

清 净 道 论

Visuddhi-magga

(校订版)

上 册

觉音尊者 造
叶均居士 译

目 录

汉译前言	叶均 1~3
校订序	觅寂比库 1
凡例	1~7
本文细目	1~19
序论	1
第一 说戒品	7
第二 说头陀支品	57
第三 说取业处品	85
第四 说地遍品	119
第五 说余遍品	169
第六 说不净业处品	177
第七 说六随念品	195
第八 说随念业处品	231
第九 说梵住品	295
第十 说无色品	329
第十一 说定品	345
第十二 说神变品	377
第十三 说神通品	411
第十四 说蕴品	445
第十五 说处界品	495
第十六 说根谛品	505
第十七 说慧地品	533
第十八 说见清净品	609
第十九 说度疑清净品	621
第二十 说道非道智见清净品	629
第二十一 说行道智见清净品	661
第二十二 说智见清净品	693
第二十三 说修慧的功德品	721
结论	735
斯里兰卡佛教史年表	739
汉巴名词索引	743

汉译前言

觉音 (Buddhaghosa) 尊者所著的《清净道论》(Visuddhimagga)，是综述南传上座部佛教思想的一部最详细、最完整、最著名的作品，是研究南传上座部教理的必读之书。觉音尊者引用了整个南传三藏要点并参考斯里兰卡当时流传的许多古代三藏义疏和史书而写成此论。所以《大史》(Mahāvamsa)称它为“三藏和义疏的精要”；德国的唯里曼·盖格(Wilhelm Geiger)教授也说它“是一部佛教百科全书”，亚洲南方各国的佛教学者都要研究这部名著，其他的世界佛教学者也都很重视研究它。读了此书，可以了解南传佛教的主要教理；也可以看到一些当时当地的社会、经济、历史等问题。尤其值得一提的是作者在列举当时各国的上等布类中有中国的丝绸 (Cīnapaṭṭa—支那丝绸)，这在经论中是难得见到的资料。这部巴利三藏的代表作，在世界各国等多种文字的译本。

觉音，公元五世纪中叶人，是南传巴利语系佛教的一位杰出学者，他用巴利文写了很多书，对上座部佛教有很大贡献。因为在觉音时代，印度大部分的佛教学者都已采用梵文，巴利文佛教业已衰落，只有斯里兰卡和菩提场的比丘依然忠于巴利文。由于觉音的努力，巴利文这一系的佛典古语学才又活跃起来。

根据《大史》记载，觉音出生于北印度菩提场附近的婆罗门族，通吠陀学，晓工巧明，精于辩论。在菩提场一座斯里兰卡人建造的寺院出家，从离婆多(Revata)大长老学习巴利语三藏。受了具足戒后，便写了一部书叫《发智》(Nāṇodaya)。为了进一步深入研究，他在摩诃男(Mahānāma)王时代(409~431)来到斯里兰卡的首都阿耨罗陀补罗(Anurādhapura)，住在大寺(Mahāvihāra)，从僧伽波罗(Saṅghapāla)长老学习三藏经典和义疏。在此期间，因为接受僧伽波罗的请求，觉音首先撰成著名的《清净道论》。

继之，大寺僧众即把所有僧伽罗文的三藏注疏都供给他做参考，要他写更多的书。于是觉音便移居根他伽罗寺(Ganthakara vihāra)，埋头苦干，长期从事著作，几乎对全部巴利三藏都做了注解。其中有律藏的注释《普悦》(Samañtapasādikā)、波罗提木叉的注释《析疑》(Kaṅkhāvitaranī)、长部经注《善吉祥光》(Sumanālavilāsinī)、中部经注《破除疑障》(Papañcasudanī)、相应部经注《显扬心义》(Saratthapakāśinī)、增支部经注《满足希求》(Manorathapuraṇī)、小部第一（小诵）第二（经集）注《胜义光明》(Paramat-thajotikā)、《法聚论》注《殊胜义》(Atthasālinī)、《分别论》注《迷惑冰消》(Sammoхavinodanī)、其余五部论注《五论释义》(Pañcappakarāṇatthakathā)、《本生注》(Jātakaṭha-vanṇanā)、《法句譬喻》(Dhammapadaṭṭhakathā)。后来他又回印度朝礼圣菩提树，不知所终。相传在柬埔寨有一座古寺名觉音寺，是他去世的地方。

觉音写《清净道论》，是严格地按照当时大寺派的思想体系来著述的。其组织的次第和内容，有许多地方与优波底沙(Upatissa)所著的《解脱道论》相似。优波底沙约早于觉音二百余年。

《清净道论》除了序论和结论外，全书分为二十三品，依照戒、定、慧三大主题次第叙述，即前二品说戒，中间十一品说定，后十品说慧。

前二品，主要是说明怎样持戒，戒的种类，持戒有什么好处，怎样自愿地受持十三头陀支等。就是说如何严格地遵循比丘僧团的生活方式。作者在评论持戒的出发点时说：“以爱为出发点，为求生命享受而持戒者为下，为求自己解脱而持戒者为中，为求一切众生解脱而受持的波罗蜜戒为上”。可见作者也接受了当时发展中的某些大乘佛教的思想影响。

中间十一品，主要是叙述十遍、十不净、十随念、四梵住、四无色定、食厌想、四界差别等四十种定境的修习方法。这里对

于怎样去修每一种定，都说得很清楚，有心者可以按照这些方法去实行。

后十品说慧学，是本书最重要的部分，集南传佛教论藏的主要内容和七部论以后发展出来的教理。其主要论题有：五蕴、十二处、十八界、二十二根、四谛、十二缘起等。这里解释物质方面的色蕴，有二十四种所造色；解释精神方面的识蕴，有八十九心、心识过程中的十四种作用和五十二心所法；解释缘起的各种条件有二十四缘等。这些都是南传上座部佛教的特色。

这部汉文译本的完成，其经历是曲折的。早在一九五三至一九五六年间，我在斯里兰卡从巴利文学者般若难陀(Pandit P.Paññananda)专研《清净道论》时，即将每日所学的论文译为汉文。其汉译手稿，于一九五七年随身带回国内。后因中国佛学院部分同学需要参考，未经修改便誊印一百部，其中错误甚多。在一次火灾中，所存全部手稿和油印本均被焚毁，化为灰烬。直至一九七八年始从别处找回一部幸存的油印本，方能重新据此而从事校对整理和修改工作，于一九八〇年底告成。翻译这部论著，斯国人民认为是交流中斯文化的部分工作，曾在该国‘兰卡之光报’上详细地发表过消息。国内一些学者亦重视此事。不过由于个人才疏学浅，在译文上错误之处实所难免，希望读者指正。

译 者

校订序

叶均居士所翻译的《清净道论》乃是以直译为主，虽然比不上玄奘大师的精译，但仍然不失论文原意，实在不可多得！

在汉译简体字版中，本来是附有巴利文底本页码的，但是在繁体字版中，却把它省略了。当在注释引到底本页码时，就无法查阅了；并且读者若要查阅对读各种版本、译本时，则难免有些不方便，所以有再附上底本页码的必要性。

汉译本中，有许多错字和漏译几个段落，这也是在所难免的。当末学在对读本论时，发现有不少需要修正的地方，但是为了尊重译者原意，除非很明显的错误，否则不予修改，而是以补上漏译的部分为主。

巴利圣典至今仍然是南方上座部佛教徒所依循的教典，可惜向来被北传佛教徒视为小乘而轻视它。巴利圣典不仅有自部完整的三藏，更有其完整的《注释书》和各种《义疏》；《清净道论》也有其《注释书》——《清净道论大解疏》。期勉有志研习巴利圣教的同修，能深入修学，将来把它们一一地翻译出来，俾益来学。

Bhikkhu Santagavesaka 觅寂比库
于菩提学苑—

凡 例

- 一、本书是依据巴利圣典协会(Pāli Text Society)出版的罗马字体本巴利原文译为汉文的，并以锡兰字体和暹罗字体版本为参考。
- 二、翻译本书时，以锡兰出版的英译本The Path of Purification by Bhikkhu Nāṇamoli和英国出版的英译本The Path of Purity by Pe Maung Tin以及日本出版的水野弘元的日译本《清净道论》为参考。
- 三、本书的注释，是根据巴利原本的注释、巴利文注解和各种译本的注释而注释的。
- 四、巴利原本有不少错字或遗漏之处，翻译本书时都参考别的版本一一加以改正或补充，有的加注说明，也有许多未曾注出。
- 五、为便于学者可与巴利原文对读之故，本书仍以直译为主。
- 六、书中所有圆括号（ ）内的字，都是译者根据文意加入的。
- 七、书中行头或行尾的1、2、3等数字，是巴利文原本的页码且启始字加底线表示。因为英、日等各种译本，都附有这种页码，为了便于互相参看，保留这个数字是必要的。
- 八、文中插入的脚注有二，各代表意义为：(1)¹、²、³等脚注，是本书注释的符号。(2)^{*1}、^{*2}、^{*3}等脚注，是校订时以补上漏译为主的部分。例如，A. 表示《增支部》……，其余见略语表；罗马字母i, ii, iii等表示册数；p. 1, 2, 3等表示页码；v. 1, 2, 3等表示偈颂的数目。
- 九、书中所写的锡兰，今名斯里兰卡；暹罗，今名泰国。为了和过去的典籍一致，故本书仍然采用旧名。
- 十、本书中的人名，地名和许多其它事物的名称，有的义译，有的音译，有的仿古，有的创新。但对音译和义译的名词，古今译者的翻译多有不同，故作(名词索引)于书后以供参考。

2 清净道论

- 十一、注中经常引用《大正》某卷某页，是根据日译本写的。我国各图书馆保存有不少《大正藏》，仍然可以参考。
- 十二、本论和《解脱道论》有些关系，所以在注释中举出一些类似之处以供参考。
- 十三、注中所举原巴利文经典，绝大多数是用略语。兹列略语表于下：

A.=Ānguttaranikāya	《增支部》
A.A.=Manorathapūraṇī	《满足希求》(增支部注)
Car.=Cariyāpiṭaka	《行藏》
Cnd.=Cullaniddesa	《小义释》
D.=Dīghanikāya	《长部》
Da.=Sumaṅgalavilāsinī	《善吉祥光》(长部注)
Dhp.=Dhammapada	《法句经》
Dhp.A.=Dhammapada Aṭṭhakathā	《法句譬喻》
Dhs.=Dhammasaṅgaṇī	《法聚论》(《法集论》)
It.=Itivuttaka	《如是语》
J.=Jātaka	《本生经》
Jāt.=Jātakaṭṭha vaṇṇanā	《本生经注》
Kh.=Khuddakapātha	《小诵》
Kv.=Kathāvatthu	《论事》
M.=Majjhimanikāya	《中部》
Mil.=Milindapañha	《弥陀问经》
Mnd.=Mahāniddesa	《大义释》
Mnda.=Saddhammapajjotikā	《正法光明》
Nid.=Niddesa	《义释》
PP.=Puggalapaññati	《人施设论》

Pts.=Paṭisambhidāmagga	《无碍解道》
Pts.A.=Paṭisambhidāmagga-Aṭṭhakathā	《无碍解道义释》
S.=Samyuttanikāya	《相应部》
SA.=Saratthappakāsinī	《显扬心义》(相应部注)
Sn.=Suttanipāta	《经集》
Tika.=Tikapaṭṭhāna	《三显示》
Thag.=Theragāthā	《长老颂》(《长老偈》)
Ud.=Udāna	《自说经》
Uda.=Paramatthadīpanī	《胜义灯》
Vin.=Vinaya	《毗奈耶（律）》
Vibh.=Vibhaṅga	《分别论》

本文细目

上册细目

序 论	1
第一 说戒品	7
一、什么是戒	7
二、什么是戒的语义	8
三、什么是戒的相（特相）、味（作用）、 现起（现状）、足处（近因）	9
四、什么是戒的功德	10
五、戒有几种	11
(一) 一法（一种）	12
(二) 二法（七种）	12
(三) 三法（五种）	14
(四) 四法（四种）	16
第四种四法的说明	17
1. 别解脱律仪戒	18
2. 根律仪戒	21
3. 活命遍净戒	23
4. 资具依止戒	31
(五) 五法（二种）	46
六、什么是戒的杂染	50
七、什么是戒的净化	50
第二 说头陀支品	57
十三头陀支的语义	57
头陀支的相、味、现起、足处	60
头陀支的受持、规定、区别、破坏、功德	60
一、粪扫衣支	60
二、三衣支	63
三、常乞食支	64

四、次第乞食支	66
五、一座食支	68
六、一钵食支	69
七、时后不食支	70
八、阿练若住支	71
九、树下住支	73
十、露地住支	75
十一、冢间住支	76
十二、随处住支	77
十三、常坐不卧支	78
头陀等的善三法	79
头陀等的分别	80
头陀支的总与别	81
第三 说取业处品	85
一、什么是定	85
二、什么是定的语义	85
三、什么是定的相、味、现起、足处	86
四、定有几种	86
(一) 一法 (一种)	86
(二) 二法 (四种)	86
(三) 三法 (四种)	87
(四) 四法 (六种)	88
(五) 五法 (一种)	91
五、什么是定的杂染	91
六、什么是净化	91
七、怎样修习	91
(一) 破除十种障碍——住所、家、利养、众、 业、旅行、亲戚、病、读书、神变	92
(二) 亲近教授业处的善友	100
(三) 顺适自己的性行	103
(1) 性行的区别	103
(2) 性行的原因	104

(3) 性行的辨知法	106
(4) 性行者的适不适	109
(四) 四十业处——十遍、十不净、十随念、 四梵住、四无色、一想、一差别	111
(1) 依名称的解释	111
(2) 依近行与安止的导入	111
(3) 依禅的区别	112
(4) 依超越	112
(5) 依增不增	112
(6) 依所缘	114
(7) 依地	114
(8) 依执取	114
(9) 依缘	114
(10) 依性行的顺适	115
第四 说地遍品	119
(五) 为修习于定，舍弃不适合的精舍而住于 适合的精舍	119
(1) 不适于修定的精舍	119
(2) 住于适当的精舍	123
(六) 破除细障	123
(七) 修习法	123
(1) 地遍修习法	124
1. 四遍过失	124
2. 遍的作法	124
3. 修习法	125
4. 二种相	125
5. 二种定	126
6. 七种适不适	127
7. 十种安止善巧	129
8. 精进平等	136
9. 安止定的规定	138
四种禅的修习法	139

1.初禅	139
初禅的舍断支	140
初禅的相应支	142
舍离五支、具备五支	146
三种善与十相成就	147
初禅的进展 (1) 行相的把握	150
初禅的进展 (2) 障碍法的净化	151
初禅的进展 (3) 似相的增大	151
初禅的进展 (4) 五自在	153
2.第二禅	154
3.第三禅	157
4.第四禅	162
五种禅	166
第五 说余遍品	169
(2) 水遍	169
(3) 火遍	170
(4) 风遍	171
(5) 青遍	171
(6) 黄遍	172
(7) 赤遍	172
(8) 白遍	173
(9) 光明遍	173
(10) 限定虚空遍	174
杂论十遍	174
第六 说不净业处品	177
十不净的语义	177
修习法	178
(一) 膨胀相的修习法	178
(1) 为取不净相而前行的处所	178
(2) 四方诸相的考察	180
(3) 以十一种法取相	181

(4) 观察往来的路	184
(5) 安止的规定	185
(二) 青瘀相	186
(三) 脓烂相	186
(四) 断坏相	186
(五) 食残相	187
(六) 散乱相	187
(七) 斫斫离散相	187
(八) 血涂相	187
(九) 虫聚相	187
(十) 骸骨相	188
杂论十不净	189
第七 说六随念品	195
十随念的语义	195
(一) 佛随念	196
(二) 法随念	213
(三) 僧随念	219
(四) 戒随念	222
(五) 舍随念	224
(六) 天随念	226
杂论	227
第八 说随念业处品	231
(七) 念死	231
念死的修法之一	232
念死的修法之二——另有八种修法	232
念死的功德	242
(八) 身至念	243
释身至念的圣典文句	244
身至念的修法	245
1. 七种把持善巧	245
2. 十种作意善巧	247

3.取三十二分身之相与厌恶性	251
身至念的功德	267
(九) 安般念	267
释安般念的圣典文句	268
安般念的十六事	273
第一四法的修习	278
(1) 数	279
(2) 随逐	280
(3) 触	280
(4) 安住	282
(5) 观察 (6) 还灭 (7) 遍净	286
第二种四法	287
第三种四法	288
第四种四法	289
安般念定的功德	290
(十) 寂止随念	292
圣典的文句	293
寂止随念的修法	293
寂止随念的功德	294
第九 说梵住品	295
(一) 慈的修习	295
观察瞋恚之过及忍辱之德	295
初学者当避免的慈的所缘	295
不可对他修慈的人	296
(1) 对自己修慈	296
(2) 对可爱者修慈	297
(3) 对一切人修慈	298
(4) 对怨敌修慈	298
(5) 修平等慈	308
释慈定的圣典文句	309
种种的慈心解脱	310
修慈的功德	313

(二) 悲的修习	316
(三) 喜的修习	318
(四) 舍的修习	319
杂论四梵住	319
慈悲喜舍的语义	319
慈悲喜舍的相、味、现起、足处、成就、失败	320
修四梵住的目的	320
四梵住之敌	321
四梵住的初中后	322
增长四梵住的所缘	322
四梵住的等流关系	322
关于四梵住的四个问题	322
四梵住与色界诸禅的关系	324
四梵住所达的最高处	326
四梵住为十波罗蜜等一切善法的圆满者	327
 第十 说无色品	329
(一) 空无边处业处	329
空无边处业处的修法	329
释空无边处业处的圣典文句	331
(二) 识无边处业处	334
识无边处业处的修法	335
释识无边处业处的圣典文句	335
(三) 无所有处业处	336
无所有处业处的修法	336
释无所有处业处的圣典文句	337
(四) 非想非非想处业处	338
非想非非想处业处的修法	338
释非想非非想处业处的圣典文句	339
杂论	342
超越所缘	342
后后更胜妙于前前	342
非想非非想处以无所有处为所缘的理由	344

下册细目

第十一 说定品	345
(一) 食厌想的修习	345
食厌想的语义	345
食厌想的修法	346
食厌想的功德	351
(二) 四界差别的修习	351
四界差别的语义	351
四界差别的经典	351
(1) 大念处经说	352
(2) 大象迹喻经说	352
四界差别的修法	355
利慧者的修法之一	355
利慧者的修法之二	355
不很利慧者的修法	356
1.以简略其机构而修习	356
2.以分别其机构而修习	356
①地界二十部分的作意	357
②水界十二部分的作意	361
③火界四部分的作意	364
④风界六部分的作意	365
3.以简略其相而修习	365
4.以分别其相而修习	366
十三行相的修法	366
四界差别的功德	373
论修定的结语	373
(从第三品至第十一品，这九品都是说修定的。在第三品中 提出第七怎样修习的问题，至此解释完毕)	
八、修定有什么功德	374
(这是在第三品提出的第八个问题，说明修定有能得（一） 现法乐住（二）毗钵舍那（三）神通（四）胜有（五）灭 尽定等的功德）	

第十二 说神变品	377
(第十二和十三两品，是解释上面提到修定有什么功德的问题中说“修定而有神通的功德”这一句的)	
一、神变论	377
以十四行相调心	377
神变修行的方法及引经的解释	380
十种神变(决意神变、变化神变、意所成神变、智遍满神变、定遍满神变、圣神变、业报生神变，具福神变、咒术所成神变、彼彼处正加行缘成神变)	382
(一) 决意神变	388
(1) 一身成多身神变	389
(2) 多身成一身神变	394
(3) 显现神变	394
(4) 隐匿神变	397
(5) 不障碍神变	399
(6) 地中出没神变	400
(7) 水上不沉神变	400
(8) 飞行神变	401
(9) 手触日月神变	402
(10) 身自在神变	405
(二) 变化神变	409
(三) 意所成神变	409
第十三 说神通品	411
二、天耳界论	411
三、他心智论	412
四、宿住随念智论	415
六种人的宿住随念	416
世间的破坏	419
(一) 为火所坏	419
(二) 为水所坏	424
(三) 为风所坏	425

世间毁灭的原因	426
五、死生智论	427
杂论五神通	434
(一) 神变智的所缘	434
(二) 天耳界智的所缘	435
(三) 他心智的所缘	436
(四) 宿住随念智的所缘	438
(五) 天眼智的所缘	439
(六) 未来分智的所缘	439
(七) 随业趣智的所缘	440
(上二品是说修定有五神通的功德) (在戒定慧三学中, 至此说完定学)	
 第十四 说蕴品	443
(下面十品是说慧学的)	
慧的总说	443
一、什么是慧	443
二、什么是慧的语义	444
三、什么是慧的相、味、现起、足处	445
四、慧有几种	445
(一) 一法 (一种)	445
(二) 二法 (五种)	445
(三) 三法 (四种)	446
(四) 四法 (二种)	448
五、当如何修习	451
慧地之一——五蕴的解释	451
(一) 色蕴	451
(1) 释二十四所造色	452
(2) 色的一法乃至五法	459
(二) 识蕴	462
(1) 八十九心	462
(2) 八十九心的十四作用	468
(三) 受蕴	472

(四) 想蕴	473
(五) 行蕴	474
(1) 与诸善心相应的行	474
(2) 与诸不善心相应的行	480
(3) 与异熟无记心相应的行	484
(4) 与唯作无记心相应的行	484
(六) 关于五蕴的杂论	485
(1) 五蕴的经文解释	485
(2) 关于五蕴的抉择说	490
①以次第	490
②以差别	491
③以不增减	492
④以譬喻	492
⑤以二种所见	493
⑥以如是见者的利益成就	493
 第十五 说境界品	495
慧地之二——释十二处	495
(一) 以义	495
(二) 以相	496
(三) 以限量	496
(四) 以次第	497
(五) 以简略与详细	497
(六) 以所见	498
慧地之三——释十八界	498
(一) 以义	499
(二) 以相等	500
(三) 以次第	500
(四) 以限量	500
(五) 以数	502
(六) 以缘	502
(七) 以所见	503

第十六 说根谛品	505
慧地之四——释二十二根	505
(一) 以义	505
(二) 以相等	506
(三) 以次第	506
(四) 以别无别	507
(五) 以作用	507
(六) 以地	507
慧地之五——释四谛	508
(一) 以分别	508
(二) 以分解	509
(三) 以相等的区别	510
(四) 以义	510
(五) 以义的要略	511
(六) 以不增减	512
(七) 以次第	512
(八) 以生等的决定	513
1. 释苦	513
2. 释集	521
3. 释苦之灭	521
4. 释导至苦灭之道	525
(九) 以智作用	526
(十) 以内含的区别	527
(十一) 以譬喻	527
(十二) 以四法(四句分别)	528
(十三) 以空	528
(十四) 以一种等	529
(十五) 以同分、异分	531
第十七 说慧地品	533
慧地之六——释缘起	533

(一) 缘起的语义之一	533
(二) 缘起的语义之二	536
(三) 各缘起支的解释	538
(1) 无明缘行	539
①以说法的差别	539
②以义	542
③以相等	544
④以一种等	545
⑤以缘起支的差别	546
1.释二十四缘	549
2.无明与行的缘的关系	559
(2) 行缘识	563
①行与识的关系	564
②异熟识的转起及结生的活动	565
③三界诸趣的业与结生	566
④结生识与诸色法的关系	570
⑤行与识的缘的关系	576
(3) 识缘名色	578
①以名色的分别	579
②以于有等的转起	579
③以摄	581
④以缘的方法	582
(4) 名色缘六处	583
①名缘	584
②色缘	585
③名色缘	586
(5) 六处缘触	586
(6) 触缘受	588
(7) 受缘爱	589
(8) 爱缘取	590
①以义分别	590
②以法的广略	591

③依次序	592
(9) 取缘有	593
①以义	593
②以法	593
③以有用	594
④以区分	594
⑤以摄	595
⑥以什么为什么的缘	595
(10) 有缘生、生缘老死等	597
(四) 十二缘起的杂论	598
(1) 十二缘起的特质	598
①无明由愁等而成就	598
②有轮而不知其始	599
③没有作者和受者	600
④十二种的性空故为空	600
(2) 三世两重因果	600
①二种有轮的三时	600
②三连结及四摄类	601
③二十行相的辐	601
④三轮转	603
(3) 缘起的决定说	603
①以谛的发生	603
②以作用	603
③以遮止	604
④以譬喻	604
⑤以甚深的差别	605
⑥以理法的差别	606
(以上十四至十七品，是说慧的地。以下五品，是说慧的体)	
第十八 说见清净品	609
慧体之一——见清净	609

(一) 名色的观察	609
(1) 简略的方法	609
(2) 四界的差别法	610
(3) 十八界的观察法	611
(4) 十二处的观察法	612
(5) 五蕴的观察法	612
(6) 简单的观察法	613
(二) 现起非色法的方法	613
(1) 由触现起非色法	614
(2) 由受现起非色法	614
(3) 由识现起非色法	614
(三) 依经典及譬喻而确定名色	615
第十九 说度疑清净品	621
慧体之二——度疑清净	621
(一) 把握名色之缘一	621
(1) 把握色身之缘	621
(2) 把握名身之缘	622
(二) 把握名色之缘二	622
(三) 把握名色之缘三	623
(四) 把握名色之缘四	623
(五) 把握名色之缘五	623
(业轮转——包含十二种业)	624
(六) 遍知智——法住智	626
第二十 说道非道智见清净品	629
慧体之三——道非道智见清净	629
三遍知	629
(一) 关于聚的思惟的圣典	630
(二) 以五蕴无常等的思惟	632
(1) 各各思惟的十一种	632
(2) 以四十行相思惟五蕴	633

(三) 色与非色的思惟法	635
(1) 以九行相而使诸根锐利	635
(2) 色的思惟法	636
①业等起色	636
②心等起色	637
③食等起色	638
④时节等起色	639
(3) 非色的思惟法	640
(四) 提起三相	641
(1) 以色的七法	641
①以取舍	641
②以年龄的增长而消灭	641
③以食所成	646
④以时节所成	646
⑤以业生	646
⑥以心等起	647
⑦以法性色	647
(2) 以非色七法	648
①以聚	648
②以双	649
③以刹那	649
④以次第	649
⑤以除见	649
⑥以去慢	649
⑦以破欲	649
(五) 十八大观	650
(六) 生灭随观智	651
(1) 五蕴的生灭观——五十相	652
(2) 以缘及刹那的生灭观	653
①四谛之理	653
②缘起等的种种理与相	653
(七) 十种观的染	654

(1) 光明	655
(2) 智	657
(3) 喜	657
(4) 轻安	657
(5) 乐	657
(6) 胜解	657
(7) 策励	657
(8) 现起	658
(9) 舍	658
(10) 欲	658
确定三谛	659

第二十一 说行道智见清净品	661
慧体之四——行道智见清净	661
(一) 生灭随观智	661
(二) 坏随观智	662
(三) 怖畏现起智	666
(四) 过患随观智	668
(五) 厥离随观智	671
(六) 欲解脱智	672
(七) 审察随观智	672
(八) 行舍智	674
(1) 观空	674
一行相空与二行相空	674
四行相空	674
六行相空	675
八行相空	675
十行相空	676
十二相空	676
四十二相空	676
(2) 行舍智的结果	677
①三解脱门	678
②为七圣者的各别之缘	680

(3) 行舍智的三名	681
(4) 至出起观	682
(5) 至出起观的譬喻	683
(6) 行舍智的决定	687
①决定觉支、道支、禅支的差别	687
②决定行道的差别	688
③决定解脱的差别	689
(九) 随顺智	690
第二十二 说智见清净品	693
慧体之五 智见清净	693
(一) 四道智	693
(1) 须陀洹道智	693
须陀洹果	695
十九种观察	696
(2) 斯陀含道智	697
斯陀含果	697
(3) 阿那含道智	697
阿那含果	698
(4) 阿拉汉道智	698
阿拉汉果	698
(二) 智见清净的威力	698
(1) 圆满三十七菩提分	699
(2) 出起与力的结合	702
(3) 断那应断的诸法	703
(4) 作用	710
①遍知	714
②断	715
③证	717
④修习	718
(说慧体毕)	

第二十三 说修慧的功德品.....	721
六、修慧有什么功德	721
(一) 摧破种种烦恼	721
(二) 尝受圣果之味	721
(三) 可能入于灭定	725
(四) 成就应供养者等等	732
结 论	735

南无婆伽梵・阿罗汉・三藐三菩提

序 论

经中这样说：

住戒有慧人，修习心与慧，
有勤智比丘，彼当解此结。¹

为什么要这样说呢？据说，世尊在舍卫城时，于夜分中，来一天子，为除自己的疑惑，提出这样的问题：

内结与外结，人为结缚结，
瞿昙我问汝，谁当解此结？²

这问题的大意是：“结”是缔结，与爱网同义。因为上下于色等所缘境界而屡屡生起爱着，犹如竹丛中的竹枝纠缠而称为枝网，故名为结。因为对于自物他物，或于自身他身，或于内处及外处³而生爱着，故说“内结与外结”。以如是生起爱着，故说“人为结缚结”。譬如竹丛为枝结所缠，一切有情为爱网所缠结，这便是人被结缠、缠缚、缔结的意思。由于这个结的问题，所以“瞿昙我问汝”。瞿昙是称呼世尊的姓。“谁当解此结”，是问谁能解此缠缚于三界之内的坚牢之结。

天子这样问了之后，那位于诸法中得无碍智行者、天中之天、帝释中之胜帝释、梵天中之胜梵天、证四无畏、具十力、得无障碍及慧眼的世尊，为答此义而说此偈：

住戒有慧人，修习心与慧，
有勤智比丘，彼当解此结。

¹ S.I,p.13; p.165,《杂阿含》五九九经（大正二・一六〇b）。

² S.I,p.13; p.165,《杂阿含》五九九经（大正二・一六〇b）。

³ 内处(ajjhattikāyatana)即眼耳鼻舌身意。外处(bāhirāyatana)即色声香味触法。

大仙（佛）所说之偈的戒等种种义，
 现在我要如实的解释：
 对于那在胜者（世尊）教中已得难得的出家，
 不得如实而知包摄戒等安稳正直的清净道，
 虽然欲求清净而精进，
 可是不得到达清净的瑜伽者；
 我今依照大寺住者⁴ 所示的理法，
 为说能使他们喜悦极净抉择的清净道；
 是故一切欲求清净者，
 应当谛听我的恭敬说。

此中：“清净”，是除了一切垢秽而究竟清净的涅槃。到达清净的道路为清净道。“道”，是至彼的方便。这便是现在我要解说的清净道。

有些地方，清净道只是毗钵舍那（观）的意思。所谓：
 一切行无常，当以慧见时，
 得厌离于苦，此乃清净道。⁵

3 有些地方，则作禅与慧的意思。所谓：
 禅慧兼有者，彼实近涅槃。⁶

有些地方，则为业等的意思。所谓：
 业与明及正法，戒与最上活命，
 人依此等清净，不由姓与财净。⁷

有些地方，则为戒等的意思。所谓：

⁴ 大寺住者(Mahāvihāra vāsi)，即《西域记》所说的“摩诃毗诃罗住部”。大寺在当时锡兰的首都阿奴拉塔普拉(Anurādhapura)，佛音住在该寺造论及作三藏的注疏。南传的佛教即是属于大寺派的。

⁵ Thag.676; Dhp.277, 《法句经》道行品（大正四·五六九a）。

⁶ Dhp.372, 《法句经》沙门品（大正四·五七二a）。

⁷ M.III,262; S.I,24,55, 《杂阿含》五九三经（大正二·一五八c）。

一切戒圆具，有慧善等持，
精进勤勇者，渡难渡暴流。⁸

有些地方，是念住等的意思。所谓：“诸比丘，有情的清净……作证涅槃的一乘之道，即四念住。”⁹ 四正勤等亦然。

但在这里，佛陀解答天子的问题，是以戒等的意义来显示的。现在来略释本论最初的颂意：

“住戒”，即安住于戒中。这里指圆满（受持）戒律的人而称为住戒者，所以圆满戒律便是住戒的意义。“人”是有情。“有慧人”，是由业生三因结生的慧¹⁰，为有慧者。“修习心与慧”，是修习三摩地（定）和毗钵舍那（观）的意思。这里是用“心”字来显示三摩地，以“慧”字而名毗钵舍那。“有勤”，是有精进的人。因为精进可以烧尽一切烦恼，故称为热（勤），具此热力的人称为有勤。“有智”，智名为慧，即具有那智慧的意思。这句（有智的智）是指含藏慧。在解答问题的这个颂文里，曾有三次说到慧：第一（有慧人的慧）为生慧（生来的慧），第二（修习心与慧的慧）为观慧，第三（有勤智的智）是主导一切所作的含藏慧¹¹。见轮回而生怖畏者为“比丘”。“彼当解此结”，“彼”，是具备此戒及由心字所显示的三摩地与三种慧和勤等六法的比丘。譬如一人立于大地上，举起最利的刀而斩除大竹丛一样，他则站于戒地上，以精进力策励于含藏慧之手，举起由定石磨得很利的观慧之剑，而解除斩断及摧毁使他自己（的诸蕴）相续沉沦的一切爱结。他在修（四沙门）道的刹那叫做解结；在证（四沙

⁸ S.I,53,《杂阿含》一三一六经（大正二·三六一c）。

⁹ D.II,290,《中阿含》九八经（大正一·五八二b）,《增一阿含》卷五（大正二·五六八a）,《杂阿含》六〇七经（大正二·一七一a）。

¹⁰ 业生三因结生(kammaja-tihetukapaṭisandhī),是由无贪、无瞋、无痴的三因善业所生的。参考底本四五七页。

¹¹ 含藏慧(pārihāriyapaññā),主导所作，如取定境、发问、发奋教育等。

门) 果的刹那，他便是天界和人界最上应供的解结者。所以世尊说：

住戒有慧人，修习心与慧，
有勤智比丘，彼当解此结。

颂中所说“有慧人”的慧，不是现在所能造作的，那是由宿世业力所成就的。“有勤”，是说常作精勤的人。“有智”，是有正智的行者。“心慧”，即止观。这便是说有勤智的比丘，既持戒而又修止观的意思。当知在这一颂，世尊是用戒定慧三门显示清净道的。

进一层说，这颂也是阐明三学，三种善教，为三明等的近依(强因)，避二边(极端)而行中道，超越恶趣等的方便，以三相而断烦恼，违犯等的对治，三杂染的净化，以及为须陀洹等的原因。怎样阐明的呢？

一、(三学) 这里的戒是阐明增上戒学；定是增上心学；慧是增上慧学。

二、(三种善教) 戒是阐明初善；所谓：“何为初善法？即是极净戒”¹²，又如“诸恶莫作”¹³等语，都是说明以戒教为首的；复次得无后悔之德故为善¹⁴。定则阐明中善；如“于诸善具足”¹⁵等语，是说明定教为中；又得有神变等德故为善。慧是阐明后善教；如“清净其自心，此是诸佛教”¹⁶等语，是说明以慧为最上及最后；又因那慧对于好恶的事物视为平等故为善。所谓：

譬如坚石山，不为风所动，

¹² S.V,143; 165,《杂阿含》六二四经(大正二·一七五a)。

¹³ D.II,49; Dhp.183,《法句经》佛品(大正四·五六七b)。

¹⁴ 因具戒律则不作后悔的罪恶。

¹⁵ D.II,49; Dhp.183,《法句经》佛品(大正四·五六七b)。

¹⁶ D.II,49; Dhp.183,《法句经》佛品(大正四·五六七b)。

毁誉不能动，智者亦如是。¹⁷

三、（为三明等的近依） 戒是阐明为三明的近依（强因），因为只有依于戒的成就而得通达三明的。定是阐明为六神通的近依，因为只有依于定的成就而得六神通的。慧是阐明为无碍解的近依，因为只有依于慧的成就而得达四无碍解，不是由于别的原因所成就的。

四、（避二边而行中道） 戒是阐明回避称为沉溺欲乐的极端行为。定是阐明回避称为自苦的极端行为。慧是阐明行于中道之教。

五、（超越恶趣等的方便） 戒是阐明超越恶趣的方便。定是超越欲界的方便。慧是超越一切有的方便。

六、（以三相而断烦恼） 戒是阐明以彼分断而断烦恼¹⁸，定是以镇伏断而断烦恼¹⁹，慧是以正断而断烦恼²⁰。

七、（违犯等的对治） 戒是诸惑违犯²¹的对治。定是缠的对治，慧是随眠的对治。

八、（三杂染的净化） 戒是阐明恶行杂染的净化。定是爱杂染的净化，慧是恶见杂染的净化。⁶

九、（为须陀洹等的原因） 戒是阐明为须陀洹果及斯陀含果的原因。定是阿那含果的原因。慧是阿罗汉果的原因。因为证得须陀洹的人称为戒圆满者，斯陀含果亦然。证阿那含果的称为定圆满者。证阿罗汉果的称为慧圆满者。

因为这样，故说此颂也是阐明三学、三种善教、为三明等的

¹⁷ Dhp.81; Thag.643; Mil.386。《法句经》明哲品（大正四·五六四 a）。

¹⁸ 彼分断(tadaṅgappahāna)，分分而断，以各种善而对治各种恶，如以灯破暗一样。

¹⁹ 镇伏断(vikkhambhānappahāna)以初禅的近行定等而伏断烦恼。

²⁰ 正断断(samucchēdappahāna)以四沙门道而决定断烦恼。

²¹ 违犯是恶行。

6 清净道论

近依、避二边而行中道、超越恶趣等的方便，以三相而断烦恼、违犯等的对治，三杂染的净化，以及为须陀洹等的原因的九类并其他像这样的三德²²。

※ 这是序论。

²² 其他三德为三远离(viveka)、三善根、三解脱门、三无漏根。

第一 说戒品

虽以如是包摄诸德的戒定慧三门而显示清净道，但太简略，为了饶益一切（众生）是不够的，所以再加详细叙述，这里先设些关于戒的问题：

- 一、什么是戒？
- 二、什么是戒的语义？
- 三、什么是戒的相、味、现起、足处？
- 四、什么是戒的功德？
- 五、戒有几种？
- 六、什么是戒的杂染？
- 七、什么是净化？

解答如下：

一、什么是戒

什么是戒？即离杀生等或实行于义务行¹ 者的思（意志）等之法。《无碍解道》说²：“什么是戒？即思戒，心所戒，律仪戒，不犯戒”。

此中：完成不杀等或完成义务行者的思名为“思戒”。离杀生等的离³ 名为“心所戒”。其次舍杀生等的七业道⁴ 之思名为

¹ 义务行(Vattapatiipatti)即比丘在寺内事师和扫除等的义务。

² Pts.I,44.

³ 离(virati)即指正语、正业、正命的离心所。

⁴ 七业道(satta-kammopatha)即于身三口四意三的十善业道中除去意三的七善业道。

“思戒”。“舍贪欲而离贪心住”⁵ 等所表现的无贪、无瞋、正见之法名为“心所戒”。

“律仪戒”，当知有五种律仪：即别解脱律仪，念律仪，智律仪，忍律仪，精进律仪。这里“圆满具足别解脱律仪”⁶，是说关于别解脱律仪。“防护眼根，成就眼根律仪”⁷，是“念律仪”。

世尊对阿耆多说：

世界一切的瀑流，
念是他们的防御。
我说诸流的防护，
他们当以慧来遮。⁸

这是“智律仪”；关于正当的使用资具等也包括在这里面。其次“对寒暑忍耐”⁹ 等的表述为“忍律仪”。“不容生起欲寻”¹⁰ 等的表述为“精进律仪”；活命遍净戒也是包括在里面的。上面这五种律仪，以及怖畏罪恶的善男子离其所遭的恶事，一切都是律仪戒。

“不犯戒”，即受持戒律之人的身口等不违犯于戒。

这里解答关于什么是戒的问题。

8

其他的问题：

二、什么是戒的语义

戒为戒行的意思。为什么称为戒行？即正持——以身业等善持戒律而不杂乱的意思；或确持——保持一切善法的意思。此二

⁵ D.I,71.

⁶ Vibh.246.

⁷ D.I,70.

⁸ Sn.V.1035.

⁹ M.I,10.

¹⁰ M.I,11.

义实为通晓文字法者所允许的。然而也有人解释戒为头义及清涼等义的¹¹。

三、什么是戒的相、味、现起、足处¹²

(相) 戒虽有多种，唯戒行为相。

犹如种种色，可见性为相。

譬如青黄等色，虽有种种的区别，而色处的特相总不出于可见性。同样的，戒虽有思等的种种区别，总不出于以正持身业等及保持善法的戒行为相，所以说戒之相为戒行。

(味) 摧毁诸恶戒，具足诸善德，

作用成就义，是即名为味。

此戒能摧毁诸恶戒，是以作用之义为味；其次具诸无罪之德，是以成就之义为味。然在相等之义的味，只可说作用或成就为味（不是食味等的味）。

(现起、足处) 智者说净为现起，

解释慚愧为足处。

所谓“身净、语净、意净”¹³，这是说净为此戒的现起。因为由净性的显现而取为状态故。智者曾说慚与愧为戒的足处。足处是近因的意思；因为有慚愧才能产生及存续戒律，如果没有慚愧便不能产生及存续戒律。

当知这是戒的相、味、现起、足处。

¹¹ 《解脱道论》有“头义”、“冷义”。

¹² 相(lakkhaṇa)是特相或特征之意。味(rasa)是作用或成就之意。现起(pacc-upatṭhāna)为现状。足处(padaṭṭhāna)是近因或直接原因的意思。

¹³ A.I,271; D.III,219.

四、什么是戒的功德

什么是戒的功德？如获得无后悔等的种种功德。经中说：“阿难，一切善戒具有无后悔的目的和功德”¹⁴。又说：“诸居士，持戒者的具戒，得此五种功德。云何五种？诸居士，具戒的持戒者，因不放逸，得大财聚，这是持戒者具戒的第一功德。复次诸居士，具戒的持戒者，得扬善名，这是持戒者具戒的第二功德。复次诸居士，具戒的持戒者，无论亲近一切团体大众、刹帝利众、婆罗门众、居士众、或沙门众，在接近之时，得无怖畏羞惭，这是持戒者具戒的第三功德。复次诸居士，具戒的持戒者，临命终时，得不昏昧，这是持戒者具戒的第四功德。复次诸居士，具戒的持戒者，此身坏死之后，得生善趣天界，这是持戒者具戒的第五功德”¹⁵。

又如“诸比丘！若有比丘，愿为诸同梵行者所喜爱、欢悦、尊重、礼敬，彼当圆满一切戒”¹⁶。这都是说始于喜爱欢悦等而终于漏尽的诸戒的功德。

10 这便是无后悔等种种戒的功德，更有：

佛教给与善男子的住处，
除了戒，更无别的了，
戒德的分量，谁能说得尽呢？
众生的垢秽，
不是恒河、夜摩那河、沙罗婆河，
亦非沙罗伐底河、阿羯罗伐底河，
也不是摩西河、摩诃奈地河的流水，

¹⁴ A.V,I.

¹⁵ D.II,86. 《长阿含》游行经（大正 1.12b）。

¹⁶ M.I,33.

所能洗得清净的，
唯有戒水能净有情的尘垢。
不是带来有雨之云的凉风，
亦非黄色的旃檀、首饰的明珠，
也不是明月照射柔和的光辉，
能使此世众生热恼的安宁，
唯有善护圣戒能使热恼究竟的清凉。
戒香不但顺风送，也得逆风熏，
哪里还能找到这样的香呢？
为升天的阶梯，入涅槃的城门，
哪里还有别的可以比拟戒的呢？
国王虽然盛饰摩尼珠，
不如行者以戒庄严的光辉。
戒能摧毁自责等的怖畏，
具戒常生名望和笑颜。
戒为诸德的根本，一切罪恶的破坏者，
当知这是略说诸戒的功德。

五、戒有几种

现在来解答戒有几种的问题：

- (一) 先依一切戒自己的戒相为一种。
- (二) (1) 依作持、止持有二种，(2) 如是依等正行、初梵行，
(3) 离、不离，(4) 依止、不依止，(5) 时限、终身，(6) 有限制、无限制，(7) 世间及出世间有二种。
- (三) (1) 依下、中、上有三种，(2) 如是依我增上、世间 11
增上、法增上，(3) 执取、不执取、安息，(4) 清净、不清净、
疑惑，(5) 学、无学及非学非无学等有三种。

(四) (1) 依退分、住分、胜分、抉择分有四种, (2) 如是依比丘、比丘尼、未具足、在家戒, (3) 自然、惯行、法性、宿因戒, (4) 别解脱律仪、根律仪、活命遍净、资具依止戒等有四种。

(五) (1) 依制限遍净戒等有五种; 这在《无碍解道》里说过: “五种戒, 即制限遍净戒、无制限遍净戒、圆满遍净戒、无执取遍净戒、安息遍净戒”¹⁷。 (2) 如是依断、离、思、律仪、不犯等有五种。此中:

(一) (一法) 关于一种分类的意义, 已如前说易知。

(二) (二法) 关于二种分类的: (1) (作持、止持) 世尊说“此事应作”! 这样制定给与照行的学处, 便是“作持”(戒); 又说“此事不应作”! 那样禁止不作的便是“止持”(戒)¹⁸。其语义如下: 具戒者行于此中, 为圆满戒而动作是作持; 以此(止持戒)而遵守于禁止的是止持。又作持由信而起的精进所成就, 止持由信所成就。这是作持、止持二种。

(2) (等正行、初梵行) 第二种二法: “等正行”, 为最上的行为。等正行即等正行戒, 或等正行是制定关于应行的等正行戒。这除了活命第八¹⁹的戒外, 其他的都是同义语。“初梵行”²⁰是说为道梵行的初步。活命第八即是此戒的同义语。因为是修行者最初必须清净的部分, 故说为道的初步。如说“首先他的身业、语业和活命已极清净”²¹。或者说微细的学处为等正行戒; 其余的为初梵行戒。或以两种毗崩伽²²中所包摄的戒为初梵行; 犍度品²³所

¹⁷ Pts.I,46.(42).

¹⁸ 作持(Cāritta)、止持(Vāritta), 《解脱道论》“性”戒、“制”戒。

¹⁹ 活命第八(ajīvatthamaka), 三身业和四语业的七清净, 加活命清净为八清净。

²⁰ 等正行(ābhisaṁcārika)、初梵行(ādibrahmacariyaka), 《解脱道论》“微细”戒、“梵行之初”。

²¹ cf.A.III,124f.

²² 两种毗崩伽(Ubhato Vibhaṅga)为比丘与比丘尼毗崩伽。

²³ 犍度(Kandhaka)即大品(Mahāvagga)、小品(Cullavagga)。

包摄的义务为等正行。由于等正行的成就而初梵行戒才能成就。故说“诸比丘！若彼比丘不得等正行法的圆满而能得初梵行法的圆满者，实无是处”²⁴。这是等正行、初梵行二种。

(3) (离、不离) 于第三种二法中，离杀生等为“离戒”；其余的思等为“不离戒”，这是离、不离二种。

(4) (依止、不依止) 于第四种二法中，依有爱依、见依二种。如说“由于此戒，我将生天或生于某天”，²⁵为了成就这种目的而持戒的名为“爱依止”；如果他想“依此戒而得净”²⁶，具此(以此为)净之见而持戒的为“见依止”。其次出世间戒及可作出世间的因缘的世间戒为“不依止”。这是依止、不依止二种。

(5) (时限、终身) 于第五种二法中，限定一段时间受持的为“时限(戒)”；尽其生命受持的为“终身(戒)”。这是时限、终身二种。

(6) (有限制、无限制) 于第六种二法中，有利养、名誉、亲戚、肢体、生命的条件限制的，名为“有限制(戒)”；相反的为“无限制(戒)”²⁷。在《无碍解道》也说：“什么为有限制？即为利养限制戒，为名誉限制戒，为亲戚限制戒，为肢体限制戒，为生命限制戒。什么是利养限制戒？世间有人为利养因，为利养缘，为利养故，违犯其受持的学处，这是为利养限制戒”²⁸。
余者类推可知。对于无限制戒也有解答：“什么是不为利养限制戒？世间有人为利养因，为利养缘，为利养故，甚至不生违犯其所受持的学处的心，何况违犯？这是不为利养限制戒。”²⁹余者

²⁴ A.III,14.

²⁵ A.IV,461; V,18.

²⁶ Dhs.m1005.(Dhs.p.183; Vibh.p.365).

²⁷ 有限制(sapariyanta)，无限制(apariyanta)，《解脱道论》“有边‘，’无边”。

²⁸ Pts.I,43.

²⁹ Pts.I,44.

类推可知。这是有限制、无限制二种。

(7) (世间、出世间) 在第七种三法：一切有漏戒为“世间戒”；无漏戒为“出世间戒”。此中：世间戒能使有（生命）的殊胜，亦为出离三有的资粮。所谓：“毗奈耶意在律仪，律仪意在无后悔，无后悔意在愉悦，愉悦意在于喜，喜意在轻安，轻安意在于乐，乐意在于定，定意在如实知见，如实知见意在厌离，厌离意在离欲，离欲意在解脱，解脱意在解脱知见，解脱知见意在无取涅槃。为此而说律，为此而讨论，为此而亲近学习，为此而谛听，即是为此无执取心的解脱”。³⁰ 出世间戒能使出离于有漏，并为观察智的基地。

这是世间、出世间二种。

(三) (三法) 于三法中：(1) (下、中、上) 先说第一种三法：如果由下等的欲、心、精进、观(四神足)所建立的戒为“下”；由中等的欲等所建立的为“中”；由殊胜的欲等所建立的为“上”。为求名誉而受持的为下；为求福果而受持的为中；但依“此是应作”的圣性而受持的为上。或想“我是具戒者，其他的比丘都是恶戒者、恶法者”，有这种自举轻他的染污者为下；无此染污者为中；出世间戒为上。或者以爱为出发点，为求生命享受而持戒者为下；为求自己解脱而持戒者为中；为求一切众生解脱而受持的波罗蜜戒为上。这是下中上三种。

(2) (我增上、世间增上、法增上) 于第二种三法中：为求
14 弃舍自己不适当的，为自尊自重而受持的为“我增上”（戒）。欲求避免世间的批评，欲为世间尊重及尊重世间而受持的为“世间增上”（戒）。为求恭敬大法、为尊重法而受持的为“法增上

³⁰ Vin.V,(parivāra)p.164.

(戒) ”³¹。这是我增上等三种。

(3) (执取、不执取、安息) 于第三种三法中：如前二种法中所说的依止，因他以爱见而执取，故名“执取（戒）”。若为良善凡夫之道的资粮，并与诸有学道相应的为“不执取（戒）”。若与诸有学果及无学果相应的为“安息（戒）”³²。这是执取等三种。

(4) (清净、不清净、有疑) 于第四种三法中：诸戒完具不犯罪者，或犯了罪而更忏悔者为“清净（戒）”。犯了罪不忏悔的为“不清净（戒）”。对于犯罪的事物（对象），犯的那种罪，是否有犯罪的行为而生疑惑者的戒为“有疑戒”。是故诸瑜伽者（修行者）应该净化其不清净的戒，不对有疑惑的事物而采取行动，并应除其疑惑。这样他将得到安乐。这是清净等三种。

(5) (学、无学、非学非无学) 于第五种三法中：与四圣道及三沙门果相应的戒为“学（戒）”。与阿罗汉果相应的戒为“无学（戒）”。其余的为“非学非无学（戒）”。这是学等三种。

但在《无碍解道》里把世间众生的天性也说为戒。例如说：这是乐戒（乐观性），这是苦戒（悲观性），这是争论戒（好争论的），这是庄严戒（好装饰的）等。因此在那里说“有三种戒，即善戒、不善戒、无记戒”³³，把善等也作为三种戒说。当知像那里所举的“不善”，与本论所讲的戒相等的意义是没有一种可以相合的，所以本论不取。

是故当依上述的方法而知三种戒。

³¹ 我增上(attādhipateyya)、世间增上(lokādhipateyya)、法增上(dhammādhipateyya),《解脱道论》“依身、依世、依法”。

³² 执取(parāmaṭṭha)、不执取(aparāmaṭṭha)、安息(patipassaddha),《解脱道论》“触、不触、猗”。

³³ Pts.I,44.

(四) (四法) 于四法中：(1) (退分、住分、胜分、抉择分)
第一种四法：

15

亲近恶戒者不与持戒的为友，
无知者不见犯事的过咎，
充满邪思惟，诸根不防护，
此人必然生起“退分戒”。
悦于此世有戒的成就，
对于业处（定境）无意而精勤，
以戒自满，更不向上而努力，
这是比丘的“住分戒”成就。
圆满了戒，更加为定而努力，
这是比丘的“胜分戒”成就。
不以戒满足，更为厌离而努力，
这是比丘“抉择分戒”³⁴ 的成就。

这是退分等四种。

(2) (比丘、比丘尼、未具足、在家) 于第二种四法中：制定关于比丘的学处，或者为比丘尼所制定的学处亦应为比丘所守护的戒为“比丘戒”。制定关于比丘尼的学处，或者为比丘所制定的学处亦应为比丘尼所守护的戒为“比丘尼戒”。沙弥、沙弥尼的十戒为“未具足戒”。优婆塞、优婆夷的常戒五学处，若可能时增为十学处，依布萨支为八学处，此为“在家戒”³⁵。这是比丘戒等四种。

(3) (自然、惯行、法性、宿因) 如北俱卢洲的人们自然而然不会违犯的为“自然戒”。种族、地方、宗教等各自规定其奉

³⁴ 退分(hānabhāgiya)、住分(thitabhāgiya)、胜分(visesabhāgiya)、抉择分(nibhedabhāgiya)，《解脱道论》“退分、住分、胜分、达分”。

³⁵ 比丘(bhikkhu)、比丘尼(bhikkhunī)、未具足(anupasampanna)、在家(gahaṭṭha)，《解脱道论》“比丘、比丘尼、不具足、白衣”。

持的条例为“惯行戒”。“阿难，自从菩萨入母胎之后，那菩萨的母亲，对于男子便不起爱欲之念，是为法性”³⁶，这样说菩萨母亲的戒为“法性戒”。其次如大迦叶等清净有情及菩萨在世世生生的戒为“宿因戒”³⁷。这是自然等四种。

(4) (第四种四法的说明) (别解脱律仪、根律仪、活命遍净、资具依止) 于第四种四法中，世尊说：“此比丘，以别解脱律仪防护而住，正行与行处具足，对于微细的罪过亦见其怖畏，受持学习诸学处”³⁸，这样说的戒为“别解脱律仪戒”。

其次：“彼人眼见色已，不取于相，不取细相。因为他的眼根若不防护而住，则为贪、忧、诸恶、不善法所侵入，故彼防护而行道，保护眼根，作眼根律仪。如是耳闻声已……鼻嗅香已、舌觉味已、身触所触已，意知法已，不取于相……乃至意根律仪”³⁹，这样说的为“根律仪戒”。

其次，舍离由于违犯为活命之因而制定的六种学处（所起的邪命）以及（离弃）由诡诈、虚谈、现相、瞋骂示相、以利求利等恶法⁴⁰所起的邪命，为“活命遍净戒”。

“如理抉择，为防寒冷应用衣服”⁴¹的表现，是说清净抉择而后应用四种资具，故名“资具依止戒”。

现在对这第四种四法的句子次第解释如下：

³⁶ M.III,121,(D.II,P.13) 《长阿含》大本经（大正 1.4a）。

³⁷ 自然(pakati)、惯行(ācāra)、法性(dhammatā)、宿因(pubbahetu)，《解脱道论》“性、行、法志、初因”。

³⁸ A.II,22; 39; cf.D.I,63; Vibh.244; M.I,33(M.II,P.2)，《中阿含》二一经（大正一·四四九 a），《杂阿含》九二五经（大正二·二三五 c）。

³⁹ D.I,70; M.I,180,269; III,2; S.IV,104; A.I,113,etc.《中阿含》一四六经（大正一·六五七 c），《增一阿含》卷一二（大正二·六〇三 c）。

⁴⁰ cf.A.III,111(D.I,p.8).

⁴¹ M.I,10,(A.III,p.388)，《中阿含》，一〇经（大正一·四三二 b），《增一阿含》卷三四（大正二·七四〇 c）。

1. 别解脱律仪戒⁴²

“此”，即于此佛教中。

“比丘”，因为能见轮回的怖畏，或为穿着截割破布等的意思，所以他得这样的通称，即以别解脱律仪防护⁴³由信出家的善男子。

“以别解脱律仪防护”，这里的别解脱律仪即是学处戒。因为守护者得以解脱及离恶趣等苦，故名“波罗提木叉”。律仪即防护，是依身语的不犯为名。波罗提木叉自己便是律仪，所以名为“别解脱律仪”。以别解脱律仪而防护，为“以别解脱律仪防护”。“防护”是保持及具备的意思。“住”为行止之意。

17 “正行与行处具足”等意义，当知在圣典中已有叙述。即所谓：“正行与行处具足”，先说正行，有不正行与正行⁴⁴。什么是不正行？由于身的违犯、语的违犯，身语的违犯，是名不正行⁴⁵。亦可说一切的恶戒为不正行。兹或有人，（为了生活的某种目的）以竹布施、以叶布施，或以花、果、盥洗的粉及齿木等布施，或说谄谀语，或说豆汤语⁴⁶，或以抚爱（抚爱他人的孩子），或为走使传讯，或以种种为佛陀所唾弃的不正当的生活手段以营求其生活，都称为不正行。什么是正行？身不违犯，语不违犯，身语不违犯，是名正行。亦可说一切的戒律仪为正行，兹或有人，不以竹布施，不以叶、花、果、盥洗之粉及齿木等布施，或不说谄谀语，不说豆汤语，不抚爱，不为走使传讯，不以种种为佛陀所唾弃的不正当的生活手段以营求其生活，都称为正行。

⁴² 别解脱律仪戒(Pātimokkhasaṃvara-sīla)，《解脱道论》“波罗提木叉威仪戒”。

⁴³ tena pātimokkhasaṃvarena saṃvuto 底本无，依锡兰本加入。

⁴⁴ Vibh.p.246.f.

⁴⁵ 不正行(anācāra)、正行(ācāra)、非行处(agocara)、行处(gocara)，《解脱道论》“非行、行、非行处、行处”。

⁴⁶ 豆汤语(muggasupyatāya)，犹如煮了绿豆，有的熟了，有的却煮不熟的，这譬喻他说的话，半真半假，似是而非。

次说行处，亦有行处与非行处。什么是非行处？兹或有人，行于淫女处，或行于寡妇、成年处女、黄门（阴阳男女及宦官）、比丘尼及酒肆之处，或与国王、大臣、外道及外道的弟子等俗人作不适当的交际而住，或与那些对于比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷无信仰、无欢喜、不供泉水（如无水之井不能供给所需）、骂詈谗谤、不欲他们得利益、不欲其适意、不欲其有瑜伽安稳的俗人相依亲近往来者，名非行处。什么是行处，兹或有人，不行于淫女处，……不行于酒肆之处，不与国王……外道的弟子等俗人作不适当的交际而住，或与那些对于比丘……优婆夷有信仰、欢喜、能供泉水（可以满足需求的）、爱袈裟的光辉、喜比丘等出入、欲比丘等得利益……欲其有瑜伽安稳的俗人相依亲近往来者，名为行处。能够具足、正具足、达、正达、成就、正成就、圆满这样的正行和行处，所以称为“正行与行处具足”。

其次当知正行与行处具足也可这样说：即不正行有身语二种。

什么是身不正行？兹或有人，在僧众中，不思尊敬长老比丘，挥开他们冲进去立，冲进去坐，在前面立，在前面坐，在高座坐，用衣缠头而坐，站立说话，挥手说话，诸长老比丘没有穿履经行，他却穿履经行，长老在低经行处经行，他在高经行处经行，长老在普通的地上经行，他在经行处经行，或者侵害长老的位置而立，侵占其座位而坐，又拒绝新学比丘于座位之外，在向火的房中不咨询长老比丘而自添薪火，关闭门户，在水浴场上亦冲开长老比丘行下去，先下去，冲进去沐浴，先沐浴，冲上来，先上来，进入村落人家，冲进长老比丘而行，在前行，超越长老比丘的前面去行，在家庭主妇和少女们坐在那里的秘密隐藏的内室，他突然闯入，触摸小孩子的头，是名身不正行。

什么是语不正行？兹或有人，在僧众中，不思尊敬长老比丘，

19 不咨询而自说法，解答问题，诵波罗提木叉戒，站立说话，挥手说话，进入村落人家对妇人或少女们这样说：某名某姓门下有些什么？有粥吗？有饭吗？有硬食吗⁴⁷？我们有什么喝的呢？有什么吃的呢？有什么吞啖的呢？有什么东西送给我们吗？像这样的拉杂空谈，名为语不正行。

其次当知和上面相反的为正行，如有比丘，尊敬顺从长上，具有惭愧、整齐庄严的穿着（内衣和外衣）、正当的前进、后退、前视、旁视及屈伸其肢体、眼睛下视、威仪具足，掩护六根门头，饮食知量，常事醒觉，具备正念正知，少欲知足，常勤精进，对于诸等正行完全诚意恭敬尊重而住，是名正行。如是当知先为正行。

其次行处：有近依行处，守护行处，近缚行处⁴⁸三种。

什么是近依行处？具足十论事⁴⁹之德的善友为近依行处。因为依他可以闻所未闻、已闻的更明白，解决疑惑，矫正意见，安息其心，或者跟他学习可以增信，亦得增长戒、闻、舍、慧，故称近依行处。

什么是守护行处？兹有比丘，进入村落行于道上，收缩眼界仅见眼前一寻之地，善加防护而行，不见象（兵），不见马（兵）、车（兵）、步（兵）、妇女、男人，不看上，不看下，不视四方和四维而行，是名守护行处。

什么是近缚行处？便是约束其心于四念住中。世尊说：“诸比丘！什么是比丘行处，什么是你们的世袭传承？便是四念住”⁵⁰。

⁴⁷ 硬食(khādanīya)，即甘蔗水果等硬的食物。

⁴⁸ 近依(upanissaya)、守护(ārakkha)、近缚(upanibandha)，《解脱道论》“依、守护、系缚”。

⁴⁹ 十论事(dasa-kathāvatthu)，《解脱道论》“十处”。见第四品（底本一二七页）详注。

⁵⁰ S.V,148f; cf.M.I,221,《杂阿含》六一七经（大正二·一七三a）。

是名近缚行处。

这样的正行和行处具足圆满，故说“正行与行处具足”。

“对于微细的罪过亦见其怖畏”，便是对于无意而犯的众学法⁵¹ 及生起不善心等的微细罪过，亦能见其怖畏。

“受持与学习诸学处”，便是对于任何应当学习的学处都正持学习。

这里，“以别解脱律仪防护”，是依于人而决定为说别解脱律仪的。其次“正行与行处具足”等的一切，都是关于如何圆成行道者的戒，当知是为示行道而说的。

2.根律仪戒⁵²

继前文之后又说：“彼人眼见色已……”等等，是显示根律仪戒。

“彼人”，是指坚持别解脱律仪戒的比丘。

“眼见色已”，是由于有见色能力的眼识而见色已的意思。然而古人说：“无心故眼不能见色，无眼故心亦不能见色；当（眼）门与所缘（之境）相接的时候，由于以眼净色为依止（而起）的心才能见色”。这种说法好像真的为见的原因论，正如有人（说射箭）说“我以弓射”一样。是故以眼识见色已便是这里的正确意义。

“不取于相”，便是对于男女相，净相（可悦相）等而能生起烦恼的一切事相不取着，而止于他真实所见的。

“不取细相”，便是对于能使烦恼显现而得通名为细相的手、足、微笑、大笑、语、视等种种相不生取着，他仅见其所见的真

⁵¹ 众学法(Sekhiya-dhamma)南传上座部的众学法为七十五条。

⁵² 根律仪戒(Indriyasamvara-sīla)，《解脱道论》“守护根威仪戒”。

实部分，犹如住在支提山⁵³的大帝须长老一样。

据说：长老从支提山来阿努罗陀补罗乞食，有一位良家妇女和她的丈夫争吵了以后，装饰得像天女一样美丽，早晨从阿奴拉塔普拉城内出来向她的娘家走去，在中途碰见了长老，生颠倒心，向他大笑。当时长老想：“这是什么？”于是向她一看（看见了她的笑口的牙齿），便对她的牙骨部分作不净想，证得阿罗汉果。于是他说：

看见了她的齿骨，
随念于以前所修的不净之想，
长老就站在那里，
证得了阿罗汉果。

这时，她的丈夫亦从同一路上追寻而来，看见了长老问道：“尊者，你看见什么妇女吗？”长老说：

我不知道是男是女，
向这路上走去，
但见一堆骨聚，
行于这平平的大路。

“因为他的眼根若不防护”，是说因为不以念之窗防护眼根及关闭眼门的人，便为贪等法所侵入所系缚。“彼防护而行道”，是说以念窗关闭他的眼根而行道。若能如是行道者，即名“保护眼根，作眼根律仪”。

仅在眼根中，实无任何律仪或不律仪可说，在眼净色所依亦无有念或妄念生起。当所缘之色现于眼前之时，经过⁵⁴有分(识)

⁵³ 支提山(Cetiyapabbata)是佛教最初输入锡兰的圣地，即现在的麻恒达罗(Mahintale)，离阿奴拉塔普拉(Anurādhapura)约八英里。

⁵⁴ 有分(bhavaṅga)见底本四五七页。唯作(kiriyā)见底本四五四页。转向作用(āvajjana-kicca)见底本四五八页。领受作用(sampaṭicchana-kicca)见底本四五八页。推度作用(santīrana-kicca)见底本四五九页。唯作无因意识界

二次生灭之后，便起了唯作意界的转向作用，经过一生灭之后，便有眼识的见的作用，自此有异熟意界的领受作用，其次有异熟无因意识界的推度作用，其次有唯作无因意识界的确定作用，经过一生灭之后，便起速行的作用了。这里在有分，转向（乃至确定）等的任何作用阶段都没有律仪或不律仪可说。但在速行的刹那，如果生起恶戒，或妄念、无智、无忍、懈怠，便为不律仪。如是发生而说他为眼根不律仪。

何以故？因为那时眼门没有守护了，则有分与转向等的路线⁵⁵亦无守护。譬如城市的四门若无守护，虽然城内的家门、仓库、内室等善加守护，但城中的一切财货实无保障，因诸盗贼可从城门而入市内恣其所欲而作故。同样的，如果在速行的阶段起了恶戒等，则那时成为不律仪，眼门便无守护，于是有分及转向等的路线亦无守护了。若在速行时生起戒等，则眼门有了守护，于是有分及转向等的路线也有了守护。譬如城门若能善加守护，虽然城里的家门没有守护，但市内的一切财货亦善能保障，因为城门紧闭没有盗贼可以进去了。同样的，若在速行的阶段生起戒等，则眼门有所守护，于是有分及转向等的路线也有守护了。故在速行的刹那而生起律仪，名为眼根律仪。

“耳闻声已”等其义亦尔。

如是当知业已略说以回避取着色等烦恼随缚相为特相的根律仪戒。

3.活命遍净戒⁵⁶

今于根律仪戒之后而说活命遍净戒。“为活命之因而制定的

(kiri-yāhetuka-manoviññāna-dhātu)见底本四五二页。确定作用(votthapanakaicca)见底本四五九页。速行(javana)见底本四五九页。

⁵⁵ 路线(vīthi)亦可译为过程，此字等于心的路(citta-vīthi)或心的过程，即诸识起作用的过程。从有分识波动而起转向作用乃至速行，总称为路线。

⁵⁶ 活命遍净戒(Ājīvapārisuddhi-sīla)，《解脱道论》“命清净戒”。

23

六种学处”如下：“（一）恶欲者⁵⁷，为欲所败者，为活命因及活命原由，实无所得而说得上人法⁵⁸，犯（第四）波罗夷罪⁵⁹。（二）为活命因及活命原由而作媒介者，犯（第五）僧初残罪。（三）为活命因而如是公开的说：‘住在某精舍中的那位比丘是阿罗汉’，犯土喇咤亚罪。（四）为活命因及活命原由，无病比丘，为了自己而用意令作美味而食者，犯（第三十九）心堕落罪。（五）为活命因及活命原由，无病比丘尼，为了自己而用意令作美味而食者，犯悔过罪。（六）为活命因及活命原由，无病，但为了自己而用意令作汤或饭而食者，犯恶作罪”。这便是制定的六学处。

“诡诈”等，在圣典中这样解释：⁶⁰“什么是诡诈？即为利养、恭敬、名誉所执着的恶欲者、为欲所败者，所谓以拒绝资具⁶¹，或以迂回之说，或以威仪的装束，做作，矫饰，颦眉，蹙额，诡诈，虚伪，欺诈，是名诡诈。

什么是虚谈？即为利养、恭敬、名誉所执着的恶欲者、为欲所败者，对于他人无问虚谈、虚谈、极虚谈、赞虚谈、极赞虚谈、缠络语、极缠络语、举说、极举说、随爱语、谄谀语、豆汤语、养育状，是名虚谈。

什么是现相？即为利养、恭敬、名誉所执着的恶欲者、为欲所败者，对于他人示相、示相业、暗示、暗示业、迂回谈、曲折

⁵⁷ Vin.(Parivāra)V,146.

⁵⁸ 上人法(Uttarimanussadhamma)即四向、四果、禅定、神通等胜法。

⁵⁹ 他胜(Pàràjika 巴拉基嘎)，这是僧伽的根本重罪，比丘有四条，如有犯者，立刻逐出僧团。僧初残(Saṅghàdisesa=桑喀地些沙)，比丘有十三条。土喇咤亚(Thullacca-ya)。心堕落(Pà cittiya=巴吉帝亚)，比丘有九十二条。应悔过(Patidesaniya=巴提蝶沙尼亚)，有四条。恶作(Dukkata=突吉罗)。

⁶⁰ Vibh.352f.

⁶¹ 以拒绝资具(paccaya-paṭiseshhana)，此字是根据锡兰字体本译的，底本用pac-caya-paṭisevana则应译为以资具受用。依下文的解释来看，用拒绝资具比较好。

说，是名现相。

什么是瞋骂示相？即为利养、恭敬、名誉所执着的恶欲者、为欲所败者，对于他人怒骂、侮蔑、呵责、冷语、极冷语、嘲笑、极嘲笑、恶口、极恶口、恶宣传、阴口，是名瞋骂示相。

什么是以利求利？即为利养、恭敬、名誉所执着的恶欲者、及为欲所败者，将此处所得之物拿到彼处，或将彼处所得之物拿到此处，如是以（甲）物而希求、贪求、遍求、希望、贪望、遍望于（乙）物，是名以利求利”。

当知这些圣典的文句亦有如下的意义。先释关于诡诈的一节：“利养恭敬名誉所执着者”，是执着希求于利养恭敬及名誉的意思。

“恶欲者”，是无道德而欲示其有道德者。“为欲所败者”，是为欲所击败而被征服的意思。此后的拒绝资具、迂回之说、假肃威仪的三种诡诈之事，因为是来自《大义释》⁶²，所以现在来显示此三事也用所谓拒绝资具等开始而加以说明。

兹有欲以衣服等作布施者，他（比丘）的心里虽然很想那些东西，但因本于他的恶欲而加以拒绝，等到知道了诸居士业已笃信自己，并且他们屡屡这样说：“啊！尊者少欲，不欲接受我们的任何东西，如果他能接受一点什么，实为我们的极大功德”，于是用种种方法去表示为了怜悯他们的愿望而接受他拿来的上等的衣服等物。以后便使居士们惊喜，甚至用车辆运东西来供养了。当知是名拒绝资具诡诈事。即如《大义释》中说：⁶³ “什么称为拒绝资具诡诈事？今有居士，邀请比丘，以衣服、饮食、住所、医药作供养，然彼恶欲者，为欲所败者，因为欲求更多的衣服……等，所以拒绝接受他们所施的衣服、饮食、住所及医药，而且这样说：‘沙门为什么要用高价衣服？最适合于沙门的是从坟墓、

⁶² 《大义释》Mahā-Niddesa 224f.

⁶³ Nid.224f.

垃圾堆或店前拾集所弃的碎布来作僧伽梨衣穿。沙门为什么要用上等的饮食？最适合于沙门的是以行乞一团之食来维持其生命。沙门为什么要用上等的住所？最适合于沙门的是在树下或露地而住。沙门为什么要用高贵的医药？最适合于沙门的是用牛的尿或一片诃梨勒果⁶⁴作药品’。于是他便穿粗糙的衣服，吃粗糙的饮食，受用粗糙的住所，受用粗糙的医药。使居士们知道了他这样说：‘此沙门是少欲知足者，隐居者，不与众杂住者，勤精进者，头陀行者’。如是他们便常常邀请而供以衣服等受用之物。他便这样说：‘具信善男子，三事现前，必生多福，即有信现前，有所施之物现前，有应施之人现前，具信善男子必生多福。你们便是有信者，并有所施之物在此，又有我是受者。如果我不接受你们的，你们便无福德了。然而我实不需此等东西，但为怜悯你们，只好收受了’。此后则许多衣服、饮食、住所、医药也都收受了。谁是这样颦眉、蹙额、诡诈、虚伪、欺诈的，便是称为拒绝资具的诡诈事”。

恶欲者为欲表示自己证得上人法，用种种的说法而令人惊喜，称为迂回之谈的诡诈事。即所谓：⁶⁵“什么称为迂回之谈的诡诈事？今有恶欲者、为欲所败者，欲求人们恭敬，假依圣人的法语作如是说：‘穿这样衣服的沙门，则为一大有能力者。用这样的钵、铜碗、水瓶、滤水囊、钥、带、履等的沙门为一大有能力者。有这样的和尚、阿阇梨，同一和尚同一阿阇梨的朋友、知己、同伴的沙门，为一大有能力者。住这样的精舍、半边屋（仅盖半边的）、台观（筑于高处而方形的）、大厦（一种长而有上层房室的大厦）、石窟（自然的）、洞穴（人造而有门的）、小屋、重阁、望楼（可了望的）、圆屋（多角形的）、长屋（仅有一堂一

⁶⁴ 诃梨勒果(hariṭakī)或译诃子。

⁶⁵ Nid.226.

门的长屋）、集会所、假屋（临时盖的房屋或礼堂等）、树下，则彼沙门实为一大有能力者’。或者此等为恶所染者，屡屡颦蹙、大事欺诈、饶舌不已，故意说些甚深、秘密、微妙、隐微、出世间、空相应的议论，然后连接他的议论而假以口头恭敬于人说：‘这样的沙门，实已得住禅定’。像这样颦眉、蹙额、诡诈、虚伪、欺诈的，便称为迂回之谈的诡诈事”。

其次恶欲者为求恭敬，假以威仪令人惊异，便是假肃威仪诡诈事。即所谓：“⁶⁶ ‘为什么称为威仪诡诈事？今有恶欲者、为欲所败者，为求恭敬，并以为如此做法可能获得人们的恭敬，便假肃行、住、坐、卧，好像有深切愿求（圣果）似的行、住、坐、卧，又好像深入三昧似的行、立、坐、卧，或者故意在人们看见的地方修禅定，像这样作威仪的装束，做作、矫饰、颦眉、蹙额、诡诈、虚伪、欺诈，便称为威仪诡诈事’。

这里的“称为拒绝资具”，是所谓拒绝资具或者仅以名为拒绝资具的意思。“迂回之说”是用近乎说法的意思。“威仪”即四威仪（行住坐卧）。“装束”是预先的布置或尊重的布置。“做作”是形式的布置。“矫饰”是加以完善布置（装模作样）而令人喜乐的状态。“颦眉”、为了表示他是高度的精勤而故作颦眉之状及收缩其嘴脸。常作颦蹙的状态为“蹙额”。“诡诈”为欺骗。诡诈的制造为“虚伪”。作诡诈的状态为“欺诈”。

对于“虚谈”的解释：“无问虚谈”，例如他看见了俗人来到精舍，便如是先作空谈：“你为什么目的到这里来？邀请比丘吗？如果这样，你先回去，我将取钵随后而来”；或作自我介绍说：“我名帝须，国王信仰我，某某等大臣也很信仰我”，像这样的自说，即为无问虚谈。“虚谈”是被人询问之后而说像前面这些话。深恐居士们有恶感，屡屡让他们有说话机会而作巧妙的

⁶⁶ Nid.225.

虚谈为“极虚谈”。如说“大富者、大船主、大施主”等抬举的虚谈为“赞虚谈”。由各方面来作抬举的虚谈为“极赞虚谈”。“缠络语”，如说：“优婆塞啊！上年此时，你曾作尝新的布施，现在你为什么不作供施呢？”用这样的话重重的缠而裹之，直至他这样的回答：“尊者，我们要供施的，不过未得机会而已。”或者见人手拿甘蔗，便问道：“优婆塞啊！这甘蔗从哪里拿来的？”“尊者，从甘蔗田里拿来的。”“那甘蔗是甜的吗？”“尊者，这要尝了之后才能知道的。”“然而叫你把甘蔗送给我，这话是不合于比丘说的。”用这种纠缠的话去裹住所欲推辞的人，名为缠络语。从各方面重重应用缠络语为“极缠络语”。如说：“这家人只知道我，如果他们有所布施之物，只有给我的”，像这样抬举的表示为“举说”。特罗根达利迦故事⁶⁷亦可在这里解说。从各方面常作抬举之说为“极举说”。“随爱语”，为不愿是否契合于理或契合于法，只是说些令人喜爱的话。“谄谀”是卑下的行动，说话时总是把自己放得极低的地位。“豆汤语”，意为像豆汤一样，譬如煮过的绿豆，有些是不可能煮熟的，其余的则熟了，同样的，他说的话，有一部分是真的，其余的却是虚妄的，这样的人称为豆汤者，他的状态就像豆汤一样。“养育状”，意为养育的状态，他好像家庭的乳母，用腰或背而抱负。其养育的行为是养育业，其养育的状态为养育状。

关于“现相”一节的解释：“示相”是用身口的动作而促使别人生起以资具供养之想。譬如看见来人手持饮食，便问道：“你

⁶⁷ 特罗根达利迦故事(Telakandarika-Vatthu)：有一天，有两位比丘去一村落人家，坐在中堂的时候，看见一位相识的女子，便呼她到面前。那位比较年轻的比丘问较长的：“她是谁？”“她是我的檀越特罗根达利迦(Telakandarika)伍巴西咖的女儿，我每次到她母亲的家里，她的母亲老是供养我满瓮的奶酪，这位女子也和她的母亲一样，非常热诚而慷慨的。”

得了些什么可吃的吗？”以此等暗示的动作而希求所需的为“示相业”。“暗示”，是说些与布施资具有关的话。“暗示业”，好像他看见放犊牛的牧童问道：“这些犊子是母牛的乳犊，还是吸薄酪的犊？”“尊者，它们还是乳犊啦！”“晤！恐怕不是吧？如果它们是乳犊，则比丘亦可获得其母牛之乳的”，由于这些暗示的动作促使牧童们归告其父母而供以牛乳。“迂回谈”，是相近之说。这里当举一位与一人家很亲近的比丘故事以示此意。据说：一位和某人家很亲近的比丘，欲求饭食而进入他的家中坐着。主妇看见了他不欲给以饭食而故意地说：“一点米也没有了啊！”但她装着要借米的样子跑到邻家去了。于是这比丘便入内室去看看，在门角里发现了一些甘蔗，瓮中有砂糖，篮中有一块咸干鱼，缸中有米，瓶中有酪，他见了之后依然跑出来坐于原处。未几，主妇回来说：“没有借得米啦！”比丘说：“优婆夷，今天我曾见一预兆，知道不能获得午餐的”。“尊者，怎样的？”“我曾见一条像那门角里的甘蔗一样的蛇，为了要打它，找了一块像那瓮中的砂糖一样的石头，当打它时，那蛇鼓胀其颈恰如篮中的咸干鱼一样，张口欲去咬那块石头而暴露的牙齿恰如那缸中的米一样，由于它的愤怒而流出的毒液正如那瓶中的奶酪一样。”她想：

“实在无法欺瞒这秃头了！”于是便给他甘蔗、煮饭、烧鱼并给以糖及酪等的一切。作此等相近之说而欲有所得的为“迂回谈”。“曲折说”，老是曲曲折折的盘绕而说，直至获得他所需求的为止。

对于“瞋骂示相”⁶⁸一节的解释：“怒骂”即以十种怒骂事⁶⁹

⁶⁸ 瞋骂示相。是依据文内各种骂人的方法及应用《解脱道论》的成语而作此意译的。原文 nippesikatā 英译作 crushing slander(压服诽谤)，《巴英字典》作 jugglery,trickery(幻法，奸诈)，日译作“激磨”，本论自释为“刮人之德求利，或捣碎他人之德而求利”。

而怒骂。“侮蔑”即说轻蔑侮辱的话。“呵责”为举人的过失而叫他“不信者、不信乐者”等语。“冷语”，如说“不要在这里说这话”等的冷语。从各方面举出根据及理由而冷言之为“极冷语”。或者看见不肯布施的人说“施主呀！”等的冷言为“冷语”。若说“大施主呀！”等的极冷之言为“极冷语”。“什么是此人的生命？他是食种子者”，如是讥笑人人为“嘲笑”。“你说此人不肯布施吗？他时常能送给你一句‘没有’的”，如此极度讥讽人家为“极嘲笑”。公开骂人为吝啬者或无可赞美者是“恶口”。从各方面而恶口者为“极恶口”。“恶宣传”，他以为‘别人将会恐怖我的恶批评而布施我的’，于是从家至家，从村至村，从地方至地方的从事恶宣传。“阴口”，意为当面给以甜言蜜语，背后则恶意诋毁，犹如不见其面时，便吃他的背肉，故名阴口。此等名为“瞋骂示相”，因为他刮去别人的善德，像用一竹片刮去身上所涂的膏药一样，或如捣碎各种香料而求取香味，他以捣碎他人的善德而求取利益，故名瞋骂示相。

30

对于“以利求利”⁷⁰一节的解释：“求”是追寻之意。“从此处所得之物”，意为从此户人家所得的东西。“彼处”，指那户人家而言。“希求”为欲求。“贪求”为追求。“遍求”为再求。这里当提及某一比丘的故事：他从最初的人家获得所施的食物，分送给这里那里的人家的孩子们，终于获得了乳粥而去。希望，即希求等的同义语，如是则希求为“希望”，贪求为“贪望”，遍求为“遍望”。

这便是诡诈等的意义。

⁶⁹ 十怒骂事(dasa-akkosa-vatthu)，即骂人为盗贼(coro)、愚人(bālo)、蠢货(mūlho)、骆驼(oṭṭho)、牡牛(goṇo)、驴(gadrabho)、地狱人(nerayiko)、畜生(tiracchānagato)、无善趣者(natthi tuyham sugati)、恶趣行者(duggati yeva tuyham pātikāñ-khā)。

⁷⁰ 以利求利(lābhena lābhām nijigimsanatā)，《解脱道论》“以施望施”。

现在来说“等恶法”⁷¹：这里的“等”字，即“或有沙门、婆罗门、彼等食信施食，依然用下贱的伎俩而生活于不正的生活中，如相手、占卜预兆、谈天地变易、占梦、看相、占鼠咬破布、火供、匙的献供”等，如《梵网经》⁷²中所包摄的种种恶法。

如是由于违犯为活命之因而制定的六学处（的生活）及以诡诈、虚谈、现相、瞋骂示相、以利求利等诸恶法所维持的生活为邪命，若能离此诸种邪命，即名活命遍净戒。

再来解释（活命遍净的）语义：依此来生活为“活命”。那是什么？即努力寻求于资具。“遍净”为遍达于净性。遍净的生活为“活命遍净”。

4. 资具依止戒⁷³

此后（如理抉择，受用衣服，仅为防护寒热，防护虻、蚊、风、炎、爬行类之触，仅为遮蔽羞部。如理抉择，受用团食，不为嬉戏，不为骄慢，不为装饰，不为庄严，仅为此身住续维持，为止害，为助梵行，如是思惟：“我乃以此令灭旧受（之苦），不起新受（之苦）；我将存命、无过、安住”。如理抉择，受用床座，仅为防护寒热，防护虻、蚊、风、炎、爬行类之触，仅为避免季候之危，而好独坐（禅思）之乐。如理抉择，受用医药资具，仅为防护生病恼受，而至究竟无苦而已⁷⁴。）是说资具依止戒。

（一、衣服）“如理抉择”，是知道以方便之道去抉择、善知观察之意。这里所提示的“为防寒冷”等的观察，便是如理抉择。

⁷¹ 是最初总解释活命遍净戒一节中的句子，见底本第十六页。

⁷² 《梵网经》(Brahmajāla)D.I,9.南传《长部》第一经，相等于《长阿含》二一《梵动经》。

⁷³ 资具依止戒(Paccayasannissita-sīla)，《解脱道论》“缘修戒”或“修行四事戒”。

⁷⁴ M.I,p.10.

31

“衣服”是指内衣等⁷⁵的任何一种。任何一种。“受用”是指受用、穿着和着用。“仅”是表示区限目的之辞，修行者使用衣服的目的，仅限于防护寒冷等，别无他意。“寒”是由自身内界的扰乱（内四大不调）或由外界气候变化所起的任何一种寒冷。“防护”即防止，意为除去寒冷而使身体不生疾病；因为寒冷侵害其身，则内心散乱，不能如理精勤，故世尊听许使用衣服以防护寒冷。这种说法亦可通用下面各句（此后只说明其不同之处）。“热”为火热，如森林着火等所生的热。“虻蚊风炎爬行类之触”。这里的“虻”是噏蝇和盲蝇。“蚊”即蚊子。“风”是有尘及无尘等类的风。“炎”是阳光的炎热。“爬行类”即蛇等匍匐而行的长虫。“触”有嗜触及接触二种。若披衣而坐者则不受此等之害，在这种情形下，故为防护彼等而受用衣服。

其次更提“仅”字，是再决定区限使用衣服的目的，遮蔽羞部是使用衣服的决定目的，其他的目的是有时间性的。“羞部”是他们（男女）的隐秘之处，因为暴露此等部分，则扰乱及破坏于羞耻，以其能乱羞耻，故名羞部。其羞部的遮蔽为遮蔽羞部，有些地方亦作遮蔽于羞部。

32

（二、食物）“团食”即指各种食物。由于彼比丘的行乞而一团一团的落在体内的各种食物为团食，或一团团的降落故为团食，即指从各处所受的施食。“不为嬉戏”⁷⁶，不像乡村的孩子那样专为嬉戏游玩。“不为骄慢”，不像拳师和力士等那样为的骄态，亦即不为暴力的骄态及强壮的骄态。“不为装饰”，不像宫女、

⁷⁵ 内衣(antaravāsaka)或译下衣，即裙。南传通常的三衣：（一）下衣(安陀会)。（二）郁多罗僧(uttarā saṅga)译为上衣，即平日所穿的单衣。（三）僧伽梨(saṅghātī)译为重复衣，或双衣。他们现在做的这三种衣，大部都是五条，并不像我们中国所传那样以条数而分别所谓大衣七衣及五衣的。

⁷⁶ 嬉戏(davā)、骄慢(madā)、装饰(maṇḍanā)、庄严(vibhūsanā)，《解脱道论》“凶险行、自高行、装束、庄严”。

妓女等为的需要装饰，需要其肢体的丰满艳丽，“不为庄严”，不像优人舞女那样为着皮肤的色泽光润美丽。进一层说，“不为嬉戏”，是舍断痴的近因。“不为骄慢”，是舍断瞋的近因。“不为装饰，不为庄严”，是舍断贪欲的近因。又“不为嬉戏，不为骄慢”，是阻止生起自己的结缠。“不为装饰，不为庄严”，是阻止他人的结缠生起。这四句亦可说为弃舍沉溺于欲乐及不如理的行道。

更提“仅”字之意已如前说。“此身”，即此四大种（地水火风）所成的色身。“住续”，是使其继续存在之意。“维持”⁷⁷是不断的活动或长时存续之意。因彼（比丘）受用食物以住续及维持其身体，犹如老屋之主（以支柱）支持其屋，或如车主涂油于车轴一样，并非为嬉戏，为骄慢，为装饰，为庄严的。且住续与命根同义，所以为此身住续维持，亦可以说为使此身的命根继续存在。“为止害”，这里的“害”是为饥饿所恼害。比丘受用食物以除饥饿，犹如敷药于疮伤之处和对治寒暑等一样。“为助梵行”，是为助益全佛教的梵行及道的梵行。于是行道者之受用食物，是为借助体力而勤修于三学（戒定慧），以渡有的沙漠，或者为了勤修梵行而受用食物，犹如为渡沙漠（绝粮）的人而食其子之肉，如渡河者以筏，渡海者用船一样。

“我乃以此令灭旧受，不起新受”⁷⁸，是说他这样想：“我现在受用这种食物，为令除灭旧受的饥饿之苦，并不由于无限的食下去而生起新的苦受，不像食之过多而借助他人之手拉他起立，食之鼓腹以致不能穿衣，食之过多而跌卧在那里，食之充满至颈能为乌鸦啄取，食至呕吐而犹食的任何一种婆罗门那样，我实如

⁷⁷ 住续(thiti)、维持(yāpanā)，《解脱道论》“住，自调护”。

⁷⁸ 我乃以此令灭旧受，不起新受(purāṇañ ca vedanam paṭīhankhāmi navañ ca vedanam na upādēssāmi)，《解脱道论》“除先病不起新疾”。

病者用药一样。”或者现在因不适当及无限量的饮食所生起的苦痛是由于宿业之缘，故称“旧受”；我今以适当及适量之食，灭彼旧受之缘，而除旧受之苦。由于现在作不适当受用所积聚的业，将产生未来的新受之苦，故名“新受”；我今以适当的受用，则新受的根本不再生起，而新受的苦痛也不生了。当知这也是这里的意思。以上二句是显示采取适当的受用，舍断沉溺于苦行，不离于法乐。

“我将存命”⁷⁹，是他在受用食物之时作如是想：以有益适量的受用，则无断绝命根及破坏威仪的危险，所以我的身体将依食物而生存，犹如长病之人而受用医药一样。

“无过，安住”，由于避去不适当的遍求领取及食用故“无过”；由于适量的食用故“安住”。或无因不适当及无限量的食缘而发生的不愉快、欲睡、呵欠伸腰、为识者所呵责等的过失为“无过”；由于适当适量的食缘而增长其身力为“安住”。或者避免随其意欲而食之满腹，或弃横卧之乐、辗转侧卧之乐、睡眠之乐等为“无过”；由于少食四五口（不过饱），使四威仪相应而行道为“安住”。故我受用食物。正如这样说：

少食四五口， 汝即当饮水，
勤修习比丘， 实足以安住。⁸⁰

34 这（存命、无过、安住三句）是说明中道为（食的）根本目的。

（三、床座）“床座”，即卧所与坐处。无论在精舍或半边檐的盖屋中所卧的地方为卧所；无论什么座席为坐处。把它们合成一起而说为床座。“为避季候之危，而好独坐（禅思）之乐”，以气候而有危险故为季候之危，为除去气候的危险及好独坐（禅思）的快乐，当以受用床座而得消除能使身体害病心地散乱的不

⁷⁹ 我将存命(yātrā bhavissati)，《解脱道论》“以少自安”。

⁸⁰ Theragāthā, ver.983.

适当的气候，故说为除季候之危及好独坐（禅思）之乐。虽然为避季候之危，即指除去寒冷等而言，但前面衣服的受用，是以遮蔽羞部为主要目的，为防寒暑等仅为某些时间而已，可是受用床座是以避免季候的危险为主要目的。季候之意已如前说。危险有显明和隐匿的二种：狮子猛虎等为显明的危险，贪瞋等为隐匿的危险。若无守护（如住树下等而有显危）及见不适当的色等（有隐患），则未免危害，而彼比丘既知如是观察而受用床座，此乃如理抉择……为避季候之危而受用。

（四、医药）“医药”（病者的资具药品），这里的资具是治病之义，亦即与适合同义。由医生的工作所配合的为药。病人的资具即药，故病者的资具药，即指医生所配合的任何适用于病人的油蜜砂糖等而言。其次品字，在“以七种城市的戒备而善防护”⁸¹等的意义中，则作防备说。又在

“此车有戒的庄严，
有定的轴，勤的轮”⁸²

等的意义中，则作庄严说。又在“出家者当集此等生活的资具”⁸³等的意义中，则作必需品说。在本文中，当取必需品和防备之义。以病者所需的药为防备生命，因为是保护其生命不给以生病灭亡的机会之故。同时以必需品得能长期生活，故说为防备。如是以病者所需的药和防备品，说为病者的资具药品。病者的资具药品（医药）即指医生为病者所配合的任何适用的油蜜砂糖等而防备其生命者。

“生”为生长或发生之意。“病恼”，恼是四界的变动（四大不调），因为从界的变化而生起疥癞发肿脓疱等，故称病恼。“受”

⁸¹ A.IV,106,七种城市的戒备为城门(kavāṭaparikkhepo)、沟(parikhā)、棱堡(uddāpo)、城墙(pākāro)、城门外的大柱(esikā)、门闩(paligho)、碉堡(pākāra-patthanḍilam)。

⁸² S.V,6.

是苦受，即不善异熟受，而为病恼受。“至究竟无苦”，即至究竟不苦，是为直至断除一切病苦（而受用医药）之意。

如是简要的如理抉择受用资具的特相，即为资具依止戒。其（资具依止的）语义如次：因为人类的来去活动是依赖于受用衣服等，故名资具。依止于资具，故称资具依止。

（杂论四遍净戒）

（一、别解脱律仪戒的成就）如是在四种戒中的别解脱律仪，须依于信而成就。由信而成，因为制定学处是超越于声闻之权限的，如佛曾拒绝其弟子（关于制戒）的请求⁸⁴，可为这里的例证。所以全部佛制的学处必须由信而受持，甚至不顾其生命而善成就之。即所谓：

36 如母鸡护卵，牦牛爱尾，
 如人爱子，保护他的独眼。
 非常的谨慎与尊重，
 护戒也是这样的。⁸⁵

他处又说：⁸⁶ “大王啊！我为声闻制定的学处，我的声闻弟子们纵有生命之危亦不犯”。在这里，当知在森林中为盗贼所捆缚的故事：据说在（雪山边的）摩诃跋多尼⁸⁷ 森林中，有一长老为盗贼用黑藤缚住，放倒地上，那长老便倒在那里七天，增长他的毗钵舍那（观），得证阿那含果，并在那里命终，得生梵天。

⁸⁴ 有一次舍利弗请佛制戒，佛拒绝了他说：到了时候我自己会知道的。

⁸⁵ 此颂，据锡兰版本注：出自小部的 Apadāna，依日译本注为 Sumāngala-Vilāsinī I,p.56. 鸡鸡鸟(kiki)据巴英字典为 jay 则为 鸟，依英译本为 pheasant 则为雉。牦牛(Camarī)。

⁸⁶ 锡兰版本注出于 Kosala-Saṃyutta(S.I.68f)，底本说那里找不出。日译本注 A.IV,p.201,cf.,底本的大王(Mahārāja)别本亦作巴哈罗陀(pahārāda)。

⁸⁷ 摩诃跋多尼(Mahāvattani)在雪山边。

另一位在铜鑠洲⁸⁸的长老，为盗贼用蔓草缚住，放倒地上，恰遇林火烧来，未断蔓草时，便起毗钵舍那，得证等首⁸⁹阿罗汉果而入涅槃。后来长部诵者无畏长老⁹⁰和五百比丘来到这里看见了，才把他的身体荼毗（火葬）了，并建塔庙供养。所以另一位具信的善男子说：

宁失身命，要使波罗提木叉清净，
不破世界主所制的戒律仪。

(二、根律仪戒的成就) 正如别解脱律仪的依于信，而根律仪则依于念而成就。依念而成，因为由于念的坚定，则诸根不为贪欲等所侵袭。故说：⁹¹“诸比丘！宁为燃烧热烈辉煌的铁棒而触其眼根，亦不于眼所识的诸色而执取其（男女净等的）细相”，这是说善须忆念燃烧的教理，而善成就其根律仪戒，以不妄念去制止依于眼门等所起的（速行）识对于色等境界而执取于（男女等净）相，为贪欲所侵袭。然而（根律仪戒）若不如是成就，则别解脱律仪戒亦不能长时存在，犹如没有留意筑以栅围的谷田（将为畜等所侵害）一样。又如敞开大门的村落，随时可为盗贼所袭，若无根律仪戒，则亦随时可为烦恼贼所害。亦如不善盖的屋为雨漏所侵，而他的心则为贪欲所侵入。所以这样说：

对于色声味香触，
当护你的一切根。
若对色等门开而不护，
譬如盗劫村落而为害。

⁸⁸ 铜鑠洲(Tambapani-dipa)即锡兰岛。

⁸⁹ 等首(samasīsi)，断尽烦恼得证阿罗汉果的同时即断命根而死，因为烦恼与命根同时而断，故名等首，这一种称为命等首(jīvitamasīsi)。另一种人于四威仪中得证阿罗汉果的同时即死的，称为威仪等首(iriyapathasamasīsi)。还有一种人于病中得证阿罗汉果的同时即死的，称为病等首(rogasamasīsi)。

⁹⁰ Dīghabhaṇaka-Abhaya-thera 长部诵者是精通长部和注疏的人。

⁹¹ S.IV,168.

譬如恶盖屋，必为雨漏侵，
如是不修心，将为贪欲侵。⁹²

假使根律仪戒成就，则别解脱律仪戒亦能长时受持，犹如善筑栅围的谷田一样。又如善护大门的村落，则不为盗贼所劫，而他亦不为烦恼贼所害。亦如善盖的屋，不为雨漏所侵，而他的心则不为贪欲所侵入。所以这样说：

对于色声味香触，
当护你的一切根。
若对色等门闭而善护，
譬如盗贼无害于村落。
譬如善盖屋，不为雨漏侵，
如是善修心，不为贪欲侵。⁹³

这是最殊胜的教法。心是这样迅速的奔驰，所以必须以不净作意而断已起的贪欲，使根律仪成就。犹如新出家的婆耆舍长老一样。据说新出家的婆耆舍长老，正在行乞之际，看见了一位妇人，生起贪欲之心。于是他对阿难长老说：

我为贪欲燃烧了，
我的心整个地烧起来了。⁹⁴
瞿昙啊，哀愍我吧！
为说良善的消灭法。⁹⁵

阿难长老答道：

你的心烧，因为想的颠倒，
应该舍弃和贪欲相关的净相，
当于不净善定一境而修心，

⁹² Thag.V,133; Dhp.V,13.

⁹³ Thag.V,134; Dhp.V,14.

⁹⁴ S.I,188; Thag.Ver.I223-1224^{1/2}.

⁹⁵ 瞿昙(Gotama)这里指阿难，他和释尊是同姓的。

见诸行的无常苦无我，^{*3}
 消灭你的大贪欲，
 切莫再再的燃烧了！

(婆耆舍)长老即除去贪欲而行乞。其次比丘应当完成其根律仪戒，犹如住在乔罗达格大窟⁹⁶的心护长老及住在拘罗格大寺的大友长老。

据说：在乔罗达格大窟中有七佛出家的绘画，非常精美。一次，有很多比丘参观此窟，见了绘画说：“尊者，这画很精美”。长老说：“诸师！我住此窟已六十多年，尚不知有此画，今天由诸具眼者所说，才得知道。”这是说长老虽在这里住这么久，但从未张开眼睛而望窟上。据说在大窟的入口处，有一株大龙树，他亦一向未曾仰首上望，但每年见其花瓣落于地上，而藉知其开花而已。当时国王慕长老之德，曾三度遣使请他入宫受供养，但都遭拒绝了。于是国王便令王城内乳哺小儿的小姐们的乳房都捆缚起来，加以盖印封锁。他说：“直待长老来此，一切乳儿才得吸乳。”长老因怜悯乳儿，遂来大村⁹⁷。国王闻此消息，便对其臣子说：“去请长老入宫，我要从他受三皈五戒。”长老入宫，国王礼拜和供养之后说：“尊者！今天很忙，没有机会，我将于明天受戒”，并取长老的钵，和王后共同略送一程，然后拜别。但当国王或王后礼拜时，他同样的说：“祝大王幸福！”这样过了七天，其他的比丘问长老道：“尊者，你在国王礼拜时说，祝大王幸福，为什么王后礼拜时也说同样的句子？”长老答道：“我并没有分别谁是国王，谁是王后。”过了七天，国王想道：“何必使长老住在这里受苦呢？”便让他回去。长老回到乔罗达格大

^{*3} 见诸行是他、是苦、是非(无)我。

⁹⁶ 乔罗达格大窟(Kurāṇḍaka-Mahāleṇa)在锡兰的东南部。心护(Cittagutta)。拘罗格大寺(Coraka-Mahāvihāra)。大友(Mahāmitta)。

⁹⁷ 大村(Mahāgāma)在锡兰的东南部，是当时罗哈纳(Rohāṇa)的首都。

窟后，夜间在经行处经行，那住在大龙树的天神执一火炬站于一边，使他的业处（定境）极净而明显。长老心生喜悦，想道：“怎么我的业处今天这样异常的明显？”过了中夜之后，全山震动，便证阿罗汉果。是故欲求利益的其他善男子亦当如是：

勿奔放其眼目，
如森林的猕猴，
如彷徨的野鹿，
如惊骇的幼儿。
放下你的两眼，
但见一寻之地，
勿作像森林的猿猴，
那样不定的心的奴隶。

40

大友长老的母亲，一次身上发生毒肿，便对她的女儿出家的比丘尼说：“你去将我的病状告诉你的哥哥，要他拿些药来。”她即往告其兄。长老对她说：“我实不知如何采集药根，也不知如何制药；然而我将告诉你一种药：便是我从出家以来，从未以贪心看异性之色而破坏我的诸根律仪。你将我的实语告诉母亲，并祝她迅速病愈。你现在去对母亲优婆夷这样说，同时按摩她的身体。”她回去照样的说了此意。便在那一刹那间，优婆夷的毒肿如泡沫一样地消失了，她的心中无限喜悦，流露这样的话：“如果正等觉者在世的话，必定会用他的网纹⁹⁸之手触摩像我的儿子这样的比丘的头顶。”是故：

今于圣教出家的善男子，
当如大友长老的住于根律仪。

（三、活命遍净戒的成就）如根律仪的依于念，而活命遍净戒当依精进而成就。依精进而成，因为善于励力精进者，能舍邪命

⁹⁸ 网纹(jālavicitra)是佛的三十二相之一。

故。所以精进于行乞等的正求，得以断除不适合的邪求，受用于遍净的资具，得以违避不遍净，如避毒蛇一样，这样便得成就活命遍净戒。

没有受持头陀支的人，从僧伽与僧集⁹⁹或从俗人由于信乐他的说法等的德而得来的资具，则称为遍净的。由于行乞等而得来的为极清净。若受持头陀支的人，由行乞及由于（俗人）信乐他的常行头陀之德或随顺于头陀支的定法而得来的资具，则称为遍净的。若为治病，获得了腐烂的诃黎勒果及四种甘药（酥、蜜、油、砂糖），但他这样想：“让其他同梵行者受用这四种甘药”，他于是仅食诃黎勒果片，这样的人，是适合于受持头陀支的。他实名为最上雅利安种族的比丘。其次关于衣服等资具，对于遍净活命者，若用示相暗示及迂回之说而求衣食，是不适合的，然而不持头陀行者，若为住处而用示相暗示及迂回之说，是适合的。

为住处而示相，例如他在准备一块土地，在家人见而问道：“尊者！做什么？谁使你这样做？”答道：“谁也没有呀！”像这样的其他形式，名为示相业。暗示，如问优婆塞道：“你住在什么地方？”“尊者，高阁啦。”“优婆塞，比丘不能住高阁吗？”像这样的话，为暗示业。若说：“这里比丘的住处实在太狭小了”，像此等的话为迂回之说。

对于医药方面，一切示相等也是适合的。然而取得的药品，治病痊愈之后，是否仍可服用？据律师说，这是如来许可的，故可以用。经师说：虽不犯罪，但扰乱活命，故断言不可用。虽为世尊所允许，但他也不作示相暗示及迂回之说等的表示。由于少欲之德等，纵有生命之危，亦仅受用得自示相等以外的资具，这种人称为最严肃的生活者，如舍利弗长老。

⁹⁹ 僧伽(Saṅgha)四人以上者，僧集(gana)仅三人或二人者。

据说：一次舍利弗和大目犍连长老同住在一个森林中，修远离行。有一天，他忽然腹痛，非常剧烈。晚上大目犍连长老来访，见尊者卧病，探得病源之后，问道：“道友！你以前是怎样治愈的？”答道：“我在家时，母亲用酥蜜砂糖等混合纯粹的乳粥给我吃了便好。”“道友！如果你或我有福的话，明天可能获得此粥的。”此时一位寄居于经行处末端的树上的天神，听到了他们的谈话，想道：“明天我将使尊者获得此粥。”他即刻跑到长老的檀越家里，进入他的长子身内，使其病痛，对那些集合的家人说着眼的方法（附于长子身内的天神而托他的口说的）：“如果明天你们准备某种乳粥供养长老，我将离去你的长子之身。”他们说：“纵使你不说话，我们也是常常供养长老的。”第二天，他们已准备好粥，大目犍连长老早晨去对舍利弗长老说：“道友！你在这里等着，直至我去乞食回来。”当他进入村落时，那家人看到了，即刻向前接过长老的钵，盛满如前所说的乳粥供养他。长老即表示要走了。可是他们要求长老在那里吃了，然后再装满一钵给他带回去供养舍利弗长老。他回来后，把粥授给舍利弗说：“道友！请吃粥吧。”长老看了说：“很如意的粥，但不知你怎样获得的？”经他思惟之后而知此粥的来由说：“道友目犍连，拿去吧，我不应受用此粥。”目犍连长老并没有想“他竟不吃像我这样的人替他拿来的粥”，听了他的话，即刻拿着钵到边缘把粥倒在地上。当粥倒在地上时，长老的病也好了。以后四十五年¹⁰⁰间，亦未再生此病。于是他对目犍连说：“道友！纵使把我的脏腑痛出肚子来在地上跳动，也不应该吃那种由于我的语言所表示而得来的粥。”并喜说此颂：

我若吃了由我的语言表示所得的蜜粥，

¹⁰⁰ 底本四十五年(Pañcacattālīsavassāni)，锡兰版本作四十年(Cattālīsavassāni)。

便是污蔑了我的活命戒，
纵使我的脏腑迸出于肚外，
宁舍身命也不破活命戒。
除邪求，我的心多么自在，
我决不作为佛呵弃的邪求。

食芒果（庵罗果）的鸡跋罗准跋住者大帝须长老的故事¹⁰¹， 43
亦可在这里说，总而言之：

由信出家的聪慧的行者，
莫起邪求之心保持活命的清净。

（四、资具依止戒的成就）如活命遍净戒由精进而成就，资具依止戒当依智慧而成就。因为有慧者能见资具的过失与功德，故说由慧成就。是故舍离资具的贪求，依正当的方法而获得的资具，唯有以慧如法观察而受用，方得成就此戒。

这里有获得资具时及受用时的两种观察，当收受衣服等的时候，依界（差别想）或依厌（想）¹⁰²的观察，然后用之则无过。在受用时亦然。于受用中合论有四种用法：即盗受用，借受用，嗣受用及主受用¹⁰³。

- (1) 若破戒之人居然于僧众中坐而受用者，名为“盗受用”。
- (2) 具戒者若不观察而受用，则名“借受用”。是故每次受

¹⁰¹ 鸡跋罗准跋(Cīvaragumba)住者大帝须(Mahā-Tissa)长老，有一天不得食，道经一芒果树林，因饥饿疲倦，无法支身，倒卧林下。然而那里落下很多成熟的芒果，帝须因严持戒律，虽倒卧地下，亦不自取食。后来一位老年伍巴萨咖经过这里，知长老饥疲，不能行路，遂取芒果作浆，给他饮下，并以背负长老至其住处。长老在他的背上想道：“他不是我的父母亲属，因为我的戒律，故以背负我”，即在他的背上作观，得证阿罗汉果。

¹⁰² 界(dhātu)即界差别想(dhātu vavatthāna-saññā)，见底本三四七页以下。厌(paṭikūla)即食厌想(āhāre paṭikula -saññā)，见底本三四一页以下。

¹⁰³ 盗受用(theyyaparibhoga)、借受用(ināparibhoga)、嗣受用(dāyajja-paribhoga)、主受用(sāmipāribhoga)，《解脱道论》“盗受用、负债受用、家财受用、主受用”。

用衣服时须作观察，每食一口饭时亦得观察。如在受用时未及观察，则于食前（午前）、食后（午后）、初夜、中夜、后夜当作之。如至黎明尚无观察，便犯于借受用。在每次受用床座时亦当观察。在受用医药时，则具足念缘即可。纵使于领取时业已作念，若于受用时不作念，亦属于违犯。然于领取时虽未作念，若于受用时作念则不犯。

有四种清净法：即忏悔净、律仪净、遍求净及观察净。此中：

- 44 忏悔净为别解脱律仪戒，因为由忏悔而清净，故名忏悔净。律仪净为根律仪戒，因为由于“我不再如是作”的决心而律仪清净，故名律仪净。遍求净为活命遍净戒，彼以正当的方法而获得资具，能舍于邪求而遍求清净，故名遍求净。观察净为资具依止戒，因为以前述之法观察而得清净，故名观察净。如果他们在收受时未作念，而在应用时作念，亦为不犯。

(3) 七有学的资具受用，为“嗣受用”。因为他们是世尊的儿子，所以是父亲所属的资具的嗣受者而用其资具。然而他们毕竟是受用世尊的资具，还是受用在家信众的资具呢？虽为信施之物，但由世尊所听许，所以是世尊的所有物。故知为受用世尊的资具。这里可以《法嗣经》¹⁰⁴为例证。

(4) 漏尽者的受用为“主受用”，因为他们业已超越爱的奴役成为主而受用。

在此等受用中，主受用与嗣受用则适宜于一切（凡圣）。借受用则不适合。盗受用更不必说了。然而具戒者的观察受用，因对治借受用故成为非借受用，属于嗣受用。以具戒者具备诸戒学，故得名为有学者。在这些受用中以主受用为最上。是故希求于主

¹⁰⁴ 《法嗣经》(Dhammadāyāda-Sutta)《中部》第三经。《中阿含》八八·求法经（大正一·五六九 c ff），《增一阿含》卷九（大正二·五八七 c ff）。

受用的比丘，当依上述的观察方法而观察受用，以成就于资具依止戒。如是作者为作其所应作者。故如是说：

胜慧声闻已闻善逝所说法，¹⁰⁵

45

对于团食精舍与床座，

除去僧伽黎衣的尘垢的水，

必须深深的观察而受用。

是故对于团食精舍与床座，

除去僧伽黎衣的尘垢的水，

比丘切勿染着此等法，

犹如露珠不着于荷叶。

由他之助而得布施的时候，¹⁰⁶

对于硬食软食及诸味，

应常观察而知量，

犹如涂药治疮伤。

如渡沙漠食子肉，

亦如注油于车轴，

但为维持于生命，

如是取食莫染着。

为成就资具依止戒的（僧护长老的）外甥僧护沙弥的故事，亦当在这里叙述，他以正当的观察而受用是这样的：

我食沙利冷米粥，和尚¹⁰⁷对我说：

“沙弥，勿无制限烧你的舌头！”

我闻和尚之语心寒栗，

即于座上证得阿罗汉。

¹⁰⁵ 下二颂 Suttanipāta 391,392.

¹⁰⁶ cf.S.II,98; Jāt.I,348.

¹⁰⁷ 沙利(Sāli)是一种上等的米。和尚(Upajjhāya 邬波陀耶)即亲教师。

我的思惟圆满犹如十五的夜月，
诸漏已尽，自此更无后有了。

是故那些欲求苦的灭尽者，
亦应如理观察受用一切的资具。

这是别解脱律仪戒等四种。

上面为杂论四遍净戒。

(五) (五法) 于五种分中：(1.制限遍净、无制限遍净、圆满遍净、无执取遍净、安息遍净) 第一须知未具足戒等五种义；即如《无碍解道》中说：¹⁰⁸ “(1) 什么是制限遍净戒？未具足者受持有制限的学处，为制限遍净戒。(2) 什么是无制限遍净戒？已具足者受持无制限的学处，为无制限遍净戒。(3) 什么是圆满遍净戒？与善法相应的善良凡夫，有学以前的(三学)圆具者，不顾身命及舍身命而受持学处者(的受持学处)，为圆满遍净戒。(4) 什么是无执取遍净戒？七有学(的学处)，为无执取遍净戒。(5) 什么是安息遍净戒？如来的声闻弟子漏尽者，缘觉、如来、阿罗汉、等正觉者的学处，为安息遍净戒。”

(1) 此中，未具足戒，因在数目上有限制，故为“制限遍净戒。”

(2) 已具足者的戒：

九千俱胝又一百八十俱胝¹⁰⁹，
五百万又三万六千。

正觉者说此等的防护戒，
于律藏中依然以略门显示戒学的。

47 依此数目，虽仍有限制，但以无限而受持，亦不为利养名誉亲属肢体生命的条件所限制，所以说“无制限遍净戒”。犹如食芒果

¹⁰⁸ Pts.I,42f.

¹⁰⁹ 俱胝(Koti)是一千万。九千俱胝为九百亿，一百八十俱胝为十八亿。

的鸡跋罗准跋住者大帝须长老的戒。那长老说：

因爱肢舍于财，
为护生命舍于肢；
依法而作思惟者，
当舍一切财命肢。

这位善人如是随念不舍，甚至有生命之危的时候亦不犯学处，依这种无制限的遍净戒，他在优婆塞的背上，便得阿罗汉果。所谓：

“不是你的父母与亲友，
因你具戒故他这样做”，
我生寒栗而作如理的正观，
便在他的背上证得阿罗汉。

(3) 善人之戒，自从圆具以后，即如善净的明珠及善加锻炼的黄金一样而极清净，连一心的尘垢也没有生起，实为得证阿罗汉的近因，故名“圆满遍净戒”，犹如大僧护长老和他的外甥僧护长老的戒一样。

据说：大僧护长老，年逾六十（法腊），卧于临死的床上，比丘众问他证得出世间法没有？他说：“我没有证得出世间法。”于是他的一位少年比丘侍者说：“尊者！四方十二由旬之内的人，为了你的涅槃：都来集合于此，如果你也和普通的凡夫一样命终，则未免要使信众失悔的。”“道友！我因欲于未来得见弥勒世尊，所以未作毗钵舍那（观），然而众望如是，请助我坐起，给我以作观的机会。”长老坐定之后，侍者便出房去。当在他刚出来的刹那，长老便证阿罗汉果，并以弹指通知他。僧众即集合而对他说：“尊者！在此临终之时得证出世间法，实为难作已作。”“诸道友！这不算难作之事，我将告诉你真实难作的：我自出家以来，未曾作无念无智之业。”

他的外甥（僧护），在五十岁（法腊）的时候，亦曾以类似

之事而证阿罗汉果。

若人既少闻，¹¹⁰ 诸戒不正持，
 闻戒两俱无， 因此被人呵。
 若人虽少闻， 诸戒善正持，
 因戒为人赞， 闻则未成就。
 若人有多闻， 诸戒不正持，
 缺戒为人呵，¹¹¹ 闻亦无成就。
 若人有多闻， 诸戒善正持，
 戒与闻双修， 因此为人赞。
 多闻持法者， 有慧佛弟子，
 品如阎浮金， 谁得诽辱之？
 彼为婆罗门， 诸天所称赞。

(4) 有学的戒不执着于恶见，或凡夫的不着有贪之戒，故名“无执取遍净戒”。如富家之子帝须长老的戒一样。长老即依如是之戒而证得阿罗汉的，他对怨敌说：

“我今告知汝， 断我一双足，
 若有贪之死， 我实慚且恶”。
 我如是思惟， 如理而正观，
 至于黎明时， 得证阿罗汉。

49

有一位重病而不能用自己的手吃饭的长老，卧于自己的粪尿中。一位青年见了叹气说：“啊！多么命苦呀！”大长老对他说：“朋友！我若死于今时，无疑的，可享天福。然而坏了戒而得天福，实无异于舍了比丘学处而得俗家的生活，所以我愿与戒共死。”他在卧于原处对他的病而作正观，获得阿罗汉果，对比丘众而说此偈：

¹¹⁰ A,II,7f.末后一颂 Dhp.230 亦同。

¹¹¹ 无成就(nāssa sampajjate)缅甸本作 tassa sampajjate 则为成就。

我患于重疾,¹¹² 为病所苦恼,
 此身速萎悴, 如花置热土。
 非美以为美, 不净思为净,
 满身污秽物, 不见谓色净。
 身恶不净身, 病摧痛可厌,
 放逸昏迷者, 善趣道自弃。

(5) 阿罗汉等的戒, 因一切的热恼安息清净, 故名“安息遍净戒”。以上为制限遍净等五种。

(2.断、离、思、律仪、不犯) 就第二种五法中, 当知杀生的舍断等义。即如《无碍解道》中说:¹¹³ “五戒, 为杀生的(1)舍断戒, (2)离戒, (3)思戒, (4)律仪戒, (5)不犯戒。不与取的……邪淫的……妄语的……两舌的, 恶口的, 绮语的, 贪欲的, 瞚恚的, 邪见的, 以出离对爱欲的, 以无瞋对瞋恚的, 以光明想对昏沉睡眠的, 以不散乱对掉举的, 以法差别对疑的, 以智慧对无明的, 以喜悦对不乐的, 以初禅对诸盖的, 以二禅对寻伺的, 以三禅对喜的, 以四禅对苦乐的, 以空无边处定对色想——有对想——一种种想的, 以识无边处定对空无边处想的, 以无所有处定对识无边处想的, 以非想非非想处定对无所有处想的, 以无常观对常想的, 以苦观对乐想的, 以无我观对我想的, 以厌恶观对喜爱的, 以离贪观对贪的, 以灭观对集的, 以舍观对取的, 以尽观对厚聚想的, 以衰观对行作的, 以变易观对恒常的, 以无相观对相的, 以无愿观对愿的, 以空观对我执的, 以增上慧法观对取坚固执的, 以如实知见对痴暗执的, 以过患观对爱着的, 以抉择观对无抉择的, 以还灭观对结合执的, 以须陀洹道对见与(见)一处的烦恼的, 以斯陀含道对粗烦恼的, 以阿那含道对微细俱烦恼

¹¹² Jāt.II,437;cf.III,244,稍微不同。

¹¹³ Pts,I,46f.

的，以阿罗汉道对一切烦恼的（1）舍断戒，（2）离，（3）思，（4）律仪及（5）不犯戒。如是等戒，是令心至无懊悔，至喜悦，至喜¹¹⁴，至轻安，至乐，习行，修习，多作，庄严，具略（定的资粮），眷属（根本因），圆满，一向厌离，离贪，灭，寂静，神通，正觉，乃至涅槃。”

51 这里的“舍断”，除了上述的杀生等的不发生之外，更无他法可说。杀生等的舍断而住于善法，为确持之义，又不使其动摇，为正持义，此实合于前面所说的¹¹⁵ 确持正持的戒行之义，故名为戒。

关于其他的四法，即杀生等的“离”，彼等的“律仪”，与此（离及律仪）两者相应的“思”及不犯杀生等的“不犯”，都是依心的转起自性而说的。彼等的戒的意义已如前说。这便是舍断戒等的五种。

以上对于什么是戒，什么是戒的语义，什么是戒的相味现起及足处，什么是戒的功德及戒有几种等的问题，业已解答完毕。

六、什么是戒的杂染

七、什么是戒的净化

其次当说：什么是戒的杂染？什么是戒的净化？毁坏等性为杂染，不毁坏等性为净化。

（杂染）于毁坏等性，包摄（一）为利养名誉等因而破戒及（二）与七种淫相应者。

（一）若于七罪聚¹¹⁶之首或末而破坏学处者，如割断衣襟一样，

¹¹⁴ 喜(Pīti)，后面的喜的原语为 somanassa。

¹¹⁵ 即底本八页“什么是戒的语义”处所说的。

¹¹⁶ 七罪聚(Satta ḥapattikkhandha)即他胜、僧初余、土喇咤亚、心堕落、应悔过、恶作、恶说。

他的戒名为“毁坏”。若破其中部学处，如衣断中部，名“切断”戒。若次第而破二三学处的，如于背部或腹部生起了黑红等各异颜色的某种有体色的牛一样，名“斑点”戒。若于这里那里间杂而破学处的，如于体上这里那里带有各异的点点滴滴的彩色的牛一样，名“杂色”戒。这是先说因利养等而破的毁坏等性。

(二) 次说与七种淫相应的。即如世尊说¹¹⁷：“(1)婆罗门！若有沙门或婆罗门自誓为正梵行者，实未与妇人交接，然而允许妇人为之涂油、擦身、沐浴、按摩、心生爱乐希求而至满足。婆罗门！此亦为梵行之毁坏、切断、斑点与杂色。婆罗门，是名行不净梵行，与淫相应故，我说不能解脱生老死……不能解脱苦。(2)复次婆罗门！若有沙门或婆罗门自誓为正梵行者，实未与妇人交接，亦不许妇人为之涂油……然而与妇人嬉笑游戏，心生爱乐……我说不能解脱苦。(3)复次婆罗门！若有沙门……实未与妇人交接，不许妇人为之涂油……亦不与妇人嬉笑游戏，然而以自己之目眺望妇人之目，心生爱乐……我说不能解脱苦。(4)复次婆罗门！若有沙门……实未与妇人交接……亦不以目相眺，然闻隔壁妇人之笑语歌泣之声，心生爱乐……我说不能解脱苦。(5)复次婆罗门！若有沙门……实未与妇人交接……不以目相眺，亦不喜闻其……泣声，然而追忆过去曾与妇人相笑相语游玩时，心生爱乐……我说不能解脱苦。(6)复次婆罗门！若有沙门……实未与妇人交接……亦不追忆过去曾与妇人相笑相语游玩，然而彼见长者或长者子具备享受于五种欲时，心生爱乐……我说不能解脱苦。(7)复次婆罗门！若有沙门……实未与妇人交接……亦不喜见长者或长者子……之享受，然而愿成天众而修梵行，谓“我以此戒或头陀苦行及梵行将成天人，于是心生喜乐希求而至满足。婆罗门！此亦为梵行之毁坏、切断、斑点与杂色”。

¹¹⁷ A.IV,54f.《增一阿含》卷三〇(大正·七一四c)。

这便是毁坏等性所摄的为利养等因而破的及与七种淫相应的。

(净化) 其次不毁坏等性，包摄于 (1) 不毁坏一切学处，(2) 对于已破而可以忏悔的戒则忏悔之，(3) 不与七种淫相应的，(4) 怨、恨、覆、恼、嫉、慳、谄、诳、强情、激情、慢、过慢、骄、放逸¹¹⁸等恶法的不生，(5) 少欲知足减损烦恼等德的生起，而且不为利养等因而破戒，或因放逸而破者已得忏悔，或者不为七种淫相应及忿恨等恶法所害者，都名不毁坏、不切断、不斑点、不杂色。因彼等（戒）能得无束缚的状态故称自由，为识者所赞叹故称识者所赞，以不执取于爱见故称不执取，能助成近行定或安止定¹¹⁹故称定的助成者。是故不毁坏等性为诸戒的净化。

其次当以二种行相成就净化：(1) 见破戒的过患，(2) 见具戒的功德。

54 **(二、破戒的过患)** 此中：¹²⁰ “诸比丘，恶戒者的破戒，有此等五种过患”，当知这是依于经而显示破戒的过患的。

恶戒者，因恶戒不为天人所喜悦，不受同梵行者所教导，闻恶戒者被呵责时而苦感，闻具戒者被赞叹时而失悔，同时破戒者亦如穿粗麻衣一样的丑恶。若人随于恶戒者的意见而行，他必长时受诸恶趣之苦。恶戒者虽受所施之物，然对于施者实少有价值而得大善果。他如多年的粪坑难使清净，亦如火葬的火把同为僧俗所弃。虽名为比丘实非比丘，如驴随于牛群而行。如大众之敌

¹¹⁸ 忿(kodha)、恨(upanāha)、覆(makkha)、恼(palāsa)、嫉(issā)、慳(macchariya)、谄(māyā)、诳(sātHEYya)、强情(thambha thaddhabhā-valakkhana)、激情(sārambha Karanuttariya-lakkhana)、慢(māna)、过慢(atimāna)、骄(mada)、放逸(pamāda)，《解脱道论》“忿、恼、覆、热、嫉、慳、幻、谄、恨、竟、慢、增上慢、傲慢、放逸”。

¹¹⁹ 近行定(upacāra-samādhi)、安止定(appanā-samādhi)相当于有部的近分定及根本定，详见第四品。

¹²⁰ A.III,252.

常受恐怖，如死尸实无共住的价值。虽有多闻之德，但亦不受同梵行者所敬，如婆罗门不敬墓火一样。不能证得胜位，如盲者不能见色。亦无望于正法，如旃陀罗¹²¹的童子无望于王位。他虽思惟是乐，其实是苦，如《火聚喻》¹²²中所说的受苦者一样。即是说因为恶戒者的心染着于五欲的受用及受礼拜恭敬等的乐味，甚至仅仅追忆其过去亦能使心生热恼而受口吐热血的剧苦的程度，所以能见一切行相业报的。世尊说《火聚喻》：

¹²³ “‘诸比丘！你们看见那堆燃烧光辉的大火聚吗？’‘看见了，世尊’‘诸比丘！如果抱着那堆燃烧光辉的大火聚而坐或卧，或者抱着手足柔软的刹帝利少女或婆罗门少女及长者的少女而坐或卧，你们觉得那一种较好？’‘世尊！当然是抱着刹帝利的少女……而坐或卧较好，抱着……大火聚而卧是多么苦痛啊！’”⁵⁵

‘诸比丘！我今告知你们，如果一位恶戒的，恶法的，不净而有疑惑行为的，有隐蔽之业的，非沙门而装沙门的，非梵行者而装梵行的，内心腐败流落诸漏生诸垢秽的，他实抱着……大火聚而坐或卧比较好。何以故？诸比丘！他虽然因抱大火聚之缘而死去，或受等于死的苦痛，然而他身坏后，不会堕落苦处恶趣恶界与地狱。诸比丘！同样的，如果恶戒者……生诸垢秽者抱着刹帝利少女……而卧，因此他便长时无利而受苦，身坏后，堕苦处恶趣恶界与地狱’”。

在《火聚喻》中业已显示受用有关女人的五欲的受苦，尚有相似的说法：

¹²¹ 旃陀罗(Candāla)是印度所谓不可触的贱民阶级。

¹²² 《火聚喻》(Aggikkhandhapariyāya)下面所引的文出于此经。

¹²³ A.IV,124,《增一阿含》卷二五(大正二,六八九a)《中阿含》木积喻经(大正一·四二五a)。

¹²⁴ “‘诸比丘！若有强力男子，用坚固的发绳绞缠比丘的两胫而引擦，先破其皮，初次深皮，再切其肉，肉切而后切腱，腱切而后切骨，直至伤害其髓而止；或者受刹帝利大家、或婆罗门大家及长者大家的礼敬之乐，你们觉得那一种较好？……¹²⁵ 诸比丘！若有强力男子，用锐利而油光的刀，刺入比丘的胸，或者受刹帝利大家婆罗门大家及长者大家的合掌之乐，你们觉得那一种较好？……诸比丘！若有强力男子，用热烈燃烧而光辉的铁板，包围比丘之身，或者受用刹帝利婆罗门长者大家信施的衣服，你们觉得那一种较好？……诸比丘！若有强力男子，用热烈燃烧而光辉的铁叉，又开他的口，继以热烈燃烧而光辉的铁丸投其口中，烧掉他的唇口舌喉胃肠及肠膜而后从下部出去，或者受用刹帝利婆罗门长者大家信施的饮食，你们觉得那一样较好？……诸比丘！若有强力男子，执他的头和躯干，使坐或卧于热铁燃烧而光辉的铁椅或铁床，或者受用刹帝利婆罗门长者大家信施的床椅，你们觉得那一种较好？……诸比丘！若有强力男子，执之而颠倒其首足，投入热烈燃烧炽盛的大铁釜中，使他在釜里时沉时浮或左或右的煎沸，或者受用刹帝利婆罗门长者大家信施的精舍，你们觉得那一种较好？”

这些发绳、利刀、铁板、铁丸、铁床、铁椅、大铁釜的譬喻，是显示恶戒者受用礼敬、合掌、衣服、饮食、床、椅、精舍等之苦。是故：

沉溺于欲乐，	破戒有何乐？
结果无穷苦，	过于抱火聚。
虽受礼敬乐，	破戒有何乐？
彼因此受苦，	过于引绳锯。

¹²⁴ A.IV,129,《增一阿含》(大正二·六八九a)《中阿含》(大正一·四二五b)。

¹²⁵ A.IV,130; A.IV,131; A.IV,132; A.IV,133.

受信众合掌，无戒有何乐？
 彼因此受苦，过于利刀刺。
 不自调御者，受用衣何乐？
 久受地狱苦，火焰铁板触。
 无戒受美食，毒如哈罗哈，¹²⁶
 因此于长夜，吞咽热铁丸。
 无戒用床座，虽苦思为乐，
 热铁椅与床，恼苦无穷极。
 信施寺中住，破戒有何乐？
 因此彼当住，热红大铁釜。
 世间导师呵：
 具恶有疑行，¹²⁷ 破戒如粪土，
 不御非沙门，有漏而内腐”。
 善根自掘害，¹²⁸ 但穿沙门服，
 如欲庄严者，此生实卑恶。
 寂静具戒者，厌离粪与尸，
 不离诸怖畏，弃彼命何如？
 紧闭入天门，却离诸证乐，
 破戒者破戒，登临地狱道。
 悲愍者所愍，具足诸罪恶，
 舍彼复谁属？

如是观察，便是见破戒的过患。

(二、具戒的功德) 与上述相反的，为见具戒的功德。如次当知：

净戒无垢者，彼为人信乐，
 受持衣与钵，出家而有果。

¹²⁶ 哈罗哈(Halāhala)是一种致命的毒木。

¹²⁷ 有疑行(Saṅkassara-Samācāra)底本 San-Kass-arasamācāra 误。

¹²⁸ 掘(khatam)底本 chatam 误。

净戒比丘心，
自责等怖畏，
比丘戒成就，
犹如盛满月，
具戒之比丘，
甚至诸天悦；
一切诸香中，
此香熏十方，
奉侍具戒者，
故以彼为器，
具戒于今世，
他世诸苦根，
不论人间福，
具戒者有愿，
诸戒成就者，
无上涅槃德，
诸乐根本戒，
种种诸功德，
如暗不侵日，
无从而潜入。
苦行林光耀，
高悬虚空照。
身香亦可喜，
戒香何须说？
戒香最为胜，
而无有障碍。
作少而果大，
供养与恭敬。
不为诸漏害，
因缘亦断绝。
以及诸天福，
实非难得事。
彼心常追逐：
究竟寂静乐。
此中多行相，
智者应辨别。

若能如是辨别，则意志倾向于戒的成就而畏于破戒了。是故应见前述破戒的过患及具戒的功德，以一切恭敬而严净诸戒。

在“住戒有慧人”的偈颂中，以戒定慧三门显示清净之道，至此先已解说戒门。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，完成了第一品，定名为戒的解释。¹²⁹

¹²⁹ 戒的解释(Sīlaniddeso)，译者把品题写作“第一说戒品”，直译应作“第一品戒的解释”(Paṭhamo paricchedo Sīlaniddeso)，下面各品题都是这样。

第二 说头陀支品

今以少欲知足等德而净化如前所说的戒，为了成就那些功德，故持戒的瑜伽者（修行者）亦宜受持头陀支。如是则他的少欲、知足、减损（烦恼）、远离、还灭、勤精进、善育等的功德水，洗除戒的垢秽而极清净，以及其务（头陀法）亦得成就。这样无害于戒及务（头陀）之德而遍净一切正行者，则得住立于古人的三圣种¹ 以及得证第四修习乐的圣种。是故我今开始说头陀支。

为那些舍离世间染着不惜身命而欲勤得随顺行（毗钵舍那）的善男子，世尊听许他们受持十三头陀支。即（一）粪扫衣支，（二）三衣支，（三）常乞食支，（四）次第乞食支，（五）一座食支，（六）一钵食支，（七）时后不食支，（八）阿练若住支，（九）树下住支，（十）露地住支，（十一）冢间住支，（十二）随处住支，（十三）常坐不卧支。² 这里：

语义与相等， 受持及规定，
区别并破坏， 及彼之功德，
并于善三法， 头陀等分别，
以及总与别， 悉应知抉择。

¹ 三圣种(ariyavāmsattaya)是衣知足(cīvara-santuṭṭhi)、食知足(pīṇḍapāta-santuṭṭhi)、住所知足(senāsana-santuṭṭhi)。第四圣种即修习乐(bhāvanārāmatā)。

² 粪扫衣支(pamsukūlikanga)、三衣支(tecīvarikanga)、常乞食支(paṇḍapātikanga)、次第乞食支(sāpadānacārikanga)、一座食支(ekāsanikanga)、一钵食支(pattapīṇḍikanga)、时后不食支(khalupacchābhikkanga)、阿练若住支(āraññikanga)、树下住支(rukkhamūlikanga)、露地住支(abbhokāsikanga)、冢间住支(sosānikanga)、随处住支(yathāsanthatikanga)、常坐不卧支(nesajjikanga)，《解脱道论》“粪扫衣、三衣、乞食、次第乞食、一坐食、节量食、时后不食、无事处坐、树下坐、露地坐、冢间坐、遇处坐、常坐不卧”。

(十三头陀支的语义) 先说“语义”：(一) 置于道路墓冢垃圾堆等任何尘土之上的，并在(比丘的)穿着的意义上正如尘堆在他们的身上，故名粪扫衣(尘堆衣)；或者被视如尘土一样可厌的状态为粪扫衣³ ——这是指到达可厌的状态而说的。如是在粪扫衣的语原上说，有着粪扫衣的意思。有着(粪扫衣)的习惯者为粪扫衣者。粪扫衣者的支分为“粪扫衣支”。支分为原因。故知(支分)与(粪扫衣者的原因)由于受持(的思)而成粪扫衣者是同义的。

(二) 与前类似的解释，僧伽梨(重复衣)，郁多罗僧(上衣)，安陀会(下衣)，称为三衣，有着持三衣的习惯者为三衣者。三衣者的支分为“三衣支”。

(三) 称为施食的团食落下为乞食⁴，即他人所施的团食集于钵中的意思。到各户人家去求食者为乞食者；或誓愿行乞团食者为乞食者。行即是走。乞食者即乞食的人。他的支分为“常乞食支”。

(四) 切断为分割，离切断为不断，即不分割之意。与不断共为有不断，即随每家不分割之意。有不断行乞的习惯者为次第行乞者⁵。次第乞食者即次第行乞的人。他的支分为“次第乞食支”。

(五) 仅在一座而食为一座食。有此习惯者为一座食者。他的支分为“一座食支”。

³ 粪扫衣(*pamsukula*)是音译，非义译，义译为尘堆衣。其语原的说明：如尘堆在他们(*tesu pamsusu kūlam̄ iva=pamsukūla*)，或被视如尘土可厌状(*pamsu viya kucchitabhāram̄ ulati=pamsukūla*)。

⁴ 团食落下为乞食 (*āmisapindānampāto=piṇḍapāto*)。愿行乞团食者为乞食者 (*piṇḍāya patitum̄ vataṁ=piṇḍapātī*)。乞食者=乞食人(*piṇḍapātī= piṇḍapātiko*)。

⁵ 离切断为不断 (*apetamdānato=apadānam̄*)。与不断共=有不断 (*saha apadānenā=sāpadānām̄*)。有不断去行乞者=次第行乞者 (*sāpadānam̄ caritum=sāpadānacārī*)。

(六) 因拒绝第二盘而仅用一钵中的食物为钵食。在得一钵之食时而作钵食之想，有此一钵食的习惯者为一钵食者。他的支分为“一钵食支”。

(七) “客罗”是个无变化词——遮止的意思。吃了以后所得的食物名为后食。食此后食的为食后食。食后食时而作后食想，有食后食的习惯者名为后食者。不后食者名为客罗后食者（时后不食者）⁶，这是依受持时后不食拒绝余食而得名的。依照义疏⁷说：“客罗”是一种鸟名，它若用嘴去啄一枚果子不幸而掉了的话，便不再食别的果子。这比丘亦如此鸟，故名时后不食者。他的支分为“时后不食支”。

(八) 有住阿练若的习惯者为阿练若住者。他的支分为“阿练若住支”。

(九) 住于树下为树下住。有那种习惯者为树下住者。树下住者的支分为“树下住支”。(十) “露地住支”，(十一) “冢间住支”，类推可知。

(十二) 任何已敷的，即如所敷而住，这与最初指定床座说“这是属于你受用的”是一个意义。有如其所敷（的床座）而住的习惯者为随处住者。他的支分为“随处住支”。

(十三) 拒绝卧下而有常坐的习惯者为常坐者。他的支分为“常坐不卧支”。

其次一切头陀支，因彼等的受持而除去（头陀）烦恼，故除去（烦恼）的比丘的支分（为头陀支），或因除去烦恼故头陀得名为智，此等的支分而称“头陀支”。又他们是除遣其敌对者（烦

⁶ 客罗(khalu)，客罗后食者(Khalupacchābhattiko)是说明时后不食者。

⁷ 义疏(Aṭṭhakathā)是锡兰文的三藏大疏(Mahā-aṭṭhakathā)。

恼)的头陀及行道的支分,故称“头陀支”⁸。如是当先抉择此等头陀支的意义。

62 (头陀支的相、味、现起、足处)受持的思为一切头陀支的相(特征)。义疏中这样说:“受持者为人,以心心所法而受持,受持的思为头陀支,彼所拒绝者为事(对象)”。破除一切贪欲为味(作用)。无贪欲的状态为现起(现状)。少欲等的圣法为足处(近因)。如是当知以相等抉择。

(头陀支的受持、规定、区别、破坏、功德)于受持及规定等五种之中,一切头陀支的受持,世尊在世时,当由世尊听许而受持。世尊灭后,则由大声闻的听许而受持。彼若无时,则由漏尽者……阿那含……斯陀含……须陀洹……三藏师……二藏师……一藏师……一合诵师(尼迦耶师即一部师)……一阿含师……义疏师。彼若无时,则由持头陀支者。彼若无时,则往塔庙,扫净而后蹲踞下来,如对正觉者说,听其受持。然而但由自己个人受亦可——这里当以支提山两位兄弟长老中的大兄为少欲而自受持头陀支的故事为例。⁹这仅是通论(总论十三支的受持等)。现在再就每支的受持、规定、区别、破坏、功德而各别的解说:

一、粪扫衣支

(受持)先说粪扫衣支:于“我今禁止用在家者所施的衣服,我今受持粪扫衣支”的二语中,用任何一语即得受持。这是第一

⁸ 头陀支(dhutangāni)的语原:(一)头陀比丘的支(dhutassa bhikkhuno angāni=dhutangāni), (二)头陀智的支(dhutan ti laddhavohāram nānam angam etesanit=dhutangāni), (三)头陀与支(dhutāni ca tāni angāni ca=dhutangāni)。

⁹ 据说有两兄弟长老住在支提山(Cetiyapabbata),长兄个人受持常坐不卧支,不让别人知道。但一夜中,因闪电之光,其弟见他坐于床上不卧而问道:“我兄受持常坐不卧吗?”当时长老即默然而卧下,但事后则重新受持。

粪扫衣支的受持。

(规定)如是受持头陀支者，于冢间的¹⁰(布)、店前的(布)、路上布、垃圾布、胞胎布、沐浴布、浴津布、往还布、烧残布¹¹、牛啮(布)¹²、白蚁啮(布)、鼠啮(布)、端破(布)、缘破(布)、置旗、塔衣、沙门衣¹³、灌顶(衣)、神变所作衣、旅者(衣)、风散(衣)、天授(衣)、海滨(衣)等的衣布中，可取任何种类，撕掉之后，舍其腐朽部分，取其强韧部分洗刷干净而作为衣，然后弃俗人所施之衣而受用(此等粪扫衣)。

这里的“冢间的(布)”是抛弃于冢间的。“店前的(布)”是抛弃于店门之前的。“路上布”是希求福德者从窗口抛弃于路上的布。“垃圾布”是弃置于垃圾堆的布。“胞胎布”是用以揩拭胎垢之后而丢掉的。据说：帝须大臣之母，曾用价值百金的布令拭胎垢而后弃于多罗维利路¹⁴中，想道：“将为粪扫衣者拾去的。”后为比丘们拾去作为补缀之用。“沐浴布”是调伏恶魔者将病人从头至足沐浴之后，认为这是不祥之布而弃掉的。“浴津布”即弃于浴场的布。“往还布”是人们前往坟墓回来而经洗浴之后所丢掉的。“烧残布”是烧掉一部分而为人们所弃的。“牛啮布”……等的意义自易明了，此等布也是人们所弃的。“置旗”是乘船的人树立一旗于岸而后上船的，等他开船而去至于不能看见的距离，便可取得此旗。或者树立于战场上的旗，至两军撤去之后，亦可

¹⁰ 墓间布(sosānika)、店前布(pāpanīka)、路上布(rathiya-coḷa)、垃圾布(sankāra-coḷa)，《解脱道论》“于冢间、于市肆、于道路、于粪扫”。

¹¹ 烧残(aggidāḍḍha)，《解脱道论》“火所烧”。

¹² 牛啮(gokhāyita)、白蚁啮(upacikākhāyita)、鼠啮(undūrakhāyita)、端破(antacchinna)、缘破(dasacchinna)，《解脱道论》“牛鼠所啮，或剪留之余”。

¹³ 沙门衣(samāṇa-cīvara)，《解脱道论》“外道衣”。

¹⁴ 帝须(Tissa)。多罗维利路(Tālavelī-magga)是古代东南锡兰的首都大村(Mahāgāma)中的一条路。也有注为阿奴拉塔普拉(Anurādhapura)城中的街。

取得。“塔衣”是围盖于蚁塔之上而作供祠的。“沙门衣”是比丘所有的。“灌顶衣”是丢在国王灌顶之处的衣。“神变所作衣”即佛言“来，比丘”的衣。“旅者衣”是落在道中的衣——这或许是所有主不慎失落的，所以必须等待一段时间，然后取之。“风散衣”是被风吹到远方而落下来的，这种不能辨别其所有主的时候是可取的。“天授衣”如诸天授与阿那律陀长老的衣一样¹⁵。“海滨衣”是由海浪推到岸上来的。

若作“我等施与僧伽”之说而施与的，或者由于行乞而得的布不为粪扫衣。若给与比丘（的衣）是根据最上僧腊而施的，或者给与全住处共享的衣，亦不为粪扫衣。如非直接而取的可算粪扫衣。若由施者将衣置于另一比丘的足下而施，由彼比丘置于粪扫衣者的手中，则从一方面说为净物。又（从施者）置于比丘的手中而施的，由彼（比丘）再置于粪扫衣者的足下，亦算从一方面说为净物。若置于彼比丘的足下而施，再由他以同样的方式置于粪扫衣者的足下，则从两方面说都为净物。如果施者置于比丘的手中，再由他放到粪扫衣者的手中而施者，则名不殊胜衣。粪扫衣者当知这种粪扫衣的差别而受用之。这是（粪扫衣支的）规定。
64

（区别）其次有上中下三种粪扫衣者：仅取冢间之布为上；若取曾作“出家者将拾此布”之念而舍的布为中；受取置于他的足下的为下。

（破坏）任何粪扫衣者，若由他自己的希望或甘受俗人所施的刹那，便为破坏了头陀支。这是（粪扫衣支的）破坏。

（功德）次说功德：适合于“出家依粪扫衣”¹⁶之语的依¹⁷行道

¹⁵ 阿那律陀(Anuruddha)，故事见 Dhp-Āṭīhakathā II,p.173f.

¹⁶ Vinaya I,p.58.

¹⁷ 依(nisaya)为衣服、食物、住所、医药的四依，今指衣服。

的情况，住立于第一圣种（衣服知足），无守护（衣服）之苦，得不依他的自由生活，无盗贼的怖畏，无受用的爱着，适合沙门的衣具，为世尊所赞的“少价易得而无过”¹⁸的资具，令人信乐，得成少欲等之果，增长正行，为后人的模范。

为降魔军的行者着的粪扫衣，
如穿铠甲闪耀战场的刹帝利。
世尊亦舍迦尸绸布而着粪扫衣，
还有那个不宜穿？
比丘善忆自己的宣言¹⁹，
喜穿适合瑜伽行者的粪扫衣。

这是对于粪扫衣支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

二、三衣支

（受持）其次三衣支，于“我今禁止第四衣，我今受持三衣支”的二语之中，用任何一语即得受持。

65

（规定）三衣者获得衣布之后，自己不善做或不能剪裁，亦不能获得专门指导的人，或者未得针等任何工具，则可贮藏（至获得条件时为止），并不因此贮藏而犯过。然而自从染时之后，便不宜贮藏了，（如贮藏）便名头陀支之贼。这是规定。

（区别）三衣者亦有三种区别：一为上者，他在染衣的时候，先染下衣（安陀会）或上衣（郁多罗僧），染了一种着在身上之后，再染另一种。着了下衣而搭上衣之后，当染重衣（僧伽梨）。然而（在染衣时）重衣是不宜着的。这是就住在村边者而说，如

¹⁸ A.II,p.26.

¹⁹ 受戒时曾有宣誓。

果是阿练若住者，则二衣（上下衣）同时洗染亦可（因无人见其裸体）。然而他必须就近坐在看见任何人时而可即刻取得袈裟搭在身上的地方。次为中者，可在染衣房中暂时着染衣者所公用的袈裟从事染衣。后为下者，可以暂时穿搭同辈比丘的衣从事染衣。即暂缠那里的敷布亦可，但他时不宜取用。同辈比丘的衣一时一时的受用亦可。受持三衣头陀支者，亦得许可有第四种肩袈裟²⁰，然而它的宽度仅限于一张手，长度为三肘。

（破坏）此等（上中下）三者，若受用第四衣时，便算破坏头陀支。

（功德）次说功德，三衣的比丘对于掩护身体的衣服常生满足，衣服随身如鸟带翼飞行，很少需要注意衣服，无贮藏衣服之累，生活轻便，舍余衣之贪，虽然许可多衣而他却作适量的应用，过减损烦恼的生活，得少欲等之果。成就此等种种功德。

瑜伽智者不爱余衣不收藏，

受持三衣体会知足的乐味。

瑜伽者有衣如鸟的有翼，

欲求安乐当乐于衣制。

这是对于三衣支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

三、常乞食支

（受持）于“我今禁止余分之食，我今受持常乞食支”的二语之中，用任何一语即得受持常乞食支。

²⁰ 肩袈裟(amsakasava)是仅左肩及胸背的汗衣。

(规定) 常乞食者，对于僧伽食²¹，指定食，招待食，行筹食，月分食，布萨食，初日食，来者（客）食，出发者食，病者食，看病者食，精舍食²²，（村）前（家）食，时分食等十四种食不能接受。如果不是用“请取僧伽食”等的说法，而易之用“僧伽在我家中取施食、大德亦可取施食”的说法而施，则他可以接受。由僧伽行筹而给他的非食（非饭食的药物）或精舍内所炊之食亦可接受。这是规定。

(区别) 其区别亦有三种：此中上者，行乞时在他的前面与后面有人送与施食，他也接受，或者行近施家的门外而立的时候，施家取其钵时也给他，盛满施食再送回他亦接受，然而那一天如果要他坐在自己的住所等待施食则不取。中者，如果要他那一天坐在自己的住所而领施食，他也接受，不过第二天再如是便不接受。下者，则明天又明天的施食也接受。然中下二者未得无依自由之乐，而上者得之。

据说：有一次某村中正在讲《圣种经》，一位上者对其他二位（中下者）说：“贤者！让我们去听法吧？”其中的一位答道：“大德！我因为昨天被一人请坐在住处等他今天的施食所约束啦！”另一位亦说：“我昨天亦已答应人家明天的施食了！”于是他俩便失掉闻法的机会。但那上者则于早晨出去乞食之后，便去领受法味之乐。

²¹ 僧伽食(Sangha-bhatta)是供养僧伽的食物(《解脱道论》“僧次食”)。指定食(uddesabhatta)是指定给某些少数比丘的食物。招待食(nimantanabhatta)由邀请而供养的食物。行筹食(salakabhatta)是由中筹者而得的食物。月分食(pakkhika)即于每月的满月或缺月中的一天而施的食物。布萨食(uposathika)(《解脱道论》“行筹食，十五日食，布萨食”)。初日食(patipadika)是每半月的第一日所供的食物。

²² 精舍食(viharabhatta)是供与精舍之食。村前家食(dhurabhatta)是经常放在村前之家作布施之食(《解脱道论》“寺食，常住食”)。时分食(varakabhatta)是村人每日轮流所供之食。

(破坏) 这三种人，如果接受了僧伽食等余分之食的刹那，便算破坏了头陀支。这是破坏。

(功德) 这是功德：适合于“出家依于团食”²³之语的（四）依行道的情况，住立于第二圣种（食物知足），得不依他的独立生活，为世尊所赞的“少价易得而无过”²⁴的资具，除怠惰，生活清净，圆满众学²⁵的行道，不为他养，²⁶饶益他人，舍骄慢，除灭味的贪爱，不犯众食，相续食²⁷及作持的学处，随顺少欲等的生活，增长正当的行道，怜悯后生者（为他们的先例）。

团食知足不依他生活，
行者除去食欲四方的自由。
舍弃怠惰活命的清净，
善慧莫轻乞食行。
常行乞食比丘自支非他养，
不着名利而受诸天的景仰。

这是常乞食支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

四、次第乞食支

(受持) 次第乞食支，于“我今禁止贪欲行（乞），我今受持次第乞食支”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定) 次第乞食者，当先站在乡村的门口观察村内是否有什么危险。如见道路上或村中有危险，则可舍离彼处而往他处乞食。

²³ Vin.I,58.

²⁴ A.II,26.

²⁵ 众学(sekhiya)注为众学法(sekhiya-dhamma)。

²⁶ 不为他养(aparaposita)注解亦作不养他之意。

²⁷ 众食(gaṇabhojana)为三四人以上受请共食的食物。相续食(paramparab-hojana)是食事既毕受请再食。详见单堕第三十二、三十三(Vin.IV,p.71ff.)。

如果在那些人家的门口或在道中或于村内都未得到任何东西，则可作非村之想而离之他去。然而若从那里获得任何食物，则不宜离彼而他往。同时次第乞食者亦宜较早进入村落，因为若遇不安之处可能有充分时间离开那里而往他处乞食。如果施者在他的精舍内供食或者在他乞食的途中有人拿了他的钵而盛以食物给他亦可。然而在他出去乞食之时，若已行近村庄，则必须入村乞食，不得逾越。无论在哪里仅得一点食物或全无所得，他都应该依照乡村的次第行乞。这是他的规定。

(区别) 次第乞食者也有三种区别：此中上者，无论在他未达家门之前送食给他，或已离开家门之后送食给他，或者他已从乞食回到寺内的食堂再供他食物，他都不受。然而若已行近家门，有人问他取钵，应该授与。实行这种头陀支，实无他人能与大迦叶长老相等者，然在那样的情形下，他也给与他的钵的。中者，则在乞食时未达家门前，或已离开家门后，甚至已回到住所的食堂内，如有人送食给他，也接受下来，若已行近家门也授与他的钵，然而他那一天决不坐在精舍内许人送供给他。就这点说是和常乞食的上者相似。下者，则亦于一日坐在精舍内而允受送供。

(破坏) 如是三者，若起贪欲行，便算破坏他的头陀支。

(功德) 次说功德：(信施的)家常常是新的，犹如月亮，对(檀越)家无²⁸悭，平等的怜悯，无(檀越)家亲近之累，不喜招待，不望人家献食，随顺少欲等的生活。

次第乞食的比丘，
如月而施家常新，
无悭一切平等的爱悯，
也无施家亲近的烦神。

²⁸ 不吝我的檀越为别的比丘所得。

智者为求行于大地的自由，
舍他的贪欲，
收他的眼睛，
前见一寻的次第乞食行。

这是次第乞食支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

69 五、一座食支

(受持)一座食支，亦于“我今禁止多座食，我今受持一座食”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定)其次一座食者，在食堂中，因为他不能坐长老的座位，所以必须预先观察，觉得这里是合于我的座位方才坐下。如果在他的食事未终之时，而他的阿阇梨或邬波驮耶（和尚）来，可以起立去作他（弟子）的义务。三藏小无畏长老说：“应当保护其座位或食物²⁹，故此人的食事未终，可以去作他的义务，但不应再食”。这是规定。

(区别)其次亦有三种区别：此中的上者，对于食物无论是多是少，只要他的手业已触取那食物，他便不得再取别的食物了。如果俗人这样想：“长老什么东西都没有吃啦！”于是拿酥等给他，作药食则可，但非普通食物。中者，则直至他的钵中的饭还未吃完可取别的，故名食所限制者。下者，则直至未从座起，可以尽量的吃，因为直至他取水洗钵之时而得受食，故名水所限制者，或因直至他起立之时而得受食，故名座所限制者。³⁰

²⁹ 三藏小无畏长老(Tipiṭaka-Cūlābhayatthera)。保护其座位或食物，即保持座位等到食事完毕才起立，或者起立而不再食。

³⁰ 食所限制者(bhojana-pariyantika)、水所限制者(udaka-pariyantika)、座所限制者(āsana-pariyantika)，《解脱道论》“食边、水边、坐边”。

(破坏)这三种人，如吃了多座之食的刹那，便算破坏了头陀支。这是破坏。

(功德)次为功德：少病，少恼，轻快，强健，安乐住，不犯残余食之过³¹，除味爱，随顺少欲等的生活。

一座食者不会因食而病恼，
不贪美味不妨自己的事业。
为安住清净烦恼之乐的原因，
净意行者当喜这样的一座食。

这是一座食支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

六、一钵食支

70

(受持)一钵食支，亦于“我今禁止第二容器，我今受持一钵食支”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定)一钵食者，饮粥的时候，亦得各种调味于容器中，则他应该先食调味或者先饮粥。如果把调味也放在粥里去，则未免有些腐鱼³²之类会坏了粥的，因粥不坏才可以食，这是关于这种调味品说的。假使是不会坏粥的蜜和砂糖等，则可放到粥里去。生的菜叶，他应该用手拿着吃，或者放到钵里去。因为他已禁止了第二容器，即任何树叶（作容器）也不可以用的。这是规定。

(区别)其区别亦有三种：此中上者，除了吃甘蔗之外，别的任何（不能吃的）榨物也不可弃（于别的容器）的。对于团食、鱼、肉、饼子等亦不可分裂而食³³。中者，可用一只手分裂而食，所以称他为手瑜伽者。下者，则称他为钵瑜伽者，因为任何放到

³¹ 不犯食事完毕再令作食之过。

³² 腐鱼(pūtimacchaka)底本 pūtimajjhaka 误。

³³ 不然，未免贪其各别之味。

钵内的，他都可以用手或牙齿分裂而食。

(破坏) 这三种人，若用第二容器的刹那，便算破坏了头陀支。这是破坏。

(功德) 次为功德：除去种种的味爱，舍弃贪多钵之食欲，知食的定量，无携带各种容器的麻烦，不散乱于食事，随顺少欲等的生活。

眼观自己的钵不乱于多器，
食行善者巧把爱昧的根据。
显然可见知足的喜悦，
一钵食者之食谁能食！

这是一钵食支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

71 七、时后不食支

(受持) 时后不食支，亦于“我今禁止残余食，我今受持时后不食支”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定) 时后不食支者，已经吃足之后，则不宜更令作食而食。这是规定。

(区别) 其次亦有三种区别：此中上者，在食第一食时而拒绝他食，故食第一食后便不食第二食。中者，则食完（钵内）所有的食。下者，则可食至从座起立为止。

(破坏) 这三种人，若已食完之后，更令作食而食的刹那，便算破坏了头陀支。

(功德) 次为功德：不犯残余食之过³⁴，无贪食满腹之病，不贮食物，不再求，随顺少欲等的生活。

³⁴ 详见单堕三十五(Vin.IV,p.82)。

智者没有遍求也无贮藏的麻烦，
 时后不食的瑜伽者舍离满腹的贪婪。
 瑜伽欲求舍过奉行这样的头陀支，
 增长知足等德而为善逝的赞扬。
 这是时后不食支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

八、阿练若住支

(受持) 阿练若住支，亦于“我今禁止村内的住所，我今受持阿练若住支”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定) 阿练若住者，离去村内的住所，须于黎明之前到达阿练若。

这里包括村的边界而称为“村内的住所”。无论一屋或多屋，有墙围或无墙围，有人住或无人住，乃至曾经为商旅住过四个月以上的地方都得名为“村”。犹如阿奴拉塔普拉有二帝柱³⁵的有墙围的村落，由一中等强力的男子，站在帝柱之内所掷出的土块所落之处，得名“村的边界（近郊）”³⁶。据律师的意见：如有青年欲示他的力量，伸出腕臂投掷土块，其所掷土块所落之所亦得包括于村边的范围。但据经师的意见：是指为驱鸟所投之土块所落之处而言。如果没有墙围的村庄，在最末的房屋，若有一妇人站在房门口自盂中弃水，那水所落之处为屋的边界。再以上述的方法从那屋界所掷的土块所落之处为村。再从那里所掷的土块所落之处为村的边界。

次说阿练若，根据律教说：“除了村和村的边界外，其它的

³⁵ 帝柱(indakhīla)或作“界柱”，“台座”，“门限”，那是在进城的地方所安立的大而坚固的柱子，当即古译的“坚固幢”或“帝释七幢”或“因陀罗柱”。

³⁶ Vin.III,p.46.

一切处都为阿练若”³⁷。若据阿毗达摩论师的说法：“于帝柱之外，一切都为阿练若。”³⁸然而据经师解说关于阿练若的范围：“至少要有五百弓的距离才名阿练若。”³⁹这里特别的确定，须用教师的弓⁴⁰，若有墙围的村，自帝柱量起，没有墙围的村，则从第一个石子所落之处量起，直至精舍的墙围为止。依律的注解说：如果没有墙围的寺院，则应以第一座住处——或食堂或常集会所或菩提树或塔庙等，离精舍最远的为测量的界限。然据中部的义疏解释：测量的界限，亦如村庄一样，应于精舍村庄两者之间，都留下一掷石之地，作为边界的范围。这是阿练若的范围。

如果乡村相近，站在精舍内可能听到村内人们的声音的话，若真的为山河等的自然环境所隔绝而不能取道而行的，则可取通常的自然之道，如果是用渡船等相通的路，则五百弓的测量，应取此等的直径。若取了五百弓绕道的距离以成就其头陀支，而又填塞各处的近村之道，则为头陀支之贼。

如果住阿练若的比丘的邬波驮耶与阿阇黎有病，在阿练若中不得安适，则送他到乡村的住处而且随从侍候他；但必须于黎明之前及时离村去阿练若，以成其头陀支。然而在他应离村落之时，若病人的疾病转笃，则他应尽其侍候的责任，不应顾虑其头陀支的清净。这是规定。
73

(区别)其次区别亦有三种：此中上者，当于一切晨曦降临之时，都在阿练若中。中者，得于四个月的雨季中住在村落住处。下者，则冬季亦可住在那里。

(破坏)这三种人，若于一定的时间从阿练若来村落的精舍听人说法，虽遇晨曦的降临，不算破坏头陀支；若听完了法回去阿

³⁷ Vin.III,p.46.

³⁸ Vibhanga p.251.

³⁹ Samantapāsādikā p.301.

⁴⁰ 标准的教师的弓，约四肘长。

练若，虽仅行至中途便破晓，也不算破了头陀支。如果说法者起座之后，而他想道：“稍微寢息之后，我们再走”，^{*1}这样的睡去而至破晓，便算破坏了头陀支。这是关于破坏的。

(功德) 次说功德：若住在阿练若的比丘常作阿练若想，则未得的定能得，已得的能护持，正如导师也欢喜地说：“那伽多！我非常欢喜那比丘住在阿练若。”⁴¹ 在边鄙寂静住处的住者，他的心不会给不适的色等境界所扰乱。离诸怖畏。舍离生命的爱着。得尝远离的乐味。亦适宜于粪扫衣等。

欢喜远离独居边鄙的住所，
森林住者也为佛主所喜乐。
独住阿练若的行者得安乐，
诸天帝释不知这样的意乐。
他穿粪扫衣如着鲜明的盔甲，
赴练若战场武装其余的头陀。
不久便得降服魔王及魔军，
是故智者当喜住于阿练若。

这是阿练若住支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

九、树下住支

74

(受持) 树下住支，亦于“我今禁止在盖屋之下而住，我今受持树下住支”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定) 其次树下住者，应该避开下面这些树：两国交界处的树，塔庙的树，有脂汁的树，果树，蝙蝠所住的树，空洞的树，生长在精舍中心处的树。他应选择在寺院边隅之处的树而住。这

^{*1} 我们再走」，自己喜好村中的住处，这样的睡去

⁴¹ 那伽多(Nāgita)。A.III,p.343。

是规定。

(区别) 其区别亦有三种：此中的上者，不能选择自己好乐的树，不能叫他人清除树下，只可用他自己的足，清除落叶而住。中者，可令来到树下的人为他清除。下者，则可叫寺内作杂务的俗人或沙弥去清扫、铺平、撒沙，围以墙垣及安立门户而住。然而若遇大日子⁴²，则树下住者应离原处而至其它比较隐秘的地方而坐。

(破坏) 这三种人，若于盖屋之内作住处的刹那，便算破坏了头陀支。然而据增支部的诵者说：如果他明知自己在盖屋中而让晨曦的降临为破坏。这是破坏。

(功德) 次说功德：适合于“出家依于树下的住所”⁴³之语的四依行道的情况。为世尊所赞的“少价易得而无过”⁴⁴的资具。由于常常得见树叶的转变易于生起无常之想。没有对住所的悭吝以及乐于造作的活动⁴⁵。与诸天人共住，随顺于小欲等的生活。

最胜佛陀所赞的远离者的住处，
有什么地方可与树下比拟的呢？
善净行者住于远离的树下，
那是天人护持除去悭吝的住所。
看见树叶深红青绿黄色而降落，
除去常住的想念。
具眼之人不转远离的树下，
那是佛的传承乐于修习的住所。

⁴² 大日子(mahādivasa)指布萨等的特别斋戒日。

⁴³ Vin.I,p.58.

⁴⁴ A.II,p.26.

⁴⁵ 不乐造作(kammārāmatā)注为不乐新的造作(nava-kamma-arāmatā)，意为不乐于修理建造的活动。

这是树下住支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

十、露地住支

(受持) 露地住支，亦于“我今禁止盖屋和树下住，我今受持露地住支”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定) 露地住者，若为听法为布萨可入布萨堂。假使进去之后下雨，在下雨时不出来，雨停止了应该出来。可得进入食堂火室⁴⁶作他的义务，或为服侍长老比丘吃饭，学习和教授，亦可进入屋中，或将杂乱的放在外面的床椅等取之入内亦可。若为年老的比丘拿东西行于道中，碰到下雨之时，可以进入途中的小屋。如果没有替年长者拿什么东西，不可急趋于小屋避雨，须以平常自然的步骤行入，住至雨止的时候应即离去。这是规定。前面的树下住者亦可通用此法。

(区别) 其区别亦有三种：此中上者，不得依于树山或屋而住，只可在露地中用衣作小幕而住。中者，依近树山或屋，不进入里面可住。下者，则没有加盖的自然山坡，⁴⁷树枝所盖的小庵，麦粉（糊）的布⁴⁸，看守田地的人所弃的临时的小屋等都可以住。

(破坏) 这三种人，若从露地的住处进入屋内或树下而住的刹那，便算破坏了头陀支。据增支部的诵者说：如他知道自己是在彼处（屋中或树下）而至破晓的为破坏。这是破坏。76

(功德) 次说功德：舍住所的障碍，除昏沉睡眠，符合于“比

⁴⁶ 火室(aggisāla)是烧火取暖的房间。

⁴⁷ 原文 acchannamariyāda pabbhāra 为不凿的山坡——即不加人工雕凿的自然的山腹，底本 acchannamamariyāda 误。

⁴⁸ 麦粉(糊)的布(piṭṭhapāta)是依据锡兰字体本及注解。底本 piṭṭhapāta 则译为椅布。

丘无着无家而住如鹿游行”⁴⁹ 的赞叹，无诸执着，四方自在，随顺于少欲等的生活。

露地而住适于无家易得的生活，
比丘心无所着如鹿的自在，
空中散布宝珠一样的星星，
照耀着如灯光一般的明月，
昏沉睡眠的除灭，
乐于禅定的修习。
不久便知远离的乐味，
智者当喜于露地而住。

这是露地住支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

十一、冢间住支

(受持) 墓间住支，亦于“我今禁止住于非冢墓处，我今受持冢间住支”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定) 当人们建设村庄时议决，确定一块地作冢墓，冢墓住者不应在此处住，因为那里尚未荼毗死尸，还不能说是冢墓。如果经过荼毗之后，纵使弃置十二年未曾再荼毗，亦得为冢墓。然而冢墓的住者，不应该在那里建造经行处小庵等，或设床座及预备饮水食物，乃至为说法而住亦不可。这是一重大的头陀支。为了避免发生危险，事前应该通知寺内的僧伽长老及地方政府的官吏，然后不放逸而住。他在经行时，当开半眼视于墓上。当去冢墓之时，应该避去大道，从侧道而行。在白天内，他应注意确知冢间一切对象的位置，如是则夜间不致为那些景象所恐惧。若诸非人于夜间游行尖叫，不应用任何东西去打他们。不可一日不去

⁴⁹ S.I,p.199.

冢墓。据增支部的诵者说：如在冢间度过中夜，可于后夜回来。为诸非人所爱好的胡麻粉、豆（杂）饭、鱼、肉、牛乳、油、砂糖等的饮食和硬食，不宜食。不要入檀越之家。这是规定。

（区别）其区别亦有三种：此中上者，当在常烧常有死尸及常有号泣之处而住。中者，于上述的三种之中有一种即可。下者，住在如前述的冢墓形相（荼毗后十二年未再荼毗的）亦可。

（破坏）这三种人，若不住于冢墓之处，便算破坏了头陀支。增支部的诵者说：这是指不去冢墓之日而说的。这是破坏。

（功德）次说功德：得念于死，住不放逸，通达不净相，除去欲贪，常见身的自性，多起（无常苦无我的）悚惧，舍无病之骄等，克服怖畏，为非人所敬重，随顺少欲等的生活。

冢间住者由于常起念死的力量，
睡眠之时也无放逸的过失，
因为数数观死尸，
征服了心中的贪欲。
以大悚惧，渐至无骄的境地，
为求寂静而作正当的努力；
当以倾向涅槃的心，
去行那具有种种功德的冢间住支。

这是冢间住支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

土二、随处住支

78

（受持）随处住支，亦于“我今禁止住所的贪欲，我今受持随处住支”的二语之中，用任何一语即得受持。

（规定）随处住者，对于别人向他说“这是给你的”授与的住所，他接受了便生满足之想，不另作其它住所。这是规定。

（区别）其区别亦有三种：此中的上者，对于给他的住所，不

宜询问是远或近，有否非人和蛇等的恼乱，热或冷？中者，可以询问，但不得自己先去视察。下者，则可先去视察，如不合意，另取他处亦可。

(破坏)这三种人，如果生起住所的贪欲，便算破坏了头陀支。这是破坏。

(功德)遵守对于所得当生满足的教诫，希求同梵行者的利益，舍弃劣与胜的分别，无合意不合意的观念，关闭了随处贪欲之门，随顺少欲等的生活。

所得知足随处而住的行者，
即卧草敷也无分别的安乐。
不着最上的住所，得下劣的也不怒，
常悯同梵行的新学的利乐。
这是圣人所行，也为牟尼牛王⁵⁰的赞叹，
所以智者常行随处住的乐。

这是随处住支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。

十三、常坐不卧支

(受持)常坐不卧支，亦于“我今禁止于卧，我今受持常坐不卧支”的二语之中，用任何一语即得受持。

(规定)常坐不卧者，于夜的三时（初夜、中夜、后夜）之中，当有一时起来经行。于四威仪中，只不宜卧。这是规定。

(区别)其区别亦有三种：此中上者，不可用凭靠的东西，也不可以布垫或绷布为蹲坐。中者，于此三者之中可用任何一种。下者，则可用凭靠的东西，或以布垫为蹲坐，以及用绷布、枕头、

⁵⁰ 牟尼牛王(Muni-puñgava)即是佛，以牛王喻伟人，并非不尊敬之词。

五肢椅、七肢椅都可。四足及背后凭靠的部分称为五肢椅。五肢再加两臂所凭的两边，称为七肢椅。据说此椅是人们为粪无畏长老作的；这长老证得阿那含果后而般涅槃。

(破坏) 这三种人，如接受床席而卧时，便破坏了头陀支。这是破坏。

(功德) 次说功德：他的心断了所谓“耽于横卧之乐，转卧之乐，睡眠之乐而住”⁵¹ 的结缚。适合一切业处的修习。令人信乐的威仪。随顺勤精进。正行增长。

结跏趺坐正身的行者，
动乱了魔的心。
比丘舍离横卧睡眠之乐，
精进常坐光耀苦行之林。
行此得证出世的喜乐，
智者当勤常坐的苦行。

这是常坐不卧支的受持、规定、区别、破坏、功德的解释。
现在再来解释此颂⁵²：

并于善三法， 头陀等分别，
以及总与别， 悉应知抉择。

(头陀等的善三法) 此中的善三法⁵³，依有学，凡夫，漏尽者的一切头陀支，有善与无记，但无不善的头陀支。或有人说：根据“有恶欲为欲所败而住阿练若者”⁵⁴ 的语句，则也有不善的头陀支。对他的答复是这样的：我们并不否认有以不善之心而住阿练若的。任何住于阿练若的人便是阿练若住者，他们可能有恶欲

⁵¹ M.I,p.103.

⁵² 此颂从本品最初而来。前颂释竟，今释后颂。

⁵³ 善三法(Kusalattika)即善、不善、无记三法。

⁵⁴ A.III,219.

的或少欲的。然而因为受持于此等头陀支而得除去（头陀）烦恼，故除去烦恼的比丘的支分为头陀支；或因除去烦恼故头陀得名为智，此等的支分而称为头陀支；又它们是除遣其敌对者（烦恼）的头陀及行道的支分故称头陀支。实无任何支分以不善而称头陀的；不然，则我们应该说有不能除去任何东西的不善的头陀支！不善既不能除去衣服的贪等，也不是行道的支分。故可断言：决无不善的头陀支。如果有人主张有离善等三法（只是概念）的头陀支⁵⁵，则无头陀支实义的存在；如不存在（只是概念），那么，它以除遣些什么故名头陀支呢？同时他们也违反了“受持头陀支之行”的语句。所以不取他们的说法。

这是先对善三法的解释。

(头陀等的分别) 头陀的分别：(1) 头陀当知，(2) 头陀说当知，(3) 头陀法当知，(4) 头陀支当知，(5) 何人适合于头陀支的修行当知。

(1) 头陀——是除遣烦恼的人，或为除遣烦恼的法。

81

(2) 头陀说——这里有是头陀非头陀说，非头陀是头陀说，非头陀非头陀说，是头陀是头陀说。如果有人，他自己以头陀支而除烦恼，但不以头陀支训诫和教授别人，犹如薄拘罗长老⁵⁶，故为是头陀非头陀说：即所谓：“薄拘罗尊者，是头陀（者）而非头陀说（者）”。若人自己不以头陀支除烦恼，仅以头陀支训诫教授他人的，犹如优波难陀长老⁵⁷，故为非头陀是头陀说：即所谓：“释子优波难陀尊者，非头陀（者）是头陀说（者）”。两

⁵⁵ 注释指无畏山住者(Abhayagiri-Vāsika)，他们说头陀支只是一个概念——假设法(paññatti)而已，故不属于善、不善、无记的实法。本论是根据大寺(Mahāvihāra)的主张造的。

⁵⁶ 薄拘罗(Bakkula),cf.M.III,124f.

⁵⁷ 优波难陀(Upananda),cf.Jātaka II,441; III,332.

种都没有，犹如兰留陀夷长老⁵⁸，故为非头陀非头陀说；即所谓：“兰留陀夷尊者，非头陀（者）非头陀说（者）”。两种都圆满，如法将（舍利弗）⁵⁹，故为是头陀是头陀说；即所谓：“舍利弗是头陀（者）是头陀说（者）”。

(3)头陀法当知——头陀支的思所附属的少欲、知足、减损（烦恼）、远离、求德⁶⁰等五法，从“依少欲”等的语句，故知为头陀法。此中的少欲、知足附属于无贪中，减损、远离附属于无贪及无痴的二法中，求德即是智。以无贪而得除去所禁止的诸事之中的贪，以无痴而得除去所禁止的诸事之中覆蔽过患的痴。又以无贪得以除去于听许受用的事物中所起的沉溺欲乐，以无痴得以除去由受持严肃的头陀行所起的沉溺苦行。是故当知此等诸法为头陀法。

(4) 头陀支当知——十三头陀支当知：即粪扫衣支……乃至常坐不卧支。此等的相等意义已如前述。

(5) 何人适合于头陀支的修行当知——即为贪行者及痴行者。何以故？因为受持头陀支是一种苦的行道及严肃的生活，依苦的行道得止于贪，依严肃的生活得除放逸者的痴。然而受持阿练若住支和树下住支亦适合于瞋行者，因为不和别人接触而住可以止瞋。

这是头陀等分别的解释。

(头陀支的总与别) 次说总与别：(1)总而言之，此等头陀支可分为三首要支及五单独支为八支。此中的次第乞食支、一座食支、露地住支等为三首要支。因为守住次第乞食支的人，则常乞食支亦得遵守，守住一座食支的人，而一钵食支及时后不食支也

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

⁵⁹ cf.Theragāthā 982.

⁶⁰ 原文 idam-atthitā 英译“为求此等法”。注说以此等善为满足之意。这是一种智，比丘有此智，才能得诸头陀支之德，故今译为“求德”。

善能遵守了，守住露地住支的人，对于树下住支及随处住支还有什么可以当守的呢？此三首要支加阿练若住支、粪扫衣支、三衣支、常坐不卧支、及冢间住支等的五单独支为八。又以关于衣服的有二，关于饮食的有五，关于住所的有五，关于精进的有一，如是为四。此中的常坐不卧支是关于精进的，余者易知。再以依止为二：属于资具依止的有十二，属于精进依止的有一。更以应习不应习亦为二：如果他习行头陀支，对于他的业处（定境）有所增长的，则应习，假使习行者对于业处是减退的，则不应习。然而对于无论习行或不习行亦得增长其业处而无减退的人，但是为了怜悯后生者，亦应习行。其次对于无论习行或不习行亦不增长其业处的人，为了培植未来的善根，亦应习行。如是依照应习与不应习为二种。但就一切的思而论，则仅为一种——即一种受持头陀支的思。据义疏（大疏）说：“他们说有思即为头陀支。”

83

(2) 各别而言：则为比丘有十三，比丘尼有八，沙弥有十二，正学女及沙弥尼有七，优婆塞及优婆夷有二，共为四十二。若于露地中而有冢墓可以成就阿练若住支的话，则一个比丘可于同一时期受持一切头陀支了。对于比丘尼，阿练若住支及时后不食支是由于学处所禁止的；露地住支，树下住支与冢间住支的三支，实行的确很难，而且比丘尼不应离开第二女性而独住的；在这样的情形下也很难获得同志，纵使获得亦未免众同住之烦，这样亦难成就她受持此等头陀支的目的；如是除了不可能受持的五支之外，当知为比丘尼的只有八支。如前述的十三支中，除去三衣支，其它的是沙弥的十二支。（在比丘尼的八支中除三衣支）其它的当知为式叉摩那及沙弥尼的七支。优婆塞和优婆夷适合和能够受持一坐食支和一钵食支这二支，故有二头陀支。这就是各别而言共有四十二(支)。

这是总与别的解释。

在“住戒有慧人”的偈颂中，以戒定慧三门显示清净之道，为了成就以少欲知足等德而净化如前所述的各种的戒，至此已作应当受持头陀支的论说。

※为善人所喜悦而造的清净道论，完成了第二品，定名为头陀支的解释。

第三 说取业处品

既以遵守此等头陀支成就少欲知足等之德而住立于此等清净戒中的人，当自

住戒有慧人，修习心与慧。

的语句中依于“心”的要目而修习三摩地（定），然而显示于这个偈中的定却如此简略，去认识其意义尚且不易，何况修习？所以必须详示定的修习法，这里先提出一些问题：

- 一、什么是定？
- 二、什么是定的语义？
- 三、什么是定的相、味、现起、足处？
- 四、定有几种？
- 五、什么是定的杂染？
- 六、什么是净化？
- 七、怎样修习？
- 八、修定有什么功德？

解答如下：

一、什么是定

定是什么？定有多种。如果一开头便作详细的解答，不但不能达到其说明的目的，反使更陷于混乱。为了这种关系，我仅说：善心一境性为定。

二、什么是定的语义

什么是定的语义？以等持之义为定。为什么名为等持呢？即对一所缘而平等的平正的保持与安置其心与心所；是故以那法的威力而使心及心所平等平正不散乱不杂乱的住于一所缘中，便是等持。

三、什么是定的相、味、现起、足处

什么是定的相、味、现起、足处？这里的定是以不散乱为（特）相，以消灭散乱为味（作用），以不散动为现起（现状），依照“乐者之心而善等持”¹ 的语句，故知乐为定的足处（近因）。

四、定有几种

定有几种？（一）先以不散乱的特相为一种。

（二）（1）以近行、安止为二种；（2）以世间、出世间；（3）以有喜、无喜；（4）以乐俱、舍俱为二种。

（三）（1）以下、中、上为三种；（2）以有寻有伺等；（3）以喜俱等；（4）以小、大、无量为三种。

（四）（1）以苦行道迟通达等为四种；（2）以小小所缘等；（3）以四禅支；（4）以退分等；（5）以欲界等；（6）以（欲）增上等为四种。

（五）于五法中以五禅支为五种。

（一）（一法）此中的一种分的意义自易明了。

（二）（二法）于四种分中：（1）（近行、安止）由六随念处与死念、寂止随念、食厌想及四界差别等所得的心一境性，以及

¹ D.III,242; SIV,78,351; V,398.

于安止定前分的一境性为“近行定”²。据“初禅的遍作（准备），依无间缘为初禅的缘”³等的语句，而知遍作的无间以后的一境性为“安止定”。如是依近行与安止为二种。

(2) (世间、出世间) 第二种二法中：三界内的善心一境性为“世间定”。与圣道相应的一境性为“出世间定”。如是依世间与出世间为二种。

(3) (有喜、无喜) 第三种二法中：于四种法⁴中的初二禅及五种法中的初三禅的一境性为“有喜定”。于其余二禅的一境性为“无喜定”。而近行定则或为有喜，或为无喜。如是依有喜与无喜为二种。86

(4) (乐俱、舍俱) 第四种二法中：于四种法中的初三禅及五种法中的初四禅的一境性为“乐俱定”。其余的为“舍俱定”。而近行定则或为乐俱、或为舍俱。如是依乐俱与舍俱为二种。

(三) (三法) 于四种中：(1) (下、中、上) 第一种三法：刚才获得（的定）为“下”；不甚善修习（的定）为“中”；甚善修习而自在者（的定）为“上”。如是依下、中、上为三种。

(2) (有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺) 于第二种三法中：初禅定与近行定共为“有寻有伺”⁵。于五种法中的第二禅定为“无寻唯伺”。如果他仅见寻的过患而不见伺的过患，但求舍断于寻而超越于初禅者，他则获得无寻唯伺定。有此差别，故这样说。于四种法中的第二等及五种法中的第三等的上三禅的一境性为“无寻无伺定”。如是依有寻有伺等为三种。

² 近行定(upacārasamādhi)、安止定(appanāsamādhi)，《解脱道论》“外定、安定”。

³ cf.Tikapāṭṭhāna,165.

⁴ 四种法(catukkanaya)，即自初禅至第四禅四种。五种法(pañcakanaya)，自初禅至第五禅五种。

⁵ 有寻有伺(savitakka-savicāra)、无寻唯伺(avitakka-vicāramatta)、无寻无伺(avitakka-avicāra)，《解脱道论》为“有觉有观、无觉少观、无觉无观”。

(3) (喜俱、乐俱、舍俱) 第三种三法：于四种法中的初二禅及五种法中的初三禅的一境性为“喜俱定”⁶。于彼等四种法及五种法的第三及第四禅的一境性为“乐俱定”。其余的为“舍俱定”。而近行定则为喜俱乐俱或为舍俱。如是依喜俱等为三种。

(4) (小、大、无量) 第四种三法：于近行地的一境性为“小定”。色界及无色界的善一境性为“大定”。与圣道相应的一境性为“无量定”。如是依小大无量为三种。

(四) (四法) 六种之中：(1) (苦行道迟通达、苦行道速通达、乐行道迟通达、乐行道速通达) 于第一种四法：即为定的⁷苦行道迟通达、苦行道速通达、乐行道迟通达、乐行道速通达。自最初的入定直至各禅的近行生起，(中间)继续(从事于)定的修习而称为“行道”。再从近行以后直至安止所起的慧称为“通达”。这种行道对于有些人是苦的——因诸盖等的障碍法的现行故为苦难；亦即修行不乐的意思。或对有些人没有障碍是乐的。通达亦对有些人是迟的——钝的不得速起的；或者对有些人是速的——不钝的而得速起的。

其次再依1.适不适、2.破除障碍等的前行及3.安止善巧来解释：1.若人不适当的习行，对于他则为苦行道而迟通达；对于适当的习行者，则为乐行道而速通达。其次若人于前分中不适当的习行，而在后分却适当的习行；或于前分已适当的习行，而在后分却无适当的习行，对于他便成为混杂了（苦行道而速通达，乐行道而迟通达）。2.若人未曾成就破除障碍等的前行便勤事修习，则为苦行道；相反的为乐行道。3.对于安止善巧未曾成就者为迟

⁶ 喜俱定 (*pītisahagata-samādhi*)、乐俱定 (*sukhasahagata-samādhi*)、舍俱定 (*upekkhāsaṅgatasaṁādhi*)，《解脱道论》作“共喜生定、共乐生定、共舍生定”。

⁷ 苦行道迟通达 (*dukkhāpatipada-dandhābhiñña*) 乐行道速通达 (*sukhapatipada-khippābhiñña*)，《解脱道论》“苦修行钝智、乐修行利智”。

通达，成就者为速通达。再依 4. 爱与无明及 5. 止与观的熟习等的区别亦当知道。即是 4. 被爱所克服者为苦行道，不被克服者为乐行道。被无明所克服者为迟通达，不被克服者为速通达。5. 若人于止未作熟习的，对于他则为苦行道，对于熟习者，则为乐行道。若对于观不熟习者，则他为迟通达，熟习者，则为速通达。6. 更依烦恼与根的区别亦当知道：即烦恼强而且钝根者为苦行道与迟通达，利根者为速通达；烦恼弱与钝根者为乐行道与迟通达，利根者为速通达。

在这些行道与通达之中，因为他是由于苦的行道与迟的通达而得证于定，所以说他的定为苦行道迟通达。其它三种亦同此法可知。如是依苦行道迟通达等为四种。

(2) (小小所缘、小无量所缘、无量小所缘、无量无量所缘) 于第二种四法中：即为定的小小所缘⁸，小无量所缘，无量小所缘及无量无量所缘。此中对于那定不熟习，而不能为到达上禅之缘者，这是“小定”，若于所缘没有什么增长而起的（定），这是“小所缘”（定）。如果那定是善加修习而能为修上禅之缘的，这是“无量”（定）。若于所缘有增长而起的（定），这是“无量所缘”（定）。次依上述之相而加以配合，当知为混合定的解释法（小无量所缘及无量无量所缘）。如是依小小所缘等为四种。

(3) (初禅、第二禅、第三禅、第四禅) 于第三种四法中，由于镇伏诸盖为有寻、伺、喜、乐、定五支的初禅⁹。自（初禅）以后，止息了寻与伺而成为三支的第二（禅）。此后离了喜而成为二支的第三（禅）。再自彼后舍断了乐而成为定与舍受俱的二

⁸ 小小所缘(paritta-parittārammaṇa)、无量无量所缘(appamāṇa-appamāṇāram-maṇa)，《解脱道论》“小小事、无量无量事”。

⁹ 初禅(paṭhamajjhāna)、第二(dutiya)、第三(tatiya)、第四(catuttha)，《解脱道论》“初禅、二、三、四”。

支的第四（禅）。如是依此等四禅之支而有四定。如是依四禅支为四种。

(4) (退分、住分、胜进分、抉择分) 第四种四法，为定的退分、住分、胜进分与抉择分。此中由于障碍的现行为定的“退分”（定），由于彼随法念¹⁰的住立为“住分”定，由于到达更胜的（定）为“胜进分”（定），由于与厌离俱的想和作意的现行为“抉择分”（定）。即所谓¹¹：“得初禅者，与欲俱的想和作意的现行，为退分的慧。彼随法念的住立，为住分的慧。与无寻俱的想和作意的现行，为胜进分的慧。与厌离俱的想和作意的现行，为与离欲俱的抉择分的慧。”像这样与慧相应的而有四定。如是依退分等为四种。

(5) (欲界、色界、无色界、离系) 第五种四法：即¹²欲界定、色界定、无色界定及离系定，如是为四种定。此中一切近行的一境性为欲界定。而色界等（色界、无色界、出世界）的善心一境性为其它三者（色界定、无色界定、离系定）。如是依欲界等为四种。

(6) (欲、勤、心、观) 于第六种四法中：即¹³“比丘若以
89 愿欲增上而得定、得心一境性的，称为欲定¹⁴。比丘若以精进增上而得定、得心一境性的，称为精进定。比丘若以心增上而得定、得心一境性的，称为心定。比丘若以观增上而得定、得心一境性的，称为观定”。如是依于增上的为四种。

¹⁰ 彼随法念(tad-anudhammatā-sati)，意为彼定随适而念(tad anurūpatābhūtā-sati)。

¹¹ Vibh.330.

¹² 欲界定(Kāmāvacara-Samādhi)、色界(Rūpāvacara)、无色界(Arūpāvacara)、离系(apariyāpanna)，《解脱道论》“欲定、色、无色、无所受”。

¹³ Vibh.216ff.

¹⁴ 欲定(chanda-samādhi)、精进(viriya)、心(citta)、观(vīmaṇsa)，《解脱道论》“欲定、精进、心、慧”。

(五) (五法) (初禅、第二禅、第三禅、第四禅、第五禅)于五法中，犹如前述的(第三种)四法之中，这里仅以超越于寻为第二禅，以超越寻与伺为第三禅，如是(将四法中的第二)分为二种，当知便成五禅。依彼等(五禅)的支而有五定。如是依五禅支而为五种。

五、什么是定的杂染

六、什么是净化

其次什么是杂染？什么是净化？关于这个问题已在《分别论》中解答。在那里面说¹⁵：“杂染是退分法；净化是胜进分法”。此中¹⁶：“得初禅者与欲俱的想及作意的现行，为退分之慧”，当知这是显示退分法的。又“与无寻俱的想及作意的现行，为胜进分之慧”，当知这是表示胜进分法的。

七、怎样修习

其次，应怎样修习？对此问题，当先依“世间、出世间二种”说，但于此(二者)中，与圣道相应的定(出世间定)的修习法，将包括于慧的修习法中叙述。因为修慧的时候当然亦修习于彼(圣道相应定)了。所以关于彼(出世间定)的修习，在这里没有各别叙述的必要。

次说“世间”(定)：即以前述的方法而净戒及已住立于遍净戒中的(比丘)，(一)破除那十种障碍之中的障碍，(二)

¹⁵ Vibh.343.

¹⁶ Vibh.330.

亲近教授业处的善友，（三）顺适于自己的性行，（四）于四十业处之中执取何种的业处，（五）舍离不适合修定的精舍而住于适合的精舍，（六）破除细障，（七）不离一切修习法而修习。这是略说（世间定的修习法）。

再加以详细的解释：

（一）（破除十种障碍）先就“破除那十种障碍之中的障碍”而说，即所谓：

90

住所家利养，
众与业第五，
旅行亲戚病，
读书神变十。

这些是十种障碍的名字。此中的所谓住所——即为住所的障碍。其它的所谓家等亦以同样的方法解说。

1. “住所”——是指一个内室，或私房，亦可指整个僧伽蓝而说。这并非说对一切人都是障碍的。诸比丘中，如有热心从事于修建等事，或者积贮很多物品的，或以任何原因为对住所有所期望并且于心有所系缚的，对于这样的人则住所成为障碍。对于其它的则不然。这里有个故事。

据说：有两位善男子，离开了阿奴罗陀补罗城，渐渐地到达塔园寺¹⁷出了家。在他们当中，有一位是学通了两本（比丘戒及比丘尼戒）的，满了五岁（法腊）及作自恣¹⁸的仪式之后，便迁去巴基那肯达罗极¹⁹，而另一位则单独住在那里了。迁去巴基那肯达罗极的那位，已在那住了很久，并且成为长老了，他想：

¹⁷ 塔园寺(Thūpārama 多宝兰麻)在阿努罗陀补罗(Anurādhapurā)的近郊，现在只有塔而无寺了。相传这是锡兰最早的塔。

¹⁸ 自恣(pavāreti)是雨季安居期满的解除仪式。

¹⁹ 巴基那肯达罗极(Pācīnakhaṇḍarājī)在阿努罗陀补罗的东部。

“这里非常适合安禅，顶好是能告诉我的朋友”。于是他便离开那里而渐渐地进入塔园寺。他的同年的长老看见了他进来，便向前迎接，取了他的衣钵而尽待客的义务。作客的长老进入他的住所之后想道：“现在我的朋友可能会供给我一些酥油和砂糖及其它的饮料，因为他在本城已经住了很久了。”可是那晚上没有得到什么，而第二天早晨又想：“如今侍者们可能会拿来一些粥和其它的硬食吧”。然而又不见动静，更想：“没有赠送食物的人，恐要入村而供给我们吧”。于是早晨便和他的朋友共同入村。他们同路而行，仅得一匙之粥，回来同坐于食堂中喝了。那作客的长老又想：“不一定是常常只得施粥，恐于食时会施给一些美味的”。然于食时同去行乞，亦仅有所得，吃了之后说：“大德！怎样的，一切日子都是这样的吗？”“是的，道友。”“大德！巴基那肯达罗极很安乐，我们到那里去吧。”那长老即刻从城的南门出来，向陶师村的道路走去。那位客比丘说：“大德！怎么走到这条路上来的？”“道友！你不是赞叹巴基那肯达罗极好吗？”“大德！你在这里住了那样长的时间，难道一点别的用具也没有吗？”“是的，道友！床和椅是属于僧伽的，那平常都是处理好了放在那里，别的什么也没有。”“然而大德，我的手杖，油筒及鞋袋尚在那里啦！”“道友！你仅仅住了一夜，便有那些东西放在那里？”“是的！大德。”于是那客比丘信心喜悦，礼拜了那长老说：“大德！像你这样的人，一切处都得作阿练若住。塔园寺是四佛的遗物²⁰贮藏处，于铜殿²¹闻法既甚容易，又得见

²⁰ 四佛的遗物(Catunnam Buddhanam dhātu)即拘留孙(Kakusandha)佛的水瓮、拘那含(Konāgamana)佛的带、迦叶(Kassapa)佛的浴衣、释迦佛的舍利。见 Dīpavamsa 17。

²¹ 铜殿(Lohapāsāda)锡兰文叫 Lowā Mahā Pāya 是纪元前一世纪锡兰最大的建筑物。其遗址石柱至今仍存。

大塔寺，²² 见诸长老，实在等于佛世一样。所以你当住在这里。”第二天他拿了衣钵独自回去。

对于这样的人，住处是不成为障碍的。

2.“家”（家族的意思）——指亲戚的家，或外护的家。“外护之家幸福，我亦幸福”，若依此说法而和他们相亲相结而住者，甚至若无他们作伴，即到附近的寺院听法也不去的，对于这样的人则为障碍。对于有些人，则父母也不成为障碍的。犹如住在哥伦陀寺中的长老的外甥——一年轻的比丘一样。

据说：为了修学，他（年轻比丘）已到罗哈纳（在锡兰岛的东南部）去了。长老的妹妹是个优婆夷，她常常向长老询问她的儿子的消息。有一天长老想：“我去把年轻的比丘领来”，于是便向罗哈纳那方面走去。那少年也想“我已经在这里住了很久，现在当去看看和尚（邬波驮耶）和优婆夷（他的母亲）”，于是他便离开罗哈纳向这边走来。他们刚好在大河²³之岸相会。他在某一株树下向长老作了应作的义务。长老问道：“你到什么地方去？”他把来意回答了。长老道：“你来得真好，优婆夷也常常在问你的消息，我也原是为着此事而来的。你回去故乡，我便住在这里过雨季了。”长老把他送走了。当他入寺（哥伦陀）的那天，恰巧是雨季安居之日。他便在他父亲所作的僧房安居了。第二天，他的父亲来到寺中问道：“尊者！谁得我作的住所？”他听得是一少年客僧，便到他的面前礼拜了之后说：“尊者！在我作的僧房安居的人，当有某些义务的。”“是些什么优婆塞？”“即在三月雨季内，仅在我的家中取其施食，到自恣日而离去时，应通知我。”他便默然允许了。优婆塞回家后，也告诉他的妻子

²² 大塔寺(Mahācetiya)即指 Ruanveliseya。

²³ 大河(Gangā)是锡兰的第一大河，流向于本岛东部的。即 Mahāweli Gangā。

说：“一位作客的尊者，在我们所作的住处安居，我们应该好生恭敬侍奉。”优婆夷也说“善哉”而允许了，并且准备美味的硬食和软食等。到了食时，他便去双亲的家，但没有任何人认得他。他这样三个月在那里受用饮食，直至雨季终时来告诉他们说：“我要去了。”他的双亲说：“尊者！明天去吧。”于是第二天请他在家里吃了饭，装满了油筒并且送给他一块砂糖及九肘长的长布才说：“尊师可去了。”他说了祝福的话之后，便向罗哈纳方面走去。他的和尚也于自恣日后向他相对的路上走回来，所以他们恰巧又在从前相遇的地方会面，照样在一株树下，他为长老作了应作的义务。长老问他道：“可爱的！你看见优婆夷没有？”“是的，尊者”，他把一切消息都告诉了他，并且用那油涂长老的足，以砂糖作饮料给他喝，连那段衣布也送给了长老，然后说道：“尊者！罗哈纳实在是比较适合于我的”，并且拜别而去。长老也就动身回到他自己的寺院来，并于第二天进入哥伦比亚村落。而优婆夷也时刻伫立而眺望于道上，且常作如是想：“现在我兄将领回我的儿子来了。”然而她一见长老单独而来便着急地想：“我的儿子恐怕死了？长老独自回来啦！”马上俯伏于长老的足下号泣悲伤起来。长老想：“这一定是少欲的少年，没有示知其自己的真相而去。”他即安慰了她，告诉她一切经过的情形，并自钵袋之中取出那衣布来给她看。优婆夷生大信乐，即朝着儿子行去的方面俯伏礼拜而说道：“像我的儿子这样的比丘，我想实在是以身证于世尊所说的²⁴《传车经》中的行道，²⁵《难罗伽》的行道，²⁶《多伐但伽》的行道，以及²⁷《大圣种》所示的于四种资具知足

²⁴ 《传车经》(Rathavinīta-sutta)M.vol.I,p.145,第二十四经，说七种清净的行道。

²⁵ 《难罗伽》(Nālaka)即 Nālakasutta , Sn.p.134,ff.因难罗伽比丘的发问而说的。

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

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

者及乐于修习的行道。他甚至在自己生母的家中吃了三个月的饭，也不说我是你的儿子，你是我的母亲的话。啊！实为希有之人！”

这样的人，对于自己的父母尚且不为障碍，何况其它的外护之家。

3. “利养”——是四种资具，这些怎么会成障碍的呢？因为有福的比丘所到之处，人们供给他甚多的资具。于是他便得对他们说祝颂随喜之法，不得机会去作他的沙门之法了。自清早至初夜，不断的应接各方人士。更于早晨有些多求的乞食比丘来说：“大德！某优婆塞、优婆夷，某大臣、某大臣女很希望拜见大德。”他便说：“贤者，拿了我的衣钵吧。”常常作这样的准备和忙碌，所以资具便成为他的障碍了。他应当离开大众单独行于那些没有人知道他的地方，这样则可以破除障碍。

4. “众”——是经学众或论学众。他因为要教授他们或质问他们，致使不得机会去行沙门之法，所以众是他的障碍。他应该这样的破除：如果那些比丘众已经学得了多数，只剩少数未学，则须教完少数之后，即入阿练若而住。如果他只学了少数，还有多数未学的，当在一由旬以内而不超过一由旬以上的区域去找另一位教师（众诵者）对他说：“尊者！请摄受教授他们。”如果不能这样，则对他们说：“诸贤者！我现在有一件重要事情，你们当到你们所喜欢的地方去”，当这样舍于众而行其自己的沙门的事业。

5. “业”为新造作（修建）之事。他必须知道工匠等从事造作的材料是否获得了，又须监督他们是不是在工作，这一切都是障碍。他也应当这样的破断：如果只有少许未作的，便完成了它；依然还有大部分的话，如果是属于僧伽的修建事业，则交付于僧伽或僧伽负责的比丘。如果是属于自己的，则交付为自己负责的人。若不得这样，当将自己的所有施与僧伽而去。

6. “旅行”——是行于道路中。如有任何地方的人希望从他出家，或者应当获得任何的资具，如果不得彼等则不可能（从他处而）接受，纵于此时进入阿练若而行沙门之法，亦难断旅行之心的，所以他应该去作了那事，然后专心从事于沙门之法。

7. “亲戚”——于寺院中则为阿阇梨、和尚、门人（阿阇梨的弟子）、徒弟（和尚的弟子）、同一和尚者（同学）、与同一阿阇梨者（师兄弟）；于家中则为父母、兄弟等。他们有病便是他的障碍。所以他应该看护他们，使其痊愈之后，再断除障碍。此中自己的和尚生病，如果不能急速治愈，则甚至终其生命亦得看护。对于自己出家的阿阇梨，受具足戒的阿阇梨，徒弟，授具足的门人，从自己出家的门人，门人，同一和尚者，也是同样的。还有自己的依止阿阇梨、教授阿阇梨，依止门人，教授门人，同一阿阇梨者，直至其依止和教授未终之期间应该看护。以后如果可能，亦得看护他们的病。对于自己的父母应如对于和尚一样。纵使他们获得了王位，若只希望自己的儿子看护，他应该照作。如果他们没有药料，应将自己所有的给他们。如果自己没有，应以行乞而募给他们。对于兄弟姊妹则应将他们自己所有的药调合起来给他们。如果他们没有，则应将自己所有的暂时借给他们，等他们获得之后可取回来，但如果他们不得，则不可要他们还的。对于姊妹的丈夫，因非直系的亲属，则不可直接替他作药及授给他，但可间接的给他的姊妹说：“给你的丈夫吧。”对兄弟的妻子亦然。然而他们的儿子可算为亲属，替他们作药也可以的。

8. “病”——即任何的疾病，因苦恼故为障碍。所以必须服药去病。如果他服药一连几天亦无见效，则应作：“我不是你的奴隶和雇佣者，为了养你使我沉沦于无终的轮回之苦”，这样的呵责自身而作沙门之法。

9. “读书”——为圣典的研究。对于常常从事于诵习之人则

为障碍，余者不然。犹如这些故事所说的。

96

据说：一位中部的诵者勒梵²⁸长老前去亲近一位住在马拉耶²⁹的勒梵长老，请教业处（定境）。长老问：“贤者！你对于圣典学得怎样？”“尊者！我是精通《中部》的。”“贤者！中部不易研究，你诵习了³⁰根本五十经，再来诵中分五十经，诵完那分又得诵后分五十，那么，你还有作业处的时间吗？”“尊者！我亲近你，获得了业处之后，即不看经典了。”他修了业处十九年，未曾从事诵习，在第二十年中，便证得阿罗汉果，后来他对为诵习而来的比丘们说：“诸贤者！我已二十年没有看经了，但我仍能通晓，便开始吧。”从头至尾，竟无一字疑惑。

又一位住在迦罗利耶山的龙长老业已放弃经本十八年，一但为诸比丘说《界论》（南传的七论之一），他们和住在村中的长老顺次校对，亦无一个问题错误。

更有一位住在大寺的三藏小无畏长老，在他未曾学得义疏的时候想道：“我现在要在五部（学者）众中解说三藏”，并令击金鼓。比丘众说：“他的解说是从那些阿阇梨学得的？只能许他解说从他自己的阿阇梨所学得的，异说则不许。”他自己的和尚（亲教师）当他前来侍奉之时问道：“贤者，你令击鼓的吗？”“是的，尊者。”“为什么缘故？”“尊者！我要解说圣典。”“无畏贤者，诸阿阇梨对这一句是怎样解说的？”“尊者！如是如是。”长老用“哦”否决了他的说法。于是他重新说某师某师是如是说的，作了三遍解说，长老都用“哦”而否决了，然后对他说：“贤者！你第一种解说是符合于诸阿阇梨的论法，因为你不是从阿阇梨之口学得的，所以你不可能像阿阇梨那样坚定的说。你当自己

²⁸ 勒梵(Reva)锡兰本作特梵(Deva)，次者亦然。

²⁹ 马拉耶(Malaya)是锡兰中部的山区。

³⁰ 把全部《中部》经典略分为三分。

先去从阿阇梨听闻学习。”“尊者，我到什么地方去呢？”“在大河那面的罗哈纳地方的多拉檀罗山寺内，住着一位精通一切圣典的大法护长老，你去亲近他。”“好的，尊者。”于是他便拜别了长老和五百比丘共到大法护长老处，礼拜过后坐在一边。长老问：“你们来做什么？”“尊者！前来闻法的。”“无畏贤者，关于《长部》及《中部》，我是常受询问而讨论的，对于其它的，则已三十年不见了。所以你当于每天夜里到我这里来先诵给我听。白天里我当对你们解说。”“好的，尊者。”他照说的做了。在僧房的入口处，曾建一临时假屋，以供村人们每天前来听法。长老每天对他们讲说夜间所诵的，这样次第讲完了的时候，他却跑到无畏长老之前而坐在地面的一张席上说道：“贤者！请你对我讲业处吧！”“尊者！说什么？我们不是从你闻法的吗？我能够对你说些什么你所不知道的呢？”长老对他说：“贤者！证者之道是在讲学的另一面的。”据说无畏长老那时已证须陀洹果。他给（大法护长老）说了业处之后便回来，不料当他在铜殿说法之际，便听说大法护长老业已般涅槃。他听了这个消息之后说：“贤者！把我的衣拿来吧。”他穿了衣又说：“贤者！我们的阿阇梨大法护长考证阿罗汉道是至当的。贤者！我们的阿阇梨是正直之人。他曾在自己学法的弟子前坐于席上说：‘教我业处’。贤者！长老的阿罗汉道是至当的。”

对于这样的人，则读书不成为障碍。

10.“神变”——是指凡夫的神变。那神变如仰卧的小孩儿，又如小稻，实难保护，以少许便得破坏。对于毗钵舍那（观）而神变为障碍，于三摩地（定）则不然，因由得定而得神变之故。所以希求得观之人当除神变的障碍，对于其它的（希求得定的人）则除其余的（九种障碍）。

先详论障碍已竟。

(二) “亲近教授业处的善友”³¹——这里又分为二种业处：即一切处业处及应用业处。

(1) (一切处业处) 对于比丘僧伽等作慈念和死念的，称为一切处业处；但有人说连不净想也是的。修习业处的比丘，最先当限定其范围，对于同一境界之内的比丘僧伽这样的修习慈念：“愿他们幸福而无恼害。”其次对诸同一境界内的天人，次对附近的首领人物，再对那里的人民及为一切有情而修慈。因他对诸比丘僧伽修慈，得使同住者生起柔和之心，所以他们便成为他的幸福同住者。因对同一境界之内的天人修慈，故使柔和了心的天人能以如法的保护而善作守护。对诸村邻的首领人物修慈，则使柔和了心的首脑能以如法的保护而善护其所需之物。对诸人民修慈，则能使人民生起信乐之心，不会轻视他的行动。对一切有情修慈，则在一切处行，皆无妨害。次说死念，即是由“我是必然会死的”想念而断除其邪求，更加增长警惕之心，不迷恋他的生活。其次如果通达不净想者，即对于诸天的所缘境界，也不会由贪欲而夺去他的心。因为（慈与死念及不净想）有这样多的利益，所以当于一切处希求，其目的便是勤修瑜伽的业处，故名为“一切处业处”。

(2) (应用业处) 因为在四十业处之中，对于任何适合他自己的性行的，应该常常的应用（修习），并为次第向上的修业的足处（近因），所以名为“应用业处”。能够给与这两种业处的人名为教授业处者，兹当亲近那样教授业处的善友。即所谓：

可爱而可敬重者，
善语而堪教他者，
能作甚深论说者，
非道不作忿患者。

³¹ 亲近善友(Kalyānamittam upasaṅkamitvā)，《解脱道论》“觅善知识”。

像这样具足德行的，专为他人利益的，站在增进向上一边的为善友。若依“**阿难**达！有生的有情来亲近像我这样的善友，则从生而得解脱”³² 等的语句，则等正觉者实为具足一切行相的善友，所以佛在世时，亲近世尊而学业处，是最好的学习。在佛般涅槃后，则应亲近八十大声闻中的住世者而学习。如果他们也不在世时，则欲求学习业处者，当亲近依此（业处）而得四种与五种禅及以禅为足处（近因）而增大于观得达漏尽的漏尽者。

然而漏尽者，难道他自己对你表示“我是漏尽者”的吗？这如何说呢？如果他知道了有业处的行者是会表示的，如马护长老，岂非一例，一位开始业处的比丘，他知道了：“此人是作业处者”，即以皮革片³³ 敷设于空中，坐在其上对他说业处。99

所以若能获得漏尽者当然是很好的，如果不得，则于阿那含、斯陀含、须陀洹、得禅的凡夫、三藏持者、二藏持者、一藏持者等人之中，顺次的接近。如果一藏持者也不可得时，则当亲近精通一部及其义疏而又知羞耻者。这样的圣典持者是保护系统及维持传统而继承阿阇梨之意的阿阇梨，不是他自己的意见。所以古代长老再三的说：“知耻者保护（佛教），知耻者保护。”如前面所说的漏尽者是以他自己所证得之道而对学人说的。而多闻者则曾亲近各各阿阇梨学习询问研究而得通晓，审察有关业处的经理，考虑适不适合于学人，他的说示业处，诚如大象指示大道而行于密林之处一样。所以应当去亲近这样教授业处的善友，对他实行大小的各种义务而学习业处。

若能于同一寺中获得这样的善友当然很好，如不可得，则应前往那善友的住处。然而不应洗足、涂油于足、穿鞋履、持伞、令人拿油筒与砂糖等及带诸弟子而行，他应该完全作诸参访者的

³² S.I,88,《杂阿含》一二三八经（大正二・三三九a）。

³³ 锡兰僧侶作为礼佛及打坐之用。

100

事宜，由自己拿衣钵，在旅途之中进入任何地方的精舍都应作他大小的义务，仅带一点轻贱的必需品，以最简肃的生活而行。当他进入目的地的精舍的路上，应叫人准备齿木带入。同时他不宜先入其它的僧房而作这样想：“让我休息一下，洗足涂油等，然后去见阿阇梨。”何以故？如果他在那里遭遇阿阇梨的反对者，则他们问得他的来意之后，未免对阿阇梨加以诽谤，而且说：“如果你去亲近他一定会堕落的”，很可能使他生起后悔而回去的。所以说他问得阿阇梨的住处后，应该直接到那里去。如果阿阇梨比他年少，向他迎取衣钵之时，不宜接受。如果阿阇梨比他年长，则应趋前礼拜而后站在一边，若向他说：“贤者！放下衣钵吧”，他宜放下。又说：“饮水吧”。如欲饮当饮。若云：“洗足吧”，那么，不宜即去洗足。因为如果那是阿阇梨取来的水是不适宜于他的。如果说：“贤者！洗吧，此水不是我汲来的，是别人取来的”，这样他应到精舍的一边，如屋檐下的空地或露地处——阿阇梨所不能看见的地方坐下来洗足。如果阿阇梨取油瓶给他时，应站起来用两手恭敬地接来。如果不接受，则阿阇梨未免误解：“今后与此比丘共住恐有麻烦。”但接受之后，最初不宜涂足；因为如果此油是阿阇梨自己用以涂肢体的，则他涂足未免不适合；所以他应先涂头，其次涂身。如果说：“贤者！这是一切通用的油，你亦可涂足”，他即可以少许涂头而后涂足。用过之后他应该说：“尊者！油瓶放在这里”，如果阿阇梨来接受时，应该给他。即在来寺的那天若如是说：“尊者！请对我说业处吧”，这是不适合的。自第二天起，如果阿阇梨原有侍者的，应向他请求而代替他服侍阿阇梨，若求之不得，则一遇有机会便为服务。当服务时，他应该与阿阇梨大、小、中三种齿木，并准备冷和热的两种洗脸水及沐浴的水。如果一连三日，阿阇梨都是应用那一样，则以后常应供给同样的。如果他随便应用的，则获得什么便

供给什么。为什么说的这样多呢？因为世尊在《**犍度**》³⁴ 中已经说过：“比丘！门人对阿阇梨**应作正务**。其正务如次：早晨起来，脱去鞋履，上衣偏袒一肩，给与齿木及洗脸水，敷设座位。如果有粥，当洗除器皿而奉供之。”³⁵ 像此等正务都应该作的。以此等正务而成就师心欢喜，晚上去礼拜时，师说“去吧”，即应回去自己的房内，在任何时候如果师问：“为什么来这里？”则应告以来由。假使接受了他的服务，但从不问他的话，则经过十天或半月之后，于一天中，纵使命去之时也不去，却乘机而告以来意；或于一个非作事的时候进去见他，他必问：“来做什么？”此时即告来意。如果说：“你早晨来”，则应于早晨去。如在指定的时间，学人遇有胆汁病，或腹痛，或消化力弱而不能消化食物，或有任何其它的病障碍，则应如实告知阿阇梨，请求一个适合自己的时间而去亲近学习。假使时间不适当，纵使说了业处也不能专心记忆的。

详说“亲近教授业处的善友”已竟。

(三) “**顺适自己的性行**”：(1) (**性行的区别**) 性行有六种，即贪行、瞋行、痴行、信行、觉行、寻行³⁶。或有人说，由于贪等三种的组合另成四种³⁷，同样的由信等的组合亦别成四种，如是以此八种和前六种合为十四种³⁸。若依这种说法，则贪等和信等的组合也可成为多种的。是故当知仅略为六种性行。性行和本性增性是同一意义。依彼等性行而成为六种人，即贪行者、瞋行

³⁴ 犍度(Khandhaka)为务犍度(Vatta-kandhaka)。

³⁵ Vin.II,231.

³⁶ 贪行(rāgacariyā)、瞋行(dosacariyā)、痴行(mohacariyā)、信行(sad-dhācariyā)、觉行(buddhicariyā)、寻行(vitakkacariyā)，《解脱道论》“欲行、瞋恚行、痴行、信行、意行、觉行”。

³⁷ 即贪瞋行、贪痴行、瞋痴行、贪瞋痴行。信等四种：即信觉行、信寻行、觉寻行、信觉寻行。

³⁸ 《解脱道论》说十四行。

者、痴行者、信行者、觉行者、寻行者。

此中贪行者若起善业时则信力强，以信近于贪德故。譬如于不善中贪是极柔润而不粗的，如是于善中信亦柔润而不粗的。贪为事物的爱求，如是信为求于戒等之德。贪为不舍于不利的，如是信为不舍于有利的。是故信行者为贪行者的同分。

其次瞋行者若起善业之时则慧力强，因慧近于瞋德故。譬如瞋于不善法中为不润不着所缘，而慧则于善法中不润不着所缘。又瞋仅为寻求不实的过失，而慧则寻求实在的过失。瞋以回避有情之态度为用，慧以回避诸行之态度为用。是故觉行者为瞋行者的同分。

其次痴行者为令生起未生的善法而精进时，则常有甚多障碍的诸寻生起，以寻近于痴相故。譬如痴乃混乱而不能确立，而寻则有各种的寻求而不能确立。痴因不能洞察所缘故动摇，而寻则以轻快思惟故动摇。是故寻行者为痴行者的同分。

有人说由于爱、慢、见而另成三种性行。然而爱即是贪，慢亦与贪相应的，所以这两种可以不必列于贪之外的。依痴为因而成见，故见行即为随痴行而起的。

此等性行以何为因？当如何而知此人为贪行者，此人为瞋等中的何等行者？对于何等性行的人而适合于何等？

(2) (性行的原因) 兹先就他人所说³⁹ 的前三种（贪瞋痴）性行是以宿作为因⁴⁰ 及依界与病素为因⁴¹ 来说：1. 据说因宿世的美好加行与多作净业，或从天上死后而生此世者，成为贪行者。因宿世多作斩、杀、缚、怨等的行为，或从地狱及龙界死后而生此世者成为瞋行者。因宿世多饮酒及缺乏多闻与问究，或由畜界死

³⁹ 注释中指优波底沙(Upatissa)的《解脱道论》(Vimuttimagga)。

⁴⁰ 以宿作为因(pubba-cinna-nidāna)，《解脱道论》“初所造因缘”。

⁴¹ 依界与病素为因(dhātu-dosa-nidāna)，《解脱道论》“诸行界为因缘，过患为因缘”。病素有三种：即胆汁(pitta)，风(vāta)，痰(semha)。

后而生此界者成为痴行者。这是他们的宿作的原因说。

2. 因地界和水界二界重的人，成为痴行者。其它二界（火界风界）重的，成为瞋行者。若一切平等者则成贪行者。

3. 于诸病素之中，痰增长成贪行者，风增长成痴行者，或者以痰增长为痴行者，风增长为贪行者。这是他们的界与病素的原因说。

然而宿世的美好加行及多作净业者，或由天上死后而生此世者，并不是一切都成贪行者或其它的瞋行者与痴行者的。同样的依上述的方法对于界亦无增长的肯定说法。至于在病素中则仅说贪痴二种；而且又前后自相矛盾。他们对于信等性行则一种原因也没有说。所以这些都非确定之说。

次依各义疏师的意见作决定之说，即根据⁴² 优婆昙结顿中作如是说：“此等有情依宿因决定而有贪增盛，瞋增盛，痴增盛，无贪增盛，无瞋增盛及无痴增盛。若人在作业的刹那贪强而无贪弱，无瞋与无痴强而瞋痴弱，则他的弱的无贪不能征服于贪，但强的无瞋与无痴得能征服于瞋及痴；是故由于他的业而取的结生，便成为贪着而乐天性的，但无忿恚而又有如金刚一样的智。若人在他作业的刹那贪与瞋强而无贪与无瞋弱，但无痴强而痴弱，则他依前说的方法而成为贪着而忿怒的，但有慧亦有如金刚一样的智——如施无畏长老。若人在作业的刹那贪与无瞋及痴强而其它的都弱，则他依前说的方法成为贪着与愚钝及乐天性的，但无有忿，如拔拘罗长老。若人在作业的刹那贪瞋痴三者都强，无贪等都弱，则他依前说的方法而成为贪着、瞋恚而又愚痴的。若人在作业的刹那无贪与瞋痴强而其它的都弱，则他依前述之法而成为无贪着而少烦恼，纵见诸天所缘之境亦不为动，但是瞋恚而又钝慧的。若人在作业的刹那无贪与无瞋及痴强而其它的俱弱，则

⁴² 优婆昙结顿(ussadakittana 增盛说)，解说“增盛说”在异熟论中(vipākakathāyam)。

他依前述之法而成为无贪着、无瞋恚而乐天性的，但是愚钝的。若人在作业的刹那无贪与瞋及无痴强而其它的俱弱，则他依前述之法成为无贪着而有慧，但有瞋而忿的。若人在作业的刹那无贪无瞋无痴三者都强而贪等俱弱，则他依上述之法而成为无贪无瞋而有慧者——如大僧护长老”。

在这里所说的贪着者即贪行者。瞋与钝者即为瞋及痴行者。慧者即觉行者。无贪着无瞋而本来具有信乐之性故为信行者。或以随无痴之业而生者为觉行者，如是随强信之业而生者为信行者，随欲寻等之业而生者为寻行者。随贪等混合之业而生者为混行者。

如是当知于贪等之中随于何种业而结生者为性行之因。

(3) (性行的辨知法) 其次关于如何而知此人为贪行者等，当以此法辨知：

威仪与作业，
而食及见等，
于法之现起，
辨知于诸行。

1.从“威仪”中看，贪行者是用自然的步骤及优美的走法而行的，徐徐的放下他的足，平正的踏下，平正的举起，他的足迹是曲起的（中央不着地）。瞋行者以足尖像掘地而行，他的足急促的踏下，急促的举起，而他的足迹是尾长的（后跟展长）。痴行者则以混乱的步法而行，他的足像惊愕者的踏下，亦像惊愕者的举起，而他的足迹是急速压下的（前后都展长）。这如摩根提耶经的记事⁴³说：

染着者的足迹曲起，
瞋恚者的足迹尾长，
愚昧者的足迹急压，

⁴³ 摩根提耶经的记事(Māgandiyasuttuppatti)，见 Dhp.Āṭhakathā I,p.199-203.

断惑者的足迹如斯。⁴⁴

对于站立的姿势，则贪行者是以令人喜悦而优美的姿态，瞋行者以顽固的姿态，痴行者则为混乱的姿态。对于坐的姿势也是一样。其次贪行者不急的平坦地布置床座，慢慢地卧下，以令人喜悦的姿态并置其手足而睡；若叫他起来时，则紧急地起来，如有怀疑的慢慢地答复。瞋行者则急促地这里那里把床座布置一下，即投身作蹙眉状而卧；若叫他起来之时则紧急地起来，如怒者而答复。痴行者则不善计划的布置床座，大多身体散乱覆面而卧；若叫他起来时，则作“唔”声而迟缓地起来。其次信行者等，因为是贪行者等的同分，故彼等也和贪行者等同样的威仪。如是先以威仪辨知诸行。

2. “作业”——于扫地等作业中，贪行者不急的善取扫帚，不散乱地上的沙，像散布信度梵罗花一样的清洁而平坦的扫地。瞋行者则紧张地取扫帚，两边急捷的溅起沙粒，以粗浊的声音不清洁不平坦的扫。痴行者则无精神的取扫帚，回旋散乱不清洁不平坦的扫。如于扫地，如是于其它一切洗衣染衣等作业也是一样。贪行者对于浣衣等则巧妙优美平等而留意地作。瞋行者则粗顽不平等地作。痴行者则笨拙混乱不平等而无注意的作。着衣亦然；贪行者的着衣是不急不缓令人欢喜而圆满的。瞋行者是紧张而不圆满的。痴行者是缓慢而紊乱的。其次信行者等是彼等的同分，故依此类推可知。如是依作业而辨知诸行。

3. “食”——贪行者是欢喜脂肪及甘美之食，食时，则作成不大过一口的圆团。细尝各种滋味而不急迫的食，若得任何美味则生喜悦。瞋行者是喜欢粗酸之食，食时，作满口之团，不细尝滋味而紧急地食，若得任何不美之食则生瞋怒。痴行者是没有一

⁴⁴ 指佛陀的足迹。

定嗜好的，食时，作不圆的小团，残食投入食器中，常汚其口，散乱其心思惟彼此而食。其它信行者等因与彼等同分，故依此类推可知。如是依食而辨知诸行。

4.“见”——贪行者若见细小的喜悦事物，亦生惊愕而久视不息，纵有小德亦生执着，但实有大过亦不计取，甚至离去时，亦作留恋回顾不舍而去。瞋行者若见细小的不如意事物，亦如倦者而不久视，纵见小过亦生瞋恼，而实有德亦不计取，在离去时，作欲离而毫无顾恋而去。痴行者所见任何事物都是依他人的意见的，闻别人呵责他人，他也呵责，闻人赞叹，他也赞叹，自己却无智力取舍辨别。闻于声等亦然。其次信行者等是彼等的同分，故依此类推可知。如是依见而辨知诸行。

5.“法之现起”——对于贪行者常有如是等法生起，即谄、诳、慢、恶欲、大欲、不知足、淫欲炽盛、轻佻等。对于瞋行者则有忿、恨、覆、恼、嫉、慳等法。对于痴行者则有昏沉、睡眠、掉举、恶作、疑、执取、固执等法。对于信行者则有施舍、欲见圣者、欲闻正法、多喜悦、不诳、不谄，信于可信乐之事等法。对于觉行者则有和霭、可为善友、饮食知量、念正知、努力不眠、忧惧于可忧惧之事、有忧惧者的如理精勤等法。对于寻行者则常有多言、乐众、不喜为善而努力、心不确定、夜熏（思惟）、日燃（实行）、及追求彼此等法生起。如是依法之现起而辨知诸行。

然而这种性行的辨知法，都不是圣典或义疏所叙述的，仅依阿闍梨的意见而说，所以不当绝对的坚信。因为对于贪行者所说的威仪等，如果瞋行者等成为不放逸住者亦可行的。对于一个杂行的人，则有多种行相，而威仪等不会现起的。其次对于诸义疏中所说的性行的辨知法，当为确信。义疏曾说：“获得他心智的阿闍梨，既知弟子的性行为说适当的业处；其它的阿闍梨则当向弟子问知其性行”。是故当以他心智或向他人问知——此人为贪

行者或此人为瞋等的何种性行者。

(4) (性行者的适不适) ——何种性行者适合于何种，兹先就“贪行者”说：他的住处布置于任何不净的栏杆的地土上，自然的山窟、草舍、柴庵等，散遍尘垢，充满蝙蝠，朽腐崩溃，过高或过低，荒芜危惧，不净不平之道，其床椅亦充满臭虫，恶形丑色，一见而生厌恶的，像此等是适当的。衣服则破角，垂结挂丝，褴褛如面饼似的一粗如大麻布，污秽、沉重，难于穿着，这是适当的。钵亦很丑，土钵或曾镶钉诸钉的破铁钵，既重而状又恶，如头盖骨一样的可厌，这是适当的。其行乞的道路则以不适当，不近于村落及不平坦者为适当。其行乞的村落，那里的人们对他好像没有看见似的走着，甚至连一家也得不到饮食而出来，有人偶然看见说：“来，尊者”，令入大众的休息所内给以粥饭，他们去时也如关牛于牛栏中一样的不望一下而去，那样的为适当。给侍饮者亦以奴婢或佣人，形貌丑恶，衣着污秽，臭气厌恶，以轻蔑的姿态像抛弃一样的给与粥饭者为适当。粥饭和硬食亦以粗糙坏色的稷黍米屑等所炊的、腐酥、酸粥、老菜叶之汤等。无论何种都只以充饥即可。他的威仪则以立或经行为适当。于所缘之境，当于青等色遍之中取其不净之色。这是关于贪行者所适当的。

“瞋行者”的住所，勿过高，勿过低，具备树荫和水，用好的隔壁柱子和阶梯，善饰以花环藤饰及种种绘画的辉耀，平滑柔软的地面，犹如梵宫一样的用各种彩花云布善为严饰天盖，善为布置有清净悦意配备的床椅，处处散布以芳香的华香，一见而生喜悦者为适当。他的住处的道路则脱离一切危险，清净平坦及施以庄严设备者为宜。他的住处的用具，为除去蝎与臭虫及蛇鼠等的寄生故不宜多，只有一床一椅为宜。他的衣服亦宜以优美的支那绸、苏摩罗绸、丝布、细棉布、细麻布等做成轻便的单衣或双衣，并染以适用于沙门的优等颜色。其体的形状当如水中之泡，犹如

宝石一样的善加磨擦而除垢，以适合于沙门而极清净颜色的铁制的钵为宜。其行乞的道路则以脱离危险平坦而喜悦的及离乡村不过远不过近者为宜。行乞的村庄亦以那里的人们想道：“圣者就要来了”，于是便在洒扫得干干净净的地方布置好座位，前往欢迎，接过他的钵，引之入家，请他就坐于已敷的座上，亲手恭敬地奉以斋饭，如是者为适当。他的给侍者，美丽可爱，浴净涂油，有熏香华香等的芳香，各种彩色洁净悦意的衣服及带以装饰品，恭敬地侍奉，这样的人为适当。粥饭硬食则具有色香美味及养分而可悦的，一切均以优胜而随其所愿者为宜。他的威仪则以卧或坐为宜。其所缘则对于青等色遍中，以任何极净之色为宜。这是适于瞋行者的。

“痴行者”的住处以面向四方没有障碍而坐在那里能见四方空敞者为宜。其威仪则以经行为适当。他的所缘之境像小米筛或茶盆那样大是不适宜的，因为狭小的空间会更使他愚昧，所以用广大之遍为宜。其余的如对瞋行者所说的同样，这是适于痴行者的。

“信行者”则一切对瞋行者所说的都同样的适宜。于所缘境中则以六随念处为宜。

“觉行者”的住处，对于这些是没有不适合的。

110

“寻行者”的住处，面向四方的空处，若坐在那里能看见美丽的园林池塘和村镇地方的连续及青山等是不适当的，因为那是寻思散乱之缘。是故应于象腹山麻恒达窟⁴⁵那样深奥而洞面又为森林所蔽的住所居住。他的所缘不宜广大，因为那是寻思散乱之缘，故以小的为宜。余者如同贪行者所说的一样。这是适合于寻行者的。

对于“随顺自己的性行”，上面已用性行的区别、原因、辨

⁴⁵ 在 Mihintale, 相传为麻恒达(Mahinda)坐卧之处。

知法、适不适当等分类详述。但对于随顺性行的业处尚未有详细分析，然而在其次就要详论的（四十业处）母句之中自当明了了。

（四）（四十业处）“于四十业处中执取何种的业处”一句中有此等解说：（1）依名称的解释，（2）依近行与安止的导入，（3）依禅的区别，（4）依次第超越，（5）依增不增，（6）依所缘，（7）依地，（8）依执取，（9）依缘，（10）依性行的顺适，今即先以此等十种行相而抉择业处：

（1）“依名称的解释”：是就“四十业处中”而说的。那里的四十业处，即是：十遍、十不净、十随念、四梵住、四无色、一想、一差别。

此中的地遍、水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、赤遍、白遍、光明遍、限定虚空遍为十遍。⁴⁶

膨胀相、青瘀相、脓烂相、断坏相、食残相、散乱相、斩斫离散相、血涂相、虫聚相、骸骨相为十不净。⁴⁷

佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念、死随念、身随念、入出息随念、寂静随念为十随念。⁴⁸

慈、悲、喜、舍为四梵住。⁴⁹

111

空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处为四无色。食厌想为一想。

四界差别为一差别。

当知这是依名称的解释而抉择业处。

（2）“依近行与安止的导入”——于四十业处之中除了身随念与入出息随念之外，其余的八随念及食厌想并四界差别的十种业

⁴⁶ 十遍(dasakasiṇā)，《解脱道论》“十一一切入”。

⁴⁷ 十不净(dasa asubhā)，《解脱道论》“十不净想”。

⁴⁸ 十随念(dasa anussatiyo)，《解脱道论》“十念”。

⁴⁹ 四梵住(cattāro brahmavihārā)，《解脱道论》“四无量心”。

处为近行的导入，其它的（三十业处）为安止的导入。如是依近行与安止的导入而抉择业处。

(3) “依禅的区别”——于安止的导入的三十业处中，入出息随念及十遍是属于四种禅的（初禅至第四禅）。身随念及十不净是属于初禅的。初三种梵住是属于三种禅的（初禅至第三禅）。第四梵住及四无色是属于第四禅的。如是依禅的区别而抉择业处。

(4) “依超越”——⁵⁰ 为支的超越和所缘的超越⁵¹ 二种超越。那里属于三种（初三梵住）及四种禅（入出息随念、十遍）的一切业处都是支的超越，因为于彼等同一所缘境中超越了寻伺等的禅支，便证得第二禅等之故；第四梵住亦同样——即于同一慈等所缘而超越了喜，便得证彼第四梵住。其次于四无色中为所缘的超越。于前九遍中超越了任何所缘，便证得空无边处。超越了虚空等，便证得识无边处等。于其余的业处则无超越。如是依超越而抉择业处。

(5) “依增不增”——于此等四十业处之中，唯十遍当增大。由于遍的扩大空间，则于所限的范围内可以天耳界闻声，以天眼见色，以他心智而知其他有情的心。其次身随念与诸不净想则不宜增大。何以故？由于范围的限制及不成功德故。彼等（的增
112 大）及范围的限制将于修习法中明了的说。若对于彼等的增大，则只有尸聚的增大，实无任何功德增大。在苏波迦的问答中如是说：“世尊！于色想明显，而骨想则不明显。”在那里因为遍的相增大，故说“色想明显”，于不净相不增大，故说“骨想不明显”。其次说“我只有骨想扩大于整个大地”，是依得（骨想）者所显现的状态而说的。譬如在法阿输迦时代，有迦陵频伽鸟，

⁵⁰ 超越(samatikkama)，《解脱道论》“正越”。

⁵¹ 支的超越(aṅga-samatikkama)、所缘的超越(ārammaṇa-samatikkama)，《解脱道论》“越色、越事”。

于房内四方壁上的镜中，看见自己的影像，便以为四方都有迦陵频伽，而发优美的声音。长老亦然，由于骨想，得于四方而见所现之相，并想：“白骨充满于整个大地。”如果这样，岂非与“于诸不净禅有无量所缘”之说相矛盾吗？当知这并不相违的，或者有人于臌胀之尸或于大骸骨中取相，或者有人于小（不净物）中取相，依于此法，则对一人为小所缘禅，一人为无量所缘禅。或者他在增大不净相时，因不见其过患故增大，由此而说无量所缘。因诸不净相不成为功德，故不当增大。与此不净相类似的余者，亦不宜增大。何以故？此中如果对入出息之相而增大者，则只有风聚增大而已，而且范围是有限的，有如是多种过患及范围有限，故不宜增大。诸梵住以有情为所缘，若于此等相增大，则仅为有情聚增大而已，有何利益？故彼等梵住相亦不宜增大。“与慈心俱，向一方扩展”⁵² 等的说法，是根据相的执取而说的。对于一住所二住所等的有情及渐次执取一方的有情而修习者，说为一方遍满，并非说相增大。于四梵住实无相似相⁵³，可为此瑜伽者之所增大。四梵住的小，无量所缘，当知也是依执取而说的。于无色诸所缘中（空无边处的所缘），虚空只是因为除去于遍故（不宜增大），且彼虚空亦当只以排除于遍而得作意。除此（虚空）之外是没有什么可增大的。（识无边处的所缘）识为自性法故，实无自性法可能增大的。（无所谓处的所缘）是为排除于识——即为识的无有故（不宜增大）。非想非非想处的所缘因为是自性之法，故不能增大。其它的（佛随念等十业处）为非相（故不得增大）。只有相似相应当增大。佛随念等不是相似相所缘，所以不当增大。如是依增不增抉择业处。

⁵² D.I.p.250.

⁵³ 相似相(paṭibhāga-nimitta)，《解脱道论》“分别”。

(6) “**依所缘**”⁵⁴——于此等四十业处中，十遍，十不净，出入息随念及身随念的二十二种为相似相所缘，其余十八业处为非相似相所缘。在十随念中除了出入息随念及身随念之外，其余的八种随念，食厌想，四界差别，识无边处及非想非非想处的十二种为自性法所缘。十遍，十不净，出入息随念及身随念的二十二种为相所缘，其余的（四梵住及空无边处与无所有处）六种为不可说所缘。脓烂想，血涂想，虫聚想，出入息随念，水遍，火遍，风遍及光明遍中的太阳等圆光所缘，此八种为动摇所缘——然彼等的动摇所缘仅在似相的前分。在似相的阶段，便成为固定而不动了。其余的则为不动摇所缘。如是依所缘而抉择业处。

(7) “**依地**”——这里十不净，身随念及食厌想十二种，于诸天中是不会现起的。彼等十二及出入息随念，这十三种于梵天中不现起。于无色有，除了四无色，别的不会现起。于人界中则一切都得现起。如是依地而抉择业处。

(8) “**依执取**”——依于见、触及闻而执取当知抉择。此中除了风遍，其余九遍及十不净的十九种，是由于见执取的——于（似相）前分先以眼见彼等之相而执取之义。身随念中的皮等五法（发毛爪齿皮）由于见、其余的（二十七法）由于闻而执取，如是身随念当由于见及闻而执取。出入息随念由于触，风遍由于见与触，其余的十八种由于闻而执取。其次（第四）舍梵住及四无色（的五种），对于初学者不宜执取；应取其余的三十五种。如是依执取而抉择业处。

(9) “**依缘**”——于此等业处中，除了空遍，其余九遍为无色定之缘。十遍亦为诸神通之缘。彼前三梵住为第四梵住之缘。下下的无色定为上上的无色定之缘。非想非非想处为灭尽定之缘。

⁵⁴ 所缘(ārammaṇa)，《解脱道论》“事”。

又一切(遍)为乐住与观及有的成就之缘。如是依缘而抉择业处。

(10) “依性行的顺适”——这里性行的顺适当知抉择。即对于贪行者以十不净及身随念的十一种业处为适合。瞋行者以四梵住及四色遍为适合。痴行者与寻行者以一入出息随念业处为适合。信行者以前六随念。觉行者以死念、止息随念、四界差别及食厌想四种。其余六遍与四无色则适于一切行者。又于诸遍之中，小所缘适于寻行者，而无量所缘适于痴行者。如是当知依性行的顺适而抉择业处。此等一切是根据正对治与极适当而说的。实无此等善法的修习而不镇伏于贪等或不利益于信等的。如⁵⁵《弥醯经》说：“应数数修习四种法：为除于贪当修不净，为除瞋恚当修于慈，为断于寻当修入出息念，为绝灭于我慢当修无常想。”⁵⁶《罗睺罗经》亦说：“罗睺罗，修习于慈的修习”等，依此为一人而说七业处⁵⁷；所以不宜只在文句上固执，应于在一切处求其真义。

以上的“执取于业处”即是业处论的抉择。对于“执取”一句的意义说明：即如瑜伽者“亲近教授业处的善友”那句所表现的；亲近善友，即1.献自己与佛世尊或阿阇梨及2.具足意乐具足胜解而请教业处。

此中：1.当如是供献自己于佛世尊说：“世尊！我今舍自身与你。”若不如是而舍者，住在边鄙的住处，一旦恐怖的所缘现前，则不可能阻止，而回至村落与俗人交杂，堕于邪求，陷于祸害了。对于自舍者，则纵有恐怖的所缘现前亦不起恐怖的。“贤者！你以前不是曾舍自身于佛陀了吗？”他作如是观察而生喜悦。譬如一人有一匹上等的迦舍迦的布，放在那里给老鼠或蚂蚁啮了，他便心生忧愁！假使他把此布施与无衣的比丘，在剪裁成一块一

⁵⁵ 《弥醯经》(Meghiya-sutta)Udāna 第四品第一经。Udāna p.37.

⁵⁶ 《罗睺罗经》(Rāhula-sutta)M.I,p.424,《中部》六二经。

⁵⁷ 七业处(satta kammaṭṭhānāni)慈、悲、喜、舍、不净、无常想、入出息随念。

块的时候，他却见之而心生喜悦。如是应知同于此例，舍与阿阇梨，亦作此说：“尊者！我今把自身贡献与你”，如果不如是舍弃自身，则成为不能责备的、顽固的、不听劝告的，或不咨询阿阇梨随自己所欲要到那里就去那里，这样的人则阿阇梨不予以财施或法施，亦难学得奥秘的典籍。他既不得此二种施，于佛教中
 116 亦难得住立，不久将陷于破戒或在家的生活了。舍弃自身者，决非不能呵责的，决非随意所行的，是顺从的，依照于阿阇梨而生活的。他则获得阿阇梨的财法二施，于佛教中得至于增进广大。犹如小乞食帝须长老的弟子一样。据说有三位比丘来亲近他，其中一人说：“尊者！如果说为了你起见，跳百仞的悬崖我也努力为之。”第二位说：“尊者！如果说为了你起见，将自身从脚跟起磨擦于石上，使全部成为残废，我亦努力为之。”第三位说：“如果说为了你起见，停止出入息而至命终，我亦努力为之。”长老想：“此等比丘实为材器”，即为说业处。他们三人依他的教训都证得阿罗汉果。这是舍施自己的功德。所以说“舍施自身与佛世尊或阿阇梨”。

2.关于“具足意乐，具足胜解”，是说瑜伽者当以无贪等六种行相具足意乐。如是具足意乐得证三菩提（等正菩提，辟支菩提，声闻菩提）；所谓“有六种意乐菩萨而至菩提成熟：即无贪意乐诸菩萨而见于贪之过，无瞋意乐诸菩萨而见于瞋之过，无痴意乐诸菩萨而见于痴之过，出家意乐诸菩萨而见居家之过，远离意乐诸菩萨而见集众之过，出离诸菩萨而见一切有趣之过”。无论过去未来及现在的须陀洹，斯陀含，阿那含，漏尽者，辟支佛，等正觉者，他们都是依此等六种行相而各自得证胜位的。是故当知依此六种行相而具足意乐。其次当以胜解而具足胜解；即以
 117 定的胜解定的尊重定的趋向及涅槃的胜解涅槃的尊重涅槃的趋向之义。

如是具足意乐及胜解而请求教授业处的学人，如有他心智的阿阇梨，当此以智观察其心行而知其性行；余者则应以此等方法问知其性行：“什么是你的性行？你常常现行的是什么法？你以什么作意而觉安乐？你的心倾向于何种业处？”如是知道了，然后当适合其性行而对他说业处。在说的时候，当以三种方法来说：对于自然业处已有把握者，经一二次坐谈而试其所学，当即授以业处；对于住在近边的，则每次来间的刹那，都当对他说；如果希望学了之后便往他处去的，则应对他不宜过略或过详的说。譬如于地遍中，应说：四遍的过失，遍的作法，作（遍）者的修习法，二种相，二种定，七种适不适，十种安止善巧，精进的平等，安止的规定，当以此等九种行相而说。对于其余的业处亦当那样适当的说。彼等一切将于修习的规定中详细的说。

当阿阇梨说业处时，瑜伽者应当谛听而取于相。所谓“执取于相”即“此为前句，此为后句，此为义理，此为其意旨，此为譬喻”等的行相——忆持于心的意思。如是恭敬谛听执取于相者而得善学业处。唯有依彼（业处）而得成就胜位，实非他者。这是说明“执取”之义。

上面是对于：“亲近善友，适合于自己的性行，于四十业处之中执取何种的业处”等句一切行相的详细解释。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，于论定的修习中，成就第三品，定名为执取业处的解释。

第四 说地遍品

(五) 现在再来解说：“为修习于定，舍弃不适合的精舍，而住于适合的精舍”¹，这里是说若与教授业处的阿阇梨同住一寺，如果那里是安乐的，则应住其处而善净业处；假使那里不安，则应迁到一迦乌多²或半由旬或一由旬以内的其它任何处所去住。因为这样，如果对于业处的任何一点发生了疑问或忘记了的时候，他可以早晨起来做完了寺内的义务之后，沿途乞食而行，饭食已竟，再往阿阇梨的住所，那一天可以亲近阿阇梨问清关于业处的问题，第二天早晨，拜别了阿阇梨，沿途照样乞食而行，这样，则不致于疲劳而能回到自己的住处。若在一由旬之内亦不得安适的住处，则于阿阇梨之处对于业处中一切困难之处都应解决清楚，再三熟思业处，虽然远一点，为了修定，亦宜舍离不适的精舍而至较远的适当的精舍去住。

(1) (不适当于修定的精舍) 什么名为“不适当”呢？即于十八过失中具备任何种类者。这是十八过失：大的，新的，古的，路旁的，有泉，有叶，有花，有果，为人渴仰处，近于城市，近于薪林，近田，有不和合者居住，近贸易场，近边疆，近国界，不妥当者，不得善友者。于此十八种过失中具有任何过失者，即 119 名为不适当的精舍，而不宜住。何以故？

1. “大的精舍”，那里有很多不等意见者集合；彼等互相违背不作义务，如菩提树下的周围等亦不扫除，不预备饮水及用的水。在那里如果此比丘这样想：“我今当去附近村中行乞了”，

¹ 见底本八十九页。

² 伽乌多(gāvuta)，一由旬的四分之一。

当他拿了衣钵出寺之时，若见未作的义务，或水缸中无水，则此时应作此等义务及预备饮水等；若怠于义务而不作，则犯恶作（突吉罗）之罪；作之，则将错过时间。过时之村，所施的食物完了，能够得些什么？即在房内入禅之时，诸沙弥及年青比丘的喧声以及大众的作业，亦使其心散乱。如果一切义务都有人作，并无其它扰乱之事，像此等大寺则亦可住。

2.“新精舍”，有甚多新的工作，如不参加工作，则其它比丘会出怨言。如果别的比丘能作此说：“尊者自由行沙门法，我等当作一切新事”，这样的新精舍则亦可住。

3.“古寺”，有很多修理之事，甚至连自己的坐卧之处若不修理，别人亦出怨言。然从事修理又将间断业处。

4.在于大“路旁的”精舍，日夜有客僧来集，若于非时而来者，则须给以自己的床座，而自己当于树下或石上而住宿。翌日亦尔，则无业处的机会了。若无此等客僧搅扰者亦可住。

5.“泉”即石的井泉。为汲饮水，将有许多人集合在那里。又住在城市里为王家亲近的长老的弟子们，为了染衣到这里来，询问关于用具木槽（染衣之具）等，必须指示他们在某处某处。

120 如是则常常忙碌了。

6.如果有各种“菜叶”的精舍，若在那里执取业处而于日间的住处打坐，则采菜的妇女走近采集菜叶及歌唱，以各样的声调而扰乱障碍于业处。

7.如有各种花从而盛开诸“花”之寺，则那里亦同样的有害。

8.如有各种芒果、阎浮、巴纳萨³等果实之寺，有希望采果者来求，不给他则彼等忿怒或以力取。又晚间在寺的中心经行之际，若见彼等如是而对他们说：“诸优婆塞！你们为什么这样？”

³ 阎浮(jambu)，是一种玫瑰色的小果。巴纳萨(panasa)，一种树干或枝上长的大果，内心可食，子也可烹食，即菠萝蜜。

则他们将存心怒骂，或扰乱他而使其不能安住于此。

9.如果在南山⁴，象腹，支提山，结旦罗山⁵等“为人所渴仰”的山窟精舍之中而住，则他们想：“这是阿罗汉！”如是敬重而欲往礼拜者自四方来集，使他不得安适。如果那里对他是觉得很适当的话，则白天当往他处，而夜间可在此住。

10.“近于城市”则有异样的所缘现行。即诸取水的婢女以水瓮相磨擦而行，（比丘）欲通过时亦不让道；又诸有权势者亦在寺中张其天幕而坐等。

11.“近于薪林”之处，那里有各种薪树和木材，诸采薪妇女亦如前面所说采野菜的妇女一样作诸不快之事。又人们想：“寺中有树，我等可以伐它造屋”，便来采伐。如在晚间从禅堂出来在寺中经行之时，看见他们说：“诸优婆塞！你们为什么这样做？”于是他们便任意恶骂，存心捣乱使其不能安住于此。

12.其次“近田”的精舍，四方都围着田，人们在寺中堆稻、打谷、晒干，并作其它甚多不适之事。又若有大财产的寺院，为寺院耕作的家属，阻止他人放牛，又不准他家应用灌溉的贮水池，于是人们取其谷穗而来示于寺僧说：“看吧！这是你们寺院农家所作的。”由于彼此的理由而诉讼，则须出入于国王或大臣的阁门。这种有大财产的寺院亦包摄于“近田”之内。
121

13.“有不和合者居住”的精舍，那里住着互相仇视不和的比丘，从事斗争，如果劝阻他们说：“尊者，不要这样做。”他们可能反而说道：“自从这个粪扫衣者来了之后，使我们堕落了！”

14.无论近水的“贸易场”或近陆的“贸易场”，那里通常有自船上或商队等来说：“借一个地方”，“给我一点水”，“给

⁴ “南山”(Dakkhinā-Giri)——不是印度摩竭陀国的南山。即锡兰的南山寺，在纪元六世纪初，为界军(Dhātu-Sena)王所建。

⁵ 结旦罗山(Cittala-Pabbata)在南锡的 Tissamahārāma 附近。

我一点盐”等的种种扰乱不安之事。

15.“近边疆”的精舍，那里的人们对于佛法没有信仰。

16.“近国界”的精舍，则常有国王的畏惧，一边的国王想：“那里不服从我的命令”便攻击之；另一方的国王又想：“那里不服从我的命令”亦攻击之。在那里居住的比丘，有时在这个王所征服之处行走，有时又在那个王所征服之处行走。有时未免使人怀疑：“这是间谍”，令受意外的祸害。

17.“不妥当者”，即异性之色等的所缘聚集，或为非人栖止之所，都为不妥当的精舍。据说：

一位住在阿练若的长老，有一次，一位夜叉女站在他的草庵之门歌唱。他出来站在门口时，她却跑到经行处上面去歌唱。等长老来到经行处时，她又站到百仞的悬崖之上去歌唱，此时长老即回来。然而那女子亦急速追来⁶对他说：“尊者，我曾经吃过像你这样的人不只是一个或两个了。”

18.“不得善友”的精舍，是说不可能获得善友——如阿阇梨或阿阇梨同等者、和尚或与和尚同等者的地方。不得善友是大过失。

于此等十八种过失中，具有任何种类的，当知便是不适当的精舍。在义疏中亦曾这样说：

大寺与新寺，
古寺及路旁，
有泉菜花果，
为人渴仰者，
近城与林田，
或住不和者，
近于贸易场，

⁶ 若依圣典协会本的 *Vegena gahetvā* 应译为“急捕”，今依锡兰版本的 *Vegenāgantva*，译为“急速追来”。

或边疆国界，
不妥之住处，
不得善友者，
此等十八处，
智者知之已，
自应远离之，
如避险恶道。⁷

(2) (住于适当的精舍) 具备自行乞的乡村不过远不过近等五支的精舍，称为适当。即如世尊说：“而且，诸比丘，什么是具备五支的住所呢？在此，诸比丘，1.其住所（离乞食的村庄）不太远，也不太近，是适宜往返的；2.在白天不喧闹，而晚上少声响、少声音；3.少有虻、蚊、风吹、炎热（及）爬虫类的恼触；4.对于住在该住处者，容易获得衣服、饮食、坐卧具及病缘医品资具；5.在该住处住有多闻、通达阿含、持法、持律及持论母的长老比丘们，可以时常前往请教他们问题：‘尊者，这是如何？这是什么涵义？’而那些尊者们得以开显其隐蔽的，阐明其所不明了的，而且对于诸法中各种疑惑处得以除去疑惑。诸比丘，如此即是具备五支的住处。”¹

这便是对于“为修习禅定舍离不适当的精舍而住于适当的精舍”一句的详细解释。

(六) “破除细障”——住在适当的寺院中，对于细小障碍，亦得断除。即剪除长发及爪毛，补缀旧衣及洗染污秽的衣服。钵如生垢则应烧煮。以及清洁其床椅等。这是详述破除细障。

(七) (修习法) 兹释“不离一切修习法而修习”，今先详述地遍亦得用以说明一切业处的。即如是断除细障的比丘，饭食

⁷ Khuddakapātha-aṭṭhakathā,p.39.

¹ A.v,pp.15~6.

已竟，除去食后的昏睡（略事休息），安坐于寂静之处而取于人为的或自然的地相。即如古义疏中说：

（1）（地遍修习法）“学习地遍者，取于人为的或自然的地相，其地须有限而非无限的，有际而非无际的，有周而非无周的，有边而非无边的，如米筛或米升那样大。彼即作善取，善忆持，善坚定于彼相。彼既作善取，善忆持，善坚定于彼相已，见于相之功德，作珍宝想，于心尊重。喜爱，集结其心于所缘之相：‘我今以此行道，诚将脱离老死’。于是彼离诸欲……具证初禅。”

（自然之地）若人于过去世曾于佛教中或于出家的仙人处而出家，曾于地遍中生起四种与五种禅，像这样具有宿世福因的人，则于自然之地——如耕地打谷场等处而得现起于相。犹如曼罗迦长老一样。

据说：尊者一天看见耕地，即现起与彼耕地一样大的相。他增长了彼相，得五种禅，依于此禅而建立毗钵舍那（观）证阿罗汉果。

1.（四遍过失）（人为之地）若无如是过去世的经验者，则不应违背于亲近阿阇梨时所学习的业处的规定，应该除去四遍的过失而作遍。即以青、黄、赤、白的混合为四遍的过失。是故不宜取青等之色的土，应以恒河（河之通名非专指印度之恒河）之泥及如黎明之色的土作遍。

2.（遍的作法）不应在寺院的中央为沙弥等行走之处作遍。当在寺院的边隅隐蔽之处，或山窟或茅庵中而作可移动的或固定的。

可移动的是在四根棒所组合的中间缚上一块布片或皮革、或席片，再用除去草根石子沙粒而善加揉捏了的泥涂到那上面，当作如前所述的筛和升那样大而圆形的。在其遍作（准备）之时，当放在地上观看。

固定的是先打诸桩于地中，然后以蔓草标织起来，作成莲蓬

那样的圆形。

如果适合作遍的泥土不够，可于下面放一点别的泥，再于上面涂以极清净的黎明色的泥，当作一张手又四指的直径的圆形。这便是说关于米筛或米升那样大的。

“有限而非无限”等是依遍的划定而说的。如是依上面所说之量而划定后，若以木掌拍之，则会现起异样之色，故不宜取用，应以石掌磨之，作成鼓面一样的平坦。

3. (修习法) 先将其处所扫除，然后去沐浴回来，在离遍的圆相(曼陀罗)二肘半以内之处，敷设一把高一张手又四指而有好垫子的椅子而坐。因为如果坐得过远则遍不显现，过近则知识其遍的过患之处。若坐得过高必须垂首而视，过低则未免膝痛。故依上述之法而坐。再依“欲味甚少”等句而观察诸欲之过，对于离欲及超越一切苦的方便出要(禅)而生希求，随念于佛法僧之德而生喜悦想：“此乃一切诸佛，辟支佛，声闻所实行的出要之道”，对此行道而生尊重想：“诚然以此行道，我将享受远离之乐”，发精进心，当开中庸之两眼取相修习。若眼睛张得太大
125 则未免疲劳，而且曼陀罗(圆相)过于明显，则其相不能现起。如果开得太小，而曼陀罗不明了，心亦昏沉，如是则相亦难现起。是故如见镜中的像，当开中庸的两眼而取于相修习。不要观察曼陀罗的色泽，亦勿于(地的)特相(坚硬)作意。但不离色而把依止(的地)与色作一起，更进而置心于(地的)假说法(概念)作意。于巴脱唯，摩希，墨地尼，婆弥，梵素昙，梵松达兰等地的诸名之中，好乐那一个，当即顺适而称念之。然而“巴脱唯”是比较普通之名，故当取其普通：“巴脱唯，巴脱唯(地、地)……”而修习。应当有时开眼而视，有时闭眼而置于心。直至取相未曾现起，则百度、千度，乃至更多，当以同样的方法修习。

4. (二种相) 如是修习，直至闭眼而置于心，其相亦来现于

心中犹如开眼之时相同，此时名为“取相”生起。

他的取相生起之后，则不必坐在彼处，可进入他自己的住处坐而修习。为了避免洗足等的麻烦，当如意预备他的一层底的鞋履及手杖。如果他的幼稚的定，因为什么不适合的原故而消逝了，当即穿鞋执其手杖，再去那里（遍的地方）而取其相回来，安坐修习，数数专注思维。如是修习，诸盖次第镇伏，止息烦恼，以近行定等持于心，则“似相”⁹ 生起。

126

前面的“取相”和这里的“似相”的差别如次：即于取相中得知遍的过失（如指印等）而似相则摧破取相而出，犹如从袋子里面取出明镜，如洗得很干净的贝壳，如出云翳的满月，如在乌云面前的鹤，显现得极其清净，实百倍千倍于（取相）。那似相无色亦无形，如果有色有形，则为眼所识，粗而触发于（生住灭或无常苦无我）三相。似相实不如是，只是一位得定者所显现的行相，是从想而生的。自从似相生起之后，即镇伏他的诸盖及止息其烦恼，以近行定而等持其心。

5.（二种定）二种定即近行定与安止定¹⁰。以二种行相等持于心：于近行地或于获得地。这里“于近行地”则以舍断诸盖而等持于心，“于获得地”（安止地）则以诸支¹¹现前（而等持于心）。这二种定有如下的种种作用：于近行定，诸支是不强固的，因为诸支未生强力之故。譬如幼孩，引他站立而屡屡跌倒在地，如是于近行生起时，他的心有时以相为所缘有时堕于有分¹²。于安止定则诸支强固，因为有强力之故。譬如有力之人，从坐而起，可以整天的站立，如安止定生起之时，则他的心一时断绝有分，

⁹ “似相”(patibhāga-nimitta)，《解脱道论》“彼分相”。

¹⁰ “近行定”(upacāra-samādhi)、“安止定”(apanā-samādhi)，《解脱道论》“禅外行、安”。

¹¹ “支”(aṅga)即初禅的寻、伺、喜、乐、心一境性五支。

¹² “有分”(bhavaṅga)，参看底本四五六页。

整夜整日亦可持续，因以善的速行¹³次第（相续）作用。

6.（七种适不适）与近行定共同生起的似相，他的生起是很困难的。若能于同一跏趺坐禅之时而增长（似）相得达于安止定，是很好的；如不可能，则他应以不放逸而护其相，犹如保护怀有转轮王的母胎相似。即如这样的说：

对于似相的守护者
是不会退失已得（的近行定）的，
若不这样的守护，
则失去他的所得。

这是守护的方法：

住所、行境与谈话，
人及食物并时节，
以及威仪有七种，
应避此等不适者。
应用适当的七种，
这样的行道者，不久便得安止定。

(1) “住所”——若住在那里未得生起之相而不生起，或已生起而又亡失，未得显现之念而不显现，未得等持之心而不等持，这些是不适的。如在那里相能生起而得坚固，念能显现，以及心得等持之处，则为适当住所；犹如住在龙山¹⁴而精勤的帝须长老的住所一样。所以在一座有很多房间的寺院，每一住所先住三天，如果能使其心专一的住处，当在那里住。适当的住所，如铜碟洲（即锡兰岛）的小龙洞，住在那里而取业处的，便有五百比丘证得阿罗汉果；曾在别处获得须陀洹等圣地，更在那里证得阿罗汉的实在无数。其它如结但罗山精舍也是一样。

¹³ “速行”(javana)见底本四五九页。

¹⁴ “龙山”(Nāgapabbata)在锡兰中部，

(2) “行境”为行乞的村落，从他的住处往北或往南都不过远，仅一俱卢舍半¹⁵，容易获得足够所施的食物之处为适当；相反者为不适当。

(3) “谈话”——属于三十二种无用的谈论¹⁶的为不适当；因为会使他的似相消逝了的。若依十论事¹⁷而谈者为适当，但亦应该适度而说。

(4) “人”——不作无用谈论之人，具足戒等之德者，因他能使未得等持之心而得等持，或已得等持之心而得坚固，这是适当的。多事身体及作无用谈论之人为不适当。他实如以泥水放到清水之中而使其污浊，亦如住在俱多山的少年比丘失去他的三摩钵地一样，对于相则不必说了。

128 (5) “食物”——有人以甘的为适合，有的以酸的为适合。

(6) “时节”——有人适于冷，有的适于热。所以对于食物或时节的受用以安适为主，若能使未得等持之心而得等持，已得等持之心更得坚固，这样的食物和时节为适当，余者为不适当。

(7) “四威仪”——有些人以经行为适合，或者以卧、立、坐

¹⁵ 依注：一高沙(kosa)半为一千弓，则一高沙为六百六十六弓。(VismT.i.p.69.)

¹⁶ “无用的谈论”(tiracchāna-kathā)——有三十二种：1.王论(rāja-kathā)，2.贼论(cora-K.)，3.大臣论(mahāmattā-K.)，4.军论(senā-K.)，5.怖畏论(bhaya-K.)，6.战论(yuddha-K.)，7.食物论(anna-K.)，8.饮物论(pāna-K.)，9.衣服论(vattha-K.)，10.床室论(sayana-K.)，11.花蔓论(māla-K.)，12.香论(gandha-K.)，13.亲戚论(ñāti-K.)，14.乘物论(yāna-K.)，15.乡村论(gāma-K.)，16.市镇论(nigama-K.)，17.城论(nagara-K.)，18.地方论(janapada-K.)，19.女论(itthī-K.)，20.男论(purisa-K.)，21.英雄论(sūra-K.)，22.道旁论(visikhā-K.)，23.井边论(kumbaṭṭhāna-K.)，24.先亡论(pubba-peta-K.)，25.种种论(nānatta-K.)，26.世俗学说(lokakkhāyikā)，27.海洋起源论(samuddakkhāyikā)，28.有无论(itibhavābhava-K.)，29.森林论(arañña-K.)，30.山岳论(pabbata-K.)，31.河川论(nadi-K.)，32.岛洲论(dīpa-K.)。

¹⁷ “十论事”(dasa-kathāvatthu)——1.少欲(appicchatā)，2.知足(santuṭhitā)，3.远离烦恼(paviveko)，4.无着(asamsogo)，5.精勤(viriyārambho)，6.戒(sīla)，7.定(samādhi)，8.慧(paññā)，9.解脱(vimutti)，10.解脱知见(vimuttiñāṇadassana)。

等的任何一种为适合。所以亦如住处一样，他应先以三天的试验，如果那一种威仪能使未得等持之心而得等持，已得等持之心而更得坚固的为适当，余者为不适。

这七种不适当的应该弃去，而受用其适当者，若能这样行道，常常受用于相之人，则不久之后，便可获得安止定。

7. (十种安止善巧)¹⁸ 如果这样行道的人依然不得安止定，则他应该成就一种安止善巧。这便是他的方法——当以十种行相而求安止善巧：(1) 令事物清净¹⁹，(2) 使诸根平等而行道，(3) 于相善巧，(4) 当策励于心之时，即策励于心，(5) 当抑制于心之时，即抑制于心，(6) 当喜悦于心之时，即喜悦于心，(7) 当舍心之时，即舍于心，(8) 远离无等持的人，(9) 亲近等持的人，(10) 倾心于彼(等持)。

(1) “令事物清净”——便是使内外的事物清净。如果他的发、爪、毛长了，或者身涂汗垢之时，则于内身的事物不清洁不干净。假使他的衣服破旧肮脏，充满臭气，或者住处污秽的时候，则外界的事物不清洁不干净。如果内外的事物不清洁时，则于生起的诸心与心所中的智也不清净；正如依于不清净的灯盏灯芯和油而生起的灯焰之光的不净相似。若以不净的智而思惟于诸行，则诸行也不明了的，勤行于业处之人，其业处也不增进广大的。然而如果内外的事物清洁，则于所生起的诸心心所中的智亦清洁干净；犹如依于极清净的灯盏灯芯和油而生起的灯焰之光的清净相似。若以极净的智思惟诸行，则对诸行很明了，勤行于业处之人，其业处也得增进广大的。

(2) “使诸根平等而行道”²⁰，是说使信等诸根的力量平均。

¹⁸ “十种安止善巧”(dasavidha-appanākosalla)，《解脱道论》“安定方便”。

¹⁹ “令事物清净”(vatthuvisada-kiriya)，《解脱道论》“令观处明净”。

²⁰ “使诸根平等行道”(indriyasamattā-paṭipādāna)，《解脱道论》“遍起观诸根”。

如果他的信根力强，别的力弱，则对于精进根的策励作用，念根的专注作用，定根的不散乱作用，慧根的知见作用便不可能实行。所以由于观察诸法自性或作意之时而生起了强信，便应以不作意而舍弃了它，跋迦离长老的故事可以为例²¹。

130

若仅有精进根力强，则信根的胜解作用以及其它的各种作用不能实行。所以应以轻安等的修习而舍弃了它。这里亦可以苏纳长老的故事为例²²。如是在别的诸根中，若对一根太强，当知他根的作用便不行了。这里特别的要赞叹信与慧及定与精进的平等。假使只有信强而慧弱，则成为迷信，而信于不当信之事；若慧强而信弱，则未免倾向于奸邪，犹如从毒药而引生的难治的病相似；以两者均等，才能信其当信之事。若定强而精进弱，则倾向于定的怠惰，而怠惰增长；若精进强而定弱，则倾向于精进的掉举，故掉举增长。唯有定与精进相应，才不得陷于怠惰；精进与定相应，才不得陷于掉举。所以应使两者均等；以两者的均等可得安止定。然而对于修定业之人，信力强亦适合，如果信赖彼可证得安止定。于定慧中，对于修定业者一境性强亦可，如是他可证得安止定；对于修观业者，慧力强亦可，如是他可获得通达（无常、苦、无我）相。如果定慧两者均等则可获得安止定。唯念力强，对于一切都可以。因为以念可以保护由于信、精进、慧的倾向于掉举而陷于掉举及由于定的倾向于怠惰而陷于怠惰的心。所以念是好像合于一切菜味的盐和香料相似；亦如综理一切事物的大臣处理一切政务相似，可以希求一切的。故义疏说：“世尊说，念能应用于一切处，何以故？心常以念为依止，以念守护其现状，

²¹ 圣典协会本原注：Cf.Pss.of the Brethren.p.198f; Comy.on A.I.24,m2, on S.III, 119f, and on Dhp.381(vol.IV118f), 日注：Sn.-Aṭṭhakathā p.606; Dhp.-Aṭṭhakathā IV.p.117f; A.-Aṭṭhakathā I,p.248f; S.-Aṭṭhakathā IV,p.119f.etc.

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

以及无念则不能策励抑制于心。”

(3) “于相善巧”²³ (有三种)，即是地遍等的心一境性的相未能成就者使其成就善巧，已成就于相的修习善巧，已得修习于相的守护善巧。这便是于相善巧的意义。

(4) 什么是“当策励于心之时即策励于心”²⁴ 呢？由于他极缓的精进等而心昏沉之时，他便不应修习轻安等三觉支，而应修习择法等三觉支。即如世尊说：²⁵

“诸比丘，譬如有人，想用小火来燃烧，他在那小火上面放些湿的草，湿的牛粪，湿的柴，用水气来吹，又放上一些尘土，诸比丘，你们以为那人可以在这小火上燃烧吗？”“实在不可能的，世尊。”“诸比丘，正如这样，心昏沉时，修习轻安觉支是不合时的，修习定觉支是不合时的，修习舍觉支是不合时的。何以故？诸比丘，心昏沉时，以此等法是很难现起的。诸比丘，若心昏沉之时，修习择法觉支是合时的，修习精进觉支是合时的，修习喜觉支是合时的。何以故？诸比丘，心昏沉时，以此等法是容易现起的。诸比丘，譬如有人，想用小火来燃烧，他在那小火上放了些很干燥的草，牛粪，柴，以口吹风，又不放上尘土，诸比丘，你们以为此人能以小火燃烧吗？”“是的，世尊。”

这里当依（择法觉支等）各自（所得）的原因，而知择法觉支等的修习即如这样说：²⁶

“诸比丘，有善不善法，有罪无罪法，劣法与胜法，黑白分法。常常于此等法如理作意，这便是使未生的择法觉支生起的原因，

²³ “于相善巧”(nimitta-kosalla), 《解脱道论》“晓了于相”。

²⁴ “当策励于心之时即策励于心”(yasmim samaye cittam paggahetabbam,tasmim samaye cittam pagganhāti) 《解脱道论》“折伏懈怠”。

²⁵ S.V,p.112f,《杂阿含》七一四经(大正二·一九一c)。

²⁶ S.V,p.104,《杂阿含》七一五经(大正二·一九二c)。

或为已生的择法觉支令其增长、广大、修习而至于圆满。”

“诸比丘，又有发勤界，出离界，勇猛界，常常于此等法如理作意，这便是使未生的精进觉支生起的原因，或为已生的精进觉支令其增长、广大、修习而至于圆满。”

“诸比丘，又有喜觉支的生起法。常于此法如理作意，这便是使未生的喜觉支生起的原因，或为已生的喜觉支令其增长、广大、修习而至于圆满。”

132 在前面的引文中，若由于通达其自性（特殊相）和（三种）共相而起作意，即名为“于善等如理作意”。由于发勤等的生起而起作意，即名为“于发勤界等如理作意”。那里的“发勤界”是说精进的开始。“出离界”是出离于懒惰而比发勤界更强了。“勇猛界”是步步向胜处迈进而比出离界更强的意思。又“喜觉支的生起法”实即是喜的名称，亦即于它的生起而作意，名为“如理作意”。

（择法觉支生起的七缘）其次又有七法为择法觉支的生起：（一）多询问，（二）清洁事物，（三）诸根平等而行道，（四）远离恶慧的人，（五）亲近有慧的人，（六）观察深智的所行境界²⁷，（七）专注于彼（慧或择法觉支）。

（精进觉支生起的十一缘）有十一法为精进觉支的生起：（一）观察恶趣等的怖畏；（二）见于依精进而得证世间出世间的殊胜功德；（三）如是观察道路：我当依于佛、辟支佛、大声闻所行的道路而行，并且那是不可能以懒惰去行的；（四）受人饮食的供养当思布施之人以此而得大福果；（五）应这样观察大师（佛）的伟大：我师是勤精进的赞叹者，同时他的教理是不可否认的，并且对于我们有很多利益，只有以恭敬的行道而为恭敬，实无有

²⁷ 即叙述蕴、处、界、谛、缘及空等的经典。

他；（六）应这样观察其遗产的伟大：应领受我们的正法的大遗产——这也不是懒惰所能领受的；（七）以光明想而作意，变换威仪及露地住而习行等，除去其昏沉和睡眠；（八）远离懒惰之人；（九）亲近勤于精进的人；（十）观察四正勤；（十一）专注于精进觉支。

（喜觉支生起的十一缘）有十一法为喜觉支的生起：（一）佛随念，（二）法随念，（三）僧随念，（四）戒随念，（五）舍随念，（六）天随念，（七）止息随念，（八）远离粗恶的人，（九）亲近慈爱的人，（十）观察于信乐的经典，（十一）专注于喜觉支。

于此等行相及此等诸法的生起，名为择法觉支等的修习。这便是“当策励于心之时即策励于心”。

（5）什么是“当抑制于心之时即抑制于心”²⁸？由于他的过度精进等而心生掉举之时，则应不修择法觉支等三种，而修习于轻安觉支等三种。即如世尊这样说：²⁹“诸比丘，譬如有人，想消灭大火聚，他于大火之上放些干草……乃至不撒尘土，诸比丘，你们以为那人能够消灭大火聚吗？”“不可能的，世尊。”“诸比丘，正如这样，当他的心掉举之时，修习择法觉支是不合时的，修习精进觉支……喜觉支是不合时的。何以故？诸比丘，掉举之心，用此等法来止息它是非常困难的。诸比丘，心若掉举之时，修习轻安觉支是合时的，修习定觉支是合时的，修习舍觉支是合时的。何以故？诸比丘，掉举之心，用此等法来止息它是很容易的，诸比丘，譬如有人，要消灭大火聚，他在那上面放了湿的草……撒上了尘土；诸比丘，你们以为那人能够消灭大火聚吗？”“是

²⁸ “当抑制于心之时即抑制于心” (yasmim samaye cittam niggahetabbam, tasmiṁ samaye cittam nigganhāti), 《解脱道论》“制心令调”。

²⁹ S.V,p.114, 《杂阿含》七一四经 (大正二·一九二 a)。

的，世尊。”

在那里亦应知道，依于各自所得的原因，修习轻安觉支等。即如世尊这样说：³⁰

134 “诸比丘，有身轻安，有心轻安，若能于此常常如理作意，这便是使未生的轻安觉支生起的原因，或者为已生的轻安觉支而令增长、广大、修习而至于圆满。”

“诸比丘，有奢摩他（止）相，有不乱相。若能于此常常如理作意，这便是使未生的定觉支生起的原因，或者为已生的定觉支而令增长、广大、修习而至于圆满。”

“诸比丘，有舍觉支的生起法。常于此法如理作意，这便是使未生的舍觉支而生起的原因，或者为已生的舍觉支而令增长、广大、修习而至于圆满。”

在上面的引文中于此三句（轻安，定，舍“如理作意”），即于它们（轻安等）的生起而作意，便是观察他以前曾经生起的轻安等的行相。“奢摩他相”和奢摩他是同义语。“不乱相”即不散乱的意思。

（轻安觉支生起的七缘）其次有七法为轻安觉支的生起：（一）受用殊胜的食物，（二）受用安乐的气候，（三）受用安乐的威仪，（四）用中庸的加行，（五）远离暴恶的人，（六）亲近于身轻安的人，（七）专注于轻安觉支。

（定觉支生起的十一缘）有十一法为定觉支的生起（一）清洁事物，（二）于相善巧，（三）诸根平等而行道，（四）适时抑制于心，（五）适时策励于心，（六）用信和悚惧使无兴趣之心而生喜悦，（七）对于正行而不干涉，（八）远离于无定之人，（九）亲近有定的人，（十）观察禅与解脱，（十一）专注于定觉支。

³⁰ S.V,p.104,《杂阿含》七一五经（大正二·一九二c）。

(舍觉支生起的五缘)有五法为舍觉支的生起：(一)中庸的对待有情，(二)中庸的对于诸行，(三)远离对于有情和诸行爱着的人，(四)亲近对于有情和诸行中庸的人，(五)专注于舍觉支。

若以此等行相于此等诸法而得生起者，名为轻安觉支等的修习。这便是“当抑制于心之时即抑制于心”。

(6)什么是“当喜悦于心之时即喜悦于心”³¹呢？由于他的慧的加行太弱或者由于未证止的乐而心无乐趣，他此时便当以观察八种悚惧之事而警觉之。八种悚惧之事，便是生、老、病、死四种，以及恶趣之苦第五，由于过去的轮回苦，未来的轮回苦及由于现在的求食之苦。(心生悚惧之后)以佛法僧的随念而生起他的信乐。这样便是“当喜悦于心之时即喜悦于心”。

(7)什么是“当舍心之时即舍于心”³²呢？当他这样的行道，他的不昏沉，不掉举，非无乐趣，对于所缘的功用均等，行于奢摩他(止)的道路，此时则不必作策励抑制及令喜悦的努力。犹如马夫对于平均进行的马一样。这便是“当舍心之时即舍于心”的意思。

(8)“远离无等持的人”——即远舍于不曾增进出离之道，操作甚多事务而散乱于心的人。

(9)“亲近等持的人”——即时时亲近行于出离之道而得于定的人。

(10)“倾心于彼”——即倾心于定，尊重于定，趋于定，向于定，赴于定的意思。

这便是十种安止善巧成就。

³¹ “当喜悦于心之时即喜悦于心”(yasmiñ samaye cittam sampahamsitabbam, tasmiñ samaye cittam sampahañseti), 《解脱道论》“心欢喜”。

³² “当舍心之时即舍于心”(yasmiñ samaye cittam ajjhupekkhitabbam, tasmiñ samaye cittam ajjhupekkhati), 《解脱道论》“心定成舍”。

8. (精进平等)

能像这样——
安止善巧的成就者，
得相的时候，
安止定生起。

如果这样行道的人，
而安止定却不生起，
贤者亦宜精进，
不应放弃瑜伽。

136

放弃了精进的人，
即获得一些些——
殊胜的境地
亦无此理。

是故贤者——
观察心作的行相，
以平等的精进，
数数而努力。

贤者须策励——
少少消沉意，
遮止于心的过于勤劳，
使其继续平等而努力。

譬如为人赞叹的蜜蜂等，
对于花粉、荷叶、蛛丝、帆船和油筒的行动；

中庸的努力者意向于相而行道，
从昏沉、掉举一切的解脱。

对于后面这个颂意的解释：

譬如过于伶俐的蜜蜂，知道了某树的花开得正盛之时，便很迅速的飞去，结果超过了那树，等到再飞回来而到达那里时候，则花粉已经完了。另一种不伶俐的蜜蜂，迟缓的飞去，到达之后，花粉也完了。然而伶俐的蜜蜂，以中庸的速度飞去，很容易地到达了花聚，遂其所欲采取花粉而酿蜜，并得尝于蜜味。

又如外科医生的弟子们，置荷叶于水盘中，实习其开刀的工作，一个过于伶俐的，急速下刀，结果使荷叶破裂为二片或者沉下水里。另一个不伶俐的，惟恐荷叶破裂了或落到水里，于是用刀去触一触也不可能。然而伶俐者，用中庸的作法下刀荷叶而显示他的技巧，于是实际的工作于各处获得利益。

又如一国王宣布：“如果有人能够拿来四寻长的蛛丝，当给以四千金”。于是一位太伶俐了的人，急速的把蛛丝牵引而来，结果这里那里的断绝了。另一位不伶俐的，惟恐蛛丝断了，则用手去一触亦不可能。然而伶俐之人用不急不缓的适中手法，以一端卷于杖上，拿到国王处，获得了奖赏。

又如过于伶俐了的船长，在大风时，扬其满帆，竟被飘至异境去了。另一位不伶俐的，在微风时，亦下其帆，则他的船永久停滞在那里。然而伶俐者，在微风时扬满帆，大风时扬半帆，随其所欲到达了目的地。

又如老师对他的弟子们说：“谁能灌油筒中，不散于外者，当得赏品。”一位过于伶俐而贪赏品的，急速灌油，而散于外。另一位不伶俐的，惟恐散于外，连去灌注也不可能。然而伶俐者，以平正的手法，巧妙地注入油筒，得到了赏品。

正如这样，一个比丘，相的生起时，想道：“我今将迅速到达安止定”，便作勇猛精进，因为他的心过于精勤，反而陷于掉

举，不能得入安止定。另一位见到了过于精进者的过失之后想道：“现在我何必求安止定呢？”便舍弃精进，他的心过于昏沉，自精进而陷于懒惰，他也是不能证安止定的。如果他甚至至少有一点昏沉和掉举之心，亦须脱离其昏沉和掉举的状态，以中庸的努力，趋向于相，他便得证安止定。应该像那样的修习。这便是关于此颂所说的意义：

譬如为人赞叹的蜜蜂等，
对于花粉、荷叶、蛛丝、帆船和油筒的行动；
中庸的努力者意向于相而行道，
从昏沉、掉举一切的解脱。

9.（安止定的规定）他这样的意向于相而行道：他想“我今将成安止定了”，便间断了有分心，以念于“地、地”的勤修，以同样的地遍为所缘，而生起意门转向心。此后对于同样的所缘境上，速行了四或五的速行心。在那些速行心的最后一念为色界心；余者都是欲界的，但有较强于自然心的寻、伺、喜、乐、心一境性的。又为安止的准备工作故亦名为遍作，³³ 譬如乡村等的附近称为近村或近城，正如这样的近于安止或行近于安止，故亦称为近行³⁴；又以前是随顺于遍作，以后则随顺于安止，故亦名为随顺。这里的（三或四的欲界心中的）最后的一个，因为征服了小种姓（欲界的）而修习于大种姓（色界的），故又名为种姓³⁵。再叙述其不重复的（即不兼备众多，而一念假定一名的）：此中，第一为预作，第二为近行，第三为随顺，第四为种姓。或以第一为近行，第二为随顺，第三为种姓，第四或第五为安止心。即于第四或第五而入安止。这是依于速行的四心或五心的速通达

³³ “遍作”(parikamma)，《解脱道论》“修治”。

³⁴ “近行”(upacāra)，《解脱道论》“外行”。

³⁵ “种姓”(gotrabhū)，《解脱道论》“性除”。

与迟通达³⁶而言。此后则速行谢落，再成为有分的时间了。

阿毗达摩师（论师）乔达答长老说：“前前诸善法为后后诸善法的习行缘³⁷，依据此种经³⁸中的习行缘来说，则后后诸善法的力量更强，所以在第六与第七的速行心也得有安止定的。”然而在义疏中却排斥他说：“这是长老一己的意见。”

其实只在第四和第五成安止定，此后的速行便成谢落了，因为他已近于有分之故。如果深思此说，实在无可否认。譬如有人奔向于峭壁，虽欲站住于峭壁之端，也不可能立止他的脚跟，必墮于悬崖了，如是在第六或第七的速行心，因近于有分，不可能成安止定。是故当知只有在第四或第五的速行心成为安止定。

其次，此安止定仅一刹那心而已。因为时间之长短限制，有七处不同：即于最初的安止，世间的神通，四道，道以后的果，色无色有的有分禅（无想定及灭尽定）³⁹，为灭尽定之缘的非有想非无想处，以及出灭尽定者所证的果定。此中道以后的果是不会有一刹那心以上的。为灭尽定之缘的非有想非无想处是不会有二刹那心以上的。于色、无色界的有分（无想定及灭尽定）是没有限量的。其余诸处都只有一刹那心而已。在安止定仅一刹那之后，便落于有分了。自此又为观察于禅的转向心而断绝了有分以后便成为禅的观察。

（四种禅的修习法）1.（初禅）此上的修行者，唯有“已离诸欲，离诸不善法，有寻有伺，离生喜乐，初禅具足住”⁴⁰，如是他

³⁶ “速通达”(khippābhīñña)、“迟通达”(dandhābhīñña)见第三品底本八十六页以下。

³⁷ “习行缘”(āsevana-paccaya)见底本五三八页。

³⁸ Tikapaṭṭhāna p.5; p.7.

³⁹ “有分禅”(bhavaṅgajjhāna)是无意识状态的禅，指无心定而言，即色界的无想定及无色界的灭尽定。

⁴⁰ Dīgha,I,p.73,等。

已证得舍离五支，具备五支，具三种善，成就十相的地遍的初禅。

(初禅的舍断支) 那里的“已离诸欲”是说已经离欲，无欲及舍弃诸欲。那“已”字，是决定之义。因这决定义，说明初禅与诸欲的相对立。虽然得初禅时，诸欲可能不存在（二者不同时，似乎不能说相对立）但初禅之获证，只有从断除诸欲而来（故二者仍可说是相对立）。当这样地“已离诸欲”，要如何去证明决定义呢？答道：如像黑暗之处，决定无灯光；这样诸欲现前则初禅决定不生起，因为诸欲与禅实为对立故。又如舍离此岸才能得达彼岸；只有已舍诸欲才能得证初禅。是故为决定之义。

或者有人要问：“为什么那个（已字）只放在前句，而不放在后句？难道不离诸不善法亦能初禅具足住吗？”不应作如是想。因离诸欲，故于前句说。因为此禅是超越于欲界及对治于贪欲而出离诸欲的；即所谓：“诸欲的出离谓出离”⁴¹。对于后句正如

“诸比丘，唯此为第一沙门，此为第二沙门”⁴²，此“唯”字亦可应用于后句。然而不离诸欲外而称为诸盖的不善法，而禅那具足住也是不可能的；所以对于这两句亦可作“已离诸欲，已离诸不善法”来解说。又这两句中的“离”字，虽然可以用来包摄于彼分离等⁴³和心离等⁴⁴的一切“离”，但这里是指身离、心离、镇伏离三种。

(身离) 关于“*¹ 欲”的一句，《义释》中说⁴⁵：“什么是事

⁴¹ D.III,p.275.

⁴² M.I,p.63; A.II,p.238.

⁴³ 彼分离(tadaṅga-viveka)等——即彼分离，镇伏离(vikkhambha-viveka)，正断离(samuccheda-viveka)，安息离(paṭipassaddhi-viveka)，出离离(nissarana-viveka)等五种。

⁴⁴ 心离(citta-viveka)等——即心离，身离(kāya-viveka)，依离(upadhi-viveka)等三种。

^{*1} (身离)关于“诸欲”的一句，

⁴⁵ Niddesa I,p.1.

欲，即可爱之色”等，是说事欲；于《义释》及《分别论》说：

⁴⁶ “欲欲、贪欲，欲贪欲、思惟欲、贪欲、思惟贪欲，此等名为欲”。这是说烦恼欲，包摄此等一切欲。像这样说：“已离诸欲”于事欲之义亦甚为适当，那就是说“身离”。

（心离）“离诸不善法”，是离烦恼欲或离一切不善的意思，这便是说“心离”。

（身离==事欲离，心离==烦恼欲离）前句的离诸事欲是说明欲乐的舍离，第二句离诸烦恼欲是说明取着出离之乐。如是事欲和烦恼欲的舍离二句，当知亦可以第一句为杂染之事的舍断，以第二句为杂染的舍断，第一句为贪性之因的舍离，第二句为愚性之因的舍离，第一句为不杀等的加行清净，第二句为意乐净化的说明。

（镇伏离==烦恼欲离）先依此等说法，“诸欲”是就诸欲中的事欲方面说的。次就烦恼欲方面说，欲与贪等这样各种不同的欲欲都是欲的意思。虽然那欲是属于不善方面的，但依《分别论》中说⁴⁷：“什么是欲？即欲、欲”等因为是禅的反对者，所以一一分别而说。或者因离于烦恼欲故说前句，因离于不善故说后句。

又因为有种种欲，所以不说单数的欲，而说多数的“诸欲”，虽然其它诸法亦存于不善性，但依照《分别论》中⁴⁸，“什么是不善？即欲欲（瞋恚、昏沉睡眠、掉举恶作、疑）”等的说法，乃表示以五盖为禅支所对治的，故说五盖为不善。因为五盖是禅支的反对者，所以说只有禅支是他们（五盖）的对治者、破坏者及杀灭者。即如《彼多迦》中说：⁴⁹“三昧对治欲欲，喜对治瞋

⁴⁶ Nid.p.2,Vibh.p.256.

⁴⁷ Vibh.p.256.

⁴⁸ Vibh.p.256.

⁴⁹ 《彼多迦》(Peṭaka)——即迦旃延(Kaccāyana)所作的 Peṭakopadesa 三藏指津。

患，寻对治昏沉睡眠，乐对治掉举恶作，伺对治疑。”

如是这里的“已离诸欲”是说欲欲的镇伏离，“离诸不善法”一句是说五盖的镇伏离。但为避免重复，则第一句是欲欲（盖）的镇伏离，第二句是其余四盖的镇伏离；又第一是三种不善根中对五种欲境⁵⁰的贪的镇伏离，第二是对诸九恼事⁵¹等境的瞋和痴的镇伏离。或者就暴流等诸法说：第一句为欲流、欲轭、欲漏、欲取、贪身系、欲贪结的镇伏离，第二句为其余的暴流、轭、漏、取、系、结的镇伏离。又第一句为爱及与爱相应诸法的镇伏离，第二句为无明及与无明相应诸法的镇伏离；亦可以说第一句是与贪相应的八心生起的镇伏离，第二句是其余四不善心⁵²生起的镇伏离。

这便是对“已离诸欲与离诸不善法”的意义的解释。

(初禅的相应支)上面已示初禅的舍断支，现在再示初禅的相应支，即说那里的“有寻有伺”等。

(寻)⁵³ 寻是寻求，即思考的意思。以专注其心于所缘为相。令心接触、击触于所缘为味（作用）；盖指瑜伽行者以寻接触，以寻击触于所缘而言。引导其心于所缘为现起（现状）。

(伺)⁵⁴ 伺是伺察，即深深考察的意思。以数数思维于所缘为相。与俱生法随行于所缘为味。令心继续（于所缘）为现起。

⁵⁰ M.I,85.

⁵¹ A.IV,408,V,150.

⁵² 见底本四五四页。不善共有十二心，与贪相应的有八心，其余与瞋相应及与痴相应的各有二心。

⁵³ “寻”(vitakka)，《解脱道论》为“觉”。其定义说：“云何为觉？谓种种觉、思惟、安、思想、心不觉知入正思惟此谓为觉。……问：觉者何想，何味，何起，何处？答：觉者，修猗想为味，下心作念为起，想为行处”。

⁵⁴ “伺”(vicāra)，《解脱道论》为“观”。其定义说：“云何为观？于修观时，随观所择，心住随舍，是谓为观。……问：观者何相，何味，何起，何处？答：观者随择是相，令心猗是味，随见觉是处”。

(寻与伺的区别)虽然寻与伺没有什么分离的，然以粗义与先行义，犹如击钟，最初置心于境为寻。以细义与数数思维性，犹如钟的余韵，令心继续为伺。

这里有振动的为寻，即心的初生之时的颤动状态，如欲起飞于空中的鸟的振翼，又如蜜蜂的心为香气所引向下降于莲花相似。恬静的状态为伺，即心的不很颤动的状态，犹如上飞空中的鸟的伸展两翼，又如向下降于莲花的蜜蜂蹒跚于莲花上相似。

在《二法集义疏》⁵⁵中说：“犹如在空中飞行的大鸟，用两翼取风而后使其两翼平静而行，以专心行于所缘境中为寻（专注一境）。如鸟为了取风而动牠的两翼而行，用心继续思惟为伺”。这对所缘的继续作用而说是适当的。至于这两种的差异在初禅和二禅之中当可明了。

又如生锈的铜器，用一只手来坚持它，用另一只手拿粉油和毛刷来摩擦它，“寻”如坚持的手，“伺”如摩擦的手。亦如陶工以击旋轮而作器皿，“寻”如压紧的手，“伺”如旋转于这里那里的手。又如（用圆规）画圆圈者，专注的寻犹如（圆规）止住在中间的尖端，继续思惟的伺犹如旋转于外面的尖端。

犹如有花和果同时存在的树一样，与寻及伺同时存在的禅，故说有寻有伺。《分别论》中⁵⁶所说的“具有此寻与此伺”等，是依于人而设教的，当知这里的意义也和那里同样。

“离生”⁵⁷——离去为离，即离去五盖的意思。或以脱离为离，脱离了五盖与禅相应法聚之义，从脱离而生或于脱离五盖之时而生，故名离生。

⁵⁵ 《二法集义疏》(Dukanipāta-aṭṭhakathā)本是锡兰语的义疏，即现存的佛音所作的《满足希求》(Manoratha-pūraṇī)——《增支部》的注解。

⁵⁶ Vibh.p.257,本书是依禅定说，《分别论》是依修禅的人说。

⁵⁷ 离生(vivekaja)，《解脱道论》：“寂寂所成”。

“喜乐”，欢喜为“喜”⁵⁸。彼以喜爱为相。身心喜悦为味，或充满喜悦为味。雀跃为现起。喜有五种：小喜、刹那喜、继起喜、踊跃喜、遍满喜。⁵⁹

这里的“小喜”只能使身上的毫毛竖立。“刹那喜”犹如电光刹那刹那而起。“继起喜”犹如海岸的波浪，于身上数数现起而消逝。“踊跃喜”是很强的，踊跃其身，可能到达跃入空中的程度。

即如住在波奈跋利迦的大帝须长老，在一个月圆日的晚上，走到塔庙的庭院中，望见月光，向着大塔寺那方面想道：“这时候，实为四众（比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷）礼拜大塔庙的时候”，因见于自然的所缘，对于佛陀所缘而起踊跃喜，犹如击美丽的球于石灰等所作的地面上，跃入空中，到达大塔庙的庭院而站立在那里。

144

又如在结利根达迦精舍附近的跋多迦罗迦村中的一位良家的女子，由于现起强力的佛陀所缘，跃入空中。据说：那女子的父母，一天晚上要到寺院去闻法，对她说：“女儿啊！你已怀妊，这时候是不能出去的，我们前去闻法，替你祝福吧。”她虽然想去，但不能拒绝双亲的话，留在家里，独立于庭前，在月色之下，远望结利根达迦精舍内耸立于空中的塔尖，看见供养于塔的油灯，四众以花香供养及右绕于塔，并且听见比丘僧的念诵之声。于是那女想道：“那些去到塔寺的人，在这样的塔园中步行，获得听闻这样的妙法，是何等幸福！”于是她望见那（灯光庄严）犹如

⁵⁸ “喜”(pīti)，《解脱道论》：“喜”——其定义为心于是时大欢喜戏笑，心满清凉，此名为喜。问：喜何相，何味，何起，何处，几种喜？答：喜者谓欣悦遍满为相，欢适是味，调伏乱心是起，踊跃是处。

⁵⁹ 小喜(khuddikā pīti)、刹那喜(khaṇikā pīti)、继起喜(okkantikā pīti)、踊跃喜(ubbegā pīti)、遍满喜(pharaṇā pīti)，《解脱道论》：“笑喜、念念喜、流喜、越喜、满喜”。

真珠所聚的塔寺而生起了踊跃喜。她便跃入空中，在她的父母到达之前，即从空中降落于塔园中，礼拜塔庙已站在那里听法。她的父母到了之后问道：“女儿啊！你从什么路来的？”她说：“是从空中来的，不是从路上来的。”“女儿啊！诸漏尽者才能游行空中，你是怎么来的呢？”她说：“我站在月色之下，望见塔庙，生起佛陀所缘强力的喜，不知道自己是站的还是坐的，由取于彼相，便跃入空中而降落在塔园之中了。”所以说踊跃喜可得到达跃入空中的程度。

“遍满喜”生起之时，展至全身，犹如吹胀了的气泡，亦如给水流冲入的山窟似的充满。

如果五种喜到了成熟之时，则身轻安及心轻安二种轻安成就。轻安到了成熟之时，则身心二种乐成就。乐成熟时，则刹那定，近行定，安止定三种三摩地成就。于此五种喜中，安止定的根本增长而与定相应者为遍满喜。当知在这里说的“喜”即遍满喜的意思。

（乐）可乐的为乐⁶⁰即善能吞没或掘除身心的苦恼为乐。彼以愉悦为相。诸相应法的增长为味（作用）。助益诸相应法为现起（现状）。

（喜与乐的差别）虽然喜与乐两种是不相离的，但是对于乐的所缘而获得满足为喜，去享受获得了的滋味为乐。有喜必有乐；有乐不必有喜。喜为行蕴所摄，乐为受蕴所摄。犹如在沙漠中困疲了的人，见闻于林水之时为喜；进入林荫之中受用于水之时为乐。于某时为喜某时为乐，当知如是清楚的辨说。

这是禅的喜和禅的乐或于此禅中有喜乐，故名为此禅的喜乐。

⁶⁰ “乐”(sukha)，《解脱道论》“乐”——其定义为：“问：云何为乐？答：是时可爱心乐心触所成，此谓为乐。问：乐何相、何味、何起、何处，几种乐，喜乐何差别？答：味为相，缘爱境是爱味，摄受是起，其猗是处”。

或以喜与乐为喜乐，犹如法与律而称法律，此禅的离生喜乐，或于此禅中的故言离生喜乐。如禅一样，喜乐亦由离而生。而初禅有此喜乐，故仅说一句“离生喜乐”即可。依《分别论》中说⁶¹：“此乐与此喜俱”等当知也是同样的意义。

“初禅”将在以后解说。

“具足”是说行近与证得之义；或者具足是成就之义。在《分别论》中说⁶²：“具足……是初禅的得、获得、达、到达、触作证，具足”，当知即是此义。

146 “住”即如前面所说的具有禅那者，以适当的威仪而住，成就自身的动作、行动、护持、生活、生计、行为、住。即《分别论》中说⁶³：“住是动作、行动、护持、生活、生计、行为、住，故言为住。”

(舍离五支、具备五支)其次说“舍离五支，具备五支”。此中由于舍断爱欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉举恶作、疑等五盖，当知为“舍离五支”。如果未能舍断此等，则禅那不得生起，故说此等为禅的舍断支。虽在得禅的刹那，其它的不善法亦应舍断，但此等法是禅的特别障碍。即因爱欲贪着于种种境而心不能等持于一境，或者心为爱欲所征服而不能舍断欲界而行道。由于瞋恚冲击于所缘而心不能无障碍。为昏沉睡眠所征服则心不适于作业。为掉举恶作所征服则心不宁静而散乱。为疑所害，则不能行道而证于禅。因此等为特殊的禅障，故说舍断支。

其次寻令心专注所缘，而伺继续思惟，由于寻伺心不散乱而成就加行，由于加行的成就而生喜的喜悦以及乐的增长。由于这些专注，继续，喜悦，增长的助益一境性，则使与其它的相应法

⁶¹ Vibh.p.257.

⁶² Vibh.p.257.

⁶³ Vibh.p.252.

俱的此心，得于同一所缘中保持平等正直。是故当知寻、伺、喜、乐、心一境性的五支生起，名为五支具备。当此五支生起之时，即名为禅的生起，所以说此等五支是他的五具备支。是故此等具备支不可指为其它的禅。譬如仅限于支为名的四支军⁶⁴，五支乐⁶⁵，八支道等，如是当知亦仅限于此等支而名为五支或五支具备。

这五支虽在近行的刹那也有——因五支在近行比自然心强，但初禅安止定（的五支）比近行更强，所以能得色界相。即于安止定，由于寻的生起，以极清净的行相而专注其心于所缘，伺的生起而继续思惟，喜乐的生起而遍满全身，故言“他的离生喜乐是没有不充满全身的”⁶⁶。心一境性的生起而善触于所缘，犹如上面的盖置于下面的匣相似，这就是安止定的五支和其它近行等五支的不同处。

这里的心一境性虽未在“有寻有伺”的句子里提及，但在《分别论》中说⁶⁷：“初禅是寻伺喜乐心一境性”，如是说心一境性为初禅支。这为世尊自己所简略了的意义，而他又在《分别论》中说明。

（三种善与十相成就）其次在“三种善与十相成就”的句子中，即初、中、后为三种善，如是须知由三种善而有十相成就。

如圣典中说⁶⁸：（三种善）初禅的行道清净为初，舍的随增为中，喜悦为后。

（十相成就）“初禅的行道清净为初”，这初相有几种？初相有三种：（1）心从结缚而得清净；（2）心清净故得于中奢摩他相

⁶⁴ 四支军——象兵、马兵、车兵、步兵。

⁶⁵ 五支乐——单面鼓(ātata)，双面鼓(vitata)，弦乐器(atata-vitata)，铙钹类(ghana)，管乐器(susira)。

⁶⁶ D.I,p.73；M.III,p.93.

⁶⁷ Vibh.257.

⁶⁸ Pts.I,p.167—168, Samantapāśādikā II,p.395f,引文同。

而行道；（3）由于行道而心得跳入初禅。像这样的心从结缚而得清净，心清净故得于中奢摩他相而行道，由于行道而心得跳入初禅，是初禅的行道清净为初——此等为初三相，故说此为初禅初善的三相成就。

148 “初禅的舍随增为中”，中相有几种？中相有三：即（1）**清净心舍置**；（2）奢摩他行道心舍置；（3）一性之显现心舍置。像这样的清净心舍置、奢摩他行道心舍置，一性之显现心舍置，是初禅的舍随增为中——此等为中三相。故说，此为初禅中喜（善）的三相成就。

“初禅的喜悦为后”，后相有几种？后相有四：（1）以初禅所生诸法互不驾凌义为喜悦；（2）以诸根一味（作用）义为喜悦；（3）以适当的精进乘义为喜悦；（4）以数数习行义为喜悦。这是初禅的喜悦为后——此等即后四相。故说，此为初禅后善的四相成就。

有人（指无畏山住者）说：“‘行道清净’⁶⁹是有资粮的近行（为安止定的助因），‘舍随增’⁷⁰是安止，‘喜悦’⁷¹是观察”。圣典中说⁷²：“心至专一而入行道清净，是舍随增与由智喜悦”，是故行道清净是仅在安止中生起的以中舍的作用为“舍随增”，以诸法互不驾凌等成就——即以清白之智的作用成就为“喜悦”。详说如何？

（行道清净）（1）称为五盖的烦恼群是禅的结缚，当在安止生起的时候，其心从彼结缚而得清净。（2）因清净故离于障碍，得于中奢摩他相而行道。中奢摩他相即平等的安止定。在安止定以前的（种姓）心由一相续而转变进行于如性（即安止的状态），

⁶⁹ “行道清净”（patipadā-visuddhi），《解脱道论》“清净修行”。

⁷⁰ “舍随增”（upekhānubrūhanā），《解脱道论》“舍增长”。

⁷¹ “喜悦”（samphahamṣanā），《解脱道论》“欢喜”。

⁷² Pts.I,p.167.

名为中奢摩他相行道。（3）由于这样行道进行于如性，名为跳入⁷³初禅。如是先在以前的（种姓）心中存在的（三）行相成就，在于初禅生起的刹那而显现，故知为行道清净。

（舍随增）（1）如是清净了的禅心，不须再清净，不必于清净中作努力，故名清净心舍置⁷⁴。（2）由于已达奢摩他的状态，不再于奢摩他行道，不于等持中作努力，故名奢摩他行道⁷⁵心舍置。（3）因以奢摩他行道，已不与烦恼结合，而一性的显现，不再于一性的显现中作努力，故名一性的显现⁷⁶心舍置。如是当知以中舍的作用为舍随增。

（喜悦）其次如是舍随增时（1）于禅心中生起了称为定慧的双运法，是互不驾凌⁷⁷的作用（行相）。（2）因信等（五）根解脱种种的烦恼，是解脱味一味的作用（行相）。（3）瑜伽行者进行于禅——即互不驾凌与一味随顺的精进乘⁷⁸（行相）。（4）他的禅心的修行于灭去的刹那作用的行相，此等一切行相的成就，是在以智见杂染之过及净化之德以后而如是喜悦清净与洁白。是故当知由于诸法互不驾凌等的成就——即清白之智的作用成就为喜悦。

于此（修习心）由于舍而智明了，故说智的作用为喜悦而称为后，即所谓：“以善舍置于心策励，于是从舍有慧而慧根增长，由于舍而心从种种烦恼得以解脱，于是从解脱有慧而慧根增长。因解脱故彼等（信、慧、精进、定等）诸法成为一味（作用），于是从一味之义为修习（而有慧而慧根增长）”。

⁷³ “跳入”(pakkhandati), 《解脱道论》“跳躡”。

⁷⁴ “舍置”(ajjhupekkhati), 《解脱道论》“成舍”。

⁷⁵ “奢摩他行道”(samatha-patipanna), 《解脱道论》“得寂寂”。

⁷⁶ “一性的显现”(ekatṭupatthānaa), 《解脱道论》“一向住”。

⁷⁷ “互不驾凌”(anativattana), 《解脱道论》“随遂修行”。

⁷⁸ “随顺的精进乘”(tadupaga-viriya-vāhana), 《解脱道论》“随行精进乘”。

“证得地遍的禅”——依照数目的次第故为“初”；于最初生起故为初。因为思惟所缘或烧尽其敌对的（五盖）故为“禅”⁷⁹。以地的曼陀罗（圆轮）为一切之义而称“地遍”。依于地的曼陀罗所得的相及依于此相所得的禅也是地遍。当知这里是以后者之义为“地遍的禅”。以于后者而称“证得地遍的初禅”。

（初禅的进展（1）行相的把握）如是证得初禅时的瑜伽行者，应该如射发的人及厨子一样的把握行相。譬如为了射头发工作的善巧的弓箭手射发的情形，那时对于站足与弓弧及弦矢的行相须有把握：“我这样的站，这样的拿弓弧，这样的拉弦，这样的取矢及射发”；自此以后，他便用那些同样的步骤而成就不失败的射发。瑜伽者也是这样：“我吃这样的食物，亲近这样的人，在这样的住所，用这样的威仪，在此时内而得证此（初禅）”，应该把握这些饮食等的适当行相。如是当他的（初禅）消失之时，则于那些成就的行相而令（初禅）再生起。或于不甚熟练的（初禅）而数数熟练，可得安止。

又如善巧的厨师，伺其主人，观察哪些是他最喜欢吃的，此后便献以那样的食物，获得（主人的）奖赏。瑜伽者亦然，把握其曾证初禅时候的食物的行相，屡屡成就而得安止。所以他如射发者及厨师的把握行相。世尊曾这样说：⁸⁰

“诸比丘，譬如贤慧伶俐而善巧的厨师，奉献国王或大臣以种种美味，有时酸，有时苦，有时辣、甘、涩、咸、淡等。诸比丘，那贤慧伶俐而善巧的厨师，观察他自己的主人的行相：‘今天这样菜是合于我主人的口味，或取这样，或多拿这样，或曾赞叹这样；又今天我的主人欢喜酸味，或曾取酸味，或多拿酸味，或曾

⁷⁹ “思惟所缘故”(arammaṇūpanijjhānato) “敌对者烧尽故”(paccanīkajha-panato) 是说明“禅”(jhana)字的语源。

⁸⁰ S.V,p.151f. 《杂阿含》六一六经（大正二·一七二c）。

赞叹酸味……又曾赞叹淡味等’。诸比丘，这贤慧伶俐而善巧的厨师便获得他的衣服、钱物及奖赏。何以故？诸比丘，因为那贤慧伶俐而善巧的厨师能够把握其主人的相故。诸比丘，如是若有贤慧伶俐而善巧的比丘于身观身住……于受观受住……于心观心住……于诸法中观法住热心正知念、调伏世间的贪和忧。于诸法中观法住，则得等持其心，舍断随烦恼，把握他的相。诸比丘，彼贤慧伶俐而善巧的比丘，得住于现法乐，得念及正知。何以故？诸比丘，因彼贤慧伶俐而善巧的比丘能够把握其自心的相故。”

(初禅的进展 (2) 障碍法的净化) 由于把取于相及再于彼等行相成就者。则仅为安止定(一刹那)的成就，不是长久的，若能善净于定的障碍法，则得长久继续。这便是说不以观察欲的过失等而善镇伏于爱欲，不以身轻安而善作静止于身的粗重，不以勤界作意等而善除去昏沉睡眠，不以奢摩他相的作意等而善除掉举恶作，对于其它定的障碍法亦不善清净，比丘若这样的入定，则如蜂入不净之窝，亦如国王入不净的花园一般，他很快的就会出来的(出定)，如果善净定的障碍诸法而入定，则如蜂入善净的窝，亦如王入善净的花园一般，他可以终日安于定中了。所以古有人说：

当以远离喜悦的心，
除去欲中之欲，
除去瞋恚掉举睡眠和第五之疑；
犹如王行净国，乐在初禅之中。

(初禅的进展 (3) 似相的增大) 所以欲求熟练(安止定)的人，必须清净诸障碍法而入定，必须以广大心修习及增大既得的似相。似相的增大有二地——近行地及安止地。即已达近行的亦得增大似相，或已达安止的，于此二处的一处中必须增大。所以说：他必须增大既得的似相。

其增大的方法如次：瑜伽行者增大其似相，不要像（陶工）作钵、做饼子、煮饭、蔓萝及湿布（污点）的增大；当如农夫的耕田，先用犁划一界限，然后在其所划的范围内耕之，或者如比丘的结成戒坛，先观察各种界帜，然后结成，如是对于他的已得之相，应该用意次第区划为一指、二指、三指、四指的量，然后依照其区划而增大。不应于没有区划的增大。自此以后则以划定一张手、一肘、一庭院、一屋、一寺的界限及一村、一城、一县、一国土、一海的界限而增大，或者划定轮围山乃至更大的界限而增大。譬如天鹅的幼雏，生成两翼之后，便少许少许向上作练习飞行，次第以至飞近于日月，如是比丘亦依于上述的方法区划其相，增大至轮围山的境界，或者更加增大。当他的相增大的地方——其地的高低、河流的难度、山岳的崎岖，犹如百钉所钉的牛皮一样。所以初学者于增大之相而得证初禅后，应该常常入定，不可常常观察；如果常常观察，则禅支成为粗而弱。如果他的禅支像这样的粗弱，则无向上努力的机缘；假使他于初禅尚未精练，即求努力于多多观察，这样连初禅都要退失，那里还能够证得二禅呢？故世尊说：

⁸¹ “诸比丘，譬如山中的牛，愚昧而不知适当之处，无有善巧而登崎岖的山，且这样想道：‘我去以前未曾去过的地方，吃未曾吃过的草，饮未曾饮过的水，是比较好的’。它未曾站稳前足，便举起后足，于是它永远也不会到达那以前未曾到过的地方，吃未曾吃过的草及饮未曾饮过的水了。甚至它曾经这样思念过：‘我去以前未曾去过的地方较好……乃至饮水’，其实连这个地方亦难安全的转来。何以故？诸比丘，因为那山中的牛，愚昧而不知适当之处，无有善巧而登崎岖的山故。”

“诸比丘，若有如是比丘，愚昧而不知适当之处，无有善巧，

⁸¹ A.IV,p.418f.

离诸欲……初禅具足住。但他对于其相不再再习行，不多修习，未能站稳脚跟，他便这样想：‘我于寻伺止息……第二禅具足住比较好’，他实不能寻伺止息，二禅具足住。他亦已经思念过的：

‘我离诸欲……初禅具足住较好’，其实他连离诸欲……而初禅具足住也不可能了。诸比丘，这叫做比丘两者俱失，两者都退。诸比丘，譬如那山中的牛，愚昧而不知适当之处，无有善巧而登崎岖的山一样。”

(初禅的进展(4)五自在)所以他应该于同样的初禅中，用五种行相，自在修行。五种自在为：转向自在、入定自在、在定自在、出定自在及观察自在。遂其所欲的地方，遂其所欲的时间，遂其所欲好长的时间中，转向于初禅，即无迟滞的转向，为转向自在；遂其所欲的地方……入初禅定，即无迟滞的入定，为入定自在，……余者当可类推。五自在之义解说如次：

从初禅出定，最初转向于寻者，先断了有分而生起转向以后，于同样的寻所缘而速行了四或五的速行心。此后生起二有分。再于伺所缘而生起转向心，又如上述的方法而起速行心。如是能够于（寻伺喜乐心一境性）五禅支中连续遣送其心，便是他的转向心成就。这种自在达到了顶点时，从世尊的双重神变中可得见到。又于（舍利弗等）其他的人作这样神变时亦得见到。比以上的转向自在更迅速是没有的。

其次如大目犍连尊者降伏难陀优波难陀龙王⁸²一样迅速入定，名为入定自在。

能够于一弹指或十弹指的时间住在定中，名为在定自在。能以同样的速度出定，名为出定自在。为表示（在定自在及出定自

⁸² 大目犍连(Mahāmoggallāna)降伏难陀优波难陀(Nandopananda)龙王的故事，依日注：Dhp.-Aṭṭhakathā III,p.224ff; J.V,p.126.《龙王兄弟经》(大正一五·一三一)等可参考。依巴利本注：Cf. Divy.395; Jāt.A.V,p.126; J. P.T.S.1891,p.67; J.R.A.S.1912,288。

在)这两种佛护长老的故事是很适合的:

155 尊者圆具后，戒腊八岁时，是来看护铁罗跋脱拉寺的摩诃罗哈纳瞿多长老的三万具有神通人中的一个。一只金翅鸟王想道：“等看护长老的龙王出来供粥给他的时候，我当捕它来吃”，所以它一看龙王之时，即自空中跳下，当时尊者即刻化作一山，取龙王之臂潜入山中。金翅鸟王仅一击于山而去。所以大长老说：“诸位，如果护长老不在这里，我们未免要被人轻蔑了。”

观察自在同于转向自在所说。即在那里的转向心以后而易以观察的诸速行心。

2. (第二禅)于此等五自在中曾修行自在，并自熟练的初禅出定，觉得此定是近于敌对的五盖，因寻与伺粗，故禅支弱，见此过失已，于第二禅寂静作意，取消了对于初禅的希求，为证第二禅，当作瑜伽行。从初禅出定之时，因他的念与正知的观察禅支，寻与伺粗起，喜、乐、心一境性寂静现起。此时为了舍断他的粗支而获得寂静支，他于同一的相下“地、地”的数数作意，当他想：“现在要生起第二禅了”，断了有分，即于那同样的地遍为所缘，生起意门的转向心。自此以后，即对同样的所缘速行了四或五的速行心。在那些速行心中的最后一个是色界的第二禅心，其余的如已述的欲界。

以上这样的修行者：“寻伺止息故，内净心专一故，无寻无伺，定生喜乐，第二禅具足住。”他如是舍离二支，具备三支，三种善及十相成就，证得地遍的第二禅。

156 这里的“寻伺止息故”是寻与伺二种的止息和超越之故，即在第二禅的刹那不现前的意思。虽然一切初禅法在第二禅中已不存在——即是说初禅中的触等和这里是不同的——但为了说明由于超越了粗支而从初禅得证其它的二禅等，所以说，“寻伺止息故”。

“内”——这里是自己之内的意思。但《分别论》中仅此一说⁸³：“内的，个人的”。故自己之内义，即于自己而生——于自己相续发生的意义。

“净”——为净信。与净相应的禅为净禅，犹如有青色的衣叫青衣。或以二禅具备此净——因为止息了寻伺的动摇而心得于净，故名为净。若依第二义的分别，当知此句应作“净的心”这样连结，若依前义的分别，则“心”应与“专一”连结。

那里的（心专一的）意义解释：一与上升为“专一”⁸⁴，不为寻伺的上升，故最上最胜为“专一”之义。最胜是说在世间为唯一的意思。或说离了寻伺独无伴亦可。或能引起诸相应法为“上升”，这是现起义。最胜之义的一与上升的“专一”是三摩地（定）的同义语。如此专一的修习与增长故名第二禅为专一。这专一是心的专一，不是有情和生命的专一，所以说“心专一”。

在初禅岂不是也有此“信”和“专一”而名为定，为什么仅（在第二禅）而称为“净心专一”呢？答道：因为初禅为寻伺所扰乱，犹如给波浪所动乱的水，不是很净的，所以初禅虽也有信，但不名为“净”。因不很净，则三摩地亦不甚明了，所以亦不名为专一。在二禅中已无寻伺的障碍而得强信生起的机会。得与强信作伴，则三摩地亦得明了，故知仅于二禅作这样说。在《分别论》中亦只这样说⁸⁵：“净即信、信仰、信赖、净信，心专一即心的住立……正定”是。依照《分别论》的说法与此义是不会矛盾的，实与别处相符的。

“无寻无伺”——依修习而舍断故，或于此二禅中没有了寻，或二禅的寻已经没有了为“无寻”。亦可以同样的方法说“无伺”。

⁸³ Vibh.p.258.

⁸⁴ 这是从语源如何形成此字来解释：一(eka)加上升(udeti)成为“专一”(ekodi)。

⁸⁵ Vibh.p.258.

《分别论》中这样说：⁸⁶ 此寻与此伺的寂止、静止、止息、息没、淹没、熄灭、破灭、干枯、干灭与终息。故称为“无寻无伺”。

那么，在前面一句“寻伺的止息”便已成就此义，为什么再说“无寻无伺”呢？答道：虽在那里已成无寻无伺义，然这里与寻伺的止息是不同的。上面不是已经说过：“为了说明超越粗支之故，而自初禅得证其它的二禅等，所以说寻伺止息故”，而且这是由于寻伺的止息而净，不是止息烦恼的染污而净，因寻伺的止息而得专一，不是像近行禅的舍断五盖而起，亦不如初禅的诸支现前之故。这是说明净与专一之因的话。因为那寻伺的止息而得第二禅无寻无伺，不是像第三和第四禅，也不如眼识等，亦非本无寻伺之故，是仅对寻伺止息的说明，不是寻伺已经没有的说明，仅对寻伺之无的说明，故有其次的“无寻无伺”之语。是故已说前句又说后句。“定生”，即从初禅，或从（与第二禅）相应的定而生的意思。虽然在初禅也是从相应定而生，但只有此（第二禅）定值得说为定，因不为寻伺所动乱，极安定与甚净，所以只为此（第二禅）的赞叹而说为“定生”。

“喜、乐”——已如（初禅）所说。

“第二”——依照数目的次第为第二，在于第二生起故为第二。于此第二（禅）入定亦为第二。

其次说“二支舍离，三支具备”。当知寻与伺的舍断为二支舍离。在初禅近行的刹那舍断诸盖，不是这里的寻伺（舍断）。在安止的刹那，即离彼等（寻伺）而此二禅生起，所以彼等称为二禅的舍断支。

“喜、乐、心一境性”这三者的生起，名为“三支具备”。故

⁸⁶ Vibh.p.258.

于《分别论》中说⁸⁷：“第二禅是净、喜、乐、心一境性”，这是为表示附随于禅的（诸支）而说的。除开净支之外，其余三支，都是依于通达禅思之相的。所以说：⁸⁸“在那时候是怎样的三支禅？即喜、乐、心一境性”是。其余的如初禅所说。

3. (第三禅) 如是证得第二禅时，已于如前所述的五行相中而习行自在，从熟练的第二禅出定，学得此定依然是近于敌对的寻与伺，仍有喜心的激动，故称他的喜为粗，因为喜粗，故支亦弱，见此二禅的过失已，于第三禅寂静作意，取消了对二禅的希求，为了证得第三禅，为修瑜伽行，当自第二禅出定时，因他的念与正知的观察禅支而喜粗起，乐与一境性寂静现起。此时为了舍断粗支及为获得寂静支，他于同一的相“地、地”的数数作意，当他想：“现在要生起第三禅了”，断了有分，即于那同样的地遍作所缘，生起意门的转向心。自此以后，即于同样的所缘速行了四或五的速行心。在那些速行心中的最后一个是色界的第三禅心，余者已如前说⁸⁹为欲界心。159

以上的修行者：“与由离喜故，而住于舍、念与正知及乐以身受——诸圣者说：‘成就舍念乐住’——为第三禅具足住。”如是他一支舍离，二支具足，有三种善，十相成就，证得地遍的第三禅。

“由离喜故”——犹如上述以厌恶于喜或超越于喜名为离，其间的一个“与”字，乃连结的意思。一、可以连结于“止息”之句；二、或可连结于“寻伺的止息”之句。这里（离喜）若与“止息”连结，则当作如是解释：“离喜之故而更止息于喜故”，依此种解释，离是厌离之义。是故当知喜的厌离之故便是止息之故

⁸⁷ Vibh.p.258.

⁸⁸ Vibh.p.263,对照。

⁸⁹ 见底本一三七页。

的意思。如果连结于“寻伺的止息”，则当作“喜的舍离之故，更加寻伺的止息之故”的解释。依这样解释，舍离即超越义。故知这是喜的超越与寻伺的止息之义。

实际，此等寻伺于第二禅中便已止息，这里仅说明第三禅的方便之道及为赞叹而已。当说寻伺止息之故的时候，即得认清：寻伺的止息实在是此禅的方便之道。譬如在第三圣道（阿那含向）本不是舍断的然亦说“舍断身见等五下分结故”，当知如是而说舍断是赞叹的，是为了努力证得（第三圣道）者的鼓励的；如是此（第三禅）虽非止息的，但为赞叹亦说是寻伺的止息。这便是说“喜的超越故与寻伺的止息故”之义。

“住于舍”——见其生起故为舍⁹⁰。即平等而见，不偏见是见义。由于他具备清明充分和坚强的舍故名具有第三禅者为住于舍。舍有十种：即六支舍、梵住舍、觉支舍、精进舍、行舍、受舍、观舍、中舍、禅舍、遍净舍。

(1) ⁹¹ “兹有漏尽比丘，眼见色无喜亦无忧，住于舍、念、正知”，如是说则为于（眼耳鼻舌身意）六门中的六种善恶所缘现前之时，漏尽者的遍净本性舍离行相为舍，是名“六支舍”⁹²。

(2) “与舍俱的心，遍满一方而住”⁹³，如是说则为对于诸有情的中正行相为舍，是名“梵住舍”⁹⁴。

(3) “以远离修习舍觉支”⁹⁵，如是说则为对俱生法的中立行相为舍，是名“觉支舍”⁹⁶。

⁹⁰ 见其生起(upapattito ikkhati)为舍(upekkhā)是从语言学上来解释的。

⁹¹ D.III,p.250; A.II,p.198; A.III,p.279.

⁹² “六支舍”(chalaṅgupkekha)，《解脱道论》“六分舍”。

⁹³ D.I,p.251; M.I,p.283 etc.

⁹⁴ “梵住舍”(brahmavihārupekkha)，《解脱道论》“无量舍”。

⁹⁵ S.IV,p.367; V,p.64; p.78 etc.

⁹⁶ “觉支舍”(bojjhaṅgupkekha)，《解脱道论》“菩提觉舍”。

(4) “时时于舍相作意”⁹⁷, 如是说则为称不过急不过缓的精进为舍, 是名“精进舍”⁹⁸。

(5) “有几多行舍于定生起? 有几多行舍于观生起? 有八行舍于定生起, 有十行舍于观生起”⁹⁹, 如是说则称对诸盖等的考虑沉思安静而中立为舍, 是名“行舍”。 161

(6) “在与舍俱的欲界善心生起之时”¹⁰⁰, 如是说则称不苦不乐为舍, 是名“受舍”¹⁰¹。

(7) “舍其现存的与已成的而他获得舍”¹⁰², 如是说则称关于考察的中立为舍, 是名“观舍”¹⁰³。

(8) “或者无论于欲等中”¹⁰⁴, 如是说则称对诸俱生法的平等效力为舍, 是名“中舍”¹⁰⁵。

(9) “住于舍”, 如是说则称对最上乐亦不生偏向为舍, 是名“禅舍”¹⁰⁶。

(10) “由于舍而念遍净为第四禅”, 如是说则称遍净一切障碍亦不从事于止息障碍为舍, 是名“遍净舍”¹⁰⁷。

此中的六支舍、梵住舍、觉支舍、中舍、禅舍、遍净舍的意义为一, 便是中舍。然依照其各别的位置而有差别: 譬如虽然是

⁹⁷ A.I.p.257.

⁹⁸ “精进舍”(Viriyupekkhā), 《解脱道论》“精进舍”。

⁹⁹ PtS.p.64, 八行舍是那些与证得八定相应的。十行舍是那些与四道、四果、解脱及解脱知见相应的。

¹⁰⁰ Dhs.p.156.

¹⁰¹ “受舍”(vedanupekkhā), 《解脱道论》“受舍”。

¹⁰² 日注 A.IV,p.70, 但与原文稍有出入; 锡注含糊的指 Samy-Ni-Mahāvappoval.V. 但不能探索。

¹⁰³ “观舍”(vipassanupekkhā), 《解脱道论》“见舍”。

¹⁰⁴ “欲等”或指欲、作意、胜解、中舍等诸心所法, 这一句引自何处不明。

¹⁰⁵ “中舍”(tatramajjhattupekkhā), 《解脱道论》“平等舍”。

¹⁰⁶ “禅舍”(jhānupekkhā), 《解脱道论》“禅支舍。”

¹⁰⁷ “遍净舍”(pārisuddhupekkhā), 《解脱道论》“清净舍”。

同一有情，但有少年、青年、长老、将军、国王等的差别，故于彼等之中的六支舍处，不是觉支舍等之处，而觉支舍处当知亦非六支舍等之处。

162

正如此等同一性质的意义，如是行舍与观舍之义也是同性，即根据彼等的慧的功用差别而分为二。譬如有人拿了一根像羊足般的棒（如叉类），去探寻夜间进入屋内的蛇，并已看见那蛇横卧于谷仓中，再去考察：“是否是蛇？”等到看见了三¹⁰⁸字的花纹便无疑惑了，于是对于“是蛇非蛇”的分别便不关心了；同样的，精勤作观者，以观智见得（无常、苦、无我）三相之时，对于诸行无常等的分别便不关心了，是名“观舍”。又譬如那人已用像羊足的棒紧捕了蛇，并已在想“我今如何不伤于蛇及自己又不为蛇啮而放了蛇。”当探寻释放的方法时，对于捕便不关心了；如果因见无常等三相之故，而见三界犹如火宅，则对于诸行的取着便不关心了，是名“行舍”。当观舍成就之时，行舍亦即成就。称此等诸行的分别与取着的中立（无关心的）作用而分为二。

精进舍与受舍是互相差别以及其余的意义也是不同的。

于此等诸舍之中，禅舍是这里的意義。舍以中立为相，不偏为味（作用），不经营为现起（现状）离喜为足处（近因）¹⁰⁹。

（问）岂非其它的意义也是中舍吗？而且在初禅二禅之中也有中舍，故亦应在那里作“住于舍”这样说，但为什么不如是说呢？

（答）因为那里的作用不明显故，即是说那里的舍对于征服寻等的作用不明显故。在此（第三禅）的舍已经不被寻伺喜等所征服，产生了很明显的作用，犹如高举的头一样，所以如是说。

¹⁰⁸ “厭”(sovathika)。

¹⁰⁹ 《解脱道论》对于舍的定义：“舍者何相、何味、何起、何处？平等为相，无所着为味，无经营为起，无染为处”。

“住于舍”这一句至此已经解释完毕。

在“念与正知”一句中，忆念为念，正当的知为正知，这是指人所具有的念与正知而言。此中念以忆念为相，不忘失为味，守护为现起。正知以不痴为相，推度为味，选择为现起¹¹⁰。

虽在前面的诸禅之中亦有念与正知——如果失念者及不正知者，即近行定也不能成就，何况安止定——然而彼等诸禅粗故，犹如于行地上的人，禅心的进行是乐的，那里的念与正知的作用不明。由于舍断于粗而成此禅的细，譬如人的航运于剑波海¹¹¹，其禅心的进行必须把握于念及正知的作用，所以这样说。

更有什么说念与正知的理由呢？譬如正在哺乳的犊子，将它从母牛分开，但你不看守它的时候，它必定会再跑近母牛去；如是这第三禅的乐虽从喜分离，如果不以念与正知去守护它，则必然又跑进于喜及于喜相应。或者诸有情是恋着于乐，而此三禅之乐是极其微妙，实无有乐而过于此，必须由于念与正知的威力才不至恋于此乐，实无他法。为了表示这特殊的意义，故仅于第三禅说念与正知。

“乐以身受”——虽然具足第三禅之人没有受乐的意欲，但有与名身（心心所法）相应的乐（受）；或者由于他的色身曾受与名身相应的乐而起的最胜之色的影响，所以从禅定出后亦受于乐，表示此义故说“乐以身受”。

“诸圣者说：成就舍念乐住”，是因为此禅，由于此禅而佛陀等诸圣者宣说、示知、立说、开显、分别、明了、说明及赞叹于

¹¹⁰ 《解脱道论》对于念与正知的说明：“云何为念念随念，彼念觉忆持不忘，念者，念根念力正念，此谓念。问：念者何相、何味、何起、何处？答：随念为相，不忘为味，守护为起，四念为处”。 “云何为智，知解为慧，是正智，此谓为智。……问：智者，何相、何味、何起、何处？答：不愚痴为相，缘着为味，择取诸法为起，正作意为处”。

¹¹¹ “剑波海” (Khuradhbhārā) cf.Jāt.V,p.269.

具足第三禅的人的意思，他们怎样说呢？即“成就舍念乐住”。那文句当知是与“第三禅具足住”连结的。为什么彼诸圣者要赞叹他呢？因为值得赞叹故。即因那人达到^{*2} 最上微妙之乐的三禅而能“舍”不为那乐所牵引，能以防止喜的生起而显现的念而“念”彼以名身而受诸圣所好诸圣习用而无杂染的乐，所以值得赞叹。

164 因为值得赞叹，故诸圣者如是赞叹其德说：“成就舍念乐住”。

“第三”——依照数目的次第居于第三；或于第三而入定故为第三。

次说“一支舍离，二支具备”，此中以舍离于喜为一支舍离。犹如第二禅的寻与伺在于安止的刹那舍断，而喜亦在第三禅的安止刹那舍离，故说喜是第三禅的舍断支。

次以“乐与心一境性”二者的生起为二支具备。所以《分别论》说¹¹²：“（第三）禅即是舍、念、正知、乐与心一境性”，这是以曲折的方法去表示禅那所附属的各支。若直论证达禅思之相的支数，则除开舍、念及正知，而仅有这两支，即所谓¹¹³：“在什么时候有二支禅？即乐与心一境性”是。

余者犹如初禅所说。

4. (第四禅) 如是证得了第三禅时，同于上述的对于五种行相业已习行自在，从熟练的第三禅出定，觉得此定依然是近于敌对的喜，因此三禅中仍有乐为心受用，故称那（乐）为粗，因为乐粗，故支亦弱，见此三禅的过失已，于第四禅寂静作意，放弃了对第三禅的希求，为了证得第四禅，当修瑜伽行。自三禅出定时，因他的念与正知的观察于禅支，名为喜心所的乐粗起，舍受与心一境性寂静现起，此时为了舍断粗支及为获得寂静支，于同

^{*2} 即因那人达到乐波罗蜜最上微妙之乐

¹¹² Vibh.p.260.

¹¹³ Vibh.p.264.

样的相上“地地……”的数数作意，当他想：现在第四禅要生起了，便断了有分，即于那同样的地遍作所缘，生起意门的转向心，自此以后，即于同样的所缘起了四或五的速行心。在那些速行心的最后一个是色界第四禅心，余者已如前述为欲界心。但有其次的差别：（第三禅的）乐受不能作（第四禅的）不苦不乐受的习行缘¹¹⁴之缘，于第四禅必须生起不苦不乐受，是故彼等（速行心）是与舍受相应的，因与舍受相应，故于此（第四禅的近行定）亦得舍离于喜。

上面的修行者，“由断乐及由断苦故，并先已灭喜忧故，不苦不乐故，舍念清净，第四禅具足住”。如是一支舍断，二支具备，有三种善，十相成就，证得地遍的第四禅。

此中“由断乐及断苦故”，即断了身的乐及身的苦。“先已”是在那以前已灭，不是在第四禅的刹那。“灭喜忧故”即是指心的乐与心的苦二者先已灭故、断故而说的。

然而那些（乐苦喜忧）是什么时候断的呢？即是于四种禅的近行刹那。那喜是在第四禅近行刹那断的，苦忧乐是在第一第二第三（禅）的近行刹那中次第即断，但《分别论》的根分别中¹¹⁵，表示诸根的顺序，仅作乐苦喜忧的舍断这样说。

如果这苦忧等是在那样的近行中而舍断，那么：¹¹⁶“生起苦根，何处灭尽？诸比丘，兹有比丘，离于诸欲……初禅具足——即生起苦根于彼初禅灭尽。生起忧根……乐根……喜根，何处灭尽？诸比丘，兹有比丘，舍断于乐故……第四禅具足住——即生起喜根于彼第四禅灭尽”。依此经文为什么仅说于诸禅（的安止定）中灭尽呢？

¹¹⁴ “习行缘” (āsevana-paccaya)，见底本五三八页。

¹¹⁵ “根分别” (indriya-vibhaṅga) Vibh.p.122.

¹¹⁶ S.V,p.213f.

(答)这是完全灭了的缘故。即彼等在初禅等的安止定中完全灭了，不是仅灭而已，在近行刹那中只是灭，不是全灭。（未达安止定）而在种种转向的初禅近行中，虽灭苦根，若遇为蚊虻等所噉或为不安的住所所痛苦，则苦根可能现起的，但在安止定内则不然；或是于近行中虽然亦灭，但非善灭苦根，因为不是由他的对治法（乐）所破灭之故。然而在安止定中，由于喜的遍满，全身沉于乐中，以充满于乐之身则善灭苦根，因为是由他的对治法所破灭之故。其次在（未达安止定）有种种转向的第二禅的近行中，虽然舍断忧根，但因寻伺之缘而遇身的疲劳及心的苦恼之时，则忧根可能生起，若无寻伺则不生起，忧根生起之时，必有寻伺。在二禅的近行中是不断寻伺的，所以那里可能有忧根生起，但在二禅的安止中则不然，因为已断忧根生起之缘故。次于第三禅的近行中，虽然舍断乐根，但由喜所起的胜色遍满之身，乐根可能生起的，第三禅的安止定则不然，因在第三禅中对于乐之缘的喜业已灭尽故。于第四禅的近行中，虽然舍断喜根，但仍近（于喜根）故，因为未曾以证安止定的舍而正越（喜根），故喜根是可能生起的，但第四禅（的安止）中则决不生起喜根。是故说“生起苦根于此（初禅）灭尽”及采用彼彼（二禅至四禅）（灭）“尽”之说。

(问)若像这样的在彼彼诸禅的近行中舍断此等诸受，为什么要在这里总合的说出？(答)为了容易了解之故。因为这里的“不苦不乐”即是说不苦不乐受，深微难知，不易了解。譬如用了种种方法向此向彼亦不能去捕捉的凶悍的牛，牧者为了易于捕捉，
167 把整群的牛都集合到牛栏里去，然后一一的放出，等此（凶悍的牛）亦依次出来时，他便喊道：“捉住它！”这便捉住了。世尊亦然，为令易于了解，把一切受总合的说出。即是总合的指示诸受之后而说非乐非苦非喜非忧，此即不苦不乐受，于是便甚容易

了解。

其次当知也是为了指示不苦不乐的心解脱之缘而如是说。即是乐与苦等的舍断为不苦不乐的心解脱之缘。即所谓¹¹⁷：“贤者，依四种为入不苦不乐的心解脱之缘。贤者，兹有比丘舍于乐故（舍于苦故，先已灭喜与忧故，以不苦不乐舍念清净故），第四禅具足住。贤者，这便是四种为入不苦不乐的心解脱之缘”。

或如身见等是在他处舍断的，但为了赞叹第三道（阿那含向）亦在那里说舍；如是为了赞叹第四禅，所以彼等亦在这里说。

或以缘的破灭而示第四禅中的极其远离于贪瞋，故于此处说。即于此等之中；乐为喜的缘，喜为贪的缘，苦为忧的缘，忧为瞋的缘，由于乐等的破灭，则四禅的贪瞋与缘俱灭，故为极远离。

“不苦不乐”¹¹⁸——无苦为不苦，无乐为不乐，以此（不苦不乐之语）是表示此中的乐与苦的对治法的第三受，不只是说苦与乐的不存在而已。第三受即指不苦不乐的舍而言。以反对可意与不可意的经验为相，中立为味（作用），不明显（的态度）为现起（现状），乐的灭为足处（近因）。

“舍念清净”——即由舍而生的念的清净。在此禅中念极清净，而此念的清净是因舍所致，非由其它；故说“舍念清净”。《分别论》说¹¹⁹：“此念由于此舍而清净、遍净、洁白，故说舍念清净”，当知使念清净的舍，是中立之义，这里不仅是念清净。其实一切与念相应之法亦清净。但只以念的题目（包括一切相应法）而说。

虽然此舍在下面的三禅中也存在，譬如日间虽亦存在的新月，

¹¹⁷ M.I,p.296.

¹¹⁸ “不苦不乐”(adukkhamasukhā)，在《解脱道论》中的解说为：“不苦不乐受者，意不摄受，心不弃舍，此谓不苦不乐受。不苦不乐受者，何相、何味、何起、何处？中间为相，住中为味，除是起，喜灭是处”。

¹¹⁹ Vibh.p.261.

但为日间的阳光所夺及不得其喜悦与自己有益而同类的夜，所以不清净不洁白，如是此中舍之新月为寻等敌对法的势力所夺及不得其同分的舍受之夜，虽然存在，但在初等三禅中不得清净。因彼等（三禅中的舍）不清净，故俱生的念等亦不清净。犹如日间不明净的新月一样。所以在彼等下禅中，连一种也不能说是“舍念清净”的。可是在此（四禅中）业已不为寻等敌对法的势力所夺，又获得了同分的舍受的夜，故此中舍的新月极其清净。因舍清净故，犹如洁净了的月光，则俱生的念等亦得清净洁白。是故当知只有此第四禅称为“舍念清净”。

第四——照数目的次第为第四；或以入定在第四为第四。

次说“一支舍离，二支具备”。当知舍于喜为一支舍离；同时那喜是在同一过程中的前面的诸速行心中便断了，所以说喜是第四禅的舍断支。舍受与心一境性的二支生起为二支具备。余者如初禅中说。

兹已先说四种禅的修习法。

（五种禅）（第二禅）其次希望于五种禅生起的人，自熟练的初禅出定，觉得此定是近于敌对的五盖，因寻粗故禅支亦弱，

169 见此（初禅的）过失已，于第二禅寂静作意，取消了对于初禅的希求，为证第二禅，当作瑜伽行。自初禅出定之时，因他的念与正知的观察禅支，仅有寻粗起，而伺等则寂静（现起）。此时为了舍断他的粗支而获得寂静支，他于同一的相上“地地”的数数作意，即如前述而第二禅生起。此第二禅仅以寻为舍断支，而伺等四种为具备支。余者如前述。

（第三禅）如是证得第二禅时，已于前述的五行相中习行自在，并自熟练的第二禅出定，觉得此定依然是近于敌对的寻，因伺粗故禅支亦弱，见此第二禅的过失已，于第三禅寂静作意，取消了第二禅的希求，为证第三禅，当修瑜伽行。自第二禅出定之时，

因他的念与正知的观察禅支，仅有伺粗起，而喜等则寂静（现起）。此时为了舍断粗支，为了获得寂静支，于同一相上（地地）的数数作意，即如前述而第三禅生起。此第三禅只以伺为舍断支，犹如四种法中的第二禅，以喜等三种为具备支，余者如前说。

这便是将四种法中的第二种，分为五种法中的第二及第三两种。于是四种法中的第三禅成为五种法中的第四禅，第四禅成为第五禅（四种法的初禅即为五种法的初禅）。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，于论定的修习中，成就第四品，定名为地遍的解释。

第五 说余遍品

(2) 水遍²

在地遍之后，现在详论水遍，犹如地遍，希望修习水遍之人，当安坐而把取水相。（把取水相）有人为的及自然的一切应当辨别。于此水遍的说明，亦可如是应用于火遍等一切处，以后连（人为及自然）这一点也不再说了，唯说其特殊差别之处。

此水遍亦有曾于过去世有修习经验的具福者，则可于池、沼、盐湖、大海等自然之水而生起于相。犹如拘罗尸浮长老。

据说：尊者舍弃了他所受的恭敬利养，欲住远离之处，于锡兰的大港³乘船去阎浮洲（即印度），在航行中眺望大海之际，即现起了与大海相似的遍相。

若无前世的经验者，除去四种遍的过失，不取青黄赤白及其它任何有色的水，当以清净布接取只有空中而未落地的雨水，或其它与此同样清净无浊的水，装满至钵口或瓮口之后，拿去放在已如前述的精舍的南隅或隐秘的假屋之处，然后安坐下来，不应观察其颜色，亦不应于其特相作意，应以整个无差别的水与色而置心于假想法（概念）上，于安婆，乌达根，梵黎，萨利楞等的水的名称中，仅取其最普通的名称“水、水”（阿波、阿波）的修习。如是修习，便得次第生起如前所述的二相（取相与似相）。

此中“取相”的生起会动摇，如果水是和水沫及水泡混成一起，则生取的（取相）也是同样的，便会见得遍的过患。“似相”

² “水遍”(āpo-kasina)，《解脱道论》“水一切入”。

³ “大港”(Mahātittha)有说是锡兰的 Matara；又一说是西北海岸的 Mannara。

现起微动，如置于空中的宝珠扇及宝石所制的圆镜一样。由于似相的显现，则彼行者得证前述的近行禅四种与五种的安止禅。

(3) 火遍⁴

希望修习火遍的人，当把取火相。此中若以有经验而具福者，可把取其自然的火相，如见灯火、灶火、烧钵的火及林火得任何的火焰都得生起于相。如心护长老：有一天尊者闻法，进入布萨堂而见灯火之际，即生起于相。其它没有经验者必须作遍。其作法如次：劈开一种有脂质的硬木晒干之后，作成小片小片，跑到适当的树下或假屋之内，像烧钵那样的把它堆集起来，点上火，再拿一块席子或皮革或布，穿一个一张手又四指大的孔放在前面，然后如前述（不过高不过低）的坐下来，不对下面的草薪或上面的烟火作意，仅把取于中间（孔之间）的盛旺的火相，不应观察青或黄等的颜色；亦不宜对热等的特相作意。置心于火与色等整个的假想法（概念）上，即于^{*1}根哈梵答尼，迦答唯陀，诃多萨那等火的名称中，取其比较普通的“火、火”（德瞿、德瞿）而修习。如是修习，他便能次第生起如前述的二相。

此中“取相”的显现，其火焰如破裂而射落。对于把取自然（之火）者则见遍的过患，即火炬的破片或炭块或灰及烟等的显现。“似相”则不动，犹如放在空中的赤毛毯，如金扇及如金柱的显现。由于似相的显现，修行者即能获得如前所述的近行禅及四种与五种的安止禅。

⁴ “火遍”(tejo-kasiṇa)，《解脱道论》“火一切入”。

^{*1} 即于巴梵柯，根哈梵答尼，

(4) 风遍⁵

希望修习风遍的人，当把取风相。可由眼见或身触去把取。即如诸义疏中说：“把取风遍者，取于风相，即观察甘蔗的叶端为风所动摇，或观察竹端树梢及头发的尾端为风所动摇，或者观察其身体为风所触。”所以他看见与头相等（同人一样高）的甘蔗、竹子、树，或者长有四指长的密发的男子头发为风吹动之时，即寄以此念：“此风吹于此处”；或者风从窗牖壁隙进入而吹到身上任何部分之时，即寄念彼处、于梵多、麻罗多、阿尼罗等风的名称中，取其比较普通的“风、风”（梵瑜、梵瑜）而修习。

这里“取相”显现是动摇的，如从灶上才拿下的粥所升的热气一样。“似相”则静止不动，余如前述。

(5) 青遍⁶

以后⁷：“把取青遍者，即把取于花，或布，或于布颜色的青相”，依此语，对于已有经验的具福者无论见到那样青色的花丛，奉供之处的花席，或青布及宝石等，都可生起于相，对于其他无经验者，则采诸青莲花或结黎根尼迦（早荣）⁸等花，不见其花蕊及花茎，仅以花瓣放到浅盘或平篮内，填满至其口而散布开来，或以青色的布结成一束而填满它，在诸（盘篮的）口的周围结成如鼓面一样。或以青铜、青叶、青染料等任何一种有色的东西，犹如地遍中说，作为可以携带的或仅于壁而作遍的曼陀罗，

⁵ “风遍”(vāyo-kasiṇā)，《解脱道论》“风一切入”。

⁶ “青遍”(nīla-kasiṇā)，《解脱道论》“青一切入”。

⁷ 指义疏中说。

⁸ 结黎根尼迦(Girikanṇnikā)，即蓝蝴蝶(clitoria ternatea)，花大而色深蓝，远看之酷似蝴蝶。

外边用一种不同的颜色而区划之。自此如地遍所说的方法即起“青、青”（尼楞、尼楞）的作意。

这里在“取相”中，能够显现遍的过患，即如显现花蕊、花茎及花瓣等的间隙。“似相”显现则脱离遍的曼陀罗，犹如在空中的宝珠扇。余如前述。

(6) 黄遍⁹

黄遍亦同样，即如此说：“把取黄遍之人，对于花或布或有颜色的东西，而取其黄相”。故于此中，若有过去经验而具福者，则看见任何这样黄色的花丛、花席及黄布与有颜色的东西，都能生起其相。如心护长老。据说：这位尊者在制多罗山时，看见人家用巴登伽花散布在供座上作供养，由此一见，便生起与彼供座一样大的相。其它无经验者，用迦尼迦罗¹⁰ 花等或黄布及有颜色的东西，如青遍中所说的作遍已，然后“黄、黄”（贝多根、贝多根）的作意，余者相同。

(7) 赤遍¹¹

174 赤遍亦同样，即如此说，“把取赤遍之人对于花或布或有颜色的东西而取其赤相”。故于此中，若有过去经验而具福者，则看见任何这样赤色的盘陀祇梵迦¹² 等的花丛或花席，或赤色的布及宝石与有颜色的东西，都能生起其相。其它无经验者，则用阇耶苏曼那，盘陀祇梵迦，罗多柯伦达迦等花，或以赤布及有颜色

⁹ “黄遍”(pīta-kasiṇa)，《解脱道论》“黄一切入”。

¹⁰ “迦尼迦罗”(kaṇikāra)，《解脱道论》“迦尼迦罗”。

¹¹ “赤遍”(lohita-kasiṇa)，《解脱道论》“赤一切入”。

¹² 盘陀祇梵迦(bandhujivaka)。《解脱道论》“盘偷时婆”。

的东西，如青遍中所说的作遍已，然后起“赤、赤”（罗希多根、罗希多根）的作意。余者同样。

(8) 白遍¹³

白遍亦然：“把取白遍者，对于白色的花或布或有颜色的东西而取其白相”，若有过去经验而具福者，则看见任何这样白色的花丛，或梵悉迦、苏曼那等的花席，或白莲的花聚，或白布及有颜色的东西，都能生起于相。或于锡的曼陀罗（圆轮）、银的曼陀罗、月的曼陀罗等亦能生起于相。若无经验者，则如前述的用白花或白布及有颜色的东西，如青遍所说的方法作遍已，然后起“白、白”（恶达多、恶达多）的作意。余者亦同样。

(9) 光明遍¹⁴

于光明遍中说：“把取光明遍的人，对于壁隙或键孔或窗牖之间而取光明相”，若过去有经验而具福者，则看见任何透过壁隙的日光或月光照到壁上或地上所现的曼陀罗（圆轮），或透过枝叶茂密的树林的空隙和茂密的树枝所造的假屋而照到地上所现的曼陀罗，都能生起于相。其它无经验者，亦得于上述的光明的曼陀罗作“光、光”（恶跋沙、恶跋沙）或“光明、光明”（阿罗迦、阿罗迦）的修习。如果不可能对那样的光明修习，则于瓮中点一灯封闭它的口，再把瓮留个孔，放在那里把孔向到壁上。这样从瓮孔中透出的灯光照到壁上便成为曼陀罗，然后对它作“光明、光明”的修习。这灯光比上述的光还可以持久。

¹³ “白遍”(odāta-kasiṇa)，《解脱道论》“白一切入”。

¹⁴ “光明遍”(āloka-kasiṇa)，《解脱道论》“光明一切入”。

这里的“取相”是与壁上或地上所现的曼陀罗一样的。“似相”则如很厚而净洁的光明积聚一样。余者同样。

(10) 限定虚空遍¹⁵

限定虚空遍亦然：“把取虚空遍的人，即于壁隙或键孔或窗牖之间而取虚空相”。若过去有经验而具福者，看见任何壁孔等都能生起于相。其它无经验者，则于盖得很密的假屋的壁或任何皮革席子，穿一个（直径）一张手即四指大的孔，仅于那种壁孔等的孔而作“虚空、虚空”（阿迦沙、阿迦沙）的修习。

这里的“取相”即同那以壁等为边际的孔一样，如欲增大亦不能增大的。“似相”则仅有虚空曼陀罗显现，如欲增大即可增大。余者与地遍中所说的一样。

杂论十遍

见一切法的十力者，
说此为色界四种——五种禅因的十遍。
既知十遍和它们的修法，
亦宜更知它们的杂论。

在十遍中，依于“地遍”能以一成为多等，或于空中，或于水中，变化作地，以足行走其上及作坐立等，或以少及无量的方法而获得（第一第二）胜处，有此等的成就。

依于“水遍”，能出没于地中，降下雨水，变化江海等，震动大地山岳楼阁等，有此等成就。

176 依于“火遍”，能出烟和燃烧，能降炭雨，以火灭火，欲燃则燃，为了要以天眼见东西而作诸光明，般涅槃之时能以火界荼

¹⁵ “限定虚空遍”(paricchinnākāsakasiṇa)，《解脱道论》“虚空一切入”。

毗其身体，有此等成就。

依于“风遍”，能速行如风：能降风雨，有此等成就。

依于“青遍”，能变化青色，作诸黑暗，依于妙色及丑色的方法而获得（第三）胜处，证净解脱，有此等成就。

依于“黄遍”，能变化黄色，点石成金，依前述（妙色丑色）的方法而获得（第四）胜处，证净解脱，有此等成就。

依于“赤遍”，能变化赤色，依前述的方法获得（第五）胜处，证净解脱，有此等成就。

依于“白遍”，能变化白色，离诸昏沉睡眠，消灭黑暗，为了要以天眼看东西而作诸光明，有此等成就。

依于“光明遍”，能变化辉煌之色，离诸昏沉睡眠，消灭黑暗，为了要以天眼看东西而作诸光明，有此等成就。

依于“虚空遍”，能开显于隐蔽，在大地中及山岳中亦能变化虚空，作诸（行住坐卧的）威仪，可于墙垣上自由步行，有此等成就。

一切遍都有上、下、横、无二、无量各种。即如此说¹⁶：“有人于地遍作上、下、横、无二、无量想”等。此中“上”即上向于天空。“下”即下向于地面。“横”即区划了的田园的周围。即是说或者有人仅向上增大于遍，有人向下，有人向周围，犹如希望以天眼见色而（向自己所欲的方向）扩展光明一样，依他们各各不同的目的而扩展，所以说上、下与横。“无二”即指这一遍而不至于他遍说的。譬如有人入于水中，则各方面都是水，更无他物，如是于地遍中只有地遍，更无他遍的成分。于一切遍都是这样。“无量”是依遍的无限量的扩展而说的。由于心的遍满于遍而遍满于一切，没有这是遍的初，遍的中等限量。

¹⁶ A.V,60.

如说：¹⁷ “那些具足业障，具足烦恼障，具足异熟障，无信、无愿、恶慧，不能入决定正性的善法的有情”，像这样的人们，甚至一人而修习一遍也不能成就。

“具足业障”是具有无间业的。“具足烦恼障”是决定邪见者，两性者（阴阳人），黄门（半择迦）。“具足异熟障”是由无因、二因而结生¹⁸者。“无信”即对佛（法僧）等没有信的。“无愿”即对非敌对法及圣道而无有愿。“恶慧”即无世间、出世间的正见。“不能入决定正性的善法”是不能入于善法中而称为决定，称为正性的圣道的意思。像这样的人不但在遍中，就是在一切业处之中一个也不能修习成就的。所以必须由于离诸异熟障的善男子，遥远地回避了业障与烦恼障，闻正法而亲近善人增长其信，愿与智能，勤行业处瑜伽。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，于论定的修习中，成就第五品，定名为余遍的解释。

¹⁷ A.I,122f; III,436.cf.S.III,225; Vibh.341.

¹⁸ 由无因、二因而结生，参考第十四品。

第六 说不净业处品

在遍之后，再指示膨胀相、青瘀相、脓烂相、断坏相、食残相、散乱相、斩斫离散相、血涂相、虫聚相、骸骨相，¹十种无意识者（死者）的不净。

（十不净的语义）（1）在命终之后渐渐地膨大，犹如吹满风的皮囊，所以叫膨胀。膨胀即“膨胀相”，或以厌恶的膨胀为“膨胀相”。即与膨胀的尸体是同义语。

（2）破坏了的青色为青瘀。青瘀即“青瘀相”，或以厌恶的青瘀为“青瘀相”。在那肉的隆起处是红色的，脓所积聚处则白色，其它多处则青色，在青的地方如为青衣所缠，和这样的尸体是同义语。

（3）在诸破坏之处流出脓来叫脓烂。脓烂即“脓烂相”，或以厌恶的脓烂为“脓烂相”，和这样的尸体是同义语。

（4）解剖为二而未离开的为断坏。断坏即“断坏相”，或以厌恶的断坏为“断坏相”。即与从中央剖开的尸体是同义语。

（5）这里那里各各为犬和野干所食啖叫做食残。食残即“食残相”，或以厌恶的食残为“食残相”。像这样的尸体是同义语。

（6）种种离散为散乱。散乱即“散乱相”，或以厌恶的散乱为“散乱相”。即一处是手，另一处是脚，又一处是头，这里那里散乱着的尸体是同义语。

（7）由斩斫而与上述同样散乱的为“斩斫离散相”。像乌鸦的

¹ 膨胀相(Uddhumātaka)、青瘀相(Vinilaka)、脓烂相(Vipubbaka)、断坏相(Vicchiddaka)、食残相(Vikkhayitaka)、散乱相(Vikkhittaka)、斩斫离散相(Hata-vikkhittaka)、血涂相(Lohitaka)、虫聚相(Puluvaka)、骸骨相(Aṭṭhika)。《解脱道论》“膨胀相、青瘀相、溃烂相、斩斫离散相、食啖相、弃掷相、杀戮弃掷相、血涂染相、虫臭相、骨相”。

足迹，于肢体中以刀斩斫而如前述散乱的尸体是同义语。

(8) 流出的血散布在这里那里为“血涂相”。即为流出的血所涂的尸体是同义语。

(9) 诸蛆虫为虫，为虫所散布叫“虫聚”。即充满于虫的尸体是同义语。

(10) 骨即“骨相”，或以厌恶的骨为“骨相”，即与骸骨是同义语。

其次，此等（十不净）也是依此膨胀等生起的诸相的名字，又是于此诸相中证得诸禅的名称。

（修习法）（一）（膨胀相的修习法） 瑜伽者若欲于膨胀之身生起膨胀之相而修称为膨胀之禅的，应该如地遍中所说的方法去亲近阿阇梨而把取业处。那些对瑜伽者说业处的人，对于（1）为取不净相而前行的处所，（2）四方诸相的考察，（3）以十一种法取相，（4）观察（至墓场等）往返的道路，（5）乃至最后的安止规定，都应该说。那些瑜伽者应善学一切，到前面所说的住处，遍求膨胀相而住。

180 (1) **（为取不净相而前行的处所）** 如是修不净者，若听见人家说，在某某村口、林口、道路、山脚、树下，或冢墓间有膨胀的尸体丢在那里的时候，不要像在不妥当的渡头而即跳去。为什么呢？因为不净的尸体可能有野兽光顾或非人覬覦，若往那里走，则有生命的危险。或者所走的路要经过村口、浴场与田边，那里可能发现异性之色，甚至那尸体便是异性——即男子以女体为异性，女子以男体为异性。如果异性之体是新近才死的，可能生起净想，所以对于他的梵行也是障碍。如果他能够这样的自觉：“这对于我是不足轻重的”，那么他便可去。

在出发的时候，应该告诉僧伽的长老或其它通达的比丘。何以故？假使他在冢墓之间，为非人、狮子虎豹等的形色和声音等

不顺的所缘所威胁而肢体战栗，或食物不消化而呕吐，或其它意外的病发生时，则寺内的长老比丘既能善护其衣钵，亦将派遣青年比丘及沙弥去看护那比丘。还有些盗贼认为“冢墓是一个不被人怀疑的地方”，故在已盗和未盗的时候，往往在那里集合，或者给人们追逐的盗贼，跑进比丘的地方，把赃物丢在那里逃走了。追的人来到这里便说：“我们被盗的东西和贼都找到了！”即捕此比丘及伤害他。此时则僧伽长老即可阻止他们说：“莫伤害他，他行前曾经对我说过，是来这里行道的”，人们既得了解，便可安全了。这便是行前要先告知的利益。所以欲见不净相者，依照前述的方法告知比丘之后，应如刹帝利到灌顶的地方去，又如祭祀者到祭坛去^{*1}一样的生起喜悦心而行，既生喜悦心后，当依诸义疏所说的方法去行。即所谓：

“摄取膨胀不净相者，置念不忘，内摄诸根，意不外向，观察往返的路，不与他人作伴单独而行。在弃有膨胀不净之相的地方，那里并有岩石、蚁塔、树、灌木、蔓草等相及所缘，对于所有的相及所缘既作注意之后，再观察其膨胀不净相的自性、状态。即是对于颜色、性别、形状、方位、空间、界限、关节、孔隙、凹部、凸部与周围等相，他得深深的习取，善能把握，善能确定，他对于那些相既善习取、把握及确定之后，置念不忘，内摄诸根，意不外向，观察往返的路，不与他人作伴单独而行。他经行时当于不净相作意而经行，坐时亦当于不净相作意而打坐。”

对于考察四方诸相有什么作用？有什么功德？考察四方诸相有不迷惑的作用，有不迷惑的功德。以十一种法取相有什么作用？有什么功德？以十一种法取相是为了令心与不净相密切的连结，有密切连结的功德。观察往来的路有什么作用？有什么功德？观察往来的路是为了给与（业处的）正当路线，有给与正路的功德。

^{*1} 如祭祀者到祭坛去，贫者到宝藏处一样

他见不净相的功德之后，作珍宝想，起恭敬而生喜爱置心于所缘中：‘诚然依此行道，我将脱离生死’，因彼离欲……得于初禅具足住。他证得色界的初禅，得天住及由修行所成的福业之事”。

如果他只为调心而去墓场看尸体的，则应鸣钟集众同行。若以业处为首要之目的，则应不舍其（念佛等的）根本业处，于彼作意，为了避免冢间的犬等的危险，须拿手杖或棍，坚住（于念佛等的根本业处），作念不忘，内摄第六意及诸根令不外向，无双单独而行。从寺院出来的时候当注意观察：“我是从某方，某门出来的”。此后行路之时，当观察那道路“这路是向东方走的，或向南、西、北方，或向四维”。又“这里向左折，这里向右走，在什么道路的地方有岩石、蚁塔、树林、灌木、蔓草”等，在路上都应一一确定，趋向于（不净）相处而行。不要逆风而行，因逆风则尸体的臭气扑鼻，令脑昏乱，或使呕吐，而生后悔：“为什么我要来这样的尸体之处！”所以应避逆风而顺风行。如果途中有山，或峭壁、岩石、篱笆、荆棘、流水、沼池，不可能顺风而行，则用衣角扪鼻而行，这是他的行的方法。

(2) (四方诸相的考察) 这里走去的人，不应即刻去看不净相，须先确定方位；因为所站的一方，若对于所缘不明显，则心亦不适于工作；所以应该避免那一方。如果所立之处对于所缘很明显的，则心亦适于工作，故应站在那里。对于逆风和顺风都应避免，站于逆风者未免为尸体的臭气所恼而散乱于心；站在顺风者，如果那里有非人居留，则未免触怒他们而致灾害。所以应该稍微避开而在不很多的顺风处站立。如是注意站立，亦不应离尸体过远与过近或在正头方及正足方站立，因为站得过远对于所缘不明显，过近则生恐怖。若站在正头方或正足方，则对一切不净相难得平等的认识。所以不过远过近而视，当在尸体的中部适当的地方站立。

如是站立之人，“那里并有岩石……蔓藤等相”，当依此说考察四方诸相。其考察的方法如次：若在不净相的周围看见有石头，应该确定这石头的高、低、大、小、赤、黑、白、长及圆等。此后应该观察：“在这个地方是这个石头，这边是不净相；这边是不净相，这里是石头。”如见蚁塔，亦应确定其高、低、大、小、赤、黑、白、长与圆等。此后应该观察：“在这个地方是这个蚁塔，这边是不净相”。如见树，则应确定它是阿说他（即菩提树），或榕树，或无花果树，或迦毗他伽树，及它的高、低、大、小、黑、白等。此后应该观察：“在这个地方是这棵树，这边是不净相”。如见灌木，则应确定它是醒提，或迦罗曼陀，或迦那维罗，或鼓轮达伽及它的高、低、大、小等。此后应该观察：“在这个地方是这样的灌木，这边是不净相”。如见蔓藤，应确定它是罗婆（葫芦瓜）或俱槃提（南瓜）或沙麻、或黑葛、或臭藤。此后应该观察：“在这个地方是这样的蔓藤，这边是不净相；这边是不净相，这里是蔓藤”。这便包摄“与相俱作，与所缘俱作”的意义。再三的确定名为“与相俱作”，这是石头这是不净相，这是不净相这是石头，往往这样双双连结确定，名为“与所缘俱作”。

如是与相俱及与所缘俱作已，其次确定“自性的状态”，即是说当时不净相的自性状态——不与他共的独特的膨胀的状态作意。膨胀是肿胀义，即以这样的自性与作用而确定之义。

(3) (以十一种法取相) 如是确定之后，次说“以色、以相、以形、以方、以处、以界限”² 六法取相，怎样取呢？①“以色”，即瑜伽行者当确定这尸体是黑的，或白的，或金黄的皮肤的色。

² 以色(vanṇato)、以相(lingato)、以形(Saṅthānato)、以方(disato)、以处(okāsato)、以界限(paricchedato)、《解脱道论》“以色、以男女、以形、以方、以处、以分别”。

②“以相”，并不是说确定其女相或男相，当确定这尸体是青年、中年或老年的。③“以形”，是只依膨胀的形而确定这是他的头形，这是他的颈形，这是手形，这是腹形，这是脐形，这是腰形，这是股形，这是胫形，这是足形。④“以方”，即确定这尸体的两方，从脐以下为下方，脐以上为上方；或者确定我是站在这一方，而不净相则在那一方。⑤“以处”，当确定手在此处，足在此处，头在此处，中部身体在此处；或者确定我是站在此处，而不净相则在彼处。⑥“以界限”当确定这尸体下以足掌，上以发顶，横以皮肤为界，在其界限之内观察三十二分充满污秽的尸体，或者确定这是他的手界，这是足界，这是头界，这是中部身体的界限。

或者取得全体的任何部分，即以彼处为膨胀的界限。男子对于女体（尸），女子对于男体（尸）是不适宜的。在异性的尸体不能生起（不净相的所缘），只是扰乱的缘而已。如中部义疏中说：“虽系腐烂的女人亦能夺去男子的心”。所以当对同性的尸体以此六法取相。

185

其次如已亲近过去诸佛，曾习业处，行头陀支，思惟（地水火风的）大种，把握（无常、苦、无我）诸行，观察（缘起的）名色，除有情想，行沙门法，熏习其（善的）熏习，修其所修，得（解脱）种子，具上智而少烦恼的善男子，见其所见的尸体处，即得显现似相。如果不能如是显现，则以此六法取相而得显现。假使这样依然不能显现，那么，他们必须再以关节、孔隙、凹部、凸部、周围³五法取相。

此中⑦“以关节”，是一百八十关节。然而在膨胀的相上怎么能够确定一百八十关节呢？所以他应观察右手的三关节，左手

³ 以关节(sandhito)、以孔隙(vivarato)、以凹部(ninnato)、以凸处(th-alato)、以周围(samantato)，《解脱道论》“以节、以穴、以坑、以平地、以平等”。

的三关节，右足的三关节，左足的三关节，头颈一关节及腰一关节的十四大关节。⑧“以孔隙”，即应观察手胁之间，足与足间，腹的中间及耳孔的孔隙。对于闭眼的状态，开眼的状态，或闭口开口的状态亦宜观察。⑨“以凹部”，即应观尸体的凹处，如眼窝、口腔及喉底等，或者观察我站在低处，而尸体在高处。⑩“以凸处”，当观尸体的高处，如膝、胸、或额等；或者观察我站在高处，而尸体在低处。⑪“以周围”，当观察尸体周围的一切。以智行于全尸体，那一处显现明了的，即置心于彼处：“膨胀相、膨胀相”而念。如果这样也不能显现，则应置心于（上半身）直至腹端最膨胀之处：“膨胀相、膨胀相”作念。

今对“善取彼相”等作如是的抉择：诸瑜伽者对于这尸体当依前述的取相法而善取相，专心思念，如是数数善作把握与确定。离尸体不过远不过近之处站立或坐，开眼观看而取相。心念“厌恶的膨胀相、厌恶的膨胀相”，乃至百回千回的开眼观看，闭眼专思。行者当如是数数取相而至善取。什么时候为善取呢？即在开眼见相闭眼而思相亦同样的显现之时，名为善取。他如是取相而得善取善把握而善观察已，如在那里（冢墓）修习到最后仍不能得证（初禅），则他回来之时亦如前说的方法单独无伴，于同样的不净业处上作意，置念专注，内摄诸根，意不外向，回到他自己的住所。当他从冢墓出来而在回转的途中，应如是观察：“我是从此路出来的，此路向东走，或向西、南、北走，或向四维走，此处向左转，此处向右折，在这里有石头，这里有蚁塔，这里有树，这里有灌木，这里有蔓藤”。如是观察归途而回来后，在经行时亦宜在结合于不净相而经行，即是应该向不净相那方面的地点经行的意思。坐禅的时候亦宜布置与不净相结合的坐处。如果在那方面有深坑，或悬崖、树木、墙围、泥沼等，不可能向那方面去经行，而坐席也不可能布置在那样的地点，所以他只得在望

不见那方的不适合之处经行和打坐，然而他的心也应该倾向于那方面。

187

现在说“观察四方诸相依什么”等的质问及“为了不迷乱”等答复的意义：如在（夜等的）非时往膨胀相的地方观察四方诸相，为取相而开眼观看时，即死尸好像起立，好像扑过来，好像追来等现起，他见到那样恐怖的所缘，心起迷乱犹如狂人，怖畏昏迷，毛骨竖立。在圣典中分别三十八所缘里面，没有其他哪一种所缘像这样恐怖的。所以这不净业处名为弃舍禅那者。何以故？因为于此业处中太恐怖故。所以瑜伽者必须坚持其念：“死尸决不会起立而追的，如果在那尸体旁边的石头或蔓藤能追来，尸体才可能追来，如果那石头或蔓藤不能追来，而尸体亦不能追来。这是由你自己的想生想成。今天你的业处显现了。比丘，莫恐怖吧！”于是除去畏惧而生欢笑，当置其心于相中。如是得证于超胜的境地。所以如是说：“观察四方诸相是为了不迷乱故”。

次以十一种法取相成就令心与业处密切的连结：即是由于他的开眼观看之缘，而得生起取相，由于置念于取相而得生起似相；置意于似相而成就安止定；在安止定中增大于毗钵舍那（观）而得证阿罗汉。所以说：“以十一种法相是为了令心与不净相密切的连结”。

188

（4）（观察往来的路）“观察往来的路是为了给与（业处的）正当路线”，即是观察去的路及回来的路，因此而得给与业处的正当的路线的意思。假使这比丘取了业处回来时，在途中碰到了什么人问他：“尊师，今天是什么日子？”或问是哪一天，或提出什么问题，或作问候的时候，他是不应该以为自己是行业处之人而默然地走过去的。他必须说是什么日子及答复其问题。如果他不知道，他说：“我不知道”，并得作如法的问候。因为这样做，对于他所取得而尚幼稚的不净相就要消失了。虽然消失，但

也得答复其所问的日子。若不知其所问，当说：“我不知道”。若知道则应简单地说。问候也是必需的。如见作客的比丘，应向客僧问候。其它如塔庙庭院的义务，菩提树园的义务，布萨堂的义务，食堂、火房、阿阇黎与和尚、客僧、发足者的义务等，如在《犍度》中的一切义务都应操作。然而作了那些事情，他的幼稚的不净相也消失了。虽然他希望“我再去取相”，但此时的尸体已为非人或野兽所占，故不可能再去冢墓，或者不净相业已消逝，因为膨胀相放了一两天，已经转成了青瘀等的状态。在一切业处之中像这样难得的业处是没有的，所以那失去了不净相的比丘，当在夜住处或日住处中坐下：“我是从这扇门出寺，向某方面的道路走去，在某处向左转，某处向右折，某地方有石头，某处有蚁塔、树、灌木、蔓藤，我在那条路步行时，在某处得见不净相，在那里向那方面站着，如此如此考察四方诸相，如是取得不净相之后，由某方从冢墓出来，由这样的路作如是如是的回来，在此处坐”，应如是在坐处中结跏趺坐，考察其往来的路。由于他这样的考察，则不净相依法显现明了，如在目前，再得依照以前所行的业处的过程行道。所以说：“观察往来的路是为了给与业处的正当路线。”

(5) (安止的规定)对于“见彼功德之后，作珍宝想，起恭敬而生喜爱，置心于所缘中”的句子，是说置意于厌恶的膨胀相中，得生禅那，以禅那为足处(近因)而增长毗钵舍那(观)者，便得见此“诚然依此行道，我将脱离生死”的功德。譬如一贫穷人，获得了很名贵的珠宝，便作“我已获得其实难得的”，起珍宝想，生尊重心，极其爱好而加保护；此人亦然：“我已获得此难得的业处，如那穷人的名贵的珠宝。因为修习四界业处的人，可取他自己的四大，安般(出入息)业处者，可取他自己的鼻息，遍业处者，可以作遍而随意修习，如是其它的业处也都是容易得的。唯有此(膨胀相)持续一二天后，便变成了青瘀等的状态，实在

没有像这样难得的”，故应起珍宝想，生尊敬心，爱好的保护彼相，在夜住所或日住所中，应该数数的把心密切地连结到“厌恶的膨胀相、厌恶的膨胀相”上面去，应该对那相再三考虑、作意与思惟。能这样做，则他的似相生起。

190

关于（取相与似相）二相的各别作用：即“取相”的显现是坏形的、可怕的、恐怖的景象。然而“似相”则如四肢五体肥满的人随其所欲吃饱了睡卧的样子。在获得似相的同时，因对外欲不作意之故而得镇伏舍于爱欲。因舍于随贪而他的瞋恚亦舍，犹如血除而脓亦除。同样的由于勤精进故舍断昏沉睡眠。因无追悔而作寂静法的精勤，舍断掉举恶作。因得殊胜的现前，故对指示行道的导师（佛），对行道及行道的果而得除疑。如是舍除了五盖，同时于似相中以心的攀缘为相的寻生起，成为相续思惟作用的伺，获得殊胜的证悟之缘故喜，由喜意而生轻安，因轻安而生乐，由乐而生心定，故因乐而成心一境性的五禅支现前。如是初禅的影像的近行禅亦在那一刹那生起。此后得证初禅的安止及五自在的一切，如地遍中所说。

（其余的九不净）以后的青瘀等相，也是依那“为取膨胀不净相的人，专置其念、无双单独前往”等同样的说法，从起初出发前往、取相等一切都用那“为取青瘀不净相的人……”，“为取脓烂不净相的人……”，如是依照前述的同样方法，应知抉择在什么地方当改换“膨胀”的句子。其次说他们的差别之处：

（二）（青瘀相）对于青瘀相，当起“厌恶的青瘀相、厌恶的青瘀相”的持续作意。在“取相”是显现斑点的色，而“似相”则显现满是（青瘀色）的。

（三）（脓烂相）对于脓烂相，当起“厌恶的脓烂相、厌恶的脓烂相”的持续作意。在“取相”是显现好像（脓的流出），而“似相”则显现不动而静止的。

（四）（断坏相）断坏相在战场上，或盗贼盘踞的森林中，或

国王令斩盗贼的冢墓间，或狮子、老虎啮人的阿练若间，可得此相。若去这样的地方，如果落在各方的断坏相能够一眼见到的，那是最好，如不可能见到，不应用自己的手去触，因为亲手去触未免成为太亲切了，所以应令寺役或沙弥或其它什么人（把各自一方的断坏相）聚集在一处。如果不得那样的人去做，则应由自己用手杖或棍子把断片堆放一处排列，中间相隔一指的断缝。这样放好之后，即起“厌恶的断坏相、厌恶的断坏相”的持续作意。这里的“取相”是显现中间斩断似的，而“似相”则显现圆满的。

（五）（食残相）于食残相，即起“厌恶的食残相、厌恶的食残相”的持续作意。在“取相”时是显现这里那里被取食了的样子，而“似相”则显现圆满的。

（六）（散乱相）于散乱相，即用断坏相中所说的同样方法，令他人或自己把它们安排成一指的隔离，然后起“厌恶的散乱相、厌恶的散乱相”的持续作意。在“取相”时是显现通常明了的隔离，而“似相”则圆满的显现。

（七）（斩斫离散相）斩斫离散相，亦能在断坏相中所说的那样的地方获得，去到那里以后，如前所说的同样方法令他人或自己把它们安排一指的隔离，然后起“厌恶的斩斫离散相、厌恶的斩斫离散相”的持续作意。在“取相”时，是显现可以认识的被斩斫的伤口似的，而“似相”则圆满的显现。

（八）（血涂相）血涂相，在战场等处的受伤者，手足被斩的疮口或疖疱等伤口流血的时候可以获得。看见那血相后，即起“厌恶的血涂相、厌恶的血涂相”的持续作意。在“取相”时，显现像风飘的红旗的动摇的相状，而“似相”则显现静止的。

（九）（虫聚相）虫聚相即是过了二三天之后的臭尸的九个疮口⁴涌出虫堆的时候。亦可在狗子、野干、人、黄牛、水牛、象、

⁴ 九个疮口(nava vanamukhāni)，两眼、两耳、两鼻孔、口、大小便道。

马、蟒蛇等的尸体上发现聚虫像一堆米饭似的。无论对于那些的那一处，即起“厌恶的虫聚相、厌恶的虫聚相”的持续作意。犹如小乞食者帝须长老对黑长池中的象的尸体而现起此相一样。在“取相”中是显现像动摇似的，而“似相”则如一块静止的米饭的显现。

(十) (骸骨相) 对于骸骨相，即依照“如果看见抛弃在坟墓附有血肉而结以筋及骨节连锁着的尸体”等的种种说法。所以他依前面所说的同样方法从住处出来及前往目的地，对周围的石头等作共相共所缘而念：“这骸骨”及观察其自性的状态，依色等十一种行相而习取于相。(1) 如果于色中而见白色者，则不会现起(厌恶相)，因为掺染了白遍，于是应该只以厌恶心而见骸骨。(2) 在这里的持相是指手等，故应观察手、足、头、腹、腕、腰、大腿、小腿等相。(3) 须观察长、短、圆、方、小、大等的形状。(4) 观察方位及(5) 处所，已如前说。(6) 观察骸骨周围的界限，对于那一部分骸骨显现得明了的时候，即取那一部直至证得安止定。(7)、(8) 次当观察那样那样的骸骨的凹处凸处及凹部凸部；于其所立之处亦当作“我在低处骨在高处或我在高处骨在低处”的观察。(9) 次当观察两骨衔接之处的关节。(10) 观察骨与骨间的有孔无孔。(11) 以他的智行于一切处后，当知“在这里是这样的骨”，如是观察于周围。假使于此等相中依然不能显现的时候，则应置心于额骨上。正如在此骸骨相所应用的这十一法取相，在以前的虫聚相等亦得以此作适宜的观察。于此骸骨业处，无论对全副连锁的骸骨或对一骨都得成就。所以在那些骸骨里面无论对那一部分，当以十一法相而起：“厌恶的骸骨相、厌恶的骸骨相”的持续作意。这里的“取相”和“似相”，据义疏说是相同的。但对于一骨说是适合的。然而若对连锁的骸骨，则在“取相”中是能认明孔隙的，在“似相”中乃显现圆满的。

193 即于一骨亦得于“取相”为恐怖，而“似相”则应导入近行定而

生喜悦。在这种场合对于在义疏中所说的（取相和似相同样），那是容许我们作如上的各别说法的。如在义疏中先说“于四梵住及十不净中是没有似相的。于四梵住中其界线的混合为相，于十不净中作正当的辨别而见厌恶的时候为相”，但于后面又说“这是取相和似相二种相”。所以说“取相”是显现各异的恐怖等。如果经过思考之后，则我这里的说法是适合的。同时摩诃帝须长老由于看见齿骨而显现全女子的身体为骨聚等的故事，可引为这里的例子。

杂论十不净

这些为一一禅那之因的不净，
是那千眼帝释称赞的净德的十力者的演说。
既已知道了它们和他们修习的方法，
关于它们的杂论更应作进一步的认识。

在这些（十不净）里面证得任何一种禅那的人，因为彻底镇伏了贪，故如离欲者（阿罗汉）的不贪行者。虽然已经说了各种不净的区别，亦应知道（一）依尸体的自性转变的区别及（二）依贪行者的区别。

（一）当尸体成为厌恶状态的时候，即转变为膨胀相的自性或青瘀等任何其它的自性。如果能够获得任何的厌恶相，即在那里作“厌恶的膨胀相，厌恶的青瘀相”的取于不净相，故知依尸体的（不净）自性转变而说十种不净的区别。

（二）依贪行的差别说，即是由于膨胀相的显示其尸体的坏形，故适合于贪^{*2}行的人。由于青瘀相的显示其坏色的皮肤，故适合于贪身色的人。由于脓烂相的显示其与身色连络的恶臭的状态，

^{*2} 故适合于贪外形的人。

194 故适合贪于由花香等的装饰而生的身香的人。由于断坏相的显示其中间的孔隙，故适合贪于身体坚厚的人。由于食残相的显示有肉的丰满部分的破坏，故适宜贪于乳房等身体的肉的部分的人。由于散乱相的显示四肢五体的散乱，故适宜贪于四肢五体的玩弄之美的人。由于斩斫离散相的显示其整个身体的破坏变易，故适宜贪于身体完整的人。由于血涂相的显示血的涂抹的厌恶状态，故适宜贪于装饰成美丽的人。由于虫聚相的显示普通都有的身体的无数的蛆虫，故适宜贪于身为我所有的人。由于骸骨相的显示身体的骨头的厌恶，故适宜于贪完整的牙齿的人。如是当知依照贪行者的区别而说十种不净的差别。

次于十种不净之中，譬如在水不静止而急流的河中，由于舵的力量可以停止船只，若无有舵想止住它是不可能的；如是因所缘的力量弱，由于寻的力量，止住于心而成专一，若无有寻想止住他是不可能的；所以在十不净中只能获初禅，不能得第二禅等（第二禅等无寻故）。

（于厌恶的所缘怎么会生喜悦呢？）虽然于此厌恶的不净所缘中，因为他见到“诚然依此行道，我将脱离生死”的功德，并舍弃五盖的热恼，所以生起喜悦。譬如消除粪秽的人，虽在粪秽聚中工作，因为见到我将获得更多的雇金的利益，亦生欢喜心；又如严重病苦的人，虽给以呕吐及下泻的诊治，也欢喜的。

195 虽有十种不净但其特相只是一个；即是十种的不净，恶臭的厌恶的状态为特相。这种不净相不只依于尸体而起，犹如住在支提山的摩诃帝须长老的看见齿骨，又如僧护长老的侍者沙弥看见坐在象背上的国王一样，亦可在生人的身上生起的。诚然尸体和生人的身体是同样不净的，但因生人的身体给外部的装饰所遮蔽，不认识它的不净相罢了。本来这个身体是三百多根的骨聚，一百八十关节的结合，九百腱的连结，九百块肉所涂，湿的人皮（内皮）所包，外为表皮所遮，无数大小的孔隙如油壶一样的上下漏

流不净，虫聚的寄生处，诸病的住处，一切苦法的根据地，九个疮口如溃破了的老脓疱一样的常流不净——即两眼出眼眵，两耳孔出耳垢，两鼻孔出鼻涕，口出食物津液痰血，两下门出大小便——，九万九千的毛孔出不净的汗汁，为苍蝇的缠绕。假使他的身体不注意用齿木刷牙、洗脸、^{*3} 沐浴、穿衣等，或者如生来一样的蓬头散发去从村至村的游行，则于国王、清除粪秽者、旃陀罗等之间是同一厌恶之身，没有什么差异的。这里国王或旃陀罗的身体，其不净、恶臭、及厌恶是没有不同的。只是在此身上用齿木和洗脸等清除其齿垢等，用各色的衣服遮蔽其羞部，涂以各种颜色的涂料，饰以花等各种装饰品，然后执起“我”或“我的”，如是作成其形式而得其地位。

因为此身给外部的装饰所遮蔽，不知道他的如实相的不净相，所以男子喜爱女人，女人喜爱男人。依第一义说实无少许值得喜爱之处。的确，不论发、毛、爪、齿、唾、涕、大便、小便等哪一部分，若从身体落下之后，叫人用手去一触也不愿意，都是觉得那是憎嫌的厌恶的。其实遗留在身体的部分和落在外面的是同样厌恶的，只因他为无明的黑暗所笼罩，自生贪染，执取其身体为喜、爱、常、乐、我而已。如果这样执取的人，正如昏迷了的 196 老野干一样：一天它看见^{*4} 未曾落花的甄叔迦树，便自想道：“这是肉块！”所以说：

譬如林中的野干，
看见了开花的甄叔迦，
它想道：“我已得到了肉树”，
急急的向前奔跳；
贪婪的野干，

^{*3} 洗脸、涂头油、沐浴、穿衣等，

^{*4} 一天它看见林间未曾落花

尝尝缤纷的落花，
执着说：“这地上的不是肉，
挂在那树上的才是啦。”
有智慧的人，
不但不执落掉的部分，
留在身上的，
也视为同样的不净。
昏迷的愚人，
执此身为净，
由此而作恶，
苦恼不解脱。
所以有智慧的人，
在死人、或活人的身上，
除去净性之想，
当见污秽之身的自性。

即是这样说：

此身像粪一样的臭，
像尸一样的不净，
为愚夫所喜爱，
为具眼者所呵弃。
这个臭秽之身，
哪知是个湿皮囊，
有九门的大疮伤，
常有不净的奔放。
若把此身的内部
翻过外面来，
就要拿根棒，
把乌鸦和犬赶开。

是故有善德的比丘，无论在生人的身上或死人的身上，认识了不净的行相，即取那相作为业处，直至证得安止定。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，在论定的修习中完成了第六品，定名为不净业处的解释。

第七 说六随念品

在不净业处之后，再举十随念。数数起念，故为“随念”；又于应该发生的地方而发生，故正信而出家的善男子的随适而念为“随念”。

(十随念的语义) (一) 所起的随念与佛有关的为“佛随念”。以佛德为所缘是念的同义语。(二) 所起的随念与法有关的为“法随念”。以善说等法的德为所缘是念的同义语。(三) 所起的随念与僧有关的为“僧随念”。以善行道等僧德为所缘是念的同义语。(四) 所起的随念与戒有关的为“戒随念”。以我不毁等的戒德为所缘是念的同义语。(五) 所起的随念与舍有关的为“舍随念”。以施舍等的舍德为所缘是念的同义语。(六) 所起的随念与天有关的为“天随念”。以天为例证的自己的信等的德为所缘是念的同义语。(七) 所起的随念与死有关的为“死随念”。以断绝命根为所缘是念的同义语。(八) 念到发等色身的，或者念到身上的为“身至”。“身至”加“念”依文法应读短音的“身至念”，但这里不读短音而说长音的“身至念”¹。以发等身部的相为所缘是念的同义语。(九) 所起的念与安般(出入息)有关的为“安般念”。以入息出息相为所缘是念的同义语。(十) 所起的随念与寂止有关的为“寂止随念”²。以一切苦的止息为所缘是念的同义语。

¹ 身至(Kāyagatā)念(sati)短音的身至念为：Kāyagatasati，长音的身至念为：Kāyagatāsati。

² 佛随念(Buddhānussati)、法随念(Dhammānussati)、僧随念(Saṅghānussati)、戒随念(Sīlānussati)、舍随念(Cāgānussati)、天随念(Devatānussati)、死随念(Marananussati)、身至念(Kāyagatāsati)、安般念(Ānāpānasati)、寂止随念(Upasamānussati)。《解脱道论》为：念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念死、念身、念安般、念寂止。

(一) 佛隨念

于此十隨念中，先說為欲修習佛隨念而證信具足的瑜伽行者，當于適當的住所獨居靜處禪思³ “彼世尊亦即是阿羅漢，等正覺者，明行具足者，善逝，世間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛，世尊”，應該如是隨念于佛世尊的功德。其隨念的方法是：“那世尊亦即是阿羅漢，亦即是等正覺者……亦即是世尊”這樣的隨念。次說世尊有這樣那樣種種名稱的原由：

(一) (阿羅漢) (1)遠離故，(2)破賊故，(3)破辐故，(4)應受資具等故，(5)無秘密之惡故，先依此等理由而隨念于世尊阿羅漢。

(1) 他已經遠離一切煩惱，即是說對煩惱已經站得很遠了，已由於道而完全斷了一切煩惱和習氣，所以說“遠離故”為阿羅漢。

不具煩惱，
說他為遠離，
無諸過惡，
稱我主⁴ 為阿羅漢。

(2) 以道而破諸煩惱之賊，所以說“破賊故”為阿羅漢。

我主以般若之劍，
斬殺了
那稱為貪等的煩惱之賊，
所以叫他為阿羅漢。

(3) 以無明與有愛作成的穀，由福行等所成的辐，老與死的綑，貫以諸漏集成的軸，連接於三有的車的這個無始以來輾轉輪

³ D.I,49; II,93; III,5; A.I,207; III,285.《雜阿含》九三一經(大正二·二三七c)。

⁴ “主”(Nātha)即佛。

回的车轮，世尊于菩提树下，以精进的两足，站在戒的地土上，以信的手，执业尽智的斧，破一切辐，所以说“破辐故”为阿罗汉。或者轮回的轮是说无始以来的轮回流转，因为无明是根本故为毂，老死是最后故为辋，其余十法是以无明为根本，以老死为周边故为辐。

（说十二支）对于苦等四谛的无智为无明，欲界的无明为欲界诸行的缘，色界的无明为色界诸行的缘，无色界的无明为无色界诸行的缘。欲界的诸行为欲界结生识的缘，余者（色界无色界的诸行）亦同样的（为色无色界结生识的缘）。欲界的结生识为欲界名色的缘。色界亦然。（无色界的结生识）但为无色界的名的缘。欲界的名色为欲界六入的缘，色界的名色为色界的（眼耳意）三入的缘，无色界的名为无色界的（意）一入的缘。欲界的六入为欲界六种触的缘，色界的三入为色界的（眼耳意）三触的缘，无色界的一意入为无色界的一意触的缘，欲界的六触为欲界的六受的缘，色界的三触为那里的三受的缘，无色界的一触为一受的缘。欲界的六受为欲界的六爱身的缘，色界的三受为三爱身的缘，无色界的一受为无色界一爱身的缘，各种爱为各种取的缘，而取等为有等的缘。何以故？兹有二人想：“我要享受诸欲”，以此欲取为缘，身行恶行，口行恶行，意行恶行，恶行满足，便生恶趣。这里他的生的因的业为业有，由业而生的五蕴为生有。五蕴的生为生，蕴的成熟为老，蕴的破坏为死。又有一人想：“我要享受天福”，同样的（以身语意）行诸善行、善行满足，便得生（六欲）天。这里他的生的因的业为业有，以下同前所说。又有一人想：“我要享受梵天的福”，以此欲取为缘，修习慈、悲、喜、舍；修习圆满，便生梵天。这里他的生的因的业为业有，其它的同前。另有一人想：“我要享受无色界的福”，于是修习空无边处等无色定，修习圆满，便得生于彼等诸处。这里他的生的因的业为业有，由业而生的四蕴为生有。四蕴的生为生，四蕴的

成熟为老，四蕴的破坏为死。其余诸根本取（见取，戒禁取，我语取）亦以同样的解说。

（法住智）⁵ 如是这无明是因，行是因的生起，把握这两者的因与生起的缘的慧是“法住智”。过去世和未来世亦以无明为因，行为因的生起，把握这两者的因与生起的慧是“法住智”。其它各句亦当以同样的方法解说。

（四类）于此十二支之中，无明与行为一类，识，名色，六入，触与受为一类；爱，取与有为一类；生与老死为一类。这里前一类为过去世，中间二类为现在，生与老死的最后一类为未来。

（三世二十行相）在十二支中，当你说无明与行的时候，则也包括了爱、取、有三支的意思，所以这五法为过去的业转，识（名色、六入、触、受）等五法为现在的异熟转。当你说爱、取、有的时候，则亦包括无明与行，所以这五法为现在的业转，生与老死一句即表示识等，故此五法为未来的异熟转。这便是依十二支行相而成为二十种。

（三连接）十二支中的行与识之间是一个连接，受与爱之间是一个，有与生之间是一个。

世尊⁶ “对于这四类三世二十行相及三连接的缘起的一切行相都能知见了悟。智是知的意思，慧是理解的意思。所以说：‘把握于缘的慧为法住智’”。世尊以此法住智如实而知彼等（十二支）法，于彼等中厌、离、离欲而解脱，破离断绝如上述的轮回车轮的辐。所以说：“破辐故”为阿罗汉。

我们的世间主，
用他的智剑，
破了轮回车轮的辐，

⁵ 引文可见 PtS.I,50。

⁶ 引文依 PtS.I,52。

所以叫他阿罗汉。

(4) 因为他是最胜应供的人，所以才值得领受衣服等资具及其它的供养。故世尊现世时，任何有权威的天人都不愿在他处作供养的。即如梵天娑婆主曾以量如须弥山的宝环供养世尊，又如频毗娑罗王、憍萨罗王⁷ 等的天与人也尽力供养。甚至对于般涅槃之后的世尊。如阿育大王曾费了九十六俱胝（九万万六千万）的财产，于全阎浮洲造了八万四千的塔寺，其它的供养更不必说了。所以说“值得受资具等故”为阿罗汉。

一切资具和其它的供养，
唯有世间主才值得领受，
阿罗汉的名义，
世间的胜利者才得相符。

(5) 犹如世间上自以为智的愚者，深怕不名誉而秘密行恶，但彼（世尊）决不会做这样的事，所以说：“不密行恶故”为阿罗汉。

于诸恶业中，
无秘密可说。
因无秘密故，
称为阿罗汉。

再综合地^地说：

因为牟尼的远离，
杀了一切烦恼的贼，
破了轮回车轮的辐，
应受资具等的供养，
又无秘密的行恶，
所以称他阿罗汉。

⁷ 频毗娑罗(Bimbisāra)是摩竭陀国王，憍萨罗王(Kosala-rājā)指波斯匿(Pa-senadi)。

(二) (等正觉者)⁸ 由于自己正觉一切法, 故称“等正觉者”。即是说他是一切法的正觉者, 应该通达的诸法业已通达觉悟, 应该遍知的诸(苦)法业已遍知, 应断的诸(集)法业已断绝, 应证的诸(灭)法业已证得, 应修的诸(道)法业已修习。所以说:

应知的我已知,
应修的我已修,
应断的我已断,
所以婆罗门呀, 我是觉者。⁹

202 亦即眼是苦谛, 由于他的根本原因而生起的过去的爱为集谛, (苦与集)两者的不存在为灭谛, 知灭的行道为道谛, 如是举其四谛的每一句, 亦得由自己正觉一切法。于耳、鼻、舌、身、意(内六处)也是同样的。如是对色等的(外)六处, 眼识等的六识身, 眼触等的六触, 眼触等所生的六受, 色想等的六想, 色思等的六思, 色爱等的六爱身, 色寻等的六寻, 色伺等的六伺, 色蕴等的五蕴, 十遍, 十随念, 膨胀想等十不净想, 发等三十二行相, 十二处, 十八界, 欲有等的九有¹⁰, 初禅等的四禅, 修慈等的四无量, 四无色定, 逆观老死等的缘起支, 顺观无明等的缘起支, 亦当以同样的方法解说。这里举一句来说: “老死是苦谛, 生为集谛, 两者的出离为灭谛, 知灭的行道为道谛, 如是举其一句”都由自己正觉、顺觉、逆觉一切法。所以说: “由于自己正觉一切法为等正觉者”。

(三) (明行具足者)¹¹ 因为明与行具足, 故为明行具足者。

⁸ “等正觉者”(Sammāsambuddha), 《解脱道论》“正遍觉”。

⁹ Sn.V,558,Thag.V,828.

¹⁰ “九有”(navabhavā)是欲有、色有、无色有, 想有, 无想有, 非想非非想有, 一蕴有, 四蕴有, 五蕴有。

¹¹ “明行具足者”(Vijjācarana-Sampanna)《解脱道论》“明行足”。

这里的“明”是三明或八明。三明当知如《怖骇经》¹² 中所说；八明，即如《阿摩昼经》¹³ 中所说的观智及意所成神变加以六神通为八明。“行”即戒律仪，防护诸根之门，食物知量，努力醒觉，（信、慚、愧、多闻、精进、念、慧）的七种妙法，色界四种禅，当知共为十五法。因为依此十五法行，圣弟子得行于不死的方向，所以说“行”。即所谓：“摩诃男（大名），兹有圣弟子具戒”等，一切如在中分五十经¹⁴ 中所说。世尊对于这些明与行都已具足，所以称为“明行具足者”。

由于明的具足，而世尊的一切智圆满，由于行的具足，而他的大悲圆满。他以一切智而知一切有情的利与不利，以大悲而令有情避去不利而促进有利之事。因为世尊是明行具足者，所以他的弟子得以善行正道，不像缺乏明行者的弟子们所作苦行等的恶行。

（四）（善逝）善净行故，善妙处行故，正行故，正语故为“善逝”。

行亦名为逝。便是说世尊的行是善净，遍净而没有污点的。是什么行呢？便是圣道。世尊唯以此圣道而向安稳的方所没有执着的行，所以说：“善净故为善逝”。

善妙处行——即在不死的涅槃中行，所以亦说“善妙处行，故为善逝”。

由于各种的行，已经断了的烦恼不会再转来的为正行。即如《大义疏》所说：“在须陀洹道所断的烦恼，而那些烦恼便不会再转来，故为善逝……在阿罗汉道所断的烦恼，而那些烦恼便不会

¹² 《怖骇经》(Bhayabherava-Sutta)M.I,22f。南传《中部》经典第四经，相当《增一阿含》卷二十三第一经。

¹³ 《阿摩昼经》(Amaṭṭha-Sutta)D.I,100。南传《长部》经典第三经，相当于汉译《长阿含》第二十《阿摩昼经》。

¹⁴ 中分五十(Majjhima-paññāsaka)M.I,354，即《中部》五十三《有学经》(Sekha-Sutta)。

转来的，故为善逝”。或者说：自从在燃灯佛的足下获得授记以来，直至在菩提座上而成正觉，总共完成了三十波罗蜜¹⁵的正行而给与一切世间的利益与快乐，不作常见，断见，欲乐，苦行等的极端行为，故为正行。所以说“正行故为善逝”。

他又是正语的，即是说在适当的场合而说妥当的话，所以说“正语故为善逝”。这里有经¹⁶为例：“如来知道那些是不实不真无有利益的话，且为他人不喜而不适意的，如来便不说那样的话。如来又知道那些是实是真但无利益的话，且为他人不喜而不适意的，如来也不说那样的话。如来知道那些是实是真而给与利益的话，但为他人所不喜不適意的，如来知道时节因缘成熟才说那样的话。如来知道那些不实不真无有利益的话，但为他人所喜与适意的，如来亦不说那样的话。又如来知道那些是实是真但无利益的话，然为他人所喜及适意的，如来也不说那样的话。如来知道那些是实是真而给与利益的话，又为他人所喜欢及适意的，如来知道那是适当的时候，才说那样的话”。当知这是“正语故为善逝”。

(五) (世间解)完全了解世间，故为“世间解”。即世尊依自性，依集因，依灭，依灭的方便而普遍了知通达于世间。即如所说¹⁷：“贤者，我决不说由于步行而能知能见得达那世界的边际不生不老不死不亡不再生起的地方。贤者，我亦不说不能得到世间的边际苦痛的尽终。然而贤者，我却宣示即在这有想有意而仅一寻的身体之内的世间与世间的集因世间的灭及至世间之灭的道路。

决非步行

¹⁵ “三十波罗蜜”(tiṁsapāramī)，即十波罗蜜，十近波罗蜜(upapāramī)，十第一义波罗蜜(paramatthapāramī)。

¹⁶ M.I,395.

¹⁷ S.I,61; A.II,48.

得达世间的终点，
亦非不可能到达
世间的边缘、苦痛的解脱。
所以只有那善慧的世间解
住梵行而行于世间的终点，
寂静者既然知道了世间的边缘，
不更希求于此世间，他世间”。

又有三世间：行世间，有情世间，空间世间。

此中¹⁸说的“一世间：即一切有情依食而住”的地方，当知 205
为“行世间”。说到¹⁹“世间常住或非常住”的地方为“有情世
间”。

“日月的运行，
光明所照的地方，
这样一千倍的世间，
是你的威力所及”²⁰。

在这里是说的“空间世间”。那样的三世间，世尊完全了解。

(1) (行世间) 即是那里的²¹“一世间，是一切有情依食而住。二世间，是名与色。三世间，是三受。四世间，是四食。五世间，是五取蕴。六世间，是六内处。七世间，是七识住。八世间，是八世间法。九世间，是九有情居。十世间，是十处。十二世间，是十二处。十八世间，是十八界”。这些“行世间”，世尊完全了解。

(2) (有情世间) 其次他知道一切有情的意欲，知其随眠，知其习性，知其胜解，及知诸有情的少垢，多垢，利根，钝根，

¹⁸ A.V,50,55.

¹⁹ M.I,427.

²⁰ M.I,328; A.I,227.

²¹ Pts.I,122.

善的行相，恶的行相，易教化的，难教化的，有能力的，无能力的。他对所有的“有情世间”亦完全知解。

(3) (空间世间) 如对有情世间一样，亦知空间世间。便是他知道一轮围世界的纵横各有一百二十万三千四百五十由旬，其周围则为：

一切周围有三百六十万
又一万三百五十的由旬。

此中：

说大地的厚数，
有二十四万由旬。

支持大地的水：

安立于风中的水，
有四十八万由旬的深度。

水的支持者：

上升于虚空的风，
有九十万
又六万由旬。
世间的建立成功。

在世间的安立中：

诸山最高的苏迷卢，
深入大海的部份
与超出水面的相同，
各有八万四千由旬。

又有踰健达罗，伊沙驮罗，
竭地洛迦，苏达舍那，
尼民达罗，毗那怛迦，

颜湿羯拿等的大山；²²

它们的入海和高出水面，
自那苏迷卢的数量
次第一半一半的低下来，
上面还有种种天宝的庄严。

在苏迷卢的外面，
围绕着七重大山，
为四大天王的住所，
又栖息着诸天与夜叉。

雪山之高，
五百由旬，
三千由旬的纵横，
严以八万四千的奇峰。

一株称为奈迦的阎浮树，
它的身干的周围十五由旬，
周围干枝的长度五十由旬，
伸展的直径和高度
同样的一百由旬。

阎浮洲便因那树的巨大而得名，
和阎浮树一样大的树有：阿修罗的基脱罗巴答利树，迦楼罗

²² 踰健达罗(Yugandhara—持双山)，伊沙驮罗(Isadhara—持轴山)，竭地洛迦(Karavīka—郭公山)，苏达舍那(Sudassana—善见山)，尼民达罗(Nemindhara—持边山)，毗那怛迦(Vinataka—象鼻山)，頬湿羯拿(Assakanṇa—马耳山)。

的胜跋利树，西俱耶尼洲（西牛货洲）的迦藤跋树，北俱卢洲的劫波树，东毗提诃洲（东胜身洲）的西利娑树，三十三天（忉利天）的巴利却答迦树。所以古人说：

巴答利树，胜跋利树，阎浮树，
诸天的巴利却答迦树，
迦藤跋树，劫波树，
以及第七的西利娑树。

轮围山，
围住全世界，
深入海底和超出水面的相同，
各有八万二千由旬。

207 在世界之中的月轮，四十九由旬，日轮五十由旬。三十三天一万由旬，阿修罗天，阿鼻大地狱，阎浮洲也一样大。西俱耶尼洲七千由旬，东毗提诃洲也一样大。北俱卢洲八千由旬。一一大洲各有五百小岛围绕着，这样的一切为一轮围山，于一个世界之内。在世界与世界的中间是地狱。如是有无限的轮围山，无限的世界，世尊以他无限的佛智都能了解通达。因为他这样完全了解空间世间，所以说“遍知世间为世间解”。

（六）（无上士）因为他自己的德更无超胜之人，故以无过于他之上者为“无上士”。即是他的戒德为一切世间最胜，而定、慧、解脱及解脱知见之德亦然。亦即是说，他的戒德是无有相等的，与无等者相等的，无比的，无对敌的……乃至解脱知见之德亦然，即所谓²³：“我实不见于天界，魔界……乃至天人众可以

²³ S.I,139.《杂阿含》一一八八经（大正二·三二二a）。

比较我的戒德圆满的”。又如《最上信乐经》²⁴ 等及²⁵ “我实无有师”等颂的详细解说。

(七) (调御丈夫) 他能御其应调御的丈夫为“调御丈夫”，调御即调伏的意思。应调御的丈夫是说未调御而当调御的畜生丈夫、人类丈夫及非人类的丈夫。即如世尊曾经调伏阿钵罗(无苗)龙王²⁶，周罗达罗(小腹)龙王，摩诃达罗(大腹)龙王，阿伽西柯(火焰)龙王，陀摩西柯(烟焰)龙王，阿罗梵楼龙王²⁷及达那波罗(财护)象²⁸等的畜生，令他们无毒而皈依住戒，又以种种的调御方便而调伏萨遮尼干子²⁹，庵跋咤学童³⁰，波伽罗娑帝³¹，沙那滕达(种德婆罗门)³²，俱答腾答³³等的人类，及阿罗婆迦夜叉，苏吉罗曼(针毛)夜叉，客勒罗曼(粗毛)夜叉³⁴，帝释天王³⁵等的非人。又如³⁶“鸡尸，我以柔调伏诸丈夫，亦以刚调伏及以柔与刚而调伏”等的经文亦可引例于此。

世尊对于戒清净之人等，初禅等，须陀洹等已经调御的人，亦为说向上之道的行道而更调御之。

或者以“无上士调御丈夫”为一句的意义。因为世尊的调御一切丈夫，能使于一跏趺坐趋向八方而不执着，所以说“无上士

²⁴ 《最上信乐经》(Aggappasāda-Sutta)A.II,34. 《增一阿含》卷十二(大正二· 六〇一c)相等。

²⁵ M.I,171; Vin.I,8.

²⁶ Divyā.248,385; Mhv.30,84.

²⁷ Mhb.V,113.

²⁸ Vin.II,194f; cf.Jāt.I,66; Mil.207,349,410.

²⁹ M.I,227f.

³⁰ D.I,87f.

³¹ Ibid.109f; Sn.III,9.

³² D.I,111f.

³³ Ibid.127f.

³⁴ S.I,213,207; Sn.I,10; II,5.

³⁵ D.II,263f.

³⁶ A.II,112. 《杂阿含》九二三经(大正二· 二三四c)。

调御丈夫”。如“诸比丘，当调御的象由调象师调御可走一方”等的经文³⁷可以引例于此。

(八) (天人师) 以现世，来世及第一义谛而适应的教诲，故为“师”。又如“商队”故为“师”。世尊如商队的首领。譬如商队的首领引导诸商队度过沙漠的难处，度过盗贼的危险地带，度过野兽的恶劣处所，度过饥饿的困难，度过无水的难处，如是令度种种难处得达安稳的地方；世尊为师！为商队之主，令诸有情度诸难所，度生的难所等的意义，可为这里的解释。

“天人”即天与人。这仅限于最超胜的诸天及最有才能的人而说。然世尊亦能教诲诸畜生故为师。他们因闻世尊说法为成就道果的近依因，由于这有力的因缘成就，在第二生或第三生便有证得道果之分。例如蛙天子³⁸等。

据说：一次世尊在伽伽罗池畔为瞻波市的住民说法，当时有一只青蛙正在听取世尊的声相，不料一位牧牛的人无意地把他的杖挂在青蛙的头上及凭杖而立。青蛙即在那时命终，以闻法功德而生三十三天的十二由旬的黄金宫中。它好像从梦中醒来一样，看见那里的一群天女围绕着自己，“喂！我也生到这里吗？我曾做些什么善业呢？”这样审察之后，除了听取世尊的声相以外，没有看见别的德业。所以他即刻与他的宫殿同来世尊的地方，以头礼足。世尊知而问道：

有神变可赞的光辉，
带着优美的颜色，
照耀一切的方向，
是谁礼我的两足？

(答)：

³⁷ M.III,222.

³⁸ Vv.49; Vv.A.209.

我的前生呀！
是水栖动物的青蛙，
听你说法的时候，
给牧牛的人杀了啊！

世尊对他说法已，有八万四千的生物获得法现观。蛙天子亦得须陀洹果，微笑而去。

(九) (佛)以他的解脱究竟智业已觉悟一切所应知的，故为“佛”。或者以自己觉悟四谛，亦令其它有情觉悟，以此等理由故称为“佛”。

又曾示知此义：“觉谛故为佛，令人觉故为佛”，这样的说法，在一切义疏³⁹及《无碍解道》⁴⁰的解说相同。

(十) (世尊)这是与德之最胜，一切有情之最上，尊敬之师是同义语，所以古人说：

世尊，是说他最胜，
世尊，是说他最上，
那值得尊敬的师，
才称他世尊。

或有四种名：即依位的，依特相的，依原因的，随意而起的。

“随意起”，是说依世间的名言随意取名的。如说犊子，应调御 210 的牛（青年牛）、耕牛（成年牛），此等是依位为名的。如说有杖的，有伞的，有冠的（孔雀），有手的（象）此等是依特相为名的。如说三明者，六通者等，是依原因为名的。如说多幸运者，多财者等，并未考虑此等的字义而起的，这便是随意而起的名。而此世尊的名是依据原因的，所以说此名不是摩诃摩耶夫人，不是净饭大王，不是八万亲戚所作，也不是帝释、睹史多等的殊胜

³⁹ Nidd.457.

⁴⁰ cf.Pts.I,174.

诸天所作。法将（舍利弗）曾这样说⁴¹：“世尊这个名字不是母亲亲作的……是解脱之后得的，此乃诸佛世尊在菩提树下证得一切知智之时共同获得的名称”。而此世尊之名是依诸功德的原因，为说明此等功德而说此颂：

具足一切的祥瑞，
受用适当的住所与法宝，
具诸功德分，
分别种种的道果，及破了烦恼，
值得尊重而吉祥，
修习了种种的修法，
到达了有的边方，
故得世尊的称号。

以上各句的意义，当知以《义释》⁴² 中所说的方法来解释。这里更以别的方法来说明：

具足吉祥，破（了恶），
万德相应，而分别，
修习，而在有中徘徊，
故名为世尊。

在这里应用增加一个字母和更换字母等的语源学的特相，并采取萨陀那耶或比沙陀罗⁴³ 的文法之故，所以虽然说他具有生起世间出世间之乐而得达彼岸的施戒等的吉祥之德，本应说为“具吉祥”的，但说他为“世尊”⁴⁴。

其次他已破了贪、瞋、痴、颠倒作意，无惭、无愧、忿、恨、

⁴¹ Pts.I,174,Nid.143,458.

⁴² Nid.142,466.

⁴³ 萨陀那耶(Saddanaya)，比沙陀罗(Pisodara)。

⁴⁴ 具吉祥(Bhāgyavā)，世尊(Bhagavā)。

覆、恼、嫉、慳、谄（詐）、诳、强情（顽迷）、激情（急躁）、慢、过慢、骄、放逸、爱、无明、三不善根、三恶业、（爱等三）杂染、（贪等三）垢、（欲等三）不正想、（欲等三）寻、（爱见慢三）**戏论**、（常乐我净）四种颠倒、（欲、有、见、无明四）漏、（贪、瞋、戒禁取、见取四）系、（欲、有、见、无明四）暴流及四轭、（欲、瞋、痴、恐怖四）恶趣、（四资具的）爱取、（欲、见、戒禁、我语四）取⁴⁵、五种心的荒秽（疑佛、疑法、疑僧、疑学处、抱怨同梵者）、五缚（欲缚、身缚、色缚、恣意食睡、求天界而行梵行）、五盖（色等五）欢喜、六种诤根、六爱身、七随眠、八邪性（与八正道相反的）、九爱根、十不善业道、六十二见、百八爱行类、一切的不安、热恼、百千的烦恼。或者略而言之破了烦恼、蕴、行、天子、死的五魔；所以虽然因他已经破了此等一切危险，本应说为“破坏的”⁴⁶，但是说他为“世尊”。故如是说：

破了贪，破了瞋，
破了痴而无漏，
破了一切的恶法，
故名为世尊。

以“具吉祥”是说明他的百福特相的色身成就，以“破恶”是说明他的法身成就。如是（具吉祥与破恶）是说明为世人及巧智人之所尊敬，为在家及出家者之所亲近，能令亲近他的人除去身心的痛苦，为财施及法施的饶益者，及说明可与世间与出世间的快乐。

其次于世间的自在、法、名声、福严、欲、精勤的六法而应用“有德”之语。于世尊的自心中有最胜的“自在”，或者有变

⁴⁵ 原本只有爱取(tanhupādāna)，锡兰字母本作 tanhupādupadāna，故加一“取”。

⁴⁶ 破坏的(bhaggavā)，世尊(Bhagavā)。

小变大等（八自在）为世间所称许的一切行相圆满。“法”是世间法。有通达三界证得如实之德而极遍净的“名声”。佛的色身，一切相好圆满的四肢五体，能令热心的人眼见而心生欢喜为“福严”。佛的一切自利利他的希求，悉能随其所欲而完成，故称遂欲成就为“欲”。成为一切世间所尊敬的原因的正精进，称为“精勤”。所以以此等“诸德相应”——亦即是佛有德之义而称“世尊”。

其次以善等的差异分别一切法，或分别蕴、处、界、谛、根、
212 缘起等善法，或以逼恼、有为、热恼、变易之义而分别苦圣谛，
以增进、因缘、结缚、障碍之义而分别集谛，以出离、远离、无
为、不死之义而分别灭谛，以引出、因、见、增上之义而分别道
谛。“分别”即分别开示演说的意思。所以虽应说“分别的”⁴⁷，
但是说“世尊”。

其次佛陀修习、习行、多作天住、梵住、圣住，身、心与执着的远离，空、无愿、无相三解脱，及其它一切世间出世间的上人法，所以应说“修习的”⁴⁸，但是说“世尊”。

其次佛陀曾经舍离于三有中而称为爱的旅行，所以本应说“有中舍离旅行者”(bhavesuvantagamana)，但现在取有(bhava)的婆(bha)字，取旅行(gamana)的伽(ga)字，取舍离(vanta)的梵(va)字，再将阿(a)变成长音的阿(ā)，故称“世尊”(Bhagavā)。正如世间中本应说“女子隐(mehanassa)处(khassa)的花环(mālā)” ，但是（取me+kha+lā）说“金腰带”(mekhalā)。

（佛随念的修法及功德等）“依照此等理由而世尊为阿罗汉”……乃至“依此等理由为世尊”，（瑜伽者）像这样的随念

⁴⁷ 分别的(vibhattavā)，世尊(Bhagavā)。

⁴⁸ 修习的(bhattavā)，世尊(Bhagavā)。

佛陀之德，此时则无被贪所缠之心，无被瞋所缠之心，及无被痴所缠之心，他的心是只缘如来而正直的。因他这样没有了贪等所缠，故镇伏五盖，因向于业处，故他的心正直，而起寻伺倾于佛德；佛德的随寻随伺而喜生起，有喜意者由于喜的足处（近因）而轻安，不安的身心而得安息；不安的得安，则亦得生起身心二乐；有乐者以佛德为所缘而得心定（心一境性）；在这样次第的一刹那中生起了五禅支⁴⁹。因为佛德甚深或因倾向于种种佛德的随念，故不证安止定，只得近行之禅。此禅是依于随念佛德而生起，故称佛随念。

其次勤于佛随念的比丘，尊敬于师，顺从于师，得至于信广大、念广大、慧广大及福广大，并得多喜悦，克服怖畏恐惧，而安忍于苦痛，及得与师共住之想，且因他的身中常存佛德随念，所以他的身体亦如塔庙一样的值得供养，又因他的心向佛地，纵有关于犯罪的对象现前，而他亦能如见师而生惭愧。他虽然不通达上位（近行以上），但来世亦得善趣。

真实的智慧者，
应对于如是
有大威力的佛随念，
常作不放逸之行。

先详论佛随念一门。

(二) 法随念

希望修习法随念的人，亦宜独居静处禅思⁵⁰：“法是世尊(一)

⁴⁹ 禅支(jhānaṅgāni)即指导、伺、喜、乐、定(心一境性)五种。

⁵⁰ D.II,93; III,5; A.I,207; III,285 等。《杂阿含》九三一经（大正二·二三八 a）。

善说，（二）自见，（三）无时的，（四）来见的，（五）引导的，（六）智者各自证知的”，这样的教法或九种出世间法⁵¹的功德应当随念。

（一）“善说”这一句是收摄教法（及出世间法）的，其它（五句）仅摄于出世间法。

先就教法说：（1）初中后善之故，（2）说明有义有文完全圆满遍净的梵行之故为“善说”。

（1）（初中后善）世尊虽仅说一偈，也是全部善美的法，所以那偈的第一句为初善，第二第三句为中善，末句为后善。如果只有一个连结的经，则以因缘（序分）为初善，结语（流通分）为后善，其余的（正宗分）为中善。若有许多连结的经，则以第一连结为初善，最后的连结为后善，其余的为中善。亦以因缘生起的事由为初善，为顺适诸弟子而说不颠倒之义及因与喻相应的为中善，令诸听众闻而生信的及结语为后善。全部教法自己的要义的戒为初善，止、观、道、果为中善，涅槃为后善。或者以戒与定为初善，止观与道为中善，果与涅槃为后善。（又于三宝中）佛的善觉性为初善，法的善法性为中善，僧的善行道性为后善。又闻佛法，如法行道，得证等正菩提为初善，证辟支菩提为中善，证声闻菩提为后善。又闻此法而得镇伏五盖，故亦以闻而得善为初善，行道之时取得止观之乐，故亦以行道得善为中善，如法行道及完成行道之果时，取得那一如的状态，故亦以取得行道之果的善为后善，这是依教法的初中后善，故为“善说”。

（2）（有义有文等）世尊说的法是说明教梵行与道梵行⁵²用种

⁵¹ 九种出世间法(navavidha lokuttaradhamma)即四向、四果与涅槃。

⁵² “教梵行”(sāsanabrahmacariya)指三学及一切经典之法，“道梵行”(mag-gabrahmacariya)指圣道。

种的方法说其教法，适合于义成就故“有义”，文成就故“有文”。略说、释明、开显、分别、阐示、叙述，是义与句的结合，故“有义”，教法的字、句、文、文相、词（语原）解释的成就，故“有文”。教法的甚深之义及甚深的通达为“有义”，甚深的教法及甚深的演说为“有文”。得达义无碍解与辩说无碍解故为“有义”，得达法无碍解及词无碍解故为“有文”。是智者所知，为考察者所欣喜故“有义”，可信故，为世间的人所欣喜故“有文”。教法有甚深的意义，故“有义”，有显明之句故“有文”。一切圆满无可复加，故“完全圆满”，已无过失⁵³无可复除，故“遍净”。

亦可由行道而得证明，故“有义”。由教法而得明白圣教，故“有文”。有戒（定、慧、解脱、解脱知见）等五法蕴相应故“完全圆满”。没有（见慢等）随烦恼故，度脱轮回之苦故，无世间的欲望故“遍净”。

如是即“说明有义有文完全圆满遍净的梵行”为“善说”。

(3) 或者以教法是无颠倒之义，故善(suṭṭhu)与说(akkh-āto)为善说(svākkhāto)。譬如其他外道的法义是颠倒的，实非障碍法而他说为障碍，实非出离法而他亦说为出离法，所以他们所说的是 215 恶说法。世尊的法义是不会这样颠倒的，不会超越违背“此等法是障碍，此等是出离法”等所说之法的。

如是先就教法为善说。

次就“出世间法”而说适合于涅槃的行道，及适合于行道的涅槃，故为善说。即所谓⁵⁴：“世尊对诸声闻善示通达涅槃的行道，其涅槃与行道是符合的。譬如恒河的水和耶牟那河⁵⁵的水相

⁵³ “已无过失”(niddosabhāvena)，底本 niddesabhāvena 误。

⁵⁴ D.II,223.

⁵⁵ 耶牟那河(Yamunā)即今之 Jumna。

会合流一样，世尊对诸声闻善示通达涅槃的行道，其涅槃和行道也是这样合流的”。

此中（1）圣道是不采取二极端而从中道的，说此中道故为善说。（2）诸沙门果是止息烦恼，说此烦恼的止息故为善说。（3）涅槃的自性是常恒、不死、安全所、皈依处等，说常恒等的自性故为善说。如是依出世间法亦为善说。

（二）“自见”⁵⁶ 这里先于圣道自己的相续而令无贪，故由圣者自见为“自见”。即所谓⁵⁷ “婆罗门，为贪染战胜而夺去其心的，则思恼害自己，亦思恼害他人，及思恼害两者，同时心亦苦受忧受。若舍贪时，则不思恼害自己，亦不思恼害他人，并不思恼害两者，心亦不会有苦受忧受，婆罗门，这便是自见之法。”

216

其次依证得（四向四果及涅槃）九种出世间法的人，他们不是依照别人的信而行，而是各各依其观察智自见的，故为“自见”。

或以值得赞叹的见为见；依见而征服烦恼，故为“见”。此中（1）于圣道依相应正见而征服烦恼，（2）于圣果依原因正见，及（3）于涅槃依所缘正见而征服一切烦恼。故譬如以车战胜敌人的为车兵，如是因见九种出世间法而征服烦恼，故为“见”。

或者即以见为见义，因值得见故为“见”，即依修习现观及作证现观⁵⁸ 而见出世间法，击退轮回的怖畏。譬如衣服值得着故着，如是（出世间法）值得见故“见”。

（三）关于（学人）给与自己的果位之时为无时，无时即为“无时的”⁵⁹。

⁵⁶ “自见”(sandīṭṭhika)，《解脱道论》“现证”。

⁵⁷ A.I,156f.

⁵⁸ “修习现观”(bhāvanābhismaya)是见道法；“作证现观”(sacchikiriyāb-hisamaya)是见涅槃法。

⁵⁹ “无时的”(akālikā)，《解脱道论》“无时节”。

不是要经过五天七天的时间，（圣道）才给圣果的，就是说在自己发生之后便得与果之意。或者要经过长时期方能给与自己的果，故为有时的。那是什么？即世间的善法。（出世善法）即在圣道之后而给与自己的果，故没有时间的为“无时的”。所以（这无时的话）是专指圣道（给与圣果）说的。

（四）“这是来见之法”，因为值得这样说来看的话，故为“来见”。为什么（出世法）值得这样说法呢？的确存在故，遍净故。

譬如空拳之内，虽说有金钱或黄金，但叫人来看是不可能的。何以故？的确不存在故。虽有存在之物，如屎尿等，而说这是很可爱的，但欲为令人心喜悦，叫他来看是不可能的。并且当以草或叶来遮蔽（屎尿）。何以故？不净故。这九种出世间法是本来存在的，犹如空中出了云翳的圆满的月轮，亦如放在黄布⁶⁰上的宝石一样的清淨；所以说存在故，遍净故，值得说来看的话的为“来见”。

（五）当引进故为“引导的”⁶¹。其义的抉择如次：

引进为引导。即火烧自己的衣或头亦可置之不理，而值得以修定引导出世法于自心中，为引导的。这是说从事于有为的出世间法（四向与四果）。若是无为的涅槃则值得以自心引进为引导的——即值得取证之义。或者以圣道为引导者，因为导至涅槃故。以果与涅槃为引导者，因引其取证故。引导者即引导的。

（六）“智者各自证知”⁶² 即一切敏智（提头即悟）等的智者，当各各自知：“我修道，我证果，我证灭。”因为弟子是不能依

⁶⁰ “黄布”(panḍukambala)，亦可作黄毛毡；又是一种做帝释宝座所用的美石。

⁶¹ “引导的”(opanayika)《解脱道论》“乘相应”。

⁶² “智者各自证知”(paccattam veditabba viññūhi)，《解脱道论》“智慧人现证可知”。

赖和尚所修之道而断除他的烦恼的，不能享受他的和尚的果定之乐，不能作证和尚所证的涅槃。所以出世法是不应如看别人的头饰一样，当于自己的心中见。这是指智者的实证而说；不是愚者的境界。

（法随念的修习法与功德等）此法为善说。何以故？自见故；又因无时之故为自见；可说来见之故为无时，以及引导之故为来见。瑜伽者如是随念善说等类的达摩之德，那时则无被贪所缠之心，不被瞋所缠，亦不被痴所缠；而他的心是只缘达摩而正直的。并如前（佛随念）所述的同样方法而镇伏了五盖，及于同一刹那中生起了五禅支。因为达摩之德甚深，或因倾向于种种德的随念，故不证安止定，只得近行之禅。此禅是依于随念达摩的德而生起的，故称法随念。

218 其次勤于法随念的比丘想：“演说如是引导的法及具足此等德支的师，除了世尊之外，我实在过去世未见，现在世亦未得见”，因他如是见于达摩之德，便尊敬于师，顺从于师，尊重恭敬于法，得至于广大的信等，并成多喜悦，征服怖畏恐惧而得安忍于苦痛，又得与法同住之想，且因他的身中常存法德随念，所以他的身体亦如塔庙一样的值得供养，又因他的心向证于无上之法，纵有关于犯罪的对象现前，而他亦能随念于法的善法性，生起惭愧。他虽然不通达上位，但来世亦得善趣。

真实的善慧者，
应对于如是
有大威力的法随念，
常作不放逸之行。

这是详论法随念一门。

(三) 僧随念

若欲修习僧随念的人，当独居静处，随念如是圣僧伽的功德：“世尊的声闻众是善行道的，世尊的声闻众是正直行道的，世尊的声闻众是真理行道的，世尊的声闻众是正当行道的，即四双八辈的世尊的声闻众，是可供养者，可供奉者，可施者，可合掌者，为世间无上的福田”。⁶³

此中“善行道”(supaṭipanno)⁶⁴是善(suṭṭhu)与行道(paṭipanno)的结合，即指正道，不退之道，随顺之道，无敌之道的行道而言。恭敬地听闻世尊的训示教诫，故为“声闻”(Sāv-akā)。声闻之众为“声闻众”⁶⁵，便是有同等的戒和见，而集体生活的声闻团的意义。其次那正道亦说是正直、不曲、不弯、非不正及圣与真理，219因顺当故名正当，是故那行道的圣众，亦说为正直行道，真理行道，正当行道。此中在圣道之中的人，因他们具足正行道故为善行道；在圣果中的人，因为由于正道而证得其当证的，这是依照关于过去的行道为“善行道”。又依世尊善说的法与律而行道故，依可靠之道而行道故，为“善行道”。不取两种极端依于中道而行道故，舍弃了身语意的弯曲及不正等的过失行道故，为“正直行道”。“真理”即涅槃，为涅槃而行道，故为“真理行道”。因值得作正当行道的行道，故为“正当行道”⁶⁶。

“即”是即为此等之意。“四双”，依双数来说，即证得初(须陀洹)道者及证得(须陀洹)果者为一双，像这样共有四双。“八

⁶³ A.I,208; II,56; III,286.D.II,96f; III,5,《杂阿含》九一三经(大正二·二三八a)。

⁶⁴ “善行道”，《解脱道论》“善修行”。

⁶⁵ “声闻众”(Sāvakasangha)，《解脱道论》“沙门众”。

⁶⁶ “正直行道”(ujupaṭipanna)、“真理行道”(ñāyapaṭipanna)、“正当行道”(sāmicipaṭipanna)，《解脱道论》“随从软善”、“随从如法”、“随从和合”。

辈”是依单人来说，即证得初（须陀洹）道者为一，初果者为一，像这样共有八人。在此句中说人(purisa)或补特伽罗(puggala，梵文pudgala)同是一义。这里的人是指被教化者而说。“世尊的声闻众”，即依此等双数的四双人，或依单独的八辈补特伽罗为世尊的声闻众。

“可供养者”⁶⁷等，当取来供献的是供品，亦即当从远方拿来布施具戒者之物的意思，又与（饮食、衣服、卧具、医药）四资具是同义语。因为（声闻众受此供品）能令施者得大果报，故以值得去接受那些供品为“可供养者”。或者值得将一切所有物从远方拿来此处供献为可供献的，或者亦说值得为帝释等所供养，故为可供献的，像诸婆罗门称火为可供献者，因为他们觉得如是供祭，可以得大果报。如果是因供献者（施者）获得大果为可供献者，则唯有僧伽为可供献者；因为供献僧伽能成大果故。即所谓⁶⁸：

若人一百年，
事火于林中，
不如须臾间，
供养修己者，
彼如是供养，
胜祭祠百年。

这一句在其它部派（即说一切有部）用“可供献者”(āhavanī-yo)，此部（上座部）用“可供养者”(ahuneyyo)，这两句的意义是一样的，不过文句稍有一点不同而已。这便是“可供养者”的意义。

“可供奉者”⁶⁹，从四方八面而来的亲爱悦意的亲戚朋友，为

⁶⁷ “可供养”(āhuneyya)，《解脱道论》“可请”。

⁶⁸ Dhp.V,107.

⁶⁹ “可供奉者”，《解脱道论》“可供养”。

了表示敬意而准备殷勤待客的所施之物为供奉物，那样为诸客人所设置之物是适合布施与僧伽的，而僧伽领受它也相宜。实无尊客如僧伽，因为僧伽仅在一佛期间⁷⁰可见，而且纯一无杂，具备令人敬爱的（戒等）诸法故。所以说供奉物适合于布施给他们，及他们亦相宜去领受供奉之物为“可供奉者”。在别部（说一切有部）的圣典亦用“可奉献者”(pāhavanīyo)，那便是说僧伽值得先供，故以最先当拿来奉献僧伽为“可奉献者”，或以最先值得奉献为“可奉献者”。所以那个字和上座部所说的“可供奉者”(pāhuneyya)是同义的。

“可施者”⁷¹是指相信有他世而施于当施而说。值得施，或由施有利，即由清净之施令得大果，故为“可施者”。

值得受彼一切世人流行以两手放在头上的合掌，为“可合掌者”⁷²。

“世间无上的福田”⁷³，是一切世间无比的福的增长处。譬如国王或大臣的谷或麦的增长处，称为国王的谷田或国王的麦田；如是僧伽为一切世间的诸福增长处，因依僧伽，而一切世间的利益安乐等诸福增长，故僧伽是“世间无上的福田”。

（僧随念的修法与功德）如是随念善行道等的僧德，那时则无被贪所缠之心，无瞋所缠及无被痴所缠之心；而他的心是只缘僧伽而正直的。并如前（佛随念）所述的同样方法而镇伏了五盖，及于同一刹那中生起了五禅支。因为僧伽之德甚深，又因倾向于种种僧德的随念，故不证安止定，只得近行之禅。此禅是依于随

⁷⁰ “一佛期间”(ekabuddhantara)是指一佛的教法住世的期间。

⁷¹ “可施者”(dakkhiṇeyya)，《解脱道论》“可施”。

⁷² “可合掌者”(añjalikaraṇīya)《解脱道论》“可恭敬”。

⁷³ “世间无上的福田”(anuttarām puññakkhettarām lokassa)，《解脱道论》“无上世间福田”。

念僧德而生起的，故称“僧随念”。

其次勤于僧随念的比丘，尊敬及顺从于僧伽，得至于广大的信等，并成多喜悦，征服怖畏恐惧，而得安忍于苦痛，又得与僧伽同住之想，且因他的身中常存僧随念，所以他的身体亦如集合僧众的布萨堂一样的值得供养，又因他的心向证于僧德，纵有关于犯罪的对象现前，而他亦如面见僧伽，生起惭愧。他虽然不通达上位，但来世亦得善趣。

真实的智慧者，
应对于如是
有大威力的僧随念，
常作不放逸之行。
这是详论僧随念一门。

(四) 戒随念

欲修戒随念的人，独居静处，当以如是不毁等之德而随念于自己的戒，即⁷⁴“哈哈！我的戒实无毁、无穿、无点、无杂⁷⁵、自在、智者所赞、无所触、令起于定”。

在家人随念在家戒，出家人随念出家戒，无论在家戒或出家戒，在他们的戒的起初或末了，一条也不破，犹如不破边的衣服，那样的戒，因无毁故名“无毁”。

222

如果他们的戒，在中央不破一条，犹如没有戳穿的衣服，那样的戒，因无穿故名“无穿”。

他们的戒也无次第的破二或三条，犹如黑或赤等任何体色的

⁷⁴ M.II,251; S.II,70; A.III,36; A.I,209; III; 286.《杂阿含》九三一经（大正二·二三八a）。

⁷⁵ “无毁”(akhanḍa)、“无穿”(acchidda)、“无点”(asabala)、“无杂”(akammāsa),《解脱道论》“无偏、无穿、无点、无杂”。

好牛，不在她的背上或腹部发现长圆等形的异色，那样的戒，因无斑点，故名“无点”。

他们的戒，不在中间的这里那里破了几条，像涂以各种颜色的斑点的母牛，因无杂色故名“无杂”。

若以无差别而总说一切戒，则不为七种淫相应⁷⁶ 法与忿恨等⁷⁷ 的恶法所毁害，故名无毁、无穿、无点、无杂。

他们的戒，因脱离了爱等的支配而成自由的状态，故为“自在”。为佛陀等的智者所赞叹，故为“智者所赞”⁷⁸。不为爱与见等所触，或不可能为任何人所责难说：“这是你于诸戒中的过失”，所以说“无所触”。能令近行定与安止定，或道定与果定生起，故名“令起于定”⁷⁹。

(戒随念的修法与功德)如是以不毁等的德而随念于自己的戒，那时则无被贪所缠之心，无瞋及无痴所缠之心，而他的心是只缘于戒而正直的。关于戒亦如前述的同样方法而镇伏了五盖，及于同一刹那中生起了五禅支。因为戒德甚深，又因倾向于种种戒德的随念，故不证安止定，只得近行之禅。此禅是依于随念戒德而生起的，故称“戒随念”。

其次勤于戒随念的比丘，尊敬顺从于戒学，与具戒者同样的生活，殷勤不放逸，无自责等的怖畏，少量之过亦无见畏，得至于广大的信等，成多喜悦，虽不通达上位，但来世亦得善趣。

真实的慧者，

应对于如是

⁷⁶ “七种淫相应”(sattavidha-methunasambyoga)见前戒的杂染。

⁷⁷ “忿恨等”(kodhupanāhādi)见前戒的净化。

⁷⁸ “自在”(bhujissa)、“智者所赞”(viññūpasattha)，《解脱道论》“自在”“智慧所叹”。

⁷⁹ “无所触”(aparāmaṭṭha)、“令起于定”(samādhisaṃvattanika)，《解脱道论》“无所触”、“令起定”。

有大威力的戒随念，
常作不放逸之行。
这是详论戒随念一门。

(五) 舍随念

欲修舍随念的人，当倾心于施舍的天性，及常常慷慨的颁与所施之物。或者初修的人，先如是发愿受持：“从此以后，若有受者，如果未曾给他最少一口的所施之物，我决不食”，于是从那天起，即于德胜的受者之中，依其能力给与所施之物，取彼施舍之相，独居静处禅思⁸⁰：“我实有利，我实善得，我于慳垢所缠的世人中，离垢心而住，是放舍者，净手者，喜舍与者，有求必应者，喜分施者”，如是以离垢慳等德而随念于自己的舍。

此中“我实有利”⁸¹是说对我实在有利，例如⁸²：“给他人的寿，则天人的寿而他有分”，又如⁸³：“爱施者为众人敬爱”；更如⁸⁴：“爱施者，得达善人（菩萨等）之法”，像此等表示，都是佛陀赞叹施者的利益，即是说我必得彼等利益之分的意思。

“我实善得”⁸⁵是说我已得遇佛教又得人身，那实在是我的善得！何以故？因“我于慳垢所缠的世人中……是喜分施者”。此中“慳垢所缠”⁸⁶是为慳垢征服之意。“世人中”即是说依（自业）而生的有情。所以即于不忍将自己所得的与他人共有为特相

⁸⁰ A.III,313,(286)，《杂阿含》九三一经（大正二·二三八a）。

⁸¹ “我实有利”(lābhā vata me), 《解脱道论》“我有利”。

⁸² A.III,42.

⁸³ A.III,40.

⁸⁴ A.III,41.

⁸⁵ “我实善得”(suladdham vata me), 《解脱道论》“善得利”。

⁸⁶ “慳垢所缠”(maccheramala-pariyuṭhitāya), 《解脱道论》“慳垢所牵”。

的，或能污秽自心的光辉的黑业之一的慳垢所战胜的有情之中的意思。

“离垢慳”⁸⁷ 即其它的贪瞋等垢及慳的脱离为离垢慳。“以心住”即成为上述的心而住的意思。在经中⁸⁸亦提及证得须陀洹的释氏摩诃男（大名）曾经询问关于依止住的方法，在佛陀指示依止住的问题曾说：“我住家”（家主）。那里是说我征服（烦恼家）而住的意思。

“放舍者”是施舍者。“净手者”是手的清净者。是指他常常洗手，以自己的手恭敬地给以所施之物而说。“喜舍与者”即放弃，分散，遍舍之意。他喜欢常常实行舍与，故说喜舍与者。“有求必应者”是他人有求之物，便给他，即应于求的意思。亦可读作供应，即以供献相应之义。“喜分施者”⁸⁹ 为喜施与分。即“我施与”及“我自己当食的也分给他”，二者都欢喜的。如是为随念之意。

(舍随念的修法及功德)如是以离垢慳等的德而随念于自己的舍，那时则无被贪所缠之心，无瞋及无痴所缠的心，而他的心是只缘于舍而正直的。关于舍亦如前述的同样方法而镇伏了五盖，及于同一刹那中生起了五禅支。因为舍德甚深，又因倾向于种种舍德的随念，故不证安止定，只得近行之禅。此禅是依于随念舍德而生起的，故称“舍随念”。

其次勤于舍随念的比丘，心甚倾向于舍，无贪的意向，随顺慈心，自知如何行，得多喜悦。虽不通达上位，但来世亦得善趣。

⁸⁷ “离垢慳”(vigatamalamacchera), 《解脱道论》“无慳”。

⁸⁸ 见 A.III,284f。

⁸⁹ “放舍者”(muttacāga), 《解脱道论》“常施与”。“净手者”(payatapāñī), 《解脱道论》“常乐行施”。“喜舍与者”(vossāggarata), 《解脱道论》“常供给”。“有求必应者”(yacayoga), “喜分施者”(danasamvibhagarata), 《解脱道论》“常分布”。

真实的善慧者，
应对于如是
有大威力的舍随念，
常作不放逸之行。
这是详论舍随念一门。

225 (六) 天随念

欲修天随念者，当具有依圣道而生的信等之德。独居静处禅思⁹⁰：“有四大王天，有三十三天，焰摩天，兜率天，化乐天，他化自在天，梵众天⁹¹，有以上的天；彼等诸天，因具备那样的信，故死后得生彼处。我也具有这样的信。彼等诸天因具备那样的戒……那样的闻……那样的舍……乃至具备那样的慧，故自人界死后得生彼处。我也具有这样的慧”。如是以诸天为例证，而随念于自己的信等之德。

亦如经中⁹²说：“摩诃男，圣弟子随念于自己及彼等诸天的信、戒、闻、舍及慧的时候。那时则无被贪所缠之心”。这样说，当知亦是以经文为例证而说明诸天与自己有同等的信等之德。在义疏中更坚决地说：“以诸天为例证而随念于自己的德”。

(天随念的修法及功德)是故预先随念于诸天的德，然后随念他自己所有的信等之德，那时则无被贪所缠之心，无瞋及无痴所

⁹⁰ A.I,210; III,287f; V,329f. 《杂阿含》九三一经（大正二·二三八a）。

⁹¹ “四大王天”(Cātumahārājikā), “三十三天”(Tāvatimsā), “焰摩天”(Yāmā), “兜率天”(Tusitā), “化乐天”(Nimmānaratino), “他化自在天”(Paranimmitavasavattino), “梵众天”(Brahmakāyikā), 《解脱道论》“四王天”，“三十三天”，“焰摩天”，“兜率天”，“化乐天”，“他化自在天”，“梵身天”。

⁹² A.III,287f. 《杂阿含》九三一经（大正二·二三八a）。

缠之心，那时他的心是只缘诸天而正直的。并以前（佛随念所说）的同样方法镇伏了五盖，及于同一刹那中生起了五禅支。因为信等之德甚深，又因倾向于种种天德的随念，故不证安止定，只得近行之禅。此禅因为是随念于诸天之德及自己的信等之德，故称“天随念”。

其次勤于天随念的比丘，为诸天所爱乐，更加证得广大的信 226 等，成多喜悦而住。虽不通达上位，但来世亦得善趣。

真实的善慧者，
应对于如是
有大威力的天随念，
常作不放逸之行。

这是详论天随念一门。

杂论

再详论此等（六随念），在⁹³“那时他的心是只缘如来而正直”等语，及“摩诃男，圣弟子的心正直而得义受，得法受，得法伴悦，悦者而得生喜”等语。

这里依“彼世尊亦即是阿罗汉”等义而生满足，是说关于“得义受”。依“圣典”而生满足，是说关于“得法受”。依于两者，当知是说“得法伴悦”。

在天随念中，说他的“心缘诸天”，即是说他先以心缘诸天，或者以心缘于得生诸天而与诸天同等的自己的德。

其次此等六随念是圣弟子的成就，因为依于彼等而得明了佛法僧的德，且他们具有不毁等德的戒，离诸垢慳的舍，及与有大威力的诸天同等的信等之德。

⁹³ 详见《摩诃男经》(Mahānāma-Sutta); A.III,285。

《摩诃男经》是因为请问须陀洹的依止住所的问题，而世尊为了指示须陀洹的依止住所而详说这六随念的。

在《贪求经》⁹⁴ 中亦说：“诸比丘，兹有圣弟子，随念如来：世尊亦即是阿罗汉……那时心成正直，出离超脱于贪求。诸比丘，什么是贪求？与五种欲是同义语。诸比丘，兹有情以此（由佛随念所得的近行禅）为所缘而得清净”，这是为圣弟子说依于随念而心得清净，更证得第一义的清净。

又在摩诃迦旃延所说的《障碍机会经》⁹⁵ 中说：“贤者，真希有！贤者，实未曾有！那知者、见者、阿罗汉、等正觉者的世尊，承认在障碍中（在家）的有情亦有清净（超越悲恼、消灭忧苦、得真理）及证涅槃的机会——即此六随念处。什么是六？贤者，兹有圣弟子随念于如来……如是或有有情而得清净”，这是仅为圣弟子说证得第一义清净法性的机会。

在《布萨经》⁹⁶ 中亦说：“毗舍佉，怎样行圣布萨？毗舍佉，当从事清净其随污染的心。毗舍佉，怎样从事清洁其随染污的心呢？毗舍佉，即随念于如来”，这是仅对受持布萨的圣弟子，显示以清净心而随念业处，得成布萨的大果。

在（增支部的）第十一集⁹⁷ 中，因问：“尊师，我们住于各种不同的生活，当以何种的生活而住？”为了指示圣弟子的生活方式故这样说：“摩诃男，有信者是成功的，但非无信者，勤精进者是成功的……常忆念者……禅定者……有慧者，摩诃男，是成功的，但非无慧者。摩诃男，你应该住立于这五法中，更当修习六法。摩诃男，你应随念如来，世尊亦即是阿罗汉……佛、世尊”。

⁹⁴ 《贪求经》(Gedha-Sutta)A.III,312。

⁹⁵ 《障碍机会经》(Sambādhokāsa-Sutta)A.III,314。

⁹⁶ 《布萨经》(Upasatha-Sutta)A.I,206f。

⁹⁷ “十一集”(Ekādasānipāta)A.V,329; 333。

在此等诸经中虽然是为圣弟子说，但具有清净的戒等之德的凡夫亦应作意随念，由于随念佛陀等的功德，则随念者的心欣净，以欣净的心力，即得镇伏诸盖，成大和悦，可修毗钵舍那（观），而证阿罗汉。例如住在迦多根达迦罗的频率特梵长老。据说：有一天尊者看见了魔所化作的佛相，他想：“这个具足贪瞋痴的假相，尚有如此庄严，那离了一切贪瞋痴的世尊，怎不更庄严光辉呢？”于是以佛陀为所缘而获得了喜悦，增长了他的毗钵舍那观，得证阿罗汉果。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，在论定的修习中完成了第七品，定名为六随念的解释。

第八 说随念业处品

(七) 念死

在六随念之后，再说念死的修习。

(念死的意义) “死”——是一个有情的命根的断绝。诸阿罗汉断除轮回之苦，称为“正断死”。诸行的刹那灭，称为“刹那死”。树的死，金属的死等，称为“通俗死”（大家通称死）¹。这些死不是这里的意思。此处是指“时死”“非时死”²两种。

“时死”——由于福尽，或寿尽，或两者俱尽所发生。“非时死”——（生存）业为“断业”所毁。

虽有令寿命存续的（食等之）缘存在，但因令其结生的业的成熟故死，称为“因福尽而死”。

如现时的（阎浮提洲）人，不具（诸天的）趣，（劫初人的）时，（北俱卢洲人的）食等，仅尽百岁的寿量便死，名为“由寿尽而死”。

如度使魔³及迦蓝浮王⁴等，由于可令死没的业，即在那刹那地断绝其生命的延续，或者由于宿业关系，用刀剑等的方法断其生命延续而取死者，即名“非时死”。

如上述的一切（时、非时死）即为命根的断绝所摄。如是忆念称为命根断绝的死，为“念死”。

¹ “正断死”(samuccheda-marana)、“刹那死”(khaṇika-marana)、“通俗死”(sammuti-marana)，《解脱道论》：“断死、念念死、等死”。

² “时死”(kāla-marana)、“非时死”(akāla-marana)，《解脱道论》：“时节死、不时节死”。

³ “度使魔”(Dūsimāra),M.50(Māratajjaniya-sutta)I,p.337.《中阿含》一三一·降魔经（大正一·六二二 a）。

⁴ “迦蓝浮王”(Kalābu-rāja)Jāt.313,III,p.39; V.p.135; Mil.201,即忍辱仙人的故事。

(念死的修法之一) 欲修念死的人，独居静处，当起“死将来临”，“命根将断”，或“死，死”的如理作意。如果念喜爱者的死，如生母念爱子之死则生悲；若念憎恶者的死，如怨敌念他的仇人之死则生欢喜；若念全无关心者的死，如烧尸者见死骸则不起感动；若念自己的死，如畏怯者见屠杀者之举剑则起战栗，以上的一切都是不如理作意，因为不起忆念感动及智的。所以在各处见了被杀或死的有情，思虑他们过去曾是知名之士的死而生忆念感动及智之后，当起“死将来临”等的方法作意。这样作意为起如理作意——即起方便作意之义。如是作意之时，有人即得镇伏诸盖，住于念死的所缘，生起得证近行定的业处。

(念死的修法之二) 像上面的修习，如果依然不能现起业处之人，则另有八种修法：(一)以杀戮者追近，(二)以兴盛衰落，(三)以比较，(四)以身多共同者，(五)以寿命无力，(六)以无相故，(七)以生命时间的限制，(八)以刹那短促⁵等八种行相而念于死。

231

(一) “以杀戮者追近”——犹如杀戮者追近。即譬如追近的杀戮者想道：“我要斩此人的头”，并举剑放到他的头颈的周围一样，念死的追近亦当如是。何以故？死乃与生俱来及取生命故。譬如菌芽以头带尘而出，有情则取老死而生。有情的结生心生起之后即至老衰，如从山顶落下的石头，与此相应蕴共同坏灭。如是刹那死是与生俱来，生者必死，故这里的意义（断绝命根）的死也是与生俱来的。是故有情从生时以来，即如升起的太阳，必向西行，其所行之处，一点也不退转的；或如河川的急流，必持运一切（落下的草木之叶等）继续流下，一点也不退转的，如是趋向于死，一点也不退转。故说道：

⁵ 《解脱道论》的八种：一如凶恶人逐，二以无因缘，三以本取，四以身多属，五以寿命无力故，六以无相故，七以久远分别，八以刹那故。

从开始的那一夜，
小儿进住了母胎，
如云起而行，
一去不复回。⁶

如是向死而行者，犹如小川被烈日蒸发而枯涸，如树上的果实，随夜间的水来湿蒂而早晨脱落，如锤打土器而毁坏，如日照露珠而消散，近于死亦然。故说道：

昼夜的过去，
生命的消灭，
人寿的减少，
如小川的流水。⁷

如成熟的果实，
怕早晨的脱落，
生的人，
常有死的惧怕。⁸

人们的生命，
如陶师所造的土器，
不论大小烧未烧，
最后终至于毁灭。⁹

犹如草尖的朝露，
太阳上升而消灭，

⁶ Jāt.IV,494.

⁷ S.I,109.《杂阿含》一〇八五经（大正二・二八四c）。

⁸ Jāt.IV,127.Sn.V,567.

⁹ 原注 not traced Cf.S.I,97; Dhp.40.日注 D.II,p.120.Cf.Sn.V,577.

人们的寿命亦然。

母亲勿阻我（出家）！¹⁰

如是与生俱来的死，犹如举剑的杀戮者，已经把剑放到他的
232 颈上，必取其生命不会停止的。是故与生俱来及取其生命故，如
举剑的杀戮者，为死的追近，当这样以杀戮者的追近而念于死。

（二）“以兴盛衰落”——直至他的光荣不为衰落所败为兴
盛。更无光荣能够战胜衰落而继续存在故衰落。即所谓：

征服了整个的大地，
施了一百俱胝¹¹的具福者，
到了临终的时候，
只得半个庵摩罗果的权力。
便是那个同样的身体，
到了福尽的时候，
也要去见死的面，
无忧王到了忧的境地。¹²

同时，一切的健康终至于病，一切的青春终至于老，一切的生命
终至于死。一切世间的大众必随生，为老所占、为病所侵、为死
所袭。所以说：

譬如高耸入云的大石山，
周围辗转，研碎四方，
老死对于众生类：
刹帝利与婆罗门，
吠舍，首陀，旃陀罗与波孤沙，
一切都粉碎，谁也不能逃。

¹⁰ Jāt.IV,122; Cf.A.IV,137.

¹¹ “一百俱胝”(kotisata)，一俱胝为一千万。

¹² 阿育王的故事可参考《杂阿含》六四一·阿育王施半阿摩勒果因缘经(大正二·一八〇a以下)及Divyāvadāna X X IX 阿育王传、阿育王经等。

老死的境域，没有象车步兵用武的地方，
或以咒语战术及财贿，也无可能战胜他。¹³

如是深知生命的兴盛，终至于死的衰落，以“兴盛的衰落”而念于死。

(三) “以比较”——以他人比较自己。即以七种行相作比较而念于死：(1) 以大名；(2) 以大福；(3) 以大力；(4) 以大神变；(5) 以大慧；(6) 以辟支佛；(7) 以等正觉。

(1) 怎样比较呢？对于有大名声、大眷属、大财富及多牲骑等，如摩诃三摩多王¹⁴、曼陀多王¹⁵、大善见王¹⁶、坚辐王¹⁷、尼弥王¹⁸等，无疑的都已为死所侵袭。像我这样的人怎么不为所侵呢？

摩诃三摩多等大名的大王，
他们都已为死所制服，
如我这等人，
更有何言说。

如是先以大名声比较而念死。

(2) 怎样以大福比较呢？

¹³ S.I,102.《杂阿含》一一四七经（大正二·三·五 c），刹帝利(Khattiya)，婆罗门(Brahmana)，吠舍(Vessa)，首陀(Sudda)，旃陀罗(Candala)，波孤沙(Pukkusa)。

¹⁴ “摩诃三摩多”(Mahāsammata)Jāt.II,311；III,454.译作大平等，大同意，众许，民主或典主等，传说为世界最初的王。

¹⁵ “曼陀多”(Mandhātu——顶生王)Cf.A.II,7.(日注 A.II,p.17)；Therāgāthā,486.

¹⁶ “大善见王”(Mahāsudassana)D.II,170f.(日注 D.II,p.169f; p.146f.)参考《长阿含》游行经（大正一·二一 c 以下）。《中阿含》六八·大善见王经（大正一·五一五 b 以下）。

¹⁷ “坚辐”(Dathanemi)D.III,59f.参考《长阿含》转轮圣王修行经（大正一·三九 b 以下）。

¹⁸ “尼弥”(Nimi)Jāt.VI,95f.(日注 J.IV,p.96ff; M.II,9,78f.)见《中阿含》六七·大天林经（大正一·五四一 b 以下），《增一阿含》卷四八（大正二·八〇九 a 以下）。

殊提¹⁹、阇提罗²⁰、郁伽²¹、
文荼²²、与富兰那迦²³，
他们都是世间的大名大福者，
一切都已死，
如我这等人，
更有何言说。

如是以大福比较而念死。

(3) 怎样以大力比较呢？

婆薮提婆、婆罗提婆²⁴、
毗曼塞那、优提体罗²⁵、
迦那罗、比耶檀曼罗²⁶，
此等世间知名的大力士，
都已为死所征服；
他们也得死，
如我这等人，
更有何言说。

如是以大力比较而念死。

(4) 怎样以大神变比较呢？

¹⁹ “殊提”(Jotika或Jotiya)Dhp.Comy.I,385; IV,p.199ff.见佛五百弟子自说本起经(大正四·一九五c以下)。

²⁰ “阇提罗”(Jatila)Dhp.A.I,p.385; IV,p.214.

²¹ “郁伽”(Ugga)Jāt.I,94.(日注A.IV,p.208f; p.212f.), 见《中阿含》三八·郁伽长者经(大正一·四八Oa以下), 《中阿含》三九·郁伽长者经(大正一·四八一b以下)。

²² “文荼”(Menḍaka)Vin.I,240f. (日注Dhp.A.I,p.386; III,p.363f)。

²³ ‘富兰那迦’(Puṇṇaka)Dhp.Comy.I,385,III,302f.

²⁴ ‘婆薮提婆’(Vāsudeva), ‘婆罗提婆’(Baladeva),Jāt.IV,82(79ff).

²⁵ ‘毗曼塞那’(Bhīmasena), ‘优提体罗’(Yudhiṣṭhila),Jāt.V,426(424ff).

²⁶ ‘迦那罗’(Cānura), ‘比耶檀曼罗’(Piyadā-Mallo 别本亦作Mahā-Mallo 大力士)Jāt.IV,81(79ff)。

第二上首弟子，神通第一的（目犍连），
 用他的足趾，便得震动毗阁延多²⁷的宫殿，
 亦如麋鹿进入狮子口，
 带着神通进入恐怖的死的口里，
 如我这等人，
 更有何言说。

如是以大神变比较而念死。

(5) 怎样以大慧比较？

除了世主之外， 234
 他人的慧不及舍利弗的十六分之一，
 这样大慧的第一上首弟子²⁸，
 也为死征服，
 如我这等人，
 更有何言说。

如是以大慧比较而念死。

(6) 怎样以辟支佛比较呢？他以自己的智与精进力，破了一切烦恼之贼，而得独觉——麟角喻独生者，亦不能脱离于死，我怎么能脱呢？

观察各种原因的大仙，
 以智力而得漏尽的独生者，
 以独行独住的麟角喻者，
 他们也不得超越于死，
 如我这等人，
 更有何言说。

²⁷ ‘毗阁延多’(Vajayanta——底本作 Vijayanta,今取他本)是三十三天帝释的宫殿，故事可参照《杂阿含》六〇四经(大正二·一六八a)。

²⁸ D.II,5; M.25; S.I,63.

如是以辟支佛比较而念死。

(7) 怎样以等正觉者比较呢？彼世尊饰以八十种好及三十二相庄严的色身，一切种类清净的戒蕴等德宝成就的法身、大名、大福、大力、大神变、大慧都达到顶点、无等、无等等、无比²⁹无双的阿罗汉等正觉者，如大火聚给雨水降下而消灭，他也给死雨降下而即座寂灭。

这样有大威力的大仙，
那死力也无耻无畏的逼来。
无耻无畏，
粉碎一切，
像我这样的有情，
怎不为死所战胜？

如是比较等正觉者而念死。

以这样共同的死，拿那些具有大名等及其他的人与自己比较，像那些殊胜的有情一样，念我也要死的则生起得达近行定的业处。当如是自他比较而念死。

235

(四) “以身多共同者”——此身是许多人共同的，是八十种虫聚所共同的。于此等虫聚中，依外皮而住的则啖外皮，依内皮而住的则啖内皮，依肉而住的则啖肉，依腱而住的则啖腱，依骨而住的则啖骨，依髓而住的则啖髓。它们即在那住所中生而老而死及屙屎放尿，身体是它们的生家、病室、坟墓、厕所与尿桶。此身为彼等虫聚扰乱而至于死。如彼八十种虫聚，在身体的内部尚有共同的数百种病，外部则有蛇蝎等的死缘。譬如建立在四衢通道的鹄的，来自四方八面的矢剑枪石等都落于此。此身亦然，为一切灾难的鹄的。此身为诸灾难所袭必至于死。所以世尊说³⁰：

²⁹ ‘无比’ (appatimo)底本缺，兹据僧伽罗本增补。

³⁰ A.III,306; IV,320.

“诸比丘！兹有比丘，日去夜来之时，作是思惟：‘我实有甚多死的缘，蛇啮我，蝎啮我，百足虫啮我，它们都足以使我命终，所以都是我的危碍’。或者‘我颠踬跌倒，饮食于身中腐败，胆汁的扰乱，痰的扰乱，剑风的扰乱，它们都足以使我命终，所以都是我的危碍’”。

如是“以身多共同者”而念死。

(五) “以寿命无力”——此寿的无力名为无力。因有情的命，(1) 须出入息的关系；(2) 威仪的关系；(3) 冷热的关系；(4) 大种的关系；(5) 食物的关系。

(1) 此命须得出入息的平衡而存续。如果呼出的鼻息不进入的时候，或者吸入的不出来时，便名为死。

(2) 获得四威仪的平衡而命能存续。如果任何二种威仪过分了，则寿行断绝。
236

(3) 获得冷热的平衡而命能存续。如为过冷或过热的征服则失命。

(4) 获得（地水火风四）大种的平衡而命能存续。如果地界及水界等任何一种的扰乱，则强壮的人亦成身体僵硬，或痼疾而身体湿污，或受大热之苦，或关节败坏而至命终。

(5) 获得适当的段食时而命存续。不得食者便至命终。

当如是“以寿命无力”而念死。

(六) “以无相故”——是因为无确定，无限定的意思。所以有情的：

命、病、时与身倒处，
以及趣等的五种，
在这生命的界内，
那是无相无知的。

(1) “命”——不能作“必定生存这样长的时期，更无过之”

的确定，故为无相。有情在羯罗蓝³¹时可死，在頤部昙(abbuda)、闭尸、键南，入胎后一个月、两个月、三个月、四个月、五个月，乃至十个月时亦可死，从母胎出产时可死，以后乃至在百岁以内或以外都要死的。

(2) “病”——“有情必以此病而死，不以他病”，实不能如是确定，故为无相。因为有情以眼病可死，以耳病等任何病亦可死的。

(3) “时”——“有情必以此时死，不以他时”，实不能如是确定，故为无相。因为有情在午前可死，在正午等任何一时亦可死的。

(4) “身倒处”——谓“死者的身体当于此处倒，不在他处”，实不能如是确定，故为无相。一个生在村内的人，其身体可倒在村外，生在村外者可倒在村内；或者陆生者的身体可倒在水中，水生者倒在陆上等等的多种可能。

237

(5) “趣”——“有情自彼处死当生于此”，实不能如是确定，故为无相。因为自天界死者，可生于人中，自人界死者亦可生于天等任何一界中，如是旋转于五趣界（地狱，饿鬼，畜生，人间，天上）中，犹如牵机械的牛相似。

(七) “以生命时间的限制”——现在人的生命的时间是很有有限的。如果长寿者，亦不过百岁上下。所以世尊说³²：“诸比丘，人寿短促，不久便至来世。故当作善，当行梵行。生者决无不死。诸比丘，彼长寿者，百岁上下而已……”。

人寿甚短促，

³¹ 羯罗蓝(kalala)译为凝滑，即父母的两精结合，受胎之后第一周的状态。頤部昙(abbuda)译为胞，受胎后第二周的状态。闭尸(pesi)译为血肉或凝结，受胎后第三周的状态，键南(ghana)译为坚肉，受胎后第四周的状态。

³² S.I,p.108,《杂阿含》一〇八四经（大正二·二八四b以下），别译《杂阿含》二三经（大正二·三八一a以下）。

善人时轻蔑；
如行救头燃；
无有死不来。

又说³³：“诸比丘！往昔有师名阿罗迦”，一切亦在以七种譬喻庄严的经中详说。

又说³⁴：“诸比丘！若有比丘如是念死修习：‘呜呼！我命实在一日一夜之间，我必忆念世尊教法，我实多有所作’。诸比丘！若有比丘如是念死修习：‘呜呼！我命实在一日之间，我必忆念世尊教法，我实多有所作’。诸比丘！若有比丘如是念死修习：‘呜呼！我命实在一顿饭食之间，我必忆念世尊教法，我实多有所作’。诸比丘！若有比丘如是念死修习：‘呜呼！我命实在咀嚼吞下四五团饭食之间，我必忆念世尊教法，我实多有所作’。诸比丘！此等称为住于放逸比丘，迟缓的修习为漏尽而念死。诸比丘！若有比丘，如是念死修习：‘呜呼！我命实在咀嚼吞下一团饭食之间，我必忆念世尊教法，我实多有所作’。诸比丘！若有比丘如是念死修习：‘呜呼！我命实在一呼吸或出入息之间，我必忆念世尊教法，我实多有所作’。诸比丘！此等称为住于不放逸比丘，敏捷的修习为漏尽而念死”。

238

如是咀嚼四五团饭食之间的短促寿命的时间尚不可靠，当这样的“以生命的限制”而念死。

(八) “以刹那短促”——有情的刹那寿命，是依第一义极短的只起一心之间而已。犹如车轮转动之时，只以一辋的部分转动，停止时亦只一辋部分停止，如是有情的寿命只是一心刹那，那心消灭之时，即名有情灭。即所谓³⁵：“过去心刹那（的有情）已

³³ A.IV,p.136,《中阿含》一六〇·阿兰那经（大正一·六八二b以下）。

³⁴ A.IV,p.318f.

³⁵ MND,p.42; p.117f.

生存，非现在生存，非未来生存。未来心刹那（的有情）非已生存，非现在生存，是未来生存。现在心刹那（的有情）非已生存，是现在生存，非未来生存”。

命与自体及苦乐（受）³⁶

都只一心的相应，

刹那迅速的存续。

死者或存者，

诸蕴灭相等，

一去不再生。

以（心）未生故不生，

依现存（心）而生存，

由心灭故世间灭，

此依第一义施设。

如是“以刹那的短促”而念死。

念此八种之中任何一种行相的人，以数数作意，而得修习其心，住念于死的所缘，镇伏于五盖，而得现起禅支。因为死的所缘的自性法故，及悚惧故，不得安止定，只证近行之禅。

239

出世间禅及第二、第四无色禅，由于自性法的殊胜修习得证于安止。即因为依清净修习的次第故得证出世间安止，由于所缘的超越修习故得证无色安止。因为在那（无色禅）证安止禅的只有一所缘的超越。然而此（念死）中（清净修习及所缘的超越）两者都没有。所以（念死）只能证得近行之禅。

因为此禅是由于念死之力而生起，故称“念死”。

（念死的功德）勤修念死的比丘，是常不放逸的，对一切有得不爱乐想，舍弃命的爱者，是呵斥罪恶者，不多贮藏，对于资具离诸悭垢，得至熟练于他的无常之想，随着亦得现起苦想及无我想。

³⁶ ‘命’为命根。‘自体’是除了命根及苦乐受的其它诸法。

不修习念死的有情，死的时候未免陷于恐怖昏昧，如突然地遭遇猛兽、夜叉、蟒蛇、盗贼，及杀戮者相似，如是（修习）则不陷于（恐怖昏昧）而得无畏无昏昧而命终。他于现世纵使不证不死（的涅槃），来世亦得到达善趣。

真实的智慧者，
应对于如是，
有大威力的念死，
常作不放逸之行。

这是详论念死一门。

(八) 身至念

今说除了佛陀出世之外，是以前未曾流行的，（而且）非一切外道领域的“身至念处”，世尊曾于诸经之中以种种的方法这样的赞叹³⁷：“诸比丘，有一法，修习、多作（修习者），则导至大悚惧，导至大利益，导至大瑜伽安稳，导至大的正念正知，导至获得智见，导至现法乐住，导至证得（三）明、（八）解脱、（及沙门）果的。是哪一法呢？即身至念……。**诸比丘**，凡不受用身至念者，他们即不受用不死（的涅槃）。**诸比丘**，凡受用身至念者，他们受用不死（的涅槃）。**诸比丘**，凡未受用身至念者，他们即未受用不死（的涅槃）。（**诸比丘**，凡）已受用（身至念者，他们即已受用不死。**诸比丘**，凡）退失（身至念者，他们即退失不死。**诸比丘**，凡）未退失（身至念者，他们即未退失不死。**诸比丘**，凡）已失去（身至念者，他们即已失去不死。**诸比丘**，凡）已开始身至念者，他们即已开始不死。”又云³⁸：“**诸比丘**！身

³⁷ A.I,p.43; 45.

³¹ A.i,p.43; 45.

至念云何修习？云何多作，有大果，有大功德？诸比丘！兹有比丘至阿练若”等，依此等（一）安般（出入息）节，（二）威仪节，（三）四正知节，（四）厌恶作意节，（五）界作意节，（六至十四）九种墓节等的十四节的指示，来解释彼（身至念）的修习。

此（十四节）中，（二）威仪节，（三）四正知节，及（五）界作意节的三节依观说，（六至十四）九种墓节依（第二十一品的九）观智中的（第四）过患随观（智）说。又此（九墓节）已在膨胀相等定的修习的（第六品之十）不净的解释中说明。其次就（一）安般节与（四）厌恶作意节的二种定来说。然而这两种之中的安般节则另有念安般单独的业处说明。如云³⁹：“再者，诸比丘，比丘在此脚掌以上，头发的顶端以下及以皮肤为周围的身体，观察充满种种的不净：即此身有发、毛、（爪、齿、皮、肉、腱、骨、骨髓、肾脏、心脏、肝脏、肋膜、脾脏、肺脏、肠、肠间膜、胃中物、粪、脑、胆汁、痰、脓、血、汗、脂肪、泪、膏、唾、涕、关节滑液、）尿。”如是以骨髓包摄于脑，为厌恶作意而说的三十二行相业处，便是这“身至念”的意义。

释此（身至念）的修习（法），先释（上面的）圣典（文句）：

（释身至念的圣典文句）“此身”是这四大种所成的污秽之身。“足跖以上”是从足跖以上。“发的顶端以下”是从发的尖端下面起。“以皮肤为周围”是周围以皮肤为界限。“观察充满种种的不净”是观见此身充满着种种发等的不净。如何观察？即观“此身有发……乃至……尿”。

在彼（此身有发……乃至……尿的文）此中，“有”：即是存在。

“此”：即指这从脚掌以上，头发的顶端以下及以皮肤为周围充满种种的不净而说的。

“身”即身体。由于身体实是不净所积聚，或者是厌恶的

³⁸ M.III,p.89.

³⁹ D.II,p.293；M.I,p.57.《中阿含》九八·念处经（大正一·五八三 b）。

发等的生处，所以称为身。“发、……、尿”即指发等的三十二行相。在此当知如此地结合：“此身有发，（此身）有毛”（等）。

那所说的是什么呢？在这脚掌以上，头发的顶端以下，以皮肤为周围的一寻之身体，以一切行相（深深地）考察，实不见有任何珍珠、摩尼（宝珠）、琉璃、沉香、栴檀香、郁金香、龙脑香、香粉等微尘的净性，只是见到极臭、厌恶、不美观的种种发、毛等的不净。是故说：“此身有发，毛……乃至……尿”。

这是依文理的解释。

（身至念的修法）其次欲修（身至念）业处的初学善男子，当如前面（第三品）所说的亲近善友，而习业处，那善友亦应对学者说“七种把持善巧”及教以“十种作意善巧”。

1.（七种把持善巧）此中当如是教他（1）以语，（2）以意，（3）以色，（4）以形，（5）以方位，（6）以处所，（7）以界限的七种把持的善巧。

“以语及以意，以色、以形、以方位，
以处所、以界限，智者以七种来学取。”

（1）于此等恶作意业处中，纵使他是三藏（持）者，但作意时，亦应第一“以语”读诵。或者有人亦能于读诵时得以明白业处，例如与去亲近住在（锡兰中部）马拉耶的大天长老的两位长老相似。

传说：那两人（向大天）长老请教业处，长老教他们在四个月内读诵圣典（所说的）三十二种（身）。他们虽然是精通二三部（尼迦耶）的人，但亦依法善巧的在四个月中读诵三十二种身， 242 直至证得须陀洹果。

所以教授业处的阿阇梨当对弟子说：“第一以语读诵”。那读诵者当先分发皮的五种来顺逆的读诵。即顺读：“发、毛、爪、齿、皮”以后，再逆诵：“皮、齿、爪、毛、发”。此后又顺读肾的五种：“肉、腱、骨、骨髓、肾脏”，再逆诵：“肾脏、骨髓、骨、腱、肉、皮、齿、爪、毛、发”。自此又读肺的五种：

“心脏、肝脏、肋膜、脾脏、肺脏”，再逆诵：“肺脏、脾脏、肋膜、肝脏、心脏、肾脏、骨髓、骨、腱、肉、皮、齿、爪、毛、发”。此后又诵脑的五种：“肠、肠间膜、胃中物、粪、脑”，再逆诵：“脑、粪、胃中物、肠间膜、肠、肺脏、脾脏、肋膜、肝脏、心脏、肾脏、骨髓、骨、腱、肉、皮、齿、爪、毛、发”。此后又诵脂肪的六种：“胆汁、痰、脓、血、汗、脂肪”，再逆诵：“脂肪、汗、血、脓、痰、胆汁、脑、粪、胃中物、肠间膜、肠、肺脏、脾脏、肋膜、肝脏、心脏、肾脏、骨髓、骨、腱、肉、皮、齿、爪、毛、发”。此后又诵尿的六种：“泪、膏、唾、涕、关节滑液、尿”，再逆诵：“尿、关节滑液、涕、唾、膏、泪、脂肪、汗、血、脓、痰、胆汁、脑、粪、胃中物、肠间膜、肠、肺脏、脾脏、肋膜、肝脏、心脏、肾脏、骨髓、骨、腱、肉、皮、齿、爪、毛、发”。

243 当这样的百回、千回、百千回的以语读诵。因为以语读诵（身至念）业处的经典而纯熟，则心不至于这里那里的散乱，（身的三十二）部分亦得明白，了如指掌，亦如围栅行列的明显。

(2) 犹如“以语”，同样的亦当“以意”读诵（即默诵）。以语读诵是为以意读诵之缘；以意读诵是为通达（特）相之缘。

(3) “以色”——是应当确定发等之色。

(4) “以形”——即当确定它们（发等）的形。

(5) “以方位”——于此身中，自脐以上为上方，（脐）以下为下方。故（三十二分中的）此分是在此方——当如是确定方位。

(6) “以处所”——这一部分是在此处——当如是各各确定其处所。

(7) “以界限”——有自分界限与他分界限两种界限。此中每一部分的下、上、横的界限，当知如是的“自分界限”；发不是毛，毛不是发，当知如是分别“他分界限”。

如是教授七种把持善巧者，亦应教授他们知道这（身至念）

业处，在某经中是以厌恶说的，在某经中是以界说的。即此（身至念业处）于大念处（经）⁴⁰中是以厌恶说的；于大象迹喻（经）⁴¹、大教诫罗睺罗（经）⁴²及界分别（经）⁴³中是以界说的。但在身至念经⁴⁴中则以关于那（三十二分中每分的）色的显现者而分别四禅的。此中以界说的是毗鉢舍那（观）的业处，以厌恶说的是奢摩他（止）的业处。于此（厌恶作意节）中是奢摩他（止）业处的意义。

2.（十种作意善巧）这样教过了七种把持善巧之后，当再教（1）以次第，（2）以不过急，（3）以不过缓，（4）以除去散乱，（5）以假名的超越，（6）以次第撤去，（7）以安止，（8）—（10）以三经典的十种作意善巧。

（1）“以次第”——于此（三十二分身），自读诵以后，244当次第的作意，不要跳一个的作意。如果跳一个的作意，则如无技巧的人，登三十二级的阶梯，以跳一步而登，结果身体疲劳而失败，不能完全登达，如是他（于三十二分中跳级作意者）亦不能以完全的修习而得应得的意乐，唯有其心疲劳而失败，不能完成其修习。

（2）以次第作意者亦应“不过急”作意。若过急作意者，虽然他或许可得完成其业处的终点，但（对业处）不明了，不得至于殊胜（之位）；譬如有人行三由旬的道路，不观察其当进与当避（之道），即以速度的往返百回，虽然到达终点（亦不知是终

⁴⁰ 《大念处》(Mahāsatipaṭṭhāna)D.II,p.290ff. 《中阿含》九八·念处经（大正一·五八二b以下）。

⁴¹ 《大象迹喻》(Mahāhatthipadopama)M.I,p.184ff. 《中阿含》三〇·象迹喻经（大正一·四六四b以下）。

⁴² 《大教诫罗睺罗》(Mahā-Rāhulovāda)M.I,p.420ff.

⁴³ 《界分别》(Dhātu-Vibhaṅga)M.III,p.237ff. 《中阿含》一六二·分别六界经（大正一·六九〇a以下）。

⁴⁴ 《身至念经》(Kāyagatāsati-Sutta)M.III,p.88ff. 《中阿含》八一·念身经（大正一·五四c以下）。

点），但是应问而后行（才知终点）是故不宜过急。

(3) 如不过急，亦宜“不过缓”（作意），若过缓作意者，则不能到达业处的终点，而证胜（位）之缘；譬如欲于当日行三由旬之道的人，若于途中的树、山、池等处处耽搁，则不能到达终点。

(4) “以除去散乱”——当除去即放弃业处而散乱于外部的种种所缘之心。若不除去（散乱）则忆念外部散乱之时，而消失其业处；譬如有人行于仅有一足宽的削壁之道，不察其放足（之处），但左盼右顾，错乱其步法，则自百仞的削壁落下来了。是故应除去散乱而作意。

(5) “以假名的超越”——即超越了发毛等的假名（概念），置心于厌恶中，譬如大旱之时，有人在林中发现了泉水，即在那里结以多罗树叶等作标帜，（初则）依那标帜而来沐浴及饮，但是因为常常来而到了其行迹明显之时，则不需要那标帜，在任何希望之时，即可来浴与饮；如是在初分，以发毛等的假名作意者，到了获得厌恶明了之时，则当超越发毛等的假名，专置其心于厌恶之中。

(6) “以次第撤去”——应撤去那些不（于心中）现起的部分，为次第撤去作意。即初学者于发作意，又撤去（发的）作意而至最后的尿的部分而止；于尿作意，又撤去（尿的）作意而至最初发的部分而止。在他的数数作意中，有些部分（于心中）现起，有些则不现起。当于那些现起的部分中先作（意）业。如果二分同时现起之时，亦必有一分现起比较好的，如是当于那现起的部分数数作意，而生起安止定。

这是个有关的譬喻：即譬如要捕捉住在三十二株多罗树所形成的多罗林中的猕猴的猎师，最初以弓矢射穿那猕猴所居的多罗树叶及作呼喊之声，此时那猕猴便顺次于多罗树上一一的跳去而至最后的多罗树；猎师亦追至那里行其同样的方法，而彼（猕猴）

又以同样的方法逃回最初的多罗树。如是由于各处屡起喊声，令彼（猕猴）数数次第奔跳，终于停止一多罗树上，坚持那中央最嫩的多罗叶，纵使（弓矢）射去之时它也不起了。当知这（与三十二分身的次第撤去）是相似的。

这譬喻（与次第撤去）对照如次：即三十二株多罗树的多罗林，为此身的三十二部分。心如猕猴，瑜伽行者如猎师。瑜伽行者的心环行于三十二部分的身中的所缘，如猕猴住于三十二株多罗树的多罗林。瑜伽行者开始于发的作意，顺次行去及置心于最后的部分，如猎师最初以弓矢射穿那（猕猴）所居的多罗树叶及作呼喊之声的时候，而猕猴顺次于多罗树上一一跳去而至最后的多罗树。再回来（至最初部分及最初的多罗树）的方法也是同样的。数数作意，则有些（部分于心中）现起，舍其未曾现起的（部分），而对现起的（部分）行遍作（准备定），如猕猴再继续于喊声所发之处的上面起（而他遁）。最后于二（部分）现起时，于现起较好的（部分）数数作意，而生起安止，如（猕猴）来至一多罗树而止，坚持那中央最嫩的多罗树叶，虽射之亦不起了。

更有一譬喻：譬如一乞食的比丘，住在三十二家的村落附近，他于第一家获得了二（家）分的饮食，便超越了其它的一家，第二天（于第一家）获得三分，便超越了其它的两家，第三天于最初（之家）获得了满钵，便（不行乞他家）回至坐堂（住坐所）食之。当知这亦（与三十二分身的作意）相似。三十二种（部分）如三十二家的村落。瑜伽行者如乞食者。瑜伽者于三十二种（部分）遍作（准备定）如彼（乞食者）的住于村落的附近。数数作意，舍弃其未现起的（部分）于各各现起的（部分）中，及于二部分中（现起较好的）遍作，如于第一家获得了二（家）分的饮食，便超越了其它的一家，第二天（于第一家）获得三分，便超越了其它的两家。于彼二（部分）中的现起较好的，数数作意而

生起安止，如第三天于最初（之家）获得了满钵，便回至坐堂（住坐所）坐而食之。

(7) “以安止”——（三十二部分中）（于令生）安止（定）的部分（作意）当知即于发等的各各部分而坐起安止（定），为（安止定）的意义。

(8) — (10) “以三经典”——即增上心，清凉，觉支善巧等三经，当知精进与定的结合，是这（三经）的意义。

(8) 此中⁴⁵：“诸比丘！勤策增上心的比丘，当于三相时时作意：即时时于定相作意，时时于策励相作意，及时时于舍相作意。诸比丘！勤策增上心的比丘，如果专于定相作意，则心趋懈怠。诸比丘！勤策增上心的比丘，如果专于策励相作意，则心趋掉举。诸比丘！勤策增上心的比丘，如果专于舍相作意，则他的心不为漏尽而正等持。诸比丘！然而勤策增上心的比丘，时时于定相、策励相及舍相作意，则他的心成为柔软，适合作业与清净，及不会破坏为漏尽而正等持”。

“诸比丘！亦如金匠或金匠的弟子造炉，既造炉已，于炉口点火，既于炉口点火已，以火钳挟金投入炉口，时时吹风，时时洒水，时时放舍。诸比丘！如果金匠或金匠的弟子专一对金吹风，则金将烧掉；诸比丘！如果金匠或金匠的弟子专一对金洒水，则金将冷却；诸比丘！如果金匠或金匠的弟子专一对金放舍，则金不至正当的纯熟。诸比丘！然而金匠或金匠的弟子，对金时时吹风，时时洒水，时时放舍，则金成为柔软，适合作业，净洁及不会破坏而成正当的作用——如欲用金制作金带、耳环、颈饰、金鬘等的种种装饰品，都得完成他的目的”。

“诸比丘！如是勤策增上心的比丘……乃至……为漏尽而正等持。而彼（比丘）为了以通（智）证知而倾心于通（智）证知

⁴⁵ A.I,256-258,《杂阿含》一二四七经（大正二·三四二a）。

之法，若有（宿因等的）原因，得以现证彼法”——当知此经是“增上心”。

(9)⁴⁶ “诸比丘！具足六法的比丘，得证无上清凉。云何为六？诸比丘！兹有比丘，心当抑制之时，即抑制其心；心当策励之时，即策励其心；心当喜悦之时，即喜悦其心；心当放舍之时，即放舍其心；倾心于胜（道与果），及乐于涅槃。诸比丘！具足此六法的比丘，得证无上清凉”——当知此经是“清涼”。

(10) “觉支善巧”——⁴⁷ “如是诸比丘，若心消沉之时，不宜修习轻安觉支”——此等已在（第四品）论安止善巧中说明。

曾经善学七种把持善巧及深深地确定了十种作意善巧，即瑜伽者当以二善巧善取业处。

如果（瑜伽者）与阿阇梨（师）安住一寺，则不必（一时）详细请教，（确定业处后）当以策励业处得进步已，从此次第的向上请教。若欲住在他处的，则当依照上述的（七种把持善巧及十种作意善巧）规定详细学习，再三翻覆（读诵），了解一切困难之处，如于（第四品）地遍的解释中所说的方法，舍离不适当的住所，而住适当的精舍，断除小障碍，当于厌恶作意中遍作（准备定）。

3.（取三十二分身之相与厌恶性）（遍）作者当先取发等之相。怎样取呢？拔出一二根头发置于掌上，当先确定其色。在剃发处看发亦可。或于水钵或于粥钵中看（所落之发）亦可。见黑（发）时，当思惟“黑”，见白时，思惟“白”，（黑白）相间之时，则从多数的思惟。犹如于发，见一切“皮等五种”亦宜如是取相。

如是取相已，当确定一切（三十二）部分中的色、形、方位、

⁴⁶ A.III,435.

⁴⁷ S.V,113.

处所与界限，及确定色、形、香、所依与处所五种的厌恶性。关于这一切部分的确定法次第叙述如下：

(1) (发) 先就发的自然之色是黑的，像木槐子的“色”。 “形”则长圆如称杆之形。“方位”——生在(身的)上方。“处所”——两侧以耳朵边，前以额际，后面以项为限；封盖头颅的湿皮为发的处所。“界限”——如谷芒插入封盖头颅的皮中而住的发，下以(发)根自己的面积，上以虚空，横以(诸发)相互(之间)为限，决无二根头发(长)在一处的，这是(发的)“自己的界限”；发非毛，毛非发，如是不与其它(发以外)的三十一部分混同，而发为单独的一部分，这是(发的)“他分的界限”。这是发的色等的确定。

其次确定(此发的)色等五种的厌恶：即依发的色是厌恶的，依形，依香，依所依，依处所也是厌恶的。如在一钵心爱的粥或一钵饭中，虽然只见少许像头发的色的东西，也会厌恶地说：“这里混杂着头发，快拿开”，如是依发之“色”是厌恶的。如在夜间吃饭的人，若触着像阿迦的纤维与曼迦羯的纤维的头发之形，亦同样的厌恶，如是依“形”是厌恶的。如果不使用涂油与花香等，头发之香是极厌恶的；若(把头发)投入火中，(那气味)就更讨厌了。依发的色与形，或许不很厌恶，但依“香”是实在厌恶的。

譬如小孩子的粪的颜色像郁金色，其形亦如郁金块；又如弃于粪秽聚中而膨胀了的黑狗的尸体，色如多罗的熟果，其形滚转则如所弃的小鼓之形，而“犬”牙亦如素馨的蓓蕾。依这两种的色与形看，或许不很厌恶，若依其香则厌恶了。同样的，此发之色与形或许不甚厌恶，但依其香则厌恶了。

譬如在村中流出污物的不净之处而生的野菜，为城市的人厌恶而不食，同样的，这头发是依于脓、血、尿、屎、胆汁、痰等所流之处而生，故亦厌恶，这是(发)的“所依”的厌恶。此发

生于三十一部分的积聚中，犹如生于粪堆之上的菌，亦如生于冢墓与粪秽等处的野菜，又如生于沟中的莲花与睡莲等的花，于不净处生，故甚厌恶。是故它们（发）的“处所”是厌恶的。

犹如于发，应如是确定一切部分的色、形、香、所依、处所的五种厌恶性。亦应确定一切部分各各的色、形、方位、处所与界限（的五种）。

(2) (毛) 毛的自然的“色”，不像发那样纯粹黑色，却成黑褐色。“形”——尾端下垂，如多罗树根的形状。“方位”——一生在（脐的上下）两方。“处所”——除了生发的部分及手掌足跖之外，生在其它大部分盖覆身体的皮肤上。“界限”——生入盖覆身体的皮肤之内一虮⁴⁸下以（毛）根自己的面积，上以虚空，横以（诸毛）相互之间为限，没有二毛生在一处的。这是（毛的）“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(3) (爪) ——有二十枚名爪。它们都是白“色”。“形”如鱼鳞。“方位”——足的爪在下方，手的爪在上方，如是生在两方。“处所”——生在指（趾）端的背上。“界限”——两方以（左右）指端的肉，内以指背的肉，外与顶以虚空，横以（诸爪）相互之间为限，没有二爪长在一处的。这是它的“自分的界

⁴⁸ 一虮(likkhā)是长度的一个单位，在巴利佛教中的传说是这样：（一）在Sammoha-vinodanī p.343 中说：36 极微(paramāṇu)=1 微(aṇu),36 微=1 tajjāri,36 tajjāri = 1 rathareṇu,36 rathareṇu=1 蚪(likkhā),7 蚪=1 虱(ūkā),7 虱=1 dhaññamāsa, 7 dhaññamāsa=1 指节(angula),12 指节=1 张手(vidatthe),2 张手=1 肘(ratana=hattha),7 肘=1 棒(yatthi=danda),20 棒=1 usabha,80 usabha=1 gāvuta(=2 kro a 俱卢舍),4 gāvuta=1 由旬(yojana)。（二）根据Paramatthamañjūsā II,p.226,则有不同的说法：8 极微=1 微，8 微 =1 tajjāri,8 tajjāri=1 rathareṇu,8 rathareṇu=1 蚪，8 蚪=1 虱，8 虱=1 积麦(yava)，8 积麦=1 指节。（三）据大毗婆沙论卷一三六所说：7 极微=1 微尘，7 微尘=1 铜尘，7 铜尘=1 水尘，7 水尘=1 兔毫尘，7 兔毫尘=1 羊毛尘，7 羊毛尘=1 牛毛尘，7 牛毛尘=1 向游尘(trasareṇu=rathareṇu)，7 向游尘=1 蚪，7 蚪=1 虱，7 虱=1 积麦，7 积麦=1 指节，24 指节=1 肘(aratni=ratana), 4 肘=1 弓(dhanu), 500 弓=摩揭陀 1 俱卢舍，8 俱卢舍=1 路躰那(yojana)。

限”。“他分的界限”与发相似。

(4) “齿”——齿长得完全的人，有三十二个齿骨。他们的“色”也是白的。“形”——有种种的形状，先就它们的下一排来说，在中间的四齿，好像次第插在一团粘土之上的葫芦瓜的子的形状；在它们（四个）两边的每一个有一根及一尖端，如曼莉迦（素馨的一种）的蓓蕾之形；此外的一个（小白齿）有一根二尖端，如车的支柱之形；再外边的二枚（小白齿和大白齿）有二根三尖端；更外边的二枚（大臼齿）有四根四尖端。上面的一排也是同样的。“方位”——生在上方。“处所”——在（上下）二腭骨中。“界限”——下以在腭骨中的（齿）根自己的面积，上以虚空，横以（诸齿）相互为界，二齿长在一处是没有的。这是它们的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(5) (皮)——盖覆全身的皮。在上(层)的黑色、青色或深褐色、黄色等色的为肤(外面的薄皮)，若把那全身的外皮共聚起来不过如枣核之量。皮的本“色”是白的，这(皮的)白色，若为火伤或打击等而脱去外皮之时则更明显了。“形”——略而言之，与身形同；详言之：则足趾的皮如蚕茧之形；足背的皮如皮靴套足之形；胫的皮如以多罗树叶包裹食物之形；股的皮如装满米的长袋之形；臀的皮如装满水的滤水囊之形；背的皮如铺张在板上的皮革之形；腹的皮如铺张在琵琶的空穴的盖膜之形，胸的皮略如四角形；两臂的皮如套入箭筒的皮革之形；手背的皮如剃刀鞘之形或栉袋之形；手指的皮如钥袋之形；颈的皮如包颈布之形；面的皮如有大小孔的昆虫的窝的形状；头皮如钵袋之形。

取于皮的瑜伽行者，当输送他的智于从上唇开始的上方的面部，最先当确定盖覆面部的皮肤。其次(确定)额骨的皮肤。其次譬如伸手于放在袋内的钵与袋之间，输送他的智于头骨及头皮之间，分离其皮与骨的结合状态，而确定其头皮。其次(确定)

肩的皮。其次以顺与逆（确定）右手的皮。次以同样的方法（确定）左手的皮。次则（确定）背的皮。次以顺与逆（确定）右足的皮。次以同样的方法（确定）左足的皮。以后次第的确定生殖器官、腹、胸、颈的皮。在颈皮之后，确定下腭的皮，最后（输送他的智）到达下唇而（确定）完结。如是次第取了粗（皮）的人，对于细（皮）亦得明白。“方位”——生于（上下）二方。“处所”——盖覆全身。“界限”——下面（里面）以骨的面积，上面（外面）以虚空为限。这是它的“自分的界限”，而“他分的界限”与发相似。

(6) “肉”有九百肉片。一切的颜“色”都是赤的，与甄叔迦花相似。“形”——胫的肉团像多罗的叶包食物之形；股（大腿）的肉像研石之形；臀部的肉像灶的后边之形；背的肉像多罗果汁所作的糖板之形；两边的肋肉像仓库的（壁）孔涂以薄薄的粘土之形；乳房的肉像投在地上的粘土团之形；两臂的肉像两只剥了皮的大鼠之形。如是取了粗（肉）的人，对于细（肉）亦得明白。“方位”——生在（上下）二方。“处所”——包住三百多骨。“界限”——下面（里面）以附着骨聚的面积，上（外面）以皮肤，横以相互（的肉）为限。这是它的“自分的界限”，而“他分的界限”与发相似。

(7) “腱”有九百的腱。“色”——一切都是白的。“形”——有种种形。于此（腱）中；从颈的上部开始，有五根大腱联络身体向前面下走，有五根向（身的）后面，五根向右，五根向左。联络右手的，亦于手的前面有五，后面有五。联络左手的亦同样。联络右足的，亦于足的前面有五，后面有五。联络左足的亦同样。如是支持身体的有六十根大腱联络身体而向下走的。它们亦名为筋，一切如百合⁴⁹的球茎之形。其它散在各处的（腱）

⁴⁹ 百合(kandala)，异本作 kanda-la 则译为睡莲。

较细的如绳之形，更细的如臭蔓之形，又细的如琵琶之弦的形，又细的如粗线之形。手背与足背的腱如鸟足之形。头的腱如小儿的头缠（帽子）。背的腱如展在日光之下的湿网之形。其它附着四肢五体各处的腱如网衣穿在身上的形状。“方位”——生在（上下）二方。“处所”——附结于全身的骨。“界限”——下以三百骨之上的面积，上以皮肉接触之处，横以相互（之腱）为界。这是它的“自分的界限”，而“他分的界限”与发相似。

254 (8) “骨”——是除了三十二颗齿骨之外，其它的六十四根手骨，六十四根足骨，六十四根筋肉依止的软骨，二根踵骨，每一只各有二根的踝骨，各有二根胫骨（胫骨与腓骨），各有一膝盖骨，各一大腿骨，二臀骨（肠骨），十八根脊椎骨，二十四根肋骨，十四根胸骨（肋软骨），一心骨（胸骨），二锁骨，二肩（胛）骨，二臂骨（上膊骨），各二前膊骨（桡骨与尺骨），七颈骨（颈椎），二腭骨，一鼻骨（鼻腔），二眼骨（眼窝），二耳骨（听腔），一额骨（前头骨），一头骨（后头骨），九头盖骨（颅顶骨、颞颥骨等），即如是的大约三百骨。它们一切的“色”都是白的。“形”——有种种形。其中足趾的骨（趾骨）的前端像迦多迦（马钱子）的种子之形；（自前端）以后的中节的骨像巴纳萨（波罗蜜）的种子之形；元节骨如小鼓（一种面大腰小的手鼓）之形。足背的骨（跖骨）如被压碎的百合的球根聚之形。踵的骨（附骨）如单核子的多罗果子。踝的骨如（两个以线）系往来游戏的球形。胫骨附着于踝骨之处如剥去了皮的圣提（枣椰树？）木的顶上嫩的部分的形状。小胫骨（腓骨）如小弓的弧形；大的（胫骨）如干了的蛇背之形。膝盖骨如缺灭了一部分的水泡形。而胫骨附着（于膝盖骨）之处，其尖端如牛角形。大腿骨如没有削平的斧钺的柄的形状，而彼（大腿骨）依附于臀骨之处如游戏的球形。而臀骨依附于（腿骨）之处如切去前端的大波那伽

(铁力木) 果的形状。两个臀骨的连成一起如陶师(造土器)的灶形；若分开来一个则如铁匠的锤的革纽之形。在(脊椎骨的)尾端的尾闾骨(及荐骨)如倒捕的蛇头之形，有七处的大小孔，从脊椎骨的内部(看)重叠而上如头巾盘绕⁵⁰之形；自外部(看)如一列的环形。在彼等(脊椎)之间处处有二三棘状。如锯齿形在二十四根肋骨之中，不完全的(四根)如不完全的镰刀⁵¹，其完全的(二十根)如完全的镰刀形；全部的(肋骨)则如白鸡的展翼状。十四根胸骨(肋软骨)如古老的战车的框架的形状。心骨(胸骨)如杓的头形。锁骨如小铜斧的柄形。肩(胛)骨如用缺了一部分的锡兰的锄头形。臂骨(上膊骨)如镜柄之形。前臂骨(桡骨与尺骨)如一对多罗树的球茎之形。连珠骨(腕骨)如头巾的盘绕之形。手背骨(掌骨)如彼压碎的百合的球茎聚之形。在手指骨中，其元节骨如小鼓之形；中节骨如未完全的巴纳萨的种子形；前端的节骨如迦多迦(马钱子)的种子之形。七个颈骨如以棍贯穿一串切为圆圈的竹笋的形状。下腭骨如铁匠的铁锤的革纽之形；上腭骨如削(甘蔗的)皮的小刀之形。眼窝与鼻腔的骨如已取去果肉的嫩的多罗的核子形。额骨(前头骨)如倒置的贝壳的杯的形状。耳根骨(听腔)如剃匠的剃刀鞘之形。在前额及听腔之上的缠头巾之处的骨，如一个充满(奶酪的瓮)的皱缩的奶酪的膜的形状。(后)头骨如椰子切了倾斜的口的形状。头盖骨如缝纫起来的破葫芦的形状。“方位”——在上下二方。“处所”——概言之在全身；分别而言，则头骨在颈骨之上，颈骨在脊椎骨之上，脊椎骨在臀骨之上，臀骨在腿骨之上，腿骨在膝骨之上，膝骨在胫骨之上，胫骨在踝骨之上，踝骨在足背骨之上。“界限”——内以骨髓，外以肉，两端以相互(之骨)为界。这

⁵⁰ 头巾盘绕(sīsapāṭṭaveṭhaka)，异本将 vethaka 作 vedhaka 则可译为‘贯通一列铅板’。

⁵¹ 镰刀(asita)，底本作 asi 译为剑，今取异本的镰刀。

是它们的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(9) “骨髓”——是在各种骨的内部的髓。其“色”是白色的。“形”——在种种大骨之内的(髓)，如放入竹筒中蒸了的大笋的形状，在各种小骨之内的(髓)，如放入竹棍的节中蒸了的细笋的形状。“方位”——生在上下二方。“处所”——在各种骨的内部。“界限”——以各种骨的内部的面积为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(10) “肾脏”——是连结一处的两个肉团。它的“色”为淡红色，如巴利跋陀迦(珊瑚树)的种子之色。“形”——如小孩子所玩的一双球形，或如结在一个蒂上的两只芒果之形。“方位”——处于上方。“处所”——从喉底由一根出发，下行少许，分为二支的粗筋连结(肾脏)，并围于心脏肉而住。“界限”——以肾脏及肾脏的(边际)部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(11) “心脏”即肉心。其“色”红如莲的花瓣的背面之色。“形”——如除去外部的花瓣而倒置的莲蕾之形。外部光滑，内如丝瓜的内部。智慧者的(心脏)略开少许(如莲花)，无慧者的(心脏)仅如(莲花的)蕾。而(心脏)内空可放一波那伽(铁力木)的种子，在那里有半掌握的血，意界及意识界依彼而活动。贪行者的(心脏)是红的，瞋行者的是黑色，痴行者的如洗肉的水的颜色，寻行者的如野豌豆的汁的颜色，信行者的如迦尼迦罗(一种开花的树)花的色(黄色)，慧行者的(心脏)犹如洁白清净无瑕而琢磨了的宝贵的摩尼珠的光辉。“方位”——生在上方。“处所”——在于两乳之间的身内。“界限”——以心脏及心脏的边际为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(12) “肝脏”是一对的肉膜。其“色”赤色，淡赤色，不甚浓赤色，如白莲的花瓣的背部之色。“形”——根上是一，到

了顶端分为一双（左右二叶）如俱毗兰罗（乌木？）的叶形。愚痴者（的肝脏）仅一片叶，而智者（的肝脏）则成二或三的小叶。“方位”——生在上位。“处所”——寄在二乳房的内部的右侧。“界限”——肝脏以肝脏的（边际）部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(13) “肋膜”是分为覆蔽（膜）与不覆蔽（膜）的两种盖覆肉。两者的“色”都是白的，如陀拘罗的布片之色。“形”——即它自己所占的处所之形。“方位”——覆蔽肋膜在上方，余者生在二方。“处所”——覆盖肋膜盖覆心脏及肾脏，不覆蔽肋膜则于全身的皮肤之下盖覆于筋肉。“界限”——下以筋肉，上以皮肤，横以肋膜的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(14) “脾脏”是像舌状的胃的肉。它的“色”是青的，如尼均提花的颜色。“形”——有七指（七寸）大，如黑犊的舌形。“方位”——寄于上方。“处所”——在心脏的左侧，寄于胃膜的上侧。如果它被打击出来时，有情的命便尽了。“界限”——以脾脏的（边际）部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(15) “肺脏”——是分为三十二片肉的肺肉。它的“色”赤色，如未甚熟的无花果的颜色。“形”——如一厚片没有切平的饼的形状。如果（身体）内部因无饮食之时而发生业生的火热伤害（肺脏）之故，则如食干草团的无味无生气的。“方位”——生于上方。“处所”——在两乳之间的身体的内部，盖覆及悬挂于心脏及肝脏的上方。“界限”——以肺脏的（边际）部分为限。258这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(16) “肠”（这里指消化管食道及胃肠等的全体）即男子有

三十二手（尺），妇人有二十八手（尺），及有二十八^{*1}处曲折的内脏。它的“色”白色，如白糖之色。“形”——像切了头而盘绕于血槽之中的蛇的形状。“方位”——生在二方。“处所”——上自喉底，下连于大便道，故在于喉底及大便道为边端的身体的内部。“界限”——以肠的（边际）部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(17) “肠间膜”是结于肠的曲折之处。它的“色”是白的，如白睡莲的根的颜色。“形”——亦如白睡莲的根形。“方位”——生在二方。“处所”——如用锄与斧作事等的人牵引（锄斧等）器具的时候，以器具的绳（结住）器具的板相似，又如拭足的垫子，于诸圆轮之间以线缝之（令不脱离），（肠间膜）是结住肠的曲折之处令不脱离于一边，在二十一个肠的曲折处之间。“界限”——以肠间膜的（边缘）部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(18) “胃中物”是胃中一切吃的饮的嚼的尝的东西。它们的“色”即如吃下的食物之色。“形”——如酒水囊装了米而没有结紧的形状。“方位”——据于上方。“处所”——在胃中。

所谓胃，是犹如压紧湿布的两方而中央生起气泡相似的内脏膜，外滑，而内则可说如腐烂的肉包，如污秽的巴梵罗迦的花，亦如腐烂了的巴纳萨果的皮的内部。在（胃）中，有蛆虫、如蚯蚓虫、如多罗形虫、针口虫、如布丝虫与绦虫等三十二种的虫聚在蠢动，当没有饮食的时候，它的跳动叫唤，侵害心脏之肉，当饮食之时，它们张口向上，把最初吞下的二三口（食物），很快的便争夺去了。胃实为它们的生家、便所、病室与坟墓。这胃里面，又譬如旃陀罗的村庄门口的污水池，在暑热之时，倾盆大雨，因水而泛滥出来的尿、粪、皮、骨、腱等的碎片及唾、涕、血等

^{*1} 及有二十一处曲折的内脏。

的种种污物，落于（池）中集合，混杂泥水，过了两三天之后，便生蛆虫，更由日光的热力蒸曬，起了一个又一个的水泡和气泡，变成了青黑色，极臭而极厌恶；这时（那些污物）即走近去一看也无价值，何况去嗅或去尝呢？同样的，种种的饮食，用牙齿的杵来粉碎了它，用舌的手来搅转它，混杂以唾液，在那一刹那，便已失去了原来的色香及美味等，然后如织者的浆，如犬的吐泻之物，落下（胃中）混杂以胆汁、痰与风等，以及胃中的消化热的煮蒸，杂以虫聚，起了一个又一个的水泡及气泡，成为极污极臭而极厌恶的状态；那样的（胃中物），即闻之而对饮食亦有不快之感，何况以慧眼观察。又落下（胃中）的饮食被分为五分：一分给生物（虫聚）吃了，一分给胃中的消化热烧了，一分成尿，一分成粪，一分成液体即增长血肉等。

“界限”——以胃膜及胃中物的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(19) “粪”即大便。它的“色”大部是吞下的食物之色。“形”——是粪的处所之形。“方位”——在于下方。“处所”——在熟脏（结肠的 S 状部及直肠）中。

“熟脏”的位置在脐之下及脊椎的根（荐骨及尾闾骨）之间，260
是肠的最后部分，高约八指（约八寸）如竹笋相似。犹如下雨于高地之上，而水下流于低地储蓄；如是饮食落到胃中，以胃的泡沸的消化热煮烧，如以磨石研碎而变软物，然后经肠管而下，如压入竹节中的黄色的粘土，积集于（熟脏）中。

“界限”——以熟脏膜及粪的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(20) “脑”是在头盖腔内的髓聚。它的“色”是白的，如蛇菌团的颜色，亦可说如未成于酪的状态而腐败了的牛乳之色。“形”——即如脑的处所之形。“方位”——居于上方。“处所”——在四缝合线所接合的头盖腔之内，如结合的四个麦粉团放在

那里相似。“界限”——以头盖里面及脑髓的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(21) “胆汁”有停滞胆汁及流动胆汁两种胆汁。此中停滞胆汁的“色”，如浓的末头迦的油色；流动胆汁，如萎了的阿拘利花之色。“形”——两者都和它们的处所同形。“方位”——停滞胆汁生于上方；余者生于二方。“处所”——流动胆汁除了发、毛、齿、爪（等）的无肉之处及坚硬干燥的皮肤之外，弥漫于其它的全身，犹如油滴（弥漫）于水上相似；如果（流动胆汁）激动之时，则两眼变黄而动摇，以及四肢战动。停滞胆汁，寄于心脏及肺之间，依于肝的肉，储藏于像丝瓜的囊的胆囊中；如果（停滞胆汁）激动之时，则有情发狂，生颠倒心，弃舍惭愧，作不应作，说不当说，思不应思。“界限”——以胆汁的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

261

(22) “痰”身体的内部约有一钵的痰。它的“色”是白的，如那伽跋罗的叶的汁色。“形”——如它的处所之形。“方位”——生在上方。“处所”——在胃膜之中，当吞下食物之时，譬如水面上的苔及水草，丢下一根本木头或一块石子之时，则分裂为二，但展开而又合为一，如是食物吞下（胃中）之时，裂（痰）为二，但展开而又合为一；于（痰）衰弱之时，则胃发生了如成熟了的脓疮坏了的鸡蛋极厌恶的坏尸一样的臭，亦从那里上升有臭气的呃，连口也臭得如坏尸一样。那样将使人对他说：“走开些！你吐出很臭的气”。如果痰厚厚的增加，则如厕所的盖板相似，而得防止胃的内部的污秽之物的臭气。“界限”——以痰的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(23) “脓”是依坏了的血而起的脓。它的“色”如萎了的黄叶之色，于尸体内（的脓）如坏了的浓粥的泡沫之色。“形”——像它的处的形。“方位”——生于二方。“处所”——在那里积集便在那里，没有一定的处所可说；在身上那些给树桩所击或

棘或火焰等所伤的部分，血被停止在那里而化了脓，或者生成了脓疱或疮等，（脓）便在那些地方。“界限”——以脓的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(24) “血”有积聚血和循环血两种血。此中积聚血的“色”如煮了的浓的虫漆汁的色；循环血则如清的虫漆汁的色。“形”——两者都如其所在的处所之形。“方位”——积聚血生在上方，余者生在两方。“处所”——循环血，除了发、毛、齿、爪等无肉之处及坚固干燥的皮肤之外，随于静脉网而遍在全身；积聚血约有一鉢之量，装满肝脏所在处的下方，在心脏、肾脏、肺脏的上方，一点一点的滴流下去而滋润于肾脏、心脏、肝脏及肺脏。如果肾脏及心脏等不得（血）滋润之时，则有情成为渴了。“界限”——以血的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(25) “汗”是由毛孔渗出的水界（液体）。它的“色”像清的胡麻油的色。“形”——如汗的处所之形。“方位”——居于二方。“处所”——汗的处所是没有固定的，不像血的常在。如果因为火的热力、太阳的热力、气候的变化等而身体发热之时，则自一切的发与毛孔流出（汗）来，犹如一束从水里拔起来而没有切平的莲的须根及白睡莲的茎相似（滴下水来）。是故（汗的）形亦得依发与毛的孔而知。取于汗的瑜伽者可对充满于发与毛的孔的汗而作忆念。“界限”——以汗的部分为界。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(26) “脂肪”是凝固的脂膏。它的“色”如分裂了的郁金之色。“形”——先就肥大的身体说，在皮肤与筋肉之间，如郁金色的（纤细的）陀拘罗的布片之形；瘦小的身体则附着在他的胫肉、腿肉、脊椎附近的背肉，胃的周围之肉等处，像折成二重三重的郁金色的陀拘罗的布片之形。“方位”——生于二方。“处所”——遍满肥大者的全身；附着于瘦小者的胫肉等处。虽称为

肪，但也是非常厌恶的，所以（人们）不拿（脂肪）作涂头的油，也不用作鼻油的。“界限”——下以肉，上以皮肤，横以脂肪的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

263 （27）“泪”是从眼中渗出的水界（液体）。它的“色”是清的胡麻的油的色。“形”——如它的处所形。“方位”——生在上方。“处所”——在眼孔中。然而这泪并不是像胆汁在胆囊中那样常积集于眼孔之中的。当有情心生欢喜而大笑之时，或生悲哀而哭泣之时，或吃了特殊的食物之时，或因烟及灰尘等侵入眼中之时，则（泪）与喜、悲或特殊的食物及气候等共同生起而盈满眶或渗出眼孔之外。取于泪的瑜伽者当取充满于眼孔的泪。“界限”——以泪的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

（28）“膏”——是溶解的脂膏。它的“色”如椰子油的色；亦可说像散布于粥上面的油的颜色。“形”——如在沐浴之时，脂膏之滴散布于清净的水上浮动的形态。“方位”——生于二方。“处所”——大多在手掌、手背、足蹠、足背、鼻孔、额与肩等之处。然而膏在这些地方，并非常是液状的；当火热、太阳热、气候的变化，（体内地水火风四）界的变化之时，而在此（掌）等之处也变化了，此时则如沐浴之时的脂膏之滴散布于水面上相似，在各处浮出膏来。“界限”——以膏的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

（29）“唾”是在口内混以泡沫的水界（液体）。它的“色”白如泡沫色。“形”——如其处所之形，亦可说如泡沫形。“方位”——生于上方。“处所”——自两颊边下流于舌上。然而此（唾）并非常积聚在舌上的；当有情看见或忆想某种食物之时，或把任何热、苦、辛、咸、酸等味放到舌上之时，或者心脏（对某特殊食物）厌倦及对任何种类而生厌恶之时，则唾生自两颊之侧

而下流止于舌上。在舌端的唾是淡的。在舌根的是浓的。把磨了的米或饭或任何其它硬食放到口里的时候，犹如在河堤的沙中掘的小穴，不断的渗出水来，（唾）亦不尽的流来而得滋润（食物）。

“界限”——以唾的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(30) “涕”——是从脑上流来的不净。它的“色”如嫩的多罗果（椰子果）内心的髓（肉）的颜色。“形”——如其处所之形。“方位”——生在上方。“处所”——充满在鼻孔之内。然而涕亦不是常积聚在鼻孔内的；譬如有人用荷叶包凝乳，在下面用针刺穿一小孔，凝乳的澄液便从小孔流落于外。如是当有情哭泣之时，或因特殊的饮食及气候的变化而内界发生动乱（四大不调）之时，则从头中的脑变成一种像腐败了的痰状的东西流下经过口盖的上部的开孔流入及充满于鼻孔，或流出（鼻孔）之外。取于涕的瑜伽者，当取充满在鼻孔的涕。“界限”——以涕的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(31) “关节滑液”——是身体的关节内部的滑的污秽的东西。它的“色”像迦尼迦罗的树脂之色。“形”——如它的处所之形。“方位”——生于二方。“处所”——在一百八十的关节之内，行滑润骨节的工作。如果（关节的滑液）少者，则起立，坐下，行走，转身，屈身与伸直之时，它的骨都作“格答格答”之声，如弹指声；他纵使一二由旬的道路，亦因风界激动而觉四肢疼痛。然而（关节滑液）多者，则于起坐等时，他的骨不会作“格答格答”之声，虽走长路，亦不会激动风界及不觉四肢疼痛。“界限”——以关节滑液的部分为限。这是它的“自分的界限”。“他分的界限”与发相似。

(32) “尿”——它的“色”如曼率豆的碱质性的汁的颜色。“形”——如倒置的水瓮内部流出来的水的形状。“方位”——

生于下方。“处所”——在膀胱的内部。“膀胱”即小便袋。譬如投入污池而无口的罗梵那瓮，而污水进入（瓮中），然而看不出（瓮水）所入之道，同样的从身体进入（膀胱中）的尿，也看不出它的所入之道，但放出之道是明白的，当（膀胱之中）的尿充满之时，有情便说：“我要小便”而忙于小便了。“界限”——以膀胱的内部及尿的部分为限。这是它的“自己的界限”。“他分的界限”与发相似。

如是于发等部分中，确定了他们的色、形、方位、处所、界限之后，依（前说的）次第，不过急等（十种作意善巧）的方法，以色、形、香、所依、处所的五种而作“厌恶！厌恶！”的忆念者，最后则超越（发等的）假名（而修习），譬如有眼的人，看见有三十二种颜色的花而结在一根在线的花蔓，一切的花是不分何始何终的同时显现，如是作“此身有发毛”等的观身之人，对于彼等（三十二分）的一切法亦不分何始何终的显现。所以在（前面的）作意善巧论中说：⁵²“初学者于发作意，去（彼于发）作意已，至最后的尿的部分而止”。如果（瑜伽者）对（自身之）外部（的其它的身体）专注作意，以及如是于（他人的）一切部分都明了之时，则对游行的人与畜等（于瑜伽者的眼中）舍了有情的行相，只是现起一堆（三十二）部分的积聚而已；若（见）彼等（人或畜）吞下饮食之时，亦仅现起如投（食物）于（三十二）部分的积聚之中相似。（于三十二分）以次第撤去等而作“厌恶！厌恶！”的次第忆念者，得以次第生起安止定。那里依发等的色、形、方位、处所、界限而得现起“取相”；依（发等的色、形、香、所依、处所五种的）一切行相的厌恶（考察）而得现起“似相”。那（似相）的修习者，依照如（十）不净业处中所说的方法而得生起初禅的安止（定）。彼（安止）若人于（三十二身

⁵² 底本二四五页。

分的)一部分明白了，于一部分中证得安止，不再修习其它的瑜伽者，则他仅生起一(安止定)。若人(三十二身分中)多分明白了，或于一(部分)而证(安止)禅，更于其它部分而修瑜伽者，则他得依部分的数目而生起初禅定，犹如摩罗迦长者相似。

据说：那尊者(摩罗迦)握住长部师无畏长老的手说：“朋友无畏！先研究这个问题：摩罗迦长老于三十二分中得三十二的初禅，如果他夜入一禅，日入一禅，则以半月余而得成就；若每日入一禅，则以月余而得成就”。

如是此(身至念)业处虽依初禅而成，但是由于忆念(三十二分的)色、形等之力而成，故称为“身至念”(业处)。

(身至念的功德)精勤于身至念(业处)的比丘，是战胜不乐与乐的，不是为不乐及乐所战胜的。他是常常征服生起的不乐而住。他是战胜怖畏恐惧的，不是为怖畏恐惧所战胜的。他是常常征服生起的怖畏恐惧而住。他是⁵³“忍辱者，能忍寒、热……乃至能忍夺取其生命之苦”。依发等的色一类(青、黄、赤、白之遍)，得证四禅，而达六通。

真实的智慧者，
应对于如是
有大威力的身至念，
常作不放逸之行。

这是详论身至念一门。

(九) 安般念⁵⁴

今者⁵⁵：“诸比丘！此安般念——三摩地修习与多作时，实

⁵³ M.I,p.10.

⁵⁴ 安般念(ānāpānasati)，《解脱道论》(念安般)。

⁵⁵ S.V,321.

为寂静，殊胜，纯粹与乐住，对已生的恶不善法即能消灭与寂止”——世尊这样赞叹之后又说⁵⁶：“然而诸比丘，云何修习安般念三摩地？云何多作，实为寂静、殊胜、不杂与乐住及已生的恶不善法即能消灭与寂止？诸比丘！兹有比丘，去阿练若，或去树下，
267 或去空闲处，结跏趺坐，正直其身，置念面前，而彼（比丘）或念入息，或念出息。（一）⁵⁷ 出息长时，知‘我出息长’，或者入息长时，知‘我入息长’。（二）出息短时，知‘我出息短’，或者入息短时，知‘我入息短’。（三）‘觉知全身我出息’及‘觉知全身我入息’彼如是学。（四）‘安息身行我出息’及‘安息身行我入息’彼如是学。（五）觉知喜……（六）觉知乐……（七）觉知心行……（八）觉知安息心行……（九）觉知心……（十）令心喜悦……（十一）令心等持……（十二）令心解脱……（十三）观无常……（十四）观离欲……（十五）观灭……（十六）‘观舍遣我出息’及‘观舍遣我入息’彼如是学”。如是有十六事而显示安般念业处。以下来（解释）那（安般业处）的修习法。只就那圣典（的文句）来解释，说完了便一切完具，所以这里先来解释圣典（的文句）：

（释安般念的圣典文句）“然而诸比丘，云何修习安般念三摩地？”先于此句中：“云何”——是为了要详细解答安般念三摩地的修习的种种方面的征问。“然而诸比丘，修习安般念三摩地”——是对于所征问的种种方面的指示。“云何多作…乃至…寂止”也是同样的。

此中“修习”是生起，或增长。

⁵⁶ S.V,322.

⁵⁷ 下面关于安般念的十六种重要文句，在《解脱道论》是：一长息入长息出，二短息入短息出，三知一切身，四令灭身行，五知喜，六知乐，七知心行，八令灭心行，九知心，十令欢喜心，十一令教化心，十二令解脱心，十三见无常，十四见无欲，十五见灭，十六见出离。

“安般念三摩地”——即与执持念出入息相应的定，或念于出入息的定，为安般念三摩地。

“多作”是数数而作。

“实为寂静殊胜”是必寂静必殊胜，这两者的“必”当知为决定之语。何以故？譬如不净业处，只是由于通达（于禅之时）而寂静殊胜，因（不净业处的）所缘粗故及所缘厌恶故，依（不净业处的）所缘决非寂静非殊胜的，但此（安般念业处）则不如是以任何法门不寂静或不殊胜的，即是依“所缘的寂静性”之故是寂静、寂止、寂灭的，依称为通达（禅）支的寂静性之故也是（寂静、寂止、寂灭）的，依“所缘的殊胜性”之故是殊胜的，（修习）无满足的，依（称为通达）“（禅）支的殊胜性”之故也是（殊胜而无满足）的。是故说彼（安般念业处）“实为寂静殊胜”。

“纯粹与乐住”——此定之中无夹杂之物故为纯粹，不掺杂，不间杂，单独，不共。（安般念）不是由于遍作（准备定）及近行（定）而得寂静，即从最初修安般念以来本来就寂静殊胜之义。然亦有人（指北寺住者）说“纯粹是无掺杂势力本来美妙”。如是这纯粹（的安般念）每于证得安止定的刹那而获得身心之乐，故知为“乐住”。

“屡屡生起”是屡屡未曾镇伏。

“恶”即罪恶。

“不善法”——是不善巧（无明）所生法。

“即能消灭”——仅以刹那，即令消灭，即令镇伏。“寂止”——是非常寂静，或者（于安般念）的顺抉择分之故以次第圣道的增进，而言（诸恶不善法的）断灭，安息。

其次对以上的文的略释如下：“诸比丘，以何方法，以何行相，以何规定修习安般念三摩地！以何方法多作（安般念定），寂静（安般念定），……乃至……恶不善法寂止”。现在再来详

说其（解答之）义，而说“兹有比丘”等。

“诸比丘，兹有比丘”——诸比丘，是于佛教中的比丘。这里的“兹”之一语，即显示生起一切种类的安般念三摩地之人的所依之（佛）教，并示他（异）教不具于此（安般念定）。即所谓⁵⁸：“诸比丘，兹有（第一）沙门……乃至……（第四沙门），于其它教派，实无此等沙门”。依这样说，故说为佛教中的比丘。

“去阿练若……或去空闲处”——这是举以示明那（比丘）的修习安般念三摩地的适当的住所。因为这比丘的心长时追求于色等所缘，无意趋向于安般念三摩地所缘，犹如恶牛驾车，只走邪道。譬如牧者，要调伏一只饮了恶母牛的乳而长大的恶犊，（先令犊）隔离于母牛，在一边打下了一大柱子，用绳把它系在那柱上，它的犊虽种种挣扎，亦不能逃遁，终于只近柱边或坐或卧。同样的，此比丘欲调御其长时贪着色等所缘的邪恶之心，先离开色等所缘，入阿练若，或树下，或空闲处，在那里的出入息的柱，以念的绳而系于心。如是他的心虽亦种种挣扎于以前所习惯的所缘，但不能切断念的绳而逃遁，终于只在近行（定）与安止（定）的所缘的附近（出入息）而坐及卧。所以古人说：

欲调御的世人，
以犊系于柱上，
以念于所缘，
坚固的系住自己的心。

如是那样的住所对于他的修习是适当的。所以说：“举以示明那（比丘）的修习安般念三摩地的适当的住所”。

或者于种种业处之中，此最上，得证一切知佛，辟支佛。佛的声闻弟子等的胜位乃至现法乐住的足处（近因）的安般念业处，

⁵⁸ M.I,63; A.II,238.

不舍男女象马等声所骚扰的村庄（住所）则不易修习——因声为禅的荆棘（障碍）故——在非村的阿练若中，瑜伽行者取此（安般念）业处已，于安般念而生起四禅，以此作基础，思惟诸行，而证最胜的阿罗汉果，便容易了。所以世尊示彼以适当的住所说：“去阿练若”等。

世尊如宅地学的（工程）师。譬如那宅地学的（工程）师，270
看了（适合建）城市的地，善加考察之后，便教以“建城于此处”，到了安全地完成城市之时，便得王家的甚大尊敬。彼（世尊）考察了瑜伽行者的适当的住所之后，便教以“当于此业处中精勤”，此后以此业处而精勤的瑜伽行者证得阿罗汉果时，（世尊）便受（瑜伽行者的）大尊敬说：“彼世尊实为等正觉者”！

又说比丘如豹。譬如大豹王，依阿练若中的草、丛、森林、从山而埋伏，以捕野牛、麋鹿、野猪等的兽类；同样的，于阿练若中精勤业处的比丘，渐次而取须陀洹，斯陀含，阿那含，阿罗汉道及圣果。所以古人说：

如豹埋伏，捕诸兽类，
佛子亦尔，勤瑜伽观，
入阿练若，取最上果。

是故为示彼（比丘）的（修习的）努力相应之地的阿练若住所，而世尊说：“去阿练若”等。

此中“去阿练若”，即⁵⁹：“阿练若，出（村的）帝柱（界标）之外，都是阿练若”及“阿练若的住所至少（离村）五百弓”，即于如是所说的相状的阿练若中，去任何能得远离之乐的阿练若。

“去树下”即行近于树。

“去空闲处”，即去空闲寂静之处。这里除了阿练若及树下之

⁵⁹ Pts.I,176.参考底本七二页。

外，去其它的七种住所，亦可说为去空闲处。

如是（世尊）既已对他（比丘）指示了随顺三季（寒暑雨），随顺三界（三种体质——痰风胆汁）及随顺六种行（六种性格——贪行、瞋行、痴行、信行、寻行、觉行）而适合于安般念的修习的住所。又指示不落于昏沉及掉举的寂静的威仪，故说（结跏趺）“坐”。因为指示他的坐禅坚固，维持出入息的舒适及取所缘的方便，故说“结跏趺”等。

“跏趺”即完全盘腿而坐。“结”即盘的意思。

“正直其身”——是上半身置之端正，使十八脊椎骨之端与端成为整列。这样坐的人，则皮肤，筋肉、腱不致于歪屈。不会生起因骨等歪屈而刹那刹那生起的苦痛。彼等（苦痛）不生之时，则心得专一，不退失业处，且得增长而至圆满。

“置念面前”——即置念于业处的面前。或者“遍”——为遍持之义，“面前”——为出离之义，“念”——为（心）现起之义；故名为“念面前”。当知这是依无碍解（道）⁶⁰所说之义。综前句之略义为“遍持出离而念”。

“彼念出息，或念入息”——即彼比丘这样的坐好及现起如是的念之后，不舍彼念，而念出息或念入息，彼比丘则说为念行者。

现在要知以什么方法（而比丘）为念行者，为示那种方法而（世尊）说“出息长时”等。在《无碍解道》中作如是说：“彼念出息或念入息”，同时对同句如是分别：⁶¹ “以三十二种方法为念行者：即（1）依长出息不散乱了知心一境性者而念现起，使用此念及此智（他）为念行者。（2）依长入息……乃至……（三一）依舍遣观出息，（三二）舍遣观入息不散乱了知心一境性者而念现起，使用此念与此智（他）为念行者”。

⁶⁰ Pts.I,176.

⁶¹ Pts.I,176.

(安般念的十六事) 此中(一)“出息长”即维持长的出息。

“出息”(assāsa)是外出的息，“入息”(passāsa)是内入的息—— 272
 这是根据毗奈耶义疏说的。然而诸经的义疏则所说相反(即以 assāsa 为入息, passāsa 为出息)。在此(两说)中。一切的胎儿从母胎出来之时, 最初是内部的息先外出, 然后外面的气带着微尘而进入内部, (更外出)触口盖后而灭(故依律的义疏说为正当), 当如是先知以上的出入息(之义)。其次当知那(出入息的)长短是依时间的。譬如展于空间的水或沙, 而说长水长沙, 或短水短沙, 如是一片片的出入息, 在象与蛇的身中, 徐徐地充满他们长度的肉体, 又徐徐出去, 所以说长(的出入息); 急速地充满犬兔等的短度的肉体, 又急速地出去, 所以说短(的出入息)。在人类之中, 有的出息与入息, 依照时间长如象与蛇等, 有的则短如犬兔等, 所以对于他们(的出入息)是依时间的, 长时间的出与入为长(出入息), 短时间的出与入为短(出入息)。

此中, 这比丘以九种方法的长出息与入息, 而将“知我长出息(长)入息”。如是了知者, 当知即以一法修习身观念处成就。即如无碍解道所说⁶²:

“云何彼于长出息时, 知‘我出息长’, 长入息时, 知‘我入息长’? (1)长出息于长时出息。 (2)长入息于长时入息。 (3)长出息入息于长时出息入息。长出息入息于长时出息入息者(于彼)生起(善)欲。 (4)由于欲而比以前更微细的长出息于长时出息。 (5)由于欲而比以前更微细的长入息……乃至…… (6)长出息入息于长时出息入息。由于欲而比以前更微细的长出息入息于长时出息入息者生起喜悦。 (7)由于喜悦而比以前更微细的长出息于长时出息。 (8)由于喜悦而比以前更微细的长入息……乃

⁶² Pts.I,177.

至……(9)长出息入息于长时出息入息。由于喜悦而比以前更微细的长出息入息于长时出息入息者，(他的)心从出息入息而转去，而生起舍。以此等九种方法(彼)于长出息入息的身与现起的念及观的智——身为现起而非念，念为现起与念——(彼)以那念及那智而观身。所以说‘于身修习身观念处’”。

(二)对于“短”的句也是同样的。但有其次的不同的：即那里说“长出息于长时出息”，如是在这里则说“短出息于短时出息”。是故以短字直至最后的“故言于身修习身观念处”而代替前者(的长字即可)。如是当知此(瑜伽者)依长时及短时以此等各九种方法而了知于出息入息，“长出息时知我出息长……乃至……短入息时知我入息短”对于如是了知者：

比丘的鼻端，
起了长的和短的
出息与入息，
这样有四种。

(三)“学我将知一切身出息……入息”——即我于全出息身的初中后为令觉知明白其出息而学；我于全入息身的初中后为令觉知明白其入息而学。如是为令(出入息的一切身)觉知及明白者，以智相应心出息与入息，故说“我学出息与入息”。因为有的比丘对于片片展于(体内)的出息身或入息身的初则明白，然非中后；他只能取其初，而对中后则觉疲倦。有的则对于中的明白，然非初后；他只能取其中，而对初后则觉疲倦。或者对于后的明白，然非初中；他只能取其后，对于初中则觉疲倦。或者对于(初中后)一切都明白，他亦能取一切，不对任何而觉疲倦。为了指示以那样的修习，故(世尊)说：“学我知一切身出息……乃至……入息”。

在前句中的“学”字是努力精勤之意。如他那样的律仪为增

上戒学。如他那样的定为增上心学。如他那样的慧为增上慧学。以上的三学的所缘，以念，以作意而学，而习，而修，而多作，便是这里的语义。

至此的文句中，那前面的（一二修习）法，专门是出息及入息的，并无其它的任何东西；然而此后（自三以下的修习）便于令智生起等作瑜伽行，所以在（一二）的地方只是“知我出息，知我入息”，正如依现在时的圣典所说，以后为示令智生起等的行相而说“知我一切身出息”等，当知是依未来时的语法而叙述圣典的。

（四）“学我念安息身行出息……乃至……入息”——是学对于粗的身行念安息，极安息、消灭、寂止、而我出息入息。

如是（出入息——即身行的）粗细与安息当知如下：即如这比丘以前未修出入息之时，则他的身心不安而粗。身心粗而不寂静时，则出入息亦粗，成为更有力的，甚至不能以鼻（出入息），须以口出息入息。如果他的身心已修（出入息）时，则身心寂静，寂止。他的（身心）寂静之时，所起的出入息很微细，到了有无（出入息）亦难辨别的状态。

譬如有人从山上跑下，或将重负从头上卸下而立时，他的出入息是粗的，甚至不能以鼻（出入息），要用口出息入息。如果 he 除去疲劳，洗了澡，喝了水，以湿布当胸，卧于凉荫之下时，²⁷⁵则他的出入息很微细，到了有无（出入息）亦难辨别的状态。同样的，这比丘以前未修出入息之时……乃至难辨的状态。

何以故？因为他以前未修（出入息）时，没有作过“我令诸粗的身行次第安息”的思惟、念虑、作意、观察。然而既修（出入息）时，则有（我令诸粗的身行次第安息的思惟念虑作意观察）。故从他的未修（出入息）时而至已修之时，身行便成微细了。故古人说：

身心热恼的时候，
起了很粗的（出入息），
身（心）没有热恼的时候，
起的很微细。

然而持（出入息）时的（出入息）亦粗，初禅的近行（定）之时的细；那时的也粗，而初禅（安止定）的细；在初禅及二禅的近行之时的粗，在二禅（安止）之时的细；在二禅及三禅近行之时的粗，在第三禅（安止）之时的细；在三禅及四禅近行之时的粗，在第四禅（安止）之时的最细，而至不起（出入息）——这是先依长部师及杂部师的意见。然而中部师则说在初禅（安止）之时的（出入息）粗，在二禅的近行之时的（出入息）细，如是主张自下下的禅（安止定）而至上上的近行之时而愈细，然而依（长部师杂部师及中部师）他们一切的意见都是在未持（出入息）之时起身行，已持之时而安息，在持（出入息）时起身行，在初禅的近行之时（而安息）……乃至……在四禅的近行之时起身行，在第四禅（安止）之时安息。这是依奢摩他（止）之时的（身行的）方法。

次于毗钵舍那（观）之际，未执持（何物）时所起的身行（即出入息）粗，在执持（地水火风四）大种之时（所起的身行）细；那（执持大种之时的）亦粗，在执持所造色之时（所起的身行）细；但彼亦粗，而在执持（大种所造色的）一切色时的细；但彼亦粗，而在执持无色之时的细；然彼亦粗，而在执持色无色之时的细；但彼亦粗，而在执持缘起之时的细；然彼亦粗，而在见缘起共名色之时的细；但彼亦粗，在（诸行无常苦无我等）相所缘观之时的细；然于（相所缘）弱观之时（的身行）亦粗，而在强观之时（所起的身行）为细。于此（毗钵舍那）中，与前（奢摩他）所说的方法同，前前的（毗钵舍那的身行）以后后的（毗钵

舍那的身行)而止息。当如是而知以上的(身行的)粗细及安息。

在《无碍解道》中，关于他们的意义，其问答如下：

“(问)云何(比丘)学我令安息身行出息及学我(令安息身行)入息?什么是身行?

(答)长出息……(长入息)……短出息……短入息……知一切身出息……知一切身)入息身的，与此等(出入息的)诸法身有关系的身行。为那身行的安息、灭、寂止而学(安般念)。……此等身行如身的前屈、侧屈、全屈、后屈、转动、颤动、摇动、震动等：(粗的)身行我令安息出息而学之，(如此等粗的)身行我令安息入息而学之。此等身行如身的不前屈，不侧屈，不全屈，不后屈，不转动，不颤动，不摇动，不震动等寂静微细的身行我令安息出息入息而学。

(问)若如以上所说，(比丘)而学我令安息身行出息，而学我令安息身行入息，然而那时(微细的身行亦令安息)岂非不起(出入息的)风(所缘与心)，不起出息和入息，不起安般念，不起安般念定，以及智者亦无对彼(安般念)定的入定与出定。

(答)若如以上所说，(比丘)而学我令安息身行出息，及学我令安息身行入息，然而那时得起(出入息的)风(所缘与心)，得起出息入息，得起安般念，得起安般念定，以及智者亦得对彼(安般念)定入定与出定。

(问)以什么譬喻得以说明?

(答)譬如敲金属(器)的时候，初起粗音；(闻音者)因为善取善作意善省察于粗音之相，故在粗音灭了之后，犹起细音；因为善取善作意善省察于细音之相，故在细音灭了之后，犹起细音之相所缘及心。同样的(比丘)初起粗的出息入息，因为善取善作意善省察于粗的出息入息之相，故在粗的出息入息灭了之后，犹起细的出息入息；因为善取善作意善省察的细的出息入息之相，

故在细的出息入息灭了之后，犹有细的出息入息之相所缘及心不至于散乱。如是则那时得起（出入息的）风（所缘及心），得起出息入息，得起安般念，得起安般念定，以及智者亦得对彼（安般念）定入定与出定。为令安息身行（比丘）于出入息之身与现起之念及观之智——身为现起而非念，念为现起及念——（彼）以那念那智而观身；所以说于身修习观身念处”。

以上（的四法）是先以（身受心法的四念处中的）观身（念处）而说的（十六法的）第一四法的次第的解说。

（第一四法的修习）这（第一）四法是依初学者的（观身念处的奢摩他）业处说的，然而其它（第二第三第四）的三种四法是依（于第一四法）已得禅那者的观受、心、法（念处的毗钵舍那业处）说的。是故欲以为四禅的足处（近因）的安般（念业处）及毗钵舍那（观）与四无碍解共而得证阿罗汉果的初学善男子，应依前（地遍的说明中）所说的方法而作遍净戒律等的一切所作，亦如（地遍的修习中）所说的亲近阿阇梨，受持五节的（安般念）业处。这便是五节：（1）受持，（2）遍问，（3）现起，（4）安止，（5）相。此中（1）受持——是学习业处。（2）遍问——是遍问业处。（3）现起——现起业处（之相）。（4）安止——业处的安止。（5）相——业处的特相。如是当知是说应该省察业处的相及业处的自性。

如是受持五节业处的人，自己不至于疲倦，亦不令阿阇梨恼乱。故应求教少分，多时诵习，如是学得了五节业处之后，亲近阿阇梨而住，或在如前（地遍的修习）所说的其它（的适当）的住所而住，断诸小障碍，食事既毕，除去食后的懒睡（略事休息）安坐下来，忆念三宝的功德，令心喜悦，受持阿阇梨的所教，一句也不会忘失，于此安般念业处而作意。

这是作意的规定：数，随逐，触，安住，观察，还灭，遍净，及彼等的各别观。此中（1）数——算（出入息）。（2）随逐——

为随行。(3)触——为触处。(4)安住——为安止。(5)观察——为毗鉢舍那(观)。(6)还灭——为道。(7)遍净——为果。彼等的各别观——为观察。

(1) (数)于此(作意的规定)中初学的善男子第一以数于此(安般念)业处而作意。数(出入息)时不宜止于五以下,不取至十以上,中间亦不应脱数。因为如止在五以下,则在迫窄的空间内未免心生苦恼,犹如彼押在迫窄的牛舍之内的牛群相似。若超过十数以上,则心生起仅依止于数(仅取出入息的数目作意)。若中间脱数,则发生“我是否已达业处的顶点”而紊乱其心。所以应该避去这些过失而数(出入息)。数(出入息)时,最初应该慢慢的数,如量谷之人的数相似。即量谷者充满一筒(量谷的器具)便说“一”而倒出,更在充满时若见任何污物取而弃之,口中仍言“一、一”。对于“二、二”等也是同样。如是此(瑜伽)者于彼现起的出息入息中即取彼(息)而作“一、一”等,这样观察其所起(之息),数至于“十、十”。如是数出与数入的(瑜伽)者,便得明了出息和入息;于是那时,他得放弃像量谷者之数的慢慢地数,而取如牧牛者的数的快快地数。即熟练的牧牛者,取些小石子放在衣角内,手拿绳与鞭,早晨前往牛舍,打了牛的背,坐在门栏的柱头上,对于从(牛舍的)门口出来每头牛,都“一、二”的投以石子而数。因为在三时的(初中后)一夜苦居于迫窄的空间内的牛群,(从牛舍)出来时,互相拥挤,急速地一群一群的出来。他便“三、四、五”乃至“十”而急速地数。如是此(瑜伽)者亦用以上(急速)的方法来数,他对出息入息既得明了,便快快地数数而行。自此以后,他既了知(出入息的快快地)数数而行,不执持(出入息于身体之)内与外,每等(出入息)到达其(出入之)门而执持:“一、二、三、四、五”;“一、二、三、四、五、六”;“一、二、三、四、五、六、七”……乃至……“八”…“九”…“十”的快快地而数。

以数连结于业处，由于数的力量，而心得以专注，譬如由于舵的支持之力，而得停舟于激流之中。这样快快而数的人，其业处如连续而不间断的现起。他既知“（业处）连续不间断而起”，不取（身体的）内与外之息，仅如前述的方法快快而数（其到达鼻孔之息）因为如果他的心与入息共入内部，则（心于内部）将成为如被息所击或如充满脂肪相似；如果他的心与出息共同出外，则心将散乱于外面的种种所缘。只于（息的）所触之处（即鼻孔）而置念修习者，而得（安般念业处的）修习成就。所以说：“不取内与外之息，仅如前述的方法快快而数”。

280 然而需要好长的时间来数（出入息）呢？直至不数（出入息）亦能（自然）住立其念于出息入息的所缘为止。因为数的目的只是断绝散乱于外面的寻（杂念）而住立其念于出息入息的所缘。如是既已以数而作意，次当以“随逐”而作意。

（2）（随逐）随逐即放弃了数以念随行于不断的出息入息，然亦不是随行于（出入息的）初中后的。即外出的息以脐为初，以心脏为中，以鼻端为后；内入的息以鼻端为初，以心脏为中，以脐为后，若随行于此等（出入息的初中后），则彼（瑜伽者）的心散乱而至热恼及动乱。即所谓⁶³：“以念随行于出息的初中后者，由于他的内心散乱，则身与心皆成热恼、动乱而颤动。以念随行于入息的初中后者，由于散乱于外的心，而身与心皆成热恼、动乱而颤动”。是故以“随逐”作意者，不应以（出入息的）初中后作意，但以“触”及“安住”而作意。

（3）（触）触与安住是不能各别的作意像数与随逐的（作意）那样。即于（出入息的）所触之处而数（出入息）者，以数与触（同时）而作意。即于彼（所触之）处而放弃了数，以念随行于彼等（出入息），以安止而安住其心者，而名为随逐与触及安住而

⁶³ Pts.I,165.

作意。

当知这种意义，曾在诸义疏中说跛者及门卫的譬喻，并在《无障碍解道》中所说的锯的譬喻。

这是“跛者的譬喻”——譬如一跛者，与妻子玩秋千，他推动秋千之后，在那秋千的柱之下而坐，见那一来一去的秋千的（坐）²⁸¹板的两端及中间，不是从事去看其两端及中间的。如是比丘置念于所缘业处的柱（即鼻端）下，牵动出息入息，对于（鼻端等）相以念而坐，以念随行于一来一去（的出入息）于所触之处的出入息的初中后，安住其心于彼处而见（出入息的初中后），但不是从事去见彼等（出入息的初中后）的，这是跛者的譬喻。

其次门卫的譬喻——譬如门卫对城市之内与外的人并不调查：“你是谁？从何处来？到何处去？手内拿的什么？”因为这（对城内城外的人的调查）不是他的责任，他只查询到达城门的人，如是这比丘对于内入的息及外出的息，不是他的（思惟）责任，只对到达（出入息的）门口（鼻端）的（出入息）是他（思惟）的责任。这是门卫的譬喻。

次为锯的譬喻——这是最先当知的，即所谓：⁶⁴

相（鼻端）与出息及入息，不是一心的所缘，

不知其三法，不得（安般）的修习。

相与出息及入息，不是一心的所缘，

若知此三法，便得（安般的）修习。

怎样是此等三法非一心的所缘？（怎样）为不是不知此等的三法？（怎样）是心不至于散乱？（怎样）而知精勤？（怎样）而成加行？（怎样）而证殊胜？

譬如（伐倒）置于平地上的树木，那人用锯去截断它，他只起念（注意）在触木的锯齿，不于来去的锯齿而作意，但不是不

⁶⁴ Pts.I,170f.

知其来去的锯齿，亦知截的精勤，与成就（截的）加行及得殊胜（的制品）。如是（出入息的）近结相（即鼻端或上唇）如倒在平地的树木。出入息如锯齿，而比丘仅于鼻端或口相起念而坐，不于来去的出息入息而作意，但不是不知其来去的出入息，亦知（安般念的）精勤与成就其加行，及得其殊胜，即譬如那人仅起念（注意）于触木的锯齿，不于来去的锯齿而作意，但不是不知其来去的锯齿，亦知精勤与成就加行，及得殊胜。

“精勤”是什么精勤呢？即是使精进者的身心适合于工作的精勤。是什么加行呢？即舍断精进者的随烦恼，而寂止于寻的加行。什么殊胜呢？即舍断精进者的（烦恼）结而灭随眠的殊胜。如是此等三法非一心的所缘，不是不知此等三法，而心不至散乱，亦知精勤与成就加行，及得殊胜。

若人呼吸念，圆满善修习，
次第而积集，如佛之所说：
彼耀此世间，如月脱云翳。

这是锯的譬喻。

(4) (安住)其次当如此(瑜伽者)只不依于来去(的出入息)而作意为目的。于此(安般念)业处而作意的人们，有的不久便得生起(似)相及称为安止(定)的其余(寻伺等)诸禅支，为“安住”成就。然而有的人则自从以数(出入息)而作意以来，因次第的息灭了粗的出入息，得以寂止身的不安而成身心的轻安，如身体跃入空中的状态。譬如身体热恼者，坐于床上或椅上时，则床椅弯曲而作轧轧之声，及使所敷之物而成折皱，如果身无热恼者所坐的床椅，则不弯曲及不作轧轧之声，而所敷之物亦得折皱，却如充满兜罗绵(即木绵)的床椅相似。何以故？因无热恼之身而轻安故。同样的，自从以数(出入息)而作意以来，因次第的息灭了粗的出入息，得以寂止身的不安，而成身心的轻安，

如身体跃入空中相似。他的粗的出入息灭了的时候，而起细的出入息的相所缘之心。（细的出入息的相）灭时，则次第而起更微细的相所缘之心。

怎样（的状态）？譬如有人，以大**铜**桴而敲金属之器，由一击而起大音，则他亦起粗音所缘之心，粗音灭了之后，而起细音的相所缘（之心），而此灭时，则次第而起更微细之音的相所缘（之心）当知如是，又如前面所说的，“譬如敲金属（器）时”⁶⁵等等。

对于其它的诸业处（之相）愈向上（修习）而愈明了，但此（业处之相）则不然。此（安般念业处之相）则愈向上修习而至于更微细，甚至于不现起。若到了（出入息）不现之时，彼比丘不宜从座而起拂除（其所坐的）皮革片（之尘）而去。怎么办呢？即不应起如是想：“我去问阿阇梨”或“现在已失去了我的业处”。因为乱了他的威仪而去，只成为新新的业处。是故只应坐于（原处）而于（出入息的）所触之处取回（业处之相）。

取回（业处之相）的方法如下：即彼比丘既知业处不现，便应如是考察：“这出息入息在何处有？在何处无？”或“谁有？谁无？”即如是考察：“在母胎中的（胎儿）无（出入息），潜入水中的人无，如是无想天人，死者，第四禅的入定者，生居于色及无色界者，入灭尽定者（无出入息）”，既知如此，他便责问他自己的：“智者，你不是在母胎之内，不是潜水者，非无想者，非死者，不是入第四禅定者，不是生居色无色界者，不是入灭尽定者，你当然是有出息入息的，只因你的智慧迟钝，故不能执持（出入息）而已”。此时他便置心于（出入息的）自然的所触（之处）而起作意。即（出入息）于长鼻者的鼻孔起触，于短鼻者的上唇（起触）。是故那比丘即以“（出入息）于此处触”而安置

⁶⁵ 见底本二七六页。

(其心)于相(即触处)。即以这种意义而考察，如世尊说：“⁶⁶诸比丘！我不说忘念及不正知之人是安般念的修习者”。虽然任何业处都只是念者及正知者而成就，但于此(安般念)以外的(业处)作意者是明了的。然而这重要而难修的安般念业处，只是佛、辟支佛、佛子等大人物的作意境地，不是低的有情所能习得的。对于(安般念)作意，则愈加寂静而微细，故于此(修习)必须有强念与强慧。

譬如缝细妙的衣服时，针要细，穿针孔的更要细，如是修习(安般念)业处之时像缝细妙之衣，像针的念，及如穿针孔的(与念)相应的慧必须坚强。

其次具足了此念与慧的比丘，对于出入息(之相)不应向自然的触处(鼻孔或上唇)以外去希求。

譬如农夫，耕田之后，卸去轭牛，放到草地上，(自己)坐于树荫之下休息，此时他的牛便很快的进入森林去了。如果是伶俐的农夫，想再捕他的牛来耕田，不必尾行它们的足迹而彷徨于森林中，但拿了绳和鞭，直接跑到它们集合的浴场而坐或卧。于是他的牛游行(吃草)至日中，都集到它们的浴场，浴了及饮了水之后便上来站着，此时(农夫)看见了之后，便系之以绳，击之以鞭，牵来驾轭再耕。同样的，比丘之于出入息(之相)不向自然的触处以外去希求，但取其念绳及慧鞭，而置其心于自然的触处而起作意。他这样作意，不久之后，那些出息入息便再现起，如诸牛之集合于浴场相似。此后那比丘便系之以念绳而轭之于(自然的触)处，更系之以慧鞭，于(安般念)业处数数而精勤。

如是精勤，不久便现起(取相与似)相。而彼相(的现起)并非一切都同样的，有一部分人说，有人于现起(之相)而生乐触，如于兜罗绵，如于迦巴率绵及如于微风中。其次是依诸义疏的抉择说。即有人的(相现起)如星色，如摩尾^{*2}珠，如珍珠；

⁶⁶ S.V,337; cf.S.V,p.330.

^{*2} 如摩尼珠，

或者（现起）而成粗触如绵子，如树心（所作）的针；有的如长腰带，如花环，如烟焰；有的现起扩展如蛛丝，如云翳，如莲华，如车轮，如月轮，及如日轮。而此（似相），正如一群比丘，诵了经而坐的时候，一比丘问道：“你们对于此经现起像什么？”一人答道：“在我现起像从大山流下的河流”；另一人答道：“在我像一排森林”；又一人答道：“在我像一株枝叶茂盛满结果实而荫凉的树”。他们只于一经，因各人的想不同，而现起种种（的经相）。如是仅于一种业处，由于（各修习者的）想不同，而现起种种（安般念业处的相）。因为此（相）是从想生，以想为因，以想为根源；故知由不同之想而现起种种（之相）。

于此（修习）之处，一为出息所缘心，一为入息所缘心，一为相（鼻端或上唇）所缘心，（三者）是不同的。若无此三法者，则他的业处不得安止定，也不得近行定；然而具有此三法者，则他的业处可得近行定及安止定。即如所说：

相与出息及入息，不是一心的所缘，
不知此三法，不得修习；
相与出息及入息，不是一心所缘，
若知此三法，便得修习。

如是现起（似）相之时，那比丘当去告诉阿阇梨：“尊师， 286 我现起这样（的境界）”。然而阿阇梨不应对他说：“这是似相”或“这非似相”，但说：“贤者！（修习者）是这样的，你应该数数的作意”；因为若说是似相，未免使他终止了（修习），若说非似相，则未免使他失望。所以（阿阇梨）两者都不说，只勉励他去作意。——这是依长部师的意见；但中部师则说应该对他说：“贤者！这是似相，善人，汝应于业处而数数作意”。

（当似相现起之时）彼（比丘）应安住其心于似相。如是自从（似相现起）以后，他便依安住而修习，即如古人说：

于相安住心，离种种行相，
于出息入息，智者系自心。

如是他的似相现起之后，便镇伏了他的五盖，寂止其烦恼，现起其念，以近行定而等持其心。

而彼（比丘）不于（似）相的（如绵如星等）色而作意，亦不观察（粗等的）特相，但避去住所等的七种不适合的，而以七种适合的善加保护（其似相），其刹帝利的皇后（保护其）转轮王的胎儿及农夫的（保护其）稻麦之穗相似。

他既如是保护（其似相）以数数作意而令（似相）增长，当成就十种安止善巧，而从事于平等的精进。如是精勤的（比丘），依照地遍所说的次序，得于似相所缘而生起四种禅及五种禅。

(5) (观察) (6) (还灭) (7) (遍净) 如是于此（安般念业处）而得四种禅及五种禅的比丘，以“观察”及“还灭”增长了他的业处，欲得“遍净”，于同样的禅，通达了五种自在⁶⁷，确定了名色，而建立毗钵舍那（观）。

287

怎样（修习）？他从三摩钵底（定）出来，而观业生身及心为出息入息之集（因）。譬如铁匠的风箱吹火之时，由于风箱及人的适当的精进之缘而得生风，如是由于身与心之缘而起出息入息。从此他便确定了出入息及身为色，并确定心及（心）的相应诸法为无色。

以上为略说（名色的确定）；详论名色的确定将在以后（第十八品）分明（——以上见清净）。如是确定了名色之后，（而此比丘）遍求（名色的）缘（起）；遍求的他，得见了那（缘起）也除了关于三世名色进行的疑惑（——以上为度疑清净）。除了疑，他以（色）聚的思惟而提起了（无常、苦、无我的）三相，断了在生灭随观以前生起的光明等十种观的随烦恼⁶⁸，确定了解

⁶⁷ 五种自在，见底本一五四页以下。

⁶⁸ 十种观的随烦恼(dasa vipassanupakkilesā)，即二十品所说的十种观的染；（一）光明，（二）智，（三）喜，（四）轻安，（五）乐，（六）胜解（即信），

脱随烦恼的行道智为道（——以上为道非道智见清净）。舍了生（随观），获得了坏随观，以后依坏随观于呈现衰灭的一切诸行中而得厌离、离欲、解脱（——以上为行道智见清净），依次得四圣道，成阿罗汉果，而达最后的十九种观察智⁶⁹，成为包括诸天的世界的最上应施者（——以上为智见清净）。

以上以“数”为最初，以“分别观”为最后而（说明）安般念三摩地的修习完毕。这是一切行相的第一四法的解说。

在其余的三种四法，因无各别的业处修习法，故仅以逐句解释的方法而示彼等（三种四法）之义。

第二种四法：

（五）“知喜”——为喜的觉知，为（喜的）明白，“而学我将出息入息”。此中从两方面而知喜：一从所缘，二从不痴。

如何“从所缘”而知喜？（比丘）于有喜的二禅（初禅与第二禅）入定，在他入定的刹那获得的禅（喜），是为从所缘而知喜，因从所缘而知故。

如何“从不痴”（而知喜）？（比丘）于有喜的二禅入定以后而出定思惟那与禅相应的喜“是可灭的”“是衰坏的”，在他的毗钵舍那（观）的刹那而通达（喜的）特相，是为从不痴而知喜。即如《无碍解道》所说：⁷⁰

“了知以长出息而专心不乱者则念现起，由于那念及那智而知喜。了知以长入息……以短出息……以短入息……以知一切身出息入息……以安息身行出息入息而专心不乱者则念现起，由于那念及那智而知喜。念虑而知喜，知者，见者，观察者，心坚决者，

（七）策励（即精进），（八）现起（即念），（九）舍，（十）欲。详见底本六三三页以下。

⁶⁹ 十九种观察智(ekūnavīsatī bhedapaccavekkhanāñāna)见第二十二品，底本六七六页。

⁷⁰ Pts.I,186.

以信而信解者，勤精进者，念现起者，心等持者，以慧了知者，当通达（而通达者），当遍知（而遍知者），当舍断（而舍断者），当修习（而修习者），当作证而作证者而知喜。是为知喜”。

以此同样的方法亦知其余诸句之义。以下只述其不同之处。

(六) 当知即于(第一第二第三的)三禅用“知乐”，于(七)(第一至第四的)四禅用“知心行”。“心行”——是受想二蕴。那“知乐”之句是为表观的境地，《无碍解道》说：⁷¹“乐——即身乐与心(乐)的二乐”。(八)“安息心行”——即粗的心行安息，消灭之义。欲知其详，即如于说明(安息)身行句⁷²的同样方法。

然而于此(第二四法)中，于(五)“喜”之句是以喜的首目而说(相应)受的，于(六)“乐”之句是依自性受说，于(七)(八)二“心行”之句即“想与受心所。此(二)法与心连结，
289 为心行”之语，故“想”为想⁷³应受。如是当知是依(四念处中第二的)受随观(念处)的方法而说此(第二)四法。

第三种四法：

(九) 当知亦依(初禅至第四的)四禅而“知心”。

(十)“令心喜悦”——即令心悦、喜悦、笑、欢笑，“而学我将出息入息”。此中以两方面而生喜悦：一定，二观。

如何以“定”(而生喜悦)？(比丘)于有喜的二禅(初禅与二禅)入定，当他入定的刹那，由于(与禅)相应的喜而喜悦其心。如何以“观”(而生喜悦)？(比丘)既于有喜的二禅入定而出定之后，思惟即与禅相应的喜是可灭的，是衰坏的，当他这样观的刹那，便以与禅相应的喜为所缘而喜悦其心。

⁷¹ Pts.I,188.

⁷² 见底本二七四页以下。

⁷³ 故“想”为相应受。

这样行道之人，故说“为学令心喜悦我将出息入息”。

(十一) “令心等持”——(1) 以初禅等令心等持等置于所缘之中；(2) 或者既于彼等诸禅入定而出定之后，他观与禅相应的心是可灭的可衰坏的，当他在观的刹那，由于通达(无常等)相，生起了刹那的心一境性，由于生起了这样的刹那的心一境性，亦令其心等持等置于所缘之中。(如是等持者) 故说“为学令心等持我将出息入息”。

(十二) “令心解脱”——(1) 以初禅令心脱离解脱于五盖，以第二禅(令心脱离解脱于)寻伺，以第三禅(解脱)于喜，以第四禅令心脱离解脱于苦与乐；(2) 或者(比丘)既于彼等诸禅入定而出定之后，思惟那与禅相应的心是可灭的可衰坏的，当他在这样观的刹那，以无常观令心脱离解脱于常想，以苦观(令心解脱)于乐想，以无我观(令心解脱)于我想，以厌离观(令心解脱)于喜爱，以离欲(令心解脱)于欲，以灭观(令心解脱)于集，以舍遣观令心脱离解脱于执持，出息与入息。所以说“为学令心解脱我将出息入息”。如是当知是依(四念处中第三的) 290 心随观(念处)而说此(第三的)四法。

第四种四法：

(十三) “观无常”——在此句中，当先知无常，知无常性，知无常观，知观无常者。这里的“无常”即五蕴。何以故？因(五蕴的)自性生、灭、变易之故。“无常性”——即彼等(五蕴)的生、灭、变易，或(五蕴的)生已又无；即(彼等五蕴)不停止于(生)的状态而以刹那灭而灭的意思。“无常观”——即于无常性的色等而观无常。“观无常者”——即具有那无常观的人。故如是(观无常)而出息入息者，此为“学观无常我将出息入息”。

(十四) “观离欲”——在此句中，有灭尽离欲与究竟离欲的二种离欲。“灭尽离欲”是诸行的刹那坏灭；“究竟离欲”是涅

槃。“观离欲”是观彼两种而起毗钵舍那（观）与道的。具足观彼二种（离欲）而出息入息者，为“学观离欲我将出息入息”。

（十五）“观灭”一句也是同样的。

（十六）“舍遣观”的句中，也有遍舍舍遣及跳入舍遣两种舍遣、舍遣即是观，故名舍遣观。然而毗钵舍那（观）以部分而遍舍诸蕴及诸行的烦恼（——以上为遍舍舍遣），以见有为的过失及倾向（与有为）相反的涅槃而跳入之（——以上为跳入舍遣），故说遍舍舍遣及跳入舍遣。次于道以部分而遍舍诸蕴及诸行的烦恼（——以上为遍舍舍遣），以所缘而跳入涅槃（以上为跳入舍遣），故说遍舍舍遣及跳入舍遣。而两者（观智与道智）是随其前起的智而观，故亦名随观。具足观彼二种舍遣而出息入息者，为“学舍遣观我将出息入息”。

此第四的四法是只依纯粹的毗钵舍那（观）说的；然而前三种（四法）是依奢摩他（止）与毗钵舍那（观）说的。如是当知依四种四法有十六事修习安般念。

（安般念定的功德）依此十六事而修安般念有大果实有大功德。

（1）关于此（安般念）而有⁷³“诸比丘，于此安般念三摩地修习多作是寂静殊胜”等语，故依寂静的状态等而（安般念定）有大功德。

（2）亦依能断于寻故（有大功德）。即于此（安般念定）寂静，殊胜，不杂，乐住之故，断绝了依定的障碍的寻而驱驰在这里那里的心，令心趋向于安般的所缘。所以说：⁷⁴“为断寻而修安般念”。

（3）为完成明（即道）与解脱（即果）的根本，故知此定有

⁷³ S.V,321.

⁷⁴ A.IV,353.

大功德。即如世尊说：⁷⁵“诸比丘！修习而多作安般念则得完成四念处，修习而多作四念处则得完成七觉支，修习而多作七觉支则得完成明与解脱”。

(4) 亦得知道最后（命终时）的出息入息，故知此定有大功德。即如世尊说：⁷⁶“罗睺罗！如是修习多作安般念之时，你必知最后的出息入息之灭，不是不知的”。

依那（出入息之）灭有三种最后（的出入息）：即有的最后，禅的最后，死的最后。（1）于诸有之中的欲有起出息入息，于色无色有中不起，故彼等（出息入息）为（欲）“有的最后”。（2）于诸禅之中前三禅起（出入息），于第四禅不起，故彼等（出入息）为（前三）“禅的最后”。（3）在死心之前起了十六心之后，（出入息）与死心共灭，是名“死的最后”（的出入息）。而此死的最后即此最后（的出入息）之义。
292

于此（安般念）业处精勤的比丘，因为善能把握安般的所缘，故在死心之前的十六心生起的刹那，思虑（安般的）生而知彼等（安般）的生，思虑（安般的）住而知彼等的住，思虑（安般的）灭而知彼等的灭。

然而若修习（安般念业处）以外的其它业处而证阿罗汉的比丘，或能知其寿命的期间，或者不知。如果是修习此十六事的安般念而证阿罗汉的比丘，则必定知其寿命的期间。他既得知“我的寿命只能维持这样长，更无多的了”，能够自己作其自然的（沐浴剪发等）身体之事及穿着衣服等的工作，然后闭其眼睛。犹如住在各得山寺的帝须长老、住在摩诃伽楞羯耶寺的大帝须长老、住在天子大园的乞食者帝须长老及住在羯但罗山寺的两兄弟长老相似。

这里但举一个故事为例：据说那两兄弟长老中的一个，在一

⁷⁵ M.III,82; cf.S.V,p.335.

⁷⁶ M.I,425f.

个月圆的布萨日，诵了波罗提木叉（戒）之后，从诸比丘去他自己的住所，站在经行处看了月光之后，察觉了他自己的寿命，便对诸比丘说：“你们以前曾经看过些怎样般涅槃的比丘？”有的说：“我们曾见坐座而般涅槃的”；或者说：“我们曾见于空中结跏趺坐（而般涅槃）”。长老说：“我现在要叫你们看在经行时般涅槃了”，继之他便在经行处划一根线说：“我从经行处的这一端去那一端，转来到达这线上将般涅槃了”。当他在经行处上去那一端而转来，以一足踏到那线上时，即般涅槃。

293

真实的善慧者，
应对于如是——
有大威力的安般念，
常作不放逸之行。

这是详论安般念一门。

(十) 寂止随念⁷⁷

在安般念之后，提示寂止随念，若欲修习者，居于静处禅思，随念如是称为一切苦寂止的涅槃之德，即⁷⁸：“诸比丘！法只是有为或无为，于彼等诸法中，离欲称为最胜，即骄的粉碎，渴的调伏，阿赖耶（执着）的破灭，轮回的摧碎，爱的除去，离欲、灭、与涅槃”。

(圣典的文句)此中，“只”是限止之辞。“法”是自性之意。“有为或无为”即诸缘和合而生（是有为）或非（诸缘和合）生（为无为）。“于彼等诸法中离欲称为最胜”即于彼等有为及无为诸法中离欲称为最胜——名为最高，最上。

⁷⁷ 寂止随念(upasamānussati)，《解脱道论》“念寂寂”。

⁷⁸ A.II,34.

这里的“离欲”不仅是无欲而已，而“即骄的粉碎……乃至涅槃”即彼获得骄的粉碎等诸名的无为法为离欲。因彼（无为法）已至一切慢骄、人骄等的骄而成为非骄无骄及灭亡的境地，故说“骄的粉碎”。亦因已至一切欲的渴调伏与消灭，故说“渴的调伏”。因为已至五种欲的执着（阿赖耶）的碎灭，故说“阿赖耶的破灭”。因为已至断灭三界的轮回，故名“轮回的摧碎”。因为已至一切爱的除灭、离欲、及灭，故名“爱的除去，离欲，灭”。因为此（无为法）是超脱出离重重结缠于四生、五趣、七识住、九有情居而得通名为“梵那”的爱，故名为“涅槃”。^{*4}

294

世尊亦在其它的诸经中说⁷⁹：“诸比丘！我对你们说无为……诸比丘！我对你们说谛……彼岸……极难见，不老、不变、无戏论、不死、平安、安稳、未曾有、无灾、无恼、清净、洲渚、安全处及洞窟”等的寂止之德，亦当依此等（德）而随念。

（寂止随念的修法）如是依骄的粉碎等德而作寂止随念（的瑜伽）者，那时则无为欲所缠之心，无瞋（所缠之心），无痴所缠之心。然而那时他的心却成正直等。关于寂止亦如于佛随念等所说的同样方法在镇伏五盖的刹那生起了诸禅支。因为寂止之德甚深，或因他倾心随念种种德，故不达安止定，仅得近行之禅。因彼（近行禅）是由于随念寂止之德而生起，故称为寂止随念。

如六随念，而此（寂止随念）亦仅圣弟子所证得；然而尊重寂止的凡夫亦应作意。即仅以闻亦于寂止而生信乐之心。

（寂止随念的功德）其次精勤于寂止随念的比丘，得以安乐而眠，安乐而寤，诸根寂静，及意寂静，具足惭愧与信乐，倾向于殊胜（的涅槃）为诸同梵行者所尊重恭敬。纵不通达上位，来世亦得善趣。

^{*4} 故名为“涅槃”。如是当依骄的粉碎等德而称为涅槃的寂止而随念。

⁷⁹ S.IV,362; 369ff.

真实的善慧者，
应对于如是——
有大威力的寂止随念，
常作不放逸之行。

这是详论寂止随念一门。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，在论定的修习中完成了第八品，定名为随念业处的解释。

第九 说梵住品

295

(一) 慈的修习

在随念业处之后所提示的慈悲喜舍四梵住中，先说欲修慈的初学瑜伽行者，断了（十种的）障碍，受持了业处，食事既毕，除去食后的懒睡，在远离的地方善敷座位，安坐下来，最先当观察瞋恚的过患及忍辱的功德。

（观察瞋恚之过及忍辱之德）何以故？因为修此（慈梵住）当断瞋恚而证忍辱，未曾有不见过失而能断及不知功德而能证得的；是故应见¹ “贤者！若为瞋恚所战胜，（为瞋恚）而夺取其心者，则杀害生物”等经中所说的瞋恚的过患；亦应知：

² “忍辱为最高的自制，
诸佛说涅槃为最上”。

³ “具有忍力的强军，
我说他是婆罗门”。

⁴ “忍辱无有胜”

等所说的忍辱的功德。

（初学者当避免的慈的所缘）（瑜伽者）如是见其过患而为离于瞋恚心及知其功德而为与忍辱（心）相应，当勤修于慈。勤修（于慈）者应先了知“对此等人最初不应修慈，对此等人则绝对不应修慈”的人的差别。即是此慈最初对（1）不爱的人，（2）极爱的朋友，（3）中间人（无关者），（4）敌人等的四种人不应修习；

¹ 参看 A.I,189.

² D.II,49; Dhp.184.《法句经》述佛品（大正四·五六七a）。

³ Sn.623; Dhp.399.《法句经》梵志品（大正四·五七二c）。

⁴ S.I,226.《杂阿含》一一一九经（大正二·二九六c）。

(5) 不应专对异性修习，(6) 绝对不应对死者修习。为什么最初不应对不爱等人修习呢？(1) 因为（初学者）若把不爱者置于爱处是会疲倦的；(2) 若把最爱的朋友置于无关系者之处是会疲倦的，因为对彼（极爱者）甚至现起少许的痛苦，也会使（修习者）呈现悲泣的状态；(3) 若把无关系的人置于尊重敬爱之处也会疲倦的；(4) 若对敌人随念则起忿怒。所以最初不应对不爱等人修习。

（不可对他修慈的人） (5) 如果专对异性（修习），则修习者未免生贪欲。

据说：有一位大臣之子，一次问一位和自家亲切的长老道：“尊师！当对谁修慈？”长老答道：“对爱的人。”那（大臣子）以为自己的妻子是爱人，便对那女修慈（而生贪欲）要入她的房内，（于门外）叩壁终夜。

是故不应专对异性修慈。(6) 如对死者修慈，绝对不能得证安止定与近行定。

据说：有一少年比丘，开始对自己的阿阇梨修慈，但他的慈不能现起。于是去问大长老道：“尊师！我对于慈的禅定是很熟练的，但今不能入此慈定，不知是什么原故？”长老说：“贤者！你当寻求（慈的所缘）相。”当寻求时，他知道了阿阇梨已死，再对他人行慈，乃能安止于定。

是故决不应对死者修慈。

（1）（对自己修慈） 最初须对自己“我欲乐、不苦”或“保持我自己无怨、无害⁵、无恼、有乐”这样的屡屡修习。

（问）如果这样（先对自己修慈），那么，《分别论》⁶ 说：“诸比丘！如何比丘以具慈心遍满一方而住？即如看见一个可爱可

⁵ 无害(avyāpajjho)，底本 avyāpajjo 误。

⁶ Vibh.272.

喜的人而起于慈，同样的对一切有情以慈遍满”：同时，《无碍解道》⁷ 亦说：“如何以五种行相无限制的遍满慈心解脱？即使一切有情保持自己无怨、无害、无恼、有乐，使一切生物，一切生类，一切人，一切动物保持自己无怨、无害、无恼、有乐”等；²⁹⁷ 并且《慈经》⁸ 中说：“使一切有情有乐、安稳、幸福”等，这些经论中都未说对自己修慈，岂不与此矛盾？

（答）彼此不矛盾的。

（问）何以故？

（答）彼诸经论是依安止（定）说，这样是以（自己）为证人说的。然而纵使百年或千年以“我欲乐”等的方法对自己修慈，他也不会得安止（定）的。修习“我欲乐”，即是说“我欲乐、厌苦、欲生、欲不死，其它的有情也是同样的”，这样以自己作证人，亦欲与其它一切有情的利益和快乐。世尊亦曾指示这个道理：

⁹ 以心遍察一切的方向，
不见有比自己的可爱；
他人都是爱他自己的，
爱自己的¹⁰不要害他人。

（2）（对可爱者修慈）所以为作证人第一以慈遍满自己之后，为了容易起慈，对自己可爱可喜尊重恭敬的阿阇梨或与阿阇梨相等的人，和尚或与和尚相等的人，随念他们有令人起可爱可喜之念的爱语等，及令人起尊重恭敬之念的戒、闻等，然后用“令此善人有乐无苦”等的方法修慈。对于这一类人是容易成就安止（定）的。

⁷ Pts.II,130.

⁸ Sn.V,145; Khp.IX.

⁹ S.I,75; Ud.vi(Ud.p.47)。

¹⁰ 爱自己的(attakāwo)底本 atthakāmo 误。

(3) (对一切人修慈) 这比丘并不以此为满足，犹欲破除（自己、爱的人、极爱的人、无关系者、怨敌等的）界限，以后便对极爱的朋友（修慈），自极爱的朋友而对无关系者（修慈），自无关系者而对怨敌修慈。修慈者已于爱者、极爱者、无关者、怨敌等各部分令心柔软而适合于工作之后，当取其它。如果完全没有怨敌之人，或者因天赋大人性格不会对害他的敌人而生怨敌之想的人，则他不必作“对于无关系的人我的慈心业已适合工作，今当对怨敌而起慈心”的努力。当知“自无关系者而对怨敌修慈”是对有怨敌的人说的。

(4) (对怨敌修慈) (1) 如果对怨敌而起慈心，随念曾受敌人之害而生瞋恨之时，则他应该对以前的（爱者、极爱者、无关者）任何的人数数而入慈定，出定之后，再屡屡对敌人行慈，除去瞋恨。

(2) 如果这样精进的人依然不能灭瞋，则应：

数数为断瞋恨而努力，

随念锯等譬喻的教训。

而彼（为断瞋恨而努力者）亦以此法而劝诫自己：“喂！忿的人！世尊不是说¹¹：诸比丘！纵有恶盗用两柄的锯而切断他的四肢五体，那时他若起瞋意，而他不是我教的实行者”；又说¹²：

“对于忿者即还之以忿者，

他的恶尤过于那忿的人；

对于忿者而不还以忿者，

他能战胜那难胜的战争。

¹¹ M.I,129; cf.Thag.V.445.

¹² S.I,62f.; 222; Thag.Ver.441—444.(日注:S.I,p.162f;p.163;p.222;p.223;Thag.vv.442—443)前偈《杂阿含》一一五二经(大正二·三〇七b),后偈《杂阿含》一一〇经(大正二·二九二c)。

若知他人怒，
具念寂静者，
对于自与他，
两者都有利”。

又说¹³：“诸比丘！此七法为敌人所欲，为敌人所作，是男或女而生忿怒的。什么是七法？诸比丘！（一）兹有敌人这样希望他的仇敌：‘唉！真的令他貌丑吧’！为什么这样？诸比丘！敌人是不欢喜他的仇敌美丽的。诸比丘！这个忿怒的人是给忿所战胜、给忿所征服了。虽然他仍善加沐浴，善加涂香，剪剃须发及着清白的衣服，但他是丑陋的是给忿所征服的。诸比丘！这是第一法为敌人所欲，为敌人所作，是男或女而生忿怒的。（二）复次：诸比丘！敌人这样的希望他的仇敌：‘唉！真的令他受苦吧’！……（三）‘真的不令他多财吧’！……（四）‘真的不令他享乐吧’！……（五）‘真的不令他有名声吧’！……（六）‘真的不令他有朋友吧’……乃至（七）‘唉！真的令他身坏死后不生善趣天界吧’！为什么这样？诸比丘！敌人是不欢喜他的仇敌去善趣的。诸比丘！这忿怒的人，给忿所战胜，给忿所征服，便以身行恶，以语行恶，以意行恶，为忿所征服者由于身语意的行恶，他的身坏死后，则生到苦界、恶趣、墮处、地狱”；又说¹⁴：“诸比丘！譬如火葬所用的薪，烧了两端，中间烧残而沾粪秽的部分，既不拿至村落应用为薪，亦不于林中应用为薪……诸比丘！我说此人也与这譬喻同样。你现在这样的忿怒，将成不是世尊之教的实行者，成为以忿怒而还忿怒的恶人而不能战胜难胜的战争了。敌人所行之法你现在自己行于自己。你同火葬所用的薪的譬喻一样（无用）了”！

¹³ A.IV,94—96.《中阿含》一二九·怨家经（大正一·六一七b以下）。

¹⁴ A.II,95; Itv.p.91.

(3) 像以上这样精勤瑜伽的人，若能除灭瞋恨便很好；若不能灭，则随念那人的寂静遍净之法而取信乐，随念彼法，折伏瞋怒。即（一）有的人只是身正行而寂静，因寂静故一切人都知道他所行的大小的工作。但他的语正行及意正行则不寂静。彼（瑜伽者对此人）不思念他的（语正行及意正行）二种，但念其身正行的寂静。（二）有的人只是语正行而寂静，一切人都知道他的寂静——即他有天赋的殷勤待人的亲切语欢乐语，可喜的清朗语、感人语，以优美的声调说法及以完全的词句说法。然而他的身正行及意正行则不寂静，（瑜伽行者）不思念他的彼等二种，但念他的语正行寂静。（三）有的人只有意正行寂静，因寂静故一切人都知道他在塔庙礼拜等。如果没有寂静的心，则他礼拜塔庙或菩提树或长老之时不会恭敬的，在听法座上听法之时也会散乱其心或坐在那里打瞌睡的；然而心寂静者则能（对塔庙等）诚信恭敬的礼拜，由身或语显示其信受及求法之心而倾耳谛听佛法。如是意正行寂静者，或者身与语正行不寂静，（瑜伽者对他）不思念那两种，但念他的意正行寂静。（四）有的人于此等（身语意）三种（正行）法中，一种寂静也没有，对这样的人（瑜伽者）应念“此人现在虽在人间，但过数日后，他便要堕八大地狱¹⁵及十六小地狱¹⁶了”而起悲心。因有悲心亦得止其瞋怒。（五）有的

¹⁵ 八大地狱 (atthamahāniraya) 一、等活 (Sañjīva=Samjīva)，二、黑绳 (Kā-lasutta=Kālasūtra)，三、众合 (Saṅghāta=Samghāta)，四、号叫 (Ror-uga=Raurava)，五、大号叫 (Mahā-roruva=Mahā-raurava)，六、焦热 (Tapa 或 Tāpana=Tapana)，七、大焦热 (Mahā-tapa 或 Patāpana=Mahātāpana 或 Pratāpana)，八、无间 (Avīci)。汉译《长阿含》世纪经地獄品（大正一·一二一c）、《增一阿含》卷三六（大正二·七四七c 以下）、《大毗婆沙論》卷一七二（大正二·八六六a）等可参考。

¹⁶ 十六小地 (Soṭasa ussadaniraya) ussada 是增高之意，古译“十六游增地狱”或“十六隔子地狱”。即各各大地狱的四门之外各有四小狱而合为十六。可参看《长阿含》世记经，《增一阿含》卷三六，及《大毗婆沙論》卷一七二等。

人于这三法都寂静，则对他的三法中可听（瑜伽者的）愿望¹⁷而随念那一种，对这样的人修慈是没有什么困难的。为了明白上述之义，（佛说）¹⁸：“贤者！此等五种折伏瞋怒之法，若比丘生瞋之时，当一切折伏”，详说在（增支部）第五集中的《折伏瞋怒经》¹⁹。

(4) 如果这样精勤，他依然生瞋，则应如是的教诫自己：

如果是仇敌给予你自身的苦恼，
为什么非他力你要自心受苦呢？
既然离了悲颜哭泣的恩深骨肉，
为什么不舍有大害的忿怒仇敌？
断绝你所护持诸戒之根的忿怒，
你爱它！谁个像你这样的愚昧？
你忿怒别个造卑劣的业，
为什么自己要这样做呢？
要你生瞋，别人对你作诸不快的事情，
难道你偏要生瞋而满足他人的快意？
你忿怒别个，不知道他有苦没有苦，
但你自己此刻已受忿怒苦恼的滋味。
如果敌人的忿怒是增长不利的恶道，
为什么你也忿怒而跟着他们去学习？
敌人是因你而作不爱的瞋，
你应该断瞋，为什么不必要的恼乱？
使你不快的五蕴之法是刹那的，
他们已灭去，现在你对谁个忿？
这里并无那个令你苦恼的人，

¹⁷ 愿望(yam yam icchati)底本 nam yam icehati 误。

¹⁸ A.III,185f. 《中阿含》二五·水喻经（大正一·四五四a）。

¹⁹ 《折伏瞋怒经》(Āghātapaṭīvinayasutta)。

你自己是苦因，为什么忿怒他人？

(5) 如果他这样教诫自己，依然不能息灭瞋恨，则当观察自己和他人的业的自性²⁰。于此（二种）中，先观察业为自己所拥有的性质：“喂！你为什么对他忿怒？因此瞋恚之业，岂非将使你至于不利吗？你是业的所有者、（你是）业的继承者、业是你的原因、业是（你的）亲戚、业是（你的）归依处。任何你所造的善恶业，我将是它的继承者。而且现在由于你的（瞋所起的）业，你既不得等正觉，亦不能得辟支菩提、声闻地、梵天、帝释、转轮王、王侯等的任何地位，但此业将把你从佛教开除出去，成为受残食的（畜生）等，并将生到地狱等的大苦处。你作此（瞋恚之业），正如以双手去取刚才出焰的炭火或粪而欲打他人，只是先烧了自己或受了恶臭”。这样观察了业为自己所拥有的性质²²。也这样的观察他人的自作业：“为什么他要对你忿怒？此（瞋恚之业）岂非使他至于不利吗？盖此尊者是业的所有者、（他是）业的继承者、……。任何他所造的善恶业，他将是它的继承者。而且现在由于他的业，既不得等正觉，亦不得辟支菩提、声闻地、梵天、帝释、转轮王、王侯等的任何地位，但此业将把他从佛教开除出去，成为受残食的（畜生）等，并将生到地狱等的大苦处。他的所作，正如站在逆风之处欲向他人扬尘相似，只有自己受尘”。即如世尊说：

²³ 若犯无邪者，清净无染者，

罪恶向愚人，如逆风扬尘。

(6) 如果他这样观察自作业依然不能息灭瞋恨，则应忆念导师（世尊）宿世所行之德。即这样的观察：“喂！你这出家者！

²⁰ 业为自己所拥有的(Kammassaka)。

²² 业为自己所拥有的性质(Kammassakatam)底本 Kammassa Katañ 误。

²³ Sn.662; S.I,13; Dhp.125,《杂阿含》一一五四经（大正二·三〇七b以下）及一二七五经（三五Oc），《法句经》恶行品（大正四·五六五a）。

你的导师在未成正觉之前为未成正觉的菩萨，岂非为完成诸波罗蜜曾于四阿僧祇及十万劫之间在各处为杀害的仇敌所杀害之时而不起瞋怒吗？”即：

(一) 如具戒王的本生故事²⁴：因为(具戒王的)恶大臣瞋恨王后，(跑到敌国去)引来敌王，占领了他的王国三百由旬，但他为防自己的臣子起来反抗，不许他们去拿武器。于是和他的臣下一千人(都为敌王所捕)于墓场上挖了一土坑深至头颈而被埋下，但他的心中亦不生瞋，结果为了要来吃尸体的野干挖去泥土，加以人力(出坑)而全性命，再由夜叉的神力助他到达自己的宫殿，看见敌王睡在自己的床上，不但不生瞋，而且互相发誓作朋友，并说：

²⁵ “人必抱着希望，贤者莫自厌弃，
正如我见自己，得以遂愿而成”。

(二) 如忍辱主义者的本生故事²⁶：愚痴的迦尸王问道：“你是什么主义的人？”答道：“我是忍辱主义者。”即令笞之以棘鞭，然后截断其手足，但他不生少许瞋恨。

(三) 已经长大了的出家人这样做不算得很希奇，然而小护法王子的本生故事²⁷中，还是一个仰卧的婴儿时期的菩萨便如此：名为大威势²⁸的父王；令截他的手足如切竹筍相似：而当他的母亲悲哭：

²⁴ 具戒王的本生故事(Sīlava-jātaka)J.51(I,p.26ff)——日注。原文注：
Mahāsīlava-jātaka, Vol.I, p.128.

²⁵ J.I, p.267.

²⁶ 忍辱主义者的本生故事(Khantivādī-jātaka)J.No.313, Vol.III, p.39f ;
Jātaka-māla, 28, Kṣanti(p.181ff)。《六度集经》卷五(大正三·二五a以下)，《贤愚经》卷二(大正四·二五九c以下)可参考。

²⁷ 小护法的本生故事(Cūḍadhammapālajātaka)J.III, p.178f.

²⁸ 大威势(Mahāpatāpa)。

“²⁹ 王呀！

当继承统此大地的护法，
截了涂以旃檀之香的手腕，
断我的气息。”

303 时，他的父王仍未以此为满足；更发命令：“斩他的头首！”这时他想“这正是你抑制自心的时候了。喂！护法！现在对于命令斩你的首的父亲，斩首的人，悲哭的母亲以及自己的四人之中，应以平等之心”，他这样决意，不示一点瞋恨的样子。

(四) 这样人间所作的事犹不希奇，然而生于畜生界中而名为六牙象王，给毒箭射穿肚脐之时，对于那加害于他的猎师亦不起瞋心。即所谓：

中了大箭的象，
没有瞋心的对猎师说：
“朋友！为什么要射我？
又是谁来叫你射我的？”

它这样说了之后，猎师答道：“因为迦尸王后要你的牙，所以叫我来射的，尊者！”它为了满她的愿，便折下自己的放着六色的光辉而美丽的牙给他。

(五) (菩萨) 为大猿³⁰时，由自己从悬崖下救出的人作如是想：

³¹ 猿如林中其它可食的野兽，
杀它来吃正可救我的饥饿，
吃个满足再来拿走它的肉，

²⁹ J.III,p.181.

³⁰ 大猿(Mahākapi)本生故事 J.III,369f.J.516.参考《六度集经》卷五(大正三·二七b)。

³¹ J.V,71.

作为旅途的资粮以渡沙漠。

当他想了之后举石来打碎它的头颅之时，它以泪盈满眶之眼而望着那人说：

³² 我的尊客圣者啊！

你不要这样做吧！

你难道是长寿的吗？

妨碍别个是应该的吗？

但它不对那人生瞋，亦不思自己的痛苦，那人亦得到达安全地带。

(六) (菩萨) 生为菩利达多龙王³³，因为遵守布萨的戒条，
卧于蚁塔的顶上之时，全身曾被洒以像劫火相似的猛烈的药，然 304
后把它放进笼中，拿到全阁浮洲各处令它玩耍，对那样的婆罗门
也不起少许瞋恨之意。所谓：

以手把我挤压入笼中，

我只怕破戒而不生瞋。

(七) (菩萨) 生为瞻波龙王³⁴为捕蛇者恼乱之时，亦不起丝
毫瞋恨之意。所谓：

我在遵行布萨之法的时候，

捕蛇者把我捉到王门去游戏。

他的思想念青黄和赤色，

我便随着他的心思而转变。

我实可变陆为水而水为陆，

若一怒便叫他刹那变成末。

我若为心使，便要把戒破，

破戒的人不成最上的佛果。

³² J.V,71.

³³ 菩利达多(Bhūridatta)本生 J.543.参考《六度集经》卷五(大正三·二九 a 以下)。

³⁴ 瞻波龙王(Campeyya-nāgarāja)本生 J.506.

(八) (菩萨) 生为护螺龙王³⁵, 曾给人以利刃刺穿八处, 更以棘蔓穿诸伤口, 以坚固的绳穿过鼻子, 由十六位乡人之子用杠抬走, 身拖地面, 受大痛苦, 虽然只要以怒目相视, 则一切乡人之子便得皆成灰烬, 但他闭其眼目, 不生少许瞋怒。即所谓:

³⁶ “阿蓝罗呀!

十四十五我常守布萨,
十六位村人的儿子,
拿来绳和坚强钩索。
残忍的人割了我的鼻,
贯以绳子把我拖了去;
此等苦痛我忍受,
不违布萨不瞋怒”。

305 不但以上这些, 更于其它养母的本生故事³⁷等, (菩萨) 做了种种希有之事。既有这证得一切知者及具有天人世间中无可比拟的忍辱之德的世尊导师为你的证人, 现在你起瞋恨是极不相应不适当的。

(7) 如果这样观察导师宿世所行之德, 依然长时为烦恼驱使, 不能息灭瞋恨, 则应观察无始以来的轮回。即所谓:³⁸ “诸比丘! 难得有有情不是往昔的母亲, 不是往昔的父亲, 不是往昔的兄弟, 姊妹及子女的”。于是便能对那(敌)人生起这样的心: 这人实在曾成我过去世的母亲, 我在她的胎内住过十月, (出生后) 如拿黄旃檀一样的拿开我屎尿涕唾等不生厌恶, 抱我于胸怀及负之

³⁵ 护螺龙王(Saṅkhapāla-nāgarāja)本生 J.524.

³⁶ J.V,172f.

³⁷ 养母本生(Mātuposaka-jātaka)J.455.参考《杂宝藏经》卷二(大正四·四五六a以下)。

³⁸ 出处不明。

以腰的养育我；亦曾成为我的父亲，旅行山羊的（小）道及崎岖的路为我而经商，冒生命之险而进入两军对峙的战场，乘船出于大海，以及经历其它一切的困苦，为的只念“抚养此子”而以种种的方法蓄财来养育我；亦曾成为（我过去世的）兄弟姊妹子女，对我做了各种的助益。所以我对此人而起恶意，是不相应的。

(8) 如果这样依然不能息灭瞋心，则应如是观察其次的慈的功德：“喂！你这出家者！世尊不是说过吗？”³⁹ “诸比丘！修习多作实行确立熟习善勤精修于慈心解脱，当得十一种功德。什么是十一？即安眠，安寤，不见恶梦，为人爱敬，为非人爱敬，诸天守护，不为火烧或中毒或刀伤，心得迅速等持，颜色光彩，临终不昏迷，不通达上位而得梵天界”，如果你不息灭瞋心，则 306 汝不能获得此等功德。

(9) 若这样亦不能息灭（瞋心），则应作界的分析：即“喂！你这出家者！你对此人忿怒时，忿的什么？对他头发忿怒吗？或对毛，对爪……乃至对尿忿怒呢？或于发等之中对地界忿怒吗？对水界、火界及风界忿怒吗？或者因为五蕴、十二处、十八界的和合而称此尊者为某某的名字，在此（蕴境界）等之中你对色蕴忿吗？或对受、想、行、识蕴而忿呢？或者你对眼处而忿，对色处而忿……乃至对意处而忿，对法处而忿？或者你是对眼界而忿，对色界，对眼识界……乃至对意界，对法界，对意识界而忿呢？”如果这样对界的分析，则如置芥子于针锋，绘图画于虚空，他的忿怒实无可置之处。

(10) 如果不能这样对界的分析的人，当行分施——即把自己所有的东西施与他人，亦受他人所有的东西。如果他人成为生活困难而需要我不受用的资具，当施以自己的所有的东西。若这样

³⁹ A.V,342; Pts.II,130; J.II,60f.Mil.p.198.

做，则自己对那人的瞋恨便会息灭；而他人甚至自往世以来（对我）所怀的忿怒也会在那一刹那消灭。例如：

一位乞食的长老，曾经三度被逐出（南锡兰的）羯但罗山寺的住所⁴⁰，（一天对大长老）说道：“尊者，此钵是我的母亲——优婆夷给我，值八两金价，是正当得来的，愿尊师为令大优婆夷得福（而受此钵）”，即以所得之钵施与大长老（他的憎恨亦即息灭）。

这种施实在有很大的威力。所以说：

“布施调御未调御的人，
布施成就一切的利益；
若以布施说爱语，
便得举首和低头”⁴¹。

307

这样对敌人止息了瞋恨的人，当如对爱的人，极爱的朋友，或非憎非爱的中立者一样的对那敌人而起慈心。

(5) (修平等慈) 他这样数数行慈，对于自己，爱的人，非憎非爱的中立者，敌人这四种人中，当以平等之心破除界限。这便是他（破除界限）的特相：譬如（瑜伽者）与爱的人，非憎非爱的中立者，敌人连自己为第四人，坐在一处之时，诸盗贼来说：“尊者，请你给我一位比丘。”（瑜伽者）问：“为什么？”答：“要杀了他，取喉咙的血来献供。”此时如果比丘这样：“捕某某”便不算破除界限；假使他想：“捕我吧，不要捕其它三人”，也不算破除界限。何以故？因为他（于四人中）欲以一人被捕，欲于此人不利，而于其它三人有利。如果他于四人之中愿见一人与盗贼，对自己及其它三人起平等之心则为破除界限。所以古德说：

⁴⁰ 羯但罗山寺(Cittalapabbata-vihāra)因大长老的憎恨而被驱逐出寺。

⁴¹ 施者举首——即被赞叹之意，受者低头恭敬。

若于自己、爱者、中立者、不爱者的四人中，
而对他们的生命利益之心有差别的时候，
不能说他是希求得慈及于慈善巧的人。
若破除四者的界限，
以慈心遍满一切天人世界而平等，
则大胜于前者而为不见有界限的比丘。

如是破除界限的同时，而此比丘亦得（破除界限的）相与近行（定）。破除界限时，而于彼相修习多作者，依地遍所说的同样方法，即不难证得安止（定）。以同样的方法证得舍五支具五支具足三善十相与慈俱的初禅。证得（初禅）时，同样而于彼相修习多作者，则得次第证于四种禅的第二第三禅及五种禅的第二第三第四禅。彼以初禅等的任何一种⁴²“与慈俱心，对一方遍满而住，同样的第二、第三、第四。如是上、下、横、一切处，一切看作自己，具一切（有情），世间，广大，无量，无怨，无憎，与慈俱心遍满而住”。依初禅等而证安止（定）的人而得完成此等心的变化。

（释慈定的圣典文句）“慈俱”——即具有慈。“心”——以心。“一方”——这是说于一方最初把持一个有情及于一方遍满（一切）的有情。“遍满”——接触之后而为所缘。“住”——维持从事于梵住的威仪住。

“同样的第二”——如于东方等方之中的任何一方（慈心）既已遍满而住，以后同样的于第二、第三及第四方的意思。

“上”——即以同样的方法于上方（慈心遍满而住）。”下横”——下方与横方亦然。“下”——在下方。“横”——在四维。

⁴² D.I,250f; M.I,283,297,351,369; A.II,128f,225; V.299.参考《长阿含》三明经（大正一·一〇六c）；《中阿含》一八三·马邑经（大正一·七二六b）；《杂阿含》七四三经（大正二·一九七b）。

如是辗转遣送具慈之心于一切方中，正如在跑马场中跑马相似。以上这样一方一方的把取而显示有限制的慈的遍满。

其次“一切处”等是为示无限制（的慈的遍满）而说。

此中“一切处”——一切处所。“一切看作自己”——于一切下、中、上、朋友、怨敌、非亲非怨的中立等类之人都看作自己一样；即是说不作“这是其它有情”的区别而视同自己一样；或者说“一切看作自己”是以全部的心而不遗留一点在外。

309 “具一切有情”——是具有一切有情，与一切有情相应之义。

“世间”——为有情世间。

其次为示“广”等的同义语故于此处重新提及“与慈俱”；或者不像于有限制（的慈）的遍满中再说“同样的”和“如是”之语，故于此处重新说“与慈俱心”；或者说与慈心是结语之辞。

“广”——因（慈心）遍满故为广。依地（色界）故比（慈定）为“大”，以精练及以无量有情为所缘故为“无量”。舍了憎的敌故为“无怨”。舍了忧及无苦故说“无憎”。

以上是以“与慈俱心”等而说（慈梵住的）变化之义。

（种种的慈心解脱）因为这样变化是心证安止（定）的人而得成就，如《无碍解道》中说⁴³：“（1）以五种行相无限制的遍满慈心而解脱；（2）以七种行相有限制的遍满慈心而解脱；（3）以十种行相十方遍满慈心而解脱”，当知这种变化也是心证安止而得成就的。

（1）⁴⁴“（一）愿一切有情无怨、无憎、无恼、而自有乐；（二）愿一切有息者；（三）一切生物；（四）一切人（补伽罗）；（五）一切肉体所有者无怨（无憎无恼）而自有乐”。当知这是“以五

⁴³ Pts.II,p.130.

⁴⁴ Pts.II,p.130f.

种行相无限制的遍满慈心而解脱”。

(2)⁴⁵ “(一) 愿一切女人无怨(无憎无恼)而自有乐, (二) 愿一切男子, (三) 一切圣者, (四) 一切非圣者, (五) 一切天, (六) 一切人, (七) 一切堕(恶道)者无怨(无憎无恼而自有乐)”。当知这是“以七种行相有限制的遍满慈心而解脱”。

(3)⁴⁶ “(一) 愿一切东方的有情无怨(无憎无恼)而自有乐。(二) 愿一切西方的(三) 一切北方的(四) 一切南方的(五) 一切东(南)隅的(六) 一切西(北)隅的(七) 一切(东)北隅的(八) 一切(西)南隅的(九) 一切下方的(十) 一切上方的 310 有情无怨(、无憎、无恼)而自有乐。(一) 愿东方的一切有息者、生物、人、肉体所有者无怨(、无憎、无恼而自有乐)。……乃至(一) 愿东方的一切女人, 一切男人, 圣者, 非圣者, 天, 人, 堕(恶道)者无怨(、无憎、无恼而自有乐)。(二) 愿西方的(三) 北方的(四) 南方的(五) 东隅的(六) 西隅的(七) 北隅的(八) 南隅的(九) 下方的(十) 上方的一切女人(一切男子, 圣者, 非圣者, 天人) 堕恶道者无怨、无憎、无恼而自有乐”。当知这是“以十种行相十方遍满慈心而解脱”。

在上面的引文中, “一切”——是包括无余的意思。

“有情”——因为他们对于色等五蕴以欲与贪而执着(sattā)极执着(visattā)故为有情(sattā)。即如世尊说:⁴⁷ “罗陀(Rādha)对于色, 那欲, 那贪, 那喜, 那爱, 于彼执着极执着, 故名有情。对受, 对想, 对行, 对识, 那欲那贪那喜那爱, 于彼执着极执着, 故名有情”。然此(有情的)术语, 随于一般通俗的用法, 亦得应用离贪的人, 譬如一种用篾做的扇子, 通常也称它为多罗扇(贝

⁴⁵ Pts.II,p.131.

⁴⁶ Pts.II,p.131.

⁴⁷ S.III,190.《杂阿含》一二二经(大正二·四 Oa)。

叶扇）。其次文法家主张不要考虑（有情的）语义，这只是一个名字而已。但要考虑语义的人则主张有情(sattā)是从”力”(satvā)演变出来的。

“有息者”——由于息的作用，即依于出息与入息而得生存的意思。

自生而存在的为“生物”——即由发生及出生而存在的意义。

“补伽罗”(puggalā)——由于地狱之义的“补”(pun)及堕于彼处(地狱)之义的“伽罗”(galanti)而成为补伽罗(人)。

自体即身体或五蕴，因为依彼(五蕴所成的自体)而成为一生物的假名(概念)，所以包括于自体中称为“自体所有者”。
“所有”——即限止包括之义。

正如有情一语相似，其它的(生物等语)亦仅取其普通用语之意，当知此等一切都是—切有情的异名同义之字。虽然亦有其他的“一切生者，一切寿者”等的一切有情的同义异名之语，但这里只取(有情、有息者、生物、人、自体所有者)五种比较显着的，说为“以五种行相无限制的遍满慈心而解脱”。

其次有人对“有情、有息者”等语，意谓不仅是名称而已，但亦主张其意义的差别，即是与“无限制的遍满”(之语)相违的。是故不应取其(差别之)义，于五种行相之中，不论依那一种无限制的遍满慈心。

于此(五种行相无限制的遍满慈心)中，(一)“愿一切有情无怨”为一安止定；(二)“愿(一切有情)无憎”为一安止定，“无憎”为无瞋恚之义；(三)“愿(一切有情)无恼”为一安止定，“无恼”为无苦之义；(四)“愿(一切有情)自己有乐”为一安止定。于此等(四)句中，亦当于那一句较显明的，便依那一句遍满于慈。于此五种行相中，每一种有四安止定。则依(五种行相)遍满之慈，共有二十安止定。

其次有限制的遍满之慈，对七种行相各各有四，则共有二十八（安止定）。

于前（有限制的遍满文）中，“女人、男子”是依性别而说的。“圣者、非圣者”是依圣人及凡夫说的。“天、人、堕恶道者”是依其生而说的。

次于十方遍满（慈心而解脱），依“东方的一切有情”等（的五行相遍满）之法，一一方各有二十，则（十方）共有二百（安止定）。次依“东方的一切女人”等（的七种行相遍满）之法，一一方各有二十八，则（十方）共有二百八十（安止定）。如是（二百加二百八十）合为四百八十安止定。

此等一切在《无碍解道》亦说；共有五百二十八安止定（以五行相无限制的遍满之慈有二十安止定，以七行相有限制的遍满之慈有二十八安止定，以十方遍满的慈心而解脱有四百八十安止定）。

（修慈的功德）于此等（五百二十八）安止定中，不论那一种修习慈心而解脱的瑜伽行者，便能获得前面所说的”安眠”等的十一种功德。即：

（一）“安眠”——即不像他人那样辗转反侧及作鼾声的睡得不安，却能安眠；其入眠如入定相似。

（二）“安寤”——没有他人那样呻吟，欠伸，辗转反侧的不安而寤的现象，犹如开的莲花，安乐不变而寤。

（三）“不见恶梦”——能见吉祥之梦，如礼塔庙，作供养 312 及闻法等。不像别人梦见自己为盗贼所围，为野兽所追及坠于悬崖等。

（四）“为人爱敬”——为人喜悦，如挂在胸前的珠饰，如头饰及花鬘相似。

（五）“为非人爱敬”——如为人爱敬一样为非人爱敬，如毗

舍怯长老相似。

据说：在波咤厘子城（华氏城）有一位富翁，他住在那里的时候，听说铜蹀洲（即锡兰）饰以塔庙的花鬘，有袈裟辉煌，在那国土中，到处可以随意或坐或卧，气候适宜，住所适宜，人民适宜，听法适宜，此等一切都很容易获得。于是他便把自己的财产授与妻子，只取一两金系于衣角之内，离开家庭，到了海岸去等船，在那里住了一个月。因为他有经商的善巧，从这里买货，又向他处卖掉，作合法的买卖，仅于一月之间，便积金千两。后来渐渐地来到了（锡兰首都阿耨兰陀补罗的）大寺，并求出家。正当领导他到出家的坛场准备出家之时，他便让腰带之内的千金之袋落地。长老问：“这是什么？”答：“尊师！是千两金。”“优婆塞！出家之后是不能蓄钱的；现在你当应用它。”他想：“来到毗舍怯出家之处的人们，不要让他们空手回去吧。”即解开钱袋，在戒坛的庭院分散了（千金），然后出家及受具足戒。他已有五岁（戒腊），通晓二部母论（比丘戒本及比丘尼戒本），（在第五雨季安居完毕）自恣之后，习取了适合于自己的业处（定境），即出处游历，准备于每一寺院居留四个月，作平等住⁴⁸而住。他的游历是这样的：

在林间的长老毗舍怯，
观自己之德而哮吼说：
自从受了具足戒，
直至来到于此地，
中间全无过失，
啊！这是你最大的胜利！

⁴⁸ 是说明游历客僧的态度，他与常住寺内的比丘一样的作诸义务，并对一切有情作平等的慈梵住。

他去羯但罗山寺的时候，遇到歧路，正站着想道：“是这条路呢还是那条路？”住在该山的山神伸手指示说：“是这条路。”他既到了羯但罗山寺并且住了四个月，晚上，睡卧之时想道：“早晨我要到别处去了”。在经行处上边的摩尼罗树的树神便坐在阶级上哭泣。长老问：“你是谁？”“尊师！我是摩尼罗树神。”“为什么哭？”“尊师？因为你要去了。”“我住在这里对你们有什么好处？”“尊师！你住在这里，诸非人得以互相慈爱；现在你走了，则他们会争斗及说粗恶之语。”长老说：“若我住在这里，使你们相安而住，那是好的。”于是在那里再住了四月，又起他去之心。天神亦同样的悲泣。他如是在那里继续的住，以及般涅槃在那里。

如是住于慈的比丘，亦为非人所爱敬。

(六) “诸天守护”——为诸天之所守护，如父母保护儿子一样。

(七) “不为火烧或中毒或刀伤”——对于住于慈者的身体不为火烧如郁多罗优婆夷⁴⁹，不中毒如《相应部》师的小尸婆长老，不为刀伤如僧揭笈沙弥⁵⁰。

关于“不能伤害他的身体”，这里亦说一母牛的故事为例：

据说一只母牛正在站立着给犊子哺乳之时，一位猎人想：“我今刺它”，即手拿长枪瞄准的射去，不料枪触其身之时竟成卷曲（无伤其身）如多罗叶（贝叶）相似。这并非由于近行定或安止定的力量，只是由于坚强的爱犊之心所致。

这是慈的大威力。

(八) “心得迅速等持”——住于慈者，心得迅速等持，不是迟钝的。

⁴⁹ 见底本三八一页。

⁵⁰ 见底本三七九页。

(九) “颜色光彩”——他的颜色光彩，如欲离蒂而落熟了的多罗果相似。

(十) “临终不昏迷”——住于慈者，没有昏迷而死的，必能不昏迷如入眠一样的命终。

(十一) “不通达上位”——慈定不能证得阿罗汉的上位，然而死后生于梵天犹如睡醒一般。

这是详论慈的修习

(二) 悲的修习

希望修悲的人，当观察无悲的过患及有悲的功德而开始修悲。开始（修悲）者不应最初对爱的人等开始；因为（初学者）对爱的人当然是爱者，极爱的朋友当然是极爱之友，中立者当然是中立者，不爱者当然为不爱者，怨敌当然是怨敌。对于异性及死者则永远不是（悲的）对象。

在《分别论》中说⁵¹：“比丘！云何与悲俱心一方遍满而住？譬如见一人遭遇逆境恶运而起悲愍，如是对一切有情而悲遍满”。是故最先若见任何可怜、丑恶、境遇极难、逆境、恶运、穷人、饥饿常带乞食之碗在前者，生在孤独堂中者，手足常集蛆虫者及作呻吟之声者，当生悲愍之想：“此等有情实在困苦！他们必须摆脱这些苦厄才好。”

如果不能获得这样的人，则当对现在幸福而作恶的人比作受死刑者而生悲。云何？譬如一个连赃物一概被捕的盗贼，国王命令处以死刑，王臣即绑了他，送他到刑场的途中在每一十字街口给以一百鞭挞。但人人给他硬食、软食、花鬘、香水、涂油、并

⁵¹ Vibh.273.

蒟酱（嚼物）⁵²。虽然他此时食用这些东西，好像幸福而有许多受用品一样的前去刑场，但绝没有人想：“他实在幸福而得大受用”。相反的会怜悯那人道：“这个可怜者要被斩杀了？他的每一踏步，都是挨近他的死”。以悲为业处的比丘，亦应对现在幸福的人作如是的悲悯：“这个可怜者，虽然很幸福而受用财富，但是他的（心口意）三门，连一门善业也没有，现在他就要在恶趣受无限的痛苦与忧悲了”，既对此人生起悲悯之后，当以同样的方法对其他爱的人。中立者，怨敌而顺次的生起悲悯。

如果那瑜伽者像前面（修慈）所说一样的对怨敌生起瞋恨，则应该用修慈中所说的同样方法而寂灭其瞋恨。又对于此世行善者，若见或闻其遭遇眷属破坏生病及失财等任何灾难，而对他生起悲悯，纵无此等之失，亦不能逃避轮回之苦，故亦当对此点而生悲悯说：“彼实苦痛！”既如是生悲之后，当依（于慈）同样的方法破坏对自己、爱者、中立者、及怨敌的四人之间的界限，对被（破坏界限的）相数数修习多作，以慈中所说的同样方法由（四种禅的初）三禅及（五种禅中的）四禅而增长其安止定。

然而《增支部》的义疏说，最初当悲悯敌人，对敌人而令其心柔软之后，再悲悯逆境者、爱者以及自己，这才是顺序。可是这种顺序是不合于（前面所引《分别论》中）“逆境恶运”的圣典之文的，所以这里只应依前述的次序开始修习，破坏其界限，增长安止定。

以后其它的变化，即以五种行相无限制的遍满，以七种行相有限制的遍满，及以十种行相十方遍满。亦当依慈的同样方法而知有“安眠”等（十一种悲的）功德。

这是详论悲的修习。

⁵² “蒟酱”（嚼物）(tambūla)——胡椒科的植物，印度、锡兰等地的人采其叶合槟榔子及烟叶壳灰等一起咀嚼的。

(三) 喜的修习

开始修喜的人，亦不应对爱的人等开始。因为爱者当然是爱者，故不是喜的足处（近因）至于中立者与怨敌更不必说了。异性与死者则绝对不是（喜梵住的）对象。

但极爱的朋友为（喜梵住的）足处。即义疏中所说的最喜的密友。因为他是先笑而后说话的人，所以最初应对他而遍满喜；或者见到或闻到可爱的人充满幸福而喜悦，亦应喜悦地说：“这有情实在喜悦，多么好啊！多么愉快啊！”关于此义即如《分别论》中说⁵³：“云何比丘以喜俱心遍满一方而住？譬如见一可爱可意之人而生喜悦，如是对一切有情而遍满喜。”^{*1}

如果他的密友或可爱的人，过去非常幸福，但现在已遭遇逆境恶运，则应忆念其过去的幸福状态，把取“他过去有大财富，大眷属而常喜悦”的行相而生喜。或者念他“将来更得成功，而坐象肩马背及乘金轿旅行”而取其未来的喜的行相而生喜。

如果像前面（修慈）所说一样的对怨敌生起瞋恨，亦用修慈中所说的同样方法而寂灭了他的瞋，再对（爱者、中立者、怨敌的）三人及自己四者之间以平等心破除界限，而对彼相数数修习多作，以初三禅或四禅而增长其安止定。

以后其它的变化，即以五种行相无限制的遍满，以七种行相有限制的遍满，及以十种行相十方遍满。亦当依慈的同样方法而知有“安眠”等十一功德。

这是详论喜的修习。

⁵³ Vibh.274.

^{*1} “而遍满喜。”既对此可爱者生起喜之后，当以同样的方法对(其它)中立者、怨敌而顺次的生起喜(悦)。

(四) 舍的修习

希望修习于舍的修习者，由于慈等已经获得了下三禅或四禅，并已从熟练了的第三禅（或五种禅中的第四禅）出定，及见前面（慈悲喜三者）的过患——由于“愿彼等幸福”等而对有情与爱着作意相应故，瞋恨与爱着接近故，喜相应粗故——又见舍的功德——自性寂静故，当舍之成为自然的中立者而生起舍。此后再对爱的人等而修舍。即所谓⁵⁴：“云何比丘以舍俱心遍满一方而住？譬如见一非可意非不可意之人而成为舍，如是对一切有情以舍遍满”。是故依上述之法先对中立者而生起舍，如是对爱者，对密友及怨敌而起舍。如是对（爱者密友怨敌）三者与自己之间，以一切中立而破除界限，对那相数数修习而多作。

已作如是行者，得如地遍中所说的方法而生起第四禅。那末，在地遍中生起第三禅的人，能否生起这第四禅呢？这是不可能生起的。何以故？（遍业处及舍业处的）所缘异故。然而于慈等生起第三禅的人则得生起这第四禅，因为所缘同故。

关于其它的变化及所得的功德，如修慈中所说一样。

这是详论舍的修习。

杂论四梵住

既知最上梵（佛）所说的四梵住，
亦应更知此等（四梵住）的杂论。

（慈悲喜舍的语义）就此等慈悲喜舍的语义，先当说爱而为“慈”，即慈爱之义。或者对友人的态度及关于友谊的行动故名为“慈”。他人苦时，令诸善人的心震动（同情）为“悲”；或

⁵⁴ Vibh.275.

者拔除杀灭他人之苦为“悲”。或者“悲”乃散布于苦者以遍满而扩展之。“喜”——即对所有之人而喜，或自己喜悦，或仅喜悦之意。弃舍“愿彼等无怨”等的（慈等三者的）所作而至于中立的状态，是“舍”的意思。

（慈悲喜舍的相、味、现起、足处、成就、失败）次于（慈悲喜舍的）相等，先说“慈”以维持有情的利益行相为相。取来有情的利益为味（作用），恼害的调伏为现起（现状），见有情的可爱为足处（近因），瞋恚的止息为（慈的）成就，产生爱着为（慈的）失败。

“悲”以拔除有情之苦的行相为相，不堪忍他人之苦为味，不害为现起，见为苦所迫者的无所依怙为足处，害的止息为（悲的）成就，生忧则为（悲者）失败。

“喜”——以喜悦为相，无嫉为味，不乐的破坏为现起，见有情的成功为足处，不乐的止息是它的成就，发生（世俗的）笑则为它的失败。

“舍”——对有情而维持其中立的态度为相，以平等而视有情为味，瞋恨与爱着的止息为现起，“诸有情的业为自己的所有，他们随业力而成幸福，或解脱痛苦，或既得的成功而不退失”——如是见业为所有为足处，瞋恚与爱着的止息是它的成就，发生了世俗的无智的舍是它的失败。

（修四梵住的目的）获得毗鉢舍那之乐及有的成就（善趣）为此等四梵住的共同目的；破除瞋恚等为（四梵住的）不共（各别的）目的。即破除瞋恚为慈的目的，其余的（悲喜舍）以破除害、不乐及贪为目的。亦即所谓⁵⁵：“朋友，瞋恚的出离，即慈心解脱……。朋友，害的出离，即悲心解脱……。朋友，不乐的出离，即喜心解脱……。朋友，贪的出离，即舍心解脱。”

⁵⁵ D.III,248; A.III,291. 《大集法门经》卷下（大正一·二三二a以下）。

(四梵住之敌) 于此(四梵住)中各各有近与远二种敌。即：“慈梵住”，(1)以贪为近敌，因其性质(与慈)同类故，好像行近其人的仇敌相似。那(贪)是很容易得有机会侵袭的，所以应该好生保护于慈。(2)瞋恚是远敌，(与慈的)性质不同故，好像一人之敌藏于深山里面相似。是故当以无恐怖(于瞋恚)而行慈。若人行慈而同时起瞋怒是不可能的。

“悲梵住”，(1)⁵⁶“未得愿望的好乐的爱的悦意的适意的与世间品质相应的眼所识之色，而忆念其未得(而起忧)，或者忆念过去已得的而今已成过去消灭及变易的而起忧，此等忧名为世俗的忧”，像此等所说的世俗的忧为(悲梵住的)近敌，因见失败(与悲)同类故。(2)害是远敌，(与悲的)性质不同故。是故当以无恐怖而行悲悯。若行悲悯而同时以手等去加害是不可能的。

“喜梵住”，(1)⁵⁷：“所得愿望的好乐的爱的悦意的适意的与世间品质相应的眼所识之色，忆念其所得(而起喜)，或者忆念过去已得的而今已成过去消灭及变易的而起喜，此等喜名为世俗的喜”，像此等所说的世俗的喜为(喜梵住的)近敌，因见成功为同类故。(2)不乐是远敌，(与喜的)性质不同故。是故当无恐怖而修喜。若修喜而同时对诸边远的住处或对(止观等)殊胜的善法而抱不满是不可能的。

“舍梵住”，(1)⁵⁸：“愚者、痴者、凡夫、未能制胜(烦恼)者、未胜异熟者、不见(恶法的)过患者无闻的凡夫，以眼见色而起舍，这样的舍，是不能超越于色的，故名为世俗的舍”，像这样所说的世俗的无智的舍是(舍梵住的)近敌，因为不能辨别

⁵⁶ M.III,p.218.《中阿含》一三六·分别六处经(大正一·六九三 a)。

⁵⁷ M.III,p.217.《中阿含》一三六·分别六处经(大正一·六九二 c)。

⁵⁸ 原注：cf.M.I,364—367; Vibh.382.目注：M.III,p.219.《中阿含》一三六·分别六处经(大正一·六九三 a)。

过失与功德而视同类故。 (2) 贪与瞋是远敌，因性质不同故。是
320 故当无恐怖而行舍。若行舍而同时贪求及瞋恚是不可能的。

(四梵住的初中后) 于此等(四梵住)中，以欲行之愿为初，
镇伏(五)盖等为中；安止定为后。

(增长四梵住的所缘) 依假法的一有情或多数有情为(四梵住的)
所缘。获得近行定或安止定的时候而增长所缘。其增长所缘的
次序如下：譬如善巧的农夫先把所耕的田地划一界限而耕之，
如是先以一住所为界限，对此(一住所之)内的有情，以“愿此
住所之内的有情无怨”等的方法而修慈。于此一处令心柔软而适
合于工作之后，再以二住所为界限。此后次第以三、以四、五、
六、七、八、九、十、(住所)以一街、半村、一村、一县、一
国、一方乃至扩大至一轮围界，或者更过之，对于其中的有情而
修慈。如是悲等亦同样。这是增长四梵住的所缘的次序。

(四梵住的等流关系) 例如无色定是十遍定的等流(果)，非
想非非想处是(色界及下三无色)定的等流(果)，果定是毗钵
舍那(观)的等流(果)，灭尽定是止观的等流(果)。如是于
四梵住中的舍梵住是前三梵住的等流(果)。譬如(建屋)不安
柱子不架栋梁，而于空中放置椽権是不可能的，是故缺乏前(三
者之)中的第三禅去修第四禅是不可能的。

(关于四梵住的四个问题) 这里有几个问题：(1)为什么此等
慈悲喜舍名为梵住？(2)为什么(梵住)有四？(3)此等(四梵
住)的次序如何？(4)为什么在阿毗达摩之中称(梵住)为无量？

(1) 答道：先依最胜之义及无过失而了解梵住之意。即此等
住是以正当的行道而对诸有情故为最胜。譬如诸梵天以无过失之
心而住，与此等(四梵住)相应的瑜伽者则等于诸梵天而住。所
以说依最胜之义及无过失而称为“梵住”。

321 其次对于“为什么(梵住)有四”等的问题答复如下：
依清净道等而有四，

依利益等的行相有这样的次序。

对无量之境而起，

故有无量。

(2) 即于此等(四梵住)中，慈为多瞋患者的(清净道)，悲为多害者的(清净道)，喜为多不乐者的(清净道)，舍为多贪者的清净道。是故对诸有情有四种(清净如理的)作意：(一)取来(他人的)利益，(二)拔除(他人的)不利，(三)喜悦(他人的)幸福，(四)以无关心。譬如母亲对于幼儿、病者、青年、自能谋生者的四位儿子。(一)对幼儿希望其成长，(二)对病者希望其病的痊愈，(三)对青年希望其永久保持青年的幸福，(四)对于自谋生活者则没有什么关心。以无量而住者，亦应以慈等而对一切有情，是故依清净道而有四无量(住)。

(3) 欲修习此等四(梵住)者，(一)第一须以维持利益的行相对诸有情而行(慈)；且慈有维持他人的利益的特相。(二)其次若见若闻若思希望获得利益的有情为苦所逼恼，当起拔除他们的苦恼(而对他们行悲)；且悲有拔除他人的苦恼的行相为特相。(三)如是(修习者)若见希望得利益及希望拔除苦恼的彼等(有情)而获得成功，当以喜悦他们的幸福(而对他们行喜)；且喜有喜悦(他人幸福)的特相。(四)此后更无所作故当以称为舍置的中立态度而行(舍)，且舍有维持中立的行相的特相。是故说依利益等的行相而第一为慈，其次为悲、为喜、为舍，是他们的次序。

(4) 其次此等一切(四梵住)是对无量之境而起，因为无量的有情是此等(四梵住)的境界。甚至就一有情说，亦不采取“仅对一部分身而修慈等”的这样限量，须以遍满全身而起(慈等)。是故说道：

“依清净道等而有四，

依利益等的行相有这样的次序。

对无量之境而起，

故有无量”。

(四梵住与色界诸禅的关系)如是无量之境虽然为此等(四梵住)的同一特相，但前面三(梵住)仅属于(四种禅中的前)三禅及(五种禅中的前)四禅。何以故？彼等与喜相应故。怎么与喜相应呢？因为出离了自忧等而起的瞋恚等之故，而后者(舍梵住)则仅属于其余的一禅(第四禅或第五禅)。何以故？与舍受相应故；因为(舍梵住)是对诸有情以中立的行相而起，所以梵住舍若无舍受则不起。

或者有人问道：世尊在(《增支部》)第八集中关于四无量是以无区别而说的；⁵⁹“比丘！汝当修习这有寻有伺定，亦应修无寻唯伺(定)，修无寻无伺(定)，修有喜(定)，修无喜(定)，修乐俱(定)及修舍俱(定)”——所以四无量应属于四种禅及五种禅(的一切)。

(答)他不应作如是说。如果像他这样说，那么，身随观(身念处)等亦应属于四种禅及五种禅？然而连受随观等(后三)亦全无初禅，更不必说第二禅等了。切莫只取字句之影而诽谤世尊！佛语甚深，常亲近阿阇梨而习取其真意。当知这才是那经中的真意，因为那比丘这样的请求世尊说法：“尊师！如果世尊为我略说法要，则幸甚矣！我闻了世尊之法后，当独离愦闹不放逸热心自勤精进而住”，然而此比丘以前已经闻法，但仍然住在那里不去实行沙门之法，是故世尊呵责他说：“兹有痴人，只是请我(说法)，我说了法，他却只想随从我(不去修行)！”然而又因为他具有得阿罗汉的近依(强因)，所以世尊又教诫他说：

⁵⁹ A.IV,300.

⁶⁰ “然而比丘，当如是说：我要集中而善建立我的内心，使已生的恶不善法不在心内取着。比丘！你应该这样的学。”这只是教诫他以自己的内心（一刹那的）一境性的（初步的）根本定而说。

此后则指示不要仅以此（初步的根本定）而生满足，当增长那定说：⁶¹ “比丘！你的内心既已集中而善建立，使已生的恶不善法不在心内取着，那么，比丘！此后你应这样学：我要修习多作常作实地作确立熟练善修慈心解脱。比丘！你应这样学！”这是对他说以慈的修习，继之又说：⁶² “比丘！自从由你修习多作如是之定，故此后比丘，汝应修习这有寻有伺的根本定……乃至亦修舍俱定。”它的意思是这样的：“比丘！如是以慈修习此根本定之时，你不仅以此根本定为满足，亦于其它的（地遍等）所缘修习有寻有伺等定而获至四种及五种禅”。这样说了之后，再指示他以悲等其余的梵住为先导而于其它的（地遍等）所缘修习四种禅及五种禅说：⁶³ “比丘！因你如是修习多作此定，故比丘，其次你当这样学：我以悲心解脱”等等。

如是指示了以慈等为先导而修习四种及五种禅，再指示以身随观等为先导说：⁶⁴ “比丘！因你修习多作此定，故比丘！其次你当这样学：我于身观身住等”，又说：⁶⁵ “比丘！你要修习此定而善修习已，此后比丘！则你行于何处必得安乐行，立于何处必得安乐立，坐于何处必得安乐坐，卧于何处必得安乐卧”，这样以阿罗汉果的顶点而结束其说法。324

是故慈等（的前三梵住）仅属于（前）三禅及（前）四禅，而舍梵住仅属其余的一禅。

⁶⁰ A.IV,p.299.

⁶¹ A.IV,p.299f.

⁶² A.IV,p.300.

⁶³ A.IV,p.300.

⁶⁴ A.IV,p.300.

⁶⁵ A.IV,p.301.

这在阿毗达摩（《法聚论》⁶⁶的心生品等）中亦同样解说。

(四梵住所达的最高处)如是依照(前)三禅及四禅并依照其余的一禅而成立为二种的四梵住，当知根据其最高的清净(解脱)等是有互相不同的特殊的威力的。即如《郁金布经》中依照此等(四梵住)的最高的清净(解脱)等而区别的说：⁶⁷”诸比丘，(1)我说慈心解脱以清净(解脱)为最上；诸比丘，(2)我说悲心解脱以空无边处为最上……诸比丘，(3)我说喜心解脱以识无边处为最上……诸比丘，(4)我说舍心解脱以无所有处为最上”。

为什么此等(四梵住)要这样说呢？因为是它们的近依(强因)之故。即：

(1)慈住者是不厌恶有情的。当他(对有情)熟练不厌恶，而专注其心于不厌恶的青等的遍净之色时则他的心进入那(遍净色)中而无困难了。如是则慈为清净解脱的近依(强因)，更无过上，所以说(慈)以清净解脱为最上。

(2)悲住者，是对于为杖所击等的色相而观有情之苦生起悲悯的，故能善知色的危险。当他熟悉了色的危险，离去任何地遍等，而专注其心于出离了色的虚空之时，则他的心进入那(虚空)而无困难了。如是则悲为空无边处的近依，更无过上，所以说(悲)以空无边处为最上。

(3)喜住者，因为随观由于各种可喜的原因而生喜悦的有情的识而生起喜，所以他的心是非常的理解于识的。当他次第的超越空无边处而专注其心于虚空境相的识的时候，则他的心很容易的进入那识了。

如是喜为识无边处的近依，更无过上，所以说(喜)以识无边处为最上。

⁶⁶ 《法聚论》(Dhammasaṅgaṇī)pp.53—55。

⁶⁷ S.V.119f.《杂阿含》七四三经(大正二·一九七c)。

(4) 舍住者，因为没有思虑“愿有情乐，或愿其解脱痛苦，或愿其不脱离所得的幸福”及因为于胜义中解脱苦与乐等的执取，所以他的心（于胜义中）是不存在着执取之苦的。当他的心熟练了自胜义中解脱（苦乐等的）执取及自胜义中不存在着执取之苦而次第的超越识无边处专注其心于胜义中的无有识的自性存在之时，则他的心不难进入于无识了。如是则舍为无所有处的近依，更无过上，所以说（舍）以无所有处为最上。

(四梵住为十波罗蜜等一切善法的圆满者)如是既依净(解脱)为最上等而知此等(四梵住)的威力，更应知道此等(四梵住)是布施等一切善法的圆满者。即：(一)为求有情的利益，(二)不堪有情的痛苦，(三)希望有情持续其殊胜的幸福，(四)及对一切有情以无偏无倚而起平等之心的摩诃萨(大士)。(一)不作“此人应施，此人不应施”的分别而行为一切有情的快乐之因的“布施”，(二)为避免加害彼等(一切有情)而“持戒”，(三)为圆满戒律而行“出离”，(四)为了不愚痴于有情的有益无益而净其“慧”，(五)为了有情的利益安乐而常勤“精进”，(六)以获得最上的精进与勇猛而对有情的违犯行“忍”，(七)对于“我要给你这些，我要替你做”的允许决不破约(即“谛”=真实)，(八)为彼等(有情)的利益安乐而作不变动的“决意”，(九)对诸有情以不变动之“慈”而施以恩惠，(十)由于“舍”而不希望酬报。他(菩萨)如是完成了十波罗蜜⁶⁸乃至十力⁶⁹、四无畏⁷⁰、六不共智⁷¹、十八佛法⁷²等一切善法亦得圆满。

⁶⁸ 波罗蜜(pāramī)，巴利佛教说十波罗蜜与北传佛教所说的六波罗蜜或十波罗蜜不同。即施(dāna)、戒(sīla)、出离(nekkhamma)、慧(pañña)、精进(viriya)、忍辱(khanti)、谛(sacca)、决意(adhiṭṭhāna)、慈(mettā)、舍(upekkhā)。《解脱道论》卷六所译的十波罗蜜为：施、戒、出、忍、谛、受持、慈、舍、精进、智慧。

⁶⁹ 十力(dasa-bala)，如来的十力为：一处非处智力、二业异熟智力、三遍趣行智力、四种种界智力、五种种胜解智力、六根上下智力、七禅解脱定等至智力、八宿住随念智力、九死生智力、十漏尽智力。南北两传相同。在巴利文献中说十力

所以此等（四梵住）是布施等一切善法的圆满者。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，在论定的修习中完成了第九品，定名为梵住的解释。

的，见 M.Sutta 12; M.I,p.69ff.A.V,p.33ff; Pts.II,p.174; Vibh.p.317,335ff.《解脱道论》卷八（大正三二・四二七c）。

⁷⁰ 四无畏(catu-vesārjja): 一正等觉无畏，二漏永尽无畏，三说障法无畏，四说出道无畏。南北方所说同样。巴利佛教中见 M.Sutta 12; M.I,p.71f; A.II,p.8f.

⁷¹ 六不共智(cha asādhāraṇa-ñāṇā)(不与声闻弟子所共)是巴利佛教所说，北传佛教无此名称。一、根上下智(indriyaparopariyatte ñāṇā)，二、众生意乐随眠智(sattānam āsayānusaye ñāṇā)，三、双示导智(yamakapātihire ñāṇā)，四、大悲定智(mahā karuṇāsamāpatti�ā ñāṇā)，五、一切知智(sabbaññuta-ñāṇā)，六、无障智(anāvaraṇa ñāṇā)见 Pts.I,p.121f; p.133.《解脱道论》卷六译为诸根智、众生欲乐烦恼使智、双变智、大慈悲定智、一切智、不障碍智。可参考 Milinda-pañha p.285。

⁷² 十八佛法(aṭṭhārasa buddhadhamma)，在巴利文献中很少说十八佛法，其名目可见 Milinda-pañha p.105; p.285，并可参考 cp.的注解。兹据《解脱道论》卷六所述：一于过去佛智不障碍、二未来佛智不障碍、三现在佛智不障碍、四随于佛智遍起身业、五随于佛智遍起口业、六随于佛智遍起意业、七欲无退、八精进无退、九念无退、十定无退、十一慧无退、十二解脱无退、十三无可疑事、十四无诬师事、十五无不分明、十六无有急事、十七无隐覆处、十八无不观舍。这十八佛法与大般若、大宝积诸佛传类等经及显扬圣教、集大乘相等诸论所说的十八不共法大体是相同的。

第十 说无色品

326

(一) 空无边处业处

(空无边处业处的修法) 在四梵住之后，提示四无色(定)之中，先说希望修习空无边处的人这样的考察：“由于有色之故，才见得有取杖、取刀剑，吵嘴辩驳争论；然而在无色界中则全无此等事情”¹，他依于“为厌离、为离贪、为灭色而行道”²的说法，见此业生色中有取杖等的过患及眼耳之病等的数千病患，为了要超越那种过患，除了有限制的虚空遍之外，以其余的地等九遍中的任何一遍而生起第四禅。他虽然已用色界的第四禅而超越了业生色，但是那遍的色也是(与业生色)类似的，所以连那(遍的色)亦欲超越。

何以故？譬如一个怕蛇的人，在林中为蛇所追逐，急速而逃，但在其所逃之处看到(像蛇皮的)花纹的多罗叶或藤或绳或裂地的裂痕，亦生怖畏而颤栗，所以连那种(相像的东西)也不愿见³，又譬如，一位和加害他的敌人共住在一村的人，为敌人的杀缚与放火烧房等所恼乱，因此便去他村而住，但在那里看到(与敌)相似的面容、声音及行动的人，亦生恐怖的颤栗，所以也不愿见他。

这譬喻与前说的结合如下：比丘以其所缘而具有业生色的时候，如那人为蛇或为敌所恼乱的时候。比丘以色界的第四禅而超越业生色之时，如那人的急速而逃及向他村而行。比丘考察遍的

327

¹ cf.D.III,289(IV); A.IV,400f.

² 原注说不知引自何处。日注：cf.S.III,p.163.

³ 愿见(dakkhitukāmo)原文 dukkhitukāmo 误。

色也类似于彼（业生色），故亦欲超越那遍的色，如那人于所逃之处及他村看见有花纹的多罗叶等及与敌人相似的人亦生恐怖而颤栗，故亦不愿见他们。

又被野猪所袭的狗及怕鬼的人的譬喻⁴，亦可引例于此处。

如是那比丘因厌离于第四禅的所缘的遍的色，且欲超越它，曾于（转向、入定、在定、出定、观察等的）五行相而得自在。从熟练了的色界第四禅出定之后，看见那禅有这样的过患：“在那第四禅中是以我所厌离的色为所缘”，“这第四禅与喜之敌相近故”，“这（第四禅）较粗于（无色禅的）寂静解脱故”。

然而论（第四禅的）支是没有粗的，因为如色（界第四禅所具）的二支（舍，一境性），在无色（禅）也同样的（具此二支）。

他看见这样的过患之后，并盼望除去它，即于空无边处的寂静无边而作意，扩大他的遍至于轮围（世界）的范围或者遂其所欲的远大，以那（扩大了的）遍所触的空间而“虚空！虚空！”或“虚空无边”的这样作意，而除去那遍。然而所谓除去，并不是像卷席子，也不是像从锅子里拿出烧饼一样，只是对于那遍不念虑不作意不观察而已。（即是说对于那遍）不念虑不作意不观察而专以那遍所触的空间“虚空！虚空！”这样的作意名为遍的除去。除去遍时，不是增加，也不是减少，光是对遍的不作意及于“虚空！虚空！”而作意而名为除去。只是明了除去遍的虚空。“除去遍的虚空”或“遍所触的空间”或“离遍的虚空”都是同样的。他对那除去遍的虚空之相作“虚空！虚空！”的数数念虑思惟。由于他这样数数念虑思惟，镇伏他的五盖，住于念，以近行而等持其心。他于那（虚空）相数数修习而多作。他如是数数

⁴ 被野猪(sūkara)所袭的狗(sunakha)的譬喻：即一只狗在森林中为野猪袭击而逃遁，在黄昏时分，远远地看见了镬，以为是野猪，遂生恐怖颤栗而逃遁。怕鬼(Pisāca)人的譬喻：一怕鬼人，某夜至一陌生地方，看见断了顶的多罗树干，以为是鬼，心生恐怖颤栗，竟使气绝而倒于地上。

念虑而作意时，如色界心之（安止）于地遍等（所缘），而空无边处心则安止于虚空（所缘）。于此（空无边）处，亦（如第四禅）以前分的三或四速行为欲界心并且是与舍相应的，其第四或第五（速行）为无色界心。

其余的地遍中所说的同样，但以下这些是其差别：即如是生起无色界心之时的比丘，譬如观瞻以青布或黄或赤或白等任何的布所系缚住的车门或袋或瓮等的口的人，忽给疾风或任何人除去了布的时候，则他当见虚空。同样的，先以禅眼而观遍的曼陀罗而住，次以“虚空！虚空！”的遍作（准备）而作意急急地除去那（曼陀罗）相时，则仅观虚空而住了。

对于这样的修行者，即如所说：⁵ “超越一切色想灭有对想，种种想不作意，（思）‘无边虚空’，空无边处具足而住”。

（释空无边处业处的圣典文句）此中“一切”是一切行相，或一切无余之义。

“色想”——是以想的首目而说色界禅及它的所缘。于“有色者见色”⁶ 等句则亦名色界禅为色；于“见外面的美丑之色”⁷ 等句则说色界禅的所缘（为色）。所以此处关于色的想为色想，及“以想的首目而说色界禅”的（色想）是同义语。（此色界禅）即色即想故色想，即指色是它的名而说。当知地遍等类及它的所缘是同义语。

“超越”——是由于离贪及灭。这怎么说呢？即依（五种禅各有）善、异熟、唯作（三种）⁸ 而称为十五种禅的色想及依地遍

⁵ D.II,112; III,262; M.II,13; A.IV,306. 《长阿含》十上经（大正一·五六 a）、十报法经（大正一·二三八 a）。

⁶ D.II,111; III,161; M.II,12; A.IV,306.

⁷ D.II,110; III,260; M.II,13; A.IV,305.

⁸ “善”是指欲界的人从修定而入色界禅心。“异熟”是指过去世修习色界禅而得报为现在生于色界诸天的基础的心。“唯作”是指脱离一切烦恼的阿罗汉而得游往无碍现法乐住于色界禅心。

等称为九种（十遍中除了限制虚空遍）所缘的此等色想以一切的方法或无余的离贪及灭故——即因为（此等色想的）离贪及因为灭的缘故，所以空无边处具足而住。若不超越一切色想，那空无边处具足而住是不可能的。

关于此（超越之）意，因为贪于所缘者是不能有想的超越，若超越了想的时候则超越所缘，所以不说所缘的超越，而在《分别论》⁹ 中只说想的超越，即：“此中什么是色想？于色界定入定者的（善想），或生（色界）者的（异熟想），或现法乐住者的（唯作）想、想念、已想念，是名色想。因为这色想的超越之故，所以说‘一切色想超越故’”。因为此等（无色）定是由于超越所缘而得，不像初禅等（色界定）可在同一所缘中而得，所以亦用超越所缘而解释此意。

“灭有对想”——由于眼等事物（感官）对于色等所缘而生想为有对想。与色想等是同义语，即所谓¹⁰：“此中什么是有对想？即色想，声想，香想，味想，触想——是名有对想”。善异熟的（色声香味触）五（有对想）¹¹及不善异熟的五（有对想）的此等一切十有对想的灭、舍断、不起、不存续，故说“灭有对想”。

可是此等有对想在入于初禅等定的人也是没有的——因为在入定之时不会由五（根）门而起其心故。（为什么只在这里说灭呢？）然而这正如已在其他处舍断的苦乐却在第四禅中说（舍断），亦如有身见等（在须陀洹道即已舍断）却在第三道（阿那含道）中说（舍断），当知为了鼓励于此（空无边处）禅中而起精勤以及由于赞叹此禅，故于此（空无边处禅）而说此等之语（灭有对

⁹ Vibh.261.

¹⁰ Vibh.261.

¹¹ 善异熟的五想，即与善异熟的前五识相应的想。善异熟的五识见底本四五四页，不善异熟的五识见底本四五六页。

想）。或者说虽然入色界定者也无彼等有对想，但非因为舍断而无——因为色界的修习是不生起离色贪的，而是色及有对想维持关系的；然而这空无边处定的修习是由于离色贪而生起的，所以可说彼等有对想在此空无边处定是舍断的，不但只可以说，实可断然接受。因为在此（空无边处）以前未曾舍断彼等（有对想），故世尊说¹²：“声是入初禅定者的刺”。此空无边处业已舍断有对想，故说入无色定者不动及寂静解脱。如阿罗罗与迦罗摩¹³入无色定时，有五百辆车经过他的近旁，也不见及不闻其声。

“种种想不作意故”——对种种境而起的想，或种种的想。这种种想的意义在《分别论》¹⁴中作这样的分别：“什么是种种想？”即未入定者及具意界者或具意识界者的想，想念，已想念，故名种种想’，即未入定者的意界——意识界所摄的想，生起于色声等类种种不同自性的境上（故名种种想）。其次有八欲界善想，十二不善想，十一欲界善异熟想，二不善异熟想，十一欲界唯作想¹⁵，如是有四十四种想，其种种自性互相不同，故名种种想。

种种想皆不作意故——不念虑故、不思考故、不观察故——即是说不念虑、不思考、不观察于彼等（种种想）故。

因此（色想、有对想、种种想）中，前面的色想及有对想，由于空无边处禅所生的（无色）有中便不存在，更不必说在于这

¹² A.V,135.《中阿含》八四·无刺经（大正一·五六一 a）。

¹³ 故事见 D.II,130,参考《佛般泥洹经》下（大正一·一六八 b），《大般涅槃经》中（大正一·一九七 c）。

¹⁴ Vibh.P.261.

¹⁵ 八欲界善想，即与八欲界善心相应的想。以下各种的说法一样，八欲界善心，见底本四五二页以下。十二不善心，见底本四五四页。十一欲界善异熟心，即无因的三心(除前五识)及有因的八心，见底本四五五页。二不善异熟心(除前五识)，见底本四五六页。十一欲界唯作心，即无因的三心及有因的八心，见底本四五六页。

331 (无色) 有中具足此(空无边处) 禅而住的时候了。因超越及灭于彼等(色想及有对想)，故说彼等二者的无有。其次于种种想中，八欲界善想，九唯作想，十不善想¹⁶这二十七想则依然存在于(空无边处) 禅所生的(无色) 有中，是故说“种种想不作意故”。盖具此禅而于彼(空无边) 处住者，是因为彼等(种种想) 不作意故具足此禅而住，若于彼等(种种想) 作意者，则不得入(空无边处) 定。

(关于这三句的) 简而说之：则“超越色想”一句是指一切色界法的舍断而言，“灭有对想，不作意种种想故”二句是指一切欲界的心，心所的舍断与不作意而说的。

“虚空无边”——因不知这虚空的生的边际或灭的边际故“无边”。“虚空”是说除去了遍(而现) 的虚空。当知此处的无边亦因作意的无边。故《分别论》¹⁷说：“他于那虚空中，置心专注，无边遍满，所以说虚空无边”。

“空无边处具足而住”——在此句中，没有它的边际故“无边”。虚空的无有边际为虚空无边，而虚空无边即空无边。即此空无边是它的相应法的(空无边处) 禅的住处，故以住处之义为空无边处，犹如诸天的住处为天处。

“具足而住”——是获得了空无边处的成就，以适合于空无边处定的威仪住而住。

这是详论空无边处业处。

(二) 识无边处业处

¹⁶ 九唯作想，即于十一欲界唯作心中除去最初的二无因唯作心的九唯作心相应的想，见底本四五七页。十不善想，即于十二不善心中除去与瞋相应的二心的十不善心相应的想，见底本四五四页。

¹⁷ Vibh.p.262.

(识无边处业处的修法) 欲求修习识无边处(业处)者，曾以五种行相于空无边处定修习自在，他看见了空无边处有这样的过患：“此(空无边处)定依然近于色界禅之敌，不及识无边处的寂静”，欲求离去空无边处，于识无边处的寂静作意，便对那遍满虚空而起的识：“识、识”的数数念虑，作意，观察与思惟。但不是“无边、无边”这样的作意。

他这样的运用其心于那(识)相之中，镇伏了五盖，安立于念，以近行定等持其心。他对于彼相数数修习而多作。当他如是行的时候，便得安止他的识无边处心于那遍满于虚空的识，如对虚空而安止空无边处心相似。至于安止的方法如于空无边处所说的同样。

因此而说这(修行的)人为：¹⁸“超越一切空无边处，(思惟)‘识无边’，识无边处具足而住”。

(释识无边处业处的圣典文句) 此中“一切”已如前述。

“超越空无边处”——此句如前面(空无边处)所说的方法，以(空无边处)禅及(空无边处的)所缘为空无边处。依前面所说的空无边是所缘，因为它是初无色禅的所缘，故以住所之义为处，像诸天的住所为天处，故名空无边处；又空无边是(空无边处)禅的生起之因，则以产生之处的意义为处，故名空无边处。譬如剑蒲阁¹⁹是马的(产)处等等。如是由于他不起及不作意于(空无边处)禅与所缘，故得超越于二者，(换言之)即他具足此识无边处而住，是故把此(禅与所缘)二者作为一起而说“超越空无边处”。

“识无边”——是说他对“虚空无边”如是遍满而起的识，而

¹⁸ D.II,112; III,262; M.II,13; A.IV,306. 《长阿含》十上经(大正一·五六a)、十报法经(大正一·二三八a)。

¹⁹ “剑蒲阁”(Kambojā)。

这样“识无边！识无边！”的作意。或者以作意为无边。因以虚空为所缘的识，为全部的作意，而彼比丘作意“（识）无边”。

正如《分别论》²⁰说：“识无边，是他作意那遍满虚空的识为无边遍满，所以说识无边”，这句中的“识”字是用作对格的意义解释。诸义疏师对于此义作这样的解释：“无边遍满，即是说他作意那遍满虚空的识”。

333 “识无边处具足而住”——此句中：没有他的边际故为无边际。无边际即无边。本来识加无边的合为“识的无边”，但现在说“识无边”²¹，就通俗的用法。那识无边是它的相应法的（识无边处）禅的住处，故以住所之义为识无边处，犹如诸天的住处为天处。余者如前所说。

这是详论识无边业处。

(三) 无所有处业处

(无所有处业处的修法) 欲求修习无所有处(业处)者，曾以五种行相于识无边处定修习自在，他看见了识无边处有这样的过患：“此(识无边处)定依然近于空无边处之故，不及无所有处的寂静”，欲求离去(识无边处)，于无所有处的寂静作意，便作意那为识无边处的所缘的空无边处的识的无，空及远离。如何(作意呢)？即不作意于识，却对“无，无”，或“空，空”或“远离，远离”的数数念虑、作意、观察与思惟。

他这样的运用其心于那相中，镇伏了五盖，安立于念，以近行定等持其心。他对于彼相数数修习而多作。当他这样行的时候，便得安止他的无所有处心于那遍满于虚空而起的广大的识的空、

²⁰ Vibh.262.

²¹ Viññāṇam(识)加 ānañcam(无边的)合为 Viññāṇānañ，今就通俗说为 Viññānañcan。

远离、及无等（所缘），如对遍满虚空的广大的识而安止识无边处（心）相似。

至于安止的方法当知已如前说。但这些是它的差别：当他的安止心生起之时，譬如一人，看见了为些事情而集会于园堂等处的比丘众，便到别的地方去，在比丘们终结了集会之事离座而去之后，此人又来（园堂处），站在门口，再看那集会之处，只见空，只见（人已）离去，此时他并不这样想：“那些比丘都已命终或去诸方了”，但见此处空、离去、及无有。同样的，这比丘以前是用识无边处的禅眼而见依虚空而起的识而住，后来由于“无、无”等的遍作（准备）的作意而消除那识的时候，则他见被称为（识的）离去的无而住。

因此而说这（修行的）人为²²：“超越一切识无边处，（思惟）‘无所有’，无所有处具足而住”。

（释无所有处业处的圣典文句）此中“一切”如前所述。

“识无边处”——此句亦以前述的方法，以“识无边处”禅及所缘为识无边空处。依前面所说的识无边是所缘，因为它是第二无色禅的所缘，故以住处之义为处而名识无边处，如诸天的住处为天处，又识无边是（识无边处）禅的生起之因，则以产生之处的意义为处，故名识无边处，如说剑蒲阇是马的（产）处等等。如是由于他不起及不作意于（识无边处）禅及所缘，故得“超越”于二者，（换言之）即他具足此无所有处而住，是故把此（禅与所缘）两者作为一起而说“超越识无边处”。

“无所有”——是说他“无！无！”“空！空！”“远离！远离！”这样的作意。正如《分别论》²³所说：“无所有，是令那

²² D.II,112; III,262; M.II,13; A.IV,306. 《长阿含》十上经（大正一·五六 a）、十报法经（大正一·二三八 a）。

²³ Vibh.262.

(空无边处)识的无有，令成非有，令其消灭，见无所有，故名无所有”。虽然似乎是说灭尽识的思惟，但此义是这样的：即不念虑不作意不观察那(空无边处的)识，单是作意那(识的)无的自性、空的自性及远离的自性，而说为无有、非有及消灭，实无他义。

“无所有处具足而住”在此句中，没有任何东西故无所有，是说连一点残余也没有。无任何的有为无所有，和离去空无边处的识是一同义语。³³⁵ 那无所有是(无所有处)禅的住处，故以住处之义为无所有处，如诸天的住处为天处。余者如前述。

这是详论无所有业处。

(四) 非想非非想处业处

(非想非非想处业处的修法)欲求修习非想非非想处(业处)者，曾以五种行相于无所有处定修习自在，他以为：“此(无所有处)定依然近于识无边处之故，不及非想非非想处的寂静”，或者以为“想是病，想是疖，想是箭²⁴，而此非想非非想是寂静，是胜妙”，他看见无所有处有这样的过患并见上面(非想非非想处)的功德，欲求离去无所有处，于非想非非想处寂静作意，便对以无(所有)为所缘而起的无所有处定“寂静，寂静”的数数念虑、作意、观察与思惟。

他这样的数数用意于那(无所有处定的)相中，镇伏了五盖，安立于念，以近行定等持其心，他于此相数数修习多作。当他如是行时，便得安止他的非想非非想处心于那称为四蕴的无所有处

²⁴ cf.M.I,435ff; A.IV,422ff.

定，如对识的离去而安止无所有处心相似。至于安止的方法当知已如前说。

因此而说这（修行的）人为²⁵：“超越无所有处，非想非非想处具足而住”。

（释非想非非想处业处的圣典文句）此中“一切”已如前述。

“超越无所有处”——此句依前述之法，以（无所有处）禅及所缘为无所有处。依前面所说的无所有是所缘，因为它是第三无色禅的所缘，故以住处之义为处，名为无所有处，像诸天的住处为天处；又无所有是（无所有处）禅的生起之因，则以产生的意义为处，故名无所有处，如说剑蒲闇是马的（产）处等等。如是由于他不起及不作意于此（无所有处）禅及所缘，故得“超越”于二者，（换言之）即他具足此非想非非想处而住，是故把此（禅与所缘）两者作为一起而说“超越无所有处”。

“非想非非想处”一语，称此禅为非想非非想，是因为实有那样的想的存在之故。为了先示那行道者的想，《分别论》²⁶提示为“非想非非想的人”，并说“他对那无所有处寂静作意，及修习残余的行定，所以说为非想非非想的人”。

前面引文中的“寂静作意”，是（作意）这（无所有处）定实为寂静；即以无所有为所缘而安立，因有这样寂静的所缘，故作意那（无所有处）为寂静。如果作意为寂静，怎么能够超越它呢？因为他不欲再入定故。即他虽然作意那（无所有处）为寂静，但他没有“我要于此（无所有定）转向，我要入定，我要在定，我要出定，我要观察”等的思惟、念虑及作意。何以故？因为非

²⁵ D.II,112; III,262; M.II,13; A.IV,306.《长阿含》十上经（大正一·五六a）、十报法经（大正一·二三八a）。

²⁶ Vibh.263.

想非非想比较无所有处，更寂靜更勝妙之故。

譬如一大威勢的國王，乘大象之背而巡行于都城中的街道上，看見雕刻象牙等的技工，緊着一衣，另以一布缠于头上，四肢沾滿象牙的粉，製造各種象牙等的工藝品，并對他們的技藝感覺滿意地說：“諸位呀！此等技師能製造這樣的工藝品，多么技巧啊！”但他不會這樣想：“啊！如果我成為這樣的技工，我將放棄我的王位”。何以故？因為光輝的王位有更大的功德之^{*1}故。同樣的，此瑜伽者雖對這（無所有處）定而作意為寂靜，但他不會這樣的思惟、念慮與作意：“我要于此定轉向入定，在定，出定及我要觀察”等。

337 如前面所述的瑜伽者，因對無所有處定作意為寂靜，得達那最細妙的安止定的想（即非想非非想），即以那樣的想而名為非想非非想者，并稱他為修習殘余的行定。“殘余的行定”便是到達究竟細微的狀態的行的第四無色定。

現在為示到了這樣的想而稱為非想非非想處的意義說²⁷：“非想非非想處是非想非非想處入定者的（善的心、心所法），或生者的（異熟的心、心所法），或現法樂住者的（唯作的）心、心所法”。在這裡，是指（入定者、生者、現法樂住者）三者之中的入定者的心、心所法的意義。

次說（非想非非想處的）語義：因為沒有粗的想而有細妙的想，故不是與其他的相應之法共的禪的想亦非無想，故言“非想非非想”；而非想非非想是屬於意處及法處的處，故名“非想非非想處”。或者此（非想非非想處的）想不能有利想的作用故“非想”，因有殘余的諸行的細妙的狀態的存在故“非非想”，是名“非想非非想”。非想非非想是那其余諸法的住處之義而為“處”，

^{*1} 有更大的功德，而（他）已經超越技工的緣故。

²⁷ Vibh.263.

故名“非想非非想处”。不仅这（非想非非想处的）想是这样的，但那受亦为非受非非受，心亦为非心非非心，而触亦为非触非非触，当知那说法是由想而代表其余的诸相应法的。

这个意思可以用涂钵的油等的譬喻来辨明：据说一位沙弥用油涂了钵而放在那里，到了饮粥的时候，长老对那沙弥说：“拿钵来！”他说：“钵内有油，尊师。”“那么，沙弥，拿油来，把它倒在油筒里面去。”沙弥说：“可是没有油，尊师。”在这个譬喻，因为钵中涂着油不适用于盛粥之义故说“有油”，然而又没有油可以倒入油筒故说“无油”，如是而此（非想非非想处之）想不能有利想的作用故“非想”，因有残余的诸行的细妙状态的存在故“非非想”。

然而什么是想的作用？即想念所缘及（其所缘）成为观境之后（而对那境）生起厌离。譬如温水中的火界（热）不能行燃烧的作用，而此（非想非非想）不能行敏捷的想念作用，此想亦不能如在其它诸定，对那成为观境之后（的境）生起厌离。事实若对其余，（色受等）诸蕴不作思惟的比丘，对此非想非非想处蕴既思惟而又厌离是不可能的。但尊者舍利弗可以那样做，或者与生俱来而有观及有大慧如舍利弗的人则有可能；然而他（舍利弗）也是用²⁸“如是此等诸法实非有而后生，生已而后灭”这样的总体思惟才可能这样做，并非依各别法观而生的。这是此定细妙的状态。

此义正如涂钵的油的譬喻，可用道路的水的譬喻来辨明：据说一位行路而走在长老前面的沙弥，看见少许的水说道：“有水！尊师，脱掉你的鞋子吧。”长老说：“有水吗？那么，拿我的浴衣来，我要沐浴。”沙弥却说：“没有水，尊师。”在这个譬喻中，是仅足以湿鞋之义为“有水”，然不能作为沐浴之用故言“无

²⁸ M.III,28.

水”。如是它（非想非非想）不能行敏捷之想的作用故名“非想”，因有残余的诸行的细妙的状态的存在故为“非非想”。

不但可用此等譬喻，亦可应用其它的适当的譬喻来辨明此义。

“具足而住”已如前述。

这是详论非想非非想处业处。

杂论

无等伦的主（世尊），

已说四种的无色，

既然知道了那些，

更当认识其杂论。

由于超越所缘而成无色定的四种，

然而慧者却不希望超越此等定的支。

（超越所缘）此四无色定中，因色相的超越而成初（无色定），因虚空的超越而成第二（无色定），因超越于虚空而起的识而成第三（无色定），因超越于虚空而起的识的除去故成第四（无色定）。如是当知因为超越一切的所缘，故成为此等四种无色定。

339

（后后更胜妙于前前）其次关于贤者并不希望超越此等定的支。即不像于色界定，而于此等（无色界定）没有支的超越，因于此等（无色界定）都只有舍与心一境性的二禅支。虽然如此：

但各各较后的更胜妙，

须知层楼衣服的譬喻。

即譬如有四层的大楼，在最下层虽可得有天的歌舞、音乐、芳香、花鬘、饮食、卧具、衣服等胜妙的五种欲（色声香味触），但在第二层（的五欲）可得较胜于下层，第三层更胜，第四层可得一切最胜妙。虽然这四层大楼，依层楼是没有什么差别，但依五种欲的成就而言差别，即愈上层而次第比较下层为愈加胜妙。

又譬如由一位妇人纺的粗的、软的、更软的及最软的丝而制成四斤、三斤、二斤、一斤的四种衣服，其长度与宽度都是相同的。虽然就那四种衣服的相等的长度和宽度说，是没有什么差别，但根据其触肌的舒服，细软的状态及高贵的价值，则愈后者次第的比较前者愈为胜妙。

如是虽然这四无色定中都只有舍与心一境性的二支，但依照其修习的差别则彼等（四无色定）的支成为一层胜一层，故知后后次第而较为胜妙。

此等（四无色定）有这样次第的比较胜妙：

一人紧握不净的草蓬，
另外一人靠着他而立，
一人不以靠近而在外，
另一人又靠着他而立。
正如这样的四个人，
慧者当知四（无色定）的次第。

关于此颂的意义如次：在一个不净的地方有一座小草蓬。有一个人来到此地，厌恶那里的不净，以两手搭挂于草蓬，好像贴紧在那里而立。此时另有一人来，靠着那贴紧于小草蓬的人而立。又一人来想道：“那贴紧草蓬的人，这靠近他的人，两者所站之处都很坏，诚然草蓬倒时则他们亦倒，我现在站在外面”。于是他便不靠近那前人所靠之处而站在外面。另有一人来想道：“那贴紧草蓬的人及靠近他的人，两者都不安全，那站在外面的人很好”，他便靠近那人而立。

在前面的譬喻中：当知那除去了遍的虚空，如在不净之处的小草蓬。因厌恶色相而以虚空为所缘的空无边处，如厌恶不净而贴紧草蓬的人。依那以虚空为所缘的空无边处而起的识无边处，如那依靠贴紧草蓬的人而立的人。不以空无边处为所缘，却以那（空无边处的识的）无为所缘的无所有处，如思念那两人的不安全

而不靠近贴紧草蓬的人而站在外面的人。在称为识的无的外部而立的无所有处而起的非想非非想处，如思念那贴紧小草蓬的及靠近他而立的不安全，并思那站在外面的为好的站处而靠近他而立的人。

(非想非非想处以无所有处为所缘的理由) 然有这样的意思：

这(非想非非想)以那(无所有处)为所缘，

因为没有其它(所缘)的缘故。

譬如人民虽见国王的过恶，

但为了生活也只得来用他。

即此非想非非想处用那无所有处为它的所缘，虽然知道那(无所有)定有着近于识无边处之敌的这样的过患，但因为没有别的所缘之故。这好像什么？譬如人民虽然知道国王的过恶，但为了他们的生活亦得用他为王。即譬如一位具身语意的粗恶的行为而支配着全国的暴君，人民虽然知道他的粗恶的行为，但不能于他处获得生活，故为生活只得依靠他。同样的，这非想非非想处，虽见那(无所有处的)过失，但不得其它适当的所缘，故以无所有处为他的所缘。

同时(非想非非想处)也是这样的：

譬如登长梯者而握该梯的横木，

又如登山顶者紧望该山的山峰，

更如攀石山者靠着他自己的足膝，

此人则依这(无所有处)禅而生起。

※为诸善人所喜悦而造的清净道论，在论定的修习中完成了第十品，定名为无色的解释。