

成实论

题解

《成实论》，中天竺三藏诃梨跋摩（Harivarman）造，后秦鸠摩罗什译，昙曜笔受，昙影整理，是从小乘空宗走向大乘空宗的一部相当重要的过渡性著作。

诃梨跋摩（刘宋时又称狮子钟、狮子冑），佛灭度后九百年左右生于婆罗门家庭（此据刘宋时玄畅所撰〈诃梨跋摩传〉，见《大正藏》第五十五册，第七十八页）。他学富才高，未入佛门时博通《吠陀》等世典。出家之后，师事萨婆多部著名论师鸠摩罗陀 Kumarebdha（又译童受、童首、豪童），遵从师训研习迦旃延子（迦多衍尼子）KatyaYaniputra 所造《阿毘达磨发智论》（简称《发智论》或《发智身论》）。但不久他就认为《发智论》支离繁琐，拘泥于名相分析，不但远离佛旨，妨情害志，而且开启偏执争论之端，必将衰微。于是诃梨跋摩舍弃《发智论》而自穷三藏，并博览百家众流之说，孜孜寻求佛法真谛。他不时持自得之见与同部诸论师辩难，遂遭致非议和压制。其时巴连弗邑的僧只部众却遥寄同情，并邀跋摩前往共住，同研三藏。在巴连弗邑，跋摩接触到大乘思想，并精研方等，评量五部一律，旁究异说，考核诸论，弃偏取长，舍末存本，而造《成实论》。此论一出，跋摩声名大振，旬日之间，倾动摩竭陀国（在今日印度的比哈尔邦南部，是早期佛教的中心）。后又在王庭与胜论学者辩难时驳倒对方，被尊为国师。但可惜的是跋摩虽有无碍辩才，但只是名震一时，未得长久；而《成实论》虽轰动有日，但在印度佛教教学历史上也未见有多大影响，倒是在我华土，盛行二百余年。

东晋时期，此论传入华土。后秦弘始十三年，即公元四一一年九月八日，尚书令姚显请鸠摩罗什翻译此论，次年九月十五日译竟。此论原只分为二百零二品，昙影整理时嫌其支离，遂有发、苦、集、灭、道「五聚」，即「五编」之分。据梁僧佑《出三藏记集》卷十一之〈略成实论记〉（《大正藏》第五十五册，第七十八页）载，此论初译时分为十六卷，现在所能见到的各种刊本，除宫本、宋、元、明本为二十卷之外，其余均循旧例。

另外，梁智藏在《成实大义记》中提到此论译本在当时有新旧两种。智藏原文现已散佚，新旧本的差异，只能据日本人中观的《三论玄义检幽集》卷三中引述智藏的几句话而推知一二。根据中观的引文，新旧本的差异主要在于旧本译「身受心法」为「四念处」，而新本则为「四忆处」。又智藏传中提到本论陈述造论目的的归敬颂中有「欲造新实论，为一切智知」，但现存诸本中的这句颂文是「欲造斯实论」。智藏以「新实论」为新本，又现存诸种刊本中均以「身受心法」为「四念处」，据此二者则现存诸本都是旧本。

另外，此论还有一个九卷本的删节本。南齐文宣王萧子良曾召集著名僧侣五百余人，以僧柔、慧次两家为首，共同讨论此论要义，并于永明七年（公元四八九年）十月将此论删定为九卷。当时僧佑也参与了删节工作，删定之后，他撰〈略成实论记〉一文说明删节缘由。文人周颐也奉命作了一篇〈抄成实论序〉，说明删节的用意，周文也是今日节选的参考文献。

之一。此论宋、元、明南北藏、清藏都收录。无藏文本，梵文原本早佚，今日的梵文本系印人夏斯特里从汉文本还译，不可误为梵文原本。现今所选本论之原文，系采自《大正新脩大藏经》（简称《大正藏》）第三十二册所录《成实论》。此系以丽本为底本，依宋、元、明、宫、圣诸种刊本校。

关于本论的宗旨属于哪个部派，有几种不同的说法：有人说《成实论》不属于某个部派，而是弃众师之短，取各部之长；有人说本论虽然反复驳斥种种异见，但其宗旨则依昙无德部即法藏部（Dharmagupta）；有人说它是用经部之义；有人说本论偏斥毘昙，专同譬喻，特与譬喻师之说相近。以上诸说都有其依据，如说本论属于昙无德部，该部立说特点之一，就是主张向佛布施功德大于布施僧，本论〈灭尽定品〉亦有此种观点。诃梨跋摩的老师鸠摩罗陀是譬喻师的创始人，跋摩虽不满毘昙、不遵师训，但吸收师说也不是不可能。跋摩造此论的目的，据起始的归敬颂所言，是要成立「三藏中实义」，而「实」就是「四谛」。考其对「四谛」的解释（见后所选〈色相品〉）与譬喻师及承其而起的经部，即经量部（Sautrantika）相近，故可以判其属譬喻师或经量部。

所属部派已明，当论其为小乘还是大乘。鸠摩罗什认为是小乘，隋代高僧智顓、吉藏也认为是小乘；而南北朝的一些成实师认为属大乘；也有人认为分通大小乘。认为此论属大乘的根据在于此论不但讲人空，也讲法空，而小乘只讲人空；认为此论属小乘的缘由是此论虽讲人、法二空，但尚有染着，未得非有非无，即有观空、即空观有，色空不二之中道。确实，如果仔细研讨，此论实属小乘，而为小乘空宗中最优胜的一部。而此论现今尚有研讨之必要，原因之一却正在于此。中土佛书，唯小乘空宗传译较少，如果要穷究小乘空宗的理论，唯有据此《成实论》。不过此书之价值，远超过此。

鸠摩罗什博学多通，深究大乘，平生致力，本在「般若」。法师之所以能应姚显之请而译此论，细细推究，可能基于如下三点。一是此论分析名相，条理井然，剖判得当，有助初学。现在看来，此论仍可以作为佛学的入门书。二是此论批评有部，对理解《发智论》等极富启发和参考的价值。三是此论持义受般若影响又明法空，可资为通达般若的津梁。

另外就内容结构来说，本论思精而言巧。思精就是说此论的思想精深独到。如小乘一般认为「四大」是实有，而此论认为地、水、火、风都是假名，只可归结为坚、湿、暖、动四种触尘。言巧就是结构很巧妙。此论自始至终假设问答，辩难不止，问答都很巧妙，常常出人意料，令人流连忘返。缘此，此论在南朝时为万众所瞩目，而齐梁时尤盛，弘传此论的著名僧人很多，代表人物有智藏、僧旻、法云三大法师（详见〈源流〉）。

僧佑在〈略成实论记〉中曾说，删节此论的目的是「使辞约理举，易以研寻」（《大正藏》第五十五册，第七十八页上）。周顓〈抄成实论序〉中说删节的标准是「删余采要，取效本根」（《大正藏》第五十五册第七十八页中），今日节选的标准同二人所言。此论的宗旨根本是成立四谛义，其次是破毘昙而明人、法二空。为使本论的特色能完整地呈现出来，苦、集、灭、道四聚中属于总论性质的诸品悉数选录。这样本论的宗旨得以呈现，而前后结构与义理也有贯通性，不致让人有突兀之感。至于属分论的诸品，如果其所论能在属总论的诸品中加以扼要说明的则不选入；如果不能扼要说明，而又确实体现了本论立说特点，则酌情选录。总计选录三十九品。

作为本论序说的〈发聚〉一字未选。〈发聚〉分佛、法、僧三宝论和十论四部分，有〈具足〉、〈十力〉、〈四无畏〉、〈十号〉以至〈有我无我〉等三十五品，泛论佛法僧三宝、论门种类、四谛大要，并对教内十种重要异说加以批判。佛宝论解答什么是佛这一问题。诃梨跋摩说佛的戒、定、慧、解脱、解脱知见五品，具足清净，成就十力（Dasabea，解说后详），具足正等觉，即一切智、一切漏尽、能说障道和能说尽苦道、四无所畏（Vaisaradya）；又有如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛世尊十大名号，即佛十大功德，指没有不净的身、口、意业达到身、口、意业三不护，这就是佛。

佛集一切功德，因此一切众生都应该礼敬。

佛教化所说就是法，是法具初、中、后三善，及义善、语善、独法具足、清净调柔、随顺梵行之道（<三善品>），能灭种种烦恼，能到涅槃，能生正智，能善将导（<众法品>），所以一切众生都应该礼敬佛法。

佛法分三藏十二部，十二部即十二分经：一、修多罗(Sutra)，二、只夜(GeYa)，三、和伽罗那(Vyakarana)，四、伽陀(Gatha)，五、优陀那(Udana)，六、尼陀那(Nidana)，七、阿波陀那(Avadana)，八、伊帝曰多伽(Itivrttaka)，九、阁陀伽(Jataka)，十、毘佛略(Vaipulya)，十一、阿浮多达磨(Adbhutadharma)，十二、优波提舍(Upadesa)。这十二部经具功德，悉应礼敬（<十二部经品>）。

僧宝论四品说僧，行须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉四行，得须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉四行，具戒、定、慧等功德清净，这就是僧。僧是福田，一切善人皆因众生增益功德，然后随意回向菩提。这佛法僧三宝于一切世间最为吉祥，若求第一吉祥，应当归依三宝。

<立论品>至<法聚品>六品泛说论门种类和四谛大要。佛法深妙无边，若无论议，众生难以理解，所以应依了义经造论，使义易解，令法久住。论有世界门、第一义门，又有世俗门、贤圣门，又有决定门、下决定门。诸门所说不同，习者应当尽知。习论者得慧，能断种种烦恼，后必能至涅槃。四 谛后当详说，此处不赘。

十论计有十七品，批驳教内十种异说，其中多破毘昙。<有相品>和<无相品>分辩有相、无相。跋摩说以世谛故有相，依第一义谛则无相。至于过去、未来二世，毘昙说实有，跋摩以为无，只有现在五蕴（见<二世有品>和<二世无品>）。一切法有、一切法无的问题，佛法中只是以方便故说一切有、一切无，如依第一义谛，既没有有，也没有无。如果说决定有，则堕常边；如果说决定无，则堕断边；离此断常二边方是圣中道。毘昙常说有中阴，而<无中阴品>详加辨析，指出一向无中阴。毘昙说四谛次第见，如人登梯，拾级而上，跋摩则持一时得之说，行者不见诸谛，只见一谛即灭谛，见灭谛即见圣谛而得道。（<一时品>）

对阿罗汉有退还是无退这一问题，跋摩依经立义，明辨阿罗汉只退禅定不退无漏。因阿罗汉无明永尽，烦恼早已根除，所以不退（<不退品>）。有人说众生心性本净，客尘所染则不净，跋摩认为佛因为众生常常懈怠，若闻不净则以为性不可改，故说心净。其实心本不净，并不是因客尘所染而不净。正因如此，心才与诸烦恼相应（见<心性品>、<相应不相应品>）。

毘昙在划分得涅槃果的阶位时，将佛列在僧数而为众僧之首，跋摩以为不然。佛虽说过供养僧就是供养我，但意思不过是说布施之时，语言为供养我，而布施之物是供养僧，其实说三宝而不说二宝就是因为佛、僧本有差别，佛不在僧数。

在有我、无我问题上，毘昙说人无我、人空，跋摩赞同此说，同时指出不但人无我、法亦无我（<无我品>、<有我无我品>），并重申<分别贤圣品>中声闻得解二空之说。

鸠摩罗什门下僧叡曾说本论七破毘昙，「在言小隐也」，就是此聚中诸品而言。其实此论随处常破毘昙，又何止七破。其他节选部分，将在译文中解说，此处不复赘言。

经典

1 卷三

色相品

「译文」

问：你在前面的归敬颂中曾说，为让佛法常住世间，当说《成实论》，现在请你解释一下什么是「实」。

答：「实」就是「四谛」，所谓「苦」即苦谛，苦的原因与根源即集谛，苦的灭寂与解脱即灭谛，灭除各种苦而证得涅槃的正道即道谛，这就是「四谛」。五受蕴是苦，各种业与烦恼是造成苦的根源，苦尽就是苦灭，正见等八圣道是灭尽各种苦的正道。为阐明这四谛义而使之成立，所以才撰此《成实论》。佛虽然自己早已证悟修成此法，但为普度众生，所以不居于所成而四处传播此法。另一方面，佛所约略讲述的法性之理即法藏就有八万四千之多，其中有人、法、行、说等四依及能作、俱有等六因，因为这之中已经涵摄了四谛义，所以佛对四谛有时是干脆舍去不说，有时简单地略说一二。这样众生有时难以彻底洞明。我现在想按照四谛的次第，集结佛说并加以解释，让四谛之义很容易明了，所以才说《成实论》。

问：你说五受蕴是苦谛，具体是指哪五种，为什么只取「五」，既不多说，也不少说？

答：五受蕴即五蕴，是指色蕴、识蕴、想蕴、受蕴、行蕴。「色蕴」，指地、水、火、风四大和四大赖以成立的事物，以及因为有四大而有可能产生的事物，这些总括起来就是「色」。「四大」即地、水、火、风。因色、香、味、触而有此「四大」，缘此「四大」而有眼、耳、鼻、舌、身五根，这些因素相互触发、推动而产生声。所谓「地」，因色等五蕴积聚，分别其中坚性较多，所以称为「地」。同理，其中所含湿多而称为「水」，热多则称为「火」，轻动性多就称为「风」。再说「五根」。所谓「眼根」，指攀缘色的、眼识的凭藉，以及同于自体净色不依他转，这都可以称为「眼根」。其余四根与此相仿，可依此类推。所谓色、声、香、味、触五法中的「色」，是指眼识所攀缘的境界，在其不被眼识所攀缘而同于自体时，也同样称为「色」。香、味、触也是如此。这些相互触动而产生声。

原典

问曰：汝先言①当说《成实论》，今当说何者为「实」？

答曰：「实」名「四谛」，谓苦、苦因、苦灭、苦灭道。五受阴是苦，诸业及烦恼是苦因，苦尽是苦灭，八圣道是苦灭道。为成是法，故造斯论。佛虽自成此法，为度众生故，处处散说。又佛略说法藏，有八万四千②，是中有四依、八因③，是义或舍而说不说，或有略说。我今欲次第撰集令义明了故说。

问曰：汝言五受阴是苦谛，何谓为五？

答曰：色阴、识阴、想、受、行阴。色阴者，谓四大及四大所因成法，亦因四大所成法，总名为色。四大者，地、水、火、风。因色、香、味、触故成四大，因此四大成眼等五根，此等相触故有声。地者，色等集会坚多故名地。如是湿多故名水，热多故名火，轻动多故名风。眼根者，但缘色、眼识所依，及同性不依时，皆名眼根。余四根亦如是。色者，但眼识所缘，及同性不缘时，是名为色。香味触亦如是。是等相触故有声。

注释

①先言：指在<发聚·具足品>的归敬颂中，作者陈述造论时所说「欲造斯实论，唯一切智知」。

②八万四千：常用于形容事物之多，此处指佛所说的经典之多。众生有八万四千种烦恼，佛为灭除这些烦恼，而为众生说八万四千经典。

③四依、八因：四依，指行、法、人、说四依。行四依：(一)粪扫衣，(二)常乞食，(三)树下坐，(四)腐烂食。法四依：(一)依法不依人，(二)依了义经不依不了义经，(三)依义不依语，(四)依智不依识。人四依：如来命于末世弘法，人天共依的四种人，(一)出世凡夫，指具烦恼性之人（三贤四善根），(二)须陀洹，(三)阿那含，(四)阿罗汉。说四依，佛依四种密意而说法，所以又名四意趣、四秘密。(一)平等意趣，(二)别时意趣，(三)别义意趣，(四)补特伽罗，即众生或有情意趣。八因：应为六因。小乘说一切有部认为产生业报轮回的条件有六种，即：能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。又据上下文的义理，「八因」似应为「八正」即「八正道」或「八圣道」。但诸本均为「四依八因」，而八因之说佛典中几乎没有。此处若理解为「四依八正」则较为融通。释为「六因」源于此论受小乘说一切有部影响甚多。

色名品

「译文」

问：经中曾说一切色都是「四大」和「四大」所造。为什么要特别强调一切色都是呢？

答：说一切色都是「四大」和「四大」所造，目的在于明确这已经涵概了所有色相，在此之外已没有什么应称之为「色」。因外道说有「五大」，为摒斥这种观点，所以经中特别强调一切色都是「四大」和「四大」所造。「四大」是假名有，体性广大，遍一切方所，因而称其为「大」。无色的事物没有形体，没有形体也就没有方所，没有方所也就不能称为「大」。又有形象显现才能称为「大」，心心数法没有形相，所以也不能被称为「大」。

问：为什么称地等事物为色，而不说声等事物为色？

答：有对碍的事物就可以称为色，声等事物都有对碍，而不像心法等没有对碍，所以也称为色。有形相方所的事物就可以称其为色，声等都有形相方所，所以也称为色。说声等有形相方所，基于声等有障碍处所。

问：色等不一定都有形相方所，如声等没有形相方所。

答：声等一切都有形相方所。因为它们有形式、有对碍、有障碍，譬如有墙壁阻隔，就很难听到声音。

问：如果声等事物有对碍，那么就应该不能容受其它事物，如有墙壁阻隔时就不能容受其它事物。

答：因为声很微细，所以能有所领纳、容受，如香、味等都可以被声领纳容受。同时，因为微细，所以声等各自依止于各自的形相方所而不相妨碍。由此可得声等都有对碍，所以声等五尘以及五根等都可以称为色。另外，可以触动变坏的都是色。而所有割裂截取残败祸害等等都因色而有，并依止于色，而无色定之得名正因定能弃绝超离触动变坏的色界。又色之得名不仅仅因其有对碍和触动变坏之义，也因其含有有所示现之义，如示现宿命善恶等业，示现心心数法。再者，色之得名，又因其可以称讲命名，即可以用言语述说。

「原典」

问曰：经中说诸所有色皆是「四大」及「四大」所因成。何故言诸所有皆是耶？

答曰：言所有皆是，是定说色相更无有余。以外道人①说有「五大」②，为舍此故说「四大」、「四大」所因成者。「四大」假名故有③，遍到故名「大」。无色法无形，无形故无方，无方故不名为「大」。又以显现故名「大」，心心数④法不现故，不名为「大」。

问曰：何故名地等法为色，不名声等？

答曰：有对法名色，声等皆有对故，亦名为色，非如心法等。有形故名色，声等皆有形故，亦名为色。障碍处所故名为形。

问曰：色等非尽有形，声等无形。

答曰：声等一切有形，以有形、以有对、有障碍故，壁障则不闻。

问曰：若声等有碍，则应不受余物，如壁障故则无所容。

答曰：声微细故得有所受，如香味等细故共依一形，不相妨碍。是故声等有碍有对，故皆名为色。又可恼坏相，故名为色。所有割截残害等，皆依色，为违此故，名无色定。又示宿命善恶业故名为色，又示心心数法故名为色，又为称名故名为色。

注释

①外道人：不接受佛法教化，在佛教之外另立所谓理道的人，简称外道。外道的种类，各经、论说法不一，如《涅槃经》说有九十五种，《华严经》说有九十六种，《唯识论》有「十三外道」之说。

②五大：地、水、火、风、空。《大日经》所说，胜论、数论都赞同此说，故诃梨跋摩在此斥「五大」说为外道。

③四大假名故有：诃梨跋摩认为「四大」不是实有而是假名有，在此后的<四大假名品>等品中论述甚详，因过于繁琐，故不录。但这确是本论有别于毘昙的一大特点。毘昙一向说「四大」是实法色，本论则与之相背。

④心心数：心与心数。心是身识等的心王；心数（又名心所），就是心所有法，也就是从属于心王所具有的为数众多的作用，如贪、瞋等，因数量众多，所以说「心数」。

2 卷四

根假名品

译文

问：眼等诸根与四大是同一的还是相异的？

答：从眼等根产生的原因和条件来说，四大造就了眼、耳、鼻、舌、身等根，因此诸根与四大不相异，只不过是四大的和合。佛在辨别眼时，曾经这样说过：眼下是俗人所谓肉眼，而是在肉眼之中，是肉眼中所具有的依止于自身的坚性即又被称为地种的东西。据此可知诸根就是四大。为什么能得出这一结论呢？如果把坚、湿、热、轻动分别开来，那么就没有眼可言。佛之所以这样说，是因为要让众生明了眼也是空。如果眼不是四大和合，不是空，那么眼中应该还有所谓坚之类。同样，坚、湿等也不异于眼，如果相异，那么坚等中也应该别有所谓眼。如果坚等即四大中别有所谓眼等，那么虽然把坚、湿等拆开分散，眼也依然存在。事实则不然。所以眼等五根与四大同一而不相异。

又六种经中曾经提到「眼、耳、鼻、舌、身、意六根和色、声、香、味、触、法六尘和合成人」。如果眼等六根与四大相异，那么眼等诸根就不能说是生成人的因缘。同样，因为色等六尘是四大所造而成，所以六尘也是和合成人的原因和条件。人只不过是六根、六尘等因缘和合而生，是假名有而不是实有。就人之为人这方面来说，也能明晓眼等诸根与四大不异。再者，曾有比丘问佛：「什么是眼？」佛的回答是：「四大和合而成色，不可见有对色之一就是眼。」由此可知眼等诸根与四大不异。

「原典」

问曰：眼等诸根与四大为一为异？

答曰：从业因缘，四大成眼等根，是故不异四大。又佛分别眼，作如是言：

眼肉形中，所有坚依坚，名为地种。故知诸根，即是四大。所以者何？但分别坚等，更无有眼。佛欲令人知眼空故，作如是说。若不尔，应眼中别有坚等。若坚等中别有眼，虽分别坚等，则无所益。是故诸根，不异四大。

又六种经中说：「六种是人。」若诸根异四大，则眼等不名成人因缘。因色等成四大，声亦是成人因缘。但六种中，假名为人，故知诸根不异四大。又比丘问佛：「何等为眼？」佛答：「因四大成色，不可见有对①是名为眼。」故知不异四大。

注释

①不可见有对：不可见有对色的略称。三种色即可见有对色、不可见有对色。不可见无对色。具有对碍性质而又不可眼见的色，指声、香、味、触四尘和眼、耳、鼻、舌、身五根。

根无知品

译文

问：眼等诸根是触到世间事物时才识知世间事物的呢？还是没有触到世间事物时就能识知？

答：根不能知物，唯有识才能知物。为什么呢？如果根能识知，那么根在刹那间就能明晓世间万物。然而事实上却不能在刹那间明晓世间万物，所以是识能识知世间事物，而不是根能知。你心里也许以为根借识之助而与识一同识知世间万物，与识不离时能识知世间万物，离则不能。这样想也不对。因为没有一物非得等待他物。如果真能有所作为，一物是毋须等待他物的。如果眼根能识知，它又何必等待眼识一道去识知事物呢？（所以是根生识，识能知物而不是根能知物。）

原典

问曰：诸根为到尘①故知，为不到能知？

答曰：非根能知。所以者何？若根能知尘，则可一时遍知诸尘。而实不能，是故以识能知。汝心或谓根待识共知，不离识知者。是事不然。无有一法待余法故，能有所作。若眼能知，何须待识？

[注释]

①尘：指世间的一切事物。佛教认为世间万物都能污染真性，故总称其为尘。

3 卷五

立无数品

[译文]

心、意、识体为一而名相异。能攀缘外境的东西就叫做心，也可称为意或识。

问：如果这样说的话，那么受、想、行等心数也应该称为心，因为它们也都能攀缘外境。

答：受、想、行等心数，都不过是心的不同称谓。像<道品>中同是一念而有五种名称即念处、念根、念力、念觉、正念，精进等也是这样，都具体同而名异。又如一个定法，又被称为禅、解脱、除入；又如一个无漏慧而又有苦习智等种种不同的别名。如同念、无漏慧、定法等一样，心只有一个，不过是随时间、地点的不同而有意、识等不同的名称。由此可知，受、想、行等都只是心的作用的差别名，都是一心，并非在心之外还别有什么心数。为什么这样说呢？佛经中曾载有所谓「这些人欲漏心得到解脱，有漏无明漏心得到解脱」。

如果在心之外还别有心数，那么就应该说 心数得到解脱，但经中没有这种说法。

又如经中说：「佛知道众生欢喜心、柔软心、调和心可以承当得起得到解脱之后，就为众生演说四圣谛 法。」这里也没有说心数。又如经中有「心垢故众生垢，心净故众生净」。又有「及至比丘进入四禅境界，得到清净不动之心，才得以如实明了苦、集、灭、道四圣 谛」。又十二因缘中有行缘识，又有六种为人，又有轻躁易转无过于心。又有经中曾说：「使者到城主那里，告诉城主事实情况，说完，使者就走了，这城主又可称 为心。」经中又有「内有识身，外有名色，这就是二」。只说「有识身」，而不说「有心数」。还有「根、境、识三者 和合名为触」。如果别有所谓心数，那么就不能说三，而事实上只能说三，因为没有在心之外的心数。由上可知只有一心，非心外还别有心数。

原典

心意识体一而异名。若法能缘①，是名为心。

问曰：若尔则受想行等诸心数法，亦名为心，俱能缘故。

答曰：受想行等皆心差别名。如<道品>中，一念五名，念处、念根、念力、念觉、正念，精进等亦如是。又一无漏慧②，而有苦习智等种种别名。又一定法，亦名为禅、解脱、除入，如是心一，但随时故，得差别名。故知但是一心，所以者何？如经中说：「是人欲漏③心得解脱，有漏④无明漏⑤心得解脱。」若别有心数，应说心数得解脱。

又经中说：「佛若知众生欢喜心、柔软心、调和心堪任得解脱，然后为说四真谛法。」是中不说心数。又经中说：「心垢故众生垢，心净故众生净。」又说：「若比丘入四禅中得清净不动心，然后如实知苦圣谛，集、灭、道谛。」又十二因缘中说行缘识，又说六种为人，又说轻躁易转无过于心。又经中说：「使诣城主，语其事实。语已，还去，主名为心。」又说：「内有识身，外有名色，是名为二。」又但说「有识身」，不说「有心数」。又说「三事⑥合故名触」。若有心数，不名为三，而实说三。故知但心，无别心数。

注释

①能缘：缘，攀缘。眼等心识能攀缘外境，故称能缘；外境，即声等为所缘。

②无漏慧：灭尽烦恼、染着等尘垢的纯真无垢的智慧。

③欲漏：三漏之一，即欲界所系根本烦恼中，除五部无明之外的一切烦恼。

④有漏：三漏之一，即色界、无色界所系根本烦恼中，各除五部无明之外的一切烦恼

⑤无明漏：三漏之一，三界中一切因无明而起的烦恼和无明本身。

⑥三事：此处系指根、境、识三者。参见《俱舍论》卷十，「谓根、境、识三和合故别有触生」。根、境、识三者和合同生一果，果即名触。

无相应品

译文

没有相应法。为什么没有相应法呢？因为没有心数法。没心数法，心与谁相应呢？而受想等法相不能同时并起，因与果也非一时俱有，识是想等事物的因，所以识与想不应该同时俱有，因此没有相应法，即心与心数不相应。佛曾说到：在极深的因缘中生出某事物，所以某事物得以生成，先有某事物的因，然后才有某事物。如先有谷子，然后生出芽茎长出枝叶乃至开花结果，因果的次第当下可见。因此识与想等，因为是因果关系，所以也应该次第而生。

如果你认为共出于一因的事物应同时生出，如像贪等烦恼与色共因，应该同时俱生。这也不对。色是所缘，既不能攀缘外境也没有了知，所以能与烦恼等共生；而识等心心所法既是能缘也有了知，因而不能从色与烦恼同出一因而又共生推导出识等心心数法并集于一

时。如果心心数法一时并俱，那么就了而言应有多了，实则不然。只有一了而没有多了，如以一身称名一众生，就是因为只有一了，因此没有相应法。如果有相应法，比如一念之中含有受等心数法，那么就应该有多了；如有多了，那么就应该是多人，因为一人只有一了，这显然是不可能的。所以一念之中不可能含有受等心数法。再者，如果有相应法，那么为何眼识等六识不是一时生而是次第生呢？所以，没有相应法。

原典

无相应法①。所以者何？无心数法故。心与谁相应？又受等诸相不得同时，又因果不俱，识是想等法因，此法不应一时俱有，故无相应。又佛说：甚深因缘法中是事生，故是事得生。又如谷子牙茎枝叶花实等，现见因果相次。故有识等，亦应次第而生。

若汝意谓如贪等烦恼与色共因，应俱生者，是事不然。色无了知，不能缘故；心心数法，有缘有了，是故一时不应俱有，无多了故。又以一身，名一众生，以一了故。若一念中，多心数法，则有多了；有多了故，应是多人，此事不可。故一念中，无受等法。又何故六识②不一时生？

注释

①相应法：心与心所的所依、所缘、行相、时事都是平等的、相同的，所以又称心心数为相应法。《俱舍论》言之甚详。

②六识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识的总称。是大乘所说八识中的第一至六识，所以又常被称为前六识。

多心品

译文

问：业已明晓没有与心相异的心数，也知道没有相应法。请问这心是一还是多？有人说心只有一个，随境而起所以是多。这种说法对不对？

答：不是只有一心，而是多心。为什么是多心呢？识就是心，识是多而不是一，如眼识与鼻识等相异，所以多心。又如眼识必须待有光明虚空才有可能，因而常常随可见度的不同而有不同，耳识则不是这样。就识的发生而言，三识有尘则生，意识则从多缘生，由此可知识不是一而是多。又就识了别外境而言，识了别万物时常能分别这是某物，如眼见色，如果只有一识，那么就不可能分别他物；如眼见色，如只有眼，那么就不可能知道还有声，如聋者就听不见声音。多心即多识则不然，不但能知某事物而且能知其它事物，因而有各种不同的知，如既知邪也知正，而邪、正之知相异；又如对定、疑、善、不善、无记的知也相异，善中也有禅定、解脱及四无量神通等不同的知；不善中也有贪欲、瞋恚、愚痴等相异的知；无记中也有去来等不同的知。

就识所引起的业而言，也是各各不同的，有的引起身、口、意业，有的则能引起威仪。诸识若合若离，因次第缘、增上缘而各有差别。诸心也如是各有差别。另外，因净不净等各种受有差异而心不同，所作不同，心也有不同。就净不净而言，心性的净不净有本质差别，如果心性本净，就不会为尘垢所染，如日光本净，无论如何也不可能被污染成不净；如果性本不净，那么就不可能使之净，如鸟兽的细毛本性为黑，无论如何也不可能使它们变成白。而布施等善的行为中，确实有净心，而杀生等恶行中，确实含有不净心，所以可以知道心不应是一而应是多。

再者，随苦乐等受的差别，心也不一样。比如曾说比丘用识，所识就是苦、乐、不苦不乐三受。既然所识为多，那么心也是多。如果心只有一个，那么一识应该能取一切世间的事物。但这是不可能的，说多心的原因，就在于识由根生，根不同则识不同，所以没有一识

能取一切世间事物。如果说一心的话，那么是什么障碍一识不能取一切世间事物呢？其实没有什么障碍，因为识不是一而是多，而每一识所了别的事物只能是它能了别的。正因世间万物有差别，所以能分别世间万物的识也有差别。如人有时说能自知其心，为什么自体能够自知呢？自体其实不能自知，如眼不可能看见自身，刀也不能自己割削自己，手指也不可能自己触到自己，之所以自体能自知，乃在于藉他物而知，自知其心乃在于他心，所以心是多而非一。《猿喻经》中曾说：「猿猴常常是攀一枝舍一枝，舍一枝攀一枝，心也像猿猴一样，异生异灭。」

再者，如果说心是一，又说六识是多，这显然是自相矛盾不能成立的。经中还说：身或许能十年而不坏，但心欲念念生灭，又有应当观照无常的住心念念不停，而此心相续则住。又比如一种行为发生之后就不可能完全重复，识也是这样，虽然它攀缘的外境可能依然如故，但识却不一样。正如草上之火移到木柴上时，业已不是草上之火，眼识也不能移到耳中，耳中的眼识已不是眼识，从诸知不能相互转化这一点上，也应明了心为多而不是一。

原典

问曰：已知无别心数，亦无相应。今此心为一为多？有人谓，心是一，随生故多。

答曰：多心。所以者何？识名为心，而色识异，香等识亦异，是故多心。又眼识生异，谓待光明虚空等缘，耳识不尔。三识尘到故生，意识从多缘生，故知不一。又若识知尘常如是相，云何更知异尘？若多心生则能得知，如邪正知异；若定、若疑、若善、不善、无记知异，善中亦有禅定、解脱及四无量神通等异；不善亦有贪欲、瞋恚、愚痴等异；无记亦有去来等异。

有识能起身业、口业，有起威仪；若合若离，因次第缘①、增上，各差别故，诸心亦异。又净不净等诸受差别故心亦异；又所作差别故心有异。又净不净心性各异，若心性净，则不为垢，如日光本净终不可污；若性不净，不可令净，如毳性黑不可令白。而施等中，实有净心；杀等法中，实有不净心，故应不一。

又随苦乐等受差别，故心亦不一。如说比丘用识，识何等事？谓识苦、乐、不苦不乐。又若心是一，一识应能取一切尘。说多心者，随根生识，是故不能取一切尘。若心是一，以何障故，不取一切，故知多心。又可取法异故，能取亦异。如人或自知心，云何自体自知？如眼不自见，刀不自割，指不自触，故心不一。又《猿喻经》说：「譬如猿猴舍一枝攀一枝，心亦如是，异生异灭。」

又若心是一，说六识众，此言则坏。又经中说：身或住十载，而心念念②生灭，又说当观住心无常，此心相续故住，念念不停。又如一业不可再取，识亦如是，不重在缘。又如草火不移到薪，如是眼识不到耳中，故知多心。

注释

①次第缘：四缘之一，现名为等无间缘。所谓等，谓「前念」既灭，「后念」继生，二念之体用同等；所谓「无间」，谓前后二念之间，念念生灭，刹那不停，而无有间隔。

②念念：刹那刹那，时间极短的意思。又前后之心念也名念念。

识暂住品

译文

问：已说明多心。现在应该说明这些心是刹那刹那灭，还是可以暂住。有人说，心可以暂住，因为心能明了色等事物，如果心是念念灭，就不应该能明了色等事物，所以不是不住。再者，如果心是念念灭，那么色等事物终归不能认识。为什么呢？比如闪电，它暂住尚且不能被认识，更何况刹那刹那即灭的识呢？但确实有了，因此可知众多的识不是念念灭。

原典

问曰：已明多心。今诸心为念念灭，为少时住。有人言心少时住。所以者何？了色等故。若念念灭不应能了，故非不住。又若念念灭，则色等法终不可知。所以者何？如电光暂住尚不可了，况念念灭而能了耶？今实有了，故知诸识非念念灭。

识无住品

译文

答：你说因心能了所以不是念念灭，其实不然。心能决定明了众相不是因为心暂住，而是因为心之力。如果不是这样，那么心在声业中就不应该能决了。为什么是 这样的呢？声业念念灭而心能决了，可知心不是因暂住而能了。又了是心了，而了青不是了黄，假如使心暂住，如住于了青，那么就不能了黄。又了青的时间与了非 青如黄的时间相异，而同样的事物不应该在不同的两个时间内存在，某一事物有某一事物所在的时间，某一时间也有确定的某一事物，因而了青时的心与了非青时的 心不同，可知心念念生灭。又有两种取，一者能决了，一者不能决了。如果识不是念念灭，那么一切所取都应该能决了，实则不然。随识而相续生的取能决了，而不 是相续生暨少有暂住的则不可了。

再者，识贪着尘迟缓疾速不定，这依其所缘而定。你说识之生灭依其所缘而定，故识不是念念灭，这种观点我已 辨析得很明白，色是念念灭的，因而识也是念念灭。你说一心能具足一切烦恼，因而识不是念念灭。但是具足一切烦恼的意思是说识能遍取一切尘，就此而言没有一 识能遍取。为什么呢？还没有等它具足一切烦恼时，它已随所染着的外境的消失而灭，怎么可能有具足一切烦恼的心呢？你说识如果念念灭就没有造业的功能，这也 不然。如灯虽然念念灭也有照明的功能，诸业与风虽然念念灭，但也能使事物改变原来的性状或脱离静止的状态，识也是这样。又如灯等事物，虽然念念灭但也不可能 有所染着，识也是这样，虽然念念灭也可能有所染着而为不净。

复次，所有的心、意、识都是念念灭。为什么这样说呢？青等诸色作为心、意、识 的所缘集在现前，这些都是刹那生刹那灭的，所缘已灭，能缘怎能独存？所以心、意、识都是念念灭。又如人有时会产生这样的幻想，自称一时间能拥有所有的缘 虑，由这种想法可知识刹那刹那灭而不住；设若识暂住，那么人就不会产生这样的迷惑。为什么呢？如种子、根相续发展而能少时暂住，人就不会由此产生这样的迷 惑，即说芽、茎等是同时产生的。所以由此可知识念念灭。

又如人见到瓶子就会产生对瓶子的记忆，对瓶子的记忆产生在见到瓶子之后，可知识念念灭。又假设识不念念灭的话，那么同是一智可以既是邪又是正，如见到某人某种外境的智和见到非人和另一种外境的智是同一的，而疑就是定，定就是疑，这是不 行的，也不可能，所以识念念灭。又有贪爱、分别等各种因缘，因而可知从此不同因缘中产生的识念念灭。再者，在刹那刹那生、刹那刹那灭而又相续不绝的声业 中，尚能产生属于识的知见，可见心也念念灭。因如前所说作为外境的色念念灭，心亦念念灭。

原典

答曰：汝言心有了故非念念 灭，是事不然。诸相在心力能决了①不以住故。若不尔者，于声业中不应决了。所以者何？现见此事念念灭故，而实决了，故知不以住故能了。又以了为心，若了青 非即了黄，是故设使暂住了青不能了黄。又了青时异，了非青时异，一法不应二时，法与时俱，时与法俱。又取②有二种，一者决了，二不决了。若识不念念灭，一 切所取尽应决了。我以随识多相续生是取则了，若少相续是则不了。

又识取尘或迟或疾心则不定，汝言依缘不异是义已成，色念念灭故依缘亦

异。汝言能具取者，识能遍取身分故名具取，是故无有一识而能遍取。所以者何？未具足取心已随灭。何得有心能一切取？汝言作业无用，是事不然。如灯虽念念灭亦有照用，诸业与风虽念念灭亦能动物，是识亦然。又如灯等虽念念灭，亦可得取，识亦如是，虽念念灭亦能得取。

复次，诸心意识皆念念灭。所以者何？青等诸色集在现前，能速生灭，故知不住。又人或生心，自谓一时能取诸缘，故识不住；若识暂住，则人不应生此惑心。所以者何？如种根相续有暂住故，人于其中不生惑心，谓牙茎等一时有。故知念念灭。

又人见瓶即生瓶忆，以次见生忆故念念灭。又若诸识不念念灭，则可一智即邪即正，如见是人取即取非人，如是疑取即是定取，是则不可，故知念念灭。又取分别等诸因缘，故知念念灭。又声业相续念念灭相，于中生知，故知心念念灭。

注释

①决了：使义理决定明了。

②取：爱的异名，又为烦恼的总称，系贪着所对的境界。

识俱生品

译文

问：已知心念念灭，那么各种识是同时产生的呢，还是次第产生的？有论师说各种识是同时的，理由是有人能同时贪着各种外境，如眼看着瓶的同时，耳能欣赏乐曲；鼻嗅着花香时，嘴里品尝着珍馐；身感受着风的清凉时，心中正想着优雅的音曲。可见人确实能在同一时间内贪着各种外境，而各种识能生于同时。

原典

问曰：已明心念念灭，今诸识为一时生，为次第生？有论师言，识一时生，所以者何？有人一时能取诸尘，如人见瓶，亦闻乐声；鼻嗅花香，口含香味；扇风触身，思惟雅音曲。故知一时能取诸尘。

识不俱生品

译文

答：你说各种不同的识能同时产生，其实不是这样。为什么呢？因为识待念生。正如经中所言，如果眼根所触为不坏色或在自在境界，其中不能生发出眼识之念，那么眼识就不能产生。因为各种识的产生都必须待念，即须随所对境界的记忆而产生，而念是次第产生的，所以各种识也是次第产生而不是同时产生。

再者，所有能生的事物都属于造作因即业因，正因心是一一依次而生，所以地狱等果报不是同时领纳。假若各种心同时生，那么人就应同时领纳各种不同的果报，这是绝不可能的，所以各种不同的识不是同时产生的。人之所以会有各种识是同时产生的妄见，乃因识取着外境的速度非常快，正如飞速旋转的火轮，因为旋转的速度太快，看不到它与其它东西的界线在哪里。各种识也是这样，因为留住的时间非常短促，难以分别出它们之间的界线，于是就给人以同时产生的虚假的印象。

原典

答曰：汝言诸识一时俱生，是事不然。所以者何？识待念生。如经中说，若眼入不坏色，入在知境，若无能生识念，眼识不生。故知诸识以待念故不一时生。

又一切生法皆属业因，以心一一生故，地狱等报不一时受。若多心俱生，便应俱受，而实不可，故知诸识不一时生。又识能速取缘如旋火转，以转疾故不见其际，诸识亦尔，住时促故不可分别。

4 卷六

想阴品

译文

问：什么是想？

答：执着于虚妄不实的事物的现象就是想。为什么这样定名呢？比如经中说有人有多想，有人有少想，有人有无限想，有人有无所有想，而事实上没有多、少等这样的东西，由此可知想就是执着于虚妄不实的事物的现象。这想常在颠倒中说，如在无常中而有颠倒的常想，苦中有颠倒的乐想，在无我中而有颠倒的我想，在不净中而有颠倒的净想。同时也在信解观一切人中说，又因为想以怨、亲和中立的三种相差别的方式取着外境，人于是由这种外境中生苦、乐、不苦不乐三受，由三受而生出贪、瞋、痴三毒，所以想有过患。因想有过患，佛说应该断灭，比如说眼见外色切莫产生想。凡此种种都说明想就是执着于虚妄不实的事物的现象。

问：你说执着于虚妄不实的事物的现象就是想，这种解释不对。为什么呢？因为这想能断除烦恼。比如经中说因为善于修习无常想，所以能断除一切欲染、色染和无色染；能断除一切戏掉、我慢和无明。可见，不仅仅是执着于虚妄不实的事物的现象，如果是的话，那么它就不应该能断除各种烦恼。

答：你所说的能断除各种烦恼的东西，虽名为想，其实是智慧，只是用想这个名词而已。如说受者以遍具得解脱；也说以意断灭各种烦恼；还说用不黑不白业能灭尽各种业；也说信能够渡灾河；心专一能渡苦海；精进能除尽各种苦；慧能使人得清净。其实能渡苦海、断烦恼的都是慧而不是信、意等等，只是假借它们的名而已。用想这个名词而说的实际是智慧也与此相仿。经中还说用慧作刀，如说佛门圣弟子用智慧刀斩断各种烦恼。由此可知，慧能斩断各种系缚人的烦恼而不是想。

再者三十七圣道品中没有提到想，所以它不能断灭各种烦恼，如能断除各种烦恼，当列于三十七圣道品中。经中又说到知者见者而不是不知不见者能灭尽各种漏，还说三无漏根就是未知欲知根、知根和知己根，都用知这个词，实际上说的是慧。

再者佛说：慧是慧和解脱知见的标准。还说：无禅不智，无智不禅。还有次第经中说：守持清净戒的人则心不悔，以至收摄散乱之心而归于一，就能获得如实知。还有法智等等都以慧为名；而戒、定、慧三学中慧学最为优越，也说智慧具足则解脱知见具足；又七净中说到知见净。还有佛说：因能正知一切事物，故称慧为无上智慧。但是没有谁曾这样说想。

再者从义理上说，也应该用慧来断除各种烦恼，而不是用想。为什么呢？这正如《大因缘经》中所说：「假若某种义确实深入我佛经典与诸法实相不相违背，而又随顺比丘和比丘尼，那么这种义应该取。」还说：「在合乎佛法的义中设置随顺此义的言语，在合乎佛法的言语中设置随顺此语的义。」由此可知经中虽然有时说到无常想等能断除各种烦恼，但从佛理上推论能断除各种烦恼的应该是慧。经中还说：「无明是产生烦恼的根，出离无明，慧就得到解脱。」可见是以慧来斩断系缚人的各种烦恼而不是想，想是不能断除烦恼的。

原典

问曰：何法为想？

答曰：取假法①相，故名为想。所以者何？如经中说有人少想，有人多想，有人无量想、无所有想，而实无此多少等诸法，故知想者取假法相。是想多在颠倒中说，如说无常中常想颠倒、苦中乐想颠倒、无我中我想颠倒、不净中净想颠倒。亦于信解观一切入等中说，又以想三种差别取缘，谓怨亲中，人于是缘中次生三受，受生三毒②，故想有过。想有过故，佛说应断，如说眼见色莫取想。故知取假法相是名为想。

问曰：取假法为想，此义不然。所以者何？此想能断烦恼。如经中说：善修无常想故，能断一切欲染③、色染、及无色染，一切戏掉、我慢、无明。故知非但取假法想，取假法想则不应能断诸烦恼。

答曰：此实智慧以想名说。如说受者于一切得解脱，亦说以意断诸烦恼，又如说以不黑不白业能尽诸业，亦说信能渡河，一心渡海，精进除苦，慧能清净，而实以慧得渡，不以信等，如是智慧以想名说。又经中说，以慧为刀，如说圣弟子以智慧刃断诸烦恼。故知慧能断结④非是想也。

又三十七圣道品中不说想名，故不断结。又经中说：知者见苦能得漏尽，非不知见者。又三无漏根中说，未知欲知根、知根、知己根，皆以知为名。

又佛说：慧为慧品、解脱知见品。又说：无禅不智，无智不禅。又次第经说：持净戒者则心不悔，乃至摄心⑤得如实知⑥。又法智等皆以慧为名；又三学中慧学最胜，亦说智慧具足解脱知见具足；又七净中说知见净。又佛说：正知一切法故，名无上智慧。想无如是说。

又理应用慧断诸烦恼，不是想也。所以者何？如《大因缘经》说：「若义入修多罗⑦，不违法相，随顺比尼，是义应取。」又说：「于正义中置随义语，于正语中置随语义。」故经虽说无常想等，能断诸结理应是慧。又说：「无明是烦恼根，离无明故慧得解脱。」故以慧断诸烦恼。

注释

①假法：相对于实法而言，指由因缘和合而存在的虚妄不实的事物。

②三毒：又名三不善根，指贪、瞋、痴。

③欲染：由色、声、香、味、触五欲污染真性名为欲染。色染、无色染仿此。

④结：结集系缚的意思，又为烦恼的异名。众生因烦恼妄惑而造各种恶业，从而为来苦所缚不得解脱，这就是结。

⑤摄心：收摄散乱之心而归于一，即摄心。

⑥如实知：如实相而知。亦即指契合于真实道理之知见。

⑦修多罗：sutra 的音译，又作修单罗、修妒路、修多兰、修车兰多，简称修多，即佛教经典。

受相品

译文

问：什么是受？

答：苦、乐和不苦不乐。

问：什么是苦？什么是乐？什么叫不苦不乐？

答：若能增益身心就是乐，损减身心就是苦，既不增益也不损减就是不苦不乐。

问：这三受并没有决定的体相。为什么这么说呢？比如同一事或物，有时能增益身心，有时能损减，有时既不增益也不损减。

答：这是缘不决定，并不是受不决定。为什么呢？比如就一火来说，有时能生乐，有时能生苦，有时则生不苦不乐，这是不决定，但从缘而生受则是决定的。同一事物之所以不能确定它是能生苦还是能生乐，是因为随时间、地点和境的不同，有时它是苦因，有时则为

乐因，有时则为不苦不乐因。

问：在什么情况下某一事物能为苦、乐等因？

答：某一事物如能遮蔽或灭绝苦，此时则能生乐而为乐因。如人正在为寒冷而苦恼时，热就能使它高兴，此时热就是乐因。

问：这热如果继续增加，它还能生苦而不再是乐，所以并没有乐受。

答：就真谛来说，确实没有乐受，只是就世俗名相而言才讲所谓乐受。在人喜欢热的感觉时，这热也就是可以增益身心，而且又遮蔽了此前的苦，这时人在热中就会生出乐来。如果没有此前的苦，如寒冷，那么热就不会被人引以为乐，所以乐受并不是实际存在的。

问：你说仅仅因为世俗名相才有所谓乐受，这不对。为什么呢？佛在经中自己说三受，如果真的没有乐受，为什么说[三]？又说：色如果是固定是苦的，众生就不会心存贪恋。佛又说：什么是色中滋味呢？就是所谓因为色而能产生欢喜和快乐。还说：乐受产生的时候令人快乐，留住时也让人快乐，而坏时则苦；苦受产生的时候令人痛苦，留住时让人痛苦，而坏时则乐；不苦不乐受无论是产生时，还是坏时，人都既不觉得痛苦也不觉得快乐。再说乐受是福报，而苦受则是罪报，如果说实际上并没有乐受，那么无论罪福都只能产生苦果，其实并不是这样。再者，欲界之中也有乐受，如果本质上没有乐受，那么色界和无色界中就不应该有受，而实际上不是这样的。经中还说到乐受之中是贪在随逐而又驱使众生，假若没有乐受，那么贪又在哪里随逐并驱使众生？当然不能说苦受中实在随逐并驱使众生，因为众生谁也不会对苦有贪着。因此，乐受是实际存在的。

答：假如有乐受的话，那么应该讲出其体相，即什么方是乐。这其实是说不出来的，因为没有。所以应当明晓仅仅是在各种不同的苦中称遮蔽前苦的苦或较轻微的苦为乐，其实并没有乐，一切世界，下自大地狱上至有顶天，其中都只有苦。众生为多种多样的苦所缠绕，于是在小苦之中而产生乐的幻觉。比如有人被热这种苦所缠绕，就会以清凉的感觉为乐，其实清凉也并非乐。正因如此，所以各种经说有乐也无妨。

问：像你这样说的话，那么也可以说世间一切都是乐，人只是在微乐之中而生出苦的感受。如果不是这样的话，那么同样也不能说人是在微苦中产生乐的想法。

答：苦受的体相比较为严重，因而不能把微乐当作苦，再说乐无论多么细微也不是烦恼。为什么这么说呢？因为没有谁曾见到有人因微乐而举手大呼「苦啊！」再者，受变得轻微时就是寂灭的相状，犹如从地上上升而渐渐寂灭不可见，因此才说微苦之中生乐想。而且只有这么解释，凡夫愚人在微苦之中妄生乐想的情况才有道理可说。

原典

问曰：云何为受？

答曰：苦、乐、不苦不乐。

问曰：何谓为苦？何谓为乐？云何名为不苦不乐？

答曰：若增益身心是名为乐，损减身心是名为苦，与二相违名不苦不乐。

问曰：此三受无决定相。所以者何？如即一事，或增身心，或为损减，或俱相违

答曰：是缘不定，非受不定。所以者何？如即一火，或时生乐，或时生苦，或时能生不苦不乐。从缘生受是则决定。即此一事以随时故，或为乐因，或为苦因，或为不苦不乐因。

问曰：以何时故此缘能为苦乐等因？

答曰：随能遮^①苦，于是时中则生乐相。如人为寒所恼，尔时热触能生乐相。

问曰：是热触过增还能苦，非复是乐，故知乐受亦无。

答曰：世俗名相故有乐受，非真实义。随是人喜热触时，亦为增益，又遮

先苦，尔时是中则生乐相。若离先苦，是热触则不能为乐，故非实有。

问曰：汝言但以名相故有乐者，是事不然。所以者何？经中佛自说三受，若实无乐，云何说「三」？又说：色若定苦，众生于中不生贪着。又说：何等为色中味？所谓因色能生喜乐。又说：乐受生时乐，住时乐，坏时苦；苦受生时苦，住时苦，坏时乐；不苦不乐受不知苦、不知乐。又乐受是福报，苦受是罪报，若实无乐受，罪福但有苦果，而实不然。又欲界中亦有乐受，若实无乐受，色、无色界不应有受，而实不然。又说乐受中贪使②，若无乐受，贪何处使？不可说苦受中贪使，故知实有乐受。

答曰：若实有乐受，应说其相，何者为乐？而实不可说。当知但以苦差别中名为乐相。一切世界从大地狱上至有顶③，皆是苦相。为多苦所恼，于小苦中生此乐相。如人为热苦所恼，则以冷触为乐。是故诸经作如是说无所妨也。

问曰：亦可说世间一切皆乐，于微乐中而生苦相。若不尔者，亦不得言于微苦中生乐想也。

答曰：苦受相麤，故不可以微乐为苦。又乐虽微亦非恼相。所以者何？不见有人受微乐故，举手大呼。又受转微故名寂灭相，犹如土地转转寂灭，是故说微乐中生苦相者。但有是语，凡夫愚人于微苦中妄生乐相，则有道理。

注释

①遮：破法归空之义。

②使：烦恼的异名。烦恼随逐众生而又驱使众生，故名为使。使有十种，即贪、瞋、痴、慢、疑五钝使和身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五利使。

③有顶：又名有顶天，天名。在色界的第四处，本名色究竟天。因此天在有形世界的最顶，故名有顶。

辩三受品

译文

问：既然一切都是苦，那么因为什么样的差别而有三受？

答：三受其实就是一苦受而已，因为时间的差别而说有三种受。能逼迫恼扰众生的就是苦；在前一恼害过去之后，众生又求另外的苦来遮蔽此前的苦，因为众生愿意得到这种苦，所以大苦暂时歇息，这时的苦就被称为乐；忧喜未了而此时众生既不愿有苦也不求以他苦掩此苦，这时称苦为不苦不乐。

问：不苦不乐不能被称为受，为什么这样说呢？苦与乐都是可以感觉到的，而不苦不乐则难以觉察。

答：众生被三种触即苦触、乐触和不苦不乐触所触动。这三触是产生三受的因，有三种因当知有三种果。比如人热得不得了，此时遇冷则觉得乐，遇热就觉得苦，而遇不冷不热就觉得不苦不乐，所以有不苦不乐。你或许以为不苦不乐触中不能生受，其实不然。为什么呢？人觉得这种触不冷不热，感知与外境相接触而能领受外境这就是受，怎么能说在不苦不乐时没有不苦不乐受呢？再说人领受外境时有三种不同的态度，即亲和、怨离和持中，在此怨、亲和中逼迫下的众生，亲和时生喜，怨离时生忧，而持中时则生舍，即不苦不乐受。所以有三种不同的态度也就是三种想，就有三种受。三想的产生，因为缘的不同。又缘有三种，或能增益身心，或能损减身心，或既不增益也不损减；有可乐缘，有不可乐缘，有既非可乐也非不可乐缘；也有贪处、瞋处和痴处；有令人喜，令人不喜和既不是喜也不是不喜；有福果、罪果和不动果，这各种各样的缘中随其不同而生三受，所以有不苦不乐受，它从既下损减也不增益等缘中生。再说可以让人心情舒适就称为乐受，而违逆人心让其郁滞不适就是苦受，既不违逆人心也不令其舒顺的当然是不苦不乐受。再者，世间有八种东西，即得、失、毁、誉、称、讥、苦、乐，凡夫认为失、毁、讥、苦四者违逆其心令其不适；认

为得、誉、称、乐四者随顺其心令其舒适。既然如此，那么必定应该有离欲的圣人能把这八者统统舍弃不顾，这舍其不顾就叫不苦不乐受。因此，不是没有不苦不乐受。

问：如果依你所言即认为因为有触等因缘而产生三受，那么一切心行都可以称为受。为什么这样说呢？因为所有心行在身心中所引发的感受，都不外乎苦、乐和不苦不乐。

答：确实如你所说，一切心行都可以称为受。为什么这么说呢？经中曾说有十八意行，其实只是一意而有十八种差别，这十八种差别又可归为三大类即六喜行、六忧行和六舍行。这仅仅是因想的分别，而分出苦、乐和舍三类，由此可知一切心行无不是受。又经中曾说「诸受皆苦」，心行即受，故知身中的心行都是苦。经中又说：「如果色生，那么就是苦生。」为什么把色称为苦呢？因为色是苦因。由此可知各种缘和各种根只能产生苦，因而所有的心行都可以称为受。因为行苦，一切心行都应观照这个苦；因为坏苦，所以应该视乐为苦；因为本来即苦，更加以饥渴、疾病、寒热等众苦而生之苦。这三种苦，都是从因缘和合而生，因为念念灭所以下易察觉，而圣人用心观照苦，因此一切心行都可以称为受。

原典

问曰：已知一切皆苦，今以何差别故有三受？

答曰：即一苦受，以时差别故有三种。能恼害者则名为苦；既恼害已更求异苦，以遮先苦，以愿求故，大苦暂息，尔时名乐；忧喜不了不愿不求，尔时名为不苦不乐。

问曰：不苦不乐不名为受。所以者何？苦乐可觉，不苦不乐不可觉故。

答曰：是人为三触所触，谓苦触、乐触、不苦不乐触，以有因故当知有果。如人热极，得冷触觉乐，得热触觉苦，得不冷不热触觉不苦不乐，故知有此不苦不乐。汝意或谓不苦不乐触中不能生受，是事不然。所以者何？人觉此触不冷不热，觉知所缘即名为受，云何言无？又缘有三差别，怨亲中人，于亲生喜；于怨生忧；于中生舍。故知想分别故有此三受。以缘别故，起此三想。又缘有三种，为益、为损，或俱相违；有乐、不乐，有俱相违；亦有贪处、瞋处、痴处；有喜、不喜，有俱相违；有福果、罪果、有不动果，是诸缘中随生三受，故知有此不苦不乐受。又可适心处是名乐受，违逆心处是名苦受，不逆不顺名不苦不乐受。又世八法，得、失、毁、誉、称、讥、苦、乐，凡夫于失等四法违逆其心，于得等四法以为可适。必当应有离欲圣人能俱舍者，舍名不苦不乐受。是故非无。

问曰：若以触等因缘故有三受者，则一切心行①皆名为受。所以者何？所有心行在于身中，皆是苦、乐、不苦不乐。

答曰：如是一切心行皆名为受。所以者何？经中说十八意行，是中但是一意有十八差别，谓六喜行、六忧行、六舍行。以想分别故，有苦分、乐分、舍分，故知一切心行无非受也。又经中说「诸受皆苦」，故知心行在于身中，皆名为苦。又说：「若色生即是苦生。」云何色名为苦？以苦因故。故知缘及诸根但能生苦，是故一切心行皆名为受。以行苦故，一切诸有应观是苦；以坏苦故，应观乐受为苦；苦苦即苦。是三种苦，皆从众缘和合故生，念念灭故，圣人观苦，是故一切心行皆名为受。

注释

①心行：即心之作用、活动、状态、变化，在刹那刹那间迁流不定，故称心行。

5 卷七

业相品

译文

论主自言：苦谛已经讲述完毕，现在应当讲说集谛。集谛就是各种业和烦恼。各种业从总体上可分为身业、口业和意业三种。身业就是身所造作的业。这身业也有三种：一是杀生夺命等不善业，二是崇尚礼拜佛法等善业，三是断草等无记业。

问：假若身所造作的业就叫身业，那么像瓶等事物也应该称为身业，因为它们都是身所造作的。

答：瓶等事物是身业产生的果，不是身业，身业是因，因果相异。

问：不应该有身业。为什么这么说呢？身所行动造作名为身业，而身作为有为的事物是念念灭，它不应该有动作。

答：这事在讲念念灭时已经解答。身在余处产生时而能损益他物，这就叫身业。

问：如果是这样的话，那么身就是身业，因为它也是在余处产生的，不一定称身所造作为身业。

答：身是造作业的工具，身在余处产生时能集结罪福才叫业，因此身不是业。

问：集结罪福是无作，身体即身的造作是什么意思？

答：身在余处产生时能有所造作，就是身作。

问：这身作或者为善或者为不善，而身则没有善不善之说，因此身作不是身所造作。

答：因为随顺心力的缘故，身在余处产生时能集结业，这集有善与不善，因此身虽然没有善与不善之分，而身作则有，而身作乃是身之造作。不仅身业如此，口业也是这样。口业不仅指由口而发出的言语音声，用心力随顺言语音声而集结的善恶也叫口业。意业也是如此。假若心中决定我要杀这些众生，此时所集结的罪福也是这样。

问：假若从身、口发生而别有所谓业，那么意与意业是同还是异？因为二者都须藉身、口才能有现实的效果，而又不属身、口业，所以应当说意与意业是同还是异？

答：有二种情况，有时意就是意业，有时从意生业。假若意中决定杀生，这是不善即恶意，也是意业，这业能集结罪果胜于身、口二业；如果意未决定，这意则与业异，不是意业。

问：造作相从造作生而与集结罪福之业相异，这一点业已明了，那么什么是相？

答：这里所说的相就是无作。

问：只是身、口业有无作，意暨意业没有无作，是吗？

答：不是。为什么呢？因为没有什么因缘能证明只是身、口业有无作，而意没有无作。再者经中说：「有思和思已二种业。」其中思就是意业；思已业有三种，从思所集之业和身、口业。这些业中意业最重，后面将详细论述这一点。从重业中所集结的业就叫无作，因为它们常常相续自然而生并不要依赖意的动作，所以意业也有无作经典。

原典

论者言：已说苦谛竟，集谛今当说。集谛者，诸业及烦恼。是业有三种，身业、口业、意业。身业者，身所作名身业。是业三种：夺命等不善，起迎礼拜等善，断草等无记①。

问曰：若身所作名身业者，瓶等物亦应是身业，身所作故。

答曰：瓶等是身业果，非是身业，因果异故。

问曰：不应有身业。所以者何？身所动作名为身业，有为法念念灭故，不应有动。

答曰：是事念念灭品中已答。所谓法于余处生时损益他，是名身业。

问曰：若尔者，身即身业，以余处生故，非身所作名为身业。

答曰：身是作业之具，身于余处生时集罪福名为业，是故身非业也。

问曰：集罪福是无作②，身作云何？

答曰：身余处生时有所造作，名为身作。

问曰：是身作或善或不善，而身不然，是故非身所作。

答曰：随心力故，身余处生时能集业，是故集名善不善。非直是身，口业亦尔。非直音声语言，以心力随音声语言所集善恶，是名口业。意业亦如是。若决定心我杀是众生，尔时集罪福亦如是。

问曰：如从身、口别有业，意与意业为即为异？

答曰：二种，或意即意业，或从意生业。若决定意杀众生，是不善意，亦是意业，是业能集罪胜身、口业；若未决定心，是意则与业异。

问曰：已知作相从作生异集业，何者为相？

答曰：是即名无作。

问曰：但身、口有无作，意无无作。

答曰：不然。所以者何？是中无有因缘，但身、口业有无作，而意无无作。又经中说：「二种业，若思、若思已。」思即是意业；思已三种，从思集业及身、口业，是意业最重，后当说。从重业所集名无作，当相续生，故知意业亦有无作。

注释

①无记：梵文 *Aryakṛta* 的意译。「记」意为判断、断定，不可断定或不作断定名为「无记」。为三性即善性、恶性、无记性之一，指事或物性体中不可断为善也不可断为恶的非善非恶的成份；或就果而言，所作之业不能断定是得善报还是得恶报，故称「无记」。

②无作：有三义。(一)没有因缘的造作，(二)心无造作意念，(三)不假身、口、意的动作而自然相续的事物。

系业品

译文

问：经中说有三种业，即欲界系业、色界系业和无色界系业。什么是这三种业？

答：如果某业在地狱至他化自在天中受报，名为欲界系业；在梵世至阿迦尼吒天中受报，名色界系业；在虚空处至非想非非想中受报，名为无色界系业。

问：无记业和不定报业不在这三种系业中吗？

答：无记业和不定报业及其果报都属于欲界系业。为什么呢？因为它们都是欲界业报。

问：欲界的事物并不一定都是业报，因此无记业等不属于欲界系业。

答：欲界中的一切事物都是欲界系业报。

问：如果这样说就是外道邪论，因为你就是说所有的苦受、乐受都是先业因缘所定。再者，说先业果报即是说善不善业、或有报或无报。再者，如果说欲界中的一切事物都是欲界系业报，那么持戒、精进之功就没有什么用处。一切都是业报，又何必再去用什么功呢？至于各种烦恼和业如像你所说都是业报，那么也就无从得到解脱，因为业报不可尽了。

答：你说我的说法是外道邪论，其实不然。外道说苦乐好丑等等都只是先业的果报是不对的，我没有这样说。如果说一切都只是先业的果报，那么一切事物都不应该假借现在的因缘。但是确实能看到万物，从现在的缘产生，如种子等等，因此不能说一切都是从先业因缘产生。再者，万物得以产生既从因也从缘，如谷物的产生以种为因，以地、水、空、时等为缘；眼识的产生以业为因，而以眼色等为缘。因此，我的说法并不是与外道邪论等同的。你说先业果报，其实不然。并非一切都是从先业生而为先业的果。我们现在就能看到从果生果而果相续生，如从谷生谷。既然如此，那么说从报生报又有什么过错呢？另外，如不能成

为男人及鸟雀、鸳鸯等等欲望，和毒蛇等等的瞋，这些应该明白都是由先业产生的果报。

问：如果像你所言从报生报，那么报则无穷。

答：我说过业报有三种，即善、不善和无记。从善报和不善报能生报，无记则不生报，因而不是无穷。如从谷生谷，在此中是从种子中生出芽，而不是从麦等生。从善与不善二报中有异报产生，而没有报从无记报中产生也是如此。你说如果从业生报则不必劳力用功，其实不然。虽然从业生报，但是仍然必须施加功力然后才能成报。比如从得到谷子这一行为中有谷产生，但这里必须要有播种等行为才可能成功；如果没有播种等行为，那么即使获得谷子，也不可能谷生出。你说如从业生报则无从得到解脱，这也不对。得到真正的智慧时，各种业就能灭尽而不会再生，犹如烧焦的种子不能复生，因而说没有解脱是错误的。再者，各种所生的事物都必须以业为本。业是能生，如果没有能生的业这个本，哪里能够产生作为所生的万物？再说万物的产生各有定分，如某事某物必定是从某人身中产生，而不在其它的人身上发生，如果没有业作为根本，为什么会有如是必然的差别？

问：如果事物只是从因生，如从豆生豆，又有什么不妥的呢？

答：从豆生豆这样的事也是以业为本。因为有得到豆的业这一因缘，才有从豆生豆这样的事。怎么确知是如此呢？上古的时候人们都行善行，因而粳米等为酬报人的善行而自然产生。如果没有人们的善行这一善业为根本，那么粳米等是不可能自然产生的。由此可知从豆生豆也必须以业为本。

问：那么这众生等物就是从先前的业中产生的？

答：不仅是这样，不是众生的万物也都以业为本。所有众生都有其业报之果，如获得住处房舍以明由业因缘而有；而有地等物得以让人明了因有业因缘而有日月等，因此应当明了万物的产生都以业为本。

问：如果一切万物的产生都以业为本，那么有为无漏又如何呢？

答：也是以业为本。为什么这样说呢？无漏等都是因先世有布施、持戒等善行而有，所以也是从业等生。

问：假若无漏法也是从业中产生，那么它也是系法。这就不对了，因为经中说有不系受，而无漏法名列其中。

答：无漏法的产生以真智为其因，以业为其缘，因其力量很大可以冲破一切系缚，所以叫不系，并不是因为它不是从业中产生。

问：什么业在欲界中受报？什么业受色界、无色界报？

答：如果在欲、色、无色界中行杀生等十恶业，就在欲界中受报。

问：假若在色界或无色界，也能产生不善业吗？

答：在其中也能产生不善业。经中说在色界、无色界中有邪见存在，邪见难道不是不善业吗？

问：色界、无色界中的邪见是无记业，不是不善业。

答：不是无记而是不善。怎么知道它也是不善的呢？佛在经中说，邪见是产生苦恼的因，而有邪见的人所行的身、口、意业乃至只要有所造作都受苦报，正如苦瓠。其中所有的四大都是苦味，如同欲界中的邪见是不善，色界、无色界中的邪见也是不善，因为二者体性相同并无差异。例如婆伽梵志对诸梵说：「你们不要到瞿昙沙门那里去，我在这里就能度脱你们。」这是心口不善在色界中发生。还有其它的梵天在色界、无色界中诘难佛，如此等等都是色界、无色界中的不善。再如人在色界和无色界中，自以为已得涅槃，等到生命即将终了时才发现自己还积存着欲与色，于是生出邪见，说没有涅槃而诽谤无上法，这怎么能说不是不善呢？由此种种，当知色界、无色界中也有不善业。

问：假若在色界、无色界中起不善业，这不善业系于何处？

答：这不善业在欲界中受报，所以系在欲界。不独不善业如此，善业也有上、中、下之

分，其中下者也在欲界受报，中者受色界报，而上者才在无色界中受报。也有人说四禅所摄的善业在色界中受报，四无色定所摄的善业在无色界中受报，其余散乱之心所起的善业则在欲界中受报。

问：为何在色、无色界所起的善业却在欲界中受报呢？

答：这正如在此欲界收摄一心笃行善业而在彼色界、无色界中受报一样，在彼之中散乱心所起的善业在此间受报；又如同在色界、无色界中行不善业在欲界中受报一样，彼中善业也可能在欲界受报。

问：假如在色界、无色界之中，那么就不可能产生欲界系之善业。

答：在色界、无色界之中没有能证明你说现象的因缘。假如在欲界能产生在色界、无色界中受报的善业，那么在色界、无色界难道就不能有在欲界中受报的善业吗？再者，你说在色界中能产生在欲界中受报的无记心，假若能生这种无记心，为什么就不能产生在欲界中受报的善心呢？再者，经中记载佛告诉手天子：应当记住住心领纳的是粗相。粗相就是欲界系心。此人随以善心聆听佛法、礼拜佛陀都是欲界系心。如果不是欲界系心，就不能称为粗相。又有人在色界、无色界中求财念佛，如说：世尊，因我对佛、法、僧三事没有厌足，所以命终之后生在色界之中的无热天。其实还有求财念佛之心。这里拜佛、听法、供养僧三事是善，而求财念佛是欲界系心。再者，在此求财念佛之中也有念佛等等不是财福之事，因此应当能察知有欲界系善。

原典

问曰：经说有三种业，欲界系业、色界系业、无色界系业。何者是耶？

答曰：若业从地狱至他化自在天于中受报，名欲界系业；从梵世至阿迦尼吒天受报，名色界系业；从虚空处至非有想非无想处受报，名无色界系业。

问曰：无记业及不定报业不在此三种中耶？

答曰：是业及果报皆名欲界系。所以者何？此法是欲界业果报故。

问曰：欲界法非一切尽是业报，是故不然。

答曰：一切欲界法尽是欲界系业报。

问曰：若尔则是外道邪论，谓一切所受苦乐皆是先业因缘。又失①业果报，谓善不善业、有报非报。又精进之功则无所用，若皆是业报复何劳功耶？及若诸烦恼及业皆是业报，则无得解脱，以业报不可尽故。

答曰：汝言是外道邪论，是事不然。外道说苦乐好丑但是先业果报，然则不应复假现在因缘，而实见万物从现在缘生，如种子等，故不得言一切皆从先业因缘。又从因从缘万物得生，如以种为因，地、水、空、时等为缘；眼识以业为因，眼色等为缘，是故不同外道邪论。汝言先业果报，是事不然。现见从果有异②果相续生，如从谷生谷。如是从报生报有何咎耶？又如不能男人及鸟雀、鸳鸯等欲，毒蛇等瞋，当知皆是先业果报。

问曰：若从报生报，是则无穷。

答曰：我说业报三种，善、不善、无记。从善、不善生报，无记不生，故非无穷。如从谷生谷，于是中从种子生芽，不从麸等生。如是从善、不善报有异报生，不从无记报生。汝言不劳功者，虽从业生报要须加功然后得成。如从得谷业有谷生，然要须种等尔乃得成。汝言无得解脱，是事不然。得真智故诸业灭尽，犹如种焦③不能复生，故无解脱过。又诸所生法皆以业为本，若无业本，云何能生？又万法之生各有定分，如此法必从是人身生，不在余身。若无业本，云何如是决定差别？

问曰：若法但从因生，如从豆生豆，有何咎耶？

答曰：是事亦以业为本。以得豆业因缘故从豆生豆。何以知之？上古时人行

善行故粳米自生。故知业为本故从豆生豆。

问曰：是众生数物则从先业生？

答曰：不然。非众生数物亦以业为本。一切众生有共业报果，谓得住处以业因缘故；有地等以得明业因缘，故有日月等，当知物生皆以业为本。

问曰：若生法皆以业为本，有为无漏云何？

答曰：亦以业为本。所以者何？皆是先世有布施、持戒等力之所由，是故亦从业等生。

问曰：若无漏法亦从业生，是亦名系法。是则不可，以经中说有不系受故。

答曰：无漏法以真智为因，以业为缘，因力大故名为不系。

问曰：何业受欲界报？何业受色界报、无色界报？

答曰：若在欲、色、无色界起十不善业④，则于欲界受报。

问曰：若在色、无色界，亦能起不善业耶？

答曰：彼中能起不善业。经说彼中有邪见，邪见非不善乎？

问曰：彼中邪见是无记，非不善也。

答曰：非无记。何以知之？佛经中说，邪见是苦恼因，邪见人所起身、口、意业，有所造作皆为苦报，犹如苦瓠。所有四大尽为苦味，如欲界邪见不善，色界、无色界亦以此相故名不善，以相同故。如婆伽梵志语诸梵言：「汝等勿诣瞿昙沙门，我于此间能度脱汝。」是心口不善在色界起。又余梵天于彼难佛，如是等。又人在色、无色界，谓是泥洹，临命尽时见欲色中阴即生邪见，谓无泥洹，谤无上法故，云何非不善耶？以此等故当知彼中有不善业。

问曰：若于彼中起不善业，是业为何处系？

答曰：是不善业受欲界报故，系在欲界。善业有上、中、下。下者受欲界报，中者色界报，上者无色界报。又有人言，四禅所摄善业受色界报，四无色定所摄受无色界报，余散心起业受欲界报。

问曰：云何彼中起善业欲界受果报？

答曰：如此间摄心起善业彼间受报，如是彼中散心起善业此间受报；又如色、无色界起不善业欲界中受报。彼中善业亦如是。

问曰：若在色、无色界，不能起欲界系善业。

答曰：是中无此因缘。若在欲界能起色、无色善业，在色、无色界不能起欲界善业耶？又汝等说在色界中能生欲界无记心，若能生无记心，何故不能生善心耶？又经中佛语手天子：当念住心受麤相。麤相即是欲界系心。是人随以善心听法礼佛，皆是欲界系心。若不尔者，不名麤相。又是中求念财福，如说：世尊，我于三事无厌足故，此间命终生无热天。谓见佛、听法、供养僧，求念财福是欲界系心。又此中有念佛等非财福故，当知有欲界系善。

注释

①失，当作「先」，依明本。

②异，衍文，依宫本。

③种焦，当依宫本为「焦种」。

④十不善业：又名十恶业，简称十恶，又名十不善道或十恶业道，常与十善业连称为十善十恶。十恶指杀生、偷盗（不与取）、邪淫、妄语（虚诳语）、两舌（离间语）、恶口（粗恶语）、绮语（杂秽语）、食欲、瞋恚、邪见，与此十恶相违名十善，即从不杀生至不邪见。

6 卷八

三障品

译文

问：经中说有业障、烦恼障和报障三障，这三障各指什么？

答：各种业、烦恼和果报，能障碍解脱之路，所以称其为障。

问：什么东西能障碍解脱之路？

答：施戒修善而回向三界的生死，这能障碍解脱道；再者，必定要受报的业也是障，如经中说假如某人必定集结要受报的业，那么就不能进入涅槃境界，这些都称为业障。假若人的烦恼不断增强并常在心中，这是烦恼障；再者，如果人的烦恼不能排除遣尽，如有不能为男人等欲望，这也叫烦恼障。假若处于地狱等罪恶滋生之所，以及因其所生之所而不能修道，都叫报障。

原典

问曰：经中说三障，业障、烦恼障、报障。何者是耶？

答曰：若诸业烦恼及报，能障解脱道，故名曰障。

问曰：何者能障？

答曰：施戒修善回向①三有②，此能障道；又定受报业是亦为障，如经中说：若此人必定集受报业，则不入正位③，是名业障。又若人烦恼厚利增上，常在心中，是烦恼障；又若人烦恼不可除遣，如不能男等欲亦名烦恼障。又若地狱等罪恶生处，及随所生处不能修道，皆名报障。

注释

①回向：也作「回向」、「转向」、「施向」。「回」义回转，「向」义趋向，回转自己所修功德而趋向于所期，名为回向。

②三有：(一)欲有，欲界的生死；(二)色有，色界的生死；(三)无色有，无色界的生死。另有一义，即将有情一生之始终而分为生有、本有、死有。

③正位：指小乘的涅槃。

五戒品

译文

佛说优婆塞有不杀生等五戒。

问：有人说具受才能得律仪，这是什么意思？

答：五戒之法随受多少都能得律仪，只是取其重要的有五条。

问：为什么不说脱离世俗系缚等为戒，而只是说不杀生等为戒？

答：这是因为考虑到优婆塞有亲属。

问：为什么不说断除淫欲而只是说不邪淫？

答：因为白衣身于世俗之间难以常离。再说和自己的妻子过性生活不会堕入诸恶趣之中，例如须陀洹等也过性生活。因此不要求彻底断绝淫欲。

问：为何不讲出离两舌等是戒？

答：因为此事非常细微很难守护。再说两舌等属于妄语，说妄语时就已经将其总括在内，所以不必单独提出。

问：饮酒是实罪吗？

答：不是。为什么不是实罪呢？因为饮酒不是为了恼害众生，它只是罪因，如果人饮酒就会打开不善之门。因此如果教人饮酒就是罪过，因为它能阻碍破坏禅定等各种善法。正

如种植为数众多的果树时一定要修墙筑篱以防遭到破坏一样，杀生、偷盗、邪淫、妄语四者是实罪，离之则为实福，而为了守护不杀等四戒而结这酒戒。

原典

佛说优婆塞有五戒。

问曰：有人言具受则得戒律仪，是事云何？

答曰：随受多少皆得律仪，但取要有五。

问曰：离系缚等何故不名为戒，而但说不杀等耶？

答曰：是眷属故。

问曰：何故不说断淫，而但说不邪淫耶？

答曰：白衣处俗难常离故。又自淫其妻不必堕诸恶趣，如须陀洹等亦行此法。是故不说全断淫欲。

问曰：离两舌^①等何故不名为戒？

答曰：是事细微难可守护。又两舌等是妄语分，若说妄语则已总说。

问曰：饮酒是实罪耶？

答曰：非也。所以者何？饮酒不为恼众生故，但是罪因，若人饮酒则开不善门。是故若教人饮酒则得罪分，以能障定等诸善法故。如植众果必为墙障，如是四法是实罪，离为实福，为守护故，结此酒戒。

注释

①两舌：又名离间语，十恶业之一，指言语反复不定，拨弄是非。

七不善律仪品

译文

七不善律仪就是指杀生、偷盗、邪淫、两舌、恶口、妄言、绮语。人如果沾染了这七种恶行，无论具足还是不具足，都叫不善律仪人。

问：什么样的行为成就不善律仪？

答：屠猎宰杀等行为，成就杀不善律仪；抢劫做贼等，成就盗不善律仪；不合理道的性行为 and 妓女淫娃，成就邪淫；歌舞伎儿等，成就妄语；喜爱谗言、毁谤佛法以及诵读谗书乃至胡乱议论国家大事等，成就两舌；狱卒等以及以恶口自求活命等，成就恶口；集结言辞令人发笑等，成就绮语。有人说诸王侯将相治理王事之人常成就这些不善律仪，这种说法不对。为什么呢？如果人行恶作罪相续不息，才叫成就不善律仪。王侯将相等做出一些事是为了治理国家使人向善，因而不能说是成就不善律仪。

问：为什么会得此不善律仪？

答：在造作恶业时得。

问：是从所杀众生那里得这些不善律仪，还是从一切众生那里得呢？

答：从一切众生得，正如人在一切众生处持戒行善而得善律仪一样。至于随所杀众生所得为一种无作，一者是杀罪所摄即属于杀罪，其二为不善律仪所摄。在其余众生处所得则为不善律仪所摄。

问：这些不善律仪是在什么时候成就的？

答：在没有得到舍心，即能舍弃一切而没有染着之前的任何时候都经常成就。

问：如果人从下软心如贪心等等而得不善律仪，那么此人是经常这样成就不善律仪呢？还是能不断变换从他处成就这不善律仪？

答：随心随烦恼因缘之不同而不停地从不同的因缘获得这不善律仪。前后之心念即念念常在一切众生边起七种不善律仪。这七种不善律仪每一种都有上、中、下之分，所以共有二十一种。心念前后相续就这样在一切众生边得各种不善律仪。

问：这些不善律仪什么时候才能得以舍弃？

答：在领纳随顺善律仪时就能将其舍弃，当然人死时也得以将它们舍弃。再者，如果发深愿生于净土之心，并从发誓之时日起就不再行不善，这种情况下也能舍弃各种不善律仪。曾有论师说转根之时也能将不善律仪舍弃，此种观点大谬不然。为什么说它是一种谬论呢？因为像有不能为男等心也能成就不善律仪。律藏中也说，即使比丘转根，也不失律仪。因此当明不会因转根而得以弃绝不善律仪。

问：从地狱至天之五道中，哪道有情会成就不善律仪？

答：只有人道的众生能成就不善律仪，其余各道一般不能成就。不过也有人说畜生道的狮子、虎、狼等等经常凭藉吃人或其它动物的种种恶业活命，所以也应当成就，这种说法也有一定的道理。

原典

七不善律仪，谓杀、盗、邪淫、两舌、恶口、妄言、绮语。若人于此七事若具足，若不具足，皆名不善律仪人。

问曰：何者成就不善律仪？

答曰：成就杀不善律仪，谓屠杀等；成就盗者，谓劫贼等；成就邪淫，谓非道行淫及淫女等；成就妄语，谓歌舞伎儿等；成就两舌，谓喜谗谤及读诵谗书、违合国事等；成就恶口，谓狱卒等，亦以恶口自活命等；成就绮语，谓合集言辞令人笑等。有人言诸王宰将治王事者常成就此不善律仪，是事不然。所以者何？若人作罪相续不息，是名成就不善律仪。王等不尔。

问曰：云何得此不善律仪？

答曰：随行恶业时得。

问曰：为从所杀众生得此律仪？为从一切众生得耶？

答曰：从一切众生得。如人持戒于一切众生得善律仪，不善律仪亦如是。若随杀众生得二种无作，一、杀罪所摄，二、不善律仪所摄。于余众生得不善律仪所摄。

问曰：是不善律仪几时成就？

答曰：乃至未得舍心则常成就。

问曰：若人从下软心得不善律仪，若贪等心得。是人常如是成就，为更得耶？

答曰：随心随烦恼因缘更得此不善律仪。念念常得于一切众生得起七种，是七种有上中下故有二十一种。如是念念常于一切众生边得。

问曰：是不善律仪云何得舍？

答曰：随受善律仪时舍，死时亦舍。又发深心从今日更不复作，尔时亦舍。有论师言转根时舍，是事不然。所以者何？不能男等亦得成就。比尼^①中亦说，若比丘转根不失律仪。当知不以转根故舍。

问曰：五道^②中，何道众生成就不善律仪？

答曰：但人成就，不在余道。有人言师子、虎、狼等常以恶业活命亦应成就。

注释

①比尼：应为「毘尼」，据宫本。毘尼，Vinaya，或译毘奈耶，系三藏之一的律藏。

②五道：五处有情往来之所，(一)地狱道，(二)饿鬼道，(三)畜生道，(四)人道，(五)天道。「五道」再加阿修罗道就是「六道」。

译文

七善律仪就是从不杀生到不绮语七种与七不善律仪相反的律仪。

问：不是众生的能得这七善律仪吗？

答：能得，只是要依凭众生才行。这些善律仪可以分为三种即戒律仪、禅律仪和定律仪。

问：为什么不说无漏律仪？

答：无漏律仪业已含摄在禅、定二律仪之中，因此没有必要再单列出来讲。有论师说还有断律仪，意即断尽烦恼出离欲界时得善律仪，因由此善律仪而断尽破戒等恶行故称为断律仪。其实这断律仪之说不过是画蛇添足而已，因为戒、禅、定三律仪中业已包涵了一切善律仪。

问：各种外道能得戒律仪吗？

答：能得。外道人也是因为发深愿生于净土之心，而抛弃各种恶行。于是授戒的和尚就教导他们说：你们从今日起就不应当再犯杀生等罪。这样他们就得了善律仪。

问：除人道众生之外，其他各道有情能否得此善律仪？

答：经中曾说诸龙等也能受一日戒，所以应当有能得善律仪的。

问：有人说不能为男等没有戒律仪可说，这事应该怎么看？

答：戒律仪从众生心边生，不能男等也有善心可言，为何能说没有戒律仪？

原典

七善律仪，不杀乃至不绮语。

问曰：于非众生数得是善律仪不？

答曰：得，但要因众生。是善律仪三种，戒律仪、禅律仪、定律仪。

问曰：何故不说无漏律仪？

答曰：无漏律仪在后二中摄，故不别说。有论师言更有断律仪，谓离欲界时得善律仪，以断破戒等恶故名曰断。而实一切律仪皆三中摄。

问曰：诸外道等得此戒律仪耶？

答曰：得。此人亦以深心离诸恶故。戒师教言：汝从今日不应起杀等罪。

问曰：余道众生得此戒律仪不？

答曰：经中说诸龙等亦能受一日戒，故知应有。

问曰：有人言不能男等①无戒律仪，是事云何？

答曰：是戒律仪从心边生，不能男等亦有善心，何故不得？

注释

①不能男等：即五种男根不全之人。又作五种不男，五种黄门。

7 卷九

过患品

译文

问：不善业有什么过患？

答：造不善业的人常受地狱等各种苦。正如经中所说，杀生者常堕地狱，即使生于人世为人，也必遭短命的报应。偷盗乃至邪见等不善业等，如同杀生一样必遭恶报。众生因行不善业，必长久地为痛苦与烦恼所缠绕，如同阿鼻地狱历经千秋万岁烦恼不尽。再者，众生所拥有的一切诸恶败坏、衰恼等等都源出于不善。谁也未曾看到有人因不善业而获得大利益，如屠户猎手等等终究没有，也不可能因为他们的所为而得到尊崇和富贵。你心里也许

想，有人确实因谋财害命等不善的行为而得到了荣华富贵，像这种情况在<三业品>中已经作了回答。这样的人若 是以怜悯心为民除害尚不至获重罪，如若不然，既使劫夺他人财物是为养活父母也是罪福并得。再者，行不善的人常常遭受被人呵责等等苦恼。而令他人遭遇其所恶 之事则是凶暴，必将有恶报。因此，人应该离弃种种不善业而行善业。

经中曾说杀生有五失，即得恶名闻、远离诸善、亲近诸恶、死时生悔、后堕 恶道。可惜很多人都不相信，甚至还以杀生为乐，其实乐少而苦多。行不善业能污染人心，世世积集，久则难治，心不清净，难出苦海。行不善业的人总是从冥府到 冥府，在水、血、刀三途中流转不息，永远不能出离。其实行不善业的人真是徒有人身，如同去雪山采药，收获的却是毒草，真是愚蠢至极。以十善道才得有人身， 单单下行善已是大失，更何况又造恶业？那些行不善业的人虽然看起来像是自爱其身，其实根本不自爱；好像是自护其身，其实根本不自护。自爱自护的人才不去行 不善业而起自恼因缘。行不善业的人对待自身真如同怨贼，自己让自己受苦；既然行不善已是自贼其身，更不要说对待他人。行不善业的后果当时也许难以见到，但 果报则是非常显著，就是恶报很少也不可不信。就像毒虽然少也能害人，也像债虽然少但渐渐滋息也会多一样，不善的事做得少也有苦报，更不必说积少成多。再说 为恶于人，人常不忘，虽然久远，人也不信其会为善。

行不善的人其实是失乐，一为不善就失人、天之乐。不乐乐的人真是愚不可及。那些行不善 的人的剧痛也真让人悲愍，他们现在要遭受心悔的折磨，以后则又要堕入恶道备受煎熬。那不善业的果报就是让你飞入太虚、潜入海底你也逃脱不了，如同当年飞枪 追佛。一切不善都由痴而起，所以有智者不应追随。经中曾说放逸如同怨毒，能害善法，所以不能随便，而应恪守善法。对不善业，诸佛菩萨、应真贤圣和具五神通 的神仙，以及洞明罪福的人无不斥责，所以不应该去造。再说现在就能看见当人恶心炽盛的时候，也会情迷志乱、烦闷痛苦、面色变异而人不喜见，更何况起身、口 之恶业？凡此种种都会让人明了不善业有无量的过患。

原典

问曰：不善业有何过患？

答曰：以不善业故受地狱等 苦。如经中说杀生因缘故堕地狱，若生人中则受短命。如是乃至邪见。又以不善业因缘故久受苦恼，如阿鼻地狱过无量岁寿命不尽。又众生所有一切诸恶败坏、衰恼 皆由不善。又未曾见不善业有大利益，如屠猎师等终不以此业而得尊贵。汝意或谓以坏贼因缘而得富贵，是事先<三业品>中已答。又行不善者受呵责 等诸苦恼分。又令他人得所恶事名为凶暴。是故应离此不善业。

又经中说杀有五失，人所不信、得恶名闻、远善近恶、死时生悔、后堕恶道。又杀 生因缘乐少苦多。又行不善业染污人心，世世积集久则难治。又行不善者从冥入冥，流转三涂①永不得出。又行不善者空受人身，如采药雪山而收毒草，是为极愚。 如是以十善道乃得人身，但不行善尚为大失，况起恶业？又行不善者虽自爱身而实不自爱，虽自护身实非自护，以起自恼业因缘故。又是人遇身犹如怨贼自令苦故。 又若行不善，则自贼身，况他人耶？又行不善业，今虽不现，果报则著，是故虽少亦不可不信，如毒虽少，亦能害人；如债虽少，渐渐滋息。又为恶于人，人常不 忘，是故为作虽久远亦不可信。

又行不善者名为失乐，以行不善故失人天乐。不乐乐者愚之甚也。又行不善者苦剧可愍，现受心悔等苦，后则受恶 道苦。又不善业果飞虚隐海无得脱处，如金枪追佛。又一切不善皆由痴起，故有智者不应随也。又经中说放逸如怨，能害善法，故不应随。又不善业，诸佛菩萨、应 真贤圣、五通神仙及明罪福者无不呵毁，故不应造。又现见恶心炽盛，则情志迷乱、恼闷痛苦而色变异人不

喜见，况起身、口?以此等缘故知不善有无量患。

注释

①三涂：据《四解脱经》之说，为火、血、刀三途。据唐·释玄应所撰《一切经音义》（又名《玄应音义》）卷四则为地狱、饿鬼、畜生三恶道。

明业因品

译文

论主自言：已经粗略地讲了各种业。业是产生身的原因和条件。身为苦性，应当灭绝之。要想灭此身，应当截断造成此身的业。业是因，身是果，因灭则果灭。正如因形而有影，形灭则影灭。因此要想灭尽各种苦，应该勤加精进，断除作为因的业。

原典

论者言：已略说诸业。业是受身因缘。身为苦性，故应灭之。欲灭此身，当断其业。以因灭故，果亦灭故。知①因形有影，形灭则影灭。是故若欲灭苦，当勤精进，断此业因。

注释

①知，当为「如」，依宫本。

烦恼相品

译文

论主说：诸业已说，现在当讲诸烦恼。垢心流动发作就叫烦恼。

问：什么是垢？

答：假如心能令生死相续流转不绝，就称为垢。这垢心的不同方面被称为贪、恚、痴等。这垢既名烦恼，也叫罪法、退法、隐设法、热法、悔法。这垢心修集时就称为使，而不仅仅局限于在其产生时。烦恼就是贪、恚、痴、疑、骄慢和身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见五见。这十使若细究其差别相，则有九十八使。贪就是喜欢三有，也是喜爱无有，二者都可以称为贪。正如经中所说贪就是对欲、有和无有之爱。无有名为断灭，众生被各种苦逼迫缠绕，于是就想要灭除五蕴和合之身而以无为乐，遂产生对无有之爱。

问：喜乐是受相而不是贪相。比如经中解释今喜、后喜之义时说，今生今世能领纳欢乐是今喜，后生后世能领受欢乐是后喜。又如解释今忧、后忧之义时说，今生今世受苦是今忧，后生后世受苦则是后忧。又如天在问佛中说有子则喜，而佛的回答是有子则有忧。如此等等都能说明喜是受相而不是贪相。

答：贪为喜分而隶属于喜。如经中所说在受因缘的爱乐受中，贪为使而随逐众生；揣食中既有喜也有贪，喜尽则贪也尽。由此当知贪属于喜。贪属于喜，说喜是贪相则没有过错。为什么能知其如此呢？这正如经中所说集谛就是指渴。什么是渴呢？想要得到后身是渴。其相如何？依止于贪而欲得种种。

问：既然已说想要得到后身是渴，那么为什么又说依止于贪而欲得种种？这不是画蛇添足吗？

答：因为还有其它渴相，除欲得到后身之外。至于说欲得种种是从总相来说，说欲得后身是从别相方面来说。再者，欲得种种有时并非是集谛所摄，如离欲之人也有欲得种种，如渴了的时候想喝水，这就不是集谛所摄。只有依止于贪的欲得种种，如其中之一的后身，这才归属集谛，为其所摄。

问：如果说渴也是喜，而贪也是喜，那么为什么又说渴依止于贪呢？

答：喜刚刚产生时称为渴，不断增长加强时名为贪，所以说依止即依赖止住于贪。如经中所说喜系缚于有情世间，因而喜就是贪。经中还说要除灭贪、忧等种种不善法，这里

贪就是喜，忧就是瞋。如果说瞋就是忧，那么同样也可以说喜就是贪。正因如此，十八意行中不提烦恼而只说各种受，其实烦恼已寓于其中，不必赘言，说喜就是贪，理同于此。再说世间凡夫离开贪就不能领受乐；离开瞋就不能领受苦；离开痴就不能领受不苦不乐。为什么能知道是这样的呢？经在阐述第三受即不苦不乐时说，凡夫之人在此受中既不知集，也不知灭，还不知味，也不知过，也不知出，所以在此受中为无明使所随逐。这些凡夫俗子常常不能知晓集、灭、味等五法，所以常在此不苦不乐受中为无明使所驱使。而所谓无明使就是不知性受而行。这样凡夫俗子苦乐之心行也就是慧与贪。再者，烦恼之事初来到于心，即心刚触到这样的事时，名为受；等其增长壮大而能明白视见知觉时就称为烦恼。又及下软心名为受，就此心而不断增强膨胀则名烦恼。

原典

论者言：已说诸业，诸烦恼今当说。垢心行名为烦恼。

问曰：何谓为垢？

答曰：若心能令生死相续，是名为垢。此垢心差别，为贪恚痴等。是垢名为烦恼，亦名罪法，亦名退法，亦名隐设法，亦名热法，亦名悔法，有如是等名。是垢心修集则名为使，非但垢心生时名使。烦恼名贪、恚、痴、疑、懦弱及五见。此十差别有九十八使。贪名喜乐三有，亦喜乐无有，是名为贪。如经中说欲爱、有爱、无有爱。无有名断灭，众生为苦所逼，欲灭阴身以无为乐。

问曰：喜乐是受相非贪相也。如经中说今喜、后喜义，言今世受乐后亦受乐；又说今忧、后忧义，言今世受苦后亦受苦。又如天问中言有子则喜，佛答有子则忧。如是等。

答曰：贪为喜分。如经中说受因缘爱乐受中贪使；揣食①中有喜有贪，喜尽故贪尽。当知贪为喜分，是则无咎。何以知之？如经中说集谛者，谓渴是也。何谓为渴？谓欲得后身是渴。何相？谓依止贪欲得种种。

问曰：若说欲得后身是渴相者，何故复说依止于贪欲得种种？

答曰：更有渴相。若言欲得种种是总相说，欲得后身是别相说。离欲人亦有欲得种种，谓渴欲得水等，是非集谛所摄。若依止贪欲得后身，是渴名集谛所摄。

问曰：若渴亦是喜，贪亦是喜，何故说依止贪耶？

答曰：初生名渴，增长名贪，故言依止。如经中说喜系世间，是故喜即是贪。又经中说除灭贪忧诸不善法，是中贪即是喜，忧即是瞋。如说瞋为忧，则知亦说喜为贪。是故十八意行中，不说烦恼，但说诸受，故知喜分是贪。又凡夫离贪不能受乐，离瞋不能受苦，离痴不能受不苦不乐。何以知之？第三受中说，凡夫人于此受中不知集，不知灭，不知味，不知过，不知出，故于不苦不乐受中无明使使。是凡夫人常不知此五种法，故常于不苦不乐受中为无明使使。无明使者，即是不知性受行也。如是凡夫苦乐心行亦即是贪恚。又若初来在心名受，增长明了名为烦恼。又下软心名受，即此心增上名曰烦恼。

注释

①揣食：四食之一，又译「段食」，指欲界中的一切食物。

无明品

译文

论主说：随逐假名就是无明。如让凡夫俗子们听从我的言语音声，其实这里根本就没有什么我，也没有我所有，只是诸法和合假名为人而已。人既然都是假名，我焉能是实有？凡夫俗子们不能分析辨明这一点而生出我心，只要一生我心，就是无明。……

问：无明有什么过患？

答：一切衰坏烦恼等等都由无明而生，无明是十二因缘根本，有无量过。为什么说无明有无量过呢？从无明生出贪等种种烦恼，从贪等而起各种不善业，从业受身，受身因缘而得种种衰坏烦恼。正如经中所说，因无明所覆、爱结所系而受诸有身，有身则具一切烦恼。又《师子吼经》中曾明确指出「各种烦恼都以无明为根本」。还有偈语说：「所有的各种恶处，无论今世或后世，都以无明为根本。」所以从贪欲起一切烦恼之过，都因无明而有，因为是从无明产生一切烦恼。凡夫俗子因为无明而受五蕴不净、无常和苦、空、无我等苦。智者则不然，谁曾见无无明的智者受此种种苦？再者，因为有正思惟，故智者能舍却五蕴。正如经中所说，如果明了我心是邪颠倒，那么我心不再复生，烦恼也不会再有。由此可知众生因为无明而被众苦所系缚，因明了因缘抛却无明而得以从众苦流转中解脱。

原典

论者言：随逐假名名为无明。如说凡夫随我音声，是中实无我、无我所^①，但诸法和合假名为人。凡夫不能分别故生我心，我心生即是无明。……

问曰：无明有何等过？

答曰：一切衰恼皆由无明。所以者何？从无明生贪等烦恼，从烦恼起不善业，从业受身，受身因缘得种种衰恼。如经中说谓无明所覆，爱结所系，受诸有身。又《师子吼经》^②中说：「诸取皆以无明为本。」又偈说：「所有诸恶处，若今世后世，皆无明为本。」故从贪欲起一切烦恼过，皆由无明有，以从无明生一切烦恼故。凡夫以无明故，受五阴不净、无常、苦、空、无我。何有智者受此诸苦？又正思惟故，能舍五阴。如经中说，若知我心是邪颠倒，则不复生。故知以无明因缘故缚，明因缘故解。

注释

①我所：我所有的略称。自身为我，自身之外的万物都为我所有，故名我所。

②师子吼经，全名为《大方广师子吼经》。

8 卷十一

杂问品

译文

论主自言：一切烦恼多为十使所摄，因而应当据十使而造论。十使，就是贪、恚、慢、无明、疑和五见。

问：十烦恼大地法，即所谓不信、懈怠、忘忆、散心、无明、邪方便、邪念、邪解、戏掉和放逸，这十者常常与一切烦恼心俱生。这种情况该怎么解释？

答：先前已破所谓相应之说，指出无别心数、心数法，只是心法一一产生或发生，因而十烦恼大地法与一切烦恼心俱生这种说法不对。再者，俱生的说法也没有道理。为什么说它没有道理呢？就拿信与心来说，有时确实有不善心与不善信俱，但有时只有不善心而没有不善信。精进等也如此。因而并非一切烦恼心中都有不信等十法。再者，你说睡与掉在一切烦恼心中，这也不对。如果心已迷没，那么才应该有睡。掉是使心浮躁不定，睡不应在戏掉心中。十烦恼大地法与一切烦恼心相俱之说有很多与此相似的过错，实不可信。

问：欲界之中十使一应俱全，色界、无色界中除瞋之外其它都有，其它各界什么烦恼都没有。你认为这种说法对吗？

答：色界、无色界中也有嫉妒等等。怎么知道彼中有嫉妒的呢？经中曾记载：「有一个梵王对诸梵说：『你们不要到瞿昙沙门那里去受教。你们只要住在这里自然就得以了却老死

等苦。』这其实就是嫉妒。既然有嫉妒，那么也就有瞋。经中还记载这样一件事：「梵王拉住一个比丘的手，把他从大众之中牵出来，然后对这位比丘说：『我也不知道四大在哪里能灭尽无余。』梵王就这样以谄曲之心诳骗诸梵众。」像上面这样的情况名为谄曲。至于自诩我是尊贵的缔造万物的造物主，这就是 僭逸。如此等等，不一而足。所以彼间也有像谄曲、僭逸之类的恶烦恼。既然有恶烦恼，那么就可知也有不善。有的论师曾说贪爱父母以及和尚、阿阇梨等叫善贪；贪图他人之物或身外之物等是不善贪；有贪但没有损益他人名为无记贪。瞋不善法和恶知识等是名善瞋；若瞋善法、善知识或众生叫不善瞋；如果瞋不是众生的事物，如花草等名为无记瞋。如果依靠慢来断除慢叫善慢；轻视其它的众生叫不善慢。无明等也可如此分别。这种说法看起来好像有道理，但也有论师说过如果善就不能称为烦恼。是非曲直，不必再论。

问：欲界中的身见，可以说是无记。为什么这样说呢？假如身见是不善，而一切凡夫俗子都有我心即身见，当堕地狱。但其实不可令众生都堕入地狱之中，所以说身见是无记。你认为是不是这样呢？

答：身见是一切烦恼的根本，怎么能说是无记呢？再说如果有身见的人堕落到跟别人说有神我的外道之中，这时还能说身见是无记吗？所以不能说身见是无记，边见也是如此。

问：如果有人想改变别人的邪见，但却没有使别人得到正见而只是堕入怀疑的深渊之中，那么这个人是不善吗？

答：这人不是不善。为什么呢？他虽然没有得到正见，也没有让别人得到正见，但是他宁愿堕入怀疑的深渊而不入邪定。所以不是不善。

问：有人说欲界系烦恼不论那一种都能驱使欲界之有相续，色界、无色界也是如此。这种说法你觉得怎么样？

答：只有爱这种烦恼能导致诸有相续，因为只有它是先喜欢后才产生的。再者，经中说爱是苦的聚集，又说因为爱乐、饮食、贪欲等，所以随有爱处则受生。邪见等使中没有爱所具有的这种特性。经中虽然说慢是由因缘而产生，但也是先慢而后爱则生。瞋也是如此。由此种种可知，都是因为爱，诸有才得以相续。

问：各种烦恼之中，有那几种是见谛所断，那几种是思惟所断？

答：贪、恚、慢和无明有二种情形，一种是见谛所断，一种是思惟所断。其余六种即疑和五见只是见谛所断。

问：学习佛法的人也有我心，所以他们也未能断除不示相身见分。

答：这是慢而不是见，要是见就有示相，因为示相就是见，见就是示相。

问：有人说怪吝、嫉妒、心悔、谄曲等烦恼只是思惟断，即只须正思惟就能断除。对此你怎么看？

答：怪吝等都是两种情况，既可见谛断，即得正见而断灭之，也可以思惟断。为什么能知道是这样的呢？举例来说，如尼延子等见到佛弟子得到别人的供养，而他 等则没有，于是就生出嫉妒心来。这种嫉妒心见到正道就能灭除，故知是见谛所断。还有的人先前对于佛弟子很怪吝，爱惜财物而不施舍，等见到正道时便能去除怪吝心而布施。这种怪吝也是见谛所断。再者，如苏那刹多罗等的悔也是见谛所断。再如像须陀洹堕入地狱的因缘以及第八世受身谄曲等也是见谛断。所以只是思惟断是 以偏概全。

问：诸烦恼之中有哪几种见苦则断？哪几种见集、灭道谛才能断？哪几种思惟断？

答：先前所说的见谛所断的疑和五见这六使有四种情形，即见苦断、见集、灭、道断。其余四使则是五种，即见苦、集、灭、道断和思惟断。

问：身见、边见只须见苦则断，即见苦断；戒禁取见有二种，或见苦断或见道断。你认为是不是这么回事？

答：其实各种烦恼都是在见灭谛时断灭的，所以身见等等不应该只是见苦断。再者，

身见不是只存在于四谛之中的某一谛中，而是在每一谛中都有可能存在，其谬误也不是单独某一谛能断灭的。苦、集谛申明五蕴无常从因缘和合而生，身见则以为我不是无常也不从因缘和合生；灭谛申明五蕴有灭而身见则以为我无灭；道谛与有我之见即身见相违，所以身见须苦、集、灭、道四种所断。边见也是四种所断。为什么这样说呢？行者见到苦从集生就灭除断见，见到由道得灭就能灭除常见，此时方不堕断常二边，所以是四种所断。戒禁取见也是如此。知道有因有果所以在见苦时知道戒除这苦，但不以此而得清净，这见苦谛则断即为见苦断。知道戒除这苦的因，但不由此而得清净，这种是见集断；用邪见谤涅槃，说以这种邪见如修涂灰、断食等得清净，这种是见灭断。以这种邪见谤道和谓断食是涅槃道，这种是见道断。正如见取见依凭邪见而起须四种断，戒禁取见也应该如此，而不是只见苦、见道断。

原典

论者言：一切烦恼多十使所摄，是故当因十使而造论。十使者，贪、恚、慢、无明、疑及五见。

问曰：十烦恼大地法，所谓不信、懈怠、忘忆、散心、无明、邪方便、邪念、邪解、戏调①、放逸，是法常与一切烦恼心俱。此事云何？

答曰：先已破相应，但心法一一生，是故不然。又此非道理，何以知之？或有不善心与不善信俱，或有不善心而无信。精进等亦如是。故知非一切烦恼心中有此十法。又汝说睡、掉在一切烦恼心中，是亦不然。若心迷没，尔时应有睡，不应在调戏②心中。有如是等过。

问曰：欲界中具十烦恼，色、无色界除瞋，余残一切。是事云何？

答曰：彼中亦有嫉妒等。何以知之？经中说：「有梵王语诸梵言：『汝等勿诣瞿昙沙门，汝但住此自得尽老死边。』」是名嫉妒。有嫉妒故亦应有瞋。又经说：「王捉一比丘手牵令出众，谓言比丘：『我亦不知四大何处无余尽灭。』」如是以谄曲心诬诸梵众。」是名谄曲。若言我是尊贵造万物者，是名侨逸。如是等彼问亦有③如是等恶烦恼故，当知亦有不善。有论师言：若贪父母及和尚阿闍梨等，是名善贪；贪他物等，名不善贪；不为损益他人，名无记贪。瞋不善法及恶知识等，是名善瞋；若瞋善法及瞋众生，名不善瞋；若瞋非生物，名无记瞋。若依慢断慢，是名善慢；轻他众生，名不善慢。无明等亦如是。又论师言，若善不名烦恼。

问曰：欲界身见，说名无记。所以者何？若身见是不善，一切凡夫皆生我心，不可令尽堕地狱，故说无记。是事云何？

答曰：身见是一切烦恼根本，云何名无记耶？又此人堕为他人说有神我④，尔时云何当名无记？边见亦如是。

问曰：若转入邪见令堕疑中，此人不善耶？

答曰：此人非是不善。所以者何？宁堕疑中不入邪定。

问曰：有人言欲界系烦恼一切能使欲有相续，色、无色界系亦如是。是事云何？

答曰：但爱能令诸有相续，以先喜后生故。又说爱为苦集，亦说爱乐、饮食、贪欲等，故随处受生。邪见等中无如是义。经中虽说慢因缘生，亦先慢后爱故生。瞋亦如是。故知皆以爱故诸有相续。

问曰：诸烦恼中几见谛断，几思惟断？

答曰：贪、恚、慢、无明二种，见谛断、思惟断。余六但见谛断。

问曰：学人亦有我心，故知不示相身见分学人未断。

答曰：是慢非见，见名示相。

问曰：有人言慳、嫉、悔、谄曲等但思惟断。是事云何？

答曰：是皆二种，亦见谛断亦思惟断。何以知之？如尼延子等见佛弟子得供养，故生嫉妒心。是嫉妒见道则灭，故知见谛所断。有人先于佛弟子慳惜不施，得见道故便能施与。是慳则见谛断。如苏那刹多罗等悔亦见谛断。如须陀洹堕地狱等因缘及第八世受身谄曲等亦见谛断。

问曰：诸烦恼几见苦断？几见集、灭、道断？几思惟断？

答曰：先说见谛所断六使四种，见苦断、见集、灭、道断。余四使五种。

问曰：身见、边见但见苦断。戒取二种，见苦、见道断。是事云何？

答曰：诸烦恼实见灭谛时断，是故身见等不应但见苦断。又身见于四谛中谬。五阴无常从因缘生，我非无常不从因生；五阴有灭而我无灭；道与我见相违。是故身见四种所断；边见亦四种断。所以者何？行者见苦从集生则灭断见，见由道得灭则灭常见。戒取亦四种。有因有果，是故见苦时知戒是苦，不以此得净，是见苦断；知戒是苦因，不以此得净，是见集断；以邪见谤泥洹，谓以此见得净，是见灭断；以此谤道是见道断。如见取依邪见故四种，戒取亦应如是。

注释

①调，应为「掉」，据官本。

②调戏，应为「戏掉」，据官本。

③有，衍文，依官本。

④神我：外道所执的实我。外道以为此我灵妙难测不可思议，故称神我。

译文

问：如果这样的话就不能说九十八使。欲界见苦所断十种，见集及见灭所断七种（除身见、边见、戒禁取见），见道所断八种（除身、边二见）的时候才说九十八使。但你说身见、边见等都是见苦、集、灭、道所断，所以就不是九十八而是更多。

答：诸使应随地断，即产生时即断灭它，而不是随界，所以不限于九十八使。九十八使只是约数而已。

问：贪、慢和除邪见之外的其它四见都是三根相应，即五根中除苦根、忧根；瞋、恚也是与除乐根、喜根之外的其它三根相应；无明是五根相应；邪见、疑是与除苦根之外的其余四根相应；瞋、覆、罪、慳、嫉只是与忧根相应。你认为这种说法有道理吗？

答：所谓相应，前面已破，因为没有相应。而且后面还要说明五识中没有烦恼。识依根而起，如果识中都无烦恼，那么这些烦恼与根相应又怎么可能。而且你所说的根相应中贪与喜根相应，而慳则不与喜根相应，这也没来由。慳是贪分，贪根与喜根如果相应或者说契合的话，那么慳也当与喜根相应。骄慢不与忧根相应也是像上面所说的一样没道理。所以你等所说的什么根相应之类，只不过是自家忆想出来的分别而已，既没有坚实的理论基础，也没有符合事实的推理。

问：有人说见苦所断的五见、疑、贪、恚、慢及不相应无明和集谛所断的邪见、见取见、疑、贪、恚、慢及不相应无明，这些是遍使，其余的都不是。这该怎么解释？

答：一切使都是遍使。为什么这么说呢？因为一切使都有共相并因相而攀缘附著。在一己之邪见中能生贪，如有所谓没有苦乃至没有解脱苦的正道这种邪见，于是贪着这种邪见并以此自高，这样就由贪而生出慢，等到听说有苦之时则生憎恚。再者，这贪也能攀缘灭谛，而瞋也能憎恚涅槃，也可以因涅槃而自以为了不起，遂生出自高的懦弱之心。对道谛而言也是这样，由邪见而生贪等等。由此可见，就拿邪见来说，不仅见苦所断的邪见和见集所断的邪见能遍，见灭、见道所断的邪见也能遍。其余各种使没有必要再一一赘述。

再者，欲界系烦恼也能攀缘色界，即伸展到色界之中，如因贪而生喜乐；因瞋而生憎恶；以彼法自高且认为它最胜，这些都非欲界所特有。如果欲界烦恼能攀缘色界，那么色界的见等烦恼同样也能攀缘欲界果。无色界也是如此。所以各种使都能遍。

再者，这些烦恼都能总相、别相。为什么这么说呢？贪也能像无常、无我通于一切有为法一样，以总相染着四大部洲。《长爪梵志问佛经》中又说：一切忍都是贪，一切不忍都是瞋；一切不忍都是贪，一切忍都是瞋。而且人也以此忍与不忍自高，故又是慢。足见贪、瞋既能总相也能为别相。这些烦恼也都能起身、口业。为什么这么说呢？经中曾说生出有神之见，说出所谓有神之事，可见既起身业也起口业。

再者，这一切烦恼都在第六识即意识中，眼等五识中没有烦恼。这么说的道理何在呢？因为想在第六识中行，而一切烦恼都从想中产生，所以前五识中没有烦恼。如果不是这样的话，那么身见等等也应该在眼、耳、鼻、舌、身五识之中。其实不然。为什么呢？以眼见色而说我能见，这样的身见显然不是在眼识中产生的，而是在意识中产生，即由想颠倒而生。疑、慢等等也是这样。

问：经中六大根本烦恼亦即十使遍布一切有情，你为何说五识中没有烦恼呢？

答：正如六意行都在意识中，只是以眼等开导，而称为六意行一样，烦恼也只由第六识产生。意识中所具有的思量识别诸事理的分别因缘，其它五识中没有。如果没有分别，也就没有烦恼，所以说五识中没有烦恼。

原典

问曰：若尔者不名九十八使。

答曰：诸使随地断，不随界故，不限九十八也。

问曰：贪慢及除邪见余四见皆三根相应，除苦根、忧根；瞋恚亦三根相应，除乐根、喜根；无明五根相应；邪见、疑四根相应除苦根；瞋、覆、罪、慳、嫉但忧根相应。是事云何？

答曰：先已破，无相应故，后当说五识中无烦恼故。又汝法中贪喜根相应，慳则不尔，是无因缘，慳是贪分故。如是懦慢不与忧根相应，亦无因缘。故知汝等所说皆自忆想分别。

问曰：有人言见苦所断五见、疑及贪、恚、慢、不相应无明^①，及集谛所断邪见、见取、疑及贪、恚、慢、不相应无明，是名遍使，余非遍。此事云何？

答曰：一切是遍。所以者何？一切皆共相、因相缘故。又于已邪见中生贪，所谓无苦乃至无道，贪着此见而以自高，若闻说苦则生憎恚。又此贪能缘灭谛，瞋亦能憎恚泥洹，亦以泥洹生自高心。道亦如是。当知余使亦有能遍。

又欲界系烦恼能缘色界，如以贪喜乐以瞋憎恶，以彼法自高亦以之为胜，非欲界也。如欲界烦恼能缘色界，色界见等烦恼亦能缘欲界果。无色界亦如是。

又此烦恼皆能总相、别相^②。所以者何？贪亦能总相染四天下。又《长爪经》^③说：一切忍是贪，一切不忍是瞋；一切不忍是贪，一切忍是瞋。亦以此烦恼自高。是烦恼皆能起身、口业。所以者何？经中说生如是见，说如是事，谓有神等。

又此一切烦恼皆在第六识中，五识中无。所以者何？想行第六识，故一切烦恼皆从想生。若不尔，身见等亦应在五识中。所以者何？以眼见色谓我能见。疑慢等亦如是。

问曰：经中说六爱众，云何言五识中无烦恼耶？

答曰：如六意行皆在意识中，但以眼等开导，故名六意行，是事亦尔。又意识中所有分别^④缘，五识中无，故知五识中无烦恼也。

注释

①不相应无明：与相应无明相对的无明。无明与其余贪等烦恼共起，名相应无明。

②总相、别相：一切有为法，都有总别二相。总相即为一切有为法共有之相，如无常；别相即为其特有之相，如地有坚相等。

③长爪经，即《长爪梵志问佛经》。

④分别：又译妄想，即思量识别诸事理，因为这种分别是虚妄的，所以又称为妄想。本论有「法归分别，真人归灭」之说。

立假名品

译文

论主说：灭三种心称为灭谛，三种心就是假名心、法心和空心。

问：怎样才能灭除这三心？

答：假名心有的以多闻因缘灭，有的以思惟因缘智灭。法心在暖等法中以空智灭。空心在入灭尽定中灭，或入无余涅槃中断相续时灭。

问：什么叫假名？

答：因诸蕴和合之不同所具有的分别相就是假名。如因五蕴和合而有人，因色、香、味、触和合而有瓶，人、瓶作为分别相都是假名。

问：为何以此为假名呢？

答：经中记载佛说正如轮轴和合而名之为车一样，诸蕴和合故称名为人。也正如佛还告诉诸比丘说诸法无常，苦空无我一样。诸法从众缘和合而生，并没有决定的体性，而只有名字，只有忆念，只有用，所以称之为假名。正是因五蕴而生出种种名，如众生、人天等。这里破诸法为实有的妄说，所以说诸法但有名字而已。这是以世谛说。佛说二谛，即真谛（胜义谛、第一义谛）与俗谛（世谛、世俗谛）。真谛演说色等法及涅槃，俗谛指陈诸法仅是假名没有自体，如色等因缘和合而成瓶，五蕴因缘和合成人。

问：如果第一义谛中不讲诸法但假名有这俗谛，那么为什么还要讲世谛呢？

答：因为世间众生受用世谛。凭什么这么说呢？比如说画中之火，人们也相信接受，其实画中之火并非实有。诸佛贤圣想让世间众生出离假名摆脱其系缚，所以以世谛说。这样也可以避免因直言劝诫而引起的不必要的麻烦。正如经中佛说：「我不与世间诤，世间与我诤。」因为智者业已明了世间一切并非实有而无所诤。再者，立假名可以使万物尽其用。有上古时人意欲利用外物，所以在万物产生之际为立名字，即所谓瓶等。如果不立名字而直是法，则世人不能见其差别，也不能对万物加以分别，就无法使用或利用万物。因此需说世谛。

再者，如果说二谛则佛法清净。因为有第一义谛，所以智者不能以言语思辩胜我佛法；以世谛为众生说，则愚者不与我诤。智愚不 胜不诤，则佛法常清净。清净的佛法因说真、俗二谛，所以不堕断常，不堕邪见和苦边、乐边，业与果报等也都能成立。说世谛还因它是诸佛教化众生的根本。以世 谛说布施、持戒得以报生善处，引发众生向善之心而使其布施、持戒。若以此法而使众生之心调和柔顺，堪受佛的教诲，然后才为他们说第一义谛。如果没有俗谛而 直接说第一义谛，众生难以承当。由俗谛入第一义谛佛法渐渐转深，犹如大海，初不顿深，逐渐变深，这样众生才能理解和接受

而且只有等到能成就得道智慧时，才能为众生说诸法实相。正如佛见罗睺罗比丘已能成就得道智慧时，才为说第一义谛。这就像医生治恶性脓疮一样。脓疮腐烂到一定程度时，一捅即 破，容易根治；如若不然，不但疗治起来难，也会给病人造成痛苦。佛疗治众生苦疾也是如此，先以世谛智令众生心调和柔顺，然后以第一义谛智坏之。经中也曾说 过众生唯有先知道分别诸法，然后才知道涅槃。修行佛道的人也必须先明了诸法是假名有而不是实有，然后才能证悟灭谛。再说灭除各种烦恼，也是先粗后细，次第灭尽，而不是也不可能不分粗细一时灭尽。如先以发毛等相灭男女等相，再以色等相灭发毛相，然后以空相灭色

等相。这就好像木匠用楔子把楔子打出来一样。因此，为众生修行佛道能循序渐进也必须说世谛。

再者，因有世谛才得以成中道。为什么能成中道呢？五蕴相续生所以不断，念念灭所以不常，离此断、常二边就是中道。诚如经中所言，见到世间集就能灭除无见，见到世间灭就能灭除有见。正因有世谛而能见集、见灭，所以说世谛。

再者，因有世谛，所以佛法都是实法而不虚，如有我、无我等论门。若依世谛，那么说有我则无咎；若依第一义谛，则说无我也为实。

再者，如果没有世谛，就无法解释为何有置答之难。因就实法而言，一切都能回答，毫无困难可言。因有世谛，所以有置答之难。又如果认为众生是实有是大痴冥，如果说众生实无也是痴冥。为什么都是痴冥呢？由这有、无之见就会堕为断、常二边，令众多的修行佛法的人出离有边时，又堕入到无边。如果没有世谛，则只能在有、无二边之间游来荡去，不得出离。有世谛，则得以出离二边而成中道。再说如果人还没有得到真空智慧时，而说没有众生，这就是邪见。因为此时说没有众生，就是认为没有众生受生死流转之苦，所以是邪见。如果已得真空智慧，此时说没有众生则无咎。比如经中记载，阿罗汉比丘尼诘问斥责恶魔时说道：「你把什么当成众生？众生只不过是五蕴和合，其实根本没有众生。」又说：「此身不过五蕴相续，其实空无所有。如幻如化但是欺诳凡夫，目为怨贼箭疮。苦空无我只是五蕴生灭坏败之相。」阿罗汉比丘尼不是邪见，而是第一义谛。

问：都是无所有心，为什么有的是邪见，有的是第一义谛呢？

答：如果人未生真空智慧，因有我心故，闻说无我就会产生恐惧。正如佛所言，如果凡夫之人闻说空无我而且不再复作，就会非常惊慌怖畏。由此可知，人未得真空智慧时，因有我心所以怖畏涅槃。此时说无所有，则是因怖畏涅槃，所以是邪见。得真空智慧知道本来就无众生，此时闻说没有众生则不会怖畏，所以得真空智慧的人说无众生不是邪见，而是从第一义谛说。

再者，如果人未得真空智慧，见无所有时则堕入恶见，即断见、邪见之中。如果此人先以世谛故知道有我，信奉业与果报之说，然后观照诸法无常及其生灭之相，断渐体证无我并灭无我心，即灭贪心。此时若闻说无所有，则没有过咎。所以还是应该说世谛。还有外道谤佛，说什么瞿昙沙门破真实神。因而佛说：我以世谛说有众生。我在解释正见中说有众生往来生死，这才叫正见。然而凡夫因为邪念作祟，在实无众生中说实有。我要破的是这样的邪念而不是破众生。如瓶等物以假名说，其中并非色等就是瓶，也并非离开色等而别有所谓瓶。如同瓶一样，五蕴和合而有众生，但并非色等诸蕴就是众生，也并非离开色等而别有所谓众生。正如假借色等过越假名，我也以灭相过越色等。借一譬喻能使这个意思更容易理解，万法犹如画中之灯，虽然也叫做灯，但实际上没有灯之用。就万法而言，是没有真实的自性。就像佛所说的这样，众生虽然说有瓶，但并非真实有；虽然说五蕴，但也不是真正的第一义谛。

原典

论者言：灭三种心名为灭谛，谓假名心、法心、空心。

问曰：云何灭此三心？

答曰：假名心或以多闻因缘智灭，或以思惟因缘智灭。法心在暖等法中以空智灭。空心入灭尽定灭，若入无余泥洹断相续时灭。

问曰：何谓假名？

答曰：因诸阴所有分别。如因五阴说有人，因色香味触说有瓶等。

问曰：何故以此为假名耶？

答曰：经中佛说，如轮轴相合故名为车，诸阴和合故名为人。又如佛语诸比丘，诸法无常，苦空无我。从众缘生，无决定性，但有名字，但有忆念，但

有用故。因 此五阴生种种名，谓众生人天等。此经中遮①实有法，故言但有名。又佛说二谛，真谛、俗谛。真谛谓色等法及泥洹，俗谛谓但假名无有自体，如色等因缘成瓶，五 阴因缘成人。

问曰：若第一谛中无此世谛，何用说耶？

答曰：世间众生受用世谛。何以知之？如说画火，人亦信受。诸佛贤圣欲令世间离假名，故以世谛说。如经中佛说：「我不与世间诤，世间与我诤。」以智者无所诤故。有上古时人欲用物故，万物生时为立名字，所谓瓶等。若直是法，则不可得用，故说世谛。

又若说二谛则佛法清净。以第一义故，智者不胜；以世谛故，愚者不诤。又若说二谛则不堕断、常，不堕邪见及苦边、乐边，业果报等是皆可成。又世谛者是诸佛 教化根本，谓布施、持戒报生善处。若以此法调柔其心，堪受道教，然后为说第一义谛。如是佛法初不顿深，犹如大海渐渐转深，故说世谛。

又若 能成就得道智慧，乃可为说实法。如佛念言②：罗睺罗比丘今能成就得道智慧，当为说实法。譬如熟麻坏之则易，生则难破。如是以世谛智令心调柔，然后当以第一 智坏。又经中说，先知分别诸法，然后当知泥洹。行者先知诸法是假名有，是真实有，然后能证灭谛。又诸烦恼先麤后细，次第灭尽。如以发毛等相灭男女等相，以 色等相灭发毛相，后以空相灭色等相。如以榻出榻，故说世谛。

又以世谛故得成中道。所以者何？五阴相续生故不断，念念灭故不常，离此断常名为中道。如经中说，见世间集则灭无见，见世间灭则灭有见。以有世谛则可见集、见灭，故说世谛。

又以世谛故佛法皆实，谓有我、无我等门。若世谛故，有我无咎；以第一义故，说无我亦实。

又以世谛故有置答难，若就实法则皆可答。又若见实有众生是大痴冥，若言实无亦堕痴冥。所以者何？此有、无见则为断、常，令诸行者得出有边，复堕无边，若 无世谛何由得出？又若人未得真空智慧，说无众生，是名邪见。以无众生受生死故，故名邪见。若得空智说无众生，是则无咎。如经中说阿罗汉比丘尼语恶魔言：「汝以何为众生？但空五阴聚，实无众生。」又说：「是身五阴相续，空无所有。如化如幻诳凡夫，目为怨为贼，如箭如疮。苦空无我但是生灭坏败之相。」

问曰：俱是无所有心，何故或名邪见，或名第一义耶？

答曰：若人未生真空智慧，有我心故，闻说无我即生恐惧。如佛言，若凡夫人闻空无我更不复作，则大惊怖。故知未得空智，有我心故怖畏泥洹，则为邪见。得真空智知本来无，则无所畏。

又此人未得真空，见无所有则堕恶见，谓断见、邪见。若是人先以世谛故知有我，信业果报，后观诸法无常生灭相，渐渐证灭无我心，即灭贪心。若闻说无所有， 则无过咎，故说世谛。又有外道谤佛，瞿昙沙门破真实神。是故佛言：我以世谛说有众生。我解正见中，说有众生往来生死，是名正见。但凡夫以邪念故，于实无众 生中说言实有。破此邪念，不破众生。如瓶等物以假名说，是中非色等是瓶，非离色等别有瓶。如是非色等诸阴是众生，亦不离色等阴别有众生。如因色等过假名， 如是以灭相过色等。以譬喻故令义易解，犹如画灯亦名为灯，而实无灯用。如是虽说有瓶，非真实有；虽说五阴，非第一义。

注释

①遮：此处意为破法归空。

②念言：心念口言，或念中所作之言辞。

9 卷十二

灭法心品

译文

问：你前面说灭三心称为灭谛。现已说明灭假名心的原因和条件。请问什么是法心，为何当灭？应如何灭？

答：认为五蕴为实有之心，就称为法心。五蕴实无，所以当灭法心。修行佛法之人善于修空智而见五蕴皆空，法心则灭。

问：修行佛法的行者观照五蕴皆空，就是见出五蕴之中没有常法、定法、不坏法、不变法、我我所法。因为没有这些法，所以五蕴皆空，而不是不见五蕴。

答：行者也不见五蕴。为什么呢？行者断灭有为缘心而得无为缘心，因而行者不见五蕴，只见蕴灭。如果行者见五蕴，那么就不能说是已得空智，因为五蕴不空。尚且还能见五蕴的空智不是具足的空智，具足的空智不仅见五蕴中没有常、定等法，而且根本不见五蕴。

问：行者见色没有自性所以为空。如经中所言，行者见这色空乃至见识空。这里并没有说没有色等五蕴，而是说见色等为空，所以并不是没有色等诸蕴。

答：确实有这种说法，虽然不能算错，但没有达到清净空。如《法印经》中说：「行者见到色等诸蕴无常败坏、虚诳厌离之相，这也叫空，但还不是清净。等到这修行人见五蕴灭，此观才为清净观。」所以行者其实不见五蕴，而只是见五蕴灭。

问：为什么依凭有为缘智不能得清净？

答：行者有有为缘心，有时还可能起五蕴想，遂认为诸法虽非实有但却是假名，遂生假名心而不能见五蕴灭，所以有为缘心（智）不能得清净。及至能体证五蕴灭，则五蕴就不会现于眼前。五蕴不再现前，那么构成假名的因缘则灭，假名心（想）之则不会随逐，此时方得清净。譬如有树现前，就会产生树想。如果砍伐焚烧之，灰炭都尽，树想才能灭除而不再随逐。这事也是如此。如果不能体证诸蕴灭，那么假名心仍然会产生。佛曾对罗陀说：「你要破裂散坏众生令不现在。」还说：「你罗陀要破裂散坏色乃至识，令不现在。」所以可知，破裂散坏众生即不以众生为一整体，且有自性之物是假名空；及至散坏色等诸蕴即见其灭才叫法空。

再者，有两种观，即空观和无我观。空观就是不见有五蕴和合而成的实为假名的众生。这就好像人看到瓶中没有水而说瓶子是空的一样，见到五蕴中无人所以为 空，这是空观。等到不但不见五蕴中有人，而且不见有五蕴等法，这才叫无我。这种观才是无我观。经中曾说：唯有得到无我智才是真正的解脱。据此则知色之性及 受、想、行、识之性灭才是无我。我即是性，而无我就是无性。

问：假如无性才是无我，那么五蕴实无，果真如此吗？

答：确实五 蕴实无，只是以世谛故有。如<立假名品>中所言：「虽然说五蕴，但并非真正的第一义谛。」为什么这么说呢？佛曾说诸行都如幻如化并非实有，只是以世谛故有。经中也曾说到第一义空。在此所言的五蕴尽空并非实有，也是说从第一义谛来说是空，并不是以世谛故说五蕴为空。第一义就是说色空无所有乃至识 空无所有，诸蕴都是空无所有，因而如果人观色等法为空，这才叫见第一义空。

问：假如说五蕴以世谛故有，为什么又说色等法即五蕴是真谛呢？这不是自相矛盾吗？

答：并非自相矛盾。为了众生容易接受而说五蕴。但有人可能于五蕴中生真实想，即认为五蕴为实有，因而必须更进一步说明以第一义故五蕴为空。

原典

问曰：汝先言灭三心名灭谛。已知灭假名心因缘，今何谓法心？云何当灭？

答曰：有实五阴心名为法心。善修空智见五阴空，法心则灭。

问曰：行者观五阴空，谓五阴中无常法、定法、不坏法、不变法、我我所①法，以无此法故言其空，非不见五阴。

答曰：行者亦不见五阴。所以者何？行者断有为缘心，得无为缘心，是故行者不见五阴，但见阴灭。又若见五阴则不名为空，以阴不空故。如是空智则不具足。

问曰：行者见色以无我故空。如经中说，行者见此色空乃至见此识空。当知非无色等诸阴。

答曰：有如是言但非清净。如《法印经》②中说：「行者见色等无常败坏、虚诳厌离之相，是亦名空，但未是清净。是人于后见五阴灭，是观乃净。」故知见诸阴灭。

问曰：以有为缘智何故不得清净？

答曰：行者或时起五阴相，故假名心还生，是故有为缘心不得清净。若证诸阴灭，则五阴不复现前。成假名因缘灭故，假名想则不随逐。譬如有树，剪伐焚烧灰炭都尽，树想乃灭不复随逐。是事亦尔。又佛语罗陀：「汝破裂散坏众生令不现在。」又一经说：「汝罗陀破裂散坏色乃至识令不现在。」故知若坏众生是假名空，若破坏色是名法空。

又二种观，空观、无我观。空观者不见假名众生。如人见瓶以无水故空，如是见五阴中无人故空。若不见法是名无我。又经中说：得无我智则正解脱。故知色性灭，受想行识性灭，是名无我。无我即是无性。

问曰：若以无性名无我者，今五阴实无耶？

答曰：五阴实无，以世谛故有。所以者何？佛说诸行尽皆如幻如化，以世谛故有非实有也。又经中说第一义空。此义以第一义谛故空，非世谛故空。第一义者，所谓色空无所有，乃至识空无所有，是故若人观色等法空，是名见第一义空。

问曰：若五阴以世谛故有，何故说色等法是真谛耶？

答曰：为众生故说。有人于五阴中生真实想，为是故说五阴以第一义故空。

注释

①我我所：即我和我所。我，指自身；我所，指身外之事物，执之为我所有，故有此名。

②法印经：主旨说三解脱门为圣法印，系出于《杂阿含经》第三卷。

译文

问：经中不说有业有果报，那么是因作者不可得吗？

答：这是据诸法为空而说作者不可得，这种说法已得空假名心。正如经中所说，诸法但假名字而非实有。假名字就是指无明因缘诸行乃至老死诸苦集灭。因此可知，就第一义谛说五蕴为无。

再者《大空经》中说：「如果谁说此老死、某老死，或谁说身即是神，抑或身异神异，这些说法只是言异，其义则同，谁有此见都不是我的弟子，不是梵行者。设若能破某老死而归之于空，则能破假名；破此老死而归之于空，则能破五蕴。」又说：「生缘老死名为中道。」可知由第一义说没有老死，而从世谛说则是生缘老死。再如过灭瓶相，即分为色等蕴之和合，从第一义说则无瓶。同样色等诸法也可过灭，所以从第一义说则无色等诸蕴。经中也曾

说：「设若法是诳就是虚妄，如果不是诳就是真实。」各种有为法都变异不定，所以都可以名为诳。诳所以为虚妄，虚妄所以并非真实。有如偈说：

世间虚妄缚，状如决定相；
实未见似有，深观则皆无。

所以可知诸蕴也不过是空。再说，只有见灭谛才能叫得道，所以灭是第一义而诸蕴则不是第一义。如果诸蕴为实有，那么修行佛法的人也应该见五蕴而得道，其实这是不可能的也从未有过这样的事。所以五蕴并非因第一义谛故有，而是以世谛故有。

再者，就第一义说以蕴灭为真实，既然如此那么五蕴就不是真实。总不能说诸蕴也实，无蕴也实吧！再说所有一切见法，都因痴故，比如人眼不被种种假相所迷，就不会看见幻相。依此类推，如果没有愚痴，就不会看见诸蕴，误以为诸蕴为实有。所以诸蕴并非第一义有。经中曾说「随有我就是动处」，而蕴中有我，即如阿难所言，因色蕴乃至识等成我。同样的说法也见于诸上座比丘和差摩伽的问答中。诸上座比丘曾问差摩伽：「你说什么是我？」差摩伽答：「我不说色是我，也不说离色是我，乃至识也如是。即不说识是我，也不说离识是我。但在五蕴中我慢未断。」这里的意思是学道之人如果心念散乱，则起我慢。若摄心念而体证五蕴灭，那么我慢即灭。正如花不是根茎枝叶，也不离这根茎枝叶而别有所谓花一样，并非色等诸蕴就是我，也不离这色等而别有所谓我。根茎枝叶是成花的因缘，而诸蕴则是成我的因缘；如灭成我的因缘，则我慢将不会复起。由此可知诸蕴也是空。

再者，修行佛法之人应灭尽一切相而体证于无相。如果实有相，那么什么又叫不念呢？所谓不念并不是像外道那样离开色时，明知实有色但只是不忆念就叫不念。修行佛道的人要见色等诸蕴灭尽，见到诸蕴灭尽方叫入无相，也才能不念。所以色等不是第一义。再者，随有五蕴则有我心，而因为五蕴没有我心才能灭尽，所以诸蕴皆空。佛曾在《水沫经》中说过：若人见水聚而成沫，初看时以为沫是实有，仔细观察既久，就会知晓沫并非实有。比丘也应像人观察水沫一样来观照色蕴。如果能正观色蕴，就能知其为虚诳，见其既不牢靠也不坚实的败坏之相。而观照受蕴则见其如泡，想如野马，行如芭蕉，识如幻，都像人观照水沫一样。这里的五个比喻都显示空义。为什么呢？水沫消散时还归于无，而泡等也是如此。从佛所言，可知诸蕴不是实有。

再说，佛门弟子深厌生死，都因见到诸法本来不生而为无所有。至于只见到诸法无常，则只能生败坏苦相。及至见到诸法无性也无余相，则能具足行苦。具足这三种苦，就称为得解脱。所以当知一切诸法都是空。而且空是解脱之门，这空不仅是众生空，也是法空。如说眼生时无所从来，而眼灭时则无所至处，则明晓过去、未来眼都是空。至于现在眼，也因四大分别而为空。这正如佛所言，眼肉形之中，所有坚依坚等名为地等，所以若离四大则无眼，而四大也非眼，眼只是空。若能得知这过去、未来、现在眼等都是空，就能明晓诸法本无所有。再说一切诸行因断故名断性，离故名离性，灭故名灭性。由此可知，一切诸行皆灭而非实有。如果一切诸行都是实有，那么也就没有断、离和灭。灭就是无，所以应当明晓就第一义谛而言诸行皆无，只是以世谛故说有诸行，其实诸行、诸法都是无。

原典

问曰：经中不说有业有果报，但作者不可得耶？

答曰：此因诸法说作者不可得，是说假名空。如经中说诸法但假名字。假名字者，所谓无明因缘诸行乃至老死诸苦集灭，以此语故，知五阴亦第一义故无。

又《大空经》中说：「若人言此老死、某老死，若人说身即是神。若说身异神异，此言异而义同，若有此见非我弟子，非梵行者。若遮某老死则破假名，遮此老死则破五阴。」又说：「生缘老死名为中道。」当知第一义故说无老死，世谛故说生缘老死。又如过瓶相，则第一义故无瓶。如是过色等法，则第一义

故无色。又经中说：「若法是诳即是虚妄，若法非诳即名为实。」诸有为法皆变异，故悉名为诳，诳故虚妄，虚妄故非真实。有如偈说：

世间虚妄缚，状如决定相；

实无见似有，深观则皆无。

当知诸阴亦空。又见灭谛故说名得道，故知灭是第一义有，非诸阴也。若诸阴实有，行者亦应见而得道，而实不然。故知五阴非第一义有。

又以阴灭为实，故知诸阴非实。不可言诸阴是实，无阴亦实。又所有见法皆以痴故，如人眼不可诳，则不见幻。如是若无愚痴则不见诸阴。是故诸阴非第一义有。又经中说：「随有我即是动处」，而阴中有我，如阿难说因法成我，谓因色阴乃至识阴。又如诸上座比丘问差摩伽：「汝说何事为我？」差摩伽言：「我不说色是我，不说离色是我，乃至识亦如是。但于五阴中我慢^①未断。」此经意以学人或时散乱念故，则起我慢。若摄心念五阴灭，我慢即灭。如花非但根茎枝叶为华，亦不离此为华。如是非色等是我，亦不离色等是我。如是灭我因缘，则我慢不起。故知诸阴亦空。

又行者应灭一切相证于无相。若实有相何为不念？非如外道离于色时，知实有色但不忆念。行者要见色等诸阴灭尽，见灭尽故名入无相。故知色等非第一义。又随有五阴则有我心，当知无五阴故我心则灭，是故诸阴皆空。又《水沫经》中佛说：若人见水聚沫，谛观察之，知非真实。比丘亦尔。若正观色阴，即知虚诳，无牢无坚败坏之相。观受如泡，想如野马，行如芭蕉，识如幻，亦复如是。此中五喻皆示空义。所以者何？眼见水沫清时还无，泡等亦尔。故知诸阴非真实有。

又若佛弟子深厌生死，皆以见法本来不生无所有故。若见无常，则但能生败坏苦相。若见无性、无余相故，则能具足行苦。具此三苦名得解脱。当知一切诸法皆空。又空是解脱门，此空非但是众生空，亦有法空。如说眼生时无所从来，灭时无所至处，则知过去、未来眼空，现在眼亦以四大分别故空。如佛说眼肉形中，所有坚依坚名为地等。若得此空则说无所有。又说一切诸行断故名断性，离故名离性，灭故名灭性。故知一切诸行皆灭。若实有诸行则无正断离灭。灭名为无，当知第一义故诸行皆无，但以世谛故有诸行。

注释

①我慢：自我矜高，恃所执之我而慢他。

灭尽品

译文

如果攀缘涅槃，就叫空心。

问：涅槃中诸法皆空，此心所缘又是什么？

答：此心所缘为无所有。这事先前业已阐明，因为知道涅槃，所以会攀缘执着无所有而生空心。

问：这空心在何处灭？

答：在二处灭。一是入无心定中灭，二是入无余涅槃断相续时灭。为什么在这二处灭呢？因缘灭则此空心灭。无心定中心识尽谢如花飘零，其缘已灭，缘灭故此心灭。无余涅槃诸业已尽不再相续，如源已竭，流复何存，其因已灭，因灭则此空心灭。

论者说：修行佛道之人如果将这假名心、法心、空心三者悉数灭尽，那么诸业与烦恼将永不复起。

问：为什么不会复起？

答：这灭尽三心之人业已具足无我，既无人我也无法我。无我就不会生贪、瞋、痴三毒，三毒不生，意则不起，身、口则不能发动，所以诸业烦恼都灭。正如灯烟墨，若有所依则住，若无所依则不住。即如有灯，则有烟墨；如灯已不存，烟墨也不会有。业与烦恼正如烟墨依灯而有一样，如存有我之心，那么业与烦恼有依凭之处就会聚集；如果已无有我之心且具足无我，业与烦恼无所依凭，就不会再集。再说灭尽三心之人已得无漏正见，无漏正见能烧尽各种相，而今其无丝毫剩余。正如世界毁灭时的大火焚烧地等万法而无丝毫剩余一样。诸相不存，则诸业与烦恼不复集起。再者，如前所说有我心的人诸业与烦恼就会集结，而灭尽三心之人已成阿罗汉，能通达空智，我心已灭，所以诸业与烦恼不再起集。

问：灭尽三心之人虽然不会起集新业，但故业犹存，为何能不生果报？

答：灭尽三心之人以正智慧毁坏这故业，所以不能得到果报。此时故业已毁，犹如被烧焦的种子，不能再生根发芽开花结果一样。再说此人已永脱爱心成阿罗汉，没有爱欲之心，那么诸业已没有生长之处，所以不能得报。这好比种子在地中生长，如果地不湿润，干裂如空中飞沙，那么种子已失去生长的条件，不可能生根开花结果。

再者，此灭尽三心的行者，在诸识处已经悉数灭除诸相，诸相已灭，识无所依，所以没有生长之处，不能再生。这好比种子离地，在空中飘飞而了无依处，此时的种子就不会生根。再说业与烦恼具才能受身，不具则灭。灭尽三心之人已没有烦恼，所以产生业的因缘已经不再具足，此时虽故业犹存也不能再被领纳而生果报。

芸芸众生因为有烦恼所以才受诸趣身，因为有受身，诸业才能在其中给与果报。如果没有烦恼就不受身，既无受身诸业又如何能产生出果报？正如人虽然负债，但依恃势力强大而拒不偿还，债主也无可奈何一样。修行佛道之人如果已灭尽三心，而不在生死轮回之列，那么即使各种故业犹存，也不能给与果报。又如人被束缚捆绑之时，其他人则能随意摧残侮辱一样；众生被各种烦恼所捆绑，无论造业多少都能给与果报。而从烦恼的系缚中解脱出来的人则不会如此，就如将被捆绑之人的绳索解下，其他人就不可能随意侮辱一样。

再者，自业能给与果报，而灭尽三心之人行空行，在诸法之中了无自相，所以虽有诸种故业在，也不能给与果报。这正如以自己的儿女为奴，则没有财分一样。

再者，烦恼之力能使诸业流转，而烦恼的势力一旦尽了，那么诸业就不会流转。灭尽三心之人烦恼之力已尽，所以诸业不再流转。这就像轮虽然还在，还是那个轮，但动势已尽所以轮不再转动一样。烦恼力当然不仅能使诸业流转，也能使诸业变化，如母因爱子而致使血变为乳汁一样。但如果母对子的爱心已灭，那么血就不会变化为乳汁。和这一样，烦恼之力存在之时，诸业就会变为果报；如果烦恼已尽，正如母亲的爱心已灭，那么诸业虽存，如母亲之血犹存而不会变为乳汁一样，不会也不能产生果报。再说灭尽三心之人以戒定慧等功德修身，势力十分强大，所以诸业也无可奈何。因而虽然此人故业犹存但是也不会得报。

总之，灭尽三心之人故业现在极少要偿还，而又不再造新业，这正如用火来烧薪，薪尽则火灭一样。此人以不受身故，灭尽一切业与烦恼。三心都灭，所以能出离一切诸苦而永得解脱。因此，智者应该灭除三心。

原典

若缘泥洹，是名空心。

问曰：泥洹无法，心何所缘？

答曰：是心缘无所有。是事先明，为知泥洹故。

问曰：此空心于何处灭？

答曰：二处灭，一、入无心定中灭，二、入无余泥洹断相续时灭。所以者何？因缘灭故此心则灭。无心定中以缘灭故灭，断相续时以业尽故灭。

论者言：行者若能灭此三心，则诸业烦恼永不复起。

问曰：何故不起？

答曰：是人具足无我，故业烦恼灭。如灯烟墨，有所依处则住，无依处则不住也。如是若有我心依处业烦恼则集，无则不集。又无漏正见烧尽诸相，令无有余，如劫火①烧地等无余。以无相故诸业烦恼则不复集。又有我心者则业烦恼集，阿罗汉通达空智，无我心故则不复集。

问曰：是人虽新业不集，以故业故何得不生？

答曰：是人以正智慧坏此业，故不能得报。如焦种子不复能生。又若无爱心②则诸业不能得报，如地无润则种不生。

又此行者于诸识处悉灭诸相，识无所依故无生处，如种无依则不得生。又业烦恼具故能受身，不具则灭。是人无烦恼故因缘不具，虽有诸业不能受生。

又众生以烦恼故受诸趣身，以受身故，诸业于中能与果报。若无烦恼则不受身，不受身故，诸业云何能与果报？如人负债，恃势力则债主不能得便。行者亦尔。若不在生死，虽有诸业不能与报。又如人被缚，余人则能随意毁辱。如是众生为烦恼所缚，随业多少皆能与报。得解脱者则不能得便。

又自业能与果报，是人行空行故，于诸法中无有自相，是故诸业不能与报。如以儿为奴则无有财分。此亦如是。

又烦恼力能转诸业，烦恼势尽则诸业不转。如轮虽在动，势尽故则不复转。又烦恼力能变诸业，如母爱子血变为乳，爱心灭故则不复变。如是烦恼力故业能与报，离则不能。又是人以戒定慧等功德修身，势力大故诸业不能得便。是故虽有故业不能与报。

如是此人故业现在少偿，新业不造，如火烧薪，薪尽则灭。是人亦尔，以不受故灭。灭三心故，于一切诸苦永得解脱，是故智者应灭三心。

注释

①劫火：世界毁灭时的大火。

②爱心：爱欲之心。永脱此心，证得阿罗汉。

定因品

译文

论者说：现在论道谛。道谛就是从正见到正定的八直圣道（又名八正道、八圣道、八圣道分等，又按此修行能到彼岸，所以又被喻为八筏、八船）。这八圣道总略可分为二，一是三昧即定和定具，二是智。现在当论三昧。

问：三昧是什么相？

答：心住于一处是三昧相。

问：这心为什么得以住于一处？

答：随于某处修习的多，心则住于此处，一旦不修习，心就会迅速舍离某处而不住。

问：应当怎样修习？

答：随所乐而修习。

问：怎样才能乐？

答：身心粗重名为苦，以猗法除灭身心粗重相则能生乐。

问：怎样才能生猗？

答：以欢喜因缘所以身心调适，身心调适就是猗。

问：你说因欢喜因缘而生猗，那么怎样才能生喜？

答：从念佛、法、僧三宝和闻见正法而心悦生喜。

问：那么悦又是怎样产生的？

答：从清净持戒心不悔生。清净持戒之人念佛、法、僧三宝及闻正法时，心中都很欢悦。

问：你已说明三昧的因，那么三昧又是什么的因？

答：是如实智的因，三昧能生如实智。如实智，就是空智。如说行者以三昧摄伏其心，清净其心，除去其心之烦恼而得住其心，不动其心，就能如实知晓苦、集、灭、道四圣谛。因而，想要得到如实智的人应当勤奋精进，修习三昧；如若不然，必将一无所成。散心之人尚且不能获得世间的经书工巧等种种成就，要想成就出世间的大利益又从何谈起呢？无论是世间的利益，还是出世间的大利益，都由定心决定，唯有定心才能得。

再者，一切不可思议至高无上的善都由正智而得，而一切卑鄙邪恶之事都因邪智而生。正如经中所说：「无明为首领，无惭愧为随从，则起一切恶；以明为首领，以惭愧为随从，则能起一切善。」而三昧正是产生正智，即正智慧的因，所以一切至高无上不可思议的善都出于三昧。因此，修行佛道之人应当勤奋精进修习三昧。

原典

论者言：今论道谛。道谛者，谓八直圣道，正见乃至正定。是八圣道，略说有二，一名三昧及具，二名为智。今当论三昧。

问曰：三昧何等相？

答曰：心住一处是三昧相。

问曰：是心云何得住一处？

答曰：随所多习于此处住，若不多习则速舍离。

问曰：当云何习？

答曰：随所乐习。

问曰：云何能乐？

答曰：身心粗重名苦，以猗法除身心粗重相则能生乐。

问曰：云何生猗？

答曰：以欢喜因缘故身心调适。

问曰：云何生喜？

答曰：从念三宝及闻法等心悦故生。

问曰：云何心①悦？

答曰：从清净持戒心不悔生。

问曰：已说三昧因，今三昧复是谁因？

答曰：是如实智因。如实智者，谓空智也。如说行者如是摄心、清净心，除盖②心、住心、不动心，则能如实知苦圣谛，集灭道圣谛。是故欲得如实智者，当勤精进修习三昧。散心者尚不能得世间经书工巧等利，何况能得出世间利？故知一切世间、出世间利，皆以定心故得。

又一切妙善皆由正智，一切鄙恶皆由邪智。如经中说：「无明为首，无惭愧随从，起一切恶；以明为首，惭愧③随从，起一切善。」而三昧是正智慧因，故知一切妙善皆因三昧。是故当勤精进修习。

注释

①心，当为「生」，从宫本。

②盖：此处系为烦恼之异名。

③惭愧：对于所造之罪深感自耻。「无惭愧」反之。

定相品

译文

问：你说心住于一处是三昧相，那么三昧与心是一体的，还是不同的？

答：三昧与心不异。有人曾说三昧与心异，所谓心得到三昧则住于一处。这样的言论

虽然存在，但其义却是错误的。如果说心与三昧相异，心只有得三昧才能住于缘中某处，那么这三昧也应住于缘中，而且应该是因为其它的三昧而得住。这样推论，可以直至无穷，这是绝对不行的。如果说三昧是自然住而不因他者，那么心也应该是这样，不应该因三昧而住。既然心不是因三昧住，而三昧又是心的三昧，所以三昧与心不异。因此，如果说心与三昧相异，那么对理解真实义无益甚至有害。

再者，受想等各种心所法也在缘中住，假如说心得三昧而在缘中住，那么这些心数法又因何物而住于缘中呢？这事应该说清楚。若是受想等诸心数法各有其三昧，各因其三昧而住于缘中，这就和前面的可以推至无穷的推论犯同样的错误。再者，经中只说一心是三昧相，而没有说心因得三昧而住。可见三昧不异心。经中又说一心则不明余法，如前所说随心所乐处而住于此缘就是三昧，应当明晓心边没有别的所谓三昧，随心久住就是三昧。

问：这三昧是有漏还是无漏？

答：有二种三昧，有漏三昧和无漏三昧。世间的各种禅定是有漏三昧；进入诸法安住之位，即真如的三昧是无漏三昧。为什么是无漏呢？这时的三昧是如实知见。尔时三昧有二种称名，既名三昧，也叫做慧。摄心，即收摄散乱之心而归之于一，所以叫三昧；如实相而知，所以名为慧。有三种摄心，即善、不善和无记。在这三种摄心之中，善摄心是三昧，不善和无记摄心不名三昧。这善摄心三昧也有二种，一种是解脱因，一种是非解脱因。作为解脱因的善摄心又叫定根。曾有论师说只有无漏定才叫定根，这种说法是不对的。无论是有漏还是无漏，只要能成为解脱之因，都叫定根。名为定根的善摄心三昧随其所住的缘而分为三种，即小、大和无量。心住的时间较短，所见缘是小缘，就是小善摄心。大和无量准此。

善摄心三昧随时间的不同而有三种相，即制相、发相和舍相。心要退没的时候应该用发相；心要掉动他顾的时候应该用制相；心调适的时候用舍相。这就像冶金师冶金有时炙烤，有时浸渍，有时舍置一样。假如常时间炙烤，金就会销融；而常时间浸渍则生而不熟；至于常时间舍置就不调柔。行者的的心正如冶金师的金一样。假如动的时候不制就可能长期散乱；而退没的时候如果不发就会复回懈怠；假如调适的时候不舍则还会不调适。这也跟调驯马一样，如果疾驰的时候就要制服它；如果行动迟缓就要加以鞭策；如果很驯顺则舍。行者调伏其心也应该这样。善摄心三昧又有三种方便，即入定方便、住定方便和起定方便。依佛法教化而入定是入定方便；在定中不动是住定方便；如法而起定是起定方便。

问：怎样才能得这三种方便？

答：修行佛道之人视自心相而决定这样制，这样发，这样舍，那么就能入定，住、出也是这样。

问：只要直取定就行了，为何还要用方便？

答：如果不生这三种方便，那么就会产生一些过咎。因为没有方便，就不可能随意，很可能出现想入定的时候却起，想起的时候却入这样的过咎。还可能出现以利为损，以损为利的情况。如见到少净色，少光明的时候，却说得到了大利益；而念诸法无常苦空无我的时候心不得乐，于是反而说是大损。损利颠倒，皆因三种方便不生。

问：修行佛道之人为什么有的能得定，有的则不能得定呢？

答：得定的因缘有四种：一是今生今世勤修习，二是前生前世就有缘，三是善于取定相，四是闻随定法。其次修定也有四种情形：一是经常勤修习但不一心行，二是一心行但不经常勤修习，三是既经常修习又一心行，四是既经常修习又不一心行。再次还有四种情况：一是多行善而少修慧，二是少行善而多修慧，三是既多行善也多修慧，四是既少行善也少修慧。在这三个四种之中，凡是第三种情况的行者必定能得定；第四肯定不能得定；第一、第二种情况加以调整就能得定。

原典

问曰：汝说心住一处是三昧相，三昧与心为一为异？

答曰：三昧与心不异。有人说三昧与心异，心得三昧则住一处。虽有此言，是义不然。若心得三昧能于缘中住者，是三昧亦住缘中，亦应更因余三昧住，如是无穷，是事不可。若是三昧自然住者，心亦如是，不应因三昧住。是故若言三昧异心于义无益。

又受想等诸心数法亦于缘中住，此复更因何法故住？是事应说。若受想等各有三昧，即同先过。又经中但说一心是三昧相，不说心得三昧故住。故知不然。又言一心则不明余法，如先说随心乐处于此缘住。当知心边无别三昧，随心久住名为三昧。

问曰：是三昧为有漏，为无漏？

答曰：三昧二种，有漏、无漏。世间诸禅定是有漏，入法位^①时诸三昧名无漏。所以者何？是时名为如实知见。尔时二种，亦名三昧，亦名为慧。摄心故名三昧，如实知故名慧。摄心有三种，善、不善、无记。是中以善摄心为三昧，非不善、无记。此三昧亦有二种，一是解脱因，一非解脱因。解脱因者名为定根。有论师言，但无漏定名为定根，是语不然。若有漏、无漏能为解脱因者，皆名定根。是三昧随住缘故分别三种，小、大、无量。心少时住，若见小缘是为小。余二亦尔。

又随时故有三种相，制相、发相、舍相，心退没时应用发相，心掉动时应用制相，心调适时应用舍相。如金师冶金，或炙或渍或时舍置。若常炙则消，常渍则生，若常舍置则不调柔。行者心亦如是。若动不制则常散乱，若没不发则复懈怠，若适不舍则还不适。又如调马，若疾则制，若迟则策，若调则舍。行者调心亦复如是。又此三昧有三种方便，入定方便、住定方便、起定方便。如法入定是入定方便，在定不动是住定方便，如法起定是起定方便。

问曰：云何得此三种方便？

答曰：行者取自心相，如是制，如是发，如是舍，则能入定，住、出亦尔。

问曰：但直取定，何用方便？

答曰：若不生此三种方便，则有过咎，不得随意，欲入则起，欲起还入，有此等过。又以利为损，以损为利。如见少净色及少光明，谓得大利；若念无常苦空等，心不得乐，反谓为损。

问曰：行者何故或有得定或不得耶？

答曰：得定因缘有四：一、今世勤习，二、前身有缘，三、善取定相，四、闻随定法。又修定四种：一、常勤习而不一心行，二、一心行而不常修习，三、亦常修习亦一心行，四、不常习不一心行。又有四种，有多善少慧，有少善多慧，有多善多慧，有少善少慧。于此中第三，行者必能得定；第四，必不能得；第一、第二者若调等则得。

注释

①法住：真如的异称。真如是诸法安住之位，所以称为法住。

三三昧品

译文

问：经中说有一分修三昧、共分修三昧和圣正三昧三种三昧，这三者所指的各是什么？

答：一分修三昧就是指修定而不修慧，或修慧而不修定的三昧；设若既修定也修慧，是共分修三昧。这二者都是世间三昧，在暖、顶、忍等法中。如果进入诸法安住之位而能体证灭谛，就称为圣正三昧。为何能知晓是这样的呢？这正如长老比丘所说，修行佛道之人

以定修心，则因慧而能破烦恼使归于空；以慧修心，则因定而能破烦恼使归于空；以定慧修心，则因性而能得到解脱性，即断性、离性和灭性。再者，如果定、慧能同时具足也叫圣正，正如因定、慧而不是只因定或只因慧得解脱，就叫俱解脱一样。

问：有人说一分修三昧是指因三昧能见到光明但不见诸色，或只见诸色而不见光明；既见到光明也见到诸色的三昧是共分修三昧；圣正三昧是学、无学时所得的三昧。这种说法该怎么看？

答：没有任何一部经说只见到光明而不见诸色，经中只说我本来曾看到光明也看到各种色，现今光明已杳然而去，我也看不见色。所以只见光明而不见色的情况，基本上是没有的。再者，你应该说明因缘，为什么能看到光明而看不到色的因缘。然而你却没说，也说不出来，因为根本就不存在这样的因缘。如此种种，都能证明你的说法是错误的。

问：经中还说空、无相、无愿三三昧。这三三昧各指什么，又有什么样的差别？

答：如果行者既不见众生，也不见诸法，那么这正如灭谛中所说就是空，此时三昧就是空三昧；设若这空中没有任何相可资取着而成烦恼，这空就是无相；于此空中既无所愿也无所求，这空就称为无愿。因此空、无相和无愿名为三而又是一。

问：既然如此，那么为何又要说三，只说一空岂不更好？

答：无相、无愿是空之能，即由空而能达到无相、无愿，而说三是标明众生应当修空，修空才能无相、无愿。修空能得大利益就是不见相，不见相因而无相。无相因而就不愿，不愿不求就不受身，不受身就能摆脱一切苦的纠缠而跳出苦海。如此这般的大利益都因修空而得，所以说三，而不单说空。

问：有论师曾说若是三昧以空无我而行，这就叫空；若是行无常苦，因集生缘，道如行出，这就叫无愿；若是三昧灭诸行而妙离诸法，这就是无相。这种说法你认为如何？

答：你说行无常苦就叫无愿，这一点就不对。为什么说它是错的呢？佛自己经常说这样的话：「如果是无常那么就是苦，如果是苦那么就是无我，如果知道无我，那么就不再愿求。」所谓无我就是空，所以可知也是因空而不愿。你说因集生缘名为无愿，这一点还算正确。为什么说没错呢？经中也说众生看到所有的生相同时都是灭，所以生出厌离之心。因集生缘义同此说。但是道中不应该有什么无愿的行为。为什么呢？因为愿属于爱分，无爱则无愿，如经中把愿分为上中下，所据也是爱；道中没有贪爱，也不生贪爱。既然没有爱，那么也就没有愿；既然没有愿，那么又哪来的无愿的行为呢？这正如没有甲，也就没有非甲一样。所以道中不应当有无愿行。再者，经中说五蕴都灭尽无余所以叫灭，而五蕴都灭也就是空，所以空就是灭。由此当知随三昧中没有五蕴就叫空。这里没有受身，有受身则有愿，没有受身所以无愿。因此空、无相、无愿三者一义，不应当像你所说的那样强行加以区别。

问：经中又说空空、无愿无愿、无相无相三三昧，请问指的是什么？

答：以空能见五蕴俱空，更以一空能空了此空，这就叫空空；以无愿而厌患出离五蕴，更以无愿能厌患出离这无愿，这就是无愿无愿；以无相而能见五蕴统统寂灭无余，而复又以无相不取着这无相，这就叫无相无相。

问：有论师说这三三昧是有漏，这种说法对否？

答：这三三昧不是有漏而是无漏。为什么呢？这时已没有任何漏能系缚役使，所以是无漏。再说这空空等三昧比空等三昧更胜一筹，空等三昧尚且不尽属有漏，这三三昧为什么说是有漏呢？

问：如果空等三三昧实际是智慧，为什么还名之为三昧呢？

答：因各种三昧有差别，如名其为智慧，难以彰显这种差别。再者，三昧能生如实知见，从此果已经能见出作为因的三昧是智慧。果中已说因，所以为免混淆重复，而说三昧。

问：有的论师说，这空空等三三昧只有修道圆满不用再修学的无学人能得，其它的人都不能得，果真是这样吗？

答：学道尚未圆满的学人也应该得。为什么这么说呢？行者应该体证有漏无漏一切法灭，因而学人也应当体证无漏法灭，所以应当得空空等三三昧。

经典

问曰：经中说三三昧，一分修三昧、共分修三昧、圣正三昧，何者是耶？

答曰：一分修者，若修定不修慧，或修慧不修定；共分修者，若修定亦修慧。是世间三昧，在暖等法中。圣正三昧者，若入法位能证灭谛，则名圣正。何以知之？如长老比丘说行者以定修心，因慧能遮烦恼；以慧修心，因定能遮烦恼；以定慧修心，因性得解脱性，谓断性、离性、灭性。又若定慧一时具足，故名圣正。如以定 慧得解脱名俱解脱。

问曰：有人言一分修者，若因三昧能见光明不见诸色，若见诸色不见光明；共分修者，谓能见色亦见光明；圣正者，谓学无学所得三昧。是事云何？

答曰：无有经说唯见光明而不见色，经中但说我本曾见光明亦见诸色，今失光明亦不见色。又汝应说因缘，何故能见光明而不见色。如是等故汝说非也。

问曰：又经中说三三昧，空、无相、无愿，是三三昧云何差别？

答曰：若行者不见众生，亦不见法，是名为空；如是空中无相可取，此空即是无相；空中无所愿求，是空即名无愿。是故此三一义。

问曰：若尔何故说三？

答曰：是空之能，谓应修空。修空得利，谓不见相，不见相故无相。无相故不愿，不愿故不受身，不受身故脱一切苦。如是等利皆以修空故得，是故说三。

问曰：有论师言，若三昧以空无我行，是名为空；若行无常苦，因集生缘，道如行出，是名无愿；若行灭正妙离，是名无相。是事云何？

答曰：汝言行无常苦名无愿者，此则不然。所以者何？佛常自说：「若无常即是苦，若苦即是无我，知无我则不复愿。」故知亦以空故不愿。若说行因集生缘名无愿者，此或可尔。所以者何？经中说见所有生相皆是灭相，则生厌离。又道中不应有无愿行。所以者何？愿是爱分，如经说上中下愿。道中不生贪爱，是故不应有无愿行。又经中说五阴灭故名灭，当知随无五阴，是名为空，空即是灭。是中无愿，以爱^①身故愿。故知此三一义，不应差别。

问曰：又经中说三三昧，空空、无愿无愿、无相无相，何者是耶？

答曰：以空见五阴空，更以一空能空此空，是名空空；以无愿厌患五阴，更以无愿厌此无愿，是名无愿无愿；以无相见五阴寂灭，更以无相不取无相，是名无相无相。

问曰：有论师言，是三三昧名有漏，是事云何？

答曰：此非有漏。所以者何？是时无漏能使故。又此三昧于空等胜，云何当是漏？

问曰：若空等三三昧实是智慧，何故名三昧耶？

答曰：诸三昧差别故。又三昧能生如实知见，故名三昧，果中说因故。

问曰：有论师言，是空空等三三昧但无学^②人得，非余人。是事云何？

答曰：学人亦应得。所以者何？行者应证有漏无漏一切法灭，是故学人亦应当证无漏法灭。

注释

①爱，应为「受」，否则义不畅，据宫本改。

②无学：学道圆满，不用再修学。与此相对为「有学」，声闻乘四果中，前三果为有学，第四阿罗汉果为无学。

四无量定品

译文

四无量定就是慈、悲、喜、舍。慈就是远离瞋的善心，正如善知识常常为善知识祈求利益安乐一样。修行佛法之人常为一切众生祈求安稳快乐，因而这修行佛道的行者对众生来讲，是知众生之心而导引众生走向善道的善知识。

问：什么是善知识相？

答：善知识常相与为求今世今生、后世后生的利益乐，并且自始至终不违此善道而求无益之事。行者也是如此。只为众生求平安快乐之事并引之向善，而不求与之相违的险难痛苦之事。悲是与恼害相违的慈心。为什么也是慈心呢？因为悲也是为众生求安乐。

问：瞋与恼即恼害有什么差别？

答：心中生瞋念，意欲抓住鞭笞残害这众生。从这瞋念而起身、口业，就称为恼。再者，瞋是恼的因，但凡怀瞋心的人必定能行恼。喜就是与嫉妒相违的慈心。护就是看到他人有好事则心中不平不服而生嫉恚。行者没有也不当有这种嫉妒心。行者看见一切众生获得增益身心之事都大为欢喜高兴，就像他自己同样也获得利益一样，这就是喜。

问：如你所言，那么这慈、悲、喜三者都是慈吗？

答：确实实际都是慈心，只是有三种差别。为什么是这样的呢？不瞋就是慈。但有人虽然能不瞋，但是看到众生遭遇苦难却不能生悲。如果能在一切众生之中深行慈心，看见众生受苦也大为不忍，就像人见到自己的子女遭遇危难而苦恼不已一样，这时慈心就转名为悲。然而也有人在见到他人受苦时能生出悲心，但是却不能在看到他人拥获增益之事时而生出欢喜心。怎么知道是这样的呢？有人看见别人遭受怨贼之苦尚或能生悲心，但就连见到自己的儿女做出胜过自己的事都很不高兴，不能生喜。修行佛道的人见到一切众生得到有增益的事都能生欢喜之心，如同自己得到的一样，这就叫做喜。由此可知，悲、喜是慈心的差别相，就其根本而言都是慈。

问：所舍的是什么才称为舍？

答：随所见是怨还是亲而慈心不等，对亲慈心很重，非亲非怨慈心不如对亲那么重，对于所怨慈心则转薄。悲喜也是这样。因此行者要以平等的慈心对待众生，于是于亲舍亲即不计其为亲，于怨舍怨即不念其为怨，这样一来对一切众生慈心平等。悲喜也是如此，这就是舍。所以经中说为了断除憎爱而修习舍心。

经典

慈悲喜舍。慈名与瞋相违善心，如善知识为善知识常求利安。行者亦尔，为一切众生常求安乐。是故此与一切众生为善知识。

问曰：何谓善知识相？

答曰：常相为求今世后世利益安乐，终不相违求无益事。行者亦尔。但为众生求安乐事，不求非安乐事。悲名与恼相违慈心。所以者何？亦为众生求安乐故。

问曰：瞋恼有何差别？

答曰：心中生瞋念，欲挝打害此众生。从瞋起身、口业，则名为恼。又瞋为恼因，怀瞋心者必能行恼。喜名嫉妒相违慈心。妒名见他好事心不忍则生嫉恚。行者见一切众生得增益事生大欢喜，如自得利。

问曰：此三皆是慈耶？

答曰：即是慈心差别三种。所以者何？不瞋名慈。有人虽能不瞋而见苦众生不能生悲。若能于一切众生中，深行慈心，如人见子遭急苦恼，尔时慈心转名为悲。或有人于他苦中能生悲心，而不能于他增益事中生欢喜心。何以知之？

有人见怨贼苦尚或生悲，见子得胜己事而不能喜。行者见一切众生得增益事，生欢喜心，如己无异，是名为喜。故知慈心差别为悲喜。

问曰：何所舍故名舍？

答曰：随见怨亲则慈心不等，于亲则重，于中不如，于怨转薄。悲喜亦尔。是故行者欲令心等，于亲舍亲，于怨舍怨，然后于一切众生慈心平等。悲喜亦尔。故经中说为断憎爱修习舍心。

八解脱品

译文

论者说：经中说八解脱，第一解脱应该是而且就是内色想观外色。行者以这一解脱破除坏灭诸色，使内身没有色想之贪。为什么知道是这样的呢？因为第二解脱就是内无色想观外色解脱，因为内色已破，所以说内无色想。因此可知，行者在初解脱中业已逐渐坏灭内身色想，到第二解脱的时候内色已坏灭无余，只是还有外色。第三解脱中不但内色已坏灭，外色也已坏灭，因此不见内外色，这就叫色空。正如《波罗延经》中所说坏灭出离色相，断灭各种欲望，从而内外都见色，没有色想。第四空无边处解脱中所说，是心识空。正如《六种经》中所说，如果比丘在五种中深生厌离，那么所剩的就只有识。由此当知这八解脱中以第四至第七解脱来坏灭出离各种识。第五解脱是识无边处解脱，第六是无所有处解脱，第七是非想非非想处解脱。这四解脱观苦空无常无我而达心识空，至第八解脱即灭受想定解脱则一切灭尽。为什么是这样的呢？如果已灭尽色、灭尽心，那么一切有为都已灭尽，这就是阿罗汉果。以如上所说的次第而得一切有为悉数灭尽，这就称为八解脱。

有人说初解脱和二解脱是不净解脱，即以不净观得解脱；第三解脱是净解脱，即以净观得解脱，这是不对的。为什么呢？这是解脱而不是其它，没有以不净观得解脱的事，也没有以净观得解脱的情况，只有以空观才能得解脱。再者，外道也能得净观和不净观，但没有称之为得解脱，因为没有空观。

问：外道也能坏裂色相，这事该怎么解释？

答：外道是用信解观破坏色相，而不是用空观。为什么呢？比如用信解观，见到身体已死，弃之荒坟野冢之间而虫兽食之，此时明见其事，心中再无疑虑，所以也能破坏色相。

问：外道能离色而得无色定，所以也应有无色解脱，是不是？

答：外道虽然可以有无色定，但是因为贪着无色定，所以不能称为解脱。圣人因无色定而能观四阴病等八事而没有贪着，所以得解脱。

问：你说灭定是阿罗汉果，这是不对的。为什么呢？因为学人虽修道未圆满但也能得八解脱。你说灭定称为漏尽，如此则学人应该得漏尽。

答：经中从总相说灭，没有分别说明是心灭还是烦恼灭。像这种情况经中还有很多，如说两种灭，一是灭，二是次第灭；二种涅槃，一、现在涅槃，二、究竟涅槃；也说二种安稳，一、安稳，二、第一安稳；得安稳的人也有二种，一、得安稳，二、得第一安稳。这都需要仔细推敲。因此，学人也能得灭，但并不是真实灭即灭定。再者，经中说如果比丘能入灭定，那么一切事情都已了讫。如果灭定不是阿罗汉果，那么就不应该说所有的一切事情都已完结。因为只有达到阿罗汉果才能这么说。

问：如果照你这样说的话，那么学人其实不得八解脱是不是？

答：经中说学人得九次第定，而没有说得灭尽定。行者如果能得灭尽定，但不能入诸禅定，就称为慧解脱；如果能入禅定，但没有得灭尽定，这就称为身证；如果既能得慧解脱也能身证，那么就是俱解脱。为什么称之为俱解脱呢？诸漏是一分障，而禅定法是一分得，解脱二分就称俱解脱，既从诸漏中解脱，也从禅定中解脱。

问：诸次第定中所灭和诸解脱中灭有很大的差异吗？

答：虽然都称为灭，但是名同而义异。次第定中灭是心心数灭，而解脱中灭是各种烦恼灭。如经中所说诸行次第灭，即在九次第定中灭，所谓入初禅时语言灭，入二禅觉观灭，入三禅喜灭，入四禅乐灭，入无色定中入无边虚空处色相灭，入无边识处舍空缘识空相灭，入无所有处识相灭，入非想非非想处无所有想灭，入九次第定中最後一定即灭尽定中诸想受灭。在此诸灭之外更有胜灭，即行者对贪、恚、痴诸烦恼深生厌离而得解脱的诸烦恼灭。

问：怎么知道九次第定中是心心数灭，而八解脱中是诸烦恼灭？

答：九次第定与八解脱虽然都说灭，但是灭名虽相同，灭义应该有所不同，否则就不用说二。其不同之处就在于九次第定中所说是想受灭，而八解脱中所说是无明触受灭，后者比前者更为根本。为什么这样说呢？受从假名产生，破假名则能灭尽诸受诸烦恼，但九次第定中没有破假名，所以所灭不是诸烦恼而是心心数。诸经中都是这样明析二者的差别。如果经中不作分别而直说行者得灭尽定，则一切事讫，那么应当明晓这里所说的灭尽是证得涅槃时的诸烦恼灭，而不是心心数灭。

原典

论者：经中说八解脱。初内色想观外色，行者以此解脱破坏诸色。何以知之？第二解脱中说内无色想观外色，以破内色故言内无色想。故知行者于初解脱中渐坏身色，至第二解脱中内色已坏，但有外色。第三解脱中外色亦坏，故不见内外色，是名色空。如《波罗延经》中说，坏裂色相，断灭诸欲，内外无见，我问是事。四解脱中说心识空。如《六种经》中说，若比丘于五种中深生厌离，余但有识。当知是中四解脱坏裂诸识，第八解脱一切灭尽。所以者何？若灭色灭心，则有为都灭，是名阿罗汉果。以如是次第乃得灭尽，是名八解脱。

有人言，初二解脱是不净，第三解脱名净，此事不然。所以者何？是名解脱，无有以不净观而得解脱，净观亦无解脱，但以空观能得解脱。又外道能得净不净观，而不名得解脱。

问曰：外道亦能坏裂色相，此事云何？

答曰：外道以信解^①观破坏色相，非空观也。所以者何？如用信解观，见身已死，弃之冢间，虫豸食等。

问曰：外道离色得无色定，应有无色解脱。

答曰：外道虽有无色定，以贪苦故不名解脱。圣人因无色定，能观四阴病等八事，故名解脱。

问曰：汝说灭定是阿罗汉果，此事不然。所以者何。学人亦名得八解脱。汝说灭定名为漏尽，然则学人应得漏尽。

答曰：经中总相说灭，不分别言是心灭，是烦恼灭。如经中说二种灭，一、灭，二、次第灭；二种泥洹，一、现在泥洹，二、究竟泥洹；亦说二种安隐，一、安隐^②，二、第一安隐；得安隐者亦二种，一、得安隐，二、得第一安隐。是故学人所得非真实灭。又经中说若比丘能入灭定，一切事讫。若灭定非罗汉果，则不应说一切事讫。

问曰：学人实不得八解脱耶？

答曰：经中说学人得九次第定，不说得灭尽。行者若得灭尽，而不能入诸禅定，名慧解脱；若能入诸禅定，而不得灭尽，是名身证；若二俱得，名俱解脱。所以者何？诸漏是一分障，禅定法是一分得，解脱二分名俱解脱。

问曰：诸次第中灭，诸解脱中灭，有异耶？

答曰：名同而义异。次第中灭名心心数灭，解脱中灭名诸烦恼灭。如经中说诸行次第灭，谓入初禅语言灭，入二禅觉观灭，入三禅喜灭，入四禅乐灭，入空处色相灭，入识处空相灭，入无所有处识相灭，入非想非非想处无所有想

灭，入灭尽定诸想受灭。于此诸灭更有胜灭，所谓行者于贪恚痴心厌得解脱。

问曰：云何知次第中心心数灭，解脱中诸烦恼灭？

答曰：灭名虽同，义应有异。次第中说想受灭，解脱中说无明触受灭。所以者何？从假名生受，破假名则灭。次第中不尔。诸经中如是差别。若直说行者得灭尽，则一切事讫，当知为证泥洹时诸烦恼灭，不说心心数灭。

注释

①信解：梵文 Abhimukti。明见其理，心无疑虑就叫信解。闻佛说法，初信后解，也是称信解。

②安隐：同安稳，身心安泰快乐。

译文

问：如果八解脱是灭尽一切烦恼之法，那么一切阿罗汉都应该悉数尽得。

答：是，所有的阿罗汉都得，但不一定能入。如果得禅定那么就能入。

问：行者如果没有禅定的话，那么怎么能身心俱空并灭尽各种烦恼呢？

答：身心俱空烦恼灭尽之人并不是完全没有定，而是有定而不能证。而且还有如电三昧，因这种三昧就能得以灭尽烦恼，毋须禅定。正如经中所载，我看到比丘在想取衣服的时候还有烦恼，等到取衣已毕就没有烦恼了。如电三昧能断烦恼就是这样疾速，所以没必要再有禅定的功夫。为什么能这样在刹那间灭尽各种烦恼呢？心如闪电速生速灭，而三昧犹如金刚能斩断一切，真智就能破灭一切烦恼，何必再要禅定？

又此种义理在佛十力的第三力中也说，即所谓诸禅、解脱、三昧、入、垢、净差别如实知。其中禅是指四禅，也有人说四禅和四无色定都可称为禅；解脱是指八解脱；三昧是指一念之中的如电三昧；入是说在禅、解脱和三昧中获得自在力。正如舍利弗所说的那样，我在七菩提分中能自在出入。由此则能得知智慧解脱的阿罗汉是有诸禅定的，但不能入。如果深行修习就能自在出入，如同舍利弗一样。

问：阿罗汉中为什么有不深行修习禅定的？

答：阿罗汉已经得道，所作之业已经了结，又乐于行舍心，所以不善于修习禅定。如果没有舍心，那么入定毫无困难，正如经中所说，修行佛道之人善于修习四如意足，能够吹雪山而令其为尘末，更何况破灭死和无明呢？所以八解脱中所说漏尽灭，并不是入定灭，因为没有必要非入定不可。

再者，经中曾说行者有明性，有空性，有无边虚空性，有无边识性，有无所有性，有非想非非想性，有灭性。行者之所以有明性是因为有合；因为有不空所以有空性；因为有色所以有无边虚空性；因为有无边虚空性所以有无边识性；因为有无边识性所以有无所有性；因为有无所有性所以有非想非非想性；因为有五蕴所以有灭性，为破阇、不空、色、无边虚空、无边识、无所有和五蕴。如果不能破裂败坏五蕴假名相，就是阇；如果能够破裂败坏就称为明性。

正如佛教导一比丘说：你在空诸行中应当观诸行空而调伏你自己的心。这种观照就像人手里拿着灯进入一个空室之中，在灯光照耀之下所见到的都是空。以明破阇，正如以灯烛照空室，明晓其为空而不会被黑暗所迷而误以为有。修行佛道的行者取彼色而证此色灭乃至灭一切色，这就是空性。外道不得空性，之所以能离色，乃是因无边虚空处而得以离色，乃至因非想非非想处而离无所有处，但因有执着，所以不能得空，更无灭性。灭性因五蕴而有。所谓因五蕴而有灭性，是指行者所有的思量和所有的作起都以灭为至高无上的法则，乃至此灭也须灭。

问：这明性、空性、灭性等各种性依什么定得？

答：经中说明性直到非想非非想性，都是自行入定而得，即行缘有为道而得。为什么是这样的呢？初智缘外色而灭内色这就叫明性，第二性也取色，取色已毕才各各令空。这都须攀缘有为，如此借他有为而灭此心，直到非想非非想都是一样。所以是缘有为道而得明性

乃至非想非非想性。灭性，是在入灭时空诸一切有为时得，这里业已灭尽一切有为，所以这灭有时也称为漏尽涅盘。

问：这种种解脱都是在何地之中？

答：行者想要破灭败坏色时，有时是依凭欲界系三昧，有时是依凭色界系定，就能得色空。因此色空是在欲界和色界中。至于心空，在一切地中都能得。

问：这些解脱中哪几种是有漏解脱，哪几种是无漏解脱？

答：这些解脱都是空性，因此都是无漏解脱。

原典

问曰：若八解脱是灭烦恼法，则一切阿罗汉悉皆应得。

答曰：皆得，但不能入。若得诸禅定，则能得入。

问曰：行者若无禅定，云何能得身心空及尽诸烦恼？

答曰：是人入定而不能证。更有如电三昧，因是三昧得尽烦恼。如经中说，我见比丘欲取衣时有烦恼，取衣已即无烦恼。如是等。所以者何？心如电三昧、如金刚，真智能破烦恼。

又此义佛第三力中说，所谓诸禅解脱、三昧、入、垢净差别如实知。于中禅名四禅。有人言四禅、四无色定皆名为禅；解脱名八解脱；三昧名一念中如电三昧；入名禅、解脱、三昧中得自在力。如舍利弗说：我于七觉^①中能自在出入。故知慧解脱阿罗汉有诸禅定，但不能入。深修习故能自在入。

问曰：阿罗汉何故有不深修习诸禅定者？

答曰：是人得道，所作已办，乐行舍心，故不善习。若无舍心，则入定无难。如经中说，行者善修四如意足^②，能吹雪山令为尘末，何况死无明耶？故知八解脱中说漏尽灭，非入定灭。

又经中说有明性，有空性，有无边虚空性，有无边识性，有无所有性，有非想非非想性，有灭性。因合故有明性；因不空故有空性；因色故有无边虚空性；因无边虚空性故有无边识性；因无边识故有无所有性；因无所有故有非想非非想性；因五阴故有灭性。若不能破坏五阴假名相，是名为闇；若能破坏五阴假名，则名明性。

如佛教一比丘：汝于空诸行中，当观诸行空，自调伏心。如人持灯入空室中，所见皆空。行者取色证此色灭，是名空性。外道因无边虚空处得离色，乃至因非想非非想处离无所有处。因诸阴有灭性者，行者所有思量、所有作起皆灭为妙，是名因诸阴有灭性。

问曰：是诸性依何定得？

答曰：经中说明性乃至非想非非想性，皆以自行入定故得，谓行缘有为道故得。所以者何？缘色初^③智是名明性，第二性亦取色，取已分别令空，如是乃至非想非非想性。灭性，入灭性一切有为法空故得。是中灭尽诸有为故，故知此中说灭名为漏尽泥洹。

问曰：此诸解脱在何地中？

答曰：行者欲破坏色，或依欲界系定，或依色界定，能得色空。一切地中得心空。

问曰：此解脱几有漏，几无漏？

答曰：是空性故一切无漏。

注释

^①七觉：又称七觉支、七觉分、七菩提分、七等觉支，是七科道品中的第六。(一)择法觉支，(二)精进觉支，(三)喜觉支，(四)轻安觉支或猗觉支，(五)念觉支，(六)定觉支，(七)舍觉支。

②四如意足：又称四神足，七科道品之第三，就是四种可以得到神通的禅定。(一)念如意足，(二)欲如意足，(三)精进如意足，(四)慧如意足。

②缘色初，应为「初缘色」，从官本。

10 卷十三

灭尽定品

译文

九次第定即四禅、四无色定和灭尽定。四禅中初禅灭语言，行者离诸欲、诸恶不善法得入初禅。二禅灭诸觉观而内净一心，因初禅有觉有观，所以二禅灭之。三禅离喜行，舍意念行得安慧受身乐。四禅心不发动，灭尽忧喜，除断苦乐、不苦不乐、舍念清净。过越一切色相，灭一切有对相，不念一切异相，则越第四禅而入四无色定中之第一定，即无边虚空处定。舍空缘识，过一切无边虚空处则入无边识处。因识尚能带来无边疲倦，行者厌离又破此识而入无所有处。无所有处还是想，只是因缘识之心已摄心极微细，所以说是无所有。行者见到此想是衰患而无想为痴，于是还求解脱诸想和无想，遂入寂灭微妙之非想非非想处。过一切非想非非想处而身证想受灭，就得灭尽定。

问：你在说四无色定和灭尽定时说「过一切」，为什么诸禅中不说？你说灭尽定时说灭，而说无色定中不说灭？

答：诸禅定中都有觉、观、喜、乐等法存在，所以我不说「过一切」。

问：无边虚空处也还有色心，这点业已辩明。就此而论，无色定中也不应该说「过一切」，但你却说了「过一切色相」。

答：如果进入无边虚空处定中，得以脱灭色心，而不能摆脱觉观等法，所辩明的是这一点，所以可以说「过一切色相」。也有人说，如果说过、灭、没，都是异名而同义，诸禅定中都没有灭色心与觉观，所以不能说「过一切」。再者，无色定中，定心十分坚固，不会散乱，所以能说「过一切」；而下地中，心常为散乱所坏不能坚固，因此不说「过一切」。

问：如果说诸禅与诸无色定中都有刺棘，如色相等未能灭尽，哪有什么理由说心坚固呢？

答：虽然说都有刺棘妨碍，但是也说第四禅是无动。同样道理，因为无色定中定力很大，不易摇撼散乱，所以说心坚固。

问：学人不当得灭尽定，因为未能过非想非非想处。

答：学人能在非想非非想处做到一切行灭，但只是没有能够做到让它不生，所以可以说能过一切非想非非想处。

问：如果在此灭尽定中你的意思是以涅槃为灭的话，那么与你在《八解脱品》中所说是相背谬的，因为你在那里说九次第定中所谓灭是心心数灭而不是烦恼灭。

答：灭尽定有二种，一种是诸烦恼皆尽，一种是烦恼未尽。诸烦恼皆尽者在八解脱中，而未尽者在九次第定中。前者是因灭尽诸烦恼所以称为灭尽定，后者是因为灭心心数法而称为灭尽定。灭烦恼的灭尽定是第八解脱，也称为阿罗汉果。阿罗汉果已灭尽一切想，并令其不得复生。这里的灭尽定虽然也灭尽诸想，但因为尚有余结未能根除，所以不能像阿罗汉果那样令其不生。

问：如果行者以九次第定而能灭心，那么须陀洹等为什么能证心灭法呢？

答：九次第定中的灭叫大灭，如果人善修诸禅定，而道心之力甚强，就能得此大灭。如果没有这样强大的道心力，那么就只有灭。因为人不能像这样有大力，所以说九次第定是大灭。其它地方其实也有灭心，如第四禅中能灭心心数法而达到无想。初禅等中又何尝没有灭呢？除此诸禅之外，其它处也应该有灭心之义，正如经中所说须陀洹等都能体证灭。只有心灭才叫灭，因为没有其它法灭。因此可知，离此三界九地也有灭心。

问：如果灭尽定能灭尽一切心心数法，为什么你只说想受灭呢？

答：一切心都可以说是受。这受有二种，一是想受，二是慧受。想受称为有为缘心，因此此想在假名法中运作。假名也有二种，一是因和合而生的假名，二是法假名。这两种假名已含一切有为，因而一切有为缘心都可以称为想。慧受是无为缘心，已灭一切有为。因而如果说想受灭的话，那么已经说一切灭了。

问：我以为经中只说受、想，是因为在一切心心数法中受、想最胜，因此独说受想。为什么这样说呢？诸种烦恼总不外二分，一爱分，二见分。受生爱分，想生见分，受、想生一切烦恼。再者，欲界与色界中受最胜，无色界中想为胜，因此只说受、想二种。再者，诸识中也只说受、想，因识从心而起所以称为行，其实行是受、想行。如果说受、想灭的话，就是说一切心心数灭，因为各种心数不相离，灭此则灭彼。

答：不然。你说因受、想在诸烦恼中胜所以独说，如果因胜才说的话，那么应当说心。为什么呢？处处经中说过心是王，也是爱、见二分烦恼所依，受、想也只是心差别名。因此如以胜故独说，应当说心。再者，如果说心则更为简易，比你所说要简易直截的多。因此你说的是错误的。而不说心只说想、受，是因为心尚有慧受。

原典

过一切非想非非想处，身证想受灭。

问曰：何故诸禅中不说过一切？无色定中不说灭耶？

答曰：我说诸禅定中皆有觉、观、喜、乐等法，是故不说过一切也。

问曰：无边虚空处有色心，此事已明，故无色中亦不应说过一切。

答曰：若入无边虚空定中，得脱色心，而不得脱觉观等法。复有人言若说过、灭、没，皆义一而异名。又无色中定心坚固，下地①中心为散乱所坏，是故不说过一切。

问曰：若俱说有荆棘谓色相等，何故说心坚固耶？

答曰：虽俱说荆棘，亦名第四禅为无动。如是无色定中定力大故，得名坚固。

问曰：学人不应得灭尽定，以未过一切非想非非想处故。

答曰：学人能见非想非非想处一切行灭，但未能令其不生，故得说过。

问曰：若此中意以泥洹为灭者，汝先言九次第中灭是心心数灭，是则相违。

答曰：灭定二种，一者诸烦恼尽，二、烦恼未尽。烦恼尽者在解脱中，烦恼未尽者在次第中。一、灭烦恼故名灭定，二、灭心心数法故名灭定。灭烦恼是第八解脱，亦名阿罗汉果。阿罗汉果名灭一切想，令不复生。此中虽灭诸想，有余结故不能令更不生。

问曰：若行者以九次第定能灭心者，须陀洹等云何能证心灭法耶？

答曰：九次第中灭名为大灭。若人善修诸禅定，道心力强故能得此灭；若无斯力则但有灭，不能如是大力故说次第定，余处亦有心灭，如第四禅中能灭心心数法，入于无想。初禅等中何故无灭？又余处亦应有灭心义，如经中说须陀洹等皆能证灭。但心灭名灭，更无余法灭。故知离此九地，亦有心灭。

问曰：若灭尽定能灭一切心心数法，何故但说想受灭耶？

答曰：一切心皆名为受。是受二种，一、想受，二、慧受。想受名有为缘

心，以想行假名法中故。假名二种，一、因和合假名，二、法假名。是故一切有为缘心皆名为想。慧受名无为缘心。是故若说想受灭者，则为说一切灭。

问曰：一切心心数法中受、想最胜，是故独说。所以者何？烦恼有二分，一、爱分，二、见分。受生爱分，想生见分。又欲、色界中受胜，无色界中想胜，是故但说二种。又诸识处中但说受、想，识处从心起故即名为行。又若说受、想灭则说一切心心数灭，以诸心数不相离故。

答曰：不然。汝言胜故独说，应当说心。所以者何？处处经中说心为王，亦是二分烦恼所依，亦以心差别故名为受、想，故应说心。又说心则易，是故汝说非也。

注释

①下地：三界分九地，境界劣者为下地，高者为上地。另外菩萨有十地，高者上地，下者下地。

译文

问：这灭尽定为什么要说身证呢？

答：八解脱都应该说身证，这灭尽定是解脱相，所以说身证。再者，这是灭法，灭法并非言语所能了，因而说身证。这就像触水的人就知道水的冷暖，而不是听闻所能知，如若只听闻而不亲证，则终不能知水的冷暖之相。这事也是这样，如不身证，终不能了悟。再者，这是无心法，心不能证，所以应当身证。

问：你说这灭尽定是无心法，这于义理不符。为什么呢？入此灭尽定的人是众生，世间没有无心的众生，所以你说的不对。再者，经中说过命、热、识这三者常不相离，因而没有灭心。如果心识已无，那么命、热都绝，这就是死。

再者，一切众生都是以段食、触食、思食、识食这四食得以存在，入灭尽定则没有这些食。为什么说没有呢？入灭尽定之人不食段食，而触食等也灭了，所以无食。无食何来众生？

再者，心从心生，如果此心已灭则其余的心不生，因为次第缘已断。为什么灭尽定之后心还能生？难道不是因为灭尽定不是无心？而且心只在入无余涅槃断相续时灭，并非在其它处灭。这正如经中所说以色过诸欲，以无色过色，以灭过诸作念思惟。心是作念思惟，要以灭才能过即灭。得有余涅槃时垢心才能灭，而得无余涅槃时无垢心才能灭。这才是佛法正义。

再者，入灭尽定者不能称为死，而心灭则死。如果这灭心还能生，那么死者也应该能复生，这样一来终究没有什么死可说。如果这灭心还能复生，那么入涅槃的行者也应该能复生，这样推论到底就没有解脱可言。其实既有死而且也有解脱，所以灭尽定中心不灭。你说无心，于义相背。

答：你说没有无心众生，众生若心已无则已死，但实有无心众生。入灭尽定的无心众生虽然与死者同样是无心，但不同于死。经中曾记载，有比丘问佛曰：「入灭尽定者与死有什么样的差别？」佛答：「死者命、热、识三事俱已断灭，入灭尽定者只是心灭，而命、热二者犹不离于身。」据佛所言，可知应该有无心众生。再者，此人心虽灭但得常在，因为尚可得力，所以也可以说是有心，而不同于木石之无心。再者，你说命、热、识三者不能相离，离则众生没有活命，这也是局限于欲界和色界众生。无色界众生有命、有识但没有热，入灭尽定的众生确实也是有命、有热而无识。就从刚才所引的话中也能明白识离于身。因此说命、热、识三事不相离，只是在说欲、色界的时候这么说而已。你又问无食为什么能存在的问题，这身因为先有思食、识食所以能住于现在，以冷等触食所以能持身。你又说到心因心生 的问题，心是异心的作因，作因虽灭，但异心仍能生。所以心虽灭但能生异心。

问：为什么灭心能生异心？像眼已灭就不能生眼识，灭心能生异心这如何可能？

答：正如已灭之业仍然能生果报一样，灭心仍能生异心。再者，意与意识两者相碍，

意是意识的因，而眼与眼识不相碍，所以眼不是眼识的因。所以意虽灭但意识 仍能产生，而眼灭就不能生眼识。你说断相续时心灭，其实并非如此。灭有两种，即色灭和心灭。有时是色灭而非心灭，如无色中只是色灭；有时是心灭但不是色 灭，如灭尽定中；有时是色与心俱灭，如入涅槃断相续时。因此不能说灭尽定中心未灭。

你又谈到为什么入灭尽定之人不称其为死者，因为入灭尽 定之人识灭而命、热未灭，死者是这三者都灭，这就是两者的差异所在。你又说如果灭心能再生，那么就没有解脱可言，这种说法不对。为什么不对呢？入涅槃之人 因先前之业而有的命、热、识三者都已灭尽，所以不期望再生；而入灭尽定之人因命、热未灭，所以第一期望往往是心再复生。这正如<灭尽定品>中 所说，入灭尽定之人因是有六处及身命之人，所以还能复起诸心心数法。因此入灭尽定之人心能更生，而入涅槃之人心再也不生，所以灭尽定中无心。

原典

问曰：此定何故说身证耶？

答曰：八解脱皆应说身证。又是灭法非言所了，故说身证。如触水者则知冷相，非闻能知。此事亦尔。又此是无心法，故应以身证。

问曰：汝说灭定是无心法，此义不然。所以者何？入此定者是众生，世间无有无心众生，是故不然。又经中说，命、热、识此三法常不相离，故无灭心。

又一切众生皆以四食得存，入灭尽定则无诸食。所以者何？是人 不食揣食，触等亦灭，故无食也。

又心从心生，若此心灭余心不生，无次第缘故，后心云何更生？又心但入无余泥洹断相续时灭，非余处灭。如经中说，以色过诸欲，以无色过色，以灭过诸作念思惟。心为作念思惟，要以灭能过。得有余泥洹则垢心灭，得无余泥洹则无垢心灭。此是佛法正义。

又入灭定者不名为死，心灭名死。若灭心还生，死者亦应更生，然则终无有死。若灭心还生，入泥洹者亦应还生，然则终无解脱。而实不然，故心不灭。

答曰：汝言无无心众生，虽同无心而异于死。如经中问：「入灭尽定者与死有何差别？」答曰：「死者命、热、识三事都灭，入灭尽定者但心灭而命、热不离于 身。」故知应有无心众生。又是人心得常在，以得力故亦名有心，不同木石。汝言三事不相离者，为欲、色界众生故说。无色界中有命、有识而无热，又入灭尽定者 有命、有热而无识，即此经中亦说识离于身。是故若言三事不相离者，随有处说。汝言无食云何存者，此身已先意、思食故住现在，以冷等触故能持身。汝言心因心生，心与异心作因，作因已灭，是故能生异心。

问曰：云何灭心能生异心？如眼已灭则不能生识。

答曰：如已灭业能生果报，是事亦尔。又意与意识二事相碍，眼与眼识不如是，是故非因。汝言断相续时心灭，是事不然。灭有二种，色灭、心灭。或色灭非心，如无色中；或心灭非色，如入灭定；或色心俱灭，如断相续时。

汝言入灭尽定不名死者，是人命、热不灭，死者三事都灭，是则为异。又此人因命、热故心能更生，死者不尔。汝言若灭心还生则无解脱，是事不然。所以者何？入泥洹者先业所受命、热、识灭不期更生，此人命、热不灭，先期心生。如<灭尽定品>中说，入灭尽定者因是六人及身命，故还能起。是故心能更生，入泥洹者心更不生，故知此定无心。

译文

问：为什么布施起这灭尽定的人能得现报？

答：因为从这灭尽定所起 之心深深寂灭，如经中所说，起灭尽定之人心顺涅槃。再者，入灭尽定之人禅定力很强，凭藉这力量很强的禅定就能得大智慧，智慧大就能让布施之人得

到胜果报。这就像人供养百千声闻，不如供养一佛所得的果报一样。其中的奥妙在于是以智能为胜，而不在断了烦恼。声闻与佛都能了断诸结，但声闻的智慧远远比不上佛，所以供养佛就能得最胜果报。这事也是一样。

再者，入灭尽定之人用各种各样的诸多善法熏染修习其心，可谓善治其心，所以能生大果，这正如善于治理田产的人所收获的必定很多一样。再者，布施能厌离世间的人，就能得大果报。起灭尽定之人深深厌恶世间的一切而求出世间，因此供养他们能得胜报。又布施供养净心之人也能得大果报，非供养垢心者所得果报能比。这入灭尽定之人不以假名垢污其心而常清净，因而供养他们能得大果报。

再者，布施这样的人能得大果报也因为他们常住于第一义谛，而其它的人则常住世谛。同时也因为这得灭尽定之人常住于无诤法中。为什么说是在无诤法中呢？有为缘心就会有诤讼，而入灭尽定者得无为缘心，所以不起诤讼。再者，正如经中所说梯稗野草危害佳禾，贪欲则害心，所以布施无欲之人能得大果报。贪欲因缘是假名相，起这灭尽定之人缘涅槃而离假名相，所以为无欲之人。经中还说如果那个人受檀越供养而得入无量定，那么供养他的檀越就能得无量福。起灭尽定的人缘涅槃心，这是无量，而这灭尽定之灭也是无量。因此供养布施之人能得无量福，既然得无量福，所以能得现报。再者，又用八功德庄严这福田，涅槃缘心又是真正的正见，而其它诸分随 从这一正见，因此能生现报。

原典

问曰：何故施起此定者能得现报？

答曰：从此定起心深寂灭，如经中说起灭定者心顺泥洹。又是人禅定力强，依此定故智慧亦大，智慧大故能令施者得胜果报。如人供养百千声闻不如一佛，是中皆以智慧为胜，不在断结，是事亦尔。

又入此定者以多善法助修其心，故生大果，如善治田所收必多。又施能厌世者，则得大报。起灭定者深恶世间，是故供养为胜。又施净心者得大果报，非垢心者。此人以假名垢心，是故供养得大果报。

又是人常在第一义谛，余人住于世谛。又此人常住无诤法中。所以者何？有为缘心则有诤讼。又如经中说梯稗害禾，贪欲害心，是故施无欲人得大果报。贪欲因缘 谓假名相，起此定者缘泥洹故离假名相。又经中说若人受檀越供已入无量定，是檀越以此因缘得无量福。起灭定者缘泥洹心是名无量，此灭亦是无量。得无量福，故 能得现报。又以八功德严此福田，泥洹缘心是真正见，余分随从，是故能生现报。

译文

问：有人说灭尽定是心不相应行，也叫世间法。这该怎么看待？

答：如上所说，起这灭尽定的人有心深深寂灭等诸多功德，这些功德都不是世间所应有，所以不能称此定为世间法。

问：灭尽定是遮法，以此遮法而破法归空，令心不生，因此即使如你所说不是世间法，但也应该说是心不相应行。这灭尽定之心正如铁得火就没有黑相，而一离开火又生出黑相一样，灭则无，离灭则生，所以说是心不相应行。

答：如果照你这样分析的话，那么涅槃也应该是心不相应行。为什么呢？因为涅槃而余蕴不生，与因此定而想受灭一样。如果涅槃不是心不相应行的话，那么这灭尽定也不能称为心不相应行。只是诸行者依法应该这样而已。入灭尽定中随行者所愿因而心能不生，所以不应当讲它是心不相应行。

问：如果这灭尽定是这样次第渐入，那么起时也应当是次第起吗？

答：是的，也是次第而起渐渐入粗心。

问：经中说初从灭尽定中起出的人触三种触，就无动、无相和无所有。为什么是这样的

呢？

答：无为缘心中所具有的触称为无动、无相和无所有。无动就是空。有为缘心轻而不坚固所以就有动，也就是取着色受等等。无为缘心重而定坚固所以无动即空。空中没有相即无相。无相中就没有贪等所有即无所有。这无心者由定中起时，最初攀缘涅盘，稍后则缘有为，因而说初起时触三种触。

问：有人说入灭尽定心是有漏，而起定时可能有漏也可能是无漏。这怎么解释？

答：都不是有漏。行者要入此灭尽定，得先来破坏一切有为，破坏已毕方才能入，如前说得一切非想非非想处。起时涅盘缘心现于前，因此都是无漏。

问：经中说到入灭尽定时不自念入，而起时也不自念出。如果真是这样的话，怎么才能入？

答：行者常修习，所以定力十分坚强。有这坚强的定力，虽然不从念入也能得入。再者，这得灭尽定的行者是从断有为尔来入灭，如果不制伏其心而任其攀缘有为，就不能叫入。因此经中说，入此灭尽定者必须先调习其心，调习其心，方能得入。

问：如果没有异空可得，那么修习无为缘又能有何利？

答：长久地修习无为缘心定，就能坚固而知见明了。如有为缘心见念念灭也不异于念念，只是长久修习则心坚固。这事也是如此。

原典

问曰：有人言灭尽定是心不相应行，亦名世间法。此事云何？

答曰：如上说，起此定者有深寂灭等诸功德，是功德世间所不应有。

问曰：灭尽定名为遮法，以此法故令心不生，是故应名心不相应行。如铁得火则无黑相，离火还生。此事亦尔。

答曰：若尔者，泥洹亦应是心不相应行。所以者何？因泥洹故余阴不生。若泥洹非心不相应行者，此定亦不应名不相应行。但诸行者法应如是。入此定中随所愿故心能不生，是故不应说名不相应行。

问曰：此定如是次第入者，亦应次第起耶？

答曰：亦次第起渐入麤心。

问曰：经中说初起灭尽定者触三种触，所谓无动、无相、无所有。何故如是？

答曰：无为缘心中所有触名无动、无相、无所有。无动即是空。有为缘心轻故有动，所谓取色受等。空中无相，无相中无贪等所有。此无心者初缘泥洹，后缘有为，故说起时触三种触。

问曰：有人言入灭尽定心是有漏，起定心或有漏或无漏。是事云何？

答曰：非有漏。行者欲入此定，先来破坏一切有为，破已故人。起时泥洹缘心现前，故知俱是无漏。

问曰：经中说行者入灭尽定不自念入，起时亦不自念。若尔云何能入？

答曰：当修习故定力坚强，虽不自念而能得入。又此行者从断有为尔来人灭，若不制心，令缘有为，则不名入。是故经说入此定者先调习心，故能得入。

问曰：若无异空可得，修无为缘心，更得何利？

答曰：久修习故定则坚固，知见明了。如有为缘心见念念灭，亦无异念念灭，但久修习则心坚固。此事亦尔。

11 卷十四

初五定具品

译文

问：你先前说道谛中三昧即定具和定，定已说，现在应该说定具。为什么呢？如果有定具，那么定就可成；如果没有，定就不能成。

答：你说的很对。定具，就是指十一法。这十一法是：一、清净持戒，二、得善知识，三、守护根门，四、饮食知量，五、初夜、后夜损于睡眠，六、具足善觉，七、具善信解，八、具行者分，九、具解脱处，十、无障碍，十一、不着。

清净持戒，离种种不善业就是持戒。不善业：一是杀生、偷盗和邪淫，身三业；二是妄语、两舌、恶口和绮语，口四业。这几种业都能遭不善报，所以应当远离，远离这些罪业就是持戒。再者，礼、敬、迎、送和供养等修行的善法也叫戒，守持这种种善法也称持戒。因为戒能成为定因，所以应当受持。为什么说是定因呢？这就好像大匠冶金，必先除去粗垢，然后才能着手打磨。修行佛道者也是如此，必须先以持戒除去各种违戒的粗过，然后用定等除灭剩下的细过。为什么呢？如果没有持戒，那么就没有禅定；如果有持戒这一因缘，那么禅定则易得。正如经中所说戒是道根，也是妙梯。还说戒是初车，如果不上这初车，怎么能够得以登上第二车、第三车等。又说戒是平地，立此平地放眼望远能观照四谛。

经中又说二力即思力和修力。思力就是持戒，而修力是道。先思惟筹算破戒的罪过和持戒的利益，所以能持戒。持戒而后得道，得道时自然远离各种不善和恶。经中又说戒是菩提树根，没有根就没有树，所以应当清净持戒。又佛法理应如此。如果没有持戒就没有禅定，持戒就像治病的药方，须用戒来治烦恼病；如果不持戒，就不具备治病的药方。

经中还说清净持戒之人则心不悔，由此心不悔以 达到出离欲心而得到解脱。凡上所说的种种功德都由持戒，所以称其为定具之一。再者，持戒能破障。有业障和烦恼障，这二障之果名为报障。如若净持戒就没有这三障，没有这三障就能得入定。又净持戒之人因心无败坏，所以必定能至涅槃。这像恒河中的木材肯定能达到彼岸一样。又净持戒因而能安立。持戒能遮断身、口的 不善业，禅定能遮断意中不善业，这样就能破除灭尽各种烦恼而得真实智，得真实智则毕竟断。又道品中楼观时以戒为支持楼的大柱；在禅定心城中戒是城郭；渡生死之河时戒是桥梁；入善的众生以戒为印；八直圣田戒是疆畔，如果田没有畔则水不能留住，同样如果没有净戒则定水不住。……

第二，得善知识。经中说以二因缘而能生正见，一是从他闻法，二是自正忆念。从他闻法就是得善知识，所从闻法之人就是善知识。（此处只说得善知识而不说自正忆念为定具，因得善知识则得道因缘具足。善知识犹如黑夜里引人前行的明灯，有目无灯在黑夜中什么也都看不见。行者虽然有福德良田，但没有善知识的引导则一无所 益。）……

第三，守护根门，就是正忆念。修行佛道之人不可闭目不视，只应专注一心正念现前。守护根门又名正慧。以此正慧就能破坏前缘；破坏前缘就能不取相；不取相就能做到不随逐假名。如果不守护根门，则因取相而生各种烦恼；各种烦恼流于五根，就会破坏戒等善法。如果能守护，那么戒等各种善法就能十分坚固。

第四，饮食知量。就是说饮食的目的不是为色力淫欲，也不是因贪味而食，而是为济身而食。食能济身就是食之量，不应过此量，也不应下为修善法而食。如不为修善法，则不应当吃别人的东西，即食人之食。否则自得恶果，也坏施主之福因损其供养。……

第五，初夜、后夜损睡眠。行者明白事由勤成，所以就很勤勉而少睡眠。又看到睡眠空无所得。如果你认为睡眠是一件乐事，那么这件乐事乐少而弊多，多到难以言尽。再者，行者不愿与烦恼同处，就像不喜欢与怨贼同住一样。哪有人在怨贼阵里呼呼大睡的道理，所

以行者也不在烦恼遍布的世间睡眠。

原典

问曰：汝先说道谛，所谓定具及定。以说定，定具今应当说。所以者何？若有定具则定可成，无则不成。

答曰：定具者，谓十一法。一、清净持戒，二、得善知识，三、守护根门，四、饮食知量，五、初夜、后夜损于睡眠，六、具足善觉，七、具善信解，八、具行者分，九、具解脱处，十、无障碍，十一、不着。

净持戒者，离不善业名为持戒。不善业者，所谓杀、盗、邪淫是身三业，妄语、两舌、恶口、绮语是口四业。远离此罪，是名持戒。又礼敬迎送及供养等修行善法，亦名为戒。以戒能为定因，是故受持。所以者何？犹如冶金先除庵垢，如是先以持戒除破戒庵过，后以定等除余细过。所以者何？若无持戒，则无禅定，以持戒因缘，禅定易得。如经中说戒为道根亦为妙梯。又说戒为初车，若不上初车，云何得上第二车等。又说戒为平地，立此平地能观四谛。

又说二力，思力、修力。思力即是持戒，修力是道。先思惟筹量破戒罪过，持戒利益，故能持戒，后得道已，自然离恶。又说戒为菩提树根，无根则无树，故须净戒。又法应尔。若无持戒则无禅定，犹如治病药法，所须如是治烦恼病；若无持戒则法药不具。

又说净持戒者则心不悔，乃至离欲心得解脱。是诸功德皆由持戒，故名定具。又有业障、烦恼障，是二障果名为报障，若净持戒则无此三障。若心无障碍则能成定。

。又净持戒者不败坏故必至泥洹，如恒水中材。又净持戒故能安立。持戒能遮不善身、口业，禅定能遮不善意业，如是遮诸烦恼，得真实智则毕竟断。又道品楼观以戒为柱；禅定心城以戒为郭；度生死河以戒为桥梁；入善人众以戒为印；八直圣田戒为疆畔，如田无畔水则不住，如是若无净戒则定水不住。……

善知识者，经中说以二因缘能生正见，一、从他闻法，二、自正忆念。所从闻法名善知识。……

守护根门者，谓正忆念。行者不可闭目不视，但应一心正念现前。又名正慧，以此正慧能坏前缘，坏前缘故能不取相，不受相故不随假名。若不守诸根以取相故，诸烦恼生，流于五根，即破戒等善法。若能守根门，则戒等坚固。

饮食知量者，不为色力淫欲贪味故食，为济身故。……

初夜、后夜损睡眠者，行者知事由勤成故不睡眠。又见睡眠空无所得。若汝以睡眠为乐，此乐少，弊不足言也。又行者不乐烦恼同处，如人不乐与怨贼住世。岂有人于贼阵中而当睡寐，故不睡眠。

恶觉品

译文

第六，具足善觉。如果人虽然不睡眠但起不善觉，即所谓欲觉、瞋觉和恼觉，还有亲里觉、国土觉、不死觉、利他觉、轻他觉等等，那么宁当去睡眠也不应该起这些不善觉。应当正念出觉、不瞋恼觉和八大人觉等善觉。如能具有出觉等觉，就是具足善觉。欲觉就是依欲而生觉，在五欲之中见有利益和欢乐，这就称为欲觉。为衰恼众生就是瞋觉、恼觉。行者不应该念这三觉。为什么呢？念这三恶觉就会得重罪。再者，在《过患品》中已说贪等不善有诸多过患，就此而言也不应该念这三恶觉。至于亲里等觉，因本出家时已舍亲里，如果还念亲里那么一切都是白费，必将空无所成。不死觉、利他觉、轻他觉等实为愚痴又易生瞋恼妨害禅定，所以不应该有这些觉。

原典

具足善觉者，若人虽不睡眠而起不善觉，所谓欲觉、瞋觉、恼觉，若亲里觉、国土觉、不死觉、利他觉、轻他觉等，宁当睡眠，勿起此等诸不善觉。应当正念出等善觉，所谓出觉、不瞋恼觉、八大人觉。欲觉者谓依欲生觉，于五欲中见有利乐，是名欲觉。为哀恼众生是名瞋觉、恼觉。行者不应念此三觉。所以者何？念此三觉则得重罪。又先已说贪等过患，以此过患故不应念。

善觉品

译文

出觉，就是心乐于远离。若能离五欲和色界、无色界，而心又以此为乐，就称为出觉。这远离之所以能成为乐，因为没有各种苦。因有贪着而有种种苦，如果没有贪着则有种种乐。在诸觉中有二觉可以称为乐，这二觉就是无瞋觉和无恼觉。为什么呢？因为这二觉是安隐觉。如《如来品》中所说，如来经常有二觉现于目前，这两觉就是安隐觉和远离觉。安隐觉就是无瞋觉和无恼觉，而远离觉就是出觉。所以行者也应该念这三觉。

再者，念这三觉则福能增长，也能成心定，又可以使心得清净。再者，念这三觉能断各种缠缚人的烦恼，诸烦恼断则很快就能体证断灭。再者，行者因为以远离为乐而多集善法，所以能很快得到解脱。又八大人觉，佛法中少欲的人能得到利益而不是多欲的人；知足的人、远离的人、精进的人、正忆念的人、定心的人、智慧的人和没有戏论的人能得利益，而不是有戏论的人等能得利益。少欲以至没有戏论的八种人称为八大人，而少欲等觉称为八大人觉。

原典

出觉者，心乐远离。若离五欲，及色、无色界，乐此远离，故名出觉。此远离乐，无诸苦故。随贪着有苦，无贪着则乐。于诸觉中二觉名乐，谓无瞋觉、无恼觉。所以者何？此二觉名安隐觉。如《如来品》中说，如来常有二觉现前，谓安隐觉及远离觉。安隐觉者，即是不瞋恼觉；远离觉者，即是出觉。

又念此三觉则福增长，亦能成心定。又心得清净。又念此三觉能障诸缠^①，诸缠断故速能证断。又行者以乐远离多集善法，故能速得解脱。八大人觉者，佛法中若少欲者能得利益，非多欲者；知足者、远离者、精进者、正忆者、定心者、智慧者、无戏论者能得利益，非戏论者。是名为八。

注释

①缠：即烦恼。因烦恼能缠缚行者和人心，使难得解脱，所以称为缠。

后五定具品

译文

第七，具善信解。行者如果能爱好喜欢涅槃而憎恶生死，就是善信解。具有这样的信解能很快得到解脱。再者，以涅槃为乐的人心中没有什么执着，也没有惊怖畏惧可说。为什么呢？如果凡夫俗子心中念及涅槃，则大为惊怖，因为我当永失不复再生。所以只有具善信解才能得到解脱。……

第八，具行者分。正如经中所说五行者分，一是有信，即对三宝、四谛心中没有疑悔；二是心不谄曲，以质直之心对人、事等，这样易度；三是少病，疾病多就妨碍行道，少病之人能初夜、后夜精进不息；四是精进，为求道，理当精进，如钻燧不息才能得火，不精进则不能得道；五是智慧。具足这五者就是具行者分。……

第九，具解脱处，就是五解脱处。一、行者若能得佛和尊胜为他说法，那么随他所闻，就能通达语言所传达的义趣，通达义趣就会心生欢喜，心生欢喜则身安泰，身安泰就受乐，

受乐就有心摄。这就是初解脱处。行者住在这一解脱处就能忆念坚强而心能摄定，诸漏悉得灭尽，必定能得涅槃。二、善于讽诵经典；三、为他众生说法；四、独处时思量诸法；五、善取定相，即九次第定相等。这五者是解脱近因，具此则易得解脱。……

第十，无障碍，就是没有三障。三障就是业障、报障和烦恼障。如果人没有这三障那么就不会堕于难处，如果能离诸难就能承当佛道。再者，这没有障碍的人又称为具足四轮，就是有好国土、依止善人、自发正愿和先世福德。又能成就四须陀洹分，即亲近善人、喜听正法、自正忆念和能随法行。又无障碍之人能弃舍贪、瞋、痴三法。经中曾说，不断三法就不能度生老病死，无障碍之人能断，所以能度。

第十一，不着。不着就是不着此岸，不着彼岸，不没于中流，不出陆地，不为人取和非人取，不入洄流，不自腐烂。此岸就是指内六入，即眼、耳、鼻、舌、身、意六根；彼岸是指外六入，即色、声、香、味、触、法六境；中流是指贪喜，陆地系指我慢；人取指与在家、出家合；非人取指持戒的目的为生天上；洄流就是返戒；腐烂是指破重禁。如果人由内六入而计为我，那么对外六入就会生我所心，误以其为我所有。这样从内外入就能产生贪喜，于是就会在其中沉没。从这沉没中就能生出我慢。为什么呢？如果有人执着于受身有乐，那么别人来告诉他没有乐或轻毁他，他就很不服气而生出懦弱来。这样用我所、贪喜和我慢扰乱其心，自然就会发生其它的像自我腐烂这样的事。

问：在你刚才所说的比喻中你把什么看成水？如果是八直圣道为水的话，那么就不应该把内外六入说成是岸，把贪喜说成是中流，也不应该讲有洄流、腐烂等。如果是以贪爱为水，那么又怎么可能随此水漂流而达到彼岸呢？

答：这里是以八直圣道为水，因为是譬喻，所以不必完全相似。比如此木如果能离八难必定会到大海，比丘如像此木离种种漏难，就能随顺八圣道水而流入涅槃。如说乳像贝一样，只是取其色相似而不计其坚软差异。说脸面如月，也只是取其盛满相近而不取其形。再者，行者出离圣道才贪着内外入，而不像这木头就是在水中而着此、彼岸和腐烂等。有论师说过，就像恒河水必定会流到大海一样，八圣道必定会到涅槃，因此而以水喻八圣道。这样已把十一具粗略地讲述了一遍，如果能 有这十一种定具，那么自然就能得定。

原典

具善信解者，行者若能好乐泥洹，憎恶生死，名善信解。如是信解速得解脱。又乐泥洹者心无所着，有乐泥洹则无怖畏。所以者何？若凡夫心念泥洹，即生惊怖，我当永失。……

具行者分者，如经中说五行者分，一谓有信，二谓心不谄曲，三谓少病，四曰精进，五名智慧。……

具解脱处者，谓五解脱处。一者，若佛及尊胜比丘为之说法，随其所闻则能通达语言义趣，以通达故心生欢喜，欢喜则身猗，身猗则受乐，受乐则心摄，是初解脱处。行者住此解脱处，故忆念坚强，心则摄定，诸漏尽皆灭必得泥洹；二者，善讽诵经；三者，为他说法；四者，独处思量诸法；五者，善取定相，谓九相等，皆如上说。……

无障碍者，所谓三障，业障、报障、烦恼障。若人无此三障则不堕难处，苦离诸难则堪受道。又此人名具足四轮，谓好国土依止善人、自发正愿、先世福德。又能成就四须陀洹分，谓亲近善人、喜听正法、自正忆念、能随法行。又能弃舍贪等三法。如经中说，不断三法，则不能度老病死。

不着者，不着此岸，不着彼岸，不没中流，不出陆地，不为人取及非人取，不入洄流，不自腐烂。此岸谓内六入^①；彼岸谓外六入；中流谓贪喜；陆地谓我慢；人取谓与在家、出家合；非人取谓持戒为生天上；洄流谓返戒；腐烂谓破重禁。若人于内入计我，即于外入生我所心。从内外入生贪喜，故即于中

没。从此则生我慢。所以者何？若人着身受有乐故，人来轻毁则生懦弱。如是以我所、贪喜、我慢乱其心，故能成余事。

问曰：此喻中以何为水？若以八直圣道为水，则不应以内外六入为岸，贪喜等为中流，亦不应有洄洑腐烂。若以贪爱为水，云何随此得至泥洹？

答曰：以八直圣道为水。譬喻不必令尽相似。如此木若离八难②必至大海，比丘如是离诸流难，则随八圣道水流入泥洹。如言乳如贝，但取其色，不取坚软；言面如月，但取盛满，不取形也。又行者出圣道已着内外入，不如此木即于水中着此、岸、腐烂等也。有论师言，如恒河水必至大海，如是八圣道必至泥洹，故以为喻。如是略说十一具，若有此法自然得定。

注释

①六入：眼、耳、鼻、舌、身、意六根，为内六入又称内六处；色、声、香、味、触、法六境，为外六入或外六处。内外相合，称十二入或十二处。

②八难：就是指见佛闻法有障碍和困难的八个处所。(一)是地狱；(二)是饿鬼；(三)定畜生；(四)是北拘卢洲，因为总没有苦；(五)是长寿天，色界、无色界中的长寿之处；(六)是聋盲瘖哑；(七)是世智辩聪；(八)是佛前佛后，二佛中间无佛法之处。

12 卷十五

智相品

译文

真慧称为智。真是指空无我，空无我中的智慧称为真智。假名中的智慧称为想而不是智。为什么假名中只有想而没有智呢？经中曾说，智如刀一样能割，佛门圣弟子用智慧刀能割断结、缚、使、缠等等一切烦恼。其中没有提到智能之外的任何东西有这种功能，没有说任何虚妄不实之法能断除烦恼，由此可知智慧真实不虚。

问：你说只有真智能斩断烦恼缠缚，事实并非如此。为什么呢？因为用想也能斩断各种烦恼。如经中曾说，善修见世间一切都是无常的无常想，就能够破除一切欲界、色界和无色界的妄念以及其所执着的事物，能断除所有的一切戏掉、懦弱和无明。你怎么能说除真慧之外没有任何东西能断除烦恼呢？

答：你的说法不对，没有抓住根本。这里所说的能断除一切戏掉等烦恼的本质上是慧，只是用想这个名词来说而已。佛有二种语，一种是实语，即不假他名，只说实相；二是名字语，即假借某种名称，而名称的所指不是此名的本身而是其它。如经中说到慈断瞋恚，但慈其实不能够断除结使，只有智才能断结，如说智刀能断除各种烦恼。因此，慈能够断结，是名字语而不是实语，即借慈之名而所指是智。

再者，经中在解释慧的时候说因为能解知所以称为慧。解知所解析明了的是什么呢？就是色是无常，如实知其为无常；受、想、行、识等无常，如其实而明了都是无常，这就是智慧。还说佛门圣弟子中能以定摄伏其心的人，能明晓诸法的如实知见，由此可知以第一义谛为凭藉的知见是智慧。又在以譬喻说佛理时，常把智譬喻为刀，而以箭喻慧，这些比喻如刀、箭等都显示着智慧能斩断铲除烦恼。只有真智慧才能断除烦恼，正如只有真正的刀而不是幻想中的刀才能有割的功能一样。智慧之所以为真是因为它的体实，因此智慧实而不虚。

再者，有一偈颂曾这样说到，行者看到世间红尘中，一切诸多种种天人，都从真智中退还并失去了真智，纷纷攘攘争名逐利，贪着于名与色，不知名是假名，色是无常，你追我逐都沉于苦海之中。世间所见所执多是虚妄，如认为有常、有乐、有净，其实诸法无常，苦

空无我，世人不能洞晓实相，所以说这些人失掉了真智。如果世间众生能洞明诸法的真实体相，即知五蕴为空，其中也没有我、我所得，这样都可以说得到真智。既然真智就是洞晓诸法实相，那么智慧毫无疑问是实。

再者，经中记载佛说过这样的话，如果某人丢失了财物，这只叫丢掉了少利；如果谁丢失了智慧，那才是丢掉了大利。佛还说在种种利益之中，钱财等等都是小利，如蝇头微尘一样不足道，只有智慧才是最大的利益，可以说竖穷三际，横遍十方。佛还说在种种光明之中，日月的光明都小，唯有智慧的光明才是最高的第一光明。与智慧之明相比，日月都无光。如果智慧不是实而是虚，那么佛为什么要这样说呢？佛不说不实之语，不扬虚妄之事，所以智慧是实。又经中说慧根是圣谛所摄。还说苦、集、智等等应当明白都是真实的，而由藉缘第一义谛就称为智慧。还说在种种法中乃至八万四千法门中智慧都是最上：还说阿耨多罗三藐三菩提即无上正等正觉；又说慧眼。可知智慧是实。再者，佛所具有的十力都是智性，从知觉处非处智力到知永断习气智力，无不是智。可知智慧是实，并由藉缘第一义谛，即指向解脱。

问：如果是这样的话，那么就谈不上有什么世间智慧，难道没有世间智慧吗？

答：是的，就实相而言，没有世间智慧。为什么能得到这样的结论呢？世间之心攀缘假名，而出世间心才缘空无我。为什么世间与出世间心所缘不同呢？世间就是假名，出离假名才称为出世间。

问：你的说法不对。为什么不对呢？经中说到，识所识的是什么呢？就是色、声、香、味、触、法六境等等。同识此六境一样，五蕴、十八界、十二处都是以识识。现在这些识都应该称为出世间，因此你说世间心只能缘假名而不能缘诸法实相是不对的。因为心、意、识体为一，心即识，识就是心。这世间识能缘诸法实相，世间心又为什么不能呢？再者，意识也能缘诸法实相，因为它能缘受、想、行等。

再者，佛说有二种正见，世间正见和出世间正见。见到有福罪是非等而能明辨，是世间正见；如果佛门圣弟子攀缘苦、集、灭、道四圣谛和无漏念，那么相应的智慧是出世间正见。又有偈颂中说，得到世上的正见，虽然往来于生死迁流乃至百世千世都不能出离生死轮回，但是一般都不会堕落到恶道之中。经中也曾说过邪行外道之人有时也能得以生在善处，因为这人虽然行不善，但罪业尚未成熟之际，善缘已经成熟；或者是因为在临死的时候正见相应产生，而善心现于目前，如大恶之人死时突生善念，忏悔过去所做种种不善而现善心，所以得以投生善处。再者，十善道即从不杀生乃至不邪见中也提到正见即不邪见。凡此种种，都说明有世间正见，你为什么能说没有世间智慧呢？

再者，佛亲自说有三种慧，即闻慧、思慧和修慧。其中闻慧和思慧属于世间智慧，修慧则有世间和出世间二种。再者，佛曾生这样的念，即罗睺罗比丘还没有能够成就得到解脱的智慧，言下之义是罗睺罗比丘已成就某种智慧。还说相名、事理种种五法能够让没有成熟的解脱心成熟。这些都是在说有世间智慧。

再者，经中曾说有的人能出离世间，但不能观出世间法即四谛；有的人能观出世间法，但不能救度自己和他人出苦海。得到世间智慧所以称为出，没有能见四谛真实义所以说不能观。如果见四谛真实义但没有能够得到漏尽解脱，所以说能观但不能自度度他。佛还亲自说有法智，即佛告诉阿难对现在、未来、过去诸法知见通达的现法智，知过去与未来诸法的比智，通晓他心的他心智和知世间事相的世智，还有通宿命的宿命智，明晓生死的生死智，种种都是有漏智。还说有明晓种种妙理住于万法之中的法住智和知晓涅槃的涅槃智。如此等等都是经中所说，所以应该说有漏智存在，你怎么能说没有世间智即有漏智呢？

答：如果确实有有漏智慧的话，那么请问有漏智和无漏智的差别又是什么呢？

原典

真智名智。真者谓空无我，是中智慧名为真智。假名中慧名想非智。所以

者何？经中说，如刀能割，圣弟子以智慧刀能断结、缚、使、缠一切烦恼。不说余法，不以不实能断烦恼，故知智慧为实。

问曰：汝但说慧能断烦恼，是事不然。所以者何？以想亦能断诸烦恼。如经中说善修无常想，故能破一切欲染、色染及无色染，一切戏调、憍慢、无明。

答曰：不然。慧断烦恼，以想名说。佛二种语，一、实语，二、名字语。如经中说慈断瞋恚，而是慈法实不断结，但智能断，如说智刀断诸烦恼。故知慈能断结，是名字语。

又慧义，经中说解知①故名慧。解知何事？谓色无常，如实知无常；受、想、行、识无常，如实知无常，是名智慧。又说圣弟子定摄心者如实知见，是故知第一义缘名为智慧。又智慧喻中说，智刀慧箭等，是喻皆示断除烦恼。但真智慧能断烦恼，故知智慧为实。

又偈中说，行者见世间，一切诸天人退失真智故，贪着于名、色。世间多见虚妄常乐净等，名失真智；若见真实、空无我等名得真智，故知智慧为实。

又经中佛说，若人失财，名失少利；若失智慧，名失大利。又说，于诸利中财是少利，慧为最利。又说于诸明中日月明小，慧明第一。若慧非实，佛以何故作如是说？又经中说慧根是圣谛摄。又说苦集智等当知真实，缘第一谛是名智慧。又说于诸法中智慧为上。又说无上正遍知②，亦说慧眼。故知真实。又佛十力③皆是智性，故知智慧为实，缘第一义。

问曰：若尔则无世间智慧？

答曰：实无世间智慧。何以知之？世间心缘假名，出世间心缘空无我。所以者何？世间即是假名，出于假名名出世间。

问曰：汝说不然。所以者何？经中说，识何所识？谓识色、声、香、味、触、法。如是阴、界、入等皆以识识。今是识皆应名出世间，是故汝言世间心但缘假名不能缘实，是事不然。又意识亦能实缘。以能缘受想行等故。

又佛说二种正见，世间、出世间。见有福罪等名为世间，若圣弟子缘苦、习④灭、道、无漏念，相应慧名出世间。又偈中说，得世上正见，虽往来生死至百千世，常不堕恶道。又经中说邪行者得生善处，是人罪业未成，善缘先熟；或临死时正见相应，善心现前，故生善处。又十善中亦说正见。汝云何言无世间智？

又佛自说有三种慧⑤，闻慧、思慧、修慧。闻慧、思慧皆是世间，修慧二种。又佛生念，罗睺罗比丘未能成就得解脱慧。又说，五法⑥能令未熟解脱心熟，此皆是世间智慧。

又经中说有人能出而不能观，有人能观而不能渡。得世间智故名能出，未见四谛故不能观。若见四谛而未得漏尽，故名不渡。又佛自说法智、比智、他心智、世智；又说宿命智、生死智，皆是有漏；又说法住智、泥洹智。如是等经中说，故当知有有漏智。

答曰：若有有漏智慧，今应当说有漏、无漏智差别相。

注释：

①解知：由见闻义理而产生的心解。这里的解有消滞释疑的意思。

②无上正遍知：阿耨多罗三藐三菩提的古译名。

③十力：佛所具有的十种智力，本论《发聚》中有《十力品》。十力系(一)知觉处非处力，(二)知三世业报智力，(三)知诸禅解脱三昧智力，(四)知众生上下根智力，(五)知种种解智力，(六)知种种界智力，(七)知一切至处道智力，(八)、知天眼无碍智力，(九)知宿命无漏智力，(十)知永断习气智力。④习，当为「集，依宫本。

⑤三种慧：从听闻读诵修多罗等十二部经中所生的智慧叫闻慧；如果能思量诸经义趣叫思慧；行者具

闻、思二慧之后，如能按法修行而得现前知见就是修慧。本论有八三慧品 v 论此。

⑥五法：有几种五法，(一)相名五法，常称为三性五法，即相、名、分别、真智和如如；(二)事理五法，即心法、心所法、色法、不相应行法、无为法；(三)理智五法，即真如、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。还有提婆达多妄说的五事，即不应受用乳等，称为提婆五法。此处五法，系指相名五法和事理五法。

译文

问：如果法堕于有就是有漏，与此相异，不堕于有，就是无漏。

答：那么何法堕于有，何法不堕于有，你应该讲清楚。如果讲不清楚就不是有漏、无漏的体相，就是没有弄清到底什么是有漏，什么是无漏。你说有世间心攀缘的不是假名，就是能识诸尘等等。这不对，为什么呢？佛说凡夫俗子常常随逐假名。因为一切凡夫之心不破假名，所以常常随逐我、我所，终生不能够出离假名。虽然凡夫能见色等，但是也不离瓶相，即误以瓶等为色，而不知五蕴和合而有瓶，因此凡夫之心不攀缘诸法真实义。虽然凡夫攀缘受、想等种种法，但也不能见其为空，而见其为我、我所。由此可知，一切世间之心都攀缘假名，既然攀缘假名，就不是智慧。你说有世间智慧，即两种正见中有世间正见等等。

现在应当明确告诉你有二种心，一是痴心，一是智心。攀缘假名法是痴心，如若只是攀缘法，即空无我，才是智心。如对无明的解释，经中说到无明之人不知先、不知后、也不知先后，不知业、不知报、不知先后业报，如此等等处处都如实不知，不见也不解，就是这样痴愚虚妄，终生都在黑闇之中，所以称其为无明。如实不知，就是说不明白空无我这个道理。这凡夫之心常住于假名之中留连忘返，攀缘假名并把假名当作实有，所以叫无明。攀缘空即知万法为空，并能以空空空才称为智。若是一切世间之心都攀缘假名，而且确实是攀缘假名，攀缘假名之心名为无明。既然世间心是无明，你怎么能够说有世间智慧呢？

问：按照你所说的智慧的体相，当然攀缘假名就是无明。如果是这样的话，那么阿罗汉应该有无明，因为阿罗汉也有攀缘瓶等的心。

答：阿罗汉没有攀缘瓶等假名之心。为什么是这样的呢？阿罗汉在刚刚得道之时就已经破坏了一切假名相，根本没有攀缘假名的可能。阿罗汉说瓶等只因为事用，既不着见，即思虑推求认为瓶是实有，也不着慢，即认为有我、我所。有三种谈论事物的语言方式，一种是从见而生的语言，二是从慢而生，三是从事用而生权立名字的语言。凡夫俗子如果说有瓶或有人，这种谈论瓶或人的语言都是从见而生，以为瓶或人都是实有。学人虽然没有这种认为瓶等为实有的我见，但因为失却正念或还没有能得到正念，在五蕴之中因为我慢相而说瓶或人，如《差摩伽经》中所说。由事用而生的言语，就是阿罗汉的言语。如摩诃迦叶看到僧迦梨时说：「这是我的衣服。」天神很是疑惑，这摩诃迦叶怎么能够这样说呢，这不是有我慢吗？佛为消除天神之感而解释说：「这摩诃迦叶已经永远拔除了慢根，烧尽了因缘，怎么会有我慢呢？只不过是用心世界的名字说我、我的衣服而已。」由此可知阿罗汉没有瓶等假名心。

问：如果没有世间智慧，经中却说有二种正见等等，那么应当怎样通达明晓经的义理？

答：像二种正见等都是想而不是智，只是假借智的名字说出而已。佛能够通达诸法实相，于是随可以救度的众生的情况不同而立种种名。这些名只是为了救度众生而权立，众生得解脱或明了诸法实相时就应当舍弃这些名。如智慧而用受等等名说，所谓受者于诸法中能得解脱。也说行者如善修无常等想能破除一切烦恼。也说四业中第四业即不黑不白能灭尽各种业，所谓学思也能断业。又说用意来断除各种贪着。又说信能渡灾河，一心能渡越苦海，精进能除灭各种苦，慧能得到清净。还说眼欲见色，但眼其实无欲，只是心欲见色而以眼这个名来说。由上述种种可知，佛是为度众生而借或权立种种名。

问：如果世间智其实是想而不是智，那么为什么又称其为智？如果毫无因缘而称想为智，

那么一切想无论是善还是不善都应该称为智。也可以说有二种想，一种攀缘世谛，一种攀缘第一义谛，后者就是智。

答：不能把一切想都称为智。想有各种各样的差别，有的想极其愚痴乃至于世间的善恶都不能辨别；有的想还不是太愚痴，总算能分清世间的善恶是非；有的想稍稍只有一点痴，还能攀缘骨相推知人的性命等等。如果不出离假名，就不能破坏诸蕴相，世间想能够随顺坏灭诸蕴相智，所以佛说它是世间智。再者，这所谓世间智即想能给实知作用，即可以是实智的因，所以名其为智。世间有因中说果这种情况，如说把食和金布施给人等五事中，女色为守戒之污垢，又说好的堤岸是渠之乐，法伏人是人之乐，这都是因中说果，其实是因而说为果。

再者，《七漏经》中说用断等漏因称名为漏。又说以食为命，草为牛羊。又说衣服食物等物都是外命，如果夺人财物就是夺人性命。这些都是说因为果。与此相仿，把智因称为智也没有什么过错。

原典

问曰：若法堕有是名有漏，异则无漏。

答曰：何法名堕有？何法名不堕有？是事应答。若不能答则非有漏、无漏相。汝言有世间心缘非假名，谓识诸尘等。是事不然。所以者何？佛说凡夫常随假名。是义一以一切凡夫心不破假名，故常随我相终不得离。虽见色亦不离瓶等相，故凡夫心不缘实义。虽缘受想等法，亦见是我、我所，故知一切世间心皆缘假名。汝言有诸世间智慧，谓二种正见等。

今当答心有二种，痴心、智心。缘假名法是名痴心，若但缘法，谓空无我是名智心。如解无明，经中说无明者不知先、不知后、不知先后，不知业、不知报、不知先后业报，如是等处处如实不知不见不解，痴妄黑闇故名为无明。如实不知者，谓不知空、无我。是凡夫心常在假名，缘假名故名为无明。缘空名智。今若一切世间心皆缘假名，缘假名心名为无明，何得言有世间智慧？

问曰：如汝说智慧相，缘假名名无明者。今阿罗汉应有无明，亦有缘瓶等心故。

答曰：阿罗汉无缘瓶等心。所以者何？初得道时已坏一切假名相。故但为事用故说瓶等，不着见慢。有三种语，一、从见生，二、从慢生，三、从事用生。凡夫若说瓶若说人，是语皆从见生。学人虽无我见，以失正念故，于五阴中以我慢相说是人是瓶，如《差摩伽经》中说。事用生者，谓阿罗汉。如大迦叶见僧伽梨^①言「是我物」。天神生疑。佛释之言：「此人永拔慢根烧尽因缘，云何有慢？但以世间名字故说。」故知阿罗汉无瓶等心。

问曰：若无世间智慧说二种正见等，经当云何通？

答曰：此皆是想以智名说。佛能通达诸法实相，随可度众生立种种名。如智慧以受等名说，所谓受者于诸法得解脱。亦说善修无常等想能破一切烦恼。亦说第四不黑不白业能尽诸业，所谓学思。又说以意断诸贪着。又说信能度河一心度海，精进除苦，慧能清净。又说眼欲见色，眼实无欲，但心欲见，以眼名说。

问曰：若世间智实足想者，何故名智？若无因缘说名为智，则一切想皆应名智。亦可说有二种想，一、缘世谛，二、缘第一义谛。答曰：不然。想有种种别，有想极痴乃至不识世间善恶，有想次痴能别善恶，有想小痴能缘骨相等。不离假名则不能坏诸阴相，此想能顺坏阴相智，故佛说智。又此想能与实智作因，故名为智。世间有因中说果，如说食金施人五事，女为戒垢，好岸渠乐，法伏人乐。

又《七漏经》中说用断等漏因名漏。又说以食为命，草为牛羊。亦说衣食等物皆是外命，若夺人财即是夺命。此皆说因为果。如是智因说智故无咎也。

注释

①僧伽梨：比丘三种衣服之一，梵语 Samghati,又译僧伽胝、僧伽知、複衣等。

译文

问：在种种念处如三念处、十念处和暖、忍等中，心能够攀缘实法，那么此中心都是无漏吗？

答：能破灭假名的心是无漏心。因此随着心能破假名之后，自此以还的心都可以称为无漏。

问：到什么地方心就能破假名？

答：到心能具足而不是零星散乱地洞见五蕴生灭之相。此时能够得无常想，即见五蕴无常，无常想能够令修行佛道之人具有无我想。比如经中说佛门圣弟子用无常想来修心就能住无我想；用无我想来修心就能迅速地从贪、恚、痴等烦恼中解脱出来。为什么能得解脱呢？因为如果用无我想修心就能够住苦想。因为有我想的缘故，虽然有苦也不能觉察，因此如果觉诸法无常，那么就能觉知无我也是苦。无常是苦，无我又怎么能不苦。智者于是就能深生厌恶而求解脱。所以无我想能具苦想。

问：你为什么破坏这三想的次第？经中说如若无常那就是苦，苦就是无我，所以无常想能具苦想，苦想能具无我想。三想的次第是无常、苦、无我，而下是你所说的无常、无我、苦。

答：经中说佛门圣弟子以无常想修心就能住无我想，所以无常想能具无我想。再者，即使不援经为证，说无常想能具无我想也有道理。为什么这样说有道理呢？说我的人为成就后世因缘因而讲我是常，因而若洞见五蕴无常，而我为五蕴和合而成，这样就知道无我。正如经中所说，如果有人眼是我，就没有道理。为什么没有道理呢？眼有生灭，如果眼是我，我即有生灭，所以没有道理。因为根本就没有我，没有我就没有我生我灭之说。

问：你所援证的经典和我所援证的所说的三想次第有所不同，那么这二经应当怎样才能贯通？

答：苦想有二种，一种是从无常想产生，名为坏苦想；一种是从无我想产生，名为行苦想。因此二经说法虽不相同，但实际上并不相违。

问：如果依你所说为准，那么诸念处及暖等法中的无常想都是无漏。

答：诸念处及暖等法中的无常想如果是无漏的话，那么又有什么不可以的呢？难道不合道理吗？

问：凡夫之心不应该是无漏，再者，凡夫之心中还有妄念等种种烦恼，怎能说是无漏呢？

答：你的意思是，在诸念处和暖等法中有无常想的人还是凡夫，所以其心不应该是无漏。然而这种人不仅仅只是凡夫，而是行须陀洹果即预流果或初果的人。行须陀洹果之人已断灭见惑，从此进入无漏的圣道之流。

问：行须陀洹果的人在证悟真理的大道之中，念处所有的无常想等不能称为见谛，即证悟真理。

答：行须陀洹果有近行和远行二种，住于念处等法中而有无常想的称为远行须陀洹果之人，在证悟真理之道中的称为近行的人。怎么能知道是这样的呢？佛在《斧柯喻经》中说，若能知若能见就能得漏尽。知见所知所见是什么呢？就是知见色等，知见色等法如何生，如何灭。如果不修道就不能除灭各种漏而得漏尽，修就能得漏尽，如抱卵之喻，鸡若是孵卵，卵则能生出雏鸡，不孵则卵虽具生鸡之因，也不能生。知见能得到漏尽，那么知见已经是修。

再者，行者经常修习七科三十七道品，种种烦恼微尘，虽然在一点一点地被除灭时不能悉数察知，但在灭尽时肯定知道已经悉数除灭，如斧柯之喻。以斧伐柯，虽然在砍伐之时

不能察 知柯一点一点地在断，但在砍断之时柯已倒地，就能很清楚地知道柯已断。再者，行者经常修习三十七道品，欲、缚、结、缠等烦恼很容易将其拆散破坏，如海船之喻。船行大海之中，日日受风吹浪打、日晒雨淋，终有散坏沉没的一天。由此可知，从念处开始来修习道品之人，都应该称为行初果的人。再者，如果又在一念的刹那之中在众多之念纷杂之时不能够修习，那么就知这是远行须陀洹的人。因为其道行不深，还没有达到随时随地都能修习的地步。

原典

问曰：诸念处及暖等中，心能缘实法，是无漏耶？

答曰：无漏心能破假名。是故随心能破假名，从此以来名为无漏。

问曰：齐何处心能破假名？

答曰：随能具足见五阴生灭相。尔时得无常想；无常想能令行者具无我想。如说圣弟子以无常想修心，则能住无我想，以无我想修心能速得解脱贪恚痴等。所以者何？若无我想修心则能住苦想。以我想故虽苦不觉，是故若法无常，无我亦苦，智者则能深生恶厌，故无我想能具苦想。

问曰：汝何故坏次第说？经中说若无常即是苦，苦即是无我，故无常想能具苦想，苦想能具无我想。

答曰：经中说无常想修，圣弟子心能住无我想，故无常想能具足无我想。又如是说亦有道理。所以者何？说我者为成后世故说我是常，是故若见五阴无常，即知无我。如经中说若人说眼是我，则无道理。所以者何？眼有生灭，若眼是我，我即生灭，有如是过。

问曰：此二经当云何通？

答曰：苦想二种，一、从无常想生，名坏苦想；一从无我想生，名行苦想。是故二经亦不相违。

问曰：若尔者念处暖等法中有无常想，此法皆应是无漏？

答曰：念处等中若是无漏，有何咎耶？

问曰：凡夫心不应是无漏，亦凡夫心有妄念等，云何当是无漏？

答曰：此人非直是凡夫，是人名行须陀洹果。

问曰：行须陀洹果在见谛^①道中，念处等法不名见谛。

答曰：行须陀洹果有近有远，住念处等中名远行者，见谛名近。何以知之？佛于《斧柯喻经》中说，若知若见故得漏尽。知见何法？谓此色等，此色等生，此色等灭。若不修道则不得漏尽，修之则得，如抱卵喻。

又行者常修道品，烦恼微尘，虽不数觉，尽已乃知，如斧柯喻。又行者常修三十七品^②，欲、缚、结、缠易可散坏，如海缸喻。故知从念处来修习道品，皆名初果者。又若一念若十五念中，不得修习，当知此是远行须陀洹者。

注释

①见谛：证悟真理的意思。得预流果以上的圣者能证悟真理，故称见谛。

②三十七品：即七科三十七道品。四念处、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八圣道合称为七科三十七道品。就是说达到成佛的觉悟，证得涅槃的途径，共为七类三十七项。

译文

问：你刚开始的时候所说知此色等、知此色等生、知此色等灭确实是初果之道，但是后面所说的三个比喻是阿那含、斯陀含和阿罗汉三果的修行途径、方法，因此这不能说是行初果的人。

答：如果卵不抱不孵就有可能坏掉，抱、孵则能有所成就即孵出小鸡来，行者修行也是这样。从念处开始发心修习，如果不能修成正果就不能称为行初果者，能修成正果就是

学人，就是不会腐烂败坏能堪受佛道的人。因此如果在念处等法中腐烂败坏就是凡夫，如果能够修习成就佛道而不腐烂败坏就是行初果的人。犹如雏鸡在蛋壳之中，破蛋壳而出的称为须陀洹，未出的是凡夫。所以抱卵喻也喻指行初果的途径和方式。同时可知在念处等中以无常想修心的是远行须陀洹果的人。又郁伽长者供养众僧时，天神把他所供养的众僧能成之果一一指示出来，说这位能成阿罗汉果是阿罗汉，那位是斯陀含，直到某位是行初果的人。如果是在证悟真理的途中，那么又怎么能指示呢？可见是远行须陀洹果之人。

再者，佛在经中说过，如果没有信、精进、念、定、慧五根，这人就可以说是留住在外凡夫中。这里潜在的意思是说有内外凡夫之分。如果连达到解脱分的善根都没有获得的人，就称为外凡夫，已得此善根的称为内凡夫。这内凡夫也可以称为圣人，也可以名为凡夫。与外凡夫相对而言可以说是圣人，与证悟真理的人相对而言可以称为凡夫。如阿难曾对车匿说过，凡夫不能念色空无我，受、想、行、识空无我，不能念一切诸行无常，一切法无我和寂灭涅槃。阿难对车匿说这番话的时候，车匿还未入法位，但也说凡夫确实不能念这些。

问：如果近与远都称为行初果的人，那么远行与近行有什么差别？

答：行者如果能洞见明晓灭谛称为真行者，如果在离解脱分尚远的善根中，能洞见明了五蕴无常，苦空无我，但尚未能见灭，这称为名字行者。为什么这样分别呢？经中载有比丘问佛：什么称为见法？佛答道：因眼攀缘外色而产生的眼识，和眼识一同产生的或共生的受、想、思等法，这一切法都在无常败坏之中生灭不已，不可确信。如果法是无常那就是苦，这苦生时苦，住时也苦，数数起相时也苦，乃至意法也是无常也是苦。如果此苦得灭，那么其它的苦就不生，更没有苦苦相续不断，行者心念这无苦之处寂灭而且微妙，就是说舍弃了一切虚妄不实，灭尽了一切贪爱，出离了一切烦恼，得清净寂灭的涅槃。如果行者心能入此寂灭法中而生信解，心既不动也不转，既没忧虑，也没有怖畏，从此以后就可以称为见法。

由此可知，行者若是修无常想等行观见五蕴，称为远行者；若是已见灭谛，就称为近行者。正如车匿回答诸上座比丘时所说，我也能念知色等诸法无常，但对一切行灭，一切爱尽的涅槃，心却不能入，也不能通达信解，如果像这样只能知诸法无常而不能入涅槃，不叫见法。还说行者对此法若是以软慧得信忍称为信行者，过凡夫之地进入正法位，没有得初果，但不中途夭折，这就是信行者的相状；如果以利慧得信忍称为法行者；见此法之后，能断除三结，称为须陀洹；对此法已明了了断无余，就是阿罗汉。藉此可知见灭谛是近行者。

问：为什么不是所有的行者都能见灭？

答：经中说过诸法没有自性，从众缘和合而生，这法非常深，一切贪爱都尽，寂灭涅槃，在这里很难洞见。佛观十二因缘生灭，才成无上道。所以并非一切行者都能具灭。再者《法印经》中说行者若能观五蕴无常败坏，虚妄不坚不固也能称为空，但不能说知见清净，而是知见未净。行者作这样的念，我所见所闻、所嗅所尝和所触所念就是生识的因缘，那么对这产生识的因缘是常还是无常就能了然，当然是无常。如果从无常的因缘产生，那么识怎么可能是常呢？于是就能见一切五蕴都是无常，无论是色蕴还是识蕴都是从无常的众缘和合而生，都是无常。这样就能见五蕴的尽相、坏相、离相和灭相？此时行者知见清净。因为称灭尽为知见清净，所以知见灭名为见圣谛。再者先有法住智后有涅槃智，所以见灭谛就是得圣道。

原典

问曰：初说知此色等、此色等生、此色等灭，是初果道。后三喻是三果道，是故不名行初果者。

答曰：若卵不抱则坏，抱则成就，如是从念处来初发修习，若不能成不名为行，能成则是学人名不烂坏能堪受者。是故若于念处等中烂坏，则名凡夫，若修习成，则名行初果者。犹在口中，若得出口名须陀洹。故知在念处等中名远

行者。又郁伽长者供养众僧，天神示言，此是阿罗汉，乃至此是行初果者。若在见谛道，云何可示？当知足远行者。

又经中佛说，若无信等五根^①，是人名住外凡夫中。是义说有内外凡夫。若不得达分善根，名外凡夫，得名为内，是内凡夫亦名圣人，亦名凡夫。因外凡夫，故名圣人，因见谛道故名凡夫。如阿难语车匿言，凡夫不能念色空无我，受想行识空无我，一切诸行无常，一切法无我，寂灭泥洹。尔时车匿来人法位，亦说凡天不能念此。

问曰：若近若远俱名行者，有何差别？

答曰：若见减谛名真行者，若在远分善根，见五阴无常，苦空无我，而未见灭，是名名字行者。所以者何？如经中说，比丘问佛：何名见法？佛言：因眼缘色生眼识，即共生受想思等，是一切法皆无常败坏不可保信。若法无常即是苦，是苦生亦苦，住亦苦，数数起相亦苦，乃至意法亦如是。若此苦灭，余苦不生，更无相续，行者心念是处寂灭微妙，谓舍一切虚妄贪爱尽灭，离寂泥洹。若于此法中心入信解，不动不转、不忧不怖，从此已来名为见法。

故知行者若以无常等行觐见五阴，名远行者，若见灭谛名近行者。如车匿答诸上座，我亦能念色等无常，而于一切行灭爱尽泥洹，心不能入通达信解，若如是知不名见法。又说行者若于此法以软慧信忍名信行者，过凡夫地入正法位，不得初果，终不中天，若以利慧信忍是名法行，见此法已能断三结，名须陀洹，明了无余名阿罗汉。故知见灭名近行者。

问曰：行者何故不尽见灭？

答曰：经中说，诸法无性，从众缘生，是法甚深，一切爱尽寂灭泥洹，是处难见。佛观十二因缘灭，故成无上道。又《法印》中说，行者若观五阴无常败坏，虚妄不坚固，亦名为空，而名知见未净。此经后说。行者作如是念，我所见所闻所嗅所尝所触所念，以此因缘生识，是识因缘为常无常，即知无常。若从无常因缘生，识云何当常？是故见一切五阴无常，从众缘生，尽相、坏相、离相、灭相，尔时行者知见清静。以说灭尽名知见净，故知见灭名见圣谛。又先法住智，后泥洹智，故见灭谛名得圣道。

注释

①信等五根：(一)信根，信三宝四谛；(二)精进根，勤修善法；(三)念根，忆念正法；(四)定根，能使心止于一境；(五)慧根，能思悟真理。这五者是其它一切善法得以产生的根本，所以叫五根。

源流

河梨跋摩造《成实论》时，业已对三藏和当时的众流百家之说有较深入的研究。因而《成实论》很难说是以某部某派或某经某论为其立论的根基。所以若究其源，则同觅大海之源一样困难，且徒劳无功。至于在印度佛学史上的影响，因为现在根本就不存在一纸与此论相关且援引此论的文献，所以根本无法考察。因此，现今只能略述此论在华土之流布及影响。

《成实论》的译者是鸠摩罗什，而弘传此论的也正是罗什门下弟子。但罗什译此论已在晚年，又不是十分重视此论，所以其弟子精通此论的不是太多。罗什门下四圣即道生、僧肇、道融、僧叡，据史载唯有僧叡不问而解，此论中有七处文破《毘昙》，但也没有公开讲

解此论。罗什门下昙影虽助其师译此《成实论》，并按「五聚」分类整理成现今所见的通行本，但史书未见载有昙影公开讲授此论之事。昙影擅讲《正法华经》及《光赞》、《般若》，著《法华义疏》四卷，并注《中论》。今人或谓昙影作<中论序>时有以《成实论》解释《中论》之嫌，尚或可信。但提到昙影曾讲授《成实论》，却属无据妄说。而且昙影<中论序>所驳斥的正是拘泥于名数分析而废鱼守筌，存指忘月的行为，这在很大程度上是针对当时研讨《成实论》者而发。事实上，昙影虽精通《成实》，但宗奉《般若》，只是以《成实》为津梁而已。罗什门下以《成实》名家的只有僧导和僧嵩。

僧导，长安人，早年即为僧叡所重，后参与罗什译经，并著有《成实论义疏》、《三论义疏》等，而且常把二者结合起来讲授。宋高祖刘裕西伐长安，平定关中之俊，曾留其子义真镇守长安，并把他托付给僧导。公元四一八年，刘义真为赫连所逼，幸得僧导率数百人相救而得免大难。刘裕对此十分感激，遂令子侄内外都以僧导为师。他后来从关中迁到了寿春（今安徽省寿县），建东山寺（又名石磻寺），关中避难的沙门多来投奔，门下因此很盛，参加听讲的有千余人。孝武帝即位时（公元四五四年），遣使征请至建业（今江苏省南京市）中兴寺，后敕于瓦官寺开讲《维摩》，孝武帝亲临听讲。后又辞归寿春，卒年九十六岁。僧导门下弟子众多，且有不少弟子以《成实》名家，寿春遂成为弘扬《成实论》的一大重镇，史称成实师说的寿春系，流行于南方。

僧导门下弟子以《成实》知名的有僧因、僧威和昙济。昙济十三岁时就跟从僧导住在东山寺，研修佛理十分用功，读《成实》、《涅槃》等常常夜以继日，未尝称有怠惰。后自当师匠，著《七宗论》，誉流四海。孝武帝曾把他请到京师建业，住在中兴寺。当时建业北多宝寺有僧名道亮，著《成实论义疏》八卷，也非常有名。不过僧导门下最为知名的还是道猛。

道猛（公元四一一——四七五年），西凉人。少年时游历燕赵之地，备瞩风化，当已多闻《成实》奥蕴。后住于寿春，受学于寿春僧导。在此，道猛力学三藏九部，对大小数论，都能思入渊微，而《成实》一部，最为独步，常能发众人所不能发之秘奥。遂名震一方，从游者甚多。

宋元嘉二十六年（公元四四九年），道猛东游京师，居东安寺，并与湘东王刘劭过往甚密。刘劭于公元四六五年即帝位，年号泰始。明帝对旧好十分慷慨，倍加礼节的同时，一次赐钱三十万。又建兴皇寺，并敕道猛为该寺纲领。据《高僧传》记载，兴皇寺序题之日，明帝刘彧亲临现场，王公贵卿群集当地，四方学者宾客，一时负帙齐至。又置令吏四人，白薄吏二十人，车及步舆各一乘，每月还给钱三万。后明帝又请道猛开讲《成实》，兴皇寺遂成为弘扬《成实》的重要据点。元徽三年（公元四七五年），道猛卒于东安寺，时年六十五岁。

其后住于兴皇寺的道猛弟子道坚、惠鸾、惠敷、僧训等都擅长讲说《成实》。道猛的著名弟子还有道慧、法宠等。道猛讲《成实论》时，张融曾构难重叠欲使猛折服。道猛称病不堪多领，命道慧予以解答。张融没有将年轻的道慧放在眼里，道慧遂乘机挫其锋，而言必诣理。道慧与张融酬酢往还，绰绰有余。据此，南北朝有关《成实》的争论，以及由此而起的有关「空观」、「二谛」和「中道」的辩难，首开其端者当是道猛师徒。可惜文献不足，张融与道慧争论的详情现已难以俱陈。道慧虽为道猛弟子，但不在兴皇寺，而是在庄严寺。

与道猛师徒同时并同在建业，且也以《成实》名家的是慧隆。隆「学无师友，卓然自悟」（见《高僧传》卷八<慧隆传>）。宋明帝曾请其讲《成实》于湘宫，王侯显贵也屡屡招其讲说，声名不在道猛师徒之下。周颐曾把慧隆比为「霜下之松竹」，其所立义主要是「实法断结」（同上），为地道的小乘之说。

与僧导及其门下在南方弘扬《成实论》相呼应，罗什门下另一高僧僧嵩在彭城（今江苏徐州）大力倡导《成实》，形成彭城一系。彭城系虽从当时地域上看属于北方，可称为北方一派，但其影响实遍及南北。僧嵩也是先在关中，后迁彭城白塔寺，并于宋孝帝建初（公元

四五四年）至宋泰始初（公元四六五年）住建业中兴寺。僧嵩的观点可据僧叡所作<喻疑>（见《出三藏记集》卷五）推测一二。<喻疑>中不指名地批驳过不信「涅槃不灭，佛有真我，一切众生皆有佛性」的观点，而僧嵩和其弟子僧渊则以不信《涅槃经》而名播遐迩。如果这是僧嵩的观点的话，那么他自《大般泥洹经》译出，就持怀疑态度。如果是这样，那么<喻疑>所说「欲以真照无虚言，言而亦无，佛我亦无，泥洹是邪见」的观点，则亦是僧嵩的说法。

僧嵩的著名弟子有僧渊等人，僧渊是《涅槃经》的激烈反对者。僧佑《出三藏记集》卷五曾载有「彭城僧渊，诽谤《涅槃》，舌根销烂」。僧渊不但精通《成实》，而且也通《毘昙》。他的立论，与《涅槃》针锋相对，可惜其说今已无法详考，难得究竟。与僧渊同时，也在彭城白塔寺跟随僧嵩宣扬《成实》的还有法迁。法迁在彭城读讲《成实》，对义理之明察，堪称独步。后南至京口，住竹林寺，名动京师之右。后又归止彭城。对于法迁是否为僧嵩弟子，史无明说，依其行止来看，当为嵩之弟子。

僧渊的著名弟子有昙度、慧纪、道登、慧球等四人。昙度少年时游学京师，备贯众典。对《三论》、《涅槃》、《法华》、《维摩》、《大品》等都很精通，并曾做过探幽索微的工作。后因为足疾，可能是今日所谓脚气病而离建业西游。俟抵彭城，慕僧渊之才学，遂从渊而受《成实》。昙度才富智高，不久即精通《成实论》。北魏魏文帝闻其声名，遂征召恳请。昙度到平城（北魏京都，今山西大同市东）之后即大开讲席。昙度之学徒千人有余，名动一时。又撰《成实论大义疏》八卷，盛行北土。于太和十三年（公元四八九年）卒。

慧纪（又称慧记）兼通数论，曾于平城郊外之鹿苑宣讲《成实》。道登，俗姓芮。他先是听说徐州有僧名僧药雅明经论，遂师从之。主要研读者为《涅槃》、《法华》、《胜鬘》。嗣后乃从僧渊研讨《成实论》。及其知命之年，乃享誉魏都，极为献文帝所重。后至洛阳，旋栖恒岳，亦极为孝文帝所赏眷。常随侍孝文帝左右，即如孝文帝出征，登亦同往。卒于太和二十年（公元四九六年），孝文帝非常悲恸，下诏悼之。诏曰：「朕师登法，师奄至徂背，痛但摧恸，不能已已。比药治慎丧，未容即赴，便准师义，哭诸门外。」由此可见孝文帝对《成实论》非常推崇。《魏书·释老志》又载太和十九年孝文帝临幸徐州白塔寺，曾对诸王和侍官说「此寺近有名僧嵩法师，受《成实论》于罗什。在此流通，后授渊法师。渊法师授登、纪二法师。朕每玩《成实论》，可以释人深情，故至此寺焉」。此足见道登、慧纪为魏所重，也大体道出孝文帝倡导《成实论》的目的。僧渊的另一知名弟子慧球在荆州弘法。《高僧传》载有「学侣成群，荆楚之间，终古称最」之美誉。

在道登、慧纪弘传《成实论》于此土之际，僧柔、慧次也在建业大力弘扬。这也是为与北魏抗衡。史载齐永明初年（公元四八四年）北魏使节李道固来齐，齐王即让善《成实论》的僧钟酬对。以《成实论》与僧酬对来往使节，足见《成实论》之地位若何。僧钟善《成实》，亦通《三论》、《涅槃》、《十地》等。文惠太子，竟陵王萧子良曾「数请南面」，尊崇备至。不过真正足以与道登、慧纪比肩争衡的还是僧柔、慧次。

僧柔是弘称的弟子。弘称，今日只能知道他是洛阳临渭人，其师父已无法详考。慧次是彭城法迁的弟子，可以说其学也是彭城的支派。僧柔住上定林寺，《高僧传·僧柔传》说他「精勤戒品，委曲禅慧，方等众经，大小诸部，皆彻鉴玄源，洞尽宗要」。他还特别信净土西方。慧次住谢寺，原先受业于法钦。后跟随法迁修学于徐州京口，十八岁时就能解通经论。后频讲《成实》、《三论》等，而且只要讲席一铺，辄道俗纷纷奔赴。

柔、次二公均见重于齐朝，文惠太子、竟陵王都执弟子礼而师二公。二公也同时参与《成实论》的简繁存要工作（见前）。从二公之所学，亦可见当时名僧虽心向《成实》，但对[三论]等也未尝荒疏。对此，参加《成实论》抄略的僧佑说的非常明确。他在《文宣王法集序录》中曾说到法海慧藏，无涯而不极。而马鸣抽其幽宗，龙树振其绝绪，提婆析其名数，诃梨则总其条理。都意在俘剪外学而翼赞妙典。因此弘誓之上，应随时斟酌，而下应非

彼扬此。可见齐时对[三论]（十二门论、中论、百论）及《成实》都很看重。认为无大小之别，也没有高下之分，地位都是同等的，都是佛所说诸经的翼赞。

道登、慧纪之后，北土《成实论》讲的人很少，而自孝文帝之后，帝王好像也不太支持。史载有僧名智游者，也善《毘昙》、《成实》。智游的弟子慧嵩，在北魏北齐之际，曾讲《成实》于邺、洛、彭、沛之间。高昌王恨之而灭其三族，慧嵩闻此，说：「三界无常，诸有非乐，况复三途八苦，由来所经，何足怪乎！」（《续高僧传》卷七〈慧嵩传〉）慧嵩有弟子名志念，曾在隋初宣讲《成实》。北魏末、北齐时知名的成实论师还有不明师父的灵珣、道凭、道纪等。灵珣后来转到了以讲说《地论》名家的慧光门下，处境尚不是十分恶劣。道凭厌离尘世，与骨族血亲无有往来，也不游止于世贵豪家，而是乞食自资，至若道纪，则勉力苦行。他讲《成实论》历三十春秋，撰《金藏论》，教人以信、戒和孝亲，荷担经书塔像和老母扫帚，行仕于邺城郊外，信徒颇众。北土传《成实论》至此零落，而南方至梁时则极盛。

《广弘明集·智称行状》述及梁时之佛学情状曰：「《法华》、《维摩》之家，往往间出。《涅槃》、《成实》之唱，处处聚徒。」可见《成实论》之研习，至梁而达极盛。法云、僧旻、智藏三大师和法宠等一时名宿，均研《成实》。法宠学《成实》于昙济、道猛，系出寿春。其余三人则均受学于僧柔、慧次，系出彭城。

法宠（公元四五〇年——五二四年）俗姓冯，河南南阳人。后遭世难，避居江苏盐城。出家后先住京都兴皇寺，从道猛、昙济学《成实论》。又跟从长乐寺僧周学《阿毘昙杂心论》和《法胜毘昙》。又随庄严寺昙斌历听众经，末又从慧基听其讲导。集众家之学而尤善《成实》。后常讲《成实论》和《阿毘昙杂心论》。梁武帝称其为「上座法师」。

僧旻，俗姓孙，（公元四六七——五二七年），家住富春。早年出家时住虎丘西山寺，后住建业庄严寺。僧旻安贫而好学。就学于僧柔、慧次二公时，夕则合被而卧，昼则假衣而行。无论严寒酷暑，凡遇疑难，往返咨询，故能大明数论，究统经律，齐时已备受帝室文惠、文宣诸王礼遇。曾与僧宗辩论《涅槃》义旨，发问不绝，言必中要害。张俭将其比为竺道生在安难道融，言皆中的。齐竟陵文宣王请僧柔、慧次二法师于普弘寺讲《成实论》时，旻于末席议论，词旨清新，致言宏邈，往复神应，令听者大为折服。《续高僧传》卷五〈僧旻传〉载慧次对此大加感慨，放尘尾而叹曰：「老夫受业于彭城，精思此之五聚，有十五番，以为难窟。每恨不逢劲敌，必欲研尽。自至金陵，累年始见，竭于今日矣。且试思之，晚讲当答。」殊料当晚讲席，风骚又为僧旻独领。慧次动容，环顾四座，备赞后生可畏。齐永明十年（公元四九二年），年方二十六岁的僧旻于兴福寺开讲《成实论》。其会如市，山栖邑寺莫不掩扉毕集，衣冠士子四衢辐凑，坐皆重膝，而先辈法，排竟下筵。僧旻所讲，不谓为违，而言虽竟日，无有倦态，听者遂仰之如日月。慕其名者，不远万里来访。名震天下，而听千余。齐末避乱至徐州，直到梁天监五年（公元五〇六年）始重游金陵。天子知其将至，厚礼相迎，旻也受请为帝王家僧。

次年，旻公注《般若经》，继之敕讲《胜鬘经》，又在简静寺讲《十地经》。后帝选道俗学高才富之徒三十人抄集一切经论八十卷，而旻为最后裁决。后吴郡吴兴太守延请说法，沿途守宰莫不郊迎，而京师学士云随雾合，列为随从。由是而称旻为「素王」，在梁武帝时最为显赫。僧旻著有论疏、杂集等百余卷，内有阐发《成实》大义的《成实论义疏》十卷。湘宫寺智禧写正，皇太子萧纲作序。惜此书已佚，惟萧纲之序尚存《广弘明集》。

与僧旻年腊相当、声名等齐的是法云（公元四六七——五二九年）。法云俗姓周，义兴阳羨人。初出家时为僧成、玄趣、宝亮的弟子，后听僧柔讲法而谘决累日，词旨激扬，众皆叹异，声名遂振。而立之年，于妙音寺开讲《法华》、《净名》二经，因其讲论之妙，被誉为「作幻法师」。

天监二年（公元五〇三年），云将《成实论》与诸调合，合撰一部，分四十科四十二卷，同当时诸法师各撰《成实义疏》不同。撰毕，又在寺中敷讲三遍。天监七年，法云又制

注《大品》，朝中显贵，纷纷请其讲之。法云也受请为皇室家僧，并被敕封为光宅寺主。天监末年，扶南国（今湄公、湄南二河下游，当时为一小国，又称混填）献经三部，帝命云译之。后详决在梁之梵僧，皆理明意显。普通六年（公元五二五年）敕为大僧正。曾分别于光华殿、同泰寺设千僧大会。范缜着《神灭论》攻击佛教时，云写《与王公朝贵书》，并奉命组织六十二人围攻范缜。及法云卒时，凡百丧事，皆从王府。生时显赫，去亦荣光。

智藏（公元四五八——五二二年），俗姓顾，吴人。十六岁时代宋明帝出家，师事定林寺僧远、僧佑，天安寺弘宗，后从僧柔、慧次二公受学。泰初六年（公元四七〇年）敕住兴皇寺，也为齐王室所重。齐竟陵王将讲《净名经》，但苦无上首。遂招精解义理者二十余僧，探受符策，乃得于藏。

智藏敷讲义理，无人能与之抗衡。齐灭时游止会稽虎丘。梁武帝还请其居开善寺，又敕于慧轮殿讲《般若经》，别敕大德三十人预座，皇太子也请他讲《大涅槃》。智藏性情耿直，曾经上正殿，御法座而与帝抗争。在中国佛教教学史上，智藏是第一个提出诵读《金刚经》是解厄延寿、去凶化吉的不二法门。由于智藏的大力提倡，江左道俗，一时多诵读《金刚经》。故唐时《金刚经》大为盛行，且译本迭出，实为智藏之功。天监末年春，智藏舍身大忏，招集道俗，自讲《金刚经》，以为极悔。藏曾为梁武帝授菩萨戒，皇太子也执北面礼，足见地位之隆。智藏曾撰《成实义疏》十四卷，并有《成实大义记》，惜均已散佚。

僧旻、法云、智藏三大师均极研《成实》，并都认为《成实论》是大小二乘之指归。故经三大师之弘扬，《成实》遂为道俗共仰。约在天监以后，擅名《成实》者更多，其中多数为三大师之弟子。其中著名的有乌琼、白琼二僧正。乌、白二琼，并名宝琼，同为陈文帝敕为大僧正。乌琼居建初，以《成实论》名家，为众所景仰。白琼居彭城，先师从法云而不决，遂改师南涧仙师，曾讲《成实》九十一遍，撰《成实玄义》二十卷，今已佚。

陈代以《成实》名家者首推智喞。智喞学系不明，事迹不详，史载其以讲论《成实》而独步讲表。其遂顺智藏所说之《新实论》（见本书「题解」）而讲「新实」，形成「新成实宗」，新旧分宗，其别何在，因有关文献不存一纸，今已不可得其详。

新成实宗或新成实论宗的主要代表是智喞的高足智脱。智脱（公元五四一——六〇七年）在陈至德（公元五八三——五八六年）年间曾为帝室延请讲说，颇受尊重。至隋又为文、炀二帝所礼敬。曾疏论《成实》，结为四十卷，更使德溢由来，重新其美。惜此书已佚，而智脱之思想，据其与吉藏在隋炀帝面前之辩论，实是将《成实》与大乘思想相联结，从而使旧说更具新义。这或许就是新成实论宗思想的一般特色。然而，无论如何，自从梁代三大师离世之后，梁武帝重举《大品》，轻蔑《成实》，《成实》遂衰。至隋吉藏独标三论之学，而判《成实》为小乘，并不惜余力加以排斥，《成实论》遂几乎无人研习矣。

由于《成实论》从唐代初年以后就很少有人加以研讨，导致前此有关《成实论》研究的文献，特别是众多注疏全部散佚，而诸多《成实论》师的思想今日也难窥一斑。兹将汤用彤先生所列有关《成实论》之注疏二十四种（见中华书局一九八二年版《汉魏两晋南北朝佛教史》第五二二——五二三页）附于下，以显当日之盛。

《成实论义疏》宋僧导

《成实论义疏》八卷 宋道亮

《成实论大义疏》八卷 北魏昙度

（以上《高僧传》记载）

《成实论大义记》梁智藏（兹为《中论疏记》所记）

《成实论义疏》十四卷 梁智藏（吉藏《大乘玄论》谓为学士安城寺开公、安乐寺远子所记，得智藏印可。或即《大义记》）

《成实论义疏》四十二卷 梁法云（见《高僧传》）

《成实论玄义》十七卷 梁慧琰（慧琰即招提法师，此据《中论疏记》）

《成实论义疏》十卷 梁僧旻（见《广弘明集》）
《成实论类钞》二十卷 梁袁昙允（见《内典录》，此恐系钞经）
《成实论玄义》二十卷 陈宝琼
《成实论疏》十六卷 陈宝琼
《成实论疏》数十卷 陈洪偃
《成实纲要》二卷 北齐灵询
《成实论钞》五卷 隋灵裕
《成实论疏》四十卷 隋智脱（此乃文疏。脱并删正梁慧琰法师之《玄义》，见《续高僧传》）
《成实义章》二十卷 隋惠影
（以上见《高僧传》及《续高僧传》之各大德之本传）
《成实论疏》十卷 隋明彦
《成实论义林》 著者不知何人
《成实论玄记》 宗法师
《成实论疏》十六卷 元晓或元瑜
（以上见《东域传灯录》）
《成实论章》 聪法师
《成实论义章》 宗法师
《成实论疏》 法法师
《成实疏》 嵩法师
（以上见《中论疏记》，时代卷数均不明。）
由此足见南北朝时《成实论》研习之盛况。现并附研习传承之简略谱系。

解说

世尊自菩提树下成等正觉，鹿野苑初度五比丘，至双树林入涅槃，其间种种功德及所说种种无上甚深微妙法，要旨总在一「实」。从小乘的「谛」发展到大乘极致的「一实相印」，也只是一「实」。一切众生，自无始以来，困陷于熊熊火宅，备受苦难；沈沦在茫茫苦海，受尽苦难，皆因不知此「实」。如欲销亿劫颠倒罪，当置身正道，礼敬三宝而求此「实」。河梨跋摩造论解佛语，其立论之旨，也不过此「实」，所以取名「成实」。当然跋摩所论之「实」，与世尊所证所言之「实」相比，无异一汇与大海水。但是自一汇水中也能观大海之实相，自一粒沙中也能睹万法之生灭。如来大觉所证所言之「实」就是「真实不虚」。什么「真实不虚」？佛所证所行所言一切都是「真实不虚」。跋摩所论之「实」，只是从这「真实不虚」的大海撷取一泓，此泓不是他物，就是「四谛」。

「四谛」为什么能称为「实」？简言之，「四谛」是佛亲证亲说，所以真实不虚。如来初转法轮，即明「四谛」。「四谛」穷本探源，发生死之秘奥，示众生以实相，因此是「实」。再者它除迷去妄，去染污显清净，除驳杂示纯粹，而证真性之湛然常寂，所以是神圣之「实」。而《成实论》之可贵就在于以质朴无华之辞，严谨之论证，充足之论据，对此「四谛」一一解说，而令众生得以明了。所以区区二百零二品能盛行震旦二百余年。

如来大觉，三转十二行法轮，开宗明义第一句教训便是「此是苦汝应知」。「此」是什

么?所有一切众生一切世间都是「此」,如说「此生此世」;一人一事也是「此」,如说「此人此事」;一切所行所依都是「此」,如说「此行此间」;「此」又是一种承诺,如回答你在哪里的问题时说「在此」,而他在哪里的问题时说「在那儿」,那儿也是「此」;无论世间众生生在何处,长在何处,行在何处,住在何处,种种举止言行都离不开「此」,都为「此」所包围。「此」是确指某一事、某一人、某一界,而凡不可确指的也都是「此」,即「此」不可确指或「那」不可确指,「此」与「那」都是「此」。有大德将「此」定义为众生和他们所依存的环境,这种定义虽然有助于众生认识其处境,但还没有能完整地揭示「此」。「此」,如果要明确地定义的话,那么只能说是「一切」,「此」即「一切」,「一切」即「此」,而一切就是「苦」。

「苦」容后释,现在再看一下什么是「汝」。「汝」所指的谁,好像很清楚,就是佛在说「此是苦」时面对的那位。但「汝」就是某一个人吗?如阿若 憍陈如等五比丘中的一个。是,又不是。佛对某一个菩萨或众生说法时,也是对所有的菩萨所有的众生说法,凡不是佛的都是「汝」,无论是十二类众生或其中的哪一类,还是诸菩萨,都是「汝」。你是这个「汝」,我是这个「汝」,所有的众生都是这个「汝」。因此,佛所说「此是苦汝应知」,实含无上奥义,今强为之解,可以说是一切都是苦,一切众生都应知。

为什么「应知」和怎样才能「知」,这两个问题留在后面说,因为要解决这两个问题,首先要解决为什么有众生不知「此是苦」。确实有众生不知「此是苦」,掩耳盗铃,指实为虚,或谓此说消极悲观,或谓此说无补于世道人心。妄语谤佛虽然可恶,但也还能容忍,此为不明真实之理,而常在虚幻之境,斯为可悲可怜。其实,生、老、病、死四苦时常在众生眼前,只是众生刻意回避,不愿正视而已。至于怨憎会、爱别离、求不得这三种苦,众生也时时遇到,也都能承认。众生迷而不返,常在生死流中妄作乐想,只因找不到这七种苦的根源。其实如来业已向众生言明根源在五蕴苦,并演说苦谛四相即无常、苦、空、无我。跋摩远承佛旨集结佛语次第解说,再明「五蕴即苦」,实欲令小根智人也能明晓佛旨真谛而不为妄见所惑。

诃梨跋摩在论述苦谛之初,就点明五蕴即苦。「蕴」也作「阴」,隐覆聚积之义。「五蕴」是五类构成众生与宇宙的成分。这五类成分是色、受、想、行、识。「五蕴」为什么是苦呢?

其一,五蕴无常,无常故苦。无常既是苦的原因,又是苦的主要内涵。

其二,如若执着此色等法,便会隐覆真性,真性不明,苦即横生。

其三,五蕴是一切苦的根源,生、老、病、死等苦都导源于五蕴。这是从总的方面来说,如果要彻底明晓五蕴即苦,先当对此五蕴一一分说。《成实论》论说五蕴次第与一般所说次第不同,不是按色、受、想、行、识这个顺序,而是色、识、想、受、行。这样的排列有它的道理,这个道理稍后详说。

先说色蕴。此有三种,即地、水、火、风四大,色、香、味、触四尘和眼、耳、鼻、舌、身五根。四尘是能造,能生四大,五根是所造,依四大而成,因而四大即是所造又是能造。既然四大是所造,那么四大就不是实法色,即不是实有,而是假名有。毘昙一向说四大是实有,而此处则说的假名有,那么孰对孰错呢?如果四大是实有,那么因四大而成的诸种造色如眼等五根就是实有。既然眼等五根是实有,那么十二处和十八界也都是实有。这样一来,万法与众生都是实是实有,既然是实有,那么就「有我」,即有自性。显然,这有悖于佛的本旨,而且与毘昙自家所说也是矛盾的。

毘昙一向主张「人无我」,即「人空」,照四大实有来推论,那么下但法有我,而且「人有我」,也不是空。既然「有我」就不能破我执,不破我执,法执就不能得到解脱。所以毘昙说四大是实有,本来是要为「人无我」而「法有我」辩护的,但是却不能自圆其说。毘昙的四大实有之说不对,那么四大假名有是否正确呢?既然四大是假名有,那么五根是假,五根为假,十八界、十二处也都是假名有而不是实有,因而众生与万法都是假名有,也都

没有自性，所以不但人空，而且法亦空。这既没有违背佛旨，而且立论与论说都很圆融。既然四大是假，根亦假，而生成四大的四尘也非实有，那么这里只有「蕴」是实的。

所谓「蕴」是实的，意思也就只有不停的积聚与裂散是实的。既然唯有「蕴」实，那么一切都处在无常坏裂之中。不但有情世间和众生、畜生等无常，器世间如山川草木等也是无常。佛虽然没有对器世间说法，即器世间不在「汝应知」的「汝」之列，但器世间却在「此是苦」的「此」之列。到此也应该明白什么是「无常」，「无常」就是不停地积聚、散坏。同时也可以明确地说色蕴之色无常。

次说识蕴。识蕴之「识」就是指能缘心，即能攀缘外境之心。在此中跋摩提出心和心所本是一体，想、受、行等都是心的作用的差别名，并不是在心之外还有什么心所（心数）。这和毘昙的说法不同。毘昙认为心外确实有心数，并与心相应。毘昙的说法跋摩在论中业已详加辨析（见〈立无数品〉等），现在应该辨析跋摩之说。如果按照跋摩的说法，那么五蕴法可以总括为色、心即识二法。跋摩论色蕴之后即论识蕴，原因也正在于此。

总括为色、识二法于理可通，也无悖于经义，同时便于说明五蕴无常。因为色蕴无常，识蕴依色蕴而生，因而也是无常，受、想、行蕴为识蕴所摄，因此也是无常。明色、识二蕴无常即明五蕴无常。这样一来很是易简，既易于理解，又简法无繁。所以跋摩的这种观点为此后大多数高僧大德所接受、传承。

《成实论》在齐梁时的盛行与这种易简精神很有关系，此时学风颇异于东晋虚无繁复的玄谈，而重质实简易，所以《成实论》颇受欢迎。至梁末玄风再起，释子示玄斗博，所以《成实论》由此不倡。稍后则分宗别派，再后则机锋棒喝，所以《成实论》几无研习。虽然如此，它的有些东西还是以其高明而得以流传。

次说想蕴。想蕴就是依识所攀缘的外境而取像，如识攀缘青时，计为青而不是白不是黄等。由这种分别取像，于是起男女怨亲等相，其实根本没有男女怨亲等等，这些都不过是假名有，所以称为想。从想就能明白为何五蕴能隐覆真性。想所取着都是假非真，但众生不明，认为确实有男女怨亲等。而这想也是无常，因为因心而有想，想就是心，所以想无常。受、行亦然。

再说受蕴。受就是依想的分别而领纳外境，所领纳的外境有违、顺、非违非顺，即有苦、乐、不苦不乐。其实这三种受只是一种即苦受，乐与不苦不乐只是同一苦受，上随时间、地点之不同而有的差别。毘昙之说异于此，认为实有乐受，对此跋摩业已驳斥。乐受其实是暂时的虚假的东西。乐受不过是缘虑可爱之境，如跋摩所举之例，即人极冷时，遇火则生乐受。但是，此境是虚假的，变动不停的，是无常，而缘虑之心也是无常，两无常相合所以实无乐受。说有乐受，只是我佛慈悲，为引导众生出离苦海而利用其求乐之心而已。所以说实有乐受并非第一义谛，当然说实无乐受也非第一义谛，第一义谛无受。

五蕴的最后一蕴是行蕴。行就是造作，即依所领受的假法而起贪、瞋等行为。心行有无数别，除受、想之外都属行蕴。毘昙曾说心法有四十六种，除受、想而外都属行蕴摄。毘昙之说虽非无据，但过于偏狭，乃至世亲所造《大乘五蕴论》所说五十一心所法也是有偏狭之嫌。心行刹那生灭，各各不同，何止千种万种，四十六、五十一只能算是言其大略而已，切切不可拘泥。

在对五蕴次第解说之后，就很容易明了「五蕴即苦」。五蕴无常，那么由五蕴所构成的种种也是无常，在此无常中万法生灭变坏，常在一种逼迫性之中。逼迫性就是苦。因为有逼迫性，就失去了自由。这正如一个人被强迫关押在监狱之中，只能遥望天空自在飘飞的白云，而脚下只有方寸之土可供徘徊；甚至连天空也看不到，只能见身在其中的四周墙壁。众生就是处在无常逼迫的牢狱中，无常犹如监狱围墙上直插蓝天的铁丝网，囚禁着众生，嘲讽玩弄着众生；又如囚室四周的墙壁，默默注视着被禁锢的众生。众生难道不是囚徒吗？其欢笑是囚徒自欺欺人的凄凉的欢笑，其自由充其量也只是囚徒仰望蓝天白云、雷电风暴的

自由。

当代西方哲人曾说他人就是地狱，其实自我也就是地狱。人生而在枷锁之中，欢笑快乐等等不过是无视镣铐的舞蹈。然而，无常还不只是外在的囚室与枷锁。它要是外在的囚室也就好了，至少众生还有想象的自由；还可以思忆囚室之外的自在的生命；还可以在囚室的方寸之地寻求安慰，但无常不是外在的，因为众生就是无常的众生，所以众生要打破这无常，要从苦海中游出，超越众生。对于世间无论是有情世间还是器世间的无常，古往今来东西内外的圣贤们有着共同的认识。东方圣人演《易》，以变易为不易，就是说无常是永恒不变的真理。西方智者说世界，也是以变易为真，而以不变为假，即静不过是动的暂时的假象。这是普遍的真理。当然人对这真理的认知与体悟有深浅的不同，明了之后所采取的解救办法不同。如来大觉以无上智亲证此理，而所指示之解脱道理亦为万众所注心归仰。

五蕴无常而为苦，明晓此理，就能明确「此是苦」的「此」是指什么。「此」就是五蕴和由五蕴（或其中某两三者）构成的万法。无论是有情世间还是器世间都由色等构成，所以都处在无常败坏之中。所以「此」就是一切，也是单一的某事某物某有情。众生不明此理，也由于五蕴，五蕴隐覆了真性，使众生难以证悟湛然常寂的本性，所以难以知晓一切皆苦。五蕴说到底不是实有而是假名有。既然是假名有为何又能造万法并隐覆真性呢？万法也不是实有，人无我，法亦无我，当然五蕴能造万法。五蕴之所以能隐覆真性，乃在于众生不明实相，误以假名有为实有。

众生，特别是人，总容易把自身存在看成是实有，把瓶等器物看成是实有，乃至将万法看成是实有。其实，人不是实有、万法都不是实有。正如梁椽砖瓦和合而成房屋，离开梁椽砖瓦也就没有房屋。人也不过是五蕴的和合，离开五蕴也就没有人，但五蕴也不是人。现代科学也证明人不过是碳水化合物而已，那里有什么人呢？对此，死亡是最好的证明。当代大哲如德人海德格尔（M·Heidegger）曾说哲学之思应从死亡开始，这种观点非常正确。如果从死亡开始追思，人就已在走向大智慧的路上。当然这里还是从世谛说。

五蕴无常，诸法无我，诸行无常，一切皆苦，此说本义，本为让众生明了物我皆空时，即能显清净自性而脱离苦海，不在轮回迁化之流。但是，也有众生闻知五蕴无实，便以为人生虚妄，遂放纵自我，或徇利而忘身，或见利而忘义，或自杀而求出苦海。凡此种种，都因不善学，只凭一知半解妄臆猜度。其实这些行为，不但不能出离苦海，也不能得稍许快乐，反而苦上加、罪上加罪。为什么呢？因为没有正智正见，也没有行正道。因为不明白这种种作为都是业，都有烦恼在，都要产生果报。

河梨跋摩认为诸业与烦恼是招致后身的因缘，这就是集谛所应当讲述的内容。其中业是正集，烦恼生业是缘集。这种说法远绍佛旨，诚为不虚。集谛讲的是有关「集」的真理，那么什么是「集」？佛为什么要讲「集」的真理呢？「集」就是集合的意思。集谛就是说一切都是由因缘集合而成，就苦而言，也是如此。佛为什么讲集的真理呢？一来是因有众生在闻知五蕴无实时会有前面所说的种种妄行；二来是因在佛证得无上正等正觉时看到有种种邪说蛊惑众生。释迦牟尼佛生活的时代，有种种外道如婆罗门等。这些外道有的宣扬众生的一切都是由天神的意志所主宰的；有的宣扬一切都由前世决定，后天不能改变；有的鼓吹一切都是无因无缘。这些都是对自己的行为不负责任的论点，众生受这些邪说影响，陷入更深的苦难之中。世尊大慈大悲不忍见众生受苦无边无量，遂宣讲真谛，以救度无边、无量、无数众生。其中集谛就是针对外道所说种种不负责任的观点，指明一切都是由因缘和合而成，众生是自己造因自己受果。正如自己酿造的苦酒，最后必定是自己喝。众生造业，必定自己受报。

业有思和思已二种。思业就是意业；思已业从意业产生，有身、口的差别，所以又说意、身、语三种业。这三种业都分善、不善和无记。其中意业是受身的亲因，主导身、口业，所以最重要。这三业能生一切果，无论是有情世间的众生，还是器世间的山川草木都从业起

并能造业。这种思想不同于毘昙，毘昙说众生内根即眼等从业产生，是业所系，而山河大地等外境不从业生，非业所系。毘昙的说法实是依其法非无我而来，其所犯过咎，与法有我相同。其实，如果山川草木等不从业生，不是业果，那么它们又从何而生呢？无论是说它们是神造的，还是说是自然产生的，都无法解决这样一个问题，即当众生破坏山川草木时，必定遭到山川草木的报复。几千年来 人与自然的 关系史都说明了这一点。

当今世界，良田被风沙侵蚀，房屋遭洪水冲击，如此等等，不都是因人向自然索取的太多了吗？这些所谓的自然 灾害，都是人造的，都是因人的业力而产生的。所以，可以说是罪有应得。人类现在清醒了一些，说要保护地球，说只有一个地球，人类只有一个生长衍息之地，如果不保护，人类就会随地球的承受能力的减弱而消亡。人类早应该明白这一点，早应该约束自己的行为。不过，现在清醒也还不算太晚，亡羊补牢尚可戒日后之过。更重要的，人类约束自己的行为，不胡作非为，可以少些痛苦，少些烦恼。但要真正断除烦恼，灭尽人生的苦痛，必须明四谛真智，并切实践行。

西方哲人海德格尔曾说此（可以说相当于众生）存在的根本性相就是烦。如果是真正的智者，都应该明白这个道理，那怕他没有皈依三宝。世尊在菩提树下结跏趺坐，一连七天七夜，证悟的普遍真理就是众生的苦痛源于无明和烦恼。既然是佛亲证的，而且是普遍真理，众生为什么不应该明白呢？西方人都能明白，为什么一向以睿智著称的东方人不能明白呢？难道不是因为无明吗？众生不明烦恼真相，这也正从负方面证明了佛所说的是真理。

烦恼是什么？烦恼主要是贪、恚、痴等十使，说到底就是垢心。说烦恼是使，因为它在生死之流中随逐众生，系缘相续。说它是垢心，因为污染真性。所以这烦恼不只是人们平常在不顺心时说的「好烦人」的烦恼，而是根本性的造成人生的灾难与苦痛的垢心。前面说过众生没有自性，是假名有，那么没有自性的众生怎么会有烦恼呢？这正是因为众生不明此理而随逐假名，妄计有人，遂生贪等烦恼。所以一切烦恼都是从无明产生。

无明，简言之，就是愚痴无知。不过，这里的愚痴无知还不能仅仅理解为对一般的平常的事理弄不清楚，这虽然也是无明，但不是最根本的无明。最根本的无明是随逐假名。随逐假名就是跟随追逐假名，为假名所左右而产生种种妄执。例如众生是由五蕴相合而成，没有自体，而世俗的人们却往往相信有「我」—永恒不变的实体存在。再如随处可见的现象之一是人生是无常的、终归要死灭的，但是人们却希望通过名、言等等万古不朽，并企求它「常」。这种对假名的追逐，正如飞蛾扑火，自取灭亡，众生就像那扑火的飞蛾，以点点燭火为大光明，却忘记了那正是导引向地狱的路标。真正的大光明并不是一种诱惑飞蛾的火，而是扑灭这火的神圣的东西。只要众生沐浴在这大光明之中，就能得到解脱。而只要无明在，那么众生就是扑火的飞蛾。有无明，就会有行，即种种意志活动生起。这就是十二因缘中的无明缘行。由行就有识，直至生缘老死。这十二因缘的根本乃至一切烦恼的根本，就是无明。为什么是无明呢？

世尊在快得道成佛时，逆观十二因缘，即先推究老死源于什么，逆观的最后得出是无明。为什么世尊推到无明时就不再推了呢？因为如果无明灭尽，就能呈现出实相，就是「无我」。如果众生能达到对「无我」的体证，那么就没有行乃至没有老死，一切痛苦也就没有了，而能证得涅槃。因此，灭尽无明始终是一切众生首要的任务，也是根本的任务，那么怎样才能灭呢？这正是灭谛要讲的。

在日常语言中，灭的意思相当单纯，就是说某种东西或人的消失。谈到消失，人们的感情很复杂。一件心爱的东西，一个为自己敬仰的人的消失是令人惋惜乃至痛心疾首的事，相反的情况下或者是无动于衷，或者是十分快慰。这日常所谓的灭，在一定意义上是灭谛中的灭，即灭除困扰人的东西，但又未能完全深入灭谛之灭的核心，未能传达出灭谛中灭的意蕴。灭谛之灭是使苦痛消失，也使所谓的欢乐消失，是清净无污的境界之获得。这清净无染的妙有境界就是涅槃。

涅槃是梵文 Nirvana 的音译，也音译为「泥曰」或「泥洹」。其意译，鸠摩罗什译为「灭」或「灭度」，取其灭烦恼，灭生死因果之意。唐代高僧玄奘则译为「圆寂」，取其圆满不可增减，寂静不可变坏之意，也取周遍一切真性湛然之意。罗什、玄奘之译各有殊胜，在玄奘之译未出现时多用「灭」、「灭度」，玄奘以后多用「圆寂」。其实罗什之译和玄奘之译合起来更能完满地传达出涅槃的内涵。这涅槃就是灭谛之中的「灭」。那么要灭尽根除哪些东西才能证得涅槃呢？

跋摩说灭三种心就能得涅槃，这三种心是假名心、法心和空心。假名心就是以五蕴、十八界、十二入是实有，法心就是以万法为实有，空心就是以空为实有。可以看出，这三种心业已涵盖了一切心、心所，所以其实是灭尽一切才能得涅槃。在世俗之人的眼中，如果一个人一切都消失了，那么就可以说是死了。涅槃与死到底有没有分别呢？得先弄清这个问题。为什么这个问题在这里提出，而不是在阐明如何灭三心之后？原因是如果涅槃等同于死亡，那么就没有必要灭三心，至少在大部分人看来是这样。既然涅槃就是死亡，而死亡之后因果都尽，我们就听任自然的规律好了，死亡终有一刻会来招引我们的。由此可知，涅槃并不等于死亡，因世俗的死亡解决不了问题，而且是在无安的火宅中流转，所以涅槃才能说是超越一切的至关重要的。

涅槃分为有余涅槃和无余涅槃两种，有余涅槃断灭各种烦恼、生死业因，但作为前世惑业造成的果报身即肉身仍在尘世；无余涅槃不但断除了贪爱烦恼等等，而且灭除了肉身即果报身。焚骨扬灰，智虑灭尽，生死的因果俱了而不再受生，是作为最高理想的无余涅槃。显然，有余涅槃与死亡完全是两回事，而无余涅槃更不能说是死亡。普通的死亡即使在死后采取挫骨扬灰的形式也难以灭绝烦恼。如果说烦恼灭绝的话，也只是此世的烦恼不再，没有此世的烦恼，而烦恼本身却以他种形式存在下去，并使众生在六道中轮回。所以要灭尽假名心、法心、空心，为的是灭尽烦恼，水脱苦海。

灭假名心，需以多闻或思惟因缘智观照五蕴、十八界、十二处等法，了见都是因缘和合而生，实无我、无我所，只是假名而已，这样就灭了假名心。前面曾说众生都是由五蕴和合而成，这里为什么又说五蕴是假名呢？这并不矛盾，前面已经点出一切都是假名，唯有和合是实。这是依俗谛来说，如果依第一义谛，则五蕴也是假名。依俗谛和第一义谛则有两种空观，一是人空观，一是法空观。

人空观只见五蕴不见有众生，如人见到瓶时，瓶中无水故说瓶空一样，见五蕴中只有和合而没有众生。法空观即于五蕴也不见其为实法。所以，因第一义谛，当见五蕴实是假名。若见五蕴是假名，更进一步就能以空智观照色蕴是空无所有，如是乃至识也是空无所有，这样即能灭除法心。假名心与法心乃是因空智而灭，但若停留在此空而不灭除却仍然是不行的。有众生会因自己已得此空而生出执着的痴心乃至贡高我慢之心，如此一来仍然会有烦恼复生。

所以跋摩说要在灭尽定或无余涅槃中灭尽此空，要因一空而见五蕴空，更以一空能空此空。此三心都灭，即具足无我，进入离绝言相的涅槃。诃梨跋摩在此处言得空而灭空方为真空，这与龙树等大乘所说得涅槃而不住涅槃好像是一回事。但是否真的是一回事呢？否。跋摩之意只是让住于真空，而不是住于一般的空，而不是不住涅槃，所以《成实论》只能算是小乘，可以说只得大智未具大悲。跋摩以灭谛为第一义谛，并言见灭谛就是见圣道，其实出发点正在此，他所求的只是自度而没有要求度他。当然，只有自度才能度他，如果自己尚未能度，又怎么可能度他。无论是自度还是度他，是住涅槃还是不住涅槃，都需要通达涅槃的正道。

通达涅槃的道路需要具足两个条件方能称为正道，一是能通达灭谛才能有资格称为道，二是必须远离邪说外教才能称为正。很清楚，只有佛世尊所指引的八正道才具备这两个条件，所以跋摩说八正道是道谛法。而阐明八正道，就是《成实论》中「道谛聚」的核心。为什

么唯有八正道才能通至涅槃呢?这是世尊的亲证所得。世尊看到种种外道邪说只能加深众生的苦难,人们信奉天神并祈祷、祭祀,对解除现实的苦难无济于事,冥想玄思,追索万有和宇宙的始末,根本不能带来解脱,只能使人更痴迷不悟;纵欲主义更不能摆脱痛苦的纠缠;而苦行主义的自我虐待、单纯的禁欲毫无价值;所以世尊以其亲证所得,在初次说法时便讲八正道。只有八正道才是至理,才能引导众生灭除痛苦,证得涅槃。

八正道以正见为始。从闻听正法而引生出智慧,信解五蕴无常、无我等称为正见。假如这个信解的智慧不是从听闻而生,而是从自己的正忆念而生则称为正思惟。正见、正思惟远离邪妄迷谬,智慧纯真。依正见、正思惟断除一切垢法而修集一切净法,勤发精进,是为正精进。从此依法受戒,得正语、正业、正命三圣道分。由这三种圣道分,成就念处及禅定,从正忆念生智慧,观照身、受、心、法等称为正念,心住一处称为正定,是为得如空的空智之因。若修习正定,则需定具,本论广举持戒,得善知识,乃至无障、不着等十一法门,较其它各论,最为详备。由正念、正定获得如实智,即空智。如是一心勤修诸定,则灭三心,入无余涅槃,所以八正道中正智为上,正智之果即是涅槃。是为本论所解八正道之梗概,其中有很多地方,直破毘昙,晓示正法。

如定的一方面,毘昙如八禅定(四禅、四无色定)以定数为体,余心、心法与定相应,是定眷属,通名为定,本论则说唯心为体,不说心外别有定数。是与「苦谛聚」中所言心外无别心数一脉相承,其优胜之处,也在易简。智的一方面,毘昙以苦忍以去十五心以来,名为见道,本论则主张总相观谛,但说无相位中名为见道。毘昙说尽智、无生智用法、比等智为体,本论则只说四谛现智为体,现智能观谛空,能尽诸结,是故为体。而尽智、无生智体同义别,这与毘昙之分别无学果根器利钝,有得有不得者不同。毘昙之说浮繁,此论简约易明,有助初学。

这八正道可以归结为戒、定、慧三学,其中正语、正业、正命属于戒;正念、正定属于定;正见、正思惟属于慧。正精进总摄三学,但究其根本,以慧为基,故可说属于慧学。对此三学,本论所言甚明,因其将戒置于「集谛聚」业论中说,为便通明,此处总说。三学之中,慧是根本,以慧为主体,戒、定是方便。但是,慧若离开戒、定,也不成不得。戒,纯净行为,庄严操守;定,调练心意,由此而生智慧。所以说依止于戒,定方能得;依止于定,智慧方生。

戒有五戒、八戒、十戒、具足戒等,大乘于此诸戒虽亦遵循,然另制大乘戒(菩萨戒)补充之。本论只详说五戒、八戒,其立论之宗旨,也不在于对具体的戒条详加解说,而在于阐明为什么佛要制戒,众生当守戒。佛世尊亲自制定戒律,为的是止恶扬善。以酒戒即不饮酒为例,酒并不是实恶,但是酒会刺激众生,扰乱平和之心性,且酒后会有妄语,邪淫乃至杀生等种种不善,所以要制定酒戒。多种善根福田能得福报,所以众生当守戒。再者,戒为定慧打下了基础,是为走向涅槃的第一步,所以众生当守戒勿失。

定,梵文为 Samadhi,音译为「三昧」、「三摩地」,意译又为「等持」。定有二种,一是「生定」,即众生与生俱有的一种精神功能,与心相应而起,专注于所对的境的状态;二是「修定」,是为获得佛教导的智慧、神通、功德、果报而勤行修习所得的功夫。定学之「定」,系指「修定」。定的内容指九次第定即四禅,四无色定和灭尽定,前八者一般又合称为「八等至」。常修习定则定力坚固,终可至涅槃。对此,跋摩所言甚详并对异说也加以二驳斥,毋须多说。后定的形式以及对禅定的认识上看,跋摩都是小乘,既没有脱离固定的形式即静坐,也没有合禅法与空观为一,也没有提到散心也能发挥定力。

慧,即智慧,能根绝烦恼获得解脱的智慧才能称为慧。如绝圣弃智之智,好行小慧之慧,这些确切地说都应该称为想而不是慧。慧有三种,闻慧、思慧、修慧。从十二部经中所生智慧,因能生无漏圣慧,且从听闻正法而得故称闻慧。依闻慧而自己思量诸经义理,是为思慧。依由闻、思所得智慧,修习禅定,由定生慧,而证悟人生和宇宙的实理,即修慧。

由此智慧而断绝一切无明烦恼，进入涅槃，即成为佛。慧学的内容复杂丰富，可以说佛学就是慧学，其核心就是对如何获得「大智」并践行「大智」的阐明。既然佛学是智慧之学，那么无论在何时何地都应该为众生所礼敬。而《成实论》正为众生提供了进入正智之门的契机，换言之，诵读研究此论即能进入正智之门。正智之门对每一个人都是敞开的，关键在于你愿不愿进。但是为什么要进正智门呢？

匆匆有如过客的众生，在刚接触佛法之时，无论是善意的还是恶意，是因为前世没有夙缘还是因为根之愚钝，大都会提出这个问题，即为什么要信佛，为什么要进入正智之门？对于这个问题，庸俗点说是为求福求善，正确地说是为得到大智慧。然而，这是可能的吗？可以说只要依佛所说教法，解理修行，那么就能得到。对于求福，或许有众生会问，此世难道真的无幸福与欢乐可言吗？对于得大智慧，或许有众生会问，佛的智慧难道真的是大智慧吗？难道除此之外就没有大智慧吗？三藏中对三界苦难的剖判非常详尽明了，而此论对苦的剖析也是细致入微。如果不信一切皆苦，那么唯一的借口就是时代不同了，人类物质文明在进步。这两点都不可否认，但这两点并不足以说明世间不是苦难的，众生不是苦海中的众生。

苦是什么？苦是逼迫性，是因无常而产生的逼迫性。如果说现时代没有苦，那么前提就是没有无常，没有逼迫性。但是，无常仍在，世界仍是无常的世界，众生仍是无常的众生。有个成语叫「日新月异」，现时代确实是「日新月异」的时代，而「日新月异」不正是体现并证明了在永恒的时间之流中一切都在腐烂变坏吗？不但人世间的一切在不停地腐烂不停地变坏，自然界即器世间也在腐烂变坏，也在时间的无常之流中土崩瓦解。这根本不必举例说明，因为不胜枚举。有人也许会说，既使世界在变坏腐烂，但我个人是幸福的，没有苦难。除非此人是阿罗汉或阿罗汉之上的菩萨，否则俗世中人，谁都没有资格说自己已涤尽苦难。佛所说「此是苦，汝应知」，在现时代仍然有效，既然有效那么就on应该求出离苦海之路。而唯有佛法才是引导众生出离苦海的大智慧，此外的种种智慧，如以出离苦海来衡量，实在难以称得上是智慧。

中外古今，千百圣贤，殚精竭虑，孜孜以求者，无非欲谋解脱人类之苦痛厄难。自然科学家希望洞察自然的奥秘，然后征服自然，从而把人类从繁重的苦役下解脱出来。这可以说是为劳动力的人解脱了，但是却带来了人类的自我异化。人类不但没有能够控制自然，相反的是在自然的逼迫之外，又增添了自己所创造的器物所压迫。

最简单而且在现代生活中随处可见的是电子计算机的发明使用。电子计算机的发明使用确实减轻了人类脑力与体力劳动的负担，复杂的运算及繁重的文字处理等，可以由电脑去做，在危险区域的危险性劳作，如海底探测可以由电脑控制。然而电脑的推广应用不但带来了电脑病，而且人类日益担心为机器所控制。现代大艺术家卓别林（Charles·S·Chaplin）在他的经典性影片「摩登时代」中把现代人的这种异化处境刻划得淋漓尽致，人成了他所创造的机器的一部分，受役于他自己的创造物。而且科学根本不能解决人类的安身立命问题。它试图解答人是什么，从哪里来，到何处去的问题，但最终的结果是把人变成了机器。当然我们并不是反科学主义者，也并非对科学在当代生活中所起的巨大作用视而不见，只是指出它的弊端以及它所不能解决的问题。对此当代的有识之士们有目共睹并且也都指出过。人类所创造的东西最终要被用来毁灭人类，这并不是危言耸听。广岛长崎的核灾难，切尔诺贝利的核灾难，都以铁的事实证明了这点。在这些灾难面前我们不得不对科学的功用加以反思。佛教并不反科学，五明之中的工巧明事实上是提倡科学发明与创造的。它所反对的只是科学可能的思想，以及科学的思维方式。科学的思维方式以征服与控制为前提，追求逻辑与条理性。在这种思维方式的主导之下产生的后果是对世界和人进行机械的条块分割，而分割的结果是作为整体性的人的丧失。

再者，控制与征服必然造成欲的流行和贪着纷争的勃兴，由此人进一步堕落于欲与烦恼

之中，而遗忘其存在的根本，并且不对此加以追溯。人由此变成无根的飘萍，在苦痛之悔中永恒轮回。所以科学并不能度脱人类的苦厄，而自然科学家所提供的一切，从思想到成果，所能起的作用仅仅是减轻人的劳动，它不是有，也不可能有人提供安身立命之所的能力，更不能救度众生出离苦海。自然科学家的智慧不能为众生脱离苦海指明一条切实可行的路，那么人文学者即哲学家之流又如何呢？

人文学者，无论是哲学家、社会学家还是法学家，只要是真正的智者，那么必然关心人类的命运，当下处境与前途。而这种关心的指向是解决人类所面临的种种社会性问题，并以其智能为人类提供解决问题的方法。无论是古希腊的哲学家如苏格拉底，还是当代追问激荡着我们的存在的主义思想家海德格尔这些西方哲人；无论是老子、孔子还是当代的梁漱溟先生等这些东方智者；如此等等在人类文明史上闪耀着不息光辉的人文学者们，都为人类走出泪之谷提供了不同的路。他们的光芒不息，声名千秋永垂，但是所提供的路，所设立的路标却并不能使人类摆脱此生此世的苦难。甚至他们自己对自己所指引的路都有一种迷惘，只是以一腔热血，知其不可为而为之而已。在他们的言语中坦露无可奈何的话语俯拾皆是，如果集结这些言语，那真是人间苦难的绝佳表述。可以说他们对此世苦难的洞明并不亚于世尊，这正是他们的伟大之处，然而他们指出的路又湮没在苦难的丛林中，这正是他们的悲哀。这些路无论是放纵形骸的孟浪，还是形销骨立的苦行；抑或是洁身自好的归隐，还是独立高标的自强，都不是一条走出苦难的路。他们可以为世间众生制定世间行动的法则，但都不能导引世间众生出离悲苦。这是人文学者的境况，那么宗教教主们和他们所创立的宗教又如何呢？

佛教之外的宗教，泱泱大者有道教、基督教、伊斯兰教等等。这些宗教立说的前提是苦或此间有罪，如果要摆脱苦难洗净罪孽就必得信仰归依。对上帝是否存在中世纪的论证汗牛充栋，而信仰伊斯兰教的人没有人怀疑真主的存在。对存在与不存在的问题我们并不关心更不想陷入诤讼之中，我们要追问的是人与神的关系。毫无疑问，基督教与伊斯兰教这两大对立的教派在人必须服从神（真主、上帝）这一点上是共同的，可以说人是主的奴隶。既然是主的奴隶，那么一切归主，无论是归真主还是归上帝，反正此身非吾有，命运也不是我的命运，解脱也不是我所能控制的。

《旧约全书·约伯记》中对这种主奴关系有绝好的表述。约伯说：「我赤身出于母胎，也不赤身归回，赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。」（中国基督教协会印，上帝版《圣经》第六百零九页）然而，耶和华在收回一切并使约伯遭受像海沙一样的沉重的苦难之后，在面对约伯的泣诉，在旋风中却这样责问可怜的约伯：「我立大地的根基之时，你在何处呢？」（同上，第六百三十五页）如此，众生不但要承受苦难，而且应该承受苦难，甚至连发问的权利都没有，这实在是不公平的。因此，即使诸神存在，所说为实，也能解脱众生，把困缚众生的苦难的枷锁拿掉，但众生与上帝或真主的地位仍然是不平等的。这对于要求平等的众生是难以忍受的，而且这个世界根本不是谁创造的，只是各种因缘的和合而已。所以众生要自己从苦海中走出，最佳的路就是世尊所教导的自度度他之路。俗世的圣贤没有能够提供一条走出苦难的路，而其它宗教也没有能够做到。如果要走自度度他之路，《成实论》可以提供初始的入门路径。

自度度他之路是一条智慧之路。为什么说是智慧之路呢？佛教是宗教，但更是智慧。佛教有教主、教义、教徒组织、戒律、仪轨制度，从这种组织形式或者说构成模式上看确实是宗教。但是这一切都是抛开的，只要亲证诸法实相，众生即佛，而所谓教主，也不复存在。教主即世尊，只不过是引导众生走上智慧之路的老师，一旦智慧圆满，到达彼岸，什么教主、教义都不应执着，所谓「法尚应舍」。佛教的一切一切，要旨只在「般若」与「涅槃」，此外均是余事，戒律仪轨等都是彻悟般若方便的法门之一而已。至于教徒组织更是可有可无。僧团、寺院只是一种方便设使，为的是使信奉佛法以求出离苦海的众生能更好地修行

而已。自达摩东来，倡直指人心，见性成佛，更显示出佛教是以智慧为核心之特色。有智者说佛教不仅是宗教和哲学所能涵盖，斯为独到之见。佛教以「般若」与「涅槃」为上，不同于一般所谓宗教，所以超乎宗教；般若作为智慧，又非一般哲学所谓智慧能望其项背，所以超乎哲学。涅槃上文已说，现当辨明般若。

般若，梵文 **Prajna** 的音译，也作「波若」、「波那」、「钵罗若」等，意译为「智慧」、「智」、「慧」、「明」等。对「般若」义理的研究称为「般若学」。般若是智慧，但并非一般的智慧，而是诸佛菩萨亲证诸法实相，真如之智慧。得此真如智慧，需依佛法而解理修行。故有三种般若：

其一，实相般若，即诸佛菩萨亲证实相真如之智能，即般若本身。依此实相般若，故有诸佛及诸菩萨。此实相般若，离言语，绝文字，既无分别也无可说。一切法与非法，悉皆尽舍。

其二，文字般若。诸佛菩萨亲证诸法实相，但人等众生，尚未能证，即未得实相般若。诸佛菩萨依利益众生的大慈大悲心，从亲证之实相出发而假设语言文字为众生演说，所以有佛所说的种种教法，此即经、律、论三藏。此只是为方便教化而设，其实文字非文字。

其三，观照般若，观照意为观察觉照。欲从佛所说法即文字般若达到实相般若，其中必须有切实的践行，此即观照般若。譬如渡河，实相般若为一切众生共求渡达的处所，文字般若是诸佛菩萨布施的船筏，而观照般若则是借船求渡众生撑篙把舵的种种功力。依此，则「教」与「理」属文字般若，「行」属观照般若，而「果」则是实相般若。「因教显理，依理起行，由行克果」囊括了全部八万四千法门，而「般若」则总摄「教」、「理」、「行」、「法」。

所以说佛教不仅仅是宗教和哲学所能涵盖，而是对「大智」的体证和践行，而自度度他之路是一条智慧之路。愿更多的众生能走上这条路。而《成实论》则能帮助走上这条路的众生一臂之力。

大悲利物，正智破惑；如来圣教，冰释染着。至若《成实》，物议曾归；今强解说，愿助众生。