

清淨道論

(Visuddhimagga)

(The Path of Purification)

覺音 論師 著

(Bhadantācariya Buddhaghosa)

葉均 譯

果儒 修訂

以戒、定、慧三學為大綱的《清淨道論》是南傳佛教最重要的論典，此書對戒、定、慧三學有非常詳細的解說：對戒的雜染與淨化、十三種頭陀行；四禪八定、四十業處（十遍、十不淨、十隨念、四梵住、四無色、食厭想、四界差別）；十六觀智、七清淨、蘊處界根諦、緣起法等精闢的解說，是佛教徒必讀的修行指導，也是修解脫道、清淨道不可或缺的經典之作。

修訂版序

葉均在此書的〈凡例〉中提到：他是根據巴利聖典協會（Pāli Text Society）出版的巴利文版《清淨道論》譯為漢文的，並參考錫蘭版和暹羅版。又說：在翻譯此書時，他也參考了錫蘭出版的，由 Ñāṇamoli 比丘翻譯的英譯本 *The Path of Purification* 和英國出版的，由 Pe Maung Tin 翻譯的英譯本 *The Path of Purity*，以及水野弘元的日譯本《清淨道論》。在〈漢譯前言〉中，葉均寫道：在斯里蘭卡學習巴利文時，他花了三年的時間（1953~1956）翻譯此書；之後又花了兩年的時間（1978~1980）「校對、整理和修改」此書。

葉均輕描淡寫的敘述他翻譯和校對《清淨道論》的過程，然而當我根據 Ñāṇamoli 比丘的英譯本一字一句的核對中譯本時，有非常深刻的感受，那就是葉均在翻譯的過程中備嘗艱苦，且非外人所能體會。雖然我有翻譯十本南傳佛教大師著作的經驗，但《清淨道論》的英譯本有許多字句相當冷僻，深奧（巴利文版更深奧難懂），當中譯本有許多看不懂的字句而核對英譯本仍看不懂時，只好請斯里蘭卡籍的寶光法師幫我核對巴利文版。中譯本語焉不詳或讀起來詰屈聱牙的地方，我儘可能訂正；訛誤之處也已更正，前後花了十個月修訂、校對此書，共修訂五次，希望儘可能減少錯誤。

《清淨道論》有由法雨道場明法比丘提供的網路版（尙未修訂），明法比丘將注解中的許多巴利文加上中文翻譯，讓讀者省去查閱巴利文的麻煩。另外英譯本也有網路版，讀者若有興趣，可

下載，可以中英文版對照著讀。由於修訂此書時，是根據英譯本的段落來分段，所以每一段前面均加上英譯本的段落數目（指阿拉伯數字），由於篇幅較短，比較容易閱讀和對照著讀。

書中提到「七覺支如何生起」，班迪達尊者在《就在今生：佛陀的解脫之道》一書中，有詳細的解說；另外有關「五根（信、進、念、定、慧）的平衡」，恰宓禪師在《毗婆舍那禪——開悟之道》一書中也有詳細的說明，讀者可參閱。

最後要謝謝果道法師惠予校對，也謝謝寶光法師在百忙中（他正忙著撰寫博士論文）幫忙校對和訂正巴利文的錯字，並核對巴利文版，謹致感悃。

果儒 2011年 二月 于中平精舍

漢譯前言

覺音尊者所著的《清淨道論》，是綜述南傳上座部佛教思想最詳細，最完整，最著名的作品，是研究南傳上座部教理必讀之書。覺音尊者引用南傳三藏要點，並參考斯里蘭卡當時流傳的古代三藏義疏和史書而寫成此論。所以《大史》(Mahāvamsa)稱《清淨道論》為三藏和注疏的精要；德國的唯里曼·蓋格(Wilhelm Geiger)教授也說此書「是一部佛教百科全書」，南亞各國的佛教學者都要研究這部名著，其他各國的佛教學者也很重視此書。

讀此書，可以了解南傳佛教的主要教理；也可以看到當時當地的社會、經濟、歷史等問題。值得一提的是作者列舉的上等布料中有中國的絲綢(Cīnapatta，支那絲綢)，這在經論中是難得見到的資料。這部《清淨道論》是巴利三藏的代表作，有多種語文的譯本。

覺音是公元五世紀中葉人，是南傳巴利語系佛教的傑出學者，他用巴利文寫了許多書，對上座部佛教貢獻良多。在覺音時代，印度大部分的佛教學者已採用梵文，巴利文佛教業已衰落，只有斯里蘭卡和菩提道場的比丘依然用巴利文，由於覺音的努力，巴利文這一系列的佛典才又活躍起來。

根據《大史》記載，覺音出生在北印度菩提道場附近的婆羅門族，通曉吠陀與工巧明，精於辯論。在菩提道場一座斯里蘭卡人建造的寺院出家，從離婆多(Revata)大長老學習巴利語三藏。受了比丘戒後，他寫了《發智》(Ñāṇodaya)一書。爲了深入研究，他在摩訶男(Mahānāma)王時代(409~431)來到斯里蘭卡的

首都阿努羅陀補羅 (Anurādhapura)，住在大寺 (Mahāvihāra)，從僧伽波羅 (Saṅghapāla) 長老學習三藏經典和義疏。在此期間，由於僧伽波羅的請求，覺音首先編纂《清淨道論》。之後，大寺僧眾把所有僧伽羅文 (Singhalese) 的三藏注疏都給他參考，要他寫更多的書。於是覺音便移居根他伽羅寺 (Ganthakara vihāra)，長期從事著作，巴利三藏他幾乎都做了注解。其中有律藏的注釋《普悅》(Samañtapasādikā, 善見律毗婆娑)、波羅提木叉的注釋《析疑》(Kaṅkhāvitarāṇī)、長部注《善吉祥光》(Sumaṅgalavilāsīnī)、中部注《破除疑障》(Papañcasudanī)、相應部注《顯揚心義》(Saratthapakāsīnī)、增支部注《滿足希求》(Manorathapuraṇī)、小部第一 (小誦) 第二 (經集) 注《勝義光明》(Paramatthajotikā)、《法聚論》注《殊勝義》(Atthasālinī)、《分別論》注《迷惑冰消》(Sammohavinodanī)、其餘五部論注《五論釋義》(Pañcappakaraṇatthakathā)、《本生注》(Jātakaṭṭha-vaṇṇanā)、《法句譬喻》(Dhamma-padaṭṭhakathā)。後來他又回印度朝禮菩提樹，不知所終。相傳在柬埔寨有一座古寺名覺音寺，是他去世的地方。

覺音編纂《清淨道論》，是按照當時大寺派的思想體系著述的。《清淨道論》的次第和內容，有許多地方與優波底沙 (Upatissa) 所著的《解脫道論》相似。優波底沙約早於覺音二百餘年。《清淨道論》除了序論和結論外，全書分為二十三品，依戒、定、慧三大主題次第敘述，即前二品說戒，中間十一品說定，後十品說慧。

前二品主要是說明怎樣持戒，戒的種類，持戒有什麼好處，怎樣自願受持十三頭陀支等，如何嚴格遵循比丘僧團的生活方式。作者在評論持戒的出發點時說：「以愛為出發點，為求生命享受而持戒者為下，為求自己解脫而持戒者為中，為求一切眾生解

脫而受持的波羅蜜戒爲上。」可見作者也受到當時發展中的大乘佛教的影響。

中間十一品，主要是敘述十遍、十不淨、十隨念、四梵住、四無色定、食厭想、四界差別等四十種定境的修習方法。對怎樣去修每一種定，都說得很清楚，有心者可以按照這些方法去實行。

後十品說慧學，是本書最重要部分，彙集南傳佛教論藏的主要內容和七部論以後發展出來的教理。主要論題有：五蘊、十二處、十八界、二十二根、四諦、十二緣起等。解釋物質方面的色蘊，有二十四種所造色；解釋精神方面的識蘊，有八十九心、心識過程中的十四種作用和五十二心所法；解釋緣起的各種條件有二十四緣等。這些都是上座部佛教的特色。

此書漢譯本的完成，其經歷是曲折的。早在 1953 至 1956 年間，我在斯里蘭卡從巴利文學者般若難陀（Paṇḍit P. Paññānanda）專研《清淨道論》時，即將每日所學的論文譯爲漢文。漢譯手稿，於一九五七年隨身帶回國內，後來因爲中國佛學院部分同學需要參考，未經修改便謄印一百部，其中錯誤甚多。在一次火災中，所存手稿和油印本全被焚燬，化爲灰燼。直到一九七八年始從別處找回一部幸存的油印本，方能據此校對、整理和修改，於一九八〇年底告成。翻譯這部論著，斯國人民認爲是中斯文化交流的部分工作，曾在該國「蘭卡之光報」詳細發表過消息，國內一些學者亦重視此事。不過由於個人才疏學淺，在譯文上錯誤之處實所難免，希望讀者指正。

譯者

凡 例

- 一、本書是依據巴利聖典協會（Pāli Text Society）出版的巴利原文譯為漢文的，並參考錫蘭版和暹羅版。
- 二、翻譯本書時，也參考錫蘭出版的英譯本*The Path of Purification* by Bhikkhu Ñāṇamoli和英國出版的英譯本*The Path of Purity* by Pe Maung Tin，以及水野弘元的日譯本《清淨道論》。
- 三、本書的注釋是根據巴利原文的注釋、巴利文注解和各種譯本的注釋。
- 四、巴利本有不少錯字或遺漏之處，翻譯此書時曾參考其他版本，並加以改正或補充，有的加注說明，也有許多未曾注出。
- 五、為便於學者可與巴利原文對讀，故本書以直譯為主。
- 六、書中所有括弧（ ）內的字，都是譯者根據文意加入的。
- 七、文中插入的註腳(如¹、²、³等)，是本書注釋的符號。
- 八、書中的錫蘭，今名斯里蘭卡；暹羅，今名泰國。為了和過去的典籍一致，故本書仍用舊名。
- 九、書中的人名，地名和其他事物的名稱，有的義譯，有的音譯，有的仿古，有的創新。而音譯和義譯的名詞，古今譯者的翻譯多有不同。
- 十、注中經常引用《大正》（以日文發音略為T.）某卷某頁，是根據日譯本寫的。我國各圖書館有不少《大正藏》，可以參考。
- 十二、本論和《解脫道論》有些關係，所以在注釋中舉出一些類似之處以供參考。
- 十三、注中引用的巴利經典，絕大多數用略語。茲列「略語表」

於下：

A.=Aṅguttara-nikāya	《增支部》
A.A.=Manorathapūraṇī	《滿足希求》(增支部注)
Car.=Cariyāpiṭaka	《行藏》
Cnd.=Cullaniddesa	《小義釋》
D.=Dīgha-nikāya	《長部》
Da.=Sumaṅgalavilāsinī	《善吉祥光》(長部注)
Dhp.=Dhammapada	《法句經》
Dhp.A.=Dhammapada Aṭṭhakathā	《法句譬喻》
Dhs.=Dhammasaṅgaṇī	《法聚論》(《法集論》)
It.=Itivuttaka	《如是語》
J.=Jātaka	《本生經》
Jāt.=Jātakaṭṭha vaṇṇanā	《本生經注》
Kh.=Khuddakapāṭha	《小誦》
Kv.=Kathāvatthu	《論事》
M.=Majjhima-nikāya	《中部》
Mil.=Milindapaṇha	《彌蘭陀問經》
Mnd.=Mahāniddesa	《大義釋》
Mnda.=Saddhammapajjotikā	《正法光明》
Nid.=Niddesa	《義釋》
PP.=Puggalapaññīti	《人施設論》
Pṭs.=Paṭisambhidāmagga	《無礙解道》
Pṭs.A.=Paṭisambhidāmagga-Aṭṭhakathā	《無礙解道義釋》
S.=Saṃyutta-nikāya	《相應部》
SA.=Sāratthappakāsinī	《顯揚心義》(相應部注)
Sn.=Suttanipāta	《經集》
Tika.=Tikapaṭṭhāna	《三顯示》

Thag.=Theragāthā

Ud.=Udāna

Uda.=Paramatthadīpanī

Vin.=Vinaya

Vibh.=Vibhaṅga

《長老頌》（《長老偈》）

《自說經》

《勝義燈》

《毗奈耶》（律）

《分別論》

目 錄

修訂版序	2
漢譯前言	4
凡例	7
目錄	1
本書細目	3
序論	19
第一 說戒品	25
第二 說頭陀支品	71
第三 說取業處品	94
第四 說地遍品	126
第五 說餘遍品	173
第六 說不淨業處品	180
第七 說六隨念品	196
第八 說隨念業處品	227
第九 說梵住品	284
第十 說無色品	315
第十一 說定品	330
第十二 說神變品	360
第十三 說神通品	393
第十四 說蘊品	421
第十五 說處界品	470
第十六 說根諦品	479

第十七	說慧地品	502
第十八	說見清淨品	570
第十九	說度疑清淨品	580
第二十	說道非道智見清淨品	587
第二十一	說行道智見清淨品	617
第二十二	說智見清淨品	647
第二十三	說修慧功德品	672
	結論	684
	跋	685
	三學、七清淨和十六觀智對照表	686
	斯里蘭卡佛教史年表	687
	譯者簡介	691

細目

序論	19
第一：說戒品	25
一、什麼是戒	25
二、什麼是戒的語義	26
三、什麼是戒的特相、作用、現起與近因	26
四、什麼是戒的功德	27
五、戒有幾種	28
(一)一法(一種)	29
(二)二法(七種)	29
(三)三法(五種)	31
(四)四法(四種)	33
第四種四法的解說	35
甲)別解脫律儀戒	35
乙)根律儀戒	38
丙)活命遍淨戒	40
丁)資具依止戒	47
(五)五法(二種)	61
六、什麼是戒的雜染	64
七、什麼是戒的淨化	64
第二：說頭陀支品	71
十三頭陀支的語義	72
頭陀支的相、味、現起、足處	73
頭陀支的受持、規定、區別、破壞、功德	74
一、糞掃衣支	74
二、三衣支	77
三、常乞食支	78
四、次第乞食支	79

五、一座食支	81
六、一鉢食支	82
七、時後不食支	82
八、阿蘭若住支	84
九、樹下住支	85
十、露地住支	86
十一、塚間住支	87
十二、隨處住支	88
十三、常坐不臥支	89
頭陀等善三法	90
頭陀等的分別	91
頭陀支的總與別	92

第三：說取業處品	94
一、什麼是定？	94
二、什麼是定的語義？	94
三、什麼是定的相、味、現起、足處？	94
四、定有幾種？	94
五、什麼是定的雜染？	99
六、什麼是定的淨化？	99
七、如何修習？	100
(一) 破除十種障礙	100
(二) 親近教授業處的善友	107
(三) 適合自己的性行	111
(1) 性行的區別	112
(2) 性行的原因	112
(3) 性行的辨知法	114
(4) 性行者的適與不適	116
(四) 四十業處：十遍、十不淨、十隨念、四梵住、 四無色、一想、一差別	118
(1) 依名稱的解釋	118

(2) 依導入近行與安止定	119
(3) 依禪那的種類	119
(4) 依超越	119
(5) 依增不增	120
(6) 依所緣	121
(7) 依地	122
(8) 依執取	122
(9) 依緣	122
(10) 依性行的順適	122

第四：說地遍品 126

(五) 爲了修定，捨棄不適合的精舍而住在適合的精舍 126

(1) 不適用於修定的精舍 126

(2) 住在適當的精舍 129

(六) 破除細障 130

(七) 修習法 130

(1) 地遍的修習法 130

1) 遍的作法 131

2) 兩種定 133

4) 七種適與不適 133

5) 入安止定的十種善巧 135

四種禪那的修習法 145

1) 初禪 145

初禪的捨斷支 147

初禪的五禪支 147

捨離五支，具備五支 151

三種善與十相成就 153

初禪的進展(一)：觀察行相 155

初禪的進展(二)：去除障礙 156

初禪的進展(三)：似相的增大 157

初禪的進展(四)：五種自在 158

2)第二禪	159
3)第三禪	162
4)第四禪	167
五種禪	171

第五：說餘遍品	173
(2)水遍	173
(3)火遍	174
(4)風遍	174
(5)青遍	175
(6)黃遍	176
(7)赤遍	176
(8)白遍	176
(9)光明遍	177
(10) 限定虛空遍	177
綜論十遍	178

第六：說不淨業處品	180
十不淨的語義	181
修習法	181
(一)膨脹相	181
(1)為取不淨相而前往的處所	181
(2)考察四方諸相	183
(3)以十一種法取相	185
(4)觀察往來的道路	188
(5)安止的規定	189
(二)青瘀相	190
(三)膿爛相	190
(四)斷壞相	190
(五)食殘相	191
(六)散亂相	191

(七) 斬斫離散相	191
(八) 血塗相	191
(九) 蟲聚相	191
(十) 骸骨相	191
綜論十不淨	192

第七：說六隨念品	196
十隨念的語義	196
(一) 佛隨念	197
(二) 法隨念	212
(三) 僧隨念	217
(四) 戒隨念	220
(五) 捨隨念	222
(六) 天隨念	223
綜論	225

第八：說隨念業處品	227
(七) 念死	227
念死的修法之一	227
念死的修法之二：另有八種修法	228
修習念死的功德	236
(八) 身至念	236
身至念的修習法	237
1) 七種學習善巧	237
2) 十種作意善巧	240
修習身至念的功德	258
(九) 安般念	258
解釋安般念的經文	259
安般念的十六事	262
第一種四法的修習	267
第二種四法	276

第三種四法	277
第四種四法	278
修習安般念定的功德	279
(十) 寂止隨念	281
寂止隨念的修法	282
修習寂止隨念的功德	282
第九：說梵住品	284
(一) 慈的修習	284
觀察瞋恚之過及忍辱之德	284
初學者當避免的慈的所緣	284
不可對他修慈的人	285
(1) 對自己修慈	285
(2) 對可愛者修慈	286
(3) 對所有人修慈	286
(4) 對怨敵修慈	286
(5) 修平等慈	295
解釋慈定的經文	296
各種慈心解脫	297
修慈的功德	299
(二) 悲的修習	302
(三) 喜的修習	303
(四) 捨的修習	304
綜論四梵住	305
慈悲喜捨的相、味、現起、足處、成就、失敗	305
修四梵住的目的	306
四梵住之敵	306
擴大四梵住的所緣	308
關於四梵住的四個問題	309
四梵住與色界諸禪的關係	309
四梵住到達的最高處	310

四梵住可以圓滿十波羅蜜等一切善法.....312

第十：說無色品.....315

- (一) 空無邊處業處.....315
 - 空無邊處業處的修法.....315
 - 解釋空無邊處業處的經文.....317
- (二) 識無邊處業處.....320
 - 識無邊處業處的修法.....320
 - 解釋識無邊處業處的經文.....321
- (三) 無所有處業處.....322
 - 無所有處業處的修法.....322
 - 解釋無所有處業處的經文.....323
- (四) 非想非非想處業處.....324
 - 非想非非想處業處的修法.....324
 - 解釋非想非非想處業處的經文.....324
- 綜論.....327

第十一：說定品.....330

- (一) 食厭想.....330
 - 食厭想的修法.....331
 - 修習食厭想的功德.....335
- (二) 四界差別.....336
 - 解釋四界差別的經典.....336
 - 四界差別的修法.....339
 - 甲)以簡略其結構而修習.....341
 - 乙)以分別其結構而修習.....341
 - 1) 地界二十部分的作意.....341
 - 2) 水界十二部分的作意.....346
 - 3) 火界四部分的作意.....349
 - 4) 風界六部分的作意.....349
 - 丙)以簡略其相而修習.....349

丁)以分別其相而修習.....	350
以十三種行相對四界作意.....	350
修習四界差別的功德.....	357
論修定的結論.....	357
八、修定有什麼功德？.....	357
(第三品至第十一品是解說定學)	
第十二：說神變品.....	360
一、神變論.....	360
以十四種行相調心.....	360
神變修行的方法及所引經文的解釋.....	363
十種神變.....	365
(一) 決意神變.....	371
(1) 一身成多身神變.....	371
(2) 多身成一身神變.....	377
(3) 顯現神變.....	377
(4) 隱匿神變.....	380
(5) 無障礙神變.....	381
(6) 地中出沒神變.....	382
(7) 水上不沉神變.....	383
(8) 飛行神變.....	383
(9) 手觸日月神變.....	384
(10) 身自在神變.....	387
(二) 變化神變.....	391
(三) 意所成神變.....	392
第十三：說神通品.....	393
二、天耳界論.....	393
三、他心智論.....	394
四、宿住隨念智論.....	397
六種人的宿住隨念.....	397

世間的破壞	400
(一) 爲火所壞	401
(二) 爲水所壞	406
(三) 爲風所壞	406
世間毀滅的原因	407
五、死生智論	408
綜論五神通	414
(一) 神變智的所緣	415
(二) 天耳界智的所緣	416
(三) 他心智的所緣	416
(四) 宿住隨念智的所緣	418
(五) 天眼智的所緣	419
(六) 未來分智的所緣	419
(七) 隨業趣智的所緣	420
(以上二品是說修定有五神通的功德，以上爲定學)	
(以下十品解說慧學)	

第十四：說蘊品	421
一、什麼是慧？	421
二、什麼是慧的語義？	421
三、什麼是慧的相、味、現起、足處？	422
四、慧有幾種？	423
五、當如何修習？	428
◎慧地之一：五蘊的解釋	428
(一) 色蘊	429
(1) 釋二十四種所造色	429
(2) 色的一法乃至五法	436
(二) 識蘊	438
(1) 八十九種心	438
(2) 八十九種心生起的十四種作用	445
(三) 受蘊	448

(四)想蘊	449
(五)行蘊	450
(1)與諸善心相應的行	450
(2)與諸不善心相應的行	456
(3)與異熟無記心相應的行	459
(4)與唯作無記心相應的行	460
(六)綜論五蘊	460
(1)解釋五蘊的經文	460
(2)五蘊的抉擇說	465
第十五：說處界品	470
◎慧地之二：釋十二處	470
(一)以義	470
(二)以相	471
(三)以限量	471
(四)以次第	472
(五)以簡略與詳細	472
(六)以所見	473
◎慧地之三：釋十八界	473
第十六：說根諦品	479
◎慧地之四：釋二十二根	480
◎慧地之五：釋四諦	481
(一)以分別	482
(二)以分解	482
(三)以相等的區別	483
(四)以義	484
(五)以義的要略	484
(六)以不增減	485
(七)以次第	485
(八)以生等的解釋	485

1)釋苦(苦諦)·····	486
2)釋集(集諦)·····	492
3)釋苦之滅(滅諦)·····	492
4)釋導至苦滅之道(道諦)·····	495
(九)以智作用·····	496
(十)以內含的區別·····	497
(十一)以譬喻·····	498
(十二)以四句分別·····	498
(十三)以空·····	498
(十四)以一種等·····	499
(十五)以同分、異分·····	501

第十七：說慧地品·····502

◎慧地之六一釋緣起·····	502
(一)緣起的語義之一·····	502
(二)緣起的語義之二·····	505
(三)各緣起支的解釋·····	507
(1)無明緣行·····	507
1)釋二十四緣·····	516
2)行如何以無明爲緣?·····	526
(2)行緣識·····	529
1)行與識的關係·····	530
2)異熟識的生起·····	531
3)三界諸趣的業與結生·····	532
4)結生識與色法的關係·····	536
5)行如何作爲識的緣·····	541
(3)識緣名色·····	543
(4)名色緣六處·····	547
(5)六處緣觸·····	549
(6)觸緣受·····	551
(7)受緣愛·····	552

(8)愛緣取	553
(9)取緣有	555
(10)有緣生、生緣老死等	559
(四)綜論十二緣起	560
(1)十二緣起的特色	560
(2)三世兩重因果	562
1)兩種有輪的三時	562
2)三連結及四攝類	563
3)二十行相的輻	563
4)三輪轉	565
(3)緣起的決定說	565
(十四至十七品，是說慧的地。以下五品，是說慧的體)	

第十八：說見清淨品	570
◎慧體之一：見清淨	570
(一)名色的觀察	570
(1)簡略的方法	570
(2)四界的差別法	571
(3)十八界的觀察法	572
(4)十二處的觀察法	573
(5)五蘊的觀察法	573
(6)簡單的觀察法	573
(二)非色法現起的方法	574
(1)由觸現起非色法	575
(2)由受現起非色法	575
(3)由識現起非色法	575
(三)依經典與譬喻而確定名色	576

第十九：說度疑清淨品	580
◎慧體之二：度疑清淨	580
(一)觀察名色之緣一	580

(1) 觀察色身之緣	580
(2) 觀察名身之緣	580
(二) 觀察名色之緣二	581
(三) 觀察名色之緣三	582
(四) 觀察名色之緣四	582
(五) 觀察名色之緣五	582
(業輪轉——包括十二種業)	582
(六) 遍知智：法住智	585
第二十：說道非道智見清淨品	587
◎慧體之三：道非道智見清淨	587
三種遍知	587
(一) 關於聚的思惟的經文	588
(二) 以五蘊無常等的思惟	589
(三) 觀察色法與非色法	593
(1) 以九種方法使諸根銳利	593
(2) 色法的觀察法	594
1) 業生色	594
2) 心生色	595
3) 食生色	596
4) 時節生色	597
(3) 非色法的觀察法	597
(四) 觀察三相	598
(1) 以色的七法	598
1) 以取捨	599
2) 以年歲	599
3) 以食生	603
4) 以時節生	603
5) 以業生	604
6) 以心生	604
7) 以自然	605

(2) 以非色七法	605
(五) 十八種觀	608
(六) 生滅隨觀智	609
(1) 五蘊的生滅觀：五十相	609
(2) 以緣及剎那的生滅觀	610
(七) 十種觀染	612
(1) 光明	612
(2) 智	614
(3) 喜	614
(4) 輕安	614
(5) 樂	614
(6) 勝解	615
(7) 策勵	615
(8) 現起	615
(9) 捨	615
(10) 欲	615
確定三諦	616

第二十一：說行道智見清淨品 617

◎慧體之四：行道智見清淨	617
(一) 生滅隨觀智	617
(二) 壞隨觀智	618
(三) 怖畏現起智	621
(四) 過患隨觀智	623
(五) 厭離隨觀智	626
(六) 欲解脫智	626
(七) 審察隨觀智	627
(八) 行捨智	629
(1) 觀空	629
(2) 行捨智的結果	631
1) 三解脫門	632

2)行捨智爲七聖者的個別之緣	634
(3)行捨智的三名	635
(4)至現起觀	636
(5)現起觀的十二種譬喻	637
(6)行捨智的解說	641
(九)隨順智	644
第二十二：說智見清淨品	647
◎慧體之五：智見清淨	647
(十)種姓智	644
一、四道智	647
(1)須陀洹道智	647
須陀洹果	649
十九種觀察	650
(2)斯陀含道智	650
斯陀含果	651
(3)阿那含道智	651
阿那含果	651
(4)阿羅漢道智	651
阿羅漢果	651
二、智見清淨的威力	652
(1)圓滿三十七菩提分	652
(2)現起與力的結合	655
(3)斷除應斷的諸法	656
(4)作用	664
1)遍知	667
2)斷	667
3)證	670
4)修習	671
(說慧體畢)	

第二十三：說修慧功德品	672
六、修慧有什麼功德？	672
(一) 摧破種種煩惱	672
(二) 品嘗聖果的滋味	672
(三) 可入滅定	675
(四) 成就應供養者等	682
結論	684
跋	685
三學、七清淨和十六觀智對照表	686
斯里蘭卡佛教史年表	687
譯者簡介	691

南無婆伽梵·阿羅漢·正等正覺者
(Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa)

序 論

1. 經中說道：「住戒有慧者，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。¹」爲什麼這樣說呢？據說：世尊在舍衛城時，於夜分時，有一天人，爲除疑惑，提出這樣的問題：

內結與外結，人為結所縛，
瞿曇我問汝，誰當解此結？²

2. 其中「結」是結縛，與愛網同義。由於對所看到的色等所緣屢生愛著，猶如竹叢中的竹枝糾結成枝網，故名爲結。由於對自物他物，或自身他身，或內處外處³生起愛著，故說「內結與外結」。「人為結所縛」猶如竹叢爲枝結所纏，一切有情爲愛網所纏，這是「人為結所縛」的意思。由於這個問題，所以才會有「瞿曇我問汝」。瞿曇（Gotama）是世尊的姓。「誰當解此結？」是問誰能解此三界內的堅牢纏縛。

3. 天人問了之後，這位於諸法中得無礙智的行者、天中之天、勝帝釋者、勝梵天者、證四無畏，具十力，得無礙智的世尊，爲答此問而說了這首偈：「住戒有慧者，修習心與慧，比丘勤修習，彼當解此結。」

¹ 《相應部》S.1.23./I,13; S.7.6./I,165.；《雜阿含》599 經，T.2.160 b.

² 《相應部》S.1.23./I,13; S.7.6./I,165.；《雜阿含》599 經，T.2.160 b.

³ 內處（ajjhattikāyatana）：指眼耳鼻舌身意。外處（bāhirāyatana）：指色聲香味觸法。

4. 現在我要如實的解釋世尊所說的偈：那些在世尊教法中出家的人，雖然想要清淨，對由戒、定、慧所構成的清淨道，卻沒有正知；他們雖然精進，卻不得清淨。我今依照大寺（Mahāvihāra）住者⁴所解說的來說明能使他們喜悅的清淨道，所有想要清淨者應當專心聽我說。

5. 此處，「清淨」是指究竟清淨的涅槃，是達到清淨無染的清淨道，而「道」是達到究竟涅槃的方法，是我現在要解說的清淨道。

6. 有些經文，清淨道指毗婆舍那（vipassanā，觀），所謂：

一切行無常，若以慧觀見，
得厭離於苦，此乃清淨道。⁵

有些經文，清淨道則指禪那（jhāna）與慧，所謂：

禪慧兼具者，彼實近涅槃。⁶

有些經文，清淨道指業（kamma），所謂：

業、明與正直，戒為最上活命（勝壽），
以此淨眾生，非種姓與財物。⁷

有些經文，清淨道指戒等。所謂：

一切戒具足，有慧有禪定，
精進勤勇者，渡難渡暴流。⁸

⁴ 大寺住者（Mahāvihāra vāsī），即《西域記》所說的「摩訶毗訶羅住部」。大寺在當時錫蘭的首都阿努羅陀補羅（Anurādhapura），覺音住在該寺造論及撰寫三藏的注疏。南傳佛教屬於大寺派。

⁵ 《長老偈》Thag.676；《法句經》Dhp.277-9；《法句經》道行品，T.4.569a.

⁶ 《法句經》Dhp.372，《法句經》沙門品，T.4.572a.

⁷ 《中部》M.143./III,262；《相應部》S.1.48./I,34.；S.2.20./I,55.；《雜阿含》593 經，T.2.158c.

⁸ 《相應部》S.2.15./I,53.；《雜阿含》1316 經，大正 2.361c.

有些經文，清淨道指「念住」。所謂：「諸比丘，有一乘道，是唯一能淨眾生（使有情清淨），度憂畏，滅苦惱，斷啼哭，證涅槃，即四念住。」⁹四正勤等亦然，而此處佛陀只以戒、定、慧來回答天人的問題。

7. 茲略為解說《清淨道論》第一首偈頌的意思：（住戒有慧者，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。）

「住戒」即安住在戒中；圓滿持戒的人稱為住戒者，所以圓滿持戒即是住戒。「有慧」是由業所生，由「三因」結生的慧¹⁰。「修習心與慧」，指修習三摩地（samādhi，定）和毗婆舍那（觀禪）。此處，「心」指三摩地，「慧」指毗婆舍那，「有勤」（ātāpin）指精進的人，因為精進可以燒盡一切煩惱，故稱為熱（ātāpa）。有此熱忱的人稱為「有勤」；「有智」指有智慧；有智的智指「含藏慧」。¹¹

在這首偈頌裏，有三次提到慧：第一、（有慧者的慧）為生慧，天生的慧，第二、（修習心與慧的慧）為觀慧，第三、（有勤智的智）是指導一切的含藏慧。看到生死輪迴而心生怖畏者為「比丘」。「彼當解此結」：「彼」指圓滿持戒的比丘，具有三摩地（定）、三種慧與勤（精進）等六法的比丘。就像站在地上，以利刃砍除竹叢的人一樣；比丘則立足於戒地上，以精進之手，舉起由定石磨成的觀慧之劍，斬斷使他生死輪迴的所有愛結。他在修四沙門道

⁹ 《長部》D.22./II, P.290；《中阿含經》98經，T.1.582b；《增壹阿含》12.1經，T.2.568a；《雜阿含》607經，T.2, P.171a。

¹⁰ 業生三因結生（kammaja-tihetukapaṭisandhī）：是由無貪、無瞋、無痴的三因善業所生的。參考底本457頁。

¹¹ 含藏慧（pārihāriyapaññā）：指主導一切事物，如取定境、發問、發奮教育等。

的剎那叫做解結；在證四沙門果的剎那，他是天人與世人的最上應供養者。所以世尊說：「住戒有慧者，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」

8. 偈中的「有慧者」的慧，不是現在所成就的，而是由宿世業力所成就。「有勤」指常精進的人。「有勤智」指精進，能完全覺知，並住於戒者；「修習心與慧」指修習止禪與觀禪。有勤智的比丘既能持戒，又修止觀。在這首偈中，世尊是以戒、定、慧三學來說明清淨道。

9. 這首偈是闡明三學，三種善教，為三明的必要條件，離二邊（極端）而行中道，是超越惡趣的方法，以三學斷煩惱，避免違犯戒律，並淨化三種煩惱，為證得須陀洹（預入聖流者）等果位之因。

10. （一）、三學：這裏的「戒」是闡明增上戒學；「定」是增上心學；「慧」是增上慧學。

（二）、三種善教：「戒」是闡明初善；所謂：「何謂初善法？即是極淨戒」¹²；又「諸惡莫作」¹³等語說明以戒學為首；復次，得「無後悔之德」故為善¹⁴。「定」則闡明中善，如「眾善奉行」¹⁵等語是說明定學為中，又有神變（神通）等德故為善。「慧」是闡明後善，如「自淨其意，是諸佛教」¹⁶等語說明以「慧」為最上及最後；又因「慧」對好惡能平等視之，故為善。所謂：「譬如堅石山，不為

¹²《相應部》S.47.3./V,143.; S.47.15./V,165.;《雜阿含》624 經, T.2, P.175a.

¹³《長部》D.14./II,49.;《法句經》Dhp.183.;《法句經》佛品, T.4, P.567b.

¹⁴ 因為能持戒，不會作讓人後悔的惡行。

¹⁵《長部》D.14./II,49.;《法句經》Dhp.183.;《法句經》佛品, T.4, P.567b.

¹⁶《長部》D.14./II,49.;《法句經》Dhp.183.;《法句經》佛品, T.4, P.567b.

風所動；智者亦如是，毀譽不能動。」¹⁷

11. (三)、為三明之近因：「戒」為三明的必要條件，因為只有圓滿持戒才能通達三明。「定」為六神通的近因，因為只有定成就才能證得六神通。「慧」為無礙解的近因，只有慧成就才能證得四無礙解，而非由其他原因所成就。

(四)、離二邊而行中道：「戒」是避免沉溺於感官欲望等行為，「定」是捨離苦行的極端行為，「慧」是以中道修行的智慧。

12. (五)、超越惡趣：「戒」是超越惡趣之法；「定」是超越欲望（界）之法；「慧」是超越一切「有」之法。

(六)、以三學斷煩惱：「戒」是以彼分斷來斷煩惱¹⁸；「定」以鎮伏斷來斷煩惱¹⁹，「慧」是以正斷斷煩惱²⁰。

13. (七)、對治違犯：「戒」對治違犯²¹；「定」對治纏；「慧」對治隨眠煩惱。

(八)、淨化三雜染：「戒」可以淨化惡行的雜染，「定」可以淨化貪愛的雜染，「慧」可以淨化邪見的雜染。

14. (九)、為須陀洹等之因：「戒」為須陀洹與斯陀含果之因，「定」是阿那含果之因，「慧」是阿羅漢果之因。須陀洹為「戒」圓滿者，斯陀含果亦然；阿那含為「定」圓滿者；阿羅漢為「慧」圓滿者。

¹⁷ 《法句經》Dhp.81；《長老偈》Thag.643；《彌蘭陀王問經》Mil.386。《法句經》明哲品，T.4, P.564a。

¹⁸ 彼分斷 (tadaṅgappahāna)，分分而斷，以各種善對治各種惡，如以燈破暗一樣。Tadaṅga：暫時的，那部分。Tadaṅgappahāna：指暫斷，暫時斷除煩惱(彼分斷)。

¹⁹ 鎮伏斷 (vikkhambhanappahāna) 以初禪的近行定等伏斷煩惱。

²⁰ 正斷斷 (samucchedappahāna) 以四沙門道斷煩惱。

²¹ 違犯是惡行。

15. 故說此偈是闡明（1）三學（2）三種善教（3）三明之近因（4）離二邊（極端）而行中道（5）超越惡趣之法（6）以三學斷煩惱（7）對治違犯（8）淨化三雜染（9）爲須陀洹等之因（共九類），亦爲三德²²之因。

以上是序論。

²² 三德：即三遠離（viveka），指三善根、三解脫門、三無漏根。

第一 說戒品

16. 以戒、定、慧三學來說明清淨道，似乎太簡略，要饒益一切眾生是不夠的，故須詳加敘述，這裏先提出有關戒的問題：一、什麼是戒？二、什麼是戒的意義？三、什麼是戒的特相、味（作用）、現起與足處（近因）？四、什麼是戒的功德？五、戒有幾種？六、什麼是戒的雜染？七、什麼是戒的淨化？

一、什麼是戒？

17. 什麼是戒？指避免殺生等，或執行「義務行¹者」之思（意願）等。《無礙解道》說²：「什麼是戒？即思戒，心所戒，律儀戒，不犯戒」。其中，不殺生等或執行「義務行者」之思為「思戒」；離殺生等之離³為「心所戒」。其次，離殺生等七業道⁴之思為「思戒」；「離貪欲，離貪心住」⁵等所表現的無貪、無瞋、正見等為「心所戒」。

18. 律儀戒：當知有五種律儀：即別解脫律儀（Pātimokkhasamvaro）、念律儀（satisamvaro）、智律儀（ñānasamvaro）、忍律儀（khantisamvaro）、精進律儀（viriyasamvaro）。此處的「圓滿具足別解脫律儀⁶」是別解脫律儀；「防護眼根，成就眼根律儀」⁷

¹ 義務行（Vatta-paṭipatti）即比丘在寺內侍奉師長與掃除等義務。

² 《無礙解道》（Paṭisambhidā）Pṭs. I, 44.

³ 離（virati）指正語、正業、正命的離心所。

⁴ 七業道（satta-kammāpatha）即在身三、口四、意三的十善業道中，除去「意三」的七善業道。

⁵ 離貪心住：he dwells with mind free from covetousness.《長部》D.2./I, 71.

⁶ 《分別論》Vibh.246.

是「念律儀」。世尊對阿耆多 (Ajita) 說：「世界一切的瀑流，念是他們的防禦。我說諸流之防護，當以慧來遮。⁸」這是「智律儀」，也包括正當的使用資具。

其次，「忍耐寒暑」⁹等為「忍律儀」；「不容感官慾望的念頭生起」¹⁰等為「精進律儀」，也包括活命遍淨戒 (ājivapārisuddhi)。上述的五種律儀，以及畏懼罪惡的善男子捨離所碰到的惡事，這些都是律儀戒。「不犯戒」，指持戒者的身口不違犯戒律。以上是回答什麼是戒。其餘的問題如下：

二、什麼是戒的語意？

19. 戒 (sīla) 指戒行。什麼是戒行？指「正持」——善持戒律 (身業) 不雜亂，以及「確持」——保持一切善法。此二義為通曉文字者所允許，也有人把「戒」解釋為「頭」及清涼等義¹¹。

三、什麼是戒的特相、作用、現起與近因？¹²

20. (特相) 戒雖有多種，唯戒行為相。

猶如種種色，可見性為相。

譬如青黃等色，雖有種種區別，而色處的特相總不出可見性。同樣的，戒雖有「思戒」等不同，然不外以「正持身業」與「保持善法的戒行」為特相，所以說戒的特相是戒行。

⁷ 《長部》D.2./I,70.

⁸ 《經集》Sn.v.1035.

⁹ 《中部》M.2./I,10.

¹⁰ 《中部》M.2./I,11.

¹¹ 《解脫道論》有「頭義，冷義」。

¹² 相 (lakkhaṇa) 是特相或特徵之意。味 (rasa) 是作用或成就之意。現起 (pacc-upatṭhāna) 為現狀。足處 (padaṭṭhāna) 指近因。

21. (作用) 摧毀諸惡戒，具足諸善德，
作用成就義，是即名為味。

戒的「味」有兩種意思：一指作用，能摧毀諸惡戒；其次「味」有成就義，持戒者有無罪之德。所以在行爲上，戒有止惡的功能；而就「成就」的意義而言，持戒者有無罪之德。所以「味」的意思是「作用」與「成就」。

22. (現起與近因) 智者說淨為現起，
解釋慚愧為近因。

所謂身淨、語淨、意淨¹³，指「清淨」為戒的現起，顯現為清淨的狀態。智者說慚與愧為戒的足處，足處是近因的意思。當有慚有愧時，才會持戒；如果無慚無愧，便無法持戒。這是戒的特相、味（作用）、現起與足處（近因）。

四、持戒有什麼功德？

23. 什麼是持戒的功德？如有不後悔等種種益處。經中說：「阿難，一切善戒有不後悔之功德。」¹⁴又說：「諸居士，持戒者圓滿持戒，有五種功德。哪五種？諸居士，持戒者因精勤，不放逸，得大財聚，這是圓滿持戒者的第一種功德；復次，持戒者具有善名，這是持戒者的第二種功德；復次，持戒者無論親近任何大眾、剎帝利眾 (khattiyas)、婆羅門眾、居士眾或沙門眾，親近時，無怖畏、猶豫、羞慚，這是持戒者的第三種功德；復次，圓滿持戒者臨命終時，不昏昧，這是持戒者的第四種功德；復次，圓滿持戒者，此身壞死之後，得生善趣天界，這是持戒者的第五種功德。」

¹³ 《增支部》A.3.117./I, 271；《長部》D.33./III, 219.

¹⁴ 《增支部》A.10.1./V,I.

¹⁵又「諸比丘！若有比丘，欲為同梵行者所尊重禮敬，彼當圓滿一切戒。」¹⁶這是說持戒功德以親愛尊敬開始，而以漏盡結束，這是「不會後悔」等持戒的功德。

24. 此外：佛陀教給善男子的住處，除了戒別無其他。持戒的功德，誰能說得盡呢？眾生的垢穢，不是恒河、夜摩那河（Yamuna）、沙羅婆河（Sarabhu），亦非沙羅伐底河（Sarassathi）、阿羯羅伐底河（Aciravati），也不是摩西河（Mahi）的水所能洗得清淨的，唯有戒水能洗淨有情的垢穢。

並非帶來雨水的涼風，亦非黃色的旃檀與明珠，亦非明月柔和的光輝，能使熱惱眾生得安寧，唯有善護聖戒，能使熱惱變成究竟清涼。戒香不但順風送，也能逆風熏，哪裡能找到這種香？何種香能與戒香相比倫？戒為升天的階梯，何處可找到其他階梯？戒為入涅槃城之門，何處有其他的門可入涅槃城？國王以摩尼珠裝飾，不如持戒者以戒莊嚴自身的光輝。戒能避免自責與怖畏，持戒者具有名望與笑顏。戒為諸德之根本，能去除一切罪惡。

此為略說持戒之功德。

五、戒有幾種？

25. （一）依一切戒之戒相有一種。（二）1. 依作持（cāritta）、止持（vāritta）有二種。2. 依等正行、初梵行。3. 離（virati）、不離。4. 依止（nissita）、不依止。5. 時限（kālapariyanta）、終身。6. 有限制、無限制。7. 世間及出世間有二種。（三）1. 依下、中、上三有；2 依我增上（attādhīpateyya）世間增上（lokādhīpateyya）、法增上（Dhammādhīpateyya）；3、執取、不執取、安止；4、清淨、

¹⁵ 《長部》D.16./II, 86.；見《長阿含》〈遊行經〉，T.1, P.12b.

¹⁶ 《中部》M.6./I, 33.

不清淨、疑惑；5、學、無學及非學非無學等有三種。(四) 1、依退分、住分、勝分、抉擇分有四種；2、依比丘、比丘尼、未具足、在家戒有四種；3、自然、慣行、法性、宿因四種戒；4、別解脫律儀、根律儀、活命遍淨、資具依止戒有四種。(五) 1、依制限遍淨戒等有五種，在《無礙解道》中提到五種戒，即制限遍淨戒、無制限遍淨戒、圓滿遍淨戒、無執取遍淨戒、安止遍淨戒¹⁷。2、依斷、離、思、律儀、不犯等有五種。

26. (1) 一法：關於一種分類的意義，已如前說。

二法：有七種二法如下：

(2) 作持、止持：世尊說「此事應作」，這是作持；又說「此事不應作」，這是止持¹⁸。其語義如下：持戒者圓滿持戒是作持；持戒者遵守戒律，避免犯戒是止持。又「作持」由信與精進所成就；而「止持」則由信與正念所成就。這是第一種二法。

27. (3) 等正行、初梵行：是第二種二法，「等正行」是最佳的行爲。等正行是有關應行的正行、善行戒。除了「活命第八¹⁹」的戒外，其他都是等正行戒。「初梵行」戒²⁰是修道的初階，是梵行的開始。「活命第八」指等正行戒，是修行者首先必須清淨的部分，所以說是梵行的初步。故說：「最初，他的身業、語業與活命已清淨」²¹；或以微細的學處爲「等正行戒」；其餘的爲初梵行戒。

¹⁷ 《無礙解道》 Pts.I, 46. (42) .

¹⁸ 作持 (Cāritta)、止持 (Vāritta)。《解脫道論》提及性戒與制戒。

¹⁹ 活命第八 (ājīvaṭṭhamaka)，三身業和四語業爲七清淨，加上「活命清淨」爲八清淨。

²⁰ 等正行 (ābhisamācārika)、初梵行 (ādibrahmacariyaka)，《解脫道論》：「微細」戒、「梵行之初」。

²¹ cf. 《增支部》 A.5.100./III, 124f.

或以兩種「毗崩伽」(Vibhaṅga)²²中的戒爲初梵行；犍度品 (Khandhaka)²³中所說的義務爲「等正行」。由於等正行的成就，初梵行戒才能成就。故說「諸比丘！若彼比丘無法圓滿等正行，而能圓滿初梵行者，無有是處。」²⁴這是等正行戒與初梵行戒。

28. (4) 離、不離：在第三種二法中，離殺生等爲「離戒」；其餘的思等爲「不離戒」，這是離、不離二種。

29. (5) 依止、不依止：第四種二法，有「貪愛依」(taṇhānissaya)、見依 (diṭṭhinissaya) 兩種。如說「由於此戒，我將生天或生爲某種天人」，²⁵爲了達到這個目的而持戒爲「貪愛依止」；如果想「依此戒而得清淨」²⁶，具有此見而持戒的爲「見依止」。其次，出世間戒及作爲出世間因緣的世間戒爲「不依止」。這是依止、不依止二種。

30. (6) 限時、終身：在第五種二法中，限定一段時間受持的爲「限時」戒；盡形壽受持的爲「終身」戒。這是限時、終身兩種。

31. (7) 有限制、無限制：在第六種二法中，有利養、名聞、親戚、肢體、生命等限制的爲「有限制戒」；相反的則爲「無限制戒」²⁷。《無礙解道》提到：「何者爲有限制戒？即爲利養限制戒，名譽限制戒，親戚限制戒，肢體限制戒，生命限制戒。什麼是利

²² 兩種「毗崩伽」(Ubhato Vibhaṅga)：即比丘與比丘尼「毗崩伽」。Vibhaṅga (毗崩伽) 意爲分別、解釋。

²³ 犍度 (Khandhaka) 即小品 (Mahāvagga) 與小品 (Cullavagga)。

²⁴ 《增支部》A.5.21./III,14.-15.

²⁵ 《增支部》A.9.72./IV,461；A.10.14./V,18.

²⁶ 《法聚論》Dhs.§1005。(《法聚論》Dhs.p.183；《分別論》Vibh.p.365.

²⁷ 有限制 (sāpariyanta)，無限制 (apariyanta)，《解脫道論》：「有邊、無邊」。

養限制戒？世間有人以利養因，以利養緣，為利養故，違犯所受持之學處，此為利養限制戒。」²⁸餘者類推可知。對於「無限制戒」說明如下：「何者為不為利養限制戒？世間有人不為利養因，不為利養緣，不為利養故，甚至不會生起違犯所受持學處的念頭，違論違犯？這是不為利養限制戒。」²⁹餘者類推可知。這是有限制、無限制兩種。

32. (8) 世間、出世間：第七種二法，一切有漏戒為「世間戒」；無漏戒為「出世間戒」。世間戒能改善未來的生命，亦為出離三有的資糧。即所謂：「毗奈耶 (Vinaya) 旨在律儀，律儀旨在無後悔，無後悔旨在愉悅，愉悅旨在喜，喜旨在輕安，輕安旨在樂，樂旨在定，定旨在如實知見，如實知見旨在厭離，厭離旨在離欲，離欲旨在解脫，解脫旨在解脫知見，解脫知見旨在透過不執取來完全止息貪愛。為此而說律，為此而討論，為此而學習，為此而諦聽，由於不執取，故心得解脫。」³⁰ 出世間戒能出離「有」，是省察智 (paccavekkhaṇañāṇa，或譯為反照智) 的基礎。這是世間、出世間兩種。

33. (9) (三)、三法：有五種三法。

甲、下中上：先說第一種三法。由次等的四神足：「欲、勤、心、觀」所建立的戒為「下」；由中等的四神足（欲、勤、心、觀）所建立的戒為「中」；由上等的欲、勤、心、觀所建立的戒為「上」。為求名譽而受持的戒為下；為求福（功德）與果而受持的戒為中；依「此是應作」而受持者為上。或認為「我是具戒者，而其他的比丘都是惡戒者、惡法者」，有這種自讚，輕視他人的染污者為下；

²⁸ 《無礙解道》 Pts.I, 43.

²⁹ 《無礙解道》 Pts.I, 44.

³⁰ 《律藏》 Vin.V, (parivāra) p.164.

無此染污者爲中；出世間戒爲上。或以貪愛爲動機，爲了享有持續的生命而持戒者爲下；爲求自己解脫而持戒者爲中；爲了一切眾生解脫而受持的圓滿戒爲上。這是下中上三種。

34. (10) 乙、我增上、世間增上、法增上：在第二種三法中，爲捨棄自己不適當的，出於自尊自重而受持的爲「我增上」戒。爲了避免世人的批評，爲了被世人尊重及尊重世人而受持的爲「世間增上」戒。由於恭敬大法，爲尊重法而受持的爲「法增上」戒³¹。這是我增上等三種。

35. (11) 丙、執取、不執取、安止：在第三種三法中，如前二種法中所說的依止，以其以貪愛與邪見而執取，故名「執取」戒。爲了良善凡夫之道而持戒，或爲了親近有學道者而受持的爲「不執取」戒。若與諸有學果及無學果相應的爲「安止」戒³²。這是執取等三種。

36. (12) 丁、清淨、不清淨、有疑：在第四種三法中，圓滿持戒不犯者或犯了戒而懺悔者爲「清淨」戒；犯了戒不懺悔的爲不清淨戒；對「犯戒的事物（對象），犯哪種戒，是否有犯戒行爲」生起疑惑爲「有疑戒」。禪修者應淨化不清淨的戒，避免有疑惑的事物，並應去除疑惑，如此他的心將平靜。這是清淨等三種戒。

37. (13) 戊、學、無學、非學非無學：是第五種三法，與四聖道及三沙門果有關的戒是「學」者戒；與阿羅漢果有關的戒爲「無學」者戒；其他則爲「非學非無學」戒。這是「學」等三種。

38. 《無礙解道》把眾生的天性稱爲戒。例如，「這是樂戒（*sukha-sīla*），這是不樂戒，這是爭論戒，這是喜好裝飾戒等。所

³¹ 我增上（*attādhipateyya*）、世間增上（*lokādhipateyya*）、法增上（*dhammādhipateyya*），《解脫道論》：「依身、依世、依法」。

³² 執取（*parāmaṭṭha*）、不執取（*aparāmaṭṭha*）、安止（*patippassaddha*），《解脫道論》：「觸、不觸、猗」。

以《無礙解道》說：「有三種戒，即善戒、不善戒、無記戒」³³，把善、不善、無記等習性稱為三種戒。此處所說的「不善」與《清淨道論》所說的戒的特相無關；依上述故知有三種戒。

39. (14) 四、四法：有四種四法。

甲、退分、住分、勝分、抉擇分：第一種四法。

- a. 親近惡戒者，不與持戒者為友；無知者不見犯戒的過咎，充滿邪思惟，諸根不防護，此人必然生起「退分」戒。
- b. 對戒的成就感到滿意，勤於禪修，以戒自滿，不再向上努力，這是「住分」戒。
- c. 圓滿持戒，勤於禪修，此為比丘的「勝分」戒。
- d. 不以持戒為滿足，更為厭離而努力，此為「抉擇分」戒³⁴。這是退分等四種戒。

40. (15) 乙、比丘、比丘尼、未具足、在家：第二種四法，指為比丘所制定的學處，或為比丘尼所制定的學處。為比丘所應遵守的為「比丘戒」，為比丘尼所應遵守的為「比丘尼戒」。沙彌、沙彌尼所受持的十戒為「未具足戒」。優婆塞、優婆夷終生受持的五戒，若可能則增為十戒，依布薩（Uposatha）支則為八戒，此為「在家」戒³⁵。這是比丘戒等四種。

41. (16) 丙、自然、慣行、法性、宿因：第三種四法，如北俱盧洲（Uttarakuru）的人自然不會違犯的為「自然戒」。不同種族、地方、宗派各自規定的行為規範為「慣行戒」。阿難，自菩薩入

³³ 《無礙解道》 Pts.I,44.

³⁴ 退分（hānabhāgiya）、住分（ṭhitabhāgiya）、勝分（visesabhāgiya）、抉擇分（nibhedhabhāgiya），《解脫道論》：「退分、住分、勝分、達分」。

³⁵ 比丘（bhikkhu）、比丘尼（bhikkhuni）、未具足（anupasampanna）、在家（gahaṭṭha），《解脫道論》：「比丘、比丘尼、不具足、白衣」。

母胎後，菩薩的母親，對男子便不起愛欲之念，是為法性。」³⁶
這是說菩薩母親的戒為「法性戒」。其次如大迦葉等清淨者與菩薩在生生世世的戒為「宿因戒」³⁷。這是自然等四種戒。

42. (17) 丁、別解脫律儀、根律儀、活命遍淨、資具依止：第四種四法。

a. 世尊說：「比丘住於別解脫律儀，具足正行與行處，對微細的過失亦知怖畏，受持學習諸學處。」³⁸ 此為「別解脫律儀」戒。

b. 其次：「彼人眼見色已，不取於相，不取細相。若不守護眼根，則為貪、憂、邪惡、諸不善法所侵入，因此他守護眼根，受持眼根律儀。如是耳聞聲…鼻嗅香…舌覺味…身觸所觸…意知法…不取於相，不取細相；若不守護意根，則為貪、憂、邪惡、諸不善法所侵入，因此他守護意根，受持意根律儀。」³⁹ 此為「根律儀」戒。

c. 其次，不違犯邪命和所制定的六種學處，以及不違犯「詭詐、空談、現相、瞋罵、以利求利」等邪命⁴⁰，是為「活命遍淨戒」。

³⁶ 《中部》M.123./III,121,《長部》D.14./II,p.13；《長阿含》第1經，〈大本經〉，T.1.4a。

³⁷ 自然(pakati)、慣行(ācāra)、法性(dhammatā)、宿因(pubbahetu)，《解脫道論》：「性、行、法志、初因」。

³⁸ 《增支部》A.4.22./II,22.；A.4.37./II,39.；cf.《長部》D.2./I,63；《分別論》Vibh.244；《中部》M.6./I,33.，《中阿含》21經，T.1, P.449a，《雜阿含》925經，T.2, P.235c.

³⁹ 《長部》D.2./I,70.；《中部》M.27./I,180.；M.38./I,269.；M.107./III,2；《相應部》S.35.120./IV,104；《增支部》A.3.16./I,113,etc.《中阿含》21經，T.1.449.1.；《中阿含》70經，T.1.524c；《中阿含》80經，T.1.552中；《中阿含》146經，T.1.657c；《中阿含》187經，T.1.733a；《增壹阿含》21.6經，T. 2.603c.

⁴⁰ cf.《增支部》A.5.83./III,111（《長部》D.1./I,p.8）。

d. 「如理抉擇，爲防寒冷，穿著衣服」⁴¹：指清淨抉擇後，使用四種資具，故名「資具依止戒」。第四種四法，依序解釋如下：

甲、別解脫律儀戒 (Pātimokkhasaṃvara-sīla)⁴²

43. 「比丘」指由信出家的善男子，因爲看到輪迴的危險而心生怖畏，故有此稱；「比丘」又指身穿補綴破舊之衣者等意。

「以別解脫律儀防護而住」：此處的「別解脫律儀」即學處，因爲受持者得以解脫和脫離惡趣之苦，故名「別解脫」。律儀即自制，是以身體與語言不違犯爲名。別解脫本身即是律儀，故名「別解脫律儀」。「以別解脫律儀防護」是藉著別解脫律儀來防護。「防護」指受持者具有「別解脫律儀」。「住」是四威儀之一。

44. 「具足正行與行處」等意：先說正行，有正行與不正行⁴⁴。

什麼是不正行？身體與言語的違犯是不正行⁴⁵；所有的惡行是不正行。或有人（爲了營生）以竹布施，以葉布施，或以花果，以盥洗的粉（澡豆）及齒木等布施，或說諂媚語，或說豆湯語⁴⁶，或撫愛（他人的孩子），或爲他人通致使命，或以種種爲佛陀所譴責的不正當手段營生，爲不正行。

什麼是正行？身體與言語不違犯，是名正行；遵守一切律儀

⁴¹ 《中部》M.2./1,10,（《增支部》A.III,p.388）；《中阿含》10 經，T.1.432b.；《增壹阿含》41-1.6 經，T.2.740 c.

⁴² 別解脫律儀戒 (Pātimokkhasaṃvara-sīla)，《解脫道論》：「波羅提木叉威儀戒」。

⁴⁴ 《分別論》Vibh.p.246.f.

⁴⁵ 不正行 (anācāra)、正行 (ācāra)、非行處 (agocara)、行處 (gocara)，《解脫道論》：「非行、行、非行處、行處」。

⁴⁶ 豆湯語 (muggasupyatāya)，猶如煮綠豆，有的熟了，有的卻煮不熟，這意味著他說的話，半真半假，似是而非。

爲正行。不以竹布施，不以葉、花果、盥洗之粉及齒木等布施；不說諛諛語，不說豆湯語，不撫愛，不爲他人通致使命，不以佛陀所譴責的不正當手段營生，是爲正行。

45. 次說「行處」：有行處，與非行處。什麼是非行處？或有人往淫女處，或往寡婦、成年處女、黃門（宦官）、比丘尼及酒肆之處，或與國王、大臣、外道及外道弟子等俗人有不適當的交往；或與那些「對比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷沒有信仰，罵詈讕謔，粗魯無禮，使他們不得利益，不適其意，不得禪定安穩的」人家往來者，名非行處。

什麼是行處（gocara）？或有人不往淫女處…不往酒肆，不與國王…外道弟子等俗人有不適當的交往；或與那些「對比丘…優婆夷有信仰，歡喜，讚嘆袈裟的光輝，喜歡比丘等出入，使比丘等獲得利益…使他們得以禪定安穩的」在家人，與他們親近往來，是名行處。如是具足，圓滿具足；能供養，充分供養，有此正行和行處，故稱爲「具足正行與行處」。

46. 復次，不正行有身、語兩種。什麼是身不正行？或有人在僧團裡，不尊敬長老比丘，推擠長老而站立，推擠長老而坐，在長老前站立，在長老前坐，坐在高座上，以衣遮頭而坐，站著說話，揮手說話；諸長老比丘沒有穿鞋子經行，他卻穿涼鞋經行；長老在低處經行，他卻在高處經行；長老在地上經行，他在經行處經行；或推擠長老而立，或推擠長老而坐，並拒絕讓新學比丘就座；在浴室，他不徵詢長老比丘而自行添薪火，並把門關上；在沐浴處，他也推擠長老比丘，自己進去沐浴，在長老前沐浴，在他們前面出來。進入村落人家，推擠長老比丘而行，走在長老比丘前面；他突然闖入家庭主婦與少女們的內室，並觸摸小孩子的頭，是名身不正行。

47. 什麼是語不正行？或有人在僧團裡，不尊敬長老比丘，不

徵詢長老而自行說法，自行回答問題，自行誦波羅提木叉戒，站著說話，揮手說話，進入村落對婦人或少女這樣說：你家有些什麼？有粥嗎？有飯嗎？有硬食⁴⁷嗎？有什麼喝的？有什麼吃的？有什麼東西給我們嗎？像這樣的瑣碎空談，為「語不正行」。

48. 復次，當知與「不正行」相反的正行。如有比丘尊敬順從長老，具足慚愧，衣著整齊莊嚴（內衣和袈裟），無論前進後退，瞻前側視，屈伸肢體，眼睛下視，均具足威儀；守護六根門，飲食知量，時時醒覺，有正念正知，少欲知足，常勤精進，恭敬尊重師長，奉行善行者，是名正行。

49. 其次論行處：有近依行處，守護行處，近縛行處⁴⁸三種。什麼是近依行處？具足十論事⁴⁹之德的善友為「近依行處」。依此善友，可以聞所未聞，能釐清所聞，解決疑惑，糾正觀念，有信心；向此善友學習，可以增信，並增長戒、學問、施、慧，故稱為「近依行處」。

50. 什麼是守護行處？有比丘進入村落，行於道上，眼睛下視，僅見數呎之地，守護眼根而行，不見象兵，不見馬（兵）、車（兵）、步兵、婦女、男人，不上視，不東張西望，是名守護行處。

51. 什麼是近縛行處？指收攝身心的四念住。世尊說：「諸比丘！什麼是比丘行處？什麼是你們的本處？即四念住。」⁵⁰是名近縛行處。圓滿具足正行與行處，故名「具足正行與行處」。

⁴⁷ 硬食（khādaniya）：即甘蔗、水果等硬的食物，即蔬果食（他譯：嚼食、噉食）。

⁴⁸ 近依（upanissaya）、守護（ārakkha）、近縛（upanibandha）。《解脫道論》：「依、守護、繫縛」。

⁴⁹ 十論事（dasa-kathāvatthu），《解脫道論》：「十處」。見第四品（底本 127 頁）詳注。

⁵⁰ 《相應部》S.47.6./V,148f; cf.M.33./I,221,《雜阿含》617 經，T.2, P.173a.

52. 「對微細的過失亦見其怖畏」：指對無意違犯的眾學法⁵¹與不善心等微細罪過，亦能見其怖畏。「受持與學習諸學處」，指對應當學習的學處都能受持學習。此處，「以別解脫律儀防護」，是依人而說的別解脫律儀。其次，凡是提到「具足正行與行處」，都是有關如何圓滿持戒，是爲了指示修行之道而說的。

乙、根律儀戒⁵²

53. 又說：「彼人眼見色已…」是指根律儀戒。「彼人」：指受持別解脫律儀戒的比丘。「眼見色已」：指由有見色能力的眼識，見到了「可見色」。然而古人說：「無心，故眼不能見色；無眼，故心亦不能見色；當眼根（門）接觸到所緣境時，以眼識爲依止的心，才能見色」。這種說法爲「見的原因論」，例如有人（射箭）說：「我以弓射」一樣；故說「以眼識見色」。

54. 「不取於相」：指對男女相，可悅相等能生起煩惱的相不取著，而止於他所見的。「不取細相」，指對能使煩惱生起的細相，如手足、微笑、大笑、言談、瞻前側視等種種相不取著，他只看真實的部分。猶如住在支提山⁵³的大帝須（Mahā-Tissa）長老一樣。

55. 據說：長老從支提山去阿努羅陀補羅乞食，有一位良家婦女和她的丈夫爭吵後，裝飾得像天女一樣美麗，早晨從阿努羅陀補羅城內出來，向娘家走去，她在中途遇見長老，生顛倒心，向長老大笑。當時長老心想：「這是什麼？」於是看她一眼，看見她的牙齒，便對她的牙骨作不淨想，因此證得阿羅漢果。長老說：

⁵¹ 眾學法（Sekhiya-dhamma）南傳上座部的眾學法爲七十五條。

⁵² 根律儀戒（Indriyasamvara-sīla），《解脫道論》：「守護根威儀戒」。

⁵³ 支提山（Cetiya-pabbata）是佛教最初傳入錫蘭的聖地，即現在的麻恒達羅（Mahintale），距阿努羅陀補羅（Anurādhapura）約八英里。

看見了她的齒骨，他把第一個想記在心理，修持不淨觀，長老就在原地成了阿羅漢。這時，她的丈夫從她的後面追過來，看見長老問道：「尊者，你有看到一位婦人嗎？」長老說：我不知道是男是女經過這路上，我只看見一堆骨聚走在路上。」

56. 「他的眼根若不防護」：是說不以正念防護眼根、關閉眼門的人，貪等法便會生起。

「彼防護而行道」，是說他以正念守護眼根而行道。若能如是行道者，即名「保護眼根，受持眼根律儀」。

57. 眼根，實無律儀或非律儀可說，因為眼所依，既無正念，也無失念。當所見色出現在眼前時，有分（識）⁵⁴經過二次生滅之後，便完成「唯作」意界的轉向作用（āvajjana-kicca），經過一次生滅之後，便有眼識的見的作用；此後，有異熟意界的領受作用；之後，有異熟無因意識界的審查作用；之後有「唯作」無因意識界的確定作用的生與滅；經過一次生滅後，便起速行的作用。

此處的有分（life-continuum），轉向（乃至確定）等作用，都無律儀或非律儀可言。在速行的剎那，如果失念、無智、無忍、懈怠，則為非律儀。當這些狀況發生時，是為「非眼根律儀」。

58. 何以故？因為那時眼門沒有守護，則「有分」與轉向等路線（過程）⁵⁵亦無守護。譬如城市的四門若無守護，雖然城內的

⁵⁴ 有分（bhavaṅga）見底本 457 頁。唯作（kiriya）見底本 454 頁。轉向作用（āvajjana-kicca）見底本 458 頁。領受作用（sampaṭicchana-kicca）見底本 458 頁。推度作用（santīraṇa-kicca）見底本 459 頁。唯作無因意識界（kiri-yāhetuka-manoviññāna-dhātu）見底本 452 頁。確定（votthapana-kicca）見底本 459 頁。速行（javana）見底本 459 頁。

⁵⁵ 路線（vīthi）亦可譯為過程，此字等於心的路（citta-vīthi）或心的過程，即諸識起作用的過程。從有分識波動而起轉向作用，乃至速行，總稱為路線。

戶門、倉庫、房間等已善加守護，可是城內的所有財貨並無保障，因為盜賊可以從城門進入，並為所欲為。同樣的，如果在「速行」階段起了惡戒等，則為非律儀，眼門便無守護，於是「有分」及「轉向」等路線（過程）亦無守護。

若在「速行」時，戒等生起，則眼門有了守護，因此「有分」及轉向等路線也有了守護。猶如城門能善加守護，雖然城裡的門戶沒有守護，而城內的所有財貨亦有保障，因為城門緊閉，盜賊無法進入。同樣的，若在速行的階段生起戒等，則眼門有了守護，於是「有分」及轉向等路線也有了守護，所以在速行的剎那所生起的律儀，名為「眼根律儀」。

59. 「耳聞聲已」等義亦然。如是已略說根律儀戒。

丙、活命遍淨戒⁵⁶

60. 今繼根律儀戒之後而說活命遍淨戒。為了生活而制定的六種學處如下：（1）惡欲者⁵⁷，為欲所折磨者，以生活為因，以活命為由而說的上人法⁵⁸實不存在，非事實，犯（第四）波羅夷罪⁵⁹。（2）以活命為因，以活命為由而作媒介者，犯（第五）僧殘罪。（3）以活命為因而公開的說：「住在某精舍的某位比丘是阿羅漢」，犯偷蘭遮罪（捨墮）。（4）以活命為因，以活命為由，無病比丘，為

⁵⁶ 活命遍淨戒（Ājīvapārisuddhi-sīla），《解脫道論》：「命清淨戒」。

⁵⁷ 《律藏》Vin.（Parivāra）V,146.

⁵⁸ 上人法（Uttarimanussadhamma）即四向、四果、禪定、神通等勝法。

⁵⁹ 波羅夷（Pārājika）：指僧伽的根本重罪，比丘有四條，如有犯者，立刻逐出僧團。僧殘（Saṅghadisesa=僧伽婆尸沙），比丘有 13 條。偷蘭遮（Thullacca-ya）。單墮（Pācittiya=波逸提）比丘 92 條。悔過（Patidesaniya=波底提舍尼），有四條。惡作（Dukkata=突吉羅）。

了自己享用，而令作美食者，犯（第三十九）單墮罪。（5）以活命爲因，以活命爲由，無病比丘尼，爲了自己享用，而令作美食者，犯（第三）悔過罪。（6）以活命爲因，以活命爲由，沒有生病，爲了自己食用，令作湯或飯而食者，犯惡作罪。這是六種學處。

61. 「詭詐」等，經典如是解釋：⁶⁰「什麼是詭詐？指爲了利養、恭敬、名譽，有惡欲者，爲欲所敗者，以所謂的拒絕資具⁶¹，以迂迴之說，或裝束威儀，做作，矯飾，虛僞，是名詭詐。

62. 什麼是虛談？指爲了利養、恭敬、名譽，有惡欲者，爲欲所敗者，無問而對他人空談、閒談、拐彎抹角的說、大聲談、繼續大聲的說，勸說，繼續勸說，建議，繼續建議，說逢迎的話，說諂媚語，豆湯語，隨愛語，是名虛談。

63. 什麼是示相(nemittikatā)？指爲了利養、恭敬、名譽，有惡欲者，爲欲所敗者，對他人指示跡象，予以指示，暗示，不直說，曲折說，是名示相。

64. 什麼是瞋罵示相？指爲了利養、恭敬、名譽，有惡欲者，爲欲所敗者，對他人辱罵、侮蔑、呵責、冷言冷語、嘲笑、持續嘲笑、詆毀、持續詆毀、散佈謠言、毀謗，是名瞋罵示相。

65. 什麼是以利求利？指爲了利養、恭敬、名譽，有惡欲者，爲欲所敗者，將此處所得之物拿到彼處，或將彼處所得之物拿到此處，如是以甲物希求、貪求、遍求、冀求乙物，是名以利求利。

66. 這些經文也有如下的意義。茲先敘述與詭詐有關的段落：「執著利養、恭敬、名譽者」，是指希求利養、恭敬與名譽。「惡

⁶⁰ 《分別論》 Vibh.352f.

⁶¹ 以拒絕資具 (paccaya-paṭisedhana) ，這是根據錫蘭本譯的，底本用 pac-caya-paṭisevana 應譯爲以資具受用。依下文的解釋來看，用拒絕資具較佳。

欲者」，指無德行而欲示其有德行者。「爲欲所敗者」，指被欲望擊敗或被慾望征服。之後的「拒絕資具、迂迴之說、示有威儀」等三種詭詐之事，出自《大義釋》⁶²，此三事也以所謂的「拒絕資具」等來說明。

67. 茲有居士欲以衣服等布施，他（比丘）雖然很想那些東西，由於他的惡欲而予以拒絕，等到他知道居士們已相信他，常常這樣說：「尊者少欲，不欲接受任何東西，如果他能接受一點什麼，實在是我們的極大功德。」他們拿上等的衣服等物放在他的前面，然後，他以種種方法來顯示他是以悲心對待他們，爲了滿他們的願而接受，這是虛偽的。以後，居士們甚至用車輛載東西來供養。當知這是「拒絕資具詭詐事」。

68. 如《大義釋》中說：⁶³「何謂拒絕資具詭詐事？今有居士邀請比丘，以衣服、飲食、住所、醫藥供養；然彼惡欲者，爲欲所敗者，因爲想要更多的衣服、飲食等，所以拒絕接受他們所施的衣服、飲食、住所及醫藥，說道：『爲什麼沙門需要昂貴的衣服？最適合沙門穿著的是從墳墓、垃圾堆，或從商店撿拾被丟棄的碎布，補綴成僧伽梨穿。沙門爲什麼要食用上等飲食？最適合沙門的食物是以行乞的食物來維持生命。沙門爲什麼需要上等住所？最適合沙門的住所是在樹下或露地而住。沙門爲什麼要用昂貴的醫藥？最適合沙門的醫藥是用牛的尿或一片訶梨勒果⁶⁴作爲藥品。』於是他便穿粗糙的衣服，吃粗糙的飲食，受用粗糙的住所，受用粗糙的醫藥。居士們知道了就會這樣說：『此沙門是少欲知足者，隱居者，不與眾雜住者，精進者，頭陀行者。』因此他們便常常供養他衣服、飲食、住處、醫藥等資具。」

⁶² 《大義釋》 Mahā-Niddesa 224f.

⁶³ 《大義釋》（Mahā-Niddesa）Nid.224f.

⁶⁴ 訶梨勒果（hariṭakī）或譯爲訶子。

他便這樣說：『具信善男子，三事現前，必生多福，即有信現前，有所施之物現前，有應施之人現前，具信善男子必生多福。你們是有信者，而所施之物在此，我是受施者。如果我不接受你們的布施，你們就沒有功德。我並不需這些東西，因為憐憫你們，只好接受。』於是他接受許多衣服、飲食、住所和醫藥。如是詭詐、虛偽、欺詐，這是拒絕資具的詭詐事。

69. 惡欲者爲了表示自己證得上人法，以種種說法使人驚喜，是爲迂迴之談的詭詐事。即所謂：⁶⁵「何謂詭詐的迂迴之談？今有惡欲者，爲欲所敗者，渴望人們恭敬，說道：「穿這種衣服的沙門，是有大能力者；用這種鉢、水瓶、濾水囊、鑰，繫這種腰帶，穿這種鞋子的沙門，是有大能力者。有此等和尚、親教師，有像和尚與親教師一樣的朋友、知己、同伴的沙門，爲有大能力者。住在這樣的精舍、半邊屋（僅蓋半邊的）、台觀（築於高處方形的）、樓房（一種長而有上層房室的樓房）、石窟（自然的）、洞穴（人造而有門的）、茅蓬、重閣、望樓（可瞭望的）、圓屋（多角形的）、長屋（僅有一廳一門的長屋）、集會所、假屋（臨時蓋的房屋）、樹下，是大有能力的沙門。」

這些爲惡欲所染者，常裝腔作勢，大事欺詐，饒舌不已，故意說些甚深、秘密、微妙、隱微、出世間、空相應的言論：『這位沙門已得禪定。』像這樣虛偽、狡詐，是爲詭詐的迂迴之談。」

70. 其次，惡欲者爲求恭敬，假裝有威儀使人驚異，這是假裝威儀詭詐事。⁶⁶「何謂威儀詭詐事？今有惡欲者，爲欲所敗者，爲求恭敬，認爲如此將獲得人們的恭敬，便刻意的行、住、坐、臥，好像有深切願求似的行、住、坐、臥，又假裝非常專注的行、住、坐、臥，或故意在人們看得到的地方禪修，像這樣假裝有威

⁶⁵ 《義釋》 Nid.226.

⁶⁶ 《義釋》 Nid.225.

儀，做作、矯飾、詭詐、虛偽、狡詐，是為威儀詭詐事。」

71. 這裏的「稱為拒絕資具」，指拒絕資具或僅名為拒絕資具。「迂迴之說」指以間接、接近主題的方式談論。「威儀」指四威儀（行住坐臥）。「裝束」指預先布置；「做作」指裝腔作勢；「矯飾」指裝模作樣。「詭詐」（*kuha*）指欺騙、狡詐，是虛偽，欺詐。

72. 其次是有關「虛談」的解釋。「無問虛談」，例如他看見有人來到精舍，問道：「你為什麼來這裏？邀請比丘嗎？如果這樣，你先回去，我將取鉢隨後而至。」或自我介紹說：「我叫做帝須，國王信仰我，某些大臣也信仰我。」像這樣無問自說，即為無問虛談。「虛談」指被人詢問後，說些像前面之類的話。他深恐居士們反感，不讓他們有機會說話，這是「極虛談」。說些「大地主、大船主、大施主」等讚美的虛談為「讚虛談」。以各種方式來讚美的虛談為「極讚虛談」。

73. 「纏絡語」：如說：「優婆塞啊！以前你經常布施，現在為什麼不布施呢？」用這樣的話勸說，直到他們這樣回答：「尊者，我們要布施的，只是沒有機會。」或者看到人手拿甘蔗，便問：「優婆塞啊！這甘蔗從哪裏拿的？」，「尊者，從甘蔗田裏拿的。」「這甘蔗甜嗎？」，「尊者，要嚐了之後才知道。」，「優婆塞啊！叫你把甘蔗送我，這話比丘是不能說的。」用這種糾纏的話去糾纏他人，為纏絡語。以各種方式一再的使用纏絡語為「極纏絡語」。

74. 說些自我抬舉的話為「舉說」，例如說：「只有這家人了解我，如果他們有布施之物，他們只會給我。」像這樣自我抬舉是為「舉說」。此處，特羅根達利迦的故事⁶⁷可以說明。以各種方式

⁶⁷ 特羅根達利迦的故事（*Telakandarika-Vatthu*）：有一天，有兩位比丘去村落人家，坐在中堂時，看見一位相識的女子，便叫她到面前。那位年輕的比丘問較年長的比丘：「她是誰？」「她是我的檀越特羅根

一再的說些自我抬舉的話為「極舉說」。

75. 「隨愛語」：指說些令人喜愛的話而不管是否合理或合法（Dhamma）。「諂諛」指以非常低下的態度說話。「豆湯語」，指像豆湯一樣，煮過的豆子，有些是沒有煮熟的，有些熟了，同樣的，他說的話部分是真的，其餘都是假的，這種人所說的話為豆湯語。

76. 「養育狀」，指養育的狀態，他用膝或肩背負孩子，好像乳母一般，這種養育的狀態為養育狀。

77. 「示相」（*nemittikatā*）：是以身或口使人供養資具。例如看見有人手持飲食，便問說：「你有什麼可吃的嗎？」以暗示來獲得所希求的為「示相業」。

「暗示」指說些與布施資具有關的話。

「給予暗示」，例如，他看見牧放犢牛的牧童問道：「這些小牛是母牛的乳犢，還是吸薄酪的犢？」「尊者，它們是乳犢啦！」「喔！恐怕不是吧？如果它們是乳犢，那麼比丘也可獲得母牛的乳。」由於這個暗示，牧童們回家後便告訴父母，而以牛乳供養他，這是「給予暗示」。

78. 「迂迴談」，指接近主題之言談。此處，舉一位被某戶人家護持的比丘的故事以說明此意。據說：一位似曾被某戶人家護持的比丘，欲求飯食而進入他的家中坐著。婦人不願給他飯食，故意對他說：「沒有米了。」她假裝要借米，跑到鄰家去了，這比丘便到庫房去看，在門的後面看到一些甘蔗，甕中有砂糖，籃中有一串的鹹乾魚，缸中有米，瓶中有酪，他看了後，出來坐在原處。不久，主婦回來說：「沒有借到米啦！」比丘說：「優婆夷，我剛才看到一個徵兆，知道今天不容易獲得食物。」「尊師，什麼徵兆？」「我看到一條像那門後角落的甘蔗一樣的蛇，爲了要打

達利迦優婆夷的女兒，我每次到她母親的家裏，她的母親總是供養我滿甕的乳酪，這位女子也和她的母親一樣，非常熱誠慷慨。」

它，我找了一塊像那甕中砂糖一樣的石頭，當打它時，那蛇的脖子就像籃中的鹹魚一樣，蛇張口要去咬那塊石頭，它暴露的牙齒就像缸中的米一樣，蛇由於憤怒而流出的毒液，就如那瓶中的乳酪一樣。」她想：「實在無法欺瞞這禿頭了。」於是便給他甘蔗、煮飯、燒魚，並給他糖及酪。

79. 有這種相近之說，想要有所得的為「迂迴談」。「曲折說」是曲曲折折，拐彎抹角的說，直到獲得他想要的東西為止。

80. 「瞋罵示相」⁶⁸的解釋：「怒罵」指以十種罵人之語（怒罵事）⁶⁹罵人。「侮蔑」即說輕蔑侮辱的話。「呵責」指出人的過失，說他是「不信者，不相信的人」等語。「冷語」：如說「不要在這裏說這種話」等；從各方面舉出理由而冷言冷語，是為「極冷語」。如對不肯布施的人說：「施主呀！」是為「冷語」；或說：「大施主呀！」等極冷之語為「極冷語」。「嘲笑」指取笑他人，如：「這個人是哪種命？他是吃種子的。」如此譏笑他人是為「嘲笑」。「極嘲笑」指極度譏諷人家，如「你說這個人不肯布施，他不是時常對你說『沒有東西給人』嗎？」，如此極度譏諷他人為「極嘲笑」。

81. 罵人吝嗇或指責他人是「惡口」；從各方面貶損他人為「極惡口」。惡宣傳（散佈謠言），指挨家挨戶的，從村至村，從甲地至乙地散佈謠言，認為「他們怕我散佈謠言，因而布施給我」。「陰口」，指當面說甜言蜜語，背後則惡意詆毀，就好像當此人沒有看

⁶⁸ 瞋罵示相：是依據文中各種罵人的方法及《解脫道論》的成語而作此譯的。原文 *nippesikatā* 英譯作 *crushing slander*（壓服誹謗），《巴英字典》作 *jugglery, trickery*（幻法，奸詐），日譯作「激磨」，本論釋為「刮人之德求利，或搗碎他人之德而求利。」

⁶⁹ 十怒罵事（*dasa-akkosa-vatthu*），即罵人為盜賊（*coro*）、愚人（*bālo*）、蠢貨（*mūlho*）、駱駝（*oṭṭho*）、牡牛（*goṇo*）、驢（*gadrabho*）、地獄人（*nerayiko*）、畜生（*tiracchānagato*）、無善趣者（*natthi tuyham sugati*）、惡趣行者（*duggati yeva tuyham pāṭikaṅ-khā*）。

到對方的臉時，就咬他背部的肉，故名陰口。「瞋罵示相」：因為他刮去（*nippeseti*）別人的善德，就像用竹片刮去身上所塗的膏藥一樣，或如搗碎各種香料以求取香味，他搗碎他人的善德，以求取利益，故名瞋罵示相。

82. 「以利求利」⁷⁰：「求」是追尋之意。「從此處所得之物」，指從此戶人家所得到的東西。「彼處」，指那戶人家。「遍求」指一再追求。這裡有個比丘的故事：這個比丘把最初獲得的食物，分送給附近人家的孩子們，最後獲得乳粥而去。這是詭詐的意思。

83. 「等惡法」⁷¹：此處的「等」字即「或有沙門、婆羅門，彼等食信施食，依然以邪命謀生，如看手相，算命，占卜預兆，占夢，看相，占鼠嚙破布，火供，以湯匙獻供」等，如《梵網經》⁷²中所提的種種惡法。

84. 違犯六學處（的邪命），以及以「虛談、示相、瞋罵示相、以利求利等諸惡法」維生，是為邪命，若能捨離這些邪命，即是活命遍淨戒。接著解釋（活命遍淨的）語義：依此生活為「活命」，即努力尋求資具。清淨的生活為「活命遍淨」。

丁、資具依止戒⁷³

85. 以下為資具依止戒。經中提到：如理抉擇，他穿著衣服，只為禦寒，防熱，避免接觸虻、蚊、風、炎、爬行類等，以及為了遮蔽私處。如理抉擇，他受用團食，不為嬉戲，不為修飾，不為裝飾，只為此身能持續，為止害，為助梵行，如是思惟：「我以

⁷⁰ 以利求利（*lābhena lābham nijjigimsanā*），《解脫道論》：以施望施。

⁷¹ 是解釋活命遍淨戒一節中的句子，見底本第 16 頁。

⁷² 《梵網經》（*Brahmajāla*）：即《長部》第 1 經；請參閱《長阿含》21 經《梵動經》。

⁷³ 資具依止戒（*Paccayasannissita-sīla*），《解脫道論》：「緣修戒」或「修行四事戒」。

此滅舊受之苦，不起新受之苦；我將健在，無過，安住。」如理思惟，受用臥處，僅爲禦寒，防熱，防虻、蚊、風、炎、爬行類的接觸，爲避免季節的危害，並有宴坐（禪修）之樂。如理思惟，受用醫藥資具，僅爲避免生病的苦惱，乃至沒有病苦⁷⁴。「如理思惟」是合理的思惟，善知觀察之意。這裏所提到的「爲禦寒」等的觀察即是如理思惟。

86. 一、衣服：此處的「衣服」指內衣⁷⁵。「受用」是指穿著和著用。「僅」指禪修者穿著衣服的目的僅限於禦寒等，僅此而已。「寒」是由自身四大不調，或外在氣候變化所引起的。「防護」指避免受寒，使身體不生病；身體受寒，則內心散亂，不能如理精勤，所以世尊聽許以衣服禦寒。「熱」爲火熱，如森林起火等所生的熱。

87. 「虻蚊風炎爬行類之觸」：這裏的「虻」指嚙蠅和蚊子。「風」指有塵及無塵等類的風。「炎」指陽光的炎熱。「爬行類」即蛇等匍匐而行的長蟲。「觸」有嚙觸及接觸二種。若披衣而坐，則不受此害，爲防這些昆蟲而使用衣服。

88. 「僅」字是說明使用衣服的目的，遮蔽私處是使用衣服的主要目的，其他的目的是有時間性的。「私處」是隱秘之處，若暴露私處，則會破壞慚恥之心，以其能破壞慚恥，故名私處。

89. 二、食物：「團食」指各種食物。比丘托鉢（(piṇḍolya) 時，一團一團落在鉢裡的食物爲團食(pi ṇḍāpāta)，或一團團的故爲團

⁷⁴ 《中部》《一切漏經》M.2./I,p.10.

⁷⁵ 內衣（antaravāsaka，安陀會）或譯下衣。三衣指：一.下衣（安陀會）二.郁多羅僧（uttarā saṅga）譯爲上衣，即平日所穿的單衣。三.僧伽梨（saṅghāṭi）譯爲重複衣或雙衣。現在做的三衣，大都是五條，不像中國以條數而分爲所謂九衣、七衣和五衣。

食，指托鉢所受的食物。「不為嬉戲」⁷⁶：不像鄉村的孩子那樣嬉戲遊玩。「不為修飾」：不像嬪妃、歌妓等需要裝飾，需要讓肢體豐滿艷麗；「不為裝飾」：不像優伶舞者那樣使皮膚潔淨，面貌圓潤美麗。

90. 「不為嬉戲」是斷除「痴」的近因；「不為驕慢」是斷除「瞋」的近因；「不為裝飾，不為修飾」是斷除「貪」欲的近因。又「不嬉戲，不驕慢」阻止結纏的生起。「不為裝飾，不為修飾」，是避免他人生起結纏。這四句是避免陷溺在欲樂和不明智的行為。

91. 「此身」，指四大種（地水火風）所成的色身。「住續」，是使他繼續存在。「持續」⁷⁷指長久持續的生命。因為比丘受用食物以維持身體，猶如老屋之主（以支柱）支撐屋子，或如車主塗油於車軸一樣，不為嬉戲，不驕慢，不為裝飾，不為修飾。此外，住續指命根的持續，所以「使此身能住續和持續」，指使命根能繼續存在。

92. 「為止害」：此處的「害」指為飢餓所惱害。比丘受用食物以除飢餓，猶如敷藥於傷處和對治寒暑等。「為助梵行」：指幫助比丘教化和修持梵行。比丘受用食物，是為有了體力修行三學（戒定慧），以渡過生死輪迴的沙漠；或比丘受用食物，是為能修梵行，猶如那些為越過沙漠（絕糧）的人，食用自己孩子的肉；又如渡河者以筏，渡海者用船一樣。

93. 「我以此滅舊受，不起新受」⁷⁸：指比丘心想：「我現在受用這種食物，為了去除飢餓的舊的感受，不會因為不知節制的吃

⁷⁶ 嬉戲（davā）、驕慢（madā）、裝飾（maṇḍanā）、莊嚴（vibhūsanā），《解脫道論》：「凶險行、自高行、裝束、莊嚴」。

⁷⁷ 住續（thiti）、維持（yāpanā），《解脫道論》：「住，自調護」。

⁷⁸ 我以此滅舊受，不起新受（purāṇañ ca vedanaṃ paṭihankhāmi navañ ca vedanaṃ na upādessāmi），《解脫道論》：「除先病，不起新疾」。

而生起新的苦受，不會像吃太多而需借助他人之手拉他起來的婆羅門，因為吃到肚子鼓脹而無法穿衣，因為吃太多而跌倒在地上，因為食物塞了滿嘴，而使烏鴉從他的嘴裡啄取食物，或吃到嘔吐的婆羅門那樣，我應該像病者服藥一樣。」「以此滅舊受」指因不適當及不知節制的飲食所生起的苦受，這是宿業，故稱「舊受」；我今食用適量之食，以滅除舊受之緣，除舊受之苦。「新受」指不適當的受用團食所積聚的業，所產生的苦，故名「新受」；我今適量的受用團食，則新受不生起。以上二句是說明適當的受用團食，捨斷苦行，不離法樂。

94. 「我將存命」⁷⁹指比丘在受用食物時，如是思惟：適量的受用不會斷絕命根及破壞威儀，我的身體依食物生存，猶如久病之人服藥一樣。「無過，安住」，避免不適當的求取及食用，故「無過」；由於適量食用，故「安住」。不會因為不知節制飲食，而有不愉快、瞌睡、呵欠伸腰、為智者所呵責等過失，是為「無過」；或由於適量飲食而增長體力，是為「安住」。比丘如是思惟：我當避免縱欲而食之滿腹，或橫臥之樂，側臥之樂，睡眠之樂，是為「無過」；由於少吃四五口（不過飽），具足四威儀而行道，是為「安住」。故我受用食物應如是說：

少食四五口，汝即當飲水，

勤修習比丘，實足以安住。⁸⁰

這三句（存命、無過、安住）說明應中道而食，不要過與不及。

95. 三、床座：「床座」指床與坐處。無論在精舍或半邊簷的屋中，所睡臥的地方為臥處；無論何種坐席是為坐處；合在一起說是為床座。「為避免季節之危，而好宴坐之樂」，指不適宜的季節有生病的危險，故稱季節之危。為除季節之危及有宴坐之樂，當

⁷⁹ 我將存命 (yātrā bhavissati)，《解脫道論》：「以少自安」。

⁸⁰ 見《長老偈》Theragāthā, v.983.

受用床座，以免在不適宜的季節生病，使心神散亂；此為「為避免季節之危及好宴坐之樂」。

「為避免季節之危」指禦寒等而言；而前面衣服的受用，是以遮蔽私處為主要目的；為禦寒防熱等僅某些時間而已；而受用床座，是以避免季節的危險為主要目的。危險有明顯的和隱匿的二種：獅子、老虎等是明顯的危險，貪瞋等為隱匿的危險。若無守護（如住在樹下等），及看到不適當的色（objects）等，則難免受害，比丘如是觀察而受用床座，此乃如理思惟…為避免季節之危而受用。

96. 四、醫藥：病者的資具，這裏的資具是治病之義，指任何適當的治療；由醫生所開的處方為藥。病人的資具是藥，指醫生所開的適於病人的油蜜、砂糖等處方而言。在「以七種城市的戒備而善防護」⁸¹中，則作裝備說。又在「此車有戒的莊嚴，有禪那的軸，有精進的輪」⁸²句中，則作莊嚴說。又在「出家者當有此等生活資具」⁸³中，則作必需品說。在本文則為必需品和裝備之義。以病者所需的藥為維生的裝備，因為能保護生命不受生病之苦；同時有必需品則能長期生活，故稱為資具。病者的資具（醫藥），指醫生為病者所開的任何處方，如油、蜜、砂糖等，以治療疾病者。

97. 「生」為生長或發生之意。「病惱」，惱指四大不調所生的病苦，從四大不調所生的疥、癩、腫、膿、疱等，故稱病惱。「受」指苦受，指從不善業所招感的苦受。「至究竟無苦」，指完全沒有痛苦，斷除一切病苦（而受用醫藥）。

⁸¹ 《增支部》A.IV,106, 七種城市的戒備為：城門（kavāṭaparikkhepo）、溝（parikhā）、稜堡（uddāpo）、城牆（pākāro）、城門外的大柱（esikā）、門門（paligho）、碉堡（pākāra-patthaṅḍilaṃ）。

⁸² 《相應部》S.45.4./V,6.；《雜阿含》769 經，T.2, P.200c。

⁸³ 《中部》《林藪經》M.17./I, 108.

如是簡要敘述資具依止戒的特相，亦即在如理思惟後，才去受用這些資具。資具依止的語義如下：因為人類必須依賴飲食、衣服、臥具等，故名資具；以資具為依止，故稱資具依止。

◎綜論四遍淨戒的成就

一、別解脫律儀戒的成就

98. 在四種戒中的別解脫律儀，以信而成就。由信而成，因為制定學處不是聲聞的權限，例如佛陀曾拒絕弟子（有關制戒）的請求⁸⁴可以為證。佛陀所制定的所有學處，必須由信而受持，甚至不顧生命去受持。即所謂：「如雞鳥護卵，犛牛愛尾，如人愛子，保護他的獨眼，當謹慎與尊重，護戒亦如是。⁸⁵」他處又說：⁸⁶「大王啊！我為弟子制定的學處，我的弟子們縱有生命之危，也不應違犯。」

99. 有個長老在森林裡被盜賊綑縛的故事：據說在（雪山邊的）摩訶跋多尼⁸⁷森林中，有一長老被盜賊用黑藤縛住，讓他躺在地上，那長老便在那裏躺了七天，增長他的毗婆舍那（觀禪），並證得阿那含果，在那裏命終後，得生梵天。另一位在銅鑠洲⁸⁸的長老，被盜賊用蔓草縛住，讓他躺在地上，遇到林火燒來，未斷蔓草時，

⁸⁴ 有一次舍利弗請佛制戒，佛陀拒絕說：到時候我會知道的。

⁸⁵ 此頌，據錫蘭版本注：出自小部的 *Apadāna*，依日譯本注為 *Sumaṅgala-Vilāsini* I,p.56.雞雞鳥 (*kikī*) 據巴英字典為 *jay* 則為木塹鳥，依英譯本為 *pheasant* 則為雉。犛牛 (*Camarī*)。

⁸⁶ 錫蘭版本注出於 *Kosala-Samyutta* (《相應部》S.I.68f)，底本說那裏找不到。日譯本注《增支部》A.IV,p.201,cf.,底本的大王 (*Mahārāja*) 別本亦作巴哈羅陀 (*pahārāda*)。

⁸⁷ 摩訶跋多尼 (*Mahāvattani*) 在雪山邊。

⁸⁸ 銅鑠洲 (*Tambapaṇṇi-dīpa*) 即錫蘭島。

便修毗婆舍那，得證等首⁸⁹阿羅漢果而入涅槃。後來《長部》誦者無畏長老⁹⁰和五百比丘經過這裏，看見了，才把他的身體火化，並建塔廟供養。另一位具信的善男子說：「爲使別解脫律儀清淨，寧失身命，也不破壞世尊所制定的戒律。」

二、根律儀戒的成就

100. 正如別解脫律儀依於信，根律儀則以正念成就。依念而成，由於正念現前，則貪、嗔、癡不會生起。所以佛陀開示說：⁹¹「諸比丘！寧爲熾熱的鐵棒觸其眼根，也不執取諸色的（男女等）細相。」這是說要成就根律儀戒，必須以正念防止眼識等執取色等外境（男女等境），貪欲才不會生起。

101. 若無法如此受持根律儀戒，則別解脫律儀戒亦無法持久，猶如沒有築以籬笆的莊稼（將爲牲畜所侵害）一樣。又如敞開大門的村落，隨時會被盜賊侵襲；若無根律儀戒，則隨時會被煩惱賊所害；亦如有蔽陋屋頂的房屋，爲雨水所侵；而他的心則爲貪欲所侵入，故說：對於色聲香味觸，當守護六根；若不守護諸根門，就像盜賊侵入村落而爲害；又如屋頂破舊的房子，必爲雨所侵，如是不修心，貪欲必侵入。⁹²

102. 若受持根律儀戒，則別解脫律儀戒亦能長久受持，猶如善築籬笆的莊稼一樣；又如善守護大門的村落，不爲盜賊所劫；

⁸⁹ 等首（*samasīsi*）斷盡煩惱證阿羅漢果的同時即斷命根而死，因爲煩惱與命根同時斷除，故名等首，這一種稱爲命等首（*jīvitasamasīsi*）。另一種於四威儀中證阿羅漢果的同時即死的，稱爲威儀等首（*iriyapathasamasīsi*）。還有一種於病中證阿羅漢果的同時即死的，稱爲病等首（*rogasamasīsi*）。

⁹⁰ *Dīghabhāṅga-Abhaya-thera* 長部誦者，指精通《長部》和注疏的人。

⁹¹ 《相應部》S.35.194./IV,168.；《雜阿含》241 經，T.2, P.58.a.

⁹² 《長老偈》Thag.v.133；《法句經》Dhp.v.13.

煩惱賊也不會侵入他的心；亦如善蓋的房屋不為雨水所侵，而他的心也不會被貪欲所侵。故說：對色聲香味觸，當守護諸根；若能守護諸根門，猶如盜賊無法侵入村落；又如有良好屋頂的房子，不為雨水侵；如是善修心，不為貪欲侵。⁹³這是最殊勝的教法。

103. 心是瞬息萬變的，必須以不淨觀來斷除已生起的貪欲，使根律儀成就。如甫出家的婆耆舍（Vangīsa）長老一樣。據說甫出家的婆耆舍長老，在行乞時，看見一位婦人，生起貪欲。於是他對阿難尊者說：「我的貪欲之火燃燒了，我的心燒起來了⁹⁴。瞿曇啊！⁹⁵憐憫我吧！為我說良善的滅苦之法。」

阿難尊者答道：「你的心在燃燒，因為顛倒妄想，應當觀察引起貪慾的色相，觀察不淨，讓心專注（住心一境），觀察諸行是苦，無我，滅除你的貪欲，切莫再燃燒！」婆耆舍長老隨即去除貪欲，並繼續行乞。

104. 此外，比丘當圓滿根律儀戒，如住在喬羅達格大窟⁹⁶的心護長老（Cittagutta）及住在拘羅格大寺的大友長老。

105. 據說：在喬羅達格大窟中有七佛出家的壁畫，非常精美。一次，有許多比丘參觀此窟，見了壁畫說：「尊者，這畫非常精美」。長老說：「諸師！我住此窟已六十餘年，不知有壁畫，今天聽具眼者所說才知道。」這位長老雖然在這裏住了這麼久，卻從未張開眼睛觀望窟上的壁畫。據說在大窟的入口處，有一株大鐵樹，他也未曾仰首上望，每年見花瓣落在地上，才知道已經開花了。

⁹³ 《長老偈》Thag.v.134；《法句經》Dhp.v.14.

⁹⁴ 《相應部》S.8.4./I,188.(《雜阿含》1214 經，T.2, P.331c；《長老偈》Thag.vv.1223-1224¹/₂).

⁹⁵ 瞿曇（Gotama）此處指阿難，他和世尊同姓。

⁹⁶ 喬羅達格大窟（Kuraṇḍaka-Mahāleṇa）在錫蘭的東南部。心護（Cittagutta）。拘羅格大寺（Coraka-Mahāvihāra）。大友（Mahāmitta）。。

106. 當時國王仰慕長老之德，曾三度遣使請他入宮受供養，但都被拒絕。於是國王便令王城內哺乳小兒的少婦們的乳房都捆縛起來，加以蓋印封鎖。他說：「直待長老來此，一切乳兒才得吸乳。」長老因憐憫乳兒，遂來大村⁹⁷。國王聞此消息，便對臣子說：「去請長老入宮，我要從他受三皈五戒。」長老入宮，國王禮拜和供養之後說：「尊者！今天很忙，沒有空，我將於明天受戒。」並取長老的鉢，和王后一起送她一程，然後拜別。當國王和王后禮拜時，他同樣說：「祝大王幸福！」

107. 這樣過了七天，其他的比丘問長老說：「尊者，國王禮拜時，你說祝大王幸福，爲什麼王后禮拜時，也說同樣的話？」長老答道：「我並沒有分別誰是國王，誰是王后。」過了七天，國王想道：「何必讓長老在這裏受苦。」便讓他回去。長老回到喬羅達格大窟後，夜間在經行處經行，住在鐵樹的樹神手執火炬站在一旁，使他的業處（禪修的所緣境）變得非常明顯。長老心生喜悅，心想：「我的業處今天異常明顯」，過了中夜，全山震動，便證得阿羅漢果。

108. 想要解脫的善男子亦當如是：勿放縱眼目，如森林的獼猴，如林中的野鹿，如驚駭的愚人。讓你的兩眼下視，只見一尋之地。勿像森林的猿猴，是散亂心的奴隸。

109. 有一次，大友長老的母親身上長毒瘤，便對她出家的女兒比丘尼說：「你去告訴你哥哥我的病況，要他拿些藥來。」她便去告訴他兄長。長老對她說：「我不知如何採集藥根，也不知如何製藥，然而我會告訴你一種藥，就是我從出家以來，從未以愛染心看異性而破壞我的根律儀戒。你把我的話告訴母親，並祝她早日康復。你現在回去對母親這樣說，並按摩她的身體。」她回去表達此意，並按摩母親的身體，就在那一瞬間，優婆夷的毒瘤像

⁹⁷ 大村（Mahāgāma）在錫蘭的東南部，是當時 Rohaṇa 的首都。

泡沫一樣消失了。她的心中無限喜悅，說了這樣的話：「如果正等覺者（佛陀）在世的話，必定會用他的網紋⁹⁸之手觸摸像我兒子這樣的比丘的頭。」

110. 是故在聖教中出家的善男子，當如大友長老圓滿根律儀。

三、活命遍淨戒的成就

111. 如同以正念受持根律儀，活命遍淨戒則因精進而成就，因為精進者能捨邪命故。所以精進於行乞等正求，能斷除不當的邪求，受用清淨的資具，避免不淨，如避毒蛇一樣，如是成就活命遍淨戒。

112. 沒有修持頭陀支的人，從僧團或僧集（gaṇa）⁹⁹或從對他說法產生信心的在家居士得來的資具，是清淨的；而由行乞所獲得的則為極清淨；受持頭陀支的人，由行乞或從信樂他的常行頭陀之德，或隨順頭陀支的定法的在家居士得來的資具，是清淨的。若為了治病，獲得破損的訶黎勒果及四種甘藥（酥、蜜、油、砂糖），他這樣想：「讓其他同梵行者受用這四種甘藥」，於是他只吃訶黎勒果片，這種人適合修持頭陀支，是雅利安族的最上比丘。

113. 關於衣服等資具。對清淨活命者而言，若用示相，暗示及迂迴之說而獲得衣食，是不適合的；而對未修持頭陀行者，若為住處而用示相、暗示及迂迴之說，是允許的。

114. 「為住處示相」：例如他在準備一塊地，在家人看了問道：「尊者！您在做什麼？誰使你這樣做？」答道：「沒有人叫我做。」這是示相。「暗示」：如問優婆塞：「你住在什麼地方？」「尊者，大樓啦。」「優婆塞，比丘不能住大樓。」像這樣的話為暗示。若說：「比丘僧團的住處實在太狹窄了。」這種話為迂迴之說。

⁹⁸ 網紋（jālavicitra）是佛的三十二相之一。

⁹⁹ 僧伽（Saṅgha）指四人以上；僧集（gaṇa）僅三人或二人。

115. 至於醫藥方面，示相是允許的。然而取得的藥品，病癒後是否仍可服用？據律師說，這是世尊許可的，可以服用。然而經師說：雖不犯戒，卻污染活命，故不可服用。

116. 雖然世尊允許，比丘也不能使用示相、暗示及迂迴之說。縱有生命之危，由於寡欲，只使用來自示相以外的資具，這種人是最嚴格的，如舍利弗（Sariputta）長老。

117. 據說：有一次，舍利弗和大目犍連（Moggallana）長老同住於森林裡，修遠離行。有一天，他忽然腹痛，非常劇烈。晚上，大目犍連長老來訪，見尊者臥病，得知病源後，問道：「道友！你以前是怎樣治癒的？」答道：「我是在家居士時，母親用酥、蜜、砂糖等混合乳粥給我吃，吃了就好了。」「道友！如果你或我有福的話，明天可能獲得此粥。」

118. 這時，有位寄居在經行處盡頭的樹神，聽到他們的談話，想道：「明天我將使尊者獲得此粥。」他立刻跑到長老的檀越家裏，進入他的長子身內，使他不舒服，然後對那些集合的家人說治療的方法（附在長子身上的樹神托他的口說）：「如果明天你們準備某種乳粥供養長老，我將離開你的長子之身。」他們說：「縱使你不說，我們也常常供養長老的。」第二天，他們準備好粥。

119. 早晨，大目犍連長老去對舍利弗說：「道友！你在這裏等，等我乞食回來。」當他進入村落時，那家人看到了，即刻向前接過長老的鉢，盛滿如前所說的乳粥供養他，長老表示要離開了，然而他們要求長老在那裏吃了，然後再裝滿一鉢給他帶回去供養舍利弗長老。他回來後，把粥端給舍利弗說：「道友！請用粥吧。」長老看了說：「很如意的粥，不知你如何獲得的？」經過思惟後，他知道這粥的來由，說道：「道友，目犍連，拿去吧，我不應受用此粥。」

120. 目犍連長老並沒有想「他竟不吃像我這樣的人替他拿來的

粥」，聽了他的話，即刻拿著鉢把粥倒在一邊。當粥倒在地上時，長老的病也好了，以後四十五年¹⁰⁰間，不曾再生這種病。

121. 舍利弗對目犍連說：「道友！即使我的臟腑痛出肚子來，拖在地上，也不應該吃那種由於我所說的提示所得來的粥。」並宣說此偈：我若吃了由我的語言提示所得的蜜粥，

便是污染了我的活命戒，縱使我的臟腑迸出肚外，
我寧捨身命也不破活命戒，不邪求，
我的心多麼自在，我絕不作佛陀所呵責的邪求。

122. 食芒果（庵羅果）的鷄羅準跋住者大帝須長老的故事¹⁰¹，也應在此提及。總而言之：由信出家的行者，莫起邪求之心，保持活命的清淨。

四、資具依止戒的成就

123. 如活命遍淨戒由精進而成就，資具依止戒則依智慧而成就，因為有慧者能看到資具的利與弊，故由慧成就。是故當不貪求資具，應依正當的方法獲得資具，唯有以慧如法觀察而受用，方能成就此戒。

124. 審察有兩種，即獲得資具時審察和受用時審察。當接受

¹⁰⁰底本作四十五年（Pañcacattāḷisavassāni），錫蘭版本作四十年（Cattāḷisavassāni）。

¹⁰¹鷄羅準跋（Cīvaragumba）住者大帝須（Mahā-Tissa）長老，有一天不得食，道經一芒果樹林，因飢餓疲倦，無法支身，倒臥林下。那裏落下很多成熟的芒果，帝須因嚴持戒律，雖倒臥地下，亦不自取食。後來一位老年優婆塞經過這裏，知長老飢疲，不能行路，遂取芒果作漿，給他飲下，並背負長老至其住處。長老在他的背上想道：「他不是我的父母親屬，因為我的戒律，故背負我。」即在他的背上作觀而證得阿羅漢果。

衣服時，依界（差別想）或依厭¹⁰²想審查，然後用之，則無過；在受用時審查亦然。

125. 有四種受用：即盜受用，借受用，嗣受用及主受用¹⁰³。

（1）若破戒者於僧眾中受用者，為「盜受用」。

（2）具戒者若不審察而受用，為「借受用」。是故每次受用衣服時須審察，每吃一口飯時亦應審察。如在受用時未及審察，則當於食前、食後、初夜、中夜、後夜審查，如至黎明尚未審察，則為借受用。在每次受用床座時亦應審察；在受用醫藥時，具足正念即可。即使接受醫藥時具足正念，而在受用時沒有正念，亦屬違犯；若接受醫藥時沒有正念，然於受用時正念現前，則不違犯。

126. 有四種清淨法：即說示淨、律儀淨、遍求淨及審察淨。「說示淨」為別解脫律儀戒，由（佛陀）說示而清淨，故名說示淨。「律儀淨」為根律儀戒，由於「我不再如此作」的決心而使律儀清淨，故名律儀淨。「遍求淨」為活命遍淨戒，指以正當的方法獲得資具，並能捨棄邪求，故名遍求淨。「審察淨」為資具依止戒，以前述之法審察而得清淨，故名審察淨。如果他們在接受時沒有正念，而在受用時有正念，亦為不犯。

127. （3）七種有學的資具受用為「嗣受用」。因為他們是世尊之子，所以是世尊所有的資具的繼嗣者，故得受用其資具。他們是受用世尊的資具，抑或受用在家信眾的資具呢？雖為信施之物，但為世尊所接受，是世尊的所有物，所以是受用世尊的資具，

¹⁰²界（dhātu）即界差別想（dhātu vavatthāna-saññā），見底本 347 頁。

厭（paṭikūla）即食厭想（āhāre paṭikula-saññā），見底本 341 頁。

¹⁰³盜受用（theyyaparibhoga）、借受用（iṇaparibhoga）、嗣受用（dāyajja-paribhoga）、主受用（sānipāribhoga），《解脫道論》：「盜受用、負債受用、家財受用、主受用」。

可以《法嗣經》¹⁰⁴ 爲證。

(4) 漏盡者的受用爲「主受用」，因爲他們已不再是貪愛的奴隸，作爲主人而受用。

128. 在這些受用中，「主受用」與「嗣受用」適合所有人（凡聖）。「借受用」則不適合，「盜受用」更不必說了。具戒者的審察受用不是「借受用」，而是嗣受用。由於具戒者具戒學，故稱爲有學者。

129. 在這些受用中，「主受用」爲最上。是故希求「主受用」的比丘，當依上述的審察法來審察，然後受用這些資具，如是受持「資具依止戒」。所以說：

勝慧聲聞已聞善逝所說法，¹⁰⁵ 對於團食住處與床座，
滌除僧伽黎塵垢的水，必須先審察而後受用，
是故對團食、住處與床座，與洗滌僧伽黎塵垢的水，
比丘切勿染著此等法，猶如露珠不著於荷葉。
由他人之助獲得布施時，¹⁰⁶ 對於硬食軟食及諸味，
應當審察而知量，猶如塗藥治瘡傷，
如渡沙漠食子肉，亦如注油於車軸，
但爲維持生命，如是取食莫染著。

130 此處，應敘述沙彌僧護（僧護長老的姪兒）爲成就資具依止戒的故事，他以正當的審察而受用，故事是這樣的：

看到我吃沙利（Sāli）冷米粥，和尚¹⁰⁷對我說：「沙彌，如果你

¹⁰⁴ 《法嗣經》（D.3.Dhammadāyāda-Sutta）見《中部》及《中阿含》88 經，〈求法經〉，T.1, P.569c.，〈增壹阿含〉18.3 經，T.2, P..587c.

¹⁰⁵ 以下二頌見《經集》Suttanipāta 391,392.

¹⁰⁶ 《相應部》S.12.63./II,98.《雜阿含》373 經，T.2, P.102b；《本生經》Jāt.I, 348.

¹⁰⁷ 沙利（Sāli）是一種上等米。和尚（Upajjhāya）即親教師。

不節制，小心不要燒了你的舌頭！」我聽和尚之語心迫切，即於座上證得阿羅漢。我的思惟如十五的夜月般圓滿，諸漏已盡，從此更無後有。因此那些想要滅苦者，在如理審察後，再受用所有資具。以上是別解脫律儀戒等四種。以上為綜論四遍淨戒。

131. (五) 五法：在五種分中，有兩種五法。

甲、制限遍淨、無制限遍淨、圓滿遍淨、無執取遍淨、安息遍淨：首先當知未具足戒等五種義。《無礙解道》說：¹⁰⁸「(1) 什麼是制限遍淨戒？未受具足戒者，受持有制限的學處，為制限遍淨戒。(2) 什麼是無制限遍淨戒？已受具足戒者，受持無制限的學處，為無制限遍淨戒。(3) 什麼是圓滿遍淨戒？與善法相應的善良凡夫，有學之前（戒、定、慧三學）圓滿具足者，不顧身命受持學處者，是為圓滿遍淨戒。(4) 什麼是無執取遍淨戒？七種有學的學處，為無執取遍淨戒。(5) 什麼是止息遍淨戒？如來漏盡的聲聞弟子，緣覺（辟支佛）、如來、等正覺者的學處，為止息遍淨戒。」

132. (1) 未具足戒，因在（學處的）數目上有限制，故為「制限遍淨戒。」

(2) 已具足者的戒：九千俱胝，又一百八十俱胝¹⁰⁹，五百萬又三萬六千。正覺者（佛陀）說此等戒。於律藏中是以略門顯示戒學的。

依此數目雖仍有限制，然應當無限受持，不受利養、名譽、親屬、四肢、生命的限制，故稱「無制限遍淨戒」。猶如食芒果的鷄跋羅準跋住者大帝須長老的戒。

133. 這位長老說：「因愛四肢故捨財，為護生命故捨肢；依法修行者，當捨財命與四肢。」這位善人如是憶念不捨，甚至有生

¹⁰⁸ 《無礙解道》 Pṭs.I,42f.

¹⁰⁹ 俱胝 (Koti) 是一千萬。九千俱胝為九百億，一百八十俱胝為十八億。

命危險時亦不犯學處，以此無制限遍淨戒，他在優婆塞的背上，便得阿羅漢果。即所謂：「不是你的父母與親友，因你具戒所以他這樣做。」於是我如理正觀，便在救我的人的背上證得阿羅漢。

134. (3) 自從加入僧團後，善人持戒，就像純淨的明珠和精煉的黃金一樣清淨，這是證阿羅漢果的近因，故名「圓滿遍淨戒」，猶如大僧護長老和他的姪兒僧護長老的戒一樣。

135. 據說：大僧護長老，受戒逾六十年（戒臘），臥在臨終的床上，比丘眾問他是否已證得出世間法，他說：「我沒有證得出世間法。」他的年輕比丘侍者說：「尊者！十二由旬內的人，爲了你的涅槃，集合於此，如果你也和凡夫一樣命終，則未免使信眾失望。」「道友！我因爲想在未來世見彌勒世尊，所以沒有修持毗婆舍那（觀禪）。請幫我坐起，給我修觀的機會。」長老坐定後，侍者便出房去，在他剛出去時，長老便證得阿羅漢果，並彈指通知他。僧眾即集合並對他說：「尊者！在臨終時得證出世間法，實爲難作已作。」「諸道友！這不算難作之事，我將告訴你真正難作之事：我自出家以來，未曾無正念，未曾造作無智之業。」

136. 他的姪兒僧護，在五十歲時也以類似的事而證得阿羅漢果。

¹¹⁰ 若人少見聞，諸戒不正持，聞戒兩俱無，因此被人呵；
若人少見聞，而能善持戒，持戒爲人讚，彷彿亦多聞；
若人有多聞，諸戒不正持，破戒爲人呵，聞亦無成就；¹¹¹
若人有多聞，諸戒善正持，戒與聞具足，因此爲人讚。
多聞持法者，有慧佛弟子，如閻浮河金，誰能誹辱汝？
彼爲婆羅門，諸天所稱讚。

137. (4) 「有學」者的戒，不執著惡見；或凡夫的戒，不執著

¹¹⁰ 《增支部》A4.6./II,7f.末後一頌；《法句經》Dhp.230 亦同。

¹¹¹ 無成就（nāssa sampajjate）緬甸本作 tassa sampajjate 則爲成就。

有貪之戒，如富家子帝須長老的戒一樣，故名「無執取遍淨戒」。長老即依此戒而證得阿羅漢，他對怨敵說：

我今告知汝，斷我一雙足，若有貪而死，我實慚且惡（厭惡）。

我如是思惟，如理而修觀，至黎明時，得證阿羅漢。

138. 有一位重病無法用手吃飯的長老，臥在自己的屎尿中，一位年輕比丘見了嘆氣說：「多命苦呀！」大長老對他說：「朋友！如果我現在就往生，無疑的可享天福，然而壞了戒而得天福，無異捨棄比丘學處而過在家生活，所以我願與戒共死。」當他躺在那裡，對他的病修觀，因而證得阿羅漢果，於是他對比丘眾宣說此偈：

¹¹²我身患重疾，為病所折磨，此身將萎悴，如花置熱土。

非美以為美，不淨視為淨，滿身污穢物，不見以為淨。

此身實不淨，臭穢實可厭，放逸墮落者，失去生天法。

139. (5) 阿羅漢等的戒，所有煩惱已止息清淨，故名「止息遍淨戒」。以上為制限遍淨戒等五種。

140. 乙、斷、離、思、律儀、不犯：在第二種五法中，當知不殺生等義。如《無礙解道》中說：¹¹³「五戒，有關殺生的（1）捨斷戒（2）離戒（3）思戒（4）律儀戒（5）不犯戒。有關不與取…有關邪淫…有關妄語…兩舌…惡口…綺語…貪欲…瞋恚…邪見。

以出離對治愛欲，以無瞋對治瞋恚，以光明想對治昏沉睡眠，以不散亂對治掉舉，以界定法（Dhamma）對治疑，以智慧對治無明，以喜悅對治不樂，以初禪對治五蓋，以二禪對尋伺，以三禪對喜，以四禪對苦樂，以空無邊處定對色想、有對想（perceptions of resistance）和種種想，以識無邊處定對空無邊處想，以無所有

¹¹² 《本生經》 Jāt.II,437;cf.III,244, 稍微不同。

¹¹³ 《無礙解道》 Pts,I,46f.

處定對識無邊處想，以非想非非想處定對無所有處想，以無常觀對常想，以觀苦對治樂想，以觀無我對治我想，以厭惡觀對喜愛，以觀「離貪」對貪，以觀滅對集起，以觀捨對執取，以觀滅盡對堅實想，以觀衰壞對累積業，以觀變易對恒常，以觀無相對有相，以觀無欲對有欲，以觀空對我執，以觀增上慧對堅固執，以如實知見對痴暗執，以觀過患對愛著，以思惟對無思惟，以觀還滅對纏縛執，以須陀洹道對邪見與煩惱，以斯陀含道對粗煩惱，以阿那含道對微細煩惱，以阿羅漢道對一切煩惱的（1）捨斷戒（2）離（3）思（4）律儀（5）不犯戒。

如是等戒，使心無懊悔，喜悅，喜樂¹¹⁴，輕安，樂，習行，修習，修行，莊嚴，（定的）資具，圓滿，完全厭離，離貪，滅，寂靜，神通，正覺，乃至涅槃。

141. 此處的「捨斷」，除了上述的不殺生等，別無他法可說。捨斷殺生等而住於善法，為確持之義；又使其不動搖，為正持義，即前述的¹¹⁵確持正持的戒行之義，故名為戒。至於其他四法，即不殺生等的「離」戒、「律儀」，以及與「離、律儀」有關的「思」戒，以及不犯殺生等的「不犯」。以上是捨斷戒等五種。

142. 以上對「什麼是戒，什麼是戒的語義，什麼是戒的特相、味、現起及足處，什麼是戒的功德，以及戒有幾種」等問題，已解說完畢。

六、什麼是戒的雜染？

七、什麼是戒的淨化？

143. 其次當說什麼是戒的雜染？什麼是戒的淨化？戒的毀壞等為雜染，戒不毀壞等為淨化。

¹¹⁴ 喜（Pīti），後面的喜的原文是 *somanassa*。

¹¹⁵ 即底本 8 頁「什麼是戒的語義」處所說的。

戒的雜染：指戒的毀壞，包括（1）爲了利養、名譽等而破戒，（2）與七種淫相應者。

（一）若在七罪聚¹¹⁶的開始或末尾破壞學處者，如割斷衣襟一樣，他的戒已「毀壞」。若破壞中間學處，如衣斷中間，名「切斷」戒。如果連續破壞兩三個學處，就像牛的背部或腹部生了黑紅等斑點一樣，是爲「汙點」戒。若在此處他處不間斷的破壞學處，如同身上有各種顏色的牛一樣，名「雜色」戒。這是說明因爲利養而破戒。

144. （二）其次說明七種淫。世尊說¹¹⁷：（1）「婆羅門！若有沙門或婆羅門自誓修正梵行者，雖未與婦人交接，然而允許婦人爲之塗油、擦身、沐浴、按摩，心生好樂，滿足希求。婆羅門！這是破壞梵行，切斷、染污與雜色，是名不淨梵行，與淫相應，無法解脫生、老、死…無法解脫苦。

145. （2）復次，婆羅門！若有沙門、婆羅門，自誓修正梵行者，雖未與婦人交接，亦不許婦人爲之塗油…。然與婦人嬉笑遊戲，心生好樂…我說無法解脫苦。

146. （3）復次婆羅門！若有沙門…雖未與婦人交接，不許婦人爲之塗油…亦不與婦人嬉笑遊戲，然以自己之目凝視婦人之目，心生愛樂…我說無法解脫苦。

147. （4）復次婆羅門！若有沙門…雖未與婦人交接…亦不以目相凝視，然聞隔壁婦人之笑語、歌泣之聲，心生愛樂…無法解脫苦。

148. （5）復次婆羅門！若有沙門…雖未與婦人交接…不以目相凝視，亦不喜聞其…泣聲，然而追憶過去曾與婦人笑，與婦人

¹¹⁶ 七罪聚 (Satta āpattikkhandha) 即波羅夷、僧殘、不定、捨墮、單墮、悔過法、眾學法。

¹¹⁷ 《增支部》A.7.47./IV,54f.《增壹阿含》37-2.9 經，卷三十，T.2, P.714c

語及遊玩，心生愛樂…無法解脫苦。

149. (6) 復次婆羅門！若有沙門…雖未與婦人交接…亦不追憶過去曾與婦人笑，語，遊玩，然見長者或長者子享受五欲時，心生愛樂…無法解脫苦。

150. (7) 復次婆羅門！若有沙門…雖未與婦人交接…亦不喜見長者或長者子…之享受，然而願成爲天眾而修梵行，謂「我以此戒或頭陀苦行及梵行，願成爲天人，於是心生喜樂，希求滿足。婆羅門！這是毀壞梵行，切斷，染污與雜色。」

以上是七種與淫有關的戒的雜染。

151. 戒的淨化：包括(1)不毀壞一切學處(2)對已違犯而可以懺悔的戒，則懺悔之。(3)不與七種淫相應(4)忿、恨、覆、惱、嫉、慳、諂、誑、強情、激情、慢、過慢、驕、放逸¹¹⁸等惡法不生起，(5)少欲知足，去除煩惱等德令生起。

152. 不爲利養等而破戒，或因放逸而破戒者得以懺悔，以及不被七種淫及忿恨等惡法所害者，是爲不毀壞，不切斷，無染污，無雜色。這些戒能獲得解脫，故自在；爲智者所讚嘆，故稱智者所贊；以不執取貪愛與見，故稱不執取；有助於近行定（access concentration）或安止定¹¹⁹故稱爲定的助成者。因此不毀壞爲戒的淨化。

¹¹⁸ 忿(kodha)、恨(upanāha)、覆(makkha)、惱(palāsa)、嫉(issā)、慳(macchariya)、諂(māyā)、誑(sātheyya)、強情(thambha thaddhabhā-valakkhana)、激情(sārambha Karanuttariya-lakkhana)、慢(māna)、過慢(atimāna)、驕(mada)、放逸(pamāda)。《解脫道論》：「忿、惱、覆、熱、嫉、慳、幻、諂、恨、竟、慢、增上慢、傲慢、放逸」。

¹¹⁹ 近行定(upacāra-samādhī)、安止定(appanā-samādhī)相當於有部的近分定及根本定，詳見第四品。

153. 有兩種方法使戒淨化：(1) 見破戒的過患 (2) 見具戒的功德。

一、**破戒的過患**：「諸比丘，惡戒者破戒有五種過患。」¹²⁰ 這是根據經典指出破戒的過患。

154. 惡戒者，由於不持戒，故為天人所不喜，不受同梵行者所教導。惡戒者被呵責時，則苦生；聞具戒者被讚嘆時，則懊悔，由於破戒，他就像穿粗麻衣一樣醜陋。若人贊同惡戒者的意見，依之而行，必長久受惡趣之苦。惡戒者雖接受布施，對施者確少有價值，沒有大的果報。惡戒者如多年的糞坑難以清淨，又如火葬的柴堆，為僧俗所棄，雖名為比丘，實非比丘，如驢隨牛群而行；如大眾之敵常驚恐，如死屍不宜共住；雖然多聞，亦不受同梵行者所敬，如婆羅門不敬墓地的火一樣；他無法證得勝位，如盲者不能看見物體。惡戒者沒有正法，如旃陀羅¹²¹的童子無望於王位。他雖自以為樂，其實是苦，因為他將自食惡果，如《火聚喻》¹²²中所說的受苦者一樣。

155. 佛陀指出：當惡戒者的心染著五欲，以及受禮拜恭敬等而自滿，這種業報是隨處可見的，是巨大的苦迫，只追憶過去的惡業，也會心生煩惱，而遭受嘔出熱血的劇苦。以下是《火聚喻》的經文¹²³：

「諸比丘！你們看見那堆燃燒著的大火聚嗎？」「看見了，世尊」
「諸比丘！如果抱著那堆燃燒的大火聚而坐、臥，或者抱著手足柔軟的刹帝利少女，或婆羅門少女，或長者的少女而坐、臥，

¹²⁰ 《增支部》A.5.211./III,252.

¹²¹ 旃陀羅 (Caṇḍāla) 是印度所謂不可觸的賤民階級。

¹²² 《火聚喻》(Aḅḅikkhandhapariyāya) 下面的引文出自此經。

¹²³ 《增支部》A.7.66./IV,124.《增壹阿含》卷二五，34.1 經，T.2, P.689a，
《中阿含》第 5 經，〈木積喻經〉，T.1, P.425a.

你們覺得哪一種較好？」「世尊！當然是抱著刹帝利的少女…而坐、臥比較好，抱著大火聚而坐、臥是多麼痛苦啊！」

156. 「諸比丘！如果一位惡戒的，惡法的，不淨而有可疑的行爲，有隱蔽的行爲，非沙門而偽裝沙門，非梵行者而偽裝梵行，內心腐敗，好色，充滿貪慾，這種人抱著…大火聚坐臥比較好。何以故？諸比丘！雖然他因抱大火聚而死去，或遭受極大的痛苦，然而他身壞後，不會墮入惡趣、地獄。諸比丘！如果惡戒者…充滿貪慾者，抱著刹帝利少女…而坐、臥，他會長夜受苦，身壞命終後，會墮惡趣，地獄。」

157. 在《火聚喻》中指出受用與女人有關的五欲之苦，另外還有類似的說法：¹²⁴「諸比丘！若有大力男子用堅固的繩索纏繞比丘的兩足，拉緊的繩子先弄破他的表皮，其次深皮，再割他的肉，之後割腱，再割及骨頭，直到傷及骨髓；或是受大刹帝利、大婆羅門及大長者的禮敬，你們覺得哪一種比較好？」¹²⁵「諸比丘！若有大力男子用銳利的刀，刺入比丘的胸，或是受大刹帝利、大婆羅門及大長者的恭敬，你們覺得哪一種比較好？…諸比丘！若有大力男子用猛烈燃燒的鐵片包裹比丘之身，或是受用大刹帝利、大婆羅門、大長者出自信仰所布施的衣服，你們認爲哪一種比較好？…諸比丘！若有大力男子用猛烈燃燒的鐵鉗，撬開他的口，以猛烈燃燒的鐵丸投入口中，燒爛他的唇口舌喉胃腸及內臟，然後從下部出去，或是受用大刹帝利、大婆羅門、大長者出自信仰所布施的飲食，你們認爲哪一樣比較好？…諸比丘！若有大力男子執他的頭和肩膀，使坐臥在熱鐵燃燒的鐵椅或鐵床上；或是受用大刹帝利、大婆羅門、大長者出於信仰所布施的床椅，你們

¹²⁴ 《增支部》A.7.68./IV,129；《增壹阿含》33.10 經，T.2, P.689a；《中阿含》第 5 經《木積喻經》，T.1, P.425b。

¹²⁵ 《增支部》A.7.68./IV,130,131,132,133.

認爲哪一種較好？…諸比丘！若有大力男子捉住他，顛倒其首足，投入猛烈燃燒的大鐵鍋中，使他在鍋裏載浮載沉，或左或右的煎熬；或是受用大刹帝利、大婆羅門、大長者出於信仰所布施的精舍，你們認爲哪一種較好？」

這些譬喻：繩索、利刀、鐵板、鐵丸、鐵床、鐵椅、大鐵鍋等，顯示惡戒者接受禮敬、恭敬、衣服、飲食、床椅、精舍等所受的苦。是故：

158. 沉溺於欲樂，破戒有何樂？結果無窮苦，過於抱火聚。雖受禮敬樂，破戒有何樂？彼因此受苦，過於繩鋸足。受信眾恭敬，無戒有何樂？彼因此受苦，過於利刀刺。不自調御者，受用衣何樂？久受地獄苦，火焰鐵板觸。無戒受美食，毒如哈羅哈，¹²⁶ 因此於長夜，吞咽熱鐵丸。無戒用床座，雖苦以爲樂，熱鐵椅與床，苦惱無窮極。信施寺中住，破戒有何樂？因此彼當住，熱紅大鐵釜。世間導師呵：

「破戒如糞土，具貪、有疑行，¹²⁷ 好色邪惡而內腐。」
不調御者非沙門，但穿沙門服，自損害善根，¹²⁸ 此生實卑惡。如欲莊嚴者，遠離糞與屍，寂靜具戒者，棄彼命何如？未離諸怖畏，已離證悟樂，緊閉升天門，履踐地獄道。破戒者犯戒，具足諸罪惡，悲愍者所愍，捨彼復有誰？

以上爲破戒的過患。

二、具戒的功德

159. 與上述相反的，爲具戒的功德。當知如下：
持戒清淨者，彼爲人信樂；執持衣與鉢，出家將有果。

¹²⁶ 哈羅哈（Halāhala）是一種致命的毒木。

¹²⁷ 有疑行（Sāṅkassara-Samācāra）底本 San-Kass-arasamācāra 誤。

¹²⁸ 掘（khatam）底本 chatam 誤。

持淨戒比丘，如日無有暗；自責等怖畏，將無從潛入。
比丘戒成就，光耀苦行林，猶如淨滿月，高懸虛空照。

具戒之比丘，身香亦可喜，甚至諸天悅；戒香何須說？
一切諸香中，戒香最爲勝，此香薰十方，亦無有障礙。
奉侍具戒者，雖少而果大，故以彼爲器，供養與恭敬。
具戒於今世，不爲諸漏害，來世諸苦根，悉皆已斷除。

圓滿在人間，以及在諸天，具戒者有願，不難如所願。
圓滿諸戒者，彼心常追逐：無上涅槃德，究竟寂靜樂。
諸樂根本戒，此中多行相，種種諸功德，智者應辨別。
若能如是辨別，則能成就戒學，並畏懼破戒。知道上述破戒的過
患及具戒的功德，當嚴淨諸戒。

160. 在「住戒有慧人」的偈頌中，以戒定慧三學顯示清淨道，
此處已先解說戒學。

爲諸善人之喜悅而造的《清淨道論》，完成了第一品〈戒的解
釋〉。¹²⁹

¹²⁹ 戒的解釋（Sīlaniddeso），譯者把第一品題爲「說戒品」，直譯應作
「第一品戒的解釋」（Paṭhamo paricchedo Sīlaniddeso），下面各品題
亦然。

第二：說頭陀支品

1. 今以少欲知足等來淨化戒，爲了成就這些功德，持戒的禪修者也應受持頭陀支。因爲他的少欲知足，減少煩惱，遠離，精進，善育等功德水，能洗除戒的雜染，持戒則相當清淨，他所修持的頭陀法也會有成就。因此當他的行爲（戒德與頭陀行）都清淨時，可住於古人的三聖種¹，以及可以證第四「修習樂」的聖種。以下將解說頭陀支。

◎十三種頭陀行

2. 那些不惜身命，捨棄慾望，想要修持隨順行（毗婆舍那）的善男子，世尊聽許他們受持十三種頭陀支，即：1.糞掃衣支，2.三衣支，3.常乞食支，4.次第乞食支，5.一座食支，6.一鉢食支，7.時後不食支，8.阿蘭若住支，9.樹下住支，10.露地住支，11.塚間住支，12.隨處住支，13、常坐不臥支。²

3. 此處：語義與特相，受持和規定，區別，破壞，及其功德，分別三善法與頭陀等，總與別當知抉擇。

¹ 三聖種（ariyavaṃsattaya）是衣知足（cīvara-santuṭṭhi）、食知足（piṇḍapāta-santuṭṭhi）、住所知足（senāsana-santuṭṭhi）。第四聖種即修習樂（bhāvanārāmatā）。

² 糞掃衣支（pamsukūlikanga）、三衣支（tecīvarikanga）、常乞食支（piṇḍapātikanga）、次第乞食支（sāpadānacārikanga）、一座食支（ekāsanikanga）、一鉢食支（pattapiṇḍikanga）、時後不食支（khalupacchābhattikanga）、阿蘭若住支（āraññikanga）、樹下住支（rukkhamūlikanga）、露地住支（abbhokāsikanga）、塚間住支（sosānikanga）、隨處住支（yathāsanthatikanga）、常坐不臥（nesajjikanga）。《解脫道論：「糞掃衣、三衣、乞食、次第乞食、一座食、節量食、時後不食、無事處坐、樹下坐、露地坐、塚間坐、遇處坐、常坐不臥。」

◎十三頭陀支的語義

4. 先說「語義」：(1) 由於是在道路、墳塚或垃圾堆找到的，或是比丘穿著此衣就像塵土在他們身上，故名糞掃衣（塵堆衣）；或被視為如塵土般可厭的為糞掃衣³，這是就可厭而言，這是就糞掃衣的語源上說明糞掃衣的意思。有穿著糞掃衣的習慣者，為糞掃衣者。糞掃衣者的支分為「糞掃衣支」。

(2) 三衣：指僧伽梨（*Saṅghāṭi*，重複衣）、郁多羅僧（*Uttarāsaṅgha*，上衣）、安陀會（*antaravāsaka*，下衣）。有穿著三衣習慣者為三衣者。三衣者的支分為「三衣支」。

5. (3) 施食的團食落下為乞食⁴，即他人所施的團食放入鉢中的意思。到人家乞食的人為乞食者，或發願行乞團食者為乞食者。他的支分為「常乞食支」。

6. (4) 切斷為分割，離切斷為不斷，即不分割之意。不斷指挨家挨戶乞食，沒有間隔。有不間斷的行乞習慣的人為次第行乞者⁵。次第乞食者即挨家挨戶行乞的人。他的支分為「次第乞食支」。

7. (5) 只在一座而食為一座食。有此習慣者為一座食者，他的支分為「一座食支」。

(6) 拒絕第二盤食物而僅用鉢中的食物為鉢食。在獲得一鉢之食時作鉢食想，有一鉢食習慣的人為一鉢食者。他的支分為「一

³ 糞掃衣（*pamsukula*）是音譯，非義譯，義譯為塵堆衣。如塵堆在他們身上（*tesu pamsusu kūlaṃ iva=pamsukūla*），或被視為如塵土般可厭（*pamsu viya kucchitabhāraṃ ulati=pamsukūla*）。

⁴ 團食落下為乞食（*āmisapindānaṃpāto=piṇḍapāto*）。願行乞團食者為乞食者（*piṇḍāya patitum vataṃ=piṇḍapātī*）。乞食者=乞食人（*piṇḍapāti= piṇḍapātiko*）。

⁵ 離切斷為不斷（*apetaṃdānato=apadānaṃ*）。與不斷共=有不斷（*saha apadānena=sāpadānaṃ*）。有不斷去行乞者=次第行乞者（*sāpadānaṃ caritum=sāpadānacārī*）。

鉢食支」。

8. (7)「客羅」(khalu)是遮止的意思。用餐後所得的食物稱為後食。食「後食」時，作後食想，有食後食的習慣者稱為後食者。食後不食者為客羅後食者⁶，這是依受持食後不食，拒絕餘食而得名。根據義疏⁷說：「客羅」是一種鳥名，它若用嘴去啄一枚果子，不幸掉了的話，便不再吃別的果子。這種比丘亦如此鳥，故名食後不食者。他的支分為「食後不食支」。

9. (8)有住阿蘭若的習慣者為阿蘭若住者。他修持的是「阿蘭若住支」。(9)住於樹下為樹下住，有此習慣者為樹下住者，他的支分為樹下住支。(10)露地住支與(11)塚間住支類推可知。

10. (12)任何已分配(*santhata*)的，即如所分配的而住，這與最初指定臥具說「這是你受用的」相同。依照所分配臥處而住的人，為隨處住者，他修習「隨處住支」。(13)拒絕臥下而常坐的人(不倒單)為常坐者。他修習「常坐不臥支」。

11. 這些是頭陀支，因修持頭陀行而去除煩惱的比丘為頭陀行者。因能去除煩惱，故頭陀有「智」之稱，此為「頭陀支」。又他們是擺脫(*niddhunana*)敵對者(指煩惱)的頭陀，以及行道的支分，故稱「頭陀支」⁸。

◎頭陀支的相、味、現起、足處

12. 受持的意願(思)為所有頭陀支的特相。義疏說：「受持者

⁶ 客羅(khalu)，客羅後食者(Khalupacchābhattiko)指食後不食者。

⁷ 義疏(Aṭṭhakathā)是錫蘭文的三藏大疏(Mahā-aṭṭhakathā)。

⁸ 頭陀支(*dhutangāni*)的語原：(一)頭陀比丘的支(dhutassa bhikkhuno angāni=*dhutangāni*)；(二)頭陀智的支(dhutan ti laddhavohāraṃ nāṇaṃ angam etesanit=*dhutangāni*)，(三)頭陀與支(dhutāni ca tāni angāni ca=*dhutangāni*)。

爲人，以心、心所法而受持，受持的意願（思）爲頭陀行，所拒絕者爲事（對象）。去除所有貪欲爲其作用（味）；無貪欲爲現起；少欲等聖法爲其近因。

◎頭陀支的受持、規定、區別、破壞與功德

13. 世尊在世時，頭陀支的受持，由世尊聽許而受持；世尊滅後，則由大聲聞聽許而受持。若無大聲聞，則由漏盡者…阿那含…斯陀含…須陀洹…三藏師…二藏師…一藏師…一部(Nikaya)師…義疏師。若上述者都無時，則由修持頭陀行者聽許。若無前者時，則往塔廟，掃淨後坐下，彷彿正覺者聽其受持；由個人聽許亦可，此處以支提山兩兄弟中的兄長爲例——他們少欲並修持頭陀行的故事。⁹以上是總論十三頭陀支的受持。以下將一一解說每支的受持、規定、區別、違犯與功德。

一、糞掃衣支

14. 受持：「我今禁止用在家者所施的衣服，我今受持糞掃衣支。」在這兩句話中，用其中一句即受持。這是第一糞掃衣支的受持。

15. 規定：受持頭陀支者，當受持塚間¹⁰布、店前布、路上布、垃圾布、胞胎布、沐浴布、浴所布、往還布、燒殘布¹¹、牛嚙布¹²、

⁹ 據說有兩兄弟住在支提山（Cetiyaṭṭhā），長兄受持常坐不臥支，不讓別人知道。在某夜，因閃電之光，其弟見他坐在床上不臥，而問道「我兄受持常坐不臥嗎？」當時長老即默然而臥下，事後則重新受持。

¹⁰ 塚間（sosānika）、店前（pāṇika）、路上布（rathiya-coḷa）、垃圾布（sankāra-coḷa），《解脫道論》：「於塚間、市肆、道路、糞掃」。

¹¹ 燒殘（aggidaḍḍha），《解脫道論》：「火所燒」。

¹² 牛嚙（gokhāyita）、白蟻嚙（upacikākhāyita）、鼠嚙（undūrakhāyita）、末端破（antacchinna）、邊緣破（dasacchinna），《解脫道論》：「牛

白蟻嚙布、鼠嚙布、末端破布、邊緣破布、置旗布、塔衣、沙門衣¹³、灌頂衣、神變所作衣、旅者衣、風散衣、天授衣、海濱衣等，可取任何一種，撕開後，捨棄腐爛部分，取其完好部分，洗刷乾淨，縫製為衣。比丘可以在捨棄在家人所施之衣後，受用此等糞掃衣。

16. 此處的「塚間布」是拋棄在塚間的，「店前布」是拋棄在店門前的，「路上布」是希求福德者從窗口拋在路上的布，「垃圾布」是丟置在垃圾堆的布，「胞胎布」是用來揩拭胎垢之後丟棄的布。據說：帝須大臣之母，曾用價值百金的布令拭胎垢而後丟在多羅維利路¹⁴中，心想：「將為糞掃衣者拾去。」後為比丘們拾去補綴成衣。

17. 「沐浴布」是調伏惡魔者將病人從頭至足沐浴之後，認為這是不祥之布而丟棄的；「浴所布」即沐浴後丟棄在浴場的布；「往還布」是人們前往墳墓回來沐浴之後所丟棄的布；「燒殘布」是燒掉一部分而被丟棄的布。「牛嚙布」…等不言可喻，這些布也是人們丟棄的。「置旗」是乘船的人樹立一旗在岸上，然後上船，等船開走了，到不能看見的距離，便可取下此旗；或者樹立在戰場上的旗，兩軍撤離後，亦可取得。

18. 「塔衣」是覆蓋在蟻塔上作供祠用的衣；「沙門衣」是比丘所有的；「灌頂衣」是丟在國王灌頂處的衣；「神變所作衣」即佛說：「善來，比丘」之衣。「旅者衣」是遺落在道中的衣，也許是所有主不慎失落的，所以必須等一段時間，然後取之。「風散衣」是被風吹到遠方落下來的，無法得知所有者時是可取的。「天授衣」

所嚙，或剪留之餘。」

¹³ 沙門衣 (samaṇa-cīvara)，《解脫道論》：「外道衣」。

¹⁴ 帝須 (Tissa)。多羅維利路 (Tāḷaveḷi-magga) 是古代錫蘭東南的首都大村 (Mahāgāma) 中的一條路，或注為阿努羅陀補羅城中的街。

如諸天授與阿那律 (Anuruddha) 長老的衣一樣¹⁵。「海濱衣」是由海浪推到岸上來的。

19. 若說「我們施與僧團」而布施的，或由行乞而得的布不算糞掃衣。若布施給比丘的衣是在雨安居結束時，或布施給某住處比丘的衣，也不是糞掃衣；非直接取得的則為糞掃衣。若由施者將衣置於另一比丘的足下而施，由這位比丘置於糞掃衣者的手中，則為清淨之物。又施者置於比丘手中而施的，由這位比丘再置於糞掃衣者的足下，也算是淨物。若置於此比丘足下而施，他再以同樣的方式置於糞掃衣者足下，從雙方來說都是淨物。如果施者置於比丘手中，這位比丘再放到糞掃衣者手中，則名不殊勝衣。糞掃衣者當知這種糞掃衣的差別而受用之。這是糞掃衣支的規定。

20. 區別：有上中下三種糞掃衣者：只取塚間布者為上；若拾取「出家者將捨此布」(有此念頭者)所捨棄的布為中；接受置於他足下者為下。

破壞：任何著糞掃衣者，若自己選擇或接受俗人布施的剎那，便破壞了頭陀支。這是糞掃衣支的破壞。

21. 功德：適合「出家依糞掃衣」¹⁶，依¹⁷修行的情況，住於第一聖種（衣服知足），無守護（衣服）之苦，過著獨立的生活，不畏盜賊，不貪愛衣著，只受用適合沙門的資具，這是世尊所稱讚的「少價，易得且無過」¹⁸的資具，令人信樂，少欲，增長正行，為後人的典範。這是著糞掃衣者的功德。

22. 為降服死魔軍的行者穿著糞掃衣，如在戰場，身穿閃耀鎧甲的剎帝利。世尊捨棄珍貴的迦尸 (Kāsi) 綢布而穿著糞掃衣，

¹⁵ 阿那律 (Anuruddha) 的故事見《法句譬喻》Dhp.-Aṭṭhakathā II, p.173f.

¹⁶ 《律藏》Vin. I, p.58.

¹⁷ 依 (nisaya) 指衣服、飲食、住所、醫藥等四依，今指衣服。

有誰不宜穿？比丘善憶自己出家的宣言¹⁹，喜歡穿著適合禪修者的糞掃衣。以上是對糞掃衣支的受持、規定、區別、破壞、功德的解釋。

二、三衣支

23. 受持：「我今禁止第四衣，我今受持三衣支。」在這兩句話中，用任何一句即可受持三衣支。

規定：三衣者獲得布之後，若因身體不適無法剪裁，或無法找到幫助者，或沒有針等工具，則可儲藏，並不因儲藏而犯過。只要染色後便不宜貯藏，；若貯藏，則為頭陀支之賊，這是規定。

24. 區別：三衣者也有三種，一為上者，即在染衣時，先染下衣（安陀會）或上衣（郁多羅僧），染了一種穿在身上後，再染另一種。穿了下衣和披搭上衣後，當染重衣（僧伽梨）。然而在染衣時不宜穿著重衣，這是就住在村裡而言；如果是阿蘭若住者，則二衣（上下衣）可同時洗染。然而他必須坐在袈裟旁邊，一旦他看到有人來時，可以立刻把袈裟披在身上。中者，可以在染衣房中，暫時穿染衣者所公用的袈裟從事染衣。下者，可以暫時穿同輩比丘的衣從事染衣，暫時使用那裏的床布亦可，而他時不宜取用，同輩比丘的衣有時亦可受用。受持三衣頭陀支者，可以有第四種肩袈裟²⁰，然而它的寬度僅限於一張手，長度為三肘。

破壞：這三種頭陀行者，若接受第四衣時，便算破壞頭陀支。

25. 功德：比丘對掩護身體的三衣感到滿足，比丘衣服隨身，如鳥以翼飛行，很少注意衣服，無貯藏衣服之累，生活簡樸，不貪求衣著，適量的受用衣著，過著少煩惱的生活，少欲。成就種種功德，這是三衣頭陀支者的功德。

¹⁹ 指受戒時的宣誓。

²⁰ 肩袈裟（amsakasava）指披在左肩及胸背的汗衣。

26. 智者不愛多餘之衣，不收藏；受持三衣，體會知足之樂。禪修者有衣，如鳥之有翼，欲求安樂者，於衣當儉樸。以上是對三衣支的受持、規定、區別、破壞與功德的解釋。

三、常乞食支

27. 受持：「我今禁止餘分之食，我今受持常乞食支。」在這兩句話中，用任何一句即可受持常乞食支。

規定：常乞食者，不應接受以下十四種食物，即僧伽食²¹，指定食，招待食，行籌食，月分食，布薩食，初日食，訪客食，出發者食，病者食，看病者食，精舍食²²，村前家食，時分食等。若不用「請取僧伽食」的說法，而改說「僧伽在我家中取施食，大德亦可取施食」，則可以接受。由僧伽行籌而給的非食（指藥物）或在精舍內炊煮的食物，也可接受。這是規定。

28. 區別：有三種：屬於上者，行乞時，施者在他的前面或後面送與施食，可接受；或在施者家的門外站立時，施主取其鉢，盛滿食物再送回，可接受；如果要他坐在自己的住所等待施食，則不可。屬於中者，如果要他坐在自己的住所等待施食，他接受，如果第二天再如此，便不接受。屬於下者，則明天、後天的施食也接受。屬於中下者沒有獨立自在之樂，而屬於上者得之。據說：

²¹ 僧伽食 (Sangha-bhatta) 是供養僧伽的食物 (《解脫道論》：「僧次食」)。指定食 (uddesabhatta)：是指定給少數比丘的食物。招待食：(nimantana-bhatta) 由邀請而供養的食物。行籌食 (salakabhatta)：是由中籌者而得的食物。月分食 (pakkhika) 即於每月的滿月或缺月所施的食物。布薩食 (uposathika)；《解脫道論》：「行籌食，十五日食，布薩食」。初日食 (patipadika) 是每半月的第一日所供的食物。

²² 精舍食 (viharahhatta) 是供與精舍之食。村前家食 (dhurabhatta) 是經常放在村前之家作布施之食 (《解脫道論》：「寺食，常住食」)。時分食 (varakabhatta) 是村人每日輪流供養之食。

有一次某村正在講《聖種經》，有位上者對其他二位（中下者）說：「賢者！我們去聽法吧？」其中一位答道：「大德！我昨天被人請坐在住處等他今天的施食，我被約束啦！」另一位也說：「我昨天答應人家今天的施食了！」他倆便失去聞法的機會。屬於上者，早晨出去乞食，之後，便去領受法味。

破壞：這三種人如果接受僧伽食等多餘之食，便破壞了頭陀支。這是破壞。

29. 功德：遵守「出家依團食」²³之語，依修行的情況住於第二聖種（食物知足），過著獨立的生活，為世尊所贊許的「少價，易得且無過」²⁴的資具，可以除怠惰，生活清淨，圓滿眾學²⁵的修行，不為他養²⁶，饒益他人，捨驕慢，不貪愛美味，不犯眾食、相續食²⁷和作持的學處，過少欲的生活，修行正道，憐憫後生者（作為他們的典範），這是乞食的功德。

30. 團食知足，不依他生活，行者除去貪欲，自由自在。捨棄怠惰，清淨活命，有慧者不輕視乞食行。故云：常行乞食，比丘自養，非他養，不著名利，受諸天景仰。

以上是解釋常乞食支的受持、規定、區別、破壞與功德。

四、次第乞食支

31. 受持：「我今禁止貪欲行乞，我今受持次第乞食支。」在這兩句話中，用任何一句即得受持。

²³ Vin.I,58.

²⁴ A.II,26.

²⁵ 眾學（sekhiya），註為眾學法（sekhiya-dhamma）

²⁶ 不為他養（aparaposita）註解亦作不養他之意。

²⁷ 眾食（gaṇabhojana）為三四人以上受請共食的食物。相續食（paramparab-hojana）指食事既畢，受請再食。詳見單墮第32、33（《律藏》Vin.IV,p.71ff.）。

規定：次第乞食者，當先站在鄉村的門口觀察村內是否有危險。如發現道路上或村中有危險，則可捨離彼處而往他處乞食。如果在人家門口，在道中或在村內沒有獲得任何食物，則可作非村之想而離去；若在那裏獲得食物，則不宜離去而往他處。次第乞食者宜早入村落，若遇不便之處，將有充分時間離開，前往他處乞食。如果施者在精舍內供食，或在乞食途中，有人拿他的鉢盛以食物給他，亦可。比丘出去乞食時，若已行近村莊，則須入村乞食，不得逾越；如果在那裏僅得少許食物或全無所得，他應該依次序在鄉村行乞。以上是規定。

32. 區別：有三種，屬於上者，無論在未達家門之前送食給他，或已離家門之後送食給他，或在寺內的食堂供他食物，都不接受。若已行近居士家門，有人向他取鉢，應該授與。修行這種頭陀支，實無人能與大迦葉長老相比，在這種情形下，他也會把鉢交給他的。屬於中者，在乞食時未達家門前，或已離開家門後，甚至已回到住處的食堂內，如有人送食給他，也接受；若已行近家門也授與他的鉢，然而那天絕不坐在精舍讓人送食給他。這點與常乞食支的上者相似。屬於下者，坐在精舍內也接受送供。

破壞：以上三者若起貪欲行，就算破壞他的頭陀支。

33. 功德：對施主而言，他總是陌生的，猶如月亮，對（施主）家無貪²⁸，平等的憐憫，沒有被某檀越護持之累，不喜邀宴，不希望人家獻食，過著少欲的生活，這是次第乞食支的功德。

34. 次第乞食的比丘如月，而施主常新。無貪，平等悲憫一切眾生，無依賴施主之險。智者捨離貪欲，為了自在的雲遊，眼睛下視，只見前面一尋之地而次第乞食。

以上是解釋次第乞食支的受持、規定、區別、破壞與功德。

²⁸ 指施主布施給別的比丘時，他不貪吝。

五、一座食支

35. 受持：「我今禁止多座食，我今受持一座食。」在這兩句話中，用任何一句即得受持一座食支。

規定：一座食者在食堂裡，因為不能坐長老的座位，所以必須先觀察，認為這是適合我的座位才坐下。如果他還在用餐，而他的阿闍梨或戒師來了，他可以起來去盡弟子的義務。三藏小無畏長老說：「他應繼續坐著進食²⁹，若食事未畢，而去盡他的義務，則不應再食。」這是規定。

36. 區別：有三種，屬於上者，食物無論多寡，只要他的手已取那食物，便不得再取別的食物。如果居士想：「長老什麼東西都沒吃！」於是拿酥等給他，作藥石則可，但非一般的食物。屬於中者，只要他鉢中的飯未吃完，可取別的，故名「食所限制者」。屬於下者，只要未從座起，他可以盡量的吃，直到他取水洗鉢時，仍得受食，故名「水所限制者」；或直到他起立時，仍得受食，故名「座所限制者」。³⁰

破壞：這三種人在吃了多座之食時，便破壞了頭陀支。

37. 功德：少病少惱，輕快強健，安樂生活，不犯殘餘食之過³¹，去除貪愛美味，過少欲的生活，這是一座食支的功德。

38. 一座食者不會因食而病惱，不貪美味，不妨害自己的修行。樂於一座食者，發現真正的快樂在於一座食，因為心清淨，故能住於清淨。

以上是解釋一座食支的受持、規定、區別、破壞與功德。

²⁹ 三藏小無畏長老（Tipiṭaka-Cūḷābhayātthera）。保護其座位或食物，即保持座位等到食事完畢才起立，或者起立而不再食。

³⁰ 食所限制者（bhojana-pariyantika）、水所限制者（udaka-pariyantika）、座所限制者（āsana-pariyantika）《解脫道論》：「食邊、水邊、坐邊」。

³¹ 指不犯食事完畢，再令作食之過。

六、一鉢食支

39. 受持：「我今禁止第二容器，我今受持一鉢食支。」在這兩句話中，用任何一句即得受持一鉢食支。

規定：一鉢食者喝粥的時候，可以放咖哩在盤子裡，他應該先食咖哩或先喝粥。如果把咖哩放在粥裡，可能有醃魚³²之類，會壞了粥，因為粥不壞才可食用，這是就咖哩說的。假使是不會弄壞粥的蜜、砂糖等，則可放在粥裏，且當適量食用。綠色蔬菜可以用手拿著吃，或放在鉢裏。因為禁止用第二個容器，即使是樹葉（作容器）也不得使用。這是規定。

40. 區別：有三種，屬於上者，除了吃甘蔗外，任何殘渣不可丟棄在別的容器。對於團食、魚肉、餅不可分裂而食³³。屬於中者，殘渣可丟棄，可用一隻手分裂而食，所以稱之為手瑜伽者。屬於下者，為鉢瑜伽者，因為任何放到鉢內的食物，他都可以用手或牙齒分裂而食。

破壞：這三種人用第二個容器時，便破壞了頭陀支。

41. 功德：不貪求種種美味，捨棄多食之欲望，知定量而食，無攜帶各種容器之麻煩，過著少欲的生活，這是一鉢食者的功德。

42. 眼觀自己的鉢，心不為多器所亂，一鉢食者不貪美味，有知足的喜悅。一鉢食者之食，誰能食之！

以上是解釋一鉢食支的受持、規定、區別、破壞與功德。

七、時後不食支

43. 受持：「我今禁止額外食，我今受持時後不食支。」在這兩句話中，用任何一句即得受持時後不食支。

規定：時後不食支者，吃飽後，不宜更令作食而食。這是規定。

³² 腐魚（pūtimacchaka）底本 pūtimajjhaka 誤。

³³ 不然，未免貪個別之味。

44. 區別：有三種。屬於上者，在食用初食時拒絕他食，故於初食後不再食。屬於中者，即食完（鉢內）所有的食物。下者，則吃到從座起立爲止。

破壞：這三種人吃完後，更令作食，而食的剎那便破壞了頭陀支。

45. 功德：不犯額外食之過³⁴，無過飽之病，不貯食物，不再求食，過著少欲的生活，這是時後不食者的功德。

46. 時後不食的智者，無所求，也無貯藏的麻煩，腹胃不過飽，奉行此頭陀支沒有過失，增長知足等德，爲世尊所讚揚。

以上是解釋時後不食支的受持、規定、區別、破壞與功德。

八、阿蘭若住支

47. 受持：「我今拒絕村內的住所，我今受持阿蘭若住支。」在這兩句話中，用任何一句即得受持阿蘭若住支。

48. 規定：阿蘭若（forest）住者必須在黎明時離開村內的住所，到達阿蘭若。「村內的住所」指有圍籬的村莊；而「村」指一間農舍或多間，有圍牆或無圍牆，有人住或無人住，或商旅曾住過四個月以上的地方。例如阿努羅陀補羅有二帝柱³⁵（門柱）有圍牆的村落，由一中等身材的男子站在門柱內擲出石子，石子落處即爲「村的邊界」³⁶。據律師的意見：如有青年欲顯示他的力量，伸出手臂投擲石子，石子所落之處也算是村的邊界。據經師的意見：指爲了驅趕烏鴉所投之石落下之處。如果沒有圍牆的村莊，在最外邊的房屋，若有婦人站在門口倒盆中的水，水落下之處爲屋的

³⁴ 詳見單墮 35，《律藏》Vin.IV,p.82。

³⁵ 帝柱（indakhīla）或作界柱，台座，門限，是在進城處所安立的大而堅固的柱子，即古譯的「堅固幢」或「帝釋七幢」或「因陀羅柱」。

³⁶ 《律藏》Vin.III,p.46.

邊界。再以上述的方法，從屋界所擲的石子落下之處為村；從那裏所擲的第二顆石子落下之處為村的邊界。

49. 阿蘭若的範圍：根據律典說：「除了村莊及其邊界外，其他的地方都是阿蘭若。」³⁷據阿毗達摩論師的說法：「於門柱外，一切處都是阿蘭若。」³⁸據經師解說阿蘭若的範圍：「至少要有五百弓的距離才稱為阿蘭若。」³⁹此處特別指出須用教師的弓⁴⁰，若有圍牆的村，自帝柱量起；沒有圍牆的村，則從第一顆石子所落之處量起，直到精舍的圍牆為止。

50. 毗奈耶（律）的注解說：如果沒有圍牆的寺院，應以第一座住處，或食堂，或集會所，或菩提樹，或塔廟等，離住處最遠的為測量的界限。根據《中部》的注疏：測量的界限如村莊一般，應在精舍與村莊之間各留下一擲石之地作為邊界的範圍。這是阿蘭若的範圍。

51. 如果靠近鄉村，在精舍內能聽到村裡人的聲音，若為山河等自然環境所隔絕，無法取道而行，則可取自然之道；如果用渡船才能相通的路，則以五百弓的距離為準，且應取直徑。若取五百弓繞道的（非直徑）距離，又封閉往村子的道路，以成就其頭陀支，則為頭陀支之賊。

52. 規定：如果住阿蘭若的比丘的戒師與阿闍黎有病，在阿蘭若無法獲得所需，則應送他到鄉村的住處照顧他，但必須在黎明前離開村子去阿蘭若修行。如果在黎明前，病人病得更嚴重，則他應盡照顧的責任，不應顧慮頭陀支的清淨。這是規定。

53. 區別：有三種，屬於上者，當在黎明時在阿蘭若。屬於中者，

³⁷ 《律藏》 Vin.III,p.46.

³⁸ 《分別論》 Vibh. p.251.

³⁹ 《一切善見律》 Samantapāsādikā p.301.

⁴⁰ 標準的教師的弓，約四肘長。

在雨季的四個月，可以住在村落。下者，則冬季也可住在村裡。

破壞：這三種人若在一一定的時間，從阿蘭若到村落的精舍聽人說法，雖已黎明，不算破壞頭陀支；若聽完法回阿蘭若，在中途便破曉，也不算破壞頭陀支。如果說法者已經起座，而他想：「稍微寢息之後再走」，自己決定住在村中的住處，這樣睡至破曉，便是破壞頭陀支。

54. **功德：**若住在阿蘭若的比丘常作阿蘭若想，則未得的定能得，已得的定能保持，導師也歡喜的說：「那伽多！我非常歡喜那比丘住在阿蘭若。」⁴¹住在偏僻寂靜處的人，他的心不會受不適當的事物所干擾，離諸怖畏，捨離對生命的執著，能享受遠離之樂，持糞掃衣者亦然。這是阿蘭若住者的功德。

55. **喜歡遠離，住在偏僻處，森林住者亦為佛陀所喜，**
獨住阿蘭若的行者得安樂，帝釋諸天不知此種樂。
穿糞掃衣如著盔甲，他前往阿蘭若，修持其他的頭陀行，不久便降服魔王及魔軍，是故智者當住在阿蘭若。
以上是解釋阿蘭若住支的受持、規定、區別、破壞與功德。

九、樹下住支

56. **受持：**「我今禁止在屋內住，我今受持樹下住支。」在這兩句話中，用任何一句即得受持樹下住支。

規定：樹下住者應避開下列的樹：兩國交界處的樹，塔廟的樹，有樹脂的樹，果樹，蝙蝠所住的樹，空洞的樹，以及在精舍中央的樹，他應選擇在寺院邊隅的樹而住。這是規定。

57. **區別：**有三種。屬於上者，不能選擇自己喜歡的樹，不能叫他人清除樹下，只可用他自己的腳清除落葉而住。中者，可令來到樹下的人為他清除。下者，則叫寺內的淨人或沙彌去清掃，

⁴¹ 那伽多 (Nāgita) 。A.6.42./III,p.343 。

鋪平，撒沙，圍以籬笆，裝上門而住。若遇大日子⁴²，樹下住者應離原地，到其他比較隱秘的地方坐。

破壞：這三種人在屋內住時，便破壞了頭陀支。據《增支部》的誦者說：如果在黎明時他仍在屋內，即為破壞。

58. 功德：隨順「出家依樹下住」⁴³之語，為世尊所稱讚的「少價，易得和無過」⁴⁴的資具。由於常看見樹葉的變化，易生無常想；對住處不貪著，不樂於造作⁴⁵。與樹神共住，過少欲的生活，這是樹下住者的功德。

59. 佛陀稱讚遠離者的住處，有什麼地方可與樹下相比呢？住在偏僻樹下的行者，為天人所護持；是去除貪欲的住所。看見樹葉由深紅轉綠，變黃而掉落，便去除常住的念頭。有智者不輕視的住處，能觀生與滅，是修遠離行者的住處。以上是解釋樹下住支的受持、規定、區別、破壞與功德。

十、露地住支

60. 受持：「我今禁止在屋內和樹下住，我今受持露地住支。」在這兩句話中，用任何一句即得受持露地住支。

規定：露地住者為了聽法或布薩可入布薩堂。假使進去後下雨，在下雨時可以不出來，雨停了應該出來。可進入食堂或火室⁴⁶（暖房）作他的義務；為服侍長老比丘吃飯，學習和聽法，亦可進入屋內，將放在外面的床椅拿到屋內亦可。若為年老的比丘拿東西，走在路上碰到下雨時，可以進入路邊的小屋。如果身上沒

⁴² 大日子（mahādivasa）指布薩等齋戒的日子。

⁴³ 《律藏》Vin.I,p.58.

⁴⁴ 《增支部》A.4.27./II,p.26.

⁴⁵ 不樂造作（kammārāmatā）注為不樂新的造作（nava-kamma-arāmatā），意為不樂於修理、建築活動。

⁴⁶ 火室（aggisāla）是燒火取暖的房間。

有攜帶東西，不可急往小屋避雨，必須以平常的步伐進入，等雨停了，即應離去。這是規定，樹下住者亦適用此法。

61. 區別：有三種。屬於上者，不得依樹，依山岩或房屋而住，只可在露地用衣作圍幕而住。中者，可靠近樹、山岩或房屋，但不可住在裏面。下者，凡是沒有加蓋的山坡，⁴⁷以樹枝蓋的小庵，麥粉糊的布⁴⁸，以及看守田地的人所棄置的臨時帳棚都可以住。

破壞：這三種人若從露地的住處，進入屋內或樹下而住時，便破壞了頭陀支。據《增支部》的誦者說：如果他知道自己在屋內或樹下，直至破曉，這是破壞露地坐支。

62. 功德：捨離住處的障礙，去除昏沉睡眠，「比丘無執著，無家而住，如鹿遊行」⁴⁹的行徑值得稱讚，沒有執著，自在雲遊，過著少欲的生活，這是露地坐者的功德。

63. 露地提供無家易得的生活，比丘心無所著，如鹿般警覺，日月照耀著如燈光一般，比丘去除昏沉睡眠，樂於禪修，不久當知遠離之樂，故智者喜於露地住。

以上是解釋露地住支的受持、規定、區別、破壞與功德。

十一、塚間住支

64. 受持：「我今禁止住在非塚墓處，我今受持塚間住支。」在這兩句話中，用任何一句即得受持塚間住支。

65. 規定：當人們建設村莊時，決定一塊地作塚墓。塚墓住者不應在此處住，因為那裏尚未火化死屍，還不是塚墓；如果經過火化後，縱使棄置十二年未曾再火化，亦得視為塚墓。塚墓住者不

⁴⁷ 原文 *acchannamariyāda pabbhāra* 為不鑿的山坡，指沒有人工雕鑿的山腹，底本 *acchannamamariyāda* 誤。

⁴⁸ 麥粉（糊）的布（*piṭṭhapāṭa*）是依據錫蘭本及注解。底本 *piṭṭhapāṭa* 則譯為椅布。

⁴⁹ 《相應部》S.9.4./I,199.；《雜阿含》1331 經，T.2, P.367c.

宜在那裏建造經行處或亭子，或設床座及準備盥洗用水，乃至爲說法而住，都不可以，因爲這是重要的頭陀支，不得放逸。爲了避免發生危險，事前應通知寺內長老或地方官吏。

經行時，他應睜開半眼看火葬用的柴堆。去塚墓時，應避開大道，沿小路而行。在白天，他應確知塚間所有物體的位置，這樣夜間就不會被那些景象所驚嚇。若諸非人在夜間遊行尖叫，不應用任何東西去打他們。不可一日不去塚墓。據《增支部》的誦者說：如在塚間度過中夜，可在後夜回來。爲諸非人所愛好的胡麻粉、豆飯、魚、肉、牛乳、油、砂糖等不宜食；不可入檀越家。這是規定。

66. 區別：有三種。屬於上者，當在常燒死屍，常有死屍及常有號泣之處而住。中者，上述三種有一種即可。下者，住在如前述的塚墓（火化後十二年未再火化的）亦可。

破壞：這三種人若不住在塚墓，便破壞了頭陀支。《增支部》的誦者說：這是指不去塚墓之日而說的。

67. 功德：常念死，住不放逸，通達不淨相，去除欲貪，常見身的本質，對（無常、苦、無我）悚懼，捨無病之驕等，克服怖畏，爲非人所敬重，過著少欲的生活，這是塚間住者的功德。

68. 塚間住者由於常念死，睡眠時亦無放逸之過失，

由於數數觀死屍，能克服心中的貪欲。

由大悚懼而漸至無驕，為求寂靜而努力；

當心向涅槃，去修習那具有種種功德的塚間住支。

以上是解釋塚間住支的受持、規定、區別、破壞與功德。

十二、隨處住支

69. 受持：「我今禁止貪求住所，我今受持隨處住支。」在這兩句話中，用任何一句即得受持隨處住支。

規定：隨處住者，當別人對他說「這是給你的」，所授予的住所，他應滿足接受，不另求其他住處。這是規定。

70. 區別：有三種。屬於上者，對於分配給他的住所，不應問是遠或近，是否有非人和蛇等惱亂，熱或冷。中者，可以詢問，但不得先去視察。下者，可先去視察，如不合意，另選他處亦可。

破壞：如果這三種人生起貪求住處的欲望，便破壞了頭陀支。

71. 功德：遵守「對於所得到的應滿足」的教誡，關心同梵行者的利益，捨棄優與劣的分別，沒有合意不合意的觀念，關閉了過度貪求之門，過著少欲的生活，這是隨處而住的功德。

72. 知足，隨處而住的行者，即使臥草敷亦安樂，無分別。

不希求最佳的住所，得下劣住處亦不怒，

常幫助年輕的同梵行者，為聖者所喜愛，

亦為牟尼牛王⁵⁰所讚嘆，智者有隨處住之樂。

以上是解釋「隨處住支」的受持、規定、區別、破壞與功德。

十三、常坐不臥支

73. 受持：「我今禁止躺臥，我今受持常坐不臥支。」在這兩句中，用任何一句即得受持常坐不臥支。

規定：常坐不臥者於夜的三時（初夜、中夜、後夜）中，當有一時起來經行。在四威儀中，不宜臥，這是規定。

74. 區別：有三種。屬於上者，不可用憑靠的東西，也不可用布墊或繡布為蹲坐。中者，於此三者之中可用任何一種。下者，可用憑靠的東西，或以布墊為蹲坐，以及可用繡布、五肢椅、七肢椅。有四肢和背部憑靠的部分為五肢椅；五肢再加兩臂所憑靠的兩邊，為七肢椅。據說此椅是人們為無畏（Pithabhaya）長老作；長老證得阿那含果後，即般涅槃。

⁵⁰ 牟尼牛王（Muni-puṅgava）即是佛，以牛王喻偉人，並非不敬之詞。

破壞：如果這三種人接受床席而臥，便破壞了頭陀支。

75. 功德：他斷除所謂「耽於橫臥之樂，躺臥之樂，睡眠之樂」⁵¹的束縛；適合修習一切業處（指禪修的對象或目標），令人信樂的威儀，隨順勤精進，正行增長，這是常坐不臥的功德。

76. 正身結跏趺坐的行者，震動魔的心。

比丘捨離橫臥睡眠之樂，精進常坐，光耀苦行林。

得證出世之樂，智者應常坐不臥。

以上是解釋常坐不臥支的受持、規定、區別、破壞與功德。

◎頭陀支的善等三法

77. 現在來解釋這偈頌⁵²：「至於善三法，頭陀等分別，以及總與別，悉應知抉擇。」

78. 此處的善三法⁵³指有學、凡夫、漏盡者的頭陀支有善與無記，沒有不善的頭陀支。或有人說：根據「有惡欲，為欲所敗的阿蘭若住者」⁵⁴等語，也有不善的頭陀支。答覆如下：我們不否認有以不善心而住阿蘭若的。任何住在阿蘭若的人，即是阿蘭若住者，他們可能有惡欲或少欲。由於受持頭陀支而去除煩惱，故除去煩惱的比丘的支分為頭陀支；或因除去煩惱故頭陀得名為智，此等的支分為頭陀支；又他們是消除敵對者（煩惱）的頭陀及修行的支分，故稱頭陀支。無任何支分以不善而稱頭陀的；否則我們應該說：有不能除去煩惱的不善的頭陀支！不善既不能去除對衣服的貪求等，也不是修行的支分。故可斷言：絕無不善的頭陀支。

⁵¹ 《中部》M.16./I,p.103.

⁵² 此偈頌從本品最初而來。前偈釋竟，今釋後偈。

⁵³ 善三法（Kusalattika）即善、不善、無記三法。

⁵⁴ A.5.181./III,219.

79. 如果有人主張：有離善等三法的頭陀支⁵⁵，則無頭陀支的實義；如果不存在，那麼他以消除什麼而稱為頭陀支？同時也違反「繼續受持頭陀支」之語。所以不採用他們的說法。這是對善三法的解釋。

◎頭陀等的分別

80. 頭陀等的分別：（1）頭陀（2）頭陀說（3）頭陀法（4）頭陀支（5）何人適合修習頭陀支。

81. （1）頭陀：是去除煩惱的人，或去除煩惱的法。

（2）頭陀說：有是頭陀非頭陀說，非頭陀是頭陀說（A preacher of asceticism），非頭陀非頭陀說，是頭陀是頭陀說。如果有人以頭陀支斷除煩惱，但不以頭陀支訓誡和教授他人，如薄拘羅長老⁵⁶，即是頭陀非頭陀說，故說「薄拘羅尊者，是頭陀（行者）而非頭陀說（者）」。

82. 若人不以頭陀支斷除煩惱，僅以頭陀支訓誡教授他人，如優波難陀長老⁵⁷，是為非頭陀是頭陀說，即所謂：「釋子優波難陀尊者，非頭陀（行者）是頭陀說（者）。」若兩者皆非，如蘭留陀夷長老⁵⁸為非頭陀非頭陀說，即所謂「蘭留陀夷尊者，非頭陀（行者）非頭陀說（者）。」兩者皆圓滿，如法將舍利弗⁵⁹是頭陀是頭陀說，即所謂：「舍利弗是頭陀（行者）是頭陀說（者）。」

83. （3）頭陀法：頭陀支的思所附屬的少欲、知足、減損煩惱、

⁵⁵ 注釋指無畏山住者（Abhayagiri-Vāsika），他們說頭陀支只是一個概念（paññatti）而已，不屬於善、不善、無記的實法。本論是根據大寺派的主張造的。

⁵⁶ 薄拘羅（Bakkula），cf.M.21./III,124f.

⁵⁷ 優波難陀（Upananda），cf.Jātaka II,441；III,332.

⁵⁸ 蘭留陀夷（Laludayi），cf.Jātaka I,123f.446f.

⁵⁹ cf.Theragāthā 982.

遠離、求德⁶⁰等五法爲頭陀法。從「依少欲」等句可知。

84. 其中的少欲知足屬於無貪；減損（煩惱）、遠離（憤鬧）屬於無貪及無痴二法；求德（idam-atthitā）即是智。以無貪去除貪求所禁止的事物；以無痴去除「所禁止的諸事中隱藏過患的」痴。又以無貪去除「由允許受用的事物而生起的」感官之娛，因而陷溺其中；以無痴去除由受持嚴格的頭陀行而沉溺於苦行。是故當知此等諸法爲頭陀法。

85. （4）頭陀支：指十三種頭陀支，即糞掃衣支…乃至常坐不臥支。他們的意思和特相等已如前述。

86. （5）何人適合修行頭陀支？爲貪行者及痴行者。何以故？因爲受持頭陀支是一種艱苦的修行方式和嚴肅的生活。因爲艱苦的修行得以止貪；而嚴格的生活得以去除放逸者的痴。受持阿蘭若住支和樹下住支也適合瞋行者，因為不會和別人起衝突，所以可以止瞋。這是頭陀等分別的解釋。

◎頭陀支的總與別

87. （1）就總而言：頭陀支可分爲三種首要支及五種單獨支，共八支。次第乞食支、一座食支、露地住支爲首要支。因爲受持次第乞食者，也遵守了常乞食支；受持一座食者，也遵守了一鉢食支和時後不食支；受持露地住者，對樹下住支及隨處住支還有什麼需要遵守的？這三種首要支加上阿蘭若住支、糞掃衣支、三衣支、常坐不臥支與塚間住支等五種單獨支，共八種。

88. 與衣服有關的有二種，與飲食有關的五種，關於住所的有五種，關於精進的有一種，如此可分爲四類。其中常坐不臥支與精進有關。另外，以依止可分爲二類：屬於資具依止的有十二

⁶⁰ 原文 idam-atthitā 英譯「爲求此等法」。注說以此等善爲滿足之意。這是一種智，比丘有此智，才有諸頭陀支之德，故譯爲「求德」。

種，屬於精進依止的有一種。以應修習不應修習可分爲二種：如果他修習頭陀支能增長他的業處，則應修習；如果他在修行某種頭陀支，發現他的業處退失了，則不應修習。當他發現無論修習或不修習，都能增長他的業處而不會退失的人，爲了憐憫後生，亦應修習。其次，無論修習或不修習，他的業處不會增長的人，爲了培養善根也應修習。這是依照應修習與不應修習有二種。

89. 就所有頭陀支的思而論，只有一種，即受持頭陀支的思（意願）。據義疏說：「他們說有思即爲頭陀支。」

90. （2）個別而言：比丘有十三，比丘尼有八，沙彌有十二，式叉摩那和沙彌尼有七，優婆塞和優婆夷有二，共四十二。

91. 若在露地中有塚墓，可以成就阿蘭若住支的話，則比丘可同時受持所有頭陀支。對比丘尼而言，阿蘭若住支與時後不食支是學處所禁止的；而露地住支，樹下住支與塚間住支，這三支比丘尼也很難遵守，因爲比丘尼不能獨住；在這種情形下也很難找到同伴，縱使有同伴，也有共住之累，這樣她受持這種頭陀支的目的就很難達成。除了不可能受持的五支外，比丘尼只能受持八支。

92. 在前述的十三支中，除去三衣支，就是沙彌的十二支。在比丘尼的八支中除去三衣支，爲式叉摩那和沙彌尼的七支。優婆塞和優婆夷只適合受持一坐食支和一鉢食支，所以只有二頭陀支。這是就個別而言共有四十二支。以上是總與別的解釋。

93. 在「住戒有慧人」的偈頌中，以戒定慧三學來顯示清淨道，以圓滿少欲知足等德來淨化如前所述的各種戒，至此已完成應受持頭陀支的解說。

爲善人所喜悅而造的《清淨道論》，完成了第二品，定名爲〈頭陀支的解釋〉。

第三 說取業處品

1. 由遵守頭陀支，成就少欲知足等德，並能受持清淨戒者，根據「住戒有慧人，修習心與慧」，當以「心」修習三摩地（定），偈中的「定」說得非常簡略，了解其義尚且不易，何況修習？所以必須詳細說明定的修習法。此處先提出一些問題：一、什麼是定？二、什麼是定的語義？三、什麼是定的相、味、現起、足處？四、定有幾種？五、什麼是定的雜染？六、什麼是定的淨化？七、怎樣修習？八、修定有什麼功德？答案如下：

一、什麼是定？

2. 什麼是定？定有多種。如果一開始便詳細解說，不但不能達到說明的目的，反而更混亂。因此我只說：善心一境性為定。

二、什麼是定的語義？

3. 什麼是定的語義？等持為定。什麼是等持？即將心與心所平等（*sama*）平正（*sammā*）的專注在所緣境上；是故以持戒之力使心與心所專住在所緣上便是等持。

三、什麼是定的相、味、現起、足處？

4. 定以不散亂為特相，以去除散亂為味（作用），以不動搖為現起，由於「樂者之心善於等持」¹，故知樂為定的近因（足處）。

四、定有幾種？

5. 定有幾種？（一）以不散亂為特相有一種。（二）（1）近行、安止二種；（2）世間、出世間；（3）有喜、無喜；（4）

¹ D.III,242；SIV,78,351；V,398.

樂俱、捨俱二種。(三)(1)以下、中、上有三種；(2)以有尋有伺等；(3)以喜俱等；(4)以小、大、無量有三種。(四)

(1)苦行道、遲通達等有四種；(2)小小所緣等；(3)以四禪支；(4)以退分等；(5)以欲界等；(6)以(欲)增上等有四種。(五)在五法中以五禪支有五種。

6. (一)一法：一種分法的意義自易明瞭。

(二)二法：有四種：

(1)近行、安止：由六隨念與念死、寂止念、食厭想及四界差別等所得的心一境性，以及在安止定前的心一境性為近行定。²據「初禪的遍作(準備)，以無間緣為初禪的緣」³，可知遍作後的一境性為「安止定」。如是依近行與安止有二種。

7. (2)世間、出世間：三界內的善心一境性為「世間定」。與聖道相應的心一境性為「出世間定」。如是依世間與出世間有兩種。這是第二種二法。

8. (3)有喜、無喜：在四種法⁴中的前二禪和五種法中的前三禪的一境性為「有喜定」；其餘二禪的一境性為「無喜定」。近行定或有喜或無喜。如是依有喜，無喜有兩種，這是第三種二法。

9. (4)樂俱、捨俱：在四種法中的前三禪及五種法中的前四禪的一境性為「樂俱定」；其餘的為「捨俱定」。近行定或為樂俱，或為捨俱。如是依樂俱，捨俱有兩種，這是第四種二法。

10. (三)三法：有四種。

(1)下、中、上：剛獲得的定為「下」；非善於修習的定為

² 近行定(*upacārasamādhi*)、安止定(*appanāsamādhi*)，《解脫道論》：「外定、安定」。

³ cf. *Tikaṭṭhāna*, 165.

⁴ 四種法(*catukkanaya*)，即自初禪至第四禪四種。五種法(*pañcakanaya*)，自初禪至第五禪五種。

「中」；善於修習且熟練的定為「上」。如是依下、中、上有三種，這是第一種三法。

11. (2) 有尋有伺、無尋有伺、無尋無伺：初禪與近行定為「有尋有伺」。⁵ 五種法中的第二禪為「無尋有伺」。如果他只看到尋的過患而不見伺的過患，只求捨斷尋而超越初禪者，則獲得無尋有伺定，有此差別，故作此說。四種法中的第二禪及五種法中的第三禪的一境性為「無尋無伺定」。如是依有尋有伺等有三種。這是第二種三法。

12. (3) 喜俱、樂俱、捨俱：在四種法中的前二禪及五種法中的前三禪的一境性為「喜俱定」。⁶ 在這四種法及五種法中的第三及第四禪的一境性為「樂俱定」；其餘的禪那為「捨俱定」。近行定為喜俱、樂俱或捨俱。如是依喜俱等有三種，這是第三種三法。

13. (4) 小、大、無量：近行定的一境性為「小定」。色界及無色界的善一境性為「大定」。與聖道相應的一境性為「無量定」。如是依小、大、無量有三種，這是第四種三法。

14. (四) 四法：

甲、第一種四法：為定的⁷ 苦行道遲通達、苦行道速通達、樂行道遲通達、樂行道速通達。

15. 從最初識的反應到近行定的生起，這種定的修習稱為「行道」。從近行定到安止定所生起的智，稱為「通達」。這種行道對

⁵ 有尋有伺 (savitakka-savicāra)、無尋唯伺 (avitakka-vicāramatta)、無尋無伺 (avitakka-avicāra)，《解脫道論》：「有覺有觀、無覺少觀、無覺無觀」。

⁶ 喜俱定 (pītisahagata-samādhi)、樂俱定 (sukhasahagata-samādhi)、捨俱定 (upekkhāsahagata-samādhi)，《解脫道論》作「共喜生定、共樂生定、共捨生定」。

⁷ 苦行道遲通達 (dukkhāpatipada-dandhābhiñña) 樂行道速通達 (sukhāpatipada-khippābhiñña)，《解脫道論》：「苦修行.鈍智、樂修行.利智」。

某些人是很難的，由於五蓋的障礙，所以很難修行；對那些沒有這些困難的人而言是容易的。對某些人而言，通達是遲的，鈍的，不快速；而對某些人而言是疾速的，不遲鈍，是速起的。

16. 其次依（1）適不適（2）破除障礙的前行（preparatory tasks）（3）善於安止定來解釋：（1）若人修行不當，他的行道是艱苦的，為遲通達；若人修行適當，他的行道是容易的，為速通達。若人在修行初期不適當，在後期卻能適當的修行；或在初期已適當的修行，而在後期無適當的修行，便混雜了（苦行道而速通達，樂行道而遲通達）。（2）若人沒有破除障礙的前行，便致力於修行，則為苦行道；反之則為樂行道。（3）若人不善於安止定為遲通達；安止定有成就者為速通達。

17. 再依（4）貪愛與無明（5）是否熟練止與觀等。

（4）被貪愛所征服者，他的行道是艱苦的；未被貪愛征服者為易行道。被無明所征服者為遲通達；未被無明征服者為速通達。

（5）若人未修習止禪，他的行道是艱苦的；若熟習止禪，則為易行道。若不修習觀禪，為遲通達；熟習觀禪者，為速通達。

18. （6）依煩惱與根的區別：煩惱重又鈍根者為苦行道與遲通達，利根者為速通達；煩惱弱與鈍根者為易行道與遲通達，利根者為速通達。

19. 在這些行道與通達中，如果他是由於艱苦行道與遲通達而得定，那麼他的定是「苦行道遲通達」。其他三種亦可推知。這是依「苦行道.遲通達」等有四種。

20. 乙、第二種四法：為定的小小所緣，⁸ 小無量所緣，無量小所緣及無量無量所緣。對定不熟習，不能到達更高的禪那，這是「小定」；沒有擴大的所緣而生起的定，是「小所緣」。如果熟

⁸ 小小所緣（paritta-parittārammaṇa）、無量無量所緣（appamāṇa-appamāṇāram-maṇa），《解脫道論》：「小小事、無量無量事」。

悉禪定，善加修習，能作為修更高禪那之緣的，是「無量」。若以擴大的所緣而生起的定，是「無量所緣」（定）。依上述的特相加以配合，為混合定的解釋法（小無量所緣及無量所緣）。如是依小小所緣等有四種。

21. 丙、第三種四法：初禪、第二禪、第三禪、第四禪

鎮伏五蓋後，有尋、伺、喜、樂、心一境性五禪支，為初禪⁹；去除尋、伺，只有喜、樂、心一境性三禪支，是第二禪；去除喜，只有樂與心一境性二禪支，是第三禪；去除樂，只有心一境性與捨二禪支，是第四禪。如是依四禪那的禪支而有四種定。

22. 丁、第四種四法：退分、住分、勝進分、抉擇分

由於障礙的現行為「退分」定；由於彼隨法念¹⁰的住立，為「住分」定；到達更勝的定為「勝分」定；與厭離俱的想和作意的現行為「抉擇分」定。即所謂¹¹：「得初禪者，伴隨貪欲的想和作意的現行，為退分的智。他的念的住立，為住分的智。沒有「尋」的想和作意的現行，為勝進分的智。與厭離俱的想和作意的現行是抉擇分的智。」這是與四種智相應的四種定。如是依退分等有四種。

23. 戊、第五種四法：欲界定、色界定、無色界定、離繫定¹²

所有近行定的一境性為欲界定。同樣的，色界、無色界、出世間的善心一境性為色界定、無色界定、離繫定。如是依欲界等

⁹ 初禪 (paṭhamajjhāna)、第二 (dutiya)、第三 (tatiya)、第四 (catuttha)，《解脫道論》：「初禪、二、三、四」。

¹⁰ 彼隨法念 (tad-anudhammatā-sati)，意為彼定隨適而念 (tad anurūpatābhūtā-sati)。

¹¹ Vibh.330.

¹² 欲界定 (Kāmāvacara-Samādhi)、色界 (Rūpāvacara)、無色界 (Arūpāvacara)、離繫 (apariyāpanna) 《解脫道論》：「欲定、色、無色、無所受。」

有四種。

24. 己、第六種四法：欲、勤、心、觀

即¹³「比丘若以欲增上而得定，得心一境性，是爲欲定¹⁴；比丘若以精進增上而得定，得心一境性，爲精進定；比丘若以心增上而得定，得心一境性，爲心定；比丘若以觀增上而得定，得心一境性，稱爲觀定。」如是依增上有四種。

25. (五)五法：初禪、第二禪、第三禪、第四禪、第五禪

於五法中，猶如前述的第三種四法，此處以超越尋爲第二禪，以超越尋與伺爲第三禪，如是（將四法中的第二）分爲兩種，便成五禪。依五禪支而有五種定，如是依五禪支有五種。

五、什麼是定的雜染？

六、什麼是定的淨化？

26. 什麼是定的雜染？什麼是定的淨化？《分別論》提到¹⁵：「雜染是退分法；淨化是勝進分法」。此處¹⁶：「得初禪者，與欲俱的想及作意的現行，爲退分智」，這是顯示退分法。又「與無尋俱的想及作意的現行，爲勝進分智」，這是表示勝進分法。

七、如何修習？

甲、簡述修習

27. 應如何修習？先依「世間、出世間兩種」來說，其中與聖道相應的定（出世間定）的修習法，將在慧的修習法中敘述。因爲修慧時也在修習與聖道相應的定。所以關於出世間定的修習，沒

¹³ Vibh.216ff.

¹⁴ 欲定 (chanda-samādhī)、精進 (virīya)、心 (citta)、觀 (vīmaṃsa)，《解脫道論》：「欲定、精進、心、慧」。

¹⁵ Vibh.343.

¹⁶ Vibh.330.

有另外敘述的必要。

28. 世間定：以前述的方法淨化戒，住於遍淨戒中的比丘，(1) 破除十種障礙，(2) 親近教授業處的善友，(3) 適合自己的性行，(4) 於四十種業處中取適合他的業處，(5) 捨離不適合修定的精舍，住在適合的精舍，(6) 去除較小的障礙，(7) 不忽略任何指導而修習。這是略說世間定的修習法。

乙、詳述修習

29. 茲詳細解釋如下：

(一) 破除十種障礙：先就「破除十種障礙」來說，即所謂：「住所. 家. 利養，眾與業為五，旅行. 親戚. 病，讀書與神通。」以上是十種障礙的名稱。此處的住所，指住所的障礙；所謂「家」也以同樣的方式解說。

30. (1)、住所：指室內或茅蓬，也指整座僧伽藍。這並非對所有人都是障礙。如有熱心從事修建等事，或蓄積許多物品，或對住所有所期望，心有罣礙，對這種人而言，則住所成為障礙；對其他人則不然。

31. 據說有兩位善男子，離開阿努羅陀補羅城，到塔園寺¹⁷出家。其中一位學通了兩本（比丘戒及比丘尼戒），受戒已滿五年，在自恣¹⁸的儀式後，便遷往巴基那肯達羅極¹⁹；另一位則獨自住在那裏。遷往巴基那肯達羅極的那位，在那裏住了很久，已經成為長老，他想：「這裏非常適合禪修，最好能告訴我的朋友。」於是他便離開那裏，在適當的時候進入塔園寺。他的同年的長老看見

¹⁷ 塔園寺 (Thūpārama) 在阿努羅陀補羅 (Anurādhapurā) 的近郊，現在只有塔而無寺。相傳這是錫蘭最早的塔。

¹⁸ 自恣 (pavāreti) 是雨季安居期滿的解除儀式。

¹⁹ 巴基那肯達羅極 (Pācīnakhaṇḍarāji) 在阿努羅陀補羅的東部。

他進來，便向前迎接，接了他的衣鉢，以盡待客的義務。

32. 作客的長老進入他的住處後想道：「現在我的朋友可能會給我一些酥油、砂糖或其他飲料，因為他已經在城裡住很久了。」可是那晚，什麼食物也沒有，第二天早晨，他又想：「侍者可能會送來一些粥和其他硬食吧。」又不見動靜，他又想：「沒有送食物的人，或許要入村才供給我們吧。」於是早晨便和他的朋友共同入村，他們同路而行，僅得一匙之粥，回來同坐在食堂中喝了。

33. 那作客的長老又想：「不一定常常施粥，食時或許會給一些美味的。」然而食時同去行乞，亦略有所得，吃了之後說：「大德！如何？每天都是這樣嗎？」「是的，道友。」「大德！巴基那肯達羅極很安樂，我們到那裏去吧。」那長老即刻從城的南門出來，向陶師村的道路走去。那位客比丘說：「大德！怎麼走到這條路上來？」「道友！你不是讚嘆巴基那肯達羅極好嗎？」「大德！你在這裏住了那樣長的時間，難道沒有別的用具嗎？」「是的，道友！床椅屬於僧團的，平常都放在那裏，別的什麼也沒有。」「大德，我的手杖、油筒和鞋袋還在那裏啦！」「道友！你只住了一夜，便有東西放在那裏？」「是的！大德。」

34. 那位客比丘心生喜悅，禮拜那長老說：「大德！像你這樣的人，每個地方都是阿蘭若住。塔園寺是四佛遺物的²⁰貯藏處，在銅殿²¹聞法甚是容易，又可以看到大塔寺²²和拜訪長老，實在等於佛世一樣，所以你應該住在這裏。」第二天他拿了衣鉢獨自回去。對這樣的人，住處是不會成爲障礙的。

²⁰ 四佛的遺物（Catunnam Buddhanaṃ dhātu）即拘留孫（Kakusandha）佛的水甕，拘那含（Koṇāgamana）佛的帶，迦葉（Kassapa）佛的浴衣，釋迦牟尼佛的舍利。見 *Dīpavaṃsa* 17。

²¹ 銅殿（Lohapāsāda）僧伽羅文叫 Lowā Mahā Pāya 是紀元前一世紀錫蘭最大的建築物。其遺址石柱至今仍存。

²² 大塔寺（Mahācetiya）即指 Ruanveliseya。

35. (2)、家：指親戚的家或護持者的家。「護持者幸福，我亦幸福」，若和他們親近交往而住者，甚至如果沒有他們作伴，即使到附近的寺院聽法也不去，對這種人而言，則為障礙。

36. 有些人即使是自己的父母也不成爲障礙，如住在哥倫陀寺（Korandaka）的長老的年輕的比丘外甥一樣。據說：爲了修學，這位年輕比丘到羅哈納（Rohana，在錫蘭島的東南部）去了。長老的妹妹是個優婆夷，她常常向長老詢問她兒子的消息。有一天長老想：「我去把年輕的比丘帶來」，於是便向羅哈納方向走去。

37. 那年輕比丘也想：「我在這裏住很久了，現在應該去看看和尚和優婆夷（他的母親）」，於是便離開羅哈納向這邊走來。他們剛好在大河²³的岸邊相遇。他在樹下向長老盡了應盡的義務。長老問道：「你要到什麼地方去？」他把來意說了。長老道：「你來得正好，優婆夷常常問你的消息，我是爲此事而來的。你回去故鄉，我在這裏過雨季。」長老把他送走了。當他抵達哥倫陀寺的那天，恰巧是雨季安居之日。他便在他父親所作的僧房安居。

38. 第二天，他的父親來到寺中問道：「尊者！誰住在我蓋的住所？」他聽說是一少年客僧，便到他的面前禮拜，之後說：「尊者！在我蓋的僧房安居的人，當有某些義務。」「什麼義務？優婆塞？」「在雨季的三個月內，只在我家取施食，在自恣日後，要離去時，應通知我。」他默然允許了。優婆塞回家後，告訴他的妻子說：「一位作客的尊者，在我們所蓋的住處安居，我們應該恭敬供養。」優婆夷也允許了，並準備美味的硬食和軟食等。到了食時，他便去雙親家，但沒有人認得他。

39. 他這三個月在那裏受用飲食，直到雨季結束時，去告訴他們說：「我要走了。」他的雙親說：「尊者！明天去吧。」於是第二天請他在家裏吃了飯，把油裝滿油筒，並送他一塊砂糖及九肘

²³ 大河（Mahāveli Gangā）是錫蘭的第一大河，流向本島東部。

長的布，說道：「尊者可離去。」他說了祝福的話後，便向羅哈納方向走去。

40. 他的和尚也在自恣日後，朝同一條路上走回來，所以他們又在從前相遇的地方會面，同樣在樹下，他為長老盡了應盡的義務。長老問道：「摯愛的！你看見優婆夷沒有？」「是的，尊者」，他把所發生的事告訴了他，並用那油擦長老的腳，以砂糖作飲料給他喝，連那塊布也送給長老，禮拜長老後，他說道：「尊者！羅哈納比較適合我。」然後拜別而去，長老也回到自己的寺院，並在第二天到哥倫陀村落。

41. 那位優婆夷經常眺望路上，常作如是想：「現在我哥哥將帶我兒子回來了。」然而她看見長老獨自歸來，心想：「我兒子必定死了？所以長老獨自回來。」立刻跌在長老腳邊，痛哭起來。長老想：「一定是少欲的年少比丘，沒有告知真相而去。」他安慰她，告訴她事情的真相，並從鉢袋中取出那塊布給她看。

42. 優婆夷放心了，朝著兒子走的方面俯伏禮拜，說道：「像我兒子這樣的比丘，世尊說的²⁴《傳車經》中的行道，²⁵《難羅伽》的行道，²⁶《多伐但伽》的行道，以及²⁷《大聖種》所教示的於四種資具知足及樂於修行，像我兒子這樣的比丘身體力行，他甚至在自己的生母家中吃了三個月的飯，也不說我是你兒子，或你是我母親的話。實在值得讚嘆！」這樣的人，自己的父母尚且不成為障礙，何況其他的護持者。

²⁴ 《傳車經》（Rathavinīta-sutta）M.vol.I,p.145,第二十四經，說七種清淨的行道。

²⁵ 《難羅伽》（Nālaka）即 Nālaka-sutta, Sn.p.134,ff. 因難羅伽比丘的發問而說的。

²⁶ 《多伐但伽》即 Tuvāṭaka-sutta,Sn.p.129,ff.

²⁷ 《大聖種》（Mahā-ariyavamsa），A.II,p.27；D.III,p.224.f.

43. (3)、利養：指四種資具，這些怎麼會是障礙呢？因為有福報的比丘所到之處，人們供給他許多資具。他必須祝福他們和為他們說法，因此無法修習沙門法。從清晨至初夜，他不斷的應接各方人士。在清晨，多欲多求的乞食比丘來說：「大德！某優婆塞、優婆夷，某大臣、某大臣女希望拜見大德。」他回答說：「賢者，拿我的衣鉢吧。」他隨時這樣準備著和忙碌著，所以四種資具便成為他的障礙。他應當離開大眾，獨自在沒有人認識他的地方遊方，這樣才能破除障礙。

44. (4)、眾：指經學眾或論 (Abhidhamma) 學眾。因為要教導或質問他們，他便無法修習沙門法，所以僧眾是他的障礙。他應該這樣破除：如果那些比丘眾已經學了主要部份，只剩少部分未學，則須教完剩下的部分，然後入阿蘭若而住。如果他們只學了少部分，還有大部分尚未學習，當在一由旬內，不超過一由旬的區域，去找另一位教師，對他說：「尊者！請攝受教導他們。」如果找不到教師，就對他們說：「諸賢者！我有重要事情，你們到所喜歡的地方去。」他應這樣捨眾，去行沙門法。

45. (5)、業：指營造 (*nava-kamma*) 之事。他必須知道工匠用來營造的材料是否已獲得，又須監督，哪些工作已作或未作，這是障礙。他應如是破除：如果只有少許未作，便應完成；如果還有大部分未完工，如果是僧團的建築工程，則委託僧團或僧團中負責的比丘。如果屬於自己的，則委託為自己負責的人，若無法做到，應當放棄而去。

46. (6)、旅行：是行於道中。如有人希望從他出家，或獲得任何資具，如果不得，則不能（從他處）接受，即使他去阿蘭若行沙門法，也很難斷除有關遊方的念頭，所以他應該去完成那事，然後專心修習沙門法。

47. (7)、親屬：在寺院則指阿闍梨、和尚、同修（阿闍梨的

弟子)、徒弟(和尚的弟子)、同一和尚者(同學),與同一阿闍梨者(師兄弟);在家中則為父母、兄弟等。他們若生病便是他的障礙,他應該照顧他們,等痊癒後,即去除障礙。

48. 當自己的和尚生病,如果無法很快痊癒,則必須繼續看護。對自己出家的阿闍梨,受具足戒的阿闍梨,同修,授具足戒的弟子,從自己出家的門人,同一和尚者亦然。還有自己的依止阿闍梨,教授阿闍梨,依止的門人,教授的門人,同一阿闍梨者,在依止和教授期間應該看護。如果能這樣做,即使依止和教授期間已結束,仍需照顧他們。

49. 對自己的父母應如對和尚一樣。如果他們住在國內,希望自己的兒子來照顧,也應照作。如果他們沒有醫藥,應該把自己的給他們;如果自己沒有,應募化給他們。對兄弟姊妹,則應將他們自己的藥拿給他們;如果他們沒有,則應將自己的借給他們,等他們獲得之後,再拿回來,如果無法拿回來,也不要抱怨。對於姊妹的丈夫,因非直系親屬,不可直接替他配藥或給他藥,但可間接給他的姊妹說:「給你的丈夫吧。」對兄弟的妻子亦然。他們的兒子是直系親屬,可以替他們配藥。

50. (8)、病:指任何疾病,因苦惱故為障礙,所以必須服藥去病。如果他服藥一連幾天都無效,則應作:「我不是你的奴隸和雇傭者,為了養你,使我無始的輪迴。」這樣呵責自身後,再去修習沙門法。

51. (9)、讀書:指讀誦聖典。對經常忙於讀誦的人而言是障礙,餘者不然。如以下故事所說的,據說有位《中部》的誦者勒梵長老²⁸去親近住在馬拉耶²⁹的勒梵長老,請教業處。長老問:「賢者!聖典你學得如何?」「尊者!我在研讀《中部》經典。」

²⁸ 勒梵(Reva)錫蘭本作提婆(Deva),次者亦然。

²⁹ 馬拉耶(Malaya)是錫蘭中部的山區。

「賢者！《中部》不易研究，你誦習³⁰根本五十經，又誦中分五十經，又得誦後分五十經，你還有空禪修嗎？」尊者！你給我禪修的業處後，我就不看經典了。」他修習業處十九年期間，未曾誦經，在第二十年時，證得阿羅漢果，後來他對為誦經而來的比丘們說：「諸賢者！我已二十年沒有看經了，但我仍通曉，開始吧。」從頭至尾，竟無一字疑惑。

52. 住在迦羅利耶山的龍長老，擱置經本已經十八年了，某次他為比丘們誦《界論》（*Dhatukatha*，南傳七論之一），他們和住在村中的長老依次校對，沒有一個地方錯誤。

53. 有一位住在大寺的三藏小無畏長老，在他未學義疏前曾想：「我現在要在五部的學者中解說三藏」，於是令擊金鼓。比丘眾說：「他是從哪位阿闍梨學的？只許他解說從他們的阿闍梨處學得的，異說則不許。」當他前往侍奉他的親教師時，他的親教師問道：「賢者，是你令人擊鼓的嗎？」「是的，尊者。」「為何擊鼓？」尊者！我要解說聖典。」無畏賢者，諸阿闍梨對這段是如何解說的？」尊者！如是如是。」長老用「哦」否決了他的說法。於是他再度說明他們是這樣說的，他解說三次，長老都用「哦」否決了，然後對他說：「賢者！你第一種解說符合諸阿闍梨的論法，因為你不是從阿闍梨之口學得的，所以你不能像阿闍梨那樣堅持的說，你應當先從阿闍梨處聽聞學習。」尊者，我到什麼地方去呢？」在大河對岸的羅哈納地方的多拉檀羅山寺內，住著一位通曉所有聖典的大法護長老，你去親近他。」「好的，尊者。」於是他拜別了長老，和五百比丘前往大法護長老處，禮拜後坐在一邊。長老問：「你們來做什麼？」尊者！來聞法的。」無畏賢者，人們常常問我《長部》和《中部》，至於其他經典，已經三十年沒看了。你仍然可以在每天晚上來我這裏，先誦給我聽，白天我將為

³⁰ 把全部《中部》經典略分為三分。

你們解說。」「好的，尊者。」他依教奉行。

54. 在僧房的入口處，有一座亭子供村人每天前來聽法。大法護長老每天對他們講說前一夜所誦的經，講完了，他卻跑到無畏長老前，坐在地上的席子上說道：「賢者！請你為我解說禪修的業處吧！」「尊者！你說什麼？我不是從你聞法的嗎？有什麼你不知道的而我能夠為你解說的呢？」大法護長老對他說：「賢者！對已經證悟的人而言，講學是另一回事。」

55. 據說無畏長老那時已證得須陀洹果。他為他的親教師（大法護長老）說了業處後便回來。稍後，當他在銅殿說法時，聽說大法護長老業已般涅槃。他聽了這個消息後說道：「賢者！把我的衣拿來吧。」他穿了衣又說：「賢者！我們的阿闍梨大法護長老證阿羅漢道是應當的。賢者！我們的阿闍梨是正直謙虛的人，他曾坐在從自己學法的弟子前，說道：『教我禪修的業處吧！』。賢者！長老證得阿羅漢道是至當的。」對這種人而言，讀書不會成為禪修的障礙。

56. (10)、神通：指凡夫的神通。神通如俯臥的嬰兒，又如幼稻難以持久，些微的事情便會失去。對毗婆舍那（觀）而言，神通是障礙；對「定」則不然，因為透過定才有神通。所以想證得內觀智慧的人，應當破除神通的障礙；修定的人則應破除其餘九種障礙。詳論禪修的障礙已竟。

（二）親近教授業處的善友³¹

57. 此處又分為兩種業處：即一切處業處及應用業處。

(1) 一切處業處：對比丘僧團等修習慈心和念死，為一切處業處；有人說也包括不淨想。

³¹ 親近善友 Kalyāṇamittam upasaṅkamtivā；《解脫道論》：「覓善知識」。

58. 禪修的比丘對同一範圍內的比丘修習慈心，首先當限定其範圍（先對寺內的所有比丘）：「願他們幸福，沒有煩惱。」其次對同範圍內的所有天人，然後對村裡的他的施主，其次對所有的人和所有的生靈修習慈心。由於他對比丘僧團修習慈心，使同住者生起柔和之心，他們便成為友善的同住者。由於對同一範圍內的天人修習慈心，良善的天人會如法的守護他。對村裡的施主修習慈心，則有柔軟心的施主能如法的護持他所需要的資具。對人們修習慈心，能使他們生起信心，不會討厭他。對一切有情修慈，則在各處行走皆無妨害。

次說念死，即憶念「我必定會死」來斷除不當的希求，增長警覺之心，不執著生命。如果他熟悉不淨想，即使是諸天的境界，他的心也不會生起貪欲。

59. 由於修習慈心、念死和不淨想有許多利益，所以當於一切處修習，故稱為「一切處業處」。

60. (2) 應用業處：指在四十業處中，對適合他的根性的業處應常常修習；因為它是修行增上的近因，所以稱為「應用業處」，能教導這兩種業處的人為教授業處者。

61. 當親近教授業處的善友。所謂善友指有下列特質的人：

可愛可敬重者，善語堪教他者，

能作甚深論說者，不說不合理的話。

像這樣具足德行，專為他人利益，使道業增上的人為善友。

62. 若依「阿難！我為善友，眾生有生死輪迴者，解脫生死輪迴」³²等句，則等正覺者（佛陀）為具足一切美德的善友，所以佛陀在世時，親近世尊修習業處是最好的學習。在佛般涅槃後，則應親近八十大聲聞中的住世者；如果他們也不在世，想修習業處者，當親近漏盡者。漏盡者修習某種業處而入四種或五種禪那，

³² S.I,88,《雜阿含》1238 經，T.2, P.339a.

並以禪那爲近因，增長觀智而得漏盡。

63. 然而，漏盡者會對你說「他是漏盡者」嗎？如果他知道他教導的業處會被付諸實行，他會解說的，如馬護長老（Assagutta）即是一例，有位修習業處的比丘，馬護長老知道「此人是修習業處者」，即以皮革蓆子³³敷設在空中，坐在上面對他說明業處。

64. 如果能找到漏盡者當然很好，如果找不到，則應該依序向以下的人學習業處，即阿那含、斯陀含、須陀洹、獲得禪那的凡夫、三藏持者、二藏持者、一藏持者等。如果連一藏持者也不可時，則當親近精通一部（Nikaya）及其義疏，又知羞恥者。聖典持者了解經典，保護教法及維持傳統，並遵循乃師之意而非自己的意見。所以古德再三的說：「知恥者保護佛教。」

65. 如前所說的：漏盡者只說自己所證之道；而多聞者則藉著親近許多阿闍梨，從中學習和釐清問題，他會引經據典的解說業處，說明哪種業處適合，哪種不適合學人，他解說業處如大象穿越叢林一樣。所以應當親近這種教授業處的善友，向他學習禪修的業處，並對他盡各種義務。

66. 若能在同一寺中獲得這樣的善友當然很好，如不可得，則應前往善友的住處。當前往時，他不應洗足，不塗油於足，不可穿鞋，持傘，不可使人拿油筒、蜂蜜和砂糖等，不可弟子們環繞隨行，他應遵循參訪者的事宜，由自己拿衣鉢，在途中，進入任何精舍都應盡他的義務，僅帶一些必需品，過最簡樸的生活。在往精舍的路上，他應叫人準備齒木，且不宜進入其他僧房，不應這樣想：「讓我休息一下，洗足塗油等，然後去見阿闍梨。」

67. 何以故？如果在其他僧房碰到阿闍梨的反對者，他們在問明來意後，會毀謗阿闍梨，說道：「如果你去親近他一定會失望的」，很可能使他後悔而離去。所以在問得阿闍梨的住處後，他應

³³ 錫蘭僧侶作爲禮佛及打坐之用。

該直接去那裏。

68. 如果阿闍梨比他年少，向他迎取衣鉢時，不宜給他。如果阿闍梨比他年長，則應趨前禮拜，然後站在一邊，若阿闍梨向他說：「賢者！放下衣鉢吧。」則應放下。若說：「喝水吧。」若想喝則喝。若說：「洗腳吧。」不宜立刻去洗，如果那是阿闍梨取來的水，是不應當用的。如果又說：「賢者！洗吧，這水不是我汲來的，是別人取來的。」他應到隱蔽的地方，或在精舍的空地，在阿闍梨看不到的地方坐下來洗腳。

69. 如果阿闍梨拿油瓶給他，他應該站起來，用兩手恭敬的接受；如果不接受，阿闍梨難免誤解：「今後與此比丘共住恐有麻煩。」若接受，不宜立刻擦腳，因為如果這油是阿闍梨自己用來擦肢體的，則不適合；他應該先擦頭，其次擦身。如果他說：「賢者！這是一切通用的油，你也可以擦腳。」他可以用少許擦頭而後擦腳。然後他應該說：「尊者！油瓶放在這裏。」如果阿闍梨來拿，應該還他。

70. 在來到寺院的那天，不應該說：「尊者！請為我說業處吧！」第二天起，如果阿闍梨原有侍者的，應向侍者請求代替他服侍阿闍梨，若求之不得，則一有機會便應服務。當服務時，他應該給阿闍梨大、中、小三種齒木，並準備冷的和熱的漱口水和沐浴的水。如果一連三日，阿闍梨都用那一樣，則以後常供給同樣的。如果他隨便取用，則有什麼便給什麼。

71. 為什麼說這麼多呢？因為世尊在《犍度》³⁴中說過：「比丘！弟子對阿闍梨應盡義務。其義務如下：早點起來，脫去鞋履，上衣偏袒一肩，給與齒木及漱口水，敷設座位。如果有粥，當洗器皿而供養之。」³⁵

³⁴ 犍度 (Khandhaka) 為務犍度 (Vatta-khandhaka) 。

³⁵ Vin.II,231.

72. 這些義務都應作得完美，使師父歡喜，晚上去禮拜時，師父說：「去吧！」則應回自己的房內。如果師父問：「爲什麼來這裏？」則應告以來由。如果師父從不問他，卻接受他的服務，經過十天或半個月後，在某日，在師父叫他回去時，他應該乘機告以來意；或在不是作事的時候去見他，他會問：「來做什麼？」這時即告以來意。

73. 如果他說：「你早晨來」，則應早晨去。如在指定的時間，有膽病腹痛，或消化力弱不能消化食物，或有其他的病苦，應如實告知阿闍梨，請求在適合自己的時間去親近學習。假使時間不適當，即使說了業處也無法專心聽講。「親近教授業處的善友」已詳細解說完畢。

（三）適合自己的性行

74. (1) 性行的區別：有六種，即貪行、瞋行、痴行、信行、覺行、尋行³⁶。有人說，由於貪等三種的組合另成四種³⁷，同樣的由信等組合另有四種，這八種和前六種合爲十四種³⁸。以這種說法，則貪和信等的組合也有許多種，故只略爲六種性行。性行和本性、習性同義。依人的性格可歸納爲六種人，即貪行者、瞋行者、痴行者、信行者、覺行者、尋行者。

75. 貪行者若起善業時則信力強，以信近於貪性故。在不善法中，貪是柔而不粗的；在善法中，信也是柔而不粗的。貪是對外

³⁶ 貪行（rāgacariyā）、瞋行（dosacariyā）、痴行（mohacariyā）、信行（sad-dhācariyā）、覺行（buddhicariyā）、尋行（vitakkacariyā），《解脫道論》「欲行、瞋恚行、痴行、信行、意行、覺行」。

³⁷ 即貪瞋行、貪痴行、瞋痴行、貪瞋痴行。信等四種：即信覺行、信尋行、覺尋行、信覺尋行。

³⁸ 《解脫道論》說十四行。

物的貪愛，而信是追求戒等德。貪是不放棄有害的，而信是不放棄有利的。

76. 瞋行者若起善業時，則慧力強，因慧近於瞋性故。在不善法中，嗔為不服、不執取所緣；在善法中，慧則不著所緣。瞋只找出不實的過失，而慧則找出實在的過失。瞋在責備有情時生起，慧在面對諸行時生起。所以覺行者為瞋行者的同分。

77. 痴行者為使未生的善法生起而精進時，有障礙的「尋」會經常生起，因為尋的特質近於痴的特質。痴乃迷惑不安，而「尋」則因種種念頭而無法專一。痴因無法觀察所緣，故猶豫、動搖，而尋則以快速思惟而動搖。是故尋行者為痴行者的同分。

78. 有人說另有三種性行：即貪愛、驕慢、見。貪愛即是貪；慢與貪相應，所以慢與見不出貪的範圍。以痴為因而有見，故見行隨痴行而起。

79. 此等性行以何為因？如何可知此人為貪行者，此人為瞋行者或其他行者？何種性行的人適合何種業處？

80. (2) 性行的原因：茲就他人所說³⁹的：前三種（貪瞋痴）性行是以宿習為因⁴⁰，以及依界與病素為因⁴¹：

甲、據說因宿世的美好加行與多作淨業，或從天上死後而生此世者為貪行者。因宿世多作斬、殺、縛、怨等行為，或從地獄或龍蛇死後而生此世者為瞋行者。因宿世多飲酒及缺乏多聞與問學，或由畜界死後而生此界者為痴行者。這是以宿作為因。

81. 乙、地界和水界重的人為痴行者；火界與風界重的為瞋行者；若四大平等者則為貪行者。

³⁹ 注釋中指優波底沙 (Upatissa) 的《解脫道論》：(Vimuttimagga)。

⁴⁰ 以宿作為因 (pubbāciṇṇa-nidāna)，《解脫道論》：「初所造因緣」。

⁴¹ 依界與病素為因 (dhātu-dosa-nidāna) 《解脫道論》：「諸行界為因緣，過患為因緣」。病素有三種：即膽汁 (pitta)，風 (vāta)，痰 (semha)。

丙、於諸病中，痰（水）增長為貪行者，風增長為痴行者；或以痰增長為痴行者，風增長為貪行者。這是以界與病素為因。

82. 然而宿世的美好加行及多作淨業者，或由天上死後而生此世者，並非都成為貪行者，或成為瞋行者與痴行者。同樣的，依上述的方法對於「界」亦無肯定的說法；而在病素中只說貪痴二種，而且前後矛盾。他們對信等性行一種原因也沒有說。所以這些都非確定之說。

83. 以下依義疏師的意見作確定之說，根據⁴² 優婆曇結頓說明增勝：「此等有情依宿因而有貪增盛，瞋增盛，痴增盛，無貪增盛，無瞋增盛及無痴增盛。若人在造業時，貪強而無貪弱，無瞋與無痴強而瞋與痴弱，則他的「無貪」弱無法克服貪，而強的無瞋與無痴則能克服瞋與痴。由於他的業而取的結生，便有貪著；溫厚和藹，無嗔有慧，又有如閃電般的智。

84. 若人在造業時，貪與瞋強，而無貪無瞋弱，無痴強而痴弱，如前述，他成為貪著且易怒的，但有如金剛一樣的智，如施無畏（Datta-Abhaya）長老。若人在造業時，貪與無瞋及痴強，而其他的都弱，他是貪著、愚痴而無嗔，如拔拘羅（Bahula）長老。同樣的，若人在造業時，貪瞋痴三者都強，無貪等都弱，依前述，他是貪著、瞋恚又愚痴的。

85. 若人在造業時，無貪，瞋與痴強，其他弱，依前述，他無貪著，少煩惱，即使看到天上的景物也不為所動，但是他有瞋而鈍慧。若人在造業時，無貪無瞋與痴強，其他弱，依前述，他無貪著、無瞋，好脾氣，卻是愚鈍的。若人在造業時，無貪，而瞋與無痴強，其他弱，依前述，他無貪著，有慧，但有瞋易怒。若人在造業時，無貪無瞋無痴都強，而貪等俱弱，依上述，他是無

⁴² 優婆曇結頓（ussadakittana 增盛說），解說「增盛說」在異熟論中（vipākakathāyam）。

貪無瞋而有慧者，如大僧護長老。」

86. 此處所說的貪著者即貪行者，有瞋者與鈍者指瞋行者與痴行者；有慧者即覺行者。無貪者、無瞋者具有信樂的特質，故為信行者。隨無痴之業而生者為覺行者，隨信強之業而生者為信行者，隨欲尋等業而生者為尋行者。隨貪等混合之業而生者為混合行者。如是當知在貪等中，隨著何種業所產生的結生為性行之因。

87. (3) 性行的辨知法

如何知此人為貪行者等，當以下列諸法辨知：

威儀與行為，食時及所見，於法之現起，能辨知諸行。

88. 甲、從「威儀」看，貪行者是以自然的步驟小心的走，慢慢放下他的腳，平穩的踏下，平穩的舉起，他的步伐是輕快的。瞋行者以足尖像掘地而行，他的腳急促的踏下，急促的舉起，是拖著腳走路。痴行者則以混亂的步法行走，他的腳遲疑的踏下，又遲疑的舉起，他的步伐是突然往下壓的，如《摩根提耶經》（Māgandiya Sutta）的記事⁴³說：

貪行者的步履輕快，瞋行者拖著腳行走，
愚昧者驟然放下腳，斷惑者的足迹如斯。⁴⁴

89. 至於站立的姿勢，貪行者是以自信而優美的姿態站立，瞋行者以僵硬的姿態，痴行者則為懶散的姿態；坐姿亦然。貪行者不慌不忙的鋪床，慢慢躺下，置其手足，以自信的姿態躺臥；若叫他起來時，則趕快起來，回答時好像有疑惑的慢慢答覆。瞋行者則急促的鋪床，皺著眉頭臥倒在床上，若叫他起來，則趕快起來，回答時，好像生氣的樣子。痴行者則歪歪斜斜的鋪床，大多

⁴³ 摩根提耶經的記事（Māgandiyasuttuppatti）見 Dhp.Aṭṭhakathā I,p.199-203.

⁴⁴ 指佛陀的足迹。

趴著睡（臉朝下），若叫他起來時，則作「唔」聲而慢慢起來。

90. 信行者等，因為是貪行者等的同分（parallel），所以也和貪行者等有相同的威儀。如是以威儀辨知諸行。

91. 乙、「行為」（作業）在掃地等行為中，貪行者善取掃帚，不弄亂地上的沙，像撒信度梵羅（*sinduvāra*）花一樣，掃得乾淨平均，不急促。瞋行者則緊緊的捉住掃帚，掃得不乾淨，不平均，並發出刺耳的聲音，急促的掃，把泥沙揚起。痴行者則鬆散的拿掃帚，掃得不乾淨不均勻，把泥砂混在一起。

92. 如同掃地，其他洗衣染衣等行為亦然。貪行者對浣衣等有技巧的仔細的做；瞋行者則粗魯僵硬的作；痴行者則笨拙、亂無章法，不專心的作。著衣亦然，貪行者著衣是不急不緩，自信而整齊；瞋行者是緊繃而不整齊；痴行者是鬆散無章法的。信行者等是彼等的同分，依此類推可知。這是依行為辨知諸行。

93. 丙、「食」：貪行者喜歡味濃的甘美之食，食時，把食物作成不大過一口的圓團，仔細品嚐各種滋味，慢慢的吃，若得任何美味則生喜悅。瞋行者喜歡粗酸之食，食時，滿口食物，不細嘗滋味而快快的吃，若不得美食則生瞋怒。痴行者沒有一定嗜好，食時，把食物作成小團，殘食投入食器中，常污其口（臉），散亂其心，想東想西的吃。信行者等與彼等同分，故類推可知。這是依食而辨知諸行。

94. 丁、「見」：貪行者若見稍微喜悅的事物，則驚訝的久視不已，縱使小戒亦生執著，卻漠視真正的過失；當離去時，則依依不捨。瞋行者若見稍微不如意的事物，則好像疲倦不願久視，縱見小過亦生瞋惱，卻漠視德行；在離去時，他渴望離開，毫無顧戀。痴行者看到任何事物都是以他人的意見為意見，聽到別人呵責他人，他也跟著呵責；聽到人家讚嘆，他也跟著讚嘆，自己沒有分辨的智慧；聽到聲音等亦然。信行者等是彼等的同分，故類

推可知。這是依見而辨知諸行。

95. 戊、「法之現起」：貪行者常有如是等法生起，即諂、誑、慢、惡欲、大欲、不知足、淫欲熾盛、輕佻等。瞋行者則有忿、恨、覆、惱、嫉、慳等法。痴行者則有昏沉、睡眠、掉舉、惡作（擔憂）、疑、執取、固執等法。信行者則有布施，欲見聖者，欲聞正法，多喜悅、不誑、不諂，信賴可信之事等法。覺行者則和藹，可為善友，飲食知量，正念正知，精進不眠，擔憂可憂懼之事，如理精勤等。尋行者則常有多言，樂眾、不喜努力為善，無法完成工作，心不專注，夜熏（思惟）、日燃（實行），以及心到處攀緣。以上是依法之現起而辨知諸行。

96. 這種性行的辨知法，並非經典或義疏所說的，是依阿闍梨的意見而說，所以不一定可靠。因為就貪行者所說的威儀等，若瞋行者等成為精進者亦然。雜行者則有多種行相特徵，威儀等不會現起。義疏中所說的性行的辨知法則可確信，義疏說：「獲得他心智的阿闍梨，既知弟子的性行，會為他說適當的業處；其他的阿闍梨則應問弟子而知其性行。」是故當以他心智或向他人問知此人為貪行者或瞋行者或何種性行者。

97. （4）性行的適與不適

何種性行者適合何種住處。就貪行者而言，他的住處無論在地上，山窟，草舍，柴庵等，到處塵垢，充滿蝙蝠，腐朽破爛，太高或太低，荒蕪危險，道路泥濘不平坦，床椅亦充滿臭蟲，惡形醜色，見而生厭；衣服破損，垂結掛絲，襪襖如面餅似的，粗如大麻布，骯髒，沉重，難以穿著；鉢是很醜的土鉢或是補過的破鐵鉢，既重又難看，如頭蓋骨一樣可厭；他行乞的道路是不合意，不近村落，不平坦；他行乞的村落，那裡的人好像沒有看見

他似的，有時甚至連一家也得不到飲食，偶然有人看見他說：「來，尊師」，令入大眾的休息所內，給以粥飯，如同把牛關在牛欄一樣；人們對他就像對形貌醜惡，衣著污穢，臭氣令人厭惡的奴隸或傭人一般，輕蔑的給與粥飯。粥飯和硬食是粗糙的稷黍米屑等所炊的，不新鮮的酥，變酸的粥，老菜葉等，或任何可以充飢的食物。他的威儀則是站立或經行。禪修的所緣境應於青（藍）等色遍中，取不淨之色。這是適於貪行者的。

98. 瞋行者的住處勿過高，勿過低，有樹蔭和水，用好的牆，柱子和階梯，飾以花環，格子窗，以及各種鮮明的繪畫，平滑柔軟的地面，猶如梵天宮一樣，以乾淨漂亮的布鋪床椅，以香花、香水和香裝飾住處，使人看了生歡喜心。

99. 往他住處的道路無任何危險，乾淨平坦；他的住處的用具，為避免蠍與臭蟲及蛇鼠的寄生，故不宜多，以一床一椅為宜。他的衣服是高級的料子，如支那絲綢、蘇摩羅（Somara）綢、絲綢、細棉布、細麻布等，做成輕便的單衣或雙衣，並染以適合沙門的顏色。他的鐵製的鉢，形狀如水中泡，像寶石一樣磨得亮亮的，沒有污垢，以適合沙門的極清淨顏色的鉢為宜。他行乞的道路以沒有危險，平坦舒適，離鄉村不太遠不太近者為宜。行乞的村莊，那裡的人想道：「尊者就要來了」，於是在掃得乾乾淨淨的地方布置好座位，去迎接他，接過他的鉢，帶他到屋子裡，請他坐在準備好的座位上，親手恭敬的奉以齋飯。

100. 服侍他的人，莊嚴可愛，浴淨塗油，有熏香、華香等香，穿著乾淨漂亮的衣服，恭敬的服侍，這樣的人才適當。粥飯硬食具有色香味，營養可口，隨其所願。他的威儀則以臥或坐為宜。禪修的所緣，在青等色遍中，以任何極淨之色為宜。這是適於瞋行者的。

101. 「痴行者」的住處，以沒有圍籬，坐在那裡能看見四方者爲宜；他的威儀以經行爲適當。他的禪修的所緣境不小，像小米篩或茶托那樣大，因爲狹小的空間會使他更愚昧，所以用廣大的遍（Kasiṇa）爲宜。其它性行如對瞋行者所說的一般，這是適於痴行者的。

102. 「信行者」，凡是對瞋行者所說的全都適合信行者。禪修的所緣境以六隨念爲宜。「覺行者」的住處是沒有不適合的。「尋行者」的住處，若面向四方的空曠處，坐在那裡能看到美麗的園林，池塘，村鎮，鄉間及青山等是不適當的，因爲那是尋思散亂之緣；他應該住在像象腹山或馬欣達窟⁴⁵那樣深的洞窟，洞口被森林所遮蔽的地方。他禪修的所緣境不宜太大，那是尋思散亂之緣，故以小的所緣境爲宜，這是適合尋行者的。其他性行者如貪行者所說的一樣。至於「隨順自己的性行」，上面已用性行的區別、原因、辨知法、適不適等分類詳述。

103. 對於適合何種性行的業處尙未詳細分析，以下將詳細討論四十業處，自當明了。

（四）四十業處

「在四十業處中，禪修者應執取何種業處？」有十種解說：（1）依名稱（2）依入近行定與安止定（3）依禪那的種類（4）依次第超越（5）依增不增（6）依所緣（7）依地（8）依執取（9）依緣（10）依性行的適應。今以此十種行相解說業處：

104. （1）依名稱：是就「四十業處」而說的。四十業處指十遍、十不淨、十隨念、四梵住、四無色、一想、一差別。

105. 十遍：指地遍、水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、

⁴⁵ 在 Mihintale, 相傳爲馬欣達（Mahinda）尊者坐臥之處。

白遍、光明遍、限定虛空遍等。⁴⁶十不淨：指膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相等。⁴⁷十隨念：指佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、施隨念、天隨念、死隨念、身隨念、出入息隨念、寂止念等。⁴⁸四梵住指慈、悲、喜、捨。⁴⁹四無色界：指空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。一想：指食厭想。一差別：指四界差別。以上是依名稱來說明業處。

106. (2) 依導入近行與安止：在四十業處中，除了身隨念與出入息念外，其餘的八種隨念及食厭想和四界差別等十種業處導入近行定；其他三十種業處則導入安止定。這是依導入近行與安止來抉擇業處。

107. (3) 依禪那的種類：在導入安止定的三十種業處中，出入息念及十遍導入四種禪那（初禪至第四禪）。身隨念及十不淨導入初禪；前三種梵住導入三種禪那（初禪至第三禪）；第四梵住及四無色導入第四禪。這是依禪那來抉擇業處。

108. (4) 依超越：⁵⁰有支的超越和所緣的超越⁵¹兩種。導入三禪及四禪的業處（出入息念、十遍）是支的超越。因為在相同的所緣境中，必須超越尋伺等禪支才能入第二禪；第四梵住亦然，必須在與慈、悲相同的所緣中超越喜，才能入第三禪。在四無色中，

⁴⁶ 十遍（*dasakasiṇā*），《解脫道論》：「十一切入」。

⁴⁷ 十不淨（*dasa asubhā*），《解脫道論》：「十不淨想」。

⁴⁸ 十隨念（*dasa anussatiyo*），《解脫道論》：「十念」。

⁴⁹ 四梵住（*cattāro brahmavihārā*），《解脫道論》「四無量心」。

⁵⁰ 超越（*samatikkama*），《解脫道論》：「正越」。

⁵¹ 支的超越（*anga-samatikkama*）、所緣的超越（*ārammaṇa-samatikkama*），《解脫道論》：「越色、越事」。

超越所緣，於前九遍中超越任何所緣，便能入空無邊處定；若超越虛空等，便能入識無邊處定等。其餘的業處則無超越。如是依超越而抉擇業處。

109. (5) 依增不增：在四十業處中，只有十遍當增大。由於遍的擴大空間，在特定的範圍內可以天耳聽到聲音，可以天眼看到外境，可以他心智知道他人的心念。

110. 身隨念與十不淨想不宜增大，何以故？由於範圍的限制和沒有益處。他們的增大和範圍的限制將在修習法中解說。如果這些業處會增大，那麼只有屍聚會增大，並沒有任何益處。在蘇波迦 (Sopaka) 的問答中提到：「世尊！於色想明顯而骨想則不明顯。」由於遍的相增大，故說「色想明顯」；而不淨相不增大，故說「骨想不明顯」。

111. 「我把骨想擴大到整個大地」，是依修骨想者所顯現的狀態而說的。譬如在法阿育王 (Dhammasoka) 時代，有迦陵頻伽鳥，在房內四方牆上的鏡中看到自己的影像，以為四方都有迦陵頻伽，而發出優美的聲音。長老亦然，由於修習骨想，於四方見所現之相，並想：「白骨充滿整個大地。」

112. 如果這樣，豈非與「於諸不淨相有無量所緣的禪那」之說矛盾？這沒有矛盾。或有人於膨脹之屍或大骸骨中取相，或有人於小的所緣（不淨物）取相；依此，則一為有限所緣禪那，一為無量所緣禪那。或在擴大不淨相時，因不見其過患故擴大，以此說明無量所緣。因不淨相沒有益處，故不應擴大。

113. 其餘與此不淨相類似者亦不宜擴大。何以故？如果出入息相增大者，則只有風聚增大而已，而且範圍有限（限於鼻端），因為有過患及範圍有限，故不宜增大。四梵住以有情為所緣，若這

些相增大，祇是有情聚增大而已，有何利益？故四梵住相不宜增大。

114. 「與慈心俱，向一方擴展」⁵²等說法，是根據相的執取而說的。修習慈心時，對住在一處二處等一方的有情，漸次執取而修習者，為一方遍滿，而非相增大。四梵住無「相似相」⁵³可讓禪修者增大。四梵住的小（有限的）和無量所緣是依執取而說的。

115. 在無色的所緣境中（空無邊處的所緣），虛空不宜擴大，因為只移除遍故，而且虛空只有當「遍」消失時，才能作意；除了虛空，沒有什麼可以擴大的。意識亦無需增大，因為（識無邊處的所緣）識為自性法故，自性法無法擴大。（無所有處的所緣）識已消失，故不宜增大，因為識不存在。由於非想非非想處的所緣是自性法，故無法增大。

116. 其他的（佛隨念等十種業處）因為沒有相，故無法增大。只有相似相能增大。佛隨念等不是相似相，所以無法增大。如是依增不增抉擇業處。

117. （6）依所緣：⁵⁴在四十業處中，有二十二種以相似相為所緣，即十遍，十不淨，出入息念和身隨念；其餘十八種業處沒有相似相所緣。有十二種業處為自性法所緣，亦即在十隨念中，除了出入息念和身隨念外的其餘八種，加上食厭想，四界差別，識無邊處，非想非非想處共十二種為自性法所緣。此外，十遍，十不淨，出入息念及身隨念等二十二種為相似相所緣，其餘六種（四梵住、空無邊處、無所有處）是不可分類的所緣。膿爛想，血塗

⁵² D.I,p.250.

⁵³ 相似相（paṭibhāga-nimitta），《解脫道論》：「分別」。

⁵⁴ 所緣（ārammaṇa），《解脫道論》：「事」。

想，蟲聚想，出入息念，水遍，火遍，風遍，以及光明遍中太陽等圓光所緣，這八種是會動搖的所緣，這些會動搖的所緣只在似相的開始階段；而在似相階段是固定不動的；其餘的所緣是固定不動的。這是依所緣而抉擇業處。

118. (7) 依地：有十二種業處，即十不淨，身隨念及食厭想在諸天是不會現起的。這十二種業處加上出入息念，這十三種在梵天界不會現起。在無色有，除了四無色，別的不會現起。於人界中所有業處都會現起。如是依地而抉擇業處。

119. (8) 依執取：依見 (sight)、觸、聞而執取業處。十遍中除了風遍，其餘九遍加上十不淨共十九種，是由見執取的。在 (似相) 初階，先以眼見彼等之相而執取；身隨念中的皮等五法 (髮毛爪齒皮) 由見所執取，其餘二十七法由聽聞而執取，這是身隨念由見、聞所執取。出入息念由觸；風遍由見與觸，其餘十八種由於聞而執取。捨梵住及四無色，初學者不宜執取，應取其餘三十五種。以上是依執取而抉擇業處。

120. (9) 依緣：在這些業處中，除了空遍，其餘九遍為無色定之緣；十遍亦為神通之緣。前三梵住 (慈、悲、喜) 為第四梵住之緣。每一種較低的無色定為較高的無色定之緣；非想非非想處為滅定之緣。又所有的遍為樂住、觀及「有」的成就之緣。如是依緣而抉擇業處。

121. (10) 依性行的適合：貪行者以十不淨加上身隨念等十一種業處為適合；瞋行者以四梵住和四色遍為適合；痴行者與尋行者，以出入息念業處為適合；信行者以前六隨念為適合；覺行者

以死隨念、寂止念、四界差別和食厭想為適合。其餘六遍與四無色則適合所有行者。在十遍中，小（有限）所緣適於尋行者；無量所緣適於痴行者。這是依性行適合與否來抉擇業處。

122. 以上是根據正對治與極適當而說的。修習這些善法可以降伏貪等，並能啓信。如《彌醯經》說⁵⁵：「應修習四種法：為除貪，當修不淨；為除瞋恚，當修慈；為斷尋，當修出入息念；為除我慢，當修無常想。」⁵⁶《羅睺羅經》亦說：「羅睺羅，修習慈心」等，依此為一人而說七種業處⁵⁷，所以不應拘泥文句，應求其真義。以上提到「執取業處」即是業處的抉擇。

123. 「執取」的意義如下：即禪修者「親近教授業處的善友」所說的。親近善友，即（1）奉獻自己給世尊或阿闍梨（2）真誠的請教業處。

124. （1）當獻身給世尊時，說道：「世尊！我今捨身與你。」若不如是捨身者，若住在偏遠處，一旦恐怖的所緣現前，他可能會回到村裡與俗人交往，墮入邪求，逐漸墮落。對於捨身者，縱使恐怖的外境現前，也不會恐怖，他如是觀察：「賢者！你以前不是曾捨身於佛陀嗎？」因而心生喜悅。

125. 譬如有人有一疋上等的迦尸（Kāsi）布，放在那裡給老鼠或螞蟻咬壞了，便心生憂愁；假使他把這塊布施給需要的比丘，他看見比丘把布剪成一塊一塊的時候，心生喜悅；同理亦然。

126. 捨身與阿闍梨，亦作此說：「尊者！我今捨身與你」，如果不如是捨身，則是不能責備的，頑固的，不聽勸告的，或不詢問

⁵⁵ 《彌醯經》（Meghiya-sutta）Udāna 第四品第一經。Udāna p.37.

⁵⁶ 《羅睺羅經》（Rāhula-sutta）M.62./I, p.424

⁵⁷ 七業處（satta kammaṭṭhānāni）慈、悲、喜、捨、不淨、無常想、出入息念。

阿闍梨，隨心所欲，要去那裡就去那裡，這樣的人在物質上或法（Dhamma）上，阿闍梨都無法幫助他，也無法學習奧妙的典籍。他無法獲得這二種布施，在佛門很難立足，不久將破戒或過在家的生活。捨身者能呵責，不會隨意而行，是順從的，依止阿闍梨而住，他能獲得阿闍梨的物質與法兩種布施，在佛門裡得以增長。

127. 猶如小乞食帝須長老的弟子一樣。據說有三位比丘來親近他，其中一位說：「尊者！如果爲了您，即使去跳百仞的懸崖，我也在所不惜。」第二位說：「尊者！如果爲了您，我將身體從腳跟起在石頭上磨擦，使全身成爲殘廢，我也在所不惜。」第三位說：「如果爲了您，停止呼吸而命終，我也在所不惜。」長老觀察發現：「這些比丘實爲大器」，便爲他們解說業處。他們三人遵循他的教導都證得阿羅漢果，這是獻身的益處。所以說「獻身與世尊或阿闍梨」。

128. （2）「具足意樂，具足勝解」：是說在無貪等六種行相中，禪修者當具足意樂。具足意樂得證三種菩提（等正菩提，辟支菩提，聲聞菩提）；所謂「有六種意樂使菩薩成熟菩提（證悟）：即無貪意樂，諸菩薩見貪之過；無瞋意樂，諸菩薩見瞋之過；無痴意樂，諸菩薩見痴之過；出家意樂，諸菩薩見居家之過；遠離意樂，諸菩薩見集眾之過；出離意樂，諸菩薩見一切有與惡趣之過。」無論過去、未來和現在的須陀洹，斯陀含，阿那含，漏盡者，辟支佛，等正覺者，他們都是依六種行相而證得勝位。是故依六種行相當具足意樂。

129. 應以勝解而具足勝解，即定的勝解，尊重定，趨向定，以及涅槃的勝解，尊重涅槃，趨向涅槃之義。

130. 具足意樂及勝解而請求教授業處的學人，如果有他心智的阿闍梨，當觀察其心行（mental conduct）而知其性行；若不知其

性行，當如是問：「你是何種性行？你常修什麼法？你如何作意而覺安樂？你的心習於何種業處？」知道了，然後對他解說適合他的性行的業處。在解說時，當以三種方法來說：對已學過業處者，經一兩次談論，試其所學，即授以業處；對於住在近邊的，則每次來問時，都應告訴他；如果希望學了之後便前往他處，則不宜太過簡略或冗長的說。

131. 例如，地遍可以從九個層面來說：遍的四種過失，遍的作法，修（遍）者的修習法，兩種相，兩種定，七種適與不適，十種安止善巧，平衡的精進，安止的規定。當以這九個層面來說。其餘的業處亦應適當的說。這些將在修習的規定中詳細說明。當阿闍梨解說業處時，禪修者當諦聽，並取於相。

132. 所謂「執取於相」即「此為前句，此為後句，此為其義，此為其意旨，此為譬喻」等，憶持於心的意思。如是恭敬諦聽，執取於相者為善學業處。唯有依業處才能成就勝位，別無其他。這是說明「執取」之義。

133. 上面是對「親近善友，適合自己性行的業處，在四十業處中執取何種業處」等句在各方面予以詳細解說。

為諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，有關定的修習，已完成第三品，定名為〈執取業處的解釋〉。

第四：說地遍品

1. (五) 現在解說：「爲了修定，捨棄不適合的精舍，住在適合的精舍。」¹ 如果與教授業處的阿闍梨同住一寺，而那裡是方便的，則應住在該處修習業處；如果那裡不能安住，則應遷到一迦烏多（gāvuta）² 或半由旬，或一由旬內的寺院去住。如果對業處有任何疑問或忘記時，他可以在做完寺內的職務後，沿途乞食而行，飯食已訖，再往阿闍梨的住處親近阿闍梨，釐清有關業處的問題，第二天早晨，拜別阿闍梨後，沿途乞食而回，這樣不會勞累，又能回到自己的住處。如果在一由旬內沒有適當的住處，有關業處的所有問題，都應在阿闍梨處釐清，並一再熟思業處，雖然遠一點，爲了修定，應捨離不適合的精舍，到較遠的合適的精舍去住。

甲、不適合修定的精舍

2. 什麼是「不適合」？即在十八種缺失中有任何一種即不適合。這十八種缺失是：大的，新的，破舊的，路旁的，有泉，有葉，有花，有果，著名（爲人渴仰），近於城市，近於薪林，近田，有不和合者居住，近港口，近邊疆，近國界，不適當，缺乏善友。這十八種缺失中有任何一種即爲不適當，不宜住的精舍。何以故？

3. (1) 「大的精舍」：有許多不同目的者聚集，他們互相衝突不盡義務，如不去掃除菩提樹周圍等，不準備飲水及盥洗用的水。如果這位比丘想：「我將去附近村落行乞」，當他拿了衣鉢出寺時，若見未作的工作，或水壺中無水，則應作此等工作，並預備飲水

¹ 見底本 89 頁。

² 伽烏多（gāvuta），一由旬的四分之一。

等；若怠忽職務而不作，則犯惡作（突吉羅）罪；若作了，則錯過時間，到了村子，施食已經結束，什麼也沒有。當他在房內禪修時，沙彌們和年輕比丘們的喧嘩聲，以及大眾的作務聲，使他的心散亂。如果所有職務都有人作，無其他干擾，像這種大寺也可以住。

4. （2）「新精舍」：有許多建築事宜，如不參加，其他比丘會出怨言。如果別的比丘說：「尊師自由行沙門法，我等當負責建築事宜。」這樣的新精舍亦可住。

5. （3）「破舊精舍」：有許多修繕之事，甚至連自己的坐臥處若不修理，別人亦出怨言。若從事修理，將中斷禪修。

6. （4）「路旁的」精舍：在大街上，日夜有客僧來掛單，若在非時來者，則須讓出自己的床座，自己必須在樹下或石上宿，次日亦然，則無法禪修。若無此等客僧干擾者亦可住。

7. （5）「泉」指井泉。爲了汲取飲水，有許多人聚集在那裡。又住在城裡爲王室親近的長老的弟子們，爲了染衣到這裡來，詢問關於用具木桶（染衣工具）等，必須指示他們在某處，如此常常忙碌，則無法禪修。

8. （6）如果有各種「菜葉」的精舍，若在那裡執取業處，在日間的住處打坐，則採菜的婦女去採集菜葉及歌唱，以各種聲調妨礙他禪修。

（7）有各種花叢，「花」卉盛開之寺，有同樣的干擾。

9. （8）有各種水果如芒果、閻浮（蓮霧）、巴納薩³等之寺，有採果者來，不給他，他會生氣或強取。又晚間在寺中經行時，若看到他們，並對他們說：「優婆塞！你們爲什麼這樣？」他們會怒罵，甚至把他趕走，使他不能安住。

³ 閻浮（jambu）是一種玫瑰色的小果。巴納薩（paṇasa）一種樹幹或枝上長的大果，俗稱麵包果，內心可食，子也可烹食，即菠蘿蜜。

10. (9) 如果在南山⁴，象腹山，支提山，結旦羅山⁵等爲人所渴仰（著名）的山窟精舍住，那麼人們會認爲「這是阿羅漢！」如是敬重，欲往禮拜者自四方來集，使他不得安寧。如果此處對他是適當的話，則白天當往他處，夜間則在此住。
11. (10)「近於城市」則有異性出現。取水的婢女以水甕碰撞比丘而行，比丘欲通過時亦不讓道；又有權勢者在寺中鋪地毯而坐。
12. (11)「近於薪林」，那裡有各種柴薪和建築用的木材，採薪婦女亦如採野菜的婦女一樣，作諸不快之事。此外，人們會想：「寺中有樹，我們可以砍伐來造屋。」便來砍伐。晚上，從禪堂出來經行時，如果看見他們說道：「優婆塞！你們爲什麼這樣做？」他們便任意謾罵，存心搗亂，甚至把他趕走，使他不能安住。
13. (12)「近田」的精舍，四方都圍著田，人們把寺內當打穀場，在裡頭打穀，曬穀，造成許多干擾。若有廣大田產的寺院，爲寺院耕種的佃農，在寺裡設置牛欄，又不准他人使用灌溉的水，於是人們拿稻穗來給寺僧看說：「看吧！這是你們寺院佃農所種的。」因某些緣故而訴訟，則須出入國王或大臣之門。這種有廣大田產的寺院也屬於「近田」。
14. (13)「有不和合者居住」的精舍，住著互相敵對不和的比丘，當他們起衝突時，如果勸阻他們說：「尊師，不要這樣。」他們可能會說：「自從這個糞掃衣者來了之後，使我們墮落了！」
15. (14) 無論近水的港口或近陸的港口，通常會有來自船上或商隊的人說：「借個地方」，「給我一點水」，「給我一點鹽」等種種干擾之事。

⁴ 南山 (Dakkhiṇā-Giri) 不是印度摩竭陀國的南山，指錫蘭的南山寺，在紀元六世紀初，爲界軍 (Dhātu-Sena) 王所建。

⁵ 結旦羅山 (Cittala-Pabbata) 在錫蘭的 Tissamahārāma 附近。

16. (15)「近邊疆」的精舍，那裡的人對佛法沒有信仰。

(16)「近國界」的精舍，則常畏懼國王，這邊的國王想：「那裡不服從我的命令」便前往攻擊；另一方的國王也認為：「那裡不服從我的命令」也去攻擊。住在那裡的比丘，有時在這個王所征服之處行走，有時又在那個王所征服之處行走。有時未免使人懷疑「這是間諜」而招來禍害。

17. (17)「不適當者」，指有異性等外境，或是非人棲止之處，都是不適當的精舍。據說：一位住在阿蘭若的長老，有一次，一位女夜叉站在他的草庵門口歌唱。他出來站在門口時，她卻跑到經行處盡頭唱歌。等長老來到經行處時，她又站到百仞的懸崖上唱歌，這時長老要回去了，這女子急速追來⁶，說道：「我吃過像你這樣的人不只一個或兩個了。」

18. (18)「不得善友」的精舍，是說無法獲得善友，如阿闍梨或與阿闍梨相同者，或戒師或與戒師同等者的地方。不得善友是大的缺失。這十八種缺失中，有任何一種便是不適當的精舍。在義疏中說道：

大寺與新寺，破寺及路旁，有泉菜花果，爲人渴仰者，近城與林田，或有不和者，近於港口處，或邊疆國界，不適之住處，不得善友者，此等十八處，智者已知之，自應遠離之，如避險惡道。⁷

乙、住在適當的精舍

具備五支的住處[The Five Factors of the Resting Place]

19. 具有「離行乞的鄉村不太遠不太近」等五支的精舍爲適當。如世尊所說：⁸「諸比丘，何謂具備五支的住處？（1）住所離行乞

⁶ 若依聖典協會本的 *Vegena gahetvā* 應譯爲「急捕」，今依錫蘭版本的 *Vege āgantva*，譯爲「急速追來」。

⁷ *Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā*, p.39.

的鄉村不過遠不過近，有路可往返者；(2) 日間不慣鬧，夜間又無聲音；(3) 無虻、蚊、風、熱及蛇等物；(4) 住在該處容易獲得衣服、飲食、臥具及醫藥；(5) 在該處有多聞、通達阿舍，持法持律及持論母的長老比丘居住，時時可親近詢問：『此為何？此為何義？』他們能為他闡明其所不明瞭者，對諸法中的疑惑處，得以除疑。諸比丘，如是為具備五支的住所。」

· 以上是「為了修習禪定，捨離不適當的精舍，住在適當的精舍」的詳細解釋。

(六) 破除細障 (The Lesser Impediments)

20. 住在適當的寺院裡，一些細小障礙亦應斷除。如剪除長髮、指甲及體毛，補綴舊衣和洗染污穢的衣服，鉢如果有污垢，則應燒煮，以及清潔床椅等。這是破除細障。

(七) 詳述修習法 (Detailed Instructions For Development)

21. 「不離一切修習法而修習」，今先詳述地遍。

地遍：斷除細障的比丘，飯食已訖，除去食後的睡意(略事休息)，安坐在寂靜處，取人為的或自然的地相。

22. 如義疏中說：「學習地遍者，取人為的或自然的地相，這地是有界限而非無界限，有邊際而非無邊際，有外圍而非無外圍，有邊而非無邊的，如米篩或茶托那樣大。彼即善取，善憶持，固定於彼相。既善取，善憶持，固定於彼相已，見其功德(益處)，作珍寶想，心生尊重喜愛，將心固定在所緣境，心想：『我今以此行道，將脫離老死。』於是離諸欲…入住初禪。」

23. (自然之地) 若人在過去世曾在佛門或在出家的仙人處出家，並曾在修地遍中生起四或五種禪，這種宿世具有福因的人，

⁸ A.V,p.15f.

在自然之地，如耕地，打穀場等，「相」得生起。猶如曼羅迦

（Mallaka）長老一樣。據說：尊者有一天看見耕地，即現起與耕地一樣大的相。他增長此相，得五種禪，依此禪而修習毗婆舍那（觀）而證阿羅漢果。

◎四遍的過失

24. （人爲之地）若宿世無禪修經驗者，則應依照阿闍梨所教導的業處的規定，應去除四遍的過失而作遍（make a kasiṇa）。即青、黃、赤、白的混合爲四遍的過失，故不宜取青黃等色之土，應以恒河（河之通名，非專指印度之恒河）之泥，如黎明之色的土作遍。

◎遍的作法

不應在寺院的中央沙彌等出入之處作遍，應在寺院的隱蔽處，或在山窟，或在茅庵中，他可作能移動的或固定的。

25. 可移動的是用一塊布或皮革或蓆子纏繞四根棍子，再用已去除草、根、石子、沙粒並揉捏得很好的泥塗在上面，應作如篩子和茶托一般大的圓形的。在遍作（準備）時，應放在地上觀看。固定的（遍）是先在地上打樁，然後以蔓草編織起來，作成蓮蓬般的圓形。如果適合作遍的泥土不夠，可在下面放一點泥，再在上面塗以極清淨的黎明色的泥，當作直徑爲一張手又四指的圓形，這是指像米篩或茶托那樣大的。「是有限的，不是無限的」是依遍的界限而說的。

26. 依上面所說劃定界限後，若以木板拍之，會出現壞色，則不宜取用，應以石磨之，磨成像鼓面一樣平坦。

修習法：先將該處掃乾淨，然後去沐浴，回來後，在離遍的圓相二肘半以內，敷設一張高一張手又四指有好墊子的椅子，然後坐下。如果坐得太遠則遍不顯現，太近則遍的過患會出現。如果坐得太高，必須垂首而視；過低則會膝痛。

27. 依上述之法而坐，再依「欲望少有樂趣」等句觀察貪欲的過患，於是渴望離欲和超越一切苦。憶念佛法僧之德而生喜悅，心想：「此乃一切諸佛，辟支佛，聲聞弟子所修行的出離之道。」對此出離之道生尊重想：「誠然，以此出離之道，我將享受遠離之樂。」於是發精進心，適度的張開眼睛，取相，繼續修習。

28. 若眼睛張得太大則難免疲勞，而且圓相過於明顯，使相不能現起；如果眼睛睜得太小，則圓相不明顯，心會昏沉，相也難現起。應適度張開眼睛取相修習，好像看到鏡中的影像一般。

29. 不要觀察顏色，不要注意地的特相（堅硬）。不離色，把依止的地與色作一起，進而作意把心放在地的假名上。在「地」的同義詞中，如巴脫唯（*pathavi*），摩希（*mahi*），墨地尼（*medini*），布彌（*bhumi*），梵素曇（*vasudha*），梵松達蘭（*vasudhard*），喜歡哪一種即稱念之。其中「巴脫唯」（*pathavi*）比較常用，故當如此修習：稱唸：「巴脫唯，巴脫唯（地、地）…。」有時應張眼而視，有時閉眼，當以同樣的方法修習百次，千次，甚至更多次，直到取相現起。

30. 兩種相：如是修習，閉眼而置心，其相亦在心中顯現，與張開眼睛時相同，此時名為「取相」生起。取相生起後，他不必坐在該處，可回到自己的住處坐著修習。爲了避免洗腳的麻煩，應準備一雙單層底的鞋子和手杖。如果他的定不強，因爲碰到不適當的外緣而消失，他應穿上鞋子，拿著手杖，再回去（遍的地方），取相回來，安坐修習，專注思維。

31. 似相：次第鎮伏五蓋，止息煩惱，以近行定，心專注，則「似相」⁹ 生起。前面的「取相」和此處「似相」，其差別如下：在「取相」，遍的缺失（如指印等）很明顯，而「似相」則摧破取相而出，猶如從箱子裡取出明鏡，如洗淨的碟子，如出雲翳的滿

⁹ 「似相」（*patibhāga-nimitta*），《解脫道論》：「彼分相」。

月，如在烏雲下的鶴，極清淨，比（取相）清淨百倍千倍。「似相」無色亦無形，若有色有形，則為眼所識別，粗，且顯出三法印（無常、苦、無我）。「似相」是入定者從想而生的，似相生起後，能鎮伏五蓋及止息煩惱，以近行定專注其心。

◎兩種定

32. 兩種定指近行定與安止定¹⁰。以兩種行相使心專注：在近行地（plane）或在獲得地。「在近行地」則以捨斷五蓋使心專注（入定）；「在獲得地」（安止地）則以禪支¹¹的現前使心專注。

33. 這兩種定有如下的作用：在近行定，五禪支是不強的，因為五禪支不強，當入近行定時，他的心以相為所緣而墮入有分¹²（life-continuum）。譬如幼兒，扶他站立，卻屢屢跌倒。安止定則五禪支強固，因為五禪支強固，他的心一旦斷除有分，整夜整日均可持續，因為以善的速行¹³繼續作用。猶如有力之人，從坐而起，可以整天站立。

◎七種適與不適

34. 與近行定同生起似相，似相的生起是很難的。如果能在同一節坐禪時增長似相，入安止定，是很好的；如不可能，則以不放逸守護其相，如同保護懷有轉輪王的母胎。故說：不計代價的守護相，則不會退失已獲得的（近行定），若不如是守護，則將失去已獲得的（近行定）。

35. 以下是守護的方法：住處、行境與談話，人、食物與節氣，加上威儀有七種，應避免此七種不適者。應用適當的七種，如是

¹⁰ 「近行定」（upacāra-samādhi）、「安止定」（appanā-samādhi），《解脫道論》：「禪外行、安」。

¹¹ 「支」（aṅga）即初禪的尋、伺、喜、樂、心一境性五支。

¹² 「有分」（bhavaṅga），參看底本 458 頁。

¹³ 「速行」（javana）見底本 459 頁。

禪修者，不久便得安止定。

36. (1) 住所：若住在那裡，未生起之相不生起，或已生起又亡失；未現前之念無法現前；不專注之心無法專注（入定），這是不適當的住處。住在那裡，相能生起且堅固，念能現前，心能入定，則為適當住所，如精勤的帝須長老住在龍山¹⁴的住所一樣。所以在有很多房間的寺院，每一住所先住三天，能使心專一的住處，當住在那裡。適當的住所，如銅鑠洲的小龍洞，住在那裡修習業處的五百比丘均證得阿羅漢果；曾在別處獲得須陀洹等聖地，又在那裡證得阿羅漢的多不勝數。在結但羅山（Cittalapabbata）精舍和其他地方亦然。

37. (2) 行境：指行乞的村落，從他的住處往北或往南都不太遠，在一俱盧舍（kosa）半¹⁵的範圍內，容易獲得足夠的食物之處為適當；反之，則不適當。

38. (3) 談話：指三十二種無用的談話¹⁶（畜牲論）為不適當，

¹⁴ 「龍山」（Nāgapabbata）在錫蘭中部，

¹⁵ 依注：一俱盧舍（kosa）半為三千弓，則一俱盧舍為二千弓。但也有說一俱盧舍為五百弓的。

¹⁶ 無用的談論（tiracchāna-kathā）有三十二種：1.王論（rāja-kathā），2.賊論（cora-K.），3.大臣論（mahāmatā-K.），4.軍論（senā-K.），5.怖畏論（bhaya-K.），6.戰論（yuddha-K.），7.食物論（anna-K.），8.飲物論（pāna-K.），9.衣服論（vattha-K.），10.床室論（sayana-K.），11.花蔓論（māla-K.），12.香論（gandha-K.），13.親戚論（ñāti-K.），14.乘物論（yāna-K.），15.鄉村論（gāma-K.），16.市集論（nigama-K.），17.城論（nagara-K.），18.地方論（janapada-K.），19.女論（itthī-K.），20.男論（purisa-K.），21.英雄論（sūra-K.），22.道旁論（visikhā-K.），23.井邊論（kumbaṭṭhāna-K.），24.先亡論（pubba-peta-K.），25.種種論（nānatta-K.），26.世俗學說（lokakkhāyikā），27.海洋起源論（samuddakkhāyikā），28.有無論（itibhavābhava-K.），29.森林論（arañña-K.），30.山岳論（pabbata-K.），31.河川論（nadi-K.），32.島洲論（dīpa-K.）。

因為會使他的似相消失。依十論事¹⁷而談者為適當，然應適度的說。

39. (4) 人：指不作畜牲論之人，具有戒德者，親近這種人，能使人專注之心變專注，或已入定之心更堅固，與此人交往是適當的。過度關心身體及作畜牲論之人為不適當。他就像泥水，放到清水中會使水污濁，如住在俱多山（Kotapabbata）的年少比丘失去三摩地一樣，對於相就不用說了。

40. (5) 食物：有人以甘的為適合，有人以酸的為適合。

(6) 時節：有人適合涼爽，有人適合溫熱。所以對食物或時節的受用以安適為主，若能使人入定之心入定，已入定之心更堅固，這樣的食物和時節為適當，其他為不適當。

41. (7) 威儀：有些人以經行為適合，臥、立、坐則適合他人。如住處一般，每一種應先試驗三天，如果那種威儀能使人入定之心入定，已入定之心更堅固，則為適當，餘者為不適當。

以上七種，不適當的應捨棄而用適當者，若能如此修習，不久，可獲得安止定。

◎入安止定的十種善巧¹⁸

42. 若如此行道，仍不得安止定，應以十種安止善巧助其入定，以下是入安止定的十種善巧：(1) 令事物清淨¹⁹ (2) 使五根平衡 (3) 於相善巧 (4) 當策勵心時即策勵心 (5) 當抑制心時即抑制心 (6) 當鼓勵心時即鼓勵心 (7) 當以捨心觀察時，即以捨心觀察 (8) 遠離無等持的人 (9) 親近等持的人 (10) 傾心於等持。

¹⁷ 十論事 (dasa-kathāvatthu)：1. 少欲 (appicchatā)，2. 知足 (santuṭṭhitā)，3. 遠離煩惱 (paviveko)，4. 無著 (asamsoggo)，5. 精勤 (viriyārambho)，6. 戒，7. 定，8. 慧，9. 解脫 (vimutti)，10. 解脫知見 (vimuttiñāṇadassana)。

¹⁸ 十種安止善巧 (dasavidha-āpanākosalla) 《解脫道論》：安定方便。

¹⁹ 「令事物清淨」 (vatthuvisada-kiriya)，《解脫道論》：令觀處明淨。

（一）令事物清淨：

43. 指使內外清淨。如果他的髮、爪、毛長了，或身體充滿汗垢，則內身不乾淨。假使他的衣服破舊骯髒，充滿臭氣，或住處污穢，則外在的事物不清潔。如果內外不清潔，則所生起的心與心所中的智也不清淨；正如不清淨的燈盞、燈芯和油所產生的燈光不明亮。若以不淨之智思惟諸行，則諸行也不明顯，勤於業處者也不會進步增長。

44. 如果內外清潔，則心與心所所生起的智也清淨；猶如以極清淨的燈盞、燈芯和油所生起的燈光明亮。若以極淨的智思惟諸行，則諸行變得很明顯，勤於禪修者也會進步增長。

（二）使五根平衡

45. 使諸根平衡而行道²⁰：指使信等五根的力量平均。如果他的信根強而其他根弱，則精進根的策勵作用，念根的專注作用，定根的不散亂作用，慧根的知見作用便無法發揮。由於觀察諸法的自性，或作意時所生起的強信，應以不作意來對治這種強信，跋迦離（Vakkali）長老的故事可以為例²¹。

46. 若精進根太強，則信根的勝解作用和其他根的作用無法發揮，應修習輕安等來對治。以蘇納（Sona）長老的故事為例²²。其餘諸根，若其中一根太強，其他的便無法發揮作用。

47. 這裡要特別強調信與慧，定與精進的平衡。假使信強而慧

²⁰ 「使諸根平等行道」（indriyasamattā-paṭipādana），《解脫道論》：「遍起觀諸根」。

²¹ 聖典協會本原注：Cf.Pss.of the Brethren.p.198f；Comy.on A.I.24,§2,on S.III, 119f,and on Dhp.381（vol.IV118f），日注：Sn.-Aṭṭhakathā p.606；Dhp.-Aṭṭhakathā IV.p.117f；A.-Aṭṭhakathā I.p.248f；S.-Aṭṭhakathā IV.p.119f.etc.

²² 原本注：cf Pss.of the Brethren p.276. 日注：A.III.p.374f；Thag.vv.632~ 644.

弱，則成為迷信（盲目的信仰）；若慧強而信弱，則未免奸巧，猶如由毒藥引生的難治之症；兩者平衡，才能信其當信之事。若定強而精進弱，則會懈怠，增長懈怠；若精進強而定弱，則會掉舉，增長掉舉。唯有定與精進平衡，才不會懈怠；精進與定平衡，才不會掉舉，所以兩者應均等；兩者均等才能入安止定。

48. 修定的人必須信強，對於入安止定有強信與信心。在定與慧中，修定者必須有強的一境性，如此才能入安止定；對修觀者，必須慧強，如此他可通達（無常、苦、無我）三法印。如果定與慧平衡，則可獲得安止定。

49. 念力強是其他四根所需要的，因為正念可以使心不掉舉，信、精進、慧有使心掉舉的傾向；正念也可以使心不懈怠，定有怠惰的傾向；所以念（正念）好像是調合菜味的鹽和香料，又如處理一切政務的首相，統理一切事務。故義疏提到：「世尊說：念能用在一切處，何以故？心以念為依止，以念為守護；若無正念，則無法策勵心，抑制心。」

（三）於相善巧

50. 於相善巧²³：有三種，即地遍的心一境性的相未成就者，使其成就善巧；已於相成就的，修習善巧；已修習於相的，守護善巧。最後一種是「於相善巧」的意義所在。

（四）當策勵心時，即策勵心²⁴

51. 由於不精進而心昏沉時，便不應修習輕安等三種覺支，而應修習擇法等三覺支。如世尊說：²⁵「諸比丘，譬如有人想起火燃燒，他在小火上面放些濕的草，濕的牛糞，濕的柴，用

²³ 「於相善巧」（nimitta-kosalla），《解脫道論》：「曉了於相」。

²⁴ 「當策勵心時，即策勵心」（yasmim samaye cittam paggahetabbam, tasmim samaye cittam pagganhāti）《解脫道論》：「折伏懈怠」。

²⁵ S.V,p.112f,《雜阿含》714經，T.2, P.191c.

水灑在上面，又放上一些塵土，你們認為那人可以使火燃燒嗎？」「不可能的，世尊。」「諸比丘，同樣的，心惛沉時，修習輕安覺支，定覺支和捨覺支是不適合的。何以故？心惛沉時，這些法很難生起。諸比丘，心惛沉時，修習擇法覺支，精進覺支和喜覺支是合宜的。何以故？心惛沉時，這些法容易起作用。諸比丘，若有人想生小火，他在小火上放了乾燥的草，牛糞，柴，以口吹氣，不放上塵土，你們認為此人能使小火燃燒嗎？」「是的，世尊。」

52. 此處當依擇法覺支等原因，知擇法覺支等的修習，如下所說：²⁶「諸比丘，有善.不善法，有罪.無罪法，劣法與勝法，黑白分法。於此等法如理作意，使未生起的擇法覺支生起，或令已生起的擇法覺支增長，廣大，並修習至圓滿。同樣的，諸比丘，又有發勤界，出離界，勇猛界，於此等法如理作意，使未生起的精進覺支生起，或令已生的精進覺支增長，廣大，並修習至圓滿。同樣的，諸比丘，有喜覺支的生起法，於此法如理作意，使未生起的喜覺支生起，或令已生起的喜覺支增長，廣大，並修習至圓滿。」

53. 在前面的引文中，若通達其自性（特相）和三種共相而作意，是為「於善如理作意」。由於發勤等的生起而作意，是為「於發勤界等如理作意」。此處「發勤界」是精進的開始；「出離界」是出離懈怠，比發勤界更強；「勇猛界」是繼續向勝處邁進，比出離界更強。

◎擇法覺支生起的七種緣

54. 有七法能使擇法覺支生起：(1) 多詢問，(2) 清潔事物，(3) 使五根平衡，(4) 遠離無智之人，(5) 親近有智慧之人，(6) 觀

²⁶ S.V.p.104,《雜阿含》715經，T.2., P.192c.

察深智的所行境界²⁷，(7) 專注於慧或擇法覺支。

◎精進覺支生起的十一種緣

55. 有十一法能使精進覺支生起：(1) 觀察地獄等惡趣的可畏。(2) 了知依精進而獲得世間出世間的殊勝功德。(3) 如是觀察修行之道：我當依佛、辟支佛、大聲聞所行的道路而行，這是懈怠者無法做到的。(4) 受人飲食供養，當思布施者以此布施得大福報，(5) 應如是觀察大師（佛陀）的偉大。我師讚嘆勤精進者，他的教理是無法否認的，對我們有許多益處，除了恭敬行道，別無其他。(6) 應如是觀察佛陀遺教的偉大：我應繼承偉大的遺產—正法，這不是懈怠者所能繼承的。(7) 對光明想作意，或變換四威儀和露地住等習行，以去除昏沉睡眠，(8) 遠離懈怠者，(9) 親近精進者，(10) 觀察四正勤，(11) 專注於精進覺支。

◎喜覺支生起的十一種緣

56. 有十一法能使喜覺支生起：(1) 佛隨念，(2) 法隨念，(3) 僧隨念，(4) 念戒，(5) 念施，(6) 念天，(7) 寂止念，(8) 遠離粗惡的人，(9) 親近慈愛的人，(10) 審察信樂的開示，(11) 專注於喜覺支。由於諸法如是生起，他修習擇法覺支和其他覺支。這是「當策勵心時，即策勵心」。

(五) 當抑制心時，即抑制心

57. 何謂「當抑制心時，即抑制心」？²⁸ 由於過度精進而心生掉舉時，則不應修習擇法等三種覺支，而應修習輕安等三種覺支。世尊說：²⁹ 「諸比丘，譬如有人，想滅大火聚，他在大火上放些乾草…乃至不撒塵土，諸比丘，你們認為那人能夠滅大火聚嗎？」

²⁷ 即敘述蘊、處、界、諦、緣及空等的經典。

²⁸ 「當抑制心時，即抑制心」（*yasmim samaye cittam niggahetabbam, tasmim samaye cittam nigganhāti*），《解脫道論》：「制心令調」。

²⁹ S.V.p.114, 《雜阿含》714 經, T.2, P.192a.

「不可能的，世尊。」「諸比丘，同樣的，當心掉舉時，修習擇法覺支，精進覺支，喜覺支是不適合的。何以故？用此等法來止息掉舉之心，是非常困難的。心若掉舉時，修習輕安覺支，定覺支，捨覺支是適合的。何以故？諸比丘，用此等法來止息掉舉之心是很容易的，譬如有人，要滅大火聚，他在上面放濕的草…撒上塵土；諸比丘，你們認為那人能夠滅大火聚嗎？」「是的，世尊。」

58. 當知依各自的原因修習輕安覺支等。世尊說：³⁰「諸比丘，有身輕安，心輕安，若能於此如理作意，這是使未生起的輕安覺支生起的原因，或令已生起的輕安覺支增長，修習至圓滿。同樣的，諸比丘，有奢摩他相，有不亂相。若能於此如理作意，這是使未生起的定覺支生起的原因，或令已生起的定覺支增長，修習至圓滿。同樣的，諸比丘，有捨覺支的生起法，常於此法如理作意，這是使未生起的捨覺支生起的原因，或令已生起的捨覺支增長，修習至圓滿。」

59. 上述引文中，於此三句（輕安，定，捨「如理作意」），即在輕安等生起時作意，觀察他以前曾生起的輕安等覺支。「奢摩他相」和奢摩他同義。「不亂相」即不散亂。

◎輕安覺支生起的七種緣

60. 有七法能使輕安覺支生起：(1) 受用殊勝的食物，(2) 住在氣候宜人處，(3) 保持安樂的威儀，(4) 用適度的加行，(5) 遠離粗暴的人，(6) 親近身輕安的人，(7) 專注於輕安覺支。

◎定覺支生起的十一緣

61. 有十一法能使定覺支生起 (1) 清潔事物，(2) 於相善巧，(3) 使五根平衡，(4) 適時抑制心，(5) 適時策勵心，(6) 以信和迫切感使無興趣之心生起喜悅，(7) 對正行不干涉，(8) 遠離無定之人，(9) 親近有定之人，(10) 審察禪那與解脫，(11) 專

³⁰ S.V.p.104,《雜阿含》715 經, T.2, P.192c.

注於定覺支。

◎捨覺支生起的五種緣

62. 有五法能使捨覺支生起：(1) 平等對待有情，(2) 平等看待諸行（無情），(3) 遠離對有情和諸行愛著的人，(4) 親近對有情和諸行平等的人，(5) 專注於捨覺支。由於諸法如是生起，他修習輕安覺支和其他覺支。這是「當抑制心時，即抑制心」。

(六) 當使心喜悅時，即使心喜悅

63. 何謂「當使心喜悅時，即使心喜悅」？³¹ 由於慧的加行太弱，或未證得寂止樂，心無樂趣。此時，應觀察八種令人畏懼之事來警惕。八種畏懼之事指生、老、病、死四種，第五惡趣之苦，第六過去的輪迴苦，第七未來的輪迴苦，及現在的求食之苦。(心生畏懼後) 以佛隨念，法隨念，僧隨念使他生起信心。這是「當使心喜悅時，即使心喜悅」。

(七) 當有捨心時，使有捨心

64. 何謂「當有捨心時，使有捨心」？³² 當他如此行道：不昏沉，不掉舉，非無樂趣，對所緣，心均等，行於奢摩他的道路，此時無須策勵或抑制心，猶如馬夫對平均行進的馬一般。這是「當有捨心時，使有捨心」。

65. (八) 遠離無等持之人：即遠離不曾邁向出離之道的人，遠離忙於俗事而心散亂的人。

(九) 親近等持之人：即時常親近邁向出離之道，有定的人。

(十) 傾心於彼：即傾心於定，尊重定，趨於定，向於定。

以上是入安止定的十種善巧。

³¹ 當使心喜悅時，即使心喜悅(yasmim samaye cittam sampahamsitabbam, tasmim samaye cittam sampahamseti) 《解脫道論》：「心歡喜」。

³² 「當有捨心時，使有捨心」(yasmim samaye cittam ajjupekkhitabbam, tasmim samaye cittam ajjupekkhati)，《解脫道論》：「心定成捨」。

◎平等精進

66. 入安止定的十種善巧的成就者，得相的時候，安止定生起。如果如此行道，安止定仍不生起，賢者仍須精進，絕不放棄禪修。若不精進者能獲得些微殊勝的境地，絕無此理。是故賢者觀察心，以平衡的精進，一再努力。賢者須策勵，觀察退縮意，避免心過勞，繼續努力。譬如蜜蜂對花粉，荷葉、蛛絲、帆船，油筒等亦然，以此獲獎賞，別無他法。適當的努力，心向於相，從昏沉、掉舉中解脫。

67. 以下是這首偈頌的解釋：

譬如過於伶俐的蜜蜂，知道某樹的花正盛開著，便迅速飛去，結果超過那樹，等再飛回那裡時，花粉已經完了；另一種不伶俐的蜜蜂，遲緩的飛去，到達時，花粉也完了；而聰明的蜜蜂以均等的速度飛去，很容易到達花聚，遂其所欲的採取花粉釀蜜，並享受蜜味。

68. 又如外科醫生的學生們置荷葉於水盤中，練習開刀的工作，有個過於伶俐的弟子，急速下刀，結果荷葉裂為二片，或沉在水裡；另一個不伶俐的，惟恐荷葉破裂或沉入水裡，甚至連用刀去碰觸也不敢；而伶俐者用適當的方法下刀，顯示他的技巧而獲得利益。

69. 又如國王宣布：「如果有人能夠拿來四尋長的蜘蛛絲，當給以四千金。」有位太伶俐的人急速的把蛛絲牽引而來，結果這裡那裡斷了；另一位不伶俐的，惟恐蛛絲斷了，甚至用手碰觸也不敢；而伶俐的人不急不徐，以一端捲於杖上，拿到國王處，獲得獎賞。

70. 又如過於伶俐的船長，在大風時，生起帆，被風吹到他處；另一位不伶俐的，在微風時，也把帆降下，那麼他的船永久停在那裡；而伶俐者，在微風時張滿帆，大風時張半帆，隨其所欲安

全的到達目的地。

71. 又如老師對他的弟子們說：「誰能把油灌入油筒，不溢出者有獎品。」有位過於伶俐又貪獎品的，急速灌油，把油溢出；另一位不伶俐的，惟恐把油溢出，連去灌也不敢；而伶俐者以穩當的手法，善巧的把油注入油筒而贏得獎品。

72. 同樣的，當相生起時，比丘想：「我將很快入安止定」，便勇猛精進，由於過度精進，他的心因而掉舉，不能入安止定。另一位看到過度精進的缺失後，心想：「我何必求安止定呢？」便不精進，他的心太昏沉懈怠，無法入安止定。另一位即使有輕微的昏沉掉舉，他也會去除昏沉掉舉，並以適度的努力，趨向於相，便能入安止定。

73. 就像蜜蜂對花粉；荷葉、蛛絲、帆船和油筒等亦然，以此獲獎賞，別無他法。適當的努力，心向於相，從昏沉掉舉中解脫。

◎安止定的規定

74. 他的心趨向於相，心想「我將入安止定」，便間斷有分心，並不斷憶念「地、地」，以地遍為所緣而生起意門轉向心。之後，對同樣的所緣境生起四或五個速行心；那些速行心的最後一個為色界心，其餘都是欲界的，但有比平常更強的尋、伺、喜、樂、心一境性等五禪支。這些是安止定的準備工作，稱為遍作，³³猶如鄉村（城市）附近稱為近村或近城，他們近於安止或行近安止，故亦稱為近行³⁴。以前是隨順於遍作，以後則隨順於安止，故亦名隨順。（三或四種欲界心中的）最後一個，因為超越了小種姓（欲界的）而修習大種姓（色界的），故又稱為種姓。³⁵

³³ 「遍作」（parikamma），《解脫道論》：「修治」。

³⁴ 「近行」（upacāra），《解脫道論》：「外行」。

³⁵ 「種姓」（gotrabhū），《解脫道論》：「性除」。

75. 但省略重複的（不兼眾名，而一念假定一名）：其中，第一為預作，第二為近行，第三為隨順，第四為種姓；或第一為近行，第二為隨順，第三為種姓，第四或第五為安止心，即於第四或第五入安止定。這是依速行的四心或五心的速通達與遲通達³⁶而言。此後速行消失，而成為有分。

76. 阿毗達摩論師喬達答（Godatta）長老引用經典說：「前面的善法為後面善法的習行緣³⁷，依據經³⁸中的習行緣來說，則後面善法的力量更強，所以在第六與第七的速行心也有安止定。」

77. 然而義疏反對他的說法，說道：「這只是長老個人的意見。」又說：「只在第四和第五有安止定，之後速行便消失了，因為近於有分故。深思此說後，實不可否認。譬如有人奔向峭壁，雖欲站在峭壁頂端，也無法立足，必從懸崖墜下；同樣的，第六或第七個速行心，因近於有分，不可能成安止定。故知只有在第四或第五個速行心成為安止定。」

78. 安止定僅一剎那心而已。因為時間長短的限制，有七處不同：即最初的安止，世間的神通，四道，道以後的果，色無色有的有分禪那（無想定及滅盡定）³⁹，為滅受想定之緣的非想非非想處，以及從滅定出定者所證的果定。此處，道以後的果，不會超過三剎那心。為滅定之緣的非想非非想處，不會超過二剎那心。於色、無色界的有分（無想定及滅定）是沒有限量的。其餘諸處只有一剎那心而已，所以安止定僅一剎那；之後便落入有分。此

³⁶ 「速通達」（*khippābhiñña*）、「遲通達」（*dandhābhiñña*）見第三品底本 86 頁以下。

³⁷ 「習行緣」（*āsevana-paccaya*）見底本 538 頁。

³⁸ *Tikaṭṭhāna* p.5；p.7.

³⁹ 「有分禪」（*bhavaṅgajjhāna*）是無意識狀態的禪，指無心定而言，即色界的無想定及無色界的滅定。

後是觀察禪那的轉向心，斷絕有分後，便成爲觀察禪那。

◎四種禪那的修習法

(一) 初禪

79. 唯 (*eva*) 有「已離諸欲，離諸不善法，有尋有伺，離 (欲) 生喜樂，入住初禪。」⁴⁰ 他已證得捨離五支，具備五支，具三種善，成就十相和地遍的初禪。

80. 初禪的捨斷支：「已離諸欲」指已經離欲及捨棄諸欲。「唯」是唯有，正是之意。指入住初禪與諸欲是相對的，入住初禪時，諸欲不存在，唯有放下諸欲才能入住初禪。

81. 當「已離諸欲」時，如何證明絕對義？答覆如下：諸欲與初禪無法共存，當諸欲生起時，便無法入住初禪；正如黑暗處絕無燈光。只有捨離諸欲才能入住初禪；猶如捨離此岸才能到達彼岸。這是爲何說是「絕對」之義。

82. 或問：「爲什麼正是 (*eva*) 這個字只放在第一句，而不放在第二句？難道不離不善法，也能入住初禪嗎？」不應當這樣想。因離諸欲，故在第一句說。因爲禪那是超越欲界、對治貪欲、出離諸欲的，即所謂：「出離諸欲是爲出離」⁴¹。至於第二句：「諸比丘，唯此爲第一沙門，此爲第二沙門」⁴²，「唯」字亦可用在第二句。要入住禪那卻不離「諸欲以外的五蓋不善法」，這是不可能的；所以這兩句也可作「已離諸欲，已離諸不善法」來解說。這兩句中的「離」字，雖然包括彼分離⁴³和身離等⁴⁴各種「離」，

⁴⁰ Dīgha, I, p.73, 等。

⁴¹ D.34./III, p.275.

⁴² M.10./I, p.63 ; A.4.239./II, p.238.

⁴³ 彼分離 (*tadaṅga-viveka*) 等：即彼分離，鎮伏離 (*vikkhmbha-viveka*)，正斷離 (*samuccheda-viveka*)，安息離 (*paṭip assaddhi-viveka*)，出離離 (*nissaraṇa-viveka*) 等五種。

但此處指身離、心離、鎮伏離三種。

83. (身離)關於「諸欲」一詞,《義釋》中說⁴⁵:「什麼是事欲,即可愛之色」等,這是說事欲。在《義釋》和《分別論》中提到:⁴⁶「欲欲、貪欲,欲貪欲、思惟欲、思惟貪欲等,名為欲。」這是指煩惱欲,包括所有欲望。所以「已離諸欲」指遠離事欲,也就是「身離」。

(心離)「離諸不善法」,指離煩惱欲,或離一切不善法的意思,這是「心離」。

84. (身離=離事欲,心離=離煩惱欲)第一句的離事欲,指捨離欲樂;第二句離煩惱欲,指獲得出離之樂。事欲和煩惱欲的捨離二句,也可以第一句為煩惱的捨斷,以第二句為雜染的捨斷;第一句為貪慾之因的捨斷,第二句為愚痴之因的捨斷;第一句為不殺等的加行清淨,第二句是說明意向的淨化。

85. (鎮伏離=離煩惱欲)「諸欲」是指諸欲中的事欲而言。次就煩惱欲而言,欲與貪等各種慾欲(*kāmacchanda*)都是欲的意思。雖然欲是不善的,但依《分別論》說⁴⁷:「什麼是欲?即感官欲望。」慾望與禪那不相容。若分別來說,因離煩惱欲故說前句,因離不善法故說後句。由於有種種欲,所以不說單數的欲,而說複數的「諸欲」。

86. 雖然其他諸法也有不善,《分別論》說:⁴⁸「何謂不善?即慾欲(貪、瞋、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑)」等,指五禪支所對治

⁴⁴ 心離(*citta-viveka*)等:即心離,身離(*kāya-viveka*),依離(*upadhi-viveka*)等三種。

⁴⁵ *Niddesa* I,p.1.

⁴⁶ *Nid.p.2,Vibh.p.256.*

⁴⁷ *Vibh.p.256.*

⁴⁸ *Vibh.p.256.*

的五蓋，故說五蓋爲不善。因爲五蓋與五禪支是不相容的，所以說五禪支對治五蓋，去除五蓋，滅除五蓋。如《彼多迦》中說：⁴⁹「三昧（定）對治貪，喜對治瞋，尋對治昏沉睡眠，樂對治掉舉惡作，伺對治疑。」

87. 此處的「已離諸欲」是指離慾欲的鎮伏離；「離諸不善法」是指鎮伏五蓋的鎮伏離。爲了避免重複，第一句指貪欲蓋的鎮伏離，第二句指其餘四蓋的鎮伏離。又第一句是三種不善根中，對五欲⁵⁰中的貪的鎮伏離；第二句是諸煩惱⁵¹中的瞋與癡的鎮伏離。或就暴流等諸法來說：第一句爲欲流、欲軛（縛）、欲漏、欲取、貪身繫、欲貪結的鎮伏離；第二句爲其餘的暴流、軛（縛）、漏、執取、繫、結的鎮伏離。又第一句爲貪愛以及與貪愛有關的諸法的鎮伏離；第二句爲無明以及與無明有關的諸法的鎮伏離。第一句是與貪相應的八種心生起的鎮伏離，第二句是其餘四不善心⁵²生起的鎮伏離。以上是對「已離諸欲與離諸不善法」的解釋。

◎初禪的五禪支

88. 上面已說明初禪的捨斷支，現在再說明初禪的五禪支，即「有尋有伺」等。

尋：⁵³ 尋是將心導向所緣境，把心對準目標是其特相；使心

⁴⁹ 《彼多迦》（*Peṭaka*）即迦旃延（*Kaccāyana*）所作的 *Peṭakopadesa* 《三藏指津》，但未出版。

⁵⁰ M.13./I,85.

⁵¹ A.9.29./IV,408；A.10.79./V,150.

⁵² 見底本 454 頁。不善共有十二心，與貪相應的有八心，其餘與瞋相應及與癡相應的各有二心。

⁵³ 「尋」（*vitakka*），《解脫道論》爲「覺」。其定義說：「云何爲覺？謂種種覺、思惟、安、思想、心不覺知入正思惟，此謂爲覺。…問：覺者何想，何味，何起，何處？答：覺者，修猗想爲味，下心作念爲起，想爲行處。」

觸及所緣為味（作用）；禪修者以尋接觸，觸及所緣。把心導向所緣為現起。

伺：⁵⁴ 伺是伺察，即繼續觀察的意思。以持續專注於所緣為特相，與俱生法隨行於所緣為味，使心固定於所緣為現起。

◎尋與伺的區別

89. 雖然有時尋與伺沒有區分，然以粗義與先行義而言，猶如敲鐘，最初置心於境為尋；以微細義與持續義而言，猶如鐘的餘韻，使心持續為伺。此處有振動的為尋，即心識初生起時的狀態，如鳥展翅將在空中飛，又如蜜蜂的心為香氣所吸引，飛到蓮花上。寧靜的狀態為伺，即心接近不動的狀態，猶如往上飛的鳥伸展雙翼，又如下降至蓮花上的蜜蜂，在蓮花上嗡嗡叫。

90. 在《二法集義疏》⁵⁵中說：「將心導向所緣境為尋，使心安止，猶如在空中飛行的大鳥，用兩翼取風，使兩翼平靜飛行。心持續專注在所緣境為伺，置心一境，如鳥為了取風（飛行）而鼓動兩翼。」對所緣的持續專注是適當的。尋與伺的差異在初禪和二禪變得很明顯。

91. 如用一隻手握住生鏽的銅器，用另一隻手拿粉、油和毛刷來擦拭，「尋」如握持的手，「伺」如擦拭的手。又如陶工以旋轉陶鈎來製造器皿，「尋」如壓緊（支撐）的手，「伺」如不斷移動的手。又如（用圓規）畫圓圈，「尋」如（圓規）停在中間的尖端，對準目標；「伺」如旋轉在外圍的尖端，持續專注在所緣境上。

92. 猶如花與果同時存在的樹，同樣的，尋與伺同時存在的禪那

⁵⁴ 「伺」（vicāra），《解脫道論》為「觀」。其定義說：「云為何觀？於修觀時，隨觀所擇，心住隨捨，是謂為觀。…問：觀者何相，何味，何起，何處？答：觀者隨擇是相，令心猗是味，隨見覺是處。」

⁵⁵ 《二法集義疏》（Dukanipāta-aṭṭhakathā）：即覺音所作的《滿足希求》（Manoratha-pūraṇī）是《增支部》的注解。

故說有尋有伺。《分別論》⁵⁶提到：「(此人)有尋有伺」等，是依人設教的，此處的意義亦然。

93. 「離生」⁵⁷捨離爲離，即離去五蓋；或以脫離爲離，脫離五蓋。與禪那有關的法聚從脫離五蓋時生起。從脫離而生，故名離生。

94. 「喜樂」：歡喜爲「喜」⁵⁸，以喜愛爲特相，以身心喜悅或充滿喜悅爲其作用，以雀躍爲現起。喜有五種：小喜、剎那喜、繼起喜、踴躍喜、遍滿喜。⁵⁹「小喜」只能使身上的毫毛豎立。「剎那喜」猶如電光剎那生滅。「繼起喜」猶如海岸的波浪於身上一再現起又消逝。

95. 「踴躍喜」是很強的，踴躍其身，可能到達躍入空中的程度。如住在波奈跋利迦（Puṇṇavallika）的大帝須長老，在月圓日的晚上走到塔廟的庭院中，望見月光，向著大塔寺的方面，心想：「這時候，實爲四眾（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）禮拜大塔廟的時候。」因看見以前的所緣，以佛陀爲所緣，生起踴躍喜，猶如在石灰地上拍打美麗的球，他躍入空中，到達大塔廟的庭院，並站在那裡。

96. 又如在結利根達迦（Girikandaka）精舍附近的跋多迦羅迦村中的一位良家女子，她以佛陀爲所緣，由於生起強烈的踴躍喜，她躍入空中。據說：那女子的父母晚上要到寺院去聞法，對她說：

⁵⁶ Vibh.p.257, 此書是依禪定說，《分別論》：是依禪修者說。

⁵⁷ 離生（vivekaja），《解脫道論》：「寂寂所成」。

⁵⁸ 喜（pīti），《解脫道論》：「喜」：其定義爲心於是時大歡喜戲笑，心滿清涼，此名爲喜。問：喜何相，何味，何起，何處，幾種喜？答：喜者謂欣悅遍滿爲相，歡適是味，調伏亂心是起，踴躍是處。

⁵⁹ 小喜（khuddikā pīti）、剎那喜（khaṇikā pīti）、繼起喜（okkantikāpīti）、踴躍喜（ubbeḅā pīti）、遍滿喜（pharaṇā pīti），《解脫道論》：「笑喜、念念喜、流喜、越喜、滿喜」。

「女兒啊！你已懷孕，這時候是不能出去的，我們前去聞法，替你祝福吧。」她雖然想去，但不能拒絕雙親的話，只好留在家裡，她從屋裡走到庭前，在月光下，她看到結利根達迦精舍內聳立在中空中的塔尖，看見供塔的油燈，四眾以花香供養後，從右邊繞塔而行，並聽見比丘們的誦經聲。她心想：「那些去塔寺的人能在塔院中步行，並聽聞妙法，是何等幸福！」她看到（燈光莊嚴）猶如真珠所聚的塔寺，生起了踴躍喜，便躍入空中，在她父母到達之前，即從空中降落在塔園中，禮拜塔廟後，站在那裡聽法。

97. 她的父母到了之後問道：「女兒啊！你從什麼路來的？」她說：「是從空中來的，不是從路上來的。」「女兒啊！漏盡者才能遊行空中，你是怎麼來的呢？」她說：「我站在月光下，望見塔廟，以佛陀為所緣，生起強烈的喜，不知道自己是站著還是坐著，以所取之相，我躍入空中，並降落在塔院中。」所以踴躍喜可強烈到躍入空中的程度。

98. 「遍滿喜」生起時，遍滿全身，猶如吹脹了的氣囊，亦如被洪水淹沒的山窟，無不遍滿。

99. 當這五種喜成熟時，則成就身輕安、心輕安。輕安成熟時，則成就身、心兩種樂。樂成熟時，則成就三種定，即剎那定，近行定，安止定。在這五種喜中，安止定的根增長，而與定相應者為遍滿喜。此處所說的「喜」即遍滿喜。

100. 樂：可樂的為樂⁶⁰，即能去除身心的苦惱為樂。樂以愉悅為特相，以增長諸相應法為味，以助長（諸相應法）為現起。

喜與樂的差別：對獲得的喜好的事物感到滿足為喜，經歷獲得的滋味為樂。有喜必有樂；有樂未必有喜。喜屬於行蘊，樂屬

⁶⁰ 樂（sukha），《解脫道論》樂的定義為：「問：云何為樂？答：是時可愛心樂心觸所成，此謂為樂。問：樂何相、何味、何起、何處，幾種樂，喜樂何差別？答：味為相，緣愛境是愛味，攝受是起，其猗是處。」

於受蘊。例如在沙漠中精疲力盡的人，看見或聽到林邊的水池時爲喜；進入林蔭使用池水時爲樂。某時爲喜，某時爲樂，當如是分辨。

101. 這是禪那的喜與樂，或此禪那中有喜樂，故名爲此禪那的喜樂。或以喜與樂爲喜樂，猶如法與律（*vinaya*）合稱法律。如禪那一樣，喜樂由捨離（五蓋）而生，初禪有此喜樂，故說「離生喜樂」。《分別論》說⁶¹：「此樂與喜俱」也是同樣的意思。

102. 「初禪」將在下文解說。

「具足」（*upasampajja*）指行近與證得之義，或是成就之義。《分別論》說⁶²：「具足…是初禪的得、獲得、達、到達、觸、作證，具足」，即是此義。

103. 「住」：有禪那者以適當的威儀而住，他成就威儀、行動、護持、生活、生計、行爲、住。《分別論》說⁶³：「住是姿勢、行動、護持、生活、生計、行爲、住，故言爲住。」

◎捨離五支，具備五支

104. 捨斷貪愛、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑等五蓋，爲「捨離五支」。如未能捨斷五蓋，則禪那無法生起，故說五蓋爲禪那的捨斷支。雖然在入禪那的剎那，其他不善法亦應捨斷，但五蓋是禪那的特殊障礙。

105. 因貪愛貪著種種境，不能住心一境，或者心被愛欲所征服，不能捨離欲界而行道；當瞋恚干擾所緣，則心無法專注；當昏沉睡眠征服心時，則無法禪修；當掉舉惡作征服心時，則不得安寧又散亂；當心中有疑時，則無法證入禪那。五蓋是禪那的特

⁶¹ Vibh.p.257.

⁶² Vibh.p.257.

⁶³ Vibh.p.252.

殊障礙，故稱為捨斷支。

106. 「尋」使心專注於所緣，「伺」持續固定在所緣上，由於尋伺使心不受五蓋干擾，不散亂而成就加行，由於加行的成就，而生喜悅，以及增長樂。由於持續專注在所緣上，有助於住心一境，而與其他相應法俱的心，也能對所緣保持平靜專一。因此尋、伺、喜、樂、心一境性五禪支的生起，為五支具備。

107. 當五禪支生起時，即為禪那的生起，所以這五禪支為禪那的五具備支。就像軍隊有四支軍⁶⁴，音樂有五支樂⁶⁵，有八支正道等；同樣的，當說「有五支」或「具備五支」時，只限於這些支。

108. 近行定也有五禪支，這五支在近行定時比平時強；在初禪的五禪支比近行定更強，所以能得色界相。在安止定，由於尋的生起，極專注於所緣，伺的生起持續固定在所緣上，喜樂生起並遍滿全身，故言「離生喜樂，無不遍滿全身」⁶⁶。心一境性生起，完全專注於所緣，猶如上面的蓋子置於下面的匣，這是安止定的五禪支和近行等其他五支不同處。

109. 雖未在「有尋有伺」句中提及心一境性，而《分別論》說⁶⁷：「初禪是尋、伺、喜、樂、心一境性」，所以心一境性也是禪支。世尊簡化其義，並在下文中說明。

◎三種善與十相成就

110. 三種善與十相成就：即初、中、後三種善，由三種善而有十相成就。

111. 如經中說⁶⁸：（三種善）初禪的行道清淨為初，捨心的增強

⁶⁴ 四支軍：象兵、馬兵、車兵、步兵。

⁶⁵ 五支樂：單面鼓（ātata），雙面鼓（vitata），弦樂器（atata-vitata），鑊鈸類（ghana），管樂器（susira）。

⁶⁶ D.2./I,p.73；M.119./III, p.93.

⁶⁷ Vibh.257.

⁶⁸ Pṭṣ.I,p.167—168,Samantapāsādikā II, p.395f,引文同。

爲中，喜悅爲後。

◎十相成就

「初禪的行道清淨爲初」，初相有幾種？初相有三種：(1) 心從結縛而得清淨；(2) 心清淨故得於中奢摩他相而行道；(3) 由於行道，心得入初禪。既然心從結縛而得清淨，心清淨故得於中奢摩他相而行道，由於行道，心得入初禪，這初禪的行道清淨是初，這是初三相，故說此爲「初禪初善的三相成就」。

112. 「初禪的捨心增強爲中」，中相有幾種？中相有三：即(1) 清淨心捨置(2) 奢摩他行道心捨置，(3) 統一之顯現心捨置。像這樣的清淨心捨置，奢摩他行道心捨置，統一之顯現心捨置，是初禪的捨心增強爲中，這是中三相，故說此爲「初禪中喜的三相成就」。

113. 「初禪的喜悅爲後」，後相有四：(1) 以初禪所生諸法互不超越之義爲喜悅，(2) 以諸根只有一種味(作用)之義爲喜悅，(3) 以適當的精進之義爲喜悅，(4) 以習行之義爲喜悅。這是初禪的喜悅爲後，這是後四相，故說這是「初禪後善的四相成就」。

114. 有人(指無畏山住者)說：「行道清淨⁶⁹是有資糧的近行(爲安止定的助因)，『捨增強』⁷⁰是安止；『喜悅』⁷¹是觀察。」經中說⁷²：「心至專一而入行道清淨，是捨增強與由智而喜悅」，是故行道清淨只在安止中生起的中捨爲「捨增強」，以諸法互不凌駕等成就，即以清白之智的作用成就爲「喜悅」。

◎行道清淨

115. (1) 五蓋的煩惱是禪那的障礙，當安止生起時，心從煩惱

⁶⁹ 「行道清淨」(paṭipadā-visuddhi)，《解脫道論》：「清淨修行」。

⁷⁰ 「捨隨增」(upekhānubūhanā)，《解脫道論》：「捨增長」。

⁷¹ 「喜悅」(saṃpahaṃsanā)，《解脫道論》：「歡喜」。

⁷² Pts.I,p.167.

而得清淨。(2) 因清淨故無有障礙，得於中奢摩他相而行道。中奢摩他相即安止定。在安止定以前的（種姓）心，由單一的持續變成安止的狀態，名為中奢摩他相行道。(3) 由於如此行道，成安止的狀態，是為跳入⁷³初禪。這是在之前的（種姓）心中存在的（三）行相成就，在初禪生起的剎那顯現，故知為行道清淨。

116. 捨增強：(1) 已清淨的心毋須再清淨，不必在清淨上努力，故名清淨心捨置⁷⁴。(2) 由於已入奢摩他的狀態，不再於奢摩他行道，不在努力於等持（定），故名奢摩他行道⁷⁵心捨置。(3) 因為以奢摩他行道，不再與煩惱結合，由於一境性的顯現，不再努力使一境性顯現，故名一境性的顯現⁷⁶心捨置。如是以中捨的作用為捨增強。

117. 喜悅：最後，當捨增強時 (1) 於禪心中生起了稱為定慧的等持，互不凌駕⁷⁷。(2) 因信等五根解脫種種煩惱，是解脫味單一的作用。(3) 禪修者禪修時，互不凌駕與單一作用的隨順精進乘⁷⁸（行相）。(4) 他的禪心在滅去的剎那生起，這四種行相的成就，是在以智看見煩惱的過患和淨化的益處後，因此喜悅「清淨與清明」。由於諸法互不駕凌等成就，即清明之智的作用成就為喜悅。

118. 此處（修習心）由於捨而智清明，故說智的作用為喜悅，且稱為後。即所謂：「以善捨置，於心策勵，從捨有慧，而慧根增

⁷³ 「跳入」（pakkhandati），《解脫道論》：「跳躑」。

⁷⁴ 「捨置」（ajjupekkhati），《解脫道論》：「成捨」。

⁷⁵ 「奢摩他行道」（samatha-paṭipanna），《解脫道論》：「得寂寂」。

⁷⁶ 「一性的顯現」（ekaṭṭupatthāna），《解脫道論》：「一向住」。

⁷⁷ 「互不駕凌」（anativattana），《解脫道論》：「隨遂修行」。

⁷⁸ 「隨順的精進乘」（tadupaga-viriya-vāhana），《解脫道論》：「隨行精進乘」。

長，由於捨心，心從種種煩惱中解脫；因解脫而有慧，慧根增長。因解脫故，彼等（信、慧、精進、定等）諸法成爲一味（作用），從一味之義爲修習，（而有慧，慧根增長）」。

119. 「證得地遍的初禪」：依照數目的次序故爲「初」；於最初生起故爲初。因爲思惟（*upanijjhāna*）所緣或燒盡對立的（五蓋）故爲「禪那」⁷⁹。以地的圓輪爲一切之義而稱「地遍」。依地的圓輪所得的相，以及依此相所證得的禪那也是地遍。此處是以後者之義爲「地遍的禪那」，於後者稱爲「證得地遍的初禪」。

◎初禪的進展（一）：觀察行相

120. 如是證得初禪的禪修者，應該如射髮的人及廚子般把握行相。就像射頭髮的善巧弓箭手射髮的情形，對腳的位置、弓、弦、矢（箭）必須觀察：「我這樣站，這樣拿弓，這樣拉弦，這樣取矢，射髮」。此後，他用同樣的步驟射髮，沒有失敗。禪修者亦然：「我吃這樣的食物，親近這樣的人，在這樣的住所，以這樣的威儀，在此時證入初禪。」應觀察飲食等適當行相。當他的初禪消失時，他以此方式，重溫那些行相，使（初禪）再生起。至於不甚熟練的（初禪），他將一再練習，直到熟練，獲得安止。

121. 又如善巧的廚師服侍他的主人，觀察哪些是主人最喜歡吃的，之後便供給那樣的食物，於是獲得主人的獎賞。禪修者亦然，每當退失安止定時，應觀察他證得初禪時的食物等行相，一再重溫而得安止。他必須如射髮者及廚師觀察行相。

122. 世尊說：⁸⁰「諸比丘，譬如聰慧伶俐，善巧的廚師，爲國王或大臣烹煮種種美味，有時酸，有時苦，有時辣、甘、澀、鹹、

⁷⁹ 「思惟所緣故」（*arammaṇūpanijjhānato*）「對立者燒盡故」（*paccanīkajha-panato*）是說明「禪那」（*jhāna*）字的語源。

⁸⁰ S.V.p.151f. 《雜阿含》616 經，T.2, P.172c.

淡等。那聰慧伶俐又善巧的廚師觀察主人的口味：『今天這樣菜合主人的口味，或取這樣，或多拿這樣，或讚嘆這樣；或今天我的主人喜歡酸味，曾取酸味，或多拿酸味，或曾讚嘆酸味…或讚嘆淡味等。』諸比丘，這聰慧伶俐又善巧的廚師便獲得衣服錢財、禮物作為獎賞。何以故？因為那聰慧伶俐又善巧的廚師知道主人的口味。

同樣的，若有聰慧伶俐又善巧的比丘，於身觀身而住…於受觀受而住…於心觀心而住…於諸法觀法而住，熱心正念正知，調伏世間的貪與憂。於諸法觀法而住，心得入定，捨斷煩惱，觀察他的相。諸比丘，此聰慧伶俐又善巧的比丘，得住於現法樂，有正念正知。何以故？因為這位聰慧伶俐又善巧的比丘能夠觀察自心的相故。」

◎初禪的進展（二）：淨化障礙法

123. 當他一再重溫彼等行相時，為安止定的成就，但不是長久的，若能完全去除定的障礙，則能長久持續。

124. 當比丘入禪那時，不觀察貪欲的過患等，未能完全鎮伏貪欲；不以身輕安去除身的粗重，不以勤界作意等除去昏沉睡眠，不以奢摩他相的作意等去除掉舉惡作，對其他定的障礙也未完全清淨，比丘若這樣入定，如蜂入不淨的窩，亦如國王入不淨的花園一般，很快就會出來的（出定）。

125. 如果已淨除定的障礙而入禪那，則如蜂入清淨的窩，亦如國王進入清淨的花園一般，他可以終日住在定中。所以古德說：以喜悅遠離的心除去貪欲、瞋恚、掉舉、睡眠和疑；猶如國王在每個角落都乾淨的花園中，（比丘如是入住初禪。）

◎初禪的進展（三）：似相的增大

126. 所以想要熟練安止定的人，必須去除障礙，清淨其心而入定，必須以廣大心修習和增大已得的似相。似相的增大有二地：

近行地及安止地，即已達近行者或已達安止者，均須增大似相，此二處中的其中一處必須增大，所以說：他必須增大已得的似相。

127. 增大的方法如下：禪修者增大似相，不要像（陶工）作鉢，做餅，煮飯，蔓蘿或一塊布（污點）的增大；當如農夫耕田，先用犁劃界限，然後在所劃的範圍內耕種，或如比丘的結成戒壇（結界），先觀察各種界幟（標誌），然後結界。同樣的，他對已得之相，應該用心依次區劃為一指、二指、三指、四指的尺寸，然後依照所區劃處增大，不應在沒有區劃處增大。之後，則以劃定一張手、一肘、一庭院、一屋、一寺的界限，或一村、一鎮、一縣、一國土、一海的界限而增大；或劃定輪圍山乃至更大的界限而增大。

128. 譬如天鵝的幼雛，兩翼生成後，便少許少許的向上飛行，逐漸增高，而飛上高空；比丘亦如是，依上述的方法區劃其相，增大至輪圍山的境界，或者愈益增大。

129. 他的相：地的高低、河谷，有灌木叢和荊棘的大地和崎嶇的山岳，猶如延伸一百樁的牛皮一樣，在地脊和洞穴的上方，這是他的相增大的地方。初學者於此相證入初禪後，應常入定，不可常常觀察；如果常常觀察，則禪支會不成熟且弱。如果他的禪支不成熟又弱，則無向上努力的機緣；假使他尚未精熟初禪，卻努力觀察，這樣連初禪也會退失，遑論證入二禪？

130. 世尊說：⁸¹「諸比丘，假如有一頭愚昧的山中之牛，不知去適當的原野，沒有登崎嶇的山的山善巧，牠想：『我去以前不曾去過的地方，吃不曾吃過的草，飲未曾飲過的水是比較好的。』牠未站穩前足便舉起後足，牠永遠無法到達以前未曾到過的地方，吃未曾吃過的草，飲未曾飲過的水。牠這樣想：『我去以前未曾去過的地方較好…乃至飲水。』其實牠也無法安全的回來這個地方。

⁸¹ A.9.35./IV,p.418f.

何以故？因爲那頭山中的牛愚昧，不知適當的去處，沒有登崎嶇的山善巧。」

「諸比丘，若有如是比丘，愚昧，不知適當之處，無有善巧，不知遠離諸欲，不知遠離不善法，無法入住有尋有伺、離生喜樂的初禪。對於相，他不再修習，不多修習，未能站穩腳跟，便如是想：『我止息尋、伺…入住定生喜樂的第二禪比較好』，其實他無法止息尋伺，入住二禪。他又想：『遠離諸欲，遠離不善法…入住離生喜樂的初禪比較好。』其實他連遠離諸欲…入住初禪也不可能。諸比丘，這比丘兩者俱失，兩者皆退；就像那頭山中的牛，愚昧，不知適當之處，沒有登崎嶇的山善巧一樣。」

◎初禪的進展（四）：五種自在

131. 在初禪，他應該用五種行相自在修行。五種自在即：轉向自在，入定自在，住定自在，出定自在，觀察自在。遂其所欲的地方，遂其所欲的時間，遂其所欲的轉向，他轉向初禪，無滯礙的轉向，爲轉向自在。他入初禪，無滯礙的入初禪，爲入定自在；餘者可類推。五種自在之義解說如下：

132. 從初禪出定，先轉向尋，再斷有分。生起轉向以後，於同樣的「尋」所緣，生起四或五個速行心。此後生起二有分（心）。再於「伺」所緣生起轉向心，如上述的方法起速行心。如是於（尋、伺、喜、樂、心一境性）五禪支中持續其心，這是轉向自在成就。這種轉向自在達到頂點時，從世尊的雙重神變中可見到，（舍利弗等）作此神變時也可見到。沒有比轉向自在更快速的。

133. 如大目犍連尊者降伏難陀和優波難陀龍王⁸²一樣迅速入定

⁸² 大目犍連 (Mahāmoggallāna) 降伏難陀 (Nanda) 優波難陀 (Upananda) 二龍王的故事，依日注：Dhp.-Aṭṭhakathā III, p.224ff；J.V, p.126. 可參考《龍王兄弟經》，T.15, P.131。依巴利本注：Cf. Divy.395；Jāt.A.V, p.126；J. P.T.S.1891, p.67；J.R.A.S.1912, 288。

，名爲入定自在。

134. 能夠在一彈指或十彈指的時間住在定中，名爲入定自在。能以同樣的速度出定，名爲出定自在。

135. 爲說明入定自在及出定自在，佛護（Buddharakkhita）長老的故事是很適合的：尊者受戒後，戒臘八年時，他是去看護鐵羅跋脫拉（Therambatthala）寺的大羅哈納瞿多（Mahā-Rohanagutta）長老的三萬個有神通者中的一位。一隻金翅鳥王心想：「等照顧長老的龍王出來供粥給他的時候，我當抓它來吃。」當它一看到龍王便從空中跳下，當時尊者立刻化成一座山，抓著龍王的臂潛入山中，金翅鳥王對山擊了一下便離去。所以大長老說：「諸位，如果佛護長老不在這裡，我們不免要蒙羞。」

136. 觀察自在與轉向自在的敘述相同，因爲如前述觀察的速行心是在轉向心之後。

（二）第二禪

137. 在五自在中，曾修行自在並從熟練的初禪出定，覺得此定接近與其相對的五蓋，由於尋與伺較粗，所以禪支弱，見此過失已，對第二禪的寂靜作意，去除對初禪的希求，爲入第二禪而禪修。

138. 從初禪出定時，由於他以正念正知觀察禪支，尋與伺變粗，而喜、樂、心一境性生起。此時爲了捨斷粗禪支和獲得寂靜支，他在相同的相下數數作意「地、地」，得知：「現在要入第二禪了」，斷了有分，以相同的地遍爲所緣，生起意門轉向心。此後，對同樣的所緣生起四或五個速行心。這些速行心的最後一個是色界的第二禪心，其餘的是欲界，已如上述。

139. 如是修行者：「尋伺止息故，內心專一（心一境性），無尋無伺，定生喜樂，入住第二禪。」他捨離二支，具備三支，具三

種善及十相成就，證得地遍的第二禪。

140. 此處的「尋伺止息故」，指尋與伺的止息和超越故，即在第二禪不現前。雖然屬於初禪的法在第二禪不存在，亦即初禪的觸等和這裡不同，爲了說明由於超越粗支，從初禪進入二禪等，所以說「尋伺止息故」。

141. 「內」：此處是自己的意思。但《分別論》中僅此一說⁸³：「內的，個人的。」指由自己而生，於自己相續發生。

142. 「淨」：指淨信。與淨相應的禪爲淨禪，猶如青色的衣叫青衣。或以二禪具備此淨，因爲止息尋伺的干擾，故心淨，是爲淨。若依第二義的解釋，此句應作「淨的心」；若依第一次提到的解釋，則「心」當作「專一」解釋。

143. 此處心專一的解釋：一與上升 (*udeti*) 爲專一 (*ekodi*)⁸⁴，尋伺不超過它，故最上最勝爲「專一」之義。最勝指在世間爲唯一之義；或說離了尋伺，單一無伴亦可；或能引起諸相應法爲「上升」，這是現起義。最勝之義的一 (*eka*) 與上升之義的專一 (*ekodi*)，是三摩地 (定) 的同義語。如此專一修習與增長，故稱第二禪爲專一。這專一是心的專一，不是有情和生命的專一，是「心專一」。

144. 或問：在初禪不是也有「信」而「專一」也稱爲定嗎？爲什麼僅在第二禪稱爲「淨心專一」呢？答道：因爲初禪被尋伺干擾，猶如波浪攪動的水，不平靜，所以初禪雖有信，但不名爲「淨」。因爲缺乏淨，三摩地也不甚明顯，所以不名爲專一。二禪的信很強，因爲已無尋伺的障礙。由於有強信，三摩地變得明顯，故只在二禪這樣說。

145. 《分別論》也說⁸⁵：「淨即信、信仰、信賴、淨信。心專

⁸³ Vibh.p.258.

⁸⁴ 這是從語源來解釋：一 (*eka*) 加上升 (*udeti*) 成爲「專一」 (*ekodi*) 。

⁸⁵ Vibh.p.258.

一即心的安住…正定。」《分別論》的說法與此義不矛盾，正相符。

146. 「無尋無伺」：藉著修習而捨斷，所以在二禪沒有尋，爲「無尋」；「無伺」亦然。《分別論》提到：⁸⁶「尋與伺的寂止、靜止、止息、乾枯與終止，稱爲無尋無伺。」或問：前一句「尋伺的止息」不是已有此義，爲什麼又說「無尋無伺」呢？答：雖然已有無尋無伺義，而與尋伺的止息是不同的。上面不是已經說過：「爲了說明超越粗禪支，從初禪進入二禪等，所以說尋伺的止息。」

147. 這是由於尋伺的止息而淨，不是止息煩惱的染污而淨。不像近行定因捨斷五蓋而生起，也不是初禪的五禪支現前，而是因爲尋伺的止息而得專一。這是說明淨與專一的因。

同樣的，第二禪無尋無伺，不像第三和第四禪，也不像眼識等本無尋伺，而是尋伺的止息；不是已經沒有尋伺了，而是說明沒有尋伺，所以有接下來的「無尋無伺」之語，因此已說前句又說後句。

148. 「定生」：即從初禪或從（與第二禪）相應的定而生。雖然在初禪也是從定而生，但只有此定（第二禪）值得稱爲定，因爲不受尋伺干擾，所以極安定，非常淨，所以只第二禪說「定生」。

「喜、樂」：如初禪所說。「第二」：依照數目的次序爲第二，在第二生起，故爲第二。於此第二（禪）入定亦爲第二。

149. 其次說「捨離二支，具足三支」。尋與伺的捨斷爲捨離二支。在初禪近行的剎那捨斷五蓋，不是此處的捨斷尋伺。只有在安止的剎那，捨離尋伺，禪那生起，所以稱尋伺爲二禪的捨斷支。

150. 喜、樂、心一境性生起爲「具備三支」。故《分別論》說⁸⁷：「第二禪是淨、喜、樂、心一境性」，這是說明附隨於禪那的

⁸⁶ Vibh.p.258.

⁸⁷ Vibh.p.258.

諸支。除了淨支外，其餘三支是通達禪那之相的。所以說：⁸⁸「此時是哪三支？即喜、樂、心一境性。」其餘的如初禪所說。

（三）第三禪

151. 證入第二禪時，於五種行相已習行自在，從熟練的第二禪出定，看到二禪的過失，知道此定依然有尋與伺的干擾，仍有讓人興奮的喜心，故稱二禪的喜為粗，因為粗的喜，故禪支亦弱。看到二禪的過失後，不再希求二禪，對第三禪的寂靜作意。為了進入第三禪，必須繼續禪修。

152. 當他從第二禪出定時，以正念正知觀察禪支，粗的喜生起，樂與一境性平靜的現起。此時為了捨斷粗的禪支和獲得平靜的禪支，他在相同的相屢履作意「地、地」。當他想：「現在第三禪將生起」，斷了有分，以同樣的地遍作為所緣，生起意門轉向心。此後，即對同樣的所緣生起四或五個速行心；這些速行心的最後一個是色界的第三禪心，餘者⁸⁹為欲界心。

153. 此時「由離喜故，住於捨，正念正知，以身受樂，入住第三禪。」如諸聖者所說：「成就捨、念，安住於樂。」如是捨離一支，具足二支，有三種善，十相成就，進入地遍的第三禪。

154. 「由離喜故」：以厭惡喜或超越喜為離，其中的與(ca)字，乃連接之義，可連接「止息」一詞，或可連接「尋伺的止息」。此處（離喜）若與「止息」連接，則應解釋為：「離喜故，喜止息故」，離是厭離之義，「離喜故」即是「喜止息故」。如果連接「尋伺的止息」，則解釋為「捨離喜故，尋伺的止息故」。這樣解釋，捨離有超越義，這是「超越喜與尋伺的止息」之義。

155. 事實上，尋伺在第二禪已止息，如此說明是為了顯示第

⁸⁸ Vibh.p.263,對照。

⁸⁹ 見底本 137 頁。

三禪之道。當說「尋伺止息故」時，即得認清：尋伺的止息是入三禪之道。在第三聖道（阿那含向）不是斷除身見，然而亦說「捨斷身見等五下分結故」，如此說捨斷是讚嘆，是爲了鼓勵渴望證得（第三聖道）者而作此說。同樣的，第三禪的尋與伺並非真的止息，爲了讚嘆故說尋伺的止息。以上是說明「超越喜故，與尋伺的止息故」。

156. 住於捨：見其生起爲捨（upekkhā）⁹⁰，即平等視之，不偏袒而視。入第三禪者「住於捨」，因爲他有清明強固的捨，故名「住於捨」。捨有十種：即六支捨、梵住捨、覺支捨、精進捨、行捨、受捨、觀捨、中捨、禪那捨、遍淨捨。

157. （1）六支捨⁹¹：指漏盡者的捨。當六根門（眼耳鼻舌身意）中的六種善惡所緣現前時，漏盡者的清淨本性的非捨離行相爲捨，即所謂：「茲有漏盡比丘，眼見色，無喜亦無憂，住於捨、念、正知。」是爲六支捨。⁹²

158. （2）梵住捨：指對眾生的中立行相爲捨，「與捨俱的心，遍滿一方而住。」⁹³是名梵住捨。⁹⁴

159. （3）覺支捨：對俱生法的中立行相爲捨，「以遠離（行）修習捨覺支」⁹⁵是名覺支捨。⁹⁶

160. （4）精進捨：不過急，不過緩的精進爲捨，「時時於捨相作意」⁹⁷是名精進捨。⁹⁸

⁹⁰ 見其生起（upapattito ikkhati）爲捨，是從語言學上來解釋的。

⁹¹ D.III,p.250；A.II,p.198；A.III,p.279.

⁹² 「六支捨」（chalaṅgupekkhā），《解脫道論》：「六分捨」。

⁹³ D.I,p.251；M.I,p.283 etc.

⁹⁴ 「梵住捨」（brahmavihārupekkhā），《解脫道論》：「無量捨」。

⁹⁵ S.IV,p.367；V,p.64；p.78 etc.

⁹⁶ 「覺支捨」（bojjhaṅgupekkhā），《解脫道論》：「菩提覺捨」。

⁹⁷ A.I,p.257.

161. (5) 行捨：對五蓋等的思慮平靜中立爲捨，「有多少種行捨於定生起？有多少種行捨於觀生起？有八種行捨於定生起，有十種行捨於觀生起。」⁹⁹是名行捨。
162. (6) 受捨：不苦不樂爲捨，如「與捨俱的欲界善心生起時」¹⁰⁰是名受捨¹⁰¹。
163. (7) 觀捨：有關審察的中立爲捨，「捨去現存的和已成的，他獲得捨」¹⁰²是名觀捨¹⁰³。
164. (8) 中捨：對俱生法的平等效力爲捨，「或者無論在欲等法中」¹⁰⁴是名中捨。¹⁰⁵
165. (9) 禪那捨：對至樂也不執取爲捨，如「他住於捨」是爲禪那捨。¹⁰⁶
166. (10) 遍淨捨：淨除一切障礙，即所謂：「由於捨而正念清淨爲第四禪」，是名遍淨捨。¹⁰⁷
167. 其中的六支捨、梵住捨、覺支捨、中捨、禪那捨、遍淨捨意思相同，也就是中捨。然依其個別的位置而有差別：就像同樣是人，而有少年、青年、長老、將軍、國王等差別，因此覺支

⁹⁸ 「精進捨」(Viriyupekkhā)，《解脫道論》：「精進捨」。

⁹⁹ 八行捨是那些與證得八定相應的。十行捨是那些與四道、四果、解脫及解脫知見相應的。Pts. p.64.

¹⁰⁰ Dhs.p.156.

¹⁰¹ 「受捨」(vedanūpekkhā)，《解脫道論》：「受捨」。

¹⁰² 日注 A.IV,p.70,但與原文稍有出入；錫蘭注含糊的指 Samy-Ni-Mahāvaggovol.V.但不能探索。

¹⁰³ 「觀捨」(vipassanūpekkhā)，《解脫道論》：「見捨」。

¹⁰⁴ 「欲等」：指欲、作意、勝解、中捨等心所法，此句引自何處不明。

¹⁰⁵ 「中捨」(tatramajhattupekkhā)，《解脫道論》：「平等捨」。

¹⁰⁶ 「禪那捨」(jhānūpekkhā)，《解脫道論》：「禪支捨。」

¹⁰⁷ 「遍淨捨」(pārisuddhūpekkhā)，《解脫道論》：「清淨捨」。

捨等非六支捨；而六支捨中亦無覺支捨等。這些捨有相同的意義，行捨與觀捨也同義，依他們的慧的功用不同而分爲二。

168. 譬如有人拿了一根叉狀的棍子，去獵捕夜間進入屋內的蛇，看見蛇橫臥在穀倉中，再去看看是否是蛇。等看到三個卍¹⁰⁸字花紋便無疑惑，對「是蛇非蛇」便不關心了；同樣的，精勤修觀者，見到（無常、苦、無我）三種特相時，對諸行無常等便不關心了，是名「觀捨」。

169. 又如當那人用叉狀的棍子抓住蛇，並想「我今如何不傷害蛇，自己又不被蛇咬而放了蛇。」當找放蛇的方法時，對抓捕便不關心了；如果因爲看到無常、苦、無我三相，知道三界猶如火宅，便不再執取諸行，是名「行捨」。

170. 當「觀捨」成就時，行捨亦成就。根據對諸行的分別與取著的中立（不關心）作用，而分爲二。精進捨與「受捨」不同，和其他的也不相同。

171. 在諸捨中，禪那捨是此處的意義。¹⁰⁹捨以中立爲特相，不偏爲作用，不造作爲現起，離喜爲近因。

或問：其他的意義不也是中捨嗎？而在初禪、二禪也有中捨，故「住於捨」亦應在該處說，爲何不如是說呢？

答：因其作用不明顯故，亦即該處的捨對征服尋等的作用不明顯，而第三禪的捨不被尋、伺、喜所征服，有明顯的作用，故如是說。「住於捨」已解釋完畢。

172. 「念與正知」：憶念(sarati)爲念，正當的知(sampajānati)爲正知(sampajāna)，指禪修者有正念與正知。「念」以憶念爲特相，不忘失爲味，守護爲現起。「正知」以不痴爲特相，以推度爲作用，

¹⁰⁸ 「卍」(sovatthika)。

¹⁰⁹ 《解脫道論》對捨的定義：「捨者何相、何味、何起、何處？平等爲相，無所著爲味，無經營爲起，無染爲處。」

以簡擇爲現起¹¹⁰。

173. 在初禪、第二禪雖然也有正念正知，如果失念或不正知，無法入近行定，遑論入安止定。因爲那些禪那比較粗，猶如走在平地上的人，心是樂的，所以正念與正知的作用不明顯。由於捨斷粗的禪支，成細禪支，猶如人在剃刀鋒的邊緣¹¹¹，心必須有正念正知。

174. 有什麼理由說明正念與正知呢？譬如正在哺乳的犢子，把牠從母牛分開，當你不看守牠時，牠必定會跑去母牛那裏；同樣的，第三禪雖已離喜，如果不以正念正知去守護，則必定回到喜，與喜相應。此外，有人貪著樂，而三禪之樂極微妙，無有他樂過於此樂，必須有正念正知，才不會貪戀此樂，別無他法。爲了強調這特殊的意義，故只在第三禪說正念與正知。

175. 「以身受樂」：雖然入第三禪的人沒有受樂的意願，但有與名身(mental body)相應的樂(受)。或者由於他的色身曾受「與名身相應的樂所生起的最勝之色」的影響，所以出定後也有樂受，爲了說明此義，故說「以身受樂」。

176. 「諸聖者說：成就捨念樂住」，是因爲佛陀等聖者宣說和讚嘆能入第三禪的人，他們怎樣說呢？即「成就捨念樂住，入住第三禪。」爲什麼那些聖者要讚嘆他呢？因爲他值得讚嘆。

177. 此人達到樂波羅蜜最上微妙之樂的三禪，他有「捨」心，不被樂所牽引，正念現前，以防止喜的生起，他以名身受無雜染

¹¹⁰ 《解脫道論》對於念與正知的說明：「云何爲念念隨念？彼念覺憶持不忘，念者，念根念力正念，此謂念。問：念者何相、何味、何起、何處？答：隨念爲相，不忘爲味，守護爲起，四念爲處。」「云何爲智？知解爲慧，是正智，此謂爲智。…問：智者何相、何味、何起、何處？答：不愚痴爲相，緣著爲味，擇取諸法爲起，正作意爲處。」

¹¹¹ 「剃刀鋒」(Khuradhārā) cf. Jāt.V, p.269。

之樂，此樂為諸聖所好，諸聖所修習，所以此人值得讚嘆。因為他值得讚嘆，故諸聖如是讚嘆其德說：「成就捨念樂住」。

「第三」：依數目的次序居於第三；或在第三禪入定，故為第三。

178. 次說「捨離一支，具備二支」，此處以捨離喜為捨離一支。猶如第二禪的尋與伺在安止的剎那捨斷，而喜亦在第三禪安止的剎那捨離，故說喜是第三禪的捨斷支。

179. 以「樂與心一境性」的生起為具備二支。所以《分別論》說¹¹²：「第三禪那即是捨、念、正知、樂與心一境性」，這是說明第三禪那所有的禪支。若只論證入禪相的禪支，則除了捨、正念正知，只有這兩支，即所謂¹¹³：「彼時有何種禪支？即樂與心一境性」。餘者如初禪所說。

（四）第四禪

180. 如是證入第三禪時，對上述的五種行相已習行自在，從熟練的第三禪出定，看到三禪的缺失：此定仍近於與之相對的喜，因此三禪仍有樂為心受用，故稱樂為粗，因為樂粗，故禪支亦弱，看到三禪的缺失後，對第四禪的寂靜作意，對第三禪不執取，為了進入第四禪，必須繼續禪修。

181. 自三禪出定後，當他以正念正知觀察禪支時，樂（亦即喜心）粗糙的生起；而捨受與心一境性平靜的生起，此時為了捨斷粗禪支和獲得寂靜支，他在相同的相上屢屢作意「地地…」，得知：「現在第四禪將生起，他以相同的地遍為所緣，斷了有分，生起意門轉向心，此後，以相同的所緣生起四或五個速行心，這些速行心的最後一個是色界第四禪心，餘者為欲界心。

182. 但有差別：第三禪的樂受不能作（第四禪的）不苦不樂受

¹¹² Vibh.p.260.

¹¹³ Vibh.p.264.

的習行緣¹¹⁴之緣，第四禪必須生起不苦不樂受，因為這些速行心是與捨受相應的，因為與捨受相應，故第四禪的近行定的喜也消失了。

183. 上述的修行者，「由捨斷苦樂故，已先滅喜憂故，不苦不樂故，捨念清淨，入住第四禪。」如是捨斷一支，具備二支，有三種善，十相成就，入地遍的第四禪。

184. 「由捨斷苦樂故」：即斷除身樂及身苦。「已先」是在那之前已滅，不是在第四禪。「滅喜憂故」指心的樂與苦已先滅除故。

185. 然而樂苦喜憂是什麼時候捨斷的？是在第四禪的近行剎那。喜是在第四禪近行剎那捨斷的，苦憂樂是在初禪、二禪、三禪的近行剎那個別捨斷，在《分別論》的根分別中¹¹⁵並未提到捨斷諸根的次序，只提到依序捨斷苦樂憂喜。

186. 如果苦憂等在諸禪那的近行中捨斷，依以下的經文：「所生起的苦根於何處滅盡？諸比丘，茲有比丘，遠離諸欲，離不善法，離生喜樂，入住初禪，所生起的苦根於初禪止息，滅盡無餘。…所生起的憂根於何處滅盡？…於二禪滅盡無餘。…所生起的樂根於何處滅盡？…於三禪滅盡無餘。…所生起的喜根於何處滅盡？…於四禪滅盡無餘。諸比丘，茲有比丘，捨斷苦樂故…入住第四禪，所生起的喜根於第四禪滅盡。」¹¹⁶為什麼只在諸禪那（的安止定）中滅盡呢？

（答）這是完全止息，即他們在初禪等安止定中完全止息，不只是止息而已。在近行的剎那，只是滅，不是完全止息。

187. （未達安止定）在初禪的近行定中，有種種轉向，雖已滅苦根，若被蚊虻等所嚙，或有不適的床座，則苦根會現起，在安

¹¹⁴ 「習行緣」（āsevana-paccaya），見底本 538 頁。

¹¹⁵ 「根分別」（indriya-vibhaṅga）Vibh.p.122.

¹¹⁶ S.V.p.213f.

止定則不然；雖然在近行定亦滅，但苦根並非究竟止滅，因為不是由他的對治法（樂）所滅除。在安止定，由於全身遍滿喜樂，以全身充滿樂，則苦根究竟止息，因為被他的對治法所滅除。

188. 在第二禪的近行定（未達安止定）亦然，有種種轉向，雖然已捨斷憂根，但以尋伺為緣，碰到身心俱疲時，則憂根可能生起。若無尋伺，則不會生起；憂根生起，必有尋伺。二禪的近行定是不斷尋伺的，所以憂根可能生起；而二禪的安止定則不然，因為憂根生起的緣已斷。

189. 同樣的，在第三禪的近行定中，雖然已捨斷樂根，由於喜所生起的勝色遍滿之身，樂根可能再生起；第三禪的安止定則不然，因為在第三禪，是樂的緣的喜已完全止息。同樣的，在第四禪的近行定中，雖然已捨斷喜根，但仍近（喜根），因尚未證得安止定的捨，未能超越喜根，所以喜根可能會生起；第四禪（安止定），喜根絕不會生起，故說「所生起的苦根，於此（初禪）滅盡無餘。」

190. 或問：若在諸禪的近行中捨斷諸受，為何要在此說明？

（答）為了容易理解，因為此處的「不苦不樂」指不苦不樂受，不易了解。譬如牧牛者要捉一頭凶悍的牛，他根本無法接近，無法捕捉這頭牛。為了捕捉這頭牛，牧者把整群的牛集合到牛欄裡，然後一一放出，等這頭凶悍的牛出來時，他喊道：「捉住牠！」便捉住了。世尊把五種受一起說出，使人易於了解；在說明各種受之後，接著說什麼是非樂非苦，什麼是非喜非憂，或「這是不苦不樂受」，便容易了解。

191. 此外，為了指出不苦不樂的心解脫之緣而如是說。即樂與苦的捨斷為不苦不樂的心解脫之緣。即所謂¹¹⁷：「賢者，有四種為不苦不樂的心解脫之緣。賢者，茲有比丘捨離苦樂，已先滅喜

¹¹⁷ M.I.p.296.

與憂故，（以不苦不樂，捨念清淨），入住四禪。賢者，這四種是不苦不樂的心解脫之緣。」

192. 或如身見等是在他處捨斷的，但爲了讚嘆第三道（阿那含向）亦在該處說捨；同樣的，爲了讚嘆第四禪，所以這些「受」也在這裡說。由於緣的消失，第四禪離貪瞋遠甚，故於此處說。其中，樂爲喜的緣，喜爲貪的緣，苦爲憂的緣，憂爲瞋的緣。由於樂等消失，四禪的貪瞋與貪嗔的緣俱滅，故離貪嗔遠甚。

193. 「不苦不樂」¹¹⁸：此句說明第三種受是樂與苦的反相，即不苦不樂的捨受，以和可意與不可意的經驗相反爲特相，以中立爲作用，以不明顯（的態度）爲現起，以樂的消失爲近因。

194. 「捨念清淨」：指由捨而生起的念清淨。在四禪，念非常清淨，而念清淨是由捨所致，故說「捨念清淨」。《分別論》說¹¹⁹：「由於捨，故念得以清淨、遍淨、明淨，故說捨念清淨。」當知使念清淨的捨是中立之義，不僅念清淨，一切與念相應之法亦清淨，而只以念爲標題而說。

195. 雖然捨在較低的三個禪那也存在，猶如在日間雖有新月，但爲日間的陽光所奪，又沒有對月有助益的夜，所以不明亮；同樣的，在初禪等，中捨的新月爲尋等勢力所奪，又不得捨受之夜，雖然存在，但在初禪、二禪和三禪中不得清淨，因前三禪的捨不清淨，故俱生的念等亦不清淨，猶如日間的新月不明亮。所以在前三禪不能說「捨念清淨」，而在四禪不爲尋等勢力所奪，又有捨受的夜，故中捨的新月極清淨。因爲捨清淨，猶如皎潔的月光，

¹¹⁸ 「不苦不樂」（*adukkhamasukhā*），《解脫道論》解說爲：「不苦不樂受者，意不攝受，心不棄捨，此謂不苦不樂受。不苦不樂受者，何相、何味、何起、何處？中間爲相，住中爲味，除是起，喜滅是處」。

¹¹⁹ Vibh.p.261.

而俱生的念等亦清淨明潔。只有第四禪稱為「捨念清淨」。

196. 第四：依次序為第四；或以在第四禪入定故為第四。

197. 「捨離一支，具備二支」：捨離一支指捨離喜；事實上喜在同一過程的諸速行心中便捨斷了，所以說喜是第四禪的捨斷支。捨受與心一境性的生起為具備二支；餘者如初禪中所說。

以上是四種禪那的修習法。

◎五種禪

198. （第二禪）修習五種禪那的人，從熟練的初禪出定，他發現初禪的缺失如下：此定接近與之對立的五蓋，因「尋」粗，故禪支亦弱，見到初禪的缺失後，他對第二禪的寂靜作意，不再執著初禪，為證入第二禪，他必須繼續禪修。

199. 自初禪出定，他以正念正知觀察禪支，僅有尋粗糙的生起，而伺等禪支則平靜的生起。此時，為了捨斷粗禪支和獲得寂靜的禪支，他在相同的相上屢屢作意「地地」，入第二禪。第二禪的捨斷支只有尋，其餘四種（伺、喜、樂、心一境性）為具備支。餘者如前述。

200. （第三禪）如是證入第二禪時，於前述的五種行相習行自在，並自熟練的第二禪出定，他發現二禪的缺失如下：此定仍近於尋，因伺禪支粗，其他禪支亦弱，看到第二禪的缺失後，不再希求第二禪，對第三禪的寂靜作意，為了證入第三禪，他必須繼續禪修。

201. 從第二禪出定，他以正念正知觀察禪支，只有伺禪支粗糙的生起，而喜、樂等禪支則平靜的生起。此時，為了捨斷粗禪支和獲得寂靜支，他在相同的相上數數作意（地地），而入第三禪。第三禪以伺為捨斷支，猶如四禪中的第二禪以喜、樂、心一境性為具備支，餘者如前所說。

202. 這是將四禪中的第二禪分爲五禪的第二和第三兩種，於是四種禪那中的第三禪、第四禪便成爲五種禪那中的第四禪、第五禪（四種禪那的初禪亦爲五種禪那的初禪）。

爲諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論定的修習中，完成第四品，名爲〈地遍的解釋〉。

第五：說餘遍品

(二) 水遍¹

1. 在地遍之後，現在詳論水遍，希望修習水遍者，猶如地遍，當安坐執取水相。執取水相有人爲的和自然的，應仔細辨別。水遍的解說也可應用在火遍等處，以後連（人爲或自然）也不再說了，只說其不同處。
2. 過去世曾修習水遍者，可於池、湖、瀉湖、大海等自然之水取相。猶如拘羅尸浮（Cula-Siva）長老。據說：尊者想捨棄名聞利養，住在偏遠處，他在錫蘭的大港²乘船去閻浮洲（即印度），在航行中眺望大海時，即現起了與大海相似的遍相。
3. 若無前世的經驗者，應當去除四種遍的過失，不取青黃赤白和有顏色的水，他應以乾淨的布（過濾用）接取在空中未落地的雨水，或乾淨無濁的水，把水裝到鉢或甕，充滿到邊緣後，放在精舍的邊隅或隱秘處，然後坐下來，不觀察它的顏色，也不對其特相作意，以無差別的水與色，置心在概念上，在安婆（*ambu*，*rain*），烏達根（*udaka*，*liquid*），梵黎（*vāri*，*dew*），薩利楞（*salila*，*fluid*）等水的名稱中，取最普通的名稱「水、水」修習。
4. 如是修習，便次第生起二相（取相與似相）。其中「取相」的生起會動搖，如果水是水沫和水泡混在一起，則生起的（取相）是相同的，很明顯的這是遍的過患。「似相」現起不動，如置於空中的水晶扇和水晶製的圓鏡一樣。由於似相的顯現，這位禪修者能入近行禪那，以及四種和五種的安止禪。

¹ 「水遍」（*āpo-kasina*），《解脫道論》：「水一切入」。

² 大港（*Mahātittha*）或說是錫蘭的 *Matara*；或說是西北海岸的 *Mannara*。

(三) 火遍³

5. 希望修習火遍的人當取火相。有經驗的具福者可取自自然的火相，如看見燈火、灶火、烘鉢的火及森林大火等火焰都能生起相。如心護（Cittagutta）長老，有一天尊者將說法，在進入布薩堂看見燈火時，相即生起。
6. 沒有經驗者必須作遍。作法如下：劈開潮濕的硬木，晒乾後，作成小片，去適當的樹下或在茅蓬裡，像烘鉢那樣把它堆積起來，點上火，再拿一塊燈心草製的席子，或皮革或布，穿一個一張手即四指大的孔，掛在火的前面，然後（不過高不過低）的坐下來，不對下面的薪草或上面的烟火作意，只取孔中間的旺盛的火相。
7. 不應觀察青黃等顏色，亦不應對熱等特相作意，應置心於火與色等概念上，即在巴梵柯(pāvaka)，根哈梵答尼(kanhavattani)，迦答唯陀(jātaveda)，訶多薩那(hutāsana)等火的名稱中，取比較普通的「火、火」(tejo)來修習。
8. 如是修習，便能次第生起二相。其中「取相」的顯現，火焰下降像是分開射落。取自然之火為相者看見遍的過患，即火炬的餘燼，炭塊，灰或烟的顯現。「似相」則不動，如放在空中的紅布，如金扇或金柱子的顯現。由於似相的顯現，修行者能入近行禪那，以及四種與五種的安止禪。

(四) 風遍⁴

9. 希望修習風遍的人當取風相。可由眼見或身觸去取相。如義疏中說：「取風遍者，取風相，即觀察甘蔗的葉端為風所動搖，或觀察竹端、樹梢及頭髮的末端為風所動搖，或者觀察身體為風所觸。」

³ 「火遍」(tejo-kasiṇa)，《解脫道論》：「火一切入」。

⁴ 「風遍」(vāyo-kasiṇā)，《解脫道論》：「風一切入」。

10. 當他看見和人的頭一樣高的甘蔗、竹子、樹，或男子有四指長的頭髮爲風吹動時，即以正念觀察：「風吹於此處」；或風從窗牖或壁隙進入，吹到身上任何部位時，即住於正念，於梵多(vāta)、麻羅多(māruta)、阿尼羅(anila)等風的名稱中，取比較普通的「風、風」來修習。
11. 此處「取相」是動搖的，如剛從熱鍋裡舀起的粥所升起的熱氣一樣。「似相」則靜止不動，餘者如前述。

(五) 青遍⁵

12. 義疏說⁶：「取青遍者，即取花或布的青相」，依此語，對有經驗的具福者，當他看到青色的花叢，供奉之處的花，或青布和寶石等，「相」會生起。
13. 對於無經驗者，則採諸青蓮花或結黎根尼迦(Girikaṇṇikā，早榮)⁷等花，不見花蕊及花莖，把花瓣放在拖盤或平的籃子內，散佈開來；或以青色的布結成一束來填滿它，或以青色的布在盤籃的周圍繫緊如鼓面一樣。或以青銅、青葉、青染料等有色的東西，作爲可攜帶的，或在牆壁上作遍的曼陀羅(disk)，外邊用不同的顏色區劃之。之後，如地遍所說的方法，即作意「青、青」。
14. 此處，在「取相」時，遍的過患非常明顯，例如花蕊、花莖及花瓣的間隙等非常明顯。「似相」的顯現像是在空中的水晶扇，脫離遍的曼陀羅，餘者如前述。

⁵ 「青遍」(nīla-kasiṇa)，《解脫道論》「青一切入」。

⁶ 指義疏中說。

⁷ 結黎根尼迦(Girikaṇṇikā)，即藍蝴蝶(clitoria ternatea)，花大而色深藍，遠看酷似蝴蝶。

（六）黃遍⁸

15. 即所謂：「取黃遍的人，對花或布或有顏色的東西，取其黃相。」若過去有經驗的具福者，看見黃色的花叢，陳列的花和黃布或有顏色的東西，「相」都會生起。如心護長老，據說：這位尊者在制多羅山時，看見人家把巴登伽花（*pattanga*）陳列在供桌上供養，因此生起與供桌一樣大的相。

16. 無經驗者如青遍中所說的，用迦尼迦羅⁹（*kaṇikāra*）花等，或黃布和有顏色的東西作遍，然後作意「黃、黃」，餘者如前述。

（七）赤遍¹⁰

17. 即所謂：「取赤遍之人對花或布或有顏色的東西，取其赤相。」若過去有經驗的具福者，看見赤色的盤陀祇梵迦（*bandhujivaka*，木槿）¹¹等花叢或陳列的花，或赤色的布和寶石，或有顏色的東西，「相」都會生起。

18. 其他無經驗者，用闍耶蘇曼那（*jayasumana*），或盤陀祇梵迦（*bandhujivaka*），或紅的柯倫達迦（*korandaka*）等花，或以紅布作遍，然後作意「赤、赤」。餘者如前述。

（八）白遍¹²

19. 取白遍者，對白色的花或布，或有顏色的東西，取其白相。若過去有經驗的具福者，看到白色的花叢，或梵悉迦蘇曼那（*vassikasumana*，茉莉）等陳列的花，或一簇白蓮花或百合花，或以白布作遍，都能生起相。在錫製的或銀製的圓輪，月的圓輪，相也

⁸ 「黃遍」（*pīta-kasiṇa*），《解脫道論》：「黃一切入」。

⁹ 「迦尼迦羅」（*kaṇikāra*），《解脫道論》：「迦尼迦羅」。

¹⁰ 「赤遍」（*lohita-kasiṇa*），《解脫道論》：「赤一切入」。

¹¹ 盤陀祇梵迦（*bandhujivaka*）。《解脫道論》：「盤偷時婆」。

¹² 「白遍」（*odāta-kasiṇa*），《解脫道論》：「白一切入」。

能生起。

20. 若無經驗者，用白花或白布，如青遍所說的方法作遍，然後作意「白、白」。餘者如前述。

（九）光明遍¹³

21. 「取光明遍的人，在牆壁孔隙或鑰匙孔，或窗口取光明相。」若過去有經驗的具福者，看見透過牆壁孔隙的日光或月光照在牆上或地上的圓輪；或透過枝葉茂密的樹林的空隙和茂密的樹枝所造的茅蓬照在地上所現的圓相，都能生起相。

22. 無經驗者可在上述光明的圓相作「光、光」或「光明、光明」的修習。如果無法對那樣的光明修習，則在甕中點一燈，把口封閉，再打個孔，把孔面對牆壁，從甕孔透出的燈光照到壁上便成圓相，然後對它修習「光明、光明」。這燈光比其他的能持久。

23. 此處的「取相」與牆上或地上所現的圓相一樣。「似相」則像明亮的光束一樣。餘者如前述。

（十）限定虛空遍¹⁴

24. 限定虛空遍：「取虛空遍的人，在牆壁的孔隙或鑰匙孔，或窗口取虛空相。」若過去有經驗的具福者，看見任何壁孔都能生起相。

25. 無經驗者在蓋得很牢固的茅蓬的牆壁，或在皮革，或在燈心草製的蓆子上穿孔：一個（直徑）一張手和四指大的孔，他應該在其中之一或在壁孔上修習「虛空、虛空」。

26. 此處的「取相」類似以牆壁等為邊際的孔，如欲增大，卻無法增大。「似相」只顯現虛空曼陀羅（circle），如欲增大，可增

¹³ 「光明遍」（*āloka-kasiṇa*），《解脫道論》「光明一切入」。

¹⁴ 「限定虛空遍」（*paricchinnākāsakaṣiṇa*），《解脫道論》「虛空一切入」。

大。餘者與地遍中所說的一樣。

◎綜論十遍

27. 見一切法的十力者（佛陀），宣說十遍，此十遍為色界四種和五種禪那的因。既知十遍及其修法，應進一步知道他們的特點。
28. 在十遍中，依「地遍」有「使一成多」等神通，或在空中或在水中變化成地，行走其上或坐或立等，或以有限和無量的方法獲得（第一第二）勝處。
29. 依「水遍」，能在地中出沒，能降雨，降暴風雨，能變化江海，能使大地、山岳、樓閣震動等神通。
30. 依「火遍」，有能出烟和燃燒，能降炭雨，能以火滅火，欲燃能使燃；爲了要以天眼看見東西，能作諸光明；般涅槃時，能以火荼毗身體等神通。
31. 依「風遍」有此種神通，即能速行如風，能降風暴。
32. 依「青遍」有此種神通，即能變化青色，作諸黑暗，依妙色及醜色的方法而獲得（第三）勝處，證得淨解脫。
33. 依「黃遍」有此種神通，即能變化黃色，能點石成金，依前述（妙色醜色）的方法而獲得（第四）勝處，證淨解脫。
34. 依「赤遍」有此種神通，即能變化赤色，依前述的方法獲得（第五）勝處，證淨解脫。
35. 依「白遍」有此種神通，即能變化白色，能離昏沉睡眠，能消除黑暗，爲了要以天眼看東西，能作諸光明。
36. 依「光明遍」有此種神通，即能變化光明，離昏沉睡眠，消除黑暗，爲了要以天眼看東西，能作諸光明。
37. 依「虛空遍」有此種神通，能使隱蔽之物顯現，能把大地和山岳化成虛空，並在其中作諸威儀（行住坐臥），並能出入牆垣，無有障礙。

38. 所有「遍」都有上、下、橫、無二、無量等類。即所謂¹⁵：「此人於地遍作上、下、橫、無二、無量」等。
39. 其中「上」即上至空中；「下」即下至地面；「橫」即已區劃的田園周圍。有人只向上增大遍，有人向下，有人向周圍，如希望以天眼見色而擴大光明一樣，依不同的目的而擴大，故說上、下與橫。「無二」指此遍而與他遍無關，譬如有人入於水中，四面都是水，別無他物；同樣的，於地遍中只有地遍，沒有他遍；所有的遍都是這樣的。「無量」指遍的無限擴大。由於心遍滿於遍，而遍滿一切；沒有這是遍的初始，這是遍的中間等限量。
40. 如說：¹⁶「那些具足業障，具足煩惱障，具足異熟障，無信，無願，無慧，不能入決定正性的善法的人」，像這樣的人，即使修習一遍也無法成就。
41. 「具足業障」指具有無間業的。「具足煩惱障」指有邪見者，或為陰陽人，或為黃門。「具足異熟障」指由無因或二因所結生¹⁷者。「無信」指對佛、法、僧沒有信仰。「無願」指對非對立法及聖道無願。「無慧」指沒有世間、出世間的正見。「不能入決定正性的善法」：他們不能入聖道是為「決定」，或稱為「正性的善法」。
42. 像這樣的人，不但在遍中，即使修習任何業處也不會有成就。所以必須由沒有異熟障的善男子，去除業障與煩惱障，聽聞正法，親近善人等，以堅定他的信仰、願與智慧，如此才能修行業處。

為諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論定的修習中，已完成第五品，定名為〈對餘遍的解釋〉。

¹⁵ 《增支部》A.V,60.

¹⁶ 《增支部》A.I,122f; III,436.cf. 《相應部》S.III,225; 《分別論》Vibh.341.

¹⁷ 由無因、二因結生，參考第十四品。

第六：說不淨業處品

◎十不淨的語義

1. 在十遍之後，再列出十種不淨，即：膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相，¹ 這十種是無意識者（死者）的不淨。

（1）膨脹相：在命終後身體漸漸膨脹，猶如吹滿風的皮囊。膨脹即「膨脹相」，或以令人厭惡的膨脹為「膨脹相」，與膨脹的屍體同義。

2. （2）青瘀相：受傷的青色為青瘀相，或以令人厭惡的青瘀為「青瘀相」。隆起處的肉是淡紅色的，膿所積聚處為白色，其他部位為深青色，深青色的地方好像被青色的布所纏。

3. （3）膿爛相：傷口流出膿叫膿爛。膿爛即「膿爛相」，或以令人厭惡的膿爛為「膿爛相」，和這樣的屍體是同義語。

4. （4）斷壞相：解剖為二而未分開的為斷壞。斷壞即「斷壞相」，或以令人厭惡的斷壞為「斷壞相」，與從中央剖開的屍體同義。

5. （5）食殘相：屍體的此處他處為犬和豺狼所食啖叫做食殘。或以令人厭惡的食殘為「食殘相」，與這樣的屍體是同義語。

6. （6）散亂相：種種離散為散亂，或以令人厭惡的散亂為「散亂相」。即此處是手，另一處是腳，又一處是頭，與此處他處散亂

¹膨脹相（Uddhumātaka）、青瘀相（Vinilaka）、膿爛相（Vipubbaka）、斷壞相（Vicchiddaka）、食殘相（Vikkhayitaka）、散亂相（Vikkhittaka）、斬斫離散相（Hata-vikkhittaka）、血塗相（Lohitaka）、蟲聚相（Puḷvaka）、骸骨相（Aṭṭhika）。《解脫道論》：「膨脹相、青瘀相、潰爛相、斬斫離散相、食啖相、棄擲相、殺戮棄擲相、血塗染相、蟲臭相、骨相。」

著的屍體同義。

7. (7) 斬斫離散相：由斬斫並與上述同樣散亂的為「斬斫離散相」。以刀斬斫肢體，像烏鴉的足跡，與散亂的屍體同義。

8. (8) 血塗相：血流淌在此處他處為「血塗相」。與被流出的血所污的屍體同義。

9. (9) 蟲聚相：蛆蟲為蟲，身體布滿蛆蟲為「蟲聚」。與充滿蛆蟲的屍體同義。

10. (10) 骨相：骨即骸骨，或以令人厭惡的骸骨為「骨相」，與骸骨同義。

11. 這十不淨是依膨脹等所生起的諸相的名稱，並於此諸相中證得各種禪那。

◎修習法

一、膨脹相

12. 禪修者若想在膨脹之身生起的膨脹相修習膨脹之禪那，他應該如地遍中所說的方法，去親近阿闍梨，向他學習業處。對禪修者解說業處的人，應該說明：(1)為取不淨相而前往的處所，(2)考察四方諸相，(3)以十一種法取相，(4)觀察(至墓場等)往返的道路，(5)乃至安止的規定。禪修者應到前面所說的地方尋求膨脹相。

(一)、為取不淨相而前往的地方

13. 修不淨相者，若聽人說：在某村口、道路、森林、山腳或樹下，或塚墓間，有膨脹的屍體被丟在那裡，不要立刻前往該處，就像有人跳入無法涉水而過的河裡。

14. 為什麼呢？因為不淨的屍體可能有野獸光顧，或為非人所覬覦，若前往可能有生命的危險。前往該處，或許會經過村口、浴場與田邊，那裡可能有異性，或者那屍體便是異性，女體對男子是不適當的，男體對女子是不適當的。如果是最近才死的，可

能會生起美淨想，對他的梵行是障礙。如果他有這樣的自覺：「這對我無足輕重」，那麼他可以去。

15. 在出發前，應告訴僧團的長老或其他比丘。

16. 何以故？如果在塚墓間，他的四肢戰慄 或為非人、獅子、虎豹等聲音所驚嚇，或食物不消化而嘔吐，或其他的病生起時，則他所告知的長老比丘會善護其衣鉢，也會派青年比丘及沙彌去看護那比丘。

17. 此外，有些盜賊認為「塚墓是安全的地方」，無論他們已盜或未盜，經常在那裡集合；或被人們追逐的盜賊跑近比丘的地方，把贓物丟在那裡逃走了。追的人來到這裡便說：「我們被盜的東西和賊都找到了！」便傷害他。此時他所告知的長老可阻止他們說：「莫傷害他，他來之前曾對我說過，是來這裡行道的。」人們既然了解，他便安全了。這是行前先告知他人的益處。

18. 所以想觀看不淨相者，依前述的方法告知比丘後，應如刹帝利滿心歡喜的到灌頂處，又如祭祀者到祭壇去，如貧者去挖掘寶藏一樣歡喜，生歡喜心後，當依義疏所說的方法去做。

19. 即所謂：「取膨脹不淨相者，正念現前，內攝諸根，心不向外，觀察往返的路，單獨而行。」在有膨脹相的地方，他觀察那裡的岩石、蟻丘、樹、灌木、蔓草，每一種都有它特殊的相及所緣，當他觀察所有的相和所緣後，再觀察膨脹不淨相的特徵，對顏色、性別、形狀、方位、位置、界限、關節、孔隙、凹處、凸處與周圍等相，都能適當的取相，善能憶念，善能確定。

20. 當他適當的取相，憶念和確定後，正念現前，內攝諸根，心不向外，觀察往返的路，不與他人作伴，單獨而行。經行時，作意不淨相而經行；坐時，作意不淨相而打坐。

21. 考察諸相有什麼作用？有什麼益處？考察諸相有不迷惑的作用，有不癡的益處。以十一種法取相有什麼作用？有什麼益處？

以十一種法取相，是爲了使心專注在不淨相上，有使心專注的益處。觀察往來的路有什麼作用？有什麼益處？觀察往來的路是爲了把心放在行走的路上，有給與正路的益處。

22. 他看到不淨相的益處後，作珍寶想，起恭敬心，心生喜愛，置心於所緣境：「依此行道，我將脫離生死」，遠離諸欲，遠離不善法，入住初禪。他證入色界的初禪，住在天上，享有由禪修所得的福報。

23. 如果他爲了調御心而去墓場看屍體，則應鳴鐘集眾同行。如果他去那裡是爲了修習業處，應單獨前往，不捨棄（佛隨念等）根本業處，於此作意。爲了避免塚間的犬等危險，須拿手杖或棍，住於佛隨念等根本業處，正念現前，收攝諸根，第六意根不向外，而是向內。

24. 從寺院出來時當注意觀察：「我是從某個方向，某個門出來的。」走路時當觀察道路「這路是往東方，或往南、西、北方，或往中間的方向。」又「這裡往左轉，這裡往右走，這裡有岩石、蟻丘、樹木、灌木、蔓草」等，在路上應一一確定，往不淨相處行。

25. 不要逆風而行，因逆風則屍體的臭氣撲鼻，使人昏亂，或嘔吐，心生後悔：「爲什麼我要來這屍體處！」所以應避免逆風而行，當順風而行。如果途中有山或深谷、岩石、籬笆、荊棘、流水、池沼，無法順風而行，則用衣角摀住鼻子而行，這是他去的方法。」

（二）、考察四方諸相

26. 去那裡的人不應立刻去看不淨相，應該先確定方位；因爲如果所站的位置，所緣境不明顯，則不適宜工作，所以應該避免在該處；如果站立處，所緣很明顯，心適宜工作，應站在那裡。對於逆風和順風都應避免，站在逆風者爲屍體的臭氣所惱而心散

亂；站在順風者，如果那裡有非人居留，則未免觸怒他們而受惱害，所以應該稍微避開，在不順風處站立。

27. 他應站在離屍體不太遠與太近，不應太靠近頭部或腳站立，若站得過遠，所緣境不明顯；太近則生恐怖。若站在靠近頭部或腳的地方，則所有不淨相無法同樣顯現，所以不能太遠或太近，應在靠近屍體的中間部位站立，以便觀察。

28. 如是站立之人，「在不淨相的周圍有岩石…蔓藤等相」，當依此考察四方諸相。

29. 其考察的方法如下：若在不淨相的周圍看見石頭，應該確定這石頭的高低大小，是棕色或是黑的、白的，是長或圓的。此後應該觀察：「在這個地方，這裡是石頭，這邊是不淨相；這邊是不淨相，這裡是石頭。」

30. 如見蟻丘，亦應確定其高低大小，棕色或黑色、白色，是長的或圓的等。此後應該觀察：「在這個地方是蟻丘，這邊是不淨相。」

31. 如果有樹，他應確定這是阿輸迦（菩提樹）或榕樹，或無花果樹（*kacchaka*），或迦毗他伽樹，及其高低大小，是黑色或白色。此後應該觀察：「在這個地方是這棵樹，這邊是不淨相。」

32. 如見灌木則應確定是醒提（*sindi*），或迦羅曼陀（*karamanda*），或迦那維羅（*kanavira*），或鼓輪達伽（*korandaka*）及其高低大小。此後應該觀察：「在這個地方是這樣的灌木，這邊是不淨相。」

33. 如見蔓藤，應確定這是南瓜或是葫蘆，這是沙麻或黑葛，或臭藤。此後應該觀察：「在這個地方是這種蔓藤，這邊是不淨相；這邊是不淨相，這裡是蔓藤。」

34. 這包括「與相俱，與所緣俱」的意義。再三確定是「與相俱」；「這是石頭，這是不淨相；這是不淨相，這是石頭」，每次這樣成雙結合確定，是「與所緣俱作」。

35. 「與相俱及與所緣俱作」已，其次確定它的自性，即不淨相的自性，不與他共的獨特的膨脹相，即以此自性與作用而確定之義。

（三）、以十一種法取相

如是確定後，當以六法取相，即「以顏色，以相，以形，以方位，以處所，以界限」²。如何取相呢？

36. ①「以顏色」：即禪修者應確定這屍體是黑的或白的，或金黃的膚色。

37. ②「以相」：並非確定其為女相或男相，而是確定這屍體是青年，中年或老年。

38. ③「以形狀」：依膨脹的形狀而確定這是他的頭，這是他的頸，這是手，這是胸膛，這是腹部，這是肚臍，這是腰，這是臀部，這是大腿，這是小腿，這是腳。

39. ④「以方位」：指確定屍體的兩方，臍以下為下方，臍以上為上方；或確定我站在這方，而不淨相在那方。

40. ⑤「以處」：指當確定手在此處，腳在此處，頭在此處，身體的中間部位在此處；或確定我站在此處，而不淨相在彼處。

41. ⑥「以界限」：指確定屍體，下以足底，上以髮頂，橫以皮膚為界，在這界限內充滿屍體的三十二身分，或確定這是他的手，這是足，這是頭，這是身體中間部位的界限。」或取得身體的任何部分，即以彼處為膨脹的界限。

42. 女屍對男子，男屍對女子都是不適宜的。異性的屍體不能生起不淨相，無法成為所緣，而是干擾的緣。如《中部》義疏說：「即

² 以顏色 (vaṇṇato)、以相 (lingato)、以形 (Saṅṭhānato)、以方 (disato)、以處 (okāsato)、以界限 (paricchedato)、《解脫道論》：「以色、以男女、以形、以方、以處、以分別」。

使是腐爛的女人也能奪去男子的心。」所以應對同性的屍體以此六法取相。

43. 若族姓子曾親近過去諸佛，曾修習業處，修行頭陀支，思惟（地水火風）大種，觀察諸行（無常、苦、無我），觀察（緣起的）名色，除有情想，行沙門法，過著持戒的生活，修其所修，得（解脫）種子，具上智，少煩惱，此善男子在屍體處，見其所見，即顯現似相。

44. 如果似相未顯現，當以下列五法取相，似相就會顯現。即再以關節、孔隙、凹處、凸處、周圍³五法取相。

45. ⑦「以關節」：是一百八十關節。在膨脹相上如何確定一百八十關節呢？他應觀察十四個主要的關節，也就是右臂的三個關節，左臂的三個關節，右腳的三個關節，左腳的三個關節，頸關節和腰關節等十四個大關節。

46. ⑧「以孔隙」：觀察手脇之間，足與足間，腹部的中間及耳朵的孔隙。也應觀察睜眼閉眼的狀態，以及開口閉口的狀態。

47. ⑨「以凹處」：他應觀看屍體的凹處，如眼窩、口腔及喉底等，或觀察「我站在低處而屍體在高處」。

48. ⑩「以凸處」：他應確定屍體的高處，如膝、胸或前額等；或確定「我站在高處而屍體在低處」。

49. ⑪「以周圍」：當觀察屍體周圍的一切。在觀察全屍後，哪一處是明顯的，即置心於該處，心念：「膨脹相、膨脹相」。如果尚未顯現，而腹部膨脹之處則為應置心處，心念：「膨脹、膨脹。」

50. 今對「善取彼相」作如是解說：禪修者對屍體當依前述的取

³ 以關節（sandhito）、以孔隙（vivarato）、以凹部（ninnato）、以凸處（thalato）、以周圍（samantato），《解脫道論》：「以節、以穴、以坑、以平地、以平等」。

相法取相，正念現前，專注於屍體，屢屢善於憶念與確定。站在離屍體不太遠不太近的地方，他應睜眼觀看取相，乃至百回千回的觀看。心想「可厭的膨脹相，可厭的膨脹相」，閉眼，專注。

51. 行者當如是一再取相，而至善取。何時為善取？當他睜開眼睛見相，閉眼思相時，都同樣顯現，名為善取。

52. 他如是取相，善取，善憶念，善觀察已，如在塚墓修習，仍不能證入（初禪），他可以回住處，單獨回來。同樣的，在不淨業處上作意，正念專注，內攝諸根，心不向外，如是回到自己的住所。

53. 當他從塚墓回來，在歸途中，應如是觀察：「我是從此路出來的，此路向東走，或向西、南、北走，或向中間走，此處向左轉，此處向右轉，這裡有石頭，這裡有蟻丘，這裡有樹，這裡有灌木，這裡有蔓藤。」

54. 如是觀察歸途，回來後，在經行時，應向不淨相經行，意指應該向不淨相的方向經行。坐禪時亦應朝向不淨相的地方。

55. 如果在那方向有泥塘、深谷，或樹木、籬笆、泥沼等，他不能朝那方向經行，而坐處也不能在那樣的地點，他只能在看不到該處的地方經行和打坐，然而他的心應該向著那個方位。

56. 至於「觀察四方諸相的目的為何」等問題，答：「為了不迷亂」解說如下：如在（夜等）非時，往膨脹相的地方觀察四方諸相，為取相而睜眼觀看時，死屍好像起立，向他撲過來，好像追來等；當他看到恐怖的所緣，心生迷亂，猶如狂人，怖畏昏迷，毛髮豎立。在經中提到的三十八種業處，沒有一種所緣像這樣恐怖。有些人因為不淨業處而失去禪那。何以故？因為這種業處太恐怖。

57. 所以禪修者必須立場穩固，住於正念，應該如是去除怖畏：「死屍絕不會起來追人的，如果屍體旁的石頭或蔓藤能追來，屍體才可能追來；如果石頭或蔓藤不能追來，屍體也不能追來。這

是由自己的想所生，由想所成。今天你的業處顯現了。比丘，不要害怕！」於是除去畏懼而生歡笑，當置心於相。如是得證超勝的境地。故說：「觀察四方諸相是爲了不迷亂」。

58. 成功的以十一種法取相，使心專注於業處。由於他睜開眼睛觀看而取相，由於置心於取相而生起似相；由於置心於似相而成就安止定；在安止定中修習毗婆舍那（觀），而證得阿羅漢。故說：「以十一種法取相，是爲了使心專注在不淨相上」。

（四）、觀察往來的道路

59. 「觀察往來的道路，使心專注於（業處的）正當路線」：意指觀察來回的路線，是爲了給業處正當的路線。

60. 如果這比丘帶著業處前往時，在途中碰到友人問他：「尊師，今天是什麼日子？」或問是哪一天，或提出有關「法」的問題，或問候他時，他不應該認爲自己是修習業處之人而默然走過，他必須說是什麼日子和回答問題。如果他不知道，就說：「我不知道」，並如法的回應他人的問候。雖然這樣做，他新近取得的不淨相會消失，雖然會消失，也應答覆他人所問的問題。若不知所問的答案，當說：「我不知道」；若知道，應簡單的說。回應他人的問候也是必要的；如見作客比丘，則需接待客僧。其他分配的職務，如打掃塔廟、庭院，菩提樹園，布薩堂，食堂、浴室，阿闍黎與戒師、客僧，以及離去比丘所留下的職務等。

61. 《犍度》中提到的職務都應去做。當他作了這些職務後，他新近獲得的不淨相也消失了。雖然他希望「再去取相」，此時屍體已爲非人或野獸所占，所以不能再去塚墓，或不淨相已消失，因爲膨脹相持續一兩天後，已經轉成青瘀等相。在所有業處中，像這樣困難的業處是沒有的。

62. 當失去不淨相時，比丘應在夜間或日間的住處坐下，在坐處結跏趺坐，首先觀察他往來的道路：「我是從這扇門出寺，向某方

向的道路走去，在某處向左轉，某處向右轉，某地有石頭，某處有蟻丘、樹、灌木、蔓藤，我在那條路步行時，在某處看到不淨相。在那裡向那方向站著，如此考察四方諸相，如是取得不淨相後，由某方向從塚墓出來，由這樣的路回來，在此處坐。」

63. 由於他如是觀察，不淨相變得明顯，如在目前，再依照以前所修行的業處行道。所以說：「觀察往來的道路，是爲了給予業處正當路線。」

（五）、安止的規定

64. 有關「見此功德後，作珍寶想，生起恭敬喜愛，置心於所緣中」數句，是說置心於可厭的膨脹相能生起禪那，他應該以禪那爲近因來增長毗婆舍那，便可以看到「誠然依此行道，我將脫離生死」的益處。

65. 譬如一窮人，獲得很名貴的珠寶，便作「我已獲得難得之寶」，起珍寶想，生尊重心，極其愛好，善加保護；比丘亦然，「我已獲得難得的業處，如那窮人的名貴珠寶。因爲修習四界業處者，可取自己的四大；以安般（出入息）爲業處者，可取自己的鼻息；以遍爲業處者，可以作遍而隨意修習，其他的業處也是容易獲得的。膨脹相持續一兩天後，變成青瘀相，「沒有比這更難得的相」，故應作珍寶想，生尊敬心，保護彼相，在夜間或日間的住處，應該把心專注在「可厭的膨脹相」上，專注於相，對相作意。

66. 能這樣做，則似相生起。有關（取相與似相）的不同：「取相」的顯現是可怕的，恐怖的，是讓人害怕的景象；而「似相」則如肢體肥大的人吃飽了睡臥的樣子。

67. 在獲得似相的同時，由於對外在的感官欲望不作意，而得以鎮伏貪欲；由於捨離貪慾，他的瞋恚也捨離了，猶如除去污血，而膿亦除。同樣的，由於勤精進，故捨斷昏沉睡眠；由於不追悔並精勤於寂靜法，故捨斷掉舉惡作。由於獲得殊勝的體驗，所以

對指導行道的導師(佛陀)，對道及道的果沒有疑惑。捨離五蓋時，在似相中，以將心導向所緣為特相的「尋」生起，成為持續固定在所緣的「伺」，獲得殊勝的證悟之緣故喜，由喜心而生輕安，因輕安而生樂，由樂而生定，因樂而成心一境性，五禪支因而生起。

68. 如是與初禪相對應的的(近行)，也在那一剎那生起。此後得證初禪的安止和五種自在，如地遍中所說。

69. 其餘的青瘀等相，也是依同樣的說法：「為取膨脹不淨相的人，住於正念，單獨前往」，從開始出發，前往取相等都依照前述的方法，應知在什麼地方替代「膨脹」等字，如「為取青瘀不淨相的人…」，「為取膿爛不淨相的人…。」其次解說他們的不同處：

70. (二)(青瘀相)對青瘀相應持續作意：「可厭的青瘀相，可厭的青瘀相」。「取相」顯現為有斑點的色，而「似相」則顯現為青瘀色。

71. (三)(膿爛相)對膿爛相應持續作意：「可厭的膿爛相，可厭的膿爛相」。此處的「取相」好像膿的流出，而「似相」則是靜止不動的。

72. (四)(斷壞相)在戰場或盜賊盤踞的森林裡，或國王令斬盜賊的塚墓間，或獅子、老虎噬人的叢林可得斷壞相。若去這樣的地方，如果能一眼看到落在不同處的斷壞相，這最好；如果不能看到，不應用手去觸摸，因為用手去觸摸會太熟悉斷壞相，應該令寺裡的淨人或沙彌或其他人，把不同處的斷壞相聚集在一處。如果找不到人去做，則自己用手杖或棍子把斷壞相堆放一處排列，中間相隔一指寬的距離。這樣放好之後，即持續作意：「可厭的斷壞相，可厭的斷壞相」。此處的「取相」是顯現中間斬斷似的，而「似相」則顯現全部。

73. (五)(食殘相)：於食殘相持續作意：「可厭的食殘相，可厭

的食殘相。」此處「取相」好像此處他處被啃嚙的樣子，而「似相」則顯現全部。

74. (六)(散亂相)散亂相即用斷壞相中所說的方法，使他人或自己把散亂相排成一指寬的距離，然後持續作意：「可厭的散亂相，可厭的散亂相」。此處「取相」所顯現的通常是明顯的間隔，而「似相」則顯現全部。

75. (七)(斬斫離散相)斬斫離散相也能在斷壞相中所說的地方獲得，到了該處後，如前面所說的方法，使他人或自己把他們排列成一指寬的間隔，然後持續作意：「可厭的斬斫離散相，可厭的斬斫離散相。」此處「取相」顯現出被斬斫的傷口，而「似相」則全部顯現。

76. (八)(血塗相)在戰場等處的受傷者，手足被斬的傷口或瘡疤破裂流血時可獲得血塗相。看見血塗相後，即持續作意：「可厭的血塗相，可厭的血塗相。」此處「取相」顯現像風飄紅旗搖動的相狀，而「似相」則是靜止的。

77. (九)(蟲聚相)蟲聚相指過了兩三天後，臭屍的九個瘡口⁴湧出蛆蟲，也可在狗、豺狼、人、黃牛、水牛、象、馬、蟒蛇的屍體上發現蛆蟲像一堆米飯似的。對任何一種持續作意：「可厭的蟲聚相，可厭的蟲聚相。」猶如池塘中象的屍體對小乞食者帝須長老現起此相一樣。此處「取相」好像會動搖，而「似相」是靜止的，像一團煮熟的米飯。

78. (十)(骸骨相)骸骨相是依照「如果看見拋棄在墳墓血肉筋骨相連的屍體」等種種說法。他依前面所說的方法，從住處出來，前往目的地，觀察周圍的石頭等諸相與所緣，而念：「這骸骨」並觀察其自性，依色等十一種行相取相。(1)如於色中見白色者，

⁴九個瘡口 (nava vaṇamukhāni) 兩眼、兩耳、兩鼻孔、口、大小便道。

則不會現起（厭惡相），因為摻了白遍，應該以厭惡心觀看骸骨。

79. (2) 此處的相是指手等，故應觀察手、足、頭、腹、臂、腰、大腿、小腿等相。(3) 必須觀察長短、方圓、大小等形狀。(4) 觀察方位和(5) 處所已如前說。(6) 觀察骸骨周圍的界限，無論哪個骸骨最明顯，即取以為相，直到證入安止定。(7)、(8) 當觀察每一根骸骨的凹處及凸處；其所立之處亦當觀察：「我在低處，骸骨在高處；或我在高處，骸骨在低處。」(9) 其次當觀察兩骨銜接處的關節。(10) 觀察骨與骨間的孔隙。(11) 以他的智觀察一切處後，當知「此處是這樣的骨」，如是觀察周圍。此時，若「相」不能顯現，則應置心在額骨上。正如在骸骨相所用的十一法取相；以前的蟲聚相等亦如是觀察。

80. 以骸骨為業處，無論是全身的骸骨或一根骨頭都能成就。所以無論是哪一部位的骸骨，應當以十一法取相，並持續作意：「可厭的骸骨相，可厭的骸骨相」。此處的「取相」和「似相」是相同的，這對單一的骸骨而言是對的；若是連接的骸骨，在「取相」中是有孔隙的，而在「似相」則顯現全部。「取相」即使是一根骸骨也令人恐懼害怕，而「似相」則因為入近行定而生喜悅。

81. 在義疏中所說的（取相和似相一樣），我們可以個別說的。如在義疏中說「在四梵住及十不淨中沒有似相，在四梵住中破除界限為相；在十不淨中，沒有任何念頭，見到可厭之物時，相生起。」接著又說「這是取相和似相兩種相」，「取相」顯現各種恐怖之相。經過思考後，發現這種說法是對的。此外，摩訶帝須長老由於看見齒骨，而顯現女子的全身為骨聚的故事可以證明。

◎綜論十不淨

82. 具有千眼的帝釋稱讚十力者（佛陀）的說法，十不淨是禪那之因。已知道他們的修習法，應進一步了知如何修習。

83. 以十不淨中的任何一種證得禪那的人，因為鎮伏貪慾，如離欲者（阿羅漢）沒有貪欲。雖然已說明各種不淨的種類，也應知（1）依屍體的自性轉變的區別（2）依貪行者的區別。

84. （1）當屍體變成令人厭惡的狀態時，即轉變為膨脹相的自性，或青瘀等自性。如果能獲得厭惡相，當取相如「令人厭惡的膨脹相，令人厭惡的青瘀相」，如是取不淨相，故知依屍體的（不淨）自性轉變，而有十種不淨。

85. （2）依貪行者的區別說，由於膨脹相顯出屍體的敗壞形，所以適合貪戀外形的人；由於青瘀相顯示屍體壞的皮膚，所以適合貪戀膚色的人；由於膿爛相顯出色身的惡臭，故適合貪聞身上有香水等身香的人；由於斷壞相顯示屍體中的孔隙，故適合貪戀身體堅實的人；由於食殘相顯示身體豐滿的部分的消失，故適合貪戀乳房的人；由於散亂相顯示肢體的散亂，故適合貪戀肢體優美的人；由於斬斫離散相顯示整個身體的破壞變易，故適合貪戀身體完整的人；由於血塗相顯示血跡斑斑令人厭惡的狀態，故適合喜歡打扮成美麗優雅的人；由於蟲聚相顯示身體中無數的蛆蟲，故適合貪執身體為我所有的人；由於骸骨相顯示身體中令人厭惡的骨頭，故適合貪圖牙齒美好的人。如是依照貪行者的區別，而說十種不淨。

86. 十種不淨，猶如在水流湍急的河中，藉著舵可以使船隻平穩，若沒有舵，想使船平穩航行是不可能的；同樣的，由於專注於所緣的力量弱，由於「尋」的力量使心專一；若無尋，想使心專一是不可能的；所以觀十不淨相只能入初禪，不能入第二禪和其他禪那（第二禪等無尋故）。

87. 對厭惡的所緣如何生喜悅？

在令人厭惡的不淨所緣中，由於他看到「依此行道，我將脫離生死」的益處，透過捨離五蓋，所以能生起喜悅。就像清除垃

圾的人，雖在垃圾堆中工作，因為看到「我將獲得更多傭金」的好處，也生歡喜心；又如嚴重病苦的人，雖然給他催吐劑和瀉藥，也歡喜接受。

88. 雖然有十種不淨，而其特相只有一種。十種不淨相以不淨，惡臭，令人作嘔，令人厭惡為其特相。這種不淨相不只依屍體而起，活的人也可生起不淨相，如住在支提山的摩訶帝須長老看見齒骨，又如僧護長老的侍者沙彌看見坐在象背上的國王一樣，活人的身體和死屍同樣不淨，只是活人的身體被外在的裝飾給遮蔽，看不到它的不淨罷了。

89. 這個身體有三百多根的骨頭，由一百八十個關節把骨頭銜接起來，有九百腱附上九百塊的肉，由濕的內皮所包，外面是一層表皮，有無數的大小孔隙，像油壺一樣不斷的流出不淨，是蠕蟲的寄生處，疾病的住處，苦的根源。九個瘡口如潰爛的老膿疱一樣，常流不淨，即：兩眼出眼淚，兩耳孔出耳垢，兩鼻孔出鼻涕，口出食物津液痰血，兩個低下出口出大小便，九萬九千毛孔出不淨的汗水，為蒼蠅所纏繞。假使他不用齒木刷牙，不洗臉，不塗頭油，不沐浴穿衣等，或蓬頭散髮的從村至村的遊方，即使是國王也與清除垃圾者、旃陀羅沒有什麼不同，同樣令人厭惡。國王與旃陀羅的身體，其不淨，惡臭，令人厭惡是一樣的。

90. 然而用齒木清除齒垢，或洗臉等，用衣服遮蔽私處，身上擦上各種顏色的塗料，飾以花等各種裝飾品，然後執為「我」或「我的」，所以男子喜愛女人，女人喜愛男人。由於身體被外在的裝飾所遮蔽，所以不知道身體的真實相，不淨相。依究竟義來說，實無值得喜愛之處。

91. 的確，不論髮、毛、爪、齒、唾、涕、大小便等，若從身體落下之後，叫人用手去碰一下也不願意，認為那是令人厭惡的。其實留在身體的部分和落在外面的同樣令人厭惡，只因被無明的

黑暗所籠罩，心生貪染，視身體為可意的，可愛的，恆常的，令人愉快的，是自我。這樣執取身體的人，就像昏昧的老豺狼一樣，在森林裡看到尚未落下花朵的甄叔迦樹（kimsuka），心生渴望，以為「這是肉塊」。

92. 所以說：就像林中的野干（豺狼），看見開花的甄叔迦樹，牠想：「我找到了肉樹」，急忙向前奔跳，貪婪的野干，品嚐落花，執著說：「這地上的不是肉，掛在樹上的才是。」

有智慧的人不只視掉落的部分為不淨，留在身上的也同樣不淨。昏昧的愚人執此身為美淨，由此作惡，苦惱不得解脫。所以有智慧的人，在死人或活人身上，除去美淨想，看見身體的污穢不淨。

93. 所以說：此身像糞一樣臭，像屍體一樣不淨，為愚夫所喜愛，為智者所棄。這臭穢之身以濕皮囊包裹著，是有九孔的大腫瘤，常有不淨流出，到處污染空氣。若把身體內部翻到外面來，就要拿棍子來驅趕烏鴉和犬。

94. 是故有德的比丘當取相，無論在活人或死人身上看到不淨相，即取該相作為業處，直到入安止定為止。

為諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論定的修習中完成第六品，定名為〈不淨業處的解釋〉。

第七：說六隨念品

◎十隨念的語義

1. 在解說不淨業處後，再舉十隨念。念(sati)是隨念(anussati)，因一再起念故為「隨念」；又在應該發生的地方發生，由正信出家的族姓子隨順而念為「隨念」。

(1) 所生起的與佛有關的隨念為「佛隨念」，指以佛的特質(聖德)為所緣。(2) 所生起的與法有關的隨念為「法隨念」，指以「善說」等法的特質為所緣。(3) 所生起的與僧伽有關的隨念為「僧隨念」，指以「善行道」等僧伽的特質為所緣。(4) 所生起的與戒有關的隨念為「戒隨念」，以「不毀壞」等戒德為所緣。(5) 所生起的與施捨有關的隨念為「捨隨念」，以施捨等特質為所緣。(6) 所生起的與天人有關的隨念為「天隨念」，以天人為證，以自己的信等特質為所緣。(7) 所生起的與死有關的隨念為「死隨念」，以斷絕命根為所緣。(8) 憶「念」髮等色身的三十二身分為「身至念」。「身至」加「念」應讀短音的「身至念」(kāyagatasati)，但此處不讀短音而讀長音的「身至念」(Kāyagatāsati)¹；以髮等身體的相為所緣。(9) 所生起的念與安般(出入息)有關的為「安般念」；以出入息相為所緣。(10) 所生起的與寂止有關的念為「寂止念」²，以一切苦的止息為所緣。

¹ 身至念：短音的身至念為 Kāyagatasati，長音的身至念為 Kāyagatāsati。

² 佛隨念 (Buddhānussati)、法隨念 (Dhammānussati)、僧隨念 (Saṅghānussati)、戒隨念 (Sīlānussati)、捨隨念 (Cāgānussati)、天隨念 (Devatānussati)、死隨念 (Marānussati)、身至念 (Kāyagatāsati)、安般念 (Ānāpānasati)、寂止隨念 (Upasamānussati)。《解脫道論》為：念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念死、念身、念安、念寂寂。

一、佛隨念

2. 具足正信的禪修者，在十隨念中，欲修習佛隨念，應在適當的住所，獨居靜處禪修³（修習佛隨念）：「彼世尊即是阿羅漢，等正覺者，明行具足者，善逝，世間解，無上調御者，天人師，佛，世尊。」

3. 他應如是憶念佛陀的功德：「彼世尊是阿羅漢，是等正覺者…是世尊。」次說佛陀有種種名號的原由：

（一）、阿羅漢

4. 此處，先憶念世尊為阿羅漢，其原因如下：(1) 遠離故，(2) 破賊故，(3) 破輪輻故，(4) 應受資具等故，(5) 無秘密之惡故。

5. (1) 佛陀已斷除一切煩惱，由於（修行）道而斷除所有的煩惱和習氣，「遠離故」為阿羅漢。沒有煩惱稱佛陀為遠離者；沒有過惡，稱我主（Nātha）⁴為阿羅漢。

6. (2) 以「道」破煩惱賊，「破賊故」為阿羅漢。我主以般若劍破除貪、嗔、癡等煩惱賊，所以稱為阿羅漢。

7. (3) 以無明與有愛做成的轂，由福行等做成的輻，老與死為輞，以諸漏製成的軸，連接三有的車，這無始以來輪迴的車輪，世尊在菩提樹下，以精進的兩足，穩固的站在戒地上；以信為手，揮動智慧的斧，摧破一切業和所有的輻，以「破輻故」為阿羅漢。

8. 「生死輪迴」即是無始以來的輪迴，因為無明是根本，故稱之為轂，老死是終止故為輞；其餘十法以無明為根本，以老死為終點，故稱為輻。

◎說十二支

9. 對苦等四聖諦無所知為無明。欲界的無明為欲界諸行的緣，色界的無明為色界諸行的緣，無色界的無明為無色界諸行的緣。

³ D.I,49；II,93；III,5；A.I,207；III,285.《雜阿含》931經，T.2, P.237c.

⁴ 「主」（Nātha）即佛。

10. 欲界諸行爲欲界「結生識」的緣；色界、無色界諸行，爲色界、無色界結生識的緣。
11. 欲界的結生識爲欲界名色的緣；色界亦然；無色界的結生識，是無色界的名（nāma）法的緣。
12. 欲界的名色爲欲界六入的緣，色界的名色爲色界（眼耳意）三入的緣，無色界的名法爲無色界（意）一入的緣。
13. 欲界的六入爲欲界六種觸的緣，色界的三入爲色界（眼耳意）三觸的緣，無色界的意（心）入爲無色界一種觸的緣。
14. 欲界的六觸爲欲界六受的緣，色界的三觸爲色界三受的緣，無色界的一觸爲無色界一受的緣。
15. 欲界的六受爲欲界六種貪愛的緣，色界的三受爲三種貪愛的緣，無色界的一受爲無色界一種貪愛的緣，各種貪愛爲各種取的緣，而「取」等爲「有」等的緣。何以故？
16. 茲有人想：「我要享受諸欲」，他以「欲取」爲緣，身行惡，口行惡，意行惡，惡行成就便生惡趣。他往生的因的業爲「業有」，由業而生的五蘊爲「生有」。五蘊的生起爲生，五蘊的成熟爲老，五蘊的消失爲死。
17. 另一人想：「我要享受天福」，同樣的，（以身語意）行諸善行，由於善行成就得生（六欲）天。他往生的因的業爲「業有」，餘者如前述。
18. 又有一人想：「我要享受梵天之福」，他以「欲取」爲緣，修習慈、悲、喜、捨，由於禪修成就便生梵天。他往生的因的業爲「業有」，餘者如前述。
19. 另有一人想：「我要享受無色界之福」，於是修習空無邊處等無色定，修習圓滿，得生彼處。他往生的因的業爲業有，由業而生的四蘊爲「生有」。四蘊的生起爲生，四蘊的成熟爲老，四蘊的消失爲死。其餘諸根的取（見取，戒禁取，我語取）也以同樣的

方式解說。

20. (法住智)⁵ 「無明是因，諸行使其生起，把握這兩者的因與生起的緣的慧是「法住智」。過去世和未來世以無明爲因，「諸行」使其生起，把握這兩者的因與生起的慧是「法住智」。其餘各句應以同樣的方法解說。

21. (四類) 在十二支中，無明與諸行是一類；識、名色、六入、觸與受是一類；貪愛、取與「有」是一類；生與老死爲一類。前一類爲過去世，中間二類爲現在，生與老死是未來。

(三世二十行相) 在十二支中，當你提到無明與諸行時，也包括貪愛、取、有三支，所以這五法是過去的業轉 (the round of kamma)；識、名色、六入、觸、受等五法是現在的「異熟轉」。當你提到貪愛、取、有時，也包括無明與諸行，這五法是現在的業轉；生與老死一句表示識 (名色、六入、觸、受) 等，這五法爲未來的異熟轉。這是依十二支而成爲二十種。

(三連接) 十二支中的諸行與識之間是一種連接，受與貪愛之間是一個連接，有與生之間是一種連接。

22. 世尊對⁶這四類，三世，二十行相，以及三連接的緣起，都能知能見，能了悟。智是知的意思，慧是理解的意思。所以說：「觀察因緣的慧爲法住智」。世尊以法住智如實知十二支法，於彼等厭離離欲，解脫，破除上述的輪迴車輪的輻。所以：「破除生死輪迴之輻」爲阿羅漢。我們的世間主以智慧劍，摧破生死輪迴之輪的輻，所以稱爲阿羅漢。

23. (4) 因爲他是最值得供養的人，值得受用衣服等資具及接受禮敬，所以當世尊出世時，有威德的天人不願在他處供養，如梵

⁵ 引文見 Pts.I,50。

⁶ 引文依 Pts.I,52。

天娑婆主曾以量如須彌山的寶冠供養世尊，又如頻毗娑羅王、憍薩羅王⁷等天與人也盡力供養。在世尊般涅槃後，阿育王花費九十六萬俱胝的財產，在閻浮提造了八萬四千塔寺，其他的供養就不用說了。所以說「值得受用資具等」故稱為阿羅漢。世間主值得接受所有資具和禮敬，阿羅漢在這世間的名與勝利者（世尊），名實才相副。

24. (5) 猶如世上自以為聰明的愚者，深怕有壞名聲而秘密作惡，世尊決不做這樣的事，「不秘密行惡」故稱為阿羅漢。無秘密惡業可說，因無秘密，故稱為阿羅漢。

25. 綜合的說：因為遠離諸惡的聖者牟尼，殺了一切煩惱賊，摧破生死輪迴之輪的輻，應受資具等供養，又無秘密的惡行，所以稱為阿羅漢。

（二）、等正覺者⁸

26. 佛陀自己證悟一切法，故稱「等正覺者」，亦即他是一切法的正覺者。應該通達的法，他已通達；應該遍知的法（四聖諦），已遍知；應斷除的法（集），已斷除；應證悟的法（滅），已證得；應修的法（道），已修習。所以說：應知的我已知，應修的我已修，應斷的我已斷，婆羅門啊！所以我是覺者。⁹

27. 此外，他自己證悟一切法，即眼是苦諦，由於苦的因而生起貪愛為集諦，（苦與集）兩者不存在為滅諦，知滅而去行道為道諦。耳、鼻、舌、身、意（內六處）亦復如是。

28. 如是對色等（外）六處，眼識等六識，眼觸等六觸，眼觸等所生的六受，色想等六想，色思等六思，色愛等六種貪愛，色

⁷ 頻毗娑羅（Bimbisāra）是摩竭陀國王，憍薩羅王（Kosala-rājā）指波斯匿（Pasenadi）王。

⁸ 「等正覺者」（Sammāsambuddha），《解脫道論》：「正遍覺」。

⁹ Sn.V,558,Thag.V,828.

尋等六尋，色伺等六伺，色蘊等五蘊，十遍，十隨念，膨脹想等十不淨想，髮等三十二身分，十二處，十八界，「欲有」等九有¹⁰，初禪等四禪，修習慈心等四無量心，四無色定，逆觀老死等十二緣起支，順觀無明等緣起支，也以同樣的方法解說。

29. 此處舉一句來說明：「老死是苦諦，生爲集諦，出離這兩者爲滅諦，知滅而行道爲道諦。」如是由自己證悟，逐漸證悟，完全證悟一切法。故說：「由自己證悟一切法爲等正覺者」。

（三）、明行具足者¹¹

30. 因爲明與行具足，故爲明行具足者。此處的「明」指三明或八明。三明如《怖駭經》¹²所說；八明如《阿摩晝經》¹³所說的：觀智和意所成神變，加上六神通爲八明。

31. 「行」：共有十五法，指戒律儀，守護根門，飲食知量，努力覺知，具足（信、慚、愧、多聞、精進、念、慧）七種善法和色界的四種禪那。依此十五種法行，聖弟子行於不死的方向，故稱爲「行」。即所謂：「摩訶男（Mahānāma），茲有聖弟子具戒」等，一切如在《中部》中分五十經¹⁴中所說。世尊具足明與行，故爲「明行具足者」。

32. 世尊具足「明」，一切智圓滿；由於具足「行」，世尊大悲圓

¹⁰ 九有（navabhavā）是欲有、色有、無色有，想有，無想有，非想非非想有，一蘊有，四蘊有，五蘊有。

¹¹ 明行具足者（Vijjācaraṇa-Sampanna）《解脫道論》：「明行足」。

¹² 《怖駭經》（Bhayabherava-Sutta）M.I, 22f。南傳《中部》經典第四經，相當於《增一阿含》卷二十三，第一經。

¹³ 《阿摩晝經》（Ambaṭṭha-Sutta）D.I, 100。南傳《長部》經典第三經，相當於漢譯《長阿含》第二十《阿摩晝經》。

¹⁴ 中分五十（Majjhima-pañṇāsaka）M.I, 354，即《中部》五十三《有學經》（Sekha-Sutta）。

滿。世尊以一切智得知所有眾生的善與惡（不利），世尊以大悲使眾生避免惡，告誡眾生去做有利之事。因為世尊是明行具足者，所以他的弟子能行正道，而不像那些沒有明行者的弟子們所作的苦行等不善行。

（四）、善逝

33. 稱為善逝(sugata)乃因：(1) 善淨行故，(2) 善妙處行故，(3) 正行故，(4) 正語故，所以稱為「善逝」。(1)「行」亦名「逝」，是說世尊的行是善是淨，沒有污點。是什麼行呢？是聖道。世尊以此聖道向安穩的方所，沒有執著的「行」，由於「善淨行，故為善逝。」(2) 善妙處行：即向不死的涅槃中行。「善妙處行，故為善逝」。

34. (3) 由於各種正行，已經斷除煩惱不再生起是為正行。如《大義疏》所說：「須陀洹道所斷的煩惱不會再生起，故為善逝。…阿羅漢道所斷的煩惱不會再生起，故為善逝」。或謂：自從在燃燈佛的足下授記以來，直到在菩提座上成正覺，圓滿三十波羅蜜¹⁵和正行，致力於整個世間的福祉與安樂，不作常見，斷見，縱欲和苦行等極端的行為，故為正行。由於正行，故為善逝。

35. 佛陀是說正語者，即在適當的場合說適當的話，「以正語，故為善逝」。有經¹⁶為證：「如來知道這樣的話是不真實，沒有利益的，且為他人所不喜，不受歡迎，如來不說那樣的話。如來知道這樣的話是真實的，卻無利益，且為他人所不喜，不受歡迎，如來也不說這樣的話。如來知道這是真實而有利益的話，但為他人所不喜，不受歡迎，如來知道時節因緣成熟時，才說那樣的話。

¹⁵ 三十波羅蜜 (tiṃsapārami)：即十波羅蜜，十近波羅蜜 (upapārami))，十第一義波羅蜜 (paramatthapārami)。

¹⁶ M.I,395.

如來知道那些不真實，無利益的話，但為他人所喜所歡迎，如來也不說那樣的話。又如來知道那些是真實的，但無利益，然為他人所喜所歡迎，如來也不說那樣的話。如來知道那些是真實的，是有利益的，又為他人所喜所歡迎，如來知道那是適當的時候，才說那樣的話。」如此「正語故為善逝」。

（五）、世間解（Knower of Worlds）

36. 完全了解世間故為「世間解」。即世尊依自性，依起因，依滅，依滅的方法而了解世間。即所謂¹⁷：「賢者，我絕不說藉著旅行而能知能見，能到達世界的邊際，沒有生、老、死，沒有再生的地方。我也不說：不能到達世間的邊際、苦痛的盡頭。賢者，我宣說在這有想，有意識，長僅一尋的身體內的世間，與世間（苦）的起因，世間（苦）的滅，以及導致世間（苦）滅之道。

絕非旅行可到達世間的終點，亦不可能解脫痛苦。

直到聖者——世間解，修梵行者到了世間的終點，

寂靜者既然知道世間（苦）的盡頭，

不再希求此世間、他世間。

37. 此外，有三世間：即諸行世間，有情世間，空間世間。其中¹⁸：「一世間即一切有情依食而住」的地方，為「諸行世間」。又說¹⁹「世間常住或非常住」為「有情世間」。又說：「日月運行，光明所照的地方，超過一千倍的世間，是你的威力所及」²⁰，是為「空間世間」。世尊徹底了解這三種世間。

38. （1）（諸行世間）《無礙解道》²¹提到：「一世間，一切有情

¹⁷ S.I,61；A.II,48.

¹⁸ A.V,50,55.

¹⁹ M.I,427.

²⁰ M.I,328；A.I,227.

²¹ Pts.I,122.

依食而住；二世間，指名與色；三世間，指三種受；四世間，是四食；五世間，是五取蘊；六世間，是內六處。七世間，是七識住；八世間，是八世間法；九世間，是九有情居；十世間，是十處；十二世間，是十二處；十八世間，是十八界。」世尊完全了解這些「諸行世間」。

39. (2) (有情世間) 佛陀知道一切有情的習性、意欲，知其隨眠，知其性情，知其天分、勝解，並知有情的少垢，多垢，利根，鈍根，有善行或有惡行，易教化或難教化，有證悟的能力或無證悟的能力，佛陀對「有情世間」完全了解。

40. (3) (空間世間) 空間世間和有情世間一樣。因此，一世界的縱橫各有一百二十萬三千四百五十由旬 (nahutas)，其周圍則為三百六十萬又一萬三百五十由旬。

41. 其中，大地的厚度有二十四萬由旬。支持大地的水，安立在風中的水，有四十八萬由旬的深度。水的支持者——上升於虛空的風，有九十六萬由旬。這是世界的範圍。

42. 在此世間，最高的山是須彌盧 (Sineru)，深入大海的部份與超出水面相同，各有八萬四千由旬。在須彌盧的外圍，有七重大山，即踰健達羅，伊沙羅，竭地洛迦，蘇達捨那，尼民達羅，毗那怛迦，顏濕羯拿，²²它們的深度和高度依須彌盧的高度次第減半降低下來。天上有種種寶物莊嚴，為四大天王的住所，又棲息著諸天與夜叉。雪山高五百由旬，縱橫三千由旬，有八萬四千山峰。有一株稱為奈迦 (Nāga) 的閻浮樹，它的軀幹周圍十五由旬，高五十由旬，伸展的直徑和高度同為一百由旬；閻浮洲即因

²² 踰健達羅 (Yugandhara, 持雙山)，伊沙羅 (Īsadhara, 持軸山)，竭地洛迦 (Karavika, 郭公山)，蘇達捨那 (Sudassana, 善見山)，尼民達羅 (Nemindhara, 持邊山)，毗那怛迦 (Vinataka, 象鼻山)，顏濕羯拿 (Assakaṇṇa, 馬耳山)。

此巨大的樹而得名。

43. 和閻浮樹一樣大的樹有阿修羅的基脫羅巴答利樹 (Citrapataliya)，迦樓羅 (Garula) 的勝跋利樹，西牛貨洲的迦藤跋樹 (Kadamba)，北俱盧洲的劫波樹 (Kappa)，東勝身洲的西利娑樹 (Sirisa)，三十三天 (忉利天) 的巴利卻答迦樹 (Paricchattaka)。所以古人說：巴答利樹，勝跋利樹，閻浮樹，諸天的巴利卻答迦樹，迦藤跋樹，劫波樹，以及第七的西利娑樹。

44. 輪圍山圍繞全世界，深入海底與超出水面者相同，各有八萬二千由旬。在世界中的月輪，四十九由旬，日輪五十由旬。三十三天一萬由旬；阿修羅天，阿鼻大地獄和閻浮洲一樣大。西俱耶尼洲七千由旬，東毗提訶洲也一樣大。北俱盧洲八千由旬。每一大洲各有五百小島圍繞著，這構成一世界。在世界與世界的中間是地獄。有無限的輪圍山，無限的世界，世尊以無限的智慧都能了解通達。

45. 因為佛陀完全了解空間世界，以「遍知世間，為世間解」。

(六)、無上調御者 (anuttara purisadamma-sārathī)

46. 沒有人的德行超過佛陀，沒有人能與之相比，所以稱為「無上」(anuttara)。佛陀的戒德為世間最勝，而定、慧、解脫及解脫知見亦然；也就是說，他的戒德是無與倫比的，無相等者，是無雙的，…解脫知見亦然。即所謂²³：「我實不見於天界，魔界，梵天，沙門，婆羅門…有人的戒德比我的更圓滿。」在《最上信樂經》²⁴提到：²⁵「我實無有師，世間無有與我等倫者」等偈頌有詳

²³ S.I,139.《雜阿含》1188經，T.2, P.322a。

²⁴ 《最上信樂經》(Aggappasāda-Sutta) A.II,34. 與《增一阿含》卷十二，T.2, P.601c 相同。

²⁵ M.I,171；Vin.I,8.

細的解說。

47. 他調御應被調御者故爲「調御丈夫」，調御即調伏的意思。此處，應調御者指雄的動物、男性及非人類的陽性，這些是未調御而應被調御者（*purisadamma*）。雄的畜牲，指世尊曾調伏阿鉢羅（*Apalala*，無苗）龍王²⁶，周羅達羅（*Culodara*，小腹）龍王，摩訶達羅（*Mahodara*，大腹）龍王，阿伽西柯（*Aggisikha*，火焰）龍王，陀摩西柯（*Dhūmasikha*，烟焰）龍王，阿羅梵樓（*Aravala*）龍王²⁷和達那波羅（*Dhanapālaka*，財護）象²⁸等畜牲，使他們無煩惱毒，並皈依，住戒。所調伏的男性指薩遮（*Saccaka*）尼乾之子²⁹，庵跋吒（*Ambatṭha*）學童³⁰，波伽羅娑帝（*Pokkharasāti*）³¹，沙那滕達（*Soṇadaṇḍa*，種德婆羅門）³²，俱答滕答（*Kūṭadanta*）³³等人類。所調伏的非人有阿羅婆迦（*Ālavaka*）夜叉，蘇吉羅曼（*Suciloma*，針毛）夜叉，客勒羅曼（*Kharaloma*，粗毛）夜叉³⁴，帝釋天王³⁵等非人，佛陀以種種方便調伏此等眾生。下列的經文亦可引用於此處：³⁶「柯施（*Kesi*），有時我溫柔的調伏彼等，有時剛強的調伏彼等，有時亦剛亦柔的調伏彼等。」

48. 此外，世尊進一步調御那些已經被調御的人，世尊爲那些

²⁶ Divyā.248, 385; Mhv.30,84.

²⁷ Mhb.V,113.

²⁸ Vin.II,194f; cf.Jāt.I,66; Mil.207,349,410.

²⁹ M.I,227f.

³⁰ D.I,87f.

³¹ Ibid.109f; Sn.III,9.

³² D.I,111f.

³³ Ibid.127f.

³⁴ S.I,213,207; Sn.I,10; II,5.

³⁵ D.II,263f.

³⁶ A.II,112.《雜阿含》923經，T.2, P.234c.

持戒清淨的人等宣說初禪等；也對須陀洹（預流者）等宣說更高的道。世尊在個別的場合調御那些被調伏的男子，使他們不執著的前往八方，所以稱爲「無上調御者」。下列經文³⁷可在此處引用：「諸比丘，當調御的象，由調象師調御可走一方。」

（七）、天人師

49. 世尊適當的教導現世，來世及第一義諦，故稱爲「師」。此外，根據《義釋》（*Niddesa*）師解釋爲：如「商隊」故爲「師」。世尊如商隊的首領，引導商隊度過沙漠，度過盜賊出沒的荒野，度過野獸出沒的荒野，度過沒有糧食飲水的荒野，如是使商隊度過種種艱難困苦，到達安穩的地方，所以世尊如商隊之主，令諸有情度過苦難，度過生死輪迴的荒野。

50. 「天人」即天與人，指最殊勝的諸天及最有才能的人；而世尊也能教誨畜牲，故爲師。這些畜牲藉著聽聞世尊說法，爲成就道果的近因，由於這有力的因緣成就，在第二生或第三生便能證得道果。

51. 例如蛙(*maṇḍuka*)天子³⁸等。據說：世尊在伽伽羅(*Gaggara*)池畔爲瞻波(*Campā*)市的居民說法時，有一隻青蛙正在聽取世尊的聲相，不料一位牧牛人無意中把他的杖放在青蛙的頭上，倚杖而立。青蛙在那時命終，以聞法功德立刻生在三十三天中十二由旬寬的黃金宮中。他發現自己在那裡，好像從夢中醒來，看見一群天女圍繞著自己，說道：「我也生到這裡嗎？我做了什麼善業呢？」當他尋找原因時，發現除了聽取世尊的聲相以外，沒有別的善業。他立刻與他的天人同來世尊處，以頭禮足。世尊知而問道：「是誰以可讚頌的光輝，帶著優美的顏色，照耀諸方所，來禮

³⁷ M.III,222.

³⁸ Vv.49；Vv.A.209.

我的兩足？」(答)：「我的前生是水棲動物的青蛙，聽你說法時，被牧牛人的杖給殺了。」世尊對他說法後，有八萬四千生靈獲得法現觀。蛙天子亦得須陀洹果，微笑而去。

(八)、佛

52. 世尊的解脫智覺知一切所應知的，故稱爲「佛」(覺者)。或以自己覺悟四諦，亦令其他有情覺悟(bodhesi)，因此稱之爲佛。《義釋》³⁹如此解釋：「他是真理的覺知者，因此稱爲覺者(佛)；他是使人覺悟者，故稱爲覺者(佛)。」這種說法與《無礙解道》⁴⁰相同。

(九)、世尊

53. 世尊，指值得尊敬、敬重。佛陀的德行在一切眾生之上，所以古人說：「世尊，是說他最勝；世尊，是說他最上，是值得尊敬者，故稱他爲世尊。」

54. 或有四種名：即依位，依特相，依原因，隨意立名。「隨意起」，是說依世間當時的用法而隨意立名。依位(a period of life)立名的如犢子，應調御的牛、耕牛，此等是依位立名。依特相立名的如有杖的，有傘的，有頭髻，有冠的(孔雀)，有手的，諸如此類是依特相立名。依原因(特殊成就)立名的如：三明者(tevijjā)，六通者(chalabhiññā)，諸如此類是依特殊成就立名。隨意立名的如：非常幸運的人，多財者等，並未涉及字義而立名，這是隨意立名。

55. 世尊是依原因(特殊成就)立名的，所以說此名不是摩訶摩耶夫人，不是淨飯大王，不是八萬族人所取，也不是帝釋、兜率

³⁹ Nidd.457.

⁴⁰ cf.Pts.I,174.

天等殊勝諸天所取。法將（舍利弗）曾說⁴¹：「世尊此名不是母親取的…是究竟解脫後獲得的，此乃諸佛世尊在菩提樹下證得一切知智時，所獲得的名稱。」

56. 世尊是依其功德立名，為說明其功德而說此偈頌：

具足祥瑞，受用適當的住所與法寶，
具諸功德分，分別種種道果，破除煩惱，
值得尊重，具足吉祥，修習種種法(suddhivittano)，
到達有((bhavantago))的盡頭，故稱為世尊。
以上各句的意義，當以《義釋》⁴²中所說來解釋。

57. 此處以其他的方法來說明：

具足祥瑞吉祥之德；破除(貪瞋痴與一切惡法)
吉祥相應(成就百福特相的色身)；分別(諸法)；
具足親近；已除去諸有，故稱為世尊。

58. 此處以增加一個字母和更換字母等語源學的特色，並採取薩陀那耶(Saddanaya)或比沙陀羅(pisodara)⁴³的文法之故，雖然他具有世間出世間之樂，並有得以到達彼岸的布施、持戒等吉祥之德，人們稱之為「具足吉祥」(Bhāgyavā)者，也稱他為「世尊」(Bhagavā)⁴⁴。

59. 其次，他已破除貪、瞋、痴、顛倒作意，無慚、無愧、忿、恨、覆、惱、嫉、慳貪、諂(詐)、誑、頑強、急躁、慢、過慢、驕、放逸、貪愛、無明、三不善根、三惡業、貪愛等三雜染、貪等三垢、欲等三不正想、欲等三尋、愛、見、慢三戰論；(常樂我淨)四種顛倒，(欲、有、見、無明四)漏，(貪、瞋、戒禁取、

⁴¹ Pṭs.I,174,Nid.143,458.

⁴² Nid.142,466.

⁴³ 薩陀那耶(Saddanaya)，比沙陀羅(Pisodara)。

⁴⁴ 具吉祥(Bhāgyavā)，世尊(Bhagavā)。

見取四)繫，(欲、有、見、無明四)暴流，和四軛，(欲、瞋、痴、恐怖四)惡趣，(四資具的)愛取、(欲、見、戒禁、我見四)取⁴⁵；五種心的荒穢(疑佛、疑法、疑僧、疑學處、抱怨同梵行者)，五縛(欲縛、身縛、色縛、恣意食睡、求天界而修梵行)，五蓋，諸喜；六種諍根，六種貪愛，七隨眠，八邪(與八正道相反)，九貪愛根，十不善業道，六十二見，一百零八貪愛行，所有不安、熱惱、百千煩惱；略而言之，則破除煩惱、五蘊、業行、天魔、死魔等五魔。在經中說道：雖然他已破除一切險厄，應稱為「破壞的」(bhaggavā)⁴⁶，因為他已斷除貪、瞋、痴，是無漏者，已破除所有惡法，故名爲世尊。

60. 以「具吉祥」(Bhāgyavatā)說明佛陀有百福相的色身成就，以「破惡」說明佛陀的法身成就。(具吉祥與破惡)指佛陀爲世人及相似者所尊敬；由於他具足吉祥與破惡，所以在家及出家眾親近他，世尊能讓親近他的人除去身心的痛苦，爲財施和法施的饒益者，讓他們獲得世間與出世間的快樂。

61. 他被稱爲世尊，是因爲他具足吉祥(bhagehi yuttatta)。在這世間，「有德」：即自在、法、名聲、福嚴、欲(wish)、精勤等六法。世尊有最殊勝的「自在」，包括變小，變大等(八自在)，或爲世間所稱許的一切行相圓滿。「法」指出世間法。佛陀有通達三界，證得真實之德而極清淨的「名聲」。佛陀的肢體相好圓滿，使渴望見到他的人，眼見即生歡喜，爲「福嚴」。佛陀所有自利他的希求，能隨其所欲而完成，故稱遂其所欲爲「欲」。佛陀有正精進，此爲世人尊敬的原因，是爲「精勤」。佛陀與「諸德相應」，亦即他有德行故稱「世尊」。

⁴⁵ 原本只有愛取(taṇhupādāna)，錫蘭本作 taṇhupādudapādāna，故加一「取」。

⁴⁶ 破壞的(bhaggavā)，世尊(Bhagavā)。

62. 佛陀被稱為世尊，是因為他以「善」等差異解說一切法；或分別蘊、處、界、諦、根、緣起等善法；以逼惱、有為、熱惱、變易之義來分別苦聖諦；以增進（積聚）、源頭、結縛、障礙之義來分別集諦；以出離、遠離、無為、不死之義來分別滅諦；以引出、因、見、增上之義來分別道諦。「分別」即開示演說的意思。雖然被稱為「分別的」（vibhattavā）人⁴⁷，也稱為「世尊」。

63. 佛陀修習多修習，多作天住、梵住、聖住，身遠離，心遠離與遠離執著，空、無願、無相三解脫，以及所有世間出世間的上人法，所以稱為「修習的」（bhattavā）⁴⁸人，也稱為「世尊」。

64. 其次，佛陀曾捨離三有中的貪愛之旅，應為「有中捨離旅行者」（bhavesu-vanta-gamana），但現在取bhava（有）字的bha；取gamana（去，旅行）的ga字；取vanta（捨離）的va字，再將a字變成長音的ā，所以稱為Bhagavā（世尊）。（以上為佛陀的九個名號，加上「如來」為十個名號。）

◎佛隨念的修法與功德

65. 只要(禪修者)如是憶念佛德：「以此等理由世尊為阿羅漢」…乃至「以此等理由為世尊」，此時他的心不會被貪、瞋、痴所纏，此時他的心因憶念佛德，所以是正直的。

66. 他不被貪等所纏，所以能鎮伏五蓋；他以正直的心向著業處，生起傾向佛德的尋與伺；當他以佛德為所緣時，尋與伺持續而喜生起。心喜者，以喜為近因，使不安的身心得以輕安；不安的使安，身心生起樂；有樂者以佛德為所緣，得以入定（心一境性）；在一心識剎那中生起五禪支⁴⁹。由於佛德甚深，或因憶念種

⁴⁷ 分別的（vibhattavā），世尊（Bhagavā）。

⁴⁸ 修習的（bhattavā），世尊（Bhagavā）。

⁴⁹ 禪支（jhānangāni）指尋、伺、喜、樂、心一境性五種。

種佛德，只入近行定，不入安止定。因為近行禪那（jhāna）是依憶念佛德而生起，故稱佛隨念。

67. 勤於修習佛隨念的比丘，尊敬師，順從師，獲得信廣大，念廣大，慧廣大及福廣大，多喜悅，得以克服怖畏恐懼，能安忍苦痛，他覺得好像與師共住一般，當他修習佛隨念，憶念佛德時，他的身體如塔廟一般值得供養。由於他心向佛地，當有犯戒的機會時，他會如面見佛陀般生起慚愧心。如果他尚未證入較高的境地，來世亦得往生善趣。真實的有慧者，對這有大威力的佛隨念，常作不放逸行。以上詳論佛隨念。

二、法隨念

68. 想要修習法隨念的人應獨居靜處，憶念經中「法」的特質，即⁵⁰「法是世尊（1）善說（2）自見（3）無時的（4）來見的（5）引導的（6）智者各自證知的。」或憶念九種出世間法⁵¹。

（一）善說

69. 善說包括教法（及出世間法），其他五句只有出世間法。「善說」是因為佛陀所說的法：（1）初善，中善，後亦善，（2）有義有文，解說圓滿清淨的梵行，故為「善說」。

（1）初善，中善，後亦善

雖然世尊只說一偈，偈中的第一句為初善，第二、第三句為中善，末句為後善，因為法是善美的。如果是一部意義連貫的經，則以初始為初善，結語為後善，其餘的為中善。若有許多相續的經，則以最初的部份為初善，最後的部份為後善，其餘的為中善。此外，也以因緣生起的理由為初善；為適合弟子們而說不顛倒之義，以及因與喻相應的為中善；使聽眾聽聞後生信的結語為後善。

⁵⁰ D.II,93；III,5；A.I,207；III,285等。《雜阿含》931經，T.2, P.238a.

⁵¹ 九種出世間法（navavidha lokuttaradhamma）即四向、四果與涅槃。

70. 在所有的教法中，以自己的戒為自己的福祉是初善；以止觀、道、果為中善；以涅槃為後善。或者以戒與定為初善，止觀與道為中善，果與涅槃為後善。（在三寶中）佛的善覺為初善，法的井然有序為中善，僧的善行道為後善。又聽聞佛法，依法行道，能證得等正覺為初善，證得辟支佛為中善，證聲聞菩提為後善。

71. 聞法後，得以鎮伏五蓋，故以聞法而得為初善；行道時證得止觀之樂，故以行道之善為中善；依法行道及證得行道之果時，證得不動搖的境界，故以獲得行道之果的善為後善。這是依教法的初中後善，故為「善說」。

（2）、有義有文等

72. 梵行指世尊宣說「教梵行」與「道梵行」⁵²，世尊用種種方法解說，因為意義成就（圓滿），故「有義」；因為文成就，故「有文」。世尊所說法，以略說，開顯，分別，闡示，敘述，是義與句的結合，故「有義」；世尊所說法的字句、文、文相、詞，解釋的圓滿，故「有文」。由於法的甚深之義及甚深的通達為「有義」；甚深的法及甚深的演說為「有文」。由於佛陀所說的法是「義無礙解」與「辯無礙解」，故「有義」；得達「法無礙解」及「詞無礙解」，故「有文」。為智者所知，使考察者生信心歡喜，故「有義」；使世人產生信心信仰，故「有文」。法有甚深義，故「有義」；有清楚的文字，故「有文」。一切圓滿，無以復加，「完全圓滿」，已無過失⁵³；無染污可除，故「清淨」。

73. 此外，可由行道而證明，故「有義」；透過經論得以明白聖教，故「有文」。有戒、定、慧、解脫、解脫知見等五法蘊相應故「完全圓滿」。沒有見、慢等隨煩惱故，能渡過生死輪迴之流，無

⁵² 教梵行（sāsanabrahmacariya）指三學及一切經典之法；道梵行（magabrahmacariya）指聖道。

⁵³ 已無過失（niddosabhāvena），底本 niddesabhāvena 誤。

世俗的欲望，故「清淨」。如是說明有義有文、完全圓滿清淨的梵行爲「善說」。

(3) 或以法無顛倒之義，故爲「善說」。善 (suṭṭhu) 與說 (akkh-āto) 爲善說 (svākkhāto)。外道的法義是顛倒的，實非障礙法而說爲障礙，實非出離法而說爲出離法，所以他們說的法是「惡說」。世尊的法不會顛倒，不會違背「此等法是障礙，此等是出離法」等所說之法。以上就世尊所說法爲善說。

74. 「出世間法是善說」：因爲行道符合涅槃，以及涅槃符合行道，故爲善說。即所謂⁵⁴：「世尊對諸聲聞善示通往涅槃的行道，涅槃與行道是符合的。譬如恒河的水和耶牟那河⁵⁵的水合流一樣，世尊對諸聲聞善示通往涅槃的行道，涅槃與行道也相符合。」

75. 此處(1)聖道是中道，不採取二極端而說中道，故爲善說。(2)諸沙門果是止息煩惱處，說止息煩惱的沙門果，故爲善說。(3)涅槃的自性是永恆、不死、安全所、皈依處，說永恆等自性故爲善說。依出世間法，亦爲善說。

(二) 自見⁵⁶

76. 聖道是「自見」的，當心中無貪嗔等時，聖者能自見，故爲「自見」。即所謂：⁵⁷「婆羅門，被貪征服，心被貪纏縛的人，想自己的苦惱，他人的苦惱，以及自他的苦惱，因此有痛苦憂傷。若捨除貪，則不會想自己的苦惱，他人的苦惱，也不會去想自他的苦惱，心不會有痛苦憂傷，婆羅門，這是自見之法。」

77. 此外，九種出世間法也是「自見」。因爲任何證得（四向四果及涅槃）九種出世間法的人，他們不是依別人的信而行，而是依審察智自見的，故爲「自見」。

⁵⁴ D.II,223.

⁵⁵ 耶牟那河 (Yamunā) 即今之 Jamunā。

⁵⁶ 自見 (sanditṭhika)，《解脫道論》：「現證」。

⁵⁷ A.I,156f.

78. 或以值得讚嘆的見爲見，依見而降服煩惱，故爲「見」。其中（1）於聖道，依相應正見而降服煩惱，（2）於聖果，依原因正見，（3）於涅槃，依所緣正見而降服一切煩惱。以見這九種出世間法來降服煩惱，故爲「見」；正如駕駛戰車的士兵以車爲工具。

79. 或以看見爲見義，因爲值得見，故爲「自見」，即修習現觀及作證現觀⁵⁸而見出世間法，去除輪迴的怖畏，（出世間法）值得見，所以是「自見」；正如某人穿著衣服，因爲他值得穿著。

（三）無時

80. （學人）證得果位的時間爲無時，無時與「無時的」（akālika）⁵⁹相同。不是要經過五天、七天才證得聖果，亦即在自己「發生」後，立刻證果之意。

81. 或者要經過長時間才能證果，所以是有時節的，這是世間善法。然而出世間善法是在聖道後立刻證果，因爲沒有時節，所以是「無時的」。所以「無時」是專指聖道與聖果而言。

（四）來見(chipassika)

82. 「這是來見之法」，因爲值得來看，故爲「來見」。爲什麼（出世間法）稱爲來見？因爲的確存在，清淨。譬如有人說：在空拳內有金錢或黃金，他不能說「來看」。何以故？不存在故。雖然手裡有東西，如屎尿等，卻說這是很可愛的，要讓人心生喜悅，叫他來看是不可能的。相反的，他應該以草或葉來遮蔽（屎尿）。何以故？不淨故。這九種出世間法本來就存在，猶如空中沒

⁵⁸ 修習現觀（bhāvanābhisamaya）是見道法；作證現觀（sacchikiriyābhisamaya）是見涅槃法。

⁵⁹ 無時的（akālika），《解脫道論》：「無時節」。

有雲翳的滿月，又如放在黃布⁶⁰上的寶石一樣清淨；由於的確存在，因為清淨，值得來看，是為「來見」。

（五）引導

83. 應當引進故為「引導的」⁶¹。其義如下：引進(*upanayana*)為引導(*upanaya*)。即使火已燒到自己的衣服和頭，也可置之不理，以修定引導出世法於自心中，為「引導的」，指引導修習有為的出世間法（四向與四果）。如果是無為的涅槃，則值得以自心引進，是為引導，即值得取證之義。

84. 或以聖道為引導者，能導至涅槃故，是為引導者。以果與涅槃為引導者，引導他取證故。引導者（*upaneyya*）即引導的（*opanayika*）。

（六）智者各自證知⁶²

85. 即所有（提頭即悟）的智者，各個自知：「我修道，我證果，我證滅。」因為弟子不能依賴親教師所修之道來斷除煩惱，不能享受親教師的證果之樂，也不能證悟和尚所證的涅槃。所以出世間法不是像看到別人的頭飾一樣，只能在自己的心中見。這是就智者的實證而言，非愚者的境界。

◎法隨念的修習法與功德

86. 此法為善說，何以故？自見故；又以「無時」故為自見；又因「來見」，故為無時；引導之，故為來見。

87. 禪修者如是隨念「法」之德：「彼時，心不被貪所纏，不被

⁶⁰ 黃布（*paṇḍukambala*），亦可作黃毛毯；或是一種做帝釋寶座所用的美石。

⁶¹ 引導的（*opanayika*）《解脫道論》：「乘相應」。

⁶² 智者各自證知（*paccattaṃ veditaḥ viññūhi*），《解脫道論》：「智慧人現證可知」。

瞋、痴所纏；此時，他的心中有法，是正直的。並以前述的（佛隨念）方法鎮伏五蓋，在一心識剎那生起五禪支。因為「達摩」（Dhamma）之德甚深，或由於修習他種隨念，只能證得近行禪那，不能證得安止定。因為近行禪那是依憶念「法」之德而生起的，故稱法隨念。

88. 勤於修習法隨念的比丘想：「宣說引導的法，以及具有此德之師，除了世尊外，我在過去世未曾見，現在世亦未得見。」由於他見法之德，便尊敬於師，順從於師，尊重恭敬於法，獲得廣大的信，多喜悅，克服怖畏恐懼，能安忍苦痛，又有「與法同住」之想，當他修習法隨念時，他的身體亦如塔廟一樣值得禮敬；因為他的心向證入無上之法，即使有犯罪的機會，他也能憶念法的善而生起慚愧心。如果他尚未通達上位，來世亦得往生善趣。真實的善慧者，對如是有大威力的法隨念，常作不放逸行。以上是詳論法隨念。

三、僧隨念

89. 想修習僧隨念的人，當獨居靜處，如是憶念聖僧的功德：「世尊的聲聞眾是善行道的，世尊的聲聞眾是正直行道的，世尊的聲聞眾是真理行道的，世尊的聲聞眾是正當行道的。四雙八輩是世尊的聲聞眾，是可供養者，可供奉者，可施者，可合掌禮敬者，是世間的無上福田。」⁶³

90. 「善行道」(supaṭipanno)⁶⁴是善(suṭṭhu)與行道(patipanno)的結合，指正道，不退之道，隨順之道，無敵對之道，依法行道。恭敬諦聽世尊的教誡，故為「聲聞」(Sāvaka)。聲聞之眾為「聲

⁶³ A.I,208；II,56；III,286.D.II,96f；III,5,《雜阿含》913經，T.2, P.238a.

⁶⁴ 善行道：《解脫道論》：「善修行」。

聞眾」⁶⁵，指有共同的戒和見，過團體生活的聲聞僧團。「正道」是正直的，不曲不彎，是公正的，故稱為聖與真理。因順當，故名正當，所以那些行道的聖眾，也是正直行道，真理行道，正當行道。

91. 在聖道中的人，因具足正道，故為「善行道」；而在聖果中的人，由於正道而證得當證的，這是根據過去的行道為「善行道」。

92. 此外僧伽依世尊善說的法與律而行道，依清淨之道而行道，故為「善行道」。避免兩種極端，依中道而行道，捨棄身語意的邪曲、不正等過失而行道，故為「正直行道」。「真理」指涅槃，為涅槃而行道，故為「真理行道」。僧伽行於正當之行，故為「正當行道」⁶⁶。

93. 「四雙」：依雙數來說，指證得初道者（須陀洹）及證得（須陀洹）初果者為一雙，如是共有四雙。「八輩」：是依人而言，即證得初道者（須陀洹）為一，初果者為一，如是共有八人。此句中的人（purisa）與補特伽羅（puggala；梵文是pudgala）同義；此處的人指被教化者。「世尊的聲聞眾」：指依此雙數的四雙，或依單獨的八輩補特伽羅（人）為世尊的聲聞眾。

94. 「可供養者」⁶⁷等，應當取來供養的是供品，即從遠方拿來布施給持戒者之物，與（飲食、衣服、臥具、醫藥）四資具同義。（聲聞眾受此供養物）能使施者得大果報，故以值得接受那些供品為「可供養者」。

95. 值得將各種所有物從遠方拿來此處供養，故為可供養的；

⁶⁵ 聲聞眾（Sāvakaṅgha），《解脫道論》：「沙門眾」。

⁶⁶ 正直行道（ujupāṭipanna），真理行道（ñāyapāṭipanna），正當行道（sāmicipāṭipanna），《解脫道論》為：「隨從軟善」、「隨從如法」、「隨從和合」。

⁶⁷ 可供養（āhuneyya），《解脫道論》：「可請」。

或值得帝釋等供養，故爲可供養的；又婆羅門稱火爲可供獻者，因爲他們覺得如此供祭可以得大果報。如果是因施者獲得大果報爲可供養者，則唯有僧伽爲可供養者；因爲供養僧伽能得大果故。即所謂⁶⁸：「若人一百年，事火於林中，不如須臾間，供養修己者，彼如是供養，勝祭祠百年。」

在其他部派（即說一切有部）用「可供獻者」（āhavanīyo），上座部用「可供養者」（ahuneyyo），這兩句的意思一樣，只是文字不同。這是「可供養者」的意思。

96. 「可供奉者」⁶⁹：從四面八方來的親愛悅意的親友，爲了表示敬意而準備的所施之物爲「供養物」，這些東西是適合布施給僧伽的，而僧伽也適合接受，因爲僧伽只在一佛期間⁷⁰可見，而且僧伽純一無雜，有令人敬愛的（持戒等）特質，所以說供養物適合布施給他們，而他們也適合接受供養物，爲「可供奉者」。在說一切有部的經典中也用「可奉獻者」（pāhavanīyo），即僧伽值得先供養，以最先拿來奉獻給僧伽爲「可奉獻者」，或以值得最先奉獻爲「可奉獻者」，這個字和上座部所說的「可供奉者」（pāhuneyya）同義。

97. 「可施者」⁷¹指相信有他世而施於所當施。僧伽值得布施，或因爲布施有益，因爲清淨之施可得大果報，故爲「可施者」。值得所有世人以兩手放在頭上合掌，爲「可合掌者」⁷²。

98. 「世間無上的福田」⁷³，是世間無比的福的增長處。正如國

⁶⁸ Dhṛ. V, 107.

⁶⁹ 可供奉者，《解脫道論》爲「可供養」。

⁷⁰ 一佛期間（ekabuddhantara）是指一佛的教法住世的期間。

⁷¹ 可施者（dakkhiṇeyya），《解脫道論》：「可施」。

⁷² 可合掌者（añjalikaraṇīya）《解脫道論》：「可恭敬」。

⁷³ 世間無上的福田（anuttarampuññakkhettaṃ lokassa），《解脫道論》：「無上世間福田」。

王或大臣的穀或麥的生長處，稱為國王的穀田或麥田；同樣的，僧伽為世間諸福的增長處，護持僧伽能增長世間的幸福安樂，所以僧伽是「世間的無上福田」。

◎僧隨念的修法與功德

99. 如是憶念「善行道」等僧德，他的心不會被貪所纏，不會被瞋、痴所纏；此時，他憶念僧伽的心是正直的，並以如前（佛隨念）所述的方法鎮伏五蓋，在一心識剎那中生起五禪支。由於僧伽之德甚深，或因憶念種種僧德，能入近行禪那而無法入安止定。這種禪那是因憶念僧德而生起的，故稱「僧隨念」。

100. 勤修僧隨念的比丘，尊重順從僧團，具有深信等，多喜悅，克服怖畏恐懼，能安忍苦痛，感覺好像住在僧團，身常憶念僧伽，所以他的身體亦如集合僧眾的布薩堂一樣值得供養；由於憶念僧德，即使有犯戒的機會，他也會像面對僧伽一般生起慚愧心。如果他尚未通達上位，至少來世得生善趣。真正的有慧者，對如是有大威力的僧隨念，應常修習。以上是詳論僧隨念。

四、戒隨念

101. 欲修習戒隨念的人，獨居靜處，應當憶念自己的不毀犯等戒德：⁷⁴「我於戒實無毀犯，無破壞（穿），無污點，無雜染⁷⁵，自在，為智者所讚嘆，無所觸，有助於入定。」在家人憶念在家戒，出家人憶念出家戒。

102. 無論在家戒或出家戒，他們的戒從始至終一條也不毀犯，猶如不破邊的衣服，這些戒因無毀犯故名「無毀」。他們的戒在中

⁷⁴ M.II,251 ; S.II,70 ; A.III,36 ; A.I,209 ; III ; 286.《雜阿含》931經，T.2,P.238a.

⁷⁵ 無毀（akhaṇḍa）、無穿（acchidda）、無點（asabala）、無雜（akammāsa），《解脫道論》：「無偏、無穿、無點、無雜」。

間不破壞一條，猶如沒有穿洞的衣服，這些戒因無穿洞（破壞）故名「無穿」。這些戒不會接二連三的被毀犯，猶如黑或赤色的牛，在背部或腹部沒有不同顏色的長圓等形，此等戒因無斑點，故名「無污點」。這些戒沒有在此處彼處破了幾條，不像有各種顏色斑點的母牛，因無雜色故名「無雜」。

103. 若以無差別而說所有戒，因不被七種淫相應法⁷⁶與忿恨等⁷⁷惡法所毀，故名無毀犯，無穿（破壞），無污點，無雜染。

104. 此等戒因不受貪愛的束縛而解脫自在，故為「自在」。為佛陀等智者所讚嘆，故為「智者所讚」⁷⁸。不為貪愛與邪見所觸（aparāmaṭṭha），或不會被他人責備說：「這是你在戒律上的過失」，所以說「無所觸」。因為能使近行定與安止定或道定與果定生起，故名「使定生起」⁷⁹。

◎戒隨念的修法與功德

105. 只要憶念自己的戒德，如不毀犯等，此時他的心不會被貪所纏，不會被瞋痴所纏，他的心憶念戒德，是正直的。他以前述的方法鎮伏五蓋，並在一心識剎那中生起五禪支。由於戒德甚深，或因憶念種種戒德，只入近行禪那，不入安止定。近行禪那是因憶念戒德而生起的，故稱「戒隨念」。

106. 勤於修習戒隨念的比丘，尊重順從戒學，與具戒者共住，同修梵行，精勤不放逸，無自責等怖畏，雖輕微之過亦生怖畏，有

⁷⁶ 七種淫相應（sattavidha-methunasamyoga）見前文〈戒的雜染〉。

⁷⁷ 忿恨等（kodhupanāhādi）見前文〈戒的淨化〉。

⁷⁸ 自在（bhujissa）、智者所贊（viññūpasattha），《解脫道論》：「自在，智慧所嘆」。

⁷⁹ 無所觸（aparāmaṭṭha）、令起於定（samādhisaṃvattanika），《解脫道論》：「無所觸」、「令起定」。

深信等，多喜悅。如果尚未通達上位，至少來世能往生善趣。真正的有慧者，對如是有大威力的戒隨念，應作不放逸行。以上是詳論戒隨念。

五、捨隨念 (the recollection of generosity, 念施)

107. 欲修習捨隨念的人，當致力於施捨，以及常常布施和與人分享。如果是初修習者，當如是發願：「從此以後，若接受食物而未與他人分享，我甚至一口也不吃。」從那天起，即依其能力將所施之物與有德者分享。取彼施捨之相，獨居靜處，如是憶念自己布施無慳貪之德⁸⁰：「我實有利，我實善得，我在慳貪的世人中，能離慳貪而住，是施捨者，淨手者，喜施捨者，有求必應者，喜布施分享者。」

108. 其中「我實有利」⁸¹指對我實在有利，例如⁸²：「給他人壽命（透過布施食物），則天、人的壽他有分。」又如⁸³：「喜歡布施者為眾人敬愛。」又如⁸⁴：「布施者得智者之法。」這些都是佛陀讚嘆布施者的利益，亦即我必得此利益。

109. 「我實善得」：⁸⁵是說我有佛教 (Dispensation) 又得人身，實為善得！何以故？因為我在被慳貪所纏的世人中…是喜歡布施分享的人。

110. 「貪垢所纏」⁸⁶是被貪垢所征服之意。「世人中」即依（自業）而生的眾生。在被貪垢所征服的眾生中，這是污染自心光明

⁸⁰ A.III,313, (286)，《雜阿含》931經，T.2, P.238a.

⁸¹ 我實有利 (lābhā vata me)，《解脫道論》：「我有利」。

⁸² A.III,42.

⁸³ A.III,40.

⁸⁴ A.III,41.

⁸⁵ 我實善得 (suladdham vata me)，《解脫道論》：「善得利」。

⁸⁶ 慳垢所纏 (maccheramala-pariyuṭṭhitāya) 《解脫道論》：慳垢所牽。

的黑業之一。它的特相是無法忍受與他人共享自己的財物。

111. 「離慳垢」⁸⁷指脫離貪瞋等垢。「以心住」指以上述的心而住。經中⁸⁸提及證得須陀洹的釋氏摩訶男曾問佛陀有關依止住的方法，佛陀說：「我心解脫居家。」這裡是說「我降服（煩惱家）而住。」

112. 「施捨者」是布施者。「淨手者」是手的清淨者，指他常常洗手，以自己的手恭敬的布施。「喜施捨者」即放棄(*vossajjana*)，捨棄之意。他喜歡常常施捨，故說喜施捨者。「有求必應者」是他人所求之物便給他；亦可讀作供應，即供獻之義。「喜布施分享者」⁸⁹指喜歡布施與分享自己的東西，即「我布施和我把自己的食物分給他人」，二者都歡喜。

◎捨隨念的修法及其功德

113. 只要他憶念自己的施捨，離貪垢等德，此時心不會被貪所纏，不會被瞋痴所纏，他的心緣於捨，是正直的。以前述的方法鎮伏五蓋，在一心識剎那中生起五禪支。因為捨德甚深，又因憶念種種施捨，入近行禪那，不入安止定。這禪那是依憶念施捨之德而生起的，故稱「捨隨念」。

114. 當比丘修習捨隨念時，心熱衷於施捨，無貪，有慈心，無所畏懼，多喜悅。如果他尚未通達上位，來世亦得往生善趣。真正的有慧者，對如有大威力的捨隨念，常作不放逸行。以上是詳論捨隨念一門。

⁸⁷ 離垢慳 (*vigatamalamacchera*)，《解脫道論》：「無慳」。

⁸⁸ 見 A.III,284f。

⁸⁹ 放捨者 (*muttacāga*)《解脫道論》：「常施與」。淨手者 (*payatapāṇī*)，《解脫道論》：「常樂行施」。喜捨與者 (*vossāggarata*)《解脫道論》：「常供給」。有求必應者 (*yajayoga*)；「喜分施者」(*danasamvibhagarata*)，《解脫道論》：「常分布」。

六、天隨念

115. 欲修習天隨念者，應具有透過聖道而生起的信等德，當獨居靜處，以諸天為證，憶念自己的信等德：⁹⁰「有四大王天，三十三天，焰摩天，兜率天，化樂天，他化自在天，梵眾天⁹¹，有在他們之上的諸天。諸天因具備如下的信：死後得生彼處，我也有這樣的信。諸天因具備這樣的戒…這樣的聞…這樣的施捨…這樣的慧，故從人界死後得生彼處；我也有這樣的慧。」

116. 然而，經中⁹²說道：「摩訶男，聖弟子憶念自己與諸天的信、戒、聞、施、慧時，他的心不被貪所纏。」以經文為證，說明諸天與自己有相同的信等德。在義疏中更明確的說：「以諸天為證，憶念自己的德。」

◎ 天隨念的修法與功德

117. 只要先憶念諸天之德，然後憶念自己的信等德，此時心不被貪所纏，不被瞋痴所纏，此時他的心只緣諸天，是正直的，並以前述（佛隨念）的方法鎮伏五蓋，並在同一心識剎那中生起五禪支。由於信等之德甚深，又因憶念種種天德，故入近行禪那，不入安止定。由於這禪那是憶念諸天之德而生起的，故稱「天隨念」。

118. 勤於修習天隨念的比丘，為諸天所愛樂，有深信，多喜悅。如果他尚未通達上位，來世亦得往生善趣。真正的有慧者，對如

⁹⁰ A.I,210；III,287f；V,329f.《雜阿含》931經，T.2, P.238a.

⁹¹ 四大王天（Cātummahārājikā），三十三天（Tāvatisā），焰摩天（Yāmā），兜率天（Tusitā），化樂天（Nimmānaratino），他化自在天（Paranimmitavasavattino），梵眾天（Brahmakāyikā），《解脫道論》：四王天，三十三天，焰摩天，兜率天，化樂天，他化自在天，梵身天。

⁹² A.III,287f.《雜阿含》931經，T.2, P.238a.

是有大威力的天隨念，常作不放逸行。以上是詳論天隨念。

◎綜論

119. 此處再詳論六隨念：⁹³「他的心只緣如來，是正直的。」又說：「摩訶男，聖弟子的心正直，得義（**meaning**）受，得法受，得法悅，因悅而生喜。」此處依「彼世尊亦是阿羅漢」等義而生滿足是「得義受」；依聖典而生滿足是「得法受」；依兩者是「得法悅」。

120. 在天隨念中，說他「心緣諸天」，是說：他先以心緣諸天，稍後以心緣諸天或自己與諸天相同的德。

121. 這六隨念只有聖弟子能成就，因為佛法僧之德清楚的在他們心中，他們具有不毀犯等戒德，能離慳貪，以及有與諸天相同的信等德。

122. 在《摩訶男經》中，世尊爲了說明須陀洹的依止住所而詳細解說六隨念。

123. 《貪求經》⁹⁴也說道：「諸比丘，有聖弟子，如是憶念如來：世尊亦是阿羅漢…此時，他的心是正直的，從貪中出離解脫。諸比丘，什麼是貪？貪與五欲同義。諸比丘，有眾生以此（佛隨念所得的近行禪那）爲所緣而得清淨。」這是爲聖弟子說由於修習隨念而心得清淨，進而究竟清淨。

124. 在摩訶迦旃延（*Māha-Kaccāna*）所說的《障礙機會經》⁹⁵中提到：「賢者，真希有！賢者，實未曾有！那知者、見者、阿羅漢、等正覺的世尊，承認在障礙中（在家）的眾生也能解脫（超越憂悲苦惱，滅苦，獲得真理）及體證涅槃——即修習六隨念。」

⁹³ 詳見《摩訶男經》（*Mahānāma-Sutta*）；A.III,285。

⁹⁴ 《貪求經》（*Gedha-Sutta*）A.III,312。

⁹⁵ 《障礙機會經》（*Sambādhokāsa-Sutta*）A.III,314。

什麼是六隨念？賢者，有聖弟子憶念如來…如是眾生得以清淨。」這究竟清淨只為聖弟子說。

125. 《布薩經》⁹⁶也說：「毗舍佉（Visākhā），如何行聖布薩？當淨化被污染的心。如何淨化被染污的心？即憶念如來。」這是對受持布薩的聖弟子說明以清淨心業處，得成布薩（Uposatha）大果。

126. 在《增支部》第十一集⁹⁷中，聖弟子問道：「世尊，在各種生活中，我們當以何種生活而住？」為了說明聖弟子的生活方式，世尊說：「摩訶男，有信者是成功的，而非無信者；精進者有成就…住於正念者…禪定者…。摩訶男，有慧者有成就，而非無慧者。摩訶男，汝應住於此五法中，復應修習六法。摩訶男，汝應如是憶念如來：世尊亦是阿羅漢…佛、世尊。」

127. 這些經雖為聖弟子說，若具有清淨戒和其他德的凡夫，亦應憶念佛德，由於憶念佛陀等的功德，則憶念者的心清淨，以清淨的心力得降伏五蓋。在大和悅中，可修毗婆舍那而證阿羅漢，例如住在迦多根達迦羅的頗率提婆（Phussadeva）長老。

128. 據說：有一天尊者看見魔所化的佛相，他想：「這個具足貪瞋痴的假相尚且如此莊嚴，那沒有貪瞋痴的世尊，豈非更莊嚴？」他以佛陀為所緣而獲得喜悅，增長他的毗婆舍那，便證得阿羅漢果。

為諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論定的修習中完成了第七品，定名為〈六隨念的解釋〉。

⁹⁶ 《布薩經》（Uposatha-Sutta）A.I, 206f。

⁹⁷ 十一集（Ekādasānipāta）A.V,329；333。

第八：說隨念業處品

七、死隨念 (maraṇānussati)

1. 在六隨念之後，再說修習「念死」。「死」是眾生命根的斷絕。阿羅漢斷除輪迴之苦，為「正斷死」。諸行的剎那滅為「剎那死」。樹的死，廢棄的金屬等為「通俗死」¹。
2. 這些死不是這裡的意思。此處是指「時死，非時死」² 兩種。「時死」：由於福盡或壽盡，或兩者皆盡而死。「非時死」：指（生存）業為「斷業」所毀。
3. 雖然有使壽命存續的緣（食物等），由於結生的業已成熟，故死去，為「因福盡而死」。現在的（閻浮提）人，不具（諸天的）趣，（劫初人的）時，或（北俱盧洲人的）食等，僅百歲的壽命便死，為「由壽盡而死」。如度使魔³及迦藍浮王⁴等，由於可致死的業，使他們在剎那間斷絕生命，或由於宿業，以刀劍等斷其生命而致死者，為「非時死」。如上述的（時、非時死）即為命根的斷絕。如是憶念命根斷絕的死，為「念死」。

◎ 念死的修習法之一

4. 欲修習念死的人，當獨居靜處，如是如理作意：「死將來臨，命根將斷」，或「死，死」。

¹ 正斷死(samuccheda-maraṇa)，剎那死(khaṇika-maraṇa)、通俗死(sammuti-maraṇa)，《解脫道論》：「斷死、念念死、等死」。

² 時死(kāla-maraṇa)，非時死(akāla-maraṇa)，《解脫道論》：「時節死、不時節死」。

³ 度使魔(Dūsīmāra),M.50(Māratajjaniya-sutta)I,p.337.《中阿含》131經<降魔經>，T.1，P.622a.

⁴ 迦藍浮王(Kalābu-rāja)Jāt.313,III,p.39；V.p.135；Mil.201，即忍辱仙人的故事。

5. 如果念所喜愛者的死，如生母念愛子之死則生悲；若念所憎惡者的死，如怨敵，念他的仇人之死則生歡喜；若念無關者的死，如燒屍者看見死屍不為所動；若念自己的死，如怯弱者見屠殺者舉劍則戰慄。

6. 以上是非如理作意，因為沒有正念、感動及智。在看見被殺或死的眾生，他們過去曾是知名之士，而生憶念感動及智，之後，當作意「死將來臨」。這樣作意為如理作意，為方便作意。

7. 有人如是作意時，即鎮伏諸蓋，以死為念住的所緣，生起得以入近行定的業處。

◎念死的修法之二

8. 上述的修習法，如果依然不能現起業處，另有八種修法：(1) 以殺戮者追近 (2) 以興盛衰敗 (3) 以比較 (4) 以他人共用此身 (5) 以生命危脆 (6) 以無相故 (7) 以生命長短的限制 (8) 以剎那短促⁵ 等八種方法念死。

9. (一) 以殺戮者追近：猶如殺戮者追近，如是憶念：「我要斬此人頭」，並把劍放在他的脖子上，憶念死的迫近亦當如是。何以故？死乃與生俱來並奪取生命故。

10. 譬如菌芽以頭帶塵而出，眾生則取老死而生。眾生的結生心生起後即漸至老衰，如從山頂落下的石頭，與以此相應的蘊共同壞滅。剎那死是與生俱來的，生者必死，故此處（命根斷絕）的死也是與生俱來的。

11. 眾生從出生後，必定邁向死亡，絕不退轉；就像昇起的太陽，必向西行，絕不退轉；亦如山中的激流，必定往下流，絕不回轉，所以說：從入母胎那天開始，只能繼續往前，不能回轉。⁶

⁵ 《解脫道論》：一如凶惡人逐，二以無因緣，三以本取，四以身多屬，五以壽命無力故，六以無相故，七以久遠分別，八以剎那故。

⁶ Jāt.IV,494.

12. 如是邁向死亡，猶如小溪被烈日蒸發而乾涸，如樹上的果實，當蒂濕潤時便脫落，如錘打土罐而毀壞，如日照露珠而消散，於死亦然。故說道：

晝夜逝去，生命減損，人壽減少，如小溪之水會乾涸；⁷
如成熟的果實將在早晨脫落；生者常懼怕死亡。⁸

人一出生，便注定會死亡；如陶師所造的土器，
不論大小，已燒或未燒，終將毀壞。⁹

人的壽命如草尖的露珠，太陽升起便消失。

母親不要阻止我（出家）。¹⁰

13. 如是與生俱來的死，猶如舉劍的殺戮者，已經把劍放在他的頸上，必取其命，不會停止。所以死亡是與生俱來的，如舉劍的殺戮者，取人命故。當以殺戮者的追近來憶念死亡的迫近。

14. （二）以興盛衰敗：只要他興盛不衰敗則繁盛光耀。沒有永久持續的光榮能戰勝衰敗。即所謂：征服整個大地，布施一百俱胝¹¹的具福者，到了臨終時，只剩獲得半個庵摩羅果的權力。到了福盡時，他停止呼吸後，無憂王也要憂傷的面對死亡。¹²

15. 此外，所有的健康以病結束，一切的青春以老終止，所有的生命以死終止；所有世間的眾生出生後，逐漸老朽，為病所苦，為死所襲。所以說：猶如高聳入雲的大山，周圍輾轉，研碎四方，老死對所有眾生：剎帝利，婆羅門，吠舍，首陀，旃陀羅與波孤

⁷ S.I,109.《雜阿含》1085 經，T.2, P.284c。

⁸ Jāt.IV,127.Sn.V,567.

⁹ 原注 not traced Cf.S.I,97；Dhp.40.日注 D.II,p.120.Cf.Sn.V,577.

¹⁰ Jāt.IV,122；Cf.A.IV,137.

¹¹ 一百俱胝(kotisata)，一俱胝為一千萬。

¹² 阿育王的故事可參考《雜阿含》641 經，〈阿育王施半阿摩勒果因緣經〉T.2, P180 a. 以及 Divyāvadāna X X IX〈阿育王傳〉、〈阿育王經〉等。

沙，一切眾生皆粉碎，誰也不能逃。老死的境域，象車、步兵無用武之地，咒語戰術及財富，也無法戰勝死神。¹³ 當知生命的興盛終將衰壞而死，故以「興盛衰敗」來憶念死亡。

16. (三) 以比較：拿自己和他人比較。即以七法作比較來念死：(1) 以大名，(2) 以大福，(3) 以大力，(4) 以大神變，(5) 以大慧，(6) 以辟支佛，(7) 以等正覺。如何比較呢？

17. (1) 對於有大名聲，大眷屬，大財富者，如摩訶三摩多王¹⁴，曼陀多王¹⁵，大善見王¹⁶，堅輻王¹⁷，尼彌王¹⁸等，最後都必定死去，像我這樣的人如何能不死？摩訶三摩多等大名聲的大王，他們都被死神所征服，遑論如我這等人。死隨念當如是先以大名聲比較。

18. (2) 如何以大福比較呢？焦提卡¹⁹，迦提羅²⁰，郁伽²¹，文

¹³ S.I,102.《雜阿含》1147 經，T.2, P305c，刹帝利(Khattiya)，婆羅門(Brahmana)，吠舍(Vessa)，首陀(Sudda)，旃陀羅(Cañḍāla)，波孤沙(Pukkusa)。

¹⁴ 摩訶三摩多(Mahāsammata)Jāt.II,311；III,454.譯作大平等，大同意，眾許，民主或典主等，傳說為世界最初的王。

¹⁵ 曼陀多(Mandhātu，頂生王)Cf.A.II,7.(日注 A.II,p.17)；Theragāthā,486.

¹⁶ 大善見王(Mahāsudassana)D.II,170f.(日注 D.II,p.169f；p.146f.)參考《長阿含》〈遊行經〉T.1, p21c.《中阿含》68〈大善見王經〉T.1, P.515b.

¹⁷ 堅輻(Dathanemi)D.III,59f.參考《長阿含》〈轉輪聖王修行經〉T.1,39b.

¹⁸ 尼彌(Nimi)Jāt.VI,95f.(日注 J.IV,p.96ff；M.II,9,78f.)見《中阿含》六七〈大天林經〉T.1, P.541b，《增一阿含》卷四八，T.2，809a。

¹⁹ 焦提卡(Jotika 或 Jotiya)Dhp.Comy.I,385；IV.p.199ff.見〈佛五百弟子自說本起經〉，T.4，195c.

²⁰ 迦提羅(Jaṭila)Dhp.A.I,p.385；IV,p.214.

²¹ 郁伽(Ugga)Jāt.I,94.(日注 A.IV,p.208f；p.212f.)，見《中阿含》三八·〈郁伽長者經〉，T.1，480a.；《中阿含》三九·〈郁伽長者經〉，T.1, P.481b.

荼²²，與富蘭那迦²³，他們是世間有大福者，都已死去，如我這等人，更有何言說。死隨念當如是以大福比較。

19. (3) 如何以大力比較？婆藪提婆，婆羅提婆²⁴，毗曼塞那，優提體羅²⁵，迦那羅，比耶檀曼羅²⁶，此等知名的大力士，已被死神所征服，如我這等人，更有何言說。念死當如是以大力比較。

20. (4) 如何以大神變比較？佛陀的第二上首弟子，神通第一的目犍連，以他的大足趾可使毗闍延多²⁷的宮殿震動，亦如麋鹿入獅子口，儘管有神通，仍不免進入恐怖的死神的口中，如我這等人，更有何言說。死隨念當如是以大神變比較。

21. (5) 如何以大慧比較？除了世主之外，他人的智慧不及舍利弗的十六分之一，智慧第一的上首弟子²⁸也被死神所征服，如我這等人，更有何言說。死隨念當如是以大慧比較。

22. (6) 如何以辟支佛比較呢？他以自己的智與精進力摧破一切煩惱，成爲獨覺，亦不免於死，我如何得免？觀察各種（生滅）現象的大仙，以智慧而得漏盡的獨覺者，他們獨行獨住，也不免於死，如我這等人，更有何言說。死隨念當如是以辟支佛比較。

23. (7) 如何以等正覺者比較呢？世尊的色身有八十種好及三十二種大人相莊嚴，世尊的法身是以清淨的戒蘊所成就的；世尊的盛名，大福大力，大神變，大智都達到頂點；世尊是無等倫，無

²² 文荼(Meṇḍaka)Vin.I,240f.(日注 Dhp.A.I,p.386；III,p.363f)。

²³ 富蘭那迦(Puṇṇaka)Dhp.Comy,I,385,III,302f.

²⁴ 婆藪提婆(Vāsudeva)，婆羅提婆(Baladeva),Jāt.IV,82(79ff).

²⁵ 毗曼塞那(Bhīmasena)，優提體羅(Yudhiṭṭhila),Jāt.V,426(424ff).

²⁶ 迦那羅(Cānura)，比耶檀曼羅(Piyadā-Mallo 別本亦作 Mahā-Mallo 大力士)Jāt.IV,81(79ff)。

²⁷ 毗闍延多(Vajayanta——底本作 Vijayanta,今取他本)是三十三天帝釋的宮殿，故事可參照《雜阿含》604 經，T.2，P.168a。

²⁸ D.II,5；M.25；S.I,63.

等等，無比²⁹無雙的阿羅漢、等正覺者，也如火聚般被驟雨熄滅，不免入滅。如此有大威力的聖者也難免一死。像我這樣的人，如何不為死神所戰勝？死隨念當如是以等正覺者比較。

24. 以這些有大名聲的人與自己比較，心想：像那些不平凡的人一樣去世，我也會死。則生起得入近行定的業處。死隨念當如是以自他比較。

25. (四) 與多人共此身者：此身是許多眾生共有的。首先，是八十種蟲所共有，在這些蟲中，依外皮而住的則啖外皮，依內皮而住的則啖內皮，依肉而住的則啖肉，依髓而住的則啖髓，依骨而住的則啖骨，依髓而住的則啖髓。它們在所住的地方生老死及排泄，身體是它們生長的家、病室、葬地、廁所與尿壺。此身也會被這些蟲擾亂至死。這八十種蟲在身體的內部有數百種病，外面則有蛇蠍等致死的因。

26. 譬如立在通衢大道的鵠的，來自四面八方的矢劍矛石等都落在上頭；同樣的，各種災難也落在這身上。由於這些災難的降臨，此身必至於死。所以世尊說³⁰：「諸比丘！茲有比丘，日去夜臨之時，如是思惟：『有許多緣可以致死，蛇嚙我，蠍嚙我，蜈蚣咬我，都足以使我命終。』或『我失足跌倒，食物在體內腐敗，膽汁異常，痰的擾亂，(關節脫臼)如刀劍砍斷般，都足以使我命終。』」死隨念當如是憶念「此身與眾生共有」。

27. (五) 以生命危脆：生命虛弱無力為危脆，因為眾生的命(1) 必須有出入息，(2) 有威儀，(3) 有冷熱，(4) 有四大種，(5) 有食物的滋養。

28. (1) 生命必須有持續的出入息才能存活。如果鼻孔只有出息，沒有入息，或只有入息沒有出息，就會死去。(2) 四威儀平衡則生

²⁹ 無比(appatīmo)底本缺，茲據僧伽羅本增補。

³⁰ A.III,306；IV,320.

命能存活。如果任何一種威儀過度，則壽命會斷絕。(3) 冷熱均衡則生命能存活。如果太冷或太熱，則會喪命。(4) (地水火風) 四大種平衡，則生命能存活。如果地界(地大)不調，即使強壯的人也會身體僵硬；若水或火或風界不調，則會虛弱或痢疾，身體濕污，或受大熱之苦，或關節損壞而命終。(5) 在適當的時候獲得食物，則生命存續；不得食者便命終。死隨念當如是憶念「生命危脆」。

29. (六) 以無相故：因為不確定，不可預料。眾生的壽命、病、時，身體倒臥處，與趣(往生處)等五種在人的世界是無相無知的。

30. (1)「命」：無法確定能否活這樣長的時間。所以是無相。眾生在羯羅藍³¹時可死，在頰部曇(abbuda)，閉屍(pesi)，鍵南(ghana)，入胎後一個月，兩個月，三個月，四個月，五個月，乃至十個月都可能死，從母胎出來時可能死，乃至在百歲以內或以外都會死。

31. (2)「病」是無相的，因為無法確定：「眾生必因此病而死，不以他病。」眾生可能死於眼疾，耳疾等，其他疾病都可能致死。

32. (3)「時」是沒有跡象的，因為無法確定說：「某人必在此時死，不在他時」，故無跡象。因為眾生可能在午前死，或在中午，任何時間都可能死去。

33. (4)「身倒臥處」是無跡象的，因為無法確知：「死者的身體當於此處倒臥，不在他處。」一個生在村內的人，可能倒在村外；而生在村外者可能倒在村內；生於陸地者可能倒在水中，而

³¹ 羯羅藍(kalala)譯為凝滑，即父母的兩精結合，為受胎後第一週的狀態。頰部曇(abbuda)譯為胞，為受胎後第二週的狀態。閉屍(pesi)譯為血肉或凝結，為受胎後第三週的狀態，鍵南(ghana)譯為堅肉，為受胎後第四週的狀態。

生於水中者可能倒在陸上，有種種可能。

34. (5)「趣」是無跡象的，因為無法確定說：「某人自彼處死，當在此處生。」因為有些自天界死者生於人中；而有些人死後，生於天界，如是在五趣（地獄，餓鬼，畜生，人間，天上）中輪轉，猶如被挽在機械上的牛。

35. (七)以壽命長短的限制：現代人的壽命是很有限的，長壽者也不過百歲上下，所以世尊說³²：「諸比丘，人命短促，不久便至來世，故當行善，當修梵行。生者無不死。彼長壽者，百歲上下而已…。」人命甚短促，善人時輕視，應如救頭燃，無有死不來。又說³³：「諸比丘！曩昔有師名阿羅迦（Araka）。」在以七種譬喻莊嚴的經中有詳細解說。

36. 又說³⁴：「諸比丘！若有比丘如是修習念死：『讓我活一日一夜，以便聽聞佛法，我實多有所作。』諸比丘！若有比丘如是修習念死：『讓我多活一天，以便聽聞佛法，我將多有所作。』諸比丘！若有比丘如是修習念死：『讓我活過咀嚼吞下四五團飯食的時間，以便聽聞佛法，我將多有所作。』諸比丘！此等為放逸的比丘，想要漏盡卻遲緩修習念死。」

37. 「諸比丘！若有比丘，如是修習念死：『讓我活過咀嚼吞下一口飯的時間，以便聽聞佛法，我將多有所作。』諸比丘！若有比丘如是修習念死：『讓我活過一呼吸或出入息的時間，以便憶念世尊教法，我將多有所作。』諸比丘！此等為不放逸比丘，為了漏盡而精進修習念死。」

38. 生命如此短促，甚至不確定能否活過咀嚼四五口飯的時間，當「以生命的有限」來念死。

³² S.I, p.108, 《雜阿含》1084 經, T.2 又 P.284b 以下；別譯《雜阿含》23 經, T.2, P.381a.

³³ A.IV, p.136, 《中阿含》160 經, <阿蘭那經>, T.1 卅 P.682b.

³⁴ A.IV, p.318f.

39. (八)以刹那短促：依究竟義，眾生的刹那壽命是極短的，只在一心識刹那間而已。猶如車輪轉動時，只以一輞的部分轉動；停止時，也只一輞部分停止；同樣的，眾生的壽命只在一心識刹那間，當心識停止時，即名有情滅，即所謂³⁵：「在過去的心識刹那，他活著，非現在存活，非未來存活；在未來的心識刹那，他非過去存活，非現在存活，是未來存活；在現在的心識刹那，他非過去存活，是現在活著，非未來存活。」生命，自體與苦樂³⁶只是一心識刹那，心識刹那迅速消失。死者或生者，五蘊滅去時，同樣不再生。以心識未生，故不生；依現存的心識而存活，由於心識滅，故世間滅，此依究竟義施設。當如是「以刹那的短促」來念死。

◎結論

40. 念這八種之中任何一種行相的人，數數作意，修習其心，以死為念住的所緣，鎮伏五蓋，使禪支生起。因為以死為所緣的自性法故，及悚懼故，只入近行禪那，不入安止定。由於修習出世間禪定及第二、第四無色禪，由於自性法的殊勝，得入安止定。依清淨修習的次第，故得入出世間安止定；由於修習超越所緣，故得入無色界禪那。因為在無色界禪那入安止定的只能超越所緣；然而念死（清淨修習及超越所緣）兩者皆無，所以念死只能入近行禪那。因為這禪那是透過念死而生起的，故稱為「死隨念」。

◎念死的功德

41. 勤於修習念死的比丘，不放逸，對一切「有」持不愛樂想，去除對生命的執著，是呵斥罪惡者；對資具不多貯藏，能離慳貪之垢，增長無常想，接著生起苦想及無我想。不修習念死的眾生，臨終時難免恐懼昏昧，好像突然遭遇猛獸、夜叉、蟒蛇、盜賊及

³⁵ MND.p,42；p.117f.

³⁶ 命：為命根；自體：是除了命根及苦樂受的其他諸法。

殺戮者；修習念死者不會恐懼昏昧，能無畏，不昏昧而命終。他在現世即使未證得涅槃，來世至少可以往生善趣。真正的有慧者，對如是有大威力的念死，常作不放逸行。以上是詳論念死。

八、身至念 (kāyagatāsati)

42. 以身至念作為禪修的所緣，這是佛陀出現於世後才有的；也非外道所能修習。世尊曾在經中如是讚嘆³⁷：「諸比丘！茲有一法，修習多修習，助成大悚懼，助成大利益，助成大瑜伽安穩，助成正念正知，助成獲得智見，助成現法樂住，助成三明，八解脫，及證得沙門果。此法為何？即身至念。諸比丘，受用身至念者，即能受用涅槃；不受用身至念者，無法受用涅槃。諸比丘！受用身至念者，受用不死（涅槃）；不受用身至念者，無法受用不死；捨者…不捨者；…失者…不失者…修習身至念者得以（不生）不死。」又云³⁸：「諸比丘！云何修習身至念？云何多修習有大果，有大功德？茲有比丘至阿蘭若」等，依（1）安般（出入息），（2）威儀，（3）四正知，（4）厭惡作意，（5）界作意，（6至14）九種墓地觀等十四節的指示來解釋如何修習身至念。

43. 這（十四節）中，威儀，四正知及界作意等三節依「觀」說；九種墓地觀依（第二十一品的第九）觀智中的「過患隨觀智」說。這（九種墓地觀）已在膨脹相等定的修習中（第六品）〈不淨的解釋〉中說明。所以只就安般與厭惡作意兩種定來說，其中安般是個別的業處，即出入息念。

44. 此處的「身至念」指三十二身分，如云³⁹：「復次，諸比丘！比丘於足蹠以上，髮的頂端以下，以及以皮膚為周圍的身體，觀

³⁷ A.I,p.43；45.

³⁸ M.III,p.89.

³⁹ D.II,p.293；M.I,p.57.《中阿含》九八，〈念處經〉，T.1.P.583b.

察種種不淨充滿其中：此身有髮毛，指甲，齒，…尿等。」此為厭惡作意的三十二身分業處，即「身至念」。

45. 在說明(身至念)的修習法前，先解釋上述的句子：「此身」：指四大所成的污穢之身。「足蹠以上」：指從足蹠以上。「髮的頂端以下」：是從髮的尖端往下。「以皮膚為界」：指以皮膚為界限。「觀察充滿種種不淨」：觀此身充滿髮等種種不淨。如何觀察？即觀「此身有髮…乃至…尿」。

46. 其中(此身有髮…尿)：「有」是存在義。「此」指從足蹠以上，髮的頂端以下，以皮膚為界，充滿種種不淨。「身」即身體，因身體積聚不淨，是令人厭惡的髮等生處，以及眼病等數百種病的生處，故稱為身。「髮毛」指髮等三十二身分。此處的句子當如是了知：「此身有髮，此身有毛」。

47. 因以種種行相觀察在一尋長的身軀內，從足蹠以上，髮頂以下，皮膚以內，看不到絲毫美的東西，如珍珠或寶石、琉璃、沉香、鬱金香、龍腦香、香粉等；相反的，體內只有惡臭的，令人作嘔的，不美觀的髮毛等種種不淨。故說：「此身有髮毛…乃至…尿。」以上是依文解釋。

◎身至念的修習法

48. 欲修習(身至念)業處的初學善男子，當如前文(第三品)所說的親近善友，學習業處。這位善友應對學習者說「七種學習善巧」和「十種作意善巧」。

甲、七種學習善巧(The Sevenfold Skill in Learning)

當如是教七種學習善巧：(1)以口誦，(2)以默念，(3)以顏色，(4)以形狀，(5)以方位，(6)以處所，(7)以界限。

49. (1)在厭惡作意業處中，即使他熟諳三藏，在首次作意時，

也應以口讀誦，因為這種業處只有透過讀誦，才會變得更明顯，例如去向住在（錫蘭中部）馬拉耶(Malaya)的大天長老學習業處的兩位長老。據說：這兩人向大天長老請教業處，長老教他們在四個月內讀誦經典所說的三十二身分。雖然他們是精通兩部或三部經藏的人，仍在四個月內依法讀誦三十二身分，直到證得須陀洹果。所以教授業處的阿闍梨當先教弟子讀誦。

50. 讀誦者當先分髮、皮等五種來順逆的讀誦。順讀是：「髮、毛、爪、齒、皮」，之後，再逆誦：「皮、齒、爪、毛、髮」。
51. 此後又順讀腎等五種：「肉、腱、骨、髓、腎」，再逆誦：「腎、髓、骨、腱、肉、皮、齒、爪、毛、髮」。
52. 之後，又讀肺等五種：「心、肝、肋膜、脾、肺」，再逆誦：「肺、脾、肋膜、肝、心、腎、髓、骨、腱、肉、皮、齒、爪、毛、髮。」
59. 之後又誦腦等五種：「腸、腸間膜、胃中物、糞、腦」，再逆誦：「腦、糞、胃中物、腸間膜、腸、肺臟、脾臟、肋膜、肝、心、腎、骨髓、骨、腱、肉、皮、齒、爪、毛、髮。」
60. 此後又誦脂肪等六種：「膽汁、痰、膿、血、汗、脂肪」，再逆誦：「脂肪、汗、血、膿、痰、膽汁、腦、糞、胃中物、腸間膜、腸、肺、脾、肋膜、肝、心、腎、骨髓、骨、腱、肉、皮、齒、爪、毛、髮。」
55. 之後再誦尿等六種：「淚、膏、唾、涕、關節滑液、尿」，再逆誦：「尿、關節滑液、涕、唾、膏、淚、脂肪、汗、血、膿、痰、膽汁、腦、糞、胃中物、腸間膜、腸、肺、脾、肋膜、肝、心、腎、骨髓、骨、腱、肉、皮、齒、爪、毛、髮。」
56. 當如是讀誦百回、千回、百千回，若讀誦（身至念）業處的經典至純熟，則心不散亂，三十二身分也會變得明顯，瞭如指掌，

如一行柵欄般明顯。

57. (2) 猶如「以讀誦」，同樣的，當「以意（默誦）」。以口讀誦是以意默誦之緣；而以意默誦是通達不淨相之緣。
58. (3) 「以顏色」：應當確定是髮等之色。
(4) 「以形」：當確定它們（髮等）的形狀。
(5) 「以方位」：在此身中，臍以上為上方，（臍）以下為下方。所以身體的三十二身分中的此分是在此方，當如是確定方位。
(6) 「以處所」：這部分在此處，當如是一一確定其處所。
59. (7) 「以界限」：有兩種界限，即自分界限與他分界限。每一部分的上下、橫的界限，是「自分界限」；髮不是毛，毛不是髮，當如此分別，這是「他分界限」。
60. 如是教授七種學習善巧者，知道身至念業處在某經中是以令人厭惡的觀點說的；在某經是以界說的。在《大念處經》⁴⁰，（身至念業處）是以令人厭惡的觀點說的；在《大象迹喻經》⁴¹、《大教誡羅睺羅經》⁴² 及《界分別經》⁴³ 是以界的觀點說的。在《身至念經》⁴⁴ 則以（三十二身分中的）色（遍）的顯現來解說四禪。其中毗婆舍那的業處解說為界，以厭惡來說明是奢摩他的業處。此處，（厭惡作意）是奢摩他業處的意義。

⁴⁰ 《大念處經》(Mahāsatiṭṭhāna)D.II, p.290ff. 《中阿含》98 經，〈念處經〉，T.1, P.582b.

⁴¹ 《大象迹喻》(Mahāhatthipadopama)M.I, p.184ff. 《中阿含》30 經，〈象迹喻經〉，T.1, P.464b.

⁴² 《大教誡羅睺羅》(Mahā-Rāhulovāda)M.I, p.420ff.

⁴³ 《界分別》(Dhātu-Vibhaṅga)M.III,p.237ff. 《中阿含》162 經，〈分別六界經〉，T.1, P.690 a.

⁴⁴ 《身至念經》(Kāyagatāsati-Sutta)M.III,p.88ff, 《中阿含》81 經，〈念身經〉，T.1, P.554c。

乙、十種作意善巧 (Tenfold Skill in Giving Attention)

61. 教過了七種學習善巧後，當教十種作意善巧，即：(1) 以次第，(2) 不過急，(3) 不過緩，(4) 除去散亂，(5) 以超越假名 (6) 以次第撤去，(7) 以安止，(8~10) 以三種經典等十種作意善巧。

62. (1)「以次第」：開始誦三十二身分之後，當次第作意，不要跳越，略過。如果略過一個作意，則如無技巧的人，登三十二級的階梯，每隔一層跳越而登，結果因身體疲勞而作罷，無法登達頂端；同樣的，在三十二身分中跳越作意者，也無法圓滿修習，因為他的心力耗盡，無法完成修習。

63. (2) 以次第作意者，作意時應「不過急」，若過急，或許他能修習業處，但對業處不明瞭，不得至殊勝之位；譬如有人在三由旬的路上旅行，不注意當進與當避之道，即快速的往返百次，雖然可能到達終點（卻不知是終點），還要問人（才知終點），故禪修者對業處作意時，不宜過急。

64. (3) 作意時，不過急，亦「不過緩」。譬如想要在一天中走三由旬的人，若在途中的樹、山、池等處耽擱，則無法到達終點，可能需要兩三天才能走完全程。同樣的，禪修者若過緩，則不能到達業處的終點，不能成為證勝位之緣。

65. (4)「以除去散亂」：當除去種種使業處消失，使心散亂的外緣。若心散亂，則如走在只有一足寬的峭壁的人，不注意放足之處，但左顧右盼，步伐凌亂，則會從百仞的峭壁掉下來，是故作意時，應不散亂。

66. (5)「以超越假名」：即超越髮毛等假名（概念），使心生厭惡，譬如在乾旱時，有人在林中發現泉水，便在那裡結多羅樹葉等作為標誌，人們依標誌前來沐浴，飲用。由於常常前來，行跡

變得很明顯時，就不需要標誌，只要他們有需要，都可來沐浴與飲用；同樣的，以髮毛等假名為禪修的業處而作意者，當厭惡變得很明顯時，則必須超越髮毛等假名，置心於厭惡。

67. (6)「以次第除去」：應除去那些沒有在心中現起的部分，為次第除去。即初學者於髮作意時，除去（髮的）作意，直到最後的尿為止；於尿作意時，又除去（尿的）作意，而至最初的髮為止。持續作意時，有些部分在心中現起，有些則不現起，那麼他應作意那些現起的部分。如果兩種同時現起，必有一種比較明顯，應對那現起的部分持續作意，使安止定生起。

68. 有個譬喻，假如獵人想要捕捉住在有三十二株多羅樹的樹林中的獼猴，最初他以弓矢射穿獼猴多羅樹葉，並大聲呼喊，此時獼猴依次跳躍在多羅樹上，而至最後一棵多羅樹上；當獵師追到那裡，這隻獼猴又以同樣的方法逃回最初的多羅樹。由於獵人一再的叫喊，使獼猴數數奔跳，最後停在一棵多羅樹上，穩穩的抓住最嫩的多羅葉，即使弓矢射去，牠也不跳走了。這與修習（三十二身分的次第撤去）相似。

69. 這譬喻與次第除去對照如下：身體的三十二部分就像林中的三十二棵多羅樹；獼猴如心；禪修者如獵師。禪修者的心以三十二身分為所緣，如獼猴住在有三十二棵多羅樹的樹林。禪修者開始於髮作意，依次作意，並置心於最後部分；如獵師最初以弓矢射穿多羅樹葉，並大聲呼喊，而獼猴依次在多羅樹上跳躍，而至最後一棵多羅樹。從最後部分到最初部分亦然，當他數數作意時，有些部分在心中現起，去除未現起的部分，對已現起的部分行遍作（準備），如獼猴在喊叫聲處的上邊起而他遁。最後，兩種身分現起時，對比較清楚的（部分）持續作意，而生起安止定；如同獼猴來到一棵多羅樹便停止，穩穩抓住中央最嫩的多羅樹葉，雖以箭射牠也不再跳躍。

70. 另一個譬喻：譬如一乞食的比丘，住在三十二家的村落附近，他在第一家獲得二分（家）的食物，便超越一家；第二天在第一家獲得三分，便超越其他兩家；第三天在第一家獲得滿鉢，便（不再行乞）回到坐處進食。這與三十二身分的作意相似。

71. 身體的三十二種成分就像有三十二戶人家的村落；禪修者就像乞食者。禪修者在三十二身分遍作，就像（乞食者）前往附近的村落。禪修者持續作意，捨棄未現起的部分，於現起的部分，並在二部分中（現起較明顯的）遍作，如同乞食者在第一家獲得二分（家）的食物，便超越一家；第二天（在第一家）獲得三分食物，便超越其他兩家。禪修者對這二部分中所現起較明顯的部份持續作意而生起安止定；就像乞食者第三天在第一家獲得滿鉢，便回到坐處，坐而食之。

72. (7)「以安止」：在三十二身分中，對能生起安止定的部分作意，即在髮等每一身分作意，使安止定生起。

73. (8~10)「以三經典」：即「增上心、清涼、覺支善巧」三經。精進與定的結合是這三經的主旨。

74. (8) 其中，有關〈增上心〉⁴⁵的經文：「諸比丘！勤於增上心的比丘，當於三相時時作意：即時時於定相作意，時時於策勵相作意，時時於捨相作意。諸比丘！勤於增上心的比丘，如果專於定相作意，則導致懈怠。勤於增上心的比丘，如果專於策勵相作意，則導致掉舉。勤於增上心的比丘，如果專於捨相作意，則他的心無法為漏盡而正等持（正定）。勤於增上心的比丘，時時於定相、策勵相、捨相作意，他的心會變得柔軟，容易操作，清淨，不易受傷害，為漏盡而正等持。」

75. 「諸比丘！如同金匠或金匠的學徒造爐，既造爐已，於爐口點火，既在爐口點火已，以火鉗挾未燒煉的金塊投入爐口，時時

⁴⁵ A.I,256-258,《雜阿含》1247 經，T.2, P.342a.

吹氣，時時灑水，時時注意。諸比丘！如果金匠或金匠的學徒只對金吹氣，則金會燒掉；如果金匠或金匠的學徒只對金灑水，金會冷卻；如果金匠或金匠的學徒只注意金，則金無法正當的提煉。如果金匠或金匠的學徒，對金時時吹氣，時時灑水，時時注意，則金變柔軟，易於操作，明亮，不會損壞而能適當的運用，如製成金帶、耳環、頸飾、金鬘等裝飾品，都能如其所願。」

76. 「諸比丘！同樣的，有三種相，比丘當時時作意：勤於增上心…乃至為漏盡而修習正定。此比丘為了以通智證悟，傾心於通智證悟之法；若有（宿因等）機緣，得以現證彼法。」當知此經是「增上心」。

77. (9) 有關「清涼」的經文：⁴⁶「諸比丘！具足六法的比丘，得證無上清涼。云何為六？茲有比丘，心當抑制時，即抑制其心；心當策勵時，即策勵其心；心當喜悅（鼓勵）時，即喜悅（鼓勵）其心；心當放捨時，即放捨其心；傾心於殊勝的道與果，好樂涅槃。具足此六法的比丘，得證無上清涼。」當知此經是「清涼」。

78. (10)「覺支善巧」已在（第四品）〈論安止善巧〉中說明：⁴⁷「如是諸比丘，若心懈怠消沉時，不宜修習輕安覺支。」

79. 禪修者應確實了解「七種學習善巧」和「十種作意善巧」，以此二善巧學習業處。

◎開始修習（Starting the Practice）

80. 如果禪修者與阿闍梨同住一寺，則無須詳細請教，確定業處後，當致力於業處，當有了進步，可依次請教。住在他處的禪修者，當依照上述的規定（七種學習善巧及十種作意善巧），詳細解說，再三（讀誦），解決所有的困難，如在（第四品）〈地遍的解釋〉中所說的方法，離開不適當的住處，住在適當的精舍，斷

⁴⁶ A.III,435.

⁴⁷ S.V,113.

除小障礙，在對「厭惡」作意中準備定。

丙、詳述三十二身分

81. 禪修者開始修習時，當先取髮等相。如何取呢？拔一兩根頭髮置於掌上，先確定它的顏色。在理髮處觀看亦可，或在水鉢，或在粥鉢中觀看（所落之髮）亦可。見黑髮時，當思惟「黑」，見白時，思惟「白」，黑白相間時，則以多數來思惟。同樣的，見「皮等五種」亦應如是取相。

82. 如是取相已，當確定三十二身分的顏色，形狀，方位，處所與界限，並且應該以顏色，形狀，氣味，所依與處所等五種來確定它們是令人厭惡的。其確定法依次解說如下：

83. （一）髮：髮的自然色是黑的，像木槓子的顏色。「形」為長圓如稱杆。方位：長在（身體的）上方。處所：兩側以耳邊，前面以額際，後面以項為界，遮蓋頭顱的濕皮為髮的處所。

「界限」：頭髮如穀芒插入遮蓋頭顱的皮中，下面的髮根是自己的表皮，上面是虛空，彼此互相圍繞，絕無兩根頭髮長在一處的，這是髮「自分的界限」。髮非毛，毛非髮，不與其他三十一身分混合，髮是單獨的部分，這是髮的「他分的界限」。以上是髮的顏色等的說明。

84. 其次界定髮的顏色等五種厭惡：即髮的顏色是令人厭惡的，髮的形狀，氣味，所依，處所都是令人厭惡的。

85. 在一鉢可口的粥或飯中，雖然只看見一根像頭髮顏色的東西，也會厭惡的說：「裡頭有頭髮，快拿開。」如是知髮的「顏色」是令人厭惡的。當人們在夜間吃飯時，若碰到阿迦（*akka*）纖維與曼迦羯（*makaci*）纖維像頭髮的形狀，也同樣的厭惡，所以他們是厭惡髮的「形狀」。

86. 如果不塗油與使用花香等，頭髮的氣味是令人作嘔的；若把頭髮投入火中，那氣味就更糟了。髮的顏色與形狀或許不甚令

人厭惡，但「氣味」實在令人厭惡。就像小孩子的糞的顏色是薑黃色，其形亦如薑黃塊；又像丟在垃圾堆中膨脹的黑狗的屍體，牠的顏色像多羅果，牠的形狀滾轉像被丟棄的曼陀林鼓，牠的「犬齒」像茉莉花的芽。依顏色與形狀來看，或許不甚厭惡，若依氣味就令人厭惡了。同樣的，髮的顏色與形狀或許不甚令人厭惡，但其氣味則令人厭惡。

87. 譬如在村中污水不淨之處所生的野菜，為城裡的人所厭惡不食，同樣的，這頭髮是依膿、血、尿、屎、膽汁、痰等所流之處而生，也令人厭惡，這是髮的「所依」令人厭惡。

88. 髮生在其餘三十一身分的積聚中，猶如生在糞堆上的菌；亦如生在墳塚與糞穢處的野菜，又如生在溝中的蓮花與睡蓮等，由於在污穢處生長，故惹人嫌惡。所以髮的「處所」是令人厭惡的。

89. 與髮相同，應如是確定三十二身分的顏色、形狀、氣味、所依、處所等五種厭惡；也應確定所有身分的顏色、形狀、方位、處所與界限等五種。

90. (二)毛：毛的「顏色」不像髮純黑色，而是黑褐色。形狀：為尾端下垂，如多羅樹根的形狀。方位：在（臍的上下）兩方。處所：除了生髮的部分及手掌足蹠之外，長在大部分蓋覆身體的皮膚上。界限：長在覆蓋身體的皮膚內一蟻⁴⁸的寬度裡，下以毛根

⁴⁸ 一蟻(likkhā)是長度的單位，巴利佛教解說如下：(一)在 Sammohavinodani p.343 中說：36 極微(paramāṇu)=1 微(aṇu), 36 微=1 tājāri, 36 tājāri = 1 rathareṇu, 36 rathareṇu=1 蟻(likkhā), 7 蟻=1 虱(ūkā), 7 虱=1 dhaññamāsa, 7 dhaññamāsa=1 指節(aṅgula), 12 指節=1 張手(vidatthe), 2 張手=1 肘(ratana=hattha), 7 肘=1 棒(yatṭhi=daṇḍa), 20 棒=1 usabha, 80usabha=1 gāvuta(=2 kroa 俱盧舍), 4 gāvuta=1 由旬(yojana)。 (二)根據 Paramatthamañjūsā II,p.226, 有不同的說法：8 極微=1 微，8 微 =1 tājāri, 8 tājāri=1 rathareṇu, 8 rathareṇu=1 蟻，8 蟻=1 虱，8 虱=1 積麥(yava), 8 積麥=1 指節。(三)據大毗婆沙論卷一三六所說：7 極微

爲底，上以虛空，橫以諸毛爲限，沒有兩根毛生在一處的，這是毛自分的界限；他分的界限與髮相似。

91. (三) 爪：有二十爪，它們都是白「色」。「形」如魚鱗。方位：足的爪在下方，手的爪在上方。處所：生在指（趾）端的背上。界限：以上下兩方指（趾）端的肉爲界，內以指背的肉，外與末端以虛空爲界，橫以諸爪爲限，沒有二爪長在一處的。

92. (四) 齒：齒長全的人有三十二顆。他們的「色」是白的。「形」：有種種形狀，先就下面一排來說，中間四齒，好像插在一團粘土上的南瓜子的形狀，兩邊的每一顆有一根及一尖端，如茉莉花的芽；此外有一顆（臼齒）有兩根兩尖端，形狀如車的支柱；外邊的兩顆（小白齒和大白齒）有三根三尖端；更外邊的兩顆（大白齒）有四根四尖端；上面整排亦然。方位：在身體的上方。處所：在（上下）二腭骨中。界限：下以在腭骨中的（齒）根爲界，上以虛空，橫以諸齒爲界，沒有兩根牙齒長在一處的。

93. (五) 皮：內皮蓋覆全身，外面的表皮是黑色、棕色或黃色。若把全身的外皮聚起來不過如棗核之量。皮的本「色」是白的，若爲火傷或打傷而脫去外皮，白色的皮就更明顯了。

94. 「形」：簡言之，與身形相同；詳言之，則足趾的皮如蠶繭之形；足背的皮如皮靴上部之形；小腿的皮如以多羅樹葉包裹食物之形；大腿的皮如裝滿米的長袋之形；臀部的皮如裝滿水的水囊之形；背的皮如鋪在木板上的皮革之形；腹部的皮如鋪在琵琶

=1 微塵，7 微塵=1 銅塵，7 銅塵=1 水塵，7 水塵=1 兔毫塵，7 兔毫塵=1 羊毛塵，7 羊毛塵=1 牛毛塵，7 牛毛塵=1 向游塵(trasareṇu=rathareṇu)，7 向游塵=1 蟻，7 蟻=1 虱，7 虱=1 積麥，7 積麥=1 指節，24 指節=1 肘(aratni=ratana)，4 肘=1 弓(dhanu)，500 弓=摩揭陀 1 俱盧舍，8 俱盧舍=1 踰繕那(yojana)。

的蓋膜之形，胸部的皮略如四角形；兩臂的皮如套入箭筒的皮革之形；手背的皮如剃刀鞘之形或櫛袋之形；手指的皮如鑰袋之形；頸的皮如包頸布之形；面的皮如有大小孔的昆蟲的窩的形狀；頭皮如鉢袋之形。

95. 禪修者觀察皮時，當運用他的智慧，從上唇上方的臉部開始，首先當確定覆蓋臉部的皮膚，其次確定額骨的皮膚；其次確定頭皮，就像把手放在鉢與袋之間的袋子內，傳送他的智於頭骨及頭皮之間，分離皮與骨的結合狀態。其次確定肩的皮；其次以順與逆確定右手的皮，其次確定左手的皮。其次確定背的皮；其次以順與逆確定右足的皮，其次確定左足的皮。之後依次確定生殖器官、腹、胸、頸的皮。在頸皮之後，確定下脛的皮，最後（傳送他的智）到達下唇而確定完畢。如是次第取粗相（皮）的人，細相（皮）也變得很明顯。

96. 皮的「方位」：在上下二方。處所：蓋覆全身。界限：裡面以皮膚為界，外面以虛空為限。

97. （六）肉：有九百肉片。所有的肉「色」都是紅的。「形」：小腿肉像多羅葉包食物之形；大腿肉像研石之形；臀部的肉像爐子的後邊之形；背部的肉像多羅果汁所作的糖板之形；兩邊的肋肉像倉庫的（壁）孔塗以薄薄的黏土之形；乳房的肉像投在地上的黏土團之形；兩臂的肉像兩隻剝了皮的大鼠之形。

98. 「方位」：長在上下二方。處所：包住三百多骨。界限：下（裡面）以附著骨聚處為界，上（外面）以皮膚為界，橫以其他為界。

99. （七）腱：有九百腱。色：所有的腱都是白的。形：有種種形。從頸的上部開始，有五根大腱連結身體，從前面往下走；有五根向身體後面，五根向右，五根向左。連結右手的腱，在手的後面有五，後面有五；連結左手的亦然。連結右足的腱，在足

的前面有五，後面有五；連結左足的亦然。有六十根大腱稱為身體的支持者，連結身體由頸部向下走。腱也稱為筋，全如百合⁴⁹的球莖之形。身體其他各處的腱較細，如繩之形，更細的如蔓草之形，更細的如琵琶的弦，有的腱如粗線之形。手背與足背的腱如鳥爪之形。頭的腱如小兒的頭纏（帽子），背的腱如鋪在日光下的濕網之形，附著四肢的腱如網衣穿在身上的形狀。

100. 「方位」：生在上下二方。處所：附著全身的骨。界限：下以三百骨為界，上以皮肉接觸處為界，橫以其他腱為界。

101. （八）骨：除了三十二顆齒骨之外，有六十四根手骨，六十四根足骨，六十四根筋肉依止的軟骨，兩根踵骨，每一足各有兩根踝骨，兩根脛骨（脛骨與腓骨），一根膝蓋骨，一根大腿骨，兩根髌骨（腸骨），十八根脊椎骨，二十四根肋骨，十四根胸骨（肋軟骨），一根心骨（胸骨），兩根鎖骨，兩根肩胛骨，兩臂骨（上膊骨），兩根前膊骨（橈骨與尺骨），七根頸骨（頸椎），兩根脛骨，一根鼻骨（鼻腔），兩根眼骨（眼窩），兩根耳骨（聽腔），一額骨（前頭骨），一頭骨（後頭骨），九頭蓋骨（顛頂骨、顛顛骨等），共三百骨。所有的骨「色」都是白的。形：有種種形。

102. 其中足趾骨的前端像迦多迦（馬錢子）的種子之形；（自前端）以後的中節的骨像巴納薩（波羅蜜）的種子之形；元節骨如小鼓（一種面大腰小的手鼓）之形。足背骨（蹠骨）如被壓碎的百合的球根聚之形。踵骨（附骨）如單核的多羅果子。

103. 腳踝骨如（兩個以線）繫住供遊戲的球形。脛骨附著踝骨之處如未剝皮的欣提（*sindi*）樹芽的形狀。小脛骨（腓骨）如小弓的弧形；大脛骨如乾了的蛇背之形。膝蓋骨如缺了一邊的水泡形。脛骨附著膝蓋骨處，其尖端如牛角形；大腿骨如沒有斧鏃的

⁴⁹ 百合(kandala)，異本作 kandaḷa 則譯為睡蓮。

柄的形狀，其依附髖骨處如球形；髖骨依附腿骨處，如切去末端的大波那伽（*punnāga*，鐵刀木）果的形狀。

104. 兩個髖骨連在一起如陶師（製造陶器）的灶形；若分開來看，一個如鐵匠的錘子之形。在脊椎尾端的尾閭骨如倒置的蛇頭之形，有七八處的大小孔。從內部看，重疊而上如頭巾盤繞⁵⁰之形；從外部看，就像一串的環形。在脊椎之間有二三行突出如鋸齒形的棘狀物。

105. 在二十四根肋骨中，不完整的四根如不完好的鐮刀⁵¹，而完整的二十根如完好的鐮刀形；所有的肋骨如白雞展翼狀。十四根胸骨如古老戰車框架的形狀。胸骨如杓的頭形，鎖骨如小銅斧的柄形，肩胛骨如缺了一部分的僧伽羅（*Singhalese*）的鋤頭形。

106. 上臂骨（上膊骨）如鏡柄之形；前臂骨（橈骨與尺骨）如一對多羅樹的樹幹之形；手腕骨如頭巾的盤繞之形；手背骨（掌骨）如被壓碎的百合球莖聚之形。在手指骨中，元節骨如小鼓之形；中節骨如不成熟的波羅蜜的種子形；末端的節骨如迦多迦（馬錢子）的種子之形。

107. 七根頸骨如以枝條串成一串，切成圓圈的竹筍的形狀；下腭骨如鐵匠的鐵錘的革紐之形；上腭骨如削（甘蔗）皮的小刀之形。眼窩與鼻腔的骨如已取去果肉的嫩的多羅（*palmyra*）的種子形。額骨如倒置的貝殼製的杯的形狀。耳根骨（聽腔）如剃匠的剃刀鞘之形。在前額及聽腔上纏頭巾處的骨，如（乳酪的甕）充滿皺縮的乳酪薄片的形狀。後頭骨如椰子在末端所切的傾斜一邊的形狀。頭蓋骨如縫起來的破葫蘆的形狀。

108. 「方位」：在上下二方。處所：遍及全身；分別言之，則

⁵⁰ 頭巾盤繞(*sīsapaṭṭaveṭhaka*)，異本將 *vetthaka* 作 *vedhaka* 則可譯為『貫通一列鉛板』。

⁵¹ 鐮刀(*asita*)，底本作 *asi* 譯為劍，今取異本的鐮刀。

頭骨在頸骨上，頸骨在脊椎骨上，脊椎骨在髓骨上，髓骨在腿骨上，腿骨在膝骨上，膝骨在脛骨上，脛骨在踝骨上，踝骨在足背骨上。界限：內以骨髓，外以肉爲界，兩端以其他的骨爲界。

109. (九) 骨髓：在各種骨的內部的髓。色：是白色。形：在大骨內的髓如放入竹筒中潮濕的粗筍的形狀，在小骨內的髓，如放入竹節中潮溼的細筍的形狀。方位：在上下二方。處所：在各種骨的內部。界限：以各種骨的內部爲界。

110. (十) 腎臟：是相連結的兩個肉團。色：爲淡紅色，如珊瑚樹的種子之色。形：如兒童所玩的一對球形，或如結在一個蒂上的兩個芒果之形。方位：處于上方。處所：由一根從喉底出發，下行少許分爲二，以粗筋連結（腎臟），在心臟兩邊。界限：以屬於腎臟者爲界，這是它的自己的界限，他分的界限與髮相似。

111. (十一) 心臟：即肉團心。其「色」如蓮的花瓣背面的紅色。形：如除去外面的花瓣倒置的蓮蕾之形，外部光滑，內如絲瓜的內部。智者的心臟略開少許（如蓮花），無智者的心臟如（蓮花的）蕾。心臟內空可放一波那伽（*punnāga*，鐵刀木）的種子，在那裡有半掌握（*pasata*）的血，意境及意識界依此而活動。

112. 貪行者的心臟是紅的，瞋行者的是黑色，痴行者的如洗肉的水的顏色，尋行者的如扁豆汁的顏色，信行者的如迦尼迦羅（*kanikāra*）花的顏色（黃色），慧行者的心臟猶如純淨明潔、無瑕，寶貴的摩尼珠的光輝。

113. 「方位」：生在上方。處所：在兩乳之間的身內。界限：以心臟及心臟的邊際爲限。

114. (十二) 肝臟：是一對厚肉。「色」：爲紅褐色，淡赤色，不很紅，如白蓮花瓣的背部之色。「形」：只有一根，到了末端分爲二（左右二葉），如俱毗蘭羅（*kovilāra*）的葉形。愚痴者的肝

臟是一大片葉，而智者的肝臟則為二或三小葉。「方位」：生在上位。「處所」：在二乳房內部的右側。「界限」：以肝臟的（邊際）部分為界。

115. （十三）肋膜：分為「覆蔽膜」與「不覆蔽膜」兩種，覆蓋肉。「色」：兩者都是白的，如陀拘羅（*dukula*）布之色。「形」：即它所佔處所之形。方位：「覆蔽肋膜」在上方，餘者在二方。處所：「覆蔽肋膜」遮蔽心臟及腎臟；「不覆蔽肋膜」在全身的皮膚下遮蓋筋肉。界限：下以筋肉，上以皮膚為界，橫以屬於肋膜的部分為界。

116. （十四）脾臟：是像舌狀的腹部的肉。「色」：是青的，如尼均提（*niggundi*）花的顏色。「形」：有七指大，如黑犢的舌形。方位：位於上方。處所：在心臟左側，腹部上側。如果脾被打擊出來時，生命便盡了。界限：以脾臟的（邊際）為限。

117. （十五）肺臟：是分為兩片的肉。「色」：是赤色，如不甚熟的無花果的顏色。「形」：如沒有切平的厚餅的形狀。如果因無飲食而發生業生的火熱傷害，肺臟就像一團乾草般無生氣。方位：位於上方。處所：在身體內部兩乳之間，懸在心臟及肝臟的上方，並覆蓋心與肝。界限：以肺臟（邊際）為界。

118. （十六）腸：有二十一處彎曲的內臟。男子有三十二手長，女子有二十八手長。「色」：是白色，如石灰與沙混合之色。「形」：像切了頭盤繞在水槽中的蛇。方位：位於二方。「處所」：上自喉底，下連於大便道，位於喉底與大便道之間的身體內部。界限：以腸為限。

119. （十七）腸間膜：是附著在腸的彎曲處。「色」：是白的，如白睡蓮的根的顏色。「形」：如白睡蓮的根形。方位：位於二方。

處所：在二十一個腸的彎曲處間，好像體內的繩子，如以繩繫住器具的板，又如拭足的墊子，於諸圓輪之間以線縫之（使不脫離）。腸間膜扣緊腸的曲折處，當以鋤斧工作時，腸間膜如牽木偶的繩索，牽引著腸子（內臟）使不滑落。界限：以腸間膜為限。

120. （十八）胃中物：指所有已經吃喝嚼嚙，在胃裡的東西。胃中物的「色」如吃下的食物之色。「形」：如裝了米而沒有結緊的水囊。方位：位於上方。處所：在胃中。

121. 所謂胃，指兩端好像被壓緊的濕布，中央生起氣泡似的內臟膜；外滑而內如腐爛的肉包，如污穢的巴梵羅迦花，亦如腐爛的波羅蜜果的皮的內側。在胃裡有蛆蟲、多羅形蟲、針口蟲、布絲蟲與縲蟲等三十二種蟲在蠕動。當沒有飲食時，它們跳動叫喚，侵害心臟；當飲食時，它們張口向上，把最初吞下的二三口食物，很快的奪去了。胃是它們的家，便所，病室與墳墓。

胃又如旃陀羅住的村莊門口的污水池，在酷暑時，傾盆大雨，因水而泛濫出來的尿、糞、皮、骨、腱等，以及唾、涕、血等各種污物，落在池中，混雜泥水，過了兩三天，便生蛆蟲。由於太陽的熱力蒸曬，起了泡沫和氣泡，變成青黑色，極惡臭，令人憎惡，以致於不願走近去看，何況去嗅或去嚐。同樣的，種種飲食用牙齒磨碎，用舌攪拌，混以唾液，在那一剎那便失去了原來的色香及美味，然後如織者的漿糊，如犬的吐瀉之物，在胃中混以膽汁、痰與風等，以及因胃火的熱而發酵，雜以蟲聚，起了一個又一個的水泡、氣泡，極髒極臭，令人作嘔；那樣的胃中物，即使聞了，對飲食也沒有食慾，遑論以慧眼觀察。又胃中的飲食被分為五份：一份給蟲吃，一份給胃中的「胃火」燒了，一份變成尿，一份變成糞，一份變成養分，以增長血肉等。

122. 「界限」：以胃膜及胃中物為限。

123. (十九) 糞：即大便。「色」：大都是所吞下的食物之色。「形」：是糞的處所之形。方位：在下方。處所：在熟臟（結腸及直腸）中。
124. 「熟臟」位於肚臍下與脊椎的根（荐骨及尾閭骨）之間，是腸的最後部分，高約八指（約八寸），像竹筍。猶如雨下在高地上，水往下流，在低地儲存；同樣的，飲食落到胃中，以胃火悶燒，好像以磨石研碎而變軟，然後經腸管而下，如壓入竹節中的棕黃色黏土，積聚在熟臟中。
125. 「界限」：以熟臟及屬於熟臟的糞為界。
126. (二十) 腦：是在頭蓋骨內的髓聚。「色」：是白的，如傘菌的顏色，也像尚未成酪而腐敗了的牛乳之色。「形」：如腦的處所之形。方位：位於上方。處所：在四縫合線所接合的頭蓋骨內，好像四個麵團放在那裡。界限：以頭蓋骨裡面和腦髓部分為限。
127. (二十一) 膽汁：有停滯膽汁及流動膽汁兩種。停滯膽汁的「色」如濃的末頭迦（*madhuka*）油的色；流動膽汁的色如枯萎的阿拘利（*ākuli*）花色。「形」：如它們的處所之形。「方位」：停滯膽汁在上方；餘者在二方。「處所」：流動膽汁除了髮、毛、齒、爪等無肉處，以及堅硬乾燥的皮膚外，遍布全身，就像油滴瀰漫水上。如果流動膽汁異常，則兩眼變黃，身體會顫動和發癢。停滯膽汁在心臟與肺之間，靠近肝，儲藏在像絲瓜的膽囊中。當「停滯膽汁」異常時，則人發狂，精神錯亂，棄捨慚愧，作不應作，說不當說，思不應思。界限：以膽汁為限。
128. (二十二) 痰：身體內部約有一鉢的痰。「色」：是白的，如那伽跋羅（*nāgabālā*）葉的汁。「形」：如它的處所之形。方位：

生在上方。處所：在胃膜中，當吞下食物時，就像水面上的浮萍及水草，丟下一根木頭或一塊石子，則分裂為二，然後又展開合而為一；同樣的，在飲食時，把食物吞下時，痰裂為二，展開後又合而為一。痰衰敗時，胃就像熟了的膿疱，壞了的雞蛋，以及極噁心的排泄物一樣臭，打嗝和從胃裡發出臭氣，連口也臭得像死屍一樣，因此別人必須對他說：「走開些！你口臭很嚴重。」如果痰大量增加，則如毛廁坑的蓋子，得防止胃內污穢之物的臭氣。界限：以痰為限。

129. (二十三) 膿：是壞了的血所產生的。「色」：如枯萎的黃葉之色；屍體內的膿如腐壞的濃粥的顏色。「形」：即其處所之形。方位：生於二方。處所：沒有固定的處所，身上被樹幹或荊棘或火焰所傷的部分，血淤塞腐敗而化膿；或長成膿疱或瘡等，膿便在那些地方。界限：以膿的部分為限。

130. (二十四) 血：有積聚血和循環血兩種。色：積聚血的顏色如煮過的濃的蟲漆汁的顏色；循環血則如清的蟲漆汁的顏色。「形」：兩者都如其所在的處所之形。方位：積聚血在上方，餘者在兩方。處所：循環血，除了髮、毛、齒、爪等無肉之處及乾燥的皮膚外，隨著靜脈網遍佈全身；積聚血約有一鉢之量，充滿肝臟的下方，在心臟、腎臟、肺臟的上方，一點一點的滋潤腎臟、心臟、肝臟及肺臟。如果腎臟及心臟等無法獲得血液的滋潤，則生命就會乾涸。界限：以血的部分為限。

131. (二十五) 汗：是由毛孔流出的水界（液體）。「色」：像清的胡麻油的顏色。形：如汗的處所之形。方位：居於二方。處所：汗的處所沒有固定，不像血的常在。如果因為火的熱，太陽的熱，溫度的變化等使身體發熱時，則汗從所有的髮孔與毛孔流出來，

猶如從水裡拔起來沒有切平的蓮鬚根及白睡蓮的莖（滴下水來）。所以汗的形狀可以依髮與毛的孔而知。觀察汗的禪修者只應對充滿髮孔與毛孔的汗作意。界限：以汗的部分爲界。

132. （二十六）脂肪：是厚的脂膏。「色」：如切成薄片的薑黃之色。形：先就肥大的身體說，在皮膚與筋肉之間，如薑黃色的（纖細的）陀拘羅（*dukula*）布片之形；瘦小的身體則附著在他的小腿肉、大腿肉、脊椎附近的背肉，腹部周圍的肉等處，像折成二層三層的薑黃色的陀拘羅布片之形。方位：生於二方。處所：遍滿肥胖者的全身；附著在瘦小者的小腿肉等處。脂肪也是令人厭惡的，人們不拿脂肪作塗頭的油，也不用作鼻油。界限：下以肉，上以皮膚爲界，橫以脂肪爲限。

133. （二十七）淚：是從眼中流出的水界（液體）。「色」：是清的胡麻油的顏色。形：如它的處所形。方位：生在上方。處所：在眼窩中，然而不像膽汁一直存在膽囊中，淚不積在眼窩裡。當眾生歡喜大笑時，或悲哀哭泣時，或吃錯某種食物時，或因烟、灰塵等侵入眼中時，則淚水與喜悲或某種食物及溫度同時生起，充滿眼眶或滲出眼窩外。觀察淚的禪修者當取充滿在眼窩的淚。界限：以淚爲限。

134. （二十八）膏：是溶解的脂膏。色：如椰子油的色；也像灑在粥上面的油的顏色。形：如在沐浴時，脂膏滴灑在清淨的水上浮動的薄層。方位：生於二方。處所：大多在手掌、手背、足底、足背、鼻端、額頭與肩等處。在這些地方，膏並非總是液狀的，當火的熱，太陽的熱，溫度的變化，或體內地水火風四大變化時，在掌等處的膏也變化了，此時則如沐浴時的脂膏滴灑在水面上，在各處浮出膏來。界限：以膏爲限。

135. （二十九）唾：是在口內混以泡沫的水界。「色」：白如泡

沫。「形」：如其處所之形，亦如泡沫形。「方位」：生於上方。「處所」：自兩頰邊下流至舌上。唾液並非常積聚在舌上，當眾生看見或憶想某種食物時，或把任何熱、苦、辛、鹹、酸等味放到舌頭上時，或心臟衰弱，或因某種理由感到噁心時，則唾液生起，從兩頰往下流至舌上。舌端的唾液是稀薄的，舌根的唾液是濃的。把米飯或其他食物放到口內時，猶如在河岸的沙中掘的坑穴，不斷的滲出水來，唾液也不斷的流出來滋潤食物。界限：以唾液為限。

136. (三十) 涕：是從鼻中流出的不淨。色：如嫩的椰子內核（肉）的顏色。形：如其處所之形。方位：生在上方。處所：充滿鼻孔內，鼻涕不是常積在鼻孔內。就像有人用荷葉包凝乳，在下面用針刺穿一小洞，凝乳便從小孔流出來；同樣的，當眾生哭泣時，或因某種食物及溫度的變化而四大不調時，則從頭中的腦變成像腐敗的痰流出，經過上顎的開口，流入並充滿鼻孔，或流出鼻孔外。觀察涕的禪修者，當取充滿在鼻孔的涕。界限：以涕為限。

137. (三十一) 關節滑液：是身體關節內的滑的污穢的東西。色：像迦尼迦羅（*kanikāra*）的樹脂之色。「形」：如它的處所之形。方位：生於二方。處所：在一百八十關節內，行潤滑骨關節的工作。如果關節的滑液太少，則起立，坐下，行走，轉身，屈身與伸直時，它的骨會發出咯吱咯吱聲，如彈指聲；他只走一二由旬的路，也會因風界不調而覺四肢疼痛。關節滑液多者，當起坐時，他的骨不會發出「咯吱咯吱」聲，雖走長路，風界不會不調而四肢不會疼痛。界限：以關節滑液為限。

138. (三十二) 尿：它的「色」如曼率豆汁的顏色。形：如倒置的水壺流出來的水的形狀。方位：生於下方。處所：在膀胱內。

膀胱即小便袋。譬如有孔無口的壺罐，投入污池，污水進入壺中，卻看不出壺水所入之道，同樣的，從身體進入膀胱的尿，它的所入之道也不明顯，而流出之道卻很明顯。當膀胱充滿尿液時，眾生會感覺：「我要小便」。界限：以膀胱內部的尿為限。

◎安止定的生起

139. 當禪修者對髮等三十二身分如是確定他們的色、形、方位、處所、界限之後，依前面所說的次第，不過急等十種作意善巧，於色、形、香、所依、處所起「厭惡」想，最後則超越（髮等）假名。譬如視力好的人，看見有三十二種顏色的花結在一根線上的花蔓，所有的花同時顯現；同樣的，禪修者觀察「此身有髮毛」等，三十二身分也同時顯現。在前面的「作意善巧」中說：⁵²「初學者於髮作意，作意已，至最後的尿的部分為止。」

140. 如果禪修者對自身以外（的其他身體）作意，如是對（他人的）所有部分都明瞭時，則對四處走動的人與畜等，去除了眾生的行相，只出現三十二身分的組合體。當看見他們（人或畜）吞下食物時，就像把食物放在（三十二）身分的組合體當中。

141. 當禪修者對三十二身分以「次第離去」的過程，一再作意「厭惡！厭惡！」終將生起安止定。其中，髮等色、形、方位、處所、界限的現起為「取相」；對（髮等的色、形、香、所依、處所等）行相生起厭惡為「似相」。禪修者修習似相，依照「不淨業處」中所說的方法，生起初禪的安止定。生起安止定的人，只有三十二身分中的一分變得明顯，並於此一身分中證得安止定，不再進一步修習者，則只生起安止定。

142. 三十二身分中，有許多非常明顯，禪修者或於其中之一而

⁵² 底本 245 頁。

入安止禪，進而修習其他身分者，則依其他身分而入初禪。猶如摩羅迦（Mallaka）長者，據說：摩羅迦尊者握住《長部》誦者無畏長老的手說：「朋友，無畏！先研究這個問題：摩羅迦長老在三十二身分中獲得三十二禪那，如果他夜晚入一禪，白天入一禪，則半月餘得以成就；若每日入一禪，則月餘得以成就。」

143. 雖然身至念依初禪而成就，由於憶念三十二身分的色、形等而成，故稱為「身至念」。

◎修習身至念的功德

144. 致力於身至念（業處）的比丘，降服不樂與樂，而非被不樂與樂所降服。當不樂生起時，他超越而住。他是怖畏恐懼的征服者，而不會被怖畏恐懼所征服；當怖畏恐懼生起時，他超越而住。他是⁵³「忍辱者，能忍寒熱…乃至能忍威脅生命之苦。」依髮等色（青、黃、赤、白之遍），得證四禪，具六神通。真正的有慧者，對如是有大威力的身至念，常作不放逸行。以上是詳論身至念。

九、安般念⁵⁴（ānāpānasati）

145. 現在敘述以安般念作為禪修的業處⁵⁵：「諸比丘！此三摩地（定）由安那般那念生起，修習多修習安般念時，則平靜，殊勝，純粹與樂住，能使已生的惡不善法止息。」世尊如是讚嘆後說道⁵⁶：「諸比丘，云何修習安般念三摩地？云何多修習實為寂靜殊勝，純粹不雜與樂住，使已生的惡不善法止息？茲有比丘，去

⁵³ M.I,p.10.

⁵⁴ 安般念(ānāpānasati)，《解脫道論》(念安般)。

⁵⁵ S.V,321.

⁵⁶ S.V,322.

阿蘭若，或去樹下，或去空閑處，結跏趺坐，端正其身，正念現前，此比丘或念入息，或念出息。(1)⁵⁷出息長時，知『我出息長』；入息長時，知『我入息長』。(2) 出息短時，知『我出息短』；入息短時，知『我入息短』。(3) 彼如是學：『我覺知全身入息』及『我覺知全身出息』。(4) 彼如是學：『輕安身行我入息』及『輕安身行我出息』。(5) 彼如是學：覺知喜……(6) 覺知樂……(7) 覺知心行……(8) 覺知輕安心行……(9) 覺知心……(10) 令心喜悅……(11) 令心等持……(12) 令心解脫……(13) 觀無常……(14) 觀離欲……(15) 觀滅……(16) 彼如是學：『觀捨遣我入息』及『觀捨遣我出息。』」

◎解釋安般念的經文

146. 有十六事顯示安般念業處。以下解釋安般業處的修習法。只就經文來解釋，這裡先解釋經文：

「諸比丘，云何修習多修習安般念三摩地？」句中的「云何」是爲了詳細解釋安般念三摩地的種種修習而提問。「諸比丘，修習安般念三摩地」是對所問的指示。「云何多修習…乃至寂止」亦然。

147. 其中「修習」是生起或增長。「安般念三摩地」即與觀出入息念有關的定，或念出入息的定爲安般念三摩地。「多修習」是一再的修習。

148. 「實為平靜殊勝」(santo c' eva panīto ca)：指必平靜殊勝，這兩者的「必」爲決定語。何以故？譬如不淨業處，只有通達時才寂靜殊勝，因不淨業處的所緣粗及令人厭惡，又不淨業處的所

⁵⁷ 關於安般念的十六種重要文句，在《解脫道論》是：1.長息入.長息出，2.短息入.短息出，3.知一切身，4.令滅身行，5.知喜，6.知樂，7.知心行，8.令滅心行，9.知心，10.令歡喜心，11.令教化心，12.令解脫心，13.見無常，14.見無欲，15.見滅，16.見出離。

緣既不寂靜，也不殊勝。安般念業處，非不寂靜，非不殊勝，由於「所緣寂靜」，故是寂靜、寂止、寂滅的；依通達禪支的寂靜，故寂靜、寂止、寂滅；依「所緣的殊勝」，故殊勝。（修習）無滿足的，依「禪支的殊勝」，故殊勝而無滿足；故說安般念業處「實為寂靜殊勝」。

149. 「純粹與樂住」：此定無摻雜之物故純粹，不摻雜，不混雜，獨有，不共。安般念不是由遍作與近行定而獲得寂靜，最初修安般念就寂靜殊勝。然而有人（指北寺住者）說：「純粹是無摻雜，本來美妙。」純粹的安般念，於證得安止定時獲得身心之樂，故為「樂住」。

150. 「屢屢生起」：指未鎮伏。「惡」即罪惡。「不善法」：是不善（無明）所生法。「即能消滅」：僅需刹那即令消滅、鎮伏。「寂止」：是非常寂靜，或（於安般念）的順抉擇分故，以次第增進聖道而言諸惡不善法的斷除，止息。

151. 其次對上文略釋如下：「諸比丘，以何法？以何行相？以何規定修習安般念三摩地？以何法多修習（安般念定），寂靜（安般念定），…乃至惡不善法寂止。」

152. 於此詳述其義。「諸比丘，茲有比丘」：諸比丘，指佛教中的比丘。這裡的「茲」指生起安般念三摩地者所依之（佛）教，並指出外道不具此安般念定。即所謂⁵⁸：「諸比丘，茲有一沙門…乃至…第四位沙門，外道實無此等沙門。」依此，故說是佛教中的比丘。

153. 「去阿蘭若…或去空閑處」：指這比丘找到修習安般念三摩地的適當住所。因為這比丘的心長期耽於色法等，以此為所緣，無意於安般念三摩地所緣，猶如惡牛駕車，走入歧路。又如牧牛者要調伏一隻吃惡母牛的乳長大的頑犢，先把犢和母牛隔

⁵⁸ M.I,63；A.II,238.

離，在地上釘一根大柱子，用繩子把牠繫在柱子上，這隻犢雖百般掙扎，也不能逃遁，只能在柱邊坐臥。同樣的，比丘若欲降伏長時貪著色法等所緣的心，他要先離開色等所緣，去阿蘭若或樹下，或空閑處，在那裡以正念的繩繫住，心住於出入息。當他獲得以前所習慣的所緣，他的心可能不斷掙扎，但無法切斷正念的繩而逃離，只能在近行定與安止定的所緣附近（出入息）坐臥。

154. 所以古人說：「欲調御自己的人，如把犢繫在柱上，具足正念，牢牢的繫住所緣。」這種住所對他的修習是適當的。所以說：「指比丘找到修習安般念三摩地的適當住所」。

155. 或者，在種種業處中，安般念業處為最上，為諸佛、辟支佛，佛的聲聞弟子獲得勝位和現法樂住的近因。如果不離開男女、象、馬等聲所騷擾的村莊，則不易修習，因為聲音是禪那的障礙，在遠離村莊的阿蘭若，禪修者取此（安般念）業處已，於安般念生起四禪，以此為基礎觀察諸行，證最高的阿羅漢果就比較容易。所以世尊說：「去阿蘭若」等，為禪修者指出適當的住所。

156. 世尊如建築師，看了適合建城市的地，善加考察後，便指示「城建於此處」，當完成建築時，便得王室的甚大尊敬。同樣的，世尊考察禪修者的適當住所後，便指示「致力於此業處」，此後，當以此業處精進修行的禪修者證得阿羅漢果時，世尊便受禪修者的大尊敬說：「世尊實為等正覺者！」

157. 又說比丘如豹。譬如大豹王，埋伏在森林中的草叢、叢林、岩石中，以捕捉野牛、麋鹿、野豬等野獸；同樣的，在阿蘭若勤修業處的比丘，漸次獲取須陀洹，斯陀含，阿那含，阿羅漢道及聖果。所以古人說：「如豹埋伏，捕諸獸類，佛子亦爾，勤修觀禪，入阿蘭若，取最上果。」所以世尊為了使比丘快速進步而指出阿

蘭若住所，故說：「去阿蘭若」等。

158. 「去阿蘭若」，指去任何能獲得遠離之樂的阿蘭若，即去有以下特色的阿蘭若中⁵⁹：「離開村子的帝柱（界標）之外，都是阿蘭若」及「阿蘭若的住所至少離村子五百弓的距離。」「去樹下」指到靠近樹的地方。「去空閑處」，指去空閑寂靜處。此處除了阿蘭若及樹下之外，去其他七種住所也可說去空閑處。

159. 世尊對比丘說明適應三季（寒、暑、雨），適應三界（三種體質：痰、風、膽汁）及隨順六種行（六種性格：貪行、瞋行、痴行、信行、尋行、覺行）並適合修習安般念的住所。又解說不昏沉，不掉舉，寂靜的威儀，故說結跏趺「坐」。爲了使他坐禪穩固，使出入息順暢，以及觀察所緣的方法，故說「結跏趺」等。

160. 「跏趺」即盤腿而坐。「結」即盤的意思。「端正其身」：是使上半身端正，使十八根脊椎骨的末端與末端成爲一整列（垂直）。這樣坐的人，他的皮膚，筋肉、腱不會歪屈，不會因骨等歪屈而生起痛楚。痛不生起時，則心得專一，不會退失業處，業處會增長增強。

161. 「正念現前」：即以正念向業處。《無礙解道》⁶⁰說：遍(*Pari*)：爲遍持(*pariggaha*)之義；「面前」(*mukhah*)：爲出離(*niyyāna*)之義；「念」：爲心現起(*upatthāna*)之義，故名爲「念現前」(*parimukham satim*)。其義略爲「遍持出離而念」。

162. 「彼念出息，或念入息」：指此比丘端坐已，正念現前後，不捨彼念，念出息入息，此比丘則爲念行者。

163. 世尊說「出息長」等是爲了指出不同的方法，以此方法修習則爲念行者。《無礙解道》如是解說：「彼念出息或念入息」，又

⁵⁹ Pts.I,176.參考底本 72 頁。

⁶⁰ Pts.I,176.

說：⁶¹「以三十二種方法爲念行者，即：(1) 依長入息，心不散亂，正念現前，由於正念正知，故爲念行者。(2) 依長出息，心不散亂，正念現前…乃至 (31) 依捨遣觀入息，(32) 捨遣觀出息，心不散亂，正念現前，由於正念正知，故爲念行者。」

◎安般念的十六事

164. 其中(一)「出息長」即長的出息。「出息」(assāsa)是呼出的息，「入息」(passāsa)是呼入的息，這是根據《毗奈耶義疏》說的。然而諸經的義疏則相反(以assāsa爲入息，以passāsa爲出息)。在這兩種說法中，所有嬰兒從母胎出來時，最初是內部的息先呼出，然後外面的氣帶著微塵進入內部，接觸上顎而後消失(依律的義疏所說爲正當)，當如是知出入息之義。

165. 出入息的長短是依時間的。譬如在一空間內的水或沙，或爲長水長沙，或爲短水短沙；在象與蛇的身中，出入息慢慢的充滿他們長的身體，又徐徐呼出，所以說他們的出入息長。入息快速的充滿犬兔等短的身體，又快速的呼出去，所以說他們的出入息短。

166. 依照時間，有的出入息長，如象與蛇等；有的出入息短，如犬兔等，所以他們的出入息是依時間；長時間的出與入爲長(出入息)，短時間的出與入爲短(出入息)。

167. 這比丘知道：「以九種方式出入息長。」他如是了知，應以一法(aspect)修習「觀身念處」成就。

168. 如《無礙解道》所說⁶²：「彼云何於長出息時知『我出息長』，長入息時知『我入息長』？(1) 長出息，於長時出息。(2) 長入息，於長時入息。(3) 長出息入息，於長時出息入息。當長出

⁶¹ Pts.I,176.

⁶² 《無礙解道》 Pts.I,177.

息入息時，他生起（善法）欲。(4)由於（善法）欲而比以前更微細的長出息，於長時出息。(5)由於（善法）欲而比以前更微細的長入息…(6)長出息入息，於長時出息入息。由於（善法）欲而比以前更微細的長出入息，於長出入息生起喜悅。(7)由於喜悅而比以前更微細的長出息，於長時出息。(8)由於喜悅而比以前更微細的長入息…(9)長出息入息，於長時出息入息。由於喜悅而比以前更微細的長出入息，於長時出入息，他的心離開出入息，而住於捨。以這九種方法出息長、入息長的是「身」，所住的是「念」處，所觀的是智。身為現起而非正念。念為現起與念。(彼)正念正知觀身。所以說『於身修習觀身（為身）念處。』」

169. (二)同樣的解說方法也可用在「短」出入息，但有所不同，前文說：「長出息，於長時出息。」在這裡則說「短出息，於短時出息。」所以到最後的「故說於身修習觀身（為身）念處」，以「短」字代替前文的長字即可。

170. 如是當知此比丘以此九種方法，依長時與短時而了知出入息：「長出息時，我知出息長…乃至短入息時，我知入息短。」如是了知者：比丘的鼻端有長的和短的出息與入息，這樣有四種。

171. (三)他如是學：「我將知一切身出息…入息。」即他如此學習：「我於全身出息的開始、中間和結束，使覺知，知其出息；我於全身入息的開始、中間和結束，使覺知，知其入息。」他如是學習。爲了覺知（出入息），他以此方式，以與智相應的心（觀察）出息與入息，故說「他如是學：『我將知一切身出息…入息。』」

172. 由於有的比丘對開始的身出息或身入息很清楚，然非中間或結束；他只能觀察開始（出息或入息），對中間或結束則有困難。有的禪修者對中間的出入息清楚，然非開始或結束，他只能觀察

中間的出入息，對開始和結束則有困難。有的禪修者對出入息的結束清楚，然非開始或中間，他只能觀察結束，對出入息的開始或中間則有困難。有的禪修者對出入息的（開始.中間.結束）都清楚，能毫無困難的觀察出入息的開始、中間與結束，所以世尊說：「他如是學：我覺知一切身出息…乃至入息。」

173. 前句的「學」字指如是努力精勤。如他那樣的律儀為「增上戒學」，如他那樣的定為「增上心學」，如他那樣的慧為「增上慧學」。以上三學的所緣，以正念，以作意而學，而修習多修習，為此處的語義。

174. 在這些句中，前面的（一二修習）法，禪修者只應觀察出入息，不做任何事；之後（從三以下的修習）應該讓智等生起。因此經中用現在時態說：「他覺知：『我入息』；他覺知：『我出息。』」但是以未來時態敘述的經典則說：「我將覺知全身的入息。」爲了生起的智等行相而說「我將覺知所有的身出息」等。

175. （四）他如是學：「我將身行出息輕安…乃至入息」。他如此學習：「我將入息出息，使粗的身行輕安，極輕安，止息寂止。」

176. 當知（出入息，即身行的）粗細與輕安如下：此比丘未修出入息念之前，他的身心不安而粗。身心粗又不平靜時，則出入息亦粗，身心更粗，更不平靜，甚至無法以鼻呼吸，必須以口呼吸。如果他已經修出入息念，則身心寂止。他的身心寂止時，出入息是如此微細，以致於他必須觀察有無出入息。

177. 假定有人從山上往下跑，或將重負從頭上卸下而站立時，那時他的出入息是粗的，甚至無法以鼻呼吸，要用口呼吸。當他消除疲勞，洗過澡，喝了水，以濕布當胸，臥在涼蔭下時，這時他的出入息很微細，到了有無出入息也難分辨的狀態。同樣的，這比丘未修出入息念以前……也難分辨。

178. 何以故？因為以前未修出入息念時，他沒有如下的思惟、觀察：「我逐漸使較粗的身行輕安。」當他已修出入息念時，則有（如下的思惟、觀察：「我令粗的身行逐漸輕安。」）所以與未修出入息念時比較，已修時，他的身行變微細了。所以古人說：身心熱惱時，有很粗的出入息；身（心）沒有熱惱時，出入息很微細。

179. 修出入息念時，行（蘊）亦粗，在初禪的近行定時細；相形之下，那時初禪的近行定的也粗，而初禪安止定的細；在初禪和二禪的近行定時粗，在二禪安止時細；在二禪和三禪近行時粗，在第三禪安止時細；在三禪和四禪近行時粗，在四禪安止時最細，甚至沒有出入息，這是依《長部》和《相應部》經師的意見。然而《中部》經師則說：在初禪（安止定）的出入息粗，在二禪近行定的出入息細。他們認為從最下的禪那到最上的近行定，出入息是愈來愈細；然而《長部》、《相應部》和《中部》經師的看法是：在未修出入息念時起身行，已修出入息念時（身）輕安；在修出入息念時起身行，在初禪近行定時，變輕安；…乃至在四禪近行定時起身行，在四禪（安止定）時，變輕安。這是依奢摩他解說（身行）。

180. 至於毗婆舍那，未觀察所緣時所起的身行（即出入息）粗；在觀察（地水火風）大種時，所起的身行細；相形之下，執持四大種時亦粗，在觀色法時，所起的身行細；然而彼亦粗，而觀名法時細；然彼亦粗，在觀色、無色時細；然彼亦粗，在觀緣時細；然彼亦粗，在見緣與名色時細；然彼亦粗。在觀禪，以（無常、苦、無我等）相為所緣時細。觀智弱時，身行亦粗；觀智強時，（所起的身行）為細。毗婆舍那與奢摩他所說的方法相同，之前的（毗婆舍那的身行）以之後的（毗婆舍那的身行）而止息。當如是知身行的粗細與輕安。

181. 在《無礙解道》中，關於他們的意義，其問答如下：

（問）：「比丘如何學：『我令身行出息輕安，以及我令身行入息輕安？何謂身行？』」

（答）：長出息…（長入息…短出息…短入息…知全身出息…知全身入息，與出入息有關的身行。他學身行的平靜，止息，寂止（安般念）。有此等身行，如身體的彎曲前屈，側屈後屈，轉動，猶豫，顫動震動等，他如是學：「我將入息使（粗的）身行輕安平靜。」他如是學：「我將出息使（粗的）身行輕安。」當此等身行，如身體不前屈，不側屈，不後屈，不猶豫，不顫動，不震動，寂靜、微細的身行，他如是學：「我將入息使身行平靜輕安。」他如是學：「我將出息使身行輕安。」

182. （問）：若如上所說，比丘如是學：「我將入息使身行平靜輕安。」他如是學我將出息使身行輕安。」若然（微細的身行亦使平靜），豈非不起出入息的風（所緣）；不起出入息，則不起安般念；不起安般念定，則智者無法從安般念入定與出定。

183. （答）：若如上所說，比丘如是學：「我出息使身行平靜。」他如是學：「我入息使身行平靜。」若然，那時起出入息風（所緣），起出息入息，起安般念，起安般念定，智者從安般念入定與出定。

184. （問）以何種譬喻得以說明？（答）譬如敲金屬（鑼）時，最初生起粗音；聽者因為善取，善作意，善觀察粗音之相，故在粗音消失後，生起細音。因為善取，善作意，善觀察細音之相，故在細音消失後，生起細音之相作為所緣。同樣的，比丘最初生起粗的出入息，因為善取，善作意，善觀察粗的出入息之相，故在粗的出入息消失後，生起細的出入息；因為善取，善作意，善觀察細的出入息之相，故在細的出入息消失後，猶有細的出入息相作為所緣，故心不散亂。若然，則起出入息的風（所緣），起出

入息，起安般念，起安般念定，智者從安般念入定與出定。

185. 出入息使身行平靜。現起是念，觀是智。身為現起而非念，念為現起和正念。以正念正知觀身，故說於身修習觀身（為身）念處。」以上四法，先以四念處中的觀身（念處）來解說。

◎ 第一種四法的修習

186. 第一種四法是依初學者的業處說的，其他三種四法是依（第一種四法）已得禪那者的觀受、觀心、觀法說的。故初學的善男子想要修習業處，以四禪為近因的安般念業處、毗婆舍那與四無礙解共，得證阿羅漢果。他應依前述地遍的方法作「遍淨戒」等工作，如地遍的修習中所說的親近阿闍梨，學習五階段的（安般念）業處。

187. 以下是五階段：(1) 受持 (2) 遍問 (3) 現起 (4) 安止 (5) 相。其中 (1) 受持：是學習業處。(2) 遍問：是遍問業處。(3) 現起：現起業處之相。(4) 安止：業處的安止。(5) 相：業處的特相，是說應該觀察業處的相及業處的自性，如：「此業處有此特相」。

188. 如是以五階段學習業處的人，不會疲倦，也不會使阿闍梨擔憂。他應少分求教，多時誦習，學了五階段業處後，親近阿闍梨而住，或在其他適當的住所而住，斷除小障礙，食事既畢，除去食後的昏沉，安坐下來，憶念三寶的功德，令心喜悅，受持阿闍梨所教的，一句也不忘失，於此安般念業處作意。

189. 以下是作意的次第：數，隨逐，觸，安住，觀察，還滅，遍淨，及彼等的個別觀。其中 (1) 數：算出入息。(2) 隨逐：為隨行。(3) 觸：為觸處。(4) 安住：為安止。(5) 觀察：為毗婆舍那。(6) 還滅：為道。(7) 遍淨：為果。彼等的個別觀為觀察。

190. (1) 數：在作意的次第中，初學的善男子首先以數對安般

念的業處作意。數出入息時，不宜在五以下，也不可超過十，中間不可中斷。因為數到五以下，在緊迫的時間內難免心生苦惱，猶如那些被關在狹窄的牛舍內的牛群；若超過十，則心只依於數（只作意出入息的數目，而非出入息）。若中間中斷，則生起「我是否已完成業處」的念頭而使心散亂，所以數出入息時應避免這些缺失。

191. 數出入息時，最初應慢慢的數，如量穀之人所數一般。即量穀者充滿一筒（量穀的器具）便說「一」，然後倒出；在充滿容器時，若見垃圾，取而棄之，口中仍說：「一、一」；「二、二」等亦然。禪修者如是於出入息中取彼（息）而數「一、一」等，數到「十、十」，如是觀察出入息。

192. 當禪修者如是數出入息，出入息變得更明顯，這時他得放棄像量穀者一樣慢慢的數，而應如牧牛者快快的數。因為熟練的牧牛者，拿些小石子放在衣袋內，早晨前往牛舍，手拿鞭子，坐在門欄的欄杆上，打牛的背，對從牛舍出來的每頭牛，都「一、二」的投石而數。因為牛群在初、中、後夜三時，關在迫迮、不舒服的空間內，牛群從牛舍出來時，互相推擠，一頭一頭快速的出來，他便三、四、五，乃至「十」快速的數。當禪修者用之前的方式來數，而出入息已經非常明顯時，此時他可以快速的數。

193. 之後，禪修者知出入息快速進行，不執持（出入息在身體的）內與外，每當出入息到出入之門才執持，並快速的數：「一、二、三、四、五；一、二、三、四、五、六；一、二、三、四、五、六、七」…乃至八…九…十。只要以數連結業處，由於數的助力，心得以專注，猶如一艘船藉著舵的助力，得以停在激流中。

194. 這樣快快數的人，他的業處不斷現起。他既知「業處不斷生起」，不取體內與體外之息，只快快的數，如果他的心與入息共

入內部，則（心在內部）好像被氣息所擊，或如充滿脂肪。如果他的心與出息一同出去，則心會被外面的種種所緣干擾。當他住念在出入息的所觸之處（鼻孔）時，他修習安般念是圓滿的。所以說：「不取內外之息，如前述的方法快快的數。」

195. 然而需要多長的時間來數（出入息）呢？直到不數出入息，也能住念在出入息的所緣上為止。因為「數」的目的，只是斷絕散亂在外面的尋（雜念），而專注在出入息的所緣上。以「數」作意已，其次當以「隨逐」作意。

196. (2) 隨逐：即放棄「數」，以正念跟著出入息，而不是跟著（出入息的）初始，中間，結束。

197. 出去的氣息以臍為開始，以心臟為中，以鼻端為結束；入息以鼻端為開始，以心臟為中，以臍結束。如果禪修者跟著出入息的初中後，則他的心因不安和擾動而散亂，即所謂⁶³：「以念隨著入息的初始.中間.結束者，由於他的心散亂，則身與心皆不安寧，顫動；以念隨著出息的初中後者，他的心散亂於外，身與心皆不安寧，顫動。」因此以「隨逐」作意者，不應對出入息的初中後作意，而應以「觸」及「安住」作意。

198. (3) 觸：觸與安住無法個別作意，就像「數」與「隨逐」（作意）那樣。當數出入息所觸之處時，他以「數」與觸（同時）作意。當他放棄「數」而以正念跟著出入息，以安止定安住其心，是為以隨逐、觸及安住作意。此義曾在諸義疏中以跛者及守門者的譬喻提及，在《無礙解道》則以鋸的譬喻來說明。

199. 以下是「跛者的譬喻」：有位跛者與妻子孩子盪鞦韆，他推動鞦韆後，在鞦韆的柱下坐著，看那一來一往的鞦韆（坐）板的兩端及中間，而不是移動位置去看鞦韆板的兩端及中間。同樣的，比丘專注於所緣的柱下（即鼻端），觀察出入息，以正念觀察

⁶³ Pts.I,165.

鼻端之相，以正念跟著一進一出的出入息，於所觸之處的出入息的初中後，把心安住在那裡。他觀察出入息的初中後，而不是移動位置去觀察（出入息的初中後）。這是跛者的譬喻。

200. 其次是守門者的譬喻。守門者對城內城外的人不會調查和問：「你是誰？從哪裡來？到哪裡去？手裡拿的是什麼？」因為這不是他的責任，他只檢查到達城門的人。同樣的，入息和出息不是比丘應該關心的，只有當出入息到了鼻端時，這才是他觀察的對象。這是守門者的譬喻。

201. 其次是鋸的譬喻，即所謂：⁶⁴「相（鼻端）與出息、入息，不是心的所緣，若不知此三法，不得修習安般念。相與出息、入息，不是心的所緣，若知此三法，便得修習安般念。」

202. 何以此三法非心之所緣？如何為非不知此三法？何謂心不至於散亂？如何知精勤？如何完成加行？如何得殊勝？假設有一根放在地上的樹幹，有人用鋸子把它鋸斷，他的念（注意）在接觸樹幹的鋸齒上，而不在前後移動的鋸齒上作意，他不是不知道前後移動的鋸齒，他精勤，完成（截木頭的）加行，並獲得成果。念住於出入息的相（鼻端），如樹幹放在平地。出入息如鋸齒；比丘坐著，住念在鼻端或上唇，不在進出的出入息上作意，但不是不知道氣息的出入，他精勤（於安般念），成就加行，並獲得成就。就像那人住念在接觸樹幹的鋸齒，不在前後移動的鋸齒上作意，他不是不知道前後移動的鋸齒，他精勤，成就加行，並達到目的。

203. 「精勤」：何謂精勤？即精進者的身心適宜工作，這是精進。何謂加行？即精進者斷除隨煩惱，他的「尋」已寂止，這是加行。何謂殊勝？即精進者斷除（煩惱）結，也斷除隨眠煩惱，這是殊勝。所以這三法不是心的所緣，不是不知此三法，心不散

⁶⁴ Pts.I,170f.

亂，也知精勤，成就加行，及得殊勝。此人若成就，善修安般念，次第增長者，如佛陀所說：「彼照耀世間，如月出雲翳。」這是鋸子的譬喻。此處當如：禪修者以不對出入息作意為目的。

204. (4) 安住：對安般念業處作意的禪修者，有時會生起（似）相和安止定的（尋伺等）禪支，為「安住」成就。

205. 有的人對數（出入息）作意後，因次第息滅了粗的出入息，使身體的熱惱得以寂止，使身心輕安，身體好像要躍入空中。就像身體受干擾者坐在床上或椅子上時，則床椅下陷作咯吱咯吱聲，把床單椅套弄皺；而身體不受干擾者所坐的床椅，既不會下陷，也不會發出咯吱咯吱聲，床單椅套也不會皺，像充滿兜羅綿的床椅。何以故？因為沒有熱惱的身體很輕安。同樣的，自從對數（出入息）作意後，因為次第止息了粗的出入息，身體的熱惱得以寂止，身心變得輕安，身體好像要躍入空中般。

206. 當他的粗的出入息停止時，他的心以細的出入息的相為所緣。當細的出入息的相消失時，則依次生起更微細的相作為所緣。

207. 譬如有人以大鐵棍敲銅鐘，發出大的聲音，他的心會以粗的聲音為所緣，粗的聲音消失後，他的心會以細的聲音為所緣，而這消失時，他的心會以更微細的聲音為所緣。當如是知，又如前述的：「如敲金屬（器）」⁶⁵等。

208. 其他業處的相，在愈高的修習階段愈清楚；而此業處之相則不然，事實上，業處之相在愈高的階段變得愈微細，甚至不現起。當業處之相不現起時，這比丘不宜從座而起，搖動皮革蓆子（坐墊上的灰塵）而去。不應如是想：「我去問阿闍梨」或「我失去業處了嗎？」如果他離開了，會壞了威儀，必須重新開始修習業處；所以他應繼續坐著，以出入息的所觸之處為觀察的對象。

⁶⁵ 見底本 276 頁。

209. 取回(業處之相)的方法如下：此比丘應確認業處不現起，並如是想：「這些出入息在何處有？在何處無？」或「誰有？誰無？」如是思惟，他發現：「在母胎中的胎兒無(出入息)，潛入水中的人也沒有出入息，同樣的，無想天的天人，死者，入第四禪的禪修者，生於色界及無色界者，入滅定者等都無出入息。」所以他應如此告訴自己：「你不在母胎內，不是潛水者，不是無想天的天人，非死者，不是入第四禪那者，不是生在色界、無色界者，不是入滅定者，你當然有出入息，只因你魯鈍，不能觀察出入息。」於是他便置心於出入息所觸(之處)，並於該處作意。

210. 出入息觸及長鼻者的鼻尖，觸及短鼻者的上唇。是故此比丘以「這是出入息所觸之處」而置心於相(觸處)，即以此義審察，所以世尊說：⁶⁶「諸比丘！我不說失念者，不正知者是安般念的修習者。」

211. 無論何種業處，只有正念正知者才有成就。除了安般念，其他業處，只要禪修者持續作意，業處會變得更明顯。安般念業處是很難修習的，只有佛、辟支佛和佛陀的弟子才精通，也不是低等的眾生能修習的。對安般念持續作意，則愈平靜，愈微細，所以修習安般念必須有強念與強慧。

212. 譬如縫製細妙的衣服時，針要細，針孔也要細；同樣的，修習安般念業處時像縫製細妙之衣，正念像針，正知如針孔，正念與正知必須強大。比丘必須有正念正知，也必須觀察出入息所觸之處(鼻尖)而非觀察別的地方。

213. 就像農夫在耕田後，把牛軛放下，放牛去吃草，自己坐在樹蔭下休息，此時他的牛會很快的進入森林裡，如果是伶俐的農夫，想把牛捉回來耕田，不必跟隨牠們的足跡，並在森林裡徘徊，

⁶⁶ S.V,337；cf.S.V,p.330.

他拿了繩索和棍子，直接跑到牠們喝水的地方，坐在或躺在那裡。他的牛遊蕩（吃草）後，都會到飲水處，牠們沐浴及喝了水後，便上來站著，此時（農夫）看見了，便以繩繫之，以棍子驅趕，把牠們帶回來，放上軛，繼續耕田。同樣的，比丘應觀察出入息所觸之處（鼻尖）而非觀察別的地方；他應該拿正念之繩與正知之棍，置心於出入息的觸處，並持續作意。當他如是作意，不久，出入息又再現起，如牛群集合在飲水處一般，所以比丘可以以正念之繩繫之，以正知之棍驅趕（覺知）它們，如此繼續修習業處。

214. 如是修習，不久便現起相（取相與似相）。這些相的現起並非完全相同。有人說：有人於現起之相生起輕微的觸，如兜羅綿或迦巴率綿在微風中。

215. 這是依義疏解說的。有些人的現起之相如星星，如摩尼珠，如珍珠；有些人則是粗的觸，如綿花的種子，或如樹心所作的釘子；有些人的則如長辮子，如花環，如一陣烟；有些人的現起則如展開的蜘蛛絲，如雲霧，如蓮華，如車輪，如月輪或日輪。

216. 事實上，似相如一些比丘坐著誦經時，當一位比丘問道：「你們認為此經像什麼？」一人答道：「像一條從大山流下的洪流。」另一人答道：「像一排森林裡的樹。」又一人答道：「像一棵結果實又陰涼的樹。」因為個人的認知不同，他們對此經有不同的看法。同樣的，這個業處，由於修習者的想不同，而現起不同的相（安般念業處的相）。因為相是從想生，以想為因，以想為根源，故知由不同的想而現起不同的相。

217. 其中，一以出息為所緣，一以入息為所緣，一以相（鼻端或上唇）為所緣，這三者是不同的。若無此三者，則他的業處不得安止定，甚至不得近行定；若具足此三者，則他的業處可得近行定和安止定。即如所說：

相、出息與入息，不是心的所緣境，
不知此三法，不得修習（安般念）；
相、出息與入息，不是心的所緣境，
若知此三法，便得修習。

218. 當（似）相如是現起時，這比丘應當去告訴阿闍梨：「尊師，我現有這樣的境界。」阿闍梨不應對他說：「這是似相」或「這不是似相」，而說：「賢者！修習是這樣的，你應該持續作意。」因為若說是似相，他可能因自滿而終止修習；若說不是似相，他可能因失望而放棄禪修，所以阿闍梨兩者都不說，只勉勵他持續作意。這是依《長部》經師的意見，而《中部》經師則說阿闍梨應該對他說：「賢者！這是似相，這是好的修習，你應該在業處上持續作意。」

219. （當似相現起時），這比丘應住心於似相，從似相現起，他便住（於相）而持續修習，如古人所說的：

住心於相，離種種行相，
智者住心於出息與入息。

220. 他的似相一現起便鎮伏了五蓋，他的煩惱消失，正念現前，以近行定而等持其心。

221. 此比丘不應在（似）相的顏色上作意，也不要觀察它的（粗等）特相，他應該小心的守護它，如同皇后保護將成為轉輪王的胎兒，以及農夫守護稻麥的穗。他應該避免七種不適當的事，以不當的住所為始，並以七種合宜之事守護其似相。他如是保護似相，以持續作意使似相增長，當修習十種安止善巧，使精進平衡。

222. 如是精勤的比丘，依照地遍所說的次序，於似相生起四種和五種禪那。

（5）觀察（6）還滅（7）遍淨。當比丘於安般念業處得四種和五種禪那時，他想要獲得清淨，以「觀察」和「還滅」修習業

處；他應藉著通達五種自在⁶⁷使禪那熟練，並以分別名色來修習毗婆舍那。

223. 如何修習？他一出定就觀察身與心爲出入息的因。就像鐵匠的風箱，吹火時，由於風箱和此人適當的努力，使風生起。同樣的，由於有身心而有出入息，接著他確定出入息與身體爲色法，並確定心、與心相應的諸法爲名法。以上爲略說名色的定義。

224. 如是確定名色後，這比丘遍求名色的緣。他見到了緣，也去除有關名色在三世所生起的疑惑（以上爲「度疑清淨」）。

斷除了疑惑，他以色聚思惟，觀察無常、苦、無我等三相，又斷除在「生滅隨觀智」之前生起的無明等十種觀的隨煩惱⁶⁸，並確定解脫隨煩惱的行道智爲「道」（以上爲「道非道智見清淨」）。

捨離生（隨觀），他獲得了「壞隨觀」；之後，由於觀諸行的不斷壞滅，當諸行的壞滅使人怖畏時，他對諸行生起厭離，離欲，解脫（以上爲「行道智見清淨」）。

他依次得四聖道，證阿羅漢果，最後獲得十九種觀察智⁶⁹，成爲世間（包括諸天）的最上應供養者（以上爲「智見清淨」）。

225. 以上所說的安般念禪修法，以「數」開始，以「分別觀」結束。以上是義疏對所有行相的第一種四法的解說。

226. 其餘的三種四法，因無個別的業處修習法，故只能依照義疏的文句來說明（三種四法）之義。

⁶⁷ 五種自在，見底本 154 頁以下。

⁶⁸ 十種觀的隨煩惱(*dasa vipassanūpakkilesā*)，即二十品所說的十種觀染：(1)光明，(2)智，(3)喜，(4)輕安，(5)樂，(6)勝解(即信)，(7)策勵(即精進)，(8)現起(即念)，(9)捨，(10)欲。詳見底本 633 頁以下。

⁶⁹ 十九種觀察智(*ekūnavīsati bhedapaccavekkhaṇāñāna*)見第二十二品，底本 676 頁。

◎第二種四法

(五)「知喜」：爲覺知喜，明白喜，即：「我將學出息入息」。從兩方面知喜：一從所緣，二從不痴。

227. (1) 如何「從所緣」知喜？比丘入有喜的二禪（初禪與第二禪），在他入定的剎那獲得的喜是從所緣而知喜，因從所緣而知故。

(2) 如何「從不痴」知喜？比丘進入有喜的二禪中的其中一禪，出定後思惟與禪那相應的喜是易滅的，就在他作觀（毗婆舍那）時，通達喜的特相，這是「從不痴」而知喜。

228. 《無礙解道》說⁷⁰：「了知以觀察長出息而心專一不散亂者，則正念現起；由於正念正知而知喜；了知以觀察長入息…。以觀察短出息…以觀察短入息…以知全身出入息…使身行輕安，觀察出入息，心不散亂者，則正念現前，由於正念正知而知喜。當他作意時則知喜；當他觀察，穩固其心，以信而解，勤精進，正念現前，心等持，以智了知時，應當通達而通達時，應當遍知而遍知時，應當捨斷而捨斷時，應當修習而修習時，應當體證而體證時而知喜，是爲知喜。」

229. 其餘諸句當以同樣的方法了知，以下敘述其不同處。(六)當知第三禪用「知樂」，於(七)(初禪至第四禪)四禪用「知心行」。心行：指受、想二蘊。「知樂」是顯示觀的階段。《無礙解道》說：⁷¹「樂：即身樂與心樂」。(八)「安息心行」：即使粗的心行平靜下來，止息之義。欲知其詳，當以身行句⁷²同樣的方法來說明。

230. 在第二種四法中，「喜」是以喜的標題來說（被觀察的）受的；「樂」的句子是依受說的；「心行」之句，即「想與受心所，

⁷⁰ Pts.I,186.

⁷¹ Pts.I,188.

⁷² 見底本 274 頁以下。

此二法與心連結，爲心行」之語，故「受」與「想」相應。如是依（四念處中的）觀受念處的方法來解說第二種四法。

◎第三種四法

231. （九）依（初禪至第四禪的）四禪而「知心」。

（十）「令心喜悅」：他如是學：「爲了令心喜悅、笑、歡笑，我將學出息入息」。此處有兩種方式可生喜悅：一是定，二是觀。如何以「定」而生喜悅？比丘在有喜的初禪與第二禪入定，當他入定時，由於與禪那相應的喜而使心喜悅。如何以「觀」而生喜悅？比丘在有喜的二禪入定和出定後，思惟與禪相應的喜是容易消失的，當他這樣觀時，便以與禪相應的喜爲所緣，使心喜悅。如是行道的人，故說：「他如是學，令心喜悅，我將出息入息。」

232. （十一）「令心等持」：（1）以初禪等置心於所緣，令心等持。（2）或者在諸禪入定又出定後，他觀察與禪相應的心是容易消失的，當他在作觀時，由於通達無常等相，生起剎那的心一境性，由於生起剎那的心一境性，令心等持，置心於所緣。（如是等持者）故說：「他如是學，令心等持，我將觀察出息入息。」

233. （十二）「令心解脫」：（1）以初禪令心脫離五蓋，以第二禪令心脫離尋伺，以第三禪令心脫離喜，以第四禪令心脫離苦與樂；（2）或比丘於諸禪入定又出定後，思惟與禪相應的心是容易消失的，當他在作觀時，以無常觀令心脫離常想；以苦觀令心脫離樂想；以無我觀令心脫離我想；以厭離觀令心脫離喜愛；以離欲令心解脫於欲；以觀察滅，令心解脫於集；以捨遣觀令心脫離執持。所以說「他如是學，令心解脫，我將觀察出息入息。」這是依四念處中的觀心（念處）解說第三種四法。

◎第四種四法

234. (十三)「觀無常」：首先當知「無常的，無常，觀無常，和觀無常者」。此處的「無常的」指五蘊。何以故？因為五蘊的自性是生滅變易的。「無常」：指五蘊的生滅變易，或五蘊生起後又消失，即五蘊不斷生起，又剎那的滅去。「無常觀」：即觀色等是無常的。「觀無常者」：即具有無常觀的人。如是觀無常而觀出入息，是為「他如是學：觀無常，我將觀察出息入息。」

235. (十四)「觀離欲」：有兩種離欲，滅盡離欲與究竟離欲。「滅盡離欲」指諸行的剎那壞滅；「究竟離欲」指涅槃。「觀離欲」指觀與道，由觀這兩種而生起。當有了這兩種觀（離欲），可以得知：「他如是學：觀離欲，我將出息入息。」

(十五)「觀滅」的解說亦然。

236. (十六)「捨遣觀」：有遍捨捨遣及進入捨遣兩種。捨遣是觀的一種方式，故名捨遣觀。「觀」被稱為遍捨捨遣及進入捨遣，是因為：捨棄五蘊及諸行的煩惱（以上為遍捨捨遣）；因為看見有為法的缺失及朝向「與有為法相反的」涅槃而入涅槃（以上為進入捨遣），故稱為遍捨捨遣及進入捨遣。

「道」也稱為遍捨捨遣及進入捨遣，因為能捨離五蘊及諸行的煩惱（以上為遍捨捨遣），以此為所緣而入涅槃（以上為進入捨遣），故說遍捨捨遣及進入捨遣。這兩種（觀智與道智）是隨智而觀，故名隨觀。具足這兩種觀而出息入息者，可以得知「他如是學捨遣觀，我將出息入息。」

237. 第四種四法是依毗婆舍那說的，而前三種（四法）是依奢摩他（止）與毗婆舍那說的。如是依四種四法有十六種法修習安般念。

◎修習安般念定的功德

依此十六法修習安般念有大果，有大利益。

238. (1) 當知修習安般念的功德如下：⁷³「諸比丘，於此安般念三摩地修習多修習，是寂靜殊勝。」故知修習安般念定有大功德。

(2) 因為能斷尋，故有大功德。因為安般念定寂靜，殊勝，不雜，樂住，斷除障礙定的尋而不再到處攀緣，心只以出入息為所緣。所以說：⁷⁴「為了斷尋而修安般念」。

239. (3) 為完成明（clear vision）與解脫的根本，故知此定有大功德。世尊說：⁷⁵「諸比丘！修習多修習安般念，得完成四念處；修習多修習四念處，得完成七覺支；修習多修習七覺支，得完成明與解脫。」

240. (4) 能知道臨終時的出息入息，故知此定有大功德。世尊說：⁷⁶「羅睺羅！如是修習多修習安般念時，必知最後的出息入息的停止，而非不知。」

241. 由於止息（滅），有三種最後的出入息：即有（becoming）的最後出入息，禪那的最後出入息和死時的最後出入息。(1) 於諸有中，只有「欲有」有出入息；色有，無色有則無，故為欲有的最後出入息。(2) 在諸禪那中，前三禪那有出入息，第四禪那則無，故為前三「禪那的最後」出入息。(3) 在死心之前生起十六心，之後，出入息與死心共滅，是名「死的最後」。「死的最後」即最後的出入息之義。

242. 當比丘致力於修習安般念業處，因為他能觀察安般的所緣（以出入息為所緣），在死心之前生起的十六個心識剎那，專注於

⁷³ S.V,321.

⁷⁴ A.IV,353.

⁷⁵ M.III,82 ; cf.S.V,p.335.

⁷⁶ M.I,425f.

(安般的)生，則知安般的生；專注於(安般的)住，則知彼等的住；專注於(安般的)滅，則知彼等的滅。

243. 修習其他業處而證得阿羅漢的比丘，或能知其壽命的期限，或不知；而修習安般念與此十六法而證得阿羅漢的比丘，則能知其壽命的期限。他知道「我的壽命只能維持這樣長，不再多了。」能夠自己做(沐浴剪髮等)事，及穿衣等工作，然後閉上眼睛。如住在各得山(Kotapabbata)寺的帝須長老，住在摩訶伽楞羯耶寺的大帝須長老，住在天子(Devaputta)大園的乞食者帝須長老，以及住在羯但羅山寺的兩兄弟長老。

244. 舉個故事為例：據說那兩兄弟長老中的一個，在一個布薩的月圓日，在誦了波羅提木叉(戒)後，和比丘們去他的住所，他站在經行處看了月光後，預測自己的壽命，便對比丘們說：「你們曾經看過比丘以何種方式般涅槃？」有的說：「我們看過坐在座位上般涅槃的。」有的說：「我們見過在空中結跏趺坐般涅槃的。」長老說：「現在我要你們看在經行時般涅槃的。」他便在經行處劃一條線，說道：「我從經行處的這端走到那端，回到這條線上將般涅槃。」當他在經行處走到那一端又回來，他的腳踏到那條線時即般涅槃。

真實的善慧者，應對如是有大威力的安般念，常作不放逸行。以上是詳論安般念。

十、寂止隨念⁷⁷ (recollection of peace)

245. 安般念之後，將敘述寂止隨念，若欲修習者，當在靜處禪修，憶念涅槃之德，即所有痛苦止息的涅槃之德，如下文⁷⁸：「諸比丘！無論有為法或無為法，在諸法中，離欲為最勝，即驕的粉

⁷⁷ 寂止隨念(upasamānussati)，《解脫道論》：「念寂寂」。

⁷⁸ A.II,34.

碎，渴的調伏，執著的破滅，輪迴的終止，貪愛的除去，離欲、滅與涅槃。」

246. 此處「只」是限定之辭；「法」是自性之意；「有為或無為」指因緣和合而生（有為）或非因緣和合而生（無為）。「於諸法中，離欲為最勝」：在有為及無為法中，離欲為最勝，最高，最上。

247. 此處的「離欲」不只是無欲而已，也指「驕的粉碎…乃至涅槃」等無為法為離欲。因為無為法使所有的驕慢、人驕（*vanity of manhood*）等成為不驕、無驕及消失的境地，故說「驕的粉碎」；因為已調伏與滅除對一切物欲的渴望，故說「渴的調伏」；因為已粉碎對五種欲的執著，故說「執著的破滅」；因為已終止三界的輪迴，故名「輪迴的終止」；因為已滅除一切貪愛，離欲和止息，故名「除去貪愛，離欲，止息」。稱為「涅槃」是因為已捨離貪愛；這種貪愛通稱為「梵那」（*vāna*），使眾生纏縛在四生、五趣、七識住、九有情居。

248. 如是依「驕的粉碎」等德，當隨念寂止（涅槃）之德。亦當依其他德而隨念，如世尊所說的⁷⁹：「諸比丘！我對你們說無為…。我對你們說諦…彼岸…極難見，不衰老、不變、無戲論、不死、平安、安穩、未曾有、無災、無惱、清淨、洲渚、安全處等寂止之德。」

◎寂止念的修法

249. 如是依「驕的粉碎」等德而隨念寂止者，則無被貪所纏之心，無被瞋痴所纏之心；那時，他的心是寂止的，是正直的。如在佛隨念所說的方法，當他鎮伏五蓋時，在一瞬間生起諸禪支；由於寂止之德甚深，或因他隨念種種德，他不達安止定，只入近

⁷⁹ S.IV,362 ; 369ff.

行禪那。因爲近行禪那，是由隨念寂止之德而生起，故稱爲寂止隨念。

250. 如同六隨念，寂止隨念也只有聖弟子能證得；然而重視寂止的凡夫亦應作意，因爲只是聽聞也能對寂止生起信樂之心。

◎修習寂止念的功德

251. 精勤修習寂止念的比丘，得以安樂而眠，安樂而寤，諸根寂靜，意寂靜，具足慚愧與信樂，心向殊勝的涅槃，爲同梵行者所尊重恭敬；縱不通達上位，來世亦得往生善趣。

真正的善慧者，應對如是有大威力的寂止念，常作不放逸行。以上是詳論寂止隨念。

爲諸善人所喜悅而造的清淨道論，在論定的修習中完成了第八品，定名爲〈隨念業處的解釋〉。

第九：說梵住品

一、慈的修習

1. 在十隨念業處後，接著討論慈悲喜捨四梵住。初學的禪修者若欲修慈，斷除（十種）障礙，學習業處，食事已畢，除去食後的昏沉，在僻靜的地方善敷座位，安坐下來，當先觀察瞋恚的過患及忍辱的功德。

◎觀察瞋恚之過與忍辱之德

2. 何以故？因為修慈當斷瞋恚與修忍辱，未有不見瞋恚的過失而能斷瞋者，未有不知忍辱的功德而能忍辱者，故應見經中所說的瞋恚的過患：¹「賢者！若被瞋恚所征服，心被瞋恚所奪者，則殺害生命。」等；也應知經中所說的忍辱功德：²「諸佛說：忍辱是最高苦行，容忍是最上涅槃。」³「能忍辱的強軍，我說他是婆羅門。」⁴「無有勝過忍辱者。」

◎初學者當避免的修慈的所緣

3. 禪修者見瞋恚的過患，為了去除瞋心，並知忍辱的功德而修習忍辱，當勤修於慈。修慈者應先了知「剛開始對此等人不應修慈，對此等人絕不應修慈」的差別。

4. 剛開始不應對如下的人修慈：（1）不愛（厭惡）的人，（2）極愛的朋友，（3）中立者（無關者），（4）敵人。這四種人不應

¹ 參看《增支部》A.I,189.

² 《長部》D.II,49；《法句經》Dhp.184.；《法句經》述佛品，T.4, P.467a.

³ 《經集》Sn.623；《法句經》Dhp.399.《法句經》梵志品，T.4, P.572c

⁴ 《相應部》S.I,226；《雜阿含》1119 經，T.2, P.296c.

修慈；(5) 也不應對異性修慈，(6) 不應對死者修慈。

5. 爲什麼剛開始不應對不愛的人等修習呢？(1) 因爲初學者若將不愛者置於愛處是會疲倦的；(2) 若把最愛的朋友置於無關係者之處是會疲倦的，因爲極愛者即使有少許的痛苦，也會使修習者想要哭泣；(3) 若把無關係的人置於尊重敬愛之處也會厭倦；(4) 若憶念敵人則忿怒。所以剛開始不應對不愛的人等修慈。

6. 不可對他修慈的人 (5) 如果對異性修慈，則修習者難免生貪欲。據說：有一位朋友之子，問一位自家所護持的長老道：「尊師！當對誰修慈？」長老答道：「對所愛的人。」他以爲自己的妻子是所愛的人，便對該女修慈（而生貪欲）要入她的房內，（在門外）叩壁終夜。是故不應對異性修慈。

7. (6) 如對死者修慈，絕對無法入安止定與近行定。據說：有一少年比丘，開始對自己的阿闍梨修慈，但他的慈不能現起。於是去問大長老：「尊師！慈的禪那我很熟練，而今不能入慈定，不知什麼原故？」長老說：「賢者！你應尋找慈的所緣。」當尋找時，發現阿闍梨已死，於是向他人修慈，乃入安止定，是故不應對死者修慈。

8. (1) 對自己修慈：剛開始須對自己屢屢修慈：「願我快樂，沒有痛苦」或「願我無怨，無害（苦）⁵，無憂，快樂。」

9. (問) 如果先對自己修慈，以下的經論都未說對自己修慈，豈非矛盾？如《分別論》⁶說：「諸比丘！比丘如何以慈心遍滿一方而住？如看見一可愛之人而行慈，同樣的以慈遍滿一切有情。」《無礙解道》⁷也說：「如何以五種方式遍滿慈心解脫？即願一

⁵ 無害（avyāpajho），底本 avyāpajjo 誤。

⁶ 《分別論》Vibh.272.

⁷ 《無礙解道》Pts.II,130.

切有情無怨無害、無憂、快樂；願所有生物，所有生類，所有人，所有動物無怨無害、無憂、快樂。」在《慈經》⁸中說道：「願一切有情快樂安穩，幸福。」這些經論都未說對自己修慈，豈不與此矛盾？

10. （答）並不矛盾。因為諸經論是依安止定說，這是以自己為例說的。即使百年或千年以此方式：「願我快樂等」對自己修慈，他絕不會得安止定的。如果他如是修習：「願我快樂」，也就是說「願我快樂，厭苦，欲生不欲死，其他眾生亦然。」這樣以自己為例，也為一切眾生的幸福安樂。世尊曾指示：⁹「以心觀察所有的地方，沒有發現比自己更可愛的人；他人都是愛自己的，愛自己的人¹⁰不要傷害他人。」

11. （2）對可愛者修慈：首先他應該對自己遍滿慈心，之後，為了容易繼續修慈，對可愛可喜、尊重恭敬的阿闍梨或與其相等的人，以及和尚或與其相等的人，憶念他們令人生起敬愛的愛語等，以及令人生起尊重恭敬的戒與學問等，然後以此方法修慈：「願此善人快樂，沒有痛苦。」對這種人是容易成就安止定的。

12. （3）對所有人修慈：如果這比丘並不以此為足，想要破除（自己、所愛的人、極愛的人、無關係者、怨敵等）界限，之後便對極愛的朋友修慈，然後對無關係者修慈；再從無關係者到對怨敵修慈。修慈者對所愛者、極愛者、無關係者、怨敵等修慈後，當令心柔軟，使適於工作後，再對他人修慈。

13. 如果沒有敵人，或有偉大人物的性格，不會視傷害他的人為敵人，他不應「既然我能對無關係的人修習慈心，今當對怨敵起

⁸ 《經集》Sn.V,145；《小誦》Kh.IX。

⁹ 《相應部》S.I,75；《自說經》Ud.VI.（Ud.p.47）。

¹⁰ 愛自己的（attakāwo）底本 atthakāmo 誤。

慈心。」而應「視敵人爲無關係者而對其修慈」，這是對怨敵說的。

14. (4) 對怨敵修慈：(一) 如果對怨敵起慈心，憶念曾受敵人之害而生瞋恨時，則他應該對以前提到的人（所愛者、極愛者、無關者）數數入慈定，出定後，再對敵人行慈，除去瞋恨。

15. (二) 如果這樣精進的人依然不能滅瞋，則應爲斷瞋而努力，並憶念鋸的譬喻等教訓，遠離嗔恨。他（爲斷瞋恨而努力者）應以此法勸誡自己：「忿恨者！世尊說¹¹：諸比丘！即使盜賊用兩柄的鋸子鋸斷他的四肢五體，此時他若起瞋心，則他不是我教（teaching）的實行者。」又說¹²：

「對忿恨還以忿恨者，他劣於那忿恨的人；

對嗔怒者不還以嗔怒，他能贏得那難勝的戰爭。

若知他人怒，具念寂靜者，對於自與他，兩者都有利。」

又說¹³：「諸比丘！有七法，無論男女生忿怒者，爲敵人所欲，爲敵人所作。何謂七法？諸比丘！（一）有敵人希望他的仇敵：『讓他貌醜吧』何以故？諸比丘！敵人是不喜歡他的仇敵美麗的。諸比丘！這個忿怒的人被忿恨所征服，被忿恨所支配。雖然他仍善加沐浴，塗香，剪剃鬚髮及穿著白淨的衣服，然而他是醜陋的，被忿恨所征服。諸比丘！這是第一法，無論男女生忿怒者，爲敵人所欲，爲敵人所作。（二）諸比丘！敵人希望他的仇敵如此：『讓他受苦吧…（三）不令他多財…（四）不令他享樂…（五）不令他有名聲…（六）不令他有朋友…乃至（七）令他身壞、死後不

¹¹ 《中部》M.I,129；cf. 《長老偈》Thag.v.445.

¹² 《相應部》S.I,62f.；222；《長老偈》Thag.Ver.441—444。（日注：《相應部》S.I,p.162f；p.163；p.222；p.223；《長老偈》Thag.vv.442—443）前偈《雜阿含》1152 經，T.2, P.307b；後偈《雜阿含》1110 經，T.2, P.292c.

¹³ 《增支部》A.IV,94—96.《中阿含》129 經，〈怨家經〉T.1, P.617b.

生善趣天界。」何以故？諸比丘！敵人是不能歡喜他的仇敵去善趣的。諸比丘！忿怒的人被忿怒所征服；被忿怒所征服的人，以身行惡，以語行惡，以意行惡；被忿怒所征服的人，由於身語意行惡，身壞死後，生到苦界惡趣、墮處地獄。」又說¹⁴：「諸比丘！譬如火葬所用的薪，燒了兩端，中間燒殘而沾糞穢的部分，不應拿到村落作為柴薪，也應不在林中作為薪。同樣的，諸比丘！你如此生氣，不是世尊之教的實行者，成為以嗔還嗔的惡人，你將比嗔恨者更惡劣，不能贏得難勝的戰爭。你將以敵人所行之法行於自己，你像火葬用的柴薪一樣（無用）。」

16. （3）精進禪修的人，若能去除瞋恨，善哉；若不能滅嗔，則憶念控制嗔心之法，清淨之法，以取信樂，隨念彼法，降伏瞋怒。

17. （一）有的人只有身正行，因正行故，所有人都知道他所做的事；然而他的語、意沒有正行。當忽略他的語正行及意正行，只憶念他的身正行。

18. （二）有的人只是語正行，所有人都知道他的正行，即他殷勤待人，說親切語，歡樂語，可喜的清朗語，感人語，以優美的聲調說法，以及以完整的詞句說法，詳細說法；然而他的身行與意行則無正行，禪修者不憶念他的身行意行，只憶念他的語正行。

19. （三）有的人只有意正行，所有人都知道他到塔廟禮拜等正行。如果沒有心正行，那麼他禮拜塔廟或菩提樹或長老時，是不會恭敬的；在聽法座上聽法時，也會心散亂，或坐在那裡打瞌睡；然而心正行者對塔廟等恭敬禮拜，由身、語顯示他信受及求法之心，傾耳諦聽佛法。這種意正行而身與語不正行者，禪修者不憶念後者，當憶念他的意正行。

20. （四）有的人身語意三種正行一種也沒有，禪修者對此人當生起悲心，應念：「此人現在雖在人間，但不久後，便要墮入八大

¹⁴ 《增支部》A.II,95；《如是語》It.V.p.91.

地獄¹⁵與十六小地獄¹⁶了。」因有悲心而得止息瞋怒。

21. (五)有的人身語意都有正行，對他的身語意，依禪修者的願望¹⁷憶念其中一種，這種人修慈沒有困難。佛陀說¹⁸：「賢者！若比丘生瞋時，有五種降伏瞋怒之法，可完全降伏瞋怒。」詳見（《增支部》）第五集中的《折伏瞋怒經》¹⁹。

22. (4) 如果他如此精勤，依然生瞋，則應如是告誡自己：如果是仇敵使你苦惱，為什麼你要自心受苦呢？這不是他力；既然離開恩愛的家人（出家），為什麼不捨棄傷害你的仇敵？你懷著嗔恨，這會腐蝕你所受持諸戒的根，誰像你這樣愚昧？你起瞋心，造卑劣的業，為什麼要這樣做？別人對你作不愉快的事，難道你也要做同樣的事嗎？你忿怒，不知道他是否受苦，此刻你自己已受忿怒之苦。如果敵人的忿怒趨向不利的惡道，為什麼你也跟著他們忿怒？敵人因你而起瞋心，你應該斷瞋，為什麼要無謂的煩惱？

¹⁵ 八大地獄（aṭṭhamahāniraya）一、等活（Sañjīva=Samjīva），二、黑繩（Kā-lasutta=Kālasūtra），三、眾合（Saṅghāta=Samghāta），四、號叫（Ror-uva=Raurava），五、大號叫（Mahā-roruva=Mahā-raurava），六、焦熱（Tapa 或 Tāpana=Tapana），七、大焦熱（Mahā-tapa 或 Patāpana=Mahātāpana 或 Pratāpana），八、無間（Avīci）。可參考漢譯《長阿含》〈世紀經〉地獄品，T.1. P.121c；《增壹阿含》卷三六，T.2, P.747c；《大毗婆沙論》卷一七二，T.27, P.866a 等。

¹⁶ 十六小地獄（Soḷasa ussadaniraya）：ussada 是增高之意，古譯「十六遊增地獄」或「十六隔子地獄」。即各大地獄的四門之外各有四小獄而合為十六。可參看《長阿含》〈世紀經〉，《增壹阿含》卷三六，及《大毗婆沙論》卷一七二等。

¹⁷ 願望（yaṃ yaṃ icchati）底本 naṃ yaṃ icchati 誤。

¹⁸ 《增支部》A.III,185f.《中阿含》25 經〈水喻經〉，T.1, P.454a。

¹⁹ 《折伏瞋怒經》（Āghātaṭṭhinayasutta）。

使你不愉快的五蘊是剎那生滅的，五蘊已滅，現在你對誰忿怒？那惡行已停止，這裡並沒有那位令你苦惱的人，你自己是苦因，爲什麼對他起瞋怒？

23. (5) 如果他這樣告誡自己依然不能息瞋，則應觀察自己和他人的自作業²⁰，先觀察自己的自作業：「你爲什麼對他生氣？瞋恚之業不是會使你受傷害嗎？你自作業，受作業的分（受業的嗣），業的生，業的眷屬，業的堅固²¹；你作業，將受那業的嗣，現在由於你的（瞋心所造的）業，既不能證等正覺，也不能證辟支佛、聲聞地、梵天、帝釋、轉輪王、王侯等地位；這種業將使你從佛教中墮落，成爲受殘食的畜生等，或生到地獄等大苦處。你造瞋恚之業，就如以手去取燃燒的炭火或糞去打他人，只是先燒傷自己或受了惡臭。」如是觀察自己的自作業²²。

24. 觀察自己的自作業後，當觀察他人的自作業：「他爲什麼對你生氣？這（瞋恚之業）豈非對他不利？此人爲自作業者，受作業分…他將因作業而受那業的嗣，由於他的業，既不得等正覺，亦不得辟支佛、聲聞地、梵天、帝釋、轉輪王、王侯等地位，這種業將使他從佛教中墮落，成爲受殘食的畜生等，或生到地獄等大苦處。他所作的，正如站在逆風處欲向他人揚塵，只有自己受塵。」如世尊所說：「若無犯邪者，清淨無染者，罪惡向愚人，如逆風揚塵。」²³

25. (6) 如果他如是觀察自作業依然不能息瞋，則應憶念導師

²⁰ 自作業（Kamassaka）。

²¹ 受作業分（Kammadāyāda），業的生（Kammayoni），業的屬眷（Kammabandhu），業的堅固（Kammappaṭisāraṇa）。見《中部》M.III,203。

²² 自作業（Kamassakatariṇ）底本 Kamassa Katariṇ 誤。

²³ 《經集》Sn.662；《相應部》S.I,13；《法句經》Dhp.125,《雜阿含》1154 經，T.2, P.307b 以下及 1275 經，P.350c；《法句經》惡行品，T.4, P.565a。

(世尊)宿世所行之德。

26. 他應如是觀察：你這出家人！你的導師在未成正覺前爲菩薩時，爲完成諸波羅蜜，於四阿僧祇和十萬劫間，在不同的場所爲仇敵所殺害，不起瞋怒。」

27. (一)如具戒王的本生故事²⁴：由於具戒王的邪惡的大臣恨王后，(跑到敵國去)引來敵王，佔領了他的王國三百由旬，他爲了避免自己的臣子起來反抗，不許他們拿武器，於是和他的臣下一千人被敵王所捕，並在墓場挖了一個深至頭頸的土坑，他被埋下，但他的心不起瞋恨，結果被要來吃屍體的野干挖去泥土，並以人力出坑而全性命，再以夜叉的神力助他到達自己的宮殿，他看見敵王睡在自己的床上不但不生氣，而且互相發誓作朋友，並說：²⁵「人必抱著希望，智者莫厭棄，正如我見自己，得以遂吾所願。」

28. (二)如忍辱者的本生故事²⁶：愚痴的迦尸王問道：「你所弘揚的是什麼？」答道：「我教導忍辱。」國王即令人笞之以棘鞭，然後截斷其手足，但他不生少許瞋恨。

29. (三)已經是成人的出家人這樣做並不希奇，在小護法王子的本生故事²⁷中，一個嬰兒時期的菩薩便如此：他的父王名爲大威勢²⁸，使人割截他的手足如切竹筍般，當他的母親悲泣：「²⁹

²⁴ 《本生經》具戒王的本生故事 (Sīlava-jātaka) J.51 (I,p.261ff) —— 日注。原文注：Mahāsīlava-jātaka, Vol.I,p.128.

²⁵ 《本生經》J.I,p.267.

²⁶ 可參考〈忍辱主義者的本生故事〉(Khantivādī-jātaka) J.No.313, Vol.III, p.39f; Jātaka-māla,28,Ksānti (p.181ff)；《六度集經》卷五，T.3, P.25a.，《賢愚經》卷二，T.4, P.259c.

²⁷ 《本生經》小護法的本生故事 (Cūḷadhammapāḷajātaka) J.III,p.178f.

²⁸ 大威勢 (Mahāpatāpa)

²⁹ 《本生經》J.III,p.181.

王呀！當繼承統領大地的護法，他塗以旃檀香的手腕被割截了，斷我的氣息。」他的父王仍未以此爲足，又下令：「砍他的頭！」這時他沒有絲毫的瞋恨，因爲他如此堅毅：「這正是你抑制自心的時候。護法！現在應以平等心對待下令砍你的頭的父親，斬首的人，悲哭的母親與自己。」

30. (四)或許這種人類所作的事並不希奇，當菩薩生在畜生界中爲六牙象王，被毒箭射穿肚臍時，對那加害他的獵師也不起瞋心。即所謂：中了毒箭的象，沒有瞋心的對獵師說：「朋友！爲什麼要射我？是誰叫你射我的？」獵師答道：「因爲迦屍（Kasi）王后要你的牙，所以叫我來射的。」爲了滿她的願，牠便折下散發六種顏色的光輝又美麗的牙給他

31. (五)(菩薩)爲大猿³⁰時，那位被大猿從懸崖下救出來的人作如是想：³¹「這猿如林中其他可食的野獸，殺它來吃可救我的飢餓，吃飽了再拿它的肉作爲旅途的資糧，以渡沙漠。」之後，他舉石敲碎它的頭顱，它的淚盈滿眼眶，望著那人說：³²「我的尊客啊！不要這樣做！你難道是長壽的嗎？殺害眾生是應該的嗎？」它不對那人生瞋，也不去想自己的痛苦，而那人也到達安全地帶。

32. (六)(菩薩)生爲菩利達多龍王³³，因爲遵守布薩的戒，臥在蟻丘頂上時，全身被灑上像劫火般猛烈的藥，然後把它放進籠中，拿到閻浮洲各處玩耍，他對那婆羅門也不起少許瞋恨。即所謂：以手把我擠壓入籠中，我怕破戒而不生瞋。

³⁰ 《本生經》大猿（Mahākapi）本生故事 J.III,369f.J.516.，參考《六度集經》卷五，T.3, P.27b。

³¹ 《本生經》J.V,71.

³² 《本生經》J.V,71.

³³ 《本生經》菩利達多（Bhūridatta）本生 J.543.參考《六度集經》卷五，T.3, P.29a.

33. (七)(菩薩)生爲瞻波龍王³⁴被捕蛇者惱亂時，也不起絲毫瞋恨。當我在遵行布薩法時，捕蛇者把我捉到王門去玩耍，他的心想念青黃和赤色，我便隨著他的心思轉變。我可變陸爲水，變水爲陸，若一怒便讓他燒焦變成灰，我若爲心所支配，便要把戒破，破戒者不能獲得最上果位。
34. (八)(菩薩)生爲護螺龍王³⁵時，曾被人以利刃刺穿八處，更以棘蔓穿諸傷口，以堅固的繩穿過鼻子，由十六位鄉人之子用竿抬走，身拖地面，受極大苦，雖然牠只要以目相視，所有鄉人之子便成灰燼，但牠閉著眼，不生少許瞋怒。即所謂：
- ³⁶「阿藍羅 (Alara) 呀！十四、十五我常守布薩，十六位村人的兒子，拿繩和銳利的矛。獵人割了我的鼻，貫以繩子把我拖了去；此等劇痛我忍受，不違布薩，不瞋怒。」
35. 除了以上(菩薩)所做的種種希有之事，更有其他故事，如養母 (Matuposaka) 的本生故事³⁷等。既然效法你那證得一切智的導師(世尊)，他的忍辱在人天中無與倫比，現在你起瞋恨是極不適當的。
36. (7)如果如是觀察導師宿世的行爲，但由於長期薰習煩惱，無法息滅瞋恨，則應複習經中所說的無始以來的輪迴。即所謂：
- ³⁸「諸比丘！難得有眾生不是往昔的母親，不是往昔的父親，不是往昔的兄弟姊妹及子女。」於是便能對那(敵)人生起這樣的心：

³⁴ 《本生經》瞻波龍王 (Campeyya-nāgarāja) 本生 J..506.

³⁵ 《本生經》護螺龍王 (Saṅkhaṇḍa-nāgarāja) 本生 J.524.

³⁶ 《本生經》J.V,172f.

³⁷ 《本生經》養母本生 (Mātuposaka-jātaka) J.455.參考《雜寶藏經》卷二，T.4, P.456a 以下。

³⁸ 出處不明。

這人曾是我過去世的母親，我在她的胎內住過十月，出生後，如拿黃旃檀一樣，移除我的屎尿涕唾等而不生厭惡，養育我，抱我於胸懷，負我以腰。他也曾是我的父親，走在山羊的小道及崎嶇的路上，為我經商，冒生命之險進入兩軍對峙的戰場，乘船出海，以及經歷種種困苦，以種種方法蓄財來養育我，為的是「撫養此子」。他也曾是我過去世的兄弟姊妹，子女，給我各種幫助。所以我對此人起瞋心是不適當的。

37. (8) 如果這樣依然不能息瞋，則應觀察修慈的功德：「世尊說：³⁹『諸比丘！當修習多修習慈心解脫，能確立熟習，修習慈心解脫，當得十一種功德。哪十一種功德？即安眠，安寤，不作惡夢，為人愛敬，為非人愛敬，諸天守護，不為火燒、中毒或刀傷，容易入定，容貌安詳，臨終不昏迷；若不通達上位，得生梵天界。』」如果不能息瞋，則不能獲得這些功德。

38. (9) 若這樣仍不能息瞋，則應作界分別：即「你這出家人對此人生氣時，你氣的是什麼？對他的頭髮生氣嗎？或對毛，對爪…乃至對尿生氣？或是對地界中的髮等生氣？是對水界、火界及風界生氣嗎？或是對五蘊、十二處、十八界和合的，稱為某某名字的人，你是對這（蘊處界）中的色蘊生氣嗎？或對受、想、行、識四蘊生氣？或對眼處生氣，對色處生氣…乃至對意處生氣，對法處生氣？或你是對眼界生氣，對色界，對眼識界…乃至對意識界，對法界，對意識界生氣？」當這樣做界的分別，則如置芥子於針鋒，繪圖於虛空，他的忿怒實無安立之處。

39. (10) 如果不能這樣分析界的人，當行布施，即把自己所有的東西施與他人，或接受他人的布施。如果他人生活困苦，需要資具，當施以自己所有的東西。若這樣做，對那人的瞋恨便會

³⁹ 《增支部》A.V,342；《無礙解道》Pts.II,130；《本生經》J.II,60f.；《彌蘭陀王問經》Mil.p.198.

止息；而他人自宿世以來對我所懷的忿怒，甚至也會在那一剎那消失。例如：一位乞食的長老，曾三度被逐出（南錫蘭的）⁴⁰ 羯但羅山（Cittalapabbata）寺，有一天，他對大長老說道：「大德，這鉢是我的母親優婆夷給我的，值八兩金價，是正當得來的，願大德使優婆夷得福（而受此鉢）。」即以所得之鉢施與大長老（他的嗔恨亦即息滅）。這種布施有很大的威力。所以說：「布施能調御未調御的人，布施成就一切善；若以布施說愛語，便得舉首和低頭。」⁴¹

40. 如此止息對敵人的瞋恨者，當如是對所愛的人，極愛的朋友，或非憎非愛的中立者，如對敵人一樣起慈心。

（5）修平等慈：他如是數數行慈，對自己，所愛的人，非憎非愛的中立者，敵人，對這四種人當以平等心破除界限。

41. 這是他破除界限的特相：假設禪修者與所愛的人，非憎非愛的中立者，敵人，自己，當這四人坐在一處時，盜賊來說：「尊師，請你給我一位比丘。」禪修者問：「爲什麼？」答：「要殺了他，取喉嚨的血來獻供。」此時如果比丘這樣想：「捕某某」便不算破除界限；假使他想：「捕我吧，不要捕其他三人。」也不算破除界限。何以故？因爲他希望自己被捕，對自己不利，對其他三人有利。如果他在四人中，不願任何人給盜賊，對自己和其他三人起平等心，則爲破除界限。所以古德說：

42. 若於自己、所愛者、中立者、不愛者四人中，
對此四人有分別心時，不能說他是修慈與於慈善巧的人；
若破除四者的界限，以平等的慈心遍滿天人世界，
則遠勝於前者，是沒有界限的比丘。

43. 在破除界限的同時，此比丘獲得（破除界限的）相與近行

⁴⁰ 羯但羅山寺（Cittalapabbata-vihāra）因大長老的憎恨而被驅逐出寺。

⁴¹ 施者舉首，即被贊嘆之意；受者低頭恭敬。

定。破除界限時，於彼相修習多修習者，依地遍所說的方法，沒有困難的證得安止定。此時，他進入具五禪支、三善十相、與慈俱的初禪。證入初禪時，於彼相修習多修習者，則依次證入四種禪中的第二、第三禪，以及五種禪中的第二、第三、第四禪。

44. 彼以任何一種禪那（初禪等）⁴²「心與慈俱，遍滿一方而住，同樣的第二、第三、第四禪，如是上下、周圍、一切處，心與慈俱，遍滿世間而住，廣大崇高，無量無怨，無嗔無憂。」依初禪等而證入安止定的人，得完成此等心的變化。

◎解釋慈定的經文

45. 「慈俱」：即具有慈。「心」：以心。「一方」：指認何一方，最先觀察的有情及遍滿一方的有情。「遍滿」：接觸後，成爲所緣。「住」：致力於四梵住的威儀。「同樣的第二」：如在東方等任何一方，遍滿慈心而住；之後，在第二、第三及第四方亦然。

46. 「上」：以同樣的方式，在上方（遍滿慈心而住）。「下、周圍」：下方與周圍亦然；「下」：在下方；「周圍」：在四周。如是輾轉向所有方位散發慈心，就像在跑馬場中跑馬。以上說明慈心遍滿諸方所。

47. 「一切處」：指一切處所。「一切視爲我自己 (*sabbattatāya*)」：於一切下、中、上、朋友、怨敵、非親非怨的中立者等都視爲自己 (*attatā*)，不作「這是其他有情」的分別，一視同仁；或者說「一切視爲我自己」是以全心，毫不保留。「具一切有情」：具有一切有情，與一切有情有關之義。「世間」：爲有情世間。

48. 「與慈俱」：爲了指出「廣」義，故於此處再提及「與慈俱」；

⁴² 《長部》D.I,250f;《中部》M.I,283,297,351,369;《增支部》A.II,128f,225; V.299. 參考《長阿含》〈三明經〉, T.1, P.106c;《中阿含》183 經《馬邑經》, T.1, P.726b;《雜阿含》743 經, T.2, P.197b.

或因此處不像前文（慈）的遍滿，不再重複「同樣的」和「如是」之語，故於此處再說「心與慈俱」；或「與慈俱」是結語。廣：因遍滿慈心故爲廣。大：依地（色界）故比慈定爲大。無量：以熟練及以無量有情爲所緣，故爲無量。無怨：去除嗔和敵意，故無怨。無憂：去除憂傷，沒有痛苦，故「無憂」。

以上是就「心與慈俱」而說慈梵住的變化之義。

◎各種慈心解脫

49. 這種變化是心入安止定的人成就的。《無礙解道》說⁴³：「（1）以五種行相無限制的遍滿慈心解脫；（2）以七法有限制的遍滿慈心解脫；（3）以十種行相，十方遍滿慈心解脫。」當知這種變化也是心入安止定的人成就的。

50. （一）以五法無限制的遍滿慈心解脫：⁴⁴「（1）願一切有情無怨，無嗔，無憂，住於安樂，（2）願一切有息者，（3）一切眾生，（4）所有人（補伽羅），（5）所有「個人」（*attabhāva*）無怨，無嗔，無憂，住於安樂。」

51. （二）以七法有限制的遍滿慈心解脫：⁴⁵「（1）願一切女人無怨，無嗔，無憂，住於安樂，（2）願一切男子，（3）一切聖者，（4）一切非聖者，（5）一切天，（6）一切人，（7）一切墮惡道者，無怨，無嗔，無憂，住於安樂。」

52. （三）以十法遍滿慈心解脫：⁴⁶「（1）願一切東方的有情，無怨，無嗔，無憂，住於安樂；（2）願一切西方的（3）一切北方的（4）一切南方的（5）一切東（南）隅的（6）一切西（北）隅

⁴³ 《無礙解道》 Pts.II,p.130.

⁴⁴ 《無礙解道》 Pts.II,p.130f.

⁴⁵ 《無礙解道》 Pts.II,p.131.

⁴⁶ 《無礙解道》 Pts.II,p.131.

的(7)一切(東)北隅的(8)一切(西)南隅的(9)一切下方的(10)一切上方的有情，無怨，無嗔，無憂，住於安樂。」

(1)願東方的……乃至上方的一切有氣息者、眾生、人、有情，無怨，無嗔，無憂，住於安樂。……願東方的一切女人，一切男人，聖者，非聖者，天人，墮惡道者，無怨，無嗔，無憂，住於安樂。

(2)願西方的(3)北方的(4)南方的(5)東隅的(6)西隅的(7)北隅的(8)南隅的(9)下方的(10)上方的一切女人(一切男子，聖者，非聖者，天人，墮惡道者，無怨，無嗔，無憂，住於安樂。」這是以十法十方遍滿慈心解脫。

53. 上文中的「一切」：指包括無餘。「有情」：由於他們的欲望與貪求色等五蘊而執著(sattā)極執著(visattā)故為有情(sattā)。世尊說：⁴⁷「羅陀(Rādha)，對色生欲，生貪，生喜，生愛，於彼執著，極執著，故名有情。對受、想、行、識，生欲，生貪，生喜，生愛，於彼執著，極執著，故名有情。」「有情」也指離貪的人，例如用竹篾做的扇子也稱為多羅扇(tālavanta，貝葉扇)；而語源學者(akkhara-cintaka)不考慮「有情」的語義，這只是一個名稱而已；而考慮語義的人則主張有情(sattā)是從「力」(satvā)演變而來的。

54. 「有息者」：指有氣息者，即依出入息而得生存者。「眾生」：自生而存在的為「眾生」，由出生而存在。補伽羅(puggalā)：「補」(pun)指地獄及墮入地獄之義；「伽羅」(galanti)成為補伽羅(人)。「個人」(attabhāva)：指色身或五蘊，這是源於五蘊的概念，包括(pariyāpanna)個人，故稱為「包括個人」(attabhāva-pariyāpanna)。「包括」：即被限定，被函蓋之義。

55. 如同「有情」一詞，「眾生」等語只取普通用法；當知「此等，一切」是「一切有情」的同義字。雖然也有「一切生者，一

⁴⁷ 《相應部》S.III,190.《雜阿含》122經，T.2, P.40a.

切壽者」等「一切有情」的同義語，但此處只取有情、有息者、生物、人、個人五種比較顯著的，故說「以五種行相無限制的遍滿慈心解脫。」

56. 有人認為「有情與有息者」等不只是名稱不同而已，在意思上也不同，這和「無限制的遍滿」相違背，是故不應取其（不同之）義，在五種行相中，任何一種都是無限制的遍滿慈心。在這五種行相無限制的遍滿慈心中（1）「願一切有情無怨」為一安止定；（2）「願一切有情無嗔(abyāpajha)」為一安止定，「無嗔」為無瞋恚；（3）「願一切有情無憂」為一安止定，「無憂」為無苦之義；（4）「願一切有情住於安樂」為一安止定。在這四句中，哪一句較明顯，便依那一句遍滿慈心。在這五種行相中，每一種有四安止定，依（五種行相）遍滿慈心，共有二十種安止定。

57. 有限制的遍滿慈心，七種行相各有四種安止定，則共有二十八種安止定。在前文（有限制的遍滿慈心）中，「女人、男子」是依性別說的。「聖者、非聖者」是依聖人及凡夫說的。「天、人、墮惡道者」是依其生處說的。

58. 十方遍滿慈心解脫，依「東方的一切有情」等五種行相遍滿慈心之法，每一方各有二十種安止定，則十方共有二百種安止定。依「東方的一切女人」等七種行相遍滿慈心之法，每一方各有二十八種安止定，則十方共有兩百八十種安止定。如是（二百加二百八十）合為四百八十安止定。《無礙解道》也提到：共有五百二十八安止定（以五行相無限制的遍滿慈心有二十安止定，以七行相有限制的遍滿慈心有二十八安止定，以十方遍滿慈心解脫，有四百八十安止定）。

◎修慈的功德

59. 在（五百二十八）安止定中，禪修者修習任何一種慈心解脫都能獲得「安眠」等十一種功德。即：

60. (一)「安眠」：不像他人那樣輾轉反側及打鼾，睡得不安，他能安眠，入眠如入定。
61. (二)「安寤」：不像他人那樣呻吟，呵欠，輾轉反側，不安而寤，猶如盛開的蓮花，安樂而寤。
62. (三)「不做惡夢」：能做吉祥之夢，如禮塔廟，作供養及聞法等。不像別人夢見自己為盜賊所困，為野獸所追趕或掉落深淵等。
63. (四)「為人愛敬」：為人所喜悅，如掛在胸前的項鍊，如頭飾花鬘。
64. (五)「為非人愛敬」：如被人愛敬一樣為非人所愛敬，如毗舍佉 (Visākha) 長老。據說：在波吒釐子城 (Pāṭalīputta, 華氏城) 有一位富翁，他住在那裡時，聽說銅鑠洲 (即錫蘭) 以塔廟的花鬘裝飾，有袈裟的光輝，在那國土中，到處可以隨意坐臥，氣候適宜，住所適宜，人民適宜，聽法適宜，這一切都很容易獲得。
65. 於是他便把自己的財產授與妻、子，只取一兩金繫在衣角內，離開家庭，到海岸去等船，在那裡住了一個月。因為他有經商的技巧，從這裡買貨，又在他處賣掉，作合法的買賣，僅於一月之間，便積金千兩。
66. 後來到了 (錫蘭首都阿努拉陀補羅的) 大寺，並請求出家。當帶領他到壇場 (sīmā) 準備出家時，他腰帶內的千金之袋落地。長老問：「這是什麼？」答：「尊師！是一千兩金。」他們告訴他：「優婆塞！出家後是不能蓄錢的；現在你當用它。」他說：「來到毗舍佉出家處的人，不要讓他們空手回去。」即解開錢袋，在戒壇的庭院散了千金，然後出家，受具足戒。
67. 當他已有五年的戒臘，通曉二部母論 (比丘戒本及比丘尼戒本)，(在第五年雨季安居完畢) 自恣之後，學了適合自己的業

處，即出去遊方，準備在每一座寺院住四個月，作平等住⁴⁸而住。他的遊歷是這樣的：

在林間暫住的毗舍佉長老，觀自己之德後說道：
自從受了具足戒，直到來到此地，
中間全無過失，這是你最大的勝利！

68. 在前往羯但羅山寺的時候，他遇到叉路，正站著想：「是一條路還是那條路？」住在該山的山神伸手指示說：「是一條路。」

69. 他到了羯但羅山寺，住了四個月，晚上睡臥時，他想到：「明天早上我要到別處去了。」在經行處盡頭的摩尼羅（*manila*）樹的樹神便坐在階梯上哭泣。長老問：「你是誰？」「尊師！我是摩尼羅樹神。」「為什麼哭？」「因為你要離開了。」「我住在這裡對你們有什麼好處？」「尊師！你住在這裡，諸非人會互相慈愛；現在你走了，他們會爭吵和說粗惡之語。」長老說：「若我住在這裡，使你們和平相處，那是好的。」於是在那裡又住了四個月，之後，他又想離去，樹神又同樣的悲泣，因此他又住在那裡，並在那裡證入涅槃。這是修習慈心的比丘為非人所愛敬。

70. （六）「諸天守護」：為諸天所守護，如父母保護子女一樣。

71. （七）「不為火燒，中毒或刀傷」：住於慈者的身體不為火燒，如郁多羅（*Uttara*）優婆夷⁴⁹；不中毒，如《相應部》經師小尸婆（*Cūla-Siva*）長老；不為刀傷如僧揭笈（*Saṅkicca*）沙彌⁵⁰。

72. 有關「不能傷害他的身體」，此處以一母牛的故事為例：據說一隻母牛正站著給犢子哺乳，有位獵人想：「我今刺它」，即手拿長矛擲去，不料矛觸其身時，竟然彎曲（無傷其身）像多羅葉

⁴⁸ 是說明遊方僧的態度，他與常住寺內的比丘一樣作許多職務，並對一切有情作平等的慈梵住。

⁴⁹ 見底本 381 頁。

⁵⁰ 見底本 379 頁。

(貝葉)，這不是近行定或安止定的力量，而是由於強烈的愛犢之心所致。這是慈的大威力。

73. (八)「心容易入定」：住於慈者，心迅速入定，不遲緩。

74. (九)「容貌安詳」：他的容貌安詳，像熟了的多羅果，離蒂而落。

75. (十)「臨終不昏迷」：住於慈者，沒有昏迷而死的，能不昏迷，如入睡一樣命終。

76. (十一)「雖不通達上位，死後生於梵天」：慈定不能證得上位的阿羅漢，然而死後生於梵天，猶如睡醒一般。

以上是詳論慈的修習

二、悲的修習

77. 希望修悲的人，當觀察沒有悲心的過患與悲的功德，而開始修悲。開始修悲者，首先不應對所愛的人等開始，因為所愛的人當然是摯愛著，極愛的朋友當然是極愛之友，中立者當然是中立者，所不愛者當然是不愛者，怨敵當然是怨敵。對異性及死者則不是修悲的對象。

78. 《分別論》說⁵¹：「比丘！云何心與悲俱，遍滿一方而住？如見人遭遇逆境惡運而起悲愍，如是對一切有情遍滿悲心。」是故最初若見任何可憐不幸、醜陋悲慘，斷手斷足者，常帶乞食之碗放在前面者，或手足生蛆蟲者，或呻吟者，當生悲愍之想：「此等有情實在困苦！但願他們能脫離苦厄。」如果不能遇到這樣的人，則當對作惡而現在快樂的人生悲憫心，把他和被處死者比較而生悲。如何比較？

79. 譬如人賊俱獲的盜賊，國王下令處以死刑，王臣即綁了他，在送他到刑場的途中，在每一十字街口給以一百鞭撻，然而人人

⁵¹ 《分別論》 Vibh.273.

給他食物、花鬘、香水、塗油和茺醬（嚼物）⁵²。這時他吃這些東西好像很幸福，但絕沒有人想：「他實在很幸福，得大受用。」相反的會憐憫那人，心想：「這個可憐的人將死，他的每一步都邁向死亡。」以悲為業處的比丘，也應對作惡而現在幸福的人生悲愍心：「這可憐的人，雖然現在很快樂，享用財富，但是他的身口意三門，一門善業也沒有，以後他將在惡趣受苦。」

80. 對此人生悲愍心後，當以同樣的方式對所愛的人；其次對中立者，以同樣的方法再依次對怨敵生悲愍心。

81. 如果禪修者對怨敵起瞋心，則應該用修慈中所說的方法來止息瞋恨。對此世行善者，若見或聽到他遭遇眷屬滅亡，生病，失財等災難，當對他生悲愍心；縱無此等噩運，也不能免除輪迴之苦，故當對此人生悲愍心：「事實上，他不快樂！」如是生悲愍心後，當依修慈的方法破除「自己、所愛者、中立者和怨敵」四者間的界限；修習這破除界限的相，修習多修習，他以修慈中所說的方法，由（四種禪的前）三禪及（五種禪中的）四禪來增長安止定。

82. 《增支部》的義疏說，首先當悲愍敵人，當對敵人的心變得柔軟後，再悲愍逆境者、所愛者，自己，這是順序；而這種順序與（《分別論》中）「逆境者，惡運者」的經文不一致，所以應該依前述的次序開始修習，破除界限，增長安止定。

83. 之後的變化，即以五種行相無限制的遍滿悲心，以七種行相有限制的遍滿悲心，以及以十種行相十方遍滿悲心。修習悲心的功德和修慈一樣，有「安眠」等十一種功德。

以上是詳論悲的修習。

⁵² 茺醬（嚼物）（*tambūla*）：胡椒科植物，印度、錫蘭等地的人採其葉合檳榔子及烟葉殼滅等一起咀嚼。

三、喜的修習

84. 開始修喜的人，不應對所愛的人等開始，因為所愛的人不是喜的近因，至於中立者與怨敵就不必說了；異性與死者絕不是喜梵住的對象。

85. 極愛的朋友為（喜梵住的）足處，即義疏中所說的最喜歡的密友，因為他是先笑而後說話的人，所以應先對他遍滿喜；或見到或聽到可愛的人幸福喜悅，也應喜悅的說：「此人實在喜悅，多好啊！多麼愉快啊！」有關此義《分別論》中說道⁵³：「云何比丘心與喜俱，遍滿一方而住？譬如見一親愛可意之人而生喜悅，如是對一切有情遍滿喜。」

86. 如果他的密友或親愛的人過去非常幸福，而現在卻遭遇逆境惡運，則應憶念其過去的幸福，取「他過去有大財富，大眷屬而常喜悅」的行相而生喜。或以他「將來會成功，會乘金轎旅行，坐象肩，騎馬背等」，取其未來的喜的行相而生喜。對所愛者生喜後，當以同樣的方式對中立者，之後對怨敵，依次生起喜悅。

87. 如果對怨敵生起瞋恨，也用修慈中所說的方法止息瞋心；再以平等心破除（所愛者、中立者、怨敵和自己）四者間的界限；對彼相修習多修習，以前三禪或四禪增長安止定。

之後的變化，即以五種行相無限制的遍滿喜，以七種行相有限制的遍滿喜，以及以十種行相十方遍滿喜。修習喜的功德和修慈一樣，有「安眠」等十一功德。以上是詳論喜的修習。

四、捨的修習

88. 想要修習捨者，必須由於修慈等已獲得三禪或四禪，並熟練的從第三禪（或五種禪中的第四禪）出定，並看到前面（慈悲喜三者）的過患：由於對有情作意：「願彼等幸福」等，因為瞋恨

⁵³ 《分別論》：Vibh.274.

與愛著接近，因為他們與喜相應是粗的：又見捨的功德——心平靜。他應該以平等心觀察中立者而生起捨，之後，再對所愛的人等修習捨，即所謂⁵⁴：「云何比丘，心與捨俱，遍滿一方而住？譬如見一非可意，非不可意者，即有捨心，如是對一切有情遍滿捨。」

89. 依上述之法，先對中立者生起捨；透過對中立者生起捨，他應該破除所愛者、密友、怨敵與自己之間的界限，以一切中立而破除界限，並對彼相修習多修習。

90. 如是行者，如地遍中所說的方法，生起第四禪。在地遍中生起第三禪的人，能否生起第四禪？這是不可能的。因為（遍業處及捨業處的）所緣不同；然而於修慈等生起第三禪的人，得生起第四禪，因為所緣相同。之後的變化與所獲得的功德，如修慈中所說的一樣。以上是詳論捨的修習。

◎綜論四梵住

91. 既知佛陀所說的四梵住，亦應知四梵住的綜論。

92. （慈悲喜捨的語義）首先有關慈悲喜捨的語義，愛為「慈」，即慈愛之義；或對友人的態度及對朋友的行為名為「慈」。他人受苦時，使善人的心感動（同情）為「悲」；或以拔除他人之苦為悲；「悲」散發給受苦者，以悲遍滿受苦的人，這是悲。喜：具有喜悅者為喜，或自己喜悅，或只是喜悅之意。捨：捨棄「願彼等無怨」等（慈悲喜三者）所作，至中立的狀態，是「捨」的意思。

◎ 慈悲喜捨的相、味、現起、足處、成就、失敗

93. 至於（慈悲喜捨的）相等，先說「慈」，以希望有情幸福為特相；有情獲得幸福為味（作用）；調伏嗔怒為現起；看到有情的可愛為足處；瞋心的止息為慈的成就；產生愛著為慈的失敗。

⁵⁴ 《分別論》 Vibh.275.

94. 「悲」以拔除有情之苦爲特相，不忍他人受苦爲味（作用），無害爲現起，看到受苦者無所依怙爲近因，苦惱的止息爲修悲的成就，生憂則爲修悲者的失敗。

95. 「喜」：以喜悅爲特相，以不嫉妒爲作用，嗔的止息爲現起，看見有情的成功爲近因，嗔的止息是它的成就，生起（世俗的）笑鬧是它的失敗。

96. 「捨」：對有情保持中立的態度爲其特相，以平等心視有情爲味，瞋恨與愛著的止息爲現起；看見業的所有者，心想：「有情的業，自己是所有者，他們隨業力而幸福或解脫痛苦，或已成功的不會退失。」這是捨的近因；瞋恚與愛著的止息是它的成就；生起世俗的「無智的捨」是它的失敗。

◎ 修習四梵住的目的

97. 修習四梵住的共同目的是：獲得毗婆舍那之樂及有美好的來生；個別的目的爲去除瞋恚等不共法，此處修慈的目的是去除瞋恚；其餘的（悲喜捨）以去除惱害、不悅和貪嗔爲目的，即所謂⁵⁵：「朋友，去除瞋恚，即慈心解脫…；去除惱害，即悲心解脫…；去除不悅，即喜心解脫…。去除貪，即捨心解脫。」

◎ 四梵住之敵

98. 四梵住各有近敵與遠敵。「慈梵住」（1）以貪爲近敵，因爲兩者在看見美德時有相同的感受。貪的行爲就像靠近的仇敵，貪很容易找到機會攻襲，所以應善護慈心。（2）瞋恚是遠敵，與慈的性質不同，就像藏在深山裡的敵人。修習慈心者當無畏於瞋，因爲行慈的同時又瞋怒，這是不可能的。

99. 「悲梵住」，以居家生活的憂愁爲近敵，因爲兩者在看見失

⁵⁵ 《長部》D.III,248；《增支部》A.III,291.《大集法門經》卷下，T.1, P.232a.

敗時有相同的感受。這種憂愁如下所敘述的：(1)⁵⁶「當一個人眼睛看到他想要的、可意的、悅意的東西，他無法獲得這些東西或無法滿足物慾時便生憂愁；或是當他憶念過去已獲得的，而今已成過去，已消失或變易，因而生憂，這是世俗的憂。」(2)惱害是遠敵，與悲的性質不同；當無畏於惱害而行悲愍，因為修習悲心的同時，又去惱害眾生，這是不可能的。

100. 「喜梵住」以世俗的喜為近敵，因為兩者在看見外境時，有相同的感受。這種喜如下：(1)⁵⁷「當一個人眼睛看到他想要的、可意的、悅意的東西，他獲得這些東西，滿足物慾時，便生喜；或是當他憶念過去已獲得的，而今已成過去，已消失或變易，因而生喜，這種喜為世俗的喜。」(2)不悅是遠敵，與喜的性質不同，是故當無畏於不悅而修喜。修喜的同時，又對偏遠的住處或對（止觀等）殊勝善法不滿，這是不可能的。

101. 「捨梵住」：以世俗的「無智的捨」為近敵，因為兩者都忽視過失與美德。這種「無智」如下：(1)「愚痴的凡夫眼見色時，生起捨；無知的凡夫無法超越他的局限，無法克服煩惱，無法克服未來的業果，不見惡法的過患。這樣的捨無法超越可見色，這種捨是世俗的捨。⁵⁸」(2)貪與瞋是遠敵，因性質不同故。當無畏於貪瞋而行捨，因為行捨的同時又貪又瞋，這是不可能的。

◎四梵住的初中後

102. 四梵住以欲行（善法）為初，以鎮伏五蓋等為中，以安止定為後。單一有情或多數有情為四梵住的所緣。

⁵⁶ 《中部》M.III,p.218.《中阿含》136 經，〈分別六處經〉，T1, P.693a.

⁵⁷ 《中部》M.III,p.217.《中阿含》136 經，〈分別六處經〉，T1, P.692c.

⁵⁸ 原注：cf. 《中部》M.I,364—367；《分別論》Vibh.382.日注：《中部》M.III,p.219.《中阿含》136 經，〈分別六處經〉，T.1, P.693a.

◎擴大四梵住所緣的次序

103. 在入近行定或安止定時擴大所緣。擴大所緣的次序如下：譬如善巧的農夫先把所耕的田地劃一界限而後耕之，所以先以一住所為界限，對此住所內的眾生，以「願此住所內的眾生無怨」等方法修慈；當他的心在此處變得柔軟又適於工作後，再以二住所為界限；之後依次以三，以四、五、六、七、八、九、十住所；其次以一街、半村、一村、一縣、一國、一方，乃至一世界，對其中的有情修慈；悲喜捨亦然。這是擴大四梵住的所緣的次序。

◎修習四梵住的成果

104. 例如無色定是十遍定的結果；非想非非想處是（色界及前三種無色）定的結果；果定是毗婆舍那的結果；滅定是止觀的結果；捨梵住是前三梵住的結果。譬如蓋房子，不安柱子，不安棟樑，而要在空中安放椽，這是不可能的；所以沒有先修（三梵住的）第三禪，而要修（第四梵住的）第四禪，這是不可能的。

◎有關四梵住的四個問題

105. （1）為什麼慈悲喜捨稱為梵住？（2）為什麼梵住有四？（3）四梵住的次序如何？（4）為什麼在阿毗達摩稱梵住為無量？

106. （1）答：先依最勝義及無垢來了解梵住之意。以四梵住對待眾生是最好的態度，故為最勝；就像梵天以無垢心而住，修習四梵住的禪修者與梵天同等而住。依最勝之義與無垢之義，故稱為「梵住」。

107. 「為什麼梵住有四？」答：依清淨道等有四，依幸福等行相有此次序。四梵住的範圍是無量的，故以「無量」為名。

108. （2）在四梵住中，慈為多瞋患者的清淨道，悲為多惱害者的清淨道，喜為多不悅者的清淨道，捨為多貪者的清淨道。對

有情作意也只有四種，即：（一）帶給他人幸福，（二）去除他人的痛苦，（三）為他人的成功而喜悅，（四）不關心（即中立的狀態）。住於無量者，應對一切有情修慈等四梵住；譬如有四個孩子的母親，這四個孩子是幼童、病者、生氣勃勃的青年，以及忙於事業者。母親希望幼兒成長，希望生病的孩子痊癒，希望生氣勃勃的兒子長久享有年輕的好處，而對自立更生忙於事業的兒子則毋需擔心；所以依清淨道而有四無量。

109. （3）欲修習四梵住者，首先應對眾生行慈，以維護眾生的幸福，「慈」以維護增加他人的幸福為特相。希望眾生能幸福，若見到或聽到他們正在受苦，當拔除他們的苦惱（對他們修悲），「悲」以拔除他人的苦惱為特相。希望眾生能幸福，希望能去除他們的痛苦，若見到他們成功，當為他們喜悅（對他們行喜），「喜」以喜悅為特相。之後，更無應作，故當以中立的態度而行捨，「捨」以保持中立為特相。四梵住個別的目的是幸福等，因此他們的次序是：慈為第一，其次為悲、喜、捨。

110. （4）四梵住是對無量之境而起，因為四梵住的對象是無量的眾生。四梵住不受限於「只對單一有情或只在一個地區修慈等」，必須遍滿十方而修慈等。故說：「依清淨道等有四，四梵住是按照幸福等目的的次序，是對無量之境而起，故稱無量。」

◎四梵住與色界諸禪的關係

111. 雖然四梵住以無量之境為特相，但前三梵住只屬於（四種禪中的前）三禪，及（五種禪中的前）四禪。因為彼等與喜相應故。為何與喜相應？因為去除了由憂所生起的瞋恚，而後者（捨梵住）則屬於其餘的一禪（第四禪或第五禪）。何以故？與捨受相應故；因為捨梵住是以中立的態度對諸有情，所以若無捨受

，捨梵住不會生起。

112. 或有人問道：世尊在《增支部》第八集中提到四無量：⁵⁹「比丘！汝當修習有尋有伺定，亦應修無尋有伺定；修無尋無伺定，修有喜定，修無喜定；修樂俱定和捨俱定。」所以四無量屬於四種禪及五種禪那。

113. (答)：他不應這樣說。如果他這樣說，那麼身隨觀(身念處)等也屬於四種禪和五種禪，然而受隨觀和其他兩種無初禪，遑論第二禪等。所以不要執取文字而誤解世尊之義！

114. 此處的含義是：某比丘請求世尊說法：「世尊！如果世尊爲我略說法要，則幸甚！我聽了世尊說法後，當獨居，遠離憤鬧，不放逸，熱衷，自勤精進。」然而世尊對這比丘沒有信心，因爲這比丘聞法後，仍住在那裡，不去行沙門法，所以世尊呵責他說：「有個痴人只是請我說法，我說了法，他卻不去修行。」因爲他有證得阿羅漢的潛能，所以世尊又教誡他說：⁶⁰「比丘，汝當如是學：『我的心要穩定，十分穩定，使已生的惡不善法不在內心附著。』比丘！汝應如是學。」佛陀教誡這比丘基礎的定是心一境性。

115. 之後，世尊指示不要以此(初步的定)爲足，應增強基礎定，世尊說道：⁶¹「比丘！汝心既已穩定，十分穩定，已生的惡不善法已不在心內附著。此時，汝應如是學：『我要修習慈心解脫，修習多修習，熟練，適當修習。』比丘！汝應如是學！」這是對他說慈的修習，之後又說：⁶²「比丘！自汝修習多修習此定，此後，汝應修習有尋有伺之根本定…乃至修習捨俱定。」

116. 其義如下：「比丘！以慈修習根本定時，汝不應以此(根

⁵⁹ 《增支部》A.IV,300.

⁶⁰ 《增支部》A.IV,p.299.

⁶¹ 《增支部》A.IV,p.299f.

⁶² 《增支部》A.IV,p.300.

本定)爲足，汝應以其他所緣(地遍等)，修習有尋有伺等定，而至四種和五種禪那。」

117. 之後，世尊又說：⁶³「比丘！汝如是修習多修習此定，之後，汝當如是學：『我以悲心解脫』」等。世尊指出他應該以悲等梵住爲先導，再與其他所緣(地遍等)修習四種禪及五種禪。

118. 已經指示以慈等爲先導而修習四種及五種禪，世尊又再指示以身隨觀等爲先導說：⁶⁴「比丘！汝已修習多修習此定，之後，汝當如是學：『我觀身爲身而住』」等。」又說：⁶⁵「比丘！汝已修習此定，善修習已，此後無論汝往何處，必得安樂行；無論汝立於何處，必得安樂立；無論汝坐於何處，必得安樂坐；無論汝臥於何處，必得安樂臥。」如是以阿羅漢果作爲修習的終點而結束其說法。是故當知：慈等前三梵住屬於前三禪及前四禪，而捨梵住屬於其餘的一禪。《法聚論》⁶⁶的〈心生品〉有同樣的解說。

◎ 四梵住到達的最高處

119. 依照(前)三禪及四禪，和依照其餘的一禪而成爲兩種四梵住。根據最高的清淨(解脫)有不同的功效，如《郁金布經》(Haliddavasana)依四梵住的最高清淨分別的說：⁶⁷「諸比丘！我說慈心解脫以清淨(解脫)爲最上；我說悲心解脫以空無邊處爲最上；我說喜心解脫以識無邊處爲最上；我說捨心解脫以無所有處爲最上。」

120. 爲什麼四梵住要這樣說呢？因爲它們的近因是：(1) 住

⁶³ 《增支部》A.IV,p.300.

⁶⁴ 《增支部》A.IV,p.300.

⁶⁵ 《增支部》A.IV,p.301.

⁶⁶ 《法聚論》(Dhammasaṅgaṇī) pp.53—55。

⁶⁷ 《相應部》S.V.119f.《雜阿含》743 經，T.2, P.197c.

於慈者是不厭惡有情的。他對有情不厭惡，當他的心專注在不厭惡的青等淨色時，他的心毫無困難的進入那淨色中。所以慈是清淨解脫的近因，無有過之者，所以說「慈以清淨解脫為最上」。

121. (2) 住於悲者，當他看到眾生被杖所擊等相，觀有情之苦而生悲憫，故深知色身的危險。當他離開任何遍時，專注其心於虛空並出離色法時，他的心毫無困難的進入虛空。所以悲是空無邊處的近因，無有過之者，所以說「悲以空無邊處為最上」。

122. (3) 住於喜者，當他看到有情的心識由於各種可喜的原因而生起喜，所以他非常了解眾生的心識。當他依次超越空無邊處，專注其心於識時，他的心很容易進入那識。所以喜是識無邊處的近因，無有過之者，所以說「喜以識無邊處為最上」。

123. (4) 住於捨者，因為沒有關心之事，如「願有情快樂，或願眾生解脫痛苦，或願眾生不失去所得的幸福」，因為他的心已不會執著「解脫苦與樂等」，所以他的心（以勝義而言）沒有執取之苦。當他的心已習慣沒有（苦樂等）執取，並依次超越識無邊處，專注其心於無識（對自性而言是不存在的），他的心不難進入無所有處。所以「捨」為無所有處的近因，無有過之者，所以說「捨以無所有處為最上」。

◎四梵住可以圓滿十波羅蜜等一切善法

124. 當他知道四梵住的功德在於「依淨（解脫）為最上」等，也知道四梵住使布施等一切善法圓滿。大士（菩薩）以「為求有情的幸福（慈），不忍眾生痛苦（悲），希望眾生的種種成就能持續（喜），以平等心對一切有情（捨）」使內心保持平等。

◎十波羅蜜

(1) 布施：布施給一切眾生是快樂之因，然不應如此分別：「此人應施，此人不應施。」

- (2) 持戒：爲避免傷害一切有情而持戒。
- (3) 出離：爲圓滿戒律而出離。
- (4) 慧：爲了對眾生的善惡不愚癡而修慧。
- (5) 精進：爲了眾生的幸福安樂而常精進。
- (6) 忍辱：當他們極精進時，對眾生的種種過失能忍辱。
- (7) 諦：對所許下的承諾：「我要給你這個，我將替你做這。」
絕不毀約。
- (8) 決意：爲眾生的幸福安樂而堅定不移。
- (9) 慈：以不動搖的「慈」對一切眾生。
- (10) 捨：由於「捨」而不希望報酬。

菩薩如是完成十波羅蜜⁶⁸，十力⁶⁹，四無畏⁷⁰，六不共智⁷¹

⁶⁸ 波羅蜜 (pāramī)，南傳佛教的十波羅蜜與北傳佛教所說的波羅蜜不同。即施 (dāna)、戒 (sīla)、出離 (nekkhamma)、慧 (pañña)、精進 (virīya)、忍辱 (khanti)、諦 (sacca)、決意 (adhiṭṭhāna)、慈 (mettā)、捨 (upekkhā)。《解脫道論》卷六所譯的十波羅蜜爲：施、戒、出、忍、諦、受持、慈、捨、精進、智慧。

⁶⁹ 十力 (dasa-bala)：如來的十力爲 一.處非處智力、二.業異熟智力、三.遍趣行智力、四.種種界智力、五.種種勝解智力、六.根上下智力、七.禪解脫定等至智力、八.宿住隨念智力、九.死生智力、十.漏盡智力。南北傳相同，見《中部》12 經 M.I,p.69ff.；《增支部》A.V,p.33ff；《無礙解道》Pts.II,p.174；《分別論》Vibh.p.317,335ff.；《解脫道論》卷八，T.32, P.427c.

⁷⁰ 四無畏 (catu-vesārajja)：一.正等覺無畏，二.漏永盡無畏，三.說障法無畏，四.說出道無畏。南北傳所說相同。南傳佛教見《中部》12 經，M.I,p.71f；《增支部》A.II,p.8f.

⁷¹ 六不共智 (chaasādhāraṇa-nāṇā)：不與聲聞弟子所共。這是南傳佛教所說，北傳佛教無此名稱。一.根上下智 (indriyaparopariyatte nāṇā)，二.眾生意樂隨眠智 (sattānaṃsayānusaye nāṇa)，三.雙示導智 (yamakapāṭihireñāṇa)，四.大悲定智 (mahākaraṇāsamāpattiyāñāṇa)

、十八佛法⁷²等，一切善法均得圓滿。所以四梵住能使布施等一切善法圓滿。

爲諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論定的修習中完成了第九品，定名爲〈梵住的解釋〉。

，五.一切知智（*sabbaññuta-ñāṇā*），六.無障智（*anāvaraṇañāṇa*）見《無礙解道》Pṭs.I,p.121f；p.133.《解脫道論》卷六譯爲諸根智、眾生欲樂煩惱使智、雙變智、大慈悲定智、一切智、不障礙智。可參考《彌蘭陀王問經》*Milinda-pañha* p.285。

⁷² 十八佛法（*aṭṭhārasa buddhadhamma*），在巴利文獻中很少說十八佛法，其名目見 *Milinda-pañha* p.105；p.285,並可參考 cp.的注解。根據《解脫道論》卷六所述：一於過去佛智不障礙、二未來佛智不障礙、三現在佛智不障礙、四隨於佛智遍起身業、五隨於佛智遍起口業、六隨於佛智遍起意業、七欲無退、八精進無退、九念無退、十定無退、十一慧無退、十二解脫無退、十三無可疑事、十四無誣師事、十五無不分明、十六無有急事、十七無隱覆處、十八無不觀捨。這十八佛法與大般若、大寶積諸佛傳類等經及顯揚聖教、集大乘相等諸論所說的十八不共法大體相同。

第十：說無色品

一、空無邊處

1. (空無邊處業處的修習法)在四梵住之後，提到四無色定。希望修習空無邊處的人看到「業生色」的過患如下：「由於有色法（物質），才會發生揮棍，揮刀，爭吵，打架，諍論；在無色界中全無此事。」¹依「為厭離，為離貪，為止息彼等而行道」²的說法，他由眼疾等數千種病看到業生色的過患，爲了要超越這些過患，他以九遍中的任何一遍爲所緣（以地遍爲始），除了「限制虛空遍」，而入第四禪。
2. 雖然他已透過進入色界的第四禪而超越業生色，然而他仍想超越那遍的色，因爲遍的色與業生色極類似。何以故？
3. 譬如一個膽小的人在林中被蛇追，急速而逃；他在逃離處看到（像蛇皮的）條紋的棕櫚葉，或藤或繩，或是地上的裂縫，也會害怕焦慮，而不願看到這些東西。³又譬如有個和傷害過他的仇敵住在同村的人，他被仇敵鞭打與縱火燒屋所惱害，便去他村而住，在那裡，他看到與仇敵相似的容貌、聲音和舉止的人，也會害怕焦慮，不願見他。
4. 有個譬喻：比丘以業生色爲所緣時，就像被蛇或被仇敵惱害；當這比丘以色界的第四禪超越業生色時，如被蛇追趕急速而逃，以及爲了避開仇敵而前往他村。比丘發現即使色遍也極類似業生色，所以想超越色遍；就像前者在逃離處看見有斑紋的棕櫚葉，以及後者在他村看到與仇敵相貌相似的人，也會害怕焦慮而

¹ cf. 《長部》D.III,289 (IV)；《增支部》A.IV,400f.

² 原注說不知引自何處。日注：cf.《相應部》S.III,p.163.

³ 願見（dakkhitukāmo）原文 dukkhitukāmo 誤。

不願看到他們。另外被野豬攻擊的狗及怕鬼的人的譬喻⁴，也可在此引用。

5. 當這比丘厭惡第四禪的所緣色遍，想要超越它，於（轉向、入定、住定、出定、觀察等）五種行相而得自在。從熟練的色界第四禪出定後，他看見這禪那的過患：「我已厭惡以色法為所緣」，又「第四禪以喜為其近敵」，「第四禪比無色禪的寂靜解脫要粗」，然而第四禪的禪支沒有比較粗，因為色界第四禪所具的二禪支（捨，心一境性），在無色界禪那也同樣具此二禪支。

6. 當他看見色界四禪的過患後，去除了對它的執著，對空無邊處的寂靜作意，當他擴大遍至世界的範圍，或盡可能的遠時；他對擴大了的遍所觸的空間作意：「虛空」或「虛空無邊」，並移除那遍。

7. 所謂移除，並不是像捲席子，也不是像從鍋裡拿出糕餅一樣，只是對那遍不注意，不作意，不觀察。當對那遍不注意，不作意，不觀察，只對那遍所觸的空間作意：「虛空！虛空！」這樣的作意名為遍的移除。

8. 當移除遍時，不是把它收起來，也不是拿走，只是對遍不作意而對「虛空」作意。故稱為移除只是除去虛空遍，無論稱為「移除虛空遍」或「遍所觸的空間」或「離遍的虛空」都是同義。

9. 他對那已移除遍的虛空之相數數作意：「虛空！虛空！」由於他數數作意，所以鎮伏了五蓋，住於正念，入安止定。

10. 他對虛空相修習多修習，他如是數數作意時，如色界心以地遍等為其所緣，而空無邊處心則以虛空為其所緣。在空無邊處，

⁴ 被野豬（sūkara）攻擊的狗的譬喻：即一隻狗在森林中為野豬襲擊而逃，在黃昏時分，遠遠看見鏟，以為是野豬，遂生恐怖顫慄而逃遁。怕鬼（Pisāca）人的譬喻：一怕鬼人，某夜至一陌生地方，看見斷了頂的多羅枯樹，以為是鬼，心生恐怖顫慄，竟氣絕而倒於地上。

也（如第四禪）以前分的三或四的速行（與捨受相應）爲欲界心，其第四或第五（速行）爲無色界心。其餘的與地遍中所說相同。

11. 其差別如下：當無色界心生起時，這比丘之前以禪那的眼觀「遍」的圓盤，當他在「虛空，虛空」的遍作上作意時，那相（圓盤）突然被移除，他發現自己只觀虛空而住。就像以青布或黃或赤或白等布蓋住車乘或袋口、甕口的人，當布忽然被強風或他人移除，他只看見虛空。

12. 對這樣的修行者，即所謂：⁵「超越一切色想，滅有對想，對種種想不作意，（覺知）『無邊虛空』，入住空無邊處。」

◎解釋空無邊處業處的經文

13. 此處「一切」指一切行相，沒有例外。「色想」：以想爲題而提及色界禪及其所緣。在「有可見色，他見色」⁶等句中，色界禪也稱爲色；在「見外面的美醜之色」⁷等句中，稱色界禪的所緣爲色。所以此處色想與「以想爲題而說色界禪」中所用的「色想」同義。此色界禪即色即想，故色想指以色爲名。當知地遍等與所緣同義。

14. 「超越」：指捨離及止滅。依（五種禪各有）善、異熟、唯作（三種）⁸稱爲十五種禪的色想，以及依地遍等稱爲九種所緣（十遍中除了限制虛空遍）的色想，以一切方法或沒有例外的捨離及

⁵ 《長部》D.II,112；III,262；《中部》M.II,13；《增支部》A.IV,306。
《長阿含》〈十上經〉，T1, P.56a；〈十報法經〉，T1, P.238a。

⁶ 《長部》D.II,111；III,161；《中部》M.II,12；《增支部》A.IV,306。

⁷ 《長部》D.II,110；III,260；《中部》M.II,13；《增支部》A.IV,305。

⁸ 「善」是指欲界的人從修定而入色界禪心。「異熟」是指過去世修習色界禪而得報爲現在生於色界諸天的基礎的心。「唯作」是指脫離一切煩惱的阿羅漢而得自在無碍，現法樂住於色界禪心。

止滅故。因爲（此等色想）離貪及因爲滅的緣故，所以入住空無邊處。若不超越色想，是不可能入住空無邊處的。

15. 關於超越之意。因爲未捨離「貪於所緣」者，沒有超越想；若超越想，則超越所緣，所以不說「超越所緣」；所以在《分別論》⁹中只說超越想而不說「超越所緣」：「何謂色想？入色界定者的（善想），或生色界者的（異熟想），或現法樂住者的（唯作）想、想念、已想念，是名色想。因爲超越色想，所以說『超越一切色想故』」。因爲必須超越所緣才能證得無色定，不像初禪等（色界定）可在相同的所緣中證得，所以注疏也用超越所緣來解釋此意。

16. 「滅有對想」：由眼等感官對色等所緣生起想，是爲有對想。可見色等爲個別的所緣，與色想等同義，即所謂¹⁰：「何謂有對想？即色想，聲想，香想，味想，觸想等稱為有對想。」善異熟的（色聲香味觸）五種有對想，以及¹¹不善異熟的五種有對想，這十種「有對想」的消失、捨棄、不生起，故說「滅有對想」。

17. 進入初禪等定的人也沒有「有對想」，因爲入定時，心不會由五根門生起。（爲什麼只在這裡說滅呢？）正如已在他處捨斷的苦樂，卻在第四禪提及；如身見等（在須陀洹道即已捨斷）卻在第三道（阿那含道）提及；當知是對此（空無邊處）產生興趣和讚嘆此禪那，故說滅有對想。

18. 或者說雖然入色界定者也無有對想，並非因爲已捨斷而無有對想；因爲修習色界禪那不會導致捨離「色貪」，事實上是依賴「色」。然而修習無色界禪那則會導致捨離「色貪」，空無邊處定

⁹ 《分別論》 Vibh.261.

¹⁰ 《分別論》 Vibh.261.

¹¹ 善異熟的五想，即與善異熟的前五識相應的想。善異熟的五識見底本 454 頁，不善異熟的五識見底本 456 頁。

是由於離色貪而生起的，所以說：在空無邊處定「有對想」是被捨斷的，不但可以說，而且可完全接受。

19. 因為在空無邊處前，並未捨斷有對想，所以世尊說¹²：「聲音是入初禪者的刺」。空無邊處業已捨斷有對想，故說「入無色定者不動搖，寂靜解脫。」如阿羅羅迦羅摩（Ālāra Kālāma）¹³入無色定時，有五百輛車在他近旁經過，他不見也不聞其聲。

20. 「對種種想不作意」：種種境所生起的想為種種想。有關種種想的意義，在《分別論》¹⁴中提到：『何謂種種想？即未入定者的眼界或意識界的想，覺察感知，名種種想。』即未入定者的眼界或意識界的想，在色聲等生起，名種種想。其次有八種欲界善想，十二種不善想，十一種欲界善異熟想，兩種不善異熟想，十一種欲界唯作想¹⁵等共有四十四種想，有不同的自性，互不相同，故名種種想。對種種想不作意，不觀察；也就是說不注意，不觀察種種想。

21. 有兩件事當知：首先，在色想、有對想、種種想中，之前的色想及有對想，甚至在由此禪那所生的有中，已不存在，遑論入住（無色）有中的空無邊處禪那了。由於（色想及有對想）的超越及消失，故說二者皆無。其次在種種想中，即八種欲界善想，

¹² 《增支部》A.V,135.《中阿含》84經，〈無刺經〉，T1,P.561a。

¹³ 故事見《長部》D.II,130,參考《佛般泥洹經》下，T.1,P.168b，《大般涅槃經》中，T.1,P.197c。

¹⁴ 《分別論》Vibh.P.261.

¹⁵ 八欲界善想，即與八欲界善心相應的想。以下各種的說法一樣，八欲界善心，見底本 452 頁以下。十二不善心，見底本 454 頁。十一欲界善異熟心，即無因的三心（除前五識）及有因的八心，見底本 455 頁。二不善異熟心（除前五識），見底本 456 頁。十一欲界唯作心，即無因的三心及有因的八心，見底本 456 頁。

九種唯作想，十種不善想，¹⁶這二十七種想，在空無邊處禪那所生的無色有中依然存在，故說「對種種想不作意」。入住此禪那（空無邊）者亦然，因為對種種想不作意，故入住此禪那；若對種種想作意者，則不得入空無邊處定。

22. 簡而言之，「超越色想」指捨離一切色界法；「滅有對想，對種種想不作意」：指捨斷所有欲界心、心所，以及不作意。

23. 「虛空無邊」：因為不知虛空生起的邊際，也不知滅的邊際，故為「無邊」。「虛空」指移除遍而留下的虛空。當知此處的無邊也指作意的無邊。所以《分別論》¹⁷說：「他置心於虛空，無邊遍滿，故說虛空無邊。」

24. 「入住空無邊處」：沒有邊際故稱「無邊」；虛空無有邊際為虛空無邊；虛空無邊即空無邊。此「空無邊」是它的相應法空無邊處禪那的住處（āyatana），以住處為空無邊處，猶如諸天的住處為天處。「入住」：已達空無邊處，住在適合空無邊處定的威儀的住處。以上詳論空無邊處業處。

二、識無邊處業處

25. （識無邊處業處的修習法）欲修習識無邊處業處者，必須在空無邊處業處，以五種行相修習自在。他看見了空無邊處的過患如下：「空無邊處定近於色界禪，不如識無邊處定寂靜。」已經去除對空無邊處的執著，他應對識無邊處的寂靜作意，對那遍滿虛空而生起的識，數數作意：「識、識」，並注意，觀察，思惟，而不是「無邊、無邊」這樣作意。

¹⁶ 九唯作想，即於十一欲界唯作心中除去最初的二無因唯作心的九唯作心相應的想，見底本 457 頁。十不善想，即於十二不善心中除去與瞋相應的二心的十不善心相應的想，見底本 454 頁。

¹⁷ 《分別論》 Vibh.p.262.

26. 當他置心於那相（識）時，鎮伏了五蓋，住於正念，入近行定。他對那相修習多修習，當他如是修習時，便入安止定，識無邊處心生起。他的「識無邊處心」與那遍滿虛空的識，就像空無邊處以虛空為其所緣，使空無邊處心入安止定。安止的方法與前述的空無邊處相同。

27. 因此說這禪修者：¹⁸「超越一切空無邊處，（覺知）『識無邊』，入住識無邊處定。」

◎解釋識無邊處業處的經文

28. 此處「一切」已如前述。「超越空無邊處」：此句如空無邊處所說的，以空無邊處禪及（空無邊處的）所緣為空無邊處。以空無邊為所緣，因為它是初無色禪的所緣，故以住所之義為「處」，如諸天的住所為天處，故名空無邊處；同樣的，因為空無邊處是空無邊處禪那的生起之因，則以生起之處為處，故名空無邊處，如劍蒲闍（Kambojā）¹⁹是馬的產地；空無邊處亦然，當如是知：由於他對空無邊處禪與所緣不生起，不作意，故得超越二者，入住識無邊處，把禪那與所緣放在一起，故說「超越空無邊處」。

29. 「識無邊」：是說「空無邊」遍滿生起的識，他如是作意：「識無邊，識無邊」；或以作意為無邊，因為他對以虛空為所緣的識作意，毫無保留。此時這比丘對「（識）無邊」作意。

30. 《分別論》²⁰提到：「『識無邊』是對遍滿虛空的識作意，識無邊遍滿，故說『識無邊』。」句中的「識」字是以對格的意義解釋。諸義疏師對此解釋為：「他無邊遍滿」，是說「他對那遍滿虛空的識作意。」

¹⁸ 《長部》D.II,112；III,262；《長部》M.II,13；《增支部》A.IV,306.；《長阿含》10經，〈十上經〉，T.1, P.56a；〈十報法經〉，T.1, P.238a.

¹⁹ 「劍蒲闍」（Kambojā）。

²⁰ 《分別論》 Vibh.262.

31. 「入住識無邊處」：沒有邊際，故為無邊際；無邊的識為識無邊；「識無邊」²¹是通俗的用法。識無邊是與它相應的識無邊處禪那的住處，以住所之義為識無邊處，猶如諸天的住處為天處；餘者如前所說。以上是詳論識無邊處業處。

三、無所有處業處

32. （無所有處業處的修法）想要修習無所有處業處者，必須在識無邊處，以五種行相修習自在。他看到識無邊處有如下的過患：「此定近於空無邊處，故不及無所有處寂靜。」所以他離開識無邊處，對無所有處的寂靜作意；他應對識無邊處的識（此識以空無邊處為所緣）作意：「無，空，遠離。」如何作意呢？

33. 即對「識」不作意，而對「無，無」或「空，空」或「遠離，遠離」數數作意、觀察思惟。

34. 當他置心於彼相時，鎮伏了五蓋，住於正念，入近行定。他對彼相修習多修習。當他如是修習時，他的無所有處心入安止定，以「依虛空而生起的識的空、無」為所緣；遍滿虛空的識入安止定。至於安止的方法已如前述。

35. 以下是其差別：當他的安止心生起時，就像有人看見為某事而集合在講堂的比丘眾，之後，他到別的地方去，比丘們結束集會，離座而去後，這人又來講堂，站在門口看那集會處，只看見空，人已離去，此時他不會這樣想：「這些比丘都已命終；許多比丘已離開此地」，但見此處空無。同樣的，這比丘以前是用「識無邊處的禪那眼」以依虛空而生起的識為所緣，後來由於對「無、無」的遍作作意，當那識消失時，他只見識的滅去，見無而住，

²¹ Viññāṇaṃ (識) 加 ānañcaṃ (無邊的) 合為 Viññāṇānañ, 今就通俗說為 Viñ-ñāṇañcan。

入安止定。

36. 故說這禪修者爲²²：「超越一切識無邊處，(覺知)『無所有』，入住無所有處。」

◎解釋無所有處業處的經文

37. 「一切」如前所述。「識無邊處」如前所述，此處的禪那稱爲「識無邊處」，其所緣亦稱爲識無邊處。依前文所說，以識無邊爲所緣，因爲它是第二無色界禪的所緣，以住處之義爲處，故稱爲識無邊處，如諸天的住處稱爲天處。同樣的，「識無邊」是識無邊處禪那生起之因，則以生起處爲處，故名識無邊處，如劍蒲闍是馬的產地。由於他對識無邊處禪那及所緣不生起，不作意，故得超越二者，入住無所有處，把禪與所緣放在一起。故說「超越識無邊處」。

38. 「無所有」：是說他如是作意：「無！無！」或「空！空！」或「遠離！遠離！」。如《分別論》²³所說：「無所有是使空無邊處的識不存在，使成非有，使其消失，見無所有，故名無所有。」雖然是表達類似滅盡識的思惟，然應以上述的方法來了解，即不作意，不觀察空無邊處的識，只對(識的)無、空、遠離的自性作意，此爲不存在，無有及消失，實無他義。

39. 「入住無所有處」：沒有任何東西，故無所有，連一點剩餘也沒有。「無有」爲無所有，與「空無邊處的識」消失同義。無所有是無所有處禪那的「住處」，以住處之義爲無所有處，如諸天的住處爲天處；餘者如前所述。

以上是詳論無所有業處。

²² 《長部》D.II,112；III,262；《中部》M.II,13；《增支部》A.IV,306。
《長阿含 10 經》十上經，T.1, P.56a；〈十報法經〉，T.1, P.238a。

²³ 《分別論》Vibh.262.

四、非想非非想處業處

40. (非想非非想處業處的修法) 想要修習非想非非想處業者，在無所有處定，以五種行相修習自在，他看到無所有處定的過患，以及比他更高的禪那的益處如下：「無所有處定仍近於識無邊處，不及非想非非想處寂靜。」或認為：「想是癩，想是箭²⁴，而非想非非想處定寂靜，殊勝。」他看見無所有處的過患，又看見非想非非想處定的益處，他去除對無所有處定的執取，對非想非非想處的寂靜作意，對以「無所有」為所緣而生起的無所有處定的「寂靜」數數作意，觀察思惟。

41. 當他置心於(無所有處定的)相時，鎮伏了五蓋，住於正念，入近行定，他於此相修習多修習。當他如是修習時，他的非想非非想處心入安止定，即那稱為四蘊(受想行識)的無所有處定；如(以前的)識消失，而在無所有處心安止(入安止定)；至於安止的方法如前述。

42. 故說這禪修者²⁵：「完全超越無所有處，入住非想非非想處。」

◎解釋非想非非想處業處的經文

43. 「一切」：如前述。「超越無所有處」：以無所有處禪那及其所緣為無所有處。無所有是第三無色界禪那的所緣，以住處之義為處，名為無所有處，如諸天的住處為天處；又無所有是無所有處禪那生起之因，則以生起之義為處，故名無所有處，如劍蒲闍是馬的生產處。由於他對無所有處禪及所緣不生起，不作意，故得「超越」二者，入住非想非非想處定，把禪與所緣放在一起，故說「超越無所有處」。

²⁴ . 《中部》M.I,435ff；《增支部》A.IV,422ff.

²⁵ 《長部》D.II,112；III,262；《中部》M.II,13；《增支部》A.IV,306.；《長阿含》〈十上經〉，T.1, P.56a；〈十報法經〉，T.1, P.238a.

44. 「非想非非想處」：此禪爲非想非非想，是因爲有人修習這種禪那，並入此定。爲了指出禪修者的想，《分別論》²⁶提到：此人入「非想非非想定」。又說「他對無所有處的寂靜作意，及修習其餘的行（蘊），所以說入「非想非非想處」定。

45. 前文提到「他對寂靜作意」，是他所作意的「無所有處定」實爲寂靜，即以「無所有」爲所緣而安住。因以寂靜爲所緣，故所作意的（無所有處）爲寂靜。如果作意是寂靜的，如何超越呢？因爲他不想再入定。雖然他所作意的無所有處是寂靜的，但他沒有「我要轉移，我要入定，我要住定，我要出定，我要觀察」等思惟，因爲非想非非想比無所有處更寂靜，更殊勝。

46. 譬如有大威勢的國王，乘坐在大象的背上，在城中的街道上巡行，看見雕刻象牙的技工們腰部緊緊裹著布，另一塊布纏在頭上，四肢沾滿象牙的粉，製造各種象牙的工藝品，並對他們的技藝感到滿意，說道：「諸位！這些技師能製造這樣的工藝品，多有技巧啊！」但他不會這樣想：「我將放棄我的王位，成爲技工。」何以故？因爲國王的權勢有更大的益處，而他已經超越技工。同樣的，雖然禪修者對無所有處定的作意爲寂靜，但他不會這樣想：「我要在此定轉移，入定，住定，出定，或我要觀察」等。

47. 當禪修者對無所有處定的作意是寂靜時，達到最微妙的安止想（即非想非非想），那樣的想名爲非想非非想，並說他修習其餘的行定。「其餘的行定」是到達第四無色定，是極細微的行。

48. 爲了說明非想非非想處禪那之義，《分別論》說²⁷：「非想非非想處是入非想非非想處定者的心和心所法，或再生者的異熟心、心所法，或現法樂住者的（唯作）心、心所法」。此處指（入定

²⁶ 《分別論》 Vibh.263.

²⁷ 《分別論》 Vibh.263.

者、再生者、現法樂住者)三種入定者的心、心所法。

49. 次說非想非非想處的語義：此禪那及其相應的法，既非有想，亦非無想，因為沒有粗的想，只有微細的想，故為「非想非非想」。非想非非想的處，包括意處(*manāyatana*)及法處(*dhammāyatana*)，故名「非想非非想處」。

50. 或者非想非非想處的想，沒有想的作用故為「非想」，因為仍有其餘諸行的微細狀態，故為「非非想」，是為「非想非非想」。非想非非想是其餘諸法之處，故為「處」，是為「非想非非想處」。不僅非想非非想處的想如此，而「受」亦為非受非非受，識為非識非非識，觸亦為非觸非非觸，其餘諸法亦然，是由想代表其餘諸相應法。

51. 這個意思可以用塗鉢的油的譬喻來說明：有位沙彌用油塗鉢，然後放在旁邊，到了喝粥的時候，長老對那沙彌說：「拿鉢來！」他說：「尊師，鉢內有油。」「那麼，拿油來，把它倒在油筒裡。」沙彌說：「可是沒有油，尊師。」因為鉢塗了油不適合盛粥，故說「有油」；然而又沒有油可以倒入油筒，故說「無油」。同樣的，非想非非想處的想沒有想的作用，故為「非想」；因有有剩餘諸行的微妙狀態，故為「非非想」。

52. 什麼是想的作用？即覺知所緣，當所緣成為觀境後，對那境生起厭離，則非想非非想無法發揮想的作用；就像溫水中的火界（熱）不能行燃燒的作用，此想不像其他諸定對所觀之境生起厭離。

53. 事實上，若比丘對其餘諸蘊（色受等）不思惟，而對非想非非想處蘊既能思惟，又能厭離，這是不可能的；然而尊者舍利弗可以那樣做，或有與生俱來的觀智，以及如舍利弗一樣聰慧的人，才有可能。舍利弗也是用²⁸「此等諸法，實非有而後生，生已

²⁸ 《中部》M.III,28.

而後滅」這樣的總體思惟才做得到，而非依觀個別的法而生的。這是此定微細的狀態。

54. 如同塗鉢的油的譬喻，此義可用道路的水的譬喻來說明：在旅途中，有位走在長老前面的沙彌，沙彌看見少許的水說道：「有水！尊師，脫掉你的鞋子吧。」長老說：「有水嗎？那麼，拿我的浴衣來，我要沐浴。」沙彌卻說：「沒有水，尊師。」在這個譬喻中，僅足夠把鞋弄溼為「有水」，然而不能作為沐浴之用，故說「無水」。同樣的，非想非非想無法執行想的作用，故名「非想」，因為有剩餘諸行的微細狀態，故為「非非想」。

55. 不但可用這些譬喻，也可用其他的譬喻來說明此義。「入住」如前述。以上是詳論非想非非想處業處。

◎綜論

56. 無等倫的世尊，已說四種無色，知道其總論也是應當的。

57. 由於超越所緣而成四種無色定，有慧者不希望超越這些定的禪支。

◎超越所緣

58. 此四無色定因超越色相而入初無色定，因超越虛空而入第二無色定，因超越以虛空為所緣而生起的識而入第三無色定，因超越以虛空為所緣而生起的識的消失而入第四無色定。因為超越各個所緣，而有這四種無色定。然而有慧者並不希望超越這些定的禪支。即不像色界定，無色界定並沒有超越禪支，因為無色界定只有捨與心一境性二禪支。

◎後者勝於前者

59. 後者勝於前者可以層樓與衣服的譬喻來說明。

60. 譬如有四層的大樓，在最下層有如天人一般的歌舞音樂、芳香、花鬘、飲食、臥具、衣服等勝妙的五欲（色聲香味觸）；而

在第二層（的五欲）勝於下層，第三層更勝，第四層一切最勝妙。雖然這四層大樓沒有什麼差別，但五種欲則不同，即上層比下層更勝妙。又譬如由一位婦人紡的粗的、細的、更細的及最細的紗，製成四層、三層、二層、單層等四種布，他的長度和寬度相同。雖然這四種布的長度和寬度相等，在尺寸上沒有差別，但根據觸摸的柔軟度，愈柔軟的愈昂貴。同樣的，雖然四無色定都只有捨與心一境性二禪支，但依照修習的差別，四無色定的禪支則一層勝過一層，故知後者較前者殊勝。

61. 四無色定中，每一種定都較前者殊勝。就像：

一人緊靠不淨的茅蓬，另一人靠著他而立，
在外的那人不依靠而立，另一人又靠著他而立。

正如這四個人及其狀況，有慧者當知四無色定的次第。

62. 此偈的意思如下：在一個不淨的地方有間小茅蓬，有個人來到此地，嫌那裡不乾淨，以兩手搭在茅蓬上休息，好像緊緊抓住茅蓬；此時有人來，靠著那緊靠茅蓬的人而立；又有一人來到，心想：「那緊靠茅蓬的人和靠近他的人，兩人所站的地方都很糟，如果茅蓬倒了，他們也倒，我想我應該站在外面。」所以他不靠近前一位所靠之處而站在外面。又有一人來到，心想：「那緊靠茅蓬的人與靠近他的人，兩人都不安全，而那站在外面的人較佳。」便靠近那人而立。

63. 在前面的譬喻中：那「遍」被移除的虛空，就像在不淨處的小茅蓬；因厭惡色相而以虛空為所緣的空無邊處，就像厭惡不淨而緊靠茅蓬的人；依那「以虛空為所緣的空無邊處」而生起的識無邊處，如那依靠緊抓茅蓬的人而立的人；不以空無邊處為所緣，而以「無」為所緣的無所有處，就像認為那兩人所立之處不安全，因此不靠近緊靠茅蓬的人而站在外面的那個人；依無而立的無所有處所生起的非想非非想處，就像認為那緊靠小茅蓬的人

及依他而立的人不安全，認為站在外面較佳，因此他依靠站在外面的人而立。

◎非想非非想處以無所有處為所緣的理由

64. 非想非非想以無所有處為所緣，因為沒有其他所緣；就像人民看見國王的過失，但為了生活也只好（容忍）以他為國王。

65. 非想非非想處以無所有處為其所緣，雖然知道無所有處定有「近於識無邊處的過患」，但因為沒有其他所緣，只好以無所有處為所緣。就像人民雖然知道國王的缺失，但為了生活仍得以他為王。就像一位放縱身行、語行意行，暴虐，而統治全國的暴君，人民雖然知道他粗暴的行為，因為無法在他處謀生，為了生活只得忍受。同樣的，非想非非想處以無所有處為所緣，儘管知道無所有處的缺失，因為沒有別的所緣，只能以無所有處為所緣。

66. 非想非非想處亦然。譬如登長階梯者握著階梯的扶手，又如登高山者倚望該山的山峰，亦如攀石山者靠自己的足膝，每一種禪那依靠在他之下的禪那而生起，故非想非非想處定依無所有處禪那而生起。

為諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論定的修習中完成了第十品，定名為〈無色的解釋〉。

第十一：說定品

一、食厭想¹

1. (食厭想的語義)在無色之後，現在要解釋前面所提到的「一想」，即²食厭想³的修習。此處的「食」(dharat)是帶來的意思。有段食、觸食、意思食、識食四種⁴。
2. 這四種中，是何者帶來何物？(1)段食帶來八種元素中的第八種⁵滋養素；(2)觸食帶來三受：苦、樂、捨；(3)意思食帶來在三有(欲、色、無色界)中的結生；(4)識食帶來結生時的名色。
3. 四食中，段食有貪求之虞，觸食有接觸(所緣)之虞，意思食有再生之虞，識食有結生之虞。它們的憂患，以自己兒子的肉的譬喻⁶來說明段食；以皮膚壞了的牛的譬喻⁷來說明觸食；以火坑的譬喻⁸來說明意思食；以矛戟的譬喻⁹來說明識食。
4. 在四食中，只有段食分爲吃的飲的、嚼的嘗的，這是食的意

¹ 食厭想 (āhārepaṭikkūlasañña)，《解脫道論》：「不耐食想」。

² 底本 111 頁。

³ cf. A.IV,46f；D.III,289,291.

⁴ D.III,228,276；M.I,48；S.II,11；A.V,52.

⁵ 滋養素第八 (ojaṭṭhamaka)，這八法名爲純八法 (suddhaṭṭhamaka) 或八法聚 (aṭṭhadhammakalāpa)，即地、水、火、風、色、香、味、滋養素。滋養素爲第八。

⁶ 子肉喻 (Puttamamsūpama) S.II,98.《雜阿含》373 經，T2, P.102b。

⁷ 壞皮牛喻 (Niccammagāvūpama) S.II,99.《雜阿含》373 經，T2, P.102c。

⁸ 火坑喻 (Aṅārakāsūpama) S.II,99.《雜阿含》373 經，T2, P.102c。

⁹ 劍戟喻 (Sattisūlūpama) S.I,128；M.I,130,364f. (日注：S.II,p.100)《雜阿含》373 經，T2, P.102c。

義。對食物厭惡所生起的想為「食厭想」。

◎食厭想的修習法

5. 想要修習食厭想的人，向阿闍黎學習業處後，當對所學一句也不忘失，獨居靜處，對飲食嚼嘗等段食，以十種行相¹⁰作厭惡的觀察，即（1）以行乞，（2）以遍求，（3）以受用，（4）以分泌，（5）以貯藏處，（6）以未消化，（7）以消化，（8）以果，（9）以排泄，（10）以塗¹¹。

6. （一）以行乞：在有大力威力的教法中出家的人，終夜讀誦佛語或行沙門法，早晨起床後，做了打掃寺院及菩提樹園的職務，準備好飲水及沐浴用水，打掃僧房，調整身體，坐在禪座，對業處作意二三十回，起來後，拿了衣鉢，他必須離開不憤鬧，有遠離之樂，有樹蔭和水的清涼的苦行林；他必須不顧聖者的遠離之樂，爲了獲得飲食而走向村落，猶如豺狼走向棄屍的墳墓。

7. 行乞者自從下床或下椅後，即踏上布滿從足落下的塵及壁虎的糞等物；之後看見門前被老鼠及蝙蝠的糞等所玷污，比室內更令人厭惡；而後又見較低處被貓頭鷹及鴿子的糞¹²弄髒，比前者更令人厭惡；之後又見庭院被由風吹來的落葉及枯草，被有病的沙彌的大小便鼻涕，以及被雨季時的泥水所污，比前者更令人厭惡；又見精舍外的道路比寺院的庭院更令人厭惡。

8. 他依次禮拜菩提樹及塔廟後，站在講堂思考（今天要到何處行乞），便不注意那像真珠般的塔廟，和那像孔雀尾部羽毛一樣美麗的菩提樹，以及像天宮般的住所，現在爲了獲得飲食，他必須去行乞，把這喜樂之處留在背後，從精舍出來後，他走在前往村

¹⁰ 十行相，《解脫道論》以五行相：一、以經營，二、以散用，三、以處，四、以流，五、以聚。

¹¹ 以塗（sammakkhanato），底本 sammakkha nato 分開誤。

¹² 糞（vacca）底本 pacca 誤。

落的路上，看到路上的殘株與荊棘，和被大水沖壞的不平坦的路。

9. 那時他穿了下裙如裹膿瘡一般，繫了腰帶如在傷口紮了繃帶般，穿上外衣如包骸骨一般，拿出鉢來如取出藥罐。他到了村口時，或許會看到象屍、馬屍、黃牛屍、水牛屍、人屍、蛇屍和狗屍等，不但會看到這些，撲鼻的屍臭也得忍受。站在村門口時，爲了避免兇猛的象、惡馬等危險，他必須眺望村內的道路。

10. 上面所說的始於落地的塵糞，乃至各種臭屍等令人厭惡的事，爲了飲食，他必須踩踏，必須看、嗅，當他行乞時，他必須如是觀察：「多麼令人厭惡的食啊！」

11. (二) 以遍求：如何「以遍求」來觀察？當他如是忍受令人厭惡的行乞，他進入村落，穿著僧伽梨（袈裟），走在村落的道路上，像乞丐一樣用手拿著鉢，一家一家的次第乞食。如果碰到下雨，他必須在泥濘中行走，所踩的泥巴往往深至小腿。此時他必須一手拿鉢，另一隻手提起衣襟。如果天氣炎熱，他的身上會覆蓋著由狂風吹起的塵埃和草屑。到了人家的門前，他會看見或踏過那滿是蛆蟲、蒼蠅，混雜著洗魚、洗肉、洗米的水，以及唾涕與犬豬的糞的水溝。從那裏飛來的蒼蠅，停在他的僧伽梨上，停在鉢上與頭上。

12. 比丘進入人家乞食時，有的人給他，有的人不給他。給他的時候，有人把昨天所煮的飯、不新鮮的餅和壞了的乳酥、菜蔬給他；不給他的時候，有的說：「請到別家，尊師」；有人保持沉默，好像沒有看見他一樣；有的將臉轉向別處；有的人別開他的臉；有的人則惡劣的說：「出去，禿頭。」他像乞丐一樣在村落中乞食後，又必須回來。

13. 如此從進入村落，乃至歸來，爲了獲得飲食，對水、泥漿等令人厭惡之物，他必須踏過，必須看，必須忍受。所以他必須

如是依遍求來觀察食是令人厭惡的事：「喔！多麼可厭的食啊！」

14. (三) 以受用：如何「以受用」來觀察？比丘遍求食物後，在村外舒適的地方坐下來，在他未伸手入鉢取飯前，若看見所尊敬的比丘或有威儀的人，亦得招待他們吃；如果已伸手入鉢，欲取食時，又不好意思對那人說：「請你吃吧！」當他伸手捏取飯食時，汗往往從手指流下，把脆的食物變成濕潤。

15. 原本乾淨的食物，由手捏拌後失去原貌；捏成一團放入口裏時，以下面的牙齒作臼用，上面的牙齒作杵用，以舌頭作手用。放入口裏的食物，好像放在盂中以齒杵搗過的犬食。當他一再的以舌頭攪拌，混以舌尖上淡的唾液，再混以舌中間所出的濃的唾液和楊枝所無法擦去的齒垢。

16. 此時，那嚼碎的，混合的，失去色香味的美食，已變成令人噁心的狀態，就像狗子吐在盂中的東西。雖然如此，因為眼睛沒有看見，所以吞了下去。應如是「以受用」觀察令人厭惡的食。

17. (四) 以分泌：如何「以分泌」來觀察？食物吃進體內後，變成非常噁心。佛、辟支佛和轉輪王在膽汁、痰、膿、血四種分泌中，只有其中一種，而福薄的人則有四種，膽汁多的人，則他吃下的食物好像混合濃厚的蜜樹油¹³，令人作嘔；痰多的人，則他所食之物好像混合了那伽婆羅¹⁴的葉汁；膿多的人，他所食之物好像混合了腐臭的酥乳；血過多的人，他所食之物好像染了色，令人厭惡。當如是「以分泌」來觀察食的可厭。

18. (五) 以貯藏處：如何「以貯藏處」來觀察？食物混合這四種分泌物中的任何一種進入胃裡，不是把它貯藏在金器中，也不是貯藏在水晶或銀製的器皿中。十歲的孩子，他的食物的貯藏

¹³ 蜜樹油 (madhuka-tela)。

¹⁴ 那伽婆羅 (nāgabala)，意為「象力」，是一種藤屬的藥草。

處好像十年未洗的糞桶；如果吃了二十、三十、四十、五十、六十、七十、八十、九十，乃至吃了一百歲的人，那麼他的食物的貯藏處就像一百年未洗的糞桶。他應如是「以貯藏處」來觀察食的可厭。

19. (六) 以未消化：如何「以未消化」來觀察？那吃下去的食物，貯藏在那樣的地方，在尙未消化期間，停在前面所說的極暗，有各種臭氣，極臭極噁心的地方（胃）。就像乾旱時，突然的密雲驟雨，由於太陽的熱力所致，使積聚在旃陀羅村前的池塘中的草、葉、蛇屍、狗屍、人屍等生起許多氣泡一樣；同樣的，把今天、昨天、前天所吃的所有飲食聚在一起，覆蓋著痰，由於身火的熱力而發酵，生起泡沫氣泡，現起極可厭的狀態；他應如是「以未消化」來觀察食的可厭。

20. (七) 以消化：如何「以消化」來觀察？當食物由於身火的熱力消化時，不像金銀等礦石經過冶煉會變成金銀，而是起泡沫氣泡，就像在磨石上磨碎了的黃泥被塞進管子裏，變成糞，充塞在熟臟（直腸）裡，一部分變成尿，充滿膀胱。應該如是「以消化」來觀察食的可厭。

21. (八) 以果：如何「以果」來觀察？如果飲食能消化，結果產生髮毛、爪齒等種種污垢；假使無法適當的消化，便會產生癢，輪癬（金錢癬）、天花、癩瘋，癩病、瘟疫、肺癆、咳嗽、痢疾等數百種病¹⁵，這是食的結果。應如是「以果」來觀察食的可厭。

22. (九) 以排泄：如何「以排泄」來觀察？吞下食物時由一門而入，排泄時，則由眼睛出眼垢，由耳朵出耳垢等多門而出。吃的時候和體內的寄生蟲一起吃；排泄時，大小便等卻獨自排泄出去。第一天他吃得歡歡喜喜，第二天排泄時，則捏著鼻子，歪

¹⁵ 數百種病（rogasatāni），底本 rogasatani 誤。

著臉，心生厭惡。雖然第一天把食物貪婪的吃下去，過了一夜，到了第二天，便厭惡的排出去。所以古人說：

23. 珍美的飲食、硬食軟食，一門而入，九門而出；美味的飲食、硬食軟食，與親朋共食，一人秘密的排出；珍美的飲食、硬食軟食，食時歡喜，排時厭惡。珍美的飲食、硬食軟食，過了一夜便腐敗。應該如是「以排泄」來觀察食的可厭。

24. (十) 以塗：如何「以塗」來觀察？即食時，此飲食塗於手、唇舌、顎等。因為手等被食物所塗而生厭惡，縱使已盥洗，爲了除去臭味，還要一再的洗。就像煮飯時，那浮上來的糠與米屑塗在鍋口鍋邊及鍋蓋等，同樣的，吃下去的飯，由於全身的身火所消化，而滿出的變成牙垢塗在牙齒上；變成唾液和痰塗在舌和口腔；變成眼垢、耳垢、涕、尿糞等塗在眼耳、鼻、大小便道，所塗的諸門雖然天天洗，也不會清淨。在你洗了一處後，還要用水來洗手，有時洗了一處，雖然一再的用牛糞¹⁶黏土和香粉洗手，卻依然可厭。應如是「以塗」來觀察食的可厭。

25. 當禪修者以十種行相思惟食的可厭，段食很明顯的變成令人厭惡的。他對可厭的段食之相修習多修習，當他如是修習時，便鎮伏五蓋，入近行定。由於段食的自然法深奧，故不達¹⁷安止定，只入近行定。由於了知厭惡的行相，故得明瞭段食的可厭相，所以稱此業處爲「食厭想」。

◎修習食厭想的功德

26. 當比丘精勤於食厭想時，他的心從貪求美味中退轉。他只爲了解脫痛苦而取飲食，就像想橫渡沙漠的人，吃自己死去的兒

¹⁶ 印度人以牛糞爲清淨的東西。

¹⁷ 達（appattena），底本 appanattena 誤。

子的肉；由於充分了解段食，所以他不難知道貪求五欲的過患；由於他充分了解五欲，所以也能了解色蘊。由於「未消化」等令人厭惡的行相，他修習身至念業處也能完成。他是隨順「不淨想」而行道，依食厭想而行道，今生今世，他雖然不能證入涅槃，來世必往生善趣。以上是詳論食厭想。

二、四界差別¹⁸

27. 在食厭想之後，接著解釋「一差別」：¹⁹修習四界差別。（四界差別的語義）此處「差別」是分析自性而確定之義。四界的差別為「四界差別」、「對界作意」、「界的業處」與「四界差別」三者指同一件事。

（解釋四界差別的經文）敘述四界差別有詳有略：略的如《大念處經》²⁰所述；詳的如《大象迹喻經》²¹、《羅睺羅教誡經》²²及《界分別經》²³所述。

28. (1)《大念處經》對聰慧而修「界業處」的人簡略說明如下：

¹⁸ 四界差別（Cātu dhātuvavatthāna），vavatthāna 應譯為「安立」「評定」等，但古譯常用「界差別觀」等語，故此處譯為「差別」。《解脫道論》：「觀四大」。

¹⁹ 底本 111 頁。

²⁰ 《大念處》（Mahāsatipaṭṭhāna）D.II,290ff.《中阿含》98 經，〈念處經〉，T.1, P.582b.

²¹ 《大象迹喻》（Mahāhatthipadopama）M.I,184ff.《中阿含》30 經，〈象迹喻經〉，T.1, P.464b 以下。

²² 《羅睺羅教誡》（Rāhulovāda）M.62（I,p.421ff）《增一阿含》卷七，T.2, P.581c.

²³ 《界分別》（Dhātu-vibhaṅga）M.140（III,p.237ff）《中阿含》162 經，〈分別六界經〉，T.1, P.690a.

24 「諸比丘！譬如熟練的屠牛者或其學徒殺了牛，坐在通衢大道，把牛切割成一片一片。同樣的，比丘觀察此身如其所處，如其所置，從界而觀：於此身中，有地界、水界、火界、風界。」

29. 《大念處經》是為聰慧而修「界業處」的人說的。此文的全意如下：譬如善巧的屠牛者或幫他工作的徒弟殺了牛，解剖後，坐在通衢大道，他們把牛肉切割成一片一片。同樣的，比丘觀此身依四威儀而住，為「如其所處」；如其所處即為「如其所置」；依界如是觀察：「此身中有地界，水界，火界，風界」。

30. 這如何解說？譬如屠牛者飼養牛，牽牛至屠場，把牛捆好放在屠場上，殺了牛，看著牛被殺死，此時，他對「牛」的想（認知）還沒有消失；直到把牛切割成一片一片時，把牛肉切割成碎片後，坐下來時，對「牛」的想（認知）便消失了，而生起「肉」想，他決不會這樣想：「我賣牛，這人來買牛」，而是：「我賣肉，這人來買肉」。同樣的，比丘以前仍是愚痴凡夫時，他的「有情」或「人」或「補特伽羅」的想並未消失；尙未分析此身如其所處，如其所置，尙未觀察界；當觀察四界時，有情之想便消失了，並住心於界。所以世尊說：「諸比丘！譬如熟練的屠牛者…乃至坐；同樣的，比丘…乃至風界。」

31. (2) 其次《大象迹喻經》對不甚聰慧而修「界業處」的人有詳細的解說，另外在《羅睺羅教誡經》及《界分別經》亦有詳細的解說。²⁵「諸賢！什麼是內地界？凡是身內堅硬的，固體的，所執持的，即髮、毛、爪、齒、皮、肉、腱、骨、骨髓、腎、心臟、肝臟、肋膜、脾臟、肺臟、腸、腸間膜、胃中物、糞，或其他身內堅硬的，固體的，所執持的，是名內地界。」²⁶諸賢！什

²⁴ D.II,p.294；M.I,p.58.《中阿含》98，〈念處經〉，T.1, P.583b.

²⁵ M.I,p.185.《中阿含》30經，〈象迹喻經〉，T.1, P.464c。

²⁶ M.I,p.187.《中阿含》30經，〈象迹喻經〉，T.1, P.465a。

麼是內水界？身內的水，凡是似水的液體，所執持的，即膽汁、痰、膿、血、汗、脂、淚、膏、唾、涕、關節滑液、尿，或其他身內的水，似水的液體，所執持的，是名內水界。」

「²⁷諸賢！什麼是內火界？身內的火，似火的（熱），所執持的，即因它而熱，因它而衰老，因它而燃燒，因它而使所飲所食，所嚼所嚙的得以消化，或其他身內的火，似火的，所執持的，是名內火界。」²⁸諸賢！什麼是『內風界』？身內的風，似風的（氣體），所執持的，即上行風，下行風，腹內風，腸內風，肢體循環風，入息，出息，或其他身內的風，似風的，所執持的，是名內風界。」

32. 以下解釋《大象迹喻經》的某些經文：「身內的」與「自己的」同義。「自己的」指由自己產生，是屬於自己的相續(sasantati-pariyāpanna)。就像世人談論有關婦人之事，稱為「婦女論」，因為是由自己生起故稱為「內的」，因為是由自己的緣而起故稱為「自身的」。

33. 「堅的」即硬的。「固體的」即粗糙的。第一句是說它的特相，第二句是說它的形相。因為地界以堅硬為特相，以粗糙為形相，所以說是固體的。「執持」是堅執，即堅執「我」與我所。

34. 「即」是說明「那是什麼」。為了說明什麼是地界，故說「髮、毛」等。當知加上「腦」共二十種行相來說明地界。「或其他」指包括其餘（水、火、風界）三部分的地界。

35. 以流動的狀態流向各處為「水」。由業生起的各種水，稱為「水態」（液體）。即以凝聚為水界的特相。

36. 「火」是熱的。前述的各種火為「火態」。熱為火界的特相。「因它而熱」即由火界的作用使身體發熱，或由於一日的發燒等

²⁷ M.I.p.188. 《中阿含》30 經，〈象迹喻經〉，T.1, P.465c。

²⁸ M.I.p.188. 《中阿含》30 經，〈象迹喻經〉，T.1, P.466b。

而發熱。「因它而老」指由於火界而使身體衰老，使諸根衰壞，力竭，皮皺，髮白等。「因它燃燒」指由於火界的作用而使身體熾熱，身體熾熱者哀叫著：「我在發燒！」並希望塗以酥，經過百次清洗，又渴望油膏、旃檀和扇子的風。「因它而使食物得以消化」指由於火界使吃的飯等，喝的飲料等，所嚼的「麵粉作的硬食」等，以及所嚐的芒果、蜜、糖漿等得以消化；由消化液的作用而分解食物。前面所提的（熱、老、燃燒）三種火界是（業、心、食、時節）四種起²⁹，最後的（消化：火界）是業生起（kamma-originated）。

37. 吹動為「風」。前文所述的各種風為「風態」（氣體）。風界以支持為其特相。³⁰「上行風」：是引起嘔吐、打呃等上升的風。「下行風」：指排出大小便等下降的風。「腹內風」：指腸外的風。「腸內風」：指腸內的風。「肢體循環風」指透過靜脈循環全身和肢體以及使四肢能屈伸而生起的風。「入息」：是入內的鼻息。「出息」：是往外的鼻息。其中前五種風界是（業、心、食、時節）四種起；入息出息是心生起。水火風界都用「其他」一詞，指水界、火界、風界屬於其他三界。

38. 如是詳述四界的四十二種行相，即在地界中有二十種，水界有十二種，火界有四種，風界有六種。這是義疏對經文的解釋。

◎四界差別觀的修法

39. （1）聰慧的比丘依「髮是地界，毛是地界」如是詳細取相未免太遲緩；若依「地界的特相是堅硬，水界的特相是凝聚，火界的特相是成熟，風界的特相是支持。」如此作意，他的業處便

²⁹ 物質的生起，有從業、心、食物、時節四種。從業生起的，叫業生起，餘者亦然。

³⁰ 下面幾種風，《解脫道論》譯為向上風、向下風、依腹風、依背風、依身分風、出入息風。

會明顯。(2) 不聰慧的人，若如前者般作意，則他的業處會朦朧，不明顯，要依前述詳細的方法作意，才會明顯。何以故？

40. 譬如兩位比丘在讀誦有許多重覆句子的經典，那聰慧的比丘只詳述重覆之處一兩次，以後便（省略重覆之處）只誦首尾而已；那位較不聰慧的比丘說：「這人是怎麼誦的！連嘴唇都不動一下，像這樣誦，那一天才會精通經典？」他自己則詳誦所有重覆之處。那位聰慧的比丘說：「這人是怎樣誦的！好像不會結束似的，像這樣誦，那一天才能誦完呢？」同樣的，聰慧者若依髮等仔細觀察界，則太遲緩，所以只以「有堅硬相的是地界」等簡單的方法作意，他的業處變明顯；那位不聰慧者若這樣作意，則他的業處不明顯，所以他要依髮等仔細作意才會明顯。

41. （聰慧者的修法之一）先說欲修習此業處的聰慧者，當獨居靜處，觀察自己的色身：「在此身中，堅硬或固體的是地界，凝聚或流動的是水界，成熟或暖熱的是火界，支持或移動的是風界。」他如是觀察四界，當數數作意和觀察「地界、水界」只是界而不是有情，沒有精神生命。

42. 當他如此精進時，不久定生起，這增長闡明界差別的慧，因為以自性法為其所緣，所以只生起近行定，未達安止定。

43. （聰慧者的修法之二）或者如法將（舍利弗）所說的四部分顯示四大種中沒有有情（人）³¹：「被骨，被髓，被肉，被皮包圍的空間稱為色身。」在四部分中，當以智慧之手來一一分別。以「堅硬或固體的是地界」等方法來觀察，當數數觀察「地界、水界」只是界，而非有情，沒有「我」。

44. 當他如此精進，不久定生起，這增長闡明界差別的慧，因為以自性法為其所緣，所以只生起近行定，未達安止定。以上略

³¹ M.I.p.190.《中阿含》30 經，〈象迹喻經〉，T.1, P.464b。

說四界差別的修法。

45. (不聰慧者的修法)其次詳述修習法，當如是知四界差別的修法。欲修習此業處而不甚聰慧的禪修者，應親近阿闍黎，仔細學習四十二種界，他應該住在適當的住所，作了一切應作的職務後，當獨居靜處，用下列的四種方法修習業處：(1) 簡略其構成要素，(2) 分別其構成要素，(3) 簡略其相，(4) 分別其相。

(甲)、簡略其構成要素而修習

46. 如何「以簡略其構成要素」而修習？茲有比丘如是修習：確定二十部分中有堅固相者為地界；確定十二部分中稱為水的液體，有凝聚相者為水界；確定四部分中有遍熟相者為火界；確定六部分中有支持相者為風界。當他如是分別，則這比丘的四界變明顯。他如是數數作意，便生起近行定。

(乙)、分別其構成要素而修習

47. 如果如此修習，他的業處仍未成就，當分別其構成要素而修習。首先，此比丘當不忘失三十二身分中所說的所有指導方法，如解釋身至念業處中所說的七種學習善巧³²及十種作意善巧，然後或順或逆的誦習皮等五種身分，不可省略，一切都依所述的規定而行。唯一的不同是：該處是對色、形、方位、處所和界限作意，即對髮等作意後，心必須住於厭惡；而此處則住心於界。是故在對髮等作意後，每一種以色、形、方位、處所和界限等五種行相作意：

(一)、對地界的二十身分的作意

48. (1)「髮」：生在蓋住頭顱的皮膚上；如公多草³³長在蟻丘頂上，蟻丘的頂不知道「公多草長在我上頭」，公多草也不知道「我

³² 見底本 241 頁以下。

³³ 公多草 (kuṇṭha-tiṇa)。

長在蟻丘頂上」，同樣的，蓋住頭顱的皮膚不知道：「髮長在我上頭」，髮也不知道「我長在蓋住頭顱的皮膚上」，兩者互不交涉。髮在身上是單獨部分，無思無記，空，不是有情（人），是堅硬的地界。

49. (2)「毛」：長在蓋覆身體的皮膚上。就像草木長在無人的村落的廣場上，無人的村落的廣場不知道「草木長在我上頭」，草木也不知道「我長在無人的村落的廣場的上頭」；同樣的，蓋覆身體的皮膚不知道「毛長在我上頭」，毛也不知道「我長在蓋覆身體的皮膚上」，兩者互不交涉，觀察。毛在身上是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅硬的地界。

50. (3)「爪」：長在指端上，譬如兒童玩用棒擲蜜果核的遊戲，棒不知道「蜜果的核子放在我上頭」，蜜果的核子也不知道「我在棒的上頭」；同樣的，手指不知道「爪長在我的指端上」，爪也不知道「我長在指端上」，兩者互不交涉觀察。爪在身上是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

51. (4)「齒」：長在顎骨上。譬如建築師把石柱置於礎石上，用水泥固定它們，礎石不知道「石柱置於我上」，石柱也不知道「我在礎石上」。同樣的，顎骨不知道「齒長在我上頭」，齒也不知「我長在顎骨上」，兩者互不交涉觀察。齒在身上是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

52. (5)「皮」：包裹全身。就像用濕的牛皮包裹大琴，大琴不知「以濕的牛皮裹住我」，濕牛皮也不知「我裹住大琴」。同樣的，身體不知「我為皮所包」，皮也不知「身體為我所包」，兩者互不交涉。皮在身上是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

53. (6)「肉」：附在骨頭上。就像以厚厚的黏土塗在牆上，牆不知「我被黏土所塗」，黏土也不知「牆被我所塗」。同樣的，骨

架不知「我被九百片肉所黏附」，肉也不知「骨架被我所黏附」。兩者互不交涉觀察。肉在身上是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

54. (7)「腱」：連接身體內部的骨。就像用藤連接柵木，柵木不知「以藤連接我們」，藤也不知「我們連接柵木」。同樣的，骨不知「腱連接我們」，腱也不知「我們連接骨」。兩者互不交涉。腱在身體中是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

55. (8)在各種「骨」中，踵骨支持踝骨，踝骨支持脛骨，脛骨支持大腿骨，大腿骨支持髌骨，髌骨支持脊椎骨，脊椎骨支持頸骨（頸椎），頸骨支持頭蓋骨。頭蓋骨在頸骨上，頸骨在脊骨上，脊骨在髌骨上，髌骨在大腿骨上，大腿骨在脛骨上，脛骨在踝骨上，踝骨在踵骨上。

56. 就像磚瓦、木材、牛糞重重堆積時，下面的不知「我們支持上面的」，上面的也不知「我等在彼等之上」。同樣的，踵骨不知「我支持踝骨」；踝骨不知「我支持脛骨」；脛骨不知「我支持大腿骨」；大腿骨不知「我支持髌骨」；髌骨不知「我支持脊骨」；脊骨不知「我支持頸骨」；頸骨不知「我支持頭蓋骨」。頭蓋骨不知「我在頸骨上」，頸骨不知「我在脊骨上」，脊骨不知「我在髌骨上」，髌骨不知「我在大腿骨上」，大腿骨不知「我在脛骨上」，脛骨不知「我在踝骨上」，踝骨不知「我在踵骨上」。這些骨互不交涉觀察。骨在身體是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

57. (9)「骨髓」：在各種骨的內部。就像要蒸的竹筍放入竹筒裡，竹筒不知「筍放在我處」，筍亦不知「我等在竹筒裡」；同樣的，骨不知「髓在我等之中」，髓亦不知「我在骨中」，兩者互不交涉觀察。骨髓在身體是單獨部分，無思無記，空，不是有情，

是堅固的地界。

58. (10)「腎臟」：從喉底由一根出發，下行少許，分爲兩支的粗筋連結（腎臟），並圍心臟肉而住。就像兩個芒果連結在同一莖上，果莖不知「由我連結兩個芒果」，兩芒果亦不知「我由莖連結」；同樣的，粗筋不知「由我連結腎臟」，腎臟亦不知「我由粗筋連結」。兩者互不交涉觀察。腎臟在身體中是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

59. (11)「心臟」：在身內靠近肋骨的中央。就像在舊車裡放肉片，舊車不知「肉片在我處」，肉片亦不知「我在舊車裡」；同樣的，肋骨不知「心臟在靠近我的中央的地方」，心臟亦不知「我在靠近肋骨的中央處」，兩者互不交涉觀察。心臟在身體是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

60. (12)「肝臟」：在身體內的兩乳房內部的右側。就像黏在鍋裏的一塊肉團，鍋子不知「一塊肉團黏在我處」，肉團亦不知「我黏在鍋內」；同樣的，乳房內部右側不知「肝臟靠近我而住」，肝臟亦不知「我靠近兩乳間內部的右側而住」。兩者互不交涉觀察。肝臟在此身內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

61. (13)「膈膜」：隱蔽的膈膜圍心臟及腎臟而住；不隱蔽的膈膜則包裹全身皮膚下的肉而住。就像包裹在布片內的肉，肉不知「我爲布片所包」，布片亦不知「我包著肉」；同樣的，腎臟心臟及全身的肉不知「我被膈膜包著」，膈膜亦不知「我包著腎臟心臟及全身的肉」。彼等互不交涉觀察，膈膜在此身內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

62. (14)「脾臟」：在心臟左側，依腹部內上側而住。就像依穀倉上層而住的牛糞團，穀倉的上層不知「牛糞團依我住」，牛糞團亦不知「我依穀倉上層而住」；同樣的，腹部內上側不知「脾臟依

我而住」，脾臟亦不知「我依腹部內層上側而住」，兩者互不交涉觀察。脾臟在此身中是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

63. (15)「肺臟」：在兩乳間的身體內，懸在心臟與肝臟之上，遮住心與肝；就像懸掛在舊穀倉內的鳥巢，舊穀倉內部不知「鳥巢懸在我處」，鳥巢亦不知「我懸在舊穀倉內」；同樣的，身體內部不知「肺臟懸在我處」，肺亦不知「我懸在身體內」，兩者互不交涉觀察。肺在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

64. (16)「腸」：在身體內部，從頸部延伸到肛門。就像盤繞在血桶內被斬了頭的蛇³⁴屍，血桶不知「蛇屍在我處」，蛇屍亦不知「我在紅桶中」；同樣的，身體內部不知「腸在我處」，腸亦不知「我在身體內部」，兩者互不交涉觀察。腸在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

65. (17)「腸間膜」：在腸間，繫住腸的二十一個曲折處。就像布繩所作的足拭（拭足的墊子），以線縫住繩子的圓圈，布繩製的足拭的圓圈不知「線縫住我」，線亦不知「我縫住布繩製的足拭的圓圈」；同樣的，腸不知「腸間膜繫住我」，腸間膜亦不知「我繫住腸子」，彼等互不交涉觀察。腸間膜在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

66. (18)「胃中物」：指所吃的，所飲的，嚼的嚙的，在胃裡的東西。就像狗吐在犬盂中的東西，犬盂不知「狗的嘔吐物在我處」，狗的嘔吐物亦不知「我在犬盂中」；同樣的，胃不知「食物在我處」，胃中物亦不知「我在胃中」，兩者互不交涉觀察。胃中物是身體內的單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

³⁴ 蛇，茲依錫蘭的僧伽羅字體本的 dhammani 譯為蛇，底本用 dhamani，則應譯為靜脈。

67. (19)「糞」：位於腸的末端，在長約八指的直腸裏。就像壓入竹筒中的柔軟黃土，竹筒不知「黃土在我處」，黃土亦不知「我在竹筒裡」；同樣的，熟臟不知「糞在我處」，糞亦不知「我在熟臟裡」，兩者互不交涉觀察。糞在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

68. (20)「腦」：在頭蓋骨內。就像裝在舊葫蘆中的麵團，葫蘆不知「麵團在我處」，麵團亦不知「我在葫蘆裡」；同樣的，頭蓋骨內部不知「腦在我處」，腦亦不知「我在頭蓋骨內」，兩者互不交涉觀察。腦在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是堅固的地界。

(二)、對水界十二身分的作意

69. (1)膽汁中的「流動膽汁」與命根有密切關係，遍滿全身；「停滯膽汁」則儲存在膽囊裡。就像吸滿油的餅，餅不知「油充滿我」，油亦不知「我充滿餅」；同樣的，身體不知「流動膽汁遍滿我身」，流動膽汁亦不知「我遍滿全身」。又如絲瓜囊裡裝滿水，絲瓜囊不知「水在我處」，水亦不知「我在絲瓜囊裡」；同樣的，膽囊不知「停滯膽汁在我處」，停滯膽汁亦不知「我在膽囊裡」。彼等互不交涉觀察。膽汁在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

70. (2)「痰」：約有一碗的分量，在胃膜。就像污水池上起泡沫，污水池不知「泡沫在我上頭」，泡沫亦不知「我在污水池上」；同樣的，胃膜不知「痰在我處」，痰亦不知「我在胃膜」，彼等互不交涉觀察。痰在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

71. (3)「膿」：沒有固定處所。身上被碎片、荊棘所傷，打傷，火焰所傷的部分，血停滯在那裏化爲膿，或生癰和瘡等，膿便在那些地方。就像樹被斧頭砍傷處流出樹脂，樹的傷處不知「樹脂

在我處」，樹脂亦不知「我在樹的傷處」；同樣的，被碎片、荊棘等所傷之處不知「膿在我等處」，膿亦不知「我在彼等處」，彼等互不交涉觀察。膿在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態含有凝聚作用的水界。

72. (4) 血中的「循環血」猶如膽汁遍滿全身；而「積聚血」則充滿肝臟所在之處的下方，約有一碗之量，滋潤著腎臟、心臟、肝臟及肺臟。有關「循環血」的定義與「流動膽汁」中所說的雷同。積聚血如會漏的鍋子，雨水降下時，滋潤下面的土塊和樹根，土塊和樹根不知「我等為水所滋潤」，水亦不知「我滋潤土塊和樹根」；同樣的，肝臟所在之處的下方或腎臟等不知「血在我處」或「血在滋潤我等」，血亦不知「我充滿肝臟的下方及滋潤腎臟等」，彼等互不交涉觀察。血在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

73. (5)「汗」：在火熱時，汗從髮毛等孔隙流出；就像從水裏拔起來的蓮莖和白睡蓮的莖，蓮莖的孔隙不知「水從我等流出」，從蓮莖的孔隙流出的水亦不知「我從蓮莖的孔隙流出」；同樣的，髮毛等的孔隙不知「汗從我等流出」，汗亦不知「我從髮毛的孔隙流出」，彼等互不交涉觀察。汗在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

74. (6)「脂肪」：凝固的脂膏，遍滿肥胖者的全身，以及在瘦者的脛肉等處。就像覆以黃色布片的肉塊，肉塊不知「黃色的布片蓋著我」，黃色布片亦不知「我覆蓋著肉塊」；同樣的，在全身或脛等的肉不知「脂肪附著我」，脂肪亦不知「我附著全身或脛等的肉」，彼等互不交涉觀察。脂肪在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

75. (7)「淚」：生起時，充滿眼窩或滲出眼窩；就像嫩的多羅果的果核內充滿水，嫩的多羅果核不知「水在我處」，在嫩的多羅

果核內的水亦不知「我在嫩的多羅果核內」；同樣的，眼窩不知「淚在我處」，淚亦不知「我在眼窩裡」，彼等互不交涉觀察，淚在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

76. (8)「膏」(油脂)：在火熱時，在手掌、手背、足底、腳背、鼻孔、額及肩等地方溶解的脂膏；就像把油倒在稀飯上，稀飯不知「油在我上面」，油亦不知「我在稀飯上面」；同樣的，手掌等處不知「膏在我等上面」，膏(油脂)亦不知「我散在手掌等處」。彼等互不交涉觀察。膏在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

77. (9)「唾」：當有生起唾液之緣時，唾液從頰的兩側流下，止於舌的表面；就像在河岸的坑穴，不斷滲出水來，坑穴不知「水在我處」，水亦不知「我在坑穴裡」；同樣的，舌面不知「從頰兩側流下的唾液止於我上頭」，唾液亦不知「我從頰的兩側流下，止於舌面」，彼等互不交涉觀察。唾液在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態有凝聚作用的水界。

78. (10)「涕」：生起時，充滿鼻孔或流出鼻外；就像囊裡充滿腐敗的凝乳，囊不知「腐敗的凝乳在我處」，腐敗的凝乳亦不知「我在囊裡」；同樣的，鼻孔不知「涕在我處」，涕亦不知「我在鼻孔裡」，彼等互不交涉觀察。涕在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

79. (11)「關節滑液」：在一百八十個關節中，行潤滑骨節的作用；就像注油於車軸，車軸不知「油滑潤我」，油亦不知「我滑潤車軸」；同樣的，一百八十個關節不知「骨節滑液潤滑著我等」，骨節滑液亦不知「我滑潤一百八十個關節」，彼等互不交涉觀察。關節滑液在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態有凝聚作用的水界。

80. (12)「尿」：在膀胱內；就像投入污池而口向下³⁵的多孔的甕，甕不知「污水在我處」，污水亦不知「我在多孔的甕中」；同樣的，膀胱不知「尿在我處」，尿亦不知「我在膀胱裡」。彼等互不交涉。尿在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是液態和有凝聚作用的水界。

(三)、對火界的作意

81. 既已如是對髮等作意，其次當對火、風如是作意：

(1) 因它而熱。這在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是有成熟作用的火界。

(2) 因它而老。

(3) 因它而燃燒。

(4) 因它所吃的喝的，嚼的嚙的得以適當的消化。這在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是有成熟作用的火界。

(四)、對風界的作意

82. 對風當如是作意：(1) 於上行風知其上行，(2) 於下行風知其下行，(3) 於腹內風知其腹內，(4) 於腸內風知其腸內，(5) 於肢體循環風知其肢體內循環，(6) 於入息出息知其入息出息後，當對這六種風作意：上行風在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是有支持作用的風界。下行風，腹內風，腸內風，肢體循環風，乃至入息出息風，在身體內是單獨部分，無思無記，空，不是有情，是有支持作用的風界。

83. 當他如是作意時，四界變得明顯。當他對四界數數作意，便生起近行定。

(丙)、以簡略其相而修習

84. 如果這樣修習，他的業處仍未能成就，則他應「簡略其相」而修習。如何修習呢？

³⁵ 底本 246 頁用無口 (amukhe)，這裏用口向下 (adhamukhe)。

(1) 在二十身分中，確定其堅固相爲地界，二十身分中的凝聚相爲水界，遍熟相爲火界，支持相爲風界。

(2) 在十二身分中，確定其凝聚相爲水界；十二身分中遍熟相爲火界，支持相爲風界，堅固相爲地界。

(3) 在四大中，確定其遍熟相爲火界，與此難分離的支持相爲風界，堅固相爲地界，凝聚相爲水界。

(4) 在六部分中，確定其支持相爲風界，堅固相爲地界，凝聚相爲水界，遍熟相爲火界。當他如是分別時，四界變得明顯。對此四界數數作意，便生起近行定。

(丁)、以分別其相而修習

85. 如果如是修習，他的業處仍未能成就，則應「分別其相」而修習。即以前面所說的方法，在觀察髮等後，分別髮的堅固相爲地界，髮的凝聚相爲水界，遍熟相爲火界，支持相爲風界。如是在三十二身分中，每一身分都應作四界差別。當他如此確定，四界變得明顯；對四界數數作意，便生起近行定。

◎以十三種行相對四界作意

86. 另外，當以十三種行相對四界作意：(1) 以語義，(2) 以聚，(3) 以細末，(4) 以相等，(5) 以生起，(6) 以一與多，(7) 以分別，不分別，(8) 以同分，異分，(9) 以內外差別，(10) 以攝（包括），(11) 以緣，(12) 以不思念，(13) 以緣的分別³⁶。

87. (1)「以語義」作意：當以別與總的語義對四界作意。個

³⁶ 這十三行相與《解脫道論》中的十行大致相同。《解脫道論》的十行是：一以語言義、二以事、三以聚、四以散、五以不相離、六以緣、七以相、八以類非類、九以一義種種義、十以界。其中的一三四七九八五六等八種與本論一二三四六八十一十三等八種相似。

別作意：廣布故爲地。流動故，可乾故(āpiyati)，或增大 (appāyati) 故爲水；熱故爲火；吹動故爲風。總括的作意：保持(dhāraṇa)自相故，領受苦，故爲界。這是以語義對四界作意。

88. (2)「以聚」：以髮毛等二十身分爲地界，以膽汁與痰等十二身分爲水界。其中色、香、味、食素及四界，合爲八法，爲髮的一般用法(名言)；分析髮，髮只是八法的聚合³⁷，便無髮的一般用法；毛等亦然。三十二身分中，由業生起的部分，加上命根和(男女)性別共爲十法聚³⁸。由於堅硬或凝聚顯著，故稱爲地界、水界等。如是以聚作意。

89. (3)「以細末」：人的身體，取中等(身裁)計算，若粉碎爲微塵與粉末，則地界有一陀那³⁹的分量，地界由半陀那分量⁴⁰的水界連結，由火界維持，由風界支持，故不會離散消失。因地界不離散，不消失，故有男女之別，有大小、長短、堅硬等狀態。

90. 在身體內有凝聚作用的水界，依地而住，以火維持，以風支持，才不會流失，因不流失而繼續呈現有精神的狀態。

91. 於身體內，能使飲食消化，有暖相及熱性的火界，依地而住，以水結合，由風支持，遍熱此身，維持適當的外表，由火維持，使此身不衰敗。

92. 在身體內，風界瀰漫四肢五體，有移動和支持的特相，依地而住，以水結合，由火維持，支持此身。由於以支持爲特相的風界的支持，故此身能直立不倒；由於以移動爲特相的風界的推

³⁷ 八法聚見本品說食厭想中的第五條注。底本 341 頁。

³⁸ 前八法聚加命根爲命九法，再加男女根爲性十法。

³⁹ 一陀那(doṇa)依注釋：ldoṇa=16 nāli, 1nāli=4 kuḍuva, 1 kuḍuva=4 muṭṭhi。《解脫道論》把一陀那譯爲一斛二升。

⁴⁰ 《解脫道論》作「六升五合」。

動，故能屈能伸，手足能動，而有行住坐臥四威儀。如是以男女等相誑惑愚人的是如幻的四界的機巧作用。如是對四界當以細末作意。

93. (四)「以相等」：對四大當如是作意，地界有何種特相？何種作用？何種現起？「地界」有堅硬相，住立為味，領受為現起。「水界」有流動相，有增大的作用，以結合為現起。「火界」有熱的特相，有遍熱的作用，以使柔軟為現起。「風界」有支持的特相，有移動的作用，以運轉為現起等。

94. (五)「以生起」：在以髮為始的三十二部分中，將詳細分析地界等，其中胃中物、糞、膿、尿四部分，由時節引起；淚、汗、唾、涕四部分，由時節與心產生；使飲食等消化的火，是由業引起；出息入息由心引起；其餘部分由時節、心、業、食四種產生。如是四界當以生起而作意。

95. (六)「以一與多」：所有的界，依照他們的相等有多種差異：即地界的相、味、現起是一種，與水界等的（相、味、現起）不同。雖然依相等和依「業生起」等有多種，但依色、大種、界、法及無常等則為一。

96. 四界都不能超越壞滅相，故為「色」；因有大的現起等理由，故為「大種」。「以大現起等」所以四界稱為大種，其理由如下：即大的現起故，如大幻者故，當大維持故，有大變異故，大故，生存故。

97. 「大現起故」：四大種在沒有執取（無生物）的相續，和有執取（有生物）的相續中大現起。「在無執取的相續中大現起」如「佛隨念的解釋」⁴¹中所提到的：二十四萬由旬，這是大地的厚度。「在有執取的相續」中，依魚、龜、天、邪魔等的身體而大現

⁴¹ 底本 205 頁。

起。如說：⁴²「諸比丘！在大海中有一百由旬長的眾生。」

98. 「如大幻者之故」：因為四大種就像幻師，能把水變成水晶，把土塊變成黃金；他自己不是夜叉(yakkha)，也非夜叉女，能變現夜叉及夜叉女的姿態。同樣的，四大種非青色，能現青色的所造色；非黃非赤、非白而能現（黃赤）白的所造色。所以說如幻師的大種(mahābhūta)。

99. 就像夜叉大種，無立足處，既不在他的內部，也不在他的外部，但不是不依憑那人而立；同樣的，四界彼此也不能找到它們在內或在外，但不是不互相依存，因為他們有不可思議的關係，如那夜叉，故為大種。

100. 又如稱為夜叉女的大種，化為悅意的形色姿態，蓋覆自己恐怖的形相，迷惑有情；四大種亦然，男女的身體等以悅意的膚色，悅意的四肢，用悅意的手指足趾、眉毛，隱藏堅硬等特相，迷惑愚人，不讓人看見自己的自性；像夜叉女的大種是欺騙者，故為大種。

101. 「當大維持故」，因為要以大資具維持。四界每天都要供給飲食和衣服等才能存在(bhūta)，故為大種；或因大量供養才能存在，故為大種。

102. 「有大變異故」，因為無執取和有執取（有生物）是大變異的基礎。在劫盡時，無執取（無生物）的大變異可以自己證明；而有執取的大變異，在四界不安（四大不調）時顯現出來。即所謂：當劫火燃燒世間時，從地而起的火焰上至梵天；

世間被洪水淹沒時，毀滅了百千俱胝的世界；

世間屈服於風界時，摧毀了百千俱胝的世界。

猶如被木口（毒蛇）所嚙，身體變僵硬，

⁴² A.IV,p.200；p.207；Ud.P.54；Vin.II,p.238.《中阿含》35經，〈阿修羅經〉，T. P.476b。

當地界發威時，如被木口蛇狠嚙一般。
猶如被臭口（毒蛇）所嚙，身體腐爛，
水界發威時，身體如被臭口蛇狠嚙。
猶如被火口（毒蛇）所嚙，身體燃燒，
火界發威時，亦如被火口蛇所嚙。
猶如被刀口（毒蛇）所嚙，身體破裂，
風界發威時，身體如被刀口蛇所嚙。
因爲有大變異，故爲大種。

103. 「大故，存在故」：因爲他們（大種）需要非常努力去觀察，故爲「大」；因爲他們是存在的，故爲大種。這四界因爲「大現起」等理由，故爲大種。

104. 因爲具有(dhāraṇa)自相故，領受(ādāna)苦故，以及容受(ādhāna)苦故，因爲無法超越界的特相，故爲「界」。由於具有自相，由於他們具有與他們相稱的剎那，故爲「法」。以壞滅之義而言，他們是無常的；以怖畏之義而言，他們是「苦」的；因爲無實體，所以「無我」；所以說四界依色、大種、界、法、無常等則爲一。所以四界當「以一與多」作意。

105. （七）「以分別，不分別」：在四界俱起時，若在每界中極微細的純八法⁴³及其他聚中，無部分的分別；但依四界的特相則有分別。這是以分別、不分別而作意。

106. （八）「以同分、異分」，雖然四界無前文所說的分別，但前二界（地水）重，故爲同分；後二界（火風）輕，故爲同分。前二界與後二界，後二界與前二界爲異分。這是以同分異分作意。

107. （九）「以內外差別」：內四界是眼耳鼻舌身意六⁴⁴識事、

⁴³ 純八法等，參考底本 341 及 364 頁的注。

⁴⁴ 識事 (Viññānavatthu) 即眼等六識所依的物質，如眼識事即眼根等。參考底本 445 頁以下。

身語二表，及（女男命三）根的所依，有四威儀，他們是業、心、時節、食四種生起。外四界則與上述相反。這是以內外差別作意。

108. （十）「以攝」，由業生起的地界與由業生起的其他三界為同一攝，因為它們的生起相同。同樣的，由心生起的地界與由心生起的其他三界為同一攝。這是以攝作意。

109. （十一）「以緣」：地界，以水凝聚，以火維持，以風支持，是（水火風）三大種的住處的緣。水界，依地而住，以火維持，以風支持，是使（地火風）三大種凝聚的緣。火界，依地而住，以水攝之，以風支持，是維持（地水風）三大種的緣。風界，依地而住，以水攝之，以火維持，是支持（地水火）三大種的緣，如是以緣作意。

110. （十二）「以不思慮」：地界不知「我是地界」或「我是其餘三大種的住處及緣」；其餘三界亦不知「地界是我們的住處及緣」；其餘可類推。這是以不思慮作意。

111. （十三）「以緣的分別」，四界有業、心、食、時節四緣。其中由業生起的界，只以業為緣，不以心、食等為緣。由「心」等生起的界，亦以心等為緣，而非其他。（1）業為「業生起」的界的生緣，是其餘諸界的近依緣（強因）⁴⁵。（2）心為「心生起」的界的生緣，是其他界的後生緣、有緣和不離緣。（3）食為「食生起」的界的生緣，是其他界的食緣、有緣和不離緣。（4）時節為「時生起」的界的生緣，是其他界的有緣及不離緣。「業生起」的大種是業生起的大種的緣，亦為「心生起」等（諸大種）的緣。心生起，食生起，亦復如是。時生起的大種是時生起的大種的緣，亦為「業生起」等的緣。

112. 其中，（1）由業生起的地界是其他（水火風三界）業生起

⁴⁵ 各種不同的緣，見底本 532 及 536 頁以下。

的緣，是依照共生、相互、依止、有，不離緣，以及依住處，而非依生緣；也是其他（時、心、食）三大種在三種相續的緣，作為依止、有和不離緣，但非依住處或生緣。

（2）由業生起的水界，是其他（地火風）三界的緣，兩者為共生等緣，以及作為凝聚之緣，而非作為生起之緣。作為其他三種（時、心、食）相續的緣，是作為支持，有和不離緣，而不是作為凝聚或生起的緣。

（3）由業生起的火界，為其他三界的緣，兩者為共生等緣，和作為維持之緣，而非作為生起之緣；亦為時、心、食三種生起相續之緣，作為支持、有和不離緣，而非作為維持或生起之緣。

（4）由業生起的風界，為其他三界的緣，兩者為共生等緣，和作為支持之緣，而非作為生起之緣；作為時、心、食三種生起相續（的諸大種）之緣，作為支持、有和不離緣，而非作為膨脹之緣或生起之緣。關於心生起、食生起、時生起的地界和其他界，以此類推。

113. 當四界由共生等緣生起時：

以一界為緣而生起三界的有四種方法，

以三界為緣而生起一界的有四種方法，

以二界為緣而生起二界的有六種方法。

114. 以地界為例，地界為其他三界生起的緣，如是以一界為緣而生起三界有四種；同樣的，地界等以其他三界為緣而生起，如是以三界為緣而生起一界有四種。其次以前二界（地水）為緣而生起後二界（火風），以後二界（火風）為緣而生起前二界（地水）；以第一第三（地火）為緣而起第二第四（水風），以第二第四界為緣而生起第一第三界；以第一第四界（地風）為緣而生起第二第三界（水火）；以第二第三界為緣而生起第一第四界，如是以二界為緣而生起二界共有六種。

115. 地界在四界中是前後移動時的推動之緣；由水界伴隨的地界是住立之緣；由地界伴隨的水界是向下之緣；由風界伴隨的火界是向上之緣；由火界伴隨的風界是向前後左右移動之緣。這是以緣的分別作意。

116. 「以語義」等十三行相作意，四界變得更明顯。對四界數作意者，生起近行定，因為近行定是由於他的四界差別的智力而生起，故稱為四界差別。

◎修習四界差別的功德

117. 修習四界差別的比丘，洞察空無，滅有情想。因他去除有情想，不會去分別猛獸、夜叉、羅刹等；他克服了恐懼、怖畏，克服了樂與不樂（嗔），不因善惡之事而喜怒，成大慧者，或得至究竟涅槃，或來世至善趣。有慧的禪修者，當常修習這有大威力的四界差別，這也是聖師子的遊戲。以上是修習四界差別的解釋。

◎修定的結論（Development of Concentration —Conclusion）

118. 為了詳細說明修定的方法，前面提出這些問題：「什麼是定？什麼是定的語義？」⁴⁶等。其中「如何修習」已解釋完畢。

119. 此處，定有兩種，即近行定與安止定。在（除了身至念及安般念的）八隨念加上食厭想及四界差別的十業處中的一境性和在安止定的「前分心」的一境性為近行定；其餘的三十業處的心一境性為安止定。修習四十業處，即是修習安止定和近行定這兩種定。「如何修習」注疏已解釋完畢。

八、修定有什麼功德？

120. 「修定有什麼功德？」⁴⁷，有現法樂住等五種功德。

（一）現法樂住：修習安止定有現法樂住的益處。漏盡阿羅漢修

⁴⁶ 見底本第三品第 84 頁。

⁴⁷ 這句從底本 84 頁而來。

定時，心想：「我要住心一境一整天」，由於他們修習安止定，故有現法樂住的功德。所以世尊說⁴⁸「周那（Cunda），此等對聖者的律而言，不稱為減損（煩惱），而稱為現法樂住。」

121. （二）毗婆舍那：有學凡夫修習定時，心想：「出定後，我將以定心修觀。」因為修安止定是毗婆舍那的近因；同樣的，修習近行定也有毗婆舍那的功德。所以世尊說⁴⁹：「諸比丘！汝應修定，入定的比丘如實而知。」

122. （三）神通：當他們已有八等至作為神通基礎的禪那，出定後，希望有⁵⁰「一成爲多」的神通的人，他們證入禪定作為獲得神通的基礎，出定後，修習安止定，因為修習安止定是獲得神通的近因，故有獲得神通的益處。所以世尊說⁵¹：「由於獲得神通，他有能力成爲體證者，必能成就神通作證之法。」

123. （四）勝有：那些希望生在梵天而未失去禪那的凡夫，作如是想：「讓我等生於梵天。」即使他們沒有如此渴望，修安止定必獲得勝有，有獲得勝有的益處。所以世尊說⁵²：「曾修初禪的人生於何處？生為梵眾天的伴侶。」甚至修近行定必得欲界善趣的勝有。

124. （五）滅定：當聖者們已生起八等至，入滅定，如是修習，

⁴⁸ M.I,p.41.《中阿含》91經，〈周那問見經〉，T.1, P573b。

⁴⁹ S.III,p.13.《雜阿含》65經，T.2, P17a。

⁵⁰ D.I,p.78；A.I,P.255.《長阿含》〈阿摩晝經〉，T.1, P86a:；〈寂志果經〉，T.1, P.275b；《增一阿含》卷二九，T.2, P.712b。

⁵¹ A.I,p.254f.

⁵² Vibh.P.424.

心想：「於七日間無心，證入滅定，涅槃，我等將現法樂住。」彼等修安止定，獲得滅定的功德。所以說⁵³：「以十六智行和以九種定行，得自在慧，成滅定之智。」

125. 以上的「現法樂住」等是修定的五種功德。是故智者對如是有多功德，能淨煩惱垢的禪定，當作不放逸行。

126. 以上說明清淨道分爲戒、定、慧三學，以「住戒有慧人」的偈誦來解釋定學。

爲諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，完成了第十一品，定名爲〈定的解釋〉。

⁵³ Pts.P.97 f. Ch. XXIII, 18f..

第十二：說神變品

1. 前文提到：「修定可以獲得神通。」¹ 以地遍等為所緣境，入第四禪的禪修者，必須使這些神通更圓滿，由於他修定而有此功德，並且更深入。當他有證得功德，又有更深入的定時，則更容易成就慧的修習，現在開始討論神通。
2. 爲了說明修定的功德，以及爲了要說更微妙的法，世尊對證入第四禪的善男子宣說（1）神變、（2）天耳界智、（3）他心智、（4）宿命隨念智、（5）有情死生智（天眼）²等五種世間的神通。世尊如是宣說³：「當他入定的心是清淨光明，無垢，捨離煩惱，柔軟，適於工作，住立不動時，則他的心傾向於神變，他有種種神變，如一身變成多身等。」

一、神變論

◎以十四法調心

欲以一身成多身等神變的初學者，必須在（地水火風青黃赤白）等八遍中，個別生起八等至，之後以十四法調伏其心（1）以遍的順序（2）以遍的逆序（3）以遍的順序或逆序（4）以禪那的順序（5）以禪那的逆序（6）以禪那的順序或逆序（7）以跳躍禪那（8）以跳躍遍（9）以跳躍禪那與遍（10）以超越禪支（11）以更換所緣（12）以更換禪支與所緣（13）以禪支

¹ 底本 371 頁。

² 神變（iddhividha），天耳界智（dibbasotadhātuñāṇa），他心智（cetopariyañāṇa），宿命隨念智（pubbenivāsānussatiñāṇa），有情死生智（sattānaṃ cutūpapāteñāṇa=dibbacakkhuñāṇa 天眼智），《解脫道論》作「神通，天耳通，他心智通，宿命通，天眼通」。

³ D.I, 77f. 參考《寂志果經》，T.1, P275b。

的確定（paridametabbam）（14）以所緣的確定。

3. 何謂「遍的順序」？乃至何謂「所緣的確定」？

（1）茲有比丘，先於地遍入禪那，次於水遍入禪那，如是依次在八遍中入禪那百回千回，故名「遍的順序」。

（2）從白遍開始，以相反的次序入定，是名「遍的逆序」。

（3）從地遍開始至白遍，從白遍開始至地遍，如是以順序或逆序屢屢入定，是名「以遍的順序或逆序」。

4. （4）從初禪開始依順序至非想非非想處，如是屢屢入定，故名「以禪那的順序」。

（5）從非想非非想處開始依逆序至初禪，屢屢入定，故名「以禪那的逆序」。

（6）從初禪開始至非想非非想處，從非想非非想處開始至初禪，如是依順序和逆序屢屢入定，故名「以禪那的順序和逆序」。

5. （7）以地遍入初禪已，同樣以地遍入第三禪，之後除去地遍而入空無邊處定，而後入無所有處定，如是於中間跳過一禪，故名「跳越禪那」。同樣的，以水遍等所入的禪那可類推而知。

（8）於地遍入初禪已，次於火遍再入初禪，後於青遍，之後再於赤遍入初禪，像這樣不跳越禪那，僅於中間跳過一遍，故名「跳越遍」。

（9）於地遍入初禪已，次於火遍入第三禪，之後移除青遍而入空無邊處定，然後於赤遍入無所有處定，像這樣跳過禪那及遍，故名「跳越禪那與遍」。

6. （10）於地遍入初禪已，亦於地遍入二禪、三禪、四禪的定，故名「超越支」。

（11）於地遍入初禪已，次於水遍，乃至白遍入初禪定，如是於所有的遍只入一禪定，故名「更換所緣」。

7. (12) 於地遍入初禪定已，次於水遍入第二禪，於火遍入第三禪，於風遍入第四禪，於青遍入空無邊處定，於黃遍入識無邊處定，自赤遍入無所有處定，自白遍入非想非非想處定，如是一一更換支與所緣，故名「更換支與所緣」。

(13) 於初禪確定五禪支，第二禪三支，第三禪二支，同樣的第四禪、空無邊處，乃至非想非非想處，亦為二支，如是確定禪支，故名「支的確定」。

(14) 同樣的，確定這是地遍水遍，乃至白遍，如是確定所緣，故名「所緣的確定」。有人主張：「支與所緣的確定」，但在義疏中未提及，因此不成為修習之門。

8. 除非禪修者之前已經以此十四行相調服其心，若無法以此十四行相調伏其心，初學者實無成就神變之理。對初學者而言，即使是遍的遍作（準備）也有困難，於百人千人中或有一人能得。即使作了遍的準備定者，要生起（似）相也難，於百人千人中或有一人能得。即使生起的似相得以擴大，要證入安止定也難，於百人千人中或有一人能得。即使證入安止定，要以十四行相調伏其心也難，於百人千人中或有一人能得。即使能以十四行相調伏其心，要有神變也難，於百人千人中或有一人能得。獲得神變者，即刻現起神變難，於百人千人中或有一人能即刻現起神變。

9. 例如：具有神變的三萬比丘到長老芒果山探望摩訶羅哈納瞿多（Rohana-Gutta）長老的病，其中只有八年法臘的佛護長老，有關他的威德已在地遍中提及。⁴摩訶羅哈納瞿多長老看見他的威德後，說道：「諸君！如果佛護不在這裏，那麼我們都會被責備不能保護龍王。所以我們當淨除煩惱垢穢，執持神變的武器而行。」彼等三萬比丘聽從長老的教誨，成為即刻現起神變的人。

⁴ 底本 155 頁。

10. 在獲得即刻現起神變後，要救護他人也難，在百人千人中或有一人。就像運物至山供養時，⁵ 惡魔驟降炭火雨，某長老即在空中化作大地防止炭火雨。⁶

11. 在宿世曾精進修行，如佛、辟支佛及諸大弟子等則無須經過上述的次第修習，當證得阿羅漢果時，有神變及四無礙解等功德。

12. 就像金匠欲製作某些裝飾品，必須先使黃金柔軟，易於加工，然後製作裝飾品；亦如陶工欲製作某種陶器，先捏黏土使其柔軟，然後製造陶器。同樣的，初學者以十四種行相調伏其心，以善法欲，以心，以精進和以觀慧入定，以轉向等五自在⁷ 使心柔軟，做為修諸神變的準備；而宿世曾修習、已具足所必須的緣的人，只需在諸遍中入第四禪，得諸自在。

◎神變修習的方法及所引經文的解釋

13. 世尊曾說明如何準備以獲得神變⁸：「彼如是心得等持，清淨明潔，無垢，捨離煩惱，柔軟，適於作業，安住不動時，其心傾向於神變，及證得種種神變。即以一身為多身，多身為一身，顯身隱身，穿壁穿牆穿山，無有障礙，如行空中；出沒地上，如在水中；涉水不沈，如履地上；趺坐空中，又復經行，如鳥附翼，有大神力大威德，手能捫日月，雖梵天界，身能到達。」依上面的經文解釋神變之論。其中：「彼」指證入第四禪的禪修者。「如是」：指依次證入第四禪，依次證入初禪乃至第四禪；「等持」指以第四禪而等持。「心」：指色界心。

⁵ 「運物至山供養」（Giribhaṇḍavāhanapūjā），山指支提山。這是過去一年一次的大供典。

⁶ cf. Jāt. I, 73.

⁷ 五自在，見底本 154 頁。

⁸ D. I, 77f. 參考《寂志果經》，T. 1, P. 275b。

14. 「清淨」等句，以捨念清淨故爲「清淨」。因清淨故爲「明潔」。由於去除樂等緣而離貪嗔癡等垢穢，故爲「無垢」。無垢故「離隨煩惱」，即心不爲垢穢所染污。心善修習，故「柔軟」，即心得自在之義。因心得自在，故說心柔軟。因柔軟，故「適於作業」(kammaniya)，即可作業及合於作業(kammayogga)之義。

15. 因爲只有柔軟的心才適於作業，就像經過爐火的黃金。兩者（柔軟和適於作業）善於修習故，即所謂⁹：「諸比丘！我實未見有一法如心，修習多修習，變成柔軟，適於作業。」

16. 安立於清淨等，故爲「安住」。由於安住故「不動」，即不受干擾。或由於自己的柔軟及適於作業而安住自在，故「安住」。以信等增強其心，故「不動」。

17. 因爲以信守護其心，不爲不信所動；以精進守護其心，不爲懈怠所動；以正念守護其心，不爲放逸所動；以定守護其心，不爲掉舉所動；以慧守護其心，不爲無明所動；以（智）光守護其心，不受煩惱的黑暗干擾。以此六法守護而不動搖。

18. 心具備這（等持、清淨、明潔、無垢、離隨煩惱、柔軟、適於作業、安住不動）八個因素，則適於以實證神通的諸法來證神通了。

19. 可以另一種方法解說：即以第四禪那而「等持」；以遠離五蓋而「清淨」；以超越尋伺等而「明潔」；以沒有獲得禪那的惡欲，故「無垢穢」；以捨離貪欲等心的煩惱，故「離隨煩惱」。而（無垢穢及離隨煩惱）兩者，在¹⁰《無穢經》及《布喻經》中提到，

⁹ A.I,9.

¹⁰ 《無穢經》(Anāgaṇasutta)即《中部》第五經(I,24ff.)；請參閱《中阿含》87經〈穢品經〉，T.1,P.566a；《增一阿含》卷十七，T.2, P.632a。《布喻經》(Vatthūpama-Sutta)《中部》第七經，I,36ff.，請參閱《中阿含》93經〈水淨梵志經〉，T.1,575a，以及《增一阿含》卷六，T.2, P.753c。

由於自在，故「柔軟」。由於近於神足的狀態，故「適於作業」。以完成修習而近於微妙的狀態，故「安住不動」；不動即是安住。具備這八種因素的心，是神通的基礎及近因，適於以實證神通的諸法而證諸神通。

20. 「引導其心傾向於神變」：此處以成就為「神變」，指成功及「獲得」之義，因為「完成」及獲得，故稱為成就。即所謂：¹¹「當人有願望時，他的願望實現了。」成功的出離故為神變；因降伏貪慾，降伏所有的煩惱，成就阿羅漢道，故為神變。

21. 另一種解釋為：神變的成就與「方便成就」同義，因為方便成就而產生效果，故為（所願）成就。即所謂¹²：「質多（Citta）居士是具有戒與善法的，如果他希望未來世為轉輪王，所願必成，因為具戒者的心清淨故。」

22. 另一種解釋是：以眾生的成就為「神變」。成就：指成功而獲上位的意思。

◎十種神變

有十種神變¹³：(1) 決意神變 (2) 變化神變 (3) 意所成神變 (4) 智遍滿神變 (5) 定遍滿神變 (6) 聖者的神變 (7) 業報

¹¹ Sn.V.766.《義足經》上，T.4, P.175c,《大毗婆沙論》卷三四，T.27,P.176a，
《瑜伽師地論》卷一九，T.30, P.387b。

¹² S.IV.303.

¹³ Pts.II,205.在 Atthasālinī91.亦舉十神變名，1.決意神變（Adhiṭṭhāna iddhi）2.變化神變（Vikubbanā iddhi）3.意所成神變（Manomayā iddhi）4.智遍滿神變（ñāṇavipphārā iddhi）5.定遍滿神變（Samādhivipphārā iddhi）6.聖神變（Ariyā iddhi）7.業報生神變（Kammavipākajā iddhi）8.具福神變（Puññavato iddhi）9.咒術所成神變（Vijjāmayā iddhi）10.彼彼處正加行緣成神變（Tatthatattha samāpayogapaccayā ijñhanaṭṭhena iddhi）。《解脫道論》：「受持變，作變，意所作變，智變，定變，聖變，業果報所生變，功德人變，明術所造變，方便變。」

生神變，(8) 具福神變，(9) 咒術所成神變，(10) 彼於彼處正加行 (samāpayoga) 緣成就神變」。

23. (一) 決意神變：¹⁴本來是一身而憶念多身，或憶念百身千身及百千身，以智決意「我成多身」，如是由決意而成就的神變，故名「決意神變」。

24. (二) 變化神變：¹⁵他隱去本來的形態而顯現童子相，或現為龍、蛇…乃至化為種種軍隊，像這樣的神變，是隱去本來的形態而變化出來的，故名「變化神變」。

25. (三) 意所成神變：¹⁶「茲有比丘，即由此身化作另一個由意所成的色身」，像這樣的神變，是由自己的內身產生另一個意所成之身，故名「意所成神變」。

26. (四) 智遍滿神變：在生起 (阿羅漢道) 智之前或之後，或在同一剎那所生智的殊勝妙用，名為「智遍滿神變」，即所謂：「由於無常觀成就，捨斷常想，故為智遍滿神變。…乃至由於阿羅漢道…捨斷一切煩惱，故為智遍滿神變。如(1)尊者薄拘羅 (Bakkula) 的智遍滿神變；(2) 尊者僧笈嘉 (Sāṅkicca) 的智遍滿神變；(3) 尊者婆達波羅 (Bhutapāla) 的智遍滿神變。」

27. (1)¹⁷尊者薄拘羅幼年時，在某吉日，乳母在河中替他沐浴，由於乳母不慎，使他落在河中，一條魚把他吞下去了，這魚游到波羅奈城 (Bārāṇasī) 附近的渡頭，為漁人所捕後，賣給一長者的妻子。那婦人對此魚起歡喜心，說道：「我自己來煮」。當她剖開魚時，忽見一幼兒在魚腹中儼如金像，她大喜，說道：「我終

¹⁴ Pṭs.II,207.

¹⁵ Pṭs.II,210.

¹⁶ Pṭs.II,210；D.I,77.

¹⁷ 薄拘羅的故事，見 Manorathapūraṇī I,306f. Thag.VV.225~226 注。
《賢愚經》卷五，T.4, P.385b。

於有了兒子！」此生爲最後一生的尊者薄拘羅，在魚腹中能安然無恙，是因爲他此生將生起阿羅漢道智，是爲「智遍滿神變」。

28. (2)¹⁸ 其次，當僧笈嘉長老在母胎時，他的母親便死了，當用叉貫穿她的屍體放到柴薪去燒的時候，因叉觸及胎兒的眼角而哭出聲，於是人們說：「胎兒尙生存！」便取屍剖腹，出幼兒交給他的祖母。他由祖母養育成年而出家，得證具有「四無礙解」的阿羅漢果。在火葬的柴堆中得以安然無恙，與上述（尊者薄拘羅）同樣的理由，是尊者僧笈嘉的「智遍滿神變」。

29. (3) 婆多波羅的父親是王舍城的窮人。他爲取薪而驅車至森林，集了薪束之後，晚上回到城門附近時，牛軛鬆脫了，不料他的牛竟闖入城內去了，他讓小孩坐在車旁，自己入城去追牛。當他欲出城時，城門已經關了，城外猛獸夜叉橫行，但小孩在那裏整夜安然無恙。與上述同樣的原因，這是「智遍滿神變」。

30. (五) 定遍滿神變：在生起初禪等定之前或之後，或在同一剎那所生起的定的殊勝妙用，名爲「定遍滿神變」，即所謂¹⁹：由於初禪而捨斷五蓋，是爲定遍滿神變；…乃至由於非想非非想處定而捨離無所有處，是爲定遍滿神變。例如(1)尊者舍利弗的定遍滿神變，(2)尊者僧祇婆 (Sañjīva) 的，(3)尊者羯那憍陳如 (Khānu-Kondañña) 的，(4) 郁多羅 (Uttarā) 優婆夷的，(5) 差摩婆帝 (Sāmāvati) 優婆夷的定遍滿神變。

31. (1) 尊者舍利弗 (Sāriputta) 和大目犍連 (Moggallāna) 同住在迦布德迦精舍，最近剃了頭髮，於月夜中露地而坐，有一凶惡夜叉，不聽他的夜叉朋友的勸阻，給舍利弗當頭一擊，聲如雷鳴。在夜叉擊長老頭部時，長老舍利弗正安止在三摩地中，雖被

¹⁸ 僧笈嘉的故事，見 Dhp.A.II,240.

¹⁹ Pṭs.II, 211~212f.

一擊，亦無任何痛苦。這是由於尊者的「定遍滿神變」。這故事來自《自說經》²⁰。

32. (2) 僧祇婆 (Sanjīva) 長老入滅定，給牧牛人等看見，以為他死了，便聚集草薪及牛糞點火燃燒，甚至不能焚去長老的衣角。這是由於他的(九)次第定而起奢摩他的力量，為定遍滿神變。故事來自經中²¹。

33. (3)²² 羯那橋陳如長老常常入禪定。有一天夜裏，他坐在阿蘭若裡入定，有五百盜賊盜了財物而去，他們想：「如今已沒有人來追我們了。」想休息一下，看見長老以為是樹樁，把所盜之物都放在他的頭頂上。他們休息後，正要動身而去，當他們取下他們原先放置的財物時，長老因入定的時限已到而出定。他們看見長老動起來，害怕的驚叫。長老說：「諸優婆塞，你們不要怕！我是比丘。」他們便來禮拜長老，對長老生淨信，並出家，最後證得具「無礙解」的阿羅漢果。以五百包的財物的重量放在頭上亦無痛惱，這是長老的「定遍滿神變」。

34. (4)²³ 郁多羅 (Uttarā) 優婆夷是富蘭那迦 (Punnaka) 長者的女兒，因為妓女尸利摩 (Sirimā) 嫉妒她，用一鍋煮開的油倒到她的頭上，郁多羅在那一剎那入慈心禪，那熱油竟如水滴自蓮葉上滾落一般，這是她的「定遍滿神變」。

35. (5)²⁴ 差摩婆帝 (Sāmāvati) 是優填王的王后。摩健提婆羅

²⁰ 《自說經》(Udāna) Ud.IV,4. (p.39f.)

²¹ M.I,333. (《中部》第五十經 Māratajjaniya-sutta)，《中阿含》131 <降魔經>，T.1, 620c，<魔燒亂經>，T.1,864c，<弊魔試目連經>，T.1,867a。

²² 故事見 Dhp.A.II,254f.

²³ 故事見 Dhp.A.III,310ff.

²⁴ 故事見 Dhp.A.I,215ff.

門欲以自己的女兒爲王后，令藏一毒蛇於琵琶中，然後對國王說：「大王呀！差摩婆帝想要謀殺陛下，把毒蛇藏在琵琶中。」王見毒蛇後，大怒道：「我必殺了差摩婆帝。」即拿了他的弓及浸了毒的箭，此時，差摩婆帝和她的五百侍女對國王修慈，國王既不能射箭，也不能把它放下，只是戰慄的站著。王后說：「大王，你疲倦了嗎？」「是的，我疲倦了。」「那麼，放下你的弓吧！」箭即落在國王的足下。於是王后教誡道：「大王，勿害無惡之人！」國王不敢射箭，這是差摩婆帝優婆夷的定遍滿神變。

36. (六) 聖神變：住於令人厭惡的事物作不厭惡想，爲聖神變。即所謂²⁵：「何者爲聖神變？茲有比丘，若欲『願我住於令人厭惡的事物中作不厭惡想』，即能對彼作不厭惡想而住…乃至住於捨、念、正知。」心得自在的聖者才有可能，故名「聖神變」。

37. 漏盡的比丘有這種聖神變，對討厭的事物，以遍滿慈心或以對他作意爲界，作不厭惡想而住。對喜愛的事物，以遍滿不淨或對他作意爲無常，作厭惡想而住。同樣的，對厭惡和不厭惡的事物，亦以遍滿慈心或對他作意爲界，作不厭惡想而住；對不厭惡和厭惡的事物，亦以遍滿不淨或對他作意爲無常，作厭惡想而住。然而²⁶「當他以眼見色而不生喜悅等」而起「六分捨」時，他捨去厭惡及不厭惡，住於捨、念及正知。

38. 《無礙解道》²⁷如是分別其義說：「如何對『厭惡』作不厭惡想而住？對不喜悅的事物以遍滿慈心或把它視爲界而住」等，只有心得自在的聖者才有可能，故名「聖神變」。

39. (七) 業報生神變：如鳥等能在空中飛行，名爲「業報生神

²⁵ Pts.II,212f.

²⁶ A.II,198；III,279.《中阿含》12經，T.1, P.434c。

²⁷ 《無礙解道》Paṭisambhidā II, 212.

變」，即所謂²⁸：「何謂業報生神變？即一切鳥類，一切天神，某些人類及某些墮惡趣者，是名業報生神變。」一切鳥類的飛行空中，是沒有禪那或毗婆舍那的，這是業報生神變。同樣的，一切天神及劫初的一部分人類亦能飛行。此外，女夜叉畢陵伽之母²⁹、郁多羅之母（夜叉女）、補沙蜜多（夜叉女）、曇摩崛多（夜叉女）與一部分墮惡趣者，亦能在空中飛行，故為「業報生神變」。

40. （八）具福神變：如轉輪王等能在空中飛行，名為「具福神變」。即所謂³⁰：「何者為具福神變？如轉輪王能夠統領他的（象、馬、車、步）四軍，乃至帶領馬伕、牧牛者等在空中飛行。(1) 如焦諦卡（Jotika）居士的具福神變。(2) 闍提羅（Jaṭilaka）居士的具福神變。(3) 瞿師多（Ghosita）居士的具福神變(4) 文荼（Mendaka）居士的具福神變。(5) 五大福者的具福神變。」略而言之，即積福至成熟時的妙用，為具福神變。

41. 其中：(1) 焦諦卡居士劈開大地，涌出水晶宮殿及六十四株劫波樹（如意樹），這是他的「具福神變」。(2)³¹ 闍提羅居士生起八十肘高的黃金山（這是他的具福神變）。(3)³² 瞿師多居士曾在七處被殺都安然無恙，這是他的具福神變。(4)³³ 文荼居士在一鋤之處，出現了七寶所製的山羊，這是他的具福神變。

42. （5）「五大福者」指文荼長者，他的妻子施陀波陀曼悉利，他的兒子達能吉耶，他的媳婦蘇曼那特唯和他的工人富樓那。當

²⁸ Paṭisambhidā Pts.II, 213.

²⁹ 畢陵伽母（Piyankaramātā）cf.S.I,209.

³⁰ Paṭisambhidā, II,213.

³¹ 故事見 Dhp.A.IV,216.

³² Dhp.A.I,208.

³³ Vin.I,242f；Dhp.A.384f.

長者洗頭時，他仰望空中，空中降下赤米，充滿一萬二千五百倉庫。他的妻子只取一難利（nāli）的飯，讓全閻浮洲的居民也吃不完。他兒子取一千個硬幣在錢包裏，散給全閻浮洲的居民，而錢幣不盡。他的媳婦僅取一桶米，施給全閻浮洲的居民，而米也不盡。他的工人只用一個犁頭，可同時耕左右七行，一次共耕十四行。這都是他們的具福神變。

43. （九）咒術所成神變：咒術師飛行空中等，為咒術所成神變，即所謂：³⁴「何謂咒術所成神變？即咒術師唸了咒語，在空中飛行，或在虛空變現大象，…乃至現起種種軍隊。」

44. （十）彼於彼處正加行緣成就神變：由於某種正加行而得某種業的成就，故名「彼於彼處正加行緣成就神變」，即所謂：³⁵「由出離而成就捨斷愛欲，故為彼於彼處正加行緣成就神變…乃至由阿羅漢道成就捨斷所有煩惱，是為彼於彼處正加行緣成就神變。」此處，經文說明正加行為行道，與前面的經文（定遍滿神變）相似；而在義疏中則如是解說：「任何工巧業，如製造車乘等，任何醫業，學習三吠陀，學習三藏，乃至耕耘播種等而生妙用，為彼於彼處正加行緣成就神變。」

45. 在這十種神變中，《沙門果經》的「神變」是指決意神變。而此處應討論變化神變及意所成神變。

（一）、決意神變

46. 「於神變」：於各種神變。「引導其心傾向」：（以十四法調心）的比丘，他的心已有得神通的基礎時，為了證得神變，即引導這為了獲得神變而準備的心，離開遍的所緣，向於神變。「傾向」：即傾向於神變。

³⁴ 《無礙解道》 Pts.II,213.

³⁵ Pts.II,213.

47. 「他」：指引導其心的比丘。「種種」：指多種不同類。「神變」：為神變類。「證得」：指實證，完成之義。

48. (1)一身成多身神變：現在為說明種種變化，世尊說：「曾以一身為多身，以多身為一身，出現又消失；他穿牆無礙，穿山無礙，如入虛空；他入地出地無礙，如出入水中…。」其中「以一身」：在現神變之前原是一身。「為多身」：想要與許多人經行，或想讀誦，或想請問而成百身千身。如何得此神變？即具足神變的四地、四足、八句、十六根本和以智決意（而得神變）。

49. 其中「四地」指四禪。如法將舍利弗所說的：³⁶「何謂神變的四地？即初禪離生地，二禪喜樂地，三禪捨樂地，四禪不苦不樂地。這神變的四地令得神變、證神變、變化神變、生諸神變的功德，神變自在，以及神變無畏。」入前三禪的人，由於遍滿喜樂而入樂想及輕想，身體變輕，變柔軟，適於工作而獲得神變，當知因前三禪而獲得神變，前三禪為獲得神變的資糧地；第四禪是獲得神變的基本地。

50. 「四足」：即四神足（欲、勤、心、觀）。即所謂：³⁷「何謂神變的四足？茲有比丘（1）修習欲三摩地勤行，具備神足，（2）修習精進（三摩地勤行，具備神足），（3）修習心（三摩地勤行，具備神足），（4）修習觀三摩地勤行，具備神足。由於神變的四足，令得神變…乃至神變的無畏。」

51. 此處：「欲三摩地」是以（善法）欲為因，或由欲所產生的定，即以欲為主，包括渴望去作而得定。精勤之行為「勤行」，與完成四種作用的正精進同義。「具備」即具欲定（Chandasamādhi）與勤行。

52. 「神足」是以另一門成就之義，或眾生由此成功而至上位，

³⁶ Pts.II,205.

³⁷ Pts.II,205.cf.D.II,213；M.I,103；S.V.284.

故有神變之名，即與神通心相應的欲定，勤行之足的其餘的心、心所法所聚之義。即所謂：³⁸「神足即受蘊（想蘊、行蘊）識蘊。」

53. 或以能行故爲足，即能到達（神變）之義。神變的足爲神足，與欲等同義，即所謂：³⁹「諸比丘！若有比丘，依於欲，得三摩地，得心一境性，是名欲定。他精勤於未生諸惡令不生…是名勤行。諸比丘！此欲，此欲三摩地及勤行，是名欲三摩地勤行具備神足。」精進（勤）、心、觀三神足之義，類推可知。

54. 「八句」：即欲等八句，即所謂：⁴⁰「何謂神變的八個步驟（句）？諸比丘！若有比丘，（1~2）依（善法）欲，得定，得心一境性，欲非定，定非欲，欲、定相異。若有比丘，（3~4）依精進…；若有比丘，（5~6）依心…；若有比丘，（7~8）依觀，得定，得心一境性，觀非定，定非觀，觀、定相異。於此神變的八個步驟而得神變…乃至神變的無畏。」此處，欲指欲生起神變，與定結合而得神變；精進等句亦然。故說此八句。

55. 「十六根本」：即以十六行相使心不動。即所謂：⁴¹「何謂神變的十六種根本？即（1）不受懈怠干擾，故不動。（2）不受掉舉干擾，故不動。（3）以不染著的心，不受貪干擾，故不動。（4）以不退的心，不受瞋所干擾，故不動。（5）以不依止的心，不受（邪）見干擾，故不動。（6）以解脫的心，不受欲貪所干擾，故不動。（7）以解脫的心，不受貪欲所干擾，故不動。（8）以不相應心，不被煩惱所干擾，故不動。（9）以離障礙心，不被煩惱（障礙）所干擾，故不動。（10）以心一境性不受種種煩惱所干擾，故不動。（11）以信鞏固心，不會無信，故不動。（12）以精進鞏固

³⁸ Vibh.217.

³⁹ S.V.268,cf.Vibh.216.

⁴⁰ Pts.II,205f.

⁴¹ Pts.II,206.

心，不會懈怠，故不動。(13)以正念鞏固心，不放逸，故不動。(14)以定鞏固心，不會掉舉，故不動。(15)以慧鞏固心，不受無明干擾，故不動。(16)以光明心，不受無明黑暗所干擾，故不動。以此神變的十六根本而得神變，乃至神變的無畏。」

56. 此(不動之)義於上述的「當心等持」等句中已得成就(指入第四禪者說)，現在爲了說明前三禪是神變的地、足、句(步驟)、根本，所以再說(不動)。前者的說法來自經中，後者是依《無礙解道》說的。爲了使兩者不混淆，所以再說。

57. 「以智決意」：⁴²比丘已成就此等神變的地、足、句、根本諸法(前三禪)，進入獲得神通的基礎禪那(第四禪)，出定後，若欲成百身，念「我成百身」，準備已，再入獲得神通的基礎定，出定後，決意，由決意之心便成百身；於千身等亦然。如果這樣仍未成(神變)，當再準備入定，入定後，出定，再度決意，如《相應部》義疏說的：「當一回、二回入定。」

58. 基礎禪(第四禪)心以似相爲其所緣，遍作(前三禪)心有百身或千身爲其所緣。這百千身所緣是具體的，不是依概念的。同樣的，決意心也有百身或千身爲其所緣。決意心如⁴³第四品〈地遍的解釋〉的安止心，於種姓心之後，只生起一次而已，是屬於色界第四禪。

59. 如《無礙解道》⁴⁴說：「本是一身而念多身，念百身千身或百千身已，以智決意『我成多身』，即成多身，如尊者周利槃陀迦(Cūla-Panthaka)」。此處的「念」是就「遍作」說的。「念已，以智決意」是依神通智說的。因此他念多身，然後以最後的遍作心入定，出定後，又念「我成多身」，自此生起三或四個前分心

⁴² cf.pts.II,207f.

⁴³ 底本 127 頁。

⁴⁴ Pts.II,207.

(Pubbabhāgacittānam)；之後，他以生起一剎那而屬於神通智的心決意，由於「決定」故名爲決意。

60. 「如尊者周利槃陀迦」：是說明多身的實例。故事如下：據說⁴⁵，他們兩兄弟因爲生在路邊，所以名爲槃陀迦。哥哥摩訶槃陀迦（大路邊）出家後，證得具有無礙解的阿羅漢果。他證阿羅漢後，令弟弟周利槃陀迦（小路邊）出家，並教以此偈：

⁴⁶ 俱迦難陀 (*kokanada*) 紫金蓮，清晨開花具芳香，
 耆耆羅娑（佛陀）光普照，猶如紅日照虛空。

他花了四個月的工夫仍不能唸熟此偈，於是摩訶槃陀迦長老對他說：「你不能入教。」便把他逐出精舍。

61. 當時長老負責分配食物（典座）。耆婆（醫王）來對長老說：「師尊，明天請世尊帶領五百比丘到我家應供。」長老說：「除了周利槃陀迦，其餘的都得聽許。」周利槃陀迦站在寺門外悲泣。世尊以天眼看見了，便走去對他說：「爲什麼悲泣？」他告訴佛陀事情的始末。

62. 世尊說：「不能讀誦者，不是不能入教的。比丘，不要哭。」便攜其臂進入精舍，並以神變化作一小塊白布給他說：「比丘，現在抹拭此布，並唸：『去塵，去塵。』」他照著做，不料那布變成黑色了。他想：「這白淨的布原無缺失，弄髒了布是自己的過失。」他以智觀察五蘊，增長毗婆舍那（觀），證得隨順智和種姓智⁴⁷。

63. 這時世尊對他說如下的光明偈⁴⁸：

⁴⁵ 周利槃陀迦（小路邊）的故事，見 Jāt.I,116f.Manorathapūraṇī I,p.215ff. ; Dhpa.A.I,p.241ff.

⁴⁶ Manorathapūraṇī I,p.215 ; Dhpa.A.I,p.244.

⁴⁷ 隨順心（智），種姓心（智），見底本 138 頁。

⁴⁸ cf.Divyā.491,MND.p.505 ; Dhpa.A.I,p.246. 參考《有部毗奈耶》卷三一，T.23, P.797a。

貪不是微塵，塵爲貪的同義語，
智者捨離貪塵，於離貪法中住。
瞋不是微塵，塵爲瞋的同義語，
智者捨離瞋塵，於離瞋法中住。
痴不是微塵，塵爲痴的同義語，
智者捨離癡塵，於離癡法中住。

佛陀說完此偈後，他便證得（有四無礙解與六神通的）**九出世間法**（指四向四果及涅槃）。

64. 第二天，導師（佛）與比丘眾往耆婆（Jivaka）家應供。食前的供水已畢，當供粥時，世尊以手⁴⁹遮鉢。耆婆問：「世尊！何故遮鉢？」「因爲寺內還有一位比丘。」耆婆即派一人去請，說道：「去！速請那位上人來。」

65. 世尊在離寺時曾說此偈：

⁵⁰ 周利槃陀迦，自化作千身。

庵婆林間坐，直至來請時。

66. 那人去了之後，看見滿園鮮明的袈裟，回來說「世尊，滿園都是比丘，我不知道是哪一位上人？」世尊對他說：「你去，最先看到的那位，便拉住他的衣角說：『導師要你去。』」他去了，拉住長老的衣角，所有變化之身立刻消失了。長老道：「你先去吧。」他洗好臉及上大小便後，早在那人之前到達，並坐在爲他所設的座位上。與此有關，故說「如尊者周利槃陀迦」。

67. 此處所化的多身與能化的神變者是相似的，因爲沒有個別變化。在站立、坐，或語默等，神變者怎麼做，所化者就怎樣做。如果神變者希望（他所變化的人物）有不同的外貌：有些是青年，有些是中年、老年，或者有些是長髮，有些是半禿或全剃了的，

⁴⁹ 以手（hatthena）底本缺，依他本增補。

⁵⁰ Thag.V.563；Dhp.A.p.248。

有些是灰白髮的，有些是淡黃袈裟或黃袈裟，或解說文句、說法、吟咏、詢問、答覆、染衣縫衣、洗衣等。如果他希望化作不同種類，則由神變者自基礎禪那出定已，以「讓這些比丘為青年」等方法遍作（準備），再入定，出定，決意。與決意心同時，如其所願而成為各種類。

68. (2)多身成一身神變：上述的方法亦可用於「多身成一身」。其不同處如下：由此比丘化作多身已，更思「我化成一身經行，讀誦，詢問」；或出於少欲，他想：「此寺只有少數比丘，如果有人來看到說：『哪裏來的這些外貌相同的比丘，這當然是長老的神力』，於是他們會知道我是神變者。」由於他希望在（預定神變的期限）中成為一身，故入基礎禪那，出定已，以「讓我成為一身」，遍作（準備）後，再入定，出定，當決意「我成為一身」，便成一身。如果不這樣做，到了預定期限，則自成一身。

69. 「顯與隱」：即顯現及隱匿，關於此義，《無礙解道》⁵¹說：「顯，指他不被任何東西遮蓋，無遮蔽，展現，明顯。隱，指被東西蓋覆、隱藏、隔絕、關閉。」

(3)顯現神變：具神變者欲顯現，使黑暗成為光明，使遮蔽成為開顯，或使不見成為可見。

70. 他如何做呢？即此人（神變者）希望自己或他人雖在隱蔽處或在遠處，亦可得見，於是他從基礎禪那出定，念「此黑暗之處將成光明」、或「此遮蔽處將開顯」或「此不可見的將成為可見」，於是遍作（準備），以前述的方法決意。與決意同時，便如其決意，他人站在遠處可見，如果他也想見，亦可見。

71. 誰曾做過這種神變？即世尊。世尊受小善賢女之請，乘毗首羯磨（Vissakamma）所變化的五百座轎子，從舍衛城出發，到七由旬外的娑鷄帝城（Saketa）時，他決意讓娑鷄帝城的居民看見

⁵¹ Pts.207。

舍衛城的住民，讓舍衛城的居民看見娑鷄帝城的居民。當他在市中央下降時，把大地分爲二，直至阿鼻地獄，並將虛空分爲二分，使他們都能看見梵天界。

72. 此義當以世尊自三十三天下降來解釋：據說⁵²世尊曾顯現雙神變，使八萬四千眾生解除束縛。他想「過去諸佛顯現雙神變後至於何處？」並知至三十三天。於是世尊以一足踏地表，另一足置於持雙山（Yugandhara），又舉其前足踏在須彌山頂，在（崩陀根跋羅）大理石平台上雨季安居，對聚集在那裏的一萬世界的諸天講說阿毗達摩⁵³。當乞食時，他變化另一尊化佛在那裏對他們說法。

73. 世尊在嚼龍蔓樹的齒木和到阿耨達池洗臉時，同時又往北俱盧洲乞食，又到阿耨達池畔用餐。舍利弗長老到那裏去禮拜世尊。世尊授長老以綱要說：「今天我對諸天說這麼多的法。」他連續說了三個月的阿毗達摩，聽法者有八億諸天獲得法眼淨。

74. 世尊在三十三天顯現雙神變時，地上聚集了十二由旬長的群眾，他們住在帳篷裡，說道：「直到看見世尊後才離去。」由小給孤獨長者⁵⁴供給他們一切資具。群眾想知道世尊在何處，請求阿那律陀長老尋找，長老擴大光明，以天眼看見世尊在那裏雨季安居，然後告訴他們。

75. 爲了要瞻禮世尊，他們請求大目犍連長老去請。長老即在

⁵² 詳細故事，見 DhP.A.III,pp.216—226，參考《雜阿含》506 經，T.2, P.134a，《增一阿含》卷二八，T.2, P.705b。

⁵³ 據南傳上座部的傳說，佛上三十三天爲佛母摩耶夫人說法，在那裏三個月爲諸天說阿毗達摩，每天再爲舍利弗略說，由舍利弗爲諸比丘說，這是南傳七論的來源。

⁵⁴ 小給孤獨長者（Cūḷa-Anāthapiṇḍika）本名須末那（Sumana），即大給孤獨長者的弟弟。

群眾中潛入大地，穿過須彌山，出現在如來足下，頂禮世尊後說道：「世尊，閻浮提洲的居民想見世尊，頂禮佛足」。世尊問：「目犍連，你的兄長法將舍利弗在什麼地方？」「世尊，他在僧伽施城（Sakkassa）。」「目犍連，要看我的人，叫他們明天到僧伽施城來。因為明天是滿月大白恣的布薩日，我將下降到僧伽施城。」

76. 「唯然，世尊。」長老禮拜十力（世尊）後，從原路回到群眾身邊。長老在往返時，決意讓群眾看到他，這是大目犍連長老初次顯現神變。他回來將此消息告訴他們後，說道：「你們不要擔心僧伽施城太遠，明天早餐後出發。」

77. 世尊對帝釋天王說：「大王，我要回人間了。」天王命令毗首羯磨（Vissakamma）道：「朋友，世尊要回人間，當造三段階梯，一以黃金造，一以白銀造，一以水晶造。」他便依命令建造。

78. 第二天世尊站在須彌山頂眺望東方世界。數千的輪圍世界忽然顯現，如一廣場；如是西方、北方、南方，亦如東方一樣顯現出來。他看見下至阿鼻地獄，上至色究竟天。他們說那天是世界的顯現日，人能看見天人，天人能看見人，不是人向上望，諸天向下望，他們是面對面的。

79. 世尊由中央水晶造的階梯下來，六欲諸天在左側的金階，淨居天與大梵天在右側的銀階，帝釋天王替佛陀拿衣鉢，大梵天拿三由旬大的白傘，須夜摩（Suyama）天持犛牛尾的拂塵，乾闥婆（gandhabba）之子五頂持四分之三由尋大的毗羅梵（bilva）琴，奏樂供養如來。那天看見世尊的人，無一人不希望證悟。這是世尊顯現的神變。

80. 還有在銅鑠洲，住在多楞迦羅（Talangara）的法授長老，坐在帝須大精舍⁵⁵的平台，對比丘們講《純真經》：⁵⁶「諸比丘！具

⁵⁵ 帝須大精舍（Tissa-Mahāvihāra）在錫蘭的南部，見 Mahavaṃsa 20,25.

備三法（守護根門，於食知量，警寤精勤）的比丘，行純真道。」並以扇往下指，直至阿鼻地獄，以扇往上指，直至梵天界。他們生起對地獄的怖畏及渴望諸天之樂，長老對他們說法，聞法者，有的得須陀洹，有的得斯陀含、阿那含及阿羅漢。

81. (4)隱匿神變：欲隱匿者，使光明變成黑暗，使無遮蔽變成遮蔽，使可見的成爲不可見。如何爲之？即神變者想要使自己或他人雖無遮蔽或就在身邊亦不得見，他從基礎禪那出定已，念「此光明處將成黑暗」，或「此無遮蔽處變成遮蔽」或「此可見物變成不可見」，遍作（準備）已，依前述之法決意。以決意心，便得成就他所決意的，使靠近他的人不能見⁵⁷；如欲自身不見，亦得不見。

82. 誰曾顯現這種神變？即世尊。世尊曾使坐得很近的耶舍（Yasa）善男子，讓他的父親不能見他⁵⁸。又⁵⁹世尊在走了兩千由旬後，接見來訪的大劫賓那王，使他證得阿那含果，及使他的一千臣子證得須陀洹果後，他的夫人阿諾嘉（Anoja）和一千侍女於此時追隨而來，她雖坐在國王附近，世尊使他們看不見國王與從臣，她問道：「世尊，你看見國王嗎？」世尊說：「你尋找國王爲勝，或尋自己爲勝？」世尊，尋自己爲勝。」世尊便對她說法，她和她的一千侍女證得須陀洹果，諸臣子得阿那含果，國王得阿羅漢果。

83. 此外，⁶⁰摩哂陀（Mahinda）長老，初來銅鑠洲（錫蘭）之日，曾行此隱匿神變，使國王看不見他和與他同來的人。

⁵⁶ 《純真經》（Apaññakasutta）A,3,16（Vol.I,p.113）.《增一阿含》卷十二，T.2,603c。

⁵⁷ 底本 Passanti（見）應改爲 Na passanti（不見）。

⁵⁸ Vin.I,16；Thag.V.117.

⁵⁹ Dh.p.A.II,pp.118—125,Manorathapūraṇī I,p.322f.

⁶⁰ Mahāvamsa X IV,6.

84. 使事物顯現的神變爲顯現神變，使事物不顯現的神變爲隱匿神變。其中使顯現的神變，神變與神變者都顯示，這可以雙神變來說明，如：⁶¹「如來顯現的雙神變非弟子所有，如來能於上身顯現火聚，而於下身顯現水」，如是（神變與神變者）兩者都顯示。至於使不明顯的神變，只顯示神變而不顯示神變者，這可以《摩訶迦經》⁶²及《梵天請經》⁶³來說明。在經中，尊者摩訶迦與世尊，只顯示神變而不顯示神變者，即所謂：

85. ⁶⁴「坐在一邊的質多居士對摩訶迦說：『尊者，如果您對我現上人法的神變，實爲有幸。』『那麼，居士，你在廊前鋪上郁多羅僧（上衣），上面放一捆草吧。』『唯然尊師』。質多居士答應摩訶迦後，就在廊前鋪上郁多羅僧，放上草聚。尊者摩訶迦進入精舍，關上門，顯現這樣的神變：從鑰孔及門門的間隙發出火焰，燒了那捆草，但沒有燒到郁多羅僧。」

86. 又所謂：⁶⁵「諸比丘！我顯現這樣的神變，使梵天、梵眾及梵眾眷屬可聞我聲而不見我身，我今隱身而說此偈：

我見『有』生恐怖，亦見求『有』求無有，
我於諸有，不迎不樂，不執著。」

87. (5)無障礙神變：「穿壁，穿牆，穿山，無有障礙，如行空中」：此處「穿壁」爲穿透牆壁，即穿過牆壁的那一邊；他句亦然。「壁」：指屋壁；「牆」：是房子的牆。圍牆：是圍繞房子、寺、村落等周圍的牆；「山」：指土山或石山。「無礙」即無障礙。「如空

⁶¹ Pṭs.I,125.

⁶² 《摩訶迦經》（Mahāka-Sutta）S.41,4（Vol.IV.p.288f.）《雜阿含》571 經，T.2, P.151b。

⁶³ 《梵天請經》（Brahmanimantanika-Sutta）M.49（Vol.I,p.326f.）《中阿含》78 經，〈梵天請佛經〉，T.1, P.547a。

⁶⁴ S.IV.p.290.《雜阿含》571 經，T.2, P.151c。

⁶⁵ M.I,330.《中阿含》78 經，T.1, P.548c。

中」：好像在空中。

88. 想要顯現無礙神變者，當入虛空遍定，出定已，念壁或牆或須彌及輪圍世界等而遍作，當決意「成虛空」，便成虛空。如果他想下降或上升，便有洞穴；如果他想穿過，便有裂縫，他可以無礙而行。

89. 關於此事，三藏小無畏長老說：「道友，爲什麼要入虛空遍定？想要化作象馬者，不是也要入象馬等遍禪那嗎？在諸遍中遍作後，已得八等至自在，不是能遂其所欲的顯現神變了嗎？」比丘們說：「尊師，在經典中只提到虛空遍，所以必須這樣說。」

90. 經文如下：⁶⁶「已得虛空遍者，念穿壁穿牆，穿山，念已，以智決意：『成爲虛空』，便成虛空，穿壁穿牆穿山，無有障礙，就像普通人，沒有任何遮隔，所行無礙；而此神變者，心得自在，穿壁穿牆穿山，無有障礙，如行空中。」

91. 比丘決意後，在途中若有山有樹，是否要再入定和決意？無妨。再入定和決意，就像依止親教師一樣。因爲此比丘已決定「成爲虛空」，故有虛空，由於他先前的決意之力，在途中又現起自然所成的山或樹，實無此理。如果由別的神變者所變化的，則初變化的力強，其他的必須由下面或上面而行。

92. (6)地中出沒神變：此處「出」爲出現，「沒」爲隱沒。出與沒，故名出沒。想要有此神變者，入水遍定，出定，限定「此處成爲水」而遍作，當依前文所說決意，與決意同時，彼所限定之地便成爲水，他即在彼處出沒。

93. 有關的經文如下：⁶⁷「已獲得水遍定者，念於地，念已，以智決定：『成爲水』，便成爲水。他即於地中出沒，就像無神變的人在水中出沒一樣，有此神變者，心得自在，於地中出沒，如

⁶⁶ Pts.II,208.

⁶⁷ Pts.II,208.

在水中。」

94. 他不僅可以在地中出沒，只要他想要沐浴，飲水，洗臉，洗衣等，也可作。除了化地爲水，如果想要酥、油、蜜、糖水等，念「成爲這樣，成爲那樣」，遍作後，決意，便成爲他所決意的。如果取出置於器皿中，則所化的酥是酥，油是油，水是水。如果他希望那裏濕便濕，希望不濕便不濕。只有對他，那地成爲水，對別人則依然是地。人們依然在上面步行，驅車而行及耕耘等。如果他希望也爲他們化爲水，便成爲水。過了神變的期限，除了本來在甕中及池內的水之外，其餘所限定的地方依然成爲地。

95. (7)水上不沉神變：如果涉水而過會沉沒名爲沉，相反的爲「不沉」。想要有此神變者入地遍定，出定，限定「此處水成爲地」而遍作（準備），之後當依所說決意，與決意同時，即把該處的水變爲地，他在上面行走。

96. 有關的經文如下：⁶⁸「已獲得地遍定者，念於水，念已，以智決意：『成爲地』，便成爲地，他走在上面不沉，就像沒有神變的人走在地上一樣。有此神變者，由於心得自在，可以走在水上，如在地上一樣。」

97. 他不但能在水上行走，如果他想在水上作種種威儀，也能作到。他不但能把水化爲地，如果他想變爲寶珠、黃金、山、樹等物，依前述之法，他念已，決意，便如其所決意的。只有對他能變水爲地，對他人則依然是水，魚、龜及水鴉（鵝鵝）等仍在裏面隨意游泳。如果他希望也爲別人化爲地，也能化作地。過了神變的期限，依然成爲水。

98. (8)飛行神變：「結跏而行」即坐著結跏而行。「如鳥附翼」如有翼之鳥。想要有此神變者應入地遍定，之後，出定，如想要坐著結跏而行，則應確定結跏而坐的地方，遍作已，然後依前文

⁶⁸ Pts.II,208.

所說決意；如果他想臥而行，要確定床的面積；如欲步行，則應確定道路的面積，如此確定適當的處所後，如前文所說而決意「成爲地」，與決意同時，便成爲地。

99. 有關的經文如下：⁶⁹「『於空中結跏而行，如鳥之附翼。』已獲得地遍定者念於空，念已，以智決意『成爲地』，便成爲地，他在虛空中行住坐臥，就像無神變的人在地上行住坐臥一樣，此神變者，因心得自在，故能在虛空中行住坐臥。」

100. 想在空中飛行的比丘必須獲得天眼。何以故？在他飛行途中，需要觀看自然生起的山與樹等，或由龍與金翅鳥的嫉妒而造的山與樹等。他看到這些，該怎麼辦？入基礎禪那後，出定，念「成爲虛空」，然後遍作，而後決意。

101. 三藏小無畏長老說：「道友，何必再入定？他的心不是已得等持？若他決意『此處成爲爲空』，便成虛空。」雖然他這樣說，但應依穿壁神變所說的方法。此外，爲了要在隱蔽的地方下降，神變者必須獲得天眼。如果他在沐浴場及村門口等處下降，則有許多人所見，所以當以天眼觀看，避開不適當的地方，在適當處下降。

102. (9)手觸日月神變：「手能觸摸有大神力大威德的日月」：日月運行於四萬二千由旬的上方，故「有大神力」；一剎那間光照三洲，故「有大威德」；或因爲它們運行於上方，能照耀，故有大神力，有大神力故有大威德。「觸」即捫握，或觸其一部分。「撫摸」：他撫摸日月，好像撫摸一面鏡子。

103. 他的神變是由神通的基礎禪那所成，此處沒有入特別的遍的限定，如《無礙解道》說：⁷⁰「『以手觸摸有大神力大威德的日月』，有此神變者，心得自在，…念於日月，念已，以智決意：『來

⁶⁹ 《無礙解道》Pts.II,208.

⁷⁰ 《無礙解道》Pts.II,208.

近我手』，即近於手。他或坐或臥，都能以手觸摸日月，就像無神變的人，能觸摸手邊之物，如是此神變者…能以手觸摸日月。」

104. 如果他想要觸摸日月，即可觸摸。如果他在此處坐臥而想要觸摸日月，則決意「來近我手」，由於決意之力，即如多羅果從果蒂脫落，近在手邊可以觸摸，或伸展擴大他的手去觸摸。而擴大的手是原來的或不是原來的？依原來的增大，不是原來的。

105. 三藏小龍長老說：「諸友！原來的不是能大能小嗎？如比丘從鑰孔等處出來時，不是變小了嗎？如大目犍連長老變成大身時，不是變大了嗎？」

106. 據說：有一次給孤獨居士聽了世尊說法後，說道：「世尊！明天請帶五百比丘到我家受供養。」世尊聽許後，便回去了。過了那天夜分，早起時，世尊觀察一萬世界，此時，有一難陀波難陀龍王出現在世尊的智眼內。

107. 世尊想：「這龍王映入我的智眼，能否皈依三寶？」世尊得知牠不信三寶，是個邪見者。又想到：「誰能使他去除邪見？」他知道大目犍連長老可以教化他。到了天亮，洗臉漱口後，世尊對尊者阿難陀說：「阿難陀，去叫五百比丘，說如來要去拜訪天人。」

108. ⁷¹ 這天，諸龍已經為難陀優波難陀預備宴會。龍王坐在天寶座上，上有持天的白傘，三種舞者及龍眾圍繞著，望著裝在天器內的各種飲食。此時世尊使龍王看見他和五百比丘經過他的宮殿 ⁷² 上方，向三十三天界行去。

109. 這時，難陀波難陀起了這樣的惡見：「這些禿頭沙門，在我的上方出入三十三天界，自今以後，不許他們走在我的上面，散布他的足塵。」便起來，跑到須彌山麓，現出牠的真相，盤繞須彌山七匝，牠的頭伸展在上面，遮住三十三天，使人看不見。

⁷¹ 故事可參考《增一阿含》卷二八，T.2, P.705b。

⁷² 宮殿（Vimāna）依錫蘭字母本，底本為蓋（Vitāna）。

110. 當時尊者護國（Ratṭhapāla）對世尊說：「世尊，從前我站在這裏，可以看見須彌山，看見須彌山腰，看見三十三天，看見最勝宮，看見最勝宮上面的旗。世尊，何因何緣，現在不能見須彌山…乃至不能見最勝宮上面的旗？」護國，因為難陀波難陀龍王對你們發怒，他盤繞須彌山七匝，以他的頭遮住上面，所以變成黑暗。」那麼，世尊，讓我去降伏他吧？」世尊不允許，於是尊者拔提（Bhaddiya），尊者羅睺羅（Rāhula）和所有的比丘都次第請求，但世尊都沒有允許。

111. 最後，大目犍連長老說：「世尊，讓我去降伏牠吧。」世尊聽許道：「目犍連，去降伏他」。長老捨了自己的本相，化成龍王之形，盤繞須彌山十四匝，把自己的頭放在牠的頭上，把牠和須彌山一起捆緊在裏面。龍王即吐烟，長老說：「不只是你的身體有烟，我也有。」也吐烟，龍王的烟不能惱害長老，而長老的烟卻能惱害龍王，於是龍王放火，長老也放火說：「不只你的身體有火，我的也有。」龍王的火焰無法惱害長老，但長老的火焰卻使龍王熱惱。

112. 龍王想：「此人能捆我和須彌山，又吐烟，又放火」，便問道：「你是誰？」難陀，我是目犍連。「尊師，請恢復你的比丘相吧。」長老捨了火龍之身而成小身，從龍王的右耳入，從左耳出，從左耳入，從右耳出；又從右邊鼻孔入，從左邊鼻孔出；從左邊鼻孔入，從右邊鼻孔出。龍王張口，長老便從他的口進入牠的腹中，在腹中上上下下，自西至東走動。

113. 世尊說：「目犍連，小心！此龍有大神變。」長老說：「世尊，我已修習多修習，作為車乘，作為基礎，修行熟練，精勤於四神足，世尊，我可以降伏一百、一千及百千像難陀波難陀這樣的龍王。」

114. 龍王想道：「他進去時，我沒有看見，等他出來時，我要

把他咬死。」說道：「尊師，出來吧，不要在我的腹內上下走動惱害我。」長老便出來，站在外面。龍王看見他，立刻自鼻噴氣，長老即入第四禪定，龍的鼻氣竟不能動他一毫毛。據說其餘的比丘，都可能顯現目犍連之前所顯現的所有神變，但遇到這樣的情形，如此迅速入定則不可能。所以世尊不聽許他們去降伏龍王。

115. 龍王想：「我的鼻氣竟不能動這沙門一毫毛，沙門實在有大神變。」長老又捨其細小身體，化爲金翅鳥，鼓動翼風，追逐龍王。龍王捨其大龍之身，化爲童子形，禮拜長老之足道：「尊師，我現在皈依你。」長老說：「難陀，導師來了，我們一起去。」長老降伏了龍王，使其喪失毒害，帶到世尊處。

116. 龍王頂禮世尊說：「世尊，我今皈依世尊」。世尊說：「龍王，祝你幸福。」世尊與諸比丘眾即去給孤獨的家裏。給孤獨問道：「世尊，怎麼來得這麼遲？」「因爲目犍連與難陀波難陀作戰。」「世尊，誰勝誰敗？」「目犍連勝，難陀敗」。給孤獨說：「世尊，聽許於七日間繼續受我供食，使我得於七日間恭敬長老。」便於七日間，對以佛陀爲首的五百比丘，作大恭敬。

117. 上述降伏難陀波難陀之事，即是目犍連的大身，所以說：「如大目犍連長老成大身時，不是變大了嗎？」。雖然他這樣說，但諸比丘觀察說：「依原來的而增大，並非原來的。」此處當以後說爲妥。

118. 有這樣的神變者，不但能觸摸日月，如果他希望，也可變化足凳放腳，變化椅子坐，變化床睡，或作長木板依靠用。其他神變者亦然，乃至百千比丘同時顯現神變，每個都能成就。日月照常運行與發光，就像一千個盛滿水的碗，月輪同時映現在所有碗中，而月的運行和光輝依然如故，此神變亦然。

119. (10)身自在神變：「至於梵界」，指以梵天界爲界限。「身得自在到達」，是自己能自在的到達梵天界。依經文可知其義。經

文如下：「⁷³身得自在到達梵天界」，心得自在的神變者，如果想到梵天界，雖然很遙遠，他決意「成爲近」，便成爲近；雖然很近，他決意「成爲遠」，便成爲遠。雖然很多，他決意「成爲少」，便成爲少；雖然少，他決意「成爲多」，便成爲多。他以天眼見梵天之可見色；以天耳聽聞梵天之聲；以他心智知梵天之心。心得自在的神變者，如果想要以「可見之身」去梵界，他變易其心，與身一致；他決定其心，與身一致。已變易其心，與身一致；已決定其心，與身一致，之後，他入樂想與輕想，便以「可見之身」去梵天界。

心得自在的神變者，如果想要以「不可見之身」去梵天界，他變易其身，與心一致；他決定其身，與心一致。已變易其身和已決定其身，之後，他入樂想與輕想，即以不可見之身去梵天界。他在梵天前，化作有四肢，諸根完具的意所成色身。如果神變者（在人間）步行，他所化作之身也在梵天界步行。若神變者立…坐…臥，所化者亦在彼處…臥。若神變者出烟…發火…說法…問…答，所化者亦在彼處…答。若神變者與梵天站立、談論、對話，所化者亦在彼處與梵天站立、談論、對話。總之，神變者（在人間）怎樣行，所化者也怎樣行。」

120. 在上述的引文中：「他決意使遠處成爲近」，即入基礎禪那，出定後，他念遠處的天界或梵界「成爲近」，念已，遍作，再入定，之後，以智決意「成爲近」，便成爲近；其他的句子亦然。

121. 誰曾使遠爲近？即世尊。世尊顯雙神變後，去天界時，曾使持雙山與須彌山變近，從地面出發，他一腳踏在持雙山上，另一腳置於須彌山頂。

122. 還有別人嗎？有大目犍連長老。長老吃了早餐，與十二由旬長的群眾，從舍衛城出發，他縮短僧伽施城三十由旬的道路，

⁷³ Pts.II,209.

即刻到達那裏。

123. 還有銅鑠洲的小海長老。據說：在飢饉時期，一天早晨來了七百比丘。長老想：「這麼多的大比丘眾，到什麼地方去乞食呢？」他知道銅鑠洲無可去的地方，只有對岸（印度）的華氏城（Pataliputta），於是令諸比丘著衣持鉢後，說道：「道友，我們去乞食吧」，他便縮短此地而至華氏城。諸比丘問：「尊師，這是什麼城市，」「道友，是華氏城。」「尊師，華氏城多遠啊！」「道友，有威力的長老，使遠方成爲近。」「尊師，哪裏是大洋？」「道友，在路上不是經過一條藍水溝嗎？」「然而尊師，大洋多麼大呀！」「道友，有威力的長老能使大變小。」

124. 帝須達多（Tissadatta）長老也曾這樣做。有一天傍晚，他沐浴後，穿了上衣，想要禮敬大菩提樹，便使遠處的（在印度摩竭陀國的大菩提樹）變近。

125. 誰曾使近成爲遠？世尊。世尊使與自己只有咫尺距離的鴛鴦利摩羅（Angulimāla）變遠⁷⁴。

126. 誰曾使多爲少？大迦葉長老。據說⁷⁵在王舍城有個節日，有五百童女拿了糕餅去祭星，雖然她們看見佛陀，卻沒有供養他任何東西。在回途中，她們看見長老說：「我們的長老來了」，她們每個人拿一塊餅走近長老，長老取出他的鉢，使她們所有的餅，恰恰只裝了一鉢。當長老來的時候，世尊已在前面坐著等他，長老拿出餅來供養世尊。

127. 在⁷⁶伊利率（Illāsa）長者的故事中，大目犍連長老曾使少爲多。在迦迦跋利耶（Kakavaliya）的故事中，世尊亦然。據說：大迦葉長老入滅定，七日後出定，欲使貧者得益，便站立在迦迦

⁷⁴ M.II,p.99.參考《雜阿含》1077 經，T.2, P.280c。

⁷⁵ 參考 Dhp.A.III,p.286f.

⁷⁶ Dhp.A.I,367f. ; cf.Jāt.I,349f.

跋利耶貧者的門前。他的妻子看見長老，便把原為丈夫所煮的無鹽的酸粥，倒在長老的鉢中，長老把它放在世尊手中。世尊決意使大比丘眾滿足，如是只取一鉢粥，使所有大眾都能飽滿。過了七日，迦迦跋利耶也成為富翁。

128. 不但能使少成多，如果神變者希望把甜的變成不甜，不甜的變甜，亦能如願，如摩訶阿努拉（Anulā）長老，看見許多比丘乞食後，僅得乾食，坐在（錫蘭的）竟伽河（Gangā）岸食用，長老決意把竟伽河的河水變為醍醐，並指示沙彌們去取，他們用小碗取來給比丘眾，所有比丘都吃到甜的醍醐。

129. 「以天眼」：在人間，擴大光明而見梵天之色；在人間，也可聽聞梵天說話的聲音，並知道他的心。

130. 「以身變易其心」：以色身變易其心，即取基礎禪那心置於身內，使心行緩慢，與身體一致，因為身行是緩慢的。

131. 「入樂想與輕想」：指進入「以基礎禪那為所緣的神變心」，同時生起樂想與輕想。「入」指進入。「樂想」指與捨相應之想，因捨是寂靜，故為樂。此想業已解脫五蓋及尋等障礙，故為「輕想」。因他入樂想及輕想，所以他的色身如兜羅綿一樣輕，他以可見之身去梵天界，好像風吹兜羅綿一樣輕快。

132. 這樣去梵天界的人，如果他想步行，依地遍（定）化一道路於虛空，步行至梵天；若想飛行，依風遍（定）而決意起風，乘風上梵天，如兜羅綿。此外，此處以想去為主要條件，因為想去，⁷⁷他便如是決意，由決意之力而前往，以可見之身上梵天界，如射手射箭一般。

133. 「以心而變易其身」：指以身置於心上，跟隨心，速速而行，因心行是快速的。「入樂想與輕想」：指入以色身為所緣的神變心，同時生起樂想與輕想；餘者如前所述，此處以心行為主。

⁷⁷ 底本 Vaso 誤，應為 Va So。

134. 或問：當他以不可見之身而行，他是在決意心生起的剎那而行？或在決意心住的剎那，或在決意心滅的剎那而行？（諸義疏師中的）某位長老說：「他在三剎那中行」是他自己行呢？或派遣其所化而行？他可以隨意而行，此處是說他自己行。

135. 「意所成」：由決意所化成，故爲意所成。「諸根完具」：是就眼耳等說，然而所化的色身是沒有淨色根（*Ahīnindriyan*）的。「如果神變者經行，則所化者亦在彼處經行」等，這是指弟子所化；如果是佛陀所化，則依世尊所行而行，也依照世尊的意欲而作其他的事情。

136. 雖然神變者在人間，能以天眼見梵天之色，以天耳聞其聲，以他心智知其心，但並非依身力而致；雖然他仍在人界，能與梵天一起站立，談論與對話，亦非依身力而致。雖然他決意使遠成爲近等，亦非由身力所致；雖然他以可見或不可見之身去梵天，亦非由身力所致。當他計劃「在梵天前變化可見之身，意所成」，這是由他的身力所致。此處所說的其餘的神變（天眼乃至遠近等），是爲了顯示身自在神變之前的神變而說的。以上爲「決意神變」。

（二）、變化神變

137. 「變化神變」和「意所成神變」（與決意神變）不同處如下：先說顯現「變化神變」的人，於童子等人物中，他希望哪一種，便應決意哪一種，即所謂：⁷⁸「他捨了本來面目而現童子相，或現龍形，或現金翅鳥、阿修羅、帝釋、天、梵天、海、山、獅子、虎豹等形，或現象兵馬兵、車兵步兵及種種軍隊。」

138. 這樣決意的人，他應從「以地遍等爲所緣」的神通基礎四禪出定，當念自己如童子的形狀，念已，遍作，之後，再入定，出定，即決意「讓我成爲這樣的童子」，與決意心同時，便成童子，

⁷⁸ Pts.II,210.

如提婆達多⁷⁹；其他各句亦然。對於「亦現象兵」等，是指顯現自己以外的象兵，不是「讓我成象兵」的決意，而是「將成象兵」的決意；馬兵等亦然。以上是「變化神變」。

（三）、意所成神變

139. 欲作「意所成神變」的人，從基礎禪那出定後，先對自己的色身作意，並依前述之法決意「將成空洞」，便成空洞；然後念他的另一個（意所成）內身，遍作已，依前述之法決意「在他的內部成他身」，便成他身。他可取出意所成身，如從蔓吉草中抽出蘆葦，如從劍鞘抽出劍，如蛇蛻皮一樣。

所以說：⁸⁰「茲有比丘，從此身化作有四肢、諸根完具的意所成色身。就像有人從蔓吉草中抽出蘆葦，他這樣想：這是蔓吉，這是蘆葦，蔓吉是一樣東西，蘆葦是另一樣東西，而蘆葦是從蔓吉草抽出來的。」此處，如蘆葦與蔓吉等，為顯示意所成色身與神變者相似，故說此譬喻，這是「意所成神變」。

為諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，完成了第十二品，定名為〈神變的解釋〉。

⁷⁹ 提婆達多化作小兒的故事，見 Dhp.A.I,139.《別譯雜阿含》3 經，T.2,P.374b，《有部毗奈耶破僧事》卷一三，T.24, P.168c。

⁸⁰ D.I,77；Pts.II,211.《寂志果經》，T.1, P.275a。

第十三：說神通品

二、天耳界論（The Divine Ear Element）

1. 接著解釋天耳界，此後有三種神通。對於「他如是等持其心」¹等經文，如前所說，每一種只解釋其不同處。「彼以清淨超人的天耳界，聞天、人兩者及聞遠近之聲」²。」
2. 「以天耳界」：因為和天相似，故為「天」。諸天之所以獲得淨耳界，是因為善業而生，沒有膽汁、痰、血等障礙，並已解脫隨煩惱，所以雖然很遠的所緣也能聽到。此比丘由於精進修習，產生如天耳界般的智耳界，因為和天人相似，故為「天」；此外，因依天住而得，依止天住，故為「天」。以聽義和無靈魂義為耳界；因為行耳界的工作，猶如耳界，故為「耳界」，所以說「以天耳界」。因為遍淨及離隨煩惱，故為「清淨」。「超人的」，指超過人的境界，即超越³人的肉耳所能聽聞的。
3. 「聞兩者之聲」：什麼是兩者？即「天與人」，指天人和人的聲音，此句包括特殊的聲音。「遠與近」，指他方世界遙遠的聲音，以及寄生在身體內生物的聲音都可以聽到，此句包括所有的聲音。
4. 如何生起天耳界呢？比丘入神通的基礎禪那，出定後，以遍作的定心，最先念由肉耳所聽到的遠處森林中的獅子等發出的粗聲，或精舍內的鐘聲、鼓聲、螺聲，沙彌及年輕比丘高聲讀誦之聲，以及如「尊師如何？道友如何？」等談話聲，或鳥聲風聲、腳步聲、沸水的噦噦聲，太陽曬乾的多羅葉聲、螞蟻聲等，從最粗的聲音開始，依次念更微細的聲音。他應憶念東方的聲音的聲

¹ 底本 376 頁。

² 《長部》D.I,p.79.

³ 「超越」(Vītivattitvā)，底本 Pītivattitvā 誤。

相，憶念西方、北方、南方、下方上方、東隅西隅、北隅南隅的聲音的聲相，應如是憶念粗細諸聲的聲相。

5. 那些聲音，他的心也清楚，他遍作的定心更清楚。當他對聲相如此作意：「現在天耳界將生起。」在各種聲音中，無論以何種聲音為所緣，生起意門轉向心⁴。當那滅時，有四或五個速行心，前三個或四個速行心是欲界心，稱為遍作、近行、隨順、種姓；第四或第五是安止心，屬於色界第四禪。

6. 其中，與安止心一起生起的智為天耳界。之後，便出現在智耳中，為了強化，他應限定一指之地，心想：「我將在這個範圍內聽聞聲音。」然後擴大範圍，之後，他擴大限定為二指、四指、八指、一張手、一肘、內室、前庭、殿堂、僧房、僧伽藍、鄰村、一縣等⁵，乃至一輪圍界，或者更大。

7. 如是證得神通的人，雖然不再入基礎禪那，仍可以神通智聽聞基礎禪那的所緣內的任何音聲。能夠這樣聽聞的人，雖然是海螺、大鼓、鐃鈸等雜亂之聲，直到梵天界，如果想要辨別，他便能辨別：「這是螺聲，這是鼓聲。」以上解釋天耳界完畢。

三、他心智論 (Cetopariyañāna-kathā)

8. 解釋他心智的經文如下：「彼如是心得等持…安住不動時，引導其心向於他心智。彼以己心，知其他眾生及補特伽羅之心：

有貪心時，知有貪心；離貪心時，知離貪心。

有瞋心時，知有瞋心；離瞋心時，知離瞋心。

有痴心時，知有痴心；無痴心時，知無痴心。

心昏沉時，知心昏沉；心散亂時，知心散亂。

心廣大時，知心廣大；心不廣大時，知心不廣大。

⁴ 參考底本 137 頁。

⁵ 「一縣等」(janapadādi)，底本 janapadāni 誤。

有上心時，知有上心；無上心時，知無上心。

心等持時，知心等持；心無等持時，知心無等持。

心解脫時，知心解脫；心不解脫時，知心不解脫。」⁶

論「他心智」(心差別智)，其中「差別」是了解、確定之義。心的了解為「心差別」(*cetopariya*)，心差別以智，故說「心差別智」(他心智)。「其他有情」：指除了自己以外的其他有情。「其他補特伽羅」和前句同義，爲了教化及說法的方便而用不同的字。「以己心…心」即以己心而知他心。

9. 然而智如何生起？即以天眼而成就，天眼是他心智的遍作。所以比丘應擴大光明，應以天眼觀察他人心臟的血液的顏色作爲助緣來觀察他的心，因爲當心歡喜時，則血紅如熟了的無花果；心若憂傷時，則血黑如熟了的閻浮果；若心平靜時，則血清如麻油，他應如是觀察他人心臟的血色，並分析「這種色是從喜根生起的，這種色是從憂根生起的，這種色是從捨根生起的。」觀察他人的心，加強他的心智。

10. 當他如此加強時，則不必觀察心臟的血色，也能從心至心漸漸的知所有欲界、色界及無色界心，所以義疏中說：「若欲知無色界中他人之心，他能觀察到誰的心臟的血色？他能觀察到誰的根的變化？沒有人的心臟及根可見。當知神通者的境界，只要他憶念任何地方的人的心，便能知道十六種心⁷。此觀察心臟之說，是對未證神通的初學者說的。」

11. 其次「有貪心」等句，當知與貪俱的八種心⁸是「有貪心」，

⁶ 《長部》D.I,p.79.

⁷ 十六種心：即下面所說的有貪、離貪；有嗔、離嗔；有癡、離癡；沉寂、散亂；廣大、不廣大；有上、無上；等持、不等持；解脫、不解脫等十六種心。

⁸ 即底本 454 頁所說貪根等八種心。

其餘在（三界及出世間）四地的善和無記心是「無貪心」。兩種憂心⁹、疑和掉舉等四心不屬於（有貪心、無貪心）二法，但有些長老也將四心包括在二法中。

兩種伴隨憂的心名「有瞋心」，在四地的所有善心和無記心是「無瞋心」，剩下的十種不善心，不屬於有瞋心、無瞋心二法，但有些長老也將十不善心包括在二法中。

「有痴、無痴」等句，依個別的說，與疑俱和與掉舉俱的二心是「有痴心」，這十二種不善心都有痴，因為痴在所有不善心中；其餘的是「無痴心」。

12. 昏沉睡眠的心是「昏沉心」，掉舉的心是「散亂心」；色界、無色界的心是「廣大心」，其餘是「不廣大心」。所有欲界、色界、無色界的心是「有上心」，出世間心是「無上心」。入近行定的心和入安止定的心是「等持心」，不入此二定的心是「無等持心」。證得¹⁰彼分解脫、鎮伏解脫、正斷解脫、安止解脫、出離解脫的心是「解脫心」；未證得這五種解脫的心是「不解脫心」。獲得他心智的比丘了知各種心，即「有貪心時，知有貪心；…乃至心未解脫時，知心未解脫。」以上解釋他心智完畢。

四、宿住隨念智（Pubbenivāsānussatiñāna）

13. 解釋宿住隨念智的經文如下：「彼如是心得等持…安住不動時，引導其心傾向於宿住隨念智。彼憶念種種宿住，即一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、許多壞劫、許多成劫、許多成壞劫。我於某處有如是名，如是種姓，如是容貌，食此種食物，受如是

⁹ 即底本 454 頁所說瞋根二種心。

¹⁰ 這五種在《解脫道論》卷一，T.32, P.399c 作「彼分解脫、伏解脫、斷解脫、猗解脫、離解脫」。

苦樂，有如是壽量。我從彼處死，生於某處，我於彼處，也有如是名，如是種姓，如是容貌，食此種食物，受如是苦樂，有如是壽量。我從彼處死，生於此界。」如是憶念過去世的種種形相種姓。¹¹

「宿住隨念智」：這智是憶念過去世的。「宿住」是過去生中曾住的五蘊。「曾住」：是曾經活過，經歷五蘊持續的生滅；或為曾住的諸法。曾住，以所緣境及經驗而曾住，即以自己的識去認識分別；或由他人的識去認識，如在斷輪迴者（佛陀）的憶念中等。斷輪迴者的隨念，只有諸佛才能證得。「宿住隨念」：以此念憶念過去世，為宿住隨念。「智」：是與念相關的智。「向於宿住隨念智」：是為證得宿住隨念智而說。

14. 「種種」：指許多種類；或以各種方式發生，並詳細說明。「宿住」：指過去世在各處的生命相續。「隨念」：是以五蘊的相續或以死和結生來憶念。

◎ 六種人的宿住隨念

15. 有六種人憶念過去世：即外道、普通的聲聞、大聲聞、上首弟子、辟支佛、諸佛。

16. 外道只能憶念四十劫，不超過此。何以故？因為他們的慧弱，他們不知如何分析名與色，故慧弱。普通的聲聞可以憶念百劫、千劫，因為他們的慧強。八十位大聲聞可以憶念十萬劫，（舍利弗、目犍連）上首聲聞可以憶念一阿僧祇劫又十萬劫；辟支佛可以憶念二阿僧祇劫又十萬劫。以上這些人的智力都是有限的，只有佛陀的智力是無限的。

17. 外道只能依五蘊的相續憶念，他們無法離開五蘊的相續，無法以死和結生來憶念；就像盲者，他們不能到達想要去的地方；

¹¹ 《長部》D.I,p.81.

又如盲人不能放下手杖而行，他們無法離開五蘊的相續來憶念。普通的聲聞，可依五蘊的相續來憶念，也可以死和結生來憶念，八十大聲聞亦然；二上首聲聞則與五蘊的相續無關，他們看見人死及其結生，又見另一人死及其結生，如是依死與結生來憶念過去世；辟支佛亦然。

18. 諸佛既不以五蘊的相續，也不依死及結生來憶念過去世，無論他想憶念何處，在數千萬劫中都能明瞭。雖然是千萬劫，就像略去的經文，只要他們想憶念的地方，即能憶念那些地方，就像獅子跳躍到任何地方，也像熟練的能射頭髮的射手，如薩羅繡伽¹²射箭，不會被樹木藤蔓所阻，必中標的；同樣的，諸佛之智，不會被中間的許多世所阻，不會漏失，能知道任何想知道的宿住。

19. 在這些能憶念宿世的有情中，外道宿住智力的現起如螢火之光，普通的聲聞如燭光，大聲聞的如火炬之光，上首聲聞的如燦爛的晨星，辟支佛的如月光，諸佛之智則如明亮的秋天的月輪。

20. 外道憶念宿世如盲者依靠他們的手杖而行，普通聲聞則如過獨木橋，諸大聲聞如走過人行橋，上首聲聞如走過車橋，辟支佛如履人行大道，諸佛的憶念宿世則如走在車行大道。

21. 此處所說的是聲聞的憶念宿世，所以說「隨念」是依五蘊的相續或以死及結生來憶念。

22. 欲如是憶念的初學比丘，乞食回來及食後，當獨居靜處，當依次入四種禪那，並從神通的基礎禪那第四禪出定，然後憶念自己做完所有工作後，坐於此座，如是依次憶念整天整夜所做的事，即追溯其數座，進入自己的臥室內，收拾衣鉢，食時，從村中回來時，在村內乞食時，入村乞食時，出寺時，在塔廟及菩提樹的庭院禮拜時，洗鉢時，取鉢時，自取鉢至漱口時的所有行事，早晨所做的所有事，中夜所做之事，乃至初夜所做之事。當如是

¹² 薩羅繡伽(Sarabhaṅga)，故事見《本生經》Sarabhaṅgājātaka(J.V,p.131)

以相反的次序憶念他整天整夜所做的事。

23. 上述這些即使普通人的心也清楚，而遍作的定心則非常清楚。如果有任何不清楚的，則應再入基礎禪那，出定後再憶念，這樣，就會像點燈時一樣明顯；以相反的次序憶念亦然。如是依次回憶他第二天、第三、第四、第五天的行事；在十日間，半月間，一月間，乃至一年間的所有行事。

24. 以這樣的方法憶念十年、二十年，乃至在此生結生的人，當憶念前世死的剎那的名色。有智慧的比丘在第一次便能移去結生，取前生的死的剎那的名色為其所緣。

25. 前生的名色既已壞滅無餘，生起了另一個名色，所以前生的處所是隔絕黑暗的，劣慧之人難以窺見。然而劣慧者不應放棄，認為：「我無法移除結生而取前生的死的剎那的名色為所緣。」相反的，他們應該一再的入基礎禪那，每次出定便憶念前生的處所。

26. 就像強壯的人為了建築宮殿所需的棟樑而砍伐大樹，只砍下枝葉，斧的鋒刃便砍壞了，不能再伐大樹，但他不放棄工作，跑到鐵匠的屋內，把斧頭磨利後，回來再伐；若再壞了，再磨利再伐。他這樣伐時，已伐的部分不必再伐，只伐未伐的部分，不久便砍倒大樹了。同樣的，比丘從基礎禪那出定，以前已能憶念的不必再憶念，只憶念結生，最後他移去結生，以前世死的剎那的名色為所緣。這也可用樵夫及理髮師的譬喻來說明。

27. 從最後坐在現在的座位開始，追溯到以結生為其所緣而生起的智，不是宿住智，而是遍作定智，也有人說這是過去分智。他把它當作色界是不適當的（因為「遍作定智」是欲界的定）。當這比丘超越了結生，以前世死的剎那的名色為所緣時，則生起意門轉向心¹³，此心消失了，之後，四或五個速行心以同樣的名色為其所緣。前面的速行心名為遍作（近行、隨順、種姓）是欲界心。

¹³ 參考底本 137 頁。

最後的速行心屬於色界第四禪的安止心，這時和安止心共同生起的智，便是宿住隨念智。與此智相關的念，為「彼憶念種種宿住，即一生、二生…如是詳細的憶念所有過去世。」

28. 此處，「一生」是從結生開始，以死為終的五蘊的相續。「二生」等亦然。「許多壞劫」等句，減劫為「壞劫」，增劫為「成劫」。

29. 此處壞劫也包括壞住劫，因為壞住劫以壞劫為根源；同樣的，成劫包括成住劫。即所謂¹⁴：「諸比丘！有四阿僧祇劫，何等為四？壞、壞住、成、成住。」

◎世間的壞滅

30. 有三種壞¹⁵：水壞、火壞、風壞。三種壞滅的界限如下：（第二禪的）光音天，（第三禪的）遍淨天，（第四禪的）廣果天。也就是說，當被劫火所毀時，光音天以下都被火燒光了；當被劫水所毀時，遍淨天以下都被水淹沒了；當被劫風所毀時，廣果天以下都被風毀了。

31. 廣泛的說，這三種壞滅是一佛剎土的毀滅。佛的剎土有三種：誕生剎土、威令剎土、境界剎土。「誕生剎土」是如來入胎時震動的一萬輪圍世間；「威令剎土」是百千俱胝的輪圍世間，是《寶經》、蘊護咒、幢頂護咒、稻竿護咒、孔雀護咒¹⁶等護咒¹⁷的威力所

¹⁴ 《增支部》A.II,142.

¹⁵ 三壞即三災，見《長阿含》〈世記經〉三災品，T.1, P.137b，《大毗婆沙論》卷133，T.27, P.689c；《俱舍論》卷一二，T.29, P.66b.

¹⁶ 《經集》《寶經》(Ratana-sutta)Sn.II,I(p.39ff.)；Khp.VI(p.3ff.)。蘊護咒(Khandha-paritta)《增支部》A.II,p.72；Vin.II,p.109f.《五分律》卷二六，T.22, P171a。幢頂護咒(Dhajagga-paritta)《相應部》S.I,218.《雜阿含》981經，T.2, P.255a；《增壹阿含》卷十四，T.2, P.615a。《長部》稻竿護咒(Āṭānāṭiya-paritta)D.32 (III,p.194) cf.Fragment of Ātānāṭiya Sūtra (Hoernle I,p.26)。孔雀護咒(Mora-Paritta)《本生經》Jāt.II, No.159 (p.33ff)。

保護的。「境界剎土」是無量無邊的世間，或說「以願望為限」，亦即如來想知道的任何地方和事物都能知道。在這三種佛剎土中，壞劫是「威令剎土」的毀滅；在它毀滅時，誕生剎土也必定毀滅，因為它們必同時毀滅，也同時生成。

（一）被火所毀

32. 其滅亡與成立如下：首先出現劫滅的大雲，預告劫滅的來臨，接著百千俱胝的輪圍世間下了一陣大雨，人們感到滿足喜悅，並取出他們所有的種子來播種，可是當嫩芽長到可以給牛吃的程度時，雖然雷如驢鳴，卻一滴雨也不下，從此雨便完全停止。關於此事，世尊說¹⁸：「諸比丘！到了那時，有許多年，數百年，數千年，數百千年，不下雨。」依雨水生活的眾生命終後生梵天界，依花果生活的樹神亦然。

33. 這樣經過了很長的時間，到處的水都乾涸了，魚和龜死了也生在梵天界，地獄的眾生亦然。有人說，「地獄的有情在第七個太陽出現時滅亡。」「現在沒有修習禪那就不能生梵天界。此等有情，有的被飢餓所惱不能證入禪那，他們如何得生梵界？」他們於天界獲得禪那而生梵界。

34. 那時候，有欲界天人名羅伽毗由赫¹⁹，知道百千年後，世間將毀滅，於是披頭散髮，哭著以手拭淚，著紅衣，穿奇裝異服，走在人行道上，如是哀訴：「諸君！百千年後，將有劫滅，這世間要滅了，大海要乾涸了，大地與須彌山王要燒毀消滅，至梵界的世間要滅亡了。諸君！你們快修慈啊！諸君！快修悲，修喜，修捨啊！你們要孝養父母，尊敬師長啊！」

¹⁷ 護咒(Paritta)可參考《彌蘭陀王問經》Mil.150f。

¹⁸ 《增支部》A.IV,p.100.可參考《中阿含》第8經〈七日經〉T.1, P.428c；《增壹阿含》卷三四，T.2, P.736b。世尊(Bhagavatā)底本 Bavagatā 誤

¹⁹ 羅伽毗由赫(Lokabyūhā) cf《本生經》因緣篇.Jātaka-nidāna(J.I,p.47f)

35. 他們聽了這些話，大部分人類和地居天生恐懼心，他們變得仁慈，以慈心修福等，所以往生天界，在那裏食用諸天的淨食，對風遍遍作（準備），獲得禪定。在惡趣的其他有情，因為來世受業而生天界，在輪迴中的眾生是沒有來世受業的。他們也在那裏獲得禪定，由於在天界獲得禪那，所以所有欲界有情得生梵天界。
36. 自從不下雨後，經過很長的時間，出現了第二個太陽，對此世尊說過：「諸比丘！到了那時…」。詳見《七日經》²⁰。當第二個太陽出現時，便沒有晝與夜的分別，一日升，一日沒，世界不斷的被太陽的灼熱烘曬。普通的太陽是日天子所居，而劫滅的太陽是沒有日天子的。普通的太陽運行時，空中有雲霧流動，劫滅的太陽運行時，則無雲霧，太虛無垢，猶如鏡面。此時除了五大河²¹，其他的小河都乾涸了。
37. 之後，再經過一長時期，第三個太陽出現，因為它的出現，五大河也乾涸了。
38. 此後又經過一長時期，第四個太陽出現，因為它的出現，五大河的源頭：在雪山的獅子崖池，鵝崖池，鈍角池，造車池，無熱惱池，六牙池，郭公池等七大湖也乾涸了。
39. 此後又經過一長時期，第五個太陽出現，因為它的出現，最後大海連一點滋潤指節的水也沒有了。
40. 此後又經過一長時期，第六個太陽出現，因為它的出現，整個世界變成一團烟霧，所有的溼氣都蒸發了，百千俱胝的輪圍界亦然。
41. 從此又經過一長時期，第七個太陽出現，由於它的出現，整個世界乃至百千俱胝輪圍界，成一團火焰，甚至一百由旬高的須

²⁰ 《增支部》〈七日經〉(Sattasuriya-Sutta)A.7.62./IV,100ff. 《中阿含》第 8 經〈七日經〉T1, P.428c;《增壹阿含》卷三四,40-1.1, T.2, P.736b.

²¹ 五大河：恒河、搖尤那、舍牢浮、阿夷羅婆提、摩企。

彌山峰，此時都會粉碎消失在空中。火焰繼續上升，漫延到四大王天，那裏的黃金宮、寶宮、水晶宮都被燒毀；再燒到三十三天；再漫延到初禪地，把那裏的（梵眾天、梵輔天、大梵天）三梵天界燒掉，直到光音天爲止。如果仍有一微塵的物質存在，這火不會熄滅，直到所有的東西都燒盡時，火才會熄滅，如煮酥油的火焰不留餘灰。

42. 此時下方的虛空與上方的虛空爲一片黑暗，這樣經過了一長時期，然後起了大雲，起初下細雨，接著下如蓮莖、如杖、如杵、如多羅樹幹一樣大的水柱，直到充滿百千俱胝輪圍界裡所有被燒掉的地方，大雨才停止。在水的下面起風，風吹水，使水凝成一圓形，如荷葉上面的水珠。如何能把那樣大的水凝成一團呢？藉著形成孔隙，那水讓風吹進各處的孔隙。

43. 那水由風凝成一團而退滅時，便漸漸向下低落。水漸漸低落時，落到梵天界的地方，便出現梵天界；落到上面的（空居的）四欲界天的地方，便出現那些天界。再落到地居天及四大洲時，便起了強風，那風止住了水，使不再流動，就像封閉的水甕裏面的水。當那甘的水退去時，上面生起地味，這地味有顏色，芳香美味，就像乾燥的乳糜上面的膜。

44. 這時先生在梵天界中的光音天（第二禪）的有情，因爲壽終或福盡，從那裏死了而生於此，他們能自己發光，在空中飛行。如《起世因本經》²²所說，因爲他們想嚐地味，被貪愛所征服，便吃它一口，因此便失去自身的光明，成爲黑暗，他們看見黑暗，

²² 《起世因本經》(Aggañña-Sutta)D.III,p.80f.27 經。《長阿含》〈小緣經〉T.1, P.37b；《中阿含》154 經〈婆羅婆堂經〉T.1, P.674b；〈白衣金幢二婆羅門緣起經〉，T.1, P.218b；《長阿含》〈世記經〉世本緣品，T.1, P.145a；《俱舍論》卷一二，T.29, P.65b 等處，都可以參考關於這種世界變化的說法。

心生恐懼。

45. 此後有五十由旬大的日輪出現，使他們的恐懼消失，給他們勇氣。他們看見日輪，非常喜悅的說：「我們獲得光明，它的出現，消除我們的恐懼，給我們勇氣，所以稱它為太陽。」便給予太陽之名。當太陽在日間發光後，落下時，他們又害怕的說：「我們失去了所得到的光明。」他們又想：「如果我們有另一光明該多麼幸福啊！」

46. 這時好像知道他們的心似的，便出現了四十九由旬大的月輪。他們看了，歡喜的說：「好像知道我們的希望而出現的，所以稱之為月。」便給予月²³的名稱。

47. 在日月出現後，各種星星也出現了。此後，便能分別晝與夜，也能辨別一月、半月、季節及年等。

48. 當日月出現之日，也出現了須彌山、輪圍山和雪山，它們是在三月的月圓日同時出現的。就像煮黍稷時，同時起泡，有的圓，有的中空，有的平；同樣的，大地的高處為山，低處為海，平坦處則為洲。

49. 那些吃了地味的眾生，漸漸的有些長得美，有些長得醜，那些美貌的人輕視長得醜陋的。由於他們的輕視，地味消失了，而出現另一種地果；由於他們依然故我，所以地果也消失了，又出現另一種甘美的藤叫槃陀羅多 (*badālatā*)。以同樣的理由，這也消失了，又出現一種熟米，那是無皮無糠，清淨芳香的白米。

50. 之後便有器皿，他們把米放在器皿中，置於石上，能起自然的火焰來煮它。那種飯如須摩那花 (茉莉)，不需湯菜等調味，他們希望吃哪種味道，即得那種味道。

51. 因為他們吃了這種粗食，所以便產生大小便了。此時為了他們的排泄 (大小便)，而有大小便道，男的出現男性，女的出現

²³ 月，通常都用 *Canda*，但底本都是用 *Chanda*(欲)來解釋。

女性。女對男，男對女長時注視，由於他們長時注視相戀之緣，生起愛欲的熱惱，於是便行淫欲之法。

52. 後來因為他們常作非法享受，為諸智者所譴責，為了隱藏他們的非法，便建立他們的家。他們住在家中，漸漸仿效某些怠惰的人貯藏米。之後，米變成有糠殼之穀，獲穀之處便不再生長。於是他們聚集悲嘆，如《起世因本經》所說²⁴：「諸君！在眾生中已流行惡法。我們過去原是意生（manomayā）的。」

53. 此後他們劃定各人所有物的界限，之後發生有人盜取他人的東西，第二次他們呵斥他，第三次便用拳、石頭、棍子來打他了。發生偷盜、譴責、妄語、棍擊等事件後，他們集會，並決議：「如果在我們之中選一位公正的人負責責備當責備的，呵責當呵責的，驅逐當驅逐的，我們每人都給他一些米。」

54. 在此賢劫，當人們如是達成決議，那時世尊還是菩薩，在當時，他是最莊嚴，最高尚聰慧，最有能力勸導及約束他們的人。他們便選他主其事。因為他是大眾選舉出來的，所以稱他為「大眾選的」（Mahāsammato），又因為他是刹土之主，故稱他為「刹帝利」（Khattiyo），又因為他執法公正，為眾人所喜，故稱他為「王」（Rājā），於是以這三種名稱稱呼他。菩薩是第一個就位的人，他們選他為第一人之後，便成立刹帝利眷屬，以後便漸次成立婆羅門等種姓。

55. 從劫滅的大雲生起至劫火的熄滅為一阿僧祇，名為壞劫；從劫火熄滅至大雲生起，大雨充滿百千俱胝輪圍界為第二阿僧祇，名為壞住劫；自大雲生起時至日月出現為第三阿僧祇，名為成劫；從日月出現至劫滅的大雲再生起為第四阿僧祇，名為成住劫，這四阿僧祇為一大劫。當知世間如是被火毀滅及成立。

²⁴ D.III,p.90f.

（二）被水所毀

56. 世間被水毀滅時，如前所述：「劫滅的大雲先生起。」
57. 其不同處如下：如前文出現第二個太陽，此處則起了劫滅鹼性的水的大雲。起初下細雨，漸下漸大成為洪水，充滿百千俱胝輪圍界。那些接觸鹼性水的大地、山嶽都溶解掉。水是由風支持的，從大地起，至第二禪都被水淹沒。（第二禪的少光、無量光、光音）三梵天界也被溶解，到遍淨天為止。如果還有最微細的物質存在，水不會停止，直到所有的物質完全消失後，水才會停止消失。如前所述，此時下面的虛空和上面的虛空成一大黑暗。此處以（第二禪的）光音天為最初出現的世界。從遍淨天去世的眾生生在光音天等處。
58. 此處，從劫滅的大雲生起至劫滅的水消失為一阿僧祇；從水的消失至大雲生起為第二阿僧祇；從大雲生起…這四阿僧祇為一大劫。當知世間如是被水所毀及其成立。

（三）被風所毀

59. 世間被風所毀滅時，如前所述：「劫滅的大雲先生起。」
60. 其不同處如下：當第二個太陽出現時，劫滅的風生起，起初吹起粗的塵，之後吹起微塵，細沙，粗沙，碎石，大石，乃至像重閣一樣大的岩石，以及生在不平之處的大樹。從大地把它們吹至虛空，便不再落下來，在空中碎為微塵，化為烏有。
61. 那時從大地的下方起了大風，翻轉大地，把大地吹上空中。大地破成一塊一塊的，有一百由旬大、二百、三百、四百、乃至五百由旬大，都被暴風吹走，在空中碎為微塵，化為烏有。輪圍山和須彌山被暴風吹上空中，使它們互相撞擊，碎為微塵而消失。地居天的宮殿與空居天的宮殿和整個六欲天消滅後，乃至百千俱胝輪圍界也消滅了。此時，輪圍山與輪圍山，雪山與雪山，須彌

山與須彌山相碰，碎爲微塵而消失。

62. 風從大地往上吹至第三禪，毀了少淨、無量淨、遍淨三梵天界，至第四禪的廣果天爲止。這風消滅了所有物質後，便止息了。此時，下方的虛空和上方的虛空成爲一大黑暗。此處以遍淨天爲最初出現的世界。從廣果天去世的有情生在遍淨天等處。

63. 從劫滅的大雲生起至劫滅的風止息爲第一阿僧祇；從風的止息至大雲的生起爲第二阿僧祇，…這四阿僧祇爲一大劫。當知世界如是被風所滅及成立。

◎世間毀滅的原因

64. 什麼是世間毀滅的原因？因不善根故。不善根增盛時，世間因此毀滅，如果貪增盛，則世間爲火所毀；若瞋增盛，則爲水所毀。然而有人說，瞋增盛時，爲火所滅；貪增盛時，爲水所滅；若痴增盛，則爲風所滅。

65. 這樣毀滅，先連續被七次的火所毀滅，第八次則被水毀滅，再經七次的火滅，第八次又被水毀滅，每個第八次都是被水毀滅，經過七次的被水毀滅後，再被七次的火所毀滅，如此共經過六十三劫；到了（第六十四）次，本來是被水所毀滅的，因爲水停止了，風取而代之，毀滅了世間，粉碎了長達六十四劫的遍淨天。

66. 憶念劫的比丘，雖憶念過去世，也在這些劫中憶念「許多壞劫，許多成劫，許多壞成劫。」如何憶念呢？即以「我在某處」等方法，其中「我在某處」是我在壞劫，或我在某生、某胎、某趣、某識住、某有情居，或某有情眾的意思。

67. 「有如是名」指帝須（Tissa）或弗沙（Phussa）等名；「有如是姓」：指姓迦旃延或迦葉等。這是依憶念他過去世的名與姓而言；如果他想憶念過去世自己的容貌，或粗妙的生活狀態，或苦樂的多寡，或壽命的長短，也能憶念，所以說「如是容貌…如是

壽量。」

68. 其中：「如是容貌」指白色或褐色。「如是食物」指米肉飯或自然的果實等食物。「受如是苦樂」：指享受各種身心或世間和出世間的苦樂。「如是壽量」：是說我有一百歲的壽量，或八萬四千劫的壽量。

69. 「我於彼處死，生於某處」：指我從那生、胎、趣、識住、有情居、有情眾，死後又生在某生、胎、趣、識住、有情居、有情眾中。「我亦於彼處」指我在那生、胎、趣、識住、有情居、有情眾。「有如是名」等與前文所說相同。

70. 「我於某處」：指隨其所願回憶過去世。「從彼處死」：指轉回觀察，所以「生於某處」指他前一世生處。「我亦於彼處」等，指憶念他過去世的生處的名與姓等。「我從彼處死，生於此界」：是說我從前一世生處死了，而生在人界的某刹帝利家或婆羅門家中。

71. 「如是」即如此。「形相種姓」以名與姓為種姓，以容貌等為形相。「以名與姓」指帝須、迦葉的種姓；「以容貌」指褐色、白色等不同，所以說以名姓為種姓，以其他為形相。「憶念種種宿住」的意義是清楚的。以上宿住隨念智論已畢。

五、死生智 (Sattānam cutūpapāñña)

72. 有關死生智的解說如下：「彼如是心得等持…安住不動時，引導其心傾向於死生智。彼以超人的清淨天眼，見眾生死時生時，知眾生依其業行、業趣，有貴賤美醜，幸與不幸。即所謂：『諸賢！此等有情，具身惡行，具語惡行，具意惡行，誹謗諸聖，懷諸邪見，行邪見業，彼等身壞死後，生於苦界惡趣，墮處地獄。而那些賢者，具身善行，語善行，意善行，不謗諸聖，心懷正見，行正見業，彼等身壞死後，生於善趣天界。』如是彼以超人的清淨

天眼，見眾生死時生時，知眾生隨所造業，而有貴賤美醜，善趣惡趣²⁵。」在論有情的死生智中：「死生智」是死與生的智，由此智而知有情的死和生，是由天眼智而得知。「引導其心傾向」是引導及傾向遍作心。「彼」即傾向其心的比丘。

73. 至於「天眼」等句，和天（devatānam）類似，故為「天」，諸天之所以獲得淨天眼，是由於善業而生，沒有膽汁、痰、血等障礙，因為已解脫隨煩惱，所以很遠的物體也能看到。比丘由於精進修習的力量，產生像天的淨眼般的智眼，所以說和天類似，故為「天」；又因依天住而得，自己也依天住，故為「天」；又因有光明，有大光輝，故為「天」；又因能窺見牆壁後面的物體而成廣大，故為「天」，這是依聲明的解釋。以見義故為「眼」，又因為執行眼的工作，故為「眼」。由於看見死與生為見清淨²⁶之因，故為「清淨」。

74. 那些只看見死而不見生的，是執斷見的；那些只見生而不見死的，是執新生命出現見的；那些見死與生兩種的，是超越前面兩種邪見的，所以說他的見為見清淨之因，佛子是見死與生兩種的。由於看見死與生為見清淨之因，故為「清淨」。

75. 所見色超過人所認識的境界，故為「超人的」，或超過肉眼所見，故為「超人的」。「彼以超人清淨的天眼，見諸有情」，猶如人以肉眼，見諸有情。

76. 「死時生時」：死的剎那和生的剎那是不可能以天眼看見的，那些瀕死的人為「死時」，那些已取結生而完成生的人為「生時」。此處指看見他們的死時和生時。

77. 「賤」是低賤的出生、種姓、財產等，被人輕視、侮蔑，因為與痴相應故。「貴」與前者相反，因為不與痴相應故。「美」

²⁵ D.I,82.此處次第解釋經文，所以把它全段引出，以便瞭解。

²⁶ 「見清淨」（ditthivisuddhi）見本書第十八品「見清淨的解釋」。

是有美好悅目的容貌，因為與不瞋相應故。「醜」是不美不可意的容貌，因為與瞋相應故，即不悅目之義。「幸」指在善趣，或豐富而有財，因為與不貪相應故。「不幸」指在惡趣，或貧窮而缺乏飲食，與貪相應故。

78. 「隨於業趣」：隨著他所積聚的業而生。在前面的句子，「死時」等句是說天眼的作用，而後面的句子（知諸有情，隨於業趣）是說隨業趣智的作用。

79. 這是（天眼及隨業趣智）生起的次第。茲有比丘，向下方的地獄擴大光明，見諸有情於地獄受極大苦，這是天眼的作用。他如是想：「此等眾生造了何種業而受此大苦？」他知道他們「造如是業而受苦」，則生起以業為其所緣的智；同樣的，他向上方的天界擴大光明，見諸有情在歡喜林，雜合林，粗澀林²⁷等處享有大幸福，這也是天眼的作用。他如是想：「此等有情做何種業而有此幸福？」他知道他們「造如是業」，則生起以業為所緣的智，這是隨業趣智。

80. 此智沒有特別的遍作，未來分智亦然（沒有特別的遍作），因為這兩種智都是以天眼為基礎，必依靠天眼而成。

81. 「身惡行」等，指壞的行為，或因煩惱、染污故為「惡行」。由於身體的惡行，或從身體而起的惡行為身惡行。口惡行及意惡行亦然。

82. 「具」即具備。「誹謗諸聖」：指起了傷害聖者的念頭，以最壞的指控或否定他們的德行來辱罵、誹謗佛陀、辟支佛、佛陀的弟子等聖者，乃至在家的須陀洹。

83. 例如他們說：「這些人毫無沙門法，非沙門。」是以最壞的

²⁷ 歡喜林(Nandavana)在三十三天的善見堂的北方，雜合林(Missakavana)在善見堂的西方，粗澀林(Phārusakavana)在善見堂的東方。參考《長阿含》〈世記經〉忉利天品，T.1, 131b。

指控誹謗聖者；又說「這些人無禪那、無解脫、無道、無果等。」是毀謗他們的德行。無論是故意誹謗，或是無知的誹謗，都是誹謗聖者。誹謗聖者業重如無間（業），是生天和得道的障礙，然而這是可以懺悔的²⁸。

84. 據說有一次，兩位長老和一青年比丘在一村中乞食，他們在第一家獲得一匙的熱粥，這時長老因腹內的風而腹痛。他想：「這粥對我有益，不要讓它涼了，我要把它喝了。」他便坐在人家放在門階旁的木凳上，把粥喝了。那年輕比丘厭惡的說：「這長老餓成這個樣子，實在丟臉。」長老往村中乞食回到寺裡後，對那年輕比丘說：「賢者！你對教（sāsane）有何證悟？」「尊師！我是須陀洹。」「賢者，你不想為更高的道努力嗎？」「尊師！什麼緣故？」²⁹「因為你誹謗漏盡者。」他便向那長老求懺悔，而他的謗業也得到寬恕。

85. 無論什麼人誹謗聖者，都應該向他求懺悔，如果他自己（或被毀謗的聖者）年長，則應蹲坐說：「我曾說尊者這樣的話，請許我懺悔。」如果他是較年輕的，則應向他禮拜，然後蹲坐合掌說：「尊師！我曾說尊師這樣的話，請許我懺悔。」如果被謗者已到他處，則他應自己去或請共住者前去向聖者求懺悔。

86. 如果不可能自己去或派人去，則應去與他共住的比丘前求懺悔，如果那些比丘比自己年輕，則以蹲坐法；如果比自己年長，則以前述的方法行懺悔說：「尊師，我曾說某尊者這樣的話，願彼尊者許我懺悔。」雖本人無法聽許懺悔，他也應該這樣作。

87. 如果那聖者是雲水比丘，不知他的住處，也不知他去哪裏，則他應去一智者比丘前說：「尊師！我曾說某尊者這樣的話，當我想到此事就後悔，我當如何？」他應該回答：「你不必憂慮，那長

²⁸ cf. Mil. 192, 221, 344.

²⁹ Kasmā bhante ti? 這句底本缺，今依他本補。

老會許你懺悔的，你放心。」他應向那聖者所行的方向合掌說：「請許我懺悔。」

88. 如果那聖者已般涅槃，則他應去那般涅槃的床的地方，或前去墓所而行懺悔。這樣做了之後，便不會有生天和得道的障礙，他獲得了寬恕。

89. 「懷諸邪見」：指見顛倒的人。「行邪見業」：因邪見而造種種惡業的人，就是那些慫恿別人以邪見去造身業的人。雖然前面的「語惡行」也包括「誹謗聖者」；「意惡行」也包括「邪見」，再述此（誹謗聖者及邪見）二語，是爲了說明此二大罪之故。

90. 因爲誹謗聖者和無間業相似，故爲大罪。即所謂³⁰：「舍利弗，譬如戒具足、定具足和慧具足的比丘，於現世證究竟智（阿羅漢果）。」我亦云：如果不捨誹謗聖者之語，不捨誹謗聖者之心，不捨誹謗聖者之見，他會發現自己死後墮入地獄。沒有比邪見更大的罪，即所謂³¹：「諸比丘！我實未見有比邪見更大的罪。邪見是最大的罪惡。」

91. 「身壞」：是捨去所執取的五蘊，或指命根斷絕。「死後」：即死後執取新生的五蘊，或指死了心識以後。

92. 「苦界」是地獄的異名，因爲地獄缺乏生天與解脫的福德，或因不受諸樂，故爲「苦界」。因爲是苦的趣，苦的依處故爲「惡趣」；或由多瞋及惡業所產生的趣爲「惡趣」。因爲是作惡者不願意墮入的地方故爲「墮處」；或因死者毀壞四肢而墮於此處，故爲「墮處」；因爲此處毫無快樂可言，故爲「地獄」。

93. 或以苦界爲畜界，因爲畜界不是善趣，故爲苦界；又因有大威勢，龍王等亦生其中，故非苦趣。苦趣指餓鬼界，因爲他不是善趣，是苦趣，故爲苦界及惡趣，但不是墮趣，因爲它不是如

³⁰ M.I.p.71.

³¹ A.I.p.33.

阿修羅的墮趣。「墮趣」指阿修羅，為苦界及惡趣，因為失去幸福而墮該處，故為墮趣。「地獄」指阿鼻地獄等地獄。「生」指接近及生於彼處。

94. 和上述相反的為光明面（善的方面），其不同處如下：善趣包括人趣，而天指天趣。善的趣為「善趣」，在色界是最上，故為「天」。以「善趣及天」都會毀滅故為「界」。「以天眼」等結語。如是以天眼見是簡略之義。

95. 想要如是以天眼見物的初學善男子，應具備以遍為所緣的禪那，這是神通的基礎，並以所有的方法作為他的引導（於天眼智）。在火遍、白遍、光明遍三遍中，取任何一遍，使接近（天眼智），使此遍為近行定的所緣，把它擴大。並非在那裏生起安止禪，如果生起安止禪那，則此遍便成為基礎禪那的依止，而不是遍作的依止。三遍中，以光明遍最勝，所以他應該以光明遍或任何一種遍為所緣，當依「遍的解釋」中所說的方法生起，並停在近行定上，再擴大它。遍的擴大的方法，亦如在遍的解釋中所說³²，而且只應在那擴大的遍的範圍內見色。

96. 當他見色時，遍作便消失了，因此他的光明也消失了，當光明消失了，不能見色。此時他應一再的入基礎禪那，出定後，遍滿光明。像這樣練習，漸漸的增強光明。在他限定「此處有光明」的地方，光明便在該處，如果他終日坐在那裏見色，即得終日見色。

97. 就像有人用草的火炬走夜路，當火炬熄滅了，他看不見道路的高低，他把草的火炬在地上敲，又燃起來，那再燃的火炬所放的光明比以前的更大。如是再滅再燃，太陽便出來了，當太陽升起時，無須火炬，便把它丟棄了，而在日光下行走。

98. 此處，遍作時，遍的光明如火炬的光明。當他見色時，由

³² 底本 152 頁。

於遍作消失，所以光明消失，便不再能見色，如熄滅的火炬，使人看不見道路的高低。他再入定，如敲火炬；一再的遍作，他遍滿更強的光明，如再燃的火炬的光明比以前的更亮。在他限定之處的強光，如太陽上升，他放棄有限的光明，以強光故得以終日見色，如放棄火炬的人，可在白天行走。

99. 此處，比丘的肉眼所不能見的在腹內，在心臟，在地底下，在牆後，在山和牆的那一邊，其他輪圍界的物質（色），出現在智眼前時，猶如肉眼所見一般，此時天眼生起了；只有天眼能見，而非遍作心所能見。

100. 然而天眼卻是凡夫的障礙，何以故？如果那凡夫決意「在某處有光明」，即能貫穿地下、海中、山中而生起光明，他看見那裏有恐怖的夜叉、羅刹等而生起怖畏，則心會散亂，並失去他的禪那，所以於見色時，他必須謹慎小心。

101. 天眼生起的次第：以（肉眼所見）色為所緣，生起意門轉向心，此心消失後，以同樣的色為所緣，³³「生起四或五個速行」。此處以有尋有伺的前分心為欲界心，以完成目的的心為色界第四禪的心，和它同時生起的智，為「眾生的死生智」和「天眼智」。以上死生智論已畢。

◎綜論五神通

102. 已說五神通，已知五神通，也應知其總論。

103. 在五神通中，稱為死生智的天眼，還有兩種相關的智，即未來分智和隨業趣智³⁴。這二神變和五神通為七神通智。

104. 為了避免混亂而說彼等所緣的類別：大聖曾說四種所緣三

³³ 底本 137 頁。

³⁴ 未來分智(anāgataṃsañāṇa)，隨業趣智(yathākammūpagañāṇa)，《解脫道論》：「未來分智，如行業智」。

法，當於此說明有七種神通智。

105. 這偈頌的意思是：大聖曾說四種所緣三法。何等爲四？即小所緣三法，道所緣三法，過去所緣三法，內所緣三法。

（一）神變智的所緣

106. 在此七智中，神變智是以七種所緣，即小、大、過去、未來、現在、內、外生起的。如何生起？(1) 當比丘欲以不可見之身而行，在使身依止心之後，以心力來轉變身，置其身於大心（神變心）時，便以身爲所緣，因爲以色身爲所緣，所以是神變智的「小所緣」。(2) 當他欲以可見之身而行，在使心依止身之後，以身力轉變心，置其心於色身時，便以心爲其所緣，因爲以大心（色界禪心）爲所緣，所以是神變智的「大所緣」。

107. (3) 因爲他以過去消失的（基礎禪）心爲所緣，所以是神變智的「過去所緣」。

(4) 在安置大界（佛的舍利）³⁵時的摩訶迦葉長老所決定的未來等是「未來所緣」。據說，在安置佛舍利時，摩訶迦葉長老作這樣的決定：「在未來的二百十八年間（至阿育王出現），這些香不消失，這些花不枯萎，這些燈不熄滅。」一切如其所說。又馬護³⁶長老曾看見住在婆多尼耶（Vattaniya）的比丘眾吃乾食，便這樣決定：「在每天中午前，把這井內的泉水變成酪。」果然在午前汲的井水便成酪，午後則爲普通的水。

108. (5) 當他欲以不可見之身而行，並使身依止心時，是神變智的「現在所緣」。(6) 當他以身力轉變他的心，或以心力轉變他

³⁵ 安置大界(Mahādhātunidhāna) Sumaṅgala Vilāsinī on D.II,167:—
Evam etaṃ bhūtapubbaṃ.(大迦葉故事見 Sam.V.II,p.614)。

³⁶ 馬護(Assagutta)佛滅三、四百年後的人，和那先(Nāgasena)同時代，見 Mil.p.14ff。

的身時，或把自己變為童子等形態時，因為他以自己的身心為所緣，所以是神變智的「內所緣」。(7)當他在外化作象、馬時，是神變智的「外所緣」。如是當知神變智以此七種所緣而生起。

(二) 天耳界智的所緣

109. 天耳界智是以小、現在、內、外四種所緣而生起。如何生起？(1)天耳界智是以聲為其所緣，聲是有限的，所以是天耳界智的「小所緣」。(2)因為是以現存的聲音為其所緣而生起，所以是它的「現在所緣」。(3)當他聽到自己腹內的聲音時，是它的「內所緣」。(4)聽到他人的聲音時，是它的「外所緣」。當知天耳界智是以四種所緣而生起。

(三) 他心智的所緣

110. 他心智以小、大、無量、道、過去、未來、現在、外等八種所緣而生起³⁷。如何生起？(1)知道欲界的其他人的心時，是它的「小所緣」。(2)知道色界無色界的心時，是它的「大所緣」。(3)知道「道」和果時是它的「無量所緣」。而凡夫是不知須陀洹的心的，須陀洹也不知道斯陀含的心，乃至阿那含不知阿羅漢的心，而阿羅漢則知所有人的心，即證悟較高的人可以知道較低的人的心，應知其差異。(4)以道心為所緣時，是它的「道所緣」。(5)知道過去七日間和(6)未來七日間他人的心時，是它的「過去所緣」和「未來所緣」。

111. (7)什麼是他心智的「現在所緣」？現在有三種：剎那現在，相續現在，一期現在。得至生、住、滅(三心剎那)的是「剎那現在」。包括一或二相續時間的是「相續現在」。

112. 就像一個在黑暗中坐的人，到了光明處，剛開始所緣不清

³⁷ 進行(Pavattati)底本 Pavati 誤。

楚，到清楚所緣的期間，有一或二相續的時間。一個走在光明處的人，剛進入室內時，可見的物體也不會很明顯，在變成明顯前，有一或二相續的剎那。就像站在遠處的人，看見浣衣者的手（以棍打衣）一上一下，以及看見敲鐘擊鼓的動作，也不會立刻聞其聲，在聽到那聲音前，有一或二相續的剎那，這是《中部》誦者的說法。

113. 然而《相應部》誦者則說色相續及非色相續為兩種相續，如涉水者，水上所起的波紋往岸邊，不會立刻靜止；從旅行回來的人，他身上的熱不會立即消失；從日光下入室內的人，不會立即去除黑暗；在室內修習業處的人，在日間開窗往外望，他不會立即停止目眩，這是色相續；而二或三速行的剎那為非色相續。他們說這兩種為相續現在。

114. 以一生的期間為限，是「一期現在」。在《賢善一夜經》³⁸中提到：「諸君！意與法是兩種現在。於此現在，識為欲貪所縛，因為識被欲貪所縛，他喜歡現在；因為喜歡，所以被現在諸法所征服（*samhirati*）。」這三種現在：「相續現在」在義疏中說，「一期現在」在經中提及。

115. 也有人（無畏山住者）說：「剎那現在」心是他心智的所緣。何以故？因為神變者與其他人的心是在一剎那間生起。他們的譬喻如下：就像把手上握的花擲向虛空，則花梗與花梗必然相碰；同樣的，當他想：「我要知他人的心」時，則必定會在生的剎那，或住的剎那，或滅的剎那，由（自己的）心而知另一人的心。

116. 然而這種主張是義疏所破斥的：「因為即使有人憶念百年千年，那憶念的心和所知的心絕不會同時，因為轉向（念的心）和速行（知的心）的所緣不同，有了這些缺失，所以他們的主張不當。」應以「相續現在」和「一期現在」為他心智的所緣。

³⁸ 《賢善一夜經》(Bhaddekaratta-Sutta) M.III,p.197. T.1, P.698a.

117. 其中，他人的心從現存的速行的認知過程，或前或後的兩三個速行的時間，都是「相續現在」。然而《相應部》的義疏說：「一期現在」只依速行時說。

118. 這是善說，說明如下：「神變者欲知他人的心而憶念，此憶念心以剎那現在為其所緣，之後同時滅去。自此生起四或五個速行心，其中，最後的速行是神變心，其他三或四個速行心是欲界心。所有的速行心，都是以消失的（轉向）心為其所緣，沒有不同的所緣，因為他們是以「一期現在」為所緣。雖然是同一所緣，但只有神變心能知他人的心，而不是別的心（指轉向心或欲界的速行心），就像在眼門，只有眼識能見色，而非其他。

119. 他心智是以「相續現在」和「一期現在」的現在為所緣。或者因為「相續現在」也在「一期現在」中，所以只以「一期現在」的現在為他心智的所緣。(8)以他人的心為所緣，所以是它的「外所緣」。當知他心智是以八種所緣而生起的。

（四）宿住隨念智的所緣

120. 宿住智是以小、大、無量、道、過去、內、外、不可說等八種所緣而生起的。如何生起？(1)宿住智憶念欲界的五蘊時，是它的「小所緣」。(2)憶念色界、無色界的諸蘊時，是它的「大所緣」。(3)憶念過去自己和他人修道及證果時，是它的「無量所緣」。(4)只憶念修道時，是它的「道所緣」。(5)依宿命智決定的是它的「過去所緣」。

121. 雖然他心智和隨業趣智也有過去所緣，然而他心智只能以七日內的過去心為所緣，而且他心智不知其他諸蘊（色受想行）以及與五蘊有關的（名姓等）；又（他心智的道所緣）是以與道相關的心為所緣，故說：以道為所緣。又隨業趣智也以過去的思為所緣；然而無論是過去諸蘊以及與諸蘊有關的（名姓等）全是宿

住智的所緣；而對過去的蘊以及與蘊有關的諸法，與一切智一樣，這是他心智、隨業趣智與宿住智的不同。

122. 以上是義疏的說法，而《發趣論》³⁹則說：「善蘊是神變智、他心智、宿命隨念智、隨業趣智和未來分智的所緣。」所以其他四蘊也是他心智及隨業趣智的所緣。此處的隨業趣智是以善及不善的諸蘊為所緣。

123. (6) (宿命智) 憶念自己的五蘊時，是它的「內所緣」。(7) 憶念他人的諸蘊時，是它的「外所緣」。(8) 例如憶念「過去有毗婆尸 (Vipassin) 佛，他的母親是盤頭摩帝 (Bhandumati)，父親是盤頭摩 (Bhandumant)」⁴⁰等，以這樣的方法憶念名、姓、地相 (patthavinimitta) 等，是它的「不可說所緣」。此處的名與姓和蘊有關，是世俗的意思。因為文包括聲處，所以是有限的 (小所緣)，即所謂⁴¹：「詞無礙解有小所緣。」這是我們的見解。當知宿住智是以八種所緣而生起的。

(五) 天眼智的所緣

124. 天眼智是以小、現在、內、外等四種所緣而生起的。如何生起？(1) 天眼智以色為所緣，而色法是有限的，所以是它的「小所緣」。(2) 對現存的色法生起，所以是它的「現在所緣」。(3) 看見自己腹內的色法，是它的「內所緣」。(4) 看見他人的色法，是它的「外所緣」。當知天眼智以四種所緣而生起。

(六) 未來分智的所緣

125. 未來分智是以小、大、無量、道、未來、內、外、不可說等八種所緣而生起的。如何生起？(1) 未來分智知道「此人未來

³⁹ 《發趣論》 Tikapaṭṭhāna II,p.154.

⁴⁰ 參閱 Atthasālinī p.414f；D.II,p,6f.p.II，T.1, P.3b。

⁴¹ Vibh.304.

將生於欲界」，是它的「小所緣」。(2)知道「此人將生於色界或無色界」，是它的「大所緣」。(3)知道「他將修道和證果」，是它的「無量所緣」。(4)知道「他將修道」，是它的「道所緣」。(5)依它的常規，是它的「未來所緣」。

126. 雖然他心智也有未來所緣，但是他心智只能以七日內的未來分心為所緣，而且它不知其他諸蘊（色受想行）或與諸蘊有關的（名姓等）。未來分智與宿住智一樣，未來的事物都是它的所緣。

127. (6)知道「我將生於某處」，是它的「內所緣」。(7)知道「某人將生於某處」，是它的「外所緣」。(8)知道⁴²「有彌勒世尊將出現在未來，須梵摩（Subrahma）婆羅門將是他的父親，梵摩婆帝（Brahmavati）婆羅門女將是他的母親等。」像這樣知道名姓等，依宿住智所說的方法，是它的「不可說所緣」。當知未來分智以八種所緣而生起。

（七）隨業趣智的所緣

128. 隨業趣智是以小、大、過去、內、外五種所緣而生起的。如何生起？(1)隨業趣智知道欲界的業，是它的「小所緣」。(2)知道色界、無色界的業，是它的「大所緣」。(3)知道過去，是它的「過去所緣」。(4)知道自己的業，是它的「內所緣」。(5)知道他人的業，是它的「外所緣」。當知隨業趣智以五種所緣而生起。

129. 此處，有關內所緣和外所緣，當有時知內，有時知外時，是它的「內外所緣」。

為諸善人喜悅而造的《清淨道論》，完成了第十三品，定名為〈神通的解釋〉。

⁴² 參閱 Atthasālinī.P.415,《增一阿含》卷四四，T.2, P.788c.

第十四：說蘊品

1. 現在，這比丘進一步修定，並透過神通而獲得定的功德。已修習完「住戒有慧人，修習心與慧」偈頌中「心」的名目¹下的定的所有行相，此後即應修慧。然而「慧」在偈中說得非常簡單，了解尚且不易，遑論修習？爲了詳細解釋修習法，先提出以下的問題：一、什麼是慧？二、什麼是慧的語義？三、什麼是慧的相、味、現起、足處？四、慧有幾種？五、如何修習？六、什麼是修慧的功德？解答如下：

一、什麼是慧

2. 慧(*pañña*)有多種。如果一開始便說明一切²，詳細的解答，不但不能達到解說的目的，反而更混亂，所以在這裡只說「與善心相應的觀智」為慧。

二、什麼是慧的語義

3. 了知爲慧。何謂了知？是和「想知」與「認知」不同的各種知。雖然想(*sañña*)、識、慧都是知性(*jānana-bhāva*)，而「想」只能認知所緣是青的或是黃的，不可能知道它的無常、苦、無我的特相；「識」則既知所緣是青的或是黃的，亦知其特相，但無法因精進而使道現前；「慧」則既知青黃等所緣，也知道它的特相，並能透過精進使道現前。

4. 假定有一位天真的小孩，一位鄉下人和一位銀行家，當三人看見一堆錢幣放在櫃台上，那天真的小孩只知道錢幣的形狀、長

¹ *Cittasīsenā* 底本誤作 *Cittasīlena*。

² 說明 (*Vibhāvayitum*) 底本 *bhāvayitum* 誤。

短³方圓，卻不知它可利用，有價值；那鄉下人既知色彩形狀，也知道它可利用，有價值，但不知如何區別真假和半真半假的錢幣；而銀行家知道這些，他知道如何觀察錢幣，聽其敲打之聲，嗅其氣味，以及以手測其輕重，都能知道，並且知道是在某村某市某城，或在某山由某某造幣師所鑄造，由這個例子當知想、識、慧的區別。

5. 「想」只知所緣的外觀是青的等，如天真的小孩看見的錢幣；「識」知道所緣是青的等，也知其特相，如鄉下人所見的錢幣；「慧」知道所緣是青的等，知其特相，又能使道現前，如銀行家所見的錢幣。此外，和「想知」及「識知」的行相有別的其他各種「知」，是了知，所以說：「以了知爲慧」。

6. 有想有識時，卻不一定有慧；而有慧時，則有想有識，因爲它們微妙難見，不能這樣分別：「這是想，這是識，這是慧。」所以尊者那伽斯那（Nagasena，即那先）說：⁴「大王，世尊曾做難爲之事。」「尊者，那伽斯那，什麼是世尊所做的難爲之事？」「大王，世尊曾做難爲之事，即他對單一所緣所生起的心與心所法，作這樣的解說：這是觸，這是受，這是想，這是思，這是識。」

三、什麼是慧的相、味、現起、足處

7. 「慧」以了知諸法的自性爲特相，以摧破障蔽諸法自性的痴暗爲味（作用），以無痴爲現起。所以說：⁵「等持（入定）之人，得如實知見。」所以定是慧的足處（近因）。

³ 短（rassa）底本無此字，依暹羅本增補。

⁴ 《彌蘭陀王問經》Mil.87;在 Papanca-sūdanī, II, p.344, 《殊勝義論》Atthasālinī, p.142. 亦引用此文。

⁵ 見底本 371 頁。《相應部》S.III, p.13.

四、慧有幾種？

8. (一) 以了知諸法自性的特相有一種。

(二) (1) 以世間與出世間有兩種。(2) 以有漏及無漏，(3) 以名與色的差別觀，(4) 以喜俱及捨俱，(5) 以見地與修地有兩種。

(三) (1) 以聞、思、修有三種。(2) 以小、大、無量所緣，(3) 以(善的)增上，(惡的)消失與方便善巧，(4) 以內住等有三種。

(四) (甲) 依四諦的智有四種。(乙) 依四無礙解有四種。

9. 一法：第一種分類的意義是明顯的。

二法：至於兩種分類：(1) 世間慧、出世間慧：與世間的道相應的慧為「世間慧」，與出世間的道相應的慧為「出世間慧」。如是以世間、出世間有二種。

10. (2) 有漏慧、無漏慧：在第二種二法中，以諸漏為所緣的慧為「有漏慧」，無彼等所緣的慧為「無漏慧」。有漏慧、無漏慧與世間慧、出世間慧意同，亦即：與漏相應的慧為有漏慧，與漏不相應的慧為無漏慧。如是以有漏、無漏有二種。

11. (3) 名差別慧、色差別慧：在第三種二法中，欲修毗婆舍那者，依四種非色蘊(受、想、行、識)差別的慧為「名差別慧」；依色蘊的差別的慧為「色差別慧」。如是依名與色的差別的慧有兩種。

12. (4) 喜俱慧、捨俱慧：在第四種二法中，欲界的兩種善心⁶與五種禪那中的前四禪那的十六種道心⁷中的慧為「喜俱」；欲界

⁶ 欲界二善心，即本品說明識蘊處(底本 452 頁)所指的欲界八善心中的 1.喜俱.智相應.無行，2.喜俱.智相應.有行的二心。

⁷ 四禪的(cattukajjhānikesu)底本 catutthajjhānikesu 誤。十六心，於每一禪有須陀洹道乃至阿羅漢道四心，五禪中的前四禪共有十六心。

的兩種善心⁸與第五禪那的四種道心中的慧爲「捨俱」。如是依喜俱、捨俱有兩種。

13. (5) 見地慧、修地慧：在第五種二法中，第一道（須陀洹）的慧爲「見地慧」；其他三道（斯陀含、阿那含、阿羅漢）的慧爲「修地慧」。如是依見地、修地有兩種。

14. 三法：於三法中：(1) 思、聞、修所成慧：在第一種三法中，不聞他教而獲得的慧，是由自己思惟而產生，是「思所成慧」；聞他教而獲得的慧，因爲由聽聞而產生，是「聞所成慧」。無論修習哪一種所產生的安止慧，是「修所成慧」。即所謂⁹：「什麼是思所成慧？即在工作時，或從事工藝時，或從事各種技術時的「業自性慧」或「諦隨順慧」，如「色是無常，受…想…行…識是無常」等，隨順的忍、見、抉擇、見解、判斷、法慮忍，是不聞他教而產生的，故爲思所成慧。…從他人聽聞而產生，爲聞所成慧。入定者的慧是修所成慧。」如是依聞、思、修有三種。

15. (2) 小所緣慧、大所緣慧、無量所緣慧：在第二種三法中：以欲界法而生起的慧爲「小所緣慧」；以色界、無色界法而生起的慧爲「大所緣慧」，這兩種是世間的毗婆舍那；以涅槃而生起的慧爲「無量所緣慧」，這是出世間的毗婆舍那。如是依小、大、無量所緣有三種。

16. (3) 增長善巧慧、離去善巧慧、方便善巧慧：在第三種三法中：增長是增加的意思，指去除不利的和生起有利的，有這種善巧是「增長善巧」，即所謂¹⁰：「何謂增長善巧？於諸法作意者，

⁸ 欲界的二善心，即欲界八善心中的（5）捨俱.智相應.無行，（6）捨俱.智相應.有行二心。

⁹ 《分別論》Vibh.p.324f.

¹⁰ 《分別論》Vibh.p.324f.

未生的不善法令不生，已生的不善法令斷。或於諸法作意者，未生的善法令生，已生的善法令增長，令圓滿。此處的慧、了知…無痴、擇法、正見，是名增長善巧。」

17. 離去是不增加的意思，有兩方面：即減少善的，生起有害的，若如此作意，則不善法會生起，這是「離去善巧」。即所謂¹¹：「何謂離去善巧？於諸法作意者，未生的善法不生¹²等。」

18. 在一切處，在使諸法生起的方便善巧中，這種即刻生起和當下生起的善巧為「方便善巧」。即所謂¹³：「所有的方便慧為方便善巧。」如是依增長，離去，方便善巧有三種。

19. (4) 內住慧、外住慧、內外住慧：在第四種三法中，觀察自己的五蘊的慧是「內住慧」；觀察他人的五蘊，或觀察與根無關的外在的物質的慧是「外住慧」；觀察內外二者的慧是「內外住慧」。如是依內住等有三種。

20. 四法：在四法中：(1) 四諦智：在第一種四法中，緣苦諦而生起的智為「苦智」；緣苦集而生起的智為「苦集智」；緣苦滅而生起的智為「苦滅智」；緣導致苦滅的道而生起的智為「苦滅道智」。如是依四諦智有四種。

21. (2) 四無礙解：在第二種四法中：四無礙解即「以意義」等來區別的四種智。即所謂：¹⁴「有關意義的智，為義無礙解；有關法的智，為法無礙解；有關法的詞的智，為詞無礙解；有關各種智的智，為辯無礙解。」

¹¹ 《分別論》 Vibh.p.326.

¹² 不生 (na uppajanti) 底本沒有 na 字，這裏的意思是和上面相反的，今據別本增補。

¹³ 《分別論》 Vibh.p.326.

¹⁴ 《分別論》 Vibh.p.293；331.

22. 此處的「義」是略說，與「因的果」同義。因為因的果是從因而達，故稱為義。若區別的說，任何從緣所生的、涅槃、所說之義、異熟、唯作¹⁵五法為義。觀察義¹⁶者，區別義的智為「義無礙解」。

23. 「法」是略說，與「緣」同義。因為緣有放置、接受(dahati)、能生起，或使發生等義，故名為法。若區別的說：任何生果與它的因、聖道、所說的善、不善等五法為法。觀察法者，區別法的智為「法無礙解」。

24. 阿毗達摩¹⁷的解釋如下：(1) 有關苦的智是義無礙解，有關苦集的智是法無礙解，¹⁸有關苦滅的智是義無礙解，有關導致苦滅的道的智是法無礙解。(2) 有關因之智，是法無礙解；有關因的果之智，是義無礙解。(3) 有關彼等已生已成、已發生、已產生¹⁹、已生起、已現前的諸法之智，是義無礙解。有關從彼等諸法而此等諸法已生、已成、已發生、已生起、已現前之智，是法無礙解。…(4) 有關老死之智，是義無礙解；有關老死的集之智，是法無礙解；有關老死的滅之智，是義無礙解；有關導致老死滅的道之智，是法無礙解。…有關行滅之智，是義無礙解；有關導致行滅之道之智是法無礙解。…(5) 茲有比丘知法：修多羅，祇夜…乃至毗陀羅，是為法無礙解。對所說法之義，他知道：『這是所說法之義』，是名義無礙解。…(6) 何種法是善？欲界善心生

¹⁵ 唯作 (kiriya) 見本品解釋識蘊中，底本 456 頁。

¹⁶ 義 (attham) 茲據異本，底本為 ettha。

¹⁷ 《分別論》Vibh.p.293f.

¹⁸ 下面二句底本漏落，茲據暹羅本補此二句：Dukkhanirodhe nānam atthapaṭisambhidā, Dukkhanirodha-gāminīpaṭipadāya nānam dhamma-
paṭisambhida.

¹⁹ 已起 (nibbattā) 底本缺，據他本增補。

起時…此等諸法是善。有關此等諸法之智是法無礙解；有關彼等異熟之智是義無礙解」等。

25. 「有關義和法的語文之智」：即有關義和法的自性的語文(文法)，不變的用詞，在講述時，聽到所敘述和所講的，能對「被稱為法的語文或自性語文的摩竭陀 (Magadhan) 語作如是區別：「這是自性詞，這是非自性詞」之智，是「詞無礙解」。獲得詞無礙解的人，聽到「*phasso* (觸)，*vedanā* (受)」，知道「這是自性詞」；聽到「*phassā*，*vedano*」²⁰，知道「這是非自性詞」。

26. 「有關各種智之智」：即觀察者以各種智為所緣，即以智為所緣的智，是「辯無礙解」。或在三智（義、法、詞無礙解）中，依它們的所緣境和作用等的智，是「辯無礙解」。

27. 四無礙解分為有學地和無學地兩種。上首弟子²¹ 和大聲聞的（無礙解）屬於無學地；阿難陀長老、質多居士、曇彌迦 (Dharmika) 優婆塞、優婆離 (Upali) 居士、久壽多羅 (Khujjuttara,) 優婆夷等的（無礙解）屬於有學地。

28. 四無礙解如是分為二地，他們是以證、教、聞、問和宿行五個層面來區分的。此處的「證」：是證得阿羅漢果；「教」：是研究佛經；「聞」：是專注聞法。「問」：是討論和解釋佛經和義疏中的難句。「宿行」：指曾於過去諸佛的教內勤修內觀者，直到接近隨順種姓²²。

29. 或云：宿行博學與方言，聖教遍問與證得，

²⁰ (*Phasso*) 是陽性詞，(*Vedanā*) 是陰性詞。(*Phassā*) 是把陽性詞誤作陰性詞，(*Vedano*) 是把陰性詞誤作陽性詞。底本把後者寫作 *Phassa-Vedanā* 是不對的，今據他本改作 *Phassā-Vedano*，因為這裏是舉它們作為非自性詞的例子。

²¹ 指舍利弗、目犍連。

²² 詳見底本 672 頁。

親近良師與善友，此爲無礙解之緣。

30. 「宿行」：如前所述。「博學」：是精通各種學問和工巧（技術）。「方言」：即精通一百零一種地方語言，特別是通曉摩竭陀語。「經教」：指精通佛陀的言教，至少得研究譬喻品²³的佛語。「遍問」：甚至爲解釋一偈之義而問。「證得」：是證得須陀洹果…乃至阿羅漢果。「良師」：即親近多聞有智慧的師長。「善友」：即獲得多聞有智慧的朋友。

31. 諸佛與辟支佛是依宿行和證悟而成就無礙解的；諸聲聞則依此等²⁴原因而獲得無礙解。沒有特殊的業處²⁵修習法能獲得無礙解。諸有學在證得有學果的解脫後獲得無礙解，而諸無學在證得無學果的解脫後獲得無礙解。如來的十力（唯證佛果乃得成就），諸聖者的無礙解，唯證聖果乃得成就。如是依四無礙解而有四種。

五、當如何修習？

32. 此處（1）蘊，（2）處，（3）界，（4）根，（5）諦，（6）緣起等法是慧的地。七清淨中的前兩種：戒清淨與心清淨是慧的根；其餘五種清淨（1）見清淨，（2）度疑清淨，（3）道非道智見清淨²⁶，（4）行道智見清淨，（5）智見清淨等是慧的體（軀幹）。是故應學習和遍問（慧）地諸法²⁷，在成就慧的根的兩種清淨後，然後修習作爲慧體（軀幹）的五清淨。這是略說慧的修習，次當廣說。

²³ 譬喻品（Opammavagga），注解說是《法句經》的雙要品（Yamaka-Vagga）或《中部》根本五十經中的〈雙要品〉。

²⁴ 此等（etāni）底本 ekāni 誤。

²⁵ 關於業處，見前第三品。

²⁶ 道非道（maggāmagga）底本只有 magga，今依他本補上。

²⁷ 慧地諸法（bhūmibhūtesu dhammesu）底本 bhūmīsu tesu mggesu 誤。

◎慧地之一：五蘊的解釋

33. 前文提到：「(1) 蘊 (2) 處 (3) 界 (4) 根 (5) 諦 (6) 緣起等諸法是慧地。」「蘊」：指色、受、想、行、識五蘊。

(一) 色蘊

34. 任何會被寒冷、炎熱等所破壞之法，為「色蘊」。(1) 此色依「壞相」只有一種，(2) 因為大種和所造的不同，有兩種。

35. 「大種色」：指地界、水界、火界、風界四種。它們的特相、味和現起，已在四界差別²⁸中說過；至於它們的足處，則以自己以外的其餘三界為足處。

36. 「所造色」有二十四種：(1) 眼 (2) 耳 (3) 鼻 (4) 舌 (5) 身 (6) 色 (7) 聲 (8) 香 (9) 味 (10) 女根 (11) 男根 (12) 命根 (13) 心所依處 (14) 身表 (15) 語表 (16) 虛空界 (17) 色明亮 (18) 色柔軟 (19) 色適業性 (20) 色積集 (21) 色相續 (22) 色老壞性 (23) 色無常性 (24) 段食。

◎解釋二十四種所造色

37. ²⁹ (一)「眼」：以將與色接觸的(四大)種淨³⁰為特相，或以欲見由業生起的種淨為特相。在所見色中，以選取目標為作用；以保持眼識為現起；以欲見由業而生的四大種為足處。

38. (二)「耳」：以將與聲接觸的種淨為特相，或以欲聞由業因生起的種淨為特相。以在聲音中選取目標為味；以保持耳識為現起；以欲聞由業而生的四大種為足處。

39. (三)「鼻」：以將與香接觸的種淨為特相，或以欲嗅由業因

²⁸ 見底本 347 頁。

²⁹ 下文引自《殊勝義論》Atthasālinī p.312。

³⁰ 種淨 (bhūtapasāda) 是眼等感官，為四大種所造的微細物質，相當於有部所說的勝義根，亦名淨色 (pasāda-rūpa)，參看底本 450 頁。

生起的種淨爲相；以在香味中選取目標爲作用；以保持鼻識爲現起；以欲嗅由業而生的四大種爲足處。

40. (四)「舌」：以將與味接觸的(四大)種淨爲特相，或以欲嘗由業而生的種淨爲特相。以牽引舌識於味中爲作用；以保持舌識爲現起；以欲嚐由業而生的四大種爲足處。

41. (五)「身」：以將與所觸接觸的種淨爲特相，或以欲觸由業生起的種淨爲特相。以牽引身識於所觸爲作用；以保持身識爲現起；以欲觸由業而生的四大種爲足處。

42. 然而有人(指大眾部)說：眼是火的成分多的諸大種的淨根。耳、鼻、舌分別是風、地、水的成分多的諸大種的淨根。身是四大種平均的淨根。又有人說：眼是火的成分多的諸大種的淨根，耳、鼻、舌、身分別是虛空、風、水、地的成分多的大種的淨根。

43. 那麼，應該反問他們說：「請以經典爲證。」當然，他們找不到那樣的經典。有人說明他們的理由：「因爲可見色等是火的性質。」³¹那麼，再反問他們說：「誰說可見色等是火的性質？」

44. 諸大種不能如是簡別說：「那個大種有那樣的特質，這個大種有這樣的特質。」此時他們又說：「正如你們所主張的：地有支持的作用。因爲在各種元素中，某大種的成分較多，在火等成分較多的元素中可見色的成分較多，你應該同意「色等是火等的特質」的說法。當這樣反駁他們說：「(你說香屬於地，色屬火)那麼，如果地(界)的成分多的綿的氣味勝過水(界)成分多的香水的氣味的話，如果冷水的顏色少於火(界)成分較多的熱水的顏色的話，那麼我們承認你的主張。

45. 這兩種都不可能發生，所以你必須放棄(眼等的差別是)此等所依的大種的差別的說法。就像一色聚的四大種雖無差別，然而四大種的色等則彼此各別。眼淨等亦然(相異)，雖無別的原因，

³¹ 例如光是燈火之德(qualities)能使眼見色；聲是風之德能使耳聞聲。

仍如是差別。然而眼耳等怎麼會互不相同？業是它們不同的原因，因為不同的業，所以有不同的眼耳等，而非由於大種不同。如古德所說：「如果四大種不同，則淨根不會生起，因為淨根的四大種是相同的而非相異。」

46. 由於業的不同，在眼等的差別中，眼與耳的取境在不必到達境時，因為它們的識在不依附自己所依的境（聲色）時生起；鼻、舌、身的取境在到達境時，因為它們的識在依附自己所依的境時生起。

47. ³²（眼等五種）中的「眼根」，世人稱呼那像青蓮的花瓣而圍以黑睫毛，有黑白色的圓球為眼。即眼球圍以白圓圈內的黑眼珠的中央前面。那站在面前的人的身體的影像所顯現的地方，它布滿眼膜，好像浸了油的七層綿燈芯，由四界（地）保持，（水）凝聚，（火）成熟，（風）動搖—四種作用的資助，好像刹帝利王族的孩子，由四位保姆抱持、沐浴、穿著、打扇四種工作所保護，由時節（寒暑等）、心和食物所支持，由壽所保護，供給色香味等，只有虱子的頭那麼大，它是眼識等的所依和門（認識的入口）。

48. 正如法將（舍利弗）所說：「由於眼淨，得觀諸色，既小而細，如虱之頭。」

49. 「耳根」：³³在耳腔內，即在有薄薄的黃毛，形狀如指套的地方，由四界資助，由時節、心和食維持，由壽所保護，有顏色等，是耳識的所依與門。

50. 「鼻根」：在鼻孔內形狀如山羊足的地方，它的資助、支持、維護如前述，是鼻識的所依和門。

51. 「舌根」：在舌的中央，即在那形狀像蓮花瓣的尖端的地方，它的資助、支持、維護如前述，是舌識的所依和門。

³² 下面一段文引自《殊勝義論》Atthasālinī p.307 略有出入。

³³ 《殊勝義論》Atthasālinī 310f.

52. 「身根」：在身體的任何地方，即有執取色（有神經的部分）的色身，如液體使綿布溼透。身根有資助、支持、維護的作用，是身識的所依和門。

53. 就像蛇、鱷³⁴、鳥、狗、野干對蟻丘、水、虛空、村落、墓場，各有其境域；同樣的，眼等對色等亦各有其境域。

54. 諸根以外的可見色等³⁵：

（六）「色」：有顯眼的特相，有作為眼識的所緣境的作用，以它存在的範圍為現起，以四大種為足處。有關色的解說也可用在所有的所造色，以下只說它們的不同處。色依青黃等有多種。

55. （七）「聲」：有刺耳的特相，有作為耳識的所緣境的作用，以它存在的範圍為現起。聲依大鼓之聲、小鼓之聲等有多種。

56. （八）「香」：有撲鼻的特相，有作為鼻識的所緣境的作用，以它存在的範圍為現起。香有多種如根香、心材之香等。

57. （九）「味」：有刺舌的特相，有作為舌識的所緣境的作用，以它存在的範圍為現起。味有根味、幹味等多種。

58. （十）「女根」：有女性的特相，有顯示是女性的作用，以是女性的相貌、行為、動作的因為現起。

（十一）「男根」：有男性的特相，有顯示是男性的作用；以是男性的相貌、行為、動作的因為現起。此男女二根遍及全身，猶如身根。然而不能說是「在身根所在之處」或「在身根不在之處」。男女根沒有混雜之處，就像色與味等。

59. （十二）「命根」：有維護俱生色的特相，有使俱生色生起的作用，以使他們維持現狀為現起，以持續的四大種為近因。雖然命根有維護俱生色的特相，但必須有俱生色時，它才能守護，就像水保護蓮華一般。雖然它們有各自的生起之緣，而命根維護它

³⁴ 鱷（sumsumāra）。底本 samsumāra 誤。

³⁵ 見《殊勝義論》Atthasālinī p.318—323。

們，就像保姆保護孩子一般。命根與生起之法結合而生起，就像船長與船一般；它不能在俱生色破壞後自己生起，因為沒有使它生起的法。俱生色破壞時，它不能存在，因為它自己也破壞了；就像油盡的燈芯，不能保持燈焰一樣。因為命根在（俱生色）生起時完成了它的工作，這不是說它沒有維護、使其生起和存續的能力。

60. （十三）「心所依處」：有被眼界和意識界依止的特相，有觀察此二界的作用，以運行彼等為現起。它在心臟內，依血液而存在，如在「論身至念」³⁶中所述。由四大種的保持等作用所資助，由時節、心和食所支持，由生命所維護，為眼界、意識界和與它們相應的諸法的依止處。

61. （十四）「身表」：是由心生起的風界所起的往還、屈伸等，這是俱生色身的支持、保持、移動的的變化，身表有表示意志的作用，身體的轉動是現起，從心生起的風界是近因。稱為身表是因為藉著身的動轉來表明意向；藉著身體來表明意向，故名身表。當知往還屈伸等，是由於身表的移動和時節等所生（諸色）與心生的諸色結合，所以能移動。

62. （十五）「語表」：是由心生起的地界中的有執取色（唇喉等）的擊觸之緣所生起語言的變化和行相。語表有表示意向的作用，為語音之因是它的現起，以從心生起的地界（唇喉等）為近因。透過語音³⁷，由語言表明意向，故名語表。就像看見在森林裡掛著牛頭骨等水的標幟，便知道「這裡有水」；同樣的，由觀察身體的轉動和語音而知身表和語表。

63. （十六）「虛空界」：³⁸有與色（物質）劃定界限的特相，有

³⁶ 底本 256 頁。

³⁷ 底本 Kāyavacīghosa 誤，應作 tāya vacī ghosa。

³⁸ 《殊勝義論》Atthasālinī p.326f.

顯示色的邊際的作用；以色的界限爲現起，或以不接觸四大種，以孔隙的狀態爲現起；以區劃了的色爲近因。由於虛空界區劃了色，我們才有「這是上，這是下，這是周圍」的區分。

64. (十七)「色輕快性」：有不遲鈍的特相，有除去色的沉重的作用，以色的輕快、可變化爲現起，以輕快的色爲近因。

(十八)「色柔軟性」：有不堅固的特相，有除去色的堅硬的作用，以不反對(色的)任何業爲現起，以柔軟的色爲近因。

(十九)「色適業性」：有使身體適合作業的特相，有去除不適合作業的作用，以不弱的狀態爲現起，以適合作業的色爲近因。

65. (色輕快性、色柔軟性、色適業性)其差別如下：色的輕快性，就像健康的人，不遲鈍，輕快的轉動，是從避免使色遲鈍的四大不調生起的，這種色的變化爲「色輕快性」。就像任何柔軟的物品，如善製的皮革，那色的柔軟性，使種種作業沒有差異，柔軟柔順，是從避免使色硬化的四大不調生起的，這種色的變化爲「色柔軟性」。色的適業性，如精煉的黃金，隨順身體的種種作業，是從避免使身體作業不順的四大不調生起的，這種色的變化爲「色適業性」。

66. (二十)「積集色 (upacaya-rūpa)」：有積聚的特相，有使諸色生起的作用；以引導爲現起，或以(色的)完成爲現起；以積集的色爲近因。

(二十一)「相續色 (santati-rūpa)」：有(色)生起的特相，有隨順結合的作用，以不斷爲現起，以使色隨順結合爲近因。「積集色和相續色」與「生色」同義，然而(生的)行相有多種，所以依照不同人的教導而略舉積集色和相續色。不是意義不同，所以只就這些句子來解說³⁹：「色等諸處的積聚，是色積集；色的積集，是色的相續。」

³⁹ 《法聚論》Dhs.§§642,732,865.cf.Asl.327.《法聚論》Dhs.p.144.

67. 但在義疏中說：「積聚是生起，積集是增長，相續是生起。」並舉例說：「猶如在河岸旁邊掘一穴，水湧上來時為積聚生起；水充滿時如聚集增長；水溢出時如相續、轉起。」之後又說：「這如何說呢？以處而言是積聚，以積聚而言為處。」是故最初生起的諸色為積聚；在他們之後生起是積集，因為他們是以增長的行相⁴⁰現起，故說「積集」；此後生起，再生起的是相續，因為他們是以隨順結合的行相而現起，故說「相續」。

68. (二十二)「色老性」⁴¹：有「色」的成熟的特相，有導致色壞滅的作用。猶如陳穀，雖然不失色的自性，但已失去新鮮是它的現起；以成熟的色為近因。如牙齒的脫落等顯示老的變化，所以說（色老性）是「顯老」。非色法的老，沒有看得見的變化，故為「隱老」；而地、水、山、月、太陽等的老（無可見的變化），為「無間老」。

69. (二十三)「色無常性」：有（色）完全壞滅的特相，有使色消失的作用，以色的毀滅為現起，以壞滅中的色為近因。

70. (二十四)「段食」：有營養素的特相，有取食的作用，以維持身體為現起，以能取食的食物為近因。段食與維持生命的營養素同義。

71. 上述的色法係引自佛經，而義疏增加如下：有力色、生成色、生色、病色。又有人（無畏山住者）說眠色，而眠色被否定如下：⁴²「的確，你是證悟者，已沒有諸蓋。」否定了⁴³眠色。至於其餘諸色：「病色」屬於（色）老性及無常；「生色」屬於積集

⁴⁰ 底本 *Vaḍḍhi;ākārena* 誤，應作 *Vaḍḍhi-ākārena*。

⁴¹ 「色老性」（*rūpassa jaratā*）底本只 *jaratā*，今依他本補。

⁴² 《經集》Sn.54l.

⁴³ 因為「眠」屬於五蓋中的睡眠蓋，是心所法而非色法。

色和相續色；「成色」屬於水界，「力色」屬於風界⁴⁴。在此等色中，沒有一種能個別存在。這二十四種所造色和前述的四大種，合為二十八種色，不多也不少。

◎色的一法，乃至五法

72. 一法：一切色依一種說：即（1）非因，（2）無因，（3）與因不相應（無關），（4）有緣，（5）世間的，（6）有漏的。

二法：即（1）內與外，（2）粗和細，（3）遠和近，（4）完(*nippahanna*)與不完，（5）淨色與非淨色，（6）根與非根，（7）有執取與非執取。

73. 其中（1）眼、耳、鼻、舌、身等五種，因為是依自己的身體而生起，故為「內」；其餘的（二十三種）是外在的，故為「外」。（2）眼等九種⁴⁵和除了水界以外的三界（地、火、風）共十二種，由接觸而取，故為「粗」；其他的則相反，故為「細」。（3）細的色很難觀察其自性，故為「遠」；其餘的容易觀察其自性，故為「近」。（4）四界與眼等十三種⁴⁶，以及段食的十八種色為「完（*nibbatti*）色」，因為他們超越劃分、變化、特相，得觀察自性，故為「完色」；其餘的相反，故為「不完色」。（5）眼等五種取「色」等之緣，就像鏡面一樣明淨，故為「淨色」；其他的與此相反，故為「非淨色」。（6）五淨色與女根、男根、命根等三種，同以增上之義為「根」；餘者相反，故為「非根」。（7）業生色由業所執取，故為「有執受」，餘者相反，故為「無執受」。

74. 三法：一切色依可見，業生等為三種。其中（1）（十三種）粗的可見色，為「有見有對」，餘者為「無見有對」；一切細色為

⁴⁴ 身體所以生起力量，是由於風界的作用。

⁴⁵ 「九種」：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味。

⁴⁶ 「十三種」：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、女根、男根、命根、心所依處。

「無見無對」。如是依有見等爲三種。

75. (2) 依業生等有三種，從業而生的色爲「業生」；從別的緣生的色爲「非業生」；不從任何而生的爲「非業生非非業生」。

(3) 從心而生的爲「心生」；從別的緣生的爲「非心生」；不從任何而生的爲「非心生非非心生」。(4) 從食而生的爲「食生」；從別的緣而生的爲「非食生」；不從任何而生的爲「非食生非非食生」。(5) 從時節而生的爲「時生」；從別的緣生的爲「非時生」；不從任何而生的爲「非時生非非時生」。如是依業生等有三種。

76. 四法：就（色的）見等，依具體的色等，依處等有四種。其中（1）色處是所見之境，故爲可「見」的；聲處是所聞之境，故爲可「聞」的；香、味、觸處，是諸根接觸時所取的境，故爲可「覺」的；其他的是識的境，故爲可「識」的。如是依見等有四種。

77. (2) 此處以（十八種）完色爲「色色」，虛空界名「區劃色」；身表乃至適業性等五種爲「變化色」；生（積集、相續）、老、壞爲「相色」。如是依色色等有四種。

78. (3) 以心（所依處）色，爲「是所依處，非門」；身、語二表爲「是門，非所依處」；淨色名爲「是所依處，是門」；餘者爲「非所依處，非門」。如是依所依處有四種。

79. 五法：其次，就色的一生、二生、三生、四生、無處生等有五種。其中，只從業生和只從心生的，爲從「一生」；根色與心所依處是只從業生的，身、語二表只從心生。從心與時節而生的爲從「二生」；只有聲處是從「二生」。從時節、心、食三法所生的爲從「三生」，只有輕快性、柔軟性、適業性三種。其次從業、時節、心、食等四法所生的爲從「四生」；除了相色（四種）之外，其他的⁴⁷都是。

⁴⁷ 指四大種，色、香、味、虛空界、段食等九種。

80. 相色爲「無處生」(不從任何處生)。何以故?沒有生起的生起(no arising of arising)故;生起的只有成熟(老)與壞滅(無常)兩種。如下文:⁴⁸「色處、聲處、香處、味處、觸處、虛空界、水界、色輕快性、色柔軟性、色適業性、色積集、色相續、段食,此等諸法從心生起。」承認生(色積集、色相續)從某處而生,指各種色生起的緣,表示其作用時說爲生。以上詳論色蘊一門。

(二) 識蘊

81. 其他四蘊,所有有感受特相的屬於「受蘊」,所有有想特相的屬於「想蘊」,一切有形成特相的屬於「行蘊」,所有有識知特相的屬於「識蘊」。如果能夠了解識蘊,其他的三蘊便容易了解。所以先解說識蘊。

82. 上述的「所有有識知特相的屬於識蘊」,何謂有識知特相的屬於識?即所謂⁴⁹:「朋友,識知故名爲識。」「識」和心、意同義。識的自性與識知的特相同義。依其類別有善、惡、無記三種。

◎八十九種心

一、善心

83. (1):善心:依地的差別有欲界、色界、無色界、出世間四種。

(一) 欲界善心

欲界善心根據喜、捨、智、行的差別有八種:即(1)⁵⁰喜俱,智相應,無行,(2)(喜俱,智相應)有行,(3)(喜俱)智不相應(無行),(4)(喜俱,智不相應)有行,(5)捨俱,智相應,

⁴⁸ 《法聚論》Dhs.P.157.

⁴⁹ 《中部》M.I,p.292.

⁵⁰ 下面的()內從1至89的數字,特加入作爲八十九心的符號,爲了易於聯繫之用。

無行，(6)(捨俱，智相應)有行，(7)(捨俱)智不相應(無行)，
(8)(捨俱，智不相應)有行。

84. (1) 當他獲得極佳的所施之物，成爲受施者，或有其他可喜之因，而生大歡喜(喜俱)，首先生起「布施有功德」等正見(智相應)，他毫不猶豫，無人督促(無行)而行布施等福德，那時他的心是「喜俱，智相應，無行」。

(2) 當某人如上所述生大歡喜(喜俱)，首先生起正見(智相應)，雖然他不很慷慨的施捨，又猶豫，或由他人的督促而布施(有行)，那時他的心是「(喜俱，智相應)有行」。在這個意義上，「行」與靠自己或他人而生起的「前加行」同義。

85. (3) 如幼童由於看見親屬(父母等)布施的習慣，當看見比丘時，心生歡喜，便把手上所有的東西布施給比丘，或禮拜，那時則生起第三種(喜俱，智不相應，無行)心。

(4) 由於親屬的督促說：「去布施吧！去禮拜吧！」才去做的，那時生起第四種(喜俱，智不相應，有行)心。

(5~8) 由於沒有所施之物與受施者，或缺乏歡喜之因，沒有前面所說的四種歡喜，則生起其餘四種「捨俱」的心。如是由於喜、捨、智、行的差別，當知有八種欲界善心。

(二) 色界善心

86. 色界善心，與禪支相應的有五種，即(9)與尋、伺、喜、樂、定相應的爲第一，(10)以超越尋爲第二，(11)超越伺爲第三，(12)離喜爲第四，(13)樂消失而與捨定相應爲第五。

(三) 無色界善心

87. 無色界善心：因爲與四無色界相應而有四種，如前(四無色業處中)所說，(14)與空無邊處禪那相應的爲第一，(15~17)與識無邊處等相應的爲第二、第三、第四。

(四) 出世間善心

88. 出世間善心，因為與（18）須陀洹，（19）斯陀含、（20）阿那含、（21）阿羅漢四道相應而有四種。如是善心有二十一種。

二、不善心

89. 不善心：依地只有欲界一種；依根則有貪根、瞋根、痴根三種。

90. （一）、貪根：貪根依喜、捨、邪見、行的差別有八種；即：（22）喜俱，邪見相應，無行，（23）喜俱，邪見相應，有行，（24）喜俱，邪見不相應，無行，（25）喜俱，邪見不相應，有行，（26）捨俱，邪見相應，無行，（27）捨俱，邪見相應，有行，（28）捨俱，邪見不相應，無行，（29）捨俱，邪見不相應，有行。

91. （22）當某人有歡喜心（喜俱），先生起這樣的邪見：「於諸欲中無有過失。」（與邪見相應），以自性渴望而非他人所慫恿之心（無行）享受諸欲，或見（聞）吉兆等，視為真實，這時第一種不善心生起。（23）若以遲鈍和他人所慫恿的心（有行）而作時，為第二種不善心。（24）如果此人先無邪見（與邪見不相應），只起歡喜心（喜俱），以自性的渴望與不受他人慫恿的心（無行），行淫，貪圖他人的財富，或盜取他人的財物，為第三種不善心。（25）若以遲鈍和被他人慫恿的心（有行）而作時，為第四種不善心。（26～29）由於不得欲境，或缺乏歡喜之因，又無前面所說的四種歡喜時，則其他四種「捨俱」的不善心生起。如是由喜、捨、邪見、行的差別有八種貪根。

92. （二）、瞋根：瞋根的不善心有兩種：（30）憂俱，瞋恚相應，無行；與（31）（憂俱，瞋恚相應）有行。當知它們是在殺生等時，生起敏銳和遲鈍的心。

93. （三）、痴根：與痴相應的不善心有兩種：（32）捨俱，疑相應；與（33）捨俱，掉舉相應。它們是在不確定及散亂時生起的。如是不善心有十二種。

三、無記心

94. 依其類別，有異熟及唯作二種。

甲、異熟無記心

異熟，依地有四種，即欲界、色界、無色界、出世間。

(一)、欲界異熟

欲界異熟有兩種：善異熟及不善異熟。善異熟又分無因及有因二種。

◎無因善異熟

95. 沒有無貪等異熟因的爲無因，有八種，即(34)眼識，(35)耳識，(36)鼻識，(37)舌識，(38)身識，(39)有領受作用的意界，和(40~41)有觀察等作用的二意識界。

96. 其中(34)「眼識」有依止於眼和認知可見色的特相，有以色爲所緣的作用，以色的現前狀態爲現起。離開以色爲所緣的唯作意界⁵¹爲近因。(35~38)「耳、鼻、舌、身識」有依止耳等和認知聲、香、味等特相，有以聲等爲所緣的作用，以聲等的現前爲現起，離開以聲等爲所緣的唯作意界爲近因。

97. (39)「意界」在眼識之後有認知色等特相，有領受色等的作用，以與彼相同的領受狀態爲現起，離開眼識等爲近因。(40~41)「有審察等作用的兩種無因意識界」，有認知六種所緣的特相；有推度等作用。以與彼相同的推度等狀態爲現起，以心所依處爲近因。

98. 它的分類是根據它與喜捨相應，以及(在認知上)有二處和五處的差別。在這兩者中，(40)一是因爲可意的所緣生起，所以與喜相應；由於推度和「彼所緣」的作用⁵²，在眼等五門推度，以及在速行的末後生起，所以有兩處的認知作用。(41)一是因爲

⁵¹ 「唯作意界」即八十九心中的第七十心。

⁵² 「推度及彼所緣」見底本 459 頁。

在可意的中性所緣（捨）中生起，所以與捨相應，並且由於推度、彼所緣、結生、有分與死⁵³而生起，所以有五處（作用）。

99. 這八種無因異熟識，因為有定與不定的所緣，故有兩種；又依身體的喜、樂、捨有三種。前五識，因為對色等個別生起，故為定所緣；其餘三種為不定所緣⁵⁴。眼界是對色等五種生起，(40~41)兩種意識界則對六種所緣生起。身識是與樂相應；有兩處作用的意識界（40）與喜相應；餘者與捨相應。如是說無因善異熟有八種。

◎有因善異熟

100. 有因異熟心是與無貪等相應的異熟，與欲界善心同名，依喜等有八種（即（42）喜俱.智相應.無行，（43）喜俱.智相應.有行，（44）喜俱.智不相應.無行，（45）喜俱.智不相應.有行，（46）捨俱.智相應.無行，（47）捨俱.智相應.有行，（48）捨俱.智不相應.無行，（49）捨俱.智不相應.有行。有因異熟心，不像善心以布施等方法對六種所緣生起，因為這是以結生、有分、死和彼所緣（的作用）對有限法（欲界）所包括的六種所緣生起的。於此八心中的有行、無行的狀態，是由原因而來⁵⁵。對於相應的諸法（在八善心與八異熟心之間），雖然沒有什麼差別，而異熟心如顯現在鏡中的臉相，沒有潛在的力用；善心則如自己的臉面有潛在的力用。

101. （不善異熟）不善異熟都是無因的，有七種，即（50）眼識，（51）耳識，（52）鼻識，（53）舌識，（54）身識，（55）有領受作用的眼界，（56）有推度等和五處作用的意識界。它們的特相

⁵³ 見底本 457 頁。

⁵⁴ 不定所緣（*anīyatārammaṇaṃ*）底本 *Saniyatārammaṇaṃ* 誤。

⁵⁵ 有些阿闍梨主張：八異熟心是過去欲界八善心的異熟果，所以八異熟心中的有行及無行，是以八善心的有行及無行為來因。亦有人主張：是由於強力的業緣等而生起異熟心的無行等。

等與「無因善異熟」中所說的相同。

102. 雖然善異熟心是只取可意的和可意的中性所緣，而不善異熟心則取不可意的和不可意的中性所緣（捨）。善異熟，依捨、身樂、心喜有三種，而不善異熟依苦與捨有兩種。此處的身識是與苦俱的，其餘的與捨俱。在不善異熟心中，捨俱心是劣鈍的，不很敏銳，如苦俱心；而在無因善異熟心中，捨俱心是優勝的，不很敏銳，如樂俱心。這七種不善異熟和前面的十六種善異熟，是二十三種欲界的異熟識。

（二）、色界異熟

103. 色界的異熟心和色界的善心同名，有五種（57~61）（初禪至第五禪）。善心是在認知的過程中，由於等至（定）在速行的過程中⁵⁶生起的；而異熟心是在色界由於結生、有分、死（三種作用）生起的。

（三）、無色界異熟

104. 與色界的異熟心相似，無色界的異熟心與無色界的善心同名，有四種（62~65）（空無邊處，乃至非想非非想處）。善與異熟生起的差別，如色界中所說。

（四）、出世間異熟

105. 因為出世間異熟心是「與四道相應心」的果，所以有四種（66~69）（須陀洹果乃至阿羅漢果）。它們是由（聖）道的過程和由果定生起的。如是在四地中，共有三十六種異熟識。

乙、唯作無記心

106. 唯作⁵⁷，依地的差別，有欲界、色界、無色界三種。

（一）欲界唯作

⁵⁶ 速行的過程（javana-vīthi）見底本 459 頁。

⁵⁷ 唯作（kiriya）指非善非不善及非異熟心的阿羅漢，離業而自由作用的無記心。

欲界唯作有二種：無因與有因。「無因唯作」：沒有無貪等因的唯作為無因。依意界和意識界有二種。

107. 其中(70)「眼界」是眼識等的前行，以及有認知色等的特相；有轉向⁵⁸的作用；以色等現前的狀態為現起；「有分」的中斷為近因。它只與捨相應。

108. 「意識界」有共(凡聖共通)與不共(唯在阿羅漢)兩種。其中(71)「共」是與捨俱的無因⁵⁹唯作，有認知(色聲等)六種所緣的特相；在五根門有決定的作用，而在意門有轉向的作用；以決定及轉向的狀態為現起；以「離開無因異熟意識界」⁶⁰與「有分心」兩者中的一種為近因。(72)「不共」是與喜俱的無因⁶¹唯作，有認知六種所緣的特相；有使阿羅漢對不莊嚴的事物發笑的作用；以發笑的狀態為現起；以心所依處為近因。如是欲界唯作無因心有三種。

109. 「有因唯作」：如欲界善心，依喜等的差別有八種。即(73)喜俱.智相應.無行，(74)喜俱.智相應.有行，(75)喜俱.智不相應.無行，(76)喜俱.智不相應.有行，(77)捨俱.智相應.無行，(78)捨俱.智相應.有行，(79)捨俱.智不相應.無行，(80)捨俱.智不相應.有行。善心只在有學與凡夫生起，而唯作心只在阿羅漢生起，這是它們的差異。如是說欲界的唯作心有十一種。

(二) 色界及無色界的唯作心

色界唯作心和無色界唯作心，如善心有五種(81~85)和四種(86~89)。而唯作心只在阿羅漢生起，這和善心不同。如是在

⁵⁸ 關於轉向，見底本 458 頁。

⁵⁹ 捨俱無因(upekkhāsahagatāhetuka)底本 upekkhāsah-agatā hetuka 誤。

⁶⁰ 無因異熟意識界，指八十九心中的第四十、四十一及五十六三心。

⁶¹ 喜俱無因(Somanassasahagatāhetuka)底本 Somanassasahagatā hetuka 誤。

三界有二十種唯作心。

110. 所以有二十一種善心，十二種不善心，三十六種異熟心，二十種唯作心，共有八十九種心。這八十九心依十四種行相而生起，即（1）結生，（2）有分，（3）轉向，（4）見，（5）聞，（6）嗅，（7）嘗，（8）觸，（9）領受，（10）推度，（11）決定，（12）速行，（13）彼所緣，（14）死。

◎心生起的十四種行相

111. 如何生起？（一）結生：由於八種欲界善心（1~8）的影響，有情生在六欲天和生而為人，便生起八種有因的欲界異熟（42~49）（而結生）；以及人類中的半擇迦人（闍人）等，生起力弱的二因的善異熟與捨俱的無因異熟意識界（41），如是生起九種異熟心而結生。這是他們（在前世）臨終時所現起的業、業相或趣相，⁶²不論以哪一種為所緣而生起的，這是由欲界善心的影響所生起的九種異熟心而結生。

112. 由於色界（9~13）和無色界（14~17）的善心之力，眾生生在色界、無色界時，便生起九種色界（57~65）和無色界（62~65）異熟而結生，這是他們（在前世）臨終時所現起的業和業相⁶³，不論以哪一種為所緣而生起的。

113. 由於不善心之力，眾生生在惡趣時，便生起不善異熟無因意識界（56），這是他們（在前世）臨終時所現起的業、業相、趣相⁶⁴，無論以哪一種為所緣所生起的。如有十九種異熟識是依結生而生起。

114. （二）有分：當結生識消失時（在懷孕時），立刻隨著（十九種異熟識中的）其中一種業的異熟的結生識，與（結生識）同

⁶² 見底本 549 頁。

⁶³ 見底本 550 頁。

⁶⁴ 見底本 548 頁。

樣的所緣，生起（與結生識）類似的有分識（潛意識）。那些同種類的心識如是連續，再生起無數的有分識，如流水一般，甚至在無夢的酣睡中，直到別的心生起，使這相續中斷。如是依有分（的作用）而生起十九種識。

115. （三）轉向：有分如是持續生起時，當眾生的眼等諸根能取其所緣時，那時如果是色出現在眼前，則眼根觸擊色緣。由於觸擊之力，使相續的有分受干擾，此時，當有分消失時，生起唯作意界（70），即以同樣的色為所緣，這是有分的中斷而行轉向（引起注意）作用。在耳門等亦然。

116. 如果六種所緣中的任何一種出現在意門時，在有分被擾動後，生起捨俱無因的唯作意識界（71），這是有分的斷絕而行轉向作用。如是由轉向而生起兩種唯作心。

117. （四～八）見、聞、嗅、嘗、觸：其次在轉向後，在眼門生起以眼根為其所依而有見的作用的眼識（34）、（50）。同樣的，在耳門等生起有聞等作用的耳、鼻、舌、身識（35～38），（51～54）。在這些識中，如果對可意的和可意的中性外境生起的，為善異熟識（34～38）；如對不可意的和不可意的中性外境生起的，為不善異熟（50～54）。如是依見、聞、嗅、嘗、觸（的作用）而生起十種異熟識。

118. （九）領受。因為以下的說法⁶⁵：「在眼識生起和消失後，生起識、心、意…是相當的意境。」所以在眼識等之後，接受相同的境作為他們認識的對象，亦即在善異熟（的前五識）之後，生起善異熟的意境（39）；在不善異熟的前五識之後，生起不善異熟的意境（55）。如是依接受的作用生起兩種異熟識。

119. （十）推度：⁶⁶「在意界生起和止息後，生起識、心、意…

⁶⁵ 《分別論》 vibh.p.88.

⁶⁶ 《分別論》 vibh.p.89.

是相稱的意境。」所以對意境所接觸的外境加以推度，亦即在不善異熟的意境之後，生起不善異熟（意識界）（56）；在善異熟意境之後，對可意的所緣生起與喜俱的善的異熟，無因，意識界（40）；對可意的中性所緣生起「與捨俱」的善的異熟，無因，意識界（41）。如是依推度的作用而生起三種異熟識。

120. （十一）決定：在推度之後，對相同的境生起決定的與捨俱的唯作，無因，意識界（71）。如是依決定的作用只生起一種唯作識。

121. （十二）速行：在決定之後，如果色等所緣是明顯的，就在那決定的境上起了六或七個速行。這些是八種欲界善（1~8）或十二種不善（22~33）或其他九種欲界唯作（72~80）中的一種，這是就眼等五門的方法而說。意門在轉向之後，以同樣的方法生起（二十九種速行）。如果是從種姓心⁶⁷之後而起的速行，則從色界的五善（9~13），五唯作（81~85）；從無色界的四善（14~17），四唯作（86~89）；以及從出世間的四道心（18~21），四果心（66~69）之中，獲得它們的緣而起速行。如是依速行（作用）而起五十五種的善、不善、唯作和異熟的識。

122. （十三）彼所緣：如果在五根門的色等所緣非常明顯，或在意門是清楚的所緣，則在速行結束後，即在欲界的速行之末，由於可意的所緣等和宿業的速行心等，而獲得各種緣，即以那些緣，在八種有因的欲界異熟（42~49）和三種異熟無因的意識界（40、41、56）中，生起異熟識，它是隨著速行心對有分的所緣以外的另一所緣而生起兩回或一回的（異熟識），就像暫時隨著逆流而行的船的流水一樣。在速行結束後，雖然異熟識可從有分的所緣生起，而它卻以速行的所緣為其所緣，所以稱為「彼所緣」。

⁶⁷ 這裡的種姓（gotrabhū）含有遍作（parikamma），近行（upacāra），清淨（vodāna）等意。可參看底本 137、387 頁、408 頁、669 頁等。

如是由彼所緣（的作用）而生起十一種異熟識。

123. （十四）死：在彼所緣之後，有分必再生起。當有分再度中斷時，「轉向」再度生起。在心的相續中獲得緣，便在有分之後生起轉向，在轉向之後生起見等，這樣依照心的法則一再生起，直到在此生中的有分滅盡為止。那一生（有）中最後的有分識，因為是從生（有）而滅，故稱為「死」。所以死心也（和結生與有分識一樣）只有十九種。如是由死（的作用）而生起十九種異熟識。

124. 死後再結生；結生後再有分，眾生如是在三有、五趣、七識住、九有情居中輪迴，生起相續的心。只有證得阿羅漢果的人，他的死心滅時，識即滅。以上是詳論識蘊。

（三）受蘊

125. 接著說受蘊⁶⁸：「凡是有感受特相的為受蘊」，有感受特相的為「受」，即所謂⁶⁹：「朋友，感受感覺，名為受。」

126. 受的自性與特相雖為一種，然依類別有善、不善、無記三種。其中⁷⁰與善心相應的受為善，如前所述：「欲界依喜、捨、智、行的差別有八種。」與不善心相應的受為不善；與無記心相應的受為無記。

127. 受，依自性的區別有五種：（身的）樂、苦、（心的）喜、憂、捨。與善異熟身識（38）相應的受為「樂」；與不善異熟身識（54）相應的受為「苦」；與六十二種識相應的受為「喜」，即：欲界的四善（1~4）、四有因異熟（42~45）、一無因異熟（40）、四有因唯作（73~76）、一無因唯作（72）、四不善（22~25）；色界除了第五禪心的四種善（9~12）、四異熟（57~60）、四唯作（81

⁶⁸ 底本 452 頁。

⁶⁹ M.I,p.293.cf. 《相應部》S.III,p.86.

⁷⁰ 底本 452 頁。

～84)，而出世間的心是沒有「無禪那」的，所以八種出世間心各有五禪那，共為四十心，除去個別的第五禪那八種，其餘的三十二種善異熟（共六十二識）。與兩種不善（30～31）相應的受為「憂」；與其餘的五十五種心相應的受為「捨」。

128. 「樂受」：有享受可意的可觸的境的特相；有使相應的法（心，心所）增長的作用；以身受樂為現起；以身根為近因。「苦受」：有體驗不可意的可觸的境的特相；有使相應的法（心，心所）消失的作用，以身的苦惱為現起，以身根為近因。「喜受」：有享受可意的所緣的特相，有以各種方法體驗可意的行相的作用，以心的愉快為現起，以輕安為近因。「憂受」：有體驗不可意的所緣的特相，有以各種方法體驗不可意的行相的作用，以心的苦惱為現起，以心所依處為近因。「捨受」：有中性（不苦不樂）受的特相，有使相應的法（心、心所）不增長不消失的作用，以平靜的狀態為現起，以無喜樂之心為近因。以上是詳論受蘊。

（四）想蘊（Saññākkandho）

129. ⁷¹「凡是有認知特相的為想蘊」，此處以有認知的特相為「想」，即所謂⁷²：「朋友，認知感知，故名為想。」認知的自性及其特相雖為一種，然依類別有三種：即善、不善和無記。其中，與善心相應的想為善，與不善心相應的想為不善，與無記心相應的想為無記。沒有心不與想相應的，所以心的區別就是想的區別。

130. 雖然想與心同類，然而就特相等而言，則所有想都有認知的特相；有使一種相再為認知之緣（這就是它）的作用，如木匠想起木料等；依所取之相而理解在心為現起，如盲人「見」象

⁷¹ 底本 452 頁。

⁷² M.I, p.293.

⁷³；以現前之境為近因，如小鹿看見稻草人而生起「是人」的認知。以上是詳論想蘊。

（五）行蘊（Sankhāraṅkandho）

131. ⁷⁴「凡是有行的特相的為行蘊」，有行的特相指有聚合的特相。是什麼呢？即是行。即所謂⁷⁵：「諸比丘！形成諸行（組成複合物），故名為行。」

132. 諸行有形成的特相，有聚集的作用，以介入為現起，以其餘三蘊（受、想、識）為近因。依特相等為一種，依類別有善、不善、無記三種。其中，與善心相應的行為善，與不善心相應的行為不善，與無記心相應的行為無記。

◎與善心相應的行

133. 先說與欲界第一善心相應的三十六種：即依自身生起有二十七種，不論何法⁷⁶有四種，及不固定生起有五種⁷⁷。其中：1. 觸、2. 思、3. 尋、4. 伺、5. 喜、6. 精進、7. 命、8. 定、9. 信、10. 念、11. 慚、12. 愧、13. 無貪、14. 無瞋、15. 無痴、16. 身輕安、17. 心輕安、18. 身輕快性、19. 心輕快性、20. 身柔軟性、21. 心柔軟性、22. 身適業性、23. 心適業、24. 身練達性、25. 心練達性、26. 身正直性、27. 心正直性，這二十七種是依自身生起的。28. 欲、29. 勝解、30. 作意、31. 中捨性，這四種是不論何法（皆然）。32. 悲、33. 喜、34. 離身惡

⁷³ 如盲人摸了象的某部分之相，以為這便是象。

⁷⁴ 底本 452 頁。

⁷⁵ 《相應部》S.III,p.87.

⁷⁶ 「不論何法」（yevāpanaka），依《法聚論》Dhs.I, p.9，此字是「ya vā pana tasmim samaye aññe pi atthipaṭṭicasamuppānā arūpino dhammā kusulā」一句的省略詞，這裏只取此 yevāpanaka (ye vā pana) 作為一個術語為這些心所的符號而已。

⁷⁷ 《法聚論》Dhammasaṅgaṇī§§1028—1030.

行、35.離語惡行、36.離邪命，這五種是不固定的，因為這五種（不定心所）是偶然生起的，而生起時也不一起生起。

134. (1) 接觸為「觸」⁷⁸，有觸的特相，有觸擊的作用，以集合為現起，以出現在諸識之門的境為近因。雖然觸不是色法，但由接觸所緣而生起，如眼之於色，耳之於聲，雖不附著（身體的）任何一邊，然而使心與所緣接觸。觸現起的原因是（根、境、識）三法同時生起，所以說同時生起為現起。由於（識）適當的反應和根觸在現前的境生起，所以說「以出現在諸識之門的境為近因。」因為觸是受的依處，所以觸如脫皮之牛⁷⁹。

135. (2) 意志活動為「思」(cetana)，統合（與自己相應之法）的意思。有意志的特相，有積聚組合的作用；以調和為現起，猶如大木匠和資深徒弟能使工作完成。顯然的，思是在思維緊急事務等，使相應的（心、心所）共同努力而生起。

136. (3~5)「尋、伺、喜」：應該說的都已在〈地遍的解釋〉中說明初禪的地方說過⁸⁰。

137. (6) 勇猛努力為「精進」。有努力的特相，有支持俱生（的心、心所）的作用，以不退轉為現起；⁸¹所謂「怖畏（無常等）的人，作如理的精進」，故以怖畏為近因，或以會生起精勤的故事為近因。當知正勤（精進）為一切成功的根本。

138. (7)「命」：依此（相應諸法得以）存活，或他自己存活，或只是生命，故為「命」。命的特相等已於前面色法的命根中說過⁸²，不過該處指色法的命，而這裡是非色法的命，這是唯一不同處。

⁷⁸ 下面的定義說明，參看《殊勝義論》Atthasālinī p.107f。

⁷⁹ 如脫皮的牛，觸到任何東西都覺痛苦，如是由觸而生受。

⁸⁰ 底本第四品 142 頁。

⁸¹ 《增支部》A.II,115；cf. 《法聚論》Dhs.§1366。

⁸² 底本 142 頁。

139. (8)「定」：對所緣持心平等，或正持，或心的等持為「定」。定有不散亂的特相；有統一、凝聚、俱生（心、心所）的作用，如水之於澡豆粉；以寂止為現起，以樂（sukha）為近因。在定中，心的靜止就像在無風處的燈焰靜止一樣。

140. (9)「信」：依此而信故，或他自己有信，或只是信，故為「信」。有信或信任的特相；有釐清的作用，如能澄淨水的摩尼寶珠；或有進入（從不信至信）的作用，如渡瀑流；以不模糊為現起，或以信解為現起；以起信之事為近因，或以聽聞成為須陀洹支⁸³的正法為近因。信如手（能持善法），如財產和種子⁸⁴。

141. (10)「念」：依此而憶念（相應諸法），或他自己憶念，或只是憶念故為「念」。念有不動搖，不流失⁸⁵的特相，有不忘失的作用，以守護為現起，或對境的狀態為現起；以強大的想或身念處等為近因。念能專住於所緣，故如門柱；因為守護眼門等，故如門衛。

142. (11~12)「慚、愧」：對身惡行等感到不安為慚，與恥同義。畏懼身惡行等為愧，與怖惡同義。慚有厭惡邪惡的特相，愧有畏懼邪惡的特相。慚有不作諸惡的作用，愧有不作諸惡和畏懼諸惡的作用。慚與愧以畏避諸惡為現起，以尊重自己為慚的近因，尊重他人為愧的近因。尊重自己，以慚捨惡，如良家婦女；尊重他人，以愧捨惡，如諸淫女。這二法是維護世間的。

143. (13~15)無貪、無瞋、無痴：依此而人不貪，或自己不貪，或只是不貪，故「無貪」。「無瞋、無痴」以此類推。其中「無貪」

⁸³ 親近善人，聽聞正法，如理思惟，如法行道為須陀洹支。《相應部》S.V,347。

⁸⁴ 如以手取物，以信而取善法；如由財產而得所欲之物，由信而成諸聖法；如由種子而生果實，由信而得涅槃之果。

⁸⁵ 如中流的魚不讓流去，念能注意所緣，堅定如石。

對所緣有不貪、不執著的特相，如水滴之於荷葉；有不遍取的作用，如解脫的比丘；以不滯著為現起，如墮於污物中的人（不滯著於不淨）。「無瞋」有不激怒或不反對的特相，如溫順的朋友；有去除瞋害或調伏熱惱的作用，如旃檀一般；以溫和的狀態為現起，猶如滿月。「無痴」有通達法的自性或確實通達的特相，如善巧的弓手射箭，又如燈有照見外境的作用；如森林中的善導者，以不迷失為現起。這三種法是一切善的根本。

144. (16~17) 身輕安、心輕安：身的安寧為「身輕安」，心的平靜為「心輕安」。此處的「身」指受、想、行三蘊。身心的輕安有止息身心不安的特相，有去除身心不安的作用，以身心的靜止和清涼的狀態為現起，以身心為近因。身輕安、心輕安可以對治使身心不寧的掉舉等煩惱。

145. (18~19) 身輕快性、心輕快性：身（受想行）的輕快狀態為「身輕快性」；心的輕快狀態為「心輕快性」。它們有止息身心沉重狀態的特相，有破除身心沉重狀態的作用，以身心的不粗重為現起，以身心為近因。它們可以對治使身心沉重的昏沉和睡眠等煩惱。

146. (20~21) 身柔軟性、心柔軟性：身（受想行）的柔軟狀態為「身柔軟性」；心的柔軟狀態為「心柔軟性」。它們有止息身心的強硬的特相，有破除身心僵硬狀態的作用，以不抵抗為現起，以身心為近因。它們可以對治使身心僵硬的見與慢等煩惱。

147. (22~23) 身適業性、心適業性：身（受想行）的適業狀態為「身適業性」；心的適業狀態為「心適業性」。它們有止息身心不適業⁸⁶的特相，有去除身心不適業的作用，以身成功的把握所緣為現起，以身心為近因。它們能於信樂事中帶來信樂，使堪任

⁸⁶ 身心不適業狀態（kāyacittākammaññabhāva）底本 kāyacittakam maññabhāva 誤。

有利益的行爲，如純金一般。他們是對治其餘諸蓋的（掉舉、惛沉睡眠、見、慢等），因爲這些蓋會使身心不適業。

148. （24～25）身練達性、心練達性：身（受想行）的熟練狀態爲「身練達性」；心的熟練狀態爲「心練達性」。它們有身心健全的特相，有去除身心不健全的作用，以無過失爲現起，以身心爲近因。它們可以對治使身心不健全的不信等。

149. （26～27）身正直性、心正直性：身（受想行）的正直狀態爲「身正直性」；心的正直狀態爲「心正直性」。它們有身心正直的特相，有去除身心不正的作用，以身心的正直爲現起，以身心爲近因。它們可以對治使身心歪曲的諂與誑等。

150. （28）「欲」與希望去做同義。所以「欲」有希望去做的特相，有遍求所緣的作用，以希求所緣爲現起，以同樣的所緣爲近因。「欲」執取所緣，如伸展心手⁸⁷（mental hand）。

151. （29）「勝解」即信解。有確信的特相，有不猶豫的作用，以決定爲現起，以確信之法爲近因。它於所緣有不動的狀態，如因陀羅的柱石（indakhīla，界標）。

152. （30）「作意」即作法，置所緣於意中。因爲和前面的（有分）心不同，故爲作意。有三種：（一）支持所緣作意，（二）支持路線（心）作意，（三）支持速行作意。其中「支持所緣作意」是置所緣於意中，它有導向所緣的特相，有使相應的（心、心所）與所緣結合的作用，以面對所緣爲現起，以所緣爲近因。它屬於行蘊，因爲能使相應的（心、心所）支配所緣，所以如御車者。「支配路線⁸⁸作意」與「五門轉向」同義。「支配速行作意」與「意門轉向」同義。此處指前一種，不包括後兩種。

⁸⁷ 如賊在黑暗中摸取東西。

⁸⁸ 「路線」（vīthi）指前面所說的十四種心的作用中的轉向→見→領受→推度→確定→速行→彼所緣等心的作用的經過。

153. (31)「中捨性」：指對諸法（心、心所）持中立的態度。它有使心與心所平衡的特相；有避免過與不及的作用，或有制止偏頗的作用；以中立的狀態爲現起。它與心、心所的狀態，就像御車者駕馭良馬平衡的行進。

154. (32~33)「悲」與「喜」，與〈梵住的解釋〉⁸⁹中所說的雷同，只有一點不同：彼處的悲喜屬於色界，可證安止定；此處的悲喜屬於欲界。有人主張慈與捨屬於不定心所，這是無法接受的，因爲根據義理，無瞋即是慈，中捨性即是捨。

155. (34~36)離身惡行、離語惡行、離邪命：捨離身的惡行爲「離身惡行」；離語惡行，離意惡行亦然。其次從特相等來說，這三者都有不違犯身行等特相，即不蹂躪的特相；有擺脫身惡行等的作用；以不作（惡行）爲現起，以信、慚、愧、少欲等德爲近因。它們是心反對惡行的狀態。

156. 上述的三十六行和欲界的第一善心相應。和第一善心一樣，第二善心也和三十六行相應，唯一的不同是由行而起。第三善心，除了無痴外，和其餘（三五行相應）。第四善心亦然（與三五行相應），唯一的不同是由行而起。如第一善心所說的：諸行中，除了喜之外，餘者（三五行）與第五善心相應；第六善心與第五相同（與三五行相應），唯一的不同是由行而起。第七善心，除了無痴外，和其餘的（三十四行相應）。第八善心亦然（與三十四行相應），唯一的不同是由行而起。

157. 在第一欲界善心所說的諸行中，除了三種離（惡行）⁹⁰，其餘的（三十三行）是與色界第一善心相應的。第二色界善心，除去尋（與三十二行相應）；第三色界善心，除去伺（與三十一行

⁸⁹ 底本 318 頁。

⁹⁰ 因爲入定者的身語意本已清淨，不致於犯身、語、意的種惡行，所以色界善心不必有離三惡行。

相應)；第四色界善心，除去喜(與三十行相應)；第五色界善心，除去不定的悲與喜(與二十八行相應)。在四無色界善心中亦然(與二十八行相應)，只有在無色界有所不同。

158. 出世間的善心中，在初禪的(四)道心的相應行，與色界第一善心中所說的相同；在第二禪等的四道心的種類，與第二色界禪那等中所說的相同。但此處沒有悲喜⁹¹，「堅定有離」(三惡行)⁹²，以及出世間，只此差別而已。以上是說善的諸行。

◎與不善心相應的行

159. 在不善的諸行中，與貪根中第一不善心相應的十七行，即「依自身生起的」有十三種，「不論何法」有四種。其中1.觸、2.思、3.尋、4.伺、5.喜、6.精進、7.命、8.定、9.無慚、10.無愧、11.貪、12.痴、13.邪見，這十三種是依自身生起的。14.欲、15.勝解、16.掉舉、17.作意，這四種是不論何法。

160. (9~10) 無慚、無愧：不會於心不安為「無慚」；無羞愧為「無愧」。無慚有不厭惡身惡行等特相，或有無恥的特相；無愧有不畏懼身惡行等特相，或以無顧慮為特相。這是略說，若欲詳說，即是慚愧所說的反面。

161. (11~12) 貪、痴：依此(相應法)而貪，或自己貪，或只是貪，故為「貪」。依此(相應法)而愚痴，或自己愚痴，或只是愚痴，故為「痴」。

162. 「貪」有執取所緣的特相，如捕猿的黏膠；如放在熱鍋的肉片，有黏著的作用；以不施捨為現起，如燈上的油垢；以視結縛之法為享樂為近因。貪能增長貪愛之河，使眾生趨向惡趣，如

⁹¹ 悲喜是以有情為所緣，出世間必以涅槃為所緣，所以沒有悲，喜無量。

⁹² 因為出世間有正語、正業、正命三支聖道，所以它的離惡行是決定有的，不像欲界善心是不一定有的。

急流流向大海。

163. 「痴」有心晦暗的特相，或以無智爲特相；有不通曉或覆蔽所緣的自性的作用，以不正的行爲或黑暗爲現起，以不如理作意爲近因。痴爲一切不善的根本。

164. (13)「邪見」：依此(相應法)而邪見故，或自己邪見故，或只是邪見，故爲「邪見」。以不如理的見解爲特相，有執著的作用，以錯誤的見解爲現起，以不欲見聖者等爲近因。當知邪見最罪惡。

165. (16)「掉舉」：是心的浮動狀態。就像被風吹動的水波，有不平靜的特相；如風吹旗幟，有不穩定的作用；以散亂的狀態爲現起，如投石所散布的灰塵；由於心不平靜而不如理作意爲近因。掉舉是心的散亂。

166. 其餘諸不善行如善行中所說。只有不善使它們成爲卑劣，這是和諸善行的差別。上述的十七行是與第一不善心相應的。第二不善心也和第一不善心一樣；但這裡是由行而起，並有昏沉、睡眠兩種不定心所(有十九行相應)，只有這點不同。

167. 心的昏沉爲「昏沉」；心的沉睡爲「睡眠」，即精神萎靡，缺乏勇氣，不精進。昏沉與睡眠合爲「昏沉睡眠」，其中，昏沉以沒有精進力爲特相，有不精進的作用，以心的消沉爲現起。睡眠以不適業爲特相，有矇閉心的作用，以懈怠或昏昏欲睡爲現起。這兩種都以無聊和懶散而不如理作意爲近因。

168. 第三不善心，如第一不善心所說的諸行中，除了邪見，還有不定的慢，唯此差別，餘者相同(亦有十七行相應)。「慢」有傲慢的特相，有自大驕慢的作用，以非常自負爲現起，以與「見」不相應的貪爲近因，慢如狂人一般。第四不善心，如第二所說的諸行中，除了邪見，有不定的慢，唯此差別，餘者相同(有十九行相應)。

169. 第五不善心，如第一善心所說的諸行中，除去喜，與其他餘的（十六行）相應。第六不善心，亦如第五善心所說，唯一不同的是，此處是由行而起，以及有昏沉、睡眠二不定（有十八行相應）。第七不善心，如第五善心所說的諸行中，除了見，和有一不定的慢（有十六行相應）。第八不善心，如第六善心所說的諸行中，除了見，和有一不定的慢，餘者相同（有十八行相應）。

170. 在瞋根的兩種不善心中，先說與第一心相應的十八行：即依自身生起的十一種，不論何法四種，及不固定生起三種。其中1.觸、2.思、3.尋、4.伺、5.精進、6.命、7.定、8.無慚、9.無愧、10.瞋、11.痴，這十一種是依自身固定生起的。12.欲、13.勝解、14.掉舉、15.作意，這四種是不論何法。16.嫉、17.慳貪、18.惡作，這三種是不固定生起的。

171. (10)「嗔」：由相應法而起瞋，或自瞋，或只是瞋，故為「瞋」。如被擊的毒蛇，有激怒的特相；有（怒）遍全身的作用，如毒遍滿全身，或有燃燒自己的所依（身體）的作用，如野火一般；以瞋怒為現起，如敵人獲得機會；以起瞋害的事物為近因。瞋如混了毒的臭尿一樣。

172. (16)嫉妒為「嫉」。它有嫉妒他人的成功的特相，有不喜（他人成功）的作用，以不願他人成功為現起，以他人的成功為近因。嫉是結縛。

173. (17)「慳」：慳貪為「慳」。它有隱秘自己已得或當得利益的特相，有不能與他人共享的作用，以退縮或吝嗇為現起，以自己的所得為近因。慳是心的醜惡。

174. (18)「惡作」：即後悔其所作惡，此種狀態為「惡作」(悔)。有後悔的特相，有懊悔已作或未作的作用，以懊悔為現起，以作或未作為近因。惡作如奴隸的狀態。

175. 其他諸行如前述。上述的十八行，是和第一瞋根的心相應。

第二瞋心也與第一相同，唯一的差別是此處是由行而起，以及在不定中有昏沉和睡眠（有二十行相應）。

176. 在痴根的二心中，與疑相應的心有十一種，即1.觸、2.思、3.尋、4.伺、5.精進、6.命、7.心靜止、8.無慚、9.無愧、10.痴、11.疑，這十一種是依自身固定生起的；12.掉舉、13.作意，這兩種是不論何法，共十三行相應。

177. (7)「心靜止」：是維持心靜止的弱定。(11)不能治癒其心為「疑」。有懷疑的特相，有動搖的作用，以無決斷力或優柔寡斷為現起，以不如理作意為近因。疑是行道的障礙。其餘的如前述。

178. 與掉舉相應的心（相應的諸行），如「與疑相應心」中所說的，除了疑，即其餘的十二行。此處由於無疑而生起勝解，加上勝解而成十三行。因為有勝解，所以可能成為較強的定。掉舉是依自身生起的，而勝解和作意則屬於不論何法。上面所說的是不善行（akusala-sankhārā）。

◎與異熟無記心相應的行

179. 無記的諸行中，異熟無記有兩種，即無因與有因。其中，與無因異熟識相應的行為無因。在無因的諸行中，與善及不善異熟的眼識相應的行有五種，即依自身生起的觸、思、命、心靜止四種，以及不論何法的作意；與耳、鼻、舌、身識相應的行亦然。

180. 與二異熟意界（39）、（55）相應的行，如前述的五種加上尋、伺、勝解為八種。此處與喜俱（40），加上喜（有九相應行）。

181. 與有因異熟識相應的行為有因。其中與八欲界異熟（42～49）相應的行和與八欲界善心（1～8）相應的行相似；但此處沒有（八欲界善心中的）悲與喜兩種不定心所，因為悲與喜以眾生為所緣，這是異熟心所沒有的；因為欲界異熟心，只有小所緣，所以不但沒有悲喜，在異熟心中也沒有三種離。即所謂：「五學處

都是善的。」

182. 與色界、無色界、出世間諸異熟識（57～69）相應的行，類似那些與善心（9～21）相應的行。

◎與唯作無記心相應的行

183. 唯作無記依無因、有因有二種。其中，與無因唯作心相應的行爲無因；他們與善異熟意界（39）和二無因意識界（40、41）相同。此處的二意識界（71、72）加上精進；由於有精進可能成爲強定。這是唯一不同處。

184. 那些與有因唯作心相應的行爲有因；與八欲界唯作心相應的行，除去三離，餘者和與八欲界善心相應的行類似。那些與色界、無色界唯作心相應的行，等於那些與善心相應的行。上述的是無記行。以上是詳論行蘊。

（六）綜論五蘊

◎解釋五蘊的經文

185. （1）上述是依阿毗達摩中的分別法詳論五蘊。世尊曾詳細解說諸蘊如下⁹³：「任何色，無論是過去、未來、現在，或內外、或粗細，或優劣，或遠近的，集合在一起，名爲色蘊。任何受…任何想…任何行…任何識，無論是過去的、未來的、現在的…名爲識蘊。」

186. 其中「任何」是遍取無餘；「色」是防止超過色的意義；這兩個字指色包括無餘。然後對色做過去等分別，即色有的是過去的，有的是未來的等；受等亦然。此處，色依世、相續、時、剎那四種名爲「過去」。未來、現在亦然。

187. （一）就「世」說，一個人的一「有」（一生），結生前爲過去世，在死以後爲來世，在兩者之間爲現在世。

⁹³ 《分別論》Vibh.1,2,5,7,9.cf.M.III,p.16f.

188. (二) 依「相續」說：由於同一時節生起的色，和同一食生起⁹⁴的色，雖持續生起，亦為現在相續；在過去的不同時節和食生起的色為過去相續；以後的為未來相續。心生的色，在同一路線，一速行⁹⁵、一三摩地生起的為現在相續；在此之前的為過去相續；在此之後的為未來相續。由業生起的色，沒有過去相續等區別，因為業生起的色，是由時節、食及心等緣生起的，當隨時節等生起的色消失，而知業生起的色的分別。

189. (三) 依「時」說：即依一須臾、朝、夕、晝、夜等時間相續而生起的色。彼等的時為現在時，在此之前的為未來時，在此之後的為過去時。

190. (四) 依「剎那」說：即生、住、滅三剎那所涵蓋的色⁹⁶為現在，在此之前的為未來，在此之後的為過去。

191. 或以有過去的因緣作用的色為過去，因的作用已盡而緣的作用未盡的為現在，（因緣）兩種作用未達成的為未來。或者在行其作用（地能堅持等）的剎那為現在，在此之前的為未來，在此之後的為過去。此處只有剎那說是非差別的（正義），餘者（世、相續、時）是差別的（比喻的）。

192. 「內、外」的差別，如前所述⁹⁷。此處也以個己為內、以他人為外。「粗、細」之別，如前述⁹⁸。

193. 「劣、勝」有兩種，即差別和非差別（正義）。其中：和色究竟天（天人）的色比較，則善見天的色為劣；而和善見天的色比較，則善現天為勝。如是乃至地獄有情的色，是從差別來比

⁹⁴ 見底本 616 頁。

⁹⁵ 見底本 466 頁，及本書注解。

⁹⁶ 見底本 614 頁。

⁹⁷ 見底本 450 頁。

⁹⁸ 見底本 450 頁。

較勝劣。依非差別說，不善異熟識生起處的色爲劣，善異熟識生起處的色爲勝。

194. 「遠、近」亦如前述⁹⁹。此處當依處所來比較遠近。

195. 「集合爲一起」，即過去等一切色，有壞滅的特相，集合起來爲「色蘊」。這是經文之義。

196. 依此說，即有壞滅特相的一切色，積聚起來爲色蘊，而非在色法外另有色蘊。受蘊等亦然，受有感受的特相，聚集起來爲受蘊，並非在受之外另有受蘊。

197. 在過去等分別，此處依相續和剎那等而知有過去的受、未來的受、現在的受。其中，「依相續」包括一路線、一速行、一等至的受，以及在一種境中生起的爲現在；之前的爲過去，在此以後的爲未來。其次「依剎那等」包括（生、住、滅）三剎那，以及在過去與未來之間的受爲現在；在此之前的爲過去，在此之後的爲未來。

198. 「內、外」之別，依個己之義而說。「粗、細」之分，當依種類、自性、人、世間及出世間而知，如《分別論》¹⁰⁰所說：「不善受爲粗，善受和無記受爲細」等方法。

199. （一）就「種類」說：不善受，因爲有罪行之因，會產生熱惱，不安，所以和善受比較則爲粗；又因爲有造作，有（爲結果而）努力故，有取得異熟故，因爲熱惱和有罪，所以和「異熟無記受」比較則爲粗。因爲有異熟，因爲熱惱，因爲是苦惱和有罪，所以和「唯作無記受」比較則爲粗。善受和無記受與上述相反，所以和不善受比較則爲細。又善受與不善受因爲有造作，有努力，有異熟故，和兩種無記受比較則爲粗。與上述相反的兩種無記受，和善、不善受比較則爲細。如是依種類而知粗細。

⁹⁹ 見底本 450 頁。

¹⁰⁰ 《分別論》Vibh.pp.3,13.

200. (二)「依自性」說：苦受是粗的，因為無樂、不靜、煩擾、恐怖和為他所克勝之故，和樂、捨二受比較則為粗。樂、捨二受，因為是樂、是寂靜、是勝、是適意及中性，和苦受比較則為細。樂與苦二受，因為不靜，煩擾，明顯，和不苦不樂受比較則為粗。不苦不樂受與上述相反，和前二者比較則為細。如是依自性而知粗細。

201. (三)「依人」說：不入定者的受，因為被種種所緣分散，所以和入定者比較則為粗；與此相反的（入定者的受）則為細，如是依人而知粗細。

202. (四)「依世間及出世間」說：有漏受是世間的。有漏受因為是生起漏的因，如瀑流，為束縛，如被繩所縛，為五蓋所蓋，乃至執著、雜染，是凡夫所共，和無漏受比較則為粗。無漏受與此相反，和有漏受比較則為細。如是依世間、出世間而知粗細。

203. 依種類及自性等分類，應該避免粗細的混雜。雖然與不善異熟身識相應的受，依種類說，因為是無記故為細；但依自性（人、世間、出世間）等則為粗。即所謂¹⁰¹：「無記受為細，苦受為粗；入定者的受為細，不入定者的受為粗。無漏受為細，有漏受為粗。」如苦受所說，樂受等依種類為粗，依自性等則為細。

204. 因此依種類等沒有混雜，當知諸受的粗細沒有混雜。即所謂：無記受依種類說，和善與不善受比較則為細。此處不應作自性等的分類說：「什麼是無記？是苦受嗎？是樂受嗎？是入定者的受嗎？是不入定者的受嗎？是有漏受嗎？是無漏受嗎？」其他亦然。

205. 此外，¹⁰²：「或以彼受此受互相比較，而知受的粗細。」甚至在不善受中，受與瞋俱，如火燒自己的所依（心依處）一樣，

¹⁰¹ 《分別論》 Vibh.p.3f.

¹⁰² 《分別論》 Vibh.p.4.

和與貪俱的受比較則爲粗；與貪俱的受則爲細。在與瞋俱的受中，以持續有嗔者爲粗，不持續者爲細。持續有嗔者的受，以劫住者（生存一劫）的受爲粗，餘者爲細¹⁰³。在劫住者的受中，以無行（*asankhārikā*）的爲粗，有行的爲細。與貪俱的受，與邪見相應的爲粗，餘者爲細；與見相應的受中，以固定、劫住、無行的爲粗，餘者爲細。不善的受，能產生許多異熟的爲粗，產生少異熟的爲細；善的受，產生少異熟的爲粗，產生許多異熟的爲細。

206. 此外，欲界的善受爲粗，色界的爲細；無色界的受和出世間的受更細。在欲界的善受中，布施所成的爲粗，持戒所成的爲細，修行所成的更細。在修行所成的受中，有二因的爲粗，有三因的¹⁰⁴爲細；在三因的受中，有行（*sasankhārikā*）的粗，無行的細。在色界善受中，初禪的受粗…乃至第五禪的受細；在無色界善受中，與空無邊處相應的受爲粗，…與非想非非想處相應的受爲細。在出世間善受中，與須陀洹道相應的受爲粗…與阿羅漢道相應的受爲細。各種地（*bhūmi*）的異熟和唯作的受，與前面所說的依苦等、依不入定者等和依有漏等的方法一樣。

207. 依處所說，地獄的苦受爲粗，畜生界的苦受爲細…乃至他化自在天的苦受爲細。猶如苦受，樂¹⁰⁵受可以一切處類推而知。

208. 依事物說，任何由劣的事物所生起的受爲粗，由勝的事物所生起的受爲細。依「劣、勝」的分別，當知粗的受爲劣，而細

¹⁰³ 底本脫此數句，茲據他本，於 *Niyatāpi* 之後加入 *kappaṭṭhitikā oḷārikā, itarā sukhumā* 一句。劫住者，指犯了弑父、弑母、弑阿羅漢、出佛身血，及破和合僧五逆罪者，墮無間地獄，生存一劫之人。

¹⁰⁴ 二因的，是指欲界八善心中的智不相應的四心（三、四、七、八）相應的受；三因的，是智相應的四心（一、二、五、六）相應的受。

¹⁰⁵ 樂（*sukhā*）底本 *Sukhumā* 誤。

的受爲勝。

209. 關於「遠、近」之句，《分別論》解釋如下¹⁰⁶：「不善受遠離善受和無記受；而不善受與不善受接近」等。因此，不善受因爲是不同分¹⁰⁷，不相合，不類似，故遠離善受和無記受；同樣的，善受和無記受遠離不善受；其他類推可知。不善受，因爲同分，類似，故與不善受接近。以上是詳論受蘊的過去等類。

◎五蘊的智的種類（Khandesu ñāṇabhedo）

210. 與諸受相應的想等（三蘊），亦以同樣的方法而知。知道這些，爲了於諸蘊得種種智，智者當知如下的解說：一.以次第，二.以差別，三.以不增減，四.以譬喻，五.以兩種所見，六.以如是見者的利益成就。

◎五蘊的抉擇說

211. ①以次第：有生起的次第，捨斷的次第，修行的次第，地的次第，以及說法的次第等。其中：「最初是羯羅藍，羯羅藍後爲頰部曇」¹⁰⁸這是「生起的次第」。「以看見捨斷法，以修行捨斷法」¹⁰⁹這是「捨斷的次第」。「戒清淨…心清淨」¹¹⁰這是「修行的次第」。「欲界、色界」¹¹¹這是「地的次第」。「四念處，四正勤」¹¹²或「說布施，說持戒」¹¹³這是「說法的次第」。

¹⁰⁶ 《分別論》 Vibh.p.4.

¹⁰⁷ 不同分（Visabhāgato）底本 Sabhāgato 誤。

¹⁰⁸ 《相應部》 S.I,206；《本生經》 Jāt.IV,496；《論事》 Kv.XIV,2；《彌蘭陀王問經》 Mil.I,63.

¹⁰⁹ 《法聚論》 Dhs.p.1.

¹¹⁰ 《長部》 D.III.288（II）.

¹¹¹ 《法聚論》 Dhs.§1292.etc.

¹¹² 《長部》 D.II,120.

¹¹³ 《增支部》 A.IV,186.etc.

212. 於此等中，先說生起的次第不適當，因為諸蘊的生起不像羯羅藍等能確定前後次第；捨斷的次第也不適當，因為善與無記不應捨斷；修行的次第也不適當，因為不善不可行。地的次第也不適當，因為受等在四地中。

213. 只有說法的次第是適當的。即世尊對無法分析五蘊、對五蘊生起我執而可化導的人，為了使他們去除我執，為他們開示五蘊的區別，為了使他們獲益和容易了解，所以先對他們說眼等較粗的色蘊；其次說「受」，對可意和不可意的色的感受；接著是「想」，即執取受的境的想，因為「有感受就有想」；其次是「行」，即由想而生起的行；最後是「識」，即其他四蘊（色受想行）所依止的識，識為其他四蘊之主。如是依次第而解說。

214. ②以差別：即以蘊和取蘊的不同。其不同處如下：首先，「蘊」是無差別而說的；「取蘊」是有漏與取著的對象，所以是有差別而說的。即所謂¹¹⁴：「諸比丘！我對汝等說五蘊及五取蘊，汝等當諦聽。何謂五蘊？任何色，無論過去，未來，現在…或遠或近，是名色蘊。任何受（想、行）…乃至任何識…或遠或近的，是名識蘊，此等名為五蘊。諸比丘，何謂五取蘊？任何色…或遠或近，是有漏的，取著的，是名色取蘊。任何受（想、行）…乃至任何識，…或遠或近，是有漏的，取著的，是名識取蘊；此等名為五取蘊。」

215. 在此經中：受等有無漏的，而色沒有無漏的。然而，色由於有積聚義，合於蘊的意思，故說為蘊；色由於有積聚義和有漏義，合於取蘊，故說為取蘊。然而，受等在諸蘊中是無漏的，在取蘊中是有漏的。此處的取蘊是「取著於境的蘊為取蘊」的意思。然而此處把蘊和取蘊合在一起，只說為蘊。

¹¹⁴ 《增支部》A.IV,47f.

216. ③以不增減：爲什麼世尊只說五蘊而不多不少呢？（1）因爲一切有爲法依同類歸納爲五種，（2）因爲我與我所執取的對象最上故，（3）因爲五蘊包括各種蘊（戒蘊等）。

217. （1）在各種有爲法中，依同類歸納爲一起：即「色」依色的同類聚集一起爲一蘊，「受」依受的同類聚集一起爲一蘊，「想」等亦然，所以說「一切有爲法依同類聚集爲五種。」

218. （2）於我與我所執取的對象中，以此色等五種爲最上，即所謂¹¹⁵：「諸比丘！於現存的色中，由於執取色而住著於色，生如是見：『這是我的，這是我，這是我自己』；於現存的受中…想中…行中…識中，由於執取識而住著於識，生如是見：『這是我的，這是我，這是我自己。』」所以說「是我與我所執取的對象最上之故。」

219. （3）其他戒蘊等五法蘊屬於行蘊。所以說：「此五蘊包括其他（戒蘊等）。」如是依不增不減而解說。

220. ④以譬喻：「色取蘊」像病房，是住處，因爲它是「識取蘊」的所依，是根門，所緣境；「受取蘊」像生病一般，因痛苦故；「想取蘊」如病的起因，由於欲想等而生起與貪等相應的受，所以如病因。「行取蘊」因爲是「受」生病的因，如不適當侍病。如經中說¹¹⁶：「受爲感受，是他們所行的有爲法。」也就是說：¹¹⁷「因爲做了不善業，積聚起來，生起與苦俱的異熟身識。」識取蘊好像病人，因爲無法脫離受的病。

221. 這五蘊，如牢獄、懲罰、犯罪、懲罰者、違法者；亦如食器、食物、菜、侍者、食者。如是以譬喻來解說。

222. ⑤以兩種所見：即以簡略和詳細兩種見解說。

¹¹⁵ 《增支部》A.IV,181f.

¹¹⁶ S.iii,87

¹¹⁷ Dhs. §556

223. (1) 簡略：如《毒蛇喻經》¹¹⁸所說的，當視五取蘊爲舉劍的敵人。如負重：如《重擔經》¹¹⁹所說的，應見重擔。如食者，如《說食經》¹²⁰所說的，應見食者；如《閻摩迦經》¹²¹所說的，應視無常、苦、無我、有爲和殺戮者爲五蘊。

224. (2) 詳細：即應視「色」如泡沫聚¹²²，因爲不能捏成；視「受」如水泡，因有暫時之樂；視「想」如海市蜃樓，爲幻像故；視「行」如芭蕉幹，無核心（不真實）故；視「識」如幻法，不實故。再詳細的說：內在的色雖極莊嚴，亦當視爲不淨；視受爲苦，不離三苦故；視想與行爲無我，想與行不能受制故；視識爲無常，是生滅法故。

225. ⑥以如是見者的利益成就：如是以簡略與詳細二種而見者，成就利益。先以簡略釋義，亦即看見五取蘊如舉劍的敵人等，則不爲諸蘊所惱害。其次詳述，看見色等如泡沫聚等之人，不會視不真實者爲真實。

226. 更就五蘊特別的說：

(1) 見內「色」爲不淨者，則善知「段食」，能於不淨中斷除淨的顛倒，超越欲流，解除欲望的束縛，使欲漏成無漏，破除

¹¹⁸ 《毒蛇喻經》(Āsivisūpamo) S.iv, P.172 or 174, 《雜阿含》1172 經, T.2, P.313b; 《增一阿含》卷 23, T.2, P.669c.

¹¹⁹ 《重擔經》(Bhāra-sutta) S.iii,25f. 《雜阿含》73 經, T.2, P.19a.; 《增一阿含》卷 17, T.2, P.637a.

¹²⁰ 《說食經》(Khajjanīya-pariyāya) S.iii,87f; 《雜阿含》46 經, T.2, P.11c.

¹²¹ 《閻摩迦經》(Yamaka Sutta, 雙經) S.iii,112 or 114f. 《雜阿含》104 經, T.2, P.31b.

¹²² 以下五喻, 見 S.iii, 140~142. 《雜阿含》265 經, T.2, P.68c.; 《五陰譬喻經》T.2, P.501; 《水沫所漂經》T.2, P.501。

繫縛身體的貪欲，不執著欲取。

227. (2) 見「受」爲苦者，則善知「觸食」，能於苦中捨斷樂的顛倒，超越「有」的洪流，解除有的軛，使有漏成無漏，破除繫身的瞋恚，不取著戒禁取。

228. (3) 看見「想、行」爲無我者，則善知「意思食」，能於無我中捨斷我的顛倒，超越「見」流，解除見的軛，使見漏成無漏，破除「以此爲實」的身繫，不取著「我語取」。

229. (4) 見「識」爲無常者，則善知「識食」，能於無常中捨斷常的顛倒，超越無明的洪流，解除無明的軛，使無明漏成無漏，破除戒禁取的身繫，不取著「見取」。

230. 看見五蘊是謀殺者等有如此大的功德，因此，智者當見五蘊是殺戮者等。

爲善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論慧的修習中，完成了第十四品，定名爲〈蘊的解釋〉。

第十五：說處界品

◎慧地之二：釋十二處

1. 「處」：有十二處，即眼處、色處；耳處、聲處；鼻處、香處；舌處、味處；身處、觸處；意處、法處。
2. 在此（1）以義，（2）以相，（3）以限量，（4）以次第（5）以簡、詳，（6）以所見，來解釋十二處。
3. （一）以義：先個別的說：見故為「眼」，即享受可見色和啓示於色的意思。使可見，故為「色」，即一個人外表的變化能顯示他的心意。能聽聞故為「耳」；發音故為「聲」，即發聲的意思。嗅故為「鼻」；開顯(*gandhayati*)故為「香」，即顯示自己的事 (*attano vattum*) 的意思；取食物維持生命，故為「舌」；眾生嗜愛，故為「味」，即享受味的意思。是可厭的有漏法的來處故為「身」，來處即生起的地方。接觸為「觸」；思考為「意」。保持(*dhārayanti*) 自己的特相為「法」。
4. 處的意思有：（1）努力(*āyatanā*)故，（2）生起 (*āyanam*) 的範圍（3）長期引導故為「處」。也就是屬於眼色等根門的心、心所，（1）藉著自己的體驗等，他們發奮努力，精進（所以說努力故為處）。（2）十二處能提供那些生起的心、心所法伸展處，所以說為伸展處(*tanonti*)，故為處。（3）只要在無始輪迴中所生起的苦未停止，這十二處便引導我們受輪迴之苦，所以說長期引導，故為處。這十二處，因努力故，因為是生起的範圍，由他們引導，故為「處」。
5. 此外，「處」還有（1）住處，（2）儲存，（3）集合處，（4）生處，（5）因等義。即（1）如說世間如自在天處，梵蘇天¹處等，

¹ 「梵蘇天」 (*Vāsu-deva*) cf., 《本生經》 Jāt.IV,82.

是以住處之義爲處。(2)如說金處、銀處等，是以礦山之義爲處。

(3)在經中說²：「悅意之處，諸鳥同棲。」這是以集合處爲處。

(4)如說「南路³是產牛處」等，是以產地爲處。(5)如說⁴「如有處，他必獲得證明的能力」等，則以「原因」爲處。

6. (1)因爲心、心所法住於眼等中，依他們而存在，所以眼等是心、心所法的住處。(2)因爲心、心所法在眼等中，以他們爲依止，以他們爲所緣，所以眼等是心、心所法的儲存處。(3)眼等是心、心所法的所依，認識之門，所緣和集合處，所以是他們的集合處。(4)因爲眼等是心、心所法的生處；心、心所法以眼等爲依止爲所緣，方能生起，所以是他們的生處。(5)若無眼等，亦無心、心所法，所以眼等是他們的因。

7. 如是依住處，儲存，集合處，生處和原因等義，故說此等法爲處。依上述之義，眼即是處，故名眼處…乃至法即是處，故名法處。如是以義解說處。

8. (二)以相：，此處亦以眼等的特相來解說。他們的特相與〈蘊品〉中蘊的解釋⁵所說的相同。

9. (三)以限量：即以那樣的數量。眼等也是法，那麼，爲什麼不說眼等爲法處，卻說是十二處呢？因爲確定六識身生起的門和所緣故，由於確定六識身的門和所緣的類別故說十二。

10. 包括眼識路線的識身，只有眼處是他的生起之門，只有色處是他的所緣；其他諸識身和諸處亦然。第六意識身，只有稱爲有分心的意處的一部分是他的生起之門，不共的法處是他的所緣。因爲確定六識身的生起之門和所緣，所以說十二。如是以限量

² 《增支部》A.III,43.

³ 「南路」(Dakkhiṇāpatha)，今名「德干」(Decan)。

⁴ 《中部》M.I,494.

⁵ 底本 444 頁。

來解說。

11. (四) 以次第：前面⁶所說的生起的次第，也適用於「說法的次第」。在六內處中的眼處，因為以有見，有對色為境，是明顯的，所以最先說；其次，因為以無見、有對色為境，所以說耳處等。或者由於見優勝，聞優勝和有許多助益，在內六處中，先說眼處和耳處，之後再說鼻等三處；意處以前五種為活動範圍，故最後說。其次根據眼處等的活動範圍，所以在解說內六處後，依次第解說與之相對的外六處。

12. 此外，應當確定識生起的原因，故說十二處的次第。世尊說⁷：「諸比丘，以眼與色為緣，生起眼識…以意與法為緣，生起意識。」如是以十二處的次第來解說。

13. (五) 以簡略與詳細：先簡略的說：十二處只是名與色而已。意處和法處的一部分屬於名法 (nāma dhamma)，其餘諸處屬於色法。

14. 其次詳細的說：內六處中的眼處，依種類只是「眼根」，而依善惡等業緣，依五趣，依（刹帝利等）部類，和依（凡聖）人的不同，則有無數的種類；耳處等四種亦然。意處有善、不善、異熟和唯作識的不同，所以有八十九種或一百二十一種⁸的區別。因所依和行道的不同，故有無數的種類。色、聲、香、味處，因（青黃等）顏色不同，以及善惡業緣的不同，故有無數的區別。觸處，依地界、火界、風界，有三種；若依緣等的不同，則有多種。法處，依受、想、行蘊、細色⁹、涅槃的自性，故有多種。以

⁶ 底本 476 頁。

⁷ 《中部》M.I,III；III,285；《相應部》S.IV,67,87.

⁸ 參看底本 452 頁。一百二十一心，是出世間的八心配合五禪而開為四十心，加世間心八十一，成為一百二十一。

⁹ 細色，可參看底本 450 頁。

上是以簡略與詳細來解說。

15. (六) 以所見：所有「有爲」的處都應視爲不來不去，因爲他們在生起前無所從來，在消失後亦無去處。他們在生起前沒有自性，在滅去後自性完全消失，只在前際與後際之間依緣而起作用，無法控制，故應視有爲的處爲不來不去。同樣的，應視有爲的處爲非努力，非創作。因爲眼與色絕不會這樣想：「我們和合使識生起。」有爲的處也不會努力的以認識之門，以所依或以所緣使色生起。他們不會刻意如此，而是本來如此。眼與色等結合時，眼識等生起。所以說應視有爲的處爲非努力，非創作。

16. 此外，應視內六處如無人的鄉村，因爲沒有常、樂和我；應視外六處如搶劫村莊的強盜，因爲它們對內六處有害。即所謂¹⁰：「諸比丘！眼爲可意及不可意的色所惱害。」亦應視內六處如六種動物¹¹；視外六處爲六種動物的活動範圍。如是以所見來解說。以上是詳論十二處。

◎ 慧地之三：解說十八界

17. 「界」有十八種，即眼界、色界、眼識界；耳界、聲界、耳識界；鼻界、香界、鼻識界；舌界、味界、舌識界；身界、觸界、身識界；眼界、法界、意識界。

18. 此處：一以義，二以特相等，三以次第，四以限量，五以數，六以緣，七以所見等來解說十八界。

19. (一) 以義：見故爲眼，使能見故爲色，眼的識故爲眼識。當以此方法抉擇眼等十八界的個別意義。其次說界的意義：(1)

¹⁰ 《相應部》S.IV,175, 可參考《雜阿含》1172 經, T.2, P.313c。

¹¹ 六種動物：蛇、鱷、鳥、犬、野干、猿。《相應部》S.IV,198f.《雜阿含》1171 經，爲狗、鳥、毒蛇、野干、失收摩羅 (sumsumāra, 鱷)、獼猴。T.2, P.313a.

令傾向故，(2) 負運故，(3) 配給故，(4) 使趨向故，(5) 保持故爲界。

20. (1) 令傾向故：世間諸界，依照他們的業(kāraṇbhāvena)，遭受種種輪迴之苦，就像金銀等元素能生金銀等。(2) 負運故：負即運義，眾生負荷界，如運夫負重。(3) 世間諸界只有苦，不如人意故。(4) 以諸界爲因，眾生有輪迴之苦。(5) 保持：即放置之義，即把苦保持在諸界中。眼等法由生而使傾向和負運等義，故名爲界。

21. (1) 外道所說的「我」是毫無自性的；十八界則不然，它們保持自己的自性，故爲界。(2) 就像世間的雄黃和硃砂等是岩石的成分，故說爲界；諸界亦如界(成分)，因爲種種界是可知的。(3) 就像稱爲身體中的脂肪和血等，由於特相不同，彼此各異而稱爲界；同樣的，五蘊身中的十八界亦稱爲界，因爲眼等諸界的特相不同。

22. (4) 又界與「非命」同義。世尊爲了使人斷除「命想」，說「界」如下¹²：「諸比丘！人是六界所成。」依上述，眼即是界，故爲眼界…乃至意識即是界，故爲意識界。如是依諸界之義而抉擇。

23. (二) 以特相等：此處以眼等的特相等而抉擇。他們的特相等與〈蘊的解釋〉中¹³所說的一樣。

24. (三) 以次第：此處如前面¹⁴所說的「生起的次第」，以說法的次第爲適宜。說法的次第，指確定因果的次序而說，即眼界與色界兩種爲因，眼識界是果；餘者亦然。

25. (四) 以限量：即以數量而說。經論中提到十八界以外的其

¹² 《中部》M.III,239.

¹³ 見底本 444 頁，455 頁，461 頁。

¹⁴ 底本 476 頁。

餘諸界，如：光明界、淨界、空無邊處界¹⁵、識無邊處界、無所有處界、非想非非想處界、想受滅處界¹⁶、欲界、恚界、害界¹⁷、出離界、無恚界、無害界¹⁸、樂界、苦界、喜界、憂界、捨界¹⁹、無明界²⁰、精進界、勤界、勤勇界²¹、劣界、中（間）界、勝界²²、地界、水界、火界、風界、空界、識界²³、有爲界、無爲界²⁴；各種界的世間²⁵。（問）既然這樣，爲什麼不以所有界爲限，而只以十八界爲限呢？（答）因爲就自性而言，所有界都在十八界中。

26. 「光明界」即色界；「淨界」與色等有關。何以故？因爲它是一種淨相，淨相即淨界。淨相是不能離開色等而存在的，或者說：善異熟識的所緣色等爲淨界，所以淨界只是色等。在「空無邊處界」等，心法是意識界；心所法屬於法界。「想受滅界」無自性，只是意識界和法界的滅而已。

27. 「欲界」即是法界。即所謂：²⁶「何謂欲界？與欲有關的思惟、尋求…乃至邪思惟，即是欲界。」或十八界即欲界，所謂：²⁷「下自無間地獄起，上至他化自在天止，任何在其中的蘊、界、處、色、受、想、行、識，名爲欲界。」

15 空無邊處（Ākāsānañcāyatana）底本 Ākāsancāyatana 誤。

16 《相應部》S.II,150.

17 《相應部》S.II,151；《長部》D.III,215；《增支部》A.III,447.

18 《相應部》S.II,152；《長部》D.III,215；《增支部》A.III,447.

19 《分別論》Vibh.85.

20 《相應部》S.II,153.

21 《增支部》A.I,4；III,338；Vibh.85.

22 《相應部》S.II,154.

23 《長部》D.III,247；《中部》M.III,239；《相應部》S.II,248；III,231,234.

24 《法聚論》Dhs. §§1085,1086；1434,1439.

25 《增支部》A.I,22；V.33,37；cf. 《相應部》S.II,140f.

26 《分別論》Vibh.p.86.

27 《分別論》Vibh.p.86.

28. 「出離界」即是法界，《分別論》說：²⁸「一切善法是出離界」，也是意識界。恚界、害界、無恚界、無害界、樂界、苦界、喜界、憂界、捨界、無明界、精進界、勤界、勤勇界，這些都是法界。

29. 「劣界、中界、勝界」也屬於十八界。劣的眼等為劣界；中、勝的眼等為中界和勝界。總之，不善的法界和意識界為劣界；世間的善或無記的眼界等為中界；出世間的法界及意識界為勝界。

30. 「地界、火界、風界」是觸界；「水界和空界」是法界。「識界」是眼識等七識界的簡稱。

31. 十七界和法界的一部分是「有為界」。「無為界」則是法界的另一部分。世間的各種界，從自性上說，都在十八界內，所以只說十八界。

32. 此外，爲了去除命想 (jīva-saññīnam)，即那些人在認知的識中作命想，所以這樣說。因爲有些眾生在認知的自性的識中作命想，世尊爲了使他們斷除長時的命想，說明有眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、眼界、意識界等，而且它們是依眼、色等緣而起作用，是無常的，所以佛陀說十八界。

33. 此外，因爲隨順所教化的弟子的意向，所以這樣說。又這樣說法不會太簡略，也不會太詳細，是隨順所教化的眾生的根性，故說十八界。

世尊依所需或詳或略的說法，當正法之光照耀時，他所教化的有情心中的黑暗，在剎那間消失了。

以上是以限量來解說。

34. (五) 以數：先說眼界，依種類，依眼根只有一法。耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味界亦然；依耳根等只有一法。其次觸界，依地、火、風，有三法。眼識界，依善與不善的異熟，有

²⁸ 《分別論》 Vibh.p.86.

二法；耳、鼻、舌、身識界亦然。其次眼界，依五門轉向和善與不善的異熟領受（唯作），有三法。法界，依三無色蘊（受想行）及十六細色和無爲界，有二十法。意識界，依其餘的善、不善和無記的識，有七十六法。以上是以數解說。

35. （六）以緣：眼界，以六法爲眼識界的緣，即：以不相應、前生、有、不離、依止、根等。色界以前生、有、不離、所緣緣等四緣爲眼識界的緣。耳界、聲界之於耳識界等亦然。

36. 對眼識等五種而言，則五門轉向的意境²⁹以無間、等無間、非有、離、親依止等五緣爲緣。而前五識亦（以五緣爲緣）給予領受意境。同樣的，領受意境給予推度意識界，推度意識界給予確定意識界，確定意識界給予速行意識界（以五緣爲緣）。而速行意識界（*manoviññāḍadhātu*）給予「之後的速行意識界」以無間、等無間、非有、離、親依止等五緣，以及數數修習緣等六緣爲緣。這是在五門作用的方法。

37. 至於意門，以有分意識界爲緣，以上述的五緣爲緣（意門）轉向意識界，而這轉向意識界給予速行意識界。

38. 其次法界（受想行，心所法）爲七識界的緣，即：以俱生、相互、依止、相應、有、不離等緣；而眼界等和一部分的法界（如細色、涅槃等）爲某些意識界的緣，如所緣緣等。

39. 至於眼識界等，不只以眼界和色等爲生起之緣，也以光明等爲緣，所以古德說：「以眼、色、光明、作意爲緣，生起眼識；以耳、聲、空間、作意爲緣，生起耳識；以鼻、香、風，作意爲緣，生起鼻識；以舌、味、水、作意爲緣，生起舌識；以身、觸、地、作意爲緣，生起身識；以有分心、法、作意爲緣，生起意識。」這是略說。至於緣的詳細解說，將在〈緣起的解釋〉³⁰中說。以上

²⁹ 關於意境、意識界等，參考底本 457 頁。

³⁰ 底本第十七品，532 頁

是以緣解說十八界。

40. (七) 以所見：即以所見而知抉擇。即所有的有爲界，無論前際後際，都應視為無實體，沒有常、淨、樂、我的特性，都是依緣而存在的。

41. 其次就十八界個別而言：當視眼界如鼓面，色界如鼓槌，眼識界如鼓聲；又眼界如鏡，色界如顏面，眼識界如映在鏡中的面相；或者眼界如甘蔗與胡麻，色界如石磨的輪軸，眼識界如甘蔗汁及麻油；或眼界如下面的木燧，色界如上面的木燧，眼識界如所起的火；耳界等亦然。

42. 其次意境，當意境生起時，應視之爲眼識界的先驅及隨從者³¹。在法界中的受蘊，當視之如箭如棍；想蘊和行蘊，則如受了「受（蘊）的箭棍」的苦痛。凡夫的想，因欲望而生苦痛，故如空拳；或因執取不實之想，如森林之鹿（見稻草人而作人想）。其次行蘊，因爲行蘊使人投入結生，故應視為將人投入火坑的人；因爲行蘊爲生苦所追隨，故視之爲被官吏所追捕的盜賊；又因爲行蘊是帶來各種害處的蘊的相續之因，故視爲毒樹的種子。（法處所攝的）色是種種的危險之相，故視之爲刀輪。至於無爲界，則應視為不死、寂靜、安隱。何以故？因爲是一切不利的相反。

43. 意識界如森林的猿猴，因爲對所緣不能保持平靜。因爲甚難調御，故如野馬。意識界能落在任何地方，如投擲在空中的棍子；意識界穿了貪瞋等種種煩惱衣，故視之爲盛裝的舞女。

爲諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論慧的修習中完成了第十五品，定名爲〈處和界的解釋〉。

³¹ 五門轉向的意境是眼識界等的先驅，領受意境是眼識界等的隨從者。

第十六：說根諦品

◎慧地之四：釋二十二根

1. 在界之後，列出二十二根：即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、信根、精進根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根。
2. 解釋這二十二根，一以義，二以特相等，三以次第，四以別無別，五以作用，六以地，如是而知抉擇。
3. (一)以義：先說眼等，如前述¹「見故爲眼」等方法。二十二根中最後的三無漏根，第一爲「未知當知根」：在修習的初階，由於入道者生起「我將知道未知的不死之道和四諦法。」且有根義，故說「未知當知根」；第二爲「已知根」：已知四諦故，因有根義，故說「已知根」；第三爲「具知根」：即圓滿四諦智者與漏盡的全知者所生起的，因有根義，故說「具知根」。
4. 何謂二十二根的「根」義？(1)因陀(*inda*)的表相(*linga*)之義爲根；(2)因陀(世尊)所教之義爲根義；(3)因陀(世尊)所見之義爲根義；(4)因陀(業)所生起之義爲根義；(5)因陀(世尊)所修習之義爲根義。這些意義都適合。
5. 因爲世尊、等正覺者是最自在者，故爲「因陀」；又因爲沒有人能主宰業，故以善和不善業爲「因陀」，所以這二十二根是由業所生，是善和不善業的表相。先說(1)由業而生的諸根，故說「因陀的表相之義」及(4)「因陀所生起之義」爲根義。其次(2)這二十二根是由世尊如實說明，以及(3)世尊所見；所以說「因陀所教之義」與「因陀所見之義」爲根義。(5)因爲有些根由世

¹ 底本 481 頁。

尊因陀作為境修習用，有些作為修習用，故說「因陀所修習之義為根義」。

6. 又他們之所以稱為根，是（6）因為稱為增上（有力）之義。即眼識等的生起，是眼等成就之力（增上），若根（成就之力）敏銳時，眼識等亦敏銳；此等遲鈍時，彼等亦遲鈍。這是以義抉擇。

7. （二）以相等：是依特相、味、現起、足處而抉擇眼等之義。二十二根的特相等，已在〈蘊的解釋〉²中說過；最後的慧根和三無漏根等四種是無痴之義；餘者已在〈蘊的解釋〉中解說過。

8. （三）以次第：指說法的次第。由於善知內法而證得聖地，所以先說屬於身體的眼根等；其次，為顯示與身體有關之男或女，故之後說女根、男根；接著，為了知道男女的身體是與命根結合而生存，故此後說命根。為了知道：只要命根存在，這些感受就不會消失，而且所有感受都是苦的，故接著說樂根等；為了說明「為滅彼等苦，當修此等法」而行道，故接著說信根等。為了說明行道不是徒勞無益的，由於透過信等而行道，此法先在自己現起，故接著說「未知當知根」；其次是已知根，因為這是未知當知根所產生的果，必須在彼根後立刻修習此根，故接著說已知根；其次是具知根，為了知道由於修習前面的根，而後證得此根，證得此根時，更無所作，所以最後說此最上安樂的具知根。這是諸根的次第。

9. （四）以別、無別：在諸根中，只是命根有分別：分為色命根和非色命根二種；餘者無別。如是以別、無別而知抉擇。

10. （五）以作用：何謂諸根的作用？即所謂：「眼處作為根緣，是眼識界及其相應諸法的緣。」³這是根緣的作用。眼根的作用是依照敏銳和遲鈍等狀態，使眼識等法生起，其敏銳與遲鈍等亦

² 底本 444 頁，446 頁。

³ 《三顯示》Tikapattāna I,p.5.

受其對等的行相影響（作用），這種作用透過根緣得以完成；耳、鼻、舌、身根的作用亦然。其次，意根的作用是由自己支配俱生法（心所）；命根的作用是維護俱生法（色、心、心所）；女根和男根的作用是決定男女的形狀、相貌、態度和行動⁴。

樂、苦、喜、憂根的作用是執行俱生法（心、心所），並使他們從那些法中獲得自己的粗的行相。捨根的作用，是使獲得寂靜、殊勝、中庸的行相⁵。信等五根的作用是克服不信等，並使其相應的心、心所法，獲得信樂等。「未知當知根」的作用是斷除身見、疑、戒禁取三結，並捨斷其相應的心、心所法。「已知根」的作用是減少和捨斷欲貪、瞋恚等，並使俱生法（心、心所）受自己支配。「具知根」的作用，是捨斷對所有作用的熱望，以及使其相應的心、心所法趨向涅槃。這是以作用而知抉擇。

11. （六）以地：在二十二根中，眼、耳、鼻、舌、身、女、男、樂、苦、憂根是欲界的。意根、命根、捨根，信、精進、念、定、慧根屬於三界和出世間的四地。喜根屬於欲界、色界、出世間的三地；其餘的三無漏根是出世間的。如是以地而知抉擇。

畏懼無常的比丘，住於根律儀，善知諸根，終至於苦滅。

12. 以上是詳論二十二根。

◎慧地之五：釋四諦

13. 在根之後說「四聖諦」，即苦聖諦，苦之集起聖諦，苦之滅聖諦，導致苦滅之道聖諦。

14. 釋此四聖諦：一.以分別，二.以分析，三.以特相等區別，四.以義，五.以義和義的要略，六.以不增減，七.以次第，八.以生等的解說，九.以智的作用，十.以區別內容，十一.以譬喻，十二.

⁴ 行動（ākappa）底本 ākappa 誤。

⁵ 中庸的行相（majjhattākāra）底本 majjhattāra 誤。

以四法，十三.以空，十四.以一種等，十五.以同異。如是教法的次第當知抉擇。

15. (一) 以分別：分析苦等各有四種，他們是真實，非不真實，非不如是，那些觀察苦者當如是觀察，即所謂⁶：「苦的逼迫義、有爲義、熱惱義、變易義。」這是四種苦義。他們是真實，非不真實，非不如是。「集是堆積義、因緣義、結縛義、障礙義；滅是出離義、遠離義、無爲義、不死義；道是出義、因義、見義、增上（力）義。」這四種是道的真實，非不真實，非不如是之義。同樣的，「苦是逼迫義、有爲義、熱惱義、變易義、現觀義」等。如是依各有四義的解說而知苦等。這是以分別抉擇。

16. (二) 以分析：「*dukkha*」（苦）：「*du*」是惡的意思，如人說惡子爲「*du-putta*」。其次「*kham*」是空的意思，如說虛空爲「*kham*」。第一苦諦，因爲有許多危難，所以是惡；又因爲沒有愚人所思惟的常、淨、樂、我，所以是空。以惡故，空故，故爲「*dukkha*」（苦）⁷。

17. 其次，集（*Samudaya*）：*Sam*字，如用在「*samāgama*、*sameta*」（來集、集結）等字中，是集合的意思；「*U*」字，如用在「*uppanna*、*udita*」（生起、上升）等字中，是生起的意思。「*aya*」是原因，第二集諦是苦生起的原因，當其他的緣結合時，苦即生起。因爲集爲苦生起的原因，所以稱爲「苦之集」⁸。

18. 第三滅諦（*nirodha*）：「*ni*」是沒有之意。「*rodha*」是牢獄之意，即沒有諸趣之苦，滅諦是說沒有如牢獄的輪迴之苦的逼迫，

⁶ 《無礙解道》Pts.I,118.

⁷ 墮肯（*dukkham*），墮（*du*），肯（*kham*），墮補多（*dupputto*）。

⁸ 集（*samudaya*），三（*sam*），三曼格摩（*samāgamo*），三妹等（*sametan*），鄔（*U*），鄔本能（*uppanam*），鄔地等（*uditan*），阿耶（*aya*）。
sam+u+aya = *Samudaya*。苦之集（*dukkha-samudaya*）。

或者說到達「滅」時，便沒有如牢獄般的輪迴之苦的逼迫了；又因為是對治苦故，所以說是「苦之滅」；或者因為是苦的不生起與止滅之緣，所以稱為「苦之滅」⁹。

19. 第四道諦，因為是以滅苦為目的而修道，故得滅苦，第四諦是導致苦滅之道，所以稱為「導至苦滅之道」。

20. 四諦之所以稱為聖諦，因為是佛陀等聖人所通達。即所謂¹⁰：「諸比丘！有四聖諦。何等為四？…諸比丘，此等是四聖諦。」是聖人所通達故名為聖諦。

21. 此外，是聖人之諦故為聖諦。即所謂¹¹：「諸比丘！於天世間中…乃至於天和人世間中，如來是聖者，故名聖諦。」或因證悟四諦¹²而成聖位，故名聖諦。即所謂¹³：「諸比丘！因為如實證知四聖諦，故稱如來是阿羅漢，等正覺者，聖者。」

22. 此外，聖即諦故名聖諦，聖是真實，非不真實。即所謂¹⁴：「諸比丘！四聖諦是真實，非不真實，非不如是，故名聖諦。」如是以分析而知抉擇。

23. (三) 如何「以特相等區別」？在四諦中，苦諦有苦惱的特相，有熱惱的作用，以生起為現起。集諦有生起的特相，有不斷絕的作用，以障礙為現起。滅諦有寂靜的特相，有不死的作用，以無相為現起。道諦有出離的特相，有斷煩惱的作用，從煩惱出離為現起。四諦各自的特相是：(苦)以發生為特相，(集)以使其發生為特相，(滅)以止息為特相，(道)以使其苦止息為特相；

⁹ 滅 (nirodha)，呢 (ni)，羅達 (rodha)，苦之滅 (dukkha-nirodha)。

¹⁰ 《相應部》S.V.433,etc.

¹¹ 《相應部》S.V.435.

¹² 此等 (etesam)，底本 ekesam 誤。

¹³ 《相應部》S.V.433.

¹⁴ 《相應部》S.V.431.

也個別的以有爲（苦）、貪愛（集）、無爲（滅）、見（道）爲特相。如是以特相等區別而知抉擇。

24. （四）以義：何謂諦？以慧眼觀察的人，知道這是虛幻的，如海市蜃樓，如外道所說的「我」不可得；「諦」是如實的，不會誤導，指苦惱、生起、寂靜、出離的方法，是聖者之智的境界。所以「如實，非不如實，非不如是」是諦義，就像火的特相和世間的自然相似。即所謂¹⁵「諸比丘！此苦是真實不虛，非不如是等。」

25. 此外：

無苦非逼迫，無逼迫非苦，誠然以逼迫，而說此爲諦。
苦是貪所成，由彼而非他，確實苦之因，愛著以爲諦。
除滅無寂靜，寂靜滅所成，誠然以寂靜，而說此爲諦。
無道無出離，出離唯此道，如實能出離，故說此爲諦。
於此四真諦，不變真實性，是故諸智者，總說義爲諦。
如是以義而知抉擇。

26. （五）以義的要略：諦字有多種意義，例如：（1）「諦語（說實話）不瞋恚」¹⁶，是語真實之義。（2）「沙門、婆羅門住立於諦」¹⁷，是說離（妄語）諦之義。（3）「善於議論說法者，爲何說種種諦？」¹⁸這是以見解爲諦。（4）「諦唯有一，無第二。」¹⁹這是以勝義諦而言，指涅槃與道。（5）「四聖諦中有多少是善的？」²⁰這是聖諦之義。如是以義的要略而知抉擇。

27. （六）以不增減：爲什麼只說四聖諦，不少也不多呢？因

¹⁵ 《相應部》S.V.430.

¹⁶ 《法句經》Dhp.224.

¹⁷ 所出不明。

¹⁸ 《經集》Sn.885.

¹⁹ 《經集》Sn.884.

²⁰ 《分別論》Vibh.112.

爲沒有其他的諦；亦即不能增加一諦，也不能在這四諦中刪除一諦。即所謂²¹：「諸比丘！茲有沙門或婆羅門主張：『此非苦聖諦，另有苦聖諦，我要除去這個苦聖諦，宣說另一苦聖諦。』這是不可能的。」又²²：「諸比丘！無論是沙門或婆羅門，如此說：『此非沙門瞿曇所說的第一苦聖諦，我否認這苦聖諦，我要宣說另一種苦聖諦。』這也是不可能的。」

28. 此外，當世尊宣說輪迴的生起時，也說明其原因；在宣說輪迴的停止時，也說明停止的方法。如是宣說輪迴的生起和停止，以及兩者之因，所以只有四種，即：應知苦，應斷集，應證滅，應修道。或因爲他們是貪愛處、貪愛、貪愛之滅、滅貪愛之法；或以執著（*Ālaya*）、喜執著、破執著，以及破執著之法而說爲四。如是以不增不減而知抉擇。

29. （七）以次第：指說法的次第。在四諦中，因爲苦是粗的，是一切眾生所共有的，所以先說容易了解的苦聖諦；爲了說明苦的因，所以接著說集諦；爲了得知因滅故果滅，所以之後說滅諦；爲了說明證滅之法，所以最後說道諦。

30. 或者爲了使繫縛於「有樂」之樂的眾生有畏懼感，故先說「苦」；爲了說明苦不是無作自來，也不是由自在天所創造的，而是從因而生，所以接著說「集」。爲了對那些害怕被苦的因逼迫而希望出離苦的人說明由出離而生的安樂，故說「滅」；爲了使他們證得止滅，所以最後宣說導致苦滅之「道」。如是以次第而知抉擇。

31. （八）以生等的解釋：在四聖諦的解釋中，世尊解釋四聖諦曾說生等諸法，所以當以生等的解釋而知四聖諦。

一、釋苦：有十二種苦²³：（1）生是苦（2）老是苦（3）死是

²¹ 《相應部》S.V.p.428.

²² 《相應部》S.V.428.《雜阿含》418經，T.2, P.110 c。

²³ 《長部》D.II,305；《中部》M.III,249；Pts.I,37；《分別論》Vibh.99.

苦(4)愁(5)悲(6)苦(7)憂(8)惱是苦(9)怨憎會是苦(10)愛別離是苦(11)求不得是苦(12)五取蘊是苦。

二、釋集：有三種²⁴：(1)此愛能生起再有(生)；(2)與喜貪俱；(3)處處求歡樂。即所謂：欲愛、有愛、無有愛。

三、釋滅：只有涅槃之義。即所謂²⁵：「即前述之貪愛消失無餘，貪愛的滅、捨離、放棄、解脫、無執著。」

四、釋道：有八法，²⁶「何者是導至苦滅的道聖諦？即八支聖道：正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。」

一、苦諦

32. (一)生是苦：「生」有多義。例如(1)「一生、二生」²⁷，是「有」的意思。(2)所謂：「毗舍佉(Visākhā)，有一種沙門名尼犍陀(Niganthas)」²⁸，是僧團之義。(3)所謂：「生屬於二蘊」²⁹，有「有爲」的特相之義。(4)所謂：「在母胎中，由於初心生起，初識現前，名爲彼生」³⁰是結生之義。(5)所謂：「阿難！一旦菩薩出生。」³¹是生產之義。(6)所謂：「關於他們的出生(氏族)是不可輕視，不可責難的」³²，是家族之義。(7)所謂：「姊姊！從那時起，我以聖生而生」³³，是聖戒的意思。

²⁴ 《長部》D.II,308；《中部》M.III,205f；Pṭs.I,39；《分別論》Vibh.101.

²⁵ 《長部》D.II,310；《中部》M.III,251；Pṭs.I,40；《分別論》Vibh.103.

²⁶ 《長部》D.II,311；《中部》M.III,251；Pṭs.I,40；《分別論》Vibh.104.

²⁷ 《長部》D.I,81,etc.

²⁸ 《增支部》A.I,206.

²⁹ 《界論》Dhātu-kathā 15.

³⁰ 《律藏》V.I,93.

³¹ 《中部》M.III,123.

³² 《增支部》A.III,152.

³³ 《中部》M.II,103.

33. 此處的生，是指胎生者自結生（入胎）後，直到從母胎出來，諸蘊的生起而說；至於其他的生（濕生、化生）只依「結生蘊」而說，這是間接的說法；直接的說，當眾生生在各處時，諸蘊的最初現起為生。

34. 生，有在各種生命最初出生的特相；有回返（諸蘊）的作用；從過去生而在此出生為現起，或以種種苦為現起。為什麼生是苦？因為是許多苦的根源。苦有許多種：所謂苦苦、壞苦、行苦、隱苦、顯苦、間接苦、直接苦。

35. 因為身心的「苦受」的自性和名稱都是苦的，故說苦苦；身心的「樂受」，是由於變異（壞滅）而苦生起，故說壞苦；「捨受」和其餘三地的諸行，因為有生滅的逼迫，故為「行苦」。耳痛、齒痛、貪慾的熱惱，瞋的熱惱等身心的病惱，因為要詢問才知道，這種痛苦是不明顯的，所以是「隱苦」，又稱為「不明顯的苦」。由三十二種刑罰所生起的苦痛，不必詢問即知，這種苦痛是明顯的，所以是「顯苦」，又稱為「明顯的苦」。除了苦苦外，其餘的苦是根據《分別論》中的〈諦分別〉³⁴而言。因為生是種種苦的根源，故稱為「間接苦」，而苦苦則稱為「直接苦」。

36. 世尊在《賢愚經》³⁵等用譬喻說明，因為「生」是地獄之苦的根源，也是在善趣人間由入胎等苦的根源，所以說生是苦。

37. （一）由於入胎等苦：眾生生時，不是生在青蓮、紅蓮、白蓮中，而是生在母胎中，在生臟（胃）下面，熟臟（腸子）上面，在黏膜和脊椎的中間，極狹窄，非常暗，充滿各種臭氣，最惡臭和令人厭惡的地方，就像長在腐魚、爛麵糰和污水池中的蛆。他生在那樣的地方，十個月中，備嘗眾苦，肢體不能屈伸，由於

³⁴ 《分別論》 Vibh.99f.

³⁵ 《中部》129 經《賢愚經》（Bālapaṇḍita-sutta）M.III,163f.；cf. 《長部》D.II,305f；《中阿含》199 經〈痴慧地經〉，T.1. P.759。

母胎產生的熱，他好像在袋子裡被煮的布丁和被蒸的一團麵餅。這是入胎之苦。

38. (二) 當母親突然絆倒，移動，坐下，起立或旋轉時，則胎兒受種種苦，如在醉酒者手中的小羊，如在玩蛇者手中的小蛇，忽然被前後拖拉，上下顛簸等。當母親喝冷水時，他如墮八寒地獄；母親吃熱粥或熱食時，如落下炭雨一般；當母親吃鹹或酸的東西，他好像被斧傷身，又像被洒鹽水一般，吃盡苦頭。這是懷胎之苦。

39. (三) 當母親流產或墮胎時，胎兒在母親的親戚密友不宜觀看的處所，受切割撕裂之苦，這是墮胎之苦。

40. (四) 當母親生產時，胎兒受苦，由於業生之風，他被倒置（頭下腳上），如墮地獄，然後向可怖的如地獄般的產道，從極窄的產門出來，如從鑰匙孔拉出大象，或像地獄眾生被兩山研成粉碎，這是分娩之苦。

41. (五) 出生後，如嫩芽般的身體被抱去沐浴和以布擦拭時，如受針刺和剃刀割裂之苦，這是在母胎外的苦。

42. (六) 此後，在生活中，有自殺的，有裸行外道發誓在烈日下曝曬或火燒的，有因忿怒而絕食的，有吊頸的，受種種苦，這是由自己所引起的苦。

43. (七) 受別人鞭打捆縛等苦，這是由他人所引起的苦，所以生是一切苦的根源。所以說：如果你不生在地獄裡，怎會受那裡火燒等不能忍受的痛苦呢？所以聖者牟尼說：生是苦。生為畜牲，要忍受鞭杖棍棒等苦，不生為畜牲怎會有這些苦，所以生在那裡是苦。生為餓鬼，有飢渴、熱、風等種種苦，不生為餓鬼是沒有這些苦的，所以聖者牟尼說：生是苦。

在那黑暗極冷的世間中的阿修羅是多麼苦啊！不生在那裡便不會有那樣的苦，所以有生便有苦。眾生住在那如糞的地獄般的

母胎中，一旦出來便受可怕的痛苦，不生在那裡，便不會有苦，所以生是苦，無庸置疑。如果不出生，哪裡有苦？何時有苦？沒有生是不會有苦的，所以佛陀說生是苦。以上說明生苦。

44. (二) 老是苦：老有兩種，即有「有爲法」的特相，以及屬於一有(生)的諸蘊在相續中變老，如齒落等；此處指後者。老以蘊的成熟爲特相，有接近死亡的作用，以青春消逝爲現起。因爲老是行苦和苦的根源，所以是苦。

45. 老是身心之苦的根源，由於四肢遲緩，諸根衰退變形，青春消逝，力量減損，喪失記憶和智力，以及被他人輕視等緣，因此生起身心之苦。所以說：肢體弛緩，諸根衰退，青春消逝，記憶和智力減退，體力消滅，故受妻兒呵責，這些都是老耄的緣故，身心之苦，以老爲因，所以老是苦。這是解說「老」苦。

46. (三) 死是苦：死有兩種，一是「有爲」的特相，即所謂³⁶「老死爲二蘊所攝」；一是所謂的³⁷「常畏於死」，包括一有(生)命根的斷絕，此處是後者之義。此外，以生爲緣的死，橫死，自然死，壽盡死，福盡死是死的名稱。

47. 死有死亡的特相，有分離的作用，以失去現在的趣爲現起。因爲死是苦的根源，故知是苦。所以說：惡人看到他們的惡業或新生的相成熟，善人不忍離開他們鍾愛的事物，痛苦折磨著臨終者的心，斷了腱和關節，刺到要害末摩³⁸，這是難忍難治的身體的痛苦；因爲死是苦的根源，所以是苦。以上是對死的解說。

48. (四) 愁：是失去親人等心中的熱惱。愁與憂同義，而愁有心中熱惱的特相，有使心耗弱的作用，以持續的愁爲現起。愁

³⁶ 《界論》 Dhātu-kathā 15.

³⁷ 《經集》 Suttanipāta 576.

³⁸ 末摩 (mamma) 是正穴。刺到末摩 (Vitujjamāna mammānaṃ) 底本寫做 Vitujjamānadhammānaṃ，今據他本。

是苦苦和苦的所依，所以是苦。即所謂：愁如毒箭刺傷眾生的心，亦如燃燒的熱鐵矛；因愁而生起病、老、死等苦，所以說愁是苦。以上是愁的解說

49. （五）悲：是失去親人等的悲泣。悲有哀哭的特相，有敘述功過的作用，以激動爲現起。悲是行苦的狀態和苦的所依，所以是苦。所以說：被愁箭所傷的人悲泣，哭乾了喉唇，難忍受，比起愁來，悲更苦，所以世尊說是苦。以上是悲的解說。

50. （六）苦：是身苦。身體的逼迫是它的特相，使愚痴的人生憂是它的作用，身體的病痛是它的現起。它是苦苦，會帶來心苦，所以是苦。所以說：苦逼迫身體，又生心苦，所以稱爲苦。以上是苦的解說。

51. （七）憂：是心苦。心的熱惱是憂的特相，使心憂傷是憂的作用，心的苦惱是憂的現起。憂是苦苦，並帶來身苦，所以是苦。飽受心苦的人會散髮，哭泣，捶胸，身體扭動，翻滾，倒立，引刀自殺，服毒，以繩吊頸，以火燒等，受種種苦。所以說：「憂」傷心，使身體跟著受苦，所以說憂是苦，離憂之人說憂苦。以上是憂的解說。

52. （八）惱：是失去親人等過度心痛而產生的心苦；有人說這是屬於行蘊的心所法。心的熱惱是惱的特相，悲歎是它的作用，沮喪是它的現起。惱是行苦，因爲使心熱惱，使身形憔悴，所以是苦。即所謂：因爲「惱」使心熱惱，使身形憔悴，生起極大苦，所以稱爲苦。以上是惱的解說。

53. 在愁、悲、惱中，「愁」如以弱火燒鍋中的東西；「悲」如以烈火燒的東西溢出鍋子外面；「惱」如留在釜內被煮乾了的東西。

54. （九）怨憎會：是與不合意的眾生和事物相會。與不合的人物相會是它的特相，有使心苦惱的作用；不幸的狀態³⁹是它的現

³⁹ 不幸的狀態（anattabhāva）底本 anattabhāva 誤。

起。它是苦的根源，所以是苦。即所謂：見到怨憎者是心中第一苦，由此而生身苦。因為它是身心二苦的根源，所以佛陀說怨憎會是苦。以上是怨憎會的解說。

55. (十) 愛別離：是和所喜愛的人和物分離。與摯愛的人分離是它的特相，有產生愁的作用，失去是它的現起。它是愁苦的根源，所以是苦。即所謂：因為親人財產的別離，愚者深受愁箭的傷害，所以說愛別離⁴⁰是苦。以上是愛別離的解說。

56. (十一) 求不得：如說⁴¹：「如果我們不出生多好啊！」這是想要得到而不可得，故說「求不得苦」。想要某些事物卻不能獲得是它的特相，有追求的作用，不得所求是它的現起。它是苦的根源，所以是苦。即所謂：因為想要某些事物而不得，眾生生起煩惱痛苦。想要那得不到的事物是苦因，所以聖者說所求不得是苦。以上是求不得的解說。

57. (十二) 略說五取蘊是苦：如如不動者說，生和老和前述的苦，以及未說的苦，除去五取蘊不存在⁴²。所以法王開示苦，略說五取蘊是苦。

58. 五取蘊為生等苦所逼迫，就像火燒柴薪⁴³，射手之射標的，虻蚊集於牛身，收割者刈於田，鄉間的劫掠者搶劫村落；又生等在五取蘊生起，如草和蔓生在地上；如花果、嫩葉長在樹上一樣。

59. 「生」是五取蘊最初的苦，「老」是中間的苦，「死」是最後的苦。「愁」如燃燒之苦，「悲」是無法忍受苦的人的悲泣，「苦」是由於與不合意的事物接觸而生起身體的病苦，換言之，四大不調是苦。「憂」是凡夫由於身病而產生心苦；「惱」是愁等的增長，

⁴⁰ 愛別離 (piyavippayogo) 底本 viya vippayogo 誤。

⁴¹ 《分別論》 Vibh.p.101；《中部》 M.III.p.250.

⁴² 底本 etena vijjati 誤，應作 ete na vijjati.

⁴³ 薪 (indhana) 底本 indana 誤。

因而沮喪者的心的熱惱；「求不得」是不能獲得所希求之物的苦。如是以種種方法來探討，故知五取蘊是苦。

60. 如果把所有的苦都一一敘訴，即使經過多劫也說不完。「五取蘊是苦，爲了簡略說明一切苦都在五取蘊中，就像一滴海水的味道代表整個大海的味道一樣，所以世尊「略說五取蘊是苦」。這是五取蘊的解說。以上是苦的解釋。

二、集諦

61. 其次關於集的解釋⁴⁴。「貪愛」即渴愛，「能產生再有」：即使其再有（*bhava*），它的性質是再有的，故能產生再有。伴著喜和貪，是爲「與喜貪俱」；貪愛和喜貪同義。「處處求歡樂」：即於個人所生處求樂。「所謂」：有「那是什麼」的意思。「欲愛、有愛、無有愛」將在〈緣起的解釋〉⁴⁵中說明。雖然貪愛有三種，而在產生苦諦之義上只有一種，故知此爲苦集聖諦。

三、滅諦

62. 解釋「苦之滅」，以前述「集之滅」中的「即彼之貪愛」等方法來說，爲什麼這樣說？因爲集滅則苦滅，由於集滅，所以苦滅，更無他法。所以世尊說⁴⁶：

不除深固根，雖伐樹還生。

貪愛隨眠不斷，苦生亦復爾。

63. 由於「集滅」而苦滅，所以世尊說苦滅而開示集滅。諸如來的行爲像獅子般⁴⁷，他們使苦止滅而教導苦的止滅，是注重因而非

⁴⁴ 釋前底本 498 頁的四諦中的經文。

⁴⁵ 見底本 567 頁。

⁴⁶ 《法句經》Dhp.338 偈。

⁴⁷ 獅子被射擊時，是不顧弓矢而直撲射手的。

果。外道的行爲則像狗⁴⁸，他們使苦止滅而教導苦之滅，教以勤修苦行等處理果的問題而非因。首先要知道他說教的意旨：苦滅是由於集滅。

64. 這是「即彼之貪愛」之義，即前述的「能產生再有」而分爲欲貪等貪愛。「離貪」是爲道，即所謂：⁴⁹「離貪故解脫。」由離貪和滅爲「離貪滅」。完全斷除隨眠故無餘，離貪滅爲「無餘離貪滅」。或說離貪是捨斷，所以離貪無餘即是滅無餘。

65. 依意義，則以上所述與涅槃同義。依究竟義說，苦滅聖諦即是涅槃。因爲證入涅槃時，貪愛已止息，因此涅槃爲離貪與滅。因爲證入涅槃時，貪愛已捨斷；證入涅槃後，在五欲執著中連一種執著也沒有，所以又稱爲「捨離、放棄、解脫、無執著。」

66. 「滅」有寂靜的特相；有不死的作用，或有安樂的作用；無相或無障礙是它的現起。

◎有關涅槃的討論

67. （問）是否沒有涅槃，猶如兔角不可得呢？（答）不然，由正確的方法可得，因爲涅槃是由適當的行道而得，就像以他心智得知他人的出世間心，所以不應說「不可得故無有」，也不應說因爲愚人凡夫不得故無涅槃。

68. 更不應說沒有涅槃。何以故？因爲若無涅槃，則行道是無益的；也就是說，若無涅槃，則以正見爲首（的八正道）和戒等三學的正當行道是無益的；因涅槃可得故，所以行道不是徒勞無益的。（問）（能得涅槃故）行道非徒勞無益，是不是因爲五蘊非有故？（答）不然，雖然過去和未來的五蘊非有，但不是證入涅槃。（問）那麼，現在的五蘊不存在應是涅槃？（答）不然，現在

⁴⁸ 如果有人以杖石等打狗，而狗不知去咬人，卻怒咬杖石等。

⁴⁹ 《相應部》S.IV.p.2.

的五蘊不存在⁵⁰是不可能的，如果五蘊不存在就沒有生命了；此外（如果現在的五蘊不存在是涅槃），則有除了生起有餘涅槃界而依止現在諸蘊的道心的缺失。（問）在道心生起時，煩惱不現起，此為涅槃，應無缺失？（答）不然，有缺失。因為聖道會無用故，如果說煩惱不現起為涅槃，在聖道的剎那以前也有無煩惱的，聖道不是無用了嗎？所以這是不合理的。

69. （問）《相應部》說：⁵¹「朋友，那是貪等的盡」，則貪等的盡應是涅槃？（答）不然，阿羅漢也是貪等的盡，因為有同樣的句子說：「朋友，那是貪等的盡。」此外，如果說貪等的盡是涅槃，涅槃會變成暫時的，有此缺失。如果貪等的盡是涅槃，則涅槃是暫時的有為相，又何必依正精進去證得？⁵²因為有為的特相故，則涅槃在有為法中，在有為法中會被貪火等所燒，被燒故苦。（問）因為煩惱盡了，以後不再生起，盡為涅槃應無缺失？（答）不然，因為沒有這樣的盡，即使有，則有前面所說的缺失。聖道也可視為涅槃，因為聖道能摧毀煩惱，故名為盡，聖道以後便不再有缺失。

70. 就廣義說，這種稱為滅的盡，包括無生（涅槃）作為道的親依，成為它的親依，以接近，故說（涅槃）為盡。（問）為什麼不直接說涅槃的本質呢？（答）因為極微細。因為極微細，也曾影響世尊不想說法，而且這是聖眼才能見證的。

71. 涅槃是有道者才能獲得⁵³，故為不共；涅槃無前際，所以

⁵⁰ 底本 *abhāvā sambhavato* 應作 *abhāvāsambhavato*。

⁵¹ 《相應部》S.IV.p.251.

⁵² 底本漏落了這些句子：*Saṅkhatalakkaṇattā yeva ca saṅkhatapariyāpannam, Sa-ṅkhatapariyāpannattā rāgādīhi aggīhi ādittam ādittattā dukkhan cā ti pi apajjati*，茲據他本補入。

⁵³ 獲得故（*pattabhato*）底本 *vattabhato*。

不是創造的。(問)既然有聖道時有⁵⁴涅槃，豈非創造的？(答)不然，涅槃不是由道所生的，而是由道證得；不是由道所生的，所以不是創造的。涅槃不是創造的，故無老死；既非創造的，又無老死，故涅槃是常。

72. (問)外道的極微(神我)等常性，是否和涅槃的常性一樣？(答)不然，因為他們的「常」無因故。(問)是否因為涅槃是常故，而這些極微等也是常？(答)不然，因為因的特相不得故。(問)這些極微等是否如涅槃沒有生起，故為常？(答)不然，因為極微等(神我)不是事實。

73. 依照上述的道理，只有涅槃是常；因為涅槃超越色法的自性，所以涅槃非色。諸佛的究竟涅槃是一，無有差別。由於修習而證得涅槃時，他的煩惱已止息，尚有餘依(剩餘的身體諸蘊)，與餘依一起命名，故為「有餘依涅槃」。其次為「無餘依涅槃」，阿羅漢在最後心以後便不再生起諸蘊，由於他去除集因(未來諸蘊)，捨斷業果，已生的諸蘊已消失，無有餘依。此處是以無有餘依之義命名，故為「無餘依涅槃」。

74. 由精進努力所獲得的殊勝之智而證得，是全知者所說，是第一義的自性，所以涅槃不是不存在的。即所謂⁵⁵：「諸比丘！這是不生不成(非有)，無作無為。」以上是解釋苦之滅。

四、道諦

75. 其次解說道諦，道指導致苦滅的八正道，雖然曾在〈蘊的解釋〉中解說，此處將說明八正道在一剎那生起的差別。

76. 簡略的說：(1)為通達四諦而行道的禪修者，他的慧眼以涅槃為所緣，斷除無明之根，這慧眼就是「正見」；正確的了知是

⁵⁴ 底本 bhavāto 應作 bhāvato。

⁵⁵ 《如是語》Itv.p.37；《自說經》Ud.p.80。

它的特相，揭明諸界是它的作用，破除無明黑暗是它的現起。

77. (2) 有正見的禪修者，心向涅槃，與正見相應，破除邪思惟，是為「正思惟」；正心的確定是它的特相，使心安止是它的作用，斷除邪思惟是它的現起。

78. (3) 有正見、正思惟的禪修者，與正見相應，斷除語惡行，離邪語，是為「正語」；說和合語是它的特相，離邪語是它的作用，捨斷邪語是它的現起。

79. (4) 離邪語的禪修者，與正見相應，斷除邪業，離殺生等，是為「正業」；離殺生等是它的特相，離邪業是它的作用，捨斷邪業是它的現起。

80. (5) 當禪修者的正語、正業清淨時，與正見相應，斷除詭詐，離邪命，是為「正命」。清淨是它的特相，過正當的生活是它的作用，捨斷邪命是它的現起。

81. (6) 住於正語、正業、正命等戒地的禪修者，與正見相應，斷除懈怠，是為「正精進」；策勵是它的特相，未生起的不善使不生起是它的作用，捨斷邪精進是它的現起。

82. (7) 如是精進者，與正見相應，除去邪念，心不忘失，是為「正念」；專注是它的特相，不忘失是它的作用，捨斷邪念是它的現起。

83. (8) 如是以正念守護其心者，與正見相應，去除邪定，心一境性，是為「正定」；不散亂是它的特相，等持（定）是它的作用，捨斷邪定是它的現起。以上是解釋導致苦滅之道。如是當知四諦中「生」等的解說。

84. (九) 以智作用：即以真諦之智解說。諦智有隨覺智和通達智二種⁵⁶。其中「隨覺智」是世間的，由聽聞滅道而生起。「通

⁵⁶ cf. 《相應部》S.V.431f.

達智」是出世間的，以滅爲其所緣而通達四諦。即所謂⁵⁷：「諸比丘！見苦者亦見苦之集，亦見苦之滅，亦見導致苦滅之道。」如是一切當知。出世間智的作用將在「智見清淨」的解釋⁵⁸中說明。

85. 在世間智中，其中「苦智」在克服纏（煩惱）時生起，能破除身見，「集智」能破除斷滅見，「滅智」能破除常見，「道智」能破除無作見。

或者「苦智」能破除對果的邪見：在沒有常、淨、樂、我的諸蘊中，視爲常、淨、樂、我。「集智」能破除有關因的邪見：於無因視爲有因，例如，認爲由於自在天、初因⁵⁹、時、自然等而世間生起。「滅智」能破除滅的邪見，例如，視無色界之頂爲理想境界（涅槃）⁶⁰。「道智」能破除有關修行方法的邪見：即不清淨之道而視爲清淨之道，或耽溺於欲樂與苦行。即所謂：有關世間，世間的生因和世間滅，有關導致滅的方法，不知這些真諦者是痴迷的。如是以智的作用解說。

86. （十）以內含區別：除了貪愛和無漏法，一切法都在苦諦中，三十六種貪愛行⁶¹屬於集諦，滅諦則純一無雜。在道諦中：（1）屬於正見的有四種：觀神足、慧根、慧力、擇法覺支；（2）正思惟包括「出離尋」等⁶²三種；（3）正語包括四種語善行⁶³；（4）正

⁵⁷ 《相應部》S.V.p.437.

⁵⁸ 見底本 672 頁。

⁵⁹ 初因（padhāna）梵文 pradhāna（勝）同，底本 padāna 誤。

⁶⁰ 如阿羅邏仙人及郁陀迦仙人，以無色界爲理想境界；如耆那教主張世界之頂：非想非非想處爲解脫境界。

⁶¹ 三十六愛行，即十二處各有欲愛、有愛、無有愛爲三十六。《分別論》Vibh.392,396。

⁶² 即出離尋、不害尋、不瞋恚尋。見《長部》D.III, P.215。

⁶³ 《增支部》A.II,141.

業包括三種身善行⁶⁴；(5) 正命是少欲知足。正語、正業、正命三者是聖者所愛的戒，聖者所愛的戒是由正信的手受持。有信根所以有信力，這三者的生起也包括欲神足 (chandiddhipādā)；(6) 正精進有四種：精進神足⁶⁵、精進根、精進力和精進覺支；(7) 正念有四種：四念處、念根、念力、念覺支；(8) 定包括：有尋有伺等三種定、心定 (心神足)、定根、定力和喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支。如是依內含而抉擇。

87. (十一) 以譬喻：苦諦如重擔，集諦如負重擔，滅諦如放下重擔，道諦如放下重擔的方法。或苦諦如病，集諦如病之因，滅諦如病癒，道諦如藥。或苦諦如飢荒，集諦如旱災，滅諦如豐收，道諦如及時雨。此外，四諦如怨恨，怨恨的根源，怨恨的斷除，斷絕怨恨的方法；又如毒樹，樹根，樹根的斷絕，斷絕樹根的方法；亦如怖畏，怖畏的根源，無怖畏和獲得無怖畏的方法；又如此岸，洪流，彼岸，努力到達彼岸。如是以譬喻說明四諦。

88. (十二) 以四句分別：(1) 是苦而非聖諦 (2) 是聖諦而非苦 (3) 是苦亦是聖諦 (4) 非苦亦非聖諦。集等亦然。

89. 其中 (1) 與道相應的心、心所法和沙門果是苦，因為他們是行苦。即所謂：「無常者是苦」⁶⁶，而非苦聖諦。(2) 滅是聖諦而非苦。(3) 集諦、道諦是苦，因為他們是無常的。除了貪愛之外，五取蘊的一切行相都是苦，也是聖諦。(4) 與道相應的諸法和沙門果非苦亦非聖諦，這是依世尊的梵行所了解 (遍知) 的苦諦的真義，集等依此類推。以上是以四句抉擇。

90. (十三) 以空：四諦依第一義說，因無受苦者，無作者，無入滅者和無行道者，故說四諦是空。即所謂：有苦而無受苦者

⁶⁴ cf. 《增支部》A.I,114.

⁶⁵ 精進神足 (Viriyiddhipāda)，底本無，依暹羅本增。

⁶⁶ 《相應部》S.II,53；III,22.

，有作而無作者，有滅而無入滅者，有道而無行道者。或者：前兩種（苦集）沒有常、淨、樂、我（是空），不死的狀態是我空，「道」是常、淨、我皆空，此四諦是空。

91. 或者（苦、集、道）三者是滅空，滅是其餘三者空。或者集、道是果的空（苦滅），因為集中無苦故，道中無滅故。不像自性論者（數論派）所說的自性，果不在因中。（苦滅）果是因（集、道）的空，因為苦的集與滅道不結合（*asamāvayā*）。不像合論者（勝論派）所說的二微等，因不是與因的果結合的。即所謂：「三者是滅空，滅是三者空，因的果是空，果的因也是空。如是以空抉擇。

92. （十四）以一種等：四諦中，一切「苦」，依其現起為一種。依名與色有兩種。依在欲界、色界、無色界再生有，有三種；依四食有四種；依五取蘊的分類有五種。

93. 「集」依其現起有一種；由於與邪見相應和不相應有二種。依欲愛、有愛、無有愛有三種。由四道所斷除，故有四種；由於以色為樂（色歡喜）等⁶⁷有五種。由於分為六貪愛身有六種。

94. 「滅」依無為界有一種；依經說的有餘依和無餘依有兩種；由於三種有的寂滅，故有三種；由於四聖道可證，故有四種；由於五種歡喜（色聲香味觸）的寂滅，故有五種；根據六愛身的滅盡，有六種。

95. 「道」依修習有一種；依止觀之別或依見修之分有兩種；依（戒、定、慧）三學之別有三種。因為道有（八）部分，歸入三學內，猶如都市在國內。即所謂⁶⁸：「朋友，毗舍佉，不是八支聖道包括三學，而是三學包括八支聖道。正語、正業、正命屬於戒學；正精進、正念、正定屬於定學；正見、正思惟屬於慧學。」

⁶⁷ 即色、受、想、行、識。

⁶⁸ 《中部》M.I.p.301.；參考《中阿含》210經，T.1, P.788c.

96. 正語等三種是戒，因為同類，所以屬於戒學；經中的「在戒學中」雖以位格⁶⁹來說明，然應依具格⁷⁰之義。其次，正精進等三種，定的自性是無法專注所緣而安止（入定），當獲得精進力，有策勵作用和正念，有不散亂的作用時，便得安止。

97. 這裡有個譬喻：有朋友三人，爲了慶典共同進入園中，一人看見了盛開的瞻波伽⁷¹花，雖然舉手去採，但不可得，另一人便屈他的背給他站，他雖然站在他的背上，但因不穩也不能摘取花；此時第三者提供他的肩，於是他站在一人的背上，扶著另一人的肩，隨其所欲採了許多花，用以裝飾自身而去參加慶典。

98. 這譬喻是這樣的：三友同入園中，如正精進等三法同時生起，盛開的瞻波伽花如所緣；那人舉手無法摘到花，如定本身不能專注在所緣而安止；屈背讓他站立的朋友如精進；另一位站著提供他的肩的朋友如正念；於是他站在一人的背上，扶著另一人的肩，隨其所欲採了許多花，如精進有策勵作用，正念有不散亂的作用，幫助入定，專注在所緣上而入安止定。這裡的定依其同類而歸入定學中，而精進和念因為他們的作用而歸入定學中。

99. 至於正見、正思惟，慧本身無法確定所緣爲無常、苦、無我，然而有了尋（正思惟）的一再觀察所緣，便能確定。

100. 何以故？譬如一銀行家置錢幣於手中，雖欲觀察整個錢幣，但不能用眼睛的力量翻轉錢幣，只能以手指去翻轉，才能觀察整個錢幣；同樣的，慧本身無法確定所緣爲無常等，只能透過尋，藉著「尋」指向所緣的作用⁷²（資助），才能確定。所以正見

⁶⁹ 以位格（bhummena）。

⁷⁰ 依作格（karanavasena）。

⁷¹ 瞻波伽（Campaka）（金色花），底本 Campatha 誤。瞻波迦、旃籜迦，黃蘭（東印度的一種喬木（*Michelia Champaca*），樟科，花黃色（瞻蔔華，素馨花），可用作香料的油。

⁷² 底本 pariyāhananavasena 誤，應作 pariyāhananarasena。

因同類而歸入慧學中，正思惟是因為資助的作用而歸入慧學中。

101. 如是以三學涵蓋八正道，所以說「依三學的差別而有三種」，依須陀洹道等有四種。

102. 此外，四諦由於真實和可知，有一種；依世間、出世間，或依有爲、無爲，有兩種；由於見斷修斷，由於見與修不可斷，由於見與修非可斷非不可斷，有三種。由於遍知（捨斷、作證、修習）等差別，有四種。如是由於一種等差別而抉擇。

103. （十五）以同異：四諦都是真實，是我空，難通達故，所以彼此相同。即所謂⁷³：「『阿難！一人從遠處把箭射過細小的鍵孔，每發都中；或者射穿被分裂爲百分的髮尖，哪一種比較困難？』『世尊，射穿那被分裂爲百分的髮尖較難做到。』『阿難！通達最難通達的，莫過於如實通達這是苦…乃至如實通達這是導至苦滅之道。』」

104. 四諦的自相不同，故異。苦諦、集諦因爲難思⁷⁴甚深、世間、有漏，故同；然而果與因有別，以及遍知與捨斷的差別，故異。滅諦與道諦因爲甚深、難思、出世間、無漏，故同。因爲所緣與有所緣之別，以及應實證與修習之別，故異。苦諦與滅諦同爲果，故同；由於苦諦是有爲，滅諦是無爲，故異。集諦與道諦同爲因，故同；因爲道諦是善，集諦是不善，故異。苦諦與道諦因有爲，故同；一爲世間，一爲出世間，故異。集諦與滅諦是非學非無學，故同；一是有所緣，一是無所緣，故異。如是智者當以品類與方法而知四聖諦的同異。

爲善人所喜悅⁷⁵而造的《清淨道論》，在論慧的修習中完成了第十六品，定名爲〈根諦的解釋〉。

⁷³ 《相應部》S.V,454.參考《雜阿含》405 經，T2, P.108b。

⁷⁴ 底本 duravagāhattena 誤，應作 duravagāhatthena。

⁷⁵ 底本 pāmojjattāya 誤，應作 pāmojjatthāya。

第十七：說慧地品

◎慧地之六：釋緣起

1. 如前文所述：¹「蘊、處、界、根、諦、緣起等法是慧地」慧地諸法中，只剩下緣起和歸入「等」字的緣生法，所以現在來說明緣起和緣生法。
2. 首先應知無明等法是「緣起」。世尊說²：「諸比丘，何謂緣起？無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，以生爲緣而有老死、愁、悲、苦、憂、惱，這是一切苦的生起，是名緣起。」
3. 其次當知老死等爲「緣生法」，世尊說³：「諸比丘，何謂緣生法？老死是無常、有爲、緣生、盡法、衰法、離貪法、滅法。諸比丘，生是無常，…乃至有、取、貪愛、受、觸、六處、名色、識、行…無明是無常、有爲、緣生、盡法、衰法、離貪法、滅法，是名緣生法。」

一、緣起的語義之一

4. 緣起和緣生法的簡略解釋：「緣起」⁴是緣的法。「緣生法」是由那些緣所生的法。
5. 如何了解這些呢？當依照世尊所說的，如世尊在開示緣起與緣生法的經中說⁵：「諸比丘，何謂緣起？以生爲緣而有老死，無論諸佛如來出世或不出世，此（緣起的）界住立，是法住性，是

¹ 底本 443 頁。

² 《相應部》S.II, p.1.

³ 《相應部》S.II, 26.

⁴ 緣起 (paṭiccasamuppādo) 底本 paṭiccamuppādo 誤。

⁵ 《相應部》S.II,25f.

法不變性，是緣。如來於此發覺、觀察；發覺觀察後，如來宣說：汝等當見。諸比丘，以生爲緣而有老死，以有爲緣而有生，…乃至以無明爲緣而有行，無論如來出世…乃至解說開顯而說『汝等當見。』諸比丘，以無明爲緣而有行。諸比丘，此處是真實，非不真實，是不他性，是緣，是名緣起。」如是依佛陀所開示的緣起與實相（reality）同義，所以說緣的法爲緣起。當知「緣起」是以老死等法的緣爲特相，以苦的持續爲其作用，輪迴是它的現起。

6. 緣起，由於如是緣而產生如是法，不多不少，故稱爲「如是」；因爲當眾緣和合時，雖一瞬間，要不起諸法是不可能的，所以說「不違如是」；不能由其他法的緣而生起別的法，所以是「不他性」；是前述的老死等緣，或是所有的緣，所以稱爲「此緣」。

7. 「此緣」的語義如下：老死等的緣爲此緣，此緣即爲此緣性；或以此緣的和合爲此緣性。

8. 緣起語意的特相應在文法中求。有人不顧外道（數論）所遍計的自性（*Prakriti*）、神我（*Purusha*）等因，卻說緣生起爲緣起，只以生起爲緣起，這種說法是不對的！何以故？（1）無有經說故，（2）與經相違故，（3）缺乏甚深之理故，（4）不合文法故。

9. （1）沒有一部經提到只以生起爲緣起的。（2）主張只以生起爲緣起的人與《部分住經》（*Padesavihāra Sutta*）相違，如何相違呢？依據世尊所說：⁶「爾時世尊於初夜分，對緣起依順序逆序作意」等語，則緣起作意是最初的部分住，是世尊的部分住。即所謂⁷：「諸比丘，初正覺時，我住於部分住。」那時世尊是見緣相而住，不是只見生起而住。世尊又說⁸：「我知道有的受是以邪見爲緣，有的受是以正見爲緣，有的受是以邪思惟爲緣。」那些

⁶ 《律藏》Vin.I,p.2.

⁷ 《相應部》S.V.p.12；p.13.

⁸ 《相應部》S.V.p.12.

主張只以生起爲緣起的人，是違反《部分住經》之義。

10. 此外，也與《迦旃延經》(Kaccāna Sutta)相違，如經中所說⁹：「迦旃延，以正知如實觀察世間的緣起者，不會認爲世間是非有的。」因爲順序的緣起是世間生起之緣，故爲世間的緣起，這是爲去除「斷滅見」而說的；說只是生起則不然，因爲只看見生起是無法去除斷見的；只有看見緣的相續才能斷除，因爲緣相續時，果亦不斷。那些主張只以生起爲緣起的人，與《迦旃延經》相違。

11. (3)「缺乏甚深之理故」，世尊說¹⁰：「阿難，緣起甚深，甚深！」有四種甚深，後面當說¹¹，這種甚深之理在只有生起中是不存在的。古人說緣起以四種方法(四句分別)而莊嚴，這四法在只有生起中是不存在的，因爲缺乏甚深之理，所以不是只以生起爲緣起。

12. (4)「不合文法故」：這裏的緣(paṭicca，由於緣)字是結合過去時(pubbakāle)，以同一主詞表達其義(與動詞「起」字的作用相同)例如¹²：「由於眼與諸色的緣而生起(u-ppajjati)眼識」。如果這裏與動名詞的「生起」(uppāda)結合，因爲不是同一主詞(兩個動詞)，所以破壞了語法，還能表達什麼意思呢？所以說不可只以生起爲緣起，因爲破壞語法的緣故。

13. 或以爲緣起一詞可與動詞「成」(hoti)字結合，而成爲「緣起成」(paṭicasamuppādo hoti)，這是不合理的！何以故？因爲不能這樣結合，如果這樣結合，會有生起的生起的錯誤。如¹³：「諸比丘，我爲汝等說緣起。何謂緣起？…是名緣起。」在這些句子

⁹ 《相應部》S.II,17；III,135.

¹⁰ 《長部》D.II,55；《相應部》S.II,92.

¹¹ 底本 583 頁。

¹² 《相應部》S.II,72.

¹³ 《相應部》S.II,p.1.

中，沒有加上「成」字，而且不會說「生成」。如果這樣表達，則等於說有一個生起的生起。

14. 或有人認為：「緣的狀態爲此緣性。這狀態是無明等行相，是行蘊等現起之因，此狀態在行的變化中即名緣起。」這種說法也是不合理的！何以故？因爲無明等是因。如世尊所說¹⁴：「是故阿難，只有生是老死的因，是它的因緣，是它的集，是它的緣…乃至只有無明是行的緣。」佛陀只說無明等是因，而不是它們的變化是因。是故當知緣起便是緣的法，唯此說爲正說。

二、緣起的語義之二

15. 關於緣起，由於文字的錯誤，因此說它只是生起，應採取如下之義以去除錯誤的觀念。如世尊說：

從緣生起的諸法聚，說此緣起有二義，
是故說彼緣爲緣起，此以果之語而言。

16. 智者主張：從此緣生起的「法聚」說緣起有兩種意思：(1) 了解緣起有助於幸福安樂，所以值得去了解，名爲緣 (paṭicca)¹⁵；當生起 (uppajjati) 時，是俱 (saha) 而非單獨；是正 (sammā) 生起 (uppajjati) 而非無因，名爲起 (samuppādo)；緣與起故爲「緣起」(paṭicasamuppādo)。(2) 是俱生起，故爲「起」。眾緣的和合不拒絕眾緣的和合，故爲「緣」；如是緣與起故爲「緣起」。因爲這些因是那些果的緣，故爲「彼緣」；是彼等的緣，故此是因。就像世間的糖漿是痰的緣，便稱之爲痰糖漿；又如教法中說，諸佛出世是安樂的緣，故說¹⁶：「諸佛出世是樂。」故知緣起是用果的語言來說因的。

¹⁴ cf. 《長部》D.II,p.57ff.

¹⁵ pacceti=paṭi+i; pacceti it=paṭicca.

¹⁶ 《法句經》Dhp.194.

17. (3) 或者說：由此諸因向於果，故稱爲「緣」；諸因生起俱生法，故稱爲「起」。

18. 那使「行」等現起而以無明等因而說的諸因，由於諸和合支彼此不可分離，在產生共同的果和無一例外之義下，故稱爲「緣」。因爲諸因生起彼此不可分離的法，故說爲「起」，如是緣與起故爲「緣起」。

19. (4) 還有別的說法：這些緣互相爲緣，共同生起諸法，牟尼如是說緣起。

20. 無明等諸緣，生起「行」等諸法；如果它們不互相爲緣和缺乏時，諸法是不可能生起的，故爲緣。緣的生起諸法是共同生起，而非前後生起。聖者牟尼符合義理，言說善巧，如是說緣起之義。

21. 世尊曾如是說：第一句說「常等非有」，第二句說「斷見等的破除」，以此二句說明正道。

22. 第一句說明緣的和合的「緣」，因爲諸法是依緣的和合而生起，故第一句說明常論、無因論、(自性、微、時等)異因論和自在天論等爲「常等非有」；是由於眾緣和合，而不是由於常或無因等。

23. 第二句說明諸法生起的「起」，由於眾緣和合而諸法得以生起，所以是破除斷滅論、非有論和無作論等，故說明「破除斷滅論等」，由於前面的緣不斷的生起後面的法，怎麼能說是斷滅、非有或無作呢？

24. 這兩句說明緣起，是由於特定的緣的和合相續不斷，而特定的法生起，說明中道，也就是捨棄¹⁷「作者與受者同，或作者與受者異」的謬論，不執著世人所用的語言，亦不推翻世俗的用法，這是「說明正道」。以上是解說緣起的語義。

¹⁷ 《相應部》S.12.17./II,20.；《雜阿含》302 經，無此句。

三、各緣起支的解釋

25. 世尊曾在經典中用「以無明爲緣而有行」說明緣起，要解說緣起之義的人，應爲分別論者¹⁸，因爲他們不會扭曲阿闍梨的教導，不會宣揚自宗的觀點，不爭論他宗的觀點，不違經義，隨順於律，見大法教¹⁹，闡明法，掌握其義，一再回到原義，並以各種方法來解說其義。解釋緣起之義本來就很難，如古人所說：「諦、有情、結生、緣相四法，難以了解，極難解說。」除了精通經義的人之外，要解釋緣起之義實在不易，如此考慮後，我想解釋緣相如入大海無立足處，然此教法有種種說法，因而先師之道不斷的傳下，我依此二者解釋緣起之義。

26. 古代的阿闍梨曾這樣說：「凡是聽此開示者，獲得勝法：當圓滿（修行）勝法時，超越死王所見的境地。」

（一）、無明緣行

27. 先就「無明緣行」等句來說：1)以說法的不同，2)以義，3)以相等，4)以一種等，5)以緣起支的差別。如是當知抉擇。

28. 1)以說法的不同：世尊緣起的說法有四種，就像四位採蔓的人（1）從最初（2）從中間開始到最後（3）從最後（4）從中間開始至最初。

29. （1）就像四位採蔓人中，一人先看見蔓的根，便割斷根，全部拉出來，取而用之；世尊如是從最初開始至最後解說緣起²⁰：「諸比丘，無明緣行（以無明爲緣而有行）…乃至生緣老死（以生爲緣而有老死）。」

30. （2）就像那四人中，一人先看到蔓的中間部份，便割斷中

¹⁸ 分別論者（Vibhajjavādī）指錫蘭上座部的大寺派。

¹⁹ 大法教（Mahāpadesa），可參閱《增支部》A.II,p.167f；《長部》D.II,p.123ff.

²⁰ 《中部》M.I,261；《相應部》S.II,p.12.

間部分，只拉出上部，取而用之。世尊亦如是從中間開始至最後解說緣起²¹：「對他的『受』歡喜耽著者生起喜，以受爲樂是執取。以「取」爲緣的是有；以有爲緣的是生。」

31. (3) 就像四人中的一人，先看見蔓的末端，便執其末端，從末端至根，取其全部而用之。世尊亦如是從最後至最初解說緣起²²：「我說生緣老死。諸比丘，生緣老死，於意云何？唯然世尊，生緣老死。我說『有』緣生…乃至無明緣行。諸比丘，無明緣行，於意云何？²³唯然世尊，無明緣行。」

32. (4) 這四人中的一人，先看見蔓的中間部分，便割斷中部，向下至於根，取而用之。世尊說法亦如是，從中間開始而至最初²⁴：「諸比丘，此等四食，以何爲因？以何爲集？以何爲生因？如何生起？四食以渴愛爲因，以渴愛爲集，以渴愛爲生因，因渴愛而生起。渴愛以何爲因？…受…觸…六處…名色…識…行，以何爲因？…行以無明爲因…乃至行因無明而生起。」

33. 佛陀爲何如此解說？因爲緣起和世尊的微妙說法是完善的。緣起的確是完善的，四種說法中的任何一種都能通達正道，因爲世尊具足四無畏和四無礙解，而且有四種甚深狀態，所以說法微妙，能以各種方法說法。

34. 特別是：(1) 他從最初開始順序說，因爲他觀察所教化的弟子們對諸法生起的原因感到困惑，爲了說明個別生起的原因，以及爲了說明生起的次第，所以他順序說。(2) 他從最後開始逆序說，因爲他以此方法觀察世人的苦惱²⁵：「世人實苦惱！有生，

²¹ 《中部》M.I,266.

²² 《中部》M.I,261f.

²³ 依錫蘭字體本加下面幾句：Avijjāpaccayā,bhante,sankhārā,evaṃ no ettha hoti:avijjāpaccayā sankhārāti.

²⁴ 《中部》M.II,161；《相應部》S.II,11f.

²⁵ 《長部》D.II,30；《相應部》S.II,5.

有老有死，有死滅，有再生」等，爲了說明他在成道前所證悟的緣起，以及所發現的老死等苦因，所以逆序說。（3）從中間開始至最初的說法，爲了從確定食的因而追溯過去世²⁶，再解說從過去世以來的因果次第，所以這樣說。（4）從中間開始至最後的說法，是爲了說明來世是源自現在的因，所以有來世。

35. 在這些說法中，爲了對生起的原因感到困惑的人說明：由於自己的原因而產生有及其生起的次第，而從最初開始順序說法。

36. 爲什麼在順序的緣起中先說無明？無明是否無因而爲世間的根本因，如自性論者（數論派）的自性呢？（答）不是無因，因爲「由於漏生起，故無明生起」²⁷，所以漏是無明的因。那麼，以無明爲根本因的說法如何解釋呢？

37. 世尊在解釋輪迴時曾說：不是以無明就是以有愛爲輪迴的起點，第一是無明（爲首），即所謂：²⁸「諸比丘，因爲不知無明的初始，所以說『無明以前不存在，之後才有無明。』諸比丘，雖然這樣說，但應知以漏為緣而有無明。」其次是以有愛爲首，即所謂：²⁹「諸比丘，因爲不知有愛的初始，所以說『有愛以前不存在，以後才有有愛。』諸比丘，雖然這樣說，但應知以受為緣而有有愛。」

38. 在輪迴說中，世尊爲何以此二法（無明和有愛）爲起點？因爲它們是使我們往生善趣或惡趣的重要業因。

39. （1）無明是至惡趣的重要業因，何以故？因爲被無明支配的凡夫，造下殺生等至惡趣的業，惡趣有煩惱熱苦，無樂可言，墮惡趣對自己是有害的；就像被火所燒，被棍所打，被折磨的將

²⁶ 依注解，食、愛、受、觸、六入、名色、識，爲現在世；行及無明爲過去世。

²⁷ 《中部》M.I,54~55.

²⁸ 《增支部》A.V.p.113.

²⁹ 《增支部》A.V.p.116.

宰殺的牛喝了熱水一樣，是痛苦的，無樂可言，對自己有害。

40. (2) 有愛是至善趣的重要業因。何以故？被有愛支配的凡夫，爲了去除煩惱之熱和有樂，以及爲了至善趣和去除自己的惡趣之苦，而做離殺生等至善趣的業；就像上述的屠牛，喝了冷水有清涼之樂，爲了減輕牠的痛苦而飲冷水一樣。

41. 在解釋無明和有愛二法中，有時世尊說法以其中一法爲根本，即所謂：³⁰「諸比丘，以無明爲因而有行，以行爲因而有識」等；又說：³¹「諸比丘，視『使人產生取著的諸法』爲樂而住於其中者，則貪愛增長，以貪愛爲緣而有取」等。有時亦說以兩者爲根本，即所謂³²：「諸比丘，被無明覆蓋和被貪愛繫縛的愚人，產生此身，此身與外在的名色爲二，由於有（名色）二緣而有觸與六處，接觸這六處，愚者有苦受樂受」等。

42. 在這些說法中：「以無明爲緣而有行」，這以一法（無明）爲根本的說法，爲此處之意。如是先以說法的不同來解說。

43. 2) 以義：即以無明等義。

無明：(1) 以不應有的身惡行等爲不當有，不當有而有，故爲無明。(2) 相反的，身善行等爲當有，當有而不有，故爲無明。

(3) 對於蘊是聚義，處是努力義，界是空義，根是增上義，諦是如實義，全都不知，故爲無明。(4) 不知以逼惱等、解說苦等四種之義，故爲無明。(5) 在無始的生死輪迴中，衆生在各種胎、趣、有、識住、有情居中，故爲無明。(6) 衆生在第一義不存在的男女等中奔走，而不在第一義存在的蘊等中求解脫，故爲無明。

(7) 障蔽眼識等的所依和所緣，障蔽緣起和緣生法等，故爲無明。

44. 緣：果來自緣，故爲「緣」；「由於緣」指不能沒有緣或

³⁰ 《相應部》S.II,p.31.

³¹ 《相應部》S.II,p.84.

³² 《相應部》S.II,p.23f.

不能缺少緣之義；「來」是生起或發生之義；此外，緣有幫助之義。無明是緣，所以說「以無明爲緣（而有行）」。形成有爲法故爲「行」。行有兩種：（1）「以無明爲緣而有行」的行；（2）經中所說的行有福行、非福行、不動行三種，以及身行、語行、心行三種³³，這六種是「以無明爲緣而有行」的行，這些都是世間的善和不善的思。

45. 經中所說的行有四種：（1）有爲行，（2）曾行作行，（3）在行作行，（4）加行的行。

46. （1）³⁴「諸行無常」等句是說所有有緣的法是「有爲行」。（2）在義疏中說：業所生的（欲界、色界、無色界）三地的色法和非色法，爲「曾行作行」，「諸行無常」也包括這些；他們的個別敘述則不清楚。（3）三地的善與不善的思，是爲「在行作行」。其出處如下：³⁵「諸比丘，在無明中的人，在作福行」等句。（4）身心的精進名「加行的行」，出自《增支部》：³⁶「車輪行作之時，停止車軸都固定」等句。

47. 此外，經中其他有關行字的記載如下：³⁷「朋友，毗舍佉，入想受滅定的比丘，先是語行止滅，其次身行，然後心行止滅。」所有的行，沒有不包括在有爲行中的。

（二）、行緣識

48. 「行緣識」：識知故爲「識」；³⁸朝向（所緣）故爲「名」；毀壞故爲「色」。爲生起處和擴大的引導（*nayati*）故爲「處」；

³³ 身、語、心行三種（*kāyavacīcitta sañkhārā tayo*）底本脫漏這一句。

³⁴ 《長部》D.II,157；《相應部》S.I,158.

³⁵ 《相應部》S.II,p.82.

³⁶ 《增支部》A.I,p.112.（巴利文版無此句）

³⁷ 《中部》M.I,p.302.

³⁸ 朝向故爲名（*namatī ti nāmaṃ*）可壞故爲色（*ruppatī ti rūpaṃ*）來者伸展及擴大的引導故爲處（*Āye tanoti āyatañ ca nayatī ti āyatanam*）。

接觸爲觸；感受爲「受」；渴愛爲「貪愛」；執取爲「取」；成爲和使成爲，爲「有」；生的行爲，爲「生」；衰老爲「老」；人以此而死亡，爲「死」；憂愁爲「愁」；悲痛爲「悲」；苦痛爲苦；³⁹或生與住的壞滅，故爲「苦」，憂心爲「憂」；大憂爲「惱」；「發生」即生起。

49. 「發生（有）」一詞，並非只與愁等結合，而是和所有的詞結合，不然，說「以無明爲緣而行」則不清楚；如果加上「發生（有）」一詞，「無明爲緣」指「是無明」和「無明是緣」，因此形成「以無明爲緣而有行」，以確定其緣與緣生法；其他各句亦然。

50. 「如是」指以無明等爲因，而非自在天等所創造的。「這」是如上所說；「一切」是不雜或全體之義；「苦蘊」是苦聚，不是有情，非樂非淨等；「集」即是生；「有」即是生起。如是當知以義抉擇。

51. 3)以特相等：即以無明等的特相，即所謂：「無明」有無知的特相，有蒙昧的作用，以障蔽爲現起，以漏爲近因。「行」有形成的特相，有積聚的作用，以思爲現起，無明是它的近因。「識」有識知的特相，有先行的作用，以結生爲現起，以行爲近因，或以所依及所緣爲近因。「名」有傾向的特相，有與識相應的作用，以其心所（指受、想、行三蘊）不可分爲現起，以識爲近因。「色」有毀壞的特相，有消散的作用，以無記爲現起，以識爲近因。「六處」有處(āyatana)的特相，有看見等作用，以識的所依和識的門爲現起，以名色爲近因。「觸」有接觸的特相，有觸擊的作用，以結合爲現起，以六處爲近因。「受」有體驗的特相，有感受所緣的作用，苦樂是它的現起，以觸爲近因。「貪

³⁹ 或依破壞於生住二種故爲苦(uppādaṭṭhitivasena vā dvidhā khaṇatī ti pi dukkham)。

愛」有因（指苦）的特相，有歡喜的作用，以不滿足為現起，以受為近因。「取」有執取的特相，有不放下的作用，以強烈的貪愛和邪見為現起，以貪愛為近因。「有」以業和業果為其特相，使存在和生存是它的作用，以善、不善、無記為現起，以執取為近因。「生」等的特相等，如〈諦的解釋〉⁴⁰中所說。如是以特相等抉擇。

52. 4)以一種等：其中：「無明」因無智、無見、痴等為一種；因不行道、邪道有兩種；或依有行、無行⁴¹有兩種；與三受相應故有三種；不通達四諦有四種；隱蔽五趣的過患有五種。所有緣起的非色法以六門和六種所緣而生起，故有六種。

53. 「行」：在有漏異熟法中有一種；善、不善有兩種；依大或小，劣貨中，確定邪或不確定邪有兩種；依三福行有三種；依（胎、卵、濕、化生）四生而生起，有四種；導致五趣故有五種。

54. 「識」：依世間（有漏）異熟有一種；依⁴²有因、無因有兩種；三有所包括故，與三種受相應故，又無因、二因、三因，故友三種；四生、五趣，故有四種或五種。

55. 「名色」：以識為依止，以業為其所緣有一種；有所緣和無所緣有兩種；有過去、現在、未來為三種；依四生、五趣，故有四種或五種。

56. 「六處」：是（心、心所）生起和會合處有一種；是種淨

⁴⁰ 底本 499 頁。

⁴¹ 關於有行、無行，見底本 453 頁。

⁴² 有因、無因（*Sahetukāhetuka*）。有因，即有貪、瞋、痴三不善根及無貪、無瞋、無痴三善根。無因，即無此等的任何一種。有十五異熟無記心及三種唯作無記心的十八心為無因。在十二種不善心中的痴根相應的二心為一因。其他十種不善心及欲界智不相應的十二善心的二十二心為二因。十二欲界智相應善心及上二界與出世間三十五心的四十七心為三因。可參考底本 452 頁及《攝阿毗達摩議論》第三品。

⁴³和識等有兩種；有到達境、不到達境和兩者皆非⁴⁴三種；因為包括在四生和五趣中，故有四種或五種。「觸」等有一種等，以同樣的方法類推可知。如是當知以一種等抉擇。

57. 5)以緣起支的差別：在緣起支中，愁等是爲了顯示「有輪」不斷而說的，因爲愚人被老死所折磨而生起愁等。即所謂：⁴⁵「諸比丘，無聞凡夫，身的苦受使他愁憂悲痛，捶胸哭泣。」每當愁等生起，無明亦生起。「以無明爲緣而有行」等，「有輪」如是輪轉不已，所以愁等與老死共十二緣起支。如是以緣起支的差別而抉擇。以上略說其差別，詳說如下：

58. 無明：依經說，是對苦等四諦無知；根據阿毗達摩，是對過去等和四諦無知，即所謂：⁴⁶「何謂無明？是對苦無知…乃至對導致苦滅之道無知，對過去無知，對未來無知，對過去未來無知，對緣和緣生法無知。」

59. 除了出世間的滅、道二諦，無明以其他諸處爲所緣而生起，此處以障蔽之義爲無明。當無知時，便障蔽了苦諦，無法了解苦諦的特相。至於集諦、滅諦、道諦、稱爲前際的過去的五蘊，稱爲後際的未來的五蘊，稱爲前後際者亦然；乃至障蔽了緣起和緣生法，無法了知他們的特相，如：「這是無明，這些是行的緣起和緣生法的特相。」故說「對苦無知…乃至對特定的緣和緣生法無知。」

60. 行：即前面略說的⁴⁷福行等三種和身行等三種，共六種。

⁴³ 種淨：指眼等五根。底本 444 頁。

⁴⁴ 到達、不到達、非二 (Sampattasampatta-nabhaya) 底本 Sampattasampattatobhaya 誤。參看底本 445 頁。

⁴⁵ 《相應部》S.IV.p.206.

⁴⁶ 《法聚論》Dhammasavgani 1162, 《分別論》Vibhava p.362.

⁴⁷ 底本 526 頁。

此處再詳述：（1）「福行」有十三種思：依布施、持戒等所生起的八種欲界善思，以及依修習禪定所生起的五種色界善思⁴⁸。（2）「非福行」依殺生等而生起的有十二種不善思。（3）「不動行」依修習禪定所生起的四種無色界善思。這三種行共有二十九種思。

61. 其餘三種（4）身體的思為「身行」（5）語言的思為「語行」（6）意的思為「心行」。這三法是爲了說明：在累積福行（業）等時，在這三種（身語意）業門生起。因爲八種欲界善思和十二種不善思共二十思，在身表生起後，由身門生起的是「身行」；這二十思在語表生起後，由語門生起的是「語行」；這二十思中，與神通有關的思不屬於這兩種，不能作爲（異熟結生）識的緣，所以不包括在內。與神通思一樣，與掉舉有關的思也不包括在內，所以掉舉思也不是結生識的緣。所有的思（包括神通思和掉舉思）都是以無明爲緣而生起；這二十九思在身、語二表不生起而在意門生起的爲「心行」，所以身行等三法在福行等三法中。由此義，當知無明是福行等之緣。

62. 或問：如何得知此等行是以無明爲緣？（答）因爲有無明即有行。不斷除苦等無明的無智者，由於對苦和對過去等無知，把輪迴之苦視爲樂，並造作苦因的三種行。由於對「集」無知，把苦的因和成爲貪愛的奴隸視爲樂因；由於對「滅、道」無知，把不是苦的滅的梵天等趣視爲苦滅，把不是苦滅之道的祭祀、苦行等視爲苦滅之道，想要止息苦，便祭祀、苦行而造作三種行。

63. 此外，無智者對四諦無知，不知是苦，特別是對充滿過患的生老病死等苦視爲福果，爲了獲得福果，便作身行、語行、心行等福行，就像爲求天女而跳懸崖者一樣。又因爲他看不到那視爲樂的福果由於壞苦和不能令人滿足，終將產生大熱惱，於是他作前述的（祭祀、苦行等）福行，而這是苦的緣，就像飛蛾撲火，

⁴⁸ 八欲界善思，即八欲界善心相應的思。十二不善思及五色界善思亦然。

又像貪食蜜的人，塗蜜於刀口而舔之。又在業報中享受諸欲而不見其過患者，由於視之為樂想和被煩惱所征服，而在（身語意）三門造作非福行，這好像幼兒玩糞，又像求死者服毒。又在無色界的業報中，不知行苦和壞苦，由於常見等邪見而作稱為心行的不動行，這好像失路者邁向通往惡鬼的城市的道路。

64. 有無明故有行，而不是無無明而有行，應知這些行是以無明為緣，即所謂：⁴⁹「諸比丘，無知者，無明者，造作福行，造作非福行，造作不動行。諸比丘，一旦比丘的無明斷除，則明生起，因為他去除無明而明生起，故不造作福行。」

65. 或問：我們已經知道無明是行的緣，但仍要問：對哪一種行和如何為緣？

66. （答）如世尊所說的二十四緣：⁵⁰「因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、數數修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、禪那緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、無有緣、離去緣、不離去緣。」

◎釋二十四緣

67. （一）因緣：以之為因，以之為緣，名為「因緣」。由於是因，故為緣，由於因的狀態故為緣。所緣緣等，以同樣的方法類推可知。此處「因」是三段論式的一部分，與原因和根同義。

（1）在三段論中，如宗、因（喻、合、結）等，世人稱之為「因」。

（2）佛教說：⁵¹「諸法從因生」是以原因為因。（3）⁵²「三種善因，三種不善因」：是說（善、不善）根為因，此處是「根」的意思。

⁴⁹ 《相應部》S.II,82. 引文和原文有出入，見底本 532 頁注。

⁵⁰ 《三顯示》Tikapattāna I,p.1.

⁵¹ 《律藏》Vin.I,40.

⁵² 《法聚論》Dhs.§1053 (p.188) .

68. 「緣」的語義如下：「從此而生」爲緣，即有它而一法生之義，意即：當某法對另一法的存在或生起是不可少的，則說前者爲後者之緣。以特相而言，緣有資助的特相；凡是某法助成另一法的存在或生起，則說前者是後者的緣。如緣、因、原因、因緣、生起、發源等爲同義詞；此處以根義爲「因」，以資助之義爲「緣」，簡而言之，即以根義的資助法爲「因緣」。

69. 諸阿闍梨⁵³認爲：因緣對善法是善等的助成者，如稻是稻的種子所成的，珠光是珠的色澤所成的；如果說因緣是成就善等性者，（1）則因緣法便不能生起諸色，因爲因緣不成就色法的善等性；然而因是諸法的緣，即所謂：⁵⁴「與因相應的諸法和所生起的各種色法，則因是緣，是爲因緣。」無因心的無記是無因而成的。（2）有因心的善等是由如理作意等而成，而非由於相應因的關係而成。如果在相應因中，由自性而有善等，那麼，在諸相應法中，被因限制的無貪應是善的或無記；因爲善與無記兩者都有，就像在諸相應法中（例如如理作意等），在諸因中尋求善等。

70. 如果不以善等的生成來解釋因的根義，而取善安住的狀態，也不矛盾；因爲有了因緣諸法，就像有深固的根的樹，能屹立不搖；而無因的諸法，就像胡麻芽等水草不牢固。如是當知因緣以根義的資助，完成安住狀態的資助法。

71. （二）所緣緣：在「因緣」後的其他二十三緣中，由於所緣爲助成法，故爲「所緣緣」。任何法都是所緣緣，論中曾舉⁵⁵「對眼識界，色處是緣，爲所緣緣」爲始；結論是⁵⁶「以諸法爲緣，爲所緣緣，諸心、心所法因而生起。」諸法皆是所緣緣，就像力弱

⁵³ 離婆多（Revata）等。

⁵⁴ 《三顯示》Tikapattāna, p. 1.

⁵⁵ 《三顯示》Tikapattāna, p. 1.

⁵⁶ 《三顯示》Tika. I, p. 1f.

之人憑杖或繩而起而立，同樣的，諸心、心所法也以色爲緣而生起而住。所以諸法是心、心所法的緣，應知諸法爲所緣緣。

72. (三) 增上緣：依主要義而言的助成之法，爲「增上緣」依俱生和所緣有兩種。其中(1)依⁵⁷「欲增上對與欲相應的諸法，以及因此生起的諸色，是以增上緣爲緣」等句，故知欲、精進(勤)、心、觀(四神足)爲「增上緣」。但不是四法一起爲增上緣，因爲以欲爲首，以欲爲主而心生起時，則只以欲爲增上而非其他；餘者(勤、心、觀)亦然。(2)若某法使非色法(心及心所法)生起，則某法爲非色法的「所緣增上」。所以說：⁵⁸「凡某法使心、心所法生起，則某法對此法(後者)，以增上緣爲緣。」

73. (四) 無間緣 (五) 等無間緣：由無間助成之法爲「無間緣」，由等無間助成之法爲「等無間緣」。此二緣有多種解說，其義如下：即眼識之後必爲眼界，眼界之後必爲意識界等，這是心識生起的次序，必依之前的心而成立，不是由別的；在各心識之後，能無間的使心識生起的法，爲無間緣。故說：⁵⁹「無間緣：是眼識界和與其相應的諸法(心所)，於眼界和與其相應的諸法(心所)，以無間緣爲緣。」

74. 無間緣即等無間緣。就像⁶⁰「積集」和「相續」，「術語」和「語詞」只是名稱不同，不是意義不同。

75. 諸阿闍梨的看法是：以「世」的無間性⁶¹爲無間緣，以時

⁵⁷ 《三顯示》Tika.I,p.2.

⁵⁸ 《三顯示》Tika.I,p.2.

⁵⁹ 《三顯示》Tika.I,p.2.

⁶⁰ 見底本 449 頁。

⁶¹ 世的無間性 (addhānantara) 底本 atthānantara，茲取 Tika. 中同義的字。依底本則應譯爲事自的或義的無間性。

(Addhā)的無間性爲等無間緣。但此說與以下的敘述相違：⁶²「從滅定出定者的非想非非想處善心，於果定，是以等無間緣爲緣。」

76. 諸阿闍梨又說：(非想非非想處的善心)諸法生起的能力尙未消失，但由於禪修的影響，使諸法不生起等無間。」這是沒有「時無間」的證明。由於禪修之力而無「時無間」，這是我們的觀點，因爲沒有「時無間」，所以沒有「等無間法」，因爲「時無間爲等無間的緣」是他們的主張。我們不採取他們錯誤的說法，知道這是名稱不同而不是意義不同。何以故？因爲他們之間無有間斷，故爲無間(*anantara*)；因爲無形完全無間隔，故爲等無間。

77. (六)俱生緣：一法生起時，助成另一法一起生起，爲「俱生緣」，如燈火之於光。以非色蘊等有六種，即所謂：⁶³「(1)四無色蘊互相以俱生緣爲緣，(2)四大種相互以俱生緣爲緣，(3)入胎時名法與色法相互以俱生緣爲緣，(4)心、心所法由於心生起的色法相互以俱生緣爲緣，(5)四大種對所造色相互以俱生緣爲緣，(6)色法對非色法(心與心所)，有時以俱生緣爲緣，有時(無色界的心、心所法)不以俱生緣爲緣。」此處的色法指心所依處而言。

78. (七)相互緣：以互相生起和聯合作爲助成之法，爲「相互緣」，如三腳架由三根支柱互相支持。依非色蘊等有三種，即所謂⁶⁴：「(1)四非色蘊以相互緣爲緣，(2)四大種以相互緣爲緣，(3)入胎時的名法與色法以相互緣爲緣。」

79. (八)依止緣：依處的方式和依止的方式而助成之法，爲「依止緣」，如大地之於樹木，布帛之於繪畫等。如說：⁶⁵「四非

⁶² 《三顯示》Tika.I,p.160.此文非時無間。

⁶³ 《三顯示》Tika.I,p.3.

⁶⁴ 《三顯示》Tika.I,p.3.

⁶⁵ 《三顯示》Tika.I,p.4.

色蘊相互以依止緣爲緣」。依俱生緣中所說的方法也有六種，此處第六部分應作這樣的分別，即「眼處對眼識界（和與之相應的心所法）…乃至耳、鼻、舌、身處對（耳、鼻、舌）身識界和與之相應的心所法，以依止緣爲緣。凡依止於色，眼界和意識界得以生起，則此色對眼界、意識界以及與彼等相應的心所法，以依止緣爲緣。」

80. （九）親依止緣：先就語義來說，因爲依彼而起故，爲了自己的果而依止他，故爲「依止」。就像強烈的痛惱爲惱，如是強力的依止爲「親依止」，與有力的因同義。故知以強有力的因所助成之法爲「親依止緣」。親依止緣有三種，即所緣親依止、無間親依止和本性親依止三種。

81. （1）其中「所緣親依止」與「所緣增上」沒有差別，如下所說：⁶⁶「行布施，受持戒律，行布薩業，重視其事並觀察，重視過去的善行並重新探討觀察。從禪那出定，重視禪那而觀察；諸有學者，重視種姓⁶⁷而觀察；重視清淨心⁶⁸而觀察。諸有學者，從道定出定，重視其道而觀察。」其中：因重視所緣而心、心所法生起，則此所緣決定心、心所法，是諸所緣中強有力的所緣。以重視之義爲「所緣增上」，以有力的因之義爲「所緣親依止」，這是它們的不同處。

82. （2）「無間親依止」與無間緣沒有什麼差別，如下所說：⁶⁹「之前的諸善蘊對之後的諸蘊，以親依止緣爲緣。」但在（二十四緣的）論母的概論中，對「無間緣」的解釋是：⁷⁰「眼識界和與彼相應的心所法，眼界和與彼相應的心所法，以無間緣爲緣。」

⁶⁶ 《三顯示》 Tika.II,p.165.

⁶⁷ 尊重種姓，是須陀洹，參見底本 672 頁。

⁶⁸ 尊重清白心，是斯陀含及阿那含。

⁶⁹ 《三顯示》 Tika.I,p.4.

⁷⁰ 《三顯示》 Tika.I,p.4.

對「親依止緣」的解說爲：⁷¹「之前的諸善法對之後的諸善法而言，以親依止緣爲緣。」雖然文句有別，而在意義上相同。雖然如此，在各自之後，無間有使適當之心生起的可能，故爲無間性；後心的生起是由於前心的強力，故爲「無間親依止」。

83. 在因緣等中，雖然沒有這些緣心也會生起；如果沒有無間心，則心絕不會生起，所以無間心是強有力的緣。在各自之後，生起適當的心爲無間緣；有強有力的因的是「無間親依止緣」，這是它們的不同處。

84. (3)「本性親依止」：在自身的相續中所生起的信、戒等或時節、食物等，爲「本性」。或者以自然⁷²的親依止爲「本性親依止」。其義和所緣親依止及無間親依止不混淆。不同處如下：⁷³「本性親依止，是以信爲親依止而行布施，受持戒律，行布薩業，生起禪那，生起毗婆舍那，生起道，生起神通，生起三摩地（定）。以信、戒、聞、施、慧爲親依止而行布施…乃至生起三摩地。則信、戒、聞、施、慧之對重複生起的信、戒、聞、施、慧，以親依止緣爲緣。」由於信等是自然的和有強而有力的因之義，故爲本性親依止。

85. (十)前生緣：先生起的助成之法，爲「前生緣」。以五門的所依和所緣以及心所依，有十一種，即所謂：⁷⁴「眼處於眼識界和與彼相應的心所法，以前生緣爲緣。耳處…身處，色處…觸處，於（眼耳鼻舌）身識界和與彼相應的心所法，以前生緣爲緣。色處…觸處，於眼界和與彼相應的心所法，以前生緣爲緣。因爲眼界和意識界依止色法（心所依處）而生起；所以色法，以前生

⁷¹ 《三顯示》Tika.I,p.4.

⁷² 本性（pakata）有準備、所造、及自然等義。

⁷³ 《三顯示》Tika.II,p.165.

⁷⁴ 《三顯示》Tika.I,p.4f.

緣爲意界和與彼相應的（心所）法的緣；於意識界和與彼相應的（心所）法，有時以前生緣爲緣，有時不以前生緣爲緣。」

86. （十一）後生緣：以之前生起的色法所助成的非色法，爲後生緣；就像在小兀鷹的身上求食的意圖。即所謂：⁷⁵「後生的心、心所法於前生的此身，以後生緣爲緣。」

87. （十二）數數習行緣：依數數習行之義，以後來的無間（法）之力所助成的法，爲數數習行緣，如典籍等的屢屢應用。以善、不善、唯作的速行，有三種。即所謂：⁷⁵「之前的諸善法於之後的諸善法，以數數習行緣爲緣。之前的諸不善法…乃至唯作無記法，於之後的唯作無記法，以數數習行緣爲緣。」

88. （十三）業緣：以行爲助成之法而稱爲心的加行的爲業緣，有兩種：（1）在不同時間的善與不善之思，（2）所有俱生的思；即所謂：⁷⁵「善業、不善業，於異熟諸蘊和由業所成的色法，以業緣爲緣。俱生的思，於相應的（心、心所）法和所生起的色法，以業緣爲緣。」

89. （十四）異熟緣：由於不精勤的止息，對不精勤的止息所助成的異熟法，爲異熟緣。在五門生起時，它是（異熟識）生起色法的緣；在結生時，它是由業所生的色法的緣；在一切時中，它是與異熟相應的法的緣；即所謂：⁷⁶「一異熟無記蘊，於其他三（異熟無記）蘊和心生起的色法，以異熟緣爲緣。…在結生時的一異熟無記蘊，於三蘊和由業所成的色法…三蘊於一蘊…二蘊於其他二蘊和由業所生的色法，以異熟緣爲緣。（異熟識的）諸蘊，於（心）所依，以異熟緣爲緣。」

90. （十五）食緣：有助成色法與非色法，有支持作用的四食

⁷⁵ 《三顯示》 Tika.I,p.5.（有三個「註 75」）

⁷⁶ 《三顯示》 Tika.II,p.173.

爲食緣。即所謂：⁷⁷「段食於此身以食緣爲緣；非色法的食（觸食、意思食、識食），於相應的心、心所法和由彼等生起的色法，以食緣爲緣。」但在《發趣論》的〈問分〉中說：⁷⁸「在結生時，諸異熟無記食，於相應的諸蘊和由業所成的色法，以食緣爲緣。」

91. （十六）根緣：除去女根男根，依增上義助成的其餘二十根，爲根緣。其中眼根等五根只於非色法爲緣，其餘十五根於色法與非色法爲緣。即所謂：⁷⁹「眼根於眼識界和與彼相應的心所法；耳根…身根，於耳識界…乃至身識界和與彼相應的諸法，以根緣爲緣。色命根於業所生的色法，以根緣爲緣；非色的諸根於相應的心、心所法和由彼等生起的色法，以根緣爲緣。」但〈問分〉中說：⁸⁰「在結生時，異熟無記根於相應的諸蘊和由業所生的色法，以根緣爲緣。」

92. （十七）禪那緣：⁸¹七種禪支分爲善、不善、無記等，除去樂受與苦受，這是五識中的兩種（身識）⁸²，依審慮之義，有助成作用的七種禪那爲禪緣。即所謂：⁸³「諸禪支，於與禪那相應的心、心所法和彼等所生起的色法，以禪那緣爲緣。」但〈問分〉中說：⁸⁴「在結生時，異熟無記的諸禪支，於相應的諸蘊和由業所生起的色法，以禪緣爲緣。」

⁷⁷ 《三顯示》Tika.I,p.5.

⁷⁸ 《三顯示》 Tika.II,p.174.

⁷⁹ 《三顯示》Tika.I,p.5f.

⁸⁰ 《三顯示》 Tika.I,p.175.

⁸¹ 七禪支：尋、伺、喜（pīti）、一境性、喜（Somanassa）憂、捨，參考《三顯示》Tika.I,p.51；Abhidhammattha-saṅgaha VII,p.33.

⁸² 即不善異熟無因五識中與身識俱的苦受，及善異熟無因五識中與身識俱的樂受。

⁸³ 《三顯示》Tika.I,p.6.

⁸⁴ 《三顯示》Tika.II,176.

93. (十八) 道緣：有善（不善、無記）等十二支⁸⁵，於任何處依導引之義而助成的為道緣；即所謂：⁸⁶「諸道支，於相應的心、心所法和彼等所生起的色法，以道緣為緣。」但在〈問分〉中說：⁸⁷「在結生時，異熟無記的諸道支，於相應的諸蘊和由業所生起的色法，以道緣為緣。」然而禪緣和道緣，在無因的兩種五識心和諸識中是不可得的。

94. (十九) 相應緣：由相應的同一所依，同一所緣，同時生，同時滅所助成的非色法為相應緣。即所謂：⁸⁸「四非色蘊以相應緣為緣。」

95. (二十) 不相應緣：色法助成非色的心、心所法；非色的心、心所法助成色法，不以同一所依而助成的為「不相應緣」，有俱生、後生、前生三種。即所謂⁸⁹：「俱生的諸善蘊，於心生起的色法，以不相應緣為緣；後生的諸善蘊，於前生身，以不相應緣為緣。」分析「無記」的俱生（不相應緣）文中亦說：⁹⁰「在結生時，異熟無記諸蘊，於業所生的色法，以不相應緣為緣。諸（非色）蘊於所依色，⁹¹以及所依色於諸（非色）蘊，以不相應緣為緣。」但前生（不相應緣）依眼根等所依，即所謂：⁹²「前生的眼處於（後生的）眼識⁹³…乃至前生的身處於後生的身識，以不相應緣為緣。」

⁸⁵ 十二道支：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定、邪見、邪思惟、邪精進、邪定。參考 Tika.I,p.52; Abhidhammattha saṅgaha VII,p.33.

⁸⁶ 《三顯示》 Tika.I,p.6.

⁸⁷ 《三顯示》 Tika.II,p.176.

⁸⁸ 《三顯示》 Tika.I,p.6.

⁸⁹ 《三顯示》 Tika.II,p.176.

⁹⁰ 《三顯示》 Tika.II,p.176.

⁹¹ 所依（vatthu）這裏當指五根及心所依。

⁹² 《三顯示》 Tika.II,p.177.

⁹³ 對於眼識（cakkhuvīññāṇassa），底本漏落 cakkhu 一字。

前生的心所依，於（後生的）異熟無記和唯作無記諸蘊；…前生的心所依，於（後生的）善的諸蘊；…乃至前生的心所依，於（後生的）不善諸蘊，以不相應緣爲緣。」

96. （二十一）有緣：以現在的特相和以存有所助成的法，依支持所助成的法，爲有緣。「有緣」有七種即：非色蘊、大種、名色、心心所、大種、處、所依等。即所謂：⁹⁴「（1）四非色蘊相互以有緣爲緣。（2）四大種…亦然。（3）在入胎時，名色相互以有緣爲緣。（4）心、心所法於心生起的色法…以有緣爲緣；（5）四大種於所造色…以有緣爲緣；（6）眼處於眼識界（和與彼相應的心所法）…乃至身處以有緣爲緣；色處…觸處於身識界和與彼相應的心所法，以有緣爲緣。色處…乃至觸處於意識界和與彼相應的心所法，以有緣爲緣。（7）以色法（心所依處）爲依止，於眼界、意識界和與彼相應的心所法，生起眼界、意識界，以有緣爲緣。」

97. 在〈問分〉中亦以俱生、前生、後生、食、根五種來說。先說俱生，⁹⁵「一蘊於其他三蘊和由彼等所生起的色法，以有緣爲緣。」其次是前生，依前生的眼等而說⁹⁶；次爲後生，此身依後生的心與心所法爲緣⁹⁷。於食與根中，則如是解說：於此身，段食以有緣爲緣；由業所生的色法、色命根，以有緣爲緣。

98. （二十二）非有緣：非色法，由於他們的等無間滅，在他們之後無間生起的非色法，所助成的非色法，爲非有緣。即所謂：⁹⁸「等無間滅的心、心所法，於現在的心、心所法，以非有緣爲緣。」

99. （二十三）離去緣：非有緣的非色法，由離去而助成，爲離

⁹⁴ 《三顯示》Tika.I,p.6.

⁹⁵ 《三顯示》Tika.II,p.177.

⁹⁶ 《三顯示》Tika.II,p.178f.

⁹⁷ 《三顯示》Tika.II,p.177f.

⁹⁸ 《三顯示》Tika.I,p.6.

去緣。即所謂：⁹⁹「等無間離去的心、心所法，於現在的心、心所法，以離去緣為緣。」

100. (二十四) 不離去緣：有緣法，依不離去而助成，為不離去緣。此處，是依說法的微妙，或為化導弟子，故於有緣、非有緣之外再說此二法（離去緣和不離去緣）。正如已說無因和有因二法，更說因不相應和因相應二法。

◎行如何以無明為緣

101. 在二十四緣中，無明於福行有兩種緣，於非福行有多種緣，於不動行只有一種緣。

102. 「於福行有兩種緣」：即依所緣緣（object condition）和親依止緣為兩種緣。無明：當（良善凡夫）了知無明為「壞滅法，衰法」時，於欲界諸福行，以所緣緣為緣。以他心智得知心迷惑時，於色界諸福行，以所緣緣為緣。為超越無明而行布施等欲界福業者，以及為超越無明而生起色界禪那者，以親依止緣為緣。同樣的，由於被無明所迷惑，希求欲界有和色界有的幸福而行欲界和色界福行者，則無明也以親依止緣為緣。

103. 「於非福行有多種緣」：即無明於非福行有多種緣。如何說呢？若以無明為緣而生起貪等時，則以所緣緣為緣；若重視（無明）而喜愛無明時，以所緣增上緣和所緣親依止緣為緣；被無明所迷惑看不見過患而殺生的人，以親依止緣為緣；於不善的第二速行等，則以無間緣、等無間緣、無間親依止緣、數數習行緣、非有緣、離去緣為緣；於不善行者，以因緣、俱生緣、相互緣、依止緣、相應緣、有緣、不離去緣為緣。如是有多種緣。

104. 「不動行只有一種緣」：即（無明）於不動行只以一種親依止緣為緣。無明與親依止緣的關係，與在福行中所說的相同。

⁹⁹ 《三顯示》Tika.I,p.7.

105. 或問：「只有無明爲行的緣，還是另有他緣？如果只有無明爲行的緣，則爲一因說；若有別的緣，則「以無明爲緣而有行」的一因說是不正確的。（答）這不是不正確，何以故？理由是：非從一因生一果或多果，亦非從多因生一果，然而說一因果是有意義的。

106. 此處，沒有從一因生一果或多果，亦無從多因只生一果，而是由多因生多果。如從氣溫、土地、種子和水等多因，我們看到有色、香、味的芽（果）。然而說「以無明爲緣而有行，以行爲緣而有識」的一因一果，是有意義和目的的。

107. 世尊爲了教化弟子，說法時，或以主要因素，或以明顯故，或以不與他共故，所以說一因一果。如說「以觸爲緣而有受」的一因一果，因爲他們是主要因素，觸是受的主要原因，因爲受依觸而生起，受是觸的主要的果，因爲觸依受而確定。如說¹⁰⁰「病由痰起」是以明顯的因，此處明顯的是痰而不是業等。如說：¹⁰¹「諸比丘，任何不善法都以不如理作意爲根（因）」是依不與他共的一因而說，因爲對不善法的不如理作意是不共的（不與其他善法所共），而所依和所緣是與其他善法所共的。

108. 雖然諸行的因中也有其他所依、所緣和俱生法等，但依¹⁰²「住於樂者，增長貪愛」以及¹⁰³「由於無明生起而漏生起」等語，雖有貪愛等因，而無明是行的主要原因。又依¹⁰⁴「諸比丘，無知無明者，作福行」一語，則（無明爲行的因）以明顯故，不與他共故，所以說無明是行的因。

¹⁰⁰ cf. 《增支部》A.II,p.87.

¹⁰¹ cf. 《相應部》S.V.p.91.

¹⁰² 《相應部》S.II,p.84.參考底本 526 頁。

¹⁰³ 《中部》M.I.p.55.

¹⁰⁴ cf. 《相應部》S.II.p.82.

109. 前述的一因一果（的目的），是說明所有緣起支一因一果的目的。或問：「如果這樣，取不善果且有過患的無明，是福行和不動行之緣，豈非不妥？絕無尼婆¹⁰⁵的種子能生甘蔗之理？」

（答）在世間：相違或不相違，同與不同，都是諸法的緣的成就，然而它們不只是異熟。

110. 在世間，諸法由於處所、自性、作用等相違或不相違的緣而成，如前心之於後心是處所相違的緣；以前的工巧學習，於後來的工巧應用是處所相違的緣。業之於色法是自性相違的緣，牛乳之於酪是自性相違的緣；光之於眼識是作用相違的緣，砂糖之於酒是作用相違的緣；眼與色法之於眼識是處所不相違的緣；前面的速行，於後面的速行是自性不相違和作用不相違的緣。就像緣有相違與不相違，也有同與不同，例如氣溫、食物等相同的色法，是相同的色法的緣；稻的種子為稻穀的緣。不同的色法亦為非色法的緣，非色法亦為色法的緣；牛毛、羊毛、角、酪、胡麻、麵粉等為吉祥草、香草的緣¹⁰⁶。諸法以相違或不相違、同或不同的法為緣，但此等諸法不是彼等諸法的異熟。

111. 雖然無明依異熟取不善的果，依自性是有過患的，於福行、非福行、不動行，依處所、作用和自性的相違或不相違與同或不同為緣。

112. 另一種解說是：對生死輪迴無知者，對有為法的特相和緣生法無知者，由於無明，他作福行、非福行、不動行，所以無明是這三種行的緣。

113. （問）對輪迴等無知的人，怎麼會做這三種行呢？（答）（1）對死無知者，不知「死即是諸蘊壞滅」，卻認為「此人死後，

¹⁰⁵ 尼婆（nimba），即 margosa，是一種樹，味苦可做藥。

¹⁰⁶ 牛毛、羊毛所集之處是吉祥草生起的緣，角（笛）是音的緣，酪、胡麻、麥粉、砂糖是香草的緣等。

轉生到另一個身體去」等。

114. (2) 對再生感到迷惑者，不認為生「是諸蘊現前」，卻誤以為是「生命顯現在新的身體」等。

115. (3) 對輪迴感到困惑者，不認為輪迴是五蘊、界、處的相續，不斷生滅，卻誤以為「有情從此世界去另一個世界，或從他世界而來此世間。」

116. (4) 對諸行的特相感到困惑者，不了解諸行（色受等）的特相是無常、無我，卻誤以為諸行是「我、我所、常、樂、淨」。

117. (5) 對緣生法感到迷惑者，不知道由無明等而生起行，卻誤以為是「我知或我不知」，「我作或令作」，「我在結生中生起」，並認為「極微、自在等以胚胎等形成他的身體，具有諸根，他具有諸根，能觸能感受，生起貪愛，執取，努力精進，在來世再生。」或認為「所有眾生受命運、巧合和自然的影響。」

118. 他被無明障蔽，如是妄計，就像盲人走在地上，走在正道或非道上，或高低、平坦、崎嶇之處；同樣的，由於無知，他作福行、非福行和不動行。

119. 所以說：就像天生的盲人，沒有領路者，只能摸索前進，有時走在正道，有時走在邪道上；同樣的，無人指導的愚者，在生死輪迴中，有時作福行，有時作非福行。如果他知道法，並觀察四諦，則無明消失，最後將寂靜涅槃。以上是詳論「無明緣行」。

（二）、行緣識

◎各種世間異熟識（Kinds of Mundane Resultant Consciousness）

120. 「行緣識」：識即眼識等六種。其中：眼識有善異熟和不善異熟兩種；耳識、鼻識、舌識、身識亦然。意識有二十二種，即善、不善異熟意界兩種，三種無因（異熟）意識界，八種有因欲界異熟心，五種色界異熟心，以及四種無色界異熟心。六識包

括這三十二種世間（有漏）異熟識。出世間心不屬於輪迴論，所以不包括在內。

121. 或問：如何得知「識」是以行為緣而生起的？（答）因為沒有累積的業，則無異熟（業報）；因為此識是異熟，若無累積的業，異熟是不會生起的。如果無業也能生起的話，則一切有情都會生起異熟識。絕不會這樣生起，這是識如何以行為緣而生起。

一、行與識的關係：

122. 何種識以何種行為緣？（1）以下十六種是由欲界福行為緣所生起的識：眼識善異熟等五種，意識中的眼界一種與無因意識界兩種，以及欲界異熟八種。即所謂：¹⁰⁷「由於造作、累積欲界善業，故善異熟的眼識生起；耳、鼻、舌、身識亦然…乃至異熟意識生起…喜俱意識界生起…捨俱意識界生起…喜俱與智相應（無行）…喜俱與智相應有行…喜俱與智不相應（無行）…喜俱與智不相應有行…捨俱與智相應（無行）…捨俱與智相應有行…捨俱與智不相應（無行）…捨俱與智不相應有行（的意識界生起）。」

123. （2）以色界的福行為緣，生起五種色界異熟。即所謂：¹⁰⁸「由於造作、累積色界善業，故離諸欲…入住異熟初禪…乃至入住第五禪。」以福行為緣有二十一種識（即欲界十六，色界五種）。

124. （3）有七種識以非福行為緣，即不善異熟的眼識等五種，一意界，一意識界共七種識。即所謂：¹⁰⁹「由於造作累積不善業，故不善異熟的眼識生起…身識生起；…由於造作累積不善異熟的意識界…不善異熟的意識界生起。」

¹⁰⁷ 《法聚論》 Dhs.p.89,91,92,95,96.

¹⁰⁸ 《法聚論》 Dhs.p.97.

¹⁰⁹ 《法聚論》 Dhs.p.117f.、p.119.

125. (4) 有四種無色異熟識以不動行為緣，即所謂：¹¹⁰「由於造作累積無色界善業（指修習無色界禪那），超越色想…與空無邊處想俱（異熟識）…識無邊處…無所有處…與非想非非想處想俱（異熟識），捨離樂與苦…入住第四禪。」

二、異熟識的生起：

126. 知道以何種「行」為緣而有何種「識」之後，應知識如何生起。所有異熟識以兩種方式生起：依相續（存在）的過程和在結生時生起。其中，五識的前兩種、二眼界、與喜俱的無因意識界等十三種，只在五蘊有（欲界及色界）中生起；其餘十九種則在三有（欲、色、無色）中生起，不是在相續的過程就是在結生時生起。如何說呢？

127. (1) 相續（存在）的過程：從善異熟或不善異熟再生者，依照諸根的成熟，善異熟的眼識等五種生起，發揮其見、聞、嗅、嚐、觸的作用；以眼前可意的與中性可意的色等為所緣，依止眼根等，不善異熟的五識亦然，唯一不同的是：不可意的與中性不可意的色所緣不同。這十識有固定的認識之門、所緣、所依、處所，以及有不變的作用。

128. 在善異熟眼識等之後的眼界，以眼識等為所緣，依於心所依而行領受作用¹¹¹；在不善異熟的眼識等之後生起的不善異熟眼界亦然。這兩種眼界無固定的門和所緣，而有固定的所依、處所，以及有固定的作用。

129. 在善異熟眼界之後，與喜俱無因異熟意識界，以意界的所緣為緣，依於心所依而行推度作用；（與喜俱無因意識界）當欲界眾生六門的所緣明顯時，通常與貪相應的速行之末，阻斷有分的路線，即對速行心所取的所緣，以「彼所緣」（*tad-drammana*）

¹¹⁰ 《法聚論》Dhs.p.97f.

¹¹¹ 領受作用（*sampaticchanakiccaṃ*）底本 *sampaticchan-akiccaṃ* 誤。

生起一回或二回，這是根據《中部》義疏的說法。然而依阿毗達摩的義疏，則「彼所緣」有二回心轉。此心有「彼所緣」和「有分頂 (*pitthi-bhavahga*)」二名。此心無固定的門和所緣¹¹²，有固定的所依，無固定的處所和作用。如是先說十三種心在五蘊有中的生起。

130. 「其餘十九種中，沒有一種不適合自己的結生生起」。至於生起，先說善、不善異熟兩種無因意識界：(1) 在五門的善、不善異熟意界之後，行推度作用。(2) 在六門行「彼所緣」作用。(3) 由它們給予結生後，當沒有斷絕有分的心生起時，行有分作用。(4) 在生命的最後行死的作用。如是有四種作用，有固定的所依，無固定的門、所緣、處所和作用。

131. 八種欲界有因異熟心，在六門行三種作用：(1) 行彼所緣作用，(2) 由它們給予結生以來，當沒有斷絕有分的心生起時，行有分作用，(3) 在最後，行死的作用。這三種作用有固定的所依，無固定的門、所緣、處所和作用。

132. 五種色界異熟心和四種無色界異熟心，有兩種作用：(1) 由它們給予結生後，當沒有斷絕有分的心生起時，行有分作用，(2) 在最後，行死的作用。其中，色界心有固定的所依、門¹¹³和所緣，無固定的處所和作用；其餘的無色界心有固定的所依、所緣，無固定的處所和作用。如是先說三十二種異熟識，以行為緣而生起。此處，諸行於異熟識，是以業緣和親依止緣為緣。

三、三界諸趣的業與結生

133. 至於「其餘十九種，沒有一種不適合自己的結生而生起」，此句未免太簡略而難知，所以再詳為說明。或問：(1) 有多少

¹¹² 底本 *Aniyatadvārāmṇaṇaṃ* 誤，應作 *Aniyatadvārāramṇaṇaṃ*。

¹¹³ 門 (*dvāra*) 底本無此字，今依暹羅本加入。

結生？（2）有多少結生心？（3）以何種心和於何處結生？（4）結生心的所緣如何？

134. （1）包括無想眾生的結生共有二十種。（2）如上述有十九種結生心。（3）在十九種心中，不善異熟的無因意識界，是在惡趣結生；善異熟的無因意識界，是在人界中生而盲者，生而聾者，生而瘋顛者，生而啞者，以及非男非女（陰陽人）中結生。八種有因欲界異熟心，是在欲界諸天¹¹⁴和人中具福者中結生；五種色界異熟心，是在色界梵天中結生；四種無色界異熟心，是在無色界中結生。以何種心結生，在何處結生，此結生心即適合結生¹¹⁵。（4）略說結生心的所緣，結生心有過去、現在、不可說三種所緣；而無想眾生的結生則無所緣。

135. 其中：識無邊處和非想非非想處結生心的所緣是過去；十種欲界（結生心）的所緣是過去或現在；其他結生心的所緣是不可說。於三種所緣生起的結生心，是在「以過去或不可說所緣為所緣的死心」之後生起的，絕無死心以現在所緣為所緣的。是故應知如何在（過去和不可說）兩種所緣中的一種為所緣的死心之後生起；如何在過去、現在、不可說三種所緣中的一種（為所緣）的結生心在善趣和惡趣中生起。

136. （1）在欲界善趣造惡趣業者的結生：例如，在欲界善趣造惡業者，當他躺在臨終的床上，他生前所累積的惡業或惡業之相出現在他的心門，即所謂：¹¹⁶「臨終時，他的惡業現前」。由於業或業相生起，在以「彼所緣」為終的速行的路線之後，以有分之境為所緣而生起死心。當死心滅時，以出現在意門的業或業

¹¹⁴ 在欲界諸天（kāmāvacaradevesu），底本只有在諸天，今據暹羅本加入欲界。

¹¹⁵ 適合結生（anurūpā-patisandhi），底本 arupāpaṭisandhi 誤。

¹¹⁶ 《中部》M.III,p.164.

相爲緣，生起結生心，由於未斷煩惱，所以在惡趣生起結生心。這是在以過去所緣爲緣的死心之後，生起以過去所緣爲緣的結生。

137. 另一種人，由於上述的業，在臨終時，地獄的火焰等惡趣之相出現在意門前。當「有分」生起兩回又滅去時，有三種路線心以惡趣相爲所緣而生起：即一（剎那的）轉向心，由於瀕死而速力遲鈍，只生起五剎那的速行心和二剎那的「彼所緣」心。此後以有分之境爲所緣而生起死心，至此已經過十一心識剎那。此時他只剩下五心識剎那之壽，他以同樣的所緣生起結生心。這是在以過去所緣爲緣的死心之後，生起以現在所緣爲緣的結生。

138. 另一種人在臨終時，有以貪等爲因的惡劣所緣出現在五門中的任何一門。當連續生起時，在確定作用之末，因瀕死而速行遲鈍，只生起五剎那的速行心和二剎那的「彼所緣」心，此後以有分之境爲所緣，生起一剎那的死心。至此已經過十五心識剎那，即二有分、一轉向、一見（作用）、一領受、一推度、一確定、五速行、二彼所緣，一死心。此時，剩下的一心剎那之壽，以同樣的所緣生起結生心，這也是在以過去的所緣爲緣的死心之後，生起以現在的所緣爲緣的結生。以上解說在以過去的所緣爲緣的善趣死心之後，以過去或現在所緣爲緣的結生如何在惡趣生起。

139. （2）從惡趣到善趣的結生：在惡趣累積非惡業者，依前述的方法，他的善業或善業的相出現在意門，前述的「黑分」之處，易之以白分之外，其他和前面相同。這是在以過去爲所緣的惡趣死心之後，以過去或現在所緣爲緣的結生在善趣中生起。

140. （3）從善趣到善趣的結生：在善趣積有善業的人，當他躺在臨終的床上，他生前所積的善業或善業的相，出現在他的意門，即所謂：¹¹⁷「臨終時，他的善業現前。」這善業或業相指在

¹¹⁷ 《中部》M.III,p.171.

欲界積善業的人而說；如果生前積有大善業（入二界的禪定）的人，只有業相出現。由於善業或業相的緣生起，在以「彼所緣」為最後或僅在速行的路線之後，以有分之境為所緣生起死心。當死心滅時，即以在臨終出現的業或業相為緣，生起結生心，這是由於未斷煩惱和在善趣所致。這是在以過去為所緣的死心之後，生起以過去所緣或以不可說所緣為緣的結生。

141. 另一種人在臨終時，由於欲界的善業，人界母胎的形相或天界的樂園、宮殿、劫波樹等善趣之相出現在意門。在死心之後，和在惡趣相中所顯示的次序相同，而生起結生心。這是在以過去所緣為緣的死心之後，生起以現在所緣為緣的結生。

142. 另一種人，在臨終時，他的親屬拿一些東西到他的五根門前，如花環、幢幡等「色」為所緣，對他說：「這些供佛的供品是替你作供養的，你應心生喜樂。」或以聞法、供養音樂等「聲」為所緣；或以焚香、薰香等香為所緣；或以蜜、砂糖等味為所緣，對他說：「這些東西是替你作布施的，你嚐嚐吧。」或以支那的綢布、蘇摩羅的綢布¹¹⁸等觸的所緣，對他說：「這是替你作布施的東西，你摸摸看吧。」這些在他面前顯現的色等所緣，次第生起確定後，因為瀕死而速力遲鈍，只生起五剎那的速行和二剎那的彼所緣。此後以有分之境為所緣，生起一剎那的死心，在死心之後，對只有一心識剎那的同樣所緣生起結生心。這也是在以過去所緣為緣的死心之後，生起以現在所緣為緣的結生。

143. （4）色界的結生：另一種由於地遍禪那等而獲得色界定和住在色界善趣者，在臨終時，有欲界善業、善業相、善趣相或地遍等相，或上二界心出現在意門；或是有善因的殊勝所緣出現在眼前或耳邊，在次第生起確定後，因為瀕死而速力遲鈍，只生起五剎那的速行。因為上二界的眾生沒有彼所緣，所以在速行之

¹¹⁸支那（cīna）即中國，蘇摩羅（somāra）不知何處？

後，即以有分之境爲所緣而生起一死心。此後結生心便生起，這是以欲界或上二界中的任何所緣（爲所緣）而生起的結生心。這是在以不可說所緣（爲緣）的色界善趣死心之後，以過去、現在或不可說所緣中的任何一種爲所緣所生起的結生。

144. （5）無色界的結生：在無色界的死心之後的結生，類推可知。這是在以過去或不可說所緣的善趣的死心之後，以過去、現在、不可說所緣（爲緣）所生起的結生。

145. （6）從惡趣到惡趣的結生：在惡趣有惡業者，有惡業、惡業相或惡趣相出現在意門，或者有不善之因的所緣出現在五根門前。在死心之後，以屬於惡趣的所緣中的任何一種爲所緣，連續生起結生心。這是在以過去所緣（爲緣）的惡趣的死心之後，生起以過去或現在所緣（爲緣）的結生。

四、結生識與色法的關係

146. 以上以十九種識的結生說明其生起。這些識可再分類如下：結生的生起依業有兩種，若依混合與否則有兩種與多種。

147. 這十九種異熟識在結生時生起，由於業有兩種各自的生業，以不同時間的業緣和親依止緣爲（異熟識的）緣。即所謂：¹¹⁹「對異熟而言，善與不善業以親依止緣爲緣。」

148. 依異熟的混合或不混合有兩種與多種。例如，異熟的結生雖只有一種，但依與色法混合或不混合，有兩種；依欲有、色有、無色有，有三種；依卵生、胎生、濕生、化生，有四種；依五趣有五種；依七識住有七種；依八有情居有八種¹²⁰。

149. 其中：性的混合和不混合有二種，其中有性又分兩種；若與初說的相加，至少有二三十法。

¹¹⁹ 《三顯示》 Tikapattḥāna I,p.5；II,p.167；p.169.

¹²⁰ 即九有情居中，除去無想有情，故只有八種。

150. 「性的混合有兩種：混合和不混合」，在十九種結生識中，除了「無色有」的結生，與色法混合所生起的結生識有有性和無性兩種。因為在「色有」中沒有所謂女根和男根的性別；在「欲有」中，除了半擇迦（閻人）以外，都是有性別的。「其中有性有兩種」：前兩種中的有性，不是女性就是男性，所以有兩種。

151. 「若與初說的相加，至少有二三十法」：在與色混合和不混合兩者中，與色混合的結生識，與此結生識相共的至少有所依十法和身十法兩種；或所依、身、性各十法¹²¹，三種十法共同生起，所以色不能減少這些成分。

152. 卵生、胎生生起最少分的色，就像用一根最細的羊毫¹²²所沾的乳酪那樣的數量，名為羯羅藍（胚胎）的生起。

153. 在結生時，由於趣的不同而有生（胎生、卵生等）的不同。其差異如下：地獄與諸天（除了地居天）沒有前面的（胎、卵、濕）三生；（人、畜、餓鬼）三趣則有四生。

154. 其中「與諸天」的「與」字，指地獄與諸天（除了地居天），包括飢渴餓鬼沒有前面的（胎、卵、濕）三生，因為他們是化生的；在畜生、餓鬼和人三趣，除去地居天，則有四生。

155. 在色界有三十九種色，濕生和化生最多有七十種色¹²³，最少有三十色。

156. 先說色界梵天的化生有四種，依照眼、耳和心所依等各有

¹²¹ 所依十法 (vatthudasaka) 為地、水、火、風、色、香、味、食素、命根、心所依十法。身十法 (kāyadasaka) 即前十法中，除去最後的心所依而易之以身淨 (kāyapasāda) (即身根)。性十法 (bhāvadasaka) 即上面十法中的前九法加一女根或男根。

¹²² 羊毫 (jāti-uṇṇā)，據注疏說是雪山的善種的羊而生下僅有一天的
小羊的毛。

¹²³ 底本 satta ti ukkaṃ satotha rūpāni 誤，應改為 sattati ukkaṃsato
tharūpāni。

十法，以及命等九法¹²⁴，則有三十九種色法和結生識共同生起。除了色界梵天，其他的濕生、化生者，依眼、耳、鼻、舌、身、所依、性別各有十法，最多有七十種色法；這些色法在諸天是不變的。其中：色、香、味、食素¹²⁵和地、水、火、風四界，加上眼根和命共十種色、色聚，是為眼十法，其他類推可知。

157. 其次最少有三十法，即生盲、生聾、無鼻、非男非女者，依舌、身、所依各十法而生起三十法¹²⁶。如是在至多和至少之間，當知適當的分別。

158. 已知如是，更有以蘊、所緣、因、趣、受、喜、尋、伺，而知死心與結生心的異同。

159. 即與色法混合和不混合有兩種結生，有結生前的死心，以及依照這些蘊等有別、無別之義。如何說呢？

160. 有時，在無色界的四蘊的死之後，以四蘊為所緣的結生（與死心的所緣）相同。有時，以欲界（五蘊）的死，以外在的所緣為緣，之後，無色界的結生，以內在的所緣（蘊）為緣，這兩種是無色地結生的方法。有時，在無色界的四蘊死後，以欲界的五蘊結生；有時，在欲界或色界的五蘊死後，以無色界的四蘊結生。以過去為所緣的死之後，生起以現在為所緣的結生；有的在善趣死後，在惡趣結生。有的在無因心死後，以有因心結生；有的在二因心死後，以三因心結生；有的在「與捨俱心」死後，以與喜俱心結生；有的在無喜心死後，以喜心結生；有的在無尋心死後，以有尋心結生；有的在無伺心死後，以有伺心結生；有的在無尋無伺心死後，以有尋有伺心結生。如是以相對而成適當的組合。

161. 有緣之法能生彼有，非從過去而生，亦非從過去無因生。

162. 當有了眾緣時，色法與非色法生起，是為「生起彼有」。不是有情，亦非「我」；不是從過去有而生於此，亦非從過去有無因而在此出現。

蘊止息後，難道這是別人的果？或由於其他的業，既然「是果的緣」的業，不能轉移到果，既然沒有受報者，那麼是誰的果？所以此說不妥。」

169. 答：在相續中有果，此果不是他人的，亦非從他因而有，此義以播種的過程而成。

170. 當「果」在單一相續中生起，因為不是同和異，所以不是他人的，亦非從其他的業生起。「此義以播種的過程而成」，如種下芒果的種子的過程，種子在成長的相續中，因為有了緣，他日生起果，這不是其他種子的果，也不是由其他的緣而生起。也不是那些種子或生長過程本身到達果處，（此識之因果）應知如是配合。應知此義亦如在幼年時學習手工藝、醫藥等，在長大成人時展現成果。

171. 關於「既無受報者，這是誰的果」的問題如下：

果生起故，受報是常規；

如因生果實，世說樹結果。

172. 就像樹的果實生起，稱為「樹結果」或「已結果」；同樣的，由於天、人的蘊的苦樂之果生起，而說天或人受樂或苦。所以此處沒有受報者的必要。

173. 或問：「如果這樣，那麼諸行必定是果的緣，當他們存在或不存在時。他們若存在（為果的緣），則在諸行生起時，它們的異熟也必定生起？若不存在，則在諸行生起前後常常生果？」
答：因為造作，所以它們是緣，它們只一次生果，不會再生果。這些譬喻使意思更明白。

174. 由於諸行的造作，所以諸行為自果之緣，而非由於存在或不存在（而為自果之緣）。即所謂¹²⁹：「由於造作、累積欲界的善業，生起異熟的眼識」等。諸行成為自果之緣以後，由於異熟

¹²⁹ 《法聚論》Dhs.431 (p.87)；《分別論》vibh.p.187.

已熟之故，不再感果。爲了說明此義，以經銷商爲喻。就像在世間，爲了做生意的目的而作經銷商，他買東西或借錢做生意是爲了達到目的之緣，而非生意的存在或不存在。在達到目的後，便不再經銷了。何以故？目的已達故。諸行如是造作，爲自果之緣，在產生自果後，便不再感果¹³⁰。以上是說明：以諸行爲緣，結生識的生起有兩種方式，即與色法混合或不混合而生起。

五、行如何作為識的緣？

175. 爲了去除對三十二種異熟識的困惑，在三有中的結生，應知諸行如何爲異熟識的緣。

176. 其中，三有、四生、五趣、七識住、九有情居爲「諸有等」，當知在諸有中的結生和出生，諸行是何種異熟識的緣，以及如何爲緣。

177. (1) 福行與結生：先說福行，欲界的福行包括八種思，依不同時間的業緣和親依止緣有兩種緣；在「欲有」的善趣¹³¹中的九種異熟識的結生是相同的。而色界的福行包括五種善思，依不同時間的業緣和親依止緣爲緣，在「色有」有五種結生。

178. (2) 福行的生起：欲界的福行有兩種緣，在欲有的善趣中，除了與捨俱的無因意識界，對於七種小異熟識，以業緣及親依止緣爲緣，不在結生時生起，而在存在的過程中生起。同樣的福行，在「色有」中的五種異熟識¹³²，同樣的以兩種緣，不在結生時生起，只在存在的過程中生起。其次在欲有惡趣中的八種小異熟識¹³³，以同樣的兩種緣，不在結生時生起，只在存在的過程中生起。在地獄，如大目犍連長老造訪地獄等。碰到這種可意的所緣，這

¹³⁰ 底本 *phālavahā* 應改爲 *phalāvahā*。

¹³¹ 底本 *kāmabhavesu gatiyaṃ* 誤，應改爲 *kāmabhave sugatiyaṃ*。

¹³² 五異熟識爲善異熟的眼識、耳識、領受心、二推度心。

¹³³ 八小異熟識爲不善異熟的眼等五識、領受心、推度心、彼所緣心。

種福行是善異熟識的所緣。其次畜牲和有大神通的鬼神，也有可意的所緣。

179. 這八種福行，在「欲有」的善趣中。十六種善異熟識¹³⁴，也以生起和結生爲緣。在「色有」，於十種異熟識¹³⁵，也以生起和結生爲緣。

180. (3) 非福行與結生及生起：¹³⁶非福行有十二種不善思，在欲有的惡趣中，於一種無因異熟識，不以生起爲緣，只以結生爲緣。非福行於六種不善異熟識（除了上述的一種識），不以結生爲緣，只以生起爲緣。（在惡趣）於七種不善異熟識，則部份以生起，部份以結生爲緣。在「欲有」的善趣中，這七種不善異熟識，不以結生爲緣，而以生起爲緣；在「色有」，四種異熟識¹³⁷，不以結生爲緣，而以生起爲緣。在欲界，非福行以見不可意之色和聞不可意之聲爲緣。在梵天界，無不可意之色等；在欲界中的天界亦然。

181. (4) 不動行、結生和生起：不動行，在無色有中，四種異熟識以生起和結生爲緣。在三有中，在結生，諸行爲何種異熟識之緣，如何爲緣，如上述。於胎生等，以同樣的方法可知。

182. 此處再說明其概要：即在福行、非福行、不動行中，(1) 福行：在欲有、色有中，結生後生起自己的異熟。在四生中，在天人二趣，在四識住（指人類、初禪、二禪、三禪）的敘述如下：異身異想（如人類），異身同想（如梵眾天），同身異想（如光音天），同身同想（如遍淨天）；以及只有在四有情居，因爲在無想有情居，福行只是色法的造作，因此，在二有、四生、二趣、

¹³⁴ 十六善異熟識爲欲界善異熟的八無因心及八有因心。

¹³⁵ 十異熟識爲五色界異熟心及善異熟的眼識、耳識、領受心、二推度心。

¹³⁶ 非福行（*apuññābhisāṅkhāro*）底本 *puññābhisāṅkhāro* 誤。

¹³⁷ 四異熟識爲不善異熟的眼識、耳識、領受心、推度心。

四識住和四有情居中，這二十一種善異熟識，以結生和生起爲緣。除了四有情居，在結生後生起自己的異熟。因此福行以業緣和親依止緣爲緣。

183. (2) 非福行：在欲有的四生；在地獄、餓鬼、畜生三趣，在異身同想的一識住，在同樣的一有情居，非福行由結生而成熟；因此，在一欲有、四生、三趣、一識住和一有情居的非福行，於七種不善異熟識，以結生和生起爲緣。

184. (3) 不動行：只在無色有，在化生，在天趣，在空無邊處等三識住，在空無邊處等四有情居，由結生而成熟；所以這不動行在一有、一生、一趣、三識住和四有情居，對於無色界的四種異熟識，以結生和生起爲緣。

185. 三有如是結生與生起，應知諸行如何爲異熟識的緣¹³⁸。以上是詳論「行緣識（以行爲緣而有識）」。

（三）、識緣名色

186. 關於「識緣名色」：①以名色的分別，②以於有等的生起，③以包攝，④以緣的方法而知抉擇。

187. ①以名色的分別：此處的「名」(nāma)，因爲向於所緣，所以指受、想、行三蘊；「色」指四大種和四大種所造色。他們的解說，已在〈蘊的解釋〉¹³⁹中說明。如是以名色的分別而知抉擇。

188. ②以於有等的生起：「名」法在各種有、生、趣、識住和八有情居中生起，除了一有情居（無想有情）；「色」法則在二有、四生、五趣、前四識住和前五有情居中生起。

189. 當名色如是生起時，因爲（1）無性（非男非女）的胎生

¹³⁸ 此偈見前底本 556 頁。

¹³⁹ 底本 443 頁（第十四品）。

者和卵生者在結生時，有兩種色法相續要目 (santati-sīsa)¹⁴⁰ 現前，也就是「所依和身」兩種十法與三種非色蘊現前；詳言之，二十種色法（指所依十法和身十法）和三種非色蘊，共二十三法爲¹⁴¹「色色」，即以識爲緣而生起的「名色」；除去重覆的「相續要目」之一的九種色法¹⁴²則爲十四法。（2）加上有性的性十法，則爲三十三法（現前）。如果除去重覆的兩種相續要目的十八種色法，則剩下十五法。

190. （3）在梵眾天等化生的有情結生時，四根相續顯現爲色法，亦即眼、耳和所依十法，以及命根九法的四色相續要目與三非色蘊現前。詳言之，三十九法是具體的色法，加上三非色蘊，共四十二法，稱爲「色色」，即以識爲緣而生起的「名色」。如果除去重覆的三種相續要目的二十七種色法，則剩下十五法。

191. （4）在欲有，七種色根相續要目顯現爲色法，以及三種非色蘊在結生時，即其餘的化生者、濕生者或有性而具內六處者¹⁴³在結生時生起。詳言之，即七十種色法（眼、耳、鼻、舌、身、所依、性）和三種非色蘊，共七十三法，是以識爲緣而生起的名色。如果除去重覆的六種色相續要目¹⁴⁴的五十四法，則剩下十九法，這是最高限度。（5）依最低限度，減去缺乏的色相續要目，即是在結生時以識爲緣的名色的數目。

192. （6）在無色有結生者，只有三非色蘊生起。（7）在無想有結生者，只有命根等九種法生起。以上說明結生的方法。

¹⁴⁰ 相續要目 (santati-sīsa) 等於色聚 (rūpa-kalāpa) 。

¹⁴¹ 色色 (rūparūpa) 見底本 451 頁。

¹⁴² 因爲所依十法與身十法中的地、水、火、風、色、香、味、食素、命的九法是同的，所以說除去重覆的。

¹⁴³ 底本 paripuṇṇāyatanam 誤，應作 paripuṇṇakāyatanānam 。

¹⁴⁴ 六色相續要目 (rūpasantatisīsa) 底本 cakkato 誤。

193. (8) 其次，於生起，在所有色法生起的地方，由於有與結生心共同生起的時節，而有由時節生起的八法¹⁴⁵現前。但結生心不能生起色法，由於所依柔弱，結生心亦柔弱，所以無法生起色法，就像跌落懸崖之人不能協助他人一樣。在結生心之後的最初的有分開始，由心生起的八種法現前。(9) 在聲音出現時，由於在結生後生起的時節和心生起的聲等九種法¹⁴⁶現前。

194. (10) 依段食而活命的胎生的有情，即所謂：他母親所吃的食物和飲料，維持在母胎中胎兒的生命。當母親所吃的食物在身體消化時，由食生起的八法現前。(11) 化生的眾生，在結生後，吞下最初自己口中的唾液時，由食生起的八法現前。由食生起的八法，以及由時節和心生起的兩種（聲）的九法，共二十六種。¹⁴⁷在每一心識刹那有三次生、住、滅，而由業生起的（眼、耳、鼻、舌、身、所依、性各十法）有七十種，合為九十六種色法，加上三種非色蘊，共計九十九法（現前）。

195. 因為聲音不是固定的，有時現前，所以除去兩種聲，有九十七法¹⁴⁸為名色。所有眾生的名法和色法是以識為緣而生起。無論眾生在睡眠，懈怠，在飲食，在晝夜，這些法都是以識為緣而生起的。這些法如何以識為緣，將在稍後解釋¹⁴⁹。

196. 此處的業生色，雖然最初建立在有、生、趣、識住和有情居中，若無由時節、心、食三種生起色來依持，是不可能持續的；

¹⁴⁵ 單純八法（*suddhaṭṭhaka*）即地、水、火、風、色、香、味、食素八種要素。

¹⁴⁶ 聲九法（*saddanavaka*）即單純八法加上聲。

¹⁴⁷ 前底本 553 頁。

¹⁴⁸ 九十七法（*sattanavuti-dhammā*），然而依據 *Sammohavinodanī* p.171. 一段同樣的文則用八十一法（*ekāsiti dhammā*）。依本文的前後相關來看，用八十一法似乎比較合理。

¹⁴⁹ 見底本 613 頁。.

而這三種生起色若無業生色的支持，也不可能持續。就像許多蘆葦束在一起，四邊紮得牢，雖被風吹也能站立；亦如破船，在大海中獲得避風處，雖為怒濤襲擊，亦得不動；同樣的，這四種生起色，由於互相支持，故能持續一年兩年，乃至百年，直到這些有情壽終或福盡。以上是解說「有等的名色的生起」。

197. ③以包攝：在無色有的生起、結生，以及在五蘊有（欲界和色界）的生起，只是以識為緣而生起名法。在無想有的一切處和在五蘊有的生起，是以識為緣而生起色法。在五蘊有的一切處，是以識為緣而生起名色。所有的名法和色法、名色，以識為緣，統稱為「名色」，故說「識緣名色」。

198. （問）無想眾生因為沒有識，說「識緣名色」豈非不妥？（答）不會不妥。即所謂：識為名色因，識有二種：異熟、非異熟，故妥當。

199. 為名色之因的識有異熟和非異熟兩種。因為無想眾生的色法是由業生起的，是以「五蘊有」生起的業行識為緣的；同樣的，業生色是在「五蘊有生起善心和其他識」時生起的，故妥當。如是當知以攝抉擇。

200. ④以緣的方法：此處，異熟識是名法的九種緣，所依色有九種，其他色有八種緣。「行識」是色的一種緣，其他的識是其他名色的緣。

201. （1）結生或其他的異熟識，那些在結生或生起時稱為異熟的名法，無論是否與色混合，以九種方式為緣，即俱生、相互、依止、相應、異熟、食、根、有、不離去緣。（2）在結生時，（異熟識）於所依的色法，以九種為緣，即俱生、相互、依止、異熟、食、根、不相應、有、不離去緣。（3）除了所依的色法，其他的色以其餘的八緣為緣，即上述的九緣除去相互緣。（4）業行識對無想眾生的色法，或對五蘊有的業生色，依經中的方法，以親依

止緣爲緣。(5)從最初的有分識開始的所有識，是某些名色的緣。如欲詳細說明緣的方法，則必須引用整部《發趣論》，我們不便在此引用。

202. 或問：如何得知結生時的名色是以識爲緣？(答)根據經典且合理故。在經中有許多地方證明受等是以識爲緣的，如「諸法隨心轉。」¹⁵⁰至於「合理」：從已見的色的生起，證明未見的色以識爲緣。即無論心中是否欣喜，見到與心相合的色法生起(如面有喜色或不悅等)。由已見的色，推知未見的色，即可以可見的「心生色」推知不可見的「結生色」是以識爲緣的。業生色亦如心生色，是以識爲緣的，此說來自《發趣論》。如是「以緣」而知抉擇。以上是詳論「識緣名色」。

(四)、名色緣六處

203. 關於「名色緣六處」，三蘊是名法；大種等是色法。

204. 名色是六處的緣。受等三蘊爲「名法」；色法指在自身中相續的四大種、六所依和命根，故知「四大種等爲色」。名法與色法或「名色」是六處和第六處之緣。何以故？因爲在無色有中，名法只是第六處的緣，而非其他處的緣，如《分別論》說¹⁵¹：「第六處以名法爲緣。」

205. 或問：如何得知名色爲六處之緣？(答)因爲名色存在時，六處即存在。當有某種名法和色法時，即有某處，非由他故。這種「此有故彼有」將在〈論緣〉中說明。因此智者應知，在結生或生起時，何者爲何者之緣，並以何法爲緣。茲解釋如下：

206. (1) **名法爲緣**：在無色的結生與生起，名法(心)至少是七種和六種的緣。

¹⁵⁰ 《法聚論》 Dhs.§1522 (p.5) .

¹⁵¹ 《分別論》 Vibh.p.144.

207. 如何說呢？先說在無色有的結生，名法至少以「俱生、相互、依止、相應、異熟、有、不離去緣」七種爲第六處的緣；有些名法以因緣（指貪等）爲緣，有些以食緣（如觸食、思食）爲緣，所以也以其他緣爲緣，如是以最多和最少的數目爲緣。在（無色有的）生起，異熟的名法，以俱生等七種緣爲緣；其餘的非異熟的名法，至少以前述七緣中，除去異熟緣的六緣爲緣；有些名法則以因緣，有些以食緣，如是以其他的緣爲緣，以最多和最少的數目爲緣。

208. 在五蘊有的結生，名法在他有的結生，是第六處的緣；於其他五處，以六種爲緣。

209. 在無色有之外的其他五蘊有（的結生），以心所依相應的異熟名，至少以七種緣爲第六處的緣，與在無色有中所說相同。在與四大種相應的名法中，眼等五處以俱生、依止、異熟、不相應、有、不離去緣六種爲緣。有些以因緣爲緣，有些以食緣爲緣，如是以其他的緣爲緣。當知這是以最多和最少的數目爲緣。

210. 五蘊有的生起：在生起時，異熟爲異熟的緣，同樣的，非異熟爲非異熟的緣，第六處以六種爲緣。

211. 「五蘊有」的生起，亦如在結生所說。異熟的名法，至少以七種爲「異熟第六處」的緣，而「非異熟的名法」；於非異熟的第六處，至少以六種爲緣（七種中除去異熟緣）。至多和至少的數目如前可知。

212. 在有中，異熟是其他五處的四種緣；「非異熟」的解說如上述。

213. 五蘊有的生起，眼根等所依的其他「異熟名」，於眼處等五處，以後生、不相應、有、不離去緣四種爲緣；非異熟，於眼等五處，亦如異熟所解說的。因此，善等心、心所，於眼等五處，以四種緣爲緣。如是先說名法在結生或生起時，是何處的緣，以

及如何為緣。

214. (2) **色法為緣**：此處的色緣，在無色有不是任何處的緣。色在五蘊有的結生，所依為第六處的六種緣，四大種於五處為四種緣。

215. 色法在結生時，所依色以俱生、相互、依止、不相應、有、不離去緣六種，為第六意處的緣。四大種在（五蘊有的）結生與生起時，以俱生、依止、有、不離去緣四種為眼處等五處的緣。

216. 命與食在結生和生起時，是五處的三種緣，這五處是第六處的六種緣，所依是第六處的五種緣。

217. 在（五蘊有的）結生和生起時，色命（根）於眼等五處，以有、不離去、根緣三種為緣；食亦以有、不離去、食緣三種為緣。以食維生的眾生，食物在身體消化，則此食只是生起的緣，而不是結生的緣。眼等五處在生起時，不在結生，以依止、前生（pre-nascence）、根、不相應、有、不離去緣六種為眼、耳、鼻、舌、身識、第六意處之緣。所依色只在生起，不在結生，以依止、前生、不相應、有、不離去緣五種為意處的緣，不包括前五識。如是當知「色」在結生或生起時，是何處的緣和如何為緣。

218. (3) **名色法為緣**：名色是何種的緣，智者應知在何處是何種緣。

219. 例如，在五蘊有的結生，稱為三蘊和所依色的名色，以俱生、相互、依止、異熟、相應、不相應、有、不離去緣為第六處的緣。此處只說要點，其他以此類推。以上是詳論「名色緣六處」。

（五）、六處緣觸

220. 關於「六處緣觸」：略說，觸有眼觸等六種；詳說，依照每一識則有三十二種。

221. 在「六處緣觸」中，略說觸有眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、

身觸、意觸六種；詳說則有眼觸等五種善異熟、五種不善異熟十種，以及與二十二種世間異熟相應的二十二種，¹⁵²共三十二種，與「行緣識」所說的一樣。

222. 「於三十二種觸，以六處為緣」：智者視六處為內六處與外六處。

223. 有人指出：因為這是有執受（身心）生起的解說，只屬於自身相續的緣和緣所生的。依經典所說¹⁵³：「以第六處為緣而有觸」：指在無色有的第六處以及在欲有、色有的六處是觸的緣。「六處」指第六處加上眼等五處為內六處，亦即第六處與六處合稱為六處。有人主張緣生（觸）為單一相續，而緣（處）則為不同的相續；以這些處為觸的緣，所以他們主張，在內五處加上第六處為內六處，加上外在的色處等（外六處）為六處。這是以第六處與內六處、外六處，合稱為六處。

224. 或問：不能從一切處生一觸，也不能從一處生一切觸，而「六處緣觸」是從單數說的，是什麼緣故？

225. 答：是真的，從一切處不能生一觸，從一處也不能生一切觸，只能從多處生一觸；就像眼觸是從眼處、色處，被視為眼識的意處，以及從相應的法處生起的，如是可應用在一切處。雖然世尊以「單數」說法，說明一觸是從多處生起的¹⁵⁴。「以單數說法」，指世尊以單數「六處緣觸」說法，說明從多處成一觸之義。

226. 至於諸處：五處有六種緣，之後，一處有九種緣，外六處適時生起，如是辨別意觸的緣。

¹⁵² 二十二世間異熟，即欲界無因不善異熟的意界、意識界二種，無因善異熟的意界及二意識界三種，欲界有因善異熟八種，色界異熟五種，無色界異熟四種，共二十二種。

¹⁵³ 《分別論》Vibh.p.136.

¹⁵⁴ 底本 Pan'ekāyatanappabhavo 誤，應改為 panekāyatanappabhavo。

227. 解釋如下：（1）先說眼處等五處，眼觸等五種觸，以依止、前生、根、不相應、有、不離去緣六種爲緣。（2）之後，一異熟意處，以俱生、相互、依止、異熟、食、根、相應、有、不離去緣九種，爲各種異熟意觸的緣。（3）在外六處中，色處以所緣、前生、有、不離去緣四種爲眼觸之緣；聲處等之於耳觸等亦然。（4）色等五處和法處¹⁵⁵之於意觸亦然（以四種爲緣），亦爲意處之所緣緣¹⁵⁶。（5）所以說「外六處依適當的緣而生起，如是辨別意觸的緣」。以上是詳論「六處緣觸」。

（六）、觸緣受

228. 在「觸緣受」中：依於門而「眼觸生」等，故說受只有眼觸所生等六種，若區別則有八十九種。
229. 《分別論》解釋此句說：¹⁵⁷「眼觸所生的受；耳、鼻、舌、身、意觸所生的受」是依於門，故只說六種受。當分類時，因爲它們和八十九種心相應，所以說有八十九種受。
230. 在八十九種受中，與異熟心相應的有三十二種。其中，在五門（此觸）以八種爲五受的緣，觸是一種緣，在意門中亦然。
231. （1）眼觸等觸在五門中，以俱生、相互、依止、異熟、食、相應、有、不離去緣八種爲「以眼根等爲所依的」五種受的緣。（2）眼觸等觸在每一門中，只以親依止緣一種爲由領受、推度、彼所緣（作用）而在欲界生起的異熟受的緣。
232. （3）「在意門中亦然」：在意門，被稱爲「俱生意觸」

¹⁵⁵ 法處包攝六法：即淨色、細色、心、心所、涅槃、名言（paññatti）。這裏指色的部分。

¹⁵⁶ 只由所緣緣（ārammanapaccayamatten'eva）。底本 ārammaṇapaccayam att-en'eva 誤。

¹⁵⁷ 《分別論》Vibh.p.136；《相應部》S.II,p.3.

的觸，同樣的以八種緣爲「由彼所緣在意門生起的欲界異熟受」的緣。（此俱生意觸）在「由結生、有分和死而生起的」三地的¹⁵⁸異熟受，也以八種爲緣。（4）與意門轉向心相應的意觸，以親依止緣爲「在意門，由彼所緣而生起的欲界諸受」的緣。以上是詳論「觸緣受」。

（七）、受緣愛

233. 在「受緣愛」中，此處的貪愛，有色愛、聲愛等六種；依生起的行相，各有三種。

234. 如《分別論》說：¹⁵⁹由所緣而得名的六種愛，即色愛、聲愛、香愛、味愛、觸愛、法愛；如稱長者子、婆羅門子，此子是從父而得名。在這六種渴愛中，從每一種渴愛生起的行相有欲愛、有愛、無有愛三種。

235. 當以享受欲望的色法爲所緣出現在眼前時，生起色愛，是爲「欲愛」；當色愛與常見（認爲所緣是常的）共同生起時，爲「有愛」，與常見俱的貪，稱爲有愛；當它與斷見（認爲所緣是斷滅的）共同生起時，爲「無有愛」，與斷見俱的貪，爲無有愛；於聲愛、香愛等亦然。如是六愛而成十八種渴愛。渴愛有內色等十八種和外色等十八種，共三十六種；過去有三十六種，未來三十六，現在三十六，故有一百零八種渴愛。略而言之，渴愛依色等所緣有六，依欲愛等則只有三愛。

236. 就像愛自己的孩子，由於愛子而酬謝此子的保姆；有情眾生因爲愛由色等所緣而生起的受；由於愛受而重視色等所緣，如同尊重畫家、音樂家、製造香者、廚師、織者和供給藥品的醫生。是故應知以受爲緣而有三種渴愛。

¹⁵⁸ 三地的（tebhūmika），底本 tesam ete bhūmika，今依他本。

¹⁵⁹ 《分別論》Vibh.380,365.

237. 此處是異熟樂受的意思，因此樂受是渴愛的一種緣。「一種」指只以親依止為緣。

238. 或因：苦者求樂，樂者求更多的樂，捨則寂靜，所以說是樂。因為三受是各種愛的緣，所以世尊說「受緣愛」。受緣愛，若無隨眠煩惱則愛不生起，因此梵行已立的婆羅門，此愛不生起。以上是詳論「受緣愛」。

（八）、愛緣取

239. 關於「愛緣取」（1）以義分別（2）以法之廣略（3）依次序解說。

240. 有四種取，即欲取、見取、戒禁取、我語取。解說如下：

241. （1）以義分別：指分析他們的意義，即執取慾望的對象的欲為「欲取」。欲即是取，故為欲取。取（*upādāna-m*）是堅執之意。因為取字的*upa*含有堅義，亦如惱（*upāyāsa*）和接近（*upakattha*）等字。同樣的，見即是取，故為「見取」，或執取邪見，故為見取，如「我與世間是常」等見，即五蘊中取一蘊為「我」，其它則為「世間」之「身見」，後見取於前見，後面的邪見依前面的邪見而生；後者執取前面的邪見，如此不斷的執取邪見。同樣的，執取戒和禁¹⁶⁰故為「戒禁取」，或戒與禁即是取，故為戒禁取。因為誤以為淨，故牛戒、牛禁本身即是取。同樣的，人們以此而語故為「語」。人們以此而取著故為「取」。人們語什麼或執取什麼呢？執取自己的語為「我語取」，或人們以此而執取我，故為我語取。以上就四種取的意義來解說。

242. （2）以法的廣略：先說欲取：¹⁶¹「什麼是欲取？即對諸欲的欲欲、欲貪、欲歡喜、欲渴愛、欲黏、欲熱惱、欲迷、欲縛、

¹⁶⁰ 戒（*sīla*）是戒法，禁（*vata*）是誓願的意思。

¹⁶¹ 《法聚論》Dhs.p.212；《分別論》Vibh.p.375。

是名欲取」，這是經中略說「堅持的渴愛」。堅持的渴愛，即由先前的渴愛做爲親因緣，強化之後的渴愛。或謂：「尙未獲得所希求的事物爲渴愛，好像盜賊在黑暗中伸手，已獲得所希求的事物爲（欲）取，如盜賊已偷取東西。少欲知足是欲取的相對法。由於追求和守護（所希求之物），所以欲取是苦的根本。」其餘三種取，簡而言之，只是見而已。

243. 詳細的說：強烈的渴愛爲欲取，如之前的色愛中所說，有一百零八種。十事邪見爲見取，即所謂：¹⁶²「何謂見取？一.無布施，二.無供養，三.無祭祀，四.無善行惡行的果報，五.無此世，六.無他世，七.無母，八.無父，九.無化生的有情，十.於世間中無有依正直行道而於此世他世自證和爲世人說法的沙門、婆羅門，此等邪見，名爲見取。」堅持透過戒與禁可獲得清淨的（見）爲戒禁取；即所謂：¹⁶³「何謂戒禁取？…由戒而清淨，由禁而清淨，由戒禁而清淨，這種邪見，名爲戒禁取。」「我語取」指身見的二十事，即所謂：¹⁶⁴「何謂我語取？茲有無聞凡夫…於善人法不能學，卻（1）視色是我，【（2）視我有色，（3）視色在我中，（4）視我在色中，（5~8）視受是我…（9~12）想是我…（13~16）行…（17~20）視識是我，我有識，識在我中，我在識中】這種邪見，名爲我語取。」以上是四種取的廣說與略說。

244. （3）依次序：有三種：（一）生起的次序，（二）捨斷的次序，（三）說法的次序。

（一）生起的次序：因爲在無始的生死輪迴中，煩惱沒有起源，所以不能直接說煩惱生起的次序，只能大概的解說其義，在一有中，我執（我語取）是「堅持常見與斷見」的先導。因此，

¹⁶² 《法聚論》Dhs.p.212；《分別論》Vibh.p.375.

¹⁶³ 《法聚論》Dhs.p.212；《分別論》Vibh.p.375.

¹⁶⁴ 《法聚論》Dhs.p.212；《分別論》Vibh.p.375.

執「我爲常」者，爲淨化自我而生起戒禁取；執「我爲斷滅」者，不顧來世而生起欲取。所以我語取最先生起，其次是見取、戒禁取和欲取，以上是四種取在一有中生起的次序。

245. (二)捨斷的次序：在四種取中，見取等三種是在須陀洹道所斷，是最先捨斷的；而欲取是在阿羅漢道所斷，所以是最後斷，這是它們捨斷的次序。

246. (三)說法的次序：四取中的欲取，因爲是大境又明顯，所以最先說。因爲欲取與八種貪心相應，故爲大境；其他三種與四心（瞋、痴）相應，故爲小境。通常人們都喜歡五取蘊，所以欲取是明顯的，其餘則不然。有欲取的人，爲了得其所欲而舉行祭祀，而祭祀是有欲取的人的見取¹⁶⁵，所以欲取之後爲見取。見取分爲戒禁取及我語取兩種。其中，戒禁取是粗的，因爲見牛所作和狗所作易知，故先說。我語取較細，故後說。以上是四種取說法的次序。

247. 渴愛如何為取的緣：渴愛爲欲取的一種緣，渴愛爲其他三種取的七或八種緣。

248. 在四種取中，渴愛只以親依止一種爲第一種欲取之緣，因爲欲取是在渴愛所喜歡的境中生起；渴愛以俱生、相互、依止、相應、有、不離去、因緣七種爲緣，或加上親依止緣共八種爲其他三種取的緣。當渴愛以親依止爲三種取的緣時，則愛與取不是俱生的。以上是詳論「愛緣取」。

（九）、取緣有

249. 在「取緣有」句中：以義，以法，以有用（用途），以區分，以攝（綜合），以何者爲何者之緣而知抉擇。

250. ①以義：「有」故爲有，「有」分爲業有和生有二種。即

¹⁶⁵ 底本 sā'ssatan ti 今依錫蘭本 sā'ssa ditthi。

所謂：¹⁶⁶「有兩種有？即業有、生有。」其中，業即是有，爲業有；生即是有，爲生有；因爲生是有，故爲有。因爲它是樂的因故說：¹⁶⁷「諸佛出世樂。」同樣的，業是有的因，是就他的果而說有。如是以義抉擇。

251. ②以法：首先略說「業有」，指思和與思相應的貪欲等被視爲業的諸法。即所謂：¹⁶⁸「何謂業有？即屬於小地或大地的福行、非福行、不動行，名爲業有。亦即所有『導致有』的業爲業有。」

252. 其中，福行是十三種思，非福行是十二種思，不動行是四種思¹⁶⁹。「屬於小地或大地」是說這些思的異熟的強弱；而「所有導致有的業」是說與思相應的貪欲等。

253. 其次略說「生有」，指由業所生的諸蘊，有九種。即所謂：¹⁷⁰「何謂生有？即欲有，色有，無色有，想有，無想有，非想非非想有，一蘊有，四蘊有，五蘊有，是名生有。」

254. 其中稱爲「有欲」的有爲「欲有」；色有、無色有亦然。有想者¹⁷¹的有，或在「有」中有想，故爲「想有」；相反的爲「無想有」。因爲沒有粗的想，只有細的想，爲非想非非想。此「有」充滿一色蘊，或只有一蘊在此有中，故爲「一蘊有」；「四蘊有、五蘊有」亦然。

255. 其中欲有是五取蘊，色有亦然；無色有是四取蘊。想有爲四或五取蘊；無想有爲一取蘊；非想非非想有是四取蘊。「一蘊有」等依取蘊各爲一、四、五蘊。如是以法而知抉擇。

¹⁶⁶ 《分別論》 Vibh.p.137.

¹⁶⁷ 《法句經》 Dh.p.194 頌。

¹⁶⁸ 《分別論》 Vibh.p.137.

¹⁶⁹ 關於十三思等，參考底本 530 頁。

¹⁷⁰ 《分別論》 Vibh.p.137.

¹⁷¹ 底本 saññā va taṃ 茲依注疏 (Tikā) saññāvantānaṃ puggalānaṃ。

256. ③以有用：雖然福行等的解釋與前述的〈有的解說〉和〈行的解釋〉¹⁷²一樣，然而重述是有目的的，前者說以過去的業爲此世結生之緣，而後者說以現在的業爲未來結生之緣，所以重述是有作用的。之前的解釋是說「思爲行」，如說：¹⁷³「何謂福行？即欲界的善思。」但根據「所有導致有的業」，也包括與思相應的諸法。又之前說，行只是爲識的緣的業，而此處又包括生起無想有的業。

257. 爲什麼說這麼多呢？在「無明緣行」中，曾說福行等善與不善法；此處的「取緣有」因爲包括生有，所以說善和不善法。所以重述是有目的的。如是以有用而知抉擇。

258. ④以區分：指「取緣有」的區分。以欲取爲緣的業所造和所生的欲有爲「業有」；由此而生的諸蘊爲「生有」；色有、無色有亦然。所以以欲取爲緣而有兩種欲有（業有與生有），包括想有和五蘊有。（以欲取爲緣）有兩種色有，包括想有、無想有、一蘊有及五蘊有。有兩種無色有，包括想有、非想非非想有和四蘊有；所以連包含在內的共有六種有以欲取爲緣。以其他三種取爲緣亦然，亦如以欲取爲緣而有六種有和包括的諸有。以區分，有二十四種有，包括諸有在內以取爲緣。

259. ⑤以包攝：即合「業有」與「生有」爲一，以及（諸有）是以欲取爲緣而生起欲有；色有、無色有亦然，所以有三種有。同樣的，以其餘的三種取爲緣（各有三有）。所以合而言之，以取爲緣，有十二種有和所包括的諸有。

260. 綜合言之，以取爲緣而生起欲有的業爲「業有」，由此而生的蘊爲「生有」；色有、無色有亦然。所以以取爲緣而生起兩種欲有，兩種色有，兩種無色有，以及所包含的諸有，這是依另

¹⁷² 見前底本 530 頁。

¹⁷³ 《分別論》 Vibh.p.135.

一種方法合爲六有。或者不區分「業有」和「生有」，則連同所包含的只有欲有等三有。如果不區分爲欲有等，則只有「業有」和「生有」兩種。若不區分爲業有與生有，則「取緣有」的有只有一種。如是以「取緣有」的區分和包攝而知抉擇。

261. ⑥以何者為何者之緣：即以何種取爲何種有的緣而知抉擇。何謂爲何者之緣？即某種取爲某種有的緣。不考慮是否正確，藉著各種取，希求各種有，而造作各種業的凡夫如狂人一般。因此有人說：色有和無色有非由戒禁取而生，這是不應接受的；而應採取由一切取而成一切有。

262. 例如，有人根據聽聞或由於邪見，心想：「欲望是在人類中的刹帝利大家族和在六欲天中滿足的。」爲了滿足欲望，被所聽聞的邪法誤導，認爲：「由此業得滿足諸欲。」便由「欲取」而行身惡行等。由於他的惡行，結果生在惡趣；或者爲了諸欲和守護已獲得的而行身惡行等，由於他的惡行，結果生在惡趣。他的生因之業爲「業有」，從業而生的諸蘊爲「生有」；「想有」和「五蘊有」也包括在內。

263. 另一種由於聽聞正法而增長智慧者，心想：「由此業而得滿足諸欲。」並由欲取而行身善行等，由於他的善行，結果生在欲界諸天或人中。作爲他的生因的業爲業有，由業而生的諸蘊爲生有，而「想有」和「五蘊有」也包括在內。以上二例是說：「欲取」爲欲有和所包括的諸有的緣。

264. 另一種人，由於聽聞或認爲：「在色有、無色有中有（比欲有）更美好的欲。」便由欲取而生起色定、無色定，由於定力而生在色界、無色界的梵天中。此處作爲他的生因的業爲業有，由業而生的諸蘊爲生有，而想有、非想非非想有、一蘊有、四蘊有和五蘊有也包括在內。以上是說欲取爲色有、無色有和諸有的緣。

265. 另一種人，如是執取斷見：「這個我在獲得欲界的有（善趣）或色無、色有時便完全斷絕。」爲了滿其所願而造業，他的業爲業有，由業而生的諸蘊爲生有，而無想有等也包括在內。所以「見取」爲欲有、色有、無色有和所包括的諸有的緣。

266. 另一種人，由於「我語取」，認爲：「此我在獲得欲有（善趣），或在色有、無色有中的任何處時，能離熱惱，又安樂。」因而造做往生彼處之業，他的業爲業有，由業而生的諸蘊爲生有，而想有等也包括在內。以上是說「我語取」爲三有和所包括的諸有的緣。

267. 另一種人，由於「戒禁取」，認爲：「圓滿此戒禁者，在獲得欲有（善趣）或在色有、無色有中的任何處，便具足安樂。」因而造作往生彼處之業，他的業是業有，由業而生的諸蘊爲生有，而想有等也包括在內。以上是說戒禁取爲三有和所包括的諸有的緣。如是「以何者爲何者之緣」當知抉擇。

268. 其次，「何種取爲何種有的緣」的方法如何？取，於色有、無色有，以親依止緣爲緣；以俱生緣等爲欲有的緣。

269. 雖然有四種取，對於色有、無色有，以及對於在欲有的「業有」中的善業與生有，只以親依止緣爲緣。對於在欲有中與四種取相應的不善「業有」，以俱生、相互、依止、相應、有、不離去、因緣七種爲緣。對於欲有中與四種取不相應的（不善業有），只以親依止緣爲緣。以上是詳論「取緣有」。

（十）、有緣生，生緣老死等

270. 在「有緣生」中，生的定義，如在〈諦的解釋〉¹⁷⁴中所說。此處的「有」指業有，因爲業有是生的緣，而非生有。此有，以業緣和親依止緣爲生的緣。

¹⁷⁴ 見底本 498 頁以下。

271. 或問：「如何得知有是生的緣」？（答）：雖然外緣相等，如父母、精子、卵子、食物等外緣雖然相等，但眾生有優劣之別，即使是雙生子也有優劣之別。這種差別不是無因的，因為不是一切時和所有人都有的；除了「業有」實無他因，因為由彼所生的眾生的內相續，沒有別的原因，只有「業有」為其差別之因。因為「業」是眾生有優劣之別的因，所以世尊說：¹⁷⁵「是業，使眾生有優劣之分。」是故當知「有是生的緣」。

272. 當無生時，則無老死和愁等法；當有生時，即有老死，以及被老死所逼惱的愚人的老死和愁等法；或有與被（老死以外的）苦法逼惱的人的愁等法，因此「生」為老死和愁等之緣；而生於老死等，只以親依止緣一種為緣。以上是詳論「有緣生」等。

（四）綜論十二緣起

273. （1）十二緣起的特色：在十二緣起中，因為愁等在全最後說，所以「無明緣行」在有輪的最初說：「無明緣行」是由愁等而成，有輪不知其始¹⁷⁶，沒有作者和受者，十二種的性空故為空。這是永不停止，永遠輪轉的。

274. 何謂「無明由愁等而成？」何謂「有輪不知其始？」何謂「沒有作者和受者？」何謂「十二種的性空故為空？」

275. ①無明由愁等而成：因為愁、苦¹⁷⁷、憂惱與無明是不相離的；痴者有悲故，所以當有愁悲等時，即有無明，即所謂：¹⁷⁸「以漏生起，故有無明生起。」由於漏生起，故有愁等。何以故？

276. （1）當愁與為所緣的諸欲不相應時，則愁以「欲漏」而生

¹⁷⁵ 《中部》M.135./III,p.203.

¹⁷⁶ 底本 aviditādini 應改為 aviditādīm。

¹⁷⁷ 苦（dukkha）底本無此字，據前文看應有此字。

¹⁷⁸ 《中部》M.135./III,203；M.9./I,55.

起，即所謂：¹⁷⁹「若以欲爲乘，貪欲增長者，喪失彼諸欲，苦惱如箭刺。」即¹⁸⁰「愁自欲生」。

277. (2) 所有這些愁等，以「見漏」而生起。即所謂：¹⁸¹「凡是有『我是色，我的色』觀念者，由於色法的變易而生起愁、悲、苦、憂、惱。」

278. (3) 愁等以「見漏」而生起，同樣的也以「有漏」而生起。即所謂：¹⁸²「彼等諸天，雖長壽、美麗、安樂，長時住在巍峨的宮殿，當他們聽如來說法，也會怖畏、戰慄、悚懼。」諸天見到五衰相（五前兆）¹⁸³，也會害怕死亡而怖畏戰慄。

279. (4) 愁等以有漏而生起，也以「無明漏」爲集。即所謂：¹⁸⁴「諸比丘，此愚者在現世受三種苦與憂。」如是由漏而生起愁等諸法，所以當愁等生起時，成爲無明之因的諸漏；諸漏生起時，由於緣有而（果）有，所以無明（果）也生起。如是說「無明由愁等而生起」。

280. (2) 有輪而不知其始：「緣」有故「果」有，當無明生起時，再「以無明爲緣而有行，以行爲緣而有識」，如是因果相續，無有終期。由因果連結而生起十二支的有輪，是不知其始的。

281. (問) 如果這樣，豈非與「無明緣行」的無明爲始之說相矛盾？(答) 並非無明爲始之說，這是法的解說，即在（業、煩惱、異熟）三種輪轉中，以無明爲首要。由於無明，在其餘的煩

¹⁷⁹ 《經集》Sn.767 頌。

¹⁸⁰ 《法句經》Dhp.215 頌。

¹⁸¹ 《相應部》S.22.1/III,3.；《雜阿含》107， T.2, P.33；《增壹阿含》13.4 經， T.2, P.573b.

¹⁸² 《相應部》S.22.78./III,85.； A.4.33./II,33.

¹⁸³ 五前兆（pañca pubbanimittāni 天人五衰）一、花鬘萎悴，二、衣服垢膩，三、兩脇汗出，四、身失威光，五、不樂天座。

¹⁸⁴ 《中部》M.129./III,163.

惱中輪轉，以及隨業流轉的愚者，就像捉住蛇的頭，而手臂被蛇身纏住。當斷除無明時，其餘的煩惱和業等亦得解脫，就像斬斷蛇頭，手臂亦得脫離蛇身一樣。即所謂：¹⁸⁵「由於無明滅，故離貪而行滅」等。如是有無明則有縛，去除無明則解脫，這是說明無明為緣起支的首要之法，而非作為起始。如是當知「有輪不知其始」。

282. (3) 無作者和受者：有輪是由「無明」等因而生起「行」等，所以與被視為是輪迴的作者的「梵天、大梵天、最勝者、創造者」毫無關係；或沒有任何「我」為苦樂的受者：認為「我的我(This self of mine)是說者和受者」。如是當知「無作者和受者」。

283. (4) 十二種的性空故為空：無明因為是生滅法，所以永遠是空的；因為是染污和引起煩惱，所以無「淨」可言；因為被生與滅所苦惱，故無「樂」；因為是依緣而生，所以沒有自在的「我」；行等諸支亦然。或說無明非我，非我所，非在我中，亦非我有；行等諸支亦然。是故應知「十二種¹⁸⁶的空，故有輪亦空」。

◎三世兩重因果

284. ①兩種有輪的三時：有輪的根本是無明與渴愛，過去等是有輪的三時，依照十二支中的屬性，分為二、八、二諸支。

285. 當知無明和渴愛是有輪的根本。有輪有二種：因為從過去而來，所以無明是根本，而「受」為最後；從未來的相續而言，渴愛是根本，老死為最後。

286. 其中前者是依「見行者」說，後者是依「貪行者」說；因為「無明」是見行者在生死輪迴中的引導者，而「貪愛」是貪行

¹⁸⁵ 《相應部》S.12.2./II,4, S.12.11./II,12, S.12.15./II,17.；《雜阿含》285 和 298 經，352~3 頁。

¹⁸⁶ 十二種，指十二緣起支。

者在生死輪迴中的引導者。爲去除斷見而說第一種有輪，由於果的生起，證明諸因並非斷滅；爲除常見而說第二種有輪，因爲凡是生起的法必有老死；或爲胎生者說前者，因爲前者是依次生起的；或爲化生者說後者，因爲後者是同時生起的¹⁸⁷。

287. 過去、現在、未來是有輪的三時。經中說：無明與行二支爲過去時，識等八支爲現在時，生和老死二支爲未來時。

288. ②三連結和四攝類：有輪有以因，以果和以因爲首的三連結；有四部分和二十行相的輪輻，有三輪轉，旋轉不息。

289. 其中，行與結生識之間爲一因果的連結，受與愛之間爲一果因的連結，有與生之間爲一因果的連結，如是當知有以因，以果與以因爲首的三連結。

290. 其次依三連結的始與終而有四部份：即無明與行爲第一部份；識、名色、六處、觸、受爲第二部份；愛、取、有爲第三部份；生、老死爲第四部份。以上是有輪的「四部分」。

291. ③二十行相的輪輻：

過去有五因，今世有五果，
今世有五因，未來有五果。

根據這二十行相的輪輻，故知有「二十行相的輻」。

292. 「過去有五因」：指無明與行兩種而已，但指無明的渴愛者，渴愛，執取，以取爲緣而有，所以在無明與行中，也包括愛、取、有。所以說：¹⁸⁸「在以前的業有，痴即無明，積聚(āyūhanā)爲行，欲求爲渴愛，抓住爲取，思即是有；在以前的業有五法，是今世結生的緣。」

293. 此處的「在以前的業有」：即在過去生所作的業有。「痴

¹⁸⁷ 底本此字爲 sakuppatti，是自生起之意，今依注解作一時生起 (sahuppatti) 是說諸蘊一時生起之意。

¹⁸⁸ 《無礙解道》Pts.I,p.52.

即無明」，指苦等痴，又為痴所迷而造業，即是無明。「積聚為行」：即某人以前所生起的思，如生起「我將布施」之心，在一個月、一年內準備所施之物者的思。把所施之物置於受者手中的人的思，名為（業）有。或者在意門生起的六個速行所積聚的思，稱為行；第七個速行的思，稱為有。或者任何思都稱為「有」，而相應的思稱為積聚之行。「欲求為渴愛」：即造業者對「生有」之果的欲求稱為渴愛。「抓住為取」，是業有之緣，如「我作此行，將在某處受諸欲或斷滅」，這種抓住執取，是名為取。「思即是有」：是說在積聚之後的思為（業）有。

294. 「今世有五果」：即經典所說的從識至受有五種。即所謂：¹⁸⁹「此世的結生為識，入胎為名色，淨色（pasāda）為處，接觸為觸，感受為受。在此世的生有等五法，是以過去造的業為緣。」

295. 「結生識」：此識之所以稱為結生，是因為連結未來有而生起。「入胎為名色」：入於母胎中的色與非色諸法，是為名色。「淨色為處」：指眼等五處。「接觸為觸」：接觸所緣而生起觸，是名為觸。「感受為受」：與結生識或與以六處為緣的觸共同生起的異熟受，是名為受。

296. 「今世有五因」：指渴愛等，即來自經中所說的愛、取、有。當包括「有」時，也包括在「有」之前的行或與「有」相應的行；當包括愛與取時，也包括與它們相應的無明，或愚痴者因此而造業的無明；如是則有（愛、取、有、行、無明）五因。所以說：¹⁹⁰「今世由於『處』的成熟，痴即無明，積聚為行，欲求為渴愛，抓住為取，思即是有。在今世『業有』的這五法，是未來的結生之緣。」其中「今生由於處的成熟」指出（內六）處在造業時的愚痴；餘者易知。

¹⁸⁹ 《無礙解道》 Pts.I,p.52.

¹⁹⁰ 《無礙解道》 Pts.I,p.52.

297. 「未來有五果」指識等五種，它們是以「生」而言。老死亦即識等的老死。所以說：¹⁹¹「未來的結生爲識，入胎爲名色，淨色爲處，接觸爲觸，感受爲受。這五法在未來的「生有」是以此世所造的業爲緣。」以上是二十行相的輻。

298. ④三輪轉：「有三輪轉，旋轉不息」，在緣起支中：行與有爲業輪轉；無明、渴愛、取爲煩惱輪轉；識、名色、六處、觸、受爲異熟輪轉。有輪有此三種輪轉，只要煩惱未斷，則緣亦不斷，故爲「不息」；一再旋轉，故爲「輪轉」。

◎ 緣起的決定說：

299. 如是旋轉的有輪，以四諦的發生，以作用，以遮止，以譬喻，以甚深，以方法而知抉擇。

300. ①以諦的發生：因爲善、不善業，根據《諦分別》所說的集諦，故知「無明緣行」是以無明爲緣而有行，是由第二諦生第二諦；由行而生識，是由第二諦生第一諦；由識而生名色，乃至異熟之受，是由第一諦生第一諦；由受而生渴愛，是由第一諦生第二諦；由渴愛而生取，是由第二諦生第二諦；由取而生有，是由第二諦生第一諦和第二諦。由有而有「生」，是由第二諦生第一諦。由生而有老死，是由第一諦生第一諦。如有輪先以四諦的發生而知抉擇。

301. ②以作用：在緣起支中：無明使眾生對事物痴迷，爲「行」的緣；行則造作「有爲」，爲識的緣；識則識別事物，爲名色的緣；名色互相支持，爲六處之緣。六處於自境生起，爲觸的緣；觸則接觸所緣，爲受的緣；受爲體驗所緣的感受，爲渴愛的緣；愛則貪著於會生起貪著的事物，爲取的緣；取則執取會生起執著的事物，爲有的緣；有分布在各種趣中，爲生的緣；生則生起諸

¹⁹¹ 《無礙解道》 Pts.I,p.52.

蘊，由於諸蘊的生起，故為老死之緣。老死使諸蘊成熟與壞滅，為愁等的因，故為未來有的緣。每一句都有兩種作用。

302. ③以遮止：「無明緣行」是遮止（破除）有作者的見；「行緣識」是遮止有自我輪迴的見¹⁹²；「識緣名色」是遮止因為見事物的區別而視為「自我」的堅實想；「名色緣六處」等是遮止我見。乃至識、觸、受、渴愛、取、有、生、老死等亦然。是故當知有輪是遮止邪見的。

303. ④以譬喻：在有輪中，無明如盲者，因為不見諸法的自相和共相；以無明為緣的「行」如盲者的顛躓；以行為緣的「識」如絆倒者的跌倒；以識為緣的「名色」如跌倒者所生的腫物；以名色為緣的「六處」如使腫物破裂的膿疱；以六處為緣的「觸」如觸擊膿疱；以觸為緣的「受」如觸擊腫物的痛苦；以受為緣的「渴愛」如渴望痛苦被治癒；以渴愛為緣的「取」如渴望治癒而取不適當的藥；以取為緣的「有」如塗以不適當的藥；以有為緣的「生」如塗了不適當的藥而腫物起了變化；以生為緣的「老死」如腫物的破裂。

又「無明」以不行道和邪行道矇蔽有情，如白內障之於兩眼；被無明蒙蔽的愚人，以能生未來有的「行」包裹自己，如蠶作繭自縛；由行而來的「識」得住於諸趣，如由首相扶持的王子，得住於王位。由於遍計生起之相，識在結生時生起「名色」，如魔術師之現幻相；以名色為緣的「六處」得以增長廣大，如在沃土中的森林得以增長廣大；由於處的擊觸而生「觸」，如摩擦燧木而生火；由於接觸所緣而生起「受」，如被火所觸者生起傷；由於（苦樂）受者而「渴愛」增長，如飲鹽水者增長渴；渴愛者渴望諸「有」，如渴者渴望喝水；而渴望是他的「取」，由（四）取而執取「有」，如魚貪餌而上鉤。有了有則有「生」，如有了

¹⁹²自我轉生的見 *attasankantidassana*，底本 *attasankan ti dassan* 是錯的。

種子則有芽。生者必有「老死」，如長大的樹終將倒下。是故以適當的譬喻而知有輪。

304. ⑤以甚深的差別：世尊說：¹⁹³「阿難，緣起甚深，具甚深相。」指緣起的（1）義（2）法（3）說法（4）通達。說明緣起甚深，故應以適當的方式而知有輪甚深。

305. （1）義甚深：無生則無老死，老死是從生而來的；由於老死以生為緣的起因難以了知，所以以生為緣而有的老死之義甚深。同樣的，生以「有」為緣…乃至行以「無明」為緣而生起之義甚深。這是為何有輪之義甚深，於此先說「義甚深」。此處是以因的果稱為義，即所謂：¹⁹⁴「關於因的果的智為義無礙解」。

306. （2）法甚深：何種行相、何種無明為何種行的緣，難以了知，所以「無明為行的緣」之義甚深。同樣的，行…乃至「生為老死的緣」之義甚深。這是為何有輪的法甚深，以上是說「法甚深」，此處是以因為法。即所謂：¹⁹⁵「有關因的智為法無礙解」。

307. （3）說法甚深：由種種因而生起種種的緣起說法，故亦甚深。除了一切智者，其他的智不能說緣起法。緣起，在有些經中以順序說，有些逆說，有的順逆說，有的從中間開始或順序說或逆說，有的作三連結或四部份略說，有的作二連結和三部份略說，有的作一連結和二部份略說，這是為何有輪的說法甚深。以上是「說法甚深」。

308. （4）通達甚深：在緣起中，無明等的自性，通達無明等的自相（的智）為正通達，因為甚難通達，故甚深。所以有輪的通達甚深。

因為「無明」的無智無見和諦不通達之義甚深，所以「行」

¹⁹³ 《長部》D.13./II,p.55.；《長阿含》13經，T.1, P.60b.

¹⁹⁴ 《分別論》Vibh.p.293.

¹⁹⁵ 《分別論》Vibh.p.293.

的形成、積聚、有貪和離貪之義甚深；所以「識」的空、不作為、不生起¹⁹⁶和結生之義甚深；「名色」的同時生起，分解成構成要素與否，不個別傾向（名）和壞滅（色）之義甚深；「六處」的增上、世間、門、境和具境之義甚深；「觸」的接觸、觸擊、巧合和俱生之義甚深；「受」的體驗所緣為苦、樂、捨，為無「我」和所受之義甚深；「渴愛」的歡喜縛著，如流水、如蔓、如河、如欲海，難以滿足之義甚深；「取」的取著、把持、黏著、執取和難以超越之義甚深；「有」的積聚、行作、投入各種生、趣、識住和有情居之義甚深；「生」的生、入胎、出胎、出生和現前之義甚深；老死的滅盡、衰敗、壞滅和變易之義甚深。以上是緣起的「通達甚深」。

309. ⑥以方法的差別：在緣起中，有同一法、差別法、不作為法、如是法性之法四種，所以「以方法的差別」而知有輪。

310. （1）同一法：「無明緣行，行緣識」，就像由種子發芽而成樹木，這種相續不斷為「同一法」。正見者由於了知因果的相續不斷，故捨除斷見；邪見者，因為了解因果的生起相續不斷，認為是同一的，故取常見。

311. （2）差別法：無明等的自相不同，為「差別法」。正見者因見有新的事物生起，故斷除常見；邪見者，在單一相續的事物中了解差別法，故取斷見。

312. （3）不作為法：例如，以無明而言，沒有「諸行由我生起」的作為；以行而言，也沒有「識由我等生起」的作為，是為「不作為法」。正見者，因了知沒有作者，故斷除我見；邪見者，因為不了解無明等雖無作為，但依他們的自性，確定為因，所以取無作見。

313. （4）如是法性之理：指由「無明」等因而有「行」等，如

¹⁹⁶ 不轉生（asankanti），底本 sankanti 誤。

從牛乳而成酪，不是由其他而成，是名「如是法性之理」。正見者，因了知依緣而有果，故斷除無因見和無作見；邪見者，因不知依緣而生果，認為從任何事物無法生起其他事物，故取無因見，為宿命論。所以在有輪中，以諦的發生，以作用，以遮止，以譬喻，以甚深，以方法而知。

314. 即使在夢中，也沒有人能逃避像雷電般令人怖畏¹⁹⁷ 的生死輪迴，除非他以在殊勝的定石上磨利的智慧劍來切斷有輪，使有輪不再轉動。由於有輪甚深，故甚難究竟；由於如迷宮般的種種法理¹⁹⁸，實難以通達，所以世尊說：¹⁹⁹「阿難，緣起甚深，具甚深相。阿難，因此人類對緣起法不知不覺，就像一束糾纏的絲²⁰⁰，像打結的俱羅鳥巢的線球，又像們義草及波羅波草，不得出離生死輪迴、苦界、惡趣、墮處。」是故當為自己和他人的幸福安樂而行道，並捨棄其他的工作。於甚深的種種緣相²⁰¹，智者以正念修習，在甚深的緣起中，將徹底了解而常念精進。

為善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論慧的修習中完成了第十七品，定名為〈慧地的解釋〉。

¹⁹⁷ 底本 *yatthi* 應作 *pyatthi*。

¹⁹⁸ 種種法理 (*nānānaya*)，底本 *nānāya* 誤。

¹⁹⁹ 《長部》D.15./II,p.55；《長阿含》13 經，T.1, P.60b。

²⁰⁰ 如俱羅鳥巢的線球 (*gulāguṭṭhikajātā*) 相當於舊譯的「亂絲」。俱羅 (*gulā*) 是一種鳥的名字，它的巢是做得特別結纏的。*guṭṭhikā* 是線球，所以這裏這樣譯。們義草 (*muñja*)，波羅波草 (*pabbaja*)。

²⁰¹ 種種緣相 (*paccayākārapabhede*)，底本 *paccayā kārapabhede* 誤。

第十八：說見清淨品

◎慧體之一：見清淨

1. 前文提道：¹「既已學習詢問有關慧地諸法後，當圓滿兩種清淨，即戒清淨與心清淨，這兩種清淨是慧的「根」。其中「戒清淨」即別解脫律儀等四種戒的極清淨，已在〈戒的解釋〉²中詳述；而「心清淨」即與近行定一起的八種等至（定），也在以心為題³的〈定的解釋〉⁴中詳述過了，是故應知這兩種清淨。
2. 其次又說：⁵「見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨，這五種清淨是慧的體。」其中，如實觀察名色為「見清淨」。

一、名色的觀察

3. (1) 簡略的方法：先說想要圓滿「見清淨」的奢摩他禪修者，當他從除了非想非非想處之外的色或無色界⁶禪那出定時，應以特相、作用等觀察尋等禪支和與它們相應的諸法（指受、想等）。當他觀察後，應以朝向之義，將它們界定為「名」法，因為朝向一切所緣故。
4. 就像有人看見蛇在屋裡，便追逐它而發現蛇洞，禪修者仔細觀察名法，遍求：「名法是依止什麼而生起？便見其所依的心色（心所依處）。之後觀察心色所依的大種和以大種為所依的其他所

¹ 見底本 443 頁。

² 見第一品，底本 15 頁以下。

³ 底本 Cittasīlena 誤，應改 Cīttasīlena。

⁴ 第三品至第十一品。

⁵ 見底本第 443 頁。

造色。觀察所有色法都會壞滅，故為「色」。他如是觀察「名色」：有朝向的特相者為「名」，有壞滅的特相者為「色」。

5. (2) 四界的差別法：在〈四界差別〉⁷中說：純觀（毗婆舍那）或止禪（奢摩他）的修習者，以各種方式中的一種，或詳或略的觀察四界。此時，當他由於自作用和自相而使四界變得更清楚時，他先觀察由業所生起⁸的髮，知有（地水火風）四界、色、香、味、食素、命、身淨「身十法」⁹十種色。在髮中，因為有性別的存在，也有「性十法」的十種色。又在髮中，也有由食等生起的八法（以食素為第八），以及由時節生起的和由心生起的（以食素為第八的各有八法）共二十四種色法，和前面的「身十法、性十法」合為四十四種色法。如是在（三十二身分中，由業、食、時節、心）四種生起的二十四部分¹⁰，每一部分有四十四色。由於時節和由心生起的汗、淚、唾、涕（四種），這四種各有兩種以食素為第八的十六種色法。在由時節所生起的胃中物、糞、膿、尿四種中，各有因時節而生起，以食素為第八的八種色，這八種色法變得更清楚。以上是在身體的三十二身分中觀察色法的方法。

6. 當這三十二身分變得清楚時，其他十種行相¹¹也變得清楚。在食物消化時，由業生熱（火）的部分，有以食素為第八的八法，加上「命」為九種色法，變得更清楚。同樣的，在由心生的出息入息（風界）部分，以食素為第八的八法加上聲，為九種色法。

⁷ 見底本 351 頁以下。

⁸ 關於業生起的色等，參考底本 366 頁、614 頁、623 頁。

⁹ 關於身十法等，參考底本 552 頁。

¹⁰ 二十四部分，即在三十二身分中除去汗、泪、唾、涕、胃物、糞、膿、尿八種。關於三十二身分，參考底本 249 頁及 353 頁。

¹¹ 十行相，參考底本 363 頁。即火界的四部分：及風界的六部分。

在四生生起的其餘八部分中，各有「命九法」和三種以食素爲第八的三十三種色。

7. 當禪修者由四大種所造色而了知四十二種行相¹²時，又由所依和（認識之）門而知「眼十法」等五種和「心所依十法」，共六十種色。這些色有壞滅的特相，禪修者視之爲「色」法。

8. 他如是觀察色，再由認識的根門觀察非色法，即由兩種（前）五識，三種眼界，六十八種意識界等八十一種世間心。與這八十一種心俱生的「心所」有觸、受、想、思、命、心止、作意七種。對於出世間心，既非純觀行者也非奢摩他行者所能觀察，因爲未證得故。這些非色法有朝向的特相，禪修者視之爲「名」法。以上是禪修者以四界差別而知名色。

9. （3）十八界的觀察法：另一種人以十八界而知名色。如何觀察？茲有比丘如是憶念諸界：「此人有眼界…乃至意識界」，他不以世人所認知的黑白眼球、在眼窩中結以腱筋的寬長的肉團爲眼，而依〈蘊的解釋〉中的所造色¹³的眼淨而知眼界。

10. 他不確定眼淨以外的其他的五十三種色爲眼界，意指爲眼淨所依的（地水火風）四界，及其所屬的色、香、味、食素四色，以及維持（眼淨）命根的九種俱生色；在眼中的身十法、性十法爲二十種「業生色」；由食生起、心生起、時節生起，這三種以食素爲第八的二十四種「無執受色」（非業生起的），如有五十三種色；於耳界等亦然；於身界（除了眼十法）爲四十三種色。或云：身界，由時節和心生起的色，各加上「聲」爲九色，如是共有四十五種色。

11. 所以眼等五淨和它們的五種境，即色、聲、香、味、觸，

¹² 四十二行相，即三十二身分加上火界與風界的十行相。

¹³ 參考第十四品，底本 445 頁。

共十種色爲十界；其餘諸色爲法界。以眼爲依止和以色爲緣而生起的心，爲眼識界；耳等亦然。兩種前五識爲五識界，三種意界心爲一意界，六十八種意識界心爲意識界，這八十一種世間心爲七識界，與諸識相應的觸等爲法界。於是十八界中，有十界半爲「色」法，有七界半爲「名」法。禪修者如是由十八界觀察名色。

12. (4) 十二處的觀察法：禪修者以十二處觀察名色。如何觀察？如在「眼界」中所說的方法，除了五十三種色，只以「眼淨」觀察爲眼處。同樣的，以耳、鼻、舌、身界所說的方法，觀察耳、鼻、舌、身處；禪修者觀察色等五法的境爲色、聲、香、味、觸處；又觀察世間的七識界爲意處；又觀察與它相應的觸等和其餘的色爲法處。所以十二處中，十處半爲「色」法，一處半爲「名」法。禪修者如是由十二處觀察名色。

13. (5) 五蘊的觀察法：禪修者以更簡單的蘊來觀察名色。如何觀察？比丘觀察色蘊如下：在此身中，由（地水火風）四界和依止「色、香、味、食素、眼淨」五淨和所依色、（男女）性、命根，以及由時節、心生起的聲，這十七種色法是可了知的完色與色色¹⁴。而身表、語表、虛空界、色輕快性、柔軟性、適業性、積集、相續、老、無常，這十種色法是相色、變化色、區劃色¹⁵而非完色和色色。因爲色的相、變化和區分，故稱爲色。

禪修者觀察這二十七種色爲「色蘊」，他觀察與八十一種世間心共同生起的受爲「受蘊」，與彼相應的想爲「想蘊」，與彼相應的行爲「行蘊」，與彼相應的識爲「識蘊」。如是觀察色蘊爲色法，四非色蘊爲名法。比丘如是由五蘊而觀察名色。

14. (6) 簡單的四大種觀察法：另一種人以最簡單的方法觀察

¹⁴ 關於完色、色色，參考底本 450 頁。

¹⁵ 關於相、變化、區劃，參考底本 451 頁。

色法。他認為：色，即是四大種和四大種所造色；同樣的，他觀察意處和法處的一部分為「名」法。他如是觀察：「這是名，這是色，是為名色。」

二、非色法現起的方法

15. 禪修者以各種方法觀察色法後，再去觀察非色法。由於非色法微細，所以不明顯，但他不可放棄修行，必須一再的對色法思惟、作意、觀察、確定。當色法變得明確和極清楚時，則以色為所緣的非色法也自明瞭。

16. 就像有眼的人，在不乾淨的鏡中看自己的臉相，卻看不見，他不會因為「不能見相」而把鏡子丟了，相反的，他會一再擦拭鏡子，當他把鏡子擦得非常乾淨時，他的臉相自然顯現。又像需要油的人，把胡麻粉放在桶內，灑了水，經過一兩次的壓榨，然不出油，但他不會丟掉胡麻粉，又一再的加熱水，再壓榨，便壓出清澈的油來。又像想把水澄清的人，拿了迦答迦（*katuka*）的子¹⁶，把手伸入水缸內，擦拭一兩次，水仍不澄清，他不丟掉迦答迦的子，仍一再擦拭，則污泥沉落而水自清。同樣的，比丘不放棄他的修行，對色法一再的思惟、作意、觀察、確定。

17. 當他對色法如是觀察，而色法變得極清楚時，他的煩惱消失，就像沒有污泥的水，心得清淨；對以色為緣的非色法亦自明瞭。此義也可用其他譬喻解說，如以甘蔗（榨糖），盜賊（拷打成招），牛（的調御），酪（作醍醐）和烹魚等來說明。

18. 禪修者如是觀察極清淨的色法，則由觸、受、識三種中的任何一種現起非色法。如何現起呢？

19. （1）由觸現起非色法：當禪修者以「地界有堅固的特相」等觀察諸界，最初「觸」變得明顯，觀察與彼相應的受為「受

¹⁶ 迦答迦（*katuka*）是胡桃的一種，其核子可以洗水缸澄清水。

蘊」，與彼相應的想為「想蘊」，與觸俱的思為「行蘊」，與彼相應的心為「識蘊」。同樣的，在髮中，以地界有堅固的特相…乃至入息出息，以地界有堅固的特相（等方法觀察諸界）。最初現起觸，觀察與彼相應的受為受蘊…乃至心為識蘊。如是由「觸」而現起非色法。

20. (2) 由受現起非色法：當禪修者「以地界有堅固的特相」等觀察諸界，觀察那以地界為所緣所體驗的感受為受蘊，與彼相應的想為想蘊，與彼相應的觸和思為行蘊，與彼相應的心為識蘊。同樣的，禪修者如是觀察：「在髮中，以地界有堅固的特相…乃至入息出息，以地界有堅固的特相。」觀察那以地界為所緣而體驗的感受為受蘊，…乃至與彼相應的心為識蘊。如是由「受」而現起非色法。

21. (3) 由識現起非色法：當禪修者「以地界有堅固的特相」等觀察四大種，而生起認知所緣（地界）的識為識蘊，與彼相應的受為受蘊，與彼相應的想為想蘊，與彼相應的觸與思為行蘊。同樣的，禪修者如是觀察：「在髮中，以地界有堅固的特相…乃至入息出息，以地界有堅固之相者，生起認知所緣的識為識蘊，以及與彼相應的受為受蘊，與彼相應的想為想蘊，與彼相應的觸與思為行蘊。如是由「識」而生起非色法。

22. 至於髮等四十二界中的四界，以同樣的方法觀察：「於業生起的髮，以地界有堅固之相。」眼界等其他色的觀察，則以完全不同的方法。

23. 只有當禪修者所觀察的色法非常清楚時，由三種行相得到了知非色法。因此只有清楚的觀察色法者，才能觀察非色法，別無他法。如果一種或兩種色法變得明顯時，便捨離色法而取非色，那麼他將退失業處，就像在〈修習地遍〉¹⁷中所說的山頂之牝牛。

¹⁷ 參考底本 153 頁。

如果已清楚的觀察色法，再觀察非色者，則他的業處會增長圓滿。

24. 他觀察由觸等所生起的四種非色蘊爲「名」法，爲非色法的所緣的四大種和四大種所造色爲「色」法。他觀察三地（欲、色、無色的）諸法，十八界、十二處、五蘊爲名法與色法兩種，就像以刀劈開箱子或把多羅樹幹劈爲二，於是他獲得結論：除了名色，別無他物，沒有「人、補特伽羅、天或梵天」等。

三、依經典與譬喻觀察名色

25. 在觀察名色的本質後，爲了徹底捨棄「有情」和「補特伽羅」等世間想，爲了使心不痴迷，依照經典觀察「祇有名色，沒有有情和補特伽羅」，並以比喻觀察名色。即所謂：「就像車以各部分組裝而成，故稱爲車，有了諸蘊而有『有情』的假名。」

26. 他處又說：¹⁸「賢者，就像以木材，以蔓，以泥，以草圍蓋空處，稱之爲屋；同樣的，以骨以髓，以肉以皮圍蓋空處，稱之爲色身。」

27. 他處又說¹⁹：「只有苦生起，苦住與苦滅，除了苦，別無其他生起；除了苦，亦無滅。」

28. 有數百部經典但說名色，而無有情和補特伽羅。就像車軸、車輪、車廂、車轆等部分組裝成形時，稱之爲車，依第一義說，觀察每一部分時，則無有車；亦如木材等造屋的材料，圍蓋空間組合成形時，稱之爲屋，於第一義，則無有屋；又如手指、拇指等握成一團，稱爲拳；又如主體和弦，稱之爲琵琶；象、馬等稱爲軍隊。繞以城牆，有房屋、城門等稱爲城市；就像當幹、枝、葉等形成時，稱爲樹，然而以第一義一一觀察時，則無有樹。同

¹⁸ 《中部》M.28./I.p.190.

¹⁹ 《相應部》S.5.10./I.p.135.cf. 《論事》Kv.p.66；《大義釋》Mnd.p.439；《彌蘭陀王問經》Mil.p.28《雜阿含》1202經，T.2, P.327b。

樣的，當有五取蘊時，稱為有情或補特伽羅，然而以第一義一一觀察，則無所謂的「我」或「我是」的有情，只有第一義的名色而已；作如是觀察者的見為「如實之見」。

29. 如果捨此如實之見而認為有永恆的自我者，則認為自我有滅或不滅。認為不滅者，墮常見；認為滅者，墮斷見。何以故？因為沒有逐漸變異的法，像從乳出酪那樣，所以認為「有情為常」者是停滯；認為「有情為斷」者為過度。

30. 因此世尊說：²⁰「諸比丘，有這兩種惡見的諸天和入，或停滯，或過度，只有具（慧）眼者看見實相。如何為停滯者？諸比丘，即樂於『有』，喜於有，悅於有的天人，若對他們說法，說『有』的止滅時，則不接受，不安住，不信解，是為停滯者。諸比丘，如何為過度者？即有人為『有』所逼迫而覺羞慚，厭惡，喜歡無『有』，認為『此我身壞命終，是斷是滅，死後不再存續，故寂靜，殊勝，真實。』是為過度者。諸比丘，如何為具（慧）眼者所見？茲有比丘，如實見五蘊，既如實見五蘊，為了厭離、離貪，止滅，因而行道。諸比丘，是為具眼者所見。」

31. 就像木偶，是空、無生命、無力，由於木偶與線的結合而能行止，似乎有力、會動；當知名與色是空，無生命，無力，由於彼此結合而能行止，似乎有力，會動。因此古人說：只有名與色，沒有「人」和有情的存在；它是空的，如造作的木偶；如草木一般，只是苦的積聚。

32. 名色不但如木偶，也以蘆束等譬喻來說明²¹。就像兩束蘆葦互相支撐而立，此為彼的支持，一束倒時，另一亦倒；同樣的，在「五蘊有」中，名色相依而存，此一為另一的支持；由於死亡，此一倒時，另一亦倒。因此古人說：名色相依止，其中一種壞滅

²⁰ 《如是語》 It.p.24 (11,12) .

²¹ 說明 (Vibhāvetabbaṃ) 底本 bbāvetabbaṃ，今依他本。

時，則兩緣都破壞了。

33. 就像以棍擊鼓而發聲時，鼓是一物，聲是另一種，鼓與聲不相混雜，鼓無聲，聲無鼓。同樣的，名以色為所依而生起時，色是一物，名是另一種，名與色不相混雜，名法中無色法，色法中無名法；就像以鼓為緣而發聲，以色法為緣而生起名法。因此古人說：識、受、想、思、觸五法，不從眼生，不從色生，亦不從（眼、色）兩者之間而生。有為法由因緣生，就像擊鼓而發聲。觸等五法，不從耳²²生，不從聲生，亦不從兩者之間而生…。觸等五法，不從鼻生，不從香生，亦不從兩者之間而生…。觸等五法，不從舌生，不從味生，亦不從兩者之間而生…。觸等五法，不從身生，不從觸生，亦不從兩者之間而生…從因生。有為法不從所依色而生，亦非從「法處」而生；有為法從因緣生，就像擊鼓而發聲。

34. 此外，「名」法無力，不能由自己的力量生起²³，不食不飲，不說，不作威儀（行住坐臥）。「色」法亦無力，不能由自己的力量生起，不欲食，不欲飲，不欲說，不欲作威儀。但色依名而生起，名依色而生起，當「名」欲食欲飲，欲言，欲作威儀時，而「色」食之，飲之，言之，作諸威儀。

35. 再以譬喻說明此義：就像生盲者和跛子欲往他處，盲者對跛子說：「我能用兩腳行走，但無眼睛以見高低。」跛子對盲者說：「我能用眼睛看，但沒有腳，無法前後走動。」盲者便負跛子於背上，跛子在盲者的背上指導他說「離左邊，走右邊；離右邊，走左邊。」盲者無力，不能依自己的力量單獨前往，跛子亦無力，不能依自己的力量單獨而行，當他們互相依止時，便能行走。同樣的，「名」亦無力，不能依自己的力量生起；「色」亦無力，不

²² 從耳（sotato）底本 so tato 分開誤。

²³ 轉起（pavattitum）底本 pavattesu 誤。

能依自己的力量生起，當它們互相依止時，則能生起。

36. 所以說：他們不能以自己的力量生起，不能以自己的力量而住，有爲法力弱，依他法而生，以他緣而生，從其他的所緣而起，有爲法是從所緣和緣而生，每一種法依其他的法而生起。就像人依船而在海中航行，同樣的，「名身」依色身而生起。就像船行海中依於人；同樣的，「色身」依名身而生起；人船相依行於海中，名色相依亦然。

37. 如是以種種方法觀察名色者，克服了有情之想，立於無痴之地，如實觀察名色，是爲「見清淨」。「觀察名色」和「行的辨別」，與見清淨同義。

爲諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論慧的修習中完成了第十八品，定名爲〈見清淨的解釋〉。

第十九：說度疑清淨品

◎慧體之二：度疑清淨

1. 以觀察名色之緣，去除了過去、現在、未來三世的疑惑所生起的智，爲「度疑清淨」。
2. 希望完成「度疑清淨」的比丘，如是求名色的因和緣，就像經驗豐富的醫師見疾病而探求病因；又像有憐憫心的人，看見躺在路上的天真小孩，心想「這是誰的孩子」而尋找其父母。

一、觀察名色之緣一

3. 首先，他如是觀察：「因爲在一切處，一切時，一切人中，名色都是一樣的，所以名色不是無因的；也不是以自在天等爲因，因爲沒有名色之外的自在天等。」如果有人說：「自在天等即是名色。」那麼稱爲名色的自在天等是無因的，所以名色必有它的因和緣。然而什麼是它的因緣呢？
4. (1) 觀察色身之緣：已如是觀察名色的因緣，他如是觀察色身的因與緣：「此身生時，不是生於青蓮、紅蓮、白蓮、睡蓮內，亦非生在寶石或珍珠內；而是生在生臟（胃）和熟臟（直腸）之間，在腹膜之後，脊骨之前，圍著腸與腸間膜，生在讓自己厭惡的，臭穢的極狹窄之處；就像蛆虫生在腐魚、腐屍、腐乳、污池、糞坑。色身如是生起：「無明、愛、取、業」四法是色身的生因，故爲因；而食是維持它的，故爲緣，這五法是色身的因與緣。其中無明等三種於此身，是親依止緣，就像嬰兒的母親；業是生緣，如嬰兒的父親；食物是維持者，如嬰兒的乳母。」
5. (2) 觀察名身之緣：如是觀察「色身」之緣後，更以¹「以

¹ 《中部》M.18.<蜜丸經>I, p.111.

眼與色爲緣而生起眼識」等法觀察「名身」之緣。當他如是觀察：由於諸緣而生起名色；然後，觀察過去世由諸緣生起，未來世亦由諸緣生起。

6. 捨棄三世的十六種疑：他觀察有關過去的五種疑：²「(1) 我在過去世存在嗎？(2) 我在過去世不存在嗎？(3) 我在過去世是什麼？(4) 我在過去世如何？(5) 我在過去世曾是什麼，是什麼？」有關未來的五疑：³「(1) 我在未來世存在嗎？(2) 我在未來世不存在嗎？(3) 我在未來世將是什麼？(4) 我在未來世會如何？(5) 我是什麼，在未來世將是什麼？」有關現在的六疑：⁴「(1) 我存在嗎？(2) 我不存在嗎？(3) 我是什麼？(4) 我是怎樣(的狀態)？(5) 我從何處而來？(6) 將往何處去？」他如是觀察，捨斷所有的疑。

二、觀察名色之緣二

7. 禪修者以共、不共觀察兩種「名」的緣，根據業等四種觀察「色」的緣。

8. 「名」法的緣有兩種，即共與不共。眼等六門和色等六種所緣爲名法的「共緣」，因爲善等名法是從六門和六種所緣生起。作意等爲名法的「不共緣」，因爲如理作意和聽聞正法只是「善」的緣，相反的則爲「不善」的緣；業等爲異熟的緣，「有分」等爲唯作的緣。

9. 色的緣：「業、心、時節、食」四種爲色的緣。過去的「業」爲業生色的緣；生起的「心」爲心生色的緣；「時節和食」爲時節生色和食生色存續時的緣。如是觀察名色之緣。

² 《中部》M.2./I,p.8.；《中阿含》10經，T.1, P.432a。

³ 《中部》M.2./I,p.8.；《中阿含》10經，T.1, P.432a。

⁴ 《中部》M.2./I,p.8.；《中阿含》10經，T.1, P.432a。

10. 當他觀察「以諸緣而生起名色」時，亦如現在；同樣的，他觀察過去世，名色依眾緣而生起；在未來世，名色亦依眾緣而生起。如是觀察，他捨棄了前述的有關三世的疑惑。

三、觀察名色之緣三（逆序的緣起）

11. 禪修者已見稱為名色的諸行變老，老而衰，衰而壞，如是以逆序的緣起而觀察名色之緣：「諸行的『老死』是由於有『生』；生是由於有『有』，有是由於有『取』，取是由於有『愛』，愛是由於有『受』，受是由於有『觸』，觸是由於有『六處』，六處是由於有『名色』，名色是由於有『識』，識是由於有『行』，行是由於有『無明』。」他如是觀察而捨斷前述有關三世的疑惑。

四、觀察名色之緣四（順序的緣起）

12. 有些禪修者，則以「以無明為緣而有行」等順序的緣起而觀察名色之緣，他亦捨斷了前述的疑惑。

五、觀察名色之緣五（業和業異熟）

13. 有禪修者以業輪轉和業異熟輪轉觀察名色之緣：⁵「在過去的業有（有癡），痴為無明，造作為行，欲求為渴愛，抓住為取，思為有；在過去「業有」的這五種法為此世的結生之緣。此世的結生為「識」，入胎為「名色」，淨（色）為「處」，接觸為「觸」，感受為「受」，在此世「生有」的這五種法，是過去所作業的緣。從此世成熟的內六處所生的痴為無明…乃至思為有，在此世『業有』的這五種法，是未來世的結生之緣。」

14. 業輪轉：業有四種：即現法受業，次生受業，後後（世）受業和既有業（無機會受果的業）。在單一速行的過程中，七個速

⁵ 《無礙解道》Pts.I,p.52.

行心中的善或不善的第一速行思名爲「現法受業」。此業是此身生起異熟的；如果不能生起異熟，則稱爲「既有業」(ahosi-kamma)。既有業有過去無業異熟，未來無業異熟，現在無業異熟三種。

其次，完成目的的第七速行思，爲「次生受業」，因爲這種業是在下一世生起異熟的。如果不如此，依前述則稱爲「既有業」。在第一和第七速行思之間的五個速行思，爲「後後受業」；因爲這種業是在（下一生以後的）未來身有機會時才生起異熟的。無論生死輪迴有多長，這五個速行思絕不會變成「既有業」。

15. 另外四種業是：重業、慣業、近業（臨終業）、已作業。其中：無論善或不善，在重業與輕業中，如弑母或（上二界）的大業，這種「重業」最先成熟（受報）。同樣的，在（次數的）多寡中，「次數多的」善或不善業先成熟。臨終時所憶念的業爲「近業」，即瀕死者所憶念的業，並以此業而生。除了這三種業之外，數數造作的業爲「已作業」，這是在沒有前三種業時引起結生的。

16. 另有四種業，即：令生業、支持業、妨礙業、破壞業。「令生業」有善與不善，在結生和生起時，生起色與非色的異熟蘊的業爲「令生業」。「支持業」不能產生異熟，但能使苦樂持續；由其他的業，在結生時所生的異熟的苦樂，能使之持續，所以稱爲支持業。「妨礙業」指由其他的業在結生時所生的異熟，這種業妨害苦樂的生起，使它不持續，所以稱爲妨礙業。「破壞業」雖有善、不善，但會破壞其他較弱的業，以及避免它的異熟，作爲自己的異熟生起的機會，所以稱爲破壞業。當提供造作業的機會時，這種異熟稱爲「生起」。

17. 在這十二種業中，業的相續和業的異熟的不同，只有諸佛所具的業智和業的異熟智（這是不與諸聲聞共的），才清楚它的本質。另外，毗婆舍那行者能知「業的相續與業的異熟」的一部分。

故指出這十二種業以說明業的不同。

18. 當他如是觀察：在業的輪轉和業的異熟輪轉中，名色的生起是由於緣；就像現在，他觀察過去亦然，也以業輪轉和異熟輪轉而知過去世是由緣而起；也以業輪轉和異熟輪轉而知未來世由緣而起。這是業和業的異熟，業輪轉和異熟輪轉，業的生起和業的異熟生起，業的相續和業的異熟相續，所作與所作的果。他如是觀察：從業生起異熟，異熟以業爲因；從業生起未來有，世間如是輪迴。

19. 如是觀察者，斷除各種疑，所謂的：「我在過去世存在嗎？」等十六種疑問。在各種有、生、趣、識住、有情居中，他觀察由於因果的相續而生起名色。他發現：在「作」之外無作者，在異熟的生起之外沒有異熟的受者。他以正知清楚的觀察：當有「作」時，說有「作者」；有異熟生起時，說有「受者」，這是智者依世俗的說法而說。

20. 因此古人說：沒有業的作者，也沒有異熟的受者，只有諸法的流轉，這是正見。業和異熟由因生起，猶如種子和樹等，不知其初始，也不知未來的生死輪迴，也不知他們的不生起。外道不知此理，他們執「有情」之想，而有常見與斷見，採取六十二見使他們互相矛盾。他們被自己的見縛所縛，被愛流淹沒；當被渴愛之流淹沒時，則痛苦不得解脫。佛的弟子比丘，以通智而知此義，通達甚深微妙的空與緣。異熟中無有業，業中亦無異熟，雖然兩者皆空，無業則無果，就像太陽、寶珠、牛糞中無火，亦非從彼等之外而有，但以彼等而生火。所以異熟不在業內，也不在業外，業也不在異熟中；果中無業，業中無果，完全依於業，果由業所生。梵天不是生死輪迴的創造者，諸法的輪轉是由因與緣。

六、遍知智：法住智

21. 如是以業輪轉和異熟輪轉而觀察名色之緣，並斷除對三世的疑惑，依死和結生而知所有過去、未來、現在諸法。這是他的知遍知。

22. 他這樣了解：「過去由業緣生起的諸蘊，已在彼處滅去；由過去的業緣而在此有生起的諸蘊，沒有一法是從過去有而至此有。此有由業緣而生的諸蘊將滅去，於未來有（來世），其他的蘊將生起；此有亦無一法至未來有。譬如諷誦，不是從阿闍梨之口而入弟子之口，但不能說不是由於他的諷誦之緣而在弟子之口諷誦。又如病患的使者所飲的咒水並未進入病者的腹中，但不能說不是由於此緣而得痊癒。就像對著鏡子化妝，並未對鏡中的臉像化妝，但不能說不是由此緣而知其化妝。譬如從燈點燈，並非這一盞燈芯上的燈焰跑到另一盞的燈芯上，但不能說不是由此緣而使那一燈芯的燈焰生起。同樣的，沒有一法是從過去有轉移到此有，也不會從「此有」轉移到未來有，但不能說不是由過去有的蘊、處、界之緣而生起此世（的蘊處界），或以此世的蘊、處、界為緣，而生起未來有的蘊、處、界。

23. 就像眼界之後的眼識，不從彼處來，但在彼之後生起；同樣的，結生是由心相續而起，前心消失了，後心生起，沒有中間者，也不間斷，沒有一法從死心而來，結生仍生起。

24. 如是依死和結生而知一切法者，以所有行相觀察名色之緣的智，斷除十六種疑惑。不但如此，也斷除「懷疑師父」等八種疑惑⁶，以及摧破六十二種惡見⁷。

⁶ 八種疑惑，即對（1）佛（2）法（3）僧（4）學（5）前際（6）後際（7）前後際（8）此緣性緣生法八種產生疑惑。可參考《法聚論》Dhs.p.183。

⁷ 六十二惡見，可參考《長部》D.I,p.36ff.

25. 如是以種種方法觀察名色之緣，並去除關於三世的疑惑所生起的智為「度疑清淨」。法住智、如實智、正見與「度疑清淨」同義。

26. 所謂⁸：「以無明為緣而有行，行為緣生，兩者都是緣生，觀察此緣的智為法住智。」⁹「憶念無常者，於何等法他如實知見？如何為正見？從何而知諸行為無常？斷何種疑？憶念苦和無我者，於何等法，他如實知見？…乃至斷何種疑？憶念無常者，於相如實知見，故為「正見」，如是由彼而見諸行無常，斷除對彼等的疑惑。憶念苦者，於生起，他如實知見；憶念無我者，於相和生起，他如實知見，故為「正見」。如是由彼等而見諸法無我，斷除對彼等的疑惑。「如實智、正見、度疑」是異義異文？或是一義異文？如實智、正見、度疑是一義異文。

27. 當修觀的人具有這種智，在佛陀的教法中，稱為「小入流者」，建立（聖道）者，決定至者和小須陀洹。所以欲度疑惑的比丘，應具足正念和徹底觀察所有名色的緣。

為諸善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論慧的修習中，完成了第十九品，定名為〈度疑清淨的解釋〉。

⁸ 《無礙解道》Pts.I,51f.

⁹ 《無礙解道》Pts.II,p.62f.

第二十：說道非道智見清淨品

◎慧體之三：道非道智見清淨

1. 「這是道，這是非道。」如是知「道」與「非道」所生起的智為「道非道智見清淨」。
2. 想要完成道非道智見清淨的禪修者，應先以「聚的觀察」¹修習內觀。何以故？因為初修習內觀者，在光明等²生起時，生起「道非道智」。初修習內觀者，在光明等生起後，才有道非道智，而「聚的觀察」是初步的內觀，所以「道非道智」在「度疑清淨」之後。此外，當「審察遍知」生起時，道非道智也生起，而「審察遍知」是在「知遍知」之後。所以想要證得「道非道智見清淨」的禪修者，應先以「聚的觀察」修習內觀。

◎三種遍知

3. 世間的遍知有三種：即知遍知、審察遍知、斷遍知。即所謂：³「知通（熟悉）之智，以已知為智；遍知之智，以審察為智；捨斷之智，以捨棄為智。」其中：「色以壞滅為特相，受以感受為特相」，觀察諸法的特相所生起的智，為「知遍知」。以觀察「色是無常，受是無常」來觀察諸法的共相而生起以特相為所緣的觀智，為「審察遍知」。對色、受等諸法，以捨斷「常想」等而生起以特相為所緣的觀智，為「斷遍知」。
4. 從觀察諸行（名色）到觀察「緣」，為「知遍知」的範圍，因為它是以通達諸法的自相為主。其次，從「聚的觀察」到生滅

¹ 聚思惟，在底本 607 頁以下說明。

² 關於光明等，見底本 633 頁以下。

³ 《無礙解道》Pts.I,p.87.

隨觀⁴為「審查遍知」的範圍，因為它是以通達諸法的共相為主。從壞隨觀⁵開始，之後為「斷遍知」的範圍；因為自此以後，(1)於「無常」隨觀者，斷常想；(2)於「苦」隨觀者，斷樂想；(3)於「無我」隨觀者，斷我想；(4)厭離者斷喜，(5)離貪者斷貪，(6)滅者斷集，(7)出離者斷取。這是以能捨斷「常想」等七種隨觀為主。

5. 在三種遍知中，由於完成觀察諸行和諸緣，所以禪修者證得「知遍知」，其他二遍知尚未證得。所以說：⁶「當審察遍知生起時，生起道非道智；審察遍知是在知遍知之後，所以想要證得道非道智見清淨的禪修者，應先以『聚的觀察』修習內觀。」

一、有關「聚的觀察」的經文

6. 以下是有關「聚的觀察」的經文：⁷「如何簡略觀察過去、未來和現在諸法的智為思惟智？即無論什麼色，是過去、未來、現在，或內或外，或粗或細，…或遠或近，觀察一切色無常，是一種思惟；觀察是苦，是一種思惟；觀察是無我，為一種思惟；無論什麼受…想…行…無論什麼識…觀察為無我，是一種思惟。觀察眼…乃至過去、未來、現在的老死，觀察為無常，是一種思惟；觀察它是苦…是無我，是一種思惟。」

7. 如下觀察的智為思惟智：「過去未來現在的色，依壞滅之義為無常，依怖畏之義為苦，依無實體之義為無我。」受…識…眼等…乃至老死…無論是過去…如是觀察之智為思惟智。過去未來現在的色，是無常，是有為，是緣生，是壞滅法、衰滅法、消失

⁴ 關於生滅隨觀，見底本 629 頁以下及 639 頁以下。

⁵ 關於壞隨觀，見底本 640 頁以下。

⁶ 此文見底本 606 頁。

⁷ 《無礙解道》Pts.I,p.53f.

法、滅法，如是觀察之智爲思惟智。受…識…眼等…乃至過去未來現在的老死是無常，是有爲，是緣生，是壞滅法、衰滅法…如是觀察之智爲思惟智。」

8. 「生緣老死，無生則無老死」，如是觀察之智爲思惟智。「在過去世，在未來世，也是生緣老死，無生則無老死。」如是觀察之智爲思惟智。「有緣生…乃至無明緣行，無無明則無行。」如是觀察之智爲思惟智。「在過去世，在未來世，也是無明緣行，無無明則無行。」如是觀察之智爲思惟智。以知之義爲智，以了解之義爲慧，所以說：「以觀察過去、未來、現在諸法之智爲思惟智。」

9. 在經中，以「眼…乃至老死」的省略之文涵蓋下列的法聚：即（1）與諸門和所緣在諸識門共同生起的法（2）五蘊（3）六門（4）六所緣（5）六識（6）六觸（7）六受（8）六想（9）六思（10）六愛（11）六尋（12）六伺（13）六界（14）十遍（15）三十二身分（16）十二處（17）十八界（18）二十二根（19）三界（20）九有（21）四禪那（22）四無量（23）四無色定（24）十二緣起支。

10. 《無礙解道》解釋「熟悉」(abhiññeyya，應該熟悉的)說道⁸：「諸比丘，一切應熟悉。什麼是一切應熟悉？（1）眼應熟悉；色應熟悉…眼識…眼觸；由於眼觸之緣所生起的受，苦或樂，或不苦不樂應熟悉。耳…乃至由意觸之緣所生起的受，苦或樂，或不苦不樂應熟悉。

11. （2）色應熟悉…識應熟悉…（3）眼…意…（4）色…法…（5）眼識…意識…（6）眼觸…意觸，（7）以眼觸之緣所生的受，由意所生的受，（8）色想…法想，（9）色思…法思，（10）色愛…法愛…（11）色尋…法尋…，（12）色伺…法伺…（13）地界…識

⁸ 《無礙解道》Pts.I, p.5f.

界…(14)地遍…識遍…(15)髮…乃至腦…(16)眼處…法處…
(17)眼界…意識界…(18)眼根…具知根…(19)欲界…色界…
無色界…(20)欲有…色有…無色有…想有…無想有…非想非非
想有…一蘊有…四蘊有…五蘊有(21)初禪…第四禪…(22)慈
心解脫…捨心解脫…(23)空無邊處定…非想非非想處定…(24)
無明應熟悉…乃至老死應熟悉。」

12. 此處「熟悉」的解釋是略述，因為略述的出世間法不能在此處思惟，所以不包括在此章中。即用來思惟的法，對他而言是明顯的，容易觀察，禪修者應思惟這些法。

二、思惟五蘊無常等

13. (1) 思惟十一種法：這是以蘊開始修行的解說：⁹「任何色無論(1~3)過去、未來、現在，(4~5)內或外，(6~7)粗或細，(8~9)優或劣，(10~11)遠或近，他觀察一切色是無常，為一種思惟；觀察它是苦，為一思惟；觀察它是無我，為一思惟。」在此文中，這比丘先把「任何色」分為十一部分：即過去等三法，以及內外二法等四種¹⁰，而「觀察一切色無常」，他思惟這些是無常的。如何思惟？即¹¹「無論是過去、未來或是現在的色，以壞滅之義為無常。」

14. 他如是思惟：「過去的色」必在過去壞滅，不會持續到此有，故以壞滅之義為無常；「未來的色」在後有(來世)生起，也將在來世壞滅，不會持續到他有，故以壞滅之義為無常；「現在的色」必在此處滅盡，不會持續到來世，故以壞滅之義為無常；「內色」，在內壞滅，不會在外，故以壞滅之義為無常；「外色」…乃至「粗、

⁹ 《無礙解道》Pts.I,p.53.

¹⁰ 內外二法等四種，即內外、粗細、優劣、遠近四種。

¹¹ 《無礙解道》Pts.I, p.54.

細；優、劣；遠、近」諸色必在彼處壞滅，不會到遠處等狀態，故以壞滅之義為無常。如是思惟一切法「以壞滅之義為無常」是一種思惟，共有十一種。

15. 一切色法「以怖畏之義為苦」，怖畏指因為無常而生怖畏，如《師子喻經》¹²中所說使諸天怖畏的五衰相。如是思惟一切法「以怖畏之義為苦」為一種思惟，共有十一種；受等亦然。

16. 一切法「以無實體之義為無我」。無實體，因為沒有有實體的我，如「我、住者、作者、受者、自主自在者」等。因為無常是苦，「我」不可能逃避無常或生滅的逼迫，哪裡還有作者等呢？所以說：¹³「諸比丘，若此色是我，則此色不至於有病」等。如是思惟一切法「以無實體之義為無我」為一思惟，共有十一種；受等亦然。

17. 凡是無常的必是有為法，為了指出無常的同義詞，或為了說明如何對「以各種方式生起的無常」作意，經中說：¹⁴「過去、未來、現在的色是無常，是有為，是緣生，是壞滅法，是衰滅法，是消失法，是滅法。」受等亦然。

18. (2) 以四十行相觀察五蘊：為了加強禪修者對五蘊的無常、苦、無我的觀察，世尊說：¹⁵「以哪四十行相獲得隨順智？以哪四十行相入於正決定？」其方法如下：¹⁶「觀察五蘊是無常、苦、病、癱、箭、惡、疾、敵、毀、難、禍、怖畏、災患，動、壞、不恆、非保護所、非避難所、非歸依處、無、虛、空、無我、患、變易

¹² 《師子喻經》(Sihopamasutta)《相應部》S.22.78./III,p.84f.; A.4.33./II,33.

¹³ 《律藏》大品 Vin.I,p.13；《相應部》S.22.57./III,p.66.；《雜阿含》34經，T.2, P.7c.

¹⁴ 《無礙解道》Pts.I,p.53.

¹⁵ 《無礙解道》Pts.II,p.238.

¹⁶ 《無礙解道》Pts.II,p.238.

法、不實、惡之根、殺戮者、不利、有漏、有爲、魔餌、生法、老法、病法、死法、愁法、悲法、惱法、雜染法。」以此四十行相觀察五蘊是無常者，獲得「隨順智」；觀察五蘊之滅是涅槃者「入正決定」。爲了加強觀察五蘊的無常、苦、無我，禪修者也以此思惟五蘊。

19. 如何思惟呢？禪修者思惟每一蘊（1）「是無常」，因爲它不是常的，而是有生有滅。（2）「是苦」，因爲被生滅所逼迫，是苦的根。（3）「是病」，由眾緣維持，是病的根。（4）「是癰」，因爲與苦痛相應，常流出不淨的煩惱，由於生而腫脹，由於老而成熟，以及破裂故。（5）「是箭」，因爲生起壓迫，穿刺在內，甚難取出。（6）「是惡」，因爲可呵責，帶來損失，爲惡的根。（7）「是疾」，因爲不得自在，是疾病的根。（8）「是敵」，因爲不自由，難駕馭。（9）「是毀」，因爲被病、老死所毀壞。（10）「是難」，因爲招來種種不幸。（11）「是禍」，因爲招來意外的大厄運，是各種災禍的基礎。（12）「是怖畏」，因爲是一切怖畏處，是稱爲苦的止息的最上安樂的相反。（13）「是災患」，因爲有種種不利，爲過惡所威嚇，爲不當忍受的過患。（14）「是動」，因爲被病、老死和利等世間法所動搖。（15）「是壞」，因爲被人爲和自然毀壞。（16）「是不恆」，因爲隨時會毀壞，不堅固。（17）「非保護所」，因爲無保護，不得安穩。（18）「非避難所」，因爲不適合做爲庇護所，不能做爲避難者的庇護所。（19）「非歸依處」，因爲不能爲依止者除去怖畏。（20）「是空」，因爲沒有常、淨、樂、我。（21）「是虛」，因爲他們是空的，或因爲他們較瑣碎，故爲虛，如世人所說的瑣碎爲空虛。（22）「是空」因爲沒有擁有者、住者、作者、受者、決意者。（23）「是無我」：因爲沒有擁有者。（24）「是患」：因爲有（輪迴之）苦，是苦的過患；或者因爲令人厭惡，故爲過患，與可惡之人同義，諸蘊也是令人厭惡的，故爲過患。（25）「是變易法」：有老、死兩

種自然的變易。(26)「是不實」：因為虛弱，如樹皮易毀壞。(27)「是惡之根」：是惡的因。(28)「是殺戮者」：像冒充朋友的敵人，破壞信任。(29)「是不利(滅)」：因為他們的「有」消失，「非有」生起。(30)「是有漏」：是漏的近因。(31)「是有為」：是因緣所生。(32)「是魔餌」：是死魔和煩惱魔的餌。(33~36)「是生、老、病、死法」：因為有生老病死的本質。(37~39)「是愁、悲、惱法」：因為是愁、悲、惱的因。(40)「是煩惱法」：因為是渴愛、見、惡行等煩惱故。

20. 現在有五十種「無常隨觀」，即每一蘊各有以下十種思惟：以四十行相區別，以及以無常等思惟而思惟。在這四十行相中，每一蘊有以下十種思惟，即：無常、毀、動、壞、不持久、變易法、不實、不利(滅)、有為、死，五蘊共有五十種「無常隨觀」。有二十五種「無我隨觀」：即每一蘊，各有以下五種思惟：敵、無、虛、空、無我，(五蘊)共有二十五種「無我隨觀」。其餘的苦、病等，每一蘊有二十五種思惟，(五蘊)共有一百二十五種「苦隨觀」。當禪修者以無常等兩百種思惟來思惟五蘊時，則他加強了內觀的無常、苦、無我的思惟。以上是就「道非道智見清淨」，根據經典所說的方法思惟。

三、觀察色法與非色法

(1) 以九種方法使諸根敏銳

21. 若禪修者如是修習內觀卻無法成就，應以九種方法使諸根敏銳：(1) 他觀察已生起的諸行的壞滅，(2) 在滅盡觀中，他仔細觀察而成就，(3) 以持續觀察而成就，(4) 以適當觀察而成就，(5) 以觀察定的相而成就，(6) 以平衡七覺支而成就，(7) 不顧身命，(8) 以出離(精進)克服苦，(9) 以不在中途中止。既以

九種方法使諸根敏銳，當依〈地遍的解釋〉¹⁷中所說的方法，避免七種不適當的法，修習七種適當的法，有時思惟色法，有時思惟非色法。

（2）色法的觀察法

22. 當觀察色法的生起，色法是由業等四因而生起。任何有情的色生起時，最初是從業生起。胎生的有情在結生時，心所依、身、性十法，共三十種色是由三種相續生起；而這三十種色是在結生心生起時產生的；在生時，住時，滅時亦然。

23. 在名色中，色法是緩慢的滅去和生起；而心法則是快速生滅。所以說：¹⁸「諸比丘，我不見有一法像心如此快速生起。」

24. 因為在一色法存續（住）時，「有分心」有十六次的生滅。心生起時、住時和滅時是一樣長的；而色法只有在生滅時是快速的，和心生滅時一樣，而住的時間較長，持續到十六個心的生滅。

25. 第二有分的生起是依止「心所依」，心所依在結生心生起時產生，並已到達「住」位；第三有分的生起，是依止為前生緣的心所依——即與第二有分心共同生起而到達住位的心所依。在一生中，心識以這樣的方式生起；而臨終者只依止到達住位並成為前生緣的心所依而生起十六心。

26. 在結生心生起時所產生的色，與結生心以後的第十六個心一起滅去。在結生心「住」時所生的色，與第十七個心生起時一起滅去。在結生心滅時所生起的色，在第十七個心到達住時滅去。只要生死輪迴繼續，色法便如是生滅。對於化生的有情，同樣的依七種相續而生起七十種色。

27. ①業生色：業生的種類有（1）業（2）業生起（3）業緣

¹⁷ 參考底本 127 頁。

¹⁸ 《增支部》A.1.5./1,p.10.；cf.《論事》Kv.p.205.《本事經》1.60，T.17，P.672c.

(4) 業緣心生起 (5) 業緣食生起 (6) 業緣時節生起六種。

28. (1)「業」：是善和不善的思。(2)「業生起」：是業異熟蘊和眼十法等七十色。(3)「業緣」：與前面的業生起相同，因為業是業生起的支持之緣。

29. (4)「業緣心生起」：是從業異熟心生起的色。(5)「業緣食生起」：在業生起中，到達住位的食素，生起以食素為第八的色法；而此處的食素到達住位，又生起其他(以食素為第八的色法)，如有四或五次接著生起。(6)「業緣時節生起」：是業生的火界到達住位，而生起以食素為第八的色法，這是以時節生起的；而此時節又生起以食素為第八的色法，如是也有四或五次接著生起。以上是業生色的生起。

30. ②心生色：有(1)心(2)心生起(3)以心為緣(4)以心為緣的食生起(5)以心為緣的時節生起。

31. (1)心：有八十九種心。其中，三十二、二十六、十九心是色、威儀、表，使生與不使生者；其中十六種心是無所生。

欲界有三十二種心，即八善心(1~8)，十二不善心(22~33)，除去意界的十種唯作心(71~80)，以及善和唯作兩種神通心，共三十二種心，是生起色、四威儀和身語二表。

二十六種心中，十色界心(9~13)、(81~85)、八無色界心(14~17)、(86~89)，除去兩者的異熟，加上八出世間心(18~21)、(66~69)，共二十六心，生起色法與四威儀，但不生起(身語二)表。在欲界的十有分心(41~49)、(56)、色界的五有分心(57~61)、三三界(39)、(55)、(70)、一異熟無因喜俱意識界(40)，共十九種心，只生起色法，不生起威儀與表。

兩種前五識(34~38)、(50~54)，一切有情的結生心、漏盡者的死心、四無色界的異熟心(62~65)，共十六種心，是不生起色法、威儀和表的。在這些心中，所生起的色法，不在住時或滅

時，因為此時的心，力量弱，而在生起時，心的力量強，因此心只在那時以「前生心所依」為所依而生起色。

32. (2) 心生起：指三種非色蘊（受想行）和十七種色法，即聲等九法、身表、語表、虛空界、（色）輕快性、柔軟性、適業性、積集、相續等十七種色。(3) 以心為緣：是由（業、心、食、時節）四種所生起的色，如說：¹⁹「後生的心、心所法，以後生緣為此身的緣。」

33. (4) 以心為緣的食生起：在心生色中，到達住位的「食素」又生起其他以食素為第八的色法，如是連續生起二或三次。

34. (5) 以心為緣的時節生起：指心生起的時節（火界）到達住位，生起其他以食素為第八的色法，如有二或三次連續生起。以上是心生色的生起。

35. ③食生色：食生的種類有（1）食（2）食生起（3）以食為緣（4）以食為緣，以食生起（5）以食為緣，以時節生起。

36. (1)「食」：即段食。(2)「食生起」：有十四種色，即：以業生色為緣，而到達住位的「食素」所生起的以食素為第八的色法、虛空界、（色）輕快性、柔軟性、適業性、積集、相續等十四種色。(3)「以食為緣」：指四種生起的色，即所謂：²⁰「段食於此身，以食緣為緣。」

37. (4)「以食為緣，以食生起」：在食生色中，到達住位的食素生起其他以食素為第八的色法；此食素又生起其他的色法，如有十或十二次連續生起。一天所吃的食物能支持身體七天；諸天的食素則能支持一兩個月；母親所吃的食物也能滋養胎兒的身體而生起色；即使是塗在身上的食物也能生起色。

「業生食」是執取（屬於身體）之食，當它到達住位而生起

¹⁹ 《三顯示》Tika.I,p.5.

²⁰ 《三顯示》Tika.I,p.5.

色；而食素也生起其他八種色，如有四或五次連續生起。

38. (5)「以食為緣，以時節生起」：指食生起的火界到了住位而生起以食素為第八的色法，是為時節生起。此處，食以令生者為食生色的緣。其他的（業、心、時節生色），則以依止、食、有、不離去緣為緣。以上是食生色的生起。

39. ④時節生色：時節生的種類有（1）時節（2）時節生起（3）以時節為緣（4）以時節為緣，以時節生起（5）以時節為緣，以食生起。

40. (1)「時節」：即由（業、心、食、時節）四種生起的火界；有暑、寒兩種時節。(2)「時節生起」：四種時節生色獲得執取（身體）的緣，到了住位所生起的身色；由時節生起的色有十五種，即：聲等九法、虛空界、（色）輕快性、柔軟性、適業性、積集、相續等十五種。(3)「以時節為緣」：即時節是四種生起色的生滅之緣。

41. (4)「以時節為緣，以時節生起」：指時節生起的火界到了住位，生起其他以食素為第八的色法。而在（以食素為第八的）八法中的時節又生起其他八法。時節生色，如是長時在無執取的眾生中生起並維持自己。

42. (5)「以時節為緣，以食生起」：時節生起的食素到了住位，生起其他的以食素為第八的色法，這食素又生起其他的，如有十或十二次連續生起八法。此處，時節以「令生者」為時節生色的緣，其他的（業、心、食生色）則以依止、有、不離去緣為緣。如是當知時節生色的生起。如是觀察色的生起者，為「於一時觀察色」。

（3）非色法的觀察法

43. 觀察色法的禪修者應觀察色法的生起；同樣的，觀察非色法的禪修者，也應觀察非色法的生起。非色法依八十一種世

間心生起。即「於結生」：非色法的生起，是過去世所累積的業在此生生起。結生時，有十九種心生起，其生起之相如〈緣起的解釋〉²¹中所說。非色法在結生心之後，以「有分」生起；在臨終時，則以死心生起。（十九心）中的欲界心，若在六門中的所緣明顯時，則以「彼所緣」而生起。

44. 「於生起」：在生起的過程中，因為眼未損壞，諸色現於眼前，「眼識」依止光明，因作意而生起，和與它相應的法共同生起，在有眼根時，色出現在眼前。當色出現在眼前時，「有分」生起又滅去兩次。之後，以同樣的所緣生起「唯作眼界」而完成轉向的作用；此後生起善或不善業的異熟和看見相同的色的眼識；之後生起認知相同色法的「異熟眼界」；之後生起觀察同樣的色法的「異熟無因意識界」；之後生起觀察同樣的色的「唯作無因捨俱意識界」；之後，在欲界的善、不善、唯作心中的一種生起，或在「捨俱無因心」中生起，或在五或七剎那的速行中生起；之後，欲界的有情在十一種「彼所緣心」中，生起與速行一致的彼所緣；其他諸門（耳鼻等）亦然；而在意門生起大心（上二界心）。如是當知色法在六門中的生起。所以說，觀察非色法的生起者，「有時觀察非色法」。

四、觀察三相

45. 禪修者有時觀察色法，有時觀察非色法，並將他們歸為（無常、苦、無我）三相，以逐漸修習而完成修慧。有的禪修者，以色的七法和非色的七法歸為三相而觀察諸行。

46. （一）以色的七法：以七法歸為三相而觀察色法，即①以取捨，②以年歲，③以食生，④以時節生，⑤以業生，⑥以心生，⑦以自然色，為「以色的七法觀察」。所以古德說：「以取捨，

²¹ 見底本 545 頁以下。

以年歲，以食，以時節，以業，以心，以自然的色，以此七法詳細的觀察色。」

47. ①以取捨：此處的「取」指結生，「捨」是死。所以禪修者以（從生至死的）一百年為「取捨」，並觀察諸行中的三相。如何觀察？即此生中的諸行是無常。何以故？因為是生滅不已的，是變易的，是暫時的。諸行生起後，到達「住」位，在住位時，必衰老；到達「老」位，必壞滅；因為（生、老、滅的）不斷逼迫，難忍，是苦的根，與樂相反，故為苦。沒有人能「在諸行生起後，使諸行勿至住位；到了住位，使勿老；到了老位，使勿壞」，這是無法自主的，他們沒有能力去改變。因為是空的，沒有擁有者，無法自主，不自在，與我相反，故為無我。

48. ②以年歲：以期限一百年的「取捨」觀察色法的三種特相後，復以年歲來觀察色法的三種特相。「以年歲」指由於年歲而增長的色法又消失，依此而觀察三相之義。

49. 如何觀察？（1）禪修者將一百年分為初期、中期、後期三個時期。最初的四十年為初期，其次的四十年為中期，最後的二十年為後期，在區分三個時期後，他如是觀察三相：「在初期生起的色不會至中期，必在初期消失，所以是無常，無常故苦，苦故無我；在中期生起的色不會至後期，必在中期滅去，所以是無常、苦、無我；在後期的二十年中生起的色，不可能持續到死後，所以是無常、苦、無我。」禪修者如是觀察三種特相。

50. （2）以初期等「色法的增長消失」觀察三相後，他又以幼弱十年、嬉戲十年、美麗十年、強壯十年、慧十年、衰退十年、駝背十年、佝僂十年、老耄十年、臥十年等十個十年來觀察三相。

51. 在這十個十年中：（1）有一百年壽命的人的前十年，因為那時他是柔弱的孩子，故為「幼弱十年」。（2）此後十年，因為大都在嬉戲，故為「嬉戲十年」。（3）其次十年，因為他的美已到極

致，故爲「美十年」。(4) 其次十年，他的力氣已到頂點，故爲「強壯十年」。(5) 其次十年，他的智慧已經確立，即使是天資拙劣的人，此時也能增長一些，故爲「慧十年」。(6) 其次十年，他的興趣、嬉戲、美貌、體力、智慧都衰退了，故爲「衰退十年」。(7) 其次十年，他的身體已經向前傾了，故爲「駝背十年」。(8) 其次十年，他的身體彎曲得像犁頭，故爲「佝僂十年」。(9) 其次十年，他很健忘，對所做的事，很快就忘了，故爲「老耄十年」。(10) 其次十年，已是近百歲的人，躺臥的時間多，故爲「臥十年」。

52. (1) 爲了觀察三相，禪修者以這十個十年的色法的增長消失來觀察，他如是觀察：「在第一個十年中生起的色，不能持續到第二個十年，必在那十年中滅去，所以色是無常、苦、無我的；在第二個十年中生起的色…乃至在第九個十年中生起的色，不能持續到第十個十年，必在彼處滅去；在第十個十年中生起的色，不能持續到未來有（來世），必在此世滅去，所以是無常、苦、無我。」

53. (2) 以每十年來觀察「每一時期色法的生滅」，如此觀察三相後，又把這一百年分爲二十個五年，再以「每一時期色法的生滅」來觀察三相。

54. (3) 如何觀察？他如是觀察：「在第一個五年生起的色，不能持續到第二個五年，必在彼處滅去，因爲色是無常、苦、無我；在第二個五年生起的色…乃至在第十九個五年生起的色，不能持續到第二十個五年，必在彼處滅去；在第二十個五年生起的色，不能持續到死後，因爲是無常、苦、無我。」

55. (4) 如是以二十個時期中「每一時期色法的生滅」來觀察三相，之後，又再分爲二十五個時期，每一時期四年，以「每一時期色法的生滅」來觀察三相。

(5) 之後，再以三年爲一期，分爲三十三個時期。

(6) 再以二年爲一期，分爲五十個時期。

(7) 再以一年爲一期，分爲一百個時期。

(8) 其次，每一年又分爲三部分，即雨季、冬季、夏季三季，以「每一季色法的生滅」來觀察三相。

56. 如何觀察？即「在雨季四個月中生起的色法，不會持續到冬季，必在彼處滅去；在冬季生起的色，不會持續到夏季，必在彼處滅去；在夏季生起的色，不會持續到雨季，必在彼處滅去，所以是無常、苦、無我。」

57. (9) 既已如是觀察，再將一年分爲六個時期，即「在雨季兩個月生起的色，必在彼處滅去，不會持續到秋季；在秋季生起的色，不會持續到冬季；在冬季生起的色，不會持續到涼季；在涼季生起的色，不會持續到春季；在春季生起的色，不能持續到夏季；在夏季生起的色，必在彼處滅去，不會持續到雨季，所以是無常、苦、無我。」如是以「每一季節色的生滅」來觀察三相。

58. (10) 既已如是觀察，再以月的黑、白二分來觀察三相：即「在黑分（月）生起的色不能持續到白分（月），在白分生起的色不能持續到黑分，必在彼處滅去，所以是無常、苦、無我。」

59. (11) 接著以晝夜觀察三相：「在夜間生起的色，不能持續到白晝，必在彼處滅去；在白晝生起的色，不能持續到夜間，必在彼處滅去，所以是無常、苦、無我。」

60. (12) 接著再分一天爲早晨等六時以觀察三相：「在早晨生起的色，必在彼處滅去，不會持續到日中；在日中生起的色，不會持續到傍晚；在傍晚生起的色，不會持續到初夜；初夜生起的色不會持續到中夜；中夜生起的色，不會持續到後夜，必在彼處滅去。又在後夜生起的色，不能持續到早晨，必在彼處滅去，所以是無常、苦、無我。」

61. (13) 既已如是觀察，又以同樣的色，以往返、前視、側視、屈伸觀察三相：「前往時生起的色，不能持續到返回時，必在彼處滅去；在返回時生起的色，不能持續到前視；在前視生起的色，不能持續到側視；在側視生起的色，不能持續到屈時；在屈時生起的色，不能持續到伸時，必在彼處滅去，所以是無常、苦、無我。」

62. (14) 接著又將一步分爲舉起、向前、向旁邊、放低、放下、踏地六部分。

63. 「舉起」：是把腳從地舉起；「向前」：是把腳向前移動；「向旁邊」：是看到有木樁、棘、蛇等，把腳移到這邊或那邊。「放低」：是把腳放低；「放下」：是腳接觸地面；「踏地」：是當另一隻腳舉起時，這隻腳踏在地上。

64. 舉起時，則地水二界爲次要而鈍，而火風二界爲主要而強；在向前和向旁邊亦然。在放低時，則火風二界爲次要而鈍，其他二界爲主要而強；在放下和踏地時亦然。如是以六個步驟，依「每一步驟色的生滅」來觀察三相。

65. 如何觀察？他如是觀察：「在舉足時所生起的諸界和所造色等諸法，不能持續到向前，必在彼處滅去，所以是無常、苦、無我；同樣的，在向前時生起的色，不能持續到向旁邊；在向旁邊時生起的色，不能持續到放低；在放低時生起的色，不能持續到放下；在放下時生起的色，不能持續到踏地，必在彼處滅去。諸行如是持續壞滅，在此處或此時生起的色，不能持續到他處或他時，就在該處，一個階段接著一個階段，一部份接著一部份，一期接著一期，之前的色不會持續到之後，就像鍋內炒的胡麻子作答答聲（破壞），所以色是無常、苦、無我。」

66. 當他一時期接著一時期的觀察諸行，發現色法是很微細的。這微細的觀察的譬喻如下：一位用慣了木柴和藁等火把的鄉

下人，從未見過油燈，一旦進城，看見市場輝煌的燈火，問某人道：「朋友，這美麗的東西是什麼？」此人回答說：「這有什麼美麗？這是油燈。由於油盡和燈芯盡，則燈焰的去處將不可得知。」另一人對他說：「此說尚屬粗淺。燈芯燃燒了三分之一，每一部分的燈焰都不能持續到其他部分便滅了。」另有一人對他說：「此說仍屬粗淺。每一吋，每半吋，每一絲每一縷的燈焰會熄滅，不會持續到另一縷，然而沒有絲縷是不可能有的。」

67. 這個譬喻說明：禪修者以「取捨」（從生至死）在限定一百年的色中觀察三相，就像此人之智：「由於油盡和燈芯盡，燈焰的去處不可得知」。禪修者將一百年劃分為三分，以「每一時期色的生滅」觀察三相，就像此人之智：「燈芯分為三部分，每一部分的燈焰不能持續到其他部分便滅去。」禪修者將百年的生命分為十年、五年、三年、兩年、一年的色法，並從中觀察三相，就像此人之智：「每一吋燈芯的燈焰會滅去，不會到其他部分。」禪修者根據季節將一年分為三季或六季，在所區分的四個月或兩個月的色法中觀察三相，就像此人之智：「每半吋的燈焰會滅去，不能到其他部分。」禪修者將月劃分為黑分、白分和晝夜，又將一天分為早晨等六部分的色法來觀察三相；就像此人之智：「每一縷的燈焰會滅去，不能到其他部分。」禪修者在所區分的「往、返」等以及「舉足」等各部分的色中觀察三相，就像此人之智：「每一縷的燈焰會滅去，不會到其他部分。」

68. ③以食生：他依「每一時期色法的生滅」以各種方法觀察三相後，再分析相同的色，並分為「食所生」等四種，再以每一種觀察三相。其中，「食所生色」以飢餓和飽足而變得明顯。在飢餓時所生起的色是乾癟的，和烘烤過的木樁一樣醜惡難看，又像藏在炭坑中的烏鴉一樣醜惡；在飽足時所生起的色，豐滿柔潤，禪修者觀察此色，如是思惟三相：「在飢餓時生起的色，必在此處

滅去，不會持續到飽足時；在飽足時生起的色，必在此處滅去，不會持續到飢餓時，所以是無常、苦、無我。」

69. ④以時節生：時節所生色是以寒熱而變得明顯，即在熱時生起的色是萎鈍的，醜的，在涼時生起的色是豐滿柔嫩的。禪修者觀察此色，如是思惟三相：「在熱時生起的色，必在彼時滅去，不能持續到寒時；在寒時生起的色，必在彼時滅去，不會持續到熱時，所以是無常、苦、無我。」

70. ⑤以業生：業生色透過六根門變得明顯。在眼門，眼、身、性各十法而有三十種業生色，加上時節生色，心生色，食生色（各八種）二十四種，共五十四色；於耳、鼻、舌門亦然。身門有四十四色，即身、性各十法，加上由時節生色（二十四種）共有四十四色。在意門中有五十四色，指心所依、身、性各十法，加上時節生色（二十四種）共有五十四色。

禪修者觀察這些色而在彼處思惟三相：「在眼門生起的色，必在此處滅去，不會至耳門；在耳門生起的色不至鼻門；在鼻門生起的色不至舌門；在舌門生起的色不會到身門；在身門生起的色，必在此處滅去，不會到意門，所以是無常、苦、無我。」

71. ⑥以心生：對於心生色，透過喜憂而變得明顯。在喜時所生起的色是平滑柔軟的；在憂時生起的色是醜的。禪修者觀察此色，如是思惟三相：「在喜時生起的色，必在彼處滅去，不至憂時；在憂時生起的色，必在彼處滅去，不至喜時，所以是無常、苦、無我。」

72. 當禪修者觀察心生起色，並思惟三相，則了解此義：「生命與身體，苦受與樂受，只是與心結合，瞬間滅去。即使活了八萬四千小劫的天人，也無法二心在一起。死者或生者的諸蘊一旦滅去，絕不返回，這是相同的。那些已壞滅和未來將壞滅的諸蘊，以及正在壞滅的諸蘊的特性，並無不同。心不生則世間不生，有

心則有生命，心滅則世間滅，這是第一義。已壞之法無法貯藏，未來的法也無法儲存。現在存續的諸蘊，如種子置於針鋒。在諸法生起時便壞滅，那些存續的將滅之法與已滅之法不混雜。它們無所從來，壞滅時亦無所去，猶如空中的閃電，瞬間生滅。

73. ⑦以自然色：以「食生色」觀察三相後，又以自然色觀察三相。「自然色」：是與諸根無關的外在的色，自成劫以來所生起的鐵、銅、錫、鉛、鋁、金、銀、珍珠、摩尼珠、琉璃、螺貝、大理石、珊瑚、紅寶石、瑪瑙、泥土、岩石、山、草、木、蔓等。

74. 例如無憂樹的嫩芽，最初是淡紅色，過了兩三天變成深紅色，再過兩三天為暗紅色，此後為嫩芽色，綠色，深綠色，變深綠色持續一段時間後，最後變成黃色的葉子，到了年底便自葉柄脫落。

75. 禪修者觀察無憂樹，並思惟它的三相：「在淡紅色時生起的色，必定滅去，不會持續到深紅色時；在深紅色時生起的色，不會持續到暗紅色時；在暗紅色時生起的色，不會持續到嫩芽色時；在嫩芽色時生起的色，不會持續到綠色時；在綠色時生起的色，不會持續到深綠色時；在深綠色時生起的色，不會持續到黃葉時；在黃葉時生起的色，不會持續到從葉柄脫落時，所以是無常、苦、無我。」他如是觀察所有自然之色。以上是以色等七法思惟三相觀察諸行。

76. (二)以非色七法：指①以聚，②以雙，③以剎那，④以次第，⑤以去除見，⑥以去除慢，⑦以破執七法。

77. ①以聚：指以「觸」為第五之法（識、受、想、思、觸）。如何以聚觀察呢？茲有比丘如是觀察：「在觀察髮是無常、苦、無我時，生起以觸為第五之法；在觀察毛…乃至腦是無常、苦、無我時，生起以觸為第五之法，這些法都不能至其他狀態，會一項一項的滅去，就像投在熱鍋中的胡麻子，作爆裂聲而毀壞一般，

所以是無常、苦、無我。」這是依清淨說中的方法。

78. 根據聖種說，是在前述的色七法中觀察「色是無常、苦、無我」所生起的心，再以下一剎那的心觀察這心也是無常苦無我，是爲以聚觀察。此說較前說爲妥，故以同樣的方法解說其他六法。

79. ②以雙：在比丘觀察「取捨」色（從生至死的色）是無常、苦、無我後，再以下一剎那的心觀察這心，也是無常苦無我。觀察「每一時期所生滅的色、食生色、時節生色、業生色、心生色、自然色」是無常苦無我，他再以下一剎那的心觀察這心也是無常苦無我，這是以雙（成對）觀察。

80. ③以剎那：比丘觀察「取捨」色是無常苦無我，他以第二心觀察第一心，以第三心觀察第二心，以第四心觀察第三心，以第五心觀察第四心，觀察每一心都是無常苦無我。在觀察「每一時期生滅的色，食生色，時節生色，業生色，心生色，自然色」是無常苦無我後，他以第二心觀察第一心是無常苦無我，以第三心觀察第二心，以第四心觀察第三心，觀察每一心都是無常苦無我。如是以「觀察色的心之後的四心」觀察，是名以剎那觀察。

81. ④以次第：觀察「取捨」色是無常苦無我，他以第二心觀察這心是無常苦無我，以第三心觀察第二心，以第四心觀察第三心…乃至以第十一心觀察第十心，觀察每一心都是無常、苦、無我。在他觀察「每一時期生滅的色，食生色，時節生色，業生色，心生色，自然色」是無常、苦、無我後，他以第二心觀察這心是無常苦無我，以第三心觀察第二心…乃至以第十一心觀察第十心，觀察每一心都是無常、苦、無我，甚至可以整天觀察。當他觀察到第十心時，他已經熟練色的業處和非色的業處；所以說（在聖種說中）：他應在第十心停止。如是觀察爲以次第觀察。

82. ⑤以除見，⑥以去慢⑦以破執：這三種沒有個別的觀察法。

當他觀察色和非色時，他發現除了色與非色之外，不見有其他的有情；一旦不見有情，便去除「有情之想」。他以「去除有情之想」的心觀察諸行，則邪見不生起，當邪見不生起時，名為除見。當他以除見之心觀察諸行時，則驕慢不生起；驕慢不生起時，是為去慢；當他以去除驕慢之心觀察諸行時，則渴愛不生起，渴愛不生起，是名破執。以上是依「清淨說」中的說法。

83. 在〈聖種說〉中，在「除見、去慢、破執」之後，提出如下的方法：若有「我將作觀，我的觀智」的見解，則無法去除邪見；只有「以毗婆舍那觀察諸行，思惟，確定，分別諸行」者，才能去除邪見。如果有「我將徹底觀察，我將善觀」的念頭，則無法去除驕慢；只有「以毗婆舍那觀察諸行，思惟，分別諸行」者，才能去除驕慢。如果認為「我能作觀」而以毗婆舍那為樂者，則無法破執，只有「以毗婆舍那觀察諸行，思惟，分別諸行」者，得以破執。

84. 如下觀察的禪修者可以去除邪見：「如果諸行是我，則把無我的諸行視為有我，因為諸行以不得自主之義為無我，以生成後又壞滅之義為無常，以被生滅逼迫之義為苦。」

85. 如下觀察的禪修者可以去除驕慢：「如果諸行是常，是把無常的諸行視為常，諸行是以生成後又壞滅之義為無常，以被生滅逼迫之義為苦，以不得自主之義為無我。」

86. 如下觀察的禪修者可以去除執著：「如果諸行是樂，則是將『是苦』的諸行視為樂，諸行被生滅逼迫，故苦；在生起後必定消失，故無常；以不得自主，故無我。」

87. 見諸行「無我」者去除邪見，見諸行「無常」者去除驕慢，見諸行是「苦」者破執（欲），所以這三種觀各有其作用。

88. 如是「以非色七法」思惟三相，觀察諸行。至此他已熟知色的業處和非色的業處了。

五、十八種觀

89. 他如是熟知色與非色的業處，從壞隨觀開始，稍後以「斷遍知」證得通達一切行相的十八種內觀的一部分。因此禪修者捨斷他已經通達的相反的諸法。

90. 十八種內觀指無常隨觀等智。即：(1) 修無常隨觀者斷常想，(2) 修苦隨觀者斷樂想，(3) 修無我隨觀者斷我想，(4) 修厭離隨觀者斷歡喜想，(5) 修離貪隨觀者斷貪，(6) 修滅隨觀者斷集，(7) 修捨離隨觀者斷取，(8) 修滅盡隨觀者斷堅實想，(9) 修衰滅隨觀者斷積聚，(10) 修變易隨觀者斷恒常想，(11) 修無相隨觀者斷除「相」，(12) 修無欲隨觀者斷欲，(13) 修空隨觀者斷執著，(14) 修「增上慧法觀」者斷除執取為實的執著，(15) 修如實知見者斷除愚痴，(16) 修過患隨觀者斷除由依賴所生的執著，(17) 修審察隨觀者斷除不審察，(18) 修還滅隨觀者斷除由纏縛所產生的執著。

91. 禪修者以無常等三相觀察諸行，所以通達十八種內觀中的「無常隨觀、苦隨觀、無我隨觀」。無常隨觀與無相隨觀同義，同樣的，苦隨觀與無欲隨觀是同義異文；無我隨觀和空隨觀也是同義異文²²。因此他也通達無相、無欲、空隨觀三種。其次所有內觀都是「增上慧」，而如實智見則屬於度疑清淨²³，這兩種（增上慧法觀、如實智見）也已通達；其餘十種內觀，有的已通達，有的未通達，將在後面說明²⁴。

92. 如是已通達，故說：「他如是通達色與非色的業處，從壞隨觀開始，以「斷遍知」證得十八種內觀的一部分的禪修者，因此

²² 底本漏落這樣一段文：yā ca anattānupassanā yā ca suññātānupassana ime dhammā ekatthā vyañjanam eva nānan, 今據他本增補。

²³ 見底本 604 頁以下。

²⁴ 見底本 694 頁以下。

捨斷他已經通達的相反的諸法。」

六、生滅隨觀智(Udayabbayānupassanā-nāṇam)

93. 他捨斷與無常隨觀等相反的常想等，得清淨智，並從思惟智開始，爲了證得在「思惟智」之後的「生滅隨觀智」而開始禪修。《無礙解道》解釋說：²⁵「現在諸法變易隨觀智即是生滅隨觀智。」而生滅隨觀智是在「思惟智」之後。

94. 當禪修者開始修習內觀時，先從簡單的開始。如《無礙解道》說：²⁶「何以現在諸法變易隨觀智即是生滅隨觀智？現在色爲生色，它生起的特相爲生，它的變易相爲滅，隨觀即是智。現在受…想…行…識…眼等…現在有是生有，它的生起相爲生，變易相爲滅，隨觀即是智。」

95. 根據《無礙解道》的方法，他觀察生的特相，色法的生起相、生、起、更新相爲生；他觀察色法變易的特相，色法的壞滅毀壞爲滅。

96. 他如是了解：「名色生起前，沒有未生起的名色的聚集；名色生起時，不從任何聚集而來，滅時亦無去處，已滅的名色沒有任何聚集或貯藏處；就像彈奏琵琶時發出的聲音，聲音生起前未曾積聚，生起時不從任何積存而來，滅時亦無去處，已滅的不再積存；是由琵琶、弦和人，眾緣和合，使未有的琵琶聲生起，生起後又消失。同樣的，一切色法與非色法，未生者生起，已生者滅去。」

97. (一) 五蘊的生滅觀(五十相)：簡單觀察名色的生滅後，又解說生滅智如下：²⁷「他以緣的生起而觀察色蘊的生起如下：(1)

²⁵ 《無礙解道》 Pts.I,p.54.

²⁶ 《無礙解道》 Pts.I,p.54.

²⁷ 《無礙解道》 Pts.I,p.55f.

由無明生起而有色生起；(2) 由愛生起… (3) 由業生起… (4) 他以緣的生起觀察色蘊的生起如下：由食的生起而有色的生起；(5) 看到生起的特相者也看到色蘊的生起。他觀察色蘊的生起而見此五相²⁸：(1) 他以緣的滅去而觀察色蘊的滅去如下：由無明滅而色滅；(2) 由愛滅… (3) 由業滅… (4) 他以緣的滅去而觀察色蘊的滅去如下：由食滅而色滅；(5) 觀察變易相者也看到色蘊的滅去；見色蘊之滅者亦見此五相。」

同樣的，²⁹「(1) 他以緣的生起而觀察受蘊的生起如下：由無明的生起而有受的生起；(2) 由愛生起… (3) 由業生起… (4) 他以緣的生起而觀察受蘊的生起如下：由觸生起而有受生起；(5) 觀察生的特相者亦見受蘊的生起；見受蘊生起者亦見此五種特相：(1) 他以緣的滅去而觀察受蘊的滅去如下：由無明滅而受滅(2) 由愛滅… (3) 由業滅… (4) 他以緣的滅去而觀察受蘊的滅去如下：由觸滅而受滅；(5) 見變易之相者亦見受蘊之滅；見受蘊之滅者見此五相。」

如同受蘊，「想、行、識」三蘊亦然，但有一點不同：即（受蘊的）觸，在識蘊中則易為「由名色的生起…由名色滅。」如是每一蘊的生滅有十種，所以說（五蘊）有五十相，以此諸相，禪修者以緣和以剎那作意：「如是為色的生，如是為色的滅，色如是生，如是滅。」

98. (二) 以緣和剎那的生滅觀：禪修者如是作意：「這些法以前未有而生起，既生起又滅去」，則他的智更加清明。如是以緣和剎那而觀生滅，因此他得以了解四諦，緣起，理和特相。

99. ①四諦之理：當他觀察「由無明生起而蘊生起，由無明滅而蘊滅」，這是以緣觀察生滅。當他看見生起之相、變易之相而見

²⁸ 五相：即無明、渴愛、業、食四法的有為相，以及色的生起相。

²⁹ 《無礙解道》Pts.I,p.56.

諸蘊的生滅，這是以剎那觀察生滅。因為在生起的剎那為生起之相，在壞滅的剎那為變易之相。

100. 當他如是以緣和剎那觀察生滅，以緣觀生起，由於他發現生（因），故了解「集諦」；以剎那觀生起，由於他發現生是苦，故明瞭「苦諦」。以緣觀滅，由於他發覺：當緣不生起時，則法（果）不生起，故明瞭「滅諦」。以剎那觀滅，由於他發覺死是苦，故得明瞭「苦諦」。他如是觀察生滅：「由於去除對它的迷惑，這是世間道」，故得明瞭「道諦」。

101. ②緣起等的理與相：他以緣觀察生，由於發覺「此有故彼有」，所以他了解「順序的緣起」；以緣觀察滅，由於發覺「此滅故彼滅」，所以了解「逆序的緣起」。他以剎那觀生滅，由於發覺有為法的特相，故得明瞭「緣生的諸法」，因為有生有滅的是有為法和緣生法。

102. 禪修者以緣觀察生：由於他發覺因果的相續不斷，故得明瞭（因果的）「同一之理」，因而徹底去除斷見。以剎那觀生起：由於他發覺剛生起的每一法都是新的，故得明瞭（因果的）「差別之理」，因而徹底捨斷常見。以緣觀生滅：由於他發現諸法不得自主，所以明瞭「非造作之理」，而徹底捨斷我見；其次以緣觀生起：由於他發覺依緣而有果的生起，所以明瞭「法性之理」，而徹底斷除無作見。

103. 以緣觀生起：由於他發覺諸法非自作，而是依緣生起的，故得明瞭「無我的特相」；以剎那觀察生滅：由於他發覺從有而無和過去未來的差別，故得明瞭「無常相」。（以剎那觀察生滅）由於他發覺生滅的逼迫，故得明瞭「苦相」；（以剎那觀察生滅）由於他發覺生滅的區限，故得明瞭「自性相」。在明瞭自性相時，由於發覺：在生的剎那無滅，在滅的剎那無生，故亦明瞭「有為法的暫時性」。

104. 當禪修者明瞭四諦，緣起，理和特相，則知：諸法，之前未生者生起，生已又滅去。諸行如是常現起新的，不但常現起新的，它們的現起也是暫時的，如日出時的露珠，如水上泡，如在水上畫的線條，如置芥子於針峰，如閃電；它們的現起不是真實的，如幻術，如海市蜃樓，如夢，如旋火輪，如乾闥婆城，如泡沫、芭蕉等。此時，他證得「生滅隨觀」初步的觀智，這是以「必滅之法的生起，以及生者必滅」而通達五十相，由於證得初步的生滅隨觀智，故稱他為初觀者。

七、十種觀染[The Ten Imperfections of Insight]

105. 以初步的內觀開始作觀者，會生起十種觀染。這種觀染對已通達四諦的聖弟子是不會發生的，而對那些行邪道，放棄業處和懈怠的人也不可能生起；只有那些正確行道，精進修行而為初觀者的善男子才會生起。何謂十種染？即(1)光明(2)智(3)喜(4)輕安(5)樂(6)勝解(7)策勵(8)現起(9)捨(10)欲。

106. 即所謂：³⁰「如何是心對較高的法的掉舉？當禪修者對無常作意，生起光明，他便憶念光明，以為『光明是法』，因此而生起的散亂心為掉舉。當他的心掉舉時，則不能如實了知所生起的法是無常…是苦，是無我。同樣的，對諸行無常作意者生起智…喜…輕安…樂…勝解…策勵…現起…捨…生起欲。他便轉向欲，以為「欲是法」，因此而生起的散亂是為掉舉。當他的心掉舉時，則不能如實了知所生起的法是無常…是苦，是無我。」

107. (1)「光明」：是由內觀生起的光明。當光明生起時，禪修者想：「我以前從未生起這種光明，肯定我已得聖道，證果了。」如是執非道為道，執非果為果。執非道為道，非果為果者，則他

³⁰ 《無礙解道》Pts.II, p.100f.

的內觀落於邪途，他放棄了根本業處而坐享光明之樂。

108. 對某比丘而言，這光明只在結跏趺坐處生起；有的光明只照室內，有的則照至室外，有的照整個精舍，有的照一拘盧舍（一由旬的四分之一），有的半由旬，有的一由旬、二由旬、三由旬…有的甚至從地面照至（色究竟）梵天的一世間；而世尊所生起的光明則能照一萬個世界。

109. 以下是有關光明的故事：據說在結但羅山（Cittalapabbata），有兩位長老坐在有兩重牆的屋內，這天是黑分（月）的布薩日，四方蓋著密雲，又是夜分，實為四支黑暗³¹之夜。此時一長老說：「尊師，我今能見塔廟院中師子桌上的五色之花。」另一人對他說：「朋友，你所說的不稀奇，我今能見大海中一由旬處的魚鱉。」

110. 這種觀染通常在證得止觀的人生起，由於他們以定鎮伏煩惱，使煩惱不現起，於是生起「我是阿羅漢」的想法，如住在優吉梵利伽（Uccavālika）的摩訶那伽（Nāga）長老，住在漢伽拿伽的摩訶達多長老，以及住在結但羅山上禪堂內的周羅須摩那（Cula-Sumana）長老。

111. 據說：住在多楞伽羅的達摩迪那（Dhammadinna）長老是大比丘眾的教授，是得無礙解的大漏盡者。有一天，他坐在自己的住處，心想：「我們的阿闍梨，住在烏嘉梵利伽（Uccavālika）的摩訶那伽（Maha-Nāga）長老不知是否已完成沙門法？」卻發現他仍然是個凡夫，並知「我若不往彼處，他將以凡夫命終。」於是便以神變飛行空中，在住處坐著的長老附近下來，頂禮及行過弟子的職務後，退坐一旁。長老問道：「達摩迪那啊！你怎麼突然來訪？」答道：「尊師，我是來問問題的。」「你問吧，我將把我知道的告訴你。」他便問了一千個問題。

³¹ 四支黑暗，一為黑月分的布薩日，二為密雲所蔽，三為夜分，四為密林之中。

112. 長老一一對答無停滯，於是他說：「尊師，您的智慧敏銳，您是什麼時候證得無礙解（法）的？」答道：「朋友，在六十年前。」
「尊師，你能修定（神變）嗎？」「朋友，此非難事。」「尊師，請變化一條象吧。」那長老便變化一條淨白之象。「尊師，現在再令此象豎其耳，伸其尾，置其鼻於口，作恐怖的鳴吼，向尊師直奔而來。」長老這樣做時，看到快速直奔而來的凶猛大象，長老便起立而逃！這時，漏盡的達摩迪那長老伸手抓住他的衣角說：「尊師，漏盡者還會害怕嗎？」

113. 此時，他才知道自己仍是凡夫，便跪在漏盡者的足下說：「達摩迪那，請幫助我。」「尊師，我是為幫助你而來，請勿憂慮。」便為他解說業處（禪修的對象），那長老取得業處後，上去經行，只走到第三步便證得阿羅漢果。據說這長老是個瞋行者。這樣的比丘是畏懼光明的。

114. （2）「智」：是觀智。即禪修者觀察色法與非色法所生起的智，這種準確、敏銳的智像電光。

115. （3）「喜」：是內觀的喜。此時禪修者或許有五種喜遍滿全身，即小喜、剎那喜、繼起（如波浪）喜、踴躍喜、遍滿喜。

116. （4）「輕安」：是內觀的輕安。此時，禪修者坐在住處，身心不疲累、不沉重、不堅硬、無不適業、無病、無彎曲；他的身心輕安、輕快、柔軟、適業、敏銳、正直。由於他的身心輕安、輕快、柔軟、適業、敏銳、正直，此時有非世人之喜。即所謂：「比丘入屏處，他的心寂靜，正觀於法，有超人之喜。若人常觀察，諸蘊之生滅，獲得喜與樂，知彼得不死。」³²這是禪修者生起與輕快等相應的輕安，而有超人之喜。

117. （5）「樂」：是內觀的樂。此時，禪修者生起遍滿全身的勝妙之樂。

³² 上面二偈是引自《法句經》Dhp.373—374。

118. (6)「勝解」：即堅信。禪修者生起與內觀相應，對心與心所極強的信心。

119. (7)「策勵」：即精進。禪修者生起與內觀相應，不鬆懈，不過猛，善盡力的精進。

120. (8)「現起」：即正念。禪修者生起與內觀相應，善住，善安立，不動如山王（雪山）的正念。任何所緣，只要他以正念憶念，專注，作意，觀察，便能沉入其中，沉入內觀，就像有天眼者能看見其他世界。

121. (9)「捨」：即觀捨與轉向捨。禪修者此時生起中性的，強有力的「觀捨」，並在意門生起「轉向捨」。因為無論他轉移到任何所緣，轉向捨都像電光一樣強烈，又像以熾熱的矛刺入葉袋。

122. (10)「欲」：是內觀的欲。當有光明等相時，禪修者生起有微細平靜之相的欲，對此內觀產生執著，他無法觀察這種欲也是一種觀染。

123. 就像光明一樣，其餘九種觀染中任何一種生起時，禪修者認為：「我今生起以前從未生起的智…喜…輕安…樂，勝解，策勵，現起，捨，欲，我肯定已證聖道、聖果了。」禪修者如是執非道為道，執非果為果；執非道為道，非果為果者，則他的內觀已走向邪途，他放棄了根本業處而坐享欲樂了。

124. 因為光明等是觀染的基礎，故稱為染，並非不善之意。然而欲則是染，也是觀染的基礎。此等基礎有十，以不同的方式觀察他們，則有三十。

125. 如何說呢？當禪修者認為「我的光明生起」，這是見執；當禪修者認為「這生起的光明多麼可意」，這是慢（驕慢）；喜好光明者為愛執。在光明中，依見、慢、愛而有三執；餘者亦然，所以依見、慢、愛而成三十染。因為對觀染無善巧，無經驗，所以禪修者被光明等所動搖，他視光明等「是我的，是我自己，是

我」。所以古德說：心被光明，智，喜，輕安，樂所迷惑；也被勝解，策勵，現起所動搖，心轉向捨和被欲所動搖。

126. 當光明等觀染生起時，有善巧有經驗的禪修者，能夠以智慧來分析觀察：「所生起的光明是無常，有爲，緣生，壞滅法，滅法，衰滅法」，或想：「如果光明是我，那是執無我以爲我。以無法自主，故爲無我；以生起後又滅去，故爲無常；被生滅所逼迫，故爲苦。」詳細的方法已在〈非色的七法〉中說過³³；如同光明，餘者亦然。

127. 他如是觀察，發現光明「不是我的，不是我自己，非我」。他觀察智…乃至欲「不是我的，不是我自己，非我」，如是觀察，則不爲光明等所動搖。所以古德說：「有智慧的禪修者，觀察這十種染，善巧，不掉舉，不散亂。」

128. 他去除這三十種觀染的束縛，心不動搖，確定道與非道如下：「光明等法不是道，去除觀染，行於正道的觀智是道。」

129. 禪修者如是知「道」與非道：「這是道，這是非道」，以此建立的智爲「道非道智見清淨」。

130. 確定三諦：至此禪修者已觀察三諦。如何觀察呢？在「見清淨」，他以觀察名色而知「苦諦」；在「度疑清淨」，他以觀察緣而知「集諦」；在「道非道智見清淨」，他以標舉正道而知「道諦」，如是以世間智而知三諦。

爲善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論慧的修習中完成了第二十品，定名爲〈道非道智見清淨的解釋〉。

³³ 見底本 628 頁。

第二十一：說行道智見清淨品

◎慧體之四：行道智見清淨

1. 以八種智而到達頂點的觀和第九「諦隨順智」，是為「行道智見清淨」。八種智如下：(1) 生滅隨觀智，即去除觀染，穩定的修習內觀之智(2) 壞隨觀智，(3) 怖畏現起智，(4) 過患隨觀智，(5) 厭離隨觀智，(6) 欲解脫智，(7) 審察隨觀智，(8) 行捨智。第九「諦隨順智」與隨順同義。想要成就「行道智見清淨」的禪修者，當從去除觀染的生滅隨觀智開始修習，以獲得這九種智。

一、生滅隨觀智(Udayabbayānupassanā-ñāṇam)

2. 問：爲什麼還要從生滅隨觀智開始修習，(之前的「道非道智見清淨」已修過生滅隨觀智)？(答)爲了觀察三相。因爲之前的道非道智見清淨，生滅隨觀智被十種觀染所染，不能如實觀察三相，一旦去除觀染，便可觀察三相；爲了觀察三相，所以再從生滅隨觀開始修習。
3. 當禪修者不對所緣作意，所緣的三種特相隱而不見，這時三相便不明顯，爲什麼呢？當不對生滅作意時，則被色法的相續矇蔽，所以無常相不明顯；當不對(色法的生滅)持續的逼迫作意時，則被四威儀所矇蔽，所以看不到苦相；當不對種種界的分別作意時，則被色法的堅實所矇蔽，所以看不到無我相。
4. 當以「觀察色法的生滅」破除相續時，則現起無常相；當以「觀察持續的逼迫」破除四威儀時，則如實的現起苦相；當以「界分別」除去堅實想時，則如實的現起無我相。
5. 當知三相的不同：即無常、無常相；苦、苦相；無我、無我相。
6. 五蘊是無常的，何以故？因爲五蘊是生滅變易的，或因爲五蘊

在生起後又消失。生滅變易是無常相，亦即在生起後又消失是無常的。

7. 根據¹「無常是苦」，故知五蘊是苦。何以故？持續逼迫故。持續逼迫，故為苦相。

8. 又依²「凡是苦的（色法）是無我」，故知五蘊無我。何以故？因為不得自主；不得自主為無我相。

9. 禪修者以「生滅隨觀智」如實觀察這一切，亦即去除觀染，穩定的行於正道。

二、壞隨觀智(Bhaṅgānupassanā-ñāṇaṃ)

10. 當如是一再觀察時，觀察色法與非色法是「無常，苦，無我」，此時，如果他的智慧敏銳，則諸行很快的變明顯。一旦諸行變明顯時，他不再對生或住，或生起，或諸行的相作意，而是以正念觀察諸行的壞滅，滅，破壞。

11. 當觀智生起時，他觀察諸行「如是生起，如是滅去」，在這個階段為「壞隨觀」。即所謂：³「觀察所緣的壞隨觀智如何是觀智？即以色為所緣的心的生滅。在觀察所緣後，他又觀察那（觀察的）心的消失。「他觀察」：他如何觀察？他觀察諸行是無常而非常，觀察諸行是苦而非樂，觀察諸行無我而非我，於是他變成厭離而非歡喜，他離貪而不貪，他使（諸行）滅而不生，他捨離而不執取。他觀無常而斷常想，觀苦而斷樂想，觀無我而斷我想。他變成厭離而斷歡喜，他離貪而斷貪，他修滅（苦之道）斷集，他以捨離斷執取。他的心以受為所緣…以想為所緣…以行為所緣

¹ 《相應部》S.35.1./IV,p.1；《相應部》S.22.15./III,22.；《雜阿含》11經，T.2, P.2a.

² 《相應部》S.35.1./IV,p.1；《相應部》S.22.15./III,22.；《雜阿含》11經，T.2, P.2a.

³ 《無礙解道》Pts.I,p.57f.

…以識爲所緣…以眼爲所緣…乃至以老死爲所緣，這心生起又消失，…他捨離，斷執取。所緣的取代，智的轉移，以及轉向之力，這些是在觀察後的（壞隨）觀。以觀察相同的所緣，確定兩者（過去未來）同樣滅去，這是衰滅觀。他觀察所緣壞滅，然後變成空，這是增上慧觀。熟練三種隨觀和四種內觀的禪修者，因爲熟悉三種現起，所以不會被各種見所動搖，這是以知爲智，以了知爲智，所以說：「在觀察所緣壞滅後所生起的觀智，為壞隨觀智。」

12. 「觀察所緣」指觀察任何所緣，亦即看見所緣的壞滅、衰壞。「壞隨觀智」指觀察所緣的壞滅而生起的智。

13. 其次，爲了說明是如何生起的，便說「以色爲所緣」等。「心，以色爲所緣，生起又消失」：指這心以色爲所緣，生起又消失；「觀察所緣」：即已觀察所緣（色法），已知色法的壞滅。「觀察心的消失」：即他以此心觀察所緣——色法的滅去，再以另一心觀察此心的消失。所以古德說：「知與智兩者都觀」。

14. 「隨觀(*anupassati*)」：即以各種方法一再的觀看。即所謂：「隨觀是如何觀？觀無常」等。

15. 因爲壞滅是無常的極致，所以禪修者作壞隨觀時，觀諸行「是無常而非常」。因爲凡是無常的都是苦，凡是無我的也是苦；同樣的，他「觀察諸行是苦而非樂，他觀察諸行是無我而非我」。

16. 凡是無常、苦、無我的，都是不歡喜的；凡是不歡喜的，當不起貪心，因此當他觀察諸行是無常、苦、無我時，與壞隨觀一致，於是他厭離，不歡喜，使離貪，不貪。當他如是不貪，先以世間智使貪「滅」，而非生起。

17. 他已如是離貪，已見諸行的滅去，對未見的諸行亦以智慧使滅去而不生起。他只對滅去作意，即只觀滅而不觀生起。

18. 如此行道，他便「捨離而非執取」。如何說呢？無常觀等，因爲捨離煩惱與「業行產生的」蘊，以及由於看見有爲法的過患，

而朝向涅槃，所以名爲「遍捨捨」和「進入捨」。所以具此觀智的比丘，捨離諸煩惱，入涅槃，沒有生死輪迴的煩惱，也不執取所緣，所以說「他捨離而不執取」。

19. 現在爲了說明他以這三種智斷除哪些法，所以說「觀無常，他斷除常想」等。其中：「歡喜」是與喜俱的渴愛，餘者如上所說。

20. 在偈頌中：「所緣的轉移」：在看到色的壞滅後，又看見那觀察色法壞滅的心的消失，所緣從前面的色轉移到心。「智的轉移」：即捨離生而專住於滅；「轉向之力」：在看見色的壞滅後，爲了觀察「以壞滅爲所緣的」心的消失的能力。「是觀察後的內觀」：指在觀察所緣後的壞隨觀。

21. 「依所緣確定兩者相同」：即依所見的所緣推知與（現在的所緣）相同，即：「過去的諸行已壞滅，未來的將壞，就像現在的諸行一樣。」如是確定兩者是同一自性。所以古人說：對現在有清淨觀的人，以此推知過去與未來，他推知（三世的）諸行都將壞滅，猶如日出時的露珠。

22. 「於滅勝解（*adhimuttatā*）」：在觀察諸行的滅去，過去與未來是一樣的，之後，他如是觀察相同的壞滅。「這是滅相觀」：意即這樣觀察即是滅相觀。

23. 「觀察所緣」：首先觀察色等所緣。「觀壞滅」：看到了所緣的壞滅，他又觀察「以彼爲所緣的」心的消失。

24. 「空的現起」：他如是觀察壞滅，觀察諸行的生起是空的：「諸行的壞滅是壞死，（諸行之外）別無他物。」所以古人說：「諸蘊是滅，別無其他，諸蘊的壞滅是壞死。不放逸者觀察它們的壞滅，好像以金剛鑽在寶石上鑽孔。」

25. 「是增上慧觀」：即觀察所緣，觀察壞滅和現起是空的，爲增上慧觀。

26. 「熟練三隨觀者」：即熟練無常隨觀等三種觀的比丘。「於

四種觀」：即厭離等四種觀。「熟知三種現起」：由於熟知壞滅、滅⁴、空三種現起。「不為種種見所動搖」：指不被常見等見所動搖。

27. 當他不再動搖，便起這樣的念頭：「未滅的將滅，未毀壞的將毀壞」，然後他捨棄諸行的生、住、生起和相，只觀察諸行的壞滅，諸行如脆弱的器皿被打破，如微塵被散開，如炒胡麻子一樣。就像有眼之人站在池畔或河岸，看見大雨落在水面時生起的大水泡，很快就破滅，他觀察諸行的壞滅亦然。世尊說過禪修者：⁵「視世間如水上泡，如海市蜃樓，作如是觀者，死王不得見他。」

28. 當他繼續觀察諸行不斷的壞滅，那麼他的壞隨觀便增強，並有以下八種功德：(1) 斷除有見，(2) 捨棄對生命的執著（欲）（*attachment to life*），(3) 不斷的加行，(4) 活命清淨，(5) 除去憂惱，(6) 無怖畏，(7) 獲得忍辱與柔和，(8) 超越樂與不樂。所以古德說：為得不死法，見此最上八德，他不斷的觀察諸行的壞滅，如牟尼救頭燃。壞隨觀智已畢。

三、怖畏（現起）智(Bhayatupatthāna-nāṇam)

29. 當禪修者如是修習多修習壞隨觀，以諸行的壞滅為所緣，此時他對諸行中的各種有、生、趣、識住、有情居的壞滅，生大怖畏，就像膽怯而想要過平靜生活的人，對獅子，老虎，豹，熊，土狼，夜叉，羅刹，惡牛，惡犬，發情時期的惡象，毒蛇，雷電，戰場，墳墓，燃燒的煤坑等生起大怖畏。他如是觀察「過去的諸行已滅去，現在的諸行正在消失，未來生起的諸行亦將滅去」，就在此時生起「怖畏現起智」。

30. 有個譬喻如下：有位婦人的三個兒子犯了王法。國王下令

⁴ 底本在衰滅之後尚有怖畏（*bhayato*）一字，其他的本子則無此字，故略去。

⁵ 《法句經》Dhp.170 頌。

把他們斬首。她跟著兒子來到刑場，當時她的長子的頭已被斬，並已開始斬次子，她看見長子、次子的頭被斬，便放棄對幼子的愛著，知道「此子將和他們一樣」。此處禪修者見過去的諸行已滅，如婦人見長子的頭已被斬；禪修者見現在的諸行正在壞滅，如見正在斬次子的頭；知道「在未來生起的諸行亦將壞滅」，如婦人對幼子放棄愛著，知「此子亦必同他們一樣」。當禪修者作如是觀，即在此時生起怖畏現起智。

31. 另一個譬喻如下：有位子宮被細菌感染的婦人，她一生下兒子，兒子即死，她生了十個孩子，其中九個已死，一個抱在手中將死，還有一個在胎中。她見九子已死，第十個將死，便放棄對胎兒的愛著，知道「這胎兒必和他們一樣」。禪修者觀察過去諸行已滅，如婦人憶念九子已死；禪修者觀察現在諸行正在滅去，如婦人見抱著的第十子將死；禪修者觀察未來諸行將滅去，如婦人放棄對胎兒的愛著。當禪修者作如是觀時，即於此時生起怖畏現起智。

32. 怖畏現起智本身是怖畏或非怖畏？是不怖畏的，因為這是觀察「過去的諸行已滅，現在的諸行正在滅去，未來的諸行將滅」，就像有眼者看見城門的三個火坑，他不怖畏，因為他知道「那些落在火坑的人，備受眾苦」。又像有眼者看見硬木所製的大釘，鐵製的大釘，金製的大釘，三種大釘次第排列時，他不怖畏，因為他知道「那些落在大釘上的人，備受眾苦」。同樣的，怖畏現起智本身不會怖畏，因為這是觀察「如三個火坑和三種大釘的」三有中：「過去的諸行已滅，現在的諸行正在滅去，未來的諸行將滅。」

33. 稱為「怖畏現起智」是因為諸行在「有、生、趣、識住、有情居」中，必定壞滅，諸行以怖畏現起，所以稱為「怖畏現起智」。以下是有關禪修者怖畏現起的經文：⁶「當他憶念無常，現

⁶ 《無礙解道》Pts.II,p.63.

起何種怖畏？當他憶念苦…無我時，現起何種怖畏？對憶念無常者，現起『相』的怖畏；對憶念苦者，現起『生起』的怖畏；對憶念無我者，現起相與生起的怖畏。」

34. 其中「相」：即諸行的相，與過去、未來、現在的諸行同義。當禪修者憶念無常時，只看見諸行的壞滅，所以他現起「相的怖畏」。「生起」：即色與非色有的生起；憶念苦者，觀察「生起」時，看見「一般人視為樂的」諸行的生起只是持續的逼迫，所以現起「生起」的怖畏。憶念無我者，則見「相和生起」如空無人烟的村落，如海市蜃樓，如乾闥婆城等，是「無，虛，空，無主，無指導者」，所以他現起「相和生起」怖畏。怖畏現起智畢。

四、過患隨觀智(Ādīnavānupassanā-ñāṇam)

35. 當禪修者修習多修習怖畏現起智時，了知在「有、生、趣、識住、有情居」中，無避難處，無庇護處，無皈依處。在三有、四生、五趣、七識住、九有情居中的諸行，即使對單一的「行」亦無希求，無執著。三有如充滿火焰的炭坑，四大種如毒蛇，五蘊如舉劍的殺戮者，內六處如空村，外六處如打劫村落的盜賊，七識住和九有情居如十一種火⁷熾熱的燃燒；諸行如癱、疾、箭、痛、病，毫無喜樂，是許多過患的現起。如何現起呢？

36. 諸行就像一座有美麗外觀而內有猛獸的森林，如充滿老虎的洞窟，如有羅剎出沒的河水，如舉劍的敵人，如有毒的食物，如有盜賊的道路，如燃燒的炭火，如兩軍對陣的戰場，這些在希望生活平靜而膽小的人現起。就像這膽小的人來到有猛獸的森林，他毛髮悚立，除了過患，他一無所見；同樣的，禪修者以壞隨觀觀察諸行時，在現起怖畏的諸行中，完全無喜樂，但見過患；

⁷ 十一種火，即一貪，二瞋，三痴，四生，五老，六死，七愁，八悲，九苦，十憂，十一惱。

如是見者，是爲「過患智」。

37. ⁸「怖畏現起智如何爲過患智？」

(1) 怖畏現起智如下：『生起是怖畏…相是怖畏…造作是怖畏…結生是怖畏…趣是怖畏…生(nibbatti)是怖畏…再生是怖畏…生(jāti, birth)是怖畏…老是怖畏…病是怖畏…死是怖畏。』如是怖畏現起智是過患智。『愁是怖畏…悲是怖畏…惱是怖畏。』如是怖畏現起智爲過患智。「不生起是安穩」爲寂靜之道智；「不發生…乃至無惱是安穩」爲寂靜之道智；「生起是怖畏，不生起是安穩」爲寂靜之道智；「惱是怖畏，無惱是安穩」爲寂靜之道智。

(2) 『生起是苦』，如是怖畏現起智爲過患智；『現起…乃至惱是苦』，如是怖畏現起智爲過患智。『不生起是樂』爲寂靜之道智；『無惱是樂』爲寂靜之道智；『生起是苦，不生起是樂』，爲寂靜之道智；『發生…乃至惱是苦，無惱是樂』，爲寂靜之道智。

(3) 『生起是世間法』，如是怖畏現起智爲過患智；『發生(pavattam)…乃至惱是世間法』，如是怖畏現起智爲過患智。『不生起是離世間』爲寂靜之道智；『不發生…乃至無惱是離世間』，爲寂靜之道智。『生起是世間法，不生起是離世間』，爲寂靜之道智；『發生…乃至惱是世間法，不發生…乃至無惱是離世間』，爲寂靜之道智。

(4) 『生起是諸行』，如是怖畏現起智爲過患智；『發生…乃至惱是諸行』，如是怖畏現起智爲過患智。『不生起是涅槃』爲寂靜之道智；『不發生…乃至無惱是涅槃』爲寂靜之道智。『生起是諸行，不生起是涅槃』，爲寂靜之道智；『發生…乃至惱是諸行，不發生…乃至無惱是涅槃』，爲寂靜之道智。

禪修者觀察「生起、發生、相、造作與結生」，觀此爲苦，是過患智；禪修者觀察「不生起，不發生，無相，不造作，不結

⁸ 《無礙解道》Pts.I, p.59f.

生」，觀此爲樂，是寂靜的道智。過患智於五處生起，寂靜的道智於五處生起，禪修者了知這十智。當獲得此二智時，於諸邪見不動搖。以知爲智，以了知爲慧，所以說怖畏現起智爲過患智⁹。

38. 此處，「生起」：是以過去的業爲緣而於此世生起；「發生」：即如是生起的發生（*pavattam*）；「相」：即諸行的相；「造作」：指業，此業爲未來結生的因。「結生」：指未來的生起；「趣」：指結生處。「生」：是諸蘊的生起。「再生」：是業異熟的生起，指⁹入定者或再生者。「生」：指以「有」爲緣的生，亦爲老死之緣。「老死」等義則易明瞭。

39. 此處，生起等五種（生起、發生、相、造作、結生）爲過患智的基礎；餘者與彼等同義。產生（*nibbatti*）和出生與生起、結生同義；趣和再生與發生同義，老等與「相」同義；所以說：「生起、發生、相、造作與結生」，禪修者觀此爲苦，是過患智。過患智於五處生起。

40. 「不生起是安穩，爲寂靜之智」等，是爲了說明與過患智相反的智；或者當如是敘述：「有安穩，無怖畏，無過患」，這是爲了安慰那些以怖畏現起智看見過患而憂心的人；或者當「生起」等現起爲怖畏，禪修者的心傾向與他們相反（不生起等）；所以這樣說是爲了指出由怖畏現起智而成就過患智。

41. 怖畏的確是苦，苦是世間的，因爲不能脫離生死輪轉的世間、物欲和煩惱故；世間法只是諸行而已；所以說：「生起是苦，如是怖畏現起智爲過患智」。雖然如此，但由於「怖畏的相，苦的相，世間的相」不同，這些法的生起仍有不同處。

42. 「他知道十種智」：即禪修者了知過患智，通達「生起」等五事和不生起等五事的十種智。「熟知兩種智」：指熟知過患智和寂靜的道智。「於諸見不動搖」：是對外道所說的現法究竟涅槃等

⁹ 《無礙解道》Pts.I,p.84；《法聚論》Dhs.p.224；《分別論》Vibh.p.421.

見不動搖；餘者之義易明。過患隨觀智畢。

五、厭離隨觀智 (Nibbidānupassanā-ñāṇam)

43. 禪修者如是觀察諸行的過患，則厭離「有、生、趣、識住、有情居中的」諸行。就像喜歡住在結多 (Citta) 山麓的金鵝王，不喜歡旃陀羅村口的污穢的水坑，而喜歡七大湖¹⁰。同樣的，禪修者不喜看見諸行的過患，只喜歡修習七隨觀。就像獸中之王的獅子不喜在黃金の獸籠，而喜歡在三千由旬寬廣的雪山；同樣的禪修者不喜在善趣的三有，只樂於三隨觀。就像純白而七處平滿¹¹，能以神變飛行的六牙象王，不喜在城市裡，只喜在雪山的六牙池和森林裡¹²；同樣的，禪修者不喜諸行，只喜寂靜之道，即觀察「不生起是安穩」的寂靜之道，他的心專注於此。厭離隨觀智畢。

44. 厭離隨觀智與前二者（怖畏現起智，過患隨觀智）同義，所以古德說：「怖畏現起智有三名：見諸行生起怖畏，名『怖畏現起』；見諸行生起過患，名『過患隨觀』；於諸行生起厭離，名『厭離隨觀』」。經中亦說：¹³「怖畏現起智、過患智和厭離智（三）法，義同而文異。」

六、欲解脫智 (Muñcitukamyatā-ñāṇam)

45. 由於厭離智，當善男子厭離諸行，對「有、生、趣、識住、有情居中的」諸行，不喜任何一行；他的心不再執著，黏著，

¹⁰ 七大湖，即 Anotattā, Sīhapapātā, Raṭhakārā, Kaṇṇamuṇḍā, Kuṇālā, Chaddantā, Mandākinī。cf. 《增支部》A.IV,p.101。

¹¹ 七處平滿 (sattapatiṭṭho)，是七處能著地的意思。七處即指四肢，鼻，尾和陰莖。

¹² cf. 《本生經》Jāt.V,37.

¹³ 《無礙解道》Pts.II,p.63.

纏縛，只想從諸行中解脫，想逃離諸行。就像什麼？

46. 就像落網的魚，像落入蛇口的青蛙，像關在籠中的野雞，像落入堅固陷阱的鹿，像在弄蛇者手中的蛇，像陷入大泥沼中的象，像在金翅鳥口中的龍王，像入羅睺¹⁴口中的月，像被敵人所圍的人，都想從中解脫，出離。同樣的，禪修者想要從諸行中解脫出離，因此不再執著諸行，因而生起「欲解脫智」。欲解脫智畢。

七、審察隨觀智(Paṭisaṅkhānupassanā-ñāṇaṃ)

47. 想要從諸行中解脫，從三有、四生、五趣、七識住、九有情居中解脫，禪修者再以「審察隨觀智」觀察諸行，思惟諸行的三相。

48. 他觀察諸行是「無常」的，因為諸行是暫時的，被生滅所限制，是壞滅的，剎那的¹⁵，動搖的，破壞的，不持久，是變易法，不實，非有，有為，必壞死，以此觀「無常」。

他觀察諸行是「苦」，因為諸行不斷逼迫，難以忍受，是苦之根，是病，是癰，是箭，是惱，是疾，是禍，是怖畏，是災患，非庇護所，非避難所，非皈依處，是過患，是痛苦之根，是殺戮者，是有漏，是魔餌，是生法，是老法，是病法，是愁法，是悲法，是惱法，是煩惱法，以此觀「苦」。

他觀察諸行「不淨」，因為諸行是不可意的，是惡臭的，可厭的，可惡的，不值得裝扮的，是醜陋的，令人憎惡的，以此觀察「不淨」，不淨是苦相的附屬品。禪修者觀察諸行「無我」，因為諸行是虛，是空，無擁有者，無創造者，不得自主，以此觀察「無我」。禪修者如是觀察諸行，所以說他思惟三相而觀察諸行。

49. 為什麼他要如是觀察諸行？爲了要成就解脫的方法。這裏

¹⁴ 羅睺 (Rāhu) 據說是吞月的惡魔。

¹⁵ 剎那的 (khaṇikato) 底本無此字，茲據暹羅本增補。

有個譬喻：有個人想捕魚，他把魚筌投入水中，把手插入魚筌口，在水中抓住一條蛇的頸部，他歡喜說道：「我抓了一條魚」。他想：「我抓了一條大魚」，把它拿上來一看，當他看見（蛇頭上的）三條花紋，知道是蛇，心生恐怖，他看見過患（危險），並厭惡所捕之蛇，欲求脫離。他設法脫離，先從蛇尾解開他被纏繞的手，然後把蛇舉在頭上旋轉兩三回，把蛇弄虛弱後，再放掉它說：「去！惡蛇」，然後急忙爬上岸，站著觀望來處道：「我從大蛇之口解脫。」

50. 在譬喻中，那人抓住蛇頸以為是魚而生歡喜時，就像禪修者起初獲得自身而生歡喜；他從魚筌口拿出蛇頭而見三條花紋，就像禪修者在觀察諸蘊後，思惟諸行的三種特相。他心生怖畏時，就像禪修者的怖畏現起智；之後此人看到過患，就像過患隨觀智；此人厭惡所捕之蛇，如厭離隨觀智；想要脫離蛇，如欲解脫智；此人脫離蛇的方法，如以「審察隨觀智」觀察諸行的三相；那人把蛇旋轉，把它弄虛弱不能咬人，便把它放了；同樣的，禪修者以思惟三相，觀察諸行，使力弱，不再現起常、樂、淨、我之相，如是解脫。所以說：「爲了成就解脫的方法，如是觀察諸行。」

51. 此時禪修者生起審察智，即所謂：¹⁶「憶念無常者，生起何種審察智？憶念苦…無我者，生起何種審察智？憶念無常者，生起「相」審察智；憶念苦者，生起「發生」審察智；憶念無我者，生起相與發生審察智」。

52. 其中「相審察」：指以無常相而知諸行的相不持久，是暫時的。當然不是先知道了而後生起智，而是依習慣用法說的，如¹⁷「以意和法爲緣，生起意識」是依習慣說的，或者依因果之理而說。當知這種方法也適合其他二句（生起，相與生起）之義。審

¹⁶ 《無礙解道》Pts.II,p.63.

¹⁷ 《相應部》S.12.43./II,p.72.

察隨觀智畢。

八、行捨智 (saṅkhārupekkha-ñāṇam)

(一) 觀空：

53. 一行相空與二行相空：以審察隨觀智觀察「諸行是空」後，再以「我空與我所空」觀察二空。

四行相空：既不見有我，也不見任何（苦樂的）資具，之後再觀察四空：「(1) 我不在任何處 (2) 不屬於任何人 (3) (他) 不在任何處，(4) 任何人不是我的所有物。」如何說呢？

54. (1)「我不在任何處」：他不見有「我」在任何處。(2)「不屬於任何人」：他不見有「自己的我」屬於任何人，意即：他沒有看到「自己的我」，不認為這（自我）屬於兄弟或朋友。(3)「我的不在任何處」去除「我的」一詞，則成「不在任何處」：他不見¹⁸有「另一個我」在任何處。(4)現在再把「我的」一詞拿到下句，則成「任何人不是我的所有物」：即他不見有「另一個我」是我的所有物，是說他不見「另一個我」為自己的兄弟、朋友，或屬於任何處的任何法。所以(1)他不見任何處有我，(2)不見自我屬於任何人，(3)不見有「另一個我」，(4)不見「另一個我」¹⁹是自己的所有物；這是以邏輯觀察四種空。

55. 六行相空：已如是觀察四空，禪修者更以六相觀察空。如何觀察呢？眼(1)是我，(2)我所，(3)常，(4)恆久，(5)永久，(6)非變易法的空。…意是空…色是空…法是空…眼識…意識…意觸…如是直到老死。

56. 八行相空：如是以六相觀察空後，禪修者又以八相觀察空。

¹⁸ 不見 (na passati) 底本僅用 passati (見)，茲據別本改正。

¹⁹ 不見他人的(另一個)我 (Passati, na parassa attānam) 底本無此句，茲依暹羅本增補。

即所謂：²⁰「色不堅實，無堅實，離堅實。或認為：(1) 常堅實，(2) 恒堅實，(3) 樂堅實，(4) 我堅實。或認為：(5) 常，(6) 恒，(7) 永恒，(8) 不變易法。受…想…行…識…眼…乃至老死都是不堅實，無堅實，離堅實。或認為：常堅實，恒堅實，樂堅實，自我堅實；或認為：常，恒，永恒，不變易法。就像蘆葦的不堅實，無堅實，離堅實；又如蓖麻，如無花果，如塞多梵觸 (*setavaccha*) 樹，如巴利跋陀迦 (*pālibhaddaka*) 樹，如泡沫，如水泡，如海市蜃樓，如芭蕉樹幹，如幻術，不堅實，無堅實，離堅實；同樣的，色…乃至老死是不堅實，無堅實，離堅實，…乃至變易法。」

57. 十行相空：禪修者如是以八相觀察空後，再以十相觀察空。如何觀察呢？即²¹「觀色是(1) 無(2) 虛(3) 空(4) 無我(5) 無主(6) 非隨欲所能作者(7) 不可得者(8) 不得自主者(9) 是他(alien)，(10) 是(因果) 分別的。觀受…識是無常…是分別的。」

58. 十二相空：禪修者以十相觀察空後，再以十二相觀察空。即所謂：²²「色是(1) 非有情(2) 非壽者(3) 非人(4) 非摩奴之子(青年)(5) 非女人(6) 非男人(7) 非我(8) 非我所(9) 非自(10) 非我的(11) 非他的(12) 非任何人。觀受…乃至識…非任何人。」

59. 四十二相空：禪修者如是以十二行相觀察空後，再以「審查遍知」觀察四十二相空。即²³「觀色是(1) 無常(2) 苦(3) 病(4) 癱(5) 箭(6) 惡(7) 疾(8) 他(alien)(9) 毀(10)

²⁰ 《小義釋》 Cullaniddeśa 278f.

²¹ 《小義釋》 Cullaniddeśa 278f,p.279.

²² 《小義釋》 Cullaniddeśa 278f,p.280；cf. 《小義釋》 Cnd.p.251.

²³ 《大義釋》 Mnd.p.277；cf. 《無礙解道》 Pts.II,p.238.

難（11）禍（12）怖畏（13）災患（14）動（15）壞（16）不恒（17）非保護所（18）非避難所（19）非皈依處（21）無（22）虛（23）空（24）無我（25）無樂（26）過患（27）變易法（28）不實（29）惡之根（30）殺戮者（31）不利（32）有漏（33）有爲（34）魔餌（35）生法（36）老法（37）病法（38）死法（39）愁悲苦憂惱法（40）生（41）滅（42）出離。禪修者觀受…識是無常…乃至出離。」

60. 所以說：²⁴「觀色是無常…乃至出離者，觀察世間爲空。觀受…識是無常…乃至出離者，觀察世間爲空。」²⁵「莫伽羅嘉（Mogharaja）呀！常念破除我見，觀察世間爲空，可以超越死亡；如是觀察世間者，死王不得見他。」

（二）行捨智的結果

61. 如是觀空而思惟三相，觀察諸行，禪修者捨棄怖畏與歡喜，對諸行不關心而中立，不把它們視爲我和我所，就像和妻子仳離的人。

62. 假設某人有位可愛適意、迷人的妻子，他非常愛她，和她片刻難離。一旦看見此女和別的男人同立同坐，或語或笑，他會惱怒不樂，大不悅，後來他發現此女的過失，便想放棄她，和她離異，不再視她爲我的。此後，他看見她和別人作任何事，也不會惱怒不樂，變成不關心。同樣的，禪修者想要從諸行中脫離，以「審察隨觀智」觀察諸行，發現沒有任何東西是「我」和「我的」，他捨離怖畏與歡喜，對諸行不關心。

63. 當禪修者如是知，如是見時，對三有，四生，五趣，七識住，九有情居，心無滯著，住於捨或厭惡，就像蓮葉上的水滴無滯著；又像雞的羽毛或筋絡投之於火，萎縮，不伸展。同樣的，

²⁴ 這段文原注說引自《小義釋》278頁，但文句有出入。

²⁵ 《經集》Sn.1119頌。

禪修者對三有…無滯著，住於捨或厭惡，他的行捨智如是生起。

64. 如果行捨智看見涅槃的寂靜，則捨離諸行的生起而入涅槃；若不見涅槃寂靜，則一再以諸行為所緣而生起，就像航海者的方向鳥。

65. 當航海的商人上船時，帶著方向鳥。當他們的船被強風吹離航線，在海上飄流而不見海岸時，便放出他們的方向鳥，這鳥鴉便從桅竿飛入空中，觀察各方，若見海岸，便向那方向飛去，如果不見海岸，則回來止於桅竿上。同樣的，如果行捨智見涅槃的寂靜，則捨諸行的生起而入涅槃；若不見，則一再的以諸行為所緣而生起。

66. 以種種相觀察諸行後，就像在篩子上過濾的麵粉，也像去了種子在彈的棉花，在捨離怖畏和歡喜後，在觀察諸行時變成中捨後，仍持續（無常，苦，無我）三種隨觀。如是作觀時，行捨智入三種解脫門，成爲七種聖者的緣。

67. ①三解脫門：行捨智是由三種隨觀生起，故以（信、定、慧）三根爲主而入三種解脫門，也就是以三種隨觀爲三解脫門。即所謂：²⁶「三解脫門是引導出離世間的。（1）無相解脫門：是由觀察諸行是有限的，限制的，使其心入無相界；（2）無願解脫門：觀察諸行使人心生畏懼，使其心入無願界；（3）空解脫門：觀察諸法無我，使其心入於空界。三解脫門引導出離世間。」

68. 其中「是有限和限制的」，指被生滅所限制，因爲在無常隨觀被生滅所限定，即「在諸行生起前無諸行」，再探求諸行的所趣，發現「諸行滅後無所去，必在彼處滅去」這是限制。

「由於心的畏懼」指由於心的恐懼，由於苦隨觀，對諸行生起畏懼。「觀察諸法為他（無我）」即以無我、無我所來觀察無我。

²⁶ 《無礙解道》 Pts.II,p.48.

69. 這三句是依無常隨觀等而說的，所以《無礙解道》說：²⁷「觀察無常者，諸行現起為壞滅；憶念苦者，諸行現起為怖畏；憶念無我者，諸行現起為空。」
70. 這三隨觀門所解脫的是什麼？即無相，無願，空三種。即所謂：²⁸「憶念無常者勝解多，獲得無相解脫；憶念苦者輕安多，獲得無願解脫；憶念無我者智慧多，獲得空解脫。」
71. 其中，以「無相」的涅槃為其所緣而生起的聖道，為「無相解脫」，因為聖道在無相界生起，故無相；因為從煩惱中解脫，故為解脫。以「無願」的涅槃為所緣而生起的聖道為「無願解脫」；以「空」的涅槃為所緣而生起的聖道為「空解脫」。
72. 然而阿毗達摩只說兩種解脫：²⁹「當禪修者修習出離和導致寂滅的出世間禪那時，以到達初禪、去除惡見、離諸欲，入住無願和空的初禪。」這兩種解脫是由內觀而到達聖道。
73. 有關觀智，《無礙解道》解說如下：³⁰「(1) 無常隨觀智，因為不執著常，故為空解脫；苦隨觀智，因為不執著樂，故為空解脫；無我隨觀智，因為不執著我，故為空解脫。」如是對諸行不執著而說空解脫。
- (2) 「無常隨觀智，因為脫離（諸行）的常相，故為無相解脫；苦隨觀智，因為脫離樂相，故為無相解脫；無我隨觀智，因為脫離無我相，故為無相³¹解脫。」如是從相脫離，故說無相解脫。
- (3) ³²「無常隨觀智，因為脫離常的欲願，故為無願解脫；

²⁷ 《無礙解道》 Pts.II,p.48.

²⁸ 《無礙解道》 Pts.II,p.58.

²⁹ 《法聚論》 Dhs.510； p.70—71.

³⁰ 《無礙解道》 Pts.II,p.67.

³¹ 無相 (animitto) 底本 nimitto 誤。

³² 《無礙解道》 Pts.II,p.68.

苦隨觀智，因為脫離樂的願…；無我隨觀智，因為脫離我的願，故為無願解脫。」如是從願解脫，故說無願解脫。雖然如是解說，因為沒有捨斷諸行的相，所以不是無相而是空與無願。這兩種解脫是根據內觀到達聖道的方法而生起，是就聖道的剎那而論解脫，是故在阿毗達摩只說無願與空兩種解脫。以上先說解脫門。

74. ②行捨智為七種聖者的個別之緣：³³「為七種聖者的個別之緣」，七種聖者指：(1) 信行者 (2) 信解脫 (3) 身證 (4) 俱分解脫 (5) 隨法行 (6) 見 (vision) 得 (7) 慧解脫。行捨智為七種聖者的個別之緣。

75. (1) 憶念無常者信解多，獲得信根，在須陀洹道時為「隨信行」。(2) 在其他七處³⁴為「信解脫」。(3) 憶念苦者輕安多，獲得定根，他在一切處³⁵為「身證」。(4) 入無色定，得最上果 (阿羅漢) 者為「俱分解脫」。(5) 憶念無我者智慧多，獲得慧根，他在須陀洹道時為「隨法行」。(6) 在其餘六處³⁶為「見得」，(7) 證最上果者為「慧解脫」。

76. (1) 即所謂：³⁷「憶念無常者，信根增盛；由於信根增盛，他獲得須陀洹道，因此稱他為信行者。」(2) 同樣的，³⁸「憶念無常者，信根增盛，由於信根增盛而證得須陀洹果，因此稱他為信解脫者。」

³³ 此句見底本 657 頁。

³⁴ 其他七處，是除了須陀洹向的其餘三向四果。

³⁵ 一切處，指四向四果。

³⁶ 六處，是除須陀洹向及阿羅漢果的其餘三向三果。

³⁷ 《無礙解道》Pts.II,p.53.

³⁸ 《無礙解道》Pts.II,p.23.

77. 又說：³⁹「他以信而解脫，為信解脫；他證入涅槃，為身證；得最後見，故為見得者；他以信而解脫，為信解脫者；他先入（無色）禪那，而後證滅、涅槃，是為身證。諸行是苦，滅是樂，他以慧而知而見而覺知體證，為見得者」。

78. 其餘四者的意思如下：(1)他隨信而行，故為隨信行者；(5)同樣的，他隨行於稱為慧的法，或隨行於法，故為隨法行者；(4)以無色禪那和聖道兩者而解脫，為俱分解脫；(7)以智慧而解脫，為慧解脫。行捨智完畢。

(三) 行捨智的三種名稱

79. 最後三種智是同一智：行捨智與前面的兩種智義同，所以古德說：「行捨智雖一而有三名：初名欲解脫智，中名審察隨觀智，最後達頂點，名行捨智。」

◎ 欲解脫智 (muñcitukamyatā-nāṇaṃ)

80. 經中曾說：⁴⁰「何以欲解脫、審察、平靜之智為行捨智？欲解脫、審察和平靜之智的生起，是為行捨智；生起…相…惱的欲解脫、審察和平靜之智，是為行捨智。生起是苦…是怖畏…是欲樂…生起是行…惱是行、欲解脫、審察、平靜之智為行捨智。」

81. 此處：欲解脫、審察、平靜為「欲解脫，審察，平靜之智」。在修道的初期，禪修者以「厭離智」而厭離，他想要捨棄「生起」等，為「欲解脫」；為了找到解脫的方法而在中間審察，為「審察」；最後，已解脫而保持捨，為「平靜」。即所謂：⁴¹「生起是諸行，以捨（心）觀察諸行，故為行捨。」所以這三種智其實只是一種智。

³⁹ 《無礙解道》 Pts.II, p.52.

⁴⁰ 《無礙解道》 Pts.I, p.60f.

⁴¹ 《無礙解道》 Pts.I, p.61.

82. 此外，當知經中這三智只是一種。即所謂：⁴²「欲解脫，審察隨觀和行捨三者，義一而文異。」

（四）至現起觀

83. 當善男子已證得行捨智，他的內觀「已達頂點」或「至現起」是行捨智、隨順智、種性智三智之名。因為觀到了頂點，所以說「達頂點」；因為是朝向現起，所以是「至現起」。因為從事物外在的相而現起，以及從內部生起的（煩惱蘊）而現起，故說道為「現起」。此道為「導致現起（觀）」，即與道結合之意。

84. 「住著」與「現起」的解說如下：（1）於內住著後，從內現起。（2）於內住著後，從外現起。（3）於外住著後，從外現起。（4）於外住著後，從內現起。（5）於色住著後，從色現起。（6）於色住著後，從無色現起。（7）於無色住著後，從無色現起。（8）於無色住著後，從色現起。（9）以一下從五蘊現起。（10）以無常住著後，從無常現起。（11）以無常住著後，從苦現起。（12）以無常住著後，從無我現起。（13）以苦住著後，從苦現起。（14）以苦住著後，從無常現起。（15）以苦住著後，從無我現起。（16）以無我住著後，從無我現起（17）以無我住著後，從無常現起。（18）以無我住著後，從苦現起。如何說呢？

85. （1）茲有人（其心）先住著於內諸行，住著之後，他觀察諸行，只觀察內部，道是不會現起的，也必須觀察外部，所以他觀察他人的諸蘊和沒有執受的（與身心無關的）諸行，為「無常、苦、無我」。他於某時觀察內部，於他時觀察外部，如是觀察時，當他觀察內部時，他的觀與道結合，是名「於內住著後，從內現起」。（2）當他觀察外部時，他的觀與道結合，是名「於內住著，從外現起」。（3～4）此法亦可解說「於外住著後，從外和從內現起」。

⁴² 《無礙解道》 Pts.II,p.64.

86. (5) 另一種人(其心)先住著於色，住著之後，觀大種色和所造色為一聚。只觀察色法，道是不會現起的，也必須觀察無色，所以他以此色為所緣後，也觀察已生起的「受、想、行、識」為非色法。他於某時觀察色法，於他時觀察無色。他如是觀察，當他觀察色法時，他的觀與道結合，是名「於色住著後，從色現起」。(6) 如果在觀察無色時，他的觀與道結合，則名「於色住著後，從無色現起」。(7~8) 此法亦可解說「於非色住著後，從無色和色現起」。

87. (9) 若如是解說：「凡是生起的法必定壞滅。」如是現起時，則名「以一下從五蘊現起」。

88. (10) 或有人先以無常觀察諸行，只以無常觀察諸行是不會有「現起」的，也必須觀察苦和無我，所以他也以苦和無我觀察諸行，當他觀察諸行是無常時而現起的，為「以無常住著後，從無常現起。」(11~12) 當禪修者觀察諸行是苦和無我時而現起的，為「以無常住著後，從苦和無我現起。」(13~18) 同樣的，也可說：「以苦和無我住著後，從餘者現起。」

89. 無論以無常、苦或無我解說者，在現起時，若從觀察「無常」現起的，則這三人因為勝解多而獲得信根，由「無相解脫」而解脫，在初道時為隨信行，在其他七處則為信解脫。

如果從觀察「苦」現起的，則這三人因為輕安多而獲得定根，由「無願解脫」而解脫，於八處(四向四果)為身證。若禪修者以無色禪那為內觀的所依處，於最上果為「俱分解脫」。

如果他們從觀察「無我」現起的，則三此人因為智慧多而獲得慧根，他們由「空解脫」而解脫，於初道時為隨法行，在之後的六處為「見得」，在最上果為「慧解脫」。

(五) 現起觀的十二種譬喻

90. 有十二種譬喻，用來說明與前後之智(怖畏現起智與種姓智)

觀的現起。十二種譬喻如下：蝙蝠、黑蛇、屋、牛、夜叉女、孩子、飢、渴、冷、熱、黑暗、毒。這些譬喻從「怖畏現起智」開始的任何智都適用。這些譬喻用在這裏（至現起觀時，從「怖畏現起智」到「果智」所有智都明瞭，所以在此處說。

91. (一) 蝙蝠：有一隻蝙蝠⁴³歇在一棵有五枝的蜜果樹上，想道：「我可在這裏獲得花果」，它觀察一枝，不見有任何可取的花果；如同第一枝，它如是觀察第二、第三、第四、第五枝，亦毫無所見。它想「此樹無果實，無可取之物」，於是對樹失去興趣，便飛到上面的樹枝，仰首上望，飛入空中，歇在另一棵樹上。

92. 禪修者如蝙蝠，五取蘊如有五枝的蜜果樹，五蘊如五根樹枝；禪修者觀察五蘊，如蝙蝠停在樹上；禪修者觀察色蘊，不見有可取之物，再觀察其他諸蘊；如蝙蝠探看一枝，不見有任何可取之物，再探看其他諸枝。禪修者在五蘊中看見無常相等，而生起厭離五蘊的「欲解脫」等三智；如蝙蝠知道「此樹無果實」而放棄此樹。禪修者的「隨順智」如蝙蝠飛到上面的樹枝，其「種姓智」如仰首上望，「道智」如飛入虛空，「果智」如歇在其他果樹。

93. (二)「黑蛇」的譬喻曾在審察智中說過⁴⁴。其不同處如下：種姓智如放蛇，道智如放蛇後那人觀望來時路，果智如站在無怖畏處。

94. (三)「屋」：有一屋主，晚上用過飯，上了床，睡著時，屋內起火。他驚醒後，見火而生恐怖，他想「如果在被燒前逃出去就好」，他四處張望，看見可逃離的路而逃出，急往安全處。

95. 此處，愚痴的凡夫執五蘊為「我與我所」，如屋主飯後上床睡覺；禪修者入正道後，見（五蘊的無常苦無我）三相而生起「怖

⁴³ 熱帶地方有一種大蝙蝠是吃花與果的。

⁴⁴ 見底本 652 頁以下。

畏現起智」，如屋主驚醒後看見火而生恐怖；「欲解脫智」如屋主尋找逃出的路；「隨順智」如屋主看見逃生的路；「種姓智」如屋主快速逃出；「道智」如急急而行；「果智」如在安全處。

96. (四)「牛」：有一農夫，在夜分入眠時，他的牛弄破牛欄逃走。他在清晨至牛欄處看，發現牠們逃了，便去找，他看見國王的牛，心想「這是我的牛」，便把牠們牽回家，天亮時，他發現「這不是我的牛，而是國王的牛」，他很害怕，心想：「在國王的部下未把我當作盜牛者捕去受刑前，我必須逃走。」他捨棄牛，快速而逃，站在無怖畏處。

97. 此處，愚昧的凡夫執五蘊爲我與我所，如農夫以國王的牛爲我的牛。禪修者以三相而知五蘊爲無常苦無我，如農夫在天亮時發現那些牛是國王的；「怖畏現起智」如農夫心生恐怖；「欲解脫智」如農夫欲捨牛而逃；「種姓智」如捨棄，「道智」如逃離，「果智」如逃走後，站在無怖畏處。

98. (五)「夜叉女」：有一男子與夜叉女同居。她於夜分想道：「此男已熟睡」，便去暴露屍體處食人肉。他想：「此女到哪裏去？」便跟蹤，發見她食人肉，知道她是非人，心生怖畏，他想：「在她未吃我前，我應逃走。」便快速逃走，立於安全處。

99. 此處，執五蘊爲我與我所，如此人與夜叉女同居；見五蘊的三相而知無常等，如此人看見她在食人肉而知她是夜叉女；怖畏現起智，如此人心生怖畏；欲解脫智，如欲逃離；種姓智，如離開墓地；道智，如快速而逃；果智，如立於無怖畏處。

100. (六)「孩子」：一位深愛兒子的女人，坐在樓上，聽到街上有孩子的聲音，心想：「莫非我的兒子被人所害？」她快速跑去，抱了別人的孩子以爲是自己的孩子。當她發現是別人的孩子，畏懼道：「不要讓別人說我是盜子者」，便四處張望，把孩子放回原處，再急急上樓而坐。

101. 此處，執五蘊爲我與我所，如婦人抱他人之子以爲是自己的孩子；以三相而知無我、無我所，如婦人發現這是他人之子。怖畏現起智，如婦人心生畏懼；欲解脫智，如四處張望；隨順智，如把孩子放回原處；種姓智，如放下孩子，站在街上；道智，如回到樓上；果智，如上樓後坐下。

102. (七~十二)「飢，渴，冷，熱，黑暗，毒」等六種譬喻，是爲了說明禪修者在觀智現起時，傾向出世間法。

103. (七)「飢」：就像餓昏的人渴望美食，同樣的，禪修者被生死輪迴之飢所苦，而希求「身至念」之食。

104. (八)「渴」：就像喉乾口乾者渴望各種飲料，同樣的，禪修者被生死輪迴之渴所苦，而渴望八支聖道的飲料。

105. (九)「寒冷」：就像被嚴寒所襲者渴望溫暖，同樣的，禪修者被生死輪迴中的渴愛之寒所苦，因而渴望能燒燬煩惱的道火。

106. (十)「熱」：就像被熱所惱的人渴望寒冷，同樣的，禪修者被生死輪迴中的十一種火⁴⁵所惱害，而渴望能止息煩惱火的涅槃。

107. (十一)「黑暗」：就像在黑暗中的人希求光明，同樣的，禪修者被無明所包圍，而希望修習智慧之光之道。

108. (十二)「毒」：就像中毒之人希求解毒的藥，同樣的，禪修者被煩惱毒所惱害，而希求能解煩惱毒的不死藥（涅槃）。

109. 如上所述：⁴⁶「禪修者如是知，如是見，對三有，四生，五趣，七識住，九有情居，心無滯著；就像水滴在蓮葉上稍微傾斜。」一切如前所說。

110. 此時，禪修者爲無滯著（遠離）行者，即所謂：⁴⁷「修習

⁴⁵ 見底本 647 頁同語的注。

⁴⁶ 見底本 656 頁。

⁴⁷ 《經集》Sn.810,《義足經》卷上, T. 4, P.179a。

心遠離的比丘，如他們說的：『不再受後有』。」

111. (6) 行捨智的解說：行捨智使禪修者無滯著，並決定聖道的覺支、道支、禪支、行道和解脫的類別。

①覺支、道支、禪支的差別：某長老說：⁴⁸是基本禪那決定覺支、道支、禪支的不同。另一位長老說：⁴⁹是由內觀的所緣的諸蘊決定的；另有位長老說：⁵⁰是個人的意願決定的。在此諸說中，只是初步的觀和現起的觀（行捨智）的決定。

112. 以下是這三種理論的次第：根據內觀的決定，純觀行者的道的生起，與得定者不以禪那為內觀基礎而生起的道，以及以初禪為基礎和觀察諸行而生起的道，都是初禪的「道」。每一種道都有七覺支、八正道支和五禪支，因為初步的觀與喜俱或捨俱；而在現起（道）時，當禪修者的內觀到了行捨智，則與喜俱。

113. 在五種禪那中，以第二、第三、第四禪為內觀的基礎而生起的聖道，各有四禪支、三禪支和二禪支⁵¹；然而在每一種禪那中，各有七道支⁵²；而在第四禪（即以第四禪為基礎的道）有六覺支⁵³。禪支的不同，是由基礎禪那決定和由內觀決定的。各種道的初步的觀是與喜俱和捨俱，他們所生起的內觀是只與喜俱的。

114. 以第五禪為內觀的基礎而生起的道，只有捨與心一境性二禪支，以及有六覺支和七道支。禪支的不同是由（禪那與內觀）二者決定的。初步的內觀是與喜俱或捨俱，然而所現起的觀只與

⁴⁸ 是 Tipiṭaka – Cūlanāgattthera 的主張。

⁴⁹ 是 Moravāpivāsi – Mahadattatthera 的主張。

⁵⁰ 是 Tipiṭaka – Cūlābhayattthera 的主張。

⁵¹ 即第二禪的伺、喜、樂、一境性四支，第三禪的喜、樂、一境性三支，第四禪的樂、一境性二支。

⁵² 七道支，即從八正道支除去正思惟一支。因為正思惟屬於尋，從第二禪以上便沒有尋了。

⁵³ 六覺支，即從七覺支除去喜覺支。因為第四禪已經沒有喜了。

捨俱；以無色界禪那爲內觀的基礎而生起的道亦然。當從內觀的基礎禪那出定，以觀察諸行而生起的道，在最接近聖道時生起的定是和它類似的，就像土地之色和大蜥蜴的顏色類似。

115. 第二位長老的說法是出定後，由於觀察諸法而道生起，此道與定相等。若觀察欲界諸法，此道亦屬於初禪⁵⁴。此處，觀的決定亦如前述。

116. 第三位長老的說法，適合個人的傾向，以禪那爲內觀的基礎，觀察諸法而生起道，此道與禪那類似。如果沒有禪那作爲內觀的基礎或思惟禪那，只有意樂是不成的，此義在《教誡難陀經》⁵⁵中有解說。此處，觀的決定亦如前述。如是解說行捨智決定覺支、道支及禪支。

117. ②決定行道的不同：如果行捨智（內觀）在開始鎮伏煩惱時，是以苦，以加行，以有行而鎮伏的，則爲苦行道；若與此相反，則爲易（樂）行道。在降伏煩惱後，內觀的遍住和「道」是慢慢現起的，爲「遲知通」，與此相反的爲「速知通」。行捨智在（道的）來處，給每一種「道」名字，所以道有四名（苦行道遲知通，苦行道速知通，樂行道遲知通，樂行道速知通）。

118. 對某比丘而言，四道是不同的，而對另一位比丘而言，四道是一樣的。對諸佛而言，四道是樂（易）行道速知通；法將（舍利弗）亦然；大目犍連長老，在初道是「樂行道速知通」，而其他三道則爲苦行道遲知通。

⁵⁴ 上面這兩句底本漏落，暹羅本則增加這樣的句子 *Sammasitasamāpattisadisō ty' attho, Saccē pana kāmāvacaradhamme sammasati paṭhamajjhāniko va hoti* 在《殊勝義論》*Aṭṭhasālinī* p.228；《無礙解道義釋》*Pṭs.A.I*,p.195 等處也有這兩句，所以補上。

⁵⁵ 《中部》《教誡難陀經》（*Nandakovādasutta*）M.146./III,p.270f。《雜阿含》276 經，T.2. P.73c。

119. 「增上」：如同行道，（欲、精進、心、觀的）增上亦然，有的比丘四道不同，有的比丘則相同。以上是行捨智決定行道的不同。

③決定解脫的不同：行捨智決定解脫的差異如前所述⁵⁶。

120. 此外，道由五種理由得名：（1）以自性，（2）以相反，（3）以自德，（4）以所緣，（5）以來由。

121. （1）如果行捨智是由觀察諸行無常而生起，則由無相解脫而解脫；若觀察諸行是苦而出離，則由無願解脫而解脫；若觀察諸行無我而出離，則由空解脫而解脫。這是以自性而得名。

122. （2）當（道）是以「無常隨觀」去除諸行的堅實想，及捨斷常相、恒久相、永恒相而生起，故為無相；以「苦隨觀」捨棄樂想，去除慾望而生起，故為無願；以「無我隨觀」捨棄「我」想，有情想，補特伽羅想，觀察諸行是空，故為空。以上是以相反而得名。

123. （3）「道」由於貪等的空，故為空；由於沒有色相等或貪相等，故為無相；由於沒有貪慾等，故為無願。這是以自德為名。

124. （4）道是以「空、無相、無願的涅槃」為所緣，故為空、無相、無願。這是以（道的）所緣為名。

125. （5）以「來由」有兩種：即由觀和道而來。其中：由觀而來，適於道；由道而來，適於果。即無我隨觀名為空，由空觀而道稱為空；無常隨觀名為無相，由無相觀而道稱為無相。

126. 然而（道為無相）不是阿毗達摩的說法，而是經中所說。因為經中說：種姓智以「無相的涅槃」為所緣而名無相，種姓智位於（道的）生起處，而給予道的（無相之）名，故說道為無相；因此由道而來的果稱為無相是合理的。

127. 最後，由於觀察諸行是苦，道由去除欲望而生起，故名無

⁵⁶ 見底本 658 頁。

願；道由無願觀生起，故爲無願。「無願道」的果爲無願。如是，觀給予「道」自己之名，而「道」給予果。這是以「來由」而得名。這是行捨智如何決定解脫的差別。行捨智畢。

九、隨順智(anuloma-ñāṇam)

128. 禪修者修習多修習行捨智，他的信變得更堅定，他的精進更勇猛，正念更強，心善等持（入定），他的行捨智更敏銳。

129. 禪修者想：「現在聖道將生起。」在觀察諸行爲無常、苦、無我後，他的行捨智入於有分⁵⁷。在有分之後，如同行捨智，意門轉向心生起，以諸行爲所緣，觀察諸行是無常、苦、無我。此後，在取代「有分」而生起的「唯作心」之後，以同樣的諸行爲所緣，生起第一個速行心，使「相續的心」持續，是名遍作；此後又以諸行爲所緣而生起第二個速行心，稱爲近行；之後又以同樣的諸行爲所緣而生起第三個速行心，稱爲隨順。

130. 這些是它們的個別之名；而概括的說，則（遍作、近行、隨順）三種都稱爲習行，或稱爲遍作、近行及隨順。隨順什麼？即對前者與後者隨順。隨順智如同（八種觀智思惟三相的）作用，故隨順前面的八種觀智和後面的三十七菩提分法。

131. 隨順智的生起是以觀察諸行的無常相等而生起，故隨順八種智（思惟三相的）作用，即所謂：「生滅隨觀智是見諸法的生滅，壞隨觀智是見諸法的壞滅，怖畏現起智是對諸法生起怖畏，過患隨觀智是看見諸法的過患，厭離智是厭離可厭的諸法，欲解脫智是對諸法生起解脫之欲，以審察智審察諸法，以行捨智的捨心觀察諸法。」所以隨順智也隨順後面的三十七菩提分法，以此行道而得道果故。

132. 就像公正的國王，坐在裁判所聆聽（八個）判官的判決，

⁵⁷ 關於有分等參考底本 458 頁以下。

捨其偏見而取公正，隨順他們的判決而同意說：「就這樣吧！」也隨順古代的王法。

133. 國王如隨順智，八個判官如八種智，古代的王法如三十七菩提分。此處，國王說：「就這樣吧！」隨順判官的判決和王法；如隨順智以觀察諸行的無常等而生起，並隨順八種智的作用，以及隨順後面的三十七菩提分。所以稱之為「諦隨順智」。隨順智畢。

134. 隨順智是以諸行為其所緣，以觀的現起終止；但就全體而言，則以種姓智為觀的現起的終止。

◎經文出處

135. 爲了了解「觀的生起」，當知與經文符合，「觀的生起」，在《六處分別經》中說為「無彼類(*atammayatā*)」(無渴愛與見)，如《中部》說：⁵⁸「諸比丘，依止無彼類(無渴愛與見)，捨棄超越無彼類，茲有一之義及依止於一之義的捨。」在《蛇喻經》中稱為「厭離」：⁵⁹「厭離者離貪，離貪故解脫。」在《須尸摩經》中稱為「法住智」：⁶⁰「須尸摩(*Susīma*)先有法住智，後有涅槃智。」在《部吒婆羅經》中稱為「最高之想」：⁶¹「部吒婆羅，最高之想先生起，而後智生起。」在《十上經》中稱為「淨勝支」：⁶²「行道智見清淨是淨勝支。」在《無礙解道》中有三種名稱，即(欲解脫、審察隨觀、行捨)：⁶³「欲解脫智，審察隨觀智，行捨智，此三種智，義一而文異。」

⁵⁸ 《中部》M.137./III,p.220.

⁵⁹ 《中部》M.22./I,p.139.

⁶⁰ 《相應部》S.12.70./II,p.124.

⁶¹ 《長部》D.9./I,p.186.；《長阿含》28 經〈部吒婆樓經〉，T.1, P.110c.

⁶² 《長部》D.34./III,p.288.

⁶³ 《無礙解道》Pts.II,p.64.

在《發趣論》中有⁶⁴兩種名稱：⁶⁵「種姓的隨順、淨的隨順。」在《傳車經》中稱爲「行道智見清淨」：⁶⁶「朋友，行道智見清淨是世尊所過的梵行生活嗎？」

136. 世尊以種種名，解說寂靜清淨的「觀的生起」。欲出離大怖畏的生死輪迴苦沼，智者當勤精進，常修習（觀）。

爲善人所喜悅而造的《清淨道論》，在論慧的修習中，完成了第二十一品，定名爲〈行道智見清淨的解釋〉。

⁶⁴ 以二名（*dvīhi nāmehi*），底本與錫蘭本相同，但暹羅本和注解等都是以三名（*tīhi nāmehi*）（即隨順、種姓、淨白）。今譯依然是根據底本的。

⁶⁵ 《三顯示》*Tikapaṭṭhāna II*,p.159.

⁶⁶ 《中部》*M.24./I*,p.147.；《中阿含》第9經〈七車經〉*T.1, P.430c.*

第二十二：說智見清淨品

◎慧體之五：智見清淨

（十）、種姓智(gotrabhū-ñāṇa)

1. 其次爲種姓智。種姓智是入道之處，既不屬於「行道智見清淨」，也不屬於「智見清淨」，而是在兩者之間，無法歸類；因爲是進入內觀之流，故稱爲觀。

一、四道智

2. 智見清淨包括四種道智，即須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道。

3. (1) 須陀洹道智：證得初道智的聖者，更無可作，因爲應作的都在「隨順智」終止而觀生起時作了。

4. 一旦禪修者生起隨順智，以（遍作、近行、隨順）三種隨順智各自之力去除遮蔽真理的黑暗時，他的心不入、不住、不執著諸行，而是捨離，如蓮葉上的水珠。爲所緣的所有相和爲所緣的每一種現起都是障礙。

5. 當所有的相和生起的所緣都是障礙時，禪修者所習行的「隨順智」結束時，生起「種姓智」，即以「無相、不生起、離行、滅、涅槃」爲所緣的種姓智。種姓智超越凡夫種姓，凡夫種類，凡夫地，進入聖者種姓、聖者種類、聖者之地。種姓智最初以涅槃爲所緣；以「無間、等無間、修習、親依止、非有、離去」六種緣而行道；種姓智是最高的觀，不會退轉。即所謂：¹「從外部現起和還滅的智如何成爲種姓智？克服生起是爲種姓；克服現起…乃至惱，是爲種姓；克服外在的諸行之相，爲

¹ 《無礙解道》Pts.I,p.66.

種姓；不生起，是爲種姓；不現起…乃至無惱、滅、涅槃是爲種姓；克服生起，入於不生起，是爲種姓。」

6. 隨順智與種姓智以不同的所緣生起，亦即以轉向（作用）在認知的過程中生起。以譬喻說明如下：就像要跳過寬大的溪水而站在對岸的人，快速跑來，握住綁在在溪旁樹枝上的繩子，他以身跳躍，傾其身跳躍至彼岸，到達彼岸時，便放下繩子，剛開始仍搖晃欲倒，然後才站穩。同樣的：禪修者想要證入「有、生、趣、識住、有情居彼岸的」涅槃，以生滅隨觀智等急速而行，捉住「以隨順智觀察的無常、苦、無我懸結在自我樹上的」色繩或抓住「受等的」竿杖，他以第一隨順心跳躍，以第二隨順心傾向涅槃，如那人傾身向彼岸；以第三隨順心接近涅槃，這是現在可證得的，如那人到達彼岸；禪修者以第三心的滅去而放下諸行，以「種姓心」證入無爲涅槃的彼岸。由於未曾修習以（涅槃）爲所緣，所以對單一所緣仍不穩定，如那人搖晃欲倒，之後以道智而穩定。

7. 隨順智能去除遮蔽真諦的煩惱黑暗，但不能以涅槃爲所緣；種姓智只以涅槃爲所緣，但不能去除遮蔽真諦的黑暗。

8. 有個譬喻如下：就像有眼之人在夜分出來，想要觀察星相，他仰觀明月，但被烏雲遮蔽，不能見月，此時起了一陣大風，吹散濃厚的烏雲，另一陣風吹走中等的雲，又一陣風吹走微薄的雲。此時，他看見明月出現在沒有雲翳的空中，並觀察星相。

9. 此處，三種烏雲就像遮蔽真諦的粗中細三種黑暗，三陣風如三種隨順心，有眼人如種姓智，月如涅槃；三陣風次第吹散烏雲，如每一種隨順心除去遮蔽真諦的黑暗。此人在沒有雲翳的空中窺見清淨的明月，就像除去遮蔽真諦的黑暗時，種姓智窺見清淨的涅槃。

10. 就像三陣風能吹散遮蔽明月的烏雲，但不能見月；同樣的，

三種隨順智能除去覆蔽真諦的黑暗，但不能見涅槃。那人能見月而不能除去雲翳，就像種姓智得見涅槃，但不能除去煩惱，所以說種姓智是「轉入於道」。

11. 種姓智本身雖非轉入於道，但是位於轉入之處，給「道」生起的相，而後滅去。在種姓智給「道」生起之相後，不中斷，道不斷的跟隨種姓智，當它生起時，摧破那未曾摧破的貪、瞋、癡。

12. 有個譬喻如下：有位弓箭手，叫人放一百個靶子在八優薩婆² (*usabhas*, 約100碼) 的距離處，以布包住臉，取箭站在輪機上，另一人轉動輪機，當靶子在弓箭手對面時，即以杖暗示，在暗示後，弓箭手立刻放箭，如此射穿一百個靶子。

13. 此處，種姓智如以杖暗示，道智如弓箭手；道智在種姓智給予相之後，以涅槃為所緣而破除那未曾破除的貪瞋癡；就像弓箭手在獲得暗示後，射穿靶子。

14. 道智不僅破除貪嗔癡，也能使無始的生死輪迴苦海乾涸；道智關閉所有惡趣之門，使七聖財生起，捨斷八種邪道，去除怖畏，成為正覺者的真子，並獲得其他數百種益處，有數百種功德。與須陀洹道相應的智，稱為須陀洹道智。以上是第一種智⁴。

15. 須陀洹果：在須陀洹道智後，立刻生起須陀洹道的異熟或二或三剎那的果心。因為這是出世間善心的無間異熟，所以說：⁵「他們說那是無間定」以及⁶「因為滅盡諸漏而得的無間定（異熟）」。

² 優薩婆 (*usabha*)，依注釋說：一優薩婆為二十杖，一杖等於四肘，八優薩婆等於六百四十肘。

⁴ 第一智 (*paṭhamaññāṇam*) 是根據暹羅本譯，但底本和錫蘭本都用 *paṭhamaggaññāṇam*, 則應譯為第一最勝智。

⁵ 《經集》Sn.226 頌。

⁶ 《增支部》A.4.162./II,p.149.

16. 有人說：有一、二、三或四刹那的果心。這是不應接受的。因為在修習「隨順智」之末生起「種姓智」，所以至少有兩個隨順心，因為一個隨順心無法成為修習之緣。一次速行的過程最多有七心，所以有兩個隨順心，第三為種姓心，第四為道心，最後三刹那為果心。有些人則有三隨順心，第四為種姓，第五為道心，後面二刹那為果心。所以說「生起二或三刹那的果心」。

17. 或云：有四隨順，第五為種姓，第六為道心，最後一刹那為果心。有人反駁說：第四或第五速行心入聖道，不得過此，因為此後便接近有分，所以是不正確的。

18. 至此為須陀洹，稱為第二聖者。即使他放逸，經過七番在天與人中輪迴後，便滅盡苦（般涅槃）。

◎十九種觀察

19. 在果心之末，他的心便入有分。之後，為了觀察道而生起意門轉向心，斷有分。此心滅時，次第生起觀察道的七速行心，再入有分，同樣的，為了觀察果而生起轉向心等。由於它們的生起，禪修者（1）觀察道（2）觀察果（3）觀察已斷的煩惱（4）觀察剩餘的煩惱（5）觀察涅槃。

20. 即禪修者（1）以「我由此道而來」而觀道，（2）以「我獲得這樣的功德」而觀果，（3）以「我曾捨斷此等煩惱」而觀已斷的煩惱，（4）以「這些是我剩餘的煩惱」而觀由更高的三道所斷的煩惱，（5）最後他觀察涅槃：「我以此法為所緣而通達」，以上是須陀洹聖者的五種觀察。

21. 斯陀含、阿那含亦如須陀洹，各有五種觀察；阿羅漢無剩餘的煩惱可觀察，所以只有四種觀察，所以共十九種觀察，這是最大的數目。觀察已斷的煩惱和剩餘的煩惱，在諸有學是「或有或無」的。就像無此觀察的摩訶男問世尊：⁷「在我內心尚有何法

⁷ 《中部》M.14./I, p.91.

未曾捨離，使我的心偶爾被貪法占據？」應知此說。

22. (2) **斯陀含道智**：如是觀察後，須陀洹聖弟子，即坐在本座，或在其他時候使貪瞋變薄弱，以達第二地。他集中根、力、覺支；以智觀察分爲色、受、想、行、識的諸行是「無常、苦、無我」，反覆思惟，沉入內觀。

23. 依上述的方法，如是行道者在行捨智之末，由一意門轉向而生起隨順智和種姓智，在種姓智之後即生起斯陀含道。與彼相應的智爲斯陀含道智。第二種智畢。

24. **斯陀含果**：如上述，在此智之後，有二或三剎那的果心，至此名爲斯陀含（一來），爲第四聖者，他只來此世間一次便滅盡苦。此後的觀察，亦如前述。

25. (3) **阿那含道智**：如是觀察後，斯陀含聖弟子，即坐在本座，或在其他時候斷除貪瞋無餘，證得第三地。他集中根、力、覺支，以智觀察諸行是無常、苦、無我，反覆觀察，沉入內觀。

26. 如是行道者，依前述之法，在行捨智之末，由一意門轉向而生起隨順智和種姓智，在種姓智之後生起阿那含道。與彼相應的智爲阿那含道智。第三智畢。

27. **阿那含果**：在此智之後，有二或三剎那的果心，至此名爲阿那含（不還），爲第六聖者，即於所化生處般涅槃，不再來，不再以結生而來此世間。此後的觀察亦如前述。

28. (4) **阿羅漢道智**：如是觀察後，阿那含聖弟子，即坐於本座，或在其他時候斷色貪、無色貪、慢、掉舉、無明，斷除無餘，證得第四地。他集中根、力、覺支，以智觀察諸行是無常、苦、無我，反覆觀察，沉入內觀。

29. 如是行道者，在行捨智之末，由一意門轉向而生起隨順智和種姓智，在種姓智之後生起阿羅漢道。與彼相應之智爲阿羅漢

道智。第四智畢。

30. **阿羅漢果**：在此智之後，有二或三刹那的果心，至此名為阿羅漢，為第八聖者，大漏盡者，具最後身，卸去重擔，達到目的，滅盡諸「有」結，是以正知解脫，為天、人世間的最高應供養者。

31. 如上所說：⁸「智見清淨包括須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道四種道智。」這是依次序可得的四種智。

二、智見清淨的威力

32. 這四種道智的智見清淨的功德如下：（1）圓滿菩提分。（2）現起與力的結合。（3）斷除應斷的諸法。（4）當現觀時所說的遍知等作用。（5）一切都應依它們的自性而知。

（1）圓滿三十七菩提分

33. 「圓滿菩提分」是菩提分的圓滿狀態。三十七菩提分：指四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道。因為是依稱為「菩提」的八聖道之義而名為菩提，是在聖道一邊的，故為菩提分。

34. **四念處**：因為進入所緣而現起，故為「處」；念本身即是處，故為「念處」。指觀察身、受、心、法的不淨、苦、無常、無我之相，由捨離淨、樂、常、我之想而生起，分為四種，是為四念處。

35. **四正勤**：以此而勤，故為「勤」；善的勤為「正勤」；或以此而正當的勤，為「正勤」；或因無煩惱之惡故為善，因為能生起幸福安樂，獲得殊勝和最優的狀態，故為勤，是名「正勤」，與精進同義。即已生惡令斷，未生惡令不生，未生善令生起，已生善令增長四種，因此稱為四正勤。

36. **四神足**：如前⁹所述，以成就之義為「神變」。由於與神變

⁸ 見底本 672 頁。

⁹ 見底本 378 頁。

相應，為神變的先導之義，以及由於是神變的果的前因之義，是神變的基礎，故為「神足」。由於有欲、勤、心、觀四種，故名「四神足」。即所謂：¹⁰「四神足是欲神足，精進神足，心神足，觀(inquiry)神足」，四神足是出世間的。其次是世間的，即所謂：¹¹「若諸比丘，以欲為主而得定，得心一境性，是名欲定。」這是以欲等為主的世間法。

37. 五根、五力：因為克服了不信、懈怠、放逸、散亂、愚痴，故以克服的增上之義為「根」。因為不為不信等所勝，故以不動之義為「力」。五根、五力：指信、進、念、定、慧五種。

38. 七覺支、八聖道：念、擇法、精進、喜、輕安、定、捨是眾生覺悟的因素，故為七覺支。正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，依出離之義為八道支。

39. 有三十七菩提分法。在世間觀（聖道）生起前，於種種心中有三十七菩提分法。以十四種¹²方法觀身的是身隨觀念處；以九種¹³方法觀受的是受隨觀念處；以十六種¹⁴方法觀心的是心隨觀念

¹⁰ 《分別論》Vibh.p.223.

¹¹ 《分別論》Vibh.p.216.

¹² 十四種：一.安般，二.威儀，三.四正知，四.厭惡作意，五.界作意，六至十四、九種墓節。參考底本 240 頁和《中部》第十經〈念處經〉42 至 43 頁）。（普慧大藏經刊行會翻譯的南傳大藏經）。

¹³ 九種：一、樂受，二、苦受，三、不苦不樂受，四、色樂受，五、非色樂受，六、色苦受，七、非色苦受，八、色不苦不樂受，九、非色不苦不樂受。參考〈念處經〉（同上 44 頁）。

¹⁴ 十六種：一.有貪心，二.無貪心，三.有瞋心，四.無瞋心，五.愚痴心，六.無愚痴心，七.攝心，八.散心，九.高廣心，十.非高廣心，十一.有上心，十二.無上心，十三.定心，十四.不定心，十五.解脫心，十六.不解脫心。參考〈念處經〉（44 至 45 頁）。

處；以五種¹⁵方法觀法的是法隨觀念處。

在前分的世間觀：當他見到自己未曾生起而是他人生起的惡，爲了令惡不生，他如是精進：「此惡曾在某行者生起，我不如是行，不生起這種惡。」這是第一正勤；當他看到自己曾行不善，爲斷此不善而精進，是第二正勤；當他爲了使未生起的禪那或觀生起而精進，是第三正勤；當他使已生起的禪那或觀屢屢生起，不退失，是第四正勤。

以欲爲主而生起的善法，爲欲神足，…乃至離邪語時爲正語，如是於種種心有三十七菩提分法。在四種道智生起時，在一心中有三十七菩提分法；在果心，除了四正勤，有其餘的三十三種菩提分。

40. 當心中有三十七菩提分時，這是以涅槃爲所緣的念，因爲它對身、受、心、法，有斷除淨想等作用，所以稱爲四念處。也只有一種精進，因爲它有「令未生惡不生」等作用，所以稱爲四正勤。（除了四念處、四正勤外）其他的是不增不減。

41. 三十七菩提分中：九有一種，一有兩種，以及四、五種，八種與九種，共有六類。

42. (1)「九有一種」：這九是：欲、心、喜、輕安、捨、思惟、語、業、命，這九種依欲神足等只有一種，它們不屬於其他部分。(2)「一有兩種」：即信，依根與力有二種。(3~4)「以及四、五種」：即另一個有四種，另一個有五種，即：一種定，依根、力、覺支、道支有四種；一種慧，依根、力、覺支、道支四種，加上神足的一部分共五種。(5~6)「八種與九種」：一有八種，另一有九種，即：一種念，依四念處（身、受、心、法）、根、力、覺支、道支有八種；另一種精進，依四正勤、神足、根、力、覺支、道

¹⁵ 五種：一、五蓋，二、五取蘊，三、十二處，四、七覺支，五、四聖諦。參考〈念處經〉（45至46頁）。

支有九種。

43. 這些菩提分，有十四¹⁶種無區分的；依部類則分爲七類¹⁷共三十七種。當每一種完成其任務時，於自性生起，所有菩提分的生起都是在修習八正道時。以上是有關如何圓滿菩提分。

(2) 現起與力的結合

44. 現起與力的結合：即世間觀以諸行的相爲所緣，不斷除生起之因的「集」，故不從「相和生起」而現起（*vuṭṭhāti*）。種姓智，因爲不斷除（生起之因的）集，故不從（內部）生起而現起，因爲以涅槃爲所緣，故從相而現起，這是從一相而生起。所以說：¹⁸「從外生起和回轉的智爲種姓智」。類似的說法是：¹⁹「因爲從生起轉爲不生故爲種姓。從生起轉離。（從諸行的相轉移而入涅槃爲種姓智）」。這四種道智，因以無相爲所緣，故從相而生起；這四種道智斷除「集」，故從生起而現起；這是從二者現起的。

45. ²⁰從兩者生起和轉移的智如何成爲道智？即在須陀洹道時，正見從窺知邪見而生起，從觀察煩惱和五蘊而生起，也從觀察外在的所有相而生起，所以說從兩者生起和轉移的智爲道智。

正思惟從觀察邪思惟生起…正語從觀察邪語生起…有生起義的正業…有清淨義的正命…有策勵義的正精進…有現前（住）義的正念…有不散亂義的正定從邪定生起，以及從煩惱和蘊生起，並從觀察外在的所有相生起，故從兩者生起和轉移的智爲道智。

在斯陀含道的剎那，有看見義的正見…有不散亂義的正定，

¹⁶ 十四：即前面所說的欲、心、喜、輕安、捨、正思惟、正語、正業、正命九種，及二種乃至九種中的信、定、慧、念、精進五種，合爲十四。

¹⁷ 七類：即念處、正勤、神足、根、力、覺支、聖道。

¹⁸ 《無礙解道》Pts.I, p.66.

¹⁹ 《無礙解道》Pts.I, p.67.

²⁰ 《無礙解道》Pts.I, p.69f.

從粗的欲貪結、瞋恚結，以及從粗的欲貪隨眠、瞋恚隨眠生起，從煩惱和蘊生起，並從觀察所有相生起，所以說從兩者生起和轉移的智爲道智。

在阿那含道時，正見…正定從微細的欲貪結、瞋恚結，以及從微細的欲貪隨眠、瞋恚隨眠生起，以及從煩惱和蘊生起，並從觀察所有相生起，所以說：從兩者生起和轉移的智爲道智。

在阿羅漢道時，正見…正定從色貪、無色貪、慢、掉舉、無明、慢隨眠、有貪隨眠、無明隨眠中生起，從煩惱和蘊生起，並從觀察所有相生起，所以說從兩者生起和轉移的智爲道智。

46. 力的結合：在修習世間的八定時，則「止」力爲優；修無常隨觀等時，則「觀」力爲優。在聖道的刹那，止與觀互不超勝，一起生起，所以這四種道智是止觀兩種力的結合。即所謂：²¹「當禪修者從與掉舉相應的煩惱和蘊出離時，他的定，心一境性，是以滅爲所緣。當他從與無明相應的煩惱和蘊出離時，他的觀也是以滅爲所緣。所以以出離之義而言，止與觀作用相同。所以說：「依出離之義，止與觀一起修習」。如是當知智見清淨中的出離與力的結合。

（3）斷除應斷的諸法

47. 斷除應斷的諸法，是說在四種道智中，當知以何種智斷何種法。四道智各自斷除結、煩惱、邪、世間法、慳貪、顛倒、繫、不應行、漏、暴流、軛、蓋、執取、取、隨眠、垢、不善業道、不善心生起的諸法。

48. 「結」：因爲今世諸蘊與來世諸蘊、業與果、有情與苦的纏結，故稱色貪等十法爲結。只要諸結生起，蘊、果苦等即不滅。其中色貪、無色貪、慢、掉舉、無明五種，因為是生在上二界的諸蘊的結，故稱五上分結；而身見、疑、戒禁取、欲貪、瞋恚五

²¹ 《無礙解道》 Pts.II,93.

種，因為是生在下界（欲界）諸蘊的結，故稱五下分結。

49. 「煩惱」：有十種，即貪、瞋、痴、慢、見、疑、惛沉、掉舉、無慚、無愧。之所以稱為煩惱、雜染，是因為它們本身是雜染，以及染污與其相應之法故。

50. 「邪」：有八種，即邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定，加上邪解脫及邪智有十種。之所以稱為邪，是因為由邪生起故。

51. 「世間法」：即利、衰、譽、毀、樂、苦、譏、稱八法。之所以如此稱，是因為只要世間法生起，這八法便彼此相續，不易止息。此處，世間法也包括以利等為所緣的隨貪，以及以不利（衰）等為所緣的瞋恚。

52. 「慳」：有五種，即住處慳、家族慳、利慳、法慳、稱讚慳。因為住處等不願與他人共有而生起。

53. 「顛倒」：有三種，即「想顛倒、心顛倒、見顛倒」，指視無常、苦、無我、不淨的事物為常、樂、我、淨。

54. 「繫」：因為繫縛名身和色身，故稱為繫。有貪欲等四種，即：貪欲身繫，瞋恚身繫，戒禁取身繫，堅持「此是諦」身繫。

55. 「不應行」：即與「由於貪欲、瞋、痴、怖畏故」不應作而作，與應作而不作義同。由於聖者不作此行，故說不應行。

56. 「漏」：與欲貪、有貪、邪見、無明同義。依所緣至種姓智，依處所至有頂天（非想非非想處）而漏盡。亦即，依常流淌之義，如水缸漏水，因為不守護眼等根門而漏故；或因為它們會產生輪迴之苦，故為「漏」。

「暴流」：（上述的欲貪等四法）有冲到「有」的海洋之義及難渡之義，故稱為暴流。

「軛」：因為不與所緣分離，不與苦分離，所以稱為「軛」。
。「暴流、軛、漏」三者同義。

57. 「蓋」：指心的障礙、覆蓋之義。有五種，即貪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑。
58. 「執取」：是從不了解法的自性，以及執取其他不實的自性而生起，故與邪見同義。
59. 「取」：即欲取等四種。取的各種相已在〈緣起的解釋〉²²中說過。
60. 「隨眠」：依積習之義有七種，即：欲貪隨眠，瞋恚、慢、見、疑、有貪和無明隨眠。因為它們根深蒂固，又為欲貪等一再生起之因，潛伏在有情中，故稱為隨眠。
61. 「垢」：有貪、瞋、痴三種，因為它們如泥和油膏般不淨，亦使他物不淨。
62. 「不善業道」：指不善業和導致惡趣的因。有十種，即：殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。
63. 「不善心生起」：指八貪根、二瞋根、二痴根共十二種²³。
64. 這四種道智共斷除十結。如何斷除呢？十結中的身見、疑、戒禁取，以及令至惡趣的欲貪和瞋恚等五法是初智所斷；其餘粗的欲貪和瞋恚是第二智所斷；細的欲貪和瞋恚是第三智所斷；色貪等五種是第四智所斷。下文雖然不用「只」字來表達，但說由較高的三種智所斷除，當知已由之前的智斷除令至惡趣的不善法，其餘的是由較高的智所斷除。
65. 在各種「煩惱」中，邪見與疑是初智所斷，瞋是第三智所斷；貪、痴、慢、昏沉、掉舉、無慚、無愧是第四智所斷。
66. 在「邪」中：邪見、妄語、邪業、邪命是初智所斷；邪思惟、兩舌、惡口是第三智所斷。當知此處以「思」為語。綺語、邪精進、邪念、邪定、邪解脫、邪智是第四智所斷。

²² 見底本 571 頁以下。

²³ 關於十二不善心，見底本 454 頁。

67. 在「世間法」中：瞋恚是第三智所斷，隨貪是第四智所斷。有人說：對於「譽」和「稱」的隨貪是第四智所斷。「慳」：是初智所斷。
68. 在「顛倒」中：以無常爲常，以無我爲我的「想顛倒，心顛倒，見顛倒」，以及以苦爲樂，以不淨爲淨的見顛倒，是初智所斷。以不淨爲淨的想顛倒與心顛倒，是第三智所斷；以苦爲樂的想顛倒與心顛倒，是第四智所斷。
69. 在「繫」中：戒禁取和執取「此是諦」身繫，是初智所斷；瞋恚身繫是第三智所斷；貪欲身繫是第四智所斷；「不應行」是初智所斷。
70. 在「漏」中：見漏是初智所斷，欲漏是第三智所斷，其餘的有漏，無明漏是第四智所斷。在「暴流和軛」亦然。
71. 在「蓋」中：疑蓋是初智所斷；貪欲、瞋恚、惡作（後悔）是第三智所斷；昏沉、睡眠、掉舉是第四智所斷。「執取」是初智所斷。
72. 在「取」中：根據經典，所有世間法都是以欲爲所緣，都是欲取，色貪和無色貪也是欲取。欲取是第四智所斷，其餘三種是初智所斷。
73. 在「隨眠」中：見隨眠與疑隨眠是初智所斷，欲貪隨眠與瞋恚隨眠是第三智所斷，慢隨眠、有貪隨眠和無明隨眠是第四智所斷。
74. 在「垢」中：瞋垢是第三智所斷，其餘的貪垢、痴垢是第四智所斷。
75. 在「不善業道」中：殺生、偷盜、邪淫、妄語、邪見是初智所斷；兩舌、惡口、瞋恚是第三智所斷；綺語、貪欲是第四智所斷。
76. 在「不善心生起」中：四種與見相應，加上與疑相應共五

種心，是初智所斷；兩種與瞋相應的心是第三智所斷；其餘五種是第四智所斷。

77. 任何由該智所斷的法，即由該智所捨斷。所以說：「四種道智斷除結等諸法」。

78. 「捨斷的行爲」：如何捨斷？這四種智是斷除過去諸法或未來諸法？或是斷除現在諸法？如果是斷除過去與未來諸法，則精進是無果的。何以故？因無可斷之法。若斷現在諸法，同樣的，精進也是無果的，因為當斷之法與精進同時存在，而道的修習也成爲煩惱了；或者成爲（道的修習）與煩惱不相應。事實上，現在的煩惱沒有與心不相應的。

79. 這不是最早的爭論，因為經中曾提到這個問題：²⁴「斷煩惱者，是斷過去的煩惱？斷未來的煩惱？還是斷現在的煩惱？」又說：「若斷過去的煩惱，則爲滅其已滅，止息其已止息，離其已離，亦即斷除過去不存在的。」所以被否定說：「他不是斷除過去的煩惱」。

²⁵「若斷未來的煩惱，則是斷除未生起的，斷未來的，斷未現前的，亦即斷除未來不存在的。」因此被否定：「他不斷未來的煩惱」。同樣的，²⁶「若斷現在的煩惱，那麼，則貪染者斷貪，瞋怒者斷瞋，愚痴者斷痴，慢者斷慢，誤解（misconceive）者斷邪見，散亂者斷掉舉，疑者斷疑，煩惱深重者斷隨眠；黑白諸法成雙生起，而道的修習也成爲煩惱了。」所以否定說：「他不斷過去的煩惱，不斷未來的煩惱，也不斷現在的煩惱。」

最後問說：「這樣則無修道、無證果、無斷煩惱、無現觀法了。」又說：「不然，是有修道…有現觀法的。」當問道：「像什麼呢？」

²⁴ 《無礙解道》 Pts.II,p.217.

²⁵ 《無礙解道》 Pts.II,p.217.

²⁶ 《無礙解道》 Pts.II,p.217f.

說道：「就像未結果的小樹，如果有人砍斷樹根，此樹未曾生果，未生者便不生，未發者便不發，未生起者便不生起，未現前者便不現前。同樣的，『生起』是煩惱生的因，生起是煩惱生的緣。既見煩惱的過患，他的心證入不生起的涅槃。由於他的心證入不生起的涅槃，故以生起為緣而生的煩惱，未生者便不生…乃至未現前者便不現前，因滅故苦滅。生起是因…相是因…造作是因是緣。既見造作的過患，於是他的心不造作；由於他的心不造作，以造作為緣而生起的煩惱，未生者…乃至未現前者便不現前。因滅故果滅。有滅的因，有苦滅；有修道，有證果，有斷煩惱，有現觀法。」²⁷

80. 這是指什麼而言？是指斷得地的煩惱而言。然而得地的煩惱是過去，未來，還是現在的呢？它們只是「得地而生起」。

81. 因為「生起」有現在生起，生起又消失，製造機會生起，得地生起等義。(1) 所有具有生、老、壞滅者，為「現在生起」。(2) 已嘗所緣之味而後滅，以善和不善業異熟為所緣，經歷生(老壞)而後滅的有為法，為「生起又消失」。(3) 業的敘述如下：「他過去所造的業，雖已過去，因為拒絕其他業的異熟報，而為自己異熟的生起製造機會。這已製造機會的異熟雖未生起，當如是製造機會時，必定會生起，所以稱為「製造機會生起」。(4) 在諸地中，尚未根除的不善，名為「得地生」。

82. 地與得地的不同如下：「地」是觀的所緣，即在(欲、色、無色)三有地的五蘊。「得地」指在諸蘊中生起的煩惱，因為是煩惱所得之地，故名「得地」。

83. 「地」不是所緣的意思；因為煩惱以諸蘊為所緣而生起，而諸蘊包括過去未來的五蘊以及遍知的漏盡者的諸蘊，就像輸羅

²⁷ 《無礙解道》Pts.II,p.218.

耶（Soreyya）長者緣於大迦旃延（Kaccāna）²⁸的諸蘊，以及難陀（Nanda）學童緣於蓮華色比丘尼的諸蘊等²⁹。如果說依所緣而生起的煩惱為得地，因為所緣是不能斷的，那麼就沒有人能斷有的根了。得地是依煩惱生起處而言，因為煩惱從未以觀遍知的諸蘊生起，從諸蘊生起的煩惱，便成為生死輪轉之根。這是以未斷煩惱之義為「得地」。

84. 某人的諸蘊中未斷的隨眠煩惱，是以自己的諸蘊為煩惱的生起處，而不是別人的諸蘊；過去諸蘊，是過去諸蘊中未斷的隨眠煩惱生起處，而非其他；未來的諸蘊等亦然。同樣的，欲界的諸蘊，是欲界諸蘊中未斷的隨眠煩惱生起處，而非其他；色界、無色界亦然。

85. 在須陀洹等聖者中，聖者的諸蘊中，是輪迴之根的煩惱已由道智斷除，聖者的諸蘊，不再是煩惱的生起處，所以不得稱為地。凡夫因為尚未斷除「是輪迴之根的」煩惱，故造作善或不善業；由於他的業和以煩惱為緣而輪迴不已。

86. 然而不能說「輪迴的根（煩惱）只在色蘊而非受蘊等，或只在識蘊而不在色蘊等。」何以故？因為它是在五蘊中的隨眠煩惱。如何說呢？就像樹的汁液等。

87. 譬如大樹長於地面，以腐質土壤和水為緣，使根幹、大枝小枝、嫩芽、葉、花果得以長大，繽紛在空中；由於種子的生生不息而樹相續不已，直到劫末，不能說腐質土壤和水等只在根部不在幹，…只在果而不在根等。何以故？因為腐質土壤和水等遍布整棵樹。

²⁸ 輪羅耶（Soreyya）長者與大迦旃延（Mahākaccāna）的故事，見《法句譬喻》Dhp.A.I,p.325f.

²⁹ 難陀學童（Nandamāṇavaka）與蓮華色（Uppalavaṇṇā）的故事，見《法句譬喻》Dhp.A.II,49.

88. 假如有人厭惡該樹的花果，用曼陀伽（*manduka*，一種魚刺）毒刺，刺進此樹的四方，此樹被毒所刺，污染了腐質土壤和水，變成貧瘠不能繼續生長。同樣的，厭惡諸蘊生起的善男子，在五蘊的相續中修習四道，就像那人以毒刺刺樹的四方，此時，五蘊的相續已無法產生後有，因為以四道之毒毒害輪迴之根的煩惱，輪迴之根的煩惱完全斷除，因為身業等業成為唯作，所以不受後有。因為沒有執取，他必定由最後識之滅去而般涅槃，如無薪之火完全滅絕。如是當知地與得地的不同。

89. 此外，有四種生起，即（1）現行（2）執取所緣（3）未鎮伏（4）未根絕。（1）「現行生起」即現在生起。（2）當所緣進入眼等之門，之前未生起的煩惱，因為執取所緣，以後必定生起，所以稱為「執取所緣生起」；就像在迦爾耶那（*Kalyana*）³⁰村乞食的大帝須長老，因見異性的姿色而生煩惱。（3）未以止觀鎮伏的煩惱，因為沒有不讓它生起的因，故名「未鎮伏生起」。（4）雖然已經以止觀鎮伏煩惱，因為尚未以聖道斷除煩惱之根，煩惱仍有生起的可能，故名「未根絕生起」，就像獲得八定的長老，飛行在空中時，因為聽到在開花的樹林中採花的婦女的美妙歌聲，而生起煩惱一樣。

90. 執取所緣生起、未鎮伏生起、未根絕生起，這三種生起都屬於得地。

91. 上述的各種生起中，「現在生起，生起又消失，製造機會生起和現行」四種，因為不是由道所斷，所以無法由四種道智所斷。其次「得地、執取所緣、未鎮伏和未根絕」四種生起，因為生起特定的世間、出世間智而阻止這四種生起，所以這四種生起當以此智捨斷。如是在智見清淨中，應知「以此智斷除應斷的諸法」。

³⁰ 迦爾耶那（*Kalyāna*）即現在的 *Kalanīya*，在斯里蘭卡首都 *Colombo* 附近。

(4) 作用

92. 作用：「如所敘述的，於觀察真諦時的遍知等作用；一切都依它們的自性而知」³¹。亦即在觀察真諦時，在須陀洹道等四智的每一剎那，發揮所說的遍知、捨斷、實證、修習四種作用，這些作用應依他們的自性而知。古德說：譬如燈火，在同一時間發揮四種作用：燃燒燈芯，破除黑暗，發光，耗油；同樣的，道智也在同一剎那觀察四諦，即以遍知現觀（*abhisamaya*）觀察苦，以捨斷現觀觀察集，以修習現觀觀察道，以作證現觀觀察滅。如何說呢？因為以滅為所緣而得成就觀察和通達四諦。

93. 即所謂：³²「諸比丘，見苦者，亦見苦之集，見苦之滅，見苦滅之道。」又說：³³「具道者之智，即是苦之智，亦即苦集起之智，亦即苦滅之智，亦即導致苦滅之道的智。」

94. 道智充分了知「苦」，就像燈火燃燒燈芯；道智的捨斷「集」就像燈火破除黑暗；道智由俱生等緣而修習正思惟等「道」，就像燈火的發光；道智的斷除煩惱，實證於滅，就像燈火的消耗油。

95. 另一種說法：譬如日出時，同時行四種作用：照色（物體）、破暗、現光、驅寒；同樣的，道智…以實證現觀觀察滅。此處，道智充分了知苦，就像太陽照耀色；捨斷於集，如太陽破除黑暗；由俱生等緣而修道，如太陽現光；止息煩惱，實證於滅，如太陽驅寒。

96. 另一種說法是：譬如渡船在同一剎那行四種作用：捨此岸，渡中流，運載貨物，到達彼岸。同樣的，道智…以實證現觀觀察滅，此處，渡船的捨此岸，就像道智充分了知苦；渡船渡中流，就像捨斷於集；渡船運載貨物，就像由俱生等緣而修道；渡船到

³¹ 引文見底本 678 頁。

³² 《相應部》S.56.30./V,p.437；《雜阿含》383 經， T.2, P.104b.

³³ 《無礙解道》Pts.I, p.119.

達彼岸，就像證入彼岸的涅槃。

97. 當禪修者的智依四種作用觀察四諦³⁴而生起時，依十六行相的真實義，四諦是一時通達的。³⁵如何依真實義而一時通達四諦呢？即（1）苦有逼迫義（2）苦是有為義（3）熱惱義（4）變易義，以上是苦的真實義。（5）集有增益義（6）集有因緣義（7）結縛義（8）障礙義，以上是集的真实義。（9）滅有出離義（10）遠離義（11）無為義（12）不死義，以上是滅的真實義。（13）道有出義（14）因義（15）見義（16）增上義，以上是道的真實義。依十六行相的真實義則四諦爲一。此一是由一智而通達，所以說：「四諦是一時通達的」。

98. 或問：「苦等有如病如癱等義，爲什麼只說四義呢？」答：由於見集諦、滅諦、道諦而病癱等義得以明瞭。首先提及：³⁶「什麼是苦的智？即以苦爲緣所生起的智」，亦即以一諦爲所緣而說諦智。又提及³⁷：「諸比丘，見苦者亦見集」等，是說以一諦爲所緣，亦得完成其餘三諦的作用。

99. 當以苦爲所緣時，苦以「逼迫」爲其特相；苦是有爲法之義，由於看見「集」而得明瞭，因爲苦是由有積聚特相的集所累積的。又因爲清涼的道除去煩惱熱，所以由見「道」而知苦的「熱惱」之義；就像尊者難陀，由於看見天女而知孫陀利（Sundari）不美³⁸。由於看見不變易的「滅」而知它的「變易」，就不必說了。

³⁴ 四諦(cattānī saccānī)是根據暹羅本及錫蘭本譯的，若依底本作 cattānī kiccānī，則應譯爲四作用。依下文看，是以四諦爲比較恰當。

³⁵ 《無礙解道》Pts.II,p.107.

³⁶ 《無礙解道》Pts.I,p.119.

³⁷ 《相應部》S.56.30./V,p.437.；《雜阿含》383 經，T.2, P.104b.

³⁸ 故事見《本生經》Jāt.II,p.92f.參考《增壹阿含》18.9 經，卷九，T.2, P.591c，《佛本行集經》卷五六，T.3, P.912b。

100. 同樣的，當以集爲所緣時，集以「積聚」爲其特相；由於看見「苦」，故知集的「起因」之義；就像看見由於不適當的食物所生的病，而知食物是病因。由於看見沒有繫縛的「滅」，故知集的「繫縛」之義；由於看見出離的「道」，故知集的「障礙」之義。

101. 同樣的，當以滅爲所緣時，滅有「出離」的特相。由於看見「集」的不遠離，故知滅的「遠離」之義；由於見「道」而知滅的「無爲」之義。禪修者在無始的輪迴中雖未曾見道，但因爲道有諸緣，故有爲；所以無緣的「無爲」變得非常清楚。由於看見「苦」，故知滅的「不死」之義；因爲苦是毒，而涅槃是不死。

102. 同樣的，當以道爲所緣時，道有「出」的特相。由於看見「集」，故知道的「因」義，而知「集」非證入涅槃之因，「道」是證涅槃之因。由於看見「滅」，故知道的「見」義；就像看見非常細微之色的人，知道他的眼睛明亮，說道：「我的眼睛是明亮的」。由於看見「苦」，故知「道」的增上義，就像看見有種種病痛的窮人，而知自在之人的莊嚴。

103. 如是依每一諦的特相而了知該諦之義；由觀察其他三諦而明瞭其他三諦之義，所以每一諦各有四義。在聖道的剎那，這十六種義，由「各有四種作用的」苦智等中的一智而通達。對主張種種現觀的人的答覆，在阿毗達摩的《論事》³⁹中提及。

104. 如上述，遍知等有四種作用。遍知有三種，斷與證亦然，修習有兩種，當知抉擇。

105. ①遍知：遍知有三種（1）知遍知，（2）度遍知，（3）斷遍知。

106. （1）「知遍知」概述如下：⁴⁰「知通（熟悉）之智是知之

³⁹ 《論事》 Kv.p.212f (II,9) .

⁴⁰ 《無礙解道》 Pts.I,p.87.

義的智」，簡略的說：「凡是被知通（熟悉）之法爲已知。」更詳細的說：⁴¹「諸比丘，一切當知通。何謂一切當知通？眼當知通等。」是名知遍知。了知名色與緣是知遍知的不共（獨特）之地。

107. (2)「度遍知」概述如下：⁴²「遍知之智是推度之義的智。」簡略的說：「任何被充分了知之法，爲度遍知。」更詳細的說：⁴³「諸比丘，一切當遍知。何謂一切當遍知？眼當遍知等。」是名度遍知。度遍知是由審度「無常、苦、無我」而生起的，所以從聚的思惟至隨順智，是度遍知的不共之地。

108. (3)「斷遍知」概述如下：⁴⁴「捨斷之智是捨棄之義的智。」詳細的說：「凡是被捨斷之法爲遍捨。」以如下的方法生起：「由無常隨觀而斷常想」，故名斷遍知。從壞隨觀至道智是斷遍知的地。這是斷遍知之意。

109. 「知遍知」與「度遍知」以斷遍知爲目標，禪修者所捨斷的法，必定是已知和度知的，所以三種遍知都是道智的作用。

110. ②斷：有三種，即（1）伏斷（2）彼分斷（3）正斷。

111. (一)以世間定降伏五蓋等法，如置水甕於長水草的水中，壓住水草，是名「伏斷」。但經中對諸蓋的鎮伏只說：⁴⁵「諸蓋的降伏是由修習初禪者。」因爲降伏很明顯，所以這樣說。因爲諸蓋在禪那前後不會快速干擾心；只有尋等（被降伏），在安止定時（第二禪那等），諸蓋的鎮伏是明顯的。

112. (二)所謂「彼分斷 (tadaṅgappahāna)」是以特殊的智支的觀智斷除應斷之法，是名「彼分斷」，就像在夜分時，以燈光去

⁴¹ 《相應部》S.35.46./IV,p.29；《無礙解道》Pṭs.I,p.5、35

⁴² 《無礙解道》Pṭs.I,p.87.

⁴³ 《無礙解道》Pṭs.I,p.87；I,p.22.

⁴⁴ 《無礙解道》Pṭs.I,p.87.

⁴⁵ 《無礙解道》Pṭs.I,p.27.

除黑暗。即先以分析名色而斷身見，以觀察諸緣而斷除無因見、不等因和疑垢，以思惟「聚」斷我和我所的聚合執，以分別「道與非道」斷除非道作道想，以看見生起捨棄斷見，以看見衰滅斷除常見，以怖畏現起斷除有怖畏作無怖畏想，以看見過患斷除享樂之想，以厭離隨觀斷除樂想，以欲解脫捨斷不欲解脫，以審察捨斷不審察，以捨心斷除無捨，以隨順智捨斷與真諦相反之執。

113. 十八種觀中的「彼分斷」如下：⁴⁶（1）以無常隨觀斷常想，（2）以苦隨觀斷樂想，（3）以無我隨觀斷我想，（4）以厭惡隨觀斷喜，（5）以離貪隨觀斷貪，（6）以滅隨觀斷集，（7）以捨遣隨觀斷執取，（8）以滅盡隨觀斷堅實想，（9）以壞滅隨觀斷造作，（10）以變易隨觀斷恒常想，（11）以無相隨觀斷相，（12）以無願隨觀斷願，（13）以空隨觀斷堅持，（14）以增上慧法觀斷除執著實體，（15）以如實智見斷愚痴，（16）以過患隨觀斷執著，（17）以審察隨觀斷不審察，（18）以還滅斷纏縛。

114. 其中，以無常隨觀等前七種斷常想等，已在「壞隨觀」⁴⁷中說過。（8）「滅盡隨觀」是「以壞滅之義分析色法，看到色法的壞滅是無常」之智，並以此智斷除堅實想。

115. （9）「衰滅隨觀」，即所謂：⁴⁸「依相同的所緣而確定（過去未來）的所緣是一樣的，觀察滅是衰滅隨觀。」亦即以個人所見和以推理而知諸行的壞滅，觀察壞滅，以壞滅隨觀斷除造作。當禪修者以內觀觀察「為什麼要造作像這樣的衰滅法」，他的心便不再造作。

⁴⁶ 十八種觀，見底本 628 頁。

⁴⁷ 見底本 642 頁。

⁴⁸ 本偈引自《無礙解道》Pts.II, p.580, 參考底本 641 頁。

116. (10)「變易隨觀」，是根據「色七法」等⁴⁹觀察各種變異相的生起；或以老、死二相觀察所生起的變易。以變易隨觀斷除恒想。

117. (11)「無相隨觀」即無常隨觀，以此斷除常相。(12)「無願隨觀」即苦隨觀，以此斷除樂願與樂求。(13)「空隨觀」即無我隨觀，以此斷除有我的執著。

118. (14)「增上慧法觀」，即所謂：⁵⁰「審察所緣，於壞隨觀觀察空現起，這是增上慧觀。」觀智如是生起：在知道色等所緣後，以觀察所緣和能緣的心的滅去，並以「諸行必壞，諸行必死滅，更無他物」，以了解諸行的空性所生起的觀智。此觀是增上慧和諸法的觀，故名「增上慧法觀」。以此觀清楚的看見「無實常」和無實我，故斷除堅實想。

119. (15)「如實知見」，即以名色的緣觀察名色。以此斷除「過去我是否存在」和「世間是自在天所創造」等由愚痴所生起的知見。

120. (16)「過患隨觀」，看見三有的過患等而生起怖畏的智。以此不見有任何可執著之物，故斷執著。(17)「審察隨觀」是解脫的方法的審察智。以此斷除不審察。

121. (18)「還滅隨觀」，即行捨智和隨順智。此時禪修者的心從諸行退轉，就像在傾斜的荷葉上的水珠。以此斷除纏縛，即斷除欲結等煩惱，使不生起。這是詳細說明「彼分斷」。在經中僅如是略說：⁵¹「修習抉擇分定的禪修者，以彼分斷斷除惡見。」

122. (三)以道智斷除結等諸法，使不再生起，稱為「正斷」，

⁴⁹ 關於色七法等，參考底本 618 頁以下。

⁵⁰ 本偈引自《無礙解道》Pts.I, p.58。參考底本 641 頁。

⁵¹ 《無礙解道》Pts.I, p.27.

就像雷電擊倒樹木。即所謂：⁵²「這是修習導致煩惱滅盡的出世間道的禪修者所生起的正斷。」

123. 所以上述的三種斷是正斷。禪修者在鎮伏斷和彼分斷前，以正斷為目標，這三種斷都是道智的作用；就像殺了敵王而取王位的人，則他在即位前的行為，都是王者的行為。

124. ③證：有兩種，即世間證和出世間證。出世間證有見與修之別，故有三種。

125. (1) 此處，「我是入初禪者，自在者，我已證入初禪。」像這樣與初禪等接觸，稱為「世間證」。以「我已證此」，表示這個人曾以智觸而觸。關於此義，摘要如下：⁵³「證之智是接觸之義的智」，並解釋證說：「凡是已證之法為曾被接觸」。

126. (定、道、果等) 雖不在自己的(五蘊)相續中生起，他們是依另一個智而知這是證。所以說：⁵⁴「諸比丘，一切當證。何謂一切當證？是眼當證等。」又說⁵⁵：「觀察色者而證，觀察受…想…行…乃至觀察識者而證。觀察眼…老、死而證，…乃至見涅槃者而證。凡是已證的諸法都曾被接觸。」

127. (2) 在初道時，見涅槃為「見證」。(3) 在其餘諸道時為「修證」。證有見證、修證兩種，由見證與修證而實證涅槃為道智的作用。

128. ④修習：修習有兩種，即世間修習和出世間修習。(1) 世間的戒定慧的生起，以及持續的修習戒定慧，為「世間修習」。(2) 出世間的戒定慧的生起，以及持續的修習出世間的戒定慧，為「出世間修習」。此處指出世間修習，因為這四種道智生起出世

⁵² 《無礙解道》 Pts.I, p.26；p.27.

⁵³ 《無礙解道》 Pts.I,35 (I, p.87) .

⁵⁴ 《相應部》 S.35.46./IV, p.29；《無礙解道》 Pts.I, p.5、35.

⁵⁵ 《相應部》 S.35.46./IV, p.29；《無礙解道》 Pts.I, p.5、35.

間的戒定慧，由於道智是它們的俱生緣，使出世間的戒定慧能持續修習，所以只有出世間的修習為道智的作用。因此，⁵⁶在現觀真諦時所說的遍知等作用，每一種都應依它們的自性而知。

129. 關於「住戒有慧人，修習心與慧」是說明依其自性而修習慧，如上述⁵⁷「完成了慧『根』的兩種清淨後，當修習慧『體』的五種清淨。」並已解答⁵⁸「當如何修習」的問題。

為善人所喜悅而造的清淨道論，在論慧的修習中，完成了第二十二品，定名為〈智見清淨的解釋〉。

⁵⁶ 本偈出於底本 678 頁。

⁵⁷ 見底本 443 頁。

⁵⁸ 見底本 436 及 443 頁。

第二十三：說修慧功德品

◎修慧有什麼功德？

1. 其次「修慧有什麼功德？」¹修慧有數百種功德，欲詳細解說修慧的功德，縱經長時也不容易；略言之，有（1）摧破種種煩惱（2）體驗聖果的滋味（3）能入滅定（4）成就應供養者等。

（一）摧破種種煩惱

2. 以分別名色摧破有「身見」等煩惱，為修習世間慧的功德；以道心摧破結等煩惱，為修習出世間慧的功德。如恐怖的雷電擊中石山，如疾風吹火，燒毀森林，如日光照破黑暗。如是修慧可摧破根深蒂固的煩惱和苦的根源，當知這是現世安樂，是今生可得的功德。

（二）品嚐聖果的滋味

3. 品嚐聖果的滋味：是說修慧的功德不但能摧破煩惱，也能品嚐聖果的滋味。聖果即須陀洹等沙門果，以兩種方式品嚐聖果之味：①在道的過程②在果定的生起。

①（聖果）在道的認知過程中生起，已敘述過。

4. 對那些說「聖果只是斷結，別無其他」的人（案達羅派），為了說服他們，當示以此論：²「加行止息的慧如何為果智？即在須陀洹道時，以見之義的正見，從邪見中生起，從煩惱和諸蘊中生起，從外在的所有相生起。因為精進於止息而生起正見，這是道的果。」另有其他經文如下：

¹ 見底本 436 頁。

² 《無礙解道》Pts.I, p.71.

³「四聖道和四沙門果以無量爲所緣。」又「上二果，以無間緣爲無量法的緣」等。

5. ②爲了說明「果定的生起」而提出下列問題：(1) 什麼是果定？(2) 誰入此定？(3) 誰不入此定？(4) 爲什麼入定？(5) 如何入定？(6) 如何住定？(7) 如何出定？(8) 果之後是什麼？(9) 果在什麼之後？

6. (1)「什麼是果定？」寂滅的聖果的安止定爲果定。

(2~3)「誰入此定？誰不入此定？」所有凡夫不入此定。何以故？因爲此定非他們的能力所及，唯聖者入此定。何以故？因爲他們已入此果定。上位的聖者不入較低的果定，因爲上位聖者的果定，比下位者的果定更平靜；而下位的聖者也不入較高的果定，因爲尙未證得故，因此各入適合他們的果定。

7. 或云：須陀洹和斯陀含不入此定，只有上二位的阿那含和阿羅漢入此定。他們的理由是：只有阿那含和阿羅漢是定的完成者。這不成理由，因爲凡夫也能入世間定。爲什麼要爭辯有理或無理？因爲經中說：⁴「哪十種種姓法由觀生起？爲了獲得須陀洹道，克服了生起…惱和外在的諸行之相，是爲種姓。爲了證須陀洹果…斯陀含道…斯陀含果…阿那含道…阿那含果…阿羅漢道…爲阿羅漢果…爲了證空住定…爲了證無相住定，克服了生起…惱和外在的諸行之相，是爲種姓。」結論是：所有聖者各入自己的果定。

8. (4)「爲什麼入定」？爲了現法樂住。就像國王享受王者之樂，天人享受天樂。同樣的，聖者想：「我將享受出世間之樂」，在決定入定期限後，他們可以隨其所欲入果定。

9. (5)「如何入定？如何住定？如何出定」？先說以二法入定，

³ cf. 《法聚論》Dhs.§1403 (p.239) .

⁴ 《無礙解道》Pts.I,p.68.

即不憶念涅槃以外的所緣和憶念涅槃。即所謂：⁵「朋友，證入無相心解脫有二緣：即不憶念所有相和憶念無相界。」

10. 以下是入定的過程：欲入果定的聖弟子，當至寂靜處，以生滅等觀察諸行。他的觀智次第生起，而至以諸行為所緣的種姓智。由於入果定，他的心安止於滅。此時，因為他傾向果定，即使有學者也只有果生起而非道生起。

11. 有人說（指無畏山住者）：「須陀洹念『我將入果定』而沉入內觀後，即成為斯陀含，阿那含。」應對他們這樣說：「那麼，阿那含將成為阿羅漢，阿羅漢將成為辟支佛，而辟支佛將成為佛了！」此說被經中所說的（十種姓）否定，所以不可接受。只能說：「有學者只生起果而非生起道」。如果有學者證得初禪的道，則生起的果也是初禪的。如所證之道是第二禪的，則果也是第二禪；其他禪那亦然。這是先說入定（果定）。

12. （6）「如何住定？」：有三種方法住定：⁶「朋友，無相心解脫的持續有三緣：即不憶念一切相，憶念無相界和事前的思。」此處「事前的思」是入定前預先決定（入定的時限），因為他如是決定：「我將在某時出定。」他持續入定，直到時間到了才出定，這是說他如何住定。

13. （7）「如何出定？」有兩種方法出定：⁷「朋友，從無相心解脫出定有二緣：即憶念所有相和不憶念無相界。」此處「所有相」指色相、受想行識之相。當然，禪修者不會把所有相一起憶念，而是包括所有而說。所以當他憶念任何有分的所緣，便從果定出定。這是他的出定。

14. （8）「什麼在果之後？果在何者之後？」先說果之後是果，

⁵ 《中部》M.43./I, p.296.

⁶ 《中部》M.43./I, p.296—297.

⁷ 《中部》M.43./I, p.297.

或果之後是有分。(9)「果在何者之後？」即1.在道之後，2.在果之後，3.在種姓之後，4.在非想非非想處之後。

1.果在道的轉向過程中為「在道之後」。2.後面的果在前面的果之後。3.在果定中，前面的果是「在種姓之後」，此處的「種姓」是隨順智。如《發趣論》中說：⁸「阿羅漢的隨順智，以無間緣為果定之緣。諸有學的隨順智，以無間緣為果定之緣。」4.從滅定出定的果是在非想非非想處之後。

15. 除了在道的過程生起的果之外，其餘都是由果定生起。以下是在道的過程或在果定生起的果：

不安者安，以涅槃為所緣，捨棄世間樂，是最上的沙門果。沙門果是清淨安樂之源，沙門果甜如蜜，提供不死（涅槃）的資糧。聖果之樂無上樂，是智者修慧之所得，故能嚐此聖果之樂味。這是修習毗婆舍那圓滿的功德。

（三）能入滅定

16. 「能入滅定」：修慧的功德不但能嚐聖果之味，也能入滅定。

17. 為了說明滅定而提出以下的問題：(1) 什麼是滅定？(2) 誰入此定？(3) 誰不入此定？(4) 於何處入定？(5) 為什麼入定？(6) 如何入定？(7) 如何住定？(8) 如何出定？(9) 出定者的心向什麼？(10) 死者和入定者有什麼不同？(11) 滅定是有為或無為，是世間或出世間，是完成或未完成？

18. (1)「什麼是滅定？」指心和心所法逐漸滅去不生起。(2~3)「誰入此定？誰不入此定？」所有凡夫、須陀洹、斯陀含、乾觀（不修止禪，只修觀禪者）的阿那含及阿羅漢不入此定。證入八禪的阿那含和漏盡者（阿羅漢）入此定。即所謂：⁹「具二力

⁸ 《三顯示》Tika.II, p.159 (I,159) .

⁹ 《無礙解道》Pts.I, p.97.

故，三種行止息故，以十六種智、九種定而得自在的慧，是滅定智。」入滅定者，除了證入八禪的阿那含和漏盡者之外，別無他人，只有他們能入滅定，餘者不然。

19. 何謂二力？何謂得自在者？此處無庸再談，因為已在概要（即上面的引文）中說過。

20. ¹⁰「二力，即止與觀二力。何謂止力？以出離而得心一境性和不散亂是止力。以不瞋恚…以光明想…以不散亂…乃至以捨遣觀入息…以捨遣觀出息而得心一境性和不散亂是止力。

21. 何謂止力？入初禪於諸蓋不動，爲止力；入第二禪於尋伺不動，爲止力；…入非想非非想處定於無所有處想不動，爲止力。由於掉舉和與掉舉俱的煩惱和諸蘊不動搖，是爲止力。

22. 何謂觀力？無常隨觀是觀力；苦隨觀…無我隨觀…厭離隨觀…離貪隨觀…滅隨觀…捨遣隨觀是觀力。色無常隨觀…色捨遣隨觀是觀力。受隨觀…想…行…識隨觀是觀力；…乃至眼無常隨觀…老死無常隨觀…老死捨遣隨觀是觀力。

23. 以何義爲觀力？由於無常隨觀，於常想不動故，爲觀力；以苦隨觀，於樂想不動故；以無我隨觀，於我想不動故；…以厭離隨觀，於喜不動故；…以離貪隨觀，於貪不動故；…以滅隨觀，於集不動故；…以捨遣隨觀，於取不動故，是爲觀力；由於無明和與無明俱的煩惱和諸蘊不動搖故，是爲觀力。

24. 「以三行止息故」：哪三種行止息呢？入第二禪者，尋伺的語行止息；入第四禪者，出入息的身行止息；入想受滅定者，想與受的心行止息。由於此三行止息故。

25. 「以十六種智行」：以哪十六種智行呢？（1）無常隨觀是一種智行（2）苦隨觀（3）無我隨觀（4）厭離隨觀（5）離貪隨

¹⁰ 《無礙解道》 Pts.I,p.97~99.

觀（6）滅隨觀（7）捨遣隨觀（8）還滅隨觀是一種智行（9）須陀洹道是一種智行（10）須陀洹果定…（11）斯陀含道…（12）斯陀含果定…（13）阿那含道…（14）阿那含果定…（15）阿羅漢道…（16）阿羅漢果定是一種智行。即以此十六種智行。

26. 「以九種定行」：哪九種定行？（1）初禪是一種定行，（2）第二禪…（3）第三禪…（4）第四禪…（5）空無邊處定…（6）識無邊處定…（7）無所有處定…（8）非想非非想處是一種定行。（9）爲了入初禪而有尋、伺、喜、樂、心一境性五禪支；…爲了入非想非非想處定而有尋、伺、喜、樂、心一境性五禪支。以上爲「以九種定行」。

27. 「自在」：有五種自在，即轉向自在，入定自在，住定自在，出定自在，觀察自在。（1）禪修者轉向初禪、入定處和入定時間能如其所願，因爲轉向沒有困難，故爲轉向自在。（2）禪修者入初禪之處和入定時間能如其所願，因爲入定沒有困難，故爲入定自在。（3）禪修者決定入初禪之處和入定時間…爲住定自在（4）禪修者從初禪出定，…爲出定自在（5）禪修者觀察入初禪之處和入定時間，能如其所願，因爲觀察無滯礙，故爲觀察自在。禪修者轉向二禪…乃至觀察非想非非想處定，因爲觀察無滯礙，故爲觀察自在。以上是五種自在。」

28. 「以十六種智行」，這是最多的智行。阿那含以十四種智行，如果這樣，斯陀含豈不是只以十二種智行，而須陀洹只以十種智行了嗎？不然，因爲（斯陀含和須陀洹）尙未斷除定的障礙的欲貪。因爲他們尙未斷除貪，所以止力不圓滿，由於止力不圓滿，力弱，欲入滅定是不可能的，必須有止、觀二力才能入滅定。阿那含已斷貪，所以止、觀二力是圓滿的。因爲二力圓滿，故可入滅定。所以世尊說：¹¹「從滅定出定者的非想非非想處的善（心），

¹¹ 《三顯示》Tika.II, p.159 (I,159) .

以無間緣爲果定之緣。」所以《發趣論》只提到阿那含從滅定出定。

29. (四)「於何處入定？」於五蘊有入定。何以故？因爲所有的定次第生起。然而在四蘊有(無色界)不會生起初禪等禪那，所以在四蘊有不能入滅定。或云：在四蘊有沒有心所依處，所以不能入滅定。(以上出自《無礙解道注》Pts.A.CS: p.1.287~9)

30. (五)「爲什麼入定？」因爲厭惡諸行的生與滅，心想：「此時以無心，我將入滅定的涅槃而住於樂。」

31. (六)「如何入定？」先做預備工作，精進於止觀，滅非想非非想處者如是入滅定。禪修者只精進於止禪，只入非想非非想處定，並停在此處；只修習觀禪的禪修者，僅得果定，並停在果定。禪修者精進修習止與觀，做了預備工作後，滅非想非非想處而入滅定。這是略說。

32. 其次是詳說：茲有比丘，欲入滅定，食事已畢，洗手足已，於僻靜處，結跏趺坐，端正其身，正念現前，入住初禪。出定後，他觀察諸行是無常、苦、無我。

33. 觀有三種，即(1)觀察諸行觀，(2)果定觀，(3)滅定觀。(1)觀察諸行觀，無論鈍或利，爲道的近因。(2)果定觀，當果定觀強(敏銳)時，是有效的，猶如修道。(3)當滅定觀不過鈍也不過利時，是有力的。因此禪修者應以不過鈍或不過利的觀智觀察諸行。

34. 之後入第二禪，出定，以同樣的方式觀察諸行。此後入第三禪…乃至入識無邊處定，出定，也以同樣的方法觀察諸行。其次，入無所有處定，出定後，做以下四種預備工作：(1)使他人的資具不損壞(2)僧團的期待(3)師長(佛)的召喚(4)壽限。

35. (1)「使他人的資具不損壞」：這比丘所保管的他人的衣鉢、床椅、住屋或其他資具，他應決意使這些資具不受火、水、風、

被盜和鼠嚙等損失。決意的方法如下：「某某等物，於此入定的七日內，不爲火燒，不爲水漂，不爲風吹，不爲盜賊所取，不爲鼠嚙等。」當他如是決意，則這些資具在七日內不會有危險。

36. 如果他不這樣決意，則難免受水火風等損害，就像摩訶那伽長老發生的事。據說，這長老到他母親（優婆夷）住的村落乞食，他母親給他一些粥，並請他在禪堂中坐著。這長老便坐下而入滅定。當他入定時，禪堂失火了，其他比丘各自拿了他們的座具逃走，村人來了，見此長老說：「這懶惰的沙門。」火已燒了房屋的茅草、竹和木等，並包圍長老。人們以水甕取水，滅了火，除了灰，淨了地，向長老散花禮拜。長老在預定之時出定，看見他們說：「我被他們發現了」，便升空去畢雲古島（Pivangu）¹²。這是「使他人的資具不損壞」。

37. 對屬於自己的衣服、坐具等無需特別決意。禪修者會以定保護他們，如尊者僧祇婆的故事。所以說：¹³「尊者僧祇婆的神變是定遍滿，尊者舍利弗（Sariputta）的神變是定遍滿。」

38. （2）「僧團的等待」：即僧團的期待。意指僧團不行僧羯磨，直到這比丘回來爲止。此處，僧團的期待並非入定比丘的準備工作，而顧慮（僧團的）期待是他的準備工作，所以他應如是作意：「當我在七日間入滅定時，僧伽欲白羯磨等，在比丘來召喚我之前，我將出定。」作如是決定而入定者，必在那時出定。

39. 如果他不如此，當僧眾集合不見他時，問道：「某比丘在哪裏？」答：「在入滅定」。於是派一比丘，對他說道：「你去！說僧團召喚他。」這比丘到入定者聽得到聲音的地方站著說：「朋友，

¹² 畢雲古島（Pivangu-dīpa），在《大史》中 24,25,104 等處都提到此島之名。據說此島即錫蘭的 Jaffna 附近。據《大史》英譯本的注說明，此島便是 Panicum 或 Saffron 島。

¹³ 《無礙解道》Pts.II,p.212,參考底本 380 頁。

僧眾在等你」，他便出定。因為僧團的命令非常重大，所以他應事先考慮而後入定，以便能隨時出定。

40. (3)「師長召喚」：此處也以師長召喚作為他的預備工作，所以他應如是考慮：「當我在七日間入滅定時，若有某些事故，師（佛陀）欲制學處（戒），或必須說法，則不等比丘來召我時，我即出定。」先作如是決定而後入定者，必在那時出定。

41. 若不如此，在僧眾集合而師長不見他時問道：「某比丘在哪裏？」答：「在入滅定。」於是派遣一比丘，對他說道：「你去！說我找他。」這比丘到入定者可以聽到聲音的地方站著說：「師召尊者。」他便出定。因為師召非常重大，所以他應預先考慮而後入定，以能隨時出定。

42. (4)「壽限」：是壽命的期限。比丘應知其壽限，他應先觀察自己的壽命「在七日間延續或不延續」而後入定。如果他不考慮在七日間壽行將結束而入定，他的滅定不能避免死，因為在滅定中不會死，他必須在禪定中途出定，所以他必須先考慮壽限而後入定。他對其餘三種預備行或可不在意，但對壽限則必須考慮。

43. 他如是入無所有處定而出定，作了預備工作後，入非想非非想處定。在那裏經過一或二個心識（剎那）後，變成無心而入滅定。為什麼在生起二心後，心識不再生起？由於滅的加行故。此比丘結合止與觀，直到八禪都是依次朝向滅；因為不是非想非非想處定的加行而是滅的加行，所以不會有兩個以上的心生起。

44. 如果這比丘從無所有處定出定，沒有做預備工作，便入非想非非想處定，則不能成為無心，所以又退回無所有處，入住無所有處定。

45. 有個譬喻說：有個走在未曾走過的道路上的，在途中走到一個有水的溝壑，他在通過深的泥沼後，來到被烈日曬得很燙的岩石，因為他穿的衣服沒有整理好，所以他一入溝壑便上來，

以免弄濕身上的資具，他一踏上岩石便因為腳底發燙而回來站著。

46. 就像那人因為沒有穿好衣服，所以一入溝壑或一踏上熱石便回來原地站著。同樣的，禪修者因為沒有做準備工作，所以一入非想非非想處定，便退回，入住無所有處定。

47. 就像走過此路的人，到了此處，他牢牢的穿上內衣，另一件衣服拿在手上，便得涉過溝壑，或一踏上熱石便至彼岸。同樣的，做了預備工作的比丘，入非想非非想處定，之後變成無心而入滅定。

48. (七)「如何住定？」如是入定者，若中途沒有壽盡，沒有僧團的等待和師召，則依事先決定的時限而住定。

49. (八)「如何出定？」有兩種出定法：阿那含以阿那含果而出定，阿羅漢以阿羅漢果而出定。

50. (九)「出定者的心向何處？」：向於涅槃。即所謂：¹⁴「朋友毗舍佉(Visakha)，從想受滅定出定的比丘，他的心向於遠離，傾向遠離，趨向遠離。」

51. (十)「死者和入定者有什麼不同？」即所謂：¹⁵「朋友，當比丘死了，已命終，他的身行完全止息，語行…乃至心行完全止息，他已壽盡，身上的暖熱消失，諸根毀壞。入想受滅定的比丘，他的身行止息，語行…乃至心行止息，可是壽未盡，暖未消，諸根完好。」

52. (十一)「滅定是有為或無為？」等問題。滅定不可分為有為或無為，是世間或出世間的。何以故？因為沒有自性。此定是依入定者而說入滅定，因此可說滅定是完成的而不是不完成的。

¹⁴ 《中部》M.44./I,p.302；《相應部》S.41.6./IV,p.295.；《雜阿含》568經，T.2, .150b.

¹⁵ 《中部》M.43./I,p.296；《相應部》S.41.6./IV,p.294.；《雜阿含》568經，T.2, P.150b.

滅定是聖者所修的定，滅定的寂靜是現法涅槃。智者修習聖慧，故能入此滅定，所以入滅定的能力也是在聖道中修慧的功德。

（四）成就應供養者等

53. 「成就應供養者等」：修出世間慧的功德，不但能入滅定，也能成就應供養者等。

54. 一般而言，因為修習出世間的四種道智，所以修慧者是天人世間的應供養者、應奉者、應施者、應合掌恭敬者，是世間的無上福田。

55. 個別而言：（一）修習初道智（1）即使以鈍觀而至初道智者和鈍根者「最多七次」，指他在善趣最多經過七次生死輪迴，即究竟解脫（般涅槃）。（2）以中等的觀而至初道智者和中根者，稱為「從聖者之家到聖者之家」，在聖者之家經過二或三次生死輪迴後，苦便止息。（3）以利觀而至初道智者和利根者，稱為「一次生」，生在人間一次後，苦便止息。

（二）修習第二道智的為斯陀含（一來），再來人世間一次，苦便止息。

56. （三）修第三道智的為阿那含（不還），根據他的根的不同有五種方式離此世間：（1）中般涅槃（2）生般涅槃（3）無行般涅槃（4）有行般涅槃（5）上流至色究竟天。

57. （1）「中般涅槃」：即生在淨居天中，未達中壽而般涅槃。（2）「生般涅槃」：是過了中壽而般涅槃。（3）「無行般涅槃」：無行即不以加行而生最上道（阿羅漢道）。（4）「有行般涅槃」：有行即有加行而生最上道。（5）「上流至色究竟天」：即從所生之處流向上方，直到色究竟天，並在此處般涅槃。

58. （四）修第四道智（1）有的成為「信解脫」，（2）有的為「慧解脫」，（3）有的為「俱分解脫」，（4）有的為「三明

者」(5)有的成爲「六神通者」(6)有的成爲「獲得無礙解的大漏盡者」。有關修習第四道智者，即所謂：¹⁶「在道的剎那(道心)，此聖者名爲解結；在果的剎那(果心)，他成爲解結者，是天、人世間的最上應供養者。」

59. 修此聖慧(道智)有許多功德，智者應好樂修習。

60. 至此已解說「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」偈中以戒定慧三學顯示在清淨道中修慧的功德。

爲善人喜悅而造的《清淨道論》完成第二十三品，定名爲〈說修慧的功德〉。

¹⁶ 見底本 678 頁。

結 論

「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」我提出此偈後，又說：¹⁷大仙所說的偈可歸納為戒、定、慧三學，現在，我已如實的解釋他的意義。那些在勝利者教中出家的人，雖然欲求清淨而精進，如果不知戒、定、慧三學的清淨道，是無法究竟清淨（解脫）的。

我今依照大寺住者的說法，為他們解說能使他們喜悅的清淨道，所以欲求清淨的善男子，應仔細聽我說明。這些都已解說過了，彼等諸義分為戒、定、慧三學，是根據五部尼迦耶（Nikayas）義疏的解釋，在校對所有的內容後，可避免訛誤與缺失。欲求清淨而有淨慧的禪修者，應尊重此清淨道。

我因受了（上座部中的）分別說部（Vibhajjavadin）的大寺住者僧伽波羅（Sanghapala）的懇請（他有智慧，生活簡樸，嚴持戒律，是有耐心，忍辱有德，柔和慈悲的大德），也為了使正法久住而造此論；我願將所得的功德，回向給所有眾生，願所有眾生幸福安樂。

今以經中的五十八誦分，完成《清淨道論》無障礙。願世間所有眾生，依止善法，迅速成就（究竟解脫）無障礙。（清淨道論畢）。¹⁸

¹⁷ 此頌見底本 2 頁。

¹⁸ 依據暹羅本，在這裏有一句：Visuddhimagga ppakaranam niṭṭhitam（清淨道論畢）。依文理看，覺音所造的清淨道論到這裏已經結束。上文是出自覺音之手，後面的一段可能是後人所加的。

跋

《清淨道論》是覺音長老所造。覺音長老以清淨信、智慧、精進莊嚴己身。由於持戒精嚴，他集正直柔和等德於一身，他深入自宗和他宗宗義，他智慧敏銳，對世尊的教法（經、律、論）三藏及其注疏有過人之智，是解說家，他天賦異稟，是言詞典雅的雄辯家，優秀的演說家，大詩人，他是那些住在大寺的長老們的莊嚴者，他以六神通和種種無礙解的上人法為覺悟的上座部的明燈，他有廣大清淨的智慧，由尊師們授與覺音（Buddhaghosa）之名，而稱為摩楞陀笈多迦¹⁹，他所造的論，名為《清淨道論》。

對那些想要出離世間的善男子，願此論為他們指出戒清淨等方法，願佛陀的名字如世間般長久住世。

我寫此論的功德，以及其他所感的福業，願來世在三十三天，樂於戒德，不著五欲，證初果；願以最後身，得見世間的無上士——利樂一切有情的彌勒，聽聖者宣說正法，證得最上果，光耀勝者的言教²⁰。

¹⁹ 摩楞陀笈多迦（Morāṇḍacetaka）：這個字據近代學者的意見是指南印度地名，覺音是這個地方的人或者和它有著密切的關係。有人說就是現在印度的 Karnat 地方，然而這個字在暹羅本作為 Murandakhetaka，緬甸本又作為 Mudantakhedaka。所以此字是什麼意思還不明白。

²⁰ 關於這個偈頌的句子，錫蘭本完全和底本相同；暹羅本只有前面的四句，沒有後面的八句；緬甸本卻在前面相同的四句之後，加了一個不相同的偈頌。無論依文句的語氣，或依各本不同的寫法，後面這段長行和偈頌，可能是後人所加，不是出於覺音之手。

三學、七清淨與十六觀智對照表

三學	七清淨	十六觀智
戒學	一.戒清淨	
定學	二.心清淨	
慧學	三.見清淨	1.名色分別智
	四.度疑清淨	2.緣攝受智
	五.道非道智見清淨	3.思惟智
		4.生滅隨觀智
	六.行道智見清淨	4.生滅隨觀智 5.壞滅隨觀智 6.怖畏現起智 7.過患隨觀智 8.厭離隨觀智 9.欲解脫智 10.審察隨觀智 11.行捨智 12.隨順智 13.種姓智（第六、第七清淨之間）
七.智見清淨	14.道智 15.果智 16.返照智	

斯里蘭卡佛教史年表

政治

宗教・思想

- ・必闍耶干（在位期間前 483～455）
- ・阿努拉布拉期間開始

—前 400—

- ・邦得卡巴亞王（前 377～307）
- ・狄瓦難毗亞提沙王（在位期間前 250～210）

・菩提樹自印度南移

—前 200—

・大寺派成立

- ・蘭闍提沙王（在位期間前 119～109 左右）

- ・都達加曼尼王（在位期間前 101～77）

- ・都達加曼尼王與耶拉拉王之戰

・無畏山寺派成立，其後 10 年與大寺派對立

- ・發生空前大饑荒，國土荒廢

・在瑪他列抄寫聖典「三藏」，並完成巴利語聖典（前 43～29）

- ・巴達加馬尼・阿巴亞王（在位期間前 43～17）

—西曆西元—

- ・巴底亞提沙一世（在位期間 38～66）

・首度舉行魏沙克祭典（前 1 世紀）

— 200 —

- 窩哈里卡提沙王（在位期間 269～291）
- 古達巴亞王（在位期間 309～322）
- 馬哈西那王（在位期間 334～362）
- 西里梅加宛那王（在位期間 362～409）
- 自印度引入北傳佛教的瓦特利亞派
- 馬哈西那王信奉北傳佛教
- 大寺、無畏山寺和祇陀林寺三寺鼎立
- 迎接印度佛齒的到來

— 400—

- 馬哈拉瑪王（在位期間 409～431）
- 達茲那王（在位期間 459～477）
- 卡沙帕一世（在位期間 478～495）
- 摩加拉納一世（在位期間 496～513）
- 印度名僧布達哥沙（覺音、佛音）將辛哈里語的佛典譯為巴利語，並著作「清淨道論」
- 中國僧侶法顯造訪此島（410）停宿於無畏山寺
- 釋迦牟尼的遺髮被帶到錫蘭

— 600—

- 阿加波底六世（在位期間 727～766）
- 密宗興盛
- 金剛智和不空到此島，停宿於無畏山寺，並學習密宗

— 800—

- 西那一世（在位期間 831～851）
- 侵略南印度的龐底亞王國
- 西那二世（在位期間 851～885）
- 卡沙帕五世（在位期間 913～923）
- 聖菩提樹大祭
- 採用護咒經典（密宗）

— 1000—

·波崙納瓦期開始

·威加耶巴忽一世（在位期間 1059～1113）
·自緬甸延請南傳佛教高僧，復興南傳佛教

·帕拉庫拉馬巴忽一世（在位期間 1153～1186）
·為國內佛教界之統一，明定大寺派為南傳佛教的正統，無畏山寺和祇陀林寺化為廢墟

·尼桑卡馬拉王（在位期間 1187～1196）

— 1200—

·帕拉庫拉馬巴忽二世（在位期間 1236～1271）

·布圭涅卡巴忽一世（在位期間 1272～1284）

— 1400—

·古底王朝建立（1415）

·葡萄牙統治時代（1505～1658）
·葡萄牙人將佛教視為異教，壓迫佛教徒

·威瑪拉旦·馬索利亞一世（在位期間 1592～1604）
·自緬甸延請高僧，復興南傳佛教

·Kandy 王朝建立

— 1600—

·西那拉特王（在位期間 1604～1635）
·由於基督教新教徒的積極傳教，佛教衰微

·荷蘭統治時代（1658～1796）
·從緬甸延請高僧創立拉曼尼亞派

·威瑪拉旦·馬索利亞二世（在位期間 1687～1707）

·西利威加耶·拉加西哈王（在位期間

1739～1749）

·基提西利·拉加西哈（在位期間 1747～1782）
·派遣使節到泰國·並從泰國請來高僧創立暹羅派

·英國統治時代（1796～1948）

—1800—

·派遣使節到緬甸，創立緬甸派（1802）

·阿那加利卡·且馬帕拉大菩提會。泰國和錫蘭交換佛教使節（1842～1845）

·錫蘭獨立（1948）

·改國名為斯里蘭卡（1972）

·佛陀入滅 2500 年的大祭典—「佛陀伽耶提」（1956）

—2000—

譯者簡介

本書譯者葉均（1916~1985）是我國研究南傳上座部佛教的著名學者。葉均是浙江省瑞安縣人，早年出家，法號了參，嘗從太虛大師受學於重慶漢藏教理院。1943年，任教於合江縣法王佛學院，1945年轉任成都十方堂佛學院教席。1946年赴斯里蘭卡留學，研習巴利語和上座部佛教，前後約十一年（1946~1957），頗有所獲。1957年回國，任教於中國佛學院，之後，任中國佛教協會理事，常務理事。晚年雖還俗，但仍以研究佛學，翻譯佛典爲業。

葉均佛學造詣甚深，熟諳巴利文、英文，譯有南傳《法句經》、《清淨道論》、《攝阿毗達摩義論》等書。其中《清淨道論》是研究南傳上座部的重要典籍，譯出後頗受斯里蘭卡佛學界推重，獲論師學位。此外，又編譯《漢巴辭典》，然未完成，即於1985年12月22日病逝於北京，享年六十九歲。

本文摘自《中國佛教百科全書》

◎慈善精舍流通法寶

1. 佛陀與佛法（那難陀長老 著）
2. 佛陀的古道（毗耶達西 著）
3. 天下第一經與第二經（帕奧禪師 注解）
4. 佛教徒的信仰是什麼（達摩難陀 法師 著）
5. 四念處內觀智慧禪法（捨棄我禪師 著）
6. 何去何從（奧智達比丘 著）
7. 靜止的流水（阿姜查 講述）
8. 炎夏飄雪（Jotika 禪師 著）
9. 森林裡的一棵樹（阿姜查 講述）
10. 經集（最古老的經典）
11. 人類手冊（佛使尊者 著）
12. 如何無憂無懼過生活（達摩難陀 法師 著）
13. 觀禪手冊（雷迪大師 著）
14. 去塵除垢（帕奧禪師 著）
15. 我們為何生於此（阿姜查 講述）
16. 住念觀緣（帕奧禪師 著）
17. 三十七道品導引手冊（雷迪大師 著）
18. 毘婆舍那講記（馬哈希尊者 講述）
19. 沙門果經及其註疏
20. 長老偈·長老尼偈
21. 眼中微塵（Ayya Khema，艾雅.卡瑪 講述）
22. 禪修之旅（Jotika 禪師 講述）
23. 緣愛誠語（古今中外座右銘）
24. 生命是吾師（葛榮禪師 著）

25. 慈經注（明法比丘 注）
26. 寧靜的森林水池（阿姜查 講述）
27. 回到當下（約瑟夫·葛斯汀 著）
28. 生活的佛法（阿姜查 講述）
29. NO AJAHN CHAH (不存在的阿姜查，中英對照)
30. 阿毘達摩概要精解
31. 攝阿毘達摩義論表解
32. 邁向見法涅槃（摩谷禪師 等著）
33. 毗婆舍那禪——開悟之道（恰宓禪師 著）
34. 三十二身分
35. 覺悟之路網站（DVD-R 光碟）
36. 帕奧禪師法藏（DVD-R 光碟）
37. 馬欽德禪師法藏（DVD-R 光碟）
38. 攝阿毘達摩義論表解（精簡本）
39. 恰宓禪師（禪修開示 DVD-R 光碟）
40. 如實知見（帕奧禪師）
41. 菩提資糧（帕奧禪師）
42. 顯正法藏（帕奧禪師）
43. 正念之道（帕奧禪師）
44. 智慧之光（帕奧禪師）
45. 禪修手冊（明法比丘 編纂）
46. 中文巴利文對照課誦本（果儒 編纂）
47. 掌中之葉（止禪實修）
48. 法句經故事集（達摩難陀 長老 編著）
49. 清淨道論表解
50. 就在今生—佛陀的解脫之道（班迪達尊者 著）
51. 法句經注（明法比丘 注）
52. 中部經典

53. 原始佛教哲學史（李世傑 教授 著）
54. 正定初階 中英對照（Ajahn Brahmavamso）
55. 何來有我－佛教禪修指南（Ayya Khema 講述）
56. 顯如法師文集（明法比丘 編）
57. 清淨道論（覺音論師 著）
58. 雜阿含經注（明法比丘 注）
59. 身念處禪修法（阿姜念 著）
60. 幸福安樂與解脫自在的人生（果儒 編纂）
61. 長部經典
62. 南傳佛教在家居士須知
63. 南傳菩薩道
64. 印度佛教史（平川彰 著，顯如法師譯）
65. 禪修入門與次第（帕奧禪師）
66. 彌蘭陀王問經
67. 生活的佛法（中英對照）阿姜查 講述

印贈者：宸鴻光電科技股份有限公司

董事長：江朝瑞先生

少東：江明憲先生

中國佛教會一行禪院

台北三重一行慈善之家會長 彭雲陵女士

流通處：

◎慈善精舍（果道法師）

22146 新北市汐止區大同路一段 337 巷 17 弄 9 號 5 樓

電話：(02) 2648-6948

郵政劃撥帳號：19992473 戶名：陳昌源（釋果道）

◎中平精舍（果儒法師）

32444 桃園縣平鎮市新榮路 71 號（新勢國小旁）

郵政劃撥帳號：31509529 戶名：許果儒

E-mail：amitabh.amitabh@msa.hinet.net

◎法雨道場（明德法師）

嘉義縣中埔鄉同仁村柚仔宅 50~6 號

電話：(05) 2530029

◎印刷：耿欣印刷有限公司

新北市中和區立德街 72 巷 30 號 3 樓

(02) 2225-4005

初版：西元 2011 年三月 恭印 5,000 本