

南传大藏经.论藏

Abhidhamma Pitaka

摄阿毗达摩义论

Abhidhamma tthasangaha

阿耨楼陀 尊者 造

叶均 汉译

人 施 设 论

Puggala Pannatti

翻译：护法比丘

Dhammagutta Bhikkhu

人施設論..... (117)

摄阿毗达摩义论目录

第一 摄心分别品.....	(4)
一、五十四欲界心	
1.十二不善心	
2.十八无因心	
3.二十四有因心	
二、十五色界心	
三、十二无色界心	
四、八出世间心	
五、一百二十一心	
第二 摄心所分别品.....	(10)
一、五十二心所的分类	
二、什么心所与什么心相应	
1.与遍一切心心所及杂心所相应的心	
2.与不善心所相应的心	
3.与净心所相应的心	
三、什么心与什么心所相应	
1.与出世间心相应的心所	
2.与色无色界心相应的心所	
3.与欲界净心相应的心所	
4.与不善心相应的心所	
5.与无因心相应的心所	
第三 摄杂分别品.....	(19)
一、摄受	
二、摄因	
三、摄作用	
四、摄门	
五、摄所缘	
六、摄所依	
第四 摄路分别品.....	(28)
一、六种六法	
二、通过五门的心识过程	
三、通过欲界意门的心识过程	
四、上二界及出世间的禅心过程	
五、彼所缘的决定	
六、速行的决定	
七、路心依人的区别	
八、诸地路心的区别	
第五 摄离路分别品.....	(34)
一、四地	
二、四种结生	
三、四业	
四、四种死与结生的次第	

第六 摄色分别品·····	(38)
一、色的列举	
二、色的分别	
三、色的等起	
四、色的聚	
五、色转起的次第	
六、涅槃论	
第七 摄集分别品·····	(43)
一、摄不善	
二、摄杂	
三、摄菩提分	
四、摄一切	
第八 摄缘分别品·····	(47)
一、缘起法	
二、发趣法	
三、施設	
第九 摄业处分别品·····	(52)
一、止的业处	
1.四十业处	
2.六行者与四十业处适不适	
3.三种修习	
4.三相	
5.四无色定的程序	
6.关于不得安止的业处	
7.显现神通	
二、观的业处	
1.七种清净	
2.三解脱门	
3.出世间的四种人	
4.灭定	
注释	
附录:	
阿耨楼陀及其《摄阿毗达摩义论》·····	(56)
南传的八十九心·····	(62)
南传的五十二心所法·····	(69)
八十九心的十四作用与心识活动·····	(78)
南传上座部的色蕴·····	(84)
觉音清净道论的简介·····	(90)
锡兰佛教的传播及其宗派·····	(95)
略谈南传佛教修定的方法·····	(113)
读经散记·····	(115)
阿毗达磨文献导论(水野弘元 著)·····	(166)

礼敬世尊 阿罗汉 正等正觉者

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

第一 摄心分别品(注 3)

<1>、 无上正等正觉者，及诸正法最上僧，
归命礼敬我当说：摄阿毗达摩义论。
此中叙说对法义，依第一义有四种：
心、心所、色及涅槃，摄一切法尽无遗。

<2>、 这里先说心法有四种，即欲界、色界、无色界及出世间（心）。

一、五十四欲界心

此中欲界（心）是什么呢？即

1. 十二不善心(注 4):

(1) 喜俱邪见相应无行一(注 5)，(2) (喜俱邪见相应) 有行一(注 6)，
(3) 喜俱邪见不相应无行一，(4) (喜俱邪见不相应) 有行一，
(5) 舍俱邪见相应无行一，(6) (舍俱邪见相应) 有行一，
(7) 舍俱邪见不相应无行一，(8) (舍俱邪见不相应) 有行一。
此等八法名为贪俱心。

(9) 忧俱嗔恚相应无行一，(10) (忧俱嗔恚相应) 有行一。
此等二法名为嗔恚相应心。

(11) 舍俱疑相应一，(12) 舍俱掉举相应一。
此等二法名为愚痴心。

如是一切，称为十二不善心。

<3>、 贪根有八种，嗔痴根各二，
如是总称为：十二不善心。

<4>、 2. 十八无因心:

(1) 舍俱眼识，(2) (舍俱)耳识，(3) (舍俱)鼻识，
(4) (舍俱)舌识，(5) 苦俱身识，(6) 舍俱领受心及
(7) 舍俱推度心(注 7)。
这七种名为不善异熟心(注 8)。

(1) 舍俱眼识, (2) (舍俱)耳识, (3) (舍俱)鼻识,
(4) (舍俱)舌识, (5) 乐俱身识, (6) 舍俱领受心,
(7) 喜俱推度心(注 9)及(8) 舍俱推度心。

这八种名为无因善异熟心(注 10)。

(1) 舍俱五门转向心, (2) (舍俱) 意门转向心及
(3) 喜俱(阿罗汉)笑心。

这三种名为无因唯作心(注 11)。

如是一切, 称为十八无因心。

<5>、 不善异熟七, 善异熟有八,
唯作心三种, 为十八无因。
除恶及无因, 尚余五十九。
或说九十一, 是名为净心(注 12)。

<6>、 3. 二十四有因心:

(1) 喜俱智相应无行一, (2) (喜俱智相应)有行一,
(3) 喜俱智不相应无行一, (4) (喜俱智不相应)有行一,
(5) 舍俱智相应无行一, (6) (舍俱智相应)有行一,
(7) 舍俱智不相应无行一, (8) (舍俱智不相应)有行一。
这是八种欲界善心(注 13)。

(1) 喜俱智相应无行一, (2) (喜俱智相应) 有行一,
(3) 喜俱智不相应无行一, (4) (喜俱智不相应) 有行一,
(5) 舍俱智相应无行一, (6) (舍俱智相应) 有行一,
(7) 舍俱智不相应无行一, (8) (舍俱智不相应) 有行一。
这是八种欲界有因异熟心(注 14)。

(1) 喜俱智相应无行一, (2) (喜俱智相应) 有行一,
(3) 喜俱智不相应无行一, (4) (喜俱智不相应) 有行一,
(5) 舍俱智相应无行一, (6) (舍俱智相应) 有行一,
(7) 舍俱智不相应无行一, (8) (舍俱智不相应) 有行一。
这是八种欲界有因唯作心(注 15)。

如是一切二十四种, 称为欲界有因善、异熟、唯作心。

<7>、 欲界中有因, 善异熟唯作,
由于受智行, 区别二十四(注 16)。
欲异熟廿三, 善不善二十,
唯作有十一, 共为五十四(注 17)。

二、十五色界心(注 18)

<8>、 (1) 寻、伺、喜、乐、一境性俱(注 19)初禅善心，
(2) 伺、喜、乐、一境性俱第二禅善心，
(3) 喜、乐、一境性俱第三禅善心，
(4) 乐、一境性俱第四禅善心，
(5) 舍、一境性俱第五禅善心。
这五种名为色界善心。

(1) 寻、伺、喜、乐、一境性俱初禅异熟心，
(2) 伺、喜、乐、一境性俱第二禅异熟心，
(3) 喜、乐、一境性俱第三禅异熟心，
(4) 乐、一境性俱第四禅异熟心，
(5) 舍、一境性俱第五禅异熟心。
这五种名为色界异熟心。

(1) 寻、伺、喜、乐、一境性俱初禅唯作心，
(2) 伺、喜、乐、一境性俱第二禅唯作心，
(3) 喜、乐、一境性俱第三禅唯作心，
(4) 乐、一境性俱第四禅唯作心，
(5) 舍、一境性俱第五禅唯作心，
这五种名为色界唯作心。

如是一切十五种，名为色界善、异熟、唯作心。

<9>、 由于禅差别，色界意有五。

善、异熟、唯作，区别彼十五(注 20)。

三、十二无色界心(注 21)

<10>、 (1) 空无边处善心，(2) 识无边处善心，
(3) 无所有处善心，(4) 非想非非想处善心，
这四种名为无色界善心。

(1) 空无边处异熟心，(2) 识无边处异熟心，
(3) 无所有处异熟心，(4) 非想非非想处异熟心，
这四种名为无色界异熟心。

(1) 空无边处唯作心，(2) 识无边处唯作心，
(3) 无所有处唯作心，(4) 非想非非想处唯作心，
这四种名为无色界唯作心。

如是一切十二种，名为无色界善，异熟、唯作心。

<11>、 由于所缘之差别，无色界意有四种。
又依善、异熟、唯作、区别而立十二心。

四、八出世间心(注 22)

<12>、 (1) 须陀洹道心，(2) 斯陀含道心，
(3) 阿那含道心，(4) 阿罗汉道心，
这四种名为出世间善心。

(1) 须陀洹果心，(2) 斯陀含果心，
(3) 阿那含果心，(4) 阿罗汉果心，
这四种名为出世间异熟心。

如是一切八种，名为出世间善、异熟心。

<13>、 由于四道别，故善心有四，
同彼异熟果，为无上八种(注 23)。
十二不善心，善心二十一，
三十六异熟，二十唯作心；
欲界五十四，色界心十五。
无色心十二，出世间八种；
如是应知意，区别八十九(注 24)。
智者再分别，一百二十一。

五、一百二十一心

<14>、 八十九心，怎样成为一百二十一心？
寻、伺、喜、乐、一境性俱初禅须陀洹道心，
伺、喜、乐，一境性俱第二禅须陀洹道心，
喜、乐、一境性俱三禅须陀洹道心，
乐、一境性俱第四禅须陀洹道心，
舍、一境性俱第五禅须陀洹道心。
这五种名为须陀洹道心。

斯陀含道心、阿那含道心、阿罗汉道心，同样各有五种，正二十道心。如是果心亦有二十，则出世间心，共有四十(注 25)。

<15>、 由禅相应别，一一分作五，
说此无上心，共有四十种(注 26)。
当知如色界，初禅等差别，
无上心亦然。无色属第五(注 27)。
于是初禅等，各说十一种(注 28)。
最后第五禅，共有二十三(注 29)。

善心三十七(注 30)，异熟五十二(注 31)。
是故智者说：一百二十一(注 32)。

摄阿毗达摩义论摄心分别品第一竟。

[注 释]

- 1.原文 Abhidhammattha-Sagaha 译为摄阿毗达摩义或阿毗达摩摄义，“论”字是译者加的。
- 2.作者阿耨楼陀大约是十一世纪末和十二世纪上半期的人(详见附录一——阿耨楼陀及其《摄阿毗达摩义论》)。
- 3.原文 Citta-Sagaha-Vibhga 译为摄心分别。“品”字是译者加的。其它各品的品题都是这样。这一品的各种术语解释，可以参考《清净道论》第十四说蕴品中的识蕴。并可参考昙摩结：《南传的八十九心》，见本书《附录》。
- 4.关于十二不善心的解说，参考 Visuddhi-magga (《清净道论》) 454 页。(按：页数是巴利文原本的页码，华宇版，下册 28~29 页)
- 5.“无行”是不犹豫、没有他人怂恿教导而自动行业的意思。
- 6.“有行”是有的犹豫或由他人怂恿教导而行业的意思。
- 7.“舍俱领受心”及“舍俱推度心”，《清净道论》为“舍俱业界”及“舍俱意识界”。《成唯识论述记》卷二十一与《唯识枢要》第三卷译：“领受心”为“等寻求”；“推度心”为“等贯彻”。
- 8.七种不善异熟心的说明，参考 Visuddhi-magga 456 页。(华宇版，下册 31~32 页)。
- 9.喜俱推度心，《清净道论》为喜俱意识界。
- 10.八种无因善异熟心的说明，参考 Visuddhi-magga 454~455 页。(华宇版，下册 30~31 页)
- 11.三种无因唯作心的说明，参考 Visuddhi-magga 456~457 页。(华宇版，下册 33 页)这三种心在《清净道论》中名为：“舍俱业界，舍俱意识界，喜俱意识界”。
- 12.这两个颂中的前一颂是总结十八无因心，后一颂是说下面要叙述的什么心。第二颂中的“恶”是指十二不善心，“无因”是指十八无因心。本品除了上述十二不善心及十八无因心共三十心之外，依八十九心计算，尚余五十九心未曾叙述，若依一百二十一心计算，还有九十一，这些将要叙述的心都名为“净心”。因为十二不善心是恶的，十八无因心是中立而无进取之力的，都不能称为“净心”，所以除外。
- 13.八种欲界善心的说明，参考 Visuddhi-magga 452~453 页。(华宇版，下册 26~27 页)。
- 14.八种欲界有因异熟心的说明，参考 Visuddhi-magga 455~456 页。(华宇版，下册 31 页)。

15. 八种欲界有因唯作心的说明，参考 Visuddhi-magga 457 页。（华宇版，下册 33～34 页）。
16. 欲界的净心共有二十四个，即有因的善心八个、异熟心八个、唯作心八个。由于受、智、行的区别，故作如是分析。“受”即喜与舍，“智”即智相应与智不相应，“行”即有行及无行。
17. 本颂总结上述的五十四欲界心，即异熟心二十三个（无因心十五、有因心八）、善与不善心二十个（善心八、不善心十二）、唯作心十一个（无因心三有因心八）。
18. 下面所说色界的善心、异熟心及唯作心，参考（Visuddhi-magga）453、456、457 页。（华宇版，下册 27、32、34 页）。
19. “一境性俱”，《清净道论》为“定相应”。
20. “彼”是指色界的五种禅心：由于有善、异熟、唯作的区别，故有十五种。
21. 下面所说无色界善心、异熟心、唯作心，参考 Visuddhi-magga 453、456、457 页。（华宇版，下册 28、32～34 页）。
22. 八个出世间心，参考（Visuddhi-magga）453、456 页。（华宇版，下册 28、32 页）。
23. 此颂是总结八个出世间心的。四道，为出世间的四种善心；他们的果为四种出世间异熟心。所以一共是八种无上心。这里的“无上”即指出世间。
24. 这两个半颂是以两种方法来总结全部八十九心的。前一颂用不善、善、异熟、唯作来统计：即不善心十二、善心二十一（欲界八、色界五、无色界四、出世间四）、异熟三十六（无因心十五、欲界有因心八、色界五、无色界四、出世间四）、唯作心二十（无因心三、欲界有因心八、色界五、无色界四）共为八十九心。第二颂是依欲界、色界、无色界、出世间来计算的：即欲界心五十四（不善心十二、无因心十八、善心八、善异熟心八、唯作心八）、色界心十五（善、异熟、唯作心各有五个）、无色界心十二（善、异熟、唯作心各有四个）。出世间心八（四道、四果），合为八十九（参考附录一一南传的八十九心）。
25. 原来的八十九心是世界心八十一、出世间心八个。现在从八个出世间心开为四十个，再加世界心八十一，便成为一百二十一。
26. 由于禅支相应的差别，每种出世间心分为五种，则八个出世间心，共有四十种。
27. 色有五禅差别，无上（出世间）心也具五禅。“无色属第五”，因为所有无色界禅都只有舍与一境性二支，和色界第五禅一样，所以无色界心是被认为包摄于第五禅中的。
28. “各说十一种”，因为色界初禅等，各各有善、异熟、唯作三种，再加上出世间的四道四果八种初禅等，故有十一种。
29. “二十三”，即色界第五禅的善、异熟、唯作三种，加无色界十二种和出世间的八种第五禅，故有二十三种。
30. “善心三十七”，即欲界八个、色界五个、无色界四个和出世间二十个。

31. “异熟五十二”，即欲界二十三（无因十五、欲界有因八）、色界五、无色界四、出世间二十。

32. “一百二十一”，即不善心十二、善心三十七、异熟心五十二、唯作心二十。

-----PS:本品可参考《附录》之《南传的八十九心》。

第二 摄心所分别品

<1> 心相应所，同生与同灭，

同所缘所依(注 1)，有五十二法。

一、五十二心所的分类

<2> 如何（是五十二心所法）(注 2)?

触、受、想、思、一境性、命根、作意，
此等七法名遍一切心心所(注 3)。

寻、伺、胜解、精进、喜(注 4)、欲，
此等六法名为杂心所(注 5)。

如是当知此等十三法名为通一切心心所(注 6)。

痴、无惭、无愧、掉举、贪、见、慢、
嗔、嫉、悭、恶作、昏沉、睡眠、疑，
此等十四法名为不善心所。

信、念、惭、愧、无贪、无嗔、中舍性、
身轻安(注 7)、心轻安、身轻快性、心轻快性、
身柔软性、心柔软性、身适业性、心适业性、
身炼达性、心炼达性、身正直性、心正直性，
此等十九法，名为遍一切净（善）心所。

正语、正业、正命，此三法名为离心所。
悲、喜二法，名为无量心所。

若与慧根(注 8)一起，则此等一切共二十五法，
当知为净（善）心所。

<3> 十三通一切，十四为不善，
净有二十五，故说五十二。

二、什么心所与什么心相应

彼等心属性(注 9)，于心中生起，
各各自相应，此后应当说：
七遍行心所，一切皆相应，
杂心所六种，适宜而相应。
十四不善法，独在不善心，
净心所十九，唯善心相应。

<4> 1.与遍一切心心所及杂心所相应的心如何？

先说此等（触、受、想、思、一境性、命根、作意）
七个遍一切心心所，得于八十九心中生起。

其次在六个杂心所中，

先说寻，唯在除去二种五识(注 10)的
其余四十四欲界心(注 11)和
十一初禅心(注 12)共五十五心中生起。

次说伺，于彼等（五十五心）及
十一第二禅心共六十六心(注 13)中生起。

胜解，除了二种五识及疑俱心（十一心）外，
在其余（七十八）心(注 14)中生起。

精进，

于（八十九心中）除去五门转向心（一）、二种五识（十）、
领受心（二）、推度心（三）（共十六心），
在其余（七十三）心中生起。

喜，

于（一百二十一心中）除去忧俱心（二）、舍俱心（五十五）
、身识（二）、第四禅心（十一）（共七十心），
在其余（五十一）心中生起。

欲，

于（八十九心中）除去无因心（十八）、痴心（二）
（共二十心），在其余（六十九）心中生起。

再说，（与杂心所相应的）彼等心生起的次第如是：

<5> 六十六与五十五，十一心与十六心，
七十心与二十心，依次离去杂心所；
五十五与六十六，七十八与七十三，
五十一与六十九，次第与杂心所俱(注 15)。

<6> 2.与不善心所相应的心

在不善（心所）中，痴、无惭、无愧及掉举四个，
名为遍一切不善心所，得于一切十二不善心中（生起）。

贪心所，唯于八贪相应心中(注 16)（生起）。

见心所，得于四邪见相应心中(注 17)（生起）。

慢心所，得于四邪见不相应心中(注 18)（生起）。

嗔、痴、慳及恶作四心所，得于二嗔恚相应心中（生起）。

昏沉及睡眠心所，得于五有行心(注 19)中（生起）。

疑心所，唯于疑俱心中（生起）。

<7> 痴等四心所，遍一切不善。
贪见慢三种，贪根心中生。
嗔嫉慳恶作，四在嗔根心。
昏沉与睡眠，二在有行心。
疑于疑心中。此十四心所，
于十二不善、相应有五类。

<8> 3.与净心所相应的心

其次在（二十五）净（心所）中，先说遍一切净十九心所，
得于一切五十九净心(注 20)中（生起）。

（正语、正业、正命）三个离心所，得于一切（八）出世间
心中决定同时生起。但是在世间的欲界（八）善心中，则有时
各别（生起）。

（悲、喜二）无量，除第五禅（三）心，唯在其余十二大心
（色界心）、（八）欲界善心及（八）欲界有因唯心共二十八
心中，有时各别（生起）。

有人说(注 21)在舍俱心中没有悲和喜。

慧（无痴）心所，与十二智相应欲界心及一切三十五大心
（色、无色界心）、出世间心共四十七心相应(注 22)。

<9> 净唯在净心，相应有四种：

一十九净法，生于五十九；
三于十六心；二于二十八；
当智慧心所，生于四十七。

三、什么心与什么心所相应

<10> 嫉慳与恶作，三离悲喜慢，
有时各别起，昏沉与睡眠，
相应生亦尔。其余四十一；
所说心所法，决定相应起。
我今说彼等，与心之相摄：
在无上心中，摄三十六法；
上界大心中，则为三十五；
于欲界净心，得有三十八；
在不善心中，二十七心所；
于无因心中，则得十二法；
如是相应生，相摄有五种。

<11> 1.与出世间心相应的心所（心与心所相应）如何？

先说在八出世间的初禅心中，摄十三通一切心所及
除去二无量的（其余）二十三净心所共三十六法。

如是

在第二禅（八）心中，除寻（摄三十五法）。

在第三禅（八）心中，除寻与伺（摄三十四法）。

在第四禅（八）心中，除寻、伺、喜（摄三十三法）。

在第五禅（八）心中，与舍俱，而摄彼等（三十三法）(注 23)。

在一切八出世间心中（的心所法），依据五种禅，相摄有五类。

<12> 于无上心中，心所立五类：

一为三十六，一为三十五，
一种三十四，三十三二种。

<13> 2.与色、无色界心相应的心所

次于大（上二界）心中，

先说在（善、异熟、唯作）三初禅心中，摄十三通一切心所
及除去三离的其余二十二净心所共三十五法。

然而这里的悲与喜，只是各别相应的（不能同时生起）。

如是

于第二禅心中除寻（摄三十四法）。

于第三禅心中除寻、伺（摄三十三法）。

于第四禅心中除寻、伺、喜（摄三十二法）。

于第五禅十五心(注 24)中更无（悲、喜二）无量（摄三十法）

在这一切二十七大大心中（的心所），

依照五种禅的差别相应有五种。

<14> 三十五与三十四，三十三与三十二，
以及三十法次第，在大心中有五种。

<15> 3.与欲界净心相应的心所

于欲界净（心）中，

先说（八）善心中的初二种

（喜俱智相应无行、喜俱智相应有行）

摄三十八（心所）法：

即十三通一切心所及二十五净心所。

当知此中（二）无量及（三）离共五（心所），

只是各别相应生起的(注 25)。

如是于第二种的二善心

（喜俱智不相应无行、喜俱智不相应有行）中，

（如上三十八法中）除智（摄三十七法）。

于第三的两种智相应心

（舍俱智相应无行、舍俱智相应有行）中，

（有智）除喜（摄三十七法）。

于第四的二善心

（舍俱智不相应无行，舍俱智不相应有行）中，

除智与喜，唯摄彼等（三十六法）。

次于（八有因）唯作心中，其所摄（的心所）如前

（八善心的）四种四双中的一样，

唯再除去（三）离法(注 26)。

在（八有因善）异熟（心）中，亦如前（八善心），

唯除（二）无量及（三）离而摄彼等（其余心所）法(注 27)。

如是一切，在二十四欲界净心中（的心所法），

依二（心为一组），相摄有十二种（即分为十二双）。

<16> 欲界有因心， 善异熟唯作：
 善中三十八， 二种三十七，
 以及三十六。 唯作三十五，
 三种三十四， 以及三十三。
 异熟三十三， 二种三十二，
 以及三十一。 唯作与大心(注 28)。
 不现三离法。 无上亦复然，
 更除二无量。 欲界异熟中，
 无有此二类(注 29)。 无上禅法异(注 30)。
 无量与禅法， 而在中界异(注 31)，
 离智喜于小， 各各有差别(注 32)。

<17> 4.与不善心相应的心所

在不善心中，先说贪根中的第一
 （喜俱邪见相应）无行心，摄十九法：
 即十三通一切心心所及四遍一切不善（心所）的十七（法），
 加贪、见（二心所，共成十九法）。

在第二（喜俱邪见不相应）无行心中，所摄同上，
 以贪、慢不同（除见加慢，摄十九法）。

在第三（舍俱邪见相应无行心）中，同上（第二无行心），
 除喜，与贪、见俱，摄十八（法）。

在第四（舍俱邪见不相应无行心）中，同上，
 与贪、慢俱（摄十八法）。

次于第五（忧俱）嗔恚相应无行（心）中，
 与嗔、嫉、慳、恶作四（心所）俱，
 除喜而摄彼等二十法(注 33)。
 然而这里的嫉、慳、恶作、唯各别相应
 （实际只有十八法同时生起）。

于（五种）有行心中，亦复如是（如五种无行心）。
 其所不同的，当如（有行心）更与昏沉、睡眠相应。

其次，除去欲、喜的其余十一通一切心心所及
 四个遍一切不善（心所）共十五法，
 于（舍俱）掉举相应（心）中生起。
 于疑俱心中，除去胜解而与疑俱，亦摄十五法。

如是一切于十二不善心中生起，各别相应，
 依（所相应的心所法）数的差别，可摄为七种。

<18> 十九十八及二十， 二十一与二十法，
二十二与一十五， 不善心中立七种(注 34)。
所说此等十四法(注 35)， 一切不善心相应。

<19> 5.与无因心相应的心所

在无因（心）中，
先说于（喜俱阿罗汉）笑心中，
（在十三通一切心心所中）除欲，
摄十二通一切心（心所）法。

同样的，于确定（舍俱意门转向唯作）心中，
除欲及喜，（摄十一法）。

于乐俱（喜俱）推度（心）中，除欲及精进（摄十一法）。

于无因异界三心(注 36)及结生二心(注 37)中，
除欲、喜及精进（摄十法）。

于二种（前）五识中，除去（六个）杂（心所），
唯摄彼等（七法）(注 38)。

如是一切，于十八无因心中（的心所法），
依数的差别，相摄有四种。

<20> 于十八无因，生起摄四类：
十二与十一，以及十与七。
遍一切处七，于无因心中，
其余杂心所，适宜而相应。
如是详细说，三十三种摄(注 39)。
既知心所法，与心不相离，
相应而相摄，如是分别说。

摄阿毗达摩义论摄心所分别品第二竟。

[注 释]

1. 原文 Vatthu，意译为“所依”。有些地方也译为“事”或“基”。
2. 关于心所法的说明，参考 Visuddhi-magga 《清净道论》460 页以下

（华字版，下册 39 页以下）所说的受、想、行三蕴。并可参考昙摩结：《南传的五十二心所法》，见本书《附录》。

3. “遍一切心心所”古译为“遍行心所”。

4. 杂心所中的喜（Pti）与无量心所中的喜（Mudit），在巴利原文中两个字是不同的，但古时都译为喜。

5. “杂心所”，古译为“别境心所”。

6. “通一切心心所”是意译。原文为 Aasamna 是“其它”的意思，Samna 是“共通的”意思，若直译应为“与其它共通的”。

7. 身的安息为“身轻安”。这里的“身”不是平常所说的身体，而是心所法的主体受、想、行三蕴。

8. “慧根”，即“无痴”。

9. “心属性”，即指心所，因为他们是附属于心的，所以叫心属性。

10. 二种五识，即无因善异熟中的眼识、耳识、鼻识、舌识、乐俱身识五种及无因不善异熟中的眼识、耳识、鼻识、舌识、苦俱身识五种。

11. 四十四欲界心，即在五十四欲界心中除去二种前五识的其余四十四欲界心。

12. 十一初禅心，即初禅的善、异熟、唯作三心加出世间四道四果共十一心。这是依一百二十一心计算的。

13. 六十六心，是依一百二十一心计算的，即与寻相应的五十五心加第二禅的十一心。

14. □七十八心，是依八十九心计算的。

15. 本颂简略地叙述杂心所与心的相应的数字如是：

一、寻，于一百二十一心中除六十六得五十五。

二、伺，于一百二十一心中除五十五得六十六。

三、胜解，于八十九心中除十一得七十八。

四、精进，于八十九心中除十六得七十三。

五、喜，于一百二十一心中除七十得五十一。

六、欲，于八十九心中除二十得六十九。

16. 八贪相应心，即十二不善心中的前八个心。

17. 四邪见相应心，即十二不善心中的第一、第二、第五、第六心。

18. 四邪见不相应心，即十二不善心中的第三、第四、第七、第八心。

19. 五有行心，即十二不善心中的第二、第四、第六、第八、第十心。
20. 五十九净心，即八十九心中除十八无因心及十二不善心的其余五十九心。
21. “有人说”，是指佛授论师等所说。（见日文南传大藏经第六十五卷第十九页注）。
22. 四十七心，即十二智相应欲界心加三十五大心及出世间心（色界十五、无色界十二、出世间八）。
23. 这里是在上面的三十三法中，除乐加舍而成的三十三法。
24. 十五心，即色界第五禅的三心加无色界的十二心。
25. 悲、喜二无量及离身恶行、离语恶作、离邪命三离法，此五心所，只是各别相应，不能有二法同时生起。所以在初二种善心中，实际只有三十四法同时生起。
26. 初二种如初二善心的三十八法，除三离法，只摄三十五法；第二双三十七，除三离摄三十四法；第三双三十七，除三离摄三十四法；第四双三十六，除三离摄三十三法。
27. 第一双三十八法减五，等于三十三；第二双三十七减五，等于三十二；第三双三十七减五，等于三十二；第四双三十六减五，等于三十一。
28. “大心”是指色界、无色界心。
29. “二类”即是三离及二无量。
30. “禅法”即禅支。在无上（出世间）心中的禅支是有区别的，即出世间心根据五种禅来分析，则有关的禅支犹如各禅一样是不同的。
31. 这里的“中界”是指色界及无色界。根据二无量及禅支，在各各色、无色界心中有所不同。
32. 这里的“小”字是欲界。在欲界的净心中，关于离法，在善与异熟唯作不同。关于无量，在善及唯作与异熟不同。关于智与喜，在各对净心中也不同。所以他们是各有各有差别的。
33. 二十法：十三通一切心心所中除喜的十二加遍一切不善心所四，再加嗔、嫉、悭、恶作四，等于二十。
34. 七种：一、第一、第二无行心摄十九法；
二、第三、第四无行心摄十八法；
三、第五无行心摄二十法；
四、第一，第二有行心摄二十一法；
五、第三、第四有行心摄二十法；
六、第五有行心摄二十二法；
七、与疑、掉举相应的二痴根心摄十五法。
35. 十四法：即遍一切不善心所四法（痴、无惭、无愧、掉举）及

十三通一切心心所中除去欲、喜、胜解的其余十法
(触、受、想、思、定、命、作意、寻、伺、精进)。

36. 无因异界三心：即无因善异熟心中的舍俱领受心、无因不善异熟心中的舍俱领受心及无因唯作心中的舍俱五门转向心。

37. 结生二心：即无因善异熟心中的舍俱推度心及无因不善异熟心中的舍俱推度心。

38. “彼等”是指触、受、想、思、定、命、作意七个遍一切心心所。

39. 依照上面所说的什么心与什么心所相应、相摄，有三十三种如下：一、于出世间心有五种；二、于上二界（大心）有五种；三、于欲界净心有十二种；四、于不善心有七种；五、于无因心有四种。

-----PS:本品可参考《附录》之《南传的五十二心所法》。

第三 摄杂分别品

<1> 心与心所法，依自性相应，
彼等次第现，数有五十三(注 1)。
受因及作用、门所缘所依，
依照心生起，随宜而相摄。

一、摄受(注 2)

<2> 此中先说摄受，受有乐、苦与不苦不乐的三种。
又依乐、苦、喜、忧、舍的差别有五种。

此中乐俱善异身识只有一个，同样的苦俱不善异熟
(身识也只有一个)。

其次喜俱心：有贪根四个(注 3)、欲界净(心)十二个(注 4)、
乐(俱)推度(心)(注 5)及笑(心)二个，
如果十八欲界喜俱心、以及称为第一(禅)、第二(禅)、
第三(禅)、第四禅的四十四个(注 6)大(色界心)及
出世间心，共有六十二心。

关于忧俱心，唯有嗔恚相应的二心，其余一切五十五(心)(注 7)
唯是舍俱心。

<3> 乐及苦与舍，是名三种受。
应知由喜忧，差别成五种。

乐苦各一处，忧在于二处，
喜有六十二，舍俱五十五。

二、摄因

<4> 在摄因中：

所谓因中，即贪、嗔、痴及无贪、无嗔、无痴的六种。

此中的五门转向（心一），二种（前）五识（十）、领受（心二）、推度（心三）、确定（心、即意门转向心一）及笑（心一），名为十八无因心。（八十九心除十八无因心），其余一切七十一心唯是有因。

于此（有因心）中：二种痴心，唯一（痴）因，其余十种不善心（贪根八心，嗔根二心）及十二智不相应欲界净心，如是二十二心则具有二因(注 8)。十二智相应欲界净心及三十五个大（上二界）与出世间心，如是四十七心(注 9)，具足三因(注 10)。

<5> 贪嗔及愚痴，是三不善因。

无贪无嗔痴，善因无记因(注 11)。

无因十八心。二心唯一因。

二因二十二。四十七三因。

三、摄作用(注 12)

<6> 在摄作用中：

所谓作用，即结生、有分、转向、见、闻、嗅、尝、触、领受、推度、确定、速行、彼所缘及死的十四种。

其次应知由结生、有分、转向、五识处等的区别，则彼等（八十九心）的差别处但成十种(注 13)。

此中二舍俱处推度（心）、八大异熟（心）(注 14)及九色界、无色界异熟（心）共十九心，名为结生、有分及死的作用。

其次（于无因唯作心中的五门转向及意门转向）二（心）是转向作用。

同样的（二种前识的各二心及二领受心）是见、闻、嗅、尝、触、领受（中）的（各一）作用(注 15)。

（无因异熟）三（心）(注 16)，是推度作用。

意门转向（心）于五门中成为确定作用(注 17)。

(以上)除了(世间异熟及)二种转向(唯作心)之外,其余的善(心二十一)、不善(心十二)、(圣)果(心四)、唯作心(十八)共五十五(心)(注 18)为速行作用。

八大异熟(心)及三推度(心)共十一(心)为彼所缘作用。

次于彼等(八十九心)中,二舍俱推度(心)(注 19)、依结生、有分、死、彼所缘及推度的差别,有五作用。八大异熟(心),依结生、有分、死、彼所缘的差别,有四作用。九个大(上二界)异熟(心)(注 20),(依)结生、有分及死(的差别)有三作用。喜俱推度(心),依推度及彼所缘的差别,有二作用。同样的确定(心,即意门转向心),依确定、转向的差别,(也有二作用)。其余一切(五十五)速行(心),三种意界(心)、及(二种前)五识(十心,共六十八心),依次发生成为一作用。

- <7> 作用有十四,名为结生等。
依心生起处,区别为十种。
六十八二九,八二心次第。
一二三四五,说示作用处(注 21)。

四、摄 门

- <8> 在摄门中:
所谓门,即眼门、耳门、鼻门、舌门、身门及意门六种。

此如,眼即眼门,同样的耳等即耳门等,
但意门是说(转向之前的)有分。

此中依五门转向(心一)、眼识(二)(注 22)、领受(心二)(注 23)、推度(心三)(注 24)、确定(心一)(注 25)、欲界速行(心二十九)(注 26)及彼所缘(八)(注 27)的差别,有四十六(心)于眼门中相应生起。

同样的依五门转向及耳识等(注 28)的差别,也有四十六(心)于耳门等相应生起。

于一切五门中的五十四心(注 29),唯是欲界(心)。

其次于意门中:依意门转向(心一),速行(心)五十五(注 30)及彼所缘(十一)的差别,有六十七心(相应生起)。

有结生、有分及死的作用的十九(心)(注 31)、是离(诸根)门而生起(即不从任何门而生起)。

次于彼等（八十九心）中，（二种前）五识（十）、及大（上二界速行心）、出世间速行（心二十六）共三十六(注 32)（心），如是依次适当地（于六门中）唯从一门(注 33)生起。

其次三意界(注 34)从五门生起。

乐俱推度（心一）、确定（心一）、欲界速行（心二十九、共三十一心）从六门生。

舍俱推度（心二）、大异熟（心八）、从六门生与离门生(注 35)。大（上二界）异熟（心九）唯离（诸根）门生。

<9> 心生由一门，五门与六门，
六门或离门，及离一切门，
如次三十六，三与三十一，
十种及九种，作五类显示(注 36)。

五、摄所缘

<10> 于摄所缘中，所缘有六种，即色所缘、声所缘、香所缘、味所缘、触所缘及法所缘。

此中色即色所缘，同样的声等(注 37)即声等所缘。

其次法所缘又摄净（色）、细色、心、心所、涅槃、施設（名言和概念）六种。

此中一切从眼门（所生之）心，唯以色为所缘，而此（所缘必定）唯是现在的。如是从耳门等（所生之）心，亦唯以声等（为所缘），此等（所缘）也唯是现在的。其次意门心的六种所缘，或为现在、过去、未来，甚至离时的（涅槃、施設等），均适当也相应以为所缘。

被称为结生、有分与死的离门（心）的所缘亦有六种，大多是于过去有之末（即前生临死时），由六门摄门的现在、或过去、或施設（概念）的称为业、业相和趣相(注 38)。

彼等（色等、现在等、业等所缘诸心）中、眼识（耳识、鼻识、舌识、身识）等，随其次第唯以色（声、香、味、触）等一一为所缘。三意界（领受心二、五门转向心一）以色（声、香、味、触）等五为所缘。

其余（十一）欲界异熟（心）(注 39)与笑（心），唯以欲界的一切为所缘。（十二）不善（心）及

（八个）智不相应(注 40)（共二十个）欲界速行（心），除去出世间，以其余的一切为所缘。（四个）智相应欲界善（心）及（一个）称为第五禅的神通善（心共五心），

除阿罗汉道（与阿罗汉）果，以其余的一切为所缘。

（四个）智相应欲界唯作（心）和（第五禅的）唯作神通（心）及确定（心），普遍于一切所缘。

在第二（识无边处）和第四（非想非非想处）的无色界（心）中(注 41)，只以大（无色界）为所缘。

其余（二十一个）大（上二界）心等(注 42)，以一切施設（假法）为所缘。

出世间（八）心(注 43)，以涅槃为所缘。

<11> 二十五心缘小界，
六心缘无色界境，
二十一心缘名言，
八心唯缘涅槃境，
二十心中离无上，
五心除最上道果，
六心普缘一切境，
如是相摄有七类(注 44)。

六、摄所依

<12> 于所依(注 45)中：所依，即眼、耳、鼻、舌、身及心所依处(注 46)六种。

此等（所依），于欲界中得有一切，于色界无鼻（舌、身）等三，于无色界一切都不显现。

此中五识界(注 47)，如其次第、各别依止五净所依(注 48)而转起。称为五门转向（心）及（二）领受（心）的业界，唯依止心所依处而转起。其余称为意识界的推度（心三）、大异熟（心八）、嗔恚（心）二、初道（心一），笑（心一）、及色界（心十五），唯依止心所依处而转起。其余的善、不善、唯作（心）及无上（出世间心）有依止（心所依处）或不依止（心所依处而转起），无色界异熟（心四），则不依止心所依处（而转起）。

<13> 欲界七识(注 49)依六事，
色界四种(注 50)三所依(注 51)，
无色中一意识界，
应知彼唯不依止(注 52)，
四十三心(注 53)有依止，
四十二心(注 54)生起时，

或有依止或无依，
无色异熟无依止。

摄阿毗达摩义论摄杂分别品第三竟。

[注 释]

1. 心所法五十二，一切心法合为一，故说五十三。
2. 说明受的问题，参考 Visuddhi-magga 460~461 页（华宇版，下册 39~40 页）“受蕴”。
3. 贪根四个是：喜俱邪见相应无行、喜俱邪见相应有行、喜俱邪见不相应无行、喜俱邪见不相应有行。
4. 欲界净心十二个：即喜俱智相应无行、喜俱智相应有行、喜俱智不相应无行、喜俱智不相应有行的四个，于欲界善心、异熟心、唯作心中各有四个，便成十二个。
5. “乐俱推度”，原文 Sukha-santraa 等于 Somanassa-santraa 喜俱推度心。
6. 四十四心是：色界初禅有善、异熟、唯作及出世间四道四果共十一心，如是二禅十一心、三禅十一心、四禅十一心，共四十四心。
7. 五十五心：贪根中四个舍俱心、痴根中二个舍俱心、无因善异熟心中除乐俱身识及喜俱推度心的其余六个舍俱心（舍俱眼识、舍俱耳识、舍俱鼻识、舍俱舌识、舍俱领受心、舍俱推度心）。无因不善异熟心中除苦俱身识的其余六个舍俱心（名如善异熟心中所列），无因唯作心中除笑心的其余二舍俱心。欲界净心中的十二个舍俱心（善心中四个、有因善异熟心中四个、有因唯作心四个），及第五禅二十三个舍俱心（色界善、异熟、唯作三个、无色界十二个、出世间八个）。
8. 二十二心具二因，即贪根八心具贪、痴二因，嗔根二心具嗔、痴二因，十二个智不相应欲界净心具无贪、无嗔二因（因智不相应故没有无痴因）。
9. 四十七心是：十二智相应欲界净心，色界十五心、无色界十二心、出世间八心。
10. 三因是：无贪、无嗔、无痴。

11. 无贪、无嗔、无痴，在善心中为三善因；
但在异熟、唯作的净心中则为无记因。
12. 关于心的作用，参考 Visuddhi-magga 457 页以下
（华字版，下册 34~39 页）。并可参考昙摩结：
《八十九心的十四作用与心识活动》，见本书《附录》。
13. 十种是：结生、有分、转向、前五识处（见、闻、嗅、尝、触）、
领受、推度、确定、速行、彼所缘及死。
14. 八大异熟心，即指八个有因善异熟心。
15. 各二心、各一作用；即二个眼识（善异熟、不善异熟）为见作用，
二耳识为闻作用，二鼻识为嗅作用，二舌识为尝作用，
二身识为触作用，二领受心为一领受作用。
16. 三心，即善异熟善俱推度心、善异熟舍俱推度心 及
不善异熟舍俱推度心。
17. 意门转向心，有识知（色、声等）六所缘的特相。依其作用。
则于五（根）门及意门中有确定、转向的（二种）作用。
即意门转向心所缘之境，如果是从五根门而来的，即起确定作用。
故说于五门中，成为确定作用。
18. 五十五速行心：

即

二十一善心（欲界八个、色界五禅五个、
无色界四个、出世间四道四个）、
十二不善心（贪根八个、嗔根二个、痴根二个）、
四异熟心（出世间四圣果）、
十八唯作心（二十唯作心中除去五门转向及意门转向二个）

共五十五心。
19. 二个舍俱推度心：即无因善异熟心中的舍俱推度心 及
无因不善异熟心中的舍俱推度心。
20. 九大异熟心：即色界五禅五个，无色界四个。
21. （一）六十八心（五十五速行心、一五门转向心、二领受心、
十个二种五识）唯一作用与一处；
（二）二心（喜俱推度心及意门转向心）有两个作用与二处；
（三）九心（色界五个异熟心、无色界四个异熟心）
有三个作用与三处；

(四) 八心 (八个有因善异熟心) 有四个作用与四处;

(五) 二心 (两个舍俱推度心) 有五个作用与五处。

22. 眼识二: 即善异熟和不善异熟二。
23. 领受心二: 即善异熟和不善异熟二。
24. 推度心三: 即善异熟二、不善异熟一。
25. 确定: 即意门转向心。
26. 欲界速行心二十九: 即善心八、不善心十二、唯作心八、笑心一。
27. 彼所缘八: 即欲界八大异熟心。彼所缘作用心共有十一个, 因三个推度心前已别列, 所以这里只提八个。
28. 耳识等的等字, 是指鼻、舌、身三。
29. 五十四心, 即如上述的四十六心, 加耳识、鼻识、舌识、身识各二个, 共成五十四。
30. 五十五速行心, 见本品注十八。
31. 十九: 即舍俱推度心二、大异熟心八、色界及无色界异熟心九个。
32. 三十六心: 即二种前五识十、色界及无色界速行心十八 (即善心九、唯作心九) 及出世间八心。
33. 从一门生: 即二种五识中的二个眼识从一眼门生, 两个耳识从一耳门生, 两个鼻识从一鼻门生, 两个舌识从一舌门生, 两个身识从一身门生, 以及二十六个速行心从一意门生。
34. 三三界: 即两个领受心及一个意门转向心。
35. 从六门生与离门生: 两个舍俱推度心和八大异熟心, 在彼所缘作用时, 从六门生。但是他们在结生、有分、死的作用时, 不从任何门而生 (离门生)。
36. 五类:
 - 第一类: 三十六心 (二种五识十、上二界及出世间速行心二十六) 从一门生。
 - 第二类: 三心 (领受心二、意门转向心一) 从五门生。
 - 第三类: 三十一心 (乐俱推度心一、确定心一、欲界速行心二十九) 从六门生。
 - 第四类: 十心 (舍俱推度心二、大异熟心八) 从六门或离门生。

第五类：九心（色界无色界异熟心九）不从任何门生。

37. 声等的等字，即指香、味、触。

38. 这一段文，原文不很清楚，兹引其它三种英译本文以作参考。

(1) Compendium of Philosophy by Shwe zan Aung P.120

其次，被称为结生、有分与死的离门（心）也有六种境，通常它们是在前生之末（临死时）由六门而被摄取（为所缘的）；他们无论是现在或过去事物的对象、或者是概念（施設）它们即名为业、业相和趣相。

(2) A Manual of Abhidhamma by Naarada Vol. 1. P.174

被称为结生、有分与死的离门心的生起，以前述的六种为所缘，它们大多数是在前生之末经过六门而被摄取的现在或过去所缘或者概念。它们即名为业、业相和趣相。

(3) The Abhidhamma Philosophy by J. Kashyap Vol. 1. p.111

有结生、有分和死的作用的心称为离门，此等心的所缘可能全是在前生转死之时的现在或过去的经验，此等所缘也可能是一种概念（施設），不是（1）前生所作的业，就是（2）与业有关的工具（业相），或（3）等候他的趣相。

（关于业、业相和趣相，参考本论第五品第十二段；或参考 Visudhi-magga 548~550 页）。（华宇版，下册 187 页以下）

39. 其余十一个，即指八个大异熟及三个推度心。

40. 八个智不相应，即欲界善心中的四个及唯作心中的四个。

41. 第二、第四的无色界心，即色无边处有善、异熟、唯作三。非想非非想处有善、异熟，唯作三，共有六心。

42. 其余二十一个大心，即色界十五心加无色界空无边处三心和无所有处三心。

43. 出世间八心，即四道、四果。

44. 七类：

第一类：二十五心（二十三欲界异熟心及五门转向心和笑心），以小（欲界为所缘）。

第二类：六心（识无边处及非想非非想处的善、异熟、唯作各三心）

唯以无色界为所缘。

第三类：二十一心（色界十五心加空无边处及无所有处的善、异熟、唯作各三心）唯以名言（施設）为所缘。

第四类：八出世间心（四道、四果）唯以涅槃为缘。

第五类：二十心（十二个不善心加四个欲界智不相应善心 及四个智不相应唯作心），除了无上出世间之外，以其余一切为所缘。

第六类：五心（四个欲界智相应善心及第五禅的神通善心），除了阿罗汉道与阿罗汉果以外，以其余一切为所缘。

第七类：六心（四个欲界智相应唯作心、一个第五禅的唯作神通心及一个确定心），普缘一切境。

45. 所依，原文 *Vatthu*，可译为事、所依、依处及基等之义。

46. 心所依处（*Hadaya-Vatthu*），原文 *Hadaya*，即心脏，旧译肉团心。

47. 五识界：即眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界。

48. 五净所依：即眼、耳、鼻、舌、身所依。

49. 七识界：即眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、眼界、意识界。

50. 色界四种：即眼识、耳识、眼界、意识界。

51. 三所依：即眼所依、耳所依、心所依处。

52. 无色界中只有一意识界，没有其它的心，此意识界不依止任何处而独自存在。

53. 四十三心：即欲界异熟心二十三个、无因唯作心两个（五门转向心、笑心）、嗔恚心两个、须陀洹道心一个、色界心十五个。

54. 四十二心：即欲界善心八个、不善心（除二嗔恚）十个、唯作心八个、意门转向心一个、无色界善心四个、无色界唯作心四个、出世间心（除须陀洹道心）七个。

-----PS:本品可参考《附录》之《八十九心的十四作用与心识活动》。

第四 摄路分别品

<1>心生起纲要，已如前略说。

依地人差别，前后所决定，(注 2)
我将再简述：在结生(注 3)转起。
心生之过程。此乃摄转起(注 4)。

一、六种六法

<2>在摄路中(注 5)，当知有六种六法：即六所依、六门、六所缘、六识、六路、六种境转起。

但于离路(注 6) (的心)，只有三种境转起，即业、业相、趣相

此中：(六)所依、(六)门、(六)所缘，即如前(第三品)中所说。

六识：即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

六路：(心的过程)依门的区别，即眼门路、耳门路、鼻门路、舌门路、身门路、意门路；或者依识的区别，各为眼识路、耳识路、鼻识路、舌识路、身识路、意识路。依门的过程及依心(识)的过程当这样使其调合。

<3> 于五门(眼、耳、鼻、舌、身)，有极大、大、小、极小(的所缘境)；于意门则有明了不明了(的所缘境)。如是当知有六种境转起(现前)。

二、通过五门的心识过程

(心识的活动过程)怎么样？以生、住、灭(注 7)的三刹那名为一心刹那。如是有十七心刹那为色法(生灭的)寿命。经过一心刹那或多心刹那(到达)住位之时，而五所缘来现于五根门。因此，如果那色所缘是经过一刹那来现于眼前的，则从此以后有分心波动二次，遮断了(注 8)有分之流，转向(唤起注意)那色所缘而有五门转向心(的一次)生灭。此后无间，便生起见色的眼识、领受(所缘)的领受心、推度的推度心、确定的确定心，如其次第(各有一次)生灭。此后在欲界二十九速行心(注 9)中的任何一心，获得(生起之)缘便波动七次，随于速行之后而有二(刹那)彼所缘异熟心适宜地转起。从此以后便堕入有分。

至此有十四(刹那)路心的生起，二(刹那)有分的波动，以及前面经过的一心刹那，(那色法)便具足十七心刹那。此后(那个所缘境便)消灭了。那样(经过十七刹那相续的)所缘名为极大的境。

(如果)来现的所缘不可能延至彼所缘的生起，是名大境。这就是说在速行终了便堕入有分，没有彼所缘的生起。

(如果)来现的所缘不可能延至速行(心)的生起，是名小境。这就是说连速行(心)也不生起，仅仅有二或三次的确定(心)转起，此后便堕入有分。

(如果)来现的所缘不可能延至确定(心)的生起便临近于灭的，则名为极小境。这就是说仅仅是有分波动而无路心的生起。

在眼门如是，在耳门等也是一样。当知于一切五门有四种时分即：彼所缘时分、速行时分、确定时分、空时分(注 10)。如是次第为四种所缘境的转起(注 11)。

<4>路心唯七种(注 12)，心生有十四(注 13)，
如是依五门，详说五十四(注 14)。

这是五门路的转起法。

三、通过欲界意门的心识过程

<5>其次于意门中，如果是明了的所缘境来现，从此在（二刹那）有分波动、（一刹那的）意门转向（心）、（七刹那的）速行（心）之末（后），转起（二刹那的）彼所缘异熟（心），此后便堕入有分。

如果在不明了的所缘，则于速行心之后，便堕入有分，没有彼所缘的生起。

<6>路心唯三种(注 15)，心生说为十(注 16)。

若再详分释，欲界四十一(注 17)。

这是小（欲界）速行时分（的转起法）。

四、上二界及出世间的禅心过程

<7>其次于安止（根本定）速行时分，（所缘）是没有明了不明了的区别，也没有彼所缘（心）的生起。此处即在八个智相应(注 18)欲界速行（心）中的任何一个生起四次或三次，次第的名为遍作、近行、随顺和种姓（心）。它们灭了以后，依适当的（行道），即在第四或第五(注 19)（速行刹那）引发那二十六个大界（上二界）、出世间速行心(注 20)中任何一个速行心入安止路。此后在安止速行之末便堕入有分(注 21)。

这里如果在喜俱（欲界）速行心之后，则安止（定）也是喜俱（心）。若在舍俱（欲界）速行之后，则安止定也是舍俱（心）。此中如果是在（欲界）善速行之后（非阿罗汉的），（则安止定）也是善速行心，以及决定是下面的三界（心）。如果是在（欲界）唯作（阿罗汉的）速行（心）之后，（则安止定）也是唯作速行心，以及（决定是）阿罗汉果（心）。

<8>乐善三十二(注 22)，舍善生十二(注 23)，

乐唯作有八(注 24)，舍唯作生六(注 25)，

凡夫与有学，从欲善三因(注 26)，

离欲者安止，三因欲唯作(注 27)

这是（六门中的）意门路心的转起法。

五、彼所缘的决定

<9>于（六门的）一切处，对于不可意的所缘（逆境），那是不善异熟(注 28)的（前）五识、领受（心）、推度（心）及彼所缘（心的生起）。对于可意的（所缘——顺境），则唯是善异熟的（前五识、领受心、推度心、及彼所缘心）。如果极可意的（所）则唯喜俱的推度（心）和彼所缘（心）。此（彼所缘）中，如果是在（阿罗汉的）喜俱唯作速行（心）之末，则唯是喜俱彼所缘（心生起）。如果在舍俱的唯作速行（心）之末，则唯是舍俱（彼所缘心）。但于忧俱速行（心）之末，则彼所缘及有分(注 29)也必是舍俱。是故若以喜俱（心）结生者(注 30)，则在忧俱速行之末不生彼所缘心。此时便对于任何过去已熟练的小（欲界）所缘，生起舍俱推度心。诸阿阇黎说：在那（推度心）之后，便堕入有分。他们（诸阿阇黎）并且主张（1）仅在欲界速行（心）之末、（2）欲界的有情、（3）欲界诸所缘法，才有彼所缘心。

<10>在欲界速行，有情及所缘，

于明了极大，说有彼所缘。

这是（路心转起中）彼所缘的决定。

六、速行的决定

<11>在速行之中：于小（欲界）的速行路中，欲界速行（心）速行（跳动）七次或六次。如果在命终或发晕等的时候而转起昏弱的（速行心）则唯速行（跳动）五次。他们（诸义疏师）也说：当世尊（示现）双神变(注 31)等的时候，（他那）迅速转起的观察（速行）心，只有四至五刹那、但在初学者第一次修习（安止定的速行）不论是上二界速行心的神通速行心都只速行（跳动）一次便堕入有分。

四（圣）道（速行心）的生起，（各）有一心刹那。从此以后有二三（刹那）的果心依次生起，然后堕入有分(注 32)。在入灭尽定的时候，第四无色的速行（心）速行（跳动）了二次之后便证得灭尽定。在从灭尽定出定的时候，获得一次阿那含果心或阿罗汉果心的生灭之后，便堕入有分(注 33)。

如是，于一切处的三摩钵底(注 34)（等至）路（过程）中，不象在有分之流那样有一定不变的路。然而亦可有多数的（速行）。

<12>欲界速行七，道神通各一，
其余诸速行，多数亦可得。

这是（路心转起中）速行的决定。□

七、路心依人的区别

<13>二因者及无因者(注 35)，不得唯作速行（心）和安止速行（心）。他们纵生于善趣亦不得智相应异熟心。如果（无因者）生于恶趣，则智不相应大异熟心亦不能得。

在三因者：（1）漏尽者不得善与不善速行（心）。（2）有学与凡夫不得唯作速行（心）。（3）有学不得恶见相应（心）及疑俱速行（心）(注 36)。（4）阿那含人不得嗔恚速行（心）(注 37)。（5）出世间速行心只适合圣者得以相应生起。

<14>无学四十四(注 38)，有学五十六(注 39)。
余者心生起，说有五十四(注 40)。

这是（路心转起中）依人的区别。

八、诸地路心的区别

<15>于欲界地，一切（八十）路心(注 41)都得相应生起。

于色界地，除去嗔恚速行及彼所缘（得六十四心）(注 42)。

于无色界地，除去初道（心）、色界（心）、笑（心）及下无色界心。

于一切处，如果缺乏某些净（根）之人，则不得经过那些（根）门的路心。无想有情则没

有一切心转起。

<16>八十路心在欲界，色界相应六十四，
无色界中之路心，可得生起四十二(注 43)。

这是诸地（路心生起）的区别。

<17>如是（经过）六门而心转起，随其发生，堕入有分(注 44)，直至寿存、不断地活动。

摄阿毗达摩义论摄路分别品第四竟。

[注 释]

1. 对于此颂，各种译本都有些出入。本译者依据前后文的意思作此意译。全颂的大意是这样的：在前一品，已经根据受、因等简略地讨论了心与心所法的生起。现在我将依照地和人的差别以及依在前和在后所决定再进一步简单地叙述在结生与转起的两种心识活动过程。在本品是说在转起的心识活动过程纲要。关于在结生的心识活动过程，将在下一品说。

2. 颂中“前后所决定”一句，即“在前和在后所决定”的意思；在巴利文注释是这样解释的：“此心是在某些心识作用之后生起及某些心识作用是在此心之后生起”。

3. “结生”，是指新生命在胚胎刹那发生最初的心识活动过程。

4. “转起”，是指我们在整个生活期间所发生的一切心识活动过程。

5. 摄路——是指由五门转向或意门转向所起的心识的程序或一系列的心生起的路线（过程）。

6. 离路——是指路心以外的结生、有分、死的潜在意识作用。因为它们是不经过认识的顺序的，所以叫离路。

7. 灭（Bhāva）底本（Bhavamga）误。

8. 这个字的原文有遮断、中断、切断、阻止、妨碍等意思。

9. 欲界二十九速行心：即十二不善心、八欲界善心、一个笑心、八欲界有因唯作心。

10. 时分（Vāra），这个字的原文有时、时分、时期、时机、机会等意思。英译本也有把它译作“等级”的。这里的意思是说：现于五门的对象经过的认识过程分为四级。“彼所缘时分”，是说这个过程到达彼所缘为止。余者亦然。“空时分”，是说它根本没有路心（过程）生起，只是有分波动二次。

11. 四种时分的四种缘境：即彼所缘时分的极大境，速行时分的大境，确定时分的小境，空时分的极小境。

12. 七种路心：（一）五门转向心，（二）五识，（三）领受心，（四）推度心，（五）确定心，（六）速行心，（七）彼所缘心。

13. 十四：即本品中的十四心刹那（五门转向心、五识之一、领受心一、推度心一、确定心一、速行心七、彼所缘心二）。

14. 五十四：即全部欲界五十四心。

15. 路心唯三种：（一）意门转向心，（二）速行心，（三）彼所缘心。

16. 心生说为十：是说此心生起要经过十刹那，即意门转向心一刹那、速行心七刹那、彼所缘心二刹那。

17. 四十一：即欲界的五十四心除去十三心（两种前五识十个、五门转向心一个、领受心两个。这十三心不能在意门中转起）。

18. 八个智相应心：即欲界善心中的四个智相应心及欲界有因唯作心中的四个智相应心。

19. 在第四或第五：这里指安止心生起有速通达和迟通达两种，速通达者，即在欲界速行三次

生灭之后，在第四刹那生起安止心。迟通达者则在第五刹那生起安止心。

20. 二十六个速行是：色界善心五个、唯作心五个、无色界善心四个、唯作心四个、出世间心八个，共二十六个。

21. 关于在禅定的心识过程，参考 Visuddhi-magga 137 页以下。

22. 乐善三十二：即从乐俱善速行心生起三十二安止心。这里的乐善，指喜俱三因（无贪、无嗔、无痴）善心，即欲界八善心中的第一和第二心。三十二喜俱安止心，即色界初、二、三、四禅的四个乐俱善心，出世间道心十六个（四道乘四禅等于十六），果心十二个（除阿罗汉，初、二、三果乘四禅等于十二），共三十二心。

23. 舍善生十二：即从三因舍俱善速行心（八欲界善心中的第五、第六心）生起十二安止心（即色界第五禅善心一个、无色界善心四个、出世间除阿罗汉果心的其余七个第五禅心）。

24. 乐唯作有八：即从三因喜俱欲界唯作心（欲界八唯作心中的第一第二心）生起八个安止心（八个喜俱唯作安止心：即色界初、二、三、四禅唯作心四个），出世间阿罗汉果的下四禅四个）。

25. 舍唯作生六：即从三因舍俱欲界唯作心（八大唯作心中的第五第六心）生起六个安止心（色界第五禅唯作一个、无色界唯作四个、出世间阿罗汉果心一个）。

26. 从欲界善三因心生起凡夫及有学的安止。即凡夫及有学，从欲界八善心中的第一喜俱智相应无行及第二喜俱智相应行二善速行心生起三十二个喜俱安止心。并从第五舍俱智相应无行及第六舍俱智相应行二善速行心生起十二个舍俱安止心。

27. 从欲界唯作三因心生起离欲者（阿罗汉）的安止。即阿罗汉从欲界八大唯作心中的第一喜俱智相应无行及第二喜俱智相应行二唯作速行心生起八个喜俱安止心，并从第五舍俱智相应无行及第六舍俱智相应行二唯作速行心生起六个舍俱安止心。

28. 不善异熟：即由过去不善业所感的果。

29. 有分（Bhava□□ni）：这里的有分是指多数，平常用单数的有分有二种：一是诸心识刹那相续的有分，二是十九种有分（作用）心。这里是表示偶然的有分心（ 𑖀 antuka-bhava□a），与根本有分（Mula-bhava□ga）相反。

30. 以喜俱心结生者，则人在入胎时，若以喜俱心来结生，则此人生性为乐观者，自然常常快乐，不待鼓励。

31. 双神变，参考 Visuddhi-magga 393 页。（华宇版，中册 255~257 页）

32. 四道的速行心，参考 Visuddhi-magga 675 页。（华宇版，下册 395 页）

33. 关于此等法说，参考 Visuddhi-magga 137~139 页。（华宇版，上册 216~217 页）

34. 于一切三摩钵底：即五种禅及四道之果。

35. 二因者及无因者：二因者具有无贪、无嗔的善因，没有无痴的善因；无因者则根本没有善因，所以他们不可能获得禅或阿罗汉，也不得唯作速行和安止速行。为什么生于善趣亦不得智相应异熟心？因为他们具有痴根没有智相应善心。

36. 因为他们已断除身见与疑见二种烦恼。

37. 因为阿那含断除嗔恚烦恼。

38. 无学四十四：阿罗汉只有四十四心。有四十五心不能生起，即不善心十二、欲界善心八、色界善心五、无色界善心四、道心四、上二界异熟心九、前三果心三，合计四十五心。89-45=44。

39. 有学五十六：有学人有三十三心不能生起，即唯作速行十八（笑心一、欲界有因唯作心八、上二界唯作心九）、邪见相应不善心四、疑俱不善心一、阿罗汉果心一、上二界异熟心九，合计三十三。89-33=56。

40. 余者五十四：余者是指凡夫而言，有三十五心不能生起，即唯作速行心十八、出世间心八、上二界异熟九，共三十五心。89-35=54。

41. 八十路心：即八十九心中除去色界异熟心五个及无色界异熟心四个。

42. 六十四心：即八十路心减去十六心等于六十四心。十八心是嗔恚速行心两个、彼所缘（即大异熟心或者说欲界有因善异熟心）八个、鼻识、舌识、身识六个。

43. 四十二心：八十路心减三十八等于四十二。即不善心十（除嗔恚心二）、意门转向心一、欲

界净心十六（八个善心、八个唯作速行心）、无色界心八、出世间心七（除阿罗汉果心一），合计四十二心。三十八心是大异熟心八个、嗔恚心二个、前五识十个、色异善心、唯作心十个、笑心一个、五门转向心一个、领受心两个、推度心三个、初道心一个，共计三十八心。

44. 底本 Bhava□antarit□直译为有分渡，文意不明确。应该是落入有分（Bhava□antarita=bhava□a-antarit□）。

第五 摄离路分别品

<1>依路心转起，已如上所述；
在结生活动，概要今当说。

<2>当知摄离路有四种四法：即四地、四种结生、四种业及四种死的生起。

一、四地

此中恶趣地、欲（界）善趣地、色（界）地及无色（界）地，名为四地。

（一）在彼等（四地）中，地狱（界）、畜生（界）、饿鬼（界）与阿修罗众四种，是（欲界）恶趣地。

（二）人、四大王（天）、三十三（天）、夜摩（天）、兜率陀（天）、化乐（天）与他化自在（天）七种，是欲界善趣地。

以上这十一种构成为欲界地。

（三）梵众（天）、梵辅（天）、大梵（天），是初禅地。少光（天）、无量光（天）与光音（天），是第二禅地。少净（天）、无量净（天）、遍净（天），是第三禅地。广果（天）、无想有情（天）、净居（天），是第四禅地，色界地有十六种（天）（注 1），（其中）无烦（天）、无热（天）、善现（天）、善见（天）与色究竟（天），是净居地的五种。

（四）空无边处地、识无边处地、无所有处地与非想非非想处地，是无色（界）地的四种。

<3>于诸净居天，凡夫不得生，
预流及一来，亦不生此天。
圣者皆不生，无想与恶趣。
圣者非圣者，得出余诸处。

这是（四种四法中）地的四法。

二、四种结生

<4>恶趣结生、欲（界）善趣结生、色界结生及无色界结生，是名四种结生(注 2)。

此中（无因）不善异熟舍俱推度（心），生于恶趣地的刹那成为结生，此后便成有分，于最后成为死而断绝，这是一恶趣结生（心）。

其次，（无因）善异熟舍俱推度（心），在欲（界）善趣人（界）中的生盲等(注 3)与依地而居的苦处阿修罗，转起结生、有生、死。八大（有因）异熟（心），在一切欲界喜趣中，转起结生、有分、死。这九种名为欲界善趣结生（心）。

以上十种称为欲界结生（心）。

在此（欲界）中，四恶趣、人与苦处阿修罗的寿量，是没有定数的。四大天王的寿量，是五百岁的天寿，合人间的寿量为九百万岁(注 4)。从此三十三（天）的（寿量是四大王天的）四倍。夜摩天（天）的（寿量是三十三天的）四倍。兜率陀（天）的（寿量是夜摩天的）四倍。化乐天（天）的（寿量是兜率陀天的）四倍。他化自在（天）的（寿量是化乐天的）四倍。

<5>自在天寿合人寿，数为九十二万万。

又一千六百万岁，为此天中之寿量。

<6>初禅的异熟（心），在初禅地中，转起结生、有分、死。如是第二禅异熟（心）与第三禅异熟（心），在第二禅地（转起结生、有分、死）。第四禅异熟（心），在第三禅地（转起结生、有分、死）。第五禅异熟（心），在第四禅地（转起结生、有分、死）。第五禅异熟（心），在第四禅地（转起结生、有分、死）。无想有情，唯是色而结生，在（结生）之后的生活与死的时候，亦唯是色的活动与灭。这六种名为色界结生。

于彼等（色界天）中，梵众天的寿量是一劫的三分之一，梵辅（天）的（寿量）是半劫，大梵（天）的（寿量）是一劫，少光（天）的（寿量）是二劫，无量光（天）的（寿量）是四劫，光音（天）的（寿量）是八劫，少净（天）的（寿量）是十六劫，无量净（天）的寿量是三十二劫，遍净（天）的（寿量）是六十四劫，广果（天）的无想有情（天）的（寿量）是五百劫。无烦（天）的（寿量）是一千劫，无热（天）的（寿量）是二千劫，善现（天）的（寿量）是四千劫，善见（天）的（寿量）是八千劫，色究竟（天）的（寿量）是一万六千劫。

初无色等的异熟（心），在初无色等地中，如其次第，转起结生、有分、死。此等四个名为无色结生。

于彼等（无色界天）中，生于空无边处天的寿量是二万劫，生于识无边处天的（寿量）是四万劫，生于无所有处天的（寿量）是六万劫，生于非想非非想处天的（寿量）是八万四千劫。

<7>结生与有分，以及死心位，

于同一生中，同境同一性。

这是（四种四法中的）四种结生。

三、四业

<8>令生（业）、支持（业）、妨害（业）与破坏（业），是依作用（而说的四种业）。重（业）、近（业）、数习（业）与已作业，是依取异熟（果）的次序（而说的四种业）。现法受（业）、次生受（业）、后后受（业）与既有业(注 5)，是依异熟的时间（而说的）四种业。不善（业）、欲界善（业）、

色界善（业）与无色界善（业），是依异熟的处所（而说的四种业）。

此中不善业，依业门有三种：既身业、语业及意业。

（这三种业）怎样？杀生、不与取与欲邪行，常常是由于称为身表的身门而造作，故名身业。妄语、两舌、恶口与绮语，经常是由于称为语表的语门而造作，故名语业。贪欲、瞋恚与邪见，虽然也有其它（身与语）的表(注 6)，但通常是由意门而造作，故名意业。

于彼等（不善业）中，杀生、恶口转瞋恚是由瞋根而生。欲邪行、贪欲与邪见，是从贪根而生。其它（不与取、妄语、两舌与绮语）四种，是由（贪、痴）二根而生。这里依照（八十九）心的生起，一切不善（心）有十二种。

欲界的善（业），依照业门的区别有三种：既由身门转起的为身业，由语门转起的为语业，由意门转起的为意业。如是依照（布）施、（持）戒及修定的区别，也有三种。依照（八十九）心的生起，则（欲界的善业）有八种。依照（布）施、（持）戒、修定、恭敬、义务、回向、随喜、闻法、说法、见正直业的区别有十种。以上（十二不善心与八善心）的二十种，为欲界业。

色界的善（业）唯是意业，（它）是由修所成而证得的安止（定），依照禅支的区别，（色界的善业）有五种。

无色界的善（业）也唯是意业，（它）也是由修所成而证得的安止（定），依照（禅定的）所缘的区别，（无色界的善业）有四种。

此（诸业）中，（十二）不善业，除去掉举(注 7)（的其余十一心），使在恶趣地结生。但在转起之时，一切十二种（不善业），于欲界与色界的一切处，适当地能感七种（无因）不善异熟（心）。

欲界的（八个）善（心），使在欲界善趣结生，但在转起之时，（一切八善心）于欲界与色界的一切处，适当地能感（八）大异熟（心）及八无因异熟（心）(注 8)。

此中三因殊胜的（四个智相应的）善（心），给与三因（四个智相应的异熟心）结生，在转起之时，则能感十六异熟（心）（即八个无因异熟心与八个彼所缘作用的有因异熟心）。三因劣的（四个智相应善心）与（无贪、无瞋）二因殊胜的（四个智不相应善心），给与二因的（四个智不相应异熟心）结生，在转起之时，能感除去三因的（四个智不相应的）十二个异熟（心）。（无贪、无瞋）二因劣的（四个智不相应的）善（心），唯给（八个）无因（善异熟心）结生，在转起之时，也唯感（八个）无因（善异熟心）。

<9>兹有某异师(注 9)， 曾作如是说：

无行心不感， 有行之异熟，

有行心不感， 无行之异熟。

如是彼等说： 异熟有十二(注 10)，

又有十与八(注 11)， 次第而发生。

<10>关于色界善（心），修下（品）的初禅，生于梵众（天），修中（品）的（生于）梵辅（天），修上（品）的（生于）大梵（天）。同样的修下（品）的第二禅与第三禅，（生于）少光（天），修中（品）的（生于）无量光（天），修上（品）的（生于）光音（天）。修下（品）的第四禅，（生于）少净（天）。修中（品）的（生于）无量净（天）。修上（品）的（生于）遍净（天）。修第五禅的（生于）广果（天），依离想而修（第五禅）的（生于）无想有情（天）。阿那含生于净居（天）。

如是次第修了无色界的善（业），既生于无色界（天）中。

<11>上二界福业，决定依于地。

于结生转起，生同样异熟。

这是（四种四法中的）四种业。

四、四种死与结生的次第(注 12)

<12>由于寿尽、业尽两者俱尽及断业（而死的），是名四种死的生起。

其次，临终者在死的时候，由于业力，于六门的任何一门现起（如下三种相中的一种）：（一）面向于后有能得结生的业。（二）或在（他）以前作业的时候曾得色等工具的业相。（三）或于后有当得享受（苦乐）的趣相。此后，便住于那现起的所缘（业、业相或趣相），依照成熟的净（业）或染（业）及依照将得（生）有之处，他的心相续数数转起，极大地倾向于彼处。或者仅是依此而得新生的业，现于（意）门。

临终之人，在他的路心之末，或在有分灭尽之时，由于死之故，生起那现在有的终点的死心而后灭，于是既在（那死心）灭了之后，取得那同样的所缘，如其情况，或有所依或无所依(注 13)，生起称为结生的意识，而住于后有——因为它是由于无明随眠的缠缚，是以渴爱随眠为根本的行(业)所生，为相应的（诸法）所执取，为俱生（诸法）的主要住处，为（诸法的）先行者，是（前有）与后有的连接（故名结生的意识）。

<13>在正死的路心，由于迟缓的转起，只有五速行（刹那）的期望，如果是在来现于（意门）的现在所缘而死的，则结生、有分也取得现在所缘。在欲界结生，是由六门的（任何一门）取现在与过去所缘的业相与趣相。业只是意门所取的过去的（所缘）。所有这一切的所缘法，唯是小（欲）界的。

于色界结生的所缘，只是假设的业相。同样在无色界结生的所缘，根据情况，是上二界的（业相）与假设的业相。无想有情只有命九法(注 14)结生而生，于是称它们（无想有情）为色结生者。无色有情为无色结生者。其余的有情名为色与无色的结生者。

<14>无色有情死，不生下无色，
生更高无色，及欲界三因。
色界有情死，不生无因类，
结生于二因，以及三因处。
欲界三因者，能生一切界；
其余有情死，于欲界结生。

这是死与结生的次第。

<15>如是取结生者，既从结生灭了之后，获得那同样的所缘，转起一相似心，犹如河流不断地（生起），直至死心的生起，在没有路心生起的时候，因为它是生命的（主要）部分，名为有分相续的意（识），最后由于死的死心生起而后灭，此后再结生等，犹如车轮，次第展转转起。

在于此生中，结生与有分，
以及路心死，如是于后有，
再结生有分，转起心相续。

善务之智者，如是而观察，
知生命无常，善断爱结缚，
得永久寂静，至不死涅槃。

摄阿毗达摩义论摄离路分别品第五竟。

(注释)

1. 色界地十六种天：即前三禅地中有九种天，在第四禅地中有七种天，因净居天包摄有五种天，而净居天本身不算，这样就成为色界地的十六种天。
2. 详见 Visuddhi-magga 548 页以下。(华宇版，下册 187 页以下)
3. “在欲界善趣人界中的生盲等”一句，此中“等”字，即包摄着：生而聋的人、生而精神错乱的人、生而哑的人与非男非女的人等。
4. 四大天王的寿量合为人间九百万岁，这个数字是依人间的年岁和日子而计算出来的。因为此天的一昼夜是人间的五十年时间，天寿有五百岁，以人间一年为三百六十天计算，即是九百万岁。
5. 对于各种业的解释，详见《清净道论》第十九说度疑清净品。Visuddhi-magga 601 页以下。(华宇版，下册 285 页以下)
6. “虽然也有其它的表”一句，这“也”字，根据注疏的解释：因为意业不限制于意门，有时也与身语二表相俱，但依意识为主，故为意业。
7. 因为掉举心太弱，没有结生的力量。
8. 在转起之时，八大异熟心在欲界中生起，形成彼所缘的作用。八个无因异熟心，则在欲界与色界的一切处，适当地生起。
9. 根据阿毗达摩义广释说，异师即是目罗婆毗寺的大法护派。有说此派的领袖是大授长老。
10. 据他们说：两个殊胜的智相应无行善心，能感十二种异熟（四个无行及八个无因）。二个殊胜的智相应行及善心，也能感十二个异熟（四个有行及八个无因）。
11. 二个劣的智相应无行及二个殊胜的智不相应无行，能感十个异熟（二个智不相应无行及八个无因）。二个劣的智相应行及二个殊胜的智不相应行，能感十个异熟（二个智不相应行及八个无因）。
劣的智不相应善心，只能感八个无因异熟。
12. 关于死与结生的说明，可参考 Visuddhi-magga 548 页以下。(华宇版，下册 187 页以下)
13. 有所依是指欲界与色界的心。无所依是指无色界的心，详见本论第六品。
14. 命九法，参考本书摄色分别品。

第六 摄色分别品

<1> 以上已分别，心及心所法，
诸差别转起。今当说色法：
列举和分别，等起与色聚，
及转起次第，如是摄五种。

一、色的列举(注 1)

<2>（什么是色？）四大种及四大种所造色这二类色，摄为十一种。

（十一种色）如何？（一）地界、水界、火界、风界，名为大种色。（二）眼、耳、鼻、舌、身，名为净色。（三）色、声、香、味及除去水界(注 2)而称为三大种的触，名为境色。（四）女性（女根）、男性（男根），名称性色。（五）心所依处（即肉团心），名为心色。（六）命根，名为命色。（七）段食，名为食色。

如上十八种色，摄自性色、自相色、完色、色色及思惟色。

（八）虚空界，名为限界色。（九）身表、语表，名为表色。（十）色轻快性、色柔软性、色适业性及（身语）二表，名为变化色。（十一）（色）续集、（色）相续、（色）老性、（色）无常性，名为相色。然而此中仅以积集与相续，名为生色。

以上十一种色，依自性的区别而成二十八种。

<3>大种和净色，境性与心色，
命色及食色，是为十八种。
限界和表色，变化及相色，
为十不完色。共二十八种(注 3)。

这是色的列举。

二、色的分别(注 4)

<4>此中一切色，都是无因、有缘、有漏、有为、世间、欲界、无所缘及非所断的，故为一种。然而依内外等的区别，可有多种。何以故？（一）称为净的五种，名为内色；余者为外色。（二）称为（五种）净与心所依的六种，名为所依色；余者为非所依色。（三）称为（五种）净与（身语）二表的七种，名为门色；余者为非门色。（四）称为（五种）净、（二种）性、命的八种，名为根色；余者为非根色。（五～七）称为净与境的十二种（五净色、四境色加三大种=12）名为粗色、近色、有对色；余者为细色、远色及无对色。（八）业生色，名为有执受色；余者为非执受色。（九）色处，名为有见色；余者为无见色。（十）眼（耳）等二种，是以不到达（于境而取境）的，鼻（舌身）等三种，则以到达（于境而取境），这五种为取境色；余者为不取境色。（十一）色、香、味、食素（段食）及四大种八种，为不简别色；余者为简别色。

<5>如是诸色法，分为三十八，
智者依内等，次第而分别。

这是色的分别。

三、色的等起(注 5)

<6>业、心、时节和食，名为四种色等起。此中：

(一) 由于欲界、色界的二十五种善业和不善业(注 6)的行作取得结生的时候，便刹那刹那于内相续等起那业等起色。

(二) (八十九心中) 除去无色界的四异熟心及二(种)前五识，其余的七十五心，从最初的有分而它们取得生起的时候，便等起心等起色。此中安止速行心，可以生起威仪；确定心、欲界速行心、神通心，可以生起(身语)表(色)；十三喜俱速行心(四喜俱不善心，四喜具欲界善心，四喜俱欲界唯作心及笑心)，可以生笑。

(三) 称为冷热的火界，到达住位的时候，适宜地等起内与外的时节等起色。

(四) 称为食素的食，在吞下达到住位的时候，便等起食等起色。

此中：心(色)与根色(九种)，唯从业生。二(身语)表(色)，唯从心生。声，唯从心和时节生。轻快性(柔软性、适业性)等三种，从时节、心及食生起。(八种)，不简别色与虚空界，从(业、心、时节及食物)四种而生起，(四种)相色(色积聚、色相续、色老性、色无常性)，不从任何而生。

<7>十八和十五，十三及十二，
次第从业心，时节及食生(注 7)。
生相续异灭，即彼色自性。
故说四相色，不从任何生。

这是色的等起。

四、色的聚(注 8)

<8>同起、同灭、同所依、俱行(同时存在)的，有二十一色聚。

(1) 命、(八种)不简别色与眼相共，名为眼十法。

(2~8) 如是(命、八不简别色)与耳等组合，次第的名为耳十法、鼻十法、舌十法、身十法、女性十法、男性十法及所依十法。

(9) 八不简别色、唯与命相共，名为命九法。这九聚为业等起聚。

(1) (八) 不简别色为纯八法。(2) 那(纯八法)与身表相共为身表九法。。(3) (纯八法)与语表及声相共为十法。(4) (纯八法)与轻快性(柔软性、适业性)等相共为语表轻快性等十一法。(5) (纯八法)与身表及轻快性等相共为十二法。(6) (纯八法)与语表和声及轻快性等相共为十三法。这六聚为心等起聚。

(1) 纯八法、(2) 声九法、(3) 轻快性等十一法、(4) 声、轻快性等十二法，这四聚为时节等起聚。

(1) 纯八法与(2) 轻快、性等十一法二聚为食等起聚。

此(二十一色聚)中，纯八法与声九法二时节等起聚，可以从(身)外而得，其余一切，唯从

(身)内而得。

<9>业心时节食，次第而等起：
九六四及二，二十一色聚，
虚空与相色，为聚限界相，
是故诸智者，不说为聚分。

这是色的结合。

五、色转起的次第(注 9)

<10>此等一切色，在欲界(有情)的转起，都可适宜而得。在(欲界)结生的时候，湿生者和化生者，依最多的可以现起称为眼、耳、鼻、舌、身、性、所依十法的七个十法。依最少的，有时候不得眼、耳、鼻、性十法。于是应知依它们(所减少)的聚(的数目)。

胎生的有情，(可得)现起称为身、性、所依十法的三个十法。但有时也不得性十法。此(结生)后，在转起的时候，次第的现起眼十法等。

如是，在取得结生的时候，由业等起色。在第二心起生的时候，由心等起色。到达住位的时候，由时节等起色。在食素遍满(身体)的时候，由食等起色。这四种等起色聚，在欲界中相续犹如灯焰，亦如河流，直至寿限不断转起。

在(临)死时，到达死心的第十七心住位的时候，便不生起业生色。(在第十七心住位)以前所生起的业生色，与死心同时转起而消灭，此后即断绝心生色和食生色。从彼以后，时节等起色，直至称为死尸(的存在而)继续存在。

<11>如是有情死，再生于后有。
取得结而生，而色又转起。

<12>其次于色界中，不得鼻、舌、身、性十法及食生聚，是故在它们结生的时候，仅得眼、耳、所依三个十法及命九法的四类业等起聚。有转起的时候，则得心与时节等起(的四聚)。

无想有情，更不得眼、耳、所依及声，同时也不得一切心生色。是故彼等(无想有情)在结生时，只有命九法。在转起的时候，除了声，亦得其余的时节等起色。

如是当知在欲(界)、色(界)及无想有情三处中有结生与转起二种色的作用。

<13>欲界二十八，色界二十三(注 10)，
无想诸有情，得有十七色(注 11)，
于无色界中，无有任何色。
结生时不得：声与变化色，
老性无常性，以及二表色(注 12)。

在转起之时，可得一切色。

这是色转起的次第。

六、涅槃论(注 13)

<14>被称为出世间的涅槃(注 14)，它是由四道所证得，为四道、果的所缘。因为离去(Nikkhantattā)称为盘(vāna)的渴爱，故说为涅槃(Nibbāna)。

依自性说，只有一种。若依原因的差别，则有有余依涅槃界及无余依涅槃界二种。若依行相的差别，则有空、无相、无愿三种。

<15>大仙解脱爱，说此涅槃句：
无死而究竟，无为及最上。
依第一义谛，如来说四种：
即心心所色，以及涅槃法。

摄阿毗达摩义论摄色分别品第六竟。

[注 释]

1. 关于色法的解释，参考 Visuddhi-magga 443 页以下（华宇版，下册 12 页）《色蕴》。并可参考昙摩结：《南传上座部的色蕴》见本书《附录》。

2. “除去水界”：南传上座部，认为于四大种中，触只能取地、火和风三种。因为一切物质虽然由水的吸引聚在一起，但是水却不是触觉所能触的。例如：把手放在冷水里，那时所感觉到水体的柔滑，不是水性，而是地性；所感受到的冷，不是水而是火；所感受到的压力，也不是水而是风。由于水的元素不是触所能摄受，又非其它识所能了别，所以说水大种的存在，只能推理而得知。这里说的十八种色，只取色、声、香、味。那“除去水界”而被称为三大种的触，没有计算在内。

3. “二十八种色”：四大种色、五净色、四境色、二性色、一心色、一命色、一食色十八种加一限界色、二表色、三变化色及四相色十种，等于二十八。

4. 关于色的分别，参考 Visuddhi-magga 450 页以下。（华宇版，下册 23 页以下）

5. 关于色的等起，参考 Visuddhi-magga 613~618 页。（华宇版，下册 303~310 页）

6. 二十五种：即十二不善、欲界八善、色界五善。

7. （一）从业生十八色：即八不简别色、一虚空色、一心色、八根色。（二）从心生十五色：即八不简别色、一虚空、一声、三变化色、二表色。（三）从时节生十三色：即八不简别色、三变化色、一虚空、一声。（四）从食生十二色：即八不简别色、一虚色、三变化色。

8. 关于色聚：可参考 Visuddhi-magga 552、559、614、623~625 页。（华宇版，下册 194~195 页、204 页以下、304 页以下、317~321 页）

9. 关于色转起的次第：参考 Visuddhi-magga 552 页以下。（华宇版，下册 194~195 页）

10. 在欲界的有情有二十八色。在色界的有情有二十三色：即于二十八色中除去鼻、舌、身根、男根、女根五种。

11. 十七色：即上面的二十三色中更除去眼、耳、心所依、声、身表、语表六种。

12. 无常性，原文是“死”，即指无常性。二表色，原文没有，依注加入。本来在变化色中就可以包括二表色的。

13. 关于涅槃之说，可参考 Visuddhi-magga 507 页以下。（华宇版，下册 121~125 页）

14. 涅槃。原文为 Nibbāna，等于 Ni+Vāna。

第七 摄集分别品

<1>已说七十二(注 1)， 有自性基法；
我今将说集， 彼等相应法。

<2>当知摄集有四种：即摄不善、摄杂、摄菩提分、摄一切。

一、摄不善(注 2)

（摄集）云何？先说摄不善中有四漏：即欲漏、有漏、见漏、无明漏。

四暴流：即欲暴流、有暴流、见暴流、无明暴流。

四轭：即欲轭、有轭、见轭、无明轭。

四系：即贪欲身系、嗔恚身系、戒禁取身系、执此是实身系。

四取：即欲取、见取、戒禁取、我语取。

六盖：即欲贪盖、嗔恚盖、昏沉睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖、无明盖。

七随眠：即贪欲随眠、有贪随眠、嗔恚随眠、慢随眠、见随眠、疑随眠、无明随眠。

在经中的十结：即欲贪结、色贪结、无色贪结、嗔恚结、慢结、见结、戒禁取结、疑结、掉举结、无明结。

在论中另有十结：即欲贪结、有贪结、嗔恚结、慢结、见结、戒禁取结、疑结、嫉结、慳结、无明结。

十烦恼：即贪、嗔、痴、慢、见、疑、昏沉，掉举、无惭、无愧。

在此漏等之中，欲与有之名，即以它们为所依的渴爱之意。如是戒禁取、执此是实及我语取（三种），即转起的恶见。

<3>诸漏与暴流， 以及轭与系，
实际唯三种(注 3)，取二盖有八(注 4)，
随眠合为六(注 5)，结亦唯有九(注 6)，
烦恼说有十， 九类摄不善。

二、摄杂(注 7)

<4>于摄杂中，有六因：即贪、嗔、痴、无贪、无嗔、无痴。

七禅支：即寻、伺、喜（P 驪 i）、一境性、喜（somanassa）、忧、舍。

十二道支：即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定、邪见、邪思惟、邪精进、邪定。

二十二根：即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、女根、男根、命根、意根、乐根、苦根、喜根、忧根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根、未知当知根、已知根、具知根。

九力：即信力、精进力、念力、定力、慧力、惭力、愧力、无惭力及无愧力。

四增上：即欲增上、念增上、精进增上、观（慧）增上。

有四食：即段食（第一）、触食第二、意思食第三、识食第四。

在这（二十二）根中：未知当知根为须陀洹道智，具知根为阿罗汉果智，已知根为中间的六智(注 8)。命根依色、无色的差别为二种。

在（二种前）五识中（不得）禅支。在无精进心中(注 9)不得诸力。在无因（心）中不得道支。在疑心中的一境性，不得（定）道（支）、（定）根和（定）力的作用(注 10)。唯独于二因或三因（相应）的速行（心）中，可得（四增上中的）一增上生起。

<5>六因五禅支(注 11)，道支有九种(注 12)，
根法有十六(注 13)，力法说为九。
说四种增上， 食亦有四种，
善等集上类， 故说摄杂法。

三、摄菩提分(注 14)

<6>在摄菩提分中，有四念处：即身随观念处、受随观念处、心随观念处、法随观念处。

四正勤：即已生诸恶令断的精进、未生诸恶念不生的精进、未生诸善令生的精进、已生诸善令增长的精进。

四神足：即欲神足、心神足、精进神足、观神足。

五根：即信根、精进根、念根、定根、慧根。

五力：即信力、精进力、念力、定力、慧力。

七觉支：即念觉支、择法觉支、精进觉支、喜觉支、轻安觉支、定觉支、舍觉支。

八道支：即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。

此中，四念处可说为一正念，四正勤可说为一正精进。

<7>欲心舍与信、 轻安喜正见、
思惟与精进、 三离正念定，
依自性十四(注 15)，区别三十七，
总摄为七类(注 16)。思惟轻安喜、
舍欲心三离、 此九各一处，
精进有九处(注 17)，念八与定四(注 18)，
慧五信二处(注 19)。三十七种法，
此实为最上， 最胜之分别。
于出世间中， 具此一切法，
或无思惟喜(注 20)。在世间心中，
六清净转起， 适当而存在。

四、摄一切

<8>在摄一切中，有五蕴：即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴、五取蕴：即色取蕴、受取蕴、想取蕴、行取蕴、识取蕴。

十二处：即眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处、色处、声处、香处、味处、触处、法处。

十八界：即眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、色界、声界、香界、味界、触界、眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界、意识界、法界。

四圣谛：即苦圣谛、苦之集圣谛、苦之灭圣谛、苦灭之道圣谛。

在这里，(五十二)心所及(十六)细色(注 21)与涅槃六十九法，称为法处与法界。意处分别为七识界(注 22)。

<9>色与受及想，并余诸心所，
以及识五种，是名为五蕴。
五取蕴亦然，应知在三界。
以无区别故，涅槃非蕴摄。
由门所缘别，故有十二处。
由于根所缘，及从彼生界(注 23)。
三界轮回苦，渴爱是为集，
涅槃名为灭，八支出世道。
道果相应法，不摄于四谛(注 24)。
如是由五类，说摄一切法(注 25)。

摄阿毗达摩义论摄集分别品第七竟。

[注 释]

1. 七十二种：诸心法合为一、心所法五十二、十八完色、一涅槃，共为七十二。
2. 不善烦恼，可参考 Visuddhi-magga 682 页以下。（华宇版，下册 405 页以下）
3. 实际唯三种：即把四漏、四暴流及四轭中的欲与有合为一“爱”，四系中的后二种（戒禁取身系、执此是实身系）合为一“恶见”，故只有三种。
4. 取二：把四取中的后三种（见取、戒禁取、我语取）合为一“恶作”，故只有二种。盖有八：把六盖中的第三（昏沉睡眠盖）及第四（掉举恶作盖）各分为二，故成八种。
5. 随眠合为六：把七随眠中的前二种（欲贪和有贪）合为一“渴爱”，故只有六种。
6. 结亦唯有九：把十结中的见与戒禁取合为一“恶见”，故唯有九种。
7. “杂”，为善恶夹杂之意。
8. 中间的六智：即须陀洹果智、斯陀含道与果智、阿那含道与果智、阿罗汉智六种。
9. 无精进心：即五门转向心一、二种前五识十、领受心二、推度心三，共十六心。
10. 在疑心中的一境性，因为甚弱，故不能成为正定、邪定、定根和定力的作用。
11. 六因五禅支：六因，即贪、嗔、痴、无贪、无嗔、无痴。五禅支，在七禅支中的喜、忧、舍合为一“受”，故唯有五。
12. 道支有九种：在十二道支中的正思惟、邪思惟，只是寻的两方面，故合为一；正精进、邪精进同为精进，故合为一；正定、邪定同样是定，也合为一；所以十二道支，说为九道支。
13. 根法有十六：在二十二根中的乐、苦、喜、忧、舍合为一受根。慧根、未知当知根、已知根、具知根合为一慧。因为它们都是各级的慧。命根依色、非色分为二种。故二十二根说为十六。

14. 关于三十七善提分：可参考 Visuddhi-magga 678 页以下。（华字版，下册 399 页以下）
15. 依自性十四：四念处=正念。四正勤=正精进。四神足=欲、心、慧（正见）。五根=信、定。五力=零。七觉支=喜、轻安、舍。八道支=正语、正业、正命、正思惟。如是三十七道品依自性而说，只有十四。
16. 总摄为七类：即四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八道支。以此七类总摄三十七道品。
17. 精进有九处：即四正勤、精进神足、精进根、精进力、精进觉支、正精进。
18. 念有八处：即四念处、念根、念力、念觉支、正念。定有四处：即定根、定力、定觉支、正定。
19. 慧有五处：即观神足、慧根、慧力、择法觉支、正见。信有二处：即信根、信力。
20. 或无思惟喜：上面所说的一切三十七法，都能发现于出世间心中，但是思惟（寻）与喜，有时或者不现。例如：与初禅以上的禅相应出世间心，便无寻（思惟）；与三禅以上的禅相应的心，便无喜。
21. 十六细色：在二十八种色中，除去眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、地界、火界、风界十二种粗色处，其余的为十六种细色。
22. 七识界：即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、意界、意识界。
23. 由于根门、所缘、及从彼生起的识，故为十八界。
24. 四谛中的道，仅指八道支，除此之外，其它与道、果相应的触等心所法，通常是不包摄四谛中的。
25. 五类：即五蕴、五取蕴、十二处、十八界、四圣谛。

第八 摄缘分别品

<1>彼等有为法，何为诸法缘？
如其所相应，我今分别说。

<2>当知摄缘有缘起法与发趣法二种。

此中缘起法，仅是观察‘此有故彼有’的性质状态。其次，发趣法是说依缘住的关系，然而诸阿闍黎(注 1)，将这（缘起法与发趣法的）二种，混合而论。

一、缘起法(注 2)

<3>此中，无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、由生之缘而发生老死、愁、悲、苦、忧、恼。如是，这是一切苦蕴的集，是名缘起法。

当知此中有三时、十二支、二十行相、三连结、四要略(注 3)、三轮转及二根本（七类法）。

（这里三时等）云何？（1）三时：即无明与行为过去时；生、老死为未来时；中间八（支）为现在时。（2）十二支：即无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。这里愁（悲、苦、忧、恼）等字，只是显示等流果而已（不是各别的支）。这里举无明与行便包摄了爱、取、有。如是，举爱、取、有，则亦包摄了无明与行。若举生、老死，便包摄了识（名色、六处、触、受）等五果。

<4>过去有五因(注 4)，现在有五果(注 5)，
现在有五因(注 6)，未来有五果(注 7)，

<5>如是成为二十行相，三连结(注 8)与四要略(注 9)。

（6、7）三轮转：即无明、爱、取为烦恼轮转；称为业有的一分有与行，是为业轮转；称为生有的一分有与其余的（识、名色、六处、触、受），是为异熟轮转。当知二根本，即无明与爱。

<6>常受逼迫者，由诸老死惑，
断彼二根本，轮回方息灭。
由于诸漏生，而有无明起，
如是于三界，无始轮回缚。
是故大牟尼，建立缘起法。

二、发趣法

<7>（此发趣法摄有二十四缘）：因缘、所缘缘、增上缘、无间缘、等无间缘、俱生缘、相互缘、依止缘、亲依止缘、前生缘、后生缘、数数修习缘、业缘、异熟缘、食缘、根缘、禅缘、道缘、相应缘、不相应缘、有缘、无有缘、离去缘、不离去缘。这是发趣法(注 10)。

<8>名为名缘有六种，
名为名色缘有五，
名为色缘唯一种，
色为名缘亦唯一，
于是施設与名色，
为名之缘有二种，
二为二缘有九种(注 11)，
如是六种缘云何？

<9>（一）名为名缘有六种：即无间的心心所法，对于现在的心心所法，依无间、等无间、无有、离去缘为缘。前面的速行对于后面的速行，依数数修习缘（为缘）。俱生的心心所法相互依相应缘（为缘）。

（二）名为名色缘有五：即因、禅支、道支，对于俱生的名色，依因等缘（为缘）（注 12）。俱生的思，对于俱生的名色，（依业缘为缘）。多刹那的思（注 13），对于业所生的名色，依业缘（为缘）。异熟蕴（受、想、行、识）相互（依异熟缘为缘），并对于俱生的色，依异熟缘（为缘）。

（三）名为色缘唯一种：即后生的心心所法，对于前生的此身，依后生缘（为缘）。

（四）色为名缘唯一种：即六所依（注 14），在转起之时，对于七识界（依前生缘为缘）；五所缘（注 15），对于五识路（注 16），依前生缘（为缘）。

（五）施設、名、色为名之缘，依所缘缘、亲依止缘有二种。

此中（所缘缘与亲依止缘），所缘由于色等有六种（色、声、香、味、触、法）。亲依止有三种：即所缘亲依止、无间亲依止、自然（或本性）亲依止。此中唯强有力的所缘，为所缘亲依止。无间灭的心心所法，为无间亲依止。贪等法、信等、乐、苦、人、食物、时节、卧具，适宜的对于内外善等之法及业异熟（为自然亲依止缘）。如是有多种自然亲依止。

<10>（六）名色为名色之缘有九种：即增上、俱生、相互、依止、食、根、不相应、有、不离去。

此中，（1）增上缘有二：即强有力的所缘对于名，依所缘增上（为增上缘）。俱生增上的四种（欲、心、精进、观），对于俱生的名色，依俱生（增上为增上缘）。

（2）俱生缘有三种：即心心所法相互及对于俱生色（依俱生缘为缘）。大种相互及对于所造色（依俱生缘为缘）。在结生的刹那，所依（色）与异熟（心）相互（依俱生缘为缘）。

（3）相互缘有三种：即心心所法相互（依相互缘为缘）。大种相互（依相互缘为缘），在结生的刹那，所依（色）与异熟（心）相互（依相互缘为缘）。

（4）依止缘有三种：即心心所法相互及对于俱生色（由依止缘为缘）。大种相互及对于所造色（由依止缘为缘）。六所依对于七识界（由依止缘为缘）。

（5）食缘有二种：即段食对于此身（依食缘为缘）。非色食（注 17）对于俱生的名色（依食缘为缘）。

（6）根缘有三种：即五净根（眼、耳、鼻、舌、身）对于五识（依根缘为缘）。色命根对于执受色（依根缘为缘）。非色（命）根对于俱生的名色（依根缘为缘）。

（7）不相应缘有三种：在入胎（结生）的刹那，所依（色）对于异熟（心）（依俱生不相应缘为缘），心心所法对于俱生色，依俱生的（不相应缘为缘）。后生的心心所法对于前生的此身，依后生的（不相应缘为缘）。在转起之时，六所依对七识界，依前生的（不相应缘为缘）。

<11>（8、9）有缘及不离去缘有五种：即俱生、前生、后生、段食与色命。

<12>在所缘（缘）、亲依止（缘）、业（缘）、有缘的（四缘）中，便包摄了一切（二十四）缘。这里的俱生色，当知有二种，在转起之时，为心等起（色），在结生之时，为（业）所作色。

<13>如是发生于，三世及离时，
内外与有为，并无为诸法，
以施設名色，三种能包摄，
发趣论中说，二十四种缘。

三、施設

<14>此中，色蕴即是色法，称为心心所的四种非色蕴与涅槃五种，名为非色或名。此（名色之）外的施設有二种：即所知施設与能知施設(注 18)。

（这二种施設）云何？（1）（所知施設）依那大种的变化行相（形式）而施設为地、山等。依材料的建设行相而（施設）为房屋、车、货车等。依五蕴而（施設）为男人与人等。依（日）月等的运行而（施設）为方、时等。依不触的行相而（施設）为坑、洞窟等。依大种的相与特殊的修习而（施設）为遍相等。像这类的区别，虽然在第一义是不存在的，但是作为（某些事物的）意义的影象形相（形式），成为（我们的）心（或思想）生起的所缘（对象）。由于彼彼的比较分别（计度）而决定为这样那样（事物），被命名、被称呼、被说、被假设，故名施設，这种施設即为所知施設(注 19)。

（2）能知施設，以名、名业等之名的解说，有六种：即存在施設、不存在施設、存在不存在施設、不存在存在施設、存在存在施設、不存在不存在施設。

此中从第一义存在的色受等，依此施設时，为存在施設。从第一义不存在的地、山等，依此等施設时，名为不存在施設。其它由二者所混合的，当知次第的例如：六神通是存在不存在施設；女声（是不存在存在施設）；眼识（是存在存在施設）；王子（是不存在不存在施設）。

<15>随顺于语音，经过耳识路，
由于而无间，生起意门境。
随顺于施設，得知彼意义，
应知彼施設，乃为世俗法(注 20)。

摄阿毗达摩义论摄缘分别品第八竟。

[注 释]

1. 诸阿闍黎，即是指觉音等。觉音于《清淨道论》中，将缘起法与发趣法混合一起而说。
2. 缘起法在《清淨道论》中有具体地说明，详见 Visuddhi-magga 517 页以下。（华宇版，下册 143 页以下）□
3. 在《清淨道论》里，称为“四摄类”。

4. 无明、行、爱、取、有，为过去五支因。
5. 识、名色、六处、触、受，为现在五支果。
6. 爱、取、有、行、无明，为现在五支因。
7. 识、名色、六处、触、受，为未来五支因。
8. 行与识之间为一因与果的连结；受与爱之间为一果与因的连结；有与生之间为一因与果的连结。这名为三连结。
9. 四要略：即无明与行为一要略；识、名色、六处、触、受为第二要略；爱、取、有为第三要略；生、老死为第四要略。
10. 发趣法二十四缘的意义，见 *Visuddhi-magga* 532 页以下。（华宇版，下册 165 页以下）
11. “二为二缘”即是名色为名色之缘。
12. 因对于名色，依因缘为缘；禅支对于名色，依禅缘为缘；道支对于名色，依道缘为缘。
13. 多刹那的思，即是不同时思。思的生起在一时，而果的生起在另一时。
14. 六所依：即眼、耳、鼻、舌、身、心所依。
15. 五所缘：即色、声、香、味、触。
16. 五识路：即眼、耳、鼻、舌、身五门。
17. 非色食包摄有触食、意思食与识食的三种。
18. 所知施設等于义施設。义施設是由声施設和名施設所显示的。能知施設等于名施設。
19. 这段文是根据原文并参考英译本 *Compendium of Philosophy* 作这样翻译，但原文比较难懂，这里再附其它两种译文作为参考。

（一）日文译为：“像这样的东西，虽然在第一义是不存在的，但是作为（第一）义的影的行相，成为心起的所缘。由于那（行相）各自互比较，各自分别（计度），被命名、被称说、被施設，故名施設。这个施設名为被施設の施設。”

（二）*Bhikkhu J. kashyap* 所写的 *Abhidhamma Philosophy* 对这段文是这样写：“然而我们在实用上认识它们作为表示某些意义的对象。它们被认为彼物，被说为彼物，被知为彼物，被惯用为彼物，被假想为彼物。这便是施設，因为它是被假设的。”

20. 这个颂的意思，Abhidhamma Philosophy 是这样写的：“当对我们说一句话的时候，在每个音节上生起一个耳识的认识过程，并且随即通过意门生起表现同样的认识。如是，每个音节的意思和其它的相结合，并在一句话完结时，我们便获得了习俗所取的意义。是名施設。”

第九 摄业处分别品

<1>修习奢摩他，及毗钵舍那，
二业处次第，此后我当说。

一、止的业处

<2>此中先说奢摩他（止）。当知十遍处、十不净、十随念、四无量、一想、一差别、四无色七种，是摄奢摩他业处(注 1)。贪行者、嗔行者、痴行者、信行者、觉行者、寻行者六种，是摄行者。遍作修习、近行修习、安止修习，为三种修习。遍作相、取相、似相，为三种相。

1.四十业处 云何（为十遍等）？地遍、水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、赤遍、白遍、虚空遍、光明遍，此等名为十遍(注 2)。

膨胀、青瘀、脓烂、断坏、食残、散乱、斩斫离散、血涂、虫聚、骸骨，此等名为十不净(注 3)。

佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念、寂止随念、死随念、身至念、安般（出入息）念，此等名为十随念(注 4)。

慈、悲、喜、舍名为四无量，又名四梵住(注 5)。

食厌想名一想，四界差别名一差别(注 6)。空无边处等名为四无色(注 7)。这一切是解释奢摩他的四十业处。

2.六行者与四十业处的适不适 于（六）行(注 8)者中，贪行者适合于修习十不净及称为身至念的（身体三十二）部分。嗔行者（宜修）四无量及青（黄、赤、白）等四遍。痴行者及寻行者（宜修）安般念。信行者（宜修）佛随念等六（种随念）。觉行者（宜修）死（随念）、寂止（随念）及（一）想、（一）差别。其余一切（六遍及四无色）业处、适合于一切行者。又于诸遍中，大（所缘）唯适合于痴行者，小（所缘）唯适合于寻行者。

这是关于适合（不适合）的差别(注 9)。

3.三种修习于（三种）修习中(注 10)，遍作修习于一切（四十业处）中都可以得。近行修习得于佛随念等八（随念）及（食厌）想和（四界）差别的十业处中成就，（但于此十业处中）无安止修习。

安止修习得于其余的正三十业处中成就。于此（三十业处）之中，十遍和安般念，（得证）五种禅。十不净和身至念，（得证）第一禅。慈等三（种得证）第四禅。舍（得证）第五禅。这二十六种，是（属于）色界禅的业处。其次四无色是属于无色禅。

这是关于修习的差别(注 11)。

<4>4.三相 次于（三）相中，遍作相及取相，于一切（四十业处）中都可以适当的方法而得。似相则仅于（十）遍（十）不净，部分（身至念）及安般念（的二十二业处）中获得。此中由于似相（的得证）而转起近行定及安止定。（其进行）怎样？即初学者于地曼陀罗(注 12)等，摄取其相（为所缘而修习），那种所缘名为遍作相，而那种（初步的）修习则名为遍作修习。

其次以心摄取彼相，（闭眼亦能）来现于意门，如同以眼所见之时一样，那种所缘，名为取相，而那种修习则能等持（于心）。如是等持者，从此之后，于取相以遍作定继续修习，当那（与取相）类似而脱离所依法的及被称为施設并由修习所成的所缘，善能于心中安立静止的时候，便名为似相生起。从此以后，即名圆成舍离障碍及称为欲界定的近行修习。此后，于那同样的似相以近行定修习者，便证得色界的初禅（安止定）。此后，能于禅以转向（自在）、入定（自在）、在定（自在）、出定（自在）、观察（自在）等的五种自在(注 13)而自在（修习），为了舍离寻等粗支及生起伺等细支而努力者，适宜而次第的证得第二禅第（安止定）。

如是于地遍等的二十二业处中可得似相。在其余（十八业处中）的（四）无量则对于有情施設而转起（安止定）。

5.四无色定的程序 于（十遍中）除了虚空遍，他以由于放弃（其余九）遍中的任何（一）遍所得的空无边处而修遍作者，得证第一无色（安止定）。他以第一无色的识无边而修遍作者，得证第二无色（安止定）。他以第一无色的识无所有而修遍作者，得证第三无色（安止定）。若于第三无色以“这是寂静，这是胜妙”而修遍作者，得证第四无色（安止定）(注 14)。

6.关于不得安止的业处 在其余的十业处中（佛、法、僧、戒、舍、天、寂止、死随念、食厌想、四界差别），若以佛的功德等为所缘而修遍，当善能把握彼（佛功德等）相之时，则只能安立遍作（定）及成就近行定（不可能得安止定）。

7.显现神通 为了显现神通的人，从色界第五禅——为神通的足处（基础）的第五禅出定之后，想念了（在显现神通时候的）决定等而遍作修习，适当地以色等为所缘而证（神通）安止(注 15)。所谓神通（是什么？即如下颂）：

<5>神变与天耳，以及他心智，
宿住随念智，天眼成五种。

至此说境的差别及奢摩他业处法竟。

二、观的业处

<6>其次，在毗钵舍那（观）业处中，当知（一）摄七种清净：即戒清净、心清净、见清净、

度疑清净、道非道智见清净、行道智见清净、智见清净。(二)三相：即无常相、苦相、无我相。(三)三随观：即无常随观、苦随观、无我随观。(四)十观智：即思惟智、生灭智、坏智、怖畏智、过患智、厌离智、脱欲智、省察智、行舍智、随顺智。(五)三解脱：即空解脱、无相解脱、无愿解脱。(六)三解脱门：即空随观、无相随观、无愿随观。

1.七种清净 云何(戒清净等)(注16)?即(一)别解脱律仪戒、根律仪戒、活命遍净戒及资具依止戒的四遍净戒。(三)以相(特相)、味(作用)、现起(现状)、足处(近因或直接因)而把握(理解)名色,名为见清净。(四)把握彼等名色之缘,名为度疑清净。(五)(在度疑清净)以后,(瑜伽者)于前面所述的有缘的及有过去等差别的三界诸行(名色),简括以蕴等的理法,以聚(而思惟它们的三相),即以灭尽之义为无常,以怖畏之义为苦,以不实之义为无我。或以(时分的三世),以一期相续、以刹那(灭)、由思惟智而思惟(诸行的无常、苦、无我)三相。其次由生灭智以缘及刹那而(数数)随观于彼等(□诸行)的生灭。(如有如下颂所说的十种观的染生起:)

<7>光明喜轻安,胜解与策励,
乐智及现起、舍欲成十种(注17)。

<8>由于能够把握(理解)光明等(十种)观的染是障碍,(而知此为)道、(此为)非道之相的区别,名为道非道智见清净。(六)脱离了(观的染)障碍的(瑜伽者),继续观三相而行道,如是他获得从生灭(随观)智至随顺(智)的九种观智(注18),名为行道智见清净。(七)如是行道(的瑜伽)者,(他的)观已成熟,(知道)“现起要生起(道的)安止定了”,便断有分,生起意门转向心之后,缘于无常等任何的一相,便转起二三(刹那)名为遍作、近行、随顺的观心。这(末后)一个到达顶点的(观),名为随顺(观)、行舍(观)及至出起观。此后便转起(一刹那)以涅槃为所缘的种姓心,超越凡夫的(种)姓而成圣者的(种)姓。此后无间而生起知苦谛、断集谛、证灭谛及修道谛的(圣)道(心),入安止路。从此转起二三(刹那)的果心之后,随堕入有分。于是再断有分,(次第)转起诸观察智(注19)。

<9>智者善观察:道果与涅槃,
或者亦观察:断烦恼残余(注20)。
如是应渐次,修习六清净,
而得四种道,名智见清净。

这是关于清净的区别。

<10>2.三解脱门 此中,由无我随观脱离坚固的我执,故名空随观解脱门。由无常随观离颠倒相(注21),故名无相随观(解脱门)。由苦随观脱离渴爱的愿望,故名无愿随观(解脱门)(注22)。

(这三种导至解脱的观,以任何一种都能获得道心。)是故此道由于观的程序不同而得三种名称:(一)若从至出起观(注23)而观无我(所得的道),名为空解脱道;(二)若从观无常(所得的道),名为无相解脱(道);(三)若从观苦(所得的道),名为无愿解脱道。如是果(心),依据在道的路线,由于道的程序不同(亦得空、无相、无愿三种名称)。在(证)果定的路线中,只是上面所述的方法的那些观,生起各自之果,但由于观(共同的)自性,故使在(道的路线及果定的路线的)一切处而同得(道、果的)一切三种名称。

这是关于解脱的差别。

<11>3.出世间的四种人 修须陀洹道已断除见、疑及断恶趣行（不生恶趣）者，（在世间）最多（再受）七番（生死），名为须陀洹（预流）。修斯陀含道已，而使贪、嗔、痴更薄弱者，名为斯陀含（一来）；（他仅）一番来此世间（生死）。修阿那含道已，断除残余的欲贪与嗔恚者，名为阿那含（不还）；他是不复还来于此（世间）。修阿罗汉道已，舍断（一切）残余的烦恼者，名阿罗汉；（他是）漏尽者及出世间的上应供者(注 24)。

这是关于人的差别。

<12>4.灭定 此等果定，一切人都能得其随（于道的）各自之果。灭定则唯阿那含与阿罗汉可得入定(注 25)。此（灭定）中，即次第的入初禅等的大（上二界）定及出定，并在其处观各处的诸行之法（无常、苦、无我），直至无所有处。从此（无所有处出定）之后，（首先）作出决定（在他入定期间的）预备工作(注 26)，然后入非想非非想处定，在那里经过二（刹那）安止速行之后，便断绝他的心相续（而成无心），是名入灭定。在出定之时，如果是阿那含，便转起一回阿那含果心，若是阿罗汉，则转起一回阿罗汉果心，便堕入有分，此后则转起观察智。

这是关于定的差别。

<13>若于佛教中，欲求行道乐，
应修此最上，止观二修习。

摄阿毗达摩义论摄业处分别品第九竟。

——摄阿毗达摩义论毕。——

[注 释]

1. 参考 Visuddhi-magga 110 页以下。（华宇版，上册 172 页以下）
2. 见《清净道论》第四、第五品。
3. 见《清净道论》第六品。
4. 见《清净道论》第七、第八品。
5. 见《清净道论》第九品。
6. 见《清净道论》第十一品。
7. 见《清净道论》第十品。
8. 这里的“行”是性格的意思。
9. 参考 Visuddhi-magga 101 页及 107 页以下。（华宇版，上册 162~163 页、169 页以下）
10. 在三种修习中，遍作修习——是初学者预行的禅定，为安止定的准备工作。近行修习——是到达安止定以前的一个欲界速行心，因为近于安止，故名近行定，约等于北传的近分定。安止修习——是属于色、无色界的速行心，约等于北传的根本定。参考 Visuddhi-magga 137~138 页。（华宇版，上册 216~217 页）
11. 参考 Visuddhi-magga 111 页以下。（华宇版，上册 173 页以下）
12. 曼陀罗（Ma 两 ala）是圆相的意思。“地曼陀罗”即以地作成的圆相，为地遍业处修习的对象。参考 Visuddhi-magga 123 页以下。（华宇版，上册 196 页以下）

13. 关于五自在的解释，见 Visuddhi-magga 154 页以下。（华宇版，上册 234~235 页）
14. 关于四无色定，详见《清净道论》第十，说无色品。
15. 显现神通的过程是这样的：瑜伽行者从任何业处证得色界第五禅的时候，他便出定，预作了为现某种神通所必要的各种想念之后，于是再入定而现神通。
这里，在他作各种想念以前所得的禅，名为足处（基础）第五禅或为神通基础的第五禅；在显现神通时候的禅名为神通禅。
参考《清净道论》第十二种变品及第十三神通品；《长部》第二经——沙门果经。
16. 在《清净道论》第十八品以下详论七种清净。若以七种清净各别而说：则戒清净见《清净道论》第一品，心清净见第三至第十一品，见清净见第十八品，度疑清净见第十九品，道非道智见清净见第二十品，行道智见清净见第二十一品，智见清净见第二十二品。
17. 十种观的染，参考 Visuddhi-magga 633 页以下。（华宇版，下册 331 页以下）
18. 从生灭智至随观智的九种观智，见《清净道论》第二十一品，即 Visuddhi-magga 639 页以下。（华宇版，下册 341 页以下）
19. 关于观的说明，见 Visuddhi-magga 672 页以下。（华宇版，下册 391 页以下）
20. 关于智者的观察，参考 Visuddhi-magga 676 页。（华宇版，下册 396 页）
- 四果的圣人共有五种观察法：一、观察道，二、观察果，三、观察已断的烦恼，四、观察残余的烦恼，五、观察涅槃。阿罗汉则无观察残余的烦恼。然而有学者对于观察已断的烦恼及残余的烦恼两种，也是或有或无的。
21. 颠倒有三种：一、想颠倒，二、心颠倒，三、见颠倒。
22. 关于三解脱门，参考 Visuddhi-magga 657 页以下。（华宇版，下册 365 页以下）
23. 至出起观，参考 Visuddhi-magga 661 页以下。（华宇版，下册 370 页以下）
24. 这些关于圣者的区别，参考 Visuddhi-magga 709 页以下。（华宇版，下册 448 页以下）
25. 关于灭定，参考 Visuddhi-magga 702 页以下。（华宇版，下册 439 页以下）
26. 欲入灭定者，首先要作出决定，在他入定期间的预备工作，共有四种：一、使无损害属于诸人的资具，二、僧伽的期待，三、师（佛）召，四、寿限。对于这四种应该预作之事的详细解释，参考 Visuddhi-magga 606 页以下。（华宇版，下册 295 页以下）

阿耨楼陀及其《摄阿毗达摩义论》

阿耨楼陀论师的《摄阿毗达摩义论》，是南传巴利佛教中一部最精拔的作品，字数不多，译为汉文大约有五万五千字光景，文简义丰，生动地叙述了各种重要的法相，有系统地介绍了全部论藏的哲学理论，是研究整个论藏最好的一个指导手册，在缅甸、锡兰、泰国、柬埔寨、老挝等国，现在研究阿毗达摩的人，本论都被列为必读之书；有许多人还要把全部背诵下来。在南传各佛教国家的佛学院里，也都有这门课。

就本论与觉音最著名的《清净道论》比较：一部是洋洋数十万言的大着，一部仅是数万言的纲要书，其广略虽然有所不同，其实质可以互相媲美，在不少题材的安排上是相同的。就组织方面说，本论以最精巧的方法，把散在论藏中像机器零件一样的许多题材联系起来，有条有理，非常明确，比之《清净道论》更精密而简要。显然，这两部论着的目的和要求，次序和重点是有些不同。本论是以纯理论的分析而简明地叙述所要叙述的问题；而《清净道论》是为了更好地教导宗教实践方法和证得圣果的道路，重点是放在修习戒定慧方面的。它们也有互相补充的地方：例如对心法，心所法及色法等同样的论题，有的在《清净道论》是很简略的，在本论却是充分地加以发挥；也有在《清净道论》没有说到的问题，本论却提出详加讨论。在有些问题上，也可看到本论和《清净道论》有不同的看法和不同的分析。由于本论只能作为是纲领性的著作，所以对于很多的法相术语，都没有解释，如果没有研究过南传佛教的人，读起来是很难理解的；而这些法相名词的绝大部分，在《清

净道论》中都有很详细的解释，可以互相对照阅读及互相参考研究；直至今日，这两部论在南传各佛教国家的研究佛学者仍奉为主要的论典。

在缅甸的佛典书目提要中列有九部像这样的纲要书，除《摄阿毗达摩义论》外，其它八部书如下：

一、《入阿毗达摩论》

二、《色非色分别论》

这两部都是第五世纪和觉音同时代的印度佛授所著。

三、《谛要略论》，是佛授以后的小护法所著。

四、《断痴论》，是锡兰的迦叶波所著，年代不明。

五、《名色抄论》亦名《开曼论》，是开曼所著，年代不明。

六、《名色差别论》。

七、《第一义决定论》。这两部同是《摄阿毗达摩义论》的作者阿耨楼陀所著。

八、《名行灯论》，是十二世纪末缅甸的萨达摩憍帝波罗所著。

在这九部论着中，以《摄阿毗达摩义论》最为杰出，名传也最广，因为它是整个论藏的概要，真是论中之论。通过这部论，便不难掌握阿毗达摩的普通知识，是成为研究论藏的一把钥匙。也正是这个原因，从而产生了许多与它直接的或间接的有关作品。有古典注疏，也有现代学者专题研究的论着。这些对于研究本论是有帮助的。顺便在这里把个人认为重要古典参考书与现代著作略加介绍。

1.巴利文的著名注疏有下面几种：

一、《古注》，一说是锡兰的新离垢觉着，一说是十二世纪后半期的舍利弗着，也有说这两者是同一人。据一九六〇年锡兰大学出版的《锡兰史》则说为舍利弗的老师摩诃迦叶波的作品。

二、《阿毗达摩义广释》，是前书作者舍利弗的弟子锡兰苏门迦罗着，他也是十二世纪后半期的人。这是《摄阿毗达摩义论》的古代注释中一部权威的作品，广泛地被学者们用为研究本论的主要参考书。缅甸的阿利耶文率在奈罗巴帝王时代（一四四二～一四六八）曾给《阿毗达摩义广释》写了一部解疏，题名为《精义宝匣》。

三、《摄阿毗达摩义略疏》，是缅甸的萨达摩憍帝波罗或名却色达所著。据说他从一一七〇～一一八〇年曾在锡兰受学。依本书的序文所说，这是应锡兰的国王毗闍耶跋诃二世（一一八六～一一八七）的请求而写的。

四、《第一义灯注》，是近代的缅甸学者雷地沙陀着。据说本书中含有一些他的独特见解，许多利学者都认为这是一部很好的作品。

五、《新醍醐疏》，是近代印度学者谷生毗教授着，用天

城字母写，由印度鹿野苑摩诃菩提会出版。前面举出四种注疏，都是用旧方法解释；本书则以新方法解释，对于自修《摄阿毗达摩义论》者很有帮助。

2. 英文的参考书：

一、《哲学纲要》，是缅甸的苏仁翁译，即《摄阿毗达摩义论》第一次英译本。一九一〇年由伦敦的巴利圣典协会出版，一九五六年再版。这是逐字逐句翻译的，并附有许多可以参考的注释。由于本书的出版，才引起欧、美学者对《摄阿毗达摩义论》内容的注意。

二、《阿毗达摩哲学》上册，是印度那烂陀巴利学院的院长迦叶波着，一九四二年出版，一九五四年再版。本书有上下二册，下册是介绍南传七部论及《清净道论》的内容，上册则完全是叙述《摄阿毗达摩义论》的。作者自己在序文中介绍说：“我的书，尽可能使读者了解巴利的术语，并不难深入哲学的精神。重复地对照英文和巴利文的术语，并非逐字逐句的翻译，但着重于全段的实质和精神。大部是翻译，有时只是要略，有时再加解释，尽可能使读者理解。”本书确是具有这些优点，而且是用新的方法翻译，在每段还附有全部的巴利原文，对于研究本论很方便也很有帮助。

三、《阿毗达摩手册》，是锡兰的那拉达着。有逐字逐句的翻译，也有详细的解释，并附有巴利原文。我所知道的是一九五六年出版，只有前五品，无后四品。

四、《佛教哲学论》，是锡兰的地?西尔瓦博士着，我所知道的只是一九三七年出版了的第一卷，阐述本论的前三品。

3. 日文的参考书：

一、《摄阿毗达摩义论》，水野弘元译。本书除了逐字逐句的翻译外，还加了很多注，可资参考。见日文版《南传大藏经》第六十五卷。

除了上面所列的重要参考书外，还有许多各种文字所写的注解和译本，如僧伽罗文、泰文、缅甸文的都有。尤其是缅甸文写的特别多，目前所流行的至少有下面四种：

- 一、《摄阿毗达摩义蜜注》，摩公沙陀着。
- 二、《摄阿毗达摩义香注》，巴耶基沙陀着。
- 三、《阿毗达摩义有色灯注》，弥欲皮因易着。
- 四、《第一义有色解》，唯苏谈罗麻沙陀着。

我们如果要研究本论，不但各种古典注疏和现代著作可供参考，即觉音的《清净道论》、南传论藏中的《法聚（集）论》、《分别论》、《法趣论》、《人施設论》及各种注疏等其它许多作品，也都是很重要的参考书。

关于研究南传阿毗达摩的成就，一致公认缅甸的水平是比较高的，即从上面在缅甸保存下来的各种有关阿毗达摩纲要书和本论的重要参考书中也可以看出这种情况。这也有它的历史根源。因为从十二、三世纪以至于今天，南传上座部佛教在缅甸一直是繁荣的，对论藏的研究特别发达。锡兰虽然是南传佛教发祥地，但十三四世纪以后，佛教趋于衰微。近百年来佛教复兴，随着佛教教育事业的发展，兴起了佛教学术研究之风，对论藏的研究也有迎头赶上之势，对本论的研究也有所成就。

本论的学说思想，是以整个论藏和注疏，以及觉音的《清净道论》、佛授的《入阿毗达摩论》、《色非色分别论》等为主要来源。既有前人的遗产，也有它在当时新的成分和发展。例如：本书第一品中八十九心的顺序，是和以前所有的论着不甚相同的；第二品中心所法的分类，是继承佛授的《色非色分别论》中的心所法分类而加以整理改善的；第六品中的“色聚”之说，则比《清净道论》等所说的有所发展和增广；第八品中的“施設”说，是依据《人施設论》及《入阿毗达摩论》等的施設说而发展出来的。关于这些进一步发展的学说，不但在本论看到，也包含在阿耨楼陀的另外两部作品中，即《第一义决定论》及《名色差别论》。这两部论可能是在南印曼德拉斯海岸的香至城写的。有些题材本论和《名色差别论》是一样的，不过本论更简略些。例如在《名色差别论》中对五十二心所法的定义说明，在本论则被全部略去了；本论第五品中说到业的问题，仅举各种业的名称而未加说明，在《名色差别论》则有详细的叙述，等等。

关于本论作者阿耨楼陀，除了有几部巴利文书籍提到他的名字之外，便没有详细年代和史实的记载了；现在只能根据另外一些线索来推定。从他的作品的跋文等来推测，他曾经在南印且跋国的香至城住过，也曾在锡兰住过。根据缅甸的传说，他是一位锡兰的长老，住在波罗奈罗瓦的摩拉输麻寺而写《摄阿毗达摩义论》的；所以有些学者们估计他是印度人，曾在南印香至城写过两部书，而本论则是在锡兰写的。依据南印多林的地方志，在有学有德者的编年名单中，阿耨楼陀的名字和作品是被列在第七世纪的巴利文法家之后、还介着另外两个人的后面，由此确定他是第八世纪以后的人。我们从他的著作中的思想和教理的发展看，也是远在觉音、佛授等论师以后的人。如果依前面所列本论的各种注疏看，有好几部巴利文注疏和另一部流行在锡兰的僧伽罗文的舍利弗写的义释，都是十二世纪后半期的作品。从而我们肯定阿耨楼陀必是第八世纪以后，十二世纪中叶以前的人那是没有问题的了。如果进一步从时代背景和他着书的文体去探讨，还可能得出更接近的年代。上面说过他曾在锡兰的波罗奈罗瓦住过，本论可能就在那里写的。根据锡兰的史实，从公元前第三世纪，至公元后第九世纪初，各代王朝基本上都以阿耨陀补罗为首都，佛教的三大寺及研究中心也都在那里，各国前去锡兰佛教大德，如觉音、佛授、法显等人，也都住在那里。建都波罗奈罗瓦是从第九世纪中至十三世纪的事。我们知道从公元八百二十八年到一千零十七年，锡兰国内形势不很安定，佛教的中心依然在旧都，并且对巴利佛学研究也没有什么新的贡献。如果阿耨楼陀此时来锡兰研究或讲学，应在旧都阿耨陀补罗，不宜在新都波罗奈罗瓦；同时他能于当时形势环境不安定的新都写出一部这么精拔的作品，实在是难以理解的。一〇一七年到一〇七〇年的五十年间，锡兰曾沦为古里帝国的附庸，新都旧都均被敌人占领，佛教受到了极大的摧残。在这个期间，当然很难想象使一个佛教学者在波奈罗瓦安心著作的。到一〇七〇年，锡兰国王毗闍耶跋诃第一（1059~1114）赶走敌人，恢复主权，重新建都波罗奈罗瓦之后，才从事重兴佛教，并把佛教的中心事业集中到新都来，还特别重视与支持僧侣们对佛学的研究的风气。阿耨楼陀在波罗奈罗瓦写出本论，可能是这次复兴佛教以后的事。其次，从作者的文体看，是受了梵文影响的。例如在觉音、佛授等著作中作用的字：rammana, kiriya, kilesa, c it, ca idha 等，在阿耨楼陀的作品中则写为：lambana, kriya, klesa, ceti, ceha。这种巴利语的梵语化的倾向，也是在十一世纪末和十二世纪初的毗闍耶跋诃第一时代才盛行

起来的。从以上几个方面的推论，本论很可能是公元一千一百年左右的产物，同时推定本论的作者大约是十一世末和十二世纪上半期的人。

关于本论的组织和内容，作者在开宗明义的颂文说：“此中叙说对法义，依第一义有四种：心、心所、色及涅槃，摄一切法尽无遗。”也就是说心、心所、色、涅槃四法，是本论的主要组成部分，可是也附带地说了许多别的东西。全论分为九品：前五品说心法及心所法，第六品说色法并略论涅槃法，主题在这六品中便说完了；第七品是集叙各种法相，第八品是缘起论，第九品说修定与修慧。若依中国古代的判教来分，也可以说前八品是明境，第九品是明行及果。全论的总纲似乎很简单，但内容非常丰富。下面再逐品地大略的加以介绍：

第一摄心分别品，是说明八十九心或一百二十一颗心的。本品把上座部基本的六种心法（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识），首先依欲、色、无色界及出世间而分为八十九心。即：（一）欲界有十二不善心、十八无因心、二十四有因心的五十四心。（二）色界有善、异熟无记、及唯作记的十五心。（三）无色界有善、异熟、唯作的十二心。（四）出世间有道与果的八心。这是八十九心。其次，出世间的八心又开为四十心，加世界的八十一心，便成一百二十一颗心。

本论所说的八十九心，与《清净道论》第十四品中的识蕴所说的大致相同，虽然其分类次第及有些各别的名字有差别。可是对于一百二十一颗心，在《清净道论》中仅仅提一下，没有说明它的所以然，更无从理解为什么由八十九心而演成一百二十一颗心。本论对这方面则特别加以详细而明白的叙述。

第二摄心所分别品，是说五十二心所法的分类及心与心所的相应关系。（一）关于心所法的分类有：七个名为遍一切心心所，六个名为杂心所，十四个名为不善心所，二十五个名为善心所的五十二心所。（二）说明那些心与什么心所相应。（三）说明那些心所与什么心相应。

对于心所法的分类及心、心所的关系，本论说得简单明了，反复阐明，比《清净道论》更有系统，更符合于科学的组织方法。

第三摄杂分别品，是论心、心所法有关的许多复杂问题。（一）叙述八十九心与乐、苦、喜、忧、舍五种受的关系。（二）叙述八十九心与无因、一因、二因、三因的关系。因，即指贪、嗔、痴三不善因及无贪、无嗔、无痴三善因。（三）说八十九心在十四种作用中具有一种乃至五种的作用。（四）说八十九心的生起、作用与眼、耳、鼻、舌、身、意六门有关系或无关系。（五）说八十九心与色、声、香、味、触、法六种所缘的关系。此等所缘，又有现在、过去、未来以及无有时间性的区别。（六）说八十九心与所依的关系。即心的所依有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、及心所依处（心脏或肉团心）六种。八十九心中，有的有所依，有的无所依。

第四摄路分别品。在上一品所说十四种心的作用中，有显然表现的意识作用，也有潜伏的下意识作用。显然表现作用的心过程名为“路”，潜在作用的心状态名为“离路”。本品是叙述路心作用（意识活动的过程）。（一）总说心、心所作用的事项，有六所依、六门、六所缘、六识、六路及六种转起境的六种六法。（二）说依于眼、耳、鼻、舌、身五门心的作用。（三）说欲界意门的作用。（四）说上二界及出世间的禅心作用。（五）说明在何等的情况下生起何等的异熟心及在何等的“速行心”之后生起何等的“彼所缘心”的问题。（六）叙述在欲界的认识过程中及死的时候、在上二界禅定与神通中、在出世间的四道和四果以及灭尽定等之中的“速行心”各各有几刹那的问题。（七）叙述恶趣者、善趣者、无因者、二因者、三因者、凡夫、有学、无学等在心的活动过程中谁能获得与谁不能获得某些“路心”的问题。（八）叙述欲界、色界、无色界、各各能得生起何等“路

心”的问题。

第五摄离路分别品，叙述“离路”的作用（下意识的作用）；这有死、结生及有生的三作用。（一）说有情轮回的范围，有四恶趣地、七欲界善趣地、十六色界地、四无色界地的四地三十一处。（二）叙述有情在四地中的结生情况以及诸天的不同寿量。（三）说有四类的四种业，尤其特别详述不善业、欲界善业、色界善业、无色界善业的四种以及这四种业和诸心的因果关系。（四）说有四种死和结生的次第。这是说明了死的原因，死的过程，死了之后如何再生，生后再死，如是死生相续，犹如车轮。这里我们也可看到南传上座部不立“中有”而阐明死生相续的理论，它不同于有部所说。

第六摄色分别品。前五品说心、心所法，本品主要说色法，并略说涅槃法。（一）列举色的种类：分色法为四种及造色二大类，再分为十一种，又依各种色的自性区别为二十八种。（二）依二十八种色的性质而作各种分类。（三）分析一切色法生起的情况：有的依靠业、心、时节、食物等四种之中的一种而生起，有的依靠它们的几种共力而生起，有的则和它们无有关系而存在。（四）说色聚。分析一切从业等生起的色法存在，都是由许多物质元素聚合而成，故名“色聚”。把一切色分为二十一聚，每一聚要由八种乃至十三种的物质元素组合起来。（五）叙述各界有情，由胎、卵、湿、化四种形式而产生，在产生的时候具有那几种色聚，产生之后如何增加那几种色聚，在死的时候那些色聚又是怎样消灭等的问题。（六）论涅槃。本论开头说第一义存在的有心、心所、色、涅槃四法，上面已把前三法说完，这里是略说第四涅槃法。

第七摄集分别品，它是广集经论中重要的法相名数。（一）摄不善法的四漏、四瀑流、四轭、四系、四取、六盖、七随眠、十结、十烦恼等。（二）摄善恶夹杂的六因、七禅支、十二道支、二十二根、九力、四增上、四食等。（三）摄三十七菩提分。（四）摄五蕴、十二处、十八界、四谛。

第八摄缘分别品，主要是说十二缘及二十四缘。（一）说缘起法，即以三时，十二支、二十行相、三连结、四要略、三轮转及二根本的七类来叙述十二支缘起。（二）说法趣法，先举二十四缘的名称，然后分为：名为名缘、名为名色缘、名为色缘、色为名缘、施設与名色为名缘、名色为名色缘等六个题目而说一切精神物质之间的关系如何，以及在二十四缘中具有那几种缘。（三）说施設，在第一义存在的心、心所、色、涅槃之外，另立能施設（的假法）及所施設（的概念）二种世俗的假名。

第九摄业处分别品，说修定与修慧。修定的名为止的业处，修慧的名为观的业处。（一）止的业处：第一把观法的对象分为四十种业处。第二说修定者有贪行者、嗔行者、痴行者、信行者、觉行者、寻行者的六种不同根性，并且分析于四十业处中那些业处是适合于他们的修习。第三根据修定的浅深程度分为遍作、近行、安止三个阶段，并且说明由那些业处而能成就那个阶段的定。“遍作”是初学修定者的预备行为。“近行”是到达安止定以前的欲界定，约等于北传的“近分定”。“安止”是属于色、无色界的定，等于北传的“根本定”。第四说观法的对象有粗有细而分为遍作相、取相及似相三种。第五说四无色定的程序。第六关于不得安止定的业处。第七说怎样显现神通。（二）观的业处：第一说戒清净、心清净、见清净、度疑清净、道非道智见清净、行道智见清净及智见清净等七种清净（其实这七种清净中的第一戒清净是属于修戒的，第二心清净是属于修定的，从第三见清净至第七智见清净论修慧的才是属于观业处的范围）。第二说属于慧方面的空、无相、无愿的三解脱门。第三说由修慧而证出世间的须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉等四种圣人。第四说由圣人而得果定与灭尽定的差别。

关于本论的产生年代、组织内容和重要地位等方面，都已大略地加以介绍。最后，我很高兴地告诉读者，本论全文，由中国佛学院上座部佛学教研组师生们的共同努力已译成汉文，不久将可和大家见面了。

1962年5月写于中国佛学院

南传的八十九心

五蕴中的识蕴，各宗的分别有些不同。南传的上座部，把识蕴分成基本的六种之外，根据心的所属地和外缘，又用另一个不同的方法把它为八十九心。这种繁杂的分法，对于后来的哲学思辨虽然没有多大影响，也未曾为其它各宗所采用，但在上座部的论著中却占有极重要的地位。

八十九心是根据下面几个最主要的原则来分的：

一、把心识分为属于欲界、色界、无色界、出世间的四大类。

二、又把心识分为主动的、被动的、中性的三大类。主动的心识是能造现业招未来之果的。被动的心识是指由过去的业所感生的。既非主动又非被动的中性心识，是指那些虽有心识活动却不能感召未来果报的——这是指诸佛、独觉、以及诸阿罗汉等已出生死者的心识。

主动的心识，分为善心与不善心二种。善心又分有属于欲界、色界、无色界及出世间的四种。不善心则只属于欲界；但分有从贪所生（贪根）、瞋所生（瞋根）和痴所生（痴根）的不同。

被动的心识，叫做异熟无记心，也分有属于欲界、色界、无色界及出世间四种。欲界的异熟无记心中又分为善异熟心及不善异熟心。善的是说由于过去的善业所感生，不善的是由过去的恶业所感生。善异熟心又分与因相应的及与因不相应的两种。

中性的心识，叫做唯作无记心，也分有属于欲界、色界及无色界的三种。

为了对八十九心的整个分类易于明了以及便利于参考，先列一表于下面：

八十九心类表

	善 心 (21)	不 善 心 (12)	无记心	
			异熟无记心 (36)	唯作无记心 (20)
欲界 (54)	(1) 喜俱智相应无行 (2) 喜俱智相应有行 (3) 喜俱智不相应无行 (4) 喜俱智不相应有行 (5) 舍俱智相应无行 (6) 舍俱智相应有行 (7) 舍俱智不相应无行 (8) 舍俱智不相应有行	(22) 喜俱邪见相应无行 ㄣ (23) 喜俱邪见相应有行 (24) 喜俱邪见不相应无行 (25) 喜俱邪见不相应有行 (26) 舍俱邪见相应无行 ㄣ贪根 (27) 舍俱邪见相应有行 (28) 舍俱邪见不相应无行 (29) 舍俱邪见不相应有行 ㄣ (30) 忧俱瞋恚相应无行 ㄣ (31) 忧俱瞋恚相应有行 ㄣ瞋根 (32) 舍俱疑相应 ㄣ (33) 舍俱掉举相应 ㄣ痴根	(34) 眼识 ㄣ (35) 耳识 (36) 鼻识 ㄣ舍俱ㄣ (37) 舌识 ㄣ (38) 乐俱身识 ㄣ无因善异熟心 (39) 舍俱眼界 (40) 喜俱意识界 (41) 舍俱意识界 ㄣ (42) 喜俱智相应无行 ㄣ (43) 喜俱智相应有行 (44) 喜俱智不相应无行 (45) 喜俱智不相应有行 (46) 舍俱智相应无行 ㄣ有因善异熟心 (47) 舍俱智相应有行 (48) 舍俱智不相应无行 (49) 舍俱智不相应有行 ㄣ (50) 眼识 ㄣ (51) 耳识 (52) 鼻识 ㄣ舍俱ㄣ (53) 舌识 ㄣ (54) 苦俱身识 ㄣ无因不善异熟心 (55) 舍俱眼界 (56) 舍俱识界 ㄣ	(70) 舍俱眼界 ㄣ (71) 舍俱意识界 ㄣ无因唯作心 (72) 喜俱意识界 ㄣ (73) 喜俱智相应无行 ㄣ : (74) 喜俱智相应有行 : (75) 喜俱智不相应无行 : (76) 喜俱智不相应有行 ㄣ有因唯作心 : (77) 舍俱智相应无行 : (78) 舍俱智相应有行 : (79) 舍俱智不相应无行 : (80) 舍俱智不相应有行 ㄣ : 但 : : : : : 在 : : : : : 阿 : :

色界 (15)	(9) 寻、伺、喜、乐、定 相应第一静虑 (10) 伺、喜、乐、定 相应第二静虑 (11) 喜、乐、定相应第三 静虑 (12) 乐、定相应第四静虑 (13) 舍、定相应第五静虑		(57) 寻、伺、喜、乐、定 相应第一静虑 (58) 伺、喜、乐、定 相应第二静虑 (59) 喜、乐、定相应第三静虑 (60) 乐、定相应第四静虑 (61) 舍、定相应第五静虑	(81) 寻、伺、喜、乐、定 : 相应第一静虑 : (82) 伺、喜、乐、定 : 相应第二静虑 : 罗 (83) 喜、乐、定相应第三静虑 : (84) 乐、定相应第四静虑 : (85) 舍、定相应第五静虑 :
无色界 (12)	(14) 空无边处 (15) 识无边处 (16) 无所有处 (17) 非想非非想处		(62) 空无边处 (63) 识无边处 (64) 无所有处 (65) 非想非非想处	(86) 空无边处 : 汉 (87) 识无边处 : (88) 无所有处 : (89) 非想非非想处
出世间 (9)	(18) 须陀洹道 (19) 斯陀含道 (20) 阿那含道 (21) 阿罗汉道		(66) 预流果 (67) 一来果 (68) 不还果 (69) 阿罗汉果	

读了此表，便知道八十九心的分类和名称了。无论横看竖看都是八十九。横看是欲界 54+色界 15+无色界 12+出世间 8 =89，竖看是善心 21+不善心 12+异熟心 36+唯作心 20=89。

现在依据巴利的论著再进一步一组一组的略加叙述。因为表中对于每个名称都编有符号，所以在解释中，不必要时便不重复提名，但用符号来代替了。

一 善心

善心有二十一。因为它们的生起是无贪、无瞋或无痴的，而且能造善业能感善果，所以叫善心。

甲、欲界善心[1~8]因为欲界善心有喜、舍、智、行的差别，故有八种：[1]当他获得了所施的东西及受施的人，或由其它的可喜之因而心生大欢喜（喜俱），第一便起“应施”等的正见（智相应），不犹豫，没有他人的怂恿（无行）有行施等的福德，那时他的心便是“喜俱智相应无行”。[2]由于上述同样的理由而心生大欢喜，先起正见，虽然也行不很慷慨的施舍，但有犹豫或由他人的怂恿而行，那时他的心是“喜俱智相应有行”。在这种意义上说，这个“行”字是依于自己或他人自转起的前加行而言。[3]如幼童看见亲属布施等的习惯，当看见比丘时，心生观喜，便把手上所有的东西布施给比丘或作礼拜，那时他的心是“喜俱智不相应无行”。[4]如果是由于亲属的鼓励说“你去布施吧！你去礼拜吧！”这样才去行的，那时他的心是“喜俱智不相应有行”。[5~8]如果不得所施之物及受施之人，或缺乏其它的欢喜之因，没有前面所说的四种欢喜，那时则为生其余四种舍俱的心。

乙、色界善心[9~13] 因为与禅支相应的各别而有五种。即[9]与寻、伺、喜、乐、定相应的为第一，[10]以超寻为第二，[11]更超伺为第三，[12]更离喜为第四，[13]以灭去乐而与舍及定相应的为第五。其它的部派都说四禅，现在把它分为五种禅心，这也是上座部的论典中一个特殊说法。

丙、无色界善心[14~17]因为与四无色相应而有四种。[14]与空无边处禅相应的为第一，[15~17]与识无边处等禅相应的为第二、三、四。

丁、出世间善心[18~21]因为与须陀洹等四道相应而为四种。

二 不善心

不善心有十二。依地只限于欲界，依根则有贪根、瞋根、痴根三种。因为它们是众贪或瞋与痴所生，而且能造恶业能感恶果所以叫不善心。

甲、属于贪根的[22~29]因依喜、舍、邪见行的差别而有八种：[22]如果他先起这样的邪见说：“于诸欲中无有过失”等（邪见相应），生大欢喜之心（喜俱），以自性的锐利及不由他人所怂恿的心（无行），享受诸欲，这时他的心是第一不善心。[23]若以迟钝及由他人所怂恿的心（有行）而作时，则为第二不善心。[24]如果先无邪见（邪见不相应），只起欢喜心（喜俱），以自性的锐利及不由他人所怂恿的心（无行）行淫、贪图他人的利益或盗取他人的财物，这时是第三不善心。[25]若以迟钝及由他人所怂恿的心而作时（有行），则为第四不善心。[26~29]如果由于不得欲境或缺乏其它的欢喜之因，而无前面所说的四种欢喜之时，则为生起其余四种舍俱的不善心。

乙、属于瞋根的有二不善心[30~31]当知它们是在于杀生等的时候而转起的锐利及迟钝的心。

丙、属于痴根的也有二不善心[32~33]。当知它们是由于不决定及散乱的时候而转起的。

三 异熟无记心

异熟心有三十六。由于善心或恶心所必然引起的叫异熟心，它的本身就是一种果。

甲、欲界异熟心[34~56]有善异熟及不善异熟二种。善异熟又分为有因及无因二种。不与无贪、无瞋、无痴任何一种相应的为“无因”。与无贪等相应的为“有因”。无因善异熟心有八个[34~41]。《清净道论》中作这样的解释：

[34]眼识，有识知依止于眼（现于眼前）的色的特相。有单以色为所缘的功用（味）。以色的现前状态为现状（现起）。离去以色为所缘的唯作业界（第七十心）为直接因（足处）。[35~38]耳、鼻、舌、身识，有识知依止于耳等（与耳等相接）的声等的特相，有只以声等为所缘的功用，以声等的现前状态为现状，离去以声为所缘等的唯作业界为直接因。[39]（有领受作用的）业界，有于眼识等之后而识知等的特相，有领受色等的作用，以彼相同的领受状态为现状，离去眼识等为直接因。[40~41]有推度等作用的二种意识界，有识知于无因异熟的六所缘的特相，有推度等的作用，以彼相同的推度等状态为现状，以心所依处为直接因。因为与喜舍相应及有二处、五处作用心的差别，所以它的二种各别。即于此二者之中，一[40]是因为专于好的所缘而转起为自性之故，所以成为喜相应的，并且因为是由于推度及彼所缘的二种作用于眼等五门的速行的末后而转起之故，所以有二处作用。一[41]是因为于好的中所缘（舍）而转起为自性之故，所以成为舍相应的，并且是由于推度、彼所缘、结生、有分及死而转起之故，所以有五处作用。

这八个无因异熟识，因为有定与不定的所缘，故有二种；又依舍、乐、喜的差别，故为三种。便是前五识因为次第的对于色等而转起，故为定所缘；其它三种为不定所缘。然而这里的业界是对色等的五种而转起的，二种意识界则是对于六种所缘而转起的，还有这八种之中的身识是与乐相应；有二处作用意识界[40]是喜相应；其它的都是与舍相应。

有因善异熟心也有八个[42~44]。因为它们是与无贪等因相应的，所以说有因。它们的名称和欲界的八个善心相同，但性质不同。有因异熟心不是像善心那样以布施等的方法对于六所缘而转起，它们是以结生、有分、死及彼所缘的四种作用对于欲界所摄的六所缘而转起的。关于这八心中的有行及无行的状态，觉音仅说“是由于原因而来”；但其它的论师说，“八异熟心是过去欲界八善心的异熟果，所以八异熟心中的有行及无行是以八善心的有行及无行为来源”。也有人主张说“是由于强力的业缘等而生起异熟心的无行及有行的”。对于相应的诸法，虽在八善心与八异熟心之间没有什么差别，但异熟心却如映在镜中的面相，没有潜在的力用，善心则如自己的面相，而有潜在的力用。

不善异熟心只有七个[50~56]。它们都是无因的。关于它们的特相等，也与于因善异熟心中所说的相同。可是善异熟心是只取好的及好的中所缘（舍），而不善异熟心则只取不好的及不好的中所缘（舍），所以有差别。前者由于舍、乐、喜的差别有三种，而后者则由于苦及舍仅有二种。这里的身识是与苦相应的（苦俱），其它的都是舍俱的。同时这不善异熟心中的舍俱心是劣而钝的，没有苦俱心的那样锐利；在无因善异熟心中的舍俱心也是劣而钝，不像乐俱心那样锐利的。

乙、色界异熟心有五个[57~61]。其名称也和色界的善心相同。然而善心是由于禅定在速行的过程中而转起的；这异熟心则是在生于色界而由结生、有分及死的三种作用而转起的。

丙、无色界异熟心有四个[62~65]。与无色界的善心名虽相同，因为由于它们转起差别而有不同，其义亦如色界异熟心所说。丁、出世间异熟心[66~69]。因为它们是四道相应心的果，所以也有四个。它们是由于圣道的过程及由果定二种而起的。

四 唯作无记心

唯作心有二十[70~89]。所谓“唯作”，是指非善非不善及非异熟心的离业阿罗汉的自由作用的无记心。因为阿罗汉已断烦恼，出生死，超乎善恶之外，虽有作善的作为，但非感果的新业。所以叫唯作。依地的差别，也有三种。

甲、欲界唯作心共二十一个[70~80]，分为二种，即无因与有因。无因的有三个[70~72]。《清净道论》的解释如下：

没有无贪等之因的唯作为无因。依眼界及意识界的差别故有二种。[70]眼界是指有识知于眼识等的前行的色等的特相，有转向的作用。以色等现前的状态为现状，以断去有分为直接因。它只是与舍相应的。其次意识界，有共（凡圣）与不共（唯在阿罗汉）的二种。此中[71]共的与舍俱的无因唯作，有识知色声等六所缘的特相。于五根门及意门中有确定、转向的作用。以同样的确定及转向的状态为现状，以离去无因异熟意识界（是指八十九心中的第40、41、56的三心）有分心的任何一种为直接因[72]。不共的与喜俱的无因唯作，有识知六所缘的特相。依作用，则有诸阿罗汉对诸丑恶事物（如骨锁、饿鬼的姿态等）生笑的作用。以同样的生笑状态为现状，一定以心所依处为直接因。

这三个心，《在摄阿毗达摩义论》中，则叫做“舍俱五根门转向心”，“舍俱意门转向心”、“喜俱阿罗汉笑心”。这是直接拿它们的作用为名。当他的心转向于五根所对的外境的时候，则为根门转向心；当他的心转向于意境的时候则为意门转向心。这两种是凡圣共同的心理经验。至于阿罗汉笑心，则只是阿罗汉的心理经验。

其次有因唯作心有八个[73~80]。它们的名称和欲界的善心相同。但是善心只在有学及凡夫生起，而唯作心则只在阿罗汉生起，因为阿罗汉的行善是由于这些心发动的。这便是它们的差别之处。

乙、色界与无色界的唯作心共九个[81~89]。色界有五个 [81~85]，无色界有四个[86~89]，它们的名称也和上二界的善心一样。但唯作心只在阿罗汉生起。

上面已经大略地叙述了八十九心。然而也有把八十九心开为一百二十一心的。《摄阿毗达摩义论》说：“如此应知心总有八十九，智者再分别，一百二十一。”因为出世间的四种道心和四种果心是由五种禅心以后所产生的，所以每种道心或果心都开为五种。如寻伺喜乐定相应第一静虑须陀洹道心，伺喜乐定相应第二静虑须陀洹道心，喜乐定相应第三静虑须陀洹道心，乐定相应第四静虑须陀洹道心，舍定相应第五静虑须陀洹道心，是为须陀洹道心五种禅心。如是类推，其它的道心和

果心也各具五种，四种道心便成二十种，四种果心也成为二十种。这样则善心由原来的二十一而变作三十七，异熟无记心由三十六变成为五十二，便成一百二十一心。即善心 37+不善心 12+异熟心 52+唯作心 20=121。

[注] 佗这里提到二处、五处作用，上面也提到几个结生、有分、转向、领受、推度、确定、速行、彼所缘、死等的专有名词，这是关于八十九心的十四作用的名词。关于这个问题，也是南传佛教的一个特色，但这里不能详注，我想在另一专题叙述。

南传的五十二心所法

“心所”，是心所有法的略称，即是心的附属物。阿毗达摩摄义论第二品说：“这种心所和它们所相应的心是同一所依，同一所缘，而且是同时生灭的”。成唯识论卷五云：“恒依心起，与心相应，系属于心，故名心所。如属我物，立我所名”。品类足论卷一云：“若有法……与心相应，总名心所法”。

佛经把身心所存在的现象分为色、受、想、行、识五蕴。在阿毗达摩中通常用色法、心法及心所法三种来包括它们。色法属于色蕴，心法属于识蕴，心所法则包括受、想、行三蕴。根据上座部，行蕴有五十法，再加受想二法，共有五十二个心所法。这里面有二十五个是善心所，十四个不善心所，十三个是通一切善恶心的心所。它们的善恶或不善不恶是根据它们所相应的心来说的，即与善心相应的为善心所，与不善心相应的为不善心所，与无记心相应的为无记心所。

说心并不是一个孤立的单位，它们是和各种其它的心理要素复合而活动的。分析心的自身各部分为分“识”，而分析心的活动的各种要素称为“心所法”。例如在八十九心中最简单的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识，只是一种纯粹的感觉，于对象上并无任何复杂的反应。如果我们详细地审察，则它们最少还包括有七种心所法在内：一、触（近人译为感觉，即器官和对象的感触）；二、受（由对象所激起的感情）；三、想（构成意象作用，即于对象而造成概念）；四、思（意旨，即欲取或避于对象）；五、心一境性（近人译为精神集中）；六、命（心理的寿命或内存的生力。《俱舍颂疏》卷五说：“命体即寿，谓有别法指暖与识，说明为寿”）；七、作意（注意于所缘的对象）。各派论师不但重视心法，而且都同样地很重视心所法的分析。

心所法是属于行蕴。本来把“行”释为“思”，如《杂阿含》里说，“思身为行蕴”（见俱舍论卷一引）。这是把“行”与“业”同用的，正如《杂阿含》第十三卷中说，“一切造业有漏诸行之法行蕴摄”。然而历史的发展，佛教学者在心理学上做了继续分析的工夫，又找出心的程序里一些新分子，而这些新分子又要在人格分子原来的五蕴分类中找到一个适当的位置来安插。因为五蕴是佛陀最早在经典中提出的基本分类，他们不能任意来加上一蕴或几蕴，行蕴是个比较适当的含义较宽泛的领域，可以安插容受这些新分子，因此就把心所法归纳在行蕴之内。载微兹夫人（Mrs Rhys Davids）说：“行蕴的建设方面限于思。巴利文佛书虽列五十二行，然其中除思行之外，其它的五十一分子都是诸自觉的精神状态的相共品，而非特别能自特别属于建设方面的心的作用。”（见她的 Dhamma Sangani 英译本）那么，为什么把“思”以外的心所法都收入行蕴呢？关于这一点，说一切有部的世亲曾经强调了一些理由。他的《俱舍论》卷一说：“薄伽梵于契经中说六思身为行蕴者，由最胜故。所以者何？行名造作，思是业性，造作义强，故为最胜。”对其余的心所法为什么收入行蕴，他说：“若不尔者，余心所法及不相应非蕴摄故，应非苦集，则不可为应知和应断。如世尊说，若于一法未达未知，我说不能作苦边际……，是故定应许除四蕴，余有为行，皆行蕴摄。另外一个问题：心所法既是行蕴所摄，为什么受、想二法又别立另二蕴呢？据世亲的理论是：“诤根生死因，及次第因故，于诸心所法，受想别为蕴。”即受与想之所以别立为二蕴，因共为诤（烦恼）的根本及生死轮回的本因，并且显示作用时受先想后的次序。其实这些心所法，有的是经中原来有的很含混的名称，有的是后人内

省得来的新分子，论师们作了更详细的分析，并且把它们收入在行蕴之内，希望能被后人认为是最后的真理。

一 各派心所的异同

心所法上座部有五十二，说一切有部有四十六，瑜伽宗五十一。然而瑜伽宗的五十一与上座部的五十二心所，数目虽然近似，但其中的项目并不完全相同。现在先让我们来看看这几派的分类和名称。

1. 说一切有部的四十六心所法。

(一) 遍大地法十：受、想、思、触、欲、慧、念、作意、胜解、三摩地。

(二) 大善地法十：信、不放逸、轻安、舍、惭、愧、无贪、无瞋、不害、勤。

(三) 不善心所十八：

(A) 大烦恼地法六——疾（无明）、放逸、懈怠、不信、惛沉、掉举。

(B) 大不善地法二——无惭、无愧。

(C) 小烦恼地法十——忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、憍。

(四) 不定地法八：寻、伺、恶作（追悔）、睡眠、贪瞋、慢、疑。

2. 瑜伽宗的五十一心所法

(一) 遍行心所五：作意、触、受、想、思。

(二) 别境心所五：欲、胜解、念、定（三摩地）、慧。

(三) 善心所十一：信、精进（勤）、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、行舍、不害。

(四) 不善心所二十六：

(A) 根本烦恼六——贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。

(B) 随烦恼二十——忿、根、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、害、憍、无惭、无愧、掉举、惛沉、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知。

(五) 不定心所四：追悔（恶作）、睡眠、寻、伺。

3. 上座部的五十二心所法

(一) 通一切心心所十三：

(A) 遍行心所七——触、受、想、思、三摩地（心一境性）、命、作意。

(B) 别境心所六——寻、伺、胜解、精进、喜、欲。

(二) 善心所二十五：

(A) 遍行善心所十九——信、念、惭、愧、无贪、无瞋、中舍性、身轻安、心轻安、身轻快性、心轻快性、身柔软性、心柔软性、身适业性、心适业性、身练达性、心练达性、身正直性、心正直性。

(B) 离法三——离身恶作、离语恶作、离邪命。

(C) 无量二——悲、喜。

(D) 慧——无疾。

(三) 不善心所十四：疾、无惭、无愧、掉举、贪、见、慢、瞋、嫉、悭、恶作、惛沉、睡眠、疑。

从这几宗不同的表里来看，关于他们的主要分类有：（一）一般的心所有性——说一切有部不把这类心所重分，但上座部和瑜伽又把它们分为两种：一种是各种善和恶的心识活动里面都心的一般心所，叫做“遍行心所”；另一种是某种情况下才有而仅限于某几种心识的特别心所，称为“别境心所”。（二）善心所——瑜伽宗和说一切有部不把此等心所再行分类，而上座部却又把它们分成四种：即“遍行善心所、离法、无量”与“慧”的四种。（三）不善心所——对于这一群心所法，上座部不予细分，但瑜伽宗又把它们分为“根本烦恼”及“随烦恼”二种，说一切有部则分为“大烦恼地法、大不善地法、小烦恼地法”的三种。（四）不定心所——瑜伽宗说一切有部另立这第四类的心所，但上座部却把这类的心所归入前三类中，并不作另一类。

一般的心所有性——说一切有部与瑜伽宗。排列方式虽然不同，但他们所立的法是同的，都只有十法。上座部却有不同之处。他有十三法，除了“触、受、想、思、三摩地、作意、胜解、欲”的八法与前二宗相同外、有五法不同。北传的“慧”等于南传的“无痴”，上座部是放在善心所里面的。北传的“念”上座部是放在善心所里面。“寻”与“伺，在上座部是别境心所，北传却立为不定心所。上座部的“精进”（勤），北传是放在善心所里面。上座部的“命根”，北传是放在心不相应里面，不属心所之类的。上座部的“喜 P?i”，是喜悦或喜爱的喜，五禅支中的“喜”就是用的这个字。这个“喜”和慈悲喜舍四无量心中的“喜 Muditā”，在巴利文中，这两个字是不同的，但依旧译都译为“喜”。所以上座部在别境心所中有了个“喜 P?i”，在善心所有中又有一个“喜 Muditā”。北传的佛教学者，认为“喜”就是“受”的一方面，所以不把它另立一法。

善心所——说一切有部立十法，瑜伽宗则在十法之上加一个“无疾”成为十一法，它们的不同也只有这一点而已。可是上座部与前二宗大不相同的却有二十五法中多，而且分类也比较错综复杂。

我们把南传和北传所立的表来对看，除了知道“念”与“勤”的地位互易之外，南传用“悲”来代替了北传的“不害”。北传表里的法为南传所无的，只有“不放逸”一法，而南传表里的法为北传所无的，则有“喜”、“三离法”和“遍行善心所”中从“身轻快性”到“心正直性”等十法。

不善心所——上座部只有十四个不善心所，不再分类。瑜伽宗有二十六个不善心所，又分为“根本烦恼”及“随烦恼”二类。说一切有部是十八个，分为“大烦恼地法”、“大不善地法”和“小烦恼地法”三类。对于这一群的心所，三宗都有相当的差异。先说瑜伽宗与说一切有部的不同。

有部的十八法，全部为瑜伽宗所采用。瑜伽宗的“恶见、失念、散乱、不正知”四法，则为有部所无。它们最大的不同之处是属于根本烦恼这方面。虽然他们所列的大烦恼都是六个，内容却大不相同。说一切有部认为大烦恼的六法，其中有放逸、懈怠、不信、昏沉、掉举的五法，都被瑜伽放入随烦恼里面。所以只有个“痴”是同的。为了要补其它五法的缺，瑜伽宗就从说一切有部的不定法中取出贪、瞋、慢、疑四法作为根本烦恼。其实瑜伽宗这样的分法，倒与佛教一般的精神更相符合。瑜伽宗的第六个根本烦恼是“不正见”，俱舍论把它看作只是“慧”的反面，故不另算作一法。

上座部的十四法中有十二法都是前二宗所有不过只把前二宗别立为不定心所的“恶作、睡眠”二法，放到不善心所里面来，成为十四法。

不定心所——前面已经说过这一类心所为上座部所没有，是北传佛教所独具。不过上座部把说一切有部所说的不定心所法中的“寻”与“伺”二法列入了别境心所，其它的六法则全部列入不善心所里面了。

二 略释上座部的心所

现在根据南传的教典，略释上座部的五十二个心所法，先说“通一切心”的七个“遍行心所”和六个“别境心所”。

(1) 触——即感触。由于根境识三法的集合而称为（即根境识三法集合所发生的一种感觉）。有击触的作用，因由触于所缘而起，如眼之于色、耳之于声，虽非如肉体的直接冲击到一边，然而由击触力能够使心与所缘的境结合。它是由于适当注意的识，依于眼及现前的境而生起，故以现于诸识之门的境为近因。

(2) 受——即觉受（由对象所激起的感情）。有乐受、苦受、喜受、忧受、舍受的五种。以身享受可意可触之境的时候为“乐受”。以身感受不可意可触之境而觉得苦恼的时候为“苦受”。以心享受可意的所缘而觉得愉快的时候为“喜受”。以心感受不可意的所缘而觉得苦恼的时候为“忧受”。不苦不乐而处于寂静状态的为“舍受”。

(3) 想——为念（于对象而造成的概念）。它具有给以再起想念之缘而说“这就是它”的作用，如木匠想起木料相似。依所取之相而住着于心为现状，如盲人摸得了象的一部分之相，住着于心，以为这便是象的全貌，以现前之境为近因，如小鹿看见草人而起“是人”之想相似。

(4) 思——即意志活动。它能够统率指导与自己相应之法，如大木匠及其上首弟子能令自他的工作完成，有发动组合的作用。这个思心所，显然是在于思惟紧急的业务等而令相应的心、心所法共同效力而起的。

(5) 三摩地(定)——对于所缘持心平等或正持、等待于心而不散乱故为定。在《清净道论》中称“三摩地”或“心止”，在《摄阿毗达摩义论》中则用“心一境性”(意志集中)。即是心的静止状态。

(6) 命——即生命(心理的寿命或内存的生力)，依此而相应诸法得以活命。

(7) 作意——是于意中工作，即置所缘于意中(注意于对象)，面向于所缘，使相应的心、心所与所缘相结合。

(8) 寻——是寻求、思考的意思，即专注其心于所缘。

(9) 伺——是伺察，即深深考察，数数思惟于所缘。

“寻”与“伺”的区别是：寻粗伺细，前者初置心于所缘境，后者数数用心继续思惟。

(10) 胜解——等于信解。有确信的特相，不犹豫的作用，以决定为现状，以确信之法为近因。即于所缘深信不动摇的状态。

(11) 精进——是勇猛、效力、不消沉的状态。增支部第二□卷说：“怖畏(无常等)的人，作如理的精进，故以怖畏或以令起精勤的故事为近因。

(12) 喜——是喜欢、喜爱，即身心充满着喜悦的意思，喜有小喜、刹那喜、继起喜、踊跃喜、遍满喜的五种。

(13) 欲——即希望去做的意思。遍求、希求、欲取于所缘，如在黑暗中伸手去摸东西相似。

下面略释二十五个善心所。关于这二十五心所的四种分类，已如前例。

(1) 信——即信任。有净信或从不信至信的作用。以起正信之事为近因。如以手取物，以信能取善法，如由种子而得果实，由信能得涅槃之果。

(2) 念——即忆念。念能坚住于所缘而不忘失。

(3) 惭——即有耻与厌恶之意有耻作诸恶的作用。以尊重自己为近因。

(4) 愧——即愧惧与怖恶的意思有怖畏诸恶的作用。以尊重他人为近因。

(5) 无贪——是不贪、不滞着。即于所缘不贪求、不执着，如水珠滴于荷叶相似。有不遍取的作用。

(6) 无瞋——即不激怒、不违拒而温和，如随顺的亲友。有调伏瞋害及热恼的作用。

(7) 中舍性(平等性)——即舍置。使心与心所平衡,对于心及心所抱中立或中的态度。有遮止过与不及和断绝偏向的作用。

(8~9) 身轻安、心轻安——即身的安息与心的安息。这“身”,是指“受想行”的三蕴。身心的轻安,即寂灭身心的不安而得清凉的状态。具有消灭身心不安、对治身心不寂静的掉举等烦恼的作用。

(10~11) 身轻快性、心轻快性——即寂灭身(受想行)心的沉重而得轻快的状态。有消灭身心沉重、对治身心沉重状态的昏沉和睡眠等烦恼的作用。

(12~13) 身柔软性、心柔软性,即寂灭身(受想行)心的强悍而得柔软的状态。有消灭身心强悍、对治身心强悍状态的见与慢等烦恼的作用。

(14~15) 身适业性、心适业性(堪能)——即寂灭身(受想行)心的不适业状态而成为适业成功的状态。有消灭身与心不适业状态于“掉举、昏沉、睡眠、见、慢”等外而能对治身心不适业状态的诸盖,能于信乐事中取得信乐,能于有利的行为中而取得堪能适当的作用。

(16~17) 身练达性、心练达性(熟练)——即身(受想行)心无有过失而健全熟练的状态。有消灭身心不健全、能对治身心过失的不信等作用。

(18~19) 身正直性、心正直性、即身(受想行)心正直的状态。有消灭身心歪曲、能对治身心成为歪曲状态的谄与诳等的作用。

(20~22) 离身恶作、离语恶作、离邪命——即远离身、语、意的恶作。有摆脱身语意等恶作的作用。以信、惭、愧、少欲等为近因。这三法之名是依据《清净道论》的。《摄阿毗达摩义论》中则称为“正业、正语、正命”。

(23) 悲——即心中悲悯或同情他人的苦。以拔除有情之苦为相,有不堪任他人之苦的作用,以不害为现状。害的止息便是悲的成就。

(24) 喜——见他人的有利而生喜悦。有见诸有情所得利益而无嫉妒的作用。不乐的止息,便是喜的成就。

(25) 无痴——即不痴迷。有通达如实性 or 无过的特相,而照境的作用。

下面略释十四个不善心所:

(1) 痴——是愚痴、无智或心的闇昧,不能如理作意。有不通晓或覆蔽所缘的自性的作用。痴,是一切不善的根本。

(2~3) 无惭、无愧——无惭,是无惭厌或无耻,即不厌恶身的恶行等的状态。无愧,是无愧惧,即不畏缩或无怖畏身的恶行等的状态。它们是惭与愧的反面。

(4) 掉举——即心的浮动、不寂静而散乱的状态。如风吹旗扬，有不稳定的作用。

(5) 贪——是贪爱所缘。以不施舍为现状。有粘着所受的作用。

(6) 见——即邪见，或不如理的见解。有执着的作用。

(7) 慢——即令心高举、欲自标榜的状态。有傲慢的作用。

(8) 瞋——即激怒的状态。有燃烧自己身体的作用。

(9) 嫉——即嫉妒。有不喜见他人的繁荣的作用。

(10) 慳——是慳 XX。即隐秘自己已得或当得利益的状态。有不能与他人共有他的所得利益的作用。

(11) 恶作——即轻蔑或后悔其所作的状态。

(12) 昏沉——即心的沉重或消沉而不堪努力的状态。有除去精进的作用。

(13) 睡眠——即心的倦睡、沉滞及眼的昏昏欲睡的状态。有除去精进的作用。

(14) 疑——即犹豫不决。有动摇的作用。疑，是行道的障碍。

三 上座部说心与心所的相应

现在再谈一谈心与心所的关系（相应）。这个问题，在瑜伽宗和说一切有部比较简单，因为它们只须说明与八识或六识的关系。可是上座部所说的却比较复杂，因为它们只需要把五十二心所和所划定的八十九或一百二十一心的关系联系起来。在《清净道论》第十四品、《法聚论》的注释《殊胜义》以及《摄阿毗达摩义论》第二三品中，都以多方面来详细论述了心与心所的关系。这虽然是一个较枯燥的问题，但不能不谈，这里简单地叙述一下。这里所提到的八十九心或一百二十一心的，为了简略，依然用符号来代替诸心的名目，请参考本书《附录》中拙著的《南传八十九心》。

根据《摄阿毗达摩义论》所说，七个“遍行心所”，可于一切八十九心中生起。在六个“别境心所”中的“寻”，除去欲界的二种五识心[34~38,50~54]（这数字符号是照本书《附录》《南传八十九心》一个表的，下同），得于其余的四十四个欲界心及十一个第一静虑心（色界初禅等有善异熟、唯作三种，再加出世间四道心及四果心八种，故为十一。这是依一百二十一心计算的）的五十五心中生起。“伺”，则得于前面所说的五十五心及十一个第二静虑心六十六心生起。“胜解”，除了二种五识心及“疑相应心”[32]之外，可于其余的七十八心（这是依八十九心计算的）中生起。“精进”，除五根门转向心[70]、二种五识、二领受心[39、55]及三推度心[40、41、56]之外，可于其余的七十三心中生起。“喜”，除了忧受相应、舍受相应、身识及第四静虑的七十心外。可于其它的五十一心中生起（依一百二十一心计算）。“欲”，除了无因及痴根的二十心外，可于其它的六十九心中生起。

在十四个不善心所中的痴、无惭、无愧、掉举四个，名为“遍行不善心所”，可于一切十二不

善心[22~33]中生起。“贪”，得于八种贪相应心[22~29]中生起。“邪见”，得于四种邪见相应心[22、23、26、27]中生起。“慢”，得于四种邪见不相应心[24、25、28、29]中生起。瞋、嫉、慳、恶作四心所，可于二瞋恚相应心[30、31]中生起。昏沉、睡眠，可于五种有行心 [23、25、27、29、31] 中生起。“疑”，唯得于疑相应心[32]中生起。

在二十五个善心所中，从“信”到“心正直性”的十九个心所，名为“遍心善心所”，可于一切五十九个善心（八十九心中除十八无因心及十二不善心）中生起。三个“离法”，可于一切出世间心中决定同时生起，然于世间，则唯在欲界的善心中有时各别生起。“悲、喜”二无量法，除第五静虑，唯于其余的十二色界心及欲界的八善心[1~8]和八有因唯作心[73~80]的二十八心中有时遇缘各别生起。也有人说，与舍相应的心中无有悲、喜。“慧”（无痴），唯于欲界十二“智相应”心、色界十五心、无色界十二心、出世间八心的四十七心而得相应生起。

现在再根据各方面的资料更机械地把八十九心中那一心和那一些心所相应，简单地列出一表，那就更清楚了。

[1、2]第一二善心，有三十八相应——即遍行、别境 13，加善心所 25=38，但二无量及三离法的五种，只能各别而起，不能有两个同时生起的。

[3、4]同上 38，除无痴=37。

[5、6]同前[1、2]38，除喜=37。

[7、8]同前[1、2]38，除喜及无痴=36。

[9]色界第一静虑心，有三十五法相应，即遍行、别境 13，加二十五法中除去三离法的其它 22 善心所=35。然而这里的悲与喜只能各别而起，不能两个同时生起的。

[10]同上 35，除寻=34。

[11]同上 34，除伺=33。

[12]同上 33，除喜=32。

[13]同上 32，更除悲与喜二无量=30。

[14~17]同上[13]有三十法相应。

[18~21]等于前面色界的五善心[9~13] 除悲、喜二无量而加三种离法=36、35、34、33。

[22]第一不善心有十九法相应——即遍行、别境 13，加痴、无惭、无愧、掉举、贪、邪见 6=19。

[23]同上 19，加昏沉、睡眠=21。

[24]同前[22]19，除邪见加慢=19。

[25]同前[23]21，除邪见加慢=21。

[26]同前[22]19，除喜=18。

[27]同前[26]18，加昏沉、睡眠=20。

[28]同前[26]18，除见加慢=18。

[29]同前[27]20，除见加慢=20。

[30]有二十法相应——即遍行仟。加别境中除喜的其余仟，再加痴、无惭、无愧、掉举、瞋、嫉、慳、恶作 8 =20。不过这里的嫉、慳、恶作也只能各别而起，不能同时生起的。

[31]同上 20，加昏沉、睡眠=22。

[32]有十五法相应——即遍行 7，加别境中的寻、伺、精进 3，再加痴、无惭、无愧、掉举、疑 5 =15。

[33]同上 15，除疑，而加胜解=15。

[34~38、50~54]有七法相应——即遍行七心所。

[39、41、55、56]同上七法，加寻、伺、胜解=10。

[40]同上 10，加喜=11。

[42~49]等于[9~21]。

[70]，等于[29]。

[71、72]，等于[41、42]，但此处加精进。

[73~80]，等于[1~8]，但此处除去三种离法。

[81~89]，等于[9~17]。

八十九心的十四作用与心识活动

“上座部立九心轮”，是其最重要的教理。因为八十九心的状态和活动都是依据“九心轮”的论点才能灵活应用，如果离开九心轮的配合，则八十九心的繁杂分析便无什么意味了。在探讨这个重要的问题之前，先从我国的论典中引证几段有关的文句。

《成唯识论》卷三云：

“上座部分别论者，俱密意说此名有分识。有谓三有，分是因义、唯此恒遍为三有因。”

《成唯识论述记》卷二十一云：

“分别论者，旧名分别说部，今说假部，说有分识体互不断周遍三界为三有因。其余六识，时间断故，有不遍故，故非有分世亲摄论无文，唯无性释有九心轮，此是阿赖耶识。九心者：一有分、二能引发、三见、四等寻求、五等贯彻、六安立、七势用、八返缘、九有分心，余如枢要说。”

《唯识枢要》第三卷云：

“上座部师立九心轮：一有分、二能引发、三见、四等寻求、五等贯彻、六安立、七势用、八返缘、九有分。然实但有八心，以周匝而言，总说有九，故成九心轮。且如初受生时，未能分别，心担任运缘于境转，名有分心。若有境至心欲缘时，便生警觉，名能引发。其心既于此境上转，见照瞩彼。既见彼已，便等寻求，察其善恶。既察彼已，逐等贯彻，识其善恶。而安立心，起语分别，知其善恶。随其善恶，便有动作，势用心生。动作既兴，将欲休废，逐复返缘前所作事。既返缘已，逐归有分，任运境转。名为九心，方成论义。其中见心通于六识，余唯意识。有分心通死生，返缘心唯得死。若离欲者唯有分心。既无我爱，无所返缘，不生顾恋，未离欲者，以返缘心而死，有恋爱故。若有境至，则心可生，若无异境，互作有分，任运相续。然见与寻求，前后不定。无性摄论第二卷云：五识于法无所了知，先说见心也。复言见唯照瞩，却结前心。”

《解脱道论》卷第十云：

“从有分心、转见心、所受心、分别心、令起心、速心、彼事心。于是有分心者，是于此有根心如有牵缕。转心者，于眼门色事夹缘故。以缘展转诸界，依处有分心成起，有分心次第，彼为见色事成转生转心。转心次第依眼应转，现得见生见心。见心次第已见以心，现受生受心。受心次第以受义，现分别生分别心。分别心次第以分别义，现令起生令起心。令起心次第以令起义，由业心速行。速行心次第以速行义，不以方便生彼事果报心。从彼更度有分心。”

过去我国佛教学者，对于上例论典所提的问题发生了兴趣，想更详细地知道一些关于上座部这个九心轮的思想。但在我们原有的论典中，实在不易找到更详细的资料。唯识枢要所说的比较详细，但是否完全符合于上座部的说法是值得考虑的。解脱道论中所说的既简单而文字又难读，实在不易了解。现在我想直接根据上座部的教典，提供一些比较更详细的材料作为大家研究的参考。然而叙

述九心轮的思想，决不能离开八十九心单独来说，因为它们是互相关连的。所以在提到八十九心的时候，我想依然用符号来代替，不明之处，请参考本书《附录》中拙著的“南传八十九心”。同时九心轮的名称，在唯识家的著作和《解脱道论》所译的有所不同。我现在根据巴利原文和参考其它外文的译着，对于这些名词的翻译也未免与古原有所出入。为了比较有系统地叙述上座部这个重要的思想，拟分两节来谈：

一 八十九心的十四作用

八十九心是依十四种行相而转起活动的。十四行相即：（一）结生、（二）有分、（三）转向、（四）见、（五）闻、（六）嗅、（七）尝、（八）触、（九）领受、（十）推度、（十一）确定、（十二）速行、（十三）彼所缘、（十四）死。

（一）结生——由于欲界八种善心[1~8]（这数字符号是照本书《附录》“南传八十九心”一个表的，以下同）的潜力，有情生于六欲天及人类之中的时候，便转起八种有因的欲界异熟识[42~49]而结生；堕于人中半择迦（Paṇḍaka）等类的人，转起力弱的二因的善异熟与舍俱的无因异熟意识界[41]而结生；这是他们在前世临终时心所现起的业、业相及趣相，不论以任何一种为所缘而发生的。这是说由欲界善心的潜力转起九异熟心而结生。其次由于色界、无色界善心[9~17]的潜力，有情生于色、无色界时候，便转起九种色及无色界的异熟识[57~65]而结生，也是它们在前世临终时心所现起业与业相，不论以任何一种为所缘而发生的。再其次由于不善心的潜力，有情生于恶趣之时，便转起一个不善异熟无因意识界[56]而结生，也是他们在前世临终时心所现起的业、业相、趣相，不论以任何一种为所缘而发生的。这里说有十九种异熟识是依结生的作用而转起的，也可叫这十九识为结生识。在《清净道论》第十七品还广论三界诸趣的业和结生，这里不能详引。

（二）有分——当结生识在结胎熄布 q 息灭时，即刻随着那十九异熟识中的任何一种及其同样的所缘而生起与生结生识类似的有分识。如是连续地前后不断地生起无数的有分识（生命流），象河流相似，相续不断，甚至存在于无梦的酣睡之中，直至有别的心生起而来转变它。这是依有分的作用而转起的十九识。

（三）转向——在有分识这样相续转起之时，若诸有情的眼等诸根获得了取其所缘之境的机会，那时如果是色境现于眼前，则眼净根击处于色缘，由于击触之力，而有分识便起波动；继之于有分息灭之时，即于那同样的所缘色，生起了好像是有分的断绝而行转向（唤起认识的注意）作用的舍俱无因唯作意识界[70]。于耳门等也是这样。如果是六种所缘现于意门之时，在有分的波动之后，便生起好像是有分的断绝而行转向作用的舍俱无因唯作意识界[71]。这是由转向作用而起的二种唯作识。

（四~八）见、闻、嗅、尝、触——在转向之后，于眼门生起以眼净根为所依而行见的作作用的眼识[34、50]，于耳门等生起行闻等作用的耳、鼻、舌、身识[35~38，51~54]。在此等识中，如果对可意的及可意的中性所缘境而起的为善异熟[34~38]；如对不可意的及不可意的中性所缘境而起的为不善异熟[50~54]。如是依见、闻、嗅、尝、触的作用而起十异熟识。

(九) 领受——在眼识等之后去领受它们的境(认识的对象),便生起领受作用的业界;即是在善异熟的前五识之后而生起善异熟的业界[39],在不善异熟的前五识之后而生起不善异熟的业界[50]。如结以领受的作用而起二异熟识。

(十) 推度——在意界之后生起意识界,对业界所领受的境加推度;即是在不善异熟的业界之后而起不善异熟的意识界[56],在善异熟业界之后对可意的所缘而起喜俱的无因善异熟意识界[40],对可意的中性所缘而起舍俱的无因善异熟意识界[41]。如是依推度的作用而起三异熟识。

(十一) 确定——在推度之后,即于那同样的境上而起确定的舍俱无因唯作意识界[71]。如是依确定的作用只起一唯作识。

(十二) 速行——在确定之后,如果色等所缘是强大的,即于那确定的同一境上,无论由八欲界善[1~8]或十二不善[22~23]或其它的九欲界唯作[72~80]中的那一种心,经过了六或七刹那的速行,然后而起彼所缘。这是就眼等五门现起方面说的。其次于意门,则在意门转向之后,以同样的方法而起此等二十九心的速行。如果是从种姓心(Gotrābhava——包括遍作(Pari-kamma),近行(upacāra)、清净(appāna)等定——之后而起的速行,则从色界的五善[9~13]、五唯作[81~85]、无色界的四善[14~17],四唯作[86~89]及出世间的四道心[18~21]、四果心中,获得它们的缘而起速行。如是当知依速行的作用而起的有五[66~69]之中,获得它们的缘而起速行。如果当知依速行的作用而起的五十五种的善、不善、唯作及异熟的识。

(十三) 彼所缘——如果于眼等五门是极大的色等所缘及于意门是明了的所缘,则于速行之后——即于欲界的速行之末,由于可意的所缘等及宿业的速行心等而获得各种缘,即以那些缘,于八种有因的欲界异熟[42~49]及三种异熟无因的意识界[40、41、56]之中,起了一种异熟识,它是随着速行心而对于有分的所缘以外的另一种缘而速行二回或一回的异熟识,好像暂时随着逆流而行的船的流水一样;这便是说,因为那异熟识本来可以对有分的所缘而起,可是它却以速行的所缘为自己所缘而起,所以称它为“彼所缘”,如是由于彼所缘的作用而起的有十一种异熟识。

(十四) 死——在彼所缘之后,必再起有分。于有分断时,再起转向等。如是在心的相续中,如果获得缘,便于有分之后生起转向,于转向之后生起见等。这样由于心的一定的法则,再再生起,直至于一有(一生)中的有分灭尽为止。那一生之中最后的有分,因为是从生而灭,故称为“死”。所以这死心也和结生及有分的识一样只有十九种。这是由于死的作用而起的十九种异熟识。其次从死亡后再结生,从结生之后再再有分,如是于三有、五趣、七识住、九有情居中转向的诸有情而起不断相续的心。只有那些于转向之中已经证得阿罗汉果的人,在他的死心灭时而识即灭。

这里说的八十九心的十四作用,并非说每一个心都有十四作用,而是说每一心在十四作用中具有几种或一种。上面所叙述的是根据觉音论师的解释。下面再据阿耨楼陀师的概论十四作用作出一表,说明那些心有那些作用,那就更清楚了。虽然名称稍有出入,但以符号来看是不会错的。

八十九心十四作用表

八十九心 十四作用	2 舍俱 推度心 [56, 41]	8 大异 熟心 [42~ 49]	9 色无 色界异 熟心 [57~ 65]	1 喜俱 推度心 [40]	1 意门 转向心 [71]	55 速行心 [81~85] [1~8] , [14~17] [22~23], [86~89] [72~80], [18~21] [9 ~13], [66~69]	1 五门 转向心 [70]	2 领受 心 [39] [55]	10 二种 五识 [34~ 38], [50 ~54)
结 生	1	1	1						
有 分	1	1	1						
转 向					1		1		
见 闻 嗅 尝 触									1
领 受								1	
推 度	1			1					
确 定					1				
速 行						1			
彼 所 缘	1	1		1					
死	1	1	1						

二 心识活动的路线

前面提到“上座部立九心轮”，是根据唯识家的旧说，其实在上座部的重要论典如《清净道论》及《摄阿毗达摩义论》中，都没有“九心轮”这样的说法。然而这个思想体系中，除了上述的八十九心的十四作用外，尚有一种称为“毗提”的。“毗提”译为“路”，意即“心识活动的路线”或“过程”。这种过程又叫“路心”有七种：即根门转向、五识、领受、推度、确定、速行、彼所缘，再加前面的有分为八种。此即唯识家的所谓“九心轮”。现在依六路来叙述。六路：为眼门路、耳门路、鼻门路、舌门路、身门路及意门路；或为眼识路、耳识路、鼻识路、舌识路、身识路及意识路。这是说有六条通过不同的根门而转起心识活动的路线。

1. 五门的路线——在眼耳鼻舌身的五门，有极大、大、小、极小的所缘境；在意门则有明了和不明了的所缘。如是对六种不同的境界现前而如何转起心识的活动呢？有生、住、灭的三刹那名为一刹那心。住于色法的有十七刹那心的生灭寿命。五种所缘来现于五门，要经过一刹那或多刹那心而达到住位。所以若所缘色是经过一刹那现于眼前的，则从此有分识波动二次，停止了有分之流以后，转向于所缘之色（唤起对色的注意），便生起一次五门转向心的生灭。从此次第的生起见色的眼识，领受的领受心，推度的推度心，确定的确定心，各有一次生灭。从此便于欲界的二十九种速行心（不善心 12[22~33]+善心 17[1~8]+笑心 1[72]+唯作心 18[73~80]=29）中随得一缘即动七次的速行。随着速行的结束，适宜地转起二次的彼所缘心，从此便堕入有分。如上面这样生起十四刹那的路心，二刹那的有分波动，以及过去的一刹那心，便具足十七刹那心。此后那个境界便消灭了。像这样经过十七刹那心相续的所缘，那是极大的境界。如果现在前的所缘较弱，在过程中不能生起彼所缘心的，则名为大境；这便是说仅仅终于速行便堕入有分，所以没有彼所缘心生起的。如果来现的所缘，在过程中不能生起速行心的，名为小境；因为速行心不生，则仅转起二次或三次的确定心后，便堕入有分。如果来现的所缘，在过程中连确定心也不能生起便沉没了的，则名为极小境；此唯有分心波动，却无路心的生起。于眼门是这样，于耳、鼻、舌、身等门也是这样，如是我们知道于一切五根门有四级心转：一、到达彼所缘，二、到达速行，三、到达确定，四、无路心生起。其所缘的境界也有四种。

从上面这些叙述，我们知道通过五根生起的一念心识，既是随着大小强弱不同的境界，也在时间的长短上而有所不同的。最长的完成一念要经过十七刹那心。关于十七刹那心的次第和名称是这样的：

1. 过去有分
2. 有分波动
3. 有分断
4. 根门转起
5. 五识
6. 领受
7. 推度
8. 确定
9. 路心
10. 有分
11. 有分波动
12. 速行
13. 有分
14. 有分断

南传上座部的色蕴

色蕴的色字，含有忧、恼、变、坏、灭、障碍等等的定义。如果仅照字面来看，我们实难了解。显而易见的如形色和颜色的色，它是属于色尘，只是色蕴中的一部分。觉音的《清净道论》第十四品中把“一切寒冷等坏相之法，总括为色蕴”。《分别论》也把任何色，不论是过去、未来、现在的，或内或外，或粗细、劣胜、远近的，集为一处，名为色蕴。《集异门论》卷十一云：“诸所有色。若过去，若未来，若现在，若内若外，若粗若细，若远若近，如是一切，摄聚一处，说名色蕴”。据我们所了解，佛学上所指的色略等于现代所说的物质，即指组成动物的肉体以及自然界一切无生物的物质。宇宙万有中的一切物质分子佛教把它分为“四大种”和“所造色”两大类。每个物质分子不是属于这一类就是属于那一类。如上座部的觉音说：“此色有大种及所造的区别，分为两种”；汉译《五蕴论》也说，“云何色蕴？谓四大种及四大种所造诸色”；在《毗婆沙论》卷四十七同样指出“诸所有色”，皆是四大种及四大种所造。这种基本的分法，佛教各宗各派大致相同。不过上座部对于“所造色”的分类，与其它部派有着很不同的说法。这也就是本文着重要论述之点。

一.四大种及大种所造色的关系

虽说地、水、火、风“四大种”，是一切物质的基本原素，但佛教对它们有一种特殊的解释，与普通所说的地火风有些不同；关于四大种本身的状态和作用，各部派佛教的解释是大同少异，如说一切有部的《俱舍论》卷一云：

地水火风，能持自相及所造色，故名为界。如果四界，亦名大种。一切余色所依性故；体宽广故；或于地等增盛聚中形相大故；或起种种大事用故。此四大种能成何业？如其次第能成持、摄、熟、长四业。地界能持，水界能摄，火界能熟，风界能长。长谓增盛，或复流引。业用既尔，自性云何？如其次第，既用坚、湿、暖、动为性。由此能引大种造色，令其相续，生至余方，如吹灯光，故名为动。

瑜伽宗的《广五蕴论》及《入阿毗达摩论》卷上所说的，略同“俱舍论”。这里且看上座部的《清净道论》第十一品所说：

坚性或固性的是地界；粘结性或流动性的是水界；遍熟性或暖热性的是火界；支持性或浮动性的是风界。地大有坚性的相，住立的味（作用），领受的现起（现状）；水界有流动的相，增大的味，摄受的现起；火界有热性的相，遍熟的味，给与柔软的现起，风界有支持的相，转动的味，引发的现起。

关于为什么叫“大种”，为什么叫“界”？除了说一切有部及瑜伽宗各有说明外，上座部的觉音对这个问题举了好几个理由来说明：（一）大的现前故，因为此等大种，在无执受（无生物）的相继及有执受（有生物）的相续中而大现前；（二）如大幻者之故，因为此等大种，如大幻师，能把本非宝珠的水而示作宝珠，本非黄金的石块而示作黄金，如是大种自己非青，能现青的所造色，非黄、非赤、非白而能现黄赤白的所造色；（三）当大供养故，因为此等大种要以资具饮食来维持而得存在；（四）有大变异故，因为此等大种于无执受及有执受中而有大变异故；（五）大故存在故，因为此等大种应该以大努力而得存在。由于这五大理由，故名“大种”。为什么叫它们为“界”？因为能持自相、领受诸苦，不能超越一切界的相，故为“界”。

这些都是各派论师们有组织地解释四大种的特相及其作用。其实在经典中也有许多具体的说法，尤其是对内四大这方面说得特详细。这里仅举南传巴利藏经中的一例。中部《大象迹喻经》说：

诸贤！什么是内地界？那内自身的坚的、固体的、所执持的、即发、毛、爪、齿、皮、肉、腱骨、骨髓、肾、心脏、肝脏、肋膜、脾脏、肺脏、肠、肠间膜、胃中物、粪，或任何其它在内自身的坚的、固体的、所执持的，是名内地界。什么是内水界？那内自身的水，似水的液体所执持的，即

胆汁、痰、脓、血、汗、脂、泪、膏、唾、涕、关节滑液、尿，或任何其它自身的水，似水的、所执持的，是名内水界。什么是内火界？那内自身的火、似火的热，所执持的，即以它而热，以它而衰老，以它而燃烧，及以它而使食的、饮的、嚼的、尝的得以消化的，或任何其它内自身的火，似火的、所执持的，是名内火界。什么是内风界？那内自身的风，似风的气体，所执持的，即上行风、下行风、依腹风、依下腹风、肢体循环的风，入息、出息，或任何其它内自身的风，似风的、所执持的，是名内风界。

由此我们可以明白经典中指出组成有情的肉体自身的四大是些什么了。然而四大种的本身也不是单独存在，而是互相为因互相为缘的《清净道论》第十四品说到组成有情肉体的四大种，“它们都以自己以外的其余三界为近因”。论文第十一品说“地界由水界摄受，火界保护，风界支持，故不致于离散及毁灭”；“水界依地而住，以火保护，以风支持，才不致于滴漏流散”；“火界依地而住，摄之以水，由风遍热于此身，故令此身不呈现于“腐败”；“风界依地而住，摄之以水，由火保护，故能支持此身不倒而能动”。由此可见四大种之间是有着互相依存关系的。

其次对于大种与所造色之间的关系问题，各派也都有大体相同的解释。觉音论师，除了前面他叙述大种的五种理由中有所提示外，还在《清净道论》中说，“所造色的眼等是以大种为近因”，并说明“所造色由四界的地保持、水粘结、火成熟、风动摇的四种作用而资助，正如王族的孩子由四位保母的抱、浴、着饰、打扇的四种工作所保护一样。”说一切有部及瑜伽宗对这个问题说得更明白。《五事毗婆沙论》云，“此四能造诸所造色，谓依此四大，诸积集色、大障碍色，皆得生长”。《大毗婆沙论》卷一百二十七说大种是所造色的“生因、依因、立因、持因、养因”。更说明四大种能“生”余色，如母能生子；火为余色所“依”，如弟子之依师；地为余色所“立”，如大地负载万物；水能“持”余色，如食物之养身；风能“养”余色，如水之滋润树根。“杂集论”卷一也说：“所造者，谓依四大种为生、依、立、持、养因义。即依五因说名为“造”。生因者，即是起因，谓离大种，色不起故。依因者，即是转因，谓舍大种，诸所造色，无有功能，据别处故。立因者，即随转因，由大变异，能依造色，随变异故。持因者，即是住因，谓由大种，诸所造色，相似相续生，持令不绝故。养因者，即是长因，谓由大种，养彼造色，令增长故。”这些都是说明大种能造所造色。即是以四大种为组成有情肉体物质的四种根本原素，而其它被称为所造色的四大的物质，是由这四种原素所出。

这里有一点值得我们注意的是：有部及瑜伽宗都认为地水火风这些元素——四大种的自身，最极微细。非依肉眼之识所能见只有触能摄受。南传上座部却认为于四大种中，触也只能取地火风三种。一切物质虽然由水的吸引使在一处，但水却不是触觉所能触。例如把手放在冷水里，那时所感受到水体的柔滑，不是水性而是地性；所感受的冷，不是水而是火；所感受的压力，也不是水而是风。由于水的元素即不是触所摄受，又非其它的识所能了别，所以只得说水大种的存在是从推理得知的。

二.二十四所造色

南传上座部说所造色有二十四法之多，说一切有部和瑜伽宗则仅说十一法，说一切有部的十一法是：眼、耳、鼻、舌、身的五根，色、声、香、味、触的五尘（或五境），再加一个无表色。瑜伽宗的前十法与有部相同，第十一法则名为法处所摄色。南传上座部的前面九法也与有部同，再加上女根、男根、

命根、心所依处、身表、语表、虚空界、色轻快性、色柔软性、色适业性、色积集、色相续、色老性、色无常性及段食而成二十四种。这里仅依南传上座部的论典略为介绍对二十四所造色的解释。

1. 眼根：以与色接触的种净（是眼等的感官，为四大种所造的微细明净的物质，相当于有部所说的胜义根，亦名净色）为相，以牵引眼识于色中为味（作用），以保持眼识为现起（现状），以欲见因缘的业而生的四大种为足处（直接因），眼根的元子，即在于整个眼珠而围以白圆圈之内的黑眼珠的中央前面站着的人的形象所映现的地方，它是很微细的，不过虱头那么大。为眼识的所依和门。

2. 耳根：以与声接触的种净为相，以牵引耳识于声中为味，以保持耳识为现起，以欲闻因缘的业而生的大种为足处，它在耳腔之内那掩有薄黄毛而形如指套的地方，为耳识的所依和门。

3. 鼻根：以与香接触的种净为相，以牵引鼻识于香中为味，以保持鼻识为现起，以欲嗅因缘的业而生的大种为足处。它在鼻孔之内而形如山羊之足的地方，为鼻识的所依和门。

4. 舌根：以与味接触的种净为相，以牵引舌识于味中为味，以保持舌识为现起，以欲尝因缘的业而生的大种为足处。它在肉舌中央的上部而像莲花的花瓢的前部的形状的地方，为舌识的所依和门。

5. 身根：以与所触接触的种净为相，以牵引身识于所触中为味，以保持身识为现起，以欲触因缘的业而生的大种为足处。它散布在身体中有执受（有神经的部分）的一切处，如油脂遍布于棉布中相似，为身识的所依和门。

综合南传上座部对五根的主张，大概还有如下几点：（一）不同意大众部认为眼耳等的差别是由于大种成分有多有少的主张，南传上座部都认为眼耳等的差别是由于业的差别为它们的根本原因。如说眼与耳不必直接与境接触而能远取于境，这是因为眼识耳识起于不依附于自己所依的色声之境；而鼻舌身要与境直接接触之时才能取境，这是因为这些识起于依附于自己的所依之境。（二）眼等五根对于色等五尘，各各有它自己的境域。（三）肉眼等不是真正的官能机官，所谓五根是指净或净色而说，肉眼等只不过是种净的所依。（四）五根的组合是很复杂的，在它们的质点里面有四大种的元素，由时节（寒暑等的自然现象）、心和食的支持，由寿所保护，并附有香味等的元子。

6. 色：有刺眼的相，有为眼识之境的味，以它存在的范围为现起，以四大种为足处（此句通用下面其它的所造色，如无不同之处，下面便不再提此句）。此色依青黄等有多种（据有部说色分二类：一形色有八，即长、短、方、圆、高、下、正、不正；二显色有十二，即青、黄、赤、白、云、烟、尘、雾、影、光、明、暗）。

7. 声：有刺耳的相，有为耳识之境的味，以它存在的范围为现起。此声依大鼓小鼓等有多种（据有部说声有二类：一名“有执受大种为因”声，即有知觉者所发之声，如语手等声；二名“无执受大种为因”声，即无知觉者所发之声，如风林等声。此二种声又分为“有情名”与“非有情名”，成为四种。如是每种又有可意及不可意而成八种）。

8. 香：有扑鼻的相，有为鼻识之境的味，以它存在的范围为现起。它的根香及木髓之香等多种（《入阿毗达摩论》分为好香、恶香、平等香三种；《杂集论》加俱生香、和合香、变异香为六种）。

9. 味：有刺舌的相，有为舌识境的味，以它存在的范围为现起。它有根味及六味等多种（有部分为甘、酸、咸、辛、苦、淡六种）。

10. 女根：有女性的特相，有显示是女的味，是女的性、相貌、行为、动作的原因为现起。

11. 男根：有男性的特相。有显示是男的味，是男的性、相貌、行为、动作的原因现起。

这男女二根是遍在全身的，犹如身净根，然而不得说是在身净所在之处或在身净不在之处。男女根也无混杂之处，如色与味相似。

12. 命根：有守护俱生色的特相，有使它们（俱生色）前进的味，使它们的维持为现起，以应存续的大种为足处。然而命根与俱生色是相互存在而同时生灭的，无俱生色，它不能独起作用。

13. 心所依处：有有意界及意识界依止的特相，有保持彼等二界的味，以运行彼等为现起。它在心脏之中，依止血液而存在。

14. 身表：是由于从心等的风界所转起的往还屈伸等及俱生色身的支持和动的缘的变化行相，有表示自己的意志的味，为身的动转之因是现起，以从心等起的风界是足处。因为由于身的转动而表明意志，故名身表。

15. 语表：是由于从心等起的地界中的有执受色（唇喉等）的击触之缘而转起种种语的变化行相，有表示自己的意志的味，为语音之因是现起，以从心等起的地界（唇喉等）为足处。因为由于语音而表明意志，故名语表。

16. 虚空界：有与色划定界限的特相，有显示色的边际的功用，以色的界限为现状——或以四大种不接触的状态及孔隙的状态为现状，以区别了色为近因。因为由于这虚空界区划了色，我们才起了“这是上，这是下，这是横度”等的概念。

17. 色轻快性：有不迟钝的特相，有除去诸色的重性的功用，以色的轻快转起为现状，以轻快的色为近因。

18. 色柔软性：有不坚固的特相，有除去色的坚硬性的功用，以不反对色的一切作业为现状，以柔软的色为近因。

19. 色适业性：有使身体的作业随顺适合工作性的特相，有除去不适合于作业的功用，以不弱力的状态为现状，以适业的色为近因。

从 17 到 19 三种，虽然是互不相违的，但有它的差别性：如健康者的色是轻快性，不迟钝，种种轻快迅速的转起，是从反对令色迟钝的界的动乱的缘所等起的，这样的色的变化为“色轻快性”。其次如善鞣的皮革，那色的柔软性，能于一切作业中得以自由柔顺，是从反对令色硬化的界的动乱的所等起，这样的色的变化为“色柔软性”。其次如善炼的黄金，那色的适业性，随顺于身体的种种作业，是从反对令诸身体的作业不随顺的界的动乱的缘所等起，这样的色的变化为“色适业性”。

20. 色积集：有积聚的特相，有从诸色的前分而令出生现在的功用，以引导为现状——或以色的圆满为现状，以积集的色为近因。

21. 色相续：有色的转起的特相，有随顺结合的功用，以不断为现状，以令随顺结合的色为近因。

色积集和色相续这两种，觉音说是“生色”。《法聚论》说：“色等诸处的积聚为色积集，那色的积集是色的相续。”据《义疏》的解释：“积聚是生起，聚集是增长，相续是转起。”“譬如在河岸掘一井，水涌上来时为积聚（生起），水充满时如聚集（增长），水溢出时如相续（转起）。”这便是说诸色最初生起的为积聚，在它们生起以后进一步生起而增长的色为“色积集”；由此等色积集生起而后结合其它的行相，再再继续生起别的色为“色相续”。

22. 色老性：有色的成熟的特相，有引导色的坏灭的功用，犹如陈谷，虽不离色的自性，但已去新性是它的现状，以曾经成熟了的色为近因。如牙齿的脱落等，是显示齿等的变化，所以说这色老是“显

老”；以非色法的老名为“隐老”，唯隐老是没有这表面变化的；在地、水、山、月、太阳等的老，亦无可见的变化，名为“无间老”。

23. 色无常性：有色的坏灭的特相，有色的沉没的作用，以色的灭尽为现状，以受坏灭的色为近因。

24. 段食：有滋养素的特相，有取色与食者的作用，以支持身体为现状，以食物为近因。这段食与维持有情的营养素是一个意思。

这里介绍的二十四所造色和前面所说的四大种，那是南传上座部所说的二十八种色法，它和北传的大小乘宗派显然有所不同。

三.杂论色蕴

南传上座部对于色蕴，还有下面几种说法：

（一）摄为十一种色：四大种及四大种所造色的二类色总摄为十一种：即（1）地界、水界、火界、风界名为“大种色”，（2）眼、耳、鼻、舌、身为“净色”，（3）色、声、香、味及除去水界的其它三大种的触名为“境色”，（4）男根、女根，名为“性色”，（5）心所依处名为“心色”，（6）命根名为“命色”，（7）段食名为“食色”。以上的十八种色，总摄自性色、自相色、完色（清净道论说：因为它们超越于区划、变化、相、性而得把握自性，故为完色）、色色（前一个色是变异义），思惟色。（8）虚空界名为“限界色”，（9）身表、语表名为“表色”，（10）色轻快性、色柔软性、色适业性及二表名为“变化色”，（11）色积集、色相续、色老性、色无常性名为“相色”。此中的积集及相续与生色同义。这十一种色依其自性的各别而说二十八种。

（二）色的分别：依一门分别，则此一切色都是无因、有缘、有漏、有为、世间、欲界、无所缘、非所断的。依多门分别则有内外等的区别：（1）五种净色为内色，余者为外色。（2）净色与心所依处为六种所依色，余者为非所依色。（3）净色与表色为七种（根）门色，余者为非门色。（4）净色、性色、命色、八种根色，余者为非根色。（5~7）净色与境色为十二种粗色、近色、有对色，余者为细色、远色、无对色。（8）业生色为有执受色。余者为非执受色。（9）色处为有见色，余者为未见色。（10）眼等二种不与境合而取境，鼻等三种要与境合而取境，这五种为取境色，余者为不取境色。（11）色、香、味、食素（段食）及四大种为无简别色，余者为简别色。

（三）色的等起：诸色的生起有从业、心、时节和食的四种，所以这四种名等起色。

（1）业等起色：是说一切有情的色，最初是从业生起的。即由于行了欲界及色界的二十五种善、不善业（欲界不善 12+善心+色界善心=25）而取得其终生之后，有情的色便刹那刹那于内相续等起，故名业等起色。

（2）心等起色：除了无色界的四异熟心及二种五识的其它七十五心的生起，从最初的“有分”开始，便能等起有情的色，故名心等起色。此中安止定的速行心，能够加强威仪。确定心，欲界速行心及神通心，能够等起表色。十三种的喜俱速行心（四喜俱不善心、四喜俱欲界善心、四喜俱欲界唯作心及笑心），能令生笑。

（3）时节等起色：称为冷与热的火界，能够适宜地等起内色与外色，故名时节等起色。

（4）食等起色：称为滋养素的食物，食下而消化的时候能够等起有情的色，故名食等起色。

此中，心色（心所依处）及诸根色（眼、耳、鼻、舌、身、男根、女根、命根）九种从业生，声从心及时节生，色轻快性、色柔软性、色适业性三种则从时节、心及食生。八种不简色（色、香、味、食

素、四大种)及虚空界则从业、心、时节及食四法生。四种相色(色积集、色相续、色老性、色无常性)则非从他生,由此我们知道:

(1)从业生的色有十八种:心色1加根色8加不简别色8加虚空界1=18

(2)从心生的的色有十五种:轻快等3加表色2加声1加不简别色8加虚空界1=15

(3)从时节生的色有十三种:声1加轻快性等3加不简别色8加虚空界1=13

(4)从食生的色有十二种:轻快性等3加不简别色8加虚空界1=12

(四)色的聚:南传上座部认为色身等的色,是由多群物质元素组合起来的。这种一群一群的物质元素叫做“聚”。诸色共有二十一聚,它们是同生、同灭、同一所依而同住着。在此二十一聚中:

(1)从业等起的色聚有九:一、命与八种不简别色及眼共同组合的名为眼十法为一聚,二~八、各别命与八种不简别色与耳共组合的名为耳十法,如是次第有鼻十法,舌十法,身十法,女性十法,男性十法及心所依处十法的七聚。九、八不简别色与命结合的为命九法为一聚。

(2)从心等起的色聚有六:一、八不简别色的单纯八法为一聚。二、八法与身表组合的身表九法为一聚。三、八法与语表及声组合的语表十法为一聚。四、八法与轻快性、柔软性、适业性等组合的轻快性等十一法一聚。五、八法与身表及轻快性等组合的十二法为一聚。六、八法与语表、声及轻快性等组合的十三法一聚。

(3)从时节等起的色聚有四:一、单纯的八法,二、声的九法,三、轻快性等的十一法,四、声及轻快性等的十二法,各自成一聚。

(4)从食等起的色聚有二:一、单纯的八法,二、轻快性等十一法,如是为二聚。

在二十一种色聚中,单纯的八法及声九法由时节等起的二聚可以发现在有生物及无生物的物体中,其它各聚则只能发现在有情的有生物的物体中。

初步研究南传上座部所说的色蕴,大略如是。其实还有更广泛更详细的说法。可以参考《清净道论》第十一品、第十四品、第二十品;《摄阿毗达摩义论》第六品;《法聚论》第二品;以及觉音的《法聚论注》。

1960年1月于中国佛学院

觉音清净道论的简介

觉音论师所造的《清净道论》，在南传上座部佛教中是一部最伟大极重要的作品，正如《俱舍论》在北传各部中的地位一样。在这部论中，似乎可以发现原始佛教的一切基本东西。在全书中，觉音引用了整个南传三藏的要害，并且参考了锡兰许多古代的义疏和史书。所以“大史”称这部论“是三藏和注疏的纲要”；德国的唯里曼·盖格教授也说它“是一部佛教的百科全书”。南传各国的佛教徒对这部论非常重视，佛教的学者都要研究它。我们如读了这部论，也可以了解整个南传佛教的主要教理。本论作者觉音论师，是南传佛教的一位杰出的学者，有了他和他的这部著作，对南传佛教的弘扬起了极大的作用。

一、本论的作者觉音论师

觉音，在上座部佛教、巴利文系佛教中，有许多珍贵的作品，他是第一流的著述家，实在是上座部佛教最值得称道的大师。如果没有他，则上座部的佛教能否有今日的盛况不得而知了。因为在觉音时代，印度大部分的佛教学者都已采用梵文，巴利文和上座部的佛教业已衰落，只有锡兰及菩提伽耶的比丘依然忠于巴利文。由于觉音的努力，巴利文这一系的佛典古语学才又活动起来。

对于觉音的传记，多数近于传奇，唯有“大史”可以供给我们一些比较具体而可靠的材料。他出生于北印度菩提场附近的婆罗门族，通吠陀学，晓工巧明，精于辩论，常常去找能辩者来辩论。有一天，来到菩提场一座锡兰人所造的寺院，并在那里演说堕水的作品。寺内的大长老离婆多听了后，叹赏他的聪明，有意教化他。便唆示地说道：“谁在那里像驴鸣一般！”觉音说：“你都能了解这驴鸣之意吗！”离婆多说：“我能了解”，并且指出他论题的矛盾。于是，觉音便请求离婆多谈谈自己所修学的教义，离婆多对他提示了阿毗达摩的内容，觉音听了不懂，并问这是谁家的教义，要求进一步地教导。离婆多告诉他说，这是佛教，如果他肯出家就可教他。为了求法，觉音便出了家，从离婆多学习三藏。他受了比丘戒后，开始著作，先写一部《发智》，又想为《法聚论》等注释。离婆多告诉他说：“在印度只有根本圣典而没有注疏流传，可是有许多用僧伽罗文写成的注疏流传于锡兰，希望你到那里去学习，将来把它译成摩竭陀文（即巴利文），实在造福人群不浅”。

在摩诃男王（409~431）的时代，觉音来到锡兰的首都阿₁罗陀补罗，住在摩诃毗诃罗，从僧伽波罗长老学习僧伽罗文的注疏和上座部的三藏教理。通过了努力学习，掌握了僧伽罗文的佛学精义，他便请求大寺的僧众，给予以一切参考的书籍，便利他对一切经论的注释工作。大寺僧众为了考试他的学力，从经中选了二颂，叫他先去试行解释。他便写了一部定名为《清净道论》的作品，献给大寺长老，僧众们读了这部著作，都认为非常满意，才给他一切经论注疏。觉音住在干伽罗寺时，便把一切僧伽罗文的注疏都译成了摩竭陀文；之后，他回印度朝礼了圣菩提树。这位最杰出的巴利注释家毕竟死在什么地方，无从稽考。我们知道在柬埔寨有一座古寺叫做觉音寺，相传是觉音圆寂的地方。

关于觉音的著作如下：

1. 《清净道论》
2. 《普悦》——律藏注（相当于我国旧译《善见律毗婆沙》）
3. 《析疑》——波罗提木叉注
4. 《吉祥悦意》——长部阿含经注
5. 《破除疑障》——中部阿含经注

6. 《显扬心义》——杂部阿含经注
7. 《满足希求》——增一部阿含经注
8. 《胜义光明》——小部第一（小诵）、第五（经集）注
9. 《殊胜义》——法聚论注
10. 《迷惑冰消》——分别论注
11. 《五论释义》——其余五部论注
12. 《本生注》
13. 《法句譬喻注》

二、造《清净道论》的因缘、目的与部派的依据

觉音造《清净道论》的因缘，前面已经提到，原是为了应付大寺僧众的考验而只是显示出他的才能与学识；其实在觉音本人的愿望，是要供献他平生的所学，为发扬佛教文化，为造福人群，而做了这第一步工作而已。

关于他造论的目的与部派依据，可从他自己在序论的偈里来看：

“大仙示偈戒等种种义，

现在我要如实解释。

对于在胜者教中已得而难得的那些出家人们，

如果不得如实认识到包摄戒等安稳正直的清净道，

虽然欲求清净而精进，

可是不会到达清净的瑜伽者。

我今依照大寺注者所示的理法，

为说能使他们喜悦极净决择的清净道。”

这里我们不难看出他造论的目的，并且知道他是根据大寺注者的思想体系来著述的。其次从他所标示的论题来看，那就更清楚了。依他自己的解释，“清净，是除了一切垢秽而究竟清净的涅槃”；这就是说，他是为了指示人们一条到达解脱的道路而写作的。

这里所提的“大寺注者”，我们有进一步了解的必要。

因为大寺、觉音与整个南传佛教的关系太密切了。说南传佛教是上座部，倒不如说是“大寺住部”更了当。因为它完全是属于这一派的。在觉音时代，锡兰的上座部佛教分为两大派系：一是无畏山住部，一是大寺住部。大寺派比丘的思想是忠实于上座部的，无畏山的比丘则接受了一部分大乘的思想。

我国晋朝的法显法师到锡兰，住在无畏山而不住大寺恐怕也有原因。觉音要求给参考书搞写作时，大寺的比丘要先考试他一下，这不但是为他的才能，恐怕也有看看他的思想的用意？本来无畏山派比大寺派强盛得多，但由于觉音的作品流传，经过长期的斗争，无畏山派终于逐渐消失。依照南传佛教所传的部派分裂与我们所讲的稍有一些出入。

现在，我依据南传部派一些承传历史材料，列一表于下以供参考：

二百年 三百年
┌雪山部
|

定、区别、破坏与功德。

从第三至第十三的十一品说定，可分为如下的几科段：

第三说业处品，第四说地遍品，第五说余遍品，是连贯的。其内容是：什么是定，定的语义，定的相、用、现起、近因，定的种类，定的杂染与净化，怎样修习。这里也详细地讨论了修定之前应该舍弃种种障碍和亲近怎样的善知识，如何依照自己的性格去选择四十种定境，选择适当的处所等。关于修习的方法，在这三品中主要的是谈十种遍，即地遍，水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、赤遍、白遍、光明遍、限定虚空遍。还附带地叙述了四禅与五种禅的情况。五种禅，是南传佛教的一种特殊说法。

第六说不净业处品，是说明膨胀相、青瘀相、脓烂相、断坏相、食残相、散乱相、斩斫离散相、血涂相、虫聚相、骨相等的十种不净以及详细指示修习的方法。

第七说随念品与第八说随念业处品，是解释佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念、念死、念身、安般念（数息观）、寂止随念等十种随念以及指示十随念的修习方法。

第九说梵住品，是说明修习慈悲喜舍四种梵住的方法和对象以及其功德与目的。

第十说无色品，是说明四无色定的修法。

第十一说定品，是说明食厌想与四界差别的修习方法以及修定的功德。论四十种定境，到这里为止。

第十二说神变品与第十三说神通品。这两品是从修定的功德所引伸出来的。主要的内容有：神变论（谈十种神变），天耳界论，他心智论，宿住随念智论，死生智论。

从第十四至第二十三品都是说慧学的。其实整个南传佛教的论藏要义都已包摄在这一部分了。

第十四说蕴品，说明什么是慧，慧的语义，慧的相、用、现起、近因，慧的种类，慧的修习等。其中心的内容是解释五蕴。如色蕴的二十四所造色，识蕴的八十九心与八十九心的十四种作用，行蕴的五十心所，识蕴与行蕴相应的数字。这是南传佛教最重要的名相，尤其对于心的十四种作用有详细的解释，使我们在研究上座部这个特殊思想上有很大的帮助。

第十五说处界品，是解释十二处与十八界的。

第十六说根谛品，主要是解释二十二根与四谛。

第十七说慧地品，也是研究本论最难一品，用缘起缘生的意义来发挥原始佛教的世界观与生命论。以十二缘起支为中心，用二十四种缘来说明条件与条件之间的关系。

本品主要论点有：缘起的语义，各缘起支的解释，二十四缘的解释，异熟识的转起及结生的活动，三界诸趣的业与结生，结生识与诸色法的关系，名与色的区别，十二缘起的特质，有轮而不知其始，没有作者和受者，十二种的性空，三世两种因果，缘起的决定说，关于二十四缘，即因缘、所缘缘、增上缘、无间缘、等无间缘、俱生缘、相互缘、依止缘、亲依止缘、前生缘、后生缘、数数修习缘、业缘、异熟缘、食缘、根缘、禅缘、道缘、相应缘、不相应缘、有缘、无有缘、离去缘、不离去缘。这种说法也是南传佛教的特点之一。

从十四品至十七品是说慧之地，下面几品是说慧之体。

第十八说见清净品，主要是说对名色的观察与现起非色法的方法。

第十九说度疑清净品，是说明把握名色之缘，十二种业轮转与法住智。

第二十说道非道智见清净品的内容是：关于聚的思想，以四十行相思惟五蕴，色与非色的思惟法，提起三相、十八观、生灭随观智，十种观的染污，确定三谛。

第二十一说行道智清净品，是解释生灭随观智、坏随观智、怖畏随观智、过患随观智、厌离随观智、欲解脱智、审察随观智、行舍智及随顺智。

第二十二说智见清净品，主要是说四种道智四种果以及智见清净的德用，如圆满三十七菩提分及断证修习的作用。

第二十三说修慧的功德品，说修慧有断烦恼证圣果等功德。

关于《清净道论》的内容，有些什么，说些什么，大略地介绍如上。至于如何地去研究它，只有去阅读论文才能知道。觉音著作的清净道论，我已用语体式译出来，约五十多万字，尚在整理中。（按：已出版）

锡兰佛教的传播及其宗派

锡兰（斯里兰卡）现在的维达部落是锡兰最古居民的后裔。据锡兰的历史学者说：“相传于公元前 543 年或 483 年(注 1)，在佛陀涅槃之日，僧伽罗人从印度大陆迁来锡兰……然而形成锡兰历史的特点，完全是由于二百五十年以后的佛教传入锡兰(注 2)。”的确，佛教与锡兰的历史、文化有着最密切的关系。

锡兰是南传上座部佛教的主要根据地之一。本岛的佛教已有二千多年的历史。直到今天，佛教虽然仍为锡兰人民主要信仰的宗教，但中间并非一帆风顺，而是有着兴衰起伏像波浪一般地前进。锡兰佛教大概可以把它分为三个历史阶段：第一，从公元前第三世纪至公元后第十一世纪，因为国家的政治环境和人民的生活比较安定，人民得以自由崇奉佛教。这一千多年可说是锡兰佛教的兴盛时期。第二，从第十二世纪至第十八世纪，国势日衰，常受外国的侵略，国家的政权和经济都遭到破坏，人民的生活痛苦，也损害了佛教。这七百年可称为佛教的衰落时期。第三，从 1753 年以至于今日，人民又把几乎绝灭了佛教渐渐地恢复起来。这一段我们可以称为佛教复兴时期。以下，将概括地叙述这几个时期佛教的一般情况。

一、佛教的输入

锡兰的佛教是在公元前第三世纪印度阿输迦王统治时代由摩晒陀长老输入。相传佛陀的教法在华氏城受到阿输迦王大力护持之下举行了第三次结集；之后，便决定派遣出传教师到国外去传播佛教。摩晒陀长老就是这次被决定派去锡兰的。在锡兰这时的国王名天爱?帝须（公元前 247~207 年）。他的首都在阿?罗陀补罗。

摩晒陀是阿输迦的儿子(注 4)。他带领了一地夷、郁帝夷、参婆楼、拔陀沙罗四位长老和沙弥须摩那，优婆塞盘头迦等人，约在公元前 246 年到达锡兰(注 5)。他们在离首都八英里的眉沙迦山遇见天爱?帝须在那里游猎。他们经过一番回答之后，国王很欢喜，请他们一起回到王宫。国王听了摩晒陀的说法，便皈依佛教，作为锡兰第一个佛教徒。如是从国王开始以至于王室宗亲臣僚庶民，传教师们很快地把佛教传播了。据说仅在七天之内，就有八千五百人皈依佛教。大约两个月时间，则整个王城及附近的人民都成了教徒。如是渐渐地遍及全国，传教的工作很顺利。

国王首先把自己的王家花园大眉伽林送给摩晒陀，改造为大寺。再次在眉沙迦山建一座支提山寺。这是锡兰有佛寺之始。

第一个在锡兰出家的是摩晒陀从印度带来的盘头迦，而第一批僧伽罗人出家则是当时的锡兰首相摩诃利多的那五十五位兄弟们。第二批是以国王的弟弟摩多婆耶为首的一千人。后来摩诃利多也辞去首相之职带了五百人出家。据说后来比丘的总数很快发展到三万人。

摩晒陀在锡兰传教时，有许多妇女也请求出家，但是格于比丘不能授比丘尼戒的教则。于是阿输迦王又派遣他的女儿僧伽密多尼长老带了十一位比丘尼到锡兰。建立了比丘尼僧团。第一批出家的比丘尼是以王弟之妻阿?罗为首的一千人，国王曾为僧伽密多等造了两座比丘尼寺。

僧伽密多还带来了从佛陀伽耶世尊在那里成道的那株菩提树上折下来的一株幼曲，被栽在当时大寺的林园内，直到现在还活着。这棵树已有两千多年的生命，极受锡兰人民尊重，认为它是国宝之一，想尽一切办法保护它。据说这是世界上有一株有历史可考的最古老的树。

摩晒陀曾带来一只佛钵。后来他们又获得一块佛的右锁骨(注 6)，为了珍藏佛的锁骨，天爱?帝须王

在城附近特别造了一座多宝罗摩塔来安置它。这是出现在锡兰土地上最早的大塔。这座塔的规模很大，筑建技术处理上相当奇特。中间是塔，外面有很大的塔盖。现在虽只能看到当中的正塔，但从塔基外围残留的石柱上，仍能看出一些塔盖的轮廓，锡兰的博物馆制有全貌的模型，它在建筑术上有着珍贵的历史价值。

天爱?帝须王在位四十年，热心护法，造的塔时很多。其中最著名的寺院是大寺，后来延续一千多年都为上座部佛教的重心。支提山寺也是历史上很重要的一所寺院。多宝罗摩塔的塔寺组群中：有一座寺院是专为他的首相摩诃利多和带领五百人出家后而建造给他们住的；另一座叫毗舍山寺是专门建造给从毗舍阶级来出家的五百比丘住的。此事值得我们注意，因为古代锡兰人的等级区别：第一是王家贵族的统治者，第二是农民，第三是毗舍。前两种被认为是高级的，后一种则被视为低级的。直到现在，锡兰的僧团中仍有所谓高级和低级之分，原是有它的历史渊源的。

摩晒陀是三十二岁来锡兰，在锡兰传教将近五十年，到八十岁圆寂（公元前 199 年）。僧伽密多也活了七十九岁而寂（公元前 198 年）。正是由于他们长时播教和天爱?帝须以及继承他的王臣们热心护法，佛教便形成锡兰人民普遍信仰的主要宗教。佛教之所以能够很容易的为锡兰人民所接受，据锡兰史学家们的意见，有下面几种原因：第一，摩晒陀等传教师所说的是一种雅利安语言，与僧伽罗语很接近，容易为人民了解；第二，僧伽罗人从事农业，生活安定，比丘们可能住在乡村里向他们传教；第三，那时候在这个岛上并无其它有力的宗教；第四，阿输迦是当时印度一大帝国的国王，锡兰与印度仅一海峡之隔，摩晒陀兄妹二人是阿输迦的子女，又以大帝国的使者身份来传教，自然容易受小国的统治阶级所敬信；第五，由于统治者国王，大臣们带头信仰皈依，对人民也有很大影响。

二、佛教的发展

佛教输入锡兰，经过一百多年的传播，已有坚固的基础，此后则随着时代的发展而发展。

1.在陀多迦摩那王统治时代（公元前 101~77）：锡兰北部曾受到外敌入侵。他奋起抗战，打败敌人。他对于佛教热心保护。在他所建造的许多塔寺中，有两座是历史上很著名的建筑：第一他为大寺造了一座伟大的铜殿。殿高、广、长各达一百肘（约 150 英尺），四方形，分为九层。下一层全用花岗石的柱子，分四十行，每行四十根，共一千六百根。屋顶是用铜盖的，所以叫铜殿。直到现在，这些大石柱几乎还是完整无缺地保留在这个遗址上。可见那时锡兰的建筑术已是相当进步。第二，建了一座空前的大塔叫罗翁梵利塞耶。因为工程太大，毕生经营，尚不能完成，塔顶部分，还是他的弟弟即位之后继续造成的。据说这座塔在举行奠基典礼时，不但有全锡兰的长老来参加，并且有十多个全印各大寺院的长老应邀参加，如鹿野苑、逝多林、灵鹫山、毗舍离、王舍城，迦湿弥罗等处有长老前来。亦可以想象到当时锡兰佛教的兴盛情况。

2.在婆罗根跋（或婆多伽弥尼阿跋耶）王时代（公元前 44~17）：第一，国王在王城之北造了一座著名的无畏山寺，献给他所尊敬的拘比迦罗?摩诃帝须长老。锡兰佛教创传自上座部摩晒陀大寺是正统佛教的中心据点，摩诃帝须长老初住大寺，被大寺一部份僧众斥为是个破戒的人，开会决议把他从大寺撵出去。那时他的一位学生婆诃罗摩苏?帝须长老在座，不同意他们的决议，于是连他也被驱逐出去。同时大寺还有五百比丘站到这位长老方面来，便和他一起离开大寺转到无畏山去而自成一派。这是从佛法传入锡兰之后，第一次分成两派。同时有一部份从印度巴洛罗寺属于跋闍子派的(注 7)达摩罗支阿闍黎的弟子们来到无畏山居住，无畏山的比丘也接受了他们的学说，所以大寺派便叫无畏山派为达摩罗支派。

后来无畏山发展成全锡兰最大的寺院，与大寺派分庭抗礼。第二，约在公元前 26 年，大寺派的长老五百人，以罗希多长老为首，在锡兰中部摩多罗地方的灰寺举行第四结集。这次除了诵出上座部三藏及义疏外，更重要的是决定把一向由口口相传的经典，第一次用巴利文写在贝叶上保存。这对于后来上座部长期流传，有着决定性的作用。第三，比丘们并开始用巴利文写了一部岛史，对于后人研究锡兰古代史提供了许多宝贵的材料。

3.到了公元前第一世纪之末，男女僧众已经很多。据说摩诃拘罗，摩诃帝须王（公元前 17~3）在一次大供养中，有六万比丘与三万比丘尼(注 8)，这个数字与一个小岛国的人口比率来说，是相当惊人的。

4.大乘佛教的输入和发展：在哇诃罗迦帝须王时代（公元后 269~291），有吠多利耶派的学说输入锡兰，为无畏山派的比丘所接受。此派的初期传播，深受大寺派的打击，不很顺利。数十年后，到了摩诃斯那王时代（334~361），从南印来了一位大学者僧伽密多长老，获得国王的信任，大力弘传此派的学说，盛极一时。

据近人考证：吠多利耶是大乘经典的名字，（方广经）(注 9)又名大空宗(注 10)，所以它是大乘方广派(注 11)。而且僧伽密多长老可能是龙树学派的学者(注 12)。因为在南印度的拘斯那河边而被认为是龙树道场的龙树根，经过近代的发掘，发现许多古代的建筑遗迹，并在这里发现一所从前锡兰比丘居住过的地方，被命名为锡兰寺。这便是过去锡兰佛教与龙树学派有关系的证明。另一件值得我们联想的事，即龙树的入室弟子提婆（第三世纪人）原是锡兰的比丘，对于锡兰人接受中观学派的学说，可能也有直接或间接的影响。而且吠多利耶派的传入锡兰恰恰是和他们同一时代。

关于大乘的瑜伽宗和密宗，什么时候传入锡兰不得而知，但可肯定是有的：第一，在第七世纪我国玄奘法师在南印度的建志城，曾经和从僧伽罗国（锡兰）前来的菩提迷祇湿伐罗等三百比丘会晤，并且和他们讨论了关于瑜伽的要义(注 13)。可见那时候锡兰是有不少人研究瑜伽学说的。第二，第八世纪初，中国密宗的开创人金刚智，是南印度人，他来中国之前曾将密宗输入锡兰(注 14)。第三，金刚智的弟子不空，曾经从中国带了弟子二十七人去师子国（锡兰）受到尸罗迷伽王（727~766）热烈的欢迎，请普贤阿闍梨“开十八会金刚顶瑜伽法门毗卢遮那大悲胎藏建立坛法”，并受“五部灌顶”（注 15）。可见此时密宗已经在锡兰盛行了。第四，在锡兰的阿₁罗陀补罗城的癡虚中曾发现同一时期的刻有锡兰文和梵语真言的铜板，亦可证明。还有在锡兰也有从各地出土的观音像，以及在东南方的婆利伽摩地方的一片石壁上；刻有大乘菩萨像。其中有一尊近人认为是观音像，这块石壁，锡兰人叫佛像岩。作者曾参观过这里的壁像，有一铺是三躯石像并列，中间一躯较高，左右二躯较低，右边的左手上好像是拿着一朵莲花，左边的右手上拿着一根金刚杵，中央本尊手中不拿什么东西。如果这些不是密宗的刻像，则可能与净土宗有关，但最少我们也可以知道，过去观音菩萨在锡兰是曾经受过人崇拜的。

5.第四世纪中叶：在摩诃斯那王时代（334~361）他除了大力支持住在无畏山的僧伽密多弘传大乘外，还在大寺附近建立了一座很大的祇陀林寺。献给他的朋友古咩帝须大长老，为萨伽利耶派的中心道场，形成了锡兰强有力的三大派之一，与大寺及无畏山长期鼎足而立。

在西利，迷伽文那时代（362~389），因为印度的羯凌伽受到邻国的侵略，该国王生怕供奉在国内的一颗佛牙被敌人夺去，便藏在他公主的发髻内，送到锡兰来，以后便成为锡兰最尊贵的国宝，同时也成为国内外佛教徒所崇拜的圣物。

6.第五世纪：（一）约在 410 年，我国的法显法师访问锡兰，在无畏山住了两年，他的游记里详细地描绘了当时锡兰佛教盛况(注 16)，为我们提供了非常宝贵的历史数据。那时的无畏山住有五千，大寺住有三千，支提山住有两千比丘，光是这三座寺院就有一万比丘，全国的僧尼数目也就可想而知了。（二）在摩诃男王时代（403~431），观音来到锡兰，住在大寺，用巴利文为南传上座部的三藏写了很多注疏，并造《清净道论》，这部论是上座部空前的杰作。观音是上座部最杰出的著述家，也是使上座部发展最有力的功臣。（三）锡兰有两批比丘尼先后到中国当时南方的首都南京，传授比丘尼戒，为中国建立了比丘尼僧团(注 17)。这里有个疑问，她们传的比丘尼戒是有部或是上座部？《大宋僧史略》叙“尼得戒由”说：“《萨婆多师资传》云，宋元嘉十一年春，师子国尼铁索罗等十人，于建康南林寺坛上，为景福尼慧果，净音等二众受戒法事，十二日度三百余人。此方尼于二众受戒，慧果为始也”。从援引《萨婆多师传》来看，好像是属于有部的？（四）约从 435~460 的二十多年，锡兰北部深受异教国家入侵破坏塔寺，佛教颇受损失。（五）达多斯那王（460~478）于 459 年请他的叔父摩诃男长老撰《大史》。这是用巴利文写的一部史诗，记载从第一代王畏阇耶开始到摩诃斯那为止八百多年的历史。锡兰人把这部史诗和菩提树及佛牙并尊为三大国宝。

7.从第六世纪至十二世纪：在拘摩罗达多斯那王时代（513~522），据说举行过一次正法结集与净化佛教，内容不明。阿伽菩提二世（601~611），建竹林精舍献给祇陀林派的比丘。在 609 年，羯凌伽的国王厌恶战争，前来锡兰出家。据说伽叶二世（641~650）曾令笔录祇陀林派的经典及藏外的典籍。

从公元前第三世纪至公元后第九世纪初，各代王朝基本上都以阿₁罗陀补罗为首都。从第九世纪中至第十三世纪，则建都在波罗奈罗梵，因为那时旧都受到一个强大国家的威胁，从 1017~1070 年的五十多年间，曾沦为一个强国附庸，人民财产与佛教塔寺受到掠夺与破坏，使旧都阿₁罗陀补罗成为废墟。像无畏山寺、祇陀林寺及大寺等都化为灰烬；佛教受到最大的摧残！到了毗阇耶跋诃第一（1059~1114），在 1070 年结合了人民的力量赶走了敌人恢复锡兰国家主权。当时国王，想要恢复佛教，但国内选十个能传戒的比丘都不足了。他只好遣使去缅甸请缅甸僧来锡传戒，重新建立僧团。由于缅甸的比丘同大寺派一样是同属上座部的一系，因而这一派得以恢复，但其它残余各派虽余炎未熄而终于渐趋消灭。同时比丘尼僧团曾在锡兰传承了一千多年，此后的历史不再出现，可能也就由此而绝迹。

接着国家又有数十年的搔乱，到波罗羯摩跋诃第一（1153~1186）才得统一。他是一位为锡兰人民歌颂的国王，对护持佛教也很热心。他建造了许多塔寺，整理僧伽，令破戒的比丘还俗，召集三大派的比丘会议，要他们团结和合。实际上无畏山派和祇陀林派此时已甚衰落，唯有大寺派重兴，盛极一时。这时最重要的事，在国王的赞助下，约在 1165 年开始举行了一次以摩诃迦叶为首的经集，搜集了许多过去大德们能着的巴利文三藏注疏，并对注疏再加疏解。编写的工作是由迦叶的弟子舍利弗主持，他们用巴利文写了许多的书，实为巴利文献开了一个新纪元。

三、教派的斗争

从佛教输入锡兰约二百年间，唯有以大寺为中心的上座部一系。到了公元前第一世纪末叶，无畏山建成后始与大寺分裂，自成一派，即达摩罗支派。如前面提到的，如果他们是属于跋阇子派的话，则是属于大众部系。新派经二百多年的发展，到了哇诃利迦帝须王时代（公元 269~291），已经相当兴盛，但是与大寺派尚能和平共处。然而此时又有吠多利耶派（方广派）的学说在无畏山传布开来。大寺的老人们认为该派见解不正，不能容忍，说服国王和一位大臣迦毗罗，采取了行政命令来取缔新学派，烧了

他们的典籍，并对无畏山那些接受该派学说的比丘加以责备和制止。

大约过了四十年，在俱他婆耶（309~322）即位的第四年，无畏山的达摩罗支派比丘又提倡吠多利耶的学说。当时寺内有位优舍利耶，帝须长老，害怕可能来自国王的压迫，便带了三百比丘离开无畏山到达古那山寺去，推举该寺的萨迦罗长老为他们的领袖，另成一派。后来便称他们为萨迦利耶派。

大寺派果然又动员了主要的五大寺比丘开大会反对吠多利耶派，并取得国王的支持以行政命令烧了他们的经籍，并以无畏山提出了六十名新派的比丘驱逐出境。从此无畏山派与大寺派的成见更深。几年后，又从南印度迦韦罗城来了一位僧伽密多长老，住在无畏山寺宣扬吠多利耶派学说。事实上锡兰佛教此时已有四派学说争鸣。国王也似乎发觉不能专听大寺派的一面之辞，亲自召集举行一次有各派学者参加的辩论大会。在会上僧伽密多获得了辩论的胜利，并得国王的尊敬和信仰。后来国王常常请他入宫，并请作为俩位太子的教师。大寺派虽然利用出家的王弟等贵族比丘，想尽办法劝说国王，也终于失败。于是大乘佛教在锡兰获得合法地位，自由传播。

俱他婆耶的长子祇他帝须即位后（323~333），非常残酷，且对大寺有好感，僧伽密多只得暂离锡兰回印度。过十年后，摩诃斯那即位（334~361），僧伽密重来无畏山。新国王对僧伽密多很信仰而厌恶大寺派，曾命令人民：“不许支持大寺比丘如有供以饮食的，罚一百钱！”。大寺的比丘全数被迫离开，九年空无人居。史载大寺建筑被破坏，把材料运去修建无畏山，这时无畏山得到国王和亲信国王大臣们的全力支持，扩建成为全国最大的寺院，无畏山派获得空前的发展。大寺被毁的第十年，由于一拥护大寺而掌握兵权大臣向国王进行兵谏，国王迫不得已才允许大寺的比丘回来。无畏山的僧伽密多长老终于在这种法门互相水火中而献出了生命。然而此后五六百年，大寺派未能挽回他们的劣势。

大寺的比丘回来的第二年，又起另一波折。因为摩诃斯那王在大寺的疆界之内为萨迦利耶派的古叶帝须长老建造祇陀林寺，即遭到大寺比丘的反对，寺建成后，达古那山寺的萨迦利耶派比丘迁入新寺，大寺比丘反对益烈，终于向法院提出诉讼。法官以古叶帝须长老侵占大寺的疆界的罪名而判处他还俗。

在阿伽菩提一世的时候（568~601），大寺派比丘雀帝波罗与吠多利耶派辩论获得胜利。据说斯那二世（851~601）曾一度支持大寺派来压迫其它异派，并恢复建造了大寺作为传播上座部佛教的中心道场。

依照上面的史实来看，在十二世纪以前锡兰所传播的佛教，有小乘也有大乘。大乘佛教有空宗、瑜伽、密宗、可能还有净土宗，小乘佛教有上座部、化地部，（注 18）跋闍子派的达摩罗支部、大法护派（注 19），可能还有别的派。在各部派斗争中，历史上常以大寺，无畏山及祇陀林三大派来代表。大寺派为上座部，无畏山则为自由研究大乘小乘各部派的大学府；祇陀林是萨迦利耶派是无畏山的支派，他们的思想很接近，是比较友好的（注 20）。大寺派其它的小乘部派也是比较好的。斗争得最剧烈的则是大寺的上座部和无畏山的大乘派。因为这两部派的思想体系不同。大寺派老是把无畏山派当作非佛教的外道看待，我们根据 1500 年前法显的记载，当时的无畏山派是占着优势的。他们的斗争延续到第十一世纪，由于南印古里帝国的入侵，佛教备受摧残，各派同归于尽。但是，大寺派的上座部因为过去结集了完整的巴利文三藏，加上自第五世纪起，有观音等许多学者的努力写了许多巴利文的著作，长时期地都流传在国内外如缅甸和泰国等都承传了这一系的佛学，为后来锡兰上座部佛教复兴创造了有利条件。

四、佛教的影响

佛教输入锡兰对锡兰的历史文化有很大的影响。首先他们从比丘们学会了掌握文字书写的技术。从古代所遗留下来的字母看正如阿育王石刻上的字母一样，是有棱角的。为了书写的方便，经过一千多年

的演变，才形成今天所流行的圆形字母。在中古时代，锡兰本岛上只有比丘才算是受最高教育的人，所有用贝叶书写的书也都藏在寺院里，人民只有到寺院里去才受到教育。加上僧侣们照例举行每月逢初一、十五日，一般人民都集中到寺院去听比丘们讲经说法。一座寺院在乡村里，它不仅是人们集会礼拜的场所，也是文化教育的中心点。

初期佛教用的是巴利语。人民在日常生活中，找不到一个适当的语词来表达新的事物和观念的时候，便往往采用一个巴利语来代替；因之，在僧迦罗语文中摄取了许多的巴利词汇。他们还用巴利文写了许多书。像过去的史书，也都是用巴利文写的。后来大乘佛教输入锡兰，同时也带来了梵文。在僧迦罗语文中又采用了许多梵文的字，也写下了不少梵文的作品。

在锡兰各地，如定婆罗石窟、大河的右岸、中北省的多门迦陀梵、波罗奈罗梵、西伽利耶等处，到现在还保留着从第二世纪至十二世纪的许多非常珍贵优美的壁画。这些壁画都是以佛教或与佛教有关的人物故事为题材的。

如果我们去参观几个锡兰的古都，便会看到很多古代伟大的建筑和美丽的石刻造型像。建筑物主要是佛教的塔寺、石刻的造型像，不是佛像，就必定也是与佛教内容有关的事物。

由于佛教，使锡兰很早便和其它有关佛教传播的国家接触而建立了人民友谊与文化交流，例如与中国、缅甸、泰国、柬埔寨等国家。

五、佛教的衰落

前面已经说到了在十一世纪，锡兰国土与佛教曾惨遭异国的入侵和毁灭。在十二世纪波罗羯摩跋呵第一的时代，上座部佛教重兴，极盛一时。接着又发生内乱外患，佛教又受到破坏。到第十三世纪、畏阁耶跋呵第三（1232~1236）才把以梵支萨罗为首而带着佛钵、佛牙避乱到南印去的比丘们请回去，建舍利阁于卑罗斯罗山的安置佛钵与佛牙，修理佛寺，整理僧伽，并令书写了许多散失了的经典。波罗羯摩跋呵第二（1236~1271），继续整理佛教，遣使南印古里国，请三藏法师达摩揭帝等许多大德比丘来锡兰复兴佛教，整个国内的佛典，并从南印取来许多经书，使僧伽研究论理学、文学（因明、声明）及一切经论，并令两派（注 21）（小、大乘）的比丘和合起来。又请达摩揭帝用巴利文写了《大史续编》即《小史》第一部。在菩梵奈迦呵第一（1273~1284）在位时，命令把藏经的写本分藏于国内各寺。这时锡兰又论为邻国的保护，幸佛牙失而复得。在菩梵奈迦跋呵第四（1346~1353）造了几座大寺，形成和南印当时所造的印度教庙一样，唯在中殿供奉了一尊佛像，其它部份及走廊的墙壁上则雕塑了许多印度教的神像。很明显，正好说明在这个时期锡兰佛教受印度教的影响。

第十四世纪，异国势力侵入南印半地耶国，也侵入了锡兰。时印度教徒的达米尔族在锡兰北部已形成了一个独立王国局面，北部佛教消声匿迹。仅在中南部的僧伽罗族人中保持着佛教。此时的锡兰政府的处境非常困难，一方面要对抗国内北部的问题，另一方面又要抵抗外来的侵略，常常被迫迁都，等于一个流亡政府，已无能力保护佛教。到第十五世纪形势更坏，把一个锡兰岛分裂为三个小王国，即北方的及弗那，西南部的哥德和中部山地的康堤。进行长期内战，更影响佛教的衰落命运。

在 1505 年，锡兰受到更凶恶更残酷的来自西方葡萄牙殖民主义者的侵入。除了高原地带保留一个小小的堪地王国之外，海滨平原地带全部成为葡萄牙的直辖殖民地。殖民主义者从军事、政治、经济侵略掠夺外，还利用天主教作文化的侵略。在它的统治区内只许信它的御用宗教，绝对不许信奉别的宗教，并到处毁灭佛教塔寺。因此，激起当时许多佛教的愤怒，便联合以一些比丘为首的群众起来反抗殖民者

统治民族运动的力量，但没有成功。殖民主义者惧怕佛教的反抗势力，更残酷地进行破坏佛教，大事屠杀境内的比丘和佛教信徒，拆毁所有的佛教寺庙，掠夺寺庙财产全部作为扩展它们的侵略势力之用。殖民者侵占锡兰一百多年，在它的管区内佛教的宗教信仰形势，便全部被灭掉。

在 1658 年，荷兰殖民者又驱逐了葡萄牙殖民者，把全部从葡殖民者手中夺来的领土作为自己的殖民地。荷兰殖民主义者的作法和葡萄牙殖民者一样毒辣，所不同的是：荷兰殖民者利用基督教作为政治文化侵略的工具和手段，只有比葡萄牙殖民者更坏，他们把教堂作为殖民统治者的组成部份，通过教堂来监视人民的行动及排挤佛教和其它的宗教，连葡人传入的天主教亦在严格禁止之列。

这两个西方殖民主义者，先后占领锡兰的海滨平原近三百年，在他们的沿海占区内，佛教的宗教形式全部被消灭掉了。只有在高原地带锡兰人的小王国内，尚能保留佛教一线生命。可是到了罗迦醒哈第一统治堪地王国时（1581~1592）由于他的性情残暴，自己放弃了佛教的信仰而转成印度教徒，尽力破坏佛教，杀害比丘，焚毁经典，连佛足山上一座为全锡佛教徒朝礼而认为最神圣的佛殿，也被改作印度教的寺庙。经过这番暴雨后，锡兰岛上一片仅存的佛教余辉也被吹灭了！在他后面的几个保存残局的国王，也都是对佛教不利的人。到了 1687 年，唯曼罗，达摩，索利耶第二即位，开始意识到锡兰佛教与锡兰民族有着不可分离的共同命运。可是在国内已经找不到五位有资格传戒的比丘。他曾造了一所佛寺，并且遣使到缅甸阿拉干请了几位比丘来传戒。1707 年他的长子即位，也曾造了一所寺院。由于统治面积缩小，加上长期从事抵抗外来的殖民主义者的侵略战争与频频的内战，已耗费了无限的人力财力，水利失修田园荒芜，经济破产，人民的生活陷于极端贫困之中。在佛教方面是：塔寺尽成丘墟，比丘绝迹，无经典可诵，这是锡兰佛教史上最凄凉的时期！

六、佛教的复兴

到十八世纪，锡兰的佛教的宗教形式已等于灭亡，连一位正式的比丘也没有，仅遗下少数没有受戒以占卜星相等为业瞻养妻室的非正式沙门。然而由于有二千年的佛教传统信仰，大部份僧伽罗族的人民还是认为自己为佛教徒，把锡兰民族自主与佛教复兴不自觉地连接在一起。

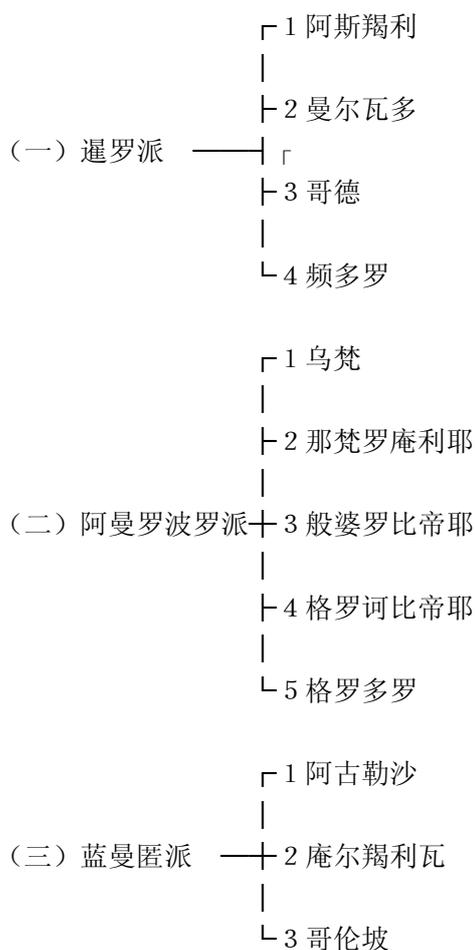
1739 年，在山区里的康提国王师利·毗阁耶·罗迦醒哈即位后，为满足境内人民的需要，于 1741 年与 1747 年先后二次派遣暹罗及缅甸的北古和阿拉干，试探外国僧伽来锡兰传授比丘戒法。可惜他在位只有八年，虽经一番热心努力，未得遂愿而终。揭谛·师利·罗迦醒哈即位（1747~1780），继续为恢复佛教努力。1750 年再次遣使暹罗请求派比丘来锡传戒。这次获得暹罗国王同情，派遣了以优婆离长老为首的十人佛教使节团，还抄写了经典于 1753 年到达锡兰，从此重建僧团，重建塔寺，佛教文化又渐渐地在山区里中兴起来，然而尚不能下山到殖民统治者所侵占的海滨地带去。国王热心护法，拿出很大一部份财产作为进一步展开佛教工作的经济基础。他把所施的财产分为三分：一分供给僧伽领袖专作培养弘法人材及安定僧伽清修的生活；一分为专供修建塔寺及扩展佛教文化工作；另一分则分施于各寺院作为弘扬佛教事业的永久基金。这一举动，无疑地作为西方殖民主义者的宗教文化侵略反抗斗争树立起一面鲜明的旗帜。

促使这次佛教得以中兴，是和一位得到国王信任的萨拉能格拉长老努力分不开的。怛愿国王遣使去暹罗的就是他。当暹僧来锡时，他和其它数百人首先受比丘戒，数年之后，锡兰便有比丘三千余人。国王指定萨拉能格拉为僧王，管理僧伽事宜成为锡兰佛教暹罗派的始祖。他全力为佛教事业工作，写了不少佛教的书。他的弟子菩多梵·悉达多·佛陀罗揭多写了《大史续编第二部》（即《小史》第二部）。

1796年，锡兰又换来了另一个西方殖民主义者英国。先是荷兰在锡兰的殖民地都落到英国殖民者手里，继之在1815年又吞并了康堤王国的领土。于是数千年独立的锡兰便全部沦为英国的殖民地了。英殖民者起初也曾公开反对佛教，惹起了许多佛教信徒和比丘的反抗。英帝国主义者为了更容易地统治殖民地的人民，便改变了政策，在1815年与康堤的领袖们签订了一个同意保护佛教的所谓“康堤修约”。从此佛教虽然在帝国主义者伪装的“宽大政策”下获得了某些发展，但在政治、经济、文化等领域里仍然受着有帝国主义者的种种压抑。由于锡兰人民反抗殖民主义者不断的斗争，终于在1948年佻月佻日摆脱了殖民地的枷锁，国家恢复了独立自主，佛教才获得真正的自由和发展。

七、目前的佛教教徒、寺院与僧派锡兰佛教的复兴与发展，是和锡兰人民经过二百多年结合民族独立运动相始终的。目前全岛一千万的人口中，约有六百多万是佛教徒。二万多名佛教比丘，拥有五千多座佛教寺院，有三百多个大小不等的教学佛教经典的佛学院。他们僧俗间有着密切联系。寺庙是分布在城市与乡村间，构成佛教徒的宗教活动的中心，定期举行讲经法会，寺庙里举办有星期学校为男女青年信徒灌输佛教的正信思想。佛学院的历史还不算长，第一座佛学院是创建于1839年。锡兰独立后不久，锡兰政府决定把原有的两座最大的佛学院改为佛教大学，即智严大学与智增大学，有意识地要培养出专门住持佛教的比丘知识分子。

在僧侣中分成三大派：（一）暹罗派，是1753年由暹罗传入，创始者为萨拉能格拉。（二）阿曼罗波罗派，是1802年由缅甸传入，创始者为摩诃格罗瓦?匿纳唯罗帝须。（三）蓝曼匿派，是1865年由缅甸传入，创始者名阿般格诃梵多?印陀沙婆。在这三大派之下，现在又成为十多个小派，如下表：



在三大派别中，暹罗派最大，约有一万三千比丘；阿曼罗波罗派约有五千比丘；蓝曼匿派约有二千

多比丘。每派各有自己的戒堂，本派不能到别派去受戒。他们的根本教理并无差别，都是南传上座部，只是在生活习惯及社会等级观念上有些不同。本文只从大体上叙述了锡兰二千多年的佛教历史的片断，为了解锡兰佛教史者聊供参考资料而已。

1961年5月写于中国佛学院

〔注释〕

1. 关于中古的锡兰史年代，锡兰的史学家计算不一致，例如 543 B.C.有的则说 483 B.C.，约则相差 60 年。南传佛教国 1956 年作佛灭 2500 周年纪念，是依前一种说法。然而近代的锡兰和印度学者都采取后一种说法。参考《印度史》。锡兰的《大史》是采用佛历记载的。所以后来的历史学家对于中古的锡兰史年代也是依佛历推算。本文所用的年代都是根据后一种说法。

2. 见《我们的传袭》

3. 据近代学者考证，阿输迦王在公元前 276 年即位，他的加冕礼则在公元前 272 年举行。

4. 玄奘的大唐西域记说是阿育王的弟弟。

5. 《大史》第十三章及《善见律毗婆沙》第二品，都说是佛灭 236 年。

6. 《善见律毗婆沙》第三品说是“右缺盆骨”。

7. 参考《僧伽罗人的故事》。

8. 《大史》第十四章第七颂。

9. 《大史》英译本第三十六章第 31 颂注。

10. 印度 2500 Years of Buddhism, P.119 说：“吠多利耶派或名大空说者——Vetu Lyakas or the Mahasuu-yata Vddins”。

11. 见《锡兰史》。

12. 参考《我们的传袭》。

13. 参考《大慈恩寺三藏法师传》卷四。

14. 参考《贞元新订释教目录》卷十四。

15. 见《宋高僧传》卷第一。

16. 见支那内学院版《历游天竺传记》29~33 页。

17. 见《高僧传》卷第三《求那跋摩传》，《僧伽跋摩传》及《大宋僧史略》卷上《尼得戒由》。

18. 按觉音的《本生注》是应阿他达西，佛陀密多及佛陀提婆三位长老的请求而写的。这里的佛陀提婆是化地部的一位长老。但觉音完全是根据大寺的思想体系著书。这不但可以证明当时锡兰有化地部，且可证明大寺的上座部与化地部的意见并无多大冲突。另外法显曾在锡兰获得一部《弥沙塞部》律，这便是有化地部的有力证明。参考：印度 2500 Years of Buddhism PP.104、217；法显的《历游天竺记传》。

19. 《摄阿毗达摩义论》第五品“有异师说”。

20. 见《僧伽罗人的故事》。

21. 《小史》英译本第八十四章第十颂注：小乘即大寺派，大乘为无畏山及祇陀林派。由此我们可以看到大乘此时还在锡兰流行着，并且证明南印度在第十三世纪还是有佛教的。

南传上座部佛教源流及其主要文献略讲

南传（一称南方）上座部，是指现在盛行于斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝及我国云南省傣族地区等的佛教。它是部派佛教中的一个派系。南传，是从其源流及地理而说，因为这个派系是由印度南传到斯里兰卡而后发展起来的。这一系的佛学，近代发展比较快，世界上已有许多国家的佛学者用各种文字翻译和研究他们的典籍。

近代佛学者，为了研究整个佛教学说的方便，按照语文分为三大系，即汉语系、藏语系、巴利语系。南传上座部属于巴利语系，因为他们的三藏典籍和许多重要的著作，都是用巴利语写的。除了巴利语系有一部完整的三藏典籍和各种论着之外，其它北传佛教的经籍，绝大部分都保存在我国的汉文和藏文的藏经里。

另外一种分法，是所谓大乘和小乘。称汉语系和藏语系中的大乘理论为大乘，称巴利语系的佛教及其它类似的佛教为小乘。但巴利语系的佛教徒则自称为上座部，不接受小乘这样的名称，并且不承认大乘是佛说。原来上座部及其它一些旧部派的比丘们的理想，是遵照佛的弟子或声闻的行径，求证涅槃，使个人解脱。大约在公元一世纪左右形成一个佛教派别，宣称要遵照菩萨的行径，谋求一切众生解脱，不求现世证阿罗汉，而求未来成佛。自称能运载无量众生从生死大河之此岸达到菩提涅槃之彼岸，故名大乘，而贬称原始佛教和其它部派佛教为小乘。在《岛史》则称大乘为“戏论派”，《论事》称为“大空派”，大寺的僧众称他们为“方等派”。从大乘和小乘这两个名词本身的概念来看，是包含着自褒贬他之意的。但现在的学术界，为了研究佛学而沿用此名，则无褒贬之意，而是对历史发生发展的事实而作客观的分析。从历史上看，过去大乘和小乘之间的互相对立、争执、排斥的情况是存在而且相当激烈的。内部自相斗争的结果，促使佛教在印度的消亡！这个问题，佛陀生前就曾警告他的弟子说：“彼人不了悟，‘我等将毁灭’！若彼等知此，则争论自息”（见法句第六颂）。此颂是佛陀在祇陀林针对俱生皮的争论比丘而说，其大意是：那些争论不休的人完全不知道，我们将为此争论所困而走上毁灭之途！如果他们懂得这种危险性，就不会争论了。

现在各国佛教徒的情况已经有所变化，大多数佛教徒都认识到，虽然佛教各派的学术思想有所不同，但都是本着释迦牟尼的言教而各自发展起的，所以大家都愿意互相往来，讲团结，讲友谊。从这方面讲，我们就不能不注意，在彼此互相友好访问之时，不宜采用“大乘”和“小乘”这样可能引起误会的言词，为了加强各国佛教徒和人民的团结和相互尊重，应该称他们为上座部佛教，这是他们一向自称的正确的部派名称。

一、南传上座部佛教源流

下面讲南传上座部的源流。所有佛教徒共同尊敬的教主释迦牟尼，大约为公元前六世纪的人，他的生灭年代有几十种不同的说法，其确切的年代，无法肯定，这里略举几种比较普通的传说：（一）依照南方上座部佛教各国传统的说法是：佛灭于公元前 544 或 543 年，在 1956 年，有许多国家举行一次盛大的佛灭二千五百周年纪念活动，就是依据这种传说的。所以这个佛灭年代的说法，现在已经实际为世界许多国家所采用了。（二）近代的学者，根据考证印度历史上最伟大的阿育王年代，有的推论佛灭于

公元前 483 年，有的说前 480 年，有的说前 470 年等等，未得一致。（三）中国的“众圣点记”说，据传佛灭之后，比丘僧团在第一个雨季安居完毕，便在戒本末尾上点一点以记佛灭之年，到了萧齐永明七年（公元 489 ），共得九百七十五点。据此，则佛灭于公元前 486 年。

释迦牟尼本人，原是迦毗罗卫国的一位王子，二十九岁出家，三十五岁成道，说法四十五年，八十岁入灭。他所说教的地区，主要是在古印度恒河流域的中游一带。他收了很多男女弟子，建立了比丘和比丘尼僧团。在他寂灭之后的第一年，便由他的上首弟子摩诃迦叶主持，召集了五百长老于摩揭陀国的首都王舍城，在阿闍世王的协助之下，诵集了佛陀生前所说的教法。这次集会把当时诵出的教法分为毗奈耶（戒律）和达摩（法）两大类（律藏和经藏）。达摩被编成五集，即长部、中部、相应部、增支部及小部。这些经典和戒律编好之后，分别付托一些教师传授弟子，使其用口授的方式代代保存下去。佛教史上称这为第一次“结集”。所谓“结集”，是合诵或会诵之意，就是佛的弟子们集合在一起，把佛陀所说而当时只有口头传诵并无文字记载的经典，进行一番会诵、审定，系统地把它确定下来。

佛灭之后，约一百年间，比丘僧团仍然按照佛陀所制订的戒律过着原来最简单的生活，基本上是以乞食为主，把佛的教义口授给弟子，弟子们辗转相传，向各地继续宣扬四谛、八正道、五蕴、十二因缘等法，严持戒律，和合相处，不分派别。佛教史上称它为“原始佛教”时期，亦称为“早期佛教”或“初期佛教”。

在佛涅槃一百年后，当摩揭陀国迦罗阿输迦（俗称黑阿育）王在位时，僧团内部便发生了分裂。其主要因是对于戒律的见解有分歧。据说当时以吠舍离为根据地的东部比丘，实行了一些与原始教规相违背的事，而西部（摩偷罗）的耶舍比丘对此加以反对，并且邀请东西方的七百位长老，在吠舍离举行第二次结集，从人数说名为“七百结集”，从地点说又名“吠舍离结集”。这次结集的结果宣布了双方争执的十点是违背戒律的，即所谓“十事非法”。而东部大多数的僧人却不同意这种决议，因为是这些有地位的上座长老们所决定，大家也无可奈何，只好另外集会一处，也用会诵的方法，另外订正戒律，退出原来教团的主体，自成一派，因为他们人数多，就叫做“大众部”。这样，僧团就公开分裂成为“大众部”和“上座部”两大派，各行其是。此后，佛教僧团形成了更明显的分裂，在四五百年间，分成十八部或二十部。佛教史称这个时期为“部派佛教”。

佛灭后二百多年，在印度史上最著名的阿育王统治时期，由于国王虔诚信仰佛教，因此便有许多非佛教徒，为了分享这些布施而来参加僧团，其行为放逸，则与佛教的教义相反。结果使那些行为纯洁而真正信奉佛教的比丘，不愿与这些行为不正的人为伍。据说在华氏城的王室寺院中，有七年没有举行过“布萨”和“自恣”等宗教仪式。阿育王闻知此事，大为震惊，便邀请目犍连子帝须长老来首都华氏城，帮助净化了僧团，并召集一千位长老，举行第三次结集，会诵出比较完整的经律论主要成分。据说今日存在的上座部巴利语三藏，就是这次大会最后编定的。

这次大会，还曾作出另一项重要的决议，派遣传教师到世界各国去传播佛教。这些传教团，都由一位著名传教师及另外四位长老组成，不但可以传播佛法，还可以建立新的比丘僧团。被派往僧诃罗（今斯里兰卡）的使团，是由阿育王的儿子摩晒陀率领四位长老和一位沙弥，在提婆南毗耶帝沙统治时期（公元前 250～前 210）到达该国的。他们传教的工作进行得很顺利，在不长的时间内，就使国王以及大臣和人民信仰佛教，建立了比丘僧团，创建塔寺，如著名的大寺等。以后，摩晒陀的妹妹僧伽密多也被派去斯里兰卡，建立了比丘尼僧团，并从菩提伽耶佛陀坐在树下成道的那株菩提树上折下一枝幼苗带去栽

在大寺园内，至今尚存，被视为国宝之一。从此开始，斯里兰卡才有佛教。

摩晒陀传入斯里兰卡的三藏经典，属于分别说系的上座部，但当时仍以传统的记诵方法流传。因为国内有时也发生内乱，使教团中的长老们体会到，只依赖某些人用不可靠的生命对记诵的方法来保存经典，是一件冒险的事。由于这种考虑，使长老们于公前一世纪，伐多伽摩尼·阿巴耶王时（公元前 101 ~ 前 77），在斯里兰卡中部马特列地区的阿卢寺，举行一次重要的结集，由罗揭多主持，五百长老参加，诵出上座部的三藏和义疏，并决定把一向口口相传的三藏经典第一次用巴利文字写在贝叶上保存。这对后来上座部佛教长期流传有着决定性的作用。斯里兰卡的史学家评说：“保存印度早已失传的巴利文上座部圣典，是僧诃罗民族对人类文化遗产最伟大的贡献”（《锡兰简明史》122 页），上座部的史书中认为这是第四次结集。北传佛教记载，约在一世纪，迦腻色迦王时，在迦湿弥罗第四次结集，但南传佛教史书无记载。

佛教传入斯里兰卡之后，建立了僧团，国王把自己的王家公园布施给比丘，改建成著名的大寺，为比丘僧团的中心。在家佛教信徒，皈依佛法僧“三宝”，遵守五戒，礼拜佛塔和菩提树以表示恭敬佛陀，大约在一世纪时，才开始以佛像作为礼拜的对象。

直至公元前一世纪，比丘僧团都是承认大寺的权威。到了伐多伽摩尼·阿巴耶修建了一座宏大的无畏山寺，献给大寺中的摩诃帝须，他便带领五百徒众脱离大寺去无畏山另立一派。这样，斯里兰卡的佛教史上便第一次分裂为大寺与无畏山两大派。后来又有一部分比丘退出无畏山去达古那山寺居住，推举该寺的萨伽罗为领袖，另立一派，叫萨伽利耶派；到了摩诃舍那王建成祇陀林寺，献给此派的古哄帝须，他们便以该寺为中心而被称为祇陀林派。这样，斯里兰卡的僧团便分成了三大派。僧团虽分为三，但都是属于上座部，他们主要的巴利文三藏经典是相同。然而无畏山和祇陀林寺的长老们都各自着有解释经典的注疏，对于经典某些章节的解释，则以大寺僧人所作的注疏有些不同。后来，这些注疏的原作都不存在了，唯有大寺派的思想体系继续流传到现在，这和觉音有着密切联系。

觉音是南传上座部巴利语系佛教的一位杰出的著述家，约为五世纪前半前人，出生于北印度菩提伽耶附近的婆罗门族，在菩提伽耶一座僧诃罗人建造的寺院出家，于摩诃那摩王时（410 ~ 432）去僧诃罗首都阿努拉达补拉，住在大寺，专研巴利三藏和僧诃罗文的注疏，并用巴利文著述了很多书。原来古代僧伽罗僧人，曾用僧伽罗文写了不少注疏，因为其它上座部佛教流行的国家不懂僧伽罗文，所以这些注疏——主要是大寺的作品，“都被伟大的注释家觉音以律藏和经藏中各种典籍的注疏形式译成了巴利文”（《锡兰简明史》122 页）。觉音依据大寺派的传统思想理论，对巴利三藏圣典都写了重要的注释，并写了一部著名的《清净道论》，系统地论述三藏和义疏的精要。他对南传上座部佛教的长期流传是有很大影响的。

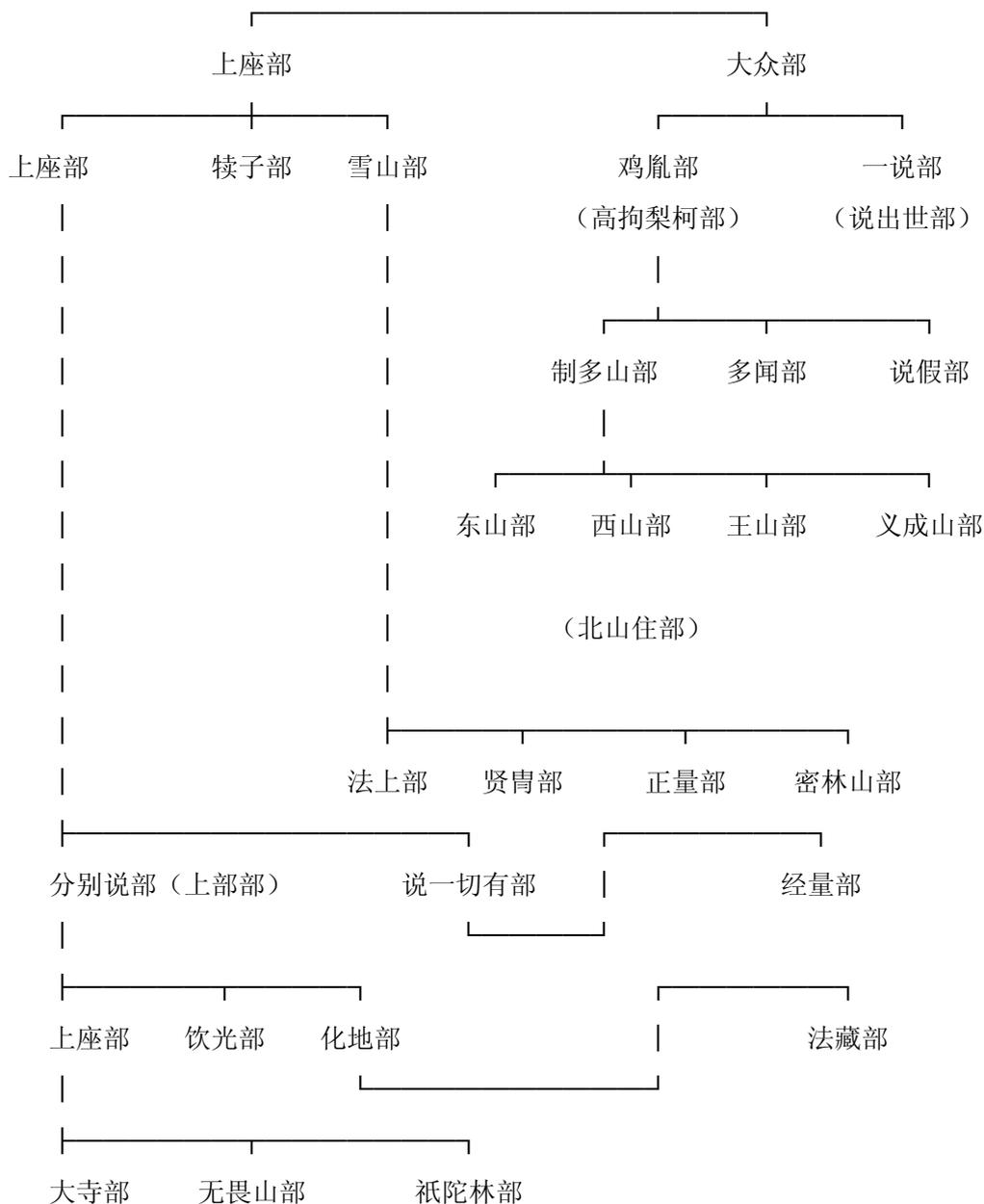
上座部佛教在斯里兰卡盛行之后，同泰国和缅甸等盛行上座部佛教的国家有着密切的联系，教徒之间，互相往来，相互学习，相互补救。在斯里兰卡的佛教兴盛时期，把大寺派上座部的学说传播到泰国、缅甸去，到了佛教衰落时期，又从泰国及缅甸把上座部佛教传回来。例如：1361 年，锡兰僧王被当时的暹罗国王邀请前往其国建立僧团，他所成立的僧诃罗僧团于以后约二百年中，在暹罗起了非常重大的作用。1425 年，有缅甸、暹罗和柬埔寨比丘前来锡兰，学习经教，在迦罗利耶重新受戒。他们回国后，分别在本国仿照锡兰僧团的形式，建立宗教组织。1476 年，有一宗教使团从勃固来访锡兰，并有若干缅甸僧人在迦罗利耶受戒。他们回国以后，也建立了名叫僧诃罗僧团的宗教组织（见《锡兰简明史》335 页）。

在十一世纪和十二世纪，斯里兰卡经常遭到外国侵略，佛教也跟着衰落下去，十一世纪末，曾遣使缅甸，请缅甸去锡兰传戒，重新建立僧团。到十八世纪时，锡兰佛教的宗教形式已等于全部灭亡，塔寺尽成丘墟，连一位正式的比丘都没有了，经典也没有了，这是锡兰佛教史上最凄凉的时期！直至 1750 年，才遣使暹罗请求派比丘来锡兰传戒，获得暹罗国王的同情，派遣以优波离为首的十名比丘佛教使节团，并抄写了许多上座部的经典，于 1753 年到达锡兰，当时便有以萨拉能格拉为首的数百人从暹罗僧人受比丘戒，数年之后，便有比丘三千余人。从此重建僧团，重修塔寺，佛教文化又渐渐地在山区里重兴起来，同时这也是目前斯里兰卡暹罗派僧团的开。1802 年，摩诃格罗瓦·匿纳唯曼罗帝须又从缅甸传入比丘僧团，名为阿曼罗波罗派。1865 年，阿般格诃梵多·即陀沙婆再从缅甸传来比丘僧团，名为蓝曼匿派。目前斯里兰卡虽有的三大派僧团不同，但他们的根本教理并无差别，都是南传上座部佛教。泰国和缅甸等国的僧团也是这样。

锡兰的南传上座部佛教和中国的佛教文化交流，很早就有一种特殊关系：约在 410 年，我国的法显访问师子国，在无畏山住了两年，他的游记里描绘了当时锡兰首都、民情和佛教的盛况，为后人提供了非常宝贵的历史资料，也为锡兰的历史和佛教增了光，很受锡兰人民崇敬。约在 434 年，有师子国铁索罗等两批比丘尼先后到达中国当时南方宋都建康（南京），为慧果等三百余人授比丘尼戒，在中国建立比丘尼僧团。中国比丘尼于二众中受戒，是从慧果开始的。比丘尼僧团在锡兰传承了一千多年，约在十一世纪而绝迹，此后，南传上座部盛行的国家，至今仍未恢复起合格的比丘尼僧团。觉音于五世纪前期在锡兰用巴利文写的《善见律毗婆沙》，约在五世纪后期，便传入中国，并被译为汉文流通。当时在中国流传“众圣点记”的佛灭年代说，也是随着这部书传进来的。

前面说过，南传上座部佛教已有四次重要的结集，但据各种史书记载，还有不少次要的结集，不断地修订他们的经典。此外，另有两次很重要的结集。据缅甸的说法，1871 年，敏东（或曼同）国王（1853～1878）在曼德勒召开上座部佛教第五次结集，有二千四百人参加，用三年多时间重新校对巴利文大藏经。同时建立了一片塔林，叫“古道陀”石经院（一说库托道藏经塔库），每座塔里有一块石碑，每块碑上刻篇佛经，把这次新校对的巴利文大藏经。全部刻在七百二十座石经塔上，使佛典得到长期保存。1954～1956 年，缅甸政治在首都仰光举行一次上座部佛教史上规模最大的第六次结集，出席者有缅甸、泰国、斯里兰卡、柬埔寨、老挝、印度、巴基斯坦等国的长老比丘二千五百人，根据各国的各种板本，对巴利语的经、律、论三藏典籍，进行了一次非常严密的校勘，并且决定把这次校勘的典籍全部陆续地刊印出来，作为现代世界上最权威的巴利语大藏经新版本。这是南传上座部佛教各国僧团在现代史上一次通力合作的重大成果。

根据《二千五百年的佛教》第六章所附的一个部派源流表如下：



因为各部派的传说不同，所以对部派的源流解说也有不同。这里只是略讲南传上座部的源流。按照这个表来看，南传上座部的源流是清楚的。佛教最初分裂成为上座部和大众部，后来，由于上座部对佛说采取“分别说”的态度（以为对佛说和解释佛说要有分别地看待），亦被称为“分别说部”。这种说法，在阿育王时即已盛行。据说阿育王曾问诸比丘：大德，佛法云何？答言：佛分别说也。诸比丘如是说已，王更问大德帝须：佛分别说不？答言：如是大王（《善见律毗婆沙》卷第二）。阿育王即根据此说以净化僧团，并由帝须在分别说者中选择一千人，举行第三次结集。由摩晒陀传入师子国的佛教，就是这一系的学说。所以南传上座部也自称为“分别说上座”。这一系的佛教南传之后，始终是以大寺为正统。现在所说的南传上座部佛教，实际就是以大寺为正统的佛教。

上座部信徒和其它部派比较，是保守的一派。传入斯里兰卡以后，仍称为上座部，到了分有大寺、无畏山及祇陀林三大派之后，而大寺派仍然代表保守的上座部，并逐渐地传播东南亚各处。所谓“保守”，

是指他们对于教义的解释和戒律的行持方面的态度而说。在学说方面保持他们的纯洁性，不轻易接受其它部派的理论，在戒律方面则不容许寺院僧规有松弛现象，甚至连细节戒条都要严格遵守。例如：在无畏山，虽然他们的基本教义也是上座部的，但在思想上就比较开放，像犍子等部派学者可以在那里居住和讲学，大乘的学者也可以在那里居住和传教。而大寺则不然，始终是坚持不合作态度。当然，南传佛教不一定是原始佛教，也可能和根本上座部有些区别，但学术界公认它是比较接近于原始佛教的。他们还传承给人们研究的这样两种现实：第一，经过二千多年的历史变迁，许多别的部派都已消灭，仅留下一部分经典著作，唯有南传上座部佛教保留了一部比较完整的巴利语三藏经典和许多重要的论着，引起许多学者们的重视、翻译和研究，直到今天，仍然盛于许多国家，不但没有衰落现象，还在继续发展，信徒也在继续增加；第二，在盛行南传佛教的国家和地区里，仍然生存着数以万计由二千五百年前佛陀亲自组织起来的比丘僧团，严格地遵守着佛陀所制定的规章戒律，过着佛说最简单的生活方式，保持以佛陀本人为模范的形状，身披黄色的佛制“三衣”，沿门托钵，过午不食，剃除须发，端正庄严，受请应供，修习禅定，讲经说法，教诫信徒止恶行善，深受信徒恭敬礼拜。在佛灭二千五百年之后的今天，仍使人们能够看见被称为“三宝”之一的原始比丘僧团的面貌，是由上座部佛教徒一代一代传承下来的。

二、南传上座部佛教的主要文献

基本属于分别说部的南传上座部巴利语三藏，即律藏、经藏和论藏。最主要的部分，编于佛灭之年便举行的王舍城第一次结集。佛灭一百年后举行的毗舍离第二次结集有所发展。佛灭二百年后举行的华氏城第三次结集，基本上编成了全部三藏。这些三藏典籍是由摩哂陀传入僧诃罗（斯里兰卡）的。后来的佛学者用巴利文写的论着和注解就更多了。下面只介绍很才部分最主要的三藏和著作以供参考。

（一）律藏，分三部：

（1）《经分别》，又分为波罗夷和波逸提二部，是比丘和比丘尼戒条并包括制定戒律的缘起及诵戒的仪式等。

（2）《犍度》，又分为大品和小品二部，是更明确地补充叙述《经分别》的，并记载了第一次结集及受比丘戒的仪式等。

（3）《附篇》，是讲授戒律内容的手册，可能是后来在锡兰编成的，因为书中曾提到摩哂陀到锡兰传教以及早期几位锡兰长老和国王的名字。

（二）经藏，分五大部：

（1）《长部》，相当于旧汉译《长阿含》，共有三十四种经，其中最重要的是第十六《大般涅槃经》，详细地记载着佛陀临终前后一周的情况。巴利文《长部》，由江炼百据日译本重译成为汉文，收在“普

慧大藏经”中。

(2)《中部》相当于旧汉译《中阿含》，共有一百五十二种经。巴利文《中部》前五十经，由芝峰据日译本重译为汉文，收在“普慧大藏经”中。

(3)《相应部》，相当于旧汉译《杂阿含》，共有二千八百八十九经，其中最著名的是《转法轮经》，即佛陀成道后的第一次说法。

(4)《增支部》，相当于旧汉译《增一阿含》，最少也有二千三百零八经。

(5)《小部》，旧汉译缺，据锡兰版本，有如下这些经：

一、《小诵》包括七篇念诵的短经。

二、《法句》分二十六品，四百二十三颂。由叶均译为汉文出版。

三、《自说》分八品，二十二个故事。

四、如是语，长行与偈颂结合，有一百一十二篇。

五、《经集》，分五品，七十二小经。

六、《天宫事》，分七品，八十三个故事。

七、《饿鬼事》，分四品，五十一个故事。

八、《长老偈》，一千二百七十九偈。

九、《长老尼偈》，五百二十二偈。

十、《本生经》。

十一、《义疏》，是《经集》的注释。

十二、《无碍解道》，叙述阿罗汉的证知，形式如论。

十三、《譬喻》。

十四、《佛陀史》，叙述二十四佛的故事。

十五、《行藏》，叙述佛陀过去行十波罗密多的二十五个故事。

(三) 论藏，有七部：

(1) 《法聚论》。

(2) 《分别论》。

(3) 《论事》，此书否定二百五十二个不同的论题。

(4) 《人施設论》。

(5) 《界论》。

(6) 《双论》。

(7) 《发趣论》，主要论述二十四种缘。由范寄东据日译本重译为汉文，并附有觉音的注释《殊胜义》，收在“普慧大藏经”中。

(四) 巴利文佛教学者的主要著作：

《岛史》，约于 352~450 年之间编写，是一部最早用巴利文写的锡兰编年史，提供很多早期佛教的史料。

《清净道论》是南传佛教一部最著名的论作，觉音着，由叶均译为汉文出版。《善见律毗婆沙》是南传上座部律藏的注释，觉音着，萧齐（479~502）外国三藏僧伽跋陀罗译。

《本生注》，全部有五百四十七个故事，觉音着，前二册一百五十个故事，由夏丏尊据日译本重译为汉文，收在“普慧大藏经”中。

《法句譬喻》，是《法句》的注释，有很多文学故事，觉音着。

《大史》，大名著，叙述从公元前三世纪至公元后六世纪的一部大史诗，锡兰人民视为三大国宝之一。

《大菩提树史》，约于十一世纪初，优波帝沙着，记载阿那拉达补罗的圣菩提树故事，据说此树是目前世界上有历史可考的最古老的树，被视为国宝。

《摄阿毗达摩义论》，十二世纪阿耨楼陀着，是一本阿毗达摩手册，利佛学者的必读之书。

《佛牙史》十三世纪达摩揭着，是斯里兰卡最重要的国宝佛牙史。

《小史》十三世纪达摩揭帝着，是《大史》的续编。

《塔史》十三世纪梵吉沙罗着。

以上所举只是几部特著名的作品，还有很多巴利文著作，就不多讲了。

略谈南传佛教修定的方法

南传上座部佛教很重视禅定修养，缅甸、泰国等的教徒设有许多禅定中心的组织，专门从事研究和修习。向我国佛教徒介绍一点南传佛教修定的方法，也许不是没有益处的吧！

先谈初步的修心法。第一是调身。选择一个比较安静的地方，敷设一个柔软舒适的座位，然后坐下。坐的方法，一般是“结跏趺坐”，就是平常说的盘腿而坐。有双盘腿和单盘腿两种。双盘腿是先把左脚压在右腿上，再把右脚压在左腿上，两脚足心向上。单盘腿是先屈右脚放在座位上，足心向上，再把左脚压在右腿上，坐好以后，把两手重迭放在盘腿上面，手心向上，左手掌在下，右手掌在上。但有人腿子硬，不能结跏趺坐，也可用别的方法，如交腿而坐，或把两足放在地上端正而坐，把两手放在膝盖上，手背向上亦可。要以身体舒适为主。但身子不前倾，不后仰，要正直自然。此时，把左右肩稍微摇动几下，以通血脉，再把视线收到眼前最近之处，眼看自己的鼻端，不完全闭眼（因闭眼容易昏沉睡眠），然后放松全身。

第二调息。先呼出一口浊气，然后以舌尖抵上颚，闭上嘴，用鼻子呼吸。呼吸有三种：如果出入息急促粗重而可闻声者为声，粗者为气，微细缓慢者为息。修定的人不取声，不取气，而取微细的息进行呼吸。为了使散乱的心渐渐地静止下来，此时可以应用一点数息观，即每一次出入息默数一下，在出息时数或入息时数都可以，但数出便不数入，数入便不数出，数息时置心于鼻端的出入之门，如是从一数到十，不停止在五数以下，亦不超越十数以上，如欲再数，也是从一数到十。由于数的力量，而心得以专注。此后还可做一段随念出入息，即出息时思想随念于出息，入息时思想随念于入息，出息时长时知我出息长，出息短时知我出息短，入息长时知我入息长，入息短时知我入息短。念息时思维集中于出入息的始终，即出息时从脐至鼻端，入息时从鼻端至肚脐。

第三是调心。即设法使全部精神意志集中于一个对象上，即所谓置心于一处。经过调息之后，注意力已渐集中，便可进一步思维“四大皆空”，使意志集中专注于空。其思维的方法是：佛教把物质的基本元素归纳为地、水、火、风四大种，一切坚硬性的属于地（固体），湿性的属于水（液体），暖性的属于火（温度），动性的属于风（比气体范围广些）。人们把自己的身体叫内世界，赖以生活的房屋、田地、资具、器皿等叫外世界，这两种世界都是由四大元素和合而成的，人们执此内界以为我，执外界以为我所。修定者先观察分析自己的内身世界为无我，即思维我曾执此由地、水、火、风四大元素组合而成的色身为我；可是我只有一个。如果地大是我，其它水、火、风就不是我；若水大是我，地、火、风就不是我；若火大是我，则风、地、水就不是我；若风大是我，则地、水、火就不是我。既然在四大中找不到有我，故知此内身世界的本性是空的；内界是空，则外界也是空的；内外世界都是空的，我何必执它们以为我与我所？如是思维，便放弃对自身的内界和依存的外界的执着，即所谓“内无根身外无器界”，把注意力高度集中于空上。就是说修定者的思想在这个时候除了空之外，没有别的执着和杂念，持续地不间断地维持这样的境界。可是心猿意马，长时维持境界不易，如果此时又起了别的杂念怎么办？应该立即思维这一念，不是无缘无故单独从自己生起的，也不是从外界单独生起的，如果是从外界生起，则与我无关；既非自己生，又非外界生，则亦不能是共同而生，如一粒沙榨不出油，二粒沙共同也榨不出油来，更不是无因而生的。由此可知这一杂念的本性也是空的，即所谓“不自生，不他生，不共不无因，是故知无生”。如是思维，觉知这一念是虚妄的，便抛弃了这杂念的继续，又把注意力集中在完全是空

的境界上。如果长时维持这样的寂静境界，若再起杂念，就再觉察，再消灭，再使精神集中专注于一境，这叫做“念起即觉”、“置心一处”。

上面所谈最简单的一般修心法，是一些禅定之师根据经论的说法和他们自己的经验综合起来教导初学入门的方便之道。如果经常按照这种方法修习，就可以排除散乱的杂念、断除烦恼、获得智慧。对于治疗神经衰弱等慢性病也有帮助。

然而针对各类不同性格的人，为了使修定向更高的境界发展，南传上座部佛教有一套传统的很具体的专门修定法。他们把定境分为十遍处、十不净、十随念、四无量、一想、一差别、四无色等七类四十种，叫四十业处。就是地遍、水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、赤遍、白遍、虚空遍、光明遍，名为十遍处。膨胀相、青瘀相、脓烂相、断坏相、食残相、散乱相、斩斫离散相、血涂相、虫聚相、骸骨相，名为十不净。佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念、寂止随念、死随念、身至念、安般（出入息）念，名为十随念。慈、悲、喜、舍，名为四无量（又名四梵住）。食厌想，名为一想。四界差别，名为一差别。空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，名为四无色。

各种不同性格的人分为六类：即贪行者、瞋行者、痴行者、寻行者、信行者、觉行者。这六类不同根性的人于四十业处中修习那些业处比较适合呢？即贪行者适合于修习十种不净及身至念。瞋行者宜修四无量及青、黄、赤、白四遍。痴行者及寻行者宜修安般念（随念出入息）。信行者宜修佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念。觉行者宜修死随念、寂止随念、食厌想、四界差别。其余的地遍、水遍、火遍、风遍、虚空遍、光明遍及四无色十种业处，则适合等于一切行者。

关于这四十业处具体的修习法，以后将选择几种再谈。

读经散记

为了和平，佛陀曾三次踏上锡兰岛

据《大史》所载：佛陀曾三次访问锡兰，头两次都是为了和平而来的。第一次，是因为那里的夜叉族企图发动战争，佛陀亲自跑到他们的首都麻西英格纳，对他们进行和平的教育，得到了很大的收获。后来锡兰的人民，为了纪念佛陀替他们的国家缔造了和平，曾在这里建一座大塔纪念他。第二次，是因为楞伽北部龙族中的摩诃达罗王与周罗达罗王为争摩尼的宝座而战争。佛陀以和平使者的身分来到难伽提巴，从中调解，说服两方，终于熄灭了战争。第三次，是那里的国王感激佛陀而邀请他来访问的。佛陀这一次前来，获得盛大的欢迎，他游了许多地方，看见岛上一片和平气象，非常满意欢喜，预言自己的和平教理将来一定能够在这个岛上得到发展和弘传。

佛陀说树的团结法

有一次释迦佛陀“知道自己的亲族（释迦族）有难”，跑到罗希尼河，坐在河岸上，召集他的亲族们，向他们说：

“你们亲族不可不互相和合一致，若亲族和合一致，则不致为敌所乘。人群固然如是，即无心的树木也不可不和合。从前雪山地方，暴风来袭沙罗树林，那沙罗树林中，有乔木、有灌木、有丛林，互相依傍着。所以一株树也没有被吹倒，只是吹过树梢而已。同时在广场上，有一株枝叶繁茂的大树，因它不与别的树在一起，遂连根被大风拔起倒在地上。所以你们也不可不和合一致。……树木在森林中，也要亲族多才好。大树如独立，风来也会被吹倒。……如此，亲族是应该和合的。要和合一致，亲爱过日子才好。”

这说明佛陀是如何重视内部团结，决不能自相分裂为人所乘（注一）。

佛陀关于水的事情

古代印度民族或部落间，常因为水而发生斗争。佛陀在鸠那罗湖边的时候。因为在释迦族的迦毗罗城与拘利族之间有一修罗希尼河，并在这里造了一道堤以便灌溉两方的稻田。这一年的五月间，稻田缺水。两城的农民都集中到这道堤上。拘利族人说：“两边抽水，弄得你我都不够，如果这水只给我们一边，我们的稻子可望繁盛。请把水给我们。”迦毗罗城人说：“你们的谷仓里储满了谷子，我们不能拿着黄金铜钱和篮子布袋到你们的门上来要。如果这水单给我们，则我们的稻子也会繁盛的。请把水给我们吧。”这样为了争水，发生口角，恶言相骂，继而打了起来。结果把事情扩大，两方的统治者还调兵遣将，准备战争。佛陀知道了此事，赶快前去两城调解，得到和平协作（注二）。

注一：见南传《本生经》二，第七四，《树法本生因缘》。

注二：见南传《本生经》五，第五三六，《鸠那罗本生故事》。

南传大藏经.论藏

Abhidhamma Pitaka

人施設论

Puggala Pannatti

翻译：护法比丘

Dhammagutta Bhikkhu

人施設論

目録

序

前言

論母 ----- 121

(1) 一之誦

(2) 二之誦

(3) 三之誦

(4) 四之誦

(5) 五之誦

(6) 六之誦

(7) 七之誦

(8) 八之誦

(9) 九之誦

(10) 十之誦

細説 ----- 129

(1) 一人施設

(2) 二人施設

(3) 三人施設

(4) 四人施設

(5) 五人施設

(6) 六人施設

(7) 七人施設

(8) 八人施設

(9) 九人施設

(10) 十人施設

参考書目

一、中文書

二、英譯書

三、巴利原典

四、工具書

巴利文獻

序

《人施設》是南传上座部佛教的巴利论藏之七论之一，其成立时间可谓相当的早，一般认为本论与《分别论》为上座部巴利七论中最早之著作。它的内容主要论述蕴、处、界、根、谛、人我等六种施設中之人我施設以及人我中之各种类性，是研究原始巴利佛法必读的论书。但因本论的汉译本甚寡，目前除了高雄元亨寺出版的「南传大藏经」中可见到外，其他则很难找到此论的译本资料；然元亨寺版之「南传大藏经」是译自日语系南传藏经，而日语系南传大藏经又源自巴利语的英译本。如此的辗转翻译「冯京马凉，郢书燕说」应是在所难免，不无以为憾事。

三年前法藏讲堂创办「原始佛教学院」，专研原始圣典，其中辟有「巴利文」课程，由来自尼泊尔的护法比丘负责教授。护法比丘十三岁出家，阅尽巴利三藏，後赴泰国大朱拉隆根（国王）大学深造，毕业後来台传播原始佛教并於成功大学修毕硕士之课程。三年来原始佛教学院学生（僧尼）在护法比丘细心教授及指导下完成了由巴利原文的「人施設」翻译工作。现已整理成册，诸方索求甚切，相信此论付梓之後，對於有心研修原始圣典的人不无裨益。果若如此，则原始佛教学院师生之辛劳功不唐捐，然一切荣耀仍归一代大觉者「释迦世尊」。

庆定

2003年元宵节於明觉山舍

翻译兼讲师

古人云：『苏州司业诗名老，乐府皆言妙入神；看似简单最奇崛，成如容易却艰辛。』

这首诗偈似乎是我们完成这本中文版《人施設》一书的心情写照——「看似简单最奇崛，成如容易却艰辛。」

關於《人施設》一书的出处，为南传巴利三藏中的论藏——七论之一。可能大多数的人对它都很陌生，也不是很清楚，更别遑论其内容之探讨！这应该算是中国佛教三宝弟子的一个遗憾吧！

所幸原始佛教学院当中有一群「探法者」，将我上课的内容一点一滴地汇集成册，才得以问世。虽然，在校稿的过程中我们是抱著『莫道小溪容易过，需防暗石也惊人』的态度编辑，同时也经数位法师校稿及修订过，但难免还是会有文句晦涩不通、错别字、标点符号标错或其他问题，因此，我们竭诚地欢迎诸位大德、读者不吝指教与询问。

约二千五百年前，在印度曾有一位圣人（佛陀）来过人间，即使他早已入了涅槃，但他也留下宝贵的遗产——法宝——等待佛弟子们的开垦及挖掘。

今日原始佛教学院出版《人施設》一书，乃基於挖掘法宝的开端，期许有抛砖引玉之效，令後世佛弟子们更有机会分享佛陀宝贵的遗产—而能超越时空距离，与佛陀更贴近地「进行心灵的交流与对话」。

～护法比丘～

於原始佛教学院 91 / 11 / 7

护法比丘 (Dhammagutta Bhikkhu) 简介:

法师 1965 年生於佛陀的故乡—今尼泊尔，13 岁出家，17 岁阅毕巴利文大藏经，18 岁获僧团颁赠「正法保护者 (Sadhmapalaka)」的荣誉。18 岁前往泰国求学。20 岁受比丘戒，22 岁获颁「佛论智 (Buddha Sastra Pandita)」的殊荣，同年泰国大朱拉隆根 (Mahaculavkarana) 大学哲学系毕，曾於 Viveka Asom、解脱自在园、意识研究中心禅修。1989 年来到台湾弘法，1995 年拿下成大文学硕士。曾任教於法光佛教文化研究所、元亨佛学研究所、南华大学。目前任教於开元禅学院、原始佛教学院副院长。法师开示深入浅出，风趣中流露著生活的智慧，引人在欢乐中享用佛法。法语常一针见血、令人惑解心开，法喜充满。未来拟定一个解行并重的法源中心。

法师曾编辑出版全套的罗马化、天城体巴利文藏经、注解书及重要的藏外文献。著有巴利文、尼泊尔文、英文丛书等。

前言

90年10月至91年5月，学院开设了《人施設》，课堂上由护法师父带领大家读诵巴利原文，其中不仅逐字的解释分析每一字、每一句，并且参照原文注解书、英译资料，同时也参考由元亨寺翻译之南传大藏经。

除此之外，如何将它翻译成通俗又不失原味的白话经典，更是一大挑战。就巴利文而言，有所谓的时态与语气的问题；而在中文的系统里却没有这些考量，往往挑灯夜战琢磨著一字一句的用法，希望能以最接近巴利文的模式将它翻译成白话。

本书的法义涵盖了所有佛法概论与教说，并且非常敏锐、有力、明确的道出个中的差异，此书之可贵处在于解释了佛教中的专有名词；因此，它归类在《阿毗达摩藏》（论藏）。本书之内容为一人至十人施設，文中不仅指出凡夫到圣者的境界，更以生动之譬喻来论述其涵义，有譬喻个性的四种蛇；也有譬喻言行不一的四种云；也有择友的条件；也有说明四种判断事情的人；更有譬喻为战士的五种比丘等諸多譬喻，可让人明确地了解到每一种人所具备的特相。

本书尝试著将巴利文翻译为不失原味，且具普遍性的白话经典，希望普及各个层次，而将深涩难懂的佛法带入生活中。尽管经过多次的修正与校稿，但难免会有文句不通畅、错别字等其他问题，希望各位大德读阅本书时，如有编排上任何瑕疵，或翻译及文字上错误之处，祈不吝赐教。

本书之完成历经一年时间，在这之中经过数次的讨论与修正，并由法命法师、圆智法师、圆如法师、善铨法师以及杨真枝居士等数位同学校稿；在这里必须感谢原始佛教学学院院长、副院长不畏辛苦的教导和同学们的协助与鼓励以及护法会、各方居士们的支持。

原始佛教学院学员：觉惠

礼敬世尊 阿罗汉 正等正觉者

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

人施設 論母

(1) 一之誦

1. 六施設：

蘊施設、處施設、界施設、諦施設、根施設、人施設。

2. 什么样的范围是诸蘊的蘊施設呢？

如此的范围是五蘊：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、识蘊；在这个范围是诸蘊的蘊施設。

3. 什么样的范围是诸处的處施設呢？

如此的范围是十二处：眼处•色处、耳处、声处、鼻处、香处、舌处、味处、身处、触处、意处、法处；在这个范围是诸处的處施設。

4. 什么样的范围是诸界的界施設呢？

如此的范围是十八界：眼界、色界、眼识界、耳界、声界、耳识界、鼻界、香界、鼻识界、舌界、味界、舌识界、身界、触界、身识界、意界、法界、意识界；在这个范围是诸界的界施設。

5. 什么样的范围是诸諦的諦施設呢？

如此的范围是四諦：苦諦、集諦、灭諦、道諦；在这个范围是诸諦的諦施設。

6. 什么样的范围是诸根的根施設呢？

如此的范围是二十二根：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、乐根、苦根、喜根、忧根、舍根、信根、精进根、念根、定根、慧根、未知当知根、已知根、具知根；在这个范围是诸根的根施設。

7. 什么样的范围是诸人的人施設呢？

1. 时解脱者。

2. 无时解脱者。

3. 动法者。

4. 不动法者。

5. 退法者。

6. 不退法者。

7. 思不能者。

8. 护不能者。

9. 凡夫。

10. 种性者。

11. 畏止者（怖畏止息者）

12. 无畏止者。

13. 能行者。
14. 不能行者。
15. 决定者。
16. 不决定者。
17. 行者。
18. 住果者。
19. 同首者。
20. 住劫者。
21. 圣者。
22. 非圣者。
23. 有学者。
24. 无学者。
25. 非有学非无学者•
26. 三明者。
27. 六通者。
28. 正等正觉者。
29. 独正觉者。
30. 双分解脱者•
31. 慧解脱者。
32. 身证者。
33. 见至者。
34. 信解脱者。
35. 随法行者。
36. 随信行者。
37. 极七次者。
38. 家家者。
39. 一种者。
40. 一来者。
41. 不还者•
42. 中圆寂者。
43. 生圆寂者。
44. 无行圆寂者。
45. 有行圆寂者。
46. 上流至色究竟天者。
47. 预流者。
48. 为了证预流果而行道者。

49. 一来者。
50. 为了证一来果而行道者。
51. 不还者。
52. 为了证不还果而行道者。
53. 阿罗汉者。
54. 为了证阿罗汉果而行道者。

(2) 二之诵

8. 二人

1. 忿怒者和瞋恨者。
2. 覆盖者和欺瞒者。
3. 嫉妒者和悭贪者。
4. 狡猾者和伪善者。
5. 无惭者和无愧者。
6. 恶口者和恶友者。
7. 在诸根上不保护根门者，和在饮食上不知量者。
8. 失念者和无正知者。
9. 戒欠损者和见欠损者。
10. 内结者和外结者。
11. 不忿怒者和不瞋恨者
12. 不覆盖者和不欺瞒者。
13. 不嫉妒者和不悭贪者。
14. 不狡猾者和不伪善者。
15. 惭者和愧者。
16. 善口者和善友者。
17. 在诸根上保护根门者，和在饮食上知量者。
18. 念现前者和正知者。
19. 戒具足者和见具足者。
20. 在世上两种难得的人。
21. 两种难被满足的人。
22. 两种易被满足的人。
23. 两种人的诸漏会增长。
24. 两种人的诸漏不会增长。
25. 劣信解者和胜信解者。
26. 被满足者和令满足者。

(3) 三之诵

9. 三人

1. 无希望者，希望者，离希望者。
2. 三种譬喻病的人。
3. 身证者，见至者，信解脱者。
4. 粪语者，花语者，蜜语者。
5. 心譬喻漏疮者，心譬喻电光者，心譬喻金钢者。
6. 盲者，一眼者，二眼者。
7. 倒慧者，膝慧者，广慧者。
8. 在这里有一种人在诸欲和诸有上未离欲；在这里有一种人在诸欲上离欲、在诸有上未离欲；在这里有一种人在诸欲和诸有上离欲。
9. 譬如石刻的人，譬如地刻的人，譬如水刻的人。
10. 三种譬如树皮衣的人。
11. 三种譬如迦尸衣的人。
12. 易被衡量者，难被衡量者，不被衡量者。
13. 在这里有一种人不应被结交、不应被深交、不应被敬奉；在这里有一种人应被结交、应被深交、应被敬奉；在这里有一种人恭敬、尊敬之後应被结交、应被深交、应被敬奉。
14. 在这里有一种人应被回避，不应被结交、不应被深交、不应被敬奉；在这里有一种人应被舍弃，不应被结交、不应被深交、不应被敬奉；在这里有一种人应被结交、应被深交、应被敬奉。
15. 在这里有一种人在戒上是完全圆满作者，在定上是有限量作者，在慧上是有限量作者；在这里有一种人在戒上既是完全圆满作者，在定上也是完全圆满作者，在慧上是有限量作者；在这里有一种人在戒上既是完全圆满作者，在定上也是完全圆满作者，在慧上也是完全圆满作者。
16. 三种老师。
17. 另外三种老师。

(4) 四之诵

10. 四人

1. 不善者，比不善者更不善的人，善者，比善者更善的人。
2. 恶者，比恶者更恶的人，善者，比善者更善的人。
3. 恶法者，比恶法者更恶法的人，善法者，比善法者更善法的人。
4. 有罪，多罪，少罪，无罪。
5. 略解知者，广解知者，应被引导者，文句为首要者。
6. 适当应辩而不快速应辩者；快速应辩而不适当应辩者；既适当应辩又快速应辩者；既不当应辩又不快速应辩者。
7. 四种说法的人。
8. 四种譬喻云的人。
9. 四种譬喻老鼠的人。

10. 四种譬喻芒果的人。
11. 四种譬喻瓶子的人。
12. 四种譬喻
13. 四种譬喻牡牛的人。
14. 四种譬喻蛇的人。
15. 在这里有一种人没衡量、没彻底了解之後，是说不值得称赞者的称赞之处者。
在这里有一种人没衡量、没彻底了解之後，是说值得称赞者的不称赞之处者。
在这里有一种人没衡量、没彻底了解之後，是在不值得相信的地方，表现相信者。
在这里有一种人没衡量、没彻底了解之後，是在应相信的地方，表现不相信者。
16. 在这里有一种人衡量、彻底了解之後，是说不值得称赞者的不称赞之处者。
在这里有一种人衡量、彻底了解之後，是说值得称赞者的称赞之处者。
在这里有一种人衡量、彻底了解之後，是在不应相信的地方，表现不相信者。
在这里有一种人衡量、彻底了解之後，是在应相信的地方，表现相信者。
17. 在这里有一种人适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，而不适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者。
在这里有一种人适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者，而不适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者。
在这里有一种人既适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，也适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者。
在这里有一种人既不适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，又不适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者。
18. 是勤奋果生活者，而不是功德果生活者。
是功德果生活者，而不是勤奋果生活者。
既是勤奋果生活者，也是功德果生活者。
既不是勤奋果生活者，也不是功德果生活者。
19. 黑暗到黑暗者，黑暗到光明者，光明到黑暗者，光明到光明者。
20. 下而下者，下而上者，上而下者，上而上者。
21. 四种譬喻树的人。
22. 以色衡量、以色生信者；以声音衡量、以声音生信者。
23. 以破烂衡量、以破烂生信者；以法衡量、以法生信者。
24. 在这里有一种人是为了自己的利益行道，而不是为了别人的利益。
在这里有一种人是为了别人的利益行道，而不是为了自己的利益。
在这里有一种人既是为了自己的利益行道，也是为了别人的利益。
在这里有一种人既不是为了自己的利益行道，也不是为了别人的利益。
25. 在这里有一种人是折磨自己，而从事於自我折磨的实践。
在这里有一种人是折磨他人，而从事於折磨他人的实践。

在这里有一种人既是折磨自己，而从事於自我折磨的实践；也是折磨他人，而从事於折磨他人的实践。

在这里有一种人既不折磨自己，而不从事於自我折磨的实践；也不折磨他人，而不从事於折磨他人的实践。他不折磨自己、不折磨别人，在现法中没有欲求、寂灭、经验乐者，藉勺约鸿竿械淖刺「
「 ?BR>26. 有贪者，有瞋者，有痴者，有慢者。

27. 在这里有一种人是内心寂止的得利者，而不是增上慧法之观的得利者。

在这里有一种人是增上慧法之观的得利者，而不是内心寂止的得利者。

在这里有一种人既是内心寂止的得利者，也是增上慧法之观的得利者。

在这里有一种人既不是内心寂止的得利者，也不是增上慧法之观的得利者。

28. 顺流而行者，逆流而行者，自住者，已渡彼岸而住在高地上的婆罗门。

29. 少闻而不具备已听闻的人，少闻而具备已听闻的人，多闻而不具备已听闻的人，多闻而具备已听闻的人。

30. 不动沙门，莲花沙门，白莲沙门，在诸沙门中的柔软沙门。

〔5〕五之诵

11. 五人

1. 在这里有一种人既是违犯，又成为追悔者，他不如实地了知那种心解脱、慧解脱一在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。

在这里有一种人是违犯，而不成为追悔者，他不如实地了知那种心解脱、慧解脱一在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。

在这里有一种人是不违犯，而成为追悔者，他不如实地了知那种心解脱、慧解脱一在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。

在这里有一种人既不违犯，也不成为追悔者，他不如实地了知那种心解脱、慧解脱一在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。

在这里有一种人既不违犯，也不成为追悔者，他如实地了知那种心解脱、慧解脱一在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。

2. 给了之後，他轻视；共住之後，他轻视；他是轻信者，他是不确定者；他是迟钝、蒙昧者。

3. 五种譬喻职业军人者。

4. 五种常乞食者。

5. 五种过午不食者。

6. 五种一坐食者。

7. 五种粪扫衣者。

8. 五种三衣者。

9. 五种住林者。

10. 五种树下住者。

11. 五种旷野住者。

12. 五种常坐者。
13. 五种随处住者。
14. 五种塚间住者。

〔6〕六之诵

12. 六人

1. 在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己彻底了解诸谛，在这里既得到一切智性，而且在诸力中得自在。

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己彻底了解诸谛，在那里既没得到一切智性，而且没在诸力中得自在。

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己没彻底了解诸谛，在现法中既成为苦的作尽者，而且得到声闻波罗蜜。

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己没彻底了解诸谛，在现法中成为苦的作尽者，但是没得到声闻波罗蜜。

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己没彻底了解诸谛，并无在现法中就成为苦的作尽者，是不还者一不回来这里（轮回）的状态者。

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己没彻底了解诸谛，并无在现法中就成为苦的作尽者，是还者一回来这里（轮回）的状态者。

〔7〕七之诵

13. 七人

1. 七种譬喻水的人

一次沉下而为沈下者。

他浮出之後而沈下者。

他浮出之後而成为住立者。

他浮出之後而观察、省察。

他浮出之後而前进。

他浮出之後而成为得立足处者。

他浮出之後，成为已渡越彼岸而住立在高地上的婆罗门。

2. 双分解脱者，慧解脱者，身证者，见至者，信解脱者，随法行者，随信行者。

〔8〕八之诵

14. 八人

1. 四种具足道者，四种具足果者。

〔9〕九之诵

15. 九人

1. 正等正觉者，独正觉者，双分解脱者，慧解脱者，身证者，见至者，信解脱者，随法行者，随信行者。

〔10〕十之诵

16. 十人

1. 五种是在这里终结者，五种是在这里之後而为终结者。

〈人施設论母〉结束

礼敬世尊 阿罗汉 正等正觉者

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa

人施設 細説

一人施設

1. 什么人时解脱者呢？

在这里有一种人以适当时间，用（名）身证得八解脱之後而住，以（道）智看到之後，他的一些漏完全被灭尽—这个人被称为「时解脱者」。

2. 什么人无时解脱者呢？

在这里有一种人实在不是以适当时间，用（名）身证得八解脱之後而住，而是以（道）智看到之後，他的诸漏完全被灭尽—这个人被称为「无时解脱者」。所有的圣人在圣解脱里都是无时解脱者。

3. 什么人动法者呢？

在这里有一种人是诸色俱行或无色俱行定的得利者，他既是不随欲得、不容易得、不顺利得，又不能在想要的地方、想要的方法及想要的时间（随意）入定和出定。这种情况是存在的一对于那个人来说，因为放逸的原因，那些定会摇动—这个人被称为「动法者」。

4. 什么人不动法者呢？

在这里有一种人是诸色俱行或无色俱行定的得利者，他既是随欲得、容易得、顺利得，又能在喜欢的地方、喜欢的方法及喜欢的时间（随意）入定和出定。这种情况不会有机会—对于那个人来说，因为放逸的原因，那些定会摇动—这个人被称为「不动法者」所有的圣人在圣解脱中都是不动法者。

5. 什么人退法者呢？

在这里有一种人是诸色俱行或无色俱行定的得利者，他既是不随欲得、不容易得、不顺利得，又不能在想要的地方、想要的方法及想要的时间（随意）入定和出定。这种情况是存在的一那个人因为放逸的原因，他会从那些定退离—这个人被称为「退法者」

6. 什么人是不退法者呢？

在这里有一种人是诸色俱行或无色俱行定的得利者，他既是随欲得、容易得、顺利得，又能在想要的地方、想要的方法及想要的时间（随意）入定和出定。这种情况不会有机会—那个人因为放逸的原因，会从那些定退离。这个人被称为「不退法者」。所有的圣人在圣解脱中都是不退法者。

7. 什么人思不能者呢？

在这里有一种人是诸色俱行或无色俱行定的得利者，他既是不随欲得、不容易得、不顺利得，又不能在想要的地方、想要的方法及想要的时间（随意）入定和出定。假如他随思的话，不会从那些定退离；假如他不随思的话，会从那些定退离—这个人被称为「思不能者」

8. 什么人护不能者呢？

在这里有一种人是诸色俱行或无色俱行定的得利者，他既是不随欲得、不容易得、不顺利得，又不能在想要的地方、想要的方法及想要的时间（随意）入定和出定。假如他随护的话，不会从那些定退离；

假如他不随护的话，会从那些定退离—这个人被称为「护不能者」。

9. 什么是凡夫呢？

哪个人的三结既没被舍断，又没有为了舍断那些法而修行—这个人被称为「凡夫」。

10. 什么是种性者呢？

因为那些法的无间（修习）而出现圣法，因为具足那些法—这个人被称为「种性者」。

11. 什么是布畏止息者呢？

七个有学和那些具有持戒的凡夫是怖畏止息者。阿罗汉是不怖畏止息者。

12. 什么是不能行者呢？

哪些人具足业障、具足烦恼障、具足果报障、不信、无希望、劣慧、鲁钝，在诸善法中不能进入正性决定—这些人被称为「不能行者」。

13. 什么是能行者呢？

哪些人不具足业障、不具足烦恼障、不具足果报障、有信、希望、具慧、不鲁钝，在诸善法中能进入正性决定—这些人被称为「能行者」。

14. 什么是确定者呢？

五种人（具足）无间（业）和那些持有邪见的人是确定者，八种圣人是确定者。剩下的人是不确定者。

15. 什么是向道者呢？

具足道的四种人是向道者，具足果的四种人是住果者（住立在果上）。

16. 什么是同首者呢？

哪个人的漏灭尽和命灭尽是不前不後（同时）—这个人被称为「同首者」。

17. 什么是住劫者呢？

这个人为了作证预流果而修行，而且应是劫的被燃烧时间，在这个人未作证预流果之前，劫不会被燃烧—这个人被称为「住劫者」。所有具足道的人都是住劫者。

18. 什么是圣者呢？

八个圣人是圣者，其余的人是非圣者。

19. 什么是学呢？

具足道的四种人和具足果的三种人是有学。阿罗汉是无学，其余的人既不是有学也不是无学。

20. 什么是三明者呢？

具足三明的人是「三明者」

21. 什么是六通者呢？

具足六神通的人是「六通者」。

22. 什么是正等正觉者呢？

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己彻底了解诸谛，在那里既得到一切智性，而且在诸力中得自在—这个人被称为「正等正觉者」。

23. 什么是独正觉者呢？

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己彻底了解诸谛，在那里既没有得到一切智性，而

且没在诸力中得自在—这个人被称为「独正觉者」。

24. 什么人 是双分解脱者呢？

在这里有一种人，以（名）身证得八解脱之後而住，以（道）智看到之後，他的诸漏完全被灭尽—这个人被称为「双分解脱者」。

25. 什么人 是慧解脱者呢？

在这里有一种人，实在不是以（名）身证得八解脱之後而住，而是以（道）智看到之後，他的诸漏完全被灭尽—这个人被称为「慧解脱者」。

26. 什么人 是身证者呢？

在这里有一种人，以（名）身证得八解脱之後而住，以（道）智看到之後，他的一些漏完全被灭尽—这个人被称为「身证者」。

27. 什么人 是见至者呢？

在这里有一种人，如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」，以他的智慧彻见和实践了如来所教的法，以智慧看到之後，他的一些漏完全被灭尽—这个人被称为「见至者」。

28. 什么人 是信解脱者呢？

在这里有一种人，如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」，以他的智慧彻见和实践了如来所教的法，以智慧看到之後，他的一些漏完全被灭尽，但是不同於见至者—这个人被称为「信解脱者」。

29. 什么人 是随法行者呢？

哪个人为了作证预流果而修行者的慧根是非常强，他修习带领慧、以慧为前行的圣道—这个人被称为「随法行者」。为了作证预流果而修行的人是随法行者，住果者是见至者。

30. 什么人 是随信行者呢？

哪个人为了作证预流果而修行者的信根是非常强，他修习带领信、以信为前行的圣道—这个人被称为「随信行者」。为了作证预流果而修行的人是随信行者，住果者是信解脱者。

31. 什么人 是极七次者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽三结而成为预流者，不堕恶趣、决定、趋向究竟正觉。他在天和人间轮回流转七次之後，苦的作尽—这个人被称为「极七次者」。

32. 什么人 是家家者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽三结而成为预流者，不堕恶趣、决定、趋向究竟正觉。他轮回流转二或三家之後，苦的作尽—这个人被称为「家家者」。

33. 什么人 是一种者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽三结而成为预流者，不堕恶趣、决定、趋向究竟正觉。他只一次转生人类之後，苦的作尽—这个人被称为「一种者」。

34. 什么人 是一来者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽三结、薄贪瞋痴性而成为一来者。只要来这个世间一次後，苦的作尽一这个人被称为「一来者」。

35. 什么人是不还者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽五下分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来一这个人被称为「不还者」。

36. 什应人是中圆寂者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽五下分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来，他在被生之後，或者还未到达寿量的中间，为了最上结的舍断，而使得生起圣道一这个人被称为「中圆寂者」。

37. 什么人 是生圆寂者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽五下分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来，他超过寿量的中间之後，或者接近死时，为了最上结的舍断，而使得生起圣道一这个人被称为「生圆寂者」。

38. 什么人 是无行圆寂者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽五下分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来，他为了最上结的舍断，以无行使得生起圣道一这个人被称为「无行圆寂者」。

39. 什么人 是有行圆寂者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽五下分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来，他为了最上结的舍断，以有行使得生起圣道一这个人被称为「有行圆寂者」。

40. 什么人 是上流至色究竟天者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽五上分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来，他从无烦天死後去到无热天，从无热天死後去到善现天，从善现天死後去到善见天，从善见天死後去到色究竟天，在色究竟天为了最上结的舍断而使得生起圣道一这个人被称为「上流至色究竟天者」。

41. 什么人 是预流者和为了作证预流果而修行呢？

为了舍断三结而修行的人是为了作证预流果而修行者。哪个人的三结已被灭尽了一这个人被称为「预流者」。

42. 为了淡薄欲贪、瞋恨而修行的人是为了作证一来果而修行者。哪个人的欲贪、瞋恨是淡薄性一这个人被称为「一来者」。

43. 为了完全的舍断欲贪、瞋恨而修行的人是为了作证不还果而修行者。哪个人的欲贪、瞋恨是完全的被舍断一这个人被称为「不还者」。

44. 为了完全的舍断色贪、无色贪、慢、掉举、无明而修行的人是为了作证阿罗汉果而修行者。哪个人的色贪、无色贪、慢、掉举、无明是完全的被舍断一这个人被称为「阿罗汉」。

二人施設

45. 什么人 是忿怒者呢？在其中什么是忿怒呢？

哪个忿怒、激怒、激怒性、瞋、污秽、污秽性、瞋害、恼害、恼害性、敌对、敌意、凶暴、鲁莽、心的不可意性—这个被称为忿怒。哪个人的这个忿怒未被舍断—这个人被称为「忿怒者」。

46. 什么是瞋恨者呢？在其中什么是瞋恨呢？

忿怒在前，瞋恨在后。哪个就像这个样子的瞋恨、时常瞋恨、时常瞋恨性、固定•放置、确立、结合在一起、纠缠不清、根深蒂固—这个被称为「瞋恨」。哪个人的这个瞋恨未被舍断—这个人被称为「瞋恨者」。

47. 什么是覆盖者呢？在其中什么是覆盖呢？

哪个覆盖、时常覆盖、时常覆盖性、冷酷（无意义）、做冷酷的事（做无意义的事）—这个被称为覆盖。哪一个的这个覆盖未被舍断—这个人被称为「覆盖者」。

48. 什么是欺瞒者呢？在其中什么是欺瞒呢？

哪个欺瞒、时常欺瞒、时常欺瞒性、食草者、争论处、打仗、不放弃—这个被称为欺瞒。哪个人的这个欺瞒未被舍断—这个人被称为「欺瞒者」。

49. 什么是嫉妒者呢？在其中什么是嫉妒呢？

在别人得到、恭敬、尊重、敬意、礼拜、供养上，有任何嫉妒、时常嫉妒、时常嫉妒性、严重嫉妒、时常严重嫉妒、时常严重嫉妒性—这个被称为嫉妒。哪个人的这个嫉妒未被舍断—这个人被称为「嫉妒者」。

50. 什么是慳贪者呢？在其中什么是慳贪呢？

有五种慳贪：住所慳贪、族姓慳贪、得到慳贪、容貌（称赞）慳贪、法慳贪。任何就像这个样子的慳贪、时常慳贪、时常慳贪性、贪、贪婪、刻薄、心没有防护性—这个被称为贪。哪个人的这个慳贪未被舍断—这个人被称为「慳贪者」。

51. 什么是狡诈者呢？在其中什么是狡诈呢？

在这里有一种人是狡诈和完全狡诈。在其中那种狡诈、邪恶、谄曲、欺诈、粗糙、虚伪、假装—这个被称为狡诈。哪个人的这个狡诈未被舍断—这个人被称为「狡诈者」。

52. 什么是伪善者呢？在其中什么是伪善呢？

在这里有一种人以身行恶行，以语行恶行，以意行恶行之後，那个人为了覆盖原因而怀有恶欲望—想要「不要知道我」，思惟「不要知道我」，说话「不要知道我」，以身表达「不要知道我」。任何就像这个样子的伪善、伪善性、超过、欺瞒、伪瞒、散布、秘匿、隐瞒、完全隐瞒、覆藏、完全覆藏、没有阐述、没有打开、掩盖、恶行—这个被称为伪善。哪个人的这个伪善未被舍断—这个人被称为「伪善者」。

53. 什么是无惭者呢？在其中什么是无惭呢？

那个应羞而没有羞的人，没有羞於诸恶不善法的违犯—这个被称为无惭。具足这个无惭的人是「无惭者」。

54. 什么是无愧者呢？在其中什么是无愧呢？

那个应愧而没有愧的人，没有愧於诸恶不善法的违犯—这个被称为无愧。具足这个无愧的人是「无愧者」。

55. 什么是恶口者呢？在其中什么是恶口性呢？

当被如法说时，是不受谏、恶口、恶口性、采取敌对、喜欢敌对、不尊敬、不尊敬性、不恭敬性、不顺从性—这个被称为恶口性。具足这恶口性的人是「恶口者」

56. 什么人 是恶友呢？在其中什么是恶友性呢？

那些人是不信、劣戒、少闻性、悭吝、恶慧，而对他们有那种亲近、实行、一起亲近、亲昵、一起亲昵、信仰、一起信仰、崇拜—这个被称为恶友性。具足这恶友性的人是「恶友」

57. 什么人 是在诸根门上不保护呢？在其中什么是在诸根门上不保护性呢？

在这里有一种人以眼看到色之後，执取相、执取微细相。就是这个原因，诸贪忧、恶不善法渗透不保护眼根而住的人，没有修习那种防护，没有守护眼根，在眼根上没有到达防护。

以耳听到声音之後，乃至…以鼻嗅到香之後，乃至…以舌尝到味之後，乃至…以身接触到触（觉）之後，乃至…以意了知法之後，执取相、执取微细相。就是这个原因，诸贪忧、恶不善法渗透不保护意根而住的人，没有修习那种防护，没有守护意根，在意根上没有到达防护—这个被称为在诸根门上不保护性。在诸根上具足这不保护性的人是「在诸根门上是不保护者」。

58. 什么人 是在饮食上不知量者呢？在其中什么是在饮食上不知量性呢？

在这里有一种人，没有如理省思食用食物—为了好玩、为了骄逸、为了打扮、为了迷人，在其中有任何不知足性、不知量性、在饮食上没有省思—这个被称为在饮食上不知量性。在饮食上具足这不知量性的人是「在饮食上不知量者」。

59. 什么人 是失念者呢？在其中什麼 是失念呢？

哪种无念、无随念、无专念、无忆念性、无受持性、恍惚性、失念性—这个被称为失念。具足这失念的人是「失念者」。

60. 什么人 是无正知者呢？在其中什么是无正知呢？

哪种无智、不见、不觉悟、不随觉、不正觉、不通达、心不集中、不深入、不正确考察、不省察、缺乏省察的行为、劣慧、愚钝、不正知、愚痴、蒙昧、强烈的痴、无明的瀑流、无明的轭、无明的随眠、无明的烦恼、无明的障碍、愚痴、不善根—这个被称为无正知。具足这无正知的人是「无正知者」

61. 什么人 是戒失坏者呢？在其中什么是戒失坏呢？

身的违犯、口的违犯、身口的违犯—这个被称为戒失坏。所有的恶戒都是戒失坏。具足这戒失坏的人是「戒失坏者」。

62. 什么人 是见失坏者呢？在其中什么是见失坏呢？

「没有布施、没有供养、没有祭祀、没有诸善恶业的异熟果报、没有这个世界、没有他方世界、没有妈妈、没有爸爸、没有化生的有情、在这个世界上没有正行正道的诸沙门婆罗门，他们自己证知这个世界和他方世界、作证之後而宣说」。任何就像这个样子的见。走到见里头、见的稠林、见的沙漠、见的歪曲、见的纷争、见的系缚、执见、领受、执持、取著、歧路、邪道、邪恶性、外道的所依处、颠倒而拿—这个被称为见失坏。所有的邪见都是见失坏。具足这见失坏的人是「见失坏者」。

63. 什麼 人是内结者呢？

哪个人的五下分结未被舍断—这个人被称为「内结者」。

64. 什麼 人是外结者呢？

哪个人的五上分结未被舍断—这个人被称为「外结者」。

65. 什么人是无忿怒者呢？在其中什么是忿怒呢？

哪个忿怒、激怒、激怒性、镇、污秽、污秽性、危害、日常危害、时常危害性、敌对、敌意、凶暴、鲁莽、心的不可意性—这个被称为忿怒。哪个人的这个忿怒已被舍断—这个人被称为「无忿怒者」。

66. 什么人是无瞋恨者呢？在其中什么瞋恨呢？

忿怒在前，瞋恨在後，任何像这个样子的瞋恨、时常瞋恨、时常瞋恨性、固定、放置、确立、结合在一起、绑在一起、根深蒂固—这个被称为瞋恨。哪个人的这个瞋恨已被舍断—这个人被称为「无瞋恨者」。

67. 什么人是无覆盖者呢？在其中什么是覆盖呢？

哪种覆盖、时常覆盖、时常覆盖性、冷酷、冷酷的行为—这个被称为覆盖。哪个人的这个覆盖已被舍断—这个人被称为「无覆盖者」。

68. 什么人是无欺瞒者呢？在其中什么是欺瞒呢？

哪种欺瞒、时常欺瞒、时常欺瞒性、食草者、争论处、打仗、不放弃—这个被称为欺瞒。哪个人的这个欺瞒已被舍断—这个人被称为「无欺瞒者」。

69. 什么人是无嫉妒者呢？在其中什么是嫉妒呢？

对别人得到、恭敬、尊重、敬意、礼拜、供养上，有任何嫉妒、时常嫉妒、时常嫉妒性、严重嫉妒、时常严重嫉妒、时常严重嫉妒性—这个被称为嫉妒。哪个人的这个嫉妒已被舍断—这个人被称为「无嫉妒者」。

70. 什么人是无慳贪者呢？在其中什么是慳贪呢？

有五种慳贪：住所慳贪、族姓慳贪、得到慳贪、容貌（称赞）慳贪、法慳贪。任何像这样子的慳贪、时常慳贪、时常慳贪性、贪、贪婪、刻薄、心没有防护性—这个被称为慳贪。哪个人的这个慳贪已被舍断—这个人被称为「无慳贪者」。

71. 什么人是无狡诈者呢？在其中什么是狡诈呢？

在这里有一种人是狡诈和完全狡诈。在其中那种狡诈、邪恶、谄曲、欺诈、粗糙、虚伪、假装—这个被称为狡诈。哪个人的这个狡诈已被舍断—这个人被称为「无狡诈者」。

72. 什么人是无伪善者呢？在其中什么是伪善呢？

在这里有一种人以身行恶行，以语行恶行，以意行恶行之後，那个人为了覆盖原因而怀有恶欲望—想要「不要知道我」，思惟「不要知道我」，说话「不要知道我」，以身表达「不要知道我」。任何像这个样子的伪善、伪善性、超过、欺瞒、伪瞒、散布、秘匿、隐瞒、完全隐瞒、覆藏、完全覆藏、没有阐述、没有打开、掩盖、恶行—这个被称为伪善。哪个人的这个伪善已被舍断—这个人被称为「无伪善者」。

73. 什么人是有惭者呢？在其中什么是惭呢？

那个应羞而有羞的人，羞於诸恶不善法的违犯—这个被称为惭。具足这些惭的人是「惭者」。

74. 什么人是有愧者呢？在其中什么是愧呢？

那个应愧而有愧的人，愧於诸恶不善法的违犯—这个被称为愧。具足这些愧的人是「愧者」。

75. 什么人是有善口者呢？在其中什么是善口性呢？

当被如法说时，是受谏、善口、善口性、不采取敌对、不喜欢敌对、尊敬、尊敬性、恭敬性、顺从性—这个被称为善口性。具足这善口性的人是「善口者」。

76. 什么人善友呢？在其中什么是善友性呢？

那些人是信、具有戒、多闻、具有施舍、具有慧，而对他们有那种亲近、实行、一起亲近、亲昵、一起亲昵、信仰、一起信仰、崇拜—这个被称为善友性。具足这善友性的人是「善友」。

77. 什么人是在诸根门上保护者呢？在其中什么是在诸根门上保护性呢？

在这里有一种人以眼看到色之後，不执取相、不执取微细相。就是这个原因，诸贪忧、恶不善法渗透不保护眼根而住的人，修习那种防护，守护眼根，在眼根上到达防护。

以耳听到声音之後，乃至…以鼻嗅到香之後，乃至…以舌尝到味之後，乃至…以身接触到触（觉）之後，乃至…以意了知法之後，不执取相、不执取微细相。就是这个原因，诸贪忧、恶不善法渗透不保护意根而住的人，修习那种防护，守护意根，在意根上到达防护—这个被称为在诸根门上保护性。在诸根上具足这保护性的人是「在诸根门上保护者」

78. 什么人是在饮食上知量者呢？在其中什么是在饮食上知量性呢？

在这里有一种人如理省思食用食物—既不是为了好玩、也不是为了骄逸、打扮、迷人，仅仅只是为了这个身体的住续维持，为了停止（饥饿）的伤害，为了支持（清静）的梵行。如此，我将灭除旧的（饥饿）苦受，又不令新的（太饱的苦）受产生，我将维持生命，不（因饥饿而引生）过失而且生活安乐。在其中有任何知足性、知量性、在饮食上省思—这个被称为在饮食上知量性。在饮食上具足这知量性的人是「在饮食上知量者」。

79. 什么人是在念现前者呢？在其中什么是念呢？

任何念是随念、卑念、忆念性、受持性、不恍惚性、不失念性；念、念根、念力、正念—这个被称为念。具足这念的人是「念现前者」

80. 什么人是在正知者呢？在其中什么是正知呢？

哪种慧、知识、调查、考察、法的拣择、观察、识别力、精察、贤明、善巧、伶俐、审思、思惟、观察、明智、智慧、指导者、洞察力、正智、刺棒、慧根、慧力、慧的剑、慧的宫殿、慧的光明、慧的光泽：慧的灯火、慧的宝石、无痴、择法、正见—这个被称为正知。具足这正知的人是「正知者」。

81. 什么人是在戒具足者呢？在其中什么是戒具足呢？

身的不违犯、口的不违犯、身口的不违犯—这个被称为戒具足。所有的戒律仪都是戒具足。具足这戒具足的人是「戒具足者」。

82. 什么人是在见具足者呢？在其中什么是见具足呢？

「有布施、有供养、有祭祀、有诸善恶业的异熟果报、有这个世界、有他方世界、有妈妈、有爸爸、有化生的有情、在世界上有正行正道的诸沙门婆罗门，他们自己证知这个世界和他方世界，作证之後而宣说」。就像这个样子的那种慧、知，乃至…没有痴、法的拣择、正见—这个被称为见具足。所有的正见都是见具足。具足这见具足的人是「见具足者」。

83. 哪二种人是在世间上难得者呢？

哪个先施恩者和哪个知恩感恩者—这二种人是在世间上难得者。

84. 哪二种人是难被满足者呢？

哪个放置任何已得到的和舍弃任何已得到的，这二种人是「难被满足者」

85. 哪二种人是易被满足者呢？

哪个人不放置已得到的和哪个不捨弃已得到的，这
二种人是「易被满足者」

86. 哪二种人的诸漏会增长呢？

哪个人後悔不应後悔的（地方），和哪个人不後悔应後悔的（地方）——这二种人的诸漏会增加。

87. 哪二种人的诸漏不会增长呢？

哪个人不後悔不应後悔的（地方），和哪个後悔应後悔的（地方）——这二种人的诸漏不会增长。

88. 什么人是劣意者呢？

在这里有一种人是恶戒、恶法者，他亲近、奉侍、尊敬其他的恶戒、恶法者——这个人被称为「劣意者」。

89. 什么人是胜意者呢？

在这里有一种人是具有戒、善法者，他亲近、奉侍、尊敬其他的有戒、善法者——这个人被称为「胜意者」。

90. 什么人是被满足者呢？

独觉和如来的声闻、阿罗汉们是被满足者。正等正觉者是被满足者和令他满足者。

三人施設

91. 什麼人是无希望者呢？

在这里有一种人是恶戒、恶法、不淨、疑行者、作隐密的行为、非沙门而自称为沙门、非梵行而自称为梵行、里面腐败、排泄、污秽生起。他听到：「真的，某某比丘，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住。」他没有如此的想法：「什么时候我也会由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住呢？」——这个人被称为「无希望者」

92. 什么人是希望者呢？

在这里有一种人是有戒、善法者。他听到：「真的，某某比丘，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住。」他有如此的想法：「什么时候我也会由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住呢？」——这个人被称为「希望者」

93. 什么人是离希望者呢？

在这里有一种人，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住。他听到：「真的，某某比丘，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住。」他没有如此的想法：「什么时候我也会由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住呢？」这是什么原因呢？当以前还未解脱时，希望已经解脱，那个（希望）已经止息了——这个人被称为「离希望者」

94. 在这里，哪三种譬喻病的人呢？

三种病人是：

在这里有一种病人，得到适当食物或没得到适当食物；得到适当药物或没得到适当药物；得到合适看护或没得到合适看护，那个病就是不能起色。

在这里有一种病人，得到适当食物或没得到适当食物；得到适当药物或没得到适当药物；得到合适看护或没得到合适看护，那个病能起色。

在这里有一种病人，得到适当食物，不是没得到；得到适当药物，不是没得到；得到合适看护，不是没得到，那个病能起色。

然後这个病人得到适当食物，不是没得到；得到适当药物，不是没得到；得到合适的看护，不是没得到，那个病会起色，因为这个病，病的食物被世尊允许、病的药物被允许、病的看护被允许。因为这个病，其他的病也应被看护。

就像这样，有这三种譬喻病的人存在世界上。哪三种呢？在这里有一种人得见如来或不得见如来；得听闻如来所说的法律或不得听闻如来所说的法律，在诸善法中就是不能进入正性决定。

在这里有一种人得见如来或不得见如来；得听闻如来所说的法律或不得听闻如来所说的法律，在诸善法中进入正性决定。

在这里有一种人得见如来，不是不得（见）；得听闻如来所说的法律，不是不得（听闻），在善法中进入正性决定。

然後这个人得见如来，不是不得见；得听闻如来所说的法律，不是不得听闻，在诸善法中进入正性决定，因为这个人，法的教导被世尊允许，因为这个人，其他人也应被教导法。有这三种譬喻病的人存在世界上。

95. 什么人是身证者呢？

在这里有一种人，以（名）身证得八解脱之後而住，以智慧看见之後，他的一些漏完全被灭尽—这个人被称为「身证者」。

96. 什么人是见至者呢？

在这里有一种人，如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」，以他的智慧彻见和实践了如来所教的法，以智慧看见之後，他的一些漏完全被灭尽—这个人被称为「见至者」。

97. 什么人是信解脱者呢？

在这里有一种人，如实地了知「这是苦」…乃至…以他的智慧彻见和实践了如来所教的法，以智慧看见以後，他的一些漏完全被灭尽，但是不同於见至者—这个人被称为「信解脱者」。

98. 什么人是责语者呢？

在这里有一种人是妄语者—当走到大众，或走到人群中，或走到亲属中，或走到法庭中问，或走到王家中，带来当证人被质问时—「喂！人，你知道什么就说什么」，他不知道而说「我知道」或知道而说「我不知道」；没见到而说「我见到」或见到而说「我没见到」。如此为了自己的原因、为了别人的原因或为了少数利益的原因而故意说妄语者—这个人被称为「粪语者」。

99. 什么人是花语者呢？

在这里有一种人舍断妄语之後，成为离妄语者—当走到大众，或走到人群中，或走到亲属中，或走到法庭中，或走到王家中，带来当证人被质问时—「喂！人，你知道什么就说什么」，他不知道就说「我

不知道」或知道就说「我知道」；没见到就说「我没见到」或见到就说「我见到」。如此为了自己的原因、为了别人的原因或为了少数利益的原因而不故意说妄语者——这个人被称为「花语者」

100. 什么是蜜语者呢？

在这里有一种人说话柔和、悦耳、可爱、深入心坎里、优雅、众人听到会喜欢、众人听到会合意，说像那样子话的人——这个人被称为「蜜语者」。

101. 什么是心譬喻漏疮者呢？

在这里有一种人时常忿怒、许多恼害，当稍微地被说时生气、怒、瞋害、敌对，明显表现出忿怒、瞋和不满。例如恶漏疮用木棒或砂砾磨擦，带来更大的漏泄，就像这样，在这里有一种人时常忿怒、许多恼害，当稍微地被说时，生气、怒、瞋害、敌对，明显表现出忿怒、瞋和不满——这个人被称为「心譬喻漏疮者」

102. 什么是心譬喻电光者呢？

在这里有一种人，如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」。例如一个有眼的人，在黑夜的电光中，可以见到东西，就像这样，在这里有一种人，如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」——这个人被称为「心譬喻电光者」。

103. 什么是心譬喻金刚者呢？

在这里有一种人，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住。例如宝石或石头对於金刚而言是没有任何不能切断的，说像这样，在这里有一种人，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住——这个人被称为「心譬喻金刚者」

104. 什么是盲者呢？

在这里有一种人，没有像那样子眼睛——用像这样的眼睛会得到还未得到的财产，或会增加已得到的财产；没有像那样子眼睛——用像这样的眼睛，会知道诸善、不善法，会知道诸有罪、无罪法，会知道诸劣、胜法，会知道诸黑白相随之法——这个人被称为「盲者」。

105. 什么人是一眼者呢？

在这里有一种人，有像那样子眼睛——用像这样的眼睛会得到还未得到的财产，或会增加已得到的财产；没有像那样子眼睛——用像这样的眼睛，会知道诸善、不善法，会知道诸有罪、无罪法，会知道诸劣、胜法，会知道诸黑白相随之法——这个人被称为「一眼者」。

106. 什么是两眼者呢？

在这里有一种人，有像那样子眼睛——用像这样的眼睛会得到还未得到的财产，或会增加已得到的财产；有像那样子眼睛——用像这样的眼睛，会知道诸善、不善法，会知道诸有罪、无罪法，会知道诸劣、胜法，会知道诸黑白相随之法——这个人被称为「两眼者」。

107. 什么是倒慧者呢？

在这里有一种人，为了在比丘们的前面听闻法，而时常的去僧园。比丘们对他教导法，初善、中善、

後善、有义、有文、完全圆满、清淨、说明梵行。

他坐在那个座位上，對於那个话既不思维初，又不思维中，又不思维後。从那个座位起来，對於那个话既不思维初，又不思维中，又不思维後。

例如颠倒的水瓶，在那个地方灌入水会倒流，不会停留（在水瓶内）；就像这样，在这里有一种人，为了在比丘们的面前听闻法，而时常的去僧园。比丘们对他教导法，初善、中善、後善、有义、有文、完全圆满、清淨、说明梵行。

他坐在那个座位上，對於那个话既不思维初，又不思维中，又不思维後。从那个座位起来，對於那个话既不思维初，又不思维中，又不思维後—这个人被称为「倒慧者」。

108. 什么是膝慧者呢？

在这里有一种人，为了在比丘们的面前听闻法，而时常的去僧园。比丘们对他教导法，初善、中善、後善、有义、有文、完全圆满、清淨、说明梵行。

他坐在那个座位上，對於那个话既思维初，又思维中，又思维後。从那个座位起来，對於那个话既不思维初，又不思维中，又不思维後。

例如种种的硬食被散落在人的膝盖上一胡麻、米、糖果、枣子，当他正从那个座位起来，因为失念，而会使得散落；就像这样，在这里有一种人，为了在比丘们的面前听闻法，而时常的去僧园。比丘们对他教导法，初善、中善、後善、有义、有文、完全圆满、清淨、说明梵行。

他坐在那个座位上，對於那个话既思维初，又思维中，又思维後。从那个座位起来，對於那个话既不思维初，又不思维中，又不思维後—这个人被称为「膝慧者」。

109. 什么是广慧者呢？

在这里有一种人，为了在比丘们的面前听闻法，而时常的去僧园。比丘们对他教导法，初善、中善、後善、有义、有文、圆满、清淨、说明梵行。

他坐在那个座位上，對於那个话既思维初，又思维中，又思维後。从那个座位起来，對於那个话既思维初，又思维中，又思维後。

例如直立的水瓶，在那个地方灌入水会停留（在水瓶内），而不会倒流（出来）；就像这样，在这里有一种人，为了在比丘们的面前听闻法，而时常的去僧园。比丘们对他教导法，初善、中善、後善、有义、有文、完全圆满、清淨、说明梵行。

他坐在那个座位上，對於那个话既思维初，又思维中，又思维後。从那个座位起来，對於那个话既思维初，又思维中，又思维後—这个人被称为「广慧者」。

110. 什么是诸欲和诸有上未离欲者呢？

预流、一来者—这些人被称为「在诸欲和诸有上未离欲者」。

111. 什么是诸欲上离欲，在诸有上未离欲者呢？

一来者—这个人被称为「在诸欲上离欲，在诸有上未离欲者」。

112. 什么是诸欲上和诸有上离欲者呢？

阿罗汉—这个人被称为「在诸欲上和诸有上离欲者」。

113. 什么是譬如石刻者呢？

在这里有一种人时常生气，他的那个忿怒是潜伏长夜。例如在石头上雕刻，不会很快地被风或水破坏，

而会久住；就像这样，在这里有一种人时常生气，他的那个忿怒是潜伏长夜—这个人被称为「譬如石刻者」。

114. 什么人是指如地刻者呢？

在这里有一种人时常生气，他的那个忿怒是不潜伏长夜。例如在地上雕刻，很快地被风和水破坏，而不会久住；就像这样，在这里有一种人时常生气，他的那个忿怒是不潜伏长夜—这个人被称为「譬如地刻者」。

115. 什么人是指如水刻者呢？

在这里有一种人，被顽固的说、又被粗暴的说、又被不可意的说，仍然交往、被交往、令人欢喜。例如在水上雕刻（划过）很快地被破坏，而不会久住；就像这样，在这里有一种人，被顽固的说、又被粗暴的说、又被不可意的说，仍然交往、被交往、令人欢喜—这个人被称为「譬如水刻者」。

116. 在这里，哪三种人是指如树皮衣者呢？

三种树皮衣—新的树皮衣既丑陋，又触觉粗糙，又少价值；中的树皮衣也是又丑陋，又触觉粗糙，又少价值；老旧的树皮衣也是又丑陋，又触觉粗糙，又少价值。使用老旧的树皮衣来擦锅，或者将它舍弃在垃圾堆里头。就像这样，有这三种譬喻树皮衣的人存在诸比丘之中。

哪三种呢？假如新的比丘是恶戒、恶法者，这是他的丑陋性。例如那树皮衣丑陋，这个人就像那譬喻。那些人跟他交往、依靠、侍奉、到达跟随见，那件事情对他们而言是导致长夜没利益、痛苦。这是他的触觉粗糙性。又例如那树皮衣触觉粗糙，这个人就像那譬喻。

他接受那些人的袈裟、钵食、住所、生病因缘所需的药，他们的那件事（布施）是没有大果报、大利益。这是他的少价值性。又例如那树皮衣是少价值，这个人就像那譬喻。

假如中比丘是…乃至…假如老比丘是恶戒、恶法者，这是他的丑陋性。例如那树皮衣丑陋，这个人就像那譬喻。

那些人跟他交往、依靠、侍奉、到达跟随见，那件事情对他们而言是导致长夜没利益、痛苦。这是他的触觉粗糙性。又例如那树皮衣触觉粗糙，这个人就像那譬喻。

他接受那些人的袈裟、钵食、住所、生病因缘所需的药，他们的那件事（布施）是没有大果报、大利益。这是他的少价值性。又例如那树皮衣是少价值，这个人就像那譬喻。

假如这样的比丘在僧团中说话。那些比丘会这样告诉他「什么是被笨蛋、没技巧的你所说的呢？你真的认为应该说话吗？」他生气、不可意，说出那样子的话，僧团以那样子的话，就如那树皮衣舍弃在垃圾堆一样的开除他。有这三种譬喻树皮衣的人存在诸比丘之中。

117. 在这里，哪三种人是指如迦尸衣者呢？

三种迦尸衣—新的迦尸衣既色泽美，又触感细滑，又多价值；中的迦尸衣也是色泽美，又触感细滑，又多价值；旧的迦尸衣也是色泽美，又触感细滑，又多价值。

旧的迦尸衣，他们拿来包裹宝物，或者把它保存在香盒里。就像这样，有这三种譬喻迦尸衣的人存在诸比丘之中。哪三种呢？假如新的比丘是具戒者、善法者，这是他的色泽美性，例如那迦尸衣色泽美，这个人就像

那譬喻。

那些人跟他交往、依靠、侍奉、到达跟随见，对他们而言这件事导致长夜利益、安乐。这是他的触感细

滑性。例如那迦尸衣触感细滑，这个人就像那譬喻。

他接受那些人的袈裟 2. 场(19):: (5) 蛟邓 璧牡囊 他们的那件事是有大果报、大利益。这是他的多价值性。例如那迦尸衣多价值，这个人就像那譬喻。

假如中的比丘也…乃至…假如长老比丘也是具戒者、善法者，这是他的色泽美性。例如那迦尸衣色泽美，这个人就像那譬喻。那些人跟他交往、依靠、侍奉、到达跟随见，封他们而言这件事导致长夜利益、安乐。这是他的触感细滑性。例如那迦尸衣触感细滑，这个人就像那譬喻。

他接受那些人的袈裟、钵食、住所、生病因缘所需的药，他们的那件事是有大果报、大利益。这是他的多价值性。例如那迦尸衣多价值，这个人就像那譬喻。

假如像这样子的长老比丘在僧团中开示，比丘们会这样的告诉他们：「尊者们，你们小声吧！长老比丘开示法典律。」他的那个话储存（心中），就像在香盒里的那个迦尸衣。有这三撞譬如迦尸衣的人存在诸比丘之中。

118. 什么是易被衡量者呢？

在这里有一撞人是掉举、傲慢、亲躁、饶舌、散乱语者、失念者、不正知、无定、散乱的心、放纵诸根——这个人被称为「易被衡量者」。

119. 什么是难被衡量者呢？

在这里有一种人是不掉举、不傲慢、不轻躁、不饶舌、不散乱语者、念现前、正知、定、心专一、防护诸根——这个人被称为「难被衡量者」。

120. 什么是不被衡量者呢？

在这里有一种人，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，就在现法中自己证知、作证、具足之後而住——这个人被称为「不被衡量者」。

121. 什么是不应被结交、不应被深交、不应被敬奉者呢？

在这里有一种人比较戒、定、慧是下劣的，就像这样子的人是不应被结交、不应被深交、不应被敬奉，除了同情、悲。

122. 什么是应被结交、应被深交、应被敬奉者呢？

在这里有一种人比较戒、定、慧是同等的，就像这样子的人是应被结交、应被深交、应被敬奉。这是什么原因呢？「（因为）善戒的相同，既会有我们法的讨论、又会有我们的安乐，又会有我们的成长；善定的相同，既会有我们定的讨论、又会有我们的安乐，又会有我们的成长；善慧的相同，既会有我们慧的讨论、又会有我们的安乐，又会有我们的成长。」因此，就像这样子的人是应被结交、应被深交、应被敬奉。

123. 什么是恭敬、专敬之後，应被结交、应被深交、应被敬奉者呢？

在这里有一种人比较戒、定、慧是殊胜的，就像这样子的人是恭敬、尊敬之後，应被结交、应被深交、应被敬奉。这是什么原因呢？「我将圆满还未圆满的戒蕴，或在其中我将以慧摄受圆满的戒蕴；我将圆满还未圆满的定蕴，或在其中我将以慧摄受圆满的定蕴；我将圆满还未圆满的慧蕴，或在其中我将以慧摄受圆满的慧蕴。」因此，就像这样子的人是恭敬、尊敬之後，应被结交、应被深交、应被敬奉。

124. 什么是应被回避、不应被结交、不应被深交、不应被敬奉者呢？

在这里有一种人是恶戒、恶法、不净、疑行者、作隐密的行为、非沙门而自称为沙门、非梵行而自称为

梵行、里面腐败、漏泄、污秽生起，就像这个样子的人是应被迴避、不应被结交、不应被深交、不应被敬奉。那是什么原因呢？对于就像这样子的人虽然没有到达跟随见，但是恶名声扬生起到他身上——「这个人恶友、恶同伴、恶密友。」就如蛇已经跑到粪堆，虽然没有咬，也会弄脏它：就像这样，像这样子的人，虽然没有到达跟随见，恶名声扬还是生起到他身上——「这个人恶友、恶同伴、恶密友！」因此，就像这样子的人是应被迴避、不应被结交、不应被深交、不应被敬奉。

125. 什么人应被舍弃，不应被结交、不应被深交、不应被敬奉者呢？

在这里有一种人是时常忿怒、许多恼害，当稍微地被说时生忿、怒、瞋害、敌对，明显表现出忿怒、瞋和不满。例如恶漏疮用木棒或沙砾磨擦，带来更多的漏泄；就像这样，在这里有一种人是时常忿怒、许多恼害，当稍微地被说时生忿、害、敌对，明显表现出忿怒、瞋和不满。

例如木麻黄用木棒或沙砾磨擦，发出更大的嘶嘶声；就像这样，在这里有一种人是时常忿怒、许多恼害，赏稍微地被说时生忿、怒、瞋害、敌对，明显表现出忿怒、瞋和不满。

又例如粪坑用木棒或沙砾搅拌，会产生更大量的臭味；就像这样，在这里有一种人是时常忿怒、许多恼害，当稍微地被说时生忿、怒、瞋害、敌对，明显表现出忿怒、瞋和不满。像这样子的人是应被舍弃，不应被结交、不应被深交、不应被敬奉。这是为什么呢？「（因为）会恶骂我、会毁谤我、会对我造成伤害！」因此，就像这样子的人是应被舍弃、不应被结交、不应被深交、不应被敬奉。

126. 什么人应被结交、应被深交、应被敬奉者呢？

在这里有一种人是有戒、善法者——就像这个样子的人是应被结交、应被深交、应被敬奉。这是为什么呢？对于就像这样子的人虽然没有到达跟随见，但是善名声扬生起到他身上——「这个人善友、善同伴、善密友！」因此，就像这样子的人是应被结交、应被深交、应被敬奉。

127. 什么人在诸戒上是完全圆满作者，在定上是有限量作者，在慧上是有限量作者呢？

预流、一来者——这些人被称为在诸戒上是完全圆满作者，在定上是有限量作者，在慧上是有限量作者。

128. 什么人在诸戒上既是完全圆满作者，在定上也是完全圆满作者，在慧上是有限量作者呢？

不还者——这个人被称为在诸戒上既是完全圆满作者，在定上也是完全圆满作者，在慧上是有限量作者。

129. 什么人在诸戒上既是完全圆满作者，在定上也是完全圆满作者，在慧上也是完全圆满作者呢？

阿罗汉——这个人被称为在诸戒上既是完全圆满作者，在定上也是完全圆满作者，在慧上也是完全圆满作者。

130. 在这里，哪三种老师呢？

在这里有一种老师，使人知道诸欲的完全了知，不使人知道诸色的完全了知，不使人知道诸受的完全了知。

在这里有一种老师，既使人知道诸欲的完全了知，也使人知道诸色的完全了知，不使人知道诸受的完全了知。

在这里有一种老师，既使人知道诸欲的完全了知，也使人知道诸色的完全了知，也使人知道诸受的完全了知。

在这里，这个老师使人知道诸欲的完全了知，不使人知道诸色的完全了知，不使人知道诸受的完全了知，（这样的）老师因此应被知道（他）是色界定的得利者。

在这里，这个老师既使人知道诸欲的完全了知，也使人知道诸色的完全了知，不使人知道诸受的完全了知，（这样的）老师因此应被知道——（他）是无色界定的得利者。

在这里，这个老师既使人知道诸欲的完全了知，也使人知道诸色的完全了知，也使人知道诸受的完全了知，（这样的）老师因此应被知道——（他）是正等正觉者。有这三种老师。

131. 在这里，另外有哪三种老师呢？

在这里，有一种老师不但在现法中使人知道自己是当作真的、永久的，而且未来也使人知道自己是当作真的、永久的。

在这里，有一种老师就在现法中使人知道自己是当作真的、永久的，但是未来不使人知道自己是当作真的、永久的。

在这里，有一种老师不但在现法中不使人知道自己是当作真的、永久的，而且未来也不使人知道自己是当作真的、永久的。

在这里，这个老师不但在现法中使人知道自己是当作真的、永久的，而且未来也使人知道自己是当作真的、永久的，（这样的）老师因此应被知道——（他）是常住论者。

在这里，这个老师就在现法中使人知道自己是当作真的、永久的，但是未来不使人知道自己是当作真的、永久的，（这样的）老师因此应被知道（他）是断灭论者。

在这里，这个老师不但在现法中不使人知道自己是当作真的、永久的，而且未来也不使人知道自己是当作真的、永久的。（这样的）老师因此应被知道——（他）是正等正觉者。这是另外三种老师。

四人施設

132. 什么人是不善者呢？

在这里有一种人是杀生者，不与取者，欲邪行者，妄语者，饮谷酒、果酒放逸住者——这个人被称为「不善者」。

133. 什么人比不善者更不善的人呢？

在这里有一种人，自己既是杀生者，又鼓励别人杀生；自己既是不与取者，又鼓励别人不与取；自己既是欲邪行者，又鼓励别人欲邪行；自己既是妄语者，又鼓励别人妄语；自己既是饮谷酒、果酒放逸住者，又鼓励别人饮谷酒、果酒放逸住——这个人被称为「比不善者更不善的人」。

134. 什么人善者呢？

在这里有一种人是远离杀生，远离不与取，远离欲邪行，远离妄语，远离饮谷酒、果酒放逸处——这个人被称为「善者」。

135. 什么人比善者更善的人呢？

在这里有一种人，自己既远离杀生，又鼓励别人远离杀生；自己既远离不与取，又鼓励别人远离不与取；自己既远离欲邪行，又鼓励别人远离欲邪行；自己既远离妄语，又鼓励别人远离妄语；自己既远离饮谷酒、果酒放逸处，又鼓励别人远离饮谷酒、果酒放逸处——这个人被称为「比善者更善的人」。

136. 什么人恶者呢？

在这里有一种人是杀生者，不与取者，欲邪行者，妄语者，两舌者，粗恶语者，绮语者，贪爱者，瞋恚心者，邪见者——这个人被称为「恶者」。

137. 什么人 是比恶者更恶的人呢？

在这里有一种人，自己既是杀生者，又鼓励别人杀生；自己既是不与取者，又鼓励别人不与取；自己既是欲邪行者，又鼓励别人欲邪行；自己既是妄语者，又鼓励别人妄语；自己既是两舌者，又鼓励别人两舌；自己既是粗恶语者，又鼓励别人粗恶语；自己既是绮语者，又鼓励别人绮语；自己既是贪爱者，又鼓励别人贪爱；自己既是瞋恚心者，又鼓励别人瞋恚心；自己既是邪见者，又鼓励别人邪见——这个人被称为「比恶者更恶的人」。

138. 什么人 是善者呢？

在这里有一种人是远离杀生、远离不与取、远离欲邪行、远离妄语、远离两舌、远离粗恶语、远离绮语、无贪爱、无瞋息心、正见——这个人被称为「善者」。

139. 什么人 是比善者更善的人呢？

在这里有一种人，自己既远离杀生，又鼓励别人远离杀生；自己既远离不与取，又鼓励别人远离不与取；自己既远离欲邪行，又鼓励别人远离欲邪行；自己既远离妄语，又鼓励别人远离妄语；自己既远离两舌，又鼓励别人远离两舌；自己既远离粗恶语，又鼓励别人远离粗恶语；自己既远离绮语，又鼓励别人远离绮语；自己既无贪爱，又鼓励别人无贪爱；自己既无瞋恚心，又鼓励别人无瞋恚心；自己既是正见，又鼓励别人正见——这个人被称为「比善者更喜的人」。

140. 什么人 是雇法者呢？

在这里有一种人是杀生者，不与取者…乃至…邪见者——这个人被称为「恶法者」。

141. 什么人 是比恶法者更恶法的人呢？

在这里有一种人，自己既是杀生者，又鼓励别人杀生；自己既是不与取者，又鼓励他人不与取…乃至…自己既是邪见者，又鼓励别人邪见——这个人被称为「比恶法者更恶法的人」。

142. 什么人 是善法者呢？

在这里有一种人是远离杀生，远离不与取…乃至…正见——这个人被称为「善法者」。

143. 什么人 是比善法者更善法的人呢？

在这里有一种人，自己既是远离杀生，又鼓励别人远离杀生…乃至…自己既是正见，又鼓励别人正见——这个人被称为「比善法者更善法的人」。

144. 什么人 是有罪者呢？

在这里有一种人，具足有罪的身业，具足有罪的口业，具足有罪的意业——这个人被称为「有罪者」。

145. 什么人 是多罪者呢？

在这里有一种人，具足很多有罪的身业而少无罪（的身业），具足很多有罪的口业而少无罪（的口业）具足很多有罪的意业而少无罪（的意业）——这个人被称为「多罪者」。

146. 什么人 是少罪者呢？

在这里有一种人，具足很多无罪的身业而少有罪（的身业），具足很多无罪的口业而少有罪（的口业）具足很多无罪的意业而少有罪（的意业）——这个人被称为「少罪者」。

147. 什么人 是无罪者呢？

在这里有一种人，具足无罪的身业，具足无罪的口业，具足无罪的意业——这个人被称为「无罪者」。

148. 什么人 是略解知者呢？

哪个人是在被说的同时（产生）法现观—这个人被称为「略解知者」。

149. 什么人是在广解知者呢？

哪个人是在正被详细分析所简略地说的意义时（产生）法现观—这个人被称为「广解知者」。

150. 什么人是在应被引导者？

哪个人从诵经、从遍问，而如理作意、被结交、被深交、敬奉诸善友，如此依次第（的产生）法现观—这个人被称为「应被引导者」。

151. 什么人是在文句为最首要者呢？

哪个人有多闻、多说、多忆持、多教导，他没有在此生中得到法现观—这个人被称为「文句为最首要者」。

152. 什么人是在适当应辩，而不快速应辩者呢？

在这里有一种人正被询问问题时，他回答的适当而不快速—这个人被称为「适当应辩，而不快速应辩者」。

153. 什么人是在快速应辩，而不适当应辩者呢？

在这里有一种人正被询问问题时，他回答的快速而不适当—这个人被称为「快速应辩，而不适当应辩者」。

154. 什么人是在既是适当应辩，也是快速应辩者呢？

在这里有一种人正被询问问题时，他回答的既适当又快速—这个人被称为「既是适当应辩，也是快速应辩者」。

155. 什么人是在既不是适当应辩，也不是快速应辩者呢？

在这里有一种人正被询问问题时，他回答的既不当又不快速—这个人被称为「既不是适当应辩，也不是快速应辩者」。

156. 在这里，哪四种说法者呢？

在这里有一种说法者，说的既少又不恰当，他的群众对于恰当、不恰当不能善巧。这样的说法者在这样的群众中，说法者（与群众）混在一起。

在这里有一种说法者，说的既少又恰当，他的群众对于恰当、不恰当能善巧。这样的说法者在这样的群众中，说法者（与群众）混在一起。

在这里有一种说法者，说的既多又不恰当，他的群众对于恰当、不恰当不能善巧。这样的说法者在这样的群众中，说法者（与群众）混在一起。

在这里有一种说法者，说的既多又恰当，他的群众对于恰当、不恰当能善巧。这样的说法者在这样的群众中，说法者（与群众）混在一起。有这四种「说法者」。

157. 在这里，哪四种譬喻云的人呢？

四种云—打雷而不下雨，下雨而不打雷，既打雷又下雨，既不打雷又不下雨。就像这样，有这四种譬喻云的人存在世间上。哪四种呢？打雷而不下雨，下雨而不打雷，既打雷又下雨，既不打雷又不下雨。

（1）什么人是在打雷而不下雨者呢？

在这里有一种人是说者，而不是做者—这样的人是打雷而不下雨者。例如那个云打雷而不下雨，这个人就像那譬喻。

（2）什么人是在下雨而不打雷者呢？

在这里有一种人是做者，而不是说者—这样的人是下雨而不打雷者。例如那个云下雨而不打雷，这个人

就像那譬喻。

(3) 什么人既是打雷，也是下雨者呢？

在这里有一种人既是说者，也是做者——这样的人既是打雷也是下雨者。例如那个云既打雷又下雨，这个人说像那譬喻。

(4) 什么人是不打雷，也不下雨者呢？

在这里有一种人既不是说者，也不是做者——这样的人是既不打雷，也不下雨者。例如那个云既不打雷也不下雨，这个人就像那譬喻。有这四种譬喻云的人存在世间上。

158. 在这里，哪四种譬喻老鼠的人呢？

四种老鼠——挖洞而不住者，住而不挖洞者，既是挖洞也是住者，既不挖洞也不是住者。就像这样，有这四种譬喻老鼠的人存在世间上。哪四种呢？挖洞而不住者，住而不挖洞者，既是挖洞也是住者，既不挖洞也不是住者。

(1) 什么人是不挖洞而不住者呢？

在这里有一种人学成法——经、应颂、记说、偈颂、无问自说、如说、本生、未曾有法、吠陀罗法。他不如实地了知「这是苦」；不如实地了知「这是苦集」；不如实地了知「这是苦灭」；不如实地了知「这是导向灭苦之道」——这样的人是挖洞而不住者。例如那老鼠是挖洞而不住，这个人就像那譬喻。

(2) 什么人是不挖洞而住者呢？

在这里有一种人没有学成法——经、应颂、记说、偈颂、无问自说、如说、本生、未曾有法、吠陀罗法。他如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」——这样的人是住而不挖洞者。例如那老鼠是住而不挖洞，这个人就像那譬喻。

(3) 什么人既是挖洞也是住者呢？

在这里有一种人学成法——经、应颂、记说、偈颂、无问自说、如说、本生、未曾有法、吠陀罗法。他如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」——这样的人既是挖洞也是住者。例如那老鼠是既挖洞又住，这个人就像那譬喻。

(4) 什么人既是不挖洞也不是住者呢？

在这里有一种人没有学成法——经、应颂、记说、偈颂、无问自说、如说、本生、未曾有法、吠陀罗法。他不如实地了知「这是苦」；不如实地了知「这是苦集」；不如实地了知「这是苦灭」；不如实地了知「这是导向灭苦之道」——这样的人既是不挖洞，也不是住者。例如那老鼠既是不挖洞也不住，这个人就像那譬喻。有这四种譬喻老鼠的人存在世间上。

159. 在这里，哪四种譬喻芒果的人呢？

四种芒果——生而色熟，熟而色生，生而色生，熟而色熟。就像这样，有这四种譬喻芒果的人存在世间上。哪四种人呢？生而色熟，熟而色生，生而色生，熟而色熟。

(1) 什么人是不生而色熟呢？

在这里有一种人有端正——前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他不如实地了知「这是苦」；不如实地了知「这是苦集」；不如实地了知「这是苦灭」；不如实地了知「这是导向灭苦之道」——这样的人是生而色熟。例如那芒果生而色熟，这个人就像那譬喻。

(2) 什么人是不熟而色生呢？

在这里有一种人有不端正一前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」一这样的人是熟而色生。例如那芒果是熟而色生，这个人就像那譬喻。

〔3〕什么人是生而色生呢？

在这里有一种人有不端正一前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他不如实地了知「这是苦」，…乃至…不如实地了知「这是导向灭苦之道」一这样的人是生而色生。例如那芒果是生而色生，这个人就像那譬喻。

〔4〕什么人是熟而色熟呢？

在这里有一种人有端正一前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他如实地了知「这是苦」，…乃至…如实地了知「这是导向灭苦之道」一这样的人是熟而色熟。例如那芒果是熟而色熟，这个人就像那譬喻。有这四种譬喻芒果的人存在世间上。

160.在这里，哪四种譬喻瓶子的人呢？

四种瓶子一空而被覆盖，满而被打开，空而被打开，满而被覆盖。就像这样，有这四种譬喻瓶子的人存在世间上。哪四种呢？空而被覆盖，满而被打开，空而被打开，满而被覆盖。

〔1〕什么人是空而被覆盖者呢？

在这里有一种人有端正一前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他不如实地了知「这是苦」，…乃至…不如实地了知「这是导向灭苦之道」一这样的人是空而被覆盖者。例如那瓶子是空而被覆盖，这个人就像那譬喻。

〔2〕什么人是满而被打开者呢？

在这里有一种人有不端正一前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他如实地了知「这是苦」，…乃至…如实地了知「这是导向灭苦之道」一这样的人是满而被打开者。例如那瓶子是满而被打开，这个人就像那譬喻。

〔3〕什么人是空而被打开者呢？

在这里有一种人有不端正一前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他不如实地了知「这是苦」，…乃至…不如实地了知「这是导向灭苦之道」一这样的人是空而被打开。例如那瓶子是空而被打开，这个人就像那譬喻。

〔4〕什么人是满而被覆盖者呢？

在这里有一种人有端正一前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他如实地了知「这是苦」，…乃至…如实地了知「这是导向灭苦之道」一这样的人是满而被覆盖者。例如那瓶子是满而被覆盖，这个人就像那譬喻。有这四种譬喻瓶子的人存在世间上。

161.在这里，哪四种譬喻湖的人呢？

四种湖一浅而见深，深而见浅，浅而见浅，深而见深，就像这样，有这四种譬喻湖的人存在世间上。哪四种呢？浅而见深，深而见浅，浅而见浅，深而见深。

〔1〕什么人是浅而见深者呢？

在这里有一种人有端正一前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他不如实地了知「这是苦」，…乃至…不如实地了知「这是导向灭苦之道」一这样的人是浅而见深者。例如那湖是浅而见深，

这个人就像那譬喻。

(2) 什么是深而见浅者呢？

在这里有一种人有不端正—前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他如实地了知「这是苦」，…乃至…如实地了知「这是导向灭苦之道」—这样的人是深而见浅者。例如那湖是深而见浅，这个人就像那譬喻。

(3) 什么是浅而见浅者呢？

在这里有一种人有不端正—前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他不如实地了知「这是苦」，…乃至…不如实地了知「这是导向灭苦之道」—这样的人是浅而见浅者。例如那湖是浅而见浅，这个人就像那譬喻。

(4) 什么是深而见深者呢？

在这里有一种人有端正—前行、後退、前看、後看、屈、伸、著僧伽梨衣、持钵，他如实地了知「这是苦」，…乃至—如实地了知「这是导向灭苦之道」—这样的人是深而见深者。例如那湖是深而见深，这个人就像那譬喻。有这四种譬喻湖的人存在世间上。

162. 在这里，哪四种譬喻牡牛的人呢？

四种牡牛—对自己的牛群凶暴，而不对别的牛群凶暴；对别的牛群凶暴，而不对自己的牛群凶暴；既对自己的牛群凶暴，也对别的牛群凶暴；既不对自己的牛群凶暴，也不对别的牛群凶暴；就像这样，有这四种譬喻牡牛的人存在世间上。

哪四种呢？对自己的牛群凶暴，而不对别的牛群凶暴；对别的牛群凶暴，而不对自己的牛群凶暴；既对自己的牛群凶暴，又对别的牛群凶暴；既不对自己的牛群凶暴，又不对别的牛群凶暴。

(1) 什么是自己的牛群凶暴，而不对别的牛群凶暴呢？

在这里有一种人令自己的群体颤栗，但不令别人的群体（颤栗）—这样的人是对自己的牛群凶暴，而不对别的牛群凶暴。例如那牡牛对自己的牛群凶暴，而不对别的牛群凶暴，这个人就像那譬喻。

(2) 什么是别的牛群凶暴，而不对自己的牛群凶暴呢？

在这里有一种人令别人的群体颤栗，但不令自己的群体（颤栗）—这样的人是对别的牛群凶暴，而不对自己的牛群凶暴。例如牡牛对别的牛群凶暴，而不对自己的牛群凶暴，这个人就像那譬喻。

(3) 什么是既对自己的牛群凶暴，也对别的牛群凶暴呢？

在这里有一种人既令自己的群体颤栗，也令别人的群体（颤栗）—这样的人是既对自己的牛群凶暴，也对别的牛群凶暴。例如那牡牛对自己的牛群凶暴，也对别的牛群凶暴，这个人就像那譬喻。

(4) 什么是既不对自己的牛群凶暴，也不对别的牛群凶暴呢？

在这里有一种人既不令自己的群体颤栗，也不令别人的群体（颤栗）—这样的人是既不对自己的牛群凶暴，也不对别的牛群凶暴。例如那牡牛既不对自己的牛群凶暴，也不对别的牛群凶暴，这个人就像那譬喻。有这四种譬喻牡牛的人存在世间上。

163. 在这里，哪四种譬喻蛇的人呢？

四种蛇—毒出而毒不激烈，毒激烈而毒不出来，毒出而且毒激烈，毒既不出来又毒不激烈，就像这样，有这四种譬喻蛇的人存在世间上。哪四种呢？毒出而毒不激烈，毒激烈而毒不出，毒出而且毒激烈，毒既不出又毒不激烈。

(1) 什么是毒出而毒不激烈呢？

在这里有一种人时常生气，他的那个忿怒不会潜伏长夜——这样的人是毒出而毒不激烈。例如那蛇毒出而毒不激烈，这个人就像那譬喻。

(2) 什么是毒激烈而毒不出呢？

在这里有一种人真的不时常生气，他的那个忿怒是潜伏长夜——这样的人是毒激烈而毒不出。例如那蛇毒激烈而毒不出，这个人就像那譬喻。

(3) 什么是毒出又毒激烈呢？

在这里有一种人时常生气，他的那个忿怒是潜伏长夜——这样的人是毒出又毒激烈。例如那蛇毒出又毒激烈，这个人就像那譬喻。

(4) 什么是既毒不出又毒不激烈呢？

在这里有一种人真的不时常生气，他的那个忿怒不会潜伏长夜——这样的人是毒既不出又毒不激烈。例如那蛇是毒既不出又毒不激烈，这个人就像那譬喻。有这四种譬喻蛇的人存在世间上。

164.

(1) 什么是没衡量、没彻底了解之後，而说不值得称赞者的称赞之处者呢？

在这里有一种人说诸恶行道、邪行道的外道、外道弟子们的称赞处——如此「善行道」和如此「正行道」。这样的人是没衡量、没彻底了解之後，而说不值得称赞者的称赞之处者。

(2) 什么是没衡量、没彻底了解之後，而说值得称赞者的不称赞之处者呢？

在这里有一种人说诸善行道、正行道的佛陀、佛陀的声闻弟子们的不称赞之处——如此「恶行道」和如此「邪行道」。这样的人是没衡量、没彻底了解之後，而说值得称赞者的不称赞之处者。

(3) 什么是没衡量、没彻底了解之後，在不应相信的地方表现相信者呢？

在这里有一种人在恶行道、邪行道产生相信——如此「善行道」和如此「正行道」。这样的人是没衡量、没彻底了解之後，在不应相信的地方表现相信者。

(4) 什么是没衡量、没彻底了解之後，在应相信的地方表现不相信者呢？

在这里有一种人在善行道、正行道产生不相信——如此「恶行道」和如此「邪行道」。这样的人是没衡量、没彻底了解之後，在应相信的地方表现不相信者。

165.

(1) 什么是衡量、彻底了解之後，而说不值得称赞者的不称赞之处者呢？

在这里有一种人说诸恶行道、邪行道的外道、外道弟子们的不称赞之处——如此「恶行道」和如此「邪行道」。这样的人是衡量、彻底了解之後，而说不值得称赞者的不称赞之处者。

(2) 什么是衡量、彻底了解之後，而说值得称赞者的称赞之处者呢？

在这里有一种人说诸善行道、正行道的佛陀、佛陀的声闻弟子们的称赞之处——如此「善行道」和如此「正行道」。这样的人是衡量、彻底了解之後，而说值得称赞者的称赞之处者。

(3) 什么是衡量、彻底了解之後，在不应相信的地方表现不相信者呢？

在这里有一种人在恶行道、邪行道产生不相信——如此「恶行道」和如此「邪行道」。这样的人是衡量、彻底了解之後，在不应相信的地方表现不相信者。

(4) 什么是衡量、彻底了解之後，在应相信的地方表现相信者呢？

在这里有一种人在善行道、正行道产生相信一如此「善行道」和如此「正行道」。这样的人是衡量、彻底了解之後，在应相信的地方表现相信者。

166.

(1) 什么人是在适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，而不适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者呢？

在这里有一种人，当称赞存在，不称赞也存在（者），其中他适时地说出真实、正当的任何不称赞之处；其中他不适时地说出真实、正当的任何称赞之处一这样的人是适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，而不适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者。

(2) 什么人是在适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者，而不适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者呢？

在这里有一种人，当称赞存在，不称赞也存在（者）其中他适时地说出真实、正当的任何称赞之处；其中他不适时地说出真实、正当的任何不称赞之处一这样的人是适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者，而不适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者。

(3) 什么人既是适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，也是适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者呢？

在这里一种人，当称赞存在，不称赞也存在（者）其中他既适时地说出真实、正当的任何不称赞之处；其中他也适时地说出真实、正当的任何称赞之处，在这里他知道那个解答问题的适当时间一这样的人既是适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，也是适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者。

(4) 什么人是在既不适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，也不适时说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者呢？

在这里有一种人，当称赞存在，不称赞也存在（者）其中他既不适时地说出真实、正当的任何不称赞之处；其中他也不适时地说出真实、正当的称赞之处。舍、正念、正知而住一这样的人是既不适时地说出不值得称赞者的真实、正当的不称赞之处者，也不适时地说出值得称赞者的真实、正当的称赞之处者。

167.

(1) 什么人是在动奋果生活者，而不是功德果生活者呢？

哪个人是从勤劳、努力、拼命而得到资生物，而不是从功德一这个人被称为「动奋果生活者，而不是功德果生活者」。

(2) 什么人是在功德果生活者，而不是动奋果生活者呢？

他化自在天包括上面的天是功德果生活者，而不是动奋果生活者。

(3) 什么人既是动奋果生活者，也是功德果生活者呢？

哪个人既是从勤劳、努力、拼命而得到资生物，也是从功德（而得到资生物）一这个人被称为「既是动奋果生活者，也是功德果生活者」

(4) 什么人既不是动奋果生活者，也不是功德果生活者呢？

诸地狱既不是动奋果生活者，也不是功德果生活者。

168.

〔1〕什么是黑暗到黑暗呢？

在这里有一种人被生在卑贱的家里——在贱民之家、猎师之家、竹匠之家、车匠之家或除粪者之家，在贫穷、没有食物也没有喝的、辛苦的生活，在那里辛苦地得到温饱。他丑陋、难看、矮小、多病，或瞎眼或手弯曲或跛脚或半身不遂，是食物、饮料、衣服、车、花、香、涂油、卧床、住处、灯具的没得到者。他以身行恶行、以口行恶行、以意行恶行之后，从身坏死后投生无幸处、恶趣、险难处、地狱——这样的人是黑暗到黑暗。

〔2〕什么是黑暗到光明呢？

在这里有一种人被生在卑贱的家里——在贱民之家、猎师之家、竹匠之家、车匠之家或除粪者之家，在贫穷、没有食物也没有喝的、辛苦的生活，在那里辛苦地得到温饱。他丑陋、难看、矮小、多病，或瞎眼或手弯曲或跛脚或半身不遂，是食物、饮料、衣服、车、花、香、涂油、卧床、住处、灯具的没得到者。他以身行善行、以口行善行、以意行善行之后，从身坏死后投生善趣、天界——这样的人是黑暗到光明。

〔3〕什么是光明到黑暗呢？

在这里有一种人被生在高贵之家——在富有的刹帝利之家、富有的婆罗门之家或在富有的居士之家，有钱、多财富、多富裕、多黄金和银、多财产的资助、多财物和谷物。他端正、好看、清静、具足莲花般的最上容貌，是食物、饮料、衣服、车、花、香、涂油、卧床、住处、灯具的得到者。他以身行恶行、以口行恶行、以意行恶行；他以身行恶行、以口行恶行、以意行恶行之后，从身坏死后投生无幸处、恶趣、险难处、地狱——这样的人是光明到黑暗。

〔4〕什么是光明到光明呢？

在这里有一种人被生在高贵之家——在富有的刹帝利之家、富有的婆罗门之家或在富有的居士之家，有钱、多财富、多富裕、多黄金和银、多财产的资助、多财物和谷物。他端正、好看、清静、具足莲花般的最上容貌，是食物、饮料、衣服、车、花、香、涂油、卧床、住处、灯具的得到者。他以身行善行、以口行善行、以意行善行；他以身行善行、以口行善行、以意行善行之后，从身坏死后投生善趣、天界——这样的人是光明到光明。

169. 什么是下而下呢…乃至…这样的人是下而下。

什么是下而上呢…乃至…这样的人是下而上。

什么是上而下呢…乃至…这样的人是上而下。

什么是上而上呢…乃至…这样的人是上而上。

170. 在这里，哪四种譬喻树的人呢？

四种树——烂树而有坚实树群，坚实的树而有烂树群，烂树而有烂树群，坚实的树而有坚实的树群。就像这样，有这四种譬喻树的人存在世间上。哪四种呢？烂树而有坚实树群，坚实的树而有烂树群，烂树而有烂树群，坚实的树而有坚实的树群。

〔1〕什么是烂而有坚实的随众呢？

在这里有一种人是恶戒、恶法者，他的群体是有戒、善法者——这样的人是烂而有坚实的随众。例如那树是烂（树）而有坚实的树群，这个人就像那譬喻。

〔2〕什么是坚实而有烂的随众呢？

在这里有一种人是有戒、善法者，他的群体是恶戒、恶法者——这样的人是坚实而有烂的随众。例如那树

是坚实而有烂树群，这个人就像那譬喻。

〔3〕什么是烂而有烂的随众呢？

在这里有一种人是恶戒、恶法者，他的群体是恶戒、恶法者—这样的人是烂而有烂的随众。例如那树是烂而有烂树群，这个人说像那譬喻。

〔4〕什么是坚实而有坚实的随众呢？

在这里有一种人是有戒、善法者，他的群体是有戒、善法者—这样的人是坚实而有坚实的随众。例如那树是坚实而有坚实的树群，这个人就像那譬喻。有这四种譬喻树的人存在世界上。

171.

〔1〕什么是以身衡量、以身生信者呢？

在这里有一种人看见身高、看见（腰身等）围长、或看见样子、或看见圆满之後，在其中取得衡量之後而产生相信—这个人被称为「以身衡量、以身生信者」。

〔2〕什么是以声音衡量、以声音生信者呢？

在这里有一种人，对於别人的称赞、别人的表扬、别人的推荐、别人的宣扬，在其中取得衡量之後而产生相信—这个人被称为「以声音衡量、以声音生信者」。

172.

〔1〕什么是以破烂衡量、以破烂生信者呢？

在这里有一种人看见衣破烂、或看见钵破烂、或看见住所破烂、或看见种种苦行之後，在其中取得衡量之後而产生相信—这个人被称为「以破烂衡量、以破烂生信者」。

〔2〕什么是以法衡量、以法生信者呢？

在这里有一种人，看见戒、或看见定、或看见慧，在其中取得衡量之後而产生相信—这个人被称为「以法衡量、以法生信者」。

173.

(1) 什么是为了自己的利益行道，而不是为了别人的利益呢？

在这里有一种人，自己具足戒，而不劝导别人成就戒；自己具足定，而不劝导别人成就定；自己具足慧，而不劝导别人成就慧；自己具足解脱，而不劝导别人成就解脱；自己具足解脱知见，而不劝导别人成就解脱知见—这样的人是为了自己的利益行道，而不是为了别人的利益。

(2) 什么是为了别人的利益行道，而不是为了自己的利益呢？

在这里有一种人，自己没具足戒，而劝导别人成就戒；自己没具足定，而劝导别人成就定；自己没具足慧，而劝导别人成就慧；自己没具足解脱，而劝导别人成就解脱；自己没具足解脱知见，而劝导别人成就解脱知见—这样的人是为了别人的利益行道，而不是为了自己的利益。

(3) 什么是既是为了自己的利益行道，也是为了别人的利益呢？

在这里有一种人，自己既具足戒，又劝导别人成就戒；自己既具足定，又劝导别人成就定；自己既具足慧，又劝导别人成就慧；自己既具足解脱，又劝导别人成就解脱；自己既具足解脱知见，又劝导别人成就解脱知见—这样的人既是为了自己的利益行道，也是为了别人的利益。

(4) 什么是既不为了自己的利益行道，也不为了别人的利益呢？

在这里有一种人，自己既没具足戒，也不劝导别人成就戒；自己既没具足定，也不劝导别人成就定；自

己既没具足慧，也不劝导别人成就慧；自己既没具足解脱，也不劝导别人成就解脱；自己既没具足解脱知见，也不劝导别人成就解脱知见——这样的人是既不为了自己的利益行道，也不为了别人的利益。

174. 什么是折磨自己，而从事於自我折磨的实践呢？

在这里有一种人，是裸行者、放荡的习气、用舌头舔手，招呼而不来、招呼而不停留，不接受被人拿来的（食物）、已为他准备的（食物）、招待，他不从瓮口拿、不从锅口拿、不拿门槛中间的（食物）、不拿杖中间的（食物）、不拿杵中间的（食物）、不拿两个人正在吃的、不从怀孕者拿、不从正在授乳的妇女拿、不从已走到男子中间的（女子）拿、在公布栏上公告而得的食物不拿、母狗之处不拿、苍蝇群之处不拿、不拿鱼、肉、不喝谷酒、果酒、酸粥。

他是一家一团食或二家二团食…乃至…或七家七团食；对于一个布施也令得生活，二个布施也令得生活…乃至…七家也令得生活；一日吃食物，二日吃食物…乃至…七日吃食物。如此，甚至从事这样子定期半个月吃食物的实践而住。

他是吃野菜者、栗者、野生的谷类者、皮之削屑者、藓苔者、糠、烧焦的饭者（锅巴）、胡麻粉者、茅草者或吃牛粪者，吃掉下水果者，吃森林的根果者而生存。

他穿麻衣、粗布衣、屎衣、粪扫衣、树皮、羊皮、羊皮衣、草衣、树皮衣、木片衣、毛发的衣、马毛的衣、猫头鹰毛的衣，拔除发须而从事於拔除发须的实践，是舍弃坐具的常立行者，蹲踞而从事於专心蹲踞，是躺在荆棘床上的卧荆棘者，从事一日洗三次澡的实践而住，从事这样种种身体的折磨、彻底折磨的实践而住——这样的人是折磨自己，而从事於自我折磨的实践。

175. 什么是折磨他人，而从事於折磨他人的实践？

在这里有一种人是屠羊者、屠豚者、补乌者、捕鹿者、猎师、捕鱼者、盗贼、刑吏、屠牛者、狱使，或者是其他任何的残忍行为者——这样的人是折磨他人，而从事於折磨他人的实践。

176. 什么人既是折磨自己，而从事於自我折磨的实践；也是折磨他人，而从事於折磨他人的实践呢？

在这里有一种人是国王、刹帝利灌顶者或婆罗门大家。他在城市的东方令人做了新的祭祀堂，剃除须发，穿了粗的兽皮衣，以酥油涂抹身体之後，以鹿角磨擦背部，跟皇后、婆罗门和祭师一起进入祭祀堂。

在那里他准备直接地卧在涂满绿色的草地上。一头牡牛与同色的小牛，在第一个地方有那个牛乳，国王藉由那个（牛乳）而生存；在第二个地方有那个牛乳，皇后藉由那个而生存；在第三个地方有那个牛乳，婆罗门祭司藉由那个而生存；在第四地方有那个牛乳，藉由那个（牛乳）火供，小牛藉由残余的（牛乳）而生存。

他如此地命令说：为了祭祀的目的而这么多的牡牛被杀，为了祭祀的目的而这么多的小牛被杀，为了祭祀的目的而这么多的牡山羊被杀，为了祭祀的目的而这么多的羚羊被杀，为了祭祀的目的而这么多的马被杀，为了绑牺牲的柱子而这么多的树被砍，为了牺牲草座之目的而这么多的茅草被割。

他有那些奴仆或下人或打工的人，他们因刑罚的胁迫、恐惧的胁迫，泪流满面地哭著而做种种准备——这样的人是既折磨自己，而从事於折磨自己的实践；也是折磨他人，而从事於折磨他人的实践。

177. 什么是既不折磨自己，也不从事於自我折磨的实践；既不折磨他人，也不从事於折磨他人的实践呢？

他不折磨自己、不折磨别人，在现法中没有欲求、熄灭烦恼、清凉、感受乐者，藉由自己梵行的状态而住。在这里如来出生在世间上一（他是）阿罗汉、正等正觉、具足明行足、善逝、世间解、无上的调御

丈夫、天和人的导师、觉者、世尊。他自己证知这个世界、共天、共魔、共梵、沙门婆罗门、共天人的
人众作证之後而宣说。

他教导法一是初善、中善、後善、有义、有文、完全圆满、清净、说明梵行。

居士或居士的儿子或被生在任何一家的人听那个法，他听了那个法之後，在如来身上获得信，他因为具备信的得到而思惟如此一「家居是障碍和尘道，出家是宽广。住在家里面的人想要行完全圆满、完全清净、像被磨的贝壳那样清净梵行这是不容易。那么我剃除须发，穿袈裟衣之後，从家出家到非家。」他以後舍弃少的财聚，或舍弃多的财聚，或舍弃少的亲属，或舍弃多的亲属团体之後，剃除须发，穿上袈裟衣之後，从家出家到非家。

178.

他这样地出家，具足比丘们的生活规则，舍弃杀生之後，成为离杀生者一舍离杖、舍离刀、有耻、怜悯一切生命、众生的利益而住。

舍弃不与而取之後，成为远离不与而取者一给与而取、给予才会想拿，藉由自己不盗取、清净的状态而住。

舍弃非梵行之後，成为梵行者一远行者（从非梵行远离者），从淫欲、粗俗的行为远离。

舍弃妄语之後，成为远离妄语者一实语者、确实者、正直、诚信、对世间不诈欺。

舍弃离间语之後，成为远离离间语者一从这里听了之後，不是对这些人破坏而在某地方说者；或在某一处听了之後，不是对那些人破坏而在这里说者。如此成为种种破坏的和解者或和合的促进者一和合的僧团、爱好和合、欢喜和合、说作和合的话者。

舍弃粗暴语之後，成为远离粗暴语者一那种说话柔和、悦耳、可爱、深入心坎、优雅、众人听到会喜欢、众人听到会合意、说像那样子的话者。

舍弃绮语之後，成为远离绮语者一是时语者、实语者、益语者、法语者、律语者，以时问、合理、范围、伴随利益而说值得被珍藏的话者。

179.

他是远离破坏种子、草、树者；是一食者一避开晚冬、远离非时食；远离跳舞、唱歌、音乐、看表演；远离香花环、涂油、装饰、打扮之处；远离高床、大床；远离接受金银；远离接受生谷；远离接受生肉；远离接受妇女、童女；远离婢女、奴隶；远离接受牡羊、山羊；远离接受鸡、豚；远离接受象、牛、马、骡马；远离接受田地；远离传达讯息、作信差；远离买卖；远离伪秤、伪货、伪量；远离贿赂、欺瞒、诈欺、伪造；远离砍、杀、绑、埋伏、掠夺、强盗。

180.

他是以足够保护身体的衣、支撑肚子的钵食而被满足者。无论去到哪里，他拿了之後而去，就如母鸟、公鸟不论飞到哪里，说以自己翅膀的负担而飞。就像这样，比丘是以足够保护身体的衣、支撑肚子的钵食而被满足者。无论去到哪里，他拿了之後而去。他因为具足这圣戒蕴而经验内在无罪之乐。

181.

他以眼看到色之後，不执取相、不执取微细相。就是这个原因，诸贪忧、恶不善法渗透不保护眼根而住的人，修习那种防护，守护眼根，在眼根上到达防护。以耳听到声音之後，乃至…以鼻嗅到香之後，乃至…以舌尝到味後，乃至…以身接触到触（觉）之後，乃至…以意了知法之後，不执取相、不执取微细

相。就是这个原因，诸贪忧、恶不喜法渗透不保护意根而住的人，修习那种防护，守护意根，在意根上到达防护。他因为具足这圣根律仪而经验内在无恼害之乐。

182.

他在前行後退时，是正知而作的人；前顾後视时，是正知而作的人；伸手屈臂时，是正知而作的人；著僧伽梨衣、持用钵时，是正知而作的人；吃、喝、嚼、尝时，是正知而作的人；大、小便时，是正知而作的人；行走、站立、坐下、睡眠、醒著、说话、沉默时，是正知而作的人。他因为具足这圣戒蕴、具足这根律仪、具足这圣正念正知和具足这知足而受用远离的住所—森林、树下、山、石洞、山洞、墓地、山林、旷野、稻草堆等。

他乞食回来食後，结跏趺而坐，放好正直的身体（端身），击正念於面前之後，他舍断世间的贪欲之後，用离去贵欲的心而住；舍断瞋恚之後，无瞋恚心而住，怜悯一切生命、众生的利益，使得心从瞋恚中净化出来；舍断昏沉、睡眠，离去昏沉、睡眠而住，有光明想、正念、正知，使得心从昏沉、睡眠中净化出来；舍断掉举、恶作之後，没有掉举而住，内在寂静的心，使得心从掉举、恶作中净化出来；舍断疑之後，度脱疑惑而住，在诸善法上没有疑，使得心从疑里净化出来。

183.

他舍断这些五盖、心的秽垢（随烦恼）削弱智慧、从欲乐远离、从不善法远离之後，具足有寻、有伺、离生喜乐的第一禅之後而住；由於止息了寻伺，具足内在净信、心趣於专一的状态、无寻无伺、定生喜乐第二禅之後而住；由於离喜、舍、正念正知而住，以身经验安乐，圣者们宣说：「舍、具有正念、乐住者」成就第三禅而住；由於舍断苦和舍断乐，由於之前灭除喜忧，具足不苦不乐、舍念清净的第四禅之後而住。

当入定的心是这样地清净、皎洁、无斑点、离去随烦恼、柔软、适业性、确立、达到不动时，他使心转到宿住随念智。他忆念种种的宿住，也就是：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、无量坏劫、无量成劫、无量坏成劫—「在那里我有这样的名、这样的种性、这样的容貌、这样的食、这样乐苦的经验、这样命终，那（个我）从其处死了，我出生在别处，在那里我也有这样的名、这样的种性、这样的容貌、这样的食、这样乐苦的经验、这样的命终，他从那里死了，又出生在这里。」有这样的行相及境遇，他忆念种种的宿住。

184.

当入定的心是这样地清净、皎洁、无斑点、离去随烦恼、柔软、适业性、确立、达到不动时，他使心转到有情的生死之智。他以清净、超人的天眼，看到有情的生死。了知有情的下劣、胜妙、美丽、丑陋、幸福、不幸，依照著业而走—「朋友！这些实在是存在的有情们，因为具足了身恶行、具足了口恶行、具足了意恶行、恶骂圣人、怀有邪见、受持邪业。他们身体毁坏、命终之後，受生於苦界、恶趣、堕趣、地狱。朋友！或者这些实在是存在的有情，因为具足了身善行、具足了口善行、具足了意善行、不恶骂圣人、怀有正见、受持正业。他们身体毁坏、命终之後，受生於善趣、天界。」如此他以清净、超人的天眼，看到有情的生死，了知有情的下劣、胜妙、美丽、丑陋、幸福、不幸，依照著业而走。

185.

当入定的心是这样地清净、皎洁、无斑点、离去随烦恼、柔软、适业性、确立、达到不动时，他使心转到漏灭尽智。他如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了

知「这是导向灭苦之道」；如实地了知「诸漏」；如实地了知「这是漏集」；如实地了知「这是漏灭」；如实地了知「这是导向灭漏之道」

当这样知、这样见时，他的心从欲漏解脱，也从有漏解脱，也从无明漏解脱。在解脱中有解脱的知识。他了知「生已被灭尽，梵行已被住立，应该做的已被做了，更不会有轮回到後世的状态」

这样的人是既不折么自己，而不从事自我折磨的实践；也不折磨他人，而不从事折么他人的实践。他不折磨自己、不折么别人，在现法中没有欲求、寂灭、经验乐者，藉由自己梵行的状态而住。

186.

(1) 什麼人是有贪者呢？

哪个人的贪未被舍断—这个人被称为「有贪者」。

(2) 什么人是有瞋者呢？

哪个人的瞋未被舍断—这个人被称为「有瞋者」。

(3) 什么人是有痴者呢？

哪个人的痴未被舍断—这个人被称为「有痴者」。

(4) 什么人是有慢者呢？

哪个人的慢未被舍断—这个人被称为「有慢者」

187.

(1) 什么人是在内心寂止的得利者，而不是增上慧法之观的得利者呢？

在这里有一种人是诸色俱行或无色俱行定的得利者，而不是出世间道或果的得利者—这样的人是在内心寂止的得利者，而不是增上慧法之观的得利者。

(2) 什么人是在增上慧法之观的得利者，而不是内心寂止的得利者呢？

在这里有一种人是出世间道或果的得利者，而不是诸色俱行或无色俱行定的得利者—这样的人是在增上慧法之观的得利者，而不是内心寂止的得利者。

(3) 什么人既是内心寂止的得利者，也是增上慧法之观的得利者呢？

在这里有一种人既是诸色俱行或无色俱行定的得利者，也是出世间道或果的得利者—这样的人既是内心寂止的得利者，也是增上慧法之观的得利者。

(4) 什么人既不是内心寂止的得利者，也不是增上慧法之观的得利者呢？

在这里有一种人既不是诸色俱行或无色俱行定的得利者，也不是出世间道或果的得利者—这样的人既不是内心寂止的得利者，也不是增上慧法之观的得利者。

188.

(1) 什么人是在顺流而行者呢？

在这里有一种人既受用欲又做恶业—这个人被称为「顺流而行者」

(2) 什么人是在逆流而行者呢？

在这里有一种人既不受用欲又不做恶业。他即使和苦一起，即使和忧一起，即使泪流满面而哭泣著，也行圆满、清淨的梵行—这个人被称为「逆流而行者」

(3) 什么人是在自住者呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽五下分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来—这

个人被称为「自住者」

〔4〕什么人是在已度越彼岸而住立在高地上的婆罗门呢？

在这里有一种人，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，在现法中自己证知、作证、具足之後而住——这个人被称为「已度越彼岸而住立在高地上的婆罗门」

189.

〔I〕什么人是在少闻而不具备已聪闻者呢？

在这里有一种人是在少闻一经、应颂、记说、记颂、无问自说、如是说、本生、未曾有法、吠陀罗法。他有那个少闻一不知道意义、不知道法的跟随法而行道（随法行）。这样的人是在少闻而不具备已聪闻者。

〔2〕什么人是在少闻而具备已聪闻者呢？

在这里有一种人是在少闻一经、应颂、记说、记颂、无问自说、如是说、本生、未曾有法、吠陀罗法。他有那个少闻一知道意义、知道法的跟随法而行道（随法行）。这样的人是在少闻而具备已聪闻者。

〔3〕什么人是在多闻而不具备已聪闻者呢？

在这里有一种人是在多闻一经、应颂、记说、记颂、无问自说、如是说、本生、未曾有法、吠陀罗法。他有那个多闻一不知道意义、不知道法的跟随法而行道（随法行）。这样的人是在多闻而不具备已聪闻者。

〔4〕什么人是在多闻而具备已聪闻者呢？

在这里有一种人是在多闻一经、应颂、记说、记颂、无问自说、如是说、本生、未曾有法、吠陀罗法。他有那个多闻一知道意义、知道法的跟随法而行道（随法行）这样的人是在多闻而具备已聪闻者。

190.

〔I〕什么人是在不动沙门呢？

在这里有一种人，因为完全灭尽三结而成为预流者，不堕恶趣、决定、趋向究竟正觉——这个人被称为「不动沙门」

〔2〕什么人是在运花沙门呢？

在这里有一种人，因为完全灭尽三结、薄贪、瞋、痴性而成为一来者，只要来这个世间一次之後，苦的作尽——这个人被称为「莲花沙门」

〔3〕什么人是在白莲沙门呢？

在这里有一种人，由於完全灭尽五下分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来——这个人被称为「白莲沙门」

〔4〕什么人是在诸沙门中的柔软沙门呢？

在这里有一种人，由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，在现法中自己证知、作证、具足之後而住——这个人被称为「在诸沙门中的柔软沙门」

五人施設

191.

〔1〕在这里，这个人是在违犯而成为追悔者，他不如实地了知那种心解脱、慧解脱——在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。他是这样被说——「尊者违犯而生起的诸漏存在，追悔而生起的诸漏增加。」

实在很好，尊者舍断违犯而生起的诸漏、灭除追悔而生起的诸漏之後，就修习心和慧吧！如此，尊者将会变成跟某个第五人相同。」

(2) 在这里，这个人是不违犯而成为追悔者，他不如实地了知那种心解脱、慧解脱—在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。他是这样被说—「尊者违犯而生起的诸漏存在，追悔而生起的诸漏不增加。实在很好尊者舍断违犯而生起的诸漏之後，就修习心和慧吧！如此，尊者将会变成跟某个第五人相同。」

(3) 在这里，这个人是不违犯而成为追悔者，他不如实地了知那种心解脱、慧解脱—在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。他是这样被说—「尊者违犯而生起的诸漏不存在，追悔而生起的诸漏增加。实在很好，尊者舍断追悔而生起的诸漏之後，就修习心和慧吧！如此，尊者将会变成跟某个第五人相同。」

(4) 在这里，这个人既不违犯，也不成为追悔者，他不如实地了知那种心解脱、慧解脱—在那里他的那些已生起的诸恶不善法完全被灭去。他是这样被说—「尊者违犯而生起的诸漏不存在，追悔而生起的诸漏不增加。实在很好，就修习心和慧吧！如此，尊者将会变成跟某个第五人相同。」这四种人被某个第五种人这样地教诫、这样地确告，次第地达到诸漏的灭尽。

192.

(1) 什么人给了之後而轻视呢？

在这里有一种人给哪个人衣、钵食、住所、生病因缘所必需的药，而对他有这样的想法—「我给，他接受这个」，给了那个之後而轻视—这样的人是给了之後而轻视。尊者舍断违犯而生起的诸漏之後，就修习心和慧吧！如此，尊者将会变成跟某个第五人相同。」

(2) 什么是共住之後而轻视呢？

在这里有一种人人与人一起住二或三个雨安居，共住之後而轻视他—这样的人是共住之後而轻视。

(3) 什么是轻信者呢？

在这里有一种人，当别人称赞或毁谤被说时，很快就相信—这样的人是轻信者。

(4) 什么人是确定者呢？

在这里有一种人少信、少尊敬、少爱、少欢喜—这样的人是不确定者。

(5) 什么是迟钝、蒙昧者呢？

在这里有一种人不知道诸善、不善之法，不知道诸有罪、无罪之法，不知道诸劣、胜之法，不知道诸黑白相对之法—这样的人是迟钝、蒙昧者。

193. 在这里，哪五种譬喻职业军人者呢？

五种军人—

在这里有一种职业军人，只看到灰尘上扬之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能进入战场。在这里也有一种像这样的职业军人。有这第一种职业军人存在於世间上。

再进一步地，在这里有一种职业军人，忍耐灰尘上扬，但是只看到旗子的顶端之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能进入战场。在这里也有一种像这样的职业军人。有这第二种职业军人存在於世间上。

再进一步地，在这里有一种职业军人，忍耐灰尘上扬、忍耐旗子的顶端，但是只听到呐喊的声音之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能进入战场。在这里也有一种像这样的职业军人。有这第三种职

业军人存在於世间上。

再进一步地，在这里有一种职业军人，忍耐灰尘上扬、忍耐旗子的顶端、忍耐呐喊的声音，但是在混战时被杀和忧虑。在这里也有一种像这样的职业军人。有这第四种职业军人存在於世间上。

再进一步地，在这里有一种职业军人，忍耐灰尘上扬、忍耐旗子的顶端、忍耐呐喊的声音、忍耐混战。他征服那个混战之後，而成为战胜者，主控那个（混战）而住。在这里也有一种像这样的职业军人。有这第五种职业军人存在於世间上。有这五种职业军人存在於世间上。

194.

就像这样，有这五种譬喻职业军人的人存在於比丘们之中。哪五种呢？

在这里有一种比丘看见灰尘上扬之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能把握梵行，表现学处羸弱，放弃学处之後而还俗。

什么是他在灰尘之中呢？在这里，比丘听到一「在某某村落或城市里有端正、好看、让人欢喜、具足最上漂亮容貌的妇女或童女。」他听了那个之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能把握梵行，表现学处羸弱，放弃学处之後而还俗。这是他在灰尘之中。

例如那个职业军人只看到灰尘上扬之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能进入战场，这个人就像那譬喻。在这里也有一种像这样的人。有这第一种譬喻职业军人的人存在於比丘们之中。

195.

再进一步地，在这里有一种比丘，忍耐灰尘上扬，但是只看见旗子的顶端之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能把握梵行，表现学处羸弱，放弃学处之後而还俗。

什么是他在旗子的顶端之中呢？在这里，比丘听到一「在某某村落或城市里有端正、好看、让人欢喜、具足最上漂亮容貌的妇女或童女」。但是当自己看到端正、好看、让人欢喜、具足最上漂亮容貌的妇女或童女时。他看到了那个之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能把握梵行，表现学处羸弱，放弃学处之後而还俗。这是他在旗子的顶端之中。

例如那个职业军人忍耐灰尘，但是只看到旗子顶端之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能进入战场，这个人就像那譬喻。在这里也有一种像这样的人。有这第二种譬喻职业军人的人存在於比丘们之中。

196.

再进一步地，在这里有一种比丘，忍耐灰尘上扬、忍耐旗子的顶端，但是只听到呐喊的声音之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能把握梵行，表现学处羸弱，放弃学处之後而还俗。

什么是他在呐喊的声音之中呢？在这里，女人靠近已走到森林，或已走到树下，或已走到空闲处的比丘之後，嘲笑、讲话、拍手戏笑。当他被女人嘲笑、讲话、拍手戏笑、嘲弄时而丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能把握梵行，表现学处羸弱，舍弃学处之後而还俗。这是他在呐喊的声音之中。

例如那个职业军人忍耐灰尘、忍耐旗子的顶端，但是只听到呐喊的声音之後，便丧失勇气、沮丧、不能控制自己、不能进入战场，这个人就像那譬喻。在这里也有一种像这样的人。有这第三种譬喻职业军人的人存在於比丘们之中。

197.再进一步地，在这里有一种比丘，忍耐灰尘、忍耐旗子的顶端、忍耐呐喊的声音，但是在混战时被杀和忧虑。

什么是他在混战之中呢？在这里，女人靠近已走到森林，或已走到树下，或已走到空闲处的比丘之後，紧贴著坐、紧贴著卧、遮盖在一起。当他被女人紧贴著坐、紧贴的卧、遮盖在一起，没有舍弃学处，没有表现出羸弱之後而从事淫欲法。这是他在混战之中。

例如那个职业军人忍耐灰尘、忍耐旗子的顶端、忍耐呐喊的声音，但是在混战时被杀和忧虑，这个人就像那譬喻。在这里也有一种像这样的人。有这第四种譬喻职业军人的人存在於比丘们之中。

198.

再进一步地，在这里有一种比丘，忍耐灰尘、忍耐旗子的顶端、忍耐呐喊的声音、忍耐混战。他征服那个混战之後，而成为战胜者，主控那个（混战）而住。

什么是他在胜利战场之中呢？在这里，女人靠近已走到森林，或已走到树下，或已走到空闲处的比丘之後，紧贴著坐、紧贴著卧、遮盖一起。当他被女人紧贴著坐、紧贴的卧、遮盖在一起时，打闭、脱离之後，因此而离闭欲。

他受用远离的住所—森林、树下、山、石洞、山洞、墓地、山林、旷野、稻草堆等。他走到森林或走到树下或走到空旷处，结跏趺而坐，放好正直的身体，系正念於面前之後。

他舍断世间的贪欲之後，用离去贪欲的心而住，使心从贪欲中净化出来；舍断瞋恚之後，无瞋恚心而住，怜悯一切生命、众生的利益，使心从瞋恚中净化出来；舍断昏沉、睡眠之後，离去昏沉、睡眠而住，有光明想、正念、正知，使心从昏沉、睡眠中净化出来；舍断掉举、恶作之後，没有掉举而住，内在寂静的心，使心从掉举、恶作中净化出来；舍断疑之後，度脱超越疑惑而住，在诸善上没有疑，使心从疑里净化出来。

他舍断这些五盖、心的秽垢（随烦恼）削弱智慧、从欲乐远离、从不善法远离之後，具足有寻、有伺、离生喜乐的第一禅之後而住；由於止息寻伺…第二禅…乃至…第三禅…乃至具足第四禅之後而住。

当入定的心是这样地清静、皎洁、无斑点、离去随烦恼、柔软、适业性、确立、达到不动时，他使心转到漏灭尽智。

他如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」；如实地了知「诸漏」；如实地了知「这是漏集」；如实地了知「这是漏灭」；如实地了知「这是导向灭漏之道」

当这样知、这样见时，他的心从欲漏解脱，也从有漏解脱，也从无明漏解脱。在解脱中有解脱的知识。

他了知「生已被灭尽，梵行已被住立，应该做的已被做了，更不会有轮回到後世的状态。」这是他在胜利的战场之中。

例如那个职业军人忍耐灰尘上扬、忍耐旗子的顶端、忍耐呐喊的声音、忍耐混战，他征服那个混战之後，而成为战胜者，主控那个（混战）而住。这个人就像那譬喻。在这里也有一种像这样的人。有这第五种职业军人存在於比丘们之中。有这五种譬喻职业军人的人存在於比丘们之中。

199.在这里，哪五种常乞食者呢？

因为愚昧、迟钝而常乞食者；恶欲、欲的习气而常乞食者；因为疯狂、心散乱而常乞食者；因为「诸佛、诸佛的声闻弟子之称赞」而常乞食者；另外，只是因为少欲、知足、节俭、这必需品而常乞食者。

在这里，这个常乞食者只是因为少欲、知足、节俭、这必需品之後的常乞食者，这个是这五种常乞食者的第一、最上、重要、最好和崇高。

例如从母牛到牛乳，从牛乳到优酪乳，从优酪乳到奶油，从奶油到精纯奶油，从精纯奶油到醍醐，在那里出现最上的醍醐；就像这样，这个常乞食者只是因为少欲、知足、节伦、这必需品的常乞食者，这是这五种常乞食者的第一、最上、重要、最好和崇高。有这五种常乞食者。

200.

在这里，哪五种过午不食者…乃至…五种一坐食者…乃至…五种粪扫衣者…乃至…五种三衣者…乃至…五种住林者…乃至…五种树下住者…乃至…五种旷野住者…乃至…五种常坐者…乃至…五种随处住者…乃至…。

201. 在这里，哪五种塚间住者呢？

因为愚昧、迟钝而塚间住者；恶欲、欲的习气而塚间住者；因为疯狂、心散乱而塚间住者；因为「诸佛、诸佛的声闻弟子之称赞」而塚间住者；另外，只是因为少欲、知足、节伦、这必需品而塚间住者。

在这里，这个塚间住者只是因为少欲、知足、节伦、这必需品的塚间住者，这是这五种塚间住者的第一、最上、重要、最好和崇高。

例如从母牛到牛乳，从牛乳优酪乳，从优酪乳到奶油，从奶油到精纯奶油，从精纯奶油到醍醐，在那里出现最上的醍醐；能像这样，这个塚间住者只是因为少欲、知足、节伦、这个必需品之後的塚间住者，这是这五种塚间住者的第一、最上、重要、最好和崇高。有这五种塚间住者。

六人施設

202.

(1)在这里这个人，在以前还未听闻的诸法中，自己彻底了解诸谛，在那里既得到一切智性，也在诸力中得自在，因这个而被认为是正等正觉者。

(2)在这里这个人，在以前还未听闻的诸法中，自己彻底了解诸谛，在那里既没有得到一切智性，也没在诸力中得自在，因这个而被认为是独正觉者。

(3)在这里这个人，在以前还未听闻的诸法中，自己没彻底了解诸谛，在现法中就成为苦的作尽者，而且得到声闻波罗蜜，因这个而被认为是舍利佛、目犍连。

(4)在这里这个人，在以前还未听闻的诸法中，自己没彻底了解诸谛，在现法中就成为苦的作尽者，但没得到声闻波罗蜜。其余因这个而被认为是阿罗汉。

(5)在这里这个人，在以前还未听闻的诸法中，自己没彻底了解诸谛，并没有在现法中成为苦的作尽者，是不还者一不回来这里（轮回）的状态者。因这个而被认为是不还者。

(6)在这里这个人，在以前还未听闻的诸法中，自己没彻底了解诸谛，并没有在现法中成为苦的作尽者，是还者一回来这里（轮回）的状态者，因这个而被认为是预流、一来者。

七人施設

203.

(1) 什么人是一次沉下而为沉下者呢？

在这里有一种人具足诸纯黑、不善之法—这样的人是一次沉下而为沉下者。

(2) 什么是浮出之後而为沉下者呢？

在这里有一种人是浮出「在诸善法中有善信，在诸善法中有善惭，在诸善法中有善愧，在诸善法中有善精进，在诸善法中有善慧。」他的那个信既不住立，也不增长，而会减少；他的那个惭既不住立，也不增长，而会减少；他的那个愧既不住立，也不增长，而会减少；他的那个精进既不住立，也不增长，而会减少；他的那个慧既不住立，也不增长，而会减少—这样的人是浮出之後而为沉下者。

(3) 什么是浮出之後而成为住立者呢？

在这里有一种人是浮出「在诸善法中有善信，在诸善法中有善惭，在诸善法中有善愧，在诸善法中有善精进，在诸善法中有善慧。」他的那个信既不减少，也不增长，而会住立；他的那个惭既不减少，也不增长，而会住立；他的那个愧既不减少，也不增长，而会住立；他的那个精进既不减少，也不增长，而会住立；他的那个慧既不减少，也不增长，而会住立—这样的人是浮出之後而成为住立者。

(4) 什么是浮出之後而观察、省察者呢？

在这里有一种人是浮出「在诸善法中有善信，在诸善法中有善惭，在诸善法中有善愧，在诸善法中有善精进，在诸善法中有善慧。」他因为完全灭尽三结而成为预流者，不堕恶趣、决定、趋向究竟正觉—这样的人是浮出之後而观察、省察者。

(5) 什么是浮出之後而前进者呢？

在这里有一种人是浮出「在诸善法中有善信，在诸善法中有善惭，在诸善法中有善愧，在诸善法中有善精进，在诸善法中有善慧。」他因为完全灭尽三结、薄贪、瞋、痴性而成为一来者，只来这个世界一次之後，成为苦的作尽者—这样的人是浮出之後而前进者。

(6) 什么是浮出之後而成为得立足处者呢？

在这里有一种人是浮出「在诸善法中有善信，在诸善法中有善惭，在诸善法中有善愧，在诸善法中有善精进，在诸善法中有善慧。」他由於完全灭尽五下分结而成为化生者，在那里完全寂灭了，不会从那个世界回来—这样的人是浮出之後而成为得立足处者。

(7) 什么是浮出之後，成为已度越彼岸而住立在高地上的婆罗门呢？

在这里有一种人是浮出「在诸善法中有善信，在诸善法中有善惭，在诸善法中有善愧，在诸善法中有善精进，在诸善法中有善慧。」他由於诸漏的灭尽，而无漏心解脱、慧解脱，在现法中自己证知、作证、具足之後而住—这样的人是浮出之後，成为已度越彼岸而住立在高地上的婆罗门。

204. 什么是双分解脱者呢？

在这里有一种人，以（名）身证得八解脱之後而住，以（道）智看到之後，他的诸漏完全被灭尽—这个人被称为「双分解脱者」

205.

什么是慧解脱者呢？…乃至…身证者…乃至…见至者…乃至…信解脱者…乃至…随法行者。

206. 什么是随信行者呢？

哪个人为了作证预流果而修行者的信根是非常强，他修习带领信、以信为前行的圣道—这个人被称为「随

信行者」。为了作证预流果而修行的人是随信行者。住果者是信解脱者。

八人施設

207.在这里，哪四种具足道，具足果者呢？

预流者，为了作证预流果而行道者；一来者，为了作证一来果而行道者；不来者，为了作证不来果而行道者；阿罗汉，为了作证阿罗汉果而行道者；这四种是具足道者，这四种是具足果者。

九人施設

208.

〔1〕什么人正是等正觉者呢？

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己彻底了解诸谛，在那里既得到一切智性，而且在诸力中得自在—这个人被称为「正等正觉」。

〔2〕什么人独正觉者呢？

在这里有一种人，在以前还未听闻的诸法中，自己彻底了解诸谛，在那里既没得到一切智性，而且没在诸力中得自在—这个人被称为「独正觉者」。

〔3〕什么人双分解脱者呢？

在这里有一种人，以（名）身证得八解脱之後而住，以（道）智看到之後，他的诸漏完全被灭尽—这个人被称为「双分解脱者」。

〔4〕什么人慧解脱者呢？

在这里有一种人，实在不是以（名）身证得八解脱之後而住，而是以（道）智看到之後，他的诸漏完全被灭尽—这个人被称为「慧解脱者」。

〔5〕什么人身证者呢？

在这里有一种人，以（名）身证得八解脱之後而住，以（道）智看到之後，他的一些漏完全被灭尽—这个人被称为「身证者」。

〔6〕什么人见至者呢？

在这里有一种人，如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」，以他的智慧彻见和实践了如来所说的法，以智慧看到之後，他的一些漏完全被灭尽—这个人被称为「见至者」。

〔7〕什么人信解脱者呢？

在这里有一种人，如实地了知「这是苦」；如实地了知「这是苦集」；如实地了知「这是苦灭」；如实地了知「这是导向灭苦之道」，以他的智慧彻见和实践了如来所教的法，以智慧看到之後，他的一些漏完全被灭尽，但是不同於见至者—这个人被称为「信解脱者」。

〔8〕什么人随法行者呢？

哪个为了作证预流果而修行者的慧根是非常强，他修习带领慧、以慧为前行的圣道—这个人被称为「随

法行者」。为了作证预流果而修行的人是随法行者，住果者是见至者。

〔9〕什么人是随信行者呢？

哪个为了作证预流果而修行者的信根是非常强，他修习带领信、以信为前行的圣道——这个人被称为「随信行者」。为了作证预流果而修行的人是随信行者，住果者是信解脱者。

十人施設

209.哪五种是在这里终结者呢？

极七次者、家家者、一种者、一来者和哪个在现法中的罗汉——这五种是在这里终结者。

哪五种是在这里舍弃之後而为终结者呢？

中圆寂者、生圆寂者、无行圆寂者、有行圆寂者、上流至色究竟天者——这五种是在这里舍弃之後而为终结者。在这个范围是诸人的人施設

阿毗达磨文献导论

(日) 水野弘元 著

恒清 译

一、前言

自古以来在佛教教团，有所谓“论师”(abhdhammika)，即对阿毗达磨之研究和解释有专长者。不过这是指在部派佛教时的事。各不同部派兴起后，阿毗达磨发展成具有自己特殊文献的学派。虽然这类文献的雏型在更早时期已存在。然而，并非每一部派对阿毗达磨的研究及发展均同样热心。

例如：大众部在这方面则瞠乎其後，不过从各部派典籍中可看出每部派有它自己的“三藏”。

阿毗达磨之研究发展大略分成三个阶段。第一阶段包括原始佛教时期，直溯佛陀在世时代。第二期阿毗达磨脱离经藏、律藏，自发展成独立的论藏。这时期编纂阿毗达磨根本论书。约自纪元前三世纪中至基督纪元开始，与佛教形成部派大约同时。

第三时期是阿毗达磨注释书及纲目书成立时期。此时期各部派不同，但大约是从纪元初至五世纪末。当然，注释书及纲目书之编纂从未停止过，尤其是南方巴利系佛教。有些国家，如缅甸，直到今日还在继续进行。下面详细讨论上述三时期。

二、论藏未形成前之阿毗达磨

佛陀于四十五年中，向其弟子徒众开示的教理后来编集成四阿含或“五尼柯耶”(Nikayas)总名曰“经藏”。佛陀甫入灭后，所举行的王舍城(rAjagriha)结集将佛陀所有的教示重颂后编集成所谓“达磨——毗奈耶”(dhamma-vinaya)此包含了早期佛教之精髓。

此后，不仅须以记颂方式保留“达磨”和“毗奈耶”，并且加以研究解释。经藏中所宣讲的“法”及其宣讲的方式，措辞和内容，常依所教化的对象而各有不同。因之，某些经典包含崇高深奥的义理。另外一些则包含易解普遍性的教义。而且佛陀并不限定采用某一种方式说明教义，而完全观情况之不同而定，有适当时间和机会才给予适当的训诫。因此很多被记忆及保存下来的训示都很简短和片段。

以佛陀直接教化的弟子而言，佛陀的教示虽简洁但却深为受教的弟子所了解。但是对于一、二世纪以后的佛教徒说，佛陀的教理就较不易领悟。故有需要深一层的阐述说明。同样情形，戒律方面也需要更进一步的解释和了解其实际的应用。因此崛起三个新的研究支派，一为“阿毗达磨”——阐释教理，另一为“阿毗毗奈耶”——对戒律的解释。以后对其中某一方面有研究者，则称之为“达磨师”(dhammadhara)或“毗奈耶师”(vinayadhara)，对阿毗达磨和毗奈耶均有专长者，则叫做“磨(口+旦)理迦师”(mAtikAdhara)。摩(口+旦)理迦(mAtikA)意指对“阿毗达磨”或“阿毗毗奈耶”教义的概说。后来，“达磨师”亦被称为“经师”(Suttantika)和“多闻者”(bahussuta)。

当经藏分成所谓“阿含”或“尼柯耶”时，有些名词被沿用，例如“长阿含诵者”(dIghabhAnaka)、“中阿含诵者”(majjhimabhAnaka)、“杂阿含诵者”(saMyuttabhAnaka)、“增一阿含诵者”(anguttarabhAnaka)、“小尼柯耶诵者”(khuddakabhAnaka)和“本生诵者”(jAtakabhAnaka)。对五尼柯

耶俱精通者叫做 pa[—]ncanikayika。后来，“阿毗毗奈耶”附入于“律藏”，变成“律师”们研究的主题。巴利“律藏”的“附随”(parivAra)及法藏部的“毗奈耶”仅包含“阿毗毗奈耶”。结果，“磨(口+旦)理迦师”，一词仅限用于指阿毗达磨专长者，他们也被叫做“说法师”(dhammakathika)。佛陀在世时，有许多闻名的“说法师”，例如富楼那弥多罗尼子(puNNa mantAniprta)，乐法比丘尼(dhammadinnA)和 cittaġahapati 居士。我们也常遇到巴利文律藏的“说法师”一词，在中文译本里翻成“论师”——即或 Abhidharmika。现在“论师”一语仅存在于巴利文《三藏》中的小尼柯耶(khuddaka nikAya)，它较晚于四阿含。似乎在小尼柯耶和“尼涕沙”(niddsa)完成之时，阿毗达磨即已有相当发展。

应该注意的是“达磨师”、“毗奈耶师”和“磨(口+旦)理迦师”三名词仅出现于《中阿含》和《增一阿含》中(此是尼柯耶中较晚出者)，可是并未发现于《长阿含》或《杂阿含》中。再者，“多闻者”、“毗奈耶师”和“说法师”的称呼也只发现于《中阿含》和《增一阿含》，而在四尼柯耶中，找不到“经师”、“毗奈耶师”和“说法师”三个名词，但是在《毗奈耶藏》和《小尼柯耶》的“义释”(mahA—niddeseofthekhuddakenikAya)中却出现过。

这些事实证明从阿毗达磨的专长者而引有所谓的“论师”(abhidharmika)，再从论师而发展出阿毗达磨文献。

早期论师们所研究的主题为何？其成就保存于何种经典？这可从现存的《经藏》中发现。在《中阿含》和《增一阿含》中，abhidhammakatham 这句话“他宣讲阿毗达磨理论”常被用到。《增一阿含》中(aNGuttara)有《大拘希罗经》和《法乐比丘尼经》(cULavedalla sutta)。前者是磨诃俱希罗(mahAkoTThita)问舍利弗有关智慧、无明、识、想、正见、三有、四禅、三解脱等问题。后者是法乐比丘尼出家前回答她丈夫的问题，谈及有关五蕴、八正道与三学之关系，有为法与无为法之不同，涅槃之证悟等，以上的《方广经》(vedalla suttas)可视为一种阿毗达磨。

阿含中阿毗达磨研究的主题是什么？以何种方法加以研究？其主题可分成三大类：

第一：即有系统地详述引发善恶之因缘，修行解脱之问题以及一般教理之讨论。属于此类的有《阿含》的多界经(bahudhakuka)和说处经(chachakkhasutta)。前者论及十八界、十二处、十二因缘。中文译本《多界经》或叫《四品法门经》，除了上述外，同时还讨论到四念的应用，及智慧的七要素。《说处经》里阐述六根、六尘、六触、六识、六欲、以及欲之起灭。上面提到过的《方广经》应该也属于此类。

第二是以数目次序排列的专门术语。《长阿含经》的《众集经》(sangIti suttanta)和《十上经》(dasuttara suttanta)属于此类。除此，还有中译的《增一阿含经》。这些经典集各种教理之定义和注解。其数字是从一至十或十一。《众集经》后来扩大发展成说一切有部的《集异门足论》(sangitiparaya)。巴利文阿毗达磨藏的《人施設论》(puggala—pannatti)也有同样的趋势。上面提到《长阿含经》中的经典和《集异门足论》，据说是精通阿毗达磨的舍利弗所造的。

第三类包括详细注解教理及偈颂的典籍。《中阿含经》的《分别》(vibhanga)之类的经典可为代表，包括下列八部经：鸚鵡经(cula—kammavibhanga sutta)，分别大业经(maha—kamma—vibhanga—sutta)，分别六处经(salayaTana—vibhanga—sutta)，分别观法经(uddesa—vibhanga—sutta)，拘楼瘦无诤经(arana—vibhanga—sutta)，分别六界经(dhatu—vibhanga—sutta)，分别圣谛经(sacca—vibhanga—sutta)和瞿昙弥经(dakkhina—vibhanga sutta)；其中皆详细说明“业”、六根、六界(Worlds)和四谛。大部分是

佛陀所教示的，但有些则是由精通阿毗达磨的佛陀弟子所宣讲，例如：《分别观法经》是摩诃目犍连所造，舍利弗造《分别圣谛经》。早期的阿毗达磨即是对简单教理的注释。

三、经藏与论藏之间的中期文献

从佛陀本人及其精通阿毗达磨的弟子即可看出阿毗达磨的发展趋势（*abhidharmic tendency*）。佛涅槃后，此趋势更加发展，大部分阿毗达磨式的教义都存于尼柯耶中。当此趋势更显著后，阿毗达磨产生一种与契经不同的文字形态和内容。这些阿毗达磨式的典籍与经典分立，自己发展成《根本阿毗达磨》，以后再形成《阿毗达磨藏》。事实上，在北传佛教中，找不出有《经藏》与《论藏》中过渡时期的阿毗达磨文献。但是在巴利系佛教，可举《无碍解道》（*patisam bhidamagga*）和小尼柯耶的义释（*niddesa*）为例。义释包括大义释和小义释。

大义释是《经集》（*sutta-nipāta*）中《义品》（*attaka-vega*）十六部经二百一十颂的逐字注解。小义释注解了《波罗延那》十八经的一一八颂和《经集》中的四一颂。《义品》和《波罗延那》属于最原始经典。可能其雏型在佛陀时代即已形成。《杂阿含》也曾引用此二品里的经和颂。总之，义释是对《义品》和《波罗延那》作阿毗达磨式注解的经典。其对文句和术语所下的定义和解释均符合阿毗达磨性质，也与早期阿毗达磨论书完全一致。同时，在《义释》中，也有“说法师”、“毗奈耶师”、“论师”、“《经》”、“《毗奈耶》”和“《阿毗达磨》”几个字。这些字不曾出现于《经藏》（*sutta-pitaka*）和《律藏》（*vinaya-pitaka*）中。因此可见，《义释》属于《经藏》和《律藏》的最后部份。

现在讨论《无碍解道》（*patisam bhidhamagga*）。此书里分成三品三十卷，论及早期佛教三十个教义上的问题。几乎全部佛教教条均列出。每项目之前都有所谓的论母（*matika*），接着再有一段详细注解。这方法与早期阿毗达磨论书采用的一样。以这方面说，《无碍解道》似乎与《义释》属于同一文学类型。然此二部书中，其教义并不完全一致。而且其包含教理比早期阿毗达磨论书的义理更原始。因此我们可以推论义释和《无碍解道》比《南传》阿毗达磨七论更早。但是，如前提到的，《义释》中已有《经》、《毗奈耶》和《阿毗达磨》这些字，此表示有属于《三藏》的一种《阿毗达磨》存在。我们可以假定《义释》成立时，早期的阿毗达磨已以某种形态存在，或至少它已在成长之中。

现在此二书属于《小尼柯耶》，收集于经藏中，而不在论藏里。然而曾有过一段时期，它们被认为属于阿毗达磨论书。根据《长阿含注》（*sumangalavilasini*），诵《中阿含经》者像现在一样，将这些包括《经藏》中，而诵长阿含者，则将它们归之于《论藏》。在中译本的《解脱道论》中（无畏山派的纲目书，与代表现在南传佛教的大寺派有所不同），常引用《义释》和《无碍解道》。在《解脱道论》里，当引用到此二本书时，常常先说：“据阿毗达磨云”，这表示《解脱道论》的作者将此二部书认为是属于阿毗达磨文献。

巴利系传统将这二部书的作者认为是佛陀的及门弟子舍利弗。然而，我们不能将此传统说法认为是历史事实。舍利弗的名字仅以第三人称出现于这些书中。传统看法可能是因为舍利弗精通阿毗达磨，因此堪任具有阿毗达磨性质论书的作者，事实上，从内容和形式上判断，这些当属于阿毗达磨而非契经。

四、《根本阿毗达磨》

三藏之中的《阿毗达磨论藏》似乎是在各不同部派成立之后才产生的，但是其雏型可能存在得更早。

现在我们所看到的阿毗达磨论书均有部帕特性。可能是各部派分立之后，创作自己的论书。我们无法确定部派分裂的时间，而且其分裂也不是短时间内发生的，后最初至最后一派的成立至少经过二、三百年。大约纪元初，已有十八至二十部派存在。每一部派的阿毗达磨论书可能在这段时期标准化了。我们可以推论巴利佛教和一切有部的阿毗达磨并非短时间内完成的，其思想教义是经过相当时间的成长，这从诸论书中可看出。阿毗达磨论书可分三类：初期、中期和晚期。

部派佛教的根本阿毗达磨包括于说一切有部七论和巴利佛教之七论中（亦即南方之上座部）。另外还有属于未知派别的《舍利弗阿毗昙论》（sAriputra-abhidharma-sAstra），根据巴利系统，阿毗达磨最初乃是由佛陀于三个月雨季中，在三十三天为其母亲及诸天所传授。后来应舍利弗请求再授于他。舍利弗闻后，加以系统化的整理再传其五百弟子。阿毗达磨七论中最后一论《论事》（kathAvatthu）里，佛陀用“摩（口+旦）理迦”形式解释各种学派的教义。佛涅槃后二百年阿育王时代，对佛陀的义理有不同看法。目犍连子帝须长者在首都华氏城（pATaliputra）举行第三次结集，诵出《论事》，依其“摩（口+旦）理迦”以驳斥异论，维护正统观点。巴利系佛教认为此为历史事实。有些赞同此看法的西方学者也认定《论事》成于阿育王时代，阿毗达磨七论在这时期已全部完成。然而，有些富于批判的学者并不接受阿毗达磨是佛陀或其及门弟子说的看法，也不相信巴利论书于纪元前三世纪中完成的。经、律二藏成于论藏之先，因此阿毗达磨七论不可能早于公元前一世纪记载下来的巴利文经典。

说一切有部并不把阿毗达磨论藏，视为佛陀直接的教诫。即使是最早的阿毗达磨也是佛陀弟子所造，如舍利弗或目犍连。后来的阿毗达磨据说是佛陀涅槃二、三百年后的世友或迦旃延所造。因之，假如我们承认现存阿毗达磨是由舍利弗或他同时代人所作，则我们必须承认早期阿毗达磨论书于佛在世时已存在，因为舍利弗或他同时代人所作，则我们必须承认早期阿毗达磨论书于佛在世时已存在，因为舍利弗及目犍连于佛之前入灭。但是舍利弗造的《集异门足论》（sangIti-paryaya）用是《长阿含》中《众集经》发展而出。众集经确实是舍利弗所宣讲的。因此，很自然地，后起的《集异门足论》就被归诸于舍利弗，因为它是根据众集经再加补充。严格说，即使现在所谓之早期阿毗达磨雏型始于佛陀的及门弟子，它也是在说一切有部独立之后才演变成当时的形态。如此再经过二百年之后才有中、后期的阿毗达磨。

至于说到《舍利弗阿毗昙论》，龙树的《大智度论》里曾引说舍利弗在佛陀住世时编辑过阿毗达磨论书，因为他了解佛陀之言教。后来犍子部（vAtsIputrIya）将它诵出，以《舍利弗阿毗昙论》之名称传下来。此论包含了其它派别阿毗达磨七论书的纲领，代表了早期发展之中的一个阶段。

以上概述现存之根本阿毗达磨论书。下面将讨论到《说一切有部》之七论，《舍利弗阿毗昙论》，根本阿毗达磨的注释书和纲目书，以及由说一切有部分出的《经量部》和《譬喻部》dArSTantika 的特有阿毗达磨理论，最后再谈到《成实论》，简言之，第二部份就是论及北传阿毗达磨的演变和发展。

第三部份将讨论与南传阿毗达磨七论有关的阿毗达磨文献之历史发展。

五、北传阿毗达磨文献

一、说一切有部与阿毗达磨

以部派佛教之研究阿毗达磨而言，可说阿毗达磨与学术性佛教齐头并进。有些部派对阿毗达磨的发展贡献极大，有些则小。所有北传佛教中，贡献最大者为说一切有部。其阿毗达磨教义对其它部派影响也大。它最具代表性，甚至大乘部派也曾积极和消极地被影响过。

本来,《说一切有部》,如其名称所指,主张“一切有”。从这个主张发展出其合理的理论。所有大乘派别直接或间接地采纳其教义,做为自己深奥理论的前导。此乃其能远播印度内外的理由,它代表了学术部派佛教,奠定大乘之基础。最先,其中心在玛苏拉(mathurA)区,但在阿育王之后移向西北部,特别于迦湿弥罗被视为正统佛教之中心。后来说一切有部的影响更播及中亚、中国和日本。另一方面,它也从缅甸、中南半岛深入南洋群岛(苏门答腊和爪哇)

二、说一切有部的根本阿毗达磨七论

此七论均尚存于中译本,但西藏文译本,则仅存《发智论》,而梵文原本已全散失。七论各有其作者,依中国传统与梵文,西藏译本,对作者之看法不一。兹将七论及其传统认为的作者列举如下:

- (1) 集异门足论中国——舍利弗梵、西藏——摩诃俱希罗
- (2) 法蕴足论中国——目犍连梵、西藏——目犍连
- (3) 施設足论中国——迦旃延梵、西藏——目犍连造
- (4) 识身足论中、梵、西藏——提婆设摩造
- (5) 界身足论中国——世友造藏、梵——富楼那造
- (6) 品类足论中、梵、藏——世友造
- (7) 发智论中、梵、藏——(迦多衍尼子造)

虽然前三论之作者在中译本梵文和西藏译本中各有不同,但他们都是佛之及门弟子。假如我们相信传统看法,这些论书必是于中印或恒河中流平原一带产生的。中、梵、西藏译本皆同意第四论的作者是提婆设摩。他生于佛陀涅槃后一世纪。这是根据玄奘弟子普光所作的《俱舍论记》里所记载的。据北传佛教传统,阿育王生于佛陀涅槃后一世纪,以时间上说,提婆设摩略早于阿育王。《大唐西域记》第五卷证实提婆设摩在“毗洒迦”首都近郊的一个大寺里写《识身足论》。“毗洒迦”与 saketa 有关,亦即 ayodhya, 位于中印度 baranasi 和舍卫国之间。因此《识身足论》也可能完成于说一切有部向西北印扩展之前。

根据《俱舍论记》的记载,《界身足论》和《品类足论》的作者世友生于佛陀涅槃后第四世纪初,可能晚阿育王的一百年。《大唐西域记》记载世友于干达城(gandhAra)区 puskauati 着《界身足论》和《品类足论》。因此可推此二论书是说一切有部向西北印扩展之后才完成的。据《大唐西域记》第四卷,《发智论》作者迦多衍尼子于佛灭后四百年于 linavati 西南五百里的 tamasavana 寺完成《发智论》。tamasavana 寺即现在德里 delhi 附近。《大毗婆沙论》也提到此论成于东方(即中印),而不是西北印。我们可假定大部份的七论成于中印,即在说一切有部盛行于西北印之前。

七论可依其内容及表现的形式分成三期:早期:《法蕴足论》,《施設足论》,《集异门足论》;中期:《识身足论》,《界身足论》;晚期:《品类足论》和《发智论》。

一、早期阿毗达磨:由于前三论皆被归指于佛陀的及门弟子所造,如舍利弗、目犍连、俱希罗,从此事实可推论即使他们非真正作者,起码早期的阿毗达磨也是由这些弟子所行教法发展出来的。

在早期阿毗达磨里,所谓的阿毗达磨意指言教的方法,亦即是解释经典及其系统。所有各类阿毗达磨中,仅早期阿毗达磨与阿含(尼柯耶)有关联。后来的阿毗达磨渐渐脱离经典而发展其自己的教义。起初各部派之主张有很多相通的地方,可是渐渐地分歧而产生教义内容和表现方式上很大的不同和矛

盾。

《集异门足论》乃是专有名相之论集，以数目排列（从一至十一），其方式完全与《长阿含经》的众集经一样。此论里所举之法数比众集经更多，其意义和解脱更详尽，采用所谓的阿毗达磨式的阐述方式。

《法蕴足论》乃是《阿含》中早期佛教重要教义理论的论集。其讨论在家众之戒律和信仰，如五戒、gatvaro srotapattiyanga、gatvaro avetyaprasada 以及有关弟子们修行及证道的事项如：四预流支、四证净、四圣种、念住、神道、静虑、正胜、四圣谛（Aryasatya）八正道、四禅、四沙门果、七菩提分及有关佛教的基本理论和教义，如：善法、烦恼、二十种抑制力量（Controlling powers）、十二种感官和外境、五蕴，和十二因缘。

藏译本的《施設足论》包括三个（施設）观念：loka（世间）、hetu（因）和 karma（业）。但中文译成《因施設》（hetu—prajñapti）。《施設》是一般性的教条。例如：《因施設》描述转轮圣王（cakra vartirAjan）的七宝、佛之相好、起欲之因、德行之修持、器世界之形成、物质和精神现象之成因。此论引很多《阿含》里的经为证。其注释皆简明，与《集异门足论》、《法蕴足论》里解释的佛教基本教义完全没有关联。

《世间施設》（loka—prajñapti）没有中译本，它与《长阿含》的小缘经（agganna suttant）采同样方式，以解释世间之成坏。《世间施設》里的宇宙开创观是从《长阿含》的世纪经（loka—atsthana—sutra）中发展而来，它描述诸天、人、魔等等的世界。这些与原始佛教教义无关联。然而，像《集异门足论》和《法蕴足论》一样，《施設足论》也引用阿含经义，加以解释和整理。以这方面说，早期的这三论书有相同点。

二、中期的阿毗达磨，早期阿毗达磨中，假如深入研究，我们可发现各部派有其特有部派性质。但以整体看，则所有部派阿毗达磨彼此非常相像，能很明显分别各部派的地方很少。然而，中期的阿毗达磨则可发现彼此间显着的特性。试以中期说一切有部之《识身足论》与《界身足论》说明。

《识身足论》曾明白地表现《三世实有》的思想，与目犍连的想法正相反。（他属于另一部派，可能不是佛陀座下的目犍连，只是同名）。其主张只有现有才是实有，而未来、过去之有，并非真实，只有征象而已，大众部及后来的经量部也有同样的看法。相反的，说一切有部的学者以为不仅现在，而且未来及过去的现象在三世中也都真正存在（有本体）。但是这个本体恒有的观念并没有很清楚地加以证实。后期的论书《发智论》及其注书《大毗沙论》，对此观念曾加以详尽说明。为了承认三世中一切现象之实有，《法体恒有》必须在逻辑基础上先加以肯定。因此可以视以为然的，在《识身足论》中实体的观念已确定，虽然其中找不到有所谓“法体恒有”的词句。犍子部的补特伽罗部（pudgala vadins），主张“补特伽罗”（pudgala）存在，流转受报，这与说一切有部的《无我论》（non—ego）相反。上举之争论还尚在起始阶段，后期阿毗达磨书曾再加以详细解说。除此以外，《识身足论》里另外讨论四缘（pratyaya）：即“因缘”（hetu pratyaya）、《所缘缘》（Alambana pratyaya）、杂缘（samanantara pratyaya）、成就缘（Adhipati pratyaya），本论为阐释此理论的第一本书。

《界身足论》论及精神属性，而《识身足论》讲的是心性本身。这里所谓的“界” dhAtu 乃指造成“心”属性的因素。kaya 的意思是“群（group）因此《界身足》（dhAtu—kAya）指组“心”的一群属性。佛教术语把心的属性叫做“心所”（caitasika）虽然早期阿毗达磨书有“心所” caitasika 这个字和观

念，可是没有系统地讨论过。《界身足论》里将心之行为分类如下：十大地法（mahAbhUmikA dharmā），十大烦恼地法（upaklesA bhamikā dharmā），十小烦恼地法（upaklesA bhūmikā dharmā），五烦恼（firve klesā），五根（five drsit），五法（five dharmā），六识身（six vijñānā-kāyā），六触身（six phassakāyā），六受身（vedanā-kāyā），六想身（Six saññā-kāyā），六思身（sañcetanā-kāyā）和六爱（six tañhā-kāyā）。其中，五烦恼已于阿含（尼柯耶）中提过。但于此论中，更详尽加以注释。十大地法、十大烦恼地法和十小烦恼地法，首次于本论中出现。此分类法是后期“心所”（caitasikas）分类法之先趋。当然，并非所有“心所”皆包括于其中，而且其分类也未完全，此论并未整体地讨论“心所”，因为六识身（vijñānā-kāyā）包括在这里面，可是从后起的看法说，它们应该属于“心”，而非“心所”。

三、后期阿毗达磨：《品类足论》和《发智论》属于后期阿毗达磨。中国传统视世友为中期《阿毗达磨身足论》和后期阿毗达磨《品类足论》为作者。从此二论中可看出其发展及改变的迹象，同样的问题常有不同的解说。《界身足论》提出问题而后加以解决。《品类足论》重新加以检讨，再提出不同的解决方法。例如：《品类足论》中将一切万法分为五类：“色”，“心”，“心所”，心不相应（cittaviprayukta），无为（asaṃskṛta）。可以说阿毗达磨独特的唯理研究方式始于此五类的分类方法。从此以后，诸法被分类成五蕴、十二处、十八界。这些类别从原始佛教即已开始使用。其目的是将诸法（存在事物）如此分类以觉知其无常，非圆满，苦和无实性，进而趋向涅槃的最终目的。但是这些旧有分类不能整体地、完全地、客观合理地解释诸法。为去除其缺点，《品类足论》才提出（五位样式）五类的分类法。本论前部份即详尽地讨论此五“位”。接着论及十各智慧，以及解释五蕴、十二处、十八界等等之彼此关系，又讨论到十大地法、六触。《界身足论》再将此分类增加，即再加入十大善地法（kusalamahAbhUmikA）分成四十法。另外《集异门论》里解说过的每一主题，从一法至十法，从五戒至十二缘在本论中更彻底阐释。随眠（ānāsaya）和烦恼分成九十八法，形成新的分类法。总而言之，《品类足论》将早、中期的阿毗达磨论书所讨论过的教义综合，整理发展，可谓集大成。此论被视为说一切有部根本阿毗达磨论书最重要者。它有二部完全的中文译本。公元二世纪时译的是最早的译本，有三卷是分别译出的。其中二卷尚存。四世纪时法救（dharmaśāstra）所写第一卷的注疏，译成中文叫《五事毗婆沙论》。

最后一论——《发智论》——整个在论说阿毗达磨，所以被称为《身论》，而前六论叫做《足论》。本论有八品将说一切有部所讨论的主题整体地加以解说，其八品为：杂蕴（ksudraka），结蕴（samyajana），智蕴（jñānā），业蕴（karma），大种蕴（mahabhūta），根蕴（indriya），定蕴（samādhi），界蕴（drsti）。其释理非常专门精确，因之不精于阿毗达磨方法教理者不易了解。其八品之安排和各品中之分段缺乏一致和系统。因此，虽然本论被视为有极高价值的哲学论者，但学者对它有不同的看法。这些不同的看法后来收集于有名的注疏——《大毗婆沙论》中。

三、《舍利弗阿毗昙论》仅存于中译本

其所属派别不得而知，出处亦不明，出处亦不明。龙树认为它是一位“跋次子”vatsiputra所造，但玄奘则认为属于“正量部”。所谓“跋次子”vatsiputra，这里可能指一位犍子部的人vatsiputra，但犍子部的基本观念“我论”pudgalavada在此论中未曾解译过。中文的《出三藏记集》里认为跋次子是大众

部者。“跋次子”不可能是大众部的别名，因为大众部是“跋次子”vatsiputra 的僧侣所创。同时，此论与提及“心性本纯，邪欲污染”的教理，以及九种无为法，这二者都是大众部所主张的看法。而且，正量部的教义不十分为人所知。《论事》里提到廿二种论点，与本论无显著矛盾之处。某些方面说，此二论彼此相通。例如：于二论中，识（Vijñāna）、无表色（avijñapti-rūpa）、戒（śīla）包括在“色”法之中。以此点论，可见本论包含了正量部及大众部的看法。可能它是某个正量部的再分派的阿毗达磨而带有大众部倾向，因为正量部的常取的材自各方面。

《舍利弗阿毗昙论》几乎包含所有说一切有部及巴利系佛教七论之内容。因此，它含有前、中、后期的各种资料。但是此论较其它论书简单和原始。它包括四分：问分（prasna-bhaya），非问分（na-prasna-bhaya），摄相处分（sangraha-samprayoga-bhaga），绪分（prasthan-bhaga）。第二分属于早期，而第一分属于中期至后期的阿毗达磨。其第二分：非问分，与说一切有部的《施設足论》、《集异门足论》、《法蕴足论》相似。其描述的各种界、业、补特伽罗、智与《施設足论》相符，有关补特伽罗的讨论则与巴利《人施設论》相通。缘品、念处品、禅品、道品、神足品、烦恼品，以及第二部份的其它品，论及因缘，和“欲”等，其论述方式与《法蕴足论》、《集异门足论》相同。论文亦与巴利《分别》（vibhaṅga）相似。简言之，非问分如同其它部派的阿毗达磨，引用《阿含》（尼柯耶），再加以整理解释。第四分的后半可视为属于早期阿毗达磨。

第一分《问分》解释重要佛教教义，如五蕴、十二处、十八界、四圣谛、二十二意根、七菩提分、三善根、三不善根、四大等等。解释之后又加以彻底审试分析其范围。此阐释方法叫做（panha-puccha），是中期阿毗达磨特性之一。说一切有部的《品类足论》，和巴利阿毗达磨《分别》（vibhaṅga）都采用这种方法。第三分《摄相应分》，论述诸法及各心所之关联。说一切有部的《界身足论》和《品类足论》采用此法。它属于后期阿毗达磨。最后第四分《绪分》，论及十缘、十因。此部份与讨论廿四缘的巴利佛教《发趣论》相似。

四、纲目书和注解书时期的阿毗达磨

一、《大毗婆沙论》的编集。此论为有部之论着，成于公元一或二世纪的迦腻色迦王时代。在根本阿毗达磨和本论完成之间，经过相当时间，此时期中有部的阿毗达磨教义有极大的进展，具体地表现于本论中。本论现仅存中译本——《阿毗达磨大毗婆沙论》，其中提到第一位哲学大师是《发智论》的作者迦多衍尼子。另外并包括波奢、世友、达磨多罗、瞿沙（ghośaka）和觉天（buddhadeva）。即使且也常被引述。特别之编辑无直接关系，至少他们的思想观点对本论有极大的影响，而且也常被引述。特别是世友的看法被评价极高，因为其代表迦湿弥罗的正统看法。此论中有下列的称呼：“迦湿弥罗之哲学大师”、“伟大的西方教师”、“伟大的犍陀罗导师”和“当代论师”，这些称呼表示说一切有部在时间及地区上已大大扩展。除上述那些人外，还有佛护（buddhapālita）、ghośa-varman、婆跋罗（vāmalabdha）、僧伽筏苏（saṃghavasu）、kṣemadatta、purnayasas、vaspa、达磨达多（dharmadhatta）、昙摩难提（dharmaṇandi），他们的思想也表现于本论中。他们可能属于说一切有部，然而其活动地点和时间不明。可能有些人在本论完成的时代最享盛名，但大部份生于较早时期，而其著述留传下来，除七根本阿毗达磨论书外，本论直接引用的书尚有宗 acquiredwisdomsastra 和 innate-wisdom-sastra。据说后者是瞿沙（ghośaka）造，但现已失传。总之，从这些哲学大师的人数及其哲学的深度可看出在纪元初有部对阿

毗达磨研究之广泛。

本论所引用的各种阿毗达磨理观点包括 yuktavadins、譬喻部 (dArSTantika)、分别说部 (vibhajya vAdin)、南瑜伽部 (southern yogacara)、北瑜伽部 (northern-yogacara)、广瑜伽部 (universal yogacara) 等等。另外也提及别的部派如：法藏部、化地部、大众部、犍子部、饮光部、上座部、经量部等。甚至佛教之外的派别之理论亦被提及，如：sabdavadins、sankhya、vaisesika、hetuvidya、anga-tirthaka。其中 yuktavadin 代表说一切有部的理想，而分别说 (上座部或大众部的某一支系) 的思想与有部相反。譬喻师部是经量部的分支，代表旧经量部。其创立者为鸠摩罗陀 (kumAralata)。据说他原来属于有部，但由于不满该部派脱离经意 (阿舍)，太注重阿毗达磨，因而另创一派。有些说一切有部之学者，如“觉天”，与譬喻师部学者的看法很相近

二、纲目的创作。《大毗婆沙论》卷帙繁多，包括十万颂 (即三百二十万字)。此论广解《发智论》，将其八品一一加以注释。此八品彼此并无教义上的关联。每一品中之各节亦如是。即使各品、各节有注释，其理论系统亦不清楚。而且，常在主题之外，插入枝节录，更造成复杂混淆。《大毗婆沙论》收集了当时各部派教义理论，可谓资料丰富，但却缺乏组织，没有联贯系统。对已熟悉各种教义者有极大用处，初学者却不易了解。为了去其缺点，而有简略本和纲目书的创作以便将它缩简和系统化。这些纲目书大大地推进了有部之教义。下列为这类现存之中译本纲目书：尊者法胜造的《阿毗昙心论》，优波扇多的《阿毗昙心经》，尊者法救造《杂阿毗昙心论》，世亲造的《阿毗昙俱舍论》，尊者众贤造的《阿毗达磨顺正理论》和《阿毗达磨藏显宗论》。

《阿毗昙心论》约造于公元二百年，《俱舍论》成于公元三五〇年，《顺正理论》(abhidharma-nyAyansAra) 则较后。

《阿毗昙心论》将《大毗婆沙论》的内容缩简成二百五十颂。法胜自己将各颂做一简单注释。此论非常精简，有很多它的注解书，如《阿毗昙心经》和《杂阿毗昙心论》即是。《阿毗昙心经》有三百五十颂，并有注解。此论有相当的联贯性，在印度和中国广为研读。中国的毗昙宗是以《杂阿毗昙心论》为主要典籍。

除了《杂阿毗昙心论》最后加上一品做为补充外，上述三论之结构几乎完全一样。然而教理细节上彼此有所不同和发展。在某些方面，它们与《大毗婆沙论》的看法不同。总之，《阿毗昙心论》和《阿毗昙心经》属于西方犍驮罗 (gandhara) 的说一切有部，有时也采取经量部及法藏部的教义。相反的，《杂阿毗昙心论》与传统部派及《大毗婆沙论》极相近。据说此论造于犍驮罗的 Puskaravati 附近。

《杂阿毗昙心论》之教理系统连贯，阐释亦精，是研究阿毗达磨之一部良着。然其系统仿照《阿毗昙心论》，其安排亦未臻完善。为去其缺点，世亲造了系统完整的《阿毗昙俱舍论》。世亲似乎模仿《杂阿毗昙心论》。但他造了完全新的六百颂 (karika)，与《杂阿毗昙心论》的六百颂完全不同，而且加以注解。试比较此二论之内容：

杂阿毗昙心论 (596 颂) 俱舍论 (600)

dhAtu 界品 5 2 dhAtu 分别界品 4 4

saMskAra 行品 4 4 indRiya 分别根品 7 4

karma 业品 7 5 loka 分别世品 9 9

anusaya 使品 6 0 karma 分别业品 1 3 1
 pudgala—mArga 贤圣品 5 4 anusaya 分别随眠品 6 9
 j̄nAna 智品 5 1 pudgala—marga 分别贤圣品 8 3
 samApatti 定品 4 3 j̄nAna 分别智品 6 1
 sUtra 修多罗品 6 9 samApatti 分别定品 3 9
 ksudraka 杂品 5 1 pudgala—viniscaya 破执我品 0
 vicaya (?) 择品 7 1
 sAstra (?) 论品 2 6

由上表可看出《俱舍论》更进一步地结合了《杂阿毗昙心论》的系统，解释了有部的教理。其系统可表解如下：

1. dhAtu 诸法内容（五蕴、十二处、十八界）
2. indriya 诸法之作用（2 2 意根、六因、四缘）
3. loka 世间—有情世间、器世间
 - （1）duhkHasatya 苦谛 1。教义纲要 I 正见之肯定 r
4. karma—世间成因：善恶业
5. anusaya: 世间助缘——隐伏之恶
6. pudgala—marga: 理想世界——正道及涅槃
 - （2）samudyasatya 集谛
 - （3）nirodhasatya 灭谛
7. j̄nAna 理想世界之因——智慧
8. samApatti: 理想世界之助缘——禅定
9. pudgala—vinis caya: 无我论——佛教基本教义
 - （4）mArgasatya 道谛 2。教义详解 II 邪见之驳斥

造《俱舍论》时，世亲并未完全采用迦湿弥罗说一切有部的传统看法。世亲是犍驮罗国人，富于批评精神。他自称依于传统，但常从西方部派，特别是经量部的观点批评说一切有部。其批评引起迦湿弥罗学者之反驳。僧伽跋陀罗（众贤）着成《俱舍论》，用以驳斥《俱舍论》里。僧伽跋陀罗的论比《俱舍论》注解更详，为研究有部和经量部教义重要参考重要参考书之一。但是在《俱舍论》和另一本论《阿毗达磨藏显宗论》中，僧伽跋陀罗仿照《俱舍论》的系统。

世亲之后，说一切有部未有任何著作能超越《俱舍论》。大部份后期作品都是《俱舍论》的注释书。德慧（guNamati）、安慧（sthiramati）、陈那（di'nnAga）、耶输蜜多罗（yasomitra）、增满（pUr'navardhana）都曾是《俱舍论》的注解者。其著作中，尚存者有耶输蜜多罗的梵文注释和中文 sthiramati 注解书的一部分。耶输蜜多罗，陈那和增满的作品存藏译本。中国及日本佛教的俱舍宗建立于阿毗达磨七论和《大毗婆沙论》，而以《俱舍论》为中心。

除以上诸论外，还有众贤(saMghabhadra)之师悟入(skandhila)的《入阿毗达磨论》(abhidharmavatAra)据说他亦曾写过一本《施設足论》的注释书。《杂阿毗昙心论》作者法救造 pancavastu—vibhasa 以解释《施設足论》的第一品。悟入的《入阿毗达磨论》解释五蕴次序的现象。他不以为《大毗婆沙论》的观

点为正统，相反地推崇根本阿毗达磨七论。在《大毗婆沙论》完成同时，有部的其它著作有尊者瞿沙造的《阿毗昙甘露味论》及世亲的《异部宗轮论》。《异部宗轮论》有一藏译本及三中译本。另外还有《尊婆须密菩萨所集论》。这些论与巴利阿毗达磨的《论事》*kathavatthu* 一样，搜集各部派不同思想观念。《异部宗轮论》可当作研究各种教理的要典，其它位可与《大毗婆沙论》及《俱舍论》并驾。

三、其它部派的纲目书。以上论及说一切有部之各种阿毗达磨纲目书，以下试论其它部派之论着。先以盛行中印的《正量部》开始。本部派所留下资料不多。其中仅有《三弥底部论》的中译本，但价值不高。最近曾发现此部 *abhidharma-samucaya* 梵文抄本。

《经量部》的论着有十六卷《成实论》的中译本。《成实论》是师子胄所造，据说亦是本宗的创立者。本论中曾提到提婆 (Aryadeva) 的《四百论》(*catuH-sataka-sAstra-kArikA*) (四百颂的论着)。鸠摩罗什于五世纪将本论译成中文。从这些事实可以推论它可能写于公元二五〇至三五〇之间。在说一切有部的宗谱里，师子胄被视为祖师，他早于世亲而晚于龙树和提婆菩萨。这宗谱里的世亲被叫做《老世亲》，比《俱舍论》的世亲早得多。因之，《成实论》亦早于《俱舍论》，大约成于公元三〇〇年。本论代表的经量部教义早于《俱舍论》及《阿毗达磨顺正理论》里所引述的教义，而与譬喻师部 (*dArsTantika*) 的教义相通。

据传说师子胄曾钻研根本阿毗达磨七论，《大毗婆沙论》，经量部义理，龙树和提婆菩萨的大乘教义等等。在公元六世纪中国研究《成实论》之风特盛，并成一宗。当时本论被视为属于大乘经典，但后来贬为小乘。

《成实论》共分二〇二品，对论苦集灭道四谛，在初品中列举了各派阿毗达磨不同之观点。完全采用问答方式讨论。问难者主要表现说一切有部观念。因此，本论为研究有部及经量部之差异的重要作品。

另外，有中译本之《四谛论》，共四卷，讨论各部派对四圣谛之看法。其作者及所属部派不详。

瑜伽宗也曾以大乘观点综合有部及经量部教义。此宗有许多以《阿毗达磨》开头命名的纲目书。

六、南传佛教之阿毗达磨

所谓南传佛教是指上座部佛教，以锡兰为中心。几乎所有现存有关阿毗达磨之论皆是巴利文。南传佛教有根本阿毗达磨七论，后来并有清净道论 (*visuddhimagga*) 和七论之注释书等。这些注释书和《清净道论》是五世纪佛音 (*buddhaghosa*) 所造。他同时代的佛授 (*buddhadatta*) 也着过纲目书，如《入阿毗达磨论》。后来锡兰上座部经过几百年之衰落。但是这时期内也有不少简单的纲目书出现。

大约公元十二世纪再恢复对阿毗达磨的研究。须特别一提的是阿努罗陀的《摄阿毗达磨义论》 (*abhidhammattha-sangaha*)。它之于上座部犹如《俱舍论》之于说一切有部。此后，阿毗达磨之研究皆沿此论，而且有许多注解此论的书的创作。不久，阿毗达磨研究的中心从锡兰转移到缅甸。直至今日缅甸对阿毗达磨研究之热诚依然不减。

有如北传佛教，南传阿毗达磨之发展亦可分成三个阶段：一、根本阿毗达磨七论，二、七论和纲目书之注解书，三、注解书之再注解。

(一)、根本阿毗达磨七论

七论完成之前的巴利系佛教阿毗达磨已于前面讨论过。其七论习惯上分成下列次序：法集论 (集)、

分别论（毗崩伽）、界论、人施設论、论事、双论、发趣论。

传统上将这些论着归诸于佛所说，但事实上，它们是在佛灭后二或三百年的二、三百年间完成的。依其完成时间可将七论分成三期：早期的《分别论》《法集论》和《人施設论》，中期的《界论》和《论事》，后期的《双论》和《发趣论》。

一、早期的论书：在《分别论》、《法集论》、《人施設论》所引《尼柯耶》的经句都加以详细解释，因此它们属于早期。虽然《法集论》和《分别论》里部份地采用中期时候的研究方法，但这些论中更具早期之特点。

《法集论》为七论之中心，详解心法、心所法和色法，在其前有所谓“摩（口+旦）理迦”之解说。《法集论》从伦理及业的观点上解说诸法，列举八九心法心所法，及其与每一心识之关联。以有部的标准判断，本论应属于中期阿毗达磨。但本论所采用的阐释方式则带有早期之特点。可能由于其重要性及其基本特性，本论所以被列于七论之首。其内容可与《识身足论》与《界身足论》比较。其不同在于有部之阿毗达磨理论不仅建立于心法及心所上，而且也涉及色法、邪欲等等上，而巴利阿毗达磨强调精神领域方面。此二部派所采用方法亦不显着不同。有部是哲学式和形而上，而巴利佛教是心理和科学化的。

《分别论》与有部之《法蕴足论》一样解释重要佛教教理，如五蕴、十二处、十八界、四圣谛、二十二意根、十二缘起、四念处、四正勤、七菩提分、八正道等。《法蕴足论》采用早期阿毗达磨方法，引用及解释阿含，而《分别论》，除了用经分别法（*suttanta bhajaniya*）外，也采用一百二十二“论母”以论分别法（*abhidhamma-bhajaniya*）和 *panhapuccha* 解释诸法。此方法属于中期。本论共有十八品，各自完成独立。每品均包括三部份——《经分别》、《论分别》和《问难》。《分别论》内容有很多与《无碍解道》相同，此二论在内容及处理上颇有相似之处。

《人施設论》是巴利佛教七论中最小的一部。巴利佛教中有六施設：蕴施設、处施設、界施設、谛施設、根施設和人施設。有部的《施設足论》论及三种世间、因和业施設。本论仅论及《人施設》。事实上，本论有点不合阿毗达磨，因为阿毗达磨的主要特点之一即不用传统名词如补特伽罗。然而，本论以传统与经典文字写成，其内容和《增一阿含经》及《长阿含经》的《众集经》有相同处。有关各种不同补特伽罗的解说皆引用阿含（尼柯耶）里的经典。很显然本论属早期阿毗达磨。《舍利弗阿毗昙论》里的“非问分”的“补特伽罗”品与《人施設论》彼此相通。

二、中期的论书：《界论》和《论事》属于这一期。《界论》有十四品讨论处、界、心法、心所法彼此的关系。中期论书特点之一即是问答式的辩证法。有部之《界身足论》和《品类足论》也有同样方法。

《论事》被认为是第三次结集之主持者目犍连子帝须所造。共有廿三品，列举并解释各部派二百十九种不同教理纲目，本论很多地方引用《经藏》做为争论的依据。以其所用术语及所主张理论而言，本论似乎属于后期。本论含有其它部派的思想，例如：*vajjiputtaka*、正量部、说一切有部、大众部、饮光部、*andhakA*、*pubbaseliya*、*aparaseliya*、*rajagirika*、*siddhatthika*、*gokulika*、贤胄部、*mahimsAsaka*、*uttarapAthaka*、*hetuvAdin*、*vetulyaka* 等等。有些是北传佛教所不知的南传佛教部派。研究本论及其有关的北传部派教典可更加了解各部派的教义。

三、后期论书：早期论书的相同点是各部派皆以阿毗达磨方法解释阿含经典，而中期的论书主要讨论有关分类、诸法、心法、心所法等彼此间关系的问题。但后期论书中，各部派之研究方法各异，彼此亦有相同点。因之，在南传阿毗达磨后期论书和别的部派的论书中，找不到有类似的。

《双论》以双对问答方式讨论诸法 sangaha 和 uppadanirodha 的问题。本论就各种教理观念之范畴给予逻辑性阐明和区分。因此可以把它视为一种“应用逻辑”的著作。此方法多少与九分教里的方广问答法相似。但《双论》的问答非常深奥，初学者不易理解。以这方面说，《双论》与有部后期的《发智论》相同。

《发趣论》将诸法彼此关系分成廿四缘：1 因缘，2 所缘缘，3 增上缘，4 无间缘，5 等无间缘，6 俱生缘，7 相互缘，8 所依缘，9 近依缘，10 前生缘，11 后生缘，12 习缘，13 业缘，14 异熟缘，15 食缘，16 根缘，17 禅缘，18 道缘，19 相应缘，20 不相应缘，21 有缘，22 非有缘，23 离去缘，24 不离缘。此廿四缘中有些已在《无碍解道》和《论事》里讨论过，但本论首次将廿四缘综合。它与讨论诸缘的《舍利弗阿毗昙论》及讨论六因的《发智论》有相同之处。因为本论最深奥，卷帙繁多，被称为《大论》(maha-pakarana)。与《双论》一样，本论亦难了解。因此有所谓能知本论者即可精通阿毗达磨教义。

(二)、注释书及纲目书时期

一、根本阿毗达磨七论的注释书。七论的文体很精密，过份井然有序，因此显得索然无味，难以了解其真义。因此，有各种注释书的出现。随着研究的进步及教义的发展，注释书也随之增加。现存阿毗达磨注释书都是五世纪前叶的佛音所造。据说他造书时参考很多锡兰文的注释书，其中包括：一、锡兰文的 mula-atthakatha, 或《大论》(mahA-atthakatha), 存于锡兰古都阿(少+兔)罗陀补罗城 anurAdhapura 的“大寺”(mahA-vihArA)二、uttaraviharaatthakatha, 存于首都的“北寺”(uttara-vihAra), 三、maha-paccari-atthakatha 据说它是在一条筏上写成的。四、andhaka-atthakatha 存于印度大陆 kancipura 的“andhra”里。五、kurundt-atthakatha 存于锡兰 kurundavelu 寺。六、sankhepa-atthakatha 是一篇短论，可能存于南部。

除了上述各论外，尚有 porana-atthakatha。另外，佛音不仅引用《无碍解道》和《义释》，而且也参考根本阿毗达磨后的《弥兰王问经》(milinda-panha)和指导论 (nettipakarana)。可见佛音之前阿毗达磨之研究已有相当发展。

二、大寺派和无畏山派。上述六释并非大寺派和祇园寺派。无畏山派和大寺派的僧侣彼此在学识及教会活动上争取领导地位，大寺派较保守，严持净戒，而无畏山派则较自由前进，这不仅从锡兰的历史记载，而且从法显和玄奘的游记中可得到证实。三世纪后有许多锡兰圣典传译于中国，例如法句经尼波多 (suttanipAtA) 的 atthakavagga, vimuttimngga 等，这些可能属于无畏山派，可见其影响力之大。此派在印度本土及锡兰均相当兴盛。

三、大论师佛音。根据传统佛音生于印度佛陀伽耶，后出家于“大菩提寺”，属于无畏山派。其于此学习巴利三藏，但因有许多地方不解，因此到锡兰修学。据说在印度时造《法集论注》以注释《法集论》，很显然他学过无畏山派的纲目书《解脱道论》。到达锡兰之后，他看出大寺派学识方面的优越，其论注也正统。上座部学者为要考验其才识，要求他解释尼柯耶的一段经文，因此佛音写了《清净道论》，

将大寺派的教理系统化，大寺派学者识其才华，供给他各种资料，请他注释三藏。他深信大寺派思想属正统，因此在他的注释书中明白表现其代表大寺派思想，也符合佛陀正统教义。他的有关阿毗达磨的著作有《清净道论》，是佛音到达锡兰之后的第一部著作。南传佛教中，此论解释阿毗达磨教义最为详尽。佛音写本论似仿照无畏山派《解脱道论》的系统方法。佛音方法与有部的世亲一样，世亲着《俱舍论》时，亦参考法救的《杂阿毗昙心论》。解脱道论的巴利原著已失传，有中译本叫《解脱道论》。其作者优婆底沙所造且属于无畏山派。下面是《解脱道论》和《清净道论》内容安排之比较：

解脱道论

vimokSamArga—sAstra (12 品)

1. nidAnaM (因缘品)
2. sIlapariccheda (分别戒品)
3. dhutanga (头陀品)
4. kalyanamitta—sevana (分别定品)
5. bhavana—paricchedo (觅善知识品)
6. kammattana (分别行品)
7. kammaTThAna (分别行处品)
8. panna—saMskAra (行门品)
9. pa—ca—abhij—nA (五通品)
10. Pa—n—nA—pariccheda (分别慧品)
11. pa—nca—upAya (五方便品)
12. sacca—pariccheda (分别谛品)

清净道论

visuddhimagga (23 品)

1. nidanakatha 序品, sila 说戒品
2. dhutanga (说头陀支品)
3. kammaTThAna—gahana (说取业处品)
4. pathavi—kasina (说地遍品)
5. sesa—kasina (说余遍品)
6. asubhA—kammaTThAna (说不净业处品)
7. cha—anussati (说六随念品)
8. anussati—kammaTThAna (说随念业处品)
9. brahma—vihAra (说梵住品)
10. aruppa (说无色品)
11. samAdhi (说定品)
12. iddhi—vidha (说神变品)
13. abhi—n—nA (说神通品)
14. khandha (说蕴品)

15. ayatana—dhatu (说处界品)
16. indriya—sacca (说根谛品)
17. pa[—]n[—]na—bhumi (说慧地品)
18. ditthi—visuddhi (说见清净品)
19. kankha—vitarana—visuddhi (说度疑清净品)
20. maggamagga—nanadassana—visuddhi (说道非道智见清净品)
21. patipada—nanadassana—visuddhi (说行道智见清净品)
22. nanadassana—visuddhi (说智见清净品)
23. pannabhavananisamsa (说修慧的功德品)

此比较显示二论以戒定慧次序说明解脱之道。在纲目排列上此二论相符合，但《清净道论》则更为详尽。其教理大体亦一致，但细节上小有不同。

下列三论亦为佛音所造：(一)《法集论注》，注解《法集论》。佛音往锡兰前所造。原著与现存本有不同，可能它是在印度本上写成，后来加以修订。不过在内容和文体上还有受无畏山派影响的迹象。本论有些教义的注解是别的论中所没有的，因此本论是研究阿毗达磨不可或缺的参与书。

(二)《除痴论》 sammohauinsdani: 注解《分别论》，其内容与《清净道论》相同。(三) pancappakarana—atthakatha (五论之注释)：其余五论之注释合成一集，使人对教义有具体了解。

佛音在其所造注释书中，他不用自己意见而以锡兰论书做资料，此而言他不像《俱舍论》的世亲，而像《大毗婆沙论》的作者。

四、其它纲目书。佛音之著作卷帙繁多，对初学者过于难懂。因此有纲目书或缩简本的需要。佛音后五、六百年之间为符合需要有许多纲目书的出现。下列九论在缅甸被视为阿毗达磨纲目书的代表：《入阿毗达磨论》，《色非色分别论》，《谛要略论》，《断痴论》，《名色抄论》，《摄阿毗达磨义论》，《第一义决定论》，《名色差别论》，《名行灯论》。

前二论是佛音同时代的佛授所造。他依佛音的论著作了几本阿毗达磨和律的纲目书。其态度不像佛音的保守，他很自由地发表自己意见。《入阿毗达磨论》是《清净道论》的缩本，以颂偈为文体。在《摄阿毗达磨义论》出现前，广被研究。散文体裁的《色非色分别论》适合初学者研究。佛授的这二论将现实 (reality) 分成“心”、“心所”、“色”和“涅槃”，解释和分类所谓“施設”，又将“色”和“心所”再分析。这个理论和分类甚至佛音的论里亦没有，是种革新。《谛要略论》为“护法”所造。为与佛音以后的最伟大论师“大护法”区别，称他为“小护法”。此论卷帙少，初没有包括新的教理发展和特点，适合初学者。“大护法”除了写了几部《小尼柯耶》的注释外，据说也造了《清净道论注》以注解佛音的《清净道论》，和 paramattappakasini。他的著作对于希望详细研究《清净道论》的人很有帮助。

《断痴论》的作者是锡兰人迦叶。《名色抄论》或叫 khema—padarana，其作者年代不详，也许与大护法同一时代。这都是适合初学的小部作品，无创意。

《摄阿毗达磨义论》、《第一义决定论》和《名色差别论》的作者是阿那律 Anuruddha。其写作时期亦不详。论文文字含有梵文音的巴利文，而其注释书完成于十二世纪后半叶，从这些事实可推断此三论完成于十一世纪或十二世纪初，这个时期梵文开始影响巴利文。《摄阿毗达磨义论》是此三论的最具权威

的。本论精简大寺派的教义，由于其过于精简，没有特殊研究的人不易了解，有很多它的注解书。全论连贯有系统，完成了对“心所”、“色”、“施設”等的分类解释。可说本论代表阿毗达磨教义的发展之最高峰。与有部的《俱舍论》同等地位。本论最有名的注释书是十一或十二世纪 samangala 造的《阿毗达磨义广明》。《第一义决定论》《名色差别论》适合初学者，但评价不如《摄阿毗达磨义论》高。

《名行灯论》是缅甸僧人 saddhamma-jotipala（又名 ghapada）所造。于十二世纪末至锡兰留学出家，将锡兰佛教传入缅甸。当时为大寺派之教理研究和教会活动发展之最盛时期。ghapda 于锡兰停留十年后，携回缅甸大量锡兰佛教教典，因而奠定缅甸研究阿毗达磨之基础。除《名行灯论》外，ghapda 并着 visuddhimagganthipada，解释《清净道论》中之难字。从此，阿毗达磨研究之风从锡兰传到缅甸，延续至今。

（恒清译自 Encyclopaedia of Buddhism 第一册“Abhidharma Literature”条，本文原作者为 Kogen Mizuno，即日本学者水野弘元）