后 方能知此三受。根据十二支依它起教法，以无明为缘的受（未被观照的受）必然引生渴爱、渴爱必然引生执取——正是执取制造了能所二分；所以无观智时一直都在受上 妄分别能取所取、所以无观智者无能知离能取所取的受。

见捨受。当观禅进步时，禅心会变得喜悦；尤其在刚触生灭智时，因为观智尚不成熟，所以禅悦往往会变得很极端；这些都是乐受。在成熟的生灭智和破灭智以及形成态中捨智[行捨智]的阶段，禅心与捨受相应。

“ Suktā panāyve, vedanā kiṃsuktā kiṃdukkhā, dukkhā vedanā kiṃsuktā kiṃdukkhā, adukkhamasukhā vedanā kiṃsuktā kiṃdukkhā ” ti?

“又，尊姊！乐受何故乐、何故苦呢？苦受何故乐、何故苦呢？不苦不乐受何故乐、何故苦呢？”

“ Suktā kho, āvuso visākhā, vedanā tḥitisuktā vipariṇāmadukkhā; dukkhā vedanā tḥitidukkhā vipariṇāmasukhā; adukkhamasukhā vedanā ṇāṇasukhā aññāṇadukkhā ” ti.

“毗舍佉贤友！乐受持续则乐，变坏则苦；苦受持续则苦，变坏则乐；不苦不乐受有智则乐，无智则苦。”

乐受现前时一切都好，失去乐受时就烦躁不安了。

例如，享受亲密关系时生活很幸福，关系破裂或亲人去世时则身心顿乱。尤其在爱情婚姻方面，夫妻和睦则生活幸福，不和睦、甚至出轨、甚至离婚，那就会有无法承受的失望沮丧悲伤。既然如此，感官之乐就不是真正的幸福，以其不可靠故。

反之，苦受现前当场即是悲剧，如果苦受消失就觉得快乐。

“不苦不乐受有智是乐，无智则苦。”此句极难解释。注疏中说：捨受是 `jānanabhāvo[知性]`（知诸事之性或‘知’）即“乐”，而 `ajānanabhāvo[无知性]` 即“苦”。¹ 此处单凭上下文 很难确凿地判定 “知” 和 “无知” 是就 “智慧” 而言、还是仅仅指平常意义上的 “知晓/知道”。然根据 *Dīgha*² 所说，若以生灭智等毗钵舍那智而 “知”，则 “乐” 生；若不如是 “知” 则 “苦” 生。换句话说，捨受若与 “智” 相应 则引生乐，若不与 “智(ñāṇa)” 相应、则与 “痴(moha)” 相伴，并且以此痴为依 转起 *akusala-upekkhā*[不善中捨] 则引生苦。

¹ 此句的主干是：捨受是 知其性则乐、不知其性则苦。

² 此处 *Dīgha* 应该指的是《清静之道大疏抄》。

以上所说初学者不易理解，我用浅显的语言再说一遍：乐受现前则乐，消失则苦；苦受现前则苦，消失则乐；被观照的捨受引生乐，没被观照的捨受引生苦。此处的意趣是：若于捨受流转时持续以正念观照之、则身心轻安，若失专注则易生身心苦受。这是我为了让缺乏实修经验者易于理解而作的浅显解释。所谓“若捨受与智相伴，则以此智为依而生起乐，否则生起苦”一语亦难理解，简单而言只需记住：捨受流转时予以观照则乐，不观照则苦。

有关烦恼如何眠伏于三受的问答

“ Suktāya panāyē, vedanāya kiṃ anusayo anuseti, dukkhāya vedanāya kiṃ anusayo anuseti, adukkhamasukhāya vedanāya kiṃ anusayo anuseti ” ti?

“又，尊姊！乐受有什么随眠随逐眠伏¹？苦受有什么随眠随逐眠伏？不苦不乐受有什么随眠随逐眠伏？”²

这些问题的意思是：什么随眠眠伏于乐受上？什么随眠眠伏于苦受上？什么随眠眠伏于不苦不乐受上？此中“眠伏(anuseti)³”一词义为 准备在条件允许时转起。

¹ anuseti = anu[随顺/跟随/在一起] + seti[睡觉/寝卧]，所以末学译为“随逐眠伏”。

² 巴利经文此处唯一的谓语动词 anuseti 是第三人称单数，anusayo[随眠]必是单数主格，所以 vedanāya[受]只能是属格，所以逐字直译只能是“…受所具有的 什么 随眠 随逐眠伏？”

³ 英本作 rest upon or lie in[休歇在……上/躺卧在……中]，所以尽管在经文中末学详译为“随逐眠伏”，而在摩诃慈尊者的讲解中简译为“眠伏于……上”。

法施答道：

“ Suktāya kho, āvuso visākhā, vedanāya rāgānusayo anuseti, dukkhāya vedanāya paṭighānusayo anuseti, adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anuseti ” ti.

“毗舍佉贤友！乐受有爱染随眠随逐眠伏，苦受有逆对随眠¹随逐眠伏，不苦不乐受有无明随眠随逐眠伏。”

此中意谓 爱染随眠倾向于、眠伏于乐受，逆对随眠倾向于、眠伏于苦受，无明随眠倾向于、眠伏于捨受。如果不随观 从见/听/嗅/尝/触/想所生乐受、未如实照见其无常苦无我性，那么爱染随眠必已眠伏于此乐受上。若作意可意的感觉 则会再再转起乐著，此乐著转起的可能性 被说为 已以爱染随眠眠伏。²

¹ 爱染随眠 rāgānusayo 古译“贪随眠”，逆对随眠 paṭighānusayo 古译“嗔随眠”。此二古译虽大意无乖，然不易从字面上看出 贪嗔比淫欲、贪婪、恼、忧、恨、恚、悔等具体情绪表现更基础，故末学特译为“爱染”和“逆对”来彰显其基础性地位。

² If mental reflection is made on that pleasant and desirable sensation, pleasurable attachment can repeatedly occur. The possibility of occurrence of such attachment may be stated as having rested upon by rāgānusaya. 后半

同理，因为未能随观 从见/听/嗅/尝/触/想所生苦受，所以 未如实照见 其无常苦无我性，那么名为‘paṭigha[反感]’的嗔 将会眠伏于此苦受上。名为‘paṭigha[反感]’的嗔 倾向于产生愤怒和逆反的感觉，若作意不可意的感觉 则会再再转起此嗔。

爱染随眠和逆对随眠 如何通过 乐受和苦受 而眠伏，《阿毗达摩分别论》巴本 353 页的描述如下：

在此有情世间，一切存在之事物 法尔倾向于 激发爱染和乐著。爱染随眠 随逐眠伏于 可意的和乐的感觉。不可意的和不乐的感觉 也存在于世间，逆对随眠 随逐眠伏于 如是所有 乐的和鄙劣的感觉。¹

由不能观照乐受故 不能真实知无常，由不能真实

句末学不知所云，兹且硬译。根据下文，此句义应为：若作意可意的感觉 则会再再转起乐著，此乐著再再转起的可能性 被说为 爱染随眠眠伏于乐受。

¹ 注意此段是就“在此有情世间，一切存在之事物”而言，不是就“器世间”而言、不是就“所对之外境”而言！此处无论《中部》还是《阿毗达摩分别论》，都是就“所缘随眠”而说 贪嗔痴随眠 眠伏于 三受，其意趣是说 贪嗔痴随眠 随逐 三受，不是让三受去“受熏持种”，“受熏持种”是就“相续随眠”才能提的问题。这一整节都是就“所缘随眠”而说，下一节才会提及“相续随眠”。

知无常故 不能断乐著，此乐著再再转起的可能性 被说为 爱染随眠眠伏于乐受。

如果不能真正照见 不可意的色、声等的无常苦无我性，作意彼等之后嗔就再再转起。此嗔再再转起的可能性 被说为 逆对随眠眠伏于苦受。

可意的诸感觉中含有乐受。从某一方面来说，乐受通过可意的感觉而转起。所以，所谓“爱染随眠眠伏于乐受上”一语与“爱染随眠眠伏于可意的诸感觉中”的意思 相同。同理，不可意的诸感觉中含有苦受，从某一方面来说，苦受依靠不可意的诸感觉而转起。所以，所谓“逆对随眠眠伏于苦受上”一语与“逆对随眠眠伏于不可意的诸感觉中”的意思 相同。

由未能随观捨受而不如实知，若不如实知 则颠倒妄思此诸感觉为常乐我净，如是作意之后无明再再转起；像这样的再再转起的可能性 被说为 无明随眠眠伏于捨受。

《阿毗达摩分别论》说：妄思苦乐受为常乐我净的无明，被贪嗔包含、与贪嗔和合。贪和嗔无非是由 颠倒妄思苦乐受为可意或不可意的无明 引生，所以可以

说：与贪嗔和合的无明 也眠伏于 可意的诸感觉和不可意的诸感觉。但如此一来岂不与法施的回答矛盾？（法施的回答是“无明随眠随逐眠伏于捨受”，法施没说“无明随眠随逐眠伏于苦乐捨三受”）。需知论教法与经教法是一味的，应当说 “无明随眠随逐眠伏于捨受” 无非是为了指明 贪嗔痴各自如何以其独有的方式眠伏。¹

当贪眠伏于乐受时，无明亦已眠伏于该乐受；当嗔眠伏于苦受时，无明亦已眠伏于该苦受；因为每当贪嗔生起时彼皆与痴同在。

尽管《阿毗达摩分别论》只提及可意的诸感觉和不可意的诸感觉、而未说到中性的感觉，但是可以认为微细的可意感觉和微细的不可意感觉 是中性的感觉（捨受）。 实际上感觉本身并非实有好坏之分，是无明将其颠倒妄思为实好或实坏，以此为依才能生贪生嗔。有些人在并非太好的感觉上也会生贪、或在并非太坏的感觉上也会生嗔。 若如此则可以说，此处论教法与经教法并无矛盾。

¹ 一般正常情况下，爱染随眠只随逐眠伏于乐受上，逆对随眠只随逐眠伏于苦受上，于捨受上只有无明随眠随逐眠伏。所以说 贪嗔痴各自有其独有的眠伏方式。

《阿毗达摩分别论》接下来还提及 骄傲、[邪]见和疑，这三种随眠 被无明包含、与无明和合 而眠伏。哪里有无明眠伏，哪里就有骄傲随眠、[邪]见随眠和疑随眠 眠伏；无明所眠伏的感觉中 必有这三种 随眠烦恼。意即 骄傲、[邪]见和疑 此三与无明和合俱转。如果不随观 从见/听/嗅/尝/触/想所生之感觉、未如实照见其无常苦无我性，那么无明就颠倒妄思此感觉为常乐我净，骄傲、[邪]见和疑也会 于此被颠倒妄思的感觉中 转起。¹

解释两种随眠及其捨断

随眠有两种：所缘随眠和相续随眠。所缘随眠 意谓：如果 未真正亲见无常苦无我性、未能随观从六根门所生之感觉，那么在作意可意境之后，就会直 **kāmarāgānusaya**[欲爱染随眠]和 **bhavarāgānusaya**[有

¹ 这意味着无观照时 贪&嗔&痴&慢&见&疑 恒时流转。贪嗔痴慢见疑即经教法所谓的“七随眠”，也即“七随眠”恒时随逐未被观照的感觉（对凡夫而言），详见下节。

爱染随眠] 随逐眠伏；并且还有无明随眠 将此未如实知的感觉 颠倒妄思为常乐我净；以这样的无明为缘，于此未如实知的感觉中 有 逆对随眠、骄慢随眠、[邪]见随眠、疑随眠 随逐眠伏。 可以有转起的机会的烦恼 已然发生、故名所缘随眠。¹ 以毗钵舍那随观所得 观智之力，能够捨断或除遣所缘随眠。我们修习毗钵舍那随观的目的正在于此。

相续随眠 意谓：未被圣道根除而仍有转起之机会的六种烦恼，即 *rāga* (爱染)、*dosa* (嗔)、*moha* (痴)、*māna* (慢)、*diṭṭhi* (见)、*vicikicchā*(疑)。此中“爱染”分为“欲爱染”和“有爱染”，即成所谓的“七随眠”。于凡夫的人格中 全都有此七随眠 随逐眠伏着；至于须陀洹和斯陀含 则只剩前五随眠；阿那含只剩 有爱染随眠、骄慢随眠和无明随眠；阿拉罕彻底永拔所有随眠烦恼、永断缠地烦恼和违犯地烦恼 无有剩余。

如上所述，凡夫和有学圣者的人格中皆有随眠，此

¹ It is known as *ārammaṇānusaya* because *kilesa* which can occur or may have the opportunity to occur, has arisen. 疑此句英译有误。依理此句义应为：（因未能照见从六根门所生之感觉的无常苦无我性故）烦恼获得 转起的可能性 故名所缘随眠。

等尚未被圣道永断的随眠 即名相续随眠。¹ 道心仅转起一个心识刹那，此刻无任何烦恼有转起的机会；仅在须陀洹果心和斯陀含果心中 五随眠有转起的机会/可能性，在阿那含果心中 三随眠有转起的机会/可能性。所缘随眠 意谓：在未被随观的感觉中能够发生的七种或五种或三种相续随眠。² 这是说：所缘随眠是 存在于未如实知的感觉中的³、尽管烦恼缠尚未现起 但在因缘具足时就能转起的 烦恼。此中所谓“未如实知”是指：由于在见/听/嗅/尝/触/想的当下未能随观、未亲见其无常苦无我性，而导致的对感觉的不如实知。

关于这一点，有一个斯里兰卡民间故事：

古时候有一位年轻比丘前往 **Kaladhigavapi taga** 寺，

¹ 除了上一段以及这一句之外，本书所谓随眠 几乎全都是就所缘随眠说。这是因为，必须依靠 能捨断所缘随眠的观智 才能引生 能正断相续随眠的道智；所以，要说清 释迦圣教的解脱方法，就应重点说清 如何修习观智捨断所缘随眠；至于相续随眠是如何“受熏持种”的知识，并不能指导我们的禅修，故本书不提。

² 这意味着 对凡夫而言，经教法所谓的“七随眠”既可以是就所缘随眠说，也可以是就相续随眠说。

³ 所缘随眠是存在于有情内在的感觉中，所以切莫望文生义地误以为所缘随眠是存在于外境、存在于器世间中。

想在那里学习。该寺之住持 拥有殊胜智[神通]。住持以殊胜智眼观察得知 此年轻比库未来有一厄难，便与该年轻比库讲明，收他为徒的条件是他不可以入村托钵。年轻比库承诺遵守此规定，于是就留下来学习。之后他完成学业，拜别恩师，准备回去。临行时他心生一念：“为何不许我入村托钵？现在我已完成学业，将要离开此寺，我已履行完了此承诺。”于是他入村托钵，顺便四处看看。他在一户人家前遇到一位穿鲜黄长裙(longyi)的可爱少女。此少女对这位年轻比库一见钟情。在满腔爱意的驱使下，她供养了一碗粥，倒入他的钵中之后，就因不堪爱情之苦而退入屋内 瘫倒在床。这是业。

少女的父母见女儿卧床不起便问缘由，少女如实相告，并说若不能与那位年轻比库结婚，自己必死无疑。作父母的对自己独生女儿的愿望当然要竭力满足。于是其父急忙找到此年轻比库，邀请他明日来家里应供。然而此年轻比库没有接受邀请，所以少女的父亲只好和盘托出，显示家财并提亲。但此时这位年轻比库心中并无爱情生起，推辞之后便离开了那里。

少女得知成亲无望后一病不起，因单恋之苦而茶饭不思不能下床，七日之后死于相思病。少女的父母埋葬

了女儿之后，将她生前所穿黄裙[作为布料]供养给 Kaladhigavapi taga 寺。寺僧将此裙[作为布料]割截后平分给大众。其中一位老僧将自己所分得的那片布作为送信的包裹使用。有一天此“包裹”恰好被送到那位年轻比库那里。年轻比库见此黄布眼熟，便问其所从何来；听完此悲剧之详情后，年轻比库心生此念：“我失去了一个如此真心爱我的佳丽！我就这样当面错过了这美妙姻缘！”。遂不堪爱情之火 亦当场心碎而死。（参见：mūlapaṇṇāsā根本五十——第2卷第50~51页）

这位年轻比库当初见到黄裙少女时 并未心生爱染。即使少女之父前来提亲时也心无动摇。但问题是，此年轻比库当初看见、听见黄裙少女时 未能提起观照，从而使黄裙少女的迷人形象有机会伴随着执取而烙印于心；最后此印象激起极重贪忧，从而导致年轻比库死亡。这就是 住心于感觉对象时 所缘随眠的存在方式。

有关是否一切受都眠伏烦恼的问答

“ Sabbāya nu kho, ayye, sukhāya vedanāya rāgānusayo anuseti, sabbāya dukkhāya vedanāya paṭighānusayo anuseti, sabbāya adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anuseti ” ti?

“ 又，尊姊！一切乐受都有爱染随眠随逐眠伏吗？一切苦受都有逆对随眠随逐眠伏吗？一切不苦不乐受都有无明随眠随逐眠伏吗？ ”

“ Na kho, āvuso visākha, sabbāya sukhāya vedanāya rāgānusayo anuseti, na sabbāya dukkhāya vedanāya paṭighānusayo anuseti, na sabbāya adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anuseti ” ti.

“ 毗舍佉贤友！并非一切乐受都有 爱染随眠随逐眠伏，并非一切苦受都有 逆对随眠随逐眠伏，并非一切不苦不乐受都有 无明随眠随逐眠伏。 ”

既然 并非一切乐受都有 爱染随眠 随逐眠伏，那么 什么样的乐受 有 爱染随眠 随逐眠伏、什么样的乐

受 没有 爱染随眠 随逐眠伏呢？对于苦受和捨受也有同样的问题。然而毗舍佉并没有进一步提出上述问题，应是因为他已完全解了法施之义。

义注对“并非一切乐受都有 爱染随眠随逐眠伏”的注解是：“这不是指 在一切乐受中 爱染随眠都未被捨断。”由此应知：若已通过修习毗钵舍那而亲见 彼乐受 无常苦无我，在这样的乐受中，爱染随眠已被捨断。应知 爱染随眠远离、不眠伏于已被殊胜知[观照]的乐受。义注进一步解释“未被捨断”之义为“随逐眠伏”。随眠居住在无‘(无常苦无我)殊胜智’而不如实知的感觉中，随眠 不可能存在于 已通过毗钵舍那来殊胜知[观照]的样态中。

《清净之道》(缅本 2.329 页，PTS 本 688 页)中解释随眠的要义为：随眠烦恼眠伏于 未被毗钵舍那智 随观、照见的五蕴。意即 随眠烦恼不眠伏于 已被照见的诸样态。由此应知：所有已通过毗钵舍那智亲见的 受，爱染随眠不居住或眠伏在这样的受中。

现在，本中心从观照腹部上下入手、乃至观照每一个看的行为、听的行为、触的行为、知的行为，来修习观禅，为的是能照见 从六根门所生一切样态的无常苦

无我的真相。这正是要防止爱染随眠“眠伏于”名色，并且这正是要捨断爱染随眠。尤其要以随观来远离见随眠和疑随眠。随观得力，见随眠和疑随眠就不得力；一直修到须陀洹道生起，见随眠和疑随眠就被彻底永拔；之后仍坚持不懈地连续随观 则能得斯陀含道，粗分欲爱染随眠和粗分逆对随眠就被彻底干掉；再再深入随观会削弱细分欲爱染随眠和细分逆对随眠，则能得阿那含道 而彻底干掉此二随眠；进一步随观则能得阿拉罕道，彻底干掉有爱染随眠、骄傲随眠和无明随眠，永断一切烦恼；烦恼永断则一切苦灭而福乐获胜。

有关三受有何随眠应断的问答

“ Suktāya panāyye, vedanāya kiṃ pahātabbaṃ, dukkhāya vedanāya kiṃ pahātabbaṃ, adukkhamasukhāya vedanāya kiṃ pahātabba ” nti?

“又，尊姊！乐受有什么应该被捨断？苦受有什么应该被捨断？不苦不乐受有什么应该被捨断呢？”

“ Suktāya kho, āvuso visākhā, vedanāya rāgānusayo pahātabbo, dukkhāya vedanāya paṭighānusayo pahātabbo, adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo pahātabbo ” ti.

“毗舍佉贤友！乐受有 爱染随眠应该被捨断，苦受有 逆对随眠应该被捨断，不苦不乐受有 无明随眠应该被捨断。”

如果未能随观身心乐受并如实知之，那么 爱染随眠之乐著 就会眠伏于彼 而有转起之机会；反之，如果乐受被随观 并如实照见其无常苦无我性，那么在此乐受上 爱染就无转起之机会而被去除。在眼见美色、耳闻妙音的乐受中，爱染随眠应该被捨断。同理，在眼见

丑色、耳闻恶音的苦受中，逆对随眠应该被捨断；捨受有无明随眠应该被捨断。

尽管此经说的是 在乐受中有爱染随眠应被捨断、在苦受中有逆对随眠应被捨断、在捨受中有无明随眠应被捨断；但实际上在一切取蕴中都有无明随眠，所以从六根门所生一切样态都应被观照，并捨断其中的无明随眠。 在《阿毗达摩双论》中完整描述了随逐眠伏的方式，明确说到 在所有名为萨迦耶的五取蕴中 都有无明随眠随逐眠伏着，并且 见随眠和疑随眠 亦复如是。

有关是否一切受都有随眠应断的问答

“ Sabbāya nu kho, ayye, sukhāya vedanāya rāgānusayo pahātabbo, sabbāya dukkhāya vedanāya paṭighānusayo pahātabbo, sabbāya adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo pahātabbo ” ti?

“ 又，尊姊！一切乐受都有爱染随眠应被捨断吗？一切苦受都有逆对随眠应被捨断吗？一切不苦不乐受都有无明随眠应被捨断吗？ ”

“ Na kho, āvuso visākha, sabbāya sukhāya vedanāya rāgānusayo pahātabbo, na sabbāya dukkhāya vedanāya paṭighānusayo pahātabbo, na sabbāya adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo pahātabbo. Idhāvuso visākha, bhikkhu vivicceva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. Rāgaṃ tena pajahati, na tattha rāgānusayo anuseti. Idhāvuso visākha, bhikkhu iti paṭisañcikkhati – ` kudāssu nāmāhaṃ tadāyatanaṃ upasampajja viharissāmi yadariyā etarahi āyatanaṃ upasampajja viharantī ’ ti? Iti anuttaresu vimokkhesu

pihaṃ upaṭṭhāpayato uppajjati pihāppaccayā
domanassaṃ. Paṭighaṃ tena pajahati, na tattha
paṭighānusayo anuseti. Idhāvuso visākha, bhikkhu
sukhassa ca pahānā, dukkhassa ca pahānā, pubbeva
somanassadomanassānaṃ atthaṅgamā,
adukkhamasukhaṃ upekkhāsati pārisuddhiṃ
catutthaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. Avijjaṃ tena
pajahati, na tattha avijjānusayo anuseti ” ti.

“毗舍佉贤友！并非一切乐受都有 爱染随
眠 应被捨断，并非一切苦受都有 逆对随眠 应
被捨断，并非一切不苦不乐受都有 无明随眠 应
被捨断。 毗舍佉贤友！在这里，比库离欲、离
不善法后，获得 有寻、有伺、由远离而生的喜、
乐的初静虑后 而安住，因为那样，他捨断爱染，
在那里没有 爱染随眠 随逐眠伏。 毗舍佉贤友！
在这里，比库像这样考虑：‘圣者们现在获得彼
处后而安住，什么时候我[也]确实地获得彼处后
而安住？’当像这样地于无上解脱现起热望时，
以热望为缘而生起忧，因为那样，他捨断逆对，
在那里没有 逆对随眠 随逐眠伏。 毗舍佉贤友！

在这里，比库从乐的捨断和苦的捨断，[以及]从之前的悦与忧的灭没，获得不苦不乐、由中捨而正念彻净的第四静虑后而安住¹，因为那样，他捨断无明，在那里没有 无明随眠 随逐眠伏。”

(1) 什么样的乐受没有爱染随眠应被捨断

“并非一切乐受都有爱染随眠应被捨断”的意思是：有些乐受就没有 爱染随眠需被捨断。什么样的乐受呢？下文会解释[在初静虑的乐受中 没有爱染随眠 随逐眠伏，因为初静虑能很好地镇伏爱染随眠]。

¹ 关于描述初静虑乃至第四静虑的经典公式的古汉译，参《瑜伽师地论》卷 21：「谓彼如是断五盖已，便能远离心随烦恼，远离诸欲、恶不善法，有寻有伺、离生喜乐，入初静虑具足安住。寻&伺寂静、于内等净、心一趣性，无寻无伺、定生喜乐，第二静虑具足安住。远离喜贪，安住捨、念及以正知，身领受乐，圣所宣说“捨&念具足 安乐而住”，第三静虑具足安住。究竟断乐、先断于苦、喜忧俱没、不苦不乐、捨念清静，第四静虑具足安住。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 397, c2-10)

末学常觉得玄奘仍偏于直译，梵语句中由语法关系所表达的那层意思 常常未能明确译出，而古汉语又多歧义，再加古版句读常常有误，学人若想单凭玄奘译文而得正解绝非易事。

“在这里”的意思是在释迦圣教中。“不善法”是指五障盖。“初静虑”是就奢摩他禅那说。[接下来摩诃慈尊者详说 40 种奢摩他业处的修习，从初下手到近行三摩地再到安止三摩地，兹繁未译。]

在奢摩他静虑的近行三摩地和安止三摩地中，欲贪已被去除；即使在从静虑出来之后的一段时间内，欲贪也不能生起¹。所以经中说静虑是“**vivicceva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi**[离欲、离不善法]”。再者，初静虑有寻、伺、喜、乐四种特性，所以经文中说“**savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pītisukhaṃ**[有寻、有伺、由远离而生的喜、乐]”。

“静虑”意谓凝视，即心以渗透性的专注固定在单一概念所缘，静虑是一种特定类型的三摩地。成就静虑者能将禅心保持在禅相上而寂静几分钟乃至几小时，伴随着强烈的禅悦，身心轻安喜乐；所以普遍会对静虑生乐著。

.....

¹ 奢摩他禅那的安止三摩地有“余威”，即出等至之后很难立即生起散乱、欲贪等；此“余威”通常能持续十几到几十分钟地镇伏住欲贪。

比库沉浸入静虑之后，对静虑的执取就没有机会转起了；再通过依此静虑为基础而获得阿拉罕道，由此阿拉罕道之力而永断 rāga[爱染]。（这相当于用静虑的功德镇伏 rāga[爱染]，并将此静虑作为阿拉罕道的地基。）故经文中说“因为那样，他捨断爱染”。

因为正入在静虑中时 rāga[爱染]没机会转起，所以此静虑所摄乐受中 没有 rāgānusaya[爱染随眠]需要被捨断；故说“静虑乐受就没有 爱染随眠需被捨断”。意即 带着想要成就阿拉罕道的愿景，用初静虑镇伏 rāga[爱染]；既然在初静虑乐受中 rāga[爱染]并没眠伏¹，那么就无捨断之需。

(2) 什么样的苦受没有逆对随眠应被捨断

中部义注将“tadāyatanaṃ彼处”和“anuttāresu vimokkhesu 无上解脱”都解释为阿拉罕果。渴望获得阿拉罕果的比库会因为有所渴望而心痛和沮丧。渴望在

¹ 怀成就圣道之志的比库的初静虑乐受 倾向于激发阿那含道果、不倾向于激发爱染和乐著，所以不说爱染随眠眠伏于这样的乐受中。 这是从所缘随眠的角度而说。

三个月内成就圣道果，但勤修三个月后未能如愿，他就会沮丧和悲伤；此即是“**domanassa[忧]**”，一般而言忧是有‘逆对随眠’随逐眠伏的苦受。但在《**Sakka pañha Sutta** 帝释问经》中有说到：由期望成就圣道而生起的“**domanassa[忧]**”不但不应被捨断，反而其实应被依靠。依靠像这样的“**domanassa[忧]**”而激起冷酷无情的勤奋，以如是精进而成就阿那含道果，以阿那含道捨断与上述“**domanassa[忧]**”等苦受相关的逆对随眠；所以不说逆对随眠眠伏于上述 **domanassadukkhavedanā[忧苦受]**中。¹ 既然在此忧苦受中并没眠伏逆对随眠，那么就无捨断之需。

进一步而言，因未得圣道而生之忧 能捨断逆对随眠，所以说 像这样的忧不眠伏逆对随眠；这是随顺其意图而作此说，实际上靠忧本身不能直接捨断不善。实际上是 依靠忧而勤勉观照、依靠勤勉观照而成就阿那含道果、依靠阿那含道之力而捨断逆对随眠；因为对逆对随眠的捨断是依靠忧而渐次引生的，故说 忧能捨

¹ 因为上述忧苦受 倾向于激发阿那含道果、不倾向于激发更多的嗔缠，所以不说逆对随眠眠伏于上述忧苦受中。 这是从所缘随眠的角度而说。唯识学人注意：南传的所缘随眠是从“引发因”的角度而说、不是从“种子因”的角度而说。

断逆对随眠。故经文中说“因为那样，他捨断逆对”。

对此 义注中举 Arleindaka 寺的 Mahāphossadeva 长老 为例来说明：

据说这位长老在每年雨安居结束自恣时，都会因自己仍未得阿拉罕果而忧悲落泪。他就这样连着忧伤了 19 年，直到他的第 20 个雨安居结束自恣时，他才成就阿拉罕果。

在《Sakka pañha Sutta 帝释问经》的义注中也有一个类似的故事，讲的是 Mahāsīva 长老忧伤地勤修观照 30 年才成就阿拉罕果。

(3) 什么样的捨受没有无明随眠应被捨断

法施的回答的意趣是：由于在第四静虑中无明没机会转起，故第四静虑所摄捨受中 不眠伏无明随眠、没有无明随眠需被捨断。

然而根据论教法，无明随眠需要靠观智和道智来捨断。外道所成就的静虑都眠伏有 爱染随眠和无明随眠；

释迦圣教弟子中未得圣道果者，即使如 Devadhatta[提婆达多]和 Sunakkhatta 一样 具足静虑和超异智[神通]，也一直眠伏有 爱染随眠和无明随眠；至于佛教中那些跟释迦牟尼之语唱反调者¹所成就的静虑，显然也都眠伏有 见随眠和无明随眠等等；能令阿那含圣者生梵世间的静虑，显然未离 有爱染随眠和无明随眠。所以，通常 第四静虑之捨受不离无明随眠。

从另一个角度而言，志在阿拉罕道而勤奋禅修的比丘，从第四静虑出来后，以此第四静虑为毗钵舍那的所依、所缘，以此第四静虑为毗钵舍那的“车乘”而达到阿拉罕道果。实际上捨断无明随眠的是阿拉罕道；然而，因为 对无明随眠的捨断是依靠第四静虑所摄捨受而引发的，故说 第四静虑所摄捨受能捨断无明随眠。这是随顺其意图而作此说。² 故经文中说“因为那样，他

¹ 目空一切妄自尊大者尤喜如此。比如释迦牟尼在四部尼柯耶中只说“它空”从未说“自空”（巴利论藏也从未说“自空”），有妄自尊大者非要另起炉灶高唱“自空见”、甚至以此贬抑“它空见”，不惜踩着释迦牟尼来抬高自己，如此做派未免太江湖。

² 本节从两个角度解释 为何不说第四静虑的捨受 眠伏有无明随眠：①因为无明没机会在此第四静虑捨受中转起，所以此第四静虑所摄捨受中 没有无明随眠需要被捨断。 ②以第四静虑为基础而获得阿拉罕道，此阿拉罕道之力永断无明随眠；随顺其意图而说 第四静虑的捨受 不眠伏有无

捨断无明”。

对 以第四静虑为基础而勤奋修观 志在涅槃的比库 而言，第四静虑所摄捨受 倾向于激发阿拉罕道果、不倾向于激发无明，所以不说 无明随眠 眠伏于 第四静虑所摄捨受 中。¹

关于静虑和禅支等

(1) 诸静虑各自相应的受

受可以分为 **sukha**[乐]、**dukkha**[苦]、**somanassa**[悦]、**domanassa**[忧]、**upekkhā**[捨]五种。禅修者在成就第四静虑之前，就已捨断生理上的

明随眠。这是中部义注的说法，并且随顺论教法。

英本中上述两个解释角度是交叉陈述的，再加上英译者嗜好多层嵌套复杂从句，所以文脉混乱不堪，兹整理后扼要意译如此。

¹ 中部义注云：比库以第四静虑镇伏无明随眠，以彼静虑善镇伏无明随眠后[修毗钵舍那]，以得阿拉罕道永断无明随眠。

dukkha[苦]和 sukha[乐]，并且止息了心理上的“somanassa[悦]”和“domanassa[忧]”。这意味着第四静虑中全无前四种受，唯有捨受。至于前四种受是何时被捨断的，可以解说如下：

在禅修者达到初静虑之前、近行三摩地第一次转起时，诸如僵硬、疼痛、痒等身体苦受和忧等心理苦受都已被去除。但初静虑近行三摩地尚不够强，禅修者若遇违缘仍生忧苦，转起第二静虑近行三摩地时方才完全离忧受。齐此以去忧得除遣。转起第三静虑近行三摩地时远离“pīti[喜]”并且捨断身体乐受；此喜依靠身体而生，导致极强的身体快感持续延续，由心发现妙受¹。在此近行三摩地之后继续禅修，则成就离喜的第三静虑；由于喜的消失而导致身体乐受消失。转起第四静虑近行三摩地时离 somanassa[悦]受，唯余捨受。第四静虑唯与捨受相应。

简要而言的顺序是：接近初静虑时离 dukkha[苦]受，接近第二静虑时离 domanassa[忧]受，接近第三静

¹ Therefore, Pīti which has occurred depending upon the material form or bodily structure cause by mental consciousness, having found the good sensations, extremely good physical pleasure continues to abide. 此句末学不知所云，兹且硬译。

虑时离 sukha[乐]受,接近第四静虑时离 somanassa[悦]受。

(2)禅支如何通于止和观

法施的回答中讲到了禅支,现在就禅支作详细讲解。在本中心的禅修者中既有已得静虑者、也有从未修习静虑者,已得静虑者容易理解下面的讲解,从未修习静虑者就难了。

奢摩他初静虑有寻、伺、喜、乐、一境性五禅支¹;在纯观禅修深化到确认智的阶段时,亦能清楚地发现此五禅支。确认智 确认和照出 名色无常苦无我的真实本性;在确认智所观照的感觉转起时,寻、伺、喜、乐、一境性 五者也都明显地生起。

奢摩他第二静虑离寻和伺,唯有喜、乐、一境性三种禅支,且第二静虑的喜&乐比初静虑的更强。在纯观禅修深化到‘未成熟的生灭智’的阶段时,亦有特别明显

¹ (五种受中的)‘乐受’对应(五禅支中的)‘喜禅支’,‘悦受’对应‘乐禅支’;注意‘乐受’不对应‘乐禅支’。

的喜&乐；此时喜充满全身，轻安强烈得仿佛身体要飘起来一样。

奢摩他第三静虑离喜，而悦受极强，一境性也比之前更强。第三静虑只有乐和一境性两禅支。在纯观禅修深化到‘成熟的生灭智’的阶段时，亦有特别明显的乐禅支；此时的观照伴随着心的安宁的悦受，而无身体的强烈快感。

奢摩他第四静虑离悦受，故没有乐禅支，只有一境性禅支和捨受。从纯观禅修深化到‘破灭智’的阶段开始，一境性和捨受变得明显；到‘形成态中捨智’的阶段时，这两者变得比之前更显著、更清楚。形成态中捨智现前时不会生起身体的苦受，甚至有时某些疾病会因此痊愈，这方面已经有许多的案例；此时身心既无忧苦也无喜乐，只有平静中捨格外显著。与奢摩他第四静虑相比，‘形成态中捨智’亦离苦、乐、忧、悦受而只有捨受；已圆满成就‘形成态中捨智’的人，能以亲身经验而善知此事。

(3) 第四静虑的特性

在奢摩他第四静虑正受时 呼吸是停止的。与此类似,有些修观行者发现 自己在正念观照达到高潮时 呼吸会停止,其呼吸的停止 甚至也能被旁观者明确地发现。

第四静虑还有一个值得称道的特性: 由 upekkhā[捨]而导致的、具正念的、彻净的心的高贵状态。此处所谓的“upekkhā[捨]”不是指“捨受”,而是指 能令诸同起相应样态平等或平衡的法,也称“tatramajjhatacetasika[于彼中庸性心所]”。¹ 所谓“tatramajjhata[于彼中庸性]”是指于信和慧平衡、于精进和三摩地平衡等等。²

¹ 第四静虑相应心所中包括 于彼中庸性心所 和 (捨)受心所 两者;于彼中庸性心所 属于 25 善心所之一,(捨)受心所 属于 7 遍一切心心所之一。巴利语 upekkhā[捨]到底是指善心所还是指受心所 需要根据上下文判定。

² 能令菩萨道行者的慈悲和智慧平等或平衡的也是‘于彼中庸性心所’。能培育、强化‘于彼中庸性心所’的是 捨梵住四禅和形成态中捨智;也就是说,想要做到“悲智平等”, 慈梵住和悲梵住禅修是基础、捨梵住四禅和形成态中捨智是关键。菩萨道行者必须修得捨梵住四禅和形成态中捨智, 并且要生生世世累劫串习安住于捨梵住四禅和形成态中捨智,

如果智慧的思想太多，就会堕入怀疑主义；如果没有信心 就会不愿意修习此禅法；如果信心不足，修习时就不会勤奋、就会放纵心闲逛妄想，因此不得三摩地，更别提观智了。 反之，若人恭敬热忱地依循释迦牟尼所说的四念处方法而修习，则能强化平等中捨，从而令信仰和理性保持平衡，避免盲目迷信和偏激式理性两种极端。有了这种平衡性，就会有观智。

再者，如果在观照时**精进力过强**，三摩地就会不足，心就会掉举散乱 而不能稳定在应当观照的感觉对象上。如果初学者在观照某个感觉对象时 却想着观照另一个感觉对象，与此同时心却跳到了第三个感觉对象上，这样的话就难以累积足够的专注力；因此心会犹豫动摇、偏离正道。越是走神专注力就越弱、专注力越弱就越是走神，如此恶性循环岂会有观智？ 如果初学者仅仅专

才能培育出足够强的平衡悲智的真实能力，来满足成佛所需。若以悲梵住或捨梵住禅心为所缘 修习毗钵舍那至形成态中捨智，则可谓“双运/双修”，又岂是江湖伪菩萨们男女淫乱之“双修”!? 像某些“经论”那样 长篇累牍地吹大牛唱高调，能得到平衡悲智的真实能力!? 如果一个以菩萨道自居的部派，在其历史上竟无一个大师是以教导和弘扬捨梵住实修禅法而著称，就光知道谈空说有目空一切、妄自尊大贬他部为小乘，那岂非“伪菩萨道”耶!? 岂非欺世盗名耶!? 真心志求菩萨道的汉语佛教徒岂不细思恐极耶!?

注地凝视一个所缘，精进力就容易不足，昏沉睡眠就会溜进来，如此一来就不会有恰到好处的三摩地；所以也不会有观智。

基于上述两方面的原因，必须恰到好处地平衡精进力和三摩地力；平衡的窍门是：初修者既不同时总观许多所缘、也不只凝视一个所缘，而是应当随观两个感觉对象；比如腹部的“上升”和“下降”就是两个感觉对象，或者“坐姿”和“接触感”也是两个感觉对象。

如果像这样地随观两种感觉对象，名为“tatramajjhata[于彼中庸性]”的 upekkhā[捨]就容易强健有力；捨强健有力时，正念自然地获得惯性，无需刻意奋力为之。像这样地随观两种感觉对象，既不累人又能令觉照敏锐深刻。

达到生灭智的阶段时，无需奋力而观照亦强，此即是于彼中庸性的清楚显现。虽然在布施持戒闻法等日常善行活动中也有于彼中庸性，但在日常善心中（名为 upekkhā[捨]的）于彼中庸性心所显现得不那么清楚，即使是有知识的人也难以清楚地察觉到此捨。然而，达到生灭智阶段的修观行者即使是个文盲，也会

明确地注意到或察觉到平等随观之捨。¹

形成态中捨智的三种平等平衡性

在形成态中捨智的阶段，平等平衡性变得更明确。达到此阶段的修观行者，从腹部上下或任何其它显著的感觉开始，只需提策观照四五次或十次，^①然后就无需再提策或努力或刻意保持，观照靠自己的惯性全自动运转。这是形成态中捨智的第一种平等平衡性。

②《清净之道》巴本 657 页说：“bhayañca nandiñca vipphāya sañkhāresu udāsīno [捨弃怖畏和喜之后他于诸形成态[已然是]漠不关心的[中立的]]”。其中“bhayañca”即是怖畏之义，“nandiñca[喜欣]”即是“喜爱或执著”之义，“vipphāya[捨弃]”：放弃和除遣之后，“sañkhāresu”：于诸形成态，“udāsīno”：漠不关心的、淡然。

达到怖畏智的阶段之后，修观行者察觉到怖畏或导

¹ 本段中的捨是指善心所，不是指(捨)受心所。

致怖畏的因缘、也察觉到过患，感到厌倦而想要捨弃，并发起精进。所有这些在达到形成态中捨智的阶段时都被除遣了。在刚达到生灭智的阶段时还有观染和执著，但在达到形成态中捨智的阶段时执著就被去除了。如此，修观行者保持**无著无畏平等平衡**的观照。

③形成态中捨智的第三种平等平衡性是“泰然”，意即 无需提策或操心 而自然澹泊随观。

任它是苦受还是乐受，我只平等观照之。当形成态中捨智正流转时，无论苦乐、无论美丑 都能平等观照之。是故 **Dasamghottara Pāli** (p. 280)¹云：

“ Idha, bhikkhave, bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā neva sumano hoti na dummano, upekkhako viharati sato sampajāno.[比库们！在这里，比库以眼见色已，不喜不忧，中捨 具念 正知 而安住。]”

意译：“比库们！在释迦圣教里，比库通过眼看见色之后，[即刻]保持平等觉照如实正知，[就会]无喜无

¹ **Dasamghottara** 末学不知所云，此处所引巴利语应当是来自《**Aṅguttaranikāyo** 增支部 **Chakkanipātapāli** 第六集 **Paṭhamapaṇṇāsakaṃ** 第一个五十则 **Āhuneyyavaggo** 值得供养品 **Paṭhamaāhuneyyasuttaṃ** 第一值得供养经》。

忧。” 也就是说，比库眼见美色而不爱、眼见丑色而不厌。 那这是如何做到的呢？比库保持心平等平衡，不评价优劣高下，单纯地观照，就能做到。 为何能做到呢？因为比库认识到了真相，也就是在眼见色的当下以正念照见无常苦无我。 如眼见色如是，耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触、意知法 亦复如是。

像这样以中捨(淡然)而观照的能力是阿拉罕的秉性。不过当修观行者处于形成态中捨智的阶段而绵密观照时，也可以算作圆满成就中捨。 如果能以阿拉罕的风格来观照，你就有可能 如实了知¹。

《清净之道》中说，在确认和细察诸形成态时，以中立的态度 单纯地观照所发生的事。《清净之道大疏抄》说：“一如澹泊随观名色等形成态，同样澹泊返照此毗钵舍那²”。

在此有个口诀：“无著无畏平等观照，任苦任乐平

¹ it's possible to know **as such** if thou shall contemplate in the manner of an arahat. 这句话的意思是：凡夫如果能像阿拉罕般 淡然中捨地观照，就有可能迅速 如实了知依它起。

² 此句意谓：一如淡然随观所缘，同样淡然返照能观。 在返照能观的禅眼时，易生爱著执取，由禅眼极殊妙故，返照时实难淡定。

等观照，自然而然澹泊随观”。¹

总结起来，形成态中捨智的三种平等平衡性是：①观照任运自然，无需提策、无需操心；②观照时无欣无厌、无著无畏；③无论美丑善恶、无论苦受乐受、无论所观能观，皆能平等观照之，澹泊，泰然。²

名为于彼中庸性的中捨 令同起同在的诸样态互相平衡、互相随顺。具有这样的中捨的观照 被说为“彻净的观照”。³

¹ 这里的口诀和下面的总结当然不是直译，而是整体把握、会其神韵之后的意译。这一节段落次序略凌乱故有前后调整。

² 这三种平等平衡性不是你想要就有的，不是只靠奋力控制调整就能达到的！这三种平等平衡性是异熟果：时时处处 勤提觉照，绵绵密密 不打闲岔，做足功夫，火候到时，自然得此 中捨妙果。平等心不可求得，若求心平等，当场即是不平等心，平等心无所求故。……。

³ 这“彻净的观照”不是你想要就有的，不是单靠奋力控制调整就能达到的！“彻净的观照”是异熟果：只有辛苦地累积了足够多的 缺乏中捨的“不清净的观照”，才能得此 具足中捨的“彻净的观照”；只有壹壹 历尽 操心提策、执著观染、怖畏厌倦 之后，才能得此 澹泊泰然之观智。俗语有云：只见贼吃肉，不见贼挨揍。不经一番寒彻骨，哪得梅花扑鼻香。那些泡在特权社会中的人，下意识地觉得辛辛苦苦老老实实在地观照是笨蛋，总想走后门找捷径当人精，你当正法是拆呐红尘啊？！

有关样态之类比的问答

“ Suktāya panāyye, vedanāya kiṃ paṭibhāgo?”

“又，尊姊！什么是乐受的类比呢？”

“ Suktāya kho, āvuso visākhā, vedanāya dukkhā vedanā paṭibhāgo.”

“毗舍佉贤友！苦受是乐受的类比。”

“ Dukkāya pannāyye, vedanāya kiṃ paṭibhāgo?”

“又，尊姊！什么是苦受的类比呢？”

“ Dukkāya kho, āvuso visākhā, vedanāya sukhā vedanā paṭibhāgo.”

“毗舍佉贤友！乐受是苦受的类比。”

上述的问答并非意指苦受和乐受在本性上相同，而是显示两者间的“某种程度上的相似性”。所以 paṭibhāgo 一词可意译为“相似物[analogue]”，以彰显“某种程度上的相似性”之含义。 paṭibhāga 一词还有“对比”之义；就如同可以将高山与深谷做对比，也可将苦受与乐受做对比 而说“苦受是乐受的‘对比’”。

“又，尊姊！什么是不苦不乐受的类比呢？”

“毗舍佉贤友！无明是不苦不乐受的类比。”

苦乐受是粗，易见易解；捨受是细，难见难解。同样地，贪嗔是粗，易见易解；无明是细，难见难解。无明是隐藏的、不易看清的；贪嗔则是非常显而易见的，连旁观者都能看出一个人的笑是否含有淫欲。察言观色可辨贪嗔，却难晓无明。

每当渴爱执取转起时，无明必然同起同在，但无明比渴爱执取更深隐难见；每当贪或嗔转起时，无明必然同起同在，但无明比贪或嗔更深隐难见。所以法施就“难见难解”之义而说 无明是捨受的类似物。

“又，尊姊！什么是无明的类比呢？”

“毗舍佉贤友！明是无明的类比。”

¹ 为了兼顾 paṭibhāga 一词“类似”和“对比”二义，故译为“类比”。

每当在见、听、触、知的当下，就名色而生起颠倒妄思，此即是无明在运作。无明的 **paṭibhāga**(对比)是明。无明与明之相互对反，如同黑暗与光明之相互对反。在见、听、触、知的当下无观照的凡夫，颠倒妄思常乐我净；绵密观照而强化了三摩地的瑜伽行者，如实照见身心的本来面目：身心刹那至刹那生灭相续故无常、不可控故无我、**不优美故不净**。这样的智慧即是“明”。瑜伽行者勤修观照，正为得此观智之“明”。

明除遣无明，如同灯光除遣黑暗。观智除遣作为所缘随眠的无明，此即是明除遣无明的一种方式；道智根除无明，也是明除遣无明的一种方式。瑜伽行者一切加行一切所修，正为成就此道智之“明”。

“又，尊姊！什么是明的类比呢？”

“毗舍佉贤友！解脱是明的类比。”

解脱是指圣果[心]，圣果是圣道智所予异熟果，圣道智是最高的明。圣果和圣道在本性上极为相似，故说解脱是明的相似物。

“又，尊姊！什么是解脱的类比呢？”

“毗舍佉贤友！涅槃是解脱的类比。”

涅槃和名为解脱的圣果 都是至高无上的圣性；涅槃和圣果[心]都从烦恼结缚得离系解脱，烦恼既不能居于果心中、也不能以涅槃为所缘；涅槃和圣果[心]都远离诸漏、都是出世间、都是无记¹（无所谓善恶）；所以在上述诸方面两者是相似的。

换个角度而言，涅槃和圣果又有相互对反的方面。圣果是被合成的样态，能被改变或能被计算；涅槃是非被合成的样态，非被造作、非色、无因、不变、圆满。
² 圣果是能缘样态，能[作为无间缘]引生下一刹那的

¹ 圣道心是善，圣果心是无记，一切异熟果无论世间出世间摄 皆是无记。涅槃离造作故无所谓善恶，故说涅槃是无记。

² Ariyaphala is saṅkhata dhamma that can be altered or reckoned. Nibbāna, on the other hand, is asaṅkhata dhamma, the Unmade, the Immaterial, the Uncaused, the Unchangeable state of Perfection.

佛教英语中 reckon[计算/估计]一词通常是对巴利语 saṅkhā[计算]一词的英译，所谓“能被计算(can be reckoned)”可能是指：诸被合成的样态 能被壹壹互相分别/区别出来，反之 非被合成的样态不能被互相分别/区别

果心；涅槃是所缘样态，不能[作为无间缘]引生[下一刹那的]心。 圣果是无常生灭的，涅槃却是恒常的。 圣果即四名蕴，涅槃离任何蕴。 圣果是 **ajjhata dhamma**[内在样态]，是圣者对涅槃的内在的认识；涅槃却是 **bahiddhā dhamma**[外在样态]，是外在于任何有情的。

从上述角度分析，涅槃和圣果又相对反。但从 涅槃和圣果都达到终极、都完全摆脱轮回之苦 的角度而言，涅槃和名为解脱的圣果又相似。故说 涅槃是解脱的 **paṭibhāga**(对比/相似物)。

“Nibbānassa panāyye, kiṃ paṭibhāgo?”

“又，尊姊！什么是涅槃的类比呢？”

“Accayāsi, āvuso [accasarāvuso (sī. pī.), accassarāvuso (syā. kaṃ.)] visākha, pañhaṃ, nāsakkhi pañhānaṃ pariyaṃtaṃ gahetuṃ. Nibbānogadhañhi, āvuso visākha, brahmacariyaṃ, nibbānaparāyanaṃ nibbānapariyosānaṃ. Ākaṅkhamāno ca tvaṃ, āvuso visākha, bhagavantaṃ

开来。

upasaṅkamtivā etamattham puccheyyāsi, yathā ca te bhagavā byākaroti tathā naṃ dhāreyyāsi.”

“毗舍佉贤友！你超越问题了，你未能掌握问题的界限[/拿捏提问的分寸]。毗舍佉贤友！梵行[是]为了涅槃之浸入、涅槃之彼岸、涅槃之终点。而，毗舍佉贤友！如果你想要的话，你去见薄伽梵后应问此义，你应该依据薄伽梵记说的那样来忆持。”

由于毗舍佉提的是不应提的问题，法施驳回了此不合理的问题。未能掌握问题的界限[/拿捏提问的分寸] 意谓 如果再继续问下去就会永远也没完没了，只应问正确的和恰当的问题。过了头的问题应被驳回。

之所以说此问不合理是因为：觉者之法的八正道通向涅槃、导向涅槃，八正道是通向真实本身的路径。既然涅槃是最终的目的地，那么就不应再问什么是涅槃的相似物。

觉者之法（即：戒律、等持、智慧）以涅槃为终点，涅槃是决定不变的完美圣洁，无可超越，至高无上，没有什么能与涅槃并列。所以不应再问什么是涅槃的相似

物。

[高能预警解除]

尾声

显示本经命名的由来

在本经中，毗舍佉从什么是萨迦耶开始一个接一个地提出问题，法施一个接一个地回答问题，故称“vedalla[问答]”。记载 Mahākoṭṭhita[/Mahākoṭṭhika 摩诃俱絺罗]的提问和舍利弗的回答的经 也被命名为 Vedalla Sutta[问答经]，因为其篇幅较大，故名《大问答经》；本经篇幅较小，故名《小问答经》。

《小问答经》里体现在问答过程中的智慧，值得信赖依止，令人欢喜满意，《小问答经》可说是一种浓缩的经教法。

释迦牟尼的赞许

毗舍佉最后提了一个不合理的问题，这是为了试探法施所成就的智慧有多深。毗舍佉身为阿那含，当然知

道涅槃是终极，所以他接受了法施对此“非问”的否定，并以之为善说。毗舍佉后来去见薄伽梵并报告了上述全部问答的内容，结集经典时提到此事并予以记载。

薄伽梵对毗舍佉近事男这么说：

“ paṇḍitā, visākha, dhammadinnā bhikkhunī, mahāpañña, visākha, dhammadinnā bhikkhunī. Maṃ cepi tvaṃ, visākha, etamatthaṃ puccheyyāsi, ahampi taṃ evamevaṃ byākareyyaṃ, yathā taṃ dhammadinnāya bhikkhuniyā byākataṃ. Eso cevetassa [esovetassa (syā. kaṃ.)] attho. Evañca naṃ [evametaṃ (sī. syā. kaṃ.)] dhārehī.”

“毗舍佉！法施比库尼是贤智者；毗舍佉！法施比库尼是大慧者。毗舍佉！如果是我被你问此义理，我也会像法施比库尼所记说的那样来记说，就是此义，你就像那样忆持它。”

义注中说，薄伽梵这么说无非是在印可法施的所有回答；所以本经中法施所说之语应当被看成是释迦牟尼本人所说之语。显然，义注将薄伽梵的印可之语作为

证实本经内容的正确性的依据。¹

法施获说法第一比库尼之誉

后来，在一次四众云集的场合，薄伽梵宣布 法施 长老尼是释迦圣教中能说法的女弟子之上首，并授予法施 “比库尼中最佳说法者(Dhammakathiko)” 之誉。法施即是所谓“释迦圣教中说法第一(Etadagga)比库尼”，她能获得如此荣衔，依靠的是往昔的巴拉密：

在十万个长纪元以前的 Padumuttara[红莲胜上]正遍觉者的时代，法施的前世是一名女仆，她曾剪下自己的头发，用卖头发的收入供养 红莲胜上正遍觉者的上首声闻 Sujāta[善生]长老，并发愿成为 说法者中上首。女仆死后生于天界，在之后的近十万个长纪元里经历天上人间的轮回。 在 92 个长纪元以前 Phussa[意译：圆满吉祥如意华丽]正遍觉者的时代，她成为一名财政大臣（即毗舍佉的前世）的妻子，这位财政大臣受三位

¹ 中部义注云：觉者以如是语令此经成为胜者之语，如同以胜者之封印盖戳。

王子之命 负责监管供养觉者及其弟子们饮食的事宜。他们出于强烈的信仰而慷慨地做了双倍的供养。

在从那之后的 92 个长纪元里，她继续经历天上人间的轮回，直到当前这个长纪元。在 **Kassapa**[饮光]正遍觉者（释迦牟尼之前的上一位正遍觉者）的时代，她是 **Kikī**[蓝松鸦]王的七位公主中的老六，名叫善法 (**Sudhamma**)。蓝松鸦王是 **Kāsi**[迦尸]国的君主，其七位公主都对觉者的圣教有虔诚的信仰，所以她们都向父王请求出家。但是蓝松鸦王驳回了七位公主的请求，所以她们只能以居家者的身份修行。七位公主在其两万年的寿命中都一直保持独身持戒梵行。

第一位名叫 **Samani**[意译：女沙门]的公主 后来成为释迦牟尼教法中的大声闻，名叫 **Khemā**¹。 第二位

¹ 意译：安稳，新音译：柯玛，古音译：差摩，讖摩。释迦圣教比库尼中智慧第一者。参见增支部第一集 235-247 经(庄春江译)：

235. “比库们！我弟子比库尼资深者中，这第一的，即：摩诃波阇波提乔达弥。”

236. ……大智慧者中(，这第一的)，即：讖摩[Khemā]。

237. ……有神通的(第一者)，即是莲华色[Uppalavaṇṇā]。

238. ……持律者中(，这第一的)，即：玻桃者勒[paṭācārā]。

239. ……说法者中(，这第一的)，即：法施。

名叫 **Samanagotta**[意译：沙门种]的公主 后来也成为释迦牟尼教法中的大声闻，名叫 **Uppalavaṇṇā**[莲华色]。第三位公主名叫 **Bhikkhunī**，她后来成为释迦牟尼教法中持律第一的比库尼，名叫 **Paṭācārā**[意译：衣行]。第四位公主名叫 **Bhikkhudayika**[意译：比库施主]，她后来成为释迦牟尼教法中 **Khippābhiññā**[疾速殊胜智]第一的比库尼，名叫 **Kuṇḍalakesā**[意译：耳环头发]。第五位公主名叫达摩(**Dhammā**)，她后来成为释迦牟尼教法中穿粗衣第一的比库尼，名叫 **Kisāgotamī**[意译：乔达摩家族的憔悴女]，著名的芥子喻即是有关她的故事。第七位公主名叫 **Sanghadāyikā**[意译：僧伽施主]，她后来成为释迦牟尼教法中著名的大施主，名叫 鹿子母

240. ……修禅者中(，这第一的)，即：难陀。

241. ……活力已被发动者中(，这第一的)，即：索那。

242. ……天眼者中(，这第一的)，即：玻故拉。

243. ……快速通达者中(，这第一的)，即：玻大昆大拉给沙 [Kuṇḍalakesā]。

244. ……前世住处回忆者中(，这第一的)，即：玻大葛碧拉尼。

245. ……得达大通智者中(，这第一的)，即：玻大迦旃延。

246. ……穿粗衣者中(，这第一的)，即：居沙乔达弥 [Kisāgotamī]。

247. ……以信胜解者中(，这第一的)，即：信隔拉葛玛桃。

增支部义注 (PTS 1.361 页) 详细介绍了这 13 位长老尼。

毗舍佉¹，舍卫城东园鹿母讲堂即是她捐赠供养的。

排行第六的善法公主在其两万年的寿命耗尽后继续轮回天上人间，并在我们的释迦牟尼成就正遍觉之前投生为王舍城中一位富豪的女儿，长大成人后嫁给另一位富豪的儿子，即毗舍佉。她过着豪门贵妇的生活直到三十多岁，然后出家修行成就阿拉罕果，最终圆满了自己在十万个长纪元以前所发之愿：成为说法第一者。

在增支部义注中也有提到释迦牟尼赞扬法施的圣洁品质。

释迦牟尼在听许毗舍佉发言之后，如是赞扬道：“我的女儿法施已根除对过去现在未来诸蕴的渴爱。”之后那位觉者又说道：“已根除对过去现在未来诸蕴的渴爱的人，是诸漏已尽的圣者，值得供养。”

¹ 毘舍佉（Visākhā）是古印度用来给一年十二个月命名的星宿名，相当于中国古代二十八宿中的“氐宿”。古印度文化圈中经常用星宿名作名字，尤其是 Tissa/Phussa(鬼宿)星 因为在古印度文化中代表圆满吉祥如意，所以起名叫 Tissa/Phussa(古音译：底沙/补沙、弗沙、富沙)的不计其数；起名叫毘舍佉的也非常多，《巴利专名辞典》中收录的就有十几位。北传经常把 舍卫城的鹿子母毗舍佉近事女 和 王舍城的富豪毗舍佉近事男 搞混。

所以，依薄伽梵之意，法施比库尼所作的回答明确、真实、精准，值得信赖、堪为依止。

我们应当竭尽全力修习观照，以便领悟法的真谛。我们也要有信心，经历连续的勤奋禅修，我们一定能领悟真实法。

愿你们以此听闻《小问答经》开示的功德，都能勤勉禅修来领悟此经中的一切法，速得涅槃 而灭尽包括修习观智所生之苦在内的一切苦！

善哉！善哉！善哉！

[2016年9月29日22:39杀青]

汉译附录一、王舍城与竹林精舍

王舍城 Rājagaha

梵语 *Rājagṛha*, *Rajagriha*; 今称 *Rajgir*, 古音译“罗阅祇”; 位於今印度比哈尔省(Indian state of *Bihar*, Located at 25.03° N 85.42° E), 巴特那市(*Patna*)南侧。平均海拔 73 公尺, 四周有五山围绕。频婆娑罗王时, 由上茅宫城(*Kuwāgrapura*, 又称旧王舍城)迁都至此。摩羯陀国(*Magadha*)之都城, 本城出土遗留陶瓷, 可以追溯至西元前 1000 年, 但是当时人类活动的实情尚为无知。¹

王舍城是摩羯陀国的都城, 似乎曾有两个不同的城; 旧城是一小山上的城堡, 可能叫 *Giribbaja*[山栏城]², 非常古老, 传

¹ 见《巴汉词典》

² 《巴汉词典》*Giribbaja*, (*giri* 山+(*v*)*vaja* 牛棚), 【中】耆梨跋提, 原意为放牧之地, 摩揭陀(*Magadha*)都城的名字; 也称作“五山城(*Pañcācalaṅka-nagara*)”。*SnA.v.408./II,382.: Giribbajanti idampi tassa nāmaṃ. Tañhi Paṇḍava-Gijjhakūṭa-Vebhāra-Isigili-Vepullanāmakānaṃ pañcannaṃ girīnaṃ majjhe vajo viya ṭhitaṃ, tasmā "Giribbajan"ti*

说由一位叫 Mahāgovinda 的建筑大师布局(见 VvA. p.82; 然 D.ii.235 说此人建了七座城)。其山脚下的新城则显然是由频婆娑罗王所建。

.....

诸注疏解释说，只有在正遍觉者的时代和转轮王的时代，此城才有人居住，在其它时期则是亚卡(Yakkha[药叉])们的居所。此小山的北面即是 Dakkhināgiri 国(SA.i.188)。

释迦牟尼出家之后没多久，曾从 Anomā河徒步 90 英里(J.i.66)前往王舍城。频婆娑罗王遇见释迦牟尼在街上托钵，得知释迦牟尼的身份和志向后，频婆娑罗王请求释迦牟尼一旦成就所愿[成佛]就访问王舍城，释迦牟尼答应了此请求(见《Pabbajjā Sutta 出家经》及其义注)。所以在成就无上正遍觉后的第一年，释迦牟尼度化了 Tebhātika Jatilas 之后，即从

vuccati. 耆梨跋提：这是它[摩揭陀都城]的名字。般荼婆山(Paṇḍava)、鹫峰(耆闍崛山, 梵 *Griddhkūṭa*; 英 Vulture Peak)、负重山(Vebhāra 毘婆罗)、吞仙山(Isigili 伊师耆利)、毘富罗山(Vepulla)等五山围绕[王舍城]，好像牛栏似的，被称为山栏。

玄奘说旧城叫上茅城(Kuwāgrapura)，“山栏城”可能是最古的名字，后来才叫“上茅城”，“五山城”可能是一直作为译名使用。

Gayā[菩提伽耶]前往王舍城，受到频婆娑罗王及其随从的盛大欢迎。……正是在此次访问中，频婆娑罗王供养了竹园，释迦牟尼收了舍利弗和目犍连两大弟子(详见 Vin.i.35ff)；由于王舍城中大量居家者加入僧团，民众谴责释迦牟尼破坏了他们的家庭；不过这些责备只持续了七天。在这些出家剃度的人中就有 Sattarasavaggiyā[十七群比丘]和 Upāli[优波离]。

觉者释迦牟尼在王舍城度过了第一个雨安居后，又接着过了凉季和热季。民众厌烦于到处都能看见比丘，觉者知晓后，先去了 dakkhiṇāgiri[南山]，然后去往迦毗罗卫(Vin.i.77ff)。

根据《Buddhavamsa 觉者种姓》的义注，觉者在王舍城又度过了第三、第四、第十七和第二十个雨安居。之后他就以舍卫城作为总部，尽管他也常去王舍城。……

许多学处都是在王舍城制定的。释迦牟尼在逝世前最后一次到访王舍城时，未生怨王 Ajātasattu[阿闍世]正在盘算着攻打 Vajji[跋耆]人，未生怨王派出他的大臣 Vassakāra 前往觉者所在的鹫峰，询问自己的胜算(D.ii.72)。

释迦牟尼逝世后，以摩诃迦叶波为首的僧团选定王舍城的七叶窟为第一次结集之地，并得到了未生怨王的全心护持

(Vin.ii.285; Sp.i.7f.; DA.i.8f., etc.)。未生怨王也在王舍城起塔供奉自己分得的那份觉者舍利(D.ii.166)。……

王舍城是释迦牟尼时代的六大城之一，所以有许多重要的商路经过王舍城。其余五大城是 Campā[瞻波], Sāvatti[舍卫], Sāketa[沙计多], Kosambī[憍赏弥] 和 Benares[波罗奈斯] (D.ii.147)。

……

在释迦牟尼逝世时，王舍城有十八座大僧苑(Sp.i.9)……还有一座市政厅(J.iv.72)。城门每晚都关，关城门后就进不了城了 (Vin.iv.116f.)。王舍城有 32 主门和 64 小门(DA.i.150; MA.ii.795)，其中一门名为 Tandulapāla(M.ii.185)。王舍城外有一个大饿鬼城(MA.ii.960; SA.i.31)。

在释迦牟尼的时代，王舍城一直都有遭 Licchavi[离车族]入侵的危险，王舍城的防御工事由未生怨王的大臣 Vassakāra 予以加强。在释迦牟尼的时代，王舍城的人口是 1 8000 0000，其中一半在城内一半在城外，公共卫生状况不佳 (SA.i.241;

DhA.ii.43) ¹; 正因王舍城很繁华，六群比库才以此为本部 (Sp.iii.614)。王舍城未能幸免于瘟疫(DhA.i.232)。

……王舍城的民众有不少固定的节日，其中最著名的是 Giraggasamajjā 节。会有戏班子到访并表演七天。(参见 Uggasena 的故事)

释迦牟尼逝世后不久，王舍城就失去了往日的繁华和重要性。Sisunāga 王 迁都 广严城(Vesāli 吠舍厘)，Kālāsoka[黑无忧王]再迁都于 Pātaliputta[波吒厘子]城，此城即使在释迦牟尼的时代就已极具战略地位。当玄奘到的时候，他发现王舍城已荒废。

以上节译自《Pali Proper Names Dict 巴利专名词典》对 Rājagaha 的解释。下面给出《大唐西域记》关于王舍城的记载。

《大唐西域记》卷 9: 「初，频毘娑罗王都在上茅宫城也，编户之家频遇火灾。一家纵逸，四隣罹灾，防火不暇，资产废业，众庶嗟怨，不安其居。王曰：“我以无德，下民罹患，修

¹ 义注的写定年代较晚，所以义注中数字的用法就像《弥兰王问》中数字的用法那样夸张。

何德业可以禳之？”群臣曰：“大王德化邕¹穆，政教明察，今兹佃民不谨，致此火灾，宜制严科，以清后犯，若有火起，穷究先发，罚其首恶，迁之寒林。寒林者，弃尸之所，俗谓不祥之地，人绝游往之迹。令迁于彼，同夫弃尸。既耻陋居，当自谨护。”王曰：“善，宜遍宣告居人。”顷之，王宫中先自失火。谓诸臣曰：“我其迁矣。”乃命太子监摄留事，欲清国宪，故迁居焉。时吠舍厘王闻频毘娑罗王野处寒林，整集戎旅，欲袭不虞。边候以闻，乃建城邑。以王先舍于此，故称王舍城也。官属、士、庶咸徙家焉。或云：至未生怨王乃筑此城，未生怨太子既嗣王位，因遂都之。逮无忧王²迁都波吒厘城，以王舍城施婆罗门，故今城中无复凡民，唯婆罗门减千家耳。」(CBETA, T51, no. 2087, p. 923, a18-b6)

竹园 veḷuvane

……释迦牟尼在此竹园度过了第二、第三和第四个雨安居 (BuA.3)……此地十分安静，参加第一次结集的比库们在努力结

¹ 邕 yōng : (1).城郭四面有水，环抱而成池。(2).通“雍”。和睦。

² 应是“黑无忧王”。

集之后即于此地(Kalandakanivāpa[撒饵喂松鼠处])休息。……
(Vin.ii.289f).

……释迦牟尼逝世后，阿难陀在竹园住了段时间，在此期间讲说了《Gopakamoggallāna Sutta 守护者目犍连经》。

……

在释迦牟尼还在世时，竹园的大门口建起两座塔，分别供奉 Aññā Kondañña[憍陈如](SA.i.219)和 Moggallāna[目犍连](J.v.127)的舍利。

之所以叫竹园是因为其被竹子(veḷu)环绕。竹园被十八腕尺高的围墙环绕，有门户和高楼¹(SNA.ii.419; Sp.iii.576)。

释迦牟尼逝世后，Upāli[优波离]的弟子 Dāsaka[大象拘]住在竹园，并在竹园剃度了 Sonaka[苏那拘]和他的五十五名伙伴²。后来 Sonaka 从竹园前往 Kukkutārāma[鸡园](Mhv.v.115 f,

¹ holding a gateway and towers. towers 应是指钟楼之类的建筑，不是指塔婆/窣堵波。

² 《善见律毘婆沙》卷1〈1 序品〉：「优波离为初，诸律师次第持，乃至第三大众诸大德持，今次第说师名字：优波离，[10]大象拘，苏那拘，悉伽符，目犍连子帝须。」(CBETA, T24, no. 1462, p. 677, b17-20)

122; Dpv.iv.39)。

在竹园精舍的主建筑的其中一边 是一处叫 Ambalattika[芒果园]的建筑(MA.ii.635), 园内亦给修苦行的比丘建有 senāsana[坐卧处](MA.ii.932)。

据玄奘说, Kalandaka nivāpa[撒饵喂松鼠处](玄奘称其为 Karandavenuvana[迦兰陀竹园])就在王舍城北一里处。

撒饵喂松鼠处 kalandakanivāpe :

在此处定时撒饲料(nivāpa)喂松鼠。据说曾经有位国王在此处野餐, 喝醉后睡着了, 他的随从见状便四散而寻花摘果去也。不料酒气引来了一条蛇, 若不是树神化作一只松鼠喳喳叫着吵醒了国王, 此蛇就会从邻近的树枝逼近而咬到国王。出于感激, 国王下令从此以后定时喂养此地的松鼠。参见 UdA.60; SnA.ii.419.

以上节译自《Pali Proper Names Dict 巴利专名词典》对 Veļuvane 和 kalandakanivāpe 的解释。下面给出《大唐西域记》

[10]Dāsaka, Sonaka, Siggava, Tissa Moggaliputta. .

等关于迦兰陀竹园的记载。

《大唐西域记》卷 9：「山城北门行一里余，至迦兰陀竹园。今有精舍，石基甍室，东辟其户。如来在世，多居此中，说法开化，导凡拯俗。今作如来之像量等身。初，此城中有大长者号迦兰陀，时称豪贵，以大竹园施诸外道。及见如来，闻法净信，追昔竹园居彼异众，今天人师无以馆舍。时诸神鬼感其诚心，斥逐外道，而告之曰：“长者迦兰陀当以竹园起佛精舍，汝宜速去，得免危厄。”外道愤恚，含怒而去。长者于此建立精舍，功成事毕，躬往请佛，如来是时遂受其施。」(CBETA, T51, no. 2087, p. 922, a21-b2)

《翻译名义集》卷 7：「迦兰陀：《善见律》及《经律异相》云是山鼠之名也。时毘舍离（*Vaiśālī*）王入山，于树下眠。有大毒蛇欲出害王。于此树下有鼠下来，鸣令王觉。王感其恩，将一村食供此山鼠¹。乃号此村为迦兰陀。而此村中有一长者，居金钱四十亿；王即赐于。长者之号由此村故，所以名为迦兰陀长者也。《三藏传²》云：园主名迦兰，先以此园，施诸外道。后见佛又闻深法，恨不以园得施如来。时地神知其意，为现灾

¹ 此说近于南传。

² 即《大唐大慈恩寺三藏法师传》。

怪，怖诸外道，逐之令出。告曰：‘长者欲以园施佛，汝宜速去。’外道含怒而出。长者欢喜建立精舍，躬往请佛。」(CBETA, T54, no. 2131, p. 1167, c13-23)

北传的上述传说既不符合世间常情也不符合佛教义理。以世间常情而论，迦兰陀大长者既然“时称豪贵”，另外买个园林将这些外道迁过去就是了，何需“地神”搞怪，弄得“外道愤恚，含怒而去”？本可皆大欢喜，却出昏招与他人结梁子，做到大长者的有这么不通人情世故的吗？再说凡事有先来后到，就这么把别人挤出去，在此局面之下，佛陀会不考虑众生的讥嫌就这么接受此园的供养？就佛教义理而论，尤其是就大乘义理而论，菩萨的福德不可思议，该是菩萨的园子，外道们就算在菩萨未成佛前都住不成，何况成佛后！外道们踏进园子地都要冒烟，福报镇不住故。或者迦兰陀大长者当初刚想把园子供养外道，天神们晚上就来托梦阻止。相比之下，南传律藏的记载更可信¹。频婆娑罗王是佛的坚定拥护者，这是南北共许的，由频婆娑罗王把自己的园林供养给佛陀，期间并无波折，也无鬼神搞怪，这才合理。

¹ 见本讲记序分。

汉译附录二、重大术语汉译抉择

薄伽梵 **Bhagavant**

《巴利语汇解》：bhaga 意为祥瑞、吉祥、幸运，vant 意为具有、拥有；bhagavant 直译为“具祥瑞者”。

诸经律义注采用语源学的方法解释了 bhagavā 的六种含义：

1. 以具诸祥瑞（bhāgyavā'ti）故为 bhagavā；
2. 以已破坏（bhaggavā'ti）一切危险故为 bhagavā；
3. 以有诸福德（bhagā assa santī'ti）故为 bhagavā；
4. 以分别（vibhattavā'ti）一切法 故为 bhagavā；
5. 以亲近（bhattavā'ti）诸过人法 故为 bhagavā；
6. 以已除去诸有（bhavesu vantagamano'ti）故为 bhagavā。

（Pr.A.1 / Vm.142-4）

在巴利圣典中，通常用 **Bhagavā** 来尊称释迦牟尼。

《巴汉词典》：Bhagavant: (bhaga 吉祥/幸运的+vant 具有),【阳】具有吉祥的人(古义译：众佑，世尊。古音译：婆伽婆、婆伽伴、薄伽梵。)

Bhagavā jānaṃ jānāti passaṃ passati cakkhubhūto
ñāṇabhūto dhammabhūto brahmabhūto vattā pavattā
atthassa ninnetā amatassa dātā dhammasāmī Tathāgato 薄
伽梵是 知所应知者，见所应见者，具眼者，具智者，具法者，
具梵者，说者，宣说者，义之指导者，与不死者，法主，如来。

Nd1.142, 466.、 Sp.pārā.I,123.、 Vism.210. : “ (1) Bhāgyavā
具足祥瑞(具有 生起世间出世间之乐而得达彼岸的施戒等的吉
祥之德); (2) bhaggavā yutto 具足破坏(贪瞋痴、一切恶法);
(3) bhagehi ca 吉祥相应(成就百福特相的色身); (4)
vibhattavā 以分别(诸法); (5) bhattavā 具足亲近(天住、梵
住、圣住，身、心与执著的远离，空、无愿、无相三解脱，及
其他一切世间出世间的过人法); (6) vantagamano bhavesu
Bhagavā tato”ti. 由 已除去诸有(bhavesu vantagamano’ti)
故为薄伽梵。 Nd1.144、 Sp.pārā.I,125.、 Vism.212. :
bhavesu vantagamanoti vattabbe bhavasaddato bhakāraṃ,
gamanasaddato gakāraṃ, vantasaddato vakārañca dīghaṃ

katvā ādāya Bhagavāti vuccati. 「有中舍离旅行者（bhavesuvantagamana）」：但现在取 bhava[有]的 bha 字，取 gamana[旅行]的 ga 字，取 vanta[舍离]的 va 字，再将 a 变成长音的ā，故称 Bhagavā[薄伽梵]。

问答 Vedalla

即是所谓“九分教”中的最后一种。南传九分教是指①sutta 契经②geyya 应颂③veyyākaraṇa 记别④gāthā 讽颂⑤udāna 自说⑥itivuttaka 如是语⑦jātaka 本生⑧abbhutadhamma 希法⑨vedalla 问答。此见于《律藏·经分别·大分别》：

“ Ko nu kho, bhante, hetu ko paccayo, yena bhagavato ca vipassissa bhagavato ca sikhissa bhagavato ca vessabhussa brahmacariyaṃ na ciraṭṭhitikaṃ ahoṣī ” ti? “ Bhagavā ca, sāriputta, vipassī bhagavā ca sikhī bhagavā ca vessabhū kilāsuno ahesuṃ sāvakānaṃ vitthārena dhammaṃ desetuṃ. Appakañca nesuṃ ahoṣi suttaṃ geyyaṃ veyyākaraṇaṃ gāthā udānaṃ itivuttakaṃ jātaṃ abbhutadhammaṃ vedallaṃ.

Apaññattaṃ sāvakaṇaṃ sikkhāpadaṃ. Anuddiṭṭhaṃ pātimokkhaṃ. “尊师！以何因缘，毘婆尸[彻观]薄伽梵、尸弃[孔雀]薄伽梵、毘舍浮[胜吼牛王]薄伽梵之梵行不久住耶？”“舍利弗！毘婆尸薄伽梵、尸弃薄伽梵、毘舍浮薄伽梵，疲厌而不广为弟子说法，彼等仅有少量的①契经②应颂③记别④讽颂⑤自说⑥如是语⑦本生⑧希法⑨问答，不为弟子们制立学处，不诵别解脱律。”

北传旧译所谓“九分教”和“十二分教”以及玄奘所译的“十二分教”彼此互有出入，与南传的出入当然也不少，兹繁不述，单说最后一种。北传最后一种是优婆提舍（梵 *upadeśa*，巴 *upadesa*），玄奘译为论议。隋慧远(523~592)所著《大乘义章》卷一释“十二部经”义，其中：「第十二者名优婆提舍。此名论义。问答辨理。名论义经。名义如是。」(CBETA, T44, no. 1851, p. 470, b8-9)。可见论议与问答是分不开的关系。所以北传的 *Upadeśa* [论议]和南传的 *vedalla* [问答]基本是一个意思，即南北传的“九分教/十二分教”的最后一种 基本一致。

形成态 **saṅkhāra** & 超异协同形成态 **abhisāṅkhāra** & 超异协同形成态识/业识 **abhisāṅkhāraviññāṇa**

Saṅkhāra 的字根构成是 *saṃ*[共/集/合/正/同时]+ *kar*[做/制作]，所以直译为“**协同造/一起作/和合制作/正做/同时做**”。*saṅkhāra* 对应的梵语 *saṃskāra* 古汉译为“行”，此译其实并无什么道理。若根据梵文字根 *saṃ + kṛ* 来译，与巴利字根义差不多相同；若根据北传语境，如《俱舍论》曰：“行名**造作**。”《大乘义章》卷二曰：“有为**集起**，目之为行。”《大乘义章》八曰：“**起作**名行。”也与巴利字根义差不多相同；不过若据《俱舍颂疏》一曰：“**造作&迁流**二义名行，据此义边，色等五蕴，俱合名行。”《俱舍光记》一之余曰：“若于**造作**，或约**迁流**，余四蕴亦名为行。”其中“迁流”之义多少算跟“行”字之义沾边。在南传语境下将 *saṅkhāra* 译为“行”不仅常常词不达意，而且有时造成句子读不通。末学反复抉择后认为应根据上下文译为“制备态/形成态/心形态”。下面节译 Buddhist Dictionary、PTS P-E dictionary 和《相应部·被吞噬经》《清净道论》的解释来说明。

Buddhist Dictionary

saṅkhāra: 此词根据上下文有不同的意思，应仔细辨别。

(I)此词或指“the act of ‘forming’ ‘形成’之行为”；或指“the passive state of ‘having been formed’ ‘已被形成’的被动状态”；或以上二义皆有。

1. 在依它起十二支中，saṅkhāra 有主动的方面，它形成业。它表示善恶身语意业。参见 S:12:2, 27. ……
2. ……
3. 此词也指五蕴中的第四蕴(saṅkhārakkhandha), 包括所有内心形成态，无论它们是否属于业识。参见 S:22:56, 79.¹
4. 此词进一步意指任何 依靠诸缘所形成的事物(saṅkhata[古译“有为”]), 包括一切世间存在。在著名的"诸形成态无常，诸形成态苦" (sabbe saṅkhāra aniccā ... dukkhā)中即是此义；此中 saṅkhāra 属于无所不包的术语 dhamma (事物)，因为 dhamma 还包括 非被形成的、不依靠诸缘的元素 (asaṅkhata-dhātu[古译“无为界”])也即 Nibbāna。

(II) Saṅkhāra 有时义指‘有意愿的努力’，例如在四如意足 (iddhi-pāda) 中，在 saṅkhāra-[有加行]和 asaṅkhāra-parinibbāyī[无加行-入灭者]中；在阿毗达摩术语 asaṅkhārika-[无加行的-]和 saṅkhārika-citta[有加行的-心]中，

¹ 根据 S:22:56 经、79 经，不能得出五蕴中的第四蕴包括所有内心形成态的结论，只能得出五蕴中的第四蕴 包括所有思心所（无论它们是否属于业识）的结论。

无加行=自发的，有加行=受激励的。

PTS P-E dictionary

Saṅkhāra 源自 *saṃ* 协同 + *kr* 作，此词吠陀中无有，但在史诗梵语和经典梵语中有 *saṃskāra* 一词，义为“preparation 制备”和“sacrament 神圣典礼”，并在哲学著作中有“former impression 往昔印象，disposition 性情倾向”之义。参考 *vāsanā* [熏习/习气¹]。

saṅkhāra 是佛教哲学中最艰深的术语之一。佛教哲学看待世界和事件的方式完全是能所交融的，这是东方特有的，所以几乎没有哪个西洋术语能精准地译出其义。我们只能以此词在各种上下文中的具体运用来表达其意趣，而非定死一个词作为确定的译名。

¹ *Vāseti*: [denom. fr. 源自 *vāsa* 香味 perfume] to perfume 用香味熏, to clean or preserve by means of perfumes 使用熏香的方法来清洁或保存, to disinfect 消毒(?) Vin.I,211 (here in the sense of “preserve, cure,” 此处的意思是“保存” probably as *vāseti* of *vasati*); II,120; J.IV,52 (*aṭṭhīni* 种子, for the sake of preservation 为了保存);

aṭṭhi:n. [Sk. 梵 *asthi*] 骨, 骸骨, 种核 [(植物的)种子;(果实的)核;(动物的)种]. (PTS P-E dictionary)

由此可见 **saṅkhāra** 一词本身就含“熏习”“种子”之意，所以末学强调“诸行”的“深度”和“自反馈”等高维特性，以反对北传将“诸行”扁平化、肤浅化。

saṅkhāra 直译为“制备，筹备”；用来指（识和身命的）协同因素，成分，成分之潜能；（复数）协同作用，因和合/诸缘之聚，见 S.III,87¹；（参 DhsA.156，彼处释 sa-saṅkhāra 义为：带有“ussāha 努力，payoga 方法/前行/加行，upāya 手段，paccaya-gahaṇa 缘-藪”）；合成物，积堆。

1. 对于某个给定的过程或结果的诸缘之积堆——例如(i.)造成生命或后有的 诸缘或诸特性之聚；任何事物的要素或元素(-saṅkhāra)，例如āyusaṅkhāra 寿命的元素[古译“寿行”]（见于 D.II,106；S.II,266；PvA.210）；bhavaṅkhāra[古译“有行”]，jīvitaṅkhāra[古译“命行”]，（见于 D.II,99, 107）。(ii.) 诸必要条件，诸前提；或 协同作用(协调行为)，身语意的前提：kāyasaṅkhāra, vacīsaṅkhāra, cittaṅkhāra/manosaṅkhāra[古译“身行”“语行”“心行/意行”]，分别指“呼吸”“寻和伺”“受和想”“因为彼等与……相应/先行于彼等”，见于 M.I,301 (cp. 56)；S.IV,293；Kvu 395 (cp. trsln 227)；Vism.530 以下；DhsA.8；VbhA.142 以下。

2. 五蕴之一，包括所有 citta-sampayutta-cetasikā dhammā [心相应心所法]²见于 Dhs.1 (cp. M.III,25)。然而正如 kāya 既

¹ 即是《相应部·蕴篇·第二十二蕴相应·第 79 被吞噬经》，详见下页。

² PED 此说错误，行蕴只包括除受想二心所外的所有心所。

代表身体也代表行为，同样地，称为 *saṅkhārā* 的具体的精神综合体也倾向于表达 有意图的思维活动的协调行为，此乃术语 *abhisāṅkhāra* 所隐含的意思。 在 M.III,99[中部第 120 经]中 *saṅkhārā* 是指 引起特定的往生的心的意志、意图； 在 S.II,82¹ 中说到的 [由一个进入了无明的人 所]造作 (*abhisāṅkharoti*[超异协同造作])的 *puññaṃ saṅkhāraṃ*[有功德的形成态]、*apuññaṃ saṅkhāraṃ*[非功德的形成态]、*āneñjaṃ saṅkhāraṃ*[不动形成态]，在 D.III,217 & Vbh.135 中被列为三种 *abhisāṅkhāra*²； 在 S.II,39, 360; A.II,157 中 *saṅkhārā* 等同于 *sañcetanā*[意图/意志]； 在 Miln.61 中 *saṅkhārā* 作为 *khandha*[蕴]被 *cetanā*[思](purposive conception 有意图的构思)取代； 在依它起十二支中的 *saṅkhārā* 被看成是 依循业果法则引生 *patisandhiviññāna*[结生识]的名蕴。……

3. *saṅkhārā*(复数)的通俗义。 在惯用语句“*aniccā vata saṅkhārā*诸形成态的确无常 *uppādavaya-dhammino* 法具兴衰性故” (D.II,157; S.I,6, 158, 200; II,193; Th.1, 1159; J.I,392,

¹ 即《相应部·因缘篇·第十二因缘相应·第 51 彻底深观经》。此下 PED 将 *apuññaṃ* 和 *āneñjaṃ* 印错了，兹依《彻底深观经》巴利原文改正。

² 三种 *abhisāṅkhāra* 即: *puññābhisāṅkhāra* 直译“有功德的超异形成态”，玄奘译“福行”；*apuññābhisāṅkhāra* 直译“非功德的超异形成态”，玄奘译“非福行”；*āneñjabhisāṅkhāra* 直译“不动超异形成态”，玄奘译“不动行”。

cp. Vism.527)中, saṅkhārā之义相当通俗,就是指“命/身命”;而 sabbe saṅkhārā义指“一切事物,一切身命,一切所创造的”。……因此 saṅkhārā在广义上是指由先存的诸因缘造作而成的一切事物。……在 S.II,178 中 sabbe saṅkhārā义指五蕴而详尽一切被合成的样态;……

《相应部·蕴篇·第二十二蕴相应·第 79 被吞噬经》:

Kiñca, bhikkhave, saṅkhāre vadetha? 又, 比库们! 为什么你们称它为形成态? Saṅkhatamabhisaṅkharontīti kho, bhikkhave, tasmā `saṅkhārā` ti vuccati. 比库们! ‘超异协同造作成所合成的[态]’, 因此被称为‘形成态’。Kiñca saṅkhatamabhisaṅkharonti? 超异协同造作成何等所合成的[态]呢? Rūpaṃ rūpattāya [rūpatthāya (ka.)] saṅkhatamabhisaṅkharonti, 以色性¹而超异协同造作成所合成的色; vedanaṃ vedanattāya saṅkhatamabhisaṅkharonti, 以受性而超异协同造作成所

¹ 将 rūpattāya [rūpatthāya (ka.)]译为“色性”是根据相应部义注对此句的注释(tathattāya rūpabhāvāya);义注接着说到:以形成态的特性[状语]而[由]诸缘之聚[主语][来]超异协同造作成[谓语]所合成的形成态[宾语]。此经篇幅较长且义理甚深,义注和疏抄对其的注解更是长篇累牍,此处篇幅所限不能彰其深意,惜哉。

合成的受； *saññaṃ saññattāya saṅkhatamabhisāṅkharonti*, 以想性而超异协同造作成所合成的想； *saṅkhāre saṅkhārattāya saṅkhatamabhisāṅkharonti*, 以形成态性而超异协同造作成所合成的形成态； *viññāṇaṃ viññāṇattāya saṅkhatamabhisāṅkharonti*. 以识性而超异协同造作成所合成的识。 *Saṅkhatamabhisāṅkharontīti kho, bhikkhave, tasmā `saṅkhārā` ti vuccati*. 比库们！‘超异协同造作成所合成的[态]’，因此被称为‘形成态’。

《清净道论·第十七说慧地品》的解释：¹

Saṅkhatamabhisāṅkharontīti saṅkhārā. Apica avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārasaddena āgatasāṅkhārāti² duvidhā saṅkhārā. “超异协同造作成 被合成的[态]”故为形成态。形成态有二种：（1）以无明为缘而有的形成态；（2）由于说形成态的语句而来的形成态。 *Tattha puññāpuññāneñjābhisāṅkhārā tayo, kāyavacīttasaṅkhārā*

¹ 《清净道论》此处(PTS 527)对 *saṅkhārā* 的解说是原搬照抄 阿毗达摩分别论义注《除遣痴迷·依它起分别第六》(PTS 0.135)的文句，仅在五处与彼有细微差别，这些细微差别显然是由于拼写方式不同或抄写时的不小心造成的，在义理上并无区别；具体见下几条脚注。

² 《除遣痴迷》作 *āgatasāṅkhārā cāti*。

tayoti ime cha avijjāpaccayā saṅkhārā. Te sabbepi lokiyakusalākusalacetanāmattameva honti.此中：（1）有福德的、非福德的、不动超异形成态三种，及身、语、心形成态三种，此六为以无明为缘而有的形成态；它们都只是世间的善不善意志力[思]而已。

Saṅkhatasaṅkhāro, abhisāṅkhatasaṅkhāro, abhisāṅkharaṇakasaṅkhāro, payogābhisāṅkhāroti ime pana cattāro saṅkhāra-saddena āgatasāṅkhārā.（2）复次，被合成的形成态，被超异合成的形成态，超异协同造作的形成态，有加行的超异协同形成态，这四种是由于说形成态的语句而来的形成态。Tattha "aniccā vata saṅkhārā" tiādīsu (dī. ni. 2.221, 272; saṃ. ni. 1.186) vuttā sabbepi sappaccayā dhammā saṅkhatasaṅkhārā nāma.此中：在“诸形成态的确无常”等句中所说的一切具有众缘的诸样态，名“被合成的诸形成态”。Kammanibbattā tebhūmakā rūpārūpadhammā abhisāṅkhatasaṅkhārāti aṭṭhakathāsu vuttā, tepi "aniccā vata saṅkhārā" ti (dī. ni. 2.221; 272; saṃ. ni. 1.186) ettheva saṅgahaṃ gacchanti. Visuṃ pana nesam āgataṭṭhānaṃ na paññāyati.在义注中所说的业所生的三地色非色诸样态，是“被超异合成的诸形成态”；这亦包摄于“诸形成态的确无常”的句子

中，然而不清楚彼各自的来处。¹
 Tebhūmikakusalākusalacetanā pana
 abhisāṅkharāṇakasaṅkhāroti vuccati, tassa “ avijjāgatoyaṃ,
 bhikkhave, purisapuggalo puññañceva saṅkhāraṃ
 abhisāṅkharotī ²” tiādīsu (saṃ. ni. 2.51) āgatatthānaṃ
 paññāyati. 复次，三地善不善意志力[思] 名为“超异协同
 造作的形成态”。其来处明确见于“诸比库，如果任
 何进入了无明中的人，超异协同造作有福德的形成态”
 (S.II.82. 《相应部·因缘篇·第十二因缘相应·第 51 彻底深观经》)
 等句。 Kāyikacetasiṃ pana vīriyaṃ payogābhisāṅkhāroti
 vuccati, so “ yāvatikā abhisāṅkhārassa gati, tāvatikā³ gantvā
 akkhāhataṃ maññe atthāsī ” tiādīsu (a. ni. 3.15) āgato. 由于
 身心的精进，名为“有加行的超异协同形成态”，它来
 自“去到特别制备所具有的那么远为止，去了那么远之

¹ 此句意谓：在契经中的“诸形成态的确无常”等句中所说的诸形成态，其各自的来处并未被说明；在义注中则说明了彼各自的来处是 业所生、心所生、时节所生还是食所生。

² 《除遣痴迷》作 purisapuggalo puññañce abhisāṅkharotī, 《相应部》原文作 purisapuggalo puññaṃ ce saṅkhāraṃ abhisāṅkharoti, 显然《除遣痴迷》脱漏了宾语 saṅkhāraṃ。

³ 《除遣痴迷》作 tāvatikaṃ, 与《增支部》原文和《大义释义注》引文相同。

后车轴无损而住立” (A.I.112. 增支部第三集第 15 经)等句。
 Na kevalañca eteyeva, aññepi “ saññāvedayitanirodhaṃ
 samāpajjantassa kho, āvuso visākha, bhikkhuno paṭhamam
 nirujjhati vacīsaṅkhāro, tato kāyasaṅkhāro, tato
 cittasaṅkhāro ” tiādinā (ma. ni. 1.464) nayena
 saṅkhāra-saddena āgatā aneke saṅkhārā¹.不只是此等理趣
 而已,也有其它由于说形成态的语句的理趣而来的种种
 形成态,如“毗舍佉贤友!入想受灭的比库语形成态第
 一个被灭,其后是身形成态,其后是心形成态。”
 (M.I.302.) 等。 Tesu natthi so saṅkhāro, yo
 saṅkhatasaṅkhārehi² saṅgahaṃ na gaccheyya,然而此等一
 切形成态,无不摄在被合成的形成态中。³…….

综上所述,将 saṅkhāra 译为“协同形成态”最能彰显缘
 起缘生之见地,不过方便起见末学简记为“形成态”。如此一

¹ 《除遣痴迷》作 nayena saṅkhārasaddena āgatā anekasaṅkhārā, 这
 只是拼写方式不同,意思完全相同。由于 saṅkhārā 是阳性复数主格,当
 anekasaṅkhārā 分开写时,修饰它的形容词 aneka 应变格为 anekā, aneke
 是复数宾格,疑此处《清净道论》巴本写错了一个字母。

² 《除遣痴迷》作 saṅkhatasaṅkhāre, 作单数位置格;《清净道论》是
 作复数从格,或者 hi 只是副词“的确”,所以仍作单数位置格。

³ 以上为末学从巴利语重译,叶均译文义晦故不用。

来，就应将 **abhisāṅkhāra** [abhi+sāṅkhāra]译为“超异协同形成态”。**abhisāṅkhāra** 通常是 **kamma** 的同义词；那为什么要将业称为“超异协同形成态”呢？末学认为可以从如下的角度理解：

①一个善业要被造下才能形成，不能说一个善业未造前就已经有了，所以业当然算是一种形成态；造业绝非单凭思心所就足矣，思心所要协同诸心所、众缘聚齐才能形成业，所以叫协同形成态；然而业能引当来异熟、而其它形成态则不能，所以业可谓是胜进的形成态。“假使百千劫，所作业不亡；因缘会聚时，果报还自受。”业有“不亡”/“被累积”的特殊性、而其它形成态则没有，所以业可谓是特殊的形成态。由此，业可谓是“特殊胜进(abhi-)”的形成态，即：业是“殊胜形成态”，换句话说，“殊胜形成态”是“业”的异名。由于“殊胜”一词在大乘语境下被赋予了强烈的褒义的感情色彩，而此处所谓的“特殊胜进”并无任何感情色彩；所以末学使用“超异”一词代替“殊胜”一词，即：超异协同形成态=业。

②需要依靠许多缘，一个善业才能被造下而形成；在形成该善业的诸缘中，思心所是最主要的，它决定着业的善恶，所以常说业等于思心所。就凡夫而言，在所有6种心路过程中的速行阶段的思心所 都有累积业的作用；而有分、死亡、结生 等离路心 作为异熟心，其思心所都不具有累积业的作用；阿拉罕圣者的思心所在任何情况下都不具有累积业的作用。所以不

能在业和思心所间永远划等号。那么为了区别“业”和“思心所”而引入“超异协同形成态”一词就有必要了。

“业”的字面义是“造作”，但不区别“所造作”和“能造作”，因为皆有此二义；引入“超异协同形成态”一词就能强调“所造作”之义，而区别于“思心所”的“能造作”之义。或者说，kamma[业]包括主动和被动两方面(能造&所造)：(凡夫速行心的)cetanā[思]和 abhisāṅkhāra[超异协同形成态]。

既然 abhisāṅkhāra 通常是业的同义词，那么 abhisāṅkhāraviññāṇa[直译“超异协同形成态识”]就可义译为“业识”，所以摩诃慈尊者在本讲记中将其意译为“善恶业累积识”是非常合理并且贴切的。

“业识”一词是汉土佛门的常用术语，从《大乘起信论》和《释摩诃衍论》，到各宗祖师们对大乘经论的各种疏解，再到《宗镜录》，乃至禅门各种语录、各种传灯录……凡此种种，无不是在真常唯心的见地下使用“业识”一词、无不是在说“万法归一、当体不二”（真常心是业识的自体），这与南传所说的“善恶业累积识”实乃貌合神离！未能逮住南传根本理路的人，很难区分二者；此事亦非三言两语所能说清，暂且按下不表。此外，《瑜伽师地论》卷九讲“缘起体”时说到的“随业识”，倒是与南传所说的“善恶业累积识”似有结构对应

关系，在见地上也无明显的根本冲突，在理上似乎还略有些相通。可惜末学当下水平所限，不能堪梵本，尚无力详加论述。

在此需要说明的是，“识”虽有“眼识”“意识”“业识/善恶业累积识”等种种不同名称，“识”的自性却只有一种。因为“识”是甚深复杂的高维存在，“眼识”只是单就“识”的一个维度/一种功能而言；同样，所谓“善恶业累积识”也只是单就“识”的一种功能而言。义注中说“indriya 机能根”一词有“控制/限制”之义，当“识”被眼机能根限制时就称为“眼识”，这有点像一个中央解码器通过不同带宽的滤波器来接受所有外部信号；此中央解码器在处理不同频段的外部信号时处于不同的工作模式下、表现出不同的功能。诸根门就好比不同带宽的滤波器，识就好比中央解码器。如同中央解码器本身就有寄存器，识自性就有累积善恶业的功能；但不能说“眼识”或“意识”有累积善恶业的功能。“眼识”“意识”“业识”等种种不同名称，是从各自的角度来片面地描述“识”的一个侧面/一个维度/一种模式，“识”本身作为甚深复杂的高维存在实际上是符号语言无法描述的、是离言的！

因为必须强调“众生业果不相杂乱”的定则，所以绝不能说“全宇宙唯是一个识”，而宁可说“一人一个识”——这可不是什么灵魂论！简要而言，众生业果不相杂乱意味着每一个补特伽罗都有其主体间差别的绝对性和其内在高维结构

的动态相依性；每一个补特伽罗 实际上都是“一团”动态高维相依结构，此动态高维相依结构 绝非他宗所谓的“个体灵魂/命我/真我”，因为彼之“个体灵魂/命我/真我”都是“常” & “一”，而绝无“内在的动态相依高维结构”。此理甚深微妙难解难说，若于此详说十页尚不能阐明；然本书重点是 如实觉照六门以看透而捨断爱取，为避喧宾夺主，兹且按下不表。

被合成的 **saṅkhata**

此词对应的梵语 *saṃskṛta* 古汉译“有为”，意思是“有造作”；末学觉得此译未能曲尽幽微，还是译为“被合成的/所制备的”比较好。因为 **Saṅkhata** 是动词 **saṅkharoti** 的过去分词，而动词 **saṅkharoti** 的意思是“合成”“制备”：

Concise P-E Dict: **saṅkharoti**: [saṃ + kar + o] restores 重建/恢复; prepares 制备; puts together 合成。

PTS P-E dictionary: **Saṅkharoti**, [saṃ集/合 + kṛ造/作] to put together 合成, prepare 制备, work 作。

saṅkharoti 和 **saṅkhāra** 的梵文字根构成都是 *saṃ + kṛ*，巴利字根都有 *saṃ + kar*，所以 **saṅkhata**、**saṅkharoti** 和 **saṅkhāra** 这三个词是近亲。之前已述 **saṅkhāra** 译为“形成态”，那么

此处将 *saṅkharoti* 译为“合成”、*saṅkhata* 译为“被合成的”，就既符合字根义“*saṃ + kṛ* [协同造/一起作/和合制作]”，又能体现此三词之间的近亲关系。

Saṅkhata 加否定前缀 *a-* 构成 *asaṅkhata* [古译“无为”]，对应地末学新译为“非被合成的”。在南传语境下 *asaṅkhata-dhamma* [非被合成的样态] = *nibbāna* [涅槃]。对“*saṅkhata* [被合成的] 有为” & “*asaṅkhata* [非被合成的] 无为”之义的翻译和理解，事关对整个释迦圣教的正确理解，实在是需要长篇大论地深入探讨，不过在本书中为免喧宾夺主 暂按下不表，兹姑且译出 PTS P-E dictionary 对 *saṅkhata* 的解释：

Saṅkhata, [*saṅkharoti*¹ 的过去分词；梵 *saṃskṛta*] 1. put together, compound 合成的; conditioned 具有众缘的, produced by a combination of causes 由诸因的和合所产生的, “created,” brought about as effect of actions in former births 作为往昔业的果而生的 S.II,26; III,56; Vin.II,284; It.37, 88; J.II,38; Nett 14; Dhs.1085; DhsA.47. As nt. that which is produced from a

¹ *saṅkharoti*: [*saṃ + kar + o*] restores 重建/恢复; prepares 制备; puts together 合成。(Concise P-E Dict)

Saṅkharoti, [*saṃ* 集/合 + *kṛ* 造/作] to put together 合成, prepare 制备, work 作。(PTS P-E dictionary)

cause, i. e. the *saṅkhāras* 作为中性名词等同于形成态 S.I,112; A.I,83, 152; Nett 22. *asaṅkhata* not put together 非合成的, not proceeding from a cause 非出自因的 Dhs.983 (so read for *saṅkhata*), 1086; Ep. of nibbāna 涅槃的代名词 “the Unconditioned” 无条件的 (& therefore unproductive of further life 所以不产生后有) A.I,152; S.IV,359 sq.; Kvu 317 sq.; Pv III,710 (=laddhanāma[半名] amataṃ[无死甘露] PvA.207); Miln.270; Dhs.583 (see trsln ibid. 翻译同上), 1439. The discernment of higher *jhāna*- states as *saṅkhata* is a preliminary to the attainment of Arahantship 观照静虑相应诸样态为被合成的 是成就阿拉罕果的基础 M.III,244. Cp. *abhi*°; *visaṅkhita*; *visaṅkhāra*. -- 2. cooked 已烹的, dressed 已去毛待烹的 Mhvs 32, 39. -- 3. embellished 装饰的 Mhvs 22, 29.

彼彼超异喜欣 **tatratatrābhinandati**

tatra 是“彼，那”之义，故 *tatratatra* 直译为“彼彼”，依本经上下文义译，应为“处处”。 *abhinandati*(*abhi* 殊胜 + *nandati* 喜欣)是指特殊的且深隐的喜欣/乐著，它不像日常的

喜好耽乐那样 可以用意志来压制住、用决心来戒除，而只能靠观智镇伏、靠道智永拔；所以名为“超异喜欣”，以区别于“平常喜欣(日常的喜好耽乐)”。

合起来，“彼彼超异喜欣”意译就是“处处深隐乐著”。

“彼彼超异喜欣/处处深隐乐著”是 **tanhā** 渴爱的三大特征之一；因为渴爱具有①导致再生②与乐著&爱染伴生③在三界九地处处深隐乐著 这三大特征，所以渴爱是特殊且深隐的，不能把渴爱与日常所说的肤浅的贪欲混为一谈。比如思维不净可以镇伏淫欲 却不能镇伏渴爱，三果永拔淫欲随眠 却未拔渴爱随眠。由于阿毗达摩将各种贪婪、淫欲和渴爱都归于贪心所的名下，使得学人常常忘记了渴爱的深隐与特殊，而将渴爱混同于平常的各种贪心。

理解了渴爱的深隐与特殊，才能理解为什么只有修习毗钵舍那获得观智和道智 才能捨断渴爱。不修观照而只修各种仪轨、歌呗、戒禁、断食、肉体折磨，或以封建礼教在精神上自我逼迫，统统只能暂时压制“平常喜欣(日常的喜好耽乐)”、不能正断“超异喜欣”，故永无解脱。此外，单凭呵斥贪欲渴爱也不能正断“超异喜欣”（因为超异喜欣是离言的，任何言说皆于此力有不逮）。

有人认为，不需修离言观照而只需深入思考“一切所对境

不由自方所成 故空无自性/一切所对境由自识所变现”等哲理（虽然此等哲理很合逻辑），就能镇伏“超异喜欣”；“能正思择、最极思择”，就能正断“超异喜欣”而成就解脱。这其实是先以 思所成慧 偷换 毗钵舍那修所成慧，然后又妄图唯以思择入现观，殊不知坐在蒲团上思来择去想到驴年也还是个“念头”啊！

尽管在初修毗钵舍那时会运用默念/思忖/思所成慧，但毗钵舍那修所成慧本身不是推理思考判断、不是概念思维（不是个“念头”）、更不是逻辑归谬！毗钵舍那修所成慧本身远离、超越概念思维，毗钵舍那是离言照见、是“现量”不是逻辑“比量”，第四观智以上都是寂然详照。所谓“思择契经义、思择摩怛理迦义”“能正思择、最极思择”终究还是思所成慧、不是毗钵舍那修所成慧，是八正道中的正思维不是正念！若以 思所成慧 鱼目 毗钵舍那修所成慧，岂不堕相似法耶？居相似法而自傲者 深可悲悯。北传似乎一直无力区分正思维和正念观照（有时还混淆正三摩地和正念观照），这岂不成了唯有“七支正道”（甚至唯有“六支正道”）？！如是北传具足“八支正道”耶？

还有人认为，应当一边观照六门所缘，一边深入思考“当下所缘不由自方所成 故空无自性/当下所缘由自识所变现”等

哲理（虽然此等哲理很合逻辑），修出定解后继续强化深化之，当此定解之力够强时，凭此定解之力来断渴爱、拔随眠、得道果。此等说法貌似如理，实则大谬。

某些所缘确由自识所变现，比如修止禅时的白遍所缘，纯由禅修者想成；但当这些所缘由自识变现出来时，当场就转起了渴爱和执取。有实修体验者都知道，白遍似相极为光净鲜白、可爱可乐、不动（恒常），入白遍安止时，白就是我、我就是白；白遍圆满具足常乐我净。即使禅修者当场明确知道此白遍唯由自心想成（白遍想才能现、一不想它它就不现，实修过的都自知、不由他知），也丝毫无损白遍之常乐我净，故不能伏断渴爱和执取！

同样，已得白遍似相者 无论对于‘自己所对的白遍似相不由自方所成 故空无自性’的胜解力有多强，都丝毫无损白遍之常乐我净、故不能伏断渴爱和执取！ 于“白遍似相唯是自识所现”之见 或“白遍似相无自性”之见 得强力胜解者，若彼于濒死时作意修习 令白遍似相及上述强力胜解现前，彼必对白遍似相及上述见解生起渴爱执取；由如是所生渴爱执取故彼生欲界天——依然堕在三界轮回。

由此可知：对“当下所缘由自识所变现/不由自方所成 故空无自性”等哲理的定解，无伏断渴爱之力用！尚不能伏断，

何况永拔！其实任何定解之力都不能伏断渴爱，无论该定解是否合理！又奢摩他禅修从来不能伏断渴爱，“定解+奢摩他”也不能伏断渴爱；唯有直接照见刹那生灭相乃至能所俱灭相方能伏断渴爱，唯有以如是观智所引道智 方能正断渴爱。

此乃北传闻所未闻之法，中国佛教徒尤应深思此理而生悚惧。

生灭 **udayabbaya** & 破灭 **bhaṅga** & 灭尽 **nirodha**

世间的教授们大多认为这三个词是同义词，末学却不以为然。在日常生活巴利语的惯用法中，它们是同义词；在巴利语的阿毗达摩用法中，它们就不是同义词了。 举个类似的例子来说，**chanda** 和 **lobha/rāga** 在日常生活巴利语的惯用法中是同义词，都是“欲”的意思，即 **chanda** 也被用来指应受谴责的欲望。但阿毗达摩对其作了引申，用 **chanda** 特指意欲(动机)，用 **lobha/rāga** 特指贪欲/爱染(烦恼)。**lobha/rāga** 肯定是不善；**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** 属于 13 其它心所，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，chanda 只相应地承担彼善恶无记性）。

同样地，阿毗达摩对 udayabbaya[生灭]、bhaṅga[破灭]、nirodha[灭尽]这三个词作了引申定义，区别限定了它们的使用范围。其中，udayabbaya[生灭]是第四观智所见，bhaṅga[破灭]是第五观智所见，nirodha[灭尽]是第十四和第十五观智所见；观智的进展意味着认识发生机制和认知模式的根本转变，而存在论以认识论为前提，有什么样的认识模式 就有什么样的存在模式，所以说 不同观智所见的存在 其相貌乃是不同的。既然已经严格区别了第四观智、第五观智、第十四&十五观智，那么也应当区别 udayabbaya[生灭]相、bhaṅga[破灭]相和 nirodha[灭尽]。

udayabbaya=udaya[兴起]+vyaya[衰落]，所以第四观智所见之灭是 vyaya[衰落]。而且第四观智仅能见 所知之 vyaya[衰落]相，尚未能见 能知之 vyaya[衰落]相；直到第五观智才能 双照 所知与能知之灭——此第五观智所见之“能所俱灭”相 称为 bhaṅga[破灭]相，以区别于所知之 vyaya[衰落]相。第十四 & 十五观智 所见 是 无相——既无 vyaya[衰落]相 也无 bhaṅga[破灭]相，此无相是 一切名色之相都完全彻底灭尽，故称 nirodha[灭尽]。

在释迦圣教中，一个有情=“一团”依它起，这个有情=

这“一团”依它起、那个有情=那“一团”依它起，这“一团”依它起和那“一团”依它起 互为增上而又“泾渭分明(业果不相杂乱)”，并且任何“一团”依它起 都是既有广度、又有深度(e.g.现行 vs 随眠)、还有自反馈/嵌套(i.e.熏习/累积)的**复杂动态高维结构**。对于“这个有情”而言，nirodha[灭尽]不但是“这‘一团’依它起”在其全部广度上的灭，而且此灭涉及“这‘一团’依它起”的全部深度。nirodha[灭尽]不是某一特定现象刹那生灭的那种灭，而是在“这个有情”内的**所有名色现象**、在“这一团依它起”的全部广度和深度上、“**无余灭尽**”。无明、行、识、名色.etc 刹那刹那都在“灭(vyaya)”，但那种“灭(vyaya)”不是完全的和绝对的、不是“无余灭尽”，那种“灭(vyaya)”只是**某一特定缘生样态之刹那现起 衰落**下去了，并不涉及依它起的广度、更不涉及依它起的深度。

正因为 某一特定缘生样态刹那生灭的那种灭 只是一种 vyaya[衰落]、而不是 nirodha[灭尽]，所以 即使无明刹那刹那“灭(vyaya)”、而凡夫们依然刹那也不曾见谛得解脱。烦恼缠刹那刹那“灭(vyaya)”而不碍随眠，业刹那刹那“灭(vyaya)”而不碍累积……任何“一团”依它起 都是复杂高维存在，不但有层层相依的深度、还有反馈/嵌套（熏习/累积），若认为依它起是一种“唯现象论”就很难区分 vyaya 和 nirodha 之别；进一步来说，任何“一团”依它起 的**复杂性高维性** 不但体现

在其**流转**的过程和方式中，也必然地体现在其**还灭**的过程和方式中，所以必有四种沙门果之别、必有声闻与正遍觉者之别、必有“共通平等涅槃”和“特殊胜进涅槃”之别（详见下下页）；若认为依它起“唯是假名/施設（表象）”，这些就很难说通了；并且极易堕入“一时顿悟、一悟一切悟”之邪见，而这会根本否定整个声闻道。把依他起二维平面化 是外道对释迦圣教的“降维攻击”，可怜多少末法众生 跌落向天魔的“二向箔¹”！

综上所述，汉译 **vyaya**、**bhaṅga** 和 **nirodha** 这三个词时 应当设法有区别地措辞。玄奘将 **nirodha** 译为“灭尽”，与南北传的语境都相随顺，所以末学也采纳此译名。在《清净道论》叶均译本中，**bhaṅga** 被译为“坏灭”，此译名显得有些“温吞吞”、而与禅修体验不相随顺：第五观智所见之“能所俱灭”是雷霆万钧之灭、是势吞山河之灭，极度震撼，这与禅修者之前所照见的那种“温吞吞”的“衰落下去的过程(vyaya)”绝然

¹ “二向箔”是科幻小说中的一种“维度攻击”武器，利用“高维时空有 易向低维跌落的趋势”这一原理，来对一个星系进行“降维”攻击；比如向太阳系发射一张“二向箔”，则整个太阳系的四维时空就会向二维跌落，即整个太阳系中的一切存在之物都坍缩成二维平面——整个太阳系被毁灭。整个佛门有 向“低维的见解”跌落的趋势，末法众生极易倾向于“缘起唯是现象的缘起”“缘起唯假名”之类的肤浅见解，因为“依它起复杂动态高维结构”极难理解。

不同；第五观智所见之“能所俱灭”相 完全颠覆禅修者之前的世界观，于此“能所俱灭”之时，禅修者的旧世界观 崩溃破灭了、对生活的那种“隐隐的期待”破灭了，所以末学将 *bhaṅga* 译为“破灭”来表达这种意味。 而 *udayabbaya*=*udaya*+*vyaya*，其中 *udaya* 的本义是“兴起”，*vyaya* 的本义是“衰落”，所以第四观智所见之“生灭”是“兴衰”的过程。不过 *udaya* 若直译为“兴起”在阿毗达摩语境下常常会有歧义，译为“生起”则更符合南北传的语境；*vyaya* 若直译为“衰落下去”则太啰嗦，宜简要译为“灭去”，亦足以和“生起”相呼应。 如此“灭去”“破灭”“灭尽”这三个译名既都含有“灭”字、又能互相区别，而且也尽量生动地表达了各自的意趣。

达得触 *Sacchikiriya*

(梵 *sākṣāt-kriyā*), 【阴】北传古译“作证”“现证”。古译意在“亲自达得”，不幸的是“证”在现代汉语中通常是“证明”之义，与古义相去甚远。《清静之道》对 *sacchikiriya* 有明确的定义(*Vism.697.*): *Phassanāti adhigantvā " idaṃ mayā adhigata " nti paccakkhato ñāṇaphassena phusanā. Imameva*

hi atthaṃ sandhāya “ sacchikiriyaṃ paññā phassaṇaṭṭhe ñāṇa ”
[“触”是 当到达/获得时 使用智之触 通过亲身体验来 触，
然后有“我已到达/获得此”的言说；关联于此义，而说达得触慧 是在触的意义上的智。] 由此可知，sacchikiriyaṃ有“到达” / “获得” / “接触”之义，故末学新意译为“达得触”。

共通平等涅槃 **sāmañña nibbāna** & 特殊胜进涅槃 **visesa nibbāna**

sāmañña 既有“共通/壹性”之义也有“平等”之义，visesa 既有“胜进（导致进步的）”也有“特殊”之义。

“nibbāna[涅槃]”的字面意思是“熄灭”，此熄灭不但是依它起在其全部广度上的熄灭，而且此熄灭涉及依它起的全部深度，因而必包括现行熄灭和睡眠/业力熄灭两层；所以才有 sāmañña nibbāna 和 visesa nibbāna 的不同名称，用以从不同深度上描述依它起的熄灭。

所谓“sāmañña nibbāna[共通平等涅槃]”是从现行熄灭上讲，所谓“visesa nibbāna[特殊胜进涅槃]”是从睡眠/业力熄灭上讲。举例而言，须陀洹所见的涅槃、阿拉罕所见的涅槃和正遍觉者所见的涅槃，此三涅槃从现行熄灭上讲都是一样

的，此三涅槃从随眠熄灭上讲却是不一样的。具体来说：

一、须陀洹和阿拉罕和正遍觉者所见的涅槃之现起都是‘寂灭无相无转起’，此‘寂灭无相无转起’共通于须陀洹和阿拉罕和正遍觉者所见的涅槃，并且三者所见的‘寂灭无相无转起’之熄灭是一样的、三者所尝的寂静之味是**平等**的；所以 *sāmañña nibbāna* 最好译成“**共通壹性平等涅槃**”；不过本书为了简化而只写成“**共通平等涅槃**”。

二、须陀洹所见涅槃的随眠/业力熄灭 和阿拉罕所见涅槃的随眠/业力熄灭 显然不同（**殊异**）；阿拉罕所见涅槃并非一切习气全部熄灭、正遍觉者所见涅槃一切习气彻底熄灭，后者显然**胜过**前者；所以 *visesa nibbāna* 最好译成“**特殊胜进涅槃**”。

如同识的自性唯有一种，却有眼识、意识、业识等种种不同名称；涅槃的自性也唯有一种，却有共通平等涅槃、特殊胜进涅槃、有余依涅槃、无余依涅槃等等种种不同名称。

确认智 *sammasana-ñāṇa*

sammasana 源自 *sammasati*, *sammasati* 此的字根是 *sam*（正确地）+ *mas*（接触/感觉），所以 *Buddhist Dictionary* 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《清净道论》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”；这就成了梵语系佛教对汉译巴利语系佛教的单词级入侵：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”更清纯、更精准。

汉译附录三、干观者的经证与理证

干观者，巴利语 *sukkhavipassaka*，拆字作 *sukkha-vipassa-ka*，其中 *sukkha* 为“干燥的”之义，*sukkha-vipassa* 为持业释复合词，意为“干燥的观”“干观”。接尾词 *ka* 在此表示“作…者”“拥有…者”之意。因此，*sukkha-vipassa-ka* 义为“拥有干观的人”“作干观者”，简译作“干观者”。“干观者”这个词没有出现在原典中，而是常出现在义注中（如《显扬心髓》《五论义注》），它是对原典内容义理的正确描述。

《Abhidhammapiṭake 论藏 Puggalapaññattipāli 人施設巴利原典》：

① *Kathañca puggalo lābhī hoti ajjhattaṃ cetosamathassa, na lābhī adhipaññādhammavipassanāya?* 什么人是内心止的得利者，而不是增上慧法之观的得利者呢？

Idhekacco puggalo lābhī hoti rūpasahagatānaṃ vā arūpasahagatānaṃ vā samāpattīnaṃ, na lābhī lokuttaramaggassa vā phalassa vā. Evaṃ puggalo lābhī hoti

ajjhattaṃ cetosamathassa, na lābhī
adhipaññādhmavipassanāya. 在这里有一种人是诸色
俱行或无色俱行等至的得利者，而不是出世间道或果的
得利者。这样的人是内心止的得利者，而不是增上慧法
之观的得利者。

②Kathañca puggalo lābhī hoti
adhipaññādhmavipassanāya, na lābhī ajjhattaṃ
cetosamathassa? 什么人是在增上慧法之观的得利者，而不
是内心止的得利者呢？

Idhekacco puggalo lābhī hoti lokuttaramaggassa vā
phalassa vā, na lābhī rūpasahagatānaṃ vā
arūpasahagatānaṃ vā samāpattīnaṃ. Evaṃ puggalo lābhī
hoti adhipaññādhmavipassanāya, na lābhī ajjhattaṃ
cetosamathassa. 在这里有一种人是出世间道或果的得
利者，而不是诸色俱行或无色俱行等至的得利者。这
样的人是增上慧法之观的得利者，而不是内心止的得
利者。

③什么人既是内心止的得利者，也是增上慧法之观
的得利者呢？

在这里有一种人既是诸色俱行或无色俱行等至的

得利者，也是出世间道或果的得利者。这样的人既是内心止的得利者，也是增上慧法之观的得利者。

④什么人既不是内心止的得利者，也不是增上慧法之观的得利者呢？

在这里有一种人既不是诸色俱行或无色俱行等至的得利者，也不是出世间道或果的得利者。这样的人既不是内心止的得利者，也不是增上慧法之观的得利者。

《Pañcapakaraṇa-aṭṭhakathā五论义注》对此段的注释：

Lābhī hotītiādīsu – lābhīti lābhavā paṭilabhitvā ṭhito 已得到已住立。**Ajjhattaṃ cetosamathassāti** “内心止”：niyakajjhattasāṅkhāte 自己内在的被合成的[有为的] attano citte 在自己的心中 uppannassa 生起的 cetosamathassa 心的止 (samatha 奢摩他)。**Adhipaññādhammavipassanāyāti** “增上慧法之观”：adhipaññāsāṅkhātāya khandhadhammesu 作为被合成的[有为的]蕴法的增上慧 aniccādivasena pavattāya vipassanāya 无常时转起的观。**Rūpasahagatānanti** “色俱行”：rūpanimittārammaṇānaṃ 以色相为所缘的 rūpāvacarasamāpattīnaṃ 色界等至的。**Arūpasahagatānanti** “无色俱行”：na

rūpanimittārammaṇānaṃ 不以色相为所缘的
arūpasamāpattīnaṃ 无色界等至的。 Ettha ca paṭhamo
aṭṭhasamāpattilābhī puthujjano 在这里第一种：于八等至得
利的凡夫。 Dutīyo sukkhavipassakaariyasāvako 第二种：干
观者圣声闻。 Tatiyo aṭṭhasamāpattilābhī ariyasāvako 第三种：
于八等至得利的圣声闻。 Catuttho lokiyamahājano
veditabbo 第四种：应知[是指]世间的大王。

《人施設》所说的这四种人同样出现在《增支部》第四集
的第 92、93、94 经，意思完全相同，只是一二三四的排列顺
序不同而已。增支部的义注《Manorathapūraṇī 满足希求》在
解释此处（A II 92-93）的“内心止”与“增上慧法观”的义涵
时说：

ajjhattaṃ cetosamathassāti “内心止”： niyakajjhatte
自己内在的 appanācittasamādhissa 安止心三摩地。
Adhipaññādhammavipassanāyāti “增上慧法观”：
saṅkhārapariggāhakavipassanāñāṇassa 掌握诸形成态的观
智。（A-a II 325）。也即增上慧法观包括了观智和道果智。如
此按照经教法，《人施設论》所说的“是增上慧法之观的得利

者，而不是内心止的得利者”就是 不得安止而得掌握诸形成态的观智的人。这正是摩诃慈大师所说的“纯观乘者[巴利语 *suddhavipassanāyānika*，拆字作 *suddha-vipassanā-yāna-ika*，其中 *suddha* 在此意为“纯粹的”“不混杂的”，它与 *vipassanā* 合成持业释复合词 *suddha-vipassanā*，义为“纯粹的观”“纯观”。如此，*suddhavipassanāyānika* 意为“拥有纯观车乘的人(以纯粹的观作为车乘的人)”“制作纯观乘的人”“依纯观乘而行的人”，简译作“纯观乘者”。“纯观乘者”常出现在疏抄中，是“干观者”的同义词。]”。

又，在《增支部》第四集第 170 经《*Yuganaddha sutta* 双运经》（A II 156-57）中说有四种能得阿拉罕的修行方法：

……尊者阿难这么说：

“贤友们，凡任何在我面前记说达到阿拉罕果的比库、比库尼，全都以这四种方法，或以其中之一，以哪四种呢？”

贤友们，这里，比库修习以止为先的观。当他修习以止为先的观时 道生起，他实践、修习、多作彼道，当他实践、修习、多作彼道时 断除诸结、灭尽随眠。

Puna caparaṃ, āvuso, bhikkhu vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāveti. Tassa vipassanāpubbaṅgamaṃ

samatham bhāvayato maggo sañjāyati. So tam maggaṃ āsevati bhāveti bahulīkaroti. Tassa tam maggaṃ āsevato bhāvayato bahulīkaroto samyojanāni pahīyanti, anusayā byantīhonti.其次，贤友们，比库修习以观为先的止。当他修习以观为先的止时 道生起，他实践、修习、多作彼道，当他实践、修习、多作彼道时 断除诸结、灭尽随眠。

其次，贤友们，比库修习止观双运。当修习止观双运时 道生起，他实践、修习、多作彼道，当他实践、修习、多作彼道时 断除诸结、灭尽随眠。

其次，贤友们，bhikkhuno dhammuddhaccaviggahitaṃ mānaṃ hoti.于某一比库，对于法的掉举 坚执着 意。贤友们，总会有那一刻：当心内住、安住、成为一趣、等持时，彼道生起；他实践、修习、多作彼道，当他实践、修习、多作彼道时 断除诸结、灭尽随眠。

贤友们，凡任何在我面前记说达到阿拉罕果的比库、比库尼，全都以这四种方法，或以其中之一。”

此中的第二种方法是“修习以观为先的止”，增支部的义注《满足希求》在解释此处时说：

Vipassanāpubbaṅgamanti vipassanaṃ pubbaṅgamaṃ

purecārikam katvā samatham bhāveti, pakatiyā vipassanālābhī vipassanāya tathvā samādhim uppādetīti attho.

“以观为先的止”：令观先行、为先，完成后修习奢摩他。此乃‘本来已得观者 站立于观 然后令三摩地生起’之义。
(A-a II 346)

《增支部·双运经》所说与中部义注《Papañcasūdanīyā 增扩净除》在注释《Dhammadāyādasutta 法嗣经》时所说相同：

“修行方法”：有人修习以止为先的观，有人修习以观为先的止。怎么说呢？在此，有人先得近行三摩地或安止三摩地，这是止；他观彼及彼相应法为无常等，这是观。如是先止后观，因此说“他修习以止为先的观”。他修习以止为先的观之后 道生起，他实践、修习、多作彼道，当他实践、修习、多作彼道时 断除诸结、灭尽随眠。他如此地修习以止为先的观。

再者，有人于此尚未得前述的止，便观五取蕴为无常等，这是观。彼观圆满 则 心一境性 以在那生起的诸法中捨离所缘的方式 而生起，这是止。如是先观后止，因此说“他修习以观为先的止”。当他修习以观为先的止时 道生起，他实践、修习、多作彼道，当他实践、修习、多作彼

道时 断除诸结、灭尽随眠。他如此地修习以观为先的止。

1

修习以止为先的观之后 或 修习以观为先的止之后，在出世间道的刹那，止观成为双运。应如是地了解此处的修行方法。

此外，《相应部·十二、因缘相应·（七）小品·须尸摩经》谈到，一群比丘自述自己未得无色寂静解脱和世间五神通，是慧解脱者。巴利经文虽没有明确说这些比丘未得禅那，但相

¹ 此段逐句对译如下： *Idha panekacco vuttappakāraṃ samathaṃ anuppādetvāva pañcupādānakkhandhe aniccādīhi vipassati* 再者，有人于此尚未得前述的止，便观五取蕴为无常等， *ayaṃ vipassanā* 这是观。 *Tassa vipassanāpāripūriyā tattha jātānaṃ dhammānaṃ vossaggārammaṇato uppajjati cittassa ekaggatā* 彼观圆满 则 心一境性以在那生起的诸法中捨离所缘的方式 而生起， *ayaṃ samatho* 这是止。 *Iti* 如是 *paṭhamaṃ vipassanā* 观先 *pacchā samatho* 止后。 *Tena vuccati "vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāveti" ti* 因此说“他修习以观为先的止”。 *Tassa vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāvayato maggo sañjāyati* 他修习以观为先的止之后 道生起， *so taṃ maggaṃ āsevati...pe... bahulikaroti* 他实践、修习、多作彼道， *tassa taṃ maggaṃ āsevato...pe... anusayā byantīhonti* (a. ni. 4.170; paṭi. ma. 2.1) 当他实践、修习、多作彼道之后，诸结被断除，随眠灭尽， *evaṃ vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāveti* 他如此地修习以观为先的止。

应部义注《Sāratthapakāsinī显扬心髓》明确将其说为“无禅那的干观者” S-a II 117:

Paññāvimuttā kho mayaṃ āvusoti, āvuso, mayaṃ nijjhānakā sukkhavipassakā paññāmatteneva vimuttāti dasseti. “贤友啊，我们是慧解脱” [此句]表示“贤友啊，我们是无禅那的干观者而以慧[来]解脱”。

《显扬心髓》接下来又说：

Api pana tvam, susimāti idaṃ kasmā ārabhi 为何用“须尸摩啊！你”这句？ Nijjhānakānaṃ sukkhavipassakabhikkhūnaṃ pākaṭakaraṇattham 为了显明无禅那的干观比丘们。 Ayañhettha adhippāyo- na kevalaṃ tvameva nijjhānako sukkhavipassako 在此意思是：不是只有你[指须尸摩]是无禅那的干观者， etepi bhikkhū evarūpāyevāti 这些比丘也是。

“无禅那的干观者”并非南传经论及其义注独有，北传经论也有类似记载。《杂阿含·须深经》正文中明确说慧解脱阿罗汉未得禅那。《杂阿含经》卷 14：

「时，彼须深语比丘言：「尊者！云何？学离欲、恶不善

法，有觉有观，离生喜乐，具足初禅，不起诸漏，心善解脱耶？」比丘答言：「不也，须深！」复问：「云何？离有觉有观，内净一心，无觉无观，定生喜乐，具足第二禅，不起诸漏，心善解脱耶？」比丘答言：「不也，须深！」复问：「云何？尊者离喜，舍心住正念正智，身心受乐，圣说及舍，具足第三禅，不起诸漏，心善解脱耶？」答言：「不也，须深！」复问：「云何？尊者离苦息乐，忧喜先断，不苦不乐舍，净念一心，具足第四禅，不起诸漏，心善解脱耶？」答言：「不也，须深！」复问：「若复寂静解脱起色、无色，身作证具足住，不起诸漏，心善解脱耶？」答言：「不也，须深！」须深复问：「云何？尊者所说不同，前后相违。云何不得禅定而复记说？」比丘答言：「我是慧解脱也。」」(CBETA, T02, no. 99, p. 97, a5-21)

《成实论》卷 11 〈139 断过品〉：「如《须尸摩经》中说离七依处亦得漏尽，故知依欲界定亦得尽漏。」(CBETA, T32, no. 1646, p. 324, b16-18)。又卷 16 〈194 三慧品〉：「又《须尸摩经》中说“先法住智后泥洹智”，是义不必先得禅定而后漏尽；但必以法住智为先然后漏尽。故知除诸禅定。除禅定故说《须尸摩经》。」(CBETA, T32, no. 1646, p. 368, a3-6)

《瑜伽师地论》卷 18：「云何智慧能得清净？谓彼除灭能

染污心 乃至 能障究竟涅槃 五种盖已，即依未至、安住未至，如先所得苦集灭道诸无漏智，于诸苦中思惟真苦、乃至于道思惟真道，**便得无余三界离欲诸漏永尽**。如是由先所得智慧为依为导、能证清净。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 376, a23-29) 又卷 69:「复次唯依诸静虑及初静虑近分未至定，能入圣谛现观；非无色定。」(p. 682, b27-28) 又卷 100:「一切异生复有九依能尽诸漏。何等为九？谓未至定、若初静虑、静虑中间、余三静虑、及三无色，除第一有。¹」(p. 881, a8-10)

既然南传《相应部义注》和北传《杂阿含》《成实论》《瑜伽师地论》皆说 不得禅那也能得漏尽，可见干观/纯观是非常

¹ “初静虑、静虑中间、余三静虑”正是南传论教法所说的禅那五分法；“第一有”是指非想非非想处。根据《中部·逐一经》(M.iii.26)之义注所说“‘他等随观那些样态’：于非想非非想处 唯诸正遍觉者是逐一法观，非诸声闻；因此在这里当[释迦牟尼]开示时他说的是整体观。”菩提长老在其 中部英译本 note1051 中说“必须用此间接观法来观照第四无色等至，因为此等至极微细故 不能进入诸声闻的直接详照范围。唯有正遍觉者们才有能力直接随观它。”这意味着连舍利弗尊者也只能笼统回顾非想非非想处的名法；既然如此，那么尚且难以说上首声闻能以直接详照“第一有”的诸名法而得漏尽，何况其他声闻！故“除第一有”顺南传。卷 69 的说法和卷 100 的说法在字面上有矛盾，前者不顺南传，后者符合《逐一经》中所说的“逐一法观”。

古老的，应当是根本上座部未分裂前就已经存在了。

以上南北传经论所说之经证已十分明确，但仍有人因《相应部·三摩地经》中释迦牟尼之语而迷惑：

Samādhiṃ, bhikkhave, bhāvētha. Samāhito, bhikkhave, bhikkhu yathābhūtaṃ pajānāti. 比库们，应须修习三摩地。比库们，已正确专注的比库 能如实知。¹

有人将此句译为“比库们，应修习定。比库们，得定的比库 能如实知。”并将此句认为是 必须修习奢摩他(samatha)的证明。这就涉及到 samatha[奢摩他]和 samādhi[三摩地]和 samāhita[三摩晒多]的区别问题，以及 samādhi[三摩地]和 samāhita[三摩晒多]的翻译问题。

①先说翻译问题。上文中的 samādhiṃ 是 samādhi 的宾格；samāhito 则是 samāhita 的第三人称单数，samāhita 是动词 samādahati 的过去分词，samādahati 是由 sam+ā+dhā[(梵 dhā, dadh)放置/忍受]+a 构成，字根义为“完全放置/正确安置”，巴英辞典的解释是 To put together（置于一处）。所以

¹ 此段见于《相应部·三十五、六处相应·(十)六品·三摩地经》以及《相应部·五十六、谛相应·(一)三摩地品·三摩地经》。

samāhita 字面义为“已/被正确安置于一处”，也即“已置心一处”；此词玄奘音译为“三摩呬多”义译为“等引”（引生等故、等所引故 名等引，谓制伏五盖已、身心平等安和）。samādhi 玄奘音译为“三摩地”依字根义 译为“等持”（谓心住于一境平等维持也），玄奘之前的旧译格义翻为“定”。采用玄奘的译名可以明确地区分“等引(samāhita 三摩呬多)”“等至(samāpatti 三摩钵底)”“等持(samādhi 三摩地)”“止(samatha 奢摩他)”“静虑(jhāna 禅那)”“根本(appanā 安止)”“近分(upacāra 近行)”七者，奈何“汉传‘佛’教”一向不买玄奘的账，固执旧译而笼统颛顛地将上述七者都用“定”字指称；从而引发了严重的义理混乱，这种混乱而今又祸及南传。¹

②再说区别问题。《小问答经》中法施说“毗舍佉贤友！凡心一境性者，这是三摩地”；《清静之道》巴本 85 页：“三摩地是什么？三摩地有许多种类、有不同模式。如果一开头便试图作涵盖一切の詳細解答，不但不能达到

¹ 在汉语佛教圈还有一个更随性甚至任性的“术语”：禅定。禅定一词没有对应的巴利语，只是汉土本地“方言”，末学不知道他们用这个词具体指什么（此“方言”在不同人那里所指大有不同），末学拒绝使用禅定这个颛顛的“方言”。

其说明的目的意图，反使更陷于混乱。因此我仅应说：善心一境性为三摩地。……什么是三摩地的语义？以等持[samādhāna]之义为三摩地。为什么名为等持呢？即在一所缘上 平等[samaṃ]、平正[sammā]持[ādhāna]&安置1 北

¹ 此处叶均译文为：

一、什么是定

定是什么？定有多种。如果一开头便作详细的解答，不但不能达到其说明的目的，反使更陷于混乱。为了这种关系，我仅说：善心一境性为定。

二、什么是定的语义

什么是定的语义？以等持之义为定。为什么名为等持呢？即对一所缘而平等的平正的保持与安置其心与心所；是故以那法的威力而使心及心所平等平正不散乱不杂乱的住于一所缘中，便是等持。

三、什么是定的相、味、现起、足处

什么是定的相、味、现起、足处？这里的定是以不散乱为（特）相，

传《俱舍论》卷四云：“三摩地谓心一境性。”《瑜伽师地论》卷十一云：“三摩地者，谓于所缘审正观察心一境性。”

综上所述，“三摩地”与“心一境性”在南北传中都是同义词；而“一境性”是“遍一切心心所（遍行心所）”，所以三摩地遍于一切心，即无论散乱心还是不散乱心、无论善心还是不善心、无论止还是观都有三摩地；三摩地多是已制伏五盖引生身心平等安和的三摩地，俱摄根本近分与世间出世间；三摩钵底通常是指世间的色界四静虑加无色界四静虑，以及出世间果定，唯摄根本不摄近分；禅那/静虑不但通于奢摩他和毗钵舍那，而且俱摄根本近分、通于世间出世间；奢摩他的涵义则通常是最窄的，一般特指将心止住于单一概念所缘；“根本(*appanā*安止)”和“近分(*upacāra*近行)”通常仅限于奢摩他的范围。

下面从阿毗达摩的角度再单独详细说明 *samatha*[奢摩他]和 *samādhi*[三摩地]的区别问题。究竟而言，三摩地就是一境性心所，一境性心所是遍一切心心所，遍一切心心所既能以概念(*paññatti*)为所缘，也能以究竟法为所缘；所以一境性心所既

以消灭散乱为味（作用），以不散动为现起（现状），依照「乐者之心而善等持」的语句，故知乐为定的足处（近因）。

能以概念、也能以究竟法为所缘。以概念为所缘的一境性心所就称为奢摩他三摩地，以究竟法为所缘的一境性心所就称为毗钵舍那三摩地。无论奢摩他三摩地还是毗钵舍那三摩地，归根结底都是一境性心所；但是不能在奢摩他和三摩地之间划等号（定≠止）¹、不能将三摩地仅仅局限为奢摩他。所以《相应部·三摩地经》中释迦牟尼之语只能证明必须修习三摩地、不能证明必须修习奢摩他。

以概念为所缘的一境性心所，在未被奢摩他禅修强化而很弱时就是散乱心，在已被奢摩他禅修强化时就称为近行[近分]三摩地，在足够强时就称为安止[根本]三摩地。

在未修足觉照时，一境性心所不可能超越诸概念的浓厚遮蔽而到达究竟法、以究竟法为所缘，此时的觉照仍然是以诸概念为所缘，只是共外道的“清明”“惺惺着”。唯有持久地以“（如实）紧跟（感受的每一刹那的）变化”的方式来“随

¹ 其实在北传也有类似说法。《瑜伽师地论》卷30：「云何心一境性？谓数数随念同分所缘流注无罪适悦相应令心相续，名三摩地。……复次如是心一境性，或是奢摩他品、或是毘钵舍那品。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 450, b27-28)。注意《瑜伽师地论》此处用所谓“无罪适悦相应”来形容三摩地，与南传不同；南传论教法关于“十二道分”说有“邪三摩地道分”，指恶不善心中的一境性心所能导向恶趣。

观（受之）无常”，才能培育出刹那三摩地；唯有以此方式久久地培育刹那三摩地 直到它足够绵密、足够强悍，一境性心所才能超越诸概念的浓厚遮蔽而到达究竟法、以究竟法为所缘，此时的一境性心所 才能算作 真正的毗钵舍那三摩地。

奢摩他三摩地有 种种强度差别 而有从初静虑到第四静虑的深化，同样地，毗钵舍那三摩地也有 种种强度差别 而有从第一观智到第十四观智的深化¹；并且 唯有 当毗钵舍那三摩地足够强时 才能真正看透名色。

可以说，奢摩他三摩地是稳定在特定单一概念上不动的能力，毗钵舍那三摩地是穿通诸概念的浓厚遮蔽而到达究竟法的能力。通俗而言，奢摩他三摩地是心的某种“安住”的能力，毗钵舍那三摩地是认识的某种“穿通到达（通达）”的能力。心的“安住力”和“通达力”是两种不同的能力，培育出一者并不自动具足另一者。已修习毗钵舍那三摩地至观智任运现前的人，若不专门修习奢摩他，尚不能入色界初禅安止；已修习奢摩他三摩地至无寻无伺的人，若从未以“跟紧变化”的方式来修习“无常随观”，就不具有刹那三摩地，更无观智可言。此外，阿拉罕的奢摩他三摩地 可能退到色界初禅安止以下，

¹ 道智与果智的三摩地强度相同，回顾智的三摩地强度又转弱。

但阿拉罕的毗钵舍那三摩地 却不可能退到第四观智以下。这也说明 奢摩他三摩地与毗钵舍那三摩地 是两种不同的能力，一者退失并不会同步自动退失另一者。

此外还有圣道三摩地。圣道三摩地是以涅槃为所缘的出世间三摩地，是 奢摩他三摩地与毗钵舍那三摩地一双的结合而互不超胜，所谓“止观双运”者也。涅槃里既无概念也无名色，已穿透到底、无法再穿，则心的“通达力”已达至顶点；涅槃里没有杂多、是“无二”，无法散乱，则心的“安住力”已达至顶点；心的“安住力”和“通达力”同时达至顶点并且完美平衡，是出世间三摩地的特征。此外，以涅槃为所缘的出世间三摩地还应包括圣果三摩地。

综上所述，巴利经论原典和义注中 说有纯观行道，是南传阿毗达磨理论内乘的要求；而“必须修习奢摩他(samatha)”的见解，恐怕只能建立在“极微必需论”上；这就要考证释迦牟尼在巴利经律论原典中何处开示、如何开示 观照 极微(paramāṇu)色聚(rūpa-kalāpa)，义注又是如何解释 极微 色聚的，以及为何色聚(rūpa-kalāpa)就是极微(paramāṇu)等等。可惜这些问题末学答不上来，读者需另外请教专家。

以上所说其实已足够，若有人仍感困惑，不妨从另一个角度深思：如何确保 禅修者不会将“奢摩他之光”错当成“智慧之光”？如何确保 被禅修所出之光照亮着的极微 不是 奢摩他之光所变现的幻象？¹

最后，末学套用《相应部·须尸摩经》中圣言之句式来结束此文：

贤友，无论你理解或者不理解，我们是纯观行者。

¹ “观想”不能得解脱、“如实观照”方能得解脱，这是南传各派共许的。