佛法科学总集

广说三藏经论关于色心诸法之科学论述

· 上册 ·

SCIENCE AND PHILOSOPHY IN THE INDIAN BUDDHIST CLASSICS

尊者 / 监制　总集编著小组 / 编著　蒋扬仁钦 / 译

| 监制 |

尊者（Tenzin Gyatso）

一九三五年生于西藏东部的安多，一九八九年获诺贝尔和平奖，成为世界公民，他致力提倡慈悲、宽恕、关爱等普世价值，促进世界主要宗教传统间的和谐及相互了解；作为佛教徒，他以修持、讲说菩提心及空正见，护持佛陀教法；身为藏人，他为藏人争取自由与公义，并努力保存西藏文化。

| 编著 |

总集编著小组

负责人——

南嘉寺住持——色拉杰扎仓充拓仁波切

编辑主顾问——

博士朗日巴图登锦巴

编辑顾问——

色拉昧扎仓仰丁仁波切

明慧州扎仓格西图滇悲桑

南嘉寺比丘图滇扬佩

《总集》编辑者——

甘丹东顶扎仓格西强区桑杰

哲蚌明慧州扎仓格西朗望桑杰

甘丹北顶扎仓格西纪萨重千转世

哲蚌多门扎仓格西洛桑开却

| 翻译 |

蒋扬仁钦（黄春元）

自一九九六年起，担任尊者的汉语口译至今。一九八九年，前往北印度达兰萨拉辩经学院（Institute of Buddhist Dialectics）学习长达十四年的五部大论、四大教派的高等教育，最后以〈心与空〉的哲硕论文，获取甲级成绩及“无别大教授师”之学位。二〇一四年取得哈佛文理学院（Harvard GSAS）的博士学位。著有《我的上师尊者》、《自己的路，勇敢的走》；译有《善言初慧择眼》、《觉灯日光》、《尊者开示佛子行三十七颂》等。

尊者的导读 011

一、与科学最初的相遇 012

二、佛教经论的三大课题 017

三、佛教的基法真相或科学 021

四、佛法宗义 036

五、佛法 039

六、三次集结 041

七、经论的藏译 044

八、「佛法科学与宗义总集」的编辑 051

译者序 053

编辑说明 061

佛教传统与现代科学之间的关联 077

甲一、总说 078

甲二、科学与宗义学 081

甲三、科学与真理 084

甲四、导师薄伽梵的传统 089

甲五、吉祥那烂陀的体系 091

甲六、佛教与现代科学的交流 099

甲七、佛教教义与现代科学 106

第一品．教义总说 113

甲一、佛教经论中抉择实况总论的不同诠释 114

甲二、抉择基本实况的方法与观察门 117

乙一、以理观察的重要性及四依的论述 117

乙二、观察三种所量 123

乙三、如何以四理观察 124

乙四、因果缘起 125

乙五、以理遮立 128

甲三、附带略说摄类理路 130

乙一、总说 130

乙二、如何学习理路 132

第二品．所知——境——的论述 139

甲一、总说基的论述 140

甲二、色法的性质 144

甲三、色等五境 151

乙一、色处 152

乙二、声处 157

丙一、附带解说能诠声之论述 161

乙三、香处 166

乙四、味处 168

乙五、触处 171

甲四、眼等五根 177

甲五、法处所摄色 181

甲六、大种因 187

甲七、不相应行法 206

甲八、因与果的论述 218

乙一、因的论述 218

乙二、果的论述 223

甲九、无为法 225

甲十、与所量相关的其他论述 229

乙一、性相、名相、事例 229

乙二、一与异 233

丙一、附带：「倒是倒非」之论述 239

乙三、总与别 240

乙四、质法与返法 242

乙五、相属与相违 243

丙一、相违 243

丙二、相属 248

乙六、遮遣与成立 251

乙七、三种所量 265

第三品．能聚合成色法之微尘的论述 273

甲一、总说 274

甲二、最小的色法——极微尘 274

甲三、如何由极微尘累积成粗色 284

甲四、观察有没有无方分的微尘 294

第四品．别说时间的论述 309

甲一、时间的性质 310

甲二、成立时间是观待及施设而有之法 315

甲三、三时 319

甲四、最短时间的观察 328

甲五、细微无常 335

第五品．情器世间的生灭次第 347

甲一、阿毘达磨等论所说情器世间的生起过程 348

甲二、《时轮续》所说器世间的形成过程 363

甲三、情器世间的坏灭 368

甲四、时轮所说虚空微尘与星曜轮转 373

甲五、历算天文论——《阿耶波多雅》所说星曜轮转 380

甲六、标准与数量的论述 382

乙一、总说 382

乙二、色法之量 383

乙三、时间之量 384

乙四、数字算法 393

第六品．身体在胚胎的形成过程及气、脉、明点的论述 399

甲一、总说 400

甲二、投生之处 400

甲三、经说身体在胚胎的形成过程 410

甲四、《时轮续》所说 429

甲五、佛教医典所说胎中成身次第 434

甲六、别说细微气、脉、明点的论述 440

乙一、无上密续对于气脉的论述 441

乙二、佛教医典对于气脉的论述 459

甲七、附带说明佛教医典对于脑部的论述 471

乙一、总说 471

乙二、脑部在胚胎的形成过程 471

乙三、脑的分类 474

乙四、脑部脉的论述 476

乙五、脑的支分——脊髓等 479

甲八、观察身心的连结 483

尊者的导读

一、与科学最初的相遇

我从小就喜欢且关注机械，尤其到了印度后，为了能多了解科学、更明白科学与宗教间的差异，于是兴起与科学家进行交流的念头。我之所以有把握与科学家进行讨论，主要是因为导师世尊曾亲口对弟子说过：「比丘与智者，如炼截磨金，当善观我语，信受非唯敬。」这意思是，在观察经典的内容时，要如同以炼、截、磨的方式检视黄金有没有污垢般，仔细检视经典内容；经过观察产生定解后，才可以相信；未加以观察，只因为是自己导师说的就相信，这是不对的。佛陀特别教诫说，祂所说的是不是标准，有赖于我们的观察，透过理由检视之后而做决定，不应该在未经思惟的情况下，盲从地把经文奉为圭臬。这是个伟大的教授，指出观察基法真相时，理由才是主要的依凭。

佛教典籍，尤其是吉祥那烂陀寺的学者们，认为观察内容时，现前觉受（མངོན་སུམ་གྱི་མྱོང་བ།）比理由及经文更重要。这是基本原则。如果观察真相时，只凭经文，这段经文还需要那段经文证成，那段经文又得靠其他的经文证成，会有无止尽的过失。再者，对于不认同经文的人，我们是没有办法用经文反驳他或让他认同的。又，有一些经文是可如言而取的，有一些经文是不可如言而取的，也就无法确认任何说法。还有一种说法是，观察基法真相时，凭经文是劣慧者的表现，这样的人不能归类为说理者。科学家的作法也是如此，科学家的研究都是以观察、计量为依据，不是以其他人说了什么为依据。仔细观察现前明显的事物后，推理出不甚明显的事物，例如微尘等，这是佛教与科学家共同的作法。看到这点，更增添我与现代科学家进行交流的信心。

科学家利用显微镜、望远镜、计量等方式去观察分子、浩瀚宇宙的各种型态，依新增的根识能力，再加以推论，发现许多新的真相。再者，确认所推论出的内容，最终还是以亲身经验为依据。在这点上，佛教论师与科学家的观察基础是相同的，都是现前觉受；对于抉择推论的内容，两者的作法基本上也是相同的。这点非常清楚。佛教论典中，所谓现前觉受，不单指根识的觉受，也包含广大修所成慧的内容。如同科学推论，这个由闻思所生的修所成慧，是依现前觉受所生的智慧，是观察境的方法。

1973年，我第一次去欧洲时，先后遇见了许多二十世纪著名的科学家，如哲学家卡尔·雷蒙德·波普（Sir Karl Popper, 1902-1994），西德总统的亲戚、量子物理学家维尔纳·海森堡（Werner Heisen berg, 1901-1976），他的助手兼哲学家、物理学家的卡尔·冯·魏茨泽克（Carl Friedrichvon Weizsäcker, 1912-2007），

及物理学家戴维·玻姆（David Bohm, 1917-1992）等人。宇宙学、神经学、生物学、物理学、量子力学，主张仔细剖析外在的物质，最终无法寻获任何事物，这与唯识宗破除外境之理是很接近的，也与中观论说寻找假义而不可得一致。我们曾经针对上述科学学科，及一般诠释止观的印度内外道论述，尤其是佛教论典中的心理学内容，进行过多次讨论。

从另一个角度来看，现今世上，科学影响力正无可避免地持续扩大。所以，了解现代科学，不能只停留在想要而已，更要急切地自发学习。其次，在现代科学里，对心理学的讨论也有其必要。我们今生追求的就是安乐，在这样的前提下，科学的成果如何带给世人生活安乐是很重要的。多年来，我和各领域的科学家持续对话，希望能透过交流，让现代科学、心理学对人类的身心安乐带来贡献。

因此，与科学家交流时，我抱持两种目的。第一，现在的知识是非常广泛的，且逐年都在进步中。最初科学兴起时，是以外在物质为主，因此，现代科学的观察对象也以外在物质为主，对于观察者自己的性质、忆念如何形成、自己的苦乐等感受，并没有积极地进行研究。现代科学擅长的研究对象主要是外在物质，以当下人类社会的状况去看时，就会发现现代科学仍有许多不足之处，无庸置疑。也因此，在这套知识系统中，有必要加入佛教心理学的理论，也就是说，

除了既有神经学的说法，如透过脑部产生五根识等，还应扩大对心识的认识，让它更完善。所以，让现代科学具有丰富及清楚的心理学解释，扩大知识层面，是我的第一个目的。

佛法与现代科学间有许多可互相学习的内容。我们不只有身的苦乐感受，也有心之妄念所生的苦乐感受，因此，我们必须具备关于身心两方面的学识。从创造人类社会安乐的角度来说，现代科学与心理学配合，可以开展新的知识层面。我的想法是，教育系统中，在科学观察事物究竟性的基础上，若能加上这个已发现的内容，将会使教育系统臻于完善。这是我的究竟目的。

再说我的第二个目的。放眼人类所遭遇的各种灾难中，有人为的灾难与天然的灾难。正因为人为的灾难是人类自己制造出来的，无庸置疑地，人类必然也拥有解决这些灾难的能力。现今人类社会并不缺乏知识，然而人为的灾难却不断发生，显而易见，我们对人为造成的灾难束手无策。这灾难来自人们心中的爱我执、贪、瞋、偏执、嫉妒、竞争、比较等心过于强烈；换个角度说，是我们心中缺乏爱他心、慈悲、忍辱、不放逸、智慧等造成的。具有宗义的宗教有舍弃贪瞋、修习慈悲的理论，无疑地，这些理论绝对有助于消除人为灾难。科学的目的，或主要意义，是给人类带来利益。透过科学的努力，我们人类在医疗、环境、经济、旅游、生活用品、通讯等各方面都有显

著进展，然而，人类自己制造的灾难却仍然存在啊！我们亲眼可见，某些科学十分先进的国家，仍有许多偷盗、抢劫、杀害、争斗的事发生。心所产生的痛苦依旧存在，自己的内心充满贪、瞋、我慢、嫉妒等，无论外在的条件如何圆满，仍旧无法带来快乐。但如果具备知足、慈悲等调伏内心的寂静善心，即使外在顺缘并不圆满，依然可以拥有快乐的人生。因此，毫无疑虑，人生是否快乐，是以内心作为判断依据。

到目前为止，对于解除身体痛苦方面，科学一直有着极大贡献。然而，对于内心的痛苦，只能透过思想的转变去应对。所以，提升人的慈悲等价值，是人类社会安定不可或缺的根本。我相信如果现代科学家关注心理学，尤其关心对人类社会极有意义的道德观的话，科学将可更上一层楼，为人类谋取更大的福祉。到现在，科学认不认可的内容，与慈悲等有价值的心，彼此缺乏关联；可是科学是为了人类的需要而有的，不能与人类社会极有意义的内容脱离关系。古老的印度宗义，尤其是佛教论典所说的心理学，详细提出止观等修心法要，对现有的心理学绝对能提供有利的资讯。不仅如此，这套修心方法具有解决人们内心痛苦、带来内心寂静的特殊能力，有助于现有教育制度趋向完善。因此，我的第二个目的是让人类社会里不缺伦理道德。

现代生活中，不可能不受到科学、机械等物质力量的影响，很明显地，科学已经在我们生活许多面向中扮演重要角色。也因此，我们更应去关注科学的意义是什么、对人类生活带来何种帮助或冲击、继而又带来哪些影响。二十世纪初期，有人认为科学的发展会动摇宗教信仰，然而在二十一世纪初的现在，人们却对一般的道德观，特别是古老具有心理哲学的教义，投以更多注目。

二、佛教经论的三大课题

我们经常可看到社会中有杀人、偷盗、欺诳、伤害他人、欺负弱小、损害公物、忽视公利、酗酒、吸毒、孤单、寂寞、瞋恨、嫉妒、竞争、恐惧等现象。为什么会如此，我认为这些都是因为我们忽视有价值的行为与内心的缘故，需要去关注并学习提升内心的价值，进而改变行为。社会现实清楚显示我们的不足，对此，我们必须有一个互相关怀的现代社会。

若要提升有价值的行为与内心，该以什么作为基础呢？如果以宗教为基础来推动伦理道德，以此形成的伦理则无法涵盖没有宗教信仰者，如此一来，没有宗教信仰者，在缺乏宗教信仰的同时，也可能缺乏慈悲等善良行为。如果以慈悲良善为基础来推动伦理，就可跨越

宗教的限制，慈悲的价值对我们何等重要，不妨从日常生活中细细思惟。在我们还没有宗教信仰之前，从小，我们很自然就会去关心他人、照顾他人、会帮助或原谅别人，与这些想法有关的种种身语行为、善心与善行，都是与生俱来的，天性使然，就连动物都需要在慈悲关怀下生活，更何况人类，所以，慈悲心不必以宗教为基础是很明显的。

依此，我努力推动人类基本善行。人类基本善行与宗教无关，理由是不依赖宗教，我们依然可以过得很好，一旦缺乏人类基本需求例如慈悲等，我们将很难生存，哪怕活着，也不会快乐，孤孤单单一人。如果我们推动的伦理是基于宗教，世界上有着各式各样的宗教、文化，要在某个社会中，以某个宗教去推动伦理，的确不太恰当。所以，要推动遍布一切的善行，唯有透过人类的善良本性。善良的本性可由「如果我们轻视他人时，我们如何承担后果等」的开导而引发。我把与宗教无关的善行，称为「世俗伦理」（secularethics），也就是人类与生具有的善良本性；它也是宗教所阐示的慈悲的基础。

无论是否有宗教信仰，相互尊重的传统在印度早就有了。以前印度顺世派（Cārvāka）宗义会被其他宗义者极力驳斥；其他宗义者驳斥的同时，却会以敬语称呼持顺世派宗义见者。二十世纪，印度独立建国后，延续传统，印度宪法与宗教分立。与宗教无关的印度宪法，是为了让所有宗教获得平等对待，能平等推广，不是不尊重宗教。这部宪法是在圣雄甘地（1869-1948）——一位严谨的修行者——推动下所建立的。我看到这段在历史上极为重要的公案，以此之故，我个人对于推动与宗教无关的伦理，并不觉得有任何不妥。

各国拥有自己的传统信仰，既有信仰适合自己，如果贸然改变宗教信仰，很可能会对自己造成问题，而且也可能伤害社会的宗教和谐。所以，不应该为了让其他宗教信仰者变成佛教徒而推广佛教。有自己教义的宗教，对这个世界绝对有贡献；如果能够实践这些教义，绝对会给人类带来利益。

以佛教而言，对任何人——无论有没有宗教信仰——所能贡献的利益是佛教经论所说的科学或基法真相，与如何去除内在的痛苦、成办内在安乐的修心方法。因此，佛教经论里，对科学、宗义、修持的广大论述必须区分开来。

一般宗教的信仰与修行，是透过对各自宗教归依对象的信心而生起。佛法也是只和佛教徒有关而已，与其他宗教或没有宗教信仰者没有特别的关联。因此，与宗教有关的论述并不适合所有人。现今世

上七十亿人口中，约有十亿人是没有宗教信仰的，[1]这是事实啊！

例如，从佛法教义中截取的「诸法皆为缘起」的主张，虽与主张常有俱生的士夫（རྒྱུ་མ་རང་བྱུང་གི་སྐྱེས་བུ།）、补特伽罗我的宗义不同，却会使个人的思考更加开阔，无论遇到什么境，都会以不同角度去看；这样一来，认为某件事情来自单一的因、单一的缘，这种狭隘的想法就会被消除。因为佛法宗义具有这样的特点，如果能附带讲说，会带来好处。之所以特别提佛教经论里科学、宗义这部分的原因是，一方面，学习佛教基法真相、宗义，不需要成为佛教徒，另一方面，可以了解佛教如何抉择真相、如何看待真相。

观察薄伽梵最初如何宣说四谛，是依四谛的性质而说基法真相，依四谛的作用而说道次第，依四谛的作用及果而说现证之果，这是非常明显的。我们可以明白佛教经论的宗义、取舍论述，都是以基法真相为基础，这个是基本原则。在菩萨藏中，或大乘经藏中，有所

1 译者注：美国民调机构皮尤研究中心（Pew Research Center）发表的最新「全球宗教概观」报告，在全球六十九亿人口中，有84%的人（五十八亿人）有宗教信仰，其中，基督徒占32%、伊斯兰教徒23%、印度教徒15%、佛教徒7%，至于没有宗教信仰的十亿人中，有62%的人住在中国。来源：http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/

谓基二谛、道二资、果二身，指的也是透过基法去成办佛教的究竟目的——果二身，尤其是具有四身的佛陀。推究其理，我们现有极细微俱生原始光明，这个光明原本就有成办四身的能力。佛教经论所说的一切论述，都是依着基法真相，这是相当清楚的。诸如吉祥那烂陀寺的佛教学者们解释佛经也是如此。经藏及其解释——论藏——有三百二十多册[2]。所有翻译成藏文的经论内容，都可以含摄在基法真相、道次第、现证之果三者中。

佛教经论的内容可分为：一、基法真相或科学、宗义，二、道次第，三、现证之果，三个修行次第。因此，我觉得经藏、论藏的内容，区分为科学的论述、宗义的论述、修法的论述三者，在现代会很有利益。

三、佛教的基法真相或科学

所谓的科学，是任何人以同样的研究方法经过多次验证，都能

2 译者注：「册」可分大（五百页以上）、中（三百页至五百页间）、小（三百页内）。

得到相同的结论，这个结果及研究方法本身，两者都可称为科学。但我觉得科学主要是偏向完整的研究方法，例如科学家观察某事物时，首先会提出假设，然后观察假设的内容是否符合实际的状况，再验证观察结果；第二个人、第三个人透过这个研究方法获得相同答案时，这个研究观察的结果就被称为科学知识，而获得这种知识之前的研究学则被称为科学。这与中观论典说，抉择有无的三个条件中的第一个条件——名言识共许，及第二个条件——共许的内容不被其他名言量损害，我觉得是相同的。

佛教徒观察基法真相时，观察者必要有四依法。也就是，观察某个内容时，不应该以讲说者的名气或形象而做决定，应该观察这个人说的内容。所说的内容是否正确，不仅取决于文句的优美、用词的通顺，观察的对象应该是意思，而不是语句。语句的内容也会因为某种目的而说，所以单凭字义来决定是不对的，应该要以了义真相为主——了义的定义则根据不同情况而安立。了义的内容要用现前觉受确认，只是假设或以听到的为满足，也是不对的。上述所说的四个条件，任何观察都必须用到。就观察的方法，论说了四理论述（རིགས་པ་བཞིའི་རྣམ་གཞག）。透过四理可知佛教如何解读世间；仔细观察的话，解释佛教的所有学说都离不开四理。

法尔理（ཆོས་ཉིད་ཀྱི་རིགས་པ།）清楚地说，构成世间的根本因素（རྩོམ་གཞི།）是无始无终的。色法若就暂时的变动上说，可以是有始有终的。然而如果构成色法的根本因素有开始，那么它的第一因就必须是无因而生，或由造物主创造；而且，如果说唯领纳性质的识（སྤྱོང་ཙམ་གྱི་བདག་ཉིད་ཀྱི་རྣམ་ཤེས།）有开始，识的形成就得从与识无关的色法的演变上去诠释，这样一来，很难合理解释为什么最初的识上有两种相违的感受。[3]论说色等法持有自己的性质并延续自己的续流[4]、心识的唯领纳性质等，都是法性。所以各事物（དངོས་པོ།）延续自己续流就是法性。寂天菩萨（Śāntideva）对法性理做了清楚的区别，在《入菩萨行论》（Bodhisattvacaryāvatāra）中说，事物的演变是自然形成的，当这种过程成为有情苦乐的基础时，就跨越了法性的范畴；或是说，有情的苦乐是在法性的基础上，配合著有情当时的业才形成。

观待理（ལྟོས་པའི་རིགས་པ།）是说，像果的变化来自因的差异，果——

3 译者注：同时间的两个相互矛盾的果，怎么会来自同一个主因呢？今世的最初意识上之所以有着两种互相排斥的感受，是因为前世意识的状态延伸至今世而造成。倘若今世意识仅仅来自父精母血，与前世意识毫无关联，将无法合理解释这种情况。

4 译者注：续流有二：种类续流（རིགས་རྒྱུན།）、质体续流（རྫས་རྒྱུན།）。所谓种类续流，是在同种属性的前提下，同个续流内的事物。如第一刹那的金瓶与第二刹那的金瓶。所谓质体续流，是不同属性，却在同个续流内的事物，如造瓶前的黄金与金瓶不是同个属性，却在同个续流存在。所以，金瓶的种类续流虽有开始，但金瓶的质体续流却是无始。

后续流——的种种差别是与因的种种特性有关。举个容易理解的例子：硕大的果实、不被虫咬、依时令成熟……要成为具有这些优点的农作物，光有种子这个因是不够的，还要依靠缘，与温度、水分、肥料、人的劳作等暂时、多重的因缘相结合，因此，无法说优良农作物的产生是法性。观待理分三：一、因果观待。二、支分与具支者的观待。也就是，心识现起具支者时，要依赖支分而现起。三、施设识的观待。任何一法都唯由施设识（འདོགས་བྱེད་ཀྱི་བློ།）安立。这是最深奥的。

作用理（བྱ་བ་བྱེད་པའི་རིགས་པ།）是，事物的性质各各不同，所以依赖性质的作用也各各不同。虽然主因——种子，缘——水分、肥料等，各自的作用不相同，然而，这些因缘结合起来也会产生果实的不共特征。一般而言，地使坚固、水使收摄、火使成熟、风使增上等，都是作用理。

证成理（འཐད་པའི་རིགས་པ།）是，依据现在这种状况，将来会产生那种状况；因为有果的各种变化，其因也必须具备各种特性，像以偶尔生起（རེས་འགར་སྐྱེས་པ།）的这个理由，去证明它一定是无常。有关因明，后面会详细说明。

佛教经论对基法真相的说法大概可以分为：一、所知——境（ཤེས་བྱའི་ཡུལ།）——的学说；二、能知——心识——的学说；三、心识如何趋入境；四、安立所知——境——的方法，如同因明学说区分

般，《阿毘达磨集论》也是如此架构。

第一、所知——境——的学说。能量识在了解所知时，根据需不需要透过因相（རྟགས།）[5]或语正量分为三种。一、不需透过因相或教言，由现前识看到的法。二、虽然无法被现前识所了知，却可以透过正理推断得知的法。三、透过觉受与正理都无法了知，却可以由可信的其他人所说的话而了知的法。

第一种所知的层次是可见现前分（མཐོང་བ་མངོན་གྱུར།），例如我们以肉眼看到身体的病况，像黯淡无光、呼吸急促、身体肿胀等。第二种所知的层次，如透过看见身体肿胀等症状，可以知道这个人有病或有其他病因，这种属于略隐蔽分（ཅུང་ཟད་ལྐོག་གྱུར།）。然而，第二种所知的层次又可分为对我们一般人的共同略隐蔽分，或根据当时的情况及时间而定的略隐蔽分。第三种所知的层次是极隐蔽分（ཤིན་ཏུ་ལྐོག་གྱུར།），例如我们自己的生日只有听父母讲才可以知道，除此之外，没有其他办法。同样地，非常细微的因果，如世上众多不同有情如何形成等，了解极隐蔽分的层次，需要引经据论。引教证时，必须具备几个条

5 译者注：宗因喻的「因」，与因相、理由同义。

件：不与现量、正理相冲突，经论文本身并无直接或间接的前后矛盾，及讲者没有其他特别的目的。我们习惯跟随每日生活接收的讯息，接受这种层次的所知，例如因为新闻报导就接受某个消息，也有因为历史的论述就认定过去发生的事件，就连科学家自己也有引用其他研究者发表在学术期刊的论文，却未经查证。

虽然佛教一开始就由以现识、比度、教量三种方式去观察三种所知，然而主要建立完整的逻辑论述者是五世纪印度阿阇黎陈那（Dignāga, 480-540），及七世纪阿阇黎法称（Dharmakīrti, 西元七世纪）。佛陀在世时，以正理观察为主，安立了中观宗义，约在一世纪的怙主龙树（Nāgārjuna）时更是如此，然而佛教中有完整逻辑系统的论著，要从阿阇黎陈那及法称算起。

印度量学的发展，早于陈那及法称前，在外道正理派（Nyāya རིགས་པ་ཅན།）的论述里就已经有了。阿阇黎陈那建立了三相之理（trirūpahetu ཚུལ་གསུམ་གྱི་རིགས་པ།）及排他论（apoha གཞན་སེལ་གྱི་རྣམ་གཞག），使量学达到相当高的水平。陈那详尽地破除了正理派（Nyāya རིགས་པ་ཅན།）、胜论派（Vaiśeṣika བྱེ་བྲག་པ།）、数论派（Sāṃkhya གྲངས་ཅན་པ།）等说法；后来，正理派的阿阇黎乌底耶塔加罗（Uddyotakara, 西元六世纪）、伺察派（Mīmāṃsā དཔྱོད་པ་བ།）的学者库马里拉巴塔（KumārilaBhaṭṭa གཞོན་ནུ་མ་ལེན།, 西元七世纪）等人有回驳，而这些主张

又被吉祥法称所反驳，由此可知，印度量学已有相当高的水平。

依所知的体性与特色不同，将所知分为五事（ཤེས་བྱ་གཞི་ལྔ།）：一、色法（སྣང་བ་གཟུགས་ཀྱི་གཞི།），二、心法（གཙོ་བོ་སེམས་ཀྱི་གཞི།），三、随心所（འཁོར་སེམས་བྱུང་གི་གཞི།），四、不相应行（ལྡན་པ་མ་ཡིན་པའི་འདུ་བྱེད་ཀྱི་གཞི།），五、无为法（འདུས་མ་བྱས་པའི་གཞི།）。也有随目的将所知分为十八界、十二处等。在佛教论典中，所知随性质、特色、目的、类别等不同，有不同区分及归类的方式。

所知五种分类的第一个——色法——的论述。色法的性质、有碍的色法（ཐོགས་བཅས་ཀྱི་གཟུགས་ཅན།）及无碍色法（ཐོགས་མེད་ཀྱི་གཟུགས་ཅན།）的十一种，法处所摄色（ཆོས་ཀྱི་སྐྱེ་མཆེད་ཀྱི་གཟུགས།）、大种（འབྱུང་བ།）与大种所造（འབྱུང་གྱུར།）。

器世间形成的方式，构成色法的因素——微尘——的说法。就以一粒最细微的微尘而言，当两派去解读细微微尘如何存在时，看法可能会天差地别。最终因无法组合微尘——构成色法的因素，没有任何一种色法有外境，色法仅属内心的显现；及在细微微尘时，必须有其他大种所依——虚空微尘。讲到大种，有第五大种——虚空大种。四大种不一定解读为和合体，能量也可认知为大种。论说最细微的微尘也是大种所造，这意味构成细微微尘的因素来自大种。所以，我们将可见的地、水、火、风称为大种，只是非常表面的说法。

佛教论典又说，身可分粗、细、极细三者。气可分根本气（རྩ་བའི་རླུང་།）、支分气（ཡན་ལག་གི་རླུང་།）；一天中，气的流动有二万一千六百次等，详细地说了身界（ལུས་ཁམས་ཀྱི་རྣམ་གཞག）。

内外情器世间形成之理。例如阿阇黎无着以不动缘、无常缘、能力缘解说情器世间皆是唯此缘性所成（རྒྱེན་ཉིད་འདི་པ་ཙམ་གྱིས་གྲུབ་པ།），并非先由造物主内心动摇而成。这是佛教的基本立场，与科学家的基本立场极为相同。然而，佛教论典——《阿毘达磨俱舍论》（Abhidharmakośa）——说到地球的形状、大小、日月轮转、日月星曜等时，说地球是平的、以须弥山为中心，日月星曜随地球而转。很明显地，这是依古印度吠陀的说法为基础而说。依此基础所做的这些解释，与现代科学验证的结果直接相违，因此，我早已从自宗的主张排除上述的论述。

又，佛教论典主张世间依序经历成、住、坏、空；之后，在空的阶段，由天空微尘（བར་སྣང་གི་རྡུལ་ཕྲ་རབ།）或空尘（སྟོང་པའི་རྡུལ།）再次形成新的世间。因此，是由空而成、住、坏、空……如此无止尽地轮转。空的阶段的天空微尘，在时轮中被称为空尘，是一切色法的因，仅属于能量，不是明显、单一的和合体。在空尘的作用下，使四大种从细的层次渐渐形成粗的层次，再从粗的层次渐渐解散成为细的层次，最终融入于空尘，这些微尘是世间住、灭续流的根本因。细微的空尘什么时候才会形成世间的因呢？以时轮的说法而言，任何世间，在未形成之前，都属于空的状态；个个世间所有色法的构成因素，也都属于空尘。空尘之所以能成为个个世间形成的主因，是受到将来在此世间出生的有情业力影响所致；业力成熟，这些风尘才会开始结合，逐渐形成这个世间。

虽然科学家对外在世间最初如何形成做了解释，即最初是由大爆炸形成的，然而仍存在许多重大疑点，如大爆炸之前可能有什么、大爆炸是如何形成的、什么因素形成大爆炸、为什么我们的地球形成后能变成生物的因、地球与居住在地球内正在生长的有情有什么关联等。佛教认为外在器世间的形成与内在的有情众生是有关联的。有情众生的身体——我们现在可以明显看到的粗分身体，与细微层次是有关联的，因为这细微层次最终是由心气无二的极细微层次形成，借由我们身蕴的微妙关联得知浩瀚世间也应如此。

西方科学中，达尔文（Charles Darwin, 1809-1882）的演化论（Theoryof Evolution）是透过天择（natural selection）的理论去研究物种的不同及其起源。在解释生命起源时，认为是由许多复杂的化学物质从无机物演变成有机物，之后再形成生命并具有遗传繁殖等五种特征，被归类为生物。细胞学说者则认为，所有生物皆从细胞所生，那么细胞的起源又是什么？透过假设推理而说是经由很长时间

慢慢演变而成的。演化论者对生命起源有一种看法，认为基因突变（geneticmutation）是突现的，以佛法的角度来看这种说法，会认为这种突然发生或无因而生的论述，是具有争议的。我曾经提出一个问题：为什么现代生物学家不认同有情，特别是人类，本具有价值的心、利他的心，如悲心等，为什么他们看不到这是有情生存的主要因素？

佛教主张，时间的性质是，唯有在色法和心法下安立，无法与色法、心法分离。过去或已灭不只造成下个动作的产生，也造成下个动作的结束。最短时间的粗分解释：微尘上下变化的时间，以及一弹指内分为六十五刹那或三百六十五刹那。怙主龙树在《经集论》（Sūtrasamuccaya མདོ་ཀུན་ལས་བཏུས་པ།）中引用了《华严经》（Avataṃsakasūtra），其中明显地说一弹指间可分为无量刹那。一劫与一刹那有很大的差别，可是在《菩萨地持经》地功德品说，就两位补特伽罗的觉受而言，是不矛盾的。

第二部分，能知——心——的学说，或说心理学，广泛地说了心的体性、分类，及个别分类的内容等。在诠释心的分类时，依照是否依靠色根（དབང་པོ་གཟུགས་ཅན་པ།）——增上缘（བདག་རྐྱེན།），及不只接触到

境，能不能了知境的特征，而分根识与意识。就识对境有否欺诳，[6]分量与非量。就境是否有具有声符（སྒྲ་བརྡ།），如此是此等，及是否有声相、义相（སྒྲ་དོན་གྱི་སྣང་བ།），[7]分有分别心（རྟོག་པ།）及离分别心（རྟོག་མེད།）。就主眷（གཙོ་འཁོར།）及趋入境的体性或差异，分心及心所。就所见是否符合实际，分为错乱识及非错乱识。就境方面，分自证（རང་རིག）或他证（གཞན་རིག）。就趋入境的方式，分颠倒识（ལོག་ཤེས།）、疑（ཐེ་ཚོམ།）、伺察识（ཡིད་དཔྱོད།）、见而不定（སྣང་ལ་མ་ངེས།）、现识（མངོན་སུམ།）、比度（རྗེས་དཔག）、已决识（བཅད་ཤེས།）等七种（བདུན་རིག་བདུན།），广泛地做了解释。

还说了心所的性质、分类、各个的作用、次分类、生起的次第、互相的关联等。如何由无明愚痴、颠倒愚痴产生非理作意的妄念，由此而生贪瞋；由贪瞋生我慢、嫉妒等，使心无法调伏。由贪所生的掉举、使心不自主地流散到外境的散乱、心无法紧持在境上的沉

6 译者注：「欺诳」一词于法尊法师翻译的量学典籍中普遍可见。识之所执境与实际不合时，该所执境即为欺诳，如执雪山为青的眼识。

7 译者注：声符是声音的符号，也就是声音本身。声相是耳识或由耳识所生之分别心持取声音时所产生的行相。声相与声总的差别是，前者可被根识及分别心所见，后者只被分别心所见。以此类推，义相与义总的差别也是如此。

没、使身心无法随心所欲地被控制，如同进入了黑闇般，所缘不清楚的惛沉等。这些的正相违品，如可辨别境之差别的甚深智慧、慈、爱、忍、自信、与在正知正念摄持下，心于所缘境专注一境，能持续安住，如此之增上三摩地等，介绍了上百种心所。由于有心所互相相违的情况，一方力量增强的话，将会使另一方的力量逐渐消失。总之，对地球上七十亿人口而言，佛教心理学是相当重要的学科。

有关粗细心识的说法。醒觉时的心识为粗分，睡梦时的心识比较细微，有比睡梦更为细微的心识，如熟睡时的心识。心也可分为粗分、微细、极微细三者。粗分是根识，微细如六根本烦恼及八十分别心（རང་བཞིན་བརྒྱད་བཅུ་སེམས།），极微细如四空之心等。

四空之心也可再分粗细，见、增、得（སྣང་མཆེད་ཐོབ།）三者之心比俱生原始之心粗，俱生原始之心是极微细。因为经论说极细的俱生原始之心与它的坐骑之气（གཞོན་པའི་རླུང་།）是体性一、返体异（ངོ་བོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད།），所以俱生原始之心，就趋入境的角度说是气，以了知境的角度说是识。

佛教心理学另一个重点是，暂时的污垢不是内心的本性，心性是光明的；而且唯明唯观的种类续流无始无终，续流是坚固的；依赖心而产生的功德，只要串习至任运，不需再次努力，将可增长至无尽。只要不懂这些深奥的内容，就一定会对佛法产生片面的认识。

阿阇黎陈那及吉祥法称的量论提到根识的性质，根识为什么是无分别心，分别心如何透过声、义（སྒྲ་དོན།）趋入自相的境（ངོས་རང་མཚན།），介绍了声、义，共声与共义识（སྒྲ་སྒྲ་དང་ཞི་ཞྭ།）如何共同地趋入不同的明例（གསལ་བ།），及共相（སྤྱི་མཚན།）是非事物（དངོས་མེད།）的道理等。这些绝对有助于现代心理学的研究。

第三部分，心识如何趋入境。心显现境时，依显现方式的不同，有遮遣及成立两种。就心随着事物的显现而趋入境或不趋入境，说成立趋入（སྒྲུབ་འཇུག）与遮遣趋入（སེལ་འཇུག）两者。

于分别心中显现某法的义总（དོན་སྤྱི།）时，只有一与异两种显现方式，因此，以分别心对境的看法而安立一、异。虽然体性一，却因为分别心有显现能知所知（གོ་བྱ་གོ་བྱེད།）的差别，而安立了返体异。

心识接触境时，有现与持两种方式，所以有所现境（སྣང་ཡུལ།）及所持境（འཛིན་ཡུལ།）。识执取某境的作用时，欲知者所趋入的不欺诳境就是所趋境（འཇུག་ཡུལ།）。就心识断除增益（སྒྲོ་འདོགས།）之处，为所缘境（དམིགས་ཡུལ།）。

根识了解境时，是透过现起与境相似的相而了解。若中间不透过相而了解，对同一个境将不应有不同的看法；若透过相而了解，该境将不能直接被了解，就没有理由证明这种看不见的境；基于此，有主张具相（རྣམ་བཅས།）的心识与不具相（རྣམ་མེད།）的心识的说法。

第四部分，确认所知的因明，是识如何了知宗的方法，及打开隐蔽分的钥匙，因此相当重要。

因明的基础是前面已经说过的四正理。因明里说到，为了能够立宗需要具备什么条件，因的所立和能立有何关联性，透过相属（འབྲེལ་བ།）可推理出相属者（འབྲེལ་བ་ཅན།），却无法推论相属者的所有的特征，例如透过果可推知因、透过自性可推知自性者，却无法推论因、自性者的所有差别。

在一个论式（སྦྱོར་བ་སྐོར་གཅིག）里，就因与所立法的关联分三正因。

一、果因，随着敌者欲知（ཤེས་འདོད།）的不同，形成不同的因相推论（རྟགས་སྦྱོར་འགོད།），分五种。

二、自性因，就诠自之声是否引出自己的造作者（རང་ཉིད་བརྗོད་པའི་སྒྲས་རང་གི་བྱེད་ཆོས་འཕེན་མི་འཕེན།），分两种。

三、不可得因，由看不到相属方（འབྲེལ་ཟླ།）及看到相违方（འགལ་ཟླ།），而否定其存在。分二种：

（1）不见不可得因（མི་སྣང་བ་མ་དམིགས་པའི་རྟགས།）：此法虽然存在，我们无法以这里看不到它这个理由，推论此法不存在；可是于此处，若有量看到此法不存在，就可以决定此法不存在。

（2）可见不可得因（སྣང་རུང་མ་དམིགས་པའི་རྟགས།）：若存在，我们可以看到的某一法，因为此处看不到的缘故，推论它不存在。可见不可得因分二种。

（2-1）不见相属方之因：若此法存在，必须依赖它的所依处，因为所依处不存在，而确认能依者也不可能存在。例如，以烟的相属境——火——不存在，推论烟不存在。所谓不见相属方之因（འབྲེལ་ཟླ་མ་དམིགས་པ།）又有三：不见相属境的因、不见相属因的能遍（ཁྱབ་བྱེད།）、不见相属境的自性，否定此法的存在。

（2-2）已见相违方之因（འགལ་ཟླ་དམིགས་པའི་གཏན་ཚིགས།），是由看到彼法相违方的理由，确认此法的系属（ཡིན་པ།）不合理或存在（ཡོད་པ།）不合理。此又分二种。

（2-2-1）依于不并存相违之因（ལྷན་ཅིག་མི་གནས་འགལ་ལ་བརྟེན་པའི་རྟགས།）：看到有力之相违方损害此法的持续存在而破除。此因又分三：已见相违性质、已见相违之果，及已见相违之所遍。此等内部又有，已见能害本身、能害特征、能害的果等，而遮挡所害、所害特征、所害果等。有以十二种理由的区分，也有更多的区分方法。

（2-2-2）看到不可能存在不属于双方的第三聚（གཉིས་ཡིན་གྱི་ཕུང་གསུམ་མི་སྲིད་པ།）而否定该系属。佛教成立无我义的缘起之因属于第二种。

又，突显对方主张的矛盾及缺陷来破除对方邪分别的应成，是突显对方主张的缺陷，虽然主要直接显示该缺陷，但同时也会间接引出该主张的相反立场；不引出的是只有突显其缺陷及破除该错误的主

张。

如是了解所知的方法——因明——显示各种观察境的途径，透过智慧观察的途径，可以了解事物的究竟实相。再三观察，识的能力也会随之增长，将会成就对诸法究竟实相的圆满看法。

四、佛法宗义

宗义是观察基法真相的结论。早期诠译佛法宗义的主要论典是西元前的《弥兰王问经》（Millindapañha）、西元一至二世纪左右的阿毘达磨等，及怙主龙树的理聚论。此外，结合内外宗义而说的论典有五世纪阿阇黎清辨（Bhāviveka, 500-560）的《思择焰论》、八世纪大住持寂护（Śāntarakṣita, 725-788）的《真如集论》（Tattvasaṃgrahakārikā）等。

说到佛教的主要宗义，众所皆知是四法印，即诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静。

所谓诸行无常，是事物的坏灭不依赖后来的因，因为产生自己的因本身就具有坏灭的性质，导致自己形成后，就具有下一刹那无法存在的性质。若要细想，可以从看得到的粗分变化来推断。

所谓有漏皆苦，是不寂静的心，及与它有关的一切因果，或它

所带来的一切。

所谓涅槃寂静，阿阇黎法称说指的是净除内心的染污。这是以理推论而确认的内容，不是就信心来诠释。

无我的论述主要是指出事物的显现与存在不同。多数佛教论师主张我（或补特伽罗），必须要在蕴体上存在。我的事例是如五蕴，或心，或第八意识——阿赖耶识——为我或补特伽罗；因为六转识[8]（འཇུག་ཤེས་དྲུག）如水泡般不坚定，所以无法成为我的事例。有一些人认为，若蕴体是我将有违害，有离蕴的我也有违害，因此主张有不可说的我。总之，所有佛教徒共同主张没有常一自主的我。

佛教各宗对无我的解释不同，有粗细之别。若以《般若经》为主，也就是龙树父子的解释为依据的话，无我就是缘起的意思。随着所依事物的不同而有了两种无我。所破及破除后的无遮（མེད་དགག）并无粗细之别，于人、法上，所破的我意谓着不依赖他者的体性。唯缘起之故，「我」并不存在，就如施设者与施设处、能知与所知、作者与作事，彼此互相依赖就可被安立。

---

8 译者注：古译为六转识，藏文直译为「六趋识」，谓六种能趋的心识，具有趋行于境、对境的作用者。

如果前面方正的桌子不需要依赖分别心施设，而是桌子本身自力地成为桌子，那么，只要安放桌子的地方存在，桌子就必须于该地自力地让自己存在。事实上不是这样。因此，桌子只能无奈地被心识所安立而确认它的存在。由境安立识，同样地，由识安立境，例如ㄱ字而言，ㄱ的形状、写ㄱ的笔、笔的墨水、写的纸张、写者、造字者的想法、ㄱ字的取名者、认识ㄱ字的人、使用ㄱ字之处等，若这些不存在，ㄱ字是不可能存在的。诸法的存在是如此，因此，经说诸法本性，圆满地说，是依赖他者。中观宗月称阿阇黎说：「探究诸法究竟时，没有一法可被获寻，唯有依赖意识施设安立。」我觉得这种说法，与现代物理学家观察分子后，无法获寻任何一物的结论，极为吻合。

「二谛」之名也见于一般外道的论著。佛教四宗都说到二谛，内容却不相同。大乘的中观宗、唯识宗，在安立二谛性质的方法上，没有太多不同，然而在事例上却有很大差距。总之，胜义谛谓真相的论述，世俗谛谓显现的论述，中观宗与唯识宗都说唯有空性能够诠释胜义谛。胜义谛的事例：唯识宗以无外境之理，说能取所取二空；中观宗则说没有丝毫的真实存在。世俗谛是我们现在可以看到的情器、生灭、增减、因果、苦乐、善恶等诸法。以我们现在看到的瓷瓶而言，它是世俗；如同看到瓷瓶般，就瓷瓶上去寻找，将无法获得瓷瓶，以此之故，境是自体空。探究瓷瓶时是空的，空的当下却又被看到的缘故，二谛是体性一、返体异。这是中观的说法。总之，谈到诸法存在性时，佛教认为必须要远离增益与减损两边而认识事物的存在性。

五、佛法

虽然一般而言，佛教经论中，有关修行的教导大多与信心有关，然而佛法的根本教义，如四圣谛，却是建立在因果法性上。

我们与生俱来就不想要痛苦，苦受的基础是行苦，因此，四谛中，第一谛是苦。苦从因生，因此，第二谛是集，说了苦因及苦果。苦因，追根究柢是无明，而无明被证实可被灭除，因此，第三谛是灭。灭不可能无因，能成办此灭的方法是第四谛——道谛。说到解脱的因及解脱的果。如是，四谛的根本所依就是因果缘起。阿阇黎法称在介绍灭谛时，就是从关键处，也就是痛苦的因——无明——可被净除来介绍，并没有说一定要依着佛陀的教典来介绍。而且又引十二缘起的趋入次第解说苦集二者、还灭次第解说灭道二者。由于苦乐是觉受的体性，远离了觉受，无法说苦乐，因此，详细地对觉受做了因果次第的说明。

以佛教而言，对法的究竟理解是所要获得的涅槃，因此，成就涅槃的方法，及诠释其方法的经论，都称为法。佛教经论可分基、宗义、修法三种论述，若要了知前两者的解说及其依据的教典，有珍贵的甘珠尔（བཀའ་འགྱུར་རིན་པོ་ཆེ།）及丹珠尔（བསྟན་འགྱུར་རིན་པོ་ཆེ།）。珍贵的甘珠尔是已经翻译成藏文的佛陀教言，包括了显密二者的三藏。珍贵的丹珠尔是诠释佛陀意趣的论典，经文中被授记的著作者是天竺班智达和大成就者，如二大车轨、十七班智达等具量的上百位学者及成就者。客观的学者认为，翻译成藏文的甘珠尔及丹珠尔——第四尊佛的教言，包括了经续两者，及解释其意趣的论典，是现存于世的佛教经论中，数量最多、翻译品质最佳、最完整的。相较之下，梵文的经续，由于时空的改变，除了零星几本真实的教典外，几乎全数消失。现有的巴利文里，除了上座部自己的三藏典籍外，没有其他部的经藏。虽然有不少经、续、论被译成中文，然而由于语文本身的限制，中译也只能做到内容的诠释，文或义都无法像藏译一样。这是近代观察者说的。因此，现今的藏文典籍，是第四导师教正量的唯一圆满器皿，是能闻思完整三乘及密续经论的不二入口。

六、三次集结

对「佛法科学与宗义总集」的读者介绍藏译经典——甘珠尔、丹珠尔——的来源，将会有所帮助，因此在此简单地说明。

以共乘的角度来看，导师薄伽梵证得佛果后的第七个七周，于瓦拉纳西（Vārāṇasī），对五比丘转了以四谛为主的法轮，从此一直到茅城（拘尸那揭罗 Kuśinagar）示现涅槃为止，约有四十年。在这期间中，导师薄伽梵到了圣地中部的许多地方，针对无量主要所化有情（ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ།），顺应其根器而说的一切法蕴，都可被三藏所含摄。

导师涅槃那年的夏季，大迦叶尊者（Mahākāśyapa）在王舍城（Rājagṛha）的七叶窟（又称毕波罗窟 Pippalīguhā）召集众人，作集结。大迦叶尊者自己集结了论藏，阿罗汉优婆离尊者（Upāli）集结了律藏，阿罗汉阿难陀尊者（Ānanda）集结了经藏，都以背诵的方式进行。三藏是以「如是我闻」为开始，以「信受奉行」而终结。这是第一次的集结，从此之后，共乘的经典不衰退地被持守。

一百年后，在广严城（又称毗舍离Vaiśali）进行第二次集结。这是所有部派一致的主张，在《根本说一切有部毗奈耶杂事》中也明显地提到。之后的第三次集结，或是更多的集结，在《四部毗奈耶》并

没有明确地提到，不仅如此，各部派的说法也不同。

根本说一切有部的说法：法王迦腻色迦王（Kaniṣka, 78-123/127-151），在迦湿弥罗国（Kāśmīra）的耳林精舍（རྣ་རྒྱན་ནགས་ཀྱི་གཙུག་ལག་ཁང་།）召集了伐苏蜜呾罗（Vasumitra）等五百位罗汉、阿阇黎世亲及马鸣（Aśvagoṣa, 80-150）等五百尊菩萨，及凡夫班智达等共一千五百位，确认所有十八部都属于佛教，平息了部派之间的争论。后来的一些学者反对所有十八部都被上座部等含摄的说法。当时，将尚未成文的经典记录成文，据说也有用铜做的经典。《阿毘达磨大毘婆沙论》也是当时的著作，或编辑而成的。现代一些学者说耳林精舍可能在今日所谓的冈噶扎（Kāṃgaḍa）这个地方。

圣上座部的说法：导师涅槃后218年，阿育王（Aśoka，西元前304-232）十七岁时，在华氏城（又称波咤厘或巴连弗邑Pāṭaliputra），由帝须目犍连子尊者（Tissa Moggaliputra, 西元前327-247）主持，召集一千位上座，以九个月的时间集结了三藏，而且所集结的三藏，只有以巴利语所写的经藏而已。此外，西元前27年，瓦嗒嘎马尼王（Vaṭṭagāmaṇī）时，以巴利语系建立三藏经典及其注释论典，初次有了文字纪录。

大乘不共的藏经则不是以上述的方式集结，是由文殊、观音、秘密主等于净相中，在不定处作结集。有关密续的集结方式，各派、

各续部有不同说法。

小乘宗义者认为四谛法轮才是唯一的教法轮，其他经典只是四谛法轮的附带说明或详细解说。关于三法轮的次序，大乘者主张，在灵鹫山（Gṛdhrakūṭa）传授第二次法轮——无相法轮，在广严城传授第三次法轮——善辨法轮。

导师涅槃后约四百年的时间，吉祥怙主龙树未到世间之前，大乘经藏不是世间可共同学习的。由于吉祥怙主龙树，使《般若经》等许多大乘经典再次弘扬开来，开启大乘及中观宗的车轨。他著作理聚论等，明白解释《般若经》的显义——空性次第。

当时，多数小乘宗义者主张大乘经藏不是佛说，因此，有一阵子成为了争论的焦点。怙主龙树之后，至尊慈尊、阿阇黎清辨等，透过众多理由证明大乘是佛所说。佛子寂天也说了大乘是佛说的内容，现在也可以清楚地看到。

圣者无着开启唯识宗的车轨，并迎请《慈氏五论》、著作《瑜伽师地论》（Yogacārābhūmi）的五地等，明白阐述《般若经》的隐义——现观次第。

逐渐地，「三乘的经藏都是佛所说」这点已经没有争议。形成共识后，圣地天竺及周边都遍满大乘及密续，教法如日中天。不仅如此，三乘教法普及于中亚及中国等地。缅甸、泰国、斯里兰卡等现在

属于上座部的国家，在早期教法兴盛之时，大乘教法也曾兴盛，这点在历史上可找到许多明显证据。

七、经论的藏译

雪域埠国（པུར་རྒྱལ།），这个西藏王国地处高原，由于交通困难，与其他国家没有联系，因而长期保持孤立。西元500年，拉托托日年赞（ལྷ་ཐོ་ཐོ་རི་གཉན་བཙན།）时期，获得了佛经，被认为是正法的起源。西元700年，法王松赞冈波（སྲོང་བཙན་སྒམ་པོ།, 617-649）与佛法早已兴盛的中国及尼泊尔的公主结婚，迎请了非常殊胜的佛像到藏地，并陆续建造天化大昭寺以及神印小昭寺等寺院，兴起礼拜及供养的传统，又派遣吞弥阿奴等聪明的西藏孩子去印度学习梵文及佛法。之后，吞弥桑布扎（ཐུ་མི་སམ་བྷོ་ཊ།）以梵文为范本，新创西藏的文字及文法。不仅如此，因为他的缘故，藏文的文字发展达到与天语——梵文——相同的水平，即便在翻译佛经时，就文义或内容，两者都远离细微错谬的污垢，令藏文到达巅峰。在藏族历史中，这是令人振奋、感到光荣的事。现今，埠国西藏雪域获得正法净土的名号，有能力将第四尊佛导师的教正法和证正法传播到世界各地，这正是因为吞弥创造了不共的藏文字及文法，加上译师、班智达等恩德所致。

吞弥桑布扎创造了藏文字及文法后，自己又尽可能地翻译经续；明显地，此时也有其他一二译师。然而，要有系统、有计划地进行大翻译工程，仍需要一段时间酝酿而成。传说，吞弥一开始翻译的经典，是先前拉托托日年赞时就已经有的经典，即奉王命翻译的《诸佛菩萨名号经》、《大方广宝箧经》（Kāraṇḍavyūhasūtra）以及《缘起经》（Pratītyasamutpādasūtra）、《观音经续二十一》。话虽如此，从现有的甘珠尔中，很难确认这些教典是哪一部经典。最早的翻译，是由西藏大译师吞弥、达摩郭（Dharmakoṣa）、拉垄多吉贝尔（ལྷ་ལུང་རྡོ་རྗེ་དཔལ།）翻译的《宝云经》（Ratnameghasūtra）及《楞伽经》（Laṇkāvatārasūtra）等。传说当时也与支那的和尚一起由中文翻译了医学论述。

西元800年，法王赤德祖赞（ཁྲི་ལྡེ་གཙུག་བརྟན།, 704-755）建造了青浦寺（མཆིམས་ཕུ།）、扎玛正桑寺（བྲག་དམར་མགྲིན་བཟང་།）、旁塘寺（འཕང་ཐང་།）等，令陈噶牡钩喀（བྲན་ཀ་མུལ་ཀོ་ཥ）、聂迦那故嘛拉（གཉགས་ཛྙ་ན་ཀུ་མཱ་ར།）翻译《百业经》（Karmasatakusūtra）及《金光明经》（གསེར་འོད་དམ་པ།）等。

之后，法王赤松德赞（ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན།, 742-797）为使佛陀教法基础臻于完善，并见到必须从教法的发源地——印度——迎请佛教学者与僧侣。当时，圣地吉祥那烂陀寺里，著名且无可争议的学者，具有萨霍尔（ཟ་ཧོར།）血统、持根本说一切有部律戒体的出家人，究

竟通达自他宗所有宗义，语言自在的大住持寂护，及莲花生大士（Padmasambhava），都受到邀请。莲花生大士去除了内外障碍，成立吉祥桑耶不动俱成寺（བསམ་ཡས་དཔལ་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྲུབ་གྲྭ་པའི་གཙུག་ལག་ཁང་།）。

具悲者——大住持寂护——向法王赤松德赞说，若要在藏地圆满立下佛陀正法基础，必须将佛经及其注释翻译成藏人自己的语言，并说藏族自己必须有年轻、聪明的出家人，在藏地必须有藏人僧团。在具悲者——大住持寂护——的引导下，在桑耶寺成立翻译天竺洲，召集印度班智达及西藏大译师等上百人，开始有计划地翻译甘珠尔和丹珠尔。直到西元900年，朗达玛（གླང་དར་མ།, 799-842）尚未毁教前，翻译工程一直持续进行。当时，在大住持寂护主持下，印度班智达有莲花生大士、无垢友（Vimalamitra, 西元八世纪）等，西藏大译师有巴赛囊（སྦ་གསལ་ལྷང་།）、巴郭毗卢遮那拉系答（སྦ་གོར་བེ་མེ་རོ་ཙ་ན་རཱཀྵི།）、坤鲁易旺波松（འཁོན་གླུའི་དབང་པོ་སྲུང་།）、玛仁钦却（རྨ་རིན་ཆེན་མཆོག་）、念朗甲哇却洋（ངན་ལམ་རྒྱལ་བ་མཆོག་དབྱངས།）、仁钦勒珠（རིན་ཆེན་ལེགས་གྲུབ།）、巴益西旺波（སྦ་ཡེ་ཤེས་དབང་པོ།）等七觉士（སད་མི་བདུན།），及噶瓦拜则（རྒྭ་བ་དཔལ་བརྩེགས།）、究鞣鲁易迦赞（ཙོག་རོ་གླུའི་རྒྱལ་མཚན།）等近百人。

他们长时间翻译甘珠尔、丹珠尔，依翻译经验及当时状况，认为不少西藏词汇必须改良。法王赤松德赞知道利害关系及理由后，召集印度大住持，如胜友（Jinamitra）、吉祥菩提（Surendrabodhi）、戒菩提（Śīlendrabodhi）、施戒（Dānaśīla）、菩提友（Bodhimitra）等，及西藏大译师，如宝护（Ratnarakṣita）、法性戒（Dharmatāśīla）、智军（Jñanasena）、胜护（Jayarakṣita）、文殊铠（Manjuśrīvarmā），及宝王吉祥（Ratnenadraśrī）等，就如何将重要佛法名相从印度文翻译成藏文，编辑了字典，也就是《翻译名义大集》（Mahāvyupatti）、《翻译名义中集》（Madhyavyupatti），及《声明要领第二》（སྒྲ་སྒྱུར་བམ་གཉིས།）。决定了翻译用词、翻译方法等，圆满立下翻译轨则。从此之后，如由梵译藏般，从印度语翻成藏文时，都能保持一贯性、远离过失。当时也编辑了《翻译名义略集》（Kṣudravyupatti），然而今日已经散失。这段翻译历程，放在世界翻译史来看，也是相当稀有的。这是藏人特别的智慧，绝对能给翻译学带来伟大贡献。

如是翻译工程进行的同时，由噶瓦拜则及蟠得鲁易旺波（བན་དེ་གླུའི་དབང་པོ།）等大译师主持，在丹噶宫（ཕོ་ཐང་ལྷན་དཀར།）译出甘珠尔和丹珠尔的目录，编成丹噶目录（དཀར་ཆག་ལྷན་དཀར་མ།）；甘珠尔、丹珠尔的二十七类，七百二十五部典籍皆被收录。这是首次对教典分类及编排目录，是西藏祖先稀有智慧的象征。

西元900年，大译师噶瓦拜则、却杰宁波（ཆོས་ཀྱི་སྙིང་པོ།）等，在青浦宫，对所有甘珠尔、丹珠尔的目录重新做了整理，成为青浦目录

（དཀར་ཆག་མཆིམས་ཕུ་མ།），不过现在却无法获得。不久之后，在庞塘噶梅宫（ཕོ་བྲང་འཕང་ཐང་ཀ་མེད།），对所有甘珠尔、丹珠尔的目录进行整理，即著名的庞塘目录（དཀར་ཆག་འཕང་ཐང་མ།）。这两个目录都记载了经论的名称、册数、偈颂文的数目等，我认为分类的方式是按内容编排。

在西元900年的前中期，自朗达玛灭佛后，西藏处于四分五裂的状态，翻译工程也随之停摆，印度、尼泊尔的学者纷纷离去。很长一段时间里，只有在阿里（མངའ་རིས།）等某些边境地方有零星的翻译继续进行。

西元1000年，天尊师长叔侄（ལྷ་བླ་མ་ཁུ་དབོན།）派遣许多西藏小孩去迦湿弥罗国学习教法；其中，最优秀的是宝贤大译师（རིན་ཆེན་བཟང་པོ།, 958-1055）、俄雷必喜饶（རྔོག་ལེགས་པའི་ཤེས་རབ།）。他们精通梵语及所有显密教法后，回到藏地，并迎请印度班智达信手铠（Śraddhākaravarmā）等，翻译许多经续。吉祥无二大至尊阿底峡（Atiśa, 980-1054）到西藏后，翻译了《庄严光明论》（Abhisamāyalaṅkāralokāprajñāpāramitāvyākhyā）、《理明论》（རྟོག་གེ་སྣང་བ།）等许多论典。尤其，宝贤大译师不可思议的事业是，因为教法长期衰弱，他怀疑经论的真假，于是将西藏过去已经翻译的典籍进行分类，透过寻找其印度原文，区分出找不到印度原典的部分。从他开始，有了新译与后译之分。

此外，西元1100年至1200年，追随宝贤大译师的著名译师有牧人释迦智（འབྲོག་མི་ཤཱཀྱ་ཡེ་ཤེས།）、达仓译师少年精进（སྟག་ཚང་ལོ་ཙཱ་བ་གཞོན་ནུ་བརྩོན་འགྲུས།, 出生于1405年）、学者及成就者琼波南交（ཁྱུང་པོ་རྣལ་འབྱོར།,出生于1086年）、拏错译师戒胜（ནག་ཚོ་ལོ་ཙཱ་བ་ཚུལ་ཁྲིམས་རྒྱལ་བ།, 1011-1064）、绒松却桑（རོང་ཟོམ་ཆོས་བཟང་།, 1012-1088）、廓枯巴天生（འགོས་ཁུག་པ་ལྷས་བཙས།,西元十一世纪）、天师寂光（ལྷ་བླ་མ་ཞི་བ་འོད།）、罗嘉智慧顶（ཀློག་སྐྱ་ཤེས་རབ་བརྩེགས།）、跋曹尼玛箚（པ་ཚབ་ཉི་མ་གྲགས།, 1055-1145）等六十人，在历史上有清楚的记载。其中，俄罗丹喜饶（རྔོག་བློ་ལྡན་ཤེས་རབ།, 1059-1109）新译了一般逻辑学，特别是慈尊教典及量学等重要论著，又修改过去的翻译，将主要论典内容做总结，奠定西藏逻辑学（མཚན་ཉིད་རིག་པ།）的基础。当时到西藏的印度班智达，著名的有顶严吉祥无二至尊阿底峡、班智达喀雅达尔（Gyādhar）、班智达智称（Smrīrtijñānakīrti）等。

西元1300年至1900年，邦译师洛追丹巴（དཔང་ལོ་བློ་གྲོས་བརྟན་པ།）、穹敦金刚幢（ཤོང་སྟོན་རྡོ་རྗེ་རྒྱལ་མཚན།）、布敦宝成（བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ།, 1290-1364）、声明者宝胜（སྒྲ་ཚད་པ་རིན་ཆེན་རྣམ་རྒྱལ།, 1318-1388）、管译师宣奴贝（འགོས་ལོ་གཞོན་ནུ་དཔལ།, 1392-1481）、达仓译师喜饶仁钦（སྟག་ཚང་ལོ་ཙཱ་བ་ཤེས་རབ་རིན་ཆེན།, 出生于1405年）、夏鲁译师护法贤（ཞ་ལུ་ལོ་ཙཱ་བ་ཆོས་སྐྱོང་བཟང་པོ།, 1444-1529）、觉囊多罗那他（ཏཱ་ར་ནཱ་ཐ།, 1575-1634）等众多译师，翻译了经续教典、文法、医学、诗歌等，增添许多甘珠尔和丹珠尔中的翻译。

从西元700至1700年，一千年的时间，西藏的具恩大译师们，从圣地印度翻译了三乘四续所含摄的佛陀教典及其众多注释。也翻译了许多声明学、因明学、工巧学、医学等共明论著。不只嘉惠藏人而已，也嘉惠对古圣地印度文化有兴趣的人，这恩德极难报答。

很明显地，在甘珠尔、丹珠尔中，也有从他语译出的典籍。像《大涅槃经》等二十四部典籍是从中文翻译成藏文；丹珠尔中，如《解深密经疏》等十三部典籍是从中文翻译过来的。西元1300年，布敦的老师、大译师日幢（ཉི་མ་རྒྱལ་མཚན།）从斯里兰卡阿阇黎吉祥阿难陀（Ānandaśrī）座前，翻译了《本生经》（Jātaka）的缘起介绍，及《梵网经》（Brahmajālasūtra）等十三部典籍。这是从巴利语翻译过来的，现收录在甘珠尔中。虽然有许多小乘经典与现在巴利大藏经中的经典有相同的名称，但是并不相同，所以很明显地，这些小乘经典不是从巴利语翻译过来的。同样地，看炯丹日惹（བཅོམ་ལྡན་རིགས་རལ།, 1227-1305）目录的话，《天女无垢光请问经》（ལྷ་མོ་དྲི་མ་མེད་པའི་འོད་ཀྱིས་ཞུས་པའི་མདོ།）、《于阗预言》（ལི་ཡུལ་ལུང་བསྟན།）等十八部，及丹珠尔中，世亲所著作的《缘起经疏》、《楞伽经疏》等，是从于阗文翻译过来的。这些之外，甘珠尔、丹珠尔有五千八百九十二部典籍，多数是直接从梵文翻译成藏文。

八、「佛法科学与宗义总集」的编辑

导师善逝的教言十分广泛，有八万四千种法门。无论从所诠或能诠都可分十二分教，也可被九分教所含摄，最终可被三藏所含摄。与世间其他宗教不同的地方是，教量的文字数量十分庞大。其中只有一部分翻译成藏文，就这个部分而言，就已超过五千部、三百二十册，一个人穷尽一生也很难读完。为了符合众生的根器，让教言更容易被学习，总集广大教言主要内容的作法，在大车轨的时代就有了。例如，吉祥怙主圣者龙树的《经集》（Sutrasamuccaya），大佛子寂天也有《经集》（Sutrasamuccaya）及《学集》（Śiksā-samuccaya），吉祥无二至尊阿底峡的《大经集》（Mahasutrasamuccaya）；大车轨无着的《大乘阿毘达摩集论》（Mahāyānābhidharma-samuccaya）；

阿阇黎陈那自己的散文、文句、偈颂总集成《集量论颂》（Pramāṇasamuccaya）。有各种总集，对众生有着极大利益，是众所周知的。

同样地，在现代，无论是不是佛教徒、有没有宗教信仰，导师——第四尊佛——所说的善言，也就是基法真相的道理及依此而有的宗义论述，都能带来暂时及究竟的利益。因此，配合现代学习知

识的方法或次第进行编辑，愿能帮助许多人，以此清净的动机，我在多年前已讨论并呼吁，希望能总集佛教经典中三大内容的前两大内容，也就是从长长厚厚、数量众多的甘珠尔、丹珠尔中，只将有关基法真相的论述或科学及宗义做出编辑。

如同我原先的目的及想法，最近已从佛教经论中，编辑出有关科学及宗义的部分。感谢直接参与编辑的编辑群，也感谢长者们在编辑阶段提供的建议，并感谢将来将此书翻译成英文、中文等译师们。随喜你们！感谢你们！

由于甘珠尔、丹珠尔十分广大且深奥，编辑此书时，可能会产生繁琐、缺少、错误三种过失。然而，至少将甘珠尔、丹珠尔中，与基法真相论述或科学、宗义、修法三部分相关的部分，个别、明显地编辑起来，将来要有所增减就容易进行了。

最终，希望这部总集佛教经论中有关基法真相或科学、宗义的著作，能辅助现今世界的教育体系，为创新提出贡献。祈愿此著作能帮助广大有情众生！

释迦比丘说法者 尊者

2014年6月1日

译者序

佛教经论浩瀚广博，译者的恩师尊者将经论中探讨的课题概括分为三大类：一、佛法科学：即出自佛学典籍中关于真相的论述，又称「基法真相」，如：色法的性质、心法的分类……等。二、佛法宗义：佛教各宗派根据真相所推理出该宗对于义理的结论，例如，中观师根据事物坏灭的真相，得出结论「业灭乃有为法」的论述。三、佛法宗教：佛法宗义者如何依据自宗结论，决定取舍、将信仰的内容实践于生活中的论述，如：为求解脱应发出离心，为了成佛应发菩提心……等。「佛法科学与宗义总集」系列丛书之内容包括上述第一与第二大类，即佛法科学与佛法宗义。

古印度的心理学中，探讨了许多提升心灵层次的主题，如：如何经由修习止观来管束自心，令心能够随欲专注于善缘，远离散动，不受时间的限制等；这些学问博大精深，并在佛教经论中存留下来。众所周知，内心的安乐无法从超市购得，亦不能靠口服或针剂药物维持，而吾等平日缺乏对内心世界的探索，故无从获取修心的相关资讯，导致内心过于脆弱，若遭旁人赞美就喜，诋毁就瞋，内心的喜怒哀乐完全受制于外境，自己无法掌控。若想脱离这种受制的状态，必须充实对真相的认知，再经由逻辑思惟整理出自己的观点，并建立离苦得乐的正道信仰，然后经由修持，才能逐步拾回对于自心的掌控。

然而，译者这一代以及下一代所接受的教育，无论是在东方或西方社会，都是以物质为主要追求目标。在这种教育理念下成长的我们，对于应掌控自心的认知，以及如何实践的方法，几乎一无所知。《佛法科学总集·上下册》与《佛法宗义总集·上下册》系列丛书是从古印度那烂陀寺流传下来的完整心灵知识；这一股清流，帮助我们认知自心，洗涤心中的苦恼，进而减少瞋恨，为世界带来和平的贡献。尊者向世人介绍这套丛书的用意，正在于此。至于第三大类——佛法宗教，属于信仰与修行的范畴，未必适用其他宗教者，尊者也无意改变他人的宗教信仰，故未将之列入丛书。

「佛法科学与宗义总集」丛书共分七册：《佛法科学总集·上下册》二册、《佛法宗义总集·上下册》二册、《概述佛法科学》、《概述佛法宗义》，以及《略述佛法科学与宗义》。前四册属于广述，引用了大量经论内容。第五、第六册属于中述，与广说内容无异，但省略了部分引文。最后一册属于略述，省去了经论的引用，并将内容大纲化，便于读者记取。

丛书内容皆出自佛陀亲言的经典，以及那烂陀学者们的论著，经七十多位格西从浩瀚的经论中挑选出与佛法科学及佛法宗义相关的内容，交由编辑小组编纂而成。关于内容大纲之规划等，吾等遵循尊者高瞻远瞩的指引，在过程中，编辑格西们更时而向尊者请示，为具体内容做出决策。

翻译本书的过程中，有人以为《佛法科学总集·上下册》是在介绍佛教与科学之间的交流，事实不然。如前所述，本书是将佛法三藏经典中有关科学之论述集结于此。尊者时常说，世人以「佛法与现代科学的交流」称呼尊者等与科学家们进行的系列对谈，其实并不恰当。因为，尊者等学佛人士并未与科学家们交流有关解脱与涅槃等佛教概念，而是就双方认知的「真相」进行讨论，故应称之为「佛法科学与现代科学之间的交流」才是。

本书所引用的经论，若为大藏经中找得到汉文译本者，如《大般若波罗蜜多经》、《华严经》、《大乘阿毘达摩集论》、《阿毘达摩俱舍论》等，一律坚持采用古汉译本，不另做新译。原因有三：一、正本清源。藏传佛教并非由藏人自创，不论显、密佛法论述，其实皆源于佛陀或印度大师之著作。二、使读者明了，藏汉两大传承的佛法不但本源相同，而且自四、五世纪印度那烂陀佛教大学兴盛之后，二者更皆谨守着那烂陀的传承，延绵至今。三、透过共同的经论，有助于对藏传佛教陌生的汉传佛教学者们，理解藏传佛教的内容。在寻找古译引文的过程中，格西朗望扎熙带领的班智达学佛会，以及福智的「月光国际译经院」给予了极大的帮助，末学在此由衷地感谢他们。

当然，古老汉译与藏译之间不免会有出入，但为保留使用古译的初衷，译者只会在「要义」上根据藏文稍做修改，不会依循藏文逐字修改所有差异，并将汉译原文放置脚注。至于近代译品，如法尊法师翻译的《释量论》、《入中论》、《集量论颂》，以及法炬法师翻译的《修次中篇》等，虽于汉译大藏经内且无该译，但其译文可圈可点，又已广传普及的缘故，在此无需另做新译。现今同文、同书的译版过多，该现象不只会造成读者们在选择上的困扰，且懂得欣赏他人的优良译品，实不失为译师应有的美德之一。

寻找古译经论时，在二十三种[1]汉译大藏经版本中，主要依据为中华电子佛典协会（Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称CBETA）的版本。为方便查询，以英文字母与数字代码标注引文来源，如「T.29.1560.324c.22」：「T」代表大正藏（Taisho）；

1 请参考童玮所著的《二十二种大藏经通检》，由中华书局于1997 年出版。中华电子佛典协会出版的电子大藏经并未列入该二十二种中，故称「二十三种版本」。

「29」代表册数（volume number）；「1560」代表经号（text number）；「324c」代表页码及栏号（a表示上栏，b表示中栏，c表示下栏，d表示校勘栏）；「22」代表该栏的行数。

于此《佛法科学总集》中，专业的佛法词汇颇为繁多，为了能够更简易地寻获相关术语及其定义或背景，在与商周出版的协商之下，决定给予具有可寻汉藏名词功能的电子档，储存于《总集》所附的光碟片之中。于此，末学诚心随喜并感谢商周出版的全力配合！

虽然译者尽量保持古译用词，但若该用词成为某个切要议题，而非附带略过，又与西藏原文本意有所出入的话，译者只能自行斟酌选择新的合适译词。例如，「མངོན་སུམ།」（现识）及「རྗེས་དཔག」（比度）一词常在古译及现代翻译中被依循译为「现量」及「比量」，但根据某些派别，「མངོན་སུམ།」（现识）与「མངོན་སུམ་ཚད་མ།」（现量）并非同义；「རྗེས་དཔག」（比度）与「རྗེས་དཔག་ཚད་མ།」（比量）也非同义。同样地，「རྫས་སུ་ཡོད་པ།」（质体有）在古译中也常被译为「实有」，但为能区别「རྫས་སུ་ཡོད་པ།」（质体有）及「བདེན་པར་ཡོད་པ།」（真实有）的差别，此书将「རྫས་སུ་ཡོད་པ།」译为「质体有」。另外，为能谨慎选择新的适当译词，译者委托好友涂百瑜女士招集各方译师及正在上佛学课程的同修们，一齐开会讨论相关的合宜译词。

古译引文中若出现了现代少用之字词，例如「麤」字等，皆保留古字词。古译中并加注现代标点，方便阅读。某些大众已熟知的汉译经论名称，如《四百论》等，则不依古译称为《广百论》；其他的则保留古译经论名称。为方便读者对照，会于经论名称及争议译词初现的侧方加上括号说明，或以注脚「译者注」加以补充。此外，已将藏文原版上传www.e-dalai.com/science网址，供有兴趣的读者参阅。

藏译的七言偈译成汉文时，应以每句五言为善，还是七言为佳呢？这是藏汉译者时常争议的问题。翻译本书过程中，末学无意间发现，出自相同梵文经论的偈颂，若藏译为七言偈者，汉译常不约而同译成五言偈颂，如：玄奘大师所译《大乘阿毘达磨集论》、《阿毘达磨俱舍论》、于阗国三藏实叉难陀奉译的《大方广佛华严经》，以及大唐中印度三藏波罗颇蜜多罗所译《般若灯论释》等经论中之汉译偈颂；这或许与语言背景习惯有关吧。

佛法书籍的翻译，既要确保法义的精准，又要顾及译文的通畅，若拿捏不准，将不免顾此失彼，这是每位译者所面临的挑战，末学也不例外。幸赖二十几位文字义工们，以及曾任法鼓文化特约编辑、出版小牛顿电子书的文承电子出版公司科学主编的张圆笙女士，和曾任天下杂志群康健杂志主编、目前仍是康健出版特约主编的林芝安女士等两位专业编辑帮忙把关，使汉译通顺。此外，福智的「月光国际译经院」、格西朗望扎熙、格西见悲青增、拉朗巴格西如圣法师

等协助对照藏汉翻译是否有出入，并提供了许多珍贵的意见。末学虽为这套丛书的翻译兼主编，但此成果绝非归我一人，而是群策群力的结果。在此特别感谢参与的所有译师、专业编辑，以及文字义工们，再次合掌谢谢您们！

译者 蒋扬仁钦（黄春元）
于台湾台中2017年4月4日

编辑说明

简略说明整理圣地佛教经论中科学与宗义的论述，及编辑此书的目的与过程。

就如伟大的尊者的想法及前后开示，导师佛陀的经典，及以吉祥那烂陀寺的学者、成就者为主，追随导师的学者所著作的论典，都可被三大部分所涵盖：一、基法真相的论述或科学；二、与此相关的宗义；三、修行的次第。其中的两大部分——基法真相的论述或科学与宗义，不仅是佛教徒，其他宗教的信徒，或对宗教没有兴趣的人，甚至反对宗教的人，也都应该知道，因为这是一门具有众多优点、非常适合现代需求的学问。为了被现在普遍的教育体系与现代科学心理研究所纳入，所以编辑了这本书。此外，追随佛陀的信众，很多是没有机会接受传统佛学教育的，希望这本书能帮助他们简略了解佛教经论中有关基法与宗义的论述及其依据。也希望「佛法科学与宗义总集」能成为一把钥匙，在与科学家交流研究之际，引发其对佛教心类学的兴趣，并开启对教典研究的深广之门。总之，为了这世界的共同利益，从如大海般的佛教经论中，摘出上述的两大内容，并分门别类地编辑、解释，让读者易于了解。

佛教经论对内心的论述，再搭配现代科学，能促进心理学发展，利益这个世纪及下个世纪的人们。让物质进步的同时，内心也能朝正向发展，建造新的人类社会。这是相当重要的。现在这个世界已经发生或正有的公众或个人的诸多人为祸端，都来自贪婪、攀比、瞋恨、伤害心、我慢、忌妒等。总之，都是由贪、瞋、痴三者为根本的烦恼所造成。尊者了解到这点，认为光是在人类社会中提升外在知识水准是不够的，必须关注内在想法，并让它增长。他常常说怎么洞悉内在苦乐、怎么控制内心。又说，任何事，无论大小，一开始都要保持善良的动机。所谓的善心，不见得要透过宗教信仰，只要是人，就应该具有善良的心，充满关怀，这才是个人、家庭、社会快乐的泉源。正确的行为、正面的发展等，都依赖动机；所说的话、所生的表情，哪怕是小小的动作，都是由动机来区分好坏；最终，一切都是依赖动机。还有，要这个世界所有的人都能安乐，应该放弃因由种族、成见、宗教信仰等带来的不和谐，推动、开展与宗教无关的「人类一体性为优先」的道德观，这对目前这个社会极为重要。世界上，对宗教缺乏兴趣或没有宗教信仰的人很多。人类社会，像大家庭共享食物、饮水般，彼此之间互相依赖生存。因此，尊者再三叮嘱：「在自己生活的人类社会中，以同甘共苦的责任感，创造充满慈爱的人类社会。」

佛教经论提到三个方向：基法真相、修道次第、现证果位。其中的基法真相或科学并非由某位哲学家或心智较强的人所臆造，而是用四种正理等方式，诠释各法自己的性质或实际情况，即是佛教经论

里的科学。用佛教专有名词来讲，就是基法真相。其中探究情器世间，以及所知境的状况等，皆是以因果的法性为基础。不仅如此，在说明境上真相时，也认为最终皆以现前觉受为依据等，此中有许多部分都具备现代科学的意义。

一般所谓的科学，是指透过各种方法，寻找真相的一种学问，即是观察实际状况的结论和观察的途径两者。但近代主流的解释不将科学解读为被观察的事物及观察后的结论，而是指向如何观察的完整研究方法。比方说，科学家观察任何内容时，最初是揣测，揣测是否符合事实，经仔细研究观察后直接得出的任何结论。该结论在第二人、第三人以同样的方式观测后，必须也得出同样的结论。这时研究的结论就是普遍承认的科学知识，获取该知识之前的寻求学问就称为科学。

谈及科学的特点：仔细思索事前的猜测，在事前猜测的点上反覆地观察，依据观察后的结果，提出理论，以正理、仔细思考、真实发生的经验，及由证据作为依凭寻找真相，再将所获真相反覆与他人切磋讨论，方能得知这样的揣测方式所得到的结论是否符合真实的标准。

佛教经论中所提到科学的部分，包含了粗细色法、大种和大种所生、色法的基础——微尘的状态为何、色法如何从细开始到粗分的

过程，以及微尘的状态等，皆属于外在物质界的知识。此中又包括：心心所、根识意识、量和非量、分别心和非分别心、遮遣趋入和成立趋入、粗细心等心类论述、情器世间的形成顺序、天文星象学，以及脑神经科学等。外在色法的论述是顺着内在心法的论述而附带提及，所以在佛教经论中，心法论述的确比色法论述更为广泛的理由也正是如此。

佛学家和科学家二者一样，皆以理由为主，并且一致认同：观测的基础最终得依赖觉受。虽然这两者在确定所观测结论的方式上基本一致，然而近代的科学家主要是观测外在色法，佛学家主要是在内在心灵的方面。这样一来，佛法科学和现代科学在所观测的内容上有广有略，在观测的方法上也有很大的差异。因此，所谓的佛法科学和以机器、数据来观测外在色法或呈现色法体系的现代科学是不同的。

实际上，不想要痛苦、想要快乐的想法是自然而有的。痛苦并非无因而生，或由异类因而生，而是众多因缘聚合而生。因为这些因缘并不是永远不变，快乐、痛苦也就有会改变的性质。这就是基法真相，佛教以此为基础而说了宗义。正确的宗义意味与基法真相符合的宗义，不正确的宗义意味与基法真相不符合的宗义。

佛教的宗义，主要依据观待而生的缘起（རྟེན་ནས་འབྱུང་བའི་རྟེན་འབྲེལ།），或观待施设的缘起（རྟེན་ནས་བཏགས་པའི་རྟེན་འབྲེལ།），这不只是观察基法真相

的方法，更是观察基法真相的结论或最终的总结。

佛教的根本宗义最著名的即是四法印：诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静这四者。这些皆是来自观待而生缘起的见解，或称因果缘起的见解，以及观待施设缘起的见解。这两者是佛教主要的宗义，也是确定真相的见解。

依此缘起见，不认为种种苦乐只依靠外境事物的好恶而产生，是依凭内在的想法而生；知道自身的苦乐和他人有极大的关系，所以更不应该伤害他人；确知贪瞋的根本——谛实执——的所耽境不存在等，这些都是源于缘起见。不仅如此，如果深度体会因果缘起的内涵，就能会意空性的基础，深度了解观待施设缘起的内涵，就能获得所见和存在不符[1]的定解。

了解宗义的主要方法，并非以感官觉受为主要依据，应以理路，用破、立、反三门[2]让前后承许无有相违，依无垢理作为寻找途径，诠释究竟基法真相，这是显而易见的。因此，科学和宗义二者不仅在观察方法上有差别，在所获得的结论上也有差别。科学所得的结

1 译者注：凡夫所见的事物为真，事物本身的存在为假，故说「所见与存在不符」。

2 译者注：破他宗、立自宗，以及反他驳。

论必须获得普遍的认同，所以该适应面向也比较大。反之，许多宗义里的定论，只能被承许这些宗义的人们所认同；如果不承许这些宗义，而是前来诤论的其他人们，自然无法认同该宗义，其面向也会缩小。

一般而言，佛经及圣地天竺阿阇黎的论典，会依当下因缘、时空背景，配合所化机的根器与需求，而有不同说法，因此，许多本书提到的内容不必跟现代科学所说一致，这也是佛教的主张不必有决定性的缘故。然而，为了让科学家研究，或让读者了解上下宗义的差别，因此编辑了这本书。书中最主要是谈心理学，彻底将佛教经论中对心理学的各种解释做完整的编辑。至于外在色法的解释，现代科学家的解释比佛教经论所说更为详细、广博。

尊者早就有编辑这样的书的想法。2010年6月时，尊者在上达兰萨拉西藏儿童村，对以学生为主的信众说法时，广说佛教经论内容可分为科学、宗义、修行三部分，并殷重嘱咐南嘉寺的住持——充拓仁波切（ཁྲོམ་ཐོག་རིན་པོ་ཆེ།）——集合、组织顶尖的编辑群，从佛教经论中摘出有关科学及宗义的论述，编辑成「佛法科学与宗义总集」。依着尊者针对佛教经论所说的科学及宗义该如何区分、数量多寡的指示，住持充拓仁波切及译师格西多杰札敦（དགེ་བཤེས་རྡོ་རྗེ་དགྲ་འདུལ།）、仰丁仁波切（ཡང་སྟེང་རིན་པོ་ཆེ།）、格西图滇悲桑（དགེ་བཤེས་ཐུབ་བསྟན་དཔལ་བཟང་།）、南嘉寺

图滇扬佩（རྣམ་གྲྭ་ཐུབ་བསྟན་ཡང་འཕེལ།）等人，先列出内容的科判，交尊者审阅。之后，遵照尊者的指示，编辑小组从各大寺院挑选约七十位优秀的格西，就科判分配工作。遵循尊者在大乘色拉寺所赐予的开示，格西们翻遍了所有译成藏文的经论，并搜寻相关经论的原文。2010年，编辑小组及七十位格西，在吉祥哲蚌寺集合，讨论内文所引用的经论原文。

2011年，尊者在甘丹寺对协助编辑此书的格西们，就「佛法科学与宗义总集」的编辑程序做出指示；同年4月，从三大寺六个扎仓选出我等六位编辑，在邻近达兰萨拉尊者所在的南嘉寺，开始进行编辑工作，以便觐见并秉告尊者「总集」编辑的相关事宜。遵循尊者指示，根据科学与宗义间的差别，及其他重要内容，在先前寻找经论原文上，进一步寻找新的经文及相关的论典。以印度及西藏大师们的注解为钥匙而研究，尽可能地详细解说，使内容更容易被了解，初次形成了《佛法科学总集》的架构。我等六位编辑者中，色拉杰扎仓格西雅玛索南（སེར་བྱེས་དགེ་བཤེས་ཡ་མ་བསོད་ནམས།）、色拉麦扎仓格西强巴耶喜（སེར་སྨད་དགེ་བཤེས་བྱམས་པ་ཡེ་ཤེས།），由于参加格鲁大会考而请辞，所以两位只参与前三个月的编辑工作。同年12月，于吉祥哲蚌寺，聚集三十位格西学者、编辑负责人、我等编辑者，一起讨论此书的内容。

2013年1月，在吉祥哲蚌寺，进行由心灵与人生协会（Mind and Life Institute）主办、尊者主持、科学家与佛教学者参与的大型研讨会。同时，由编辑负责人——南嘉寺住持——主持，从三大寺六扎仓各邀请三位格西协助编辑。外地的许多学者——尊者的英文翻译朗日巴图登锦巴、瓦拉纳西西藏研究中央大学的格西朗望桑丹（ལྷ་ཆ་མཐོ་སློབ་ཁང་གི་ངེས་སྟོན་པ་དགེ་བཤེས་ངག་དབང་བསམ་གཏན།）、达萨图书馆馆长格西拉朵（དྷ་ས་དཔེ་མཛོད་ཁང་གི་དབུ་འཛིན་དགེ་བཤེས་ལྷག་རྡོར།）、美国艾默理大学的洛桑丹增（ཨ་རི་ཨེ་མོ་རི་མཐོ་སློབ་ཁང་གི་སློབ་དཔོན་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན།）、格西札敦南杰（དགེ་བཤེས་དགྲ་འདུལ་རྣམ་རྒྱལ།）等，及我等编辑，在觐见尊者后，又在达仓惹对寺（སྟག་ཚང་ར་བ་སྟོད་པའི་གྲྭ་ཚང་།），用三天的时间，详细讨论有关《佛法科学总集》的基法真相或科学的架构与内容。

在编辑此书的过程中，为了让尊者审阅，尊者的英文翻译朗日巴图登锦巴根据先前的主架构再做了些调整，并编辑目录。接着邀请许多学者审阅依着尊者开示的基础编辑完成的内容。编辑负责人——南嘉寺住持仁波切、格西图滇悲桑，及编辑导师——尊者的英文翻译朗日巴图登锦巴博士，也反覆检视与讨论。尤其，2013年9月，在尊者的驻地，由尊者亲自主持，邀请学者颡东仁波切（ཟམ་གདོང་རིན་པོ་ཆེ།）、旁听的学者、编辑小组、我等编辑者，就佛法科学进行五天的讨论。尊者就有关科学的部分，表示以所知——境——的论述、具境——心——的论述、心如何趋入境、心如何了知境、认识

境的补特伽罗，依次解释这五个部分，会使当代学习者更容易理解，有极大的帮助。尊者对每个部分都做了详细的开示；依照尊者的开示，我们进行了最后的调整，并拍板定案。

《佛法科学总集》是为现代年轻人、科学家、研究者而编辑的，因此决定要翻译成多种语言。2014年3月16日，编辑小组、两位英文译者、我等编辑者觐见尊者时，尊者提到这本书引用许多经论，十分完善且详细，然而移除引据更方便初学者理解要义，因此需要其他中、略版本，如果能有广、中、略三种版本会很好。依循尊者的指示，我们又着手编辑不引用经论的简略版 。

「佛法科学与宗义总集」可分为有关科学与有关宗义两部分。基法真相或科学的部分可分十二品，内容可归为五类：一、对所知——境——的论述，二、具境——心——的论述，三、心如何趋入境，四、心如何了知境，五、认识境的补特伽罗。上册一开始说到佛教与近代科学的交流。在第一品的正文总述中，提及佛教经论在基法真相的架构上有着哪些不同的说法，以及如何确定探究基法的概念和学习理路的方法。

第二品至第六品说色法的性质、内外色法、大种与大种所造（འབྱུང་གྱུར།）的差别、法处所摄色（dharmāyatana-rupa ཆོས་ཀྱི་སྐྱེ་མཆེད་ཀྱི་གཟུགས།）、不相应行法（viprayukta-saṃskāra ལྡན་མིན་འདུ་བྱེད།）、因果论述、无为法等。性相（མཚན་ཉིད།）、名相（མཚོན་བྱ།）、事例（མཚན་གཞི།）等三者。一与异、总与别、质法与返法、相违与相属、遮遣与成立、三种所量、时间的性质、如何安立三时、最短时间的观察、细微无常的安立、能聚合成色法之微尘的论述。阿毘达磨论所说情器世间的生灭过程、时轮续所说的空尘与星曜轮转、阿耶波多的历算天文论、阿耶波多亚所说的星曜轮转、标准与数量的论述。经典、时轮续、医典所说胎身形成过程，密续所说气、脉、明点的论述，医典所说的脉、气、脑部的论述，身心的关联等，详细说明境的部分。

下册主要内容是与具境——心——有关。有心的性质、分类，根识与意识的差别，根识三缘，分别识与离分别识，量识与非量识，错乱识与不错乱识的差别，心王与心所的差别。又有《大乘阿毘达磨集论》、《阿毘达摩俱舍论》、《摄事分》、《正法念处经》及上座部论典对心所的论述。心所的质体有与施设有的差别，心所的数量，共乘论典对粗细心的论述，无上密续对粗细心的论述，由心如何趋入境说所现境与所趋境等心的境，根识是否具相的内容，相的显现能取所取等数的争论，遮遣趋入及成立趋入、配合心趋入境的过程而说七种心、由心如何了知境说四理论，去除边执邪分别的方法——应成——的论述、去除犹豫二边之疑的方法——成立语——的论述，成立语的隐义——宗、成立语的显义——因的论述，闻思修三慧之

法，闻思等时常持正念与正知极为重要之理、奢摩他、毘婆舍那等透过止修和观修修心之理，认识境的补特伽罗等。

这些内容是以佛经及圣地天竺班智达及成就者的论文为依据，约引用一百八十多部典籍，有九百七十多句经论文。一般圣地天竺学者对经文的解释不一定正确，此处引用的解释主要是多数印藏学者认同的正确依据，即那烂陀寺十七班智达等著名阿阇黎著作的论典。引用论典中的难处，则依据圣地天竺学者的注释、再解释，及西藏大师的著作等决定。为了让内容易于了解，在每一章节及重点前，会有简单的介绍、前后文的连结说明，并除去冗长的反驳他宗、安立自宗及文词注解。此外，有时又从尊者的著作中撷取要义作为补充。此处所谈到的圣地天竺大学者的引文，许多来自佛教上下部宗义师与外道学者的答辩；其中，外道的主张是以当时外道的宗义为主，不一定与后代外道说法相同。

首先，引用典籍时，除了少数几句引文外，多数是以德格版的甘珠尔与丹珠尔为主，所以注脚所标示的卷数、页数等都是以德格版的甘珠尔与丹珠尔为主。引文有错字时，会参考奈塘版（སྣར་ཐང་དཀར་མ།）及北京版（པེ་ཅིང་དཀར་མ།）的甘珠尔与丹珠尔，也会参考拉萨薛版（ཛོལ་དཀར་མ།）的甘珠尔与丹珠尔，进行比对后修改。第二、为了区分出正文的引文与正文，若引文是偈诵，会放在页面的中间；引文超过五行，会放在页面的左边并留一点五公分的距离；若引文没有超过五行，会配合现代引号的用法，放在引号中。第三、为了易于寻找引文出处，会在引文后面加上注脚及号码——所有的甘珠尔会以「经」字表示，所有的丹珠尔会以「论」字表示。之后，会写中观及唯识等区分何种册别，会写「ཀ」等代表何卷。若有品、册之别，会特别注明，若没有，就以卷数为主。偈诵文会加上偈诵文的数目，再标示页数；是正面的话，会写「正页」；是背面的话，会写「背页」等。若前注脚和后注脚的来源相同，为了省略不必要的文字，会写「同上」。第四、现代许多图书馆会使用对勘本版的丹珠尔，为了使读者容易找到此处引用的印度论典，也会注明对勘本版丹珠尔的书号及页数。第五、书末会有本书引用典籍的名称及其作者，作者名称后会以括号加上年份。若引用的经论不在甘珠尔和丹珠尔中，会放在其他教典类，并加上作者的名称。

最后，由我们西藏高深文化的精髓——圣地天竺佛教的甘珠尔和丹珠尔——形成的「佛法科学与宗义总集」，是尊者依据时代所需，以远大的眼光指示编辑。尊者在审阅《佛法科学总集》上下二册之时，不只针对内容、文字给予深奥的开示，还充满期待地赐予本书的导读，说明为什么需要编辑这本书，及对此书的初衷，又写到一开始与科学的相遇、佛教经论的三大课题、三次集结、经论的藏译、有

关此书的编辑等。不仅如此，尊者慈悲地在拉达克传授吉祥时轮金刚第三十三届灌顶时，也是尊者自己生日的当天，介绍、发表这本新书。在成书的初、中、后期，尊者都高度关注，由此可知，尊者认为《佛法科学总集》的成书会对教法及众生带来很大的利益。

尊者的南嘉寺的住持——色拉杰扎仓的充拓仁波切，挹注《佛法科学总集》编辑过程中需要的所有资源，主持所有研讨会议，直到著作完成为止，包括支援编辑者的生活所需等。三大寺众多学者格西，除了协助寻找引文的原文，并时常开会讨论。颡东仁波切博士指导如何寻找那烂陀寺的历算天文学者——阿耶波多——的论典。

东顶住持格西绛秋确丹（ཤར་རྩེ་མཁན་རིན་པོ་ཆེ་དགེ་བཤེས་བྱང་ཆུབ་ཆོས་ལྡན།）、北顶住持格西洛桑却尼（བྱང་རྩེ་མཁན་རིན་པོ་ཆེ་དགེ་བཤེས་བློ་བཟང་ཆོས་ཉིད།）、洛色林格西贝登扎巴（བློ་གླིང་དགེ་བཤེས་དཔལ་ལྡན་གྲགས་པ།）、比丘南嘉旺千（དགེ་སློང་རྣམ་རྒྱལ་དབང་ཆེན།）、功德林经师果芒格西洛桑楚钦（ཀུན་བདེ་གླིང་ཡོངས་འཛིན་སྒོ་མང་དགེ་བཤེས་བློ་བཟང་ཚུལ་ཁྲིམས།）、色拉昧格西图登仁干（སེར་སྨད་དགེ་བཤེས་ཐུབ་བསྟན་རིན་ཆེན།）、西藏人民代表色拉杰格西绒波洛桑念札（སེར་བྱེས་དགེ་བཤེས་རོང་པོ་བློ་བཟང་སྙན་གྲགས།）等三大寺的格西学者们负责寻找、搜集原始的经论出处原文和许多次研讨会议的研究整理。

尊者的翻译朗日巴图登锦巴博士，在这本书的一开始，详细说明佛教与近代科学的交流；依循现今的著作习惯，重新修改书的结构

及目录，令臻完善；并在某些重点篇章的开始，加上简要的介绍及前后篇章的连结；也协助修订文字，以现代编辑的作法协助编辑，给予相当大的帮助。编辑小组的成员——色拉麦扎仓格西仰丁仁波切、洛色林扎仓格西图滇悲桑等，在内文的增减上，提供宝贵的意见。南嘉寺图滇扬佩协助提供尊者的著作，并在前后讨论及对本书设计给予不少帮助。瓦拉纳西西藏研究中央大学医学教授拉多洛桑丹增（ལྷ་ཊ་མཐོ་སློབ་གསོ་བ་རིག་པའི་སློབ་དཔོན་རག་རྡོ་བློ་བཟང་བསྟན་འཛིན།），协助整理《医学四续部》（སྨན་གྱི་རྒྱུད་བཞི།）及《月王药珍》（སྨན་དཔྱད་ཟླ་བའི་རྒྱལ་པོ།）对脑之论述的纲要，交由中央医算院修改。杰拉噶布洛桑却达（རྒྱལ་ལྷ་དཀར་པོ་བློ་བཟང་ཆོས་དར།）为了让读者易于寻找引文，提供对勘本版的页数及书号。达兰萨拉西藏图书馆、甘丹颇章（དགའ་ལྡན་ཕོ་བྲང་།）图书馆、尊者的利乐善说洲南嘉寺图书馆、萨拉大学图书馆（ས་རྣ་མཐོ་སློབ་ཀྱི་དཔེ་མཛོད་ཁང་།）等，出借所需的资料。尤其甘丹颇章办事处承担了这本书翻译成其他语言及出版的工作。尊者的南嘉寺提供了编辑工作室，也提供了编辑者生活、住宿等条件，并一起承担编辑工作。对于这些，由衷表示感谢。

我等编辑者勤劳三年所得的果实，也就是《佛法科学总集》上下二册，已经圆满。由我等智慧不足，可能有缺漏、繁多、错谬等情况，希望学者们阅读后给予意见，让这本书更加完善。

愿将此共同善业之功德，回向尊者十四世尊者，愿其心想事

成。并愿世界上不分教派的学者，在具足慈悲的同时，彼等智慧如意宝大放光芒，令这世界能遍布和平光芒，无有伤害。

我等编辑者为：甘丹东顶扎仓格西强区桑杰（དགའ་ལྡན་ཤར་རྩེ་དགེ་བཤེས་བྱང་ཆུབ་སངས་རྒྱས།）、甘丹北顶扎仓格西纪萨重千转世（དགའ་ལྡན་བྱང་རྩེ་དགེ་བཤེས་དཔྱི་ས་དྲུང་ཆེན་སྤྲུལ་སྐུ།）、哲蚌明慧州扎仓格西朗望桑杰（འབྲས་སྤུངས་བློ་གསལ་གླིང་དགེ་བཤེས་ངག་དབང་སངས་རྒྱས།）、哲蚌多门扎仓格西洛桑开却（འབྲས་སྤུངས་སྒོ་མང་དགེ་བཤེས་བློ་བཟང་མཁས་མཆོག）。

撰于西藏第十七绕迥（རབ་བྱུང་།）的木马年、昂宿月第二上弦圆满之时，即西元2014年12月1日。

佛教传统与现代科学之间的关联

| 编辑顾问图登锦巴的前序 |

甲一、总说

世界历史中，由于人类知识水准的提升，以文字为主的文化变得极为丰富与普遍，这可由历史文献或考古学家就遗址、废墟的研究得知。人类文化中，就「如何形成生命及星球」这类隐蔽的问题进行观察，如这个世界是由谁创造的、星曜是如何形成的、其他星球是否有生命存在、有情或人从何而来、死后是否有续流还是如油灯熄灭般完全没有了。这类问题是人类社会共同的疑惑。有这样的疑惑，是自然而然的，这是因为人类的智能远远超过其他动物的缘故。甚至可以说，接下来有的高度文明，是人类运用本具的智慧，就上述问题进行探讨而开展出来的。

可以知道的是，众多重要古文化是以推理作为寻求真相的基础，并以哲学的方法仔细进行观察；在认真思考如何观察后，建立出广大的知识论（epistemology）。从历史文献可知，古希腊与圣地天竺的知识论已经达到相当高的水准。我看到这两个古文化有四个共同点：第一、因为对真相的了解或不了解，而引发了暂时或究竟的苦乐。第二、了知内外一切法的最终方法应该由与此事物有关的因果去确定。第三、真相是人类可以了知的对象。第四、都主张用人类的智慧推理才能做到上述所说。

古希腊与圣地天竺的逻辑学也很有深度，这也可从上述的理由得知。古希腊的逻辑学，主要是在西元前四世纪时，由亚里斯多德（Aristotle, 西元前384-322）建立并宏扬。圣地天竺的逻辑学，在西元二世纪左右，由著名正理派阿阇黎乔答摩（Akṣapāda Gautama, 西元二世纪）撰写《正理经》（Nyāyasūtras），安立成立语五种支分的论述，将其发扬光大。

古希腊，以逻辑确认的知识范畴，有逻辑学（logic）、存有学（ontology）、物理学（physics）、生物学（biology）、形上学（metaphysics）、伦理学（ethics）、政治学（politics）、修辞学（rhetoric）、美学（aesthetics）等。不像现代文化中区分了科学与宗义，在当时并无这样的区分。同样地，观察古印度文化，也有不同类别，例如，一、工明；二、医明；三、声明；四、量明；五、器世间学；六、有情学；七、业学；八、生处学；九、时间学；十、死亡学；十一、了知上中下根慧学；十二、他心通学；十三、了知诸界为五大之生学；十四、了知色等五境为心所知之境学；十五、咒学；十六、了知诸质为甘露之医学；十七、法明；十八、解脱或菩提学。

[1]在《本生经广疏》（Jatakaṭīkā སྐྱེ་རབས་ཀྱི་རྒྱ་ཆེར་འགྲེལ།）、某些《俱舍论》的注释（འགྲེལ་བའི་ཡིག་ཆ།），及吉祥时轮金刚续经等，对于十八种分类也略有不同。总之，在佛教经论中，主要可分为五明：工明、医明、因明、声明、内明。其支分有修辞学（སྙན་ངག）、辞藻学（མངོན་བརྗོད།）、韵律学（སྡེབ་སྦྱོར།）、戏剧学（བློས་གར།）、星象学（སྐར་རྩིས།）等五小明。跟古希腊一样，并未区分科学与宗义学。

现代化影响前的西方社会，并未将科学与宗义区分开来；不仅没有区分开来，像科学 science，宗义 philosophy，很多时候几乎被视为同义词。西元十八世纪左右，过去所谓的自然哲学（natural philosophy）逐渐改变，并更名为自然科学（natural science）。

古印度文化中的佛教经典里，并没有明显将科学与宗义区分开来，这与其他古文化的作法是一样的。然而，在安立情器世间及所知的论述时，像现代科学的作法般皆以因果论为主。同样地，所有对于真相的论述，最终是以现前觉受为依据。尤其观察内心状况而安立佛教心理学时，像科学一样，以已确认的内容为基础，再以正理的方式

1 古印度文化中的十八种学科，有不同说法，在龙朵·阿旺洛桑（གློང་རྡོལ་ངག་དབང་བློ་བཟང་།, 西元十八世纪）的全集，第一册第659 页可以看到。

推论出有此必有彼、无此必无彼等，得出新的结论。无论这种作法是否取名为科学，实际上已完全具备现代科学的内涵。

佛教经论明显地区分出基法真相的论述、道次第、现证果，对基、道、果分别做了诠释。基法真相的论述，并非受宗义者的强烈思想所影响，只是实事求是而已，如同现代科学的立场般，是承许境的真实情况。因此，如同如何去理解现代科学般，佛教教义中也必须有基法真相的论述。

甲二、科学与宗义学

科学的英文是 science，拉丁文是 scientia，意思是知识或知识所获，梵文是阇那（jñā），翻成藏文为日巴（རིག་པ།）。被视为西方科学始祖的希腊学者亚里斯多德，对科学的解释是给予决定的知识，也就是透过逻辑与理由诠释的内容。古印度学者，透过量学方式所安立的内容称为阇那或日巴。现代对科学的狭义解释是，经得起被观察、使前后知识系统化的解释，及由此解释成为另一个假设的基础。[2]后

2 例如，牛津英语字典对 science 有不同解释，狭义的说法如本书所写，故在此引用。

者又有两大重点：一、被观察的假设能经得起验证。二、依此解释能够成为其他解释的助缘，即使现有假设无法被证实。因此，知道平时用的科学有广义及狭义的说法是很重要的。

以狭义角度解释科学，指的不只是所获得的知识，也包括获得此知识的方法。现今普遍认为是否符合科学，除了要看所观察的事物与观察所得的结论，也包括进行观察的不共方法。那么，不共的观察方法是什么呢？观察事物时，一、有计划地对事物进行观察；二、对观察所得的内容进行推论；三、依解读提出假设；四、依前流程所获得的结论，对相关的新分析再次进行推论；五、评估可否被证实；六、依结论反思先前的研究是否需要修改。以上是现代科学研究方法的必要条件。

有个著名的例子，当时伽利略（Galileo Galile, 1564-1642）利用一般的水泵引水。大家都知道水泵无论如何都无法将水引超过34英尺（或10.36公尺）的高度，却一直无法找到原因。

伽利略去世后，他的学生托里切利（Evangelista Torricelli, 1608-1647）以科学实验做出推论：地球是被大气层所包围的，由于空气重力的关系，水泵在引水时，水管中液体的高度和空气重力的大小有关；由34英尺高的水柱，可以推论出空气重量而产生的压力是多少（即大气压）。对这个推论再用实验来检验是否正确。将玻璃管中装满汞，再倒置到汞槽中，来观察大气的压力。在自然的情况下，汞的重量是水的十四倍，在实验时以装满汞的器皿代表水井，以一端封闭的玻璃管装满汞代表水泵，我们将玻璃管的另一开口以大拇指压住，倒立直竖地放进装满汞的器皿里面，玻璃管内汞的高度下降到30英寸，这刚好是34英尺的十四分之一，所以上述的推论被证实符合事实。不只如此，将这个装满汞的器皿拿到高山上做实验，因为高山的空气比较稀薄，空气重量较低，玻璃管内的汞的高度也随之降低。因为透过实验可被验证，之前所做的推论被认可为符合事实。[3]

科学文献的发表有三大部分：一、为解释某件可见事物的推论；二、推论与事实是否吻合的假设观察；三、假设观察结果与事实是否吻合的数据，及公开发表的验证。为某件可见事物的解释进行推论时，偶尔会以某部分已被验证的真相的公设、因果关联，以及仅能排除被否定的可能等进行推理。因此以科学方法观察事物时，要保持客观态度，若一开始就先入为主，再去寻找符合自己见解的解释，是不被允许的。同样，紧持已经被验证过的内容，再寻找其证据，也是

3 有关此举例的详细说明，可参阅 Carl. G. Hempel 著作的 *Philosophy of Natural Science* 第9 页。

不被允许的。因此，科学是以各种方式显明实际状况，当证据与自己原先想法有冲突时，必须放弃自己原先的想法。不一味坚持己见，就是科学观察方法的不共特点。

基本上，宗义与科学一样，主要目的是观察基法真相、找出事实。一般而言，宗义的主要方法不是现前觉受，是以理由去破他宗、立自宗、反他驳、使自宗论点没有前后矛盾。以无垢正理寻找证据，以自己的宗义诠释基法真相。因此，科学与宗义，在观察方法上有差别，在结果上也有差别。例如科学结论需要公开反覆验证才能成立，较为普及；相反地，宗义的结论，只有承许此宗义的人才会认同，由于有不承许此宗义者，尤其有反驳此宗义者，所以范围较小。

甲三、科学与真理

问题一：现代科学的方法如此严谨，科学所证实的内容一定是真的吗？问题二：只要是真相，都一定要被科学证实吗？这两个问题非常重要，也正是现代科学家与哲学家激烈讨论的议题。

科学理论是以当时了解的内容为基础，而去证明新的结论。所以随当下的情况，有一些理论会被视为真相，可是随着后来的新发现，过去被视为真相的理论就必须改变，这点可从科学史了解。因

此，二十世纪著名的科学哲学家卡尔·雷蒙德·波普说：「若科学解释不符合真相，无论何时，都要有与此内容不真的批评。」[4]如早期星象学主张地球不动，是太阳、月亮等随地球转；这种说法被「已见相违方之因」及「不见相属方之因」破除。同样，二十世纪里面，量子学者、诺贝尔奖得主、美国科学家理查·费曼（Richard Phillips Feynman, 1918-1988）也说：「科学结论并不具有绝对性。」又说：「我们科学家现在所知道的、所说的内容，只是随着不同理解层次而做的解释而已。众多的解说中，很多都是没有决定性的；有一些可能有决定性，但具有百分之百的决定性是完全没有。」[5]因此，我觉得科学的结论与真相间，二者的关系是相当复杂的。话虽如此，一般科学的结论，都是依着现前觉受，属于以现前或现前内容为主的略隐蔽分，所以现前层次所证实的内容，一般而言，可被认为是真相。

第二个问题如何回答呢？这会随着自己对基本实况的解读不同，而有很大的差别。现代科学哲学里，有许多不同主张，例如：有

---

4 卡尔·雷蒙德·波普著作：*The Logic of Scientific Discovery*，第49页。

5 可参考理查·费曼的著作：The Uncertainty of Science，*The Meaning of It All*（第三版），第26页及第27页。

认为只要存在，一定要有形色，一切真相都是具有形色的物体；所以，只要是真相，迟早都会被科学证实。不仅如此，像心理学主要是从内心感受上去谈的学术；最终，心理学还是得从最基础的身体变化去证实。总之，心理学谈到最后时，必须得从细微的物理上去做解释，有这样的说法。[6]

另一派认为，只要存在，一定要具有形色，或成为具有形色物体的特征，可是真相不一定都被科学证实，因为科学的观察方式是受限的——需要数量衡量、公开认证、有各种不同的情况等，经过综合种种因素而做出结论。所以，解说真相的某些时候时，科学的方法无可避免地无法满足。

还有另一派说，实相不一定被科学观察的内容所归纳，因为科学是观察现前，或跟现前有关的内容的一种方法。没有被这种观察方式观察到的究竟实相仍有很多。

又可从另个角度去看上述的第二个问题。研究现代科学的定义、科学的作用、科学的结果者有说，透过科学方法所得到的结论，

6 这种见解称为化约论（reductionism）。早期科学家持有这种论述的人相当多，但生命、意识很难以科学的角度诠释，所以现在越来越多人反驳化约论。

仅限于以客观的角度去解说自然世界及以现前觉受，而且这些说明都被证明。只要存在自然界，就必须具有形色，或与物理有关。一切真相都是科学的结论。在众多知识中，科学是寻找真相的唯一途径，因此，比起其他知识，科学是最优秀的。[7]

另一种主张与上述所说颠倒，认为科学在任何时间、地点，在任何情况下，都能客观了解实相，这只是一种信仰而已。如果这是实的，那么科学绝对不可能有错误，也就无法发展。重大的历史科学革命（scientific revolution），像是哥白尼革命（Copernican revolution），就不可能形成。科学的结论如同其他文化论述，只是在自己的观察范畴去寻找真相，并不是在任何时间、地点，在任何情况下，都能确认真相。因此，科学方法和其他学科的方法有所不同，除此之外，并无法说科学是至高无上的。

少数人持后者的立场，其中最著名科学理论家保罗·费耶阿本德（Paul Karl Feyerabend, 1924-1994）；在他的著作《反对方法》（Against Method）中说到科学理论的诸多疑点。他的主张也被其他

7 这种主张约出现在十九世纪末、二十世纪初，是在欧洲形成的一个普遍说法。这种论述与化约论是一样的。

学者反驳。[8]

上述双方在科学的定义及观察方法上并无共识，所以针对上述两个问题，双方也无法有一致的结论；然而，双方共同认可科学的作法，以及在现前法及寻求依赖现前法之真相上，认定科学是个不可或缺的途径。

西元1962年，汤玛斯·孔恩（Thomas Samuel Kuhn, 1922-1996）于《科学革命的结构》（*The Structure of Scientific Revolutions*）说到科学革命是如何形成的。也就是说，在科学学术领域中，许多大家公认的内容，现今有了矛盾，而且出现越来越多的反例。如果不进行科学革命的话，将会有更多矛盾处，在无可奈何的情况下，必须改变过去的说法，这种情况他称为「典范转移」（paradigm shift）。[9]

对于科学的结论如何被证实，孔恩的这本书，与卡尔·雷蒙德

8 《反对方法》在1975年出版，作者是保罗·费耶阿本德。他于奥地利维也纳大学毕业后，在美国伯克莱大学担任教授，是非常著名的学者。

9 汤玛斯·孔恩虽然创造了「典范转移」一词，但与此相关的许多主要内容，亦出现在历史上很受重视、由孔恩所著、1959年出版的《哥白尼革命》（*The Copernican Revolution*）这本书中。

·波普、保罗·费耶阿本德等人先后提出的深奥观点，的确可让吾等在科学如何确立真相的认知上，给予极大的帮助。同样地，读者们也可深思科学的结论与真相的关联，我觉得了解这点相当重要。

甲四、导师薄伽梵的传统

有一些人可能会有这种想法：佛教主要是修持后世安乐的宗教，与科学不存在显著的关联。因此，在宗教的位置上保留宗教，在科学的位置上保留科学，不是更好吗？我认为对此存疑是很重要的，而且在答覆这个问题时，要多方面思考。首先，佛教传统是：导师释迦世尊开示，痛苦的根本来自对真相的不了解，即所谓的愚痴。不了解真相的愚痴是无法透过祈祷或宗教仪轨断除的，必须透过生起它的正对治——对真相无误了解之智慧——而断除。佛教认为，所谓的轮回与解脱、究竟的痛苦与安乐，必须以是否了解真相来区分。佛教的根本动机，或与其有关的目的，都是为了达到彻底远离痛苦的安乐。佛陀一开始就明白指出，在佛教的修持过程中，寻找如实了解真相的智慧是不可或缺的。薄伽梵传授四谛法轮时，以病者求医为例说明，首先必须知道自己被病痛折磨，进而产生对病苦的厌离心；之后寻找病痛的根源、认知它的来源；再观察病痛和它因缘，看看病痛有

没有救；如果有救，就要依止救护的方法。这就是依据因果观待的本性所成立的论述，与科学的立场是很接近的。尤其是内心的部分，将内心细分种类，个别性质及作用、互相的关联、动机差别所产生的苦乐觉受、如何影响外在行为，修心使内心获得改变等，导师释迦牟尼佛以自己的经验做了详细的解说。因此，现在有一些学者主张导师佛陀是最初的心理科学家。

以十二缘起为例解释凡夫心的情况。心对境的欲求、排斥、不在乎，因而有对境的贪、瞋、痴；以贪、瞋、痴为动机，造下利益或损害的业。心被境所转的根本是缘自己的我执，也就是缘取某者后，觉得好像在内心深处有个独立的「我」。由这种执着之力产生贪心，贪着能给自己带来安乐的因缘，如亲友、享受等。这种执着之力也会产生瞋心，厌恶伤害我及阻碍我安乐的一切障碍。对于我没有特别的帮助或伤害的，就不在意地忽略。最终衍生出对自己及内外一切法的看法，而有想要或排斥，生出苦乐等感受，依此感受而有身语等行为。总之，凡夫对于境的看法、个人的思惟模式、内在的感受、外在的身语行为等，这些如何相互影响，最终都依我执而生，这点在佛经中有清楚载明。

经典中，极力宣扬修心的方法，例如如何去除由心而生的粗细痛苦、如何将种种心转为利乐的善心等。因此，可以把佛陀的教义中

的宗义内容，视为一种以现代科学为基础来改变内心的前提条件。佛经中也有种种改变内心的方法，像如何修持正知正念、如何成办专注一境的心、如何生起更好的善念、如何在心随妄念转后加以收摄、如何产生了解真相的智慧（毘婆舍那）如何增加慈心、悲心等觉受、运用慈心对治瞋心、运用不净观对治贪心、运用观无常之心对治常执等。因此，现代心理学家，尤其神经学的科学家、治疗内心疾病的心理医生等，对佛教所说的修行、修心的方法特别感兴趣，而且开始进行相关的研究，我觉得这种作法是实事求是的。

十九世纪，欧洲学者初次接触佛教时，有一些认为佛教并不是宗教，应该说是内心的科学。像著名的哲学家弗里德里希·尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）、亚瑟·叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788-1860），他们虽然不喜欢宗教，但是对佛教的宗义却很赞赏。同样，二十世纪初，非常著名的物理学家阿尔伯特·爱因斯坦（Albert Einstein, 1879-1955）也提到，如果有宗教能对应现代科学，那会是佛教。这是众所皆知的。

甲五、吉祥那烂陀的体系

导师涅槃后，追随导师的弟子们先后做了三次集结，将导师教

言含摄为三藏。即开示取舍的戒律内容为律藏，以三摩地修行及成就内容为主的是经藏，以了解真相智慧的内容为主的是论藏。这是众所周知的。三藏中，与科学直接相关的是论藏，佛教学者依论藏解将一切所知含摄于五个项目——色、心、心所、不相应行、无为，或含摄于十八个项目——色等六境、眼及意等六根、依此十二处的六识，这是广大阿毘达磨的内容。[10]

阿毘达磨主要的内容就是心理学，特别对于心识的数量、性质，心所的数量、各个性质与作用，苦乐之因——善心与恶心——的差别，烦恼及其因等，做了说明。对于具有形色之法，广至器世间的形成，小至构成色法的微尘，阿毘达磨也做了广大的观察及解释。古印度论典，特别是阿毘达磨论典中有关境的论述，可以从这本《佛法科学总集》清楚看到。

历史上，佛教的阿毘达磨体系有众多派别，然而至今尚未衰退、持续流传的有三个，即巴利语系的上座部阿毘达磨体系，从梵文

10 总结并编辑论藏形成了七部教典，称为《阿毘达磨七论》（མངོན་པ་སྡེ་བདུན།）。至于七论为何，各部派有不同的说法。我（Thupten Jinpa）在《西藏文献精藏文集》（བོད་ཀྱི་གཙུག་ལག་གཅེས་བཏུས།）中，《俱舍释现观严》（མཛོད་འགྲེལ་མངོན་པའི་རྒྱན།）的前序有详细的说明。

翻译、现今以藏文为主的一切有部阿毘达磨体系，又称为下部阿毘达磨，及以圣者无着的大乘阿毘达磨集论为主的上部阿毘达磨体系。

导师曾说「如炼截磨金」等，就是对自己的追随者说，不该矇着眼就投入，应该以正理观察，加上自己验证观察的内容，定解后再投入教理。坚守这个原则并发扬光大的就是吉祥那烂陀寺体系。这个体系的创始者是二世纪的吉祥怙主圣者龙树。[11]至今我们仍可以看到怙主龙树无懈可击的梵文著作。如《中观根本慧论》（Mūlamadhyamakakārikā རྩ་བ་ཤེས་རབ།）论证时间为观待之理，《回诤论》（Vigrahavyāvartanī རྩོད་བཟློག）论证认知与所知互相观待等。客观地看待这些论著，产生确信著作这些论著的阿阇黎的确超越现今著名的哲学家、科学家的想法，必定对阿阇黎们油然生起欢喜心。总之，怙主龙树剖析了导师所说的因果缘起之理，尤其显明微细施设缘起的密意，丰富了佛法宗义及对基法真相的观察方法。

怙主龙树的追随者中，亲炙弟子——圣者提婆（Āryadeva འཕགས་

11 此处那烂陀寺体系，不是狭义地指直接学习那烂陀寺学者的说法而已，是指以理由详细观察宗义、抉择真相。历史上，怙主龙树出生早于那烂陀寺，然而这与怙主龙树被称为吉祥那烂陀寺体系的创始者并不矛盾。

ཡ་ལྷ།, 西元三世纪），与四世纪的佛护论师（Buddhapālita བུདྡྷ་པ་ལི་ཏ།）、五世纪的清辨论师（Bhāviveka ཝེ་གས་ལྡན་འབྱེད།）、七世纪的月称论师（Candrakīrti རྒྱ་བ་གྲགས་པ།）、八世纪的寂天论师（Śāntideva ཞི་བ་ལྷ།）等，都声名远播，他们对吉祥那烂陀寺体系的贡献，[12]难以言喻。吉祥那烂陀寺体系中，除了前面提到的几位论师，四世纪时，出生于巴基斯坦白沙瓦（Peshawar）的圣者无着（Asaṅga འཕགས་པ་ཐོགས་མེད།），及他兄弟——世亲论师（Vasubandhu དབྱིག་གཉེན།），对瑜伽行派（Yogācāra རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ།）的宗义有很多论著。其中，与基法真相或科学有关的是圣者无着的《大乘阿毘达磨集论》，世亲论师的《大乘广五蕴论》（Pañca-skandha-prakaraṇa-vaibhāṣya ལྔང་པོ་ལྷན་དུ་བྱེད་པ།）、《阿毘达磨俱舍论》及《阿毘达磨俱舍论自释》等。这些典籍广说了心法、色法与情器世间形成之理。藏传中，对阿毘达磨的解释主要针对两位印度论师的著作，这种作法流传已久。

12 这些论师著作了圣地天竺十分有名的佛教论典，依次是《中观四百论》（Catusatakaśastra བཞི་བརྒྱ་པ།）、《中论》的解释——《佛护论典》（Buddhapālita བུདྡྷ་པ་ལི་ཏ།）、《中观心论》（Madhyamakahṛdayakarika དཀྱ་མ་སྙིང་པོ་རྩ་བའམ།）、《思择焰论》（Tarkajvâla རྟོག་གེ་འབར་བ།）、《入中论》（Madhyamakāvatāra　དཀྱ་མ་ལ་འཇུག་པ།）、《入菩萨行论》（Bodhisattvacharyāvatāra བྱང་འཕྱུག）。

在古印度论师中，对吉祥那烂陀的体系有无与伦比贡献的，还有第五世纪的理圣——陈那论师，及他的追随者——七世纪的法称论师。众所皆知，他们是佛教量学的创始者，而且他们与古印度著名宗义者——正理派及伺察派，就量理方面有过广泛的辩论，使量学达到极高的水准。早于这两位论师，约在一世纪时，《弥兰王问经》（Millindapañha མི་ལན্
་ཕྱུས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས།）就以理破斥「我」。[13]再加以观察，怙主龙树的《中观根本慧论》、《回诤论》等理聚论，都以理作为讲述的方式。虽然也可以透过无着《大乘阿毘达磨集论》的《决择分论议品》（འབྲེལ་གཏམ་གྱི་ལེའུ།），及世亲著名的逻辑论（དབྱིག་གཉེན་གྱི་རིགས་པའི་བསྟན་བཅོས།）[14]了解佛教量学的存在；然而就像历史学家所说，佛教量学的基本结构还是由陈那论师、法称论师提供。

陈那论师的主要著作有：《集量论颂》（Pramāṇasamuccaya ཚད་མ་ཀུན་ལས་བཏུས་པ།）、《集量论颂自释》（ཚད་མ་ཀུན་ལས་བཏུས་པའི་རང་

13 《弥兰王问经》并没有藏文版本。现今有这部论的梵文、巴利文、普拉克里特文（Prakrit）、中文版本；十九世纪末时，这部论被翻译成英文，受到许多西方哲学家的好评。

14 译者注：虽然对于《论轨》（Vādavidhi）及《如实论》（Tarkaśāstra）是何人的著作，现代学者有不同说法，然而普遍认为二论是世亲所造。

འགྲེལ།）、《因明正理门论》（Nyāyamukha རིགས་པའི་སྒོ།）、《观所缘缘论》（Alambanaparīkṣā དམིགས་པ་བརྟག་པ།）、《因轮论》（Hetucakra གཏན་ཚིགས་ཀྱི་འཁོར་ལོ།）等。法称论师的主要著作有：《释量论》（Pramāṇavarttikakārika ཚད་མ་རྣམ་འགྲེལ།）、《定量论》（Pramāṇaviniścaya ཚད་མ་རྣམ་ངེས།）、《正理滴论》（Nyāyabinduprakaraṇa ཚད་མ་རིགས་ཐིགས།），及其四部支分著作——《因滴论》（Hetubindunāmaprakaraṇa གཏན་ཚིགས་ཐིགས་པ།）、《观相属论》（Saṃbandhaparikṣāvṛtti འབྲེལ་བ་བརྟག་པ།）、《成他相续论》（Santānātarasiddhināmaprakaraṇa རྒྱུད་གཞན་གྲུབ་པ།）、《诤正理论》（Vādanyāyanāmaprakaraṇa རྩོད་པའི་རིགས་པ།）；这七部论称七部量论（ཚད་མ་སྡེ་བདུན།）。还有《释量论第一品自释》等。以上是量学主要典籍，著作这些论著的注疏有帝释慧（Devendrabuddhiལྷ་དབང་བློ།, 630-700）、释迦慧（Śākyabuddhi ཤཱཀྱ་བློ།, 660-720）、法上（Dharmottara ཆོས་མཆོག, 西元八世纪）、善护（Kalyanarakṣita དགེ་སྲུངས།, 约出生于700年）、智作护（Prajñākaragupta ཤེས་རབ་འབྱུང་གནས་སྦས་པ།, 750–810）、阎魔敌（Yamāri ཡ་མ་རི།）、祇多梨（Jetari ཛེ་ཏ་རི།, 940–980），有许多注疏翻译成了藏文。依于这些论著形成了学习量学的辩经方式；这样的方式，除了古印度外，其他地方未曾有过。早期西藏量学学者，恰巴·法狮子（ཕྱ་པ་ཆོས་ཀྱི་སེང་གེ།, 1109-1169）、文殊怙主萨迦班智达（འཇམ་མགོན་ས་པཎ།, 1182-1251）

创立了新的因明理路，对量学的发展有极大的贡献。

在佛教量学典籍中，可以找到大量与现代心理学相关的内容，包括科学家们研究的对象——心识，如根识的性质、根识如何产生、作用是什么、怎么产生错误，如何产生境相、如何引发定解。作意的性质及作用，回忆的性质及作用，执总识（སྤྱི་འཛིན་གྱི་བློ།）、认知识（ངོ་ཤེས་ཀྱི་བློ།）、类似识（འདྲ་བློ།）的主要要义，都以四理的方式加以广说。这是现代心理学家、神经学家与佛教量理学者，之所以能互相帮助、增长知识的原因。

总之，古印度论师中，至尊吉祥怙主龙树及圣提婆父子、圣者无着、世亲兄弟、理圣——陈那论师、法称论师，对吉祥那烂陀寺体系具有极大恩泽。以此之故，西藏对这六位古印度论师给予极大的赞美，称为「南瞻六庄严」。

依古老文献、遗址等考古研究，很早以前，吉祥那烂陀寺的天文学就很兴盛，玄奘的《大唐西域记》说到，那烂陀寺里有研究星象的天文台，名为喀苟拉（Khagola）。现代的历史学家也证实，五世纪的那烂陀寺学者、印度著名星象历算家阿耶波多（Āryabhaṭa, 476-550）便在那烂陀寺里研究星象天文。阿耶波多的星象天文书中，总结了许多历算学（རྩིས་ཀྱི་རིག་པ།）的要义，他对太阳、月亮、星曜的论述，与现代科学家的说法吻合，如日蚀、月蚀是如何发生的，也提到

地球每一天会自转，随太阳公转等。[15]

同样地，吉祥时轮金刚的论典《无垢光大疏》（དྲི་མེད་འོད།）提到星象学是怎么解释星曜轮转（གཟའ་འཁོར་བསྟོད་པ།）、推断日蚀、月蚀（ཉི་ཟླ་གཟའ་འཛིན།）的计算方式，冬至的算法（ཉི་ལྷོ་གཱི་དུས་བཟློ་ཚུལ།），这些如何形成年历、月历、日历等要点。另外，几何学（geometry）中，如三角形、四方形、圆形等的尺度衡量、绘制坛城的线条，皆与现代建造房屋的平面图相似，已经到达相当的水平。如果去看吉祥那烂陀寺的医典，如龙树的《疗法百种》（Yogasataka སྨྱོ་བ་བརྒྱ་པ།），和圣勇（Āryaśūra སློབ་དཔོན་དཔའ་བོ།, 西元二世纪）作的《医观八支心要》（སྨན་དཔྱད་ཡན་ལག་བརྒྱད་པའི་སྙིང་པོ།）及相关注释，也可了知当时已有良好的医疗水准。声明学方面，吉祥那烂陀寺的典籍也十分有名，如月官（Candragomin ཙནྡྲ་གོ་མི།）的《月官文法论经》（Candra-vyakarana-sūtra ཙནྡྲ་བྱ་ཀ་ར་ཀ།）、《声音经》（Varnasūtra ཡི་གེའི་མདོ།），天王论师（རྒྱལ་པོའི་ལྷ།）的《迦罗波经》（Kalāpasūtra ལྷང་སྐྱོན་པ་ཀ་ལཱ་པ།），阿努布地论师（Anubhuti ཨ་ནུ་བྷུ་ཏི།）的《妙音文法经》（Sarasvatavyakaranasūtra བཙུ་སྒྲོ་པ་བདུད་རྩ་ཅན་གྱི་མདོ།）。

15 A.L. Basham 的The Wonder That Was India（1963年出版），492页，有这位论师在历算学方面简要的内容。

这些都显示了吉祥那烂陀寺对声明学的研究十分深入。总之，古老的吉祥那烂陀寺，就像现代历史学家所说，是世界上最古老、最重要的大学之一。它也像现在的大学一样，不只涉及哲学与宗教，也跨足其他知识领域，具有完善的系统。这座古老的大学对世界文化有极大贡献。

甲六、佛教与现代科学的交流

现代科学与佛法宗义的交流，约在十九世纪末、二十世纪初，当时，有一些欧洲哲学家喜欢佛教，因为佛教与其他宗教不同，佛教否定有造物主及我是常的说法。也有谈到佛法宗义与现代科学见解相似，如英国的学者爱德恩·阿诺德（Edwin Arnold）1899年在日本东京大学演讲，谈到佛教与科学的相似处，从这里也可以看到当时某些西方学者的立场。[16]尤其斯里兰卡成为英国殖民地时，一些欧洲人参佛、学佛，这些人先后成为上座部学者，并与当时的哲学家及科学家

16 有关内容可以参考美国现代藏学及佛学专家Donald S. Lopez 的《佛法与科学》（*Buddhism and Science*）第13 页。

互动，开启了交流的传统。

二十世纪初，汉传佛教的太虚大师就学习佛法如何现代化发表论述，同时书里也谈到佛法和科学相似处，说比起科学的论述，佛教教义阐述了深奥的究竟真相，因此佛教早晚会对科学带来贡献。[17]同期的日本大师释宗演（Sōen Shaku, 1860-1919）也说佛教经论所说的因果正理与现代的科学很相似，并宣扬这样的说法。[18]他著名的学生，就是二十世纪初，在北美推广佛教的日本禅宗大师铃木·大拙·贞太郎（D. T. Suzuki, 1870-1966）。

比起其他部派，藏传佛教与现代科学的交流起步较晚，这与历史及政治的因素有关；主要原因，不说也知道，是因为西藏社会与现代文化间没有往来。十八世纪时，懂印度话的第三世班禅喇嘛班丹益西（དཔལ་ལྡན་ཡེ་ཤེས།, 1738-1780）[19]与英国人乔治·博格尔（George Bogle, 1747-1781）成为朋友，他对当时的科学仪器非常感兴趣，询问了能看到太阳、月亮的望远镜等资讯。然而，至尊班禅并没有为推广科学与佛教的交流写下任何著作。[20]

17 同上，第19 页。

18 同上，第23 页。

19 译者注：班禅的转世有两种说法。一种是始于克主杰仁波切。另一种是从有班禅的称号开始算起。班禅的称号始于1645 年，所以是从第四世班禅罗桑却吉坚赞开始算起。以后者的计算方式，班丹益西是第三世班禅喇嘛。以前者的计算方式，班丹益西是第六世班禅喇嘛。

西藏学者中，第一位记录现代文化，尤其科学的内容是否吻合佛法教义者，是二十世纪的更敦群培（དགེ་འདུན་ཆོས་འཕེལ།, 1903-1951）。他在《智游列国漫记》（གཤིན་རྒྱུད་གསེར་ཕྲེང་ངམ་རྒྱལ་ཁམས་རིག་པས་བསྟོར་བའི་གཤིན་རྒྱུད་གསེར་གྱི་ཕྲེང་མ།）的尾端，[21]不只谈到科学与佛教吻合处，也对以理为主的西藏法友们说关注科学的重要性。又介绍科学这个新文化是如何在西方各国流传开来；在印度，即使是古板的吠陀学家也得承认这新文化的合理性。

更敦群培直接列出佛法宗义与现代科学吻合的内容，如有为法在任何刹那都会坏灭，具有坏灭的性质，及法称论师等的量论说续流及和合体都不是谛实有。又说怙主龙树证实单一事物的真实存在不合理，如白黑等都是互相观待而立的。根识是以具相（རྣམ་ལྡན།）的方式

20 博格尔自己记录了当时的谈话内容。内容可参考由Teltscher, Kate.（2006）于2006 年出版的 The High Road to China 的第108 页。

21 གཤིན་རྒྱུད་གསེར་ཕྲེང་ངམ་རྒྱལ་ཁམས་རིག་པས་བསྟོར་བའི་གཤིན་རྒྱུད་གསེར་གྱི་ཕྲེང་མ།《智游列国漫记》第17节尾端。

认识境。如执青色眼识，不是离相（སྣང་མེད།）、赤裸地执青色境。这种说法在以理为主的西藏学者间普遍流通，其解释也与科学的结论极为相似。在文末又写下：「虽然我想另外撰写新文化的思想，又怕过于繁多，导致人们厌恶，而丧失意义，因此作罢。」[22]

众所周知，藏传佛教里，推动科学与佛法宗义进行广泛且详细的交流，是尊者。[23]尊者与多位二十世纪著名的科学教授，如物理学家戴维·玻姆、量子力学专家卡尔·冯·魏茨泽克、心理与神经学专家弗朗西斯科·瓦雷拉（Francisco Varela, 1946-2001）、理查·戴维森（Richard J. Davidson, 出生于1951年）科学哲学家卡尔·雷蒙德·波普等，多年来持续进行讨论。尤其心智与生命研究院（Mind and Life Institute）促进佛教与科学的交

22 更敦群培的全集第三卷，གཙུག་རྒྱུད་གསེར་ཕང་ངམ་རྒྱལ་ཁམས་རིགས་པས་བསྟོད་བའི་གཙུག་རྒྱུད་གསེར་ཀྱི་ཕང་མ།《智游列国漫记》第17节，第171页。

23 有关藏传佛教与现代科学的不同观点，及第十四世达赖喇嘛与更敦群培对科学与佛教的交流有何看法，我做了详细解释。在美国藏学专家Wallace, B. Alan.,ed. 编辑的*Buddhism and Science: Breaking New Ground.*（Columbia University Press）可看到。

流，并对双方交流的科学内容提供了新的研究方向。[24]到目前为止，陆续与会的学者包括物理学家、天文学家、生物学家、神经学家、心理学家等。心智与生命研究所的推动，加上佛教经论中有关心理的丰富内容，使现代心理学家、神经学家、医学家等对佛教经论所说的修心方法十分感兴趣，例如如何修正念、如何产生专注一境的心、思惟悲心的修行方法等。他们不仅特别关注这些内容，许多人还拿佛教解释作为新发展方向，做更深入的研究。这种趋势正在发展是明显可见的。

尊者推动科学与佛法宗义交流这个伟大事业，我认为主要有两大目的：一、若能将佛教经论所说的基法真相的论述、缘起的宗义，尤其与内心有关的要义，与现代科学交流互动，合力提升知识水平，将对整体人类的安乐及医疗带来极大贡献。二、透过这些交流，佛教也可从现代科学的实证结果获取有益的资讯，像在基法实相的论述，特别是色法的论述这方面。

24 我针对佛教宗义与现代科学间的交流，尤其心智与生命研究所的推动及影响，写了篇文章，标题为〈科学与宗教的对话的当代发展〉。这篇文章刊载在2010年12 月出版的学术期刊Zygon，其为专门研究科学与宗教交流的学术期刊。

尊者长期观察佛法宗义与现代科学观点有什么相同点、有什么矛盾点，简略地整理成一本书，中译是《相对世界的美丽：尊者的科学智慧》（The Universe in a Single Atom）。[25]书中提到佛法宗义与科学在介绍观察基法真相论述的基本看法、如何透过现前觉受进一步以逻辑推论证明一切法的法性就是因果及缘起等，是殊途同归的。也谈到佛教经论所说色法构成因素——微尘——的论述，与现代物理学的原子论述，二者相同与相异点。现代量子学说，透过观察，事物本身没有任何真实的、最细微的无方分单位，与依怙龙树所说的深奥空性及相关的基法二谛的论述，极为吻合。达尔文解说的生物学——生物的演化过程，与古印度宗义中业果的见解，二者是否有相违。最重要是印藏佛学家们广说心理学的内容。古老的佛教心理学提供现代心理学有利的资讯。很明显地，对众多学者而言，这本书是佛法宗义与科学进行长期广泛且深入交流的根基。

尊者长期推动佛法宗义与科学的交流并整理发表，在科学学术领域造成极大影响。例如，过去生物学认为动物生存的主要目的，不

25 相对世界的美丽：尊者的科学智慧》（The Universe in a Single Atom），原书是以英文写下，于2005 年出版。对佛教宗义与科学的交流有兴趣的人都应该阅读本书。

只是为了维持自己的生命，也为了延续自己的物种。因此，持有两种基本看法：一、自己的问题由自己解决。二、为了达到自己的利益，有与他较量之心。由人类作为代表，所有动物的所作所为，基本都建立在这两种看法上；像经济学在建立根本思想时，就完全基于这种看法。然而，尊者说，像科学家所说的，自己的问题由自己解决，为达自己的目的而生起与他人较量之心，大家都有，可是只用这两点来解释并不够，还要加上同理心，同理心成为做任何事的根本动机之一。如同尊者所呼吁般，现在生物学界的基本思惟模式正在改变中。不仅如此，在群居动物里，我们可以亲眼看到，即使对象不是自己的亲友，也有对人或对动物帮助的例证。因此过去的说法很难解释「只以自我中心的动机而产生利他行为」；如果不去面对这个问题，这个难题会持续下去。同样，在人类社会中，有自我中心的想法与竞争心是无法奠下合作的基础。也因此，科学家终于开始认真研究同理心及如何与他人合作的行为。

还有，神经学的发展一方面证实了大脑可塑性（brain plasticity）的存在，另一方面也设计出能观察脑部活动的仪器。研究者观察受试者因禅修使脑神经的互通更为敏捷，不只能产生新的连结，甚至还能生成新的脑神经。所以，已有越来越多神经学家投入对佛教的修心方法及其解释的研究。

尊者对科学知识的发展做出许多伟大贡献，因此也荣获许多国际公认的奖项。2008年，在美国首府华盛顿，面对上万神经学及心理学学者，尊者进行了国际脑神经大会的开幕式演讲；2012年又荣获邓普顿奖（Templeton Prize）之科学贡献奖等。

甲七、佛教教义与现代科学

就如更敦群培在《智游列国漫记》所呼吁般，尊者与西藏学者聚会时，多次强调应关注学习近代科学。佛教学者很早就有寻找基法真相的传统，古老的佛教论典多有涉及所知的论述，如构成色法的基本因素、怎么从细微累积为粗分、情器世间的形成顺序，特别针对心识，做了详尽的说明，这些应该视为古老的科学。我觉得尊者看到佛教徒的传统，早就兴起以科学确认基法真相论述的想法。而且我也觉得尊者看到对于外在色法有关的基法论述，如果能攫取现代科学的实验结果，不仅不会伤害佛教经论中对基法真相的论述，反而还能使其趋于完善。

以构成色法的因素——微尘——为例，这些色法对一般根识而言是属于隐蔽分，现今，借由显微镜之力，眼识能力能增强千万倍，能看到这些极细微的色法。在现代科学中扮演第二母语的数学，有特别的演算公式，可以大幅增加依现前分而有的推论能力。因此，确认了众多细微色法的内容，这些内容应作为古老佛教经论中色法论述的补充。具有智慧的人，谁会对此有所异议呢！

同样地，经论说到时边际刹那（དུས་མཐའ་སྐད་ཅིག་མ།）与成事刹那（བྱ་རྒྱུ་སྐད་ཅིག་མ།）的内容，例如一弹指时间的六十五分之一为时边际刹那，或者一弹指时间的三百六十五分之一为时边际刹那等。现代科学透过数学演算、机械度量，说一分钟可分成六十秒，一秒又可分成一百万微秒等。我们学习经论所说的有为法时，若能搭配科学的结论来理解每一刹那都是坏灭的性质，将会帮助了解细微无常——这一点是可以以理证成的。

阿毘达磨论中，世间形成顺序、星曜轮转、冬夏日光长短、日月星曜等说法，都建立在有须弥山在中央的观点而说。然而，以须弥山为主的说法与现代科学验证的结果产生了矛盾，现在宇宙论更形完整了，因此，原先的基本假设必须改变。此外，在现代细胞学的脑部认知之上，若能加入佛教心类学、阿毘达磨论心所的论述，如觉受、执境之识、作意及精进诸心所的作用与相互间关联等，将会有所裨益，这是不言而明的。

如果因为《阿毘达磨俱舍论》的器世间论述与科学有了矛盾就舍弃，那么佛教论典中，有前后世存在、慈悲心可无限增长、贪瞋等

烦恼可断除的论述，与科学有矛盾的话，难道也都要放弃？若是如此，佛教的基本教义将从根被摧毁。这不是不可能啊！过分依赖现代科学，难道不是佛教衰亡的因素吗？

为了回答这个问题，首先要了解科学的性质、方法、逻辑、立场，及被科学确认的内容与真相的关系。至少要有基本认识，这点很重要，因为缺乏这些理解，进行科学与佛教的交流就有可能产生偏执。例如，有些人认为现代科学就像过去外道，是佛教的对立者，所以面对现代科学的主张，要像过去佛教破斥古老外道的主张般，必须加以破斥。另一边则持相反的立场，认为科学与佛教经论所说的内容完全一样，佛法宗义本身就是科学。现代科学逐渐发展，就会从佛法宗义中，攫取前后世、业果等内容，加以实证。

在我看来，如同尊者所说，佛教经论分三大部分：一、像科学一样，以基法真相的论述为主。二、在基法论述上观察真相的宗义。三、依前两部分而有的成办暂时、究竟利乐的修行。

若佛教经论的这三大论述可以被确认，之后再根据特别的论述去寻找与它相对应的其他内容，接着再决定该内容对总义无有益害。

[26]如《入中论》说：「是故不应妄观察，世间所有名言谛」。以观察胜义的正理去寻找名言谛，将会有寻找的过失。现代科学的观察，是只与名言谛有关的观察，是依赖名言谛而做的解释，因此是属于世间共许，也是声音与分别心为主而安立的论述。认识到这种观察仅仅是针对世间共许的内容，这种观察让因果关系的真相更加明显。这种观察有助于寻找究竟真相，却不能依此判断究竟真相为何。同样，科学理论无法否定或确认善恶取舍的内容，科学理论也不能判断佛教修行的好坏，所以，一切真相并不一定都属于现前的真相。

这里有个关键，在佛教逻辑学中，区分了「某法的存在尚未被正理所证实」、「正理证实了某法的不存在」、「某法的属性尚未被正理所证实」、「正理证实了某法的否定性」的区别。

一般而言，无缘不可得正因是指，在某种情况下，若有此法将被可缘取[27]，因为有不可缘的理由，所以确认了不可得。如果只因为

26 译者注：如须弥山是否存在的内容归属三大部分的佛教科学之中。虽然《阿毘达磨俱舍论》所言的须弥山论述难被证实，但这不影响佛教整体法义，毕竟归属的类别不同。就像观察胜义的理智不会伤害世俗谛般。

27 译者注：此书中，「缘取」与「缘」同义。

没有缘取就否定某法的存在，这是不对的。例如：如果前方有大象，应该可以被看到，因为没有看到大象，所以说前方没有大象，这是正确的。相反地，如果说「前方没有食肉罗刹，因为没有看到」，这就不对了，因为如果前方有食肉罗刹，不一定可以被看到啊！所以，对于一个怀疑这个地方是否有食肉罗刹的人而言，「没看到这里有食肉罗刹」这个理由，可以证明这个人心中没有确认这个地方有食肉鬼的顺谛识[28]（ཀུན་རྫོབ།），但是并没有办法确认当前绝对没有食肉鬼。

现代科学方法并没有对前后世等做解释，这只是以科学的方法尚未确认而已。光以这个理由就认定科学证明了没有前后世，是不懂科学推论逻辑。虽然有许多现代生物学家、细胞学家、心理学家认为心识是色法，心识说穿了就是脑，但是这毕竟只是推论而已，不是科学实验所得的结论，我觉得必须要分清楚这两者的差别。

总之，现代科学高度发展，发现许多前所未知的名言真相，基于这些发现，发明出很多便利的机械，从而给人类社会带来巨大的变革。像是飞机，就是发现四大引力（运动定律及伯努利定律，以佛学

28 译者注：顺谛识谓此识之所执境与事实无违，故属相顺谛实或相应真相之识，又同等不颠倒识。

而言是四大种所产生的引力）的结果；温度计，是发现大气压力而有的；收音机，是十九世纪末发现电磁效应而有的；因为科学知识进步，医学创新许多药物、疗法，这些都是亲眼可见的。科学让贫疾减少、提供舒适、令离冷乐之苦，种种的确带来许多方便，所以现代社会很看重科学。

我们处在科学知识蓬勃发展的时代，知识带来的机械设备也不断升级，因此我们得以了知以前不知道，或不清楚的真相。随着时间推移，在新世纪，只要是知识分子，对于外在色法，大至情器世间如何形成，小至构成色法的微尘等，都会依照现代科学的说法而学习，却不一定会去了解宗教信仰及其宗义。任何社会或文化，若不能与科学并进，不可避免地，将会被认为是落伍的社会或文化。因此，尊者在众多谈话里，再三呼吁佛法宗义者要关注现代科学的观察方法及结论。我至心认为这是尊者大悲心所赐的开示。

尊者高瞻远瞩，在其引导下而有了《佛法科学总集》。在这部著作中，基法真相的部分共有所知——境——的论述，以及具境——识——的论述。为了帮助聪明读者更加了解《佛法科学总集》上下两册的背景，我在序言做了以下的介绍：一般科学的词义是什么、现代科学知识、现代科学方法、现代科学推理、科学与宗义学的差别、科学知识与真相的关联，及佛教的传统，特别是吉祥那烂陀

寺的学习系统与现代科学相同点、为什么在这个体系中确认基法真相的论述一定需要科学、佛教与科学的交流如何形成。

曾拥有贤善的机缘于藏传佛教大寺之一的甘丹东顶扎仓闻思宝洲，闻思印藏大论典；后来又有机会到英国剑桥大学学习西方哲学。过去三十年间，担任尊者的英文翻译，并多次参与佛教与科学交流研讨会，具有如是背景的朗日瓦，拉朗格西图登锦巴，撰上文于2004年3月16日。

第一品·教义总说

甲一、佛教经论中抉择实况总论的不同诠释

古印度的佛教经论中谈到基法真相时，对于法有一些不同的分类方式。

一切法可以摄于有为法和无为法两大类。阿毘达磨七论中的《发智论》（ཡེ་ཤེས་ལ་འཇུག་པ།）与其注释《大毘婆沙论》，皆以蕴、界、处区分诸法，说有为法都被色、受、想、行、识等五蕴所含摄。内外法以根、境、识区分时，则有十八界、十二处两种分类。十八界包括色界、声界、香界、味界、触界、法界等六，是为所缘境之界；眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界等六，是为所依根之界；以及眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界等六，是为能依识之界；总共十八界。言「处」是指：色等五境加上法处，共外六处；以及眼等五根加上意处，共内六处；总共十二处。无为法被十八界中的法界及十二处中的法处所含摄。

毘婆沙宗的《阿毘达磨俱舍论》将「所知」分为五个部分：相色法、主心法、随心所法、不相应行法、无为法；诸法皆被该五者所含摄。一切内外色法，包括色、身、香、味、触等五境，以及眼、耳、鼻、舌、身等五根，都被「相色法」含摄；内在的心识，被「主心法」及「随心所法」所含摄；其他具有有为法的特征，但既非色法也非心法者，例如：成住灭，以及三时等有为法，被「不相应行法」所含摄；无因果作用之法则被「无为法」所含摄。

古印度佛教「量学」典籍分三部分论述基法真相，即所知境、能知心、心如何趋入境。唯识教典以依他起、圆成实、遍计执三法性安立基法真相；中观教典以基、道、果的方式诠释诸法，依基二谛、道福慧、果法色二身的方式加以论述。密咒续典则诠释了基法真相、行道次第，以及现证果位的论述。总之，古印度佛教论典以及各教派在确立基法真相的整体论述时，有着不同的主张 。

综合佛教典籍中的论述，基法真相可分为五根本内容：一、所知境。二、能知心。三、心如何趋入境。四、心如何了知境。五、认识境的补特伽罗。

佛教经论所言内容极广，该五个根本包括哪些内容？依据哪些论典呢？

第一、所知境的论述，谈到色法的整体概念、大种与大种所造的差异，以及构成色法的因素——粗尘及微尘时，主要是依据阿毘达磨论典，包括无着圣者的《大乘阿毘达磨集论》，及依据其论的上部阿毘达磨论典，以及下部阿毘达磨，如阿毘达磨七论、《大毘婆沙

论》及其注释——由世亲阿阇黎所著作的《阿毘达磨俱舍论》等[1]。有时也会依据阿阇黎清辨论师的《思择焰论》及其注释。特别是在观察是否有无方分微尘时，会依据怙主龙树、提婆及吉祥月称等的正理，破除无方分微尘为实有；也依据阿阇黎世亲在《唯识二十颂》所说，破除无方分微尘。有关情器世间的生灭次序、胎中身体如何形成等，主要是依据《佛为阿难说处胎经》（དགེ་བོ་མངལ་འཇུག་གི་མདོ།）、上下二部阿毘达磨论，吉祥时轮教典及医典而建立。有关脉、气、明点方面，主要依据无上密续典籍及医典而说；脑部的论述是依医典而建立。

第二、具境——心[2]——的论述，主要依据圣者无着的《瑜伽师地论》、依其而有的瑜伽行派论典、《阿毘达磨俱舍论》及其自释（རང་འགྲེལ།）等，尤其陈那、法称及其追随者在量学方面的著作。心所

1 上部阿毘达磨的主要论典是阿闍黎无着的《大乘阿毘达磨集论》，下部阿毘达磨的主要论典是阿闍黎世亲的《阿毘达磨俱舍论》。西藏前后期学者对此二论著有许多注释。在西藏，这二部论的讲传很早就已经兴盛了。

2 译者注：此书的译词中，心、心识、识皆为同义。色法与心法的「心」别异于心心所的「心」，前者与识同义，后者只属心王。

方面，主要依据上下阿毘达磨。上下二界粗细心，是依上下阿毘达磨及瑜伽行派论典；无上密续所说的粗细心、心气融入过程与死亡过程，主要是依密集金刚教典与时轮教典。

第三、论述心如何趋入境时，依量论，以及阿阇黎无着及其追随者所著作的瑜伽行派论典。

第四、心如何了知境所用的正理，主要依据经典及阿阇黎无着的《声闻地》，尤其是量论。有关修心方法，主要依据《解深密经》、上下阿毘达磨、瑜伽行派论典，特别是佛子寂天的《入行论》、《集学论》及其注释、吉祥法称的《释量论》、阿阇黎莲花戒的《修行次第论》初、中、后三篇等。

第五、认知境的补特伽罗的论述，是依中观论典。

甲二、抉择基本实况的方法与观察门

乙一、以理观察的重要性及四依的论述

古代的印度佛学家，尤其是吉祥那烂陀寺的学者，以多门安立蕴、界、处等内外诸法时，是依据经典的词义呢？还是以理由为本，依据逻辑推理去安立？学习佛教经论中的基本实况论述时，应以什么方法观察抉择？

如同导师世尊对其追随者所说：「比丘与智者，如炼截磨金，当善观我语，信受非唯敬。」[3]意思是说，如同提炼黄金时必须加以炼、截、磨去除污垢一般，我们阅读经论也应当仔细观察内容，确定是符合道理的，才相信接受。不应该在没有经过观察的情况下，只因是自己尊敬的导师所说，就信受了；这样是不对的。这里说明了观察实况时应采取的正确态度。

佛教的论师们，尤其是吉祥那烂陀寺的学者，咸认为观察实况时，「现前的觉受」（མངོན་སུམ་གྱི་མྱོང་བ།）比理由或经文还更重要。试想：若只凭某段经文来观察实况，该段经文又必须以另一段经文加以证成；该另段经文还得再靠其他的经文证成；这样便会有无止尽的过失。因此，最终必须依靠无垢正理来区分对错。如是的无垢正理，最终是依靠自己正确的觉受。

同理，对于吉祥那烂陀寺著名学者的重要论著进行观察时，也

3 虽然在甘珠尔中没有找到这段经文，然而在《吉祥大力本续王》（śri-mahābalajñanarajatantrar）第一册，德格版，续，ཀ 卷，216 页；对勘本版，书号79，627 页，有与此翻译接近的经文，「如炼截磨金，当善观我语，信受非信敬，或因于学者。」与此经文相同的，也为上座部的经文所引用，或增支部（Anguttara-nikāya）的《葛拉玛经》（Kālāmasutta）中也有。此经文也可以称为《Kesamuttisutta》。

不可因为虔诚与信心就先入为主地接受，应该对论典所说内容先生起合理的怀疑，然后直接深入论典的内容。要依照这种次第学习。

论典常以五种方便讲授，使读者更容易理解。五种方便是：一、点出论典主旨；二、为使读者容易理解，略说论典大纲；三、解释正文文义；四、回答对要义及难处之诤难；五、前后文间完好连结。具备这五点非常重要。阿阇黎世亲（Vasubandhu, 西元四世纪）在《释轨论》（Vyākhyāyukti）说到：

「演说经义者，当先说目的，略义及句义，结合与答难。」[4]

观察真相时，是以四依法为准绳。此外，吉祥那烂陀寺有个传统，学习论典时，着眼点不是放在作者的名气大小，也不是看用词是否优雅，而是看著作的内容是否完善。关于内容，不是看词句的字面意义，而是观察了义或究竟义。然后，即使已经了解「了义理」，也不会对暂时的闻慧、思慧感到满足，而会继续针对义理，再透过思与修的双运，生起深刻的证悟。也就是透过佛教

4 德格版，论，唯识，ཨི། 卷，第一品，30 背页；对勘本版，书号77，85 页。汉译来源：庄国彬的《世亲释轨论略探》，前言第2 页。

经论所说的「四依法」来学习。所谓四依法，如《郁伽长者经》（Gṛhapatyugraparipṛcchāsūtra）：

「依义不依语，依智不依识，依法不依人，依了义经不依不了义经。」[5]

所谓的「依」是相信。应该要相信的法有四：法、义、了义、智；不该依的法也有四：人、语、不了义、识。

如何算是依？如何是不依呢？以「依法不依人」来说，不管此人的名气大小为何，主要是看这个人说了什么法。总之，在「人」与「法」中，以法为主要相信的对象。

「依义不依语」是说，不应在意其言语、文词是好是坏；若所说的义理圆满，就应该受取。如果内容义理有缺失，即使言语、文词非常好，也应该舍弃。亦即，在义与语二者中，应该信受「义」，不应该信受「语」。

5 德格版，经，宝积，ka卷，第十九品，279 页；对勘本版，书号42，831 页。汉译来源：《大宝积经》八十二卷之〈郁伽长者会十九〉（T.11.310.478a.10）：「依义不依语、依智不依识、依法不依人、依了义经不依不了义经。」

「依了义不依不了义」是说，对于针对某目的方便权说，应探究其究竟真相，不应骤然相信其教典之内容。有一些法虽是导师世尊所说，但不是薄伽梵真正的意趣，而是世尊为了引导某些根器的众生而说。对此，若依照字面所说就直接接受，将有正理违害的过失。了知佛陀的用意之后，我们应该相信的是薄伽梵的究竟意趣——细微无我，即「了义」义，以及细微无我的言论；因皆远离了正理违害，故可如言而取。

「依智不依识」是说：寻找胜义时，应该依据现证诸法真相的智慧，却非眼等根识及意识分别心所现影像。

圣者无着（Asaṅga，西元四世纪）的《菩萨地持经》（Bodhisattva-bhūmi）云：

「复次，菩萨于闇说、明说如实了知。知所应依，不以上座多识，若佛、若僧，依止如是诸说法人。如是依止所，应不依于人，于真实义心不动摇，能自了知不由于他。」[6]

6 德格版，论，唯识，ci卷，第十七品，136 正页；对勘本版，书号73，859页。汉译来源：《菩萨地持经》卷第七（T.30.1581.929b.19）。

论中说到依法不依人的道理，还提及闇说与明说。「闇说」是指该论典唯开示应该探求痛苦之因。「明说」则显示了断除痛苦之对治力的修行方法。

就依义不依语，此论说：

「菩萨为求义故，从他闻法。并非为求善语而闻，因求义闻法，不求善语故。纵以劣语示法，依义菩萨应敬应闻。」[7]

就依了义不依不了义，此论说：

「复次，菩萨于如来所深信清净，一向信受如来所说，依了义经非不了义。依了义经者，于此法律不可破坏。不了义经者，谓以种种门说而不决定，应有疑问。若菩萨于了义经作不决定者，于此法律则为可坏。」[8]

7 德格版，论，唯识，ཕི། 卷，第十七品，136 正页；对勘本版，书号73，859页。汉译来源：《菩萨地持经》卷第七（T.30.1581.929b.17）：「是菩萨为义故，从他听法。不为味，为义听法。不为味者，若闻世间非巧便说，依义菩萨亦专心听。」

8 德格版，论，唯识，ཕི། 卷，第十七品，136 背页；对勘本版，书号73，859页。汉译来源：《菩萨地持经》卷第七（T.30.1581.929b.23）。

就依智不依识，此论说：

「复次，菩萨得坚固修慧，不以闻思识诸法义用修慧知。不以闻思识知故，闻如来所说第一甚深法义，不起诽谤。」[9]

乙二、观察三种所量

所要观察的境可以决定为三种所量。了知识证悟该所量的时候，视有否依赖现识、因相或可信语，区分出三种所量的差异。三者为：一、如眼识见到色法等的现识觉受。二、虽未亲眼所见，却由见烟因成立彼山有火的事势比量（དངོས་སྟོབས་རྗེས་དཔག）。三、虽未由现识觉受及事势比量决定为何，借由士夫的可信语，生起了信许比量，且依该量成立其境。第一者又称「现前分」，第二者又称「略隐蔽分」，第三者又称「极隐蔽分」。

依赖世间共许的可信语亦可获知某项资讯，例如：透过自己父母的说明，得知自己生日为何时；或是透过历史的记载，得知过去已

9 德格版，论，唯识，ཕི། 卷，第十七品，136 背页；对勘本版，书号73，860页。汉译来源：《菩萨地持经》卷第十七（T30.1581.929b.28）。

发生的事实等。同样地，在某些特殊因缘下，秉持世尊的教言正量去成立某些法的内容，此情况也是有的。如何是持有教言正量呢？以信受「施获受用，戒得安乐」的经文为例，并非因其源于经典就去信服，而是因为该经文内容具足了诸多条件，包括：远离了现识及正理的违害、远离前后文的矛盾，以及说者并无其他用意等。相关要义将于以下广泛说明。

依据吉祥那烂陀寺的学习体系，在确认基法真相论述时，在三种正量之中，若与经教或语正量相较，更重视由事势理（དངོས་སྟོབས་རིགས་པ།）成立的比量；若与由理由成立的事势比量相较，更重视现前觉受之正量；这种次第必须要知道。

乙三、如何以四理观察

观察之法为菩萨经藏中谈到的四理。四理为：一、法尔理：依真相指出法本身的性质、法性。二、作用理：与尔法性相应的作用。三、观待理：在法性及作用之上，能成立一者观待另一者，或是因果关联，或是支分与具支者，或是作事、作处、作者的关联。四、证成理：以前三者为基础而观察真相，有「因为是此，所以是彼」、「因为有此，所以有彼」、「因为不是此，所以一定不是彼」、「因为没有此，所以没有彼」，透过比量之正理而成办立宗目的，这种方法是证成理。

总之，识了知境的方式广说为四理：依真相而说法的性质；依此性质而有什么作用；依此作用，法之间如何互相关待、依赖；会如此关待、依赖的理由。详细内容在「心如何了知境」的章节将加以说明。

乙四、因果缘起

上述四理中，观待理及作用理的精髓在于依赖因果缘起法则；佛教相当重视这个道理。大至情器世间的形成，小至个别事件的发生，例如于某时、某地下雨的情况，唯有用因果缘起解释。同样地，就佛教法理来说，有情因业与烦恼之力而轮回，乃至到逐渐断除轮回因缘，最终获得决定胜，都唯有用因果法则来成立。

不论从历史或真相的角度看，佛法宗义的因果法则确实具有其特点与重要性。

导师世尊在鹿野苑转法轮时，以苦乐因果之理阐明四圣谛，清楚开示了苦果是「苦谛」，苦因是业与烦恼的「集谛」，从苦果获得解脱的方法是「灭谛」；得到灭之因是「道谛」，以苦乐的因与果两个角度明显阐述四谛理论。广说如是苦乐因果之理时，又以十二缘起加以诠释，更以「由于有前缘起支而有后缘起支」、「后缘起支的产

生依赖前缘起支」、「前缘起支灭的缘故，后缘起支随之而灭」、「后缘起支之所以灭，是依赖前缘起支被灭」等「流转还灭二次第」显明解说因果随转随遮（རྒྱས་བཀྲལ་ཟློག་ཀ）的真相。导师薄伽梵非常重视因果缘起之理，曾对追随者说：

「诸法从因生，如来说此因，
如是诸灭因，说此大沙门。」[10]

过去的佛教寺院有将此摘自《缘起心要经》之偈颂贴在大门或梁柱上的传统，在废墟或遗址时常会见到，可见佛教对于此理之重视。

那么，佛经是怎么解说因果缘起之理呢？《佛说稻芊经》云：

「外因缘法从何而生，如是种能生芽，从芽生叶，从叶生节，从节生茎，从节生穗，从穗生华，从华生实，无种故无芽，乃至无有华实，有种故芽生，乃至有华故果生。」[11]

10 这个偈颂有不同的版本，《圣缘起经》：「从因所生法，如是灭已生，如来作此说，说此大沙门」。德格版，经，经典，ཀ 卷，125 背页；对勘本版，书号62，343 页，对应的相似汉译可参考《佛本行经》卷第四十八（T.3.190.876b .26）：「诸法从因生，诸法从因灭，如是灭已生，沙门说如是。」

此经又说：

「云何名外缘生法，所谓六缘具足便生，何谓六缘具足便生，因之由具足地、水、火、风、空、时六界等故生外缘。」[12]

经中说到外在缘起法，如苗等，由因、缘的关系而生。此经又说：

「内因缘法从二种生」[13]

说明内在缘起法，如想及思等，也如外在缘起法般，从因、缘

11 德格版，经，经典，ཀ卷，117 背页；对勘本版，书号62，318 页。汉译来源：《佛说稻芊经》（T.16.709.817a.25）。

12 德格版，经，经典，ཀ卷，117 背页；对勘本版，书号62，318 页，汉译来源：《佛说稻芊经》（T.16.709.817b.03）：「云何名外缘生法，所谓地水火风空时，地种坚持，水种湿润，火种成熟，风种发起，空种不作障碍，又假于时节契合变，如是六缘具足缘生。」

13 德格版，经，经典，ཀ卷，118 背页；对勘本版，书号62，321 页。

而生。

在解说基法真相、观察性质与因果作用等要义时，因的分类很重要。仔细观察因果缘起之理时，诸因可分为三种缘：一、不动缘，二、无常缘，三、能力缘；三种因缘与情器世间的形成有极大关联。一般而言，因可分为两种：直接因与间接因，或是近取因与俱生缘。此外，因又可分为主、次。从时间的角度则可分为长果与短果，随着因的不同而有果的不同变化。详细的因果缘起之理，以下会进一步说明。

总之，佛教不主张无因而生，也不主张事物由世间造物主内心动摇而生；认为常因生果不合理，因与果的关联是自然法性；由各类因缘而生各类果，完全是因果缘起的缘故；因与果必须同类，因的不同会产生果的不同；这些都是法性轨则。一切佛教的宗义师，都共同承许如此的因果缘起之理，并否认其他说法。

关于诸法互相依赖之理，还有比因果缘起更细微的「观待支分」；此外，中观论典中还说明有比观待支分更加细微的缘起。下面详细解说宗义时，会就此部分再加说明。

乙五、以理遮立

观待之理有二：一、非同时观待：如同前说的因果观待，或谈

四理时所说的果依赖着因的非同时观待。二、同时观待：具分及支分，或和合体及其支分的互相观待等。古因明学上称观待之理为「无则不生相属」。两种观待分别称为生起相属或同性相属；前者显示因果前后的相属关系，后者显示同时观待之相属关系。

同性相属又可分为：和合体与支分的相属，如瓶子与瓶子的支分；所遍与能遍的相属，如柏树与树；等遍同义法之间的同性相属，如所作性与无常。

同性相属之法只能透过声音及分别心区分，无法从境本身的性质做区分。能够以「所作性」为正因，推断「声是无常」，成立声是无常之「宗」，就是因为所作性与无常具有同性相属关系。

古印度因明学家说，透过理由检视真相时，相属之理是相当重要的。了解诸法之间不只有无则不生的相属，也有彼此相违的情况，也是很重要的。例如，以所作性为因能成立「是无常」，是因为常与无常是相互牴触之直接相违。即所遮法——常——上不容许有所作性，因此决定成立「只要是所作性，必定是无常」。

同样地，因此处有熊熊烈火，而否定有寒触之果——汗毛竖立；之所以能够做此否定，是因为汗毛竖立之因——寒触——与烈火的关系是不并存相违。这类的理由，在量学上称为「已见相违方之因」。

总之，确认基法理论时，由因成立隐蔽分的时候，因与所遮法必须相违。若不了解比量如何损害增益执等「相违论述」，将无法证成宗；因此，了知前述的内容很重要。后面将再仔细说明相违与相属。

那烂陀寺以推理为主的学习体系，在法性、相互依赖、作用等真相之基础上，透过证成理去比度推断略隐蔽分，并且认知事势理（དངོས་པོ་སྟོབས་ཞུགས་ཀྱི་རིགས་པ།）于何种情况下有能力破或是不破，以及能破多少等界限；认识这些界限是极为重要的。

依据上述体系，佛教的逻辑家们会去区分「依理不成立此法存在」与「依理否定此法存在」的差别；也会区分「某义不被正理所寻获」及「某义被正理所否定」的差别；同样地，「某法的系属不被正理所成立」和「某法的系属被正理所否定」，以及「某法的系属不被正理所知」与「非某法的系属被正理所知」的差别也会加以区分。

甲三、附带略说摄类理路

乙一、总说

前面叙述了以理遮立、由量学典籍——吉祥法称的《释量论》等《七量论释》（ཚད་མ་སྡེ་བདུན།）——所确立的声识趋境之理、比度因相、显示对方主张的内部矛盾而加以破斥的「应成论述」等诸多内容，在此简略介绍「摄类学」。

在藏地极为著名而普及的「摄类学」，是为了初学者学习理路而整理编撰的。摄类推理的模式，成形于西元十二世纪。由理路方面极为权威、精通量学的噶当派阿阇黎恰巴·法狮子（ཕྱ་པ་ཆོས་ཀྱི་སེང་གེ）著作之《摄量驱义闇量论》（ཚད་བསྡུས་ཡིད་ཀྱི་མུན་སེལ།）的本文及注释，以及《驱意闇量论》（ཚད་མ་ཡིད་ཀྱི་མུན་སེལ།）等，奠定了此举世闻名的西藏特有之量学体系。

阿阇黎恰巴所著作的典籍里面，总集了量学的内容，包括：量与所量、境与具境、一与异、共与别、质法与返法、相违与相属、因与果、性相例三（性相、名相、事例等三者的简称）等，并且透由断他宗、立自宗、反他驳三种途径，确认内容的正确性。

由于有了恰巴·法狮子的著作《摄量驱义闇量论》等，为了更方便初学者学习，西藏各大寺院将之整理成为摄类、心类、因明三种初学课程。此传统一直保持至今。

恰巴·法狮子的摄类学有各种不同的名称，如：摄理（བསྡུས་སྟོར།）、摄类（བསྡུས་གྲ）以及摄论（བསྡུས་པ།）等。在摄量论典里面所阐述的内容，可归纳为众所知晓的十八条目如下：

白红颜色质法返法二，违与不违共相别相二，

相属与否一与异法二，随转随遮因与果法二，

前中后力性相名相二，多因多显遮除增法二，

间接直接相违等遍二，系属非性颠属颠非二，

知有知无知常知事二。

其后，摄类学的内容又演变出二十一条、二十五条、二十七条等不同的归纳分类方式，这些我们也需要了解。

乙二、如何学习理路

摄类学的内容皆经过断他宗、立自宗、反他驳三种方式的论辩，加以确认。对于增上正理的推论，这个方法是极为重要的。

观察任何一项主题时，首先列出对方的颠倒主张，然后进行反驳，称为「断他宗」。接着，诠释自己的主张，就是「立自宗」。然后，若他方指出自方的主张有问题，再以回覆的方式，反驳他方，就是「反他驳」。如此反覆观察，确认所辩驳内容正确无误，才能够彻底精通其义。摄类学的推理方式，对于观察要义极为重要。

以「应成推理模式」（又称应成论式，或称应成）趋入摄类学的理路要项有三：一、因相（རྒྱུས།）；二、所显（གསལ་བ།）；三、诤处（རྩོད་གཞི།）；三者为双方进行辩论的关键。

以应成论式「声有法，应属无作性，属常故」为例，论式中的因、法、事（རྒྱུས་ཆོས་དོན།）三者分别为常、无作性、声。「声」是这个应成的诤处（又称有法）；「无作性」是应法（ཐལ་ཆོས།）或所显（又称所立法，或宗之法 བསྒྲུབ་བྱའི་ཆོས།）；「常」是这个应成的因或因相。

诤处「声」及所显「无作性」的结合，也就是「声无作性」，是这个应成的许义（དམ་བཅའ།）。「常定属无作性」是这个应成的直接遍相（དངོས་ཁྱབ།）。颠倒所显，也就是无作性的颠倒——所作性，是这个应成的颠倒所立法（ཆོས་ལོག）。因的颠倒，也就是常的颠倒——无常，则是这个应成的颠倒因相（རྒྱུས་ལོག），以此类推。此应成「声有法，应属无作性，属常故」的因、法、事等表列如下：

有法(诤处)	所显(应法)	因相(因)	立宗	颠倒所立法	颠倒因相
声	非所作性	常	声非所作性	所作性	无常

辩论的时候，与所显有关的回答有二：许（འདོད།）与为何（ཇི་ལྟར།）。与因相有关的回答亦有二：因不成（རྒྱུས་མ་གྲུབ།）与不一定（མ་ངེས།）。还有其他多种答覆，如：颠倒定（འགལ་ངེས།）及疑（ཐེ་ཚོམ་ཟ།）等。

与所显有关的回答中，所谓的「许」，指「承许有法属所显」，例如推论「声有法，应属无常，所作性故」的时候，许「声属

无常」。或是，当没有「有法」时，仅对所显回答「许」，如：谓「应属存在」时，许「存在」。[14]

与所显有关的回答中，所谓的「为何」，是当正量无法成立应成之许义，或是自己无法承许此应成之许义时，以反问的方式回覆「为何」。例如：回覆「声有法，应属常」时，所说的「为何声属常？」

与因相有关的回答中，所谓的「因不成」，指的是「有法因相不成，故不成许」，例如：推论「声有法，应属常，属虚空故」时，回覆说：「声属虚空」的因不成。或是，当没有「有法」时，仅对因回答「因不成」，如：谓「属瓶故」时，回覆的「因不成」。

与因相有关的回答中，所谓的「不一定」，指的是「因相不一定是所显」，例如：推论「声有法，应属常，属所知故」时，回覆说：「属所知不一定属常。」

与因相有关的回答中，如果因相一定不是所显的话，将会回答「颠倒定」，例如：推论「声有法，应属常，属所闻故」时，因为所

14 译者注：在缺乏「有法」的情况下是否可以仅言「所显」呢？此书答覆，是的。虽然在正式辩论时，这种用法极为少见，但这种现象毕竟存在，故此说明。

闻（ཐོས་བྱ།）一定非常，故而回覆说：「颠倒定。」

还有，如果怀疑「真事是否所显」，将可回答「疑」。例如：推论「前面之处有法，应有食肉罗刹」的时候，会回覆「疑」。

归纳辩论时与因相及所显有关的回答如下表：

1. 许	主张「有法」属「所显」	有法与所显间的关联
2. 为何	为何「有法」属「所显」	
3. 因不成	不主张「有法」属「因相」	有法与因相间的关联
4. 不一定	「因相」不一定属「所显」	因相与所显间的关联
5. 颠倒定	「因相」一定属非「所显」	
6. 疑	「所显」及「因相」等问题上仍有疑惑	

古印度的佛教典籍里，对于一般问题有四种回答：一、应一向记；二、应分别记；三、应反诘记；四、应舍置记。阿阇黎世亲所著作的《阿毘达磨俱舍论》中写道：「应一向分别，反诘舍置记。」[15]

15 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第五品，第22 句偈颂文，16 背页；对勘本版，书号79，38 页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.103a.25）。

一、应一向记：当被问到：「一切色法皆为无常」，以「是」而作回覆。

二、应分别记：当被问到：「一切分别无常皆属色法吗？」回覆：「具触碰性虽属色法，然觉受者并非色法。」

三、应反诘记：当被问到：「此树是高还是矮？」回答道：「要看依什么而说。比起更短的，可说是高；比起更长的，可说是矮。」

四、应舍置记：对某一些问题，因由某种利害因素，而不予回答。[16]

此外，以摄类推理抉择所知要义，还有一个极为重要的方法，就是有名的「三边（མུ་གསུམ།）、四边（མུ་བཞི།）」的推理途径。透过「三边、四边」的推理，两法之间的关系有四种：一、三边；二、四边；三、相违（འགལ་བ།）；四、同义（རྗེན་གཅིག）。这是抉择「两法间关系为何」的最佳特殊方法。

一、三边关系：如「人」与「西藏人」两者之间。我们可以找

16 译者注：如猎人问说鹿在哪里。

出：（一）西藏小孩，既是「人」又是「西藏人」；（二）印度人，虽是人，但非西藏人；（三）狗，既不是「人」又不是「西藏人」。

二、四边关系：如「木匠」与「西藏人」两者之间。我们可以找到：（一）藏人木匠，是「木匠」又是「西藏人」，两

者皆是；（二）印度人木匠，虽是木匠，但非西藏人；（三）西藏婴儿，虽是藏人，但非木匠；（四）狗，两者皆不是。

三、相违：如「马」与「牛」两者间的关系，又如「白色」与「红色」两者间，或是「常」和「无常」间的关系。系两者属返体异又不可能有同属（གཞི་མཐུན།）之法，换句话说，无法找出任何既属甲方又属乙方的事例。

四、同义：两法间有既是甲方又是乙方的同属关系外，也具有等遍（ཁྱབ་མཉམ།）关系，如「所作性」与「无常」两者，或「火」与「烧热性」（ཚ་ཞིང་སྲེག་པ།）两者。

等遍包括八门遍相（ཁྱབ་པ་སྒོ་བརྒྱད།）：两种属等遍（ཡིན་ཁྱབ་མཉམ།）、两种非等遍（མིན་ཁྱབ་མཉམ།）、两种有等遍（ཡོད་ཁྱབ་མཉམ།）、两种无等遍（མེད་ཁྱབ་མཉམ།），共八。例如，「所作性」定属「无常」，「无常」定属「所作性」，为属等遍。「非所作性」定「非无常」，「非无常」定「非所作性」，为非等遍。「有所作性」定「有无常」，「有无常」定「有所作性」，为有等遍。「无所作性」定「无无常」，「无

无常」定「无所作性」，为无等遍。此为「八门遍相」，也属「同义」。

总之，若要获取所知要义，做出正确抉择，学习阿阇黎恰巴·法狮子所兴创的摄类推理是最佳途径。摄类推理除了用来学习传统文化，对于现代知识的学习，也是极为有用的工具。[17]

17 尊者第三本佛法介绍的书里写道：「透过因相及所显的推理之法，在增长知识的同时，对于反应敏捷也有助益；经由这个途径，无论学习任何知识领域，都会对认知更有把握，还有可使思维敏捷、头脑清楚等许多优点。」的确，这些推理模式，如：属此定属彼、属彼定属此、三边、四边、相违、同义等，若能广泛应用在各种学习上，对于内容的理解会很有帮助。在此仅做了简单介绍。若要详细了解，必须阅读摄类的教典。

第二品·所知——境——的论述

甲一、总说基的论述

过去的佛教学者们，在确认真相论述的同时，也会总结各种教典的纲要作为佐证。本书为了使读者更容易明了，帮助现代求学者学习与领会，亦撷取各种经论教典的精妙之处，从不同角度加以诠释。如前所述，本书将分为五个部分来阐释著作的内容：

一、所知——境——的论述。

二、具境——心——的论述。

三、心如何趋入境。

四、心如何了知境。

五、讲说「认识境的补特伽罗」与其他。

在「所知——境——的论述」内容里面，涵盖境与事物之个别性质；在「能知——识——的论述」[1]里面，说明觉受者「识」的性

1 译者注：「能知——识——的论述」即「具境——心——的论述」。此处二者兼采。一般而言，境与识的关系可以「境与具境」或「所知与能知」来形容。至于具境与能知之间是否有决定关联，则是辩论场上的另一个话题。

质与分类；在「心如何趋入境」的章节，讨论心以「遮遣」或「成立」何种之方式趋入，以及「识」是否「具相」等；在讲述「心如何了知境」的时候，说到「四理」、应成对他宗的驳斥、成立语的「因」等论述，并且附带解说修心次第；在讲说「认识境的补特伽罗」时，将说明如何分辨内外宗义者的差别。

本品将阐述「所知——境——的论述」。

一般而言，安立事物的「有」或「无」，要看该事物是否能被「正量识」所成立；若能成立则是「有」，若不成立则是「无」。例如：瓶子可被正量所成立，因此瓶子是有的；兔子的角不被正量所成立，因此是无的。如吉祥法称的《释量论》云：

「其诸可得有，有可得非余。」[2]

2 德格版，论，量，ङ卷，利他品，第264句偈颂文，149背页；对勘本版，书号97，598页。有时候，在量学典集里，也会将具足能力引发作用者，作为「有」的定义，如《释量论》第二卷所说的「如灭果及有」，也就是以「有」作为「声具有灭性」的因。同样地，在《诤正理论》也说到：「有之定义谓具足能力引发作用者」。但要知道，彼时的「有」，指的是自相境的有。译者注：因《释量论》的偈颂文编号各有不同，在此主要依据西藏原文，而《佛法科学总集》英译版的偈颂文编号则是以下述文献为主。该文献为 Jinpa, Thupten., ed. 2016. Seven Pramāṇa Works of Dharmakīrti. *Dpal chos kyi grags pa'i tshad ma sde bdun. Delhi: Institute of Tibetan Classics.*

如论所说，正量所缘是「有」的定义。

有、基成、境、所知、所量、法，皆为同义。正量成立，是「基成」的定义；心之所知，是「境」的定义；可为心之境，是「所知」的定义；量所通达，是「所量」的定义；持自体性，是「法」的定义。

在佛教典籍中，关于所知——境——的分类，依据性质、特征、目的、类别等，有各种分类类别，例如：十二处、十八界等。以下会加以说明。

所知可归为两大类别：一、由因缘所造、有变化行为者；二、不由因缘所造、没有变化行为者。前者称为「无常」或「行」，后者称为「常」或「非行」。

第一大类，由因缘所造、有变化行为者：因为能产生自果，属于「事物」；因为是从自己的因缘所生，又称「所作性」；因为是由因缘聚合碰触而形成，故称为「行」；因为具有刹那坏灭的性质，且会变化的缘故，故称「无常」。因此，事物、所作性、行、无常为同义词。

具足能力引发作用者，是「事物」的定义；生，是「所作性」的定义；是生、灭、住其中一者，是「行」的定义；刹那者，是「无常」的定义。

行、无常之法，又可分为三类：一、可被眼睛所见或被双手所触碰者，为具有可被触碰性质之各种色法；二、非色法，但是为内在「唯领纳」的性质所形成之识；三、非色也非识，但是由色或识施设而存在者，属于「不相应行法」，例如：时间；这是古代佛教学者共同所说的教义。

第二大类，非由因缘所成，或无有变化行为者：因为无法产生自果，而归类为「非事物」；由于非由自己的因缘所生，而说为「无作性」；因为并非是生、灭、住其中一者，因此属于「非行」；因为并非每一刹那转变，所以用「常」这个词语来形容。因此，非事物、无作性、非行、常为同义词。

不具足能力引发作用者，是「非事物」的定义；非生，是「无作性」的定义；非生、灭、住其中一者，是「非行」的定义；法与非刹那的同属，是「常」的定义。

常又可分为两种：一、永恒之常；二、偶时之常。例如：「无为虚空」是永远存在的，属于永恒之常；瓶子里面的虚空则是瓶子在的时候才存在，当瓶子不在的时候，瓶子里面的虚空也不存在，因此属于偶时之常。

甲二、色法的性质

粗分色法的性质，应该被安立为「有碍」性。在佛教一般的众多教典中，显示色法的性质或其不共性相的时候，会说「堪成色法」，例如阿阇黎月称所著的《入中论》里，说到了「色相堪成色」[3]。什么叫作堪成色法呢？阿阇黎世亲所著作的《阿毘达磨俱舍论自释》[4]说：

「由变坏故，名色取蕴。」[5]

如何变坏呢？例如：在一片全新的花瓣上，因为用手触碰的缘故，花瓣被手触碰的部分将会变黑、变旧。所谓变坏的意思，其实是

3 德格版，论，中观，ཁ卷，第六品，第202句偈颂文，214正页；对勘本版，书号60，541页。译者补充：此句翻译，藏译的《入中论》与法尊法师汉译的《入中论》稍有不同，法尊法师翻为：「色相谓变碍」。

4 译者注：由玄奘汉译的《阿毘达磨俱舍论》及《阿毘达磨俱舍论自释》都称为《阿毘达磨俱舍论》，但在藏译版本有做区分：以偈颂文方式呈现的都属《阿毘达磨俱舍论》；以白话文方式呈现的属《阿毘达磨俱舍论自释》。

5 德格版，论，阿毘达磨，ㄱ卷，第一品，32背页；对勘本版，书号79，79页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.3b.24）。

物体的性质改变了。《阿毘达磨俱舍论自释》提及：

「谁能变坏？谓手触故，即便变坏。」[6]

以上说明：色法互相触碰而产生不同的变化，是此处所称的「变坏」。

如是，在《阿毘达磨俱舍论自释》里，将「堪成色法」解读为「能被其他色法所变坏者」。在断他宗、反他驳的时候，列出了三项疑惑，并做解答。

第一，如果「具有可变坏性」是堪成色法的特性，微尘等将不应成为色法，因为无法被其他色法所变坏故。针对这项疑惑的答覆是：单一的微尘虽然不被变坏，可是与其他微尘和合的时候，将可被变坏。

第二，过去的色法及未来的色法二者，应不成为色法，因为不被其他色法所变坏故。针对此一疑惑的答覆是：过去及未来的色法二者，是已过的色法以及将有的色法（也曾经被变坏或是将会被变

6 德格版，论，阿毘达磨，ㄱ卷，第一品，32背页；对勘本版，书号79，79页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.3b.24）。

坏），并且与现在的色法类似，故仍可被安立为色法。例如：可被燃烧的森林之木，在未烧的时候也可名为柴薪。

第三，无表色应不成为色法，因为无表色并不会被其他色法所变坏故。其答覆为：因为「无表色」之所依为「有表色」的缘故，故可被安立为色法。例如，树动摇的时候，树影跟着动摇般。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

> 「若尔极微应不名色，无变碍故，此难不然，无一极微各处而住，众微聚集，变碍义成。过去未来应不名色？此亦曾当有变碍故，及彼类故，如所烧薪。诸无表色应不名色？有释表色有变碍故，无表随彼亦受色名，譬如树动，影亦随动。」[7]

又，圣者无着在《大乘阿毘达磨集论》里安立色法的性质时，说到色法具有「变现相」[8]的性质。其内部又依形成的方式，分为两

7 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第一品，32 背页；对勘本版，书号79，79页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.3c.2）。

8 译者注：玄奘大师的翻译与藏译稍有不同。玄奘大师的汉译虽为「变现相」，但藏文直译却为「具有色法」。因为在此引用玄奘大师所译集论，且汉藏二译又无内义差距，故以玄奘大师的汉译为主。

类：一、由触碍的缘故，所形成的色法；二、以意识示现如此如此，由作意构画的缘故，所形成的色法；共有此两种类别。如《大乘阿毘达磨集论》云：

> 「色蕴何相？变现相是色相。此有二种：一、触对变坏。二、方所示现。云何名为触对变坏？谓由手足、块、石、刀、杖、寒、热、饥渴、蚊、虻、蛇蝎，所触对时，即便变坏。」[9]

> 「云何名为方所示现？谓由方所可相，示现如此如此色，如是如是色；或由定心，或由不定，寻思相应，种种构画。」[10]

论中所说的「定心」，是如同不净观三摩地等的定心；所说的「不定心」，是示现如此如此的「具无谬所耽境」之意念分别心，也就是流向外境的分别心。在解释上述引用的《大乘阿毘达磨集论》时，阿阇黎佛子称友（གྲགས་པའི་བཤེས་གཞོན།,约西元八世纪）所著作的《大

9 德格版，论，唯识，ཇི 卷，第一品，45 正页；对勘本版，书号76，118 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.663a.27）。

10 德格版，论，唯识，ཇི 卷，第一品，45 正页；对勘本版，书号76，118 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.663b.1）。

乘阿毘达磨集论释》说：

> 「云何名『由方所可相』？谓心之所现。『示现如此如此』谓白骨等与实物相似之影像。『如是如是』谓各别色形。『构画』谓如是作意。」[11]

如上所述，阿毘达磨教典中，阿阇黎世亲与无着两兄弟关于色法的定义，虽有「堪成色法」与「变现相」之些微差异，但一般将色法内部分为「根识之境的色法」与「唯独意识之境的色法」两类，则是共同的主张。

「根识之境的色法」是色处、声处等「具触碍」的色法五境。「唯独意识之境的色法」又可分为「具碍」与「无碍」两种，前者如内在的色法，如眼根等五根，后者为「法处所摄色」。以下会分别加以说明。

在佛教典籍中，一般对色法做论述时，「色」与「色处」二者之间必须加以区分。所谓的「色」，是普遍用于一切色法的总名；

11 德格版，论，唯识，རི།卷，集论释，2背页；对勘本版，书号76，959页。汉译大藏经内并无此译。

「色处」是属于色法内部的、由眼识所执取的形色之法；二者之差别要加以区分，如声、香、味、触等属色法，并非色处。

此外，阿阇黎无着《大乘阿毘达磨集论》所说的「堪成色法为色之性相的色」与「具触碍之色法」二者也要区分。

在《大乘阿毘达磨集论》里面说到，「依由触而形成了色」，这种色法属于具触碍的色法；论中也说到「方所示现的色法」，这种色法里面的「法处所摄色」，则不一定是具触碍之色法；虽然这些是色法，但不一定属于具触碍之色法。

教典中还有关于色的三自相和三共相之论述。阿阇黎无着的《摄决择分》云：

> 「诸色自相复有三种：一、清净色；二、清净所取色；三、意所取色。谓四大种所造、五识所依、五清净色眼等处摄，名清净色。色等五境同分，清净色之境界，名清净所取色。若与识具诸清净色与识同境，故名同分。若离于识诸清净色前后自类相续而转，名彼同分色。三摩地所行影像等色，名意所取色。诸色共相亦有三种：谓一切色若据方处各别安立，若可宣说方处差别，名初共相。又一切色若清净，若清净所取增减相，当知是名第二共相。又即此一切色若触所触即便变坏，或以手足块刀杖等，或由寒热饥渴虻蚊风日蛇蝎

诸触所触即便变坏，当知是名第三共相。」[12]

关于色的性质，论中说到诸色有三种自相：一、清净色，为眼耳鼻舌身等五根；二、清净所取色，为色声香味触等五境；三、意所取色，唯由意识所现之境，或是三摩地所行之影像。

关于共相，是因为这些性质系许多色法的共同点，故称。论中「据方处各别安立」，是指许多色法占据其所在处后而存在；所谓「增减相」，是指色法等具有增减的性质；论中又说「所触即便变坏」，是指许多色法具有内外所触之法的特征。

一般教典诠释色法分类时，会以五根识之境的外色法和五根本身的内法，区分为两大类。本书依据《大乘阿毘达磨集论》所说，将色法分为四类：一、色声香味触等外色法——五境；二、眼耳鼻舌身等内色法——五根；三、法处所摄色；四、这些色法的因缘——大种。以下分段落讨论该四种类别的色法。

12 德格版，论，唯识，ཁི卷，二十二卷，203正页；对勘本版，书号74，491页。汉译来源：《瑜伽师地论》第六十五卷（T.30.1579.660c.5）。

甲三、色等五境

色等五境，乃由五根识——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识——之境所安立，依序称为色处、声处、香处、味处及触处。《大乘阿毘达磨集论》云：

「何等为色？谓四大种所造眼根所行义。」又说：「何等为声？谓四大种所造耳根所取义。」又说：「何等为香？谓四大种所造鼻根所取义。」又说：「何等为味？谓四大种所造舌根所取义。」又说：「何等所触一分？谓四大种所造身根所取义。」[13]

所谓「眼根所行义」，是指如镜子反射脸孔的影像般，当色法的影像反射到眼根后，眼识立即执取该色法的影像，因此称为眼根所行义。

13 德格版，论，唯识，ཇི卷，第一品，46背页；对勘本版，书号76，121页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.663b.29）。

乙一、色处

眼识的所取称为色处。色处可分为颜色及形状两者，例如：青、黄等颜色，以及长、短、方等形状。就一间房子而言，房子的颜色如白色、黄色等，以及房子的大小、高低等形状，都称为色处。

首先解释颜色。颜色可分为两种：根本颜色与支分颜色。

「堪成根本颜色」为根本颜色的定义。根本颜色有青、黄、白、红四种。四者之所以被称为根本颜色，是因为由这四种颜色互相结合，会形成各种支分颜色的缘故，例如：青、黄颜色混合的时候，偏向青色而产生了绿色。所谓「根本」，是指其为支分颜色的「根本」或为其「因」。另有一种解释是，这四者与果色法的根本——四大种——的颜色相同的缘故，故称根本颜色。

「堪成支分颜色」为支分颜色的定义；支分颜色可分八种：明、闇、云、烟、尘、影、雾、日光，主要系由根本颜色的颜色强弱的不同，混合而形成的支分颜色，故称支分。

所谓支分是指次要的意思，如阿阇黎满增（སློབ་དཔོན་གང་སྤེལ།,约西元八世纪）所造《俱舍满增注》（མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད་མཚན་ཉིད་རྗེས་འབྲང་།）：

「四种根本颜色，及其偏重与偏次要的支分颜色，如云色等八。」[14]

支分颜色不必然是以上八者之一。阿毘达磨教典之所以列出这八种，是为了断除邪执。原因是：云、烟、尘、雾四者如同幻化的牛马般，远看时仿佛像一堵墙壁，近看时却看不出，因此会被认为皆不存在。而明、闇、影、日光四者会被认为只有在本身出现的地方才存在，除此之外不可能存在。教典中列出这八种，就是为了断除以上邪执而说。

阿阇黎佛子称友《阿毘达磨俱舍论释——明义论》（མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད་དོན་གསལ།）云：

「若如是问：云等仅属青等四主色之支分，为何不言绿色等？故云等亦不应言，作如是问。今回此问，可言，云等皆为青等分支，又似幻化之色，而作另说。远时见似墙，近时却不见故，有作是想，此定未有；有作是想，有乎谬乎起二

14 德格版，论，阿毘达磨，ཅུ卷，第一品，27背页；对勘本版，书号81，66页。汉译大藏经内并无此译。

心疑。彼等所说皆不应理，为断倒想及疑惑而说云等，故说有色处性质。」[15]

「堪成形状」为形状的定义。形状可分八：长形、短形、方形、圆形、高色、下色、正色、不正色。四四方方为方形；如同球形般为圆形；正色指表面平坦、不凹不凸；不正色谓表面不平整、凹凸不平。如《阿毘达磨俱舍论自释》：

「齐平生中正色；参差生中不正色。」[16]

色处的分类，有说共有二十种，如《阿毘达磨俱舍论自释》说：

「色处复说二十：谓青、黄、赤、白、长、短、方、圆、高、下、正、不正、云、烟、尘、雾、影、光、明、闇。」[17]

15 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第一品，21 背页；对勘本版，书号80，51页。汉译大藏经内并无此译。

16 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第一品，30 正页；对勘本版，书号79，74页。虽然未找到此句的汉译，但与此类似的论文出现在《俱舍论记》第十三卷（T.41.1821.203c.18）：「齐平生中假立正色；参差生中假立不正色。」

17 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第一品，30 正页；对勘本版，书号79，74页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.2b.26）。

但色处并不局限于以上二十种，其他如绿色、黑色等等，也是色处。

《大乘阿毘达磨集论》里面说到色处可分二十五种：依色处本身的性质而分，有青、黄、白、赤四者；依颜色的描绘或如何存在的形状，有长、短、方、圆、微尘、粗尘、正、不正、高、低十者；依利与害（ཕན་གནོད།）而分，有影、日、光、闇、云、烟、尘、雾八者。在这之上，就以眼识看到彼岸色法之所需，由所依而说到了极迥色（མངོན་པར་སྣང་བས་ཡོད་ཀྱི་གཟུགས།）；由动机、认知之性质而说到了特殊身形的表色；以庄严的角度而说到了空一显色（རྣམ་མཁའ་ཁ་དོག་གཅིག་པུ།）。阿阇黎满增所造的《俱舍满增注》云：

「应知青等二十五色皆以六类而分，性相、存在、利害、作依、作相，以及庄严。依上述次序为：四相、十相、八相、一相、一相、一相。」[18]

论中所谓的极迥色，是指眼识看到对岸色法的时候，必定存在

18 德格版，论，唯识，ཕི 卷，第一品，3 背页；对勘本版，书号76，961页。汉译大藏经内并无此译。

的远离触碍的隔间清澈影像。所谓的空一显色，是从远处一直到眼识之间，仅有的如同天空般的蔚蓝颜色。所谓的表色，是指由内在动机而形成的身形外相，例如因欣喜的缘故，而形成的脸部欢笑表情。如《俱舍满增注》：

「极迥色谓遮遣非此之离触方；虚空谓于境上见青。」[19]

阿阇黎无着在《本地分》里面将色处分为根本三种，广泛分类则有三十二种：

「何为眼识所缘？谓具碍所示色法，其相繁多，略为颜色、形状、表色。何为颜色？青、黄、赤、白、影、日、光、闇、云、烟、尘、雾、空一显色。何为形状？长、短、方、圆、微尘、粗尘、正、不正、高、低。何为表色？取、置、屈、伸、立、坐、卧、行、倒等。」[20]

19 德格版，论，唯识，ལི།卷，第一品，3背页；对勘本版，书号76，961页。汉译大藏经内并无此译。

20 德格版，论，唯识，རི།卷，第一品，2背页；对勘本版，书号72，673页。汉译来源：虽然汉译大藏经内无有此句，但与此引文类似的内容可在《大乘阿毘达磨集论》的第一卷找到。可参考（T.31.1605. 663c.1）：「谓青黄赤白长短方圆。麤细高下正不正。光影明闇云烟尘雾。迥色表色空一显色。此复三种。谓妙不妙俱相违色。」

乙二、声处

耳识的所行境（སྒྲོད་ཡུལ།），也就是耳识的所闻，被称为声处，例如：水声、笛声。声又可分八种：四种执受大种为因之声（ཟིན་པ་འབྱུང་བ་ལས་བྱུང་བའི་སྒྲ།），以及四种无执受大种为因之声（མ་ཟིན་པ་འབྱུང་བ་ལས་བྱུང་བའི་སྒྲ།）。《阿毘达磨俱舍论自释》：

「声唯八种，谓有执受，或无执受大种为因，及有情名非有情名差别为四。此复，可意及不可意差别成八。」[21]

以上，执受大种为因之声可依「有情名或非有情名」与「可意声或不可意声」分为四种：执受大种为因之有情名可意声（སེམས་ཅན་དུ་སྟོན་པ་སྙན་པའི་སྒྲ།）、执受大种为因之有情名不可意声（སེམས་ཅན་དུ་སྟོན་པ་མི་སྙན་པའི་སྒྲ།）、执受大种为因之非有情名可意声（སེམས་ཅན་དུ་མི་སྟོན་པ་སྙན་པའི་སྒྲ།）、执受大种为因之非有情名不可意声（སེམས་ཅན་དུ་མི་སྟོན་པ་མི་སྙན་པའི་སྒྲ།），其事例分别为：某人唱出好听的歌声、某人说出的粗言恶语、杜鹃鸟的啼声、磨拳擦掌的声音等。

21 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第一品，30正页；对勘本版，书号79，75页。汉译来源：（T.29.1558.2c.11）。

无执受大种为因之声依「有情名或非有情名」与「可意声或不可意声」也分为四种：无执受大种为因之有情名可意声（སེམས་ཅན་དུ་སྒྲོན་པ་སྒྲ་བའི་སྒྲ།）、无执受大种为因之有情名不可意声（སེམས་ཅན་དུ་སྒྲོན་པ་མི་སྒྲ་བའི་སྒྲ།）、无执受大种为因之非有情名可意声（སེམས་ཅན་དུ་མི་སྒྲོན་པ་སྒྲ་བའི་སྒྲ།）、无执受大种为因之非有情名不可意声（སེམས་ཅན་དུ་མི་སྒྲོན་པ་མི་སྒྲ་བའི་སྒྲ།），其事例依序为：好听的广播声、广播中的粗言恶语、琵琶声、山崩地裂之声等。

《阿毘达磨俱舍论自释》：

「执受大种为因声者，谓言、手等所发音声。无执受大种为因声者，谓风、林、河等所发音声。有情名声，谓语表业，余声则是非有情名。」[22]

「有情名」与「非有情名」差别在于是否显示出内容；而是否「执受」意指是否被具色根者所执受。所谓「被具色根者所执受」，

22 德格版，论，阿毘达磨，ㄱ卷，第一品，30正页；对勘本版，书号79，75页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：（T.29.1558.2c.13）：「执受大种为因声者，谓言手等所发音声。风林河等所发音声，名无执受大种为因。有情名声，谓语表业，余声则是非有情名。」

是指该音声内容伤害或利益到某法的缘故，使得具色根者也随之受害或得利。

身上长出的头发指甲等并非执受。如《阿毘达磨俱舍论自释》：

「名无执受，如在身内除与根合，发毛爪齿大小便利洟唾血等……有执受者，此言何义？受益及伤害相互顺应故。」[23]

《大乘阿毘达磨集论》将声分为十一种：由利害分可意等三，由因分执受大种为因等三，由说分世所极成等三，由名分圣言所摄及非圣言所摄等二。如《大乘阿毘达磨集论》云：

「何等为声？谓四大种所造耳根所取义。或可意或不可意，或具相违，或执受大种为因，或不执受大种为因，或具大种为因，或世所极成，或成所引，或遍计所起，或圣言所摄，

23 德格版，论，阿毘达磨，ㄱ卷，第一品，43正页；对勘本版，书号79，105页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：（T.29.1558.8b.21）：「名无执受，如在身内除与根合，发毛爪齿大小便利洟唾血等……有执受者，此言何义？心心所法共所执持摄为依处名有执受。」

或非圣言所摄。」[24]

此中「具执受及不执受大种为因所生声」之事例如：以手敲鼓之声；「世所极成之名言」如：世间说柱、瓶之声；「成所引之名言」如：诸行无常之宗义教言；「遍计所起之名言」如：「声属常」或「无有前后世」等增计或减损之言；「圣言所摄之名言」谓已见言见、已闻言闻、已觉言觉、已知言知等八圣言；「非圣言所摄之名言」谓未见言见、未闻言闻、未觉言觉、未知言知等八非圣言。

关于八圣言与八非圣言，见《阿毘达磨俱舍论自释》：

「言说有十六种：不见说见，乃至不知说知；见说不见，乃至知说不知，此八非圣言说。不见说不见，乃至不知说不知；已见说见，乃至已知说知，此八是圣言说。此中，见、闻、觉、知相云何？偈曰，眼识、耳识、意识、余三识之感受，次第名为：见、闻、知、觉。释曰，若眼识所证为见。

24 德格版，論，唯識，རི། 卷，第一品，46 背頁；對勘本版，書號76，121 頁。漢譯來源：（T.31.1605.663c.4）。

耳识所证为闻。意识所证为知。鼻、舌、身识所证为觉。」[25]

丙一、附带解说能诠声之论述

能诠声的定义是「以表述诠释其内容之所闻」，也就是以一具有个别特性的声音去诠释其内容，例如言「瓶子」的能诠声。能诠声可依性质、所诠、诠法、否定加以分类。能诠声依性质可分为名、句、文三者，即：仅显示其性质的「名」、显示其特征的「句」、没有任何显示之声的「文」。例如，言「房子」是名；言「白色房子」是句；言「A」是文。阿阇黎功德光（Guṇaprabha ཡོན་ཏན་འོད།）的《大乘广五蕴论释》（ཕུང་པོ་ལྔའི་རྣམ་པར་འགྲེལ་པ་ལས།）：

「何谓名聚？与诸法性质同义，如言『眼』等。何谓句聚？与诸法特征同义，如言『啊！诸行无常』等，令意欲所诠之义圆满，与令知『作用、功德、时间相属之特征』同义——

25 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ 卷，第四品，205 正页；对勘本版，书号79，504页。藏译与汉译稍有不同。真谛译《阿毘达磨俱舍释》（T.29.1559.242c.11）：「言说有十六种：不见说见，乃至不知说知；见说不见，乃至知说不知，此八非圣言说。不见说不见，乃至不知说不知；已见说见，乃至已知说知，此八是圣言说。此中，见、闻、觉、知相云何？偈曰，眼、耳及意识所证并余三，此名见、闻、知，次第或说觉。释曰，若眼识所证为见。耳识所证为闻。意识所证为知。鼻舌身识所证为觉。」

『瓶乃所作性』之言，可知作用相属。言『黑、白、蓝施天』，则与功德相属。『施天正在煮食、将要煮食、已煮食』之言，可知与时间相属——如是形容事物性质，谓『句』。何谓文聚？文令使诸法性质及特征两者明显；明显与形容同义。」[26]

由以上知「仅显示其性质」是「名」的定义。名分为「真名」及「假名」两者，或「原始随意名」及「后者成立名」两者。真名、主要名、原始随意名同义；假名、次要名、后者成立名同义。

无论有无目的与理由，对某事物原本所取的名字，是为真名，如热炙性为火；其后以「与真名所取内容相似或相属」为理由所取的名字，是为假名。

假名可分为「以相属的理由而形成的假名」与「以相似理由而形成的假名」两种；前者又可分为「以生起相属的理由」与「以同性相属的理由」二者。以生起相属的理由而成立的假名，如：将太阳的光芒取名为太阳；以同性相属的理由而成立的假名为将支分取名和合

26 德格版，论，唯识，ཐ卷，24正页；对勘本版，书号77，725页。汉译来源：汉译大藏经中无有此译。

体，如：垫子的一角被烧的时候，会说「垫子被烧了！」以相似的理由成立的假名，如：大嘴凹鼻者称为狮子。

《释量论》：

「觉无误转者，常时为真名，于婆罗门子，增益名狮子，世有如是说。无义由众生，何共称立声？彼是彼真名，彼理相同故。错乱分别者，余是俗假名。」[27]

对万兽之王狮子来说，名为「狮子」，一直都是真名；但是对于婆罗门孩子来说，狮子却是假名；世间有这种说法。如同外道胜论派等的说法般，虽然没有表述内容的别异共相[28]，然此原本所取的名字是其义的真名；而以与真名相似的理由，用谬观分别心于尔后所成立的名字，是其义的次要名。

27 德格版，论，量，ཇ卷，第三品，第36-37句偈颂文，119背页；对勘本版，书号97，529页。

28 译者注：外道胜论派主张以狮子的「共相」取名黄狮及白狮，依此共相取名同类狮子等故，此文说道：「表述内容的共相」。此派论师又说，此共相与表述内容性质别异，故言「表述内容的别异共相」。虽然这种共相不被自宗佛家所认同，但在「可由原本所取及相似所取的两种方式取为真名」的观点上，佛家与胜论派持有相同的立场。

「句」的定义是「结合其性质与特征而显示之声」，例如：言「妙哉！有为皆无常」之声。「文」的定义是「构成名句两者基础之语调」，可分「字母」及「原音」二者。以上所说名、句、文的定义属于名句文的狭义，与一般对于名等的定义不同。在此「文」的性质为「语调」，真正的「文」并非一般所说书写文字的形色。

接下来讨论有关声处的一个疑点：声音有没有同种续流[29]（རིགས་འདྲའི་རྒྱུན།）。

佛教教典里面，曾说到声音没有同种续流。一般来说，有为法的第一个质体续流是无法被安立的，这个观点以下会做说明。声音也有质体续流，与其他色法并无不同。因此，声音一定具有刹那支分的有为法，所以必须具有续流。设若声音没有续流，则声音只能显现在单一边际的刹那时间，如此一来，耳识就无法现证声音了。

然而，许多教典里说到声音没有同种续流，例如《大乘阿毘达磨集论释》云：

29 译者注：通常质体续流如泥巴和瓶子；同种续流（又称「种类续流」）如瓶子的第一刹那及瓶子的第二刹那。从下段解释中，也可以看到编辑者格西们对同种续流的解读。

「声续间断故，声续非从他境辗转而生、到达他处，但却在自处顷时存在。」[30]

同样地，《阿毘达磨俱舍论》云：

「谓唯外四界，能斫及所斫，亦所烧能称，能烧所称诤。」[31]

有关此义，《阿毘达磨俱舍论自释》解释为：

「如能斫所斫体唯外四界，所烧能称其体亦尔，谓唯外四界名所烧能称。身等色根亦非二事，以净妙故如珠宝光。声界总非，不相续故。」[32]

观察教典中说声音无有同种续流的理由，大约可以这样解读：其他色处等是经由与本身同类的细微微尘的结合，形成了粗糙的和合

30 德格版，论，唯识，ལི།卷，第二品，12背页；对勘本版，书号76，983页。汉译来源：汉译大藏经中无有此译。

31 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第一品，第36句偈颂文，3正页；对勘本版，书号79， 6页。汉译来源：（T.29.1558.9a.3）。

32 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第一品，第4句偈颂文，44正页；对勘本版，书号79，108页。汉译来源：（T.29.1558.9a.10）。

体，因此色处等前一刹那的性质会转变为后一刹那的性质，依此安立「同种续流」，其主要关键在于色处等是由细微的微尘累积后，逐渐扩大成为粗糙的和合体。

然而，声处固然需要同种构成微尘的累积，但累积并不会使声音扩大或变大；声音的大小是由声音所依的风量决定的。是不是因为这个原因，而否定「声音本体无法扩大」的说法呢？这一点还须观察。

总之，声音如同大海的海浪，具有波浪的性质。一般的看法，海浪好像是由前浪的性质转为后浪的性质，但实际上，海浪是借由前浪的力量，产生了新的后浪，于是一浪推一浪，拍上了岸边。

同样地，当敲锣形成声量极大的锣声时，第一个锣声的声量大小可以决定锣声能持续多久；后一刹那的锣声，则是由前前刹那的力量，经由风的振动之力而生。此可借由上述海浪的比喻，经推理而了解，但仍须观察。

乙三、香处

鼻识所嗅，称为香处，例如：旃檀及红花等香。

《阿毘达磨俱舍论自释》将香分为好香与恶香两类，二者各分为等香与不等香两类，所以一共有四种，如云：

「香有四种：好香、恶香、等、不等香，有差别故。」[33]

「等香」指味道微弱的香，包括好香与恶香；「不等香」是味道强烈的好香或恶香。

《大乘阿毘达磨集论》将香分为六种，论云：

「谓好香、恶香、平等香、俱生香、和合香、变异香。」[34]

后三者的事例如《大乘阿毘达磨集论释》：

「俱生香谓檀香等；和合香谓各物和合所成之香，如熏香等；变异香谓果熟等香。」[35]

此外，阿阇黎地亲（སློབ་དཔོན་སའི་རྒྱ་ལག）所著《五蕴释》（ཕུང་པོ་ལྔའི་བཤད་

33 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ 卷，第一品，30 背页；对勘本版，书号79，75页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论自释》（T.29.1558.2c.20）。

34 德格版，论，唯识，རི། 卷，第一品，46 背页；对勘本版，书号76，122 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.663c.9）。

35 德格版，论，唯识，ལི། 卷，第一品，4 正页；对勘本版，书号76，962 页。汉译大藏经内并无此译。

ཕ།）云：

「可分三者。好香谓助益根及四大，如麝香、檀香、红花等香。恶香谓害及根及四大，如呕吐等香。除外，非助益亦非损害五根及四大，非好亦非恶，如螺碗及贝壳等香。好香又三：俱生香、和合香、熟香。檀香及红花等香属俱生，熏丸等属和合，熟柿等香属熟。好香亦可为俱生、和合、熟香任何一者。」[36]

以上是另外一种分类法，依据各该香对于五根及四大有帮助、有害处、既无帮助也无害处，将香分为好香、恶香、既非好也非恶之香三类。

乙四、味处

舌识的所行境，也就是舌识的受境，是味处的定义，例如：甘蔗之味。

味可分六种，如：《阿毘达磨俱舍论自释》：

36 德格版，论，唯识，སེ།卷，39背页；对勘本版，书号77，769页。汉译大藏经内并无此译。

「味有六种：甘、醋、咸、辛、苦、涩别故。」[37]。

六味的事例，如《五蕴释》云：

「甘如糖、蔗、蜜等；醋如酸及酸汁等；咸如盐等五味；苦如胆及蒂丁[38]；辛如荜拔、花椒、姜等。涩如藏青果、毛诃子等。」[39]

《阿毘达磨俱舍论释——明义论》云：

「味之根本有六类，故称味有六相。六味相互接触亦可成为其它繁多味相。」[40]

六味两两接触，使六味又各分为六种，如甘甘、甘醋等，共

37 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第一品，30背页；对勘本版，书号79，75页。汉译原文：（T.29.158.2c.19）：「味有六种：甘、醋、咸、辛、苦、淡别故。」

38 译者注：蒂丁是梵文，谓苦味。可参考1985 年出版的藏汉大辞典，1026页。

39 德格版，论，唯识，སེ།卷，40正页；对勘本版，书号77，770 页。汉译大藏经内并无此译。

40 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第一品，23正页；对勘本版，书号80，55页。汉译大藏经内并无此译。

三十六味。三十六味的每一味，又可各分为三种：对舌识有益之味、消化前对身体无害之味、消化后对身心有益之味，共有一百零八种味。

《大乘阿毘达摩集论》里面说到十二种味，如云：

「谓苦、酢、甘、辛、咸、涩，或可意，或不可意，或俱相违，或俱生，或和合，或变异。」[41]

十二味之中，依性质区分有苦、酢、甘、辛、咸、涩六者；依利害区分有可意、不可意、具相违三者；依所依区分，有俱生、和合、变异三者。后三者的事例为：俱生味如青藏果之味，和合味如面条之味，变异味如柿子成熟之味。

此外，圣地天竺的医明教典里说到六味各自的形成之理及其作用。阿阇黎月喜（ཟླ་བ་ལ་དགའ་བ།）《伺医八支心要注释——月光论》（སྨན་དཔྱད་ཡན་ལག་བརྒྱད་པའི་སྙིང་པོའི་རྒྱས་འགྲེལ་ཟླ་ཟེར།）云：

41 德格版，论，唯识，ཇི། 卷，第一品，46 背页；对勘本版，书号76，122 页。汉译原文：（T.31.1605.663c.11）：「谓苦、酢、甘、辛、咸、淡，或可意，或不可意，或俱相违，或俱生，或和合，或变异。」

「由增上地水大种生起甘味；由增上火地大种生起酸味；由增上水火大种生起咸味；由增上空风大种生起苦味；由增上火风大种生起辛味；由增上地风大种生起涩味。此等皆由两大结合所生，『增上』——谓诸味皆属大种所造。」[42]

此论说到六味的形成之理。

有关六味之作用，《伺医八支心要注释——月光论》云：

「甘味去风疾、胆疾，却生液疾；酸味去风疾，却生液疾及胆疾；咸味去风疾，却生液疾及胆疾；辛味去液疾，却生风疾及胆疾；苦涩二味去胆疾及液疾，却生风疾。」[43]

乙五、触处

身识所行境，或是身识之触，称为触处，例如：四大。

42 德格版，論，醫明，ཀོ 卷，第十品，132 正頁；對勘本版，書號113，316 頁。漢譯大藏經內並無此譯。

43 德格版，论，医明，ཀོ 卷，第一品，10 背页；对勘本版，书号113，23 页。汉译大藏经内并无此译。

阿阇黎安慧（Sthiramati བློ་གྲོས་བརྟན་པ།, 475-555）所著《大乘广五蕴论》云：

「触处二相：诸大种及其所造色。」[44]

论中说到触主要分为「因触大种」及「果触大种所造」两类。前者将于后文细说。所谓大种所造是指：由大种所形成，或是所生。

某些《集论》的注释中，将大种所造分为三类：大种为因的大种所造、名言际大种为因的大种所造、依所缘大种而显现的大种所造。

一、大种为因的大种所造，是以四大为因所生的色法，例如：瓶、柱等。

二、名言际大种为因的大种所造，如：微尘。由于色法的施设是由大种所立，施设色法方能施设微尘，微尘的施设最终由大种所立，所以称为名言际大种为因的大种所造。如同法处所摄色的极迥色（མངོན་པར་སྐབས་ཡོད་ཀྱི་གཟུགས།）与受所引色（ཡང་དག་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་གཟུགས།）可被

44 德格版，论，唯识，ཤི། 卷，第一品，202 正页；对勘本版，书号77，540 页。藏译与汉译不同，汉译原文：（T.31.1613.854c.19）：「触处谓诸大种及一分触。」

安立为大种所造的道理，也是与此相同。这种大种所造与瓶等大种所造并不相同。

三、依所缘大种而显现的大种所造，如：定所生自在色（དབང་འབྱོར་བའི་གཟུགས།）。《摄决择分》云：

「法处所摄胜定果色，当知此色唯依胜定不依大种，然从缘彼种类影像三摩地发故，亦说彼大种所造，非依彼生故名为造。」[45]

论中说明「定所生自在色」因从「缘取大种而显现」所引发，而被名为「大种所造」，实非依赖大种而安立的大种所造。

《阿毘达磨俱舍论自释》列出七项大种所造之触：

「滑性、涩性、重性、轻性，及冷、饥、渴。」[46]

七者的性质，如功德光所著《大乘广五蕴论释》：

45 德格版，论，唯识，ཞི། 卷，第六品，53 背页；对勘本版，书号74，125 页。汉译来源：（T.30.1579.599b.16）。

46 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ 卷，第一品，30 背页；对勘本版，书号79，76页。汉译来源：（T.29.1558.2c.23）。

「滑性谓光柔可压性，以皮磨蹭亦可得知。涩性谓凹凸性，仅属触性亦持性。重性及轻性可以天平秤量得知。冷性谓以风集所触，欲求暖性。饥性谓欲食性。渴性谓欲饮性。」[47]

大种所造之七触，是依四大的个别触性而区分，与一般「大种触」的性质并无不同。一切触皆可被滑、涩、非滑非涩三种所含摄。关于大种所造之七触如何由「自因大种」所生的道理，《大乘广五蕴论》中有所说明：

「滑性等皆由各别因而作区分：增上水火成滑性，增上地风成涩性，增上地水成重性，增上水风成轻性，此故死尸具增上重性，增上水成冷性，增上风成饥性，增上火成渴性。」[48]

此外，下述二十二大种触皆被七触所概括。如《大乘阿毘达磨集论》中说：

47 德格版，论，唯识，ཕི། 卷，6 背页；对勘本版，书号77，682 页。汉译大藏经中无此译。

48 德格版，论，唯识，ཕི། 卷，203 正页；对勘本版，书号77，543 页。汉译原文内无此段落。

「谓滑性、涩性、轻性、重性、软性、松、紧、冷、饥、渴、饱、壮、弱、倒、痒、黏、病、老、死、疲、息、力。」[49]

「软」指舒柔丝绵般的触；「松」谓虽拧不固，如羊毛般的触；软、松二者，可被滑性及轻性所摄。「紧」指拧后不缩，如铁石般的触；「饱」指饮食饱足之后，四大均衡的触处。「壮」谓身强体壮时的触处。「弱」指身体衰弱时的触处。紧、饱、壮、弱四者可被涩、重其中一者所摄。「倒」指停止粗分心及心所的运转，如身体被击中要害般的触处，可被涩、滑其中一者所摄。「痒」谓损坏血液所生的心不忍，如铁磨于铁的声音所发起的触处，被涩所摄。「黏」指水地结合所生，由重所摄。「病」如难受头疾，被涩所摄。「老触」指身感笨重，被重所摄。「死触」如断肢般；「疲」指身体疲倦后，身不堪能时的触处；死、疲二者可被涩、重其中一者所摄。「息」谓远离疲、身堪能时的触处，被轻所摄。「力」谓身强力壮、容光焕发

49 德格版，论，唯识，ཁི། 卷，第一品，47 正页；对勘本版，书号76，122 页。汉译原文：（T.31.1605.663c.15）：「谓滑性、涩性、轻性、重性、软性、缓、急、冷、饥、渴、饱、力、劣、闷、痒、黏、病、老、死、疲、息、勇。」

时的触处，可被轻、重其中一者所摄。

《大乘广五蕴论》云：

「他处虽说倒、壮、弱等别触处，于此可被含摄，故不作另说。倒仅属滑性，不属他性。[50]壮属涩、重性，不属他性。如是由他出现之诸触处支分，亦于此中随宜含摄之。」[51]

下部阿毘达磨教典说：二十色处、八声处、四香处、六味处、四大种及七大种所造等十一触处。

上部阿毘达磨教典说：二五色处、十一声处、六香处、十二味处、四大种及二二大种所造等二六触处。

50 译者注：若问，《大乘广五蕴论》说倒仅属滑性，但之前却说倒有涩、滑二性，这不矛盾吗？答覆为，《大乘广五蕴论》是以已倒未醒的状态而说。昏倒、醉倒、迷倒时，无有粗觉，不会心烦，故无涩性。但西藏大师们是出于快要倒、正在倒、已倒的状态而说二性。因解读的出发点不同，说法自然也不同。

51 德格版，论，唯识，ཤི། 卷，第一品，203 正页；对勘本版，书号77，542 页。汉译原文内无此段落。

甲四、眼等五根

眼等五根如光一般，极为透澈，不可分割，也无法以天平秤量的清净内色性质。五根各依其所依之内根，各自可生「自果根识」。眼根反映出境的颜色形状，如镜中映像一般，并进而产生眼识。眼根的定义是：能生自果眼识的不共增上缘，亦是此类别中的清净内色。其他耳根等四的定义依此类推。

《大乘阿毘达摩集论》云：

「何等眼根？谓四大种所造眼识所依清净色。何等耳根？谓四大种所造耳识所依清净色。何等鼻根？谓四大种所造鼻识所依清净色。何等舌根？谓四大种所造舌识所依清净色。何等身根？谓四大种所造身识所依清净色。」[52]

阿阇黎满增的《俱舍满增注》云：

「于浩瀚眼根极微尘中，某些属具能依者，如欲求际会，见

52 德格版，论，唯识，རི། 卷，第一品，46 正页；对勘本版，书号76，120 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.663b.24）。

得所持事物，此皆全具能依者。某些属相同者，如睡时、闭眼所见。若无欲际会，随意所见，此时有具依者，亦有相同者。」[53]

论中说到眼根可分「具依」（རྟེན་བཅས།）及「相同」（དེ་མཚུངས།）两类，正在看色法时候的眼根为具依，睡眠或闭眼时的眼根为相同。其他四根依此类推。

有关五根性质、作用、形状等，如阿阇黎地亲所著作的《五蕴释》：

「眼根之境如青、黄、白、赤等。镜、晶石、水等映出明显色法田地之影像般，眼根亦可明显色法田地。与色法际会之时，映出同色法性质之色法影像，唯此为因而生眼识，故称清净内色。眼根微尘于眼珠之中，其形状如开放的胡麻花。

问，眼根的性质，只须说『清净』就够了，何须说『色』呢？

53 德格版，论，阿毘达磨，ङ 卷，第一品，95 正页；对勘本版，书号81，234页。汉译大藏经内并无此译。

答，若不说色只说清净，恐怕会误以为心所法里面的『信』也是眼根。心所法里面，说『信』谓『心清净故』；但是心所『信』虽清净，心所并非色性，然而眼根则是色性，亦是清净性。

问，只须说『色』就够了，何须说『清净』？

答，若不说清净只说色，恐怕会误以为石木等亦是眼根；另外，也恐怕会误以为有眼翳病以及天生盲目等亦有眼根，因此有必要说眼根的性质清净。石、木、眼翳病、天生盲目等虽是色法，然无清净，并非眼根。

又问，只须说『清净色』就够了，何须说『境颜色』？

答，有二目的故，不得不说境颜色。一，若只说清净色不说境颜色，耳根等亦为清净色，恐怕会误以为耳根等亦是眼根。二，镜、晶石、水等亦是清净色，也恐怕会误以为这些亦是眼根。镜、晶石、水等都是清净色，但并非境颜色。此故，眼根的性相谓：具境颜色、属色、亦属清净。其他四根的性相，亦可以相同的道理推及。

为显示耳根性相，问，何为耳根？为显其性相，故言境声清

净色。耳根之境有悦意声、不悦意声等；此色清净，有如镜、晶石、水等，清净故生耳识。耳根形状如拧扭桦树后形成的绳结，在耳朵内。

为显示鼻根性相，问，何为鼻根？答，言境香清净色。鼻根之境有好香、恶香等；此色清净，有如镜、晶石、水等，清净故生鼻识。鼻根形状如涂上眼药的铁汤匙，覆盖鼻部。

为显示舌根性相，问，何为舌根？答，言境味清净色。舌根之境有甘味、酸味等；此色清净，有如镜、晶石、水等，清净故生舌识。舌根形状如半形月亮，覆盖舌头。舌头中央上，约发根大小般的地方不被舌根遍布，若被舌根遍布，将会长期遗漏脑水，由此要义，造成反胃。

为显示身根性相，问，何为身根？答，言境触清净色。身根之境有滑性、涩性等触；此色清净，有如镜、晶石、水等，清净故生身识。身根形状如表皮，遍布身体。」[54]

54 德格版，论，唯识，སི། 卷，37 正页；对勘本版，书号77，763页。汉译大藏经内无此译。

此教典说，五根的形状依次为：胡麻花（眼根）、拧扭桦树后形成的绳结（耳根）、眼药匙（鼻根）、半形月（舌根）、表皮（身根）。

甲五、法处所摄色

如上所述，色法可分为：一、根识境的色法；二、仅属于意识境的色法；法处所摄色属于后者。以一个由微尘所组合的粗糙聚合物体为例，当该粗糙聚合物体的别别支分被个别解析到极微尘时，由于过于微细，并非根识所能见，但仍属于色法，像这样的色法，并不是色等五境，也不是眼等五根，便安立为「法处所摄色」。

法处所摄色的定义是「仅存于意识所见、非根界、堪成色法」。由「仅存于意识所见」可看出，其属于前五根识之境的可能性已被排除；由「非根界」则可看出，眼等五根虽然是仅存于意识所见之色，但非法处所摄色。关于法处所摄色「仅存于意识所见，且非根界」之安立需求，参见阿阇黎世亲菩萨所著《释轨论》（Vyākyāyukti རྣམ་འཁད་རིགས་པ།）：

「意之境谓法处，仅是意境，唯境非根。」[55]

此外，阿阇黎无着菩萨在《大乘阿毘达摩集论》中，将法处所摄色分为五种，论云：

「何等法处所摄色？有五种应知，谓极略色、极迥色、受所引色、遍计所起色、定自在所生色。」[56]

分别说明如下：

一、极略色：当粗分色法的别别支分被一一解剖，最后仅存意识所见的极微尘，此乃以意识解剖聚色，直至最小单位的色法，故称极略色。

二、极迥色：仅存意识所见的天空本色清澈影像之色法。一般来说，当眼识看山时，肯定会看到的天空清澈影像也属于极迥色，但与这里所说不同。眼识所见的天空清澈影像是色处，此处所说的极迥

55 德格版，论，唯识，ཕི། 卷，第一品，36 正页；对勘本版，书号77，98 页。汉译大藏经内无此译文。

56 德格版，论，唯识，ཁི། 卷，第一品，47 正页；对勘本版，书号76，122 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.663c.15）。

色仅属意识所见的天空清澈影像。

三、受所引色：如无表色，包括受别解脱戒所摄的律仪（སྡོམ་པ།）无表色、非律仪（སྡོམ་མིན།）无表色、非律仪非不律仪（བར་མ།）无表色。以其引发动机不能被他识所了知，故称「无表色」。以其系在戒师座前，以仪轨正行受持别解脱之戒体而引发产生，故从正受律仪的角度而名「受所引色」。或说应加一「等」字，故称「受所引等色」。

四、遍计所起色：如修习不净观时，由意识作意而明现起大地遍布为白骨的相状，或在梦中由意识明现起马、象、房子等五欲的影像等。实际上，大地并没有被白骨遍布，梦境中现起的马、象、房子等也非真实存在。这类由意识作意而现起的影像，称为「遍计所起色」。

五、定自在所生色：依无尽水火三摩地之力，在定中清楚见到的水火等色法，系由三摩地自在力变现出生之遍布的水火，或转为水火等之色法，称为「定自在所生色」。

《大乘阿毘达磨集论释》中也提到：

「极略色谓最微尘，极迥色谓远离他触，受所引色谓无表

色，遍计者谓影像色法，自在者谓诸解脱三摩地所行境。」[57]

以上说五种法处所摄色仅存于意识所见。在此的意识指的是无分别意识；分别意识的「所见分」（སྣང་བའི་ཆ།）是常法的缘故，很难安立为法处所摄色。

总体来说，古早的佛教学者们，对于法处所摄色被安立为「仅属无分别意识的所行境色法」的论点一致，但是对于「法处所摄色是否分为五种」、「该五种是否都是具相的色法」则有着不同的主张。

毘婆沙部认为，法处所摄色仅能安立为无表色，并非其余色法。如《阿毘达摩俱舍论》云：

「色者唯五根、五境及无表。」[58]

论中是说色者唯有五根、五境及无表色，总共十一种色蕴。除了第十一种无表色之外，并不安立其他的法处所摄色。《俱舍满增注》也说：

57 德格版，論，唯識，ཌི卷，第一品，123正頁；對勘本版，書號76，1278頁。漢譯來源：漢譯大藏經內並無此譯。

58 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第一品，第9句偈颂文，2正页；对勘本版，书号79，4页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.2b.7）。

「无表色被法处所摄，不被五境所摄，不为五根之境，故另作别说。『唯』字谓决定，仅属无表。其余法处所摄色皆属遍计，被经部等破斥。」[59]

这是「法处所摄色唯属无表色而已」之论点。

可是，阿阇黎世亲菩萨在亲着的《俱舍论自释》则认为，以经部的立场来看，无表色似乎不是真正具相的色法。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「经部亦说：此非实有。由先誓限唯不作故，彼亦依过去大种施设，然过去大种体非有故，又诸无表无色相故。毘婆沙说，此亦实有。云何知然？颂曰：说三无漏色增非作等故。」[60]

经部宗对此的立场，也可从韩国大师圆测所著的《解深密经疏》中看到，即：

59 德格版，论，阿毘达磨，ㄱ卷，第一品，26正页；对勘本版，书号81，63页。汉译来源：汉译大藏经内并无此译。

60 德格版，论，阿毘达磨，ㄱ卷，第四品，169正页；对勘本版，书号79，416页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论自释》（T.29.1558.68c.26）。

「然此八色，萨婆多宗：八中四大，触处所摄。青等四种，色处所摄。彼宗法处所摄色中，唯无表故。依经部宗，如成实论，无表唯是非色非心。」[61]

唯识宗则认为，受所引色的戒体，只能安立为思心所或思的种子，并非具相的色法，正如阿阇黎世亲著作的《大乘成业论》（ལམ་གྱི་བཤེ་རབ་ཀྱི།）所说：

「若身业仅有思，心散或无心时怎有律仪、非律仪？思熏不坏故，仍有律仪、非律仪。」[62]

中观应成的阿阇黎月称菩萨在所著《入中论自释》则说：

「意识所取法处所摄色，梦中亦有。」[63]

61 德格版，论，经典，ཐ 卷，第36 卷，103 背页；对勘本版，书号68，979 页。汉译来源：《解深密经疏》（X.21.369.304c.9）。

62 德格版，论，唯识，ཨ 卷，144 背页；对勘本版，书号77，379 页。汉译来源：《大乘成业论》（T.31.1608.781a.11）：「若身业中要有思者异心无心，尔时无思，云何而得有怖不怖思熏不坏，得怖不怖思议最胜。」

63 德格版，论，中观，ཁ 卷，第六品，265 正页；对勘本版，书号60，708页。

意思是说，在梦境中由意识明显看见的马、象等遍计所起色，也是法处所摄色。此外，传说为阿阇黎月称菩萨所著的《五蕴品类论》中也说：

「何谓无表？某法处所摄色不被显示、无有障碍、唯意识所知，如律仪、非律仪、非律仪非不律仪所摄之善恶续流之性质，皆属无表。」[64]

由此看来，阿阇黎月称的主张似是「律仪、非律仪等无表色皆是法处所摄色。其他三种的法处所摄色[65]也都是具相的色法。」

甲六、大种因

在佛教的众多典籍教授中，诠释色法的时候，一般都会介绍大种因的相关义理，譬如《大乘阿毘达磨集论》说：

64 德格版，论，中观，ཡ 卷，242 背页；对勘本版，书号60，1543 页。中文来源：汉译大藏经内并无此译。

65 译者注：由上述两个引文，明显地看到阿闍黎月称对遍计所起色及受所引色的主张。此处的三法谓：极略色、极迥色、定自在所生色等三者。

「云何建立色蕴？谓诸所有色，若四大种及四大种所造。」[66]

意思是说，色法可分为两种，即因大种与大种所造；后者系由因大种所生之果。一切的色法，都含摄于这两类大种之中。因色法有地、水、火、风四大种；依彼聚集所形成的「果色法」或大种所造之色，有色声香味触等五境，以及眼耳鼻舌身等五根。

色法经由细分聚集会形成粗分色法，也就是说，透过众多微尘聚集会呈现出各种不同的粗色；此一论述乃是吉祥那烂陀阿阇黎们的共同主张。为了易于了知色法是如何形成的，首先应当仔细认知有关大种因论述之要义；这是极为重要的。以下广泛引用印度佛教论典中介绍大种因的内容，并概略解说。

一般而言，大种如何产生大种所造？论中述及数种成因如下：

一、生因：如同「没有种子，就不会长苗芽」一样，若没有因大种，就不会形成果色或是大种所造之色。

二、依因：如同「没有碗，就不能吃到碗中的食物」一样，若没有因大种，果色或大种所造之色无力独立存在。

66 德格版，论，唯识，ཇི། 卷，第一品，46 正页；对勘本版，书号76，120 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.663b.19）。

三、住因：如同「没有了树，树荫也会随之消失」一样，若因大种衰败了，果色也会随之衰败。

四、傍因：如同年迈的老者必须依靠拐杖行走一样，果大种所造的续流得以相续无间断地形成下一刹那的续流，都是依傍因大种。

五、增因：若因大种增长广大，果色也会随之广增。

阿阇黎地亲尊者所著《五蕴释》云：

「四大种系『由五因而生大种所形成』之因。五因谓生、依、住、傍、增。如无种则无苗，若无四大种，由该因所生之色不生，故作生因。不依大种，果色无力依他处而住，故作依因。如树砍之，则无树阴，四大种衰败或受害，果色亦受衰败，故作住因。如老人傍仗而行，傍大种力，生起后者刹那续流，令果色刹那续流无有间断，故作傍因。若大种增熟，果色亦能增上、成熟，故作增因。」[67]

关于「大种」的词义，《俱舍满增注》说：

67 德格版，论，唯识，ཇི། 卷，35 正页；对勘本版，书号77，758 页。汉译大藏经内并无此译。

「大种成各种色法、色法行相，故称大种。」

「由大种力，增上事物性质，令事物存在，形成众生，故称大种。」[68]

前者说到大种形成如坚硬等各果色行，故称「种」[69]。后者是说，大种本身具有后续的增上动力，令有情得以广增，故称「种」。以上从「种」字说明大种的绝对词义及解文词义。

至于大种之所以安立为「大」，乃是因为地、水、火、风四者依序于持、摄、熟、增时，分别具有强大增上力量之故。阿阇黎功德光《大乘广五蕴论释》：

「或由增上地、水、火、风蕴，使持、摄、熟、动业增上故。」[70]

此外，阿阇黎安慧论师《大乘广五蕴论》云：

68 德格版，论，阿毘达磨，ङ卷，第一品，34正页；对勘本版，书号81，82页。汉译大藏经内并无此译。

69 译者注：藏文中，大种的「种」字直译汉文为「形成」。

70 德格版，论，唯识，ཌི卷，4正页；对勘本版，书号77，675页。汉译大藏经内并无此译。

「大种乃诸果色之所依，故称广大；或色等摄法皆具坚硬等，所在宽广，故称大。」[71]

这是有关大种词义的另一种解释。总言之，构成色声香味触等五境粗色的因素，称为四大种。而安立四大种，显然需要依赖粗色的依、摄、熟、增的作用。

这些大种也可称为「界」。地大等的聚界，各自具有坚硬等性质，亦是粗色的构成基础，故称为界；随彼各自的性质，再生成眼色等，亦称为界。阿阇黎佛子称友论师《阿毘达磨俱舍论释——明义论》云：

「持有依性、因所作之色，故称界。随自性坚硬等，又随果色眼等，故称界。就以十八界持有自相、共相而言，界谓性。就以六界乃轮回种子而言，界谓增广轮回有。」[72]

71 德格版，论，唯识，ཕ卷，第一品，197 背页；对勘本版，书号77，528 页。藏译与汉译不同，在汉译原文里未见有此段落。

72 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第一品，28 背页；对勘本版，书号80，68页。汉译大藏经内并无此译。

如论中所说，「界」的解读可从体性及因两种角度切入。

依照是否为士夫相续所摄，大种可分为二：一、非士夫相续所摄的外大种；二、士夫相续所摄的内大种。二者又各分为粗分四大种与细分四大种两类。一般世间所说的地水火风，可直接称为地水火风；至于经论典籍里说到的果色因的地水火风四大种，则加上「界」字加以区别，称为地界、水界等。《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「云何地等地等界别？地谓显形色处为体，随世间想假立此名。由诸世间相示地者，以显形色而相示故，水火亦然。风即风界，世间于动立风名故。或如地等随世间想，风亦显形，故言亦尔，如世间说黑风团风。」[73]

论中说明地水火风四大种各自的差异，并依彼区别眼等果色。论中又说，加上「界」字，否定了世间共称的颜色及形状等色法为大种。而且，教典内部区分「触别（或触之差别）」时，也以四大种来显示。以世间共称来说，通常地色及地形等皆可归为「地」，例如「绿地」、「四方的广场」等。

73 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第一品，32 正页；对勘本版，书号79，79页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.158.3b.13）。

就大种的性质来说，可区分为地水火风等四大，这是基于果色的作用而安立的；大种的数目因此决定为四。四大种的作用必须圆满具足依、摄、熟、增四种作业，缺一不可；任何的大种作用，如果缺少了其他三者之一，作用将无法圆满。对此，《大毘婆沙论》有云：

「有余师言，若减四者功用便阙，若过四者则亦无用，如方床座唯有四足。问，何故名大种？答，能减、能增、能损、能益体有起尽，是为种义。体、相形、量遍诸方域，成大事业，是为大义。」[74]

又，《俱舍满增注》也说：

「任何一者的缺失，则不生大种所造，故无减、无过，说唯有四。」[75]

74 中国和尚洛桑却扎或法尊大法师的手稿。第一百二十七品，935 页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文（T.27.1545.663a.9）：「有余师言，若减四者功用便阙，若过四者则亦无用，如方床座唯有四足。问，何故名大种？答，大而是种，故名大种，如言大地，如言大王，义别体同，应持业释。问云何大义？云何种义？答，能减、能增、能损、能益体有起尽，是为种义体、相形、量遍诸方域，成大事业，是为大义。」

75 德格版，论，阿毘达磨，ङ 卷，第一品，34 背页；对勘本版，书号81，83页。汉译大藏经内并无此译。

阿阇黎安慧论师著作的《大乘广五蕴论》亦云：

「仅此四者，否则将有无能及无需之过，故无有过减。大种作用仅谓持、摄、熟、动（增）。由彼等成一切业，又无他者，故仅此四者。」[76]

大种的个别性质，可由名称显示出来，诚如阿阇黎世亲的《大乘五蕴论》（ཕུང་པོ་ལྔའི་རབ་བྱེད།）等论所言，地的性质为坚硬、水的性质为流湿、火的性质为温燥、风的性质为轻动。此中，前三大种——地水火——的性质明确，在此不需另加说明。风大种则须具备「轻」与「动」两种性质：为了避免将大种所造的「轻」误认为风，故而说「动」；又为了避免将心所中的「思」误以为风，故而说「轻」。诚如阿阇黎地亲的《五蕴释》云：

「为显四大种性相，言何谓地界？问地界性相为何？坚、硬、重谓地界性相。何谓水界？问水界性相为何？湿、滑、潮谓水界性相。何谓火界？问火界性相为何？燥、温、炙谓火界性相。何谓风界？问风界性相为何？轻、动谓风界性相。『轻』谓摇晃；『动』谓物续由他处移动。议论已示地、水、火之个别性相，风界谓轻及动。为何说此二性？答，若仅说轻，不说动，果色中有滑、涩、重、轻等，恐误果色轻为风界。若仅说动，不说轻，于心所论述时，言思乃动心，又恐思误以为风界。此故，具轻动二相者亦具风界性相。」[77]

76 德格版，论，唯识，ཤི། 卷，第一品，197 背页；对勘本版，书号77，529 页。藏译与汉译不同，在汉译原文里未见有此段落。

简单归纳四大种的性相、作用如下表：

名相	体性	作用
地大种	硬	持
水大种	湿	摄
火大种	温	熟
风大种	轻、动	增

如何区分四大种的粗细呢？圣者无着说，前前者比起后后者更为粗显。如阿阇黎无着《摄决择分》云：

77 德格版，论，唯识，སི 卷，35 背页；对勘本版，书号77，759 页。汉译大藏经内并无此译。

「复次地等诸四大种，随其次第粗显应知，谓地界及果能持最胜水火风等流润烧燃动摇等业，依止彼故，方得流转。」[78]

有关四大种的作用，如阿阇黎地亲的《五蕴释》：

「四大种性相已示，今示其业。其业谓坚、摄、熟、增。地界作坚业、水界作摄业、火界作熟业、风界作增业。为何言界？界谓持有，持十一果色，故说地界、水界、火界、风界。」[79]

若总结四大种的性质及作用，地谓亦坚亦硬，水谓亦潮亦湿，火谓亦温亦炙，风谓亦轻亦动。

依据下部阿毘达磨的教典，如阿阇黎世亲的《阿毘达磨俱舍论》所说，任一大种只要存在，其中都必须聚集着其他大种，只因该大种的力量过于凸显，以致其余大种无法显现罢了。譬如存在地面上

78 德格版，论，唯识，ཞི། 卷，第六品，52 背页；对勘本版，书号74，124 页。汉译来源：《摄决择分》（T.30.1579.599a.20）。

79 德格版，论，唯识，ཤི། 卷，35 背页；对勘本版，书号77，760 页。汉译大藏经内并无此译。

的石头，主要有地大种的坚性，然亦聚集着具有摄、干（熟）、动（增）等作用的水、火、风大种。又如水大种中聚集着能够浮木、成熟果实、动等作用的地、火、风大种；火大种中聚集着焰端的坚、摄、动等作用的地、水、风大种；风大种中聚集著有抬举、冷触、暖触等作用的地、水、火大种。

因此，一切地等聚色都圆满具足四大种的作用，都是「具相四大种」[80]，只因其中某一大种展现的作用特别凸显，而安立其名。例如火正在燃烧的时候，虽然也有聚集其他三大种的作用，但因火大种凸显著强烈的作用，故取名为火。如《大毘婆沙论》：

「问：云何得知此四大种恒不相离？答：自相作业一切聚中皆可得故。谓坚聚中地界自相现可得故有义极成，于此聚中若无水界金银锡等应不可销。又水若无彼应分散；若无火界石等相击火不应生。又火若无能成熟彼应腐败。若无风界应无动摇。又若无风应无增长。于湿聚中水界自相现可得故有义极成。于此聚中若无地界至严寒位应不成冰。又地若无船

80 译者注：具足圆满尔之性相的四大种，简单地说，就是真正的四大种。

等应没。若无火界应无煖时。又火若无彼应腐败。若无风界应不动摇。又风若无应无增长。于煖聚中火界自相现可得故有义极成。于此聚中若无地界灯烛等焰应不可回。又地若无不应持物。若无水界应不生流。又水若无焰不应聚。若无风界应不动摇。又若无风应无增长。于动聚中风界自相现可得故有义极成。于此聚中若无地界触墙等障应不折回。又地若无应不持物。若无水界应无冷风。又水若无彼应分散。若无火界应无煖风。又火若无彼应腐败。」[81]

依下部阿毘达磨教典所说，毘婆沙部认为在单一的极微尘中，必须具有四大种及色、香、味、触四质，总共有八尘质，而且八尘质是具相的地、水等。

经部宗则认为，聚色虽然具有八尘质，但八尘质是以「能力」或以「种子」的形态，隐藏存在着，唯有当眼识去看聚色的时候，八尘质才会显现。因此，一切聚色虽然具有地水等八尘质，但仅以能力或种子形态存在而不一定显现，故非具相地水等。阿阇黎佛子称友论师的《明义论》说：

81 中国和尚洛桑却扎或法尊大法师的手稿。第一百三十一品，196页。汉译来源：《大毗婆沙论》（T.27.1545.683a.28）。

「有论师说，彼等皆以种子行相而有，彼论师乃经部宗师；『以种子行相』谓以能力而有，与以力而有同义；非自相有与非质体有同义。」[82]

在圣者无着及跟随者所著的教典里说，当某一大种的能力较为强烈时，便安立彼大种之真名，其余能力较弱的大种则称为界；以此差别区分大种及大种界。论中并说，一切聚色都具有四大种界，但不一定具有具相四大种。如《瑜伽师地论·本地分》云：

「又于一切色聚中，一切时具有一切大种界，如世间现见干薪等物钻即火生，击石等亦尔。又铜铁金银等极火所烧即销为水，从月爱珠水便流出。」[83]

阿阇黎地亲的《五蕴释》也说：

「于何处有地，便有水、火、风；于何处有水，便有地、

82 德格版，论，阿毘达磨，ꠖꠞ卷，第二品，113背页；对勘本版，书号80，270页。汉译大藏经内并无此译。

83 德格版，论，唯识，ꠃꠞ卷，第三品，28背页；对勘本版，书号72，736页。汉译来源：《瑜伽师地论·本地分》（T.30.1579.290c.17）。

火、风；于何处彼力为胜，于此处取地真名，并称劣力水、火、风为界；又如面盐的混体中，盐力过胜故称为盐，然非无面之界。」[84]

《五蕴释》又说：

「以理观察时，应显得一者则得一切。石、木等相互连结，不能分开，显地界中有水界。石木等动摇，故有风界。两石触碰生火，故有火界。水界持舟、瓣叶等，显水界中有地界。见水中草叶腐败，水温仍在，故显水界中有火。水往下流动，故显有风。风界持举草叶，故显地界。见风有温，风干湿物，故显火界。尘与风聚，故显水界。火界持火尖，火尖上亦持草叶等，故显地界。火尖不离，聚集为一，故显水界。火尖动摇，故显风界。」[85]

此外，一切聚色有法又可区分为具有单一大种、具有二大

84 德格版，论，唯识，ཤ卷，36正页；对勘本版，书号77，760页。汉译大藏经内并无此译。

85 德格版，论，唯识，ཤ卷，36正页；对勘本版，书号77，761页。汉译大藏经内并无此译。

种……乃至具足四大种等区别；或具有单一色处……乃至具足色声香味触等五处之区别。《大乘阿毘达磨集论》云：

「当知此聚，唯有此大种非余。或有聚唯一大种，或有二大种，或有乃至一切大种。」[86]

同时，阿阇黎佛子称友论师的《明义论》也说：

「如何瑜伽行者言，聚中有大种及大种所造？聚唯一大种如干石。聚有二大种如湿石。聚有三大种如湿温石。聚一切大种如移动的湿温石。当知于何聚有何因色，且缘取何因色。聚唯一因色如光。聚有二因色如带香具声之风。聚有三因色如烟。彼三果色依色、香、触而立，当知此烟属轻之别触。聚有四因色如沉香木。聚有五因色如出声的沉香木。」[87]

中观典籍里，亦有宣说聚色具足四大种界，如龙树菩萨《宝

86 德格版，论，唯识，ཤ卷，第二品，77正页；对勘本版，书号76，195页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.675b.20）。

87 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第二品，115正页；对勘本版，书号80，274页。汉译大藏经内并无此译。

鬘论》云：

「故大如我妄，地水火及风，
一一无自性，三无一亦无，
一无三亦无，若三无一无，
一无三亦无，各各非自有，
合岂自性生。」[88]

如论所云，安立诸大种等无有自性、假相存在的时候，地等各自大种都必须具足其余三大种界。倘若四大种界中有任何一界不同时俱存，或未圆满具足四大种界，聚色等将无法合理成立。如阿阇黎月称菩萨《四百论释》（བཞི་བརྒྱ་པའི་འགྲེལ་པ།）：

「羯罗蓝下有一坠处，亦由地界持有。若无水界，将不能聚；水界聚合，后成团聚，各自微尘非似散沙。若无火界，则坏羯罗蓝；火界令羯罗蓝干枯，不令其腐败。若无风界，

88 德格版，论，本生及信笺，གེ卷，第一品，第84-85句偈颂文，110正页；对勘本版，书号96，295页。汉译来源：仁光法师译《宝鬘论》。

羯罗蓝则不能变大，不能增长；以风界力，增长羯罗蓝。」[89]

总之，下部阿毘达磨教典认为大种与大种界并无差别，一切聚色都必须圆满具相四大种的存在。上部阿毘达磨教典及中观教典，则区别大种与大种界之间的差异，认为虽然一切聚色都必须圆满四大种界的存在，但不需要具足具相四大种，并说极微尘聚中的水质并非真水，仅属水界或是能力。又说，每一大种之间彼此是互相依赖而存在的，如《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》（འཕགས་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་སྡུད་པ་ཚིགས་སུ་བཅད་པ།）云：

「风依虚空水依风，大地依水情依地。」[90]

阿阇黎佛子称友论师所著的《阿毘达磨俱舍论释——明义论》中，也引用了经文来阐明其义，如：

89 德格版，论，中观，ཡ།卷，第二品，52正页；对勘本版，书号60，1058页。汉译大藏经内并无此译。

90 德格版，经，各式慧，ཀ卷，11背页；对勘本版，书号34，26页。藏译与汉译不同，原文（T.8.229.681b.1）：「譬如虚空无所有，风水火地皆依住，世间众生得快乐，虚空无意住非住。」

「梵志即复问曰：『瞿昙！地何所依住？世尊答曰：『地依水住。」梵志即复问曰：『瞿昙！水何所依住？』世尊答曰：『水依风住。』梵志即复问曰：『瞿昙！风何所依住？』世尊答曰：『风依空住。』梵志即复问曰：『瞿昙！空何所依住？』世尊答曰：『空无所依，无相无缘。』」[91]

有些宗义论师认为：豆子是圆的、刺是尖的等现象，都是无因所成、自性而有的。为了遮破这样的论述，阿阇黎圣者提婆著作了《摧坏迷乱正理因成就》（འཁྲུལ་པ་བཟློག་པའི་རིགས་པ་གཏན་ཚིགས་གྲུབ་པ།）一书，来谴除此说。书中云：

「虚空若无依，豆及尖刺等，
应视无因性，然彼依地生。

91 德格版，论，阿毘达磨，གུ 卷，第一品，12 背页；对勘本版，书号80，30 页。虽然汉译大藏经内无有《明义论》，与此类似的引文可在《中阿含经》的第四十卷看到，却与藏译稍有不同。原文：「梵志即复问曰：『瞿昙！地何所依住？』世尊答曰：『地依水住。』梵志即复问曰：『瞿昙！水何所依住？』世尊答曰：『水依风住。』梵志即复问曰：『瞿昙！风何所依住？』世尊答曰：『风依空住。』梵志即复问曰：『瞿昙！空何所依住？』世尊答曰：『空无所依，但因日月，故有虚空。』梵志即复问曰：『瞿昙！日月何所依住？』……」

若实无因生，水亦朝上流，
太阳四方升，然水依地流。」[92]

意思是说：圆圆的豆子依着大地而生，水依地力而向下流，皆非无因而有。

时轮教典宣说五大种，即：地、水、火、风、空。有些藏医典籍的教授中说到外六大种，即：木、地、水、火、风、空，且六大种失调会让有情患疾。例如，有情体内若被木大种的毒入侵经脉，身体便会有僵硬、卷曲缩紧等症状。若被地大种的毒病侵入骨肉，身心便会有感到昏昧、沉重等状况。若被水大种的毒病侵入血液或黄水，身体便会患寒病。若被火大种的毒病侵入，体温会上升而发高烧。若被风大种的毒病侵入气息，体内便会感染风病。若被空大种的毒病侵入，内心便会生起种种的幻化影像、妄想杂念等症状。

总结来说，我们应当了知教典中关于大种的性质，以及大种数目决定的各种不同说法。

92 德格版，论，中观，ཚ། 卷，20 正页；对勘本版，书号57，827 页。汉译大藏经内并无此译。

此外，在佛教大乘无上密续的教典，例如密集金刚续中，不仅谈到了外大种的粗细差别，更提到内大种地水火风空五大种的相关论述，尤其在吉祥时轮金刚的教典里，至为明显地说到内外大种之间的关联性，以及外在的日月星辰与有情肉体变化的关联，特别是外在的日月星辰与有情内在气息运转之间的关联，更谈论到如何透过瑜伽修习力改变内在的大种，获得自在，而去影响外在的大种等等。

以上谈及了所知境等五者中之初者，在色的论述中说到了色法的性质、具碍的十者色法、法处所摄色的安立之理、大种与大种所造之色的差别等，并且谈到大种质不一定要理解为聚色，也可安立为具潜伏能力的性质等义理，这些关要都是必须了解的。

甲七、不相应行法

如上所言，有为法可分色法、识法、不相应行法三种类别。不相应行法的定义是「非色、识其中一者的有为法」，意思是，不相应行非色法，亦非心法，却依色、心其中一者而施设；因为属于与心法不相应之行蕴，故称「不相应行」，其事例如：时间、年、月、日、补特伽罗、随眠、事物、无常、东西南北方向，以及瓶子的生、灭、住、盛水功能等。

瓶子的生、灭、住等三性相，是指新产生先前未有之瓶子的「生」、瓶子存在时的「住」、瓶子在下一刹那不会存在的「灭」。瓶子与瓶子的生、住、灭皆由同一因聚所作之果，故称「有为」[93]。瓶子的生、灭、住若属色法，应为附属瓶子的色法，而非其他色法，然此三者并非附属瓶子的色法；既然并非附属瓶子的色法，又非识法，所以瓶子的生、灭、住只能属于依瓶子特征施设的不相应行法。

时间、年、月、日也属于不相应行法，以下将会解说。

补特伽罗也是不相应行。因为，补特伽罗依五蕴或四蕴施设而有，其施设处有色、识、不相应行三者。若将补特伽罗归属为色、识其中一者，皆有困难，只能安立为不相应行法，细节以下再述。

随眠也是不相应行。例如：意识认识某人后，虽然其识已灭，但其识会留下回忆此人的能力；此能力属于随眠。随眠并非色法，也非意识，仅属意识所留下的能力，故属不相应行。

所作性、无常、事物皆有色、识、不相应行三者，但本身属于非色非识的有为法，故属不相应行。

---

93 译者注：「有为」的藏文直译为「聚作」。

此外，木匠伐木的动作、因果先后形成的次第、人具有的功德等皆属非色非识的有为法，故亦属不相应行。

毘婆沙宗将不相应行分为十四类：得、非得、同分、无想、无想定、灭尽定、命、四种有为性相（生、住、坏、灭）、名聚、句聚、文聚。如《阿毘达磨俱舍论本颂》云：

「心不相应行，得非得同分，无想二定命，相名身等类。」[94]

毘婆沙宗认为其他类别的不相应行并非施设而有，而是本身独立的；此观点不同于其他上部宗派。

以下解释十四类不相应行。

一、得（ཐོབ་པ།）：谓某种质体（རྒྱུད།），令所得物可在相续中获得。[95]如捆绑包袱的绳索与包袱有别，「得」与所得物也有差别。

二、非得：谓某种质体，令不得物无法获得。

94 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第二品，第35 句偈颂文，5 正页；对勘本版，书号79，11 页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1560.312c.18）。

95 译者注：「相续中获得」之物如内在器官、皮肤、长在皮肉上的指甲等。「非相续中获得」之物如已经摘掉的器官、瓶柱、不长在皮肉上的指甲等。

三、同分：谓某种与有情的行为、想法、性质相似的质体。

四、无想：谓某种质体，暂时遮挡非想非非想天人的心及心所，不令现起。

五、无想定：谓入定成办有顶的三摩地后，从入定起乃至未出定前的遮挡心与心所的质体。

六、灭尽定：谓圣者心续中的三摩地，依三界最细微的心识——非想非非想天之心——遮挡心与心所的质体。

七、命：谓士夫或补特伽罗之寿，属煖或识的所依。《阿毘达磨俱舍论本文颂》：

「命根体即寿，能持煖及识。」[96]

《阿毘达磨俱舍论自释》也说：

「何法名寿？谓有别法能持煖识，说名为寿，故世尊言：寿煖及与识，三法舍身时，所舍身僵仆，如木无思觉。故有别

96 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第二品，第45 句偈颂文，5 背页；对勘本版，书号79，12 页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论本文颂》（T.29.1560.313a.9）。

法，能持煖识相续住因，说名为寿。」[97]

古老的学者们对「寿」、「命」各有不同解读。《阿毘达磨大毘婆沙论》：

「有说：由此故活名命行，由此故死名寿行。有说：所留名命行，所舍名寿行。有说：可生法名命行，不可生法名寿行。有说：暂时住名命行，一期住名寿行。有说：同分名命行，彼同分名寿行。有说：修果名命行，业果名寿行。有说：无漏业果名命行，有漏业果名寿行。有说：明果名命行，无明果名寿行。有说：新业果名命行，故业果名寿行。有说：与果业果名命行，不与果业果名寿行。有说：近业果名命行，远业果名寿行。尊者妙音作如是说：顺现受业果名命行，顺次生受、顺后次受、顺不定受业果名寿行。命行、寿行是谓差别。」[98]

97 德格版，论，阿毘达磨，ṇ卷，第二品，78背页；对勘本版，书号79，195页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.26a.26）。

98 中国和尚洛桑却扎或法尊大法师的手稿。第一百二十六品，874页。汉译来源：《阿毘达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.657c.13）。

经部反驳毘婆沙部立宗时言道，若问：「身、识依命，命将无依，命依何者？」若答：「命亦依身、识。」经部驳：「如是，寿未尽，余者亦不尽；余者未尽，寿亦不尽故，将成永无止尽，不应相互依赖。」如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「若尔此寿何法能持？即煖及识还持此寿。若尔三法更互相持，相续转故，何法先灭，由此灭故余二随灭，是则此三应常无谢。」[99]

此论述乃持有经部立场后，破斥毘婆沙部宗时所说。经部自宗说法如《阿毘达磨俱舍论》：

「若尔何法说名寿体？谓三界业所引同分住时势分说为寿体。由三界业所引同分住时势分相续决定随应住时，尔所时住故，此势分说为寿体。」[100]

99 德格版，论，阿毘达磨，ṇ卷，第二品，78背页；对勘本版，书号79，195页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.26b.2）。

100 德格版，论，阿毘达磨，ṇ卷，第二品，79正页；对勘本版，书号79，196页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.26b.15）。

论中的意思是：命根谓依业力故，与意识及其种子为同类相处者。另有一派则说命为风。如《阿毘达磨俱舍论》云：

「息风名生，依身心转。」[101]

《释迦慧论著》也说：

「命谓吐气。等字涵摄吸气等。」[102]

《瑜伽师地论·摄决择分》：

「复次云何命根？谓由先业于彼彼处，所生自体所有住时限量势分，说名为寿、命、命根。」[103]

101 德格版，论，阿毘达磨，ཀ 卷，第四品，203 背页；对勘本版，书号79，500页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.86c.7）。

102 德格版，论，量，ཤ 卷，第一品，第三十三卷，18 正页；对勘本版，书号99，42页。汉译大藏经内并无此译。

103 德格版，论，唯识，ཉ 卷，第三品，22 背页；对勘本版，书号74，52 页。汉译与藏译稍有不同，汉译原文（T.30.1579.587a.21）：「次云何命根？谓由先业于彼彼处，所生自体所有住时限量势分，说名为寿、生气、命根。」

《大乘阿毘达磨集论》说，由业力故与阿赖耶识同类相处者称为「命」。

如上述，这些大教典中谈到「命」的不同论述包括：命属煖及识之所依、趋入身心之风为命、命属与生存续流意识同类相处者。

有些医典区分魂（ཕ）、命、寿三者。身光泽的最佳状态是魂，身心同俱是命，心气无二是寿。以油灯为例，魂如油，命如芯，寿如光。

八～十一、有为性相。有为法的定义是「可象征有为的某法」。有为性相有四，谓能成之生、能续之住、能变之坏、无常之灭四者。四者虽与其所依的有为法同时产生，但其性质与有为法却属质体别异。

十二～十四、名、句、文三聚：如上述能诠声时所言，名的定义谓「仅示其性质」，如言「色」。句谓「显示其特征」，如言「色无常」。文谓名、句之基础，如言「A」。聚谓集聚其法。毘婆沙部认为名、句、文三聚皆属不相应行法。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「此三非以语为自性。语乃音声，[104]非唯音声即令了义。云何令了？谓语发名，名能显义，乃能令了。」[105]

言「瓶子」的时候，内心会映现瓶相，瓶子也能被意会，称为「名」。声音并非都能被意会，如牛畜所发之声即无法被意会。因此毘婆沙部认为，名、句、文及此三聚皆属分别心所映现的「总相」（སྐྱེ།），故为不相应行；经部认为，此三聚为从口发出的自相声音，故属色法。

如《大乘阿毘达磨集论》等上部典籍认为，在上述的不相应行十四法上，再添增了流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合等九法，总共二十三类不相应行法，全都依他者而施设存在；其中「异生性」即是「非得」，「同等分」即是「同分」。如《大乘阿毘达磨集论》：

「何等名为心不相应行？谓得、无想定、灭尽定、无想、异

104 此段话参考北京版及奈塘版，稍做修改。

105 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ 卷，第二品，84 背页；对勘本版，书号79，210页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.29a.25）。

熟、命根、同等分、生、老、住、无常、名身、句身、文身、异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合等。」[106]

分别说明如下：

一、依某法的增减而施设的「得」。

二～四、依遮挡识、明而施设的「无想定」、「灭尽定」、「无想」。

五、依寿而施设的「命根」。

六、依相似而施设的「同分」。

七～十、依性相而施设的「生」、「老」、「住」、「无常」四者。

十一～十三、依名言而施设的「名聚」、「句聚」、「文聚」三者。

十四、依未得圣道而施设的「异生性」。

106 德格版，论，唯识，རི། 卷，第一品，52 正页；对勘本版，书号76，134 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.665b.28）。

十五～二十三、依因果而施设的「流转」、「定异」、「相应」、「势速」、「次第」、「时」、「方」、「数」、「和合」。

《大乘阿毘达磨集论》：

「何等为得？谓于善不善无记法，若增若减假立获得成就。何等无想定？谓已离遍净欲，未离上欲出离想，作意为先故，于不恒行心、心所灭，假立无想定。何等灭尽定？谓已离无所有处欲，超过有顶暂息想，作意为先故，于不恒行诸心、心所及恒行一分心、心所灭，假立灭尽定。何等无想异熟？谓已生无想有情天中，于不恒行心、心所灭，假立无想异熟。何等命根？谓于众同分先业所引，住时决定假立命根。何等众同分？谓如是如是有情，于种种类自体相似，假立众同分。何等为生？谓于众同分诸行本无今有，假立为生。何等为老？谓于众同分诸行相续变异，假立为老。何等为住？谓于众同分诸行相续不变坏，假立为住。何等无常？谓于众同分诸行相续变坏，假立无常。何等名身？谓于诸法自性增言，假立名身。何等句身？谓于诸法差别增言，假立句身。何等文身？谓于彼二所依诸字，假立文身。此言文者能彰彼二故。此又名显，能显彼义故。以此名字，无异转故。何等异生性？谓于圣法不得，假立异生性。何等流转？谓于因果相续不断，假立流转。何等定异？谓于因果种种差别，假立定异。何等相应？谓于因果相称，假立相应。何等势速？谓于因果疾速流转，假立势速。何等次第？谓于因果一一流转，假立次第。何等为时？谓于因果相续流转，假立为时。何等为方？谓于东、西、南、北、四维、上、下因果差别，假立为方。何等为数？谓于诸行一一差别，假立为数。何等和合？谓于因果众缘集会假立和合。」[107]

此二十三法并非不相应行的决定分类，因此其他的不相应行法亦应知晓。毘婆沙部认为非色非识的不相应行，并非与彼的施设处——身与心两者——质体别异。唯识派认为不相应行是依色、心、心所三者所施设的。如上述《阿毘达磨集论》所言，不相应行是施设而有，《大乘五蕴论》亦云：

「云何心不相应行？谓依色、心、心法分位，但假建立，不可施设决定异性及不异性。」[108]

107 德格版，论，唯识，རི། 卷，第一品，52 正页；对勘本版，书号76，135 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.665c.2）。

108 德格版，论，唯识，ཤི། 卷，14 背页；对勘本版，书号77，42 页。汉译来源：《大乘五蕴论》（T.31.1612.849b.29.）。

甲八、因与果的论述

乙一、因的论述

先前说到任何色、识、不相应行等，只要是有为法，都得由因缘所生，因此本篇将简略介绍因果的论述。因的定义是能生自果，换句话说，果从何者出生之处称为因。《释量论》：

「若此有彼生，若此变彼变，说此是彼因。」[109]

教典中多处使用各种「因」的词汇，包括：一、三缘聚合后，识将会形成的「成因」。二、依四食让身体维持的「住因」。三、大地为事物所依的「依因」。四、炬火令色明显的「显因」。五、火令木产生变化，或铁匠令金子改变等的「变因」。六、药物去除疾病的「除因」。七、药物不只去除疾病，也令获取安乐的「得因」。八、如直接因的「近因」。九、如间接因的「长因」。十、依烟因得知有火，或由成立语令他人会意的「能知因」等。虽然「能知因」就是理由，但有时候某因也可兼为「能知因」及「因」两者。中观应成的教

109 德格版，论，量，ཅེ།卷，成量品，第183句偈颂文，114背页；对勘本版，书号 97，516页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

典提到，灯油耗尽不只是灯火熄灭的「能知因」，也是「因」，两者皆是。

有时佛教典籍说到因、缘二法的区别为：「因」谓形成某法的主因，又称「近取因」；「缘」谓形成此法的助缘，又称「俱生缘」。[110]如圣者阿阇黎莲花戒所著的《广说佛说大乘稻芊经释》（Śālistambasūtra སྲ་ལུའི་ལྗང་པའི་མདོ་སྡེའི་རྒྱ་ཆེར་འགྲེལ་བ།）：

「于此，因谓取因，不共故。缘谓俱生缘，共故。」[111]

一般因与缘同义，但依此分类的角度诠释因、缘的话，因与缘并非同义。

在因缘分类上，毘婆沙宗说有六种因。其他众多典籍也说到了因缘、所缘缘、增上缘、等无间缘等四缘。六因的说法是毘婆沙宗的不共主张，在讲解「宗义」的章节会做解释。四缘的论述又与识有着极为密切的关联，所以在以下讨论具境——识——的时候会做解释。

110 译者注：又有人用「俱有缘」一词。汉文古译中，使用「俱生缘」的译词之教典如：《阿毘达磨顺正理论》、《阿毘达磨藏显宗论》、《阿毘达磨大毗婆沙论》等。

111 德格版，论，量，ཇི།卷，第155句偈颂文，5正页；对勘本版，书号67，403页。汉译大藏经内并无此译。

因的分类，可依时间分为直接因与间接因两者，又可依形成的模式分为近取因及俱生缘两者。

直接因的定义是「直接产生自果」。如：火是自果烟的直接因，因为火与烟之间没有其他法的介入，火可直接产生自果烟的缘故。界定其他的直接因可依此类推。

间接因的定义是「间接产生自果」。如：木柴是自果烟的间接因，因为木柴无法直接产生自果烟，中间必须有火介入。

近取因的定义是「在自己的质体续流上，形成自己近取果的主要因」，或是「在果的性质及特征两者间，属于产生性质的主因」。例如：种子是自果小苗的近取因，泥土是陶瓶的近取因。《释量论》：

「亲因无变异，则诸有因者，不能使变异，
如泥无变者，则瓶等无异。」[112]

俱生缘的定义是「与自己的质体续流无关，主要产生自己的俱生果」，或是「在果的性质及特征两者间，属于产生特征的主因」。

112 德格版，论，量，ཇི།卷，成量品，第61句偈颂文，109背页；对勘本版，书号97，505页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

例如水是苗的俱生缘，因为与种子同俱产生苗的因缘，故称俱生缘。《释量论》：

「彼从俱有因，生果则共住，如火与熔铜。」[113]

论说，现有身心两者的个别近取因，因为互相成为另一方的俱生缘，使得身与心同俱存在。如火及铜两者都是因缘聚合而有，且其个别的近取因——火及熔铜——互相成为另一方的俱生缘。

如是，近取因生自果时，会依赖着俱生缘而产生自果，两者除了在「与自己的质体续流有无关系」上有区别之外，近取因是不共的因，俱生缘则是共同的因，两者有所不同。例如：青稞的种子是青稞苗的不共因缘，不会产生大米的苗；同样地，大米的种子只会产生大米的苗，无法产生青稞的苗。因此，这些种子属于不共因，至于水及肥料则都是青稞及大米的共同因缘。近取因主要产生自果的性质，俱生缘主要产生自果的特征，例如：会长出青稞的苗或是大米的苗由近取因决定，但是苗会长多高多大、长得好不好，则主要是看俱生缘。

113 德格版，论，量，ཇི།卷，成量品，第63句偈颂文，109背页；对勘本版，书号97，505页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

如何安立何者为何者之因呢？若何者具足能力形成某果时，则此法即为该果之因。《释量论》：

「能生苗地等，性转变是因，若彼善修治，见彼差别故。」[114]

论说，如冬季农田虽不具备生苗的性质，但是若透过善加修治农土，将其田地性质转变为生苗农地，方能见到有丰盛农作物之差别。

内外诸事物都必须依赖近取因及俱生缘，两者聚合后才会产生。例如苗的产生需得依赖自己的近取因——种子，及俱生缘——水、肥料等，透过多种因缘的聚合才能产生。只有种子不会生苗，若没有种子，只有水及肥料也不会产生苗。同样的道理可以类推到其他的有为法。《般若八千颂》云：

「善男子！譬如箜篌，依止种种因缘和合而有声生。是声因缘，所谓槽、颈、绳、棍、弦等人功作意，如是一一不能生

114 德格版，论，量，ཇ卷，成量品，第26句偈颂文，108背页；对勘本版，书号97，502页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

声，要和合时其声方起，是声生位无所从来，于息灭时无所至去。善男子！诸如来身亦复如是，依止种种因缘而生。是身因缘，所谓无量福德智慧，及诸有情所修见佛善根成熟，如是一一不能生身，要和合时其身方起……」[115]

帝释慧的《量释》（རྣམ་འགྲེལ་དཀར་འགྲེལ།）：

「从一物不能生多物。为何？因多物从多物生乃自宗见。如是故，一物定不能生一物，然『和合可生一切』与『从一聚可生一聚』乃同义词。」[116]

乙二、果的论述

果的性质：从自因所生。如种子的果为苗，火的果为烟。吉祥法称《释量论》：

115 德格版，经，八千颂，ཀ卷，第三十一卷，278背页；对勘本版，书号33，667页。汉译来源：《大般若波罗蜜多经》（T.6.220.1069b.21.）。

116 德格版，论，量，ཆ卷，第三品，第三十五卷，266背页；对勘本版，书号98，647页。汉译大藏经内并无此译。

「烟是火之果，果法随转故，
若无彼有此，越出其因理。」[117]

烟观待火，若无火则不生烟，因此烟是火的果。若谓无火仍可生烟，将违因果律。论说果观待因。

果的分类可依时间分类为直接果与间接果二者，又可依续流而分为近取果及俱生果二者。

直接果的性质：直接所生。例如：烟是火的直接果，因为二法之间没有其他法的介入，又烟是直接从火产生的缘故。

间接果的性质：间接产生自果。例如：烟是木柴的间接果，因为烟无法直接从木柴产生，中间要有火的介入。

近取果的性质：于自己的质体续流上存在的主要果。例如：陶瓶是泥土的近取果，因为泥土的性质逐渐转为陶瓶的性质。

俱生果的性质：并非源于自己的质体续流，主要来自俱生因的所生。例如：陶瓶是陶匠的俱生果，但陶瓶绝非由陶匠的性质改变后产生。

117 德格版，论，量，ङ卷，自义比量品，第36句偈颂文，96正页；对勘本版，书号97，472页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

同理，羊毛与毛线织成氆氇，泥土塑成陶瓶，黄金打造成金瓶，种子转变为小苗等，都是由近取因转为近取果的例子。纺织者、陶匠、金匠、农夫、水、肥料等，都是俱生因产生俱生果的例子。

因与果的差别为何？总的来说，「因」、「果」二者可说是同义。事例如：以瓶子本身而言，因为能生自果，所以是因；因为从因所生，所以也是果。同样地，今天早晨是昨夜的果，也是今夜的因，所有的有为法也是如此。若以单一事例而言，因与果相违。例如：火是自果烟的因，非自果烟的果；烟是自因火的果，非自因火的因，以此类推他法。

甲九、无为法

如上已言，「有」可分两种类别，一种是因缘法或具有变化的，另一种则是非因缘法或不具变化的，前者是有为法，后者是无为法。无为法的性质：无法堪成生灭住三者。无为法与常法同义。依据下部《阿毘达磨俱舍论》，无为法有三：虚空、择灭、非择灭。

何谓虚空？毘婆沙部认为「与碍分离，与色分开」乃虚空，虚空是种常质，不会阻碍色法，也不被色法阻碍，六界内的空界乃明、闇其中一性的色处。经部以上认为所谓的虚空乃「仅遮触碍的无遮

法」。

何谓择灭？「以择慧力灭除个别所断的烦恼」乃择灭，如依道力彻底断除瞋心。

何谓非择灭？由于因缘未具，导致恒久阻碍将来所断的产生乃「非择灭」。例如，虽然依靠修道并未彻底断除瞋心，只因现起瞋心的因缘不可能具足所安立的「灭」。

《阿毘达磨俱舍论》提到：

「及三种无为，谓虚空二灭，
此中空无碍，择灭谓离系，
随系事各别，毕竟碍当生，别得非择灭。」[118]

论说，虚空与色分离，属风所依。择灭乃除该所断有漏之灭；非择灭乃阻碍该所断之生。毘婆沙部说此三是「无为非凡质体」（འདུས་མ་བྱས་རྫས་གྲུབ་ཁྱད་པར་བ།）。

世亲阿阇黎的《大乘五蕴论》说四种无为：虚空、择灭、非择灭、真如。论云：

118 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第二品，第56句偈颂文，2正页；对勘本版，书号79，4页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论本颂》（T.29.1558.1c.2）。

「云何无为？谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为及真如。云何虚空？谓若容受诸色。云何非择灭？谓若灭非离系。此复云何？谓离烦恼对治而诸蕴毕竟不生。云何择灭？谓若灭是离系。此复云何？谓由烦恼对治故诸蕴毕竟不生。云何真如？谓诸法法性、法无我性。」[119]

依据《大乘阿毘达磨集论》，无为法分八：一、善法真如；二、不善法真如；三、无记法真如；四、虚空；五、择灭；六、非择灭；七、不动；八、想受灭。论云：

「此无为法复有八种，谓善法真如、不善法真如、无记法真如、虚空、非择灭、择灭、不动及想受灭。何等善法真如？谓无我性。亦名空性、无相、实际、胜义、法界。何故真如说名真如？谓彼自性无变异故。何故真如名无我性？离二我故。何故真如名为空性？一切杂染所不行故。何故真如名为无相？以一切相皆寂静故。何故真如名为实际？以无颠倒所缘性故。何故真如名为胜义？最胜圣智所行处故。何故真如

119 德格版，论，唯识，ཤི།卷，16正页；对勘本版，书号77，45页。汉译来源：《大乘五蕴论》（T.31.1612.850a.18）。

名为法界？一切声闻独觉诸佛妙法所依相故。如善法真如，当知不善法真如、无记法真如亦尔。何等虚空？谓无色性容受一切所作业故。何等非择灭？谓是灭非离系。何等择灭？谓是灭是离系。何等不动？谓已离遍净欲，未离上欲苦乐灭。何等想受灭？谓已离无所有处欲，超过有顶暂息想，作意为先故，诸不恒行心、心所灭。及恒行一分心、心所灭。」[120]

八者的前三者同样都是真如，只是在所依有法上有不同。烦恼及感受两者中，消灭烦恼的是择灭；感受又分影响身心的苦乐及不影响身心的舍受二者，断除前者的不动，以及断除后者的想受灭。

「不动」谓「依世间道，远离三禅天以下的贪执，并未远离四禅贪执时候的遮挡苦乐之灭」。此灭远离八患，尤因不被苦乐所动摇，故称不动。「想受灭」谓「远离无所有天以下的贪执，依有顶心遮灭想受」。《阿毘达磨集论》所说的「遮灭想与受之定」是不相应行，也是非遮。此处「遮灭想与受之定」是无遮。

120 德格版，论，唯识，ཇི 卷，第一品，53 背页；对勘本版，书号76，138 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.666a.20）。

依据佛教量学的大教授师们，仅属分别心安立而有的法，例如：有法及特征、同属（གཞི་མཐུན།）[121]及共、性相及名相、一与异、所立与能立等共相，皆是遍计执及无为法。《释量论》：

「法有法建立，如异非异等，
是不观实性，如世间所许，
唯依如是许，遍立能所立，
为入胜义故，诸智者所说。」[122]

论说，无为法不一定是《阿毘达磨集论》所言的八种无为法之一，应当了知。

甲十、与所量相关的其他论述

乙一、性相、名相、事例

121 译者注：Z 是X，又是Y，Z 就是「X 与Y的同属」。

122 德格版，论，量，ཏ 卷，自义比量品，第87-88句偈颂文，98 正页；对勘本版，书号97，477 页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

如前述引用《释量论》所言，说理者在寻求真相的时候，所采用的了知胜义的方法，就以世俗或名言谛而言，事物的所立能立、有法特征、名相性相等论述都与心如何趋入境有关。因此在古老的典籍中，上述论述都在「心如何趋入境」的章节中才会述及。然而，在这部《总集》里，为能使初学者更容易理解，故在「所知——境——的论述」中就开始略述这些论题。

首先是性相、名相与事例的论述。慈尊圣者在《大乘庄严经论》说道：

「所相及能相，如是相差别，
为摄利众生，诸佛开示现。」[123]

论说性、名、例三者：一、所显示的名相。二、能显示的性相。三、显示处之事例；「瓶子」是事例，「所知」是名相，「可为心之境」是性相。知道瓶子是「可为心之境」后，就可了解瓶子是所知。依性相力，显示事例乃名相，令识通达「瓶子乃所知」。

123 德格版，论，唯识，ཕི卷，第十二品，第36句偈颂文，14背页；对勘本版，书号70，834页。汉译来源：唐波罗颇蜜多罗大师译《大乘庄严经论》（T.31.1604.613b.29）。

性相这个词汇出现于多处：一、火本身的性相：如火的炙性是别于他者、显示火的不共性质。二、火的共相：如无常显示遍布诸火与非火的有为法。三、类别性相：就以单一的瓶子而言，因为非常而安立为无常；因为非无作性而安立为所作性等。四、除异类性相：如「腹鼓、缩底、且具有盛水作用者」乃瓶子的性相，这种性相的安立断除了不遍与过遍的过患。五、除邪分别性相：为断疑惑而说该性相。在此的性相主要以除异类性相为主，此中也包括除邪分别性相。[124]

「除异类性相」须除三种条件：一、不遍过患。二、过遍过患。三、事例不对应。

不遍过患：若将「具柏树枝叶者」安立为树木的性相，将有不遍或狭遍的过患，因为「具柏树枝叶者」无法遍布树木的所有例别（གསལ་བའི་དཔྱི་བ།）。

过遍过患：若将「从大地生」安立为树木的性相，将有过遍的过患，因为「从大地生」不只遍布树木，也包含其他事物。

124 恰巴所著的《驱意闇量论》说，以除异类性相为主的性、名、例三者的论述中，为何名相必须具足施设三法（བཏགས་ཡོད་རྣམ་གསུམ།），以及性相必须具足质有三法（ངོ་ལོད་རྣམ་གསུམ།）等理由。参考《驱意闇量论》，第二品，12-32页，与正量性相相关的内容。

事例不对应：若将「腹鼓、缩底、且具有盛水作用者」安立为树木的性相，将有事例不对应过患，因为「腹鼓、缩底、且具有盛水作用者」无法对应树木的事例，如柳树等。

上述过患都使树木性相无法成立。

一般安立性相的途径有：一、以作用安立。二、以作用及性质两者安立。前者如「具举梁作用者」是柱子的性相；「能生自果」是「因」的性相。后者如「烧热性」是火的性相；「亦明亦观」[125]乃识的性相。热是火的性质，烧是火的作用；明是识的性质，观是识的作用。

「具足施设三法」乃名相的性相。三法谓：一、彼乃名相。二、对应彼事例。三、除彼之性相外，不属其他法的名相。以事例为喻，事物乃名相、事物也与其事例相对应，如瓶子等、除其性相「具足能力引发作用者」外，不属其他法的名相。

「具足质有三法」乃性相的性相。三法谓：一、彼乃性相。二、对应彼事例。三、除彼之名相外，不属其他法的性相。以「具足能力引发作用者」为例，「具足能力引发作用者」乃性相，而「具足能力引发作用者」也与其事例相对应，如瓶子等、除其名相「事物」外，不属其他法的性相。

125 译者注：藏文的ཤེས། 字虽有「知」及「观」等解读，但考虑到「知」字不能周遍邪见等所有心识，因邪见等颠倒识不能知境却能观境，故译「观」。

总之，「具足能力引发作用者」是事物的能相或性相，事物是「具足能力引发作用者」的所相或名相。瓶子因为是「具足能力引发作用者」，所以显示为事物的例子。所有性相与名相，如「具足能力引发作用者」与事物两者，都具两种属等遍、两种非等遍、两种有等遍、两种无等遍，共具八门遍相。正量认知性相及名相两者的顺序上有先后之别，先了知性相，才会了知名相。

乙二、一与异

所知可分「一」与「异」二种。「一」的性质是「非个别之法」；「非个别」指的是分别心中不会显现可被各各分开的影像，或其声音不会发出可被各各区分的音韵。例如：说「柱子」时，声音不会发出说「瓶子」的声音；执柱的分别心只会显现柱子的影像，不会显现瓶子的影像。同样地，地、水、火、风等，以个别的角度而言，个个都是「一」。「兔角」则并非「一」，因为，虽然说「兔角」的声音与执「兔角」的分别心不会产生个别的音韵或影像，但是兔角并不存在。

「异」的性质是「个别之法」。「个别」谓分别心显现其个别相，以及声音发出其个别音，如「地与水二者」，或「所作性与无常二者」等。所作性与无常两者虽是体性一，但执取此二的分别心会显现其个别的义总，且其二真名会产生个别的会意，故为「个别」。

以上说明「一」与「异」由执其之分别心及言其之声音做区别，一与异又称「返体一」及「返体异」。

量论中还提到体性一异（ངོ་བོ་གཅིག་དང་ཐ་དད།）、质体一异（རྫས་གཅིག་དང་ཐ་དད།）、返体一异（ལྡོག་པ་གཅིག་དང་ཐ་དད།）等论述。

「体性一」谓「体性非个别之法」，如所知及有、所作性及无常、柱子及所知；从柱子存在起，柱子已经成为了所知，所以柱子与所知体性一。「与其体性非个别之法」乃「与其体性一」的定义；体性一、自性一、性质一等同义，而且同义必定都是体性一；其法之别（བྱེ་བྲག）必定与其法体性质一。[126]「体性异」指「体性个别之法」，如地与水、瓶与柱两者。有说无为法不存在体性异。[127]所谓的「体性异」，不只是由执其分别心及言其声音区别其体性异，还须两者互相不附属彼此。因此，体性异一定是异，但异不一定是体性异，如所作性及无常。[128]「无」等没有自己的体性，自然不会有体性一异的论述。

质体一、成住质体一（གྲུབ་བདེ་རྫས་གཅིག）、成住无二质体一（གྲུབ་བདེ་དབྱེར་མེད་རྫས་གཅིག）、成住一（གྲུབ་བདེ་གཅིག）、质种一（རྫས་རིགས་གཅིག）等各皆不同。

质体一的性质：非体性个别之生法，如柱与金柱、所作性与无常；有为法的体性一与质体一同义。于见其现识中不见个别，这种有为法皆是质体一。无为法虽可安立体性一，但不安立质体一，所以体性一不一定是质体一，但质体一则一定是体性一。

「成住质体一」谓「既是质体一，生灭住亦同时」，如柱子跟柱子和合体的八尘。质体一不一定是成住质体一，例如今天的瓶子跟瓶子两者都是质体一，但因非同时生灭住，所以并非成住质体一。

「成住无二质体一」的意思是什么呢？《释量论》：

126 译者注：如亚洲人是人的「别」；人是亚洲人的「总」。这段话的意思是，「别」一定与「总」体性一。

127 译者注：例如经部认为，常法或无为法不能被现识所见，故其区别体性亦不能被现识所见，因眼识无法见其体性异，故无个别体性。

128 译者注：因为一与返体一同义；异与返体异同义，所以体性一不等于返体一，同样地，返体异也不等同体性异。

「故由见于法，见一切功德。」[129]

如论所说，「成住无二质体一」的意思是「其二的生灭住必须同时、见一方现识须见另一方、其二是质体一」。如柱子跟柱子的无常。见柱的无分别现识必须见到柱子的无常；见柱子无常的无分别现识必须见到柱子。不只此二的生灭住是同时外，此二还是质体一，故是成住无二质体一。然而，成住质体一不一定是成住无二质体一，例如瓶子跟瓶子和合体中的风尘，此二虽无个别质体，但见到瓶子的现识不需要见到瓶子和合体中的风尘，故非成住无二质体一。

「成住一」指「同成、同灭、同住」。虽是成住一但非成住质体一的例子，例如瓶子和合体内的八尘，这八尘虽同时生灭住，是成住一，但具个别质体，故非质体一。

「质种一」乃「从同个近取因所生的个别有为法」，如从同颗近取青稞种子所生的大小青稞。「质种一异」的「质」指的是近取因或质体续流的前者。

129 德格版，论，量，ङ卷，自义比量品，第47句偈颂文，96背页；对勘本版，书号97，473页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

《释量论》云：

「果异由因异。」[130]

《释迦慧论著》云：

「此故，论述个别同类或非同类的续流皆因近取而立。」[131]

质种一不一定是质体一，例如从同颗近取青稞种子所生的大小青稞，虽是质种一，但有个别真名，故非一；于眼识中有个别显现，故非质体一。

「质体异」指「由个别体性所生之有为法」，如柱与瓶，因为此二在无分别识中皆是个别显现的有为法，故为质体异。

理圣法称论师所著的《释量论》也谈及一异、体性一异、返体一异等论述。此论（第一卷）言：

130 德格版，论，量，ङ卷，自义比量品，第184句偈颂文，125背页；对勘本版，书号97，542页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

131 德格版，论，量，ङ卷，第三品，第四十六卷，125背页；对勘本版，书号99，312页。汉译大藏经内并无此译。

「诸法由自性，住各自体故，
从同法余法，遮回为所依，
故从彼彼遮，此因缘类别，
以彼差别故，即善能通达，
是故某差别，由某法了知，
其余则无能，故别异而住。」[132]

论说，因诸事物具有自己的独特性，自然会有从同类及异类返回后的体性。如「声」则从同类瓶子所返，亦从异类虚空所返，分有众多返体。声之所作性与声之无常性皆是返体异，其别异之基础是「声」。因为「声」从无作性及常等返回后，依自因所生，所以才在「声」上区分所作性跟无常的返体。

依此理由，安立声、所作性、无常三者为体性一，返体异。声从「非声」、「无作性」、「常」等异类法返回，有多少返回，自有多少返体。透过言「所作性」之声，只能会意所作性却非会意无常的独特表述，其余返体也是如此。总之，「声」上的所作性及无常等法

132 德格版，论，量，ङ卷，自义比量品，第42-44句偈颂文，96正页；对勘本版，书号97，423页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

虽是体性一，但在发声上或是分别心的显现中却是个别体。

丙一、附带：「倒是倒非」之论述

「倒非」与「是」同义；「倒是」与「非」同义。所以，虽有倒非「可能存在所属之所知」，[133]却没有一法是倒非「不可能存在所属之所知」。

以事例为喻，「是事物」与「倒非事物」同义；「倒非事物」与「是事物」同义。同样地，「倒非瓶子」与「是瓶子」同义；「是瓶子」与「倒非瓶子」同义。倒是的双数，如「倒是倒是瓶子」，与「是瓶子」同义，但无论多少次的倒非，皆与单一的倒非瓶子同义。

总之，「倒是」某法单数次与倒是某法双数次，所得之结果不同：倒是单数次意味着「非此法」；双数次意味「是此法」。但再多的倒非，无论是单数次或双数次，结果都属「是」。这观点与成立及遮遣的论述有着极大的关联。

133 译者注：X是Y的缘故，X就是Y的「所属」，所以Y就是「可能存在所属的所知」。同理，因为没有单一事例既是瓶子也是柱子，所以「瓶柱」没有所属，故是「不可能存在所属的所知」。

《释量论》云：

「其言从他遮，及言从他返。」[134]

这种诠释在「排他」（གཞན་སེལ།）的论述上经常可以见到。

乙三、总与别

古老印度推理者们的另一个深入研究的议题是：「总」与「明例」体性是一是异？何谓「总」的性质？如何定义「总」与其所遍布的「明例」两者之间的关联？与此相关的内容会在诠释「佛法宗义」的「排他」、「趋入声境」（བརྗོ་ཡུལ།）时，依据陈那及法称所释加以阐述。为使初学者更容易学习，此处先依据恰巴的著作，进行「总与别」的简略说明。

「总」的定义是「随行其明例之法」，明例意指其法之别，事例如柱子、事物、所知、有、执瓶识见瓶等。为何柱子随行[135]其明

134 德格版，论，量，ཅེ། 卷，自义比量品，第61 句偈颂文，97 正页；对勘本版，书号97，475 页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

135 译者注：「随行」或「随后而行」是因为凡有石柱或木柱在，柱子就如尔等形影般，随行不离，故称「随行」。

例呢？旃檀柱子、柏树柱子、石柱子等都是柱子的别或明例，柱子也遍布这一切别，故说柱子随行其明例。柱子总的定义为「随行柱子之法」，事例如色、无常、所知等。

「总」又可从言诠分类[136]为：类总（རིགས་སྤྱི།）、聚总（ཚོགས་སྤྱི།）、义总（དོན་སྤྱི།）三者。类总的定义是「随行其类别」，事例如柱子、人、存在、事物。「随行其明例」与「随行其类别」基本相同，「类总」与「总」同义。

「聚总」的定义是「聚合支分后的粗色」；「聚总」与「粗色」同义，事例如瓶子、树木、河流。瓶子是由腹鼓、缩底、瓶嘴等众多粗细部分组合而成，故称聚总。

何谓「义总」？以木而言，「虽非与木为一，然执木分别心却见与木为一的影像」是木的义总性质。因为分别心以总相仅现木本身的内义，而称义总；又似人虽在家外，仍可由自心忆现家中影像。

「被能遍所含摄之其类别法」是「别」的性质，事例如常、无常、地、水、火、风等。以水而言，水被其类事物所遍布，事物是能

136 译者注：分类可分许多种，如「数量决定分类」及「言诠分类」等。像涅槃分为四种的分类法，因为自性涅槃并非真正的涅槃。

遍，水被其含摄；事物是其类，水是事物的类别。

能够成为其法之别必须具足三种条件，以所知及其别柱子为例：一、柱子是所知。二、柱子与所知具同性相属。三、具有不少同属是「属所知、非柱子」。因此，柱子是所知之别，余法应也依此类推。

是「总」非「别」，例如所知；是「别」非「总」，例如瓶柱二；总别两者皆是，例如柱子；总别两者皆不是，例如兔角。瓶子既是金瓶的总，也是事物的别，故总别两者都是。色是瓶的总；事物是色的总，所知是事物的总等。总遍布的范围大，别遍布的范围小。

乙四、质法与返法

在印度佛教的量学典籍里，所谓的「质法」主要指的是自相法；与此相反的「返法」则是指「安立其法的差别，来自从声音与分别心排斥非其法，返回而立该法」。或者亦可理解成，「质」意味着「质体有」；「返」意味着「施设有」。可是，阿阇黎恰巴的摄类典籍中的质、返法，却以「八质返」的论述去做解读。

其中「四质」是：一、彼是所知。二、彼是彼。三、非彼不是彼。四、彼之返体与质法无有相违。如瓶子是所知，瓶子也是瓶子，非瓶也不是瓶，瓶之返体与瓶无有相违。不具上述条件的事例如「性相」：性相虽是所知，但性相本身并非性相，因为「性相」本身是名相，因为性相具有自己的性相。

此外，「非己四返」则是指：一、彼是所知。二、彼非彼。三、非彼不是彼。四、彼之返体与非彼返法无有相违。性相不是性相，非性相也不是性相，因而性相满足了「非己四返」的四个条件。

因为这是个提升理路的新主题，为使读者更能容易理解诸法「返体」与「返例（གཞི་ལྡོག）」的区别，特于此处做简略介绍。若想进一步明了此主题的细节内容，请参阅摄类学相关典籍。

乙五、相属与相违

丙一、相违

「相违」的性相：不可能存在同属[137]之异法。可分二：不并存的相违，及互相牴触的相违。如阿阇黎莲花戒的《中观明论》（Madhyamakāloka དཀྱ་མ་སྣང་བ།）：

「如是事物等之相违可分两者：不并存相违及互相抵触相

137 译者注：某法既是甲又是乙，此法就是甲与乙的同属。

违。」[138]

「何者存在的缘故，使某具足因缘者必定灭无，此二法谓初相违，有如冷热。」[139]

「由立何者即断彼者，此乃第二相违。如同在同一处上事物的有及事物的无两者。」[140]

此论的第一句引文显示相违的两种分类。第二句引文显示「不并存相违」的性质。第三句引文明显诠释了「直接相违」或称「互相牴触相违」的性质。[141]

如论所言，当某一破坏者以其强大之毁力，令使某事物之因缘

138 德格版，论，中观，ས卷，135背页；对勘本版，书号62，1119页。汉译大藏经内并无此译。

139 德格版，论，中观，ས卷，135背页；对勘本版，书号62，1119页。汉译大藏经内并无此译。

140 德格版，论，中观，ས卷，135背页；对勘本版，书号62，1119页。汉译大藏经内并无此译。

141 译者注：不并存相违又分「直接不并存相违」及「间接不并存相违」两者。「直接不并存相违」与「直接相违」两者有异，前者属不并存相违，后者与互相牴触相违同义。

无法具全，而导致其无法持续，便是所谓的「不并存相违」。也就是说，由于二法能力相当而互相抵消，使得此二法不能同时俱存，此乃是论中述及之第一相违。其事例如：冷与热为「直接不并存相违」，而弥漫的浓烟与冰寒触感则是「间接不并存相违」。弥漫的浓烟虽然无法直接毁坏冰寒触感，但能间接地抵消，因为当有弥漫浓烟的地方理应有火，而火可直接抵消冰寒的触感，所以烟与寒触两者属「不并存相违」。

构成直接抵消的热触与寒触，指的是持续的热与寒触，也就是具足连续众多热、寒触刹那支分的和合体。阿阇黎法上所著的《正理滴论大疏》（རིགས་ཐིགས་རྒྱ་ཆེར་འགྲེལ།）云：

「因属所生事物及能生事物，故说两者相违，并非两者刹那而立相违。」[142]

明闇更替的方式则与冷热抵损不同：「有明」与「灭闇」两者同时产生。换句话说，在某处光明快要现起的时候，同时间同一处所的黑闇就快被消灭；在某处光明已经现起的时候，同时间同一处所的

142 德格版，论，量，ཐ卷，76背页；对勘本版，书号105，204页。汉译大藏经内并无此译。

黑闇续流已经被消灭。亦即在明闇续流能力相当的基础上，同一个处所的明闇两法以此方式互相更替，无法俱存。

以冷热来说，热触会牴触寒触的最短时间点是第三刹那。第一刹那时，热温度的热量与冷温度的热量互相消抵；第二刹那时，热使冷失去了效应；第三刹那时，冷温度才停止延续而告消失。虽然以上是针对最短时间而言，但在延续的过程中，当一者的力量越加强大，另一者的力量则会越被削弱。

此现象又如阿阇黎法上的《决定量论疏》（Pramāṇa viniścaya ṭīkā ཚད་མ་རྣམ་ངེས་ཀྱི་འགྲེལ་བཤད་འཐད་ལྡན།）所言：

「此故，由何者遮除何者时，急时于第三刹那遮除。」[143]

这里的刹那算法，并非以「时边际刹那」为标准，而是以众多刹那的和合体——「成事刹那」——作为标准。《决定量论疏》：

「此故，此相违非以刹那具境，而续流具境。」[144]

143 德格版，论，量，ཇེ།卷，第二品，205正页；对勘本版，书号104，1263页。汉译大藏经内并无此译。

144 德格版，论，量，ཇེ།卷，第二品，205背页；对勘本版，书号104，1263页。汉译大藏经内并无此译。

「不并存相违」又可分为「色法的不并存相违」与「识法的不并存相违」两种。前者如冷与热二者或明与闇二者，后者则如瞋与慈二者。

此处要注意，「不并存」不一定就是「不并存相违」，如：有因果关系的种子与其苗芽，二者虽无法同时俱存，却具备「所生及能生」的作用，因此并不属于「所害及能害」关系的「不并存相违」。前述「冷与热的不并存相违」是指冷与热的续流互相抵损以致无法并存。

《般若二万颂》：

「善现！譬如日出现时闇冥句义实无所有。」[145]

经中以喻明显说到：明闇两者乃「不并存相违」。因此在不并存相违的论述中，了知识与识之间的所害以及能害极为重要，下面的叙述将详细说明。

接着解释「互相牴触相违」：某识若已认定此方，其识立即除

145 德格版，经，二万，ཀ卷，第八品，184正页；对勘本版，书号26，406页。汉译来源：《大般若波罗蜜多经》（T.7.220.468b.3）。

去他方，如有与无、常与无常、所作性与非所作性、一与异、瓶与非瓶、有火及无火。

以有与无为例，某识认定瓶子的「有」，此识就会同时除去瓶子的「无」；某识知道「非瓶无」，此识就会同时间知道瓶子的有。因此，从瓶子本身可以知道有与无是直接相违。

以常与无常为例，某识认定虚空是常，此识就会除去虚空是无常；某识知道虚空的「非无常」，此识就会知道虚空的常，这种的相违称为「认定除去」（རྣམ་བཅད་ཡོངས་གཅོད།）的相违。

相违有直接相违及间接相违两种：前者有如常与无常，后者有如瓶、柱两者。常与事物不是直接相违，虽然二者之间没有「非常」亦「非事物」的第三例（ཕུང་སུམ།），但不代表此二法是直接相违，也就是说，在同一个点上，必须是借由除去一方之力，就能认定另一方，才是直接相违；而因为常与事物无法以此方式消除第三事例存在的疑点，所以并非直接相违。

丙二、相属

相属之性相是指：「彼法与此法为异之基础上，此法被灭故彼亦被灭」。可分「同性相属」与「生起相属」二者。

「相属」有不同类别如下：和合体与分支间的相属，如瓶子及

瓶子的支分；所遍与能遍间的相属，如桧树与树；等遍与同义法间的同性相属（ཁྱབ་མཉམ་དོན་གཅིག་པའི་ཆོས་ཀྱི་བར་གྱི་བདག་ཉིད་གཅིག་པའི་འབྲེལ་བ།），如所作性与无常。

同义、共别、具支与支、和合体与分支、方分与具方分等相属，都是「同性相属」；某法与某法之间的因果都是「生起相属」。

同性相属之性相是：「彼与此法为体性一、返体异的基础上，此法被灭故彼亦被灭」。《释量论》：

「性亦无不生，与唯有系属，
无彼则有体，应无无异故。」[146]

论说，形成所作性的当下，就与无常无法分离；当无常性被灭时，所作性也同时被灭，故说所作性与无常性具「同性相属」。

「生起相属」之性相是：「彼与此法为体性相异的基础上，此法被灭故彼亦被灭」。《佛说大乘稻芊经》：

146 德格版，论，量，ཅེ།卷，自义比量品，第39句偈颂文，96正页；对勘本版，书号97，473页。

「此有故彼有，此生故彼生。」[147]

《释量论》：

「由随转随遮，见某随某转，
彼性彼具因，故异因不生。」[148]

这段文词之义是：形成某果之前必须透过某因的存在，故称「随转」；当此因被灭时，彼果也被灭，故称「随遮」。以理见到某后果即随某前因而转，具足如是的性质者，也就是果，又被称之为「具因」。如烟随火而遮转故，是指烟非由异因而生，亦非由无因而生，烟定属火之果。

147 德格版，经，经典，ཚ卷，116正页；对勘本版，书号62，315页。汉译来源：《佛说大乘稻芊经》（T.16.712.823c.6）。

148 德格版，论，量，ཏ卷，自义比量品，第38句偈颂文，96正页；对勘本版，书号97，473页。藏文与法尊法师的汉译稍有不同，汉译原文：「由随转随遮，见某随某转，彼性彼为因，故异因不生。」

乙六、遮遣与成立

在此说明「遮遣」与「成立」的理由，是因为我们若要无误地了解境的本质、识的趋入法等，必须先正确了知「遮他趋入」（或称「遮遣趋入」）所指为何，也需要正确了解依理遮遣或成立的时候，遮遣的标准为何……等重要内容；故遮遣与成立的论述极为重要。

任何一法都是如此，当安立该法的性质时，都得安立非此法的返体。在这个基础上，安立根识境中的瓶、柱、木、花等性质时，主要以成立的角度而安立。但如安立「倒非瓶」、「倒非柱」等性质时，则主要以遮遣非己方、返回自体而安立。又如「负负得正」般，言「非非瓶、非非柱」时，所言的内容乃是指瓶子及柱子，其中第一个「非」字，是遮遣了「非瓶」及「非柱」，所以是「遮遣法」。

同样地，当要安立「没有瓶子」时，必须透过遮遣「瓶子」来安立，并无法以「没有瓶子」自身的性质而安立。反之，「瓶子」则不需要透过某种形式的遮遣，而能依据瓶子自己的性质来安立。所以，「没有瓶子」是以遮遣法安立，「瓶子」则是以成立法安立。

「遮遣」与「成立」的定义如下。

遮遣的性相是：了知尔之识，经由直接遮遣尔之所遮后，方知尔法。其中遮遣（དགག་པ།）、遮挡（སེལ་བ།）、遮他（གཞན་སེལ།）同义。如「没有瓶子」、「不是柱子」、「没有人的房间」等，都是以识直

接遮遣尔等的所遮后，方知尔法。意即由心先去呈现瓶相，再灭去瓶相，或遮遣瓶相，方能了知「没有瓶子」。所以，这些例子在识中，都会呈现遮相。

「成立」的性相是：了知尔之识，并非经由直接遮遣尔之所遮而了知之法。如：柱子、色、识、所作性等。以「柱子」为例，了知「柱子」之识，并非经由遮遣任何所遮，就能了知柱子、成立柱子，故称「成立」。

接着简略说明「遮遣」的分类：遮遣可分「无遮」及「非遮」两大类。二者的差别在于：「无遮」是遮挡后不会牵引出其他法；「非遮」则是在遮挡后会牵引出其他法。如清辨论师《般若灯论释》中引用阿阇黎龙树《观世间》之引文：

「遮有言非有，不取非有故，
如遮青非青，不欲说为白。」[149]

如论中谈到「那不是黑色」时，此句仅仅显示「那不是黑色」

149 德格版，论，中观，ཀ་卷，第五品，94正页；对勘本版，书号57，1032页。汉译来源：《般若灯论释》（T.30.1566.72c.3）。

而已，并不会牵引出「那是白色」等其他内容。同样地，当谈到「彼无自性」时，这句话仅仅会遮除自性、仅仅显示无自性，而不会成立「无自性的存在」等其他内容。假设言「无自性」时并非仅有遮挡，而会牵引出其他内容，则「无自性」这句话将会成为「非遮」。由此例子可知「无遮」与「非遮」的差别。

我们可以说所有「遮遣」都可被「无遮」与「非遮」所概括。如寂护的《真如集论》：

「遮挡有二相，非遮与无遮。」[150]

其中，「无遮」的性相是指：尔识了知尔法时，直接遮挡所遮，又无牵引他者，其事例如：「这里没有大象」。

若问：「这里有没有大象？」答：「这里没有大象。」这个回覆仅遮「这里有大象」，除此外并不会牵引出「有没有老虎」等其他内容，故称「无遮」。同样地，「仅遮触碰」的真名是「虚空」；在此真名之中，并无否定词，因尔识仅遮触碰，全无牵引他者，故属

150 德格版，论，量，ཞི་卷，二十品观声品，第139句偈颂文，37背页；对勘本版，书号107，92页。汉译大藏经内并无此译。

「无遮」。如《思择焰论》中：

> 「无遮只会遮挡事物的性质，不会成立与此相似、或非此之法等其他事物。例如，言『婆罗门不饮酒』仅遮此人饮酒，并无意味饮他物或不饮他物。」[151]

此论搭配着比喻，而做了此一解释与说明。

「无遮」亦可分二：一、所遮可能存在的无遮。二、所遮不可能存在的无遮。前者如「没有柱子」、「没有房子」；前者的所遮是「有柱子」，后者的所遮是「有房子」。所以，前后两者的所遮都存在。「所遮不可能存在的无遮」则是例如：「没有兔角」，其所遮「兔角」不可能存在。

「非遮」的性相是：尔识了知尔法时，不仅直接遮挡所遮，也会牵引出他者。其事例如：「倒非瓶」。尔识了知「倒非瓶」时，不仅直接遮挡「非瓶」，也会牵引出或了知到「瓶子」，故称「非遮」。如《思择焰论》中：

151 德格版，论，中观，ཇ卷，第三品，第三卷，59背页；对勘本版，书号58，150页。汉译大藏经内并无此译。

> 「非遮：因遮挡事物本性，故立与此相似、非尔之其他性。如，言『此人非婆罗门』遮挡此人为婆罗门故，成立与婆罗门相似，或非婆罗门的苦行者及学徒等劣下平民种性。」[152]

此论搭配着比喻，做了解释与说明。

「非遮」会牵引出他者的方法有四种：一、直接牵引。如：没有山的平地。二、间接牵引。如：肥胖婆罗门白天不吃饭。三、直接牵引与间接牵引，两者同俱。如：肥胖婆罗门白天不吃饭，但体形不瘦喔。四、当下牵引。如：此人一定是婆罗门族或王族其中的一员，但不是婆罗门族。

当说到「没有山的平地」时，遮挡了山的存在后，会直接显示出平地。当说到「肥胖婆罗门白天不吃饭」时，遮挡了白天吃饭的同时，但因有「肥胖」二字，则可知此人仍有进食；既然进食时间是昼或夜其中之一的话，又因为进食非在昼时，所以间接可得知是在夜间进食。说到「肥胖婆罗门白天吃饭，但体形不瘦喔」这句话，遮挡到

152 德格版， 论， 中观，ཇ卷，第三品，第三卷，59背页；对勘本版，书号58，149页。汉译大藏经内并无此译。

在白天进食的同时，不只间接牵引出在夜里进食，又直接显示了体形不瘦的事实。当说到「此人一定为婆罗门族与王族其中的一员，但不是婆罗门族」这句话，当下便可得知「此人是王族」。

观音禁（Avalokitavrata སྤྱན་རས་གཟིགས་བརྟུལ་ཞུགས།, 西元700年）所著的《般若灯论之注释》（ཤེས་རབ་སྒོན་མེའི་འགྲེལ་བཤད།）中的引偈：

「实际示遮遣，以一句成立，
依字句未显，具此非余他。」[153]

阿阇黎南毕靼玛（ན་བི་དྷརྨ།）所著作的《示返体摄偈》（ལྡོག་པ་བསྡུས་པ་བསྟན་པའི་ཚིག་ལེའུར་བྱས་པ།）：

「实际力得知，一句而成立，
具此之遮遣，自句不显示。」[154]

153 德格版，论，中观，ཝ།卷，第一品广大注释，第七卷，63背页；对勘本版，书号58，1018页。汉译大藏经内并无此译。

154 德格版，论，声明，ཤེ།卷，第8句偈颂文，252背页；对勘本版，书号109，1750页。汉译大藏经内并无此译。

以上偈颂讲出四种「非遮」的类别。「实际力得知」是指：那句话遮挡了它的所遮后，间接牵引出他者的「非遮」。「一句而成立」是指：那句话直接牵引出他者。「具此之遮遣」是指：当那句话遮挡了它的所遮后，透过直接以及间接两种方式牵引出他者。「自句不显示」则是指：当那句话遮挡了它的所遮后，当下就牵引出他者等。

阿阇黎世亲菩萨所著作之《缘起初别释》（རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་དང་པོའི་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་བཤད་པ།）中，将「遮遣」分为七相：

「有等分无遮，他遮相似遮，
诋寡及远离，对治等遮挡。」[155]

论中述及遮遣七相，包括「无遮」与六种「非遮」。一、无遮，如：无人处无人。这句话遮挡在彼处有人，仅仅显示「无人」且没有他者的牵引。二、他遮，如：肥胖者白天不吃饭。这句话在遮挡白天吃饭的同时，间接地牵引出晚上吃饭。三、相似遮，如：言「阿

155 德格版，论，经释，ཏི།卷，无明别品，7背页；对勘本版，书号66，730页。汉译大藏经内并无此译。

修罗」[156]，并非只遮挡天人，所以并非无遮；反之此言可牵引出类似天人道的众生。四、诋毁遮，如：对坏人说：「你不是人！」此言并非遮挡此人是人，而是诋毁此人。五、少寡遮，如：说「你没有头发」这句话，并非遮挡此人有发，而是说此人的头发很少。六、远离遮，如：说「没有衣服的人」这个词，并非遮挡此人有衣服，却是说此人没穿衣服。以此可类推，「没水的寺院」等叙述。七、对治遮，如：说到「无贪」，并非只说「不贪」，而是说贪的对治力「无贪」的善。以此可以类推，「无明」以及「非福报」等话的意思。

随着真名的诠释方式，又广说十五种分类。如《示返体摄偈》：

「无他及相似，诋毁及沮劣，
细及少寡疾，小及无剩余，
仅少非一切，异类及对治，
远离共十五。」[157]

156 译者注：阿修罗乃梵语音译。阿谓非，修罗谓天人，意译乃非天人。

157 德格版，论，声明，ཤ卷，第4-5 句偈颂文，251 正页；对勘本版，书号109，1749页。汉译大藏经内并无此译。

如论中所提及，十五分类如下：

一、「无」：例如说到「无人处无人」。这句话仅遮挡彼处有人外，无有任何他者的牵引。

二、「他」：如肥胖者白天不吃饭。这句话在遮挡白天吃饭的同时，会间接牵引出晚上吃饭。

三、「相似」：如言「非天（即阿修罗）」。此言并非只遮挡天人，所以并非无遮。反之这句话可牵引出类似天人道的众生。

四、「诋毁」：如对坏人说：「你不是人！」这句话并非遮挡此人是人，而是诋毁此人。

五、「沮」：例如说到「无识之眠」。是说在睡觉时，识取境的粗分作用被此言遮挡后，仅显识取境的细微作用。

六、「劣」：如称行动不便的马为「不会跑的马」。此言并非遮挡此马会跑，而是说此马跑不快。

七、「细」：当说到「无想定」时。此言并非遮挡想的存在，而说没有粗显之想，仅具细微之想。

八、「少寡」：如对少走路的人说道：「你没在走。」此言并非遮挡此人的行走，而是说此人很少走动。

九、「疾」：如在某处居住不久，急着离开的人，对他说道：「你不住在这里。」此言并非遮挡此人完全不住在这里，却说此人住

在这里的时间很短。

十、「小」：如对身体很矮小的人说道：「没有身躯！」此言并非遮挡此人的身躯，而是遮挡此人高大的身体，而说此人的身体矮小。

十一、「无剩余」：如对仅有一件衣服的人，跟他要衣服的时候，此人说道：「我没衣服。」此言并无显示此人一件衣服都没有，而是说此人没有多余的衣服。

十二、「仅少非一切」：例如说到「妇女们都不生男孩」这句话，并非遮挡生男孩的妇女的存在，而是说「不生男孩的妇女占了大多数」。

十三、「异类」：例如说到「非亲非故」这句话，非遮挡某人的亲眷，而是显示了非亲眷的关系。

十四、「对治」：为了能够知道光明与黑闇的对立关系，言「非闇」。此句话是指光明乃黑闇的对立，并非仅说光明非黑闇而已。同样地，「无贪」、「无瞋」、「无痴」等话，也都是属于显示对治遮遣的意思。

十五、「远离」：当对没穿衣服的人说道「你没有衣服」，此言并非表示此人没有衣服，而是表示此人没有穿衣服。以此类推「没水的寺院」、「无人的房子」等言。

第一类是「无遮」，后十四类则都是「非遮」。

十五种遮遣又可简略分类为八种，甚至更简略地分为两种。八种分类如《示返体摄偈》：

「沮劣合低下，细等六为一，故成八遮遣。」[158]

「沮」及「劣」的遮遣合为一者，称「低下遮遣」。「细」等六种遮遣[159]皆合为一者，称「细微遮遣」。总之，八种类别为：一、无遮。二、他遮。三、相似遮。四、低下遮。五、细微遮。六、异类遮。七、对治遮。八、远离遮。

因为「沮」、「劣」、「低下」三者皆遮德相而相同，所以将前两者合为「低下」。因为细等六种皆遮粗相而相同，所以将此六者合为「细微」。

七种分类如《示返体摄偈》：

158 德格版，论，声明，ཤ卷，第6-7句偈颂文，251正页；对勘本版，书号109，1750页。汉译大藏经内并无此译。

159 译者注：细等六遮是指：细、少寡、疾、小、无剩余、仅少非一切。

「异治合故七。」[160]

若将「异类」与「对治」二者合为一者，则形成七个分类。而分成六类的方式，则有如《示返体摄偈》：

「低下细微合，沮丧共六相。」[161]

如论中所云，七类分法中，若将「低下」及「细微」二者合为一称「沮丧」，则可得六种类别：一、无遮。二、他遮。三、相似遮。四、沮丧遮。五、对治遮。六、远离遮。

那五种类别又是如何分的呢？《示返体摄偈》：

「以义示遮遣，以一句立相，
自句不显示，余者皆成他。」[162]

160 德格版，论，声明，ས卷，第7 句偈颂文，251 正页；对勘本版，书号109，1750 页。汉译大藏经内并无此译。

161 德格版，论，声明，ས卷，第7 句偈颂文，251 正页；对勘本版，书号109，1750 页。汉译大藏经内并无此译。

162 德格版，论，声明，ས卷，第8 句偈颂文，251 正页；对勘本版，书号109，1750 页。汉译大藏经内并无此译。

五种类别的分法是：一、无遮。二、遮遣所遮后，直接牵引。三、间接牵引他者。四、以直间二法牵引。五、当下牵引。

如何分成四种类别？《示返体摄偈》云：

「遍计执遮遣，沮丧及他遮，相违共四相」[163]

四种类别分别是：一、遍计执遮。二、沮丧遮。三、他者遮。四、相违遮。

「无遮」皆属第一类，该事例如「声音不在常法中存在」。「声是常法」乃是遍计所执或增益所执，因此「声不在常法中存在」乃是遮挡「声是常法」的「除遍计之遮遣」。以此可以类推所有的「无遮」。

第二类是指从「劣」至「仅少非一切」的遮遣：因为它所遮的皆属于德相或粗大相，所以这些可整合为「沮丧」一类。第三类，如肥胖者白天不吃饭。这句话是遮挡白天吃饭的同时，也显示了晚上吃饭。第四类，当说到「无明」、「无贪」、「无瞋」、「无痴」等，

163 德格版，论，声明，ས卷，第9 句偈颂文，251 正页；对勘本版，书号109，1750 页。汉译大藏经内并无此译。

这句话显示了「不并存相违」的状况，故称「相违」。

如何分成三种类别？《示返体摄偈》：

「无遮以及他，对治共有三。」[164]

三者谓：一、无遮。二、他者遮。三、对治遮 。

如何分成两种类别？如《示返体摄偈》：

「遮遣之分类，无非二所摄。」[165]

分成两类是指：一、无遮。二、非遮。这两类的性相及事例，前面已经介绍过。

在佛教典籍中，尤其是中观及量学的教典，会将「遮遣」及「成立」的论述独立出来仔细讲解，主要是为了正确了解「识如何趋入境」，无误地区分「声及分别心如何以遮遣或成立的方式趋入

164 德格版，论，声明，ཤེ། 卷，第10-11 句偈颂文，251 正页；对勘本版，书号109，1750 页。汉译大藏经内并无此译。

165 德格版，论，声明，ཤེ། 卷，第11 句偈颂文，251 正页；对勘本版，书号109，1750 页。汉译大藏经内并无此译。

境」，以及了解「以正理安立遮遣及成立的论述时，所遮遣的类别与正理遮遣的标准」等众多重要内容，故教典中非常重视遮遣及成立的论述。因此之故，本书亦在此确立这些论述的重点。

乙七、三种所量

谈到三种所量，因为一切所量可被「现前分」、「略隐蔽分」、「极隐蔽分」三者涵盖在内。「现前分」是指能被现识所见者。若无法被现识所见，必须经由理由来了解的「隐蔽分」则有两种：一、可被事势理所成立的略隐蔽分。二、必须经由言量（ལུང་ཚད་མ།）的极隐蔽分。一切所量一定是这三者其中一种，佛教典籍早已确立此一论述。如《解深密经》云：

「谓一切行皆刹那性，他世有性，净、不净业无失坏性。由彼能依粗无常性，现可得故。由诸有情种种差别，依种种业现可得故，由诸有情苦乐、苦苦，净、不净业以为依止，现可得故。由此因缘，于不现见可为比度。」[166]

166 德格版，经，经典，ཅ།卷，第十品，51背页；对勘本版，书号49，120 页。汉译来源：《解深密经》（T.16.676.709b.28）。

虽然凡夫能以觉受了知色等，却无法以觉受了知色法上的刹那转变、无常等特征，因此经说若要了知这些特征必须透过比度。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「如余有法，若无障缘，
应现量得，如六境意。」[167]

当现识见到某种境时，若无有障碍的话，就代表此境能被现识所缘取。

大教典中对此三者的诠释为：能被现识缘取的存在，称为「现前分」。虽不能被现识缘取，但在现识安立的基础之上，能以事势比度去了知的存在，称为「略隐蔽分」。当下虽然无法以事势比度去了解，但可经由无误的他语而了知的存在，称之为「极隐蔽分」。《释量论》云：

「除现不现外，余所量非有。」[168]

167 德格版，论，阿毘达磨，ngi卷，第九品，82正页；对勘本版，书号79，876页。汉译来源：（T.29.1558.3b.24）。

168 德格版，论，量，ngi卷，现量品，第63句偈颂文，121正页；对勘本版，书号97，531页。

凡是量的所量，一定是属于现前分或隐蔽分两者其中之一。若属于隐蔽分，则一定属于略隐蔽分或极隐蔽分两者之一，故说这三者为决定所量。

现前分的性相是：不需依赖正因，可被现识所了知的存在。例如：我们现识觉受可以知道的色、声、香、味、触等外境，以及乐、苦、粗显思惟等内境。

略隐蔽分的性相是：依赖事势理方能得知的存在。例如：色等刹那坏灭的性质。虽然色等可由现识得知，但色等的刹那坏灭性无法从现识得知，而必须从事势理去推理了解。此处的事势理是指：色等皆是随因缘而变化，所以色等本身的坏灭，是不需经由后起他缘就会自然形成。

又如正在行走的某人，因为看到对面山顶浓烟滚滚，以此理由推理彼处有火。这个推理来自过去「无火不生烟」的认知，以及现识看到「彼处浓烟」的存在。换个角度来说，如果是在夜间，则远处虽可见火，但无法见烟。因此某人也可以以不见火的理由，去推理无烟的事实。按照这两个不同时点的状况，正因为当时彼山有火、夜时无烟的事实，对此人而言是种隐蔽分，所以此人无法以现识见到彼山有火或夜时无烟。

极隐蔽分的性相：无法以现识及事势比度得知，却依赖符合三

察清净教言（དཔྱད་གསུམ་དག་པའི་ལུང་།）的正因所成立的存在。三察清净教言是指：一、此言在诠释现前分的内容时，不会被现量违害。二、此言在诠释略隐蔽分的内容时，没有被事势比度违害。三、此言在诠释极隐蔽分的内容时，没有文句的前后矛盾。

如同佛教自宗的说法般，因造业感得同类果报的缘故，建立了所谓的因果论——同类因感同类果。这个论述虽可被事势比度所了解，但极细微的因果关联，如：如何得知个别的哪个果是由个别的哪个因而生等，这种相当复杂的细微内容，属极隐蔽分，所以只能依赖三察清净教言而理解。

在第三极隐蔽分中，有许多内容是与「世间共许」有关，如：透过历史的叙述了解曾经发生过的许多事实，或透过父母等可信的第三者，得知自己的生日等。极隐蔽分也会在某些特别的情况下，透过佛陀的教言而成立。《释量论》云：

「比度自行境，说不待于教，
彼成彼善成，尔时不待论。」[169]

169 德格版，论，量，ཇ卷，利他品，第48句偈颂文，141正页；对勘本版，书号97，578页。藏译与汉译稍有不同，法尊法师的汉译原文为：「比量自行境，说不待于教，彼成彼善成，尔时不待论。」

很明显地，论中说到，若某境为事势比度的所行境，则被事势比度了知，无须依赖正言。

如果某境是第三要义，极隐蔽分的话，如《释量论》云：

「转于第三处，受论则应理。」[170]

某所量若与极隐蔽分有关，则须依赖正言，这是种合理的作法。

如何了知言量？如「布施得财富」的教言内容之所以无误，并非因为它是教言，而是以三净正言的原因，说到此教言的内容无误。《释量论》云：

「系属顺方便，说士夫义语。」[171]

此偈是说到与三净正言因相关的有法。《释量论》又说：

170 德格版，论，量，ཇ卷，利他品，第51句偈颂文，141正页；对勘本版，书号 97，578页。

171 德格版，论，量，ཇ卷，自义比量品，第216句偈颂文，102背页；对勘本版，书号97，488页。

「于见及不见，有事诸义理，
现识比度二，无害此不欺。」[172]

此偈说到认知三净正言之因。

另一个理由是透过三观，得知导师教言中的初者「现前分」，以及四谛等略隐蔽分的内容皆无谬误，以此为例，间接成立导师教言中的极隐蔽分也亦无谬。《释量论》云：

「可信语不欺，由总而比度。」[173]

圣天的《四百论》云：

「若于佛所说，深事以生疑，
可依无相空，而生决定信。」[174]

172 德格版，论，量，ङ卷，自义比量品，第217 句偈颂文，102 背页；对勘本版，书号97，488 页。藏译与汉译稍有不同，法尊法师的汉译原文为：「于见及不见，有事诸义理，现量二比量，无害此不欺。」

173 德格版，论，量，ङ卷，自义比量品，第216 句偈颂文，102 背页；对勘本版，书号97，488 页。

174 德格版，论，中观，ศ卷，第十二品，第5 句偈颂文，13 正页；对勘本版，书号 57，809 页。汉译来源：玄奘大师译《广百论》（T.30.1570.184a.13）。

《释量论》又说道：

「救护见道说，无果不妄语，
悲故所作事，为利他行故。」[175]

如论所云，完全慈爱我等的大悲导师，在宣说极隐蔽分的内容上，根本不需妄语，也没有需要的理由。加上导师教言的隐蔽分内容又可依理认证无谬的缘故，而成立言量。在学佛的体系中，偶尔会发生「承许言量」的情况，但这种情况是有前提条件的。如上已言，教言内容无有现识及正理的违害，教言的文句间无有前后矛盾，说法者没有其他特殊目的或需求等，在这些条件皆成立的情况下才能承许。这是必须要知道的重点。

175 德格版，论，量，ङ卷，成量品，第146句偈颂文，113正页；对勘本版，书号97，513页。藏译仅有四句，与法尊法师的译本稍有不同。法尊法师的原译为：「救护者宣说，亲自所见道，无果不妄语，具足悲心故，凡一切所作，为利他行故。」

第三品·
能聚合成色法之
微尘的论述

甲一、总说

色的粗细层次，依据体形的大小及于根显现的方式加以区分，不像粗细无常般，透过了知的难易来区别。粗分的色法，大至器世间，小至日光的光尘等，有着各式大小的种类。细分的色法内部也有繁多种类，最细微的是「极微尘」。粗色最终源自极微尘；微尘的累积形成粗色。虽然古印度学者们对于「极微尘可否被根识所见」、「有否无方分的色法」等论述，各自持有不同的立场，但是对于「粗聚由细微所积、所成」之论述，却是过去印度内、外道双方共同承许的宗义。

历史上，印度宗见者中，很早就持极细诠释微尘论述者，乃印度两大外道宗见师：胜论师及吠陀师。

甲二、最小的色法——极微尘

外道胜论师及吠陀师主张一切所知皆被六句义所概括。六句义

是指：一、质。二、德。三、业。四、有。五、同异。六、和合。[1]

一、质：独立自主不需依赖他者，又是他德的所依，称为「质」。质有三个特征：具用、具德、合因。具用如行动，具德如多德相，合因谓令事物互相接触。质分为遍布质及非遍布质两种，前者如四大及意，后者如：我、时、方、虚空。另一种分法，将质分为常质与无常质两类。我、时、方、虚空四者永远是常质；四大中，有粗体及极微尘两类，极微尘是常质，粗体是无常质。极微尘若是无常质，其构成因素将应有其他微尘，然无此因素，故极微尘非无常。此两派主张，微尘积聚的粗体等皆是无常质。

他们主张，上个世界灭空的时候，四大的极微尘仍然存在。理由是，如果因为粗尘灭空，极微尘也随之灭空的话，将会断除再次构成粗色的基础。然当时极微尘虽在，但非具因，乃是常法；四大极微尘皆是常法，亦无方分，各自安立。初次形成情器世间的时候，系大

---

1 译者注：目前普遍可见的六句义汉文翻译可分二：一、实。二、德。三、业。四、有（或称「大有」）。五、同异。六、和合。这种说法来自《俱舍论记》第五卷及《因明入正理论直解》等。第二种是：一、实。二、德。三、业。四、同。五、异。六、和合。这种说法来自《佛光电子大辞典》。在此除了「实」字无法对应《佛法科学总集》的主要内容，故而改为「质」外，其余翻译以前者大藏经的普遍用法为主。

自在天有意造作有情，以此欲力逐渐形成情器。他们主张情器的究竟因乃极微尘无方分常法。此义在阿阇黎月称所著的《四百论释》谈到胜论师等所主张的极微尘时明显说道：

「极微等唯是常，因不离形成粗显之种子性质。若非如此，粗显亦可无种而生。初劫中，大种所造粗显[2]等坏灭之际，离散诸质支分，仅剩极微，绝无粗显。若尔，彼时极微尘等，是否如粗显般消失无存？若是如此，粗显等则可无因而生。不仅决定具支质因极微等存在，尔等更是常法，无因而有故。」[3]

阿阇黎莲花戒的《真如集论释》亦云：

「地等极微尘性乃常，因极微尘仅属常故。由尔等成者乃无常，具因为无常乃合理故。」[4]

2 依据奈塘版及北京版修订。

3 德格版，论，中观，ཡ།卷，第九品，153背页；对勘本版，书号60，1296页。汉译大藏经内并无此译。

4 德格版，论，量，ཟེ།卷，第十五品观质句，257背页；对勘本版，书号107，669页。汉译大藏经内并无此译。

这两派主张四大及其极微尘等，依次可安立为具四德、具三德、具二德、具一德。具四德指：地与地尘具有色、香、味、触四性。具三德指：水及水尘具色、味、触性，却不具香性。具二德指：火及火尘具色、触性，却不具香、味性。具一德：风及风尘仅具触性。《思择焰论》云：

「地、水、火、风等微尘乃常，其数如下：具四德、具三德、具二德、具一德。」[5]

《思择焰论》又云：

「地质具色香味触。具色香触的水乃湿润性。火具色触。风具触」[6]

佛教典籍中，七部阿毘达磨说到色等皆从四大因所生。西元二世纪左右，阿毘达磨论师法胜（Dharmaśri དརྨ་ཤི།）所著《阿毘昙心

5 德格版，论，中观，ཛ།卷，第七品，242背页；对勘本版，书号58，590页。汉译大藏经内并无此译。

6 德格版，论，中观，ཛ།卷，第十七品，243背页；对勘本版，书号58，593页。汉译大藏经内并无此译。

论》（Abhidharmasāna ཆོས་མངོན་པའི་སྒྲིང་པོ།）[7]与广说安立一切有部的《阿毘达磨大毘婆沙论》两部论典，都有详细解释微尘论。其后，阿阇黎世亲着《阿毘达磨俱舍论》及其自释，善说摄略《阿毘达磨大毘婆沙论》的要义。

下部阿毘达磨教典如何解说粗尘、微尘呢？

他们主张，地水火风四大与色香味触等大种所造，共称八质。八质合聚，形成色等，才有所谓的粗细色法。逐渐将具支色等支解分割，最终分到极微尘的体性。众多极微尘聚合后，再逐渐形成粗显色法。

色法由八质同俱而生。以水为例：因具有地尘，可使木漂浮水上；因具火尘，水令草树增长；因具风尘，水可流动；属水性故俱生水尘；眼识可见水有色尘；鼻识嗅水有香；舌识尝水有味；身识知水有触。以此类推，其他色法也都是由色尘、香尘、味尘、触尘等同俱而生。

极微尘在各种尘中是最细微的。下部阿毘达磨论典说到，极微尘不只是构成色法的基础，也是无方分、多者环绕的单一性，以及相

7 虽然这部极早期的阿毘达磨教典未翻成藏文，却已翻成汉文。

互隔离的不触碰性。意思是说：一、极微尘的方分无法被切割。二、虽是位于中央的单一极微尘，但旁边有其他众多的极微尘环绕。三、若触碰他者，将会全方位触碰，而非局部触碰；因为，若能局部触碰，则成方分。

这些教典中又说，极微尘有两类：质极微尘（རྫས་རྡུལ་ཕྲ་རབ།）以及积聚微尘（བསགས་རྡུལ་ཕྲ་རབ།）。前者是最小单位的色法，后者是最小单位的积聚；前者无方分，后者有方分。

质极微尘的性质是：能被触碰色法的支分、不被其他色法消灭、识亦无法分割尔支的无方分，也是最小单位的色法。事例如，无方分的地水火风等四大与无方分的色香味触等大种所造；这八种单一的微质，乃是质极微尘。

积聚微尘的性质是：虽可由识分割尔支，却不被其他色法消灭，没有比尔更小的积聚微尘。无方分的地水火风四大微尘，以及无方分的色香味触大种所造，尔等八种的最小和合体，乃积聚微尘。由八质尘的论述，可安立质尘有大种及大种所造两种。

如《阿毘达磨大毘婆沙论》云：

「应知极微是最细色不可断截、破坏、贯穿、不可取舍、乘履、抟掣。非长、非短、非方、非圆、非正、不正、非高、

非下、无有细分，不可分析、不可覩见、不可听闻、不可嗅嘗、不可摩触，故说极微是最细色。此七极微成一微尘，是眼识所取色中最微细者。」[8]

《俱舍满增注》亦云：

「极微尘有二相：质极微尘及积聚微尘。质极微尘谓，诸尘中最细、触碰之支分、他色甚至心念皆不能区分。此故无有方分，故称色之边际，如无能解剖刹那方分，故称时边际刹那。积聚微尘谓，由某所聚，无有更细积法之聚支，却无法被他色所坏。」[9]

根据阿阇黎无着等的上部阿毘达磨论典的根本文义，又是如何论述粗细色呢？他们的主张是，粗色虽无论怎样分解都能继续被分解，无有止尽，但以心力尽量分解某粗色后，心中所现的最细方分微尘，乃所谓极微尘。如《大乘阿毘达磨集论》云：

8 中国和尚洛桑却扎或法尊大法师的手稿。第一百三十六品，354页。汉译来源：《阿毘达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.702a.4）。

9 德格版，论，阿毘达磨，ङ卷，第二品，131正页；对勘本版，书号81，329页。汉译大藏经内并无此译。

「又说：『麤聚色极微集所成者』。当知此中极微无体。但由觉慧渐渐分析，细分损减，乃至可析边际，即约此际，建立极微。为遣一合想故，又为悟入诸所有色非真实故。」[10]

佛子称友的《大乘阿毘达磨集论释》云：

「分解后无有止尽、由觉慧可析之边际，建立极微论述。仅因觉慧细分之边际，安立极微。」[11]

极微尘有没有形状呢？论说，如瓶子的聚合物中，各种极微尘虽然质体互异，但形状都是圆形。阿阇黎陈那的《观所缘缘论》云：

「极微等虽质体有别，然皆圆相，无有别异。」[12]

10 德格版，论，唯识，ཇ卷，第二品，77背页；对勘本版，书号76，196页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.675b.25）。

11 德格版，论，唯识，ཌ卷，第四卷，38背页；对勘本版，书号76，1048页。汉译大藏经内并无此译。

12 德格版，论，量，ཏ卷，86背页；对勘本版，书号97，433页。藏译与汉译不同。汉译原文：《观所缘缘论》（T.31.1624.888c.11）：「非瓶瓯等能成极微有形量别。舍微圆相故。知别相在假非实。」

阿阇黎律天（或称调伏天）（Vinītadeva དུལ་བ་ལྷ།）的《所缘缘论注》（དམིགས་བརྟེན་འགྲེལ་བཤད།）云：

「瓶与碗等的极微虽质体别异，但圆相无别故，极微无有区别。」[13]

极微尘的分类，如《摄决择分》云：

「略说极微有十五种，谓眼等根有五极微、色等境界亦五极微、地等极微复有四种、法处所摄实物有色极微有一。」[14]

论说，从眼根极微尘，乃至法处所摄色的极微尘，共有十五种。这些都被法处所摄色所概括。

清辨论师认为，不只是色法等由地水火风色香味触八尘积聚而成，构成色法基础的极微尘也非独立单一，皆由八尘和合所成的质体有。《思择焰论》云：

13 德格版，论，量， ཞ卷，181背页；对勘本版，书号106，483页。汉译大藏经内并无此译。

14 德格版，论，唯识，ཞ卷，第六品，50正页；对勘本版，书号74，117页。汉译来源：《瑜伽师地论》（T.30.1579.597c.22）。

「极微尘乃八尘合性，故承许尔等质性。」[15]

极微尘乃尘中最细微尘。如阿阇黎观音禁的《般若灯论之注释》云：

「极微尘谓极细微尘。无余尘比尔更为细微，故称极微尘。」[16]

依据阿阇黎提婆及月称等论著，尔等论师主张，极微尘的所在处上，若有他尘将会形成阻碍，所以极微尘等具触碰性。只要是触碰性的事物，就与粗色瓶等无有差别，绝对不可能成为常法。极微尘乃仅因依赖而安立的施设有，也是八质和合所成。如《四百论》云：

「不见有诸法，常而是有对，
故极微是常，诸佛未曾说。」[17]

15 德格版，论，中观，ཏ卷，第五品，209背页；对勘本版，书号58，510页。汉译大藏经内并无此译。

16 德格版，论，中观，ཨ卷，92背页；对勘本版，书号58，1089页。汉译大藏经内并无此译。

17 德格版，论，中观，ཏ 卷，第九品，第19 句偈颂文，11 正页；对勘本版，书号57，803 页。汉译来源：《广百论》（T.30.1570.182c.4）。

月称论师的《四百论释》云：

「较尔极细非常，为何？论说：『不见有诸法，常而是有对』。于极微之上，无法存在诸余他微尘，故极微具触，与具触性之瓶等相同，尔等常性不合理故，尔等非常。『故极微是常，诸佛未曾说』谓，某者不颠倒见，如实所见，如实所觉。八质的极微因无常故，极微仅于无常性在。[18]极微亦施设而有，因待八质而施设，如瓶子。」[19]

甲三、如何由极微尘累积成粗色

根据下部阿毘达磨论典，如何由极微尘累积成粗色呢？

他们主张，形成粗色时，所谓的「累积」是从最小单位开始，如：最小色法的「极微尘」、最短名字的「文」、最短时间的「时边

18 译者注：不颠倒见者「佛」如实所见为何呢？佛所见的是「八质的极微因无常故，极微仅于无常性在」，故不见「极微是常」。

19 德格版，论，中观，ཡ།卷，第九品，154正页；对勘本版，书号60，1298页。汉译大藏经内并无此译。

际刹那」。七个极微尘累积后，成为一微尘；七微尘累积后，成为一金尘；七金尘累积后，成为一水尘；七水尘累积后，成为一兔毛尘；七兔毛尘累积后，成为一羊毛尘；七羊毛尘累积后，成为一牛毛尘；七牛毛尘累积后，才能成为一光尘[20]。只有光尘才可被眼睛所见，眼睛无法见到光尘之前的微尘。总之，毘婆沙部及经部的学者们主张：构成粗色的基础来自无方分微尘的累积。

如阿阇黎善护的《成外境义》（ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་གྲུབ་པ།）云：

「互相不触碰，住无方分性，
故由地坛等，累积所形成。」[21]

《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「极微字刹那，色名时极少，」

此谓最小色法乃「极微尘」，最短之名乃「文」，最短时间乃

20 译者注：藏文ཉི་ཟེར་གྱི་རྡུལ།译成汉文为光尘或日光尘。玄奘大师译为隙尘、游尘，或隙游尘。

21 德格版，论，量，ཞེ།卷，第56句偈颂文，191背页；对勘本版，书号106，514页。汉译大藏经内并无此译。

「时边际刹那」。何谓微尘呢？该自释又云：

「『极微微金水，兔羊牛隙尘，蚁虱麦指节，后后增七倍。』论曰，极微为初，指节为后，应知后后皆七倍增。」[22]

其他论典如《圣广大游戏大乘经》（Lalitavistarasūtra འཕགས་པ་རྒྱ་ཆེན་རོལ་པའི་མདོ། 古译《方广大庄严经》）云：

「菩萨答言：凡七极微尘成一阿耨尘，七阿耨尘成一都致尘，七都致尘成一隙游尘，七隙游尘成一兔毛上尘， 七兔毛上尘成一羊毛上尘，七羊毛上尘成一牛毛上尘，七牛毛上尘成一虮，七虮成一芥子，七芥子成一麦，七麦成一指节，二十四指节成一肘，四肘成一弓」[23]

22 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第三品，154背页；对勘本版，书号79，381页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.62a.17）。

23 德格版，经，经典，ཁ卷，第十二品，77正页；对勘本版，书号46，185 页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：《方广大庄严经》（T.3.187.563b.16）：「菩萨答言：凡七极微尘成一阿耨尘，七阿耨尘成一都致尘，七都致尘成一牖中眼所见尘，七眼所见尘成一兔毛上尘，七兔毛上尘成一羊毛上尘，七羊毛上尘成一牛毛上尘，七牛毛上尘成一虮，七虮成一芥子，七芥子成一麦，七麦成一指节，十二指节成一搩手，两搩手成一肘，四肘成一弓。」

圣者目犍连的《立世间论》（འཇིག་རྟེན་བཞག་པ།）云：

「日光尘四十九分之一乃极微尘。凡七极微尘成一阿耨尘，七阿耨尘成一都致尘，七都致尘成一隙游尘，七隙游尘成一兔毛上尘，七兔毛上尘成一羊毛上尘，七羊毛上尘成一牛毛上尘，七牛毛上尘成一虮，七虮成一芥子，七芥子成一麦，七麦成一指节，二十四指节成一肘 」[24]

佛经中的《律分别》（འདུལ་བ་ལུང་རྣམ་འབྱེད།）云：

「凡六极微尘成一微尘，六微尘成一水尘，六水尘成一金尘，六金尘成一兔毛上尘，六兔毛上尘成一羊毛上尘，六羊毛上尘成一牛毛上尘，六牛毛上尘成一虮，六虮成一虱，六虱成一麦，六麦成一指节，三十六指节成一肘。」[25]

阿阇黎功德光的《律经根本》（འདུལ་བ་མདོ་རྩ་བ།）云：

24 德格版，经，阿毘达磨，ཨི卷，第4句偈颂文，9背页；对勘本版，书号78，650页。汉译大藏经内并无此译。

25 德格版，经，律，ཤ卷，239正页；对勘本版，书号8，562页。汉译大藏经内并无此译。

「极微尘、微尘、水、金、兔毛、羊毛、牛毛、日光尘、虮、虱、麦、指等，凡前六成后一者。」[26]

以上所引，《阿毘达磨俱舍论自释》说一粒日光尘由 823,543极微尘积聚而成，《律分别》说了六倍增法，所以一粒日光尘里面有279,936极微尘，《圣广大游戏大乘经》说一粒日光尘里面有343极微尘，《立世间论》说一粒日光尘里面有49极微尘。这些说法是否相违呢？一些俱舍论的注释里面对此做了解释：不同论典虽然采用相同名称，但它们所指并非都是动物的毛尖，所以并不互相矛盾。

还有一种解释说到，沾在兔毛尖上的尘埃称兔毛尘，沾在绵羊毛尖上的尘埃称羊毛尘，沾在牛毛尖上的尘埃称牛毛尘。随着兔毛、羊毛、牛毛的粗细不同，这些毛尖上的尘埃大小也都不同。

时轮教典说到，八极微尘连串起来为一微尘。八微尘连串起来为一发尖圆。八发尖圆连串起来为一黑芥子。凡八黑芥子成一虱。凡八虱成一麦。凡八麦成一指节。凡二十四指节成一肘。凡四肘成一

26 德格版，论，律，ཕུ卷，26正页；对勘本版，书号88，898页。汉译大藏经内并无此译。

弓。凡两千弓成一俱庐舍。凡四俱庐舍成一踰缮那。[27]

根据下部阿毘达磨的观点，如瓶子等粗色，需借由同时累积地水火风色香味触八质所形成，只要缺乏其中一种就无法产生。阿阇黎满增的《俱舍满增注》云：

「此言谓八质生，显示缺乏一者则不能成。」[28]

至于五根本质，则有别于外境本质。当五根开始形成时，不只需要上述八质，还要加上「身根尘」的聚合，共有九质。眼根形成时，还得加上「眼根尘」的聚合，一共十质。耳、鼻、舌三根的形成，也都分别要加上该等根尘，各都需要十质。《阿毘达磨俱舍论》云：

「欲微聚无声，无根有八事，

27 德格版，经，续，ཀ卷，第一品，第13句偈颂文，23背页；对勘本版，书号77，60页。汉译大藏经内并无此译。

28 德格版，论，阿毘达磨，ཅུ卷，第二品，131背页；对勘本版，书号81，329页。汉译大藏经内并无此译。

有身根九事，十事有余根。」[29]

论中说，无声的外境，如瓶子等的微尘聚合，是八质的和合体，但在母亲胎中的名色二者，名支缘起还未形成之前，要加上身根微尘的聚合，故属九聚。我们的眼耳鼻舌等根微尘乃构成十聚的极微尘。

构成具声的极微尘，在八质上要添加声尘，若离根尘，则共有九；若具根尘，则共有十；若具舌根等其中一者，则共十一。这一切都是同时产生。阿阇黎满增的《俱舍满增注》云：

「若极微尘等，具声则广，无根则九，具身根十，具他根则十一质。这等偶时离声，因声由大种撞击所生，非似色等一直存在。」[30]

构成具声及具风色聚的极微尘，都是九质聚的尘性。以两手击拍的掌声为例，需添身根尘共十。以舌头与上颚触碰的声音为例，需

29 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第二品，第22句偈颂文，4正页；对勘本版，书号79，10页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.18b.20）。

30 德格版，论，阿毘达磨，ཅུ卷，第二品，131背页；对勘本版，书号81，330页。汉译大藏经内并无此译。

添身根尘及舌根尘两者共十一。[31]

或问：虽有俱生八质之说，但此说若依处质而言，地水火风皆属触之处质，只需说四种质，八质说法将有过多之患；若以一般质为主，仍有形状、轻重等多质，八质说法将有过少之患。

答曰：此中除了声质与根质外，所有其他极微尘八质是以「所依大种质」（རྟེན་འབྱུང་བའི་རིགས་ཀྱི་རྫས།）以及「能依四处质」（བརྟེན་པ་སྐྱེ་མཆེད་ཀྱི་རྫས།）为主，并非概括所有色法的尘质。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「二俱无过。应知此中所言事者，一分依体说，谓所依大种，一分依处说，谓能依造色。若尔大种事应成多，造色各别依一四大种故。应知此中依体类说，诸四大种类无别故。」[32]

31 第十四世尊者的著作里说道：「在俱舍论中，从『凡七牛毛尘成一日光尘』至『凡七微尘成一金尘』以及『凡七极微尘成一微尘』等，此论谈及有关极微尘的论述。这种说法比起现代科学解释的话，过于粗略。我觉得，从地水火风之四大种，以及色香味触之四处共八质同俱，方可产生色法等论述，是依据当时普遍的说法而建立的粗略解释。」

32 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第二品，64正页；对勘本版，书号79，159页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.18c.22）。

上部阿毘达磨的主张又是如何呢？除了不认同毘婆及经部二派所主张「极微尘乃无方分」与「累积此尘的色法外境有」之论述，在「色聚的构成来自极微尘的累积及结合两者」的论述上，上部阿毘达磨是持有相同立场的。如《大乘阿毘达磨集论》云：

「积集者谓极微已上。」[33]

又说色聚可分十四种，谓地水火风、色声香味触、眼等五根，但不包括法处所摄色。如《本地分》云：

「复次于诸色聚中，略有十四种事。谓地水火风、色声香味触、及眼等五根，除唯意所行色。」[34]

阿阇黎清辨将累积（བསགས་པ།）及聚合（འདུས་པ།）做了区分。在同一处上集合诸多同质种类的极微尘，称「累积」；在某一处上集合诸

33 德格版，论，唯识，ཨི།卷，第二品，77背页；对勘本版，书号76，196页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.667c.15）。

34 德格版，论，唯识，ཨཱི།卷，第三品，27正页；对勘本版，书号72，733页。汉译来源：《瑜伽师地论》（T.30.1579.290b.6）。

多异质种类的所依极微尘，称「聚合」。前者如，将构成瓶子的同质种类极微尘结合起来，累积成瓶。后者如，集合象马车等，聚合形成军队，或集合多种异质种类的蘖木及檀木等木，聚合成林。如清辨论师的《思择焰论》云：

「累积及聚合的差别为何？谓于一处上集合同类极微尘。集合异类所依的象马等施设为战，集合蘖檀等施设为林，故称聚合。」[35]

粗色等皆由构成基础的极微尘所形成。构成基础的极微尘非无因而生，也是由无始质体续流辗转而成，所以谁都无法指出任何一果的初因。如《四百论》云：

「若时随一果，初因不可见。」[36]

35 德格版，论，中观，ཥ卷，第五品，210正页；对勘本版，书号58，512页。汉译大藏经内并无此译。

36 德格版，论，中观，ཤ卷，第七品，第10句偈颂文，8背页；对勘本版，书号58，798页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

总之，古印度佛学大师们都一致主张「色法的构成根本来自极微尘的累积，由此逐渐形成粗分色法」、「构成根本被安立为大种极微尘」、「由集合极微尘后才会产生微尘」、「集合众多微尘才能产生各式粗色」等论述。

甲四、观察有没有无方分的微尘

外道胜论派等认为，极微尘皆无方分，具支质等皆为因，且其形状为圆。由无方分极微尘构成粗分色法时，极微尘间不会互相触碰。阿阇黎月称的《四百论释》谈到外道胜论派等说的极微尘云：

「极微尘质之性相谓：因、圆、无方分。」[37]

阿阇黎菩提贤（བྱང་ཆུབ་བཟང་པོ།）的《慧心要集论释注》（ཡེ་ཤེས་སྙིང་པོ་ཀུན་ལས་བཏུས་པའི་བཤད་སྦྱར།）也云：

37 德格版，论，中观，ཡ།卷，第九品，152背页；对勘本版，书号60，1294页。汉译大藏经内并无此译。

「另外，外道胜论言，此世间灭时的地水火风之极微尘等，皆各自独立，常且无方分。」[38]

无方分极微尘互不碰触的论述，如《思择焰论》云：

「尔等互不碰触，依同类者形成同类及异类作用。」[39]

自派毘婆沙宗论师认为，构成基础的极微尘因为是无方分，不会相互碰触。由众多围绕的单一极微尘与其他极微尘间有间隙隔离。若会相互碰触的过患为：如果是全面触碰，将会相互融合；如果是单面触碰，将成为有方分。

问：聚色的极微尘之间没有触碰的话，不会瓦解吗？

答：不仅以风力持有，以质力也会令极微尘互相依赖，不会分散。阿阇黎善护的《成外境义》云：

38 德格版，论，中观，ཚ།卷，38背页；对勘本版，书号57，883页。汉译大藏经内并无此译。

39 德格版，论，中观，ཛ།卷，第七品，242背页；对勘本版，书号58，590页。汉译大藏经内并无此译。

「方位差别故，众多环绕中，
然非极微尘，乃有方分性。」[40]

此论又说：

「犹如相互间，助益令连结，
杵等诸微尘，彼等不间断。
如以咒语力，治鬼及毒蛇，
质力使微尘，互益令存在，余力甚微弱。」[41]

《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「又诸极微为相触不？迦湿弥罗国毘婆沙师说不相触。所以者何？若诸极微遍体相触，即有实物体相杂过；若触一分成有分失，然诸极微更无细分。」又说：「不相触者聚色相击

40 德格版，论，量，ཞ卷，第46句偈颂文，191正页；对勘本版，书号106，513页。汉译大藏经内并无此译。

41 德格版，论，量，ཞ卷，第57-58句偈颂文，191正页；对勘本版，书号106，514页。汉译大藏经内并无此译。

云何不散？风界摄持故令不散。」[42]

此论也做了详细的说明。

经部论师阿阇黎大德（བཅོན་པ།）认为，虽然极微尘互相触碰将会成为有方分，但有间隙的话，又会有光尘或闇尘进入间隙。所以做出了「虽无间隙但也不碰触」的结论。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「大德说，一切极微实不相触，但由无间作相触想。」[43]

阿阇黎莲花戒的《中观庄严疏》（དབུ་མ་རྒྱན་གྱི་དཀའ་འགྲེལ།）云：

「另有人说，虽不相触亦不具隙，仅相击时存在相触具隙。大德回，尘等不相触亦不具隙故，作相击思。」[44]

42 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第一品，49背页；对勘本版，书号79，122页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.11c.4）。

43 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第一品，49背页；对勘本版，书号79，123页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.11c.23）：「大德说，一切极微实不相触，但由无间假立触名。」

44 德格版，论，中观，ས卷，第一品，92背页；对勘本版，书号62，1002页。汉译大藏经内并无此译。

若疑：如果极微尘不会互相触碰，热触如何伤害冷触，光明又如何消灭黑闇呢？

答：当热触及光尘接近时，就会停止了冷触及闇尘的持续，这种现象被称为冷触与闇尘的减损，但不代表尘埃间会互相碰触。阿阇黎善护的《成外境义》云：

「接近何者故，止某之持续，
此谓某之治，支分非余者。」[45]

虽然有经二部一致认同极微尘是无方分、互不相触，但似乎毘婆沙部认同存在间隙的说法，经部却不认同这个说法，有此差异。

无方分的想法是，分解土石等粗色时，可将某部分切割为半，然后再将一半切割成半，如此继续切割，最终一定会解剖到无法再切成更小的、最小微尘。假如这个微尘还有方分，就能再被切割，果真如此的话，将会有否定此为「最小微尘」的过患。既然只有无方分或分解无有止尽这两个选项，若选后者，则一滴极小水滴也将可无止尽地被切割，所以认为除了前者之外，并没有其他选项。

45 德格版，论，量，ཁ卷，第52句偈颂文，191背页；对勘本版，书号106，514页。汉译大藏经内并无此译。

外道胜论派、毘婆沙部、经部等论师虽一致认同，分解粗色的最后将是究竟构成微尘——无方分极微尘，但外道胜论派认为，这种极微尘是常；自部毘婆沙及经部二派认为是无常。

中观及唯识的论师不主张无方分微尘的存在。在这些论师的典籍中，多次出现破斥无方分微尘的理由。阿阇黎世亲在《唯识二十论》中破灭无方分微尘论述的理由是，分析这些所谓被承许为无方分的最小极微尘时，被四方尘及上下二尘所围绕的中间微尘必须承许为有方分，因为中间微尘朝向东边的那一面并非朝向南边或西边的那一面，如果不是的话，朝向东边的那一面上将会存在朝向其他五边的极微尘，而且朝向六边的六面将会成为一体。这样一来，中间极微尘将无法扩大，或是聚色将会与极微尘的大小相同。如《唯识二十论》（སྒྲུབ་པ།）云：

「极微与六合，一应成六分，
若与六同处，聚应如极微。」[46]

《唯识二十论自释》（སྒྲུབ་རང་འགྲེལ།）也说道：

46 德格版，论，唯识，ཤེ卷，第12句偈颂文，3背页；对勘本版，书号77，9页。汉译来源：《唯识二十论》（T.31.1590.75c.27）。

「以一极微六方分异，多分为体，云何成一？若一极微无异方分，日轮才举光照触时，云何余边得有影现？以无余分光所不及。又执极微无方分者，云何此彼展轮相障？以无余分他所不行，可说此彼展转相碍，既不相碍，应诸极微辗转处同，则诸色聚同一极微量。」[47]

论说，若极微尘六方无法各自触碰，极微尘将不会累积变大，而且只要有单面朝向日光的话，将不会有朝向阴影的另一面，因此极微尘是有方分，其六方也有各自的触碰面。

阿阇黎无着说，极微尘虽有方分，但极微尘却非具支者。《本地分》云：

「又色聚亦有方分，极微亦有方分，然色聚有分非极微。何以故？由极微仅是支分，支分乃聚色所有，极微非有余极微，是故极微非有支分。」[48]

47 德格版，论，唯识，ས卷，7 背页；对勘本版，书号77，20 页。汉译来源：《唯识二十论》（T.31.1590.76a.17）。译者注：藏文大藏经会把《二十论本文》及《二十论自释》区分，但汉译大藏经将这两部共称为《唯识二十论》。

48 德格版，论，唯识，ཨི卷，第三品，26 背页；对勘本版，书号72，732 页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：「又色聚亦有方分，极微亦有方分，然色聚有分非极微。何以故？由极微即是分，此是聚色所有非极微，复有余极微，是故极微非有分。」参考《瑜伽师地论》（T.30.1579. 290a.20）。

极微尘与聚色两者都是有方分。聚色是具支者，因为具有极微尘等支分。但极微尘仅属聚色的支分，本身并非具支者。

在瑜伽行中观阿阇黎寂护父子两位的典籍中，又是如何反驳无方分论述的呢？《中观庄严论自释》（དབུ་མ་རྒྱན་གྱི་རང་འགྲེལ།）云：

「食遗米先人[49]说，相触聚合方能成办目的。或说，相互力所持故，其性未相触、具隙、被环绕。有说：『仅是各方位，皆为众尘绕，而非说此尘，是有方分性』。多人说，极微尘等不相触，也不具隙，只作触思矣。尔等论述仅属伺察要义，皆不应理。若遍体相触，质等将成混体，质之单方结合，将结合于他故，单方结合，则有支分，因结合他，他亦结合它尘故。具间隙故，隙缝中才有存在光尘及闇尘的机会，隙性是光闇性故，隙结合光闇。无隙非别异于结合，无隙谓没有间隙，触碰非别异于结合，诸大车师已辟大道。」[50]

49 译者注：胜论派创始者。

50 德格版，论，中观，ས卷，59正页；对勘本版，书号62，912页。汉译大藏经内并无此译。

论中说到，有些人主张无方分微尘没有间隙。有些人主张被多尘围绕的单一微尘具有间隙。有些人说，虽无相触但无间隙，故作触思。上述所有说法仅属增益添执，皆不应理。主张没有间隙的尔方，认为也无相触，但无隙就得相触。全方相触将成融合无二；若此面相触、彼面不触，则须认同有方分论述。对于主张存在间隙者，复以隙中有光尘及闇尘等他者进入的理由，驳斥无方分。总之，此论明显地说到，极微尘要有东南等面向，故成具方分。

同样地，阿阇黎莲花戒的《成无自性论》（རང་བཞིན་མེད་པ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པ།）云：

「如极微尘乃具身者般，主张尔具异方，毋庸置疑。若非如此，东北等各方将不处异处，不能累积成山。」[51]

中观阿阇黎圣天的《四百论》说到，微尘相触，已成具支质。若全面相触，体形则不能扩大；若某方相触、某方不触，因为触面为因、不触面为非因，更应成有方分。极微尘具种种支分，不成常法。若极微尘无方，尘埃应有不住四方处之过；若极微尘有方，或尘埃住

51 德格版，论，中观，ཨ卷，288背页；对勘本版，书号62，1516页。汉译大藏经内并无此译。

东等方处，因具方分，不应承许无方分尘埃。极微尘若无方分，将无有处容纳他尘进入，极微尘等不能与他结合，故不能成具支者的构成微尘。行者进入某处时，是以取前舍后的方式行走，故具取舍二方分，但无方分微尘则有远离二方分之过等，以众多理破无方分论。如《四百论》云：

「若一分是因，余分非因者，即应成种种，种种故非常。
在因微圆相，于果则非有，是故诸极微，非遍体和合。
于一极微处，既不许有余，是故亦不应，许因果等量。
微若有东方，必有东方分，极微若有分，如何是极微。
要取前舍后，方得说为行，此二若是无，行者应非有。」[52]

吉祥月称针对上述引用的四百论做出下述的解释。如《四百论释》云：

「尔时极微尘等不具遍体和合性，与他尘结合故成因；未结合者不成因。某方成因某方不成因乃多性，故称种种。如绘

52 德格版，论，中观，ཨ卷，第九品，第12-16句偈颂文，10背页；对勘本版，书号57，803页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。玄奘大师翻译的《广百论》中找不到与此内容相对应的文句。

画不成常，此显种种不成常。极微尘因无方分，不能结合方位或完全融合。是故有念，具相触性然不具方。答覆此念，论说：『在因微圆相，于果则非有，是故诸极微，非遍体和合。』论说，极微尘质之性相谓：因、圆、无方分。若以遍体的方式令极微尘与他尘结合，又不具方分，此时在因位的圆极微，应成果位的第二微尘等。若是如此，诸具支者应离根识所见，尔乃极微尘故。然而，具支者非极微尘，极微尘也非遍体和合。『于一极微处，既不许有余，是故亦不应，许因果等量。』极微尘非以遍体结合他故，具支者质虽是根识所见，极微尘具方分亦无可动摇。由具方分，故称种种，故说非常。有说，上述仅属造果质时之患，造果前之微尘不具方分，故无此患。尔时可分东等方位，彼时定有东之方分。有说具方位故不成极微尘，又如瓶子。『极微若有分，如何是极微？』无方分无行[53]，无行就不能与其他微尘结合，更不能构成具支质。行时具色故，论说：『要取前舍

53 译者注：「行」谓光闇尘的进入。

后，方得说为行，此二若是无，行者应非有』。」[54]

由上述，上下阿毘达磨及中观教典中，对于「构成粗色的极微尘是否有无方分」、「由极微尘累积所成的色法等是否外境存在」等论述虽有不同的立场，但在一般粗细色的说法上并无不同。有经二部所承许的无方分极微尘，以唯识及中观的立场而言，却是有方分。他们主张，凡是具触性的色法就一定有方分；凡是尘性，从其具支者的支分以及支分的支分中，纵使花上数劫寻找第一因及无方分，都不可能获得，所以只能具有方分。这种分解仅于意识中进行，并非触碰事物而行分解，这个重点要了解。

总之，根据中观唯识学者们的观点，所谓的极微尘，再怎么被分解都不会到最后。以心尽量分解粗色，将其解剖到极小，这仍是意识所见的色法。这极小微尘不仅有形状，也会在自处上阻碍其他极微尘介入，故属具触。此尘不属独自个体，最少也得是四大种尘质的和

54 德格版，论，中观，ཚ卷，第九品，第12-16 句偈颂文，10背页；对勘本版，书号57，803页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。玄奘大师翻译的《广百论》中找不到与此内容相对应的文句。

合体。此尘具有四方之支分，是聚尘的某一部分，所以是支分并非具支者，也是大种所造里面的法处所摄色。

中唯宗义师们虽同样不承许无方分，但不承许的究竟理由却有别异。唯识师认为，所谓的微尘并非一开始外境存在，而是心识影像，由识分割后的极微尘。众多微尘聚合所成的粗色也仅属心识影像，并非外境有。上述的观点与随瑜伽行中观师寂护父子的观点相同。

中观应成大阿阇黎如吉祥月称等认为，无论是极微尘或粗色等法，都是依据尔等的支分或施设处，由识去安立「是尔」、「是彼」等。此论师们主张，无论彼法或是此法，都非从境上成立或寻获，所以绝对不可能亲口认同无方分微尘及无方分心识等论述。上述主张从论师们的著作中显而易见。

外道胜论师、吠陀师、自派毘婆及经部等宗论中，安立了构成色法的究竟无方分尘。虽说外法的存在是靠觉受正量所成，但以理观察外法如何存在时，粗法等须由构成尔等的细微支分累积所成；已成的粗法逐渐分析解剖转为微尘后，最终得安立不能再被解剖的究竟微尘。这些论师认为，如果没有这究竟微尘的话，将无法成立「由微尘累积粗色」的论述。这种观点的起源，来自「凡是事物必须得寻找后获得实体」的宗义立场。也因此，怙主龙树父子说到，这是昧于不明

了「无自性真相」所产生的后果！无方分的论述尤其被吉祥月称、佛子寂天等中观应成论师们所驳斥。

中观论师们的自宗谓，无论内外任何一法，尔等如何存在的方式，都是借由名言的力量才能被安立，无法安立在胜义上存在一异、方分及具方分、支及具支等论述，所以主张无法诠释无方分微尘的性质及特征。以名言的角度，他师所承许的无方分极微尘，其实也是缘起，完全依赖他者。事物没有丝毫独立实体，心识亦无法安立实体的缘故，无论任何法都不远离依缘所起的性质。

第四品 ·
别说时间的论述

甲一、时间的性质

在此特别专章解说时间[1]，是因为前面所述不相应行的内容中，时间也是一个必须了解的重点。印度的宗义论师们在确立基法真相的同时，通常会好好厘清时间的本质。虽然时间的论述备受重视，但是关于「时间的性质为何」之议题，不同宗义者却有着不同的主张。以外道胜论师为例，所知六句义可分为二类：非遍布质及遍布质。事例如：我、时、方、虚空四者都是遍布质，或称不生质、常质。如阿阇黎莲花戒的《真如集论释》云：

「时间熟大种，时间摄有情，时间令眠醒，离时间极难。」[2]

此派主张，所谓的「时间」有别于具时之事物。时间是一种常质；一切作用的行者，可由刹那、昼夜、时辰等时间的量度来凸显或体现。

1 时间的论述是由上述已说的不相应行内容所延伸出来。

2 德格版，论，量，ཞ|卷，第六品观质句，192正页；对勘本版，书号107，501页。在此，胜论派的主张是依据莲花戒的《真如集论释》所引用的内容，而做说明。汉译大藏经内并无此译。

印度的佛教论师中，毘婆沙部论师主张三世乃所作性故，并非常法，且时间与具时事物质体别异（རྫས་ཐ་དད།）。他们说，一切有为法都有生、住、灭三者，故有三世；具有三世的一切事物皆为质有。何谓质有？毘婆沙部认为，任何法的个别性质都能被独立认出。毘婆沙部并不懂得如何安立「仅于他支施设而有」，所以主张一切法乃质有。[3]此派尤其「别说」三世，主张三世是质有事物之「别」，其性可被独立认出，并非于他支所施设；于苗未来时、苗过去时，亦有苗在，故说三世质有。由于此派别说三世质有，又被称为「别说部」（毘婆沙部 Vaibhāṣika）。[4]

毘婆沙部主张，某质有事物的三世是某质有事物之别。以苗为例，「属苗三世」是存在的；苗是共，属苗三世是苗之「别」。以瓶为例，瓶子如何在过去及未来中存在呢？为何过去式的瓶子及未来式

3 译者注：虽然普遍采用三世实有的用词，但藏文的ངོ|字并无「实」义，却有「质」义，故此译「质」。

4 译者注：早期由毗婆沙宗分成上座部及大众部两派后，再成一切有部、犊子、上座、大众等四部。虽然现今有多译师将毗婆沙宗翻成「有部」，倘若「有部」一词，理解为「一切有部」，将有不能周遍毗婆沙部之患；若将「有部」一词理解为「主张三世质有的佛教派系」，则无谬失。

的瓶子也是瓶子？其解释为：某人正当要看瓶子之时，此人相续中的见瓶眼根及其境——瓶子——都正在形成，所以二者是未来式；正在看瓶子的时候，此人相续中的见瓶眼根及其境瓶子两者都是现在式；看到瓶子之后，此人相续中的见瓶眼根及其境瓶子两者都是过去式。此派主张，瓶子虽然存在于瓶子的过去式及未来式中，但是今天的瓶子并不在昨天或明天。过去式的瓶子是已经存在的瓶子，未来式的瓶子是将要存在的瓶子；因为这两种瓶子与现在式的瓶子种类相同之缘故，所以都是瓶子。又如，正在森林中的某些树木，虽然还未变成柴木，却与柴木种类相同，所以被称为「柴木」；存于母亲体内的乳，虽然还未挤出，却因为和已经挤出的母乳种类相同的缘故，所以被称为「乳」。如《阿毘达磨俱舍论自释》：

> 「过去未来为质有物？若质有，于一切时有故，一切有为法应成常住。若无，于无中由无物，云何具足或分离？毘婆沙师成立一切有为法非常住，由与行相相应故，彼成立此义分明。谓偈曰：『三世有』释曰，何因为证？偈曰：『说故』。释曰：佛世尊说，比丘，过去色若不有，多闻圣弟子于过去色不应成无所观惜；由过去色有是故多闻圣弟子于过去色成不观惜。未来色若不有，多闻圣弟子于未来色不应成无所求欲；由未来色有，是故多闻圣弟子于未来色成无所求欲。复次偈曰：『由二』释曰：依二识生，此义是经所说。何者为二？谓眼及色乃至意及法。过去未来若无，能缘彼识不由二生，如此得知过去未来是有。依道理亦复如是，有故，有境故，有识故，非无生。过去未来尘若无，识亦不应有。所缘境无故。复次偈曰：『果』，释曰：过去法若无，善恶二业于未世云何有果？何以故，于果报生时。果报因必不在。是故知过去未来是有，有毘婆沙师立如此。若说，我是萨婆多部同学，此义必应信受，何以故？偈曰：『由执说一切，有许』，释曰：若人说一切有，谓过去未来现世，许彼为说一切有。复有余人说，现世法必有，未生果之过去业是少有；然过去业已与果，及未来无果此皆是无，如此分别故，是作分别说。」[5]

5 德格版，论，阿毘达磨，ɲ卷，第五品，239 正页；对勘本版，书号79，586 页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：真谛译《阿毘达磨俱舍释论》（T.29.1559.257b.29）：「过去未来为实有物。为假名有。若实有于一切时有故。一切有为法应成常住。若无于无中由无物。云何相应及解脱。毗婆沙师。成立一切有为法非常住。由与行相相应故。彼成立此义分明。谓偈曰。三世有。释曰。何因为证。偈曰。说故。释曰。佛世尊说。比丘过去色若不有。多闻圣弟子。于过去色。不应成无所观惜。由过去色有。是故多闻圣弟子。于过去色成不观惜。未来色若不有。多闻圣弟子。于未来色不应成无所求欲。由未来色有。是故多闻圣弟子。于未来色成无所求欲。复次偈曰。由二。释曰。依二识生。

简略整理此论明示的内容与理由，若问：「过去质及未来质存在的话，诸行应成常法。」答覆为：「具足行相——生等四相——的缘故，不能许常。」

此论又说：时间等并非常法；缘过去及未来的现在识之境是存在的；识赖境根两者所生；因为存在过去业之果，所以现在受报；过去与未来皆属质有，而说一切有。

说有者共有七部，除分别说部以外的其余派系都主张上述论言。

分别部则说，现在式与未生果之过去式等皆属质有，然未来式与已生果之过去式等非质有，做此区分。如《俱舍满增注》云：

此义是经所说。何者为二。谓眼及色。乃至意及法。彼经云。过去未来若无。能缘彼识不由二生。如此由阿含证。得知过去未来是有。若以道理为证。偈曰。有境。释曰。若有尘识得生非无尘。过去未来尘若无。应有缘无为境识。是故因此义。識亦不应有。所缘境无故。复次偈曰。果。释曰。过去法若无。善恶二业于未来云何有果。何以故。于果报生时。果报因必不在。是故知过去未来是。有毗婆沙师立如此。若人自说我是萨婆多部同学。此义必应信受。何以故。偈曰。由执说一切。有许。释曰。若人说一切有。谓过去未来现世。虚空择灭。非择灭。许彼为说一切有部。复有余人说。现世法必有过去业。若未与果是有。若过去业已与果。及未来无果此皆是无。若如此分别故。说三世有。此人非说一切有部摄。是说分别部所摄。」

「于三世而立『一切』之词，故说三世。它部说，仅属未生果存在，而作分别。经部仅说现在有。」[6]

甲二、成立时间是观待及施设而有之法

佛法一般认为，所谓的「时间」，是观待色法或识法其中一者之后，施设而存在的。时间是周遍一切有为法、具坏灭性、不相应行之法。藉由观待有为法的未生、已生未灭、已生已灭等三阶段，时间乃被施设安立。此外，时间绝非是独立个体的质有事物。以阶段来安立「时间」的意思是，具时的因果法等，都由已灭、已成、将成，施设而有，或被无常吞噬；以此缘故，而说时间如此被施设安立。《大乘阿毘达磨集论》云：

6 德格版，论，阿毘达磨，ḥi卷，第五品，112 背页；对勘本版，书号81，1199页。有关此文，德格版、奈塘版、北京版稍有不同，这段主要依据后两种版本。汉译大藏经内并无此译。

「何等为时？谓于因果相续流转，假立为时。」[7]

同理，圣慈尊《辩中边论颂》（Madhyāntavibhāgakārikā དབུས་མཐའ་རྣམ་འབྱེད།）云：

「如已用果因，未用则它者。」[8]

阿阇黎世亲的《辩中边论述记》（Madhyāntavibhāgakārikā Bhāṣya དབུས་མཐའ་འགྲེལ་པ།）云：

「何为『它者』？谓三世。应知随应可解因果已用、因果未用、因已用果未用三世。」[9]

7 德格版，论，唯识，ཞི།卷，第一品，53 正页；对勘本版，书号76，136 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.665c.27）。

8 德格版，论，唯识，ཞི།卷，第三品，42 背页；对勘本版，书号70，908 页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《辩中边论颂》（T.31.1601.479a.11）：「根于取住续，用二净增上，因果已未用，是世义应知。」

9 德格版，论，唯识，ཞི།卷，第三品，第20 句偈颂文，14 背页；对勘本版，书号71，35 页。汉译原文：《辩中边论述记》（T.44.1835.20c.2）：「谓因果已用、因果未用、因已用果未用三世、应知。论曰，应知因果至三世义别。述曰：此总举所明，于颂上句，随应可解。」

论中明显说到，因果涵盖的有为法的过去、未来、现在三世，依下列三者顺序安立：已经存在过的有为法、会存在的有为法、正在存在的有为法，共三「它法」。

追随阿阇黎龙树的论师们主张，时间的存在完全依靠观待而成立，绝非不需依赖具时有法的自相。从时间的本身，绝对无法安立年月日，或小时、分钟、秒数等，必须在世间名言中，依据时段的差异，如年、月、日、小时、分钟、秒等，藉由观待各该时段里的众多「具时有法」，方可安立共同所许的「时间」。

怙主龙树说，如果三世一一皆是自性存在的话，将会相互混合。如《中论》云：

「若因过去时，有未来现在，未来及现在，应有过去时。」[10]

现在时与未来时若是自性存在，试问现在时与未来时是否依赖过去时呢？如果此二时依赖过去时，则在过去时中应该要有现在与未来二时。何以故？因为「能依」自性存在的缘故，所依处与能依物两者必得同时俱存；能依若不能在所依时中存在的话，依赖便不能成

10 德格版，论，中观，ཨ།卷，第十九品，第1句偈颂文，11正页；对勘本版，书号57，27 页。汉译来源：《中论》（T.30.1564.25c.6）。

立。然而，如果主张此二时仍在过去时中存在，则不合理，何以故？于「现在」已过，是「过去」；于「现在」未曾有过，是「未来」故。总之，如果此二时自性存在的话，就没有理由依赖过去。

如果认为此二时在名言中不需依赖过去式，《中论》又反诘道：

「不因过去时，则无未来时，
亦无现在时，是故无二时。」[11]

论中明显说到，不依赖过去式的话，无法安立未来及现在。依此推论，过去及未来也得依赖现在方可存在，过去及现在也得依赖未来才能成立。三世是一种非常互相依赖的观待法。圣天的《四百论》云：

「瓶等在未来，即非有过现，
未来过现有，便是未来无。」[12]

11 德格版，论，中观，ཨ卷，第十九品，第3句偈颂文，11正页；对勘本版，书号57，27页。汉译来源：《中论》（T.30.1564.26a.6）。

12 德格版，论，中观，ཨ卷，第十一品，第1句偈颂文，12 正页；对勘本版，书号 57，806 页。汉译来源：玄奘大师译《广百论》（T.30.1570.183b.12）。

对此，月称的《四百论释》也说：

「三时互相依赖而住，不待二时岂有单时故。无法安立不待过去及现在的未来论述，何以故？未来从未来而有，未来本性无疑观待过去及现在二时，方能产生。无待何者，怎能安立此法为未来？以此推论其余二时之论述。」[13]

甲三、三时

以上说明，有为法都依赖着各自的因缘，从未来式到现在式，从现在式转成过去式的本质；这些转换的阶段被安立为未来、现在，以及过去。以树为例，树在因时未成的阶段，叫作未来的树；已成未枯的阶段，叫作现在的树；树木已枯、其性已灭的阶段，叫作过去的树。

13 德格版，论，中观，ཡ卷，第十一品，171背页；对勘本版，书号60，1339 页。汉译大藏经内并无此译。

各派佛教宗师又是如何安置三世[14]呢？

毘婆沙宗中，众所皆知，安立三世的论述来自四位论师的主张。四位论师的观点稍有不同，一般普遍以其中尊者世友（བཙུན་པ་དབྱིག་བཤེས།）的观点为代表。依其观点，动作未生是未来，动作已成未灭是现在，动作已灭是过去。例如，种子种于农田后，未生苗前，苗是未来式；苗已生未灭时，苗是现在式；苗已灭时，苗是过去式。主张三世从未来到现在，从现在到过去。

四位论师分别的主张如《阿毘达磨俱舍论》：

「此中有四种，类相位待异。」[15]

四种主张谓：一、类物成异说。二、性相成异说。三、时位成异说。四、待他成异说。

一、何谓类物成异说？此乃尊者法救（བཙུན་པ་ཆོས་སྐྱོབ།）之宗。此宗

14 译者注：古译中，鸠摩罗什大师及玄奘大师虽有采用「三世」一词，但此词在今天更容易被理解为前世、后世、今生。此故，本人以「三时」译词为主题，但搭配着古译引文而使用「三世」。

15 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第五品，第26句偈颂文，16背页；对勘本版，书号79，38页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论本颂》（T.29.1560.319c.2）。

主张，三世随着能知及能诠的不同而做区别，如苗从未来到现在，从现在到过去时，质体不变，但成异类。如《阿毘达磨俱舍论自释》：

「尊者法救作如是说，由类不同，三世有异。彼谓诸法行于世时，由类有殊，非体有异。如破金器，作余物时，形虽有殊，而体无异。又如乳变成于酪时，舍味势等，非舍显色。如是诸法行于世时，从未来至现在，从现在入过去，唯舍得类，非舍得体。」[16]

二、何谓性相成异说？此乃尊者妙音（བཙུན་པ་དབྱངས་སྐྱོགས།）之宗。在苗的单一事例上，虽过去、未来、现在三相具足，但依何性相力过大，安立彼相。如《阿毘达磨俱舍论自释》：

「尊者妙音作如是说，由相不同，三世有异。彼谓诸法行于世时，过去正与过去相合，而不名为『离现、未相』；未来正与未来相合，而不名为『离过、现相』；现在正与现在相合，而不名为『离过、未相』。如人正染一妻室时，于余姬

16 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第五品，239背页；对勘本版，书号79，588页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.104c.2）。

滕，不名『离染』。」[17]

三、何谓时位成异说？此乃尊者世友之宗。此宗与上述性相成异之主张略同，依据不同的阶段及主要性相，而取名三世。苗从未来至现在，现在至过去的过程中，动作还未发生前叫未来；动作已发生、未灭前叫现在；动作已成亦灭时叫过去。三世只是名称的替换，自相的质体并未变异。如《阿毘达磨俱舍论自释》：

「尊者世友作如是说，由位不同，三世有异。彼谓诸法行于世时，至位位中，作异异说。由位有别，非体有异。如运一筹，置一名一，置百名百，置千名千。」[18]

四、何谓待他成异说？此乃尊者觉天（བཙུན་པ་སངས་རྒྱས་ལྷ།）之宗。此宗主张，三世之名皆待尔前后时方取尔名。诠释同一件事物的三世时，未来的安立观待尔前的过去及现在；过去的安立观待尔前的现在

17 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第五品，239背页；对勘本版，书号79，588页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.104c.8）。

18 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第五品，240正页；对勘本版，书号79，588页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.104c.14）。

及尔后的未来；现在的安立观待尔前的过去及尔后的未来。如《阿毘达磨俱舍论自释》：

「尊者觉天作如是说，由待有别，三世有异。彼谓诸法行于世时，前后相待，立名有异。如一女人，名母、名女。此四种说一切有中。」[19]

此论搭配着比喻说明。综上所述，毘婆沙宗主张，时间与有为法同义。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「说世路言依，有离及有类。释曰，是诸有为法，有已正当行故名世路，复次无常所食故。」[20]

佛教宗义的经部师、唯识师、中观自续师等，对于三世的论述皆为相似。尔等论师主张，过去式及未来式一定是常及无遮，且现在式与事物同义。举单一事物，以苗为例，已灭诸苗支性时，并无引获

19 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第五品，240正页；对勘本版，书号79，589页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.104c.17）。

20 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第一品，29正页；对勘本版，书号79，71页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1559.162c.11）

其他事物，这种的过去式仅属唯遮，故非事物；苗未来式，也是由于因缘的不齐全，导致仍未产生，并且也无引获其他事物之事例，故非事物。《释量论》：

「说言是无者，亦是非有事」[21]

如论所言，「已灭」与「过去」皆非事物。

以瓶为例，瓶子虽是现在式（ད་ལྟ་བ།），但非现在之时（ད་ལྟ་བའི་དུས།）[22]，因为时间一定是不相应行。瓶子的过去式与未来式虽是常法，但过去时与未来时却是事物，更是不相应行。还有要分清楚的

21 德格版，论，量，ཇི卷，自义比量品，第281句偈颂文，105 正页；对勘本版，书号97，494 页。

22 译者注：藏文原文是「瓶子是现在」，但翻成中文时，「瓶子是现在式」会更为合适。在这本《佛法科学总集》中，我会根据中文顺畅的所需，将ད་ལྟ་བ།翻成现在或现在式。换句话说，除了上述的案例外，如果可用「现在」一词，我会尽量使用「现在」。另外，当编辑者们诠述经部、唯识、自续的三时观点时，格西们补充了过去（或过去式）与过去时的区别。同理，现在（或现在式）与现在时也有区别。总之，过去、过去式、未来、未来式主要指向已灭或未生的人、事、物。然而，过去时及未来时却仅针对已灭或未生的时段。

是，瓶子的过去式虽是过去式，但对瓶子而言却是未来式[23]。同样的，瓶子的未来式虽是未来式，但对瓶子而言却是过去式。

此等宗师们认为，过去的定义是「尔之所遮事物的已灭分（ཞིག་པའི་ཆ།）」；[24]过去、已遮、已灭等同义，如已灭的树木，以及瓶子的果时瓶子的不存在等。现在的定义是「已生未灭」；现在、事物、有为法等同义，如瓶子与柱子等。未来的定义是「产生某事物的因缘虽在，然缘不齐全故，尔时未生分」，如冬季时苗的未生，以及瓶子的因时瓶子的未生等。

以苗为例，苗已灭的时段是苗的过去时，在冬季东方的农田中，由于因缘未能齐全，使得秧苗暂时无法产生的时段乃苗的未来时，苗自身正存在的时段乃苗的现在时。因此，某法的过去时与未来时都得观待此法的现在时方可被安立。《大乘阿毘达磨集论》云：

「云何过去？几是过去？为何义故观过去耶？谓自相已生已灭故，因果已受用故。」

23 译者注：瓶子的坏灭是瓶子的过去式，而且此坏灭只会发生在瓶子之后，不可能发生在瓶子之前，所以此文说道：「对瓶子而言却是未来式。」

24 译者注：已灭分的「分」字主要指向已灭当下的灭点，如同灭谛是遮挡所断的遮分般。

「云何未来？几是未来？为何义故观未来耶？谓有因非已生故，未得自相故，因果未受用故。」

「云何现在？几是现在？为何义故观现在耶？谓自相已生未灭故，因果受用未受用故。」[25]

中观应成派主张，过去、未来、现在三者皆是事物，而且过去及未来两者并非无遮，却是非遮法，这点与经部、唯识、自续不同。虽许三世乃事物，但在苗未来时及苗过去时中，不承许有苗的存在，故与毘婆沙师的观点不同。

此宗认为，过去的定义是「某事物的已灭分」，事例如苗已灭。未来的定义是「虽有产生某事物的因缘，但不齐全，故仍未生之未生分」，事例如苗因时苗未生。现在的定义是「非已灭分及未生分，却已生未灭」，事例如苗。以苗为例，苗本身是现在式；苗已灭是过去式；虽有苗因，然不全故，仍未形成的苗未生，乃未来式。

三时之中，以现在为主，过去及未来为次。因为，观待某已灭

25 德格版，论，唯识，ཇ卷，第一品，60 背页；对勘本版，书号76，155 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.669a.7）。

的事物，安立过去；观待虽有产生某事物的因缘，但不齐全，安立未来。而「现在」不需观待已灭或未生；已生未灭事物的本身，就是现在。之所以能够安立苗的未来、现在，以及过去，都是依据苗本身。因为有现在的苗，才说未生的苗；也因为有现在的苗，才说已灭的苗。如《善臂菩萨请问经》（འཕགས་པ་ལག་བཟང་གིས་ཞུས་པའི་མདོ།）：

「广分别已即知三世，所谓过去未来现在。云何过去世？若法生已灭，是名过去世。云何未来世？若法未生未起，是名未来世。云何现在世？若法生已未灭。是名现在世。」[26]

月称的《四百论释》亦云：

「于现在时还未至乃未来，于此已至乃过去，现在生起谓已生未灭。当下缘故，现在为主；于现在未至或已至，立未来过去二时故，尔二非主。」[27]

26 德格版，经，宝积，ཅ卷，第二卷，175 背页；对勘本版，书号43，485页。汉译来源：《大宝积经》卷第九十四，善臂菩萨会二十六之二（T.11.310.535b.13）。

27 德格版，论，中观，ཡ 卷，第十一品，171背页；对勘本版，书号60，1338 页。汉译大藏经内并无此译。

有关中观应成教典所谈及的「已灭乃事物」之论述，在另本《佛法宗义总集》中，还会有较为详细的解释。

总之，依据怙主龙树父子的观点，在如苗等单一的有法上，方可安立三时。已生未灭的苗，在苗时被安立，这时称为苗的现在时；观待尔时，因苗还未产生，而立未来时；观待尔时，因苗已生亦已灭，而立过去时。故在单一的有法上，随着三种别异的阶段，而置三时。所谓过去、未来、现在，都是随着各自的观待处，被心识施设、世间称许后而置，绝非以自相而安立。观待某一有法后，方能安置所谓的年、月、日、时辰、分钟，或秒数；方有所谓「此前乃过去；此后乃未来」可言。撇开这种观待的「现在论」是极难被成立的。

甲四、最短时间的观察

佛教典籍说，刹那可分二：一、时边际刹那；二、成事刹那。普遍而言，时边际刹那就是时间内的最短刹那。[28]时边际刹那的时间

28 译者注：以唯识及中观论师们的角度而言，所谓「时边际刹那是所有时间内的最短刹那」的说法，只是针对古时一般人可接受的范围而说，否则将会与「无方分」论述相互矛盾。

有多长呢？佛教学者们有着不同的说法。阿阇黎世亲的《阿毘达磨俱舍论自释》说，最小的色法是无方分极微尘；最简的名是文；最短的时间是时边际刹那。时边际刹那之量为何？身强力壮者的弹指顷刻间，可分六十五个时段，此六十五分之一的时段就是时边际刹那。一百二十个时边际刹那称「一怛刹那」（དེའི་སྐད་ཅིག་མ་གཅིག）；六十「怛刹那」称「一腊缚」（ཐང་ཅིག）；三十腊缚称「一须臾」（ཡུད་ཙམ་གཅིག）；三十须臾称「一昼夜」；三十昼夜为一月。如《阿毘达磨俱舍论本颂》云：

「百二十刹那，为怛刹那量，腊缚此六十，
此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月。」[29]

对此，《阿毘达磨俱舍论自释》也云：

「分析诸色至一极微，故一极微为色极少，如是分析诸名及时至一字刹那，为名时极少，一字名者，如说瞿名。何等名为一刹那量？众缘和合法得自体顷，或有动法行度一极微。

29 德格版，论，阿毘达磨，ཀྱུ 卷，第三品，第88-89句偈颂文，10 正页；对勘本版，书号79，22页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.62b.13）。

对法诸师说，如壮士一疾弹指顷六十五刹那，如是名为一刹那量。」[30]

阿阇黎法称与吉祥月称也提出了相同的论述。《释量论》：

「一座转动时，最短时刹那。」[31]谓极微尘的移动，或极微尘上下转动的时间乃时边际刹那。吉祥月称的《四百论释》：「缩短时间的最小单位称刹那；壮士弹指顷刻间有六十五刹那，应由刹那得知尔等相乃刹那也。」[32]谓最短单一成事刹那中的六十五分之一乃时边际刹那。法友（Dharmamitra ཆོས་ཀྱི་བཤེས་གཉེན།）《般若波罗蜜多教授现观庄严论颂释明句疏》（ཕར་ཕྱིན་འགྲེལ་བཤད་ཚིག་གསལ།）：「此谓刹那，应如何观？有说，于弹指顷刻间，坏灭有为法疾刹那，不可量数，作此宗

30 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ།卷，第三品，154 背页；对勘本版，书号79，381页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.62a.18）。

31 德格版，论，量，ཅེ།卷，现识品，第495句偈诵文，137正页；对勘本版，书号97，570 页。对勘本版虽写：「ཆུད་པ་ཡི།（摄）」但搭配注解的话，应该是「ཆུང་བ་ཡི། （小或短）」，依此为准。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

32 德格版，论，中观，ཡ།卷，第一品，38 正页；对勘本版，书号60，1025页。汉译大藏经内无有此译。

义。圣声闻等，许此量乃三百六十八分。」[33]谓依圣声闻宗言，壮士弹指顷刻间的三百六十八分之一乃时边际刹那之量。其他经典又做另说，如水泡及峭壁瀑流般的苦蕴，每一刹那都正在坏灭，应知每弹指间有三百六十五刹那，因此苦蕴没有丝毫值得留恋之处。所以也有「弹指间内有三百六十五刹那」之说。

大乘宗义认为，并非时边际刹那不可能短于三百六十五分之一。譬如，《华严经》说，比金翅鸟更快的车乘游绕一匝时，毒蛇可游绕七匝；毒蛇游绕一匝时，圣者阿难陀可说十法，并知其义；圣者阿难陀说一法时，舍利弗可说千法，并知其义；舍利弗说一法时，目犍连可游八千万世界；目犍连游一世界时，如来可于一切世界，以三密示现十二事业，广渡无边。在吉祥怙主龙树圣者的《经集论》（མདོ་ཀུན་ལས་བཏུས་པ།）中，引用了《华严经》云：

「某人依千幅铁车，其马甚疾，过金翅鸟力……此车游绕一匝之际，毒蛇绕匝刹那之时，比丘阿难陀宣说十法，亦知其义。阿难陀宣说一法刹那之时，比丘舍利弗宣说千法，亦知

33 德格版，论，般若，ཉ།卷，第七品，89 正页；对勘本版，书号52，916 页。汉译大藏经内无有此译。

其义。舍利弗宣说一法之时，比丘目健连住八千万世界。」[34]

从某动作形成乃至结束之前，则称「成事刹那」，其量有各式长短。譬如，一月是从一号至三十号结束前的这段时间。或者是，最短的成事刹那，如壮士弹指的时间。对此，教典各有不同说法，如《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》（འཇམ་དཔལ་རྩ་རྒྱུད།）：「十回张闭目，极观唯刹那。」[35]谓十次张眼、闭眼的时间称为「一成事刹那」。

同样地，《金刚空行续》（རྡོ་རྗེ་མཁའ་འགྲོའི་རྒྱུད།）也说：

「闭眼即闭目，六回称『一支』，或称『一须臾』，六臾乃『刹那』，六刹称『腊缚』，此六称『极小』。」[36]

34 德格版，论，中观，ཀི卷，第五卷，213正页；对勘本版，书号64，595页。汉译《华严经》中找不到此段落。

35 德格版，经，续，ན།卷，第十八品，201背页；对勘本版，书号88，626页。汉译《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》中找不到此段落。

36 德格版，经，续，ཁ།卷，第二十六品，64背页；对勘本版，书号78，152页。汉译大藏经内无有此译。

六次闭目的时间为「一支」或「一须臾」；六须臾乃一成事刹那；六成事刹那乃一腊缚；六腊缚乃一极小。

龙树怙主的《五次第》（རིམ་ལྔ།）说：「弹指摄刹那，芥转乃腊缚，入出乃须臾。」[37]谓壮士弹指顷刻乃成事刹那；白芥子转动的时间乃腊缚；吸气吐气的时间乃须臾等多义。

一般而言，由某动作的时间长短决定成事刹那之量，但成事刹那的最短时间可由弹指、闭眼、短音「啊」字，以及普通人的最短敏捷动作的时间而去定论。同样地，时边际刹那之量也可由极微尘的移动、极微尘的上下转动、弹指的六十五分之一的时间而去定论，这是上下部的共同观点。

佛教典籍中，虽说成事刹那如弹指顷刻，其间的六十五分之一、三百六十五分之一，或三百六十八分之一乃时边际刹那，但这种最短时边际刹那的说法并未具决定性，这点可由上述引用的《华严经》得知。况且，仔细思惟的话，虽说是时边际刹那，但不意味否定存在比此更短的时间；虽说是时边际刹那，但也不一定是所有时间中

37 德格版，论，续释，དི།卷，第二次第，第29句偈颂文，49正页；对勘本版，书号18，139页。汉译大藏经内无有此译。

的最短顷刻。[38]

自部声闻宗师等说，色法构成的基础是无方分极微尘般，非色有为心法的前后刹那，最终也会到不可再被分割的无方分时段。唯识及中观宗师们，否定了无方分的论述，虽说时边际刹那乃最短时间、极微尘乃最小色法，但所谓的「最短」及「最小」的解读，若是不可再被分割的话，怎不会成为无方分呢？既然可被一直分割，无有止尽的话，为何又称为「最短」或「最小」呢？很明显地，学者们对此有不同的回覆。

龙树怙主的《宝鬘论》说：「刹那有后际，亦应观初中，三刹那体故，世刹那非住。」[39]若加以观察，凡是时间刹那性，皆非自性成立的时间，纵使是时边际刹那，也应有初、中、后三时分，所以时边际刹那也必须承许具三时分，绝非「无方分」。如同构成色法的究竟基础，极微尘无法成为无方分般，最短时间的时边际刹那也无法成

38 译者注：编辑者格西们会这么说的理由是，时边际刹那也有前、中、后三端的刹那方分，所以时边际刹那仍可被分割三段。当然，分割出来的时间会比原先未割前的时间更加缩短。

39 德格版，论，本生，ཀ|卷，第一品，第69偈颂文，109背页；对勘本版，书号96，294页。汉译来源：仁光法师译《宝鬘论》。

为无方分，这是唯识学者及中观学者的共同论述。

甲五、细微无常

常与无常以坏不坏灭而分界别，有为法之所以坏灭也是源于因缘；有为法等，每一刹那都正在坏灭、于一切时中无不转变。之所以有因缘就会坏灭，没有因缘则不坏灭，主要是因为能生因本身的因素所致。譬如，树叶产生变化后在寒冷的冬天掉下落叶，这现象并非来自寒风触碰，突然掉落，而是来自一周周、一日日的逐渐变化。所以，树叶形成的当下，就已从坏灭性质中产生。虽然刹那变化无法以肉眼看到，但刹那坏灭的事实的确一直在发生；没有细微刹那的变化，是无法形成粗显变化的。

何谓生、住、异、灭等四相呢？

毘婆沙宗认为，以生、住、灭三相诠释某一有为色蕴时，并非诠释此色蕴本身乃生住灭等，却是透过此色蕴的能生因等他法的存在，而去诠释此色蕴乃有为法。所以在此生住灭三相等，并非指向生等本身的作用，却被主张为能生者、能住者、能灭者等其他质体。色等事物虽有生住异灭四相同俱，但在事物上发生的顺序却是先有生起，再有安住、后有衰异，终有坏灭。话虽如此，生住异灭四相并非

指向生等作用，而是指向能生者、能住者、令变异老化者，以及能灭者的其他质体。就像之所以称「有为法」（或「行」），是因为结合因与缘的「行为」，这种诠释也是与「能行者」有关。《阿毘达磨俱舍论自释》：「此于诸法能起名生、能安名住、能衰名异、能坏名灭。」[40]阿阇梨称友的《阿毘达磨俱舍论释明义论》亦云：「于此，许有为相乃别异质体性。」[41]此故，极短刹那无有尔等相，如《阿毘达磨俱舍论自释》言：

> 「世尊为断彼执着故显行相续体是有为及缘生性，故作是说：有三有为之有为相，非显诸行一刹那中具有三相，由一刹那起等三相不可知故，非不可知应立为相，故彼契经复作是说。」[42]

40 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第二品，80背页；对勘本版，书号79，200页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.27a.16）。

41 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第二品，158背页；对勘本版，书号80，378页。汉译大藏经内无有此译。

42 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第二品，81背页；对勘本版，书号79，202页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.27c.3）。

经部主张，有为等并非第一刹那生、之后住，最终遭遇灭缘而坏灭，而是从第一刹那生起的同时，就已经成为了刹那坏灭的本质。第一刹那无法安住于第二刹那的原因是，第一刹那本身就有正在坏灭的性质，所以在下个刹那或第二刹那时，第一刹那自当坏灭、不能安住。为何第一刹那本身有正在坏灭的性质呢？因为生起第一刹那事物的能生因本身就有此性，又被此性之因所生起的缘故。

因此经部说，有为四相应指向色法等本身的生、住、异、灭的作用；以苗为例，苗未有新生谓生，安住前刹那之续流谓住，前后刹那变异称异或衰。又说，苗将生起之时乃苗因之时，苗生起之时乃苗的第一刹那，苗之住时乃苗的前中后刹那之时，苗的异灭之时乃苗果第一刹那。生住灭三相不只同俱，并非与有为法质体别异，如阿阇黎清辩的《思择焰论》云：「譬如经部师说，由因缘各自之力所生起的续流，于同一时内，未有生起故生、安住前刹那之续流故住、与前刹那不相似、亦衰亦离，故称灭。」[43]

同理，任何有为法生起的当下，就已成立正在坏灭。吉祥法称

43 德格版，论，中观，ཥ卷，第三品，73正页；对勘本版，书号58，183页。汉译大藏经内无有此译。

的《定量论》云：「所谓无常绝非后时所成他者。反覆已言，事物住刹那性本身就是无常矣！」[44]所以，与毘婆沙宗不同的是，经部认为，哪怕仅存于时边际刹那顷刻的事物，也能具全三相。《阿毘达磨俱舍论释明义论》云：「他宗说，声音及火焰等最终刹那皆有自我安住，别异尔等，因观待前刹那故，安置三相」[45]谓他宗应知乃经部宗。

唯识及中观两宗也认为，有为生住灭三相应指向生等作用，并三相同俱，这点跟经部相同。《摄事分》云：

> 「此中有为是无常性，三有为相施设可得：一生、二灭、三住异性。如是三相依二种行，流转安立。一、依生身展转流转。二、依刹那展转流转。依初流转者，谓于彼彼有情众同分中，初生名生，终没名灭。于二中间婴孩等位立住异性，乃至寿住说名为住；诸位后后转变差别，名住异性。依后流转者，谓彼诸行刹那刹那新新而生，说名为生，生刹那后不住名灭，唯生刹那住故名住。异性有二：一、异性异性。二、转变异性。异性异性者，谓诸行相似相续而转；转变异性者，谓不相似相续而转，非此异性离住相外别体可得，是故二种总摄为一，施设一相。」[46]

44 德格版，论，量，ཅེ།卷，第二品，183正页；对勘本版，书号97，685页。汉译大藏经内无有此译。

45 德格版，论，阿毘达磨，གུ།卷，第二品，163背页；对勘本版，书号80，390页。汉译大藏经内无有此译。

无常的定义是「刹那性」（སྐད་ཅིག་མ།）。此定义中的「刹那性」应该解读为「事物于自身存在后的下一刻起不复存在」，不应解读为「过了一阵子后不复存在」。事物自身存在的时间各有不同。例如一年本身的存在时间是十二个月，十二个月过后的下一刻起，彼年就不复存在。事物本身存在的时间，以及其下一刻不复存在的内容，如果搭配一天来计算的话，就是二十四个时辰；搭配着短时刹那的话，就得看这刹那顷刻有多长，而下定论。

问：在一百年未结束之前，一世纪是否会安住于其时间内？如果不会，则与「在未结束十二个月之前，一年将会安住」的论述相违；如果会，则与「无常仅住一刹那矣」的论述相违。

46 德格版，论，唯识，ཟི།卷，第五品，179背页；对勘本版，书号74，1189页。汉译来源：《瑜伽师地论》第六十五卷（T.30.1579.795c.21）。

这是不懂如何安立「续流」所产生的过患。如《四百论》云：「于相续假法，恶见谓真常。」[47]谓续流的劣恶解读将不懂如何安立具方分论，故谬执为常。

答：以十二个月的和合体或一年为例，因为支分与具支两者性质为一，支分初月的坏灭，足以成立具支者「年」的坏灭，一切有为都是如此。然而，支分「月份」的正在坏灭，只能成立具支者「年份」的正坏灭，不能成立年份的已坏灭；虽是「非正住」，却非「已不住」的差别也应区分。[48]

一般无常可分为续流无常及刹那无常两者，如阿阇黎般若洼玛（Prajñāvarma ཕྱི་ལྗགས།）的《法句经释》（ཆོས་མངོ་ཀྱི་རྣམ་པར་འགྲེལ་བ།）云：「无常复二，续流故无常，以及刹那故无常。」[49]前者乃粗浅无常，后者

47 德格版，论，中观，ཆ卷，第十四品，第22句偈颂文，16正页；对勘本版，书号 57，815页。汉译来源：玄奘大师译《广百论》（T.30.1570.185c.4）。

48 译者注：这段话是针对「如果会，则与『无常仅住一刹那矣』的论述相违」的回覆。此文的「刹那」意味成事刹那，所以本世纪是无常的缘故，只能仅住一刹那，也就是一百年的时间。一百年过后的下一刻起，本世纪将不再是「正安住」，而是「已安住」，所以没有矛盾。

49 德格版，论，阿毘达磨，ཐ卷，第十八品华句释，25正页；对勘本版，书号83，653页。汉译大藏经内无有此译。

乃细微无常。譬如，牧羊人也都能以肉眼得知天施死后不复存在，这种无常极为粗浅。第一刹那的天施于下一刹那不复存在，乃更细微。比起这个更细微的是，第一刹那的天施在第一刹那时起，就正在坏灭。因此，先得会意粗浅无常，方能证悟细微无常。

若无刹那刹那坏灭的细微无常性，则不能以续流安置无常；细微无常的刹那刹那坏灭性，绝非源于当下其他的因缘，或源于后者其他因素，纯粹因为事物自我的能生因性，使得事物生于刹那坏灭性中。

有关续流无常，如阿阇黎地亲的《五蕴释》云：

> 「所谓的续流，谓从五蕴生起开始，乃至未死前，无有间断的刹那性相。灭乃间断相似五蕴刹那的续流，后者不随前刹那，却生不相似其他刹那，此性称『无常』也。」[50]

论说，九十岁的老人并非突然老去。一开始在胎里，后出生，经历幼时乃至老时，逐渐衰老，最终成耆老者。又如无着阿阇黎的

50 德格版，论，唯识，ཥ卷，88背页；对勘本版，书号77，891页。汉译大藏经内并无此译。

《瑜伽师地论》言：

「云何八位？谓处胎位、出生位、婴孩位、童子位、少年位、中年位、老年位、耄熟位。处胎位者，谓羯罗蓝等。出生位者，谓从此后乃至耄熟。婴孩位者，谓乃至未能游行嬉戏。童子位者，谓能为彼事。少年位者，谓能受用欲尘乃至三十。中年位者，谓从此位乃至五十。老年位者，谓从此位乃至七十，从此以上名耄熟位。」[51]

一般而言，搭配着粗浅的比喻，如灯火的最后刹那，理解无常的话，因为可被现识所知，所知道的无常将会成为粗浅无常；搭配着细微比喻的话，须以理由得知，将会成为细微无常。又像「事物于自身存在后的下一刻起不复存在」的解读，搭配着一天的话，事物自身存在的时间将成三十须臾；搭配着最短时间的话，事物自身存在的时间将成时边际刹那顷刻，所以「事物于自身存在后的下一刻起不复存在」的理解也有粗细两种。

生起诸有为的能生因，本在坏灭性中成立之理，以及「自身存

51 德格版，论，唯识，རྣི།卷，第三品，24背页；对勘本版，书号72，726 页。汉译来源：《瑜伽师地论》第二卷（T.30.1579.289a.19）。

在后的下一刻起不复存在」之理，如《虚空色降伏忍经》（ནམ་མཁའི་མདོག་གིས་འདུལ་བའི་བཟོད་པའི་མདོ།）：「尔等法于第一刹那生起后，已于第一刹那顷，成坏灭性，不住第二刹那。」[52]《释量论》（第二卷）亦云：「无因故若灭，自体即相属。」[53]谓所作性从生起开始，自身本体就被坏灭性随后相属。所作性生起于坏灭性中，这仅是源于自因的缘故，才会生于坏灭性中，除此外，无有余因。若列出推理公式（སྦྱོར་བ།）的话，则如下述：

「所作性有法，
属『自体生起时即成坏灭中』的本性拥有者，
无须依赖其他后起因缘，依自因力，生于坏灭性中故。」

《释量论》（第九卷）亦云：「若因生余灭，故使彼灭者。」[54]谓此论引他宗，若敌方言道：如瓶子等「自体生起时即成坏灭中」的

52 德格版，经，经藏，འ།卷，150 正页；对勘本版，书号67，368 页。汉译大藏经内未获此译。

53 德格版，论，量，ཅེ།卷，自义品，第195 句偈诵文，102 正页；对勘本版，书号 97，486 页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

54 德格版，论，量，ཅེ།卷，他义品，第282 句偈诵文，150 背页；对勘本版，书号 97，599 页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

本性，非依自因力，却依后起余因，使成坏灭，故说彼成具灭性者。论说，此不应理。此论（第九卷）驳道：

「彼体性成者，于我何能益？于我非能益，
何为彼所待？无待事终于，如何非如是？」[55]

论说，色等有为法都是于自体生起时，即成坏灭性者。此时，敌汝虽然主张后起坏因之论述，但后起坏因如何助益或损害色等坏灭之自体？既然后起坏因不能利害色等坏灭体性，后起坏因及色等坏灭体性两者，则不能成所待及能待。

成立有为法乃刹那性，实属佛教典籍的重要内容，尤其佛教量学更为重视其要义，其义的极要关键乃「无须观待后起因缘」。在此仅做粗略介绍，若欲细解，应主要参考上述已引用的「无因故若灭」的偈颂文，此文来自法称阿阇黎所著的《释量论》的自义品后端。尤其是《定量论》的这段话：「具有蕴、界、处性相的所作性、成

55 德格版，论，量，ཅེ།卷，他义品，第283-284 句偈诵文，150 背页；对勘本版，书号97，599 页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

立无常故，无有过患」[56]定论了有关「何谓所作性」、「依此成立无常」、「坏灭是否观待后起因缘的厘清」、「此故坏灭非无因有」，以及「成立坏灭乃事物性」等广泛论述，由此可做其要义细解。

阿阇黎寂护的《真如集论》、其注释由阿阇黎莲花戒著作的《真如集论释》的第十三「观坚事物」品、阿阇黎法上的《成刹那性》（སྐད་ཅིག་མ་གྲུབ་པ།），以及其注释由阿阇黎梵志珍珠瓶（བྲམ་ཟེ་མུ་ཏིག་བུམ་པ།）的著作等，作为《释量》及《定量》二论的补充。这些教典皆以善巧细解的方式，定论出佛教推理家们如何透过深入细微的理由，结论出「所作性乃刹那性」的内容。

56 德格版，论，量，ཅེ།卷，自义品，179 背页；对勘本版，书号97，677 页。汉译大藏经内无有此译。

第五品·
情器世间的
生灭次第

甲一、阿毘达磨等论所说情器世间的生起过程

古印度宗师对于情器世间如何形成，有多种不同的说法。

胜论派等许多外道宗师认为，现在这个世界还未形成前，地微尘、水微尘、火微尘、风微尘等诸多各自完整未坏的微尘，安住于虚空之中。尔时，大自在天于此虚空生起造世间念，加上诸有情之善恶业的成熟力，开始令二个风微尘连结，继令三个风微尘连结，风尘遂成为果实质体，形成了强大风蕴。在此风蕴上连结了水尘，如前已述，形成了水蕴，而后，水蕴上形成了地坛城，地坛城上形成了火坛城，如此循序产生了情器世间。

外道数论师们则认为：构成世间的主要基础究竟来自「共主相」（གཙོ་བོ།）之所幻。另有几派主张世间造物主的外道，如：梵天、遍入天、声梵、我常等。外道顺世派则说，世界是由色质突变而形成的。

主张有造物主的论师们之推理公式如下：

「世间的器、情、受用等有法，需先经由某者的念头，作用循序渐进而产生故[1]。如斧头，木匠的工具。如瓷瓶，别形异状故。如瓶子，具作用故。」

虽然还有其他的推理，但以上所言显然为诸外道论师最主要之理论。

关于上述推理，佛教论师们认为，若仅针对「世间器、情、受用等形成之前先有念头」之说，佛家早已定论「世间等从思业所成」，然此理并不足以说服佛家承许未说之义。若谓「先有的念头是常念」，但「念」绝非「常」故，比喻不可成立。再者，如果只是「需先经由某者的念头」方能存在的话，你说诸法的造物主本身也应「需先经由某者的念头」，必须承许如是过患，[2]这样一来，又与其谓「常有俱生」的立场矛盾相违。更何况，尔等所立因亦无周遍。佛教论师们以多理反驳，如《释量论》：

---

1 译者注：这段话的藏文直译为「有着有着业成故」。数论师认为，如同一切人造事物都是有计画地从小变中、从中变大，以此类推，一切非人造事物的成形过程中，既能从小变中、从中变大，也必须先有「造念」等计画，方可遂成。

2 译者注：如果造物主之前必须要有造念，则不应持有「造物主开创万法」的立场。换句话说，到底万法是由造物主开创？还是造念开创？

「住行形差别，及能作义等，
极成或无喻，复是疑惑性。」[3]

若许常有俱生的造物主，因常性不变，「果已生时」将与「果未生时」无有丝毫区别。若是如此，无有造主，果应亦在，造主则不具因相。此外，造主乃不生性，由此所造之物不应为所作性。事物等由各式因缘聚合方能生起，不应仅由造主一者所成。《释量论》云：

「自性无差别，亦不可能作，
常则无遮故，功能亦难知。」[4]

阿阇黎清辨的《中观心论》亦云：

「尔时我未生，不许由我造。」[5]

3 德格版，论，量，ཅེ།卷，成量品，第10句偈颂文，108正页；对勘本版，书号97，501页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

4 德格版，论，量，ཅེ།卷，成量品，第24句偈颂文，108 背页；对勘本版，书号97，502页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

5 德格版，论，中观，ཛ།卷，第九品，第134句偈颂文，36背页；对勘本版，书号58，85页。汉译大藏经内并无此译。

此《中观心论》的自释《思择焰》云：

「造者绝非有，故不成无定。谓一切事物从各式因与缘聚所生故，不可许单一造物主。若（他）驳：由单一造物主之力故。（答：）何须思择众多因缘？世间事物等因缘，不见由单一造物主所成故，我立之因怎成不定因？」[6]

此故佛家主张，情器世间的产生绝非来自共主相、造物主事先动摇造念，或无因骤生等，如论所言「此唯依缘性」，情器世间仅由因与缘所成。[7]

阐述世间形成之理的印度佛教典籍如《华严经》、《正法念处经》（མདོ་དྲན་པ་ཉེར་བཞག）、《立世间论》、阿毘达磨上下部、吉祥时轮续典等，但主要依据是阿毘达磨论典以及时轮续典。此等典籍共同说到情器世间如何生灭、情世间的寿命长短、器时间的独特形状及大小

6 德格版，论，中观，ཛ།卷，第三品，110背页；对勘本版，书号58，269页。汉译大藏经内并无此译。

7 在尊者的文集中说到，以佛法观点诠释时，「绝对要有开始」的看法会产生许多问题。以逻辑推论，主张这种独立个体的开始来自两种思惟，一、世间造物主。神圣造物主并非因果属性，却创造此世间。二、虽无有因缘，此世间却能骤然而成。佛家否定上述两种主张。

等，内容稍有不同，但基本看法却无分歧。

佛教论师们说，我等所处的世间及有情二者，首先形成器世间，然后形成情世间。其立场是：构成基础的地水火风等四微尘，随着众生的共业，开始形成了共同所处的世界；随着各自的不共业，产生了各自的快乐与痛苦。如上所述，佛教论师仅依近取因及俱生缘的因果辗转之道而说。

关于此义，圣者无着等取名「三缘」。一、不动缘。二、无常缘。三、能力缘。《佛说稻芊经》等也明显说到此义。《阿毘达磨集论》云：

「何等相故？谓无作缘生故、无常缘生故、势用缘生故。」[8]

世亲阿阇黎的《说缘起初别释》所引用的经文亦云：

「比丘们，缘起相者谓三，无动所生相、无常缘生相、能力缘生相。」[9]

8 德格版，论，唯识，རི།卷，第一品，65 背页；对勘本版，书号76，167 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.670c.19）。

9 德格版，论，经释，རི།卷，第一品，5 正页；对勘本版，书号66，725 页。汉译大藏经内并无此译。

此乃大扼要，谓依三缘力形成此世间，并说世间绝非由某位神圣作者所造。如《佛说大乘稻芊经》云：

「言因缘者，此有故彼有，此生故彼生。所谓无明缘行。」[10]

依经中所言顺序，「此有故彼有」谓不动缘所生；「此生故彼生」谓无常缘所生；「无明缘行」谓能力缘所生。

初者，教典说内外所有事物皆从不动缘所生。其义谓：此情器世间，仅依各自因缘所生，绝非由某位造者先起造念所成。经说「此有故彼有」，谓情器世间从因果缘起所生，非由因缘属性以外的其他外在能力所成，也非无因无缘、骤然而生。

第二，何谓无常缘所生？内外事物来自因缘，然而，单凭此点不够，其因必须是无常性；由常法生无常果，极不应理；这就是第二缘的内义。常法远离循序渐进及同时产生的功效，所以不俱生果的作用；常法不具影响他法损益的基础；他法也不具影响常法损益的基础；如此渐次推理要义，即第二缘所显示：凡是能够产生内外情器之

10 德格版，经，经典，ཀ།卷，116 正页；对勘本版，书号62，315 页。汉译来源：《佛说大乘稻芊经》（T.16.712.823c.6）。

因，必定是有为性、无常性。是故经说「此生故彼生」；强调「生」性。

第三，何谓能力缘所生？产生果法的因缘虽是有为无常，但光凭此点仍有不足。因为，在因位上，必须要具足相顺果性、产生个别果实的能力，这就是能力缘要表达的内容。是故经中说「无明缘行」。

总结上述三相缘起的要义，无着阿阇黎的《阿毘达磨集论》云：

> 「何等义故？谓无作者义、有因义、离有情义、依他起义、无作用义、无常义、有剎那义、因果相续不断义、因果相似摄受义、因果差别义、因果决定义，是缘起义。」[11]

佛教的立场，坚决否认无因而生、造主先动造念所成、常因生果等论述，主张同类果由同类因感得、各式果相由各式因缘聚合而成。诠释这些内容时，唯有依据因果缘起之理，方可得出定论。

11 德格版，论，唯识，རི།卷，第一品，66 正页；对勘本版，书号76，169 页。汉译来源：《大乘阿毘达磨集论》（T.31.1605.671a.20）。

《阿毘达磨教典》中怎么描述世间界如何产生的呢？世亲阿阇黎的《阿毘达磨俱舍论自释》有非常明细的解释：

> 「谓诸有情业增上力，先于最下依止虚空有风轮生，广无数、厚六千亿踰缮那，如是风轮其体坚密。假设有一大诺健那，以金刚轮奋威悬击，风轮无损。又诸有情业增上力，起大云雨澍风轮上，滴如车轴积水成轮，如是水轮于未凝结位，深一百一十二万踰缮那。如何水轮不傍流散？有余师说，一切有情业力所持令不流散。所饮食未熟变时，终不流移堕于熟藏。有余部说，由风所持令不流散，如篇持谷。有情业力感别风起，搏击此水上结成金，如熟乳停上凝成膜，故水轮减唯厚八洛叉，余转成金，厚三十二万。」[12]

12 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第一品，144 正页；对勘本版，书号79，355 页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：（T.29.1558.57a.15）：「谓诸有情业增上力，先于最下依止虚空有风轮生，广无数、厚十六亿踰缮那，如是风轮其体坚密。假设有一大诺健那，以金刚轮奋威悬击，金刚有碎风轮无损。又诸有情业增上力，起大云雨澍风轮上，滴如车轴积水成轮，如是水轮于未凝结位，深十一亿二万踰缮那。如何水轮不傍流散？有余师说，一切有情业力所持令不流散。所饮食未熟变时，终不流移堕于熟藏。有余部说，由风所持令不流散，如篇持谷。有情业力感别风起，搏击此水上结成金，如熟乳停上凝成膜，故水轮减唯厚八洛叉，余转成金，厚三亿二万。」

论中说到，「最下依止」乃虚空，此上初有风轮，次有水轮，后有地轮，循序产生。器世间未成的前兆是，于多年间柔风起动、弥漫密聚，次成风轮，这是器世间的地基；此风轮又称「柔」，其壮圆形，其色各式，其相八质体性，八质中以风为主，故称「风轮」。

风轮上的虚空中，风云密布、长年降雨、积水成轮。受到风的吹动，此水长期摇晃，逐渐形成地轮。水地之轮上，又有大雨降淋，形成外围大海。风力搅拌海水上等精华，形成须弥山；风力搅拌海水中等精华，形成双持七山；风力搅拌海水下等精华，形成四大洲及其余中小洲等。处于正中的须弥山王，其山的四正方各有四大洲，其山的四斜方有八中洲，洲与洲之间都有日月星辰等环绕。南方大洲是我们所居住的地球；大海遍满洲与洲之间的间隔。这一切，都是依赖虚空、风轮而有。

四大洲、中小洲、日、月、星辰等共一千，称为「一千小世界」。此一千小世界的一千倍，称为「二千中世界」。二千世界的一千倍，称为「三千大千世界」。总之，须弥、大洲，乃至梵天等百亿世界，或称三千大千世界一开始同时产生，最终也同时坏灭。如《阿毘达磨俱舍论》：

「四大洲日月，苏迷卢欲天，梵世各一千，名一小千界，此小千千倍，说名一中千，此千倍大千，皆同一成坏。」[13]

此外，《圣广大游戏大乘经》说，四洲乃至阿迦尼咤天间的百亿世界，称三千大千世界，经云：

「如是四天下成一世界。百亿四天下成一三千大千世界，其中百亿四大海，百亿须弥山，百亿铁围山，百亿四天王天，百亿忉利天，百亿夜摩天，百亿兜率陀天，百亿化乐天，百亿他化自在天，百亿梵身天，百亿梵辅天，百亿梵众天，百亿大梵天，百亿少光天，百亿无量光天，百亿遍光天，百亿少净天，百亿无量净天，百亿遍净天，百亿无云天，百亿福生天，百亿广果天，百亿无想众天，百亿无烦天，百亿无热天，百亿善见天，百亿善现天，百亿阿迦尼咤天，如是名为三千大千世界。」[14]

---

13 德格版，论，阿毘达磨，ㄱ卷，第三品，第73-74 句偈颂文，9 背页；对勘本版，书号79，21页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论本颂》（T.29.1560.315b.9）。

14 德格版，经，经典，ㄇ卷，第十二品，77 正页；对勘本版，书号46，186 页。汉译来源：《方广大庄严经》（T.3.187.563c.4）。

佛家说器世间有欲界、色界、无色界，共三界；三界有情可由种性区分。欲界种性以追求色声等欲境为主；色界种性以追求禅乐为主；无色界有情，即使对于静虑安乐也仍厌离，仅以追求舍受寂静为主。

从身性、感受、享用的角度诠释三界，则欲界的性质是「身粗性、受以苦受及苦乐混受为主、食以粗食为主」；色界的性质是「身光性、受几乎被乐受所周遍、食非粗食」；无色界的性质是「无有粗身以示有情、受离苦乐只属舍受、不需依食；遮作意矣，缘虚空等所缘境，唯入定中」。欲界的上等有情、色界众生、无色界众生皆称「天人」。

《阿毘达磨俱舍论》及其《自释》中说到诸多与眼见现象相关论述，如：太阳及月亮的大小、地球与日月之间的距离、太阳环绕须弥山与昼夜间的关联[15]、夏至冬至的日光长短等。过去印度与西藏的佛学家们，也配合吉祥时轮续典中的历算学，明确定论有关日月星辰

15 在尊者的文集中说到，如阿毘达磨等佛教典籍，虽然针对地球的形状、地球的大小、日月轮转方式、须弥山为正中心、地球平坦、日月星辰围绕着地球而转等许多论述提出观点，但很明显地，这些都是依据古老印度的吠陀学而说。

时间等论述，并编写历书。

《律分别》与《阿毘达磨俱舍论》提及器世间形成之后，逐渐产生情世间的过程。在此简略引用《律分别》的经文：

> 「汝诸苾刍，此界成时一类有情福命具尽，从光音天殁而来于此人同分中，妙色意成诸根具足，身有光耀乘空往来，以喜乐为食长寿而住。尔时此世界中，无有日月、星辰度数、昼夜、刹那、腊婆、须臾、半月、一月、半年、一年、男女之别。但相唤言萨埵萨埵。是时众内有一有情禀性耽嗜，忽以指端尝彼地味，随尝之时情生爱着，随爱着故段食是资。尔时方名初受段食，诸余有情见此食时，即便相学食其地味时诸有情既餐地味，身渐坚重光明隐没，尔时世界皆悉黑闇。汝诸苾刍，世界闇时，法尔即有日月、星辰度数、昼夜、刹那、腊婆、须臾、年月等别。」[16]

经中又说，有情因多食而丑陋，少食而庄严；因各种食，成各种相。次因分别「我乃庄严、汝甚丑陋」等现象，互相排斥；相好者

16 德格版，经，律，ʒi卷，第三品，49 正页；对勘本版，书号5，128 页。汉译来源：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.635a.25）。

起慢心，鄙视颜劣者。因容颜起慢心矣，造孽恶业，令福造大地失去精华。大地精华失去之后，又产生色香味全的地饼。地饼消失之后，又产生色香味全的林藤，后因众生造孽作恶，令林藤消失不在。此后，又产生色香味具全的「不种自生无糠秽」；此糠傍晚收获苗则随生，至早晨时米便成熟，虽复数取而无明显异状。有情享用此糠，逐渐产生体内滓秽，便生二道，由斯遂有男女根生，而起淫行，造法非法，遂成家室。《律分别》云：

「汝诸苾刍，彼诸有情，食此地味，长寿而住。若少食者身有光明；若多食者身无光彩。由食多少，形有胜劣，由胜劣故，更互相轻。我光色胜，汝容颜劣。由相慢故，恶法便生，由恶生故，地味便没。」[17]

此经复云：

「汝诸苾刍，地味没已，时诸有情由福力故，有地饼出，色香味具，色如少女花，味如新熟蜜。食此地饼长寿而住，若少食者身有光明，因相轻慢，如前广说，乃至地饼没故。」[18]

17 德格版，经，律，ઝ卷，第三品，49背页；对勘本版，书号5，130页。汉译来源：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.635b.8）。

此经又云：

「汝诸苾刍，地饼没已，时诸有情由福力故有林藤出，色香味具。色如雍菜花，味如新熟蜜，食此林藤长寿而住。若少食者身有光明，因相轻慢，广如前说，乃至林藤没故。」[19]

此经再广云：

「汝诸苾刍，林藤没已，时诸有情由福力故有妙香稻，不种自生无糠秽，长四指，旦暮收获苗则随生，至暮旦时米便成熟，虽复数取而无异状，以此充食长寿而住。时彼有情由段食故，滓秽在身为欲蠲除便生二道，由斯遂有男女根生。更相染着，生染着故，遂相亲近因造非法。诸余有情见此事时，竟以粪扫瓦石而弃掷之，作如是语：汝是可恶有情作此非法，咄汝今何故污辱有情。始从一宿乃至七宿，不共同居

18 德格版，经，律，ઝ卷，第三品，49 背页；对勘本版，书号5，130页。汉译来源：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.635b.17）。

19 德格版，经，律，ઝ卷，第三品，50正页；对勘本版，书号5，132页。汉译来源：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.635b.25）。

摈于众外，犹如今日初为嫁娶。皆以香华杂物而散掷之，愿言常得安乐。汝诸苾刍，昔时非法今将为法；昔时非律今将为律；昔所嫌贱今为美妙。由彼时人驱摈出故，乐行恶法遂共聚集，造立房舍而作非法，此为最初，营立家宅便有家室名生。」[20]

此外，《立世间论》也做了相同的广泛解说。

对此器情世间形成之理，佛教典籍所说与印度宗师普遍共许的内容极为相似[21]。关于四时的主张，二者也有相同论述：人类开始形成之时，称为「圆满时」；次为「三分时」；再次为「二分时」；最后人类寿长百岁时的「争斗时」，又称「五浊恶世之时」。圆满时人类只行善事、不做恶事；三分时人类仅做一件恶事，无法圆满，而成三分；二分时人类做两件恶事，故称二分；最后，人类犯下所有罪孽时，称争斗时。

---

20 德格版，经，律，ङ卷，第三品，50 背页；对勘本版，书号5，133 页。汉译来源：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.635c.2）。

21 现代科学在人类如何形成的说法上持有不同观点。人类始由猴类逐渐转化而成，先是四肢着地地爬行，同动物般没有智慧，后来懂得如何使用铜石工具，最终人类智慧获得极大发展，使现代科学及科技机械臻至顶端。

甲二、《时轮续》所说器世间的形成过程

关于器世间如何形成，时轮教典的解说是，前世界消灭后，我们现居世界还未形成之前，历经许久，一片空朗，唯有零星散碎的非物体极微尘，又称空尘，遍满虚空；而后空尘开始相互结合，形成风轮，世界由此发端。

空尘中，有两种类别的风尘：一、未结合亦未明显的风极微尘，虽具有轻动性，但不能移动转至他处。二、结合后的轻动性风尘，能够移动他处，又被称为「造世间风」。后者就是构成世界的基础风轮之初因，但非风轮。

此后，零星散碎的风、火极微尘逐渐结合，形如具风电火，为火轮之初，称为「造火」。此后，零星散碎的火、水极微尘逐渐全面结合，形如具风火性之雨水，为水轮之初，称为「造水」。此后，零星散碎的水、地极微尘逐渐全面结合，形如天空彩虹般的大地，为地轮之初，称为「造地」。

如是风火水地循序发展，形成世界地基的风轮、火轮、水轮、地轮，其相圆形。之后形成须弥山，根细顶粗，外围存在七山、七海、七洲，并逐渐形成上空星辰。起初先有极为透澈清晰、形如彩虹的大地；大地遂成粗地，成器世间时，味极微尘及空界极微尘等也遍

布世界。如具胤白莲大师（རིགས་ལྡན་པད་མ་དཀར་པོ།）的《时轮无垢光大疏》（དུས་འཁོར་འགྲེལ་ཆེན་དྲི་མེད་འོད།）云：

「起初于极微尘中，风极微尘相互结合；结合的轻动性名风。火极微尘全面结合，具风之电名火。水极微尘全面结合，具风火性之雨名水。地极微尘全面结合，似空中弓名大地，遍满味极微尘等。」[22]

以我们现居世间为中心的四正方、四斜方、上下二方共有十方，每一方都各有一千个如四洲般的世界，故称「一千世界」。小千世界之上，小千世界的两千倍以下称为「两千中世界」。中千世界之上，中千世界的三千倍以下称为「三千世界」。三千世界之上，乃至无量世界间，称为「大千世界」。所谓的「无量」，并非词义上的无量，而是从个位数开始，以十进位，数到第六十个单位，称为「无量」。《时轮无垢光大疏》云：

「此世界为中，上下各有一千，东南西北，东北东南，西北西南各有一千，故称一千。以此类推二千、三千，以及大千无量世界。」[23]

22 德格版，论，续释，ཨ卷，第七摄界品，156 正页；对勘本版，书号6，367 页。汉译大藏经内并无此译。

阿毘达磨及时轮续典对须弥山的形状、颜色、大小的说法不同。阿毘达磨说，须弥山形状为四方形，颜色为东方银色、南方琉璃、西方红玻璃、北方黄色，不同色光照射各方天空，造成各洲天空的颜色与须弥山各方颜色相顺。须弥山的大小，在水上的有八万踰缮那，水中的有八万踰缮那。须弥山的周围有七金山及七香海间杂相存，山海间并无他洲。

时轮续典说，须弥山状乃圆形。须弥山的颜色：东黑、南红、北白、西黄。须弥山的高度乃十万踰缮那，约等同于阿毘达磨论典所说的二十万踰缮那。须弥山被六洲、六海、六山所环绕，外围有第七大洲、第七大海——外海或咸海、第七大山——铁围山。

佛教经论也说到，除了我们现居的世界，另有其他无边十方世界也都存在。《华严经》云：「乃至虚空世界尽，如是诸情边际

23 德格版，论，续释，ཏ卷，第三摄慧品，256 背页；对勘本版，书号6，1278页。汉译大藏经内并无此译。

尽。」[24]《金刚手灌顶大续》（ཡགས་ནས་ཏེ་ཌ་ཀ་ཆེན་པོ།）亦云：

「善男子，『世界续华基藏庄严』此言显示广大世界无有定数。应知为能显示繁多广大世界，决定显示广大世界结合、决定个别显示个个广大世界。善男子，此说结合之量：十亿第四世界、十亿须弥山王、十亿大海、十亿月日所摄相随乃三千大千世界；十亿三千大千世界所摄相随，是由『华基藏庄严结合』所摄相随；十亿『华基藏庄严结合』所摄相随，是由『华基藏庄严续结合』所摄相随；十亿『华基藏庄严续结合』所摄相随，是由『华基藏庄严中续结合』所摄相随；十亿『华基藏庄严中续结合』所摄相随，是由『世界续华基藏庄严』所摄相随。」[25]

十亿个四洲上至大梵天的世界，乃三千大千世界；十亿个如是世界乃一个「华基藏庄严结合」；十亿个如是世界乃一个「华基藏庄

24 德格版，经，华严，ঙা卷，第二十二卷，361正页；对勘本版，书号38，795页。相似的汉译经文来自《大方广佛华严经》（T.10.293.848a.17）。

25 德格版，论，续，ঢ়া卷，第一品，3 背页；对勘本版，书号87，7 页。汉译大藏经内并无此译。

严续」；十亿个如是世界乃一个「华基藏庄严中续」；十亿个如是世界乃一个「世界续华基藏庄严」。

世界有各种模样形状，有些有光，有些无光，各不相同。如《华严经》云：

「诸佛子！世界海有种种差别形相。所谓：或圆，或方，或非圆方，无量差别；或如水漩形，或如山焰形，或树形，或如华形，或如宫殿形，或如众生形，或如佛形……如是等，有世界海微尘数。」[26]

此经又说：

「有刹无光明，黑闇多恐惧，苦触如刀剑，见者自酸毒。
或有诸天光，或有宫殿光，或日月光明，刹网难思议。
有刹自光明，或树放净光，未曾有苦恼，众生福力故。
或有山光明，或有摩尼光，或以灯光照，悉众生业力。
或有佛光明，菩萨满其中，有是莲华光，焰色甚严好。

26 德格版，经，华严，ঙা卷，第四品，94 正页；对勘本版，书号35，208 页。汉译来源：《华严经》（T.10.279.36a.21）。

有刹华光照，有以香水照，涂香烧香照，皆由净愿力。」[27]

一般而言，器世间无始无终，但个别世界却有初中后三个阶段，循序成灭。经论中说，器世间有四种主要时位，称「空、成、住、坏」四劫，合为一大劫，每一劫的时间相当长久，长达二十中劫。器世间由地、水、火、风、空界五大所形成；空界令其他大种初始形成，产生作用。坏劫期间，除了地界、空界外，皆由火界、水界、风界终使世界坏灭。

甲三、情器世间的坏灭

佛教典籍中，对于世间如何坏灭，有不同的说法。如《父子会见经》（ཡབ་སྲས་མཇལ་བའི་མདོ།）云：

「大王，又时此世界居处坏时，此世界中第二日出。二日出时，小河泉源悉皆枯尽。大王，又时此世界第三日出。第三

27 德格版，经，华严，ཀ卷，第九品，144背页；对勘本版，书号35，323页。汉译来源：《华严经》（T.10.279.53b.1）。

日出时，大池江河悉皆枯竭。大王，又时此世界第四日出。第四日出时，四大河本源亦悉枯尽。大王，世界又时第五日出。第五日出已，一由旬大海，悉皆枯尽。」[28]

无着阿阇黎的《瑜伽师地论》说：

「无一有情可得，所有资具亦不可得，非唯资具不可复得。尔时天雨亦不可得，由无雨故大地所有药草丛林皆悉枯槁，复由无雨之所摄故，令此日轮热势增大。又诸有情能感坏劫业增上力故，及依六种所烧事故，复有六日轮渐次而现。彼诸日轮望旧日轮，所有热势踰前四倍，既成七已热遂增七，云何名为六所烧事？一、小大沟坑，由第二日轮之所枯竭。二、小河大河，由第三日轮之所枯竭。三、无热大池，由第四日轮之所枯竭。四者、大海，由第五日轮及第六一分

28 德格版，经，宝积，ད卷，第二十六品，130背页；对勘本版，书号42，312页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《宝积经卷》（T.11.310.415c.2）：「大王，又时此世界居处坏时，此世界中第二日出。二日出时，小河泉源悉皆枯尽。大王，又时此世界第三日出。第三日出时，大池江河悉皆枯竭。大王，又时此世界第四日出。第四日出时，四大河本源亦悉枯尽。大王，世界又时第五日出。第五日出已，大海中水，一由旬、二由旬、三由旬，四五乃至十由旬，悉皆枯尽。」

之所枯竭。五、苏迷卢山及以大地体坚实故，由第六一分及第七日轮之所烧然，即此火焰为风所鼓，展转炽盛极至梵世。又如是等略为三事：一、水所生事，谓药草等，由初所槁。二、即水事，由五所涸。三、恒相续住体坚实事，由二所烧。如是世界皆悉烧已，乃至灰墨及与余影皆不可得，广说如经，从此名为器世间已坏，满足二十中劫，如是坏已复二十中劫住。云何水灾？谓过七火灾已，于第二静虑中有俱生水界起，坏器世间如水消盐，此之水界与器世间一时具没。如是没已，复二十中劫住。云何风灾？谓七水灾过已，复七火灾，从此无间于第三静虑中有俱生风界起，坏器世间，如风干支节复能消尽，此之风界与器世间一时俱没。所以者何？现见有一由风界发，乃令其骨皆悉消尽从此坏，已复二十中劫住，如是略说世间已坏。」[29]

上下阿毘达磨的教典也说，我们现居的世界，会随着太阳的温度升高而坏灭。一般而言，器世间最终必被火、水、风的其中一大消

29 德格版，论，唯识，རྣ།卷，第二品，17背页；对勘本版，书号72，709页。汉译来源：《瑜伽师地论》第六十五卷（T.30.1579.286a.25）。

灭。七七轮火灾，再七轮水灾，再七轮火灾，终由风灾坏灭。如《阿毘达磨大毘婆沙论》：

「有说，世界将欲坏时，即一日轮分为七日，由彼势力世界便坏。有说，即一日轮至劫将末，成七倍热，焚烧世界。」[30]

《阿毘达磨俱舍论》也说：

「要七火一水，如是七水灾，复有七火灾，后由风坏灭。」[31]

《俱舍论》说，五十六次火灾，加上七次水灾，共六十三次灾难后，再一次风灾，毁灭世界。《瑜伽师地论·本地分》也说，火水五十七灾之后，被风毁灭。

时轮续典中谈及的器世间坏灭之理如下：

有如这个世界的初始由空界尘所成，坏灭时亦复如是，粗色逐

30 中国和尚洛桑却扎或法尊大法师的手稿。第一百三十三品，225页。汉译来源：《阿毘达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.690a.18）。

31 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第三品，第102句偈颂文，10背页；对勘本版，书号79，24页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.66b.2）：「要七火一水，七水火后风。」

渐变细，终成空界微尘性；依循地、水、火、风之先后顺序，器世间分解坏灭。最先，器世间内已结合的地尘等相互撞击，分解成水，水尘分解转成火尘，火尘分解转成风尘，风尘分解转成微尘；此尘根识亦不能知，又如最早构造世界之前的微尘，遍满虚空。《时轮无垢光大疏》云：

「言『由地』者，意谓由地转水等界尘，与尔等正结合。世界坏灭时，地微尘聚分解后，转成水界或水微尘聚。同上水界分解转成火，火分解后转成风，风分解已成个别尘，遍满虚空。世界近摄之理以此为准，绝非地下存有『劫火』，由某天人烧毁世界，灭为灰尘。」[32]

总之，器世间数远甚恒河沙数；斯成与斯灭，反反覆覆。有些刹土形成的同时，有些刹土正在坏灭。坏空之时，依火水风力，地水火风依循融入，最终融入于空界尘性之中。

圣天的《四百论》云：

32 德格版，论，续释，ཏ卷，第四摄慧品，275背页；对勘本版，书号6，1324 页。汉译大藏经内并无此译。

「如见种有终，然彼非有始。」[33]

清辨论师的中论注释——《般若灯论释》（ཤེས་རབ་སྒྲོན་མེ།）云：

「『一切法亦然，悉无有初际。』释曰：瓶等无初，何以故？辗转因起故，初既不成。」[34]

如上所言，如苗瓶等一切事物，从无始以来，一因又复一因，辗转而来，世间初始无人能知。唯依因果缘起之轮转，不仅世间成灭未曾间断，斯成灭性亦将持续，无能止尽。就以器世间的整体生灭过程而言，佛教学者们无法认同「从此始、从此终」的论述。

甲四、时轮所说虚空微尘与星曜轮转

时轮教典中提到，过去的世界坏灭之后，只剩虚空；零星散落的虚空微尘，不仅不能被根识所知，也不能与其他尘结合成聚尘。空

33 德格版，论，中观，ཥ卷，第八品，第25 句偈颂文，10 正页；对勘本版，书号57，802 页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

34 德格版，论，中观，ཥ卷，第十一品，139 背页；对勘本版，书号57，1145页。汉译来源：《般若灯论释》（T.30.1566.87a.27）。

尘分五：地微尘、水微尘、火微尘、风微尘、虚空微尘。所谓「空尘」是六各界的究竟微性，经论又说为六尘：地尘、水尘、火尘、风尘、虚空尘、识空尘等，名为六尘。将法性取名为「识空尘」，只是设取「尘」之名，而它绝非是真极微尘。这样取名的用意为何？因五大尘性皆无自性，方可产生世间成灭等一切作用；倘若自性存在，一切成灭作用皆不能成，为能得知此义，而取其名。白莲具胤的《时轮无垢光大疏》云：

> 「此故言『成者乃形成力从空中……』，谓空等依世间名言，非根等所行境，住极微尘性……遍布一切的六德法性乃空等。」[35]

根据时轮宗的说法，虚空微尘是其他极细微尘的所依，而且虚空尘与天空尘没有差别。虚空尘的虚空，并非毫无存在的空朗，而是五种法处所摄色中的极迥色，系远离触分、仅存意识所见、形似天空的白灰影像。由意识力分解其色而至最小细微，仅存意识所见之色，

35 德格版，论，续释，ཐ卷，第七摄界品，155 背页；对勘本版，书号6，367 页。汉译大藏经内并无此译。

取名为「虚空尘」，其异名又称「味微尘」。形成此世界的所依即是虚空界，以及地、水、火、风等四界，共五界。由虚空界成办余界极其作用，为四大成灭之所依。

这个世界的四时分别为：一、初成之时。二、安住之时。三、坏灭之时。四、下个世界还未形成之前的「空灭之时」。空时的虚空微尘不只是形成下个新生世界所有物体的基础，也同时遍布所有地、水、火、风尘之所在处。《时轮无垢光大疏》云：

> 「味微尘遍布一切。」[36]

如上所言，上个世界坏空后，凝聚空界中的零散空尘，遂成风轮、遂增地水火风，又遂成圆形地基的风火水地之轮，以及山洲。在地球的天空上，又形成了由风力抬起的宫曜所行轨道（བགྲོད་བྱ་ཁྱིམ་གྱི་གོ་ལ།），中高边低，有如伞状。此上有二十八宿（རྒྱུ་སྐར་ཉེར་བརྒྱད།）以左旋环绕。此后形成了「能行」的七曜（གཟའ་བདུན།）、罗睺（སྒྲ་ཅན།）、劫火（དུས་མེ།）、长尾（དུ་བ་མཇུག་རིང།），共有十曜。

36 德格版，论，续释，ཐ卷，第七摄界品，156 正页；对勘本版，书号6，367 页。汉译大藏经内并无此译。

二十八宿又可归为十二宫，其中牛宿（གྲོ་བཞིན།）与女宿（བྱི་བཞིན།）共享同一宫，可视为同一宫宿，故曰共计二十七宿。每一宿弧长（སྐར་ཁྱོན།）的四分之一取名为「宿步」（རྐང་པ།）。每九宿步，或每二宿加上一宿的四分之一，皆称为「一宫」。十二宫谓：一、白羊宫（ལུག་གི་ཁྱིམ།）。二、金牛宫（གླང་གི་ཁྱིམ།）。三、双子宫（འཁྲིག་ཁྱིམ།）。四、巨蟹宫（ཀར་ཀ་ཊའི་ཁྱིམ།）。五、狮子宫（སེང་གེའི་ཁྱིམ།）。六、处女宫（བུ་མོའི་ཁྱིམ།）。七、天平宫（སྲང་གི་ཁྱིམ།）。八、天蝎宫（སྡིག་ཁྱིམ།）。九、射手宫（གཞུའི་ཁྱིམ།）。十、摩羯宫（ཆུ་སྲིན་ཁྱིམ།）。十一、水瓶宫（བུམ་པའི་ཁྱིམ།）。十二、双鱼宫（ཉའི་ཁྱིམ།）。

十二宫与二十七宿（或二十八宿）的关联如下：

白羊宫：娄宿（ཐ་སྐར་རྒྱུ་སྐར།）及胃宿（བྲ་ཉེ་རྒྱུ་སྐར།）两者，加上昴宿（སྨིན་དྲུག་རྒྱུ་སྐར།）的一宿步。

金牛宫：昴宿的三宿步、毕宿（སྣར་མ་རྒྱུ་སྐར།）、觜宿（མགོ་རྒྱུ་སྐར།）的二宿步。

双子宫：觜宿的后二宿步、参宿（ལག་རྒྱུ་སྐར།）、井宿（ནབས་སོ་རྒྱུ་སྐར།）的三宿步 。

巨蟹宫：井宿的后一宿步、鬼宿（རྒྱལ་རྒྱུ་སྐར།）、柳宿（སྐག་རྒྱུ་སྐར།）。

狮子宫：星宿（མཆུ་རྒྱུ་སྐར།）、张宿（གྲེ་རྒྱུ་སྐར།）、翼宿（དབོ་རྒྱུ་སྐར།）的一宿步。

处女宫：翼宿的后三宿步、轸宿（མེ་རྒྱུ་སྐར།）、角宿（ནག་པ་རྒྱུ་སྐར།）的前二宿步。

天平宫：角宿的后二宿步、亢宿（ས་རི་རྒྱུ་སྐར།）、氐宿（ས་གའི་རྒྱུ་སྐར།）的三宿步。

天蝎宫：氐宿的后一宿步、房宿（ལྷ་མཚམས་རྒྱུ་སྐར།）、心宿（སྨོན་རྒྱུ་སྐར།）。

射手宫：尾宿（སྨབས་རྒྱུ་སྐར།）、箕宿（ཆུ་སྟོད་རྒྱུ་སྐར།）、斗宿（ཆུ་སྨད་རྒྱུ་སྐར།）的一宿步。

摩羯宫：斗宿的三宿步、牛宿（གྲོ་བཞིན་རྒྱུ་སྐར།）女宿（བྱི་བཞིན་རྒྱུ་སྐར།）合算一宿、虚宿（མོན་གྲེ་རྒྱུ་སྐར།）的前二宿步。

水瓶宫：虚宿的后二宿步、危宿（མོན་གྲུ་རྒྱུ་སྐར།）、室宿（ཁྲུམས་སྟོད་རྒྱུ་སྐར།）的三宿步 。

双鱼宫：室宿的后一宿步、壁宿（ཁྲུམས་སྨད་རྒྱུ་སྐར།）、奎宿（ནམ་གྲུ་རྒྱུ་སྐར།）。

如《时轮无垢光大疏》云：

「娄宿、胃宿、昴宿一宿步乃白羊宫。如此以九宿步得知羊等各别十二宫。」[37]

从本身运行的角度而言，除了罗睺、劫火二曜以外，所有其他宫、宿都属左旋；于十二地位（ས་དུམ་བུ་བཅུ་གཉིས།）之上的宫曜，轨道的运行方向皆是右旋；住宫之太阳等一切星辰皆由轨道风力，右旋运行于十二地位之上，一天一轮转，这种运行又称「风行」（རླུང་འགྲོས།）。除了罗外，曜本身的运行也是以左旋的方式相应星宿。

时轮典籍也说到应如何无误解读星球及星曜的运行、月圆月缺、日蚀月蚀，以及彗星长尾如何产生等论述。又说，星曜的南行（ལྷོ་འགྲོས།）与北行（བྱང་འགྲོས།）应加以区分；星宫、星宿无有南行、北行、本身运行，唯在自己相应的大地上，依循轨道，顺风而行。如《时轮无垢光大疏》云：

「此故，轮转乃因宫力，而非由住宫之太阳力。此说，宫轮运行皆以右旋运行；星曜等非以右旋运行。如同宫轮的运行，罗睺也向须弥南方右旋运转。东方星曜以非右旋围绕须弥及宫轮。」[38]

37 德格版，论，续释，ཐ།卷，第七摄界品，180 正页；对勘本版，书号6，425 页。汉译大藏经内并无此译。

太阳是计算历法的主要依据。根据太阳的运行法，于十二地位上，太阳位居某星宫后，进而形成了南北行及昼夜长短的不同。如《时轮无垢光大疏》云：

「于十二地位上，太阳入住白羊等任何一宫，而作六时、十二月、二十四节（ཕྱོགས་ཉི་ཤུ་རྩ་བཞི།）等，此皆由宫轮运行之力。」[39]

本书《佛法科学总集》下册的末端附有「时轮宗的星曜轮转图」，望能有助理解。

38 德格版，论，续释，ཐ།卷，第七摄界品，195 正页；对勘本版，书号6，460 页。汉译大藏经内并无此译。

39 德格版，论，续释，ཐ།卷，第七摄界品，193 正页；对勘本版，书号6，456 页。汉译大藏经内并无此译。

甲五、历算天文论——《阿耶波多雅》所说星曜轮转

关于星曜的轮转，五世纪那烂陀的历算天文专家阿耶波多[40]的看法与阿毘达磨或时轮续典中的论述，大不相同。阿耶波多认为：在圆形星聚与星辰轨道环绕的虚空之中，存在着四大种所成的地球，其状为圆形。如其所著《阿耶波多雅》云：

「圆状星辰聚之中，轮道环绕虚空中，
地水火风之体性，地球全面皆圆状。」[41]

40 这位阿闍黎是外道还是内道？有不同的说法，但此学者曾在那烂陀学习过，这点没有争议。英文词典（Britannica Learning Library 页数27）说，这是位佛教的学者。七世纪印度论师梵天隐（ཚངས་པ་སྨྲས་པ།）著作的《明梵天义》（ཚངས་པའི་དོན་གསལ།）中，反驳了阿耶波多。另外，十二世纪的印度论师兼历算天文专家，名为「第二太阳」（ཉིན་བྱེད་གཉིས་པ།），他著作了一本历算论，书名为《宗义顶髻宝》（གྲུབ་མཐའ་གཙུག་གི་ནོར་བུ།），此书星球品的第7句及第9 句偈颂文，记载了对阿耶波多的反驳。第7 句：「目睹星聚常围绕，持地所依应皆空。不见重物住空中，从天应降佛家说。」此文也说到阿耶波多是佛教学者。第9句又说：「重物抛于天空矣，虽见此物降于地；佛家劣慧如何说，从天降下此地球？」此书驳斥佛家阿耶波多的谬见，如地球圆形并能自转等论述。

41 《阿耶波多雅》，星球品，第6 句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

他又说，如同船往前行驶时，船上的人却见巍峨的山崖朝后方移动一般，由于地球向东自转的缘故，人们虽见恒星等从虚空中线由东朝西移动，但事实上恒星列曜却无移动。此书云：

「坐船向前行驶中，虽见巨山朝后行，
见坚星曜从中线，向西移动亦如此。」[42]

设问：若星曜并无移动，为何会看到星曜的起落？此书答覆：

「目睹起落之理由，依所乘骑风力故，
星曜以及此地球，于中线上起轮转。」[43]

意思是说，看到星曜的起落，是因为地球及星曜以南北顶线的正中——又称「梵线」或「愣伽梵线」——为轴，顺着风力自转的缘故。

又问，日月蚀是怎么产生的呢？此书答覆：

42 《阿耶波多雅》，星球品，第9 句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

43 《阿耶波多雅》，星球品，第10 句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

「由月亮故遮太阳，
地球阴故月亦是。」[44]

意思是说：新月是因为月亮挡住了太阳，满月是因为地球的阴影遮住了太阳的缘故。

总之，此论说明了有关星曜运行、昼夜长短、日月蚀等历算天文学的众多要义，这些内容也与现代星象学所说极为相似。

甲六、标准与数量的论述

乙一、总说

阿毘达磨与时轮续典等，对器世间的大小、情器世间的成住坏空时间有多长等加以定论的时候，曾广泛谈及色量与时量两者。如前所言，世亲阿阇黎在《阿毘达磨俱舍论》及其《自释》说到，最小色法乃极微尘，累积此尘可大至俱庐舍及踰缮那；最短之名为文，连结此文可广大增长，长至偈颂文、章节、论典；最短时间乃时边际刹那，集聚此时可广大增长，久至日、月、年、劫等。

44 《阿耶波多雅》，星球品，第37 句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

乙二、色法之量

七极微尘的长度结合后才能成为一微尘的长度，七微尘成一金尘，七金尘成一水尘，七水尘成一兔毛尘，七兔毛尘成一羊毛尘，七羊毛尘成一牛毛尘，七牛毛尘成一光尘，七光尘成一虮，七虮成一虱，七虱成一麦，七麦成一指节，十二指节成一搽手，二十四指节成一肘，四肘成一弓，五百弓成一俱庐舍，八俱庐舍成一踰缮那。《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「应知后后皆七倍增，谓七极微为一微量，积微至七为一金尘，积七金尘为水尘量，水尘积至七为一兔毛尘，积七兔毛尘为羊毛尘量，积羊毛尘七为一牛毛尘，积七牛毛尘为隙游尘量，隙尘七为虮，七虮为一虱，七虱为穰麦，七麦为指节，三节为一指，世所极成，是故于颂中不别分别。二十四指横布为肘，竖积四肘为弓，谓寻。竖积五百弓为一俱卢舍，一俱卢舍许是从村至阿练若中间道量，说八俱卢舍为一踰缮那。如是已说踰缮那等。」[45]

45 德格版，论，阿毘达磨，7卷，第三品，155 正页；对勘本版，书号79，381页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.62b.1）。

以上内容，在《圣广大游戏大乘经》、《律分别》、《立世间论》等典籍中的相关解说，已于「如何由极微尘累积成粗色」章节做了简略说明。《时论略续》（དུས་འཁོར་བསྡུས་རྒྱུད།）则云：

「八极微尘成一微尘，八微尘成单一毛发顶尖矣，此等又成腰带虱麦，八麦[46]成一指节，十二指节[47]后，尔之双量成肘，四肘为弓，两千弓量成一俱卢舍，四俱卢舍乃一踰缮那量，由此衡量人天及虚空。」[48]

此段文的内容与阿毘达磨的说法有所不同。

乙三、时间之量

时间之量可分年量及劫量两者。最短时间为「时边际刹那」，一百二十个时边际刹那总长称为一怛刹那，六十怛刹那称一腊缚，

46 译者注：直译为「肚行」，代表数字八。

47 译者注：直译为「太阳」，代表数字十二。

48 德格版，经，续，ཀ卷，第一品，第13 句偈颂文，23 背页；对勘本版，书号 77，60 页。汉译大藏经内并无此译。

三十腊缚称一须臾，三十须臾称一昼夜，三十昼夜为一月，十二月为一年。《阿毘达磨大毘婆沙论》云：

「劫是何义？答：分别时分，故名为劫。谓分别刹那、腊缚、牟呼栗多时分，以成昼夜。分别昼夜时分，以成半月、月、时、年。分别半月等时分，以成于劫。以劫是分别时分中极，故得总名。」[49]

《阿毘达磨俱舍论》所说义与此类似：

「百二十刹那，为怛刹那量，腊缚此六十，此三十须臾，此三十昼夜，三十昼夜月，十二月为年。」[50]

若粗略计算，《律分别》及《阿毘达磨》所说的一年是由两种、各六个的月份所组成：六个减一夜的未满三十昼夜的月份，六个圆满三十昼夜的月份。减夜的原因，是由于昼夜长短不同所致。在这

49 中国和尚洛桑却扎或法尊大法师的手稿。第一百三十五品，340页。汉译来源：《阿毘达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.700c.4）。

50 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第三品，第88-89 句偈颂文，10 正页；对勘本版，书号 79，22 页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.62b.13）。

些月份里，夜比昼短，由于一夜比一昼更短，将减去「半须臾」。五十九个昼刚好相当于六十个夜，所以每两个月必须减夜一次。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

> 「于一年中分为三际，谓寒热雨各有四月。十二月中六月减夜，以一年内，夜总减六。云何如是，故有颂言：寒热雨际中，一月半已度，于所余半月，智者知夜减。」[51]

时轮的算法：太阳本身左旋环绕宫曜轨道一圈时间的三百六十分之一，也就是太阳经行一宫所需时间的三十分之一，又称「宫日」（ཁྱིམ་ཞག）。当太阳顺着风力、顺着宫曜轨道，以右旋环绕地球时，从当地早晨可见手纹起，至隔天可见手纹前称「一昼」（ཉིན་ཞག）；月亮本身左旋环绕地球一圈时，有十五上玄月时以及十五下玄月时，共三十时位，每单一的时位称「一夜」（ཆོས་ཞག）。

将普通健康壮年人向外吐气及向内吸气一次的时间，称为「一息」，六息为一漏分（ཆུ་སྲང་།），六十漏分为一漏刻（ཆུ་ཚོད།），六十漏刻为一昼，三十昼为一月，十二月为一年。按照这种算法，一天内应

51 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第三品，155 背页；对勘本版，书号79，382 页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.62b.21）。

有两万一千六百次「息」。

此外又有三百六十夜的「夜年」、三百六十昼的「昼年」、三百六十宫日的「宫年」等说法，乃分别以「宫日」、昼、夜满十二月为依据，所估算出来的「一年」。三种算法中，最短的是「夜年」，「昼年」比「夜年」多六日，「宫年」比「昼年」多五日。若粗略计算，三百七十一夜、三百六十五昼、三百六十宫日，三者的时间长短，都是相等的。[52]

接着说明「劫量」。于前解说情器世间如何形成的时候，曾简略谈及灭、空、成、住四劫；经典及阿毘达磨论典也都说到此四劫共合的大劫。

何谓灭劫？自从无间地狱不再有新生命起，乃至器世间未灭之前，皆为灭劫。其间，情世间灭时为十九中劫，器世间灭时为一中劫，共二十中劫。

何谓空劫？上个器世间灭空后，直至下个器世间还未开始形成之前，皆为空劫，其间有二十中劫之久。

何谓成劫？从所依地基风轮开始形成起，乃至地狱产生第一个

52 译者注：随着昼夜的时间长短不同，昼年和夜年的时间长短也不一样，这也是为什么三百七十一夜跟三百六十五昼是一样的久。

有情之前，皆为成劫。其间有形成器世间一中劫，以及形成情世间十九中劫。

何谓住劫？人类寿量「从上至下」历经一中劫；「从下至上」也是一中劫；期间「中劫十八返」，每一返一中劫；共二十中劫。「从上至下」是指人寿从无量寿减至十岁所历经的时间。此后，人寿从十岁增至八万岁，再从八万岁减至十岁的一次过程，称为「中劫一返」。如是往返十八次，最终人寿又从十岁增至八万岁，是为「从下至上」。住劫中，不论初际、后际、中劫一返，每一中劫的时间长度都是一样的。换句话说：初、后二际徐缓，中劫十八返则疾促而行。

灭劫、空劫、成劫、住劫等四劫都是二十中劫，四劫的时间都一样长。八十中劫合为一大劫。

《阿毘达磨俱舍论》云：

「坏从狱不生，至外器都尽，
成劫从风起，至地狱劫生，
中劫从无量，减至寿唯十，
次增减十八，后增至八万，
如是成已住，名中二十劫。
成坏坏已空，时皆等住劫，
八十中大劫」[53]

《俱舍满增注》云：

「后劫二际徐缓而行，中劫十八急促而行，故一切时将成同时。」[54]

一中劫又等于人寿的多少年呢？论中说：一中劫同等人寿的三大频跋罗（དཀྲིགས་ཆེན་པོ།）、[55]三频跋罗、九大矜羯罗、七矜羯罗、三大

53 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第三品，第90-93 句偈颂文，10 正页；对勘本版，书号79，23 页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.62b.29）。

54 德格版，论，阿毘达磨，ཏུ卷，第三品，339 正页；对勘本版，书号81，840页。汉译大藏经内并无此译。

55 译者注：在于阗国三藏实叉难陀大师所译的《大方广佛华严经》卷第四十五中，我们可以看到相关数字的详细资料，但是实叉难陀大师翻译的《华严经》与玄奘大师翻译的《俱舍论》存在着极大的差别，而这段文的藏译主要以《俱舍论》为主。如梵语的Ayuta，此词实叉难陀大师译为阿庾多，藏译为ཐེར་འབུམ།，虽是同个梵文词汇的翻译，但要表达的数目相隔太远。前者阿庾多等于千万乘千万，共百兆，如《华严经》说：「俱胝俱胝为一阿庾多」（T.10.279.237b.16），但藏译的ཐེར་འབུམ། 是十亿的意思，而且玄奘大师翻译的《俱舍论》也说，「十末陀为阿庾多」（T.29.1558.63b.17）。同样地，实叉难陀大师所译的「那由他」的数目是百兆乘百兆，如《华严经》说：「阿庾多阿庾多为一那由他」（T.10.279.237b .16）；藏译的ཐེར་འབུམ་ཆེན་པོ། 却是「ཐེར་འབུམ།」乘十，共百亿。玄奘大师翻译的《俱舍论》也说，「十阿庾多为大阿庾多」（T.29.1558.63b.18）。在数字

编排上，比起玄奘大师翻译的《俱舍论》十进制，实叉难陀大师所译的《大方广佛华严经》的倍进制说不定更受汉地佛学者们的喜爱，但考虑到玄奘大师翻译的《俱舍论》与此段文的藏译完全吻合，此译则以玄奘大师的译词为主。根据《阿毘达磨俱舍论》，数字共有六十单位，细表如下：

1、一。 2、十。 3、百。 4、千。 5、万。 6、洛叉（十万འབུམ།）。 7、度洛叉（百万བྱེ་བ།）。 8、俱胝（千万ས་ཡ།）。 9、末陀（亿དུང་ཕྱུར།）。 10、阿庾多（十亿 ཐེར་འབུམ།）。 11、大阿庾多（百亿 ཐེར་འབུམ་ཆེན་པོ།）。 12、那庾多（千亿 ཁྲག་ཁྲིག）。 13、大那庾多（兆 ཁྲག་ཁྲིག་ཆེན་པོ།）。 14、钵罗庾多（十兆རབ་བཀྲམ།）。 15、大钵罗庾多（百兆 རབ་བཀྲམ་ཆེན་པོ།）。 16、矜羯罗（千兆 གཏམས།）。 17、大矜羯罗（京 གཏམས་ཆེན་པོ།）。 18、频跋罗（十京 དཀྲིགས།）。 19、大频跋罗（百京 དཀྲིགས་ཆེན་པོ།）。 20、阿刍婆（千京 མི་འཁྲུགས།）。 21、大阿刍婆（垓མི་འཁྲུགས་ཆེན་པོ།）。 22、毗婆诃（十垓ཁྱད་ཕྱིན།）。 23、大毗婆诃（百垓ཁྱད་ཕྱིན་ཆེན་པོ།）。 24、嗢蹭伽（千垓པང་སྟེང་།）。 25、大嗢蹭伽（秭པང་སྟེང་ཆེན་པོ།）。 26、婆喝那（十秭དེད་འདྲེན།）。 27、大婆喝那（百秭དེད་འདྲེན་ཆེན་པོ།）。 28、地致婆（千秭མཐའ་སྣང་།）。 29、大地致婆（穰མཐའ་སྣང་ཆེན་པོ།）。 30、醯都（十穰རྒྱུ་རིག）。 31、大醯都（百穰རྒྱུ་རིག་ཆེན་པོ།）。 32、羯腊婆（千穰འོད་མཛེས།）。 33、大羯腊婆（沟འོད་མཛེས་ཆེན་པོ།）。 34、印达罗（十沟 དབང་ཆེན།）。 35、大印达罗（百沟དབང་ཆེན་ཆེན་པོ།）。 36、三磨钵耽（千沟ལེགས་ཕྱིན།）。 37、大三磨钵耽（涧ལེགས་ཕྱིན་ཆེན་པོ།）。 38、揭底（十涧རྟོགས་འགྲོ）。 39、大揭底（百涧རྟོགས་འགྲོ་ཆེན་པོ།）。 40、拈筏罗阇（千涧འབྱིང་རྒྱུལ།）。 41、大拈筏罗阇（正 འབྱིང་རྒྱུལ་ཆེན་པོ།）。 42、姥达罗（十正རྒྱུ་རྟགས།）。 43、大姥达罗（百正རྒྱུ་རྟགས་ཆེན་པོ།）。 44、跋蓝（千正སྟོབས་འཁོར།）。 45、大跋蓝（载སྟོབས་འཁོར་ཆེན་པོ།）。 46、珊若（十载 བརྡ་ཤེས།）。 47、大珊若（百载བརྡ་ཤེས་ཆེན་པོ།）。 48、毗步多（千载རྣམ་འབྱུང་།）。 49、大毗步多（རྣམ་འབྱུང་ཆེན་པོ།）。 50、跋逻搀（སྟོབས་མིག）。 51、大跋逻搀（སྟོབས་མིག་ཆེན་པོ།）。 52、（）。 53、（）。 54、（）。 55、（）。 56、（）。 57、（）。 58、（）。 59、（）。 60、无量（གྲངས་མེད།）。五十二到五十九的名称并未记载，世亲论师很诚实地说道，我忘了。如论云：「于此数中，忘失余八」（T.29.1558.63c.12），世亲论师的诚恳态度令人钦佩，打从心底觉得论师真的很可爱。但藏译却是「并无寻获」，没有忘记的意思。

钵罗庾多、八钵罗庾多、六大那庾多、二那庾多、四大阿庾多。以阿拉伯数字写下则为3,397,386,240,000,000,000，是一个十九位的数字。

一大劫同等人寿的两大阿刍婆、七阿刍婆、一大频跋罗、七频跋罗、九大矜羯罗、八大钵罗庾多、九钵罗庾多、九大那庾多、二那庾多。以阿拉伯数字写下为271,790,899,200,000,000,000，是一个二十一位的数字。

另有一说是：一中劫等于人寿的九频跋罗（九十京或九百个千兆），一大劫等于人寿的七阿刍婆（七千京或七万个千兆）及两大频跋罗（两百京或两千个千兆）；二者说法不同。

十力吉祥亲友（སྟོབས་བཅུ་དཔལ་བཤེས་གཉེན།）班智达说，有如宽高各一俱卢舍的四方铁笼中，装满芝麻或芥子，每隔一百年取一粒出来，直到取完为止，所需时间为一中劫，中劫的八十倍为一大劫。此论师所著作的《决定有为无为论》（འདུས་བྱས་དང་འདུས་མ་བྱས་རྣམ་པར་ངེས་པ།）云：

「劫有四相，谓中劫、灭劫、成劫、大劫。中劫者，谓宽高各有一俱卢舍的四方铁笼中，装满芝麻或芥子，每隔一百年才取一粒出来，直到取完为止。八十中劫乃一大劫；灭劫乃

二十中劫。」[56]

吉祥时轮典籍中说到小劫、中劫、胜劫、大劫等名词。长宽高深各一踰缮那的四方洞穴中，装满圆壮发尖，每隔百年取出一根头发，直到取完为止，所需的时间长度为小劫的一日；这样的三百六十日为一年；以这种方式计算一百年为一小劫。每隔「小劫的百年」取出一根头发，直到取完为止，所需时间为中劫的一日；这样的三百六十日为一年；以这种方式计算的百年称为一中劫；每隔「中劫的百年」取出一根头发，直到取完为止，这是胜劫的一日，以这种方式计算的百年称为一胜劫。如《时轮无垢光大疏》云：

「小劫之量：宽深各长一踰缮那的巨洞中，装满极细发尖，每隔百年取出一根至取完为止，此乃小劫一日。此日三十乃月；此月十二乃年，此年一百谓小劫。以此理推算中劫，已中劫理推算胜劫。」[57]

56 德格版，论，中观，ཀ卷，第八品，122 背页；对勘本版，书号63，327 页。汉译大藏经内并无此译。

57 德格版，论，续释，ཨ卷，第八摄界品，169 正页；对勘本版，书号6，399页。汉译大藏经内并无此译。

以此类推，每隔「胜劫的百年」取出一根头发直到取完为止，这是大劫的一日，以这种方式计算的百年称为大劫。

乙四、数字算法

佛家采用哪些单位来记数呢？论述「年」与「劫」等时间之量时，应以数字表达较易理解，然而经论中提到的数字单位各有不同，最为人熟知的为世亲阿阇黎引自《律杂事》的六十单位，如《阿毘达磨俱舍论自释》：

「解脱经说六十数中，阿僧企耶是其一数。云何六十？如彼经言，有一无余数始为一，一十为十，十十为百，十百为千，十千为万，十万为洛叉，十洛叉为度洛叉，十度洛叉为俱胝，十俱胝为末陀，十末陀为阿庾多，十阿庾多为大阿庾多，十大阿庾多为那庾多，十那庾多为大那庾多，十大那庾多为钵罗庾多，十钵罗庾多为大钵罗庾多，十大钵罗庾多为矜羯罗，十矜羯罗为大矜羯罗，十大矜羯罗为频跋罗，十频跋罗为大频跋罗，十大频跋罗为阿㝹婆，十阿㝹婆为大阿㝹婆，十大阿㝹婆为毘婆诃，十毘婆诃为大毘婆诃，十大毘婆诃为嗢蹭伽，十嗢蹭伽为大嗢蹭伽，十大嗢蹭伽为婆喝那，十婆喝那为大婆喝那，十大婆喝那为地致婆，十地致婆为大

地致婆，十大地致婆为醯都，十醯都为大醯都，十大醯都为羯腊婆，十羯腊婆为大羯腊婆，十大羯腊婆为印达罗，十印达罗为大印达罗，十大印达罗为三磨钵耽，十三磨钵耽为大三磨钵耽，十大三磨钵耽为揭底，十揭底为大揭底，十大揭底为拈筏罗阇，十拈筏罗阇为大拈筏罗阇，十大拈筏罗阇为姥达罗，十姥达罗为大姥达罗，十大姥达罗为跋蓝，十跋蓝为大跋蓝，十大跋蓝为珊若，十珊若为大珊若，十大珊若为毘步多，十毘步多为大毘步多，十大毘步多为跋逻搀，十跋逻搀为大跋逻搀，十大跋逻搀为阿僧企耶，于此数中忘失余八，若数大劫至此数中阿僧企耶，名劫无数。此劫无数复积至三。经中说为三劫无数，非诸算计不能数知，故得说为三劫无数。」[58]

从个位数的「一」开始，以十进制计算，一到十、十到百、百到千……每乘以十就是下一单位。第六十位数的单位「无量」（或无数）之正确解读并非「无法测量」，而是计算到第五十九位数之后，再乘以十所得的单位。其中从一到末陀（或亿）的九个单位称为

58 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第三品，157 背页；对勘本版，书号79，388页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.63b.13）。

「单数」（རྒྱང་པའི་གྲངས་ཀ），从阿庾多（或十亿）起到「无数」前、冠以「大」字的单位，都称为「叠数」（ཁུགས་པའི་གྲངས་ཀ）。

学者们对于中间遗失的八个单位，以慈悲喜舍等四无量或地水火风等四大名之，即：十大跋逻搀为慈，十慈为大慈，十大慈为悲，十悲为大悲，十大悲为喜，十喜为大喜，十大喜为舍，十舍为大舍，十大舍为无量；或：十大跋逻搀为地，十地为大地，十大地为水，十水为大水，十大水为火，十火为大火，十大火为风，十风为大风，十大风为无量。

另有一种算法，在「无量」之后，依序还有：无测、无尽、无言、无计、无量、无法测量、不可思议等单位。仍以十进制进位。

还有其他算法，从「俱胝」（《游戏经》译作「拘致」）至微尘数之前，共有三十二个单位，如《圣广大游戏大乘经》：

「其百拘致，名阿由多，百阿由多，名那由他……其入微尘数算之计。」[59]

59 德格版，经，经典，ཁ卷，第十二品，76 正页；对勘本版，书号46，183 页。在《方广大庄严经》未找到相似内容，但《佛本行集经》（T.3.190.709c.4）却有一模一样的经文。

或是，从「百」至「不可说转转」之间，共有一百二十个单位，如《华严经》云：

「百千百名一拘梨……不可说转不可说转名一不可说转转。」[60]

由上可知，经典中对于数目的计算单位，有数种不同的说法。

透过上述内容，可清楚认知佛家对于世界的根源、本质与形成过程等之诠释。综合来说，从续流的角度而言，这个世界曰「无边」；从因缘的角度而言，这个世界曰「成灭」；从本质的角度曰「观待」；从种类的角度曰「三界」；从数量的角度曰「无尽」。

然而，佛家对于世界的成灭过程、一切大种所依的虚空尘等，仅做简略介绍，并未对于此尘的性质及作用等做详细广泛的研究，这是因为佛家更重视苦乐的取舍之道，进行各种观察时，以其义为根本要义，从而去追寻真相。比起内部情世间及心识论述的阐示，解说外

60 德格版，经，华严，阿卷，第三十六品，385 正页；对勘本版，书号36，808 页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《华严经》（T.9.278.586a.14）：「百千百千名一拘梨……不可说转不可说转名一不可说转转。」

部器世间的成灭等，堪称是附带论述。

器世间始成、中住、后灭、终空；空时的天空尘，又令新的世界从空始成、中住、终灭；如此成住灭轮，续转不断。

时轮典籍中，空时的虚空尘被取名为「空尘」。空尘是一切色法的起因，本质仅属能量，并非像是阿毘达磨典籍所说的「明显聚色」。在虚空尘的影响下，细微四大逐渐转为粗分，其后粗分又转为细分，分解成为虚空尘。故说虚空极微尘是一切世界成灭过程的根本因。

或问：虚空尘何时开始转型、成为器世间的造因呢？根据时轮宗，器世间还未形成之前，无丝毫色法形成，系因将要投生此世界的众生业力成熟，导致空尘转为器世间的造因，始开始聚合风尘，遂成世界。

天空界即是世界成灭的所依处。器世间依循地水火风等四大，于天空界而灭；也随风火水地，从天空界中而成。器世间的形状、星曜及星宿、人畜等身体的最终色因，追溯到底，源头都是来自天空尘。至于天空尘为因的四大种怎么让器世间的形状产生变化，其过程还须观察。

佛教的观点是：形成世界的不可或缺因缘，即是「识」与「业」两者。

如果对于「业」的理解错误，可能会以为自己及世界都是由业「计划」而成。其实，业的词义是「作」，业是与有情动机有关的某种行动。动作或业，皆从身语意三者发起；无论轻业或是重业，多少都会影响某众生的心识。由动机造身语业，身语业再次影响心识，相互牵制。这种业与果的关联，不仅针对个体，对团体或对社会都有相同作用。

第六品．身体在胚胎的形成过程及气、脉、明点的论述

甲一、总说

佛教典籍清楚解释了当新生命结生于胎藏后，人体在胎里形成的过程。佛教认为：此生是从前世辗转而生，而并非无因突有；此观点与古印度的主流宗义所说相同，故论「四有」：一、「生有」。二、前后世之间的「中有」[1]。三、从生的第二刹那起，至未死之前的「本有」。四、最终的「死有」。在前后生的观点上，方能建立四有的论述。

以下首先依据佛教经续及医学典籍，说明人体在胎里如何形成的过程。

甲二、投生之处

经论中说到，投生方式有四：一、卵生。二、胎生。三、湿

1 《阿毘达磨俱舍论》在「成立中有之理」时说：「如谷等相续，处无间续生」。从此也可得知确有一两派佛教论师—如上座部—否定「中有」存在的论述。藏译资料来源：德格版，论，阿毘达磨，ཀུ 卷，第三品，第10 句偈颂文，7 正页；对勘本版，书号79，16 页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1560.314a.1）。

生。四、化生。卵生者如鹅、鹤等；胎生者如象、马、牛等；湿生如蚊虫、蝴蝶等；化生如天人、地狱、中阴等。对此，圣者目犍连（མོོད་ལ་བུ།）所著作的《施设因》（རྒྱུ་གདགས་པ།）做了广泛的解说，此论云：

「生有四种，谓卵生、胎生、湿生、化生。云何卵生？谓诸有情由卵生，或住卵中、或卵壳所覆、或坏卵而正出生、将出生、已出生者，如鹅雁孔雀、鹦鹉舍利迦、具枳罗命命鸟等，及一类龙，一类妙翅，一类人趣。诸有情由卵生，或住卵中、或卵壳所覆、或坏卵而正出生、将出生、已出生者，是名卵生。

云何胎生？谓诸有情由胎膜生，住于胎中、破坏胎膜而正出生、将出生、已出生者，如象马驼驴牛水牛鹿及猪等，及一类龙，一类妙翅，一类饿鬼，一类人趣。诸有情由胎膜生，住于胎中、破坏胎膜而正出生、将出生、已出生者，是名胎生。

云何湿生？谓诸有情由相暖相火相尘相害相挤而正出生、将出生、已出生者，如蚊蚋蠛蠓、百足蚰蜒蚑行蜂等，及一类龙，一类妙翅，一类人趣。诸有情由相暖相火相尘相害相挤

生，或依草木诸叶窟聚，或依腐肉食粪秽等，或依陂池河海展转相润等而正出生、将出生、已出生者，是名湿生。

云何化生？谓诸有情生无所托，诸根无缺，支体圆具，依处顿生，顿起顿出而正出生、将出生、已出生者，如诸地狱天趣，一切中有，及一类龙，一类妙翅，一类饿鬼，一类人趣。诸有情生无所托，诸根无缺，支体圆具，依处顿生，顿起顿出而正出生、将出生、已出生者，是名化生。」[2]

2 德格版，论，阿毘达磨，ཨི།卷，第十五品，159 背页；对勘本版，书号78，1030 页。汉译大藏经内虽无此译，可是与此引文极为相似的内容却可参考玄奘大师所翻译的《阿毘达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.626b.2）：「生有四种，谓卵生、胎生、湿生、化生。云何卵生？谓诸有情由卵生，当住卵、已住、今住卵盛裹，破坏卵生等，生起、现起出、已出，谓鹅雁孔雀，鹦鹉舍利迦，俱枳罗命命鸟等，及一类龙，一类妙翅，一类人趣，复有所余由卵生，广说如上，是名卵生。云何胎生？谓诸有情由胎膜生，当住胎膜、已住、今住胎膜，盛裹破坏胎膜生等，生起、现起出、已出，谓象马牛羊驼驴鹿等，及一类龙，一类妙翅，一类鬼，一类人趣，复有所余由胎膜生，广说如上，是名胎生。云何湿生？谓诸有情由湿气生，或依草木诸叶窟聚，或依腐肉食粪秽等，或依陂池河海展转相润相逼相依生等，生起、现起出、已出，谓蚊蚋蠛蠓、百足蚰蜒蚑行蜂等，及一类龙，一类妙翅，一类人趣。复有所余由湿气生，广说如上，是名湿生。云何化生？谓诸有情生无所托，诸根无缺，支体圆具，依处顿生，顿起顿出，谓诸地狱天趣，一切中有，及一类龙，一类妙翅，一类鬼，一类人趣，复有所余诸有情类生无所托，广说如上，是名化生。」

投生时意识如何趋入胎中的呢？

经说中阴身入胎的因缘有：父母相互贪爱敦伦、母亲月经调顺、中阴身处邻近、父母精血不坏、父母与中阴身三者的宿世业缘等；这些因缘都具足的话，中阴身便得以进入母亲的胎里，如《佛为阿难说处胎经》（མངལ་དུ་འཇུག་པའི་མདོ།）云：

「父母起爱染心、月期调顺、中阴现前，无有如上众多过患，业缘具足便得入胎。」[3]

另有一说，认为入胎不一定需要父母房事。曾经有一个典故，女子北玛（སྤྲེད་མ།）因生贪念，将前夫恰嘎（འཆར་ཀ）沾染在衣服上的精液置入胎中，导致怀胎生子，如《律分别》：

「北玛起念时，以遍贪爱心取精置入胎门，众生业力不可思议故，胎中住有有情。」[4]

3 德格版，经，宝积，ག卷，第一卷，238 正页；对勘本版，书号41，740 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十五，佛为阿难说处胎（T.11.310.322b.15）。

4 德格版，经，律，ཆ།卷，第二十八品，83 背页；对勘本版，书号6，195 页。汉译大藏经内并无此译。

或说，取出已在某妇女胎中的精血混体，置入另一妇女的胎宫，亦可怀胎生子。如《阿毘达磨俱舍论自释》：

「设有女人羯剌蓝堕，余女收取置产门中生子，杀何成害母逆？因彼血者身生本故。」[5]

论中说到，若从某妇女的胎中取出羯剌蓝（ནུར་ནུར་པོ།），置入另一妇女的胎宫，如此所出生的孩子如果杀害前面那位妇女的话，此人将会犯下弑母无间罪。

中阴身如何进入胎宫呢？

中阴身会看到将要投生的同类众生，并因为想多看看他们、与他们一起玩耍，且对精血起了颠倒想，进而发起前往进入投生处的欲望。教典说，此时父母虽未行房，中阴身却见父母行房，如见幻化，而起贪念；若生为男性，将爱母憎父；若生为女性，将爱父憎母。后不见憎境，只见爱境父或爱境母，起拥抱之念，向前结合；此时又不见贪境男女之身，只见贪境之生殖器官，发起瞋心。依此因缘，中阴

5 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第四品，212 正页；对勘本版，书号41，651页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.94a.5）。

身寿终死去，瞬间结合父母的白精红血，进入胎宫正中。如《入胎藏经》（དགའ་བོ་མངལ་ན་གནས་པའི་མདོ།）：

「又彼中有欲入胎时，心即颠倒。若是男者，于母生爱于父生憎；若是女者，于父生爱于母生憎，于过去生所造诸业，而起妄想作邪解心。」[6]

又如《瑜伽师地论》：

「于中有处自见与己同类有情为嬉戏等，于所生处起希趣欲，彼于尔时，见其父母共行邪行所出精血，而起颠倒。起颠倒者，谓见父母为邪行时，不谓父母行此邪行，乃起倒觉见己自行。」[7]

中阴身进入母胎后的身体姿态为何呢？

如果胎中怀的是男婴，于母胎右边以蹲姿面朝母亲的脊椎；如

6 德格版，经，宝积，ཀ卷，第一卷，212 正页；对勘本版，书号41，651页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.328b.18）。

7 德格版，论，唯识，ཆ卷，意地品，11背页；对勘本版，书号72，695 页。汉译来源：《瑜伽师地论》（T.30.1579.282c.14）。

果怀的是女婴，于母胎左边以蹲姿面朝母亲的脊椎；若是阴阳中性者，则依爱父欲或爱母欲何者较强烈而定姿态。如《说处胎经》云：

「阿难，如是之身，若是男者，蹲居母腹右胁而坐，两手掩面向脊而住；若是女者，蹲居左胁，两手掩面背脊而住。」[8]

《阿毘达磨俱舍论自释》也说：

「若非男女住母胎时，随所起贪如应而住。」[9]

经论说，中阴身入胎可由三门而入。

一、由顶而入。中阴身因为看到父母两者的器官结合，生起欲望，弃舍自己现有中阴身躯。原始微识坐骑微风马，经由父亲的大日顶部，进入母胎。龙觉（クンデン・ラクパ）的《安立次第论》（ནམ་གཞི་རིམ་པ།）云：

「见二根结合故，为近取欲，断中阴身，如骑乘马，识王意

8 德格版，经，宝积，ཀ།卷，第一卷，243正页；对勘本版，书号41，753页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十五，佛为阿难说处胎（T.11.310.324b.24）。

9 德格版，论，阿毘达磨，ཀ卷，第三品，121正页；对勘本版，书号79，299页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.46c.19）。

金刚正乘坐骑风，以极速力，于一腊缚或于一须臾顷，如智尊般，入住大日门。」[10]

二、由口而入。如前所说，中阴身的原始微识及坐骑微风，经由父亲口道，进入母胎。《吉祥胜乐生大续经》又简称《续略经》（དཔལ་བདེ་མཆོག་འབྱུང་བ་ཞེས་བྱ་བའི་རྒྱུད་ཀྱི་རྒྱལ་པོ་ཆེན་པོའམ་རྒྱུད་སྡོམ་བྱང་།）云：

「父母之遍合，贪欲者见已，
心识如骑马，骑上坐骑风，
腊缚或臾顷，极速力前往，
同俱极喜力，从口道而入。」[11]

《金刚鬘续》（རྒྱུད་རྡོ་རྗེ་།）云：

「入父口之风，将转成种子，由此成有情。」[12]

10 德格版，论，续释，ཌ།卷，第一次第，123背页；对勘本版，书号18，343页。汉译大藏经内并无此译。

11 德格版，经，续，ཁ卷，第二次第，第14-15句偈颂文，266正页；对勘本版，书号78，777 页。汉译大藏经内并无此译。

12 德格版，经，续，ཅ卷，第十七品，230 正页；对勘本版，书号81，805页。汉译大藏经内并无此译。

此经显示，中阴身死后，原始微识与坐骑风进入父亲口道，再由父亲密道而出，进入母亲胎里。由此得知，前段所引《安立次第论》所说的大日门意指父亲的顶门。

三、由母胎入。如《俱舍满增注》云：

「依持业腹之力，从生处之门而入矣。」[13]

谓中阴身进出山石岩墙无有障碍，所以生处之门不需洞孔。如同虽无细缝或洞孔，但敲开岩石时，的确可以见到石内的蜘蛛或青蛙。

入胎后，又是如何转成男、女、中性等性别的呢？

佛教医典对此的说法不一。根据阿阇黎从父（ཕ་ཁོལ།）的《医观八支心要》，父母敦伦时，父白精母红血的究竟混体中，精液成分较多者将成男性，血液成分较多者将成女性，精血相同者将成中性。或者，以风力区分父白精母红血时，精液成分较多者将成男性，血液成分较多者将成女性，精血相同者将成男双胞胎或女双胞胎。此论云：

13 德格版，论，阿毘达磨，ཅུ།卷，第三品，279正页；对勘本版，书号81，698页。汉译大藏经内并无此译。

「精液繁多故，可能成男性，
月期多生女，尔二等中性。
精血风力分，如是成孪生。」[14]

「可能」谓随着其他因缘转成他性的可能，所以没有决定性。

另有一些咒典说到，父亲的究竟白色精液进入胎时，结合了母亲的红色血液，如果此时风可从这个混合体的右侧流动，将成男性；此时风从混合体的左侧流动，将成女性；风从混合体的中部流动，将成中性。《续略经》云：

「智说种子入，边际刹那顷，
右侧风流转，皆成男子性；
左侧风流转，定成女子性；
风转尔二中，常生阴阳性。」[15]

14 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第5-6 句偈颂文，106 背页；对勘本版，书号111，294 页。汉译大藏经内并无此译。

15 德格版，经，续，ཁ།卷，第二次第，第27-28 句偈颂文，266 背页；对勘本版，书号78，778 页。汉译大藏经内并无此译。

综合以上所说，入胎后之性别，随着其他因缘，也有可能转成其他性别，并无决定性。

甲三、经说身体在胚胎的形成过程

此章解说从入胎到出生期间，身体如何形成的过程。将依据三种典籍所载内容来分析：一、经典如何说。二、时轮续典如何说。三、医典如何说。

一、经典如何说：

《入胎藏经》中非常清楚说明了胎中人体每周的成长进度，而且所说与现代医学证实的情况极为相似，故详细解释如下。

经说，父精母血结合于胎后，胎体从小变大初期分为五个阶段：一、頞部昙（མེར་མེར་པོ།）。[16]二、羯罗蓝（ནུར་ནུར་པོ།）。三、闭尸

16 译者注：ནུར་ནུར་པོ།的梵音为Kalala，音译应为羯剌蓝或羯罗蓝；མེར་མེར་པོ།的梵音为Arbudam，音译应为頞部昙。虽然大多汉译经论说到胎中五位的第一位称「羯剌蓝」或「羯罗蓝」，但是依据这段藏文及下述引用的藏译经典，「頞部昙」（མེར་ མེར་པོ།）应被译为胎中五位的第一位，并非羯罗蓝（ནུར་ནུར་པོ།）。还有，汉译《阿毘达磨大毗婆沙论》卷第一百一十八也说到，胎位初者应为頞部昙，而非羯逻蓝。《阿毘达磨大毗婆沙论》说：「乃至意识为缘生于意法，从頞部昙生羯逻蓝」（T.27.1545.613c.7）。

（ལྟར་ལྟར་པོ།）。四、键南（མཁྲང་འགྱུར།）。五、钵罗奢佉（རྐང་ལག་འགྱུས་པ།）。

中阴身进入胎后的第一周称为「頞部昙」，其形状如粥汁或奶膜[17]。初七日内，煎煮于白精红血之中，为使頞部昙的身根聚齐，才开始浮现地界的坚性、水界的湿性、火界的煖性，以及风界的动性。如《入胎藏经》云：

> 「初七日时胎居母腹，如搦如痈卧在粪秽；如处锅中，身根及识同居一处，壮热煎熬，极受辛苦，名頞部昙，状如粥汁，或如酪膜。于七日中，内热煎煮；地界坚性、水界湿性、火界煖性、风界动性，方始现前。」[18]

第二周称为「羯罗蓝」。如何形成呢？第二周时，母胎中起「遍触风」，此风触碰胎后，将之前的頞部昙稠化如同稠酪，称「羯

17 译者注：「奶膜」谓热牛奶冷却后漂浮在牛奶最上面的那一层膜。

18 德格版，经，宝积，ག卷，第一卷，214 正页；对勘本版，书号41，659页。汉译与藏译稍有不同，汉译原文：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329a.18）：「初七日时胎居母腹，如搦如痈卧在粪秽；如处锅中，身根及识同居一，壮热煎熬，极受辛苦，名羯罗蓝，状如粥汁，或如酪浆。于七日中，内热煎煮；地界坚性、水界湿性、火界煖性、风界动性，方始现前。」

罗蓝」。羯罗蓝的形状有如稠酪或如凝酥，于七日内煎煮于白精红血之中；如前段所言，为能令尔身根聚齐，四大界滋长增上。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二七日，胎居母腹卧在粪秽。如处锅中，身根及识同居一处，壮热煎熬，极受辛苦。于母腹中，有风自起名为遍触，从先业生，触彼胎时名羯罗蓝，状如稠酪，或如凝酥，于七日中内热煎煮，四界现前。」[19]

第三周形成「闭尸」。第三周时，母胎中起「刀鞘口风」，此风触碰胎后，将之前的羯罗蓝转成长椭形，故称「闭尸」（汉译：长椭）。闭尸的形状有如铁匙或如蚯蚓，于七日内煎煮于白精红血之中；如前所言，为能令尔身根聚齐，四大界滋长增上。如《入胎藏经》云：

19 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，214 背页；对勘本版，书号41，659 页。汉译与藏译稍有不同，汉译原文：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329a.23）：「难陀，第二七日，胎居母腹卧在粪秽。如处锅中，身根及识同居一处，壮热煎熬极受辛苦。于母腹中，有风自起名为遍触，从先业生，触彼胎时名颈部陀，状如稠酪，或如凝酥，于七日中内热煎煮，四界现前。」

「难陀，第三七日广说如前。于母腹中，有风名刀鞘口，从先业生，触彼胎时名曰闭尸，状如铁箸，或如蚯蚓。于七日中四界现前。」[20]

第四周形成「键南」。第四周时，母胎中起「内门风」，此风触碰胎后，极度疼痛，并将之前的闭尸令其坚硬，故称「键南」（汉译：坚硬）。键南的形状有如泥块或如磨石。如《入胎藏经》云：

「难陀，第四七日广说如前。于母腹中，有风名为内门，从先业生，吹击胎箭，极为疼痛，名为健南，状如泥团或如温石。」[21]

第五周形成「钵罗奢佉」。第五周时，母胎中起「摄持风」，此风触碰胎后，将之前的键南令其凸显二肩、二腿骨、头等五相；有

20 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，214 背页；对勘本版，书号41，660 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329a.27）。

21 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，214 背页；对勘本版，书号41，660 页。汉译与藏译稍有不同，汉译原文：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.1）：「难陀，第四七日广说如前。于母腹中，有风名为内门，从先业生，吹击胎箭，名为健南，状如鞋榱或如温石，于七日中四界现前。」

如天降夏雨的缘故，森林树木等枝叶方能初开茂盛。如《入胎藏经》云：

「难陀，第五七日广说如前。于母腹中，有风名曰摄持，此风触胎，有五相现：所谓两臂两髀及头。譬如夏时天降甘雨，树林郁茂增长枝条，此亦如是五相显现。」[22]

第六周时，母胎中起「广大风」，此风触碰胎后，两肩起两肘，两腿起两膝，又如雨季时草树生枝。如《入胎藏经》云：

「难陀，第六七日于母腹中，有风名曰广大，此风触胎，有四相现：谓两肘、两膝，如夏降雨荑草生枝，此亦如是四相显现。」[23]

22 德格版，经，宝积，ཀ卷，第一卷，214 背页；对勘本版，书号41，660 页。汉译与藏译稍有不同，汉译原文：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.4）：「难陀，第五七日广说如前。于母腹中，有风名曰摄持，此风触胎，有五相现：所谓两臂两髀及头。譬如春时天降甘雨，树林郁茂增长枝条，此亦如是五相显现。」

23 德格版，经，宝积，ཀ卷，第一卷，215 正页；对勘本版，书号41，660 页。汉译与藏译稍有不同，汉译原文：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.8）：「难陀第六七日，于母腹中，有风名曰广大，此风触胎，有四相现：谓两肘、两膝，如春降雨荑草生枝，此亦如是四相显现。」

第七周时，母胎中起「旋转风」，此风触碰胎后，两肘起肘肉，两膝起腿肉，犹如聚沫或如水苔。如《入胎藏经》云：

「难陀，第七七日于母腹中，有风名为旋转，此风触胎，有四相现：谓两手两脚，犹如聚沫或如水苔，有此四相。」[24]

第八周时，母胎中起「翻转风」，此风触碰胎后，初生手十指、足十指，共有二十相，犹如雨季树根始生。如《入胎藏经》云：

「难陀，第八七日于母腹中，有风名曰翻转，此风触胎，有二十相现：谓手足十指，从此初出，犹如新雨树根始生。」[25]

第九周时，母胎中起「分散风」，此风触碰胎后，生起二眼穴、二耳穴、二鼻穴、口穴、下二穴，共有九穴。如《入胎藏经》云：

24 德格版，经，宝积，ཀ卷，第一卷，215 正页；对勘本版，书号41，661页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.10）。

25 德格版，经，宝积，ཀ卷，第一卷，215 正页；对勘本版，书号41，661页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.13）。

「难陀，第九七日于母腹中，有风名曰分散，此风触胎，有九种相现：谓二眼、二耳、二鼻并口及下二穴。」[26]

第十周时，母胎中起「坚鞭风」，此风令胎体坚硬，又起「普生风」，此风令胎体膨胀，犹如吹气胀囊。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十七日于母腹中，有风名曰坚鞭，令胎坚实，即此七日于母胎中，有风名曰普门，此风吹胀胎藏，犹如浮囊，以气吹满。」[27]

第十一周时，母胎中起「疏通风」，此风触碰胎后，令胎体空心，通彻两眼等九穴，如吹橐扇上下通气，风所作事通诸孔窍。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十一七日于母胎中，有风名曰疏通，此风触胎令胎通彻，有九孔现。若母行立坐卧作事业时，彼风旋转虚

26 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，215 正页；对勘本版，书号41，661页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.15）。

27 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，215 正页；对勘本版，书号41，661页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.17）。

通，渐令孔大。若风向上上孔便开；若向下时即通下穴，譬如锻师及彼弟子以橐扇时上下通气，风作事已即便隐灭。」[28]

第十二周时，母胎中起「曲口风」，此风令胎体长出大小肠，犹如藕根，交络于腹中。又生「穿发风」，此风令胎体长出一百三十骨节、一百零一个要处，无有增减。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十二七日于母腹中，有风名曰曲口，此风吹胎，于左右边作大小肠犹如藕丝，如是依身交络而住。即此七日，复有风名曰穿发，于彼胎内作一百三十节，无有增减，复由风力作百一禁处。」[29]

第十三周时，母胎中仍起之前的「曲口风」及「穿发风」，二风令胎体觉知饥渴，母亲饮食时所有营养从脐而入，藉以资身。如《入胎藏经》云：

28 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，215 背页；对勘本版，书号41，662页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.20）。

29 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，215 背页；对勘本版，书号41，662 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329b.26）。

「难陀，第十三七日于母腹中，以前风力知有饥渴，母饮食时所有滋味，从脐而入藉以资身。」[30]

第十四周时，母胎中起「线口风」，此风令胎体长一千筋：身前有二百五十、身后有二百五十、右边二百五十、左边二百五十。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十四七日于母腹中，有风名曰线口，其风令胎生一千筋，身前有二百五十，身后有二百五十，右边二百五十，左边二百五十」[31]

第十五周时，母胎中起「莲花风」，此风令胎体长二十脉吸取食味：身前、身后、右边、左边各有五脉，称为「伴脉」、「力脉」、「坚脉」及「势脉」。其后，胎中前风又令胎体产生八万道脉吸取食味：身前、身后、右边、左边各有二万脉，共八万脉。此八万脉复有众多孔穴，或一孔二孔……乃至七孔，一一各与毛孔相连，犹

30 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，215 背页；对勘本版，书号41，662 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329c.1）。

31 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，215 背页；对勘本版，书号41，663 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329c.3）。

如多孔藕根。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十五七日于母腹中，有风名曰莲花，能与胎子，作二十种脉，吸诸滋味，身前有五，身后有五，右边有五，左边有五，其脉有种种名及种种色，或名伴，或名力，或名坚，或名势。色有青黄赤白豆苏油酪等色，更有多色共相和杂。难陀，其二十脉，别各有四十脉，以为眷属，合有八百吸气之脉，于身前后左右，各有二百。难陀，此八百脉，各有一百道脉眷属相连合有八万。前有二万，后有二万，右有二万，左有二万。难陀，此八万脉，复有众多孔穴，或一孔二孔，乃至七孔，一一各与毛孔相连，犹如藕根有多孔隙。」[32]

32 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，216 正页；对勘本版，书号41，663 页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329c.6）：「难陀，第十五七日于母腹中，有风名曰莲花，能与胎子，作二十种脉，吸诸滋味，身前有五，身后有五，右边有五，左边有五，其脉有种种名及种种色，或名伴，或名力，或名势。色有青黄赤白豆苏油酪等色，更有多色共相和杂。难陀，其二十脉，别各有四十脉，以为眷属，合有八百吸气之脉，于身前后左右，各有二百。难陀，此八百脉，各有一百道脉眷属相连合有八万。前有二万，后有二万，右有二万，左有二万。难陀，此八万脉，复有众多孔穴，或一孔二孔，乃至七孔，一一各与毛孔相连，犹如藕根有多孔隙。」

第十六周时，母胎中起「甘露行风」，此风令胎体长出两只眼睛、两只耳朵、两鼻侧、嘴巴、喉道、胸腔、吸入饮食之贮处等，并使内外风通行无阻。譬如陶师及其弟子将泥团放在转动的轮盘上，随己所欲而造出各式泥塑作品。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十六七日于母腹中，有风名曰甘露行，此风能为方便，安置胎子二眼处所，如是两耳两鼻口咽胸臆，令食入得停贮之处，能令通过出入气息，譬如陶师及彼弟子，取好泥团安在轮上，随其器物形势安布令无差舛，此由业风能作如是，于眼等处随势安布，乃至能令通过出入气息，亦无爽失。」[33]

第十七周时，母胎中起「毛拂口风」，此风滑泽眼睛、耳朵、鼻侧、嘴巴、喉道、胸腔壁、饮食贮处，并清净内外气流之通道。如以菜油擦拭尘翳污镜，光滑镜面。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十七七日于母腹中，有风名曰毛拂口，此风能于胎子眼耳鼻口咽喉胸臆食入之处，令其滑泽，通出入气息，安置处所。譬如巧匠若彼男女，取尘翳镜以油及灰，或以细土揩拭令净，此由业风能作如是，安布处所无有障碍。」[34]

33 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，216 正页；对勘本版，书号41，664 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329c.17）。

第十八周时，母胎中起「无垢风」，此风清净胎体六处，如日月轮大云覆蔽，猛风吹起云雾四散，清净显现本有光泽。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十八七日于母腹中，有风名曰无垢，能令胎子六处清净，如日月轮大云覆蔽，猛风忽起吹云四散，光轮清净。难陀，此业风力，令其胎子六根清净亦复如是。」[35]

第十九周：初入母胎的时候，先得身根、命根、意根等三根，后成眼根、耳根、鼻根、舌根等四根。如《入胎藏经》云：

「难陀，第十九七日于母腹内，令其胎子成就四根眼耳鼻

34 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，216 背页；对勘本版，书号41，664 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.329c.24）。

35 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，216 背页；对勘本版，书号41，665 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.1）。

舌，入母腹时，先得三根，谓身命意。」[36]

第二十周时，母胎中起「坚固风」，此风令胎体产生左脚指节二十骨、右脚指节二十骨、足跟四骨、髆有二骨、膝有二骨、髀有二骨、腰髁有三骨、三踝骨、脊有十八骨、肋有二十四骨。复依左手生指节二十骨，复依右手亦生二十，腕有四骨、臂有两骨、胸有七骨、肩有七骨、项有四骨、颔有二骨、齿有三十二骨、髑髅四骨。此时除了小骨外，大骨数有二百，皆已形成。譬如塑师或彼弟子，先用硬木作天人状，后加泥土塑造其形。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十七日于母腹中，有风名曰坚固……难陀，譬如塑师或彼弟子先用鞭木作其相状。次以绳缠，后安诸泥，以成形像。此业风力安布诸骨亦复如是，此中大骨数有二百，除余小骨。」[37]

36 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，216 背页；对勘本版，书号41，665 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.4）。

37 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，217 正页；对勘本版，书号41，665 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.6）。

第二十一周时，母胎中起「生起风」，此风住胎，令胎体长肉，犹如泥师善巧调泥于墙。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十一七日于母腹中，有风名曰生起，能令胎子身上生肉，譬如泥师先好调泥泥于墙壁，此风生肉亦复如是。」[38]

第二十二周时，母胎中起「浮流风」，[39]此风住胎，令胎体生血。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十二七日于母腹中，有风名曰浮流，此风能令胎子生血。」[40]

第二十三周时，母胎中起「净持风」，此风住胎，令胎体生皮。如《入胎藏经》云：

38 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，217 正页；对勘本版，书号41，666 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.18）。

39 译者注：藏文直译为「咸胜风」。

40 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，217 背页；对勘本版，书号41，666 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.20）。

「难陀，第二十三七日于母腹内，有风名曰净持，此风能令胎子生皮。」[41]

第二十四周时，母胎中起「滋漫风」，此风住胎，令胎体皮肤光悦。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十四七日于母腹中，有风名曰滋漫，此风能令胎子皮肤光悦。」[42]

第二十五周时，母胎中起「持城风」，此风住胎，令胎体血肉滋润。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十五七日于母腹中，有风名曰持城，此风能令胎子血肉滋润。」[43]

41 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，217 背页；对勘本版，书号41，667 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.22）。

42 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，217 背页；对勘本版，书号41，667 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.24）。

43 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，217 背页；对勘本版，书号41，667 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.25）。

第二十六周时，母胎中起「生成风」，此风住胎，令胎体生毛发、长指甲，这些都与经脉互相连结。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十六七日于母腹中，有风名曰生成，能令胎子身生发毛爪甲，此皆一一共脉相连。」[44]

第二十七周时，母胎中起「曲药风」，此风住胎，令胎体的毛发指甲完整成形。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十七七日于母腹中，有风名曰曲药，此风能令胎子发毛爪甲悉皆成就。」[45]

第二十八周时，于母胎中起屋想、乘想、园想等八颠倒想。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十八七日于母腹中，胎子便生八种颠倒之想。

44 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，217 背页；对勘本版，书号41，667 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.27）。

45 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，217 背页；对勘本版，书号41，667 页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330a.29）。

云何为八？所谓屋想、乘想、园想、楼阁想、树林想、床座想、河想、池想，实无此境妄生分别。」[46]

第二十九周时，母胎中起「花条风」，此风住胎，令胎体肤色光泽鲜艳。如《入胎藏经》云：

「难陀，第二十九七日于母腹中，有风名曰花条，此风能吹胎子，令其形色鲜白净洁，或由业力令色黧黑，或复青色，更有种种杂类颜色，或令干燥无有滋润，白光黑光随色而出。」[47]

第三十周时，母胎中起「铁口风」，此风住胎，令胎体的毛发指甲增长广大；随过去业力，毛发指甲转为白黑等颜色。如《入胎藏经》云：

「难陀，第三十七日于母腹中，有风名曰铁口，此风能吹胎

46 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，219 正页；对勘本版，书号41，670页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330c.6）。

47 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，219 正页；对勘本版，书号41，671页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330c.9）。

子发毛爪甲令得生长，白黑诸光皆随业现，如上所说。」[48]

第三十一周至三十四周时，母亲胎中的胎体逐渐长大。如《入胎藏经》云：

「难陀，第三十一七日，于母腹中，胎子渐大。如是三十二七、三十三七、三十四七日已来，增长广大。」[49]

第三十五周时，胎儿于母腹中圆满具足主次支体。如《入胎藏经》云：

「难陀，第三十五七日，子于母腹支体具足。」[50]

第三十六周时，胎儿不想住在母腹中。如《入胎藏经》云：

48 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，219 正页；对勘本版，书号41，671页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330c.13）。

49 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，219 背页；对勘本版，书号41，671页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330c.16）。

50 德格版，经，宝积，ma卷，第一卷，219 背页；对勘本版，书号41，671页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330c.18）。

「难陀，第三十六七日，其子不乐住母腹中。」[51]

第三十七周时，胎儿于母腹起不净念等不颠倒想。如《入胎藏经》云：

「难陀，第三十七七日于母腹中，胎子便生三种不颠倒想：所谓不净想、臭秽想、黑闇想，依一分说。」[52]

第三十八周时，母胎中起「摄支风」，此风住胎，令胎体转身向下，缩卷两臂朝向产门。又生「趣下风」，令胎儿头向下、双脚向上，将出产门。如《入胎藏经》云：

「难陀，第三十八七日于母腹中，有风名曰摄支，此风能令胎子转身向下，缩卷两臂趣向产门。次复有风名曰趣下，由业力故，风吹胎子，令头向下双脚向上，将出产门。」

51 德格版，经，宝积，ฆ卷，第一卷，219背页；对勘本版，书号41，672页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330c.19）。

52 德格版，经，宝积，ฆ卷，第一卷，219背页；对勘本版，书号41，672页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330c.20）。

《入胎藏经》中明显清楚描述了住胎时胎体如何从细至粗[53]的完整过程，以及身体的支根如何形成等详细内容。

甲四、《时轮续》所说

有关入胎期间身体如何形成的过程，时轮续典又是如何解说的呢？

续说，父母敦伦时，中阴身极细意识入住白精红血的中央；由于精血识三者于胎中结合的缘故，产生粗分肉体。精血识三者的混体（或称「种子」）入住母胎或「莲花」中时，五大种的地界持种子、水界摄种子、火界熟种子、风界增种子、胎内空间或称「空界」赐予胎体成长的机会。如《时轮略续》云：

「种子入住莲花，被大地所持、被水所摄、被火所熟，以及

53 德格版，经，宝积，ฆ卷，第一卷，219背页；对勘本版，书号41，672页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《大宝积经》卷第五十六，佛说入胎藏（T.11.310.330c.22）：「难陀，第三十八七日于母腹中，有风名曰蓝花，此风能令胎子转身向下，长舒两臂趣向产门。次复有风名曰趣下，由业力故，风吹胎子，令头向下双脚向上，将出产门。」

因风力取各食味，增上种子；虚空赐予增上机缘。」[54]

从父母敦伦时，中阴身意识入住母胎内的白精红血中央起，直至出生之前，共有四阶段，又名「鱼」、「龟」、「豕」、「狮」等四时。如具胤白莲的《时轮无垢光大疏》云：

「过了初鱼时日，转为龟时，凸现脸手足等处……五月时，豕体生肉、血、筋，以及『空味焦食骨』谓三百六十骨……圆满九月，或某些十月，或十一月，或十二月，豕体终受极苦，生时受生处挤压之苦；言『从胎出生人之狮形体』者，谓决定从胎生出。」[55]

初月时，胎体仅属精血识三者的混体，当时仍未有脉。二月时，于将要形成心脏的地方，产生如同发尖般的十条极细心脉，也就是即将成为「持命」等十风的所依；于脐部之处，产生十二条朝上的

54 德格版，经，续，ཀ卷，第一品，第4句偈颂文，40背页；对勘本版，书号77，99页。汉译大藏经内并无此译。

55 德格版，论，续释，ཐ卷，第一内品，225正页；对勘本版，书号6 ，530页。汉译大藏经内并无此译。

极细脉，也就是即将成为脐轮主脉八八六十四条脉的所依；在形成脸部及手足二处，所依微脉亦分散展开。如《时轮略续》云：

「胎中初月，血与种子转成甘露味，令体疾生。此后，种子苗住自胸中，十脉相皆是甚细；脐亦住有八八，尔乃他者，朝上伸至面手足处。」[56]

入胎的前两个月之所以称为「鱼时」，是因为精血本质的二月胎体长椭形、红色，有如偌西达鱼（ཉ་ནར་ཁྱི་ཀ།）形长椭、色赤红的缘故。

二月结束，三月初时的胎体同时稍微露出足、手、颈等部位。三月结束、四月初时，同时明显露出足、手、颈等部位。从四月初至四月底，足手颈逐渐成形的同时，于手足的六大节处，产生「俱生微脉」；于首颈处产生「受用微脉」。《时论略续》云：

「圆满二月时，胎子的手足面稍微凸出。圆满三月时，手

56 德格版，经，续，ཀ卷，第一内品，第9句偈颂文，41正页；对勘本版，书号77，100页。汉译大藏经内并无此译。译者注：此篇文中，《时轮略续》偈颂文的每一行，都是由21个藏字所组成的诗句。为令读者更能容易理解，我以白话文的方式呈现汉译。

足颈之初体同时显露。诸微脉于四月时，在足手面颈之处……」[57]

入胎的第三、第四个月之所以称为「龟时」，是因为这两个月的胎体已经凸出头部、手足四肢等共五部位，有如乌龟凸出二手、二足、首部等五肢般的缘故。五月时，因为要长肉的缘故，开始产生「空味焦食骨」（རྟགས་པ་མཁའ་རོལ་བསྲེག་ཟ།）或三百六十骨，以及与此同数的细微骨节。六月时，肉与骨个别分开，并起苦乐感受。眉毛、毛发、孔穴、眼耳等处，皆从五月起开始成形，于七月结束时方得完整。

入胎的初月或称「胎月」时，并不会产生任何脉；从「胎月」末或二月初至第十二月间，每日产生「零零眼数」[58]之脉或两百条脉，总生七万两千脉。八月时，产生三百六十骨骼要处及骨髓；因为之前成长眼等处，使得「持味」或舌根可知食味，并排尿粪。《时轮略续》云：

57 德格版，经，续，ཀ卷，第一内品，第9-10 句偈颂文，41正页；对勘本版，书号77，100页。汉译大藏经内并无此译。

58 译者注：此数量正是《时轮略续》所谓的「零零眼数」。眼象征二，加上前者的零零，共两百。

「五月亦生肉、血、空味焦食骨、节等。六月亦（续）生血肉，并具乐苦之受，圆满眉、毛、发、穴等。从（初）月之后起，所剩诸脉皆由每日力生零零眼数，亦生要处、骨髓、持味、尿粪等八相。」[59]

从入胎的第五月起，至出生前间称为「豕时」。如同豕可于粪秽处中生存般，此时期间的胎儿，依赖着母亲饮食精华剩余的不净物而生存，胎形弯曲，犹如豕状，故称「豕时」。有些胎儿九月底从「穴」出生，有些十月，有些十一月，也有十二月从胎里出生。出生时遭受无法忍受之苦，犹如被勾朝下拉扯，同时又被骨盘及髋关节挤压下出生。如《时论略续》云：

「言『穴』者，谓生时被生处所挤故，其苦极烈。」[60]

胎儿于九月末等出生时称为「狮时」。如同下身为人、上身为

59 德格版，经，续，ཀ卷，第一内品，第10-11句偈颂文，41背页；对勘本版，书号 77，100 页。汉译大藏经内并无此译。

60 德格版，经，续，ཀ卷，第一内品，第11句偈颂文，41正页；对勘本版，书号77，101页。汉译大藏经内并无此译。

狮的遍入天化身，以爪力撕破阿修罗王「护生金者」的肚子般，胎儿于九月末等时，依双手打开生处，故称「人之狮时」。

总之，时轮续典明显说明入胎期间每月的胎中变化，以及胎中精血结合的种子逐渐成长的同时，气脉等如何形成、体肢如何形成、五根如何凸显等过程。又将此过程分为四个阶段：一、初月至二月末。二、三月至四月末。三、五月至出生前。四、最终出生的时位。此四时依序称为：鱼时、龟时、豕时、人之狮时。[61]

甲五、佛教医典所说胎中成身次第

印度佛教学者所著的医典，也对入胎期间身体成长的过程做了解说，例如阿阇黎从父的《医观八支心要》[62]云：

61 在此，《时轮略续》谈及鱼、龟、豕、人之狮等用词，这是根据外道经论的遍入天十种示现的词汇而使用。与此相关的解说，具足成就的贤财大海学者以浅显易懂的方式撰写于《无垢光庄严》。请参考《西藏文献精藏文集》的136 页。

62 译者注：《医观八支心要》（སྨན་དཔྱད་ཡན་ལག་བརྒྱད་པའི་སྙིང་པོ།）以及《医观八支心要摄论》（ཡན་ལག་བརྒྱད་པའི་སྙིང་པོ་བསྡུས་པ།）是同一本论，其作者从父阿闍黎又称勇士阿闍黎或从母阿闍黎。这里的藏文直译虽是《医观八支心要摄论》，但为了避免读者误会，在此仅译《医观八支心要》。

「种子性大种，随后细微心，
从母食精髓，胎中相增长。」[63]

依赖着众多因素，如父母交结所生的种子或白精红血、虚空等大种、母食的营养，以及不能被根识所行之境，由近取前识所生心识的细微因缘等，令胎体逐渐成长，转为羯刺蓝等阶段。

第一阶段为羯刺蓝，如《医观八支心要》云：

「初月七隐日，转成羯刺蓝。」[64]

胎儿初月的前七天或初周时，住于胎中的胎体虽未能明显成为羯刺蓝状[65]，但初周后，于一个月的期间内，胎体干湿混合，转为凝酪状。

第二阶段为键南（གོར་གོར་པོ།）等，如《医观八支心要》云：

63 德格版，论，医明，ཇ卷，身处第一品，第2 句偈颂文，106 背页；对勘本版，书号111，294 页。汉译大藏经内并无此译。

64 德格版，论，医明，ཇ卷，身处第一品，第37 句偈颂文，108 正页；对勘本版，书号111，298 页。汉译大藏经内并无此译。

65 译者注：凝酪状。

「羯剌蓝次月，键南頞部长，
男女中性生。」[66]

羯剌蓝在第二个月时转为键南状[67]、或頞部昙状[68]、或长椭等状。转为键南状生男；转为頞部昙状生女；转为长椭状生中性。

第三阶段露出肢体，如《医观八支心要》云：

「三月时生首，二髀及二肩，
五肢皆明显；细肢皆亦生
头等生同时，知乐及知苦。」[69]

住胎后的第三个月中，胎体明显露出头肢、二髀肢、二肩肢等五肢；其他细肢并逐渐产生。头等五肢产生的同时，也产生了苦乐的感知。如《医观八支心要》云：

66 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第48 句偈颂文，108 背页；对勘本版，书号111，299 页。汉译大藏经内并无此译。

67 译者注：硬肉团状。

68 译者注：粥汁状。

69 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第53-54 句偈颂文，108 背页；对勘本版，书号111，299 页。汉译大藏经内并无此译。

「胎脐与母之，心脉相连故，
胎体方可长，与田圳相同。」[70]

谓胎儿的脐部与母亲的心脉，两者相连的缘故，透过经脉引入母亲饮食精华，令胎体成长，有如田圳引水，成长农物。

第四阶段明显露出一切肢体：如《医观八支心要》云：

「四谓显肢体。」[71]

谓住胎后的第四个月中，之前仍未明显的所有肢体皆转明显。

第五阶段心极明显：如《医观八支心要》云：

「五谓心转明。」[72]

谓住胎后的第五个月中，胎体内之前仍未明显的所有心识皆极

70 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第54 句偈颂文，108 背页；对勘本版，书号111，299 页。汉译大藏经内并无此译。

71 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第55 句偈颂文，109 正页；对勘本版，书号111，299 页。汉译大藏经内并无此译。

72 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第55 句偈颂文，109 正页；对勘本版，书号111，299 页。汉译大藏经内并无此译。

明显。

第六阶段生起并增上支分肢体，如《医观八支心要》云：

「六生韧带脉，毛指皮色力。」[73]

谓住胎后的第六个月中，胎体生出韧带、脉、毛、指甲、皮肤、肤色、力量等。

第七阶段增上肢体令其完整，如《医观八支心要》云：

「七月诸胎体，完整诸肢体。」[74]

谓住胎后的第七个月中，胎儿的主要及次要肢体的形状都已成长完善。

第八阶段一切体内精元相互移动，如《医观八支心要》云：

「八时母与子，轮转光泽移。

73 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第56 句偈颂文，109 正页；对勘本版，书号111，299 页。汉译大藏经内并无此译。

74 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第56 句偈颂文，109 正页；对勘本版，书号111，299 页。汉译大藏经内并无此译。

令二喜或衰；母无子元气，
生时子不活，移母疑不定。」[75]

谓住胎后的第八个月中，母亲与胎儿的所有精元相互转移。精元转至胎儿时，胎儿欢喜、容光焕发，却令母体衰落；精元转至母亲时，母亲欢喜、容光焕发，却令胎儿衰落。精元转至母亲时生下孩子的话，孩子无法活下；精元转至孩子时，孩子被生下的话，母亲活与不活的可能性都有。

第九阶段胎儿出生，如《医观八支心要》云：

「九月初期起，于吉祥瑞处，
瑞时聚瑞物，进入出生宅。」[76]

住胎后的第九个月起，在瑞曜汇集的昼时或夜时，孕妇应赴吉祥之处，并聚齐所需资物，入住胎房。

75 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第61-62 句偈颂文，109 正页；对勘本版，书号111，300 页。汉译大藏经内并无此译。

76 德格版，论，医明，དེ།卷，身处第一品，第71-72 句偈颂文，109 背页；对勘本版，书号111，301页。汉译大藏经内并无此译。

综上所述可知，古印度佛教典籍对于胎况的解说极为广泛。以上说法引用的典籍分为三类：一、《入胎藏经》与其延伸的阿毘达磨教典等。二、无上咒乘的典籍，尤其是时轮金刚教典。三、勇士阿阇黎的《医观八支心要》医典等。

这些典籍中，对胎体的时位分法稍有不同。例如，《入胎藏经》以每周为一时位的计算单位，依此解说胎体的变化。时轮教典虽亦说到每月的变化，但主要还是以前两个月、第三四月、第五月至出生前、出生等四个时位，或称鱼时、龟时、豕时、人之狮时等四时而做解说。医典则主要以每一个月作为单一时位，解释各个时位中的胎体变化。

虽然时位的分法稍有不同，但在「最初来自父精母血，其后逐渐生起身肢、露出根肢等」的论述上，三者却无丝毫差异。

甲六、别说细微气、脉、明点的论述

印度佛教的无上密咒教典及医典，不仅描述了现有的粗糙血肉之躯的形成过程，也对细微的身体做了解说。微身对粗身的影响，主要依安住之脉[77]、动摇之气、置之明点[78]三者的作用而成；以下分别介绍尔等三要。

乙一、无上密续对于气脉的论述

无上咒典是如何解说微身、气、脉的呢？

一般佛教经论会将身体分成三种粗细层次：粗身、微身、极微身。血肉之躯乃粗身；气脉明点、梦身、中阴身等皆是微身；四空时识的坐骑之气，尤其是第四空光明的坐骑之气乃极微身。同样地，以下将要解释的心识，也分为三种粗细层次，五根识皆是粗识；根本烦恼、近烦恼、八十分别心以及与其相应的心等皆是微识；四空本质的心识皆是极微识。如是粗分身心的和合体称「身心共有的粗况」；极微气与极微心两者无二安住的现象又称「身心共有的细况」。如吉祥那洛巴的《五次第明摄论》（རིམ་ལྔ་བསྡུས་པ་གསལ་བྱེད།）云：

「实况有两种，依身心住法，

77 译者注：一切气及明点皆安住于脉中，故称安住之脉。

78 译者注：明点安置于全身各处或红白明点安置于胸中，故称置之明点。

粗微极细微，称共及无二。」[79]

首先简略介绍无上密咒续典中关于微身气脉明点之「脉」的论述。

言「脉」者，谓身体的某一部分，不仅是气与精元等之所居、所移之处，也是心识所依；具瓣相内呈空心状，相互交络。

脉字词义，指体内的气流及未损血液经大小管道而流动的基础；初有肉体且肉体增长、中能续命、后会终亡，皆由此根本所形成，故称「脉」[80]。如《为阿难说胎胞经》（དགའ་བོ་མངལ་འཇུག་གི་མདོ།）云：

「十四七日处母胎时，复感业风名为线口，由此风力生九百筋，于身前后及以左右而交络之。十五七日处母胎时，复感业风名为莲花，由此风力生二十脉，饮食滋味流入此脉润益其身。何者二十？于身前后及以左右各有五脉，此一一脉皆有四十枝派小脉，如是等脉各各复有一百枝派。身前二万名曰商佉（此云赢），身后二万名之为力，身左二万名为安定，身右二万名为具势，如是八万大小支脉生于此身。其脉复有种种之色，所谓青黄赤白酥酪油色，是八万脉一脉一根，于其根上生于一孔，或复二孔乃至七孔，一一皆与毛孔相连，犹如藕根生诸孔穴。」[81]

此经说，身体的左右前后各有两万条脉，所以体内共有八万条脉。一般无上密咒的观点则认为体内共有七万两千条脉。

体内初成的胸部[82]三脉是：右脉或称惹萨那、左脉或称拉拉那、中脉或称阿哇独帝。如《续略经》云：

「诸脉中最胜，拉拉那等脉。」[83]

《授续金刚鬘》（བླ་ན་རྡོ་རྗེ་ཕྲེང་བ།）亦云：

79 德格版，论，续释，ཞི།卷，第2 句偈颂文，276 背页；对勘本版，书号26，1747页。汉译大藏经内并无此译。

80 译者注：脉的藏文为རྩ།。藏文རྩ།的词义为「根本」；中文「脉」的词义为「连贯而成系统者」。所以这段内容主要以藏文词义而做解释。

81 德格版，经，宝积，ཀ卷，第一卷，241正页；对勘本版，书号41，741页。汉译来源：《大宝积经》卷第五十五（T.11.310.323c.5）。

82 译者注：密续的胸部指向两胸的正中处。

83 德格版，经，续，ཁ卷，第七次第，第20 句偈颂文，273 正页；对勘本版，书号78，793 页。汉译大藏经内并无此译。

「名阿哇独帝，惹萨及拉拉。」[84]

又说胸部初成五脉，谓前述三脉加上胸部东边的「三环母」（སུམ་སྐོར་མ།）及南边的「欲母」（འདོད་མ།）二者共五；此五脉皆同时形成。后又同时产生胸部西边的「宅母」（ཁྱིམ་མོ།）、北边的「裹母」（གཏུམ་མོ།），以及不离中脉的「离魔母」（བདུད་བྲལ་མ།）。前五脉及后三脉共八脉，称为「胸部初成八脉」（སྙིང་གར་ཐོག་མར་ཆགས་པའི་རྩ་བརྒྱད།），如《授续金刚鬘》云：

「彼等广增故，由各成八八。」[85]

在东边三环母、南边欲母、西边宅母、北边裹母之上，由三环母分枝出东南脉；由欲母分枝出西南脉；由宅母分枝出西北脉；由裹母分枝出东北脉，称为「胸部八瓣脉」（སྙིང་གའི་རྩ་འདབ་བརྒྱད།）。「胸部八瓣脉」与「胸部初成八脉」并非同义。

84 德格版，经，续，ཅ།卷，第三十品，第9 句偈颂文，242 正页；对勘本版，书号81，833 页。汉译大藏经内并无此译。

85 德格版，经，续，ཅ།卷，第三十品，第10 句偈颂文，242 正页；对勘本版，书号81，833 页。汉译大藏经内并无此译。

胸部八瓣脉又可个个分枝出身语意三脉，共二十四脉，称为「二十四处脉」（གནས་ཉེར་བཞིའི་རྩ།）。《正加行续经》（ཡང་དག་པར་སྦྱོར་བ།）云：

「五脉住身胸，由身语意分，
二十四之脉，近称为处脉。」[86]

「二十四处脉」加上「胸部初成八脉」合称「降霖菩提心三十二脉」（བྱང་སེམས་འབབ་པའི་རྩ་སོ་གཉིས།）。

二十四处脉又可个别分枝出三条脉，共七十二条脉；七十二条脉又可个别分枝出一千条枝脉，共七万两千条脉，但最终都被右左中三脉所摄。《喜金刚续经》（ཀྱེའི་རྡོ་རྗེའི་རྒྱུད།）云：

「世尊言，脉有三十二；菩提心依三十二降霖，降至大乐处。」[87]

86 德格版，经，续，ག卷，观六第二品，第14-15 句偈颂文，112 背页；对勘本版，书号79，305 页。汉译大藏经内并无此译。

87 德格版，经，续，ང་།卷，第一品，2 背页；对勘本版，书号80，4 页。汉译大藏经内并无此译。

《吉祥密集的授续金刚鬘》云：

「遂成七二数」[88]

此经又说：

「欢喜结合故，个个亦分千，
恒长之数为，七万两千矣。」[89]

七十二条脉的个个分枝脉又可分成三种不同类别：一、顺降精液的两万四千条脉。二、顺降血液的两万四千条脉。三、顺降气流的两万四千条脉。如《授续金刚鬘》云：

「二万四千脉，永恒真稀有，
知降菩提心，增上一切乐。
永恒真稀有，二万四千脉，

88 德格版，经，续，ঠা卷，第三十品，第11句偈颂文，242 正页；对勘本版，书号81，834 页。汉译大藏经内并无此译。

89 德格版，经，续，ঠা卷，第三十品，第11-12 句偈颂文，242 正页；对勘本版，书号81，834 页。汉译大藏经内并无此译。

应知降血液，具移太阳性。
永恒真稀有，二万四千脉，
应知气流转……」[90]

诸脉中，以顺降白菩提心[91]为主之脉为身脉；以顺降红菩提心[92]为主之脉为语脉；以顺降气流为主之脉为意脉。其他脉等皆被此三脉所摄。

主脉为何呢？如《吉祥胜乐的续略经》云：

「遍布人体脉，七万两千条，
脉等及近脉，依尔等处故，
一百二十脉，称之为主脉。」[93]

90 德格版，经，续，ঠা卷，第三十品，第2-4 句偈颂文，242 正页；对勘本版，书号81，833 页。汉译大藏经内并无此译。

91 译者注：白色精液。

92 译者注：红色血液。

93 德格版，经，续，ঘা卷，第七次第，第1-2 句偈颂文，272 正页；对勘本版，书号78，792 页。汉译大藏经内并无此译。

《吉祥空行海续经》（དཔལ་མཁའ་འགྲོ་རྒྱ་མཚོ།）亦云：

「四轮之莲花，脉有一百二。」[94]

此说顶、喉、胸、脐的瓣脉。顶部大乐轮具三十二瓣脉、喉部受用轮具十六瓣脉、胸部法轮具八瓣脉、脐部化轮具六十四瓣脉，共一百二十。因为乃气流与心识的所依，故称「主脉」。

探讨归纳此一百二十条主脉之精要，其中三十二脉为牙指等精华所依，故较为重要；三十二条脉中，又以二十四脉更为重要；二十四脉中，因左右二脉之气入中脉、住中脉、融中脉，方能现起俱生大乐光明的缘故，故右、左、中三脉最为重要。三脉中，又以中脉最为重要。中脉里，位于胸部的中脉更为重要，因为彼处系基时心识的入、住、移处，也是现起圆满光明之处。

接着解说脉轮：

顶部大乐脉轮位于脑膜及头骨的中部；中脉被左右二脉所盘绕，从盘绕处散开四瓣脉，再散开八瓣脉，再散开十六瓣脉，最终散

94 德格版，经，续，ཁ卷，第五品，第2 句偈颂文，153 背页；对勘本版，书号78，443页。汉译大藏经内并无此译。

开三十二瓣脉。脉色各式，粗细有如最粗茅草。顶部大乐脉轮的正中乃三角形；脉轮如开伞状。以「大乐」二字称之，是因为白菩提心——生乐之所依，或称「衮达」（ཀུན།）——安住此轮，故名。

喉部受用脉轮位于喉部的喉结之处；中脉被左右二脉所绑，呈打结状，从打结处散开四瓣脉，再散开八瓣脉，最终散开十六瓣脉，脉色红色。轮中圆状；脉轮如同上下颠倒的伞状。之所以称「受用轮」，乃是因为此脉轮受用六味的缘故。

胸部法脉轮位于二乳之中间处；中脉被左右二脉所缠裹，从缠裹处散开四瓣脉，从此再散开八瓣脉，脉色白赤。轮中圆状；脉轮如开伞状。之所以称「法轮」，是因为「不坏明点」——法之根本，亦是心气所依——住于此轮，故名。

脐部变化脉轮位于肚脐处；中脉被左右二脉所缠裹，从缠裹处散开四瓣脉，再开八，再十六，再三十二，最终散开六十四瓣脉。脉色各式。轮中三角状；脉轮如同上下颠倒的伞状。之所以称「化轮」，乃是因为大乐变化的基础主要来自拙火，拙火住于此轮的缘故。

密部护乐脉轮位于黑白阴毛之处；中脉被左右二脉所绑，呈打结状，从此结处散开四瓣脉，再开四正方、四斜方的八脉；已开四正方的瓣脉再各开五脉，共有二十脉。再加上原始的四瓣脉以及从彼散

开之四正四斜的八脉，共三十二脉。脉色红色，轮中三角状；脉轮如开伞状。之所以称「护乐轮」，是因为顺降逆流的俱生乐主要由此轮持护所成的缘故。

什么是五大脉轮与三小脉轮呢？

除上述顶部脉轮等五大脉轮之外，尚有两眉中间的六瓣脉风轮、喉胸中间的三瓣脉火轮，以及宝茎中部的八瓣脉之脉轮等三小脉轮，共八。一切脉根都植入中脉，左右脉旁的所有脉根也遽然穿梭左右二脉，植入中脉。

气流及菩提心如何经由脉而顺降呢？右脉中有火之风流动，令使血液顺降；左脉中有风之风流动，令使精液顺降；经左右二脉顺降地之风与水之风。在基的阶段，[95]唯有在死亡时，随业力打开胸结令风流动于中脉里，除此之外，未经修炼无法打开胸脉。在胸部的中脉，被右脉以顺时钟方向从右裹绕三圈，又被左脉以逆时钟的方向从左裹绕三圈；这是胸结极难解开的原因。同样地，在私密处、脐部、喉部、顶部等亦各有一结。如《授续金刚鬘》云：

95 译者注：咒乘的「基」谓未有修证的阶段。

「复此三脉缠，胸结极难解。」[96]

左右二脉的上下两端虽同样地各有一穴，但左脉之穴朝下，右脉之穴朝上，这是与精血的放、持作用有关的缘故。

二十四脉中，以顺降白菩提心为主之脉等称「身脉」或「心力脉」；以顺降红菩提心为主之脉等称「语脉」或「尘脉」；以顺降气流为主之脉等称「意脉」或「闇脉」。

胸部八瓣脉中，从四正方的四瓣脉流动四大种之气，而四斜方的四瓣脉中下降色声香味触等，故彼四瓣脉被称为「供脉」或「顺降五欲之脉」。续典又说，因尔等八瓣脉，方能顺降粪、尿、精液、血液、涎液[97]等五甘露。

胸部初成八脉的离魔母脉又称「遮脉」或「时脉」，此是因为除死时外，此脉中不会顺降气流及菩提心。不仅如此，此脉也会阻碍气流及菩提心顺降于其他脉等。因会造成障碍，故称「遮脉」；因唯

96 德格版，经，续，ঠা卷，第六品，第10 句偈颂文，216 背页；对勘本版，书号81，772页。汉译大藏经内并无此译。

97 译者注：根据《藏汉大辞典》，此词相当于中医所说六气中的寒湿二气。

有死时才会于此脉中顺降气流及菩提心，故称「时脉」。

脉形成的先后顺序如下：

从心识进入父母的白精红血中心的同时，就已形成奶膜状。之后依下述顺序生起：先具时生起胸部的右、左、中三脉、胸部八瓣脉中的三环母、欲母等五脉；次生胸部八瓣脉中的宅母、裹母、离魔母等另三脉；复生起胸部脉轮的四正方瓣脉；胸部的个个八瓣脉再生三枝脉，共二十四脉，于此时也生其他脉轮。后从二十四脉生出七十二脉；最终从七十二脉生出七万两千脉。

根据时轮续，脐部上的左右中三脉里，右脉又称「太阳脉」、「红黄脉」、「惹萨那」、「太阳道」；左脉又称「月亮脉」、「一噶萨」、「拉拉那」、「月亮道」；中脉又称「罗喉脉」、「胜之脉」。

脐部下的左右中三筋[98]里，右筋称「尿筋」，左筋称「粪筋」、中筋称「螺女」、「劫火脉」、「降精脉」、「胜之脉」。被左右二

98 译者注：根据编辑者格西们的说法，藏文的རྩྭ་ཐུར།与ཐུར།同义。ཐུར།此词出现在藏译的《胎胞经》（德格版，经，宝积，ཁ卷，第一卷，241正页；对勘本版，书号41，741页），对照大唐三藏菩提流支的汉译（《大宝积经》卷第五十五，T.11.310.323c.5），此词被译为「筋」，故做此译。

脉所裹绕的阿哇独帝脉中具有主要六脉轮：三十二瓣脉的密处脉轮、六十四瓣脉的脐部脉轮、八瓣脉的胸部脉轮、三十二瓣脉的喉部脉轮、十六瓣脉的额部脉轮、四瓣脉的顶部脉轮。具胤白莲的《时轮无垢光大疏》云：

「顶髻分未修四位，故作四名……密处三十二瓣脉。」[99]

接着解说「气」：

广泛解说脉中流动之气[100]的论述，主要来自无上密咒吉祥密集的续经及续释。气可分十：持命、下遣、上行、周遍、平住等五主气，以及行、遍行、正行、极行、定行等五支气[101]。

99 德格版，论，续释，ཨ卷，第二内摄品，239 正页；对勘本版，书号6，565页。汉译大藏经内并无此译。

100 译者注：藏文的རླུང་།字可翻成「气」或「风」。因为搭配着这篇的主题「气、脉、明点」，在此以「气」词为主。此外，体内之风与体内之气虽然相同，但为能保持主题的一贯性，尽量使用「气」的译词。

101 译者注：虽然印顺法师文集中使用「行、偏行、正行、善行、决定行」等用词，但鉴于贴近西藏原文，在此稍做修改。五支气或五支风又称：「龙、龟、蜥蜴、天授、胜弓」等气。「遍行」或「偏行」的藏文为རླུང་ལས་རྒྱུ་བ།，但藏文中的ལས་ལ།二字并无特别涵义，如ལས་ལས་དག་ལ།及དག་ལ།都是清净的意思；ལས་ལས་ཐར་ལ།及ཐར་ལ།都是解脱的意思。为能别于རྒྱ་བ།及ལས་ལས་རྒྱ་བ།，在此引用梵文ব্যা字作为汉译依据，而梵文ব্যা字具有「周遍」的意思。

《密集讲续显示意趣》（གསང་བ་འདུས་པའི་ཕཤད་རྒྱུད་དགོངས་པ་ལུང་སྟོན།）云：

「命下遣上行，平住及周遍，
龙龟及蜥蜴，天授与胜弓。」[102]

龙树的《五次第》亦云：

「此乃识坐骑，
五性具十名。」[103]

谓「识之坐骑」系名「气」。

《授续金刚鬘》亦云：

「昼夜恒长间，示百零八亦……」[104]

102 德格版，经，续，ཅ།卷，第一品，第27-28 句偈颂文，158 背页；对勘本版，书号81，614 页。汉译大藏经内并无此译。

103 德格版，论，续释，ཇི།卷，第一次第，第12 句偈颂文，45 正页；对勘本版，书号18，129 页。汉译大藏经内并无此译。

104 德格版，经，续，ཅ།卷，第三品，第8 句偈颂文，213 背页；对勘本版，书号81，765 页。汉译大藏经内并无此译。

谓所持五十四气及能持五十四气，共说一百零八气，尔等皆被五主气及五支气等十气所涵盖。

一开始，结生入胎的同时，就自然产生极细微持命气。之后，初月时，极细微持命气转成粗分持命气。二月时，从粗分的持命气生起下遣气。三月时，从粗分下遣气生起平住气。四月时，从粗分平住气生起上行气。五月时，从粗分上行气生起周遍气。六月时，从周遍气生起行气。七月时，从行气生起遍行气。八月时，从遍行气生起正行气。九月时，从正行气生起极行气。十月时，从极行气生起定行气。胎中时虽已生起气流，但气流不能进出，出生后才会从鼻孔等穴而进出。

这些气的所在处及作用又是什么呢？持命位于胸，下遣位于密，上行位于喉，平住位于脐，周遍位于全身。持命使其他风从根门进出，持续寿命；下遣令排尿、排风、排便、排精等从下门进出；上行令风至上半身，方能饮食言语；平住分离杂渣饮食后，摄取营养至体内；周遍令身体移动行走。圣天的《摄行炬论》（སྤྱོད་པ་བསྡུས་པའི་སྒོན་མ།）：

「命等五气依靠五蕴而作蕴行。」[105]

五支气的置处特征：支气多数附属持命之下，因此，尔等起没主要来自胸部；先经胸部瓣脉后，「行」经眼，「遍行」经耳，「正行」经鼻，「极行」经舌，「定行」遍身而知色等五境。行令眼识看色，遍行令耳识听声，正行令鼻识嗅香，极行令舌识尝味，定行令身识感触。《摄行炬论》详细说道：

「移动之行等五气，住五根后，行外在事。」[106]

十气如何流动呢？一日可分十二时位，或二十四个半时位。除了「周遍」以外的其他气流，以每次进与出计为「一轮」流动的话，每半个时位中共有九百轮流动。依此计算，一天之内，除了「周遍」以外的其余九主气及支气，每一个的流动量为两万一千六百轮。

在每半个时位中，五主气中的「持命气」从左右二脉至左右两

105 德格版，论，续释，ཌི།卷，第二品，64 背页；对勘本版，书号18，180 页。汉译大藏经内并无此译。

106 德格版，论，续释，ཌི།卷，第二品，64 背页；对勘本版，书号18，180 页。汉译大藏经内并无此译。

鼻孔，以左右二边相等的力量并无有间断地缓流九百次；「下遣气」从左右二脉至左右两鼻孔，无有间断地促流九百次；「上行气」从右脉至右鼻孔，无有间断地促流九百次；「平住气」从左脉至左鼻孔，无有间断地缓流九百次；凡夫除了死时外，不会从鼻孔流动周遍。但是，依时轮续的说法，周遍却像其他气般，从鼻孔流动。

五支气如何流动的呢？行流动至眼门，遍行流动至耳门，正行流动至鼻门，极行流动至舌，定行流动至体内诸脉、一切毛孔。

以下解说关于「明点」的论述。

心及气两者，以及精液与血液两者的精华等四者和合所成的聚体，约粗白芥子的大小，称为「明点」[107]。位于胸部八瓣脉的法轮中央的空管内，有着父母白红菩提心所结合的「不坏明点」；在此不坏明点的中间，住有极细微俱生识及其坐骑气。只要不坏明点仍在，此心气就会一直存在。

从胸部的白明点产生增分的白明点，前往且主要安住于顶部大乐脉轮的正中，由此增分白明点再次成长，前往额部及中脉末端宝

107 译者注：藏词ཐིག་ལེ།也可译为「精液」，但此时的精液与一般认知的精液不同；此时精液与明点同义，乃精、血、气三者的聚体。

茎[108]的中部等处。从胸部的红明点产生增分的红明点，前往且主要安住于脐部化轮的正中，由此增分红明点再次成长，前往喉部及密部等其他身处。

明点分为白红明点两类，或可分四类：一、熟睡时生起的明点。二、梦时生起的明点。三、醒时生起的明点。四、四时生起的明点。这些明点皆是精、血、气三者的聚体。一开始，白精红血形成于胸，由此增长明点；从父所获的白明点主要安住于顶，从母所获的红明点主要安住于脐。

一、熟睡时生起的明点安住于胸部及宝茎的中部；上半身之气集聚于胸，下半身之气集聚于宝茎的中部，方可熟睡。

二、梦时生起的明点安住于喉部及密部；上半身之气集聚于喉，下半身气集聚于密部，方可起梦。

三、醒时生起的明点安住于顶部及脐部；上半身气集聚于顶，下半身气集聚于脐，方可起醒。

四、四时生起的明点安住于顶部及密部，父母结交之际生起安

108 译者注：藏词རྩི་ལྟ།直译为「宝」，但其内义指向男性生殖器。男性器官在密续中，有许多名称，如宝、金刚、金刚宝、宝茎等。

乐。[109]

乙二、佛教医典对于气脉的论述

此篇介绍佛教医典如何详细解说气脉的论述。

根据佛教医典，人类身体从开始入胎后，在几个星期内会长出什么脉轮呢？《四续》[110]中的《释续》云：

「二月于第五周时，胎子身体初成脐，
六周依脐成命脉，七周凸显眼色根，
八周依此成头形。」[111]

109 译者注：有关无上密咒续典中的气脉明点之详细解说，主要来自吉祥密集金刚的《本续》以及其论释、胜乐金刚的《续略》、喜金刚的《续经》，以及时轮续释等。

110 译者注：《医明四续》或简称《四续》，是西藏医典的主要依据。其经在藏医中的地位如同《黄帝内经》在中医的地位般重要。四续是，本续、释续、口诀续、后续。《医明四续》又被称为《四部医典》。

111 〈释续第二品〉，第23-24 句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），27页。汉译大藏经内并无此译。西元八世纪时，到底是玉托元丹贡布将《医明四续》从梵文译成藏文，亦或是玉托元丹贡布自撰《医明四续》的缘故，应将《医明四续》视为西藏本土的医典呢？对此，西藏医学者们各持不同立场。

入胎后的第二个月中，于第五周时，胎子一开始于脐部生起化轮，呈四瓣脉状。第六周时，于脐部瓣脉的中间，生起了「命脉」，也就是密咒教典的「中脉」。命脉朝上延伸，其上端形成了胸部法轮，呈四瓣脉状。虽然《释续》并未明说，但第七周时，命脉再从胸部向上延伸，形成喉部受用轮，此时，命脉也同时从脐部往下延伸，形成密部护乐轮之瓣脉。此后，命脉再从喉部向上延伸，形成顶部大乐轮，凸显眼睛。第八周快结束时，依靠具有眼根的脉轮，形成了头形。

有关脉之论述，如《释续》云：

「何谓属脉之真相？系成有属寿四脉。」[112]

脉论可由四脉解释，谓：诸脉的起端「结成脉」（ཆགས་པའི་རྩ།）、「住有脉」（གྲོད་པའི་རྩ།）、「相属脉」（འབྲེལ་བའི་རྩ།）、「住寿脉」（ཚེ་གནས་པའི་རྩ།）。诸脉可概略归为风脉、血脉、水脉三者。虽然在《医明四续》等医典中并未明显使用左右中三脉的词汇，但若对照密咒用

112 〈释续第四品〉，第8句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），31页。

词，风脉皆从中脉分枝而来，血脉皆从右脉分枝而来，水脉皆从左脉分枝而来。

何谓四脉中的结成脉？

身体在母胎内形成的过程中，所有的脉里最早形成的就是结成脉，又称「脐脉」。结成脉有不同的三端，从彼三端分出的枝脉中，以流动水界为主的脉延伸至顶，形成人脑；与此相关的内容将在以下「脑部论述」章节再做说明。以流动血液或火界为主的脉延伸至肝，插入位于肝脏的摄取元气之脉；此元气之脉的二枝脉延伸至第十三骨节，由此形成「黑命脉」以及其分支。因为黑命脉的存在，加上血液的助缘，产生瞋心。此时血液转为胆疾[113]（མཁྲིས་པ།）的近取因。瞋心有助生起胆疾，这是为什么某人突然发怒时，会看到他抱腹打滚的现象。如《释续》云：

113 译者注：根据藏医，所有的疾病都可归类于四大不调所产生的后果，此后果有三类，又成「三疾」、「三邪」，或「三病」；藏文为：རྒྱུད་གསུམ་པོ་བདང་ཀན།因无相对应的汉文，故有人音译为隆、赤巴、培根。经由多方讨论相关译词的结果，因为这三种疾病又被普译为风疾、胆疾，以及涎疾，所以在此保留普译。「风疾」乃由体内风大不调所成；「胆疾」并非只与胆器官有关，更是由体内火大不调所成；「涎疾」是由体内的地大及水大不调所成。

「中插一脉成命脉，依血命脉瞋心住，
故生胆疾于腹中。」[114]

三端分出的枝脉中，有一枝朝下的枝脉，由此形成流动乐界的密处。精液是风疾的近取因，贪心是风疾的俱生缘，因此可见贪住父母密部，由贪生风疾。如《释续》云：

「下插一脉成密部，贪住父母之密部，
此生风疾住下身。」[115]

以上有关结成脉的《释续》引文中，「一脉朝上成脑部」系指左脉；「中插一脉成命脉」系指右脉；「下插一脉成密部」系指位于脐部下方的中脉。

何谓住有脉？

住有脉是能让身体持续或安住的脉，主要共有四者：一、脑中有一脉称为「汇集」，由此脉生起五根。二、胸部有一脉称为「悦意

114 〈释续第四品〉，第9句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32 页。汉译大藏经内并无此译。

115 〈释续第四品〉，第10 句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32 页。汉译大藏经内并无此译。

母」，由此脉除了明显念根及意根，也生起六识聚。三、脐部有一脉护持精元、令其增上，称为「依赖」，此脉使身强体壮。四、密部有一脉为体乐之所依，称为「性相者」，其作用乃传宗接代。个个住有脉都有五百枝脉环绕，呈网络状，遍满体内的上中下处，令寿命持续长久。如《释续》云：

「住有脉具四类相，五百脉围脑中脉，
系令显根境之脉；五百脉围胸中脉，
系令念根明显脉；五百脉围脐中脉，
系令形成身蕴脉；五百脉围密中脉，
系令传宗接代脉；遍上中下诸身处。」[116]

何谓相属脉？《释续》云：

「相属脉有白黑二。」[117]

116 〈释续第四品〉，第11-13句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32 页。汉译大藏经内并无此译。

117 〈释续第四品〉，第13句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32 页。汉译大藏经内并无此译。

相属脉分二：依流动于左右二脉及其相关脉中的白红明点区分为白命脉与黑命脉两大脉。

黑白二脉中，相属右脉的黑命脉有如树根，系一切血管之根本，由此分枝出增长血肉的二十四枝脉，即：与五脏六腑有关的内隐八大脉，以及与支分及外相有关的明显十六脉，共有二十四脉。从二十四脉再分枝出可被医生放血的七十七条脉，以及不能被放血的一百一十二条险要脉，共有一百八十九条微脉。由此再分枝出与外有皮肤相关的一百二十条脉、与内有五脏六腑相关的一百二十条脉、与中有骨髓相关的一百二十条脉，共有三百六十条微脉。由彼等脉再向身体的内外中三处分枝出七百条微脉。再分枝出的脉网让身蕴转成为大脉蕴。如《释续》云：

「命脉实属脉之根，朝上分枝出枝脉，
二四大脉增血肉，五脏六腑八隐脉，
不离支外显十六，由彼七七可放血，
险要一百一十二，合有一百八十九，
故外内中一百二，再分三百六十条，

复分七百条微脉，身中复分细脉网。」[118]

何谓相属左脉的白命脉？

从左脉上端所形成的脑，有如大海般，是一切白脉的根基，从此伸出一根朝下的脉——又称「脊髓」——就是白命脉。由此延伸分枝其他细脉。与此相关内容与下篇的「脑论述」较为密切，是时再做解说。

何谓住寿脉？

住寿脉不是真脉，以其既能移动于人体内某些部位，又是寿命的缘故，故得「脉」名[119]。住寿脉有三类：初者会在月圆或月缺时遍满头部及全身，且会轮流移至「字状界」[120]。中者与气息并行，经由鼻门外出至十六根手指宽度的距离后，再返回体内。后者如世俗所谓

118 〈释续第四品〉，第13-16句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32页。汉译大藏经内并无此译。

119 译者注：住寿脉的认定方式有两种，前者认为虽非真脉，却有「脉」名；后者认为是真脉。

120 译者注：藏文ཁམས།汉译为「界」，有精华、种子、地界等义。在此的「界」字谓「明点」；明点会随着不同所在的区别，呈现不同字状，如顶部明点像似「哈嘛」字，故说「字状界」。

的「走惊」，平时行走于手的筋脉当中而向外飘散。三者皆与寿命系属，故名称中有「寿」字。如《释续》云：

「人类寿之脉有三：一者住遍头及身、
一者与气并流动、一者飘散如『走惊』。」[121]

对住寿脉的另一种认知是，其为令寿命延长持续的主脉，共有三：一、与肝有着密切关联，由肝所延伸出的血脉粗干，此脉的微枝脉遍布全身。二、从胸部延伸出血气二合之脉干，此脉的微枝脉等会随着呼气、吸气而膨胀。三、从脑脉大海延伸出的水脉，或称「白脉」，此脉的微枝脉漫游全身，如同世间所谓的「魂魄」。此三脉皆为住寿脉。

此外，《后续》又云：

「凡庸筋脉作三观」

未罹病凡夫之脉性，可由触碰、观察得知。脉性可被三类所

121 〈释续第四品〉，第18句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32页。汉译大藏经内并无此译。

摄：父脉、母脉、菩萨心脉，共三脉。父脉粗动，母脉微细而速动，菩萨心脉的跳动柔软细腻、持续长久。此系根据医典的广泛脉论，取其要义，做此简介。

何谓脉的性质？如《释续》云：

「内外诸穴流气血，令使身体增上住，
寿命根本故称『脉』。」[122]

在遍布内外全身的粗细脉管中，流动着所有的气、血、精元、余渣等，也正因为如此令身体持续成长，令寿命安住，有如根本，故称为「脉」。

为了能够简略解说于此等脉中流动的气，引用下述二文诠释气之性质。如《医观八支心要释词义月光》（སྨན་དཔྱད་ཡན་ལག་བརྒྱད་པའི་སྙིང་པོའི་རྣམ་པར་འགྲེལ་པའི་ཚིག་གི་དོན་གྱི་ཟླ་ཟེར།）云：

「正谓『气亦粗亦轻，冷薄亦微动』，此时『谓』字系决定义。气属粗、轻、冷、薄、微、入进微脉管时亦动、移动

122 〈释续第四品〉，第19句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32页。汉译大藏经内并无此译。

性、不住一处。」[123]

《月王药珍》亦云：

「气性乃轻也。」[124]

气又分益性气及害性气两种；益性气又分：一、持命。二、周遍。三、火轮消融（མེ་འདྲ་འཇུ་བྱེད།）[125]。四、下遣。五、上行。持命住于脐部，令气留住体内；周遍令肢体屈伸、明显五根、充满全身；火轮消化食物，区别精渣；上行与五大并行，出息左右鼻孔；下行持泄粪便，入住肺与大肠。《月王药珍》亦云：

「风分为二相，利益及损害，

123 德格版，论，医明，ཀོ卷，第一品释，7 背页；对勘本版，书号113，16 页。汉译大藏经内并无此译。

124 《月王药珍》，第5 句偈颂文，86 页。汉译大藏经内并无此译。这本医典极为冗长，并无编排于丹珠尔之内。过去学者们对这部医典是否由圣者龙树所著，一直持有不同说法，如《五部箴言》中的《大臣箴》说，这部医典由龙树所著作。总言之，这部医典的确是最早的医典之一，这点毫无疑惑；根据这部医典的后跋，此书是由大译师贝罗扎那译为藏文，又被十二世纪的玉托器玛的《四续释》第十八品所引用。

125 译者注：མེ་འདྲ། 一词与ཅི་དྲ་ཀ同义。

益生力害衰。于五等根性，
持命及周遍，火消及上行，
下遣共有五。持命住脐部，
持气于体内；周遍满全身，
伸屈明五根；似火食消融，
别食之精渣，上行故五根，
合气左右出；下遣排粪便，
住肺及大肠，成长体及力。」[126]

害性气有单、暑、寒气三种。单气与燥气合故生疾；单气与寒气合故增疾。如《月王药珍》亦云：

「害性气三相：单气与暑气，
寒及结合彼。」

《医明四续》也说到气之类别、气之所在、气之作用。如《释续》云：

126 《月王药珍》，第15-18 句偈颂文，27 页。汉译大藏经内并无此译。

「气分持命与上行，周遍火消下遣五。」[127]

此典又说：

「持命气住于顶部，流喉胸故咽饮食，
吸气弃痰出嚏喘，明显识根令心持。
上行气住胸膛中，流入鼻舌令词语，
明念光泽生力勤。周遍气住于胸部，
流入全身令行走，屈伸开闭依此成。
与火相等住胃中，流动胃内食消融，
区别精渣熟所害。下行气住肛门处，
流入密腿膀肠道，持泄精血及尿粪。」[128]

127 〈释续第五品〉，第18句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），36页。汉译大藏经内并无此译。

128 〈释续第五品〉，第25-28句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），36页。汉译大藏经内并无此译。

甲七、附带说明佛教医典对于脑部的论述

乙一、总说

在印度的佛教典籍中，如《佛说胎胞经》以及无上密咒的经论等，已详细说明了胎体如何形成的过程；阿毘达磨及量学等，也广泛阐述了识的论述、识如何趋入境、五根识依赖五根而产生等；无上密咒的经论等，在识的论述上，也广泛说明了气脉的内容、顶部大乐轮乃安乐之所依等。但是，这些典籍中却未见有关脑部的明显论述。

本篇将依据驰名的古老医典，如《释续》、《口诀续》、《月王药珍》等，简单介绍关于脑学的论述。其中《月王药珍》又称《梭玛日咂》，普遍传闻为龙树怙主所著，于西元八世纪前后，由支那和尚摩诃衍以及大译师贝罗扎那译成藏文。

乙二、脑部在胚胎的形成过程

医典中说到，身体的近取因——父母的精血——虽像水乳般混合，但仍可被各各区分。由父精得到骨、脑、脊髓；由母血得到肉、血、五脏六腑。五脏为心、肺、肝、脾、肾；六腑为胃、小肠、大肠、胆囊、膀胱、卵巢。总之，医典指出脑形成的主因来自父亲的精液。如《释续》云：

「父精生骨脑脊髓，母血生肉脏腑血。」[129]

《月王药珍》亦云：

「入住母胎矣，初周业风动，
故生颔部昙。初者于初日，
起风名『诸持』。二日成颔部，
因胎趋入风。三日成键南，
因胎紊乱风。四日成健南，
因胎诸摄风。五日成闭尸，
因有能成风。六日长椭状，
因有能摄风。七日长穴门，
因有无着风。」[130]

上述引文说到，入胎后的胎体如何随着每日的不同种风，成长转为颔部昙之理。此典亦云：

129 〈释续第二品〉，第12句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），26页。汉译大藏经内并无此译。

130 《月王药珍》，第一品，第7-11句偈颂文，10 页。汉译大藏经内并无此译。

「二周产生轮回风，此风入住于脐部，
依此风生令脉住，又成脉轮称日轮。」[131]

谓第二周时，于脐部生起了所谓的「轮回风」，从那时起至四十三周内产生不同类别的风，令胎体成长。医典说法与上篇引用的经论内容稍有不同。如《释续》所说的脑部形成之理如下：

「脐结成脉分三枝，一枝朝上成人脑，
痴依脑并住脑故，生涎之疾住上身。」[132]

此谓一开始身体在母胎内形成时，于诸脉中最早结成的脉是从脐部中央产生。此脉有三个不同的脉端：流动血或火界的脉、流动水及月界的脉、流动气界之脉，共三。三脉中，流动月界的白脉位于身体的左边，经由胸轮、喉轮、顶轮分枝他处，形成人脑。由脑的助缘产生痴烦恼，脑也是涎疾的近取因，由此可见，头晕沉重等疾病也是源于脑部。

131 《月王药珍》，第一品，第12 句偈颂文，10 页。汉译大藏经内并无此译。

132 〈释续第四品〉，第8句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），31页。汉译大藏经内并无此译。

乙三、脑的分类

脑可依据浓密或稀松[133]而分成两种主要类别：父脑（ཕོ་གླད།）及母脑（མོ་གླད།）；浓密者皆称父脑，稀松者皆称母脑。这种分类法与骨缝（རུས་སྦྲུབས།）的数目、颅形，及个性等有关。

骨缝又分零骨缝至十六骨缝。颅顶圆形且偏高者，大多具一骨缝或两骨缝。颅形正方且偏高者，具有四骨缝。颅顶偏低者，大多具六骨缝。后脑隆起、颅囟偏低者，大多属「蜂巢者」具八骨缝。以上皆归入父脑。

健康、眼窝较深、眼力尖锐、少话谨言者，多数具有良好的头脑。颅顶平坦且椭状者，大多具十骨缝。颅囟偏高且椭状者，大多具十二、十四，或十六骨缝。以上皆归入母脑。《月王药珍》亦云：

「脑有父母二，父脑皆浓密，
母脑皆稀松。无缝一圆状，
二四以及五，六八以及十，
十二四十六．顶圆偏高者，
多属一或二。偏高正方四。

133 译者注：如同浓密或稀松的酸奶般，这里的浓密与稀松也是相同的意思。

顶低者多六。后脑隆起者，
八缝蜂巢者。尔脑皆父脑。
健康眼窝深，少话且谨言，
眼力甚尖锐，多数脑良好，
顶坦椭十缝，囟高且椭状，
十二四十六，尔脑皆母脑。」[134]

此外，脑的七种类别，如《口诀续》云：

「显示脑海之真相，肉及酥油蜂巢脑，
稀酪酸酪奶水七。」[135]

谓涎疾较为严重者的脑硬度与肉相同；胆疾较为严重者的脑硬度与酥油相同；三疾合体较为严重者的脑硬度与蜂巢相同；涎疾与胆疾较为严重者的脑硬度与稀酪——牛奶与酪浆混合的酸奶——相同；风疾与涎疾较为严重者的脑硬度与酸奶相同；风疾与胆疾较为严

134 《月王药珍》，第四十八品，第26-32句偈颂文，120页。汉译大藏经内并无此译。

135 〈口诀续第八十三品〉，第3句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），471页。汉译大藏经内并无此译。

重者的脑硬度与牛奶相同；风疾较为严重者的脑硬度与水相同，共有七相。这七种分类乃是根据脑部的软硬度和有否脂肪而区分。

每个人自己脑之大小与自己的半掬[136]容量相似。如《释续》云：

「脑之大小似半掬。」[137]

乙四、脑部脉的论述

医明典籍谈及脑脉论述时，将此身躯取名为「住有大脉蕴」。此蕴中住有四种主脉[138]，每一种主脉又有二十四脉及五百微脉。主要依汇集住于脑脉的二十四脉——五支气之所依——令眼耳鼻舌身等五根能够显现、受用各自之境——色身香味触；由此汇集处分枝出微脉，微脉分枝出甚微脉，甚微脉分枝出类似编网般的五百细脉。如《释续》云：

136 译者注：一掬谓两手掌合并。在此的半掬谓一只手掌稍向内收的容量。

137 〈释续第四品〉，第4句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），31页。汉译大藏经内并无此译。

138 译者注：四种主脉是，脑脉名「汇集」、胸脉名「悦意母」、脐脉名「依赖」、密脉名「性相者」。

「依存大脉具四相，令根现境之作脉，
住脑五百微脉绕。」[139]

《月王药珍》亦云：

「彼乃脑之心，与五根相属。」[140]

谓感官神经与小脑（གླང་སྙིང་།）之间的相互关联。[141]

此外，《月王药珍》云：

「五支分之首，五根遍脑部，
大脑及小脑，根依种子流，
八脉谓肝眼，耳脉及肾脉，
鼻脉及肺脉，舌脉及心脉。」[142]

139 释续第四品〉，第11句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32页。汉译大藏经内并无此译。

140 《月王药珍》，第四十九品，第36句偈颂文，124页。汉译大藏经内并无此译。

141 译者注：从藏文直译为「谓五根之脉与『脑心』相属之理」。

142 《月王药珍》，第四十八品，第6-8 句偈颂文，119 页。汉译大藏经内并无此译。

此医典又续道：

「小脑半马蹄，眼耳鼻舌脉，
韧带相属此。四跳四并脉，
四动四韧带，相属此脑心，
说脑膜亦是。中种精华脉，
增长体安乐，从心脏脑等，
寿尽灭体乐。」[143]

住于脑膜下的人脑可分为，位于颅骨前段的脑，以及位于颅骨后段、形状有如半马蹄的小脑。五根之脉与小脑连结，所以小脑是身根的主要所依。此外，肝脉等八脉、四跳脉、四并脉等也与小脑有关。脑的中间具有种子精华脉，由此脉影响人体增衰。《释续》云：

「脑脉浩瀚大海中，有根朝下之脉干，
十九水脉具功效。五脏六腑相连合，
十三旗绳隐蔽脉，与肢连合六现脉，

143 《月王药珍》，第三品，第31-33句偈颂文，19页。汉译大藏经内并无此译。

十六微脉由此散。」[144]

脑是产生白脉的根基，似如大海，从此中生起一根朝下的脊髓，也就是白色主脉，令水界恢复；总的来说，水脉有十九条。十三隐蔽脉，或称「十三旗绳脉」，是经由脑部与喉部与五脏六腑连结。在尔脉之上，又有与肢体及外表相连、脉状浮出的「六现脉」，共十九脉。这十九条脉的主要功效是让身体移动，且此十九条脉也与十六微水脉、头部、手足等相连。

乙五、脑的支分——脊髓等

脊髓是一种操持掌控身体大多部位的白命脉，有如树根，从脑部穿入颈骨与脊椎骨内，延伸至尾椎骨。《月王药珍》云：

「从头脊髓生，腰内十三位，
力损坏种子，则亡如物体。」[145]

144 〈释续第四品〉，第16-18句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），32页。汉译大藏经内并无此译。

145 《月王药珍》，第二品，第11句偈颂文，15 页。汉译大藏经内并无此译。

说明了脊髓由何而生、经由何处、与何相属、功用为何、如何成疾等理。

何谓脑膜？

脑膜如外皮状，包裹住身根大脑、小脑、脊髓等，如绫罗内外透明，且具血管，故呈紫黑色；坚韧但柔和，厚度有如鹿皮般；脑膜具保护作用，避免受到有害物及细菌感染等。《月王药珍》云：

「身根所依脑，膜似拧白凌。」[146]

《口诀续》云：

「脑膜紫黑似鹿皮，脉网包裹而存在。」[147]

何谓「梵螺轮」（ཚངས་དྲུང་གི་འཁོར་ལོ།）？

发自命脉的树干四端，也就是与脑连结的四引线，以及从脑朝下、连结五脏六腑的水脉与根脉等，都被此轮所摄；位于脑部中央的识之坐骑气操持所有气、脉、明点、心等；脑中之脉又如行道，令气

146 《月王药珍》，第四品，第30 句偈颂文，21页。汉译大藏经内并无此译。

147 〈口诀续第八十三品〉，第4句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），471页。汉译大藏经内并无此译。

与明点流动；此轮也从他处引进气及明点，具有上述特征的脉轮被称为「梵螺轮」。

小脑及顶骨衔接之处，有个拇指大小的淋巴结。《月王药珍》云：

「顶部衔结处，系有梵螺轮。
由此结顶处，身根所依脑，
膜似拧白凌。韧筋结网隙，
外在之引线，内在四树根，
皆被顶所摄，由风持种子，
此乃梵螺轮，持体种子根。」[148]

《月王药珍》又云：

「脑心与顶衔接处，有淋巴结拇指大。」[149]

脑脉与五脏六腑的关联为何呢？如《月王药珍》云：

148 《月王药珍》，第四品，第30-33句偈颂文，21页。汉译大藏经内并无此译。

149 《月王药珍》，第四十九品，第33句偈颂文，123页。汉译大藏经内并无此译。

「五脏六腑脉，相属梵穴脉。」[150]

眼等五根与脑脉之间的利害关联为何呢？如《月王药珍》云：

「何知脑痛脉，后颈寸关尺？
脑脉近眼处，不然眼心僵。」[151]

脑与脉的关联，以及依脉的主气——如持命等——与诸支气的个别不共作用为何呢？《月王药珍》云：

「顶绕梵螺轮，胸脉黑甘露，
连矣气运行，皆属上流气。
能令识明显。」[152]

《释续》云：

「持命气住于顶部，流喉胸故咽饮食，

150 《月王药珍》，第九十七品，第29句偈颂文，270页。汉译大藏经内并无此译。

151 《月王药珍》，第四十九品，第27句偈颂文，123页。汉译大藏经内并无此译。

152 《月王药珍》，第四品，第40句偈颂文，22页。汉译大藏经内并无此译。

吸气弃痰出嚏嗝，明显识根令心持。」[153]

古早医明典籍之所以称脑为「身根」，是因为脑是五脏六腑的操控者——五脏六腑被脑所操控。脑又如何操控呢？就像得先依赖脑部的命令，方能令心脏发起作用般，五脏六腑等体内器官也是透过脑脉的催动下，才会产生个别的不共作用。大脑、小脑、五脏、六腑、根脉、水脉、四大种等都是相互依赖，进而发挥自己的作用。不只这些依赖着脑，脑也依赖这些，否则，单靠脑细胞[154]并无法正常运作；此观点系《释续》、《口诀续》、《月王药珍》等医典所阐述之意趣。

甲八、观察身心的连结

本篇根据显教及咒乘的经论内容，简略介绍身心如何连结。

首先要了解，不仅器世间的形成与情世间众生之间有关联，我

153 〈释续第五品〉，第25句偈颂文，载于：《医明四续》（民族出版社，2007），36页。汉译大藏经内并无此译。

154 译者注：直译为「脑尘」。

们现前肉眼可见的情世间众生的身躯也与细微层次的心气相关。再向下探究，这种细微层次的心气则是从最细微的无二心气逐渐形成。以密集金刚续典的观点而言，世间乃是法性、气、识三体所呈现的根本状态；这种状态，对我们来说是一种现前分。

从心气最细微的层次来看，心、气是无法分开的，因此之故，我们体内的四大与外在世间的四大之间，有着一层深奥的关联。这种深奥的关联可由观修咒乘气脉的证量得知，或是某些与生俱来对感官觉知格外敏锐者也可得知。

佛教的显教典籍说到，在母胎结生[155]的当下，新生今世身蕴的时候，也同时产生了今生的受、想、行、识等四蕴。

乃至寿命未尽之前，身蕴与其他四蕴又如帐篷与其支架般，相互依存。如龙树阿阇黎的《广释稻芊经论》（སྣ་ལུའི་ལྗང་པའི་མདོའི་རྒྱ་ཆེར་བཤད་པ།）：

「尔等与四大结合一处后，以束芦之式，称『名、色』也。」[156]

155 译者注：「结生」谓前世之识与今生母胎的结合投生。

156 德格版，论，经释，དི།卷，第三品，39 正页；对勘本版，书号65，829 页。汉译大藏经内并无此译。

无着圣者在《本地分》也说：

「于现在世，识缘名色，名色缘识，犹如束芦，乃至命终，相依而转。」[157]

凡是某人的身与心两者不再续有所依及能依的关联，此时此人的身体将会坏去、体温不再、命尽死去。如《缘起经》第一卷云：

「云何为死？谓彼彼有情，从彼彼有情类，终尽坏没，舍寿舍煖，命根谢灭，弃舍诸蕴，死时运尽，是名为死。」[158]

心或识分为两类：根识心与意识心。五根识本身的存在与否或清楚与否，都由五根的有无或明闇而决定，所以根识强烈依赖着色根，色根也是根识的不共增上缘。意识虽会间接依赖色根，但所有心识最终不一定都得依赖着色根或脑部变化，例如在死亡的时候，虽已停止呼吸、血液不再流入脑部，致使脑完全停止运作，但微识仍可留

157 德格版，论，唯识，རྒྱ།卷，第九品，101背页；对勘本版，书号72，914 页。汉译来源：《瑜伽师地论》（T.30.1579.321b.8）。

158 德格版，经，经典，ཚ།卷，124背页；对勘本版，书号62，340页。汉译来源：《缘起经》（T.2.124.548a.1）。

在体内持续多日，此等案例甚多，亲眼目睹。因此，身体只是自果心识的助缘，却无法成为改变心识的特殊能生因。然而，心识却是能令身体改变的特殊能生因。如《释量论》云：

「诸根一一损，意觉非有损，
此变则现见，彼等亦转变。」[159]

譬如，生起欲利他人的慈爱心会令体内血液更为清澈，出现容光焕发、美丽动人等现象，这些身体的变化是显而易见的。如《正法念处经》云：

「利益一切众生，心则清净。心清净故，血则清净。血清净故，颜色清净。颜色净故，端正无比。一切众生，爱乐瞻仰，得现果报。」[160]

159 德格版，论，量，ཅེ།卷，成量品，第40句偈颂文，109正页；对勘本版，书号97，503页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

160 德格版，经，经典，ཤ卷，第二十二品，73正页；对勘本版，书号71，168页。汉译来源：《正法念处经》（T.17.721.367c.5）。

相较于具碍色法的本质，无碍明观[161]心识的本质大为不同，两者间不可能存在互相辗转彼性的近取因，但两者间却有相互助益的俱生缘。如《释量论》云：

「彼从具有因，生果则共住」[162]

现在心是由过去心的近取因及过去身的俱生缘所生，现在身是由过去身的近取因及过去心的俱生缘所生，以这种方式令现有的身心两者同时存在。为何身的近取因无法成为心的近取因呢？如《释量论》云：

「非识则非识，亲因故亦成」[163]

161 译者注：藏文的གསལ་རིག二字虽有「明知」及「明观」等解读，而且早期我也常翻「唯明唯知」，但考虑到「知」字不能周遍邪见等所有心识，因邪见等颠倒识不能知境却能观境，故译「明观」。「明」为识的本质；「观」为识的作用。

162 德格版，论，量，ཅེ།卷，成量品，第63句偈颂文，109背页；对勘本版，书号97，505页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

163 德格版，论，量，ཅེ།卷，成量品，第166句偈颂文，113背页；对勘本版，书号97，515页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

帝释慧的《量释》亦云：

「唯有识能做识之近取因，非识者不能，如色等非识之性亦不能为近取。」[164]

再者，虽然身可成为有利于识的俱生缘，但单凭此点无法证明身是「遮斯则无识」的特殊因。如同火等虽助瓶色红润，但不能据此证明火是「遮斯则无瓶」的特殊因。又如《释量论》云：

「有时于心续，亦容能饶益。
如瓶等火等，唯尔非必遮。」[165]

综上所言，身并非心识的近取因，也非心识的特殊增上缘。《释量论》云：

「有时贪欲等，以壮等增长，

164 德格版，论，量，ཁ卷，成量品，71背页；对勘本版，书号98，171页。汉译大藏经内并无此译

165 德格版，论，量，ཇ卷，成量品，第51句偈颂文，109背页；对勘本版，书号97，504页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

是从苦乐生。彼从调适等，
内义近而生。由此说合等，
使退失念等，由内义差别，
生觉使变故。如有续差别，
由闻猛虎性，及见流血等，
便发昏迷等。」[166]

虽说有时身体因健壮而长贪欲，但其贪欲主要且直接来自苦乐的感受，身体并非贪等直接增上缘；苦乐感受也是因为近取所执境——谓身体的调适或不调适为内在触受之内义——而产生，所以身体也绝非苦乐感受的增上缘。同理，因众病聚合，产生令记忆退失等身心的变化，也仅仅是因为有否近取其所执境之内义而产生。譬如，由某些个性懦弱之差异，光是听到「有老虎」或见到流血便失念昏迷，这些现象只与内在感受的发起有关，并非直接与身体有所关联。

阿阇黎莲花戒的《真如集论释》亦云：

166 德格版，论，量，ཇ卷，成量品，第76 句偈颂文，110 正页；对勘本版，书号97，507页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

「如是由见闻虎血等畏境，亦使懦夫心智昏瞶，其性仅源于心识之变化矣。仅此当知，意之识并非观待该境。」[167]

有些胆量较小的人，光是看到老虎或看到别人被杀流血，就会极度恐慌，导致昏迷。这种心识的变化现象因「缘取老虎」或「缘取血液」而产生，并非直接来自「老虎」或「血液」。进一步来说，如慈悲与智慧等心识的功德，亦无关身体的健康与否，而是完全依赖前识——彼之质体续流的前者——的串习力之大小而定其心识功德的增减，不过灯光等必须依赖色法为近取因方可存在。如《释量论》云：

「身无所增灭，由觉用差别，
慧等能增灭；灯光等诸依，
则非有此事。」[168]

167 德格版，论，量，འི།卷，第二十七品，96 正页；对勘本版，书号107，1222页。汉译大藏经内并无此译。

168 德格版，论，量，ཅེ།卷，成量品，第74句偈颂文，110正页；对勘本版，书号97，506页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

身心两者之间，倘若有近取因或特殊增上缘的关系，人体的健康或衰弱将会带来贪欲的增减，但事实并非如此。如阿阇黎莲花戒的《真如集论释》云：

「然而，『彼法随后此法之变化』理应意谓此法系彼法之近取。贪等性相之变化，非由身之诸增等所决定。某些具择慧者也非由身之诸增等而转变。譬如，极为憔悴之人却频起非理作意，又如体力极为衰落之牲畜却起极强欲念等，皆是亲眼所见。」[169]

虽见有些未得择慧者随身体的强壮而起贪欲、随身体的衰退而起瞋念，但那是因为苦乐感受执取了体内之触别——调适或不调适——而引发了贪瞋；贪瞋并非直接由身体产生，身体也非贪瞋的「遮者别因」（ལྡོག་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་ཁྱད་པར་ཅན།）。什么是「遮者别因」呢？如《释量论》云：

「常随彼转故，由有能饶益，

169 德格版，论，量，འི།卷，第二十七品，96正页；对勘本版，书号107，1222页。汉译大藏经内并无此译。

彼因……」[170]

在某个果实之前，仅因某个因素的存在就会助益彼果的产生；若于此前无此因，彼果自然不能生起，从而定论「彼果必常随转随遮此因」，称为「遮者别因」，如油灯即是油灯之火的「遮者别因」般。

又如饥荒之时，某人因将灰囊视为麨囊，乃至此念未灭之前寿命未绝，后知彼囊为灰囊时，绝望而终。又如大海中的母海龟若常思海岸砂内之卵，此卵不坏；母若失念，卵即败坏等经论所说案例，亦可得知身与心之间的关联。如《阿毘达磨俱舍论自释》云：

「亦见思食安住现身，世传有言：昔有一父，时遭饥馑，欲造他方，自既饥羸。二子婴稚，意欲携去力所不任，以囊盛灰挂于壁上，慰喻二子云是麨囊，二子希望多时延命。后有人至取囊为开，子见是灰望绝便死。」[171]

170 德格版，论，量，ཅེ།卷，成量品，第50句偈颂文，109正页；对勘本版，书号97，504页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

171 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第三品，141正页；对勘本版，书号79，347页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.55b.18）。

此论又引阿毘达磨七部内的《集异门足》（འགྲོ་བའི་རྣམ་གྲངས།）云：

「集异门足说：大海中有大众生。登岸生卵埋于砂内，还入海中。母若常思卵便不坏；如其失念卵即败亡。此不应然，[172]违食义故，岂他思食能持自身？理实应言：卵常思母，得不烂坏，忘则命终。」[173]

根据无上咒乘的典籍，虽说大种所造的极粗身躯也是心识的所依，但咒典的主要重点还是放在细微气身与细微心识之间的关联，故将心识描述为「气之坐骑者」。为什么这么说呢？当气流动前往境时，心坐气上朝境趋入；也因为有了气，才能令前刹那识转至后刹那识，令识朝境趋入。又像缺脚具眼以及瞎子具脚两者相互扶持，前往目标般，识朝境趋入乃坐骑气之作用，识能见境乃心识本身的作用，心气两者永不分离。身体之所以能够摆动，也是由具识之气所

172 译者注：根据编辑者格西们的解释，结生后的卵识非常细微，故不能知母亲是谁。依理而言，卵识无力忆念其母。根据这种解读，比起卵思母，母思卵更为合理，故而此段落应属他方立宗。

173 德格版，论，阿毘达磨，ཀུ卷，第三品，141正页；对勘本版，书号79，347页。汉译来源：《阿毘达磨俱舍论》（T.29.1558.55b.25）。

作，绝非源于离识之气。如迦湿弥罗国学者黎咖米（ལི་ཀྲཱ་མི།）的《五次第释——明义论》（རིམ་པ་ལྔའི་འགྲེལ་པའི་དོན་གསལ་བར་བྱེད་པ།）云：

「言『此乃识之坐骑』，谓此气本系六转识之坐骑或是基础。由识坐骑气故，经由眼等六根，遍知色等六境。此乃源于由气推动之识，否则气如瞎目不能获见。复如行者与盲者，心气相属，方能成事。故可依此而说，又如马及马夫趋入道中，圆满其事，心气相属故，方具持境能力，故说六识具有此性相属。」[174]

咒典又将极细微原始俱生的身心两者称为「原始身心」。如吉祥密集金刚的《授续金刚鬘》云：

「如火灭事物，无流动融入；
复现寿之风，业风有种种；
彼与识同俱，复住三界内；
由彼业生业，由彼贪等习；

174 德格版，论，续释，རི།卷，第一次第，199正页；对勘本版，书号19，530页。汉译大藏经内并无此译。

由彼复死生，有如车轮转。」[175]

如同火烧柴木，柴木等事物即被焚灭般，临终时粗气融至持命气后死去，再从死亡光明中现起业风，在心气同俱下投生三界。业风也会生起贪等分别妄念，由此造作善恶等业，死去复生，轮转不断。

死亡光明现起的时候，粗分心气已融入于极细微的无二心气，这种极细微的心气不仅续流不断，而且在同一个体性中永不分离；这个要义在无上咒续里多次被谈及。心气趋入为一[176]的缘故，若能以心缘持体内脉轮的明点等，将可自在摄气；凡是未能摄持控制如同马般的心之坐骑气之前，绝不能摄持控制如同骑马者般的心。无上咒续专说身心的不共关联，如「身直脉直，脉直气直，气直心直」等论述。实际上，虽可个别区分粗分身心两者，但细微身心却是一个体性，故而无上咒续强调说明了「身心两者仅属返体别异，在身心的体性上，决无此二之分」的道理。

175 德格版，经，续，ཅ།卷，第六十八品，第71-73句偈颂文，276背页；对勘本版，书号81，915页。汉译大藏经内并无此译。

176 译者注：「趋入为一」谓最细微的气前往哪儿，最细微的心就前往哪儿。

此外，因为人类体内住着不同微虫的缘故，身心也会随之改变。如《大般若波罗蜜多经·般若二万颂》云：

「须菩提，人身中有八万户虫侵食人身……」[177]

谓人类体内住有各种繁多微虫。《正法念处经》亦云：

「是十种虫住于头中。」[178]

「如是之虫，从十脉中踊身上行至咽喉中。」[179]

「能消于唾，于十脉中，流出美味，安隐受乐……复次有十种虫，住于血中，为风所杀，一名食毛虫……生于血中，其形短促，团圆无足，微细无眼，能作身痒……见十种虫，住在肉中。何等为十？一名生疮虫……复有十虫行于黄中，一名黑虫……诸身分中，有十种虫，一名舐骨虫……复有十种虫行于粪中，一名生虫……复有十种虫行脂髓中。何等为十？一名毛虫……」[180]

177 德格版，经，两万颂，ཁ卷，第39品，356背页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：（T.6.220.666b.4）：「如常人身中恒为八万户虫之所侵食。」

178 德格版，经，经典，ཀ卷，118正页；对勘本版，书号71，275页。汉译来源：《正法念处经》（T.17.721.381c.29）。

179 德格版，经，经典，ཀ卷，118背页；对勘本版，书号71，276页。汉译来源：《正法念处经》（T.17.721.382b.1）。

此经说到各种微虫住在人体内部何处，以及其名称、形状、性质、作用、是否可被凡夫肉眼所见等，又说应由闻思修之意识，得知其义。

此经甚而谈及体内微虫的增减与人类内心之间的关联。此经云：

「观和集虫于我身中，作何等业，或病或安。以食过故，虫则无力，人亦无欢。」[181]

180 德格版，经，经典，ཀ卷，147正页；对勘本版，书号71，344页。汉译来源：《正法念处经》（T.17.721.382a.23）。

181 德格版，经，经典，ཀ卷，126正页；对勘本版，书号71，295页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《正法念处经》（T.17.721.384c.23）：「观和集虫于我身中。作何等业。或病或安。彼以闻慧。或以天眼。见和集虫。集二种身。一者觉身。二不觉身。皮肉骨血脂髓精等。是名觉身。发毛爪齿。名不觉身。是名和集二身。以食过故。虫则无力。人亦无力。」

如经所言，因为体内微虫无能增起，导致人心欢喜不起。此经云：

「见割节虫，以食过故，虫则瞋恚，或身身分，头痛心痛，或于城邑聚落多人之处，谓为空廓。鼻塞心恼，以痛恼故，于好色声香味触中，心不爱乐。何故？具极大感受力故。」[182]

谓割节虫的饥饿，导致人体手足等枝节萎缩、内心空虚忧恼，并厌烦色等五欲。此经云：

「见头头摩虫住在骨中，行于骨中。云何此虫？令人疾病，云何安隐？彼以闻慧或以天眼，见头头摩虫以食过故，能令人身周遍生疮，令身身分频申、心动忪忪，或如失身；便秘不屎、不能睡眠。」[183]

182 德格版，经，经典，ཀ卷，130正页；对勘本版，书号71，304页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《正法念处经》（T.17.721.386a.14）：「见割节虫，以食过故，虫则瞋恚，或身身分，头痛心痛，或于城邑聚落多人之处，谓为空廓。鼻塞心恼，以痛恼故，于好色声香味触中，心不爱乐。」

183 德格版，经，经典，ཀ卷，131背页；对勘本版，书号71，307页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《正法念处经》（T.17.721.386b.14）：「见头头摩虫住在骨中。行于骨中。云何此虫。令人疾病。云何安隐。彼以闻慧。或以天眼。见头头摩虫。以食过故。虫则瞋恚。能令人身周遍生疮。若虫行时。令人频申。心动忪忪。或如失身。或身动摇。不能睡眠。」

有些体内微虫的饥饿，也会导致身体失去感受、无法入眠等。此经云：

「彼以闻慧，或以天眼，见食皮虫，以食过故，虫则瞋恚，唇口及眼，皆生诸疮，两胁生疮。若行筋中，或复啮筋，能令其人咽喉干燥，或复聋塞，耳中脓出；或髑髅上，剎剎而行，或非时头白，咽喉嗽病，非时睡眠，或憎饮食，不乐一处，乐行空地，心或多乱，狂说是非。虫食皮故，一切身分，攫裂破坏，尘土坌身。」[184]

有些体内微虫的作用，令生白发、欢喜邪食等。

本书《佛法科学总集》根据印度佛教典籍诠释基法的真相，共分上、下二册，以上已经圆满结束上册的内容。

184 德格版，经，经典，ཀ卷，131背页；对勘本版，书号71，308页。汉译来源：《正法念处经》（T.17.721.386b.24）。

参予简体版电子书的编辑义工群，尤为感谢——

丹增确总、Violet Lin、李锦芳、吴依凡、林净语
林淑美、范美君、徐慧敏、郭儒慧、黄清火