

# 東海大學哲學研究所

## 博士論文

題目：南傳上座部(TheravAda)

<<攝阿毗達摩義論>>的哲學思想研究

南傳阿毗達摩的哲學綱要



指導老師：陳榮波博士

研 究 生：陳水淵

中華民國九十年一月

# 一般目次

內容目次.....	j
附表目次.....	xi
凡例.....	xiv
第一部份：導論	1
第一章：導論.....	1
第二章：阿毗達摩的哲學思想史要.....	14
第二部份：存有論	37
第三章：<<攝義論>>的存有論與存在層級論.....	37
第四章：<<攝義論>>名法的存有論與成素的系統列舉.....	50
第五章：名法的分類學式分析與名聚的分析.....	88
第六章：色法的存有論.....	110
第七章：阿毗達摩存有論應用於分析經藏的達摩.....	123
第三部份：所緣的歷程論	126
第八章：總論<<攝義論>>的歷程哲學.....	126
第九章：第三重的心路歷程.....	135
第十章：第四重歷程的名法.....	149
第十一章：第三與第四歷程的色法.....	159
第十二章：第四歷程的綜合研究.....	168
第四部份：倫理的解脫學	194
第十三章：倫理的解脫學.....	194
第十四章：戒學與定學.....	200
第十五章：慧學.....	216
第五部份：結論	229
第十六章：結論.....	229
參考書目.....	238
附錄：巴漢對照<<攝阿毗達摩義論>>譯注.....	248-297

## 詳細目次

內容目次.....	j
附表目次.....	xi
凡例.....	xiv
第一部份：導論.....	...1
第一章：導論.....	1
第一節：研究大要.....	1
第二節：研究動機、範圍與方法.....	7
第三節：<<攝義論>>的哲學思想要義與研究題材的關係.....	10
第一項：哲學要義與<<攝義論>>的關係.....	10
第二項：哲學要義與重要的間接題材的關係.....	12
第二章：阿毗達摩的哲學思想史要.....	14
第一節：思想源流大要.....	14
第二節：七論與<<法集論>>的特色.....	16
第一項：<<法集論>>的特色.....	16
第二項：六論的要義.....	18
第三項：從<<攝義論>>哲學看阿毗達摩論.....	19
第三節：註解書與<<清淨道論>>.....	20
第一項：註解書的特色.....	20
第二項：<清淨道論>>的特色.....	21
第三項：<<攝義論>>與<<清淨道論>>的關係.....	23
第四節：綱要書與佛授.....	24
第一項：綱要書與複註的文獻.....	24
第二項：佛授的綱要書的特色.....	25
第五節：<<攝義論>>要義及其歷史地位.....	26
第一項：作者.....	26
第二項：各品大要.....	27
第三項：思想要義與創新.....	30
第一目：存有論.....	30
第二目：所緣的歷程論.....	31
第三目：倫理的解脫學.....	32

第四項：<<攝義論>>對後代的影響 .....	32
第一目：古代的註解.....	32
第二目：現代的研究.....	33
第二部：存有論 .....	37
第三章：存在層級論.....	37
第一節：總論<<攝義論>>的哲學思想 .....	37
第一項：<<攝義論>>哲學思想的特色.....	37
第二項：與其它哲學比較.....	37
第二節：<<攝義論>>存在層級論的特點.....	39
第一項：<<攝義論>>的存在層級論.....	39
第二項：<<法集論>>的存在層級論.....	39
第三項：<<清淨道論>>的存在層級論 .....	40
第四項：佛授的綱要書.....	41
第三節：真實性區分與世俗的概念.....	42
第一項：真實性區分.....	42
第二項：世俗實在的概念 .....	43
第四節：緣的區分與無緣的涅槃.....	46
第一項：緣的區分.....	46
第二項：無緣的涅槃.....	48
第四章：名法的成素論.....	50
第一節：總論名法的存有論 .....	50
第一項：有緣法的存有論.....	50
第二項：名法的存有論.....	51
第三項：心法與心所法的關係.....	52
第二節：心法成素論的哲學史.....	54
第一項：<<清淨道論>>的心法的成素論.....	54
第二項：<<法集論>>的心法的成素論.....	55
第三項：<<入阿毗達摩論>>的心法的成素論.....	56
第三節：<<攝義論>>的心法的成素論 .....	57
第一項：心法總論.....	57
第二項：八十九心的組織表.....	59

第一目：界繫門分類 89(或 121)心簡表.....	59
第二目：系統組織簡表.....	60
第三目：系統組織詳表.....	61
第三項：八十九心的外在組織方法.....	62
第一目：界繫門.....	62
第二目：三性門.....	62
第三目：有因與無因.....	63
第四項：八十九心的內在組織原理.....	63
第五項：八十九心的要義.....	65
第一目：十二不善心.....	65
第二目：十八無因心.....	67
第三目：二十四欲界美心.....	68
第四目：十五色界心.....	70
第五目：十二無色界心.....	70
第六目：八出世間心.....	71
第七目：八十九心詳分為一百二十一心.....	71
第四節：心所法成素論的哲學史.....	72
第一項：<<法集論>>的心所法的成素論.....	72
第二項：<<清淨道論>>的心所法的成素論.....	73
第三項：佛授二論的心所法的成素論.....	73
第三項：從<<攝義論>>看佛授二論的心所法的成素論.....	75
第五節：<<攝義論>>的心所法的成素論.....	76
第一項：五十二心所的組織表.....	76
第二項：歸納五十二心所的異名.....	77
第三項：五十二心所的外在組織方法.....	79
第四項：五十二心所的內在組織原理.....	81
第五項：五十二心所的要義.....	81
第一目：定義方法.....	81
第二目：十三個同它心所.....	82
第三目：十四個不善心所.....	83
第四目：二十五個美心所.....	85

第五章：名法的分類學與聚合論.....	88
第一節：本文的章節要點與<<攝義論>>的品節之關係.....	88
第二節：心法的分類學.....	89
第一項：一般分析.....	89
第一目：界繫門.....	89
第二目：三性門.....	89
第三目：受門.....	89
第四目：因門.....	90
第五目：七識界.....	92
第二項：為所緣的歷程作準備.....	92
第一目：從作用.....	93
第二目：從門.....	97
第三目：從所緣.....	99
第四目：從依處.....	102
第三節：心所法的分類學.....	104
第一項：一般分析.....	104
第二項：為所緣的歷程論作準備.....	105
第四節：名法的聚合論.....	106
第一項：名聚的定義.....	106
第二項：名聚的種類.....	106
第六章：色法的存有論.....	110
第一節：導論.....	110
第一項：導論.....	110
第二項：本章的大要與<<攝義論>>品節的關係.....	110
第二節：色法的成素論.....	111
第一項：色法成素論的發展史.....	111
第二項：二十八色的組織表.....	112
第三項：色法的組織原理.....	113
第四項：二十八色的要義.....	113
第三節：色法的分類學.....	116
第一項：一般分析.....	116

第一目：一法門的八項 .....	116
第二目：二法門的十一項 .....	117
第二項：為所緣的歷程論作準備.....	118
第四節：色法的聚合論.....	120
第一項：色聚的定義.....	120
第二項：色聚的種類.....	120
第三項：色聚的應用.....	121
第七章：阿毗達摩存有論應用於分析經藏的達摩.....	123
第一節：以十四不善心所分析<攝不善>.....	123
第二節：以三性門分析<攝雜法>.....	124
第三節：以十四個美心所分析<攝菩提分>.....	124
第四節：以一切存在分析<攝一切>.....	125
第三部份：所緣的歷程論 .....	126
第八章：總論所緣的歷程論.....	126
第一節：總論.....	126
第一項：導論.....	126
第二項：與其它型態的歷程論作比較.....	126
第二節：從實在的歷程論到所緣的歷程論 .....	127
第一項：引言.....	127
第二項：實在的歷程論.....	128
第三項：所緣的歷程論.....	129
第三節：七重歷程.....	129
第一項：概念的第一重與第二重歷程.....	129
第二項：有緣法的第三重至第六重歷程 .....	131
第三項：別論第三重第四重歷程.....	132
第一目：第三重.....	132
第二目：第四重.....	133
第四項：第七重歷程.....	133
第五項：結論.....	134
第九章：第三重歷程的名法.....	135
第一節：總論.....	135

第一項：引論.....	135
第二項：所緣的歷程論的章節大要與<<攝義論>>的關係.....	135
第二節：五門的心路歷程.....	136
第一項：一心剎那與一次心路歷程.....	136
第二項：最完整的五門歷程.....	137
第三項：所有五門的心路歷程.....	138
第三節：欲界的意門心路歷程.....	140
第一項：總論意門的心路歷程.....	140
第二項：欲界意門的心路歷程.....	140
第四節：上二界及出世間的意門心路歷程.....	141
第一項：上二界的意門心路歷程.....	141
第二項：出世間的意門心路歷程.....	143
第三項：八個三因智心與安止速行的關係.....	146
第五節：打破名聚的四種密集.....	146
第十章：第四重歷程的名法.....	149
第一節：導論.....	149
第一項：引論.....	149
第二項：四地的有情存在系統.....	149
第一目：欲界地的十一層有情.....	150
第二目：上二界地的二十層有情.....	152
第二節：業與果.....	152
第一項：業的分類.....	152
第二項：業與果.....	154
第三節：死亡的歷程與結生的型態.....	155
第一項：導論.....	155
第二項：死亡的心路歷程.....	156
第三項：死後結生的型態.....	157
第十一章：第三重與第四重歷程的色法.....	159
第一節：導論.....	159
第二節：第三重歷程的色法.....	159
第一項：三種生色的歷程.....	159



第一目：心生色.....	160
第二目：時節生色.....	161
第三目：食生色.....	161
第二項：打破色聚的三種密集.....	162
第一目：相續密集.....	162
第二目：組織密集.....	162
第三目：作用密集.....	163
第三節：第三重歷程的哲學意義.....	163
第四節：第四重歷程的色法.....	164
第一項：業生色.....	164
第二項：色法的轉起歷程.....	165
第三項：由四因生色分析有情色法的品質.....	167
第十二章：第四重歷程的綜合研究.....	168
第一節：導論.....	168
第二節：緣起.....	169
第一項：緣起的要義.....	169
第二項：十二緣起支的內容.....	170
第三項：十二緣起的分類分析.....	173
第三節：二十四緣.....	174
第一項：導論.....	174
第二項：二十四緣的要義.....	175
第三項：二十四緣的分類分析.....	188
第四項：以四緣歸納二十四緣.....	190
第四節：第四重歷程的哲學意意.....	191
第四部份：倫理的解脫學.....	194
第十三章：總論倫理的解脫學.....	194
第一節：導論.....	194
第一項：倫理的解脫學之特色.....	194
第二項：倫理的解脫學的研究大要與研究題材.....	194
第二節：依所緣的歷程論建立倫理的解脫學.....	196
第三節：倫理的解脫學之原理.....	197

第十四章：戒學與定學.....	200
第一節：戒學.....	200
第一項：戒學的一般教導.....	200
第二項：頭陀行.....	202
第二節：定學.....	203
第一項：概說.....	203
第二項：定學的一般教導.....	203
第三項：修定的注意事項.....	205
第四項：修定的共通方法.....	207
第一目：共通的方法.....	207
第二目：四禪.....	209
第三目：判斷禪定的方法.....	210
第五項：四十業處的各別修法.....	211
第一目：身至念.....	211
第二目：出入息念.....	212
第三目：四十業處表解.....	213
第六項：修定的功德與神通.....	213
第七項：結論.....	214
第十五章：慧學.....	216
第一節：導論.....	216
第二節：慧學的一般教導.....	216
第三節：修習智慧的五清淨.....	217
第一項：序論修觀.....	217
第二項：見清淨.....	218
第三項：度疑清淨.....	220
第四項：道非道知見清淨.....	222
第一目：思惟三相.....	222
第三目：生滅隨觀智.....	223
第五項：行道知見清淨.....	224
第六項：知見清淨.....	225
第七項：修智慧的功德.....	227

第四節：結論.....	227
第五部份：結論.....	229
第十六章：結論.....	229
第一節：哲學思想精要.....	229
第一項：總論.....	229
第二項：存有論.....	230
第三項：所緣的歷程論與倫理的解脫學.....	230
第四項：哲學系統詳表.....	231
第二節：評價.....	232
第一項：<<攝義論>>哲學思想的優點.....	232
第二項：<<攝義論>>哲學思想的缺點.....	233
第三節：影響與時代意義.....	233
第一項：影響.....	234
第二項：時代意義.....	234
第一目：對華語系佛教的意義.....	234
第二目：對藏語系佛教的意義.....	235
第三目：對西傳佛教的意義.....	235
第四節：結語.....	236
第一節：本研究的貢獻.....	236
第二節：本研究的不足與展望.....	236
參考書目.....	238
附錄：巴漢對照<<攝阿毗達摩義論>>譯注.....	248-297

附表目次<sup>1</sup>

表 2-1 : <<清淨道論>>各品與三學七清淨的對照表	23
表 3-1 : 存在層級論	39
表 3-2 : <<法集論>>的存在層級論	40
表 3-3 : <<清淨道論>>的存在層級論	41
表 3-4 : <<入阿毗達摩論>>的存在層級論	42
表 3-5 : 概念	46
表 3-6 : 涅槃	49
表 4-1 : <<清淨道論>>的心法組織表	55
表 4-2 : <<法集論>>的心法組織表	56
表 4-3 : <<入阿毗達摩論>>的心法組織表	57
表 4-4 : 界繫門分類 89(或 121)心簡表	60
表 4-5 : 系統組織 89(或 121)心簡表	60
表 4-6 : 系統組織八十九心詳表	61
表 4-7 : 十二不善心	67
表 4-8 : 十八無因心	68
表 4-9 : 二十四欲界美心	69
表 4-10 : 十五色界心	70
表 4-11 : 十二無色界心	70
表 4-12 : 八出世間心	71
表 4-13 : 八出世間心變成四十心	71
表 4-14 : 121 心下的 67 禪心	72
表 4-15 : <<入阿毗達摩論>>的心所法組織表	74
表 4-16 : <<色非色分別論>>的心所法組織表	75
表 4-17 : 系統組織五十二心所	76
表 5-1 : 以因分類八十九心	90
表 5-2 : 以受和因分類心法	91

<sup>1</sup>本研究的附表若未標舉書名的即是<<攝義論>>。有些表格參考修正自明法比丘未出版的原稿，並特別感謝他慈允筆者引用並作修改。下述諸表參考修正自明法比丘，表 5-1、5-2、5-3、5-4、5-6、5-7、5-8、6-1、6-3、6-4、6-5、7-1、7-3、7-4、9-1、9-2、9-3、9-4、9-5、10-1、10-4、10-5、11-1、11-2、12-1。表 7-2 引用修改自菩提比丘編輯，尋法比丘譯，<<阿毗達摩概要精解>>，頁 274。表 12-2 引用自上書，頁 319。表 10-3、12-1 修改自 Bhikkhu Bodhi(1993,p.212,p301)。

表 5-3 : 以作用分類心法	96
表 5-4 : 以門分類心法	98
表 5-5 : 以所緣分類心法簡表	100
表 5-6 : 以所緣分類心法詳表	101
表 5-7 : 以依處分類心法	103
表 5-8 : 以作用分類五十二心所	105
表 5-9 : 心所相應於心與心攝取心所(名聚)	109
表 6-1 : 系統組織二十八色	112
表 6-2 : 色法的分類學	118
表 6-3 : 每個色有那些因	119
表 6-4 : 四因生二十四色法成素與二十一種色聚	121
表 6-5 : 六依處的色法成素與色聚分析表	122
表 7-1 : 以十四不善心所分析<攝不善>	123
表 7-2 : 以三性門分析<攝雜>	124
表 7-3 : 以十四個美心所分析<攝菩提分>	124
表 7-4 : 以一切存在分析<攝一切>	125
表 8-1 : 存有論與所緣的歷程論的關係	127
表 9-1 : 最完整的五門心路歷程	137
表 9-2 : 眼門心路的四類十五種心路歷程	139
表 9-3 : 欲界意門心路的四類歷程	140
表 9-4 : 初次與再次進入禪定的心路歷程	142
表 9-5 : 出世間的心路歷程	144
表 9-6 : 欲界三因善心與安止定的關係表	146
表 10-1 : 有情存在層級	150
表 10-2 : 四類四業的分類	153
表 10-3 : 欲界業心的果報	155
表 10-4 : 凡夫死後結生的型態	157
表 10-5 : 聖者死後結生的型態	158
表 11-1 : 心生色	160
表 11-2 : 色法的轉起歷程	166
表 12-1 : 十二緣起的分類	174

表 12-2 : 四緣歸納二十四緣	191
表 13-1 : 哲學思想系統簡表	197
表 13-2 : 倫理的解脫學之原理	199
表 14-1 : 四十業處的分析	213
表 15-1 : 三學七清淨十六階智的對照	228
表 16-1 : 存在層級	230
表 14-2 : 哲學思想系統詳表	232



acc.	accusative	受格	
aor.	aorist	過去式	
cau.	causative	使役式	
adv.	Adverb	副詞	
d.	dual	雙數	
dat.	dative	為格	
f.	feminine	陰性	
fut.	future	未來式	
gen.	genitive	屬格	
ger.	gerund	不變化分詞	
ins.	instrumental	具格	
imp.	imperative	命令式	
ind.	indeclinable	不變化詞	
inf.	infinitive	不定詞	
loc.	locative	處格	
m.	masculine	陽性	
nom.	nominative	主格	
n.	neuter	中性	
opt.	optative	願望式	
pass.	passive	被動式	
perf.	perfect	完成式	
pl.	plural	複數	
ppr.	peresent participle	現在分詞	
pp.	past participle	過去分詞	
s.	singular	單數	
voc.	vocative	呼格	
1p.		第一人稱	2p. 第二人稱



3p.

第三稱

# 第一部份：導論

## 第一章：導論

### 第一節：研究大要

本研究的題目是：南傳上座部(TheravAda)<<攝阿毗達摩義論>>的哲學思想研究 南傳阿毗達摩的哲學綱要。

所謂「南傳上座部」(TheravAda)一般上稱為「南傳佛教」<sup>2</sup>，主要流行於東南亞的錫蘭、緬甸、泰國、寮國、高棉等，目前也流傳到世界各地和台灣。學界有時也稱之為「南方上座部」，以區隔開北傳的上座部。它以巴利語三藏記載傳承佛陀的原始教法，又可稱為「巴利語系佛教」；相對於華語系與藏語系佛教，南傳佛教也被視為原始佛教的代表。本書局限於南傳上座部，若涉及佛教等其它思想，只是為了說明南傳上座部而作比較說明或作簡要的評論。

<<攝阿毗達摩義論>><sup>3</sup>(以下簡稱<<攝義論>>)的巴利文書名是 *AbhidhammatthasaGgaha*。學者考訂該論是時約十二世紀的阿耨樓陀(Anuruddha)在錫蘭所作。書名的意思是：含攝(saGgaha)阿毗達摩(abhi-dhamma)的究竟真實法義(attha)。「阿毗達摩」就是三藏之一的論藏，專指南傳的七論。「阿毗達摩義」實際上就是以七論的第一論<<法集論>>(*DhammasaGgaNi*，書名的意思是集合一切法的論典)列舉的法義為基礎，及至註解書才完全確定的真實法，綱要書則進一步組織。<<攝義論>>就是綜合這個傳承的綱要書，事實上即是本研究的副標題：「南傳阿毗達摩的哲學綱要」。本書第二章研究這個阿毗達摩的哲學思想史要。第一章與第二章合為本研究的第一部份。

<<攝義論>>的「哲學思想」為何？第一本(1910年)<<攝義論>>的英文翻譯研究就命名為<<哲學綱要>><sup>4</sup>，它試著從心理學的觀點來說明這個佛教哲學。更早，第一本(1900年)<<法集論>>的英文翻譯研究，也命名為<<佛教徒的心理學式倫理學手冊>><sup>5</sup>，最先嚐試從心理學的角度說明佛教哲學。這兩書的切入觀

<sup>2</sup> 淨海(1975)，該書說明南傳五國的佛教史。

<sup>3</sup> <<攝阿毗達摩義論>>的相關資料詳見<參考書目>。

<sup>4</sup> Shwe Zan Aung & C.A.F.Rhys Davids,trans.(1910,1995,p.1).

<sup>5</sup> C.A.F.Rhys Davids, trans.(1900,1997,pp.xxiv-xxv).因為<<法集論>>最詳細研究的是心理學，它

點長久影響著後人對《攝義論》哲學思想的詮釋<sup>6</sup>。但是，《攝義論》代表的阿毗達摩哲學可以從更開闊的視野來研究。日本方面的研究<sup>7</sup>，巴利佛學權威水野弘元對南方上座部的論典有廣泛的研究<sup>8</sup>。他以《攝義論》為中心寫了近千頁的大作，研究巴利佛教為主的心識論，內容詳細說明心與心所的成素與相應關係，及心識作用的歷程<sup>9</sup>。然而，心是一邊，色是一邊，阿毗達摩哲學思想的核心開展是依色心相依而且平等的原則，本書將依這原則來說明阿毗達摩哲學思想的核心。近代華人也注意到南傳上座部的阿毗達摩，一直集中在研究心識作用的歷程，但是大多在舊有的漢譯資料中艱苦地摸索。被譽為現代華人佛學泰斗的印順長老，開風氣之先，很早就介紹了心識活動歷程的片斷<sup>10</sup>。金克木是運用新資料而作出正確說明的第一人<sup>11</sup>。華人的研究最有成績的是葉均

又從善、不善與無記(非善非不善)來分類一切法，所以才被稱為「心理學式的倫理學」。

<sup>6</sup> 日譯本的《法集論註》也命名為《佛教心理學的研究》。參見佐佐木現順譯(1960,1990)。於佐佐木現順的譯本中，P.V. Bapat 寫的英文前言也提到這個心理學角度的研究史要(同上，pp. - )。

<sup>7</sup> 佐佐木現順著，《南傳阿毗達摩 哲學》，收於佐佐木現順(1972)，此文以名法為主討論幾個哲學課題。另有水野弘元監修，與戶田忠譯註(1980,1992)。該書雖稱為《南方佛教哲學教義概說》，但實際上是平易地譯註《攝義論》，並未特別討論其哲學教義。

<sup>8</sup> 水野弘元(1934)。該書依發展史，解說十五本南傳的論典。原書增加了很多〈附記〉後，重新出版，收於水野弘元(1997b)的《巴利論書研究》，中文有釋達和的翻譯(2000)。該書「可視為水野博士經過長年的巴利文獻、教理思想研究的集大成」(參見森祖道著《全卷解說》，中譯本，頁 545)。

<sup>9</sup> 水野弘元(1978)。最後的〈第六章、心作用論〉研究心識作用的顯態認識歷程，和潛在作用的死亡歷程、結生(一期生命的開始)、有分(一期生命存有的基本成分)。他另有專文研究〈佛教的色(物質)之概念〉、〈無為法〉(論文內有研究涅槃)、〈施設〉，還有專文批判〈心不相應法〉，皆收於水野弘元(1997a)，中文有釋惠敏的翻譯(2000)。上述的專文加上心識論大作的前五章，屬於本文詮釋阿毗達摩哲學思想的存有論。屬於本文所緣的歷程論的部份，包含他的大作的第六章(屬於本書歷程論中第三重與第四重的名法)；而在〈佛教的色(物質)之概念〉中，只評價巴利佛教的色法論比有部的色法論徹底(同上，釋惠敏譯，頁 450)，並未說明歷程論中的色法歷程。至於本文研究的倫理的解脫論他則更少論及，只見其對《清淨道論》的解說，參見水野弘元(1997b)。本書的研究則是整體地詮釋阿毗達摩的哲學思想系統。

<sup>10</sup> 參見印順(1944, 1991, 頁 110-115)。此書寫於 1939 到 40 年之間。但是文中有沿襲傳統之誤，如跟著古籍之誤而解釋「由反緣而死」(頁 115)，而南傳的正確說法是有情皆在死心結束一期生命；也有進一步作出錯誤推論的，如說有分識是「貫通三世心，那就可見它與唯識的本識是如何接近了」(頁 115)，而南傳的正確說法是有分識乃一期生命的基本成分，每一期生命有各自的有分識。他後來雖看到了《攝義論》等南傳的典籍，但並未修正早年的錯誤。印順(1988, 頁 68)，就曾引用《攝阿毗達摩義論》。現今我們看到的《唯識學探源》是後來的修正版。

華人居士大師呂澂，也未走出舊資料的錯誤。參見呂澂(1982a, 頁 52-55)，呂澂(1982b)。例如前文中誤認有分心「成為生死之間的主體，一種變相的『我』」(頁 53)。事實上，南傳佛教主張心識剎那生滅地相續，反對任何形式的主體我，同一期生命的有分心與結生心和死心是以同一種心生滅。如果這是變相的「我」，唯識學的阿賴耶識就更是完全的真我了。

華人中，牟宗三對佛學作最具哲學性的研究，在天台宗智顛的圓教很有成就(牟宗三，1977)，未論及南傳上座部。該書以天台智顛的判教研究佛教，他另有專書作理論的研究。

<sup>11</sup> 金克木(1963, 1990)真正地運用南傳論典比較妥當地說明上座部的心識作用。此文是 1945 年秋稿。

(1916-1985)，一方面翻譯<<攝義論>>與<<清淨道論>>(Visuddhimagga)(南傳佛教的百科全書之作)，一方面介紹南傳思想的不同主題<sup>12</sup>，簡要敘述思想大義，但未作系統的說明。筆者曾與人合作寫<<清淨道論>>的導讀手冊<sup>13</sup>，概說南傳佛教的大要，本書則是接續的研究。

研究南傳上部座阿毗達摩的哲學思想，在華語系教區屬於開拓性的工作。在英語系也還在摸索的階段<sup>14</sup>，直到最近(1993年)，美籍的哲學博士菩提(Bodhi)比丘在一本綜合性的解釋書中，著手試著提示出<<攝義論>>的哲學思想系統。他在<導論>中提到，<<攝義論>>代表的阿毗達摩的系統同時是一個存有論、一個現象學的心理學、一個心理學的倫理學，而三者被整合成一個為了解脫的計劃<sup>15</sup>。文中稍微說明這個架構，但並未由此來綜合解釋<<攝義論>>。

本研究對<<攝義論>>的研究以三個環節來詮釋它的哲學思想系統。第一環節是存有論(ontology)，第二環節是所緣的歷程論(theory of process of object)，第三環節是倫理的解脫學(ethical soteriology)。第一環節的存有論在<<攝義論>>的哲學思想中是最基礎的部份<sup>16</sup>，在佛法的傳統上就是「法論」(法的理論)(dhammavAda)<sup>17</sup>。它窮究一切法，分析存在的本質。從本文的第三章至第七章。本研究的特点是將<<攝義論>>的存有論整理成四步驟。第一步驟是存在

---

湯用彤(1984)也參考南傳論典疏解窺基的<<成唯識論樞要>>，但既未批判舊資料的錯誤，反而作出更多錯誤的推論。例如誤認有分心或善或惡(頁155)，而南傳佛教的主張是有分心乃非善非惡的無記心。

另有黃俊威(1993，頁294)誤認為有分識是「六識活動背後之所依」，而南傳佛教主張有色的有情的六識各有色法作為依處(vatthu)，有分屬於意識界；又如誤認為有分初受生時是「純粹的主體」(頁298)。又羅耀明(1999，頁141)錯誤認為「<<清淨道論>>的有分，在三界中是恆常不斷的」，而南傳佛教主張每個心都是剎那生滅的。

對於古代資料的詳細列舉可參見上引金克木(1963，1990)的論文。部份資料在<<大正藏>>的出處可參見勝又俊教(1961，頁533-544)；也可參考水野弘元，釋惠敏譯(2000)，頁426下的註解。水野弘元(1964，1978，頁886-893)則真正批判舊資料的錯誤，而又作出正確的理解。

<sup>12</sup> 詳見<參考書目>葉均的著作。

<sup>13</sup> 護法法師與陳水淵合著(1997)。

<sup>14</sup> W.F. Jayasuriya(1963)也將<<攝義論>>的哲學區分成類似本研究的三部份。屬於本文存有論的部份，名法與色法的單位(該書第二章)及涅槃與概念(該書第八章)。屬於本文所緣的歷程論的部份即是名法與色法的歷程。屬於本文的倫理的解脫論的部份，該書的第三部份<道德哲學>。但該書並未對各部份作內在的系統分析，也未深入考慮各部份之間的系統建構。

<sup>15</sup> Bhikkhu Bodhi(1993，pp.3-5)。尋法比丘的中譯本(菩提比丘編輯，尋法比丘中譯，1999年)並未譯出這些思想關鍵。中譯本的<導論>是節譯，省略的就是原書頁三至五對<<攝義論>>哲學思想的關鍵詮釋。

<sup>16</sup> Y.Karunadasa(1996)稱「法論」為「阿毗達摩的哲學基石」。

<sup>17</sup> 阿毗達摩的七論就是以這個存有論為基礎，即使北傳阿毗達摩也如此。<<法集論>>最明顯而且最根本課題就是存有論，因為<<法集論>>最詳細研究的是心理學，又從善、不善與無記(非善非不善)來分類一切法，所以才被稱為「心理學式的倫理學」。阿毗達摩的存有論中，心識論有最高度的發展，但不是從心理學的角度出發，而是一個存有論。這點 Bhikkhu

層級論，提出三級的存在層級。這是阿毗達摩哲學思想最基礎的架構，將支持整個系統。首先，依據真實性的區分，兩分假立的「施設」<sup>18</sup> (paJJatti, 現代可譯作概念)與真實的究竟實在(ultimate reality)；其次，依據緣的區分，區分究竟實在為有緣(sappaccaya, 有緣就是必須依待緣才生起)的心(citta, 心是認識對象的生滅歷程)、心所(cetasika, 相應於心而幫助心完成整體認識活動)、色(rUpa, 現代可譯作物質)和無緣的涅槃(nibbAna, 涅槃不依待任何的緣)。從佛法來看，存在就是指三界有，涅槃則是超越一切存在、存在的寂滅。因此，涅槃是「破存有論」(de-ontology)或「反存有論」(anti-ontology)，但涅槃也不是虛無，也可以方便地包含在存有論內說明。第一步驟內附帶研究假立的施設與無為的涅槃，在本文的第三章。其下三步驟詳細研究有緣法，可以稱為有緣法的存有論，乃阿毗達摩的核心。第二步驟是成素論，不僅分析出有緣真實法的所有成素，並作有系統的排列組織。這是阿毗達摩哲學的首要工作，及至<<攝義論>>才完全定型。第三步驟是分類學，對成素作分類，分類的方法在傳統上就是<<法集論>>的論母。透過各種分類的方法，對成素作不同角度的理解。成素論與分類學合為阿毗達摩的最內在析。第四步驟是聚合論，研究有緣法的成素聚合成生起單位。分成名聚(nAma-kalApa, 心與心所的成素聚合而生起的單位)與色聚(rUpa-kalApa, 色法的成素聚合而生起的單位)，這是有緣法變化歷程的單位。有緣法的聚合論就是有緣法在歷程論中的直接基礎。有緣法的存有論可分成成兩部份，名法的存有論與色法的存有論<sup>19</sup>，各有三個步驟。名法(包含心法與心所法)的成素論在第四章，分類學與名聚的分析在第五章，色法的部份完全在第六章。

<<攝義論>>哲學思想的第二環節是所緣的歷程論，從第八章至第十二章。

「所緣」(ArammaNa)是指心的對象(object)，「歷程」是指存在的變化歷程，「所緣的歷程論」研究心認識存在所呈現的所緣相的變化歷程。所緣的歷程論是我們詮釋<<攝義論>>哲學的一大特色，從所緣來看諸法的歷程<sup>20</sup>。所緣的歷程論

Bodhi(1993,pp.3-4)已很清楚表達。

<sup>18</sup> 在<<法集論>>中，「法」並不包含施設，但是後代也廣義地包含施設，參見 Y.Karunadasa (1996, p.20)。本文以存有論研究一切法，並提出三級的存在層級論，這是對存有論最基礎的分析。

<sup>19</sup> 在北傳(華語系)阿毗達摩有色法論、名法論(包含心法論與心所論)。這種用法在南傳阿毗達摩中不適合。因為南傳的名法論與色法論除了存有論方面(其中的主題大致同於北傳阿毗達摩)，更重要的是名法的歷程與色法的歷程(這是北傳阿毗達摩幾乎沒有的)。所以，本文採用名法的存有論與色法的存有論。

<sup>20</sup> W.F. Jayasuriya(1963,pp.3-4)也強調身心的有機歷程，並提示歷程通往涅槃的特點。我們則採

也是本研究詮釋阿毗達摩哲學的支撐點，由存有論而建立所緣的歷程論，由所緣的歷程論而建立倫理的解脫學。首先，就歷程來說，存在就是歷程的存在，歷程就是存在的歷程。依存有論的存在層級就建立歷程的層級，這純然是客觀存在的歷程。其次，就所緣來說，歷程則有認識的取向。因為，一方面，存有論的一切內容都可以成為心的所緣，沒有任何不可經驗的形上本體，即使是最究竟的涅槃也可以作為心的所緣。另一方面，心就是認識對象的活動歷程，心的生起也必然要有所緣，不是獨存的形上本體。所以，一切存在的歷程都作為心的所緣相，涅槃則是心的休息處，歷程的圓滿。所緣的歷程論就是認識型態的，指出心識論的視域，換言之，這是心識論式的歷程論<sup>21</sup>。而阿毗達摩的心識論是從善、惡與不善不惡的無記來分類心識，所以有心理學式的倫理學的特色，由此而通往倫理的解脫學。

從心識論的視域來看歷程論，三級的存在層級論就變成七重的歷程，判分的標準就在心的所緣相。存在層級論中，最下層存在的概念由心的所緣相而分成兩重，第一重歷程中，心的所緣相是人事物相；第二重歷程中，心的所緣相是修習相，乃修習禪定的心相。中層存在的有緣真實法是阿毗達摩的核心，由心的所緣相來看就分成四重，包含第三至第六重的歷程。存有論中的有緣法的聚合論已分析出有緣法在歷程中的基本單位，有緣法在歷程論中就是研究名聚的相續歷程與色聚的相續歷程，這純然是客觀的存在歷程。但是，從心的所緣相來看，就可以分析出有緣法有四重歷程。有緣法的第三重歷程中，心的所緣相是有緣法的自相，分析歷程中名聚與色聚內的成素的自相。這是佛法智慧觀察的基礎。其中，名聚的心路歷程是上座部佛教最顯著的創見。第四重歷程中，心的所緣相是歷程諸法的緣相，緣(paccaya)就是條件(condition)。可以是同一個名聚或色聚內諸成素的緣的關係，也可以是名法歷程中不同名聚的緣的關係、色法歷程中不同色聚的緣的關係，甚至可以是色聚與名聚之間的緣的關係。緣的關係在佛法之中最被一般人所注意的是業果的問題，我們對第四重歷程的研究就從此出發。而第四重歷程是最複雜的，其全面的綜合研究在經藏中有十二

---

取認識的視域，以心的所緣相來細分歷程的多重性，並以所緣的歷程論所蘊涵的實踐取向來建構倫理的解脫學，而提出通往涅槃的歷程與實踐。

<sup>21</sup> Bhikkhu Bodhi(1993,p.4)在<導論>也提到<<攝義論>>的存有論可以影移成現象學式的心理學。書中簡單地說明現象學式的心理學：阿毗達摩主要的關懷是理解經驗的本質，而且它所聚焦的實在是意識的實在(conscious reality)，在經驗中被結予的世界包含最廣義的知與所知(p.4)。本研究則提出所緣的歷程論的七重歷程，並以心識論的倫理實踐向度來溝通所緣的歷程論與倫理的解脫學。

緣起(paTiccasamuppaḍa), 在論藏中有二十四緣(paccaya)。第五重歷程中, 心的所緣相是有緣真實法的共相, 即是有緣法共通的無常、苦和無我。第六重歷程中, 心出離諸有緣法, 可以稱為出離相。存在層級最上層的涅槃就是第七歷程, 心的所緣相是寂滅相, 這是歷程的超越, 歷程的圓滿, 心識論的最後目標。七重的歷程, 在各重之內都有各別展現為歷程, 可以稱為橫向的歷程。七重歷程之間有著次第提昇的歷程, 所緣相隨著心識能力的發展而呈現, 可以稱為縱向的歷程。所以說, 心識論式的歷程論在橫向的歷程中, 由心的所緣相來決定七重歷程的判分; 縱向的歷程中, 心識能力的發展(這在佛法上稱為心的培養, 或簡稱為修行)與歷程之間的提昇相應。縱向歷程的實踐取向就過度到倫理的解脫學。第三重與第四重歷程阿毗達摩的核心, 在第九至十二章詳細研究, 其餘內容在第八章研究。第九章討論第三歷程的名聚, 第十章討論第四歷程的名聚, 第十一章討論色法的第三與四歷程。第十二章綜合研究第四歷程。傳統漢譯資料及近代華文對上部座部的研究, 都只集中在第三重歷程中名聚的心路歷程, 和第四重歷程的有分識。因為這些資料與研究都沒有進入整體的歷程論, 所以只是片斷而又充滿錯誤<sup>22</sup>。

第三環節是倫理的解脫學, 最廣義徹底的實踐哲學, 佛法上稱為修行道次第, 在中國哲學一般上稱為功夫論。「倫理的」是指佛法的修行實踐始於倫理生活, 而心的培育發展是善心提昇的歷程, 終而以出世間的善心證悟涅槃, 斷除一切惡法、解脫一切煩惱。所以, 稱為倫理的解脫學。在所緣的歷程論中, 七重歷程之內的橫向歷程中, 心各有不同的所緣相, 七重的所緣相一重比一重更接近最究竟的涅槃。縱向的歷程中, 透過七重所緣相來培育提昇心智的能力, 這就蘊涵倫理的解脫學的原理。所緣的歷程論提供認識與實在的基礎, 依七重歷程建立七階段的修行道次第(在佛法中就是七種清淨的道次第)<sup>23</sup>。以心識論的所緣為樞紐, 連結七重歷程與七清淨, 這是本研究的特點。倫理的解脫學就有兩項工作。首要的工作是依所緣的歷程論建立倫理的解脫學的原理。其次是實踐的方法與檢證標準。由原理引導具體的修行實踐, 檢證各階段的成果, 逐步觀察體驗一切法, 最後證悟涅槃, 獲得解脫, 完成實踐的目標。倫理的解脫學

<sup>22</sup> 參見本章註九至註十一。

<sup>23</sup> 如 W.F. Jayasuriya(1963)的第三部份<道德哲學>中, 說明實踐的原理與歷程。第十三章<道德發展之道>也很簡略地說明阿毗達摩式的修行道次第。Bhikkhu Bodhi(1993,p.4)由現象學式的心理學來刻劃<<攝義論>>的心理學的倫理學。他未分析歷程的多重性, 所以他在心理學的倫理學重於善心的培育過程。

在本研究第十三章至十五章。

阿毗達摩(abhi-dhamma)就是更高更有價值的法，亦即超越(abhi)經藏的達摩(dhamma，法)。《攝義論》也用阿毗達摩來抉擇經藏的達摩，顯示阿毗達摩超越達摩。用存有論對存在諸法的分析來定義澄清經藏對諸法的分析，這在《攝義論》第七品，即是本研究的第七章《阿毗達摩存有論應用於分析經藏的達摩》。但是，對這些部份我們只作為表解，以完成對《攝義論》的整體研究，而不另作進一步的詳細研究。另一方面，緣起是經藏分析歷程的核心，我們也依歷程論的第四歷程對緣起作阿毗達摩式的分析。

我們對《攝義論》的研究就是提出三個環節的哲學思想。這三部份有理論系統的建構次第，而後者又回來反證前者，所以構成三個環環相扣的整體。而三環節的貫穿線索就是心識論，三環節的共同匯歸處就是涅槃。總的來說，《攝義論》的哲學思想即是遍窮一切存在，並展示存在的歷程，依歷程而提供到達涅槃解脫的實踐原理。具體而言，《攝義論》的哲學思想之研究包含《攝義論》的存有論、所緣的歷程論和倫理的解脫學。這即是《攝義論》所含攝的阿毗達摩的哲學思想，所以本研究題為：南傳上部座(TheravAda)《攝阿毗達摩義論》的哲學思想研究 南傳阿毗達摩的哲學綱要。

## 第二節：研究動機、範圍及方法

### 一：開拓華語系佛教的視野與創造新生命

華語系的佛教有豐富多陳的哲學系統。但是，就一切存在的分析確定及綜合關係來說，《攝義論》的完整系統非常值得學習。另一方面，如何在心的經驗歷程中，有次第地觀察一切法，培育心智，以達到解脫，這是佛教生命的活水源頭，《攝義論》也提供系統的引導<sup>24</sup>。而在華語系佛學史上雖曾片斷涉及上部座部佛法的心識作用等問題，但都未得其全，又失真義，本文也將提供全面的理解。

### 二：現實的關懷

南傳佛教目前在台灣也廣泛地流行<sup>25</sup>。但是，現今對南傳佛教的學習，特別

<sup>24</sup> 《攝義論》倫理的解脫學就是上部座修行方法的概要，我們將依據《清淨道論》作較詳細的解釋。當代華語系佛學權威印順長老(1968，頁 723)，他也同聲讚美《清淨道論》依修行解脫的次第來造論，更勝北傳有部的論書。

<sup>25</sup> 例如緬甸帕奧禪修營已連續四年在台灣舉行(參見妙心雜誌編輯，2001)，每期維持近兩個月，



是阿毗達摩的理論與實踐，廣泛存在著一知半解，或盲修瞎鍊的狀況。這是學習一個偉大的宗教哲學實踐體系在初期所難免的。但，基於學術對社會關懷的理念，本論文的研究將提出南傳阿毗達摩的理論與實踐相伴的系統，以供參考。當然，本研究也可作為華語系的其餘教區學習南傳佛教的參考。

### 三：哲學思想史的旨趣

<<攝義論>>的哲學乃是綜合阿毗達摩哲學的結晶，已成為上座部的共同傳統。所以，本研究的副標題就稱為「南傳阿毗達摩的哲學綱要」。雖然，<<攝義論>>有獨特的分析方法與安排，但它的核心是根源於阿毗達摩的傳承。本研究也將就阿毗達摩的哲學思想發展來研究<<攝義論>>的特色。這方面的知識在華文資料裡幾乎沒有<sup>26</sup>，所以本文的研究也作思想史的陳述。

### 四：存有論

<<攝義論>>哲學的第一環節是存有論，這是本文對<<攝義論>>詮釋的第一部份。阿毗達摩的傳統對存在成素的研究與組織古來就各顯所長與缺點，經過<<攝義論>>的條理，存有論就呈現出可以依循的定說。我們將它的存有論整理成四步驟。首先是存在層級論，這是整個系統的基礎。一切存在有判然可分的層次嗎？依什麼原則判分存在的層次？第二步驟是有緣法的成素論。有緣真實法的成素是有限或無限？可以窮究列舉其內容嗎？這些法的列舉有其內在的系統原理嗎？第三步驟是有緣法的分類學。分析出來的成素如何分類？什麼分類方式才能有助於我們對存在的徹底分析，又可引導到最高的涅槃？第四步驟是聚合論。成素聚合成歷程中的基本單位有固定的內容嗎？有多少種色聚與名聚？這是非常科學的研究<sup>27</sup>。研究這四步驟的同時，我們也立基於阿毗達摩的哲學史，比較<<攝義論>>的優點，說明<<攝義論>>成為標準的綱要書的理由。

### 五：所緣的歷程論

阿毗達摩的存有論著重於靜態的分析，但並不認為法乃固定不動的。相反地，一切存在都是相依相待的變動歷程，而以涅槃作為歷程的終結。但依心的

---

前三期皆有百餘人參加。如此大型長期的禪修營能在台灣連續舉行四年，可見南傳佛教於台灣已廣泛受到重視。在同屬華語系教區的馬來西亞也舉行過幾次。

<sup>26</sup> 2000年才有釋達和翻譯水野弘元的<<巴利論書的研究>>(2000)。該書所收的<南傳上座部(巴利佛教)論書解說>是依年代順序，解說十五本重要的論書。另有，水野弘元著，釋惠敏譯(2000)，<<佛教教理研究>>。該書有多篇文章比較南北傳阿毗達摩的重要主題，即是本研究的存有論部份。葉均的論文也有幾篇文章概略比較南北傳阿毗達摩的重要主題(參見<參考書目>中葉均的作品)。

<sup>27</sup> W.F. Jayasuriya(1963,p.3)也認為阿毗達摩是一個科學系統。他所謂的科學系統也有屬於本研究的所緣的歷程論。

所緣相的次第提昇，所緣相與心的能力相待地提昇，三級的存在層級就轉為七重的歷程。這種心識論式的歷程論，一方面是客觀的歷程，這依存在與歷程的一體兩面而決定，存在層級的動態歷程即是歷程論。一方面是認識論的，以心的所緣相詳細判分為七重歷程。因此，<<攝義論>>的下手處是對呈現於心的所緣相作分析，並針對能知的心(與心所)作全面的綜合分析，共分成七個次第增上的認識歷程，前一個做為後一個的必要基礎，後一個是前一個的提昇。認識能力的培育歷程就是修行歷程，因此所緣的歷程論中蘊涵著一套倫理的解脫學

#### 六：倫理的解脫學

存有論著重於一切法的成素分析，所緣的歷程論以心和心所為經驗的主導說明一切法的七重變化歷程，這些經驗的歷程是有層次地訓練提昇，而以悟入涅槃為究竟。所以，所緣的歷程論也就奠定了實踐哲學。<<攝義論>>的解脫學是倫理的解脫學。修行的下手處是始於倫理實踐的離惡法與修習善法，實踐的過程都是在培育心的能力，離去不善法，最終的目的就是完全斷除不善，解脫一切煩惱。所以，倫理的解脫學是最徹底的實踐哲學。這就是佛法的修行道次第，包含生活倫理與宗教的聖潔，還有心理經驗的完全淨化，息滅一切不善，證入無貪無瞋無痴的涅槃。以解脫為究竟的佛教倫理學，有所緣的歷程論為基礎，修行就變成客觀的次第，各階段的超越有具體的方法，有檢證的標準。所以，實踐原理與實踐方法相輔相成。藉由原理指導，實修實證，次第地清淨，斷除煩惱，這就是有名的七清淨。

#### 七：語言觀

<<攝義論>>將施設(今譯為概念)列為專節特別討論，這也是理解阿毗達摩的重要環節。概念(paJJatti)是從 paJJApeti(使人知道)轉成的名詞，古代譯作「施設」或「假施設」，意即是為了使人理解而假立的形象符號。就存在而言，概念在究竟上不存在，只是世俗的實在。就指涉與名稱相待而言，有兩種概念<sup>28</sup>，所知概念(paJJApiyattA paJJatti)和能知概念(paJJApanto paJJatti)。所知概念是究竟法的影像而非真實存在，心識所變現施設的。能知既念即概念的名字(nAma-paJJatti)，是詮表一切法的語言名號，主要的有兩類<sup>29</sup>。第一類是「真實的概念」(vijjamAna-paJJatti)；例如「心」的概念指涉究竟實在的真實法，依究竟義來說，「心」是有真實的概念。第二類是「不真實的概念」

<sup>28</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本, p.325, § 8-29。

<sup>29</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本, p.327, § 8-31。

(a-vijjamAna-paJJatti)；例如「有情」的概念指涉世俗的有情，「有情」這個影像只是究竟實在的五蘊所變現，所以，從究竟義來說，「有情」是不真實的概念。從語言觀來說，阿毗達摩使用的概念是有真實的概念，用以表顯真實法，教導如何理解真實法。因其語言嚴密統一，所以系統清楚一致。

#### 八：本文的研究方法

研究方法<sup>30</sup>是相應於研究題材與旨趣而來，本文有三個層次的研究方法。最基本的是字源學分析的方法，這是研究巴利語佛典所必要的。巴利語和梵文都非常重視字源學的分析，從字源上確定每個字的基本意思，再看它造字的文法變化及如何加接頭詞與接尾詞。這是研究印度哲學的必要工具，本研究也在必要的時候進行字源學的分析。其次是哲學思想史的方法，對<<攝義論>>所繼承的阿毗達摩作哲學思想史的分析，這部份本文只提綱挈領的討論。最重要的是哲學方法，相應於<<攝義論>>哲學的三環節，本文的哲學方法也隨其內容的環扣而前進，呈現一個完整的系統。

另一方面，南傳阿毗達摩有其獨特的思想與表達方式，和完整的術語系統。但我們運用哲學術語來說明，並不代表南傳思想同於一般的哲學。只代表南傳佛法中也深刻思考這些哲學問題，但其自有獨特的睿見。在內部問題的詳細陳述時，我們無可避免地使用阿毗達摩的術語系統與表達方式。

### 第三節：<<攝義論>>的哲學思想要義與研究題材的關係

#### 第一項：哲學要義與<<攝義論>>的關係

本研究的直接題材就是<<攝義論>>，其內容可依<<攝義論>>哲學的三大環節區分。屬於存有論的部份如下。〈攝心分別品第一〉<sup>31</sup>屬於心法的成素論，以界繫門的四重區分(指欲界、色界、無色界與出世間)為主軸組織八十九心(或詳分為一百二十一心)，本研究將提出系統的組織表(表 4-6)，界繫門為縱軸，三性門(指善、惡與無記)為橫軸。第二〈攝心所分別品〉，第一節系統地列舉五十二心所法，屬於心所法的成素論，本研究將提出系統的組織表(表 4-17)；第二節說明五十二心所如何相應於八十九心，可視為是心所的分類學；第三節說明

<sup>30</sup> 佛學研究方法可參見吳汝鈞(1982)。本文的方法接近於該書所謂的哲學與文獻學並進的方法，而又兼及哲學史的方法。

<sup>31</sup> 中譯本<<攝義論>>的品節之分參見葉均的譯本(1999)。

八十九如何攝取五十二心所，即是名法的聚合論；結合第二與三節，我們將提出心與心所的相應相攝表(表 5-9)。第三<攝雜分別品>是心法的分類學，從六個角度來分析八十九心。第一是從受蘊的角度，第二是從因的角度；第三從心的十四種作用來分析，第四從心的歷程必經的門(dvAra)來分析；第五從心的所緣來分析，第六從心的依靠處所(vatthu)來分析。第三與第四實際上就是從心識本身的歷程來分析，第五與第六則是心識歷程的所緣與依處，這三者在心路歷程中和合而現起，呈現出<<攝義論>>特有的視域，並為所緣的歷程論中的名法作必要的準備。我們將以八十九心為縱軸，將六個角度放在橫軸，提出系統的組織表。上來總共九個表，除第二個心所分類表之外，其餘都將以界繫門組織八十九心為縱軸，相伴的分析角度為橫軸，科學地分析組織八十九心。

存在層級論的真實性區分，第八品第三目的<概念>則屬於世俗實在；根據緣的區分，第六品的<涅槃>屬於無緣法，其餘的心、心所與色屬於有緣法。這三層存在組成存在層級論。存有論的後三步驟實際上就是有緣法的存有論。第二步驟的成素論包含第一品(八十九心)與第二品第一節(五十二心所)再加上第六品第一節(二十八色)。第三步驟的分類學，心的分類學有八十九心的分類表和第三品，心所的分類學則是五十二心所的分類表與第二品第二節，色法的分類學在第六品的第二節<色的分別>和第三節中色法的四因。第四步驟的聚合論，名聚在第二品第三節<心攝取心所>，色聚在第六品第四節<色的聚>。

所緣的歷程論包含<<攝義論>>的主要品節如下。第一與二重在第八品的概念，內容比較少，我們在倫理的解脫學中，將引用<<清淨道論>>來作較多補充說明。以下是真實法的五重歷程。<攝路分別品第四>說明六種心路歷程，前五路是五識門現起的心路歷程，第六路是意門的心路歷程，詳分為欲界、色界、無色界與出世間的心路歷程。<攝離路分別品第五>重點是業果關係，是說明死心(一期生命的最後一念心)到結生心(一期生命的第一念心)到有分心(一期生命中基本的有的成分)的歷程及其相關知識。這二品集中說明名法的歷程。第六品的第三節<色的等起>，第五節<色轉起的次第>，這兩節說明色法的歷程。第三重歷程包含第四品(除了出世間心路的歷程)與第六品第三節的心生色、時節生色和食生色。第四重歷程包含第五品和第六品的其餘部份，這裡主要是業果關係；另外第八品第一節<緣起法>與第二節<發趣法>的二十四緣都是對緣的綜合性說明。第五重第六重散落在不同的品節，我們將收集在一起處理，並如同第一重與第二重，在倫理的解脫學中引用<<清淨道論>>來作較多補充說明。這也

可見<<攝義論>>企圖作為阿毗達摩的哲學實踐手冊仍有待補強。第七重則是出世間心路的歷程所證悟的涅槃，在第四品。第七<攝集分別品>主要是以存有論分析出來的成素來含攝解說經藏的主要題材，充分展現阿毗-達摩(abhi-dhamma)超越(abhi)達摩(dhamma)，本論文不作研究，只整理成表解，以供參考。用阿毗達摩來解釋經藏的十二緣起也同樣表現阿毗達摩之超越達摩。

最後的<攝業處分別品第九>是倫理的解脫學，教導修行道次第。這是<<清淨道論>>三學七清淨的概要。第三與四重歷程是<<攝義論>>的核心，其餘五重<<攝義論>>著墨太少。所以在倫理的解脫學中援引<<清淨道論>>作較多說明，以助證成七種歷程，並完整理解修行的七清淨。

### 第二項：哲學要義與重要的間接題材的關係

本研究的直接題材就是<<攝義論>>，上一項已從<<攝義論>>的哲學三環節概說其各品節。以下略說重要的間接題材，這是要提供<<攝義論>>的阿毗達摩哲學史的背景。間接相關題材即是阿毗達摩論藏和其註解書(ATTHakathA)及綱要書，其中最重要的是七論中的<<法集論>>(DhammasaGgaNi)與<<發趣論>>(PaTThAna) 屬於註解書的<<清淨道論>>(Visuddhimagga)與屬於綱要書的<<入阿毗達摩論>>(Abhidhammavataara)和<<色非色分別論>>(Ruparupavibhaga)。本研究會有諸多地方討論<<攝義論>>與它們的關係，並開設第二章專門討論。

以下從哲學思想的三環節略為解說這些題材。<<法集論>>的字意是集合一切法的論典，主要是討論阿毗達摩哲學思想的存有論，乃一切阿毗達摩的基礎。三級的存在層級論已隱含於其中，成素論是就是它所集的一切法，分類學就是其中的論母(mAtikA)，論藏的論母一百二十二個，經藏的論母四十二個。特別是論藏的論母乃阿毗達摩藏據以論析真實法的原則，<<攝義論>>的分類學即從其中選取綜合，並吸收註解書的思想。<<法集論>>已包含存有論的大部份內容，但是，聚合論的部份則未詳細說明色聚。所緣的歷程論不是<<法集論>>的重點，第三歷程的名聚的歷程已初步蘊涵其原則，色聚的歷程只稍微提到；第四歷程則已提示出業果的原則，至於十二緣起不是它的重點，二十四緣則是<<發趣論>>的重點。<<法集論>>已蘊含豐富的倫理的解脫學，但因其隨善心與不善心的說明而提出，使得一般人不容易看出來。

至註解書，整個阿毗達摩的哲學三環節都確立了，特別是在<<清淨道論>>。<<清淨道論>>是覺音(Buddhaghosa)尊者整理編纂經律論三藏的註解書的基

石，可說是整套註解書的核心。依戒學、定學與慧學編著全書，以百科全書的方式整理佛教的理論與實踐，並摘要註解阿毗達摩的重要主題。存有論方面，第一存在層級論，直到佛授才在《入阿毗達摩論》第十二《施設品》中專門說明概念，而《法集論》或《清淨道論》則未仔細討論概念。第二成素論，在《清淨道論》已補足《法集論》的內容。第三分類學，心所法與色法在佛授的二本綱要書中也得到更恰當的組織。第四聚合論，《清淨道論》已詳細說明名聚與色聚。《攝義論》則綜合前述諸書的優點，組織更系統且合理的綱要書。

所緣的歷程論是註解書發展完成的，覺音在《清淨道論》對第三與第四歷程的整理也相當散落，《攝義論》才比較系統地組織起來。但《攝義論》對七重歷程只著重在第三與第四重，倫理的解脫學也只存綱目。《清淨道論》則有最詳細的倫理的解脫學。我們則依據所緣的歷程論的七重歷程與倫理的解脫學的七清淨相輔的原則，綜合它們的優點。

本文研究《攝義論》，將其哲學思想系統化成三個環節，並以此三環節來架構重組《攝阿毗達摩義論》的阿毗達摩哲學綱要，並吸收《法集論》以來的阿毗達摩哲學思想史要，以供有志之士參考。

## 第二章：阿毗達摩的哲學思想史要

本研究著重在哲學思想要義，對阿毗達摩的文獻去繁就簡<sup>32</sup>，概分成三階段。第一階段是阿毗達摩七論，第二階段是註解書和集大成的<<清淨道論>>，第三階段是綱要書，而<<攝義論>>則是綱要書的定型化。本章第一節先概說<思想源流大要>，接著分三節依次針對三階段做說明，並概說各階段中與本研究有重要關係的<<法集論>>與<<發趣論>>、<<清淨道論>>、佛授的綱要書。最後一節才綜述<<攝義論>>。

### 第一節：思想源流大要

根據上座部的傳承，阿毗達摩源於佛說，屬於三藏(TipiTaka)之一。三藏是保存記載佛陀四十五年教導眾生的言教，由弟子們結集弘揚而留傳下來。及至佛滅二千五百年(1956)還在緬甸召開第六次結集，審定三藏及註解書，這個結集也被製作成七國文字通用的 CD-ROM<sup>33</sup>。經(sutta)藏記載佛陀的應機開示及其感興的妙語，律藏記載佛弟子的生活倫理規則與僧團和樂修道的運作方法等。律(vinaya)藏的題材都是具體的人事物，完全以通用的語言(vohAra-vacana)來傳遞法音。經藏常涉及佛法特有的慧學與甚深的修行解脫，所以也兼用有真實的概念來表達究竟法(paramattha)。而論藏則純是一味分析究竟法，並窮究其一切成素與發展歷程，以系統地指導修行解脫。

三藏的各部冊有一套完整的註解書，說明三藏簡要深切的法義。這些註解是在佛陀時代就已開始，佛弟子再加以補充，思想主體早已確立，而由後代編述完成。現存的註解書的作者只是綜合整理自古相傳的思想，如覺音尊者在<<清淨道論>>開頭與結尾中，都提到自己的傳承是依據大寺派(MahAvihAra)的教法<sup>34</sup>。對於註解書又有一套完整的複註(TIkA)，甚而有隨複註(anuTIkA)等。至註解書已完成整個阿毗達摩的哲學思想，複註與隨複註則無顯著的新思想。而

<sup>32</sup> 詳細文獻的傳統式研究可參見 B.C.Law.(1983), Somapala Jayawardhana(1994)。批判式的研究可參見 K.R.Norman(1983)，更新的批判研究可參見 Oskar von Hinuber(1996)。中文資料可參見淨海(1975，頁 385-414)的附篇<一、南傳佛教巴利文獻簡介>。葉均(1999c)。

<sup>33</sup> ChaTTha SaGgAyana CD-ROM version 3.

<sup>34</sup> Visuddhimagga (p.2 & p.711)，<<清淨道論>>(頁 2 與頁 735)。

綱要書則是對於三藏與各種註疏的摘要手冊，我們研究的<<攝義論>>即是其中組織最完善，又最普遍的入門書。

若根據學者的研究<sup>35</sup>，水野弘元以巴利語文獻為中心<sup>36</sup>，將涉及阿毗達摩題材的相關文獻分成六時期。第一期是尼柯耶·阿含時代，初步思考到阿毗達摩的題材與思想。從佛滅至西元前二五〇年左右，內容包含四部尼柯耶(NikAya)和四部阿含(Agama)經。第二期是經和論的中間時代，初步顯出阿毗達摩的特色。從西元前二五〇年到西元前二〇〇年左右，內容則是巴利藏特有的小部的<<無礙解道>>(PaTisambhidA Magga)與<<義釋>>(Niddesa)。第三期是阿毗達摩時代，從西元前二五〇年至西元前一〇〇年左右，又可再細分成初期、中期、後期，內容則是七部論，所謂的阿毗達摩就是指這七部論(詳見本章第二節)。第四期是論和註解書的中間年代，已有註釋書的某些特色。從西元前一〇〇年至西元後一〇〇年左右，內容有<<彌蘭陀問經>>(Milinda-paJha)、<<導論>>(NettipakaraNa)、藏釋(PeTakopadesa)。第五期是註解書時代(詳見本章第三節)，西元一〇〇年至五〇〇年左右，內容則是大寺派為主的三藏註釋，除經藏的小部有些餘人集註成，餘皆是覺音尊者負責編著成書，尊者另有<<清淨道論>>集註解書之大成，作為註釋的基石。無畏山派則有<<解脫道論>>現存於漢譯藏經<sup>37</sup>。第六期是綱要書與複註時代，從西元四五〇年至一二〇〇年左右，內容包含三藏的複註(TiKa)和綱要書(詳見第四節)，本文研究的<<攝義論>>即是其中最著名的綱要書(詳見第五節)。

本章以下各節將簡分三階段，選取阿毗達摩文獻史的重要題材作哲學史說明，這也相應水野弘元比較北傳有部論書而作的文獻分期。他認為，第三期中巴利藏與有部都有七論。第五期中，南傳有諸註解書與覺音的<<清淨道論>>，有部則有<<大毘婆沙論>>可以比擬。第六期的綱要書，佛授的<<入阿毗達摩論>>與有部法救的<<雜阿毗曇心論>>可以比擬；而<<攝義論>>作為巴利綱要書的第一寶典，有部則是<<俱舍論>><sup>38</sup>。

七論的部份，<<法集論>>的論母與法數是阿毗達摩的基礎，<<發趣論>>的

<sup>35</sup> 以巴利文獻為主要的研究可參見 K.R.Norman(1983,pp.96-107 & pp.118-137 & 145-153)。以漢譯為主的綜合研究可參見印順(1968)，特別是<結論阿毗達摩成立的歷程>(頁 86-90)。綜合的批判研究可參見 Erich Frauwallner(1995)。

<sup>36</sup> 參見水野弘元(1964, 1978, 頁 17-40)。他也曾將阿毗達摩的文獻分類成三期，參見水野弘元，恒清譯(1984)，但與本書簡化的三期不同。

<sup>37</sup> 優婆底沙，僧伽婆羅譯(1983)。<<解脫道論>>與<<清淨道論>>的比較研究可參見 P.V.Bapat(1937)，另可參見長井真琴(1991)。



二十四緣則是蓋頂之作。基於七論的系統基礎與本研究的重點，我們將特別概說《法集論》。而有部的七論則是性質不一<sup>39</sup>，未如南傳阿毗達摩形成一個理論與實踐相輔的統一系統。這個理論與實踐的嚴密系統，覺音以百科全書的方式整理在《清淨道論》。綱要書則是其要義，而本文研究的《攝義論》在巴利佛教中則是決定性的教理綱要書。

## 第二節：七論與《法集論》的特色

### 第一項：《法集論》的特色

南傳阿毗達摩的主體就是七論<sup>40</sup>，根據巴利的傳統，它們在藏經中的次第是《法集論》、《分別論》(Vibhaṅga)、《界論》(Dhātukathā)、《人施設論》(Puggalapaṭṭhi)、《論事》(Kathāvatthu)、《雙論》(Yamaka)、《發趣論》。從它們的思想內容也可以觀察出不同課題的類型，而我們的說明是以它們的哲學要義為核心，作為《攝義論》的基石。以下順著編目的次序逐一說明。而《法集論》是七論最基礎的，與《攝義論》有最深切的關係，我們將作較多的說明。其餘諸論只作簡要說明。即使《發趣論》是蓋頂之傑作，但其義旨奧妙，而《攝義論》只立一節討論，所以我們也說明其大要。

《法集論》是一切阿毗達摩的基礎，它的特色有兩方面：提出論母(mātikā)與分類分析真實法。全論共分四品。它在開頭即提出論母作為分類諸法的依據，另一方面就是以論母分類列舉出一切阿毗達摩的真實法。論母有論(abhidhamma)之論母和經(suttanta)之論母。論藏的論母一百二十二個，三法門二十二個，如善法、不善法、無記法、過去法、未來法、現在法；二法門一百個，如有緣法、無緣法、有為法、無為法。其餘《分別論》、《界論》、《雙論》、《發趣論》都廣泛應用這些論母，《攝義論》的分類學也從其中選取綜合。經藏的論母四十二個，如善語與善友、密護根門與於食知量，後面三十四個同於《長部·第三十三眾集經》。經藏的論母顯然不同於阿毗達摩的分類學，例如《分別論》各品的〈問分〉也只以論藏的論母反覆抉擇，而不用經藏的論母。

一切法的列舉則在第一第二品即已完成。第一〈心生起品〉列舉了世間與出

<sup>38</sup> 水野弘元(1964, 1978, 頁 33)。

<sup>39</sup> 印順(1968, 頁 180)。

<sup>40</sup> 七論的研究可參見水野弘元(1934), Mahāthera Nyanatiloka (1938, 1983), Bhikkhu Kashyapa (1942, 1996), K. Potter (1996), 水野弘元(1997b)。

世間的八十九心及其相應的心所。第一門的三性門的善(kusala)包含二十一心、不善(a-kusala)包含十二心、無記(avyAkata)包含五十六心，無記也包含第二《色品》的無為涅槃與色法，如此即組織完成真實法。八十九心(詳細的分類表參見本書第四章第二節)的組織原則是三性門，這是為了系統地組織一切真實法。南傳阿毗達摩對八十九心的窮究在《法集論》已至完美，以後的發展只是組織次第與原則的差異。心所的部份，《法集論》並未獨立專品或專節統一說明，而是以心攝取心所的方式來列舉整個心所。它的列舉方式則是收集重複列出經典提到的各類不同心所，例如第一個欲界善心攝取十七類共五十六項心與心所，下述譯文的分類與分項編號乃筆者所加。

什麼是善法？當喜俱知相應的欲界善心生起時，以色作為所緣、或以聲作為所緣、或以香作為所緣、或以味作為所緣、或以觸作為所緣、或以法作為所緣，關涉到任何一個(所緣)，就在那時候，有(一)(1)觸(2)受(3)想(4)思(5)心、(二)(6)尋(7)伺(8)喜(9)樂(10)心一境性、(三)(11)信根(12)精進根(13)念根(14)定根(15)慧根(16)意根(17)喜根(18)命根、(四)(19)正見(20)正思維(21)正精進(22)正念(23)正定、(五)(24)信力(25)精進力(26)念力(27)定力(28)慧力(29)慚力(30)愧力、(六)(31)無貪(32)無瞋(33)無痴、(七)(34)無貪欲(35)無瞋恚(36)正見、(七)(37)慚(38)愧、(八)(39)身輕安(40)心輕安、(九)(41)身輕快性(42)心輕快性、(十)(43)身柔性(44)心柔軟性、(十一)(45)身適業性(46)心適業性、(十二)(47)身練達性(48)心練達性、(十三)(49)身端直性(50)心端直性、(十四)(51)念(52)知、(十五)(53)止(54)觀、(十六)(55)策勵(56)不散亂，或是那時候其餘緣已生的非色法。這些是善法<sup>41</sup>。

但歸納重複的內容則剩下二十九個心所。於其餘的八十八心所攝取的心所還可歸納出十一個心所，《法集論》實際上列出的心所則共有四十個<sup>42</sup>。其餘的十二個心所，覺音尊音於《法集論註》註解「或是那時候其餘緣已生的非色法」時，認為《法集論》省略於此的共有十二個，簡稱為或是其餘的

<sup>41</sup> *DhammasaGgaNi*(p.9f), § 1. U Kyaw Khine,trans.(1996,p.33). 第一個心攝取的心所乃《法集論》最重要的解釋，可參見 Thera Nyanaponika(1985,pp.18-93). 「或是那時候其餘緣已生的非色法」(ye vA pana tasmim samaye aJJe pi atthi paTicca samuppanna arUpino dhamma).

<sup>42</sup> 水野弘元(1964, 1978, 頁 258-260)。

(yevApanakA)<sup>43</sup>。經註解書的指點，《法集論·心生起品第一》就包含八十九心和五十二心所。這就是《攝義論》中名法的成素論。

第二品包含涅槃與色法。涅槃只佔一小段，色法的部份大分成兩部份。首先的論母，依增一法的方式，以一種來攝取(saGgaha)色<sup>44</sup>至以十一種來攝取色，列舉出完整的論母；其次的釋義就逐次解釋論母所包含的色法。接續《心生起品》的無記心之後，《色品》的論母的之始就界定無記法的範圍還包含色法與無為界的涅槃。

什麼是無記法？善不善法的果報之欲界、色界、無色界、非所攝(之出世間)而屬於受蘊想蘊行蘊識蘊，和非善非不善非業果報的唯作法，和一切色，和無為界(之涅槃)。這些是無記法。<sup>45</sup>

唯作法是指無記的唯作心，乃是非善、非不善、非業所引生的果報。涅槃在論中未作進一步解釋。接下來詳論色法。列舉色法成素的方法與心所法一樣，在不同的分類攝取之中被重複列出，至以二種攝取色之中，就已列出的二十七色，若加上心依處(hadaya-vatthu)，就確立阿毗達摩的二十八個色法成素。而其十一個論母的分類學式列舉色法就已完成色法的分類學，至於色聚(kalApa)則未提出。歷程哲學的部份，色法的歷程並未完整提出四種色的等起，進一步的色轉起的次第更少提及。

至第二品結束，三性門就包含八十九心、心所法、色法、涅槃。並已詳細多重地說明它們的意義。第三品《概說品》的第一部份是分類學，以一百二十二個論的論母次第地對所有真實法作分類學式的分析。第三品第二部份則說明四十二個經的論母。第四《義釋品》補充解釋第三品的論之論母。

## 第二項：六論的要義

《分別論》包含十八品，蘊、處、界、諦、根、緣相、念住、正勤、神足、覺支、道、禪定、無量、學處、無礙解、智、雜、法心。這些是經藏中最基本的主題，特別是前六品是佛法慧學的核心，屬於本文存有論與所緣的歷程論，

<sup>43</sup> *AtthasAlinI*(p.132), Pe Maung Tin. trans.(1976,p.174).

<sup>44</sup> 中譯本不當地譯為「一種色聚」(郭哲彰譯, 1996c, 頁 172), 就與色聚(kalApa)相混。這是不當地沿襲日譯本的一例, 參見佐藤良智譯(1978, 頁 174)。

<sup>45</sup> *DhammasaGgaNi*(p.124), § 583. UKyaw Khine.trans.(1996,p.317).

緣起的部份，乃論藏中難得的寶貴說明；接著的七品是修行道，屬於本文倫理的解脫學。前十五品中，除了第五的<根分別>、第六的<緣相分別>、第十四的<學處分別>，其餘十三品都由三個部份構成。首先是<經分別>(suttantabhAjaniya)，以<<法集論>>的真實法和論之論母來說明經藏對這些主題的解釋；其次的<論分別>(abhidhammabhAjaniya)則純以<<法集論>>的真實法和論之論母來解釋；最後的<問分>(paJhapucchA)則用論母反問，反覆抉擇，充分顯出對法的特色。這是對經藏的主要法數作阿毗達摩式的說明，以顯示阿毗達摩(abhi-dhamma)高於達摩(dhamma)，這正是<<攝義論>>第七品與第八品第一節<緣起>的工作。

其下四論與本研究較無直接關係。<<界論>>在處理諸法的相攝(saGgaha)與相應(sampayoga)的關係，特別是從蘊處界三科來分析。<<人施設論>>在其書之首即提出六施設：蘊、處、界、諦、根、人<sup>46</sup>。前五施設是有真實的概念，人施設是沒有真實的概念<sup>47</sup>；前五施設已於<<分別論>>討論，<<人施設論>>則說明第六施設，可見阿毗達摩藏已對概念有原則性的區分。六施設之後，接著以增一法的方法列出一至十種人的論母，再逐次的解說。<<論事>>是以上座部的正見破斥其餘部派的異說。根據南傳佛教的傳說，<<論事>>的論母是佛說，詳細內容則是第三次結集時目犍連子帝須(Moggaliputta Tissa)集成，與本研究沒有直接關係。<<雙論>>由十品組成，根、蘊、處、界、諦、行、隨眠、心、法。這是以前面諸論為基礎，進一步處理諸法相攝生滅等關係，開始進入諸法的動態關係。<<發趣論>>說明一切法的條件關係。它是七論的蓋頂之作，也是最浩大複雜的，在緬甸的第六次結集中有五大冊，傳統上把它稱為<<大論>>(MahApakaraNa)。全論以二十四緣作為論母，詳細討論諸法生起的緣的力用的關係。它把二十四緣應用於<<法集論>>中論母裡所列出的一切法。內容分為四大部份：依正面發趣、依反面發趣、依正反發趣、依反正發趣。而每一發趣又可再分為六個部份：三法發趣、二法發趣、二法三法發趣、三法二法發趣、三法三法發趣、二法二法發趣。這二十四個發趣都可以把二十四緣順次地應用於一切法。上座部的傳承視此論為佛陀的一切知智的最佳明證。

### 第三項：從<<攝義論>>哲學思想看阿毗達摩論

<sup>46</sup> Puggala-PaJJatti and Puggala-paJJatti-aTThakathA( p.1).

<sup>47</sup> Puggala-PaJJatti and Puggala-paJJatti-aTThakathA(p.172).

從《攝義論》的哲學思想來看。存有論的部份，首先，《法集論》也已隱含著第一步驟的存在層級論。真實性的區分指出世俗與真實，在經之論母的部份就有三個提到語言的問題，特別是第八個論母提到概念法與概念路法，但《法集論》並未深入討論。若與《人施設論》合看，其論母之初提出六施設（蘊、處、界、諦、根、人），前五屬於有真實的概念，人施設則是沒有真實的概念。可見七論也分開來討論世俗與真實。緣的區分就是有緣法與無緣法的論母。第二步驟的成素論也已初步完成，但是心所法與色法需經由註解才完整。第三步驟的分類學則是《法集論》最發達完整的。第四步驟的聚合論，名聚的部份已大致完成，色聚的部份則待註解書說明。關於所緣的歷程論，概念的部份，第一重的人事物相很少說明，第二重的修習相在《法集論》中廣泛解脫修定的不同方式。第三重的自相，心路歷程基本重點已包含於八十九心的區分，例如十四種作用，五門轉向與意門轉向心之分即顯示六路心；色法的第三重則待詳明，因為色聚在論中未明示，到了註解書才說明。第四重歷程的緣相有豐富的說明。業果關係已隱含在《法集論》中，例如善不善的業心引生相對的果報心，還有業生色，這是業果的根本。緣起在《分別論》有專品詳明，二十四緣則在《發趣論》中系統運用。所緣的歷程論中的後三重與倫理的解脫學都已散落列示出大要，詳細的教導則待屬於註解書的《清淨道論》。

### 第三節：註解書與《清淨道論》

巴利三藏有一套完整的註解書。依本研究的方向，我們將概說註解書，再說明集註解大成的《清淨道論》的特色，最後並比較《攝義論》與《清淨道論》，並從《攝義論》的哲學來看《清淨道論》代表的註解書如何完成阿毗達摩哲學。《清淨道論》中修行解脫的七清淨，將在第四部份〈倫理的解脫學〉做較多說明，以利對上座部的完整理解。

#### 第一項：註解書的特色

依南傳佛教的傳承，註解書繼承古來佛弟子們對三藏的解釋，至覺音尊者時代才開始編輯固定。覺音已主持完成大部份的三藏註解書，除了經藏小部的一些註解由餘人完成。覺音編成的包含律藏註解，稱為《普莊嚴》(Samanta-pAsAdika 古代誤譯為《善見律毗婆沙》)，註解律藏的五部，其間

並說明記載古代印度文明，以助理解戒律生活。他並對比丘與比丘尼戒本另作《越度疑惑》(KaGkhAvitaraNI)，逐字解釋戒條。經藏的部份他已編述前四《尼柯耶》和《小部》的部份，《長部註》稱為《吉祥悅意》(SumaGgalavilAsinI)，《中部註》稱為《破除戲論》(PapaJcasUdanI)，《相應部註》稱為《顯揚勝義》(SAratthappakAsinI)，《增支部註》稱為《滿足希求》(ManorathapUraNI)，《小部》作有《勝義光明》(ParamatthajotikA)(包含《小誦註》與《經集註》)，《法句經註》、《本生經註》。論藏註也都是覺音的傑作，《法集論註》稱為《殊勝義》(ATThasAlinI)，《分別論註》稱為《去除愚痴》(Sammoha-vinodanI)，餘五論合註為《五論註》(PaJcappakaraNa-aTThakathA)。《小部》諸註的另一重作著者是護法，他的《勝義燈》(ParamatthadIpanI)包含《小部》的七種註，有《自說註》、《如是語註》、《天宮事註》、《餓鬼事註》、《長老偈註》、《長老尼偈註》、《行藏註》。另有優波斯那作《義釋註》，稱為《正法光明》(SaddhammappajotikA)；大名作《無礙解註》，稱為《顯揚正法》(SaddhammappakAsinI)；《譬喻註》的作者不詳，稱為《淨人悅意》(VisuddhajanavilAsinI)；《佛種姓註》稱為《蜜義悅意》(Madhurattha-vilAsinI)，由佛授作，這與作《入阿毗達摩論》的佛授是不同人。

從《攝義論》的哲學來看，論藏註進一步解明七論，完成阿毗達摩的哲學，這些要義更有系統地整理在《清淨道論》。第一環節存有論。第一步驟的存在層級論，首先的真實性區分，論藏註延續七論的兩層區分，對世俗的概念乃未立專章討論，這有待佛授的綱要書。第二步驟的成素論已完成，但心所法仍在名聚中討論，有待佛授立專章說明。第三步驟的分類學也多面發展，第四步驟的聚合論也已完成，《攝義論》則對色聚作系統的組織。第二環節的所緣的歷程論也已完全。第三重與第四重是論藏註的重點。第三重的另一哲學重點是提出心剎那，從心本身的生住滅的三時份來確立一心剎那，使真時法的歷程的時份單位變得精準，修行觀察的所緣清澈可見，這些在《攝義論》第四品。第四重部份也提出多種分類業的方式，及業與果的關係，這些在《攝義論》第五品。第一第二重與第五第六重在《清淨道論》有較系統的說明，第七重是以涅槃為所緣的出世間心路歷程。第三環節倫理的解脫學，這就是「清淨道」，亦即是《清淨道論》的主題。

## 第二項：《清淨道論》的特色

《清淨道論》<sup>48</sup>集大成註解書，確立阿毗達摩哲學及整個佛法。它是覺音(Buddhaghosa)尊者整理三藏註解書的基石，可說是整套註解書的核心。覺音尊者是西元五世紀的南印度人，在印度已從離婆多(Revata)長老出家學習佛法。長老處只有三藏而沒註解書，而在錫蘭有錫蘭文的註解書，長老便鼓勵覺音到錫蘭進一步修學，並將錫蘭文佛典譯為巴利文。覺音尊者至錫蘭住在大寺研讀藏經，後來向僧團請求自由使用保存的佛典，並從錫蘭文譯為巴利文。大寺比丘為了確定他的能力，出題要他註解。覺音的回答就寫成偉大的《清淨道論》，得到僧眾的讚歎。之後尊者便領導僧眾譯錫蘭文佛典為巴利文，並編述註解書，完成了上一節提到的諸註解書。

《清淨道論》就是覺音整理三藏註解的鑰匙，以戒定慧為次第，乃佛教理論與實踐的百科全書。依《攝義論》的哲學來說，它是以所緣的歷程論和倫理的解脫學相輔來綜述一切佛法<sup>49</sup>，並在慧學的慧地討論存有論及註解阿毗達摩的重要主題。依其目次與內在結構來說，則是三學七清淨的次第。全書的〈序論〉廣述三學的不同解釋。戒學就是第一清淨的戒清淨，包含第一〈戒品〉和第二〈頭陀品〉。定學也就是第二清淨的心清淨，包含第三至十三品。第三品概說定學的一般知識，第四至第十一品教導四十業處的各別修行方法，第十二〈神變品〉和十三〈神通品〉是五種世間的神通。慧學包含第十四至十七品的慧地和第十八到二十三品的慧體。智慧的大地就是蘊、處、界、根、諦、緣起和二十四緣，實際上就包含阿毗達摩及註解的大要，也就是《攝義論》的前八章的內容，主要是存有論與所緣的歷程論。智慧的骨幹體就是倫理的解脫學的最後五清淨，這五清淨可以分成十六階智。第二十三章是修習智慧的功德，亦即結果。

論中也以樹為喻，解釋整體「清淨道」。戒學的持戒與定學的修心是樹根，而戒又為定的基礎，沒有樹根將沒有樹。慧學須先聽聞思惟智慧所要體驗的真理(蘊、處、界、根、諦、緣)，這猶如樹所依附的大地，離開大地的樹就會枯死。修習智慧就像樹幹，樹幹是透過樹根攀穩深入大地，在泥土中攝取養分；修習智慧就是清淨道的骨幹，它的必要對象是有為法的緣起無常苦無我，然而這是以戒定為根基。清淨道的目的地就是涅槃，猶如樹的果實。總之，「清淨道」

<sup>48</sup> 以下的說明主要參見護法法師與陳水淵合著(1997)。另可參見 MahAthera Paravahera VajiraJANa(1962)，本書從經的角度再廣泛地說明《清淨道論》。又見 U Dhammaratana(1964)。

就像大樹，壯健的骨幹透過清淨有力的根深入大地吸取養分，成熟豐美的果實。

七清淨是根據《中部》第二十四經<sup>50</sup>。該經提出一個巧妙的比喻，從城裡出發要到目的地，總共有七部車子輾轉接替，前車次第接到下車，經由七車而到達涅槃城。七清淨就是修行的道次第，直到證悟涅槃、解脫一切煩惱。

《清淨道論》架構就是倫理的解脫學中的三學七清淨，其全書的內容與各品的關係可以整理成表 2-1。

表 2-1：《清淨道論》各品與三學七清淨的對照表

三學(大樹的比喻)	七清淨(七車的比喻)	全書二十三品	
戒學(喻如樹根)	一：戒清淨	第一第二品	
定學(喻如樹根)	二：心清淨	第三至十三品	
慧學	慧地 (喻如土地)	蘊	第十四品
		處與界	第十五品
		根與諦	第十六品
		緣起與二十四緣	第十七品
	修觀(喻如樹幹)	三：見清淨	第十八品
		四：度疑清淨	第十九品
		五：道非道知見清淨	第二十品
		六：行道知見清淨	第二十一品
		七：知見清淨	第二十二品
	功德(喻如樹果)	修慧的功德	第二十三品

### 第三項：《攝義論》與《清淨道論》的關係

《攝義論》與《清淨道論》的關係有如下幾點值得提出的。

一：《清淨道論》屬於註解書階段，集註解之大成，乃百科全書式的大作；《攝義論》屬綱要書階段，為最後的標杆，乃入門的實用手冊。

二：品目關係。《清淨道論》共二十三品，慧地的第十四至十七品共有四品，大體上屬於存有論與所緣的歷程論，其餘十九品即是三學七清淨的修行指導，大體屬於倫理的解脫學。《攝義論》共九品，前八品的重點同於《清淨道

<sup>49</sup> 本研究提出《攝義論》哲學思想的三環節，得出《清淨道論》於此的啟發。

<sup>50</sup> *Majjhima-Nikaya vol.1*. 第二十四經。Banamoli Bhikkhu & Bodhi Bhikkhu, trans.(1995), 第二十四經。僧伽提婆譯(1983a, 頁 429c), 第七〈七車經〉；僧伽提婆譯(1983b, 頁 733c), 〈七車〉。



論》的慧地四品，第九品是倫理的解脫學的綱要，幾乎完全未加說明，即是預設《清淨道論》的詳細指導。

三：哲學系統的關係。《攝義論》成書較晚，還吸收之前綱要書的特點，使得哲學系統更簡明易懂。二書皆有完整的存有論、所緣的歷程論與倫理的解脫學，因為至註解書時代阿毗達摩的哲學已發展完成。一為最佳的詳釋，一為最佳的要義。而《攝義論》還吸收佛授等人的綱要書的優點，所以組織更簡明易懂。存有論部份，存在層級論的真實性區分，《清淨道論》同於《法集論》未立專門的章節討論世俗實在的概念，但仍遵行存有論的真實性區分；而《攝義論》吸收佛授《入阿毗達摩論》在這方面的供獻，提出顯態的存在層級論。第二步驟的成素論，這至註解書即已確定，成素的內容二論皆同，但是《攝義論》的系統列舉有獨特的優點。在心所法部份，《清淨道論》延續《法集論》的方式，以心生起來攝取心所；而《攝義論》則改革佛授《色非色分別論》，提出最後的系統組織表。第三步驟的分類學，二論都各取《法集論》的論母作概要的分析，《攝義論》還為了所緣的歷程論作準備之分析。第四步驟的聚合論，內容相同，《清淨道論》散落在不同的脈絡提出，《攝義論》則開專節說明名聚與色聚。

關於所緣的歷程論，《清淨道論》依七清淨的次第立論，用心的讀者可依之分析出七重歷程。《攝義論》的組織著重於第三與第四歷程，使這個阿毗達摩的核心簡明易懂。本研究提出所緣的歷程論來綜合詮釋它們。

關於倫理的解脫學，《清淨道論》的說明是極詳盡的，《攝義論》則是極為綱要。

#### 第四節：綱要書與佛授

##### 第一項：綱要書與複註的文獻

綱要書的時代與複註大約開始於同一時代，而向後延續，所以水野弘元將之合併為第六期。論藏註解書的複註由錫蘭的阿難陀(Ananda)所著，稱為《根本複註》(mUlaTikā)，而阿難陀的弟子小護法(CULa-dhammapāla)又對《根本複註》著有《隨複註》(anuTikā)。另有大護法(MahA-dhammapāla)註解《清淨道論》。阿毗達摩七論本身已非常龐大，加上註解、複註與隨複註，更是廣博複雜，初學者難以入門。因此，廣註博疏的同時，也有精簡的概要入門

書，綱要書即為此目的而來。

緬甸是上座部國家中論典最發達的，一般上列有九本著作於五至十二世紀的重要綱要書<sup>51</sup>。

一：佛授(Buddhadatta)的《入阿毗達摩論》(AbhidhammAvatAra)。

二：佛授(Buddhadatta)的《色非色分別論》(RUpArUpavibhAga)。

三：小護法(CULa-dhammapAla)的《諦要略論》(SaccasaGkhepa)。

四：錫蘭迦攝波(Kassapa)所作的：《斷痴論》(MohavicchedanI)。

五：Khemā 所作的《名色抄論》(NAmarUpasamAsa)。

阿耨樓陀(Anuruddha)所作的三本論。

六：《攝阿毗達摩義論》(AbhidhammatthasaGgaha)。

七：《究竟義抉擇論》(Paramatthavinicchaya)。

八：《名色差別論》(NAmarUpapariccheda)。

九：緬甸人作的《名行燈論》(NAmAcAradIpaka)。

前二書在本節將概說，本研究的對象則是第六書。

## 第二項：佛授的綱要書的特色

佛授與覺音是同一時代的人，但著作的年代則晚於覺音，而且可視為對覺音編成的註解書與《清淨道論》的綱要書。確定是佛授的著作共有四本<sup>52</sup>，《入阿毗達摩論》和《色非色分別論》是阿毗達摩的綱要書，《戒律抉擇》(Vinayavinicchaya)和《最上抉擇》(Uttaravinicchaya)是解釋律藏的手冊。

《入阿毗達摩論》屬於中型的手冊，巴利聖典學會的本子共約一百四十頁。全書有二十四品，所包含的題材與《清淨道論》幾乎相同。對本研究來說，它的特色在存有論的真實性區分，亦即是概念(paJJAtti)與世俗諦(sammuti-sacca)，心所的重要特色則待《色非色分別論》。第一〈心品〉(cittaniddeso)之初即顯示四種無上法：心、心所、色、涅槃<sup>53</sup>。其下至第十一品都在解釋四無上法及其因果轉起；事實上這些就是對《清淨道論》慧地的要說，只差未詳明十二緣起，二十四緣則放在最後第二十四品。而《攝義論》亦

<sup>51</sup> 參見水野弘元(1934, 頁 13)。

<sup>52</sup> 收於 *Buddhadatta's Manuals I, II*，另有 B.N.Chaudhury(1983)研究 *RUpArUpavibhAga*。傳統上也提到佛授另有二書，參見 G.P.Malalasekera (1995,p.307)；水野弘元(1997b, 頁 445)也支持這個看法。

<sup>53</sup> *Buddhadatta's Manuals I*(p.1), *CittaM cetasikaM rUpaM nibbAnan ti niruttaro catudhA desayI dhamme*.

於論初即提出四種究竟法，至第六品都在解釋四究竟法，第八品則另立專節說明十二緣起與二十四緣。<<入阿毗達摩論>>第十二<概念品>提出三種概念，第十三<通達作者品>作世俗諦與勝義諦的區分<sup>54</sup>，勝義諦上沒有作者，世俗諦上有作者的概念，這就使得存有論的真實性區分完整起來。第十四至二十三品說明七清淨及修慧的果德，第十四品簡要說明戒清淨，之後至第十七品說明定學的心清淨與神通品，第十八至二十二品說明慧學的五清淨，第二十三品說明修慧功德。可見<<入阿毗達摩論>>是<<清淨道論>>的中型綱要書，存有論的真實性區分是其一大特色。而其第三<心所分別品>(cetasika-vibhAganiddeso)也想系統地列舉所有心所法，但它的排列有些雜亂。

佛授的<<色非色分別論>>則是第一本將心所法組織起來的書，<<攝義論>>的系統組織就是對它的改良。<<色非色分別論>>的重點完全放在存有論，並稍微提到色法的歷程。第一<色分別>品之初即提出色法的成素論，有系統地列出二十八色，其下略作分類學的分析，並稍微提到四種色的等起與色的轉起。第二<非色分別>品之初即指出非色的法，「以心、心所和涅槃有三種」<sup>55</sup>。其中的第一小部份是<心分別>，以三性門列出八十九心；第二小部份是<心所分別>，依次分類五十二心所，並且說明五十二心所如何相應於心；第三小部份是<心所相應>(cetasikasampayoga)，實際上即是<<攝義論>>第二品第三節的心攝取心所。

另有<<諦要略論>><sup>56</sup>小冊子，全書共三百八十七偈頌組成。很簡要地概說<<清淨道論>>，並兼具佛授二論的優點。前四品概說色與名的存有論，還有屬於所緣的歷程論的部份。第五品之初是涅槃，最後是概念，明確地表達三級的存在層級論；倫理的解脫學在第五品的其餘部份提示七清淨。

綱要書的目的是為了綱舉<<清淨道論>>集大成的註解書之要義。佛授的<<入阿毗達摩論>>是中型的冊子，全書算是縮編<<清淨道論>>；<<色非色分別論>>則是集中在存有論。佛授的前書提出二諦與概念，後書初步系統地分類心所法。這些優點都被<<攝義論>>吸收改良，整合在哲學的三環節，確立了阿毗達摩的哲學系統。

## 第五節：<<攝義論>>要義及其歷史地位

<sup>54</sup> *Buddhadatta's Manuals I* (p.88).

<sup>55</sup> *Buddhadatta's Manuals I*(p.151),*citta-cetasika-nibbAna-vasena tividhaM*.

<sup>56</sup> *SaccasaGkhepa*.

### 第一項：作者

<<攝阿毗達摩義論>>(AbhidhammatthasaGgaha)的作者是阿耨樓陀(Anuruddha)，他約十二世紀生於南印度的甘吉布拉(KaJcipura)州。據說覺音與佛授也生於此，還傳說複註的小護法也生於此。甘吉布拉州有好幾個世紀是上座部佛教的研究中心，很多好樂佛法的比丘由此到錫蘭深造。阿耨樓陀也由南印度到錫蘭求法，並寫下著名的<<攝義論>>。這是一本散文寫成的綱要書，並在各段之後用偈文結頌。至阿耨樓陀的時代，隨複註與綱要書已成立流行。他吸收各方面的優點，寫成阿毗達摩哲學思想的完整精要。

據說阿耨樓陀共著有九本書，現今流傳下來的共三本<sup>57</sup>。除<<攝義論>>之外，還有<<名色差別論>>和<<第一義抉擇論>>。此二書是用偈頌寫成的，因其偈文難解等因素，學者一般愛用<<攝義論>>。<<名色差別論>>全書共十三品八百五十五個頌文，思想要義與<<攝義論>>相同。第一至六品說明四真實法，大體內容與同於<<攝義論>>；第七<攝一切分別品>討論到<<攝義論>>第八品的十二緣起、二十四緣、概念，<<攝義論>>第七品中所包含的經藏各主題則散在<<名色差別論>>的第三與七品。可見<<名色差別論>>的前七品屬於存有論與所緣的歷程論，所緣的歷程論顯然較沒系統。第八至十三品是七清淨，屬於倫理的解脫學，比起<<攝義論>>的第九品詳細。

### 第二項：各品大要

<<攝義論>>各品的要義曾於第一章第三節以<<攝義論>>哲學思想的三環節稍微提到，但詳細內容並未提及。而其中有些段落處理重要的主題，也非常值得介紹。以下依其目次介紹。

第一<攝心分別品><sup>58</sup>，先禮敬三寶，這是上座部寫書的傳統；接著提出四究竟法作為「阿毗達摩義」的序論。第一至第三品屬於名法的存有論。第一<攝心分別>是心法的成素論，系統地列舉出八十九心(或詳分為一百二十一心)。依次是欲界五十四心，分成十二不善心、十八無因心、二十四美心(八個善心、八個果報心、八個唯作心)；色界十五心，依五禪分成五個善心、五個果報心、五個唯作心；無色界十二心，依四種不同的所緣分成四個善心、四個果報心、

<sup>57</sup> 參見水野弘元(1997a, 頁 438-453)。

<sup>58</sup> <<攝義論>>的品節區分參照葉均譯(1999)。

四個唯作心；出世間八個。最後結算心的數目為八十九心或詳分為一百二十一心，八個出世間心都可能出現在五禪，如此則共有四十個心，加上世間的八十一心，共有一百二十一心。

第二<攝心所分別品>序頌提到名聚(kalāpa)的四條件。第一節是心所法的成素論，系統地列舉出五十二心所，第一類是十三個同它心所，第二類是十四個不善心所，第三類是二十五個美心所。第二節屬於心所法的分類學，順著三類心所的內容，說明每一個心所相應於多少心。第三節是名法的聚合論，說明每一個心攝取多少心所而成為名聚，依次是出世間心的名聚、色與無色界心的名聚、欲界心的名聚。

第三<攝雜分別品>屬於心法的分類學，從六個角度來說明心。首先的<攝受>是從受蘊來分類心。第二<攝因>是從行蘊的貪瞋痴或無貪無瞋無痴來分類心。第三<攝作用>是從心的十四種作用來分類心，分析出每一種作用各有幾個心，每一個心有幾種作用。第四<攝門>分成主動的六門心路歷程和被動的離路(離開認識的心路)，心以十四種作用在歷程中各行其能。第五<攝所緣>是以六所緣來分類心，分析每一種所緣有幾個心，每一個心有幾個所緣。第六<攝依處>是以心的六種依處來分類心，分析每種依處有幾個心，每一個心有幾個依處。後四節是為心路歷程的準備分析，是第四與五品的準備分析。分析心在歷程中的不同作用和心的依處與心的所緣，這是認識論的重要課題，為所緣的歷程論提供基礎。

第四<攝路分別品>是所緣的歷程論中第三歷程的名法部份(出世間的心路歷程屬於第七重)。第一節<六種六法>是從六個角度來分析心的六路認識過程，可視為上一品第三至六節的綜合說明。第二節是五門的心識過程，基於心剎那，色法則為十七心剎那，五門的心路歷程都以色法為所緣，共有十七心剎那。第三節意門的心路歷程；第四節意門的色無色界與出世間的禪心過程，其中並進一步決定欲界善心到禪定心的相繼關係，我們將提供欲界三因心與安止速行的關係表(表 9-6)。第五節決定彼所緣心，這是欲界的路心才有的。第六節決定速行心，決定各種心路歷程有幾個速行心。第七節依人區別路心，其中提到有些眾生(二因及無因結生者)不能證得禪定與出世間心，深值警惕。第八節分析欲地、色地與無色地的有情各有幾種心。本品只是《攝義論》歷程哲學第三重的心路，可見《攝義論》的深徹廣密。

第五<攝離路分別品>屬於所緣的歷程論中第四歷程的名法部份，特別是業

果的歷程及其相關的知識。第一節<四地>說明佛教的宇宙觀，四地(欲界惡趣地、欲界善趣地、色地和無色地)的三十一類眾生的層級。第二節<四種結生>，進一步說明四地三十一類眾生的結生心、有分心、死心，及他們的壽命。第三節提出四類的四種業，是為了說明業果的歷程。第四類的四種業是依四地的四種結生來區分，四種業(不善業、欲界善業、色界善業、無色界善業)在結生時與一期生命轉起時的果報心。第四節<四種死與結生的次第>詳細說明死亡過程與生死輪迴，這是眾生最迷惑而害怕的！事實上，第五重歷程中，了知諸行的無常苦迫才是最令人警悚的！

第六<色品>的前五節非常有系統地說明色法的存有論，及所緣的歷程論中色法的第三與第四重歷程；第六節說明涅槃。第一節<色的列舉>是色法的成素論，系統地列舉出二十八種色法的成素；第二節<色的分別>是色法的分類學；第三節的後半部份也屬於色法的分類學，用產生色法的四因來分類二十八種色法；第四節<色的聚>是色法的聚合論，用產生色聚的四因來分類二十一種色聚。這四節就包含色法存有論的三步驟。第三節<色的等起>的前半部份是四因生色的歷程，第五節<色轉起的次第>說明各類的有情在結生時、一期生命轉起時四因各產生多少色；其中的心生色、時節生色與食生色屬於第三歷程中的色法，業生色屬於第四重歷程。有緣真實法(名法和色法)的存有論，加上第六品第六節的<涅槃論>，與第八品第三節的<施設>，<<攝義論>>完成存有論的四步驟。

第七<攝集分別品>，上來的存有論已分析整理出一切法，本品依存有論來分析整理經典的重要法數。這些法數之中獨缺十二緣起，<<攝義論>>另於第八品開專節說明。第一節<攝不善>說明各種對不善法的分類，包含四種漏、四瀑流、四軛、四繫、四取、六蓋、七隨眠、經藏的十結、論藏的十結。第二節<攝雜>包含六因、七禪支、十二道支、二十二根、九力、四增上、四食。第三節<攝菩提分>就是三十七菩提分，四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八道支。第四節<攝一切>包含五蘊、十二處、十八界、四聖諦。

第八<攝緣分別品>。第一節<緣起法>列出十二緣起，並從七類方法來分析十二緣起的關係，七類是三時、十二支、二十行相、三連結、四要略、三輪轉、二根本。第二節<發趣法>以二十四緣說明一切存在作為緣時的所有條件關係。它的特別說明方式是將一切存在分成概念、色、名，再以這三類的交互關係來看各種關係需要多少緣。第三節是<概念>，改良阿毗達摩各書的說明，提出合

理的理解。至此完成存有論的四步驟，與所緣的歷程論中的第三和第四歷程；這些就是阿毗達摩哲學的顯著內容，其餘的部份為隱含的內容。本研究則將其全部內容系統化為哲學的三環節。

第九<攝業處分別品>包含倫理的解脫學，並補充所緣的歷程論中的前二重與後三重，乃<<清淨道論>>的修行綱目。第一節<止的業處>，(1)四十業處、(2)六行者與四十業處適不適、(3)三種修習、(4)三(種禪)相、(5)四無色定的程序、(6)關於不得安止的業處、(7)顯現神通。第二節<觀的業處>，(1)七種清淨、(2)三解脫門、(3)出世間的四種人、(4)滅盡定。我們將提出三學七清淨十六階智的分析表(表 13-3)，並說明其中的原理與操作方法。

### 第三項：思想要義與創新

<<攝義論>>是上座部的最後標準綱要書。它吸收阿毗達摩歷代文獻的哲學要義與各種陳述的優點，融鑄成一嚴密的哲學思想系統。我們的研究則以哲學思想三環節來分析，並將<<攝義論>>的微言大義表彰清楚。以下，依據哲學思想的三環節，說明<<攝義論>>如何吸收阿毗達摩的傳統而作創新，以明其承先的歷史地位；而其成書後，為後代廣用流傳而成上座部的歷史傳統，這可見第四項。

#### 第一目：存有論

1：存在層級論。真實性區分，將實在區分為世俗的概念和四究竟法。概念的部份在第八品第三節，這主要是吸收改良佛授的<<入阿毗達摩論>>的第十二<施設品>和第十三<通達作者品>的二諦(世俗諦與究竟諦)。<<攝義論>>從頭至第八品第二節都集中在處理四真實法的存有論與歷程，直至第八品第三節才討論概念，可見其貫徹存有論的真實性區分。緣的區分，無緣的涅槃是無為法，在第六品第六節單獨討論。有緣的真實法在下三步驟討論。

2：成素論。心法的成素論在第一品，依界繫門分成欲界、色界、無色界、出世間四類。組織原則是下劣(hIna)至勝妙(paNIta)，這是為了理解與實踐的次第。而<<法集論>>則為了以倫理實踐的向度攝一切真實法，所以依三性門(善、不善與無記)系統地列舉八十九心；至於<<清淨道論>>與佛授的二論只是順著<<法集論>>的三性門的大原則，並未考慮到四真實法的科學列舉。心所法的成素論在第二品第一節，這是對先前諸論的大改造。分成三類，十三個同它心的心所、十四個不善心的心所、二十五個美心所，三類中又各自兩分為普遍

的與特殊的。組織原則是依一般人的經驗中最常出現的到最少出現的，這也是為了理解與實踐的次第。《法集論》與《清淨道論》都是以心生起來攝取心所，並未真正獨立處理心所；而佛授的二論則試著提出心所法的成素論，但其列舉上就已不一致，並有不順的次第。色法的成素論在第六品第一節〈色的列舉〉，標題就是二十八種〈成素的列舉〉。組織的原則非常有系統，先分類十八自性色，再分類十非自性色。其中，只有自性色才是修習智慧觀察的所緣，這就是真實性區分的進一步貫徹。《法集論》還未獨立研究色法的成素論。《清淨道論》雖提出色法的成素論，還未考慮到合理的組織原則，不當地將自性色的段食放在最後一個。比佛授的二論進一步研究色法的成素論。但是，二論中對列舉的成素就已不同。《入阿毗達摩論》將身的觸境包含在境色，男根與女根合為一法；《色非色分別論》則將男女二根分開，境色不包含觸。

3：分類學。心法的分類學在第三品，最大的特色是為心路歷程作準備，接著就是第四與五品的心路歷程，這是《攝義論》的巧構。歷程中的名聚包含心與心所，心所法也就可以在上述的方法中分類。但是，這部份在《攝義論》沒有具體展示，我們只舉其要，用心的學者可進一步再精研。色法的分類學包含第六品第二節〈色的分別〉，以產生色的四因分類色法是為了歷程作準備。分類學中，為歷程作準備的部份在《法集論》只稍微提到，《攝義論》才系統發展出來的。

4：聚合論。名聚在第二品第三節，依八十九心攝取心所就有八十九種名聚。至於第二品第二節是五十二心所相應於八十九心，這並不是生起的名聚，只可當作是心所的分類學。色聚在第六品第四節〈色的聚〉，科學地依四種生色的因分析二十一色聚，這也吸收整理歷來諸論的優點。

依阿毗達摩的傳統，第二步驟的成素論內包含成素定義說明。七論對成素的說明方式相當程度是同義語的反覆，至註解書則發展出本質的定義方法，以相、作用、現起、立足處的四角度定義。但在《攝義論》只是預設註解書的定義方法，可能是為了論本的精簡，從未詳加說明。所以本研究也在成素論內說明各成素。

## 第二目：所緣的歷程論

第一與二重歷程中，心的所緣相純粹只是世俗的概念而非真實法，這兩重歷程在阿毗達摩的哲學史是隱態進行的。我們依所緣的歷程論與倫理的解脫學相輔之立場，也可以在《攝義論》對概念的說明中分析出這兩重。第三重歷程



中，心的所緣是真實法的自相。研究出現在歷程中的色聚與名聚的諸成素的自相。第六品第三節〈色的等起〉用「等起」來表達色法的歷程；名聚的歷程論中則提到路(vIthi)。第三重歷程中先觀察出名聚與色聚的歷程，再分析聚之內成的成素的自相。第四重歷程中，心的所緣相是緣相。首先是集中在業果關係，名法的部份在第五品，色法的部份就是業生色。其次才擴大到綜合研究，十二緣起只是說明主要原因與主要結果的緣相，二十四緣才擴大到所有的條件關係。第三與第四重歷程是阿毗達摩的顯著重點，註解書才發展完成。即使《清淨道論》也散在不同的地方說明，《攝義論》集中處理，極清晰有序地條整大要。第四重歷程是最複雜的，先集中在業果關係，再逐次擴大十二緣起與二十四緣，極有助於學習。第五至七重歷程，《攝義論》都只簡要提到原則，我們則參考《清淨道論》作顯態的分析。

### 第三目：倫理的解脫學

這是第九品，我們將提出三學七清淨十六階智的綱要表。詳細內容則引述《清淨道論》的說明。

本研究由哲學思想的三環節來撐開《攝義論》的內在架構，將其隱態原則與步驟顯示出來，同時也吸收阿毗達摩的哲學史要，這就是它的歷史繼承與創造。

### 第四項：《攝義論》對後代的影響

《攝義論》對後代的影響是多面的。因其深廣簡要，而且流行廣泛，歷代至今有諸多註解書。在許多佛寺，特別是緬甸，沙彌和新學比丘都必須先熟背巴利文的《攝義論》，才獲准進一步研讀論藏與註解。直到現代仍是阿毗達摩的入門教科書，傳統上也整理出各種有助理解背誦的表格，我們的研究會提供更科學的整理。乃至在禪修中心還是以《攝義論》為綱要來修行<sup>59</sup>。現代學者對阿毗達摩最盛行的研究也是《攝義論》，有十幾種譯註與解說，漢譯本就多達四個。

我們可從兩方面說明它的影響。第一是古代對它的註解，第二是現代的研究。

### 第一目：古代的註解

<sup>59</sup> Jack Kornfield (1977,1996,p.193f.)提到 Mohnyin Sayakaw 特別強調阿毗達摩的知識是修習智慧觀察的必要知識。Mehm Tin Mon(1995,p.112)提到緬甸的 Pa Auk 禪修道場仍延用此論作為修

《攝義論》成書以來即廣受歡迎，普遍使用。為了闡明它精簡嚴密的思想，對它的註解甚至比三藏聖典還多，除了巴利文的註解，也有緬文錫蘭文泰文等多種文字的註本。僅以巴利寫成的註疏就多達十九種，其中較為重要的有六部<sup>60</sup>。可見其重要性與流傳之廣。以下略為介紹。

一：《古註》(PorANa-TIkA)，也稱為《攝阿毗達摩義註》(Abhidhammattha-saGgahaTikA)。作者是十二世紀錫蘭的新離垢覺(Navavimalabudhi)，這是一本很小的註。

二：《阿毗達摩義廣註》(Abhidhammattha-vibhAvinITikA)。作者是妙吉祥薩彌(SumaGgalasAmi)，他註釋中參考阿毗達摩的複註和《清淨道論大註》(Visuddhimagga-MahATikA)等古代的權威寶典，由於其善巧安排，一直是最有名的註釋，在緬甸被稱為有名的註解。近代雖有緬甸大學者雷迪批評，但有好幾個緬甸學者也維護《廣註》而反駁雷迪的批評，其普遍性不減反增。

三：《略疏》(SaGkhepa-vaNNanA)。作者是十六世紀的緬甸人護正法光(Saddhamma JotipAla)，他曾遊學錫蘭。

四：《勝義燈註》(ParamatthadIpanI-TIkA)。作者是緬甸人雷迪(Ledi)(1846-1923)，他是上座部近代的偉大禪師與學者，著有七十本專著與手冊，討論佛法、哲學、巴利文法等。在《勝義燈註》中指出《阿毗達摩義廣註》裡有三百二十五個錯誤，由此而引起廣泛的討論。

五：《安古拉註》(Ankura-TIkA)。作者是無垢(Vimala)長老，書中支持《廣釋》，反駁雷迪長老的批評。

六：《新醍醐註》(NavanIta-TIkA)。作者是現代印度人法喜谷生毗(DhammAnanda Kosambi)，曾至錫蘭研究。一九三三年以天城體在印度出版。該書以流暢簡易的方法註解，避開哲學的論爭，猶如奶油般平滑流暢。

## 第二目：現代的研究

現代學者對《攝義論》也有很多研究<sup>61</sup>。這些研究常伴隨著翻譯，或進一步逐段甚於逐句說明。

一：《哲學綱要》(Compendium of Philosophy)。緬甸人雪昌翁(Shwe Zan Aung)與戴維斯夫人(Mrs.Rhys Davids)合作的英譯本，一九一〇年倫敦的巴利聖典學會出版，由於此書的出版引起歐美學者對《攝義論》的研究。《前言》中就

---

行的指導。

<sup>60</sup> Bhikkhu Bodhi(1993,p.17).

<sup>61</sup> 出版資料詳見《參考書目》。

有<<攝義論>>的古今註解書等史料。除了完整的譯註，還有近八十頁的<導論>說明<<攝義論>>的哲學綱要，書末的附論也很值得參考。

有兩本早年的德文譯註，都名為<<佛教的哲學與心理學綱要>>，筆者沒有見到。第一本的作者是霍夫曼(E.L.Hoffmann)，在1928年出版。他是後來的三界智長老(Nyanatiloka MahAthera)，還著有<<阿毗達摩導引>><sup>62</sup>。第二本的作者是果因答(B.Govinda)，在1931年出版。他還著有<<早期佛教哲學的心理學態度>><sup>63</sup>，流通極廣。

四：<<佛教的阿毗達摩哲學論>>(A Treatise on Buddhist Philosophy of Abhidhamma)。作者是德西瓦(C.L.A.De Silva)，1937在錫蘭出版。該書只包含一個簡短的<導論>，和<<攝義論>>前三品的譯註。<序言>中特別指出PTS的出版品誤導讀者，因為它扭曲巴利佛典以符合大乘佛教或滲入基督教的觀點。

五：<<阿毗達摩哲學>>或<<早期佛教的心理倫理的哲學>>(The Abhidhamma Philosophy or The Psycho-ethical Philosophy of Early Buddhism)。作者是印度人迦葉波比丘，一九四二年初版。全書分成二卷。卷一是參照法喜谷生毗的<<新醍醐註>>來譯註<<攝義論>>，寫作的方式是為了初學者自修用。卷二是南傳阿毗達摩七論與<<清淨道論>>的解說，最後說明<<攝義論>>在阿毗達摩中地位。二卷合在一起是適合作阿毗達摩哲學的導論。

六：<<阿毗達摩手冊>>(The Manual of Abhidhamma)。作者是錫蘭的那拉達長老(NArada)。全書是巴英對照翻譯，並有逐字逐句的解釋，對重要語詞常作字源學的說明。在不失阿毗達摩古典傳統之下，方便現代人學習。一九五六年初版，至今已多次再版，並在阿毗達摩王國的緬甸重印流通。

七：<<佛教的心理學與哲學>>(The Psychology and Philosophy of Buddhism)。作者是錫蘭的Jayasuriya博士，一九六三年初版。該書整理自電台弘法的講稿。深入淺出地發揮阿毗達摩的精神，並常與西方科學與哲學作比較，以顯示佛法超越它們之處。

八：<<阿毗達摩概要精解>>(A Comprehensive Manual of Abhidhamma)。編輯者是美國人，在錫蘭出家後名為菩提(Bodhi)。該書集成諸多現代資料的優點，英譯部份是修正那拉達的本子，導論與逐段解釋是與離婆多(Revata Dhamma)合作，並使用戒喜(SiAnanda)長老的阿毗達摩表格。全書巴英對照翻

<sup>62</sup> MahAthera Nyanatiloka(1938,1983).

<sup>63</sup> Lama A.Govinda (1938,1991).

譯，並逐段解釋，重要的問題也作討論。菩提比丘是美國的哲學博士，書中使用極為一致妥當的語詞細緻地說理。雖偶而用西洋哲學的語詞幫忙解釋，但義旨深入阿毗達摩的傳統，很適合有西洋思想背景的人學習。該書出版後廣受歡迎，目前已有馬來西亞人尋法比丘的漢譯本，另有台灣人也擬翻譯出版。

九：<<佛說阿毗達摩要義>>(The Essence of Buddha Abhidhamma)。作者是緬甸人梅頂蒙(Mehm Tin Mon)，在美國得到化學博士，常以科學為例說明阿毗達摩，並指出阿毗達摩超越科學之處，所以書名也叫做<<心的科學>>或<<究竟的科學>>。他深入阿毗達摩的傳統，並推廣教授阿毗達摩思想，在書末表示願意至任何國家或城市教授阿毗達摩的密集課程，用三十小時概述阿毗達摩。其人曾在緬帕奧禪修道場修習<<攝義論>>與<<清淨道論>>的倫理的解脫學，所以在書中也常提到修行的方法。

十：日譯本<<攝阿毗達摩義>>。作者是水野弘元，除了詳細日譯外，還加很多註，可供參考。見日文版<<南傳大藏經>>第六十五卷。

十一：<<南方佛教哲學教理概說>>。水野弘元監修，與戶田忠譯註，1980年初版。書前有水野弘元概要的<解說>，由緬甸的

(U.Vepulla)長老與戶田忠合寫譯註，全書分段作巴日對照翻譯，並逐段作簡明扼要的註解。該書是平易的概說，並未見其特別討論佛教哲學。

中文的全譯本目前已有四個，可見<<攝義論>>代表的上座部佛教已盛行在華人。

十二：法舫譯<<阿毗達摩攝義論>>。法舫法師曾留學並講學於錫蘭，深入北傳論典。全書遵循古代漢譯的方式，是很精緻的譯本。

十三：葉均譯<<攝阿毗達摩義論>>。作者即是了參法師(1916-1985)，1946年留學錫蘭，後來獲得論師學位。還譯有<<清淨道論>>等巴利典籍，並寫成多篇文章說明南傳佛教和阿毗達摩的傳統等等，對於傳播南傳佛教思想於華語系作了基礎性的工作。葉譯本除了翻譯之外，對很多要點有隨文註釋，並指出進一步參考<<清淨道論>>的段落出處。

十四：悟醒譯<<攝阿毗達摩義論>>。元亨本漢譯南傳大藏經第七十卷，基本上是日文版的漢譯。未參考前輩的譯本，內容有諸多錯誤及不通順，相當可惜。

十五：尋法比丘中譯<<阿毗達摩概要精解>>。這是翻譯菩提比丘的作品，一九九九年出版，至今已發行超過萬本，可見流通之廣。全書是用義譯的方式，

譯文順暢可讀。而其<<攝義論>>的論本是根據菩提比丘的英譯而義譯為中文，除了表達的差異外，語詞的統一與文義的把握也難免失真。〈導論〉部份是節譯，省略了原著的頁二至五的關鍵部份。逐段解釋的部份也引入<<法集論註>>與梅頂蒙的作品，以助理解。但是原書的一些有用表格卻被省略了。尋法比丘還翻譯諸多緬甸帕奧禪師的著作，都是以<<攝義論>>和<<清淨道論>>為基礎的修行原理與方法，對學習上座部佛法的人有很大的幫忙。

十六：觀淨比丘(即是筆者)<<巴漢對照攝阿毗達摩義論譯注>>。譯至第三品第四節。這是對<<攝義論>>的巴利文作逐字的文法解釋，以巴漢對照兼文法說明的方式，譯文力求白話通暢，信實原文且語詞統一。將作為本研究的附錄，可惜只完成三分之一。

## 第二部份：存有論

### 第三章：存在層級論

#### 第一節：總論<<攝義論>>的哲學思想

##### 第一項：<<攝義論>>哲學思想的特色

<<攝義論>>的哲學思想包含三個環節。第一環節是存有論，第二環節是所緣的歷程論，第三環節是倫理的解脫學。從理論次第而言，存有論是所緣的歷程論的基礎，所緣的歷程論是倫理的解脫學的基礎；從實質的關係而言，它們是相輔相依的整體，緊密相扣缺一不可。

存有論與所緣的歷程論可以合為佛教的理論哲學，倫理的解脫學是實踐哲學。理論哲學的兩大主題是存在與歷程，乃一事之兩面。上座部貫徹一個原則，有緣法的存在都在歷程中交織變化，存在與歷程同以無為涅槃為究竟。所以，作為實踐哲學目標的涅槃一直軌約理論哲學的進行，理論哲學的內容構造完全以朝向涅槃來發展。另一方面，所緣的歷程論與倫理的解脫學是相輔進行的。各重之內有其自己橫向的歷程，七重之間的縱向歷程次第向於究竟真實的涅槃。相應於七重歷程中心的所緣相，倫理實踐的次第則是心透過七重所緣相來提昇訓練，培育心智，往第七重的無染涅槃。所緣的歷程論與倫理的解脫學的統一場則是心的所緣相，心識論的視域。由此視域，心的認識能力次第向於涅槃，所緣相呈現於心來訓練培育心智，而以第七重的出世間心現觀涅槃寂滅相作為所緣的歷程論與倫理的解脫學的圓滿。倫理的解脫學依歷程七重建立七清淨的實踐原理，並提供進一步的操作方法與實踐格律。<<攝義論>>哲學三環節的緊密相扣使其繼承阿毗達摩哲學，並成為傳統的代表。這種理論與實踐密切結合，而以涅槃解脫為最高目標的哲學在阿毗達摩發展到最高點。

##### 第二項：與其它哲學比較

印度哲學中的非佛教學派也有類似的哲學架構。例如在勝論(VaiZeSika)學

派<sup>64</sup>，它也是先以存有論提出存在範疇，在存有論之後說明世界的創造與破壞，這類似於《攝義論》的歷程論；並有實踐的方法，這類似於倫理的解脫學。北傳佛教的有部哲學，在《俱舍論》則有比較相應的三環節<sup>65</sup>。第一個部份的存有論是對萬有的分類與解釋，亦即是有部的五位七十五法。第二部份是轉生論，說明有情的輪迴與世界的變遷，隨後有第三部份的修行道次第。

在西洋哲學方面，康德(I.Kant)也將哲學分成理論哲學與實踐哲學，而以實踐理性為優位<sup>66</sup>，這類似於《攝義論》以現觀涅槃的實踐目標來軌約整個系統。但他的先驗哲學的出發點與系統方向都與《攝義論》不相同，而其所謂的實踐哲學也沒有開展出一套真正的實踐方法，對於最高目標的真實性只是理性的設準，並且不能保證達到。西洋哲學中，懷德海(A.N.Whitehead)默觀哲學(speculative philosophy)<sup>67</sup>有更類似於《攝義論》的哲學思想。他的代表作就稱為《歷程與實在》，懷氏亦自言他的有機哲學切近於印度與中國之思想。他的形上學範疇總綱含有四類<sup>68</sup>。第一類的存在範疇即是八種存在的範疇，理論地位有點像《攝義論》的存有論。第二類的解釋範疇提出三個據以解釋存有者的存在與變化所遵循的最高原理，第三類的規範範疇提出九個存有者在邁向自我實現與共同成長的歷程中所必須遵循的規範，這兩類合在一起，理論地位類似《攝義論》的歷程論。第四類的究極範疇是存有者的存有，亦即是創新，這之中提到創新的神性面，暗喻者西洋神學，理論地位或可擬議是類似於《攝義論》的涅槃，作為歷程與修行的最高目標。但是懷氏的客觀實在型態的形上學在心理經驗與認識活動的說明都不足<sup>69</sup>，更不用說到心智的培育與成長。而這正是《攝義論》最發達的，從心識論的視域出發，溝通所緣的歷程論與倫理的解脫學，並有一套完整的實踐原理與操作方法，可以達到最高目標的涅槃。這就顯出《攝義論》的哲學思想與懷氏的歷程哲學不同，

中國古有的哲學傳統(不包含佛教哲學)對存有論有多方的探索，但在存有

<sup>64</sup> 德達(D.M.Datta)與卡迪吉(S.C.Chatterjee)合著，李志夫譯(1987，頁 241-274)，〈第六篇勝論派哲學〉。

<sup>65</sup> 楊白衣(1998)三分《俱舍論》的內容。〈體用論〉內有萬有的分類、〈轉生論〉、〈斷證論〉即是修道的次第。

<sup>66</sup> I.Kant. trans. by N. K. Smith(1985)，在該書證成這個原則，做成整個系統的基礎。另可參見桑木嚴翼著，余又蓀譯(1984，頁 123)。

<sup>67</sup> A.N.Whitehead(1983，p.3)，懷氏自稱自己的哲學是默觀哲學。

<sup>68</sup> 沈清松(1987，頁 300)。

<sup>69</sup> 沈清松(1987，頁 342)。

論內提出詳細的成素論則不發達。《易經·繫詞傳》的「生生之謂易」<sup>70</sup>也隱含歷程的洞見，但與《攝義論》的所緣的歷程論在方向上不同。至於倫理的解脫學，中國哲學的修行方式重視簡要的功夫。若就顯示中國佛學特點的禪宗而言，修行方法則在見性，與孟子所謂求其放心有相通之處<sup>71</sup>。研究引介《攝義論》這種顯態的理論實踐體系對中國哲學很值得參究。

## 第二節：《攝義論》存在層級論的特點

本節在阿毗達摩哲學思想史的脈絡中，定位《攝義論》存在層級論的特點。於第一項先整理出《攝義論》的存在層級論，其下再說明餘書，以反顯《攝義論》的特點。

### 第一項：《攝義論》的存在層級論

《攝義論》的存在層級論中，很善巧地以兩個區分原則來組織一切存在，充份展現對阿毗達摩哲學傳統的把握。這在論本內雖未明言，但是從其品節安排可以分析出來。第一個是真實性的區分，論本之初即提出四種究竟實在 心、心所、色、涅槃，世俗的概念放在第八品的最後一節，前八品的餘節只討論究竟實在。第二個是緣的區分，針對真實法，區分出有緣的心與心所與色、無緣的涅槃，最高目標的涅槃置於第六品最後一節，前六品的餘品節分析有緣的真實法，至於有緣法的成素則各自有其分類的原理。如此則形成一個三級的存在層級論，層次分明，次第井然，作為所緣的歷程論與倫理的解脫學的基礎。

上述《攝義論》的存在層級論可以整理表 3-1。

表 3-1：存在層級論

兩種實在 (真實性區分)	世俗實在(兩種概念)		所知施設	令知施設	第一層	第八品第三節	
	究竟實在 (真實法的成素)	有緣法	28 種色	52 心所	89 心	第二層	第一品至 第六品第五節
		無緣法	涅槃			第三層	第六品第六節

### 第二項：《法集論》的存在層級論

<sup>70</sup> 南懷謹與徐芹庭合著(1986, 頁 393)。沈清松(1986, 頁 488-503)試著將方東美的思想溯至易經哲學，詮釋成創造之歷程。

<sup>71</sup> 陳榮波(1989, 頁 10-11)。



<<法集論>>存在層級論的第一個原則是隱態的，將世俗的概念放在經的論母，真實法由一百二十二個論的論母詳細分類分析。在第一<心生起品>和第二<色品>依三性門組織真實法，善法包含善心與相應的心所，不善心包含十二不善心與相應的心所，無記法包含五十六無記心與相應的心所、還有涅槃與色法。第二個原則就是有緣與無緣的論母。

<<法集論>>的組織特色在於用三性門分類列舉出真實法，然而它的三級的存在層級論純然只是隱含著，不成為系統的主軸。而<<攝義論>>則明確地表現為存在層級論，並作為整個哲學系統的基礎，奠定所緣的歷程論與倫理的解脫學。

上述<<法集論>>的存在層級論可以整理成下表 3-2。

表 3-2：<<法集論>>的存在層級論

經之論母	概念		第一層		
論之論母	真實法	善	21 善心與相應的心所	第二層 (有緣法)	第一品
		不善	12 不善心與相應的心所		
		無記	56 無記心與相應的心所	第三層 (無緣法)	第二品
			色 涅槃		

### 第三項：<<清淨道論>>的存在層級論

<<清淨道論>>的存在層級論隨著全書的編輯目的而呈現。它以戒定慧三學來收攝經律論三藏及註解的要義。戒學的部份主要是收攝律藏，算是一部律論。定學與慧學主要是經藏和論藏，定學偏重於經藏，慧學是論藏對經藏作阿毗達摩式的分析，慧地有六主題 蘊、處、界、根、諦、緣，慧體則是道品。從主題來看，慧學包含的七個主題幾乎同於<<雜阿含經>>與<<相應部>>的原始主題<sup>72</sup>，也是<<分別論>>以阿毗達摩的方法吸收並提昇經藏的主題；從實質內容來看，正是阿毗達摩的核心(緣起之內用二十四緣解釋十二緣起的關係則包含<<發趣論>>的要義)。

首先，概念與有緣真實法的區分隱含在第十八<說見清淨品>。修習見清淨的成就是確定：「唯有名色而無有情與補特伽羅」<sup>73</sup>，依諸蘊而形成的有情則是

<sup>72</sup> 印順(1983)，特別是頁 11。

<sup>73</sup> *Visuddhimagga* (p.593), *nAmarUpamattam ev' idaM, na satto na puggalo atthi*. <<清淨道論>>(頁

世俗(sammuti)。所以說：「所謂的有情及補特伽羅只是約定俗成的語言，...而依究竟則只有名與色」<sup>74</sup>。如此，《清淨道論》也隱含著二種真理(二諦)的區分，世俗(sammuti)諦只是約定俗成的語言(vohAra)。《清淨道論》在定學修習地遍時也指出，地遍的修習相是概念(paJatti)<sup>75</sup>。可見，《清淨道論》也如同《攝義論》區分出概念，但在《攝義論》則進一步系統化。

其次，在真實法中作有緣與無緣的區分。有緣的真實法是放在對五蘊的分析，它依經的次第先分析說明色蘊的二十八法。名法則以識蘊為先，「因為識蘊被了知時，則其餘(的三蘊)易解」<sup>76</sup>。《清淨道論》延用《法集論》的三性門來解釋八十九心之後(八十九心的順序與《法集論》有小異)，接著依相應的方式說明受蘊、想蘊、行蘊，完成對有緣真實法的分析。至於無緣的涅槃則於解釋四聖諦的滅諦時詳論。所以，《清淨道論》存在層級論也可以整理成三級，但是它的系統方向是順著對經藏的阿毗達摩式分析而進行的。

上述《清淨道論》的存在層級論可以整理成下表 3-3。

表 3-3：《清淨道論》的存在層級論

世俗	約定俗成的語言		第一層	第十八<說見清淨品>	
究竟法	有緣法	色蘊	二十八色	第二層	第十四<說蘊品>
		識蘊	八十九心		
		受蘊	一個心所		
		想蘊	一個心所		
	行蘊	五十個心所			
無緣法	滅諦	涅槃	第三層	第十六<說根諦品>	

#### 第四項：佛授的綱要書

佛授的二本綱要書合併研究，也可以看到他組織一切存在的特點。《攝義論》特別有取於《入阿毗達摩論》。首先，《入阿毗達摩論》極明顯地貫徹著真實性區分，第一至十一品解釋四無上的真實法，第十二<概念品>說明概念。第十三<通達作者品>就區分世俗諦與究竟諦，為上來的十二品提供區分原則，這即是對上述《清淨道論》第十八品的世俗與究竟。二諦的區分就是《攝義論

615)。

<sup>74</sup> Visuddhimagga (p.594), *satto puggalo ti vohAramattaM hoti,...paramatthato pana nAmarUpamattam eva atthIti*. 《清淨道論》(頁 616)，譯作：「名有情及補特伽羅」。

<sup>75</sup> Visuddhimagga (p.125)，《清淨道論》(頁 114)。

<sup>76</sup> Visuddhimagga (p.452)，*yasmA viJJANakkhandhe viJJate, itare suviJJeyyA honti*. 《清淨道論》(頁 462)。

>>的真實性區分。其次，緣的區分。前十一品的第十一品才說明無緣的涅槃，前十品說明有為的心與心所與色，這即是有緣無緣的區分。由上可知<<攝義論>>的存在層級論吸收<<入阿毗達摩論>>的優點，而在哲學系統的所緣的歷程論與倫理的解脫學的相輔之下，<<攝義論>>的存在層級論顯得更堅實穩固。<<色非色分別論>>如其書名，將真實法區分為色與非色的心與心所與涅槃，這也被<<攝義論>>吸收。但未論及概念。

上述<<入阿毗達摩論>>的存在層級論可以整理成下表 3-4。

表 3-4：<<入阿毗達摩論>>的存在層級論

兩種真理 (真實性區分)	世俗真理(三種概念)		相當概念 所造概念 比較概念	第一層	第十二與 十三品
	究竟真理	有緣法	89 心 52 心所 28 色	第二層	第一至第 十品
		無緣法	涅槃	第三層	第十一品

### 第三節：真實性區分與世俗的概念

#### 第一項：真實性區分

真實性區分是存在層級論的第一原則，有諸多意涵。首先是存在的真假之分，究竟實在的存在都有自己的狀態，亦即是有自性(sabhAva)；而世俗實在則沒有自己的狀態，在究竟義上不存在，只是究竟實在的假合。其次，究竟實在有自己的特相(lakkhaNa)，可以顯相而被認識，成立究竟真理(paramatthasacca)；世俗實在沒有自己的特相性可以顯示，而是以究竟法的影像成為心的對象，亦即是心未如實了知真實法而幻現的，可以依據世俗的共認而成立世俗真理。

真實性區分的存有論意涵就確立實在與真理，在所緣的歷程論上有其必然的蘊涵。首先，世俗實在只是歷程的第一與第二重，不得越入第三重。因為心識的積聚(samUha)想與相續(santAna)想<sup>77</sup>，世俗實在就有相對穩定，所以仍有第一歷程的人事物相與第二歷程的修習相。其次，真實性的區分蘊涵著倫理的解脫學上的重要原則，亦即是修止與修觀的區分<sup>78</sup>。修止(包含持戒)的所緣境只是

<sup>77</sup> *Abhidhammattha-savgha and Abhidhammatthavibhavinī-tika*, p.193.

<sup>78</sup> 印順法師就一再指陳區分止觀的必要。參見印順(1985, 1990, 頁 67-78), <勝解觀與真實觀>; 印順(1989, 頁 12-14)。

世俗的概念，是隨著定力而呈相不同的的修習相，修觀的所緣境有真實法的客觀性。因為修定的力量可以改變所緣境的積聚相，但不能因此而誤認為已超越第三歷程中色聚與名聚的聚合，也不能因為世俗實在的相續變化而誤以為是第五重歷程的無常。這就可遮止種種幻想。例如，以十遍的業處修習定，定心可以變化擴充業處，以至於往返無際。了知真實性的區分而奠定的修行分際，決不會誤認假想的遍處為真實色，也不會因此而自以為在修觀；也不會因為於色自在而誤以為「色是我」<sup>79</sup>；更不會誤認已經是即色法而證得空<sup>80</sup>。又例如<sup>81</sup>，佛像的相是幻現的概念，在究竟上只是色法的假合。了知真實性區分的修行者，不會因為心集中的定力可以自由想像變化佛相的形態大小等，而浪費時間在想像的世界；不會誤將佛像當成真實的佛；不會因為心力幻現佛像而誤認自心是佛；更不會幻想佛像為自己而錯認自己是佛。另一方面，他也不會錯認是修智慧觀察；不會因為想像變化佛像而誤認自己在觀察諸法的無常變化；不誤將幻境的變化當成修習真實法的無常觀，就不會誤認是開悟證果。

## 第二項：世俗實在的概念

<<攝義論>>在全論之初即確立四種究竟實在，此即隱涵概念只是世俗實在；待至解釋概念時，又用剔除法將概念區分出來。色法和五種非色法(受蘊、想蘊、行蘊、識蘊和涅槃)之外，其餘的是概念<sup>82</sup>。

概念(paJJatti)，是從 paJJApeti(使人知道)轉成的名詞，古代譯作「施設」或「假施設」，意思是為了使人理解所假立的形象符號。如本章第二節所述，早在<<法集論>>就將真實法獨立出來，概念只作為經之論母。<<清淨道論>>二種真理的區分，將有情與人等語言(vohAra)限定在世俗真理，修智慧第一階段的見清淨(diTThi-visuddhi)就是確定唯有究竟的名色而沒有人等。<<人施設論註>>提到三類的六施設<sup>83</sup>，但分類與整理皆未盡完善<sup>84</sup>。到了佛授才開始研究施設的

<sup>79</sup> 這種因為禪定的修習相而形成的我見在經典中廣泛受到批評。如求那跋陀羅譯(1983，頁34b14ff.)。更全面的批評見 *Majjhima-NikAya vol.1* 第一經，多達二十四種修定的形式而造成的我見；Bhikkhu Bodhi. trans.(1980,1992,pp.12-14)；僧伽提婆譯(1983a，頁596b)，<第106想經>；竺法護(1983，頁851a)。

<sup>80</sup> 慧遠(1983，66a)所詮釋的達磨多羅禪法就誤將修習地遍當成「大乘空觀」，可參見呂澂(1985，頁85-86)的解說。

<sup>81</sup> 印順(1989)，廣泛批評大乘佛教中因修禪定而形成的唯心與天佛一如等邪見，例如頁22、頁35、頁47、頁57、頁61

<sup>82</sup> *Abhidhammattha-savgaha*，Bodhi 本，p.326, § 8-29.

<sup>83</sup> *Puggala-PaJJatti and Puggala-paJJatti-aTThakathA* (p.171)參見水野弘元著，釋惠敏譯(2000，頁543-546)。

原理。佛授的《入阿毗達摩論》在二諦區分下指出，被稱為施設有兩個原因，因之而有兩類施設<sup>85</sup>，相當於《攝義論》的所知概念與能知概念(參見下面)。另方面佛授又修正《人施設論註》三類的六施設，整理出三類概念<sup>86</sup>。第一類是相當概念(tajjA paJJatti)，又稱為第一次的概念，即概念的所知有相應的真實法，例如「四大」、「心」等概念。第二類是所造概念(upAdApaJJatti)，又稱為第二次概念，這又分成積聚概念(samUhapaJJatti)和非積聚概念，前者例如是「牛」、「馬」、「人」等，後者例如「時間」、「方位」、「非有」等。第三類是比較概念(upanidhAyapaJJatti)，例如「長」與「短」、「貧」與「富」等。前二類又可細分為六種，即是《攝義論》的六種能知概念，詳見下。《入阿毗達摩論》雖已依能所相依的原理分析出兩類概念，但其具體列舉的三類概念則無法與能所的兩類概念統一，這就有待《攝義論》。

《攝義論》在第八品第三節討論概念，它沿襲佛授，依照能所相依的原則將概念分成兩種，所知概念(paJJApiyattA paJJatti)和能知概念(paJJApinato paJJatti)。這也可以依名實相符的原則來理解，將概念區分成概念的名字(nAma-paJJatti)和概念的意義(attha-paJJatti)<sup>87</sup>。所知概念即是概念的意義，能知概念即是概念的名字。透過這二原則，《攝義論》就將概念的哲學意涵揭示出來，有明確的語言觀。

所知概念就是概念的意義，「依究竟義並不存在」(paramatthato-avijjamAna)，只是究竟「實在的影像」(atthacchAya)<sup>88</sup>，仍相對穩定地「積聚相續」(samUha-santAna)<sup>89</sup>，所以也方便地稱為世俗「實在」。在認識論，概念的意義是以實在的影像的形式而成為心生起的所緣(cittuppAdAnam AlambanabhUtA)，所以它是心未如實了知真實法而幻現的，即是世俗的心境，不能登佛法的智慧寶殿，佛法是以如實知見真實法而成為智慧。心幻現出意義概念是由於計度分別(parikappiyamAnA)實在的影像，所以世俗人總在人事物上計執，迷於定境的人總是依幻說幻，進一步而被命名(saGkhAyati)、被理解(samaJJAyati)、被言說(voharIyati)、被施設(paJJApIyati)。《攝義論》具體列舉

<sup>84</sup> 參見水野弘元著，釋惠敏譯(2000，頁546)。

<sup>85</sup> *Buddhadatta's Manuals I*(p.83).

<sup>86</sup> *Buddhadatta's Manuals I* (p.83).

<sup>87</sup> *Abhidhammattha-savgaha and Abhidhammatthavibhavini-tika*(p.193).

<sup>88</sup> *Abhidhammattha-savgaha* , Bodhi 本,p.326, § 8-30.

<sup>89</sup> *Abhidhammattha-savgaha and Abhidhammatthavibhavini-tika*(p.193).

出六種意義概念<sup>90</sup>，但它的說明缺乏層次，我們依真實性的原則整理如下。前二項意義概念是直接依真實法而變現組合，後四項是依世俗法而變現。(一)依四大種的變化行相而有大地與山嶽等概念，(二)依五蘊而有人與補特伽羅等概念；(三)依物質的形構方式而有房屋與貨車等概念，(四)依月亮的運行等而有方位與時間的概念，(五)依不可接觸的形式而有井與洞窟等概念，(六)依四大種的相與不同的修行而有遍相(kasiNanimitta)等概念。

能知既念即是概念的名字，也被稱為文字概念(sadda-paJJatti)，是詮表一切法的語言名號。依真實性的區分，總共有六類<sup>91</sup>。第一類是「真實的概念」(vijjamAna-paJJatti)，例如「心」的概念指涉究竟實在的心法，依究竟義「心」的概念是有實在的概念。第二是「不真實的概念」(a-vijjamAna-paJJatti)，例如「有情」的概念指涉世俗實在的有情，有情只是究竟實在的五蘊的變現，所以從究竟義來說「有情」的概念是沒有實在的概念。其餘四類是上二類的結合。第三類是「結合真實的不真實概念」(vijjamAnena avijjamAnapaJJatti)，例如「六神通的人」，六神通是真實的，擁有的人是不真實的。第四類是「結合不真實的真實概念」(avijjamAnena vijjamAnapaJJatti)，例如「女人的聲音」，女人是不真實的，聲音是真實的。第五類是「結合真實的真實概念」(vijjamAnena vijjamAna-paJJatti)，例如「眼識」，眼與識都是真實的。第六類是「結合不真實的不真實概念」(avijjamAnena avijjamAnapaJJatti)，例如「國王的兒子」，國王與兒子都是不真實的。

由上可知，<<攝義論>>在阿毗達摩史中集大成施設的思想原理與內容。它依能所相依與名實相待的二原則來區分既念；能知概念和所知概念又依真實性的區分各分類列舉出六種。其中的能知概念是窮究的，而所知概念的六種並不是窮究的。所知概念經我們上述的整理後分成兩大類，但還是可以再細分。例如<<哲學綱要>>就列舉出十二種的意義概念<sup>92</sup>。(1)相當概念(tajjA-paJJatti)，(2)所造概念(upAdA-paJJatti)，(3)聚合概念(samUha-paJJatti)，(4)種概念(jAti-paJJatti)，(5)形狀概念(saNThAna-paJJatti)，(6)方位概念(disA-paJJatti)，(7)時間概念(kAla-paJJatti)，(8)虛空概念(AkAsa-paJJatti)，(9)相概念(nimitta-paJJatti)，亦即修定的三種禪相，似相(paTibhAga-nimitta)、取相(uggaha-nimitta)、準備相(parikamma-nimitta)，(10)非有概念

<sup>90</sup> *Abhidhammattha-savgha*，Bodhi 本,p.326, § 8-30。

<sup>91</sup> *Abhidhammattha-savgha*，Bodhi 本,本,p.327, § 8-31。

<sup>92</sup> Shwe Zan Aung & Mrs.Rhys Davids. trans.(1910,1995),p.5.

(natthibhAva-paJjatti) , (11) 相續概念 (santati-paJjatti) , (12) 世俗概念 (saGketa-paJjatti))。但是這十二種只是詳細的列舉而已，並未提供合理的分類原則，或提出康德(Kant)的知性範疇之類的組織原則<sup>93</sup>。然而，我們將概念的意義依真實性的區分整理成兩大類，並配合能知概念的真實性區分，這樣的研究更能顯示<<攝義論>>的概念哲學。並依能所相待與名實相符的原則，將概念劃限在歷程哲學的第一第二重，而不能進入真實法的智慧寶庫。

概念的假相世界並不是佛法的重點，更不是甚深阿毗達摩的意趣，所以<<攝義論>>只立一小節，其餘的品節都在討論佛法的慧學。<<攝義論>>研究概念的旨趣在完成存在層級論，奠定所緣的歷程論與倫理的解脫學的第一第二階段的理論基礎。世俗概念世界的重要部份是實際應用，始於人事物的持戒生活倫理與安穩內心的修定。了知<<攝義論>>研究概念的旨趣，就會知道學習的重點是切身的合理生活與內心的安詳。基於確知<<攝義論>>研究概念的真正旨趣，我們將於解脫倫理學的部份較詳細說明這些實踐方法。

上述<<攝義論>>對概念的研究可整理成表 3-5。

表 3-5：概念

原則 內容	限定在概念內的原則		概念的分類列舉		
	能所相待的原則	名實相符的原則	真實性區分的原則	列舉概念	
兩類概念	所知概念	概念的意義	依真實	1 大地或山嶽等概念 2 人或補特伽羅等概念	
			依世俗	3 房屋或車等概念 4 方位與時間的概念 5 井或洞窟等概念 6 遍相等概念	
				能知概念	概念的名字
	世俗	2 不真實的概念			
	真實與世俗的交叉組合	3 結合真實的不真實概念 4 結合不真實的真實概念 5 結合真實的真實概念 6 結合不真實的不真實概念			

#### 第四節：緣的區分與無緣的涅槃

##### 第一項：緣的區分

<<攝義論>>的存在層級論是整個哲學系統的基礎。上一節已討論存在層級

<sup>93</sup> I.Kant. trans. by N. K. Smith (1985, p.113).

論的第一個原則：真實性的區分，並說明最低層的概念，其餘的都是真實法。本節將討論第二個原則：緣的區分，區分真實法，並說明最究竟層級的無緣涅槃。

緣(paccaya)的區分是借用<<法集論>>有緣(sa-paccaya)法與無緣(a-paccaya)法的論母<sup>94</sup>。緣(paccaya)是接頭辭(pati)加上動詞 eti(走)的名詞化，字面的意思是活動的依靠，亦即是條件(condition)。有緣法包含心與心所與色法，它們都依待它緣而生起與繼續，各自又為它法的緣；而涅槃不依它緣，屬於唯一的無緣法。與緣相關的另一個論母是有為(saGkhata)法與無為(asaGkhata)法<sup>95</sup>。有為(saGkhata)法的(saGkhata)是 saG-kharoti 的過去被動分詞，字意就是一起被做成的，亦即與它法共做被現起的法。實質而言，有為法就是有緣法，無為法就是無緣法。另有一個相關的術語諸行無常的「行」(saGkhAra)法，它與有為法的實質意涵完全相同，不同點在行(saGkhAra)是 saGkharoti 的名詞化，屬於動作性的名詞。行(saGkhAra)法的字意即是一起造做的法。「行」在佛教還有多種用法，我們在此只指涉諸行無常的行法，內容等同於有為法。另有一對論母也常被應用，而巴利語不同，但中譯語很類似，在此一併說明。有所緣(sa-ArammaNa)法與無所緣(an-ArammaNa)法<sup>96</sup>，所緣就是心與心所的對象、目標，有所緣法就是心與心所，無所緣法就是涅槃與色法。

緣法是待緣而起的法，乃有為法，有著生滅無常的共通特性。諸行無常，生而滅去，這生而滅去一直逼迫著，所以諸行是苦。徹底解除有為法的苦逼唯有證得無為的寂靜涅槃。而世間的有為法就可被貪瞋痴煩惱執取，涅槃則是貪瞋痴的寂滅。透過緣的分析，已完成三級的存在層級論。概念是最低層的存在，涅槃是最究竟的真法，心與心所與色是真實法。

涅槃是整個阿毗達摩的最高統合，也可方便稱為佛教的 summum bonum(最究竟目標)<sup>97</sup>。存有論上稱涅槃是最究竟的真實法。但就佛法的內部思想而言，存在或有就是三界有(欲有、色有、無色有)。涅槃不是三界有，乃三界有的寂滅，諸有的超越，實際上就是破-存有論(de-ontology)，或反-存有論(anti-ontology)；但也不能說涅槃是斷滅、虛無，方便稱為最究竟的真實法，所以也方便地在存有論內討論。就所緣的歷程論而言，以涅槃為所緣的寂滅相是

<sup>94</sup> *DhammasaGgaNi*, (p.192), § 1083-1084.

<sup>95</sup> *DhammasaGgaNi* (p.193), § 1085-1086.

<sup>96</sup> *DhammasaGgaNi*, (p.209), § 1185-1186.

<sup>97</sup> Mehm Tin Mon(1995, p.1).



第七重，歷程的圓滿。歷程前兩重的概念有著相續相，所以有其歷程，有為法的四重歷程都有獨特的所緣相。而第七重的涅槃是寂滅相，乃超越生與死，不生與不滅，所以我們不能說涅槃也有自身的歷程，也不能說涅槃展現在歷程裡。只可以說，涅槃是歷程的完成，超越前六重歷程，方便地說涅槃是第七重歷程。就倫理的解脫學中，涅槃是最高的，無可比量的價值，一切目標的超越。只有證悟涅槃才能真正改造生命的品質。常言雖道，修行是冷暖自知，體驗是自知自證，但也不是漫無標準。檢證修行的最高標準在十六階智最後的返照智(paccavekkhaNaJANa)。<<清淨道論>>詳細分為十九種觀察<sup>98</sup>。返照智在前三道智都作五項觀察，(1)由此道得來的道智，(2)曾獲的功德的果智，(3)已捨斷的煩惱，(4)未捨斷的煩惱，(5)以之為所緣的涅槃。阿羅漢的第四道智已斷盡煩惱，所以返照智不觀察未斷的煩惱。對自己真正的無上利益只有經過如此徹底檢視，才能確定自己有涅槃的經驗，真正的徹底解脫。對於涅槃的深入研究與詳細的檢證方法極有助於修行，確證伏斷煩惱才是檢察修行的標準，滅盡煩惱才是修行的目的，其它的任何成就都不是佛陀教導眾生的本懷。持戒莊嚴，禪悅，聞思的法喜，睿智的觀察，這都必須迴向涅槃。涅槃也就是整個阿毗達摩的真正依歸。

### 第二項：無緣的涅槃

涅槃(nibbAna)的梵文(saMskRt)是 nirvANa。nibbAna 的字源學分析是接頭辭 ni(離去的意思或否定的意義)加上 vAna(糾纏物)，而 vAna 則是動詞字根 vu(編織)的名詞化。所以涅槃(nibbAna)的字源學意思就是離去糾纏，亦即是離去導致輪迴(saMsAra)受苦的貪愛(taNhA)。因此<<攝義論>>解釋道：「被說為涅槃是因為離去稱為槃(vAna)的渴愛」<sup>99</sup>。

涅槃是無為(asaGkhata)法<sup>100</sup>，不是與其它行法依待，不是一起被做出來的。涅槃也不是非心造出來的、而是超越於心、是客觀的實在(pada)，超越於死、而是不死的(accuta)，超越於界限、而是無盡的(accanta)。它雖是無緣的(apaccaya)，但可以做為心生起的緣，就是四道心與果心的所緣(magga-phalAnam

<sup>98</sup> Visuddhimagga(p.676)，<<清淨道論>>(頁 696)。

<sup>99</sup> Abhidhammattha-savgha，Bodhi 本 p.258，§ 6-30。vAnasaGkhAtAya taNhAya nikkhantatta nibbAnan ti pavuccati。

<sup>100</sup> Abhidhammattha-savgha，Bodhi 本 p.260，§ 6-32。DhammasaGgaNi, p.244, § 1439.

AlambanabhUta)<sup>101</sup>。換言之，涅槃是由四道智所現證 (catumaggaJANena sacchikAtabba)，四果智所受用。一般上所謂的證悟就是指有涅槃的經驗，並不是指觀察到本心或自證本心，因為心還是屬於會生滅的有為法。因為親證涅槃斷除煩惱，所以稱為聖人，即是四雙八輩。涅槃是出世間(lokuttara)的，有為生滅的四道心與果心親證涅槃也稱為出世間心，因為它們都是超越世間的輪迴。

涅槃從其自性(sabhAvato)<sup>102</sup>來說只有一種，就是寂靜，所謂的涅槃寂靜。寂靜一切有為法，寂靜一切擾動生命的貪瞋痴，<<相應部>>提到：「貪瞋痴的寂滅就稱為涅槃」<sup>103</sup>。如果以生命原因的差別(kAraNapariyAyena)來看有兩種，有餘依涅槃(sa-upAdi-sesa-nibbAna)和無餘依涅槃(an-upAdi-sesa-nibbAna)。依(upAdi)是指生命的燃料、生命的底基，亦即是五取蘊。有餘依涅槃是指阿羅漢親證涅槃(nibbAna)，斷盡煩惱而不造引生果報的新業，但他四果心的第一剎那到這一期生命結束之前，還有(sa)其餘(sesa)宿業引生的五蘊作為依(upAdi)，所以稱作有餘依涅槃。並不是指還有其餘的煩惱，切勿認為它是不究竟，因為涅槃就是涅槃，不能說是究竟不究竟。無餘依涅槃是阿羅漢結束最後一期生命，無有(an)餘留(sesa)的五蘊作為依(upAdi)，生已盡(khINA jAti)，不再來這世間(nAparaM itthattAya)，究竟證入涅槃。所以，有餘依涅槃也可以稱為滅盡煩惱(kilesa-nibbAna)，無餘依涅槃則稱為滅盡諸蘊(khandha-parinibbAna)<sup>104</sup>。若依行相的差別(AkArabhedena)來說，涅槃可分為三種。空性(suJJata)是指空去貪瞋痴或空去一切有為法，無相(animitta)是指無貪瞋痴的樣相或無有為法的樣相，無願(appaNihita)是指不再願求貪瞋痴。

上述涅槃的要義可以整理成表 3-6。

表 3-6：涅槃

	區分原則	內容
無緣 無為	自性 一種	寂靜
	生命的原因 二種	有餘依涅槃 無餘依涅槃
	行相 三種	空性 無相 無願

<sup>101</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.258 , § 6-30。

<sup>102</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.259 , § 6-31。

<sup>103</sup> *SaMyutta-Nikaya* V.4(p.251), *Yo rAgakkhaya dosakkhaya mohakkhaya idaM vuccati nibbAnaM*. Bhikkhu Bodhi.trans.(2000,p.1294). 所以, *VibhaGga*(p.89)說貪瞋痴的寂滅是無為界。

<sup>104</sup> Bhikkhu Bodhi(1993,p.260)

## 第四章：名法的成素論

### 第一節：總論名法的存有論

#### 第一項：有緣法的存有論

<<攝義論>>存有論第一步驟的存在層級論確立三級的存在，作為整個哲學思想的基礎。上一章已詳述存在層級論，並說明最低層的概念與最高層的無緣涅槃。存有論剩下的三步驟就是有緣法的存有論，這是阿毗達摩存有論的重點，我們將詳細討論。具體而言就是名法(包含心法與心所法)與色法的成素論、名法與色法的分類學、名法與色法的聚合論。進行有緣法的存有論的研究時，名法與色法是獨立進行，而又都平等地擁有上述三個步驟。這是因為名法與色法是各自差別而又平等。第一、名與色各自差別<sup>105</sup>。名法與色法都是究竟法，其成素各有自己的性相，不可相互化約，不可相互替代。於名無色、於色無名。譬如以棍擊鼓而發聲之時，鼓是一物、聲是另一物，鼓與聲是不相混雜的，於鼓無聲、於聲無鼓。相同地，名法依待於所緣與色法的依處而生起，但是名法是一物、色法是一物，不相混雜，於名無色、於色無名。第二，有情五蘊的名與色是相依而存在<sup>106</sup>。名依止於色、色依止於名。譬名二蘆束互相依止而立，此一為另一的支持，一束倒時，另一亦倒。同樣地，名色互相依止而存在，此一為另一的支持，此一倒時另一亦倒。所以說：名色一雙是互相依止的，一破壞時則兩緣都破壞了。進一步可譬如盲者與跛子合作而行動的關係，盲者有腳可以行動而無眼可以看清方位，跛子有眼可看清方位而無足可以行動，兩者合作則可到達目的。名就好像是有眼的跛子可以指導色(有腳的盲者)來行動。

有緣法的存有論是名法與色法各自差別而又相依存在，將色法化約為心識，或認為唯識所現，這都違反名與色的獨立又相依的原則，也不是佛陀開示五蘊的原則。有緣法的存有論既不是唯心論，也不是唯物論，而是實在論<sup>107</sup>。首先，色法的存在有其獨立性，例如無生命的器世間。其次，色法的特性也不同於名法，色法則是依冷熱的火大而壞滅。第三，色法並不由名法而造出來，

<sup>105</sup> *Visuddhimagga*(p.595), <<清淨道論>>(頁 617)。

<sup>106</sup> *Visuddhimagga*(p.595), <<清淨道論>>(頁 617)。

<sup>107</sup> W.F. Jayasuriya (1963,p.5).

有情色法是靠食素而滋養，即使有業生色與心生色<sup>108</sup>，但這不是意謂著業與心獨自造出色法，而是業與心在色法的質料上附與形式，使其表現為業生色的眼根等。第四，色法可以是名法的依處，欲界與色界的有情的名法必須依色法的依處而現起，但無色界有情的名法則不依色法。第五，色法是名法的所緣，可以影響不同的名法現起，但色法不能造出名法。名法對應於不同的所緣而現起不同的名法，但色法不能造出名法；例如色法的接觸刺激身識，身識攝取心所同時生起，而可意的觸境引發樂受。第六，名法可以如理應對色境。透過如實了知色境和如理作意，即使不可意的色境也可以造無瞋有慈的善業，面對可意的色境也可以造無貪的佈施善業。並非色法就決定名法，並非物質就決定意識型態；名法對應於色境而生起也不必然受決定，不是決定論，而是有意志的自由，有行動的自由。第七，有情的名法可以影響色法，但是名法單獨不能造出色法。業生色在色法的材料上加上形式，使其成為有情的不同機能；心生色也在色法上加上形式使其成為有情的不同表現型態。但，不是業或心單獨地造出色法，更不是一切唯心造。

#### 第二項：名法的存有論

名(nAma)法是動詞 namati(傾向、彎曲)的名詞化<sup>109</sup>，名的字面意思就是傾向。名的傾向意有兩面<sup>110</sup>，第一面是傾向(namana)，因為在認知行動上名法傾向於對象；另一面是引致傾向(nAmana)，一名法引致另一名法來傾向認識對象。而<<法集論>>的阿毗達摩傳統將涅槃也歸屬於名法<sup>111</sup>，那只取後一意思。因為，涅槃引致出世間心傾向於自己，而不待緣的涅槃不傾向於任何法。但本文涉及名法時都只指涉心與心所，名聚就是心與心所聚合的基本單位。

名法的內容就是心法與心所法，相待於色法。名與色相待也常譯成英文的 mind-matter。西洋哲學常將人的心理經驗三分為知、情、意，康德就依此三分

<sup>108</sup> 業生色(kammaja rUpa)與心生色(cittaja rUpa)在<<攝義論>>(Abhidhammattha-savgha, Bodhi 本,p.247, § 6-3 & § 2-4)中，都稱為業等起色(kamma-samuTThAna-rUpa)與心等起色(citta-samuTThAna-rUpa)。Bhikkhu Bodhi(1993,p.247)英譯為 material phenomena originating from kamma(從業起源的色)與 material phenomena originating from consciousness(從心起源的色)。業與心都只是一種起源，不是完全地創造出色。而且佛法反對單因單果，而是多因多果。業生色與心生色只是指出其中主要的因與主要的果。因果的詳細論究請參見本文第十二章的<二十四緣>。

<sup>109</sup> T.W. Rhys Davids & W. Stede(1921,1986,p.347,p.350).

<sup>110</sup> *AtthasAlinI*(p.392). Pe Maung Tin & C.A.F.Rhys Davids. trans.(1920,1979,p.501).

<sup>111</sup> *DhammasaGgaNi*(p.226), § 1309; <<法集論>>(頁 309)。<<攝義論>>遵循此一傳統，參見 *Abhidhammattha-savgha*, Bodhi 本 p.325, § 8-29。

發展成龐大的先驗哲學<sup>112</sup>，可說是對心理整體能力的探究。認識能力的知展現為理解的能力，依據合法則性的原理應用在自然；快與不快的情感展現為判斷力，依據合目的性的原理應用在藝術；意志能力展現為理性，依據究極目的的原理應用在自由。透過判斷力的研究關聯自然與自由，三分的心靈能力統一協調，客體世界也和諧有序，由之而完成理性存有者的渴望。但是，《攝義論》對名法的研究更廣，不是單限於人的經驗，而是三界一切有情的心理實況，包含凡夫與聖人，阿羅漢與佛。詳細確定心與心所的成素，名聚展現為心路歷程，這更是康德哲學沒有的了。進一步在心路歷程中訓練成長心智，達到解脫，這是最徹底的實踐哲學，徹底淨除貪瞋癡的煩惱，證悟涅槃而達到至真至善至美至聖。

《攝義論》名法的成素共有八十九心(或詳分為一百二十一心)與五十二心所。在心所的部份，北傳有部的《俱舍論》也有四十六心所說，唯識學也有各種廣泛列舉的心所<sup>113</sup>。但就心法的成素，《俱舍論》與唯識學則相當簡略，如此則無法進一步說明心路歷程。《攝義論》從兩方面分析心與心所的交叉組合關係，心所相應於心與心攝取心所，《俱舍論》與唯識學也有這方面的分析。名法的聚合論則初步顯出《攝義論》的特點，心攝取心所而在歷程中現起的就是名聚。進一步在所緣的歷程論中分析名聚的心路歷程，這是南傳佛教在世界思想史中的獨特學說<sup>114</sup>。有部與唯識學也有名法的存有論，但缺乏詳細的動態歷程。就倫理的解脫學來說，了知名法與色法變化歷程的法則(niyama)，就能有步驟、有方法、有系統地依其法則遍觀諸法的無常、苦、無我，以達到解脫的目的。

《攝義論》名法的存有論也是繼承綜合阿毗達摩的哲學傳統，於下面分述各步驟的要點時才作哲學史的分析。

### 第三項：心法與心所法的關係

自《法集論》以來即已詳論心法與心所法的獨立性和關係。

《法集論》中論的二法門論母第十《大中雙》(Mahantara-dukaM)集中處理心法與心所法。《大中雙》先以所緣(ArammaNa)分析四種勝義法<sup>115</sup>，《概說品第

<sup>112</sup> I.Kant. trans. by J.C.Meredith(1985,p.39)，宗白華與韋卓民合譯(1986，頁35)。

<sup>113</sup> 水野弘元(1964，1978，頁328)。

<sup>114</sup> 水野弘元(1964，1978，頁948)

<sup>115</sup> *DhammasaGgaNi*(p.209), § 1185-1186，《法集論》(頁286)。無所緣法漢譯本誤譯作：非所

三>定義有所緣(sArammaNa)法是心法(識蘊)和心所法(受蘊、想蘊、行蘊)，即是<心生起品第一>的所有成素；無所緣(anArammaNa)法是一切色和無為界的涅槃，即是<色品第二>的成素。接下來的二門界定心(citta)法與心所(cetasika)法。心二法門<sup>116</sup>(citta duka)界定心法即是七識界，非心法是心所法(受想行三蘊)和一切色與涅槃。心所二法門<sup>117</sup>(cetasika duka)界定心所法是受蘊想蘊行蘊，但並未於下系統地窮舉心所法的成素，界定非心所法為心、一切色和涅槃。由此反覆交錯分析，<<法集論>>已確定心法與心所法的各自獨立性。

接下來有二門討論心法與心所法的關係。心相應(cittasampayutta)二法門<sup>118</sup>界定心相應法有受蘊想蘊行蘊，界定心不相應法是一切色和涅槃。心相雜二法門<sup>119</sup>(cittasaMsaTTha)界定心相雜法是受想行三蘊，界定心不相雜法是一切色與涅槃。並揀別<sup>120</sup>：「心不應被說為與心相應或不與心相應」，相同地也揀別：「心不應被說為與心相雜或不與心相雜」。接下來還有五門涉及心與心所的關係，可見<<法集論>>已多方面分析二者的關係，而<心生起品>以心攝取心所而論說即是最詳細的表達。

心所(ceta-s-ika)的巴利文是 ceta(心)加上接尾頭 ika，字面意思就是心的、屬於心的。心所的英譯是 mental concomitants(心的伴隨者)。<<法集論註>>定義心所：「所謂心所是不可分離地於心中被結合」<sup>121</sup>，這就是心相應(citta-sampayutta)法(相應於心的法)。<<入阿毗達摩論>>也定義：所謂心所是心相應法且於心中存在<sup>122</sup>。兩者的關係，簡言之，心所法乃相應於心的法；另一方面，心法必須攝取心所法而生起，這就是<心生起品>列舉說明八十九心的方式。<<攝義論>>就對這兩個的關係各開專節說明。換言之，心與心所是合作伴行而完成認識對象的作用。其中，心是主要的，心所是次要的，心所進行認知對象的活動是依於心，而助伴心完成整體的認識。它們的關係可以比喻作國王與臣屬，國王出現必有臣屬伴隨，而臣屬的出現是要助伴國王執行王權。在名法的聚合論中，會

緣法。

<sup>116</sup> *DhammasaGgaNi*(p.209), § 1187-1188 ; <<法集論>>(頁 286)。

<sup>117</sup> *DhammasaGgaNi*(p.209), § 1189-1190 ; <<法集論>>(頁 286)。

<sup>118</sup> *DhammasaGgaNi*(p.209), § 1191-1192 ; <<法集論>>(頁 287)。

<sup>119</sup> *DhammasaGgaNi*(p.210), § 1193-1194 ; <<法集論>>(頁 287)。

<sup>120</sup> *DhammasaGgaNi*(p.210), § 1192 & § 1194, *cittaM na vattabbaM cittena sampayuttan ti pi cittena vippayuttan ti pi. cittaM na vattabbaM cittena saMsaTThan ti pi cittena visaMsaTThan ti pi*. 這項揀別，中譯<<法集論>>(頁 287)都譯錯了。中譯所據的日譯本則正確，佐藤良智譯(1978，頁 307)。另可參見.C.A.F.Rhys Davids(1997,p.296)。

<sup>121</sup> *AtthasAlinI* (p.49). *avippayogavasena cetasmim niyutta ti cetasika*.

<sup>122</sup> *Buddhadatta's Manuals I*(p.16), *cittasampayutta citte bhava vA cetasika*.

進一步規定名聚中心法與心所法的四種關係。

所以說，心法與心所法的關係是自相上各自獨立，又由心法帶領心所法以合作完成整體的認識活動。猶如有情的五蘊是名法與色法各自獨立，又由名法帶領色法合作完成行動。所以我們也依心與心所各自獨立而又相依的原則來討論。

## 第二節：心法成素論的哲學史

阿毗達摩存有論的第二步驟是真實法的成素論，窮究地列舉說明所有成素。本研究的方式，心與心所與色法的討論都先進行哲學思想史的說明，再研究《攝義論》的部份。本節先作史的說明，八十九心的要義及相關問題待下一節《攝義論》時再說明。讀者也可以先閱讀《攝義論》部份的系統說明，再回來閱讀史的說明

### 第一項：《清淨道論》的心法的成素論

心法的成素論在《法集論》中的列舉方式，對於初學者不易掌握，所以我們先討論《清淨道論》中心法成素論。

《法集論》是以三性(善、不善、無記)組織八十九心，《清淨道論》與《入阿毗達摩論》都跟隨它的方式，只是排列的順序有小小的不一樣，有幾個心的名異而實同<sup>123</sup>。而《攝義論》則以三界與出世間為主組織心法。下面先以《清淨道論》為例作表解，系統列舉出八十九心。《攝義論》與《清淨道論》有八個心名異實同，用粗體字附於括號內以利比較。而其命名的不同乃因為《清淨道論》重視七識界的分類，《攝義論》重視心的十四種作用。

《清淨道論》的心法成素論中，系統列舉八十九心的方式可以整理成表 4-1<sup>124</sup>。

<sup>123</sup> 詳見水野弘元(1964, 1978, 頁 56-75)。

<sup>124</sup> 其要義可參見護法法師與陳水淵合著(1997, 頁 61-66)。

表 4-1：<<清淨道論>>的心法組織表

89 心	21 善	8 欲界			1 喜俱智相應無行 2 喜俱智相應有行 3 喜俱智不相應無行 4 喜俱智不相應有行 5 捨俱智相應無行 6 捨俱智相應有行 7 捨俱智不相應無行 8 捨俱智不相應有行	
		5 色界			9 尋.伺.喜.樂.定俱第一禪 10 伺.喜.樂.定俱第二禪 11 喜.樂.定俱第三禪 12 樂.定俱第四禪 13 捨.定俱第五禪	
		4 無色界			14 空無邊處 15 識無邊處 16 無所有處 17 非想非非想處	
		4 出世間			18 初道 19 第二道 20 第三道 21 第四道	
	12 不善	8 貪根			22 喜俱邪見相應無行 23 喜俱邪見相應有行 24 喜俱邪見不相應無行 25 喜俱邪見不相應有行 26 捨俱邪見相應無行 27 捨俱邪見相應有行 26 捨俱邪見不相應無行 29 捨俱邪見不相應有行	
		2 瞋根			30 憂俱瞋恚相應無行 31 憂俱瞋恚相應有行	
		2 痴根			32 捨俱疑相應 33 捨俱掉舉相應	
	56 無記	36 異熟	23 欲界異熟	16 善異熟	8 無因	34 捨俱眼識 35 捨俱耳識 36 捨俱鼻識 37 捨俱舌識 38 樂俱身識 39 捨俱領受作用意識界(捨俱領受心) 40 喜俱推度作用意識界(喜俱推度心) 41 捨俱推度作用意識界(捨俱推度心)
					8 有因	42 喜俱智相應無行 43 喜俱智相應有行 44 喜俱智不相應無行 45 喜俱智不相應有行 46 捨俱智相應無行 47 捨俱智相應有行 48 捨俱智不相應無行 49 捨俱智不相應有行
			5 色界異熟	7 不善異熟	7 無因	50 捨俱眼識 51 捨俱耳識 52 捨俱鼻識 53 捨俱舌識 54 苦俱身識 55 捨俱領受作用意識界(捨俱領受心) 56 捨俱推度作用意識界(捨俱推度心)
						57 尋.伺.喜.樂.定俱第一禪 58 伺.喜.樂.定俱第二禪 59 喜.樂.定俱第三禪 60 樂.定俱第四禪 61 捨.定俱第五禪
		4 無色界異熟			62 空無邊處 63 識無邊處 64 無所有處禪 65 非想非非想處	
4 出世間異熟			66 初果 67 第二果 68 第三果 69 第四果			
20 唯作		11 欲界	3 無因	70 捨俱意識界(捨俱五門轉向心) 71 捨俱意識界(捨俱意門轉向心) 72 喜俱意識界(喜俱笑起心)		
				8 有因	73 喜俱智相應無行 74 喜俱智相應有行 75 喜俱智不相應無行 76 喜俱智不相應有行 77 捨俱智相應無行 78 捨俱智相應有行 79 捨俱智不相應無行 80 捨俱智不相應有行	
		5 色界			81 尋.伺.喜.樂.定俱第一禪 82 伺.喜.樂.定俱第二禪 83 喜.樂.定俱第三禪 84 樂.定俱第四禪 85 捨.定俱第五禪	
		4 無色界			86 空無邊處 87 識無邊處 88 無所有處 89 非想非非想處	

第二項：<<法集論>>的心法的成素論

若以<<清淨道論>>為比較的參考點，<<法集論>>組織心法的不同點是在三十六個異熟心。<<法集論>>是先依界繫門列舉二十九個善異熟心(第三十四至六十二)，再列出七個不善異熟心(第六十三至六十九)。換言之，<<法集論>>未強調有因無因的區分，於十一個欲界唯作心也不強調有因無因之分；十二不善心的三根之分也未詳列。它非常簡潔地依三性門區分，之下即依界繫門區分。因為詳細的分類學留給第三品，用論母分析一切法。反過來說，<<清淨道論>>則



考慮到三性門、界繫門與有因無因之分，乃對《法集論》的改良。

《法集論》的心法的成素論中，系統列舉八十九心的方式可以整理成表 4-2。

表 4-2：《法集論》的心法組織表

89 心	21 善	8 欲界		
		5 色界		
		4 無色界		
		4 出世間		
	12 不善			
	56 無 記	36 異熟	29 善異熟	16 欲界異熟
				5 色界異熟
				4 無色界異熟
				4 出世間異熟
		7 不善異熟		
20 唯作		11 欲界唯作		
	5 色界唯作			
	4 無色界唯作			

### 第三項：《入阿毗達摩論》的心法的成素論

《入阿毗達摩論》則是依循《法集論》，三性門之下設立界繫門的大原則；再吸收稍微調整《清淨道論》，不同的只在有因無因的區分順序。《清淨道論》的排列順序是先無因心再有因心，《入阿毗達摩論》則先有因心再無因心，而於第七十九與八十的無因心的列舉順序又與《清淨道論》相反，其餘的組織原則與排列順序都相同。另一方面，《入阿毗達摩論》中，兩個共凡夫的唯作心的名稱，也以心的作用來命名；而《攝義論》中，兩個共凡夫的唯作轉向心、二個領受心與三個推度心都是以作用來命名，顯示八十九心的作用而為心路的歷程作準備。至於《攝義論》中心法的成素論，系統列舉心法的方式則吸收各論的優點，以界繫門為縱軸，輔以三性門為橫軸，科學地組織八十九心。

《入阿毗達摩論》的心法的成素論中，系統列舉八十九心的方式可以整理成表 4-3。

表 4-3 : <<入阿毗達摩論>>的心法組織表

89 心	21 善	8 欲界			
		5 色界			
		4 無色界			
		4 出世間			
	12 不善	8 貪根			
		2 瞋根			
		2 痴根			
	56 無記	36 異熟	29 善異熟	16 欲界異熟	8 有因
					8 無因
				5 色界異熟	
				4 無色界異熟	
			4 出世間異熟		
		7 不善異熟			
20 唯作		11 欲界		8 有因	
				3 無因	
	5 色界				
	4 無色界				

### 第三節：<<攝義論>>的心法的成素論

#### 第一項：心法總論

心(citta)的字源學分析必須非常小心。citta(心)是 cinteti(認識、知道)的過去被動分詞，動詞的字根是 cit。citta 有另一種重要的意思是「種種」<sup>125</sup>，它的動詞字根是 ci(cinAti 積集)，由積集諸多而轉成種種的意思。<<攝義論>>所繼承的阿毗達摩是取第一種意思，這是巴利語佛教的解釋。由第二種意思也被發展成帶有常見的本體論，這將誤導佛法的方向，這在梵語佛教有很多發展。

心，經典也提到心、意、識，這三個概念同指一事，一事有多名。心可以從三個角度說明：行動事、工具、活動<sup>126</sup>。行動事是指心乃是認識所緣的行動事項、行動事物。工具是指與心相應的心所可以藉由心來認識所緣，心是心所認識所緣的工具。活動是指心單純只是認知對象的活動過程，「唯有認知活動」

<sup>125</sup> 水野弘元(1968, 1981, 頁 105)。

<sup>126</sup> *Abhidhammattha-savgha and Abhidhammatthavibhavi-tika*(p.57). Bhikkhu Bodhi(1993,p.28). Y. Karunadasa (1996,p.13ff.)

(cintana-mattaM)<sup>127</sup>，而非其它。

第三種說明是最恰當的，心本身單純只是認識對象的歷程，而不是認知主體、心靈本體、宇宙本體。這個歷程是相續不斷地發生與滅去，所以有情的生命相續流轉；心現起的剎那都是生而滅、生而滅地當下生滅，所以有情是無常無我的。從心的單純認知活動來審察第一第二個說明，心就不會淪為物自身或本體之類的常見物，這是佛教思想的根本 諸法無我。心識生滅無我是佛法思想的重點。南傳佛教對心的理解堅守經驗主義的立場，心是現實生命認識對象的生滅活動過程，而不是往心靈本體論或宇宙本體論的方向，這種本體的常見論是佛法所反對的。心識流是相續無始無盡，造業而成熟果報的輪轉，如環一般，佛法稱為輪迴，而不是在生滅的相續流之外誤認為有一個不生不滅的心靈本體或宇宙本體。

將心轉到本體的方向有字源學上的應用，這在梵語佛教有很大的發展。<<大乘成業論>>認為「心有二種：一、集起心(Acita citta)，無量種子集起處故。二、種種心(citra citta)，所緣行相差別轉故」<sup>128</sup>。「集起」(Acita)與「種種」(citra)都是從字根 ci(cinoti 積集)變來<sup>129</sup>。「種種心」，心為什麼有種種不同的差別呢？心的所緣境界有差別，心認識所緣的行動相狀有差別。種種心的說明主要是「行動事」，而「集起心」就是帶往本體方向的關鍵。A-cita (集起)是接頭詞 A(到了)加上 cita(積集)，合為集起。因為 cita 是 cinoti 的過去被動分詞所轉成的名詞，所以解釋作「集起處」。集起心既是主動地積集攝藏一切法的無量種子，又被動地作為一切種子所藏的集起處。後來唯識學的阿賴耶識就順集起心而發展<sup>130</sup>。唯識學派集成理論體系之佳作<<攝大乘論>>，對心的定義就包含這二者：「何因緣故亦名為心？由種種(citra)法熏習種子所積集(Acitatva)故」<sup>131</sup>。心就是「種種積集」的意思<sup>132</sup>。順此而下，真諦譯的世親釋就主張「心相續久住」<sup>133</sup>，並引

<sup>127</sup> *Abhidhammattha-savgaha and Abhidhammatthavibhavini-tika*(p.57).

<sup>128</sup> 世親，玄奘譯(1983a，頁 784c7)；山口益(1951，頁 194)。

<sup>129</sup> M. Morier-Williams(1989,1988,p.132a,p.394b,p.396a). 荻原雲來編(1986，頁 185a，頁 472a，頁 468a)。

<sup>130</sup> 印順(1944，1991，頁 80-84)。

<sup>131</sup> 無著，玄奘譯(1983a，頁 134a9)，梵文還原參見長雅尾人(1982，頁 110)。

<sup>132</sup> 印順(1985，頁 58)。唯識學核心的阿賴耶(A-laya)識(意即藏識)與阿陀那(A-dAna)識(意即執取識)在字意上都類似於集起(Acita)心，參見 M. Morier-Williams(1989,1988,p.154a,p.136c)，又參見荻原雲來編(1986，頁 210b，頁 191a)。它們的意義也順著<<大乘成業論>>而發展向本體的方向。

<sup>133</sup> 無著，世親釋真諦譯(1983，頁 159b17)

入真常本體的如來藏來解釋阿賴耶識<sup>134</sup>。

佛教的目的是修行解脫，涅槃是存有論、所緣的歷程論、倫理的解脫學的共同軌約原理。修行的法要是觀察諸法的無常苦無我，由此而證悟涅槃，以解脫一切煩惱。但是，經由集起心而發展出來的唯識學的阿賴耶，它的「所緣」與「行相」都是不可以觀察的對象<sup>135</sup>。如此一來，阿賴耶識就不是修行解脫的觀察對象。因為它集起「無量種子」，含藏一切法的種子。進一步的如來藏本體則是常有的邪見。

南方上座部傳統的<<攝義論>>指出「有分心」(bhavaGgacitta)只是作為一期生命的始與終，不是無窮生命的本識。而且有每一個心，包含有分心在內都是剎那生滅，它們的「所緣」「行相」都可以作為修行觀察的所緣(參見第五章)，即使是唯識學苦惱的「所依」也完全是修行觀察的所緣<sup>136</sup>。

## 第二項：八十九心的組織表

本項先將<<攝義論>>對心法成素的列舉整理成表，由簡而繁依次有三個表。組織原理與要義下一項起才說明。

### 第一目：界繫門分類 89(或 121)心簡表

<sup>134</sup> 無著，世親釋真諦譯(1983, 頁 157a2)。其中還提到：「此阿黎耶識界，以解為性」(頁 156c16)，完全是真常如來藏的解釋，參見長雅尾人(1982, 頁 78)的評析。傳說是馬鳴造，真諦譯(1983, 頁 576b6)的<<大乘起信論>>就不帶修飾地主張：「真心常恆不變」。牟宗三(1977, 頁 292ff.)讚美真諦提出自性清淨心的解性阿賴耶(阿黎耶)識，他據真諦譯的<<大乘起信論>>進一步成立「一心開二門」的真常唯心的哲學(同上, 頁 453ff)。

<sup>135</sup> 世親，玄奘譯(1983c)的<<唯識三十論頌>>就將所緣與行相都不可觀察了知表達為：「不可知執受、處、了」(頁 60b5)，梵文參見 David J. Kalupahana (1987, p.195)。其解釋參見護法等造，玄奘譯(1983, 頁 10a11)，于凌波(1998, 頁 64f)的簡要解釋也可參考，但他誤將「執受」拆成「執」與「受」。

<sup>136</sup> 古來漢譯佛典提到南傳上座部的有分識，都將它當作成立阿賴耶識的旁證。近代華人的研究也大都順著古典的問題意識而誤解。詳情參見本研究第一章第一節的說明。但是，印順(1944, 1991, 頁 116)也明確地指出，大乘唯識學的「難題，在說明細心的所依、所緣與行相」。水野弘元(1997a, 頁 335-336)則是比較正確理解南傳佛教的心識論，但又從唯識法相學的立場提出批評。他從如何「保持過去的全部經驗」(頁 336)的問題出發，認為：「實際上，保持過去全部經驗的有分識，應該總是一類相續的」。所以，唯識法相學的阿賴耶識總是一類相續，這是合理的學說。這是很複雜的問題，本文僅於此註記幾點，提供參考。首先，南傳佛教不主張有分識「保持過去的全部經驗」，有分識是上一期生命的死亡心路中的速行業心的果報識。其次，即使有「保持過去的全部經驗」的識，這個識的所緣和行相必定不可明確觀察，就無法透過觀察這個識的生滅無常而達到解脫。第三，佛法並不探討「過去的全部經驗」，解脫也並不必觀察「過去的全部經驗」，「過去的全部經驗」也不可能完全明確地觀察。統一概括「過去的全部經驗」只是推論，無可避免地往形上學的幻想，落入一見或常見。參見 *SaMyutta-Nikaya Vol.2* (p.17 & p.77), Bhikkhu Bodhi. trans.(2000, p.544 & p.584)。第四，筆者曾聽聞到，精通南傳佛教的修行人試著將同一生命的不同期的有分識串在一起，作為觀察唯識學的阿賴耶識的線索。這個線索可能會提供更多一點的經驗知識。

<<攝義論>><攝心分別品第一>組織八十九心(或詳分為一百二十一心)是以界繫門為主軸進行。心共有四種:欲界、色界、無色界和出世間<sup>137</sup>。欲界心五十四個(不善心十二個、無因心十八個、美心二十四個),色界心十五個(善心五個、果報心五個、唯作心五個),無色界心十二個(善心四個、果報心五個、唯作心五個),出世間心八個(道心四個、果心四個)或詳分出世間心為四十個(道心二十個、果心二十個)。依該書的內容次第可簡單整理成表 4-4。

表 4-4：界繫門分類 89(或 121)心簡表

欲界心 (54)	不善心 (12)	貪根心(8)
		瞋根心(2)
	無因心 (18)	痴根心(2)
		不善心引生的果報(7)
		善引生的果報(8)
	美心 (24)	無因唯作(3)
善心(8)		
果報心(8)		
色界心 (15)	唯作心(8)	
	善心(5)	
	果報心(5)	
無色界心 (12)	唯作心(5)	
	善心(4)	
	果報心(4)	
出世間心 (8 或 40)	唯作心(4)	
	善心:道心(4 或 20)	
	果報心:果心(4 或 20)	

### 第二目：系統組織簡表

<<攝義論>>第一品依界繫門列舉八十九心之後，又在結尾部份依循傳統的三性門組織八十九心。之後說明八十九心如何變成一百二十一心。四道心與四果心都可以發生在五禪上，所以八個出世間心即變成四十個心。因此，我們用界繫門為縱軸，三性門為橫軸，組織編號<<攝義論>>的八十九或一百二十一心，再於下一目作成八十九心的分類詳表。

表 4-5：系統組織 89(或 121)心簡表

記別門 (三性門)			89(121)心						
			33(49)有記			56(72)無記			
			12 不善心	21(37) 善心	36(52)果報		20 唯作		
界繫門					7 不善引生的果報心	29(45)善引生的果報心	2 眾生與阿羅漢共有	18 只屬阿羅漢	
			89 (世)	81 (欲界)	12 不善 18 無因	1-12			
						13-19	20-27	28-29	30

<sup>137</sup> *Abhidhammattha-savgha*, Bodhi 本 p.27, § 1-3. *kAmAvacaraM rUpAvacaraM arUpAvacaraM lokuttaraM*.

121) 問心	24 美	31-38	39-46	47-54
	15 色界	55-59	60-64	65-69
	12 無色界	70-73	74-77	78-81
	8(40)出世間	82-85(82-101)	86-89(102-121)	

第三目：系統組織詳表

表 4-6：系統組織八十九心詳表

記別門 (三性門)	89 心					
	33 有記			56 無記		
	12 不善心	21 善心	36 果報心		20 唯作心	
			7 不善心引生的果報	29 善心引生的果報	2 阿羅漢與其他眾生共	18 只屬於阿羅漢
界繫門	12 不善心	1 喜俱邪見相應無行				
		2 喜俱邪見相應有行				
	54 無因	3 喜俱邪見不相應無行				
		4 喜俱邪見不相應有行				
		5 捨俱邪見相應無行				
		6 捨俱邪見相應有行				
		7 捨俱邪見不相應無行				
		8 捨俱邪見不相應有行				
9 憂俱瞋恚相應無行						
10 憂俱瞋恚相應有行						
11 捨俱疑相應						
12 捨俱掉舉相應						
81 欲界心	18 無因		13 捨俱眼識	20 捨俱眼識	28 捨俱五門轉向心	30 喜俱笑起心
			14 捨俱耳識	21 捨俱耳識	29 捨俱意門轉向心	
89 81 世間心	24 美心	31 喜俱智相應無行		39 喜俱智相應無行		47 喜俱智相應無行
		32 喜俱智相應有行		40 喜俱智相應有行		48 喜俱智相應有行
		33 喜俱智不相應無行		41 喜俱智不相應無行		49 喜俱智不相應無行
		34 喜俱智不相應有行		42 喜俱智不相應有行		50 喜俱智不相應有行
		35 捨俱智相應無行		43 捨俱智相應無行		51 捨俱智相應無行
		36 捨俱智相應有行		44 捨俱智相應有行		52 捨俱智相應有行
		37 捨俱智不相應無行		45 捨俱智不相應無行		53 捨俱智不相應無行
		38 捨俱智不相應有行		46 捨俱智不相應有行		54 捨俱智不相應有行
15 色界	55 尋伺喜樂一境性俱第一禪		60 尋伺喜樂一境性俱第一禪		65 尋伺喜樂一境性俱第一禪	
	56 伺喜樂一境性俱第二禪		61 伺喜樂一境性俱第二禪		66 伺喜樂一境性俱第二禪	
	57 喜樂一境性俱第三禪		62 喜樂一境性俱第三禪		67 喜樂一境性俱第三禪	
	58 樂一境性俱第四禪		63 樂一境性俱第四禪		68 樂一境性俱第四禪	
	59 捨一境性俱第五禪		64 捨一境性俱第五禪		69 捨一境性俱第五禪	
12 無色界	70 空無邊處		74 空無邊處		78 空無邊處	
	71 識無邊處		75 識無邊處		79 識無邊處	
	72 無所有處		76 無所有處		80 無所有處	
	73 非想非非想處		77 非想非非想處		81 非想非非想處	
8 出世間	82 入流道心		86 入流果心			
	83 一來道心		87 一來果心			
	84 不來道心		88 不來果心			
	85 阿羅漢道心		89 阿羅漢果心			

### 第三項：八十九心的外在組織方法

<<攝義論>>的成素論組織八十九的方法包含<<法集論>>等三論的優點，並有獨特的組織原理。它以界繫門為縱軸組織八十九心，又以三性門為橫軸組織八十九心，縱看橫看交相組織八十九心。<<清淨道論>>與<<入阿毗達摩論>>對無因心的區分之不穩定也被系統地包含在十八無因心內，這又在<<攝義論>>獨特的組織原理內獲得合理穩定的排列。

第三項先說明<<攝義論>>繼承改良傳統組織法，這可方便稱為八十九心的外在組織方法，第四項才詳釋<<攝義論>>獨特的內在組織原理。

#### 第一目：界繫門

<<攝義論>>是以界繫門為第一序來組織八十九心。此中須辨明地(bhUmi)與界(avacara)的不同。地的區分是佛教對宇宙世間的三十一類有情的區分，共有四地(參見<<攝義論>>第五品第一節，本書第十章第一節)。四惡趣地和七善趣地(人和六欲天)都在欲地。色地十六種天，無色地包含四無色天。「界」(avacara)是接頭詞 ava(下)加上 carati(行走)的名詞化，字意是走下來、活動於其中。欲界心就是活動在欲地的心，色界心就是活動在色地的心，無色界心就是活動在無色地的心，出世間心就是超越世間四地、以涅槃為所緣的心。反過來說，欲地的有情的心識不單只有欲界心，例如欲地善趣的人大部份是欲界心，但欲地的人修成禪定就有色界心或無色界心。色地的有情不單只有色界心，例如色地的初禪天若起慢心則是欲界不善心。

欲界的「欲」(kAma)包括主觀的欲望，對欲樂的渴求；和客觀的所欲境，即色、聲、香、味、觸。所以欲界心就是活動在欲地的心，總共有五十四個心，分成十二不善心、十八無因心、二十四美心。色界心共十五個，依五禪區分，各有主動造業的善心、被動接受的果報心、專屬於阿羅漢而不再引生果報的唯作心。無色界心十二個，依四種不同的無色所緣來區分，也有善心、果報心、唯作心。出世間心不活動於四地，不屬於三界，純以無為的涅槃為所緣，四道心次第斷除煩惱，四果心體證受用涅槃果。除了出世間的無為涅槃和以涅槃為所緣的有為名法，其餘的都屬於世間。

#### 第二目：三性門

<<攝義論>>是以三性門為橫軸來組織八十九心。性(jAti)，由字源而來的白話意思是生下來的樣子，英譯為 nature，可以解釋為個性、特性、本性。三性是指不善、善和無記。

善心與不善心都是主動造業的心，可以記別(byAkata)為善或惡，有決定的本性。不善心必然與三不善根(即貪瞋痴)相應，所以是不善的。不善心包含三個特性<sup>138</sup>。首先，心理上是不健康的，亦即是不健全的心態，是有病的心；其次，道德上可責難的，亦即是有倫理道德上的缺陷；第三，結果是苦的。反之，善心必然與三善根(即無貪的分享、無瞋的慈、無痴的智慧)相應。它的三個特性是心理上健康、道德上無可責難、結果是快樂。無記(abyAkata)心則是不可記別為善或惡。無記心的第一類是異熟心，現代的白話可譯為果報心，它是被動承受善惡業的果報心，本身不記別為善惡，但有苦樂受。古代譯成異熟(vipAka)，乃拆解巴利字為異類(vi)而熟(pAka)。異是指果報心乃業心的變異，也指果心的無記異於業心的有善有惡；熟是指業心成熟而結果。無記心的第二類是唯作心，唯作(kiriya or kriyA)可以簡譯為作用心，譯成唯作是為了突顯：這種作用心只有作用而不是造業又不是果報。阿羅漢不造新業，又無染住世且隨緣度眾，至尊的聖者就是以唯作心工作。

### 第三目：有因與無因

有因與無因也是重要的列舉方法(詳見本書第五章第一節第一項)，<<清淨道論>>就在這方面比<<法集論>>進一步組織八十九心，而又與<<入阿毗達摩論>>表現不同的見地。<<攝義論>>則二分為十八無因心與七十一有因心，消彌二論的差異，進一步於內在組織原理中合理排列十八無因心。

因(hetu)在經藏上是原因的意思，一般上等同於 kAraNa(理由或原因)，也等同於 paccaya(緣)。而在阿毗達摩中，因(hetu)即是根(mUla)的意思，實際內容就是三不善根(貪瞋痴)，與三善根(無貪、無瞋、無痴)。這六個心所被稱為根，是因為它們有紮穩攀緊的功能，使得與之相應的心與心所堅固地捉住所緣。所以，有因心猶如有根的樹是穩固的，無因心猶如無根的青苔是不穩固的。無因心共十八個，餘七十一個為有因心，可能與一因或二因或三因相應。與不善根相應的就是十二不善心，與善根相應的就是五十九個美心。

### 第四項：八十九心的內在組織原理

<sup>138</sup> Bhikkhu Bodhi(1993,p.31).



<<攝義論>>八十九心的組織，表面上是依界繫門等<<法集論>>傳統的論門進行，而其內在實質的組織方式是依下劣(hIna)到勝妙(paNIta)的原則，也就是依心的品質來區分，由低品質的不善心到最高品質的阿羅漢果心，這是佛陀一再強調用以觀察識等五蘊的原則<sup>139</sup>。也就是為了理解的順序與實踐的順序。

首先，最突顯的是將十二不善心列於前，這是最下劣的，一般人最常有的心態不就是這些貪瞋痴的不善心嗎！它們才是我們朝夕相處的伴侶，既惱人又無法有效地克服！而<<法集論>>等都是善心為首。接著依縱軸來看。第二，就三十三個有記心來說，這些都是主動的心。十二不善心是最下劣的，善心是較好的；二十一個善心也順著往勝妙的方向排列，依次由欲界善心到出世間的善心。就修行實踐而言，首先應在持戒的生活倫理上避免不善心，並積極培養欲界善心，以淨化戒行和作為修禪定的基礎；色界與無色界的善心是禪定心；出世間的道心斷煩惱只屬於慧學。第三，就三十六果報心而言。七個由不善心引生的果報心都是以不可意境為所緣，承受苦果折磨，當然比八個由善心引生的無因果報心為下劣，因為這八個果報心都是以可意境為所緣，嚐受樂果。八個欲界美心的果報心又比上面八個無因善異熟心勝妙，因為為美(sobhana)心都是與美心所(無貪或無瞋或無痴等，詳見心所部份)相應，無因心則不與美心所相應。色界果報心又比欲界的果報心勝妙，無色界、出世間的果報心也是依次更勝妙。第四，就二十個唯作心而言。唯作(kiriya)心既非主動的業心、又非被動的果報心，而是唯有工作而不引生果報的心。兩個共凡夫的當然比十八個唯阿羅漢特有的下劣。阿羅漢的喜俱笑起心比兩個共凡夫的勝妙，喜俱笑起心的所緣是餓鬼等粗惡的對象，所以不與美心所相應，純是無因心；剩下的十七個唯作心依欲界、色界、無色界而往勝妙的方向。接著依橫軸來看，也是以不善心開始。第五，就十八個無因心來說。十八無因心不以三不善根或三善根攀緣在對象上，所以稱為無因(ahetuka)。七個由不善心引生的果報心都是以不可意境為所緣，承受苦果折磨，當然比八個由善心引生的無因果報心為下劣，因為這八個果報心都是以可意境為所緣，嚐受樂果；兩個凡夫就有的唯作心，只有工作而不引生結果，又比承受果報的心為勝妙；而阿羅漢的喜俱笑起心當然是最美妙的。依下劣到勝妙的原則，十八無因就被合理地組織起來，超越<<清淨道論>>與<<入阿毗達摩論>>的分歧。第六，就二十四個欲界美心而言。八個主動的善心引生八個被動的果報心，而果報心比善心勝妙。這是因為果報心沒有

<sup>139</sup> *SaMyutta-NikAya*V.3(1975, p.67). Bhikkhu Bodhi. trans.(2000,p.902).

潛在的力用，猶如映鏡子裡的臉相，善心有潛在的力用，猶如在鏡子外的臉<sup>140</sup>。八個唯作心只屬於阿羅漢，超越善與果報，又更勝妙。相同地，第七，十五個色界心，第八，十二個無色界心，都是依次由善心、果報而唯作心，往更勝妙的方向。第九，八個出世間心，道心與果心都以涅槃為所緣，而道心進行斷煩惱的作用，果心受用涅槃的聖果，亦由劣向勝。

由上九點可知，《攝義論》是依下劣往勝妙的原則，系統地列舉八十九心，並轉化提昇傳統的優點。進一步來看，第一，由下劣而勝妙的原則也經常出現在對個別的心命名。例如第一號的喜俱邪見相應無行心，喜是受蘊，邪見是依邪想而生，無行是行蘊，心是識蘊。受蘊、想蘊、行蘊、識蘊是由粗而細，這就是世尊說五蘊的次第<sup>141</sup>。先說最粗的色蘊；其次說覺受於好與不好的受；有覺受而有想念之故，次說把取於受的境的行相的想；次說由想而造作的行蘊；最後才說受想行蘊所依止及為它們主導的識蘊。第二，這原則也呈現在同一類心中。例如色界禪心的次第，尋伺喜樂一境性俱第一禪心，第二禪心離尋，第三禪心再離伺，第四禪心再離喜，第五禪心再除樂而伴隨著捨受。無色界禪心的次第也相同，依不同的四所緣的由下劣而勝妙，心也由下劣而勝妙。出世間心也依下劣而勝劣。四道心所斷的煩惱由粗猛而細微，反過來，四道心再由初道心而勝妙地往阿漢道心，果心享用的聖果當然也依次向於勝妙。即使就第一至四號的貪根心，也是由劣而勝，第一和二的邪見相應劣於第三第四的邪見不相應，第一與第三的無行心劣於第二與第四的有行心。

總的來說，從每一個心本身來看，從每一類心本身來看，再就整個八十九心的次第來看，其大原則就是由下劣而勝妙。這就是《攝義論》組織心法最徹底的原則<sup>142</sup>。

#### 第五項：八十九心的要義

以下依《攝義論》列舉的順序說明八十九心的要義。

##### 第一目：十二不善心

不善心共有十二個(1-12)，都是屬於欲界，超越欲界的心就超越不善心。不善心依三不善根分成三類，能造惡業而感苦果。貪根有八個(1-8)。(1)喜俱邪見相應無行一(心)(somanassasahagataM diTThigatasampayuttaM asaGkhArikam

<sup>140</sup> *Visuddhimagga*( p.456) , <<清淨道論>>(頁 466)。

<sup>141</sup> *Visuddhimagga*( p.477) , <<清淨道論>>(頁 491)。

ekaM )<sup>143</sup>。每個心都伴隨著受，受是對所緣境的覺受。受可以分成五種，心的喜受或憂受，身的樂受或苦受，和捨受。喜俱(somanassa-sahagata)是心與喜好的感受俱行(走在一起)。邪見相應(diTThigata-sampayutta)是心與邪見相應。例如，主張欲樂不會障礙修行的邪見，這類的邪見就強化心的不善。例如，很多毀戒壞行的人大言不慚地談論生活實踐的戒行無助於修行，這些心態都是煩惱極強的表現。無行(a-saGkhArika)的「行」在這裡是專指內在地因為自己猶豫考慮或外在地因為他人鼓舞的制約。無行是指不受條件制約、當下就做，這是銳利的不善心；有行則是受條件制約、內自考慮或外受鼓舞。(2)喜俱邪見相應有行。(3)喜俱邪見不相應無行。(4)喜俱邪見不相應有行。這四個不善心都與喜俱，其不善的強度依次遞減。前四個貪根心都是喜好在可意的所緣境，但不能如實知道它的可意相，因想念憶想而產生或不產生邪見，就貪著於上。後四個的捨受的所緣境是可意的中性(iTTha-majjhata)，亦即中性偏於可意，所以還是貪根心。(5)捨俱邪見相應無行，(6)捨俱邪見相應有行，(7)捨俱邪見不相應無行。(8)捨俱邪見不相應有行。

瞋根心是遇到不可意或不可意的中性的所緣境，而產生憂(不舒服的感受)，但不能如實了知它的不可意相狀，就排斥它。瞋根有二個(9-10)。(9)憂俱瞋恚相應無行。(10)憂俱瞋恚相應有行。憂是心的苦受，不是身受的苦。瞋心雖與邪見不同時相應而起，但於較前的心有邪見相應。

癡根有二個(11-12)。(11)捨俱疑相應，疑是懷疑不確定。(12)捨俱掉舉相應，掉舉是掉下來舉上去，不休息擾動不安。因為痴根心對所緣境都不是明確的決了，所以是捨受，不了知其相狀就迷糊下去了。前十不善心也都與痴根相應，但痴的功能次於貪或瞋；而兩個痴根心則只與痴相應，所以亦可稱為純痴(mohUha 純粹愚痴)心，銳利的痴心。

上述十二不善心可以整理成表 4-7。

<sup>142</sup> 這個原則的洞見，筆者曾聽捷克籍的 Bhikkhu DhammadIpa(性空法師)講過。

<sup>143</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.32 , § 1-4。

表 4-7：十二不善心

	根(因)	受	相應	不相應	行	總號
1	貪	喜	邪見		無行	1
2		喜	邪見		有行	2
3		喜		邪見	無行	3
4		喜		邪見	有行	4
5		捨	邪見		無行	5
6		捨	邪見		有行	6
7		捨		邪見	無行	7
8		捨		邪見	有行	8
9	瞋	憂	瞋恚		無行	9
10		憂	瞋恚		有行	10
11	痴	捨	癡			11
12		捨	掉舉			12

## 第二目：十八無因心

無因心有十八個(13-30)，無因是指沒有三不善根(貪、瞋、痴)和三善根(無貪、無瞋、無痴)。可以分成三類。第一類是無因的不善異熟，共有七個(13-19)，乃不善心(1-12)所引發的異熟心。(13)捨俱眼識，(14)捨俱耳識，(15)捨俱鼻識，(16)捨俱舌識，(17)苦俱身識。前五識的功能分別是看、聽、嗅、嚐、觸，它們的所緣境都是不可意境或不可意的中性。前四識的所緣對識的作用力弱，故與捨受伴俱；身識的觸強故為身的苦受，不是心的憂受。(18)捨俱領受心，前五識的認識作用之後，心進行領受、領納、納受、接受的作用，領受前五識所認識的對象。(19)捨俱推度心，領受對象之後，心進行推度、考察、調查的作用，推度領受心所領受的對象。

第二類是無因的善異熟，共有八個(20-27)，乃欲界善心(31-38)引生的果報心。(20)捨俱眼識，(21)捨俱耳識，(22)捨俱鼻識，(23)捨俱舌識，(24)樂俱身識。前五識的功能分別是看、聽、嗅、嚐、觸，它們的所緣境都是可意境或可意的中性。前四識的所緣對識的作用力弱，故與捨受伴俱；身識的觸強故為身的樂受，不是心的喜受。(25)捨俱領受心，(26)喜俱推度心，(27)捨俱推度心。

第三類是無因唯作心，共有三個(28-30)。(28)捨俱五門轉向心，心轉向外在對象的作用，它發生於外在對象已刺激五根而五識未作用前，引轉心向於對象，開啟五識門的心路歷程，<<清淨道論>>稱為捨俱眼界。(29)捨俱意門轉向心有二種作用。一是意門轉向心，引轉意識向於對象，開啟意門的心路；二是屬於

五門轉向的過程，在推度心之後進行確定、決定對象的作用。只有這兩個唯作心共凡夫與有學。(30)喜俱笑起心，阿羅漢(含佛、獨覺)向醜惡(例如餓鬼)的對象微笑的心，既不與善根相應、更不會與不善根相應，所以是無因心。而阿羅漢也以欲界喜俱唯作心(47-50)向對象微笑，但這裡是有因心。

除了(30)阿羅漢喜俱笑起心，十七無因心在心路歷程都是認識辨別所緣境的作用，這時的受體察可意的所緣境為舒服喜樂的覺受，覺察不可意的所緣境為不舒服不喜樂的覺受，體察一般的所緣境為中性的捨受。關鍵性的認識發生在五識與領受與推度心，而確定心則是確定對象、作意決定將採取的行動，接下來就是心對所緣的反應行動(亦即是速行的作用)。修行的重點就是十七個無因心在心路過程中如實了知所緣境與如理決定，捨俱意門轉向心的確定作用進行如理作意或不如理作意，待速行心發生，心就快速有力向所緣作反應。

上述十八無因心可以整理成表 4-8。

表 4-8：十八無因心

	分類		受	心	總號
1	不善心引生的異熟		捨	眼識	13
2			捨	耳識	14
3			捨	鼻識	15
4			捨	舌識	16
5			苦	身識	17
6			捨	領受	18
7			捨	推度	19
8	善心引生的異熟		捨	眼識	20
9			捨	耳識	21
10			捨	鼻識	22
11			捨	舌識	23
12			樂	身識	24
13			捨	領受	25
14			喜	推度	26
15			捨	推度	27
16	唯作	共凡夫與有學	捨	五門轉向	28
17			捨	意門起向	29
18		阿羅漢專有	喜	笑起心	30

### 第三目：二十四欲界美心

欲界美心共二十四個(31-54)，依善、異熟與唯作分成三類。

第一類是八個欲界善心(31-38)，這是凡夫與有學在欲界的造業心(即是速行心)，發生在五門心路歷程的確定心之後或意門心路歷程的轉向心之後。(31)喜

俱智相應無行心(somanassasahagataM JANasampayuttaM asaGkhArikam ekaM cittaM)。喜俱(somanassa-sahagata)是伴俱著歡喜，喜悅於可意的所緣境；智相應(JANa-sampayutta)是有業報正見、有四聖諦的正見；沒有行是內不猶豫、外不受他人鼓舞。例如自發地自覺地供養托鉢的出家人。(32)喜俱智相應有行。有行是指為善時自己猶豫或受他人鼓舞，例如有佛法知識的人受到朋友鼓勵而禮敬三寶。(33)喜俱智不相應無行，智不相應例如小孩看到父母行善而模仿行善、自己並不知道應當行善。(34)喜俱智不相應有行。上來的四個善心都與喜俱，善心的強度是依次遞減。接下來(5)到(8)的四個善心都是捨俱，強度也是依次遞減。捨俱是伴隨捨受，例如沒有所施之物和受施之人，或者沒有其它歡喜的原因。(35)捨俱智相應無行，(36)捨俱智相應有行，(37)捨俱智不相應無行，(38)捨俱智不相應有行。

第二類是八個異熟心(39-46)。第一類的八個善心發生在世俗人和前三果的聖者，會引發第二類的有因的欲界善異熟心。這裡的有因是揀別八個無因的善異熟心(20-27)。(39)喜俱智相應無行，(40)喜俱智相應有行，(41)喜俱智不相應無行，(42)喜俱智不相應有行，(43)捨俱智相應無行，(44)捨俱智相應有行，(45)捨俱智相應無行，(46)捨俱智不相應有行。

第三類是八個有因欲界唯作心(47-54)，這是阿羅漢在欲界的作用心(屬於速行心)，不再造作會引生異熟果報的業，即是唯有工作而不會受報。發生在五門心路歷程的確定心之後或意門心路歷程的轉向心之後。(47)喜俱智相應無行，(48)喜俱智相應有行，(49)喜俱智不相應無行，(50)喜俱智不相應有行，(51)捨俱智相應無行，(52)捨俱智相應有行，(53)捨俱智相應無行，(54)捨俱智不相應有行。八個唯作心對應於欲界善心(31-38)和欲界善的異熟心(39-46)。

上述二十四個美心可以整理成表 4-9。

表 4-9：二十四個欲界美心

	受	智	行	善	總號	異熟	總號	唯作	總號
1	喜	相應	無	31		39		47	
2	喜	相應	有	32		40		48	
3	喜	不相應	無	33		41		49	
4	喜	不相應	有	34		42		50	
5	捨	相應	無	35		43		51	
6	捨	相應	有	36		44		52	
7	捨	不相應	無	37		45		53	
8	捨	不相應	有	38		46		54	

#### 第四目：十五色界心

色界心共十五個(55-69)，也依善、異熟和唯作分成三類。色界善心有五個(55-59)，就是色界的五個禪心，已離去不善法。(55)尋、伺、喜、樂、一境性俱初禪，(56)伺、喜、樂、一境性俱第二禪，(57)喜、樂、一境性俱第三禪，(58)樂、一境性俱第四禪，(13)捨、一境性俱第五禪。五禪的修行昇進方法就是逐次地捨禪支。五個色界善心引發五個色界的異熟心(60-64)，阿羅漢也有五個色界的唯作禪心(65-69)。

上述十五個色界心可以整理成表 4-10。

表 4-10：十五色界心

	心	共俱的禪支				一境性	善 總號	異熟 總號	唯作 總號
		尋	伺	喜	樂				
1	初禪	尋	伺	喜	樂	一境性	55	60	65
2	第二禪		伺	喜	樂	一境性	56	61	66
3	第三禪			喜	樂	一境性	57	62	67
4	第四禪				樂	一境性	58	63	68
5	第五禪				捨	一境性	59	64	69

#### 第五目：十二無色界心

無色界心共十二個(70-81)，也依善、異熟和唯作分成三類。無色界善心有四個(70-73)。(70)空無邊處禪，(71)識無邊處禪，(72)無所有處禪，(73)非想非非想處禪。這四個心都超越了色界，乃因定心的不同所緣而區分，例如(70)空無邊處禪心就是以空無邊處為所緣。其禪定的昇進方法是超越所緣，例如識無邊處的禪心就是超越空無邊的所緣、而以識無邊處為所緣。它們都與第五禪相同地俱有捨、定的禪支。四個無色界善心引生四個無色界的異熟心(74-77)。阿羅漢特有的則是四個唯作心(78-81)。

上述十二無色界心可以整理成表 4-11。

表 4-11：十二無色界心

	心	禪支	直接的 所緣	超越的 所緣	善 總號	異熟 總號	唯作 總號
1	空無邊處	捨 一境性	虛空	遍處(除限定虛空)	70	74	78
2	識無邊處	捨 一境性	空無邊處的心	虛空	71	75	79
3	無所有處	捨 一境性	空無邊處的心不 存在	空無邊處的心	72	76	80

4	非想非非想捨 處	一境性	無所有處的心	空無邊處的心不 存在	73	77	81
---	-------------	-----	--------	---------------	----	----	----

第六目：八出世間心

出世間心共有八個(82-89)。出世間善心四個(82-85)。(82)須陀洹道心就是入流道心，初次進入法流而以道的威力切斷三種煩惱(有身見、戒禁取見、疑)。(83)斯陀含道心就是一來道心，道的威力削弱對欲界的貪與瞋。(84)不來道心，切斷對欲界的貪與瞋，不再來欲地。(85)阿羅漢道心，斷盡一切未斷的煩惱。這四個屬於出世間善，就四道智，引生四出世間異熟果心(86-89)。(86)須陀洹果心，證初果的人最多七次往返人天就可證阿羅漢果。(87)斯陀含果心，二果的聖者最多一次往返人天就可證阿羅漢果。(88)阿那含果心，三果聖者當生若未證阿羅漢果，不再來欲地，必於色地或無色地證阿羅漢果。(89)阿羅漢果心，四果聖者必然結束生命的輪迴，不再來三界，證悟無餘涅槃。四道智與四個果智就是八個出世間心，屬於知見清淨(第七清淨)的心路歷程。

上述八出世間心可以整理成表 4-12。

表 4-12：八出世間心

	道 總號	果 總號
須陀洹	82	86
斯陀含	83	87
阿那含	84	88
阿羅漢	85	89

第七目：八十九心詳分為一百二十一心

八個出世間心每個都可以發生在五禪上，所以可詳分成四十個出世間心。八出世間心變成四十出世間心，可以整理成表 4-13。若以一百二十一心計算，則總共有六十七個禪心，可以整理成表 4-14。

表 4-13：八出世間心變成四十心

道與 果 五禪	20 道心 總號				20 果心 總號			
	須陀洹	斯陀含	阿那含	阿羅漢	須陀洹	斯陀含	阿那含	阿羅漢
初禪	82	87	92	97	102	107	112	117
第二禪	83	88	93	98	103	108	113	118
第三禪	84	89	94	99	104	109	114	119
第四禪	85	90	95	100	105	110	115	120
第五禪	86	91	96	101	106	111	116	121



表 4-14：121 心下的 67 禪心

五禪	15 色界			12 無色界			40 出世間		總數 67
	善	異熟	唯作	善	異熟	唯作	善	異熟	
初禪	1	1	1				4	4	11
第二禪	1	1	1				4	4	11
第三禪	1	1	1				4	4	11
第四禪	1	1	1				4	4	11
第五禪	1	1	1	4	4	4	4	4	23
67	5	5	5	4	4	4	20	20	67

#### 第四節：心所法成素論的哲學史

關於心所的成素論，我們先在本節鋪陳哲學思想史的背景，第五節才進入<<攝義論>>的心所的成素論中說明五十二心所法。初學者也可以先閱讀第五節。

<<法集論>>雖於第三品多方面分析心所法，又於第一品詳說心生起時攝取的心所法。但還未對心所提出完整的成素論，因為它沒有列舉出所有的心所，而是以隱含的方式窮舉，也沒有獨立而且系統的組織。<<清淨道論>>雖顯態地完全窮究列舉心所法的成素，但未獨立而且系統的組織。待佛授的綱要書才試著系統組織所有心所的成素，及至<<攝義論>>才完成。

##### 第一項：<<法集論>>的心所法的成素論

<<法集論>>論的二法門論母第十<大中雙>集中處理心法與心所法。定義有所緣的法是心與心所法。心二法門定義心所法是受蘊想蘊行蘊，但並未於下系統地窮舉的成素。接下來有二門討論心法與心所法的關係。心相應二法門界定心相應法有受蘊想蘊行蘊，心相雜二法門界定心相雜法是受想行三蘊。但是，<<法集論>>於<概說品第三>都未詳列心所的成素。

<<法集論>>並未系統組織心所法，而是以心攝取心所的方式來列舉心所。它的列舉方式則是收集重複列出經典提到的各類不同心所，例如第一個欲界善心攝取十七類共五十六項心與心所。

什麼是善法？當喜俱知相應的欲界善心生起時，以色作為所緣、或以聲作為所緣、或以香作為所緣、或以味作為所緣、或以觸作為所緣、或以法作

為所緣，關涉到任何一個(所緣)，就在那時候，有(一)(1)觸(2)受(3)想(4)思(5)心、(6)尋(7)伺(8)喜(9)樂(10)心一境性、(11)信根(12)精進根(13)念根(14)定根(15)慧根(16)意根(17)喜根(18)命根、(19)正見(20)正思惟(21)正精進(22)正念(23)正定、(24)信力(25)精進力(26)念力(27)定力(28)慧力(29)慚力(30)愧力(31)無貪(32)無瞋(33)無癡(34)無貪欲(35)無瞋恚(36)正見、(37)慚(38)愧、(39)身輕安(40)心輕安、(41)身輕快性(42)心輕快性、(43)身柔軟性(44)心柔軟性、(45)身適業性(46)心適業性、(47)身練達性(48)心練達性、(49)身端直性(50)心端直性、(51)念(52)知(53)止(54)觀、(55)策勵(56)不散亂，或是那時候其餘緣已生的非色法。這些是善法<sup>144</sup>。

但歸納重複的內容則剩下二十九個心所。於其餘的八十八心還可歸納出十一個心所，《法集論》實際上列出的心所則共有四十個。其餘的十二個心所，覺音尊音認為已隱含著，他於《法集論註》註解「或是那時候其餘緣已生的非色法」，認為《法集論》省略於此的共有十二個，簡稱為或是其餘的(yevApanakA)。經註解書的指點，《法集論·心生起品第一》完全列舉五十二心所。

#### 第二項：《清淨道論》的心所法的成素論

《清淨道論》的心所的成素論對《法集論》有進一步的發展。首先，《清淨道論》已列舉出所有的五十二個心所。其次，組織五十二心所的方法也有進一步發展。它以五蘊的受想行三蘊中整理五十二心所。受心所就是受蘊，想心所就是想蘊，其餘的五十個心所都在行蘊。它也是以心生起時攝取心所來列舉心所。依受相應於心則受可分為善、不善與無記三性，依想相應於心則想亦可分為三性，行蘊亦如是分成三性。進一步依八十九心的三性攝取行蘊的五十個心所，也試著分類組織心所。例如第一個善心(喜俱智相應無行心)共有三十八個心所相應，三十六個行蘊可區分為三類：固定的、或是其餘的(yevApanakA)、不固定的<sup>145</sup>。其中的固定與不固定採自《法集論》三法門的第十五，或是其餘的是《法集論註》中說明《法集論》未具體列舉的其餘心所。可見《清淨道論》已列舉出所有的成素，但還未提出組織五十二心所的原理。

<sup>144</sup> *Dhammasaṅgani*(p.9), § 1. U.Kyaw Khine.trans(1996,p.33).

<sup>145</sup> *Visuddhimagga*(p.462), 《清淨道論》(頁474)。

## 第三項：佛授二論的心所法的成素論

佛授的《入阿毗達摩論》組織心所法是繼承發展《清淨道論》，摸索心所法的系統列舉，《色非色分別論》則試著進一步系統地組織心所法。《攝義論》則綜合二論的優點，形成整然有序的心所成素論。

《入阿毗達摩論》《說心第一品》就是列舉說明八十九心，可參見本章第二節，這類同於《清淨道論》解釋識蘊。《說心所第二品》就以八十九心攝取心所的方式列舉心所，亦用《清淨道論》的三類方式區分：固定的、或是其餘的、不固定的，並如同《清淨道論》般定義心所。《說心所分別品第三》則是《清淨道論》沒有的，首先試著系統列舉五十二心所<sup>146</sup>，其次也試著依類別說明每一個心所相應於多少個心。他在第二與三品摸索組織五十二個心所法的系統可整理表 4-15，其編排順序我們略作調整。

表 4-15：《入阿毗達摩論》的心所法組織表

		52 個心所的編號
13 個	7 個 遍一切	1 觸 2 受 3 想 4 思 8 心一境性 10 命 13 作意
		5 尋 6 伺 7 喜 9 精進 11 欲 12 勝解
25 個	20 個	14 中捨性 15 信 16 念 17 慚 18 愧 19 無貪 20 無瞋 21 無痴 22 身輕安 23 心輕安 24 身輕快性 25 心輕快性 26 身柔軟性 27 心柔軟性 28 身適業性 29 心適業性 30 身練達性 31 心練達性 32 身端直性 33 心端直性
		3 個 離 34 離身惡行 35 離語惡行 36 離邪命
	2 個	37 悲 38 喜
14 個		39 貪 40 瞋 41 痴 42 掉舉 43 慢 44 邪見 45 嫉 46 慳 47 惡作 48 惛沉 49 睡眠 50 疑 51 無慚 52 無愧

在《色非色分別論》則提出另一種更明確的分類系統<sup>147</sup>，可整理成表 4-16。

<sup>146</sup> *Buddhadatta's Manuals I* (1980,p.29).

<sup>147</sup> *Buddhadatta's Manuals I* (1980,pp.157-158).

表 4-16：&lt;&lt;色非色分別論&gt;&gt;的心所法組織表

		52 個心所的編號
7 個 遍一切心心所	7 個	1 觸 2 受 3 想 4 思 5 心一境性 6 命根 7 作意
31 個 善心所	20 個	8 信根 9 念根 10 慧根 11 慚力 12 愧力 13 無貪 14 無瞋 15 身輕安 16 心輕安 17 身輕快性 18 心輕快性 19 身柔軟性 20 心柔軟性 21 身適業性 22 心適業性 23 身練達性 24 心練達性 25 身端直性 26 心端直性 27 中捨性
	2 個	28 悲 29 喜
	3 個	30 正語 31 正業 32 正命
	6 個 雜心所	33 尋 34 伺 35 勝解 36 精進 37 喜 38 欲
14 個不善心所	4 個 遍一切不善心的心所	39 痴 40 無慚 41 無愧 42 掉舉
	10 個	43 貪 44 邪見 45 慢 46 惛沉 47 睡眠 48 瞋 49 嫉 50 慳 51 惡作 52 疑

#### 第四項：從<<攝義論>>看佛授二論的心所法的成素論

從<<攝義論>>井然有序的的心所組織(參見下一節)來看。<<入阿毗達摩論>>第二品仍延用<<法集論>>以來的方式：以心法的善不善無記之分來攝取心所，並且採用<<清淨道論>>的三分法：固定的、或是其餘的(yevApanakA)、不固定的。<說心分別品第三>更進一步摸索新的組織方式，雖未使用<<攝義論>>的命名，但已採用新的三分法組織心所。<<色非色分別論>>是更詳細的系統列舉。

<<攝義論>>的十三個同它心所合理地解決佛授兩論的混亂。<<入阿毗達摩論>>雖將十三個同它心所一併列舉，並區分出七個遍一切心的心所，但十三個的次第錯置混亂；<<色非色分別論>>則恰當地將十三個同它心所區分成兩類，但不當地將六個雜心所放在善心所的最後。

<<攝義論>>的二十五個美心所在佛授的二部綱要書也已初具分類的雛形，但兩論中二十個的部份在排序與命名上都還不穩定。但<<入阿毗達摩論>>於解釋無痴(第二十一號)時與<<色非色分別論>>於解釋慧根(第十號)時，都與餘十九個分開解釋，如此二十五個美心所的部份就如同<<攝義論>>分成四小類了。

十四個不善心所的部份，<<色非色分別論>>區分開四個遍一切不善心的心所，餘十個則初步的依三不善根分類排序。

<<攝義論>>的心所法的成素論除了吸收佛授綱要書為主的優點，更進一步提出內在的組織原理，合理地組織心所法的成素論。

### 第五節：<<攝義論>>的心所法的成素論

本節研究<<攝義論>>的心所法的成素論。依照心法與心所法獨立又相依的原則，討論的項目大致上同於心法。而心法的所有成素於<<法集論>>已完全列舉，並有其合理的組織方式，確定阿毗達摩的心法的成素論。至於心所法則有較多的發展，所以我們另開一項以<<攝義論>>的五十二心所來歸納歷來心所的各種異名，這就等於窮究心所各種意義，所以並未如心法的部份另立<心法總論>一項。而<<攝義論>>組織心法與心所法都有改良傳統與創新的部份，所以我們都分述其外在與內在的組織原則，最後說明心所法的要義。

#### 第一項：五十二心所的組織表

本項承接上一節之末，先列出<<攝義論>>對心所法的組織表，並作為下一項歸納心所異名的依據，至於組織特點與要義則再下分項說明。

<<攝義論>>列舉五十二心所的系統可整理成表 4-17。

表 4-17：系統組織五十二心所

		52 個心所的編號	
13 個 同它心所	7 個 遍	1 觸 2 受 3 想 4 思 5 一境性 6 命根 7 作意	
	6 個 雜	8 尋 9 伺 10 勝解 11 精進 12 喜 13 欲	
14 個 不善心所	4 個 遍	4 個 痴根	14 痴 15 無慚 16 無愧 17 掉舉
	10 個 雜	3 個 貪根	18 貪 19 邪見 20 慢
		4 個 瞋根	21 瞋 22 嫉 23 慳 24 惡作
		2 個 有行	25 惛沉 26 睡眠
		1 個 痴根	27 疑
25 個	19 個 遍	28 信 29 念 30 慚 31 愧 32 無貪 33 無瞋 34 中捨性 35 身輕安 36 心輕安 37 身輕快性 38 心輕快性 39 身柔軟性 40 心柔軟性 41 身適業性 42 心適業性 43 身練達性 44 心練達性 45 身端直性 46 心端直性	

美心所	6 個 雜	3 個 離	47 正語 48 正業 49 正命
		2 個無量	50 悲 51 隨喜
		1 個 慧	52 慧根

### 第二項：歸納五十二心所的異名

在阿毗達摩史上，始於<<法集論>>就已提出種種心所的種種異名。一方面是為了歸納經典內提到的各種心所的成素，亦即對經典作阿毗達摩式的分析整合，但它仍未整合成一緊密的系統。另一個目的是藉此說明心所可以展示成不同的作用，例如五根五力等。這兩種目的就是要對心所作窮究的探索並展現其各種能力，這是最徹底的經驗心理學，對一切眾生的心所經驗的完全描述。至於八十九心的系統於<<法集論>>已完整組織列舉，後代只發展幾個異名。

<<攝義論>>在這方面的整理是最全面最系統的。它於前六品論究四種究竟法，第七品就以這些究竟法全面抉擇經藏提到的法數，以真實法整合一切法。心所法就在其中。再就心所與心的全幅展開而言，上來用善不善來說明心與心所，似乎全著重在倫理的意涵。事實上，心所可以作多重說明。例如，貪和瞋都是不善心所，這是著重在倫理學上的說法；若從心理學上說明，貪則是依戀愛著對象的心態，瞋則為排斥反抗的心態，各有其心理現象；若從認識論的向度，貪瞋伴隨著心的認知活動，心就偏執識取對象；若從審美的情感來說，貪的依戀造成浪漫柔軟的情感，瞋的排拒造成僵硬對立的情感。對於心所的解釋應注意到它是考慮到全幅心理經驗的描述，不局限於倫理的向度，華語系佛教的學習者常受儒家崇尚倫理的要求而偏好倫理式的說明。

了知上述的意義，我們就可依<<攝義論>>的五十二心所法歸納整合各種心所的異名，下述的歸納內容是參照水野弘元的研究<sup>148</sup>。

- (1) 觸(phassa)
- (2) 受(vedanA)、樂(sukha)、樂根(sukhindriya)、苦(dukkha)、苦根(dukkhindriya)、喜(somanassa)、喜根(somanassindriya)、憂(domanassa)憂根(domanassindriya)、捨(upekkhA)、捨根(upekkhindriya)
- (3) 想 saJJA
- (4) 思(cetanA)

<sup>148</sup>水野弘元(1964, 1978, 頁 265-268), \*部份為筆者所加。

- (5) 一境性(ekaggatA)、心一境性(cittekaggatA)、心的一境性(cittassekaggatA)  
定(samAdhi)、定根(samAdhindriya)、定力(samAdhi-bala)、正定(sammA-samAdhi)、止(samatha)、不散亂(avikkhepa)、邪定(micchA-samAdhi)
- (6) 命根(jIvitindriya)、命(jIvita\*)、
- (7) 作意(manasikAra)
- (8) 尋(vitakka)、正思惟(sammA-saGkhappa)、邪思惟(micchA-saGkappa)
- (9) 伺(vicAra)
- (10) 勝解(adhimokkha)
- (11) 精進(viriya)、精進根(viriyindriya)、精進力(viriya-bala)、正精進(sammA-vAyAma)、邪精進(micchA-vAyAma)、策勵(paggaha)
- (12) 喜(pIti)
- (13) 欲(chanda)
- (14) 痴(moha)
- (15) 無慚(ahirika)、無慚力(ahirika-bala)
- (16) 無愧(anottappa)、無愧力(anottappa-bala)
- (17) 掉舉(uddhacca)
- (18) 貪(lobha)、貪欲(abhijjhA)
- (19) 邪見(diTThi)、邪見(diTThigata)、邪見(micchA-diTThi)
- (20) 慢(mAna)
- (21) 瞋(dosa)、瞋恚(vyApAda)
- (22) 嫉(issA)
- (23) 慳(macchariya)、慳(macchera\*)
- (24) 惡作(kukkucca)
- (25) 惛沉(thIna)
- (26) 睡眠(middha)
- (27) 疑(vicikicchA)
- (28) 信(saddhA)、信根(saddhindriya)、信力(saddhA-bala)、
- (29) 念(sati)、念根(satindriya)、念力(sati-bala)、正念(sammA-sati)
- (30) 慚(hiri)、慚力(hiri-bala)

- (31) 愧(ottappa)、愧力(ottappa-bala)
- (32) 無貪(alobha)、無貪欲(anabhijjhA)
- (33) 無貪(adosa)、無瞋恚(avyApAda)
- (34) 中捨(tatramajjhataA)、捨(upekkhA)
- (35) 身輕安(kAya-passaddhi)、(36)心輕安(citta-passaddhi)
- (36) 身輕快性(kAya-lahutaA)、(38)心輕快性(citta-lahutaA)
- (39) 身柔軟性(kAya-mudutaA)、(40)心柔軟性(citta-mudutaA)
- (41) 身適業性(kAya-kammaJJataA)、(42)心適業性(citta-kammaJJataA)
- (43) 身練達性(kAya-pAguJJataA)、(44)心練達性(citta-pAguJJataA)
- (45) 身正直性(kAyujukataA)、(46)心正直性(cittujukataA)
- (47) 正語(sammA-vAcA)、離語惡行(vacIduccarita-virati)
- (48) 正業(sammA-kammanta)、離身惡行(kAyaduccarita-virati)
- (49) 正命(sammA-AjIva)、離邪命(micchA-AjIva-virati)
- (50) 悲(karuNA)
- (51) 隨喜(muditaA)
- (52) 慧根(paJJindriya)、慧(paJJA)、慧力(paJJA-bala)、正見(sammA-diTThi)  
無痴(amoha)、毗婆舍那(vipassanaA)、正知(sampajaJJataA)、未知當知根  
(anaJJataAJJassAmItindriya)、已知根(aJJindriya)、具知根  
(aJJataAvindriya)

### 第三項：五十二心所的外在組織方法

<<攝義論>>心所法的組織原理如同心法，都有外在組織方法對應於內在的組織原理。就外在組織方法而言，<<攝義論>>是改良傳統的組織方法。

首先，從<<法集論>>開始，<<清淨道論>>和佛授都曾延用三性門分類八十九心，依心攝取心所而將心所三分，<<攝義論>>亦於心攝取心所時做如是的分類。

其次，從<<清淨道論>>開始，而<<入阿毗達摩論>>延用的三分法：固定、或是其餘的、不固定的。五十二心所已被<<攝義論>>系統地完成列舉，或是其餘的就可劃分入固定或不固定之中。<<攝義論>>則特別立一段整理<<清淨道論>>等散列的說明。



(共 11 個心所不固定相應於心)，嫉妒、吝嗇、惡作、(三個)離(心所)、悲愍(隨喜)等、和慢有時各別地(相應於心)，像那樣(有時相應於心)，昏沉與睡眠則一起(相應於心)。

...剩下的(41 個心所)是固定相應。<sup>149</sup>

第三，佛授開始系統組織的心所的成素論，<<攝義論>>對此改良成新的三分法(參見表 4-17)，並各小分分成兩小類，這就合理地解決佛授二論的不穩定。第一大類是十三個同它心所(aJJā-samāna-cetasika)。所謂同它是指這類心所本身沒有固定的特性、而是同(samāna)於所相應的其它(aJJā)共存於一心的心所。簡言之，這類心所的特性由其相應的心所決定，特別是其中的貪等因(hetu)，與美心相應即變成美心所，與不善心相應即成為不善心所，與無記心相應即成為無記心所，沒有自己的固定特性。第二大類是不善心所，有貪瞋癡等，一眼就可看穿是不善心所，只與不善心相應。第三大類是美(sobhana)心所，美(sobhana)是動詞 sobhati(發亮、看起來美麗)的名詞化，可說是美好的心所、潔淨的心所、亮麗的心所。美心所只與美心相應，而美心共五十九個(八十九心扣除了十二不善心和十八無因心)，美心除了有二十一善心、還有二十一善的異熟心和十七個專屬阿羅漢的唯作心(除了無因的喜俱笑起心)。換言之，美心所不應如<<色非色分別論>>般命名為善心所。

<<攝義論>>三大類心所下都可分成兩小類。第一小類是遍，分別稱為遍一切心(sabba-citta-sAdhāraṇa)心所 遍一切不善(sabba-akusala-sAdhāraṇa)心的心所、遍美(sobhana-sAdhāraṇa)心的心所。sAdhāraṇa 有普遍、連結的意思。因此，七個遍一切心心所即是普遍連結於一切八十九心的心所，四個遍一切不善心心所即是普遍連結於一切十二個不善心的心所，同樣地，十九個遍美心心所也可以稱為遍一切美心的心所，即是普遍連結於一切五十九個美心的心所。第二小類是雜。同它心所的第二小類稱為雜(pakiṇṇaka)心所。pakiṇṇaka 是接頭詞 pa(向前)加上 kirati(散落、播散)的過去被動分詞，意即雜散；又可比喻為特別，作為普遍(sAdhāraṇa)的相反詞<sup>150</sup>。所以，雜心所即是特別間雜散落在一切八十九心的心所，實際上即是雜伴於特別的善心和特別的不善心和特別的無記

<sup>149</sup> *Abhidhammattha-saṅgaha*, Bodhi 本 p.99, § 2-17. *IssAmaccherakukkucca-viratikaruṇAdāyo nAnā kadāci māno ca thInamidhaM tathā saha. ... sesā niyatayogino.*

<sup>150</sup> T.W.Rhs Davids & W. Stede(1986, p.379).

心。不善心所與美心所的第二小類《攝義論》並未命名，但它們實際上就是特別間雜散落於不善心和美心。所以，我們也可以稱為雜不善心心所和雜美心心所。而雜不善心心所又可依三不善根再細分，還加上相應於不善有行心的心所；雜美心心所又可再小分為三個離與二個無量和一個慧心所。如此《攝義論》系統且詳細分類五十二心所，並解決佛授二論分類的分歧與不當。

總結來說，《攝義論》組織五十二心所的外在原則即是三分為十三個同它心所(下又二分為七個遍與六個雜)、十四個不善心所(下又二分為四個遍與十個雜)、二十五個美心所(下又二分為十九個遍與六個雜)。

#### 第四項：五十二心所的內在組織原理

八十九心的內在組織原理是依由下劣向勝妙，而五十二心所的內在組織原理則是：心所在一般人心出現次數的由多而少。這可分二層次說明。首先就三大分來說，十三個同它心所是出現最多的，而七個遍一切心心所則是每一個心都必然攝取的。就一般人來說，不善心所比美心所常出現。其次，就三大分之下的兩小類來說，每一大分下的遍心所又比雜心所較常出現。因此，它的內在組織原則也暗示著修行的次第。七個遍一切心心所通八十九心一定都會出現，不待修行即生；同它心所的六個雜心所則當培養離開不善心所而與美心所相應。不善心所是修行上最首先要避免的；二十五個美心所則是修行上應進一步培養的，最後的慧心所則是最難培育完美的，修行證涅槃的關鍵；修行的極致則是斷盡一切的不善心所，只留下美心所。這不就暗合著八十九心由下劣向勝妙的原則嗎！

《攝義論》組織心法與心所法都有沿襲改良傳統的外在組織方法，又有獨創的內在原則。而其內在原則又有暗合之處，方便於理解與實踐的次第，整合心與心所向於涅槃。涅槃也是整個《攝義論》哲學思想的最高匯集處。這些系統原理的優點都幫助《攝義論》成為最好的綱要書。

#### 第五項：五十二心所的要義

##### 第一目：定義方法

《攝義論》的成素論並未定義八十九心、五十二心所與二十八色，而只有系統地組織列舉。因為這些真實法在論藏的傳統有一套定義的方法<sup>151</sup>，《攝義

<sup>151</sup> 應用這套定義方法的發展來研究心所，可參見水野弘元(1964, 1978)〈第四章〉，例如頁

論》之前早已固定下來，所以《攝義論》只是預設這套定義方法的定義內容。在《法集論》的七論階段主要是用異名、相似字及巴利文的文字變化來說明。到了註解書的階段則發展出一套四種角度的定義方法<sup>152</sup>。(1)相(lakkhaNa)是法的顯相，法的顯著特徵。(2)作用(rasa)是功能，法都執行一項具體的工作(kicca)，完成一項目標(sampatti)。(3)現起(paccupaTThAna)的字面意思就是站出來，亦即是在經驗中呈現出來的方法。(4)立足處(padaTThAna)是法依靠的主要原因或條件。立足處是巴利文 pada(足、腳)加上 ThAna(處所，tiTThati 動詞站的名詞化)，所以有人直譯為足處。也有人意譯為近因，這是接受《法集論註》與《清淨道論》的解釋。但其實際意思就是諸法站立起來的依靠處，所以我們譯為立足處。但《攝義論》只是預設《清淨道論》等的說明，從未引述說明。所以我們在存有論的成素論內附帶說明諸法的定義。

以下對五十二心所要義說明混合使用三個方法<sup>153</sup>。首先，完全是中文語法的白話簡單說明。其次，巴利語的字源學說明。第三，四角度合一的定義方法，這主要是參考《清淨道論》。至於《法集論》的定義方法有時被上述三方法吸收而部份被採取。

## 第二目：十三個同它心所(1-13)

同它心所是指心所本身沒有決定的善惡特性，隨其餘相伴的心與心所來決定。可分成兩類。

### 一：七個遍一切心的心所(1-7)

這七個是一切心都必須俱有的心所，完成最基本的認知作用。(1)觸(phassa)，就是接觸(phusati)，由接觸的心所而心觸接到對象。相：接觸目標；作用：目標與識的撞觸；現起：由於依處(vatthu)、所緣與識和合而生起，或是導致受生起；立足處：進入識域的任何所緣境。(2)受就是覺受，感受所緣境的味道，包含整個受蘊。它並不是指屬於行蘊的情感或情緒。只有受心所直接覺受對象，其餘心所是間接的；猶如御廚為國王備餐，國王直接覺受餐點，廚師間接覺受。相：感受；作用：覺受所緣或享受對象的樣狀；現起：令相應的心所愉悅；立足處：輕安。(3)想就是想知，一起知道(saJ-JA)，包含整個想蘊，心

379-382 對「觸」心所的思想史說明。

<sup>152</sup> 玉井威(1983, 頁 355-359)。

<sup>153</sup> 以下的解釋參見 *Visuddhimagga*(pp.460-471)，《清淨道論》(頁 472-484)。簡要的解釋可參見帕奧禪師著，帕奧禪師弟子合譯(2000e, 頁 100-112)。葉均(1999e)。

憶念想取對象。猶如木匠依木材上的記號而認出木料。相：在對象作記號(心上的相)，知道目標之間的差別，譬如「褐色」、「金色」等等。作用：一、通過以前所作的標誌，而認得相同的所緣；二、知道記號，此記號令心以後能夠再次認得「即是這個」，如木匠在木板上所作的記號。現起：一、心所注意的記號，根據該記號或相去注意目標；二、不深入地取目標。立足處：現前的所緣。(4)思就是意志活動，統攝相應的心所而集中到對象上。相：促進或發動相應法朝向目標；作用：統合而使得相應法不會紊亂；現起：指導；立足處：依處、目標和從觸至作意最為顯著的相應法。(5)心一境性，就是心集中在對象上，好人壞人都有心一境性，但美心中心一境性則是善心所相伴的。依<<清淨道論>>則稱為定。相：不散亂；作用：統一相應法；現起：平靜；立足處：多數是樂。(6)命根(jIvitindriya)，字意是生命(jIvita)的機能(indriya)，就是維持名法的生命，猶如色法的命根是維持色法的機能。相：維持相應的心所；作用：令它們出現；現起：建立起它們的呈現；立足處：被維持的心所。(7)作意的字面意思就是在意上(manasi)工作(kAra)，引心指向對象。特相：指引相應法朝向目標；作用：連結相應法與目標；現起：面對目標；立足處：目標。

## 二：雜心所有六個(8-13)

六個雜心所不是普遍連結於善心、不善心與無記心，而只是特別雜散於一切心。(8)尋(vitakka)就是尋找。相：引心尋思對象；作用：全面地撞擊對象；現起：把心導向對象；立足處：對象。思、作意、尋的區分可比喻如下。三人乘坐的木舟進行伐船比賽，後面的人須伐船又得控方向，猶如作意；中間的人只須伐船，猶如尋；前面的人須伐船又得負責摘取終點的標的，猶如思。(9)伺就是伺察，繼續深細考察對象。相：重複地省察對象；作用：重複地把相應名法引向對象；現起：使心鉤住對象；立足處：對象。(10)勝解，就是確認信解對象，不再動搖猶豫。相：確定對象；作用：對治在對象的猶豫；現起：確定或決定；立足處：另一個須要抉擇的目標。(11)精進，就是勇健努力。相：努力或能忍受所面對的任何苦；作用：支持或穩固相應名法；現起：不放棄；立足處：警悚(saMvega)。(12)喜(pIti)，就是喜悅歡喜，使心覺得有興趣。相：喜歡目標；作用：令身與心喜悅有活力；現起：身與心的喜悅；立足處：對象。(13)欲，就是希望去做(kattu-kAmatA)，例如希望修行的善法欲，不是專指不善的貪求，與(18)貪心所不  
第三目：十四個不善心所(14-27) 同。相：想要去作；作用：尋找對象；現起：需要對象；立足處：所希求的對象。

不善心所的特性是不善的，伴隨著不善心。也可以分成兩類。

一：四個遍不善心的心所(14-17)

遍不善心的心所乃十二個不善心都必須俱有的。(14)痴，就是愚痴無知，心的暗昧，乃一切不善共同的根。相：心的盲目或無知；作用：不能貫穿或隱蔽對象的真實特性；現起：缺乏正見；立足處：不如理作意。(15)無慚，就是對惡行不感羞恥。相：不厭惡於惡行或無恥於惡行；作用：無恥地為惡；現起：不退避於造惡；立足處：不尊重自己。(16)無愧，就是不怕惡行的結果，無慚無愧都有引發惡行的功能。相：不害怕惡行；作用：無懼地為惡；現起：不退避諸惡；立足處：不尊重他人。(17)掉舉，掉下來舉上去，就是浮躁不安穩的心態。相：心不平，如被風吹起漣漪的水；作用：心不穩定，如被風吹動的旗；現起：混亂；立足處：對散亂心不如理作意。

二：雜不善心的心所有十個(18-27)

雜不善心的心所是不普遍連結一切不善心，只特別間雜於某些不善心。下又可分成四小類。第一小類的貪根組有三個(18-20)。(18)貪，就是渴求愛著對象，乃不善的第一個根。貪與(13)欲心所不同。相：執著對象；作用：黏著對象，猶如肉黏著鍋子；現起：不能捨棄對象；立足處：認為諸結之法有樂趣。(19)邪見，就是錯誤的見解、信念、詮釋，痴則著重於不了知對象的暗昧心態。相：不明智地詮表事物；作用：預設成見；現起：錯誤的詮釋或信念；立足處：不願意見到聖者。(20)慢，就是自我標榜、令心高舉。相：驕傲；作用：高舉自己；現起：自我標榜；立足處：與邪見不相應的貪。第二小類的瞋根組有四個(21-24)。(21)瞋，就是瞋恨，包含所有排斥、生氣等心態，乃不善的第二個根。相：粗野；作用：怒燒所依靠的身心，如大火遍燒森林；現起：毀壞身心或毀壞自己與他人的利益；立足處：十瞋怒事。瞋恨的攻擊破壞性是生活首要避免的，所以詳細說明十種引生瞋怒的立足處。當(一)當想到「過去他曾做了對我不利的事」時，而感到生氣。(二)當想到「現在他正在做對我不利的事」時，而感到生氣。(三)當想到「未來他將會做對我不利的事」時，而感到生氣。(四)當想到「過去他曾做了對我喜歡的人不利的事」時，而感到生氣。(五)當想到「現在他正在做對我喜歡的人不利的事」時，而感到生氣。(六)當想到「未來他將會做對我喜歡的人不利的事」時，而感到生氣。(七)當想到「過去他曾利益我的敵人」時，而感到生氣，(八)當想到「現在他正在利益我的敵人」時，而感到生氣。(九)當想到「未來他會利益我的敵人」時，而感到生氣。(十)對不應生氣事生氣，即無理之怒，例如

想到天氣不好而生氣，又如踢到石頭而生氣。(22)嫉，就是嫉妒，見不得別人好。相：嫉妒他人的成就；作用：不喜他人的成就；現起：不能忍受看到他人成就；立足處：他人的成就。(23)慳，就是吝嗇，不分享自己的好處。相：隱藏自己已得或當得的利益；作用：不與他人分享自己的利益；現起：躲避與他人分享自己的所得；立足處：自己的成就。(24)惡作就是追悔未作當作的善行或追悔已作的惡行。相：追悔；作用：追悔已造的惡和沒有做當行的善；現起：不斷憶起時感到後悔或心感到不快；立足處：已造的惡及未行的善。第四小類的有行組二個(25-26)，只相應於有行的不善心。(25)惛沉，就是惛昧低沉，不堪努力工作的狀態。相：不努力不精進；作用：去除精進；現起：心的消沉或做事的精進力退減；立足處：對導致怠惰的所緣起不如理作意。(26)睡眠，就是想睡的樣子。相：心所的不適合工作；作用：閉塞識門或令相應法沉滯；現起：退離目標或惛惛欲睡；立足處：對導致怠惰的所緣起不如理作意。(27)疑，就是懷疑、不確定、猶豫不決。相：懷疑(八事)；作用：(對八事)起動搖；現起：(對八事)猶豫不決或有多種立場；立足處：對懷疑八事起不如理作意。八事即(一)佛，(二)法，(三)僧伽，(四)戒定慧三學，(五)過去世，即過去五蘊，(六)未來世，即未來五蘊。(七)過去世與未來世，即過去與未來五蘊。(八)緣起。(14)痴是不如實知，主要是不如實知四聖諦，痴的相反是(52)慧心所。(19)邪見是錯誤的見解、信念，主要是我見，所謂的「身見」(sakkAyadiTThi)。疑則是猶豫懷疑、不確定，主要是懷疑三寶與三世緣起，

#### 第四目：二十五個美心所(28-52)。

美心所只相應伴隨於美心而起。也可以分成兩類。

##### 一：十九個遍美心所(28-46)

遍美心所是普遍連結於美心的心所。(28)信，就是確信，由信任而沈澱污濁以淨化內心，如仰信正覺真理的佛而淨化內心。相：對當信之事(saddheyya vatthu)有信心；作用：淨化，如淨水珠使得污水澄清；現起：確定當信之事或使相應名法對當信之事不模糊；立足處：當信之事或聽聞正法。(29)念，就是注意念住當下的對象，不是記憶、回憶過去的事。相：對所緣(如身、受、心、法)念念分明而不流失，不像葫蘆般漂浮，而是像石塊般沉入水中；作用：不忘失目標；現起：守護所緣，心面對所緣的狀態；立足處：強而有力的想或念的四種處。(30)慚，就是羞慚惡行。相：厭惡身語惡行；作用：恥於為惡；現起：退避諸惡；立足處：尊重自己。(31)愧，就是會害怕惡行的結果。相：害怕惡

行；作用：懼於為惡；現起：退避諸惡；立足處：尊重他人。慚與愧是世間的守護，防護世間免於蔓衍不道德。所謂內慚外愧，慚與愧是無慚無愧的相反。

(32)無貪，即不貪，乃貪的相反，不貪執對象，積極而有佈施與捨的善行。相：心不貪求所緣或不執著目標，猶如水珠不黏住荷葉；作用：不執著目標為「我的」或「我的東西」；現起：去除對目標的執著；立足處：目標或如理作意。

(33)無瞋，即不瞋，乃瞋的相反，積極而有慈愛(mettA)友善的德行。相：不粗野不對抗，猶如事事皆隨順己意的朋友；作用：去除怨恨怒火；現起：如滿月般清澈與祥和；立足處：對象或如理作意。

(34)中捨，即不偏頗的平等態度，平衡心與心所，避免太過與不及。中捨並非愚痴而來的不明了。相：平衡心與心所；作用：防止過多或不足，去除偏差，防止心傾向昏沉睡眠或我慢；現起：中捨；立足處：相應名法或如理作意。

(35)到(46)共十二個，依身與心分成六對，這裡的「身」(kAya，可能是 cinAti 積聚的名詞化)是指心所的總合，心就是泛指八十九種心。

(35)身輕安、(36)心輕安，身心的輕安，消伏心所與心的不安、煩躁，乃掉舉與惡作的相反。相：平伏不安的心所與心；作用：破除心所與心的不安；現起：心所與心的寧靜，或心所與心的輕安與不顫動；立足處：心所與心。

(37)身輕快性、(38)心輕快性，身心的輕快，消伏心所與心的粗重，乃是昏沉與睡眠的相反。相：去除心所與心的沉重；作用：破除心所與心的沉重；現起：心所與心不沉重；立足處：心所與心。

(39)身柔軟性、(40)心柔軟性，身心的柔軟，消伏心所與心的頑強緊繃，乃邪見與慢的相反；相：減除心所與心的僵硬性；作用：破除心所與心的僵硬性；現起：心所與心對目標無對抗及無阻礙；立足處：心所與心。

(41)身適業性、(42)心適業性，身心的適合造業工作，消伏不適業而成為堪能作業，如能于可信樂事中取得信樂而行。相：減除心所與心對造業的不適應性；作用：破除心所與心對工作的不適應性；現起：心所與心成功地取某所緣為目標；立足處：心所與心。

(43)身練達性、(44)心練達性，身心的練達，消伏心所與心的不健全態度而成為熟練通達。相：心所與心無疾無病；作用：破除心所與心之病態；現起：心所與心毫無瑕疵；立足處：心所與心。

(45)身端直性、(46)心端直性，身心的端直，不彎腰駝背，消伏心所與心的屈曲折繞，成為端莊正直。相：心所與心的正直性；作用：破除心所與心的欺騙性；現起：心所與心不狡詐；立足處：心所與心。

(37)至(42)可與所造色的(17)色輕快性、(18)色柔軟性、(19)色適業性合看。

## 二：六個雜美心所(47-52)

最後六個美心所不普遍伴隨美心而起，只特別間雜於某些美心。又可分成三小類。第一小類是三個離心所(47-49)，審思離開惡行，而正行。可分成世間的，例如害怕社會聲譽不佳而離惡行或進一步為了守護佛陀所制定的淨戒而離惡行，這都只與世間美心相應，當境而離惡行，並非一離永離；出世間的，這是正斷離(samucchedavirati)惡行，一斷永斷而離惡行，與出世間的道心和果心相應。(47)正語、(48)正業、(49)正命，這三個是離心所，《清淨道論》稱為離語惡行、離身惡行、離邪命，就是遠離惡行的心所。(47)正語是離語惡行，離妄語的虛假欺騙、離粗惡語的攻訐、離兩舌的撥弄是非、離綺語的言不及義。相：不犯語惡行；作用：遠離語惡行；現起：不造語惡行；立足處：信、慚、愧等。(48)正業是離身惡行，如殺、盜、淫。相：不犯身惡行；作用：遠離身惡行；現起：不造身惡行；立足處：信、慚、愧等。(49)正命是以正當的方法取得維持生命的資具，例如出家人托鉢乞食維生；離開邪惡方法取得維持生命的物品，如販賣麻醉品、毒品、武器或人口、飼養待宰的動物等。第二小類是兩個無量心所，悲和隨喜。無量心所總共四個，但是，慈由無瞋而積極發展出來、捨由中捨性而積極發展出來，所以慈與捨不另獨立的列出。但是慈是面對有情時才有，而無瞋的時候不一定有慈，所以我們還是分別解釋慈。慈是慈愛有情，分享快樂給人。相：希望及致力於有情的安樂；作用：帶給有情安樂；現起：去除瞋恨；立足處：如理作意地看見有情的安樂。(50)悲(kauaNA)是對有情的苦起同理心，轉成憂愁(soka)或悲傷(parideva)就違反悲心！止息苦的苦就是悲的成就。相：欲拔除諸有情的痛苦；作用：不忍見他人之苦；現起：不殘忍，或使得有情對有情不殘忍；立足處：如理作意地看見苦難的眾生值得同情。(51)隨喜(muditA)是隨喜別人的成就，相反於嫉。相：隨喜有情的快樂或成就；作用：不嫉妒他人的成就；現起：對他人的成就無厭惡或導致去除厭惡；立足處：見到諸有情的成就。中文的喜字在心所上有三個不同的意思。雜心所的喜(pIti)是興趣對象而使得相應名法喜躍有活力。受心所的喜(somanassa)是喜悅於所緣境，所緣境引生喜受。無量心所的隨喜(muditA)是隨有情的成就而歡喜。第三小類是(52)慧根，就是智慧的力量，如實正知對象的機能，乃無痴，是痴的相反。相：依自性而徹見對象，如神射手般射穿目標；作用：如明燈般照亮目標，驅除遮蔽目標的黑暗愚痴；現起：對目標無迷惑，如得到好嚮導指示森林的途徑；立足處：如理思惟。



## 第五章：名法的分類學與聚合論

### 第一節：本文的章節要點與<<攝義論>>的品節之關係

<<攝義論>>的存有論的總論及第一步驟的存在層級論已在第三章討論。第四章開始有緣法的存有論，並完成名法的成素論。本章將完成整個名法的存有論，討論名法的分類學和名法的聚合論。如同名法的成素論是心與心所獨立且平等進行，名法的分類學也將平等研究心法的分類學與心所法的分類學。而心為主導，所以將研究第二節<心法的分類學>，再研究第三節<心所法的分類學>。第四節<名法的聚合論>分析名聚，完成名法的存有論。

本章第二節與第三節都可以分成兩項。第一項<一般分析>是吸收改良阿毗達摩的哲學史，以<<法集論>>的論母為主，因為內容沒有很大的發展，所以不像名法的成素論中開專節作哲學史的說明。第二項<為所緣的歷程論作準備>，這主要是吸收註解書進一步詳釋的內容。

本章第二節第一項<一般分析>，這是吸收<<法集論>>的論母。將討論第一目<界繫門>、第二目<三性門>、第三目<受門>、第四目<因門>與第五目<七識界>。前二目是進一步討論<<攝義論>>的第一品，後三目屬<攝雜分別品第三>。第二節第二項<為所緣的歷程論作準備>，這是最複雜最重要的部份。將討論第一目<從作用>、第二目<從門>、第三目<從所緣>、第四目<從依處>，這些都是<攝雜分別品第三>的內容。整個<<攝義論>>的第三品都屬於心法的分類學。

本章第三節第一項<一般分析>，這些內容主要是改良佛授二論中的方法。第一要目是吸收心所法的成素論中的外在組織方法，屬於<<攝義論>>第二品第一節；第二要目從心所法相應於心法的角度來分類心所法，在<<攝義論>>第二品第二節。第二項<為所緣的歷程論作準備>，因為心攝取心所一起出現，就可依分類心的四目方式來分析心所。

本章第四節〈名法的聚合論〉分析八十九個名聚，完成名法的存有論。《法集論》就已提出八十九個名聚，名聚中心所法的詳細內容則是註解書發展完成的。這在《攝義論》的第三品最後的第三節，所以，整個《攝義論》的前三品就是名法的存有論。名聚是名法歷程的基本單位，本節就作為名法的歷程論的直接基礎，提到心路歷程時即是指整個名聚的歷程，而不是心單獨出現在歷程中。

## 第二節：心法的分類學

### 第一項：一般分析

#### 第一目：界繫門<sup>154</sup>

界繫門在《法集論》〈心生起品第一〉已隱含其中，〈概說品第三〉也以世間和出世間的二法論門分類一切法<sup>155</sup>，此即包含以界繫門分類心法。論中未明確整理計算心的數目，《攝義論》將它們整理如下：世間心八十一個（欲界心五十四個、色界心十五個、無色界心十二個）、出世間心八個。（參見本文表 4-4）。

#### 第二目：三性門

三性門是《法集論》分類心法的核心論門，善心二十一個、不善心十二個、無記心五十六個。上述二種分類法已被《攝義論》更科學地組織分類，我們已整理成《攝義論》八十九心詳表（參見本文表 4-6）。

#### 第三目：受門

以受分類心法，這在《法集論》第二個論的論母，即是三受門（樂受相應法、苦受相應法、不苦不樂受相應法）<sup>156</sup>。《清淨道論》進而以受蘊的立場，從五受分類八十九心<sup>157</sup>。這些也被《攝義論》吸收。以一百二十一心計算，從五受分類心法是身樂受一心、身苦受一心、心喜受六十二心、心憂受二心、捨受五十五心。其詳細狀況可參見表 5-2，《攝義論》分析大要如下<sup>158</sup>：

在這（五受的區分）中，

（ ）樂俱（心）只有一個：善果報身識。

<sup>154</sup> 〈界繫門〉與下一目〈三性門〉的解釋可參見本文第四章第三節第三項。

<sup>155</sup> *Dhammasaṅgani*(p.193), § 1093-1094 ; 《法集論》(頁 264)。

<sup>156</sup> *Dhammasaṅgani*(p.180), § 984-986 ; 《法集論》(頁 247)。

<sup>157</sup> *Visuddhimagga*( p.461) , 《清淨道論》(頁 473)。

<sup>158</sup> *Abhidhammattha-saṅgaha* , Bodhi 本 p.116 , § 3-3。

像那(樂俱心), ( )苦俱(心只有一個)不善果報(身識)。

又, ( )喜俱心有六十二個, 十八個欲界喜俱行心: 四個貪根(心)、十二個欲界美心和兩個喜俱的推度與笑(心), 還有四十四個稱為第一第二第三第四禪的廣大行心與出世間心。

又, ( )憂俱行心只有兩個瞋恚想應心。

( )其餘所有五十五個就是捨俱行心。

#### 第四目：因門

以因分類心法, 在《法集論》的〈因聚〉二法中有七個論門詳細分析。因二法門分析<sup>159</sup>: 無貪無瞋無痴是三善法的因、貪瞋痴是三不善法的因、無貪無瞋無痴是三無記法的因。換言之, 三善根是通於善法與無記法(五十六個無記心中去除十八個無因心), 這即是《攝義論》提出美心與美心所的根據。《法集論》接著分類有因法與無因法, 但並未詳細列舉成素。

《攝義論》以因分類八十九心<sup>160</sup>, 無因心十八個、有因心七十一個(一因心二個、二因心二十二個、三因心四十七個), 可整理成表 5-1。

表 5-1：以因分類八十九心

因數	因的種類	心的總數	八十九心的編號	
無因		18	13-30	
有因 71 個	一因	痴	2	11-12
	二因 共 22 個	貪痴	8	1-8
		瞋痴	2	9-10
		無貪無瞋	12	智不相應的欲界美心(33-34.37-38.41-42.45-46.49-50.53-54)
	三因	無貪無瞋 無痴	47	十二智相應的欲界美心(31-32.35-36.39-40.43-44.47-48.51-52.), 十五色界心(55-69), 十二無色界心(70-81), 八出世間心(82-89)

以受和因分類八十九心(或詳分為一百二十一心)可綜合整理成表 5-2, 以供有心者進一步詳解。

<sup>159</sup> *Dhammasaṅgani*(p.188), § 1093-1094 ; 《法集論》(頁 258)。

<sup>160</sup> *Abhidhammattha-saṅgaha* , Bodhi 本 p.120 , § 3-6。

表 5-2：以受和因分類心法

89 心或 121 心		受 因		受					因					總計	
		苦	樂	憂	喜	捨	無因	貪	瞋	癡	無貪	無瞋	無癡		
54 欲 界 心	12 不 善 心	貪 心	喜俱邪見相應無行	1			V			V	V				2
			喜俱邪見相應有行	1			V		V	V					2
			喜俱邪見不相應無行	1			V		V	V					2
			喜俱邪見不相應有行	1			V		V	V					2
			捨俱邪見相應無行	1				V	V	V					2
			捨俱邪見相應有行	1				V	V	V					2
			捨俱邪見不相應無行	1				V	V	V					2
			捨俱邪見不相應有行	1				V	V	V					2
	瞋 心	憂俱瞋恚相應無行	1		V				V	V				2	
			憂俱瞋恚相應有行	1		V				V	V			2	
		癡 心	捨俱疑相應	1				V			V			1	
			捨俱掉舉相應	1				V			V			1	
	18 無 因 心	捨俱眼.耳.鼻.舌識	8				V	V						0	
			苦身識	1	V				V					0	
			樂身識	1		V			V					0	
			捨俱領受(眼界)	2				V	V					0	
			捨俱五門轉向(眼界)	1				V	V					0	
			捨俱推度	2				V	V					0	
			喜俱推度	1			V		V					0	
			捨俱意門轉向	1				V	V					0	
			喜俱阿羅漢笑	1			V		V					0	
			8 善 心	喜俱智相應無行.有行	2			V					V	V	V
	喜俱智不相應無行.有行	2				V					V	V		2	
	捨俱智相應無行.有行	2					V				V	V	V	3	
捨俱智不相應無行.有行	2					V				V	V		2		
8 異 熟 心	喜俱智相應無行.有行	2			V					V	V	V	3		
	喜俱智不相應無行.有行	2			V					V	V		2		
	捨俱智相應無行.有行	2				V				V	V	V	3		
	捨俱智不相應無行.有行	2				V				V	V		2		
8 唯 作 心	喜俱智相應無行.有行	2			V					V	V	V	3		
	喜俱智不相應無行.有行	2			V					V	V		2		
	捨俱智相應無行.有行	2				V				V	V	V	3		
	捨俱智不相應無行.有行	2				V				V	V		2		
色 界 心 15	初禪 第四禪 善.唯作	8			V					V	V	V	3		
	初禪 第四禪 異熟	4			V					V	V	V	3		
	第五禪 善.唯作	2				V				V	V	V	3		
	第五禪 異熟	1				V				V	V	V	3		
無 色 界	空無邊 非想非非想 善心	4				V				V	V	V	3		
	空無邊 非想非非想 異熟心	4				V				V	V	V	3		
	空無邊 非想非非想 唯作心	4				V				V	V	V	3		
出	初禪~第四禪須陀洹~阿羅漢道心	16				V				V	V	V	3		

世 間 心	初禪~第四禪須陀洹~阿羅漢果心	16				V						V	V	V	3
	第五禪 阿羅漢道心	4				V						V	V	V	3
	第五禪 阿羅漢果心	4				V						V	V	V	3
總 計	簡化(89 心計算)	1	1	2	38	55	18	8	2	12	59	59	47		
	細分(121 心計算)	1	1	2	62	55	18	8	2	12	91	91	79		

### 第五目：七識界

七識界分類心法是<<法集論>>細分心法時提出的<sup>161</sup>，但未列舉成素。<<攝義論>>詳細以七識界分類八十九心，內容是眼識界二個(第 13.20 號心，下面只列心的編號)、耳識界二個(14.21)、鼻識界二個(15.22)、舌識界二個(16.23)、身識界二個(17.24)、意界三個(18.25.28)、意識界七十六個(1-12.19.26-27.29-89)。

三個眼界心是最弱的，因為它在心路歷程都出現在五識界和意識界的中間；五識界比眼界心稍微強一點，雖然心路歷程中都是夾在意界的中間，但它直接識取對象；意識界是最強的，因為它必然接續著意識界心或後續有意識界心。七識界的分類也為六路的心路歷程奠定下存有論的基礎。五識界與眼界都只出現在五門的路程，意識界則可能出現在各種心路歷程(五門或意門或離門的歷程)。

三性門、界繫門、受門、因門都可以分類一切法，當然也就可以分類心所法。受門是從受蘊區分心；因是行蘊中最重要的，因門也意涵著以行蘊區分心；七識界的分類則從識蘊本身分類心。但為何未從想蘊分類心呢？在經藏中受的修行方法是常見，行蘊決定善惡因也是修行的關鍵，直接以想蘊為修行方法的則很少<sup>162</sup>。<<法集論>>就沒有想蘊的論門；<<清淨道論>>只以心的三性門來說明想蘊的三分<sup>163</sup>，未如受蘊反過來以五受區分八十九心。這是因為用想來分類心沒有顯著的特色可以明確判別。

### 第二項：為所緣的歷程論作準備

本項的四目是心路歷程須先分析研究的。從作用是先分析出每個心有多少作用，這是最基礎的；門是開啟心路歷程必經的門，這兩目即是從識本身分析。所緣是從識的對象來分析識。依處是從心法所依靠的處所來分析心。識、所緣與依處三和合，在每一心識生起時有那些名法與色法相依伴俱生起，使得五蘊的有情生起具體的真實法。如此一來，就有依循的法則可以觀察這些成素。

<sup>161</sup> *DhammasaGgaNi*(p.209), § 1187 ; <<法集論>>(頁 286)。

<sup>162</sup> *Majjhima-NikAya vol.1* , 第一經、第十八經 ; Bhikkhu Banamoli & Bhikkhu Bodhi. trans(1995) 第一、第十八經。

<sup>163</sup> *Visuddhimagga*(p.461) , <<清淨道論>>(頁 473)。

### 第一目：從作用

#### 一：十四種作用的要義

八十九心共有十四種作用，這是《法集論》系統列舉心法時即已隱含著的，註解書則進一步詳釋<sup>164</sup>，《攝義論》則整理出綱要。

關於以作用來分類，所謂作用有十四種：

- (1)結生、(2)有分、(3)轉向、(4)見、(5)聞、(6)嗅、(7)嘗、(8)碰觸、(9)領受、(10)推度、(11)確定、(12)速行、(13)彼所緣、(14)死<sup>165</sup>。

(1)結生(paTisandhi)，開始打結在第一期生命，以人來說就是入胎心。(2)有分(bhvaGga)，一期生命有(bhava)存在的最基本成份(aGga)，結生心滅了之後，接著即是有分。有分心如同生命流，心不被新的外緣刺激而轉起認識作用時，有分心就作為個體生命的意識流。同一期生命的結生、有分與死心(第十四種作用)都是同一個異熟心，潛沈在上一期死亡路程的所緣；其餘的十一種作用是受新的外緣刺激而轉起六門的認識作用。(3)轉向(Avajjana)，引心轉向外來的所緣，這是開啟六認識門的第一個作用。有五門轉向開啟五門的認識歷程，意門轉向開啟意門的認識歷程。有分生命流相續生滅，當對象擊觸六門的任何一門，有分受到波動，波動滅後猶如有分斷絕，接著轉向於對象，這就是轉向。這是認識歷程的開始。(4)見(dassana)、(5)聞(savana)、(6)嗅(ghAyana)、(7)嘗(sAyana)、(8)觸(phusana)，依次是前五識的作用，直接經驗到五境(色、聲、香、味、觸)。(9)領受(sampaTicchana)，領納接受前五識覺察到的對象。(10)推度(santIraNa)，推度所領受的境，審察、推論、度量之。(11)確定(votthapana)，確定所推度的境，確定、省察、決定之。3-11 這八種作用都是無因心的活動，心認識對象而決定採取行動的階段，也就是這階段還沒有發動善惡業。特別是 4—10 都是承受果報的心，修行就是不斷地面對果報境，如實地覺察理解境的可意不可意等，而又如理作意決定如何反應(不貪著可意境、不瞋怒不可意境、不痴於中性的境)。接著速行心開始主動地反應對象，對於凡夫與有學就是造新的善惡業(道

<sup>164</sup> *Visuddhimagga*(pp.457-61)，《清淨道論》(頁 468-473)。

<sup>165</sup> *Abhidhammattha-savgha*，Bodhi 本 p.122，§ 3-8。

心與果心則是出世間)，種下輪迴的因！阿羅漢則以唯作心安享餘年或應緣度眾。(12)速行(javana)，心快速地行於前一對象上。因為速行心是同一個心(例如喜俱智相應無行善心)連續出現多次，而且任何一個心開始速行之後就不能轉成其餘的心來進行速行作用，所以作用很強，就稱為速行，並非心生起到滅去有不同的速度。速行心對於凡夫來說完全是造善惡業心的，對於聖者則還有四道心和四果心，至於阿羅漢則有十八個特別的唯作心應緣而工作。速行心共五十五個。五門轉向的歷程，速行心有二十九個，包括八個欲界善心(31-38)、十二個欲界不善心(1-12)、九欲界唯作心(30,47-54)。意門轉向的歷程，不經歷 4-11 的八種作用。若屬欲界的意門轉向，接著就是同於五門轉向的二十九欲界心的速行作用。若屬上二界的禪心歷程，色界的有十心，五善(55-59)和五唯作(65-69)；無色界的有八心，四善(70-73)和四唯作(78-81)；出世間的有八心，四道心(82-85)和四果心(86-89)。(13)彼所緣(tadArammaNa)的字意是那個(tad)所緣(ArammaNa)，在速行之後，註記回味速行的那個所緣，緩衝速行心掉入有分。彼所緣是認識過程的結束，如果超越欲界的心路歷程就沒有彼所緣。(14)死(cuti)，一生的有分結束，一期生命的最後一念心，就是常人所說的死亡。在彼所緣之後，如果又回到新一次的認識過程，過去有分、有分波動，..就不是死心，而是生。從死之後再結生，有分，..死，這三作用在一期生命之中是同一個心(例如以喜俱智相應無行異熟心結生)。而一期生命最後一次心路歷程的速行心決定下一期生命的結生心，只有阿羅漢以唯作心速行於死亡心路歷程的所緣，所以不再結生，何期自在難得！有情就是以這十四種作用在三界中輪迴不斷，只有阿羅漢在死心滅去即出離三界。

十四種作用的四到八是五識作用，若合為一作用，則成十階段。中國傳統佛教有所謂「上座部立九心輪」，近人的研究也大都承襲此說<sup>166</sup>，乃是對十四作用十階段的誤稱。

## 二：十四作用與八十九心的關係

八十九心與十四作用的關係，<<攝義論>>從兩方面交互分析。首先是每一個作用有幾個心<sup>167</sup>：

在(十四種作用)之中，所謂的結生、有分、和死的作用(都有)如是十九個心：

<sup>166</sup> 水野弘元(1964, 1978, 頁 886-893)真正批判舊資料的錯誤，而又作出正確的理解。古今的各種誤解詳細參見本研究第一章的註九與註十。

兩個捨俱推度(心)，和八大果報(心)，還有九個色界與無色界的果報(心)。  
又，轉向作用有兩個(心)，像(轉向作用)那樣，見、聞、嗅、嚐、碰觸、領受作用(也有兩個心)。

推度作用有三個(心)。

只有(一個)意門轉向(心)在五門(的路上)執行確定作用。

速行作用有五十五個：除了兩個(唯作的)轉向之外的善、不善、(聖)果、唯作心。

彼所緣作用有十一個：八大果報(心)，還有三個推度(心)。

另方面，每一個心有幾種作用<sup>168</sup>：

在那(八十九心)中，兩個捨俱推度心有五種作用：結生、有分、死、彼所緣、推度。

八大果報(心)有四種作用：結生、有分、死、彼所緣。

九個廣大行果報(心)有三個作用：結生、有分、死。

喜俱推度(心)有兩個作用：推度、彼所緣。

像那(喜俱推度心)，(意門轉向的)確定(心)也(有兩個作用)：確定、轉向。

而其餘所有的(五十五個)速行和三個意界和二組五識(共六十八個心)，生起時有一種作用。

從十四作用來分類十九心可以綜合整理成表 5-3，以供有心者進一步詳解。

---

<sup>167</sup> *Abhidhammattha-savgaha* , Bodhi 本 p.124 , § 3-9。

<sup>168</sup> *Abhidhammattha-savgaha* , Bodhi 本 p.128 , § 3-10。



表 5-3：以作用分類心法

89 心			十四作用														總計
			1 結 生	2 有 分	14 死	3 轉 向	4 見	5 聞	6 嗅	7 嘗	8 觸	9 領 受	10 推 度	11 確 定	12 速 行	13 彼 所 緣	
54 欲 界 心	12 不 善 心	貪 心	喜俱.邪見相應.無行	1										V		1	
			喜俱.邪見相應.有行	1										V		1	
			喜俱.邪見不相應.無行	1										V		1	
			喜俱.邪見不相應.有行	1										V		1	
		捨俱.邪見相應.無行	1										V		1		
		捨俱.邪見相應.有行	1										V		1		
		捨俱.邪見不相應.無行	1										V		1		
		捨俱.邪見不相應.有行	1										V		1		
	瞋 心	憂俱.瞋恚相應.無行	1											V		1	
		憂俱.瞋恚相應.有行	1										V		1		
	癡 心	捨俱.疑相應	1										V		1		
		捨俱.掉舉相應	1										V		1		
	18 無 因 心	捨俱.眼識	2				V									1	
		捨俱.耳識	2					V								1	
		捨俱.鼻識	2						V							1	
		捨俱.舌識	2							V						1	
		苦身識	1								V					1	
		樂身識	1									V				1	
捨俱.領受(意界)		2									V				1		
捨俱.五門轉向(意界)		1				V									1		
捨俱.推度		2	V	V	V							V		V	5		
喜俱.推度		1										V		V	2		
捨俱.意門轉向	1				V						V			2			
喜俱.阿羅漢笑	1											V		1			
8 善 心	喜俱.智相應.無行.有行	2											V		1		
	喜俱.智不相應.無行.有行	2											V		1		
	捨俱.智相應.無行.有行	2											V		1		
	捨俱.智不相應.無行.有行	2											V		1		
8 異 熟 心	喜俱.智相應.無行.有行	2	V	V	V									V	4		
	喜俱.智不相應.無行.有行	2	V	V	V									V	4		
	捨俱.智相應.無行.有行	2	V	V	V									V	4		
	捨俱.智不相應.無行.有行	2	V	V	V									V	4		
8 唯 作 心	喜俱.智相應.無行.有行	2											V		1		
	喜俱.智不相應.無行.有行	2											V		1		
	捨俱.智相應.無行.有行	2											V		1		
	捨俱.智不相應.無行.有行	2											V		1		
15 色 界 心	初禪 第四禪 善.唯作	8											V		1		
	初禪 第四禪 異熟	4	V	V	V										3		
	第五禪 善.唯作	2											V		1		
	第五禪 異熟	1	V	V	V										3		
12 無 色 界	空無邊 非想非非想 善心	4											V		1		
	空無邊 非想非非想 異熟心	4	V	V	V										3		
	空無邊 非想非非想 唯作心	4											V		1		
出 世 間 8	須陀洹道心.果心	2											V		1		
	斯陀含道心.果心	2											V		1		
	阿那含道心.果心	2											V		1		
	阿羅漢道心.果心	2											V		1		
總計		19	19	19	2	10	2	2	2	2	2	3	1	55	11		

## 第二目：從門

### 一：門的要義

門(dvAra,door)是指心路歷程所經過的門。共有六門<sup>169</sup>。

所謂門有六種：眼門、耳門、鼻門、舌門、身門、意門。在此(六門)中，眼(根)就是眼門，像(眼根)那樣，耳等(四根)即是耳等門。有分被稱為意門。

六門的歷程是心轉向外緣生起的認識歷程。另有所謂的離門(dvAravimutti)，乃離開六門而活動的心路過程，這是結生、有分與死心的活動。出現在離門的心識只有十九個異熟心，不接受新的對象，而是同於前一生的死亡歷程的所緣。

### 二：門與八十九心的關係

門與八十九心的關係也是從兩方面交互分析。首先，每個門有幾心<sup>170</sup>：

在此(六門)中，眼門中四十六個心依適當方式生起：五門轉向、眼識、領受、推度、確定、欲界速行、彼所緣。像(眼門)那樣，在耳門等也有四十六個(心)：五門轉向、耳識等。應了知：在五門中只有一切的五十四個欲界心。又，意門中有六十七個心：(一個)意門轉向、五十五個速行、(十一個)彼所緣。

其次，每個心有幾門<sup>171</sup>：

而在這些(八十九心)中，三十六個心適合有一門：兩組五識，還有(十八個)廣大行與(八個)出世間的速行心。

三界有五門的(心)。

(一個)喜俱推度、(一個)確定、(二十九個)欲界速行是有六門的心。

(二個)捨俱推度和(八個)大果報心既有六門又有離門。

(九個)廣大行的果報心只有離門。

<sup>169</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.129 , § 3-12。

<sup>170</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.130 , § 3-13。

上述門與八十九心的關係，可以詳細整理成表 5-4，以供進一步研究。

表 5-4：以門分類心法

89 心			門							總計	
			眼門 1	耳門 1	鼻門 1	舌門 1	身門 1	意門 1	離門 0		
54 欲界心	12 不善心	貪心	喜俱.邪見相應.無行 1	J	J	J	J	J	J		6
			喜俱.邪見相應.有行 1	J	J	J	J	J	J		6
			喜俱.邪見不相應.無行 1	J	J	J	J	J	J		6
			喜俱.邪見不相應.有行 1	J	J	J	J	J	J		6
		捨俱.邪見相應.無行 1	J	J	J	J	J	J		6	
		捨俱.邪見相應.有行 1	J	J	J	J	J	J		6	
		捨俱.邪見不相應.無行 1	J	J	J	J	J	J		6	
		捨俱.邪見不相應.有行 1	J	J	J	J	J	J		6	
	瞋心	憂俱.瞋恚相應.無行 1	J	J	J	J	J	J		6	
		憂俱.瞋恚相應.有行 1	J	J	J	J	J	J		6	
		癡心	捨俱.疑相應 1	J	J	J	J	J	J		6
			捨俱.掉舉相應 1	J	J	J	J	J	J		6
	18 無因心	捨俱.眼識 2	v							1	
		捨俱.耳識 2		v						1	
		捨俱.鼻識 2			v					1	
		捨俱.舌識 2				v				1	
		苦身識 1					v			1	
		樂身識 1					v			1	
捨俱.領受(意界) 2		Sp	Sp	Sp	Sp	Sp			5		
捨俱.五門轉向(意界) 1		Pc	Pc	Pc	Pc	Pc			5		
捨俱.推度 2		St	St	St	St	St	T	V	6		
喜俱.推度 1		St	St	St	St	St	T		6		
捨俱.意門轉向 1	Vb	Vb	Vb	Vb	Vb	M		6			
喜俱.阿羅漢笑 1	J	J	J	J	J	J		6			
8 善心	喜俱.智相應.無行.有行 2	J	J	J	J	J	J		6		
	喜俱.智不相應.無行.有行 2	J	J	J	J	J	J		6		
	捨俱.智相應.無行.有行 2	J	J	J	J	J	J		6		
	捨俱.智不相應.無行.有行 2	J	J	J	J	J	J		6		
8 異熟心	喜俱.智相應.無行.有行 2	T	T	T	T	T	T	V	6		
	喜俱.智不相應.無行.有行 2	T	T	T	T	T	T	V	6		
	捨俱.智相應.無行.有行 2	T	T	T	T	T	T	V	6		
	捨俱.智不相應.無行.有行 2	T	T	T	T	T	T	V	6		
8 唯作心	喜俱.智相應.無行.有行 2	J	J	J	J	J	J		6		
	喜俱.智不相應.無行.有行 2	J	J	J	J	J	J		6		
	捨俱.智相應.無行.有行 2	J	J	J	J	J	J		6		
	捨俱.智不相應.無行.有行 2	J	J	J	J	J	J		6		
色界	15	初禪 第五禪 善心 5					J		1		
		初禪 第五禪 異熟 5						V	0		
		初禪 第五禪 唯作 5					J		1		
無色界	12	空無邊 非想非非想.善心 4					J		1		
		空無邊 非想非非想.異熟 4						V	0		
		空無邊 非想非非想.唯作 4					J		1		
8 出世間	4	須陀洹道心 1					J		1		
		斯陀含道心 1					J		1		
		阿那含道心 1					J		1		
		阿羅漢道心 1					J		1		
4 果心	4	須陀洹果心 1					J		1		
		斯陀含果心 1					J		1		
		阿那含果心 1					J		1		

<sup>171</sup> Abhidhammattha-savgha , Bodhi 本 p.132 , § 3-14.

	阿羅漢果心	1					J		1
總	計	46	46	46	46	46	67	19	

\* Pc:五門轉向、M:意門轉向、v:五識、Sp:領受、St:推度、Vo:確定、J:速行、T:彼所緣

### 第三目：從所緣

所緣(ArammaNa or Alambana)是心的對象、目標，字面上意思就是心有興趣的對象或心掛在上面的。一方面，每個心的生起一定要有所緣，也就可以從所緣來分類分析心。另一方面，一切存在都可以成為心的所緣。而存在都展現在歷程(超越的涅槃則是歷程的圓滿)，這就是所緣的歷程論的理論基礎。一切存在都是心的所緣，即使是最究竟的涅槃也可以經驗觀察，南傳上座部就是最徹底的經驗主義，不能被心認識經驗的就是形上學的幻想。心可以認識一切存在，這是所緣的歷程論的實踐立場。但是，認識一切存在必須培育發展心智的力量，一般人未修行訓練的心是不足以親自體驗一切存在的。因此，需要倫理的解脫學來完成所緣的歷程論。

從所緣分類是整理發展<<法集論>>，餘三目(作用、門、所依)是整理註解書的精義，合在一起恰可為心路歷程作準備。<<法集論>>分類有所緣的法是受蘊想蘊行蘊識蘊，即是心所法與心法。而有所緣的法可以進一步分析，三法門的第十二門區分<sup>172</sup>：小法(欲界法)、大法(色無色界法)、無量法(出世間法)；第十三門區分：以小為所緣的法(因於小法而生起的心與心所法)、以大為所緣的法(因於大法而生起的心與心所法)、以無量為所緣的法(因於無量法而生起的心與心所法)；又於第十九門：分為以過去為所緣的法、以未來為所緣的法、以現在為所緣的法。但<<法集論>>並未詳細說明那些心以何為所緣，<<攝義論>>則進一步吸收註解書的詳細解釋。

依六識(七識界中的眼界與意識界合為六識中的意識)的區分，所緣分成六種，即色所緣、聲所緣、香所緣、味所緣、觸所緣、法所緣。前五種即是五識所對的五境色，法所緣又可細分成六小類：五淨色、十六細色(色法詳見第七章色法的成素論)、八十九心、五十二心所、涅槃、概念。就所緣的時份而論，有為法都有三個時位(過去、現在、未來)；涅槃的自性沒有生滅，概念是沒有自性的，所以都稱為離時(kAlavimutta，不關涉於時位)。

<sup>172</sup> DhammasaGgaNi, p.2.<<法集論>>，頁 2。

表 5-5：以所緣分類心法簡表

組別	89+2	心的種類與編號	所緣
1	10	前五識(13-17.20-24)	現在的五境(與五識一一相對)
2	3	意界(28.18.25.)	現在的五境
3	10	八大異熟(39-46) 二捨俱推度(19.27)	彼所緣作用有三時的欲界六所緣(54 心 52 心所 28 色) 結生作用有離路的所緣
	1	喜俱推度(26)	彼所緣作用有三時的欲界六所緣(54 心 52 心所 28 色)
	1	笑心(30)	三時的欲界六所緣(54 心 52 心所 28 色)
4	20	十二不善心(1-12) 八個智不相應 (33.34.37.38.49.50. 53.54)	三時六種所緣(81 心 52 心所 28 色) 離時的施設 (只除去八出世間心及涅槃)
5	4+1	四智相應欲界善 (31.32.35.36) 第五禪神通善(59)	三時的六種所緣(87 心 52 心所 28 色) 離時的涅槃與施設 (只除去第四道心(85)果心(89))
6	5+1	四智相應欲界唯作 (47.48.51.52) 第五禪唯作神通(69) 確定心(29)	一切所緣(89 心 52 心所 28 色 涅槃 施設)
7	6	第二第四無色界 (71.73.75.77.79.81)	分別是過去的第一第三無色界的心
8	3	空無邊處(70.74.78)	空無邊處 離時的施設
	3	無所有處 72.76.80	無所有處 離時的施設
	15	色界(55-69)	施設
9	8	出世間(82-89)	涅槃

九類的心可分成固定同一所緣(第 1.2.3.7.8.9)與不定多種所緣(第 4.5.6), 攝為七類。

九類	1.2.3	7	8	9	4	5	6
七類	1 欲界	2 無色界	3 施設	4 涅槃	5 除了出世間	6 除了第四果	7 一切境

以所緣分類分析八十九心可以詳細整理成表 5-6, 以供有志之士進一步研究。

表 5-6：以所緣分類心法詳表

所緣		所緣										所緣之時							
		色所緣	聲所緣	香所緣	味所緣	觸所緣	法所緣					現在	過去	未來	離時				
		欲界	色界	無色界	出世間	概念													
89 心	12 不善心	貪心	喜俱.邪見相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	
		喜俱.邪見不相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	
		捨俱.邪見相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	
		捨俱.邪見不相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	
		瞋心	憂俱.瞋恚相應.無行 1	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
		憂俱.瞋恚相應.有行 1	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
	癡心	捨俱.疑相應 1	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	
		捨俱.掉舉相應 1	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	
	54 欲界心	18 無因心	捨俱.眼識 2	V											V				
			捨俱.耳識 2		V										V				
			捨俱.鼻識 2			V									V				
			捨俱.舌識 2				V								V				
			苦身識 1					V							V				
			樂身識 1					V							V				
			捨俱.領受(意界) 2	V	V	V	V	V							V				
			捨俱.五門轉向(意界) 1	V	V	V	V	V							V				
			捨俱.推度 2	V	V	V	V	V	V						V	V	V	V	
			喜俱.推度 1	V	V	V	V	V	V						V	V	V	V	
捨俱.意門轉向 1			V	V	V	V	V	V	V	V	V	V		V	V	V	V		
喜俱.阿羅漢笑 1			V	V	V	V	V	V						V	V	V			
8 善心	喜俱.智相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V	7	V	V	V	V	V	V			
	喜俱.智不相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V		V	V	V	V	V				
	捨俱.智相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V	7	V	V	V	V	V				
	捨俱.智不相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V		V	V	V	V	V				
8 異熟心	喜俱.智相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V					V	V		V				
	喜俱.智不相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V					V	V		V				
	捨俱.智相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V					V	V		V				
	捨俱.智不相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V					V	V		V				
8 唯作心	喜俱.智相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V			
	喜俱.智不相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V		V	V	V	V	V				
	捨俱.智相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V				
	捨俱.智不相應.無行.有行 2	V	V	V	V	V	V	V	V		V	V	V	V	V				
15 色界	初禪 第四禪 善.唯作 8										V					V			
	初禪 第四禪 異熟 4										V					V			
	第五禪 善心 1										V					V			
	( 第五禪 善心神通 )	V	V	V	V	V	V	V	V	7	V	V	V	V	V				
	第五禪 異熟心 1										V	V			V				
	第五禪 唯作心 1										V				V				
12 無色界	( 第五禪 唯作心神通 )	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V				
	空無邊.無所有 善.唯作 4										V				V				
	空無邊.無所有 異熟 2										V				V				
	識無邊.非想非非想 善.唯作 4								V			V							
8 出世間	識無邊.非想非非想 異熟 2							V				V							
	須陀洹道心.果心 2									1					V				
	斯陀含道心.果心 2									1					V				
	阿那含道心.果心 2									1					V				
阿羅漢道心.果心 2									1					V					

\* 出世間共有八出世間心與涅槃。7 表示只含：前三道心、前三果心與涅槃。1 表示只含涅槃。

#### 第四目：從依處

依處(vatthu)是名聚生起時依靠的處所。共有六種依處，眼依處、耳依處、鼻依處、舌依處、身依處、心依處。前五依處即是五識所依的五根，心依處是心臟內心室的血液。依處是色法，欲界有情可以有六種依處。色界有情只有眼身心三種依處，沒有鼻舌身的依處，因為這三依處太粗而不能生起於色界的有情。無色界的有情則沒有任何屬於色法的依處。

從依處對心作分類，只討論每個依處有幾個心。因為每個心只有一個依處，猶如每個心只有一種受，所以不需討論。二組五識分別以五淨根作依處而轉起。而其餘的七十九心可分三小類討論依處。第一小類是三十三個固定依靠心依處的，這些心不可能出現在無色界的有情；第三小類是四個固定不依靠心依處的，這些心只出現在無色界有情，就是四個無色界異熟心(74-77)；第二小類是四十二個有時依止有時不依止心依處而生起的，當欲界與色界有情生起這些心時是依心依處，無色界有情生起這些心時不依止心依處。

上述從依處分類分析心的大要可以詳細整理成表 5-7。

表 5-7：以依處分類心法

依處			依 處								
			眼 所 依 處	耳 所 依 處	鼻 所 依 處	舌 所 依 處	身 所 依 處	心所依處			
89 心								固 定 依	有 時 依	無 依	
54 欲 界	12 不 善 心	貪 心	喜俱邪見相應無行 1						V		
			喜俱邪見相應有行 1						V		
			喜俱邪見不相應無行 1						V		
			喜俱邪見不相應有行 1						V		
			捨俱邪見相應無行 1						V		
			捨俱邪見相應有行 1						V		
			捨俱邪見不相應無行 1						V		
			捨俱邪見不相應有行 1						V		
	瞋 心	憂俱瞋恚相應無行 1						V			
		憂俱瞋恚相應有行 1						V			
		癡 心	捨俱疑相應 1						V		
			捨俱掉舉相應 1						V		
18 無 因 心	捨俱眼識 2	V									
	捨俱耳識 2		V								
	捨俱鼻識 2			V							
	捨俱舌識 2				V						
	苦身識 1					V					
	樂身識 1					V					
	捨俱領受(眼界) 2						V				
	捨俱五門轉向(眼界) 1						V				
	捨俱推度(意識界) 2						V				
	喜俱推度(意識界) 1						V				
	捨俱意門轉向(意識界) 1							V			
	喜俱阿羅漢笑(意識界) 1						V				
	8 善 心	喜俱智相應無行.有行 2							V		
		喜俱智不相應無行.有行 2							V		
捨俱智相應無行.有行 2								V			
捨俱智不相應無行.有行 2								V			
8 異 熟 心	喜俱智相應無行.有行 2							V			
	喜俱智不相應無行.有行 2							V			
	捨俱智相應無行.有行 2							V			
	捨俱智不相應無行.有行 2							V			
8 唯 作 心	喜俱智相應無行.有行 2							V			
	喜俱智不相應無行.有行 2							V			
	捨俱智相應無行.有行 2							V			
	捨俱智不相應無行.有行 2							V			
色 界	15	初禪 第五禪 善心 5						V			
		初禪 第五禪 異熟 5						V			
		初禪 第五禪 唯作 5						V			
無 色 界	12	空無邊 非想非非想善心 4							V		
		空無邊 非想非非想異熟 4								V	
		空無邊 非想非非想唯作 4								V	
8 出 世 間	4 道 心	須陀洹道心 1						V			
		斯陀含道心 1							V		
		阿那含道心 1								V	
		阿羅漢道心 1								V	
	4 果 心	須陀洹果心 1								V	
		斯陀含果心 1								V	
		阿那含果心 1								V	
		阿羅漢果心 1								V	



總	計	2	2	2	2	2	33	42	4
---	---	---	---	---	---	---	----	----	---

### 第三節：心所法的分類學

#### 第一項：一般分析

一：如本章第二節所述，<<法集論>>的三性門、界繫門、受門、因門都是可以分類一切法，當然也就可以分類心所法。這部份的分類方法須以心所相應於心為基礎，再確定每個心所。例如三性門中，受心所相應於所有八十九心，所以受心所就可以三性。這種分類是很繁雜的，留待進一步研究。

二：<<清淨道論>>中使用的三分法(固定、或是其餘的、不固定)，<<攝義論>>只以固定與不固定作區分，或是其餘的放在固定或不固定之中即可。有四十一個是固定的與心相應。有十一個是不固定的與心相應，也可稱為有時相應，因為這十一個心所都必須有特定的所緣境；十一個之中又可小分為九個是各別相應，因為這九個心所所緣境都不同，兩個(昏沈與睡眠)則一起相應於心，因為這兩個有可以有相類似的行相。

十一個不固定的如何與心相應？四個瞋根的心所只與二個瞋根心相應，瞋心所是固定相應，餘三個不固定相應。因為，嫉妒的所緣是其餘有情的成就，慳(吝嗇)是不願分享自己的成就，惡作是追悔自己未做當行之善或已作之惡行。四個瞋根心所都有排斥的行相；但後三個必須有特定的所緣，所以只是有時相應，而其所緣又都不同，所以只能各別相應，不能俱起。三個離心所都有離惡行的作用，但所緣境也都不同。所以，不固定相應於世間心且各別生起，出世間心則三個必然一起出現。二個無量心所，悲是以眾生的苦為所緣，隨喜是以眾生的成就為所緣。這二所緣境只是有時遇到，所以只是有時相應；境相不同，所以只是各別相應。慢心所只能相應於邪見不相應的貪根心，而慢的特相是自我抬舉，並非時時生起，只是有時生起。昏沉與睡眠只能與不善的有行心相應，但是有行心不一定昏沉與睡眠，所以只是有時相應；而沈與睡都有心的暗昧相，所以一起相應於心，不是各別相應。

上述十一個心所都必須有特定的所緣境，因此只能有時生起，稱為不固定相應於心；前九個只能各別生起，但後兩個的行相是相同的，所以兩個一起生起。

三：<<攝義論>>的外在組織方法中，獨特地以三大類六小類的分類五十二

心所，詳見表 4-17。

四：<<攝義論>>第二品第二節中說明五十二心所如何相應於八十九心(或一百二十一)心，也可作為對心所的一般分類。其中，十一個不固定的較難理解，已於上說明。心所相應於心可以和心攝取心所整理在一起，參見表 5-9。

第二項：為所緣的歷程論作準備

本章第二節中四目(作用、門、所緣、依處)<為所緣的歷程論作準備>也可以應用到心所法，因為心攝取心法而以名聚的方式呈現。<<攝義論>>中並未真正的應用，我們則以十四作用為例來分析五十二心所。以十四種作用分類五十二心所可以整理成表 5-8。

表 5-8：以作用分類五十二心所

52 心所			14 作用														總計
			1 結生	2 有分	14 死	3 轉向	4 見	5 聞	6 嗅	7 嘗	8 觸	9 領受	10 推度	11 確定	12 速行	13 彼所緣	
13 同它心所	7 遍		V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	14
	6 雜	尋	V	V	V	V						V	V	V	V	V	9
		伺	V	V	V	V						V	V	V	V	V	9
		勝解	V	V	V	V						V	V	V	V	V	9
		精進	V	V	V	V								V	V	V	7
		喜	V	V	V	V									V	V	6
		欲	V	V	V										V	V	5
14 不善心所	4 遍	4 痴根	痴												V	1	
			無慚												V	1	
			無愧												V	1	
			掉舉												V	1	
	10 雜	3 貪根	貪												V	1	
			見											V	1		
			慢											V	1		
		4 瞋根	瞋												V	1	
			嫉												V	1	
			慳												V	1	
			惡作												V	1	
		2 有行	昏沈												V	1	
			睡眠												V	1	
		1 痴根	疑											V	1		
25 美心所	19 遍		V	V	V									V	V	5	
	3 離	正語												V	1		
		正業												V	1		
		正命												V	1		
	2 無量	悲	V	V	V									V	4		
		喜	V	V	V									V	4		
	1 慧根	慧	V	V	V									V	V	5	

## 第四節：名法的聚合論

### 第一項：名聚的定義

名聚(nAma-kalApa)就是名法的心與心所的聚合。心與心所並非獨立各自生起，而是相依結合生起。心路歷程完整地說是名聚歷程，是名聚生滅相續的歷程。所以名法存有論的最後步驟就是分析名聚，為所緣的歷程論作準備。而倫理的解脫學進入修慧的關鍵就是打破聚合著的名法與色法，如實地照見名聚和色聚內的成素的自相，而不被究竟法的聚合相所惑。

名聚共有四個條件<sup>173</sup>，一：同生(ekuppAda)、二：同滅(ekanirodha)、三：同所緣(eka-ArammaNa)、四：同所依(ekavattuka)。心與心所是同生同滅，名聚的同滅也揀別與心同生的色法，因為有兩類色法(心生色與業生色)也與心同生但不同滅。名聚內的心與心所有相同的所緣，這也揀別兩個與心同生同滅的色法，因為身表色與語表色與心同生同滅但沒有所緣。同所依是欲界與色界名聚的特色，而色法則作為名聚的依處。

### 第二項：名聚的種類

心與心所的關係，<<攝義論>><攝心所分別品第二>的第二與三節交互分析，前者是心所相應於心的方法(cetasikasampayoganaya)，後者是心攝取心所的方法(cittasaGgahanaya)。相應的方法在心所的分類學中的<一般分析>，攝取的方法即是此項<名聚的種類>。這兩項交互的方法可整理成表 5-9。

名聚的種類是以心為中心來分析，因為心攝取心所而生起。心所則是相應於心，一個心所最多可能相應於八十九個心(即是遍一切心心所)。但是，現實上這八十九個心不能一起生起，所以相應的方法主要是理論的意義而不是現實意義。因此研究名聚的種類就是分析心攝取心所，八十九心就是八十九種名聚。<<攝義論>>有一種善巧的說明次第，共有三十三種方法，先說明於下，並可參見表 5-9。

一：出世間心攝取心所的方法(lokkuttaracittasaGgahanaya)五種<sup>174</sup>

<sup>173</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.76 , § 2-1。

<sup>174</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.100 , § 2-19。

- ( )八個出世間的初禪心中攝取三十六個(心所)法：十三個同它心所和除了  
(二)無量之外的二十三個美心所( $36=13+23$ )。  
像(初禪)那樣，( )第二禪心中去除尋，(共三十五個  $35=36-1$ )。  
( )第三禪心中去除尋與伺，(共三十四個  $34=36-2$ )。  
( )第四禪心中去除尋伺喜，(共三十三個  $33=36-3$ )。  
( )第五禪心中也攝取(第四禪的)那些(心所)，(去除樂心所)伴行著捨心  
所，(共三十三個  $33=36-3$ )。

## 二：廣大行心攝取心所的方法(mahaggatācittasāgāhanāya)五種<sup>175</sup>

又在廣大行(心中攝取的心所)，

- ( )首先在三個初禪心中攝取三十五個(心所)法：十三個同它心所，和除了  
三個離之外的二十二個美心所( $35=13+22$ )。而這裡的悲愍和隨喜只各別地  
相應(於心)。像那(初禪)。  
( )第二禪心中除去尋( $34=35-1$ )。  
( )第三禪心中除去尋和伺( $33=35-2$ )。( )第四禪心中除去尋、伺、喜  
( $32=35-3$ )。( )而十五個第五禪心中無量(心所)不可得( $30=35-3-2$ )。

## 三：欲界美心攝取心所的方法共十二種<sup>176</sup>

又關於(二十四個)欲界美(心)，

首先就(八個)善(心)的第一對中，攝取三十八個(心所)法：十三個同它心所  
和二十五個美心所( $38=13+25$ )。而(二)無量和(三)離(心所)在這裡五個都各  
別地相應。

(以下三對)像那(第一對喜俱智相應心)攝取那(三十八個心所)，第二對(智  
不相應)中，去除慧(心所)( $38-1=37$ )。

第三對(捨俱智相應)中，慧相應、去除喜( $37=38-1$ )。第四對(捨俱智不相應  
心)中，去除慧與喜( $36=38-2$ )。

<sup>175</sup> *Abhidhammattha-saṅgaha*, Bodhi 本 p.102, § 2-21。

<sup>176</sup> *Abhidhammattha-saṅgaha*, Bodhi 本 p.104, § 2-23。

四對唯作心去除離心所。(35, 34, 34, 33)。

四對果報心去除離和無量心所。(33, 32, 32, 31)。

四：不善心攝取心所以數目計算有七種<sup>177</sup>

( )五無行心和五有行心

再就(十二)不善(心)中，首先在貪根(心)中，第一個無行心攝取十九個(心所)法：十三同它心所和四個遍不善(心所)，如是十七個連同貪和邪見。

第二個無行(心也)攝取十九個心所：就像那(十七個心所)與貪、慢。

第三個(無行心中)攝取十八個(心所)：如上的十七個扣除喜，加上貪與邪見。

第四個(無行心)攝取十八個心所：就像那(十七個心所)扣除喜與貪、慢又，瞋恚相應的第五個無行(心)攝取二十個(心所)法：瞋、嫉妒、吝嗇、惡作，(如上的十七個)扣除喜連同如是四個。而嫉妒、吝嗇、惡作在這裡只各別地相應。

五個有行(心)就像那(無行心)，差別在於結合昏沈與睡眠。(21,21,20,20,22)

( )二純痴根心

又，如是十五個心所相應於掉舉俱行(心)：除去欲喜的十一個同它心所和四個遍不善(心所)。疑俱行心像那(掉舉俱行心)有相近的十五個心所法，但是除去勝解、加上疑。

五：無因心攝取心所以數目計算共四種<sup>178</sup>

又就無因(心)，首先在笑心中攝取十二個除欲之外的同它(心所)法。

像那(笑心)，確定(作用的意門轉向心)除去欲與喜(共十一個)。

喜(俱)推度心除去欲精進(共十一個)。

三個眼界和一對(捨俱推度)結生(心)除去欲喜精進(共十個)。

二組五識除去雜(心所)，只攝取那(遍一切心的心所)共七個。

所有十八個無因(心)以數目計算只有攝取四種方式。

<sup>177</sup> *Abhidhammattha-savga* , Bodhi 本 p.106 , § 2-26。

<sup>178</sup> *Abhidhammattha-savga* , Bodhi 本 p.108 , § 2-28。



		詳分 121	121	55	66	110	105	51	101							91	48		79
--	--	--------	-----	----	----	-----	-----	----	-----	--	--	--	--	--	--	----	----	--	----

註：標示 \* 的心所共十一個是不固定的，只能有時生起。昏沈與睡眠一同生起，餘九個只能各別生起。

## 第六章：色法的存有論

### 第一節：導論

#### 第一項：引論

色法有地水火風的四大和四大的衍生色，這在古代哲學都或詳或細地提到。在西洋哲學，色法的研究後來是讓位給科學的物理學，物理之後的形上學幾乎未對其真實的內容研究。中國的老祖宗雖提到陰陽五行的道理，但其實際成素的分析與聚合等問題也未詳細論究。佛教中的北傳有部也粗淺地論及色法<sup>179</sup>。南傳阿毗達摩則對色法有一套完整的理論與認識方法<sup>180</sup>。乃至於色法與名法的交互關係都有明確的說明，既非唯心論也非唯物論。

色法有自己的特性與變化的法則(niyAma)<sup>181</sup>，亦即由火大的冷熱決定壞滅，這是一切色法共通的。雖然有業生色和心生色，但不是業與心本身直接造出色法，而是業與心在色法上附與形式而有業生色與心生色。一但形成色法，就都擁有色法自己的特性與變化的法則。若就植物內的色法來說，則是種子的法則(bIja-niyAma)<sup>182</sup>，種子則只是能量的一種形式，決定植物的生長。若就有情內的色法來說，則包含四因生色(業生色、心生色、時節生色、食生色)，特別是業生色決定有情投生在那一趣和有那些特別屬於有情的重要色法成素(眼等五根、男根和女根、命根、心依處色)。至於外界無生命的色法如何進入有情的色身，滋養有情的色身？這就是食生色，外界的食物進入體內受到業生色的(命九法的色聚的)消化之火的幫助，轉化成有情一部份的業生色。

可見，色法有其獨自的特性與變化歷程。所以，色法的存有論必須獨立研

<sup>179</sup> 水野弘元著，釋惠敏譯(2000，頁 450)，認為巴利佛教的色法論比有部更徹底。

<sup>180</sup> 水野弘元著，釋達和譯(2000，頁 448)，批評「如此複雜的色聚說不適用於實際應用，推想是佛教教學上多餘的」。顯然，這批評源於不瞭解南傳禪法。事實上，南傳上座部的倫理解脫學中，修習智慧觀察必須以分析名聚及色聚的歷程為基礎。參見 *Visuddhimagga*(p.588f)，《清淨道論》(頁 610)；現今教授此禪觀的方法可參見 Pa Auk Sayadaw(1995,p.30ff)，帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000b，頁 123ff)。

<sup>181</sup> *Visuddhimagga*(p.443)，《清淨道論》(頁 451)；Ledi Sayadaw. trans. by B.M. Barua & U Nyana(1981,pp.103b-104b).

<sup>182</sup> Ledi Sayadaw. trans.by B.M. Barua & U Nyana (1981,p.104).

究。

## 第二項：本章的大要與<<攝義論>>品節的關係

色法與名法的關係是既獨立又相依。所以色法的存有論與名法的存有論合為有緣法的存有論，這是其後所緣的歷程論的基礎。本著有情的名色相依而又各自獨立存在的原則，色法的存有論也將分成三步驟。三步驟與<<攝義論>>品節的關係如下。

本章第二節<色法的成素論>，系統地列舉二十八種色法，在本章第二節。我們也將在阿毗達摩哲學史中確定<<攝義論>>的特色。<<攝義論>><攝色分別品第六>的第一節即是<色的列舉>。

本章第三節<色法的分類學>。第一項<一般分析>是根源於<<法集論>>，包含<<攝義論>>第六品第二節<色的分別>和成素論中的小分類方法。第二項<為所緣的歷程論作準備>是註解書發展完成的，包含第六品第三節<色的等起>的後半部份。

本章第三節<色法的聚合論>也是註解書發展完成的，至此完成色法存有論的三步驟。包含第六品第四節<色的聚>。

<<攝義論>>第六品對色法各節的安排次第乃是我們形成有為法的存有論的重要參考。

## 第二節：色法的成素論

色法的成素論比心法及心所法的成素論簡單，所以我們只開一節討論，在其中未獨立一節討論阿毗達摩傳統的特點。

### 第一項：色法成素論的發展史

<<法集論>>列舉色法成素的方法並不像心法的系統組織，而是如同心所法一樣，歸納重複的內容，待至以二種來分類列舉色法即已完成二十七種色法。但是，心的依處(hadayavatthu)在<<法集論>>並未列出，而是在<<發趣論>>才指出：「眼界與意識界依止色法而轉起」<sup>183</sup>，到註解書階段才定義為心的依處<sup>184</sup>。

<sup>183</sup> *PaTThAna PaThamo*(p.3), UNArada trans.(1992,6); *TikapaTThAna, part I*(p.4). 另可參見 Shwe Zan Aung & Mrs.Rhys Davids(1910,1995,p.277ff).

<sup>184</sup> *Visuddhimagga*(p.256 & p.447), <<清淨道論>>(頁 258 與頁 456)。另據野野目了(1973, 頁



<<清淨道論>>系統列舉二十八色，並定義之。佛授的兩論也大致跟隨<<清淨道論>>的列舉方式。核心的問題點在於段食的位置。依<<攝義論>>的組織原理，先系統列出十八個自性色，段食就是第十八個，再列舉十個非自性色。而<<清淨道論>><sup>185</sup>與<<色非色分別論>><sup>186</sup>的不當處是將段食置於第二十八號，它們都是先列舉十七個自性色後、接著列舉十個非自性色。而<<入阿毗達摩論>><sup>187</sup>則先列舉十八個自性色，接著列舉十個非自性色，<<攝義論>>就是依循<<入阿毗達摩論>>的列舉次第，並貫徹自性色與非自性色兩分的原則而系統地列舉二十八色。

### 第二項：二十八色的組織表

<<攝義論>>系統地列舉二十八色，使得色法合理地組織起來。可大分為兩類<sup>188</sup>，自性色包含七小類十八色法，非自性色包含四小類十色法。可先整理成表 6-1，作為下項起討論的依據。

表 6-1：二十八色的組織表

十八個自性色	十個非自性色
一：四個種色 (bhUtarUpa 四大、四界；four great essential elements) 1.地界 (paThavIdhAtu；earth) 2.水界 (ApodhAtu；water) 3.火界 (tejodhAtu；fire) 4.風界 (vAyodhAtu；wind)	八：一個限界色 (paricchedarUpa) 19.空界 (AkAsadhAtu；space)
二：五個淨色 (pasAdarUpa；sensitivity elements) 5.眼淨色 (cakkhupasAdarUpa；eye) 6.耳淨色 (sotapasAdarUpa；ear) 7.鼻淨色 (ghAnapasAdarUpa；nose) 8.舌淨色 (jivhApasAdarUpa；tongue) 9.身淨色 (kAyapasAdarUpa；body)	九：二個表色(viJJattirUpa；mode of communication) 20.身表色 (kAyaviJJattirUpa；bodily intimation) 21.語表色 (vacIviJJattirUpa；vocal intimation)
三：四個境色 (gacrararUpa；sense-field) 10.顏色 (rUpa；color) 11.聲 (sadda；sound) 12.香 (gandha；odor) 13.味 (rasa；taste) 觸 (phoTThabba；touch) [地.火.風合成]	十：三個變化色(vikArarUpa；changeability of rupa) 22.色輕快性 (lahutA；lightness) 23.色柔軟性 (mudutA；softness) 24.色適業性 (kammaJJatA；workbleness) 加上二表色則有五變化色。
四：二個性色 (bhAvarUpa；sexes) 14.女根色 (ithi；femininity) 15.男根色 (purisa；masculinity)	十一：四個相色(lakkhaNarUpa；four salient features) 25.色積集 (upaccaya；genesis of rupa) 26.色相續 (santati；continuity of rupa)
五：一個心色 (hadayarUpa；heart) 16.心依處(hadayavatthu)	27.色老性 (jaratA；decay of rupa) 28.色無常性 (aniccatA；impermanence)

348)，同屬南傳的<<解脫道論>>已提出相當於「心的依處」之「界處色」。

<sup>185</sup> *Visuddhimagga*(p.450)，<<清淨道論>>(頁 459)。

<sup>186</sup> *Buddhadatta's Manuals I*(p.149)。

<sup>187</sup> *Buddhadatta's Manuals I*(p.64)。

<sup>188</sup> *Abhidhammattha-savgha*，Bodhi 本,p.237，§ 6-3；p.240，§ 2-4。

六：一個命色 ( jIvitarUpa;life faculty)	
17.命根(jIvitindriya)	
七：一個食色 ( AhArarUpa ; nutrition )	
18.段食 kabaLkAra	

### 第三項：色法的組織原則

名法的成素論中，心法與心所法的組織原則都分成外在的組織方法(改良<<法集論>>以來的論母)與內在的組織原則(獨特的內在組織原理)。色法的成素論中，二十八色的組織原則也分成這兩部份。

首先，外在的組織方法，就是上表的十一類之分。這是改良<<法集論>>中色法的論母(不是全論開始之總的論母)，這也是<<清淨道論>>與佛授的綱要書就有的。其釋義參見下一項。

其次，內在的組織原理是兩分二十八色，前七類的十八種色法為自性色，後四類的十種色為為自性色。內在原則<<法集論>>已有初型<sup>189</sup>，在色法的論母中，以二種攝取的第七項有十二種微細色，第四種是水界、第十二種是段食，餘十種就是<<攝義論>>的十種非自性色。因此，如上述，<<清淨道論>>與<<色非色分別論>>也將段食置於二十八色的最後；而<<入阿毗達摩論>>才將段食放在自性色的第十八個，<<攝義論>>就同於此。至於水界，阿毗達摩認為乃依地火風的凝聚相而被認知，所以<<法集論>>也將水界放在十二種微細色中。

<<攝義論>>內在原理有五個一致的兩大分<sup>190</sup>。第一、從諸法的自性來看。前十八種是自性(sabhAva)色，因為它們都有自己的特性，例如地界的硬等；餘十個則為非自性色。第二、從諸法的因來看，前十八個是完成(nipphanna, 完成 nippajjati 的過去被動分詞)色，直接由四因所造成。第三、從諸法的共相來看，前十八個為有相色(salakkhaNa)，俱有無常、苦和無我這三個有為法的共同特相。第四、從倫理的解脫學來看，前十八個乃修習毗婆舍那觀的對象，稱為思惟(sammasana)色，可以用觀智來觀察色法的三共相。第五是色色(rUpaUpa)，它們擁有色法不斷受到破壞特性的色。前三項就是所緣的歷程論在色法的前三重所緣相：自(性)相、因(緣)相、共相，思惟色就是以思惟智來觀察名與色的共相。可見<<攝義論>>組織色法的內在原理緊密扣住整個<<攝義論>>的哲學。

<sup>189</sup> *DhammasaGgaNi*(1978,pp.126-127), § 585; U Kyaw Khine trans.(1996,pp.330-332).

<sup>190</sup> *Abhidhammattha-savgaha* , Bodhi 本 p.237 , § 6-3。

第四項：二十八色的要義<sup>191</sup>

色(rUpa)是動詞 ruppati(被破壞、干擾、逼迫)的名詞化，它是由於火大的冷熱而變化破壞的法。傳統上也分成四大種和四大種衍生色。依<<攝義論>>兩大分的原則，又可分成十一小類，前七小類的十八個是自性色，後四小類的十個是非自性色。以下依十一小類次第說明。

一：四個種色(bhUtarUpa)(1-4)

「四」四是指地水火風，「大」是指它們乃主要的、基本的，「種」是指它們乃色法的基本成素，漢譯為種是比喻為種子，可以衍生其餘的色法。(1)地界(paThavI-dhAtu)就是堅固、粗硬，亦可詳分為重地(硬、粗、重)與輕地(軟、滑、輕)。(2)水界(Apo-dhAtu)就是流動與凝結。(3)火界(tejo-dhAtu)就是冷熱的遍熟。(4)風界(vAyo-dhAtu)就是推動與支持。水界並非如餘三界可直接被認知，而是由其餘色法的凝聚而被知道。它們是色法的最基本成素，各個都是以其餘的三者為立足處。其餘的色法都由四大種組成，就是二十四個衍生色，衍生是指其餘的色法依靠四大或衍變自四大而組成。

二：五個淨色(5-9)

五淨色就在五種感官內，例如眼淨色就在眼睛內。相對於五根稱為淨色，五官就稱為混合(sasambhAra)色。淨是對於境的敏感性。(5)眼淨色是對光與顏色敏感的淨色，(6)耳淨色是對聲音敏感的淨色，(7)鼻淨色是對氣味敏感的淨色，(8)舌淨色是對味道敏感的淨色，(9)身淨色是對觸覺敏感的淨色，遍佈全身，有如水浸透棉花。五淨色同時也是五識的依處和五識的門。

三：四個境色(10-13)

(10)色、(11)聲、(12)香、(13)味四個境色加上觸就是五識的所緣境。觸乃地火風三者組成。境色的相是撞擊淨色，作用是作為五識的所緣，現起是作為五識的行境，立足處是四大。

四：二個性色(14-15)

性色是(14)女根色與(15)男根色，分別表現男女的身體特徵、儀態、行為、工作方式。

五：一個心色(16)

稱為心色的心依處是眼界與意識界的依處，但並非如五淨色作為五識的

<sup>191</sup> 主要參考 *Visuddhimagga*(pp.443-450)，<<清淨道論>>(頁 451-459)。帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000e，頁 91-95)

門，意門是有分識。心依處位於心臟裡的血，受四大支助及受命根色維持。

六：一個命色(17)

稱為命色的命根色是維持色法生命的機能，猶如名法的命根是維持名法生命的機能。名法命根的心所是遍一切心的心所，色法的命根也是遍佈有情的一切色身。

七：一個食色(18)

稱為食色的段食是食物的營養或食素(ojA)。段食滋養有情色身的成素，維持色身。

上述的七小類是自性色、完成色、有相色、思惟色、色色。

下述的四小類則是非自性色、非完成色、非有相色、非思惟色、非色色。

八：一個界限色(19)

稱為界限色的空界並不是指空間，而是指色聚之間的空隙，界分色法而限制住，令人能夠辨識不同的色法，所以稱為界限色。

九：二個表色(20-21)

表(viJJatti)是指把自己的思想感受和態度傳達給別人知道。有二種色法可以表達心意。(20)身表是心生風界的特別作用，使得身體移動以表達自己的意念。(21)語表是心生地界的特別作用，使得能夠發出聲音以表達自己的意志。

十：三個變化色(22-24)

三個變化是完成色的顯現模式，如果包含兩個表色則共有五種。(22)色輕快性的特相是不重鈍，可以去除色法的沈重。(23)色柔軟性的特相是不僵硬，去除色法的僵硬性，不對抗身體的一切作業。(24)色適業性是適合色身造業工作的特性。這三個可與心所法的輕快性、柔軟性、適業性一起理解。

十一：四個相色(25-28)

(25)色積集是指色法開始累積集合起來，乃動詞 upacinAti(開始集起來)的名詞化。(26)色相續是指積集的色法的相續，乃動詞 santanoti(擴延)的名詞化。這兩者合為生(jAti)色，指色法在生的階段，相對於下述的老與無常(死)。(27)色老性的特相是色法的成熟與老化，作用是導致壞滅，現起是尚未消失但已失去新性，立足處是正在衰老的色法。(28)色無常性可以方便地說是色的死，與上二者合為色法的生、老、死。色無常性的特相是色法的完全壞滅，作用是令色法消失，現起是色法滅盡，立足處是滅盡的色法。

上述的四小類乃非自性色、非完成色、非有相色、非思惟色、非色色。很

明顯地它們都沒有自性，而是自性色的樣相或顯示；也不是色法的四因可以直接生起，乃非完成色；也是不俱有自性的生住滅，而有三時份以顯示無常；當然不能作為修觀的對象，乃非思惟色；不是自性上因為火大而壞滅，而是自性色的變化或顯相，所以是非色色。

### 第三節：色法的分類學

色法的分類學也同於名法的分類學分成兩項。首先是<一般分析>，這是繼承<<法集論>>色法的論母，而在成素論的組織中就也可以初見分類方法。其次，<為所緣的歷程論作準備>的部份。心與心所的部份是以第三歷程的心路歷程之作用、門、所緣、依處為科目；而色法的部份則是色法的四因，後三因的心生色、食節生色、食生色是第三歷程的色法之變化歷起，第一因的業生色則是第四歷程的業果相。

#### 第一項：一般分析

一般分析包含<<攝義論>>色法成素論中的十一項小分類，已說明於第二節，大致見於<<法集論>>的色法論母的二法門。第六品第二目的<色的分別>則用八個一法門與十一個二法門為論母分類色法，見於<<法集論>>的一法門<sup>192</sup>與二法門<sup>193</sup>(除了八不離色)。

#### 第一目：一法門的八項<sup>194</sup>

這八項都包含二十八色。

(1) 無因(ahetuka)，不相應於貪瞋痴的三不善因和無貪無瞋無痴的三善因。色法乃非名法，不會與善惡的因相應，只有心與心所的名法會與因相應。

(2) 有緣(sappaccaya)，色法都是有緣法，待緣而起的法，不是獨自生起。在色法之內，每一個色法都必須有其餘的色法相依而生起。四大被稱為種(bhUta)色，bhUta 乃是 bhavati(有，存在，變成)的過去被動分詞，有著一起被變成的意思，即是說四大的生起是相依不相離的。而在有情之內(除了無想有情)，色法生起即是與名法相依而生起。

(3) 有漏(sAsava)，色法都可以成為四漏(欲漏、有漏、邪見漏、無明漏)的對象，所以是有漏法。

(4) 有為(saGkhata)，色法也是一起被造出來的，不是自生自造出來的。

<sup>192</sup> *DhammasaGgaNi*(p.124f), § 584 ; <<法集論>>(頁 172)。

<sup>193</sup> *DhammasaGgaNi*(p.125), § 585 ; <<法集論>>(頁 126f)。

(5)世間(lokiya)，色法都是五取蘊的範圍，不是出世間的。

(6)欲界(kAmAvacara)，所有色法是屬於欲界。雖然色地的有情也有色法，但因色法的本性是欲貪的對象，它也是屬於欲界。

(7)無所緣(anArammaNa)，色法不能認識所緣，所以沒有所緣。只有能認識的名法才有所緣。

(8)非應斷的(appahAtabba)，色法不是應該被斷除的法，只有煩惱是應被斷除的。色法既非應斷也不可能被斷，本身由火大而決定壞滅。

#### 第二目：二法門的十一項<sup>195</sup>

(1)內色(ajjhattikarUpa)與外色(bAhirarUpa)。「內」是特別指五淨色作為五門心路歷程的門，並不是指有情之內，因為二十八色都可在有情之內生起。「外」則是除了五淨色的二十三色。

(2)依處色(vatthurUpa)與非依處(avatthu)色。五淨色與心依處為生起名法的依處，其餘二十二色法為非依處。

(3)門(dvAra)色與非門(advAra)色。門色有七個，五淨色是五識心路的門，兩個表色是行動的門，即是身體行為和語言行為的門。其餘二十一個是非門色。

(4)根(indriya)色與非根(anindriya)色。五淨色、二性色與一命色共八個，都是根色，執行一種特別有力的機能。餘二十個是非根色。

(5-7)粗(oLArika)色與細(sukhuma)色、近色(santike rUpa)與遠色(dUre rUpa)、有對(sappaTigha)色與無對(appaTigha)色。五淨色是五識生起的依根，前四境色與組成觸的地火風共七個為識生起的境色。這十二個都是生起五識的工具，因此稱為粗色、近色、有對色，這是在此的獨特意思，並不指體積的大小或距離的遠近。而其餘十六個則是細色、遠色、無對色。

(8)執取(upAdinna)色與非執取(anupAdinna)色。業生的十八種色為執取色，因為它們是渴愛與邪見推動的業所生的色。由其餘三因生的色稱為非執取色。一般上也說有情之內的色為執取色，有情之外的色為非執取色。但是執取色與非執取色並非嚴格地兩分，因為有九種業生色也由它因而生。

(9)有見(sanidassana)色與無見(anidassana)色。只有色處是有見色；餘二十七種稱為無見色。

(10)取境(gocaraggAhika)色與非取境(agocaraggAhika)色。眼與耳是不到達

<sup>194</sup> 參見 Bodhi Bhikkhu(1993, 頁 243)。

<sup>195</sup> 參見 Bodhi Bhikkhu(1993, 頁 245f.)

其所緣而取境，鼻舌身是到達所緣而取境，這五個稱為取境色。事實上乃五識取境並非五淨色取境，所以取境色只是比喻的用法。餘二十三色為非取境色。

(11)不分離(avinibbhoga)色與分離(vinibbhoga)色。四大與色、香、味及食素共八個，必須不分離而出現在色聚，亦即色聚的最基本成素是這八不分離色，也稱為純八法色聚或食素為第八法的色聚。

上述的十一種二法門和成素論的十一類分析可以綜合整理成表 6-2。

表 6-2：色法的分類學

十一種二法門		1		2		3		4		5		6		7		8		9		10		11		
		內色 5個	外色 23個	依處色 6個	非依處色 22個	門色 7個	非門色 21個	根色 8個	非根色 20個	粗色 12個	細色 16個	近色 12個	遠色 16個	有對色 12個	無對色 16個	執取色 18個	非執取色 10個	有見色 1個	無見色 27個	取境色 5個	非取境色 23個	不可分離色 8個	可分離色 20個	
28個色的 十一類	4個 種色	1地	√		√		√		√	√		√		√		√		√		√	√			
		2水	√		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		
		3火	√		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		
		4風	√		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		
	5個 淨色	5眼淨	√		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√
		6耳淨	√		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√
		7鼻淨	√		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√
		8舌淨	√		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√
		9身淨	√		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√
	4個 境色	10色		√		√		√		√	√		√		√		√		√		√	√		
		11聲		√		√		√		√	√		√		√		√		√		√	√		√
		12香		√		√		√		√	√		√		√		√		√		√	√		√
		13味 觸(地火風)		√		√		√		√	√		√		√		√		√		√	√		√
	2個 性	14女根		√		√		√	√		√		√		√	√		√		√	√		√	√
		15男根		√		√		√	√		√		√		√	√		√		√	√		√	√
	1心	16心依處		√	√		√		√		√		√		√	√		√		√	√		√	√
	1命	17命根		√		√		√	√		√		√		√	√		√		√	√		√	√
	1食	18段食		√		√		√		√		√		√		√	√		√		√	√		√
10個 非自性色	界限	19虛空		√		√		√		√		√		√	√		√		√	√		√	√	
	2個 表	20身表		√		√	√		√		√		√		√	√		√		√	√		√	
		21語表		√		√	√		√		√		√		√	√		√		√	√		√	√
	3個 變化色	22輕快性		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√	√
		23柔軟性		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√	√
		24適業性		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√	√
	4個 相色	25積聚		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√	√
		26相續性		√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√	√
27老性			√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√	√	
28無常性			√		√		√		√		√		√		√		√		√	√		√	√	

第二項：為所緣的歷程論作準備

從色的四因生色法(業生色、心生色、時節生色、食生色)也可以分類色法。由後三種因分析色是為了第三重的色法作準備，業生色則為第四重的業果作準備。四因生色在<<攝義論>>的標題稱為等起(samuTThAna)<sup>196</sup>，實際的意思是產生色法的起源，也可以稱為業生(kammaja)色等四種。四因生色是甚深的，必須待所緣的歷程論才能完全說明，於存有論的部份僅取它們作為因來分類色法。略作簡要說明。業生色即是業引生的果報色，業是善惡心中的思心所，欲界的善惡業與色界的善業引生果報色。心生(cittaja)色共有七十五心生色，二組五識與無色界異熟心不生色。時節生(utuja)色乃火大引生色法的生滅。食生(AhAraja)色是滋養有情色法的食素所生的色。

四因與色的關係可以交叉分析。首先，四因各生那些色。業生色有十八個、心生色有十五個、時節生色十三個、食生色十二個，四因共可生二十四色。四相色則不待這四因生，因為它們是色法自身現起的相。四因共生二十四種色法，可以和下節依四因分類色聚綜合整理成表 6-4，參見下節。

其次，每個色有那些因，可以先整理成表 6-3。

表 6-3：每個色有那些因

	四因	二十八色
一個因生的色法 十一個	業 Kamma	九個： 五淨色 心色 命根 女根色 男根色
	心 Citta	兩個： 身表色 語表色
兩個因生的色法 一個	心 Citta 時節 Utu	一個：聲音
三個因生的色法 三個	心 Citta 時節 Utu 食 Ahara	三個：三變化色 色輕快性 色柔軟性 色適業性
四個因生的色法 九個	業 Kamma 心 Citta 時節 Utu 食 Ahara	九個： 八不分離色 限界色(虛空)
不由四因生的色法 四個	不從業、心、時節、食而生	四個相色： 色積聚 色相續 色老性 色無常性

<sup>196</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.246 , § 6-9。



## 第四節：色法的聚合論

### 第一項：色聚的定義

色聚是色法在歷程中生起的最基本單位，猶如名聚一般。色聚的分析即完成色法的存有論，直接為所緣的歷程論與倫理的解脫學奠下基礎。

色聚有四個條件<sup>197</sup>。一：同生(ekUppada)，同一個色聚內的色法都是同時生起，例如純八法色聚中的八種色是一起生起的。二：同滅(eka-nirodha)，同一個色聚內的色法都是同時滅去的。三：同所依(ekanissaya)，即內聚內俱生的四大互相依靠，又為衍生色的依靠。四：同時轉現(sahavutthin)，同一色聚內的色法從生到滅都是一起轉現的。

### 第二項：色聚的種類

色聚共有二十一個。依色法的四因可以分成四類<sup>198</sup>(參見表 6-4)。業生色聚有九個，決定有色有情的業報色，乃一期生命的果報色，有五淨色的十法聚、二性根的十法聚、心依處的十法聚、命根的九法聚。命根是遍有情業報的色聚，所以前八個是十法聚。心生色有六種色聚，包含身表語表的色聚都在這裡。時節生色有四個色聚，其中的聲九法主要出現在胃裡，這是消化之火引生的。食生色有二個色聚。

若由內(ajjhattika)與外(bahiddhA)作區分<sup>199</sup>，只有兩個時節生色(即純八法聚與聲九法聚)可以在身外生起，餘十九種不能在有情的身外獲得。業生色與心生色唯在有情之內，食生色也唯在有情之內，無情並不能如有情般消化吸收吃進去的食物而滋長。時節生色包含輕快性的二聚只在有情之內，色輕快性等只是有情之內的色法的特徵，有情生命之外的色法沒有色輕快性等三變化色。

四因生二十四色法成素與四因生二十一色聚，可以合併整理成表 6-4。

<sup>197</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本,p.252 , § 6-16。

<sup>198</sup> *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本,p.246 , § 6-9。

表 6-4：四因生二十四色法成素與二十一種色聚

四因生 色與色聚  28色		四因生 24色				四因生二十一色聚																					
						業生 九色聚							心生 六色聚					時節生 四色聚			食生 二色聚						
		業生 18個	心生 15個	時節生 13個	食生 12個	眼 十法聚	耳 十法聚	鼻 十法聚	舌 十法聚	身 十法聚	女 根色 十法聚	男 根色 十法聚	心 色 十法聚	命 九法聚	純 八法聚	身 表 九法聚	語 表 十法聚	輕 快 性 十一 法聚	身 表 · 輕 快 性 十二 法聚	語 表 · 聲 · 輕 快 性 十三 法聚	純 八 法 聚	聲 九 法 聚	輕 快 性 十一 法聚	聲 · 輕 快 性 十二 法聚	純 八 法 聚	輕 快 性 十一 法聚	
四 大	1.地	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
	2.水	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
	3.火	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
	4.風	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
四 大 所 造 色	5.眼淨色	V				V																					
	6.耳淨色	V					V																				
	7.鼻淨色	V						V																			
	8.舌淨色	V							V																		
	9.身淨色	V								V																	
	10.顏色	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
	11.聲		V	V												V			V		V		V				
	12.香	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
	13.味	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
	14.女根色	V									V																
	15.男根色	V										V															
	16.心色	V											V														
	17.命根色	V				V	V	V	V	V	V	V	V														
	18.食色	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V	V
	19.限界色	V	V	V	V																						
	20.身表色		V												V			V									
	21.語表色		V													V		V									
	22.色輕快性		V	V	V												V	V	V			V	V				V
	23.色柔軟性		V	V	V												V	V	V			V	V				V
	24.色適業性		V	V	V												V	V	V			V	V				V
	25.色積聚																										
	26.色相續性																										
	27.色老性																										
	28.色無常性																										
總計		18	15	13	12	10	10	10	10	10	10	10	9	8	9	10	11	12	13	8	9	11	12	8	11		

第三項：色聚的應用

<sup>199</sup> Abhidhammattha-savgha, Bodhi 本,p.254, § 6-21。

根據二十一色聚，我們可以進一步應用，例如分析六依處的色法。例如眼睛之內共有六色聚五十四色法，眼十法聚包含眼淨色、命根和八不離色，以眼作為第十個色的色聚；身淨色遍全身，所以身十法聚也在眼睛裡；性根十法聚也是遍全身，所以也在眼睛裡；心生八法聚與時節生八法聚與食生八法聚也都是遍身的。總和六聚共五十四色法。其餘的五依處也可以如此分析。眼十法聚對色境的撞擊敏感，耳十法聚對聲境的撞擊敏感，鼻十法聚對香境的撞擊敏感，舌十法聚對味境的撞擊敏感，身十法聚對觸境的撞擊敏感，心色十法聚支持意界及意識界，心臟中的血為心所依處。只有「淨色」( pasada-rupa ) 是明淨的，其餘為非明淨的。

六依處的色法的組成可以整理成表 6-5。

表 6-5：六依處的色法成素與色聚分析表

眼 依 處 54 色 法	眼十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	眼淨色	業生、明淨
	身十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	身淨色	業生、明淨
	性根十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	性根色	業生、非明淨
	心生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			心生、非明淨
	時節生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			時節生、非明淨
	食生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			食生、非明淨
耳 依 處 54 色 法	耳十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	耳淨色	業生、明淨
	身十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	身淨色	業生、明淨
	性根十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	性根色	業生、非明淨
	心生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			心生、非明淨
	時節生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			時節生、非明淨
	食生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			食生、非明淨
鼻 依 處 54 色 法	鼻十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	鼻淨色	業生、明淨
	身十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	身淨色	業生、明淨
	性根十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	性根色	業生、非明淨
	心生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			心生、非明淨
	時節生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			時節生、非明淨
	食生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			食生、非明淨
舌 依 處 54 色 法	舌十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	舌淨色	業生、明淨
	身十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	身淨色	業生、明淨
	性根十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	性根色	業生、非明淨
	心生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			心生、非明淨
	時節生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			時節生、非明淨
	食生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			食生、非明淨
身 依 處 44 色 法	身十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	身淨色	業生、明淨
	性根十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	性根色	業生、非明淨
	心生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			心生、非明淨
	時節生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			時節生、非明淨
	食生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			食生、非明淨
心 依	心色十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	心所依處色	業生、非明淨

處 54 色 法	身十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	身淨色	業生、明淨
	性根十法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素	命根	性根色	業生、非明淨
	心生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			心生、非明淨
	時節生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			時節生、非明淨
	食生八法聚	地	水	火	風	色	香	味	食素			食生、非明淨

## 第七章：阿毗達摩存有論應用於分析經藏的達摩

這是屬於<<攝義論>>第七品，我們只作成表解，不作進一步研究。<<攝義論>>的前六品已解釋究竟的自性法，第八品第三節解釋世俗的概念，這是阿毗達摩分析的一切存在，即是本文的存有論的一切存在。第七品主要目的是以阿毗達摩分析的一切存在來吸收整理經藏的主要法數。如果說<<攝義論>>的存有論主要是吸收整理七論的<<法集論>>，第七品再加上第八品的緣起也可以看成主要是為了吸收<<分別論>>。

我們於下將本品的主要內容整理成表格，以利理解<<攝義論>>的整體思想，並據此稍微顯示阿毗達摩之超越達摩(dhamma 法)，並供有志之士參考。

本章四節之分相應於<<攝義論>>第七品的四目。

### 第一節：以十四不善心所分析<攝不善>

表 7-1：以十四不善心所分析<攝不善>

不善心所 不善法	1 痴	2 無 慚	3 無 愧	4 掉 舉	5 貪	6 邪 見	7 慢	8 瞋	9 嫉	10 慳	11 惡 作	12 昏 沈	13 睡 眠	14 疑	總 計
1 四漏	1				2	1									3
2 四瀑流	1				2	1									3
3 四軛	1				2	1									3
4 四繫					1	2		1							3
5 四取					1	3									2
6 六蓋	1			1	1			1			1	1	1	1	8
7 七隨眠	1				2	1	1	1						1	6
8 十結(經說)	1			1	3	2	1	1						1	8
9 十結(論說)	1				2	2	1	1	1	1				1	8
10 十煩惱	1	1	1	1	1	1	1	1				1		1	10
總計	8	1	1	3	17	14	4	6	1	1	1	2	1	5	

第二節：以三性門分析<攝雜>

表 7-2：以三性門分析<攝雜>

三性門 七類 雜法	只是不善	只是善	只是無記	善與無記	三性
一： 6 因	貪.瞋.痴			無貪.無瞋. 無痴	
二： 7 禪支	憂				尋.伺.喜 (pIti).一境 性.喜悅.捨
三：12 道分	四邪道分			八正道分	
四： 22 根	憂	未知當知	五根識. 二性色. 命根色. 樂.苦. 有知	信.念.慧. 已知	名命根.意. 喜悅.捨. 精進+定
五： 9 力	無慚. 無愧			信.念.慧. 慚.愧	精進.定
六： 4 增上				觀	欲.精進 .心
七： 4 食			段食		觸.思.心

第三節：以十四個美心所分析<攝菩提分>

表 7-3：以十四個美心所分析<攝菩提分>

美心所 菩提分	1. 精進	2.正念	3.慧	4.定	5.信	6.正志	7.輕安	8.喜	9.捨	10. 欲	11. 心	12. 正語	13. 正業	14. 正命
四念處		VVV V												
四正勤	VVV V													

四神足	V		V							V	V			
五根	V	V	V	V	V									
五力	V	V	V	V	V									
七覺支	V	V	V	V			V	V	V					
八正道	V	V	V	V		V						V	V	V
總計	9	8	5	4	2	1	1	1	1	1	1	1	1	1

第四節：以一切存在分析<攝一切>

表 7-4：以一切存在分析<攝一切>

一切 存在 蘊 處 界	色法 28 心所法 52									心所法 52		涅槃 1 概念 1		心法 89						
	五蘊 色蘊 28									受蘊 1	想蘊 1	行蘊 50	識蘊 89							
十二處	眼處 1	耳處 1	鼻處 1	舌處 1	身處 1	色處 1	聲處 1	香處 1	味處 1	觸處 1	法處 70				意處 89					
											細色 16	心所 52	涅槃 1	概念 1	眼識界 2	耳識界 2	鼻識界 2	舌識界 2	身識界 2	意識界 3
十八界	眼界 1	耳界 1	鼻界 1	舌界 1	身界 1	色界 1	聲界 1	香界 1	味界 1	觸界 1	法界 70				眼識界 2					
											細色 16	心所 52	涅槃 1	概念 1	耳識界 2	鼻識界 2	舌識界 2	身識界 2	意識界 3	意識界 76

## 第三部份：所緣的歷程論

### 第八章：總論所緣的歷程論

#### 第一節：總論

##### 第一項：導論

存有與變化是哲學的基本課題，佛法也提到五蘊的存在分析和緣起的變化歷程。<<攝義論>>的哲學就在說明一切存在的變化歷程，並進一步提出一套倫理的解脫學以經驗觀察存在的歷程。

所緣的歷程論是我們詮釋<<攝義論>>哲學的重要嚐試。南傳阿毗達摩哲學的最大特色不在存有論上。雖然有緣法(包含名法與色法)的存有論已初步顯示出精神方向，但在北傳有部佛教也有類似的思想組織，其餘的哲學中也做類似的探索。有緣法的歷程論才是南傳阿毗達摩的最大特色。單純地基於存在層級論來論歷程，這是實在的歷程。我們的嚐試是轉向為所緣的歷程論。研究的切入點是認識型態的，以所緣(心的對象)為視域，以心的所緣相來判分歷程，形成七重的歷程。橫向的各重歷程之內有各自的所緣相；縱向的七重歷程之間有認識能力提昇的歷程。藉由所緣相來培育心智，藉由心智的提昇來認識更究竟的所緣。所緣的歷程論中的這種實踐意涵就是倫理的解脫學的基礎。七重的所緣相培養七個實踐德目(傳統上稱為七清淨)；七重的所緣是逐漸地更近於究竟真實，七個德目就形成次第增上的修行歷程，傳統上稱為修行道次第。因此，所緣的歷程論與倫理的解脫學是相輔的實踐系統。

##### 第二項：與其它型態的歷程論作比較

在黑格爾哲學體系中，第一部份的<<大邏輯>>中第一組辯證的三個觀念就

是純有、空無和變化<sup>200</sup>，充份地顯示他要以辯證法統一存有與變化的努力。他也以辯證法開展絕對存有的精神歷程<sup>201</sup>，這就更充份地展現他要統一存有與變化的企圖。相對於<<攝義論>>的所緣的歷程論，黑格爾的可以稱為精神的歷程論。但是，黑氏的絕對唯心論卻引來唯物論的反擊，造成很大的苦果。現代的懷德海也有一套歷程論。其創新的存有論可以歸結為：實在界整體皆由對比之因素與律則所構成，而創新歷程亦是一透過對比而進行之運動歷程<sup>202</sup>。實在與歷程是他的思想主軸，在他的根本著作<<歷程與實在>>中即是展示實在的歷程或歷程的實在。但是，懷氏的宇宙論式的存有論未充份重視人類的經驗<sup>203</sup>。<<攝義論>>的歷程論則不只重視實在的歷程，更重要的是所緣的歷程論，在認識型態中蘊涵實踐的向度。以心的所緣相為視域，展示心所認識的實在之所緣境的提昇歷程。能知的心與心所和所知的所緣境相依存，而有共同提昇的歷程。而<<攝義論>>的進一步特點是所緣的歷程論與倫理的解脫學相輔，透過心來認識實在，透過所緣相的提昇來培育心智成長，歸極於最究竟的涅槃。

## 第二節：從實在的歷程論到所緣的歷程論

### 第一項：引言

依存有論的存在層級論，三級的存在就展現為三重的歷程，這純粹是實在的歷程。本研究則轉向為認識型態，嚐試提出所緣的歷程論，細分為七重歷程。先將其內容整理成表 8-1。

表 8-1：存有論與所緣的歷程論的關係

存有論(存在層級論)				歷程論		
				實在的歷程論	所緣的歷程論	
兩種實在 (真實性的區分)	世俗實在 (兩種概念)		所知施設 令知施設	第一層存在	第一重的歷程	第一重：人事物相 第二重：修習相
	究竟實在 (緣的區分)	有緣法	28 種色 52 心所 89 心	第二層存在	第二重的歷程	第三重：自相 第四重：緣相 第五重：共相 第六重：出離相

<sup>200</sup> A.V. Miller, trans.(1983, pp.82-83); 黑格爾, 楊一之譯(1987, 頁 72-73)。

<sup>201</sup> 傅偉勳(1986, 頁 461)。

<sup>202</sup> 沈清松(1987, 頁 312)。

<sup>203</sup> 沈清松(1987, 頁 342)。



		無緣法	涅槃	第三層存在	第三重的歷程	第七重：寂滅相
--	--	-----	----	-------	--------	---------

## 第二項：實在的歷程論

在《攝義論》的哲學中，存有論的重點是有緣法的存有論；歷程論的重點也集中在有緣法。因此，以下我們先說明有緣法的歷程，再說明概念與涅槃。

有情在世間的輪迴流轉本身就是變化的歷程，而維持有情的相續流轉就是心的生而滅、滅而生的歷程。這種心的歷程，在《攝義論》中分為六識門的主動認識路和離路(離開六主動的心路，死心、有分心、結生心的活動歷程)的被動受果報的歷程。六門的心的歷程(citta-vIthi)在《攝義論》第四品，《巴英字典》中直接翻譯為「認識歷程」(process of cognition)<sup>204</sup>，這是為了強調主動認識的心路歷程對照於被動受果報的離路。離路在《攝義論》的第五品，核心是說明心的歷程中業與果如何連結，亦即是在六識路中的造業心如何承受果報。其中第五品第五節的標題是〈死與結生的歷程〉(cutipaTisandhi-kkama)<sup>205</sup>。這裡用歷程主要是說明，一：死心無間相續而結生心的歷程。二：一期生命的最後一次認識路(即是生亡的心路歷程)中的造業心如何在下一期生命中結生的歷程。三：生命輪迴中，死而結生而轉起一期生命的有分而死，死後又結生而轉起一期生命的有分而死，如此循環死與生的輪迴歷程。

色法的變化也有色法的歷程。具體地說，依據生起色法的四因來決定(詳見本文第十一章)，色法就有四種歷程。例如，業、心、時節與食生的第一代色聚內的火大到了住位時，都可以再生第二代的純八法聚。業生的色聚內的火大到了住位時，可以再生四至五代的色聚；心生的色聚內的火大到了住位時，一般上可以生二至三代的色聚；食生色聚的時節到了住位，可以生起十至十二代的色聚<sup>206</sup>。

若就概念(paJatti)而論，它是屬於離時(kAlavimutta)<sup>207</sup>(離開名色般的自性法的過去現在未來三時)。概念雖然只是有緣法的影像，仍然穩定地積聚相續(samUha-santAna)。所以，我們也稱之為世俗實在的歷程。最後的涅槃是超越

<sup>204</sup> A.P.Buddhadatta(1956,p.411). Bhikkhu Bodhi(1993,p.149)也譯 citta-vIthi 為 cognitive process.

<sup>205</sup> *Abhidhammattha-savgaha*, Bodhi 本,p.219.

<sup>206</sup> 帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000b，頁 130-132)。

<sup>207</sup> *Abhidhammattha-savgaha*, Bodhi 本 p.136, § 3-17.

生與死，沒有生與死的歷程，所以也是離時的。雖然涅槃不是三界有，但也不能說涅槃是虛無斷滅，而是道心與果心隨時可以現證的。如果說涅槃是超越存在，破-存有論(de-ontology)，反存有論(anti-ontology)，而方便放在存有論內；相同地，涅槃是超越歷程，解-歷程，反歷程，也可以放在歷程論內。

### 第三項：所緣的歷程論

存有論內的一切存在都可以成為心的所緣，心的生起必然有所緣。因此，就可轉從認識的型態來看實在的歷程，以心的所緣相來判分歷程。<<攝義論>>本身就提到境轉起(visayappavatti)<sup>208</sup>來表達這個意涵。境(visaya)是指心活動的境域，境轉起就是對象呈現在心識路上或心認識現起的對象。一切存在(概念、色法與名法、涅槃)都可以作為境而轉起在心識上(涅槃的情形是引心識傾向於涅槃)，而生起心識的歷程，心識的生起就是緣取現起的境，亦即心識都有所緣的境相。我們就是根據境轉起在心識上的不同相狀(心的所緣相)，而判分七重的歷程。由心識來看，世俗實在的概念歷程中，心的所緣相可以分成兩重，第一重是人事物相，第二重是修習相。有緣法的歷程中，心的所緣相可以分成四重，第三重是自相，第四重是緣相，第五重是共相，第六重是出離相。第七重即是涅槃的寂滅相。

以上，說明所緣的歷程論中各層級內部的橫向歷程。另方面，不同層級間的關係則有向上提昇的縱向歷程，這純粹是實踐的進路。所緣相培育心，心的提昇就看到更究竟的所緣相，心與所緣相兩者相依而漸次朝向涅槃寂滅相。這個縱向的歷程在佛法中就稱為 magga(道，道路，道次第)。道是指修行的次第，亦即是修行的歷程，也稱道次第，為了表示修道的歷程也常說是修行道次第。心觀察七重的歷程而訓練培育心智，就有七重縱向的歷程，這在南傳上座部中就是七清淨的修行道次第。

存在就展現為歷程，三級存在就展現為三重的實在的歷程。經由認識型態的轉向，在所緣的歷程論中，三重的實在歷程被看成七重的所緣歷程，各重之內的所緣都有其橫向的歷程。心的七重所緣相的向上提昇關係，這完全是實踐的進路，形成縱向的七重歷程。實踐型態的歷程論就是修行的道次第，也就是<<攝義論>>哲學的第三環節：倫理的解脫學。

### 第三節：七重歷程

<sup>208</sup> *Abhidhammattha-savga* , Bodhi 本,p.150 , §.4-2.

本節將說明，經由心的認識，實在的三重歷程轉為所緣的七重歷程。

#### 第一項：概念的第一重與第二重歷程

世俗的概念可分成二重，若就倫理的解脫學的相應道階來說，則屬於戒學和定學的範圍。概念本身存在著相續，這是隨心的相續而變現的概念的積聚相續，所以概念的存在就是歷程的存在。

第一重歷程的所緣境是人事物相。就能知的概念而言(參見本文第三章第三節第二項)，包含不真實的概念和結合不真實的不真實概念。人在究竟上不可得，只是五蘊的和合施設；事和物也只是色法的和合施設，不是真實法。就所知概念而言，包含前五種，(1)大地或山嶽等概念、(2)人或補特伽羅等概念、(3)房屋或車等概念、(4)方位與時間的概念、(5)井或洞窟等概念。這是平常的生活世界，就心的培育次第來說，則只需要欲界散心。從倫理的解脫學來命名是戒學的道階。戒學如何運作在平常的人事物相中以修習生活倫理，將於倫理的解脫學處詳明。

第二重歷程的所緣境是修習相。修習相是指心修習禪定而現起的相，修習相即是所知概念的第六種 遍相等(*kasiNa-nimitta-AdikA*)。「遍相」乃依種相(*bhUta-nimitta*)和不同的修習(*bhAvanA -visesa*)<sup>209</sup>而命名，「等」是指遍等四十修定的業處(*kammaTThAna*，working place，修定的工作處所)<sup>210</sup>。「依種相」就指出遍相等乃依色法的四大種的變現的「相概念」(*nimitta-paJJatti*)<sup>211</sup>，不是真實法，不屬於慧學的範圍。相概念就是本文所謂的修習相，在修習定的過程中隨著心趨向安定而次第產生的三種相<sup>212</sup>，一般稱為禪相。第一種的準備相(*parikamma-nimitta*)是開始修行的階段時作為培養定力的相。第二種的取相(*uggaha-nimitta*)是發展初步定力所取的相，眼睛閉著時與肉眼所見的一模一樣；換言之即是心已提取住相，心不再散亂。第三種的似相(*paTibhAganimitta*)是心的影像，對象極其清淨、明顯、柔軟。取相與似相的區別，前者的相還有些模糊、不明淨；後者猶如明鏡、出雲翳的滿月，比取相清淨上百甚至千倍。「依

<sup>209</sup> *Abhidhammattha-savgaha*，Bodhi 本,p.326，§ 8-30.

<sup>210</sup> *Abhidhammattha-savgaha*，Bodhi 本,p.330，§ 9-2.

<sup>211</sup> *Abhidhammattha-savgaha and Abhidhamma-atthavibhavitika*(p.194).

<sup>212</sup> *Abhidhammattha-savgaha*，Bodhi 本,p.340，§ 9-16.

不同的修習」即是指修習禪定的三種修習的次第<sup>213</sup>，這是以戒學為基，從欲界散心開始修習而到達禪定的過程。三種修習的第一階段是準備修習(parikammabhAvanA)，始於入門開始修定，直至似相開始出現，初步鎮伏了五蓋。第二階段是近行修習(upacArabhAvanA)，從似相出現直至證入禪定之前的心剎那，亦即在似相用功。第三階段是安止修習(appanAbhAvanA)，一開始進入初禪的第一剎那即是安止修習，直到無色界定，亦即所謂的色界定與無色界定。這些修定的相關知識與方法將於倫理的解脫學作綜合說明。

第二重歷程的修習相顯然就是修習禪定的過程所產生的心相，不是真實法。因為，這個修習相是隨著心的定力增強而改變的；真實法則是客觀的，不隨修心而變現的。所以，就概念的名字而言，第一重與第二重歷程相同，都包含不真實的概念和結合不真實的不真實概念。

所以，概念的歷程，由心的所緣相來看，區分為第一重歷程的人事物相與第二重歷程的修習相。

#### 第二項：有緣法的第三重至第六重歷程

有緣法的存有論是阿毗達摩存有論的核心。相同地，所緣的歷程論中，有緣法也是核心，生滅相續的有緣法可以看出四重的所緣相，即是第三重至第六重。心認識有緣法時有四重的所緣相，在倫理的解脫學中就是第三至第六德目的培育工作。第三清淨是見清淨，觀察有為法(除了八個出世間心)的自相，破除有情見。第四清淨是度疑清淨，觀察有緣法的(因)緣相，度過對三世因緣的懷疑。第五清淨是道非道知見清淨，因為知道和看見了真正的出離道與非道的雜染，所以清淨。第六清淨是行道知見清淨，因為知道和看見了出離煩惱而行向涅槃的道路，所以清淨。

始於觀察真實法直到最高的世間慧觀的發展歷程，就是觀察有緣法的四個相。<<清淨道論>>解說這過程共有三種世間的遍知。如下對這三遍知的定義，正好可以顯示本研究由所緣的歷程論而建立倫理的解脫學。

「色有惱壞相，受有承受相」，因為如此觀察那些法的自相而轉起的慧，名為「知遍知」。「色是無常，受是無常」，因為以此等的方法歸屬共相到諸法而轉起，以(共)相為所緣的觀智就名為「審察遍知」。因為捨斷在那些法中

<sup>213</sup> *Abhidhammattha-savga* , Bodhi 本,p.331 , § 9-4.

的常想等而轉起，以(捨斷)相為所緣的觀智就名為「斷遍知」。<sup>214</sup>

「知遍知」(JAta-pariJJA)的所緣相是有緣法的自相(paccatta-lakkhaNa，各自的特相)；正因為觀察(sallakkhaNa)有緣法的自相而轉起知遍知，包含見清淨的觀察自相和度疑清淨的觀察緣相。度疑清淨是先觀察不同法的自相，再觀察不同法之間的條件關係。所以，度疑清淨把握緣相也包含在知遍知。「審察遍知」(tIraNa-pariJJA)的所緣相是有緣法的共相(sAmaJJa-lakkhaNaa)，亦即是無常、苦、無我的三個共通的相；正因為觀察(vipassanA)有緣法的共相而轉起審察遍知，主要是包含第五清淨。「斷遍知」(pahAna-pariJJA)的所緣相是捨斷常想等，也就是出離相；正因為觀察(vipassanA)捨斷相而轉起斷遍和，屬於第六清淨。

實在的歷程論中，有緣法的生滅歷程由三遍知觀察出三種所緣相，加上度疑清淨的緣相可以詳細開為四種所緣相。由此認識的轉向，所緣的歷程論中，有緣法就是四重的歷程。這正是本文中的橫向歷程。進一步而言，觀察有緣法可以分出不同的四種所緣相，不同的所緣相培育出不同的心智。所緣相與心相輔，四種相漸次向於涅槃，次第銳利的四種觀智漸次向於出世間心。這就是本文中的縱向歷程。縱向歷程的實踐過程就是倫理解脫學的修行道次第。

### 第三項：別論第三重與第四重

第三重歷程中，觀察有緣法的自相；第四重歷程中，觀察有緣法的緣相。這是阿毗達摩的最精彩的部份。我們先於此略論大要，詳細內容將另開四章研究。

#### 第一目：第三重

第三重以真實法的自相為所緣境，這就不同於第二重以修習相為所緣。因為，真實法的自相是真實法的相，而概念的修習相是依定心的不同程度而展現的。第三歷程的相不是心的修習就能造出來的，而是定力提昇之後才如實照見的法相。只有在心穩定時才能真正照見有緣法的自相，所以第三重歷程是以第二重歷程為基礎。

第三重是分析觀察有緣法的第一道關卡。因為有緣法是以名聚和色聚的方式出現於歷程的，所以要觀察有緣法的自相必須先打破色聚與名聚的聚合相，

<sup>214</sup> *Visuddhimagga* (pp.606-607), Banamoli Bhikkhu, trans.(1956,1991,pp.626-627).可參見帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000d，頁45)。

否則只是觀察到聚合在一起的色法或名法，不能直接觀察到名法與色法的成素的自相。名法的第三歷程是在六識路的歷程(出世間的歷程必須修第七清淨才能觀察)中打破名法的聚合相，觀察名聚內的名法成素的自性。因為心的生起有其法則(niyama)，並非沒有規則。所以，必須在六路的歷程觀察名法的自性。順著法則所規制的歷程來觀察名法，就可以系統徹底地分析名法。色法的第三歷程，即是觀察二十八色的自性，特別及其在食生色、時節生色與心生色的歷程。而名法與色法的觀察若是始於色法的，則需待觀察分析完世間的名法才能完整的觀察心生色。第三歷程的名法在《攝義論》《攝路分別品第四》。第三重歷程的色法主要集中在《攝色分別品第六》之《色的等起》。

#### 第二目：第四重

第三重歷程已觀察有緣法的自相；第四重進一步觀察其間的條件關係，這就進入阿毗達摩的大海，究極於二十四緣。這在《攝義論》有兩大部份。

第一大部份是分開來說明第四歷程的名法與色法，著重在業果相。名法是在《攝離路分別品第五》，色法是在第六品的業生色與《色轉起的次第》。例如名法的色界善心會引生色界的果報心，兩個心之間有著業果的關係。先了知兩心各別的自相(第三重)，再進一步觀察兩心間的業果相。而色法的部份只有業生色，例如色界的善業才會在異熟之後等起屬於色地有情的色法，這也是業與果的關係。至於時節生色與食生色都不是業果相，它們都是以時節和食為因來生色。這兩個色因不是有善有惡的業，所以不是業果的關係，在第三重歷程即可觀察。至於心生色，也有一些心是善惡的業心，但這裡的心生色不同業生色的業果相；因為心生色是在每一個心剎那的生位就會俱時生色法，而業生心則是業心異熟為果報心而生的色。至於在《色的轉起次第》中，不但提到結生時的業生色，也說明結生之後的另外三種生色，這是為了完整說明結生在不同界趣的一期新生命的四因生色。

第二大部份是綜合研究，有十二緣起和二十四緣。這才是真正的緣相，業果相只是十二緣起中的部份環節，在二十四緣中則只是業緣。十二緣起就是綜合解釋有情感、業和苦的三輪轉，輪迴生滅的歷程。二十四緣是最複雜的，進一步擴充到一切法，分析一切法作為緣時的力用，而分析緣法與緣生法的條件關係。即是分析緣力。

#### 第四項：第七重歷程

第七重歷程的所緣是寂滅相，也就是以涅槃的寂滅相為所緣。涅槃是離時的，沒有新生故不死，本身沒有橫向的歷程；涅槃是最究竟的，超越三界有，但也不是虛無斷滅，乃是縱向提昇歷程的圓滿，方便稱為歷程的圓滿或歷程的目標。另一方面，涅槃也不是因為道智或果智而創生，而是由道智所證得，由道果所體驗的究竟寂滅。最甚深，最勝妙。

但涅槃的寂滅相也不是達不到的，是歷階而昇的。所以，在第四重的緣相之後，必須先有第五重觀察有緣法的共相，即無常、苦、無我的三相<sup>215</sup>。第四重是諸法之間的因果歷程；第五重進到諸法本身的歷程，見到有緣法的生(uppAda)住(Thiti)滅(bhaGga)三時份<sup>216</sup>，自身即是無常。有緣法的生住滅無常就是其自身最根本的歷程，不是諸法之間相繼的歷程，也不是諸法因果相結的三世歷程。諸法無常的逼迫刺激乃是法則<sup>217</sup>、不可改變的事實，所以諸有為法是苦。因為苦迫而不能控制，不能主宰，不能自主，所以沒有我。因此，要出離無常的法。

第六重是出離相。有緣法既然是無常苦無我，觀察有為法的共相就會因為它們的壞滅而引生怖畏；看到執取有為法的過患，而厭離諸法，尋求解脫；徹底審察有為法三相壞滅的可畏過患，則對諸行保持中捨的平等，出離諸行。所以，第六重是出離相，觀察諸法本身的生住滅而於各時份出離法相。詳細而言，則以九種觀智次第觀照諸法而出離諸相，引向出世間。

#### 第五項：結論

存有論有三級的存在，依阿毗達摩的傳統，都著重在有緣法的歷程。我們的研究試著提出更開闊的歷程論，依三級的存在，展現實在的三重歷程。經由認識型態的轉向，以心的所緣相為判準，建立所緣的歷程論。心認識歷程中的七種所緣相，七重之內各有橫向的歷程。七重所緣次第培育發展心智，七重之間又有縱向的提昇歷程。所緣的歷程論中的縱向實踐歷程，就是倫理解脫學的修行歷程。

<sup>215</sup> *Abhidhammattha-savgaḥa*, Bodhi 本,p.346, § 9-23.

<sup>216</sup> *Abhidhammattha-savgaḥa*, Bodhi 本,p.153, § 4-6.

## 第九章：第三重歷程的名法

### 第一節：導論

#### 第一項：引論

名法的歷程是以心為主導，也可以簡稱為心路歷程。心有變化的歷程，這是我們的共通經驗。但是，心如何變化？那一個心接那一個心？名法的第三重歷程說明心透過六門的認識歷程；相對地，離路是屬於第四重歷程。心會認識外境，它的認識是如何的歷程？不同的認識能力(如眼識與意識之別)是否有不同的認識歷程？不同的外境是否有不同的認識過程？解決這些問題是上座部心識論最擅長的。

<<攝義論>>則奠基於名法的存有論，展開心路歷程的動態分析。心的變化確實有歷程，一個心接一個心有固定的次第。心依六識(眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識)而有六識路的歷程。六所緣境(色、聲、香、味、觸、法)有六識路分別來認識之，進一步又可依所緣撞擊心的強度來區分不同的道路。即使甚深的禪定過程和開悟證果的歷程都有固定的歷程可以明確分析。如此一來，佛法修行的戒定慧不就歷然在前了嗎！

#### 第二項：所緣的歷程論的章節大要與<<攝義論>>的關係

第九章討論第三重歷程的認識歷程(cittavItthi)，屬於<<攝義論>>的<攝路分別品第四>。而心生起必然攝取心所一起生起，實際上就是以名聚而出現在心路的歷程。認識的歷程依六門而有六路，它們有固定的依循法則，稱為心的法則(cittaniyAma)。想要實際地觀察名法成素的自相，就要依循心的法則來看名聚是如何相續生起的歷程，打破歷程中名聚的整體性，亦即是看到名聚內的各別心法與心所法的自相。

---

<sup>217</sup> *Visuddhimagga* (p.640), <<清淨道論>>(頁 661-662).



第十章屬於名法的第四重歷程，即是《攝義論》的〈攝離路分別品第五〉的離路(vIthimutti)。離路意即離開六認識歷程的路線，發生在三種心的作用，即結生心、一期生命流的有分心、死心。主要涉及業果輪迴的歷程，其業果相只是緣相的其中一種。綜合研究第四歷程則放在第十二章。

第十一章討論第三與第四歷程的色法，這是《攝義論》〈色法品第六〉的第三至五節。第十一章第二節〈說明第三重歷程的色法〉，第三節即可說明〈第三歷程的哲學意義〉。第四節研究〈第四種歷程的色法〉，著重在業生色。

第十章與第十一章是各別研究名法與色法的第四歷程，著重在業果相。但是，業是有情的特有活動，只是緣相的一部份。第十二章〈第四重歷程的綜合研究〉，擴大到一切法的一切緣相來研究。本章研究十二緣起與二十四緣。十二緣起是綜合說明生命緣起系列的主要因果關係。二十四緣是研究緣相的桂冠，說明一切法作為緣時的二十四種力用。最後綜述第四歷程的哲學意義。

## 第二節：五門的心路歷程

### 第一項：一心剎那與一次心路歷程

透過前五根(眼、耳、鼻、舌、身)而生起的五門心路歷程。這些都是以色法為所緣境，它的一次認識歷程共有十七個心剎那(cittakkhaNa)。心剎那變化極快<sup>218</sup>，真正觀察到名法成素的自相時必然有定作為基礎。因此，第二歷程的修習相之後才進入第三歷程的自相中。什麼是一心剎那？「以生、住、滅三個剎那稱為一心剎那」<sup>219</sup>。一心剎那包含生位的一剎那、住位的一剎那、滅位的一剎那，共三剎那。一心剎那就是有為法的最基本時間單位，色法的壽命共十七心剎那。所以，一個色聚撞擊到心所生起的一次認識歷程共有十七個相續的名聚。色法的生位即是認識歷程第一個名聚的生位，色法的滅位即是歷程的第十七個名聚的滅位，色法的住位即是其餘的心剎那(即是第一個名聚的住位到第十七個名聚的住位)。

心剎那乃阿毗達摩哲學的根本前題<sup>220</sup>。首先，心剎那就徹底確定實在與時

<sup>218</sup> Mehm Tin Mon(1995,p.7)提到，據估計每秒有一萬億次心剎那。

<sup>219</sup> *Abhidhammattha-savgha*, Bodhi 本,p.153, §4-6. *UppAda-TThiti-bhaGgavasena khaNattayaM ekacittakkhaNaM nAma*.

<sup>220</sup> 在阿毗達摩藏是以 samaya 來表示時間，《法集論》就是如此。《攝義論》則繼承註解書的闡釋，以心剎那來說明名聚的壽命，成立整個阿毗達摩的分析基礎。關於《法集論註》如何發揮時間(samaya)的意義可參見 Thera Nyanaponika, (1949,1985,p104ff.)。但是，David J.

間的關係。一心剎那即是名聚的壽命，也是有為法的最基本時間單位。色法的壽命是心剎那的十七倍。其次，心剎那也徹底確定實在與歷程的關係，心剎那的無間相續就是有為法的歷程。第三，觀察有為法的歷程就是要徹底分析基本單位的內容，在名法方面就是打破名聚的密集(ghana，稠密積集在一起)，在色法方面就是打破色聚的密集。

### 第二項：最完整的五門歷程

五門的心路歷程隨五所緣境的不同而有五路，每一路又隨所緣境的強度不同而又有不同的時分。先研究最完整的五識歷程，整理成表 9-1。

表 9-1：最完整的五門心路歷程

上表可解釋如下。心的十四種作用請參考本文第五章第二節第二頁。

有分識( B)(bhavaGga,life-continuum)：bhava (有) +aGga(成分)，一期生命有的最基本成分。當心不對外界目標反應，而不生起六識心路時，有分心就是生命相續的意識流，它的所緣(境)是前世的最後一次心路(即死亡過程)的所緣。數目不等的有分識介於五門的心路或意門的心路之間。

(1)過去有分識( Ab)(atItabhavaGga)：五所緣開始呈現在心識流，但有分心未受到刺激而產生波動之前，一個有分心已經過去了，所以稱為過去有分識。

(2)有分波動( Bc )(bhavaGgacalana,vibrating bhavaGga)：所緣撞擊到有分

---

Kalupahana(1987,p.107ff.)(1992,p.208ff)從評斥剎那論(khaNa-vAda)出發，認為註解書發展的阿毗達摩哲學已是一種形上學。對於這個批評，Thera Nyanaponika(1949,1985,p.20ff.)從阿毗達摩的分析與綜合的方法作出明確的回答，Y. Karunadasa (1996,p.7ff, p.13ff,p.25ff.)進一步回答。在本研究中，分析的方法就是應用在有緣法的存有論，綜合的方法則擴大到所緣的歷程論，特別是第四重歷程中，所有存在都是依緣的關係。

流，有分識流開始受到刺激，作出反應，使得有分識出現波動。

(3)有分斷( Bu )(bavaGga-upaccheda,arrest bhavaGga)：有分第二次波動，即是有分中斷，從離路出來，接下來即進入五門的歷程。

(4)五門轉向( Pc )(paJcadvArAvajjana)：心開始轉向對象，五識同以此心轉向對象，所以稱為五門轉向。屬於眼界唯作心。

(5)五識( V )(paJca viJJANa)：眼、耳、鼻、舌、身識對五境識別，不同的境即生起不同的識。例如，色境撞擊眼根而眼識生起。

(6)領受( Sp )(sampaTicchana,receiving consciousness)：領納接受五所緣。

(7)推度( St )(santIraNa,investigating consciousness)：推度、審查所緣。

(8)確定( Vo )(votthapana,determining consciousness)：確定、決定所緣。

(9-15)速行( J )：(javana,impulsion)：連續七個相同的心發起身口意的行動。共有二十九個心可能出現，包含十二個不善心、八個欲界善心、九個欲界的阿羅漢特有的唯作心。

(16-17)彼所緣( T )(tadArammaNa,registration consciousness)：註記速行的那個所緣。有回味的的作用，及緩衝掉入有分識。

### 第三項：所有五門的心路歷程

五門是隨五所緣境的不同而轉起，而所緣境作用在識流的強度又有不同。五所緣境作用在五門的歷程各有四種強度，稱為極大、大、小、極微。所謂的大小不是指尺寸，而是指所緣境撞擊識流的強度。四種強度生起四類十五種的心路歷程。以眼門心路為例，可以整理成表 9-2。其餘四門也都具有四類十五種，所以，五門的心路共有七十五種。

表 9-2：眼門心路的四類十五種心路歷程

		離 路		心 路 (所緣的壽命十七心識刹那)																	離 路					
				1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17						
1	彼所緣時分	有分	過去有分	有分波動	有分斷	五門轉向	眼識	領受	推度	確定	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	彼所緣	彼所緣	有分流			
2	速行時分	有分	過	過	波	斷	五	眼	領	推	確	速	速	速	速	速	速	速	速	速	速	速	有分	有分		
3	速行時分	有分	過	過	過	波	斷	五	眼	領	推	確	速	速	速	速	速	速	速	速	速	速	速	有分		
4	確 定 時 分	有分	過	過	過	過	波	斷	五	眼	領	推	確	確	確	確	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分		
5		有分	過	過	過	過	過	波	斷	五	眼	領	推	確	確	確	確	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分		
6		有分	過	過	過	過	過	過	波	斷	五	眼	領	推	確	確	確	確	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分	
7		有分	過	過	過	過	過	過	過	波	斷	五	眼	領	推	確	確	確	確	有分	有分	有分	有分	有分	有分	
8		有分	過	過	過	過	過	過	過	過	波	斷	五	眼	領	推	確	確	確	確	確	確	確	確	有分	
9		有分	過	過	過	過	過	過	過	過	過	波	斷	五	眼	領	推	確	確	確	確	確	確	確	有分	
10	無 效 時 分	有分	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	波	波	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分		
11		有分	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	波	波	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分		
12		有分	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	波	波	有分	有分	有分	有分	有分	有分	有分		
13		有分	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	波	波	有分	有分	有分	有分	有分	有分		
14		有分	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	波	波	有分	有分	有分	有分	有分		
15	有分	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	過	波	波	有分	有分	有分			

註：過 = 過去有分 波 = 有分波動 斷 = 有分斷 五 = 五門轉向心 眼 = 眼識 領 = 領受心 推 = 推度心

確 = 確定心 速 = 速行心

表 9-2 解釋如下<sup>221</sup>。(一)極大所緣境轉起彼所緣時分(tadArammaNavAra)，只包含第一種，即是上述的完整歷程。稱為彼所緣時分是因為認識歷程結束於彼所緣的認識作用。稱為完整歷程是指這條心路經歷五識歷程的所有認識作用，而其餘的時分並沒有完整的心識作用。(二)大所緣境轉起速行時分(javanavAra)，包含第二與三種。結束於速行作用，所以稱為速行時分。(三)小所緣境轉起確定時分(votthapana-vAra)，共六種，包含第四至九。結束於確定心，還未進行速行的活動就掉入有分心。(四)極小所緣境轉起無效時分(moghavAra)，共六種，包含第十至十五。只轉起兩次的有分波動，並未切斷有

<sup>221</sup> Abhidhammattha-savgha, Bodhi 本, pp.153-162, § 4-6 至 § 4-10.

分而進入五門轉向，就掉入有分。因為沒有進入五門轉向等認識作用，所以稱為無效時分。

### 第三節：欲界的意門心路歷程

#### 第一項：總論意門的心路歷程

精確地說，意門應該稱為純意門的歷程(suddhamanodvAravIthi)<sup>222</sup>，以別於五門歷程中的意門。因為在五門之中有五門和有分心的意門，乃是混著五門和意門，所以五門是混門的歷程(missakadvAravIthi)。

意門的心路歷程可以分成兩大部份，第一部份是屬於欲界的，乃本節的內容。第二部份是上二界(色與無色界)及出世間的禪心歷程，在下節討論。欲界的意門歷程又可分成兩種<sup>223</sup>。(一)跟著五門(paJcadvAranubandhakA)的意門是跟隨在五門之後轉起的意門，例如五門的眼門看到色境之後，跟著轉起意門的歷程作綜合或命名的活動。(二)獨立完成(visuMsiddhA)的意門，例如推論的活動不經由五門，而是意門單獨完成的歷程。

#### 第二項：欲界意門的心路歷程

欲界意門的所緣境，<<攝義論>>區分為清晰和不清晰。<<第一義燈註>>則與五門的歷程比較<sup>224</sup>，詳分為四類六種，可以整理成表 9-3。

表 9-3：欲界意門心路的四類歷程

	離路		心路												離路	
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12				
彼所緣時分(1)	有分	有分 波動	有分 斷	意門 轉向	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	速行	彼所 緣	彼所 緣	有分	
速行時分(2)	有分	波	斷	意	速	速	速	速	速	速	速	速	有分			
確定時分(3-4)	有分	波	斷	意	意	意	有分									
	有分	波	斷	意	意	有分										
無效時分(5-6)	有分	波	波	波	有分											
	有分	波	波	有分												

<sup>222</sup> Bhikkhu Bodhi(1993,p.152).

<sup>223</sup> Bhikkhu Bodhi(1993,p.163).

<sup>224</sup> ParamatthadIpanI(p.70).

表 9-3 解釋如下。(一)極清晰的(ati-vibhUta)所緣境轉起彼所緣時分，共有一種。結束於彼所緣才落入有分，所以稱為彼所緣時分。所緣境的清晰程度之分是以所緣撞擊到識流的強度來決定。類比於五門的心路歷程，彼所緣時分的心路也是最完整的意門歷程。但是意門的歷程與五門歷程不同，不須經歷過去有分識，因為境轉起在意門直接造成有分波動，意門轉向(上表的代號為意)之後就七個速行心，沒有五識到確定的作用。(二)清晰的(vibhUta)所緣境轉起速行時分，共有一種。結束於速行心。(三)不清晰的(a-vibhUta)所緣境轉起確定時分，共有二種。結束於意門轉向。意門轉向心可以執行五門歷程中的確定作用和意門歷程中的轉向作用。為了對比五門歷程的第三時分，這裡雖結束於意門轉向，但稱為確定時份。(四)極不清晰的(ati-a-vibhUta)所緣境轉起無效時分，共有兩種。結束於有分波動，並沒有進入意門轉向。

#### 第四節：上二界及出世間的意門心路歷程

##### 第一項：上二界的意門心路歷程

轉起上二界(色界與無色界)與出世間心路歷程的所緣境都是只是清晰的，而且是速行時分<sup>225</sup>。色界心與無色界心都是安止定(appanA)，出世間心都在五禪中，也是安止定。安止定是心安止固定在同一所緣境上，安止定的心很強，所緣境都是清晰的，沒有清晰與不清晰之分。安止定的心可穩定自在地識取所緣，離開該所緣時，不需要再以彼所緣的作用來記錄回味那個所緣，所以都是速行時分。

上二界的意門歷程可分為初次進入禪定和再次進入禪定的意門心路歷程。所謂初次進入是指初次進入色界定或無色界定的任何一者，例如初次進入第一禪，再次進入就是指第二次進入第一禪。上二界的任何一禪都分成初次進入和再次進入，可以整理成表 9-4。

<sup>225</sup> *Abhidhammattha-savga* , Bodhi 本,p.167 , § 4-14.

表 9-4：初次與再次進入禪定的心路歷程

初次進入禪定與再次進入禪定的心路歷程解釋如下：

有分識(B)(bhavaGga,life-continuum)：bhava(有)+aGga(成分)，一期生命有的最基本成分。意門不經由過去有分識。

(1)有分波動(Bc)：所緣撞擊到有分流，使得有分識出現波動。

(2)有分斷(Bu)：有分第二次波動，即是有分中斷。中斷有分的離路，從離路出來，接下來即進入意門的歷程。

(3)意門轉向(M)(manodvArAvajjana)：心開始轉向對象，開始意門的認識歷程，所以稱為意門轉向。屬於意識界唯作心。意門不經歷五門的五識、領受、推度、確定的作用。

(4)準備(parikamma)：準備識流以進入禪定。如果是利根者不經由準備，意門轉向之後即是近行；一般根性的人則必須經過準備才能進入禪定。從(4)準備到(7)種姓是欲界心要進入禪定心的過渡工作。如果是凡夫和有學聖者，以三因

智相應的欲界四個善心(第 31.32.35.36 號)的其中一個進行過渡的工作，進入的安止禪定則是色界善心(55-59)或無色界善心(70-73)。如果是阿羅漢，以三因智相應的欲界四個唯作心(第 47.48.51.52 號)進行過渡工作，進入的安止禪定則是色界唯作心(65-69)和無色界唯作心(78-81)。從準備到安止都是速行心。

(5)近行(upacAra)：心識接近禪定。

(6)隨順(anuloma)：心隨順於前面的心也隨順於將入的禪定。

(7)種姓(gotrabhU)：克服欲界的種姓而進入禪定。

(8)安止：進入色界定或無色界定。第一次進入安止定只經歷一心剎那，立即掉入有分。因為第一次進入該安止定是很特別的經驗，心無法穩定相續緣取該對象而安住在該定心。再次進入禪定則可以隨個人定力的穩定程度而生起無數次的安止速行，甚至幾小時，幾天。這也是與個人宿昔所累積的波羅蜜有關，上述的利根者也與宿昔累積的波羅蜜有關。最深的滅盡定可以持續住定七天，這是特別的心路過程。

## 第二項：出世間的意門心路歷程

出世間的意門歷程在倫理的解脫學上屬於第七重的知見清淨，見道證果的歷程，它們都是以涅槃為所緣。我們放在這裡與各種心路歷程一起說明，一方面是方便讀者理解所有三界與出世間的心路歷程，一方面是為了配合<<攝義論>>的品目安排。事實上，觀察四個道心(或詳說為二十個)與四個果心(或詳說為二十個)的自相，一定須先生起出世間的心路歷程，再返觀省察道心與果心。但就修行的次第而言，第三道階的見清淨並不觀察出世間的心路。這是出世間心的特別處，它的自相須在修行歷程的第七階才能觀察。

出世間的心路歷程也可以分成初次進入和再次進入。初次進入是指第一次進入四道心與果心的任何一者，例如初次進入初道心與初果心，再次進入就指第二次進入初道心與果心。四道心與果心都有初入與再次進入，類似於進入上二界的心路歷程，不同的地方於下將會說明。可整理成表 9-5。



表 9-5：出世間的心路歷程

初次進入與再次進入出世間的心路歷程解釋如：

有分識( B)(bhavaGga,life-continuum)：一期生命有的最基本成分。意門不經由過去有分識。

(1)有分波動( Bc)：所緣撞擊到有分流，使得有分識出現波動。

(2)有分斷( Bu)：有分第二次波動，即是有分中斷。中斷有分的離路，從離路出來，接下來即進入意門的歷程。

(3)意門轉向(M)(manodvArAvajjana)：心開始轉向對象，開始意門的認識歷程，所以稱為意門轉向。屬於意識界唯作心。意門不經歷五門的五識、領受、推度、確定的作用。

(4)準備(parikamma)：準備識流以進入出世間心。一般根性的人則必須經過準備才能進入出世間心，但其初次進入的果心只有二心剎那；如果是利根者不經由準備，意門轉向之後即是近行，而其初次進入的果心則有三個心剎那。從(4)準備到(7)種姓是欲界心要進入出世間心的過渡工作。如果是初次進入，都是以三因智相應的欲界四個善心(第 31.32.35.36 號)的其中一個進行過渡的工作，才進入四道心(依五禪詳分有二十個，第 82-101 號)與四果心(依五禪詳分有二十個，第 102-121 號)，出果心即進入有分心。

如果是再次進入，前三果的聖者都是以三因智相應的欲界四善心進行過渡的工作。一般根性者四心剎那的隨順，利根者三心剎那的隨順，都是以三因智相應的欲界善心進行過渡工作。過渡工作之後不再經歷道心，直接進入前三果心，而安住果心的時間可以幾小時，甚至幾天。再次進入第四果心的阿羅漢，以四個唯作心(第 47.48.51.52 號)進行過渡工作，直接進入第四果心。

(5)近行(upacAra)：心識接近出世間心。(4)準備到(7)種姓，心的所緣相都還是第六重歷程的出離相，準備與近行都是第六道階中的行捨智。

(6)隨順(anuloma)：特別稱為隨順智，因為隨順於前觀智的出離諸行，又隨順於後的三十七菩提分法。隨順智能除去覆蓋諦理的煩惱，心不住、不著於諸行，接著生起以涅槃為所緣的種姓智。

(7)種姓：特別稱為種姓智，因為是超越凡夫種姓而入於聖者種姓的智。它在隨順智之後，開始以涅槃為所緣，但不能去除覆蓋諦理的黑暗。它的過程就像行者想藉由河旁大樹上的繩子渡河，他快跑過來，捉住繩子，盪到對岸，手仍持繩子站在彼岸上。站在此岸手捉住繩子，猶如隨順智；手持繩子站到彼岸上就如種姓智。接下來的道心就如放下度繩走上彼岸。

(8)道：即是道心，特別稱為道智，從(4)準備到(7)種姓都還是欲界的三因善心，道心才開始是出世間心。道智一方面以涅槃的寂滅相為所緣，一方面斷除煩惱。只經歷一心剎那，再次進入出世間的心路歷程則不經歷道心，直接進入果心。因為，在道心的一剎那就已完成斷該道所應斷的煩惱的功能。

(9)果：即是果心，特別稱為果智，乃道心的果報，享受涅槃寂滅樂。初次進入者，一般根性的經歷兩心剎那；利根者經歷三剎那。所以，一般根性者從

準備到果心與利根者從近行到果心，兩種人都經歷七剎那的速行心。再次進入果心者，可以經歷幾小時，甚至幾天。

### 第三項：八個三因智心與安止速行的關係

上二界的心路歷程與出世間的心路歷程，都是從欲界三因智心進入安止定的歷程。前者進入世間定，後者進入出世間定。上面已略述八個三因智心進入安止心的關係，現在綜合整理其詳細關係成表 9-6。

依表 9-6，可作如下的解釋。喜俱三因心只能進入前四禪，捨俱三因心只能進入第五禪。例如，凡夫與有學的兩個喜俱善心可生起三十二個安止心， $32=4$  個色界前四善心(55-58)+16 個四道的前四個禪心(82-85.87-90.92-95.97-100)+12 個前三果的前四個禪心(102-105.107-110.112-115)。

表 9-6：欲界三因善心與安止定的關係表

人	心	欲界三因 8 個	安止心共 58 個(以 121 心算)
凡夫 與有學(初道 至第四道)	喜俱善心 2 個(31.32)		$32=4$ 個色界前四善心(55-58)+16 個四道的前四個禪心(82-85.87-90.92-95.97-100)+12 個前三果的前四個禪心(102-105.107-110.112-115)
	捨俱善心 2 個(35.36)		$12=5$ 個捨俱第五禪善心(59.70-73)+4 個道心的第五禪(86.91.96.101)+3 個(106.111.116)
無學(四果)	喜俱唯作 2 個(47.48)		$8=4$ 個色界前四唯作心(65-68)+4 個第四果的前四禪(117-120)
	捨俱唯作 2 個(51.52)		$6=5$ 個捨俱第五禪唯作心(69.78-81)+1 個第四果的第五禪心(121)

### 第五節：打破名聚的四種密集

依第五章第三節<名法的聚合論>，心的生起必然攝取心所，而以名聚的方式出現。要真正看到名聚內的心法成素與心所法的成素，就必須破除名聚的四種密集。所謂密集(ghana)是指稠密積集在一起，而成為和合的整體。一個名聚內的心與心所密集在一起則不能見到真實法的自相。所以，第三重歷程中，心法與心所法的自相要作為境轉起在心識上，就得破除名法的密集。破除名聚與色聚的密集，也就打通倫理的解脫學中的第三道階的關卡。

名法有四種密集<sup>226</sup>。一：相續密集，二：組織密集，三：作用密集，四：所緣密集。

#### 一：相續(santati)密集

相續是指心路歷程的名聚相續而起；相續密集是指不能區分兩個相續的名聚，而將它們密集在一起。破除相續密集就是分析觀察每個心剎那的名聚。例如再進入第二禪的意門心路歷程，必須區分開：這是意門轉向心、這是準備心、這是近行心、這是隨順心、這是種姓心、這是第二禪心。逐一分開，不能被其相續的假相所矇騙。

#### 二：組織(samUha)密集

組織是指心路歷程的每個心剎那的名聚由心與心所組合織成；組織密集是指不能區分出組織成一個名聚內的各別的心與心所，而將它們密集起來。破除組織密集就是分析觀察每個名聚內的心與心所。例如，再次進入第二禪的心路歷程，必須區分開：意門轉向心的名聚內有十二法(一個意門轉向心、七遍遍一切心心所、尋、伺、勝解、精進)、準備心的名聚內有三十四法(一個準備心、十三個同它心所、十九個遍美心所、一個慧心所)、近行心的名聚內有三十四法(同前)、隨順心的名聚內有三十四個法(同前)、種姓心的名聚內有三十四法(同前)、第二禪心的名聚內有三十三個法(前面的三十四法扣除尋；這裡的第二禪心不能是修悲心或隨喜眾生，所以沒有無量心所)。逐一看到每個名聚內的每一個法，不能被其組織相所矇騙，否則就不能見到真實法的自相。

#### 三：作用(kicca)密集

作用是指名聚內的每一個法有其各別的作用；作用密集是指不能區分出同一名聚內的每一法的不同作用，而混淆不同的作用，將它們的作用密集起來。破除作用密集就是分析觀察每一個名聚的法的各自作用。例如再次進入第二禪的心路歷程，意門轉向心的名聚，必須區分：意門轉向心的作用轉向所緣、觸的作用是連結所緣與識、捨受的作用是不太過增長或減弱相應法、想的作用是標記所緣、...勝解的作用是去除對目標的猶豫、精進的作用是支持或穩固相應法。接下來的名聚也必須逐一地認識其作用。

#### 四：所緣(ArammaNa)密集

上述三種密集是將名法作為所緣境而被觀察，另一方面有正在觀察的名法。所緣密集即是指能觀的名法的三種密集(相續、組織、作用密集)。因為名法都

<sup>226</sup> Pa Auk Sayadaw(1996,p.92ff.)；帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000b，頁 232-237)。

是有所緣法(sArammaNa-dhamma),擁有所緣而能觀察的名法也可被三種密集矇蔽,所以稱為所緣密集。至於色法則不是有所緣法,所以不存在所緣密集。破除所緣密集就是破除能觀的名法的三種密集。能觀的名法是欲界意門的心路歷程,不是安止定的意門歷程。意門轉向之後接七個觀察的速行心,未成熟的禪觀階段彼所緣可能會生起,這是意門的彼所緣時分;成熟的強力觀智時彼所緣不會生起,亦即是速行時分。若以凡夫的四個欲界智相應善心的強力禪觀作為能觀的名法,則心路歷程是:意門轉向的名聚共十二法、七個速行的觀察心的名聚共三十四法。破除所緣密集,必須破除這個能觀名法的相續密集、組織密集、作用密集,方法同上。

破除能觀名法的所緣密集充份顯示認識型態的歷程論,能觀的名法與所緣的名法相待。藉由破除密集,進一步觀察自相,培養心智的成長。所緣的歷程論中,這種實踐的方法就奠定倫理的解脫學。

破除四種名法的密集,可以初步看到邁向解脫的精確方法,修行的方法與次第也都有精確的檢測標準。所以,有人說南傳阿毗達摩是心理的科學(mental science)<sup>227</sup>。

## 第十章：第四重歷程的名法

---

<sup>227</sup> Mehm Tin Mon(1995),見其最後封底的說明。

## 第一節：導論

### 第一項：引論

生從何來，死從何去？有所從來，有所從去嗎？這是人類面對生命的迷！我們每天都承受很多的果報，這是由於什麼業？我們每天也都造了很多的業，這些業會引生什麼果報？三世兩重業果關係是佛法對此的解釋。八十九心中有三十三個業心(欲界十二不善心與八善心、色界五善心、無色界四善心、出世間四善心)，什麼業會導致輪迴？有三十六果報心(七個無因不善異熟、八個無因善異熟、八個欲界有因善異熟、五個色界異熟、四個無色界異熟、四個出世間異熟)，那麼，什麼業會導致什麼結生？什麼業引生什麼果報？這個業果的相繼歷程就是第四歷程的重點。一般人最關心的是具體的問題，什麼結生心會成為什麼樣的眾生？又有那些不同的眾生？

有情的存在系統共有四地三十一層級有情。這個存在系統是由結生心所決定，而結生心由業所決定。業有種種區分，一期生命最後一次的心路歷程是死亡的心路，這個死亡心路的造業速行心決定下一期生命果報的結生心、有分心、死心，業心與結生的果報心就是如此相續連結。而業心除了引致一期生命的結生之外，還有其它的果報心(如眼識)、還有業生色(第四歷程的色法)，由業而引生果報的業果相就是第四重歷程的重點。業果相只是第四歷程的重點，第四歷程的全幅開展則是緣相。對第四歷程的綜合研究，經典以十二緣起表達有情的輪迴歷程；阿毗達摩以二十四緣綜合一切法的緣的關係，達到第四歷程的最高峰。

<<攝義論>>的<攝離路分別品第五>就是研究心識的業果相，屬於第四重歷程的名法。離路是離開六門的認識，而以結生心、有分心、死心的三種作用活動的心路歷程。實際上，為了研究離路還必須處理其餘的課題。在這裡，我們先提供最具體的有情存在系統，作為進一步理解業與果等問題的參考藍圖。

### 第二項：四地的有情存在系統

有情的存在系統共有四地<sup>228</sup>三十一層級有情，可整理成表 10-1。

表 10-1：有情存在層級

四地 Bhumi	三十一層級	壽量
----------	-------	----

<sup>228</sup> *Abhidhammattha-savgha*, Bodhi 本, p.189, § 5-3.

無色界地 ArupAvacarabhumi 4 級		31. 非 想 非 非 想 處 地 N' evasabban' asabba-yatanabhumi	84,000 大劫
		30.無所有處地 AkiJcabbayatanabhumi	60,000 大劫
		29.識無邊處地 Vibbanabcayatanabhumi	40,000 大劫
		28.空無邊處地 Akasanabcayatanabhumi	20,000 大劫
色界地 RupAvacara- bhumi 16 級	第四禪地 Catutthajjhana- Bhumi 7 級	27.色究竟天 Akanittha	16,000 大劫
		26.善見天 Sudassi	8,000 大劫
		25.善現天 Sudassa	4,000 大劫
		24.無熱天 Atappa	2,000 大劫
		23.無煩天 Aviha	1,000 大劫
		22.無想天 Asabbasatta	500 大劫
		21.廣果天 Vehapphala	500 大劫
	第三禪地 Tatiyajjhana- Bhumi 3 級	20.遍淨天 Subhakinha	64 大劫
		19.無量淨天 Appamanasubha	32 大劫
		18.少淨天 Parittasubha	16 大劫
	第二禪地 Dutiyajjhana- Bhumi 3 級	17.光音天 Abhassara	8 大劫
		16.無量光天 Appamanabha	4 大劫
		15.少光天 Parittabha	2 大劫
	初禪地 Pathamajjhana-Bhumi 3 級	14.大梵天 Mahabrahma	1 中劫
		13.梵輔天 Brahmapurohita	1/2 中劫
		12.梵眾天 Brahmaparisajja	1/3 中劫
11.他化自在天 Paranimmitavasavatti		16,000 天歲	
欲界地 KamAvacara bhumi 11 級	欲界善趣地 Kamasugati- bhumi 7 級	10.化樂天 Nimmanarati	8,000 天歲
		9.兜率天 Tusita	4,000 天歲
		8.夜摩天 Yama	2,000 天歲
		7.三十三天 Tavatimsa	1,000 天歲
		6.四大王天 Catummaharajika	500 天歲
		5.人 Manussa	無定數
	欲界惡趣地 Apayabhumi 4 級	4.阿修羅 Asura	無定數
		3.餓鬼 Peta	無定數
		2.旁生(動物) Tiracchana	無定數
		1.地獄 Niraya	無定數

### 第一目：欲界地的十一層有情

欲界地包含四層欲界惡趣地與七層欲界善趣地。

惡趣地都是由惡業所感招的，承受苦報，受折磨的壽命都沒有定數。

(1)地獄是最低層的眾生，受最劇烈的苦。從(投胎)結生到死亡期間受猛火燃燒，以各種方法苦迫這些造惡業的眾生。其猛烈的苦，<<雜阿含經>><sup>229</sup>描述：「鐵為四周板，四門扇亦鐵，鐵地盛火燃，其焰普周遍，縱廣百由旬，焰焰無間息。調伏非諸行，考治強梁者，長夜加楚毒，其苦難可見，見者生恐怖，慄慄身毛豎。墮彼地獄時，足上頭向下。..宛轉於火中，猶如火炙魚，苦痛號叫呼，如群戰象聲，大火自然生。共有八大地獄，等活(Sabjiva)、黑繩(Kalasutta)、

<sup>229</sup> 求那跋陀羅譯(1983，頁 341 上)。

眾合(Savghata)、呼號(Roruva)、大呼號(Maha Roruva)、燒燃(Tapana)、大燒燃(Maha Tapana)、無間(Avici) 1, 一個比一個痛苦, 無間地獄最激烈, 受猛火燃燒, 痛苦難堪, 無有一絲毫間斷。八大地獄, 四周各開四門, 因此共有一百三十六個地獄(8+128)。

(2)畜生所受的痛苦雖不像地獄激烈, 但其苦遠多於樂。畜生的痛苦主要是互相殘殺, 生物的食物鏈就是最恐怖的寫實。人們還把牠們當成商品, 屠殺買賣; 或作為生產工具, 驅使奴役。而有慚愧心的主人常以不吃牛肉來表達感激, 反省自己的惡業!

(3)餓鬼常受饑渴與身體的病痛, 即使得到飲食也不得入口。餓鬼與人類住在同一世界, 但都是在森林、沼澤、墳場等邊遠地為主。一般人不能看見他們, 除非他自己現給人看, 所以勿亂想而感招餓鬼緣。

(4)阿修羅(a-sura)巴利語的字意是沒有光澤、不發亮, 常懷瞋惡受苦。有三種阿修羅。惡趣地的阿修羅與餓鬼的處境相似。欲界善趣最低的二因結生者中, 有一類苦處阿修羅, 據說住在村落或村落附近, 以村民丟棄的食物為生; 得不到食物也會附上人身或用方法折磨人。另有一類是與帝釋天戰鬥, 住在欲界天裡。後兩類可以放在善趣地。

善趣地都是欲界善業引生的果報。

(5)人是最特別的有情。manussa(人)是 mano(意, 思惟)的衍生字, 字義即是擁有強力心思惟者。人是苦樂參雜, 有苦有樂, 時苦時樂。這對修行是很好的環境<sup>230</sup>。因為, 惡趣苦多, 無暇修行, 天以上的善趣又太安樂, 一味享受而不想修行。最後一生的菩薩必然選擇人的身份來修行, 因其苦樂適中, 又可發展強力的心意。人的壽命也是沒有定量的, 我們現在的人有大約的年限只是這個時劫的人壽, 其餘時劫的人壽會增會減。

(6)四大王天是諸神的住處, 比人享受更美妙的欲樂。四大王天依四方分成四眾。每一眾都由一天王統治, 部眾則是較低級的神。在東方是持國天王統治乾達婆, 即天界的音樂神。在南方是增長天王統治守護神, 即林嶽的守護神。在西方是廣目天王統治龍神。在北方是多聞天, 統治夜叉。

從四大王天到他化自在天又叫做六欲天。祂們的壽命最短的是五百天歲, 等於人間的九百萬年。一天日等於人間的五十年, 三十天日是一天月, 十二天月是一天歲。其上五天的壽命是倍增, 詳細參見表 10-1。

<sup>230</sup> 印順(1949, 1971, 頁 48-54)由此發展人間佛教, 這對華語系佛教是難得的法音。



(7-11)。(7)三十三天是一大與三十二的總合。一大是帝釋天，住在善見城的最勝殿。(8)夜摩天是極樂之境。(9)兜率天是菩薩成佛前一生的住處。(10)化樂天能隨心所欲而變化出欲樂之物。(11)他化自在天能自在地控制他眾所化的欲樂之物。

### 第二目：上二界地的二十層有情

色界地的有情都是色界善心引生的果報。無色界地的有情都是無色界善心引生的果報。

色界地依四禪分成十六天。初禪地至第三禪地都依定力的上中下三品包含三層有情。這裡的初禪等是依經藏而言，經藏教導修習初禪到第二禪即捨棄尋與伺二禪支，所以只有四禪。第四禪地共有七天，後五天(23-27)即是五淨居天，唯有證得三果的聖者可以投生，並且在該地涅槃。無色界地有四天，依四無色界善心區分。

上二界天的壽命是依劫(kappa)的方式計算。有三種劫，小劫、中劫、大劫。一小劫是人類壽命從十歲至無數歲漸次增加又漸次減少的期限，六十四小劫為一中劫，四中劫是一大劫。佛陀曾比喻一大劫的時間<sup>231</sup>：長寬高皆約七百英里的山岩，天神每百年以絲綢輕抹一下，至該山磨平時，一大劫還未結束。上二界壽量參見表 10-1。

## 第二節：業與果

### 第一項：業的分類

業(kamma)是動詞 karoti(工作、行動)的名詞化，所以業的字義即是行為。但在佛法思想中，業是特別指善不善的思(cetanA)心所<sup>232</sup>。因為，思心所統合所有心所而幫忙心完成認知活動，它是名聚中強而有力的。業有其法則(kamma-niyama)<sup>233</sup>，它確保所造的業依其善惡帶來相應的果報，猶如種子依其類別而長出果實；並非業之外的祂力引生結果，也並非無因而有果。因緣具足時，業會產生果報心與心所，還有業生色，這是第四重歷程的重點。

業可以從四角度分類<sup>234</sup>，整理成表 10-2，以下逐類解釋。

<sup>231</sup> SaMyutta-NikAyaV.2( p.181). Bhikkhu Bodhi,trans.(2000,p.654).

<sup>232</sup> AGguttara-NikAya V.3(p.415).

<sup>233</sup> Ledi Sayadaw,trans.by U Nyana(1981,p.104f).

<sup>234</sup> Abhidhammattha-savgaha , Bodhi 本 , pp.200-206 , § 5-18 至 § 5-21. Visuddhimagga

表 10-2：四類四業的分類

分類方式 編號	一 依作用	二 依產生異熟的次序	三 依異熟的時間	四 依異熟的位置
1	令生業	重業	現生受業	不善業
2	支持業	近業	次生受業	欲界善業
3	妨礙業	習慣業	後後受業	色界善業
4	破壞業	已作業	無效業	無色界善業

### 一：依作用(kicca)

依作用是指依業的功能。(1)令生(janaka)業是在結生心及該期生命之中生起果報心與心所、及業生色。(2)支持(upatthambaka)業是支持令生業，延長或強化令生業產生的果報，本身不能產生果報。(3)妨礙(upapilaka)業是阻礙令生業，縮短令生業產生的果報，本身不能產生果報。(4)破壞(upaghataka)業中止較弱的業產生果報，而自己取而代之來產生果報。

### 二：依產生異熟的次序(pAkadAnapariyAya)

依產生異熟的次序是指業取得機會在下一世產生結生心的優先次序。(1)重(garuka)業是很強很重的業，必然會在下一世產生結生心。就是五逆罪的惡業，禪定的善業，而道心的善業則是關閉通往惡趣的門徑。若人造了禪定的善業之後造五逆罪，五逆的惡業就先成熟，例如提婆達多的案例。若先造五逆罪，則當生不能證得禪定與出世間法，例如阿闍世王的案例。(2)近(Asanna)業是臨死時所造的業。所以，佛陀時代就有臨終助念的方法<sup>235</sup>，幫助將要死的人提起正念，憶念法或憶念曾造的善業，而不是祈求他力鬼神。(3)習慣(AciNna)業是習慣常行的業。若沒有重業或特別的近業，習慣業常決定結生心。(4)已作(kaTatta)業是不包括在上述三業中的已經做了的業。

### 三：依異熟的時間(pAkakAla)

依異熟的時間是指業成熟受報的時間。(1)現生受(diTThadhammavidanIya)業是現生就可以受果報的業，若現生沒有受報即成為不能再受報的業。同一心

(pp.601-602) ,

<<清淨道論>>(頁 624-625)。

<sup>235</sup> *Majjhima-NikAya vol.3*(1994),第 143、144 經。Bhikkhu Banamoli & Bhikkhu Bodhi , trans.( 1995)

。

路歷程的第一速行心是最弱的，可以現生受報而不致影響一生的總果報。(2)次生受(upapajjavedanIya)業是可以次生受報的業，若次生沒受報即成為不能再受報的業。這是次弱的第七個速行心。(3)後後受(aparApariyavedanIya)業是這生之後又之後受報的業，即第二未來世以後的任何一世都可以受報，只要還在輪迴就可能受報，即使未入無餘涅槃的阿羅漢都還是要受報。這是中間五個強的速行心。(4)無效(ahosi)業是指沒有機會受報的業，前兩種若未於當生或次生受報即成無效業，已入無餘涅槃的阿羅漢的後後受業也成為無效業。

#### 四：依異熟的位置(pAkaTThAna)

依異熟的位置是指該業在那一地引生異熟的位置，包含結生時及轉起時。這一分類是最精彩最精確的業果原則，將在下一項特別討論，現在只列出名稱：(1)不善業，(2)欲界善業，(3)色界善業，(4)無色界善業。

#### 第二項：業與果

四類業的異熟的地<sup>236</sup>可分為兩種時間的地，結生時的地和轉起時的地；進一步還可連結四類業引生的結生心和異熟心。結生時的地是指結生心發生於四地的三十一層有情之中，轉起時的地是指(除了結生時)轉起一期生命時的地。這將初步解釋名法的業果，在下一節中說明死亡的心路到結生過程，則更清楚。

欲界不善與善心的果報最複雜，整理成表 10-3，解釋如下。

(1)十一個不善心的果報(除了掉舉心，因為它不能結生)。時間是在結生時，在惡趣地的四類有情，結生心只有一個不善異熟的捨俱推度心。

(2)十二個不善心的果報。時間在轉起時，可在欲地十一類有情，轉起的果報心是七個不善異熟心；也可在色地十五類有情(除了無想有情)，轉起的果報心共四個(色地沒有鼻根、舌根、身根，所以不能生起這三個根識)。

(3)四個三因強善心(即是智相應，強與下面的弱相對)。時間是在結生時，可在欲善地的七類有情，結生心是四個三因心異熟心(即是智相應)。時間是在轉起時，可在十一個欲地，轉起十六個善異熟心；可在十五色地有情，轉起十三個善異熟心(色地不生起鼻識、舌識、身識)。

(4)四個三因弱善心與四個二因強善心。時間是在結生時，可在欲善地的七類有情，結生心是四個二因心(即是智不相應)。時間是在轉起時，可在十一欲地，轉地十二善異熟心；也可在十五色地，轉起九善異熟心。

<sup>236</sup> Bhikkhu Bodhi(1993,pp206-219).

(5)四個二因弱的善心。結生時，可在善地的人與地神，只有一個善異熟的捨俱推度心。轉起時，可在欲界十一有情轉起八無因善異熟心；也可在色界十五有情轉起五個無因善異熟心。

表 10-3：欲界業心的果報

業心		果 報									
		時 間		三地二十六類 有情	欲界果報心						總計
		結生	轉起		7 不善		8 無因善		8 有因善		
			捨俱推 度	餘六個	捨俱推 度	餘七個	四 個 二 因 心	四 個 三 因 心			
1	11 不善心	V		4 惡趣	1						1
2	12 不善心		V	11 欲地	1	6					7
			V	15 色地	1	3					4
3	4 三因強善心	V		7 欲善地						4	4
			v	11 欲地			1	7	4	4	16
			v	15 色地			1	4	4	4	13
4	4 三因弱善心	v		7 欲善地					4		4
			v	11 欲地			1	7	4		12
			v	15 色地			1	4	4		9
5	4 二因弱善心	V		2 人與地居神			1				1
			V	11 欲地			1	7			8
			v	15 色界			1	4			5

上二界的果報只在結生時，沒有轉起時。色界的果報分述如下。(6)初禪善心依上中下品，以初禪異熟心結生於初禪地三類有情。(7)二禪善心依三品，以第二禪異熟心結生於二禪地的三類有情。(8)第三禪善心依三品，以第三禪異熟心結生在二禪地。(9)第四禪善心依三品，以第四禪異熟心結生在三禪地三類有情。(10)凡夫與前二果聖者的第五禪善心以第五禪異熟心結生在四禪地的廣果天。凡夫的無想定的第五禪善心在四禪地的無想天受報，沒有結生心。三果聖者的第五禪善心以第五禪異熟心結生在四禪地的五淨居天。

四無色界善心則以四無色界異熟心結生在無色地的四類有情。

### 第三節：死亡的歷程與結生的型態

#### 第一項：導論

死！一般人都不知怎麼死，忙手忙腳地死，心慌意亂地死。死，對活人來說，就成為生命的最大打擊！這是因為他們無知，不知道死亡的歷程。

死到那裡去！一般人對於結生轉起的來世毫無確定的知識，或靠怪力亂神的猜疑。來世簡直像是惱人的惡夢！這是因為他們無知，不知道死後結生到新生命的歷程。

死是指內在於一個有情的命根的斷絕。可分為適時死(kAlamaraNa)和非時死。首先,適時死共有三種<sup>237</sup>情形 (1)因為業盡(即福盡) 在結生時的令生(janaka)業的異熟(完全)成熟(受報盡) ,亦即令生業已受報完了。雖有令壽相續的(食等之)緣存在,或該趣的壽限未至,但已死。如油燈猶有燈芯,但油盡而火滅。(2)因為壽盡,該地眾生的壽限已盡。若令生業未受報盡則該業能再結生於同趣或更高。如油燈猶有油,但燈芯盡而火滅。(3)因福與壽俱盡。如油澄的油與芯俱盡而滅。其次,非時死(橫死),因斷(upacchedaka)業而死。令生業被它業(如被魔羅 mARA 所害,又如因宿業而死於刀劍等)所破壞。如油燈被風所吹滅。

另須揀別有兩類也被稱為死,但不是我們研究的死,因為它們不是業與果的關係。(1)阿羅漢的死,有正斷死(阿羅漢完全斷除輪迴的苦)和剎那死(阿羅漢照見諸行剎那滅)。(2)通俗死,即無情的死,如稱為死的樹、死的金屬。

### 第二項：死亡的心路歷程

死亡心路歷程有三種境轉起。這三種境是死亡心路歷程的速行心的所緣,也是下一生的結生、有分、死心的所緣。這一生的結生、有分、死心的所緣則是上一生的死亡心路歷程的速行心的所緣。所以說,死亡心路歷程的速行業心即是受報為下一生的結生心;至於速行業心為何,則依據上節的業的分類來決定。死亡心路歷程的所緣共有三種<sup>238</sup>。(一)業,造成下一世結生心的業。(二)業相,造成下世結生心的業的相。例如虔誠的信徒可能看到比丘或者佛像,屠夫可能聽到牛馬等的哀號。或看到造業的工具,例如看到供養比丘的食物或是供佛的鮮花,屠夫可能看到屠刀。(三)趣相,即將投生的趣的相。例如,將投生到欲界天者可能看到天宮或天人等,將投生至畜生者可能看到林野,將投生至地獄者可能看到地獄之火。

死亡的心路歷程依三界結生的不同可以分成三類。(一)於欲界結生者,所緣境若是業,則是意門的過去所緣;所緣相若是業相與趣相,則是六門之一的現在與過去的所緣。(二)於色界結生者,只是施設的業相。因為色界結生者的前一生死亡速行心必然是色界善心,色界善心的所緣境都是施設的業相,例如修不淨觀的初禪心以身不淨為所緣。(三)於無色界結生者,空無邊處地與無所有處地結生者以施設的業相為所緣,識無邊處地與非想非非想處地結生者以真

<sup>237</sup> *Visuddhimagga*(p229), <<清淨道論>>(頁 231)。

<sup>238</sup> Bhikkhu Bodhi(1993,p138)。

實法的業相為所緣。

第三項：死後結生的型態

死後結生的型態可分成凡夫與聖者。

凡夫死後的結生可簡分成四種型態，整理成表 10-4。

表 10-4：凡夫死後結生的型態

此 生		投 生	不 投 生
(一) 無 色 界		1 同一處或更高層 2.若失去禪那，以近行定三因結生心生欲界	1. 更低處的無色界 2.色界、四惡趣
(二) 色 界	無想天	以二因、三因心生欲界	色界、無色界、四惡趣
	除淨居天的諸禪地	以二因、三因心生欲界，色界、無色界	不以(善、不善)無因投生
(三) 欲 界	三因	欲界、色界、無色界	
	二因	欲界	色界、無色界
	無因	善異熟推度	欲界
不善異熟推度		欲界	色界、無色界

表 10-4 說明如下。(一)此生是無色界結生者。死後投生到同一處或更高層；若死亡過程失去禪定，以近行定三因結生心生欲界。死後不投生到更低處的無色界，色界、四惡趣。(二)此生是色界結生者。首先，此生是無想有情，死後以二因或三因異熟心投生到欲界；死後不投生到色界、無色界、四惡趣。其次，此生是一般的色界結生者，死後可能以二因、三因投生欲界或色界、無色界；死後不以(善、不善)無因投生。(三)此生是欲界結生者。首先，三因結生者，死後可能投生到三界的任何型態。其次，欲界二因結生者與無因結生者，此生無法證得安止定，死後可能投生欲界，不能投生上二界；若此生勤加修行，下一世先投生為欲界三因結生者，就可修行解脫。

聖者的結生型態可整理成表 10-5，一目即可了然。

表 10-5：聖者死後結生的型態

此 生	投 生	不 投 生
初果（須陀洹）	具三因，同一界或較高界	1.四惡趣 2.無想天 3.五淨居天
二果（斯陀含）	具三因，同一界或較高界	1.四惡趣 2.無想天 3.五淨居天
三果（阿那含）	具三因，五淨居天、色界、無色界	1.四惡趣 2.無想天 3.欲界
四果（阿羅漢）	否	是

生命的輪迴歷程是死而結生，又死又結生..。死亡的心路歷程一完成，就無間地由該心路的速行業心受報結生；一剎那的結生心後轉起十六剎那的有分心，之後開始六門的心路歷程與有分離門相間雜的生命歷程；直至最後死亡心路歷程的死心，又再受報結生。

## 第十一章：第三重與第四重歷程的色法

### 第一節：導論

第三歷程與第四歷程的色法與名法是平等處理的，猶如名法的存有論與色法的存有論各別處理而又平等進行。《攝義論》分別於第四與第五品說明名法的第三與第四歷程，我們也分成兩章進行說明；色法則只在第六品討論，所以我們也合併色法的第三與第四歷程在本章討論。

色法有四因生色的歷程，色法的存有論部份已從分類分析的角度說四因生的色(業生十八種色、心生十五種色、時節生十三種色、食生十二種色)和四因生的色聚(業生九種色聚、心生六種色聚、時節生四種色聚、食生二種色聚)(參見第六章第四節的表 6-4)。存有論作為所緣的歷程論的基礎，名聚才是心路歷程的基本單位，同樣地，色聚才是色法歷程的基本單位。色法的生起歷程與名法不同，乃依四因生色的生起歷程來說明。在色法的第三歷程只研究色法成素的自相。雖然在四種生色的歷程都可以看到自相，但第三重歷程的色法是研究後三種生色的歷程，至於專屬於業生的色聚和色法則不能觀察它的業果相，只分析這些業所生起的色法的自相。色法的第四歷程才研究業生色的業果相，當然也可以討論四因如何生色。至於對第四歷程的綜合研究則待第十二章。

第二節研究<第三重歷程的色法>，第三節就可以說明<第三重歷程的哲學意義>。第四節研究<第四重歷程的色法>，第十二章中<第四歷程的綜合研究>，最後一節才可以說明<第四重歷程的哲學意義>。

## 第二節：第三重歷程的色法

### 第一項：三種生色的歷程

第三重歷程的色法是觀察色法的自相，有情之中最重要的色法是業所生的色法。但是，第三重歷程還不能觀察業如何生色，第四重歷程才能說明業如何生色的業果相。第三重歷程中只能觀察業所生的色法的歷程。九種色聚的歷程都可以觀察，最重要的是六依處的分析。除身依處是四十四個色法，餘五依處都是五十四個色法，請參見表 6-5。

### 第一目：心生色

不同的心會生起不同的色，這在一般的思想裡也會提到，例如《孟子》<sup>239</sup>。

<sup>239</sup> 楊伯峻譯注(1986, 頁 309f), 《孟子》描述君子以仁義之心發出來的神色純和溫潤, 乃至



南傳阿毗達摩則詳細分析那個心會生什麼樣的色。心生色的時間是在結生之後的第一個有分心的生位開始<sup>240</sup>。在心剎那的生位才有心生色，因為名法在生位最強；而色法在住時最強，所以時節生色與食生色都只在住位時才生色。心生色的詳細內容可以整理成表 11-1。

表 11-1：心生色

89 心	54 欲界														15 色界心			12 無色界心			8 出世間 道心·果心	總計 89		
	12 不善心				18 無因心						善心	異熟	唯作	善心	異熟	唯作	善心	異熟	唯作					
	貪心	捨俱	瞋心	癡心	二五識	領受	推度	五門轉向	意門轉向	阿羅漢笑心	喜俱	捨俱	喜俱	捨俱	喜俱	捨俱	初禪神通 <sup>1</sup>	初禪神通 <sup>1</sup>	初禪神通 <sup>1</sup>	空無邊			空無邊	空無邊
生色	4	4	2	2	5+5	2	3	1	1	1	4	4	4	4	4	4	5	5	5	4	4	4	8	
1 心生色	√	√	√	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√			√	√	75
2 威儀	√	√	√	√					√	√	√	√			√	√	√	√	√			√	√	58
3 身表語表	√	√	√	√					√	√	√	√			√	√		√						32
4 笑	√								√	√				√										13

以下說明表 11-1<sup>241</sup>。(1)共有七十五個心可以生色，除了兩組五識(因為這十個心太弱)和四無色界異熟心(因為這四個心只在無色界生起)。(2)五十八個心可以保持姿勢。五十八個心(五十五個速行心、一個確定作用的意門轉向心和二個神通心)都可以保持身體的坐、立、臥的姿勢。注意，二個神通心乃第五禪的特別作用，在八十九的計算中並未獨立計算二個神通心。生色的七十五個心也未獨立計算二個神通心，但於此與下一點則獨立計算這二個神通心。(3)三十二個心可以生起身表和語表。身表與語表都在欲界生起，所以，二十九個欲界速行心(去除二十六個上二界與出世間的速行心)、確定作用和二個神通心也都可生身表語表。(4)十三個喜俱速行心可以生笑。凡夫只能由八個生笑(四喜俱貪根心

表見在四肢的動作；不必言語，別人也會一目了然。

<sup>240</sup> *Abhidhammattha-savga* , Bodhi 本,p.247 , § 6-11.

<sup>241</sup> *Visuddhimagga*(p.615f) , <<清淨道論>>(頁 637-638)。注意，<<清淨道論>>與<<攝義論>>對

和四欲界喜俱善心)；有學只能由六個，去除八個之中的兩個喜俱邪見相應貪根心，因為有學都已經斷除邪見；阿羅漢只由五個唯作心生笑(阿羅漢笑心和四個欲界喜俱唯作心)。

心共可生起十五種色和六種色聚，這是存在的分類。心生色聚的歷程則有兩種歷程<sup>242</sup>。(一)心緣食生色聚有二至三代色聚的歷程。心的生位等起第一代的色聚；第一代色聚中的食素到達住位生起第二代的食素八法聚；第二代的食素八法聚生起第三代的食素八法聚。(二)心緣時節生色聚有二至三代色聚的歷程。心的生位等起第一代的色聚；第一代色聚中的時節可以等起第二代的純八法聚；第二代的純八法聚中的時節可以再生起第三代的純八法聚。如果是很強的止觀的心，心緣食節生色聚的歷程可以有好幾代，甚至可以製造色聚於體外<sup>243</sup>。我們碰到修習止觀很強的人，他的周圍會散發出柔軟的氣氛即是明證。

### 第二目：時節生色

時節生色的時節是指四等起的色聚中的火界，到達住位才開始生色<sup>244</sup>。時節共可生起十三種色和四種色聚，這是存在的分類。時節生色聚的歷程有兩種歷程<sup>245</sup>。(一)時節緣時節生色聚的歷程。時節的住位生第一代的色聚；第一代色聚中的時節又生第二代的純八法聚。時節生純八法聚的歷程在無情之中的色法一直生起。(二)時節緣食生色聚共有十或十二代色聚的歷程。時節的住位生第一代色聚；第一代色聚的食素到達住位又生起第二代的純八法聚；第二代純八法聚中的食素可生第三代的純八法聚；可直至第十二代。

### 第三目：食生色

一般所謂的食物在有情體外或初入胃時都還是無生物，只是時節生色的純八法聚或聲九法，並不屬於食生色的範圍。例如食物放在碗盤內，但並不滋養碗盤，食物與碗盤都只是時節生色。但是，外在的食物如何成為有情的一部份呢？在業生命根九法聚的消化之火的助力下<sup>246</sup>，食物轉成有情的一部份，才遍佈到身體的每一部份，這些時節生食素可以生很多代的色聚歷程。食生色的食是來自於無情的食物，真正能在有情之內生色的食則是經由業生色的命根九法的火大加工後的食，亦即轉成有情一部份的食。可見，沒有業的推動，食物不

八十九心的編號不同，可參見本書第四章。

<sup>242</sup> *Visuddhimagga*(pp.615-616)，《清淨道論》(頁 637-638)。

<sup>243</sup> Pa Auk Sayadaw(1995,p.42f)；帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000b，頁 131)。

<sup>244</sup> *Abhidhammattha-savgha*，Bodhi 本 p.250，§ 6-12。

<sup>245</sup> *Visuddhimagga*(p.617)，《清淨道論》(頁 639)。

<sup>246</sup> Pa Auk Sayadaw(1995,p.44f)；帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000b，頁 132)。

會變成眼根等業生色；沒有食物的滋養，名法的業不可以造出業生色。

食生色在住位時生食<sup>247</sup>。食生色共有十二種色法和二種色聚，這是存在的分類。食生色聚的歷程則有兩種歷程<sup>248</sup>。(一)食緣食生色聚有十至十二代歷程。食的住位生第一代的色聚；第一代色聚中的食素到達住位又生起第二代色聚；如是可有十至十二代的歷程。我們一日所食的食物可以支持身體七天，諸天的食素能支持一兩個月，母親的食物可以周遍胎兒的身體而等起色。(二)食緣時節生色聚的歷程。食的住位生第一代的色聚；第一代色聚中的火界到達住位生第二代色聚。

### 第二項：打破色聚的三種密集

要觀察心與心所的自相必須依心路歷程來打破名聚的密集；要觀察色法的自相亦必須依色法的歷程來打破色聚的密集，否則只是假合的色法，並非真實的色法。名聚乃是有所緣法，共有四種密集；色聚並非有所緣法，沒有名聚的第四種所緣密集，只有前三種密集<sup>249</sup>：相續密集、組織密集、作用密集。即使業生色聚中的色法也必須打破這三種密集。

#### 第一目：相續密集

相續是指色聚歷程中的色聚相續地繼起；相續密集是指不能分析兩個相續的色聚，而將它們密集在一起。破除相續密集就是分析觀察色聚歷程的每個色聚為個別的色聚。例如食緣食生色聚有十至十二代歷程，觀察者必須清楚區分一代與一代之間的色聚。如果修行者已觀察名法的自相，心生色聚的歷程也可以觀察心生色聚的整個歷程的每個色聚。如果修行者已觀察名法的業果，則可以完整觀察業生色聚的相續歷程，所以業生色須待第四歷程才能觀察，前三種生色的歷程則可以在第三歷程中觀察。

#### 第二目：組織密集

組織是指不同的色法組合織成色聚歷程中的每一色聚，最基本的色聚是純八法聚，包含地、水、火、風、色、香、味、食素，又稱食素八法聚；組織密集是指不能區分出組織成同一個色聚內的不同色法，而將它們密集在一起。打破組織密集就是分析色聚歷程中的每個色法。例如食緣食生色聚有十至十二代

<sup>247</sup> *Abhidhammattha-savga* , Bodhi 本,p.250 , § 6-13.

<sup>248</sup> *Visuddhimagga*(p.616) , <<清淨道論>>(頁 638-639)。

<sup>249</sup> Pa Auk Sayadaw(1995,p.88f.)；帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000b，頁 120-122)。其中詳細色法的三種密集。

歷程，修觀者已破除一代與一代間色聚的相續密集，進一步觀察第一代的食生色聚內的每一個色法，例如是純八法聚則區分出其中的八法；第一代純八法聚中的食素又可生第二代的純八法聚，就得區分出第二代色聚中的八法。

### 第三目：作用密集

作用是指色聚內的每一個色法的作用；作用密集是指不能區分出同一個名聚內的各別色法的作用，而不同的作用混淆密集在一起。打破色法的作用密集就是觀察分析同一個色聚內的不同色法各自的作用。上來已打破相續與組織密集，進一步就可打破作用密集，觀察色聚歷程的每一個色聚內的組成的色法的作用。

## 第三節：第三重歷程的哲學意義

第三歷程中，心的所緣相是名法(不包含出世間的)與色法成素的自相。要確實觀察第三重歷程的自相，除了必須打破名法與色法的密集，觀察的範圍與方法也必須有系統地進行。觀察完成第三重歷程的自相，這在倫理的解脫學上就是見清淨，可以詳細分成四種智<sup>250</sup>。這四種智的內容就是第三重歷程的哲學意義。

### 一：色遍攝智

這是觀察色法的自相。次第依著色聚的各種歷程打破色聚的三種密集，如此則在歷程中經驗到色法存在的自相，不只是存有論的理論分析，而是在修行實踐上看清色法的自相而不執著色法。因為是依色法的歷程(除了業生色的業因)系統地遍觀一切色聚內的色法的自相，所以稱為色遍攝智。

### 二：名遍攝智

這是觀察名法的自相。次第依著名聚的各種認識歷程(除了出世間的歷程)打破名聚的四種密集。因為，依名法的各種歷程系統地遍觀一切名聚內的心與心所法的自相，所以成就名遍攝智。

### 三：名色遍攝智

這是確定唯有名色而無有情。在世俗諦的範圍有情是存在的，依四地而有三十一種有情的存在層級，但是有情只是心對五蘊和合的變現。在勝義諦上則只有真實法而無有情，這是第三歷程所確定的。要證得名色遍攝智不能只觀內

<sup>250</sup> Pa Auk Sayadaw(1996,p.120f.).

五蘊的名色，也必須觀察外五蘊的名色<sup>251</sup>。否則就容易變成獨我論的獨斷，以各己內在的名色來判斷外在的名色。因此，內外的名色都必須用真實智系統地遍觀，如此才是真正以名色遍攝智確定唯有名色而無有情。而有情只是方便施設的假法，經藏的開始都提到「如是我聞」，這裡的「我」就是世俗語言對各別有情的代稱，是聽聞該經的佛弟子的自稱。

#### 四：名色差別智

名色差別智要觀察確定名色的差別與相依。名與色是差別的。名就是名、不是色，傾向所緣而認識之；色就是色、不是名，由火大的冷熱所破壞。於名無色，於色無名。但名與色又是相依轉起的。色依於名而轉起，名依於色而轉起。有色的有情的名色五蘊是相依轉起而又相互不同。所以，因其差別，我們獨立研究名與色；因其相依，我們平等平行處理名與色。

### 第四節：第四重歷程的色法

名法的第四歷程有業與果的關係，色法的業果關係則是業生色，將於第一項分析。名法的第四歷程有<死亡的歷程與結生的型態>(參見本文第十章第三節)，色法則沒有名法的死亡心路歷程，也沒有結生心、有分心、死心。但是，色法則有結生開始，在第一期生命中如何轉起色法的歷程，將於第二項分析。色法的轉起歷程也可以視為對四因生色的綜合說明。

#### 第一項：業生色

在四因生色中，業生色是一般的思想較忽略的，南傳阿毗達摩則有精確的說明。但是，業生色對於佛法基礎不深的人而言，常有各種誤解，我們先澄清業生色的意涵。首先，業生色不意味著屬於名法的業直接造出色來，佛法並不是唯心論。雖然，業是生色的因，並非指業本身單獨可以生色。佛法並非單因單果的理論，而是多因多果，說明二十四緣時就會完全清楚。業生色只是指出其中的主要原因與結果的條件關係。業生色是指業的執取能力進行執取色法的作用，在色法加工附與形式，使得色法成為有情的果報色。其次，業生色不意味著命定論。雖然，業生色就是決定有情所屬的界趣的果報差異，共有九個(五淨色、二個性根、一個命根與一個心依處)。但是，若心生色、時節生色和食生

<sup>251</sup> *SaMyutta-Nikaya*V.3(p.68), Bhikkhu Bodhi,trans(2000,p.902).

色提供高品質的色法作為材料，還是可以提昇業生色的品質，特別是高品質的心生色更有幫忙。另一方面，其餘三因也不能完全變革業對色法的決定性。例如，由業而決定生為惡趣的有情，就不可能變成人身；由業而決定人身，就確定可以應用一期人身的生命。第三，業生色的業是指二十五個業心(欲界十二個不善心、八個善心與色界五個善心)中的業。第四，業生色是業異熟而生色，過在業在現生的每個心剎那的三時位中生色。業生色不是指現在的名聚中的業直接生色，現在的名聚直接生色是第三歷程的心生色的範圍。第五，業生色的時限是始於取得結生的生位時即開始，直到死心之前的第十七個心的生位為止。

業生色始於結生的生位<sup>252</sup>，在生住滅三時位都可以生色，可見業生色之強。業生色聚的業果歷程主要有兩種<sup>253</sup>。(一)業緣食生色聚的歷程有四至五代的歷程。業生第一代的色聚；第一代色聚的食素到了住位又生起第二代純八法色聚；如此至五代的歷程。(二)業緣時節生色聚的歷程有四至五代的歷程。業生第一代的色聚；第一代色聚的火界到了住位生第二代色聚；如此至五代的歷程。

#### 第二項：色法的轉起歷程

色法的轉起歷程要分析從結生心開始，在第一期生命中如何轉起色法的歷程。色法的轉起歷程也可以視為對四因生色的綜合說明。

四因生色有不同的時位<sup>254</sup>。(一)業生色始於結生心的生位，在心剎那的生住滅三時位都可以生色，直至一期生命的死心之前的第十七心剎那的生位。(二)心生色始於第一個有分心的生位，之後在心剎那的生位都可以生色，直至一期生命死心的生位。(三)時節生色始於結生心的住位，業生色聚內的火界開始生色，每一個色聚中的火界到達住位都可以生色，直至死亡心之後身體的色法還以純八聚而被火大所破壞。(四)食生色必須在外來的食物受到消化之火幫助而被消化時，第一個時節生色聚的食素達到住位時才開始生色，直至一期生命的死心都有食生色。

色法的轉起歷程可以整理成表 11-2。

表 11-2：色法的轉起歷程

三地	一:欲地	二:色地	三:無
----	------	------	-----

<sup>252</sup> *Abhidhammattha-savgaḥa*, Bodhi 本,p.247, § 6-10.

<sup>253</sup> *Visuddhimagga*(p.614), <<清淨道論>>(頁 637)。

<sup>254</sup> *Abhidhammattha-savgaḥa*, Bodhi 本,p.256, § 6-23 & 6-24.

四因		一般有情	無想有情	色地
業生十八色	18 種色法： 五(眼.耳.鼻.舌.身)淨色、命根、心色、男根色、女根色、八不分離色(地.水.火.風.色.香.味.食素)、限界色	13 種色法： 眼淨色、耳淨色、命根、心色、八不分離色、限界色 (虛空)	十種色法： 命根、八不分離色、限界色	無
心生十五色	15 種色法： 八不分離色、聲、限界色、身表、語表、三變化色(色輕快性.色柔軟性.色適業性)	15 種色法： 八不分離色、聲、限界色、二表色、三變化色	無	無
時節生十三色	13 種色法： 八不分離色、限界色、聲、三變化色	13 種色法： 八不分離色、限界色、聲、三變化色	12 種色法： 八不分離色、限界色、三變化色	無
食生十二色	12 種色法： 八不分離色、三變化色、限界色	無	無	無
總計	28 色法	23 色法	17 色法	無

以下解釋表 11-2。三界地轉起的色法數目不同<sup>255</sup>。(一)欲地可具足二十八色，業生色的所有十八種(地水火風四大、眼耳鼻舌身五淨根、色香味三境色、男女二性色、一個心色、一個命色、一個食色、一個虛空)，心生色的所有十五種(四大、四境色、食色、虛空、身語二表色、輕快性柔軟性適業性三變化色)，時節生色的所有十三種(八不離色、聲、虛空、三變化色)，食生色的所有十二種(八不離色、虛空、三變化色)。欲地的有情可進一步依卵生、胎生、濕生、化生來觀察生起的色聚。濕生和化生有情結生時，最多可以得到眼、耳、鼻、舌、身、性、心所依處的七個十法聚，最少不可以得到眼、耳、鼻、性四個十法聚。卵生和胎生有情結生時，可得身、性、心所依處三個十法聚，有時不得性十法聚；結生後次第轉起眼、耳、鼻、舌四個十法聚。(二)色地分兩類。一般有情(除無想有情)可具足二十三色，除了鼻、舌、身三淨色和二性色。業生色只有十三種(去掉三淨色與二性色)，心生色同欲地的所有十五種，時節生色同欲地的所有十三種，在色地則不需要食。無想有情可具足十七種，業生色只有十種(去除五淨色、心色、二性色)，無想有情沒有心可生色，時節生色只十二種(去除聲)，無想有情不需要食。(三)無色界地沒有任何的色法。

再通就四種色法的轉起歷程來應用。無生命的世界只有時節生色，植物的種子的法則也是時節生色的另一種形式。欲界的有情可以包含四因生色的歷程。食生色只在欲界有情；但是一般上的食物未進入有情體內或在有情體內而未受消化之火轉化之前，都只是時節生色。色界的有情則不需要食生色，無想

<sup>255</sup> *Abhidhammattha-savgha*, Bodhi 本, pp.256-258, § 6-23 至 6-28.

有情也沒有心生色。欲界與色界有情入滅盡定時也沒有心生色。無色界有情則沒有色法存在歷程。

### 第三項：由四因生色分析有情色法的品質

什麼原因決定有情色法的品質？首先，業生色是最關鍵的。因為，(一)業決定有情的結生位置。例如，欲界善趣的業生色比惡趣的好，色界的業生色比欲界好，無色界則根本不受色法打擾。(二)有情的重要機能都只是業生的色法，六依處、男根與女根、命根。例如，若是二因結生者，常是六依處有缺陷或不具。由於業生色而使得六根不具或缺陷，出生後就不能透過醫學治療而改善。例如，業生的盲者不可能治好眼根。如果是生理或物理造成六根的損害，就可能治療。(三)業生色的生起剎那最多，每個心剎那的三個時位都有業生色。其次，心生色也可以強有力影響色法的品質。修行培育心智可製造勝妙的心生色，這是所有重視心性修養的思想或宗教都強調的，例如<<孟子>><sup>256</sup>。心生色的品質由心的勝劣來決定，惡心當然生低品質的色法，美心當然生高品質的色法。喜悅時生起的色是柔軟豐潤與快觸的，憂傷時生起的色是萎疲醜惡的<sup>257</sup>。特別是修習止觀很強的心，心緣時節生色聚可以生起好幾代，甚至製造色聚於體外。第三，時節生色。寒時生起的色是柔軟豐潤及快觸的，熱時生起的色是萎疲醜惡的<sup>258</sup>。人類的長壽村都在寒帶的氣候即是明證。第四，食生色。飽滿時所生的色是柔軟豐潤及快觸的，飢餓時所生的色是萎疲惡形的<sup>259</sup>。

名法的業強有力地決定色法的品質，欲求身體健康的人最當注意造業。透過修行培育心智，調整和樂的情感，都可以製造高品質的色法。佛法不是唯心的，也清楚色法的食物與時節都會影響色法的品質，但是一般人強調從色法下功夫改善色身，忽視修行調心更是健康之道。可見，名色平衡發展才是調身之道。從佛法的究竟來看，觀察不同品質的色法的無常苦無我，而出離解脫，才是生活真正的目的，決不止於追求色身的健康。

## 第十二章：第四重歷程的綜合研究

### 第一節：導論

<sup>256</sup> 楊伯峻譯注(1986，頁 309-310，頁 319)。

<sup>257</sup> *Visuddhimagga*(p.624)，<<清淨道論>>(頁 646f.)

<sup>258</sup> *Visuddhimagga*(p.623f)，<<清淨道論>>(頁 646)

<sup>259</sup> *Visuddhimagga*(p.623)，<<清淨道論>>(頁 646)。



第四重歷程中，心的所緣相是緣相。緣相就是觀察因與果的條件關係。原因是緣法(paccayadhamma)，即是作為條件(condition)或原因的法；相對而言，結果即是緣生(paccaya-uppanna)法，作為結果的法。連結緣法與緣生法的作用就是緣力(paccayasati)。緣法以兩種方式支持緣生法，緣法引生未生起的緣生法或緣法強化已生起的緣生法。綜合研究緣相

前兩章中，以業果相為核心，各別研究名法的業果與業生色。本章用兩種方法綜合研究第四重歷程：緣起(paTicca-samuppAda)的方法與發趣(paTThAna)的方法<sup>260</sup>。

首先，緣起的方法是以十二緣起支說明因果關係。業果關係只是十二緣起的部份，緣起的方法則解釋生命輪轉的整個歷程。上兩章依據名與色的差別而又相依的原則，研究業果關係的歷程。名法的業思作為原因產生結果：業生名法(在第十章)與業生色(在第十一章)。業果的關係的重點集中在十二緣起支中的行緣識、識緣名色、有緣生。本章將完整說明十二緣起支的內容。

其次，十二緣起是經藏就有的方法，論藏則對它作阿毗達摩式的分析。就十二支的內容來說。這在經藏就有作簡要的解釋<sup>261</sup>，本章將依據阿毗達摩的存有論對十二緣起支作精確的說明。就十二緣起支的因果關係來說。經藏只說明主要原因與主要結果的關係，阿毗達摩則以發趣的方法完整分析所有的緣。經藏上提到緣起的法則是<sup>262</sup>：「當此有則彼有，此生故彼生」(imasmi M sati idaM hoti, imass' uppAdA idaM uppajjati)。<<攝義論>>形容該法則<sup>263</sup>為：「依靠其它法而法純粹地發生(tabbhAvabhAvIbhAvAkAra-matta)。tabbhAva「其它法」是指緣法(即是經藏的「此有」或「此生」)，bhAvI(法)是指緣生法(即是經藏的「彼有」或「彼生」)，bhAvAkAramatta「純粹地發生」是指緣生法的單純發生。經藏也另外提到緣起法則的七種特性<sup>264</sup>：「ThitA(住立)...dhamma TThitatA(法住性)、dhammaniAmatA(法決定性)、idappaccayatA(此緣性) ...tathatA(如性)、

<sup>260</sup> *Abhidhammattha-savgaha*, Bodhi 本,p.293, § 8-2.

<sup>261</sup> *SaMyutta-NikAyaV.2*(pp.2-3). Bhikkhu Bodhi, trans.(2000,pp.534-536). 古代漢譯大致相同的段落參見求那跋陀羅譯(1983, 頁 85 上-中)。<<分別論>>六、緣行相分別>的經分別也大致順此作解釋，參見 *VibhaGga*, ( pp.135-138).

<sup>262</sup> *SaMyutta-NikAyaV.2*(p.65). Bhikkhu Bodhi,(2000,p.575). 求那跋陀羅譯(1983, 頁 85 下)，譯作「此有故彼有，此生故彼生」。

<sup>263</sup> *Abhidhammattha-savgaha*, Bodhi 本,p.293, § 8-2.

<sup>264</sup> *SaMyutta-NikAyaV.2*(pp.25-27). Bhikkhu Bodhi, trans.(2000,pp.534-536). 求那跋陀羅譯，<<雜阿含經>>(1983, 頁 84 中)，296 經。

avitathatA(不違反如性)、anJJathatA(不異如性)」。但這只是分析緣起的原則，並未進一步分析緣(paccaya)的種類，更未分析各緣起支之間的緣總共包含多少種緣。論藏中發趣方法的二十四緣就分析出緣的種類，<<清淨道論>>則系統地應用二十四緣分析各緣起支之間的緣各包含多少種緣<sup>265</sup>。

發趣的方法即是處理條件的關係(conditional relations)。論藏則在<<發趣論>>中提出二十四緣來分析緣的種類；這猶如經藏未詳細分析蘊、處、界的內容，而<<法集論>>則試著分析出一切法。<<發趣論>>中對二十四緣的說明就順著<<法集論>>的論母所分析的一切法，並未特別用二十四緣來分析十二緣起支的關係。<<清淨道論>>巧妙地以二十四緣說明十二緣起支的緣，<<攝義論>>認為這是混合著解釋緣起的方法與發趣的方法<sup>266</sup>。<<攝義論>>對二十四緣的說明則採取另一種簡要的方式，將一切存在分成三類：概念、色法、名法(可以包含涅槃)，再以這三類的關係來說明二十四緣。

<<攝義論>>對於緣的綜合研究是分開解釋緣起的方法與發趣的方法。本章第二節的<緣起>即是研究十二緣起支的因果關係，<<攝義論>>的態度即是著重於論藏對十二緣起的阿毗達摩式分析。第三節的<二十四緣>，先概說二十四緣，再說明<<攝義論>>中簡便的解釋。第四節研究<第四重歷程的哲學意義>，作為綜合研究第四歷程的結論；這對應於<第三歷程的哲學思想意涵(第十一章第二節)。完成所緣的歷程論最重要的第三重與第四重歷程。

## 第二節：緣起

### 第一項：緣起的要義

「緣起」(paTicca-samuppAda)的簡單字意就是依緣而起。它的巴利語的第一部份 paTicca(緣)是接頭詞 paTi(依靠)加上動詞 eti(走)的名詞化，亦即依靠而走；第二部份 samuppAda(起)是兩個接頭詞 saM(一同)與 up(起來)加上動詞 pajjati(走)的名詞化，亦即一同走出來。所以，緣起意即是依著緣而一同生起。

此故彼的十二緣起就是十二個環節依緣而起的因果關係，解釋生死輪轉的結構。以「無明緣行」為例，無明是緣法，行是緣生法，無明緣行就是以無明為緣法(為條件、為原因)而生起行(緣生法)。但是，緣起的因果關係並非單獨

<sup>265</sup> 有興趣研究者可參見<<清淨道論>>第十七章。本文只順<<攝義論>>進行緣的綜合研究。

<sup>266</sup> *Abhidhammattha-savgha*, Bodhi 本, p.293, § 8-2.

的因產生單獨的果，也不是單獨的果緣於單獨的因。相反地，乃是一組的因產生一組的果。而在十二緣起的定型句裡只說到一法與另一法之間的因果，這是為了指出在一組緣當中最主要的緣，一組果當中最主要的果，指出這兩者之間的關係。若從二十四緣來解釋緣起的因果關係，就會知道多少種緣才產生果。

## 第二項：十二緣起支的內容

具體而言，什麼是十二緣起<sup>267</sup>？

(1)無明緣行、(2)行緣識、(3)識緣名色、(4)名色緣六處、(5)六處緣觸、(6)觸緣受、(7)受緣愛、(8)愛緣取、(9)取緣有、(10)有緣生、(11)以生為緣而生起老與死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，這是一切苦蘊的集。

十二緣起可以精確地被解釋<sup>268</sup>如下。

(1)無明緣行(avijjApaccayA saGkhArA)即是以無明為緣而生起行。

無明(avijjA)是痴心所；字意上就是沒有明、沒有了解、沒有知識。根據經藏的解釋，無明是不了解四聖諦。根據論藏，無明是沒有對以下八事的智慧：四聖諦、過去世、未來世、過去世與未來世、緣起。

行(saGkhAra)是與二十九個世間的不善及善心相應的思心所。可以分成三類。十二不善心裡的思被稱為「非福行」(apuJjAbhisaGhkAra)；八欲界善心及五色界善心裡的思合稱為「福行」(puJjAbhisaGkhAra)；而四無色界善心裡的思被稱為「不動行」(AneJjAbhisaGkhAra)。四個出世間善心乃現觀四聖諦，不引生三界的果報，不包含於行中。行也可分成身行、語行和心行。身行即是透過身門而造的行業，包含二十個欲界善不善心的思。語行即是透過語門而造的行業，包含二十個欲界善不善心的思。心行即是透過意門而造的行業，包含二十九個世間的善不善心的思。

當有情的心識流還是受到無明影響時，行即會製造能夠產生未來世的業。因此無明被稱為產生行的主要緣。無明在不善業裡很顯著，而在世間善業裡則

<sup>267</sup> *Abhidhammattha-savgha*, Bodhi 本, p.294, § 8-3.

<sup>268</sup> 經典對十二緣起的解釋可參見 *SaMyutta-NikAyaV.2*(pp.2-4). Bhikkhu Bodhi, trans.(2000,pp.534-536). 本文在此的解釋依照<<分別論>>和<<清淨道論>>。並參考 MahAsi Sayadaw, trans. by U Aye Maung(1997)；帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000c)。

是潛伏性地存在。所以世間善行與不善行兩者皆被說為緣於無明。

(2)行緣識(saGkhArapaccayA viJJANaM)即是以行為緣而生起識。

二十九種行業引生三十二種世間的果報心，四出世間善心引生四出世間果心不包含於此。就業與結生的關係而言，前一世死亡的歷程中的速行業心會在下一世與該業相符之地裡產生十九種結生心，轉起之後共有異熟心三十二個。詳細地分析，十一個不善心(除掉舉心)在結生時，是一個不善異熟的無因捨俱推度心；在轉起時，十二個不善心的異熟心是八個不善的無因異熟心。八欲界善心在結生時，有九個異熟心(一個無因善異熟的捨俱推度心和八個有因欲界善異熟心)；在轉起時，有十六個異熟心(八個無因異熟心和八個有因異熟心)。五色界善心的結生心是相應的五異熟心。四無色界善心的結生心是四相應的異熟心。

(3)識緣名色(viJJANapaccayA nAmarUpaM)即是以識為緣而生起名色。

在行緣識裡的「識」專指「果報識」。然而，這裡的識在此包含「果報識」及前世的「業識」。果報識緣名是指緣三十二個果報識而俱生起的三十五個心所(五十二心所去除十四不善心所又去除三個離心所， $35=52-14-3$ )。業識緣色是指緣二十五個欲界與色界的業心而生十八種色。

識緣名色有三種情形。在「五蘊有」(paJcavokArabhava)(即是擁有五蘊)的有情，識緣生了名色兩者(果報識生心所與業識生色法)。「四蘊有」(catuvokArabhava)的無色界有情，只有果報識緣生了名法、沒有業識緣生色法。在「一蘊有」(ekavakArabhava)的無想有情天，只有業識緣生色法、沒有果報識緣生名法。例如，五蘊有的有情在結生的剎那同時生起受、想、行三名蘊，以及某些業生色聚，若於人類則有身十法聚、性根十法聚與心所依處十法聚。

(4)名色緣六處(nAmarUpapaccayA saLAyatanaM)即是以名色為緣而生起六處。

在此，「名色」的定義與第三項相同。內六處包含前五處(眼、耳、鼻、舌、身五淨色)和意處(指三十二種世間果報心)。當業生色生起時，緣這些業生色而生起前五處；當諸相應心所的名法生起時，緣這些名法生起作為意處的果報心。果報心緣生名(即是識緣名)，名緣生果報心(名緣意處)，它們之間的關係是「相互緣」(aJJamaJJapaccaya)。

在欲地裡，名色緣生所有六處；在色地裡，只緣生眼、耳及意三處；在無色地裡只有名緣生意處，無色地就沒有色法。

(5)六處緣觸(saLAyatanapaccayA phasso)即是以六處為緣生起觸。

因為有內六處才能生起六種觸，所以說六觸緣於六處而生起。「觸」(phassa)是指果報心攝取的觸心所。依六處就有六種觸，眼處生起的觸稱為「眼觸」。耳處等生起的觸就稱為耳觸等。「意觸」則是二十二果報心(除了兩組五識)攝取的觸。

(6)觸緣受(phassapaccayA vedanA)即是以觸為緣而生起受。

觸生起時，受(vedanA)即會緣於該觸而同時生起，觸與受都是遍一切心的心所，兩者的緣生關係是俱生緣。相應於六觸就生起六受，眼觸生受、耳觸生受、鼻觸生受、舌觸生受、身觸生受及意觸生受。這六種觸生受都可能有樂受、苦受或捨受。

(7)受緣愛(vedanApaccayA taNhA)即是以受為緣而生起愛。

受緣生渴愛，愛即是貪心所。修行就是緣受時不要產生渴愛。六受就緣生六種愛，如色愛等。渴愛也可以分析成三方面的表現。欲愛是單純地渴愛欲樂；有愛是與常見(sassatadiTThi)相伴而渴愛欲樂；無有愛是與斷見(ucchedadiTThi)相伴與渴愛欲樂。渴愛廣說有一百零八種愛。除了渴愛外六處，又會渴愛內六處。這十二愛又有過去、現在與未來，成為三十六愛。三十六種愛又有三方面的表現，共一百零八種。

(8)愛緣取(taNhApaccayA upAdAnaM)即是以愛為緣而生起取。

「取」(upAdAna)就是四種取，乃是強化的渴愛。「欲取」是於愛上加取，也是貪心所的表現。其他三種取(見取、戒禁取、我論取)是貪根與邪見心所的表現。見取是執取道德上有害的見解(如定命論或虛無論等)或常見斷見。戒禁取是執取儀軌或無義的苦行，而誤以為會引致解脫。我論取(attaVAda-upAdAna)是執取自我的理論，也就是二十種有身見(sakkAyadiTThi)<sup>269</sup>

(9)取緣有(upAdAnapaccayA bhavo)即是以取為緣而生起有。

有就是存在，分成兩種：業有(kammabhava)和生有(upapattibhava)。業有是二十九種世間善與不善思，生有則是三十二種果報心(及相應的三十五個心所)與業生色。取緣業有，若沒有執取明顯地或潛在地推動，那會造下輪迴的業！所以，取緣業有如同無明緣行(二十九種業思)。取緣生有，因為取而導致有情依業再受果報。

(10)有緣生(bhavapaccayA jAti)即是以有為緣而生起生。

<sup>269</sup> SaMyutta-NikayaVol.3(p.2). Bhikkhu Bodhi. trans.(2000,p.854 &p.1044).

有在此只是指業有，生(jAti)是指一期新生命的世間果報心、攝取的心所及業生色。緣業有而引發新生，這如同行緣識及識緣名色。

(11)生緣老死(jAtipaccayA jarAmaraNaM)即是以生為緣而生起老死。有生就有老死，有愁、悲、苦、憂及惱。這些完全是苦蘊的集起。

上述的十二緣起的因果系列就是集起苦蘊的環扣，使得有情輪迴生死，不得解脫。

### 第三項：十二緣起的分類分析

十二緣起可以從不同面向作分類分析<sup>270</sup>。(1)十二支。即無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。上述的愁(悲、苦、憂、惱)等字，只是顯示等流果而已(不是各別的支)。(2)三時。無明與行是過去時，生、老死是未來時，中間八支為現在時(有只包含業有、不包含生有)。(3)三連結。連結是指因與果的連結。三連結是指過去因的行連結現在果的識、現在果的受連結現在因的愛、現在因的業有連結未來果的生有。(4)四要略與二十行相。從三世的二重因果來分析，有二十行相。這裏舉過去的無明與行便包攝了愛、取、業有。如是，舉現在的愛、取、業有，則亦包攝了無明與行。若舉未來的生、老死，便包攝了識、名色、六處、觸、受等五果。五個是過去因：無明、行、愛、取、業有，五個是現在果：識、名色、六入、觸、受，五個是現在因：愛、取、業有、無明、行，五個是未來果：識、名色、六入、觸、受。(5)三輪轉。即無明、愛、取是煩惱輪轉；業有與行是業輪轉；生有與其餘的識、名色、六處、觸、受是異熟輪轉。業果關係就是業輪轉與異熟輪轉。(6)二根本即是無明與愛。無明是過去因的根本，而引生現在果；渴愛是現在因的根本而引生未來的果。但是，其中是三世兩重因果的輪迴歷程，無明與愛只是根本而不是起點。

上述的分類分析可以整理成表 12-1。

表 12-1：十二緣起的分類

三時	十二支	四要略與二十行相
過去	1 無明 2 行	過去五因：無明、行、愛 取、(業)有

<sup>270</sup> *Abhidhammattha-savgaha*, Bodhi 本 pp.299-302, § 8-4 至 8-9. *Visuddhimagga*(p.523), <<清淨道論>>(頁 489)歸納經藏中的四種緣起的教法，參見帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000c, 頁 35-43)。<<攝義論>>下述的分析即是阿毗達摩註解書對緣起的教說，帕奧禪稱為「緣起第五法」，參見帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000d, 頁 51)。

現在	3 識	現在五果：識、名色、六處、觸、受
	4 名色	
	5 六處	
	6 觸	
未來	7 受	現在五因：愛、取、業有、無明、行
	8 愛	
	9 取	
	10(業)有	
未來	11 生	未來五果：識、名色、六處、觸、受
	12 老死等	

### 第三節：二十四緣

#### 第一項：導論

上一節的十二緣起，依阿毗達摩的存有論說明有情輪迴系列中各緣起支的內容，但是，未分析各緣起支之間的緣的關係。發趣方法的二十四緣則可詳細解釋每一對緣起支有多少種緣，這是<<清淨道論>>應用二十四緣進一步對十二緣起所作的阿毗達摩式分析。

<<發趣論>>中對發趣方法的說明是順著七論之本的<<法集論>>。全論以二十四緣分析<<法集論>>中的論母(二十二個三法論母與一百個二法論母)所包含的一切真實法，詳細討論諸法之間的緣的關係。全書的結構可簡分成兩部份<sup>271</sup>。導論中，先列舉二十四緣作為論母，然後作不太短也不太詳細的分析解釋。主體部份中，共有四種方法(正的方法、反的方法、正反的方法、反正的方法)，每個方法又各有六個主題(三法論母、二法論母、二法與三法結合、三法與二法結合、三法與三法結合、二法與二法結合)，總共即是二十四個發趣。每個論母都包含一切法，所以，二十四緣就以四種方法詳細分析一切法的緣的關係。

本節第二項<二十四緣的要義>，解釋<<發趣論>>中的導論部份；第三項說明<<攝義論>>如何簡要應用二十四緣來說明一切法的關係；第四項<以四緣歸納二十四緣>，可視為對二十四緣的分類研究。本研究則未解釋<<發趣論>>主體部份的龐大應用<sup>272</sup>，<<清淨道論>>的方法也另待研究。

#### 第二項：二十四緣的要義

<sup>271</sup> U NArada.trans.(1992, p.xiii ff.).

<sup>272</sup> U NArada.trans.(1992, p.xiv ff.).

發趣方法的論母有二十四緣<sup>273</sup>：

(1)因緣、(2)所緣緣、(3)增上緣、(4)無間緣、(5)等無間緣、(6)俱生緣、(7)相互緣、(8)依止緣、(9)親依止緣、(10)前生緣、(11)後生緣、(12)重複緣、(13)業緣、(14)異熟緣、(15)食緣、(16)根緣、(17)禪緣、(18)道緣、(19)相應緣、(20)不相應緣、(21)有緣、(22)無有緣、(23)離去緣、(24)不離去緣。

二十四緣的要義說明如下<sup>274</sup>。

一：因緣(hetupaccayo; root condition)

1.1：定義。以因緣，緣法導致緣生法一起生起，保持緣生法穩固。

1.2：比喻。因的功能就如同樹根。樹根(緣法)吸收養份使得樹(緣生法)生長，並使得樹穩固在大地上。

1.3：緣法。三善因(無貪、無瞋、無痴)和三不善因(貪、瞋、痴)。

1.4：緣生法。(1)七十一個有因心，(2)心相應的五十二個心所，(3)五十九心(七十一有因心去除十二個無色界心)的心生色，(4)結生時的二十四個業心(十一不善心、八欲界善心、五色界善心)的業生色。

1.5：解釋。所有善惡業的身行、語行、意行都根因於這六因。這六因是世界惡或美善的原因，所以要促進生命的淨化就是要避免不善因和增長善因。阿羅漢則是完全滅除三不善因。

二：所緣緣(ArammaNapaccayo ; object condition)

2.1：定義。以所緣緣，緣法導致緣生法生起。

2.2：比喻。猶如依靠拐杖(比喻緣法)，沒有力量的人或老人(比喻緣生法)得以站起來。

2.3：緣法。六所緣，色、聲、香、味、觸、法(餘二十一種色、八十九心、五十二心所、涅槃)。

2.4：緣生法。八十九心和五十二心所。

2.5：解釋。一切的存在都可以作為所緣而被認識，完全是可以經驗的範圍。所以，上座部阿毗達摩擺脫任何不可經驗的形上學。唯有心與心所可以認識所

<sup>273</sup> PaTThAna PaThmo bhAgo Dudiyo bhAgo(p.1). *Abhidhammattha-savgha* , Bodhi 本 p.303 , § 8-11.

<sup>274</sup> 以下的要釋參見 U NArada(1996,.pp.3-79).



緣，色則不能認識所緣。心與心所一定須依靠所緣才能生起，即使在沈睡的狀況，有分心仍然識取前世死亡歷程的所緣(過去業或業相或趣相)。無想天與滅盡定中則不識取所緣，因為他們的心與心所不生起。

三：增上緣(adhipatipaccayo ; predominance condition)

增上緣的定義是緣法支配緣生法。分成兩種：(3a)所緣增上緣和(3b)俱生增上緣。

3a.1：定義。以所緣增上緣，緣法有力地支配引生緣生法。

3a.2：比喻。例如黃金(比喻緣法)可以有力地支配熱切渴愛黃金的人。

3a.3：緣法。十八完成色，八十四心(除了兩個瞋根心、兩個痴根心、苦俱身識，這五個心是不會被熱切地追求)，四十七個心所(除了瞋、嫉、慳、惡作、疑)，涅槃。

3a.4：緣生法。二十八心(八個貪根心、八個欲界善心、四個欲界三因唯作心、八個出世間心)，四十五個心所(除了瞋、嫉、慳、惡作、疑、二無量)

3a.5：解釋。所緣增上緣是所緣緣中增上有力的緣。例如涅槃是八出世間心的所緣增上緣。八出世心與涅槃是欲界三因唯作心進行省察時的所緣增上緣；而欲界智不相應的阿羅漢唯作心不能省察八出世間心與涅槃，所以不是緣生法。

3b.1：定義。以俱生增上緣，緣法有力地支配俱生法生起。

3b.2：比喻。猶如國王可以行使王權在王土。

3b.3：緣法。四增上法(欲、勤、心、觀)。

3b.4：緣生法。欲、勤與心的緣生法是五十二個速行心(去除二個痴根心和阿羅漢笑心)、五十一個心所(去除疑)、心生色，觀的緣生法是三十四個三因速行心(八個智相應的美心、十個色界心、八個無色界心、八個出世間心)。

3b.5：解釋。四增上法作為緣法強有力地支配相應的心與心所法完成目標。同一個名聚中只能有一個增上法作為緣法，(16)根緣在同一名聚可以有不同的根緣一起出現。增上緣猶如國王，只能有一個，而且王權控制整個國土。根緣猶如大臣，可以有不同的大臣，各別的大臣只控制各別權限所及的領域。例如五修行根(信、精進、念、定、慧)可以同時出現於一個名聚內，而各行其功能。

4：無間緣(anantarapaccayo ; proximity condition)

5：等無間緣(samanantarapaccayo ;contiguity condition)

這兩者的意義相同，只是解釋的角度不同。我們於下一併討論。

4.1：定義。以無間緣，緣法滅時無間斷地引生緣生法，沒有被其它的法間斷。

5.1：定義。以等無間緣，緣法滅時，緣生法無間斷地以適當的方式依心路歷程而生起。

4.2 與 5.2：比喻。猶如國王一死，國王的長子繼承王位，王權的相續沒有間斷。

4.3 與 5.3：緣法。八十九與五十二心所。

4.4 與 5.4：緣生法。八十九心與五十二心所。

4.5 與 5.5：解釋。首先，這兩者的意義相同，但為了不同學習者的理解而區分。後者強調緣法與緣生法依心路歷程的法則無間地相繼。等無間緣的等(saM)有強化的意味，指緣法與緣生法以適當的方法依心路歷程而無間相繼。其次，在同一個有情中，只有一個名聚在一個心剎那生起，不能有兩個或兩個以上的名聚俱時生起，不同的名聚只能無間地相繼。所以，等無間緣的「等」字也突顯了名聚以適當的方式依心路歷程無間地相繼。而在同一個有情中，色法的色聚可以有不同的色聚俱時組合在一起，依空間的隔別而區分出上下左右。第三，無間緣與等無間緣也確保心路歷程的法則，名法的相繼以適當的方式依心路歷程產生。即使是無想天及滅盡定的狀況仍依照無間緣而相續。若是欲界的人投生在無想天，這個欲界人的死心之後是以命九法結生的無想天，無想天結束一期生命後，以二因或三因心在欲界結生。這個欲界人的死心就是結生心的無間緣。滅盡定的情形可分成三果聖者與四果聖者。三果聖者在非想非非想定善心之後入滅盡定，出定之後即生起三果心，所以，三果聖者的非想非非想定善心也可以作為三果心的無間緣。阿羅漢在非想非非想定唯作心之後入滅盡定，出定之後即生起四果心，所以，阿羅漢的非想非非想定唯作心也可以作為四果心的無間緣。第四，無間緣與等無間緣也確保有情的輪迴相續生滅。有情的輪迴就是情識的相續生滅，前滅後生，滅而又生，無間地相繼。所以，邪見者誤以為識是恆常同一<sup>275</sup>。另一方面，名法的無間相繼也破除對有分識的誤解，有人誤將有分識錯解為有情輪迴的主體。事實上，有分識只是一期生命的有的基本成分，它也以無間緣在心路歷程生滅。第五，輪迴不知其始但知其終。名法無間相續，所以沒有始；但是阿羅漢的死心則是名法的終，因為阿羅漢的死

<sup>275</sup> *Majjhima-Nikaya vol.1*(p.256), 第 38 經 . Bhikkhu Banamoli & Bhikkhu Bodhi, trans.(1995,p.349).

心不能作為無間緣，死了之後即沒有名法再生起。凡是斷盡煩惱的聖者的死心都不能作為無間緣；但是，仍留有迷惑的有情必然會潤生，死心即作為無間緣而緣生下一期生命的結生心。

6：俱生緣(sahajatapaccayo；conascence condition)

6.1：定義。以俱生緣，緣法與自己俱時產生緣生法，而非在緣法之前或之後產生緣生法。

6.2：比喻。油燈的燈焰一點燃，燈焰即俱時產生燈光。

俱生法的緣法與緣生法可以詳細分成五種情形(<<攝義論>>的原文分成三種)。(6a):名法對名法，(6b)：名法對色法，(6c):名法對名法與色法，(6d)色法對色法，(6e)：色法對名法。

6a：名法對名法。每一個名聚必然由心攝取心所組成，所以每一個名聚內的名法都是相應的名法的俱生緣。所以，名法對名法的俱生緣也是相互緣。緣法是八十九心與五十二心所，緣生法也是八十九心與五十二心所。

6b：名法對色法。名法(作為緣法)以俱生緣而生起色法(作為緣生法)。這又分成心生色與業生色。時節所生色與食所生色都可能與名法俱時而生，但並不是名法的緣生法，其間沒有緣生的關係。首先，心生色的情形。緣法是七十五心(去除兩組五識與四個無色界異熟心)與五十二心所，緣生法是十五個心生色(六色聚)。結生心還太弱不能生色，因為結生心依靠的的心所依處還太弱。心生色是始於第一個有分心的生位，而且每一個心生色只在心剎那的生位才能生色。心生色直至死心的生位，但是阿羅漢的死心(可能是四個欲界三因異熟心或五個色界異熟心或四個無色界異熟心)不能生色，因為太弱。其次，業生色，五蘊有的有情，結生時的結生心是緣法(十五個結生心)，業所生色是緣生法。結生心與其中的心所依處是相互俱生緣，所以也有(6e)色法對名法時。

6c:名法對名法與色法。在五蘊有的有情轉起一期生命之中，能生色的名聚中的任何一個名法是其餘名法的俱生緣，也是心生色的俱生緣。結生時，十五個結生心(除了四個無色界的結生心)的名聚中的任何一個名法是其餘名法的俱生緣，也是業生色的俱生緣。

6d：色法對色法。這有兩種情形。首先(6d1)，同一色聚內的四大種間是相互的俱生緣，猶如同一名聚內的名法是相互的俱生緣。其次(6d2)，同一色聚內的大種對衍生色是俱生緣，但不是相互俱生緣，這猶如心生色。

6e：色法對名法。在五蘊有的有情結生時，心所依處與十五個結生心的名

聚是相互的俱生緣，其中就包含色法對名法。

6.5：解釋。例如喜俱智相應的三因心投胎為人，在結生時來看上述五類俱生緣。(a)名法對名法。此一名聚共有一個心與三十三個心所，這三十四個名法是相互的俱生緣。(b)名法對色法。結生時的業生色共有三個色聚(身十法聚、性十法聚、心所依處十法聚)，這一個名聚對三個色聚是俱生緣，但心所依處與結生心是相互俱生緣。結生時還沒有心生色，第一個有分心才開始有心生色。(c)名法對名法與色法。這一個名聚內的名法之間是相互的俱生緣，這一個名聚的名法對色法只是俱生緣、不是相互俱生緣。(d)色法對色法。(d1)三個色聚內，同一個色聚的任何大種是其餘大種的相互俱生緣，(d2)同一個色聚內的大種對衍生色是俱生緣、不是相互的俱生緣。(e)色法對名法。心所依處的十法聚與這個名聚是相互俱生緣。

7：相互緣 (aJJamaJJapaccayo ;mutuality condition)

7.1：定義。以相互緣，緣法與緣生法相互依靠與生起。事實上，相互緣屬於俱生緣中的相互俱生緣，即是 6a、6d1、6e。

7.2：比喻。例如三腳架的三隻腳相互依靠使得彼此可以站起來。

7a：名法對名法，即是 6a，一個名聚內的名法是相互緣。

7b：色法對色法，即是 6d1，四大種作為相互緣。

7c：色法對名法，即是 6e，五蘊有的有情結生時，心所依處與十五個結生的名聚是相互俱生緣。

7.5：解釋。俱生緣是緣法俱生緣生法，其中，緣法與緣生法可能相互依靠俱生。相互緣就是俱生緣中的相互緣，只包含上述的 6a、6d1、6e。俱生緣也有不是相互緣的，包含 6b(名法對色法，有心生色與業生色)、3c(名法對名法與色法)、6d2(四大種對衍生色)。

8：依止緣(nissayapaccayo ; support condition)

8.1：定義。以依止緣，緣法作為緣生法的依止而使得緣生法生起。

8.2：比喻。猶如泥土是樹木的依止，畫布是圖畫的依止。

依止緣可以分別三類，(8a)俱生依止緣、(8b)依處前生依止緣、(8c)依處所緣前生依止緣。

8a：俱生依止緣。這與俱生緣的內容完全一樣。但是俱生依止緣的緣法除了與緣生法俱生之外，還強調緣法作為緣生法的依止。

8b：依處前生依止緣。轉起一期生命中，六依處作為緣法比緣生法先生起、

並作為緣生法的依止。例如眼依處(作為緣法)比眼識的名聚(作為緣生法)先生起、並作為眼識的依止。在結生時，心所依處與結生心是俱生緣或相互緣，但結生時生起的心所依處是第一個有分心的依處前生依止緣。

8c：依處所緣前生依止緣。緣法是心所依處，先於緣生法生起、並作為緣生法的依處與所緣。這猶如佛陀成正覺，有煩惱的人天必須依靠佛陀、並以佛陀為所緣。

9：親依止緣(upanissayapaccayo;decisive-support condition)

9.1：定義。以親依止緣，緣法作為緣生法的有力依止、緣法並使得緣生法生起。而(8)依止緣的緣生法只是一般的依止緣法。

9.2：比喻。例如要煮飯，米是親依止緣，鍋子、水和燃料等只是依止緣。又如生起異熟眼識，過去業是親依止緣，而眼處只是一般的(8)依止緣。

親依止緣可以分成三種。(9a)所緣親依止緣，(9b)無間親依止緣，(9c)自然親依止緣。

9a：所緣親依止緣。緣法本身是可欲可喜的，而且作為緣生法的對象。所緣親依止緣與(3a)所緣增上緣的內容相同，但它們的緣力有差異。所緣親依止緣是緣生法的生起強力地依止緣法。所緣增上緣是所緣作為緣法吸引支配緣生法的生起。

9b：無間親依止緣。緣法強有力地導致緣生法的無間生起。無間親依止緣與(4)無間緣的內容相同，但它們的緣力有差異。無間緣是緣法的滅去無間地引生緣生法。無間親依止緣是緣生法的無間生起強力地依止之前的緣法的滅去。

9c：自然親依止緣。緣法包含過去的名法與色法，它強而有效地生起之後的緣生法(包含名法)。例如之前的貪心可以作為親依止緣，強而有效地生起殺盜淫等惡業。又如之前的信心對於之後的佈施持戒修定等善業。又如之前的健康對於之後的快樂與活力。又如之前的生病對於之後的愁苦與懈怠。

10：前生緣(purejAtapaccayo; prenatal condition)

10.1：定義。以前生緣，緣法已經生起而達到住位導致緣生法的生起。

10.2：比喻。猶如日月(比喻緣法)早已出現在世界，導致後來的人們(比喻緣生法)看見。

前生緣可以分成兩種。(10a)所緣前生緣，(10b)依處前生緣。

10a：所緣前生緣。前五境已經生起達到住位時作為緣法，分別作為五門心路歷程的名法的所緣。十八種完色都可以作為欲界意門心路歷程的名法的所

緣。十不完色不是純粹的究竟法，不能作為前生的所緣；名法的生滅極其快速，也不能作為前生的所緣；概念與涅槃是離時的，也不能作為前生的所緣。緣生法只有欲界的五十四名聚。色界禪心、空無邊處禪心與無所有處禪心都以離時的概念為所緣，所以不是緣生法；識無邊處禪心與非想非非想處禪心以名法為所緣，所以也不是緣生法；出世間心以離時的涅槃為所緣，所以也不是緣生法。

所緣前生緣與(2)所緣緣不同。所緣前生緣的緣法必然是在緣生法之前生起的色法，緣生法也只能是欲界的五十四名聚。(2)所緣緣的緣法是六所緣，沒有時間的限制，所以名法與離時的概念和涅槃都可以是緣法；所緣緣的緣生法則是八十九個名聚。

10b：依處前生緣。依處前生緣同於(8b)依處前生依止緣。但是依處前生則強調前生緣。

11：後生緣(pacchAjAtapaccayo; postnascence)

11.1：定義。以後生緣，於後生起的緣法資助之前的緣生法。

11.2：比喻。已存在的樹木(緣生法)受到後生的雨水(緣法)滋潤而繼續生長。

11.3：緣法是八十九個名聚，後生的名聚開始資助之前的緣生色法是始於第一個有分心，這個有分心支持結生時的業生色。

11.4：緣生法。緣生法包含四因生的色，這些之前生起的色法都可受到後生的名法支持。

11.5：解釋。後生緣的作用不發生在無色界的有情，因為無色界沒有色法可以作為緣生法。無想有情後生緣也不發生作用，因為無想有情沒有名法可以作為緣法。只在五蘊有的有情中，後生緣才發生作用。結生心並不以後生緣支持色法，因為結生心的生位才開始業生色。結生心到達住位時開始時節生色，這時的色法包含兩個因(業與時節)，第一個有分心就支持二個因生起的色法。第一個有分心的生位開始心生色，第二個有分心住位就支持三個因生起的色法。食生色始於一期新生命開始吸收到食物時，在這之後的後生名法就支持所有四個因生起的色法。

12：重複緣(Asevanapaccayo; repetition)

12.1：定義。以重複緣，作為緣法的名法資助相似的緣生法生起，緣法滅去之後生起的緣生法更強而有力。

12.2：比喻。例如剛開始學習阿毗達摩時，覺得困難。但是，重複學習，後來學習時就變得容易。這就是前面的學習作為緣法，以重複緣資助後面的學

習(作為緣生法)。<<論語>>也提到：「學而時習之，不亦樂呼」！

12.3：緣法。包含四十七個世間的速行心，八個出世間的速行心沒有重複緣的作用。

12.4：緣生法。包含四十七個世間的速行心，還有四個出世間的道心。

12.5：解釋。(一)因為道心之前生起的欲界三因善心可以作為重複緣的緣法，道心作為緣生法。但是四個道心都只可能出現一次，所以道心不能作為重複緣。另一方面，道心只以(4)無間緣和(5)等無間緣作為果心的緣法；道心屬於善心，果心屬於異熟心，道心不能以重複緣加強果心。果心雖然也是速行心，但果心是道心作用的結果，果心並不是因為自己的力量而生起。所以，果心不是緣法也不是緣生法。(二)同一個心路歷程的速行心中，第一個速行心只是緣法、並不是緣生法。因為，速行心之前的確定心(五門的心路)和意門轉向心(意門的心路)與速行心不同類，都只以(4)無間緣和(5)等無間緣而助成第一個速行心。最後一個速行心只是緣生法而不是緣法，因為最後一個速行心之後只接不同類的彼所緣或有分心。

13：業緣(kammapaccayo ; kamma condition)

13.1：定義。以業緣，業思作為緣法資助緣生法的生起。

13.2：比喻。例如木匠的大弟子(比喻緣法)帶領其餘的小木匠(比喻緣生法)各盡其職而完成工作。又，例如種子(比喻緣法)長出植物(比喻緣生法)。

業緣可以分成兩類，(13a)俱生業緣和(13b)異剎那業緣。

13a：俱生業緣。緣法是八十九個名聚內的思心所，緣生法是同一名聚內的其餘名法和心生色(只有七十五心)。俱生業緣就如同(1)因緣，它們都只是(6)俱生緣中以名法為緣法時的特例。業緣是抽取其中的思心所作為緣法，如同(1)因緣抽取其中的善不善因為緣法。

13b：異剎那業緣。緣法與緣生法是異剎那的，這又可分成兩種情況。第一種情況，緣法是四道心，緣生法是四果心，這可稱為無間業緣，屬於(4)無間緣中的特例。第二種情況，緣法是二十九種世間的業思，緣生法是相應的三十二個果報心與業生色，緣法與緣生法有時間的間隔。第四重歷程中的業果相就是這裡的第二種情況。

14：異熟緣(vipakapaccayo ; resultant condition)

14.1：定義。以異熟緣，緣法使得俱時而生的緣生法處於被動、沒有力量造作、又是平靜的狀態。

14.2：比喻。就如同花與水果已經成熟了，沒有力量再繼續生長。

14.3：緣法。14.4：緣生法。異熟的心與心所法都可以作為緣法，當一個異熟名聚內的任何一個名法作為緣法時，同個名聚的其餘名法就是緣生法。緣生法還包含與緣法俱時而生的色法。

14.5：解釋。善不善心必須作兩方面的努力，為了產生果報和進行身語意的行動；唯作心只需努力進行身語意的行動；而異熟心完全不需要作這兩方面的努力，所以，異熟心處於被動和平靜的狀態。因此，熟睡時，只是有分流的生滅，沒有身語意的行動。在五門的心路歷程時，五識、領受和推度也都只受所緣的刺激而反應，並未努力去認識所緣。只有速行心時才努力認識所緣，至速行時也才完成認識過程。彼所緣也只是異熟識回味速行的那個所緣。

15：食緣(AhArapaccaayo; nutriment condition)

15.1：定義。以食緣，緣法維持緣生法的存在或支持緣生法的成長與發展。

15.2：比喻。譬如柱子(比喻緣法)維持房屋(比喻緣生法)的存在或防止房屋倒下來。

食緣可以分成兩種，(15a)色食緣與(15b)名食緣。

15a：色食緣。緣法是食物中的食素，緣生法是四因生的色。這有兩種狀況，食素被消化後直接產生的食生色，食生色聚中的食素可以支持其餘既存の色聚。

15b：名食緣。緣法分成觸、思與識，緣生法是同一名聚內俱生的名法和俱生色。

15.5：解釋。這裡是依據阿毗達摩的方法。如果依照經的方法，食素支持身體，觸支持受，業思支持三界的輪迴，識支持名色。

16：根緣(indriyapaccayo; faculty condition)

16.1：定義。以根緣，緣法在自己的力量範圍內執行控制力於緣生法。

16.2：比喻。譬如大臣(比喻緣法)執行自己的權力在自己的控制範圍(緣生法)。

根緣可以分成三類，(16a)俱生根緣、(16b)依處前生根緣、(16c)色命根緣。

16a：俱生根緣。緣法是二十二根中的十五種名法，緣生法是該根的俱生名法與俱生色法。十五個名法分屬於八個勝義法。(一)名法命根即是心所的命根，維持相應名聚的生命。(二)意根即是八十九心，乃相應名法中認識所緣的控制力量。(三)五受根即是受心所，受心所包含於八十九個名聚，乃相應名法中覺受所緣的控制力量。(四)信根是信心所，屬於遍一切的美心所，包含於五十九



個美心所攝取的名聚，乃相應名法中執行信受所緣的控制力量。(五)精進根即是精進心所，於相應的名法中執行努力的功能。(六)念根即是念心所，屬於遍一切的美心所，於相應名法中執行念住所緣的功能。(七)定根即是一境性的心所，包含於八十九個名聚，乃相應名法中集中在所緣的控制力量。(八)慧根、未知當知根、已知根、俱知根是慧心所。慧心所主要是了知四聖諦，慧根出現在三因心中，未知當知根出現在初道心中，已知根出現在第二道心至第四道心和第一果心到第三果心之中，俱知根出現在第四果心中。

16b：依處前生根。前五依處(眼、耳、鼻、舌、身)是緣法，前五識是緣生法。前五依處分別是前五識的依處，而且比前五識先生起，分別控制五識進行識別五所緣的力量。例如，眼依處的好壞控制眼識的視力的好壞。但是心所依處不是眼界與意識界的根緣。雖然心所依處是眼界與意識界的依處，但是眼界與意識界的強弱不是由心所依處控制。另一方面，前五依處與前五所緣分別是進行接受與刺激的功能，而心所依處則沒有接受的功能，作為意門的有分心才有接受的功能。

16c：色命根緣。色命根作為根緣資助九個業生色聚的生命，不支助心、食和時節生的色聚。雖然業已過去，但是色命根仍然俱時支持業生色聚；心、食和時節則與所生的色聚俱時存在。還有，色命根只有達到住位時才能資助該色聚內的色法，在生位不資助色法。所以，色命根緣不是(16a)俱生根緣，只有名法的根緣才是俱生根緣。

16.5：解釋。一：(16a)俱生根緣與(3)增上緣不同。根緣的緣法在自己的領域內執行控制的力量，同一個名聚內可以有不同的根緣，例如五修行根(信、精進、念、定、慧)可以同時出現於一個名聚內，而各行其功能。增上緣的緣法強有力地支配相應的心與心所法完成目標，在同一個名聚中只能有一個增上法作為緣法。而增上緣猶如國王，只能有一個，而且王權控制整個國土。根緣猶如大臣，可以有不同的大臣，各別的大臣只控制各別權限所及的領域。二：(16b)的依處前生根緣與(8b)的依處前生依止緣的內容與緣力都不同。前者的緣法不包含心所依處，因為心所依處沒有控制的力量，它只是眼界與意識界的依止處，可以是後者的緣法。三：(16c)色命根可以作為根緣，但男根與女根則不能作為根緣。因為，緣有三種作用：產生、支助和維持。但是，性十法聚中的男根或女根則不執行任何一項功能。例如，性十法聚中的男根就是男根，它不影響使得食素變成男根的食素。但是男女的性根仍包含在二十二根之中，因為，男根

與女根各自獨立在其各自之內控制男性與女性的特色。

17：禪緣(jhAnapaccayo; jhAna condition)

17.1：定義。以禪緣，緣法使得相應的緣生法緊密地觀察對象。

17.2：比喻。譬如一個走到山頂的人(比喻緣法)不只為自己向下看清楚山下的對象，而且也告訴平地上的人(比喻緣生法)。

17.3：緣法。緣法是七禪支，屬於五種心所。在此的「禪」不是指專指禪定之燃燒五蓋，而是廣義上的緊密地觀察(upanijjhAyana)對象。(一)尋就是尋心所，引心尋思對象。(二)伺就是伺心所，重複地伺察對象。(三)喜就是喜心所，喜歡對象，在對象上有興趣。(四)樂(指心的喜而不是身的樂)、憂、捨都是受心所，覺受所緣。(五)一境性是遍一切心的心所，集中在對象的功能。上述的七禪支中，憂只相應於兩個瞋根心，其餘都相應於善、不善與無記心。

17.4：緣生法是與七禪支相應的名法和俱生色法。

18：道緣(maggapaccayo; path condition)

18.1：定義。以道緣，緣法作為道路使得緣生法到達某個的目的地，也就是到達善趣、惡趣或涅槃。

18.2：比喻。譬如走在道路(比喻緣法)上的人(緣生法)可以到達某個目的地。

18.3：緣法。緣法是十二道支，正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定、邪見、邪思惟、邪精進、邪定。共屬於九個心所，八正道支即分屬八個心所(正思惟即是尋心所)；邪見是第九個，只出現在四個貪根心中的邪見相應，邪思惟、邪精進和邪定即是尋、精進和一境性的心所與不善心相應。八正道支引導到善趣或涅槃，正見是到達善趣與涅槃的高速公路，其餘七正道支則是助成的工具。相對地，四邪道支是到達惡趣的管道，邪見是到達惡趣大道，其餘三惡道支則是助成的工具。

18.4：緣生法是與十二道支相應的名法和俱生色法。

18.5：解釋。(17)禪緣與道緣注意到修行的因緣<sup>276</sup>，它們之間有不同。禪緣固定心穩固地指向對象，以導向禪定。道緣一方面固定思心所穩固地指向世間輪迴之善惡道，以完成整個行動過程；另一方面，道緣固定心智發展穩固地指向通往涅槃之道。特別是道緣的後一功能突顯出佛法修行的最終目標！

19：相應緣(sampayuttapaccayo; association condition)

19.1：定義。以相應緣，一個名聚內的任何一個名法作為緣法時，使得該

<sup>276</sup> 印順(1968, 頁 443)。這是南傳阿毗達摩重視修行的另一表現。

名聚內的其餘的名法(作為緣生法)不可分離地出現在同一個名聚內。緣法與緣生法有四個特性：同生、同滅、同所緣、同所依。

19.2：比喻。譬如大海(如喻名聚)裡的水是五大河與五百小河的水徹底不可分離方的混合在一起。

19.3：緣法，19.4：緣生法。八十九個名聚內的任何一個名法為緣法時，同一個名聚內的其餘名法即是緣生法。

19.5：解釋。(一)只有名聚屬於相應緣，色法雖然也形成色聚，但不屬於相應緣。因為，同一個色聚內的所有色法只是同生和同滅，並沒有同所緣和同所依。(二)相應緣的內容完全同於俱生緣的(6a)名法對名法。

20：不相應緣(vippayuttapaccayo; dissociation condition)

20.1：定義。以不相應緣，名法作為緣法支持現在色法(緣生法)，或色法作為緣法支持現在名法(緣生法)。緣法與緣生法不同類，若緣法屬於色法，則緣生法屬於名法；若緣法屬於名法，則緣生法屬於色法。

20.2：比喻：譬如水與水銀放在一起，雖然它們同在，但仍然分離開來。

不相應緣可以分成四種，(20a)依處所緣前生不相應緣、(20b)依處前生不相應緣、(20c)俱生不相應緣、(20d)後生不相應緣。

20a：依處所緣前生不相應緣的內容完全同於(8c)依處所緣前生依止緣。一期生命轉起時，心所依處是緣法。

20b：依處前生不相應緣的內容完全同於(8b)依處前生依止緣。一期生命轉起時，六依處是前生的緣法。依處前生不相應緣是要強調前生的依處色法與後生的名法不相應。例如眼識在眼根內活動，就如同魚兒在水裡游動，兩者是不相應的。而五色境也是五識的前生所緣，為何不包含在不相應緣之內呢？因為五色境是在眼識之外，而眼識在五依處之內。

20c：俱生不相應緣是屬於俱生緣中的不相應緣，所以也可以再細分成兩種。(20c1)名法對色法即是(6b)的名法對色法。心生色的情形，一期生命中，七十五心與相應心所是緣法，心生色是緣生法。業生色的情形，結生識是緣法，結生時的業生色是緣生法。而結生時，業生色中的心所依處與結生識是相互俱生緣。因此，可以另外獨立出(20c2)色法對名法時，即是(6e)色法對名法。

20d：後生不相應緣，這完全同於(11)後生緣。

20.5：解釋。不相應緣強調名法與色法是異類的不相應，但它們之間可以有緣的關係。這即是本論文所謂的：名與色各自獨立而又相依的原則。

21：有緣(atthipaccayo; presence condition)

21.1：定義。以有緣，緣法出現的時候支持其它已出現的緣生法，緣法與緣生法不必俱生，但它們出現的時候必然要有時間上的重疊。因此，涅槃不是緣法，因為涅槃沒有出現或不出現的時候，涅槃是離時的。

21.2：比喻。譬如大地存在的時候支持草木的存在與成長。

有緣依<<攝義論>>可分成五種。(21a)俱生有緣、(21b)前生有緣、(21c)後生有緣、(21d)色食有緣、(21e)色命根有緣。

21a：俱生有緣同於(6)俱生緣。

21b：前生有緣分成兩種。(21b1)所緣前生有緣同於(10a)所緣前生緣。緣法是十八完色，緣生法是欲界的五十四名聚。例如極大色所緣境轉起眼門的彼所緣時分(參見本書第九章第二節)，色所緣的生位撞擊過去有分，色所緣的住位繼續造成有分波動與有分斷(注意：有分心的所緣不是這個色法，而是前一生的死亡歷程的所緣)，色所緣的住位是五門轉向、眼識、領受心、推度心、確定心、七個速行心、第一個速行心的所緣，色所緣的滅位與第二個彼所緣的滅位俱時而滅。(21b2)依處前生有緣同於(10b)依處前生緣。

21c：後生有緣同於(11)後生緣。

21d：色食有緣同於(15a)色食緣。

21e：色命根有緣同於(16b)色命根緣

22：無有緣(nattipaccayo; absence condition)

22.1：定義。以無有緣，曾出現的名法滅去後作為緣法，提供機會給下一個緣生的名法生起。無有緣與(4)無間緣完全相同。

22.5：解釋。無有緣與(21)有緣正好相反。無有緣是曾出現的法滅去作為緣法，緣生法才出現；而有緣則是緣法與緣生法必須某種時位一起存在。

23：離去緣(vigatapaccaya; disappearance condition)

23.1：定義。離去緣與(22)無有緣的含義相同，只是名稱不同。離去緣強調緣法的離去，無有緣強調緣法的滅盡。

24：不離去緣(avigatapaccayo; non-disappearance condition)

24.1：定義。不離去緣與(21)有緣的含義相同，只是名稱不同。不離去緣強調緣法的不離去，有緣強調緣法仍然存在。

24.5：解釋。不離去緣與(23)離去緣正好相反。不離去緣是緣法的不離去，離去緣是緣法的離去。

### 第三項：《攝義論》對二十四緣的應用

《攝義論》對二十四緣有一種簡要應用，很適合初學者理解二十四緣如何應用在說明一切法的緣的關係。《攝義論》首先將一切法三分為名法、色法與概念，再依三者的交互關係來說明二十四緣。這種簡要的方式，既不依照《發趣論》套在《法集論》的論母上，也不依照《清淨道論》套在十二緣起上，仍然應用了二十四緣說明一切法的所有緣的關係。

依《攝義論》的方式，二十四緣可以分類在六種方式說明<sup>277</sup>。括號中的阿拉伯數字是上一項中對二十四緣的編號。

#### 一：名是名的緣有六種緣

即是：(4)無間緣、(5)等無間緣、(22)無有緣、(23)離去緣、(12)重複緣、(19)相應緣。

(甲)無間滅的心與心所法是現在的心與心所法的緣，共有四種緣：無間緣、等無間緣、無有緣、離去緣。事實上，這四種緣的意思是相同的。

(乙)前面的速行心是後面速行心的緣，共有五種緣，(甲)項的四種加上重複緣。

(丙)俱生的心與心所法是彼此的緣有一種，即是相應緣。

注意，《攝義論》的解釋方法在此只限於緣法是名法而且緣生法也是名法，否則俱生的心與心所法還有可能是(1)因緣等等。但是，因緣的緣法是六因，緣生法除了俱生的名法之後，還有俱生的心生色。所以，《攝義論》於此不包含因緣。

#### 二：名是名色的緣有五種緣

即是：(1)因緣、(17)禪緣、(18)道緣、(13)業緣、(14)異熟緣。

(甲)因是俱生名色的因緣。

(乙)七禪支是俱生名色的禪緣。

(丙)十二道支是俱生名色的道緣。

(丁)業緣可分成兩類。第一類(13a)，俱生思是俱生名色的俱生業緣。第二類(13b)，異剎那的思是業所生名色的異剎那業緣。

(戊)異熟名蘊(受、想、行、識)彼此是異熟緣，而且是俱生色的異熟緣。

<sup>277</sup> *Abhidhammattha-savgaḥa*, Bodhi, 本 p.303, § 8-12 至 8-26. 葉均譯(1999, 頁 33-34), Bhikkhu Bodhi(1993, pp.303-322)

三：名是色的緣只有一種緣

即是：(11)後生緣。後生的心心所法是前生色法的後生緣。

四：色是名的緣只有一種緣

即是：(10)前生緣。

前生緣有兩類。第一類(10a)，前五所緣境分別是五識路的所緣前生緣。第二類(10b)，六所依在轉起之時是七識界的依處前生緣。

五：施設、名和色是名的緣有兩種緣

即是：(2)所緣緣、(9)親依止緣

(甲)六所緣(色、聲、香、味、觸、法，法中包含概念與名法)是所有名法的所緣緣。

(乙)親依止緣有三種，即是：(9a)所緣親依止緣、(9b)無間親依止緣、(9c)自然親依止緣。受到重視的所緣作為緣法是所緣親依止緣。無間滅的心心所法是無間親依止緣。自然親依止緣有很多種：貪、信、樂、苦、人、食物、時節、臥具等，這些內與外的法適宜地作為善等法的緣是自然親依止緣，又業是異熟的自然親依止緣。

六：名色是名色的緣依情況有九種緣

即是：(3)增上緣、(6)俱生緣、(7)相互緣、(8)依止、(15)食、(16)根、(20)不相應、(21)有、(24)不離去。

(甲)增上緣有二種。第一種(3a)，強有力的所緣對於名法是所緣增上緣。第二種(3b)，四種(欲、心、精進、觀)俱生的增上法是俱生名色的俱生增上緣。

(乙)俱生緣有三種情形。第一種(6a 與 6b)，心心所法相互是俱生緣、又是俱生色的俱生緣。第二種(6d)，四大種相互是俱生緣、又是所造色的俱生緣。第三種(6e)，在結生的剎那，心所依處與異熟名法相互是俱生緣。

(丙)相互緣有三種情形。事實上，即是俱生緣中的相互緣。第一種(7a)，心與心所法是相互緣。第二種(7b)，四大種是相互緣。第三種(7c)，在結生的剎那，心所依與異熟名法是相互緣。

(丁)依止緣有三種。第一種(8a)，內容完全等同於俱生緣。心與心所法相互是依止緣、又是俱生色的依止緣；四大種相互是依止緣、又是所造色的依止緣；結生剎那時的心所依處與異熟名法相互是依止緣。第二種，轉起時(8b)，六所依是七識界的依處前生依止緣。第三種(8c)，心所依處作為依處所緣前生依止緣。

(戊)食緣有二種。第一種(15a)，段食是此身的色食緣。第二種(15b)，非色食(包含觸食、思食、識食)是俱生名色的名食緣。

(己)根緣有三種。第一種(16b)，五淨根(眼、耳、鼻、舌、身)分別是前五識的依處前生根緣。第二種(16c)，色命根是業生的執受色的色命根緣。第三種(16a)，十五個名法根緣是俱生的名色的俱生根緣。

(庚)不相應緣有三種情形。第一種(20c)，在結生的剎那，心所依處是異熟心心所的俱生不相應緣，異熟的心心所法是俱生的業生色的俱生不相應緣；轉起一期生命時，心心所法是俱生的心生色的俱生不相應緣。第二種(20d)，後生的心心所法是前生色法的後生不相應緣。第三種(20a 與 20b)，在轉起時，六所依是七識界的依處前生不相應。

(辛、壬)有緣與不離去緣的內容相同，有五種緣。即是：(6)俱生緣、(10)前生緣、(11)後生緣、(15a)色食緣與(16c)色命根緣。

#### 第四項：以四緣歸納二十四緣

所有二十四緣可以歸納在(2)所緣緣、(9)親依止緣、(13)業緣、(21)有緣的四緣中。緬甸列迪長老在其論著裡解釋如何把一切緣歸納於上述四緣<sup>278</sup>：

(3)增上緣有兩種，(3a)「所緣增上緣」總是歸納於所緣緣與親依止緣，有時也可以歸納於有緣；而(3b)「俱生增上緣」被歸納於有緣。

(8)依止緣裡的(8a)「俱生依止」與(8b)「依處前生依止」都可以歸納於有緣。(8c)「依處所緣前生依止」可以歸納於所緣緣與有緣；而作為特別重要的所緣時，歸納於親依止緣。

(10)前生緣裡的(10b)「依處前生」歸納於有緣。而(10a)「所緣前生」則可歸納於所緣緣與有緣，也有可能歸納於親依止緣。

兩種(13)業緣裡的(13a)「俱生業」歸納於有緣。而(13b)「異剎那業」則歸納於業緣；在很強時，也可以歸納於親依止緣。

(20)不相應緣可歸納於有緣。但，若心所依處同時作為依處與所緣，它則被歸納於所緣緣與有緣，也有可能歸納於親依止緣。

其餘諸緣當中。以下十一緣總是歸納於有緣：(1)因緣、(6)俱生緣、(7)相互緣、(14)異熟緣、(15)食緣、(16)根緣、(17)禪緣、(18)道緣、(19)相應緣、(24)

<sup>278</sup> 轉引自 Bhikkhu Bodhi(1993,pp.322-324)；菩提比丘編輯，尋法比丘譯(1999，頁318)。本文修正下面的表 12-2 中的兩個小錯誤。包含於有緣中的俱生增上緣並非有時而已，有緣中的依

不離去緣及(11)後生緣。以下五種總是歸納於親依止緣：(4)無間緣、(5)等無間緣、(12)重複緣、(22)非有緣及(23)離去緣。

上述要義可整理成表 12-2。

表 12-2：四緣歸納二十四緣

所緣緣	親依止緣	業緣	有緣
(3a)所緣增上 (8c)依處所緣前生依止 (10a)所緣前生 (20)不相應*	(3a)所緣增上 (8c)依處所緣前生依止* (10a)所緣前生* (13b)異剎那業* (20)不相應* (4)無間 (5)等無間 (12)重複 (22)非有 (23)離去	(13b)異剎那業	(3a)所緣增上* (3b)俱生增上 (8a)俱生依止 (8b)依處前生依止 (8c)依處所緣前生依止 (10b)依處前生 (10a)所緣前生 (13a)俱生業 (20)不相應 (1)因 (6)俱生 (7)相互 (14)異熟 (15)食 (16)根 (17)禪那 (18)道 (19)相應 (24)不離去 (11)後生

註：\*代表「有時而已」。

#### 第四節：第四重歷程的哲學意義

第四重歷程觀察緣相(包含業果關係)，有五點哲學意義。

一：有業與果而無作者與受者

在第三重已確定唯有名色而無有情。第四重進一步確定唯有業與果而無作者與受者<sup>279</sup>。在勝義諦上，業的活動之外沒有作者，業本身即是原因；異熟的名與色之外沒有異熟的承受者，異熟本身即是結果。在世俗的概念上說四地的三十一層有情，有原因之時方便施設為造作者，有異熟起時方便說是承受者。造作者和承受者只是世俗諦而已，勝義諦上唯有業和果而無作者與受者。

處前生之後必須加入所緣前生。

<sup>279</sup> Visuddhimagga(p.602)，.<<清淨道論>>(頁 625f.)。



二：業果的差別與連結<sup>280</sup>

業與果的自身是差別的。業是業，業是善惡的思；果是果，果是異熟無記。業不在異熟之中，異熟不在業之中；果中無有業，業中無有果。但是業與果是以因果的關係相連結，業變異而成熟為結果。譬如，燃料之中沒有火，但火以燃料為原因，並不離開這些燃料而有火。

三：三世兩重因果<sup>281</sup>

第一重是過去因與現在果。於過去由業因而生的諸法，都已在彼處滅去；由過去的業因而於此感受果報生起別的諸法，但此有的諸法沒有一法是從過去有而來此有的。第二重是現在因與未來果。於現在由於業因而生的諸法，都將滅去；由於現在的業因於來世將感招未來諸法的果報，但現在有亦無一法將去未來有。譬如以燈點燈，並非從這一燈的燈焰移到另一燈的燈焰，亦不能說不是由於這一燈焰而生另一燈焰。因此，沒有何一法是從過去有而轉移至現在有，亦不從此有轉移至未來有；但不能不說：由於過去的蘊處界的業因而生現在世的蘊處界的果，亦不能不說：由此世的蘊處界的業因生來世的果。所以說是三世兩重因果。

四：破除邪見<sup>282</sup>

(一)依因果相續的同一之理(ekattanaya)，猶如種子發芽而長成樹的因果關係。正見者了知因果的連結相續不斷，故捨斷見(ucchhedatiTThi)；邪見者誤將因果相續連結是同一不變的，故執取常見(sassatadiTThi)。(二)依因果各有自相的差別之理(nAnattanaya)，猶如種子不是樹。正見者因為見到時時有新的生起，故斷除常見；邪見者因為隔別相續的兩端，故執取斷見。(三)依不作為之理(abyApAra)，在因方面沒有我在作為，例如沒有諸行由我而生起；在果方面沒有我在作為，例如沒有識由我而生起。正見者覺知沒有作者，故斷除我見(attaTThi)；邪見者因不解無明等雖無作為，但依自性法則(sabhAvaniyama)而為因性，所以執取無作見(akiriyaTThi)。(四)依如是法性之理(evaM dhammatAnaya)，必由原因而成結果，如從牛乳而成酪。正見者覺知隨順於因緣而有果，故斷除無因見(ahetukadiTThi)與無作見；邪見者不知隨順於特定的因緣而起果，誤以為可從任何事物生任何事物，故取無因見與定命論

<sup>280</sup> Visuddhimagga(p.603)，《清淨道論》(頁 626)。

<sup>281</sup> Visuddhimagga,(pp.603-604)，《清淨道論》(頁 626-6287)。

<sup>282</sup> Visuddhimagga(pp.585-586)，《清淨道論》(頁 606-607)。參見帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000d，頁 59-62)。

(niyatavAda)。更廣可破六十二邪見<sup>283</sup>。

#### 五：斷疑

確知三世兩重的業果關係可斷除十六種疑與八種疑<sup>284</sup>，所以第四重的修行也稱為度疑清淨。這十六疑有關於前際的五種<sup>285</sup>：(1)我於過去世存在嗎？(2)我於過去世不存在嗎？(3)我於過去世是什麼？(4)我於過去世怎麼活？(5)我於過去世從什麼變成什麼？關於後際的五疑：(6)我於未來世存在嗎？(7)我於未來世不存在嗎？(8)我於未來世將是什麼？(9)我於未來世將怎麼活？(10)我於未來世將從什麼變成什麼？關於現在的六疑：(11)我是存在的嗎？(12)我是不存在的嗎？(13)我是什麼？(14)我怎樣活？(15)我從何處來？(16)我將到何處？八種疑<sup>286</sup>是疑惑於(1)佛、(2)法、(3)僧、(4)戒定慧三學、(5)前際、(6)後際、(7)前後際、(8)此緣性與緣生法。

## 第四部份：倫理的解脫學

### 第十三章：總論倫理的解脫學

<sup>283</sup> *Digha-NikAya vol.1*, 第一經. Bhikkhu Bodhi, trans.(1978, pp.345-347), 有整理六十二見。

<sup>284</sup> *Visuddhimagga*(p.604), <<清淨道論>>(頁 627-628)。

<sup>285</sup> *Majjhima-NikAya vol.1*(p.8). Bhikkhu Banamoli & Bhikkhu Bodhi. trans.(1995, p.92).

<sup>286</sup> *DhammasaGgaNi*(p.183), § 1004.

## 第一節：導論

### 第一項：倫理的解脫學之特色

倫理的解脫學在傳統上稱稱為解脫論。在《攝義論》哲學中，倫理的解脫學點出解脫是始於倫理實踐，而倫理實踐的目標是解脫。所以說，倫理的解脫學就是始於倫理實踐而終於解脫的修行歷程，這才是佛教倫理學的真正特色

<sup>287</sup>。

倫理的解脫學有五項特色<sup>288</sup>。首先，倫理學中，善惡的根源來自於有情之內，也就是《攝義論》中的三善根(無貪而捨、無瞋而慈、無痴而智慧)與三不善(貪、瞋、痴)。善惡的根源不是來自超越的神、創造神，不是來自大自然的法則，不是來自社會的風俗，不是為了帶給別人快樂(三善根推動的善行帶給別人快樂才是清淨的)。第二，倫理實踐的推動力是善惡心中的思心所，也就是一般所謂的意志。所以，有著意志倫理學的特色。第三，強調倫理實踐的自動自發。不善心中，自發性的無行心(內不猶豫、外不受促使)是強有力的惡，這是首當要戒除的。欲界善心中，無行心是強的；色界、無色界的禪定善心都是無行心，出世間的善心更是無行心。唯有自發性的無行善心才能成就真正的解脫。第四，重視智慧。只有智慧才能看清楚諸法的無常生滅，不貪執也不排斥(排斥就是瞋的表現)諸法的生滅，由此而斷除造成煩惱的不善根。第五，倫理實踐的目的是培養善根與斷除不善根，徹底斷除造成煩惱的不善根就是解脫。換言之，倫理實踐的目的是解脫。

可見，倫理的解脫學就是始於倫理實踐而終於解脫的修行歷程。倫理的善惡心共有三十三個，欲界有十二個不善心與八個善心，更高的是色無色界的九個善心，最究竟的是出世間的四個善心。戒學的重點是避免欲界十二個不善心與培養欲界八個善心，屬於欲界的善惡心有業思所推動的身、語和意的行為，

<sup>287</sup> 本文是在《攝義論》的思想系統內說明倫理的解脫學。一般上的佛教倫理學可參見 Peter Harvey (2000, pp.49-51) 比較佛教倫理與西方的倫理學系統。H.Saddhatissa(1971)以「通達涅槃之路」(path to nirvana)作為「佛教倫理學」的副標題，即是本文所謂：始於倫理實踐而到達解脫的歷程。Vyanjana(1992)以《清淨道論》的戒定慧三學，來表達上座部的佛教倫理學。書中強調：「在佛教中道德與宗教兩者成為緊密關連」(p.25)，L.N. Sharma 於該書的〈序言〉則更明確地點出：「當道德被宗教與精神所啟悟，道德獲得較大的深度與高度」(p.xiii)。而另有昭慧(1995)，得力於印順法師的啟發(頁十四)，以(大乘)的緣起論為「佛教倫理的基本原理與精神」(第二章)，揭示「佛教倫理要求的三種層次」(第四章)。本文則是依於阿毗達摩的存有論與所緣的歷程論，來成立倫理的解脫學。下面會說明其原理與實踐歷程。

<sup>288</sup> 對上座部佛教倫理學的特色之一般性說明，可參見 Vyanjana(1992, pp.53-59)。

這是一般的意志倫理學的重點。進一步，欲界的善心大都只是散心、不穩定、不強的心，最高只是近行定；培養色界與無色界的善心才能達到安止定。這是定學的範圍。最究竟的四個出世間善心可以斷除煩惱，實現解脫，這才是佛教倫理學的特色，屬於慧學。定學與慧學來培養善心，純粹是意業的行為，不屬於身語的行為業。定學中要培養的善業並不是一般倫理學的範圍，已是屬於宗教的修行經驗，但其仍是善業，可以說是深度的倫理學。戒學與定學所培養的善業都只是暫時使得煩惱不現形；慧學所培養的善業才能殺盡煩惱，所以說，慧學乃佛教倫理實踐的最大特色，既是倫理的善心又是解脫的慧心，乃倫理的解脫學的究竟。慧學的第四道心之後證得第四果心，即是解脫，完成修行歷程的目標。解脫的阿羅漢則是已經斷盡貪瞋癡，超越善惡業，完全是無記心的活動。

倫理的解脫學，這在古代中國的傳統哲學思想中有類似的修行理念，後來也發展出功夫論。中國佛教也有教觀並重的修行次第<sup>289</sup>。南傳阿毗達摩中特別重視經驗分析，不僅存有論與所緣的歷程論重視經驗分析，即使倫理的解脫學也有詳細的經驗操作方法與修行的注意事項。這對於重視實修實證的佛弟子而言，南傳的倫理解脫學真是難得的覺音<sup>290</sup>。

## 第二項：倫理的解脫學的研究大要與研究題材

本章的有三個重點。首先，說明〈倫理的解脫學之特色〉。一方面點出自己的特色，一方面區分出與一般倫理學或其它的佛教倫理學之不同。其次，第二節〈依所緣的歷程論建立倫理的解脫學〉，奠定倫理的解脫學之理論基礎。第三，第三節說明〈倫理的解脫學之原理〉。

已建立倫理的解脫學之原理，接下來兩章說明實際的內容。為了理論原理與實踐方法完整也結合呈現，我們在此介紹它的實際學習過程，這也有助於對上座部佛教的整體認識。在《攝義論》最後的〈攝業處分別品〉第九中，提出修止的業處與修觀的業處<sup>291</sup>，已包含倫理解脫學的三學七清淨。但是，它只是很

<sup>289</sup> 天台智顛的教觀雙壁，被視為美談。智顛早年的《釋禪波羅蜜》是吸收《大智度論》的禪波羅蜜，還保留印度禪法重視經驗分析的特色。禪宗中，受天台宗影響的玄覺，在《禪宗永嘉集》也還重視修行次第。

<sup>290</sup> 印順(1968, 頁 723)讚美覺音尊者的《清淨道論》從修行解脫的立場造論，更勝北傳有部的論書。但頁 723 中，誤將《解脫道論》與《清淨道論》的前後關係弄顛倒了。

<sup>291</sup> 「業處」(kammaTThAna)即是指禪修時心的「工作處所」(workingplace)，以禪修著名的緬甸即稱呼禪師為「業處的老師」(kammaTThAna-Acariya)。以業處為中心來修行止觀，業處的

簡略地摘要<<清淨道論>>中詳細豐富的修行指引，我們將參考<<清淨道論>>作解釋<sup>292</sup>。

第十四章<戒學與定學>，就是七清淨中的戒清淨與心清淨。我們將作較詳細的說明，以補充所緣的歷程論在第一重與第二重歷程的簡略。第十五章<慧學>，說明七清淨中的後五清淨。第三重與第四重歷程的必要知識已於第九至十二章詳述，本章只略說修行方法。第五清淨至第七清淨也會進一步地具體說明，以補充第五至七重歷程的簡略。

## 第二節：依所緣的歷程論建立倫理的解脫學

<<攝義論>>的哲學三環節有著系統建構的理論關係，也有其相依性。首先，就系統建構的關係而言。存有論是最基礎的，依存有論成立實在的歷程論。認識型態的轉向，建立所緣的歷程論；以心的所緣相為判準，建立七重歷程，各重之內有橫向的歷程。七重之間又有縱向的提昇歷程，心智的提昇認識更究竟的所緣相，更究竟的所緣相培育發展心智向於出世間。這個縱向的實踐取向就是倫理解脫學的基礎，由七重的所緣建立七清淨的修行原理。其次，就其相依性而言。存在即是歷程的存在，歷程即是存在的歷程，所以存有論與實在的歷程論有其相依性。認識型態的向度，成立所緣的歷程論，這是認識與實在的結合。所緣的歷程論中的實踐取向建立倫理的解脫學，這是理論與實踐的結合。而倫理解脫學的實踐修行歷程與方法則是對整個系統的實驗檢證。

上述的哲學思想系統可以整理成表 13-1。

表 13-1：哲學思想系統簡表

存有論(存在層級論)	所緣的歷程論	倫理的解脫學	
	七重歷程	七清淨	三學

意思也可以稱為「所緣」。集北傳佛教修行大成的<<瑜伽師地論>>中，也提出四種所緣來說明修習止觀的歷程，參見彌勒說，玄奘譯(1983, 427a22ff.)。對此課題的研究可參見惠敏著(1994)，該書以所緣為主而討論修行的歷程(惠敏，1999，頁 10)，這個新的研究動向很能與南傳阿毗達摩重視業處的方向契合！至於<<清淨道論>>的修行歷程與有部的修行歷程之比較，可參見森章司(1979，頁 97-109，特別是頁 106)。

<sup>292</sup> 筆者曾與人合作撰寫<<涅槃的北二高 清淨道論導讀>>(護法法師與陳水淵合著，1997)，內容著重在七清淨的實際修行方法，倫理的解脫學之原理只簡要提到。至於倫理的解脫學在存有論及所緣的歷程論之基礎，當時即表示：「更系統詳細的說明留待<<攝阿毗達摩義論>>」(頁 57)。透過本研究，今日得以完成當時規劃的研究目標。為了完整呈現上座部阿毗達摩式的理論與實踐，本文將參考引進<<涅槃北二高 清淨道論導讀>>中有關修行方法的部份內容。

世俗實在 (兩種概念)	所知概念 令知概念	第一層	第一重 人事物相	第一 戒清淨	戒學	
			第二重 修習相	第二 心清淨	定學	
究竟 實在	有緣法	二十八色 五十二心所 八十九心	第二層	第三重 自相	第三 見清淨	慧學
				第四重 緣相	第四 度疑清淨	
				第五重 共相	第五 道非道知見清淨	
				第六重 出離相	第六 行道知見清淨	
				第七重 寂滅相	第七 知見清淨	
	無緣法	涅槃	第三層			

為何會有縱向提昇的實踐歷程？一切存在都可被心認識，這些存在都可以呈現於心而成為心的所緣相；心的生起也必須有所緣，心的生起就是認識所緣。但是，在世俗的概念和有緣的真實法上，心都不能獲得徹底的休息；只有以涅槃為所緣，心才能徹底獲得休息。所以，倫理實踐就要求解脫，徹底滅除貪瞋痴的煩惱。而煩惱的止息有其不同階段，較高品質的心智就降伏更深更細的煩惱，唯有依靠出世間的四道心才能一斷永斷煩惱。所以，必須有實踐的歷程。這就是傳統的修行道次第。

上述的哲學系統表須說明八出世間心。第七清淨的知見清淨是有緣法的道心與果心，以無緣法的涅槃為對象。至第七清淨時，道心與果心才呈現，但是道心與果心不是第七重歷程的所緣，也不是涅槃的寂滅相。另一方面，道心與果心也不是前六清淨的的所緣，因為前六清淨都還是世間心，不曾經驗出世間心。那，道心與果心成為何者的所緣呢？道心與果心證涅槃之後，再以返照智來審察道心與果心。前三道心與果心之後，以欲界三因善心為返照智來審察五項所緣(所生起的道心、所生起的果心、所證的涅槃、所斷的煩惱、未斷的煩惱)；第四道心與果心之後，以欲界三因的唯作心為返照智來審察四項所緣(第四道心、第四果心，所證的涅槃、所斷的煩惱，沒有未斷的煩惱)。前三道心與果心也可以成為第五禪神通善心的所緣，第四道心與果心也可以成為第五禪神通唯作心的所緣。

### 第三節：倫理的解脫學之原理

倫理的解脫學之原理就是七清淨的修行歷程。七清淨可以概要地整理成一客觀的修行歷程<sup>293</sup>。(1)戒清淨的所緣是人事物相，規矩言行以導心向於清淨，這是欲界散心的善心就可進行的。(2)心清淨的所緣是意識定心所產生的修習

<sup>293</sup> 筆者曾發表過這論點的大要，參見觀淨比丘(陳水淵)(2000，頁十二)。該文初步嚐試在所緣的歷程論中說明七清淨的實踐原理。

相，透過禪相的昇進，修習善心專注於一境。這是欲界的近行定心和色無色界善心。前二清淨(戒學與定學)的所緣都是施設相，不是究竟法，心的培育則從善心的散心向於定心。(3)見清淨的所緣是自相，從此開始觀察究竟法。在心清淨的基礎上觀察究竟法的自相，去除有情見，心變得銳利，更加清淨。(4)度疑清淨的所緣是緣相，把握名色的緣，確定業果而破除作者受者見，越度三世疑，變得更加堅穩。(5)道非道知見清淨的所緣是共相，即是名色的無常、苦、無我，去除對諸法的我見，去除十種觀的染，開始真正的毗婆舍那觀，心成為無比的銳利，安住在諸法的共相上，不為煩惱所侵。(6)行道知見清淨的所緣是出離相，觀諸有為法的共相，而對諸行的出離，以向於寂滅的涅槃，可以稱為出離相，心則對一切有為法平等中捨。(7)知見清淨的所緣是涅槃的寂滅相，真正斷除煩惱，止與觀均等雙運，心則不再負擔，得到真正的休息。

所以說，七清淨的修道歷程在三方面相互結合，形成一個堅固的修行原理<sup>294</sup>。第一：所緣相的昇進歷程，漸次向於究竟真實的涅槃寂滅相。(1)戒清淨是人事物相，(2)心清淨是修習相，(3)見清淨是自相，(4)度疑清淨是緣相，(5)道非道知見清淨是共相，(6)行道知見清淨是出離相，(7)知見清淨是寂滅相。

第二：清淨的提昇歷程，也就是心智提昇的歷程，漸次向於出世間的道心與果心。(1)戒清淨是藉由應對人事物的言行來培養欲界善心，(2)心清淨是培育欲界的近行定與色無色界的定心，(3)見清淨是名色差別智(詳見本研究第十一章第三節)，(4)度疑清淨是緣遍攝智，(5)道非道知見清淨是思惟智與弱的生滅隨觀智，(6)行道知見清淨是九種觀智，(7)知見清淨是道智與果智。

第三，相對而言即是去除煩惱的歷程。(1)戒清淨是初步的言行清淨，由一分一分的言行清淨而離煩惱，稱為彼分離，(2)心清淨是定心鎮伏住煩惱令其不現，稱為鎮伏離，(3)見清淨的名色分別智，除人我見，(4)度疑清淨是越度對三世因果的疑(詳見本研究第十二章第四節)，(5)道非道知見清淨是知有為法本身的無常、苦、無我，而破法我見，去除十種由觀生起的染，離非道而確定正道，(6)行道知見清淨是出離諸行，捨常、樂、我等顛倒想，(7)知見清淨是切斷造成煩惱的貪瞋痴。

上述，倫理的解脫學之原理可以整理成表 13-2。

<sup>294</sup> 森章司(1979, 頁 99-100)有類似的整理，但他誤認為見清淨可以捨「有身見」。有身見是見道是所斷的三結之一。

表 13-2：倫理的解脫學之原理

	德目	所緣相	心智	所捨斷的
1	戒清淨	人事物相	欲界善心	彼分斷
2	心清淨	修習相	定心	鎮伏斷
3	見清淨	自相	名色差別智	有情見
4	度疑清淨	緣相	緣遍攝智	作者受者見、三世的疑
5	道非道知見清淨	共相	思維惟、 弱的生滅隨觀智	法我見、 與觀的染(非道)
6	行道知見清淨	出離相	九種觀智	常想、樂想、我想等
7	知見清淨	寂滅相	道智與果智	貪瞋痴

## 第十四章：戒學與定學<sup>295</sup>

<sup>295</sup> 本章摘要改寫自護法法師與陳水淵合著(1997, 頁 7-52)。



<<清淨道論>>開頭提到，走完「清淨道」必須是「住戒有慧人，修習心與慧」<sup>296</sup>。戒學教導如何「住戒」，即是第一清淨的戒清淨，是清淨道最初步的根基。定學教導如何「修心」，即是第二清淨的心清淨。慧學教導如何「修慧」，即是後面的五清淨。本章先說明戒學與定學，下一章說明慧學。

## 第一節：戒學

本節第一項通論戒學，第二項討論頭陀行。

### 第一項：戒學的一般教導

<<清淨道論>>以七個問題通論戒學<sup>297</sup>。第一：什麼是戒？第二：什麼是戒的語義？第三：什麼是戒的特點、功能、生起、立足處？第四：什麼是戒的利益？第五：戒有幾種？第六：什麼是戒的雜染？第七：什麼是戒的淨化？

第一：什麼是戒？(1)思戒是思心所推動的身語的行為清淨。(2)心所戒是正語、正業和正命的離心所的戒。(3)律儀戒是別解脫戒(比丘、比丘尼戒)、保護六根的律儀、智律儀、忍耐的律儀、精進的律儀。(4)不犯戒是身語的行為不犯戒。

第二：什麼是戒的語義？戒就是戒行。分就兩方面來說，正持身語意業而不雜亂，確持而建立一切善法的基礎。

第三：什麼是戒的特點、功能、生起、立足處？戒的特點是正持身語意的三業和確立善法。功能是摧毀惡行。生起是身語意業清淨。立足處是慚愧心，有羞恥心。

第四：什麼是戒的利益？持戒會得大財富，善名遠播，有尊嚴，命終時意識清楚不昏昧，死後生到好地方。持戒的人受到大眾喜愛和尊敬！

第五：戒有幾種？可分成五重解釋。

(1)以一種解釋的就是自我調整。

(2)以二種解釋的有七項。(1.1)作持是應該作的事，止持是不應該作的事。(1.2)初梵行是梵行修道的初步，不違犯重戒；等正行是應該做的各種義務，不違犯輕戒。(1.3)離戒是不殺生等的離心所，不離戒是其餘的思等心所。(1.4)有

<sup>296</sup> *Visuddhimagga*(p.1), <<清淨道論>>(頁 1)。

<sup>297</sup> *Visuddhimagga*(p.6), <<清淨道論>>(頁 6)。

條件的戒是祈求生天或清淨，無條件的戒是出世間戒。(1.5)暫時的戒是在一段時限內持守的戒，終身戒是一輩子奉持的戒。(1.6)有限制的戒是為求利養、出名、親戚讚美、身體健康、長壽而持戒，無限制的戒是即使沒有利養等還是持戒。(1.7)：世間戒是會再輪迴的戒；出世間戒是不再輪迴的戒。

(3)以三種解釋的有五項。(3.1)下中上三等。下等是為求生命享受而持戒，中等是為求自己解脫，上等是為了一切眾生解脫。(3.2)三種增上。我增上是為了自我尊重而受持，世間增上是尊重世間，法增上是為了恭敬法。(3.3)執取、不執取、安息。執取戒是以愛見而執取，不執取戒是與聖道相應而持戒，安息戒是與聖果相應的戒。(3.4)有疑、不清淨、清淨。有疑是不清楚是否違犯戒而生疑，不清淨是犯了罪而不懺悔，清淨戒是圓具不犯或如法懺悔所犯。(3.5)非學非無學、學、無學。非學非無學是世俗人的戒，學是與七種學人(四聖道與前三果)相應的戒，無學戒是與阿羅漢果相應的戒。

(4)以種解釋的有四項。(4.1)退、住、勝進、決擇。退分是違犯戒，住分是以戒自滿而不進求修定，勝進分是為求修定而持戒，決擇分是進求解脫。(4.2)比丘、比丘尼、未具足、居士。比丘戒是比丘應受持的戒，比丘尼戒是比丘尼應持守的戒，未具足是沙彌、沙彌尼戒，居士戒是在家男女的戒。(4.3)自然、傳統、超俗、宿因。自然戒是自然而不犯戒，傳統戒是種族、地方、宗教等各自規定的戒，超俗戒是超越一般世俗人的戒，宿因戒是前世的習氣而持戒。(4.4)別解脫律儀、根律儀、活命遍淨、資具依止。別解脫律儀是保護言行的戒，行為端正，不到易招染煩惱的處所，微細的罪過也見到怖畏；換言之，它維持出家人的水準，是以信而成就的。根律儀是保護六根的戒，確保眼、耳、鼻、舌、身、意正知外境，而不被牽引隨逐。換言之，它可以遮防邪念，是以正念而成就的。活命遍淨戒是以正當方法獲得生活必需品(食、衣、住、醫藥)的戒，它是依精進而成就的。資具依止戒是正當使用生活必需品的戒，它是以智慧成就的。這項解釋在<<清淨道論>>中有深刻的闡釋。

(5)以五種解釋的有兩項。(5.1)有限制遍淨、無限制遍淨、圓滿遍淨、無執取遍淨、安息遍淨。有限制遍淨戒是指未受貝足戒者受持有限制的戒，無限制遍淨戒是受持一切戒，圓滿遍淨戒是未悟道的善良人盡全力持戒，無執取遍淨戒是有學人的戒，安息遍淨戒是阿羅漢的戒。(5.2)斷、離、思、律儀、不犯。

第六：什麼是戒的雜染？毀犯破損戒就是雜染。

第七：什麼是戒的淨化？善持不犯就是清淨。常思惟破戒的過患與具戒的

功德，有助成就淨戒。

結語：持戒之後，就跑在涅槃的高速公路上。過程如下：

持戒 □ 律儀行 □ 不後悔 □ 愉悅 □ 歡喜 □ 輕安 □ 快樂 □ 定 □ 如實知見  
□ 捨離 □ 離欲 □ 解脫 □ 解脫知見 □ 涅槃。

## 第二項：頭陀行

頭陀的精進修行在後代的佛教中已被忘失，一般的修行者常變成自我折磨的苦行，或變成外道的行為。在此我們略作澄清。

一：頭陀 (Dhuta) 行。頭陀的字義是抖落，頭陀行也就是抖落煩惱的方法，有助於簡單地生活，少欲知足。

二：佛陀對頭陀行的態度。佛陀未制定頭陀行作為修道應遵守的戒。但他的態度是開放的，准許修行者適宜地自由選用，也適時地鼓勵修行人選用<sup>298</sup>。頭陀行者不可強迫他人也持用頭陀行，更不應該自我標榜。佛陀開導的修行是中道，不是苦行的自我折磨，也沒有強調一定要修頭陀行，也不是縱欲的樂行。他甚至指出頭陀行會障礙修行的提昇。

三：頭陀行進入教團的原因。因為佛陀時代，苦行的風氣很盛，有些苦行者來佛陀的座下出家，仍習慣於苦行的修法，所以佛陀隨眾自由持守頭陀行。雖准許大家自由受持，但絕不准許強迫別人接受。例如提婆達多要求佛陀制定五種苦行的戒，(1)住森林，(2)住樹下，(3)只准托鉢，(4)只穿撿回來的破衣服，(5)吃素。佛陀拒絕他的要求。但是今日，反而有人用提婆達多據以分裂僧團的部份要求來批評其他修行人。

四：頭陀行的內容。完整的頭陀行有十三項，修行者可以隨適宜而選擇部份。(1)糞掃衣，只穿路邊、墳墓、垃圾堆撿回來的衣服。(2)三衣，只穿出家人的三衣(重複衣、上衣、下衣)。(3)常乞食，一定要托鉢。(4)次第乞食，挨家挨戶乞食。(5)一座食，一食之間不起身，坐在一座位上食用。(6)一鉢食，一食之間只用一鉢裝食物，只吃鉢內的食物。(7)食後不食，食後不再食用其它食物。(8)阿蘭若住，住在森林。(9)樹下住，住在樹下。(10)露地住，住在沒有遮蓋的地方。(11)塚間住，住在墳墓。(12)隨處住，隨別人所給的處所而住。(13)常坐不臥，不躺下去，俗稱不倒單。

<sup>298</sup> 當今還有修行人選用頭陀行精進修行，泰國最多，例如 Chan Ajahn.(1982,1999,p.121)。

## 第二節：定學

### 第一項：概說

一：定學在清淨道的地位。上面提到：「住戒有慧人，修習心與慧」。戒學已教導「住戒」，這裡的定學教授「修習心」的方法。修定必須以持戒為基礎。持戒，調理適切良善的人際關係與端直莊重的行為，排除了外在粗重的煩擾。以此為基石才可能進一步修成定學，成就柔軟安樂的身心，作為修習智慧的資糧。

二：定學的八個問題。<<清淨道論>>以八個問題說明定學<sup>299</sup>。第一：什麼是定？第二：什麼是定的語義？第三：什麼是定的特點、功能、生起、立足處？第四：定有幾種？第五：什麼是定的雜染？第六：什麼是定的淨化？第七：怎樣修習？第八：修定有什麼功德？比較戒學，定學增加了「第七：怎樣修習？」這是定學最重要的部份，詳細教導初習者各種修定的方法，是本論的一大優點，佔定學最大的篇幅。

三：本節對定學的章節安排。第二項是定學的一般教導，將解答前六個問題，乃定學的基礎知識。第七個問題的解答依次分成七個重點，前六個重點是修定的準備事項，屬於第三項；重點七就是定的「修習法」，第四項將教導修定的共通方法。第五項解釋第七個問題的剩餘部份，實際上應該分別說明修定的四十業處(四十種修定的法門)的各別修法。但是，我們只選取兩種佛陀最常教導的方法，即是二甘露門(身至念與出入息念)，其餘的業處則以表解略示大要。第六項說明修定的功德，也就是回答第八個問題。而神通乃住定起修，所緣相也是施設的概念，又不屬於修觀，所以與修定的功德合併解釋。最後的第七項作結語。

### 第二項：定學的一般教導

第一：什麼是定？定就是善心聚於一境的特性。也就是一心不亂，而不是惡心或散亂的狀態。

第二：什麼是定的語義？善巧保持心與心所在同一對象上，使心不雜亂。

第三：什麼是定的特點、功能、生起、立足處。特點是不散亂，功能是消除散亂，生起是消除散亂後的不搖動，樂是定的立足處。

<sup>299</sup> *Visuddhimagga*(p.84)，<<清淨道論>>(頁 85)。

第四：定有幾種？可分五重解釋。

(1)以一種解釋的就是不散亂。

(2)以二種解釋的有四項。(1.1)近行定是修習行至接近定的狀態，安止定是心固定在所緣了，也就是色界與無色界定。(1.2)世間定是三界內的善心聚於一境，出世間定是出世間的道心與果心的定。(1.3)有喜是定中伴隨著喜，無喜是定中沒有喜。(1.4)有樂是定中伴隨著樂，有捨是定中伴隨著捨。

(3)以三種幾釋的有四項。(3.1)下是初得到定，中是達到某種程度，上是已善巧發展。(3.2)有尋有伺是有尋找又有伺察，無尋唯伺是已無尋找而只剩伺察，無尋無伺是既無尋找又無伺察了。(3.3)有喜是定中伴隨著喜，有樂是定中伴隨著樂，有捨是定中伴隨著捨。(3.4)小是近行定，中是色界無色界的善心一境，無量是出世間的定。

(4)以四種解釋的有六項。(4.1)苦行道遲通達是修定的過程苦且通達觀慢，苦行道速通達是修定的過程苦而通達觀快，樂行道遲通達是修定的過程樂而通達觀慢，樂行道速通達是修定的過程樂且通達觀快。苦樂或快慢取決於渴愛、無明、煩惱的輕重及六根的利鈍。(4.2)小定小所緣、小定無量所緣、無量定小所緣、無量定無量所緣。小定是不熟悉定且不能進展，小所緣是所緣不能改變也不能進步，無量定是可以進展的定，無量所緣是所緣可以自由改變又可進步。(4.3)初禪是鎮伏了五種蓋住禪定的障礙，而得到初禪的五種成分(尋、伺、喜、樂、定)，第二禪是離尋伺唯有喜樂定，第三禪是樂與定，第四禪是定與捨的感受。(4.4)退分是生起修定的障礙，住分是住於定，勝進分是定的增長，決擇分是進求解脫。(4.5)欲界定是欲界的近行定，色界定是色界的善心一境，無色界定是無色界的善心一境，離繫定是出世間的定。(4.6)欲定是強力的願心得到的定，勤定是精進得到的定，心定是強的心力得到的定，觀定是強力觀察得到的定。

(5)以五種解釋的有一項。初禪是俱足尋、伺、喜、樂、定，二禪是俱足伺、喜、樂、定，三禪是俱足喜、樂、定，四禪是俱足樂與定，五禪是俱足定與捨。

第五：什麼是定的雜染？雜染是退分。

第六：什麼是定的淨化？淨化是勝進分。

第三項：修定的注意事項

這項開始解答「第七：怎樣修習定的方法？」修定的方法依次分成七個重點，本項提示前六點，就是修定的各種注意事項。這些具體知識極為寶貴，有

志之士一定得知道<sup>300</sup>。

1：破除十種障礙修定的因緣。這些障礙使人沒時間修定或不能專心禪修，初學者應當避免。(1.1)住所。對三種人，住所會形成修定的障礙，熱心從事修建等事的人，好積存物品的人，或以任何原因而貪著於住所的人。(1.2)家。管家是累的事。(1.3)利養。忙著應付信徒、接受供養，忙著度眾生，應該避開信眾。(1.4)學眾。忙於教授學眾佛法，好為人師，以致沒時間禪修，應該離開，放生學眾。(1.5)蓋道場。忙於蓋道場，以致沒時間修行。(1.6)旅行。到處參訪，忙著朝山朝聖，穿梭於道場法會之間。(1.7)看護法友或父母的病。照顧師父、道友、徒弟，或父母的病，這是不能推託的義務，但病癒之後即應破除障礙。(1.8)生病。為病所苦。(1.9)讀書。醉心於經典，迷於戲論，練習當鸚鵡。(1.10)：神通。執著於神通會障礙解脫。

2：親近禪師(教授禪的善友)。禪修是實際的體驗，不只是文字知識，修禪而沒有善知識指導，常是迷路或盲修瞎練。(2.1)可教授禪修的善友最好兼具六個優點。可愛，值得尊敬，循循善誘，善於傾聽，能作甚深論說，不作無用的引導。(2.2)善友的優先順序。阿羅漢、阿那含、斯陀含、須陀洹、得禪的凡夫、善持三藏者、善持二藏者、善持一藏者、精通一部及其註釋而又知自我反省的人。這些人是以佛陀的教法為準量，以傳承正法為依皈，不會自我標榜，自創品牌。(2.3)如何親近善知識。親近如法的善知識是為了修行求法，應先具備兩種態度：抱著貢獻自己給佛或阿闍梨的心態、懷著歡喜心。到了善知識駐錫的道場，應善巧服侍善知識，善知識經驗豐富、觀察敏銳，待其問：「為什麼來這裡？」再告訴來的目的。若至十天善知識仍未申問，則應自行請法。

3：認識自己的性格，這是為了選擇適當的修行方法。修定是為了集聚善心於一處，透過調伏自己粗強的煩惱，或強化既有的優點，身心才可能初步安住下來。認識性格傾向，選擇適當的方法，調整個性上明顯的負面情緒，或活化善良的面向。這裡先來認識自己的性格傾向。(3.1)性格的種類。人的性格傾向有六類三對，貪、瞋、痴、信、覺、尋。貪心的人對於善行有信心，所以貪與信是一對。瞋心的人對於善行覺察清楚，所以瞋與覺是一對。痴是混亂而不能確立，而尋乃尋求而不能確立，因此是一對。(3.2)造成性格的原因。根本性格是長期造成的，它的差異取決於過去業，結生心是決定因。(3.3)辨別性格的方

<sup>300</sup> 天台宗智顛的<<小止觀>>與<<釋禪波羅蜜>>(智顛著，大正藏第四十六冊)也保留一些這方面的經驗教導。

法。性格表現為外在的行為與心態，有五種辨別性格的方法。(3.3.1)姿勢，例如貪心的人走路優美有序，瞋心的心走路急促，痴心的心走路散亂。(3.3.2)做事情，例如貪心的人做事系統有序，瞋心的人做事快速，痴心的心做事笨拙混亂。(3.3.3)食，例如貪心的人喜歡吃甜美的食物，細嚼慢食；瞋心的人喜歡吃酸辣的東西，滿口快食；痴心的人沒有一定嗜好，散亂其心不知如何下箸。(3.3.4)見到事情的態度。例如，貪心的人即使見細小的喜悅事物亦驚愕而久視不息，有大過錯亦不計較；瞋心的人若見細小的不如意亦感不悅，見小過亦生瞋恨；痴心的人常依他人的意見，沒有能力取捨辨別。(3.3.5)經常生起的心理狀態。性格貪的人常生起如下的心態，諂、誑、惡欲、大欲、不知足、淫欲熾盛、輕佻。瞋心的人常有忿、恨、覆、惱、嫉、慳。痴心的人則有昏沉、睡眠、掉舉、惡作、疑、執取、固執。信願強的人則有施捨、欲見聖者、欲聞正法、多喜悅、不誑、不諂、信於可信樂的事。覺心強的人則有和羈、可為善友、飲食知量、正念正知、努力不眠、未雨綢繆。尋求的人常有多言、樂眾、不喜為善而努力、心不確定。(3.4)如何辨別自己的性格。上述的五種方法可以辨別人的性格，敏銳的人，透過自我觀察，漸漸地可以確定性格，調整行為與心態。親近善友，請法修禪，能力具足的善友可以看清個性的症狀，對症下藥，提供禪修的方法。確實服用，必可藥到病除。

4：選擇適當的修行法門，這是以認識自己的個性為前提。<<清淨道論>>提出四十業處<sup>301</sup>(修行的對象)，作為修習世間定的法門。所謂「業處」，依文解義就是「工作的處所」(working-place)；就實際修定而言，是指心的作業所聚焦的對象。另外，也可以稱為「所緣」，就是修心的對象。業處或所緣都是禪修的術語，乃修心的。(4.1)業處的內容有四十種，它們的名稱有十遍(地遍、水遍、火遍、風遍、青遍、黃遍、赤遍、白遍、光明遍、限定虛空遍)，十不淨(膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相)，十隨念(佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、施隨念、天隨念、死隨念、身至念、念呼吸、寂止隨念)，四梵住(慈、悲、喜、捨)，四無色(空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處)，一想(食厭想)，一差別(四界差別)。(4.2)性格與四十業處的順適關係。修定旨在調適心緒達到安住，重於對治性格偏差，或增長潛在的善心。貪行者適合十不淨及身至念。瞋行者適合四梵住及

<sup>301</sup> 佛陀教授修定的方法當然不只於這四十業處，更廣泛的可參見 MahAthera Paravahera VajiraJANa(1962), <5. The Subjects and Method of Meditation>.

青黃赤白的遍處。痴行者與尋行者適合入出息隨念。信行者適合前六隨念。覺行者適合死隨念、寂止隨念、四界差別、食厭想。其餘六種遍處與四無色適合一切性格的人。雖有上述的順適關係，但是修成任何一種法門都可鎮伏蓋障。

5：適當的住處。已確定適合自己個性方法，就要選擇適當的住處作為助緣，不是一開始便來個「不執著就好」。可以與教授的禪師共住是最恰當的，若不行，得另選適當的住處。(5.1)不適合修定的住所有十八種。(5.1.1)大的道場常有人事的紛擾。(5.1.2)新道場有很多新的工作。(5.1.3)古寺常須整修。(5.1.4)路旁的道場日夜常有客人來訪。(5.1.5)泉邊的道場常有人們來汲水。(5.1.6)：有菜葉的精舍常有人們來摘取。(5.1.7)有花的地方人們來採花。(5.1.8)果樹的地方人們來採果子。(5.1.9)有名的道場常有朝聖的信眾。(5.1.10)近於城市常是聲色交雜。(5.1.11)近於薪林常有人們伐材。(5.1.12)近田的精舍常有農事。(5.1.13)有不和合者共住的道場常有爭鬥的事情。(5.1.14)市集附近。(5.1.15)不信佛法的邊地。(5.1.16)國界處易有戰事。(5.1.17)常有異性或非人的地方。(5.1.18)不得善友的道場是大過失。從今日看來，經懺道場、事業型道場、公寓式道場等都是不適合修定的住處。(5.2)適當的處所須具備五種條件：離乞食地遠近適中，日間不憤鬧而夜間安詳，無蚊蛇或強風烈日，食衣住醫藥無缺，有善友可解答修行的問題。

6：破除小障礙。住在適當的寺院中，得要進一步斷除細小的障礙。剪除長髮及爪毛，補綴舊衣，洗淨污穢的衣服，鉢生垢則應燒煮，以及清潔床椅。

#### 第四項：修定的共通方法

##### 第一目：共通的方法

有了上述的準備工作就可正式修習定。定的經驗超越欲樂的享受，它有漸次安住與喜樂的進階過程和淨化提昇的方法。培養定力的過程中心可能次第呈現三種不同的相：準備相、取相、似相。這些都只是施設的概念，不是真實法。修行的次第依次是準備修習、近行修習、安止修習。心清淨的定則分成屬於欲界最高定的近行定和屬於色界和無色界的安止定。

實際修行至安止定可綜合整理成三階段。

1：修準備相直到取相成就。(1.1)製作準備相。已了知修止的注意事項，初下手習止，依性格確認適合的業處作為修行，準備製作好所選定的業處，這就是準備相。有的業處不須製作特別的準備相，如念息法直接置心於鼻端念息即是準備相。須製作業處的方法依不同對象而有不同的方式，以修地遍為例，地



遍的製作有諸多注意事項。地遍有兩種，自然之地是非人為的地，例如耕地；以自然之地作為對象，這只適合前世曾於地遍生起禪定的人。人為之地是人造的地，一般人修定宜用人為之地。製作人為的地遍宜用河泥的顏色，不適合用青、黃、赤、白之泥的混合。它的大小約直徑二十公分的圓狀。它的位置可以是固定的，每次取地遍的相就須到固定的地方；移動的準備相可以隨身攜帶，方便取相。(1.2)修準備相，修習的方法就是置心於準備相上，反覆將注意力集中在製作好的準備相上。剛開始調心相當不容易，就如調伏醉象，須耐心，精誠以進，不斷地憶念外在的對象，百次，千次，努力不懈。以修地遍為例，念取對象前先將身體與地遍調整為適當的位置，以舒服方便取相為宜。取相時眼睛張開不宜太大或太小，開起來看了之後就自然閉上，試看看外在的對象能否現於心上。如此開與合，反覆憶取對象，百次，乃至千次，直到閉眼時，外在對象的相也來現於心中，就像是開眼的狀態，這時才是取相成就。取相的過程，可以配合數數開合眼睛而默念「地．地．地...」，以助成取相，這類似念呼吸之初可以數息。(1.3)取相成就，直到閉眼時其相狀現於心，猶如開眼時，這時已有初步的安住與輕柔。

2：修取相直到似相成就。(2.1)修取相。取相成就之後，安坐修習，專心致志，數數思惟專注取相，修習再修習。太掉舉、動搖時，宜放鬆放緩，太低沉、不明顯時，宜集中專注。漸離掉舉與昏沉，越來對取相越親切，覺得好玩，為伊消得人憔悴也有興味，取相漸次趨於清淨、明顯、柔軟，不須用力造作、輕安，鎮伏五蓋時就是似相成就。(2.2)似相成就，就是近行定。似相時，極其清淨、明顯、柔軟，鎮伏五蓋，以近行定等持其心。取相與似相的區別，前者的相猶有模糊還不明淨，後者猶如明鏡、出雲翳的滿月，極其清淨實百千倍於取相。

3：修似相直到安止定成就。修似相的方法就是如何保護似相，成就安止定就是初禪。從近行定達到安止定，有三類的修行方法。

(3.1)調整七種適不適合的生活事項。(3.1.1)住所，選擇定境易生起的地方。(3.1.2)容易托鉢的地方。(3.1.3)避免三十二種無用的談論，例如政治事務，品評男女，世俗的學說等；適度地談論有助於解脫的知見，少欲、知足、遠離煩惱、不執著、精進、戒、定、慧、解脫、解脫知見，這十事也是修行的次第。(3.1.4)接近持戒有德的人。(3.1.5)食物，有的人以甜為適合，有的以酸為適合。(3.1.6)氣候，有的人適合冷，有的人適合熱，食物與氣候因人而有不同的適合。(3.1.7)

姿勢，有些人適合經行，或以站、坐、臥為適宜。

(3.2)調心為主的十種安止善巧。(3.2.1)：令事物清淨，淨化自己的身體，潔淨生活用具與住所。(3.2.2)使五根平衡發展。五根(信、精進、念、定、慧)的偏重發展，心就不易安住平等相續，所以五根的均衡發展有助生起安止定。(3.2.3)於相善巧，熟悉各種生起、發展、保護所緣的技巧。(3.2.4)昏沉時當策勵心，可以用擇法、精進、喜覺支來活化心。修擇法覺支的方法，如遠離惡慧的人、親近有慧的人、觀察蘊處緣起等。修精進覺支的方法，如思惟惡趣的怖畏、思惟解脫的功德、思惟隨佛而行不能懈怠、思惟正法的偉大、作光明想、遠離懶惰的人、親近精進的人、觀察四正勤。修喜覺支的方法，修佛、法、僧、戒、施、天、寂止隨念，親近慈愛的人。(3.2.5)掉舉時當抑制心，可修輕安、定、捨覺支來降伏心。修輕安的方法，如受用悅意的食物、受用舒適的氣候、選擇輕鬆的姿勢、用中庸的加行、遠離暴惡的人、親近身輕安的人。修定覺支的方法，如適時抑制、適時策勵、不干涉平等的正行、遠離無定之人、親近有定之人、觀察禪與解脫。修捨覺支的方法，如中庸對待有情、中庸的對於諸行、遠離愛著的人、親近平等心的人。(3.2.6)不樂修定時如何喜悅心，可以觀察八苦而使心驚醒，或念三寶的功德。(3.2.7)功用均等時當行捨心，如馬夫對於平均進行的馬，只任其自由奔跑。(3.2.8)遠離無等持的人。(3.2.9)親近等持的人。(3.2.10)專心致志於定。

(3.3)精進平等是成就安止定的總原則。修定以平等正行努力修定，遠離昏沈與掉舉。猶如外科醫師的實習生，昏沉遲鈍的人不敢動刀，一事無成；伶俐掉舉的人急速下刀，造成傷害；修行者當如遠離沉掉的醫生，適切用刀，正中要害。

<<清淨道論>>教授修成安止定的方法非常豐富，生動，切用。但於修成似相的階段提示較少，或可依這裡的三類方法來助成。

## 第二目：四禪

以下略為介紹四禪。

1：初禪。這是最重要的，成就初禪，後面諸禪則容易成就，所以較詳細說明初禪。(1.1)近行定與安止定的差異。上述三類保護似相的方法，從近行定修行到安止定，不只鎮伏五蓋，且具足五種支分(尋、伺、喜、樂、定，參見下面對初禪的規定)。這時的心相並不是實相，只是定心相應的境界，切莫誤以為開悟之類。近行定與安止定的區別，前者的禪支不穩固，猶如幼兒學走路，屢屢

跌倒在地上，後者就如有力的人，可以持續穩固地站立。四十種業處有十種只能達到近行定，不得安止定，它的內容是八隨念(十隨念中除了身至念與念呼吸)、食厭想、四界差別。(1.2)初禪的規定，就是離開五蓋且具備五種支分。五蓋是欲貪(五欲的貪求)、瞋恨、昏沉(昏昧)與睡眠(欲睡)、掉舉(浮躁不安穩)與惡作(後悔所作的惡行)、疑(懷疑)，詳見不善心所(第六章第四節)。初禪的五支是尋、伺、喜、樂、定。尋是尋求，心專注擊觸於所緣，它可以鎮伏五蓋的昏沉與睡眠；伺是伺察，心繼續深細考察，它可以鎮伏五蓋的疑。初禪的尋與伺沒有渴望求知的衝動，不是豁然開解的恣意，它是依於澄淨與安住。尋伺的差別，尋就如擊鐘之初的響，伺猶如鐘的餘韻。尋又如鳥振翅上飛，伺如下降的平滑。喜是喜悅歡喜所緣，可以細分為五階段，小喜身上的毫毛豎立，毛孔都感到歡喜；剎那喜猶如電光剎那剎那而起；繼起喜猶如海岸的波浪，於身上數數現起而消逝；踴躍喜是很強的，全身踴動；遍滿喜遍身內外歡喜，猶如吹脹的氣泡。遍滿喜成就才是成就初禪的特點，喜可以鎮伏五蓋的瞋。樂是愉悅安樂，遍滿喜成就後引發身心輕安，成就身心兩種樂，安詳地享受喜才是樂，它可以鎮伏五蓋的掉舉與惡作。初禪的喜與樂不是豪爽的快感、不是酣暢的舒適，它是平靜清涼。喜樂的差別，喜是行蘊，樂屬受蘊；喜是對於所緣的滿足，樂是享受獲得的滋味；喜猶如沙漠困乏的旅人見到了林水，樂如受用水。定是安住於一境，可以鎮伏欲貪；它是禪支的主要特點，但是成就初禪必須餘四支均衡兼用。

2：二禪是尋伺止息，內淨心專一故，無尋無伺，定生喜樂，第二禪具足住。自在熟悉初禪才能修習二禪，否則驟修二禪反而會退失初禪。

3：三禪是離喜的妙樂，而住於捨、念與正知，成就捨念樂住，第三禪具足住。

4：四禪是由斷樂及由斷苦，並先已滅喜憂故，不苦不樂故，捨念清淨，第四禪具足住。

### 第三目：判斷禪定的方法

禪定成就與否有五個判斷的方法，稱為五自在<sup>302</sup>。(一)轉向自在：出定後有能力以意門轉向心區分禪支。(二)入定自在：有能力隨心所欲地在任何時候入定。(三)住定自在：有能力決定住在禪定的時間多久。(四)出定自在：有能力依照自己決定的時間出定。(五)省察自在：有能力以速行心省察禪支。

<sup>302</sup> *Visuddhimagga*(pp.154-155)，《清淨道論》(頁 153-154)。Pa Auk Sayadaw(1996,p.260)；帕奧禪師，帕奧禪師弟子譯(2000b，頁 55)。

例如，覺得初禪成就的人，就可以修初禪的五自在。確定五自在成功即是初禪穩定，可以進修第二禪。

#### 第五項：四十業處的各別修法

<<清淨道論>>修定的共通方法已整理如上，至於四十種業處的各別修習方法，我們只略述佛陀最常教導的二甘露法門，四十種方法只整理成表供讀者進一步參考。也有人將這些業處巧妙地整理成系統的修法<sup>303</sup>。

##### 第一目：身至念

身至念是藉由不淨相以鎮伏內心的煩惱躁動。具體方法是默念讀誦身體的三十二個不淨的部份<sup>304</sup>。初修者必須次第讀誦，不過急、不過緩，再次第超越讀誦而僅作意不淨的部位。默念的次第如下。

1：順逆讀誦頭髮等五部份，順讀「頭髮、膚毛、指甲、牙齒、皮膚」，逆誦「皮膚、牙齒、指甲、膚毛、頭髮」。

2：加入肌肉等五種，順讀「肌肉、筋腱、骨、骨髓、腎臟」，逆誦「腎臟、骨髓、骨、筋腱、肌肉、皮膚、牙齒、指甲、膚毛、頭髮」。

3：加心臟等五種，順讀「心臟、肝臟、肋膜、脾臟、肺臟」，逆誦「肺臟、脾臟、肋膜、肝臟、心臟、腎臟、骨髓、骨、筋腱、肌肉、皮膚、牙齒、指甲、膚毛、頭髮」。

4：加入腸等五種，順讀「腸、腸間膜、胃中物、糞便、腦」，逆誦：「腦、糞便、胃中物、腸間膜、腸、肺臟、脾臟、肋膜、肝臟、心臟、腎臟、骨髓、骨、筋腱、肌肉、皮膚、牙齒、指甲、膚毛、頭髮」。

5：加入膽汁等六種，順讀「膽汁、痰、膿、血、汗、脂肪」，逆誦：「脂肪、汗、血、膿、痰、膽汁、腦、糞便、胃中物、腸間膜、腸、肺臟、脾臟、肋膜、肝臟、心臟、腎臟、骨髓、骨、筋腱、肌肉、皮膚、牙齒、指甲、膚毛、頭髮」。

6：加入眼淚等六種，順讀「眼淚、膏、口水、鼻涕、關節滑液、尿」，逆誦：「尿、關節滑液、鼻涕、口水、膏、眼淚、脂肪、汗、血、膿、痰、膽汁、腦、糞便、胃中物、腸間膜、腸、肺臟、脾臟、肋膜、肝臟、心臟、腎臟、骨髓、骨、筋腱、肌肉、皮膚、牙齒、指甲、膚毛、頭髮」，共三十二種。

<sup>303</sup> Pa Auk Sayadaw(1996,pp5-63)；帕奧禪師，帕奧禪師弟子譯(2000b, 頁 17-108)，特別是書前的修行表之心清淨。

<sup>304</sup> 明法比丘主編(1999)，有圖文並茂的解說。

依上述的次第反覆默念讀誦，百回，乃至千回，直至純熟，心不散亂，各個部份瞭如指掌，一目了然。

思惟三十二個部份不淨的方式。這三十二個部份若離開身體，就產生不淨，令人厭惡的感覺。例如秀麗的頭髮看似迷人，但掉下來的話就令人討厭，掉到飯裡就覺得髒，燒的時候惡臭，汗垢都從髮根流出來。

### 第二目：出入息念

修出入息念是透過注意呼吸的出與入而禪修，將注意力自然地置於鼻端前的吸收。從開始注意呼吸，直至完全解脫，共有十六個過程(傳統上稱為十六特勝)。十六個過程是以四個一組，共有四組，這就是身、受、心、法的四念處。前四個過程可以用來純粹修習世間定；若進一步轉成身念處修觀，則須破除色聚的密集，才可能觀察到色法的自相。依《清淨道論》的教導，四十個修世間定的業處，只有兩個(出入息念與四界差別觀)可以開展為修慧的業處，餘三十八個都純粹是修世間定的方法。

於下，我們只說明前四個階段如何成就禪定<sup>305</sup>。

(一)出息長時知道出息長，入息長時知道入息長；不能出息時不知道出息，不能入息時不知道入息。(二)出息短時知道出息短，入息短時知道入息短。集中注意在吸呼上，知道呼吸有長有短。(四)學習覺知出息的整個過程，學習覺知入息的整個過程。知道整個呼吸的過程，只注意鼻端前的呼吸即可，不必隨著呼吸的出入而移動注意的地方。這個階段，出入息念的禪相已經現起，但不必在意禪相的各種形狀或顏色，只要集中注意在呼吸上，清楚知道整個呼吸的過程即可。(五)學習安止整個呼吸的出息，學習安止整個呼吸的入息。這個階段，出入息念的禪相就會慢慢穩定下來。光明的似相生起後可將注意力集中在禪相幾個小時，讓心變得很穩定，這就是近行定心。持續地用功，可以試著覺察在心所依處上生起的五禪支。可以清楚地覺察五禪支就開始俱有初禪的經驗，可以用五自在來檢證初禪是否已成功。完成初禪的五自在就可以修第二禪，直到第四禪，這時的吸吸安止下來。

### 第三目：四十業處表解

四十業處的各種分析可以整理成表 14-1，作為進一步修行的參考。

表 14-1：四十業處的分析

<sup>305</sup> Pa Auk Sayadaw(1995,pp.3-15)；帕奧禪師，帕奧禪師弟子譯(2000b，頁 29-43)。

分析方法 四十業處		遍作定	近行定	安止定					所緣		適應性行
				初禪	第二禪	第三禪	第四禪	第五禪	數取相	似相	
十遍	地遍	√	√	√	√	√	√	√	地	√	一切
	水遍	√	√	√	√	√	√	√	水	√	一切
	火遍	√	√	√	√	√	√	√	火	√	一切
	風遍	√	√	√	√	√	√	√	風	√	一切
	青遍	√	√	√	√	√	√	√	青	√	瞋
	黃遍	√	√	√	√	√	√	√	黃	√	瞋
	赤遍	√	√	√	√	√	√	√	赤	√	瞋
	白遍	√	√	√	√	√	√	√	白	√	瞋
	光明遍	√	√	√	√	√	√	√	光明	√	一切
限定虛空遍	√	√	√	√	√	√	√	虛空	√	一切	
十不淨	膨脹相	√	√	√					膨脹屍體	√	貪
	青瘀相	√	√	√					青瘀屍體	√	貪
	膿爛相	√	√	√					膿爛屍體	√	貪
	斷壞相	√	√	√					斷壞屍體	√	貪
	食殘相	√	√	√					食殘屍體	√	貪
	散亂相	√	√	√					散亂屍體	√	貪
	斬斫離散相	√	√	√					斬斫離散屍體	√	貪
	血塗相	√	√	√					血塗屍體	√	貪
	蟲聚相	√	√	√					蟲聚屍體	√	貪
骸骨相	√	√	√					骸骨	√	貪	
十念	佛隨念	√	√						念佛(功德)		信
	法隨念	√	√						念法		信
	僧隨念	√	√						念僧伽		信
	戒隨念	√	√						念戒德		信
	捨隨念	√	√						念布施		信
	天隨念	√	√						念天的信.戒.聞.捨.慧		信
	死隨念	√	√						念命根斷絕		覺
	寂止隨念	√	√						念苦滅之德(涅槃)		覺
	身至念	√	√	√					身至念(念 32 種成份)	√	貪
安那般那念	√	√	√	√	√	√	√	念呼吸	√	癡.尋	
四無量心	慈無量心	√	√	√	√	√	√		念慈愛		瞋
	悲無量心	√	√	√	√	√	√		念悲憫		瞋
	喜無量心	√	√	√	√	√	√		念隨喜功德		瞋
	捨無量心	√	√	√	√	√	√	√	念怨親平等		瞋
四無色定	空無邊處	√	√	√	√	√	√	√	念空、空		一切
	識無邊處	√	√	√	√	√	√	√	念識無邊		一切
	無所有處	√	√	√	√	√	√	√	念識無邊空		一切
	非想非非想處	√	√	√	√	√	√	√	念無所有寂靜		一切
食厭想	√	√						厭惡食物		覺	
四界差別	√	√						分別地.水.火.風的特相		覺	

### 第六項：修定的功德與神通

這是解釋戒學的第八個問題：修定有什麼功德？修定的功德有五種。(1)當下快樂。(2)進一步修毗婆舍那觀的基礎。(3)修神通的基礎。(4)死後可以生於天上。(5)修滅盡定的基礎。

住定而起的神通只有五種，不包含漏盡通(盡除煩惱，屬於慧學)。特別須要注意，修定而進一步追求神通，必須有很強的佛法正見，否則常會造成修習智慧的障礙。五種神通如下。

1：神變通能身體變化無礙，變一身為多身，顯身或隱身等。也就是身體以各種面貌形態出現。有十種神變，(1)決意神變，(2)變化神變，(3)意所成神變，(4)智遍滿神變，(5)定遍滿神變，(6)聖神變，(7)業報生神變，(8)具福神變，(9)咒術所成神變，(10)彼彼處正加行緣成神變。

2：天耳通以清淨且超越一般人肉耳的能力，可以聽到遠近的動物、人、天等的一切聲音。

3：他心通能知道其他眾生的心念。

4：宿命通能知道眾生的前生過去是作了什麼，從那裡來。

5：天眼通以超人的清淨天眼看見有情來生隨善惡業而生善趣惡趣。

### 第七項：結論

一：定學在整體清淨道的地位。曾試著修定的人都會同意，修定必須持守淨戒，守護行為。成就定只是世間的功德，切莫因為或淺或深的定境而自得其樂，迷失方向。進一步修觀，成就智慧才能解除煩惱，這將於慧學教導。

二：四十種業處與定的關係(參見表 14-1)。這四十種方法都可以修成近行定，三十種可以達到安止定，不得安止定的十種是前八種隨念、食厭想、四界差別。只有四種可以達到無色界定，即是四無色定。

三：四十業處與止觀之關係。

(1)這四十種方法中三十八種純為修止(奢摩他)的方法，只可以成就定，十遍，十不淨，九種隨念(除了第九出入息念)，四無量心，四無色，食厭想。修習三十八種業處成就禪定，心的所緣相都是概念；它不是修智慧觀察，因為還未觀察真實法的自相。

(2)由於修定的妙善與各種超越常情的經驗，易於誤認修止為修慧，這是古今共有的誤解。例如，修十遍成就，得定時，一色遍一切處，往返沒有邊際；有誤認為是如實觀的色不生、色不滅。又如屬於白遍的月輪觀，有誤認為是自性清淨心。又像十不淨的青瘀相成就，境隨心轉，境由心現，有誤認為就是如實的世界。十不淨的白骨相，定境成就，轉為淨想，觀想白骨流光；有進一步誤認為自身莊嚴清淨，或生起淨土的妙相，誤認定境觀想的理想世界為佛身、淨土。又如，修佛隨念而不知以隨念佛功德為主，誤以為是稱念某個佛的名號，著實可惜。即使以觀佛相的觀想念佛，其方法同於修十遍的觀想，成就的定境也都是觀想而成；但是，有誤認為是真佛現前，甚而說自心是佛；再推為我就

是佛，則是慢心的表現。不知定學，竟誤以為就是解脫，甚而自以為是佛，那就太離譜了。這些人，就像迷樂於清淨道旁的美麗田野，讚歎土地上的花果之甘甜、佛像之莊嚴雄偉，有的還沾沾自喜。不執於定境的美妙，善用禪定為基礎來修智慧觀察，進而斷除煩惱，這種人則如看到真正目標的人，能繼續走向涅槃城。

(3)其餘二種可開展為修習智慧察觀。四界差別是修觀的業處，可以滅除我想。出入息念修的十六特勝，前四特勝(第一種四法)有七妙門的階段，後四妙門屬於修觀。第五至十二特勝(第二、三種四法)可轉為修觀，第十三至十六(第四種四法)純依修觀。但要轉成修觀的第一關卡都要分析第三重歷程中色聚和名聚內之色法與名法的自相。

四：修止如何轉為修觀？修觀不是在定境的概念上任運定境。在假想的對象上用力都只是自心的作用，只是心識的顯現。轉成修觀有兩個必要條件。(1)運作方法的改變。觀是分析、抉擇、切入事物真相的方式；而修止是以心來憶念想取業處，藉所想取的特定內容來集中心，漸至於禪定。(2)業處的轉變。修定的業處都是概念，修觀的業處就是真實法，始於色聚歷程中的色法和名聚歷程中的名法。

## 第十五章：慧學<sup>306</sup>

### 第一節：導論

<sup>306</sup> 本章主要摘要改寫自護法法師與陳水淵合著(1997，頁 55-56，頁 186-107)。



一：慧學在清淨道的地位。解除煩惱結的「住戒有慧人，修習心與慧」。「住戒」與「修心」已於上一章解釋，這裡解釋「修慧」，將教導七清淨的後五清淨。以戒定為根基，慧學指導修觀，成就智慧，究竟解脫。

二：慧學的六個問題。慧學將解答六個問題<sup>307</sup>。一：什麼是慧？二：什麼是慧的語義？三：什麼是慧的特點、功能、生起、立足處？四：慧有幾種？五：當如何修習？六：什麼是修慧的功德？比起定學，慧學少了雜染與清淨的問題，因為智慧是完全清淨的，所以沒有雜染或清淨的問題。

三：本章對慧學的安排。前四個問題是慧學的一般教導，屬於第二節。第三節說明第五個問題。這是慧學的核心，也就是七清淨的後五清淨。但是，修慧五清淨的階段必須先在理論上認識真實法，我們已於存有論與所緣的歷程論詳細說明。第三節就直接進入修證真理的階段，依修慧的五清淨來次第說明，並回答第六個問題：什麼是修慧的功德？修慧的功德猶如果實。第四節結論。

## 第二節：慧學的一般教導

慧學的一般教導是解答慧學的前四個問題。

第一：什麼是慧？簡單地說，慧是與善心相應的觀智。

第二：什麼是慧的語義？以了知之義為慧。慧的了知不同於想的知及識的知，雖然這三者都有知的成分。想的知只是想知「是青是黃」，不可能通達「無常、苦、無我」的特點。識的知則進一步知道「無常苦無我」的特點，但不能獲得出世間的聖道現前。慧的了知則可更進一步努力獲得道的現前，了知無為涅槃。這三種知就像三種人。天真的小孩看貨幣只知道它的顏色與形狀，就如同想知；鄉下人進一步知貨幣的利用價值，就如同識知；銀行家更進一步知道它的真假，各種樣子，就如同慧知。

第三：什麼是慧的特點、功能、生起、立足處？慧的特點是通達諸法的自性，功能是摧毀那覆蓋諸法自性的癡暗，生起則為無癡，立足處是依於定。

第四：慧有幾種？可以分成四重。

1：以一種解釋的就是通達諸法的自性。

2：以兩種解釋的有五項。(2.1)世間慧是與世間道相應，出世間慧是與出世間道相應。(2.2)有漏慧是與煩惱相應的慧，無漏慧是不與煩惱相應的慧。(3.3)名

<sup>307</sup> *Visuddhimagga*(p.436), <<清淨道論>>(頁 443)。

差別慧是觀察名法的差別，色差別是觀察色法的差別。(2.4)喜俱慧是喜俱而且與智相應的心，捨俱慧是捨俱而且與智相應的心。(2.5)見地慧是初道的慧，修地慧是其餘三道的慧。

3：以三種解釋的有四項。(3.1)思所成慧是由於自己的思惟所成就的慧，聞所成慧是聽聞他人教導而獲得的慧，修所成慧是達到安止定的慧。(3.2)小所緣慧是緣欲界修觀的慧，大所緣慧是緣色無色界修觀的慧，這兩者是世間的；第三是出世間的，無量所緣慧是緣涅槃而起的慧。(3.3)入來善巧慧是斷不利的和生起有利的，離去善巧慧是斷其有利的和生起不利的，方便善巧慧是於一切時、處的方便慧。(3.4)內住慧是觀察自己的諸蘊，外住慧是觀察他人的諸蘊或身外的色，內外住慧是兼修前二者的觀慧。

4：以四種解釋的有二項。(4.1)四諦智，苦諦智是緣苦諦而生起的智，苦集智是緣苦的集起而生起的智，苦滅智是緣苦的寂滅而生起的智，苦滅道智是緣滅苦之道而生起的智。(4.2)四無礙解，義無礙解是義的智，法無礙解是法的智，詞無礙解是法的詞的智，辯無礙解是諸智的智。

### 第三節：修習智慧的五清淨

#### 第一項：序論修觀

慧學的修習次第可分成兩重，或是說真實法的學習有聞思與修證的階段。對真實法的聞思都包含於存有論與所緣的歷程論都集中，就是在理論的層次上學習；修觀的五清淨則是在實踐上印證，亦即是思與修的階段，包含於倫理的解脫學。未先聞思確解究竟法而圖越次修觀察，這是不恰當的<sup>308</sup>。或許為了迎合機巧的時代，有些教導修觀的著作忽略對慧地的詳細聞思，修觀察變成無次第的幻想。

由修止轉成修觀還須清楚二者的不同與關係<sup>309</sup>。(1)特點不同。止的特點是不擾動，觀的特點是分析、觀察。(2)方法不同。修止的方法是數數集中在同一對象，導心向於一境。修觀的方法是觀察、分析、抉擇對象。(3)業處不同。修定的業處都是假法的概念。四界差別與出入息念可以進一步分析色聚，直接開展為修觀。修觀的業處都是真實法。(4)目的不同。修止的目的是成就定，善心

<sup>308</sup> 印順(1971, 頁 10)批評中國禪宗「絕對訶毀(分別)知識」。

<sup>309</sup> 阿姜念，凡拉達摩中譯(1995, 頁 60-62)。

聚於一境。修觀的目的是成就慧。(5)修止與修觀的次第。修止與修觀有先後的必然次第。但也有特殊利根的人(可能是修集諸多波羅蜜或前世有經驗)直接從色法的四界分別下手，觀察色法成就的同時具足相當於近行定的定力，之後持續修觀，不轉修其餘的業處以成就安止定。(6)修止轉到修觀必須從修止的假法離開，轉成觀察真實法。例如修地遍的人，不是在地遍的定境中想像其往復無際。而是先放捨離開地遍，改成觀察現實身心的真實法。

## 第二項：見清淨

見清淨是第三清淨，對於名與色的見完全清淨。方法是觀察名法與色法的自相，清楚看見名法與色法的自相，確定唯有名與色，而沒有真實的有情(有情只是概念)，破除有情見。

### 1：觀察名色的方法

徹底觀察名法與色法的系統方法，就是依循本文在所緣的歷程論的第三重歷程的說明，順著色法歷程與名法歷程，並分別打破名聚與色聚，見到歷程中的色法與名法成素的自相<sup>310</sup>。為了一般人的實用，本文以下順<<清淨道論>>作簡要的說明。

1.1：從「名」出發的方法。已修習成就安止定的奢摩他行者(samathayAnika)(以止作為車乘的修行者)，欲修見清淨，不再以安住於一境的方式修止。若想先確定「名」，就觀察尋、伺、喜、樂、一境性的諸禪支及與禪支相應的受想等心所法。它們的特性就是傾向於對象、面向對象，這就確定「名」。接著要觀察「色」，就如同在家裡看到蛇(喻為名)之後，開始找蛇住的洞(喻為名的依處，就是色)。觀察名而遍求名的依處，就是心的所依處(二十四所造色的第十三個)，持續觀察，把握心的所依處的四大種和二十四種所造色。確知一切色的特性就是惱壞。

1.2：從「色」出發的方法。純毗婆舍那觀的行者(suddhavipassanAyAnika, 純粹以觀作為車乘的修行者)或奢摩他的行者，以四界差別的方法觀察色，任何一個色法都有地水火風的特性。藉由四大差別的簡單方法確定色法，進而由認識之門確定心法，還有各種一起現出的心所法，由之而確定「名」。

<sup>310</sup> 關於見清淨的修法，緬甸帕奧禪師抉擇整理出非常系統完整的方法，本文的存有論及所緣的歷程論可以與之配合。參見帕奧禪師，帕奧禪師弟子譯(2000b)，<十、名業處>與<十一、色業處>。

純觀行者的修行方法在二十世紀的上座部禪法有很大的發展<sup>311</sup>，近年也引起很大的討論<sup>312</sup>。奢摩他行者可以從名法或色法開始，但這是成就定的行者才可以，所以稱為奢摩他行者。純觀行者只能從觀察色法開始，他對名法的觀察只能是欲界的心路歷程。純觀行者必須在成就觀的同時也成就相當於近行定的剎那定(khaNika samAdhi)，可以持續觀察色法，而且必須打破色聚，看到真正的色法，這種定也被稱為「觀剎那定」(vipassanA khaNika samAdhi)。因為，未轉成修止的業處而成就止，所以說是「純」觀行者。純觀行者是一類慧根極強，波羅蜜非常好的人，非常善於觀察分析。個性傾向觀察分析，而不好樂修禪定。佛陀時代有這種行者，後代則極少，一般人很少有這種能力。所以說，觀察第三歷程的自相必須以戒清淨和心清淨為基礎。戒定慧是必然的修道歷程。

2：現起非色的方法。

2.1：觀察非色的法(亦即是名)的現起並不容易，因其微細、變化非常快。修行者不應放棄，當更精進，對色更加注意，修習再修習，分解、抉擇、確定色。當他這樣子地觀察，次第澄清色法、解開色法，色法變得極清淨之時，非色的名也隨之明瞭。例如有眼的人，在不乾淨的鏡子前看不到自己的相，但他不應丟棄鏡子，而應勤拂拭、數數擦拭鏡子，擦乾淨之時，就自然看到他的相。

2.2：現起非色的方法。由觸入手觀察，現起非色的方法。修行者於髮中乃

<sup>311</sup> 「純觀行者」的修行進路在二十世紀南傳禪法之中有很大的發展。

在禪修團體中的發展可參見 Winston L.King(1980)第七章的說明。Ledi Sayadaw 與 U NArada 是兩個啟動變革的人物。U NArada 的弟子 Mahasi Sayadaw 是第一個關鍵性的人物。這個進路在心清淨上是強調剎那定(khaNika-samAdhi)，可參見 Mahasi Sayadaw. trans. by Thera NyAnaponika (1965,pp.5-7)。影響及於錫蘭，例如 MahAthera BanArAma(1983,1993,p.15)。泰國 Jolburi 的 Viveka Asom.禪修中心。Ledi Sayadaw 的再傳弟子 U Ba Khin 是另一個關鍵性的人物，他的弟子 S.G.Goenka 也已產生很大的影響。另有泰國的 Dhanit Yupho(1988,p.29)，直接稱剎那定為觀剎那定(vipassanA-khaNika-samAdhi)。

這個發展也廣泛響學術界。Winston L.King(1980,p.viii)在<前言>就強調奢摩他行者的進路所學習的禪定繼承自「婆羅門的」方法、「非佛教」的方法。MahAthera H. Gunaratana(1988)也有相同的問題意識，在<<上座部佛教禪修的禪那>>中的<導論>即強調，巴利聖典與註解書內交織修止(samathabhAvanA)與修觀(vipassanAbhAvanA)，而修止則是共通於非佛教的方式(pp.1-2)，頁 51-54 進一步討論到「兩種車乘」。Bhikkhu Bodhi(1993,pp.348-379)在說明心清淨時，也跟隨 MahAthera H. Gunaratana(1988,pp.51-55)的解釋，而特別說明這個進路。

<sup>312</sup> 近幾年的帕奧禪師對此進路提出很多討論，批判提倡這個進路的禪師未謹慎地使用剎那定。帕奧禪師認為真正的觀剎那定必須以能夠分析名聚與色聚為基礎，進一步還要觀察有為法的緣相及共相。參見 Pa Auk Sayadaw(1995,pp.92-107)；帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000，頁 1-12)。帕奧禪師的討論引起的廣泛迴響，除了在緬甸本土之外，也已延申到國際上。例如，帕奧禪師的在家弟子 Mehm Tin Mon(1995,pp.398-399)在解說心清淨時，只說明近行定與安止定，未提及剎那定，而且以帕奧禪修中心的實例為證。帕奧禪師的出家弟子尋法比丘在翻譯菩提比丘的著作時，就直接省去菩提比丘對心清淨的解釋，參見菩提比丘編輯，尋法比丘譯(1999，頁 345)。

至於出入息中，以地界有凝固之相等的方法而把握四界，最初覺察到由四大的衝擊而現起觸，與觸相應的受為受蘊，想為想蘊，與觸一起現起的思為行蘊，心為識蘊。如是由觸而現起非色。亦可由受入手觀察，現起非色，或由識入手。

3：修見清淨成就名色差別智，可詳分成四階段(參見本研究第十一章第三節<第三重歷程的哲學意義>) (3.1)色遍攝智是破除色法的三種密集(參見本研究第十一章第二節)，完全把握所有色法在歷程中的自相。(3.2)名遍攝智是破除名法的四種密集(參見本研究第九章第五節)，可以完全把握所有世間名法在歷程中的自相。(3.3)名色遍攝智是完全把握所有名法與色法的自相，確定唯有名色而沒有眾生。(3.4)名色差別智是完全確立名與色的差別，名是名、色是色，兩者差別而可相依現起。

初下手修觀，現起名並不容易，即使現起色也得方法正確。不適合一開始就來個觀心、觀念頭；也不是自以為什麼都不想就是沒有邪妄分別，已經是無想或無心了；更不是初下手就修個什麼諸法不生不滅。這些人就好像初學游泳就想學跳水，初學跳高就想學撐竿跳。

### 第三項：度疑清淨<sup>313</sup>

度疑清淨就是因為越度了對名與色在三世的緣的疑惑而清淨。第三清淨的見清淨是觀察名色，確認唯有名色而沒有真實的有情，有情只是概念；第四清淨的度疑清淨進一步觀察名色的因緣，確認唯有名色的因果連結而沒有作者受者，越度了三世因果的疑惑。修行人希望了知名色的因緣，就如醫生找尋病人的病因，或如看到迷路的小孩就想到「這是誰的小孩」而找孩子的父母。

#### 1：確定名色的因緣的方法。

最有系統的徹底修法就是依循本文在所緣的歷程論的第四重歷程中的說明。首先，就現在果與過去因的關係而言。先順名法的歷程向過去追溯，逐步現起過去的名法歷程，乃至確定這一生的結生心；再往過去逆觀上一世的死亡歷程，確定死亡歷程的速行心，由此而確定過去業與現在果報心；再擴大觀察過去業生現在色。觀察力強的修行者可以往過去逆觀非常多世的業果。其次，就現在業生未來的果而言。也是順心路歷程向未來觀察，看現在的業決定未來

<sup>313</sup> 在《清淨道論》中，度疑清淨的修法只說明十二緣起的方法，未說明二十四緣的修行方法，《攝義論》中更未提到。這是因為十二因緣的方法就可以成就度疑清淨，二十四緣的修法則更進一步分析各種緣的綜合觀察，二十緣的修行方法可參見 Pa Auk Sayadaw(1998?)。

果，好的修行者可以向未來觀非常多世的業果。由此而確定名色的三世因果<sup>314</sup>。

為了一般人的初步理解，我們以下順<<清淨道論>>略作說明。

1.1：第一種方法。修行者不管用什麼方法，都可以先思惟名色必有它的因緣。名色不能是無因的，因為名色若是無因的，則一切時代的各種人完全相同，沒有原因可以區別。名色也不是以天的創造為原因，因為見清淨已確定唯有名色而沒有天。然而，什麼是它們的因緣呢？先把握色身的緣，此身懷於母體中，置於胃直腸之間，前是腹膜，後是背椎，旁邊圍著腸與腸間膜，極其狹小，自己也覺得惡臭污穢，正如蟲長在腐壞的魚中或在爛掉的死屍中。這樣子生的色身，無明、愛、取、業是它的生因，食物是支持它的緣，這五法就是色身的因緣。而名的緣，眼根緣色境而生起眼識。如是觀察而確定名色的因緣，進一步觀察過去世的名色是由緣而生起，未來世的名色也是由緣而生起，就可以斷除三世的十六疑。

1.2：第二種方法，觀察名的共緣與不共緣，觀察色的四種緣。先觀名的共緣，眼等六根與色等六境是名生起的共緣；不共緣，善不善業是異熟的緣，有分是轉向心的緣。色的四種緣是業、心、時節、食。這種方法當然也可以越度十六疑而清淨。

1.3：第三種方法，逆觀十二緣起。

1.4：第四種方法，順觀十二緣起。

1.5：第五種方法，從三世的二重因果觀察緣起，它們有二十行相。五個是過去因：無明、行、愛、取、有，五個是現在果：識、名色、六入、觸、受，五個是現在因：愛、取、有、無明、行，五個是未來果：識、名色、六入、觸、受。

第五種方法是<<攝義論>>對緣起最重要的分析。

2：修度疑清淨成就緣遍攝智，完全把握名法與色法的緣，確定唯有因與果的三世連結、而沒有作者與受者。廣說可以斷疑與邪見。(詳見本研究第十二章第四節<第四重歷程的哲學意義>)

2.1：度疑清淨確知一切世間法的因果安立，就是確知法的安住、站立，也就是法住智。得法住智決定必入聖域，但本身還不是聖智。

2.2：從法住智到涅槃智。從法住智必然到達聖智，就是證入出世間的八種

<sup>314</sup> 關於度疑清淨的修法，緬甸帕奧禪師依據<<清淨道論>>抉擇整理出非常系統的修行方法。參見帕奧禪師著，帕奧禪師弟子中譯(2000c & d)，<緣起(上)第一法>與<緣起(下)第五法>。

心，接下來的三清淨就是過程。從法住智到涅槃智，也就是從世間有為生滅的因果法悟入出世間無為的涅槃。

#### 第四項：道非道知見清淨

道非道知見清淨就是了知和看見正道與非道。修道非道智見清淨有兩個步驟，先思惟名與色的無常、苦、無我，用這三個共相普遍思惟審察一切法，以上屬於本項的第一目。步驟二屬於本項的第二目，修生滅隨觀智。初修生滅隨觀很容易生起十種觀的雜染，必須審察破除之，破除後就確定道諦。生起十種觀的染即是「非道」，破除觀的染而決定正「道」，了知和看見道和非道，所以稱為道非道知見清淨。

##### 第一目：思惟三相

1：思惟諸行的三相。以無常、苦、無我的三共相思惟名與色，這三相就是印別有為法的三法印。無常是過去、現在、未來的諸行都會滅盡。苦是無常令生怖畏，諸行無常、生滅逼惱怖畏。無我是一切無實，所以無我，沒有我、作者、受者、自在者等。思惟的方式是思惟色、受、想、行、識是無常、有為、緣生、滅盡法、衰滅法、離貪法、滅法。

2：各種方法。論裡也非常有層次地提示各種思惟三相的方法。

2.1：先指明聖典中關於思惟三相的文句。

2.2：以五蘊的無常苦無我來思惟。如果上述的簡略方法還不能成就三相的思惟，應修九種方法，使五根(信、精進、念、定、慧)平衡銳利，(1)只觀諸行的滅盡，(2)細心地觀滅，(3)持續地觀滅，(4)適切地觀滅，(5)修定，(6)照顧七覺支的平衡作用，(7)不偏於身或命，(8)以出離的力量克服身與命之中的痛苦，(9)不於中途停止。也就是說，五根銳利是修觀的主力。事實上，平衡發展三十七道品，恰當好處地運用，這是通於修觀的五清淨。

2.3：分開來修色的思惟法和非色的思惟法。

2.4：如果還不能成就三相的思惟，再提起三相，分別以七種方法思惟色的三相、非色的三相。

3：思惟三相通達部份的十八觀智。十八種大觀是出世間智的作用才完全成就的，思惟三相只通達其中的八個。(1)修無常隨觀斷常相，亦通達(11)無相隨觀而斷一切相；修(2)苦隨觀斷樂想，亦通達(12)無願隨觀而斷願欲；修(3)無我隨觀斷我想，亦通達(13)空隨觀而斷住著。(15)如實知見在度疑清淨已成就，(14)

修增上慧法則是通於一切觀智。

### 第二目：生滅隨觀智

以三相思惟一切法之後，開始修生滅隨觀智，因為是初修，所以才有十種觀的染，破除之，即是上道。因為初修，所以是弱的；第六階的行道知見清淨修生滅隨觀智則是成熟的。

1：生滅隨觀智的方法。生滅隨觀智是正觀現前的名色的生起相為「生」，變易相、滅盡、破壞為「滅」。完全安住觀察於當下的生與滅，直下地經驗生與滅，而不只是思惟的審察。了知，名色的生起之前沒有未生起的名色，生時沒有來處，滅時沒有去處，已滅的沒有任何聚集。例如奏琵琶時產生的聲音，聲音生起之前尚未聚集，生時無所從來，滅時沒有去處，已滅的不住於任何地方。只是琵琶、弦、及人的適當操作的因緣，其未有而生，既有而滅。修生滅隨觀智的行者，知諸法未生者生，已生者滅，新新現生，當下當下安住，時時滅去。它們的現起不是真實的，就像小朋友吹起來的泡泡，如作夢、如幻境、泡沫、影子，曇花一現，一閃即逝。

2：十種觀的染。初步修生滅隨智，諸行即生即滅，持續精進修習，會現起很多美妙的境界，它們乃屬十種觀的雜染，障礙觀智的昇進。世俗人、修定或初步修觀(見清淨或度疑清淨)的人也有各種雜染，但不是這裡的染；聖者則已超越了。若執著這十種觀的染就是「非道」，放棄之就是「道」。所以，破除十種觀的雜染是確定開始走上解脫道的關卡。解釋如下，(1)光明，由觀的力量看到光，誤以為開悟。享受光明之樂就是非道，放棄它就是正道。(2)智，由於觀察名色，凡事迅速看得清楚，智慧銳利，行事果斷。(3)喜，觀而生起五喜，全身的細胞都喜悅。(4)輕安，觀的輕安，身心無沉重、堅硬、不安，身心輕快、柔軟、明淨、正直。(5)樂，觀的樂，流遍全身貫通極勝妙的樂。(6)勝解，由觀的力量而勝妙確解身心，得到極強的信樂。(7)策勵，平衡勇猛善柔的精進。(8)現起，念念專注，善住善安立於業處，如如不動，如山穩坐大地。(9)捨，諸行都捨，就像手碰到熱鐵丸立刻放下。(10)欲，執著於觀的光明等，而微妙安樂住著。若修行者執十種染為我的，則生起邪見。執為可愛，則生起慢執。享受光明等樂，則生起愛執。

3：如何破除這些觀的染？就是觀察它們是無常、苦、無我。由此遠離「非道」，走上正「道」，證得道非道知見清淨。

4：以世間智確定三諦。見清淨觀察名色，確定苦諦。度疑清淨觀察名色的



緣起，確定集諦。道非道智見清淨，遠離非道上的染，走上正道，確定道諦。

#### 第五項：行道知見清淨

第五清淨是道非道知見清淨，已捨離非道，走上正道。進一步，第六清淨的行道知見清淨是以九種觀智在行道上出離遠離一切，已經走向開悟的大門<sup>315</sup>，捨斷常、樂、我等顛倒想，所以知與見清淨。

1：生滅隨觀智。第五清淨的生滅隨觀智是弱的、未成熟的，而這階段是強的、已成熟的。再次修習是為了使無常、苦、無我的三相清楚顯了。然而，為什麼三相不能現起呢？因為不注意觀照五蘊的生滅，被相續的假相所覆蓋，故不能現起無常相。因為不注意觀照生滅的苦迫，稍有不適即改變姿勢，就不能注意到苦相的現起。因為不注意觀照種種的界差別，誤以為堅實，就不能現起無我相。

2：壞隨觀智。觀察無常苦無我的三相已經非常銳利，諸行輕快，速速現起，猶如未生、未住，就已滅去。壞隨觀就是觀察諸行唯是滅盡、衰滅、破壞。如同脆弱的器皿一碰就粉碎了。修壞隨觀智可以成就八種功德：(1)斷除有見，(2)不執著生命，(3)持續如理用功修行，(4)獲取生命必需品的的方法清淨(就是戒品中的活命遍淨)，(5)不再憂慮、擔心，(6)遠離恐怖，(7)忍辱與柔和，(8)超越樂與不樂。

3：怖畏現起智。觀察過去的諸行已滅，現在的諸行正滅，未來的諸行也將如是滅去。對於一切有情的正在壞去起大怖畏，正如膽怯而貪求快樂生活的人，看到毒蛇猛獸。又如，母親有三個兒子犯了砍頭罪，跟他們一起到刑場，大兒子被砍頭之後，正看著二兒子將被砍頭。諸行滅去的怖畏猶如母親看見二兒子的頭必將被砍下。

4：過患隨觀智。看到一切處所都充滿危險，沒有避難處。三界就像火坑，身體的四大種就像毒蛇，五蘊像舉劍的殺人魔，諸行如箭、如針、如病，無喜無樂，只是一大堆過患險難的現起。又如走到將崩落的斷崖邊，觸地都是險難，令人毛骨悚然。

5：厭離隨觀智。看到三界像火宅，一心只想離開。就像天鵝，不下髒亂的水池，只喜歡乾淨的水池。上來三智的意義是相同的，怖畏現起智是見諸行

<sup>315</sup> 常碰到修行者專門在開悟的邊緣談論自己的修行境界，專重行道知見清淨的觀智，但忽略基礎的名色觀察。真是顛倒！

而生的怖畏，過患隨觀智是見諸行而生起過患，厭離隨觀智是對諸行生起厭離。

6：欲解脫智。一點也不執著世間，唯願解脫出離一切行。好像不會游泳的人落水，或落網的魚，或陷於泥沼的大象，一心只想解脫。

7：審察隨觀智。想從壞滅苦難的三界火宅中解脫出來，為了使解脫力乾淨俐落，再以審察隨觀智把握三相。一切諸行是無常的，暫時的，壞滅的；屢屢逼迫，令人苦惱，是苦根，是苦果，是過患，是險難，只是苦，醜陋的，充滿不淨的；不自主，不自由，沒有我可主宰。好像漁夫捉住一條蛇，高興地誤以為捉住一條魚，看到蛇頭上的三根花紋，才知道是毒蛇。快快捉住蛇的尾端，用力地甩，速速丟開。再觀三相就像看到蛇頭上的三條花紋，速速用力甩開毒蛇。

8：行捨智。

8.1：行捨智與前二智有相同的意義，此智捨離的力量最強，是捨離諸行的智，於諸行成為無關心的中立，不執著它們為我或我所。

8.2：由行捨智而生起三解脫門。隨觀無常而生起無相解脫門，隨觀苦而生起無願解脫門，隨觀無我而生起空解脫門。

9：隨順智是隨順於前八觀智的作用，又隨順於後的三十七菩提分法。隨順智能除去覆蓋諦理的煩惱，心不住、不著於諸行，接著生起以涅槃為所緣的種姓智。它的過程就像行者想藉由河旁大樹上的繩子渡河，他快跑過來，捉住繩子，盪到對岸，站在彼岸上而手仍捉住繩子。站在此岸用手捉住繩子，猶如隨順智；站到彼岸而手仍捉住繩子就如種姓智。

#### 第六項：知見清淨

知見清淨開始以涅槃為所緣，由於了知與看見涅槃而清淨。。

1：開悟解脫的過程。前五清淨已確定走上解脫的正道，行道知見清淨以九種觀智出離諸行，走到世間的盡頭。行道知見清淨的前二觀是以無常為主，三到五是以苦觀為主，六到八是以無我觀為主。第八的行捨智則是以無常苦無我的空智照亮三解脫門，隨順智則進入三解脫門(捉住度到彼岸的繩子)。種姓智開始以涅槃為所緣，猶如攀住度繩而站上彼岸；知見清道中的道智則是棄捨世間的繩子走上彼岸，知見清淨中的果智猶如在彼岸上休息。這就是開悟的歷程。四道心依次斷除所有的煩惱不善，這就是開悟解脫的過程。

2：種姓智是超越凡夫種姓入於聖者種姓的智。它繼隨順智之後，開始以涅槃為所緣，但不能去除覆蓋諦理的黑暗，猶如已站在河的彼岸而手還捉住繩子。

所以是在凡夫與聖者的交界，因此既非屬於世間的行道知見清淨，亦非屬於知見清淨。但仍不是道智本身，因為還手捉住繩子站在彼岸上。

### 3：四道智與四果智

#### 2.1：初道智與初果智

2.1.1：初道智就是須陀洹道智。須陀洹的字義就是入流，須陀洹智就是入於聖流的智。種姓智已緣涅槃但不能摧毀貪著輪迴的苦，初道智就是既緣涅槃又離一切諸行的苦。初道智已斷三結，破生死根本的有身見(俗稱為我見)，斷戒禁取(執取一些無意義的戒或禁忌)，斷疑(對三寶的疑)。初道智無間斷地直接給與的果即是初果智。成就初果的聖者最多只經七次在人天的輪迴，必然滅盡苦。

2.1.2：開悟解脫與解脫知見。開悟解脫的歷程就是出世間的心路歷程(參見本研究第九章第四節第二項)。四道智與四果智都共同經過。確立對解脫的知見就是離開出世間的心路歷程後，用返照智作五項觀察，(1)由此道得來的道智，(2)曾獲的功德的果智，(3)以之為所緣的涅槃，(4)已斷捨的煩惱，(5)未斷捨的煩惱。前三果聖者的返照智都是以三因相應的欲界善心作五項觀察；第四果聖者的返照智是以欲界三因相應的唯作心作前四項觀察，因為阿羅漢的返照智不須觀察未斷的煩惱。這些檢證標準防止修行人狂說自己開悟！

#### 2.2：二道智與二果智

第二道智就是斯陀含道智。斯陀含的字義就是一來，二道智的作用是削薄貪欲與瞋恚；證斯陀含果智的聖者最多經一往來人天的輪迴，就滅盡苦。修二道智的方法同於初道智，觀諸行無常苦無我，修行捨智，經隨順智、種姓智，之後生起斯陀含道，無間證得二果智。

#### 2.3：三道智與三果智

第三道智就是阿那含智。阿那含的字義就是不來，三道智斷欲貪與瞋，滅盡五下分結(身見、戒禁取、疑、欲貪、瞋)。證阿那含果智即是不再來欲界，已是離欲而上升於色無色界。

#### 2.4：四道智與四果智

第四道智就是阿羅漢智。阿羅漢的意思就是滅煩惱賊，阿羅漢智滅五上分結(色貪、無色貪、慢、掉舉、無明)。證阿羅漢果的聖者即是滅盡一切煩惱，安心接受最後一生的果報。最後的死心向世間微笑，即不再於三界受生。

### 3：四道智的威力

四道智除了上述共經的開悟解脫過程，也共有四種威力。

3.1：圓滿三十七菩提分，而隨順智只是隨順菩提分。三十七菩提分是四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道。

3.2：止觀等持。四道智都是止觀均等，止是以寂滅為所緣而不散亂，觀也是以寂滅為所緣而離煩惱與諸蘊，也就是定慧均等。而修世間定的階段，止的力量強；修無常隨觀等的階段，觀的力量強。

3.3：四道智各斷其應斷的煩惱。

3.4：現觀四聖諦。四道智生起的剎那即同時現觀四聖諦：知苦、斷集、證滅、修道。如生起燈火的同一剎那時就有四種作用：燃燒燈蕊、破除黑暗、發光、消油。

#### 第七項：修智慧的功德

修智慧真是無量功德，永遠說不完。略說大要有四點。

1：摧破種種煩惱。第三清淨到第六清淨都還是以世間慧降伏煩惱，聖道摧破煩惱則是超越世間的，如光熱的日輪照破黑暗。

2：嘗受聖果之味。聖者以涅槃樂為果味，各聖道的聖者各嘗聖果之樂。聖果之樂是無上樂，如甘露的滋潤。

3：可能入於滅盡定。滅盡定是滅盡心及心所法。只有俱足四禪八定的三果及四果聖者可以入滅盡定。

4：成就應受供養等。應受供養，應受合掌禮敬。

#### 第四節：結論

倫理的解脫學以戒定慧築成清淨道，指引修行者直到目標。這條便捷的康莊大道，即是通達涅槃的唯一之道。《清淨道論》將清淨道比喻為樹。戒與定是樹根；慧學的聞思慧是大地，修觀的五清淨是樹幹；智慧的功德是大樹長出來的花果。其歷程可分類為三學、七清淨、十六階智，整理成對照表 15-1。

表 15-1：三學七清淨十六階智的對照

三學	七清淨	十六階智
戒學(喻如樹根)	一：戒清淨	

定學(喻如樹根)		二：心清淨	
慧學	聞思存有論的四真實法 (八十九心、二十八色、五十二心所、涅槃) 與所緣的歷程論 (喻如土地)		
	修觀(喻如樹幹)	三：見清淨	1：名色差別智
		四：度疑清淨	2：緣遍攝智(法住智)
		五：道非道知見清淨	3：思惟智(三法印智) 4：弱的生滅隨觀智
		六：行道知見清淨	4：成熟的生滅隨觀智 5：壞隨觀智 6：怖畏現起智 7：過患隨觀智 8：厭離隨觀智 9：欲解脫智 10：審察隨觀智 11：行捨智 12：隨順智 13：種姓智(由六向七，仍屬世間。)
證果德(喻如樹的花果)	七：知見清淨	14：道智 15：果智	
		16：返照智(審察解脫的成果)	

## 第五部份：結論

### 第十六章：結論

本研究分成五大部份。第一部份是<導論>，第一章說明本研究的大要、動機、方法與題材，第二章作阿毗達摩哲學思想史的研究，並說明<<攝義論>>的歷史地位。中間的三部份相應於<<攝義論>>哲學思想的三環節。第二部份是存有論，從第三章到第七章；第三章總論<<攝義論>>的哲學與研究存有論的存在層級論，餘章研究名法與色法的存有論。第三部份是所緣的歷程論，從第八章到第十二章；第八章研究所緣的歷程論在<<攝義論>>哲學中的地位，餘章研究名法與色法的第三與第四重歷程。第四部份是倫理的解脫學，從十三章到十五章；十三章研究倫理的解脫學的理论原理，餘章依<<清淨道論>>的三學七清淨說明實踐的方法與過程。第五部份是<結論>，就是本章。

本章將作結論，第一節結說<<攝義論>>的哲學思想精要，第二節說明<<攝義論>>的影響與時代意義，第三節作評價，第四節說明本研究的貢獻與反省。

## 第一節：哲學思想精要

### 第一項：總論

<<攝義論>>的哲學思想由三個環節構成一個嚴密的理論與實踐體系。三環節有著系統建構的理論關係，也有著相依性和統一性。

就系統建構的關係而言。存有論是最基礎的，依存有論成立實在的歷程論。認識型態的向度，建立所緣的歷程論；以心的所緣相為判準，建立七重歷程，各重之內有橫向的歷程。七重之間又有縱向的提昇歷程，心智的提昇認識更究竟的所緣相，更究竟的所緣相培育發展心智向於出世間。這個縱向的實踐取向就是倫理解脫學的基礎，由七重的所緣建立七清淨的修行原理。

就其相依性而言。存在即是歷程的存在，歷程即是存在的歷程，所以存有論與實在的歷程論有其相依性。認識型態的向度，成立所緣的歷程論，這是認識與實在的結合。所緣的歷程論中的實踐取向建立倫理解的脫學，這是理論與實踐的結合。而倫理解的脫學的實踐修行歷程與方法則是對整個系統的實驗檢證。

就統一性而言。由涅槃統一整個哲學思想。涅槃是最究竟的存在，涅槃是歷程的圓滿，涅槃是倫理解的脫學的終點。整個思想的規制統一處就是涅槃，

### 第二項：存有論

存有論分成四步驟，第一：存在層級論，第二：成素論，第三：分類學，

#### 第四：聚合論。

第一步驟是存在層級論，將一切存在分成三層。以真實性區分作為第一原則，分成第一層世俗實在的概念與究竟實在的真實法。以緣的區分作為第二原則，將究竟實在分成第二層的有緣法和第三層的涅槃。其內容已整理成表 3-1，於此再次引用，以利理解，稱為表 16-1。

表 16-1：存在層級

兩種實在 (真實性區分)	世俗實在(兩種概念)		所知施設 令知施設	第一層
	究竟實在 (真實法的成素)	有緣法	28 種色 52 心所 89 心	第二層
		無緣法	涅槃	第三層

後三步驟是有緣法的存有論，乃整個阿毗達摩的重點。依名法與色法差別又相依的原則，各別處理名法與色法，並平等平行地進行討論。

第二步驟是成素論，研究心法成素的八十九心、心所法成素的五十二心所，色法成素的二十八色。成素論內除了窮究列舉出所有的成素，也都有改良傳統的外在組織方法與獨創的內在組織原理。

第三步驟是分類學。對各成素作分類分析，都有改良傳統的一般分析與獨創的為所緣的歷程論作準備之分析。

第四步驟是聚合論。研究八十九種名聚與二十一種色聚。名聚與色聚是歷程中的基本單位。

#### 第三項：所緣的歷程論與倫理的解脫學

<<攝義論>>哲學思想的第二環節是所緣的歷程論。存在就是歷程中的存在，歷程就是存在的歷程。依存有論建立實在的歷程論，三層存在就有三重的歷程。所有的存在都可以作為心的所緣，心的生起就必然是認識所緣。因此，實在的歷程論可以作認識型態的轉度，建立所緣的歷程論。以心的所緣相為判準，建立七重歷程，各重之內有橫向的歷程。七重之間又有縱向的提昇歷程，七重之間的所緣相是漸次向於最究竟真實的涅槃寂滅相，能認識的的心智也是漸次向於出世間的名法。心智的提昇就認識更究竟的所緣相，以更究竟的所緣相來培育發展心智向於出世間。這個縱向歷程的實踐取向就是倫理的解脫學的基礎，七重歷程就建立七清淨的實踐次第。

相對於七重歷程的所緣相，有七清淨的修行德目，培養七種清淨的心智，斷除各層次的煩惱。第一重與第二重的所緣都是概念。第一重歷程的人事物相是第一清淨之戒清淨的所緣相；培養欲界善心，在具體的人事因緣上各別地止惡行善。第二重歷程的修習是第二清淨之心清淨的所緣相；培養禪定的善心，以定力鎮伏住煩惱。第三重到第七重都是以真實法作為所緣，屬於慧學。第三重歷程的自相是第三清淨之見清淨的所緣相，打破歷程中的名聚與色聚的密集，觀察名法與色法的自相；培養名色差別智，破除有情見。第四重的緣相是第四清淨之度疑清淨的所緣相，觀察名法與色法的緣；培養緣遍攝智(即是法住智)，確立有業果而沒有業者與受者，破除對三世的疑。第五重的共相是第五清淨之道非道知見清淨的所緣相，觀察名法與色法的三共相(無常、苦、無我)；培養思惟智(可以稱為三法印智)，破除法我見，捨非道的染而確立正道。第六重的出離相是第六清淨之行道知見清淨的所緣相，觀察名與色的壞滅苦逼，而出離名色向於涅槃；培養九種觀智，捨斷常、樂、我等顛倒想。第七重歷程的寂滅相是第七清淨之知見清淨的所緣相，觀察涅槃的寂滅相，即是開悟解脫的出世間心路歷程；培養出世間的道智與果智，徹底斷除貪瞋癡。

#### 第四項：哲學思想系統詳表

本節所述的哲學思想系統表，曾整理成表 13-1 的簡表。我們於此進一步整理成詳表，稱為表 16-2。

表 16-2：哲學思想系統詳表

存有論(存在層級論)			所緣的歷程論	倫理的解脫學		
			七重歷程	七清淨的德目	培養的心智	所捨斷的
世俗實在 (兩種概念)	所知概念 令知概念	第一層	第一重 人事物相	第一 戒清淨	欲界善心	彼分斷
			第二重 修習相	第二 心清淨	定心	鎮伏斷
究竟 實在	有緣法 二十八色 五十二心所 八十九心	第二層	第三重 自相	第三 見清淨	名色差別智	有情見
			第四重 緣相	第四 度疑清淨	緣攝受智	作者受者見 與三世的疑



				第五重 共相	第五 道非道知見清淨	思惟智與弱的生滅隨觀智	法我見與非道的染
				第六重 出離相	第六 行道知見清淨	九種觀智	常想、樂想、我想等
	無緣法	涅槃	第三層	第七重 寂滅相	第七 知見清淨	道智與果智	貪瞋痴

## 第二節：評價

### 第一項：《攝義論》哲學思想的優點

《攝義論》哲學思想的優點可以整理成六點。

1 就其整體哲學思想而言。系統層次分明，緊密相扣。存在與歷程相依，理論與實踐相輔相成。巧妙地將佛法的證悟涅槃表達成一個完整的系統。在存有論上，涅槃是最究竟的存在；在所緣的歷程論上，涅槃是歷程的圓滿；在倫理的解脫學上，涅槃是最究竟的目標。整體思想統一於涅槃

2：就存有論而言。存在的層級判然分別，成素論系統地窮究所有成素，一目了然。而一般的存有論則只有抽象隱諱地說明存在，不敢直接說出：心法有八十九個，心所法有五十二個，色法有二十八個，涅槃是最究竟的存在。

3：就所緣的歷程論而言。從實在型態的歷程論轉成認識型態的歷程論，充份展現有情人整體存在的歷程中的地位與努力實踐的方向。特別是第三重與第四重歷程是《攝義論》所代表的南傳上座部佛教最顯著的特點。一般的哲學，乃至佛教哲學，都只粗略地提到心的變化歷程；而南傳上座部則指出心的法則，明示出心的所有可能發生的歷程，乃至對宗教經驗的禪定與開悟解脫的歷程都有具體的說明。一般上講輪迴、業果，也都只說個大概；《攝義論》講業果則清楚說明那一個業心造成那一個果心，那一個業心結生為什麼眾生。更徹底的是緣的關係，也只有南傳上座部以二十四緣說明一切存在的條件關係。

4：就倫理的解脫學而言。所緣的歷程論中的七重歷程作為倫理解脫學中的基礎。七清淨次第井然，有原則，有操作方法，有檢證標準。而一般上講實踐、講修行，只有大原則，說得圓滿、卻沒有方法。例如，檢證禪定的標準是五種心的自在，檢證開悟解脫有十九種觀察的內容，這些都是南傳上座部思想中特有的優點。

5：與其餘的佛學思想比較。解脫是各種佛學流派的共同目標，涅槃也是共同認證的最究竟存在。《攝義論》的特點則是提出最清楚的解脫路線圖，歷程中的景色巨細無遺。

6：與一般的哲學思想比較。東方思想常受西方思想譏為含混片斷，《攝義論》的哲學思想決不如此，而且更有過之。《攝義論》嚴密的分析方法不下於一般的哲學，系統的環節緊密相扣，實踐的成長歷程也節拍清楚，旋律動人。

### 第二項：《攝義論》哲學思想的缺點

《攝義論》哲學思想的缺點可分析成四點。

1：就整體思想而言。因為《攝義論》基於詳細的分析，組成嚴密的系統。一般人難以接近，所以也被譏喻為繁瑣哲學，或說成只適合僧侶的經院哲學。或因其精確的分析，而被疑慮為是否具有可實踐性。為避開這個壁壘，可以從倫理的解脫學中的持戒下手，再次第往高深的慧學。這是《清淨道論》的系統道路。

2：就其思想比重而言。真實法的部份吸引住阿毗達摩，世俗實在的概念在《攝義論》並沒有受到深入的研究。即使本文用心幫忙整理過，仍顯得非常薄弱。

3：就其應用哲學而言。最顯著的是缺乏社會科學的哲學。南傳佛教國家是以佛法為文化生命，真正的佛國。初學上座部思想的人常會驚訝：為何佛法如此深入南傳佛教國家的民間，但政治卻如此動亂！可見，如何從戒學的五戒十善開展成完善的社會科學的哲學有其必要。

4：就整體佛法而言。《攝義論》完全集中在證悟涅槃，這當然是佛法最大公約數。但《攝義論》只詳細說明證悟涅槃共基的解脫道，並未完整說明三乘菩提。這就有待《南傳菩薩道》<sup>316</sup>來補強，及吸收北傳佛教的優點。

## 第三節：影響與時代意義

我們先說明《攝義論》對上座部佛教的影響，再從它的哲學思想對其餘佛教圈的意義來看時代意義。

### 第一項：影響

《攝義論》對上座部佛教有廣泛的影響。

<sup>316</sup> 參見明昆三藏持者大長老著，緬譯英烏哥烈及烏叮靈，英譯中敬法比丘(1999)。這只是譯出英譯本的第一部份，全套近十本。

1：從對阿毗達摩哲學思想的繼承來說。《攝義論》哲學思想的三環節妥善吸收整頓阿毗達摩的哲學，吸收阿毗達摩論藏及註解書的精華，並整頓先前的綱要書，成為阿毗達摩綱要書的定型。

2：對後代阿毗達摩的影響。因其深廣簡要，普遍流行。歷代至今對它的註解甚至比三藏還多，包含巴利文本、錫蘭文本、緬文本、泰文本等。就阿毗達摩的教學而言，在許多佛寺，特別是緬甸，沙彌和新學比丘都必須先熟背巴利文的《攝義論》，才獲准進一步研讀論藏與註解，直到現代仍是阿毗達摩的入門教科書。現代學者對南傳阿毗達摩最盛行的研究也是《攝義論》，不同的譯本就多達十幾個。

3：對實踐層面的影響。《攝義論》整理的哲學思想絕對不是理論而已，也是實踐的。它也是上座部佛教的活水源頭，從古以來都有人以之來指導實踐修行。乃至今日還有專門的大型禪修中心以《攝義論》為綱要來指導修行。

4：對文化層面的影響。《攝義論》是一般有文化教養的人的寶書，特別是在緬甸，《攝義論》還有很多通俗教導與推廣課程。

5：對將來的影響。今日南傳佛教國家也開始受到西方科技與物質文明的影響，《攝義論》這種堅固的思想就使其佛教文化維持下來，不被攻破最後的心靈堡壘。

《攝義論》成書在十二世紀，在古代對其它佛教文化並沒有直接的影響。但是它所代表的南傳上座部佛學，曾是華文佛學討論的主題。

## 第二項：時代意義

### 第一目：對華語系佛教的意義

華語系佛教繼承印度中期的佛教而發展成獨特的中國佛教。華譯佛典的《解脫道論》屬巴利語系的論典，但其難解，而且不屬於正統的大寺派，不能據此理解上座部的哲學思想與實踐系統。印度色彩重的唯識宗即非常想理解心路歷程，但只在古代片面提及。《攝義論》哲學思想的研究正好可以補足。

《攝義論》所代表的南傳阿毗達摩至今在南傳教區仍是活的學問，很值得中國佛教參考<sup>317</sup>。就其理論方面，中國佛教自晚唐以來，佛教義學一路沒落下來，此正可以刺激義學的研究。再就修行而言，南傳禪法重視經驗分析與修行

<sup>317</sup> 早在 1940 年代，太虛大師即曾自錫蘭邀請僧人來中國建立巴利語學院，但因緣沒成熟。參見印順(1950, 1973, 頁 467)。Rev. Ehara N.R.M. & Soma Thera & Kheminda Thera.(1961,p.xiii).

次第，很值得重視實修實證的華人參考。事實上，今日已有很多華人修習南傳禪法。

### 第二目：對藏語系佛教的意義

藏語系佛教將教法分成顯教與密教。《攝義論》的哲學思想有助藏語系佛教對顯教的理解。例如，宗喀巴的名著《菩提道次第廣論》<sup>318</sup>就是要以道次第廣攝一切顯教的教法，但其對基礎的真實法的分析顯然不足。當然在藏語系有說明基礎的法相傳統，又有宗義書判攝顯教的教法。而其宗義書<sup>319</sup>只包含有部、經量部、唯識學與中觀學，古來就缺南方上座部。從今日的世界佛教來看，顯然需要加入南方上座部的部份，不能只是依循古代的宗義。《攝義論》的修行道次第也有助於藏語系的密教修行系統。例如，佛法在修止與修觀的區分<sup>320</sup>。特別是密宗道的無上瑜伽的雙修廣受批評，最需要《攝義論》的道次第來加以淨化。

### 第三目：對西傳佛教的意義

佛教在現代已傳入西方世界，也可方便稱為西傳的佛教。巴利聖典學會出版的巴利聖典與譯本就是西傳佛教的基礎。西方人也大致以巴利聖典為佛陀的原始教典。《攝義論》就是巴利聖典的精華。而《攝義論》直指人心，剖析心真的是講到心底。這對近代西方發展出來的物質文明很有意義。學習佛法而上座部國家出家為僧的人也很多，甚至泰國錫蘭都有專門的西方人道場，緬甸的國際性禪修中心也都有西方人。西方人在西方建寺弘法的也很多，筆者也曾經聽過捷克籍的比丘 Dhammadīpa(中文法號性空法師)講授過《攝義論》的前二品。

## 第四節：結語

### 第一項：本研究的貢獻

<sup>318</sup> 宗喀巴，法尊譯(1987年)。

<sup>319</sup> 昂卻亟美汪波，陳玉蛟譯(1988年)。

<sup>320</sup> 宗喀巴於《菩提道次第廣論》中，表面上是在講顯教的菩提道，實際上是跟著密宗道而走。在說明菩提道的奢摩他時，他就特別推崇：「緣佛身攝持心」(參見宗喀巴，法尊譯，1987，頁356)，這可符順密宗道。所以他說：「若修咒道於本尊瑜伽尤為殊勝」(同上，頁357)。如此則模糊了修止與修觀的區分。

1：本研究補充了華語系佛教對印度部派佛教的認識。傳統上雖然曾探討過南方上座部的片斷思想，但又不得其真；現代華語的研究也只是點到為止<sup>321</sup>。本文則是全面深入的研究，開拓華語系佛教對《攝義論》代表的南傳上座部的研究，補充華語系佛教對印度部派佛教的認識。

2：本研究提供南傳佛學思想史的初步認識。南傳佛學史在華人來說還是尚未開發的原野，即使英日語系的研究也只擅長南傳的文獻史。本研究將南傳阿毗達摩佛學史分成三階段，在存有論的重要主題都作精要的史述及比較，深入淺出地提供南傳佛學思想史的初步認識。

3：本研究首次嚐試將《攝義論》詮釋整合成一個系統的哲學思想。華語系佛教區用心的不此。英語系的研究者一直想深入《攝義論》，試圖將它與西洋哲學關連在一起。直至近年(1993)，最活躍的美籍菩提比丘才提出三個部份(存有論、現象學式的心理學、心理的倫理學)，來詮釋《攝義論》代表的南傳阿毗達摩的哲學思想。但，仍然只是綱要的論點而已。本研究則以三環節(存有論、所緣的歷程論、倫理的解脫學)來詮釋《攝義論》的哲學思想系統，首次深入《攝義論》的本文，將它詮釋成一個系統的哲學思想。

4：本研究呈現出南傳上座部的實踐原理、方法與檢證標準。南傳上座部崇尚解脫的康莊大道，這是佛教的共同根本，即使華語系與藏語系人士也同聲贊美上座部的貢獻。本研究則立基於《攝義論》的哲學思想，進一步說明系統的實踐原理與實踐的檢證標準，即使開悟證果的完整歷程也有十九項檢測標準。修行解脫變得有方法、有次第可尋，不是空口無憑！這正可提供華語系教區的修行者參考。海外(大陸之外)的華語系佛教近年對南傳佛法有多方的宗教渴求，台灣本土的南傳佛教正處於方興未艾。但是，並未提昇到佛法原理的探討。本研究提出了顯態的理論實踐系統，正可貢獻給深好宗教實踐的華語系佛教作參考。

## 第二項：本研究的不足與展望

1：本文對《攝義論》的研究雖屬華語系教區內的開拓工作，但只是以《攝義論》為代表來吸取精華，未對整個南傳上座部的各方面思想充分展開。若要真正補足華語系教區對南傳佛教的認識，仍有很大的距離。這對熱切想學習南傳佛法的人士相當可惜

<sup>321</sup> 可參見第一章的註九至十一。

2：本研究集中深入到《攝義論》的哲學思想本身，只偶而與固有的華語系佛學及中國傳統思想作比較。為促使南傳與北傳佛教彼此溝通理解，有待作全面的批判式比較，以利繼承與創新，探究真理。

3：本研究嚐試將《攝義論》詮釋成一個系統的哲學思想。但是，如何用一般的哲學術語或流通的語言來詮釋整套阿毗達摩的思想，本研究仍有不足。這一方面是因為南傳阿毗達摩本身就有一套專業術語，另一方面是南傳阿毗達摩的哲學研究仍屬開端。但在全球化運動與地球村的理念之下，仍需努力將南傳阿毗達摩的哲學思想一般化，以利世界文化的提昇。

4：本研究著重在哲學思想的精華，只是偶而詳細疏解《攝義論》的巴利原文，這對有心深入學習《攝義論》者仍有不足。欲使讀者完全理解言簡意賅的《攝義論》，有必要作逐字逐段的註解。若從徹底學習巴利聖典的要求來說，有必要作《攝義論》原文的譯注與文法解析的工作，而本文附錄的〈巴漢對照攝阿毗達摩義論譯注〉只到第三章第五節，有待完成全文！

5：《攝義論》是南傳阿毗達摩的標準綱要書，本研究也試著重整《攝義論》的全書結構，但這只是順著哲學思想的三環節來疏解。可以試著重新編輯《攝義論》，或是編輯一本新的綱要書。但是，這個新的工作需要結合南傳菩薩道，以完整呈現南傳佛法，並作為真心想修菩薩行者的警誡與教導。

本文的不足是多方面，尚祈多方指導賜正。研究展望也是多面，更廣闊地說，我們需要一套完整的巴利三藏<sup>322</sup>與三藏註解書的譯本，並需要基礎的導論與深入的研究。完成本文的研究後，將接續現有的不足<sup>323</sup>。

## 參考書目

### 一：《攝阿毗達摩義論》的譯本與解說

水野弘元譯(1978):《攝阿毗達摩義論》，南傳大藏經第六十五冊。東京：大藏出版社。

<sup>322</sup> 現有的元亨寺本《漢譯南傳大藏經》只是轉手譯自《日譯南傳大藏經》，而且常有文辭不通與誤譯日文本的情形。我們在正文就多次指出漢譯《法集論》的缺失。

<sup>323</sup> 南傳阿毗達摩有三本重要典籍，綱要書的《攝義論》是本研究的主题。百科全書的《清淨道論》，筆者曾與人合著寫成導讀《涅槃的北二高 清淨道論導讀》。最基礎的是《法集論》，也將於適當的因緣進一步研究，試著寫成導讀。

- 水野弘元監修， . 與戶田忠譯註(1992) : <<南方佛教哲學教義概說>>。日本： 刊行會， 1992 二訂。
- 法舫譯(1985):<<阿毗達摩攝義論>>，收於<<大藏經補編>>七。台北：華宇出版社。
- 菩提比丘編輯，尋法比丘譯(1999):<<阿毗達摩概要精解>>。高雄：派色文化出版社。
- 悟醒譯(1998):<<攝阿毗達摩義論>>，漢譯南傳大藏經第七十冊。高雄：元亨寺妙林出版社。
- 葉均譯(1999):<<攝阿毗達摩義論>>。台灣：嘉義新雨道場重印。
- Bodhi Bhikkhu(1993): General Editor, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- De Silva C.L.A.(1937,1997):*A Treatise on Buddhist Philosophy of Abhidhamma*. India:Sri Satguru Publication.(只包含前三品的譯注)
- Govinda B.(1931):*Ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie*. Munchen-Neubiberg.
- Hoffmann E.L.(1928):*Ein Compendium Buddhistischer Philosophie und Psychologie*. Muchen:Zeitschrift fur Buddhismus.
- Kashyap,J.Bhikkhu(1942,1996):*Abhidhamma Philosophy vol.1*.Delhi:Bharatiya Vidya Prakashan.
- Mehm Tin Mon(1995):*The Essence of Buddha Abhidhamma* .Yangon:Mya Mon Yadanar Publication.
- Narada Mahathera(1956,1979):*A Manual of Abhidhamma*. Malaysia:Buddhist Missionary Society, Fourth revised edition.
- Shwe Zan Aung & Rhys Davids,C.A.F. trans.(1910,1995):*Compendium of Philosophy*. London: PTS.
- 二：巴利原典(PTS 的出版品只註出 PTS，餘處出版的才註出詳細資料)
- Abhidhammattha-savgaha and Abhidhamma-atthavibhavinītika*. Hammalawa Saddhātissa,ed. PTS.
- AGuttara-Nikāya V.3*. Morris,R. ed. PTS.

- AtthasAlinI*. Muller,E. ed. PTS.
- Buddhadatta' s Manuals I,II :Abhidhammavataara, Rupaarupavibhaga, Vinaya-Vinicchaya,Uttaravinicchaya*. Buddhadatta Thera,A.P. ed. PTS.
- ChaTTha SaGgAyana CD-ROM version 3*. India:Vipassana Research Institute,2000.
- DhammasaGgaNi*. Muller,E. ed. PTS.
- Dlgha-NikAya vol.1*. Rhys Davids,T.W. & J.E.Carpenter, ed. PTS.
- Majjhima-NikAya vol.1*. Trenckner,V. ed. PTS.
- Majjhima-NikAya vol.3*. Trencker,V.ed. PTS.
- ParamatthadIpanI*. Ledi Sayadaw, ed.by Dharmagupta Bhikkhu. 台南：原始佛教學院,2000.
- PaTThAna PaThamo bhAgo Dutiyo bhAgo*. Dharmagupta Bhikkhu. ed.台南:原始佛教學院,2000.
- Puggala-PaJJatti and PuggalapaJJatti-aTThakathA*. Morris,R. ed. PTS.
- SaccasaGkhepa*. Dharmagupta Bhikkhu. ed.台南：原始佛教學院,2000.
- SaMyutta-NikAyaVol.3*. Somaratne,G.A. ed. PTS.
- SaMyutta-NikAyaVol.2*. Somaratne,G.A. ed. PTS.
- TikapaTThAna,part I*. Rhys Davids, C.A.F.,ed. PTS.
- VibhaGga*. Rhys Davids, C.A.F.,ed. PTS.
- Visuddhimagga*. Rhys Davids,C.A.F. ed. PTS.

三：中日文參考資料(佛學為主)

- 山口益(1951)：<<世親的成業論>>。日本：法藏館。
- 于凌波(1998)：<<唯識三十頌講記>>，收於于凌波著，<<唯識三論講記>>。台北：佛光文化事業有限公司。
- 水野弘元(1934)：<<南方上座部(巴利佛教)論書解說>>。日本：佛教年鑑社發行。
- 水野弘元(1964，1978)：<<佛教中心 佛教心識論>>。東京：社。
- 水野弘元譯(1978)：<<清淨道論>>，南傳大藏經第六十二至六十四冊。東京：大藏出版社。
- 水野弘元(1981)：<<巴利語辭典>>。東京：春秋社。



- 水野弘元，恆清譯(1984)：〈阿毗達摩文獻導讀〉，收於《南傳大藏經解題》，  
《世界佛學名著譯叢》第二十四冊。台北：華宇出版社。
- 水野弘元，許洋主譯(1985)：《巴利文法》。台北：華宇出版社。
- 水野弘元(1997a)：《佛教教理研究》，《水野弘元著作選集》(二)。東京：春秋社。
- 水野弘元(1997b)：《巴利論書研究》，《水野弘元著作選集》(三)。東京：春秋社。
- 水野弘元，釋惠敏譯(2000)：《佛教教理研究》，《水野弘元著作選集》(二)。  
台北：法鼓文化。
- 水野弘元，釋達和譯(2000)：《巴利論書研究》，《水野弘元著作選集》  
>>(三)。台北：法鼓文化。
- 玉井威(1983)：〈相·味·起·足處〉。收於東京：《印度學佛教學研究》  
第二二卷第一號，1983年12月，頁355-359。
- 印順(1944, 1991)：《唯識學探源》。台北：正聞出版社。
- 印順(1949, 1971)：《佛法概論》。台北：正聞出版社。
- 印順(1950, 1973)：《太虛大師年譜》。台北：正聞出版社。
- 印順(1968)：《說一切有部為主的論書與論師之研究》。台北：正聞出版社。
- 印順(1971)：《中國禪宗史》。台北：正聞出版社。
- 印順(1983)：〈雜阿含經部類之整編〉，收於印順編，《雜阿含經論會編》。台  
北：正聞出版社。
- 印順(1985)：《攝大乘論講記》。台北：正聞出版社。
- 印順(1985, 1990)：《空之探究》。台北：正聞出版社。
- 印順(1988)：《印度佛教思想史》。台北：正聞出版社。
- 世親，玄奘譯(1983a)：《大乘成業論》，大正藏第三十一冊。台北：新文豐出  
版公司。
- 世親，玄奘譯(1983b)：《阿毗達摩俱舍論》，大正藏第二十九冊。台北：新文  
豐出版公司。
- 玄覺(1983)：《禪宗永嘉集》，大正藏第四十七冊。台北：新文豐出版公司。
- 牟宗三(1977)：《佛性與般若》。台北：學生書局。
- 妙心雜誌編輯(2001)：〈第四屆緬甸帕奧禪修營通啟〉。台南：《妙心雜誌》61  
期，2001年1月，頁33-35。

- 佐佐木現順(1972)：《阿毗達摩思想研究》。日本：弘文堂。
- 佐佐木現順譯(1960,1990)：《佛教心理學的研究》。京都：法藏館。
- 吳汝鈞(1982)：《佛學研究方法論》。台北：台灣學生書局。
- 佐藤良智譯(1978)：《法集論》。南傳大藏經第四十五冊。東京：大藏出版社。
- 求那跋陀羅譯(1983)：《雜阿含經》，大正藏第二冊。台北：新文豐出版公司。
- 昂卻亟美汪波，陳玉蛟譯(1988)：《宗義寶鬘》。台北：法爾出版社。
- 沈清松(1986)：《方東美的生生哲學要略》。收於沈清松著《現代哲學論衡》。  
台北：黎明文化事業公司。
- 沈清松(1987)：《物理之後 / 形上學的發展》。台北：牛頓出版社。
- 呂澂(1982a)：《印度佛學思想概論》。台北：天華出版社，1982年初版。
- 呂澂(1982b)：《略論南方上座部佛學》。收於呂澂著，《印度佛學思想概論》，  
附錄頁 306-312。台北：天華出版社。
- 呂澂(1985)：《中國佛學源流略講》。台北：里仁書局。
- 金克木(1990)：《說「有分識」(bhavaGga)》。發表於《現代佛教》1963年第三期，  
收於金克木著，《印度文化論集》。台北：淑馨出版社。
- 長井真琴(1991)：《〈解脫道論〉與〈清淨道論〉的比較研究》。收於覺音造，  
葉均譯，《清淨道論》上，頁iii-xxx。台南：中華佛教百科文獻基金會。
- 長雅尾人(1982)：《攝大乘論和譯與注解上》。東京：株式會社講談社。(內附  
藏文校訂本及梵文還原，至第二章)
- 竺法護譯(1983)：《樂想經》，大正藏第一冊。台北：新文豐出版公司。
- 明昆三藏持者大長老著，緬譯英烏哥烈及烏叮靈，英譯中敬法比丘(1999)：《  
南傳菩薩道》。高雄：派色文化出版社。
- 明法比丘主編(1999)：《三十二身分》。台灣：嘉義新雨道場。
- 松長有慶等共編著(1990)：《梵語佛典的研究 論書篇》。京都：平樂寺書店。
- 阿姜念，凡拉達摩譯(1995)：《身念處禪觀修法》。台南：法藏講堂。
- 宗喀巴，法尊譯(1977)：《密宗道次第廣論》。台北：佛教出版社。
- 宗喀巴，法尊譯(1987)：《菩提道次第廣論》。台北：文殊出版社。
- 帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000a)：《如實知見》。高雄：財團法人淨心文  
教基金會。
- 帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000b)：《智慧之光》。高雄：財團法人淨心文  
教基金會。

- 帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000c)：〈緣起(上)第一法〉。台灣：嘉義新雨道場，影印流通。
- 帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000d)：〈緣起(下)第五法〉。台灣：嘉義新雨道場，影印流通。
- 帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000e)：〈相．作用．現起．近因〉。台灣：嘉義新雨道場，影印流通。
- 帕奧禪師，帕奧禪師弟子中譯(2000f)：〈道非道智見清淨〉。台灣：嘉義新雨道場，年，影印流通。
- 厚觀(1983)：〈日本的阿毗達摩佛教研究〉。台北：《諦觀》第 72 期，1983 年 1 月。
- 昭慧(1995)：《佛教倫理學》。台北：法界出版社。
- 桑木嚴翼，余又蓀譯(1984)：《康德與現代哲學》。台北：商務印書館。
- 南懷謹與徐芹庭合著(1986)，《周易今註今譯》。台北：商務印書館。
- 馬鳴造，真諦譯(1983)：《大乘起信論》，大正藏第三十二冊。台北：新文豐出版公司。
- 淨海(1975)：《南傳佛教史》。台北：正聞出版社。
- 荻原雲來編(1986)：《漢譯對照梵和大辭典》。東京：株式會社講談社。
- 郭哲彰譯(1996a)：《人施設論》，漢譯南傳大藏經第五十冊。高雄：元亨寺妙林出版社。
- 郭哲彰譯(1996b)：《分別論》，漢譯南傳大藏經第四十九冊。高雄：元亨寺妙林出版社。
- 郭哲彰譯(1996c)：《法集論》，漢譯南傳大藏經第四十八冊。高雄：元亨寺妙林出版社。
- 野野目了(1973)：〈南傳阿毗達磨 於 色法 問題點〉。《印度學佛教學研究》第二十二卷第一號，頁 347-350。
- 陳榮波(1989)：《禪海之筏》。台北：志文出版社。
- 康德，宗白華譯(1986)：《判斷力批判》上。台北：滄浪出版社。
- 勝又俊教(1961)：《佛教 心識說 研究》。東京：山喜房佛書林。
- 湯用彤(1984)：〈佛教上座部九心輪略釋〉。收於《湯用彤集》，現代佛學大系第五十四冊。台北：彌勒出版社。
- 黑格爾，楊一之譯(1987)，《大邏輯》。台北：谷風出版社。

- 傅偉勳(1986)：《西洋哲學史》。台北：三民書局。
- 黃俊威(1993)：〈南傳上座部「有分識」思想之探討 以「九心輪」問題為中心〉。《圓光佛學學報》創刊號，1993年12月，頁293-302。台灣中壢：圓光出版社。
- 惠敏(1994)：《「聲聞地」 所緣 研究》。東京：山喜房佛書林。
- 惠敏(1999)：《戒律與禪法》。台北：法鼓文化。
- 無著，世親釋真諦譯(1983)：《攝大乘論釋》，大正藏第三十一冊。台北：新文豐出版公司。
- 森章司(1979)：〈南方上座部 行道論〉。收於日本：《東洋學論叢》第四號，頁71-123。
- 智顛(1983)：《釋禪波羅蜜》，大正藏第四十六冊。台北：新文豐出版公司。
- 葉均(1999a)：〈八十九心的十四作用與心識活動〉。收於《攝阿毗達摩義論》附錄。台灣：嘉義新雨道場重印。
- 葉均(1999b)：〈南傳上座部的色蘊〉。收於《攝阿毗達摩義論》附錄。台灣：嘉義新雨道場重印。
- 葉均(1999c)：〈南傳上座部佛教源流及其主要文獻略講〉。收於《攝阿毗達摩義論》附錄。台灣：嘉義新雨道場重印。
- 葉均(1999d)：〈南傳的八十九心〉。收於《攝阿毗達摩義論》附錄。台灣：嘉義新雨道場重印。
- 葉均(1999e)：〈南傳的五十二心所〉。收於《攝阿毗達摩義論》附錄。台灣：嘉義新雨道場重印。
- 葉均譯(2000)：《清淨道論》。高雄：正覺學會。
- 楊白衣(1998)：《俱舍要義》。台北：佛光文化事業有限公司。
- 楊伯峻譯注(1986)：《孟子譯注》。台北：華正書局。
- 楊郁文編(1993)：《阿含要略》。台北：東初出版社。
- 演培(1978)：《俱舍論講記下》。收於諦觀全集第十冊。新加坡：靈峰般若講堂。
- 僧伽提婆譯(1983a)：《中阿含經》，大正藏第一冊。台北：新文豐出版公司。
- 僧伽提婆譯(1983b)：《增一阿含經》，大正藏第二冊。台北：新文豐出版公司。
- 福原亮嚴監修(1997)：《梵本藏漢英合璧·阿毗達磨俱舍論本頌的研究·界品·根品世間品》。京都：永田文昌堂。

德達(D.M.Datta)與卡迪吉(S.C.Chatterjee)合著，李志夫譯(1987)：《印度哲學導論》。台北：幼獅出版社。

慧遠(1983)：《廬山出修行方便禪經統序》，大正第五十五冊。台北：新文豐出版公司。

彌勒，玄奘譯(1983)：《瑜伽師地論》，大正第三十冊。台北：新文豐出版公司。

優婆底沙，僧伽婆羅譯(1983)：《解脫道論》，大正藏第三十二冊。台北：新文豐出版公司。

羅耀明(1999)：《〈解脫道論〉九心輪與〈清淨道論〉十四作用之比較》。收於《正觀》第十一期，1999年12月，頁115-150。台灣南投：正觀雜誌社。

護法法師與陳水淵合著(1997)：《涅槃的北二高 清淨道論導讀》。台南：法源中心。

觀淨比丘(陳水淵)(2000)：《七清淨》。發表於馬來西亞舉行的《21世紀佛教禪觀弘法大會》。主辦單位：沙巴與納閩聯邦轄區佛教基金會，2000年9月。

#### 四：英文參考資料(佛學為主)

Bapat,P.V.(1937):*Vimuttimagga and Visuddhimagga*. Poona:Fergusson College.

Buddhadatta MahAthera,A.P.(1956):*English-Pali Dictionary*. London:PTS.

Bodhi Bhikkhu. trans.(1978):*The Discourse on The All-Embracing Net of Views :The Brahmajala Sutta and Its Commentaries*. Kandy:Buddhist Publication Society.

Bodhi Bhikkhu. trans.(1980,1992):*The Discourse on The Root of Existence :TheMULapariyAya Sutta and Its Commentaries*. Kandy:Buddhist Publication Society.

Bodhi Bhikkhu. trans.(2000):*The Connected Discourses of the Buddha:A New translation of the SaMyutta NikAya*. Boston:Wisdom Publications.

Chan Ajahn.(1982,1999):*BodhinyAna*. Malaysia: W.A.V.E

Chaudhury,B.N.(1983):*Abhidhamma Terminology in The RUpArUpavibhAga*. Calcutta:Sanskrit College.

Dhammaratana U(1964):*Guide Through Visudhimagga*. Singapore:Buddhist Research Society.

- Dhanit Yupho(1988):*VipassanA-BhAvanA*. Bangkok:Siva Phorn Limited Partnership.
- Ehara Rev. N.R.M. & Soma Thera & Kheminda Thera.(1961):*The Path of Freedom*.Colombo:balcombe.
- Frauwallner Erich(1995), trans.by Sophie Francis Kidd,under the supervision of Ernst Steinkellner. *Studies in Abhidhamma Literature and The Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Albany:State University of New York Press.
- Gunaratana H.MahAthera(1988):*The JhAnas in TheravAda Buddhist Meditation*.Kandy:Buddhist Publication Society.
- Govinda,Lama A.(1938,1991):*The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Harvey, Peter(2000):*An Introduction to Buddhist Ethics*.Cambridge:Cambridge University Press.
- Hinuber,Oskar von.(1996):*A Handbook of PAlI Literature*. Berlin:New York:de Gruyter.
- Jayasuriya WF.(1963):*The Psychology and Philosophy of Buddhism*. Malaysia:Buddhist Missionary Society.
- Kalupahana David J.(1987):*The Principle of Buddhist Psychology*.Albany:State University of New York Press.
- Kalupahan David J.(1992):*A History of Buddhist Philosophy*. Hawaii:University of Hawaii Press.
- Kant,I. trans. by Meredith,J.C.(1985):*The Critique of Judgement*, 台北：雙葉書店。
- Kant,I. trans. by Smith,N.P.(1985):*The Critique of Reason*. 台北：馬陵書局。
- Karunadasa Y.(1996):*The Dhamma Theory:Philosophical Cornerstone of The Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Kashyapa,J.Bhikkhu(1942,1996):*Abhidhamma Philosophy vol.2*. Delhi:Bharatiya Vidya Prakashan, second.
- King, Winston L.(1980):*TheravAda Meditation:The Buddhist Transformation of Yoga*. The Pennsylvania State University.
- Kyaw Khine U. trans.(1996):*The Enumeration of the Ultimate Realities*.Rangon: Department for the Promotion and Propagation of the SAsanA.

- Law, B.C.(1983):*A History of PAlI Litrature*.Delhi:Indological Book House.
- Ledi Sayadaw. trans. by B.M. Barua & U Nyana(1981):*NiyAma-DipanI*, in *The Manuals of Buddhism*. Rangon: Department of Religion Affairs,Rangoon.
- Ledi Sayadaw(1986):*Buddhist Philosophy of Relations*. Kandy:Buddhist Publication Society.
- Mahasi Sayadaw(1977):*Discourse on The Basic Practice of The SatipatthAna VipassanA*. Thailand Jolburi:Viveka Asom.
- Mahasi Sayadaw. trans. by NyAnaponika Thera(1985):*The Progress of Insight*.Kandy:Buddhist Publication Society.
- Mahasi Sayadaw. trans. by U Aye Maung(1997):*PatikkasamuppAda*. Yangon:MahAsi ThAthana YekithA.
- Malalasekera,G.P.(1995):*Dictionary of PAlI Proper Name*. New Delhi:Munshiram Manoharlal Publishers.
- Miller,A.V. trans.(1984):*Hegel' s Science of Logic*.台北：雙葉書店。
- Morier-Williams M.(1989,1988):*A SaGskrit-English Dictionary*. Oxford:Oxford University Press.
- Banamoli Bhikkhu, trans.(1956,1991):*The Path of Purification*. Kandy:Buddhist Publication Society, fifth.
- Banamoli Bhikkhu & Bodhi Bhikkhu, trans.(1995):*The Middle Length Discourse of the Buddha : A New translation of the Majjhima NikAya*. Kandy:Buddhist Bublication Society.
- NArada U.trans.(1992):*Conditional Relations Vol.I*. London:PTS.
- NArada U(1996):*Guide To Conditional Relations Part I* . London:PTS.
- BanArAma MahAthera(1993):*The Seven Stages of Purification and The Insight Knowledges*. Kandy:Buddhist Publication Society.
- Norman,K.R.(1983):*PAlI Literature*. Wiesbaden:Otto Harrassovitz.
- Nyanaponika Thera(1949,1985):*Abhidhamma Studies*. Kandy:Buddhist Publication Society.
- Nyanatiloka MahAthera(1938,1983):*Guide Through The Abhidhamma-PiTaka*. Kandy:Buddhist Publication Society.

- Pa Auk Sayadaw(1995):*Mindfulness of Breathing & Four Elements Meditation*.  
Malaysia: W.A.V.E.
- Pa Auk Sayadaw(1996):*Light of Wisdom*, Malaysia:W.A.V.E.
- Pa Auk Sayadaw(1998?):*To Attain Asammoha SampajaJJa BaNa*. Myanmar:Pa Auk  
Towya
- Paravahera VajiraJANa MahAthera(1962):*Buddhist Meditation in Theory and  
Practice*. Malaysia:Buddhist Missionary Society.
- Pe Maung Tin. trans.(1975):*The Path of Purity*. London:PTS.
- Pe Maung Tin. trans.(1976):*The Expositor*, London:PTS.
- Potter,K.(1996):*Encyclopedia of Indian Philosophies ,Volume Abhidhamma  
Buddhism To 150 A.D.*. Delhi:Motilal Banarsidass Publication.
- Rhys Davids,C.A.F.trans.(1900,1997):*The Manual of Buddhist Psychological Ethics*.  
London: PTS.
- Rhys Davids,T.W.& Stede,W.(1986):*Pali-English Dictionary*. London:PTS.
- Saddhatissa, H.(1971):*Buddhist Ethics*. New York:George Braziller.
- Somapala Jayawardhana(1994):*Handbook of Pali Literature*.Colombo:Karunaratne  
and Sons .
- Vyanjana(1992):*TheravAda Buddhist Ethics with Special Reference to  
Visuddhimagga*. Calcutta:Punthi Pustak.
- Whitehead,A.N.(1983):*The Process and Reality*, 台北：雙葉書店。



附錄：巴漢對照<<攝阿毗達摩義論>>譯注