

# 目 录

序言.....	I
沙门果经.....	1
《沙门果经》讲义.....	53
第一讲 经文背景.....	53
第二讲 国王见佛.....	85
第三讲 六师诸见.....	133
第四讲 出家功德.....	169
第五讲 具足戒行.....	201
第六讲 定慧四缘.....	240
第七讲 舍离五盖.....	266
第八讲 成就初禅.....	318
第九讲 其余三禅.....	348
第十讲 七世间智.....	373
第十一讲 沙门极果.....	417
第十二讲 国王皈依.....	441

## 目录

---

# 目 录

序言.....	I
凡例.....	i
沙门果经.....	1
《沙门果经》讲义.....	53
第一讲 经文背景.....	53
一、释经题.....	53
第一次结集和经藏.....	53
沙门和沙门果.....	56
二、未生怨王和迭瓦达答.....	60
未出生的敌人.....	61
迭瓦达答巴结未生怨.....	63
迭瓦达答企图领僧.....	64
未生怨受唆篡位.....	66
未生怨王受唆弑父.....	67
迭瓦达答派人弑佛.....	73
迭瓦达答出佛身血.....	75
迭瓦达答放象弑佛.....	76
迭瓦达答分裂僧团.....	78

<b>第二讲 国王见佛</b> .....	85
一 序说 .....	85
基瓦王子育的故事 .....	87
二、国王想拜访沙门 .....	91
国王的感叹 .....	91
众臣推荐沙门六师 .....	99
基瓦赞佛 .....	106
三、国王前往见佛 .....	112
基瓦准备象乘 .....	112
国王出行 .....	115
国王的恐惧 .....	116
国王见佛 .....	119
国王的情感流露 .....	121
四、沙门果之问 .....	126
国王提问 .....	126
佛陀的反问 .....	129
<b>第三讲 六师诸见</b> .....	133
一、布拉纳·伽沙巴之说 .....	133
二、马卡离·苟萨喇之说 .....	137
三、阿基答·给萨甘拔喇之说 .....	148
四、巴古塔·伽吒亚那之说 .....	155
五、尼干陀·那嗒子之说 .....	158
六、山吒亚·悲喇他子之说 .....	163

<b>第四讲 出家功德</b> .....	169
一、第一种沙门果 .....	169
二、第二种沙门果 .....	176
三、出家的功德 .....	180
更殊胜的沙门果之问.....	180
如来出世.....	182
佛法的特质.....	187
出家的功德.....	194
出家善行.....	198
<b>第五讲 具足戒行</b> .....	201
一、小戒 .....	201
二、中戒 .....	212
三、大戒 .....	226
<b>第六讲 定慧四缘</b> .....	240
一、守护根门.....	240
二、具念正知.....	246
有益正知.....	248
适宜正知.....	249
行处正知.....	251
无痴正知.....	252
饮食的四种正知 .....	254
生活中的正知.....	256

三、知足 .....	259
十二种知足 .....	259
随身物知足 .....	261
知足的譬喻 .....	263
<b>第七讲 舍离五盖 .....</b>	<b>266</b>
一、禅修前行 .....	266
林居四缘 .....	266
适合禅修之处 .....	267
禅坐的前行 .....	270
二、总说五盖 .....	272
舍离五盖 .....	272
舍离五盖的譬喻 .....	277
三、舍离欲贪 .....	281
修习不净 .....	282
守护根门 .....	284
饮食知节量 .....	285
善友 .....	285
适当的言谈 .....	287
四、舍离嗔恚 .....	287
两类嗔恚 .....	287
去嗔诸法 .....	289
修习慈心 .....	290
两类慈心业处 .....	291

初修不对六类人修慈.....	292
先对自己修慈.....	293
对恭敬的人修慈.....	295
对其他人修慈.....	297
破除界限.....	297
慈心遍满.....	298
如理作意.....	300
五、舍离昏沉睡眠.....	303
去除昏沉六法.....	303
去除睡意八法.....	304
昏沉之因.....	307
八悚惧事.....	308
六、舍离掉举追悔.....	310
去除追悔六法.....	310
去除掉举四法.....	311
七、舍离疑盖.....	313
八、舍离五盖的功德.....	315
<b>第八讲 成就初禅.....</b>	<b>318</b>
一、四十业处.....	318
四十种业处.....	319
业处的分别.....	320
二、入出息念.....	327
圣典文句.....	327

修习前行.....	328
入出息四个阶段.....	330
微息.....	332
光与禅相.....	336
近行定与安止定.....	340
三、证得初禅.....	341
五禅支.....	342
禅那的定义.....	343
圣典文句.....	343
初禅的譬喻.....	345
第九讲 其余三禅.....	348
一、第二禅.....	348
初禅五自在.....	349
成就第二禅.....	351
圣典文句.....	353
第二禅的譬喻.....	355
二、第三禅.....	357
成就第三禅.....	357
圣典文句.....	358
第三禅的譬喻.....	360
三、第四禅.....	362
成就第四禅.....	362
圣典文句.....	363



第四禅的譬喻 .....	365
四、无色定 .....	367
其他业处 .....	367
四无色定 .....	368
第十讲 七世间智 .....	373
一、观智 .....	373
定力的八种素质 .....	373
导向修观 .....	376
修观的譬喻 .....	378
外道定与佛教定的区别 .....	380
关于纯观乘者 .....	381
定乃慧的近因 .....	383
二、意所成神变智 .....	384
十四御心法 .....	384
意所成身 .....	391
意所成神变的譬喻 .....	391
三、种种神变智 .....	392
圣典文句 .....	392
种种神变的譬喻 .....	395
四、天耳智 .....	396
圣典文句 .....	396
天耳智的譬喻 .....	396
五、他心智 .....	398

圣典文句.....	398
他心智的譬喻.....	401
六、宿住随念智.....	403
圣典文句.....	403
宿住随念智的譬喻.....	405
七、天眼智.....	407
圣典文句.....	407
天眼智的譬喻.....	410
八、浅谈神通.....	413
神通与智.....	413
神通的利弊.....	414
第十一讲  沙门极果.....	417
一、观智.....	418
两类智慧.....	418
维巴沙那.....	421
观智的所缘.....	422
修观的次第.....	424
二、漏尽智.....	431
世间智了知四圣谛.....	431
出世间智了知四圣谛.....	432
圣典文句.....	433
漏尽智的譬喻.....	436
佛教以漏尽为终极.....	437

---

第十二讲 国王皈依 .....	441
一、国王皈依 .....	441
国王的赞叹 .....	441
佛法僧的分别 .....	443
皈依的分别 .....	446
在家弟子的分别 .....	450
二、国王忏悔 .....	453
忏悔与除障 .....	454
忏悔的意义 .....	457
三、国王闻法的利益 .....	458
四、总结 .....	461



## 序 言

有人说：宗教是人们对客观世界虚幻的反映，宗教具有麻醉作用，它可以使无知蒙昧的人们把注意力从悲惨的现实转向虚无飘渺的天国，从而不去争取现实的幸福。又有人说：佛教对现实世界基本持消极、否定态度，让人们放弃对现世的追求，并把期待和希望寄托在所谓的“来世”、“彼岸”和“极乐世界”。

这些观点对不对呢？如果用之来衡量西方宗教或流变了佛教也许适合，但套之于早期佛教，或者在这篇《沙门果经》中所揭示的佛陀教导的内容，那就未必吻合了。

本经名为《沙门果经》，“沙门”即出家人，“果”即成果，特指今生即可以获得的有目共睹的现实成果。从经名即可得知，本经围绕着出家人过修行生活是否能够在今生即获得现实成果的这一主题展开讨论。

本经记载的是一个真实的历史故事。其主角未生怨王(Ajātasattu)是个历史人物，他是公元前6世纪古印度十六国之一的马嘎塔国(Magadha)的

国王。在随后的一二百年间，马嘎塔国通过不断的扩张和兼并战争，逐渐统一印度全境，建立了古印度史上的强大帝国——孔雀王朝(Maurya)，就好像中国的秦朝。公元前6世纪的古印度亦如中国的春秋战国一样，是一个弱肉强食、战乱频仍的时代。作为生活在兵荒马乱年代的大国君主，未生怨王是一个年轻气盛、野心勃勃、穷兵黩武的国王。本经就是通过这个只知追求现实权欲，只考虑现实利益的国王，提出关于出家人是否也能在现实生活中获得现实可见的成果的问题，引出佛陀的一系列精彩的回答。

在一般人的印象中，出家人似乎是不关心世事，只知追求所谓的来世、彼岸，甚至被认为是“不食人间烟火”的另类人群。然而，未生怨王既不关心来世，也不想听有关来世的说教，他所提出的问题正好代表大多数现实主义者对宗教感兴趣的问题。同样，佛陀在本经中所作出的一系列肯定的回答，即佛教沙门通过精进努力，在今生即能够获得的所有现实成就，完全不带有任何鬼神崇拜、他力救济、精神麻醉的成分，也丝毫不涉及有关来世的说教。

所谓“现实”，即当前存在的客观实际，或者当前可以被主观意识感知的对象。然而，追求

现实的成就很容易被人片面地误解为追求金钱、财富、名利、权力等物质方面的利益，并以满足物欲、占有欲、权欲、虚荣等为目的。过度着眼于物质上的成就，容易使人陷于庸俗、虚伪、焦躁、自私自利、唯利是图，甚至导致品行堕落、人格卑劣、人生价值失衡、方向迷失。

显然，佛陀在本经所指出的现实成就绝非物质上的成就，而是指心灵智慧方面的成就。物质上的成就能够满足一时的欲望，但却不能带来真正的快乐。在追求物质成就的同时，失去的往往是自由、快乐、平静和超越。佛陀则是站在物质成就的对立面，来谈论心灵上的成就。佛陀在本经中一共提到十四种沙门果，包括自由、无过之乐、无垢之乐、知足之乐、身心愉悦之乐、禅悦之乐、寂静之乐等。所有这十四种沙门成果，无一不是在今生即可以体验到的现实成就，也即是经文中反复强调的“在今生即现见的沙门果” (dīṇheva dhamme sandīṇhika sàmaṃṃaphalaṅ)。

在巴利圣典中，多处提及佛陀的教法同时具备以下六个特质：

ṬSvākkhàto bhagavatà dhammo, sandīṇhiko, akàliko, ehipassiko, opanayiko, paccattaṅ veditabbo viṃṃhāti.ṅ

“法乃世尊所善说，是自见的，无时的，来见的，导向涅槃的，智者们的各自证知的。”

1. Svàkkhàto bhagavatà dhammo - 法乃世尊所善说，是初善、中善、后善，说明有义有语、完全圆满清净的梵行。

2. sandiñhiko - 能亲自见到、体验到的。

3. akàliko - 圣道生起后无间断即带来圣果，无需花长时间。

4. ehpassiko - 法确实存在、完全清净，值得大家来看、来体证。

5. opanayiko - 最终导向涅槃。

6. paccattaü veditabbo viññhā - 法可以在智者们的各自的内心中证知，无需依赖他人，也不能互相代替。同时，法的体悟也不是愚人的境界。

佛陀在另外一些经中谈到佛法的特质时也说：“犹如大海逐渐向下，逐渐倾斜，逐渐深入，而不会忽然陡峭。同样地，诸比丘，在此法、律中次第而学、次第而作、次第行道，而不会顿然了知通达。”(A.8.20) 本经所揭示的一系列循序渐进、次第增上的沙门果，正好是对这些经文的最佳解释，也可以视为是对佛法特质的详细说明。



笔者于 2009 年 12 月在广东四会六祖寺指导止观禅修营期间，一共用了 11 个晚上讲了这篇《沙门果经》。当时由于时间关系，在开示此经前只是把经文直接从巴利语翻译成中文，义注部分只是参考了菩提长老英编、德雄比丘中译的《沙门行果》一书。之后，中国学习上座部佛教的贤友们把开示录音听写成文，并校对、编辑成书。2011 年，笔者回去缅甸帕奥禅林过雨安居期间，应华人尊者们的邀请，再次为帕奥禅林的华人僧众讲解此经。此间发现原书稿中曾参考的第三手资料（巴利语 英文 中文）和巴利语原义存在一定的差距，于是又利用雨安居的三个月时间，根据巴利语义注（也参考复注），对开示的原书稿通篇进行重新翻译和修改，如是整理为呈现在读者面前的这本书，并名为《沙门果经讲义》。

在此，感谢 Ayyà Sukhità, Ayyà Khemaratā, 谭铭、冯文涛、吴文伟、宋燕、罗瑞聪、程文兵、郭延忠、刘晓冬、周宇、陈远征、黄文利、王智勇、王鹏、全花莉、李晓民、李杰峰、李伟德、张克强、张强、张喜东、张茂浩、高波、吴骏峰、朱斌、郝庆惠、刘睿、王世波、赵祖敏、万红卫

等众多贤友参加整理录音和校对工作，感谢德明居士申办准印证，也感谢中国上座部佛教弟子们印行流通本书。

最后，笔者谨将编译本书的功德回向给他的戒师、父母亲、诸位师长、同梵行者、所有禅修者，以及一切有情，愿大家随喜的功德，能成为早日断除烦恼、证悟涅槃的助缘！

Sādhu! Sādhu! Sādhu!

萨度！萨度！萨度！

玛欣德比库  
序于西双版纳法乐禅修园  
2011年12月8日

## 【凡例】

1 本书所采用的巴利语经典，直接从巴利语三藏及其义注、复注中翻译过来。

2 本书所采用的巴利语底本，为缅甸第六次结集的罗马字体 CD 版(Chaññha Saigàyana CD (version 3), 简称 CSCD)。

3 为了尊重巴利三藏的权威性和神圣性，本书对巴利圣典(Pàëi)的中文翻译采用了直译法，并用“宋体”字标示。对于义注(aññhakathà)则采用意译或译释的方式，并用“楷体”字标示。

4 本书在直译的圣典文句中，凡加上方括号 [者为补注，即编译者在翻译巴利语时根据上下文的意思加入的中文。

5 书中对有些巴利语人名、地名等专有名词，多数根据巴利语的实际读音而采用新的音译法。在这些专有名词第一次出现时，通常在其后附上罗马体的巴利原文。

6 本书正文前附有《沙门果经》汉译原文，经文前的编号为第六次结集的缅文版巴利三藏的章节序号。对于正文《沙门果经 讲义》中再次出现的经文，以及译自解释该经文的义注或复注，则不再列出其序号。

7 为了方便读者对读巴利原典，本书在所引述的经文之后都附有巴利语原典出处。

§ 本书所附的巴利原典出处，多数使用缩略语。其缩略语所对应的原典兹举例如下：

- Mv. = Mahāvagga 律藏· 小品
- Cv. = Cāēavagga 律藏· 小品
- D. = Dāgha-nikāya 长部
- D.A. = Dāgha-nikāya aṅṅhakathā 长部的义注
- M. = Majjhima-nikāya 中部
- S. = Saūyutta-nikāya 相应部
- A. = Aī guttara-nikāya 增支部
- Vbh. = Vibhaī ga 分别
- Vm. = Visuddhi-magga 清净之道
- D.2.214 = Dāgha-nikāya, , 214 长部 第二册 第 214 节
- A.8.20 增支部 第 8 集 第 20 节

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa!

礼敬彼世尊、阿拉汉、正自觉者！

## 沙门果经

### 王臣论 (Rājāmaccaḥathā)

150 如是我闻：一时，世尊住在王舍城基瓦王子育的芒果林，与一千二百五十位大比库僧一起。

那个时候，正值十五日伍波萨他，是 [雨季] 第四个月满月的果木地日晚上，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王为诸王臣围绕着，登上殿楼顶层的上面坐着。

当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王就伍波萨他发出感叹说：“朋友们，多么可爱的夜晚啊！朋友们，多么美丽的夜晚啊！朋友们，多么美妙的夜晚啊！朋友们，多么愉悦的夜晚啊！朋友们，多么祥瑞的夜晚啊！我们今天是否可以去拜访哪位沙门或婆罗门，拜访后能使我内心欢喜。”

151 如此说时，一个王臣对马嘎塔国韦迭希

之子未生怨王这样说：“大王，此布拉纳·咖沙巴有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位布拉纳·咖沙巴，也许大王拜访布拉纳·咖沙巴能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

152.另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此马卡离·苟萨喇有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位马卡离·苟萨喇，也许大王拜访马卡离·苟萨喇能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

153.另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此阿基答·给萨甘拔喇有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位阿基答·给萨甘拔喇，也许大王拜访阿基答·给萨甘拔喇能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王

默然。

154.另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此巴古塔·咖吒亚那有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位巴古塔·咖吒亚那，也许大王拜访巴古塔·咖吒亚那能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

155.另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此山吒亚·悲喇他子有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位山吒亚·悲喇他子，也许大王拜访山吒亚·悲喇他子能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

156.另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此尼干陀·那嗒子有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位尼干陀·那嗒子，也许大

王拜访尼干陀·那嗒子能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

### 王子育基瓦论 (Komàrabhaccajāvākakathà)

157 那个时候，基瓦王子育在马嘎塔国韦迭希之子未生怨王不远处默然而坐。当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对基瓦王子育这样说：

“朋友基瓦，你为何默然呢？”

“大王，此世尊、阿拉汉、正自觉者住在我的芒果林，与一千二百五十位大比库僧一起。对那位世尊有这样的名声传扬：‘彼世尊亦即是阿拉汉，正自觉者，明行具足，善至，世间解，无上者，调御丈夫，天人导师，佛陀，世尊。’大王，拜访那位世尊，也许大王拜访世尊能使内心欢喜。”

158. “那么，朋友基瓦，请准备象乘吧！”

“是的，大王！”基瓦王子育答应马嘎塔国韦迭希之子未生怨王，准备了五百头母象，以及国王御乘的公象之后，报告马嘎塔国韦迭希之子未生怨王说：“大王，已准备好那些象乘，现在可考虑时候了。”



159.那时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王令 [宫] 女们一一登上五百头象乘，并登上 [自己] 御乘的公象，由诸持火炬者伴随着，以盛大的王者威严从王舍城出发，向基瓦王子育的芒果林前进。

当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王来到芒果林不远之处，觉得害怕、惧怕、身毛竖立。于是，恐惧、悚惧、身毛竖立的马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对基瓦王子育这样说：

“朋友基瓦，你不会欺骗我吧？朋友基瓦，你不会蒙骗我吧？朋友基瓦，你不会把我交给敌人吧？若真的有一千二百五十位大比库僧团，为何既没有喷嚏声，也没有咳嗽声、吵杂声呢？”

“大王，不要害怕！大王，不要害怕！大王，我不会欺骗您！大王，我不会蒙骗您！大王，我不会把您交给敌人！大王，前进！大王，前进！在那圆堂里灯火辉煌。”

### 沙门果之问 (Sāmaṃṃaphalapucchā)

160.当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王乘象前进到象所能到之地，从象乘下来后，步行到

圆堂门口。去到后对基瓦王子育这样说：“朋友基瓦，哪位是世尊？”“大王，那位是世尊！大王，那位世尊依中柱面向东方坐在比库僧众的前面。”

161.当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王来到世尊之处，来到后站在一边。站在一边的马嘎塔国韦迭希之子未生怨王环视默然犹如湖水般澄净的比库僧团，发出感叹说：“愿我的伍达夷跋达王子拥有这样的寂静，就如比库僧团现在所拥有的寂静！”

“大王，你的思念随所爱而去。”

“尊者，我爱伍达夷跋达王子！尊者，愿我的伍达夷跋达王子拥有这样的寂静，就如比库僧团现在所拥有的寂静！”

162.当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王礼敬世尊后，向比库僧众合掌致敬，然后坐在一边。坐在一边的马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对世尊这样说：“尊者，我想问世尊一些问题，假如世尊能抽空为我解答问题。”

“大王，随意问吧！”

163.“尊者，是否就如这些种种职业，也即

是：驯象师、驯马师、车夫、弓术师、旗手、元帅、粮草兵、高级军官、突击队、前锋、勇士、装甲兵、奴隶子、糕点师、理发师、洗浴师、厨师、花鬘师、染织工、织布工、编篮工、陶匠、算术师、印算师，或其他像这类的种种职业，他们都能在今生即享用现见的职业成果，他们以此使自己快乐和满足，使父母快乐和满足，使妻儿快乐和满足，使朋友快乐和满足，对诸沙门、婆罗门建立的崇高布施能导向生天、乐报和天界。尊者，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？”

164.“大王，你是否记得曾向其他沙门、婆罗门问过这问题？”

“尊者，我记得曾向其他沙门、婆罗门问过这问题。”

“大王，请说说他们所回答的话，假如你不觉得麻烦的话。”

“尊者，我不觉得麻烦，无论世尊或像世尊一样者坐在哪里。”

“大王，那请说说吧！”

### 布拉纳咖沙巴之说 (Pāraṅkassapavādo)

165. “尊者，有一次，我前往布拉纳·咖沙巴之处。去到之后，与布拉纳·咖沙巴共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对布拉纳·咖沙巴这样说：‘朋友咖沙巴，是否就如这些种种职业，也即是：驯象师、驯马师、车夫、弓术师、旗手、元帅、粮草兵、高级军官、突击队、前锋、勇士、装甲兵、奴隶子、糕点师、理发师、洗浴师、厨师、花鬘师、染织工、织布工、编篮工、陶匠、算术师、印算师，或其他像这类的种种职业，他们都能在今生即享用现见的职业成果，他们以此使自己快乐和满足，使父母快乐和满足，使妻儿快乐和满足，使朋友快乐和满足，对诸沙门、婆罗门建立的崇高布施能导向生天、乐报和天界。朋友布拉纳·咖沙巴，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

166. 尊者，如此说时，布拉纳·咖沙巴对我这样说：‘大王，做、令做，砍、令砍，烧、令烧，悲、令悲，疲劳、令疲劳，战栗、令战栗，令杀生、令不与取、破门 [行窃] 掠夺 [财物]’

偷盗、拦路 [ 抢劫 ]、通奸他妻、说假话，并没有作恶行。即使用边缘锋利之轮将此地上的众生作一肉聚、一肉堆，以此因缘既没有罪恶，也没有恶报。即使沿着恒河的南岸杀戮、令杀戮，砍、令砍，烧、令烧，以此因缘既没有罪恶，也没有恶报；即使沿着恒河的北岸布施、令布施，祭祀、令祭祀，以此因缘既没有福德，也没有福报。通过布施、调御、自制、真实语没有福德，[也]没有福报。’如此，尊者，我问布拉纳·咖沙巴现见的沙门果，却答以无作用。

尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问布拉纳·咖沙巴现见的沙门果，却答以无作用。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对布拉纳·咖沙巴的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

### 马卡离苟萨喇之说 (Makkhaligòsàlavàdo)

167. “尊者，有一次，我前往马卡离·苟萨

喇之处。去到之后，与马卡离·苟萨喇共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对马卡离·苟萨喇这样说：‘朋友苟萨喇，是否就如这些种种职业……朋友苟萨喇，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

168 尊者，如此说时，马卡离·苟萨喇对我这样说：‘大王，有情的污染没有因、没有缘，无因、无缘有情污染；有情的清净没有因、没有缘，无因、无缘有情清净。没有自作者，没有他作者，没有人作者；没有力，没有精进，没有人的能力，没有人的努力。一切有情、一切有息者、一切生类、一切生命无自在、无力、无精进，随命运、境遇、自然而变化，在六种阶层中经受乐与苦。但于此一百四十万种主要之胎，及六千六百；五百种业、五种业、三种业、[一种]业和半业，六十二种行道、六十二种中劫、六种阶层、八种人地、四千九百种活命、四千九百种遍行者，四千九百种龙住、两千种根、三千种地狱、三十六种尘界，七种有想胎、七种无想胎、七种节生胎，七种天、七种人、七种鬼，七种池、七种结节、七种崖、七种崖，七种梦、

七百种梦，八百四十万大劫，若愚者和智者经流转、轮回后，皆将作苦之边际。其中没有‘我将通过持戒、禁誓、苦行或梵行，使未成熟之业成熟，或消除所触的成熟之业。’实非如此。苦乐有定量，轮回有止境，没有增减，没有高下。犹如抛出的线球会翻滚着松开。同样地，愚者和智者经流转、轮回后，皆将作苦之边际。’

169 如此，尊者，我问马卡离·苟萨喇现见的沙门果，却答以轮回清净。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问马卡离·苟萨喇现见的沙门果，却答以轮回清净。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对马卡离·苟萨喇的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

### 阿基答给萨甘拔喇之说

#### (Ajitakesakambalavàdo)

170. “尊者，有一次，我前往阿基答·给萨

甘拔喇之处。去到之后，与阿基答·给萨甘拔喇共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对阿基答·给萨甘拔喇这样说：‘朋友阿基答，是否就如这些种种职业……朋友阿基答，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

171 尊者，如此说时，阿基答·给萨甘拔喇对我这样说：‘大王，没有布施，没有供养，没有献供，没有善行恶行诸业之果的异熟，没有此世，没有他世，没有母亲，没有父亲，没有众生是化生者，世上没有沙门、婆罗门之正行者、正行道者，以自智证知此世及他世而宣说。人只是四大种，当其死时，地回归于地身，水回归于水身，火回归于火身，风回归于风身，诸根转移为虚空，以担架为第五的人们将死者抬走，文句被念到火葬场为至，骨头变成鸽子色，供祭皆成灰。布施是愚人所施設，任何说有 [来世] 之说，它们都是空无、虚妄的戏论。愚者和智者身坏后皆断灭、消失，死后不再存在。’

172 如此，尊者，我问阿基答·给萨甘拔喇现见的沙门果，却答以断灭论。尊者，就好像问



芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问阿基答·给萨甘拔喇现见的沙门果，却答以断灭论。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对阿基答·给萨甘拔喇的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

### 巴古塔咖吒亚那之说 (Pakudhakaccàyanavàdo)

173.“尊者，有一次，我前往巴古塔·咖吒亚那之处。去到之后，与巴古塔·咖吒亚那共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对巴古塔·咖吒亚那这样说：‘朋友咖吒亚那，是否就如这些种种职业……朋友咖吒亚那，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

174.尊者，如此说时，巴古塔·咖吒亚那对我这样说：‘大王，有此七种身非造作、非造作类、非化作、非化作者、不生、稳如山峰、竖立如石柱。它们不动摇、不变易，互相不妨害，不

能互相导致乐、苦或苦乐。哪七种呢？地身、水身、火身、风身、乐、苦，命为第七。此七种身非造作、非造作类、非化作、非化作者、不生、稳如山峰、竖立如石柱。它们不动摇、不变易，互相不妨害，不能互相导致乐、苦或苦乐。其中没有杀者或令杀者，听闻者或令闻者，识知者或令识知者。即使以锋利的刀剑砍头，也没有任何生命被夺取，只是刀剑落在此七种身中间的空隙而已。’

175 如此，尊者，我问巴古塔·咖吒亚那现见的沙门果，却答以其他异事。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问巴古塔·咖吒亚那现见的沙门果，却答以其他异事。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对巴古塔·咖吒亚那的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

### 尼干陀那嗒子之说 (Nigaõñhanañaputtavàdo)

176.“尊者，有一次，我前往尼干陀·那嗒子之处。去到之后，与尼干陀·那嗒子共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对尼干陀·那嗒子这样说：‘朋友阿笈韦山，是否就如这些种种职业……朋友阿笈韦山，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

177尊者，如此说时，尼干陀·那嗒子对我这样说：‘在此，大王，尼干陀以四种防护而防护。大王，尼干陀以哪四种防护而防护呢？在此，大王，尼干陀是防止一切水者、相应一切水者、去除一切水者和遍满一切水者。大王，尼干陀乃如此以四种防护而防护。大王，若尼干陀如此以四种防护而防护，大王，这称为尼干陀的自至、自制和自立。’

178如此，尊者，我问尼干陀·那嗒子现见的沙门果，却答以四种防护。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问尼干陀·那嗒子现见的沙门果，却答以四种防护。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的

沙门或婆罗门呢？’尊者，我对尼干陀·那嗒子的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

### 山吒亚悲喇他子之说

(Saṃcayabelāṅṅhaputtavādo)

179.“尊者，有一次，我前往山吒亚·悲喇他子之处。去到之后，与山吒亚·悲喇他子共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对山吒亚·悲喇他子这样说：‘朋友山吒亚，是否就如这些种种职业……朋友山吒亚，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

180尊者，如此说时，山吒亚·悲喇他子对我这样说：‘大王，假如你如此问我：“有来世吗？”若我如此认为：“有来世。”我会如此回答你：“有来世。”但我不[说]“这样”，我不[说]“那样”，我也不[说]“别样”；我不[说]“不是”，我也不[说]“并非不是”。假如你如此问我：“没有来世吗？”……“亦有亦没有来

世吗？”……“既非有亦非没有来世吗？”……“有众生是化生者吗？”……“没有众生是化生者吗？”……“亦有亦没有众生是化生者吗？”……“既非有亦非没有众生是化生者吗？”……“有善行恶行诸业之果的异熟吗？”……“没有善行恶行诸业之果的异熟吗？”……“亦有亦没有善行恶行诸业之果的异熟吗？”……“既非有亦非没有善行恶行诸业之果的异熟吗？”……“如来死后有吗？”……“如来死后无有吗？”……“如来死后亦有亦无有吗？”……“如来死后既非有亦非无有吗？”若我如此认为：“如来死后既非有亦非无有。”我会如此回答你：“如来死后既非有亦非无有。”但我不[说]“这样”，我不[说]“那样”，我也不[说]“别样”；我不[说]“不是”，我也不[说]“并非不是”。

181 如此，尊者，我问山吒亚·悲喇他子现见的沙门果，却答以混乱。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问山吒亚·悲喇他子现见的沙门果，却答以混乱。尊者，为此我这样想：‘这些沙门、

婆罗门一切都愚痴、一切都愚昧，为何问现见的沙门果，却答以混乱。’尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对山吒亚·悲喇他子的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

### 第一种现见的沙门果

(PañhamasandiññhikasàmaṃṃaphalaṀ)

182. “尊者，我也问世尊：‘尊者，是否就如这些种种职业，也即是：驯象师、驯马师、车夫、弓术师、旗手、元帅、粮草兵、高级军官、突击队、前锋、勇士、装甲兵、奴隶子、糕点师、理发师、洗浴师、厨师、花鬘师、染织工、织布工、编篮工、陶匠、算术师、印算师，或其他像这类的种种职业，他们都能在今生即享用现见的职业成果，他们以此使自己快乐和满足，使父母快乐和满足，使妻儿快乐和满足，使朋友快乐和满足，对诸沙门、婆罗门建立的崇高布施能导向生天、乐报和天界。尊者，是否能够告知同样在

今生即现见的沙门果？”

183.“可以的，大王。大王，我就此问题反问你，请按你的意思回答。大王，你认为如何？在此，若有一人是你的奴隶、佣人，是早起晚寝、顺从 [你意] 而作、 [令你] 随意而行、 [对你说] 爱语、仰视 [你的] 颜脸者。他这样 [想]：‘朋友，未曾有啊！朋友，福德之所至、福德之果报真稀有啊！此马嘎塔国韦迭希之子未生怨王是人，我也是人。此马嘎塔国韦迭希之子未生怨王拥有、具足五欲功德而享受，犹如天神；但我却是他的奴隶、佣人，是早起晚寝、顺从而作、随意而行、爱语、仰视颜脸者。我实应作诸功德，就让我剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者吧！’

他于后时剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者。他如此出家，防护身而住，防护语而住，防护意而住，满足于最低限度的食物和衣服，乐于远离。假如有人这样报告你：‘望大王明鉴：有个人是您的奴隶、佣人，是早起晚寝、顺从而作、随意而行、爱语、仰视颜脸者。大王，他已剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者。他如此出家，防护身而住，防护语而住，防

护意而住，满足于最低限度的食物和衣服，乐于远离。’你是否会这样说：‘朋友，把那人抓来，再做我的奴隶、佣人，做早起晚寝、顺从而作、适意而行、爱语、仰视颜脸者’？”

184.“当然不会！尊者。我们还会礼敬、起迎、邀请座位，以衣服、饮食、坐卧处、病者所需之医药资具向他作邀请，为他提供如法的保护、庇护、守护。”

185.“你认为如何，大王，若是如此，有现见的沙门果还是没有？”

“尊者，确实有如此现见的沙门果！”

“大王，这就是我为你指出的第一种在今生即现见的沙门果！”

## 第二种现见的沙门果

(Dutiyasandīññhikasāmaṃṃaphalaṅ)

186.“尊者，能够告知其他同样在今生即现见的沙门果吗？”

“可以的，大王。大王，我就此问题反问你，请按你的意思回答。大王，你认为如何？在此，若有一人是你的农夫，是家主、纳税者、增长收



入者。他这样 [想 ]:‘ 朋友 , 未曾有啊 ! 朋友 , 福德之所至、福德之果报真稀有啊 ! 此马嘎塔国韦迭希之子未生怨王是人 , 我也是人。此马嘎塔国韦迭希之子未生怨王拥有、具足五欲功德而享受 , 犹如天神 ; 但我却是他的农夫 , 是家主、纳税者、增长收入者。我实应作诸功德 , 就让我剃除须发 , 披着袈裟衣 , 出离俗家而为无家者吧 ! ’

他于后时 , 舍弃少量财产 , 或舍弃大量财产 ; 舍离少数的亲戚眷属 , 或舍离多数的亲戚眷属 ; 剃除须发 , 披着袈裟衣 , 出离俗家而为无家者。他如此出家 , 防护身而住 , 防护语而住 , 防护意而住 , 满足于最低限度的食物和衣服 , 乐于远离。假如有人这样报告你 : ‘ 望大王明鉴 : 有个人是您的农夫 , 是家主、纳税者、增长收入者。大王 , 他已剃除须发 , 披着袈裟衣 , 出离俗家而为无家者。他如此出家 , 防护身而住 , 防护语而住 , 防护意而住 , 满足于最低限度的食物和衣服 , 乐于远离。 ’ 你是否会这样说 : ‘ 朋友 , 把那人抓来 , 再做我的农夫 , 做家主、纳税者、增长收入者 ’ ? ”

187. “ 当然不会 ! 尊者。我们还会礼敬、起迎、邀请座位 , 以衣服、饮食、坐卧处、病者所

需之医药资具向他作邀请，为他提供如法的保护、庇护、守护。”

188.“你认为如何，大王，若是如此，有现见的沙门果还是没有？”

“尊者，确实有如此现见的沙门果！”

“大王，这就是我为你指出的第二种在今生即现见的沙门果！”

### **更殊胜的沙门果 (PañātatarasāmaṃṃaphalaṀ)**

189.“尊者，能够告知其他比此现见的沙门果更超越、更殊胜的在今生即现见的沙门果吗？”

“可以的，大王。那么，大王，谛听，善作意之！我要说了！”

“是的，尊者。”马嘎塔国韦迭希之子未生怨王回答世尊。

190.世尊如此说：“大王，在此，如来出现于世间，是阿拉汉，正自觉者，明行具足，善至，世间解，无上者，调御丈夫，天人导师，佛陀，世尊。他在这有诸天、魔、梵的世间，有沙门、婆罗门、天与人的界，以自己的胜智证悟后宣

说。他所教导之法是初善、中善、后善的，说明有义有语、完全圆满清净的梵行。

191.有家主、家主或任一个家族出生者听了该法。他听了该法后对如来获得信心。他以此获得信心具足而如是深思：‘居家狭隘，是尘垢之途，出家开阔。住在俗家不容易行此完全圆满、完全清净、洁净如螺贝的梵行。就让我剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者吧！’

192.他于后时，舍弃少量财产，或舍弃大量财产；舍离少数的亲戚眷属，或舍离多数的亲戚眷属；剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者。

193.他如此出家，以巴帝摩卡律仪防护而住，具足正行与行处，对微细的罪过也见到危险，受持学习于诸学处。以善的身业、语业具足，活命清净，具足戒，守护诸根门，具足念与正知，知足。

### 小 戒 (Cāṅśālaṅ)

194.大王，比库如何具足戒呢？在此，大王，比库断除杀生，远离杀生，舍置棍棒、舍置刀剑，

有惭耻，有仁慈，悲悯一切有情生类而住。这是他的戒。

断除不与取，远离不与取，给与才取，期待所施，以不偷盗清净自己而住。这也是他的戒。

断除非梵行，为梵行者、远离者，离淫欲粗俗之法。这也是他的戒。

断除虚妄语，远离虚妄语，所说真实，依据事实，诚实可信，不欺诳世间。这也是他的戒。

断除离间语，远离离间语，不在此处听后告诉对方，以离间这些人；也不在对方听后告诉此方，以离间那些人。他和解分裂者，促进和谐，喜好和合、乐于和合、喜欢和合，说导致和合的话语。这也是他的戒。

断除粗恶语，远离粗恶语，凡所言说，柔和、悦耳、可爱、怡心、优雅，使多人喜欢，令多人可意，说像这样的话语。这也是他的戒。

断除杂秽语，远离杂秽语，说适时语，说真实语，说有义语，说法语、律语，说可贵的、适时的、有理的、慎重的、有益的话语。这也是他的戒。

远离损坏种子类、生物村(草木)；为一食者，

戒除夜食，离非时食；远离观听跳舞、唱歌、音乐、表演；远离妆饰、装扮之因的穿戴花鬘、芳香、涂香；远离高大床座；远离接受金银；远离接受生谷；远离接受生肉；远离接受妇女和少女；远离接受婢和奴；远离接受羊和山羊；远离接受鸡和猪；远离接受象、牛、马和骡；远离接受耕地和土地；远离从事走使、传信；远离买卖；远离欺秤、伪币、欺尺；远离贿赂、虚伪、欺诈、不诚实；远离砍断〔人手足〕、杀戮、捆绑、剽掠、抢夺、暴力。这也是他的戒。

——小戒结束——

### 中 戒 (Majjhimasālaṅgī)

195 就如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的损坏种子类、生物村而住。这就是：根种、干种、节种、枝种，籽种为第五。远离如此的损坏种子类、生物村，这也是他的戒。

196 又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的储存物品而住。这就是：食物的储存、饮料的储存、衣服的储存、

车辆的储存、卧床的储存、香的储存、粮食的储存。远离如此等的储存物品，这也是他的戒。

197.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的观看表演而住。这就是：跳舞、唱歌、音乐、戏剧、说书、手铃乐、铙钹乐、鼓乐、舞技、杂技、竹戏、洗骨，斗象、斗马、斗水牛、斗公牛、斗山羊、斗公羊、斗鸡、斗鹤鹑、棍斗、拳斗、搏斗，演习、列兵、布阵、阅兵。远离如此等的观看表演，这也是他的戒。

198.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的游戏和放逸之因而住。这就是：八格、十格、空戏、踩线、取石、骰子、棍棒、印手，玩球、叶笛、锄、翻跟斗，风车、叶尺、车、弓，猜字、猜心、模仿残废。远离如此等的游戏和放逸之因而住，这也是他的戒。

199.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却使用如此的高大床座而住。这就是：高床、兽脚床、长毛氍、彩毛毯、白毛毯、花毛毯、棉垫、绣像毯、双面毛毯、单面毛毯、宝石绢丝品、丝绸、大地毯、象毡、马毡、车毡、羚羊皮席、咖达离鹿皮特级敷具、有华盖者、两

端有红枕者。远离如此等的高大床座，这也是他的戒。

200.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却使用如此的妆饰、装扮之因而住。这就是：[香粉]涂身、涂油、沐浴、按摩、照镜、描眼、花鬘、芳香、涂香、化妆脸部、手饰、头饰、手杖、药袋、刀剑、伞盖、彩饰拖鞋、头巾、宝冠、拂尘、长穗白衣。远离如此等的妆饰、装扮之因，这也是他的戒。

201.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的畜生论而住。这就是：王论、贼论、大臣论、军队论、怖畏论、战争论、食物论、饮料论、衣服论、卧具论、花鬘论、香论、亲戚论、车乘论、村庄论、城镇论、城市论、国土论、女人论、英雄论、街道论、井边论、先亡论、各种论、世界的谈论、大海的谈论、如此有无论。远离如此等的畜生论，这也是他的戒。

202.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的争论而住。这就是：‘你不知此法、律，我知此法、律。’‘你怎么能

知此法、律？”你在行邪道，我在行正道。”我的一致，你的不一致。”应先说的后说，应后说的先说。”你的立论已被驳倒。”你已被论破，你已辩输。去！解救 [你的 理论，或假如 [现在就能解决。’远离如此等的争论，这也是他的戒。

203. 又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的差遣走使而住。这就是：为诸王、诸王大臣、刹帝利、婆罗门、居士、童子：‘去这里，去那里；带这个走，从那里带这个来。’远离如此等的差遣走使，这也是他的戒。

204. 又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却诡诈、虚谈、暗示、诈骗、以利求利。远离如此的诡诈、虚谈，这也是他的戒。

——中戒结束——

## 大 戒 (Mahāsālaṅgī)

205 就如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却依畜生明邪命过活。这就是：相肢、占相、预测、占梦、看相、占鼠啮，火供、杓供、麸皮供、米糠供、米供、酥油供、油供、



口供、血供，肢体明、宅地明、政治明，吉祥咒、鬼神咒、地咒、蛇咒、毒咒、蝎咒、鼠咒、鸟术、鸦术、命数、防箭术、解兽语。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。

206.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却依畜生明邪命过活。这就是：宝珠占、衣服占、棍杖占、刀占、剑占、箭占、弓占、武器占、女占、男占、童子占、童女占、奴仆占、婢女占、象占、马占、水牛占、公牛占、母牛占、山羊占、公羊占、鸡占、鹌鹑占、大蜥蜴占、耳环占、龟甲占、兽占。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。

207.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却依畜生明邪命过活。这就是：国王将出发，国王将不会出发；我方国王将会进攻，敌方国王将会撤退；敌方国王将会进攻，我方国王将会撤退；我方国王将会胜利，敌方国王将被打败；敌方国王将会胜利，我方国王将被打败；如此，一方将胜利，一方将被打败。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。

208.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用

信施之食，他们却依畜生明邪命过活。这就是：将有月蚀，将有日蚀，将有星蚀，日月将依轨道运行，日月将偏离轨道运行，星辰将依轨道运行，星辰将偏离轨道运行，将有流星，将有天火，将有地震，将有天鼓，日月星辰将升沉晦明；月蚀将有如此的结果，日蚀将有如此的结果，星蚀将有如此的结果，日月依轨道运行将有如此的结果，日月偏离轨道运行将有如此的结果，星辰依轨道运行将有如此的结果，星辰偏离轨道运行将有如此的结果，流星将有如此的结果，天火将有如此的结果，地震将有如此的结果，天鼓将有如此的结果，日月星辰升沉晦明将有如此的结果。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。

209.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却依畜生明邪命过活。这就是：将会雨量充沛，将会干旱，将会丰收，将会饥荒，将会安稳，将有危险，将会生病，将会健康，印算、计算、算数、作诗、世间学。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。

210.又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却依畜生明邪命过活。这就

是：择吉 婚娶、婚嫁，结婚、离婚，收债、放贷，开运、厄运，堕胎，结舌咒、锁腭咒、转手咒、耳聋咒，问镜、问童女、问神，祭拜太阳、祭拜大 [梵天]，喷火咒，召请吉祥天。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。

211. 又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却依畜生明邪命过活。这就是：许愿、还愿，鬼神咒、宅地咒、壮阳咒、阳痿咒，择地基、祭地基，净口、沐浴、供牺牲，呕吐药、泻药，治上身药、治下身药，治头药、耳油药、眼药、灌鼻、眼药水、涂药膏，眼科、外科、儿科，施根治药、内服药。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。

212. 大王，这位比库如此具足戒，见不到任何来自戒律仪的怖畏。大王，犹如已灌顶的刹帝利王征服了敌人，见不到任何来自敌方的怖畏。同样地，大王，比库如此具足戒，见不到任何来自戒律仪的怖畏。他以此圣戒而具足，体验内在的无过之乐。大王，比库乃如此具足戒。

——大戒结束——

### 根律仪 (Indriyasaüvaro)

213.大王，比库又如何守护诸根门呢？在此，大王，当比库眼看见颜色，不取于相，不取随相。若由于不防护眼根而住，则会被贪、忧、诸恶、不善法所流入。实行此律仪，保护眼根，持守眼根律仪。当耳听到声音……鼻嗅到香……舌尝到味……身触到触……当意识知法，不取于相，不取随相。若由于不防护意根而住，则会被贪、忧、诸恶、不善法所流入。实行此律仪，保护意根，持守意根律仪。他以此圣诸根律仪而具足，体验内在的无垢之乐。大王，比库乃如此守护诸根门。

### 念与正知 (Satisampajaññaü)

214.大王，比库又如何具足念与正知呢？大王，于此，比库在前进、返回时保持正知，向前看、向旁看时保持正知，屈、伸 [手足] 时保持正知，持桑喀帝、钵与衣时保持正知，食、饮、嚼、尝时保持正知，大、小便利时保持正知，行走、站立、坐着、睡眠、觉醒、说话、沉默时保持正知。大王，比库乃如此具足念与正知。

### 知足 (Santoso)

215.大王，比库又是如何知足呢？大王，于此，比库满足于保护身体之衣与果腹之食，无论他去哪里，只是携带 [这些] 而去。大王，犹如有冀之鸟，无论飞到哪里，都只是带着两翼；同样地，大王，比库只满足于保护身体之衣与果腹之食，无论他去哪里，只是携带 [这些] 而去。大王，比库乃如此知足。

### 舍离诸盖 (Nāvaraōappahānaü)

216.他以此圣戒蕴而具足，以此圣根律仪而具足，以此圣念与正知而具足，以此圣知足而具足，前往远离的坐卧处——林野、树下、山丘、幽谷、山洞、坟场、树林、露地、草堆。他托钵回来，饭食之后，结跏趺而坐，保持其身正直，使正念现起于面前。

217.他舍离对世间的贪爱，以离贪之心而住，使心从贪爱中净化。舍离恼害、嗔恨，以无嗔之心而住，慈悯于一切有情生类，使心从恼害、嗔恨中净化。舍离昏沉、睡眠，住于离昏沉、睡眠，持光明想，念与正知，使心从昏沉、睡眠中

净化。舍离掉举、追悔，住于无掉举，内心寂静，使心从掉举、追悔中净化。舍离疑惑，度脱疑惑而住，对诸善法不再怀疑，使心从疑惑中净化。

218.大王，犹如有人借债来经营事业，其后事业成功，他不但能够还清旧债，而且尚有盈余养活妻子。为此他这样 [想]：‘我之前借债来经营事业，其后该事业成功，我不但能够还清旧债，而且尚有盈余养活妻子。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

219.大王，又犹如有人生病，痛苦、重患，不能享用食物，身体无力。他于后时从该疾病痊愈，能够享用食物，同时身体有力。为此他这样 [想]：‘我之前生病，痛苦、重患，不能享用食物，身体无力。现在我已从该疾病痊愈，能够享用食物，身体有力。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

220.大王，又犹如有人被囚禁于牢狱。他于后时平安无险地脱离牢狱，并且没有损失任何财产。为此他这样 [想]：‘我之前被囚禁于牢狱，现在我已平安无险地脱离了那牢狱，并且没有损失任何财产。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

221. 大王，又犹如有人沦为奴隶，不能自主，隶属他人，不能到想去之处。他于后时被免除了该奴隶的身份，能够自主，不隶属他人，为自由人，能够到想去之处。为此他这样 [想]：‘我之前沦为奴隶，不能自主，隶属他人，不能到想去之处。现在我已被免除了该奴隶的身份，能够自主，不隶属他人，为自由人，能够到想去之处。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

222. 大王，又犹如有人富有、多财，必须行走于饥馑、充满危险的荒野旅途。他于后时平安地越过该荒野，安全无险地到达村落。为此他这样 [想]：‘我之前富有、多财，必须行走于饥馑、充满危险的荒野旅途。现在我已平安地越过该荒野，安全无险地到达村落。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

223. 同样地，大王，犹如借债，如患病，如牢狱，如沦为奴隶，如荒野旅途；当这些五盖未被舍离时，比库如此看待自己。

224. 大王，又犹如无债，如无病，如脱离牢狱，如自由人，如安稳之处；大王，当这些五盖被舍离时，比库乃如此看待自己。

225.他见到自己舍离这些五盖而生愉悦，由愉悦而生喜，由心喜而身轻安，身轻安而觉乐，乐而心得定。

### 初禅 (Pañhamajjhānaü)

226.他已离诸欲，离诸不善法，有寻、有伺，离生喜、乐，成就并住于初禅。他此身乃被离生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离生之喜、乐所遍满。

227.大王，犹如熟练的洗浴师或洗浴师的学徒，在铜盆里撒了洗浴粉后，不断洒水揉捏，使此沐浴球内外皆 [被水] 渗透、浸透、遍满、湿润且不下。同样地，大王，比库此身乃被离生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离生之喜、乐所遍满。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 第二禅 (Dutiyajjhānaü)

228.再者，大王，比库寻、伺寂止，内洁净，心专一性，无寻、无伺，定生喜、乐，成就并住



于第二禅。他此身乃被定生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被定生之喜、乐所遍满。

229.大王，犹如湖有湖水从深泉涌出，既没有从东方流入之水，又没有从南方流入之水，没有从西方流入之水，没有从北方流入之水，天也没有时时提供足够的雨水。但从其湖底有清凉的泉水涌出，使该湖被清凉之水所浸润、流遍、充满、遍布，该湖没有任何一处不被清凉之水所遍满。同样地，大王，比库此身乃被定生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被定生之喜、乐所遍满。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 第三禅 (TatiyajjhānaŪ)

230.再者，大王，比库离喜并住于舍，念与正知，以身受乐，正如圣者们所说的：‘舍、具念、乐住。’成就并住于第三禅。他此身乃被离喜之乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离喜之乐所遍满。

231.大王，犹如在青莲花池、红莲花池或白

莲花池中，有一些青莲花、红莲花或白莲花生于水中，长于水中，没长出水面，泡在水中养育，从其顶部到根部皆被清凉之水所浸润、流遍、充满、遍布，没有任何的青莲花、红莲花或白莲花不被清凉之水所遍满。同样地，大王，比库此身乃被离喜之乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离喜之乐所遍满。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

#### 第四禅 (Catutthajjhànaü)

232.再者，大王，比库舍断乐与舍断苦，先前的喜、忧已灭没，不苦不乐，舍、念、清净，成就并住于第四禅。他此身乃被清净、洁净之心所遍满而坐着，其身没有任何一处不被清净、洁净之心所遍满。

233.大王，犹如有人用白布披着头而坐着，其身没有任何一处不被白布所遍满。同样地，大王，比库此身乃被清净、洁净之心所遍满而坐着，其身没有任何一处不被清净、洁净之心所遍满。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊

胜的现见沙门果！

### 观智 (Vipassanā ñāṇa)

234. 当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，则引导其心转向于智见。他如此了知：‘此身有形色，由四大种所成，由父母所生，由饭面所长养，是无常、涂抹、按摩、破坏、破散之法。且我此识依于此，系著于此。’

235. 大王！犹如红宝石，美丽、天然，具有八面，经过精雕细琢，晶莹、透明、无瑕、具足一切品质，有条青色、或黄色、或红色、或白色、或淡黄色之线穿过其中。若具眼之人把它放在手中即能观察：‘这颗红宝石美丽、天然，具有八面，经过精雕细琢，晶莹、透明、无瑕、具足一切品质，有条青色、或黄色、或红色、或白色、或淡黄色之线穿过其中。’

同样地，大王，比库之心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，则引导其心转向于智见。他如此了知：‘此身有形色，由四大种所成，由父母所生，

由饭面所长养，是无常、涂抹、按摩、破坏、破散之法。且我此识依于此，系著于此。’大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 意所成神变智 (Manomayiddhiṃāḍāṭṭi)

236. 当他的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于变化意所成身。他从此身变化出另一个由意所成、具一切肢体、诸根无缺的色身。

237. 大王，犹如有人将萱草从苇中抽出，他这样想：‘这是萱草，这是苇。萱草与苇不同，但萱草是从苇中抽出的。’大王，又犹如有人将剑从鞘中抽出，他这样想：‘这是剑，这是鞘。剑与鞘不同，但剑是从鞘中抽出的。’大王，又犹如有人将蛇从蜕皮中拔出，他这样想：‘这是蛇，这是蜕皮。蛇与蜕皮不同，但蛇是从蜕皮中拔出的。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于变化意所成身。他从此身变化出另一个由意所成、具一切肢

体、诸根无缺的色身。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 种种神变智 (IddhividhaṃāḍāU)

238.当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于种种神变。他体验各种神变：一身能成多身，多身能成一身；显现，隐匿；能穿墙、穿壁、穿山，行走无碍，犹如虚空；能出没于地中，犹如水中；能行于水上不沉，如在地上；能在空中以跏趺而行，如有翼之鸟；能以手触摸、擦拭有如此大神力、如此大威力的月亮和太阳，乃至能以身自在到达梵天界。

239.大王，犹如熟练的陶师或陶师的学徒，能将处理好的泥随其所欲地做成想要的器皿。大王，又犹如熟练的牙雕匠或牙雕匠的学徒，能将处理好的象牙随其所欲地雕刻成想要的牙雕。大王，又犹如熟练的金匠或金匠的学徒，能将处理好的黄金随其所欲地制作成想要的金器。同样地，大王，当比库的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不

动时，引导其心转向于种种神变。他体验各种神变：一 [身] 能成多 [身]，多 [身] 能成一 [身]；显现，隐匿；能穿墙、穿壁、穿山，行走无碍，犹如虚空；能出没于地中，犹如水中；能行于水上不沉，如在地上；能在空中以跏趺而行，如有翼之鸟；能以手触摸、擦拭有如此大神力、如此大威力的月亮和太阳，乃至能以身自在到达梵天界。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 天耳智 (Dibbasotaṃhāḍaḍi)

240 当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于天耳界。他能以清静、超人的天耳界，听到远处、近处的天及人的两种声音。

241 大王，犹如有人行于途中，他听见大鼓声，小鼓声，螺贝、腰鼓、铜鼓声，他这样想：‘这是大鼓声，这是小鼓声，这是螺贝、腰鼓、铜鼓声。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于天耳界。他

能以清静、超人的天耳界，听到远处、近处的天及人的两种声音。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 他心智 (Cetopariyaṃāḍāḥi)

242. 当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于他心智。他能以心辨别、了知其他有情、其他人的心：对有贪心，了知有贪心；对离贪心，了知离贪心。对有嗔心，了知有嗔心；对离嗔心，了知离嗔心。对有痴心，了知有痴心；对离痴心，了知离痴心。对昏昧心，了知昏昧心；对散乱心，了知散乱心。对广大心，了知广大心；对不广大心，了知不广大心。对有上心，了知有上心；对无上心，了知无上心。对得定心，了知得定心；对无定心，了知无定心。对解脱心，了知解脱心；对未解脱心，了知未解脱心。

243. 大王，犹如年轻、青春、爱打扮的女人或男人，对着清静、洁净的镜子或澄清的水钵观看自己的脸容，有痣知道有痣，无痣知道无痣。同样地，大王，当比库的心如此得定、清静、明

净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于他心智。他能以心辨别、了知其他有情、其他人的心：对有贪心，了知有贪心；对离贪心，了知离贪心。对有嗔心，了知有嗔心；对离嗔心，了知离嗔心。对有痴心，了知有痴心；对离痴心，了知离痴心。对昏昧心，了知昏昧心；对散乱心，了知散乱心。对广大心，了知广大心；对不广大心，了知不广大心。对有上心，了知有上心；对无上心，了知无上心。对得定心，了知得定心；对无定心，了知无定心。对解脱心，了知解脱心；对未解脱心，了知未解脱心。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 宿住随念智 (Pubbenivāsānussatiṃāḍāḥi)

244. 当他的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于宿住随念智。他能忆念种种宿住，也即是：一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、许多坏劫、许多成劫、许多坏成



劫：在那里有如此名、如此姓、如此容貌、如此食物、经历如此的苦与乐、如此寿命的限量。他从该处死后投生到那里，在那里有如此名、如此姓、如此容貌、如此食物、经历如此的苦与乐、如此寿命的限量。他从该处死后投生到这里。如是能以形相、细节来忆念种种宿住。

245.大王，犹如有人从自己村前往别的村，从该村前往另一村，又从该村回到自己村。他这样想：‘我从自己村前往某村，在那里这样站立，这样坐着，这样说话，这样沉默。从那个村前往某村，在那里这样站立，这样坐着，这样说话，这样沉默。又从那个村回到自己村。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于宿住随念智。他能忆念种种宿住，也即是：一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、许多坏劫、许多成劫、许多坏成劫：在那里有如此名、如此姓、如此容貌、如此食物、经历如此的苦与乐、如此寿命的限量。他从该处死后投生到那里，在那里有如此名、如此

姓、如此容貌、如此食物、经历如此的苦与乐、如此寿命的限量。他从该处死后投生到这里。如是能以形相、细节来忆念种种宿住。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 天眼智 (Dibbacakkhuṃhāḍaḍ)

246. 当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于有情死生智。他能以清静、超人的天眼，见到有情的死时、生时，低贱、高贵，美丽、丑陋，幸福、不幸，能了知有情各随其业：‘诸尊者，此有情的确因为具足身恶行，具足语恶行，具足意恶行，诽谤圣者，为邪见者，受持邪见业；诸尊者，他们身坏死后，生于苦界、恶趣、堕处、地狱。然而，诸尊者，此有情的确因为具足身善行，具足语善行，具足意善行，不诽谤圣者，为正见者，受持正见业；诸尊者，他们身坏死后，生于善趣、天界。’如此能以清静、超人的天眼，见到有情的死时、生时，低贱、高贵，美丽、丑陋，幸福、不幸，能了知有情各随

其业。

247 大王，犹如十字街头中间的殿楼，有具眼之人站立其上，能看见人们进入、离开其家，或行走于车道、人行道，或坐在十字街头中间。他这样想：‘那些人进入其家，那些人离开，那些人行走于车道、人行道，那些人坐在十字街头中间。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于有情死生智。他能以清净、超人的天眼，见到有情的死时、生时，低贱、高贵，美丽、丑陋，幸福、不幸，能了知有情各随其业：‘诸尊者，此有情的确因为具足身恶行，具足语恶行，具足意恶行，诽谤圣者，为邪见者，受持邪见业；诸尊者，他们身坏死后，生于苦界、恶趣、堕处、地狱。然而，诸尊者，此有情的确因为具足身善行，具足语善行，具足意善行，不诽谤圣者，为正见者，受持正见业；诸尊者，他们身坏死后，生于善趣、天界。’如此能以清净、超人的天眼，见到有情的死时、生时，低贱、高贵，美丽、丑陋，幸福、不幸，能了知有情各随其业。大王，这也是比前面的现

见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！

### 漏尽智 (âsavakkhaya<sup>ṃ</sup>āññaṃ)

248.当他的心如此得定、清淨、明淨、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于漏尽智。他如实了知此是苦，如实了知此是苦之集，如实了知此是苦之灭，如实了知此是导至苦灭之道；如实了知此是漏，如实了知此是漏之集，如实了知此是漏之灭，如实了知此是导至漏灭之道。他如此知，如此见，心解脱欲漏，心解脱有漏，心解脱无明漏。于解脱而有‘已解脱’之智，了知：‘生已尽，梵行已立，应作已作，再无后有。’

249.大王，犹如山顶上的水池，清澈、清淨、澄清，有具眼之人站在其岸边，能看见牡蛎、砂砾，和游动、静止的鱼群。他这样想：‘这水池清澈、清淨、澄清，其间有牡蛎、砂砾，和游动、静止的鱼群。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清淨、明淨、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于漏尽智。他如实了知此是苦，如实了知此是苦之集，

如实了知此是苦之灭，如实了知此是导至苦灭之道；如实了知此是漏，如实了知此是漏之集，如实了知此是漏之灭，如实了知此是导至漏灭之道。他如此知，如此见，心解脱欲漏，心解脱有漏，心解脱无明漏。于解脱而有‘已解脱’之智，了知：‘生已尽，梵行已立，应作已作，再无后有。’大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！大王，再也没有比此现见的沙门果更超越、更殊胜的其他现见的沙门果！”

### 未生怨自誓为近事男 (Ajātasattu upāsakattapaṇivedanā)

250 如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对世尊这样说：“奇哉！尊者，奇哉！尊者。尊者，犹如倒者令起，覆者令显，为迷者指示道路，在黑暗中持来灯光，使有眼者得见诸色。正是如此，尊者，世尊以种种方便开示法。尊者，我皈依世尊、法以及比库僧，愿尊者忆持我为近事男，从今日起乃至命终行皈依！”

尊者，罪恶战胜了我，我如此愚蠢，如此愚痴，如此不善！我为了夺取王权而杀死了父亲，

正直、如法之王的生命。尊者，为此愿世尊接受我的罪为罪，以防护未来！”

251.“大王，罪恶确实战胜了你，你如此愚蠢，如此愚痴，如此不善！你杀死了父亲，正直、如法之王的生命。大王，若你能见罪为罪，如法忏悔，在未来达到防护，我接受此事。大王，这就是在圣者之律中成长：能见罪为罪，如法忏悔，在未来达到防护！”

252 如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对世尊这样说：“尊者，我们现在要走了，我们还有许多事务、许多事情。”

“大王，你现在考虑时间吧！”

于是，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对世尊之所说感到欢喜与随喜，从座位起来，礼敬世尊，作右绕后离开。

253.当时，世尊在马嘎塔国韦迭希之子未生怨王离开不久，告诉比库们：“诸比库，这位国王根绝自己。诸比库，这位国王毁了自己。诸比库，假如这位国王没有杀死父亲，正直、如法之王的生命，他将即于此座中生起远尘离垢之法眼。”

世尊如此说。那些比丘满意与欢喜世尊之所  
说。

——沙门果经结束——





# 《沙门果经》讲义

## 第一讲 经文背景

在这次止观禅修营期间，我们将共同来学习一篇经文——《沙门果经》(Sāmaṃphalasuttaṭi)。这篇经文收录在南传上座部佛教(Theravāda)的根本圣典——巴利三藏《经藏·长部》的第2经。

### 一、释经题

#### 第一次结集和经藏

《经藏》(Suttantapiṭaka)是收录佛陀以及佛陀在世时圣弟子们的言论总集。佛陀般涅槃那一年，也即是公元前544年，五百位佛陀亲传的阿拉汉弟子齐集在王舍城附近的七叶窟(Sattapaṭṭiṅḡhā)举行第一次三藏结集(Saṃgāti)。结集是为了保存佛陀在世时的教导，通过记忆、背诵、审定

的方式将之整理編集出来。这次结集从雨安居的第二个月开始，一共花了七个月时间，毫无遗漏地背诵整理了佛陀在四十五年间所教导的一切戒律与教法。

三藏结集先由伍巴离(Upāli)尊者诵出《律藏》，然后由阿难(ānanda)尊者诵出五部。由于阿难尊者是佛陀的常随弟子，跟随佛陀二十五年，所以他听闻了佛陀所说的一切经典。佛陀甚至把他在成佛之后、阿难尊者还没有成为侍者之前的二十年间所讲的经也对阿难尊者说了。由于阿难尊者具有超常的博闻强记能力，非常胜任作为佛陀教法的司库。佛陀的教法可以分成八万四千法蕴<sup>1</sup>，阿难尊者说他忆持了佛陀所有的教法。阿难尊者说：

“八万二千从佛学，  
二千是从比库们；  
八万又四千 [法蕴]，  
为我所转动之法。”(长老偈 1027)

---

<sup>1</sup> 法蕴 (dhammakhandha)：佛法的内容和种类。八万四千法蕴是指佛陀的教法可分为八万四千种，形容佛法的博大精深。后期佛教把这句话误解为“八万四千法门”，于是变成有八万四千种修行方法了。

在第一次结集中，阿难尊者把佛陀所说的一切经教分为五部。

其中，经文篇幅比较长的经典结集为《长部》(Dāghanikāya)。

篇幅中等经典的结集为《中部》(Majjhimanikāya)。

然后按照分类的方法，把和五蕴有关的，和十二处、界、因缘、四圣谛、八圣道等等有关的，分门别类地结集为《相应部》(Saūyuttanikāya)。《相应部》是依相关内容来分类结集的经典。

之后又把世尊所说的与数字有关的经典，用一、二、三、四、五等的方法结集为《增支部》(Aīguttaranikāya)。

最后，把那些还没有收录进前面四部的经典编集为《小部》(Khuddakanikāya)。“小”在此是“杂”的意思。《小部》一共收录有十五部经典。

在结集经藏的时候，首先诵出的是《长部》(Dāghanikāya)。当时，结集大会的主持马哈伽沙巴(Mahākassapa)尊者用问答的方式问阿难尊者说：“贤友阿难，《梵网经》是在哪里说的？”

“尊者，在王舍城和那兰陀中间的皇家芒果树苗园。”……

“贤友阿难，《沙门果经》又是在哪里说的？”

“尊者，在王舍城的基瓦芒果林。”……

《长部》的第一篇叫《梵网经》(Brahmajala Sutta)，第二篇就是《沙门果经》(Samaṃaphala Sutta)。

这篇《沙门果经》是《经藏》所有经文的第2篇，是在佛陀的教法中非常重要的一篇经。为什么这篇经很重要呢？因为，这一篇经开示了佛陀教法的禅修次第。

## 沙门和沙门果

本经名为《沙门果经》，何谓“沙门”？何谓“沙门果”呢？

沙门：在此是巴利语 *samaṃā* 的音译。它由 *samaṃā* + *ya* 组成，意为沙门的状态。

*Samaṃā* 也音译为沙门。巴利语法书解释说：“沙门，即止息，成为寂静心为沙门。又通过让烦恼止息、平息为沙门。”<sup>2</sup>

“沙门”有以下几种意思：

一、出家人。在古印度，凡是不属于正统婆

---

<sup>2</sup> *BSamaṃōoti sammati santacitto bhavatāti samaṃō. Kāritavasena pana kilēse sameti upasametāti samaṃōti.ū (Saddanātippakaraṃāū p.236)*

罗门的出家人都可以称为“沙门”。沙门在古印度分为很多种，由从事极端折磨自己的苦行外道、裸体外道，到主张纵欲、享受，甚至认为触摸女人柔软的身体都没有错的遍行外道(Paribbàjaka)。所以，“沙门”是指一切追求解脱、过着出家生活的人。

公元前 6 世纪，在中印度恒河流域掀起了“沙门思潮”。沙门思潮主要是针对婆罗门教来说的。婆罗门教宣扬“吠陀天启”，认为《吠陀》经典是梵天的启示。他们强调“婆罗门至上”，是高等种族，其他种族都属于低等种族。他们还宣扬“祭祀万能”，无论是求福报、求灭罪，乃至升天等等，都可以通过祭祀来达成。这些是婆罗门教的教义。当时有很多人不满婆罗门教的这些教义，他们出于对人生、对生命的探索，思考生命的价值，追寻生命的意义，于是过着出家的生活，所有这些人被称为“沙门”。

当时的沙门基本上都过着出家、无家的生活。他们有的住在山林郊野，有的住在村落乡间，从事着心灵的培育。许多时候，他们也向那些前来供养、布施的村民们宣传其教义和理论学说。

公元前 6 世纪中印度一带的“沙门思潮”，和中国春秋战国时期的“诸子百家”很相像。那

个时代的印度和中国都可以说是百家争鸣的时代。在古印度，当时孕育了很多优秀的文化，特别是佛教——佛陀的教法。而在中国，在黄河、长江流域一带，当时也孕育了中华文化，孔孟思想、老庄思想都是在那个时期产生的。不过，印度的“沙门思潮”和中国的“诸子百家”思想有所不同。印度的“沙门思潮”所思考的多数都是生命的价值，如何寻求解脱，如何出离世间。而中国“诸子百家”所思考的多数与社会、国家有关。例如：儒家、墨家、兵家、法家、纵横家等。虽然中印古哲们的思维模式、思维方向和思维目的皆不尽相同，但是在这个特定的历史时期却是孕育古中国和古印度思想文化的源头。

二、专指佛陀。佛陀是出家人，当然也属于沙门。在经典中，人们经常称佛陀为“沙门果德玛”(Samaõa Gotama)或“大沙门”(Mahàsamaõo)。果德玛(Gotama)是佛陀的家姓，如中国的陈、李、张、黄等等。佛陀的民族是释迦族(Sakya)，好像中国的汉族、傣族、壮族、苗族等等。佛陀属于释迦族(Sakya)，家姓是“果德玛”，他出家后人们就称他为“沙门果德玛”。

三、佛教出家人。追随佛陀，在世尊的正法、律中过着出家生活的人，在经典中通常称为“沙

门释迦子” (Samaōa Sakyaputtiya)。在座每位以佛陀的名义出家的修行人，都是“沙门释迦子”。

四、圣道。有些经典从胜义(paramattha)的角度谈论沙门和沙门果。例如《相应部·道相应·第一沙门经》说，沙门(sāma<sup>ṃ</sup>a<sup>ṃ</sup>ā<sup>ṃ</sup>ā<sup>ṃ</sup>)是指圣道，即八支圣道；沙门果(sāma<sup>ṃ</sup>a<sup>ṃ</sup>aphala<sup>ṃ</sup>)是指四种圣果，即：入流果(sotāpannaphala)、一来果(sakadāgāmi-phala)、不来果(anāgāmi-phala)、阿拉汉果(arahatta-phala)。佛陀在该经中说：

“诸比库，哪些是沙门呢？此乃八支圣道，即正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。诸比库，这称为沙门。诸比库，哪些是沙门果呢？入流果、一来果、不来果、阿拉汉果。诸比库，这称为沙门果。” (S.5.35)

五、包括为证悟四种圣道的四种精勤修观、四种圣道和四种圣果，这十二种皆为沙门。例如佛陀《长部·大般涅槃经》中强调说：

“苏跋德，若于法律中存在八支圣道者，那里即存在沙门，那里也存在第二沙门，那里也存在第三沙门，那里也存在第四沙门。苏跋德，于此法律中存在八支圣道。苏跋德，只有这里有沙门，这里有第二沙门，这里有第三沙门，这里有第四沙门，其他学派皆空无沙门。” (D.2.214)

本经名为《沙门果经》，其中的“沙门”是第一种意思，即指所有的出家人。“果”（phala）是结果或者成果。“沙门果”（Sāmaṃphala）意即出家人的成果、出家的结果。所以，本经《沙门果经》是一篇讨论出家人修行成果的经文。

为什么本经不从胜义的角度来讨论呢？因为本经的主要听众未生怨王当时还是一个对佛法未生信心的凡夫俗子，他并不了解胜义角度上的沙门果，所以本经所谈论的“沙门果”侧重在今生可见的成果。从经文中可以知道，国王问佛陀：“我们在家人通过从事各种各样的职业，可以带来今生可见的成果——维持生计、养家糊口、赡养父母、丰衣足食、生活快乐，有钱的话还可以布施你们这些出家人。那你们出家人到底有什么结果呢？有什么是今生即可以见到的成果呢？”

这一篇经文就是围绕着这个问题展开的。

## 二、未生怨王和迭瓦达答

在开始学习《沙门果经》之前，我们有必要先来了解一下这篇经文的历史背景。佛陀开示这



篇经文是在一场弑父篡位的宫廷政变之后进行的，而上演这场不光彩的历史悲剧的主角，就是本经的主要听众——未生怨王。如果忽略了这些背景故事，那么，本经一开始时未生怨王的郁闷和经文末尾国王的忏悔就变得难以理解。

### 未出生的敌人

未生怨，巴利语 Ajātasattu 的意译，古代讹译为阿阇世。他是古印度马嘎塔国(Magadha)王宾比萨拉(Bimbisāra)和王后韦迭希(Vedehā)的儿子。

为什么叫做“未生怨”呢？因为在他出生之前，星相家就预言说：“这一个人在还没有出生的时候就是他父亲的敌人、国王的敌人。”所以，“还没有出生”为 ajāta，“敌人”是 sattu，“还没有出生的敌人”称为“未生怨”。这里的“怨”是怨敌、敌人的意思。

为什么星相家会这么样预言呢？据说，当王后还怀着这个王子的时候，产生这样一个强烈的欲望：“我要喝国王右臂上的血。”当时她想，这个邪念太可怕了，不可以对任何的人讲。由于她压抑着自己的情绪，变得脸色憔悴、难看。

国王发现后问道：“夫人，你最近的脸色很

不正常，到底是什么原因呢？”

王后说：“大王，请不要问我这个问题。”

国王说：“夫人啊，连你自己的心事都不能向我倾诉，那你还能向谁说呢？”

在国王用各种方法的追问之下，王后韦迭希不得不说出了原因。国王听了之后说：“哎，蠢人，你怎么把这种事儿想得那么严重呢？”

于是国王招来御医，用金刀在他的右臂里划了一个口，然后用金碗装从伤口流出来的血，再混了水让王后喝。星相家听了这件事后预言说，王后肚子里的胎儿将成为国王的敌人，这个孩子长大之后将会杀死他的父亲。

王后听到这个消息后就想堕胎，于是去花园叫人踩她的腹部，可是用这种方法一次又一次都不成功。国王发现王后最近的行踪有点怪异，老是往花园里跑，追问之下，知道原由后说：“夫人啊，我们甚至连你肚子里的是男孩还是女孩都不知道。你这样对待自己的孩子，大灾难将会降临到我们瞻部洲的大地上。你不能再这样做了！”

国王为了防止她再堕胎，于是派警卫专门守护她。

当孩子出生之时，王后又想要杀死他。那个时候，她还没有见到自己的小孩，就吩咐看护的

人把这个婴孩除掉。结果，那个人只是把孩子抱走而没有杀死他，并偷偷地叫人抚养。当婴孩长大之后，小王子被带到王后面前。韦迭希王后一见到她的孩子，立刻产生了强烈的母爱，从此以后再也不忍心杀死自己的儿子了。后来，宾比萨拉王又封这个王子为副王，相当于中国所说的太子。

### 迭瓦达答巴结未生怨

时光飞逝，转瞬到了佛陀觉悟的第三十七年，佛陀也逐渐年迈，已经 72 岁了。那个时候，迭瓦达答(Devadatta, 旧译提婆达多、调达等，意为天授)心里生起一个坏念头：“沙利子(Sāriputta)有很多徒众，摩嘎喇那(Moggallāna)有很多徒众，马哈伽沙巴也有很多徒众，他们每个人都是领导，我也要做一个领导。但是，如果没有供养就不会有人要来跟我，就让我想办法弄些供养来。”

他转念一想，在这么多人当中，未生怨王子虽年幼无知却前途无量，因为他以后将要继承王位成为国王。就让我去获取未生怨王子的信心，只要他对我有信心，我就能获得很多的供养和恭敬。

因为迭瓦达答在出家不久就修得了神通，于是他带上衣钵，走进王宫。到了王子的寝室，他隐去自己的本形，变成一个青年。这个青年身上缠着三条蛇，出现在未生怨王子的膝盖上。未生怨王子看到这个腰、头、脖子都缠着毒蛇的青年，感到非常恐惧、害怕。

迭瓦达答问：“王子，你害怕我吗？”

王子说：“是啊，我是很害怕，你是谁？”

他说：“我是迭瓦达答。”

王子说：“尊者，既然你是圣尊迭瓦达答，那请你现出自己的本形吧！”

于是，迭瓦达答隐去神通，现出他的本形，拿着钵和衣站在王子面前。于是未生怨王子对迭瓦达答的神通产生很强的信心，每天早晚都用五百辆车的食物运去供养迭瓦达答。从此，迭瓦达答有了很多随从。

### 迭瓦达答企图领僧

迭瓦达答的心被名闻利养占据之后，他生起这样的欲望：“我要领导比库僧团！”在他产生这个恶念的同时，他的神通也消失了。

有一天，佛陀正坐在大众中说法，宾比萨拉

国王也在场。当时，迭瓦达答从座位上站起来，只是合着掌对佛陀说：“尊者，现在世尊已经年老了，已经年迈了，年岁已高了。尊者，世尊现在也该退休了，也该致力于现法乐住而住了，请把比库僧团交托给我，我将会领导比库僧团！”

佛陀说：“够了，迭瓦达答，你不要想要领导比库僧团！”

迭瓦达答第二次这样请求，佛陀又拒绝了他。第三次他还是这样请求，佛陀毫不客气地回绝说：“迭瓦达答，即使连沙利子和摩嘎喇那，我都不会把比库僧团交付给他们，更何况是你这个低贱的吃唾液者<sup>3</sup>！”

迭瓦达答本身也是出身王族，他很傲慢，以前又有神通。他心想：“世尊竟然在国王也在场的大众面前用吃唾液者的话来贬斥我，还抬举沙利子和摩嘎喇那。”于是他怀恨在心，准备杀死佛陀。

---

<sup>3</sup> **吃唾液者** (kheṅṅakkassa)：通过邪命方式所获得的供养就像应被圣者们吐出来的口水一样，世尊说吞咽像这样的供养为吃唾液者。

## 未生怨受唆篡位

迭瓦达答毕竟是一个很有政治才能的阴谋家和野心家。想要杀死佛陀，必须先断除佛陀的外护。因为当时的国王宾比萨拉是佛陀的得力在家弟子和热心护持者，这自然也就成为迭瓦达答弑佛的最大障碍和心腹之患。于是，一场“借刀杀人”和“釜底抽薪”的宫廷政变和历史悲剧正在他的策划和导演之下逐渐上演着。

迭瓦达答来到王宫，教唆未生怨王子说：“王子啊，古代的人长寿，但是现在的人很短命。你有可能还是以太子的身份就死了。这样吧，王子，你杀死你的父亲后做国王，我杀死世尊后做佛陀。”

王子说：“圣尊迭瓦达答有大神通、大威力，您就教我应该怎么做吧！”

于是，王子在迭瓦达答的教唆下，把匕首绑在腿上，在白天潜入国王的寝宫。由于没有经验，他战战兢兢、鬼鬼祟祟地潜进寝宫，结果在寝宫门口被侍卫发现并把他抓住。抓住之后，在他腿上搜出了匕首。

当时侍卫把他交给大臣。大臣审问他有何意图，他说：“我想杀死父亲。”

“谁教唆你的？”

他说：“是圣尊迭瓦达答。”

当时，有些大臣认为应当把这个王子跟迭瓦达答和所有比库全部杀掉；有些大臣认为那些比库是无罪的，应该把这个王子和迭瓦达答杀掉；有些大臣认为，暂时不要杀王子，也不要杀迭瓦达答和比库们，应当先把这件事情禀告国王。

于是，他们把未生怨王子押到宾比萨拉王面前。国王问：“王子，你为什么想要杀我？”

“大王，我想做国王。”

国王是位正直、如法的君主，“王子，既然你想做国王，那就把这王位让给你吧！”

未生怨王子就这样当上了国王。

## 未生怨王受唆弑父

未生怨王子如愿以偿地坐上了国王宝座后，派人去通知迭瓦达答。

迭瓦达答来到王宫，对未生怨王说：“你就好像把一头豺狼抓进蒙了皮的鼓里的人一样想得那么轻松。过不了几天，当你的父亲想起你曾经对他所做的不敬时，他就会把自己的王位再夺回来。”

未生怨王问：“尊者，那我应该怎么办？”

迭瓦达答恶狠狠地说：“斩草除根，杀死他！”

“但是尊者，我不适合用武器杀死我的父亲。”

“那你可以不给他吃饭，饿死他！”

于是，未生怨王把他的父亲打进烤牢 (tàpanageha)，这个牢房是专门用火熏烤犯人的地方，并下令说：“除了我的母亲之外，任何人都不允许见他。”

王后韦迭希去见老国王的时候，把食物装在金碗里，然后绑在腰部，进到死牢里探望她的夫君。

老国王吃了这些食物后，得以存活下来。过了一段日子，未生怨王问：“我的父亲怎么还活着？”当他知道老国王还没有死是因为他母亲把食物绑在腰部带到死牢里后，下令说：“从此以后，不允许我的母亲在腰部绑任何东西进去。”

于是，王后又把装了食物的小盒子绑在发髻里，然后把头发缠着潜进死牢，把食物带给老国王。未生怨王发现后说：“从此以后，不允许她盘着头发，要让她盘着的头发放下来。”

于是，王后把食物装在金鞋里带进牢房，老国王靠这样生存下去。过了不久，未生怨王知道



了说：“以后不允许我的母亲穿鞋子进去。”

于是，王后每次要去探望夫君前，先洗好澡，在身上涂了香水，然后把蜜糖、糖、油、酥油等涂在身上，然后穿好衣服走进死牢，老国王就靠舔她身上的糖、蜜糖等得以存活下来。后来，这种做法又给未生怨王知道了，他暴跳如雷，下令：“从今以后，不允许我的母亲再进入死牢！”

当王后听到这个命令之后，在牢房门外大声地哭道：“我的丈夫宾比萨拉啊！当他还是婴儿的时候，你不让我杀死他，你自己养育了自己的敌人。现在是我们最后一次见面，从今以后我也见不到你了！如果我曾犯有什么过错，请您原谅我吧！大王！”她痛哭流涕地走了。

从那时开始，老国王再也得不到任何食物。但由于他在第二次见到佛陀时（第一次相遇的时候佛陀还是菩萨），通过听闻佛陀说法而证得了初果。于是，他以道果之乐而在牢房里来回经行，身上发出光芒。

过了一段日子，未生怨王问：“我父亲为什么还活着？”当他知道他父亲不仅还活着，而且容光焕发，“好，我要让你不能走路！”于是，他命令理发师：“你们用剃刀把我父亲的脚底板割开，洒上盐和油，然后再放在烧得火红而没有烟

的木炭上烤。”

当时，在死牢里的宾比萨拉看到理发师走过来，他还在想：“是不是有人通知我的孩子，叫这些理发师来帮我剃头，然后放我出去呢？”

当理发匠走到宾比萨拉面前，向他顶礼，然后站起来。老国王问：“你们来这里干什么？”

理发匠说他接到命令，要割开你的脚底板，洒上油和盐，然后放在火上烤。老国王说：“你们应该按照你们国王的命令去做。”



理发匠们请老国王坐下来，再次向他顶礼，叹气说：“大王啊！我们只是执行现在国王的命令而已，请您不要生气。用这样的方法来对待像

您这样一位正直、如法的国王是不对的！”

于是，他们用左手抓住老国王的脚踝，用右手握住剃刀，割开他的脚底板，然后洒上盐和油，再放在烧得火红没有烟的木炭上烤。

这个时候，老国王感到剧烈的痛苦。他在感受痛苦的同时，忆念着佛陀、忆念着法、忆念着僧。就在忆念佛法僧的当下，他好像被抛在佛塔庭院上的花环枯萎一样，在痛苦当中死去。

据说老国王在前世曾经穿鞋走进佛塔的庭院，想坐下来时又不洗脚踏在铺设好的席子上，所以才会感得这样的恶报。

由于他已经证得了初果，所以他投生到四大王天，成为北方天王韦沙瓦纳(Vessavaṅga)的部属，名字叫“人中公牛”(Janavasabha)。他投生为亚卡 Janavasabha 的故事记载于《长部·人中公牛经》(Janavasabhasuttaṃ)。经中讲到宾比萨拉王死后投生到天界，成为一个很漂亮、光明的亚卡，他描述天界的诸天怎样礼敬佛陀、赞颂三宝。

就在老国王去世的当天，未生怨王的儿子也出生了。两封书信同时传来，一封是老国王的死讯，一封是新王子出生的喜讯。那些大臣们商量：“我们应该先报告哪一个消息给国王呢？”于是，他们决定先报告喜讯。

当国王看到自己儿子出生的书信，全身立刻充满了对儿子的父爱。那种爱使他全身颤抖，甚至渗透进他的骨髓。从那一刻开始，他体验到做父亲的滋味。他接着想：“在我出生的时候，我父亲也应该生起同样的父爱。”

于是他下命令：“来人，赶快去把我的父亲放了！”

他的部下接着报告：“我们怎么能够放他呢？大王！”于是呈上了第二封信。

当国王知道他父亲去世的消息，哭泣着跑到母亲韦迭希王后那里，问道：“母亲啊！在我出生时，我的父亲是否爱我呢？”

他的母亲说：“傻孩子，你在说什么话呀！当你还小的时候，有一次你的手指上长了一个小脓包，由于脓疮使你一直在哭，谁都没办法抚慰你。于是，我们把你带到坐在办公厅你父王那里。你的父亲二话没说，把你手指上的脓疮含在他的嘴里，那个脓疮在你父亲的口中破了。当时，你的父亲出于对你的爱，把混杂着血的脓吞进去而没有吐出来。这就是你父亲对你的爱！”

未生怨王听到他小的时候父亲对他的爱时，痛哭悲泣，懊恼悔恨他所做的罪恶，为了篡夺王位而残酷地杀死他的亲生父亲。

## 迭瓦达答派人弑佛

未生怨王处理完他父王的后事之后，教唆他的迭瓦达答又来到他的面前：“大王，请派人去夺取沙门果德玛的命！”因为他们之前有约，现在未生怨杀死他的父亲做了国王，迭瓦达答也要未生怨王实现他的诺言，杀死世尊后他自己想做佛陀。

于是，未生怨王唤来杀手说：“你们听从至尊迭瓦达答的命令行事。”

迭瓦达答首先指使一个身材魁梧的杀手说：“朋友，去，沙门果德玛住在某某地方，你杀死他之后从这条道路过来。”

当这人离开后，他又命令另外两个人：“当你们看到有一个人从这条道路走过来时，杀死他之后从这条道路过来。”

等那两个人走了之后，他又命令另外四个人：“当你们看到有两个人从这条道路走过来时，杀死他们之后从这条道路过来。”

之后他又命令另外八个人：“当你们看到有四个人从这条道路走过来时，杀死他们之后从这条道路过来。”

之后他又命令另外十六个人：“当你们看到

有八个人从这条道路走过来时 ,杀死他们之后从这条道路过来。”

他想通过这样的方法杀人灭口 ,毁灭证据。

可是由于佛陀的威德 ,这些杀手在见到佛陀后 ,不仅下不了手 ,而且都放下屠刀 ,听闻佛陀说法后成为了佛陀的弟子 ,并且都证得了初果。



最初去的那个杀手回来对迭瓦达答说 :“尊者 ,我没办法杀死那位世尊 ,那位世尊有大神通、大威力 !”

迭瓦达答生气地说 :“够了 ,朋友 ,你不用去杀沙门果德玛了 ,我自己亲手去杀死沙门果德玛。”

## 迭瓦达答出佛身血

有一天，迭瓦达答爬上鹫峰山，趁着佛陀在山下的阴影处经行时，把一块大石头往下推，他企图用这块大石头砸死佛陀。然而，这块大石头滚到半山腰时，正好被两块岩石卡住了。但还是有一块碎石从那里弹出，正好把如来的脚给割破了，流了很多血。



当时，佛陀抬头望着山顶上的迭瓦达答说：“愚人，你多做非福，你以恶心、杀心出如来之血！”对比库们说：“诸比库，这是迭瓦达答所造下的第一种无间业，即以恶心、杀心出如来之

血。”

这是佛教史上有名的“出佛身血”(五无间罪之一)。在我们佛陀的教法中，只有迭瓦达答一个人曾经造过这样的恶业。

比库们听到迭瓦达答企图杀害佛陀的消息，于是把佛陀的住所团团围住，想要保护佛陀。佛陀听到比库们的嘈杂声，吩咐阿难尊者把比库们叫过来，说：

“诸比库，若如来会因他人的攻击而夺命者，无有此事，绝不可能！诸比库，如来不会因为遭攻击而般涅槃。”

### 迭瓦达答放象弑佛

迭瓦达答第二次刺杀世尊不成之后，他又心生一计。当时，在王舍城有一头名叫那喇笈利(Nàègiri)的凶暴的杀人大象。

迭瓦达答来到饲养大象的象馆那里说：“伙计，我是国王的亲属，我有能力让低等的人升为高等，让奉禄和薪金增加。这样，伙计，如果沙门果德玛走在这条街道时，你就放出这头那喇笈利大象，让它走在这条街道上。”

“是的，尊者！”



佛陀在清晨穿好衣、拿着钵，和许多比库一起进入王舍城托钵时，象馆看到世尊从远处走来，于是放出那唎笈利大象。那头大象看到佛陀从远处走过来，于是高举象鼻、竖起双耳朝世尊方向冲过去。



比库们见到大象冲过来，纷纷劝佛陀避退，但佛陀当然不会惧怕。佛陀向这头大象散播慈心，结果这头大象被世尊的慈心所遍满时，放下鼻子，走到佛陀面前站着。世尊伸出右手抚摸那唎笈利大象的脸瘤说了两首偈颂。那唎笈利大象

用鼻子吸佛陀脚上的灰尘撒在自己头上，然后匍匐着退后，一直到看不见世尊为止。

佛陀用慈心调伏这头那喇笈利大象，再次挫败了迭瓦达答的阴谋。

由于迭瓦达答几次想要谋害佛陀，已经臭名远扬了，人们纷纷谴责他。从那时开始，迭瓦达答的供养和恭敬也都消失了。由于得不到供养，他们只能挨家挨户地向施主们要饭。于是佛陀制定了一条学处：“不许结众食” (gaḥabhojana)。

### 迭瓦达答分裂僧团

迭瓦达答虽然作恶多端，但毕竟还没有还俗，仍然还是一个比库。他一事不成，又生一计。他纠结同党果咖离咖(Kokàlika)、咖答摩拉咖帝萨咖(Kaṇāmorakatissaka)、堪嗒王后之子萨母达达答(Khaḍḍadeviyaputta samuddadatta)，对他们说：“来，贤友们，让我们分裂沙门果德玛的僧团，破坏其法轮（破和合僧和破法轮僧）！”

那几个同党怀疑道：“贤友，沙门果德玛有大神通、大威力，我们如何分裂沙门果德玛的僧团呢？”

“贤友们，我们到沙门果德玛跟前请求五件

事：‘尊者，世尊以无数方便赞叹少欲、知足、减损、头陀、净信、损减与精进勤勉。尊者，这五件事能以无数方便导向少欲、知足、减损、头陀、净信、损减与精进勤勉。沙门果德玛将不会同意这五件事，我们就可以这五件事让人们信服。’”

于是，他们一伙来到佛陀面前，向世尊提出这五件事：

1. 比丘终生应该为林野住者。若进入村中者，即犯其罪。(Bhikkhā yāvajāvaü āraṃṃikā assu; yo gāṃantaü osareyya, vajjaü naü phuseyya)

2. 终生应该为乞食者。若接受邀请者，即犯其罪。(Yāvajāvaü piṇḍapātikā assu; yo nimantanaü sādīyeyya, vajjaü naü phuseyya)

3. 终生应该为尘堆衣者。若接受居士 [供养] 之衣者，即犯其罪。(Yāvajāvaü paṇḍukālikā assu; yo gahapaticāvaraü sādīyeyya, vajjaü naü phuseyya)

4. 终生应该为树下住者。若住在盖屋 (有屋顶的住所) 者，即犯其罪。(Yāvajāvaü rukkhamaḷikā assu; yo channaü upagaccheyya, vajjaü naü phuseyya)

5. 终生不得吃鱼、肉。若吃鱼、肉者，即犯其罪。(Yāvajāvaü macchamaṇṣaü na khādeyyuü; yo macchamaṇṣaü khādeyya, vajjaü naü phuseyya)

佛陀当然不会同意这五件事，说：“够了！迭瓦达答。随其意欲成为林野住者，随其意欲住在村庄；随其意欲为乞食者，随其意欲接受居士的邀请；随其意欲为尘堆衣者，随其意欲接受居士供养之衣。迭瓦达答，我允许八个月以树下为住处<sup>4</sup>，以及三际清净的鱼和肉，即不见、不闻和不疑。”

迭瓦达答提出的这五件事被称为“邪法、邪律”(uddhammaü ubbinayaü)。其中前面四条也属于佛陀赞叹的头陀支，但是佛陀并没有把它们硬性规定为戒律，所以，即使不实行也不会犯戒。假如将之制定为必行的戒律，则变成“邪法邪律”。对于第五条，“鱼”(maccha)是指鱼虾等各种水生动物，“肉”(maüsaü)是指飞禽走兽的肉。只要这些肉食并不是比库们见到、听到或怀疑专为比库们宰杀的，它就是清净的(parisuddhaü)，佛陀并没有禁止。因为比库的生活必须依靠施主们的供养，施主供养什么，比库只能接受什么。所以，佛陀在世时，也有许多比库把前面的四条当作头陀支来实行，只有第五条“不食鱼、肉”

---

<sup>4</sup> 依照戒律，雨季的四个月必须住在屋檐下，不能在露天、树下过雨安居。

才是迭瓦达答“邪法邪律”的特色。<sup>5</sup>

当时,迭瓦达答对世尊拒绝这五事感到满心欢喜,和党羽们得意洋洋地离去,并到王舍城向大众宣布,他们提出的“少欲知足”的五事遭到世尊拒绝,但他们却遵行。有些无信、无知的愚人赞叹他们行头陀、生活简朴,佛陀反而生活奢华。但是有信心的智者们则纷纷谴责他们企图分裂僧团。

到了诵戒日,迭瓦达答当众宣布要遵行这五事,让僧众以取筹的方式表示认同。据说当时竟然有五百个刚出家的韦沙离瓦基子比库取筹接受了这五事,并跟着迭瓦达答到象头山另立僧团。佛教史上的第一次僧团分裂就是由迭瓦达答制造的。<sup>6</sup>

后来,由于两位上首弟子沙利子和摩嘎喇那尊者的努力,那些误入歧途的比库又回到了世尊的身边。

---

<sup>5</sup> 虽然现在有许多上座部比库也是素食者,但那只是基于慈悲、健康或卫生的原因。大部分上座部比库都是杂食的,没有任何上座部僧团或长老会把素食规定为戒律。

<sup>6</sup> 如果僧团内部因为意见不合而发生争吵,只称为僧团不和(sai gharāji)。只有在同一住处、同一界场内的比库僧团分成两派,双方人数都达到四人或以上者,才构成僧团分裂(sai ghabheda)。(Cv.351)

迭瓦达答的阴谋再一次失败后，当场气得口吐热血。在卧床九个月后，迭瓦达答心中充满悔恨，他想见佛陀，于是问随从：“现在导师住在哪里？”

随从告诉他：“现在导师住在揭德林。”

他说：“你们连床一起抬着我去见导师吧！”

可是，因为他造了很多很重的恶业，当他来到揭德林的莲花池旁边时，大地裂开，他直接堕落到无间地狱去。这些在《律藏·小品·破僧篇》里有详细记载。

虽然迭瓦达答分裂僧团以失败告终，但他的残余势力却延续了至少一千多年。东晋法显游历印度时，见到“调达亦有众在，常供养过去三佛，唯不供养释迦文佛。”（《高僧法显传》）唐三藏玄奘法师也在羯罗拏苏伐剌那国见到“别有三伽蓝，不食乳酪，遵提婆达多遗训也。”（《大唐西域记》卷十）

现在再回到未生怨王这边。未生怨王在篡夺王位、杀死父王后，又发兵攻打西方的高沙喇国（Kosala）。在打赢三场胜仗之后，他却和其军队一起被俘了。为了平息战事，缔结和约，高沙喇国巴谢那地王（Pasenadi）把未生怨王释放了，并把

女儿金刚(Vajira)公主嫁给他。后来末生怨王和金刚公主生下一个孩子，命名为伍达夷跋达(Udayabhadda)。我们在这篇经文中还会提到他。

根据斯里兰卡史书《大史》记载，佛陀在未生怨王即位第八年般涅槃。义注又提到，佛陀成佛后的第三十七年，迭瓦达答分裂僧团。那么，未生怨王篡夺王位和迭瓦达答分裂僧团是在佛陀 72 岁时发生的。之后，未生怨王攻打高沙喇国，娶了金刚公主，生了伍达夷跋达王子，这样大概又过了三年的时间。所以这篇《沙门果经》应该是在佛陀 75 岁前后讲的。





## 第二讲 国王见佛

我们前面讲到未生怨王子在迭瓦达答的教唆之下篡夺了王位，并把自己的亲生父亲活活杀死。迭瓦达答几次弑佛不成，于是提出五条邪法邪律，导致比库僧团的分裂。这些都是发生在佛陀 72 岁前后的事。作恶多端的迭瓦达答死后堕入无间地狱，那弑父篡位的未生怨王后来又怎么样呢？这篇《沙门果经》就是在这样的历史背景下拉开了序幕。

### 一 序说

让我们来看经文：

如是我闻：一时，世尊住在王舍城基瓦王子育的芒果林，与一千二百五十位大比库僧一起。

“如是我闻”：巴利语 *evaü me sutaü*，这是阿难尊者在第一次结集时所说的。*evaü* 是这样、如是，*me* 是我，*sutaü* 是听闻。意思是我听到的是这样的，我从世尊那里听来的是这么样的，即是指这一篇《沙门果经》。

“一时”：巴利语 ekaü samayaü。ekaü 是一，samayaü 是时。有一次，有那么一个时候。

“世尊”：巴利语 bhagavà 的意译。巴利圣典中通常用 Bhagavà 来尊称佛陀，是佛陀最常用的德号。

Bhagavà 有尊重、尊师、具祥瑞者(bhaga + vant = bhagavant)等多种含义。例如《大义释》中说：

“世尊是尊重的同义词。”(Bhagavàti gàravàdhivacanaü)

又如《长部义注》解释说：

“世尊即尊师，世间上的尊师故说为世尊。又以一切功德显赫故，是一切有情的尊师，所以当知为世尊。”(D.A.1.1)

或者 bhagavà 是由 bhaga 和 vant 组成，bhaga 是吉祥的、祥瑞的，vant 是拥有，意即具祥瑞者。

不过，在印度，bhagavà 也可以指其他宗教的导师。如耆那教(Jainism)称其教主为“世尊大雄”(Bhagvan Mahāvār)，吠檀多大师商伽拉称为“世尊商伽拉”(Bhagavàn ōaükara)。婆罗门教-兴都教有一篇著名的经典叫《薄伽梵歌》(Bhagavad gātā)等等。

“住在王舍城”：王舍城(Rājagaha)，城市名，是当时马嘎塔国(Magadha)的首都。因为它是曼塔

度王(Mandhātu)、大果文达(Mahāgovinda)婆罗门等所居住故，称为王舍城。只有在佛陀住世时和转轮王治世时，它才是城市，其他时间都是一片荒野，并被亚卡所占据，成为他们居住的丛林。

“基瓦王子育的芒果林”：“基瓦王子育”(Jāvaka komārabhacca)是人名，他在这篇经文中担任重要的角色，这里就先讲一下他的故事。

### 基瓦王子育的故事

佛陀年轻时，在韦沙离(Vesālā)城有一个很有名的妓女叫安拔巴莉(Ambapālā)。这个妓女长得天姿国色，能歌善舞，众人趋之若鹜，结果给当地经济带来了繁荣。

当时，马嘎塔国宾比萨拉王听了大臣们的建议，也在自己的国家里找到一个名叫萨喇瓦帝(Sālavatā)的漂亮女孩子，从小培养她唱歌、跳舞、各种技艺等，并使她成为妓女，结果也给马嘎塔国的经济带来繁荣。

后来，萨喇瓦帝怀孕了。萨喇瓦帝想：“我怀孕了，那些男人看到我大肚子将会不喜欢我。”于是她对佣人、奴婢说：“如果以后有男人找我，你就说我病了。”

于是，她躲起来，躲了九个月，后来生了一个男孩。她知道身为妓女如果生育过孩子，男人将对她不再感兴趣，于是她对奴婢说：“你把这个婴孩扔了。”婢女就把婴孩扔到郊外。

那时，正好无畏王子(Abhaya Kumàra)出外经过弃婴处。他看到天空有几只乌鸦在盘旋，于是对他的随从说：“你们过去看看那是什么？为什么会有乌鸦在那边盘旋？”

那些随从过去看后，报告无畏王子：“主人，是小孩。”

无畏王子问：“是否还活着？”

随从说：“是！还活着。”

于是，无畏王子把他捡起来，交给宫女喂养，并命名为 Jāvaka Komàrabhacca。

Jāvaka 是“还有生命、还活着”的意思，Komàra 是王子，bhacca 是抚养、喂养。因为他由王子捡回来抚养，于是叫做“基瓦王子育”。

等基瓦长到少年时，他想，我怎么从来不知道我的父亲、母亲是谁呢？于是去问无畏王子：“王子，我的父亲是谁？我的母亲又是谁？”

无畏王子说：“我也不知道你的父亲是谁，你的母亲是谁，我只是把你捡回来养的。”

当时，基瓦想：“既然我没有父母，我生活

在王宫里，没有一技之长是不适合的。”

于是，他没有告诉无畏王子，不辞而别，到了西北印度的答伽西喇(Takkasilā)地方。答伽西喇位于现在的巴基斯坦境内，在古印度佛陀在世的时候，那个地方是一个专门学习各种技巧、技艺的地方，手工业很发达。

基瓦到了答伽西喇，向一位名医请求教他医术。那位名医收留了基瓦，并教他认识各种药草。古印度的医药和中国的中药类似，都是以草药为主。如此，基瓦在答伽西喇学习了七年。

到了第七年，他想，现在我已经学了很多知识，已经学得很纯熟了，如果一直学习下去是学无止境的。于是，他把这个想法报告了他的老师。他的老师说：“好吧，现在看你能不能出师。你拿个篮子，在答伽西喇方圆一由旬（大约方圆十几千米）的地方去寻找，只要你看见有任何不能做药的植物，就把它采下来放在篮子里。”

基瓦提着这个篮子到答伽西喇周围，一直走了一由旬的地方，结果却没有发现有任何的植物不能做药。于是他回到老师身边报告说：“老师，我走遍了答伽西喇方圆一由旬的地方，却没有发现任何一棵植物是不能做药的。”

他的老师很高兴地说：“很好！你学得很好！”

你现在可以出师了。”

从这里可以看出，佛陀在世的时候，公元前6世纪印度的医药学已经很发达了，当时的医生能用几乎所有的植物入药。

基瓦于是辞别了老师，往王舍城进发。他在途中医治了很多人，一些长者之子在他手中得到了救治，也医好一些疑难杂症，甚至用外科手术开脑颅。这些在《律藏·衣篇》(Cāvarakkhandhako)里有记载。

后来，他回到自己的祖国马嘎塔国，成为国王宾比萨拉的御医，除了专门为国王治病之外，也帮佛陀和比库众看病。

有一次，佛陀的身体充满病素(kāyo dosābhisanno)，当时基瓦就给佛陀配药让他腹泻，类似现在所说的帮佛陀排毒。他不想给佛陀直接服用太厉害的泻药，于是把不同的药粉处理进三枝莲花柄里，分别请佛陀依次闻三枝莲花柄。结果佛陀嗅第一枝莲花柄后泻了十次，嗅第二枝莲花柄后又泻了十次，在嗅第三枝莲花柄并泻了九次后，请佛陀洗一次热水澡，然后再泄一次，于是用这种方法调理好佛陀的病。

基瓦治好佛陀的病之后，又供养佛陀两匹布。就在做随喜开示结束时，他证得了初果——

入流果。

当时他想：“我每天应该前去侍候佛陀两、三次，但那竹林太远了，我的芒果林园比较近，就让我在这里为世尊建造住所。”

于是，他在自己的芒果林中建造了夜间住处、日间住处、洞窟、孤邸、帐篷等，还专门建造了一所适合世尊居住的“香房”(Gandhakuñi)，并在芒果林周围建了十八肘高的铜板色的围墙。

然后，他邀请以佛陀为首的比库僧团接受他的袈裟和饮食的供养。佛陀用完餐之后，基瓦王子育通过滴水仪式(dakkhiṇodakaṭṭha)把这座芒果林供养给以佛陀为首的比库僧团。

这篇经文就发生在基瓦王子育的芒果林中。

## 二、国王想拜访沙门

### 国王的感叹

当时，佛陀住在这座芒果林，“与一千二百五十位大比库僧一起”。“比库”：巴利语 bhikkhu 的音译，有行乞者、持割截衣者、见怖畏等义。是指

在世尊正法律中出家并达上<sup>7</sup>的男子。

经文接着说：

那个时候，正值十五日伍波萨他，是 [雨季] 第四个月满月的果木地日晚上，

“那个时候”：巴利语 Tena kho pana samayena，是指那一天。

“正值十五日伍波萨他” (tadahuposathe pannarase)：那一天正好是满月、月圆日。

“伍波萨他”：巴利语 uposatha 的音译，古代音译为“布萨”。伍波萨他源于梵语 upavasatha，意译为“近住”，即亲近三宝而住的意思。伍波萨他有好几种含义：

一、斋日。一个月有四个伍波萨他日，称为斋日。古印度的历法和中国的农历一样，都是按照月亮的运行来计算。一个月的月圆日是斋日，月黑日相当于农历三十，如果小月的话是二十九，这一天也是斋日。月圆日到月黑日是十五天，

---

<sup>7</sup> 达上：巴利语 upasampadā 的直译，由 upa (上) + sampadā (达到，获得) 组成，意为达到上位，即达到称为上等状态的比库身份。

北传古律译作受具足戒、受大戒、近圆、圆具等。



中间的第八天也是斋日。一个月三十天就有四个斋日，大概相当于中国农历的初八、十五、二十三和月底最后一天。有时也把月圆日的前一天——十四日、十五日，和月底的最后两天——二十九和三十加上去，那么一个月就有六个斋日，这六个斋日都称为“伍波萨他”。

二、在斋日中所受的戒法。在古印度，外道徒众往往会在四斋日举行聚会，并向他们的弟子、信徒说法，结果拥有很多信徒。佛陀在宾比萨拉王的建议下，也叫比库僧众在这几天集会，向在家信徒说法。由于这几天有很多在家信徒前往寺院，于是佛陀建议居士们在这几天受持伍波萨他戒。伍波萨他戒一共有八条，古译为“八关斋戒”或“布萨八戒”。由于在家信众亲近三宝、亲近僧团而受持的戒，称为“伍波萨他戒”。

三、在每个月的月圆日和月黑日两天，共住在同一区域的所有比库或比库尼僧众，都要聚集在界堂一起诵戒。诵戒也称为伍波萨他，即诵巴帝摩卡(Pātimokkha)。

“伍波萨他”有三种含义，这里是指月圆日。

“是雨季第四个月满月”(cātumāsiniyā puṭṭhāya puṭṭhamāyā)：古印度历法把一年分为三个季节，即热季、雨季和凉季。这里的第四个月是指雨季

的第四个月。按照印度古历，热季第四个月结束约相当于农历的六月十五日，那个时候是印度四月的月圆日，因为一个季节有四个月，第四个月月圆日是印度历热季的最后一天。热季最后一天的翌日就进入雨季，约相当于中国农历的六月十六日。雨季又是四个月。雨季的第四个月结束时，约相当于农历的十月十五日。

佛教僧众必须在雨季的三个月期间停止到处云游，安居一处精进禅修，称为“雨安居”。中国汉传佛教在这个时间上推算早了两个月。印度古历的四月月圆日，其实相当于中国农历的六月十五，但如果把印度古历的四月照搬到中国农历的四月，那就提早了两个月。农历四月十六至七月十五，正好是中国的夏天，所以汉传佛教把“安居”叫做“结夏”。但是按照印度古历的雨安居，则相当于农历的六月十六至九月十五日。到了九月十五日的时候，是雨季前三个月结束，那一天僧团进行自恣，邀请大家来批评自己，如果发现自己有过失，请大家指出。再过一个月就是雨季第四个月月圆日，也就是雨季的最后一天。所以，这里讲到的第四个月，是指雨季的第四个月，即阳历 11 月的月圆日，约相当于农历十月十五日这一天晚上。

“果木地日”(Komudiyà)：印度有种莲花叫 kumuda，是一种白色睡莲，很漂亮。这种莲花在傍晚与夜晚的时候盛开，白天合起来。由于这种莲花是在这个时候盛开的，所以阳历 11 月的月圆日就称为果木地日(Komudā)。

在这样一个四周好像被从银壶里倒出来的乳汁清洗过一般，又好像从银色的天宫中洒下了珍珠串、茉莉花环和黄白相间的睡莲一般，由远离了云、雾、烟尘和拉胡四种障碍的圆月所散发出来的光明照耀着的晚上，

马嘎塔国韦迭希之子未生怨王为诸王臣围绕着，登上殿楼顶层的上面坐着。

“马嘎塔国”：巴利语 Magadha 的音译，旧译摩揭陀国。因为它由马嘎塔人统治，所以叫做马嘎塔(Magadhànaü issaroti màgadho)。

“韦迭希”：巴利语 Vedeḥā 的音译，意思是智者，在此是王后的名字。她是马嘎塔国宾比萨拉王的王后，也是高沙喇国巴谢那地王的妹妹。未生怨王是韦迭希王后所生，所以称为“韦迭希之子”。

未生怨王登上宫殿楼顶的平台，坐在撑着华

贵伞盖的黄金宝座上。他为什么要坐在那里？为了驱除睡眠。自从他杀害了自己父亲的那一天开始，每到想要睡觉时，一旦闭上眼睛，就好像被一百支矛刺穿身体一样痛哭着醒来。别人问他什么事时，他假装着回答没什么事。因为这种不适意的睡眠，如是为了驱散睡眠而坐着。

当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王就伍波萨他发出感叹说：“朋友们，多么可爱的夜晚啊！朋友们，多么美丽的夜晚啊！朋友们，多么美妙的夜晚啊！朋友们，多么愉悦的夜晚啊！朋友们，多么祥瑞的夜晚啊！”

犹如油不能再倒进桶子里而溢出来时，叫做溢油，又犹如水不能再流进池湖里而泛滥出来时，叫做洪水。同样地，当欢喜的语言不能保留在心中，情绪变得很强烈而无法再压抑住并脱口而出时，叫做感叹(udāna)。

未生怨王心中对这美丽的月夜感到莫名的高兴、喜悦，他一直以来懊恼郁闷的情绪终于找到了一个暂时宣泄的出口，望着这皎洁的夜空，不由自主地发出了五次赞叹。

未生怨王说：

“我们今天是否可以去拜访哪位沙门或婆罗门，拜访后能使我内心欢喜。”

止息诸恶为“沙门”(samitapàpatàya samaōaü)，拒斥诸恶为“婆罗门”(Bāhitapàpatàya brāhmaōaü)。未生怨王说这句话的意思是：我们通过提出问题的方式去拜访他，目的是为了听闻他宣说甜蜜的妙法而令心欢喜。

国王所说的所有这些话都是在暗示。暗示谁呢？暗示基瓦王子育。为了什么暗示呢？为了想去拜见世尊。难道他不能自己去见世尊吗？是的，不能！为什么不能？因为他造了很重的恶业。

他杀死了自己的父亲，而他的父亲正是世尊的护持者和在家圣弟子（已证得初果），同时迭瓦达答也是依仗他的权势而对世尊多行不义。如是，他造了这么重的恶业，所以不敢自己去拜见世尊。但基瓦是世尊的护持者，所以说想要去拜访哪一位沙门、婆罗门，其实是在暗示基瓦说：“我想要躲在基瓦的背影里去拜见世尊。”

基瓦了解未生怨王的暗示吗？是的，他了解，但是他却保持沉默。为什么要保持沉默呢？为了避免被打断。基瓦心想：“聚集在国王身边

的这些大众有很多都是外道六师的护持者，他们所侍奉、追随的导师是没有修养的，他们本身自然也没有修养。一旦我开始谈论世尊的功德，他们就会站起来打断我的话，然后谈论他们自己导师的功德，这样我就不能完整地谈论导师的功德。不过国王曾经拜访过这些大臣们所拥护的导师，对他们所谈论的功德将不会感到满意，他知道这些言论是没有真实意义的，然后就会来问我。到那个时候，这些大臣就不敢再打断我的话，我才可以没有障碍地解说、赞叹导师的功德，然后带国王去拜见导师。”正因如此，虽然他了解国王的暗示，但是为了避免被打断而保持沉默。

当时，那些大臣们心想：“今天国王以五种方式赞叹夜晚，他一定是想去亲近某位沙门或婆罗门（宗教导师），提出问题后听闻教法。若国王听了他的教法之后产生信心的话，就会对他恭敬有加。若有谁护持的沙门获得国王的护持，那他一定也会很幸运。”

这些大臣怀着这样的动机，心想：“我要赞叹我自己护持的沙门，然后带国王去亲近他。”

于是，他们一个接一个地站起来，先顶礼国王，然后坐在国王面前，赞叹自己所拥护的宗教导师。

## 众臣推荐沙门六师

我们再看经文：

如此说时，一个王臣对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此布拉纳·咖沙巴有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人恭敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位布拉纳·咖沙巴，也许大王拜访布拉纳·咖沙巴能使内心欢喜。”

他这样赞叹他的导师。

“布拉纳·咖沙巴”(Pāraṅka Kassapa)：一个外道导师的姓名。“布拉纳”的意思是“圆满”，“咖沙巴”是他的姓。为什么叫做“布拉纳”呢？据说他出生在一个拥有九十九个奴隶的家族，他的出生正好是第一百个奴隶。由于一百在古印度是个吉祥数字，他的出生正好圆满了一百这个吉祥数字，于是他的名字叫做“圆满”。由于他是幸运的奴隶，所以没有人会责骂他说“做得不好”或者“不能这样做”。

当他长大之后，想到“我为什么要居住在这里”并逃跑了，结果衣服被盗贼抢去，他又不懂得用树叶或者草叶来遮挡身子，于是光着身子走

进一个村庄。人们看见他之后想：“啊！这个沙门一定是个少欲的阿罗汉，我们从来没有见过像他这样的人。”于是，他们带着糕饼、米饭去供养他。他想：“正因为我不穿衣服，才产生这些供养。”从此以后即使有人供养他衣服，他也不穿，并且执持裸体为出家。

后来不断有人前来跟随他出家，据说甚至有五百人之众，所以说“布拉纳·咖沙巴有僧团”。

“有僧团”(saṅghā)：出家人所组成的团体称为僧团。布拉纳·咖沙巴拥有这样的团体，称为“有僧团”。

“有大众”(gaṇā)：拥有大众，有很多人追随他。

“为众人之师”(gaṇācariyo)：他是教导那些大众行为的老师。

“有名”(vāto)：他拥有名声。

“有声望”(yasassā)：因为他们是通过少欲知足——“要少欲，就连衣服也不穿”——的方式来博取名声，所以称为“有声望”。

“创教主”(titthakaro)：他有自己的学说，为一派教主，一代宗师。

“受多人的恭敬”(sādhusammato bahujanassa)：这里的“多人”是无知无闻、盲目愚痴的凡夫，



他受到这些人的恭敬。

“经验丰富”(rattaṃṃā)：他们出家已经经过了  
很多日夜。

“出家经久”(cirapabbajito)：自从出家以来，  
已经经过很长时间。

“耆宿、高龄”(addhagato vayoanuppatto)：他们  
已经过了生命的第二个阶段，到了晚年。我们的  
佛陀当时是七十多岁，这些沙门六师也年岁很高  
了。之所以强调这两个词是因为太年轻所说的话  
未必值得信赖。

当这个大臣赞叹了他的导师布拉纳·咖沙巴  
之后，

如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默  
然。

为什么沉默呢？就好像一个人想吃金黄色的、  
甜蜜的成熟芒果，但是却看见有人拿来咖迦  
拉(kājara)果放在他的手中。同样地，未生怨王  
想要听闻有关禅那、神通等的功德以及具备三相  
的甜蜜的佛法开示。因为他之前曾经见过布拉  
纳·咖沙巴，那时已经对他的教法感到不满意，  
现在又听到赞扬他的功德，国王当然不会感到满

意，所以保持沉默。虽然他不满意，但是他想：“假如我指责这个大臣并命人抓住他的脖子把他赶出去的话，其他的人都会害怕，就没有人再敢说任何话了。”所以他尽管不满意，仍然容忍自己所不喜欢听的言论而保持沉默。

另一个大臣见到大王保持沉默，心想我应该赞叹我所护持的导师，于是他说话了。

经文说道：

另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此马卡离·苟萨喇有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位马卡离·苟萨喇，也许大王拜访马卡离·苟萨喇能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

这里的“马卡离·苟萨喇”(Makkhali Gosàlā)：“马卡离”是一个人的名字。为什么称为“马卡离”呢？据说有一天，他端一个油瓶经过泥泞的地方，他的主人提醒他说：“亲爱的，不要摔倒(mà khali)！”，但由于粗心大意还是摔倒了。他害怕主人抓他，于是赶忙逃跑。主人追他并抓住他

的衣角，结果他扔掉衣服光着身子逃跑了，跑到村里去。结果人们又以为他没穿衣服，是一个少欲的阿罗汉，然后供养他，于是又和前面那个布拉纳·咖沙巴一样光着身子成为裸体外道。“苟萨喇”是他的第二个名字，据说他出生于一个叫做 Gosàlā 的村子。又有人说，因为他在牛棚里出生的，所以叫做“苟萨喇”，“苟萨喇”是牛棚的意思。

接着再看经文：

另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此阿基答·给萨甘拔喇有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位阿基答·给萨甘拔喇，也许大王拜访阿基答·给萨甘拔喇能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

“阿基答·给萨甘拔喇”(Ajita Kesakambala)：“阿基答”是他的名字。“给萨”是头发、人头发，“甘拔喇”是毯子。因为这个外道经常披着一件由人头发编织成的毯子，所以人们叫他“披着人头发毯子的阿基答”。这种头发毯令人厌恶，在

天冷时穿着很冷 ,天热时穿着很热 ,而且很难看 ,散发着恶臭 ,披在身上浑身都不舒服 ,再也找不到比这更厌恶低劣的衣服了。但是这个外道以此为荣 ,竟然也博取了很多人的信心 ,认为他是有修行、苦行的人。

经文又说：

另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子末生怨王这样说：“大王，此巴古塔·咖吒亚那有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位巴古塔·咖吒亚那，也许大王拜访巴古塔·咖吒亚那能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子末生怨王默然。

这里讲到的“巴古塔”(Pakudha)是他的名字，“咖吒亚那”(Kaccàyana)是他的姓。这个外道拒绝使用一切冷水，即使大便后也不用冷水来洗净，宁可用热水或者粥来清洗粪便。如果他渡过河流或者跨过路边的水坑，会认为“我的戒已经破了”，于是藉由堆起一堆沙塔来决意恢复他的戒。他执著这种不幸的邪见(nissirākaladdhiko)。

经文继续说：

另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此山吒亚·悲喇他子有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位山吒亚·悲喇他子，也许大王拜访山吒亚·悲喇他子能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

这里的“山吒亚”(Saccaya)是他的名字。因为他是悲喇他(Belañña)的儿子，所以叫悲喇他子(Belaññaputta)。

经文里说：

另一个王臣也对马嘎塔国韦迭希之子未生怨王这样说：“大王，此尼干陀·那嗒子有僧团、有大众，为众人之师，有名、有声望、创教主、受多人尊敬、经验丰富、出家经久、耆宿、高龄。大王，拜访那位尼干陀·那嗒子，也许大王拜访尼干陀·那嗒子能使内心欢喜。”如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王默然。

“尼干陀”(Nigañho)的意思是没有系缚、没有

束缚。尼干陀是印度耆那教的教主。被称为尼干陀是因为他们自称：“我们没有系缚的烦恼，我们没有缠缚的烦恼，我们已不被烦恼所系缚。”因为他是那嗒(Nāṇā)的儿子，所以叫“尼干陀·那嗒子”(Nigaṇṭho Nāṇaputta)。

经文接着说：

那个时候，基瓦王子育在马嘎塔国韦迭希之子未生怨王不远处默然而坐。

听完这些大臣赞叹他们导师的话语之后，未生怨王想：“我不想听这些人所说的话，这些话对我没有利益。我想听就像控制诸龙的金翅鸟一般保持沉默者的陈述。”

然后他想：“基瓦王子育是寂静的佛世尊的护持者，他自己也很寂静，所以他就像那些具足仪法的比库一样安静地坐着。如果我不先问他，他是不会说话的。就像想要制服一头大象，就必须抓住它的脚一样。”于是，他主动地开口。

基瓦赞佛

我们再看经文：

当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对基瓦王子育这样说：

“朋友基瓦，你为何默然呢？”

“这些大臣们各自都称赞自己所护持的沙门，但你却不开口。你为什么要这样沉默？难道你没有像他们一样护持沙门吗？难道你很贫穷吗？是我的父亲没有给你自由吗？抑或你是个没有信仰的人？”国王这么问。

这时基瓦心想：“这位国王想听我谈论我所护持的沙门的功德，现在不是我再保持沉默的时候了。但是那些大臣们在顶礼国王之后坐下来赞叹自己所护持的沙门的功德，我不应该像他们一样赞叹导师的功德。”

于是，基瓦从座位上站起来，朝着佛陀所居住的芒果林方向先行五体投地礼。如何行礼呢？先合掌当胸，然后缓缓拜下。在拜下时，额头、手肘、手掌、膝盖和脚这五个身体的部位都碰触到地上，这叫做“五体触地礼”或“五体投地礼” (paṇcapatimhita)。

基瓦向着佛陀的方向顶礼之后，恭敬地双手合十，高举至头，对国王说：“大王！请不要认为我随随便便地亲近任何的沙门。当我的导师在

入母胎时、出母胎时、出家时、正觉时、转法轮时，一万个世界都震动了。当他显现双神变，以及在天界讲完‘阿毗达摩’下降到人间的时候，大地亦同样地震动。我将要讲述我导师的功德，请您一心专注地聆听，大王！”

然后，他这样赞扬道：

“大王，此世尊、阿拉汉、正自觉者住在我的芒果林，与一千二百五十位大比库僧一起。对那位世尊有这样的名声传扬：

“好名声”(kalyāṅo kittisaddo)：具足种种善妙、最胜功德的赞誉。

“传扬”(abbhuggato)：传播远扬到包括诸天的世间。

哪些功德呢？即佛陀的十种功德：

Bhiti'pi so Bhagavà arahaü, sammàsambuddho,  
vijjàcaraõasampanno, sugato, lokavidà, anuttaro,  
purisadamma sàrathi, satthà devamanussànaü, buddho,  
bhagavà'ti.ü

“‘彼世尊亦即是阿拉汉，正自觉者，明行具足，善至，世间解，无上者，调御丈夫，天人导师，佛陀，世尊。’”



“那位世尊亦即是阿拉汉” (Iti'pi so Bhagavà arahaü)：为什么称为“阿拉汉”呢？

阿拉汉有五种含义：

1. àrakattà ( 远离 )：“以远离故为 arahaü”。因为佛陀已经远离一切烦恼，对烦恼已经站得很远，以远离故为 arahaü。

2. arānaü hatattà :ari 是“敌人”，hata 是“杀”。由于佛陀已杀死一切烦恼敌，故称为 arahaü。

3. arānaü hatattà :ara 是“辐”，在此比喻轮回或无明之“辐”。hatattà 是“已破坏”。由于已经破坏了轮回之辐，以已破辐故为 arahaü。

4. arahattà : araha 是“有资格的、值得的”。由于佛陀拥有无比圆满的戒、定、慧、解脱、解脱知见，值得一切人、天的供养、礼敬、尊重，所以称为 arahaü。

5. 以没有恶行等种种的秘密、隐秘故 (pàpakaraõe rahàbhàvato)。rahà 是“秘密”，加上否定前缀 Baü，意即“没有秘密”。由于佛陀已经没有任何身语意方面的恶行，他不用秘密地做任何事情，故称为 arahaü。

“阿拉汉”有这五种含义。

为什么称为“正自觉者” (Sammàsambuddho) 呢？“正确地、自己觉悟了一切法，故为‘正自觉

者’”(Sammā sāmāñca sabbadhammānañ buddhattā pana Sammāsambuddho'ti)

“明行具足”(Vijjācarañā-sampanno)：“明”(vijjā)是智慧，知识。佛陀拥有三明：宿住明、有情死生明以及漏尽明；或者拥有八种明：观智、五种神通、意所成神变。“行”(carañā)是“德行”，即戒律仪、守护诸根、于食知节量、实行警寤，信、惭、愧、多闻、精进、念、慧七种正法，以及四种禅那等十五种德行。由于佛陀已经圆满了智慧与德行，故称为“明行具足”。

“善至”(Sugato)：su是“善妙的”，gato是“到达”。已经到达善妙之处为 sugato。什么是“善妙之处”？即涅槃。又或者行于善美故为 sugato，正行故为 sugato，正语故为 sugato。佛陀已经到达至善、至圆满的境界称为“善至”。

“世间解”(Lokavidā)：loka是“世间”，vidā是“了解、理解”。由于佛陀已经了解世界的本质、世间生起的原因、世间的寂灭以及导致世间寂灭的方法，所以称为“世间解”。又由于佛陀已经了解有情世间、行世间和空间世间，称为“世间解”。

“无上者”(Anuttaro)：uttaro是“超越的、更上的”，na是“没有”。不存在有任何人比佛陀的

功德更超越、更殊胜，所以称为“无上者”。

“调御丈夫” (Purisadammasàrathi) : purisa 是男人、丈夫，在这里包括人丈夫、天丈夫、畜生丈夫。由于佛陀能调御他们，以能调御应调御者，称为“调御丈夫”。

“天人导师” (Satthà devamanussànaü) : satthà 是导师，devànaü 是诸天，manussànaü 是人类、诸人。佛陀像向导一样，是引导诸天及人们出离轮回危险之处的导师，称为“天人导师”。

“佛陀” (Buddho) : buddho 意为觉悟者。由于佛陀通过究竟解脱智已经觉悟一切应觉悟之法，故称为“佛陀”。又由于佛陀自己觉悟了四圣谛，同时还能教导他人觉悟，故称为“佛陀”。

“世尊” (Bhagavà) : bhaga + vant，或者称为 bhàgyavà。bhaga 是祥瑞的、吉祥的，vant 是拥有；拥有各种祥瑞、吉祥者称为“世尊”。

基瓦继续说：

“大王，拜访那位世尊，也许大王拜访世尊能使内心欢喜。”

基瓦一句一句地解释了佛陀功德的意义之后说：“如此，大王，我的导师是阿拉汉，正自

觉者……世尊！大王，请您去拜访世尊！如果大王拜访了世尊后，也许能够带给您内心的欢喜。”

他这样说的意思是：“大王！即使有一百个、一千个乃至十万个像您这样的人提出问题，我的导师也会在了知他们所有人的心之后，有能力和精力来回答他们的问题。您应该充满信心去亲近他并提出问题，大王！”

### 三、国王前往见佛

#### 基瓦准备象乘

当未生怨王听到基瓦在谈论世尊的功德时，他全身充满了五种喜。就在那时，他想马上去亲近佛陀。他心里想：“在这个时候我想要去到十力尊的跟前，除了基瓦之外，没有任何人能够快速地将车乘准备好。”

于是，他这样说：

“那么，朋友基瓦，请准备象乘吧！”

基瓦回答说：

“是的，大王。”

为什么要准备象乘呢？因为当时在骑马、坐车等各种交通方式中，象乘是最上等的，既然要去见最上等的人，当然也要用最上等的交通方式前往。同时，如果是骑马或者坐车的话会发出声音，很远就能听见它们的声音，而乘象是一步一步平稳地走，听不到声音。想到要去寂静的世尊之处，就应当乘坐寂静的车乘前往，于是末生怨王下令准备象乘。

基瓦王子育答应马嘎塔国韦迭希之子末生怨王，准备了五百头母象，以及国王御乘的公象之后，

末生怨王是否吩咐基瓦王子育准备五百头母象？没有吩咐。为什么没吩咐也要准备？因为基瓦是位智者，他无需别人的指点，自己就作出周全的出行安排。他想：“国王如今说要在夜晚外出，但他有很多敌人。假如在半路上发生任何危险，人们将会斥责我：‘基瓦为何要在不适当的时候带着国王离开！’同时他们也会批评世尊：‘沙门果德玛没有考虑在适当的时候为国王说

法。’为了避免有人批评我和世尊，我应当为国王的出行做好防卫工作和周全的安排。”

同时，有了女人们做依靠，男人就不会感到害怕。所以，为了让国王在众多宫女的围绕之下快乐地前进，基瓦准备了五百头母象。他吩咐那五百个宫女都装扮成男人的模样，每个人的手里都拿着剑和矛，乘着大象簇拥着国王。

基瓦进一步想：“这个国王已经杀害了他的父王，弑父是五无间罪之一，任何人造了五无间罪，他在今生将不可能再证得任何的圣道圣果，而佛陀只有在见到听众们拥有证悟道果的亲依止缘时才会说法。就让我召集大众前往，如果导师见到有些人有证悟道果的亲依止缘而说法，将能使众人获得利益。”

因此基瓦令人到处发出通告，并击鼓宣布：“今天晚上国王要到世尊之处，所有人都应尽自己的能力来保护国王！”

那时众人在想：“听说国王要去见导师，不知导师将会说什么法？让我们也去那里吧！”于是所有人都拿着香、花鬘等站在路边等待着国王的出行。

基瓦把所有这一切准备好之后，

报告马嘎塔国韦迭希之子末生怨王说：“大王，已准备好那些象乘，现在可考虑时候了。”

这句“现在可考虑时候了”(yassadāni kālāṃ maṃṃasā)是习惯用语，它的意思是说：“我已经按照您的命令做好一切准备了，现在请您考虑时间出发还是不出发，请您自己随意决定吧！”

## 国王出行

那时，马嘎塔国韦迭希之子末生怨王令 [宫] 女们一一登上五百头象乘，并登上 [自己] 御乘的公象，由诸持火炬者伴随着，以盛大的王者威严从王舍城出发，向基瓦王子育的芒果林前进。

当时，那五百个宫女都装扮成男人的模样，头上缠着头巾，腰间佩着剑，手里拿着杖和矛，每人登上一头母象乘，浩浩荡荡地出发。

“以盛大的王者威严”：“盛大”(mahacca)即隆重的。“王者的威严”(rājānubhāvena)是国王的威风、威势。当时国王的威势范围有多大？在恒河中下游三百由旬的广袤地区只有马嘎塔和盎嘎两个大国统治着。

据说当时有许多王族的舞女围绕着国王，其后是宫庭卫士，再后是着装华丽的大臣，再后不同装束、手中拿着不同武器，犹如持咒童子般的王子们，再后是诸婆罗门，再后是乐师，再后是弓箭队、象队、马队、车队、兵士等。

众人手中拿着火炬不止一百把、一千把，以这样的国王的威风，所以才说“以盛大的王者威严从王舍城出发，向基瓦王子育的芒果林前进”。

基瓦王子育把国王的随从们安排妥当后，自己则紧跟在国王身边而行。他心想：“假如有任何危难发生，我将第一个献出生命来保护国王。”

## 国王的恐惧

当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王来到芒果林不远之处，觉得害怕、惧怕、身毛竖立。

为什么未生怨王会感到害怕呢？有人说是因为黑暗。据说王舍城有十二个大门，六十四个小门。基瓦的芒果林在城墙和鹫峰山之间。当时国王从东门出城，走进山的阴影中，那里的山峰正好把月光挡住，山的影子和树丛的影子造成的黑暗使国王感到害怕。但是当时有成千上万的火



把，所以这种理由不成立。国王是因为四周寂静无声，担心基瓦图谋不轨才感到害怕。

据说基瓦还在宫殿的顶层时就说：“大王，世尊喜欢安静，我们应该安静地前往。”所以国王禁止在沿途奏乐，乐器只是随身带着而已。同时他们也都不高声谈话，只以弹指作为信号前进。

当他们来到芒果林附近的时候，连喷嚏声都听不到。一般国王都喜欢声音，但他发现周围寂静无声时，即感到恐惧不安，甚至对基瓦产生怀疑：“这个基瓦告诉我说在芒果林里住着一千二百五十位比库，但现在来到这里却连喷嚏声都听不到。我想这是个骗局，他把我骗出城，然后在前面布下伏兵，抓住我后自己高举华盖做国王。他拥有五头象的力量，而且就走在我的身边，在我的身边却连一个拿着武器的男人也没有。啊！算我倒霉了！”由于他感到异常的恐惧，不能够再保持无畏的样子，因此把自己恐惧害怕的情绪表现出来。

于是，恐惧、悚惧、身毛竖立的马嘎塔国韦迭希之子末生怨王对基瓦王子育这样说：

“朋友基瓦，你不会欺骗我吧？朋友基瓦，

你不会蒙骗我吧？朋友基瓦，你不会把我交给敌人吧？若真的有一千二百五十位大比库僧团，为何既没有喷嚏声，也没有咳嗽声、吵杂声呢？”

当时基瓦心里想：“这个国王实在太不了解我了！我是不会杀害任何其他生命的。假如我不设法让他平静下来，他将会死去。”

于是，他用坚定的口气安抚国王道：

“大王，不要害怕！大王，不要害怕！大王，我不会欺骗您！大王，我不会蒙骗您！大王，我不会把您交给敌人！大王，前进！大王，前进！在那圆堂里灯火辉煌。”

基瓦连续说两次“大王，前进” (abhikkama, maharaja)，因为只说一次语气还不够坚定。

“在那圆堂里灯火辉煌”(ete maōóalamàëe padāpà jhàyantī)是在提醒国王：“如果是那些匪党、盗贼们盘踞的地方，就不可能灯火明亮。您现在就朝着灯火辉煌的方向勇敢地前进吧！”

## 国王见佛

当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王乘象前进到象所能到之地，从象乘下来后，步行到圆堂门口。

未生怨王来到寺院外面的门楼时，从象乘上下来。当他在地上刚刚站稳时，世尊的光明照遍他的全身。此时，他全身都流满了汗，衣服紧贴着他的身体，让他感觉非要脱下来不可。他想到自己所造的罪，心里生起了大恐怖。他没办法直接走到世尊跟前，于是拉着基瓦的手，假装着好像是来参观这座芒果林一样。他一边走一边称赞道：“基瓦，你建得很不错嘛！这里的建筑还挺不错的！”他藉由赞叹寺院来掩饰内心的不安，这样逐渐来到圆堂的门口。

去到后对基瓦王子育这样说：“朋友基瓦，哪位是世尊？”

他为什么会问哪位是世尊呢？难道他没有见过佛陀吗？他的父王是佛陀的弟子，他的父亲在未生怨还很小的时候就曾经带他去见佛陀。再



者，他的父亲曾邀请佛陀和比库僧团到宫中应供，做王子的他必然见过佛陀。为什么这时他却问“哪位是世尊呢”？有人说由于他亲近恶友，杀害了自己的父亲，又派刺客杀佛陀以及放出那喇笈利大象攻击佛陀，他变成大罪人，不敢面对面地见佛陀，所以不认得了。但这不是理由，因为佛陀具足三十二相，八十种好，放射出来的六色光明照亮了整座芒果林，就好像众星围绕着明月一样，佛陀坐在比库僧众面前，坐在会堂的中央，有谁还会认不出佛陀呢？未生怨王之所以这样问，只是想摆出一副统治者的架子。即使已经知道，也要装着不知去问，这是王族们的本性。

基瓦听后，心想：“这个国王如同一个人站在大地上，却问：‘大地在哪里？’仰望着天空，却问：‘日月在哪里？’站在须弥山下，却问：‘须弥山在哪里？’站在十力尊面前，却问：‘哪一位是世尊？’就让我来告诉他哪一位是世尊吧！”

于是基瓦向世尊恭敬合掌之后，对未生怨王说：

“大王，那位是世尊！大王，那位世尊依中柱面向东方，坐在比库僧众的面前。”

### 国王的情感流露

当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王来到世尊之处，来到后站在一边。

未生怨王以不影响世尊和比库僧团的脚步来到世尊的跟前，在一边适合自己站立的地方站着。他站在那里环视宁静的比库僧团，当时有一千二百五十位比库在那里坐着。未生怨王环视比库僧团的时候，无论目光所及之处，只是见到他们宁静地坐着，看不到有任何一位比库在玩弄手、玩弄脚或者打喷嚏，也没有任何一位比库去

看站在世尊前面的国王、国王的随从，或者那些乔装打扮的宫女们，所有比库只是注视着佛陀而坐着。

站在一边的马嘎塔国韦迭希之子未生怨王环视默然犹如湖水般澄净的比库僧团，发出感叹说：“愿我的伍达夷跋达王子拥有这样的寂静，就如比库僧团现在所拥有的寂静！”

当未生怨王见到如此宁静的僧团后，心中生起信心。他一再环视诸根寂静地坐着的比库僧团，就好像一片没有淤泥的清澈湖水一般。于是他发出欢喜的赞叹：“愿我的儿子伍达夷跋达王子拥有这样的寂静，就如比库僧团现在所拥有的寂静一般！”

他这句话的意思是：“愿我的儿子也能拥有像这比库僧团所拥有的身、语、意寂静以及戒行的寂静！”这句话的意思并不是说：“愿我的儿子以后也出家，就像现在这些比库一样安静！”

当一个人获得难得的事物或者看到稀有的东西时，自然而然会想到自己所爱的人或者亲戚、朋友，这是世间人的习惯。同样地，未生怨王看到宁静的比库僧团，就想起他所爱的儿子。

另外，他还担心自己的儿子才希望儿子寂静。据说当时他这样想：“我的儿子将会问：‘我父亲还这么年轻，我的祖父到哪里去了？’如果他听到‘你父亲杀了你的祖父’之后，可能会说：‘我也要杀死我的父亲当国王。’”由于担心自己的儿子也会像他一样，所以说出这样的话，希望他的儿子能够安详、平静。

虽然他这样希望，而且在佛陀面前说出这样的话，然而事实却很残酷。这个王国的历史恰恰和他的愿望相违背，他所担心的事情最后还是发生了。未生怨王杀死了父亲宾比萨拉王，后来这个伍达夷跋达——他现在的掌上明珠——最后还是杀死了他。而伍达夷跋达又被他的儿子马哈木地咖(Mahamuōōika)杀死，马哈木地咖又被他的儿子阿奴卢特(Anuruddha)杀死，而阿奴卢特又被他的儿子那嘎达思(Nāgadāsa)杀死。杀父篡位的事件在这个王朝一共发生了五代。当时的国民愤怒地说：“这些是自己毁灭自己家族的国王，我们要他干什么！”于是他们把那嘎达思杀死，推选大臣苏苏那格(Susunāga)即位治理国家，建立了苏苏那格王朝。苏苏那格王朝不久被难陀王朝(Nanda)所灭。但难陀王朝也只维持了二十二年便告灭亡。公元前 326 年，马其顿王亚历山大

(Alexandros)率军入侵西北印度，后来有个叫月护(梵 Candragupta)的青年号召人民把亚历山大的军队赶跑，并率大军灭了难陀王朝，建立孔雀王朝(梵 Maurya)，孔雀王朝的第三代国王即是阿首咖王(Asoka,旧译阿育王)。此是后话。

那个时候，佛陀这样问国王：

“大王，你的思念随所爱而去。”

这句话的意思是：“你的思念是不是跟随着你的感情而去呢？”

为何佛陀会这样说呢？因为世尊心想：“这个国王来到这里后一直都沉默不语地站着，他在想什么呢？”当他知道国王的内心后想：“这个国王没有勇气和我交谈，所以环视比库僧团而想起他的儿子。如果我不先开口，他就不会有勇气和我说话，我就主动和他说话吧！”

因此，紧接着国王发出欢喜赞叹后，世尊说：“大王，你的思念随所爱而去。”这句话的意思是：“大王，就像落在高地的雨水会流向低处。同样地，当你环视比库僧团后，你的心就流向你的所爱。”

当时国王对佛陀的这句话很感动：“啊！佛



陀的功德的确是如此不可思议！世上再也找不到像我这样曾经对世尊犯下这么严重的罪恶的人了！我杀死了他最大的护持者，接受迭瓦达答的教唆，派刺客谋害他，放出那喇笈利攻击他。依仗我的权势，迭瓦达答推下石块想砸死他。像我这样一个罪大恶极的人，根本不值得佛陀开口向我说话。世尊确实善住立于圣神变成就等五种特相，我决不会放弃这样的一位导师而去寻找其他的导师！”

国王内心充满欢喜，对世尊说：

“尊者，我爱伍达夷跋达王子！尊者，愿我的伍达夷跋达王子拥有这样的寂静，就如比库僧团现在所拥有的寂静！”

当时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王礼敬世尊后，向比库僧众合掌致敬，然后坐在一边。

这个时候马嘎塔国王未生怨才礼敬世尊。顶礼佛陀后，他再向比库僧众合掌表示礼敬。为什么不再顶礼僧众呢？假如他顶礼过佛陀后接着再顶礼僧众，必须背对着佛陀，这样对佛陀是不恭敬的，就好像顶礼了国王之后再顶礼太子是对国王的不恭敬。所以他在顶礼佛陀之后，只是站

在原来的位置向比丘僧众合掌表示礼敬，然后坐在一边。

有人可能会这样想，为什么国王要礼敬出家人呢？这是古印度的礼仪，国王是世俗的统治者，而宗教导师是心灵的指导者。古代的贤王都恭敬出家修道的宗教导师，所以他们这样礼敬。就像现在泰国的国王见到高僧也会顶礼，缅甸的政府首脑、高官见到大长老、西亚多也会行五体投地礼。在斯里兰卡，总统见到出家人也同样如此行礼。

## 四、沙门果之问

### 国王提问

坐在一边的马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对世尊这样说：“尊者，我想问世尊一些问题，假如世尊能抽空为我解答问题。”

佛陀说：

“大王，随意问吧！”

世尊知道末生怨王希望提出问题，因此说：“大王，随便问吧！”(Puccha, Mahàràja, yadàkai khasi) 它的意思是：“你想问什么就问吧，我没有回答问题的顾虑！”或者是：“只要你有所问，我都能够回答！”世尊向他作出一切知者的邀请。

即使像独觉佛、上首弟子、大弟子这样的圣者，他们也都不会说：“随便问吧！”而是说：“听了你的问题之后，我将会回答。”但诸佛会这样说：“贤友，你想问什么就随便问吧！”或者：“大王，你想问什么就问吧！”对一切天人、鬼神、国王、沙门、婆罗门的问题，佛陀都能够回答，所以佛陀这么说。

末生怨王因为世尊的邀请而感到满心欢喜，于是他这样问：

“尊者，是否就如这些种种职业，也即是：驯象师、驯马师、车夫、弓术师、旗手、元帅、粮草兵、高级军官、突击队、前锋、勇士、装甲兵、奴隶子、糕点师、理发师、洗浴师、厨师、花鬘师、染织工、织布工、编篮工、陶匠、算术师、印算师，或其他像这类的种种职业，他们都能在今生即享用现见的职业成果，他们以此使自己快乐和满足，使父母快乐和满足，使妻儿快乐

和满足，使朋友快乐和满足，对诸沙门、婆罗门建立的崇高布施能导向生天、乐报和天界。”

从未生怨王列举的职业清单中，可以了解到两千五百多年前佛陀在世时古印度的职业状况。就像在座诸位有些人当公务员，有些人从事教育，有些人从事管理，有些人从事大众传媒，有些人从事旅游服务，有些人从事商务经贸，有些人从事中介等等各种职业。人们通过工作劳动获得报酬，既可以在今世维持生计、养家糊口，也可以赡养父母、帮助亲戚朋友，可以带给自己和他人快乐，还可以用这些善资去做布施，护持供养出家修行人，或者投入社会福利和公益，这样可以带给他们来世的快乐。

未生怨王接着问：

“尊者，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？”

在家人通过自己的劳动获得财富，可以享有财富的快乐。您可不可以告诉我们，出家人是否也能够获得今生即可以见到的成果？国王的意思是他并不想听出家人有关来世的说教，毕竟来

世对他来说是看不到、摸不着的。

还有一层意思是，未生怨王已经拥有世俗的最高权力，然而这些却不能使他感到满足。他想要了解是不是有比世俗快乐更崇高的快乐，是不是有比世俗成就更加崇高、圣洁的成就。

佛陀的反问

佛陀反问未生怨王：

“大王，你是否记得曾向其他沙门、婆罗门问过这问题？”

佛陀为什么不直接回答国王的问题，却反问国王是否曾经问过其他沙门、婆罗门呢？因为佛陀知道，跟随国王一起来这里的很多大臣都是外道的弟子、信徒，如果佛陀一开始就谈论负面与正面的问题，这些外道的弟子们将会讥嫌：“我们的大王抱着很大的勇气来这里，但自从他来到时开始，沙门果德玛就只是谈论沙门之间的争吵和沙门之间的辩论。”这样他们就不会恭敬地听法。但如果由国王来谈论，这些大臣就不敢随便批评，因为他们必须服从于国王，世间人总是听命于权威。因此，佛陀决定把描述外道理论和学

说的任务交给国王本人，那些大臣就不敢抱怨佛陀了。

“你是否记得” (abhijānāsi no tvaü)的意思是：“大王，你是否记得曾向其他沙门、婆罗门问过这个问题？你是否还记得他们是怎样回答的？你没有忘记吧？”

未生怨王回答：

“尊者，我记得曾向其他沙门、婆罗门问过这问题。”

佛陀又说：

“大王，请说说他们所回答的话，假如你不觉得麻烦的话。”

“假如你不觉得麻烦的话” (sace te agaru bhāsassā)：假如你在这里重述他们所回答的话不会觉得麻烦、不会感到不舒服的话，那就请你说说吧！

未生怨王说：

“尊者，我不觉得麻烦，无论世尊或像世尊一样者坐在哪里。”

未生怨王的这句话是什么意思呢？和那些貌似智者的人一起讨论问题是件痛苦的事情，他们只会逐句逐句、逐字逐字地挑毛病。但是真正的智者听了别人的谈论后，会赞许说得对的话，会指出说错了的语言文句和义理，并且给予纠正。再也没有像世尊一样的智者了，所以才说“尊者，我不觉得麻烦，无论世尊或像世尊一样者坐在哪里”。

佛陀说：

“大王，那请说说吧！”

未生怨王怎样描述他曾经拜访过的那些外道诸师呢？他们的理论学说是怎么样的呢？我们在下一节再讨论。





## 第三讲 六师诸见

上一讲我们谈到了未生怨王想拜访一位沙门，希望通过闻法而令自己内心释怀。当未生怨王见到佛陀后，首先对宁静的比库僧团发出赞叹，并希望世尊能够回答他的问题。在得到世尊的邀请后，未生怨王问了关于出家人是否能够获得今生可见的结果这个问题。世尊反问他是否曾向其他沙门、婆罗门问过这个问题，并请他复述他们的回答。

### 一、布拉纳·咖沙巴之说

于是，未生怨王开始描述他之前曾经拜访过的当时著名的“沙门六师”。未生怨王说：

“尊者，有一次，我前往布拉纳·咖沙巴之处。去到之后，与布拉纳·咖沙巴共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对布拉纳·咖沙巴这样说：‘朋友咖沙巴，是否就如这些种种职业，也即是：驯象师、驯马师、车夫、弓术师、旗手、元帅、粮草兵、高级军官、突击队、前锋、勇士、装甲兵、奴隶

子、糕点师、理发师、洗浴师、厨师、花鬘师、染织工、织布工、编篮工、陶匠、算术师、印算师，或其他像这类的种种职业，他们都能在今生即享用现见的职业成果，他们以此使自己快乐和满足，使父母快乐和满足，使妻儿快乐和满足，使朋友快乐和满足，对诸沙门、婆罗门建立的崇高布施能导向生天、乐报和天界。朋友布拉纳·咖沙巴，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

尊者，如此说时，布拉纳·咖沙巴对我这样说：‘大王，做、令做，砍、令砍，烧、令烧，悲、令悲，疲劳、令疲劳，战栗、令战栗，令杀生、令不与取、破门〔行窃〕、掠夺〔财物〕、偷盗、拦路〔抢劫〕、通奸他妻、说假话，并没有作恶行。’”

布拉纳·咖沙巴认为，即使一个人亲手造恶业或者令人造恶业，砍杀，烧，或者使他人痛苦，使他人劳累，受惊吓、恐怖他人，造作杀生、不与取（偷盗）、破门抢劫、掠夺财产、抢劫、通奸、诈骗等等恶行，也没有造什么恶行。

“‘即使用边缘锋利之轮将此地上的众生作

一肉聚、一肉堆，以此因缘既没有罪恶，也没有恶报。即使沿着恒河的南岸杀戮、令杀戮，砍、令砍，烧、令烧，以此因缘既没有罪恶，也没有恶报；即使沿着恒河的北岸布施、令布施，祭祀、令祭祀，以此因缘既没有福德，也没有福报。’”

他既否定善业和恶业，也否定善恶业的结果，他的理论属于“无作用论”(Akiriyavāda)或“道德虚无论”。

“‘通过布施、调御、自制、真实语没有福德，[也]没有福报。’如此，尊者，我问布拉纳·咖沙巴现见的沙门果，却答以无作用。”

他认为，无论造的是善业或恶业，纯粹只是造作而已，并不会带来任何结果。布拉纳·咖沙巴认为，造作善业或恶业只是身体的动作而已，在身体毁坏之后，并不会带来任何的果报。用这个身体造业，也不会有行为的影响力在以后产生的效果。他坚持“造业无用论”或“道德虚无论”，认为所行的善和恶都是没有作用的。作恶多端、为非作歹不会有任何不好的结果，做布施、持戒、修行也不会有任何的福德、乐的果报。这是布拉

纳·咖沙巴的理论。

未生怨王接着说：

“尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问布拉纳·咖沙巴现见的沙门果，却答以无作用。

尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对布拉纳·咖沙巴的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说出不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

就好像想问哪种芒果或哪种芒果的干枝叶花果，却回答以另一种面包果或另一种面包果的干枝叶花果。当国王想要知道“出家人修行到底有什么今生可见的成果”时，布拉纳·咖沙巴却搬出他的一套理论：造善业没有乐的果报，造恶业没有苦的果报。造业只是造作，不会有任何行为的结果。

## 二、马卡离·苟萨喇之说

“尊者，有一次，我前往马卡离·苟萨喇之处。去到之后，与马卡离·苟萨喇共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对马卡离·苟萨喇这样说：‘朋友苟萨喇，是否就如这些种种职业……朋友苟萨喇，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

尊者，如此说时，马卡离·苟萨喇对我这样说：‘大王，有情的污染没有因、没有缘，无因、无缘有情污染；有情的清净没有因、没有缘，无因、无缘有情清净。’”

马卡离否定因和缘，也就是否定轮回和解脱的原因。他既否定身语意恶行是污染之缘，也否定身语意善行是净化之缘。

“‘没有自作者，没有他作者，没有人作者；没有力，没有精进，没有人的能力，没有人的努力。’”

“没有自作者” (natthi attakàre)：意思是众生不可能通过自己所造之业而成就以下几种结果：投

生到天界，投生到魔界，投生到梵天界，证悟弟子菩提，证悟独觉菩提，以及证悟一切知智。他否定这些。

“没有他作者”(natthi parakāre)：一个人不可能依靠他人的教诫、教导而证悟。他也否定除了菩萨大士之外的其他众人能够获得以人界的幸福为起点直到证悟阿拉汉道果的成就。这个马卡离·苟萨喇在打击圣者之轮，这个愚痴人在否定佛教的一切成就。

“没有人作者”(natthi purisakāre)：否定人们通过所作而达到上述各种成就。

“没有力”(natthi balaü)：否定众生能够立足于自己的能力，付出精进来获得成就。

“没有精进、没有人的能力、没有人的努力”(natthi vāriyaü, natthi purisathāmo, natthi purisaparakkamo)：否定一个人可以通过自己的努力、奋斗而获得成就。

“一切有情、一切有息者、一切生类、一切生命无自在、无力、无精进。”

“一切有情”(sabbe sattā)：包括骆驼、牛、驴等一切众生。

“一切有息者” (sabbe pāṇā) : 有呼吸的众生，是对一根和二根的生物而言。

“一切生类” (sabbe bhātā) : 是对卵壳和胎藏中的生物而言。

“一切生命” (sabbe jīvā) : 是对水稻、大麦、小麦等而言。他认为只要会生长就拥有生命。

“无自在、无力、无精进” (avasā abalā avāriyā) : 它们没有控制能力、没有力量、没有努力。

“‘随命运、境遇、自然而变化。’”

“随命运” (niyati) : 命运是指宿命。也就是说，有情、有息者、生类、生命的命运是固定的，无论它们投生到哪里，社会地位怎么样，都是固定的。因为任何事情、任何生命的发生都有必然的规律，都是已经决定的，就像用一条切不断的线串起来的牢不可破的珠宝一样。

“境遇” (sai gati) : 人的不同阶段。

随“自然” (bhāva) : 整个世界都依靠其自己内在的本质，依照一定的规律、方式存在，就像刺有尖锐性，苹果有圆性，鸟会飞、花会开一样。任何现象应怎样存在，它就会以那样的方式存在；若它不应存在，它就不会存在。

“‘ 在六种阶层中经受乐与苦。’”

“ 在六种阶层中 ” (chasvevabhijātasu) : 他把人分为六个阶层, 即: 黑色、青色、红色、黄色、白色和最高白色这六类人。

1、黑色阶层(Kaṅabhijāti) : 包括屠羊者、捕鸟者、捕鹿者、杀猪者、猎人、捕鱼者、盗贼、刽子手、狱卒等, 以及任何从事残酷行业的人。

2、青色阶层(Nālabhijāti) : 他把佛教的比库称为青类阶层, 说“ 比库们是棘刺生活者 ” (bhikkhā kaṅīakavuttikā), 这里的“ 棘刺 ” 是指贪欲。因为他认为比库以欲望和贪爱使用在家人的供养, 就像把棘刺投入袈裟、饮食、住所、医药等四资具而受用。为什么会这样认为呢? 马卡离·苟萨喇毕竟是出身低贱种姓的凡夫俗子, 当他看见佛教比库们可以受用美妙殊胜的生活资具, 即使那些是通过正当的途径获得而使用的必需品, 他也认为这是把棘刺投入资具。他认为在穿着优质袈裟、食用美味食物、居住豪华住所、服用上等药物时, 不可能不会产生贪欲, 所以把佛教贬得很低。同时, 佛教称马卡离·苟萨喇的生活方式为“ 邪命外道 ” (ājāvakasamaya)。因为和佛教的生活方式不同, 所以他才这么说。



3、红色阶层(Lohitabhijāti)：是指只穿一件衣服的耆那教徒。他认为耆那教徒比前面两个阶层更崇高，因为他们持续地断食、不洗澡并且实行苦行。

4、黄色阶层(Haliddābhijāti)：由裸体外道的在家白衣信徒组成。在这里他把自己的资具施主们说成比耆那教徒还要尊贵。

5、白色阶层(Sukkābhijāti)：指他自己教派里的邪命徒、邪命尼。他们比前面四个阶层更崇高。

6、最高白色阶层(Paramasukkābhijāti)：他认为像难陀(Nando)、瓦差(Vaccho)、奇萨(Kiso)、桑奇差(Sai kiccho)和他自己这些已达到其宗教最高目标的人是最清净的。他们比一切人都更加崇高。

他把人分为这六类，在这六个阶层中经受苦与乐。

“‘但于此一百四十万种主要之胎，’”

“主要之胎”(yonipamukha)：他认为在人类当中，刹帝利和婆罗门是主要之胎。在动物当中，狮子和老虎是主要之胎。

“‘ 及六千六百；五百种业、五种业、三种业、  
[一种]业和半业，’”

“ 五种业 ” (paṅca ca kammāni)：通过眼、耳、鼻、舌、身造业。

“ 三种业 ” (tāṃhi ca kammāni)：通过身、语、意造业。

“ 业 ” (kamme ca)：通过身和语造业。

“ 半业 ” (aśoḥakamme ca)：即意业，只由心念所造之业。

身和语所造之业比较粗，称为“业”。而心念所造的意业比较细，所以称为“半业”。

“‘ 六十二种行道、六十二种中劫、六种阶层、  
八种人地、’”

“ 六十二种行道 ” (dvaiṅhipāṇipadā)：有六十二种方法。

“ 六十二种中劫 ” (dvaiṅhantarakappā)：本来是六十四个中劫，由于他不知道还有两劫，所以认为是六十二劫。劫是时间单位，指众生流转要经过的时间单位。

“ 六种阶层 ” (chaḷābhijātiyo)：黑、青、红、黄、

白色和最高白色。

“八种人地”(aṅṅha purisabhāmiyo)：他把人的生命分为八个时期：

1、迟钝地(mandabhāmi)：从刚出生之日开始到第七天的时间，人们刚从产门出来，还很迟钝、愚昧，称为迟钝地。

2、游戏地(khióóabhāmi)：从恶道投生来的小孩经常会哭闹和啼叫，从善趣投生来的会笑，称为游戏期。

3、试足地(padavāmaṅsabhāmi)：小孩长到一定程度，会抓住父母亲的手或脚，或者扶着床、椅子等，把脚放在地上开始学走路，称为试足地。

4、直立行走地(ujugatabhāmi)：有能力自己用脚来走路的时期。

5、学习地(sekkhabhāmi)：小孩子长到学龄，学习文化技术的时期。

6、沙门地(samaóabhāmi)：离开家庭，过出家沙门的生活。

7、胜者地(jinabhāmi)：追随一位宗教导师获得知识的时期。

8、衰落地(pannabhāmi)：出家人年老了，他们不再说话，保持沉默。即使对如实的正法也不说什么。假如别人骂他为骆驼、猪、狗，他也不

说任何话，只是保持沉默。他们认为这是人生的最高时期。

“‘四千九百种活命者、四千九百种遍行者，’”

“活命者”(ajāvaka)：即过邪命生活的外道。

“遍行者”(paribbājaka)：古印度的一种修行者。

“‘四千九百种龙住、’”

即龙界。

“‘两千种根，三千种地狱，三十六种尘界，七种有想胎，七种无想胎、七种节生胎、’”

“尘界”(rajodhātuyo)：即去除尘垢的地方，这是指手背、脚背等而言。

“有想胎”(saṃsāgabbhā)：是指骆驼、牛、驴、羊、马、鹿、水牛等而言。

“无想胎”(asaṃsāgabbhā)：是指粳米、稻米、大麦、小麦、黍、粟米、稗子等而言。

“节生胎”(nigaōṇhigabbhā)：从节生长出来的

植物，例如甘蔗、竹子、芦苇等。

“‘七种天、七种人、七种鬼，’”

他认为众生轮回为七种天人、七种人和七种鬼。事实上天人、人类和鬼类都有无数种，但他认为只有七种。

“‘七种池、’”

“七种池”(satta sarā)：钝角池、造车池、无热恼池、狮崖池、六牙池、曼达积尼(Mandakīōā)池、杜鹃池。他认为众生轮回到一定阶段会变成水池。

“‘七种结节、七百种结节，’”

“结节”(pavuiā)：山的结节。

“‘七种崖、七百种崖，七种梦、七百种梦，’”

“七种崖”(satta papātā)：七种大山崖。

“七百种崖”(satta papātasatāni)：七百种小山

崖。

“七种梦”(satta supine)：七种大梦。

“七百种梦”(satta supinasatani)：七百种零碎的梦。

“‘八百四十万大劫，’”

“大劫”(mahakappino)：一段极漫长的时间。假如有人每一百年用一根茅草的草端从一个大湖泊里沾一小滴水取走，用这样的方法把那个大湖泊里所有的水都取干，这样取干一百次才等于一个大劫的时间。

“‘若愚者和智者经流转、轮回后，皆将作苦之边际。’”

所有的人，无论是聪明的智者、愚蠢的愚人，都必须经历这样一系列的轮回。他认为智者在此期间想要获得净化是不可能的，而愚人也不能超越于此而向上发展。这一系列轮回是自然而然发生的，是按照他认为是自然规律发生的。

“‘其中没有‘我将通过持戒、禁誓、苦行或

梵行，使未成熟之业成熟，或消除所触的成熟之业。’实非如此。‘ ”

如果人们想通过持戒、仪式、苦行、梵行生活等任何方式，使那些还没有成熟的业提早成熟，或者使已经成熟的触(已经体验的业)消除，这两者都是不可能做到的事。

为什么呢？因为：

“‘苦乐有定量，轮回有止境，没有增减，没有高下。犹如抛出的线球会翻滚着松开。同样地，愚者和智者经流转、轮回后，皆将作苦之边际。’”

他的意思是说：轮回对于智者来说不会减少，对于愚人来说不会增加。无论任何人、任何众生都要经过这一系列的轮回。经过这一系列过程之后，自然而然就能解脱。在轮回中没有任何出离的可能，解脱没有任何的希望。在这一系列轮回里，众生有可能变成人，可能变成鬼，也有可能变成高等种族或低等种族，可能变成植物，变成山、池、崖等。经过这一系列轮回后，就能到达轮回的尽头。如同站在悬崖上或树梢上往下抛一团线球，当线球滚到尽头之后，自然会停止

不再滚动。

这是他的理论，叫做“命定论”或“宿命论”，即一切都是注定的。

于是，未生怨王说：

“如此，尊者，我问马卡离·苟萨喇现见的沙门果，却答以轮回清净。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问马卡离·苟萨喇现见的沙门果，却答以轮回清净。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对马卡离·苟萨喇的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说出不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

### 三、阿基答·给萨甘拔喇之说

未生怨王接着说：

“尊者，有一次，我前往阿基答·给萨甘拔喇之处。去到之后，与阿基答·给萨甘拔喇共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对阿基答·给萨甘拔喇这样说：



‘朋友阿基答，是否就如这些种种职业……朋友阿基答，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

尊者，如此说时，阿基答·给萨甘拔喇对我这样说：‘大王，没有布施，没有供养，没有献供，没有善行恶行诸业之果的异熟，’”

“异熟”：果报(vipāka)。造了业后不会一下子成熟，必须经过一段时间才成熟，称为“异熟”。

“‘没有此世，没有他世，’”

为什么说“没有此世，没有他世”呢？对于生活在来世的人来说，今生是不存在的。对于生活在今世的人来说，来世是不存在的。任何生命在何处生，死时就在何处灭。一切生命死后都归于断灭。

“‘没有母亲，没有父亲，’”

孝顺父母、虐待父母都不存在果报。

“‘没有众生是化生者，’”

众生死后不会再投生而继续存在。

“‘世上没有沙门、婆罗门之正行者、正行道者，以自智证知此世及他世而宣说。’”

他否定有一类包括沙门、婆罗门的修行人，确实通过自己的能力见到三世因果。他认为这是不可能的，没有这一回事。

为什么呢？因为：

“‘人只是四大种，当其死时，地回归于地身，水回归于水身，火回归于火身，风回归于风身，诸根转移为虚空，’”

他认为一切众生都是由地、水、火、风四种物质元素构成的，人死了之后即回归这一切。就像用泥土做的陶壶破了之后，仍然回归于大地。水从海洋中蒸发变成云，云又凝结成雨降下来，最终流回到海洋里去。风是从空气的运动中产生，风停之后，一切依然回归于空气。人也是这样，作为物质存在的人，只是由地、水、火、风构成而已，人死了之后，内在的地、水、火、风将回归于外在的大自然。眼、耳、鼻、舌、身、

意六根都转为虚空，全部回归于大自然。

“‘以担架为第五的人们将死者抬走，文句被念到火葬场为至，骨头变成鸽子色，供祭皆成灰。’”

“以担架为第五”(àsandipaṃcamà)：四个人抬着四个角的担架或者卧床，连同床在内为第五。也即是四个人抬着担架把死人抬到坟场。

“文句”(padāni)：对死者的追悼文句，述说死者生平，追忆其有德行、有持戒与否的文章，总之是追悼死者功过的诔(lǐ)文。

“骨头变成鸽子色”(kàpotakāni āmīhāni bhavanti)：骨头最后变成白色。

“供祭皆成灰”(bhassantā àhutiyo)：这个人在活着的时候所布施的物品，以及荣誉等，这一切在他死后都化为灰烬，它们不会从此世带给来世任何的果报。

“‘布施是愚人所施設，’”

布施只是愚人的理论。其意思是说：“愚昧、无知的人想出了布施的理论，而不是智者。愚人

布施，智者接受。”

“‘任何说有 [来世] 之说，它们都是空无、虚妄的戏论。愚者和智者身坏后皆断灭、消失，死后不再存在。’”

无论聪明的智者、愚昧的愚人，死了之后身体都没有了，“人死如灯灭”。他的理论称为“断灭论” (ucchedadiñhi)。

因为阿基答·给萨甘拔喇否定三世轮回，否定因果业报，并强调人的物质属性，因此有些学者把他誉为物质主义者的先驱。<sup>8</sup>

这种理论和前面两种理论都有一个共同点，都是对业和业果、行为以及行为的结果持否定态度。

布拉纳·咖沙巴否定业，一切善恶行为只是

---

<sup>8</sup> 阿基答·给萨甘拔喇是古印度自由思想学派“顺世论”的先驱之一。顺世论(Lokāyata, Lokāyatika)，意即随顺世俗的思想。此学派主张包括人类在内的一切世间都是由地、水、火、风四大物质元素组成，人死后一切归无，没有灵魂，没有来世。此论否定轮回，否定业果，道德、苦行、布施、祭祀等皆毫无意义，人生的目的在于享受快乐和满足肉欲。

造作，不会有结果，称为“无作用论”。

阿基答·给萨甘拔喇的理论称为“虚无论”，他否定果报，人死之后什么都没有了。

马卡离·苟萨喇的理论称为“无因论”，既否定因，也否定果，所以说“无因无缘众生污染，无因无缘众生清净”。

否定业即是否定果报，否定果报即是否定业。这三个外道的理论都可以归为“断灭论”。

断灭论(ucchedavāda)包括三种：1、无因论(ahetukavāda)。2、无作用论(akiriyavāda)。3、虚无论(natthikavāda)。

认为人的寿、夭、康、疾、美、丑、富、贫、贵、贱、福、祸等都是没有原因的，都是偶然的，称为无因论。

认为造善也好、造恶也好，不会带来任何果报，没有行为的结果，称为无作用论。

否定因、否定果，否定前世、否定来生，称为虚无论。

这三种断灭论都认为因果是虚无的，轮回是虚无的。这些断灭论也称为邪见。如果一个人在接受或学习这些理论时，即造了邪见业。如果他信奉、坚信这三种理论的任何一种，乃至临终时都不放弃，称为“定邪见”(niyata micchādīṃhiko)，

即决定性的邪见。这种邪见可以使这个人死后必定堕落到恶趣，即使佛陀也没办法挽救他。

有些人相信这三种邪见之中的一种、两种或三种，不管一个人执取其中的任何一种、两种或三种，即成为生天道的障碍(saggamaggàvaraōa)和解脱道的障碍(mokkhamaggàvaraōa)。换言之，他所执取的这些邪见能够障碍他今生获得解脱、证悟圣道圣果，障碍他来生升天，乃至下一辈子想再投生为人都很难。

未生怨王继续说：

“如此，尊者，我问阿基答·给萨甘拔喇现见的沙门果，却答以断灭论。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问阿基答·给萨甘拔喇现见的沙门果，却答以断灭论。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对阿基答·给萨甘拔喇的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

## 四、巴古塔·咖吒亚那之说

经文接着说：

“尊者，有一次，我前往巴古塔·咖吒亚那之处。去到之后，与巴古塔·咖吒亚那共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对巴古塔·咖吒亚那这样说：‘朋友咖吒亚那，是否就如这些种种职业……朋友咖吒亚那，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

尊者，如此说时，巴古塔·咖吒亚那对我这样说：‘大王，有此七种身非造作、非造作类、非化作、非化作者、不生、稳如山峰、竖立如石柱。它们不动摇、不变易，互相不妨害，不能互相导致乐、苦或苦乐。哪七种呢？地身、水身、火身、风身、乐、苦，命为第七。’”

“此七种身” (sattime kàya)：地、水、火、风、乐、苦和命 (jāva, 灵魂) 这七种是构成一切世界的最基本元素。这七种元素并非由任何相同性质或不同性质的原因所造成、形成的。

“非造作类” (akāṇavidhā)：并没有任何人令它们变成这样。

“非化作” (animmità) : 不是由神通变化而来。

“非化作者” (animmàtà) : 也不是由天神或自在天下令变化而成。

“不生” (vaṁjhà) : 不会有结果。就像不怀孕的家畜, 或者不会发出新芽的棕榈树一样, 它们不会产生任何事物。他否定地、水、火、风能够产生色、声、香、味、触等。他认为色、声、香、味等是不依靠地水火风而独立存在的。

“稳如山峰” (kāñāñhà) : 像山峰一样耸立。山峰并不由任何事物产生, 同时也不会产生任何事物。

“竖立如石柱” (esikañhàyimhita) 也是这么样。

“它们不动摇” (te na iṁjanti) : 它们就像石柱一样竖立不动摇。

“不变易” (na vipariṁamanti) : 它们的性质不会改变。

“互相不妨害” (na aṁṁamaṁṁaṁ byābādhenti) : 因为它们的性质不会改变, 所以也不会互相妨碍。如果它们会改变, 就会产生妨害。

“‘此七种身非造作、非造作类、非化作、非化作者、不生、稳如山峰、竖立如石柱。它们不动摇、不变易, 互相不妨害, 不能互相导致乐、



苦或苦乐。其中没有杀者或令杀者，听闻者或令闻者，识知者或令识知者。即使以锋利的刀剑砍头，也没有任何生命被夺取，只是刀剑落在此七种身中间的空隙而已。’”

巴古塔·咖吒亚那譬喻说，就像用刀砍一堆绿豆，刀只是进入绿豆之间的空隙而已。同样地，所谓的杀人纯粹只是臆想而已。为什么呢？人是由这七种最基本元素构成的，而这七种元素是恒常不变的。如果一个人用刀去杀人，也只是刀经过这七种元素而已，并没有所谓杀害或令杀害。

他执持的是“灵魂不灭论”，因为灵魂不会因为身体被杀而遭到伤害或者毁灭，所以没有杀生者，也没有被杀生者。这是巴古塔·咖吒亚那的理论。

未生怨王于是说：

“如此，尊者，我问巴古塔·咖吒亚那现见的沙门果，却答以其他异事。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问巴古塔·咖吒亚那现见的沙门果，却答以其他异事。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的

沙门或婆罗门呢？’尊者，我对巴古塔·咖吒亚那的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

## 五、尼干陀·那嗒子之说

我们接着再看经文：

“尊者，有一次，我前往尼干陀·那嗒子之处。去到之后，与尼干陀·那嗒子共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对尼干陀·那嗒子这样说：‘朋友阿笈韦山，是否就如这些种种职业……朋友阿笈韦山，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？’

尊者，如此说时，尼干陀·那嗒子对我这样说：‘在此，大王，尼干陀以四种防护而防护。大王，尼干陀以哪四种防护而防护呢？在此，大王，尼干陀是防止一切水者、相应一切水者、去除一切水者和遍满一切水者。’”

“阿笈韦山”(Aggivessana)：古印度王族之姓。耆那教主尼干陀·那嗒子原出身王族，姓阿笈韦

山，故以此姓称呼他。

“防止一切水者”(sabbavàrivàrito)：他禁止使用一切水，拒绝使用一切冷水。据说他认为冷水中含有生命、有众生，所以不使用它。

“相应一切水者”(sabbavàriyutto)：通过防护一切恶而相应，即具足一切方法的防护。

“去除一切水者”(sabbavàridhuto)：通过防护一切恶而去除恶。

“遍满一切水者”(sabbavàriphuño)：通过防护一切恶来达到最终的证悟。

“‘大王，尼干陀乃如此以四种防护而防护。大王，若尼干陀如此以四种防护而防护，大王，这称为尼干陀的自至、自制和自立。’”

“自至”(gatatto)：心达到巅峰，即他的心通过证得解脱而达到最高境界。

“自制”(yatatto)：克制自己的心，即应当对身等诸根进行克制。

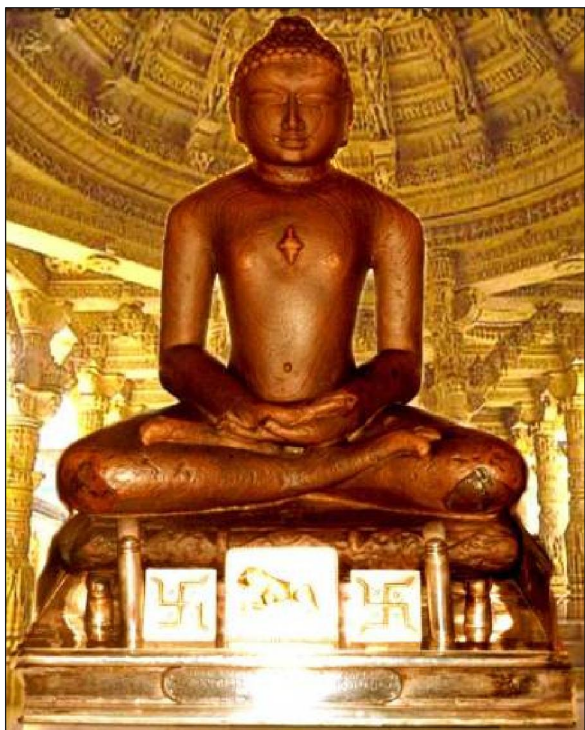
“自立”(ñhitatto)：心已经善安立，即心全部都极好地安立。

尼干陀·那嗒子是耆那教的教主，通常被尊

称为“大雄”(Vardhamāna Mahāvāra)。这一类外道属于苦行外道。

在古印度的沙门六师中，理论和佛教最相似的就是耆那教。他们也讲业与果报，也强调通过积累善业、持戒、修行来达到解脱。解脱的最高境界都叫做涅槃等。这些都是和佛教相同的地方。

但耆那教也有很多观点和佛教不同：他们相信有灵魂。灵魂会受到污染，受了污染就会堕落。由于灵魂追求物欲、追求欲乐，导致灵魂堕落，



耆那教的教主大雄像

堕落了就要轮回。要达到灵魂的净化，必须通过一系列的修行。他们认为人造的业是可以消除的，所以他们修行的主要方式是致力于“消业” (kammānaü byantābhava)。

他认为众生在过去生中都造了很多恶业，如果这些恶业在未来的轮回中成熟，必然会带来无尽的苦报。为了让未来还没有成熟的苦报提早成熟，他们致力于消除过去所造之业。如何消业呢？实行苦行，用各种方式折磨自己，通过折磨自己而让未来还没有成熟的业先成熟，通过这样来消业。在消业的同时，不再造作新业，则在未来不产生作用。当这些业全部消尽之后，由于不再有新业，于是可以解脱一切苦。这就是尼干陀或者耆那教的理论。<sup>9</sup>

然而，佛教并不承认有所谓的“灵魂” (Jāva) 或“自我” (Atman) 的存在。同时，佛教也认为：所造的旧业是不可能消的。为什么呢？因为众生造了业，因缘成熟就一定要受报。业依其受报的

---

<sup>9</sup> 《中部·天池经》在提及尼干陀的理论时说：“有过去所作的恶业，应通过行此激烈的苦行令消灭它。同时，现在通过防护身、防护语、防护意而于未来不作恶业。如是，通过苦行消诸旧业，不作新业，则于未来不起作用。于未来不起作用则业灭，业灭则苦灭，苦灭则受灭，受灭则一切苦灭尽。” (M.3.4)

时间可以分为现生受业(dīṃhadhammavedanāya kamma)、次生受业(upapajjavedanāya kamma)和后后受业(aparāpariyavedanāya kamma)，如果没有获得因缘成熟则成为无效业(ahosi kamma)。假如业可以消的话，那么佛陀也不用再受任何苦报了，是不是？可是佛陀仍然还要遭受一些不善的果报。

那应该怎么办？如果我们过去造了不善业，可以通过修行去防止缘的支助，更重要的是应该通过修戒定慧来断除烦恼。烦恼被断除了，就不会再造业。而过去所造之业在这个果报身终结之后、般涅槃后，就没有“五蕴”的承受体了，到那时，还没有获得因缘成熟的业也都成了无效业。业的终结是通过修行、通过戒定慧来达成的。佛教强调要从因上来下手。造业是通过烦恼而造的，断除了烦恼，就不会再造业。过去的业必须有烦恼的支助才能成熟而带来结生，没有烦恼的支助，业即不可能再发挥结生的作用。

耆那教是从果上去下手。既然过去所造的业能够带来苦报，就要想办法让恶业所带来的苦报提前受，受完了就能解脱，灵魂就得到净化。

所以，两者在理论上都承认业和果报，承认修行能带来解脱。但是佛陀强调修行一定要中道，按照戒定慧、八圣道的方式去解脱。而耆那

教认为要通过苦行去消业，业消尽了就是解脱。

未生怨王对这些理论并不感兴趣，他说：

“如此，尊者，我问尼干陀·那嗒子现见的沙门果，却答以四种防护。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问尼干陀·那嗒子现见的沙门果，却答以四种防护。尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对尼干陀·那嗒子的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳却不满意，但没说出不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

## 六、山吒亚·悲喇他子之说

我们继续看经文：

“尊者，有一次，我前往山吒亚·悲喇他子之处。去到之后，与山吒亚·悲喇他子共相问候。互相问候、友好地交谈之后坐在一边。尊者，坐在一边的我对山吒亚·悲喇他子这样说：‘朋友山吒亚，是否就如这些种种职业……朋友山吒亚，是否能够告知同样在今生即现见的沙门

果？’

尊者，如此说时，山吒亚·悲喇他子对我这样说：‘大王，假如你如此问我：“有来世吗？”若我如此认为：“有来世。”我会如此回答你：“有来世。”但我不[说]“这样”，我不[说]“那样”，我也不[说]“别样”；我不[说]“不是”，我也不[说]“并非不是”。假如你如此问我：“没有来世吗？”……“亦有亦没有来世吗？”……“既非有亦非没有来世吗？”……“有众生是化生者吗？”……“没有众生是化生者吗？”……“亦有亦没有众生是化生者吗？”……“既非有亦非没有众生是化生者吗？”……“有善行恶行诸业之果的异熟吗？”……“没有善行恶行诸业之果的异熟吗？”……“亦有亦没有善行恶行诸业之果的异熟吗？”……“既非有亦非没有善行恶行诸业之果的异熟吗？”……“如来死后有吗？”……“如来死后无有吗？”……“如来死后亦有亦无有吗？”……“如来死后既非有亦非无有吗？”若我如此认为：“如来死后既非有亦非无有。”我会如此回答你：“如来死后既非有亦非无有。”但我不[说]“这样”，我不[说]“那样”，我也不[说]“别样”；我不[说]“不是”，



我也不 [说] “并非不是” 。”

这个外道的理论称为“怀疑论”或者“捕鳗论”。鳗鱼的身体很滑，很难抓住它。这个人的理论如同鳗鱼一般，对任何事物都持怀疑态度。你问他什么问题，他都不直接回答，只给你模棱两可，甚至连模棱两可都不是的答案。对于古印度普遍流行的哲学问题，比如“有来世吗？没有来世吗？圣者死后还存在吗？圣者死后不存在吗？圣者死后既存在又不存在吗？圣者死后既非存在又非不存在吗？”等，他一概不作正面或负面、是或不是、这样或那样的回答。

“如此，尊者，我问山吒亚·悲喇他子现见的沙门果，却答以混乱。尊者，就好像问芒果却答以面包果，或问面包果却答以芒果；同样地，尊者，我问山吒亚·悲喇他子现见的沙门果，却答以混乱。尊者，为此我这样想：‘这些沙门、婆罗门一切都愚痴、一切都愚昧，为何问现见的沙门果，却答以混乱。’尊者，为此我这样想：‘像我这样的人怎么会想要非难居住在 [我] 领土内的沙门或婆罗门呢？’尊者，我对山吒亚·悲喇他子的话既不欢喜，也不反驳；不欢喜、不反驳

却不满意，但没说出不满意的话，只是不接受、不采纳他的话，从座位起来而离开。”

今天晚上所讲的这沙门六师理论，对于佛弟子来说可能会有点闷，但是对研究历史、哲学的人来说，这些经文资料都很宝贵。为什么呢？因为经文中提到的绝大部分外道理论在印度已经失传了。除了耆那教仍然流传至今之外，其他的教派在印度都已经销声匿迹了。古印度和古代中国不同，古印度是不崇尚文字的，他们的理论都是通过口口相传而流传下来。一旦这种理论、宗教、哲学没有传人，即宣告这种学说失传了。

这一时期相当于中国的春秋战国时代，在中国也是“百家争鸣”的时期。诸子百家和印度的沙门六师几乎处于同一个时期，只是地域不同而已。在中国，儒家的孔子、孟子，道家的老子、庄子，兵家的孙子、孙臆，法家的韩非子，墨家的墨子等等，因为他们或他们的弟子用文字将其思想哲学记录下来，所以我们现在仍然可以看到诸子百家的学说。但古印度的这些哲学家、思想家、宗教家们，由于他们的经典都是通过师徒之间口口相传，一旦这些传承中断了，其典籍也就无从谈起。

如果我们对比一下古代中国和古印度的这些思想哲学，会发现他们所关心的对象和思维模式有很大的差别。中国古人所关心的对象多数是国家、社会、自然，或者是人与国家、人与社会、人与自然的关系，有许多思想还与政治、帝王等密切相关，例如儒家、法家、兵家等，其思维模式多侧重于现实的、现世的、外在的。同时，在所有这些中国古代哲学思想当中，没有一派提到过去世和未来世，没有一派涉及业和果报思想，当然也谈不上解脱论了。

但是古印度的思想家、哲学家几乎都把焦点放在人生、生命上，寻求和探索人生的价值、生命的意义、生命的出路，因此发展出丰富的轮回说、业果论、解脱论等，其思维对象多数是生命、人生，倾向于内在的。

谈论了沙门六师的学说之后，未生怨王继续问佛陀：在佛陀的教法中，是否有今生即可以见到的沙门成果呢？佛陀会怎样回答呢？是不是在佛陀的教法中可以获得今生可见的沙门成果呢？我们在下一节继续学习。



## 第四讲 出家功德

我们在上一讲从侧面了解到与佛陀同一时期出现的沙门六师的学说、思想。经文里提到未生怨王去拜访沙门六师，听了他们的阐述，但对他们的思想学说均感到不满意。

### 一、第一种沙门果

于是，未生怨王用同样的问题问世尊：

“尊者，我也问世尊：尊者，是否就如这些种种职业，也即是：驯象师、驯马师、车夫、弓术师、旗手、元帅、粮草兵、高级军官、突击队、前锋、勇士、装甲兵、奴隶子、糕点师、理发师、洗浴师、厨师、花鬘师、染织工、织布工、编篮工、陶匠、算术师、印算师，或其他像这类的种种职业，他们都能在今生即享用现见的职业成果，他们以此使自己快乐和满足，使父母快乐和满足，使妻儿快乐和满足，使朋友快乐和满足，对诸沙门、婆罗门建立的崇高布施能导向生天、乐报和天界。尊者，是否能够告知同样在今生即现见的沙门果？”

就好像想从沙子中榨出油来是不可能的，同样地，我无法从这些外道六师的理论中得到任何真实义，所以我前来请教世尊、寻求答案。

佛陀回答说：

“可以的，大王。大王，我就此问题反问你，请按你的意思回答。大王，你认为如何？在此，若有一人是你的奴隶、佣人，是早起晚寝、顺从[你意]而作、[令你]适意而行、[对你说]爱语、仰视[你的]颜脸者。”

“奴隶” (dāso)：由家中婢女所生的、用钱买来的，或从战争俘虏来的任何一种奴隶。

“佣人” (kammakāro) 勤勉地做各种工作的人。

“早起晚寝” (pubbuñhāyā pacchānipātā)：清晨主人还未起床之前必须先起床，从黎明时分一直到夜晚主人入睡期间，要完成所有工作后才能上床就寝，叫做“早起晚寝”。

这句话也可解释为“先起后坐”：从远处看见主人前来就要先起立，等完成敷设座位、帮主人洗脚等工作后才能坐下来。

“顺从[你意]而作” (kīi kārappaiissāvā)：“我应做什么？我要做什么？”这样询问并按照你的意思

工作。

“ [令你 随意而行 ” (manàpacàrà) : 所有的工作必须令你满意。

“ [对你说 爱语 ” (piyavādā) : 说你喜欢听的话。

“ 仰视 [你的 颜脸者 ” (mukhullokako) : 必须仰望主人的颜脸，希望主人欢喜满意。

“ 他这样 [想 ] : ‘ 朋友，未曾有啊！朋友，福德之所至、福德之果报真稀有啊！ ’ ”

“ 福德之所至 ” (puṃānaṅ gati) : 一个人造的善业、福德所能带来的，称为福德之所至。

“ ‘ 此马嘎塔国韦迭希之子未生怨王是人，我也是人。此马嘎塔国韦迭希之子未生怨王拥有、具足五欲功德而享受，犹如天神； ’ ”

“ 犹如天神 ” (devo maṃṃe) : 国王的福报很好，可以像天人一般享受五欲。五欲是色、声、香、味、触。

这五种对象可以作为欲乐的目标——悦目的颜色，动听的声音，醉人的香味，惬意的味道和柔软的触觉都能带来欲乐的享受，所以称为

“五欲功德” (paṃcahi kāmaguṃehi)。

“‘但我却是他的奴隶、佣人，是早起晚寝、顺从而作、适意而行、爱语、仰视颜脸者。我实应做诸功德，就让我剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而成为无家者吧！’”

“我实应作诸功德，且让我剃除须发” (So vatassāhaṃ puṃṇāni kareyyaṃ. Yaṃnānāhaṃ kesamassuṃ ohāretvā)是这个奴隶想要出家背后所蕴藏的动机。他这样想：“如果我想布施，即使尽我一生所能够做的布施，也不如这个国王一天所做的百分之一。所以，倒不如让我出家吧！”

“他于后时剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者。他如此出家，防护身而住，防护语而住，防护意而住，满足于最低限度的食物和衣服，乐于远离。”

“防护身而住” (kāyena saṃvuto vihareyya)：通过防护身而关闭让不善法侵入的门户。对于防护语和意也是同理。

“满足于最低限度的饮食和衣服”



(ghāsaicchādanaparamatāya santuññho) :直译为 :饮食衣服是最殊胜的知足。意思是他最大、最高的要求就是食物和衣服而已。或者通过舍弃不正当的寻求方法 ,以过着极简朴的生活而感到知足。由于衣服和饮食是一个人维持生活的最低要求 ,而他只是希望得到能够果腹的饮食以及遮体的衣服而已 ,除此之外 ,他对任何物质所需别无所求。

“ 乐于远离 ”(abhirato paviveke) :当这个奴隶出家之后 ,他乐于远离。有三种远离 :

1. 身远离(kāyaviveka) :身住于远离之处 ,比如森林、郊野。或者以远离人群众会 ,一个人独身而住为身远离。

2. 心远离(cittaviveka) :心乐于出离 ,达到最高的净化。或者以心已远离种种盖障烦恼 ,成就八种定而住为心远离。

3. 所依远离(upadhiviveka) :无所依的人其心已离诸行作。或者以进入果定或灭尽定 ,得达涅槃而住为所依远离。

这个奴隶出家之后 ,被人发现了。

“ 假如有人这样报告你 :‘ 望大王明鉴 :有个人是您的奴隶、佣人 ,是早起晚寝、顺从而作、适意而行、爱语、仰视颜脸者。大王 ,他已剃除

须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者。他如此出家，防护身而住，防护语而住，防护意而住，满足于最低限度的食物和衣服，乐于远离。’”

当你听到这个人报告之后，

“你是否会这样说：‘朋友，把那个人抓来，再做我的奴隶、佣人，做早起晚寝、顺从而作、适意而行、爱语、仰视颜脸者？’”

国王回答说：

“当然不会！尊者。”

我不仅不会抓他回来，见到他，

“我们还会礼敬、起迎、邀请座位，以衣服、饮食、坐卧处、病者所需之医药资具向他作邀请，为他提供如法的保护、庇护、守护。”

“向他作邀请”(abhinimanteyyàmapi naü)：带来后向他作出邀请。有两种带来——用语言和用身体。如果施主说：“你们有任何需要时，请告诉我们！”叫做用语言带来的邀请。了解到比库们欠缺袈裟等必需品后拿来供养并说：“请接受这个吧！”叫做用身体带来的邀请。这两种都是“向

他作邀请”。

这句话的意思是：因为他已经出家了，出家之后，不再是以以前俗人的身份，这时国王见了都要礼敬他，看见他前来，会站立和给他让座，请他坐下，然后用四种资具供养他。这四种资具是衣服、饮食、坐卧处(senāsana,住所)和医药。

“提供如法的保护、庇护、守护”(dhammikampissa rakkhàvaraōaguttiü saüvidaheyyàma)：在这里的保护并非安排手持武器的人站在那里守卫，而是不让不适时的树枝、树叶飘进住所，不让猎人在寺院的范围內打猎、捕鱼等等。提供这一类的保护，所以特别加上“如法的”。

这里可以看出古印度的国王作为世俗的最高统治者，有保护离尘脱俗、致力于修行的出家人的义务。

佛陀反问说：

“你认为如何，大王，若是如此，有现见的沙门果还是没有？”

也就是说，这个奴隶此前一直都辛勤地工作，在他出家后，是否还会被你抓回去继续当奴隶呢？是否还能得到你的礼敬、邀请和保护呢？

这是不是今生就可以见到的沙门果呢？

国王说：

“尊者，确实有如此现见的沙门果！”

“确实有”(Addhā) 国王用肯定语气表示认同。

于是，佛陀说：

“大王，这就是我为你指出的第一种在今生即现见的沙门果！”

“第一种”(pañhamaṭṭi)：表示并非只有这一种，后面还有其他的。

## 二、第二种沙门果

国王继续问：

“尊者，能够告诉其他同样在今生即现见的沙门果吗？”

佛陀回答说：

“可以的，大王。大王，我就此问题反问你，

请按你的意思回答。大王，你认为如何？在此，若有一人是你的农夫，是家主、纳税者、增长收入者。他这样 [想]：‘朋友，未曾有啊！朋友，福德之所至、福德之果报真稀有啊！此马嘎塔国韦迭希之子未生怨王是人，我也是人。此马嘎塔国韦迭希之子未生怨王拥有、具足五欲功德而享受，犹如天神；但我却是他的农夫，是家主、纳税者、增长收入者。我实应作诸功德，就让我剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者吧！’”

“家主” (gahapati)：拥有妻子、儿女等，作为一家之主，一个家庭中的尊长，也即在家人之意。

“增长收入者” (ràsivaóóhako)：增加庄稼的产量和钱财的收入。

“他于后时，舍弃少量财产，或舍弃大量财产；”

为了显示要舍弃大量的财产来出家更难，所以先说“舍弃少量财产”(appaü và bhogakkhandhaü pahàya)。

对于上面奴隶出家那一段，因为奴隶连自己的人身都没有自由，更何况财产了，即使拥有财

产,也是属于主人的,所以没有提及“舍弃财产”。

“舍离少数的亲戚眷属,或舍离多数的亲戚眷属;剃除须发,披着袈裟衣,出离俗家而为无家者。他如此出家,防护身而住,防护语而住,防护意而住,满足于最低限度的食物和衣服,乐于远离。假如有人这样报告你:‘望大王明鉴:有个人是您的农夫,是家主、纳税者、增长收入者。大王,他已剃除须发,披着袈裟衣,出离俗家而为无家者。他如此出家,防护身而住,防护语而住,防护意而住,满足于最低限度的食物和衣服,乐于远离。’”

当你听到了这个人的报告之后,

“你是否会这样说:‘朋友,把那个人抓来,再做我的农夫,做家主、纳税者、增长收入者?’”

佛陀让未生怨王考虑,当他知道他的一个国民出家了,是否会抓他回来继续当农民。

国王说:

“当然不会了!尊者。我们还会礼敬、起迎、邀请座位,以衣服、饮食、坐卧处、病者所需之

医药资具向他作邀请，为他提供如法的保护、庇护、守护。”

佛陀问：

“你认为如何，大王，若是如此，有现见的沙门果还是没有？”

“尊者，确实有如此现见的沙门果！”

佛陀于是说：

“大王，这就是我为你指出的第二种在今生即现见的沙门果！”

这就是第二种在今生可以看到的沙门果。

当佛陀回答了未生怨王的这两个问题时，已经动摇了他作为一个世俗国王拥有世俗最高地位的信心。因为未生怨王一直醉心于世俗权力的竞逐。佛陀的这两个问题从另一方面使他认识到出家当沙门的另一种好处、成果。一个人如果选择了出家，不但免除他此前的工作，即使连国王也有义务要保护他。

### 三、出家的功德

#### 更殊胜的沙门果之问

国王继续问：

“尊者，能够告知其他比此现见的沙门果更超越、更殊胜的在今生即现见的沙门果吗？”

未生怨王为什么不再像前面一样问“尊者，能够告诉其他同样在今生即现见的沙门果”呢？假如他继续这样问，世尊可能会整天整夜甚至用更长的时间以类似的譬喻来显示沙门果，这样的话将会没完没了地听世尊谈论这些话题。为了听闻到更上等、卓越之义，所以他特别加上了“更超越、更殊胜”两个词。

另外，国王之所以会这样问是因为他听了前面两个答案之后还不满足。为什么不满足呢？因为未生怨王面对的是佛陀。佛陀也曾经贵为太子，而且他也知道佛陀选择出家，并不是为了逃避做奴隶，或者逃避工作，逃避成为纳税者，他必定还有更高尚的追求。同时，在佛陀的座下有很多比库也曾经贵为太子、王子，甚至还有曾身为国王的人，如马哈伽比那(Mahākappina)就是一



位国王，后来舍弃王位出家。所以，未生怨王认为，既然有和他同样出身高贵的人选择了过出家、无家的生活，他们必定有比不工作、不成为纳税者更高的追求，才能让他们愿意抛妻弃子、放弃财富、割舍权力来出家。因此，未生怨王才这样问。

佛陀回答说：

“可以的，大王。那么，大王，谛听，善作意之！我要说了！”

“谛听” (suōohi)：聆听更超越、更殊胜的沙门果。

“善” (sādhukaü)在这里是“萨度” (sādhu)的意思。“萨度”可以用来表示请求、领受、喜悦、美好、加强等。在这里带有加强和命令的语气，解释为美好的也适合。加强的意思是加强注意聆听此法，很好地掌握。命令的意思是恭听我的命令。美好的意思是好好地聆听这贤善之法。

“作意” (manasi karohi)：转向、注意，心不散乱而专注、专心。

又或者“谛听”是防止耳根的散乱；“善作意之”是提醒加强作意，防止意根的散乱。前面

一句是防止文句的颠倒，后面一句是防止义理的颠倒。前面一句是提醒听闻佛法，后面一句是忆持、思考所听闻的佛法。前面一句是显示此法具足文句，所以应聆听；后面一句是具足义理，所以应善作意。也可以把“善”和“谛听”、“作意”两句结合在一起解释：因为此法是法深奥和说深奥，所以要善谛听；因为义理深奥和通达深奥，所以要善作意。

“我要说了”(bhāṣissāmi)：佛陀答应国王说“可以的，大王”，于是即将开始详细地解说沙门果。

“是的，尊者。”马嘎塔国韦迭希之子未生怨王回答世尊。

## 如来出世

于是，

世尊如此说：“大王，在此，如来出现于世间，是阿拉汉，正自觉者，明行具足，善至，世间解，无上者，调御丈夫，天人导师，佛陀，世尊。”

“如来”：巴利语 Tathāgata 的意译。由 tatha

(如，如实，真实) + gata(已去，已到达)组成。是对佛陀的尊称，也通常用于佛陀的自称。如诸义注解释说：

βTathàya gatotipi tathàgato, tathàü gatotipi tathàgato.

**Gatoti** avagato, atāto patto pañipannoti attho.ü

“已以如实去到为如来，已去到如实为如来。

**已去到**即已到达，过去已得达、行道之义。”(D.A.1.7)

βYaü yathà lokena gataü, tassa tatheva gatattā

tathàgatoti vuccati.ü

“凡是世间能到达的，他都已如实地到达故，称为如来。”(A.A.4.23)

对于“出现于世间”(loke uppajjati)的“世间”，有三种世间：

1. 空间世间(ākāsaloka)；
2. 有情世间(sattaloka)；
3. 行世间(sai khāraloka)。

这里是指有情世间。

有情世间可以分为很多种：天世间、梵世间、人世间、畜生世间、鬼世间和地狱世间。这里是指人世间。

也就是说，如来既不会出现在梵天界和天界，也不会出现在畜生界、鬼界或者地狱界，如来只会出现在人界。天界太快乐，不适于修行；

畜生太愚痴，鬼很痛苦，地狱更不用说了，而且他们的智慧也不足以明白佛陀的法义，因此佛陀只会出现于人世间。

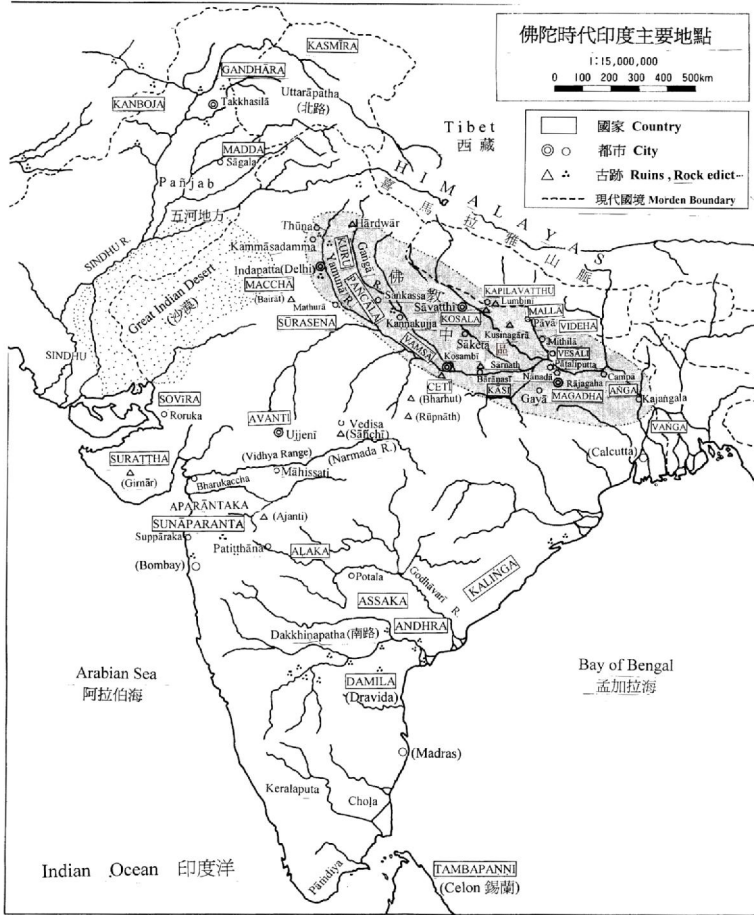
同时，如来也不会出现在其他的轮围世界，只出现在我们这个轮围世界。即使是在这个轮围世界，也不会出现在瞻部洲以外的其他地方，只出现在古印度的“中区”(Majjhimapadesa)，也就是恒河流域中游一带地区。佛陀在《律藏·小品·皮革篇》中划定了“中区”的边界：

“东方有名为咖章嘎勒(Kajai'galaü)的村庄，其后是马哈萨罗(Mahàsàlo)，其外是边地(paccatimà janapadà)，此内是中区(Majjhe)。东南方有萨喇腊瓦底河(Sala'avatà nadà)，其外是边地，此内是中区。南方有谢答甘尼咖镇(Setakaõõikaü nigamo)，其外是边地，此内是中区。西方有名为土纳(Thãõaü)的婆罗门村，其外是边地，此内是中区。北方是伍西拉塔迦山(Usàraddhajo pabbato)，其外是边地，此内是中区。”(Mv.259)

如来只会出现在这长为三百由旬，宽为二百五十由旬，周长为九百由旬的“中区”范围内。

不但如来只会出现在那里，而且独觉佛、上首弟子、八十位大弟子、诸佛的父母、转轮王和其他证得心髓(sàrapatta)的婆罗门和居士也只会

出现在那个地区。



● 本地圖使用：前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》pp.174-5 之間的插圖，並加以修訂

### 如来出现的中区图 (灰色部分)

此间，从如来接受甜乳粥到证悟阿拉汉道这段时间，叫做“出现”，证悟阿拉汉果时叫做“已

出现”。或者从大出离（出家）到证悟阿拉汉道之间，或者从喜足天那一生到证悟阿拉汉道之间，或者从燃灯佛足下发愿成佛到证悟阿拉汉道之间叫做“出现”，证悟阿拉汉果时叫做“已出现”。在此，第一种说法所提到的“出现”才是这里“如来出现于世间”的意思。

佛陀在《增支部》中提到如来出现于世间的  
原因：

“诸比库，无此三种法存在于世间，则无如来、阿拉汉、正自觉者出现于世间，无如来教导的法律阐明于世间。哪三种呢？生、老和死。诸比库，无此三种法存在于世间，则无如来、阿拉汉、正自觉者出现于世间，无如来教导的法律阐明于世间。诸比库，因为此三种法存在于世间，所以如来、阿拉汉、正自觉者出现于世间，所以如来教导的法律阐明于世间。”(A.10.76)

由于世间存在着生、老和死，所以如来才会出现于世间，如来才教导佛法。假如世间没有生、老和死，那么如来的出现也没有意义了。就好像人会生病，所以才会出现医生这种职业。假如大家都身体健康、无病无痛，那么医生都要失业和改行了。所以如来不会出现在没有生、老、死的世间。

## 佛法的特质

接着又说：

“他在这有诸天、魔、梵的世间，有沙门、婆罗门、天与人的人界，”

“有诸天”(sadevakaü)：包括欲界的五种天界，即四大王天、三十三天、亚马天(Yàma)、喜足天(Tusita)和化乐天。

“有魔”(samàrakaü)：包括欲界的第六天——他化自在天。

“有梵”(sabrahmakaü)：包括色界和无色界梵天。

“有沙门、婆罗门”(sassamaõabrahmaõiü)：包括敌视、反对佛教的沙门、婆罗门，以及平息诸恶的沙门、拒斥诸恶的婆罗门。

“世间”(pajaü)：包括有情世间。

“有天与人”(sadevamanussaü)：这里的“天”并非天人的天，而是指“认定天”(sammutideva)，即国王。“人”是指除了国王之外的其他人，包括刹帝利、婆罗门、吠舍、首陀罗等。

因此，“在这有诸天、魔、梵的世间”三句是指包括空间世间的有情世间；“有沙门、婆罗门、

天与人的界”只包括有情世间。

另一种解释法是：“有诸天”包括无色界诸天，“有魔”包括六欲界诸天，“有梵”包括色界梵天，“有沙门、婆罗门”等是指包括刹帝利等四姓、认定天在内的人界，或者其余的一切有情世间。

还有另一种解释法：通过“有诸天”来说明他亲自见到的一切世界的最高界限。假如有人说：“魔王是大威力者，能自在地支配六欲天，他怎么也能亲见？”为了破除他们的疑惑而说“有魔”。假如有人说：“梵天是大威力者，能以一指放光遍照一千个轮围世界，能以二指……能以十指放光遍照一万个轮围世界，还能享受无上的禅定之乐，他怎么也能亲见？”为了破除他们的疑惑而说“有梵”。假如有人说：“多数沙门、婆罗门都反对佛教，他怎么也能亲见？”为了破除他们的疑惑而说“有沙门、婆罗门的人界”。这样通过亲见的最高界限来显示。对于认定天和其余诸人，也是通过提及最高界限，来显示他也亲见其他有情世间，故说“有天与人”。

但古人也说：“有诸天”是指诸天和其余世间，“有魔”是指魔王和其余世间，“有梵”是指诸梵天和其余世间。这样把三界一切众生都用三



种方式包括在三句话中，然后再用“有沙门、婆罗门、天与人的人界”这两句涵盖一切世间。这样用五句话以不同的方式涵盖整个三界。

“以自己之胜智证悟后宣说。”

“以自己”(sayā)：只通过自己而没有经过他人的教导。

“胜智”(abhiññā)：通过殊胜的智慧了知的意思。

“证悟后”(sacchikatvā)：以现量(paccakkhā)。这句话排除了佛陀通过推理、逻辑、思辨、比较、传闻、观想、猜测、想象等获得智慧。诸佛世尊只用一种量(ekappamāñña)，即通过无障碍之智亲见一切处。

“宣说”(pavedeti)：使人觉悟、了知、明白。

ṬSo dhammāṅ deseti, ādikalyāṅ mājjhekalyāṅ  
pariyosānakalyāṅ.

“他所教导之法是初善、中善、后善，”

世尊舍弃了无上的远离之乐，缘于对众生的悲悯而说法。无论所说的是少是多，所说的都是

初善、中善、后善的。最初所说的是善妙的、贤善的、无过失的，中间、最后所说的也都是善妙的、贤善的、无过失的。

对于说法有初、中、后善，对于教法也有初、中、后善。

对于说法，即使一首四句偈颂，第一句是初善，中间两句是中善，最后一句是后善。对于只有一个连结的经文，序分是初善，“如此说时”等是后善，中间的部分是中善。对于有多个连结的经文，第一个连结是初善，最后的连结是后善，中间的一个、两个或多个是中善。

对于教法，戒定观称为初，例如说：“什么是最初的善法？戒清净和见正直。”(S.5.369)“诸比丘，有中道为如来所证正觉”这样的经文是以道为中。圣果和涅槃称为后。例如说“婆罗门，那才是此梵行的目标，是其心材，是其终极”(M.1.324)是指以圣果为后。“贤友维沙卡，潜入涅槃而住于梵行，以涅槃为彼岸，以涅槃为终极”(M.1.466)是指以涅槃为后。

这里所说的意思是指说法的初、中、后。世尊在说法时最初教导戒，中间教导道，最后教导涅槃，因此说“他所教导之法是初善、中善、后善”。

其他的说法者在说法时也应这样：

Ādimhi sālaü dasseyya, majjhe maggaü vibhāvaye;  
Pariyosānamhi nibbānaü, esā kathikasaññhitā'ti.ü

“最初开示戒，中间阐明道；  
最后以涅槃，说法之定则。”

义注在这里明确地指出了作为一名说法者 (dhammakathiko) 在说法时应遵循的基本原则：首先开示持戒等，中间再教导禅修方法，并以证悟圣道圣果、证悟涅槃为终极。这样的说法才是初善、中善、后善的，才是符合佛陀教导的。所以义注说得好：“离开了禅修业处就不能叫做说法！” (Dhammakathā hi kammaññhānavinimuttā nāma natthi)

Āsātthaü sabyaṃjanaü, kevalaparipuṇṇaü  
parisuddhaü brahmacariyaü pakāseti.ü

“说明有义有语、完全圆满清净的梵行。”

“有义” (sātthaü)：具足义理。如果有人藉由谈论粥、饭食、女人、男人等的解释来说法，这是不具足义理的说法。佛陀舍弃像这样的说法，而藉由教导四念处等而说法，所以称为具足义理的教导。

“有语” (sabyaṃjanaü)：语音清晰，用词准确，文句完整。有人在说法时词不达意、言不及义、

词语错乱，文句颠倒，或者发音混淆、口齿不清，这是没有具足语句。但佛陀是这样的：

“非气 送气 长 短音，硬音 软音和鼻音；  
连结 分别和解脱，佛陀区分十种音。”

世尊对这十种音毫不含糊，并且文句完整地说法，所以称为“有语”。

有些人认为只要把握义理，就不必太在意语言文字，即所谓的“依义不依语”。然而，这种观点明显违背了佛陀的教导。佛陀甚至说这种错见会导致正法的混乱，导致正法走向消亡。例如世尊在《增支部》第二集中说过：

“诸比库！有两种法能使正法混乱，导致隐没。哪两种呢？错误的文句语言和误解义理。诸比库，文句语言的错误和义理的误解，诸比库，乃是这两法使正法混乱，导致隐没。”(A.2.20)

所以佛陀教导的法既具足义理，又具足文句语言。

“完全圆满清净”(kevalaparipuṇḍāṇaṃ parisuddhaṃ)：这里的“完全”是全部、整个的同义词；“圆满”是无欠缺的同义词。这样说是指只是完全圆满地教导，即使连一次的说法开示也没有不圆满的，不存在应该增加和应该删除的地方。“清净”是没有随烦恼。如果一个人心想“我

要依靠说法来获得供养和恭敬”，这就是不清净的说法。但是世尊说法完全不考虑世间的利益，他只是为了众生的利益，以充满慈爱柔软之心，为了救拔他人断除烦恼和解脱轮回之苦而说法。所以说佛陀教导清净的法。

“梵行”(brahmacariyaü)：以最高贵之处的梵天人的行为，或者是诸梵天人和诸佛的行为，称为梵行。

义注列举出十种不同含义的梵行：

1. 布施(dāne)；
2. 服务(veyyāvaccē)；
3. 居士的五学处戒(paṃcasikkhāpadasāle)；
4. 慈悲喜舍四无量心(appamaññāsū)；
5. 避免性生活(methunaviratiyaü)；
6. 满足于自己的妻子(sadārasantose)；
7. 精进(vāriye)；
8. 八条伍波萨他戒(uposathai gesu)；
9. 圣道(ariyamagge)；
10. 佛教(sāsane)。

这里的“梵行”是指最后一种，亦即包括了戒、定、慧三学的整个佛陀的教法。

## 出家的功德

佛陀接着说：

“有家主、家主子或任一个家族出生者听了该法。”

家主(gahapati)也就是平民。在这里为什么首先提到平民呢？因为他们不会傲慢，且占社会的大多数。一般而言，从刹帝利（王族或者武士阶层）家庭出家的人会因为出身而感到骄傲，从婆罗门（祭司、宗教师、学者）家庭出家的人会因为他们博学、通晓咒语而感到骄傲，从低贱家庭出家的人会因为自己的出身而无法自立，但平民的小孩从小就腋下流着汗、背上闪着盐花在地里干活，所以他们没有像前面那些人的傲慢，是谦卑的，不自大的。当他们出家之后也不会傲慢和自大，会尽自己的能力学习佛陀的所有教言后，修习维巴沙那(vipassanā,观)而住立于阿拉汉。还有，从其他家庭出家的人不是很多，而从平民家庭出家的最多。所以，以不傲慢和占大多数故，首先提到平民。

“任一个家族出生者” (aṃṃatarasmiṃ vā kule paccājāto)：除了平民之外的其他家族出身者。

这一句话的意思是：无论出身低等的人，还是出身高等的人，无论贫富贵贱，当他们听了佛陀所说之法。

“他听了该法后对如来获得信心。

当他们听闻了清净的佛法后，对法主如来产生这样的信心：“那位世尊的确是正自觉者！”

“他以此获得信心具足而如是深思：‘居家繁杂，是尘垢之途，出家开阔。’”

“居家繁杂” (sambādho gharāvāso)：在家的生活是局促、狭隘和麻烦的。对于在家生活来说，即使一幢三十米高、一百由旬宽的大豪宅内只有一对夫妇居住，那里仍然是充满各种麻烦和障碍的地方，因此说在家的生活是繁杂的。在家的生活总是麻烦的，会产生诸多贪爱的妨碍。贫穷家庭有贫穷家庭的烦恼，富贵人家有富贵人家的难处。居家的生活会导致贪爱等尘垢生起，故说“尘垢之途” (rajopatho)。

“出家开阔” (abbhokāso pabbajjā)：以无执著之义，就像旷野一样开阔，故说“开阔”。出家人

即使居住在门窗关闭、屋顶覆盖的尖顶小屋，或者珠宝宫殿，乃至天宫等，他也不会执著，无拘无束。所以说出家的生活开阔。

又或者说“居家繁杂”是因为在家人很少机会行善。“尘垢之途”是因为在家的生活就像没有人管理的垃圾堆一样，是各种烦恼垃圾堆积的地方。“出家开阔”是因为出家人有很多机会可以尽情地行善。例如每天都可以把托钵获得的食物供养给其他比丘以培植布施的善业，可以奉侍长老、打扫卫生等以培植服务的善业，可以礼敬上座以培植恭敬的善业，可以持守净戒，可以听闻佛法，可以精进禅修等等。这些都是俗务缠身的在家人所无法相提并论的。

在家人牵涉到各种各样的责任、事务，不可能全心全意地投入从事圣洁的心灵生活。而出家人已经抛弃了家庭、俗务，抛弃了牵挂，舍弃了责任，可以专心一意地从事培育心智的工作，过着崇高、圣洁的生活。

“‘住在俗家不容易行此完全圆满、完全清净、洁净如螺贝的梵行。就让我剃除须发、披着袈裟衣、出离俗家而为无家者吧！’”



这里讲到两种完全：

“完全圆满” (ekantaparipuṇḍā)：应当保持这戒、定、慧三学的梵行生活完整无缺，并维持到心的最后一刻，哪怕只有一天的时间。

“完全清净” (ekantaparisuddha)：应当力行不受烦恼垢的污染，保持无垢并维持到心的最后一刻，哪怕只有一天的时间。

“洁净如螺贝” (sai khalikhita)：就像经过磨光的螺贝一样，和清洗干净的螺贝相似。

拥有家庭、生活在俗家的人要过着这种完全圆满、完全清净、洁净犹如螺贝般的梵行生活是不容易的。就让我剃除头发和胡须，披上用染汁染成黄色的、适合行梵行者穿着的袈裟衣，离开俗家，出家成为无家者吧！

在此，因为在家人要从事耕种、商业等工作，称为“在家人” (agāriya)。出家人没有这些，所以把出家人叫做“无家者” (anagāriya)。

这里讲到一个在家人听闻佛法后，对佛法产生信心。他了解到在家生活要实践圆满、清净、圣洁的梵行生活是不容易的，于是选择了出家。

## 出家善行

“他于后时，舍弃少量财产，或舍弃大量财产；舍离少数的亲戚眷属，或舍离多数的亲戚眷属；剃除须发，披着袈裟衣，出离俗家而为无家者。”

“少量财产”(appaü vā bhogakkhandhaü)：一千金以下的财富叫做少量，一千金以上的叫做大量。

二十个以下的亲戚和眷属叫做“少数的亲戚眷属”(appaü vā ñātiparivaññaü)，二十个以上的才叫做多数。

“他如此出家，以巴帝摩卡律仪防护而住，具足正行与行处，对微细的罪过也见到危险，受持学习于诸学处。”

“巴帝摩卡”：巴利语 pātimokkha 的音译。pāti 是看护、保护，mokkha 是解脱，直译为“护解脱”。《清净之道》中解释：

βTañhi yo naü pāti rakkhati, taü mōkkheti mocayati  
āpāyikādāhi dukkhehi, tasmā **pātimokkhan**'ti vuccati.ü

“若他看护、保护此者，能使他解脱、脱离恶趣等苦，所以称为**护解脱**。”(Vm.14)

巴帝摩卡也即是比库、比库尼戒律的别名。

“具足正行与行处”(ācāragocarasampanno)：他有正当的行为，包括身正行及语正行。“行处”是出家人的正当去处，不去不适合去的地方，例如妓女的家、老处女的家、衙门、歌舞厅、戏剧院等。他不去这些地方，称为“行处具足”。

“对于微细的罪过也见到危险”(aōumattesu vajjesu bhayadassāvā)：以恭敬心谨慎地守护佛陀制定的所有学处，即使对微细的罪过，他也见到以无惭无愧之心犯戒所带来的危险。

“以善的身业、语业具足，活命清净。”

前面一句的“具足正行与行处”已经包括了善的身业和语业，但是因为活命清净并不是发生在虚空或树梢等地方，而只会发生于身门和语门，所以为了显示所发生之门，才说“以善的身业、语业具足”。因为具足善的身业和语业，所以活命清净。或者如《中部·沙门门地子经》中所说的：“木匠，哪些是善戒呢？木匠，我说善的身业，善的语业，还有清净的活命为戒。”(M.2.260)

“具足戒，守护诸根门，具足念与正知，知足。”

这四法是修习止观、培育定慧的基础：

1. 具足戒行：小中大三类戒。
2. 守护根门：守护眼耳鼻舌身意六根门。
3. 具念正知：在前进、返回等各处保持正念正知。
4. 少欲知足：对衣食住药四资具以三种知足而知足。

佛陀如何解释这四种作为修习止观的基础呢？我们后面再讨论。

## 第五讲 具足戒行

我们上一讲谈到了出家的两种今生可见的成果，又谈到出家的功德。出家人应该培育作为修习止观基础的四法，其中第一项是具足戒行。如何具足戒行呢？本经将之分为小戒、中戒和大戒三类。

### 一、小戒

“大王，比库如何具足戒呢？在此，大王，比库断除杀生，远离杀生，舍置棍棒、舍置刀剑，有惭耻，有仁慈，悲悯一切有情生类而住。这是他的戒。”

“杀生”(pāṇātipāto) :杀害、杀死生命。生(pāṇo) :即世俗语所说的有情、众生，从胜义谛来说则是命根。对于生命，明知对方是生命，想采取行动断绝其命根，并通过身门或语门的任一门所转起的杀害之思，称为杀生。

对于没有福报功德的畜生类等生命，杀死体积小的生命罪恶也小，杀死体积大的罪恶也大。

为什么呢？付出的努力大故。即使付出的努力相同，也依对象大故，获罪大。对于拥有福报功德的人类等，杀死福报功德小的人罪恶也小，杀死福报功德大的罪恶也大。如果对方的体积和功德同等，则烦恼和攻击手段较柔和的罪恶较小，反之则大。

同时具足以下五个条件即构成杀生：1.生命(pàōo)，2.明知是生命(pàōasaṃmità)，3.杀害之心(vadhakacittaü)，4.采取行动(upakkamo)，5.因此而死(tena maraõaü)。

一名比库首先应该远离杀生，远离一切刀枪棍棒凶器。不仅如此，他还应该对一切众生充满慈悲，以悲悯心而住。

“断除不与取，远离不与取，给与才取，期待所施，以不偷盗清净自己而住。这也是他的戒。”

“不与取”(adinnàdànaü)：拿取未给与的东西，即是说拿取、偷盗、掠夺他人的东西。其中，“不与”(adinna)为属于他人所有物，当他人随心所欲地使用时，不会遭到处罚以及无罪。但是对他人所有的物品，他人所有物想，以盗心生起从事拿

取的行动为不与取。

对于他人所有物，拿取低贱的物品为小罪，贵重的为大罪。为什么呢？因为物品贵重。若物品相等，则拿取德行较高者的所有物为大罪。比起较高德行者，拿取较低德行者的所有物为小罪。

同时具足以下五个条件即构成不与取：1.他人所有物(parapariggahitaü), 2.明知是他人所有物想(parapariggahitasaṃmità), 3.盗心(theyyacittaü), 4.采取行动(upakkamo), 5.因此拿取(tena haraõaü)。

不与取包括亲手取、偷盗取、强迫取、遍计取、隐藏取和取筹（偷调签券）等六种方法。

“断除非梵行，为梵行者、远离者，离淫欲粗俗之法。这也是他的戒。”

“非梵行”(brahmacariya)：不高尚的行为。实行高贵、高尚、圣洁的行为称为梵行，即避免性行为。

“远离者”(àracàrà)：远离、避开非梵行。

“淫欲”(methunà)：被贪爱所缠缚而一起从事得名为淫欲的非正法。

“粗俗法”(gàmadhammà)：如村夫之法。

“断除虚妄语，远离虚妄语，所说真实，依据事实，诚实可信，不欺诳世间。这也是他的戒。”

“虚妄”(musà)是由语言或身体的努力，致力于欺骗的破坏利益者。以欺骗为目的，生起由身体、语言的努力而欺骗他人之思(意图)为虚妄语(musāvāda)。

另外的解释方法是：“虚妄”是不存在、不真实的事情。“语”是表达它是存在、真实的。特点是想要表达让他人以为不真实的事物是真实的，生起如此表达之思为虚妄语。

因虚妄语而造成的损失小者为小罪，大者为大罪。或者在家人不想布施自己的所有物而谎称“没有”等方式为小罪；为破坏他人的利益而说伪证供者为大罪。出家人只获得少许的油或熟酥，以古代的谈话方式开玩笑说“我想今天村子里的油流进河中”为小罪；对没见到的说见到等方式为大罪。

同时具足以下四个条件即构成虚妄语：1.不真实的事情(atathaü vatthu)，2.欺骗的心(visaüv danacittaü)，3.适当的努力(tajjo v y mo)，4.他人明白意思(parassa tadatthavij nanaü)。只有一种方法：亲自做。应当了解这是通过身体、与身



体连接之物，或由语言所做出的欺骗行为。如果他人明白该行为的意思，则在生起这行为之思的刹那即造下虚妄语之业。

“断除离间语，远离离间语，不在此处听后告诉对方，以离间这些人；也不在对方听后告诉此方，以离间那些人。他和解分裂者，促进和谐，喜好和合、乐于和合、喜欢和合，说导致和合的话语。这也是他的戒。

断除粗恶语，远离粗恶语，凡所言说，柔和、悦耳、可爱、怡心、优雅，使多人喜欢，令多人可意，说像这样的话语。这也是他的戒。

断除杂秽语，远离杂秽语，说适时语，说真实语，说有义语，说法语、律语，说可贵的、适时的、有理的、慎重的、有益的话语。这也是他的戒。”

“离间语”(pisuõaü vâcaü)：把这个人所说的话向那人说，使其心喜爱自己，而使他人落于空无，这是“离间语”。

对自己或他人粗恶，而且其语言本身也是粗恶的，既不悦耳，也不动听，这是“粗恶语”(pharusaü vâcaü)。

瞎聊杂秽无用、没有意义的话，这是“杂秽语” (samphappalāpaü)。

以它们作为根源之思才得离间语等之名，而且只有“思”才是这里的意思。

其中，以杂染之心为了分裂他人，或者希望对方喜欢自己所生起的身体或语言的努力之思为离间语。对于分裂的对象，德行少者为小罪，德行大者为大罪。

具足以下四个条件即构成离间语：1.有被分裂的对象，2.图谋分裂“这样他们就能分开、不和”，或希望对方喜欢自己“这样他就会喜欢、依赖我”，3.适当的努力，4.对方明白意思。

粗恶语是以极为粗恶之思，生起身、语的努力，带给他人致命般的伤害。以下故事可以说明其意思：据说，有个男孩不听母亲的话而跑去森林。由于无法制止他，母亲怒骂道：“愿有一头凶母牛追你！”果真有一头母牛在那座森林出现。男孩便作真实语：“愿我母亲口中所说的不会发生！愿她心里所想的的发生！”那头母牛就如被绑着一般站在那里。尽管用如此致命般的方式说出，但由于其心是柔软的，故而不成为粗恶语。虽然父母有时会对子女们这样说：“愿盗贼将你

们砍成肉片！”但实际上即使荷叶掉落在他们身上也不希望。虽然老师、戒师有时会对弟子们这样说：“这些无惭无愧者在做什么？把他们赶出去！”但还是希望他们在学习和修证上有所成就。正如心的柔软并不成为粗恶语，相反地，即使言语柔软也可成为粗恶语。虽然想要杀人者说“让这人舒服地睡吧”这句话并不是粗恶语，但由于心的粗恶故而成粗恶语。对于被辱骂的对象，德行少者为小罪，德行大者为大罪。

具足三个条件即构成粗恶语：1.有被骂的对象，2.嗔怒心，3.怒骂。

造成身、语做出无意义的表达之不善思为杂秽语。并非经常者为小罪，养成习惯者为大罪。

它有两个构成条件：1.倾向于谈论跋拉答(Bhàrata)之战、悉塔(Sità)绑架案等无意义的话题，2.说像这样的言论。

出家人要远离身体方面的三种不善行，以及语言方面的四种不善语。三种身不善行是：杀生、不与取和非梵行。四种语不善行是虚妄语、离间语、粗恶语和杂秽语。

接着佛陀又说：

“ 远离损坏种子类、生物村（草木）；”

“ 种子类 ”(bājagāma)：包括根种、干种、节种、枝种和籽种五种。凡是可以种的或者还能生根的、还能发芽的，皆是种子类。

“ 生物村 ”(bhātagāma)：一切草木植物。

不管是用砍、折、摘、挖、拔、烧、煮等方式损坏、伤害植物，还是从事农耕播种，都是比丘所不应为的。

“ 为一食者，戒除夜食，离非时食；”

“ 为一食者 ”(ekabhattiko hoti)：有两种食——早餐食(pātarāsabhatta)和晚餐食(sāyamāsabhatta)。其中的早餐食限定在日中之前吃完，晚餐食则是在日中之后直到翌日的明相出现之间吃食物。只要在日中之前，即使吃十顿也都叫做“一食”，而非只吃一餐者才叫做一食。

“ 戒除夜食 ”(rattāparato)：戒除晚上吃饭，不在太阳下山之后吃任何食物。

“ 非时食 ”(vikālabhojanā)：在日正中时之后直到日落期间吃食物。

一般上都把在日中之后直到翌日的明相出现之间吃食物叫做“非时食”，但此经中把非时食和夜食分开来说。

“远离观听跳舞、唱歌、音乐、表演；远离妆饰、装扮之因的穿戴花鬘、芳香、涂香；远离高大床座；远离接受金银。”

“远离观听跳舞、唱歌、音乐、表演” (naccagāta-vāditavisākadassanā pañivirato hoti)：歌舞表演等和佛教不相应故。不管是自己唱歌跳舞、奏乐表演，还是叫人唱歌跳舞、奏乐表演，或者观听别人唱歌跳舞、奏乐表演，对出家人都是不适合的。

“妆饰、装扮之因的穿戴花鬘、芳香、涂香” (mālagandhavilepanadhāraōamaōānavibhāsanaññhānā)：任何的花、珠链、香水、香粉等，只要涉及化妆打扮、美化自己、吸引他人的行为都不适合。

“高床座” (uccāsayana)：超过尺寸的床座；“大床座” (mahāsayanā)：豪华的敷设物。

“金银” (jātarāparajata)：黄金、铜钱、货币等任何钱财；“接受” (pañiggahaōā)：自己接受 (uggaōhāti)、叫人接受 (uggaōhāpeti) 或同意放在某处 (upanikkhittaū sādīyati) 三种方式的任何一种都

属于接受。对于佛教出家人来说，没有任何的方式、理由能使接受金钱成为许可！（So na yena kenaci pariyaena vaṇṇati）

远离这些非行属于十戒的内容，是一名出家人最基本的学处。即使有条件的在家人都可以持守十戒，更何况是出家人了！

“ 远离接受生谷；远离接受生肉。”

“ 接受生谷 ”（āmakadhamāpapaṇṇiggahaṅga）：接受粳米、稻米、大麦、小麦、黍、粟米、稗子这七类生的谷物。并非只是接受，即使碰触都不适合。

“ 接受生肉 ”（āmakamaṅsapapaṇṇiggahaṅga）：包括任何的生肉和鱼，不仅不能接受，连碰触也不行。

为什么不能接受生谷和生肉呢？因为比库不能煮东西，又不能够储存食物。在家人可以用煮好的饭、菜来供养比库钵食，但比库不能接受生的谷物和肉。

“ 远离接受妇女和少女；远离接受婢和奴；远离接受羊和山羊；远离接受鸡和猪；远离接受象、牛、马和骡；”

不仅不能接受妇女和少女，连碰触也不行。

也不能接受婢女和奴仆。但如果施主说“我供养净人” (kappiyakàrakaü dammi)或“我供养园民” (àrànikaü dammi)则是适合的。

“ 远离接受耕地和土地；”

生长谷物的叫“耕地” (khetta)，生长瓜豆类的叫“土地” (vatthu)。或者生长这两者的叫耕地，还没开发的叫土地。

不过，为了供养给僧团建造房间、僧园、寺院等则是允许的。

“ 远离从事走使、传信；”

“走使” (dāteyya)：带着在家人的信件或指令前往各处。“传信” (pahiōagamana)：把书信从一家送到另一家。

“ 远离买卖；远离欺秤、伪币、欺尺；”

这里的意思是指远离一切经商，因为出家人不能经商，以及贩卖伪劣商品等。

“远离贿赂、虚伪、欺诈、不诚实；远离砍断[人手足]、杀戮、捆绑、剽掠、抢夺、暴力。这也是他的戒。”

以上是作为一名出家人最基本的戒行。

圣典中用中间不分开的方式来编排这二十六种学处，而且对大部分的学处都不进行解释故，称为“小戒”(cāḅasālaṭṭi)。当知这里的小戒、中戒和大戒只是从教说的角度来安立的，而不是从法的角度。对在“小戒”部分有些只是简略地提及而未进行解释的学处，在教说“中戒”时才进行分别。

## 二、中戒

通过下面“中戒”的字里行间，我们仿佛可以看到一幅幅佛陀在世时的各种沙门、婆罗门的生活场景，了解到他们当时的生活方式。

佛陀接着说：

“就如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，”



“受尊敬” (bhonto)：并非这些沙门、婆罗门真的拥有受人尊敬的素质，而是说这些沙门、婆罗门受人尊敬，却做出与受尊敬的身份相违背的行为。

“沙门” (samaõa)：包括任何的出家人。

“婆罗门” (brāhmaõà)：婆罗门种姓出身者。

“受用” (bhujitvā)：食用食物、穿着衣服、居住住所、服用药品等都是受用。

“信施” (saddhādeyyāni)：因为相信业和果报、相信此世和来世而布施。假如因为亲戚关系、朋友关系，或为了赎罪、为了道歉等而做的布施并不能叫做信施。

“他们却从事如此的损害种子类、生物村而住。这就是：根种、干种、节种、枝种，籽种为第五。远离如此的损坏种子类、生物村，这也是他的戒。”

姜黄、生姜、菖蒲、麦冬、须芒草等从根生长的植物叫做“根种” (mālabājaü)；榕树、菩提树、无花果树、林檎等从树干可以种活的植物叫做“干种” (khandhabājaü)；甘蔗、芦苇、竹子等从节里长出来的叫做“节种” (phaëubājaü)；由插

枝即能生长的叫做“枝种”(aggabājaü)；水稻、大麦、小麦、花生、绿豆、南瓜等是由种子发芽成长的，叫做“籽种”(bājabājam)。

他们接受信徒们的供养，但是却从事如此的损坏种子类和生物村。

“又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的储存物品而住。这就是：食物的储存、饮料的储存、衣服的储存、车辆的储存、卧床的储存、香的储存、粮食的储存。远离如此等的储存物品，这也是他的戒。”

作为比库，不能像其他沙门、婆罗门一样储存各种物品，囤积居奇。

“食物的储存”(annasannidhiü)：可分为律制的和简朴的两种说法：对于律制，若比库当天接到任何食物，储存到第二天食用者犯巴吉帝亚。但若把自己的所得给沙马内拉或净人，他们获得后放置到第二天再供养给比库则可以食用。但对生活简朴者则没有储存之事。

“饮料的储存”(pānasannidhiü)也是同样。这里的饮料是指芒果汁、蒲桃汁等八种果汁，以及其

他随顺的夜分药<sup>10</sup>。

“衣服的储存”(vatthasannidhiü) :储存无决意、无共用之衣，只会扰乱简朴的生活。这是方便的说法，非方便的说法则是只满足于三衣，获得第四件衣即布施给他人。

“车乘的储存”(yānasannidhiü) :车乘是指各种车辆、手推车、四轮车、轿子、椅轿等。只有拖鞋才是出家人的车乘。对比库来说，一双在林野穿用，一双在厕所穿用，最好的鞋也只是双层拖鞋。获得第三双时即布施给他人。

“卧床的储存”(sayanasannidhiü) :比库可以拥有一间房间，一个日间住处，最多只是两张床。获得多余的则可布施给其他的比库或僧众。不想布施是不适合的，储存只会扰乱简朴的生活。

“香的储存”(gandhasannidhiü) :如果比库长疮、癣等皮肤病时则可以涂香。病愈后则应把这些香布施给其他的生病者，或者放在门上五指处。即使为了日后疾病复发时使用而储存也是不适合的，储存只会扰乱简朴的生活。当然，现在的做法也可以把香拿去供佛、供塔等。

---

<sup>10</sup> 夜分药 (yāmakālika) :允许比库于一天之内饮用的未加温的果汁和蔬菜汁。例如芒果汁、苹果汁、橙汁、香蕉汁、葡萄汁等。

“粮食的储存” (āmisasannidhiṭṭi)：假如比库以预防困难时期为由而储存芝麻、稻米、绿豆、黄豆、椰子、盐、鱼、肉、肉干、酥油、油、砂糖等粮食，在雨安居等时藉口道路泥泞而不去托钵，叫沙马内拉或净人煮来食用，被称为“秃头财主的生活” (muṭṭhākaṇṇumbikajāvikaṭṭi)，而不是沙门的生活。像这样叫做储存粮食。

“又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的观看表演而住。这就是：跳舞、唱歌、音乐、戏剧、说书、手铃乐、铙钹乐、鼓乐、舞技、杂技、竹戏、洗骨、斗象、斗马、斗水牛、斗公牛、斗山羊、斗公羊、斗鸡、斗鹤鹑、棍斗、拳斗、搏斗，演习、列兵、布阵、阅兵。远离如此等的观看表演，这也是他的戒。”

“洗骨” (dhovanaṭṭi)：据说在南印度有些地方的风俗没有把死去的亲戚进行火化，而是用土葬埋起来。几年后再把已经腐烂掉的尸体挖出来，把遗骨清洗干净，涂上香后供奉着。到了祭祀时，亲戚们把尸骨摆出来供奉，在另一边摆上酒席，悲哀哭泣着饮酒。

“又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的游戏和放逸之因而住。这就是：八格、十格、空戏、踩线、取石、骰子、击棍、印手、玩球、叶笛、锄、翻跟斗、风车、叶斗、车、弓、猜字、猜心、模仿残废。远离如此等游戏和放逸之因，这也是他的戒。”

“游戏” (jāta)：包括赌博等各种游戏。

“放逸之因” (pamādaññhānā)：沉迷于玩乐。

“八格” (aññhapadaü)：双方都在有八个格的木板上玩的一种赌博游戏。

“十格” (dasapadaü)：双方都在有十个格的木板上玩的赌博游戏。

“空戏” (ākāsaü)：像玩八格、玩十格一样，不过是在空中玩的游戏。

“踩线” (parihārapathaü)：在地上画了不同线条的圈圈，如果谁踩到画的圈圈、画的线，谁就输。

“取石” (santikaü)：把石头取出来堆在一起，然后用手指或者手指甲从中取走一块，如果石块动摇了或者倒了就算输。

“骰子” (khalikaü)：在赌博木板上投骰子玩的游戏。

“击棍”(ghañikaü)：用长棍子击打短棍子的游戏。

“印手”(salākahatthaü)：把手放在染料或深红色粉剂上，问：“你想要什么？”然后把手拍在墙上或者地上，形成像马、象等图形的游戏。

“玩球”(akkhaü)：打球运动。

“叶笛”(paī gacāraü)：一种用叶子做的管子吹奏的游戏。

“锄”(vaī kakaü)：一种农村小孩玩的小锄头。

“翻跟斗”(mokkhacikaü)：拿着棍子在半空中或头倒立在地上从下往上翻的游戏。

“风车”(cīi gulikaü)：用棕榈叶等做成的玩具风车，只要风一吹就会自动旋转。

“叶斗”(pattāehakaü)：用叶子做的量筒，用它来量沙子等的游戏。

“车”(rathakaü)：玩具小车。

“弓”(dhanukaü)：玩具小弓。

“猜字”(akkharikaü)：在空中或在背后写字叫对方猜的游戏。

“猜心”(manesikaü)：猜测对方心念的游戏。

“模仿残废”(yathāvajjaü)：模仿瞎子、瘸腿、驼背等残疾人的缺陷给人看的游戏。

“又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却使用如此的高大床座而住，这就是：高床、兽脚床、长毛氍、彩毛毯、白毛毯、花毛毯、棉垫、绣像毯、双面毛毯、单面毛毯、宝石绢丝品、丝绸、大地毯、象毡、马毡、车毡、羚羊皮席、羚羊皮特级敷具、有华盖者、两端有红枕者。远离如此等的高大床座，这也是他的戒。”

“高床” (āsandiū)：脚高超过尺寸的床座，即其脚部高度超过善至的八指宽，约为 48 厘米。

“兽脚床” (pallāi kaū)：脚上刻有猛兽像的床座。

“长毛氍” (gonakaū)：长毛的大氍毹，该毛超过四指长。

“彩毛毯” (cittakaū)：彩绣的羊毛毯。

“白毛毯” (pañikaū)：羊毛织成的白毯。

“花毛毯” (pañalikaū)：绣有团花的羊毛毯。

“棉垫” (tālikaū)：填塞了木棉、蔓棉或草棉三种棉花之一的床垫或坐垫。

“绣像毯” (vikatikaū)：绣有狮子、老虎等像的彩色羊毛毯。

“双面毛毯” (uddalomiū)：双面都有毛的羊毛毯。

“单面毛毯”(ekantalomiü)：单面有毛的毛毯。

“宝石绢丝品”(kaññissaü)：四周都镶有宝石的绢丝敷具。

“丝绸”(koseyyaü)：特指在四周都镶有宝石、由丝线织成的敷具，但纯丝绸的可以使用。

“大地毯”(kuttakaü)：可以供十六个舞女站着跳舞的羊毛地毯。

“象毡”(hatthattharaü)：铺在象背上的敷具。

“马毡”(assattharaü)：铺在马背上的敷具。

“车毡”(rathattharaü)：铺在车上的敷具。

“羚羊皮席”(ajinappaveöiü)：用羚羊皮按照床的尺寸缝制成的席子。

“羚羊皮特级敷具”(kadalimigapavarapaccattharaöaü)：以羚羊皮制成的特级敷具，这是最上等的敷具。

“有华盖者”(sauttaracchadaü)：在床上绑有红色的伞盖。

“两端有红枕者”(ubhatolohitakâpadhânaü)：两端都有红色头枕和脚枕的床。

这二十种称为高大床座。前面的高床和兽脚床两种称为高床座(uccäsayana)，其余十八种称为大床座(mahäsayana)。这里的“大”(mahà)是豪华；“床”(sayana)是指铺床所用的氍毹或毯子。



“又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却使用如此的妆饰、装扮之因而住。这就是：[香粉]涂身、涂油、沐浴、按摩、照镜、描眼、花鬘、芳香、涂香、化妆脸部、手饰、头饰、手杖、药袋、刀剑、伞盖、彩饰拖鞋、头巾、宝冠、拂尘、长穗白衣。远离如此等的妆饰、装扮之因，这也是他的戒。”

“涂身”(ucchādanaÜ)：刚出生不久的婴孩身上散发出香气，但长到十二岁左右就开始消失。为了去除身上的臭气而用香粉等涂抹身体。

“沐浴”(nhāpanaÜ)：泡在香汤、香水里洗浴。

“按摩”(sambāhanaÜ)：好像大力士一样用棍棒等拍打手脚来让手臂增大。

“手饰”(hatthabandhaÜ)：手上绑着各种螺贝、龟甲、珍珠、金属、丝线、蔓草等任何的装饰品。

“手杖”(daṭṭāÜ)：拿着两米长的或其他装饰用的棍杖。

“药袋”(nāēikaÜ)：用绣有男人像、女人像等的装饰药袋挂在左边。

“刀剑”(asiÜ khaggaÜ)：剑鞘上有宝物装饰的极锋利的刀剑。

“伞盖”(chattaÜ)：用五彩线缝制的、有摩羯

鱼牙等装饰的漂亮伞。

“彩饰拖鞋”(citrupāhanaṭṭi)：用金银等装饰的，或者有孔雀尾等装饰的拖鞋。

“头巾”(uōhāsaṭṭi)：一种长两拵手、宽四指，可以见到发际，形状像云端闪电的绑在额头上的头巾。

“宝冠”(maōiṭṭi)：戴宝冠(cāēamaōiṭṭi)。

“拂尘”(vaḷabājaniṭṭi)：用牦牛尾制成的拂尘。

“又犹如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他却从事如此的畜生论而住。这就是：王论、贼论、大臣论、军队论、怖畏论、战争论、食物论、饮料论、衣服论、卧具论、花鬘论、香论、亲戚论、车乘论、村庄论、城镇论、城市论、国土论、女人论、英雄论、街道论、井边论、先亡论、各种论、世界的谈论、大海的谈论、如此有无论。远离如此等的畜生论，这也是他的戒。”

不能出离至生天和解脱之道的畜生般的言论为“畜生论”(tiracchānakathaṭṭi)，也即是低级的、无意义的言谈。

“王论”(rājakathaṭṭi)：关于诸王的言论，某某国王有这么大的权威等。但如果谈论他有那么大

的权威也都衰败、无常了，则属于谈论业处。

“村庄论”(gàmakathaü)：谈论“我们村是怎样的富裕、怎样的有钱，那个村是怎样的贫穷”之类的话。对于城镇论、城市论、国土论也是如此。

“女人论”(itthikathaü)：谈论女人的容貌、长相、身材等。但如果谈及“她有信心、有净信”或“已死亡”等则是适合的。

“先亡论”(pubbapetakathaü)：谈论已经去世的亲戚。

“各种论”(nànattakathaü)：不包括前面的那些言论，各种琐碎、毫无意义的言论。

“世界的谈论”(lokakkhàyikaü)：例如这世界由谁创造的，世界是这样产生的，世界是由大自在天所造的，世界是由上帝所造的等等这些关于世界起源的谈论。或者谈论“乌鸦是白色的，因为它的骨头是白色的。鹤是红色的，因为它的血是红色的”等等世间论、诡辩论等。

“大海的谈论”(samuddakkhàyikaü)：例如谈论大海是怎么来的，是萨嘎拉天神挖出来的，所以叫做“海”(sàgara)。挖好后又用自己的手做印记，所以叫“海”(samudda)。像这些无意义的谈论叫“大海的谈论”。

这三十二种言不及义、增长放逸、妄失正念的言论都是畜生论。佛教出家人应远离这三十二种畜生论，这也是他的戒。

“又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的争论而住。这就是：‘你不知此法、律，我知此法、律。’‘你怎么能知此法、律呢？’‘你在行邪道，我在行正道。’‘我的一致，你的不一致。’‘应先说的后说，应后说的先说。’‘你的立论已被驳倒。’‘你已被论破，你已辩输。去！解救 [你的] 理论，或假如 [现在就] 能解决。’他远离如此的争论，这也是他的戒。”

“立论”(adhiciññā)：经长时间深思熟虑得出的理论。

“我的一致”(sahita me)：“我的理论前后一致、严谨、合理、有根据”的意思。

“去！解救 [你的] 理论”(cara vādappamokkhāya)：“为了解救你的理论漏洞，先去学好了再回来辩论吧”的意思。

“或假如 [现在就] 能解决”(nibbehihi vā sace pahosi)：假如你自己有能力的话，现在就赶快解

决吧！

这里指有些出家人整日沉迷于辩论。为了证明自己的观点正确，或者为了驳倒他人的理论而时常和他人争辩。佛教出家人应远离这些无意义的争论，这也是他的戒。

“又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却从事如此的差遣走使而住。这就是：为诸王、诸王大臣、刹帝利、婆罗门、居士、童子：‘去这里，去那里；带这个走，从那里带这个来。’远离如此等的差遣走使，这也是他的戒。”

比库为在家人传递书信、携带东西，为在家人服务，为在家人当跑腿等，这是比库应该远离的。

“又如一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却诡诈、虚谈、暗示、诈骗、以利求利。远离如此的诡诈、虚谈，这也是他的戒。”

“诡诈” (kuhakà)：例如有些出家人没修行装成有修行，装模作样，目的是为了骗取别人的供

养或博取名声。

“虚谈”(lapakà)：为了获得供养、恭敬而说毫无意义的话。例如说：“大居士你今天来了，是不是来供养啊？”或者明明知道某居士从来不供养，却讥讽说“这是个大施主”等。

“暗示”(nemittikà)：通过暗示获得供养。例如看到在家人有食物，说：“这些食物我们能不能吃啊？这些食物是不是很好吃啊？”

“诈骗”(nippesikà)：用各种手段骗取信众的信心和供养。

“以利求利”(lābhena lābhaü nijigāüsitaro)：又作以施望施。通过给在家人一些好处，例如送给小孩玩具等，来换取在家人的供养与恭敬。

如果比库通过这些方式获得任何供养，都属于邪命(micchājāva)，即不正当获得生活用品、必需品的的方式。详细解释请见《清净道论》。

这些在圣典里称为中戒。

### 三、大戒

下面的“大戒”部分，又是佛陀在世时各种沙门、婆罗门的谋生方式和职业的洋洋大观。从

经文中可以看到，两千五百多年前古印度的祭司阶层和神职人员的宗教生活和惑众手法，竟然和今天没有多大的区别！

且让我们听听佛陀怎么说：

“就如一些沙门、婆罗门，受用信施之食，他们依畜生明邪命过活。”

“畜生明” (tiracchānavijjā)：tiracchāna 是动物、畜生；vijjā 是明，知识、技巧。“畜生明”是指不能出离至生天和解脱之道的畜生类一般的知识或技巧。

“邪命” (micchājāva)：“邪”是不正当的、错误的；“命”是维生、活命。

这句话的意思是：就像有些受人尊重的出家人，却以低等的伎俩来维生。

哪些伎俩呢？

“这就是：相肢、占相、预测、占梦、看相、占鼠啮、火供、杓供、麸皮供、米糠供、米供、酥油供、油供、口供、血供，”

“相肢” (ai'gaü)：通过看手、脚等肢体来预

言长寿、名闻、吉凶等。

“占相”(nimittaü)：据说般度王(Paḍḍurajà)把三颗珍珠握在手中，然后问占相者：“我手里的是什么？”占相者即开始观察各种征兆。此时正好见到被蜥蜴抓住的苍蝇逃脱(mutta)，于是说“珍珠”(mutta)。再问“有多少颗”时，正好听见公鸡啼了三次，于是说“三颗”。像这些根据某些现象来推测的方术叫做“占相”。

“预测”(uppātaü)：通过雷电等发生的程度来预测将会发生什么。

“占梦”(supinaü)：通过做什么梦，预言将会发生什么；梦见什么，表示什么等等。

“看相”(lakkhaṅgaü)：依照人的相貌来推测命运，比如这个人是富贵相，这个人是官相。

“占鼠啮”(māsikacchinnaü)：按照老鼠在布上或衣服上咬过的痕迹来占卜。

“火供、杓供、麸皮供、米糠供、米供、酥油供、油供”(aggihomaü dabbihomaü thusahomaü kaḍḍahomaü taḍḍulāhomaü sappihomaü telahomaü)：供，依梵语 huma 音译为护摩。“火供”(aggihomaü)：用木柴燃起火，然后把食物投进火中进行献供。杓供等也都属于火供。

“口供”(mukhahomaü)：把芥子等食物用口衔



着投进火中，诵着口语供牺牲。

“血供” (lohitahomaü)：用右锁骨、膝盖等的血来供牺牲。

婆罗门教和拜火教等外道都有供圣火的仪式，他们把米、酥油、油等食物投进火中进行祭祀，藉此祈求消灾、祈福、增益、满愿等。

接着是：

“肢体明、宅地明、政治明、吉祥咒、鬼神咒、地咒、蛇咒、毒咒、蝎咒、鼠咒、乌术、鸦术、命数、防箭术、解兽语。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。”

“肢体明” (ai gavijjā)：前面的相肢只是通过看手足等进行预测。而这里则是通过看手指骨等并念咒来预言吉凶祸福。

“宅地明” (vatthuvijjā)：观察房屋或园林等地点而推测吉凶祸福的术数。

“政治明” (khattavijjā)：为国王等进行预言。

“吉祥咒” (sivavijjā)：念咒咒愿安宁，例如进入坟场念咒等。

“鬼神咒” (bhātavijjā)：招鬼、驱鬼的咒术。

“地咒” (bhārivijjā)：居住土屋者持诵的咒语。

“蛇咒”(ahivijjà)：治疗被蛇咬中者的咒术，或者招引蛇的咒术。

“毒咒”(visavijjà)：念咒(保护)不会中蛊毒，或者制作新的毒以吐出旧毒。

“蝎咒、鼠咒”(vicchikavijjà māsikavijjà)：治疗被蝎子或老鼠咬中的咒术。

“鸟术、鸦术”(sakuōavijjà vāyasavijjà)：能辨别有翅的、无翅的、两足的、四足的动物的啼叫。

“命数”(pakkajjhānaü)：预言他人长寿短命的术数。类似“算八字”等。

“防箭术”(saraparittāōaü)：念咒使自己不会被箭所伤。

“解兽语”(migacakkaü)：据说能够听懂所有鸟类、四脚动物的啼叫。

佛陀接着说：

“又如一些沙门、婆罗门，受用信施之食，他们依畜生明邪命过活。这就是：宝珠占、衣服占、棍杖占、刀占、剑占、箭占、弓占、武器占、女占、男占、童子占、童女占、奴仆占、婢女占、象占、马占、水牛占、公牛占、母牛占、山羊占、公羊占、鸡占、鹤鹑占、大蜥蜴占、耳环占、龟甲占、兽占。远离如此等依畜生明的邪命，这也

是他的戒。”

这里讲到的种种“占”，是依照各种事物的颜色、形状等特征，来预言主人的吉凶祸福或者将会发生什么事情。

“又如一些沙门、婆罗门，受用信施之食，他们依畜生明邪命过活。这就是：国王将出发，国王将不会出发；我方国王将会进攻，敌方国王将会撤退；敌方国王将会进攻，我方国王将会撤退；我方国王将会胜利，敌方国王将被打败；敌方国王将会胜利，我方国王将被打败；如此，一方将胜利，一方将被打败。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。”

预言国家大事，预言战争胜败等。

“又如一些沙门、婆罗门，受用信施之食，他们依畜生明邪命过活。这就是：将有月蚀，将有日蚀，将有星蚀，日月将依轨道运行，日月将偏离轨道运行，星辰将依轨道运行，星辰将偏离轨道运行，将有流星，将有天火，将有地震，将有天鼓，日月星辰将升沉晦明；月蚀将有如此的结果，日蚀将有如此的结果，星蚀将有如此的结果，

果，日月依轨道运行将有如此的结果，日月偏离轨道运行将有如此的结果，星辰依轨道运行将有如此的结果，星辰偏离轨道运行将有如此的结果，流星将有如此的结果，天火将有如此的结果，地震将有如此的结果，天鼓将有如此的结果，日月星辰升沉晦明将有如此的结果。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。”

根据占星术或者某些天象，预言将会发生什么事情，然后依照天象、日月星辰的变化，预言某人或世间将会发生什么事情。

“又如一些沙门、婆罗门，受用信施之食，他们依畜生明邪命过活。这就是：将会雨量充沛，将会干旱，将会丰收，将会饥荒，将会安稳，将有危险，将会生病，将会健康，印算、计算、算数、作诗、世间学。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。”

用各种预兆、推测的方法来预言世间或人的吉凶祸福。

“又如一些沙门、婆罗门，受用信施之食，

他们依畜生明邪命过活。这就是：[择吉 婚娶、婚嫁，结婚、离婚，收债、放贷，招福、降祸，堕胎，结舌咒、锁腭咒、转手咒、耳聋咒，问镜、问童女、问神，祭拜太阳、祭拜大 [梵天]，喷火咒，招请吉祥天。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。”

“婚娶”(āvāhanaü)：帮人择吉说“这个男孩在某吉日迎娶某家的女孩”为婚娶。

“婚嫁”(vivāhanaü)：“这个女孩在某吉日嫁给叫某名的男孩，这样将会吉祥”叫做嫁娶。

“结婚”(saüvaraōaü)：例如说：“某日是好日子，你们在那天结婚，以后就不会分离！”这样促成婚姻。

“离婚”(vivaraōaü)：例如说：“你们在某日离婚，以后就不会再复合！”这样促成离婚。

“收债”(sai kiraōaü)：收回田租或追回借贷的技巧。

“放贷”(vikiraōaü)：例如说“你们想放贷赚钱，今天放贷就能得到双倍或四倍的利息”，这样来教人赚钱。

“招福”(subhagakaraōaü)：念咒让人喜欢、喜爱，或者让人幸运吉祥。

“降祸”(dubbhagakaraõaÜ)：念咒使人遭受不幸、倒霉。

“堕胎”(viruddhagabbhakaraõaÜ)：使孕妇堕胎流产，或者施药让胎儿不流产。有三种原因可能造成流产：因风(vàtena)，因寄生虫(pàõakehi)，因业(kammunà)。为了防止因风造成的流产，可以施与清凉药；为了防止因寄生虫造成的流产，可以治疗寄生虫。但是因业而流产者，即使佛陀也不能阻止。

“结舌咒”(jivhàibandhanaÜ)：念咒使别人的舌头好像被绑住一样不能说话。

“锁腭咒”(hanusaÜhananaÜ)：念咒让人的下巴不能动，封住他的嘴巴。

“转手咒”(hatthàbhijappanaÜ)：念咒让人的手旋转。据说站在七步之内念这种咒能使人的手转动并断掉。

“耳聋咒”(kaõõajappanaÜ)：念咒使别人听不见声音。据说念了这种咒后，在法庭上可以随心所欲地说话，但对方却不能听见，从而使对方无法进行辩护。

“问镜”(àdàsapaṃhaÜ)：请鬼神附着镜子来问问题。

“问童女”(kumàrikapaṃhaÜ)：请鬼神附在女孩

身上来问问题或降神谕。

“问神” (devapaṃhaṭṭi) : 请鬼神附在婢女身上来问问题。

“祭拜太阳” (ādiccupāṃhānaṭṭi) : 为了生活而奉祀太阳。

“祭拜大 [梵天]” (mahatupāṃhānaṭṭi) : 为了生活而奉祀大梵天神。

“喷火咒” (abbhujjalanaṭṭi) : 念咒使口中吐火。

“招请吉祥天” (sirivhāyanaṭṭi) : “吉祥女神啊！来吧！请降到我的身上吧！”这样招请吉祥女神。

“又如一些沙门、婆罗门，受用信施之食，他们依畜生明邪命过活。这就是：许愿、还愿，鬼神咒、宅地咒、壮阳咒、阳痿咒，择地基、祭地基，净口、沐浴、供牺牲，呕吐药、泻药，治上身药、治下身药，治头药、耳油药、眼药、灌鼻、眼药水、涂药膏，眼科、外科、儿科，施根治药、内服药。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。”

“许愿” (santikammaṭṭi) : 到神庙许愿说：“如果我能达成某愿望，我将拿什么来酬谢你们！”许诺在满愿后会来酬谢叫许愿。

“ 还愿 ” (paōidhikammaü) : 愿望达成之后酬谢神灵叫做还愿。

“ 宅地咒 ” (bhārikammaü) : 住在土屋后念咒语。

“ 壮阳咒 ” (vassakammaü) : 让性无能的人增强性功能。

“ 阳痿咒 ” (vossakammaü) : 让男人失去性功能。这只是让男人没有性欲或者失去性功能，而不是让他的生殖器消失。

“ 择地基 ” (vatthukammaü) : 帮人在空地上选择地基，准备建造建筑物。

“ 祭地基 ” (vatthuparikammaü) : 举行仪式拜祭土地，以祈求施工顺利等。

“ 净口 ” (ācamanaü) : 用水进行净口仪式。

“ 沐浴 ” (nhāpanaü) : 进行沐浴仪式。

“ 供牺牲 ” (juhanaü) : 为了某些目的举行火供。

“ 呕吐药 ” (vamanaü) 等 : 出家人靠帮他人看病、施药等来维生。假如比库帮在家人治病，属于“ 污家 ” (kuladāsaka) 的行为。假如因为帮人治病而获得供养，则属于邪命。

不过，比库可以帮五种同法者<sup>11</sup>调药，也可

---

<sup>11</sup> 同法者 (sahadhammika) : 以诸学为相同之法、共同之法故，称为同法者。五种同法者分别是比库、比库尼 (bhikkhunā)、在学尼 (sikkhamānā)、沙马内拉 (sāmaōera)、沙马内莉 (sāmaōerā) 这五



以帮母亲、父亲、照顾父母者、自己的净人和住在寺院正准备衣钵求出家者这五种人调药。也可以帮兄弟姊妹、伯叔姨舅等十种人，以及七世血亲调药，这些行为并不犯污家和邪命。

有人把以祭祀为业的祭司称为“婆罗门”，把从事修行以追求解脱的出家人称为“沙门”。而在“大戒”这一部分，我们看到佛陀在世时有许多沙门、婆罗门都从事占卜、念咒、火供、祭祀、祈祷、降神、驱邪、消灾、算命、看相、择地、择吉、预言、行医等，充当祭司或神职人员，甚至巫师和神棍，以此作为宗教生活和职业。

佛陀把这一类的知识和技术贬称为“畜生明”，在《律藏》中，佛陀明令禁止比库学习和教导这一类畜生明。(Cv.287) 假如佛教出家人以这些畜生明为职业，或者利用这些知识和技术获取供养，他即过着背离八圣道的邪命生活。

在《长部》这篇《沙门果经》的前面一篇经文《梵网经》中，佛陀自述他远离了这一系列的非行和依畜生明的邪命。而在这一篇经文中，佛陀则强调比库通过远离这一系列的非行和依畜

---

种佛教出家众。

生明的邪命来具足戒行。

“大王，这位比库如此具足戒，见不到任何来自戒律仪的怖畏。”

通过戒律仪，他见不到有哪怕一点点的来自于没有防护戒行而产生的危险。为什么呢？因为通过戒律仪而不存在由于不防护带来的危险。

“大王，犹如已灌顶的刹帝利王征服了敌人，见不到任何来自敌方的怖畏。”

好像一名已经灌顶的刹帝利王，当他征服了敌人后，不会再害怕有任何来自敌方的危险。

“同样地，大王，比库如此具足戒，见不到任何来自戒律仪的怖畏。他以此圣戒而具足，体验内在的无过之乐。大王，比库乃如此具足戒。”

“戒” (sāla)：道德、品德、素质、素养。

“无过之乐” (anavajjasukhaü)：以持戒为近因，而拥有无悔、愉悦、喜、轻安等法，从而体验到无过失的、无可指责的、善妙的身心快乐。



## 第六讲 定慧四缘

前面讲到末生怨王问佛陀，有什么今生即可以见到的沙门果，佛陀举奴隶和农民为例，阐述出家后即可以看到的沙门果。然后，国王希望了解比这些更加超越、殊胜的沙门果。于是佛陀说，当善男子听了佛法并产生信心之后，认识到在家生活是繁杂的，出家生活是开阔、自由自在的，于是选择了出家。出家之后，他持守各种戒，由持戒而体验到内在的无过之乐。

### 一、守护根门

下面，我们接着来学习作为培育定慧的第二个基础——守护根门。

佛陀对国王说：

“大王，比库又如何守护诸根门呢？”

“守护诸根门” (indriyasaüvara)：“守护”是保护；“诸根门”是指感官，即眼、耳、鼻、舌、身、意。

“在此，大王，当比库眼看见颜色，不取于相，不取随相。”

“不取于相”(na nimittaggāhā hoti)：他不取著于男相、女相、美丽相或会导致烦恼产生之相，而只停留在所看到的程度。看只是看，不分别这个人是否漂亮、样貌如何等。

“不取随相”(nānubyaṃjanaggāhā)：能够使诸烦恼产生的细部特征称为“随相”，例如眼睛长得很好看，嘴唇红润，手指修长等。他不取著于手、足、微笑、戏笑、说话、看等各种行相，看只是看而已。

“若由于不防护眼根而住，则会被贪、忧、诸恶、不善法所流入。实行此律仪，保护眼根，持守眼根律仪。当耳听到声音……鼻嗅到香……舌尝到味……身触到触……当意识知法，不取于相，不取随相。若由于不防护意根而住，则会被贪、忧、诸恶、不善法所流入。实行此律仪，保护意根，持守意根律仪。他以此圣诸根律仪而具足，体验内在的无过之乐。大王，比库乃如此守护诸根门。”

我们通过“根”(感官)接触外在的世界。由于眼、耳、鼻、舌、身、意是接触外境的通道、管道,所以称为“门”(dvāra)。好像从房间里走到外面必须经过门。这个世间离不开两类东西:一类是主观,另一类是客观。“主观”是指眼、耳、鼻、舌、身、意这些心识活动。“客观”是指感官所认知的对象,包括色、声、香、味、触、法。这两者也称为根识与境,心与对境。

所有的心都认知一定的对象,称为“所缘”(ārammaṇa)。我们通过什么看到外在的颜色、光呢?通过眼识。眼识可以看到红色、黄色、蓝色、白色、光明、黑暗等。

耳朵可以听到声音,例如人说话的声音、音乐的声音、汽车的声音、风吹的声音、鸟叫的声音等。为什么能听到声音呢?由于有耳根,依耳根生起的耳识能够听到声音、识知声音。

通过什么识知臭或香的气味呢?通过鼻识,依鼻根生起的鼻识能识知气味。

吃东西的时候,知道酸甜苦辣咸等味道,这是通过依舌根生起的舌识品尝到的。

知道天气冷或热,感到腰痛、腿痛、头痛等痛楚,是通过身体的触觉来感知的。

当我们心里想:这个东西是好的,这个东西

不好，昨天怎么样，明天要怎么样等，这是意识的思维作用。意识识知的对象称为“法所缘”。法所缘的范畴很广泛。

如果某一根门坏了，或没有起到它应有的作用，就不能感知相应的外境。如果一个人的眼睛瞎了，就不能看到颜色、光暗，因为“看”要通过眼睛。如果一个人的耳朵聋了或者塞了，他就听不到外面的声音。如果一个人的身体失去知觉，即使用刀割他，他也不觉得痛。所以，众生都是通过根门认知外界的。

烦恼就是通过眼、耳、鼻、舌、身、意产生的。例如眼睛看到美丽的对象时，内心会喜欢，这是人之常情，是正常的心理反应。不过，看到美丽的东西，内心产生乐受或感到舒服后，心往往会黏著，于是就产生贪，会追求、执著对象，想要得到、拥有、占有对象。

同样地，看到一些丑陋的、凶恶的、可怕的、肮脏的东西，心会排斥、不喜欢。这时的感受很可能是忧受，即不喜欢的感受，这也是常人的心理反应。不过，由于这种不喜欢的感受，通常的心理反应是讨厌、憎恶、抗拒这个目标，于是产生嗔。

当人们喜欢、贪著某个对象时，只要它有任

何变动、变异，或者毁坏、消失，或者不能如愿以偿，都会为此感到痛苦。痛苦的程度取决于贪著的程度，爱之愈深，痛之愈切。

又比如别人赞扬你，你会心花怒放、笑逐颜开；别人批评你，你会失望沮丧，甚至恼羞成怒。在生活中，很多人都在乎别人的看法，自己的喜怒哀乐受别人的评价所左右。例如虚荣心强的人，买豪宅、开名车、用名牌，一掷千金往往是为了博取他人的钦羡眼光或奉承逢迎，哪怕对方只是虚情假意。

修行人在禅修中也时常会被声音所左右。当大家都很安静地禅坐时，旁边突然有人咳嗽一声，或者外面有人说话，可能有人马上会对此感到厌恶，心中充满排斥，这是嗔心。声音撞击到耳根，耳识听到了，但不喜欢这种声音，或者这种声音和你的愿望相违背，内心抗拒它，于是就产生了嗔心。

人们的心会习惯用过去的经验来作出判断。听到别人赞扬时，判断会让我们喜欢，因为喜欢，就容易产生贪或慢。听到别人批评或辱骂时，判断会让我们讨厌，因为讨厌而排斥，于是产生嗔。无论什么声音撞击到耳根时，我们都会习惯性地判断：这是好的，这是不好的。可是有谁会想到，



声音只是声音而已。假如有个外国人微笑着骂你，你却听不懂他的语言，那会怎样呢？你可能会以为他在和你说话，或者在赞扬你。为什么听到骂人的声音却不会生气呢？因为不解其意，判断在此刻失去了准绳。

在生活中，有的人只是轻描淡写地说了一句话，可是旁边听的人说不定会为这句话咬牙切齿地恨上一辈子，尽管说话的人转瞬即忘记了他刚才所说的话。人为什么会这么记恨呢？那是因为重复，不断地重复那个场景，那句对白，内心又重复地判断。如果用一块脏布去擦一面白墙，每擦一次，墙就脏一次，再擦一次，墙只会更脏，这样擦了几年、几十年，白墙也会变成黑墙。怀恨就是这样，每恨一次就加重不善业一次，久而久之就变成了仇恨。

别人只是说了几秒钟、几分钟的一句话，话说完了马上就飘散于风中，可是有人却还要拼命地去抓住那句话，背着它好几年、几十年。这种人是如假包换的愚痴人。

所以，守护根门是保持根识停留在看只是看、听只是听的程度，不去比较，不去分别，如此诸根门就能得到守护，我们的心也会因此获得平静。譬如军队只要占领了军事要塞，就能“一

夫当关，万夫莫开”。修行以调心为要，由于根门是内心和相应的外境进行交流的唯一管道，只要把根门守护好，烦恼就不容易通过根门而在内心滋生。又如一座城池有了坚固的城墙，外敌就不容易入侵。所有烦恼无一不是通过所看、所听、所嗅、所尝、所触、所想而产生的，看听尝触等又无一不是通过根门来执行的，只要把根门守护好，新的烦恼就无从找到缺口流漏到内心。

## 二、具念正知

下面接着来学习培育定慧的第三个基础——具念正知。

佛陀接着教导说：

“大王，比库又如何具足念与正知呢？”

“念”：巴利语 sati，是指把心沉入对象，保持不忘失。阿毗达摩把“念”比喻为石头沉入水中，而不会漂浮在水面。与“念”对立的是妄想，又称散乱，就好像把葫芦或泡沫板丢入水中，它会漂浮上来，随波逐流。同样地，在禅修的时候，

强调“正念”就是把心沉入对象。如果你在修入出息念，就要把心沉入到呼吸里。把心沉入业处就是正念。有正念就不会散乱，心散乱一定没有正念！

“正知”：巴利语 sampajañña，由 sañ + pa + jñā 组成。jñā 是知道，加上 pa 是清楚地知道，sam 是完全地。正知表示不仅只是知道，而且清楚地了知。所以，正知是心保持清醒地知道对象。

佛陀解释比库如何具足念与正知：

“大王，于此，比库在前进、返回时保持正知，向前看、向旁看时保持正知，屈、伸[手足]时保持正知，持桑喀帝、钵与衣时保持正知，食、饮、嚼、尝时保持正知，大、小便利时保持正知，行走、站立、坐着、睡眠、觉醒、说话、沉默时保持正知。大王，比库乃如此具足念与正知。”

“桑喀帝”(sai ghāṇi)：是重复衣，由于它用两重布缝制而成，故名。

“食”：吃饭、吃面、吃肉等。

“饮”：喝水、饮料等。

“嚼”：咬嚼水果、糕点等。

“尝”：尝蜜糖、糖等。

这里讲到如何培养正念正知的方法。佛陀并不是要求我们只是在房间内、在安静的地方培养正念正知，而是在日常生活中的每一个动作都要培养正念正知。培养正念正知是修行的一个重要环节。

义注提到有四种培养正知的方法，这也是由浅到深的四种训练方法：

1. 有益正知(sàtthakasampaja<sup>ṃṃ</sup>ā)；
2. 适宜正知(sappāyasampaja<sup>ṃṃ</sup>ā)；
3. 行处正知(gocarasampaja<sup>ṃṃ</sup>ā)；
4. 无痴正知(asammohasampaja<sup>ṃṃ</sup>ā)。

正知是清楚地知道做一切事情，例如走路时知道走路，站立时知道站立。

下面就以行走等为例子，说明在日常生活中如何培养这四种正知：

### 有益正知

一、有益正知(sàtthakasampaja<sup>ṃṃ</sup>ā)。sa 是拥有；attha 是意义、利益；sampaja<sup>ṃṃ</sup>ā 是正知；sàtthakasampaja<sup>ṃṃ</sup>ā 是有利益的正知。

在行走的时候，选择去有益的地方，或者在行走前先考虑，现在我去这个地方有没有利益？

这里的“利益”并不是金钱、名利、地位上的利益，而是对修行、对善法有没有帮助。例如某间寺院在办禅修营，我去参加禅修营是为了体验佛陀教导的法，为了培养定力，为了提升自己的心智，因此去参加禅修营是有帮助的。

比如有人约你一起去听佛法开示，听开示对培养善法是有帮助的，在思考之后你就去了。但如果有人约你晚上去酒吧或者舞厅，你知道去这些地方没有益处，于是不去。

在行走之前知道“这是有利益的，这是没有利益的”，并选择有益的而前往，称为有益正知。

在说话前先思考说这样的话有没有意义，并选择有意义的而说，也是有益正知。

## 适宜正知

二、适宜正知(sappāyasampajañña)。适宜正知比有益正知更深一层。去一个地方，不仅知道去那个地方是否有利益，还要考虑时机是否适合。并不是一切有意义的事情随时随地都适合去做。

例如去拜见长老比库，长老能教导我们明白什么是善，什么是不善，可以从他那里听闻到佛陀的教导，可以把取业处，学习禅修方法，对培

养善法、断除烦恼有帮助，所以拜见长老是有意义、有利益的。然而，如果长老正在为很多信徒说法，或者正在禅修，正在休息，这时去请教长老、打扰他是不适合的。

佛陀在《律藏·遮止诵戒篇》里讲到：想要批评、呵斥或指责一个人的时候，先要省察自己是不是具足以下五个条件：

1. 适时而说，非不时时(kālena vakkhāmi, no akālena)：要在适当的时间和场合。比如在大庭广众下批评指责他人是不适合的。

2. 真实而说，非不真实(bhātena vakkhāmi, no abhātena)：先省察所呵斥的是否属实。如果不是事实，就是冤枉他人。批评他人之前，先检查一下你的批评是否有事实根据。

3. 柔和而说，不以粗恶(saōhena vakkhāmi, no pharusena)：语言要恰当。如果他只是犯极小的错误，你就小题大做，用难听的话语指责他，甚至侮辱对方的人格，这是不适合的。

4. 有益而说，非无利益(atthasaūhitena vakkhāmi, no anatthasaūhitena)：要考虑你的批评对对方有没有帮助。如果他是个不受批评的人，当你批评他时，他会承受不了，或者怀恨在心，甚至反其道而行之。对于这种人，你批评他是没有利益的。

所以想呵斥他人时，还要考虑对他有没有帮助。

5. 慈心而说，内心无嗔(mettacitto vakkhàmi, no dosantaroti)：批评人还要看出发点、动机。假如是为了打压别人，故意用批评、指责他人的手段来满足自己，那不是真心帮助对方。所以批评别人时要有慈心。如果批评的动机、出发点是为了对方好，希望对方改过，希望对方进步，那我们去指责、批评。(Cv.400)

这五个条件既包括有益正知，也包括适宜正知。指责别人的时候，如果具足这五个条件就是适当，而且是必要的；如果不具足，则是不适当的，不应该说。

## 行处正知

三、行处正知(gocarasampajañña)。这里的“行处”是指比库前往托钵的村庄或者去处。比库托钵的时候要保持正知，把禅修业处放在心中的第一位而行走。这也可以引申到做一切事情时，都把禅修业处放在心中的第一位而做。

例如大家的根本业处是入出息念，那就不要一想到要去哪里就立刻动身，而是把呼吸放在心中的第一位，先知道呼吸，然后再行走。又比如

经行，不要把经行当作散步或闲逛。在经行的时候，先站在经行道的一端，如果内心比较散乱，就先闭上眼睛，把心放在鼻头的呼吸上，等心清楚地觉知呼吸后，才开始慢慢地走；在行走时仍然觉知呼吸，走到经行道的另一端再走回来。

无论去哪个地方，都把呼吸放在心中的第一位，吃饭是这样，扫地也是这样，做一切事情都是这样，这就是行处正知。

如果大家修习慈心，在行走的时候对众生散播慈爱，站立的时候对众生散播慈爱，坐着的时候对众生散播慈爱，躺卧的时候也是对众生散播慈爱。

## 无痴正知

四、无痴正知 (asammohasampajañña)。  
asammoha 即是没有迷惑的、不痴迷的。这里的“痴迷”是指认为有“我”——我在行走、我在坐着、我在吃饭、我在说话等。培育无痴正知的时候，内心不存在“我”，只有业处。无痴正知特指修观(vipassanā)，因为修观必须破除“我”，凡事不能都以“我”为先。

培养无痴正知的方法很多，下面举行走时如



何修观为例子。

行走的时候，先观照这个身体只是地、水、火、风四界而已，然后再行走。行走是由于心生风界带动着整个业生色、心生色、时节生色和食生色，并没有一个所谓的“我”或某个人在行走，如此观照称为无痴正知。

或者可以观照只是一堆色法（地、水、火、风、颜色、香、味、食素、眼净色、耳净色、鼻净色、舌净色、身净色……）在行走而已，并没有一个实体的“我”、人在行走。

又或者行走的时候，观照这一堆色法和名法的无常、苦、无我。

为什么会有行走的发生呢？由于想要行走的心一生起，这种想行走的心就产生无数的心生色法，这些心生色法立刻扩散到脚部，由于心生色法的风界是最明显的，于是带动着整个身子移动。所谓的“一个人在行走”或“我在行走”，实际上只是一堆色法在行走。

还可以依生灭或坏灭来观照。例如在经行道上经行，走到中间时，刚开始走时的那一堆名色法已经灭去了；走到经行道末端时，走到中间时的那一堆名色法已经灭去了；折回来时，走到末端的那一堆名色法已经灭去了。这也是无痴正知

的一种修法。

推而观之，在提脚的时候，站立时的名色法已经灭去了；在伸脚的时候，提脚时的名色法已经灭去了；在脚落下的时候，伸脚时的名色法已经灭去了；当脚踏地的时候，脚落下时的名色法已经灭去了；在提另一只脚的时候，刚才踏地的那一堆名色法已经灭去了。这样不断地观生灭，乃至观到刹那刹那生灭、刹那刹那坏灭，然后作意在行走的这一堆名法与色法也是无常、苦、无我的。

这是在行走时修观的方法。对于前进、返回等也是同样。

## 饮食的四种正知

饮食的时候如何修习这四种正知呢？

用餐时思维饮食的目的：“如理省思我所吃的食物，不为嬉戏，不为骄傲，不为装饰，不为庄严，只是为了这个身体住立存续，为了不会遭受饥饿的伤害，只是为了资助梵行生活，如此我将消除由于饥饿带来的旧的苦受，不会产生由于吃得过饱的新的苦受，如此我将没有过失、安乐地过活。”这是有益正知。

适宜正知是选择适合自己体质的、对禅修有帮助的食物来吃，相反则是不适宜的。体质不适合吃某类食物却挑来吃，吃了某种食物晚上失眠，导致第二天禅坐昏沉，那么吃这些食物就是不适合的。选择适当的食物来吃，称为适宜正知；只为满足自己的口味而不加选择地乱吃则是没有适宜正知。

行处正知是吃饭时把业处放在心中的第一位。如果修入出息念，那就知道呼吸。修其他业处，例如慈心、三十二身分等，也都把业处放在心中的第一位而吃饭。

对于无痴正知，可以这样思维：并没有人用铲或桶把食物倒进嘴里，只是由于心生风界，使嘴巴张开，使手把食物送进嘴里。并没有杵和臼在捣嘴里的食物，只是由于心生风界，牙齿随着嘴巴的张合，舌头的搅动，夹杂着唾液，把食物嚼烂后吞下去。并没有人用棍子把食物往食道里捅，只是由于心生风界，吃下去的食物就往胃里掉落。并没有人在胃里用炉火烧、用扇子扇，只是由于命根九法聚里的火界使吃下去的食物得到消化。并没有人用细棒把食物往肠里塞，只是由于心生风界，吃下去的食物往肠里蠕动，只是这样而已。

还可以观照只是一堆名色法在咀嚼着一堆时节生色而已，并没有所谓的人在吃，没有所谓的食物，这也是无痴正知。或者在吃饭的时候，观照名色法的生灭，观照其坏灭，观照其无常、苦、无我，这也是无痴正知。

### 生活中的正知

穿衣服时也可以培养这四种正知。穿衣时如理省思：我所穿用之衣，只是为了防御寒冷，为了防御炎热，为了防御虻、蚊、风吹、日晒、爬虫类的触恼，只是为了遮蔽羞处。这是穿衣的有益正知。

对于穿衣的适宜正知，体质虚弱的人不要选择粗重的衣服，可以选择轻一点的衣服。经典里这样说：“破旧的、肮脏的衣服对一切人、一切时都是不适合的。”所以不要故意把自己的衣服弄得脏兮兮的，或者故意穿得破破烂烂。

对于行处正知，穿衣服时只是觉知自己的业处，例如觉知呼吸。

对于无痴正知，可以如此思维，衣服是没有意识的，它并不知道“我要穿在身上”；色身也

是没有心识的<sup>12</sup>，它不会知道“衣服要穿在我的身上”，只是因为心生风界，才有穿衣动作的发生。

躺卧时也可以培育无痴正知。躺卧时不作意“我要睡在床上”，只是没有心识的色身通过心生色法的作用才躺在床上；床也不会知道“有个身体睡在我的身上”，只是由于无心识的色身倒在无心识的床上，才有躺卧的发生。

如此思维无心识的身体躺在无心识的床上，可以很平静、很快地入睡；醒来时，立刻保持醒觉，这叫做睡眠的正知和醒来的正知，而不是要求睡眠时保持正念正知。睡眠时心流落入有分，偶尔有微弱的意门心路发生，表现为梦，比较难控制。重点是醒来后正念正知要伴随着意识的清醒，从而开始新一天的生活。

说话的时候，知道这是有益的，这是无益的，这是说话的有益正知。现在说这样的话是适合的，这样的话是不适合的，这是适宜正知。说话之后思维，刚才说话的那一堆名色法已经灭去了，这是无痴正知。

---

<sup>12</sup> 身体属于色法，色法本身并没有心识、没有知觉。能感知痛痒、舒服的是依色身生起的身识，身识是名法。所以说色身没有心识。

对于生活中的其他行为，比如大便、小便、站立、坐着、沉默等等，皆如此类推。

如果做任何事情时都能保持正念、正知，那么他所做的一切事情都会符合于法、符合于律。当一个人培养正念正知已经成为生命中的所有时，我们会看到他走路是很有威仪的，他会慢慢地行走，而不会急匆匆地走。经典里讲到，就像一头牛拉着一辆装满水的水桶的车在崎岖的山路上走，它会很稳重地行走，而不是轻浮、混乱地走。

对日常生活中的一切动作，除了睡眠外，无论何时何地都应培育正念正知，这样就是修行！

当心陷入情绪的时候，就暂时不要说话、不要做事。一旦人陷入情绪，说出来的话可能会刺伤人，可能会做出过火、事后懊悔的事情。当心陷入贪欲的时候，就有可能做出愚蠢的事情，清醒之后才知道所做的很愚蠢。生气的时候所说的话、所做的事，在平静之后才发觉很冲动、很愚痴。为什么呢？因为当时没有正念正知！如果拥有正念正知，对自己的心念就会观察得很好、守护得很好。一旦有了正念正知，你对心的观察也会很微细。

正念正知守护得好，要修行是很容易的。为

什么呢？因为少散乱。平时都能守护好心念，禅坐时自然就不容易胡思乱想。所以，培育正念正知不仅是修行的一个重要环节，也是修习止观的前行。

### 三、知足

接着，佛陀继续对大王说比库如何培育知足(santoso)：

“大王，比库又是如何知足呢？大王，于此，比库满足于保护身体之衣与果腹之食。”

#### 十二种知足

“知足”(santuñho)是指对资生的必需品感到满足。对于比库来说，有四类必需品：

- (一) 衣(cāvara)或袈裟；
- (二) 食物(piṭṭhapāta)；
- (三) 坐卧处(senāsana)，即住所；
- (四) 病者所需的医药资具(gilāna-paccaya-bhesajja-parikkhāra)，即医药。

比库满足于这四类必需品，满足于果腹的饮食和保护身体的衣，即是知足。

义注提到对这四类必需品各有三种知足：

- (一) 随所得知足(yathàlābhasantoso)；
- (二) 随体力知足(yathābalasantoso)；
- (三) 随适宜知足(yathāsārūppasantoso)。

下面我们举袈裟为例来说明这三种知足。

什么是“随所得知足”呢？比库获得一件袈裟，无论这件袈裟的品质是好还是坏，是高等还是低等，他只满足于所获得的袈裟，不再希求其他的袈裟，即使获得也不再接受。获得什么，就满足什么，这是“随所得知足”。

什么是“随体力知足”呢？如果比库生病、身体虚弱，或者年老，穿粗重的袈裟感到不舒服，于是和另一位比库交换轻的袈裟并感到满足，而不是向施主要求：“我身体不舒服，需要新袈裟。”这是“随体力知足”。

什么是“随适宜知足”呢？比库获得上等品质的袈裟，或者贵重的袈裟，或者获得多件袈裟。他想，这些袈裟适合那些出家多年的长老，适合那些博学多闻者，适合那些生病的比库，或者适合那些缺少袈裟的比库。于是他把这些好袈裟供养给这些人，只满足于自己原来所穿的旧袈裟，甚至满足于从垃圾堆、坟场里捡来的破布缝制的尘堆衣(paṭṣukāla)，这是“随适宜知足”。



对于钵食、住所和医药同样都有这三种知足，因此四类必需品的每一类都有三种知足，一共有十二种知足。

### 随身物知足

或者，比库拥有八件随身必需品是世尊所允许的。哪八件呢？

1. 桑喀帝(sai ghāñā)，即双重衣或重复衣；
2. 上衣(uttarāsai ga)；
3. 下衣(antaravāsaka)；
4. 钵(patto)；
5. 削齿木用的小刀(dantakāññhacchedanavāsi)；
6. 针线(ekā sāci)；
7. 腰带(kāyabandhanaü)；
8. 滤水器(parissāvana)。

拥有这八件必需品已经足够保护身体和维持生活。如何可能呢？在行走时穿上三衣可以保护身体，口渴时可以用衣角过滤水喝，或者用衣角装水果等可以维持生活。

用钵装水洗浴可以保护身体，用钵装食物可以维持生活等等。

对于九件必需品者，住在卧室里时，床单或

钥匙是允许的。对于十件必需品者，坐具或皮革垫是允许的。对于十一件必需品者，拐杖或油筒是允许的。对于十二件必需品者，雨伞或拖鞋是允许的。

当然，并不能说只拥有八件必需品者才叫做知足，其他的就是不知足、多欲者。这些都是少欲、知足、易扶持、生活简朴者。不过世尊在此经中是依八件必需品者来说的。

只拥有这八件物品的比库，把小刀和针线放在滤水器里，然后把它放进钵中。穿好下衣，绑上腰带，上面穿上上衣，外加桑喀帝。穿好这三衣后，把钵背在肩上，这样把八件必需品全部携带着，无论想去哪里都能快乐地离开，没有其他物品的负累，也不用回头拿其他东西。为了显示这样的比库是生活简朴者，所以世尊说：“比库满足于保护身体之衣与果腹之食。” (santuñño hoti kàyaparihàrikena cāvarena, kucchiparihàrikena piõõapàtena)

“无论他去哪里，只是携带 [这些] 而去。”

拿了这八件必需品，就等于拿了所有的随身物品而离开。他不会执著或贪恋“我的寺院，我

的住所，我的侍者”等，就像一枝离弦之箭，或者像一头离群的野象，随心所欲地受用住所、山林、树丛、树下、山洞等，独自住立，独自坐，一切威仪中皆独自无伴。所以说：“无论他去哪里，只是携带 [这些] 而去。”(So yena yeneva pakkamati, samādayeva pakkamati)

犹如《经集·犀牛角经》说：

“对四方无嗔，任何皆知足，  
危难不战栗，如犀角独行。”

### 知足的譬喻

“大王，犹如羽翼之鸟，无论飞到哪里，都只是带着两翼；同样地，大王，比库只满足于保护身体之衣与果腹之食，无论他去哪里，只是携带 [这些] 而去。大王，比库乃如此知足。”

佛陀在这里比喻知足的比库就像飞鸟一样，无论飞到哪里，都只是带着一对翅膀，而无需带其他任何东西。同样地，一位比库无论去到哪里，都只是带着这些必需品，无需携带其他东西。

下面是这个譬喻的简要意思：当鸟儿们知道某个地方有棵树长满了成熟的果实，它们从各个

方向飞来，用爪、翼、嘴等弄破、剥开果实来吃。它们不会想“这是今天的食物，这些我要留到明天”。当果实吃完了，它们也不会留在那里守护这棵树，或者留下羽毛、爪印或喙印，只会毫无留恋地离开那棵树，随心所欲地飞向远方，随身只是带着一对翅膀而已。

比库也是如此，没有执著，没有留恋，随心所欲地去他想去的地方。所以说“无论他去哪里，只携带 [这些] 而去”。

在家人拥有各种眷属、财产，这些就是他的负累。拥有家庭，家庭就是你们的负累；拥有儿女，儿女就是你们的负累；拥有房子，房子就是你们的负累；拥有汽车，汽车就是你们的负累；拥有钱财，钱财就是你们的负累。对于出家人来说也是如此，拥有寺院，寺院就是负累；拥有名利，名利就是负累；拥有弟子，弟子就是负累。

一个人所拥有的并不等于是他所需要的。当所拥有的超过了真正所需要的时候，这些过剩的物品即成为他的负累。知足的比库没有这些负累，他可以随心所欲地去任何地方，不受任何东西牵累。

对于知足的人，无论他住在哪里、在任何时

候，都是快乐和自由的。不知足的人，即使拥有金山银山，像皇帝一样生活，也都不会快乐。有句话叫“知足常乐”。不知足者，心必多求；多所求者，必多挂忧，亦多所畏，何能快乐？所以能满足于自己的生活，满足于温饱就可以了，过度的追求叫做贪婪，贪婪是造成痛苦、担忧、畏惧的原因。

## 第七讲 舍离五盖

我们在上一节学习了比库通过具足戒行体验内心的无过之乐，通过守护根门体验内心的无垢之乐，同时具念正知和培育少欲知足。

### 一、禅修前行

林居四缘

佛陀接着说：

“他以此圣戒蕴而具足，以此圣根律仪而具足，以此圣念与正知而具足，以此圣知足而具足。”

这里讲到的四个条件(cattāro paccayā)都加了“圣”(ariya)字。这里的“圣”并非说这位比库已经是圣者，而是神圣、圣洁、崇高、高尚的意思。具足这四个条件是修习止观、培育定慧的基础，即具足戒行、守护根门、具念正知和少欲知足。

“他以此”(So iminā ca)：比库具足这四法，就

具足居住在森林的条件。如果比库没有具足这四个条件，就不能成功地居住在森林中，充其量只是像动物一样生活，或者叫做森林流浪者。比库不具足这四种德，住在森林将会遇到各种危难，连住在森林中的诸神都认为：“为何像这样的恶比库也住在森林！”于是他们会制造可怕的声音、显现恐怖的形像、用手拍打他的头等把他赶走。他声名狼藉：“某比库进入森林后做了这样那样的恶业。”

具足这四种条件的比库，就能成功地居住在森林中。当他省思自己的戒行时，见不到任何污点、瑕疵而产生喜悦，并思维该喜悦的灭尽而进入圣者之地。住在森林中的诸神会满意地赞叹他，就像滴进水中的油滴一般声名远扬。

### 适合禅修之处

具足这四德之后，他可以：

“前往远离的坐卧处——”

“远离” (vivittaü)：空闲的、安静的、没有嘈杂的、没有噪音的。《分别》关于这一点说：“远离，即使是近处的坐卧处，没有杂乱的在家众和出

家众，那也可以叫做远离。”

“坐卧处”(senāsanaü)：躺卧(seti)的地方和坐(āsati)的地方叫做坐卧处，即床椅等的意思。《分别》中说：“坐卧处：床是坐卧处，椅子、褥垫、枕头、住所、半檐屋、殿楼、楼房、洞窟、瞭望塔、圆房、山洞、竹林、树下、帐篷也都是坐卧处。或者只要比库会回去的地方，一切处都是坐卧处。”(Vbh.527)

又或者住所、半檐屋、殿楼和楼房这些称为“住所坐卧处”(vihārasenāsanaü)，床、椅子、褥垫、枕头这些称为“床椅坐卧处”(maṃcapāihasenāsanaü)。小地毯、皮革片、草席、叶席这些称为“敷垫坐卧处”(santhatasenāsanaü)。只要比库会回去的地方则称为“空间坐卧处”(okāsasenāsanaü)。这四类都是坐卧处，所有这些都包括在坐卧处之中。

哪些地方是适合禅修的坐卧处呢？

“林野、树下、山丘、幽谷、山洞、坟场、树林、露地、草堆。”

在此指出适合像小鸟一般云游四方的比库的坐卧处，所以说林野、树下等。



“林野”(araṃṣa)：远离村庄、人群的幽静地方，包括森林与郊野。

根据律教法，“林野”是指一个中等身材的人站在村的边界向外用力丢一块石头，石头所落之处以外的范围都属于林野。若根据经教法，林野是指距村界以外至少五百弓的距离。一弓为四肘，相当于两米，五百弓约等于一公里。如此，方圆一公里范围之内都没有村庄的地方才能称为林野，这是在《清净道论·说头陀支品》中所说的。

“树下”(rukkhamālaü)：任何远离的、荫凉的树下。

“山丘”(pabbataü)：岩石山。

这位比库在山谷的水潭里喝水、洗澡之后，坐在荫凉的树下，四处都可以看见青山绿树，清风阵阵轻拂在身上，他的心变得专注。

“幽谷”(kandaraü)：山谷或者有小溪的峡谷，溪流把山谷分成两半。那里有像银箔一样的沙子，头顶上的林荫就像镶嵌着宝珠的伞盖，水流就像珠宝堆一般。他进入这样的幽谷，喝了水，清凉肢体之后，堆起一堆沙堆，用尘堆衣铺好座位坐下来，为了完成沙门法(samaōadhammaü，即修习止观)，让心变得专注。

“山洞”(giriguhaü)：两座山之间的大夹缝，或者是在一座山中像隧道般的大缝隙。

“坟场”(susànaü)：烧过尸体或埋葬尸体的地方。

“树林”(vanapatthaü)：远离村庄、人迹罕至的地方，那里没人耕作，没人种地。

“露地”(abbhokàsaü)：没有遮盖的空旷地方。想要住在露地的比库，可以用袈裟搭个小帐篷住在里面。

“草堆”(palàlapuṃjaü)：稻草堆。他可以从大稻草堆里取一些稻草，搭成像山洞一样的居处。也可以把稻草丢在灌木、草丛等上面，然后坐在下面实行沙门法。

## 禅坐的前行

“他托钵回来，饭食之后，结跏趺而坐，保持其身正直，使正念现起于面前。”

这句话讲的是禅坐的姿势和把心放在业处。比库入村托钵，离开村庄返回时，可以在村外有水的地方用完餐，洗好钵，然后回到自己的住处，把钵收起来，把衣折叠好，打扫周围的地方。如

果天气比较炎热，可以把桑喀帝折成四叠，右侧而卧稍微休息一会。之后起来禅坐，履行沙门的义务。

“结跏趺坐”(nisādati pallāi kaṭṭi ābhujitvā)：禅坐时，两脚心向上盘腿而坐，这是最好的坐姿。

跏趺坐可分为三种：

1双盘——两腿交叉、两脚心向上而坐。

2单盘——一只脚在上，一只脚在下，即一条腿压着另一条腿而坐。

3散盘——两只脚交叉着，脚背都碰到地上。或者一脚在前、一脚在后，这样轻松地坐着也可以。

“保持其身正直”(ujuṭṭi kāyaṭṭi paṭṭidhāya)：上半身保持正直，十八节脊椎骨每一节都平正地相接。这样坐着者，皮肤、肌肉和筋腱都不会弯曲倾斜，不会因为弯曲倾斜而导致一阵阵酸痛。由于姿势端正，身体没有因姿势不端正而产生的苦受，内心容易专注，禅修业处不但不会退失，而且还能增长、增进和成就。

“使正念现起于面前”(parimukhaṭṭi satiṭṭi upaṇṇhapetvā)：把正念安置在禅修业处上，或住立在接近嘴唇的人中之处(mukhasamāpe)。如《分别》中说：“此念住立、善住立于鼻头或口相，因此称为

使正念现起于面前。”(Vbh.537) 复注解解释“口相”(mukhanimitta)为“上唇的中部”，即人中这一带区域。呼吸入出鼻孔时的摩擦之处称为“口相”。

## 二、总说五盖

### 舍离五盖

该比库把正念现起于人中这一带区域后，致力于舍离五盖。

五盖，巴利语 paṅcanāvaraṃhā。“盖”(nāvaraṃhā)是障盖、障碍的意思。因为能障碍定力，使智慧羸弱，故名。

五盖是五种负面的、不好的心理因素，一共有七种心所：

1. 欲贪盖(kāmacchanda)：贪心所；
2. 嗔恚盖(vyāpāda)：嗔心所；
3. 昏沉睡眠盖(thinamiddha)：昏沉、睡眠心所；
4. 掉举追悔盖(uddhaccakukkucca)：掉举、追悔心所；
5. 疑盖(vicikicchā)：疑心所。

佛陀在《增支部》中说：

“诸比库，有这五种障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者。哪五种呢？

诸比库，欲贪是障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者。诸比库，嗔恚是障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者。诸比库，昏沉睡眠是障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者。诸比库，掉举追悔是障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者。诸比库，疑是障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者。诸比库，这五种乃是障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者。

诸比库，比库未舍断这五种障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者，其软弱无力之慧能知自己的利益，能知他人的利益，能知两者的利益，或能证悟上人法、能为圣者的殊胜智见者，无有此事！……

诸比库，比库舍断这五种障碍、盖、心的覆盖、使慧赢弱者，其有力之慧能知自己的利益，能知他人的利益，能知两者的利益，或能证悟上人法、能为圣者的殊胜智见者，乃有此事！”(A.5.51)

如果还没有去除这五种负面的心理因素，内心充满这五种盖的任何一种，内心将无法平静，还没有培养起来的定力将不能培养，已经培养起来的定力将会退失。因此，修定最大的障碍是这五种盖。致力于去除这五种盖，内心才能平静，

定力和智慧才能培养起来。

“他舍离对世界的贪爱，以离贪之心而住，使心从贪爱中净化。”

这里的“世间”特指五取蕴。由于五取蕴是毁坏的、分解的，所以称为“蕴”。

“以离贪之心而住”(vigatābhijjhena cetasā viharati)：通过镇服而离了贪欲，而非像眼识一样自然没有贪欲。

“使心从贪爱中净化”(abhiijjhāya cittaṃ parisodheti)：使心从贪爱之中解脱出来，或者解脱了之后就不再执著它。

“舍离恼害、嗔恨，以无嗔之心而住，慈悯于一切有情生类，使心从恼害、嗔恨中净化。”

“恼害”(byāpāda)：心因为恼害而患病，就像馊了的面食一样，失去它之前的本质。同样地，当一个人嗔恨时，心也变得扭曲。

“嗔恨”(padosaṭṭi)：因为嗔恨而使心变得畸形、扭曲。嗔恨也能污染、伤害他人。

这里的“恼害”和“嗔恨”都是愤怒的意思。

“舍离昏沉、睡眠，住于离昏沉、睡眠，持光明想，念与正知，使心从昏沉、睡眠中净化。”

“昏沉”(thinaü)：心的疾病。

“睡眠”(middhaü)：心所的疾病。“昏沉”与“睡眠”表现为心与心所的软弱无力。

“持光明想”(àlokasaṃṣā)：即使在黑夜也能加强感知和作意白天所见到的光明，具足远离诸盖的清静之想。

“念与正知”(sato sampajāno)：具足正念与正知。念与正知都有助于觉知光明，通过持光明想而超越昏沉睡眠，“使心从昏沉、睡眠中净化”(thinamiddhà cittaü parisodheti)。

“舍离掉举、追悔，住于无掉举，内心寂静，使心从掉举、追悔中净化。”

“掉举”(uddhaccaü)：心的散乱不安，就像把石头丢到尘堆里致使尘土飞扬一样。心因为散乱而无法专注，妄念纷飞、胡思乱想。

“追悔”(kukkuccaü)：想到应该做的事却没有做，或者做了不应该做的事而内心后悔、懊恼。

“舍离疑惑，度脱疑惑而住，对诸善法不再怀疑，使心从疑惑中净化。”

“疑惑” (vicikicchā)：怀疑不该怀疑的事。

有八种疑：

1. 怀疑导师(satthari kài khati vicikicchati)：这里的导师是指佛陀。

2. 怀疑法(dhamme kài khati vicikicchati)。

3. 怀疑僧(sāi ghe kài khati vicikicchati)。

这三种是对佛法僧三宝的疑惑不信。

4. 怀疑学(sikkhāya kài khati vicikicchati)：怀疑戒定慧三学。例如怀疑“我还能修定吗？”“现在还能不能证得禅那？”是对于定学的怀疑。

5. 怀疑前际(pubbante kài khati vicikicchati)：对过去生的怀疑：“有没有过去世？”“我过去世是怎么样的？”

6. 怀疑后际(aparante kài khati vicikicchati)：对未来世的怀疑：“有没有未来世？”“我死后还有来世吗？”

7. 怀疑前后际(pubbantāparante kài khati vicikicchati)：同时怀疑过去世和未来世。

8. 怀疑此缘性、诸缘生法(idappaccayatā pañiccasamuppannesu dhammesu kài khati



vicikicchati)：怀疑因果法则。例如“现在行善有没有善报？”“作恶有没有恶报？”“我现在的福报是不是过去世所造的善业带来的？”“我现在那么倒霉、不幸，是不是过去所造的恶业导致的？”对业果法则、因果律的怀疑。

如是一共有八种疑。

### 舍离五盖的譬喻

佛陀进一步用譬喻来说明五盖和舍离五盖：

“大王，犹如有人借债来经营事业，其后事业成功，他不但能够还清旧债，而且尚有盈余养活妻子。为此他这样 [想]：‘我之前借债来经营事业，其后该事业成功，我不但能够还清旧债，而且尚有盈余养活妻子。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

大王，又犹如有人生病，痛苦、重患，不能享用食物，身体无力。他于后时从该疾病痊愈，能够享用食物，同时身体有力。为此他这样 [想]：‘我之前生病，痛苦、重患，不能享用食物，身体无力。现在我已从该疾病痊愈，能够享用食物，身体有力。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

大王，又犹如有人被囚禁于牢狱。他于后时

平安无险地脱离牢狱，并且没有损失任何财产。为此他这样 [想]：‘我之前被囚禁于牢狱，现在我已平安无险地脱离了那牢狱，并且没有损失任何财产。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

大王，又犹如有人沦为奴隶，不能自主，隶属他人，不能到想去之处。他于后时被免除了该奴隶的身份，能够自主，不隶属他人，为自由人，能够到想去之处。为此他这样 [想]：‘我之前沦为奴隶，不能自主，隶属他人，不能到想去之处。现在我已被免除了该奴隶的身份，能够自主，不隶属他人，为自由人，能够到想去之处。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

大王，又犹如有人富有、多财，必须行走于饥馑、充满危险的荒野旅途。他于后时平安地越过该荒野，安全无险地到达村落。为此他这样 [想]：‘我之前富有、多财，必须行走于饥馑、充满危险的荒野旅途。现在我已平安地越过该荒野，安全无险地到达村落。’他以此因缘获得愉悦，得到喜悦。

同样地，大王，犹如借债，如患病，如牢狱，如沦为奴隶，如荒野旅途；当这些五盖未被舍离时，比库如此看待自己。”

如果五盖强盛，内心会出现很多问题，所以

佛陀举出这些譬喻：

譬如一个人向别人借了钱并挥霍掉，当债主催他还债时，他无力偿还，债主会对他粗言恶语，甚至打他，但他必须忍受这一切。为了躲避讨债，他只能藏匿起来，内心充满恐惧，但却不得不忍受。同样地，一个人对他人产生欲爱，他以那个人为贪欲的目标时，即使那个人骂他、嘲讽他，他也必须忍受。所以，人心有贪欲的话，就像欠债被人讨债一样，贪欲是他必须承受、忍受的。所以，禅修者应当把欲贪视为债务。

患胆汁病的人对于糖、蜜糖等美味可口的食物都不能品尝，在他们眼中会认为它们是苦的一样难以下咽。一个充满嗔恨的人，即使他的老师充满慈悲地教训他，或者稍微严厉地教训他，他都无法接受，甚至愤然离去。就像患胆汁病的人不能享用美味的食物一样，被嗔恨征服的人也无法品尝佛陀教法的滋味——出离之乐、出家之乐、禅那之乐、菩提之乐。所以，应当把嗔恚视为疾病。

又如一个人在节日里被关进牢房，当他被释放后，听到人们在谈论：“昨天的庆典是多么美妙啊！”“昨天的庆典是多么欢快啊！”“昨天那些人唱歌多么动听啊！”“那些人跳舞多么好看啊！”

他都无法应答，因为他没有参加这个庆典。同样地，内心被昏沉睡眠征服时，即使长老比库讲经开示，他也无法听闻、无法明了。等开示结束后人们说“刚才的开示很美妙”“多美妙的譬喻以及经文的讲解”等，他都不知道，因为听经时在打瞌睡，无法享用佛法的利益。所以，应当把昏沉睡眠视同犯人被囚禁。

一个奴隶在放假时也可能被主人差使，他必须赶快去办这件事情，不能享受节假日的休息，也不能去观看节假日的庆典。同样地，如果比库不懂戒律，只是为了隐居而到森林里，即使因为一些小小的罪犯戒，他的心也无法平静。那时他的心已经被追悔所征服，不得不舍弃隐居。所以，应当把掉举追悔视为奴隶。

当一个人带有众多钱财走在荒漠上，他知道一路上多有盗贼、强盗出没，即使听到风吹树枝的声音也会感到害怕，担心盗贼来了。一会儿担心后面有盗贼追来，一会儿怀疑前面有强盗拦路，心中充满疑虑、恐惧。同样地，一个人怀疑佛、法、僧、戒定慧三学等八样事情，他就会对修行犹豫不决，不能够毫无障碍地走在修行的道路上。所以，应当把怀疑视为充满危险的荒漠。

### 三、舍离欲贪

应当如何舍离这五盖呢？

一、欲贪盖(kāmacchanda)：对欲乐目标的贪求。kāma 是五欲；chanda 也是欲，是追求的意思。追求欲乐的目标，称为“欲贪”或“欲欲”。

哪五欲呢？色、声、香、味、触。佛陀说一个人的心充满贪欲，就像一盆加满红、黄、蓝、橙色染料的水，视力正常的人想以水为镜，却不能看清自己的脸。同样地，心受到欲贪控制，被欲贪打败时，他不能正确地看清自己，不能知晓自己真正的利益、他人的利益以及自他两者的利益。

欲贪是如何生起的呢？佛陀说由于取著净（美丽的、漂亮的）相，于是生起欲贪。

应当如何去除欲贪呢？义注提到有六种方法：

1. 把取不净相(asubhanimittassa uggaho)；
2. 致力于修习不净(asubhabhāvanānuyogo)；
3. 守护诸根门(indriyesu guttadvāratā)；
4. 饮食知节量(bhojane matta<sup>ṃ</sup>utā)；
5. 亲近善友(kalyāṃamittatā)；
6. 适当的言谈(sappāyakathā)。

## 修习不净

对欲乐目标产生贪爱时应该修习不净业处。有两类不净业处：1.有意识的的不净业处；2.无意识的的不净业处。这两类不净业处包括十一种业处。

1. 有意识的的不净业处 (saviññāḍāka-asubhakkammañhāna)：思维、观察有生命的身体的厌恶不净，又称为身至念或三十二身分，即思维身体的三十二个组成部分的肮脏、厌恶、不净。哪三十二种呢？它们是：头发、身毛、指甲、牙齿、皮肤，肌肉、筋腱、骨、骨髓、肾，心、肝、膜、脾、肺，肠、肠间膜、胃中物、粪便、脑，胆汁、痰、脓、血、汗、脂肪，泪、油膏、唾液、鼻涕、关节滑液和尿。这三十二个身体的组成部分，有哪个部分是漂亮的、干净的、美丽的呢？但是只要把这三十二个部分堆砌在一起，人们就会认为这一堆东西组成的“人”很漂亮。假如把身体分解开来，或者把人的皮扒掉，还漂亮吗？假如把里面的内脏由里向外翻出来，还美丽吗？《清净道论》中说：假如把里面的东西翻出来的话，就要拿棍子驱赶乌鸦和狗了。因此，思维身体的不净、肮脏、厌恶，可以克服对有生命的人（包括

自己和他人)的贪恋、贪爱。

2. 无意识的<sup>asavi</sup>不净业处(<sup>asavi</sup>àōaka-asubha-kammañhàna)：思维尸体的厌恶不净。尸体是没有心、没有意识的。从一个人死后两、三天开始发青、发肿，到尸体流水、发臭、脓烂、肿胀、全部腐烂，到最后剩下一堆白骨，共有十个过程，称为“十不净相”。禅修者取尸体腐烂的任何一个过程来培养不净，都可以去除欲贪。人们一直以来都执著身体“她的身材很苗条”“她的脸长得很可爱”“她的眼睛很漂亮、很迷人”“她的嘴巴很迷人”等等，因为执著于净相，认为对方是美丽的、动人的，于是贪欲生起。如果面对的是一具尸体，还会认为漂亮吗？

在这里讲一下希丽玛(Sirima)的故事。佛陀时代，有一个很漂亮的妓女叫希丽玛，她的容貌倾城倾国，嫖客想和她共度一宵要付一千金。当时有位比库暗恋希丽玛，甚至到了茶饭不思的程度。后来希丽玛病死了，佛陀对国王宾比萨拉说，请不要把希丽玛的尸体火化掉，也防止被乌鸦、狗等吃掉，先停放在那里。到了第四天，佛陀对比库们说，今天我们去看希丽玛。当时那位比库并不知道希丽玛已经死了，听说要去见希丽玛，很高兴地跟着佛陀和僧团一起去。到达后，佛陀

故意问国王：“她是谁？”“尊者，她是希丽玛。”佛陀让国王击鼓宣布：“谁愿意出一千金，就可以把希丽玛带回家。”这样宣布之后，当时围观看热闹的人很多，可是全场却连“啊”一声都没有。后来降到五百金、二百五十金、两百金、一百金、五十金，降到一金、一元、一分，最后是免费可以把希丽玛带回家，结果全场还是鸦雀无声。于是佛陀说：“看吧！诸比库，这个大众都喜欢的女人，以前在这城中要出一千金才能与她过一夜，现在免费赠送都无人要。看吧！诸比库，自己的身体也会像这样走向毁坏、灭尽！”

她不是天姿国色、倾城倾国吗？为什么死了之后就一文不值呢？这就是生命的真相，这就是身体的真相！痴迷希丽玛的那位比库也认识到此真相，并证得了入流果。

思维没有生命的厌恶不净也能去除贪爱。

## 守护根门

“守护诸根门”：由于很好地防护眼根，就不会因为看到漂亮的东西生起贪爱。对于守护其他根门也是同样。



## 饮食知节量

“饮食知节量”：对那些贪吃的人来说，他应该思维：“我如理省思所受用的食物，不为嬉戏，不为骄傲，不为装饰，不为庄严，只是为了此身住立存续，为了停止伤害，为了资助梵行，如此我将消除旧受，并使新受不生，我将维持生命、无过且安住。”通过思维所吃的食物来去除对口味的贪著。

## 善友

“善友”：巴利语 kalyāṅamitta。kalyāṅga 是善的、妙的、好的；mitta 是朋友。北传翻译为善知识。

善友对修行至关重要。有一次，阿难尊者对世尊说：“尊者，梵行有一半要依靠善友，与善友结伴，与善友相处。”佛陀立刻纠正他“阿难，不要这样说！阿难，不要这样说！我说整个梵行都要依靠善友，与善友结伴，与善友相处。”

为什么呢？因为修行必须有人指导。佛陀是我们最好的良师益友，因为有了佛陀，我们才知道出离之道，才知道解脱烦恼的方法。佛陀般涅槃后，八十位大弟子当中仍然住世者是善友。他

们都般涅槃后，阿拉汉圣者是我们的善友；如果阿拉汉圣者很难找，三果圣者是我们的善友；如果三果圣者很难找，二果圣者是我们的善友；如果二果圣者也很难找，初果圣者是我们的善友；如果连初果圣者都没有，那么得禅的凡夫也是善友；得禅的凡夫也没有的话，那么能够背诵三藏的三藏持者是善友；如果背诵三藏的人也没有，那么二藏持者是善友；如果二藏持者也没有，一藏持者也是；如果连能背诵一藏的长老也找不到，那么能背诵一部，例如背诵《长部》、背诵《中部》、背诵《相应部》的比库也可以；假如连能够背诵一部的人都没有，那么必须找一位通达三藏的知耻者，因为这样的知耻者在讲经开示或讲授业处时不会任意发挥、自我作古，他只会依照传统来教导他人。

亲近这些善友能知道如何修行，我们做错时他们会纠正，做对时他们会鼓励。犹如明灯能指引我们走向光明，犹如道路能使我们到达目的地，所以佛陀说梵行的全部都要依靠善友。亲近这样的善友能够教导我们去除欲贪的方法。

## 适当的言谈

“适当的言谈”：远离三十二种畜生论，即王论、贼论、大臣论、军队论、战争论、食物论等等。比如谈论食物的美味与否，谈论男女相貌如何等，只会让人生起贪欲。贪欲有时就是因为不适当的言论而产生的，所以应当避免这些言论。

佛陀允许谈十种论：少欲论、知足论、远离论、独处论、勤勉精进论、戒论、定论、慧论、解脱论、解脱知见论。这十种论是佛陀鼓励的、允许的、适当的言谈。因为这些言论对消除贪欲有帮助，有助于心的解脱，有助于导向厌离、离贪、灭尽、寂止、证智、正觉与涅槃。因此，这十种论是适当的言谈。

## 四、舍离嗔恚

### 两类嗔恚

如何去除嗔恚盖呢？有些人爱发脾气、爱生气，情绪容易失控，现在来讲如何克制自己的脾气，消除自己的嗔怒。

“嗔恚”或者“嗔恨”是指心排斥、厌恶、抗拒所缘。

有两类嗔恚：1.破坏性的嗔恚；2.忧郁性的嗔恚。这两种嗔恚包括从程度极强的暴怒、生气，到极微细的忧郁、担心、焦虑、忧愁、伤心、紧张等。巴利语 *vyàpàda* 从字面上翻译为嗔恚，容易让人理解为生气，其实这个词的巴利语包含的范围很广，不仅生气被称为嗔恚，忧愁、悲伤、烦躁等都属于嗔。嗔心必然伴随着忧受，一切忧受都属于嗔心。忧受即不乐的感受。换个角度，感受忧愁、郁闷、不安、不乐的即是嗔恚。

破坏性的嗔恚是生气、暴怒，表现为语言或行动会对自己或他人造成伤害。当人生气时，在行动上可能会打人，乱摔东西，甚至可能动刀动枪杀人。在语言上表现为用粗言恶语骂人、诅咒人；批评别人很多时候也是因为嗔恚。所谓没修养的人爱发怒，没涵养的人爱批评，没能力的人爱抱怨，这些几乎都是嗔恚的表现。

忧郁性的嗔恚主要出现在意门，表现为忧愁、焦虑、担心、恐惧、紧张、烦躁不安等。

嗔恚没有任何利益可言。阿毗达摩把“嗔”描述为能烧毁自己的依处、伤害自己的身心。嗔心是带有杀伤力的“武器”，当嗔心还没有伤害

到别人时，已经先在伤害自己了。为什么呢？因为嗔心本身具有破坏性，由这种心产生的心生色法会伤害、破坏我们的身体。现代医学实验证明，当人生气时，体内会分泌毒素，能破坏自身的免疫系统，影响人的健康。

### 去嗔诸法

义注提到有六种去除嗔恚的方法：

1. 把取慈相(mettānimittassa uggaho)；
2. 致力于修习慈心(mettābhāvanānuyogo)；
3. 思维自己是业的主人(kammassakatā)；
4. 多作有益思维(paññisai khānabahulatā)；
5. 善友(kalyāṅgāmitatā)；
6. 适当的言谈(sappāyakathā)。

佛陀在《增支部》里也提到有五种方法可以去除嗔恚、消除怒气，哪五种呢？

1. 嗔心生起时，应当修慈；
2. 应当修悲；
3. 应当修舍；
4. 不作意会引起嗔恨的目标；
5. 思维每个人都是自己业的主人、业的拥有者。

通过这五种思维来去除嗔恚。

## 修习慈心

修慈是去除嗔心的很好方法，因为“慈”与“嗔”是两种对立的心态，它们两者是不相容的。嗔心是用粗暴、僵硬、带破坏性、伤害性的心去抗拒、厌恶、排斥对象，而慈心是用柔和、柔软、愉悦的心去包容、善待对象。这两种心的性质截然不同。当一个人被嗔心控制的时候，慈爱很难培育起来；而当一个人散播慈心的时候，嗔心就不容易生起。所以，为了克服嗔心，我们应当培育慈爱，经常致力于培育慈爱。

培养慈心又称散播慈爱，用现在的话来说是祝福。慈爱(mettà)，源于友好(mitta)，是用友善的态度来对待目标。

慈爱就犹如慈母对待自己的独生子一般。如《应作慈爱经》(Karaōyametta suttaü)里佛陀教导：BMàtà yathà niyaü puttaü, àyusa ekaputtamanurakkhe; evampi sabbabhàtesu, mànasaü bhàvaye aparimàõaü.ü

“正如母亲对待自己的儿子，会以生命来保护唯一的儿子；也如此对一切生类培育无量之心！”

## 两类慈心业处

应该如何修慈、散播慈爱呢？

散播慈爱的方法可以分为两类：一、一切处业处(sabbamāhaka kammañhāna)；二、应用业处(pārihāriya kammañhāna)。

一切处业处的方法主要用来调心。因为它适合一切修行者，是任何人都可以修，并且应当修行的，所以称为“一切处业处”。

什么是“应用业处”呢？即通过修习这种禅修业处直到证得禅那，称为“应用业处”或“根本业处”。

如果我们散播慈爱只是为了让心柔和、去除嗔恚，这是“一切处业处”的修法。如果通过持续地散播慈爱来达到禅那，证得慈心的三种禅那或证得慈心解脱，这是“应用业处”或“根本业处”的修法。

应用业处的修法可以按照《小部·无碍解道》里记载的五百二十八种方式，对十方十二类有情众生散播慈爱。

在此简单地讲一讲一切处业处的修法。

有四种一切处业处，又称为保护业处。哪四种呢？

1. 佛随念(Buddhānussati)；
2. 慈心修习(mettābhāvanā)；
3. 不净业处(asubha kammañhāna)；
4. 死随念(maraṅgānussati)。

当贪欲生起时，应当修习不净；当嗔心生起时，应当修习慈心；缺乏信心时，应当修习佛随念；懈怠、懒惰、放逸时，应当修习死随念。

贪心、嗔心、无信、懈怠放逸这四种心态，是修行人经常可能生起的不良心态。所以可以用这四种保护业处来保护禅修者。同时，修佛随念、修不净和修慈心还能起到保护禅修者不会受到内外干扰的作用，所以称为“保护业处”。

### 初修不对六类人修慈

刚开始修习慈心的时候，不应对六类人修慈。哪六类呢？

第一、不喜欢的人(appiyapuggale)。如果一开始就对不喜欢的人修慈，心容易乏味、疲劳，因为对目标没有兴趣。

第二、极亲爱的人(atippiyasahāyake)。一开始对极亲爱的人修慈，心容易紧张，容易为对方的苦乐患得患失。



第三、中性者(majjhatte)。因为对中性者（既不太喜欢，又不会讨厌的人）没有感觉，所以一开始时也不应该对这类人修慈。

第四、敌人、厌恶的人(verāpuggale)。因为没有定力，你会在意、计较对方给你造成的伤害，或者在乎他的言行，心反而不能平静。

第五、特定的异性(lii' gavisabhāge odhiso)。刚开始修习的时候，女性不适合对个别的男性修慈，男性也不适合对个别的女性修慈，因为容易产生贪爱。修习一段时间培养了定力后，可以对整组、整体的异性散播慈爱。比如，愿所有的女性快乐，愿整个寺院的女性快乐，愿整个县的女性快乐……

第六、去世的人(kālakate)。无论对已经去世的人如何修慈都不能培养定力，乃至连近行定都不能得。

所以刚开始时不适合对这六类人修慈。

先对自己修慈

刚开始修慈的时候，可以先对自己修。因为每个人都希望自己快乐，每个人都不希望自己痛苦，所以先学会祝福自己，学会了祝福自己，才

能推己及人去祝福他人。

可以用四种方式对自己修慈：

Ahaü avero homi - 愿我无怨敌！

abyàpajjho homi - 愿我无嗔害！

anāgho homi - 愿我无恼苦！

sukhā attānaṢ pariharāmi - 愿我保有自己的快乐！

我们也可以用自己喜欢的方式来散播慈爱。例如可以祝福：“愿我没有危难，愿我没有心灵的痛苦，愿我没有身体的痛苦，愿我快乐安稳！”可以用自己的语言或自己的理解方式来对自己修慈。

刚开始的时候不宜太杂，只是用你最有感觉的那一句去修就可以。闭上眼睛感受一下，祝福自己，感受自己的快乐。

不过，有些人确实连感受自己的快乐都很困难。这时应该怎么办呢？他可以先回忆起自己曾经做过的一件令自己很欢喜、开心的善事，例如：他曾经布施僧团或拜见一位心灵导师、宗教师等，那时他很欢喜。他可以先回忆当时那种欢喜的心情，然后再以这种心情让自己的慈心培养起来。当他可以感受到自己的快乐时，再这样保持几分钟，例如维持五分钟或者十分钟，这个时间长度并没有硬性的规定。

## 对恭敬的人修慈

然后,再对一位自己所恭敬、尊敬的人修慈。对出家人来说,可以对自己的剃度师、戒师、教授师等修慈。对在家人来说,可以对自己的老师,或者宗教师修慈。有些人,例如有些女性很难找到一位自己很恭敬的人那该怎么办?她可以找一位曾经用心、真诚地帮助过自己的恩人,然后对这个人修慈:

Ayaü sapuriso averà hotu - 愿这位善人无怨敌!

abyàpajjhà hotu - 愿他无嗔害!

anāghà hotu - 愿他无恼苦!

sukhā attānaü pariharatu - 愿他保有自己的快乐!

我们也可以用自己的方式来对他散播慈爱：“愿我的老师（恩人）不会遭受危难，愿我的老师没有心灵的痛苦，愿我的老师没有身体的痛苦，愿我的老师快乐安稳！”刚开始不要一下子都用四句，只需用任何一句你最有感觉的话，然后闭上眼睛，思维你恭敬的人坐在你前面两、三米的地方，取他很快乐的样子，然后用心去祝福他，向他散播慈爱。

如果你原来已经拥有一颗柔和的心，拥有良善的素质，当你向对方散播慈爱时，很快就能感

受到对方的快乐，而对对方的快乐也就是你的快乐。如果我们用一颗良善的心对待他人，即使别人还没有感受到，我们自己也能先感受到。当你祝福他人时，他人还没有收到你的祝福，你自己就先获得快乐了。送人玫瑰，己先闻香，当你真诚地祝福他人快乐时，首先感受到快乐的是你自己，最先受益的是自己。

用这些方式向对方散播慈爱，直到你的慈爱可以毫无障碍地散播出去。在这个时候，一切处业处和应用业处就有差别。如果是应有业处，就用这种方式持续地维持下去，直至证得禅那。但是对于一切处业处，这时就可以换另外一位恭敬的人来散播慈爱，当换了三、五位恭敬的人之后，就可以换自己亲爱的人。对于女性来说，可以对自己的母亲、姐妹、女儿等散播慈爱；对于男性来说，可以对自己的父亲、兄弟、儿子，或者知心朋友散播慈爱。

用这种方式大概对四到六位散播慈爱，当然，越多越好，这证明你的心容易对不同的人散播慈爱。

## 对其他人修慈

对大约十位恭敬的人和亲爱的人散播慈爱后，可以再向中性者散播。中性者是指不会太亲爱又不会讨厌的人，例如所认识的普通朋友，对于出家人来说可以是同法者、同梵行者。可以对大概十位左右散播慈爱。

如果可以毫无障碍地向他们散播慈爱后，再向你讨厌的人散播慈爱。有些人有很多怨敌，看这个不顺眼，看那个也讨厌，这证明他的性格和心理很有问题，人际关系一定不好。但是有些人性格很好，几乎找不到讨厌、憎恨的人，他看任何人都可以看到其优点、长处，这证明他是个性格好、人缘佳的人。如果确实找不到讨厌的人，他可以找自己不喜欢的人，比如某些言行粗鲁的人，可以向他们散播慈爱。要做到向自己讨厌的人，和向自己亲爱的人和向自己都能毫无差别地散播慈爱，这样才算做到慈心平等。

## 破除界限

对于应用业处，还有一个阶段叫“破除界限” (sāmāsambheda)，即把四种人分为一组：自己、敬

爱的人、中性者、怨敌。每一组都先选自己，然后再选一位亲爱的或恭敬的人，一位中性者和一位怨敌。之后先对自己修慈，然后对敬爱者、中性者和怨敌修慈。如果对其中任何一个人修慈都能做到完全没有差别，则证明其慈爱在对待怨敌、讨厌的人也能像对待自己那样平等、毫无差别，这叫做破除界限。这里的“界限”是指人与人之间的界限。

继续对另外一组四种人散播慈爱，如此大概十组左右，然后用限定范围的方式：“愿这个禅堂里的所有众生免除危难，没有心灵的痛苦，没有身体的痛苦，保持自己的快乐！”你可以用这四种方式的其中一种向他们散播慈爱。

### 慈心遍满

之后，再用传统的分类方式遍满慈爱：

βSabbe sàttà, sabbe pàṭṭhā, sabbe bhutà, sabbe puggalā,  
sabbe attabhāvapariyāpannā, sabbā itthiyo, sabbe  
purisā, sabbe ariyā, sabbe anariyā, sabbe devā, sabbe  
manussā, sabbe vinipatikā.ū

“愿一切有情、一切有息者、一切生类、一切个体、一切拥有自体者，愿一切的女性(包括女人、

雌性动物、天女、女鬼等)、一切男性、一切圣者、一切凡夫、一切天人、一切人类、一切堕恶趣者。”

一共有这十二类众生。对每一类众生都用四种方式散播慈爱：“愿他们免除危难，愿他们没有心灵的痛苦，愿他们没有身体的痛苦，愿他们快乐安稳！”先限定一个小范围，例如整个禅堂，然后整个寺院、整个村庄、整个镇、整个县、整个市、整个省、整个国家、整个亚州、整个世界，乃至十方世界，用这种方式来遍满慈爱。

对于作为调心方法的一切处业处来说，就不用那么严格了。我们可以先对自己散播慈爱，之后再向一位恭敬的人散播慈爱，在换两、三位后，可以换亲爱的人，人数不用多。总之，在散播慈爱时，要感受到自己的心变得柔和、柔软、快乐、平静，一切慈心都要达到这样的效果。如果在散播慈爱时，你的心还是很僵硬、固执、忿忿不平，那证明慈爱还没有培育起来，应当经常致力于散播慈爱。如果有时对散播慈爱的某个对象没有感觉，那可以先换另外一位。用这种方式来调节自心。

这里简单地教导了修习慈爱的方法后，各位都可以去修习、培养，而且应该经常这样培养。

以上是用修慈来去除嗔恚的方法。

## 如理作意

我们还可以用如理作意的方法来去除嗔恚。

当内心充满怒气、怨恨的时候，可以用多角度来思维：

别人中伤我、伤害我，那是他在造恶。如果我为此而生气，那我的心也陷入不善，生气的心必然是不善的。对方在造恶，我也在造恶，我比对方也好不了多少。

别人在激怒我，令我生气，而我自己也用生气来刺激自己。别人希望我由于生气而遭受痛苦，而我自己也真的如他所愿般陷入痛苦，这不正中他的下怀吗？所以不应该生气。

我对他生气，也许能令他痛苦，也许不能令他痛苦，但我在生气的当下，自己必然是痛苦的。

由于对方被嗔恨所打败，所以加害我、中伤我。他所造的恶业使他走向堕落，走向恶趣之门，而我自己也通过生气步其后尘，也在走向堕落。

生气的时候，我到底是生他哪个部分的气呢？头发？体毛？指甲？牙齿？皮肤？他只是由三十二个身体部分所组成的，我对他的哪一部分生气呢？

对方所做的某些动作发生以后，很快就消



失、灭去了，对方所说的某些话早已经随风飘逝了，我这愚痴人为什么还要抓着他以前所做的动作、所说的话紧紧不放呢？我在为他过去所做的某些行为、所说的某些话语耿耿于怀吗？也许他做了那些行为或说了那些话之后早已经淡忘了，但我却还在对那些行为、那些话语耿耿于怀，我不是一个愚痴人吗？

如果我看到路边有一堆粪便，于是把粪便拈起来放进自己的口袋，然后一直在生气：这粪便为什么那么臭！这粪便弄脏了我的手，又弄脏了我的口袋。其实愚痴的是我自己，因为自己去碰粪便还放进口袋，所以才弄脏了手又弄脏口袋。恶人造作的恶行犹如粪便，我抓住他的某些言行放在自己的心里，就如用手去抓粪便后放在自己的口袋里。粪便本来是臭的，只要不去碰它，它就沾不了我，也没必要对它生气。同样地，虽然那些愚痴人有意想要中伤我、伤害我，但是他并没有直接对我的身体造成任何的伤害，只不过是于我看不惯他的行为、听不惯他的言语而已。

一个愚人冒犯不应该冒犯的人，毁谤、批评清净无染的人，就像在逆风中撒尘土、丢垃圾，或者向着天空吐痰、吐唾沫一样，最终伤害的还是他自己。

我们还可以思维佛陀时代的一个故事。有一个名叫责骂者跋拉德瓦迦 (Akkosakabhāradvāja brāhmaṇa) 的婆罗门,他对长兄出家成为了佛陀的弟子感到很气愤,于是来到佛陀跟前,用很难听、粗恶的语言辱骂世尊。等他骂完后,佛陀问他:

“你认为如何,婆罗门,你是否有朋友、亲戚、客人来访呢?”

“朋友果德玛,有时有朋友、亲戚、客人来访。”

“你认为如何,婆罗门,你是否会拿出副食、主食或美味款待他们?”

“朋友果德玛,有时我会拿出副食、主食或美味款待他们。”

“婆罗门,假如他们不接受,它属于谁的呢?”

“朋友果德玛,假如他们不接受,它还是属于我的。”

“同样地,婆罗门,若你辱骂我们不辱骂者、生气不生气者、争吵不争吵者,我们不接受你的。婆罗门,这还是你的!婆罗门,这还是你的。”

婆罗门,若对辱骂还以辱骂、生气还以生气、争吵还以争吵,婆罗门,这叫做共享、交换。我们既不和你共享,也不交换。婆罗门,这还是你的!婆罗门,这还是你的。” (S.1.188)

所以,我们可以用各种方法进行如理作意,思维嗔恚、愤怒、忧伤所带来的危害。如果生气

可以使你造善业的话，那就生气吧！如果生气可以使你解脱的话，那就生气吧！但这是不可能的事！生气是愚人的力量，乃智者所不应为。我们不要被自己的情绪所打败，不要被自己的怒气所征服，从而做嗔恚的奴隶。

这是对治嗔恚的方法。

## 五、舍离昏沉睡眠

接着讲如何克服第三种盖——昏沉与睡眠。

昏沉是心的病，睡眠是心所的病。如果把嗔恚比喻成一锅烧开水，昏沉与睡眠就好比是一湖长满水草的水，不能够看清楚自己的脸。心陷入昏沉睡眠的时候，他既不能知晓自己的利益，也不能知晓他人的利益，以及不能知晓自他两者的利益。

### 去除昏沉六法

如何去除昏沉睡眠呢？义注提到有六种方法：

1. 不要吃得过饱(atibhojane nanimittaggāho)。刚吃饱或者吃得太饱时，禅坐容易昏沉，所以在

饭后那一座经常昏沉的人应该少吃点。当然，午饭后稍事休息一下，对下午的禅修是有帮助的。

2. 改变威仪(iriya pathasamparivattanata)。变换一下身体姿势，例如感觉心无力时可以站起来，或者来回经行。

3. 作意光明想(alokasaṃṃāmanasikāro)。

4. 住于露地(abbhokāsavāso)。

5. 善友(kalyāṅamittatā)。

6. 适当的言谈(sappāyakathā)。

## 去除睡意八法

在《增支部·睡意经》(Paṇḍarāyamaṇa suttā)里，佛陀教导了八种去除昏沉睡眠的方法。这一篇经是佛陀在成佛之后第一年所教导的。那一年，沙利子和摩嘎喇那先后听闻阿沙基(Assaji)尊者所说的那首偈诵之后，证得了入流道果。此后他们带着弟子们加入佛陀的比库僧团。加入僧团后，摩嘎喇那尊者住在马嘎塔国的咖喇瓦腊子村(Kallavāḍaputtagāme)，以很强的精进连续修行了七天七夜。到了第七天，由于过度疲倦，他坐在那里打瞌睡。

那时，佛陀住在跋嘎国(Bhagga)苏苏马拉山

(Susumārāgīre)的恐怖林鹿园里，佛陀用超越一般人的天眼，看到摩嘎喇那尊者坐在那里打瞌睡，于是前往摩嘎喇那那里。摩嘎喇那尊者见到佛陀前来，急忙起立，顶礼佛陀，坐在一边。佛陀问他：“摩嘎喇那，你是否打瞌睡？”他回答说：“是的，尊者。”于是，佛陀教导了八种去除昏沉的方法：

1. “这样吧，摩嘎喇那，当你住于某想时陷入昏睡，则不作意该想，不多作该想。”如果你的心专注某个所缘而感到疲倦、乏味的时候，你不要继续注意这个目标。通过不作意这个目标，可以去除昏沉。

2. “可用心思惟、思考，用意审虑所听闻、所学过之法。”如果通过不作意目标还是不能去除昏沉，应该用心思维、思考所听闻、所学过之法，让心活跃起来，能够去除昏沉。

3. “可详细地背诵所听闻、所学过之法。”如果这样还是不能去除昏沉，可以背诵所听闻、所学过之法。通过背诵经文，可以去除昏沉。

4. “可拉扯双耳，按摩手足、肢体。”这么做时，还是不能消除昏沉，你可以用拉扯双耳、按摩手足肢体、揪揪大腿等办法来去除昏沉。

5. “从座起来，用水擦眼；眺望远方，仰望星

空。”这样还是不能去除昏沉，你可以从座位站起来，睁开眼睛望望远方，或者用冷水擦擦眼睛、洗洗脸，让自己精神起来。

6. “可作意光明想，决意白昼想，白天如黑夜，黑夜如白天。”这样还是不能去除昏沉，你可以作意光明想，修习光明遍，把光明扩大到一切处。对于没有禅那的人，他可以睁开眼睛，看看光明，或者注意外面的光。如果是在黑夜，就想象犹如白天一样；白天的时候，应当持续地维持。通过作意光明想来去除昏沉。

7. “可决意来回想而经行，诸根向内，意不向外。”这样还是不能去除昏沉，你应当通过变换威仪、来回经行走动去除睡意。

8. “以右肋作狮子卧，足足相叠，具念、正知，作起来想。醒后迅速起来，不住于躺卧、横卧、睡眠之乐。”假如经行还是不能去除昏沉，你可以右肋作狮子卧小睡片刻。在睡前决意：“让我小睡十分钟”或者“让我小睡十五分钟”。醒来后不应继续耽著躺卧之乐、横卧之乐、睡眠之乐，赶快起来，继续禅修。

通过这八种方法来去除昏沉睡眠。(A.7.61)

## 昏沉之因

为什么禅坐时容易昏沉睡眠呢？原因大致有以下几种：

一、睡眠不足。比如睡眠一直不好，或者昨晚失眠，或者很晚才睡。由于睡眠不足，禅坐时就容易昏沉。要解决这种情况首先应该保证每天的睡眠时间。如果好几天都睡眠不足，则可以用补充睡眠的方法来解决。

二、疾病。由于身体患有某一类病，造成禅坐时容易昏沉。这种情况可以通过保健、运动、食疗、中医等办法进行综合调理。

三、饱食。刚吃饱饭禅坐容易昏沉。可以在吃完饭之后经行，或者少吃一点，或者在午餐后小睡片刻，都可以解决昏沉。

四、缺乏精进。如果由于心的精进力不足而造成的昏沉，可以通过修习死随念或者思维精进的事情来激发、策励心。

修习死随念的方法，可以思维“生命是不确定的”、“死亡是必然的”、“这个身体必然会死”、“死亡必然会发生在这个身体上”等，然后忆念“死、死、死……”或者“生命是不确定的”、“死亡是必然的”等方式来思维死亡。忆念死亡能策

励精进，不会陷于放逸懈怠。

## 八悚惧事

他也可以思维八种激发精进的“悚惧事”。哪八种呢？

1. 生之苦；
2. 老之苦；
3. 病之苦；
4. 死之苦；
5. 堕落恶趣之苦；
6. 基于过去轮回之苦；
7. 基于未来轮回之苦；
8. 今生觅食之苦。

人一旦拥有生命，他必须在母胎中呆九个月，这是一种苦。呆在母胎里快乐吗？母胎干净吗？母胎是个很肮脏的地方！但是，我们还没出生前在母胎中已经蹲了九个月。假如现在要你再回到里面蹲一天，愿意吗？当然不愿意！所以，生是苦。

老是苦。有谁喜欢衰老？多数老人家听到别人奉承说“你这么青春”“这么年轻”都会心花怒放，明知对方在哄自己，都会很高兴。谁希望



自己老呢？老了头发白了，皮也皱了，牙也掉了，记忆力消退了，行动也很不方便。所以，没有人喜欢衰老，衰老确实是苦！

病是苦，头痛、牙痛、胃痛、腰痛、脚痛，特别是现在还有各种各样奇怪的病，现代病、文明病。疾病是苦！

死亡是苦，和亲人离别也是苦！

堕恶趣之苦。只要我们不修行，继续放逸，都不可避免会堕落恶趣。可以这样说，只要还没有证得初果，以前所造作的不善业必然还会使我们堕落恶趣，即使菩萨都不能幸免。我们看《本生》故事，菩萨也经常因为不善业而投生为狮子、鹿、猴子等。菩萨尚且如此，何况被诸恶业缠缚的我们呢？所以应该激发精进，赶快修行！

我们再思维：在过去漫长的轮回以来，我们遭受过各种各样的苦，或堕落地狱，或成为畜生，或成为鬼，或被人砍头，被人欺负，受人打压，被人砍手砍脚，被人追债等，这些都是无尽的痛苦。

只要我们不修行，未来的痛苦也是不可避免的。所以，一想到未来的痛苦，我们就要精进！

现在为了生计、为了自己和家庭的温饱，要费尽心血、风雨无阻地工作，赚点钱来养家糊口，

所以，今生的觅食也是苦！

思维这八种苦的任何一种，都可以激起悚惧感，不让自己陷于放逸。在禅坐中由于放逸、无精打采而打瞌睡时，可以思维这八种苦。

这是克服昏沉睡眠的方法。

## 六、舍离掉举追悔

第四种盖是掉举和追悔。追悔，义注提到的主要是对戒律方面的追悔。出家人犯戒之后，因犯戒而感到内心不安、后悔，称为“追悔” (kukkucca)。

### 去除追悔六法

义注提到有六种去除追悔的方法：

1. 多闻(bahussutata)；
2. 发问(paripucchakata)；
3. 了解戒律(vinaye pakata<sup>am</sup>utà)；
4. 亲近长辈(vuóóhasevità)；
5. 善友(kalyàóamittatà)；
6. 适当的言谈(sappàyakathà)。

用这些方式来去除戒律方面的疑惑和追悔。

## 去除掉举四法

“掉举”是指心的散乱，爱打妄想，思绪纷纷扰扰。妄想是心取不同的所缘，抓取不同的对象，不能安定下来，犹如被风吹的旗在飘扬；又如把石头丢到尘土堆里，使尘土飞扬一样。

一、要让妄想止息下来，可以把心专注在一个对象上，如此它就不会晃来晃去。为什么心不能持续地专注在一个对象上呢？由于缺乏精进，心变得软弱无力，于是容易跑掉。还有一个原因是念力不够。“念”是让心犹如石头沉入水中一般沉入对象，例如修入出息念，把心沉入呼吸即是念。用精进和正念来保护心，心就不容易飘走。由于精进力不够，心容易漂浮。正念和妄想是不共存的，就如嗔心与慈心是不共存的一样。正念强，妄想就少；正念弱，心就散乱。我们可以通过提升精进、加强正念来克服妄想。

二、还可以用数息的方法来克服妄想。“数息”是数呼吸，例如从一数到八，或者从一数到十。

如果只是数息还是不行的话，可以用决意数息的方法。你可以在每数一个来回时下决心：“从一数到八期间让我的心不飘走！”如果数着数着

心又飘走了，就不要再数下去，重新回到一，从“入、出、一；……”重新开始数。要把从一数到八这个时间段保持完整，不要被妄想打断。这是一种克服妄想的方法。

如果这样还是不行，可以用更强的数息方法：在吸气的时候，快速地数“一二三四五六七八”，呼气的时候，再快速地数“一二三四五六七八”，不要让妄想有机会溜进来。

三、另外一种方法是平时培养正念正知，在两座之间多经行。禅坐的时候，心放在业处上，经行的时候，心仍然放在业处上。如此，心一直都专注在业处上，经行和禅坐只不过是身体变换姿势而已。

如果禅坐时看上去好像很认真地坐着，但心里一直在盼望“什么时候才敲钟？”“怎么现在还没有敲钟？”一旦听到钟响了，就像监犯放风一般跑出去，心马上散乱了。这样定力怎么能够很好地培养起来呢？禅坐时心怎么能不散乱呢？如同烧水一样，想把水烧开，必须让火持续地烧着，不能烧到一半就把火灭了。这样的话，水要等何时才能烧开呢？水烧开后，要让它保持热度，靠的也是保温！所以，我们要懂得保温，日常生活中的正念与正知就是保温。不懂得保温

就是浪费资源，浪费我们此前的修行。

四、还有一种方法是清除内心的污垢。如果还有心事没放下，还有牵挂，在禅坐时它就会以另一种方式使心纷扰不安，让心不能很好地专注。在禅坐前可以先检查一下自己：是否还有心事？内心是否还有牵挂？要先清除心里的污垢、杂质，让心保持平静、清净。当心平静、清净时，专注业处就能事半功倍。

这些是去除掉举的方法。

## 七、舍离疑盖

最后一种盖是疑——怀疑。这是对八种事的疑：佛、法、僧、戒定慧三学、过去世、未来世、过去未来世以及因果法则（此缘性、缘生法）。

义注提到有六种去除疑的方法：

1. 多闻(bahussutata)；
2. 发问(paripucchakata)；
3. 了解戒律(vinaye pakata<sup>pp</sup>utà)；
4. 多作胜解(adhimokkhabahulata)；
5. 善友(kalyāṅamittata)；
6. 适当的言谈(sappāyakathā)。

修行过程中，以下四种怀疑也时常容易发生：

一、怀疑法。例如怀疑：“这种方法是不是佛陀教导的？”“我这样修行到底能不能够证得禅那？”这种怀疑可以通过学习经典来去除，当你看到佛陀在经典里确实是这样教导的，就不会再怀疑法了。

二、怀疑业处老师。例如对业处老师产生这样的怀疑“老师教的方法对不对？”“老师会不会厚此薄彼”等等。有人会想：“他教别人都可以成功，为什么教我就不成功呢？”这并不是老师的错，而是你自己的错。正如古人云：“自恨枝无叶，莫怨太阳偏。”

三、怀疑自己。还有很多人会怀疑自己：“我的根基不行，修行哪里有可能成功？”其实没必要怀疑自己，只要学的是佛陀教导的法，而你又是在依法修行，那就是在培养菩提资粮。只要朝着解脱的目标前进，想要断除烦恼，就应当走一步是一步，没必要怀疑自己。如果你想限定今生一定要成就，今年一定要证果，你的疑也许是成立的。但是，我们不能以短浅的目光来修行，而要把目光放长远一点。我们都经过了那么多世的轮回，就不要再计较今年能不能证果了。如果不

禅修的话，肯定还会继续这样轮回下去的！所以，没必要怀疑自己。

四、怀疑时代。有些人认为现在是末法时期，无法再通过修习戒定慧而证道果。但是上座部佛教并不同意这个观点。上座部佛教认为现在还是正法时期。为什么呢？因为现在三藏圣典还在，止观禅修的传承还在，还有人证悟道果，我们没必要怀疑现在是不能证果的时期。缅甸的雷迪西亚多(Ledi Sayadaw)说过，怀疑现在这个时代是不能证果的时代，属于造成“法障”的邪见。如果你宣传现在不能证果，既会障碍你自己，也会障碍他人。所以我们没必要怀疑时代，只要依法而行，坚持下去就是了。

## 八、舍离五盖的功德

禅修者去除了五盖，就如经文里说的一样：

“大王，又犹如无债，如无病，如脱离牢狱，如自由人，如安稳之处；大王，当这些五盖被舍离时，比库乃如此看待自己。

他见到自己舍离这些五盖而生愉悦，由愉悦而生喜，由心喜而身轻安，身轻安而觉乐，乐而

心得定。”

“生愉悦，由愉悦而生喜” (pāmojjaü jàyati, pamuditassa pāti jàyati)：由于舍离了五盖，他的心感受到愉悦。由于这种愉悦，产生能使全身震动的喜。

“由心喜而身轻安” (pātimanassa kàyo passambhati)：其心与喜悦相应的人，他的名身(心与心所)体验到轻安，并去除了掉举等烦恼的烦恼不安。

“身轻安而觉乐”(passaddhakàyo sukhaü vedeti)：由于轻安而体验到身与心的快乐。

“乐而心得定”(sukhino cittaü samādhīyati)：通过出离之乐，他的心以近行定与安止定而入定。

又根据复注的解释：“舍离这些五盖而生愉悦”的“愉悦”是指“继起喜”(okkantika pāti)。犹如海浪拍打海岸一样，感觉到一阵一阵的喜悦，所以说产生能使全身震动的喜。

“由愉悦而生喜”：这里的“喜”是指“遍满喜”(pharaōa pāti)。就像洪水冲进山洞而灌满整个山洞一样。同样地，当禅修者生起遍满喜时，喜遍及全身的每一个部分。

“名身的轻安”是指非色聚(所有名法)的轻



安，并非只是受、想、行三蕴的轻安。

“身与心的快乐”：通过前面所说的前分修习，他体验到内心的快乐。这些心又能产生殊胜的心生色法并遍满全身，于是也体验到身体的快乐。

“出离之乐”：有两种出离之乐：一、舍离五盖，这是近行定的出离之乐；二、证得初禅，这是安止定的出离之乐。

“舍离这些五盖而生愉悦……身轻安而觉乐”的整个过程，属于“遍作修”。

什么是“遍作修”呢？能够证得禅那的业处可以分为三个阶段：

1. 遍作修(parikammabhàvanà)；
2. 近行修(upacàrabhàvanà)；
3. 安止修(appanàbhàvanà)。

对于修入出息念的禅修者，当他从业处老师那里学到了禅修业处，从专注呼吸的那一刻开始，一直到证得近行定，这个阶段的修习称为“遍作修”。“遍作”(parikamma)是准备、预备的意思。

“近行修”是达到近行定的修习。什么是近行定呢？非常接近禅那的定，称为“近行定”。

从证得禅那的那一刻开始称为“安止修”。

对于如何修习近行定和安止定，我们下一讲再学习。

## 第八讲 成就初禅

在上一讲学习了如何去除障碍定力、使智慧羸弱的五盖——欲贪、嗔恚、昏沉睡眠、掉举追悔、疑，禅修者“舍离这些五盖而生愉悦，由愉悦而生喜，由心喜而身轻安，身轻安而觉乐，乐而心得定。”

舍离五盖之后，定力得以培养起来。

佛陀接着说：

“他已离诸欲，离诸不善法，有寻、有伺，离生喜、乐，成就并住于初禅。他此身乃被离生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离生之喜、乐所遍满。”

佛陀在这段话中描述证得初禅的境界。

### 一、四十业处

想要证得初禅的禅修者，先要舍离五盖，并通过专注特定的所缘(ārammaṇa，心的目标、对象)来达成。

## 四十种业处

在佛陀教化的四十五年中，教导了很多培养定力的方法，《清净道论》把这些方法总结为四十种止业处，有些义注把它们归类为三十八种。

业处，巴利语 kammañhàna 的直译。kamma 是工作、业 ñhàna 是地方、场所、处所 kammañhàna 即工作的地方，特指心工作的地方。什么是心工作的地方呢？即心的对象。由于心专注于四十种特定的目标可以培养定力，所以称为四十种业处。

哪四十种业处呢？它们分别是：十遍、十不净、十随念、四无量心、四无色、一差别和一想。

十遍：通过专注特定的颜色或质材来证得禅那，即：地遍、水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、红遍、白遍、光明遍和限定虚空遍。

十不净：“不净”是指尸体，禅修者通过专注尸体的不净相来培养定力而证得禅那。它们依次是：青瘀相、肿胀相、脓烂相、断坏相、食残相、散乱相、斩斫离散相、血涂相、虫聚相和骸骨相。这些是一具尸体从刚死亡不久开始青瘀，然后腐烂直至变成一堆白骨的整个过程。把这些过程分为十个阶段，取其中的一个阶段来专注就

能够达到初禅。

十随念：取十种不同的对象，持续地忆念而达到近行定或证得禅那。它们是：佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念、身至念、入出息念、死随念和寂止随念。其中的佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念和天随念称为六随念，身至念又称三十二身分，入出息念是专注呼吸的方法。

四梵住：又称四无量心，即慈、悲、喜、舍。

四无色：即空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定。

一差别：四界差别。

一想：食厌恶想。

这些是四十种业处。

## 业处的分别

这四十种业处中，有三十种可以证得禅那，有十种只能证得近行定。其中，十遍、十不净可以证得禅那，十种随念中有两种可以证得禅那，即身至念可证得初禅，入出息念可证得色界四种禅那，四无量心也可以证得禅那，四无色定本身是无色界禅那，这三十种可以证得禅那，剩下的

十种只能证得近行定。禅那包括色界定和无色定。在三十种禅那业处中，四无色从名字上即可以知道它们属于无色定，其余的二十六种可以证得色界定。

什么是近行定呢？非常接近禅那，但还不是禅那的定力，叫做近行定。所有近行定都属于欲界定。

十种可以证得近行定却不能证得禅那的业处分别是：佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念、死随念、寂止随念、四界差别和食厌恶想。

如何判断哪些业处可以证得禅那，哪些只能证得近行定呢？依所缘的性质来分，有概念所缘和自性法（究竟法）所缘两种。凡是只能证得近行定而不能证得禅那的业处，它们的所缘都有一个共同的特点——自性法。例如四界差别的四界（四大种）是自性法，四界中的“地”有硬、粗、重、软、滑、轻的特性，但如果作意“土地”的“地”，则可以证得禅那。为什么同样都是“地”，效果却不同呢？因为四界的“地”并不是“土地”的“地”，而是指一切物质所具有的坚硬性。色法的坚硬性称为“地界”，这是自性法。如果注意“土地”的概念，心里默念“地、地、地”，

可以证得禅那，不仅可以证得初禅，还可以证得第四禅。

对于“水”也是如此。如果注意大海的水、江河的水，或碗里的水、钵里的水可以证得禅那。但如果注意四界的水界——物质的黏结性、流动性——就不能证得禅那。为什么呢？因为海水、江水、河水、溪水等属于概念法，是可分析的，不是真实存在的，取水的概念可以证得禅那，但如果注意色法的黏结性（一切物质之所以能够成形而不会离散，是因为其黏结性。它是一种向心力，不会使物质变成粉尘随风飘散。黏结性或流动性是水界的特相），就只能证得近行定而不能成就禅那。

所以，十种近行业处都有一个共同特点——所缘都是自性法。而能证得色界禅那的二十六种业处也都有一个共同特点——所缘都是概念法。

例如向一切众生散播慈爱，在究竟意义（胜义谛）上并没有所谓的众生、人、男人、女人，只是一堆名色法而已。人是概念法，又称“假名”或“施設法”（paṃṣatti），在胜义谛上是不存在的。借助这些概念法对特定的名色法作标记，给它施設、安立一个名字，这是男人、女人、佛陀、弟子等等，被意识认知、标记后，再通过注意这些

概念法来培养定力，就可以证得禅那。但如果分析他们的名色法，把色法再分析为地、水、火、风等，则是胜义谛的范畴。

比如大地的“地”是可以分析的，假如把所有的“地”碎为微尘，那时不能叫做“地”，而是微尘。如果把这些微尘继续粉碎，它会成为更微细的粉尘，再继续分就是分子、原子、中子等，在究竟意义上并没有土地的“地”。但是如果这样分析，则不能证得禅那，我们只是取平时所认定的“土地”的概念，然后专注“地、地、地”，就可以证得禅那。

无色定的所缘，有两种是究竟法，另两种是概念法。空无边处定的所缘是概念法，通过专注无边的虚空，能证得空无边处定；但如果专注遍满虚空的定心而成就识无边处定，其所缘则属于究竟法。专注于空无边处定心的没有而成就无所有处定，其所缘属于概念法；之后再专注无所有处定心的殊胜、寂静，而成就非想非非想处定，其所缘则是究竟法。所以无色定的所缘另当别论。

为了帮助理解，下面把四十种业处、能成就的定力及其所缘的性质列于下表，以供参考：

四十种业处		所证禅定	所缘
十遍	地遍、水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、红遍、白遍、光明遍、限定虚空遍	四种色界禅那	概念法
十不净	青瘀相、膨胀相、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	初禅	
十随念	佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念、死随念、寂止随念	近行定	自性法
	身至念	初禅	概念法
	入出息念	四种色界禅那	
四梵住	慈梵住、悲梵住、喜梵住	前三种禅那	概念法
	舍梵住	色界第四禅	
四无色	空无边处定、无所有处定	无色定	自性法
	识无边处定、非想非非想处定	无色定	
一想	食厌恶想	近行定	自性法
一差别	四界差别	近行定	



可以肯定的是，要证得色界禅那，所缘必须是概念法，唯有通过专注概念法，才能证得色界禅那。另外，所有这些概念都是基于色法所形成的概念。如：红色是基于色法所形成的概念，黄色、白色、青色、土地的“地”、河水的“水”、燃烧的“火”、清风的“风”、光明、虚空等，都是基于色法所形成的概念。又比如：众生是基于色法所形成的概念，尸体也是基于色法所形成的概念，通过专注这些概念才能证得禅那。

分析了专注什么样的所缘可以证得禅那后，再来讲如何修习特定的业处证得禅那。

在三十种可以证得禅那的业处中，有些是不适合没有定力的人修的，例如四无色和舍无量心。没有色界禅那，就不可能证得无色定，所以四无色可以排除；舍无量心直接证得第四禅，对于没有初、二、三禅的初学禅修者来说，也不可能直接证得舍无量心禅那。

在所有业处当中，最简单、最容易下手，而且能够成就高深禅定的业处就是入出息念。为什么这样说呢？我们来分析对比一下就明白：

在三十种禅那业处当中，可以先把四无色定排除在外；还有十不净和身至念这十一种只能证得初禅，不能证得更高的禅那；慈、悲、喜三种

梵住不能证得第四禅，只能证得初、二、三禅；剩下的十遍和入出息念这十一种业处可以证得初、二、三、四禅。

修习十遍必须准备遍相。例如想要修白遍的禅修者，先要做一个白色的圆相(mañóala, 曼陀罗，即圆的意义)，通过不断地专注这个白色的圆相，作意“白、白、白”。等他闭上眼睛，白色的圆相能清晰地呈现在面前，犹如开眼时一般，称为“取相”。再专注取相，当取相变得很洁白、透亮的时候，称为“似相”。然后再把似相扩大到一切处而成就白遍，通过专注白色的遍相而入禅。所以，想修十遍必须先准备遍相，做一个圆相然后再专注。

但是修入出息念就不用另外准备相，闭上眼睛专注呼吸，呼吸本身就是一种相——“遍作相”(parikamma-nimitta)，它即是心专注的目标。修十遍虽然可以证得初、二、三、四禅，但是要做遍相，修入出息念同样可以证得初、二、三、四禅，却不用做遍相，闭上眼睛乃至睁开眼睛经行时专注的呼吸就属于相。所以说修入出息念是最简单、下手最容易的方法，并且可以证得很高深的定力，因此它被历代的禅定大师们所实践、所推崇、所教导。

## 二、入出息念

### 经典文句

在这里简单地讲一讲修习入出息念证得禅那的方法。

必须强调的是，修习任何一种业处都有一个先决条件：要依照佛陀的教导。在巴利三藏的很多经典中，佛陀都教导修入出息念业处，例如《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》、《小部》，乃至《律藏》都有教导。

修习入出息念的方法在经文里的记载几乎都是一样的。佛陀这样说：

“诸比库，在此，比库前往林野，前往树下，或前往空闲处，结跏趺而坐，保持其身正直，置念于面前。他只念于入息，只念于出息。

入息长时，了知：‘我入息长。’

出息长时，了知：‘我出息长。’

入息短时，了知：‘我入息短。’

出息短时，了知：‘我出息短。’

他学：‘我将觉知全身而入息。’

他学：‘我将觉知全身而出息。’

他学：‘我将平静身行而入息。’

他学：‘我将平静身行而出息。’”

这段经文虽然很短，但佛陀在这里已经教导了禅修者从没有定力直到证得第四禅的方法。不过，只是依照这段经文，很难了解具体的方法应该怎么修，但如果结合《清净道论》等义注的解释，其方法和次第就变得清晰明了。

### 修习前行

我们先简单地解释这段经文。

“诸比库”：当时听法的主要对象。虽然听众以比库为主，当知在此也包括一切禅修者。

“在此”：在佛陀的教法中。

“林野” (araṃṇa)：旧译为阿兰若，包括远离村庄的森林、郊野。

“前往树下，或前往空闲处”：还没有定力的时候，应该找一处幽静、安静、没有噪音的地方来培养定力。

佛陀曾经说过：“声音是初禅之刺。”在定力还很脆弱的时候，对声音很敏感，声音会障碍定力的培养，障碍禅那，所以佛陀要求没有定力的禅修者要在安静的地方培养定力。

“结跏趺而坐，保持其身正直”：这是对禅坐姿势的要求。

“结跏趺而坐”：在行、立、坐、卧四威仪当中，坐姿是最有利于培养定力的。由于行走过于动而不容易持久地培养定力，站立太久容易疲劳，躺卧虽然很舒服，但由于过度放松，心容易陷于放逸，也不适合。坐姿是最好的，因为坐姿符合中道，既不像行走或站立那样容易疲劳，又不会因为躺卧太舒适而心生放逸。

在坐姿中，结跏趺坐是最好的。从外相上看，盘腿坐姿呈等腰三角形，给人安定、平稳的感觉。结跏趺坐最好是双盘，如果不能双盘就单盘，如果单盘也不行就散盘，如果散盘还不行的话，一只脚在前、一只脚在后也可以。如果有些人确实连盘腿都很辛苦，那他坐在凳子上也可以。总之，坐姿要求坐得安稳与持久。

“保持其身正直”：“正直”是上身正直，既不弯着腰，也不挺胸或绷得太直。弯着腰容易造成胸闷或呼吸不顺畅；绷得太直容易疲劳，腰肌容易酸痛，坐不到一个小时就觉得腰酸背痛。坐着时上半身要保持自然平直。

“置念于面前”：把心念建立在鼻孔入口处或嘴唇上方、人中一带区域。

## 入出息四个阶段

“他只念于入息，只念于出息。”(So satova assasati, satova passasati)：他的心只是专念于呼吸本身。so 是他；satova 只是念于；assasati 入息；passasati 出息。

这句话很重要！佛陀提醒禅修者不要注意其他所缘，只在人中一带专注入息与出息。

“他只念于入息，只念于出息……他学：‘我将平静身行而出息。’”这部分包括修习入出息念的四个阶段：

“他只念于入息，只念于出息。”

这是第一阶段——入出息。

“入息长时，了知：‘我入息长。’

出息长时，了知：‘我出息长。’

入息短时，了知：‘我入息短。’

出息短时，了知：‘我出息短。’”

这是第二阶段——长短息。

“他学：‘我将觉知全身而入息。’

他学：‘我将觉知全身而出息。’”

这是第三阶段——全息。

“他学：‘我将平静身行而入息。’

他学：‘我将平静身行而出息。’”

这是第四阶段——微息。

佛陀在这段经文里，把禅修者专注呼吸的过程分为四个阶段：入出息——长短息——全息——微息。

刚坐下来的时候，由于心比较散动、波动，还没有平静，呼吸也比较粗。由于呼吸比较粗，禅修者体验到的呼吸是明显的，这时就只是注意入的息、出的息。这称为专注入出息的阶段。

等禅修者的心稍微平静时，呼吸有时缓慢一些，知道这是“长息”；有时稍快一些或明显一点，知道这是“短息”。这是专注长短息的阶段。

随着心越来越平静，呼吸变得越来越缓慢、绵长，进入了全息的阶段。全息(sabbakāya)，直译为一切身。但不要望文生义地理解这里的“身”，误认为“一切身”就是通过全身的毛孔来出气、入气。巴利语“身”(kāya)是聚合的意思。有三种身：色身，名身，呼吸身。这里的“身”是“呼吸身”，而不是色身。“全身”即呼吸从头到尾的整个过程。

全息是呼吸从开始、中间到结尾的整个过程。随着定力的提升，呼吸会变得缓慢、绵长，如果这时还是专注入息与出息，未免会因为心不够细，不能与此时较绵长的呼吸相应。因此，在

全息的阶段应把心再调细一些，对呼吸的整个过程都保持正念正知，了知呼吸的开始、中间、结尾。在入息开始时，了知“初”；中间阶段了知“中”；结尾阶段了知“后”。对出息也是如此了知。

### 微息

随着禅修者的心越来越平静，呼吸也会变得越来越微细，甚至感觉若有若无、若隐若现，这个阶段称为微息，即呼吸很微细的阶段。正如《清净道论》中提到：

“如其他的业处愈往上 [所缘] 愈明显，但此 [入出息念业处] 则不然。此 [业处] 愈往上修习，其 [所缘] 愈微细，甚至变成不现起。” (Vm.299)

此乃入出息念业处的特点——呼吸越来越微细。其他的禅修业处是越专注对象越明显，但是专注入出息则是越专注呼吸越不明显。假如越专注呼吸变得越粗，甚至在喘气，那就有问题了。越专注呼吸越微细才是正常的。

依常理分析，当一个人的心平静时，气就会顺畅，由于气顺畅，气血也流畅，于是呼吸变得微细，这是自然的生理现象。



随着心越来越平静，呼吸越来越微细。到了微息的阶段，很多禅修者反而会感到困惑，认为呼吸不见了。由于误以为没有呼吸，心没有对象了，于是不知不觉跑去注意其习惯的对象，心开始妄想掉举，或者由于对象不明显而陷入昏沉。

如何克服这些现象呢？

首先，应肯定微息比入出息、长短息和全息更好。微息是更高的阶段，不是坏事。接受微息，相信微息比前面几个阶段都好，心就不会困惑。

其次，应相信自己还有呼吸，而不是没有呼吸。只有七种人才没有呼吸，哪七种人呢？

1. 母胎里的胎儿；
2. 潜入水中的人；
3. 无想有情天人；
4. 死人；
5. 入第四禅的人；
6. 已投生到色界和无色界的梵天人；
7. 入灭尽定的人。

这七种人当中，你哪一种都不是，所以你还  
有呼吸，只不过由于呼吸太微细，觉察不到而已。  
换言之，由于心太粗了，所以觉知不到呼吸。

应当怎么办呢？是不是进行深呼吸让呼吸  
变得明显呢？不是！改变呼吸是不可取的！应该

让心平静。为什么在微息阶段心容易飘走呢？因为心与息不平衡。呼吸变微细了，但是心还不够细，还没有达到和呼吸同一个层次、同一个水平；由于心和对象不平衡，中间有空隙，于是心跑掉了。

那该怎么办呢？这时我们不用去寻找呼吸，只需把心安住在人中一带等待呼吸再次出现就可以。就好像牧童的牛不见了，他不用跑进树林里去找牛，只需在有水的池塘边等待，等牛走出来喝水时再把它牵回就可以。或者把心调细，让心平静下来，只安住在鼻前。又或者把心投入到人中区域的微息中，犹如把一块晶莹剔透的冰块放到一个晶莹剔透的水杯里，然后看着杯子里的冰块一样。同样地，当呼吸很微细的时候，把心安住在人中一带就可以，不用改变呼吸，如此保持下去。

在微息阶段，既不用去注意呼吸的进与出，入出息已经不重要了，也不用注意呼吸是有或无，有或无也不重要了，只需把心安住在这里就可以。不要怀疑自己没有呼吸，这个阶段的呼吸是绵绵密密、若隐若现的。假如我们把手放在人中的位置，还是可以感觉到一团暖暖的气，这就是“息”。当然，并非真的要你用手去试，而是

要你相信还是有气息在就可以了。

微息阶段既是一个比较难觉知的阶段，又是更容易让心安定、平静的阶段。说比较难觉知是因为稍微把握不好，心和呼吸失去平衡，或误以为没有呼吸，妄想就容易乘虚而入。而说更容易让心安定、平静是由于呼吸很微细，心也调得很细，心息平衡，定力就很容易被培养起来。

能够这样让心安住在人中一带持续地专注微息，这个阶段就是“他学：‘我将平静身行而入息。’他学：‘我将平静身行而出息。’”

这四个阶段只是一个大概的过程，在实际禅修中，应当根据实际情况来进行调整。并非每一位禅修者在修习过程中都必然要经过这四个阶段，不一定没有经过长短息就不能进入全息，没有经过全息就不能进入微息阶段，不是这样的。在实际修习中，个别禅修者闭上眼睛专注入出息不久，呼吸就变得很微细，甚至找不到呼吸，这时可以直接进入微息阶段。所以不要生搬硬套，应根据呼吸的实际情况来决定处于哪个阶段。

禅修者专注呼吸的过程中，如果呼吸一直都很明显，则可以按照这四个阶段逐渐过渡。假如专注呼吸很长一段时间，呼吸还没有平静下来，

则可以下决心：“让我的心平静下来！”然后进入第四个阶段。当然，最好的办法是让呼吸自然而然地变平静、微细，自然地进入微息阶段。

呼吸是自然的，不要去改变它、造作它。刚开始禅坐时呼吸很粗，这时知道呼吸很清楚，不要刻意让呼吸变缓慢。刻意让呼吸变缓慢，甚至憋气憋到脸红耳赤，这是不可取的！也不要呼吸变得缓慢的阶段，用加深呼吸的方法使呼吸变明显。一定要保持自然的呼吸，无需调息，只需调心就可以了。

## 光与禅相

善巧、具念与正知的禅修者，通过专注呼吸而提升定力。当定力提升到一定程度时，禅修者能够体验到光。刚开始的时候，大部分禅修者体验到的光是出现在脸部或者面前，有的出现在右侧或左侧，有些人感觉它像烟、像雾。这些只能称其为光，还不是“禅相”。

光的出现既是好现象，也可能有不良影响。为什么说是好现象呢？因为随着定力的提升，光的出现是自然而然的。也就是说，光的出现是定力提升的标记，它可以增强自己对禅修的信心。

那么光的出现为什么会有不良影响呢？因为心可能会执著它，甚至玩弄它。光刚出现的时候，心通常会感到好奇而去注意它。有些人天生爱幻想，想象力比较丰富，或者信仰某一类神鬼、佛菩萨等等，当他的定力提升到某个阶段时，由于正念不强，心会变现出一些影像，于是他会说“我看见佛菩萨”、“我看见师父”、“我看到美好的景象”等等，这些都是不好的！

应该怎样处理呢？光不等于禅相，光是光，禅相是禅相。它们之间有什么区别呢？只要是出现在面前，或者笼罩着头部，总之远离鼻头、人中一带的光，那只是光。禅相只会出现在人中这一带，并且是由呼吸变成的。只有禅相才是修入出息念专注的目标，如果是光则不用理睬它。

随着定力的提升，有些禅修者会发现面前的光很刺眼、耀眼，他的心不知不觉地跑去注意光。为什么呢？因为呼吸变微细后，所缘就不明显，而光又很亮、很明显，于是心容易跑去注意明显的对象。由于外面的光是不稳定的，心注意不稳定的对象而没有守护好业处，心飘走了，定力也可能会退失，这是很危险的！

所以不用去理会光，还是持续地守护好业处，就像开店的老板守护自己的店子一样。如果

店外有表演，他很想走出去观看，但是离开了店子，里面的东西可能会被偷，所以不用去管它们，仍然守好自己的店子就可以。同样地，如果外面的光很耀眼，或者看见一些影像，或者身心体验到轻安、愉悦的觉受，都不用去管它们，只守护好自己的业处，坚守住呼吸就可以了。

随着定力的提升、正念的加强，禅修者不久就能体验到光出现在人中这里。光刚开始出现在这里的时候，它可能跟呼吸还是若即若离，这时还不用去注意它，还是继续专注呼吸。直到呼吸变成了光，光变成了呼吸，这个时候的光才叫做“禅相”。禅相，巴利语 *nimitta*，意思是标记、标志，它既是定力提升的标记，又是心通过专注它而证得禅那的对象。

禅相是怎样产生的呢？拥有定力的心是一种殊胜的善心，这种善心能够产生许许多多代的心生色法，由殊胜的心产生的心生色法也很殊胜。心生色法里的颜色是明亮的，而由这些心生色法里的火界所产生的时节生色，其颜色也是明亮的。于是，心生色法和时节生色法里面明亮的颜色，被禅修者体验为光。

在《增支部》里有五篇经文提到有四种光：

1. 月亮光；

2. 太阳光；
3. 火光——包括人为的灯光和大自然的火光等；
4. 智慧之光——修习止、观产生的光。

禅修的时候，由于定力提升而体验到的光叫做“智慧之光”，它主要是由心产生的。专注呼吸时出现的禅相就是这样产生的。

有三种禅相，依次是：

1. 遍作相(parikamma-nimitta)；
2. 取相(uggaha-nimitta)；
3. 似相(pañibhāga-nimitta)。

什么是遍作相？呼吸本身是遍作相；专注呼吸时，鼻头这一带也称为“遍作相”。

什么是取相？随着定力的提升，在接触点这一带出现犹如烟、雾，或者如白云、棉花一般的光，称为“取相”。

什么是似相？随着定力的提升，出现在接触点的光明像太阳光，或者像宝石、珠宝、珍珠、明月、晨星，这样的光称为“似相”。

取相的光明通常不是很明亮、晃耀，但似相是很明亮、稳定的，它比取相要明亮百倍、千倍。

虽然大家修习的都是入出息念，但是每个人所体验的禅相却不尽相同。为什么呢？因为禅相

由心想而生，是概念法，不同人的心想不同，所以禅相也不同。有些禅修者的禅相呈现为白光，有些禅修者的禅相是蓝色的、紫色的、红色的、黄色的……没有绝对的标准。不要分辨禅相的颜色和形状，更不要玩弄禅相。只要确定它是禅相，一心专注它就够了。

禅相刚开始出现在人中一带的时候，如果还不明亮或不稳定，就不用管它，还是继续专注在呼吸上。直到发现呼吸就是光，光就是呼吸，光和呼吸完全融合在一起，这时才转为专注禅相。最好的办法是持续地专注呼吸，直到心不知不觉地专注在禅相上。

在“取相”阶段，光还不是太明亮，可能像白云或棉花一样。只要持续地专注下去，专注越持久，光就会越来越明亮、越来越晃耀，最后变为“似相”。禅修者通过专注似相而证得近行定与安止定。

## 近行定与安止定

近行定与安止定的分界不是太明显。由于禅支还没有被培养到强有力的程度，偶尔还会落入有分，这个阶段称为“近行定”。当禅支被培养



到强有力，心可以维持很长一段时间安住、投入于禅相之中，称为“安止定”。

什么是“落入有分”呢？禅修者在专注禅相的时候，突然感觉有一瞬间心和所缘完全空白，有些人描述为落入“无记”的状态，有些人描述为“能所双泯”。当他清醒过来后回忆道“刚才一切都空了”。这就是落入有分。

为什么会“落入有分”呢？因为他的定力还不够强有力，就像小孩子刚学走路时经常会跌倒一样。

如何才能克服落入有分呢？必须提升正念和精进力，同时不断地练习入禅。通过不断的修习，专注力越来越强，定力越来越稳固，心也越来越善巧纯熟，于是可以长时间地把心安住在似相中而成就安止定。

### 三、证得初禅

刚证得禅那时，由于定力还不稳定，经常会落入有分，有时候也可能从定中退出来。为此《清净道论》教导，要让禅那更稳固，在这个阶段很重要的是不应该经常检查判断，而应该练习长时

间安住在定中。

## 五禅支

当禅修者可以持续地专注似相一个小时、两个小时、三个小时、四个小时……业处老师通常会教他查位于心所依处的“有分”(bhavañ ga)。有分像一面镜子，可以反映出所看到或所专注的目标。当禅修者查到有分之后，就在有分里查禅支。

禅支，巴利语 jhānañ ga。jhāna 音译为禅那；añ ga 是组成部分、因素；构成禅那的因素称为禅支。禅那属于一种心，禅支其实是五种心理作用，即五种心所。

初禅有五禅支，分别是：

1. 寻(vitakka)——把心投入似相；
2. 伺(vicāra)——心继续地思维似相；
3. 喜(pāti)——心喜欢似相；
4. 乐(sukha)——心体验似相的快乐；
5. 一境性(ekaggatā)——心只专注于似相。

这五禅支都是心和似相(禅那所缘)的关系，它们整体被称为“初禅”，即第一种禅那。

## 禅那的定义

什么是禅那呢？《清净道论》用两种含义来解释：

1. “专注所缘故为禅那” (ārammaōāpanijjhānato jhānaü)。心极专注所缘的状态称为禅那。

2. “烧尽敌对法故为禅那” (Paccanākajhāpanato jhānaü)。paccanāka 是敌对法，特指五盖；jhāpana 是烧。由于烧尽了称为敌对法的五盖，故称为禅那。

这是从词源学上分析禅那的两种含义。

## 圣典文句

当禅修者成就初禅时，就如佛陀所说的：

BSo vivicceva kāmehi, vivicca akusalehi dhammehi  
savitakkaü savicāraü vivekajaü pātisukhaü  
pañhamaü jhānaü upasampajja viharati.ü

“他已离诸欲，离诸不善法，有寻、有伺，离生喜、乐，成就并住于初禅。”

“欲”：五盖之一的欲贪。

“不善法”：指五盖，或指除了欲贪之外的其余四种盖。

“离诸欲，离诸不善法”(vivicceva kàmehi, vivicca akusalehi dhammehi)：初禅已经远离了包括欲贪在内的诸不善法，或者说禅修者证得初禅时已经镇伏了五盖。

“有寻、有伺”(savitakkaü savicàraü)：初禅的两种禅支。

“离生喜、乐”(vivekajaü pätisukhaü)：远离五盖故为“离”。由于远离五盖而生起喜与乐，“喜”与“乐”也是两种禅支。

“成就并住于初禅”(pañhamaü jhànaü upasampajja viharati)：通过远离五盖，生起强烈的喜与乐，其心持续地专注在似相上，达到心一境性，所以初禅有五种很明显的心所（禅支）——寻、伺、喜、乐、一境性。

禅修者证得初禅时，能体验到：

“他此身乃被离生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离生之喜、乐所遍满。”

“他此身”(So imameva kàyaü)：由四界所成的业生身。

“被离生之喜、乐所浸润”(vivekajena pätisukhena abhisandeti)：被远离五盖所产生的喜与乐所浸润。有五种喜：小喜、刹那喜、继起喜、踊跃喜和遍满喜。这里是指遍满喜。乐是乐受，快乐的感受。

他此身被喜乐所充满、所浸润，就像灌满气的气球或者水灌进山洞一样。“其身没有任何一处不被离生之喜、乐所遍满。”(nàssa ki<sup>o</sup>ci sabbàvato kàyassa vivekajena pātisukhena apphūiāü hoti)

## 初禅的譬喻

然后，佛陀打了一个譬喻：

“大王，犹如熟练的洗浴师或洗浴师的学徒，在铜盆里撒了洗浴粉后，不断洒水揉捏，使此沐浴球内外皆 [被水] 渗透、浸透、遍满、湿润且不滴下。同样地，大王，比库此身乃被离生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离生之喜、乐所遍满。”

这是禅修者成就初禅时就能体验到的。

那时，禅修者整个身体都被由远离五盖的初禅喜、乐所遍满。佛陀将之比喻为湿透了的洗浴粉（现在用肥皂，古印度用细滑的泥土作洗浴粉）：洒水使整个洗浴球里里外外皆湿透，水渗进整个洗浴球里面且不会滴下来。证得初禅时，喜和乐也渗透全身，用现在的话来说就是渗透进全身的每一个细胞。这是初禅的喜与乐。

所以，佛陀这样说：

“大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

这种初禅的喜、乐是禅修者通过正确的方法培养定力，在今生证得禅那时就可以体验到的，它比前面的出家之乐更加超越、更加殊胜。

还有没有在今生即可以成就的更殊胜的沙门果呢？我们在下一节继续学习。



## 第九讲 其余三禅

我们在上一讲学习了修习入出息念直到证得初禅的方法。禅修者证得初禅时，就如经典中描述的：“他已离诸欲，离诸不善法，有寻、有伺，离生喜、乐，成就并住于初禅。”

初禅的乐是禅那之乐，它超越了欲界一切由感官所带来的欲乐，所以唯有超越对诸欲的追求才能成就。对于没有证得禅那的人，这种乐是不可能想象出来的，它是禅修者证得禅那时的内心体验。

这种乐超越了一般人所追求的颜色、声音、气味、味道、触觉等粗劣的、感官刺激的欲乐，以及通过出家而免除债务、责任之乐，也比持戒的无过失之乐、守护根门的无垢之乐更超越、殊胜，所以佛陀说：比库证得初禅，拥有离生喜乐的初禅是他在今生可以体验到的，它比之前的沙门果更加超越、更加殊胜的沙门果。

### 一、第二禅

除了这种乐之外，还有没有更高之乐呢？



有！佛陀继续说：

“再者，大王，比库寻、伺寂止，内洁净，心专一性，无寻、无伺，定生喜、乐，成就并住于第二禅。”

## 初禅五自在

比初禅之乐更加超越、更加殊胜的是第二禅之乐。想要证得第二禅的禅修者必须以初禅为基础进一步修习第二禅。但想要达到第二禅的禅修者，不应在刚刚证得初禅之后，就匆忙去修第二禅，他先须把初禅练习稳固、稳定，才可修习第二禅。

如何让初禅更稳固、稳定呢？禅修者通过专注呼吸培育定力，当呼吸变得很微细时，他把心安住于微息。随着定力提升，他依次能在业处这一带体验到遍作相、取相和似相。似相稳定后，再把心投入似相而证得初禅。《摄阿毗达摩义论》(Abhidhammatthasāṅgaha)中说：“确实是通过专注似相而转起近行定与安止定。”修行入出息念者，必须通过专注似相才能生起近行定以及安止定。

如果禅修者的似相呈现为光明，当他证得初禅时，其心完全投入光明中，他的心除了似相之

外，没有其他的所缘。禅那心是纯意门心路，那时他不会说“我的眼睛看到什么”、“我的耳朵听到什么”或“我的身体感触到什么”，他的心犹如被光明吸进去一样，完全融入光明当中。

刚开始时，他应该练习长时间安住在似相上，决意入定两个小时、三个小时、四个小时乃至更久。

当禅修者成就初禅并且有能力辨识初禅的五禅支后，还必须练习初禅的五自在。它们分别是：

1转向自在：随心所欲地把心转向于诸禅支。

2入定自在：随心所欲地进入初禅。

3住定自在：随心所欲地住于初禅多长时间。

4出定自在：随心所欲地按预定时间出定。

5省察自在：随心所欲地省察诸禅支。

如何在实修中练习初禅的五自在呢？禅修者可以先决定自己想要入定的时间，例如三个小时。当他闭上眼睛专注呼吸时，似相即现起于业处，他决意：“让我入定三个小时。”犹如给心下了一道命令，决意后即能够无障碍地把心投入似相并进入初禅，这称为“入定自在”。

在入定的三个小时期间，他的心一直安住在初禅中，不会由于禅支太弱而退出来或者落入有

分，这称为“住定自在”。

等他生起一个心念“现在时间到了”，然后很快地把心转向于“有分”处的诸禅支，称为“转向自在”。能够轻易地省察到寻、伺、喜、乐、一境性，称为“省察自在”。再睁开眼睛看时间，正好是三个小时，这称为“出定自在”。若能随其所愿、毫无障碍地做到这几点，即表明他已经成就了初禅的五自在。

## 成就第二禅

练习了初禅五自在后，他才可以继续修习第二禅。如果禅修者还没有练习初禅五自在就匆忙上第二禅，就会像佛陀在《增支部·母山牛经》中讲到的那头愚蠢的母山牛一样：有一头母山牛想爬到山顶上去喝水、吃鲜嫩的草，由于心太急，在前脚还没站稳时就提起后脚，结果不仅没能爬到山上去喝水、吃草，反而滚了下来。如果初禅还没有稳定，还没有练习初禅五自在，就想匆忙上第二禅，他不仅不能成就第二禅，而且连初禅也会退失。

这个譬喻也可以应用在一切修行上。修行应该循序渐进，一步一步来，不要在根基不稳时就

匆忙往上冲，这样不仅不能达到更高的成就，连已经达到的成就都会退失。所以，想要成就第二禅的禅修者必须先练习初禅五自在。

为什么要省察禅支呢？因为更高的禅那是通过舍离或去除禅支而成就的。如果禅修者不能省察到禅支，将很难成就更高的禅那。除非他糊里糊涂地觉得“不喜欢这个”而去除，误打误撞地上更高的禅那。确实有这样一类禅修者，自己上到哪个禅那都不清楚，只是糊里糊涂地修行。所以，修行无论是修定还是修观，都要依照止观的次第按部就班、循序渐进地禅修。

禅修者想要成就第二禅，他应先进入初禅一段时间，例如一个小时，出定后查五禅支。查到五禅支后，如此思维：“由于初禅接近敌对的五盖，而且还有寻与伺两个粗的禅支，所以其禅支弱，它不如第二禅那样寂静、殊胜。”这样省察后，他把心再投入似相约五至十分钟，出定后再查禅支。这时他会发现五禅支中的寻与伺非常粗劣，喜、乐、一境性显得微细。

为什么寻、伺粗劣，喜、乐、一境性微细呢？因为寻是心投入似相，伺是心持续思维似相，它们给禅修者的体验是动感强。喜是内心的喜悦，乐是体验殊胜的快乐，一境性是心很专注。因此，

相对于这三个禅支，寻和伺显得很粗劣。

禅修者看到了寻和伺是粗劣的，心自然不会喜欢它们，于是决意：“让我舍离寻与伺，进入第二禅。”去掉寻与伺后，再把心投入似相大约一个小时，然后再查禅支，这时他会发现已经查不到寻、伺，只有喜、乐、一境性。如果这时让禅修者描述：是喜欢之前有五禅支的初禅，还是现在这种体验？他们会说：“现在这种体验更殊胜！”因为没有了寻与伺的搅动，他体验到更加微妙的喜与乐。

### 圣典文句

禅修者成就了第二禅，就如佛陀所说的：

βVitakkavicàrànaü vāpasamà ajjhattaü sampasàdanaü  
cetaso ekodibhàvaü avitakkaü avicàraü samàdhijaü  
pātisukhaü dutiyaü jhànaü upasampajja viharati.ü

“寻、伺寂止，内洁净，心专一性，无寻、无伺，定生喜、乐，成就并住于第二禅。”

“寻、伺寂止”(vitakkavicàrànaü vāpasamà)：第二禅已经止息、舍离了寻与伺。由于这两个禅支是搅动的，所以拥有第二禅体验的禅修者会说初禅是粗劣的，第二禅更加微妙、寂静。

“内洁净”(ajjhataü sampasàdanaü) :内心洁净。

“心专一性”(cetaso ekodibhàvaü) :内心专注、专一。

“无寻、无伺”(avitakkaü avicàraü) :第二禅已经没有了寻、伺。

“定生喜、乐”(samàdhijaü pātisukhaü) :与第二禅相应的定力生起强烈的喜与微妙的乐。

虽然初禅也有喜与乐,但是由于有更粗的寻与伺,他体验到初禅的喜与乐不如第二禅那么明显。第二禅由于没有了粗劣的寻与伺,喜显得很强烈,乐也显得很殊胜。犹如室内的灯光,虽然灯光的亮度在白天和黑夜都一样,但是在黑夜由于没有白天时室外太阳光的影响,灯光会显得更加明亮。

“成就并住于第二禅”(dutiyaü jhānaü upasampajja viharati) :成就并安住于第二禅。

初禅是通过舍离五支、成就五支而达成,第二禅是通过舍离两支、具足三支而成就。

初禅舍离的五支为 :欲贪、嗔恚、昏沉睡眠、掉举追悔、疑。

初禅具足的五支为 :寻、伺、喜、乐、一境性。

第二禅舍离的两支为 :寻、伺。

第二禅具足的三支为：喜、乐、一境性。

禅修者成就了第二禅，将能体验到：

“他此身乃被定生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被定生之喜、乐所遍满。”

“此身” (imameva kàyaü) 和 “其身” (kàyassa) 都是指他的业生身（色身）。

“被定生之喜、乐” (samàdhijena pātisukhena)：由第二禅的定力、内心的平静而成就的喜、乐。初禅被称为“离生喜、乐”：由远离五盖而产生喜与乐。第二禅被称为“定生喜、乐”，比初禅的喜、乐更加殊胜。

这一段的意思是：

他的色身被由定产生的喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，他的色身没有任何一处不被这种由定产生的喜、乐所遍满。

第二禅的譬喻

佛陀接着打了个譬喻说：

“大王，犹如湖有湖水从深泉涌出，”

就像在一处很幽静的山顶上，有一个很深的湖，湖底下有泉水涌出。

该湖：

“既无从东方流入之水，又无从南方流入之水，无从西方流入之水，无从北方流入之水，天也没有时时提供足够的雨水。但从其湖底有清凉的泉水涌出，使该湖被清凉之水所浸润、流遍、充满、遍布，该湖没有任何一处不被清凉之水所遍满。同样地，大王，比库此身乃被定生之喜、乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被定生之喜、乐所遍满。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

佛陀在此用山顶上的深湖作比喻。这深湖里面并没有从其他地方流进来的水，有的只是从湖底涌出来的清凉泉水充满了整个湖。禅修者成就第二禅时，其喜乐遍布全身就像这种感觉。这种定生喜、乐是在今生即可以达到、成就、体验到的沙门果，同时也是比之前的初禅之乐更加超越、更加殊胜的沙门果！



## 二、第三禅

除了这种今生即可以体验到的沙门果外，还有没有更加超越、更加殊胜的沙门果呢？有！佛陀接着说：

“再者，大王，比库离喜并住于舍，念与正知，以身受乐，正如圣者们所说的：‘舍、具念、乐住。’成就并住于第三禅。”

佛陀继续谈到可以通过成就第三禅来达成更高的沙门果。

### 成就第三禅

如何成就第三禅呢？必须以初禅、第二禅为基础，在第二禅的基础上成就第三禅。就像成就第二禅那样，禅修者练习了第二禅五自在后，依次进入初禅、第二禅。在第二禅住定大约一个小时，出定并查到喜、乐、一境性三个禅支后，如此思维：“第二禅接近敌对的寻与伺，而且还有喜的激动；喜是粗的，所以禅支也弱，它不如第三禅那么殊胜、寂静。”如此思维后，他再把心

投入似相大约五到十分钟，然后再查第二禅的三个禅支，他将发现其中的喜禅支是很粗的。对比起乐和一境性，喜被禅修者体验为内心的激动。于是他决意“舍离喜禅支，进入第三禅”，把心再投入似相，练习进入第三禅。

如果这时去问刚成就第三禅的人：“是之前的第二禅更加殊胜，还是现在舍离了喜的体验更加殊胜？”他们会说：“舍离了喜的体验更加殊胜！”为什么呢？因为第二禅还有粗的喜在激荡着，第三禅连喜都没有了，只有纯粹的乐，这种乐被形容为世间的“最上乐”或者“至上乐”。世间上最高的乐受是第三禅之乐，因为到了第四禅就连乐受也没有了，只有平静的舍受。所以，从乐受上来说，第三禅连喜悦都被平息了，只有纯粹的内心之乐。

当禅修者可以进入第三禅之后，他应该练习长时间把心安住于第三禅，例如三个小时、四个小时，乃至更久，使第三禅更加稳固、持久。

### 圣典文句

成就了第三禅的禅修者，将能体验到佛陀所说的：

Āpātiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato  
sampajāno, sukha<sup>ṃ</sup>ca kāyena pañisaūvedeti, yaū taū  
ariyā ācikkhanti - upekkhako satimā sukhavihārā'ti,  
tatiyaū jhānaū upasampajja viharati.ū

“离喜并住于舍，念与正知，以身受乐，正如圣者们所说的：‘舍、具念、乐住。’成就并住于第三禅。”

“离喜” (pātiyā ca virāgā)：舍离了喜禅支。

“住于舍” (upekkhako ca viharati)的“舍”是指禅那舍(jhānupekkhā)，是内心的中舍、平等。在初禅和第二禅中，舍虽然也发挥了征服寻伺等的作用，但不明显。在第三禅当中，舍不被寻伺等所征服，作用很明显。

“念与正知” (sato sampajāno)：“念”指正念，作用是不忘失所缘。“正知”指心的明了、清楚，特点是无痴。

为什么在第三禅中特别提出念与正知呢？就像把一头未断奶的小牛犊和它的母牛分开，只要稍不注意，小牛就会跑回母牛身边。同样地，第三禅之乐虽然已经舍离了喜，但若不以念与正知去守护，乐又会不知不觉地跑去跟喜相应。同时，人心总是习惯染著于乐的，只有通过念与正知的威力，才不至于染著极微妙的第三禅之乐。

所以，在第三禅特别提出了念与正知。

“ 以身受乐 ” (sukhaṃca kāyena pañisaüvedeti) : 虽然成就第三禅的人并没有“ 我要享受第三禅的微妙之乐 ” 的意欲，但他的名身（心与心所）自然与乐受相应。同时，由乐受相应之心产生的心生色法也遍布、遍满入禅者的全身，其色身也体验极微妙之乐。

“ 正如圣者们所说的：‘ 舍、具念、乐住。 ’ ” (yaü taü ariyà äcikkhanti - upekkhako satimà sukhavihārāti) : 第三禅是佛陀等圣者们所宣说、开示、分别、阐明、说明、赞叹的。

入第三禅者之心即使对最上微妙之乐也能保持中舍，不被该乐所牵引。为防止喜的生起而现起的念为“ 具念 ”。他的名身体验到圣者们所赞叹、所经常安住的无杂染之乐，所以值得赞叹。因为值得赞叹，所以圣者们这样赞叹第三禅的功德说：“ 舍、具念、乐住。”

“ 成就并住于第三禅 ” (tatiyaü jhānaü upasampajja viharati) : 成就、达到、证得第三禅。

### 第三禅的譬喻

佛陀接着用譬喻来描述第三禅：

“他此身乃被离喜之乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离喜之乐所遍满。

大王，犹如在青莲花池、红莲花池或白莲花池中，有一些青莲花、红莲花或白莲花在于水中，长于水中，没长出水面，泡在水中养育，从其顶部到根部皆被清凉之水所浸润、流遍、充满、遍布，没有任何的青莲花、红莲花或白莲花不被清凉之水所遍满。同样地，大王，比库此身乃被离喜之乐所浸润、流遍、充满、遍布，其身没有任何一处不被离喜之乐所遍满。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

佛陀用生长在莲花池中的莲花来比喻第三禅之乐。一朵还在水中生长的莲花，整株都被清凉的水所浸润。同样地，禅修者成就了第三禅，其业生身也被离喜之乐所浸润、所充满。

第三禅之乐又比第二禅之乐更加殊胜。初禅是离生喜乐，第二禅是定生喜乐，第三禅叫离喜妙乐。已经舍离了喜的纯粹之乐是第三禅之乐。

第三禅通过舍离一支、具足两支来达成的。舍离一支为舍离喜，具足两支为乐与一境性。所以第三禅有两个禅支：乐与一境性。

禅修者体验到第三禅的离喜妙乐，这种乐又

比之前的初禅、第二禅之乐更加超越、更加殊胜。

### 三、第四禅

还有没有比这更加超越、更加殊胜的今生可以证得、达成、体验到的沙门果呢？有！佛陀继续说：

“再者，大王，比库舍断乐与舍断苦，先前的喜、忧已灭没，不苦不乐，舍、念、清净，成就并住于第四禅。”

在这里，佛陀指出第四禅是比之前更加殊胜的沙门果。

#### 成就第四禅

如何成就第四禅呢？他必须先熟练第三禅的五自在，在此基础上成就第四禅。他先依次进入初禅、第二禅、第三禅，在第三禅住定大概一个小时，出定并省察到乐、一境性两个禅支后，如此思维：“第三禅接近敌对的喜，同时乐禅支是粗的，所以禅支也弱，它不如第四禅那么寂静、殊胜。”如此思维后，再把心投入似相大概五到

十分钟，然后再查第三禅的两个禅支。这时他将发现乐禅支变得很粗，于是决定舍离乐<sup>13</sup>，进入更寂静、更殊胜的第四禅。

如果这时去问刚进入第四禅的人：“是之前的第三禅更殊胜，还是现在没有了乐受的定境更殊胜？”他们会说现在的定境更加殊胜、微妙。因为第四禅的受是舍受，对比第三禅的乐受，舍受更加寂静、平静，连乐都没有了，内心只有完全的平静和专注。所以，第四禅有两个禅支：舍、一境性。

禅修者可以进入第四禅之后，应练习长时间把心安住于第四禅，例如三个小时、四个小时，乃至更久，使第四禅更加稳固、坚固、持久。

## 圣典文句

成就第四禅的禅修者，将能体验到佛陀所描述的：

BSukhassa ca pahàna dukkhassa ca pahàna, pubbeva  
somanassadomanassànaü atthai gamà

---

<sup>13</sup> 从心所的角度来说，则是把乐受平息下来。因为受心所是遍一切心的心所，不可能被去除掉。第四禅禅心也有受心所，其受为舍受。

adukkhamasukhaü upekkhàsatiiparisuddhiü catutthaü  
jhànaü upasampajja viharati.ü

“舍断乐与舍断苦，先前的喜、忧已灭没，不苦不乐，舍、念、清净，成就并住于第四禅。”

“舍断乐与舍断苦” (sukhassa ca pahàna dukkassa ca pahàna) :这里的“乐”是指身的乐受，“苦”是指身的苦受。在第四禅中已经没有身受的乐和苦。

“先前的喜、忧已灭没” (pubbeva somanassa-domanassànaü atthai gamà) :“喜”是指心的乐受，“忧”是指心的苦受。身心的乐受与苦受，在之前的阶段已经被舍离了。

“不苦不乐” (adukkhamasukhaü) :第四禅没有苦、忧、喜、乐，内心只有平静的舍受。

“舍、念、清净” (upekkhàsatiiparisuddhiü) :由舍产生的念的清净。第四禅中的念极清净，此念的清净是由舍所致，而非其他，所以说“舍、念、清净”。

“成就并住于第四禅” (catutthaü jhànaü upasampajja viharati) :禅修者达到、成就、安住于被称为“舍念清净”的第四禅。

虽然第四禅不能用乐受来形容，但此时内心更加平稳、寂静，从这个角度上来说，第四禅又



比第三禅的离喜妙乐更超越、更殊胜。

#### 第四禅的譬喻

佛陀继续用譬喻来形容第四禅：

“他此身乃被清净、洁净之心所遍满而坐着，其身没有任何一处不被清净、洁净之心所遍满。

大王，犹如有人用白布披着头而坐着，其身没有任何一处不被白布所遍满。同样地，大王，比库此身乃被清净、洁净之心所遍满而坐着，其身没有任何一处不被清净、洁净之心所遍满。”

这个比喻是指一个刚洗完热水澡的人，用干净的白布裹头坐着，这整块白布都被他身上散发出来的热能所遍布、渗透。在此比喻禅修者成就第四禅时，乐受已经没有了，只有内心的洁净、清净。这种洁净、清净之心充满全身，其身没有任何一处不被这种清净之心所遍满着。

有了第四禅体验的禅修者会觉得它比前面三种禅那更微妙，这种微妙可以从专注的所缘和禅修者内心的体验来说。以入出息念为例：

在初禅时，似相很光明、晃耀；到了第二禅，

似相同样很光明、晃耀，但被禅修者体验为更稳固；到了第三禅，似相也是很光明、晃耀、稳固，禅修者会感觉光和心完全融在一起，分不出什么是心、什么是光；到了第四禅，禅修者体验到的似相好像有无穷的生命力，很晶莹剔透，更加内在。这是从所缘上说的。

从初禅到第四禅，心专注的所缘愈来愈殊胜，内心的体验更是如此。初禅很快乐，有强烈的喜和乐，但由于心还需要不断地投入似相，感觉心还是搅动的。只拥有初禅体验的人，不一定能够分别出来。有了第二禅体验后，他会发现初禅是粗的；有了第三禅体验后，他会发现第二禅也是粗的；而有了第四禅体验之后，他会发现连第三禅的乐都很粗。心越往上越寂静、越微妙、越殊胜。所以第四禅也比之前的体验更加殊胜。

于是佛陀说：

“大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

至此，佛陀解释了色界的四种禅那。成就这些禅那并不是通过改变所缘，而是通过舍离禅支来达成。

## 四、无色定

### 其他业处

禅修者成就入出息念的初、二、三、四禅后，可以转修其他业处继续培养定力。在四十种业处中，能成就初禅到第四禅的有十一种，入出息念只是其中一种。他可以通过专注地的遍相来修习地遍，再把地的遍相扩大到一切处，成就初、二、三、四禅。或者修习水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、红遍、白遍、光明遍和限定虚空遍。这十种遍业处都可以次第成就色界的四种禅那。

这是通过转换所缘（业处）来成就初禅到第四禅的方法。

此后，他还可以通过十遍中的前面九种遍（限定虚空遍除外）来成就四种无色定。无色定不能通过入出息念或者慈、悲、喜、舍而证得，必须通过遍业处来成就。虽然佛陀在这篇经文里没有直接提到四无色定，但是想成就后面更殊胜的沙门果，必须先成就四无色定。特别是想成就神通的禅修者，没有无色定是不可能成就的。

佛陀谈到第四禅时，通常也包括四无色定。例如佛陀在解释八支圣道的正定时，虽然只提到

四种色界定，而没有提及四无色定，但是第四禅其实已包括了四无色定。因为第四禅的禅支是舍、一境性，四种无色定的禅支也都是舍、一境性，它们的禅支是一样的，所以依禅支来分，无色定也包括在第四禅中。

色界定通过舍离禅支而成就，无色定则是通过转换所缘来成就。在此简单地讲解如何依地遍的第四禅来成就四种无色定。

## 四无色定

想成就无色定的禅修者，先思维色法的种种过患：因为色法的缘故，人与人之间才会有拿棍、拿刀等战争、争吵，才会有头疼、眼痛、耳痛、手疼、肚子痛等数千种疾病；但是在无色界中全无此事。

思维了色法的过患后，取地遍的遍相为所缘，依次进入初、二、三、四禅，从第四禅出定后，再思维第四禅的过患：“此第四禅是以我所厌恶的色法为所缘，它接近敌对的第三禅之乐，不如空无边处定那么寂静。”于是扩大地遍的遍相至一切处或随意的程度，然后专注原先地遍所触及的无边空间来去除遍处色，作意“虚空、虚

空……”或“无边的虚空、无边的虚空……”，如此成就“空无边处定”。如果不能做到这样，也可以去寻找地遍相里的空隙，如同寻找皮肤上的毛孔一样。看到空隙之后，再把空隙扩大，乃至无边无际。此时，地的遍相已经没有了，剩下的只是无边的虚空。将心安住于空无边处，持续一段很长的时间。

成就并熟练空无边处定的五自在后，可以继续修习识无边处定。识无边处定的“识”是指空无边处定的定心（禅那心）。想成就识无边处定的禅修者无需再专注无边的虚空，而是专注遍满虚空的心来成就。他从空无边处定出定后，思维：“这空无边处定接近敌对的第四禅，它不如识无边处定那么殊胜。”于是取遍满无边虚空的心，作意“识、识……”或“无边的识、无边的识……”，从而成就“识无边处定”。

成就识无边处定之后，想修习无所有处定的禅修者从识无边处定出定，思维：“这识无边处定接近敌对的空无边处定，它不如无所有处定那么寂静。”于是专注于空无边处定心的不存在，作意“空、空……”、“无、无……”或“远离、远离……”，从而成就“无所有处定”。

想成就非想非非想处定的禅修者，从无所有

处定出定后思维：“这无所有处定接近敌对的识无边处定，它不如非想非非想处定那么寂静。”于是作意无所有处定的“寂静、寂静……”来成就非想非非想处定。

以上是简单介绍四无色定的修习方法。唯有已成就了遍业处四种色界禅那的禅修者，才能够次第地修习四无色定。

禅修者成就这八定之后，在此基础上可以引导其心去修观，以及修习神通。我们在下一讲再来学习这些方法。







## 第十讲 七世间智

在上一讲中，我们讨论了禅修者通过培养定力而成就四种色界禅那和四种无色定。接着，佛陀教导禅修者在拥有定力的基础上转修维巴沙那。

### 一、观智

佛陀说：

“当他的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，则引导其心转向于智见。”

### 定力的八种素质

佛陀在此教导禅修者培养观智——这里的“智见” (paññā) 指“观智” (vipassanāpaññā)。想要拥有观智，其心需要具备八种素质——得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立不动——然后才引导心来修观。

“他的心如此” (So evaṃ)：“他”指已经证

得第四禅的禅修者。“心”指色界心、禅那心。  
“如此”指次第证得初、二、三、四禅。

“得定”(samāhite)：拥有第四禅的定力。

“清净”(parisuddhe)：第四禅由于舍、念而清净故为“清净”。

“明净”(pariyodāte)：其心极光明清净。

“无秽”(anai'gaṇe)：通过破除乐等诸缘而破坏了贪等的垢秽。

“离诸随烦恼”(vigatāpakkilese)：垢秽能污染其心，以无垢秽故而离诸随烦恼。

“柔软”(mudubhāte)：心已得自在。

“适合作业”(kammaniye)：因为柔软而适合做任何的事情。

在此，“柔软”和“适合作业”可以连在一起讲。如同金匠想打造金器，生金是不可能随心所欲地被加工的，金匠必须把这块生金放进炉火中冶炼，使其变得柔软，然后可以随自己的意愿打造各种金器。同样地，拥有定力的心是柔软的，他想让心做什么就可以做什么。

又如雕塑家想塑造人像，或者制造任何器皿，一块硬泥块是不能随心所欲地被塑造的。他应先把泥打湿、揉搓，直到泥土变得柔软，才能随心所欲地塑造各种人像或器皿。同样地，一个

人的心僵硬时，做什么都非常吃力，而拥有定力的心是柔软的，在此前提下把心导向于想要做的事，想做什么都可以达成，这称为“柔软”和“适合作业”。

“住立不动” (ihite àneṃjappatte)：“住立”：其心安住于清净；“不动”：不动摇。其心不容易动摇、晃动，可以达成专注。

又可以这样说：

第四禅的定力为“得定”。

远离欲贪等诸盖为“清净”。

超越寻、伺等为“明净”。

已没有了证得禅那的种种障碍（欲贪、嗔恚等）为“无秽”。

已离欲贪等心的随烦恼为“离诸随烦恼”。

心得自在为“柔软”。

能清楚地取名色法为所缘为“适合作业”，即把心转向于观智。

能圆满修习观智，其心处于殊胜的状态为“安住不动”。

“引导其心转向于智见” (ṃāōadassanāya cittaü abhināharati abhininnāmeti)：为了让观智生起，出定之后让心倾向于它，转向于它，导向于它。

## 导向修观

“他如此了知：‘此身有形色，由四大种所成，由父母所生，由饭面所长养，是无常、涂抹、按摩、破坏、破散之法。且我此识依于此，系著于此。’”

“此身有形色……破灭之法。”：取色法为目标。

“且我此识依于此”：取名法及色法为目标。

这段话可以分为九句：

“此身有形色”(ayaü kho me kàyo rāpā)：身(色身)。

“由四大种所成”(cāumahābhātiko)：色身由地、水、火、风四大种(四界)所造。

“由父母所生”(māṭāpettikasambhavo)：色身以父母为缘，在结生时结生心执取由父精母卵所凝成的受精卵为身体，因此心识得以住立。

“由饭面所长养”(odanakummāsāpacayo)：由米饭、面食等滋养才能够成长。

“无常法”(aniccadhammo)：以有已即无之义为无常法。

“涂抹法”(ucchādanadhammo)：为了驱除身上散发出来的臭味而涂上香水为涂抹法。

“按摩法”(parimaddanadhammo)：为了消除手足肢体等的病痛而需要按摩为按摩法。

“破坏、破散之法”(bhedana viddhaüsana-dhammo)：即使如此保护、爱护身体，它最终还是要毁坏和离散，这是它的本质。

其中的六句——1此身有形色；2四大种所成；3父母所生；4饭面所长养；6涂抹；7按摩——是指色身的生起。

另外三句——5无常；8破坏；9破散——是指坏灭。这句话是指身体(色身)的生灭，如此观照其生灭。

“且我此识依于此”(idañca pana me viññāḍaü ettha sitaü)：“识”特指修观的心。“此”是指四大种所成之身。“我此识依于此”是指修观之心必须依靠包括心所依处在内的色身。

“系著于此”(ettha paiibaddha)：心识不能够离开身体而独存。

在五蕴世间中，包括欲界和色界的所有心识都不能离开色法(物质)而单独存在。为什么呢？因为在五蕴世间，心识必须依靠依处才能生起和存在。眼识依眼净色，耳识依耳净色，鼻识依鼻净色，舌识依舌净色，身识依身净色，此五识各别依靠五根(五种净色)而生起，意识必须依靠

心所依处而生起。所有这些依处都是色法。即使禅修者证得无色定，只要他是在五蕴世间，其无色定心还是要依靠心所依处生起，除非死后投生到无色界梵天，那时的心才没有依处色。欲界和色界的有情，一切心识活动都要依靠色法而生起。

心识不仅要依色法生起，而且还取色法为目标（所缘）。眼识看到的颜色，耳识听到的声音，鼻识嗅到的气味，舌识尝到的味道，身识触到的冷、暖、硬、软、痛、舒服等，无一不是色法。即使意识想到的，极大部分仍然是色法。

### 修观的譬喻

“大王！犹如红宝石，美丽、天然，具有八面，经过精雕细琢，晶莹、透明、无瑕、具足一切品质，有条青色、或黄色、或红色、或白色、或淡黄色之线穿过其中。若具眼之人把它放在手中即能观察：‘这颗红宝石美丽、天然，具有八面，经过精雕细琢，晶莹、透明、无瑕、具足一切品质，有条青色、或黄色、或红色、或白色、或淡黄色之线穿过其中。’

同样地，大王，比库之心如此得定、清净、

明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，则引导其心转向于智见。他如此了知：‘此身有形色，由四大种所成，由父母所生，由饭面所长养，是无常、涂抹、按摩、破坏、破散之法。且我此识依于此，系著于此。’大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

在此，“红宝石” (maōi veūriyo) 比喻生于不净的身体 (karajakāyo)。

“青色、或黄色、或红色、或白色、或淡黄色之线” (suttaū āvutaū nālaū vā pātaū vā lohitaū vā odātaū vā paōūsuttaū vā) 比喻观智。

“具眼之人” (cakkhumā puriso) 比喻拥有观智的比库。

“放在手中即能观察” (hatthe karitvā paccavekkheyya) 比喻观智。

“线穿过其中” (tatridaū suttaū āvutaū) 比喻其观智能观察色身、了解色身，又比喻把心转向于观智之后，清晰地了知触为第五者<sup>14</sup>，或一切心与心所，或观智，取其为目标来观照。

<sup>14</sup> 触为第五者 (phassapa=camakānaū)：识、受、想、思、触。

在此，为什么佛陀说观智比之前的禅那更加超越、更加殊胜呢？因为禅那之乐属于世间之乐，若禅修者只安住于禅那之乐，他就不可能有更高的出世间成就，唯有通过修观（培养智慧）才能达到更高的成就。

### 外道定与佛教定的区别

有人会问：有些外道强调修定，佛教也强调修定，外道定和佛教定有什么区别？

答：在佛陀的教法中，佛弟子培养定力和外道修习禅定是不同的。修定外道所追求的最高目标就是禅定，他们的定力很强，甚至比很多佛弟子的定力还要强。据说古印度有些修定外道可以入定很长时间，七天乃至更久。而在佛教中，禅定只是作为次第、一个过程、一种工具。在戒、定、慧三学中，慧是更高的，有慧才能解脱，定只是产生慧的足处（直接原因）。佛教并不以修定为最终目标，修定只是一个重要过程。假如一个人耽著于禅定的殊胜微妙之乐，他就不可能证悟更高、更殊胜的智见（智慧）。



## 关于纯观乘者

问：既然观智才能导向灭苦，那么可否没有定力就直接修观呢？这类禅修者不是纯观乘者吗？慧解脱阿拉汉不是也没有禅那吗？

答：禅定虽然并非佛教的最终目标，也不能直接导向灭苦，但是却很重要！为什么呢？因为佛陀教导修行次第时，都讲到戒、定、慧。正如佛陀在《相应部·定经》(Samādhi sutta)里这样说：

BSamādhiṃ, bhikkhave, bhāveṭṭha. Samāhito, bhikkhave, bhikkhu yathābhātaṃ pajānāti.

“诸比库，应修习定！诸比库，拥有定力的比库能如实了知。”(S.3.5; 4.99; 5.1071)

什么才是“如实了知”(yathābhātaṃ pajānāti)呢？只有不掺假、不靠观想、不靠推理、不靠思辨、不靠猜测，只有如实地照见、观察、现见到一切名色法、诸行法的智慧，才称得上“如实了知”。这种智慧必须建立在定力的基础上，所以《清净道论》中说定是智慧的近因(padaññhāna)。

在此必须澄清的是：在巴利三藏中，找不到任何明确的证据可以证明佛陀曾经教导过不得禅那就直接修观的方法，也找不到类似“纯观乘

者”的字眼。同时，在佛陀的众多大弟子当中，也没有一位可以被证明是“纯观乘者”。

另外，认为“慧解脱阿拉汉没有禅那”是解读上的误区。佛陀在《中部·积嗒山经》中说：

“诸比库，哪种人是慧解脱者呢？在此，有一种人对那寂静、解脱、超越于色的无色[定]，他们未能以[名]身触而住，及以慧见到后灭尽诸漏。诸比库，这种人称为慧解脱者。”(M.2.182)

因此，只要还没有证得四无色定的禅修者，当他们证悟阿拉汉道果时就称为“慧解脱者”。

该经义注解解释说：“慧解脱者即通过慧而解脱者。他是干观者，以及从四种禅那出定后证得阿拉汉的四种人。以此共有五种。”(M.A.2.182)

也即是说，慧解脱者依其所证得的定力可以分为五种：四种色界禅那以及欲界近行定。其中，尚未证得禅那即直接以欲界近行定为基础修观者，该义注称为“干观者”(sukkhavipassako)，《清净道论》则称之为“纯观乘者”(suddhavipassanāyānika)。

所以，不得禅那直接修观的方法并没有受到巴利圣典的支持，义注则依其可能性而称这类禅修者为“干观者”或“纯观乘者”。

没有禅定滋润的干慧就像钝口的斧头，想砍

大树显得非常吃力；得到禅定支持的观智犹如锋利的斧头，可以轻松砍伐大树。没有禅定滋润的干慧就像视力不好的眼睛（近视眼）看不清远处的事物；得到禅定支持的智慧犹如明亮的眼睛，能看清远近的事物。所以佛陀在此经中说：“当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，则引导其心转向于智见。”

### 定乃慧的近因

培养强有力的定力后，禅修者的心是柔软的、适合作业的，以此来清晰地照见诸行法，再观照诸行法的无常、苦、无我。如此培养观智，通过观智来断除烦恼。所以，禅修者培养定力是一个过程，此过程以培养观智为更高的目标。因此佛陀说观智比成就定力更殊胜。

从感受上来说，进入禅那是很舒服的。在修观时，观照一切行法只是生灭、只是坏灭，从而不会再取乐于极快速生灭的诸行法。

若想成就殊胜智见就必须培养观智。因为有了定力才把心导向于观智，所以佛陀把观智放在禅定之后，是比禅定更加殊胜的现见沙门果。

同时，佛陀在这里也强调观智是在今生需要培养的，是今生可以成就的。

从修行次第来说，禅那的近因是乐，由乐而证禅那。而慧（观智）的近因是定，由定而有慧。

## 二、意所成神变智

下面继续讲如何在成就禅定后修习神通。佛陀对未生怨王说：

“当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于变化意所成身。他从此身变化出另一个由意所成、具一切肢体、诸根无缺的色身。”

### 十四御心法

在此，佛陀谈到比库成就禅那后，可以继续修习神通（神变）。

想修习神通者，首先需要具备八项素质：“得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动。”

要具备这八项素质，必须先修习十遍，特别

是前面的八遍：地遍、水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、红遍、白遍。每一遍都要成就八定：初禅、第二禅、第三禅、第四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定以及非想非非想处定。通过八遍成就八定来修习神通。

然后，他必须以十四种御心法来培养神通的基础。十四种御心法分别是：1.顺遍；2.逆遍；3.顺逆遍；4.顺禅；5.逆禅；6.顺逆禅；7.跳禅；8.跳遍；9.跳禅遍；10.超支；11.超所缘；12.超支与所缘；13.确定支（禅支）；14.所缘的确定。

以这十四种御心法来调御心，使心达到清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业，住立与不动。

如何修习十四种御心法呢？

### 一、顺遍(kasiōānulomato)

当禅修者精通了十遍中的前八遍和八定后，他先从地遍依次进入初禅、第二禅、第三禅乃至非想非非想处定，再从水遍依次进入八定，如此顺次依火遍、风遍、青遍、黄遍、红遍、白遍进入八定。如果一座是一个小时，他在一座中以这种方式从地遍进入八定，然后从水遍等依次进入八定，如此做一百次、两百次……几百次，心要做到非常快速。

## 二、逆遍(kasiōapañilomato)

成就顺遍后，他可以练习逆遍。逆遍也比较容易，他先从白遍依次进入初禅至非想非非想处定。再从红遍依次进入八定，随后依黄遍、青遍、风遍、火遍、水遍、地遍进入八定。逆着八遍的顺序入定，称为“逆遍”。

顺遍是依“地、水、火、风、青、黄、红、白”的顺序依次进入八定；逆遍则依“白、红、黄、青、风、火、水、地”的顺序依次进入八定。

## 三、顺逆遍(kasiōānulomapañilomato)

做“地、水、火、风、青、黄、红、白”的顺遍之后，再做“白、红、黄、青、风、火、水、地”的逆遍，每一个遍都依次进入八定，称为“顺逆遍”。

## 四、顺禅(jhānānulomato)

先以地遍依次进入八定，再以水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、红遍、白遍依次进入八定。这种修法强调禅那的顺序。

## 五、逆禅(jhānapañilomato)

逆禅难度相对较大，要由地遍一下子进入非

想非非想处定，然后进入无所有处定，逆序而至初禅，称为“逆禅”。

### 六、顺逆禅 (jhānānulomapaññilomato)

由地遍顺禅进入初禅至非想非非想处定，再以逆禅从非想非非想处定倒至初禅，以此顺逆的方法来练习，称为“顺逆禅”。

### 七、跳禅 (jhānukkantikato)

先从地遍进入初禅，然后跳到第三禅，再跳到空无边处，跳到无所有处，再跳到第二禅，跳到第四禅，跳到识无边处定，跳到非想非非想处定。再由水遍的初禅跳到第三禅，跳到空无边处定，跳到无所有处定，再跳到第二禅，跳到第四禅，跳到识无边处定，跳到非想非非想处定。如此用火、风、青、黄、红、白遍，每一遍也如此修习。这种不跳遍而仅于中间跳过一禅的方法，称为“跳禅”。

### 八、跳遍 (kasiññukkantikato)

由地遍进入初禅，然后跳到火遍初禅，再跳到青、红、水、风、黄、白各遍之初禅。之后，由地遍进入第二禅，由火遍进入第二禅……由白

遍进入第二禅。像这样不跳禅，仅于中间跳过一遍的方法，称为“跳遍”。

### 九、跳禅遍(jhānakasiōukkantikato)

练习了跳禅与跳遍后，再练习跳禅遍。这是十四种御心法当中最难的修法。由地遍进入初禅，再由火遍进入第三禅，由青遍进入空无边处定，由红遍进入无所有处定，然后由水遍进入第二禅，风遍进入第四禅，黄遍进入识无边处定，白遍进入非想非非想处定……。在一座中练习许多次，以此修习跳禅跳遍。

### 十、超支(ai gasai kantito)

练习了跳禅遍之后，再做超支就显得容易多了。禅修者早在修习初、二、三、四禅的时候，已经练习过超支了。从地遍进入初禅，出定后去掉寻、伺禅支而进入第二禅；从第二禅出定后去掉喜禅支而进入第三禅……。用这种方法依次进入八种定，称为“超支”。

### 十一、超所缘(ārammaōasai kantito)

由地遍进入初禅，再由水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、红遍、白遍进入初禅，每一种禅那



都用八种所缘（八遍）进入，称为“超所缘”。对第二禅、第三禅等亦是如此。

### 十二、超支与所缘 (ai gārammaōasaī kantito)

由地遍进入初禅，再由水遍进入第二禅，由火遍进入第三禅，由风遍进入第四禅，由青遍进入空无边处定，由黄遍进入识无边处定，由红遍进入无所有处定，由白遍进入非想非非想处定……称为“超支与所缘”。

### 十三、确定支(ai gavavatthāpanato)

十三、十四种都比较容易。先进入地遍初禅，确定初禅有寻、伺、喜、乐、一境性五个禅支；再进入地遍第二禅，确定有喜、乐、一境性三个禅支；确定第三禅有乐、一境性两个禅支；确定第四禅有舍、一境性两个禅支；确定空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定也都有舍、一境性两个禅支。对水遍等其余七遍都用这种方法，称为“确定支”，即确定禅支。

### 十四、确定所缘(ārammaōavavatthāpanato)

进入地遍初禅，出定后确定其所缘为地遍；再进入地遍第二禅，出定后确定其所缘为地

遍……。如此进入水遍、火遍、风遍、青遍、黄遍、红遍、白遍，出定后皆确定其所缘，称为“确定所缘”。

要不断地练习这十四种御心法直到纯熟，熟练到在一坐当中可以完成许多遍、几十遍。之后，他就可以练习神通。在这十四种御心法中，最难的是第九种——跳禅与跳遍，很多禅修者就是滞留在这个阶段，没办法完成。练习这十四种御心法确实很累，需要有很好的精力和心力。

练习神通者需要一决意即直接进入第四禅，从第四禅一出定立刻作决意，然后其神通即能显现。所以，如果没有完成这十四种御心法的人，想要成就神通是不可能的事。正如《清净道论》中强调：

“之前未曾修习的初学禅修行者，若不能以这十四种行相调御心而想成就神通变化者，无有此事！”  
(Mv.367)

对于没有神通的初学禅修者，如果不能用这十四种御心法来调御其心，想要成就神通变化是不可能的！只有以这十四种御心法来调御其心，才有可能成就神变。即使练习了这十四种御心法，也不一定就能够成就神通。

## 意所成身

禅修者练习了这十四种御心法，其心变得柔软、适合作业，可以随心所欲地做任何的事情时，则可以“引导其心转向于变化意所成身”。

“意所成身”(manomayaü kàyaü)：通过心意变化产生出来的身体。

想成就意所成身的禅修者先需进入第四禅，因为一切神通的基础（神通根本定）是第四禅，神通是第四禅禅心的作用。当他进入作为神通基础的第四禅，出定后作决意：“让我变化出一个和我一样的身体。”在决意的同时，即出现一个和他的身体一样的身体。

## 意所成神变的譬喻

佛陀用譬喻来形容意所成神变：

“大王，犹如有人将萱草从苇中抽出，他这样想：‘这是萱草，这是苇。萱草与苇不同，但萱草是从苇中抽出的。’大王，又犹如有人将剑从鞘中抽出，他这样想：‘这是剑，这是鞘。剑与鞘不同，但剑是从鞘中抽出的。’大王，又犹如有人将蛇从蜕皮中拔出，他这样想：‘这是蛇，

这是蜕皮。蛇与蜕皮不同，但蛇是从蜕皮中拔出的。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于变化意所成身。他从此身变化出另一个由意所成、具一切肢体、诸根无缺的色身。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

当佛陀在三十三天教导“阿毗达摩”的时候，就是用意所成身变现出一位佛陀在天界继续说法，其色身则去到北古卢洲(Uttarakuru)托钵。

### 三、种种神变智

#### 圣典文句

接着是种种神变智。

“当他的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于种种神变。他体验各种神变：一[身]能成多[身]，多[身]能成一[身]；显现，隐匿；能穿墙、穿壁、穿山，行走无碍，犹如虚空；

能出没于地中，犹如水中；能行于水上不沉，如在地上；能在空中以跏趺而行，如有翼之鸟；能以手触摸、擦拭有如此大神力、如此大威力的月亮和太阳；乃至能以身自在到达梵天界。”

禅修者成就种种神变，能拥有如下能力：

“一 [身] 能成多 [身]” (ekopi hutvā bahudhā hoti)：可以变化出无数个像他一样的人。

“多 [身] 能成一 [身]” (bahudhāpi hutvā eko hoti)：以多身恢复到一身。

“显现” (āvibhāvaü)：可以把隐匿的东西显现出来。当他想显现某些东西或某些地方时，先把黑暗之处作意为光明，进入作为神通基础的第四禅之后，即能使原来黑暗之处成为光明，让别人可以看到，这称为“显现”。

“隐匿” (tirobhāvaü)：能把光明变成黑暗，把看得见的东西变成看不见。

“能穿墙、穿壁、穿山，行走无碍，犹如虚空” (tirokuññaü tiropākāraü tiropabbataü asajjamāno gacchati seyyathāpi akāse)：拥有神通者想穿墙走壁，他先进入虚空遍，出定后决意：“让这扇墙壁变成虚空。”在决意的同时，这扇墙壁变成虚空，于是他即能穿墙走壁，犹如虚空，行走无碍。

在别人看来，墙壁还是墙壁，但对有神通者则如虚空。对于穿山也是如此。

“能出没于地中，犹如水中” (Pathaviyàpi ummujjanimujjaü karoti seyyathàpi udake)：成就神通者先进入水遍，出定后限定某块土地，决意其成为水。在决意的同时，这块土地即变成水，于是他即能“出没于地中，犹如水中”。

“能行于水上不沉，如在地上” (udakepi abhijjamàne gacchati seyyathàpi pathaviyà)：他先进入地遍，出定后限定某一范围内的水，决意其成为地。在决意的同时，该处之水即变成地，于是他即能在水上行走，不会下沉，就像走在陆地上。

“能在空中以跏趺而行，如有翼之鸟” (âkàsepi pallai kena kamati seyyathàpi pakkhā sakuōo)：他先进入地遍，出定后限定某一范围，决意其成为地。如果是坐，则限定为如座位大小的地方；如果想行走，则限定道路的地方。在决意的同时，该处的虚空即变成地，于是他即能够在空中或坐或行。在别人看来，他就像有翅膀的飞鸟一样。

“能以手触摸、擦拭有如此大神力、如此大威力的月亮和太阳”(imepi candimasāriye evaümahiddhike evaümahānubhāve pāōinā parāmasati parimajjati)：这也是他的神通。

“以身自在到达梵天界” (yàva brahmalokàpi kàyena vasaü vatteti)：他能把远的地方变为近，把近的地方变为远。通过这样的方法，他就能快速地飞行，到达任何想去的地方。

### 种种神变的譬喻

佛陀用譬喻形容这种神变智：

“大王，犹如熟练的陶师或陶师的学徒，能将处理好的泥随其所欲地做成想要的器皿。大王，又犹如熟练的牙雕匠或牙雕匠的学徒，能将处理好的象牙随其所欲地雕刻成想要的牙雕。大王，又犹如熟练的金匠或金匠的学徒，能将处理好的黄金随其所欲地雕刻成想要的金器。同样地，大王，当比库的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于种种神变。他体验各种神变：一 [身] 能成多 [身]，多 [身] 能成一 [身]；显现，隐匿；能穿墙、穿壁、穿山，行走无碍，犹如虚空；能出没于地中，犹如水中；能行于水上不沉，如在地上；能在空中以跏趺而行，如有翼之鸟；能以手触摸、擦拭有如此大神力、如此大威力的月亮和太阳；乃至能以身自在到达梵天

界。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

## 四、天耳智

### 经典文句

接着是天耳智：

“当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于天耳界。他能以清静、超人的天耳界，听到远处、近处的天及人的两种声音。”

“天耳界”：可以听到很远之处人的声音、天人的声音。由于这种听力是一般人的肉耳所不能听到的，所以称为“清静、超人的天耳界”(*dibbàya sotadhàtuyà visuddhàya atikkantamànusikàya*)。

### 天耳智的譬喻

“大王，犹如有人行于途中，他听见大鼓声，小鼓声，螺贝、腰鼓、铜鼓声，他这样想：‘这



是大鼓声，这是小鼓声，这是螺贝、腰鼓、铜鼓声。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于天耳界。他能以清净、超人的天耳界，听到远处、近处的天及人的两种声音。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

这是天耳智的譬喻。想要成就天耳智的比库，先进入作为神通基础的第四禅，出定后决意一个范围，例如：“在这个寺院范围内的任何声音我都能听到。”于是他即能听到这个寺院里，有人说话的声音，有鸡啼的声音，有鸟叫的声音，有煮开水的声音……此后，他慢慢把决意的范围扩大，扩大到整个村、整个县、整个省乃至更远的地方。于是，他可以随自己的意愿，想听哪个方向、哪里声音，都可以听到。这是天耳智的修习方法。

## 五、他心智

### 圣典文句

第四种是他心智。

“当他的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于他心智。他能以心辨别、了知其他有情、其他人的心：对有贪心，能了知有贪心；对离贪心，能了知离贪心。对有嗔心，能了知有嗔心；对离嗔心，能了知离嗔心。对有痴心，能了知有痴心；对离痴心，能了知离痴心。”

“有贪心” (sarāgaü cittaü)：八种贪根心。

“有嗔心” (sadosaü cittaü)：两种嗔根心。

“有痴心” (samohaü cittaü)：两种痴根心——掉举相应和疑相应痴根心。

当别人生起贪根心时，他能知道对方生起贪根心。生起嗔根心时，能知道对方生起嗔根心。生起痴根心时，知道对方生起痴根心。

如果对方生起离贪心、离嗔心或离痴心，他也能了知其生起离贪心、离嗔心或离痴心。

“对昏昧心，能了知昏昧心；对散乱心，能了知散乱心。”

“昏昧心” (sañkhittaü cittaü)：昏沉睡眠的心。

“散乱心” (vikkhittaü cittaü)：掉举的心，胡思乱想。

“对广大心，能了知广大心；对不广大心，能了知不广大心。”

“广大心” (mahaggataü cittaü)：色界与无色界禅那心。

“不广大心” (amahaggataü cittaü)：欲界心。一个人没有能力入定，没有证得任何禅那，他所生起的心都是不广大心。

“对有上心，能了知有上心；对无上心，能了知无上心。”

“有上心” (sauttaraü cittaü)：三界（欲界、色界、无色界）的一切心。

“无上心” (anuttaraü cittaü)：出世间圣道、圣果心。

拥有他心智的圣者能知道对方是不是圣者。

如果他是入流圣者，他只能知道对方是不是入流圣者，但不能知道更高的道果心。如果他是拥有他心智的不来圣者，他可以知道对方是入流还是不来，但不能知道更高的道果。如果他是一位拥有他心智的阿拉汉圣者，则能够知道对方是圣者还是凡夫，是哪一种圣者。然而，对于拥有他心智的凡夫来说，只能知道凡夫的心，而不能知道圣者的心，因为圣者的心超越了他们的能力范围，他们无法检查到出世间的道果心。

“对得定心，能了知得定心；对无定心，能了知无定心。”

“得定心” (samāhitaü cittaü)：证得近行定和安止定的心。

“无定心” (asamāhitaü cittaü)：没有证得这两种定的心。

一位拥有他心智的禅修者能知道他人是否有定力，是否能入禅。例如有一些人看样子好像坐得挺好，其实只是坐在那里胡思乱想，连禅那都没有，有他心智的人一查就知道，瞒不过他。

“对解脱心，能了知解脱心；对未解脱心，

能了知未解脱心。”

“解脱心”(vimuttaü cittaü)：包括彼分解脱、镇伏解脱、正断解脱、安息解脱和远离解脱这五种解脱心。

“未解脱心”(avimuttaü cittaü)：未证得这五种解脱的心。

已经证得圣道圣果、断除烦恼的拥有他心通者，能够知道对方是否已经断除烦恼、证悟哪一道果。然而，即使是圣者，如果没有他心智，也无法知道对方生起哪种心。

这里一共有八对十六种心：有贪心、离贪心，有嗔心、离嗔心，有痴心、离痴心，昏昧心、散乱心，广大心、不广大心，有上心、无上心，得定心、无定心，解脱心、未解脱心。拥有他心智的圣者能了知所有这十六种心，而拥有他心智的凡夫除了无上心和部分解脱心外，其余的心都可了知。

他心智的譬喻

佛陀接着打了个譬喻：

“大王，犹如年轻、青春、爱打扮的女人或

男人，对着清净、洁净的镜子或澄清的水钵观看自己的脸容，有痣知道有痣，无痣知道无痣。”

一个爱漂亮的女子或男子照着镜子，若脸上长了一颗痣或者有一块斑，她（他）能看得清清楚楚。

“同样地，大王，当比库的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于他心智。他能以心辨别、了知其他有情、其他人的心：对有贪心，能了知有贪心；对离贪心，能了知离贪心。对有嗔心，能了知有嗔心；对离嗔心，能了知离嗔心。对有痴心，能了知有痴心；对离痴心，能了知离痴心。对昏昧心，能了知昏昧心；对散乱心，能了知散乱心。对广大心，能了知广大心；对不广大心，能了知不广大心。对有上心，能了知有上心；对无上心，能了知无上心。对得定心，能了知得定心；对无定心，能了知无定心。对解脱心，能了知解脱心；对未解脱心，能了知未解脱心。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

## 六、宿住随念智

### 经典文句

接着，佛陀讲宿住随念智：

“当他的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于宿住随念智。他能忆念种种宿住，也即是：一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、许多坏劫、许多成劫、许多坏成劫：在那里有如此名、如此姓、如此容貌、如此食物、经历如此的苦与乐、如此寿命的限量。他从该处死后投生到那里，在那里有如此名、如此姓、如此容貌、如此食物、经历如此的苦与乐、如此寿命的限量。他从该处死后投生到这里。如是能以形相、细节来忆念种种宿住。”

“宿”：过去；“住”：生；“宿住”：过去生。

“宿住随念智” (Pubbenivāsānussatiṃhāṅga)：能忆念起过去生种种细节的智慧。俗称宿命通。

“他能忆念种种宿住……许多坏劫、许多成劫、许多坏成劫” (So anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ

anussarati.....anekepi saÜvaviññakappe anekepi  
vivaññakappe anekepi saÜvaviññavivaññakappe)：他能够  
忆念很久远的过去。

对于不同的人，其宿住随念智的能力也不同：外道得定者最多可以忆念四十大劫；一般的佛弟子可以忆念一百劫、一千劫；八十大弟子可以忆念到十万劫；两位上首弟子可以忆念一个不可数(asai kheyya)及十万大劫；独觉佛可以忆念两个不可数及十万大劫；佛陀可以忆念无限、无量久远以前的事情。

如何修习宿住随念智呢？禅修者熟练地掌握了十四种御心法之后，先从作为神通基础的第四禅出定，然后用逆推的方法来忆念过去：先从一天、两天、三天，一个月、两个月、三个月，一年、两年、三年，这样不断地用智往前逆推；再逆推到十年、二十年、三十年、四十年前，一直逆推到今生结生的时候；然后再决意穿过结生，见到过去世。见到过去第一世之后，再用同样的方法逆推到过去第二世、过去第三世……乃至尽自己的能力忆念多少个过去世。

这种方法和修习缘起时辨识过去世的方法很相似。不过，宿住随念智的威力要比修缘起时培养的观智要强得多。它们之间有什么区别呢？



修习缘起培养起来的智叫做“缘摄受智”(Paccayapariggaha $\pi$ ā $\tilde{a}$ ),它属于观智,观智的所缘只是究竟法,所以禅修者见到的过去世只是一堆名色法。例如他刚见到自己的过去世时,通常不能确定那时是男的还是女的,必须通过辨识其性根色来确定,如果辨识到男性根色才知道前世是男的,辨识到女性根色才知道前世是女的。

对于拥有宿住随念智的人,一见到过去世就知道过去是男人还是女人、是天男还是天女、是雄性动物还是雌性动物。因为宿住随念智属于神通,神通的威力要比观智强很多,就如佛陀所说的“能以形相、细节来忆念种种宿住”。以宿住随念智见到过去世,他能知道到许多细节,例如过去世叫什么名字,出生在哪里,父母是谁,自己在几岁时经历过什么事情,曾吃过什么食物,曾经做过什么职业,在几岁去世等等。这些都属于宿住随念智的范围。

这是缘摄受智与宿住随念智的区别。

### 宿住随念智的譬喻

佛陀继续说：

“大王，犹如有人从自己村前往别的村，从

该村前往另一村，又从该村回到自己村。他这样想：‘我从自己村前往某村，在那里这样站立，这样坐着，这样说话，这样沉默。从那个村前往某村，在那里这样站立，这样坐着，这样说话，这样沉默。又从那个村回到自己村。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于宿住随念智。他能忆念种种宿住，也即是：一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、许多坏劫、许多成劫、许多坏成劫：在那里有如此名、如此姓、如此容貌、如此食物、经历如此的苦与乐、如此寿命的限量。他从该处死后投生到那里，在那里有如此名、如此姓、如此容貌、如此食物、经历如此的苦与乐、如此寿命的限量。他从该处死后投生到这里。如是能以形相、细节来忆念种种宿住。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

佛陀在这里打了一个譬喻：犹如有人在一天之内去了几个村子，当他回到自己村（家）的时候，对今天所走过的路、所说过的话、所发生的

事情都能记得清清楚楚。同样地，拥有宿住随念智的比库也能清清楚楚地回忆他过去生所经历的事情，过去生叫什么名字，投生到哪里，细节如何。这也是一名比库在今生即可以成就的沙门果。

## 七、天眼智

### 经典文句

佛陀接着讲有情死生智：

“当他的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于有情死生智。他能以清净、超人的天眼，见到有情的死时、生时，低贱、高贵，美丽、丑陋，幸福、不幸，能了知有情各随其业：‘诸尊者，此有情的确因为具足身恶行、具足语恶行、具足意恶行，诽谤圣者，为邪见者，受持邪见业；诸尊者，他们身坏死后，生于苦界、恶趣、堕处、地狱。然而，诸尊者，此有情的确因为具足身善行、具足语善行、具足意善行，不诽谤圣者，为正见者，受持正见业；诸尊者，他们

身坏死后，生于善趣、天界。’如此能以清净、超人的天眼，见到有情的死时、生时，低贱、高贵，美丽、丑陋，幸福、不幸，能了知有情各随其业。”

“有情死生智” (sattānaü cutāpapātaṃāōa)：也称为天眼智(dibbacakkhuṃāōa)。成就天眼智的人能够了知有情的种种死与生，以及业果运作的规律。他能见到自己与他人过去生造了什么业，在那里死后，依其所造之业而投生到另一个地方。这称为“随业趣智”(Yathākammupagaṃāōa)，即了知有情随其业而投生到哪里的智慧。

这种随业趣智能知道一个人在过去生曾经造了什么样的业，导致今生投生到这里。如果一个人造的是身恶行、语恶行、意恶行，这些不善业成熟将使他堕落恶趣；又有一些人毁谤圣者、拥有邪见、坚持自己的邪见，这些不善业成熟将使他们投生到苦界、恶趣、堕处、地狱。又有一些人培养身善行、语善行、意善行，这些善行成熟将使他们投生到善趣、天界。

成就天眼智的人拥有这样的能力，但是这种能力有时候也会因为短视的缘故而错误地判断业果。例如佛陀在《中部·大业分别经》里讲到，

有些沙门、婆罗门拥有天眼智，看到有一些人曾经造了善业，死后却堕落到苦界、恶趣、堕处、地狱；看到有一些人曾经造了恶业，死后却投生为人或天界。于是他们说业果是虚假的，认为造善业没有善果，造恶业也没有恶果；造了善行的人会投生到苦界、恶趣、堕处、地狱，造了恶行的人却会投生到天界。

这些人虽然有能力看到部分业与果报，但却不能看到更久远的过去。若他们能看得更久远，将会发现：一个恶人死后投生到善趣，那是因为他曾做过的善业在其临终时成熟；一个善人死后投生到苦界、恶趣、堕处、地狱，那是因为曾做过的恶业在其临终时成熟。

业果是跨时的，通常都不能立刻成熟。就像种下的种子，也许隔一段时间，甚至要到第二年或第三年才能发芽成长。同样地，业被造作之后，必须有各种外缘、助缘的促成才会成熟。如果助缘尚未具足，业可以潜伏很多世，直至遇到因缘才会成熟。业与果报的关系是非常复杂的。

拥有天眼智的人可以看到业与果报的关系，看到过去生的行为和今生不同境遇的因果关系。例如有些人过去生造了傲慢的业，今生投生为低贱的人；有些人过去生造了恭敬谦虚的业，今生

投生为高贵的人；有些人乐善好施，今生很富有；有些人吝啬、一毛不拔，甚至偷盗，今生贫穷困苦；有些人性格好、不易怒，今生长得美丽；有些人爱发怒、脾气大，今生长得丑陋等等。

通过天眼智，能看到一切众生都是依照业果法则运作的。业果法则很平等，它不会因为你的势力大、地位高，就对你侥幸一点，也不会因为你老实或低贱，就对你狠一点。世间之所以有人天鬼畜，人间之所以有命运的升沉好坏、吉凶祸福，都是由各自的行为、各自所造的善业或恶业决定的。业果法则只是按照其自己的规律而运作，它并不需要由谁来主宰、操控。在佛教看来，即使是诸佛菩萨、天主上帝也都不能侥幸于业果法则之外。

还有一种能知道未来的特别的天眼智——“未来分智” (anāgatañisaṃhāna)。成就未来分智的人能知道未来将会发生的事情。

## 天眼智的譬喻

佛陀继续用譬喻来形容天眼智：

“大王，犹如十字街头中间的殿楼，有具眼之人站立其上，能看见人们进入、离开其家，或

行走于车道、人行道，或坐于十字街头中间。”

就如建筑在十字街头马路边的一座高楼，有人站在楼上往下看，能够看到下面的行人走在路上或人行道上，看到车水马龙，看到有些人坐在街头。（印度和尼泊尔人喜欢十字街头悠闲地坐着。）

“他这样想：‘那些人进入其家，那些人离开，那些人行走于车道、人行道，那些人坐于十字街头中间。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于有情死生智。他能以清净、超人的天眼，见到有情的死时、生时，低贱、高贵，美丽、丑陋，幸福、不幸，能了知有情各随其业：‘诸尊者，此有情的确因为具足身恶行、具足语恶行、具足意恶行，诽谤圣者，为邪见者，受持邪见业；诸尊者，他们身坏死后，生于苦界、恶趣、堕处、地狱。然而，诸尊者，此有情的确因为具足身善行、具足语善行、具足意善行，不诽谤圣者，为正见者，受持正见业；诸尊者，他们身坏死后，生于善趣、天界。’如此能以清净、超人的天眼，见到有情的死时、

生时，低贱、高贵，美丽、丑陋，幸福、不幸，能了知有情各随其业。大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！”

佛陀为什么要在这里详细地讲述神通呢？因为听法的主要对象是当时还没有完全生起信心的马嘎塔国韦迭希之子未生怨王，佛陀通过讲述神通来使他生起和加强信心。佛陀在世的年代，拥有神通并不稀奇，未生怨王也亲眼见过。正是因为当时迭瓦达答在他面前显现神通，他才对迭瓦达答生起信心，而且他也应该听闻或见过佛陀及其弟子们显现神通。所以，佛陀在这个时候讲述神通，未生怨王容易理解，也很容易生起信心。特别是佛陀强调：这就是一名出家人在今生可以达到、可以体验到的沙门果。如此，他非常理解佛陀所讲述的这些神通确实是今生即可以获得的，同时这也是让国王对佛法生起信心的一个充分理由。



## 八、浅谈神通

### 神通与智

神通一般分五种，称为“五神通”，如果加上即将要讲的漏尽通，共有“六通”。在这篇经文中，佛陀都用“智” (pañña) 来称谓神通。同时，“神通”的巴利语 abhiñña 是一个组合词，由 abhi(殊胜的，卓越的) + ñña(智，知识)构成。所以，可以把“神通”理解为一种殊胜的智。

有时候也把神通称为“明” (vijjā)，即智慧、知识。例如佛陀的十种德号之一“明行具足者” (vijjācaraṇa-sampanno)，这里的“明”既可以指“三明”——宿住随念明、有情死生明及漏尽明（俗称宿命通、天眼通及漏尽通），也可以指“八明”——观智、意所成智、种种神变智、天耳智、他心智、宿住随念智、天眼智和漏尽智。这三明或八明是佛陀所具足的，再加上十五种德行，所以佛陀被称为“明行具足者”。

在缅甸的帕奥禅林也有教导神通的修法，有一些人能成功，也有一些人不成功。现在，在帕奥禅林一般教导的是宿住随念智和天眼智，而且也有些比库成就这些神通，例如他们可以看到许

多大劫以前的事情，可以用天眼看到天人、鬼道众生、非人等。

为什么现在只教导这两种智，而不教导其他几种呢？因为比较容易成就。根据上座部佛教的传统，果德玛佛陀的正法住世五千年，第一个千年可以证得四无碍解阿拉汉；第二个千年可以证得六通阿拉汉；第三个千年可以证得三明阿拉汉；第四个千年可以证得纯观阿拉汉；第五个千年不能证得阿拉汉果，只能证得其他较低的果位。现在是佛灭后的两千五百多年，即佛灭的第三个千年，在这一千年里，还有可能证得三明阿拉汉。由于现在这个时期仍然可以证得三明，所以要修习宿住随念智与天眼智相对来说比较容易。当然，要成就作为神通基础的十四种御心法并非易事，很多禅修者在练习过程中就因太辛苦而知难而退。

### 神通的利弊

佛陀及很多大弟子都拥有神通，但是，佛陀却制定了一条学处：不得向在家人显现神通神变(Cv.252)。同时，过分强调神通会使佛教落于怪力乱神，甚至显异惑众，这是佛陀及一切有识之

士都不喜欢、不鼓励的。

神通并非佛陀教法的最终目的。在此，佛陀把观智放在神通前面，是因为一个拥有神通却没有观智的人，很可能会因为见到一些怖畏的所缘而心生恐慌，导致危险的发生。例如当他用天耳智听到恐怖的声音，用宿住随念智忆念起过去恐怖的往世，用天眼见到恐怖的景象时，由于没有观照诸行无常等，就会产生惊慌、恐惧等。在实际教学中，如果禅修者没有强力的观智，也不会轻易地教他神通。神通是一种能力，一种经过调御心之后产生的能力。如果一个人充满贪欲和嗔恨，这些能力就会成为他满足私欲或达到不可告人目的的工具。如此，拥有神通不仅无利反而有害，就如迭瓦达答一样。

然而，善用神通对观智有很大的帮助。例如拥有宿住随念智的禅修者可以先观自己的许多过去世，观一个大劫、两个大劫、三个大劫、很多大劫之前的事，然后再观照它们的无常、苦、无我。如此，神通便成为培养观智的强有力助缘：即使过去世多么快乐荣耀，曾经投生为梵天人、天神、国王，或者多么痛苦不幸，都是无常、苦、无我的。

所以，若能善用神通，它是解脱的强力助缘。

神通一旦被误用，则会变成满足私欲、打压他人、报仇解恨的手段。神通本身是一种心的能力，一种殊胜之智。如果内心已经没有烦恼，或者有能力强镇伏烦恼，神通是极佳的能力与智慧。

没有禅那的人想拥有神通是不可能的事。不过，有一类“通”是不值得鼓励的，那就是民间传闻的“降神”“养小鬼”或咒术。通过念咒、降神、招鬼等也可以获得某些“通”，但那是“鬼通”。俗话说得好：“请神容易送神难。”鬼神是不好惹的，招神养鬼只会给日后带来不善的果报，这是正直之人不应该碰的。

今天晚上简单地讲了神通以及神通的修习方法。对于如何成就漏尽智来断除一切烦恼，我们在下一讲继续来学习。

## 第十一讲 沙门极果

我们在上一讲学习了一名比丘成就了八遍与八定之后，引导其心修习观智以及成就种种神通。

依照止观禅修的次第而言，通过培育禅那而成就神通，通过培育观智而成就道果。但是，我们在这篇经文中看到佛陀解释了四种禅那之后，接着讲如何运用定力转修观，然后才讲到神通，最后讲漏尽智。佛陀之所以采用这种教导顺序，是因为在诸经典里都是把六通——世间神通和出世间神通——结合在一起讲的。六通是：神足通（又说神变通）、天耳通、他心通、宿命通、天眼通和漏尽通。前面五种是共凡夫的世间神通，后面的漏尽通是圣者的出世间神通。

对于定慧实修次第，就如《清净道论》中所教导的：先修习禅定；证得八定后，接着讲神通；讲完神通后，再讲修慧；讲了修慧、培育观智后，最后才讲断烦恼、证道果。佛陀在这篇经典里也揭示了定慧的禅修次第，只不过是先讲修慧培养观智，接着讲世间神通，最后讲出世间神通，这

样就不会分割佛陀以及圣弟子们所具足的八明或六通。

## 一、观智

接着请看经文：

“当他的心如此得定、清静、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于诸漏尽智。”

“当他的心如此得定” (So evaü samāhite citte)：佛陀在这里教导禅修者拥有禅那之后，以第四禅作为修观的基础(vipassanāpāḍakaü)，最终达到漏尽（烦恼的断尽）。

如果想要成就神通，十四种御心法是必不可少的，但对于想断尽烦恼的禅修者来说则不是必修的，因为十四御心法并非断烦恼的近因（必要条件）。想要断尽烦恼的禅修者一定要修观，而且是在拥有定力的基础上转修观。

### 两类智慧

应该如何修观呢？必须按照次第来修观。在

《中部·转车经》等经典里揭示了修行所必经的七种清净，而在《清净道论》中则详尽地解释了十六种观智。禅修者应通过这样的次第来培养观智、成就智慧。

智慧包括两类：一类是世间智，另一类是出世间智。

在七清净中：戒清净等于增上戒学；心清净等于增上心学；后五种清净（见清净、度疑清净、道非道智见清净、行道智见清净和智见清净）等于增上慧学。

在增上慧学的五种清净当中，从见清净到行道智见清净四种清净属于世间慧，智见清净属于出世间慧，包括道智和果智，通常也专指道智。想要成就出世间慧，必须先培养世间智，即观智。

出世间智又可以分为八种：入流道智、入流果智，一来道智、一来果智，不来道智、不来果智，阿拉汉道智、阿拉汉果智。所有这八种出世间智皆取涅槃为目标。所以，这里的“漏尽智”（*àsavakkhaya*ṁṁā）是指涅槃智，也可以指阿拉汉道智，即断除一切烦恼的智慧。

三学	七清净	十六观智	智的分类
增上戒学	戒清净	(四遍净戒)	(慧根)
增上心学	心清净	(近行定与安止定)	
增上慧学	见清净	名色识别智	世间智
	度疑清净	缘摄受智	
	道非道智见清净	思惟智	
		生灭随观智(未成熟)	
	行道智见清净	生灭随观智(成熟)	
		坏灭随观智	
		怖畏现起智	
		过患随观智	
		厌离随观智	
		欲解脱智	
		审察随观智	
		行舍智	
		随顺智	
	种姓智		
智见清净	道智	出世间智	
	果智		
	省察智		



请看下面经文：

“他如实了知此是苦，如实了知此是苦之集，如实了知此是苦之灭，如实了知此是导至苦灭之道；如实了知此是漏，如实了知此是漏之集，如实了知此是漏之灭，如实了知此是导至漏灭之道。”

这段话包括两层意思：通过世间观智了知世间四圣谛，以及通过出世间道智了知出世间四圣谛。

维巴沙那

如何通过世间观智了知苦、了知苦之集、了知苦之灭、了知导至苦灭之道呢？禅修者应先培育禅那，当定力变得强有力之后再转修观。

什么是“观”呢？观，巴利语 vipassanà，音译为维巴沙那。《无碍解道义注》和《法集义注》中解释说：

Ñaniccatàdivasena vividhehi àkàrehi dhamme  
passatāti vipassanà.û

“通过无常等种种行相观照诸法，称为观。”

vividhehi àkàrehi 是用种种行相，从不同的角

度，即以无常(anicca)、苦(dukkha)、无我(anatta)等种种行相。诸法(dhamme)，这里特指诸行法(sai khàra dhamma)，即因缘和合、有生有灭的事物。观照(passati)，意为看。从种种(vi)角度观照(passati)，称为“观”(vipassanà)。所以维巴沙那即通过无常、苦、无我等种种方法来观照诸行法。

### 观智的所缘

对于观智所观照的诸行法，佛陀在经典里从各种角度进行分析，例如：

五取蕴：色、受、想、行、识。

十二处：眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法。

十八界：眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。

二十二根：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，女性根、男性根，命根，乐根、苦根、悦根、忧根、舍根，信根、精进根、念根、定根、慧根，未知当知根、已知根、具知根。

四圣谛：苦、苦之集、苦之灭、导至苦灭之道，简称苦集灭道。

十二缘起支：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。

这些都是观智所观照的对象，称为慧地。

《清净道论》在解释“慧”时，用三个层面来分析观智：

1. 慧地(*paṅṅābhāmi*)——修观的所缘，观智观照的目标。
2. 慧根(*paṅṅāmāla*)——修观的根基。
3. 慧体(*paṅṅāsarāra*)——观智本身的进展。

“慧根”是戒清净及心清净。先持戒清净，然后培养定力，以戒清净和成就禅定为修观的基础。如果一个人持戒不清净或没有定力就开始修观，他就犹如无根之树，不可能茁壮成长。

树木要在大地上才能生长，同样地，观智也必须有所缘才能培育。要观照诸行法，即：五蕴、十二处、十八界、二十二根、十二缘起支、四圣谛等，这些都称为“慧地”，即观智的所缘。这些所缘又可以归纳为名法和色法，名法即心理现象，色法即物质现象。我们所处的世间可以归类为物质现象和心理现象两大类，佛教称为“名色法”。辨识、观照色法，称为“色业处”(*rāpa-kammañhāna*)；辨识、观照名法，称为“名业处”(*nāmakammañhāna*)。

## 修观的次第

通过观照名色法而次第培养的观智，称为“慧体”。通过慧体结出的慧果，即圣道、圣果与涅槃。如同大树要有根才能生长在大地上，然后发芽，生枝长叶，最后开花结果。观智也必须按照这种基本架构来培育。

修观所观照的是诸行法、名色法。什么是名色法？人是不是？动物是不是？花草树木、山河大地是不是？都不是，这些只是由名色法而形成的概念(papaatti)。观智必须以究竟法(paramattha dhamma)为所缘。虽然通过专注概念法可以证得色界禅那，但是概念法在胜义谛(paramattha sacca)上是不存在的，如果对概念法修观，比如观照所谓的“人无我”，那是不可能培育真正的观智的！有些人看到树叶枯黄、青春消逝、人死了，认为这就是无常。然而，这些都不是真正的观智，因为树叶、人等都是概念法，对概念法的认知不能算是真正的智慧，更不能断烦恼！

哪些才是究竟法呢？

究竟法可分为两大类：一类是有为法，即色法与名法；另一类是无为法，即涅槃。

色法包括四大种与四大所造。四大种，即地、

水、火、风四界；四大所造，即眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味等 24 种所造色。

名法包括心与心所。心包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识等 89 心；心所包括触、受、想、思、一境性、名命根、作意、寻、伺、胜解、精进、喜、欲、信、念、惭、愧、无贪、无嗔等 52 心所。

修观必须先见到这些究竟色法和究竟名法，在此基础上建立起来的观智才是真正的观智。所以，想要修观的禅修者首先必须培育名色识别智 (Nāmarāpapariccheda<sup>ṃ</sup>āñña)。

名色识别智即先破除概念法的密集。色法有三种密集：组合密集、相续密集和功用密集。也就是说，我们平时所认知的概念法都是被包装的，都是组合的、持续的。之所以会认为日月星辰、山河大地是永恒的，认为女人、男人能活上几十年的时间，是因为我们没有见到它们刹那生灭的本质，只是见到它们相续地存在。又由于它们是由若干的色法所组成，所以我们认为它们是有实体、真实存在的。于是，我们对它们产生颠倒想：常想、乐想、我想、净想。

要辨识究竟色法，是为了破除色法的这三种密集；要辨识究竟名法，是为了破除名法的四种

密集：组合密集、相续密集、功用密集和所缘密集。禅修者可通过六门心路来辨识究竟名法，拥有禅那者还必须辨识欲界心路、色界心路和无色界心路。依照心路来辨识、照见每个心识刹那里的心以及若干相应的心所。

既能辨识自他色身的色法，又能辨识六门心路里的心与心所，由此成就“名色识别智”，这是十六观智中的第一种。此时，由于他已经见到了究竟色法和究竟名法，不会再执持有所谓的女人、男人、灵魂、本体、自我等邪见，因此也称为“见清净”（*Diñhivisuddhi*）。

成就了名色识别智后，还必须通过查找名色法之因，来把握过去世、现在世和未来世的名色法并非无因的，它们都是因缘而生的，从而成就“缘摄受智”（*Paccayapariggaha*ṃṃāṃ）。在把握名色之缘的同时，也消除了对三世因果之疑，故也称为“度疑清净”（*Kai khàvitaraṃā-visuddhi*）。

当禅修者能透视究竟名色法及其因之后，在此基础上再见到名色法及其因的生灭，并观照其为无常、苦、无我。以各种方法思维、观照究竟色法、究竟名法及其因的无常、苦、无我所建立的观智，称为“思维智”（*Sammasana*ṃṃāṃ）。各种思维法包括：聚思维，理法观，四十思维法，七

色观法、七非色观法，十八大观，七种随观等。

当观智进一步成熟时，再依两种生灭照见诸行法：一、见缘生灭(paccayato udayabbaya dassana)，二、见刹那生灭(khaōato udayabbaya dassana)。

他照见由于过去因生起，今生的果报生起；由于过去因灭，今生的果报也灭；过去因无常，今生的果报也无常等。如此通过观照由于过去的无明、爱、取、行、业有等的生与灭，以及今生名色法的生与灭等，来观照它们为无常、苦、无我，称为“见缘生灭”。之后，他再照见这些行法的生灭直到当下刹那，称为“见刹那生灭”。

随观这两种生灭之智称为“生灭随观智”(Udayabbayānupassana 𑖦𑖩𑖪𑖫)。

在生灭随观智还没有成熟的阶段，禅修者将会产生许多殊胜的体验，他见到前所未有的光明，体验到前所未有的智、喜悦、轻安、乐、胜解、策励、现起、舍和欲，这十种称为“观的随烦恼”(vipassanupakkilesa)。

禅修者修到这个阶段，还只是属于“初观”(taruōavipassanā)，意即幼稚的观智。由于这些禅修体验很殊胜、微妙，是他之前从来没有体验过的，一些不善巧、不聪慧的禅修者这时会以为：“啊！我之前从来没有体验过像这样的光明，未

生起过像这样的智、喜、轻安、乐、胜解、策励、现起、舍，我确实已经证得了圣道，证得了圣果。”于是执著这些境界，产生很微细的欲(nikanti)，并放弃了自己的根本业处，只是坐享欲乐。

拥有善巧和智慧 的禅修者必须以慧观察和辨明光明等殊胜体验并非真正的圣道和涅槃，它们也是无常、缘生、坏灭的。于是，他确定了道与非道：“光明等法并非道，只有解脱了随烦恼而行于道的观智才是道”。这个阶段称为“道非道智见清净”(Maggàmagga<sup>ṃ</sup>āōadassanavisuddhi)。到此时，他的生灭随观智才达到成熟。

在生灭随观智的阶段，他所照见的诸行法还有生、住、灭相，到了坏灭随观智(Bhāi gānupassanā<sup>ṃ</sup>āōa)阶段，他只需观照诸行法的坏灭，即不再作意生、住、转起和相，只观照其坏灭、灭尽。此时，他在观照所观的诸行法为无常、苦、无我的同时，也要反观能观的观智也是无常、苦、无我。

如是，禅修者进入禅那时，能体验很殊胜的妙乐，然而，即使禅那妙乐再殊胜，在观智的观照之下也是刹那生灭的，也是无常、苦、无我的。

未得禅那的禅修者就没办法通过入定，借助禅那产生的强有力的智慧之光来观照诸行法；他既没能力观照色界名色法和无色界名法，也没能



力破除对色界、无色界的贪著。

成就禅那者在观照被称为极殊胜、微妙的色界和无色界都是刹那坏灭时，他会发现三界的名色法都是坏灭、灭尽的。

于是，他对一切都坏灭的诸行法生起大怖畏，称为“怖畏现起智”(Bhayatupañhāna ðāḍā)。

对产生怖畏的一切诸行中，完全无味无乐，所见到的只是种种过患，称为“过患随观智”(āḍānavānupassanā ðāḍā)。

他如此观照一切诸行的过患，则对一切诸行感到厌离、不满、不喜，称为“厌离随观智”(Nibbidānupassanā ðāḍā)。

其心只想尽早从诸行中解脱出来，称为“欲解脱智”(Mucitukamyatā ðāḍā)。

然而，如果他的观智还没有成熟，为了从一切诸行中解脱，他必须重复地复习之前所修习过的观法，例如用佛陀在《无我相经》里教导的十一种观法来观照五蕴：即观照过去、现在、未来，内、外，劣、胜，粗、细，远、近的色、受、想、行、识五蕴的无常、苦、无我；也可以用《无碍解道》教导的四十思维法观照；或者用七色观法、七非色观法，十八大观、七随观法、逐一法观等。不断地观照诸行法的三相，称为“审察随观智”

(Paṇḍitaṃ khānupassanā ṃāḍā)。

达到高级观智时，禅修者的心已能很平等、锐利地观照诸行法。那时，他对极快速生灭的诸行法，不会再像之前没有修观时那样执著与喜爱，也不会像初修观智时那样感到怖畏与厌离，其心对诸行只是成为不关心而中立，这称为“行舍智” (Sai khārupekkhā ṃāḍā)。

当他的观智成熟时，会生起称为“导至出起之观” (Vumhānagāmināvipassanā)的随顺智、种姓智。其中，随顺智 (Anuloma ṃāḍā)是指这种智慧既随顺之前的观智，又随顺之后的道智。

种姓智 (Gotrabhu ṃāḍā)即改变凡夫种姓，成为圣者的种姓。

种姓智灭去后，即生起道智 (Maggaṃāḍā)。在道智生起的那一刹那，即能断除相应的烦恼。

道智执行与四圣谛相应的四种作用：

1. 遍知苦——遍知五蕴、名色法。
2. 断除集——断除苦之因——烦恼。
3. 证悟灭——证悟涅槃。
4. 修习道——完全培育八支圣道。

道智灭去后，立刻生起果智。果智灭去后，生起省察智，省察已证得的圣道、圣果及涅槃，省察哪些烦恼已经被断除，以及还有哪些烦恼尚

未被断除。

这就是禅修者由培养世间观智一直到证悟出世间智的过程。这个过程的进展分为十六种观智。若依清净来分，则为五清净：见清净、度疑清净、道非道智见清净、行道智见清净和智见清净。智见清净(Ñāṇadassanavisuddhi)即禅修者如实知、如实见到四圣谛。

## 二、漏尽智

我们再看经文：

“他如实了知此是苦，如实了知此是苦之集，如实了知此是苦之灭，如实了知此是导至苦灭之道；”

世间智了知四圣谛

从世间智的角度上来说，“如实了知此是苦”是指禅修者在见清净的阶段，通过名色识别智而了知被称为苦的五取蕴。

“如实了知此是苦之集”是指禅修者在度疑清净的阶段，通过缘摄受智辨识五取蕴或名色法之因，于是他了知五取蕴的生起之因。

“如实了知此是苦之灭”是指禅修者在生灭随观智的阶段，除了观照诸行法的有生之灭(uppāda nirodha)外，还应观照无生之灭(anuppāda nirodha)——在未来证阿拉汉道时，所有的烦恼灭尽不再生起；在未来般涅槃时，五蕴完全灭尽，不再生起。

“如实了知此是导至苦灭之道”是指禅修者在道非道智见清净阶段，了知光明、喜等殊胜体验并非道，唯有继续修观才是道。

这是禅修者以世间观智如实了知世间四圣谛。

### 出世间智了知四圣谛

在圣道生起的那一刹那，其道心也执行如实了知出世间四圣谛的作用。其中，

“如实了知此是苦”是指出世间圣道透彻地了知被称为苦的五取蕴。

“如实了知此是苦之集”是指圣道断除相应的烦恼，例如入流道断除有身见、戒禁取和疑三种最粗的烦恼。他了知苦之集——由于无明、渴爱而导致五取蕴的生起。

“如实了知此是苦之灭”是指证悟圣道时，圣

道心缘取苦之灭的涅槃为目标，即“证悟涅槃”。

“如实了知此是导至苦灭之道”是指圣道心中，同时具足八支出世间圣道。

这是禅修者以出世间道智如实了知出世间四圣谛。

### 圣典文句

这时，禅修者：

“如实了知此是漏，如实了知此是漏之集，如实了知此是漏之灭，如实了知此是导至漏灭之道。他如此知，如此见，心解脱欲漏，心解脱有漏，心解脱无明漏。于解脱而有‘已解脱’之智，了知：‘生已尽，梵行已立，应作已作，再无后有。’”

“如实了知此是漏” (Ime āsavāti yathābhātaü pajānāti)：这里的“漏” (āsava)是烦恼的异名。有四种漏，分别是：欲漏(kāmāsava)、有漏(bhavāsava)、见漏(dinnhāsava)和无明漏(avijjāsava)。为什么称为漏呢？以流动之义为漏，即从眼流向于色，从耳流向于声，从鼻流向于香等。又以流向、引生漫长的轮回之苦故为漏。

“他如此知，如此见” (tassa evaü jà nato evaü passato) :该比库以世间观智和已到达顶峰的出世间道智如此了知、如此亲见。

“心解脱欲漏，心解脱有漏，心解脱无明漏” (kàmāsavàpi cittaü vimuccati, bhavāsavàpi cittaü vimuccati, avijjāsavàpi cittaü vimuccati) :在道心刹那即断除了这三种漏。

“于解脱而有‘已解脱’之智” (vimuttasmiü vimuttami'ti òāü hoti) :“于解脱”是指圣果刹那。“有‘已解脱’之智”是指省察智。

“了知：‘生已尽，梵行已立，应作已作，再无后有。’” (khāōà jàti, vusitaü brahmacariyaü, kataü karaōāyaü, nàparaü itthattàya'ti pajànàti)

什么是“生已尽”？通过圆满地培育圣道而断尽一切烦恼。他省察到由于没有烦恼，即使存在有业也不会未来导致结生。

“梵行已立”的“梵行”指道梵行(maggabrahmacariyaü)。善行凡夫和七有学圣者称为“住于梵行者”(brahmacariyavàsaü)，漏尽者则称为“已住梵行者”(brahmacariyavutthavàsa)。换言之，从一名在家居士受持三皈五戒开始，直到证悟第四道智时都称为“过着梵行生活”。第四道智一灭去，在生起阿拉汉果的刹那，圆满的梵行生活已经确

立，称为“梵行已立”。

“应作已作”：已经完成了四种圣道对四圣谛的十六种任务：应遍知的已遍知，应断除的已断除，应证悟的已证悟，应修习的已修习。意思是应被每一圣道断除的烦恼都已被断除，已灭尽了一切苦之根。

应遍知什么？应遍知五取蕴，遍知名色法，遍知诸行法的无常、苦、无我。

应断除什么？应断除一切烦恼。

应证悟什么？应证悟涅槃。

应修习什么？应修习八支圣道，修习戒、定、慧，修习止观。

对于善行凡夫和有学圣者来说，这些都是他们需要去做和正在做的任务。

漏尽者已经完成了所有这些任务，称为“应作已作”。

“再无后有”，他了知：“我现在再也没有为了完成这十六种任务、为了断尽烦恼而需要培育圣道的任务了。”或者了知：“我在后世再也没有像现在这种继续流转的诸蕴相续了，这五蕴已被遍知，就像被挖了根的树一样，它们在最后之心灭去后，犹如油尽火灭一样达到涅槃的状态。”

## 漏尽智的譬喻

佛陀继续用譬喻来描述：

“大王，犹如山顶上的水池清澈、清净、澄清，有具眼之人站在其岸边，能看见牡蛎、砂砾，和游动、静止的鱼群。他这样想：‘这水池清澈、清净、澄清，其间有牡蛎、砂砾，和游动、静止的鱼群。’同样地，大王，当比库的心如此得定、清净、明净、无秽、离诸随烦恼、柔软、适合作业、住立与不动时，引导其心转向于诸漏尽智。他如实了知此是苦，如实了知此是苦之集，如实了知此是苦之灭，如实了知此是导至苦灭之道；如实了知此是漏，如实了知此是漏之集，如实了知此是漏之灭，如实了知此是导至漏灭之道。他如此知，如此见，心解脱欲漏，心解脱有漏，心解脱无明漏。于解脱而有‘已解脱’之智，了知：‘生已尽，梵行已立，应作已作，再无后有。’大王，这也是比前面的现见沙门果更超越、更殊胜的现见沙门果！大王，再也没有比此现见的沙门果更超越、更殊胜的其他现见的沙门果！”

佛陀在这里强调“再也没有比此现见的沙门果更超越、更殊胜的其他现见的沙门果”，于是



把他的教导，以及作为沙门所修所证的目标推向了巅峰。

佛陀的教法以断尽一切烦恼为终极(anata)，以证悟阿罗汉道果为最终目标(pariyosāna)。当禅修者达到漏尽智的阶段，他的修行成果是受到了禅那、神通等诸上人法，以及这十四种大沙门果所庄严的。漏尽智犹如一颗镶嵌在由黄金、宝石等所建造的佛塔顶上的钻石一样，这颗钻石称为最上之宝。同样地，在种种沙门果中，漏尽智被称为最上。

### 佛教以漏尽为终极

有些信奉后期佛教的人认为：断尽烦恼、证阿罗汉并不是佛陀教法的终极。他们认为阿罗汉不发大心度众生，只顾自己“灰身灭智”归于空寂，而佛陀说法的终极目标是证得万德圆满的佛果，所以小乘圣者最终还须“回小向大”，发菩提心，求无上觉，毕竟成佛。

这种论调对不对呢？究竟成佛是不是佛陀教法的终极呢？有没有这种可能？且让我们先听一听佛陀怎么说。

佛陀在诸经中曾多次强调说：

Ñāṇhānametaṭṭhā, bhikkhave, anavakāso yaṃ ekissā  
lokadhātuyā dve arahanto sammāsambuddhā apubbaṃ  
acarimaṃ uppajjeyyūṃ, netaṃ ṇhānaṃ vijjati.ṃ

“诸比丘，无有此事，绝不可能，若在一个世界中  
有两位阿拉汉、正自觉者不前不后地出现，无有  
此事！”(D.2.298; D.3.161; M.3.129; A.1.277)

自从菩萨最后一生的入胎结生开始，直到佛  
陀般涅槃后其舍利完全消失无余为至，在此期  
间，一万个轮围世界内都不可能其他的佛陀出  
现。这是法的定律(Dhammaniyāma)！

即使未来有下一位佛陀出世，现在的佛陀通  
常也会有预言，就犹如我们的果德玛佛陀预言在  
遥远的未来，人寿八万岁时将会有美德亚佛陀  
(Metteyya Buddha)出现一样。(D.3.107)

假如唯有究竟成佛才是佛陀说法的最终目  
标，那么，这意味着佛陀说法利生四十五年间，  
或者佛教流传至今 2600 年间，没有任何一个人  
能够达到其教法的终极。因为现在是果德玛佛  
陀的教法时期，此间不可能再出现另一位佛陀。  
而事实上，自从我们的果德玛佛陀成佛至今，确  
实不曾也不可能有其他的人成佛。“唯有成佛  
才是终极”的论调无疑等于否定了佛陀说法度人  
的目的，否定了佛法的现见性与可证性，更否  
定了已

经达到佛教终极——梵行已立，应作已作——作为僧宝的佛陀圣弟子。<sup>15</sup>

到底什么才是佛陀教法的终极呢？佛陀在《相应部》中明确地表示：贪嗔痴灭尽的涅槃才是终极：

ṬKatamaṃca, bhikkhave, anataṅ? Yo, bhikkhave,  
r gakkhayo dosakkhayo mohakkhayo - idaṅ vuccati,  
bhikkhave, anataṅ.ṅ

“诸比丘，什么是终极？诸比丘，贪的灭尽，嗔的灭尽，痴的灭尽。诸比丘，这称为终极。”(S.4.378)

《中部·小智解经》也说：

ṬNibb nogadhaṃhi, vuso vis kha, brahmacariyaṅ,  
nibb napaṃ yanaṅ nibb napaṃriyos naṅ.ṅ

<sup>15</sup> 在《本生》、《诸佛史》、《所行藏》等经典和义注中曾提到“大菩提乘”的修法，因此在南传上座部佛教中也有不少的人希望最终成就佛果。根据上座部佛教，唯有得到佛陀的亲自授记后，才能成为真正的菩萨(bodhisatta)。自从授记后，菩萨需要用至少四个不可数以及十万大劫的漫长时间来圆满十种巴拉密(pāramā)。即使是在极漫长的无佛出世的空劫时期，他们仍然毫不退缩地圆满各种巴拉密。在圆满巴拉密之前，菩萨还是凡夫，未能证悟任何圣道圣果。一旦巴拉密圆满，菩萨即证悟与一切知智相应的阿拉汉道，成为无上正自觉者。

因此，行菩萨行、成就佛果是极少数人的意愿。就如医生不会要求每个病人都必须成为医生，老师不会要求每个学生都必须成为老师，同样地，佛陀也不可能要求每个弟子皆成为佛陀。

“贤友维沙卡，梵行潜入涅槃，以涅槃为彼岸，以涅槃为终极。”(M.1.466)

在《中部·大心材譬喻经》中，佛陀也肯定地说只有证悟阿拉汉果才是佛教梵行的最终目标：

BYà ca kho ayaü, bhikkhave, akuppà cetovimutti -  
etadatthamidaü, bhikkhave, brahmacariyaü, etaü  
sàraü, etaü pariyosànaü.ü

“诸比库，只有这不动的心解脱，诸比库，那才是此梵行的目标，是其心材，是其终极。”(M.1.311)

所以，佛陀教法的终极是断尽贪嗔痴、断尽一切烦恼、证悟阿拉汉道果。佛陀教法的终极，也正是佛教沙门的最终目标——最高沙门果。

正如佛陀在《相应部》中说的：

BKatamo ca, bhikkhave, sàma<sup>□</sup>attho? Yo kho,  
bhikkhave, ràgakkhaya dosakkhaya mohakkhaya -  
ayaü vuccati, bhikkhave, sàma<sup>□</sup>attho'ti.ü

“诸比库，什么是沙门的目标？诸比库，是贪的灭尽，嗔的灭尽，痴的灭尽。诸比库，这称为沙门的目标。”(S.5.36)

## 第十二讲 国王皈依

我们在上一讲谈到佛陀以断尽烦恼、证悟阿拉汉果为沙门的最终目标。佛陀结束这段开示时，从开头、中间到最后都专心聆听开示的未生怨王这样想：“我曾经问过许多沙门、婆罗门这些问题很久了，但就像打谷糠一样不能获得任何有实质的东西。啊！世尊确实具足功德，他就像一千盏灯所放射出来的大光明一样回答了我的这些问题。我已被蒙蔽很久而不知道十力尊的功德威力。”他思维了佛陀的功德之后，身体遍满五种喜，于是发出下面的赞叹。

### 一、国王皈依

#### 国王的赞叹

请看经文：

“如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对世尊这样说：“奇哉！尊者，奇哉！尊者。尊者，犹如倒者令起，覆者令显，为迷者指示道路，在黑暗中持来灯光，使有眼者得见诸色。正是如

此，尊者，世尊以种种方便开示法。”

“奇哉”(abhikkantaü)：是极好的、极可爱的、极美好的、极美妙的意思。

为什么未生怨王重复地说两次“奇哉”呢？当知说两次是表示净信和赞赏。

第一次“奇哉”是国王对佛陀教说的赞叹，第二次“奇哉”是表达自己对佛法的净信心。它的意思是：“尊者，世尊的教说实在太美妙了！我对世尊的教法生起的净信也太美妙了！”

又或者用两重含义来赞叹世尊的话：世尊的话驱除过失故为奇哉，成就功德故为奇哉；能生起信心故，生起智慧故；有义理故，有语言故；文句明了故，义理深奥故；悦耳动听故，深入人心故；不自赞故，不毁他故；慈悲清净故，智慧洁净故；听闻时快乐故，思维时有益故等。可以这样结合着来理解。

接着，国王用四种譬喻来赞叹教说：

“倒者令起”(nikkujjitaü và ukkujjeyya)：把倒放着的東西扶正過來。

“覆者令显”(pañicchannaü và vivareyya)：把覆盖着的東西显示出來。

“为迷者指示道路”(māḥassa và maggaü

ācikkheyya)：为迷失方向的人指出一条道路。

“在黑暗中持来灯光” (andhakāre vā telapajjotaū dhāreyya)：在漆黑的夜晚中带来光明、持来光明。

它们的意思是：就像把颠倒的东西摆正，同样地，当我偏离正法、陷入非法时，世尊把我从非法中唤醒。就像蒙蔽的东西被显露出来，同样地，自从过去咖沙巴世尊的教法隐没之后，一直被邪见之林所覆盖的教法，现在又被重新显示出来。就像给迷路的人指示正确的道路，同样地，当我行于歧途邪道时，世尊为我指示通向天界和解脱的道路。就像在黑暗中持来灯光，同样地，当我陷入愚痴的黑暗中、看不见犹如宝石般的佛、法、僧时，世尊为我带来教说的明灯，驱除了这些覆盖的愚痴黑暗。所以，世尊用种种的方法来开示佛法。

## 佛法僧的分别

未生怨王如此赞叹佛陀的教说后，为了表达自己因听闻这次教说而对三宝生起的信心，他表示愿意皈依佛法僧：

ĀEsāhaū, Bhante, Bhāgavantaū saraōaū gacchāmi  
dhammaꣳca bhikkhusai ghaꣳcaū

“尊者，我皈依世尊、法以及比库僧，”

这句话也可意译为：“尊者，我前往您这位世尊为皈依处，我前往法为皈依处，我前往比库僧团为皈依处！”

由于在生死轮回当中，佛法僧为人们提供了能够导向生天以及解脱的皈依处、庇护所，所以当善男子、善女人对佛陀、法、僧生起信心之后，通过表白自己愿意以佛陀为皈依、以法为皈依、以僧为皈依，如此成为佛陀的弟子。

下面简单地解释一下皈依佛、法、僧。

“皈依”：巴利语 *saraõaü*，名词，直译为皈依处、庇护所、避难所。*gacchãmi* 是我去、我前往。

“世尊” (*Bhagavantaü*)：在此是单数，即专指我们的果德玛佛陀。现在的教法时期是果德玛佛陀的教法时期，佛弟子所皈依的对象即是果德玛佛陀，以果德玛佛陀这位导师为唯一的皈依处。

虽然巴利圣典中也提到有许多过去诸佛，而且他们都是值得礼敬的对象，但作为三皈依的法宝，则只是以果德玛佛陀为皈依处。<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> 巴利三藏并没有他方诸佛的说法，《论事》和义注则直接否定有他方诸佛的存在。



“法”(dhamma<sup>ca</sup>) :源于动词“支持”(dhāreti)。因保持已得达于圣道、已证悟于寂灭、如教导而行道者不堕落四恶趣故为法。依其含义则是指圣道以及涅槃。当然，法还包括圣果和教理之法(pariyattidhammo)。

“比库僧”(bhikkhusai<sup>gha</sup>ca) :通过见的和合与戒的和合而集合为僧。

见的和合是指观点的一致。如说：“若此见能导向圣、出离，依此而行者能完全灭尽苦，达到见的一致者以这样的见而住。”(D.3.324; M.1.492; 3.54) 戒的和合是指戒行的一致。如说：“若于诸戒无毁、无断、无斑、无杂、自由、为智者赞叹、无执取、导向于定。达到戒的一致者以这样的戒而住。”(D.3.323; M.1.492; 3.54) 比库僧团的和合必须以见的一致和戒的一致为基础，任何见解的分歧或戒律的分歧都有可能导致僧团的纷争甚至分裂。

然而，无论圣者们居住在哪里，甚至天各一方，他们皆以自己的功德和谐而达成一致。诸圣者不可能执持违背三藏的错见，也不可能故意违越世尊制定的大小学处。

所以，这里的“僧”依其含义是指八种圣者组合的团体。由比库们组成的僧团为比库僧。

## 皈依的分别

有两种皈依：出世间的皈依和世间的皈依。

1. 出世间的皈依是在知见四圣谛、证悟圣道的那一刹那，即通过完全断除了皈依的随烦恼，取涅槃为目标后，以作用而成就对整体三宝的皈依。

2. 世间的皈依是凡夫通过镇伏皈依的随烦恼，取佛法僧的功德为目标而成就皈依。在意义上是对佛法僧三宝获得信心，以信心为根的正见则是十种作福德事(dasa puṁṇakiriyavatthā)中的“见正直业”(dīṇhijukamma)。

有四种方式可以达成世间的皈依：

1. 奉献自己(attasanniyyātanaū)：把自己奉献给三宝。他可以这样说：“从今天开始，我把自已奉献给佛陀，奉献给正法，奉献给僧团！”

2. 以三宝为皈依处(tapparāyaōatā)：可以这样表白：“从今天开始，佛陀是我的皈依处，法是我的皈依处，僧是我的皈依处，请您忆持我！”如此以三宝为皈依处。

3. 接受弟子的身份(sissabhāvāpagamanaū)：可以这样说：“从今天开始，我是佛陀的弟子，是

法的弟子，是僧的弟子，请您忆持我！”

4.顶礼(paōipàto)：他表白：“从今天开始，我只向佛陀、法和比库僧这三种对象行顶礼、恭敬、起立、作合掌和做适当的义务，请您忆持我！”这样对佛法僧作恭敬礼拜。

可以通过这四种方式的任何一种来表白自己的皈依。

对于顶礼，有四种顶礼：

1. 向亲族中的长辈顶礼：在家人向母亲、父亲、亲族中的长辈顶礼。

2. 因害怕的顶礼：因害怕或权威而向皇帝、国王、地方长官等顶礼。

3. 向老师顶礼：向传授、教导文化、知识、技术的老师顶礼。

4. 向值得供养者顶礼：生起信心，相信对方是值得供养、恭敬者而行宗教礼。

在这四种顶礼中，前面三种顶礼并不能称为皈依，只有最后一种行宗教礼才称为皈依。假如在家居士向已加入外道团体的亲族长辈顶礼，他的皈依并没有破，因为这是向亲戚顶礼。假如他向信奉外道的国王、长官顶礼，也没有破皈依。假如他顶礼教导他世间知识或技术的外道，认为“这是传授我知识的老师”，他的皈依也没有破。

但是，如果在家居士向除了佛、法、僧以外的任何对象行宗教礼，相信他们能保佑自己，或者以他们为庇护所，则他对三宝的皈依即因此失去。

世间的皈依有两种破：

1. 有罪的破皈依(sāvajjo)；
2. 无罪的破皈依(anavajjo)。

什么是有罪的破皈依？当佛弟子在皈依、礼拜佛、法、僧三宝以外的神、鬼、宗教导师等，或奉献自己等时，即破了他的皈依，他已不再是佛弟子了。这种破皈依是有罪的，只会带来不好的结果。

什么是无罪的破皈依？佛弟子在死亡时，他的皈依也自然失去了。这种破皈依是无罪的。

出世间的皈依不可能破。圣弟子即使投生为其他生命，也不会指认其他的宗教导师。

所以，佛陀在《增支部》中说：

Āmāhānametaññi, bhikkhave, anavakāso, yaññi  
dīññhisampanno puggalo ahaññi satthāraññi uddiseyya . ñ

“诸比丘，无有此事，绝不可能，即具见之人还会指认其他的导师！”(A.1.276)

具见之人(dīññhisampanna)——特指初果和初果以上的圣者——绝不会皈依佛、法、僧三宝以

外的对象。他们不会这样相信、确认其他的宗教导师：“这是佛陀”、“这是我的导师”、“这是我的皈依处”。对于圣者来说，有罪的破皈依是不可能发生的。

佛陀继续说：

Bòhàna<sup>ṃ</sup>ca kho eta<sup>ṃ</sup>, bhikkhave, vijjati, ya<sup>ṃ</sup>  
 puthujjano a<sup>ṃ</sup>ṃa<sup>ṃ</sup> satthàra<sup>ṃ</sup> uddiseyya. ñhànameta<sup>ṃ</sup>  
 vijjatāti.<sup>ṃ</sup>

“诸比丘，乃有此事，即凡夫还会指认其他的导师，乃有此事！”(A.1.276)

有罪的破皈依只会发生在凡夫身上。凡夫对佛法僧的信心是可能动摇、不确定的。尽管他们曾经表白以佛法僧为皈依，愿意成为佛弟子，但是却很可能因为无知、恐惧、迷茫或习俗等而崇拜、皈依天神鬼怪等，或者因为错信、邪胜解(micchādhimokkha)而把非佛陀当作佛陀来皈依、顶礼。虽然凡夫今生有幸成为虔诚的佛弟子，但是在漫长的轮回流转之中，当他投生于无佛法的时期或者邪见盛行的边地，其时就连“佛陀”之声都听不见，更谈不上生起信心了。佛陀出世犹如漫漫长夜电光一闪，正法住世犹如昙花一现，在绝大多数无佛出世的空劫中，众生即使有幸得生为人，也只能皈依梵天、天神、恶魔、精灵、

鬼怪，甚至崇拜山川、树木、石头、动物（如图腾）等。所以圣典精辟地解释“凡夫”为：

Āputhu satthārānaṃ mukhullokikā'ti puthujjanā.ṃ

“仰望各种不同的导师者为凡夫。”（大义释 51）

## 在家弟子的分别

未生怨王接着说：

“愿尊者忆持我为近事男，”

“愿尊者忆持我为近事男”（Upāsakaṃ maṃ bhagavā dhāretu）：意思是愿世尊这样接受、记得、知道我：“这是近事男”。

谁是近事男？任何已行皈依的在家人，男的称为近事男（upāsaka），女的称为近事女（upāsikā），也即佛教徒、居士或在家弟子。正如佛陀说：

“大名，只有已皈依佛陀、已皈依法、已皈依僧者，才能成为近事男。”（S.5.1033）

为何称为近事男？亲近奉侍三宝故。以他亲近奉侍佛陀、法和僧为近事男。

在家弟子有哪些戒？有五戒。例如说：

“大名，只有近事男远离杀生，远离不与取，远离欲邪行，远离虚妄语，远离放逸之因的诸酒类，

大名，这才是持戒的近事男。”(S.5.1033)

什么是在家弟子的活命(谋生方式)?舍弃五种不正当的买卖,依法维持生计。如说:

“诸比库,此五种买卖是近事男不应做的。哪五种呢?刀枪的买卖,有情的买卖,肉的买卖,酒的买卖,毒药的买卖。诸比库,乃此五种买卖是近事男不应做的。”(A.5.177)

在家弟子不应从事五种交易:1贩卖武器;2贩卖人口;3饲养供屠宰的畜生(例如养鸡、养猪、养鱼等以供人屠宰);5贩卖烟酒等麻醉品;4贩卖毒药。不从事这五类职业,即是他的正命成就。

什么是在家弟子的失坏?有戒失坏和活命失坏。又或者成为贱种、污秽和可恶,当知这也是他的失坏,意即他有无信等五种行为。如佛陀在《增支部》中说:

“诸比库,具有五法的近事男是贱种近事男、污秽近事男和可恶的近事男。哪五种呢?无信,破戒,迷信征兆,依靠征兆而不是业,从此之外寻求应施者,并先向该处礼敬。”(A.5.175)

只要在家弟子拥有五种行为的其中一种,他的佛弟子身份即会受影响:

1. 无信:对佛、法、僧三宝没有信心。

2. 破戒：故意违犯五戒。
3. 迷信征兆：迷信算命、看相、风水等。
4. 依靠征兆而不是业：在遇到危难或不幸时，他依靠求神拜佛、求签问卜、驱邪念咒等，而不是相信业果。由于他对业果没有信心，才会迷信征兆。
5. 从此之外寻求应施者，并先向该处礼敬：在家弟子礼敬、皈依佛、法、僧之外的宗教对象，或者除了三宝以外还去寻求其他的宗教保护。

什么是在家弟子的成就？有戒成就和活命成就，或者以拥有信心等五种行为而成为宝近事男等。如说：

“诸比库，具有五法的近事男是宝近事男、红莲花近事男和白莲花近事男。哪五种呢？有信，持戒，不迷信征兆，依靠业而不是征兆，不从此之外寻求应施者，并先向此处礼敬。” (A.5.175)

未生怨王又说：

“从今日起乃至命终行皈依！”

“乃至命终行皈依” (pāḍupetaṃ saraḍāṃ gataṃ)：只要我的生命还存在，我就没有其他的导师，只



通过三皈依而行皈依，请世尊忆持、记得我为近事男和净人！即使有人拿着锋利的刀剑要砍掉我的头，我也不会说出“佛陀不是佛陀，法不是法，僧不是僧”的话。

## 二、国王忏悔

未生怨王表白了对佛、法、僧三宝的信心之后，开始发露自己曾犯下的罪行。国王说：

“尊者，罪恶战胜了我，我如此愚蠢，如此愚痴，如此不善！我为了夺取王权而杀死了父亲、正直、如法之王的生命。”

未生怨王表白自己在恶友的教唆之下，为了夺取王位而杀死了自己的父王。

“尊者，为此愿世尊接受我的罪为罪，以防护未来！”

未生怨王通过表白自己的罪恶，请求佛陀认可他的罪为罪而进行忏悔。

## 忏悔与除障

忏悔，巴利语 khamati paiidesanà。khamati 是请求对方认可；paiidesanà 是说出自己的罪，或者向对方说出罪过。把自己的罪过说出来，然后请求对方认可，接受自己的错过，称为忏悔。

忏悔能不能消除恶业呢？或者说过去所造的恶业能不能通过忏悔消除呢？不能！如前所述，“消业”的观点是耆那教等外道的主张。<sup>17</sup> 忏悔的作用并不在于消除旧业，而是在于悔过自新。

忏悔虽然不能消除恶业，但是却能够去除某些障碍。这里就简单地谈一谈“障碍”(antarāyikā)。律注《普端严》中说：

“能造成生天与解脱的障碍，故为障碍。它们是业、烦恼、果报、诽谤和违令五种。

其中，五无间业名为业障。如污比库尼之业只会造成他的解脱障，而非生天。定邪见法名为烦恼障。般哒咖<sup>18</sup>、畜生趣、两性人等结生法名为果报障。诽谤圣者名为诽谤障，只要没有向圣者请求原谅，

---

<sup>17</sup> 见本书 p.161。

<sup>18</sup> 般哒咖 (paṭṭāka)：旧译作半择迦、黄门等。因生理、心理、阉割等原因而造成性别或性心理异常者。

则不能除障。故意犯罪名为**违令障**，只要他是比库身份或自认为 [比库]，不出罪或不忏悔，则不能除障。” (Pc.A.417)

能造成生天与解脱的障碍一共有五种：

1.业障(kammantarāyikā)：这里的“业”是指弑母、弑父、弑阿拉汉、恶心出佛身血和分裂僧团这五种极重恶业，即无间业。只要一个人犯了这五种无间业的任何一种，此恶业即能障碍他生天和解脱，他今生不可能证得任何圣道圣果，下一生也不可能生天，连投生为人的机会都没有，他必然会堕落到地狱。

2.烦恼障(kilesantarāyikā)：这里的“烦恼”特指定邪见，即顽固地执持无因见、无作用见或虚无见这三种断灭见的任何一种。

3.果报障(vipākantarāyikā)：这里的“果报”是指无因结生。有情投生为畜生、饿鬼、般哒伽、两性人、先天性残疾人等，由于其结生心是无因心，所以无论如何修行皆无法获得成就。

4.诽谤障(upavāḍantarāyikā)：诽谤圣者。一个人不管有意或无意诽谤圣者，即造成其禅修和解脱的障碍。

5.违令障(āḍvātikkamantarāyikā)：这里的“令”是指世尊制定的学处，以世尊所制定的学处称为

“威令教说”(āḍadesanā)故。故意犯戒，并且不认罪或不想忏悔，即构成“违令障”。

在这五种障碍中，业障即使忏悔也不可能去除，就像本经中的未生怨王一样。烦恼障只需完全放弃其邪见即可去除；果报障与生俱来，今生既无法改变，也无法通过忏悔去除；诽谤障必须向所诽谤的圣者发露忏悔，即可去除；对于违令障，比丘或自认为是比丘者可以通过如法的忏悔而去除，沙马内拉和在家居士则可通过重新受皈戒而去除。

虽然通过忏悔可以去除诽谤障和违令障，不再构成生天与解脱的障碍，但其所造的恶业却不能去除。例如某比丘故意杀生，事后经忏悔而去除了违令障，不再障碍其禅修，但他杀生的恶业仍然还在。又如某人毁谤了圣者，尽管忏悔后该圣者原谅了他，他也去除了禅修的障碍，但诽谤圣者的恶业仍然还在。

在此讲一下持律第一的伍巴离(Upāli)尊者前世的故事。在两个大劫以前，伍巴离出生为名叫旃达那(Candana)的王子。有一天，他骑着名叫西利格(Sirika)的大象前往花园，半路上有位名叫迭瓦勒(Devala)的独觉佛走在他的前面，他很生气

并怒骂了佛陀。不久，他全身发热犹如火烧，事后即前往独觉佛之处请求忏悔。虽然独觉佛原谅了他，他的烧热也因此消退了，但是辱骂独觉佛的恶业，却使他最后一生投生为低等种姓，成为释迦族的宫廷理发师。

### 忏悔的意义

对于国王的忏悔，佛陀说：

“大王，罪恶确实战胜了你，你如此愚蠢，如此愚痴，如此不善！你杀死了父亲、正直、如法之王的生命。大王，若你能见罪为罪，如法忏悔，在未来达到防护，我接受此事。”

佛陀接受未生怨王所犯下的罪行，并接受他的忏悔：

“大王，这就是在圣者之律中成长：能见罪为罪，如法忏悔，在未来达到防护！”

“在未来达到防护” (āyatiü saüvaraü āpajjati)：为了防护未来，为了不再做出像这样的罪行、过恶、过失。

这里佛陀谈到忏悔的意义。忏悔不是在内心

中隐瞒或压抑自己的过错，或者知道自己做错了还不肯表白道歉，而是坦诚地把自己的过失表白出来，请求对方原谅，然后在未来努力达到防护。“下定决心从此不再犯”才是忏悔的意义，而不是犯了忏、忏了又犯，反反复复。所以，改过还需要自新，忏悔才有意义。

国王当着佛陀的面忏悔，而且佛陀也接受他的忏悔，他的罪是不是就因此灭了？他的罪并没有灭！由于他杀死了自己的父亲，这是无间业，所以他死后仍然堕落到地狱。然而，由于他后来亲近如来、皈依三宝，因为佛陀教法的伟大，就像被判处死刑的人通过交罚金而解脱。同样地，他死后将投生到“铜锅地狱”（Lohakumbhiyaü），往下沉三万年到达锅底，然后往上浮三万年，当他再浮上锅面时，就能从地狱中解脱出来。

皈依三宝后的国王决定不再亲近恶友，并积极行善，例如在佛陀般涅槃那年，他作为外护护持了第一次圣典结集。

### 三、国王闻法的利益

请继续看经文：

“如此说时，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对世尊这样说：‘尊者，我们现在要走了，我们还有许多事务、许多事情。’”

佛陀说：

“大王，你现在考虑时间吧！”

意思是说：大王，你知道现在应该是要离开的时候了，你自己掌握时间吧！

“于是，马嘎塔国韦迭希之子未生怨王对世尊之所说感到欢喜与随喜，从座位起来，礼敬世尊，作右绕后离开。

当时，世尊在马嘎塔国韦迭希之子未生怨王离开不久，告诉比库们：‘诸比库，这位国王根绝 [自己]。诸比库，这位国王毁了 [自己]。诸比库，假如这位国王没有杀死父亲、正直、如法之王的生命，他将即于此座中生起远尘离垢之法眼。’”

“远尘” (virajāṭṭi)：除去了贪等尘垢。

“离垢” (vātamalaṭṭi)：远离了贪等污垢。

“法眼” (dhammacakkhu)：诸法之眼(dhammesu

và cakkhuü), 即知见四圣谛法之眼。或由法而生之眼(dhammamaayaü và cakkhuü), 即是由止观之法、戒定慧三法构成之眼。在其他经典中, 法眼是指前面三种圣道, 但在这里只是指入流道(sotàpattimagga)。

佛陀说, 假如这位国王不曾杀死自己的父亲, 他将在听闻这篇《沙门果经》的时候就能证悟初道。

为什么这位国王只是通过听闻佛陀说法就能够证悟呢? 因为他过去生曾经修行过很长时间, 所以他拥有只是通过听闻佛陀说法就能证悟圣道圣果的巴拉密(pàramā)。

那这个国王又为什么不能证悟呢? 由于他曾亲近恶友, 犯下种种罪行, 特别是造了业障, 障碍他获得解脱的机会。

虽然国王原来拥有很强的巴拉密, 能够只通过听闻佛法而证悟初果, 但是由于他造了业障, 因此他自己毁了自己, 自己根绝了自己。犹如自己挖掉了自己的根一样, 他所犯下的恶行摧毁了证悟道果的宝贵善根, 失去了难得的机会。

国王听闻佛法之后获得了什么利益呢? 获得了大利益。他自从杀害了自己父亲的那个时候开始, 无论黑夜还是白天都无法安眠。但是自从



他亲近导师、听闻这甜美如甘露般的佛法教说之后，他可以安眠了。他对佛、法、僧三宝表现出极大的恭敬，对于凡夫所具足的信心，没有人能比得上这位未生怨王。这位国王在未来很久以后将成为名叫“胜利” (Vijitāvā) 的独觉佛，然后般涅槃。

“世尊如此说。那些比库满意与欢喜世尊之所说。”

当时在场的那些比库听了世尊所揭示的这一系列的沙门果，都对世尊的开示感到满意和欢喜。

#### 四、总结

下面我们简单地作一下归纳总结。这篇经文包含三层意义：

第一层意义：这篇经文的发生背景是令人心酸的宫廷事变。未生怨王为了争夺世俗权利而弑父篡位，致使自己陷入悲哀、懊恼和痛苦之中。未生怨王篡位的动机是想要获得世俗的最高成

就，但是当他如愿以偿地拥有这一切的时候，却不能因此而安乐地过一天。于是国王开始质疑这种世俗的成就：是否存在有比世俗的快乐更加超越的快乐？是否存在超越世俗成就的、今生现见的殊胜成就？

第二层意义：当时已有一部分人投身于沙门行列，追求超越世俗的快乐，追求生命的意义和人生的终极。但是由于智慧或能力的局限，他们的思想学说未免盲人摸象、以偏概全。经文借助国王转述他曾经拜访过的沙门六师，罗列了这些宗教导师们的哲学观点、宗教思想。

第三层意义：佛陀指出一个人可以因为出家而免除俗务、获得自由，通过具足戒行而内心体验无悔无过之乐，通过守护根门而内心体验无污垢之乐，通过知足而衣食无忧，通过舍离五盖而身心愉悦快乐，通过证得禅那而体验微妙的禅悦之乐，通过拥有神通而获得神通游戏和心自在之乐，最后通过漏尽智而获得菩提之乐、寂静之乐、涅槃之乐。寂静的涅槃之乐则是沙门的终极成就。而所有这一系列循序渐进、次第增上的沙门成就，又无一不是在今生即可获得！换言之，佛陀的教法不是等死的宗教，她要我们好好地把握今生，只要依照戒、定、慧的次第修行，在今

生即可获得所有这些佛陀教法的功德利益！

这三层意义都紧扣着一个“果”字，也就是成果、成就。第一层的世俗成果只会带来痛苦，即使拥有快乐，也是短暂的、潜伏着诸多隐患的。第二层的外道沙门成果是片面的、不究竟的。第三层的佛教沙门成果是层层殊胜、不断超越的，最终则是在今生断尽一切烦恼，证得解脱之乐、涅槃之乐，这是至上的、终极的沙门果。

在结束这篇《沙门果经》的学习之际，为了方便大家理解此经的整体内容，今特列出下面的经文内容结构表，以供参考：

《沙门果经》讲义

经文背景	未生怨王子篡位弑父，迭瓦达答害佛破僧		
经文序幕	未生怨王希望拜见沙门，诸王臣建言		
	基瓦王子育赞佛，带国王谒见世尊		
	国王提出沙门果之问		
外道沙门果	国王转述沙门六师的思想学说		
佛陀开示 沙门果	沙门果	奴隶出家获自由	出家功德
	沙门果	农民出家免俗务	
		如来出世，闻法出家	
		具足戒行	定慧四缘
		守护根门	
		具念正知	
		知足	
		舍离五盖	
	沙门果	初禅	四种禅定
	沙门果	第二禅	
	沙门果	第三禅	
	沙门果	第四禅	
	沙门果	观智	八种智
	沙门果	意所成神变智	
	沙门果	种种神变智	
	沙门果	天耳智	
	沙门果	他心智	
	沙门果	宿住随念智	
	沙门果	天眼智	
沙门果	漏尽智——终极沙门果		
经文结果	国王皈依、忏悔		

希望大家都能尽自己最大的努力 ,按照佛陀为我们指示的这条道路 ,有次第地、循序渐进地、踏踏实实地修行 ,尽量在今生能够成就多少的沙门果 ,就成就多少的沙门果 !

现在 ,让我们一起合掌来做回向。在这里先简单地说明回向的意义。我们把所做的一切布施、持戒、禅修、服务、听闻佛法、随喜等功德善业 ,发愿成为禅修顺利的助缘 ,成为早日断尽烦恼、证悟涅槃的助缘 !当然 ,我们也把这些功德善业回向给一切众生 ,愿一切众生都能平等地分享我们所做的功德 !

Idaü me puṃṃaü àsavakkhayàvahaü hotu.  
Idaü me puṃṃaü nibbànessa paccayo hotu.  
Mama puṃṃabhàgaü sabbasattànaü bhàjemi,  
Te sabbe me samaü puṃṃabhàgaü labhantu.

愿我此功德 , 导向诸漏尽 !  
愿我此功德 , 为证涅槃缘 !  
我此功德分 , 回向诸有情 ,  
愿彼等一切 , 同得功德分 !

Sàdhu! Sàdhu! Sàdhu!