

# 書日佳、入書正受與宴默

悲廣文教基金會董事 郭忠生

§ 0.1. 依印順法師的條理<sup>1</sup>，現存《雜阿含經》（以下稱《雜含》）第 1198 經—第 1207 經，是〈比丘尼相應〉。這十部散文（長行）、詩頌（偈頌）混合的短篇經文，都是在傳述：某比丘尼在早晨乞食之後，想要到特定處所去用功、修持。魔王想要干擾比丘尼，就化身到比丘尼面前，雙方對談後，魔王自承失敗而離去。

這樣的架構之下，〈比丘尼相應〉經文的內容，其中的敘事部分，有一些值得注意的地方。

一、《雜含》第 1198 經、1199 經都說：比丘尼「入安陀林坐禪」，字面上看，似乎已經進入到安陀林；但從比丘尼與魔王化身之人的對談：

「問言：阿姨！欲至何所？」

「答言：賢者！欲至遠離處去」

顯然比丘尼還在路途之中，此處所謂「入安陀林坐禪」，只是表達意願。

二、《雜含》第 1200 經—1207 經等八經則說，比丘尼「入安陀林，於一樹下，結跏趺坐，入書正受」。

三、魔王想要干擾比丘尼用功，經文都是說「我今當往，為作留難」（「我當往彼，為作留難」），並沒有說明怎麼「留難」。

四、魔王要見比丘尼之前，「化作年少，容貌端正」，但他提出問題之後，比丘尼心中有疑，「心即念言：此必惡魔欲亂我耳」（1198 經），但此處的經文問語很不一致：「作此思惟已，決定智生，知是惡魔來欲擾亂」（1199 經）、「如是思惟，生決定智：惡魔波旬來擾我耳」（1200 經）、「如是思惟，即得覺知：必是惡魔波旬欲亂我耳」（1201 經）、「作是思惟已，即生知覺：此是惡魔欲作留難」（1203 經）等等。

§ 0.2. 《別譯雜阿含經》（以下稱《別雜》）〈比丘尼相應〉（第 214 經—第 223 經）的敘事部分，也有類似的情景，但其用語表現出相當的差異。

一、比丘尼乞食「食訖，洗鉢；將欲向彼得眼林中」（第 214 經），「收攝坐具，向得眼林」（第 215 經、第 218 經、第 219 經），而魔王化身的青年「於彼路側」，與比丘尼對談。在第 214 經與第 215 經，比丘尼表明是要去「閑靜之處」。

二、其餘六經（第 216、217、220、221、222、223 經），都說比丘尼「入得眼林，坐一樹下，端坐思惟，住於天住」，似乎已經開始用功。

三、魔王想要干擾比丘尼用功，用語是「我當為其而作擾亂」，沒有敘明如何擾亂。

四、魔王所化身的青年提出問題後，比丘尼心中有疑，所以「入定觀察」，知道魔王來擾（第 214 經—第 220 經）；至於第 221 經—第 223 經，比丘尼沒有確認魔王的身份，直接回答問題，讓魔王知難而退。

<sup>1</sup> 印順法師[1983]，下，183—194。

§ 0.3. 南傳《相應部》〈比丘尼相應〉相關的敘事情節，可看出一些差異。

一、第 1 經是說，比丘尼乞食之後，「入於暗林，以求遠離」（yena andhavanam tenupasavkami vivekatthini.），魔王想要干擾比丘尼「生恐怖，身毛豎立，以捨遠離」，明白的點出魔王的企圖。經文雖然沒有魔王化身的情節，但比丘尼還是有疑問：「語此偈是誰？人耶？非人耶？」；比丘尼「作是思惟：此惡魔波旬，令我起毛髮豎立之恐怖，欲使捨棄遠離」。

二、第 2 經—第 4 經，第 6 經—第 10 等八經都是說，比丘尼「為晝日住而至暗林。至暗林已，於樹下為晝日住而坐」，比丘尼開始用功。比較特殊的是第 5 經，蓮華色比丘尼為「晝日住」而進入暗林，卻是「站立於開花茂盛的沙羅樹下」，並不是坐著。

三、魔王要干擾比丘尼的用意，經文除第 1 經外，其餘九經的內容一樣，以第 2 經來說，魔王是要使「蘇摩比丘尼心生恐怖，身毛豎立<sup>2</sup>；從三昧退墮，而到蘇摩比丘尼處」（Atha kho Maro

<sup>2</sup> Loma 是指身體之毛 (the hair of the body)，頭髮是 Kesa (the hair of the head)；身毛豎立 (lomahaṃsana)，是指遇到極為特殊的情境，引發驚恐，恐懼；或是驚喜，喜樂。參看 PED, 588—589。南傳《中部》第 12《獅子吼大經》開示了佛陀的特勝（十力，四無所畏），還評論外道的苦行，侍者 Nāgasamāla 聽到這些法門，身毛豎立，嘆未曾有；釋尊自述此經就稱為〈身毛豎立法門〉(Lomahaṃsanapariyāya)，見 Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，164—183；《漢譯南傳》，9 冊，頁 89—108；又參 Lamotte[1970]，1554，note 1，此經的漢譯本之一《身毛喜豎經》（大正 17，頁 591 ff.），顯然是把弟子聞法後，法喜充滿，嘆未曾有的感受，延伸譯解出來，而作「身毛喜豎」。南傳《彌蘭王問經》的〈歸敬偈〉描述彌蘭王聽聞那先比丘的開示，也使用 lomahaṃsana，而 Horner[1963]，1

papima Somaya bhikkhuniya bhayam chambhitattam lomahaṃsam uppadetukamo samadhimha cavetukamo yena Soma bhikkhuni tenupasavkami.) (Bodhi[2000]，222 譯成：desiring to arouse fear, trepidation, and terror in the bhikkhuni Somā, desiring to make her fall away from concentration, approached her.)。

四、經文沒說到魔王化身為青年，比丘尼以「如是思惟」而辨認出魔王（第 1 經—第 5 經；第 9 經、第 10 經；而第 6、7、8 經是直接對談，沒有辨認魔王身份的問題。

§ 0.4. 整體來說，《雜含》·《別雜》與《相應部》三個傳本的〈比丘尼相應〉，其敘事的基本元素，有相當一致的對應關係，但詳細的觀察，卻又顯示彼此之間有相當的差異。

簡單的說，比丘尼在乞食後，要到安陀林（得眼林，暗林）去修持，而其著手用功的內容分別是：遠離 (viveka) 或是「至遠離處」，但大部分的經文是說：「入晝正受」，「住於天住」或是「晝日住」。這三者所指涉的東西相同嗎？各有何意義？值得探討。

譯為 wonderful, astounding 云云，可供參考。又，南傳《所行藏》(Cariyāpitaka) 認為，釋尊過去本生中，以〈大身毛豎立所行〉(Mahālomahaṃsacariyaṃ) 圓滿了捨波羅蜜 (upekkhāpāramitā)，問題是，〈大身毛豎立所行〉究竟指哪一個或哪幾個本生？見解不一致，有認為是《本生譚》第 94〈身毛豎立本生〉(Lomahaṃsa-jātaka)，也有人聯結了《獅子吼大經》的〈身毛豎立法門〉(參看 Horner[1975b]，viii-xii；48 的論述)，從這些用例，顯示「身毛豎立」並不是專指驚恐、怖畏的表現。

§ 1.1. 在漢譯《阿含經》部類裡，「入晝正受」，是《雜含》特有的譯語，究竟是什麼意思？《雜含》有著「同一經文而前後譯語不同的現象」（其實這是漢譯佛典普遍的現象；但此一陳述有一先決條件：怎麼確定這是「同一經文」、「同一語詞」？）。「正受」乙詞，《雜含》可以看出多樣化的意義，例如：

《雜含》第 474 經：九次第定都是「正受」

《雜含》第 502 經：無相心正受

《雜含》第 549 經：十一切處也是「正受」

《雜含》第 684 經，佛陀十力中第三力的禪、解脫、三昧、正受。

《雜含》第 883 經：禪 vs. 正受<sup>3</sup>；

《雜含》第 684 經說佛陀十力<sup>4</sup>的第三力是「如來，應，等正覺（於）禪（dhyāna，靜慮）、解脫（vimokṣa）、三昧（samādhi）、正受（samāpatti），染惡清淨處淨，如實知」；南傳《增支部》十集第 21 經的用語是：「如來者，如實知靜慮（jhāna）、解脫（vimokkha）、等持（samādhi）、等至（samāpatti）之雜染（saṃkilesa）、清淨（vodāna）、出起（vutthāna）」。

在這樣的脈絡之下，禪（dhyāna）、解脫（vimokṣa）、三昧（samādhi）、正受（samāpatti）的意義就可得確定。

後代的《瑜伽師地論》（卷 11）〈三摩呬多地〉進一步開示這四個名詞的內容：「此地中，略有四種：一者、靜慮，二者、解

<sup>3</sup> 參閱王瑞鄉[2008]，88，note 367，在修習慈心「具足正受住」的語脈之下，以 CBETA 光碟檢索「正受住」，所見的用例。

<sup>4</sup> 關於十力的巴利語、梵語用例與具體內容，見 Lamotte[1970]，1506—1510 所列之資料。

脫，三者、等持，四者、等至」，也就是說，三摩呬多（samāhita，等引）包括：

一、靜慮者：謂四靜慮：一、從離生有尋有伺靜慮，二、從定生無尋無伺靜慮，三、離喜靜慮，四、捨念清淨靜慮。

二、解脫者：謂八解脫：一、有色觀諸色解脫，二、內無色想觀外諸色解脫，三、淨解脫身作證具足住解脫，四、空無邊處解脫，五、識無邊處解脫，六、無所有處解脫，七、非想非非想處解脫，八、想受滅身作證具足住解脫。

三、等持者：謂三三摩地：一、空，二、無願，三、無相。

復有三種，謂有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺。

復有三種，謂小、大、無量。

復有二種，謂一分修、具分修。

復有三種，謂喜俱行、樂俱行、捨俱行。

復有四種，謂四修定。

復有五種，謂五聖智三摩地。

復有五種，謂聖五支三摩地。

復有有因有具聖正三摩地。

復有金剛喻三摩地。

復有有學、無學、非學非無學等三摩地。

四、等至者：謂五現見三摩鉢底、八勝處三摩鉢底、十遍處三摩鉢底、四無色三摩鉢底、無想三摩鉢底、滅盡定等三摩鉢底。（大正 30，頁 328 下一頁 329 上）

這樣的解說，是以三摩呬多為上位概念<sup>5</sup>，包括了禪（*dhyāna*，靜慮）、解脫（*vimokṣa*）、三昧（*samādhi*）、正受（*samāpatti*）。雖然從相關的譯例，可以說「入晝正受」是指修習「等至」（*samāpatti*），但實際上還是無法確定為什麼是修習「等至」。

§ 1.2.1. 《別雜》說諸比丘尼「住於天住」，什麼是「天住」呢？

《長部》第 31《等誦經》的 3 法中，有所謂的三種住：天住、梵住、聖住（*Tayo vihārā — dibbo vihāro, brahmā vihāro, ariyo vihāro*）；相對應的《長阿含經》（以下稱《長含》）第 9《眾集經》譯作：復有三法，謂三堂：賢聖堂、天堂、梵堂（大正 1，頁 50 中）。但都沒有解說其內容。

先說這幾個複合詞的後分——「住」（*vihāra*）。

一般所說四無量心（慈悲喜捨）之「梵住」，原語是 *brahmavihāra*，緬甸的 Mahāsi ([1985], 19) 說：*brahmavihāra* 這個複合詞的後分 *vihāra*，是指 *dwelling, abiding, living*（安住，居住，生活在），但這都是指精神性的，或是指心理存在於某種狀態。

Gombrich ([1997], 16) 則說：*vihāra* 演變成意指佛教的僧舍寺院（*Buddhist monastery*），印度有一省就叫作 Bihar。而 *vihāra* 之所以意指僧舍寺院，是因為其意思是：停留的處所（*a place to*

<sup>5</sup> 窺基《瑜伽師地論略纂》（卷 5）：三摩呬多，「此有七名」：一云三摩呬多（等引）；二云三摩地（等持）；三云三摩鉢底（等至）；四云馱衍那（靜慮）；五云質多翳迦阿羯羅多（心一境性）；六云奢摩他（止）；七云現法樂住（大正 43，頁 66 下一頁 67 上）。

*stay*)；*vihāra* 這個名詞，其動詞的意義很簡單：*to spend time, to stay*，所以名詞 *vihāra* 的意思就只是 *staying*（停留）。

綜合 PED 所列的資料，在佛典裡，*vihāra* 可以指：精神或心理的狀態；生活的狀態或模式；特定時間或空間的安住、停留；住處、處所等等（參看王瑞鄉[2008]，28—30）。

這樣的理解，可以在《大智度論》（以下稱《智論》）得到證實。在解釋「（佛）住王舍城」（*rājagṛhe viharati sma*）的「住」時，《智論》<sup>6</sup>說：

「云何名住（*vihāra*）？」

四種身儀（*īryāpatha*）：坐（*niṣadana*）、臥（*śayyā*）、行（*gamana*）、住（*sthāna*），是名住。

又，以怖魔軍眾，自令弟子歡喜入種種諸禪定故，在是中住」。

《智論》本來是要解說「（佛）住王舍城」的經文，在字面上，就是居住之意，但《智論》進一步分析。行住坐臥四身儀（四威儀），是指一般人日常生活舉止<sup>7</sup>，這樣的舉止在一定空間、處所發生；而「入種種諸禪定」，則已涉及內心的精神或心理狀態；

<sup>6</sup> 大正 25，頁 75 下；參看 Lamotte[1944]，162，note 1 所引梵文《天譬喻》（*Divyāvadāna*, p. 161）所出的不同用語：*caturvidham īryāpatham kalpayati tadyathā caṅkramyate tiṣṭhāti niṣidati śayyāṃ kalpayati*；巴利語佛典的用例，參看《相應部》〈覺支相應〉第 11 經、《中部》第 10《念處經》。

<sup>7</sup> 嚴格說來，還包括「屈伸低昂，儀容庠序，著僧伽梨及諸衣鉢」等等（如《中含》第 98《念處經》，大正 1，頁 582 中；又如《中部》第 10《念處經》相關部分的說明）。

事實上，一般所稱的九次第定，也稱作是九次第住（anupūrvavihāra；anupurvavihāra）<sup>8</sup>。

§ 1.2.2. 《智論》說到不同意義的「天住、梵住、聖住」（大正 25，頁 75 下一頁 76 上），其中說到：

「六種欲天住法，是為天住。

梵天等，乃至非有想非無想天住法，是名梵住。

諸佛辟支佛阿羅漢住法，是名聖住」；

「復次，布施、持戒、善心三事，故名天住。

慈悲喜捨四無量心，故名梵住。

空無相無作，是三三昧，名聖住。聖住法，佛於中住。

復次，四種住：天住、梵住、聖住、佛住。三住如前說；佛住者，首楞嚴等」。

§ 1.2.3. 另一部大乘論書《瑜伽師地論》說到：言聖住者，謂空住、無願住、無相住<sup>9</sup>、滅盡定住。言天住（divyo vihāra）者，謂諸靜慮、諸無色住。言梵住者，謂慈住、悲住、喜住、捨住（大正 30，頁 477 上；又見大正 30，頁 499 中）。

《瑜伽師地論》〈攝事分〉在解說三增上學時，又說到：

「謂由天住、梵住差別，應知增上心學差別；

由諸所有覺分等法，聖住差別，應知增上慧學差別。

<sup>8</sup> 參看 Lamotte[1970]，1308 的引述。

<sup>9</sup> 《雜含》第 502 經：若有比丘不念一切相，無相心正受，身作證具足住，是名聖住（大正 2，頁 132 中）。

謂四靜慮、四無色等，名為天住；四無量定，名為梵住。四聖諦智，四種念住，乃至道支，四種行跡，勝奢摩他、毘鉢舍那，四法跡等，當知一切皆名聖住」（大正 30，頁 867 中—下）。

又，說一切有部《集異門足論》的五法部分說到「五出離界」<sup>10</sup>，這是佛弟子眾對諸欲、瞋恚、害、色與有身等五者的思惟、觀察作意，由此而出離的歷程。其中，第一個是於諸欲出離，論文的用語是：

「諸有多聞聖弟子眾，具猛利見，若念諸欲，便於諸欲心不趣入，不信樂，不安住，無勝解。卷縮，不伸。棄捨而住，厭惡，毀咎，制伏，違逆。如燒筋羽，卷縮不伸。如是多聞聖弟子眾，具猛利見，若念諸欲，便於諸欲心不趣入，乃至廣說。若念出離，便於出離深心趣入，信樂安住，有勝解。不卷縮，恒舒泰。心不厭毀，任運現行。其心安樂，易善修習。於諸欲緣所起諸漏，損害熱惱，皆得解脫。從彼起已，離繫解脫，不受彼因、彼緣諸受。如是名為於欲出離」。

另外，《集異門足論》的六法部分說到「六出離界」<sup>11</sup>，這是

<sup>10</sup> 大正 26，頁 427 中—頁 428 中；又見南傳《長部》第 33《等誦經》五法第 24「五出離界」（Pañca nissaraṇiyā dhātuyo）。

<sup>11</sup> 大正 26，頁 430 中—頁 431 上；又見南傳《長部》第 33《等誦經》六法第 17「六出離界」（Cha nissaraṇiyā dhātuyo）。

在確認一般所說的慈心定、悲心定·喜心定、捨心定、無相心定與遠離我慢等六者，確實可以「出離」所對治的煩惱。以慈心定為例：

「有具壽作如是言：我於慈心定，雖已習，已修，已多所作，而我心猶為嗔所纏縛。

應告彼曰：勿作是言！所以者何？若有具壽，於慈心定，已習，已修，已多所作，無處無容：其心猶為嗔所纏縛。若心猶為嗔所纏縛，無有是處！謂慈心定必能出離一切嗔縛。

問：此中出離何所謂耶？

答：嗔縛永斷亦名出離，超越嗔縛亦名出離，諸慈心定亦名出離。今此義中，意說慈心定名出離」。

《瑜伽師地論》在討論「靜慮」(dhyāna)的不同名稱(「諸靜慮名差別」)時，也提及「五順出離界」與「六順出離界」，加以解說<sup>12</sup>，再歸納出：

前五種順出離界，初之四種，天住所攝；第五一種，聖住所攝。此六種順出離界，前之四種，梵住所攝；第五、第六，聖住所攝。

§ 1.2.4.說一切有部的《集異門足論》也說到：天住、梵住、聖住等三住，其解說是：天住是四靜慮，梵住是慈悲喜捨四無量

心，聖住是四念住等三十七菩提分(大正 26，頁 389 上一中)。

《別雜》〈比丘尼相應〉的「天住」究何所指，經文沒有明說，論書的見解也不一致。

§ 1.2.5.在《別雜》本身，第 37 經可以看到「天住」的另一個用例：釋尊乞食後，「食已，洗足，攝坐具，詣得眼林中，遍觀察已，於閑靜處，在樹下，結加趺坐，住於天住」(大正 2，頁 385 中)，也無法確認其意義(又見《別雜》第 93 經，大正 2，頁 406 上)。

§ 1.2.6.《別雜》以外，《雜含》也可以看到「天住」的譯語。如《雜含》第 108 經說：「世尊於大林中，坐一樹下，住於天住」，但這也無法得到線索。唯一有具體說明的是《雜含》第 807 經：

若有正說，聖住，天住，梵住；學住，無學住，如來住。學人所不得當得，不到當到，不證當證，無學人現法樂住者，謂安那般那念，此則正說！(大正 2，頁 207 上一中)

這是說，安那般那念(入出息、數息)是聖住，天住，梵住，無學現法樂住等等，從經文來看，天住、聖住等等是指什麼，仍然無解。實際上，依經義，聖住、天住、梵住乃至如來住等等，都是安那般那。《大毘婆沙論》(卷 26)對此的解說是：

佛告苾芻：若有問言：云何聖住？云何天住？云何梵住？云

<sup>12</sup> 大正 30，頁 331 下一頁 332 中。

何佛住？云何學住？云何無學住？應正答言：謂持息念。所以者何？此持息念，能令學者證所未證，能令無學者得現法樂住。

此持息念：不雜煩惱故名**聖住**。

自性光淨故名天住。

自性寂靜故名**梵住**。

諸佛多住故名**佛住**。

學所得故名為**學住**。

無學得故名**無學住**。

學者由此得勝現觀斷除煩惱故，名**證所未證**。

無學者由此得不動心解脫故，名**得現法樂住**」

（大正 27，頁 136 下一頁 137 上）。

《雜含》第 807 經本身把這幾個名相說成是安那般那（持息念），《大毘婆沙論》的解說固然帶有「依文解義」的意味，正因為如此，在同為《發智論》的注解書《阿毘曇毘婆沙論》（卷 14），可以看到不一樣的解說：

若有人問云何聖住？云何天住？云何梵住？云何學住？云何無學住？云何如來住？

應當答言：是阿那般那念，如是說者，是名正答。

問曰：如阿那般那念是非學非無學，何故說是學住、無學住耶？

答曰：從學、無學邊得故，名學、無學。能入學、無學法故，名學無學。

復有說者：無煩惱故，名聖清淨。

天所有故，名學；能得學法故，名學。

無學所有故，名無學；能生無學法故，名無學。

如來住者，阿羅漢住，名如來住。

未得而得者，勝進是也。

已曾得者：一、受現法樂；二、已至不動。

復有說者：聖所有故，名聖住。能生聖法故，名聖住。天所有故，名天住。能生天故，名天住。乃至如來所有故，名如來住；能生如來法故，名如來住。未得而得者，阿羅漢是也。

已得受現法樂者，現法樂有四種：一、出家樂；二、閑靜樂；三、寂滅樂；四、三菩提樂（大正 28，頁 107 中一下）。

§ 1.2.7.以南傳經典來說，《增支部》四集第 190 經說到天住（devappatta）、梵住（brahmappatta）、不動住（āneñjappatta）、聖住（ariyappatta），其中，天住是指四靜慮（四禪），梵住是指慈悲喜捨之四梵住，不動住是指四無色定<sup>13</sup>。

前面說過，《智論》以行住坐臥四身儀，以及入於「種種諸禪定」，來解釋「住」，還提到不同的天住等。

南傳《增支部》三集第 63 經說到<sup>14</sup>：天之高床大床（dibba uccasayanamahasayana）、梵之高床大床（brahma uccasayanamahasayana）、聖之高床大床（ariya uccasayanamahasayana）。相對於世間所見，由高貴材質，作工精細的高床大床，出家眾所追求的是天之高床大床等三種。

<sup>13</sup> 《漢譯南傳》，20 冊，頁 302—頁 304。

<sup>14</sup> 《漢譯南傳》，19 冊，頁 259—頁 264。

什麼是天之高床大床？經文說，在乞食後，前往樹林，「結跏趺坐，端身正願，住對面念」修習四種靜慮。「這樣的經行，就是天之經行」、「這樣的住，就是天之住」、「這樣的坐，就是天之坐」、「這樣的臥，就是天之臥」。

梵之高床大床，就是修習慈悲喜捨四無量心，而為梵之經行、住、坐、臥。

聖之高床大床，則是「結加趺坐，端身正願，住對面念」，而如是知：「『我是斷貪者、截根者，如切除多羅樹之頂，不復生，未來亦不可能生。我是斷瞋者，截根者，如切除多羅樹之頂，不復生，未來亦不可能生。我是斷癡者，截根者，如切除多羅樹之頂，不復生，未來亦不可能生』，而為聖之經行、住、坐、臥」。

附帶說到，「結跏趺坐，端身正願，住對面念」，是修持定學時常見的定型文句，《大毘婆沙論》對此有詳細的解說<sup>15</sup>，其中提到一個問題：「諸威儀中皆得修善，何故但說結加趺坐？」也就是說，本來，行住坐臥等各身儀（威儀）都可以修持善法，何必耍「結跏趺坐」？《大毘婆沙論》提到九種理由，其中第二種是說「如是威儀順善品故，謂若行、住，身速疲勞；若倚臥時，便增昏睡，唯結加坐無斯過失，故能修習殊勝善品」。

行、住、臥本身會有過失，頭陀支中的「常坐不臥支」（*nesajjikanga*），就足以顯示這點。《清淨道論》說「常坐不臥支」的功德是：「結跏趺坐正身的行者，動亂了魔的心。比丘捨離橫臥睡眠之樂，精進常坐光耀苦行之林。行此得證出世的喜樂，智者當勤常坐的苦行」（頁 80）。

<sup>15</sup> 卷 39，大正 27，頁 204 上一頁 205 中；但參考南傳《清淨道論》（頁 265—頁 269）在討論安那般那（安般念）時，對經典文句的文義解說。

南傳《增支部》三集第 63 經以行（經行）住坐臥，而處於四靜慮、四無量心等，似乎是在表現「心常在定」的狀態。

### § 1.3. 《相應部》〈比丘尼相應〉所說「晝日住」是什麼呢？

前文（§ 1.2.1.）所說，《智論》對「住」的解說，以及四梵住 *brahmavihāra* 的用例，可以作為理解的參考。

經文的 *divāvihāra*（梵巴同形，「晝日住」），菩提比丘（[2000]，222 等等）譯為 *the day's abiding*，這是純從字面上來說，四平八穩。*BHSD*(p.264) 解說是 *relaxation(rest) during the day*，已略帶評價，*relaxation*、*rest*，都有輕鬆的意味。至於 *Walshe*[1995] 分別譯成：*for the siesta* (p. 246)、*sat down under a nearby tree to take his siesta* (p. 258)、*for his midday rest* (p. 369)、*for his midday rest* (p. 376)，特別是西班牙語源的 *siesta*，意指午餐後的小睡，這樣的譯解，令人意外。

從字面上來說，*divāvihāra* 並沒有用功修行的意味，指的是「日間的行止」，「白天的生活作息狀態」，但經典似乎不容許僧眾「懶散」，「晝日住」的具體內容是什麼呢？

§ 1.4. 《中阿含經》（以下簡稱《中含》）第 33 《侍者經》（大正 1，473 下一頁 474 上）說：

A 若比丘依村邑，過夜平旦，著衣持鉢，入村乞食，善護持身，守攝諸根，立於正念。

B 彼從村邑乞食已竟，收舉衣鉢，漂洗手足，以尼師檀著於肩上，至無事處，或至樹下，或空室中，或經行，或坐禪，淨



除心中諸障礙法。

C【晝】，或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙已。

復於【初夜】，或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法。

於初夜時，或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙已，於【中夜時】，入室欲臥，四疊優哆邏僧敷著床上，裷僧伽梨作枕，右脇而臥，足足相累，意係明相，正念正智，恆念起想。

彼【後夜】時，速從臥起，或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法。

阿難本來是請問「比丘獅子臥法」，也就是比丘睡覺的姿勢，而佛陀這一段教示，可說是對出家僧眾日常生活作為的要求。晨間入村乞食，要「善護持身，守攝諸根，立於正念」，等到「食竟」，就要到適當的處所，「或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法」。【晝】，也就是白天，要「或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法」，從經文看來，除了「中夜時」可以「右脇而臥，足足相累」外，其餘都是要「或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法」，這是強調，從白天到晚上，一整天之內，日常生活的修行。

嚴格說來，《侍者經》說的「比丘獅子臥法」，可以分成三大段，而這A段說的「善護持身，守攝諸根」、「立於正念」；B段的「無事處，或至樹下，或空室中，或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法」；C段的晝夜「或經行，或坐禪」，都是佛教修道次第的重要內容。

依南傳〈六處相應〉第120經的說法(Bodhi[2000]，1193—1194)，有位比丘向舍利弗提起，另一位比丘已經捨戒還俗；舍利弗說：不能守護根門，不能飲食知量，不能精進覺寤，就不可

持續的修持梵行，也就是，這樣的比丘會罷道還俗，並不意外。

《雜合》第1144經也傳述：「時，阿難尊者與眾多年少比丘俱，不能善攝諸根，食不知量，不能初夜、後夜精勤禪思。樂著睡眠，常求世利。人間遊行，至南天竺。有三十年少弟子捨戒還俗，餘多童子」(大正2，頁302下)。這成為大迦葉在釋尊生前就指摘阿難的一段事緣。

在《雜合》第271經，低舍比丘向比丘眾坦承：「諸尊！我不分別於法，不樂修梵行，多樂睡眠，疑惑於法」。其中有一位比丘向釋尊報告此情，釋尊的回應是：「是低舍比丘是愚癡人！不守根門，飲食不知量，初夜，後夜，心不覺悟，懈怠懶惰，不勤精進，不善觀察思惟善法。彼於分別法，心樂修梵行，離諸睡眠，於正法中離諸疑惑，無有是處！」(大正2，頁71上)，換句話說，守護根門，飲食知量與精進覺寤，是「樂分別法，樂修梵行，離於睡眠，心不疑法」的前提要件<sup>16</sup>。

〈六處相應〉第120經所說守護根門(indriyesu guttadvāratā)，飲食知量(bhojane mattaññutā)，精進覺寤(jāgariyaṃ anuyutto)，正是南傳佛典修道次第的三個項目(越建東[2006]，149—166)(上引《侍者經》經文的B段雖沒有說到「飲食知量」，但在解釋上，可以說：「從村邑乞食」本身，已有此一層意義)。

漢譯佛典裏，這些項目也是經常出現。《瑜伽師地論》〈聲聞地〉就列出這樣的修道次第：〔1〕自圓滿、〔2〕他圓滿、〔3〕善法欲、〔4〕戒律儀、〔5〕根律儀(indriya-saṃvara)、〔6〕於食知量(bhojane mātṛajñatā)、〔7〕初夜後夜常勤修習覺寤瑜伽

<sup>16</sup> 依《瑜伽師地論》〈攝事分〉的解說，低舍比丘這樣的作為，屬於未積集善資糧的「違資糧法」(大正30，頁783中一下)。

(*pūrvarātrāpararātram jāgarikānuyuktatā*)、〔8〕正知而住、〔9〕善友性、〔10〕聞正法、〔11〕思正法、〔12〕無障礙、〔13〕修惠捨、〔14〕沙門莊嚴等 14 項，稱為「世間及出世間諸離欲道趣向資糧」(卷 22，大正 30，頁 402 上；參看《瑜伽師地論》，卷 21，大正 30，頁 396 中的「十二劣緣」)。

此處第〔5〕根律儀(*indriya-samvara*)，與守護根門(*indriyesu guttadvāratā*)的用語雖然不同，但從《瑜伽師地論》本身的解說(大正 30，頁 397 上；頁 406 中—頁 408 上)，可以確認二者的內容一樣。

《侍者經》的「晝，或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法」；在《六處相應》第 120 經巴利語版本是說：*divasam caṅkamaṇa nisajjāya āvaraṇiyehi dhammehi cittaṃ parisodheti*。《瑜伽師地論》的用語是「於晝日分，經行、宴坐，從順障法淨修其心」。

在佛典裡，經行，是修道者相當重要的修行活動，此處與「安坐」(*nisajjā*)，有對比的關係。傳為安世高所譯的《七處三觀經》說：步行有五德，何等為五？一者、能走；二者、有力；三者、除睡；四者、飯食易消不作病；五者、為行者易得定意，已得定意為久」(大正 2，頁 879 上；參看南傳《增支部》五集第 29 經)。可見經行除了有助於修行的功夫外，還有養生保健的作用。

依《中舍》第 83《長老上尊睡眠經》(大正 1，頁 559 下一頁 560 中)，目犍連在「獨安靜處宴坐思惟而便睡眠」，這其實是修道者在宴默、坐禪時，很容易碰到的問題，何況睡眠也是五蓋之一，釋尊特別開示，在此情況之下，如何打消睡意，經行便是其中的一種方法。

《侍者經》的 C 段，就是《瑜伽師地論》〈聲聞地〉的「初

夜後夜常勤修習覺寤瑜伽」【《雜舍》第 503 經稱作「慇懃精進」】，《瑜伽師地論》對此有詳細的解說(卷 24，大正 30，頁 411 下—413 下)。

此處有關的是，經文的「宴坐」(*nisajjā*)，《瑜伽師地論》說：「言宴坐者：謂如有一或於大床、或小繩床、或草葉座、結加趺坐，端身正願，安住背念」(大正 30，頁 411 下 28—29)。換句話說，其實只是指坐下來、坐著的狀態，《侍者經》雖譯成「坐禪」，但不能說就是修持「四禪」(四靜慮)。許多佛典的「坐禪」，所指涉的只是廣泛說真正涉及坐下來之後的作為，是屬於「從順障法淨修其心」的部分。

§ 2.1. 修道者的「晝日住」，是否一定就是「或經行，或坐禪(宴坐)，淨除心中諸障礙法」？

依南傳〈神足相應〉第 10 經的傳述：有一天，釋尊與阿難入城乞食，食畢後，釋尊要阿難一起到遮婆羅塔行「晝日住」<sup>17</sup>，但經文的發展既不是經行，也不是坐禪，而說釋尊對阿難說四神足的功能，因為阿難未能請佛住世，釋尊正式宣告：三月後般涅槃。

在《中部》第 147《教羅睺羅小經》，釋尊「獨一靜處，專精思惟，生如是念」：時機已經成熟，爲了要引導羅睺羅滅盡諸漏，

<sup>17</sup> Bodhi[2000]，1723；《漢譯南傳》，18 冊，頁 97 以下；又見《增支部》八集 70 經(《漢譯南傳》，23 冊，頁 219 以下)；《長部》第 16《大般涅槃經》，見《漢譯南傳》，13 冊，頁 53；Walshe[1995]，245—246，但 Walshe 譯成：Ānanda, we will go to the Capala Shrine for the siesta，前後文義不合，因為釋尊與阿難抵達後，就開始對談。

而在乞食之後，要求羅睺羅一起去「晝日住」，然後說法使羅睺羅心無所取而解脫諸漏<sup>18</sup>。

這樣看來，「晝日住」並不限於「或經行，或坐禪（宴坐），淨除心中諸障礙法」。從另一角度來看，《中舍》第 81《念身經》說：

「爾時，眾多比丘於中食後，集坐講堂，共論此事：諸賢！世尊甚奇，甚特，修習念身，分別廣布，極知，極觀，極修習，極護治，善具善行。在一心中，佛說念身有大果報，得眼，有目，見第一義」（大正 1，頁 554 下）。

對照南傳《中部》第 119《身行念經》的傳述，本經是眾比丘在乞食、食畢之後，集坐在講堂，討論法義。這樣的場景，在《阿含經》、《尼柯耶》，不會太少見，事實上，討論法義也是修道的重要環節，這也可說是「晝日住」。

換句話說，前引《侍者經》所說 B 段的：「彼從村邑乞食已竟，收舉衣鉢，澡洗手足，以尼師檀著於肩上，至無事處，或至樹下，或空室中，或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法」，只能說是某種修道者生活的型態。

§ 2.2 再進一步說，依印順法師的說明（[1993]，52—54）：出家人有三類。一、依戒而住的律行：這是住在僧中，也就是大

<sup>18</sup> 又見〈六處相應〉第 121 經（Bodhi[2000]，1194—1196；《漢譯南傳》，16 冊，頁 139 以下）。但依《雜含》第 200 經（大正 2，頁 51 上—下），Rahula 是依另一種方式證得阿羅漢果。

眾共住，納入僧團的。即使爲了專修，住阿蘭若，也一定參與半月布薩。飲食方面，一定是受布施的。或者乞食，或者受請。受請中，或僧次受請；或個人受信眾的供養；或受某一信眾的長期供養——每日托鉢去受食，也可以著人去把飲食取回。在特殊的節日，還可以受別眾請食。受請的飲食，通常比乞食所得的好得多。這是佛世比丘最一般的情形。二、修頭陀行，這是少數人。不住僧中，過著個人的生活（頭陀行者與頭陀行者，就是住在附近，也不相組合）。飲食方面，一定是常乞食，不受信眾的別請。三、一切糞掃者，這是極少數的。不入僧中；不但不住房屋，不受施衣，而且飲食也不受布施。山林曠野，拾些無主的樹果，農夫遺落的穀類，祭祀所拋棄的飲食。一切糞掃者，是「不受施派」，是極端少數。

根據這樣的分類可知，《侍者經》所說 A 段、B 段的乞食，以及乞食後的修持，會有不同的理解。

依《雜含》1069 經所傳：毘舍佉般闍梨子尊者，在供養堂裏面，爲眾多比丘講經說法，「言辭滿足，妙音清徹，句味辯正，隨智慧說」。就在這同時，釋尊「入晝正受」，以天耳聽到這樣的說法聲，所以「從三昧起」，而到講堂，在大眾面前讚嘆毘舍佉般闍梨子，並且勸勉大眾，要一心樂聽（大正 2，頁 277 中—下）。佛陀既然是在「入晝正受」；眾比丘是在白天聽聞毘舍佉般闍梨子尊者說法，這與《中舍》第 81《念身經》說的，正是同一模式。

又，《雜含》1070 經傳述：比丘眾在供養堂裏，一起縫製僧衣；有一位新學比丘卻不願意幫忙，眾比丘向釋尊報告此事；佛陀爲這新學比丘緩頰，並說明其理由（大正 2，頁 277 下一頁 278 上）。

比丘眾在「供養堂」一起縫製衣服，時間應該是白天，依《中舍》第 191《大空經》（大正 1，頁 738 上一頁 740 下），及《中部》第 122《空大經》的描述：釋尊在乞食後，到加羅差摩釋精舍（the dwelling of Kāḷākhemaka the Sakyan）「晝日住」，釋尊看到加羅差摩釋精舍有為比丘準備的許多生活設施，心想：是不是有許多比丘住在這裡？就在這同時，阿難與比丘眾在加羅釋精舍（Ghātā the Sakyan's dwelling），一起縫製衣服。釋尊在傍晚的時候，來到加羅釋精舍，因而開示了《空大經》<sup>19</sup>。

廣義的說，講經說法，聽聞法義，乃至縫製衣服，甚至其他的行事作務，都可以說是「晝日住」，如果再考慮到擔任僧團執事者的行事作務<sup>20</sup>，僧眾在白天的日常生活的內容，也是相當多樣化。

§ 2.3. 《增一阿含經》（以下稱《增舍》）類集了釋尊諸弟子的特長，婆耆舍（Vangīsa）的特長是「能造偈頌，嘆如來德」、「言論辯了而無疑滯」（大正 2，頁 557 中），《雜舍》的〈婆耆舍相應〉（第 993—994 經；第 1208—1221 經），以及《相應部》〈婆耆沙長老相應〉（有 12 經），就傳述不少他作的詩偈，他確是一位感情豐富，精於音律，才思捷傑的長老。

依《雜舍》第 1215 經所傳述一則關於婆耆舍的事緣，可以

<sup>19</sup> Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，971—978；《漢譯南傳》，12 冊，頁 95 以下。

<sup>20</sup> 姑不論律典的說明，即使《尼柯耶》也可看出一些端倪，參看《增支部》五集 26〈近圓品〉所列出多種僧團執事的名稱（《漢譯南傳》，21 冊，頁 325 以下）。

看出，廣義的「晝日住」，縱然不是經行，也不是「坐禪（宴坐）」，其實也有機會「淨除心中諸障礙法」：

「時，有一長者請佛及僧就其舍食，入其舍已，尊者婆耆舍直日，住守，請其食分。

時，有眾多長者婦女從聚落出，往詣精舍。

時，尊者婆耆舍見年少女人容色端正，貪欲心起。

時，尊者婆耆舍作是念：我今不利，不得利，得苦，不得樂。見他女人容色端正，貪欲心生，我今當說〈厭離偈〉」（大正 2，頁 331 中）。

依經說：某日，眾比丘應信眾的邀請，到信眾住處接受供養。當天剛好輪到婆耆舍值日，留守精舍。此一情狀，也能說就是「晝日住」。有許多婦女信眾來到精舍，婆耆舍看到有「年少女人容色端正」，就起了欲心，也就是起了「諸障礙法」。但婆耆舍並沒有迷失，馬上思惟正念，加以對治，調伏在此一情境之下所生的煩惱。

從某個角度來說，此種情境是最真切，最生動的，對修道者是很嚴肅的考驗，而且在日常生活中，應對進退，處事接物，隨處可見。婆耆舍並沒有視而不見，充耳不聞，反而是正面的面對，處理，而這樣的處理，顯然有與「或經行，或坐禪（宴坐），淨除心中諸障礙法」相同的結果。

§ 2.4. 婆耆舍的另一段事緣，可以說明「淨除心中諸障礙法」是隨時要作的功夫。依《雜舍》第 1214 經所說：

「爾時，尊者阿難陀晨朝，著衣持鉢，入舍衛城乞食，以尊者婆耆舍為伴。時，尊者婆耆舍見女人有上妙色。見已，貪欲心起。時，尊者婆耆舍作是念：我今得不利，得苦，非得樂。我今見年少女人有妙絕之色，貪欲心生，今為生厭離故，而說偈言」（大正 2，頁 331 上）。

前引（§ 1.4.）《中含》第 33《侍者經》要求比丘乞食時，要「善護持身，守攝諸根，立於正念」，這是大原則，事實上，有許多經文可以看到這樣的教示<sup>21</sup>，但境界出現了，問題產生了<sup>22</sup>，怎麼辦？情理上，這樣的問題，發生的機率很大，也是對修道者很現實的考驗。

本經的不同傳本，意味著不同的處理方法。在《雜含》第 1214 經，婆耆舍自己發現問題，自己覺省，自己尋求厭離。在相對應的《別雜》第 230 經，則是婆耆舍沒有掩飾問題，向同行阿難請求協助。南傳〈婆耆沙長老相應〉第 4 經雖然沒有說到婆耆舍請求阿難協助，但經文緊接著是阿難所說的偈（Bodhi[2000]，283—284）。《增含》的傳本最複雜（大正 2，頁 701 上—下），阿難與婆耆舍二人不但以偈頌對談，之後兩人一起要去見釋尊<sup>23</sup>，「彼女

<sup>21</sup> 以《雜含》來說，請見第 803 經，第 1080 經，第 1083 經，第 1213 經，第 1259 經，第 1260 經，第 1261 經。

<sup>22</sup> 《雜含》第 1080 經就說，有位比丘「以不住心，其心惑亂，不攝諸根」而進城乞食，但遠遠見到釋尊，才「攝持諸根，端視而行」。之後，釋尊以這事緣而開示正確的作法（大正 2，頁 282 下—頁 283 上）。

<sup>23</sup> 此處經文雖有「俱乞食訖，還至世尊所」之語，但從緊接下來的發展，

人遙見多耆奢便笑」，面對這樣的情境，婆耆舍開始起觀想，進而「即於彼處有漏心得解脫」<sup>24</sup>。再接著，「阿難及多耆奢出羅閱城至世尊所，頭面禮足，在一面坐」，婆耆舍以詩頌回答釋尊的問題，並說「世尊！我今所覺正謂此耳」，向釋尊報告其自覺的心境<sup>25</sup>。

## § 2.5. 《中含》第 33《侍者經》說：「若比丘依村邑，過夜

應該看成只是要去見釋尊。

<sup>24</sup> 關於婆耆舍證得阿羅漢果的過程，另見《分別功德論》（大正 25，頁 43 下—頁 44 上）不同的傳述（而本論是《增含》的注解書！）。《雜含》第 1217 經簡略的說到：「尊者婆耆舍作是念：我獨一靜處思惟，不放逸住，專修自業，起於三明，身作證」（大正 2，頁 331 下），進於作了讚歎三明的詩頌，這是另一種證得阿羅漢的方式，而南傳〈婆耆沙長老相應〉第 12 經則只簡略的說到，長老在解脫樂之中，而作一詩頌（《漢譯南傳》，13 冊，頁 328）。另外，DPPN 則傳述，婆耆沙長老是觀身體的三十二部份而證阿羅漢果（DPPN，s.v. Vangisa）。換句話說，此位長老證悟的過程，《阿含經》、《尼柯耶》及其注解書，有完全不同的傳述，這對於理解佛教修道次第的構成，是一個值得注意的現象。

<sup>25</sup> 一般而言，佛弟子（不管是出家或在家）在證得「沙門果」時，都是「能自記說」，而且有其定型文句。此處婆耆舍以詩頌來自陳證悟的內容，或是如《雜含》第 102 經（婆羅豆婆遮婆羅門），第 254 經（二十憶耳），第 1077 經（央瞿利摩羅），第 1179 經（精進婆羅豆婆遮婆羅門），乃至《中含》第 74《八念經》（阿那律），以詩頌來自述證悟的心境，比較特殊。中國禪宗的修行者，往往在某種情境之下，對境生情，若有所悟（瓜熟蒂落，水到渠成），然後以偈呈心，請其上人「印可」。這兩種情境是否有關係，值得探討。

平旦，著衣持鉢，入村乞食，善護持身，守攝諸根，立於正念」（見§ 1.4.所引），是基本的要求，從婆耆舍的事緣，可知比丘在乞食時，會面臨考驗，而這也是自我成長的機會。

《雜含》第 620 經也說：

「愚癡凡夫依聚落住，晨朝著衣持鉢，入村乞食，不善護身，不守根門。眼見色已，則生染著；耳聲·鼻香·舌味·身觸，皆生染著。愚癡比丘內根外境被五縛已，隨魔所欲」（大正 2，173 下）。

《雜含》第 236 經，對於乞食過程有進一步的提示：

「若入城時，若行乞食時，若出城時，當作是思惟：我今眼見色，頗起欲，恩愛，愛念著不？」；

「比丘作如是觀時，若眼識於色有愛念、染著者，彼比丘為斷惡不善故，當勤欲方便，堪能繫念修學」（大正 2，頁 57 中）。

這樣的過程，就是「清淨乞食住」，稱作是「上座禪」。相對應的《中部》第 151《乞食清淨經》內容更豐富，而稱之為「空住」（suññatā-vihāra）、「大人住」（mahāpurisa-vihāra），乞食過程的自我省察：是否有境界現前，煩惱現行？也是思惟觀察，繫念修學的機緣<sup>26</sup>。

<sup>26</sup> 《漢譯南傳》，第 12 冊，頁 320—頁 325；Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，1143。《中部》第 151《乞食清淨經》的內容豐富，幾乎與

§ 3.1.再回到「晝日住」與「坐禪」的問題。縱使「晝日住」只限於「或經行，或坐禪（宴坐），淨除心中諸障礙法」。但漢譯佛典常見的譯語「坐禪」，從不同經典的傳述，還是有多樣的意義。

《雜含》第 806 經，可以幫助我們理解這一點。為了完整的說明，先引出全文（大正 2，頁 206 下一頁 207 上）：

A、如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊於晨朝時著衣持鉢，入舍衛城乞食。食已，還精舍，舉衣鉢，洗足已，持尼師檀，入安陀林，坐一樹下，晝日禪思。

B、時，尊者闍賓那亦晨朝時著衣持鉢，入舍衛城乞食。還，舉衣鉢，洗足已，持尼師檀，入安陀林，於樹下坐禪，去佛不遠，正身不動，身心正直，勝妙思惟。

C、爾時，眾多比丘晡時從禪覺，往詣佛所，稽首禮佛足，退坐一面。

D、佛語諸比丘：汝等見尊者闍賓那不，去我不遠，正身端坐，身心不動，住勝妙住？

諸比丘白佛：世尊！我等數見彼尊者正身端坐，善攝其身，不傾不動，專心勝妙。

佛告諸比丘：若比丘修習三昧，身心安住，不傾不動，住勝妙住者，此比丘得此三昧，不勤方便，隨欲即得。

《中部》第 149《大六處經》相當，相較之下，《雜含》第 236 經就比較簡短，但《雜含》第 236 經編入〈六處相應〉。

諸比丘白佛：何等三昧，比丘得此三昧，身心不動，住勝妙住？

佛告諸比丘：若比丘依止聚落，晨朝著衣持鉢，入村乞食已，還精舍，舉衣鉢，洗足已，入林中，若閑房，露坐，思惟繫念，乃至息滅觀察、善學，是名三昧，若比丘端坐思惟，身心不動，住勝妙住。

經文A段是描述釋尊乞食後，到安陀林，「晝日禪思」，這裡說的顯然是「晝日住」，而這的情境，等同於〈比丘尼相應〉的描述。

經文B段，尊者闍賓那也是「晝日住」，經文說他「於樹下坐禪」，並且描述說「正身不動，身心正直，勝妙思惟」。

同樣的都是在乞食後，「入安陀林」，但前後相接的經文，先是說「坐一樹下，晝日禪思」，另一段卻是「於樹下坐禪」，怎會有這樣的差別？

〈比丘尼相應〉中，以《雜含》1200經的吉離舍瞿曇彌比丘尼為例，她也是乞食後，「食已，還精舍，舉衣鉢，洗足畢，持尼師壇，著肩上，入安陀林。於一樹下，結跏趺坐，入晝正受」（大正2，頁326中。第1201—1207經，完全一樣）。

如果說，這是《雜含》原文的定型文句，怎會有完全不同的譯文？但從另一角度來說，如何確定這幾段經文的原文完全一樣？

經文D段，佛陀對比丘眾機會教育，解說尊者闍賓那所修的是入出息三昧（參看南傳〈入出息相應〉第7經）。如此一來，闍賓那的「晝日住」是修入出息三昧；《雜含》第806經的「思

惟繫念，乃至息滅觀察、善學，是名三昧」，就是入出息三昧（安那般那）。

另一個值得注意的是經文C段「眾多比丘晡時從禪覺」。經文A段只提到釋尊，B段專說尊者闍賓那，這「眾比丘」顯然也是各自隨同釋尊、尊者闍賓那「入安陀林」，而坐禪，或晝日禪思，甚至可說是「入晝正受」！

**§ 3.2.1.**「眾多比丘晡時從禪覺」之後，前來拜見釋尊。釋尊施以機會教育，以在附近的尊者闍賓那作例子，開示修習安那般那法門。

在《雜含》，「晡時從禪覺」是經常出現的情境，也是一種定型語句。事實上，有許多法義的宣示、討論、對談，都是在「晡時從禪覺」之後發生的。有時候是說釋尊「晡時從禪覺」而主動說法，也有弟子「晡時從禪覺」而請問法義的例子。

同一用語，《中含》都譯成「晡時從燕坐起」（或「晡時從宴坐起」）。

《別雜》第114經，第115經，第116經，第121經，都譯成：「於日沒時，從禪定起」。

南傳《中部》第8《削減經》，第18《蜜丸經》，第26《聖求經》，第31《牛角林小經》，第32《牛角林大經》，第43《有明大經》，第61《菴婆槃林教誡羅睺羅經》，第62《教誡羅睺羅大經》，第63《摩羅迦小經》，第75《摩犍提經》，第76《刪陀迦經》，第119《身行念經》，第121《空小經》，第122《空大經》，第144《教闍陀經》，第145《教富樓那經》，第151《乞食清淨經》等等，都有「晡時從禪覺」的情節。

§ 3.2.2. 依《中部》第 26《聖求經》，釋尊在乞食，食畢之後，要求阿難陪同到東園鹿子母講堂「晝日住」（但經文沒有提及要作什麼），之後，釋尊「晡時從禪覺」（Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，251 譯為：“Ānanda, let us go to the Eastern Park, to the Palace of Migāra’s Mother, for the day’s abiding.”……Then, when it was evening, the Blessed One rose from meditation）。

漢譯佛典所說的「晡時」，依中國古代的計時法，是指申時，也就是下午三時至五時。其相對應的巴利語 *sāyaṇha*，意指傍晚，*evening*，《別雜》譯成「日沒時」，正是此意。以現代的眼光來看，日沒，傍晚，其確定的時間，可能因季節，或是所在處所的緯度，而有相當的差異。以台灣地區的夏季來說，下午五點還不能說是日沒。

以下引用兩個相關的用例：

南傳〈拘薩羅相應〉第 11 經：釋尊住在舍衛城東園鹿子母講堂，「其時，將日暮，世尊從宴默而起」（*Tena kho pana samayena bhagavā sāyaṇhasamayam patisallānā vuṭṭhio*），Bodhi 比丘譯成：Now on that occasion, in the evening, the Blessed One emerged from seclusion (Bodhi[2000]，173)。這相當於漢譯佛典的「晡時從禪覺」。然後，釋尊「出而坐於門外之小屋」，就在這樣的情境之下，釋尊與波斯匿王談論到一個非常實際的問題：如何判斷誰是阿羅漢？<sup>27</sup>

<sup>27</sup>在《雜含》第 1148 經，大正 2，頁 305 下—頁 306 上；《別雜》第 71 經，大正 2，頁 399 上—中，就沒有說到釋尊「晡時從禪覺」的情境。

另外，南傳〈梵天相應〉第 6 經說：時，世尊「晝日住」而「宴默」（*Tena kho pana samayena bhagavā divāvihāragato hoti patisallīno*）。Bodhi 比丘譯成：Now on that occasion, the Blessed One had gone for his day’s abiding and was in seclusion (Bodhi[2000]，242)。接下來的第 7 經，第 8 經，也是在描述相同的情境之下，梵天的法義對談。

〈梵天相應〉第 6 經與〈拘薩羅相應〉第 11 經，本來是完全不相干的經文，但我們可以想像成：這是在描述兩個前後連接的情境：釋尊先是如〈梵天相應〉第 6 經所說的：晝日住（*divāvihāra*）而「宴默」（燕坐、宴坐），到了傍晚，就如同〈拘薩羅相應〉第 11 經說的「晡時從禪覺」。

在南傳〈蘊相應〉第 80 經，釋尊就是乞食、食畢後，到樹林中「行晝日住而坐」，然後「獨一靜處，思惟禪思，作如是念」，再來是「晡時從宴默起」（「晡時從禪覺」）（參見下文 § 3.13.5.）。

在這情境之下，釋尊的「晝日住」是在「宴默（獨坐）」（巴利語 *patisallāna*；梵語 *prati-samlayana*；梵語佛典的用例，見 BHSD，p.370 所引），相當於《中含》的「燕坐」（「宴坐」），至於《雜含》的「從禪覺」與《別雜》的「從禪定起」，太過寬鬆。

§ 3.3.1. 《相應部》(28)〈舍利弗相應〉第 1 經—第 9 經<sup>28</sup>，提供另一個觀察的實例。

該相應第 1 經說：舍利弗乞食後，往安陀林，以行「晝日住」（*yena andhavanam tenupasankami divāhāraya.*）；然後，「入安陀

<sup>28</sup>《漢譯南傳》，15 冊，頁 354—頁 357；Bodhi[2000]，1015—1017。



林已，於一樹下爲晝日住而坐（*andhavanam ajjhogāhetvā aññatarasmim divāvihāram nisīdi*）。到這裡爲止，經文說舍利弗要去「晝日住」，到達安陀林之後，的確有「晝日坐」，可是並沒有說舍利弗坐著在作什麼。緊接的就說，舍利弗「晡時從宴默起」（*sāyaṇhasamayam paṭisallānā vutthio*），而回到祇樹給孤獨園。

阿難看到舍利弗「諸根欣悅，顏貌清淨」，就問「今日依何而住？」舍利弗說自己在安陀林是入初禪，以至於入滅受想定。也就是說，舍利弗是在樹下入九次第定，而最後起身回祇樹給孤獨園，經文統稱「晡時從宴默起」。這意味著，修習九次第定，是所謂的「宴默（獨坐）」（*paṭisallāna*）。

§ 3.3.2. 在另一個場景，《中部》第 151《乞食清淨經》開宗明義就說，舍利弗「晡時從宴默起」，而前去拜見釋尊（*Atha kho ayasma sariputto sayanhasamayam patisallana vutthito yena bhagava tenupasavkama*；（*Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi*[1995]，11433 譯爲：when it was evening, the venerable Śāriputta rose from meditation and went to the Blessed One）。釋尊說他「諸根欣悅，顏貌清淨」，並問到「舍利弗！如何之住，汝今日多住耶？」（*Katamena kho tvam, sariputta, viharena etarahi bahulam viharasi*）。舍利弗自稱多住「空住」（*suññatā-vihāra*）「大人住」（*mahāpurisa-vihāra*），依經文，「空住」是從乞食過程種種思惟觀察而來，而《乞食清淨經》對於思惟觀察的內容，有詳細的說明（參前文 § 2.5.）。

相對應的漢譯《雜含》第 236 經，就觀察的內容的說明雖較簡略，但經文一開始所說：

「爾時，尊者舍利弗晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食，乞食已，還精舍，舉衣鉢，洗足已，持尼師檀，入林中，晝日坐禪。時，舍利弗從禪覺，詣世尊所，稽首禮足，退坐一面」。

這樣的敘事背景，就是「入晝正受」或「晝日禪思」，以至於「晡時從宴默起」或「晡時從禪覺」（現行經文雖只說「舍利弗從禪覺」，但應有此意思）。《雜含》第 236 經的重點在於，從乞食過程的種種思惟，進一步：修行者如果發現，自己在乞食過程中，有種種煩惱生起，就要「爲斷惡不善故，當勤欲方便，堪能繫念修學」；如果發現自己沒有煩惱現行，就「願以此喜樂善根，日夜精勤，繫念修習」，舍利弗乞食之後的「入林中，晝日坐禪」，就是延續此一思惟觀察的結果<sup>29</sup>。

§ 3.3.3. 《維摩詰經》（*Vimalakīrtinirdeśa*）以不同的方式，呈現舍利弗在樹下「宴默」（*prati-saṃlayana*，燕坐、宴坐）的議題。

依《維摩詰經》〈弟子品〉所傳，釋尊要派人前去維摩詰的住處探病，第一個想到的就是舍利弗。但舍利弗「自謙」不足以承擔此一工作。

<sup>29</sup> 《瑜伽師地論》（卷 90）〈攝事分〉對此等思惟觀察的心理轉折，有這樣的說明：「謂如有一，若行，若住，如實了知煩惱有無。知有煩惱，便修斷行。知無煩惱，便生歡喜；生歡喜故，乃至令心證三摩地；由心證得三摩地故，如實觀察諸法無我，晝夜隨學，曾無懈廢」（大正 30，頁 812 中）。

舍利弗自述不去探病的理由是：「憶念我昔曾於林中宴坐樹下。時，維摩詰來謂我言」；這一句經文在新近發現的《維摩詰經》梵文本（頁 76）作<sup>30</sup>：tat kasya hetoḥr abhijānāmy ahaṃ bhagavann ekasmin samaye nyatamasmin vṛkṣamūle pratisamlīno bhūvan vimalakīrtiś ca lichavir yena tad vṛkṣamūlaṃ tenopasaṃkramya mām etad avocet.

「唯！舍利弗！不必是坐為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐」；新近發現的《維摩詰經》梵文本（頁 76）作：na bhadanta śariputraivaṃ pratisamlāyanaṃ samlātavyaṃ tathā tvaṃ pratisamlīnaḥ api tu tathā pratisamlīyaś ca yathā traidhātuke na kāyaś cittam vā saṃdrśyate.

經文接著說：不起滅定而現諸威儀，不捨道法而現凡夫事，心不住內，亦不在外，於諸見不動而修行三十七品，不斷煩惱而入涅槃等等，「是為宴坐」<sup>31</sup>。

《維摩詰經》這一段話，對其所認為「宴默」的意義與內容，有清楚明白的表示。

在〈舍利弗相應〉，舍利弗樹下「宴默（獨坐）」，是在修習

<sup>30</sup> 日本大正大學綜合佛教研究所學術調查團的高橋尙夫教授，於 1999 年 7 月 30 日，在西藏拉薩布達拉宮，發現了《維摩詰經》的梵文寫本（連同《智光明莊嚴經》），嗣該研究所於 2004 年 3 月 18 日刊行了《梵藏漢對照『維摩經』》（及《梵藏漢對照『智光明莊嚴經』》，再附一冊解說）。筆者手邊這套（三冊的）資料，是一位素未謀面，住在日本千葉縣的西野翠小姐所寄贈，盛情隆誼，感何可言。

<sup>31</sup> 此處引的是鳩摩羅什譯本，見大正 14，頁 539 下；至於支謙譯本，見大正 14，頁 521 下；玄奘譯本，見大正 14，頁 561 中。

九次第定。而《乞食清淨經》中，舍利弗住於「空住」，其內容則是針對乞食過程中的種種觀察思維，進一步的觀照反省。

在《維摩詰經》，舍利弗只單純的說「於林中宴坐樹下」，但可以合理的推想，這是舍利弗乞食後的「宴默（獨坐）」，只不過經文沒有說舍利弗當時是修持什麼法門。

嚴格說來，維摩詰居士所說「宴默」應有的內容，在《阿含經》／《尼柯耶》，並不陌生<sup>32</sup>。《雜含》第 926 經所說的「真實禪」<sup>33</sup>：

「不依地修禪，不依水、火、風；空、識、無所有、非想非非想而修禪；不依此世、不依他世，非日、月；非見、聞、覺、識，非得、非求、非隨覺、非隨觀而修禪」（大正 2，頁 236 上）。

《別雜》第 151 經的譯語是：

「如是不依於彼地、水、火、風，亦復不依四無色定，而生禪法。不依此世，不依他世。亦復不依日、月、星辰；不依見聞，不依識識，不依智知，不依推求心識境界，亦不依止覺知，獲得無所依止禪」（大正 2，頁 430 下一頁 431 上）。

<sup>32</sup> 參看 Lamotte[1944]，86—87（註解部分）；Lamotte[1962]，143 註解部分的討論（Sara Boin 英譯本，44 注解部分）。

<sup>33</sup> 《瑜伽師地論》（卷 36）就是引此經，作為釋尊開示「離言自性」的經證之一（大正 30，頁 489 中）。

南傳《增支部》十集第 6 經、第 7 經，十一集第 7 經—第 10 經，第 19 經—第 22 經，都可以看到極為類似的內容<sup>34</sup>，特別是，《增支部》十集第 7 經，十一集第 21 經與第 22 經，就是舍利弗所宣講的。

在《大乘起信論》說的「修行止觀門」中，可以看到這樣的用語：

「所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故。

所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毘鉢舍那觀義故；

「若修止者，住於靜處，端坐正意，不依氣息，不依形色，不依於空，不依地、水、火、風，乃至不依見聞覺知，一切諸想、隨念皆除，亦遣除想。一切法本來無相，念念不生，念念不滅，亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，即當攝來，住於正念」（大正 32，頁 582 上）

這一段論文，如果對照《雜含》第 926 經所說「真實禪」，或是《別雜》第 151 經的「無所依止禪」，固然多了「不依氣息，不依形色」<sup>35</sup>，但「不依於空，不依地、水、火、風，乃至不依見聞覺知，一切諸想、隨念皆除，亦遣除想」，可說大體相同。

§ 3.4.再舉一例。《增支部》八集 46 經<sup>36</sup>：其時，具壽阿那

<sup>34</sup> 《漢譯南傳》，25 冊，頁 170—頁 173，頁 260—頁 269，頁 304—頁 311。

<sup>35</sup> 《大乘起信論義記》說：「言不依氣息者，數息觀境。言形色者，骨瑣等青黃赤白四相也」（大正 44，頁 283 中）。

<sup>36</sup> 《漢譯南傳》，23 冊，頁 150—頁 154。

律行「晝日住」而「宴默」（Tena kho pana samayena āyasmā Anuruddho divāvihāraṃ gato hoti paṭisallīno），在這當中，有許多可意眾天（mamāpakāyikā devatā）來拜訪阿那律。「可意眾天」就是欲界的化樂天，可意眾天展現其等對顏色、美色（vaṇṇa）、聲音、音樂、歌謠（sara）與快樂（sukha）的宰制能力。針對這樣的能力展示，阿那律自制而「調御諸根」（indriyāni okkhipi），不受影響。

其後，阿那律「晡時從宴默起」，並前去拜見釋尊，報告整個經過；釋尊接著開示：女性成就八法，可以轉生可意眾天。

§ 3.5.下列諸例可以進一步顯示「宴默(獨坐)」（paṭisallāna）的多樣性。

南傳〈道相應〉第 11 經，釋尊想要「半月宴默」，要求弟子除了遞送食物之外，不要打擾（Icchāmaham, bhikkhave, aḍḍhamāsaṃ paṭisalliyitum. Namhi kenaci upasaṅkamitabbo, aññatra ckena piṇḍapātanihāra kenā）【Bodhi[2000]，1531 譯成：I wish to go into seclusion for half a month. I should not be approached by any one except the one who brings me almsfood.】。

〈道相應〉第 12 經，也是如此，唯一的差別是，釋尊想要「三月宴默」。

「宴默」圓滿之後，釋尊告訴弟子：在這段期間，是住於如同他當年成就正等覺時的狀態的一部分。換句話說，在「宴默」的期間，釋尊重新體驗一部分成就正等覺時的經驗。

巴利語本的集出者把這二部經都稱作〈住經〉（vihārasutta），這也許反應出，本文前面所引諸經的 divāvihāra（晝日住），正是

從事「宴默」。

相對應的《雜含》第 481 經則作：「我欲於此中，半月坐禪。諸比丘，勿復遊行，唯除乞食及布薩。即便坐禪，不復遊行，唯除乞食及布薩」（大正 2，頁 122 中）。

類似的情節，可見諸〈入出息相應〉，第 9 經的「半月宴默」，以及第 11 經的：「三月宴默」。特別是，在〈入出息相應〉第 11 經，釋尊告訴弟子：在這段「宴默」期間，他是修持入出息（安那般那）。相對應的《雜含》第 807 經則作：「我欲二月坐禪，諸比丘勿復往來，唯除送食比丘及布薩時」；「如來二月以安那般那念坐禪思惟住」（大正 2，頁 207 上一中；又見《雜含》第 808 經）。

§ 3.6. Lamotte ([1962], 142) 在譯解《維摩詰經》中舍利弗與「宴默」(prati-samlayana) 時，概括的說明「宴默」是 siesta (飯後午休)，休息，遠離，獨住，離開所有世間的聲音；「宴默」，是比丘乞食、食畢之後，於悶熱的午後時分，在樹林中的樹下修習，一直到傍晚時分 (sāyāhnasamaye；「晡時從禪覺」、「晡時從燕坐起」) 為止。

這樣的定義，是從外在的形式來說，而與前述「晝日住」的意義 (本文 § 1.3.)，相當接近，二者都說到 siesta (飯後午休)！而這樣定義可以讓我們大致理解宴默意義，可是從一些用例，可以顯示，並非一成不變。

從前一節 (§ 3.5.) 釋尊「半月宴默」與「三月宴默」的事緣，可知「宴默」不限於乞食食畢後修習；下文 (§ 3.11.) 會談到「晝則遠離，夜則宴默」，更顯示「宴默」可在夜間行之。至於下文 (本文 § 3.8.) 所說的波斯匿王的「宴默」，則顯示「宴默」有更

寬鬆的用例，不限於專勤的修行者，而從《中部》第 26《聖求經》，以及〈拘薩羅相應〉第 11 經，釋尊都是在舍衛城東園鹿子母講堂「晡時從禪覺」，這意味著釋尊並不是在樹林中的樹下宴默 (本文 § 3.2.2.)。

除了形式上的定義外，從前面的討論，「宴默」的內容可歸納如下。

在南傳〈梵天相應〉第 6 經，釋尊「晝日住」而「宴默」時，有兩位獨梵 (paccekabrahmā) 前來拜見釋尊，討論法義 (《中部》第 26《聖求經》，以及〈拘薩羅相應〉第 11 經，只是在「晡時從禪覺」後，進行法義對談)。

依南傳〈舍利弗相應〉第 1 經—第 9 經，舍利弗在「晝日住」與「晡時從宴默起」之間，是在修習九次第定。

在《雜含》第 236 經 (以及《中部》第 151《乞食清淨經》)，舍利弗於「林中入空三昧禪住」，是延續乞食過程中的思惟觀察。

至於《維摩詰經》中，維摩詰居士與舍利弗斟酌宴默應有的內容，從《雜含》第 926 經所說的「真實禪」看來，二者應該有內在的關聯性。

《增支部》八集 46 經則傳述：阿那律在「晝日住」而「宴默」時，有可意眾天來訪，在對談之後，可意眾天又對阿那律有所考驗。

釋尊的「半月宴默」與「三月宴默」，則在修習入出息念 (安那般那)，或是重新體驗當年在菩提樹下證悟的心境 (的一部分)。

這樣看來，在「宴默」時，修道者可以從事相當多樣化的活動。透過巴利語經文「宴默 (獨坐)」(paṭisallāna) 的用例，漢譯



「時，大均頭在閑靜之處，而作是念」(大正 2，頁 741 中)；  
 「是時，阿那律在閑靜之處，便作是念」(大正 2，頁 754 上)【同一經的稍後，則說：阿那律白世尊言：我在閑靜之處，思惟此義：戒與聞，此二法何者最勝乎？(大正 2，頁 754 中)】。

這一些經文，也是在描述同一情境。

如果延續前面所引述的「晝日住而宴默(獨坐)」的說明，那麼這一些經文說的比丘「獨一靜處禪思」，本質上，也是「晝日住」(《雜含》第 1094 經也說：釋尊剛成正覺時，「世尊獨一靜處，專心禪思，作如是念」；同見南傳〈梵天相應〉第 1 經)。

§ 3.8. 這一些經文，也許讓人以為：「宴默(獨坐)」(paṭisallāna) 是技術層次很高的東西，須要專心投入的練習。但是從波斯匿王的情況，似乎可以有不同的思考。

《雜含》第 1228 經說：「時，波斯匿王獨一靜處，禪思思惟，作是念：云何為自念？云何為不自念？」(大正 2，頁 335 下)。《雜含》第 1229、1230、1238、1239、1240 經又說「時，波斯匿王獨靜思惟，作是念」，譯語雖不一樣，但參較南傳〈拘薩羅相應〉第 4 經、第 5 經、第 6 經，也是說：idha mayham, bhante, rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ, cetaso parivitaṅga udapādi.，這與前引〈受相應〉第 11 經，用語完全相同，但情理上，很難期待波斯匿王會有如同僧眾那樣的修持<sup>37</sup>。

<sup>37</sup> 印順法師在〈佛教之興起與東方印度〉中說：「根本聖典中，雖也有波斯匿王信佛的傳說，其實是信心微薄，常常懷疑佛教」，並引若干事例來說明(見《以佛法研究佛法》，頁 70)。

§ 3.9. 因為波斯匿王也有「獨一靜處，禪思思惟，作是念」，讓人對「宴默(獨坐)」(paṭisallāna) 的技術性，有所保留。雖然如此，《雜含》第 65 經，第 66 經等卻又顯示「宴默(獨坐)」(paṭisallāna) 的重要功能：

○《雜含》第 65 經(大正 2，頁 17 上一中)

「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：常當修習方便禪思，內寂其心。所以者何？比丘常當修習方便禪思，內寂其心，如實觀察」。

○《雜含》第 66 經(大正 2，頁 17 中～下)

「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：常當修習方便禪思，內寂其心。所以者何？修習方便禪思，內寂其心已，如實觀察」。

《雜含》第 65 經，第 66 經的前半部，幾乎完全一樣。這種成對出現的經文，也可見諸《雜含》第 67 經、第 68 經(均編入〈陰相應〉)；第 206 經，第 207 經(編入〈六處相應〉)；第 367 經，第 368 經(編入〈因緣相應〉)；第 428 經、第 429 經(編入〈諦相應〉)<sup>38</sup>。

<sup>38</sup> 印順法師[1983]，上，107—110·251—252；中，83·144—145。又，《雜含》第 367 經，第 368 經，編入〈因緣相應〉，而現代學者已在西域發現梵文〈因緣相應〉(Tripāthī, Chandrabhāl 1962: *Fünfundzwanzig des Nidānasamyukta*, Sanskrittexte aus den Turfanfunden, Berlin: Akademie Verlag, vol 8.)；又，《法光雜誌》239 期(2009 年 8 月)，大田法師之大

《雜含》第 65 經—第 68 經，都屬於〈五陰誦〉〈陰相應〉，所以「觀察」的對象是五蘊。而且從《雜含》第 65 經經文最後所說「如觀察，如是分別·種種分別·知·廣知·種種知·……」，其實這可以透過「語辭代換」，擴充為十二經，那麼《雜含》第 65 經—第 68 經，共可得四十八經了！

再看下一對：

○《雜含》第 428 經（大正 2，頁 112 上）：

「爾時，世尊告諸比丘：當勤禪思，正方便起，內寂其心。所以者何？比丘禪思，內寂其心成就已，如實顯現。云何如實顯現？謂此苦聖諦如實顯現，此苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦如實顯現」。

○《雜含》第 429 經（大正 2，頁 112 上一中）：

「爾時，世尊告諸比丘：當修無量三摩提，專心正念。所以者何？修無量三摩提，專心正念已，如是如實顯現。云何如實顯現？謂此苦聖諦如實顯現，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦如實顯現」。

這一對經文屬於〈諦相應〉，而其譯文「當勤禪思，正方便起，內寂其心」，以及「當修無量三摩提，專心正念」，略有差別，其中的「三摩提」應是 samādhi。

---

作〈雜阿含在十誦律所言十八大經中的地位〉，提到：Jin-il Chung, A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama 《雜阿含經相當梵文斷片一覽》（東京：山喜房，2008），不知這兩份資料是否有助於理解此一問題？

在南傳〈蘊相應〉第 5 經，第 6 經；〈六處相應〉第 99 經，第 100 經；第 159 經，第 160 經；〈諦相應〉第 1 經，第 2 經，也是這樣的成對出現。

以南傳〈諦相應〉，第 1 經·第 2 經為例，巴利語本分別作：

Samādhiṃ, bhikkhave, bhāvētha, Samāhito bhikkhave, bhikkhu, yathābhūtaṃ pajānāti. Kiñca yathābhūtaṃ pajānāti? Idaṃ dukkhaṃ'ti yathābhūtaṃ. (諸比丘！應當修習定。諸比丘！得定之比丘，如實了知。以何為如實了知耶？此為苦，如實了知……)

Bodhi 比丘譯為：Bhikkhus, develop concentration. A bhikkhu who is concentrated understands things as they really are. And what does he understand as it really is? He understands as it really is: 'This is suffering'..... (Bodhi[2000], 1838)

Paṭisallāne, bhikkhave, yogamāpajjatha. Paṭisallīno bhikkhave, bhikkhu, yathābhūtaṃ pajānāti. Kiñca yathābhūtaṃ pajānāti? Idaṃ dukkhaṃ'ti yathābhūtaṃ. (諸比丘！應精勤於宴默！諸比丘！宴默之比丘，如實了知。以何為如實了知耶？此是苦，如實了知……)

Bodhi 比丘譯為：Bhikkhus, make an exertion in seclusion. A bhikkhu who is secluded understands things as they really are. And what does he understand as it really is? He understands as it really is: 'This is suffering'.. (Bodhi[2000], 1838)

《雜含》這幾對經文，與《相應部》應該有對應關係，但《相應部》都是三昧 (samādhi) 在前，「宴默 (獨坐)」(paṭisallāna)

在後；這種成對出現的經文，本來可以期待有固定的模式。

從這幾對經文，三昧 (samādhi) 與「宴默 (獨坐)」 (paṭisallāna)，地位一樣，作用相同，但「宴默 (獨坐)」 (paṭisallāna) 究竟是指什麼？似乎無法確定。

《瑜伽師地論》固然說到第 65 經，第 66 經，第 67 經，第 68 經<sup>39</sup>，以及第 206 經，第 207 經 (編入〈六入處相應〉)<sup>40</sup>。但我們無法從這些精要的解說，釐清「宴默 (獨坐)」 (paṭisallāna) 的意義。

大體上說，在這些成對的經文，三昧 (samādhi) 是廣泛的指稱定心的狀態，至少相當於以本文§ 1.1.所引《瑜伽師地論》說的「三摩呬多」(等引)，也就是說，以三昧 (samādhi) 為上位概念 (廣義的)，包括了禪 (dhyāna)、解脫 (vimokṣa)、三昧 (samādhi，狹義的)、正受 (samāpatti)。至於「宴默 (獨坐)」的範圍更廣，除了指進入三昧 (samādhi) 的方法外，還包括修道者當時其他的身心狀態。

**§ 3.10.**依《增支部》七集 57 經所說：具信、具戒、多聞、宴默 (paṭisallāna)、發動精進、具念、具慧的比丘，很快就能漏盡。

從這一經文，實在看不出宴默的具體內容，唯一可確定的是，宴默被看成是可以與信、戒、多聞等等，併列的修持項目。

**§ 3.11.**再看《雜含》第 855 經所說：「若聖弟子成就於佛

<sup>39</sup> 印順法師[1983]，上，107—111。

<sup>40</sup> 印順法師[1983]，上，251—253。

不壞淨，其心不起知足想，於空閑林中，樹下露地，晝夜禪思，精勤方便，能起勝妙出離隨喜」(大正 2，218 上)。相對應的《相應部》〈預流相應〉第 40 經則說：「已得佛證淨的聖弟子不滿足於此，晝則遠離，夜則宴默，如是住於不放逸，就能生歡欣」(So tena Buddhhe aveccappasādena asantuttṭho uttari vāyamati divā pavivekāya, rattiṃ paṭisallānāya. Tassa evaṃ appamattassa viharato pāmojjaṃ jāyati.) (英譯見 Bodhi[2000]，1827)。

在起「勝妙出離隨喜」之後呢？《雜含》第 855 接著說：

隨喜已，生歡喜；

生歡喜已，身猗息；

身猗息已，覺受樂。

覺受樂已，心則定。

若聖弟子心定者，名不放逸。

對應的《相應部》〈預流相應〉第 40 經則說：

「彼如是住於不放逸，就能生歡欣 (Tassa evaṃ appamattassa viharato pāmojjaṃ jāyati.)；

有歡欣，則生歡喜 (Pamuditassa pīti jāyati)；

歡喜，則身輕安 (Pītimanassa kāyo passambhati)；

身輕安，則受樂 (Passaddhakāyo sukhaṃ vediyati)；

有樂，則心得定 (Sukhino cittaṃ samādhīyati)；

得心定，則諸法顯現 (Samāhite cīte dhammā pātubhavanti)；諸法顯現，則入住於不放逸之數」

(Dhammānaṃ pātubhāvā appamādavihārī tveva saṅkhyāṃ gacchati)。



歡欣 (pāmojja)、歡喜 (pīta)、輕安 (passaddhi)、樂 (sukha)、定 (samādhi)，這五項，依《雜含》第 482 經所說，聖弟子如果要學遠離，喜樂具足身作證，就必須修滿這五法（及遠離五法）（本經的譯語為：隨喜、歡喜、猗息、樂、一心，見大正 2，頁 123 上）。

南傳〈聚落主相應〉第 13 經說到所謂的「法定」(dhammasamādhi)，在經文敘述的脈絡中，提到了十善業道、「歡欣、歡喜、輕安、樂、定」等五法，以及四無量心。依注解家的意見，「歡欣、歡喜、輕安、樂、定」等五法可以說就是「法定」<sup>41</sup>；相對應的《中含》第 20《波羅牢經》是說：「有法之定，名曰遠離，汝因此定，可得正念，可得一心」，然後開示斷十惡業道，念十善業道，接著是「修滿五法」，再結合四無量心，經文總結說：「是謂法定，名曰遠離。汝因此定，可得正念，可得一心」(大正 1，頁 447 上一中)，依經文的脈絡，法定是指整個過程。

§ 3.12. 在初期佛教所架構出來的修道次第中，以「修滿五法」為中心的次第，有非常多樣化的呈現<sup>42</sup>。

<sup>41</sup> 參看 Bodhi[2000]，1452，note 363；王瑞鄉[2008]，112 所引之資料。

<sup>42</sup> 南傳《長部》第 2《沙門果經》所見之修道次第（越建東[2006]稱作 SSP），也出現「修滿五法」(越建東[2006]，160 稱為「喜悅定型句」pāmujjam fixed sentence)，但《中部》第 27《象跡喻小經》所見 SSP，就沒有「喜悅定型句」。在《長部》本身，固然有另外 12 部經典出現了 SSP，但因表現的方式並不一致，特別是有好幾部是以「如《沙門果經》廣說」來呈現，這樣的「經文」，顯然是出自《長部》編集者之手，其原來的型態、內容如何？而「修滿五法」出現在許多不同的架構，這樣的現象顯示，構成

例如，傳為安世高所譯的《長阿含十報法經》所說：「行者多行九意喜。何等為九？一、為聞法喜；二、為念喜；三、為喜喜；四、為樂喜；五、為受猗喜；六、為安喜；七、為定喜；八、為止喜；九、為離喜」(大正 1，頁 238 下)；相對應的《長阿含》第 10《十上經》則作：「云何九修法？謂九喜本：一、喜；二、愛；三、悅；四、樂；五、定；六、如實知；七、除捨；八、無欲；九、解脫」(大正 1，頁 56 上)。

相對應的《長部》第 30《十上經》是說：「云何九法應多所作？九正思惟根法。即：正思惟者，欣生；有欣者，喜生；有喜心者，身寂靜；身寂靜者，樂生；有樂者，心定；心定者，知、見如色；知、見如實而已而[起]厭；厭已，而離欲；由離欲而解脫。此等九法是應多所作」。

西藏所輯出的《翻譯名義大集》稱為「先喜九種法」(Nava prāmodya-pūrvakā dharmāḥ)（見荻原雲來[1959]，59，No. 81）。

以「修滿五法」為中心，是指：往前看，有什麼法門或作為，可以次第產生歡欣、歡喜、輕安、樂、定等五法；往後看，就是在「心定」之後，如何在修道上更上一層樓。以此處所引的〈預流相應〉第 40 經來說，只說到：「得心定，則諸法顯現；諸法顯現，則入住於不放逸之數」。僅止於此，並沒有進一步的成就。

完整的說法，例如《集異門足論》<sup>43</sup>所說：

修道次第的「次第性」，有變動的可能。

<sup>43</sup> 《集異門足論》這種表達的方式，純粹是修行德目的「生起」次第，南傳《律藏》〈小品〉〈衣襪度〉傳述一則事緣，可以顯示，佛弟子或修道者在怎樣的情境之下，心理意向的轉折：毘舍佉請求釋尊容許她發與布施有關的八種願，如果有一天某位比丘命終，釋尊記說該比丘得沙門果，

「如有一類作是念言：我心長夜為貪瞋癡之所雜染，心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨。

若行惠施，便發起欣；

欣故，生喜心；

喜故，身輕安；

身輕安故，受樂；

受樂故，心定；

心定故，如實知見；

如實知見故，生厭；

厭故，能離；

離故，得解脫；

解脫故，證涅槃」（大正 26，頁 441 中）。

此處說的，是以布施而「修滿五法」，接著「法法相因，法法相益」而漸次成就，如實知見、厭離，離欲、解脫等等<sup>44</sup>。

在《阿含經》與《尼柯耶》等聲聞佛典，布施，持戒，四證淨，五解脫處，六念法門等等，都是「修滿五法」的因緣。南傳〈念處相應〉第 10 經則結合了念處法門與「修滿五法」（參《雜

而該比丘曾來過舍衛國。那麼我就可以確定該比丘曾接受我供養；想到這樣的因緣，心理就生起歡欣等等，這有助於根修習、力修習，見《漢譯南傳》，3 冊，頁 381—頁 382。

<sup>44</sup> 「如實知見」（或真實觀、正觀）→「厭離」→「離欲」（或「不樂」）→「解脫」→「解脫知見」，或類似的用語，是《雜含》常見的修道次第。《大毘婆沙論》對於「契經」所說：「依厭，離染；依離染，解脫；依解脫，涅槃」的解釋，可供參考（卷 28，大正 27，頁 145 下—頁 147 下）。

含》第 615 經，大正 2，頁 172 上一中）。〈聚落主相應〉第 13 經則是結合了「修滿五法」與四無量心。可見此一法門廣泛的應用。

在《雜含》第 855 經與〈預流相應〉第 40 經，「晝則遠離，夜則宴默」（及四證淨）是「修滿五法」的因緣。依此，宴默與三昧（samādhi，三摩地），有因果關係。

**§ 3.13.1.**「晝日住而宴默」，「獨一靜處，思惟禪思，作如是念」，「晡時從燕坐起」（「晡時從禪覺」），是以「宴默（獨坐）」（paṭisallāna），來串連修行者在一段時間內的行住坐臥，描寫修道者身心所處的狀態，而漢譯佛典在相對應的地方，常出現坐禪，禪思，思惟等譯語，這是譯者對此一語詞的理解，但《雜含》第 65 經與第 66 經等好幾對一起出現的經文，在經典集出者的眼中，「三摩地」（samādhi）與「宴默（獨坐）」（paṭisallāna），應是各有所指，否則不會以這樣的形態呈現。

**§ 3.13.2.**前文已說過（§ 3.5.），在《雜含》第 807 經，釋尊「二月宴默」之後，告訴弟子「若諸外道出家來問汝等：『沙門瞿曇於二月中云何坐禪？』汝應答言：『如來二月以安那般那念坐禪思惟住』」（大正 2，頁 207 上；又見本文 § 1.2.1.—§ 1.2.7. 關於「天住」的討論）。

《大毘婆沙論》在解說本經時說：

「問：佛宴坐時遍入一切靜慮、解脫、等持、等至，何故但說入持息念？答：雖入一切靜慮、解脫、等持、等至，而持息念是彼上首，是故偏說。復次，靜慮、解脫、等持、等至，

皆是息念前後眷屬，是故世尊說持息念」（卷 26，大正 27，頁 136 下）。

在注解家看來，《雜含》第 807 經的釋尊「二月宴默」，除了修習入出息之外，還廣泛的體會，經歷了靜慮（*dhyāna*）、解脫（*vimokṣa*）、等持（*samādhi*）、等至（*samāpatti*）等等，與增上心學有關的法門，而從《瑜伽師地論》對這幾個名相的解說（大正 30，頁 328 下一頁 329 上。詳見本文 § 1.1.），宴默時，可能體驗、修持的內容遍及各種定學，甚至不限於此（如釋尊在「三月宴默」的過程，重現、體驗當年證悟的經驗，見本文 § 3.5.）。

§ 3.13.3. 南傳《彌蘭王問經》提到這樣的問題：釋尊既然已經在菩提樹下圓滿成就，怎麼還須要「三月宴默」？那先比丘對此固有一番解說，而其提及宴默有 28 種功德（*paṭisallānaḡuṇā*），「宴默」的重要性，可見一斑<sup>45</sup>。

其實，同樣的問題，在《中含》第 191《大空經》，釋尊已經開示：

「如來以何義故，住無事處山林樹下，或居高巖，寂無音聲，遠離，無惡，無有人民，隨順燕坐耶？」

「如來但以二義故，住無事處山林樹下，或居高巖，寂無音聲，遠離，無惡，無有人民，隨順燕坐：娑雞帝三族姓子經第一者、為自現法樂居故；二者、慈愍後生人故。或有後生

<sup>45</sup> Horner[1963]，192—195；《漢譯南傳》，63 冊，頁 228—頁 230。

人，效如來住無事處，山林樹下，或居高巖，寂無音聲，遠離，無惡，無有人民，隨順燕坐」<sup>46</sup>（大正 1，頁 740 上）。

§ 3.13.4. 《大毘婆沙論》（卷 26）在解說《雜含》第 807 經，也提到類似的問題：

「問：世尊何故久宴坐耶？答：去、來諸佛過殑伽沙法爾皆應如是宴坐」（大正 27，頁 135 下）。

除了表示過去、未來諸佛，都是「法爾如此」的宴坐之外，還引述到包括尊者世友，大德<sup>47</sup>（指法救），以及脇尊者在內所提出的 14 種看法，而大德（法救）所說：「由二因緣如來經於兩月宴坐：一者、自受大法樂故；二者、哀愍諸有情故」，與《中含》第 191《大空經》的教示，完全相同。

§ 3.13.5. 南傳《蘊相應》第 80 經<sup>48</sup>，一開頭先說到：釋尊「行於迦維羅衛城乞食。食已，從乞食還到大林，行晝日住。入大林，坐於毘羅婆若樹下，以行晝日坐」(*Kapilavatthusmim pindaya caritva pacchabhāttam pindapatatikkanto yena mahavanam tenupasavkami divaviharaya Mahavanam ajjhogahetva*

<sup>46</sup> 大正 1，頁 740 上，同見《中含》第 77《娑雞帝三族姓子經》，大正 1，頁 545 上—中。

<sup>47</sup> 世友、大德（法救），脇尊者，都是部派的論師，在印度部派思想的論述上，有傑出的地位。參印順法師[1968]，245—268；272—281；314—321。

<sup>48</sup> 《漢譯南傳》第 15 冊，頁 135—頁 139；Bodhi[2000]，918—921。

beluvalatthikaya mule divaviharam nisidi.)。

接著又說：「時，世尊靜居宴默，心生如是思念」(Atha kho Bhagavato rahogatassa patisallinassa evam cetaso parivitakko udapadi；Bodhi[2000]，918 譯成：Then, while the Blessed One was alone in seclusion, a reflection arose in his mind thus:)。中間穿插著 Sahampati 梵天來訪，勸請釋尊要攝受諸比丘眾的情節。

然後是：「時，世尊暮時，由宴默而起，到尼拘律園」(Atha kho Bhagava sayanhasamayam patisallana vutthito yena nigrodharamo tenupasavkami；Bodhi[2000]，918 譯成：Then in the evening, the Blessed One emerged from seclusion)。

在本經，釋尊乞食、食畢後，到樹林中「行晝日住而坐」，然後「獨一靜處，思惟禪思，作如是念」，再來是「晡時從宴默起」(「晡時從禪覺」)。

相較之下，《雜含》272 經在這一方面的敘事，就略為簡化(大正 2，頁 71 下—頁 72 中)，只單純的說：

「爾時，眾中有少諍事，世尊責諸比丘故，晨朝著衣持鉢，入城乞食。食已，出，攝舉衣鉢，洗足，入安陀林，坐一樹下，獨靜思惟，作是念：眾中有少諍事，我責諸比丘。然彼眾中多年少比丘，出家未久，不見大師，或起悔心，愁憂不樂」。

值得注意的是，《瑜伽師地論》〈攝事分〉(卷 86) 解釋本經說：

「復次，由八因緣，如來入於寂靜天住：

一者、為引樂雜住者，令入遠離故。二者、為欲以同事行，攝遠離者故。三者、自受現法樂住故。四者、為與大族諸天示同集會故。五者、為以佛眼觀察十方世界，現大神化，隨其所應，作饒益事故。六者、為令諸聲聞眾，於見如來深生渴仰故。七者、為顯諸大聲聞，於所略說善能悟入故。八者、勸捨樂著戲論制作言詞故」(大正 30，頁 784 上—中)：

《瑜伽師地論》本身多次提及，天住是指「諸靜慮、諸無色住」(見本文§ 1.2.3.)，但此處說「寂靜天住」，不知確實的意義為何？《瑜伽師地論》卷 88 又提及「寂靜天住」(大正 30，頁 796 下)，但顯然是引述此處的說法，無助於衡定其意義。

不過，《瑜伽師地論》卷 70 (大正 30，頁 684 下)，以及卷 96 (〈攝事分〉大正 30，頁 851 中)，分別說到內容不相同的「三種寂靜」。兩類的「三種寂靜」，都與增上心學有關，特別是卷 96 說的「三種寂靜」，是在解說《雜含》第 474 經。此經是在開示：「諸行漸次寂滅」，「諸行漸次止息」，以及所謂的「勝止息，奇特止息，上止息，無上止息」。

這三種「寂靜」，在相對應的南傳《相應部》〈受相應〉分別作<sup>49</sup>：nirodha、vūpasama、passaddhi。前二者係修行者在九次第

<sup>49</sup> 雖然《雜含》第 474 經與南傳〈受相應〉第 11 經，可說具有「對應」關係，但在文本上，卻也呈現出值得注意的差異，特別是第三種「寂靜」，《雜含》第 474 經說的「勝止息、奇特止息、上止息、無上止息、諸餘止息無過上者」是指貪、恚、癡止息；但〈受相應〉第 11 經說的是六種 passaddhi，「貪、恚、癡止息」，只是其中的一種而已，但〈受相應〉第

定的不同階段，身心狀態會有如何的變化；勝止息等等，則是貪、恚、癡的止息。《瑜伽師地論》在解釋時，先總標：「寂靜」，然後說：

「彼諸受，應知略有三種寂靜：

一、由依止上定地故，下地諸受皆得寂靜；

二、由暫時不現行故而得寂靜；

三、由當來究竟不轉而得寂靜。

當知此中暫時不行，名為寂靜；令其究竟成不行法，名為止息」。

從此一角度來看，「寂靜天住」可說是天住，指「諸靜慮、諸無色住」，這呼應了《大毘婆沙論》所說釋尊「宴坐時遍入一切靜慮、解脫、等持、等至」（見本文 § 3.13.2.）。

§ 3.14.1. 錫蘭學者 Marasinghe 認為：南傳佛典所見諸天（devas）來拜見釋尊，絕大部分是在夜之將盡的破曉時分（abhikkantāya rattiyā；the latter part of the night）<sup>50</sup>，或是釋尊在「晝日住而宴默（獨坐）」的時候；前者以〈諸天相應〉第 1 經，第 2 經（S. i 1 etc.）為例；後者則見諸〈帝釋相應〉第 8 經，第

11 經的六種 passaddhi，卻可見諸《法蘊足論》（卷 9，大正 26，頁 493 下）！又，《漢譯南傳》（第 16 冊，頁 277—頁 278）把這六種 passaddhi，譯成「六輕安」，蔡奇林（[2008]，189，註 24）對此有所斟酌，應予參考。

<sup>50</sup> Bodhi[2000]，1，譯成：when the night has advanced。

17 經（S. i 225 233 etc.）。而這時釋尊是處於「三摩地」（samādhi）的狀態。

Marasinghe 又引據《增支部》六集 34 經目犍連「獨一靜處，思惟禪思，心生是念」（Atha kho āyasmato Mahāmoggallānassa rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso parivitaṅko udapādi），來強化其論述（Marasinghe[1974]，91—92），把這句經文譯成：This thought came to Mahā Moggallāna, go apart for solitude（Marasinghe[1974]，92，note 3），這樣的譯解，實在看不出目犍連是在「三摩地」中。

Marasinghe 引據 PED 把 Paṭisallīna 解釋為 Plunged into meditation。但經查對 PED（p. 401），Paṭisallāna（名詞）是指 retirement for the purpose of meditation, solitude, privacy, seclusion；而 Paṭisallīna（過去分詞）是 secluded, retired, gone into solitude, abstracted, plunged into meditation, separated，換句話說，絕大部分的用例都是指：遠離（人群），隔絕，獨在一處，離群自處的狀態，要更進一步，才是所謂的 plunged into meditation。

§ 3.14.2. Bodhi 比丘（與 Bhikkhu Ñāṇamoli）對相關經文的譯語，可以看出二者的差異。

《中部》第 26《聖求經》，釋尊「晡時從宴默起」，Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，251 譯為：Then, when it was evening, the Blessed One rose from meditation（本文 § 3.2.2.）

《中部》第 151《乞食清淨經》開宗明義就說，舍利弗「晡時從宴默起」，Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，11433 譯為：when it was evening, the venerable Śāriputta rose from

meditation (本文 § 3.3.2)。

《中部》第 147《教羅睺羅小經》，釋尊「獨一靜處，專精思惟，生如是念」Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，1126 譯為：while the Blessed One was alone in meditation, a thought arose in his mind。

《中部》第 63《摩羅迦小經》相同文句：爾時，具壽摩羅迦子宴默獨住，心生如是思惟 (Atha kho āyasmato mālukyaputtassa rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso parivitakko udapādi)。而 Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi ([1995]，533) 譯成：Then, while the venerable Malunkyaputta was alone in meditation, the following thought arose in his mind (本文 § 3.7.)。

也就是說，在 1995 年的《中部》譯文，是以 meditation，來理解「晡時從宴默起」與「獨一靜處，專精思惟」，這樣的譯法，也許是基於與 Marasinghe 相同的理解。

§ 3.14.3.但在 Bodhi[2000]，可以看到不同的譯法。

〈拘薩羅相應〉第 11 經，釋尊「晡時從禪覺」，Bodhi[2000]，173 譯：Now on that occasion, in the evening, the Blessed One emerged from seclusion。

〈梵天相應〉第 6 經，釋尊「晝日住」而「宴默」，Bodhi[2000]，242 譯成：Now on that occasion, the Blessed One had gone for his day's abiding and was in seclusion (本文 § 3.2.2.)。

〈道相應〉第 11 經，釋尊「半月宴默」，Bodhi[2000]，1531 譯成：I wish to go into seclusion for half a month. (本文 § 3.5.)。

〈蘊相應〉第 80 經，釋尊「獨一靜處，專精思惟，生如是

念」，Bodhi[2000]，918 譯成：Then, while the Blessed One was alone in seclusion, a reflection arose in his mind thus (本文 § 3.13.5.)。

從這四個譯例，足以顯示，在 2000 年時，Bodhi 已經對這幾個在《尼柯耶》出現的定型句，有不同的理解。

附帶說到，Thanissaro 比丘翻譯《中部》第 26《聖求經》，釋尊「晡時從宴默起」的段落<sup>51</sup>，譯成 Then in the evening, emerging from seclusion, he said to Ven. Ananda, "Ananda, let's go to the Eastern Gatehouse to bathe our limbs."，也是把「宴默」譯成 seclusion。

釋尊是不是在「三摩地」(samādhi) 的狀態與諸天「見面」·交談，在教理上確有討論的空間，但修行者在「宴默(獨坐)」或是「獨一靜處，專精思惟，心生是念」時，是否是處於「三摩地」的狀態，是別一問題。

§ 3.15.依《增支部》八集 46 經的傳述，阿那律(Anuruddha，阿尼盧頭，無滅)在「晝日住」而「宴默」時(Tena kho pana samayena āyasmā Anuruddho divāvihāraṃ gato hoti paṭisallīno)，有欲界的化樂天(可意眾天)來訪；諸化樂天依阿那律的請求而令一切變化成青色等等，而且還展示其等對音樂等的駕馭能力(見本文 § 3.4)。

這段事緣，漢譯資料有三種不同的傳本，內容比《增支部》八集 46 經複雜，此處引《阿毘曇毘婆沙論》的說法來說明<sup>52</sup>。

<sup>51</sup> <http://www.accesstoinight.org/tipitaka/mn/mn.026.than.html> (March 10, 2010)

<sup>52</sup> 另二個傳本見《大毘婆沙論》卷 40，大正 27，頁 206 下一頁 207 上；卷

- A 「曾聞：尊者阿尼盧頭，於一林中，跏趺坐禪。  
 有四快意天女，自化其形，端正極妙，來詣尊者阿尼盧頭所，作如是言：尊者阿尼盧頭！我是快意天，能於四處，自在變化，若欲見我身何色者，我悉能現，以娛樂之。
- B 是時阿尼盧頭，作是思惟：我今應當作不淨觀。  
即起初禪不淨觀，而不能令此觀現在前。乃至欲起第四禪不淨觀，亦復不能。
- C 復作是念：彼是種種色，若當純是一色，我則能起。  
 即語天女言：諸姊妹！盡作青色。  
 是時，天女即作青色。  
復作不淨觀，猶故不能。  
 復作是言：諸姊妹！盡作黃色。  
 是時，天女即作黃色。  
 復起不淨觀，猶故不能。  
 復語之言：諸姊妹！盡作赤色。  
 是時，天女即作赤色。  
 復起不淨觀，猶故不能。  
 問曰：尊者阿尼盧頭！何故語諸天女作種種色耶？  
 答曰：  
 復作是念：移轉其色，我或能起不淨觀。  
 復次，欲觀彼色好不好相，故如是語。

85，大正 27，頁 438 下一頁 439 上。這三個傳本的情節，雖然大體相同，但就此一事緣發生的時間、地點，有所不同，敘述的文句也有相當的差異，同一部論典裏（《大毘婆沙論》），在討論相同問題，引用的同一經文，竟會有此一現象，應該不單是翻譯的問題。

- 復作是念：白色隨順骨相，彼若作白色者，我能作不淨觀。  
 即語言：姊妹！汝作白色。  
 是時，天女即作白色。  
 起不淨觀，猶故不能。
- D 復作是念：此諸天女，端正殊妙，即時默然，閉目不看。  
 是時，天女忽然不現。（卷 21，大正 28，頁 154 中）：

說一切有部主張：不淨觀可以緣欲界所有的色處。既然如此，此段經文傳說，阿那律無法緣快意天女起不淨觀，就必須加以解說。論文最後說：雖然阿那律尊者不能緣快意天而起不淨觀，這是阿那律本身能力不夠；其他的利根聲聞，如尊者目犍連、舍利弗等，還有辟支佛、佛陀就可以緣欲界天而起不淨觀<sup>53</sup>。

關於不淨觀的諸門分別，《大毘婆沙論》認為：聖者、異生都能起不淨觀；在「所依身」方面，只有欲界身，才能作此觀，即使如此，但只有三洲（東勝身洲、西牛貨洲、南瞻部洲）的人能現起，六欲天因為沒有青瘀等相，所以六欲天不能起不淨觀<sup>54</sup>；

<sup>53</sup> 釋迦菩薩在菩提樹下將要成正等覺時，魔王來擾，試圖讓釋迦菩薩退心，在這過程中，有魔王的三位女兒參與其事，釋迦菩薩當時就提到不淨觀。參見《大智度論》卷 14，大正 25，頁 165 中一下；相關的佛典文獻，Lamotte[1949]，880，note 1 有相當詳盡的引述。

<sup>54</sup> 《大毘婆沙論》的主要見解是：天中無有青瘀等相故，六欲天唯能後起。但也引述一則「有說」：初、後，皆為人趣，六欲天無有青瘀等不淨相故，都不現起（大正 27，頁 208 上）。所謂「後起」，參看《大毘婆沙論》所說：順決擇分的諸門分別，「人中，三洲能起，非北俱盧。天中雖能起，而後起，非初，謂先人中起已，後退，生欲天中，由先習力續復能起。

「界者」，以人身作不淨觀時，只有心理狀態在繫屬於欲、色界時才可以，從另一角度（「地者」）來說，人身的心理繫屬於欲界，或是靜慮中間，及四靜慮，四近分等十種狀態時，都可以起不淨觀。至於不淨觀的「所緣」，是欲界的一切色處，都可以作為生起不淨觀的對象（見大正 27，頁 206 下，頁 207 下一頁 208 上）。

附帶說到，南傳《清淨道論》對此問題的看法，與《大毘婆沙論》的見解，其實不會差太遠。《清淨道論》在討論四十業處的種種性質時，就「依禪的區別」來說，身隨念及十不淨是屬於初禪的；就「依地」而言：十不淨，身隨念及食厭想十二種，於諸天中是不會現起的（葉均[2005]，111、113）。

《大毘婆沙論》就是在討論：不淨觀以欲界的一切色處為對象的問題，而引述了阿那律與快意天女的這一段經文。

這段經文顯示，阿那律「於一林中，跏趺坐禪」，等同於《增支部》八集 46 經所說：阿那律「晝日住」而「宴默」，快意天說明她們的能力（A 段），之後，阿那律嘗試在初禪到四禪的狀態之下，作不淨觀，卻無法成功（B 段）。接著再請快意天分別變化為青、黃、赤、白純一色，同樣也是失敗；C 段的內容就是《增支部》傳本的前半段，只不過沒有阿那律嘗試起不淨觀的情節。不得已，阿那律只好「即時默然，閉目不看」，等同於《增支部》所說「調御諸根」。

快意天（可意眾天）是欲界第五天（化樂天）；快意天到了之後，阿那律「即起初禪不淨觀，而不能令此觀現在前」，表示當時阿那律並不是在初靜慮（初禪）的狀態。

問：何故天中不能初起？答：彼處無勝厭離等作意故」（卷 7，大正 27，頁 33 中）

§ 3.16.1. 阿那律是否可能在初靜慮（初禪）的狀態，與可意眾天交談？此一問題也可以從教理的角度來觀察（以下的討論，可看成是「因論生論」）。

依南傳《論事》所傳，上座部對東山住部（Pubbaseliyas）所主張：一、入等至者能發語表（II 5：samāpannessa atthi vacibhedo）；二、入等至者能聽到聲音（XVIII 8：samāpanno saddaṃ suṇāti），提出批評<sup>55</sup>。《論事》的批評，是因東山住部主張初靜慮（初禪）能發出聲音，以及初靜慮（初禪）可以聽到聲音，但在討論的過程，似乎遍及各種靜慮。依 PED（p.686）的說法，samāpanna 本來是指成就，到達，進入<sup>56</sup>等等，但在《論事》此處，特別是指證得 samāpatti（等至）。

東山住部是大眾部所細分出來的部派<sup>57</sup>，而依《異部宗輪論》所傳，大眾部主張：在等引位（samāhita，三摩呬多）有發語言（大正 49，頁 15 下）。依《瑜伽師地論》的解說，等引，包含了靜慮（dhyāna）、解脫（vimokṣa）、等持（samādhi）、等至（samāpatti）（大正 30，頁 328 下一頁 329 上，詳見本文 § 1.1.），這可說包

<sup>55</sup> 詳見 Shwe Zan Aung and Rhys Davids[1915]，120—123；331—332。《漢譯南傳》，61 冊，頁 215—頁 222；62 冊，頁 317—頁 318。又，《漢譯南傳》沿用日譯本南傳大藏經的譯語，而稱「入定者發語言」、「入定者聞聲」，但「定」之一詞，意思太廣泛，此處依 PED 的解說，改為「等至」。

<sup>56</sup> 參《大毘婆沙論》（卷 161）：（靜慮等之）入出有五種：地入出、行相入出、所緣入出、異類心入出、剎那入出（大正 27，頁 815 上一中）。又參《大毘婆沙論》（卷 185）：（從等持出）有五種：一、地；二、行相；三、所緣；四、異類心；五、剎那（大正 27，頁 928 下一頁 929 中的討論）。

<sup>57</sup> 參看印順法師[1981]，341—353 的論述。



括一切定境了。

大眾部爲什麼主張「在等引位有發語言」？在大眾部的佛陀論裏，佛陀「常在定」（大正 49，頁 15 下）。既然佛陀常在定而能說法，那麼就不能說在定中不能發語言。

大眾部「在等引位有發語言」的主張，窺基在《異部宗輪論疏述記》（卷 1）解說：「在等引位之心，不唯緣定境，故一心內得有多緣，亦緣語業，許發言故。未見定中許發身業，身是定依，依動之時，心隨動故便應住散。調伏心者，謂緣定境心，其心柔順，故名調伏，此顯發語亦住定心，非謂住散心方能起語業。即此調伏定心之內，亦有諍作意，散境剛強，非極調順，故名有諍。諍是過失之異名也。緣散境心，名諍作意。此中意顯一定心中，亦有發語，一心二境，一定心內，亦取散境，一心二緣，此加行時，唯緣定境，後多相續在等引心。設更異緣，不失舊境，雖亦緣散，仍名定心」（CBETA, X53, no. 844, p. 580, c-p. 581, a // Z 1:83, p. 224, b-c // R83, p. 447, b-p. 448, a）。

§ 3.16.2. 佛教對世間諸法的分類中，聲（śabda；sadda）與語言（vāc；vācā）是不同的，所以修行者在等至的狀態底下，是否能講話與聽聞聲音，並不一樣。《大毘婆沙論》（卷 13）：

「聲處有八種，謂執受大種因聲、非執受大種因聲；此各有二，謂有情名聲、非有情名聲；此復各有可意、不可意別，故成八種」<sup>58</sup>。

<sup>58</sup> 大正 27，頁 64 中。此處提到另一種分類，但只是開合的差異。

《俱舍論》說到相同的分類，且進一步解說：

「執受大種為因聲者，謂言、手等所發音聲。  
風、林、河等所發音聲，名無執受大種為因。  
有情名聲，謂語表業。餘聲則是，非有情名。  
有說：有聲通有執受及無執受大種為因，如手鼓等合所生聲」  
（大正 29，頁 2 下）。

聲音有兩種基本分別：一個是從有「執受」的四大種所發出的聲音，另一個是從無執受的四大種所發出的聲音。有執受是有感覺苦樂的意思，而無執受是無感覺苦樂的意思，例如有意義的語言音聲，是有執受所發出的，而如無意義的風雨聲音，是無執受發出的。「有執受」及「無執受」，其內容再分爲「有情名」及「無情名」兩種，有情名是能詮意義的聲音，非有情名是無意義的聲音。又，「有情名」與「非有情名」之下，再分爲各有「可意聲」及「不可意聲」兩種，能使人發出愉快之感的聲音，叫做「可意聲」，相反者叫做「不可意聲」。有執受、無執受是從體而言，有情名及無情名是從其「作用」而言，可意、不可意是約其結果而分（見李世傑[1977]，30）。

語言（vāc；vācā）是「有執受大種所發出」的「有情名」，這與其他的聲音是有區別的。

§ 3.16.3. 《大毘婆沙論》（卷 80）說：

「第二靜慮滅語言本。語言本者，謂尋與伺，如《契經》說：

「要尋伺已，能發語言，非不尋伺。」第二靜慮尋伺已滅，無語言本，故說定生。

「第二靜慮名聖默然故名定生，如《契經》<sup>59</sup>說：「佛告目連：汝等勿輕第二靜慮，此是聖者默然法故」（大正 27，頁 416 中）。

論文所引經文「要尋 (vitarka; vitakka) 伺 (vicāra) 已，能發語言，非不尋伺」。在現傳的《雜含》568 經是說：「有覺，有觀，名為口行」、「有覺，有觀故，則口語，是故有覺有觀是口行」（大正 2，頁 150 上；《雜含》的「覺、觀」，就是尋、伺的異譯）。

此一經文在南傳《相應部》〈質多相應〉第 6 經作：「尋、伺為語行」(kasma vitakkavicara vacisavkharo)、「居士！先尋求、伺察而後發語，是故尋伺為語行」(Pubbe kho, gahapati, vitakketva vicaretva paccha vacam bhindati, tasma vitakkavicara vacisavkharo)

60

要先有尋、伺（「覺、觀」）為基礎，才能發而為語言，顯示語言與內心的關聯。

<sup>59</sup> 《雜含》第 501 經，大正 2，頁 132 上一中；南傳〈比丘相應〉第 1 經（《漢譯南傳》，14 冊，頁 349—頁 350；Bodhi[2000]，713—714）。

<sup>60</sup> 《漢譯南傳》，16 冊，頁 371；Bodhi[2000]，1322 譯成：“thought and examination are the verbal formation”；“First one thinks and examines, then afterwards one breaks into speech; that is why thought and examination are the verbal formation。又見《中部》44《有明小經》（《漢譯南傳》，10 冊，頁 22；Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，399）。

§ 3.16.4. 《異部宗輪論》既然把大眾部主張「在等引位有發語言」，列作部派異論，表示其他部派有不同見解。

《大毘婆沙論》（卷 185）對於「在定不能聞聲」，略有討論（大正 27，頁 929 下）。這是針對目犍連在「無所有處定」狀態之下的一則事緣，引發討論。論文是說：

「如毘奈耶說：『尊者大目犍連告諸苾芻言：具壽！我自憶在鷲峰山住無所有處定，聞曼陀呾尼池邊有眾多龍象哮吼等聲。時，諸苾芻共相謂言：今此大目犍連自稱得過人法，必無是事！應共壞之。所以者何？住初靜慮者尚不聞聲，何況住無所有處定。便以此事白佛。佛時告曰：汝等不應壞大目犍連。所以者何？大目犍連如想而說』。故毘奈耶雖作是說，而不分別，由此或有疑：彼尊者在定聞聲。欲令此疑得決定故，顯彼尊者起定聞聲」。

論文所引用《毘奈耶》傳述<sup>61</sup>，重點有二：一、目犍連在王舍城靈鷲山 (Gṛdhrakūṭa; Gijjhakūṭa pabbata)<sup>62</sup>入無所有處定時，聽到遠在曼陀呾尼池 (Mandākinī)<sup>63</sup>旁邊的龍象等聲音；二、眾比丘認為：在初靜慮的狀態下，就不可能聽到聲音，因而質疑目

<sup>61</sup> 《十誦律》（卷 59，大正 23，頁 440 下一頁 441 中）傳述三個類似的事緣（目犍連分別入於空無邊處定，識無邊處定，無所有處定）。

<sup>62</sup> 王舍城五山之一，參看《印佛固辭》，208—209、529（王舍城五山）；DPPN, I, 762—763。

<sup>63</sup> 七湖之一，據傳在「大雪山」北，是大龍象王浴池，參看《印佛固辭》，405—406；DPPN, II, 443—444。

鍵連修道的成就。

《大毘婆沙論》認為：目犍連是在出定的狀態之下，聽到聲音。其經過是：目犍連先由欲界善心進入初靜慮，然後進入第二靜慮，次第昇進，以至於無所有處定；再由無所處定，順次「下降」，回到欲界善心，就在這個時候，聽到龍象等的聲音；接著目犍連又從欲界善心，次第進初靜慮，第二靜慮，以至於無所有處定。因為目犍連「於定自在入、出迅疾」，但是只能分辨「初入定心」及「後出定心」，目犍連其實是歷經二次的入出定的循環，「於其中間諸心相續，不審分別」，才會誤以為自己是在初靜慮中「聞曼陀拏尼池邊有眾多龍象哮吼等聲」。

《大毘婆沙論》這樣的解說，固然維持了「初靜慮不聞聲」的主張，但仍留下一個問題：靈鷲山位在王舍城，與曼陀拏尼池（Mandakini），距離很遠，目犍連如何能聽到？

§ 3.16.5. 關於此一問題，《瑜伽師地論》先在〈攝決擇分中〈三摩呬多地〉〉認為：「復有補特伽羅已得離欲，從定起已，或於一時，彼三摩地相間相雜作意而轉；或於一時，不相間雜。若遇聲緣，從定而起，與定相應意識俱轉餘耳識生，非即彼定相應意識能取此聲。若不爾者，於此音聲不領受故，不應出定。非取聲時，即便出定。領受聲已，若有希望，後時方出」（《瑜伽師地論》卷 63，大正 30，頁 650 下）。

這樣看來，《瑜伽師地論》認為在定中可以聞聲。但在定中是否能發語言？《瑜伽師地論》有不同的看法。前文（本文 § 3.13.5.）已經提及，《瑜伽師地論》〈攝事分〉在解說《雜含》第 474 經時，提及「三種寂靜」，前二種是「由依止上定地故，下地

諸受皆得寂靜」與「由暫時不現行故，而得寂靜」。論文接著再說：

「樂言論者廣生言論，染污樂欲展轉發起種種論說，名為語言。即此語言，若正證入初靜慮定，即便寂靜」；

「又麤尋、伺能發語言，諸未得定，或有已得還從定起，能發語言，非正在定。正在定者，雖有微細尋、伺隨轉而不能發所有語言，是故此位說名一切語言寂靜，是名第二義門差別」（大正 30，頁 851 中）。

§ 3.16.6. 《瑜伽師地論》的解釋，可說是《雜含》第 474 經的「依文解義」，經文是說<sup>64</sup>：

「初禪正受時，言語寂滅（Pathamam jhanam samapannassa vaca niruddha hoti）。第二禪正受時，覺觀寂滅（Dutiyam jhanam samapannassa vitakkavicara niruddha honti）。第三禪正受時，喜心寂滅。第四禪正受時，出入息寂滅。空入處正受時，色想寂滅。識入處正受時，空入處想寂滅。無所有入處正受時，識入處想寂滅。非想非非想入處正受時，無所有入處想寂滅。想受滅正受時，想受寂滅，是名漸次諸行寂滅」；  
「初禪正受時，言語止息（Pathamam jhanam samapannassa vaca vupasanta hoti）。二禪正受時，覺觀止息（Dutiyam jhanam samapannassa vitakkavicara vupasanta honti）。三禪正受時，

<sup>64</sup> 大正 2，頁 121 中；南傳《相應部》〈受相應〉第 11 經（《漢譯南傳》，第 16 冊，頁 276—頁 278；Bodhi[2000]，1270—1272）。

喜心止息。四禪正受時，出入息止息。空入處正受時，色想止息。識入處正受時，空入處想止息。無所有入處正受時，識入處想止息。非想非非想入處正受時，無所有入處想止息。想受滅正受時，想受止息，是名漸次諸行止息」。

這二段經文唯一的差異是「寂滅」與「止息」，《瑜伽師地論》〈釋事分〉所說「三種寂靜」前二種，就是在區別這二者。經文說「語言寂滅」、「語言止息」，依論文的意思，修行者既無法講話，也無法聽到別人說話。

《雜含》第 474 經的說法，在《成實論》（卷 2）說是「九次第滅」：

「九次第滅者，入初禪滅語言；二禪滅覺觀，三禪滅喜，四禪滅出入息，虛空處滅色相，識處滅無邊虛空相，無所有處滅無邊識相，非想非非想處滅無所有想，入滅盡定滅受及想也」（大正 32，頁 253 中）。

§ 3.16.7. 「九次第滅」(Nava anupubbanirodha)，在經論中，有不太一致的說法<sup>65</sup>，以初靜慮（初禪）與第二靜慮（二禪）來說：

A. 《長含》第 10《十上經》「九證法」：云何九證法？謂九盡。若入初禪，則聲刺滅。入第二禪，則覺觀刺滅」（大正 1，頁

<sup>65</sup> 《長含》第 28《布吒婆樓經》從不同的的角度來表述九次第定的「九次第滅」（大正 1，頁 110 上—中）；參《長部》第 9《布吒婆樓經》（《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 198—頁 201）。又參 Bronkhorst[1993]，90—91 的說明。

56 下)。

- B. 《舍利弗阿毘曇》「九滅」：何謂九滅？若入初禪定，言語刺滅。若入二禪定，覺觀刺滅」（大正 32，頁 643 上—中）。
- C. 南傳《長部》第 33《等誦經》：「九次第滅」：成就初靜慮者，欲想已滅；成就第二靜慮者尋、伺已滅（《漢譯南傳》，8 冊，頁 273）。
- D. 南傳《長部》第 34《十上經》：九法應作證：即「九次第滅」（引述《等誦經》的說法）（《漢譯南傳》，8 冊，頁 300）。
- E. 南傳《增支部》九集 31 經：「九次第滅」：若具足初靜慮，則滅欲想已。若具足第二靜慮，則滅尋、伺已（《漢譯南傳》，24 冊，頁 76）。

§ 3.16.8. 《長含》的《十上經》說初靜慮「聲刺滅」，《舍利弗阿毘曇》則是初靜慮「言語刺滅」，多了一個「刺」字。刺，是什麼？

《中舍》第 84《無刺經》說：「入初禪者，以聲為刺；入第二禪者，以覺觀為刺」；南傳《增支部》十集 72 經也有相同的說法：pathamassa jhanassa saddo kantako；dutiyaassa jhanassa vitakkavicara kantaka<sup>66</sup>。

kaṅṭaka，在漢譯佛典譯作：刺，利刺，荆，棘與怨家等等（《荻原梵漢》，310）；PED（178B）則有更多樣化的解說：thorn, any instrument with a sharp point, a bone of the spine, (fig.)an obstacle, hindrance, nuisance。

<sup>66</sup> 分見大正 1，頁 561 上；《漢譯南傳》，25 冊，頁 26—頁 27。

《成實論》(卷 12) 對於初靜慮以聲為刺，有這樣的解說：

「經中說：行者若入初禪則語言滅，覺觀是語言因，云何有語言因而語言滅？若謂覺觀猶在，但語言滅者，若人在欲界，心不語言時，亦名為滅。

問曰：若初禪中無覺觀者，應名為聖默然，而佛但說二禪為聖默然，不說初禪，故知初禪應有覺觀！

答曰：以近覺觀，故不說默然。非覺觀相應，故不說也。

又經中說：初禪有音聲刺，故不說默然。

問曰：初禪何故以音聲為刺？

答曰：初禪住定，心弱如花上水，第二禪等住定，心強如漆漆木。又觸等，亦名為初禪刺，以觸能令起初禪故，二禪等不爾。所以者何？以初禪中，諸識不滅故，第二禪等五識滅故」(大正 32，頁 340 上)。

依一般的說法，初靜慮是<sup>67</sup>：離欲、惡不善法，有尋有伺(有覺有觀)，離生喜樂，初靜慮具足住。第二靜慮是：尋、伺(覺、觀)寂靜，內等淨，心一趣性，無尋無伺，定生喜樂，第二靜慮具足住(vitakkavicaranam vupasama ajjhataṃ sampasadanam cetaso ekodibhavam avitakkam avicaram samadhijam pitisukham dutiyam jhanam upasampajja viharati.)。

既然初靜慮還有尋有伺(有覺有觀)，而尋伺是語言的根本

<sup>67</sup> 參看《法蘊足論》(卷 6—7)，大正 26，頁 482 上—頁 484 中；《大毘婆沙論》(卷 80)，大正 27，頁 412 上—頁 415 上。Lamotte[1949]，1023—1024，列出九次第定之梵巴版本定型文句，可供參考。

(如前§ 3.16.3.所述)，那麼說初禪「語言滅」，就有斟酌的餘地。《成實論》說「若謂覺觀猶在，但語言滅者，若人在欲界，心不語言時，亦名為滅」，正好與《瑜伽師地論》解說《雜含》第 474 經所述：「正在定者，雖有微細尋、伺隨轉而不能發所有語言，是故此位說名一切語言寂靜」(如前§ 3.16.5.所引)，完全相反。

《成實論》以「初禪住定，心弱如花上水，第二禪等住定，心強如漆漆木」，來疏解初靜慮以聲為刺的經文，如果以此為準，而第二靜慮既然是「心強如漆漆木」，經說第二靜慮是無尋無伺(無覺無觀)，《雜含》第 501 經更說第二靜慮是「聖默然」，怎能說第二靜慮以尋伺(覺觀)為刺？

《雜含》第 501 經(大正 2，頁 132 上)透露出這一層意義。

依經文，目犍連在王舍城耆闍崛山<sup>68</sup>「獨一靜處，作如是念」：什麼是聖默然？接著想到，第二靜慮就是聖默然；所以就「具足住、多住」第二靜慮，但是「住已」之後，卻「復有覺有觀心起」！這一點，在相對應的南傳〈比丘相應〉第 1 經是說：在我安住於第二靜慮後，生起了伴隨著『尋』的「想」與「作意」(Tassa mayham, avuso, imina viharena viharato vitakkasahagata sabba manasikara samudacaranti)<sup>69</sup>。身在王舍城竹園精舍的釋尊，以神通力來到耆闍崛山，勸勉目犍連。目犍連再接再勵的持續修習第二靜慮。

既然目犍連已經安住於無尋無伺(無覺無觀)的第二靜慮，怎會「復有覺有觀心起」？

<sup>68</sup> 也就是前文§ 3.16.5.的靈鷲山。

<sup>69</sup> Bodhi[2000]，713 譯作：When I dwelt therein, perception and attention accompanied by thought assailed me.

值得注意的是，第二靜慮定型文句第一句是「尋、伺（覺、觀）寂靜」（vitakkavicaranam vupasama），但又說到「無尋無伺」（avitakkam avicaram），其中的 vūpasama（vyupaśama），究何所指？前文討論九次第滅（§ 3.13.5與§ 3.16.6.）已經提及，《雜含》第 474 經的「漸次諸行寂滅」，「漸次諸行止息」，其實只是「由依止上定地故，下地諸受皆得寂靜」與「由暫時不現行故，而得寂靜」，並不是真正的完全消除。那麼，這一方面顯示，修行者在經過一番努力後，可以證得第二靜慮，體會禪悅，但還要「修習，多修習」。修行者在第一次證得第二靜慮之後，不可能從此以後，就可以自由自在的入定出定，任運自然。既然在修行者本身，尋伺（覺觀）只是暫時「被壓住」而不現行，自有可能隨時出現。

就此而論，依「九次第滅」，固然可以說：第二靜慮，尋伺（覺觀）寂靜；但在暫時不現行，而隨時可能再現的脈絡之下，也可說「入第二禪者，以尋伺（覺觀）為刺」。

§ 3.16.9.依《中含》第 32《未曾有法經》所傳<sup>70</sup>：釋尊在乞食，食畢之後，「入神室燕坐」。其間，天地雷雨交加，「殺四牛·耕者二人」。之後，釋尊「晡時燕坐而起，從神室出，露地經行」，剛好送葬的行列經過，「大眾喧鬧，其聲高大，音響震動」。釋尊請問怎會如此？送葬的人說明其經過，但也感到好奇：釋尊怎會有這問題？於是就問釋尊：

「向者不聞聲耶？」

<sup>70</sup> 大正 1，頁 471 中一下，但相對應的《中部》第 123《希有未曾有法經》並沒有此一事緣。

（釋尊）答曰：我不聞聲。

復問：向為眠耶？

（釋尊）答曰：不也。

復問：時寤不聞此大聲耶？

（釋尊）答曰：如是。

經文說：釋尊當時沒有在睡覺，處於清醒的狀態，「不聞（雷雨交加）大聲」，這就是釋尊的一種未曾有法，少見，非常特殊的能力。但釋尊「入神室燕坐」，以及「晡時燕坐而起」，就是本文討論的「晝日住」與「宴默」，但釋尊當時是處於什麼狀態，是否在定境？並不明瞭。

同一事緣也可見諸《大智度論》（卷 21），論文說<sup>71</sup>：釋尊在「林樹下坐，入禪定」，同樣的「大雨雷電霹靂，有四特牛耕者二人。聞聲怖死」，釋尊起而經行時，有居士請問：釋尊是否聽到「雷電霹靂」？釋尊沒有聽到，但釋尊既不是在睡覺，也不是住於「無心想定」，而是「有心想，但入定」。居士因而讚嘆「未曾有也！諸佛禪定大為甚深，有心想在禪定，如是大聲覺而不聞」。

依 Lamotte（[1970]，1350，note 1）的引述，此一事緣有梵本傳世，證實釋尊「坐禪」是 *prati-samlayana*（宴默，燕坐）。

《長阿含經》第 2《遊行經》也且看到同一事緣，但情境不同<sup>72</sup>。有外道弟子福貴（Putkasa；Pukkusa）自稱：其師在樹下靜

<sup>71</sup> 大正 25，頁 220 上—中；參看 Lamotte[1970]，1350，note 1。

<sup>72</sup> 大正 1，頁 19 上—中。南傳版本見《長部》第 16《大般涅槃經》（《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 82—頁 86；Walshe[1995]，258—259）。依南傳版本，福貴的老師是 *Ālāra Kālāma*（阿羅羅迦羅摩），而 *Ālāra Kālāma* 在樹下坐

默而坐，有五百車乘經過；其師在清醒，不是睡覺的狀態之下，對此不見不聞，所以被讚歎成「是希有也，出家之人專精乃爾，車聲轟轟，覺而不聞」，福貴向釋尊自誇此事。釋尊先問：「群車振動覺而不聞，雷動天地覺而不聞，何者為難？」，接著就是釋尊在「不寐」的狀態之下，對於造成四特牛，耕者兄弟二人死亡的「異雲暴起，雷電霹靂」，完全沒有聽到。

§ 3.16.10.在宴默時，沒有聽到足以造人畜死亡的「大雨雷電霹靂」，為什麼要強調這是希有難得的未曾有法，或是表示「諸佛禪定大為甚深」？

依《雜含》第 559 經所傳<sup>73</sup>，有比丘問阿難：「有眼有色，有耳有聲，有鼻有香，有舌有味，有身有觸，有意有法，而有比丘有是等法，能不覺知？」，阿難的回答提到：「有想不覺知」與「無想不覺知」。前者是初靜慮到第四靜慮，以及空入處，識入處，無所有入處具足住（也就是九次第定的前七種）；後者指「一切想不憶念，無想心三昧身作證具足住」，是無心定。

印順法師（[1973]，80）認為：「《雜阿含》中的修行過程，是由厭患不為境縛，而離欲證解脫。空三昧重在對外界不染，是情意的厭離。厭患離欲，本即可以不取相；不過有的人特別喜歡取著於相，為對治它，而說這無相心三昧。這無相定在所識的一一法，以破壞遣除其相，欲色一切相都遣離不取；因為不取，可以達到離欲證解脫。《雜阿含》五五九經，有一比丘問阿難：如

是「行晝日住」。

<sup>73</sup> 大正 2，頁 146 中一下；參看南傳《增支部》九集 37 經（《漢譯南傳》，24 冊，頁 103—頁 104）。

何對外境法不起所緣相？阿難答他有兩種：一、有想不覺知，修的是有想定，只因定力強，不起覺知。二、無想不覺知，不取外所緣相，且連內心的能緣想念也不生起，這是無心定」。

這樣看來，「有想不覺知」其實是有對治性的，而定力到底要強到怎樣的程度，才會不起覺知？

§ 3.16.11. Masuda 在註解大眾部「在等引位有發語言」的主張時，說到：換言之，大眾部認為，在等引（samāhita）或靜慮（dhyāna）的狀態，還是能夠發聲為語言，因為在靜慮的狀態，並不是對外在的世界完全沒意識，來自外在世界的刺激，仍有可能被感知，而使心有機會加以思索。說一切有部則反對這樣的見解（[1925]，23，note 2）。Masuda 進一步說：印度人認為，在瑜伽（Yoga）的狀態，對外在世界完全沒意識，只有內心的精神世界。就此而論，說一切有部的見解接近印度一般的觀點。

Bronkhorst（[1993]，43—44，79）介紹了耆那教（Jaina）修行時「眼不見色，耳不聞聲」等閉塞根門的經文。Bronkhorst 進一步說到：南傳《大般涅槃經》所傳，在一個雷電交加的場合，已經造成人畜罹難，釋尊卻沒有聽到一點聲音此一事緣可能是佛教受外部的影響。

§ 3.16.12.《雜含》第 1343 經描述到某比丘，雖住在林中，卻是「言語嬉戲，終日散亂，心不得定；縱諸根門，馳騁六境」（大正 2，頁 370 上）。《雜含》第 1080 經也說到有位比丘「以不住心，其心惑亂，不攝諸根」而進城乞食（大正 2，頁 282 下一頁 283 上），所以守護根門成為修行的重要課題（參看本文§

1.4.)。

在《雜舍》第 282 經<sup>74</sup>，釋尊對外道波羅奢那所說的「眼不見色，耳不聽聲，是名修根」，提出批評，進而解說佛教的「賢聖法、律無上修諸根」，對於眼所見，耳所聞等等，所引起的可意、不可意等感受，要「心善調伏，善關閉，善守護，善攝持，善修習」。乞食的時候，要「善護持身，守攝諸根，立於正念」，常常自我省察、觀照（本文§ 2.5與§3.3.2.）。

那麼，這樣的根修習，在一般所說「定境」是否可能？大眾部主張「在等引位有發語言」，屬於大眾部支派（印順法師[1971]，755）的《增舍》，就傳述這樣的事緣：尊者須菩提在王舍城耆闍崛山側，「別作屋廬而自禪思」。須菩提生了重病，「便作是念：我此苦痛為從何生？復從何滅？為至何所？」所以須菩提在空曠處「敷坐具，直身正意，專精一心，結跏趺坐，思惟諸入，欲害苦痛」。

釋提桓因知到此事，要求波遮旬（Pañcaśikha；Pañcasikha）<sup>75</sup>一起去探病：諸天來到須菩提「坐禪」處附近，釋提桓因對波遮旬說：

汝今覺善業 樂禪三昧定  
柔和清淨音 今使從禪坐

波遮旬就持其琉璃之琴，來到須菩提所在之處，以詩讚歎須菩提：

結盡永無餘 諸念不錯亂

<sup>74</sup> 大正 2，頁 78 上—頁 79 上；參較南傳《中部》第 152《根修習經》（《漢譯南傳》，第 12 冊，頁 326—頁 331）

<sup>75</sup> 乾闥婆神（Gandharva；Gandhabba），是帝釋天的前導者，亦譯作：五髻，五結天子。參看《印佛固辭》，479—480；DPPN，II，105—107。

諸塵垢悉盡	願速從禪覺
心息渡有河	降魔度諸結
功德如大海	願速從定起
眼淨如蓮花	諸穢永不著
無歸與作歸	空定速時起
渡四流無為	善解無老病
以脫有為災	唯尊時定覺
五百天在上	釋種躬自來
欲覲聖尊顏	解空速時起。

頌文中的「今（令？）使從禪坐」、「願速從禪覺」、「願速從定起」、「空定速時起」、「解空速時起」，都是在勸請須菩提出定。而須菩提確實「即從坐起」，而與帝釋天等進行法義對談（〈利養品〉 13，第七經，大正 2，頁 575 上—頁 576 上）。

經文所說須菩提「禪思」，「便作是念」，依其文脈，應該是指宴默，「獨一靜處，專精思維，心生是念」，而須菩提當時究竟是入於靜慮、解脫、等持、等至？並不清楚（參本文§ 3.13.2），只能確定須菩提在定中聽到波遮旬的琴聲與詩頌，因而出定。

### § 3.16.13.類似的情節也發生在釋尊身上。

依《中舍》第 134《釋問經》所傳（大正 1，頁 633 上—頁 634 上），釋尊「住無事處，山林樹下，樂居高巖，寂無音聲，遠離，無惡，無有人民，隨順燕坐，有大威德」。

帝釋想要拜見佛陀，請五結樂子（Pañcaśikha；Pañcasikha，波遮旬）前來通報。於是五結樂子來到離釋尊不近不遠之處，「調



琉璃琴，作〈欲相應偈〉，〈龍相應偈〉，〈沙門相應偈〉，〈阿羅訶相應偈〉。

經文接著說：「於是，世尊從三昧起」，除了讚歎五結樂：「汝歌音與琴聲相應，琴聲與歌音相應。歌音不出琴聲外，琴聲不出歌音外」，又提及一些往事。

再來是：「於是，天王釋而作是念：五結樂子已令世尊從定覺起已，通我於善逝」。帝釋天又請五結代為問候致意，之後，帝釋天才與諸天一起前來拜見釋尊。

在這一段事緣，釋尊住在「因陀羅石室」，但經文又說釋尊在無事處等，隨順燕坐。雖然無法認定釋尊是入哪一種定，但可以肯定的說：釋尊是因為五結樂子的彈唱讚嘆，才「從三昧起」。

不但是這樣，帝釋天又談到一件往事。

有一次，帝釋天到鞞沙門大王的住處，而鞞沙門大王有夫人，名叫槃闍那（*Bhūñjati*）；當時釋尊「入定寂然」。槃闍那合掌禮拜釋尊，於是帝釋告訴槃闍那：「若世尊從定寤者」，請代為致意問候。帝釋大概沒有追問此事，以為不了了之，但還是提及：「彼妹為我稽首佛足，問訊世尊。世尊為憶不耶？」似乎是要提醒大家，帝釋禮節周到。釋尊說：「彼妹為汝稽首我足，具宣汝意，問訊於我」；我亦憶「當汝去時，聞此音聲，便從定寤」。

釋尊「入定寂然」，帝釋不敢打擾，請槃闍那等到釋尊出定後，代為致意。但大概是槃闍那信心殷切，沒有等到釋尊出定，當下就禮拜，致意。釋尊聽到後，「便從定寤」。

這兩段事緣，也可見諸《長含》第 14《釋提桓因問經》（大正 1，頁 62 中—頁 63 中），《長部》第 21《帝釋所問經》（但用語，細節，小有差異）。《中含》是說一切有部傳本，《長含》是

法藏部傳本，《長部》是銅鑠部所傳（印順法師[1971]，703·720）。說一切有部的《大毘婆沙論》認為：在初禪不能聞聲（本文§ 3.16.4.）；南傳《論事》批評東山住部所主張：一、入等至者能發語表（II 5：*samāpannassa atthi vacībhedo*）；二、入等至者能聽到聲音（本文§ 3.16.1.）。部派本身的主張是否有變更呢？

趙宋法賢譯出的《帝釋所問經》（大正 1，頁 246 中—頁 247 中），可看到不同的表述：帝釋天與五髻乾闥婆王子（*Pañcaśikha*；*Pañcasikha*，波遮旬）來到釋尊所居住帝釋巖的山側，看到一些異象，當要進一步奏樂讚嘆釋尊時，五髻乾闥婆王子認為：「諸佛如來具天耳通，無遠無近，皆悉能聞」，就這樣當場彈奏樂器，出聲供養。釋尊「於帝釋巖中，以天耳通遙聞其聲」，也以神力回應五髻乾闥婆王子。不但這樣，五髻乾闥婆王子「承佛神力，遙聞佛語」，又進一步陳述過去的一段因緣。

§ 3.16.14.《大毘婆沙論》（卷 185）依「在定不能聞聲」的主張，認為目犍連在靈鷲山位在王舍城，於出定的狀態之下，聽到遠在曼陀呾尼池（*Mandākinī*）的龍象聲等等（本文§ 3.16.4.）。

依《雜含》第 501 經所述，目犍連在王舍城耆闍崛山，修持無覺無觀（無尋無伺）的第二靜慮，但遭遇一些困難，身在王舍城竹園精舍的釋尊，以神通力來到耆闍崛山，勸勉目犍連。目犍連再接再勵的持續修習第二靜慮（本文§ 3.16.8.）。從經文的敘述，看不出來目犍連是否在定境之中。

《雜含》第 503 經可以看到不同的場景。舍利弗與目犍連於王舍城耆闍崛山中，共住一房，到了後夜，舍利弗告訴目犍連：「汝於今夜，住寂滅正受」，但目犍連說：「此非寂滅正受，羸正

受住耳！」，因為今夜他與釋尊「講話」。

舍利弗感到不解：「世尊住舍衛國祇樹給孤獨園，去此極遠，云何共語？汝今在（王舍城）竹園，云何共語？汝以神通力至世尊所？為是世尊神通力來至汝所？」

目犍連說：「我不以神通力詣世尊所，世尊不以神通力來至我所。然我於舍衛國王舍城中聞，世尊及我俱得天眼，天耳故，我能問世尊：所謂慳精進，云何名為慳精進？」（大正 2，頁 132 下）。

釋尊與目犍連，即便二人距離很遠，透過天眼、天耳，雙方對談法義，如在眼前，而在身旁的舍利弗卻混然不覺！

《阿含經》經常提到，釋尊以「清淨天耳」，聽到弟子的對話，再據而加以教化，《雜含》第 411 經—第 415 經都是說：「世尊於禪定中，以天耳聞諸比丘論說之聲」（大正 2，頁 109 下一頁 110 中）；但在《雜含》第 1144 經，低舍比丘尼因為不滿大迦葉多次為難阿難，而說了一些大迦葉的壞話，「尊者摩訶迦葉以天耳聞低舍比丘尼心不歡喜，口出惡言」，但從文脈，無法看出大迦葉是「於禪定中」（大正 2，頁 303 上）。

在《阿含經》與《尼科耶》中，還有一些談到在定中，與諸天「見面」，討論法義，例如《中含》第 73《天經》，第 79《有勝天經》，《增支部》八集 64 經等等。

這些特殊狀態下的見聞覺知，似乎是在部派佛教「在定不能聞聲」，「入等至者能聽到聲音」，「入等至者能發語表」等相關爭論之外，佛法的另一種發展的傾向，大乘佛法的「般舟三昧」（*pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi*），就是此一傾

向相當著名的實例<sup>76</sup>。

### § 3.17.再回到〈比丘尼相應〉的問題。

出家僧眾在「晨朝著衣持鉢，入城乞食，食已」，接下來應該作什麼，的確重要。「守護根門、飲食知量、覺寤精進」，是重要的原則，成為修道次第的一環。

從具體內容來說，如果擔任僧團執事，一些必要的行事作務，屬於大眾的事情，還是要有人去負責。另一方面，經典也說到，僧眾乞食後，進行法義對談，要不然就是「或經行，或坐禪，淨除心中諸障礙法」。這段經文的「坐禪」，在巴利語版本是「安坐」（*nisajjā*），換句話說，經文只是單純的描述：「坐下來」；至於修行者坐下來後如何「淨除心中諸障礙法」，有許多可能的做法。

從「晝時從禪覺」，乃至比丘「獨一靜處禪思，（心中作）念言」，其巴利語都是「宴默（獨坐）」（*paṭisallāna*）。而從 *paṭisallāna* 的多重意義來看，這些是出家眾在修行方面下功夫。

釋尊與僧眾乞食後的「晝日住」，從字面上來說，單純的指白天的行止；從廣義來說，可以是行事作務，也可能是法義對談，或是「經行、坐禪」。

前引《中含》第 81《念身經》就說到，釋尊與比丘乞食後，釋尊「往詣一林，入彼林中。至一樹下，敷尼師檀，結跏趺坐」（這裏既沒有說「天住」，也沒有說「入晝正受」，也沒有顯示 *divāvihāra* 的用語）；眾比丘則「集坐講堂」，討論關於修習念身

<sup>76</sup> 參看印順法師[1981]，847—848。

的法義，釋尊以天耳知此事，而「於晡時從宴坐起，往詣講堂，比丘眾前，敷座而坐」（大正 1，頁 554 下；參看《中部》第 119 經《身行念經》，此經只說釋尊「於晡時從宴坐起」。這一些情境，釋尊的「宴坐」（宴默），比丘眾的法義對談，都是「晝日住」。

狹義的說，把「晝日住」看成是「坐禪」，但如《念身經》所說，釋尊「至一樹下，敷尼師檀，結跏趺坐」，可以是泛指各種的修持。

§ 4.1. 南傳《相應部》，《雜含》與《別雜》的〈比丘尼相應〉，都是說某位比丘尼在乞食完畢之後的舉止，但三種傳本的敘述，存有若干差異。

《雜含》〈比丘尼相應〉的前二經（第 1198 經·第 1199）說，比丘尼「入安陀林坐禪」。其餘八經都是說：比丘尼「入安陀林，於一樹下結跏趺坐，入晝正受」。這樣的說法，「坐禪」與「入晝正受」，各指什麼呢？在沒有確實的原本對照之下，會有不同的解釋空間。

《相應部》〈比丘尼相應〉，第 1 經說，比丘尼「入於暗林，以求遠離」；第 5 經則說，比丘尼「站立於開花之沙羅樹下」；其餘八經都是說，比丘尼「為晝日住而坐於樹下」。

《別雜》第 214 經、第 215 經，第 219 都是說，比丘尼要去「得眼林」，惡魔就在半途路邊攔阻。第 218 經也是如此，只不過惡魔是「往至其所」，並不是「在路側立」。其餘六經則說比丘尼「至得眼林，坐一樹下，住於天住」或「入得眼林，坐一樹下，端坐思惟，住於天住」。

這些傳本，各有其意義，其現存的狀態，應予尊重。

先舉一例說明：《別雜》第 214 經只提及，該比丘尼「將欲向彼得眼林中」，但去那裡要作什麼呢？經文沒說，解釋上有多種可能。在對應的《雜含》第 1198 經，比丘尼則是已經「入安陀林坐禪」；但對應的南傳〈比丘尼相應〉第 1 經，比丘尼是要去「遠離」（viveka）。

這三種傳本，描述了不同的情境。

再舉一例。《別雜》第 217 經的蓮華色比丘尼，「入得眼林，坐一樹下，端坐思惟，住於天住」；對應的《雜含》第 1201 經，則說她「入安陀林，坐一樹下，入晝正受」；對應的南傳〈比丘尼相應〉第 5 經，說她「站立於開花茂盛的沙羅樹下」，也許是在經行吧！

《別雜》的〈比丘尼相應〉10 經中，有六經說比丘尼到得眼林「住於天住」，而《別雜》在其他地方也有「天住」的譯例，再加上「天住」有其一定的意義，如果採取《增支部》四集第 190 經的說法，「天住」確是「四禪」，但從本文前面的討論，這還有討論的空間。

《雜含》〈比丘尼相應〉說比丘尼「入晝正受」的，共有八經，另二經則說是「坐禪」；而從《雜阿含經》關於「正受」的譯例，卻又顯示，其意義甚至可以泛指各類定學。

從《雜含》第 1082 經可以看出，「入晝正受」與「坐禪」，很可能有不同的關係。

經文先說：釋尊乞食完畢後，「入安陀林坐禪」；緊接著是，某比丘晨朝乞食完畢後，「入安陀林，坐一樹下，入晝正受。是比丘入晝正受時，有惡不善覺起，依貪嗜心」。經文緊接著說：有位住在安陀林的天神，心想「此比丘不善不類，於安陀林『坐

禪』而起不善覺，心依惡貪，我當往呵責」，

這樣看來，『入晝正受』相等於『坐禪』！

但是經文稍後，釋尊「晡時從禪覺」，回到祇樹給孤獨園，告訴僧眾說：「我今晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食，乞食還，至安陀林坐禪，入晝正受。有一比丘亦乞食還至安陀林，坐一樹下，入晝正受，而彼比丘起不善覺，心依惡貪」。

「晡時從禪覺」，按照巴利語經典所見，是作 *sāyaṇhasamayam paṭisallānā vutthio*。經文把釋尊這一作為說成「宴坐（獨坐）」，而且「至安陀林坐禪，入晝正受」，二者併舉，似又可看成『入晝正受』不同於『坐禪』！（被認為與本經相當的《別雜》第 21 經，完全無法提供有理解的線索）。

§ 4.2.《雜含》〈林相應〉共有 32 經<sup>77</sup>，其中有四經，第 1332 經、第 1333 經、第 1334 經、第 1335 經，都說到「入晝正受」。

這幾經分別相當於《相應部》〈林相應〉第 2 經、第 1 經、第 11 經、第 12 經，而除第 12 經外，其餘三經相對應的語句就是 *divāvihāra*。

這樣是否能說：《雜含》的「入晝正受」，其原語就是 *divāvihāra*？

《雜含》〈林相應〉，第 1332 經、第 1333 經、第 1334 經、第 1335 經，都簡短的說到，比丘在聽聞林神的勸勉之後，「專精思惟，得阿羅漢」；《相應部》〈林相應〉完全沒有此等情節，這讓人可以合理的懷疑，二者是否各別歷經不同的整編。

<sup>77</sup> 印順法師[1983]，下，349—372。

南傳〈比丘尼相應〉所收的 10 經中，有八經（第 1 經與第 5 經除外）也是用 *divāvihāra*。《別雜》有六經說是「住於天住」（第 214、215、218、219 經除外），而《雜含》有八經說是「入晝正受」，也就是說，重疊的比例很高，但再進一步思考，只有五經顯示出：南傳〈比丘尼相應〉的 *divāvihāra* = 《別雜》的「住於天住」 = 《雜含》的「入晝正受」。

如果說，《雜含》、《別雜》的本身就是 *divāvihāra*，怎麼不是南傳〈比丘尼相應〉出現 *divāvihāra* 那八經，都譯成「入晝正受」或是「住於天住」？

我們如何確定：《雜含》的「入晝正受」，《別雜》的「住於天住」，是翻譯自同一原語？甚至就是 *divāvihāra*？

§ 4.3.「天住」乙詞，在《別雜》可見諸〈比丘尼相應〉的六經，以及第 37 經，第 93 經。

在這八處出現「天住」的經文，《別雜》〈比丘尼相應〉的第 216 經、第 217 經，第 220 經，第 221 經。第 222 經，第 223 經有「天住」之詞，而在《雜含》，與這六經相當的經文，確實都是譯為「入晝正受」；但反過來說，《雜含》〈比丘尼相應〉共有八經譯為「入晝正受」，也就是說，兩部經典的〈比丘尼相應〉，並不是完全一致。

《別雜》第 37 經，是釋尊在「天住」中，聽聞二位比丘相互爭執不斷的事緣，這在《雜含》第 1108 經，也譯為「入晝正受」；對應的《相應部》〈帝釋相應〉第 24 經，則完全沒有釋尊「樹下坐禪」的情節。

《別雜》第 93 經，是釋尊在「天住」時，與一位遍尋走失

乳牛的婆羅門間的對話，但相對應的《雜含》第 1179 經，是說釋尊「坐一樹下，儀容挺特，諸根清淨，其心寂默，成就止觀，其身金色，光明焰照」；相對應的《相應部》〈婆羅門相應〉第 10 經是說「至而見世尊，趺坐身正直，樹立正念，坐於繁茂森林」，並沒有「晝日住」之語。

§ 4.4. 《雜含》、《別雜》，以及南傳《相應部》等三種經文類集的〈比丘尼相應〉，透過對讀而判定的「對應關係」，究竟有何意義？

「對應關係」，雖然讓我們確認，在古代中國譯出的《阿含經》，有不少與現代所見的南傳《尼柯耶》所見者，「可能是同一部經典」。但「對應關係」，其實是相當廣泛的用語，在具體的比對之下，漢譯與巴利語的「可能是同一部的經典」，經過詳細的比對，卻可看到：經典名稱、「誰說的法」，對談情境的描述，乃至具體的教理思想，都有不可忽視的差異，甚至有的經文已經加入注解家的意見。

基以這樣的理解，所謂的「對應關係」，只有相對的意義，應該就具體的情節來說，不能一概而論。

§ 4.5. 《雜含》第 110 經開頭，在相當長的敘述後，才插入「爾時，世尊於大林中，坐一樹下，住於天住」，然後眾比丘對薩遮尼犍子所問，回答說「在大林中，依一樹下，住於天住」（大正 2，頁 35 下）。

對應的《中部》第 35《薩遮經小經》，則只說到，眾比丘的回答「彼世尊入大林，為晝日住而坐於一樹下」。此處《薩遮經小

經》用的是 *divāvihāra*，這的確可說：*divāvihāra* 相當於天住。但誠如無著比丘之研究所顯示（[2007a]，126—127）：《雜含》第 110 經與《中部》第 35《薩遮經小經》，有不可忽視的差異。

事實上，被認為也是對應的《增含》37 品第 10 經，就沒有說到這一情境。

理論上，這種文本上的變化，有可能也發上在特定的語詞上，那麼 *divāvihāra* 是否相當於天住，就有解釋的空間。

§ 5.1. 前已說過，*divāvihāra*，菩提比丘譯為(for) the day's abiding，而 BHS(p.264)解說是 relaxation(rest) during the day，已略帶評價，relaxation、rest，都有輕鬆的意味，可見即使是同一語詞，現代譯解就可以看出不同（遑論 Walshe[1995]所見的不同譯語，見本文 § 1.3. 所引）。

在佛典理，「天住」有可得確定的意義，《增支部》四集 190 經說是四禪（四靜慮），《瑜伽師地論》說是諸靜慮、諸無色。

《雜含》的「入晝正受」，雖然因「正受」的意義很廣泛，無法確認是什麼定的狀態，但我們可以思考：《雜含》〈比丘尼相應〉的眾比丘尼是否已經進入「正受」的狀態？（『入晝正受』是否『已入』？）

特別是，《雜含》的〈比丘尼相應〉說，魔王是要「留難」；《別雜》說魔王要「作擾亂」，都很抽象，只有南傳〈比丘尼相應〉說的很具體：魔王要讓比丘尼「心生恐怖，身毛豎立；從三昧退墮」。

那麼，魔王到達時，比丘尼已經進入「三昧」了嗎？

《大智度論》在解說「住」時，提到：「又以怖魔軍眾，自

令弟子歡喜入種種諸禪定故，在是中住」(大正 25，頁 75 下)，佛弟子住在諸禪定中，會讓魔軍眾恐懼。

《中部》第 119 經認為，比丘若能修習，多修習「念身」，「魔不得彼機會，魔不得彼緣」。《中部》第 26《聖求經》也說，初禪以上可以「令魔作盲，以根絕魔眼，至不為惡魔所見者」。

從這個角度來說，如果眾比丘尼已經進入「正受」的狀態，不管是一般所說的四禪八定，或是種種三昧，魔顯然無法來留難，打擾。魔是因為擔心比丘尼入「正受」而「出其境界」，所以要想盡辦法阻止。

事實上，在《別雜》第 214 經—第 220 經，比丘尼要辨認、確定魔王的身分，都是「入定觀察，知是魔王」(至於第 221 經—第 223 經，則是直接與魔王對談，沒有辨認身分的問題)，按照這樣的情況，這些比丘尼還沒有入定，魔就來「擾亂」。

§ 5.2. 無著比丘注意到《中部》第 49《梵天請經》所說的魔。該經中，魔羅附身在梵天眾中的一天子，令此天子反駁佛陀。「這種描述非常特別」，無著比丘引據《中含》第 178《獵師經》等經典所說，靜慮與梵天，是魔羅所不能影響的範圍，魔羅應該沒有能力控制梵天，或附身在梵天的身上 ([2007a]，130—131)。

《中部》第 50《訶斥魔羅經》則說到另一種魔羅「作怪」的情節。這一些經文情節的安排，「非常特別」，這二部經文集出者是否別有會意？

在佛典裡，魔有好幾種。說一切有部根本論典《發智論》說：

魔有四種，謂煩惱魔、蘊魔、死魔、自在天魔<sup>78</sup>。《大毘婆沙論》傳述一則注解家的意見：釋尊「證無上妙菩提時，已伏二魔：謂天、煩惱<sup>79</sup>。今將證入涅槃界時，又伏二魔：謂蘊及死。伏蘊魔故捨多壽行，伏死魔故留多命行」(大正 27，頁 657 下)。

《清淨道論》在解說「世尊」名號時，說到：釋尊破除種種煩惱，「或者略而言之，破了煩惱、蘊、行、天子、死的五魔；所以雖然因他已經破了此等一切危險，本應說為「破壞的」，但是說他為「世尊」。這是說魔有五種：煩惱 (Kilesa-Māra)、蘊 (Khandha-Māra)、行 (Abhisāṅkhāra-Māra)、天子 (Devaputta-Māra)、死魔 (Maccu-Māra)<sup>80</sup>。

不但部派的論書或註解書提到了魔的不同種類，大乘的《大智度論》也說：「魔有四種：一者、煩惱魔；二者、陰魔；三者、死魔；四者、他化自在天子魔」，(大正 25，頁 99 中)，這與《發智論》分類相同，事實上，也與《清淨道論》的說法，極為類似。這一些都在描述修道者或解脫者，所要克服、降伏的「東西」。

在現存的《阿含經》或《尼柯耶》，並沒有依「四魔」或「五魔」分類之下，所提出的教說<sup>81</sup>，但煩惱魔、蘊魔等說法，並不

<sup>78</sup> 大正 26，頁 1031 中；又見《阿毘達磨八犍度論》，大正 26，頁 916 下。梵文資料見 Lamotte[1944]，340，note 1 所引。

<sup>79</sup> 《大智度論》卷 34 也有這樣的說法 (大正 25，頁 310 上)。

<sup>80</sup> 詳見葉均[2005]，209。

<sup>81</sup> 《大智度論》卷 56 固然說到「如經說魔有四種」(大正 25，頁 458 下)，此一「經說」，應該不是指《阿含經》或《尼柯耶》，但漢譯大乘《大般涅槃經》說到：如來亦爾，降煩惱魔、陰魔、天魔、死魔，是故如來名三界尊 (大正 12，頁 373 下)。

是注解家「杜撰」出來的。《大智度論》對這四種魔的意義，有大略的解說<sup>82</sup>。現代作品中，在 DPPN 不算短的說明裏（II, 611—620, s.v. Māra），可以看到這些分類在經典裡的依據。例如，南傳〈蘊相應〉第 63 經說<sup>83</sup>：「執取色（等五蘊）時，則為魔所縛；不執取時，則由波旬解脫」；《雜含》第 124 經，第 125 經說：五蘊，「若過去，若未來，若現在；若內，若外，若麤；若細；若好，若醜；若遠，若近」，「彼一切當觀皆是魔」、「彼一切皆是魔所作」（大正 2，頁 40 中一下）。這就是蘊魔，而任何還沒有解脫的有情，都有蘊魔。

以天魔（他化自在天子魔）來說，屬於欲界，則在色界的梵天眾固然是「出其境界」，魔羅（天魔）不可能上昇到那樣的境界，但梵天眾在沒有解脫之前，還是具有死魔，蘊魔，特別是煩惱魔。

《中部》第 49《梵天請經》說魔羅附身在梵天眾中的一天子，這是很有意思的表現說法。如果把此處的魔羅看成是煩惱魔，那麼，煩惱魔「附身」梵天眾，是該梵天眾整體生命不可分的一部分，該梵天眾是以「具煩惱之身」，來與佛陀對談；既然是「附身」，就有可能「移除」。

從這樣的角度看來，《中部》第 49《梵天請經》所說魔羅附身梵天眾的情節，也許是別有會意的安排。

### § 5.3.1. 從經文的敘述，魔要「留難」（作擾亂）比丘尼，

<sup>82</sup> 卷 5，大正 25，頁 99 中一下；卷 68，大正 25，頁 533 下—頁 534 上。

<sup>83</sup> Bodhi[2000]，906；《漢譯南傳》，15 冊，頁 108；參看《雜含》第 21 經（大正 2，頁 4 下）。

並沒有實際的動作，而是以對談的方式，透過語言的「比劃」進行。雙方以詩頌陳述自己的看法，而內容非常多樣化。

就所謂要使比丘尼「心生恐怖，身毛豎立」來說，比較可能發生此一效果的是南傳〈比丘尼相應〉第 5 經<sup>84</sup>。魔王雖沒有實際動作，但以頌文說：

我於此沒形	入汝之腹中
或立汝眉間	汝不得見我

這樣的情節，依《中含》第 131《降魔經》所傳，「魔王化作細形，入尊者大目犍連腹中」；在南傳《中部》第 50《魔呵責經》，魔王進入目犍連的腸、腹中，在目犍連的催促之下，才回復原形<sup>85</sup>。

面對魔王的「恐嚇」，蓮華色比丘尼（Uppalavaṇṇā）回答：

<u>我心得自在</u>	<u>善修如意足</u>
<u>解脫諸結縛</u>	<u>我實不怖汝</u>

這樣的回答，言簡意賅，魔王就知難而退，不但沒有使比丘尼「心生恐怖，身毛豎立」，也沒有「從三昧退墮」的問題。

在對應的《雜含》第 1201 經<sup>86</sup>，魔王的「恐嚇」之詞是：

我今自隱形	入汝腹中央
或入汝眉間	令汝不得見

<sup>84</sup> Bodhi[2000]，225—226；《漢譯南傳》，13 冊，頁 223—頁 224。

<sup>85</sup> 《中含》第 131《降魔經》，大正 1，頁 620 中一下。《中部》第 50《魔呵責經》，Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，431；《漢譯南傳》，10 冊，頁 63—頁 64。很巧合的，目犍連當時是在經行，而在〈比丘尼相應〉裏，進入林中之後，只有蓮華色比丘尼是站著，應該也是在經行。

<sup>86</sup> 大正 2，頁 327 上；參看《別雜》第 217 經，大正 2，頁 454 中一下。

而優鉢羅色比丘尼（蓮華色比丘尼）的回答是：

<u>我心有大力</u>	<u>善修習神通</u>
<u>大縛已解脫</u>	<u>不畏汝惡魔</u>
我已吐三垢	恐怖之根本
住於不恐地	不畏於魔軍
於一切愛喜	離一切闇冥
已證於寂滅	安住諸漏盡
覺知汝惡魔	自當消滅去

此處優鉢羅色比丘尼回答的前四句，文意上相當接近南傳〈比丘尼相應〉第 5 經的說法；而《別雜》第 217 經相對應詩頌作：「我心得自在，善修如意定；斷絕大繫縛，終不怖畏汝」，也是如此，表示身為阿羅漢的比丘尼，根本不會對惡魔有所怖畏。

§ 5.3.2. 〈比丘尼相應〉的十位比丘尼，都已證得阿羅漢（Bodhi[2006], 2），阿羅漢是否還有怖畏呢？優鉢羅色比丘尼（蓮華色比丘尼）在《雜含》第 1201 經說：「我已吐三垢，恐怖之根本，住於不恐地，不畏於魔軍」，這在《別雜》第 217 經作：「我已吐諸結，得拔三垢根；怖畏根本盡，故我無所畏」，文意相近，應該不是漢譯者所添加的譯解。

三垢，就是貪瞋癡三毒，而三垢是怖畏的根本，阿羅漢既然是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，三毒已斷除，按照這樣的經說，阿羅漢已經不再有怖畏（恐怖）。

南傳《彌蘭王問經》共有二處論及阿羅漢是否有怖畏的問題。

第一，〈死怖畏之間〉：釋尊在《法句經》（第 129 頌）<sup>87</sup>說：「一切皆懼死，莫不畏杖痛」（Sabbe tasanti dandassa, sabbe bhayanti maccuno），依 Hoener（[1963]，203，note 4）的解說，此一頌文中的 maccu，幾乎相當於魔羅（Māra），有時相當於閻魔（Yama），而死亡是 maraṇa，這是指生理的死亡，或是臨終。既然一切的有情都害怕死亡。但釋尊又說：「阿羅漢已超越一切怖畏」（Arahā sabbabhayamatikkanto）<sup>88</sup>。形式上看來，這兩種經說是矛盾的，如何消解？

《彌蘭王問經》從二方面來處理此一問題：第一、阿羅漢已經「斷絕一切趣，胎壞，斷絕結生，破壞諸煩惱，斷一切有之執著，斷絕一切諸行」等等；第二、《法句經》頌文中的「一切」，應作限縮性的解釋<sup>89</sup>（《彌蘭王問經》還以相當的篇幅，討論地獄

<sup>87</sup> 《大智度論》（卷 30）引用《法句偈》說：一切皆懼死，莫不畏杖痛；恕己為可譬，勿殺勿行杖」（大正 25，頁 278 中），相同的譯語可見諸《法句經》（T 210，大正 4，頁 565 中），以及《出曜經》（T 212），大正 4，頁 653 中。而《大智度論》（卷 24）引「佛說」：一切畏杖痛，莫不惜壽命；恕己可為譬，杖不加群生（大正 25，頁 235 中），這是《法句經》第 130 頌，但 Lamotte[1970]，1513 與 Lamotte[1976]，1943—1944 卻說這兩處所引的頌文都是第 130 頌。

<sup>88</sup> 《漢譯南傳》，63 冊，頁 237；Horner[1963]，203，note 5 說：出處不詳，但實質上相當於 S I 125：arahaṃ...māradheyyaṃ atikkanto（阿羅漢超出魔之領域）（見〈惡魔相應〉第 25 經：Bodhi[2000]，217；《漢譯南傳》，13 冊，頁 208）。

<sup>89</sup> 參看《大智度論》（卷 30）：雖言「一切畏杖痛」，如無色眾生無身故，則無杖痛；色界眾生雖可有身，亦無杖痛；欲界眾生亦有不受杖痛，而言「一切」，謂應得杖者說，言「一切」，實非一切（大正 25，頁 278 中）。



有情是否怖畏死亡的問題，但這只與「一切皆懼死」的經文相關）。

第二、〈漏盡者無怖畏之問〉<sup>90</sup>：釋尊說：「阿羅漢遠離怖畏、戰慄」(Vigatabhayasantasa arahanto)，但在王舍城有五百位漏盡阿羅漢，看到醉象 Dhanpālaka 向著釋尊而來時，諸阿羅漢四處散去，只有阿難留下<sup>91</sup>。這些阿羅漢是否因為怖畏而離去？

依 Horner ([1963], 300, note 5) 的解說：所謂「阿羅漢遠離怖畏、戰慄」，確實的出處不明，但三藏 (Tipitaka) 確實主張：阿羅漢沒有怖畏；參較《法句經》第 351 頌，《經集》第 621 頌等等<sup>92</sup>。

§ 5.3.3. 《清淨道論》傳述一則事緣：有一天，曇摩陳那長老 (Dhammadinna) 想到他遠在優吉梵利伽 (Uccavalika) 的老師摩訶那伽長老 (Mahānāga) 不知是否已經完成沙門所應該作的 (是否「所作已辦」)？經過觀察，發現他的老師摩訶那伽長老其實

---

這種「一切一切」與「少分一切」的概念，常被引用在佛語的詮釋，參看《大毘婆沙論》(大正 27, 頁 45 上)，《成實論》(大正 32, 頁 364 下一頁 365 上)，《瑜伽師地論》(大正 30, 頁 901 上)，Bodhi ([2000], 1399, note 6) 在解說〈六處相應〉第 23 經 (Bodhi[2000], 1140) 時，引用注解書所說：一切 (sabba) 有四義：一切一切、入一切、身一切、少分一切。

<sup>90</sup> 《漢譯南傳》，64 冊，頁 16—頁 19；Horner[1963]，300—303。

<sup>91</sup> 參看 Horner[1963]，300, note 6 對此事緣的討論。

<sup>92</sup> 參看《漢譯南傳》，64 冊，頁 275 的注解說：類似於《法句經》第 39、188、214、351、385 頌；《經集》第 15、70、212、621、965 頌等等。

還是個凡夫，「我若不往 (彼處) 一行，則他將以凡夫而命終」，於是以神通來到老師摩訶那伽長老的住處。經過行弟子之禮後，在對談之間，摩訶那伽長老在六十年前就已經證得無礙解之法。「尊師，你能行 (神變) 定嗎」？「朋友，此非難事」！「尊師，即請化一條象吧」。那長老便化了一條淨白之象。「尊師，現在再令此象豎其耳，伸其尾，置其鼻於口，作恐怖的嗚吼之聲，向尊師奔騰而來」。長老這樣做時，不料看到此象的來勢恐怖，摩訶那伽長老便開始起立而逃！此時這漏盡的長老便伸手而執住他的衣角說：「尊師，漏盡者還有怖畏的嗎」？此時摩訶那伽長老才知道自己依然是凡夫，便請求曇摩陳那長老協助。曇摩陳那長老便說了業處，而摩訶那伽長老把握了業處，上經行處，僅行至第三步，便證得了最上的阿羅漢果 (葉均[2005]，651)。

此一事緣說明了：有的人會誤以為自己已經漏盡，而弟子可能協助自己的老師證果；漏盡者不會有怖畏。

§ 5.3.4. 《雜含》第 55 經一開頭說要開示蘊及受蘊，而受蘊是：「云何為受陰？若色是有漏，是取，若彼色過去，未來，現在，生貪，欲，瞋恚，愚癡及餘種種上煩惱心法」(大正 2，頁 13 中)。玄奘譯出的《品類足論》(〈辯七事品〉) 則說：

「色取蘊云何？謂若諸色，有漏，有取，於此諸色，若過去，若未來，若現在，或欲，或貪，或瞋，或癡，或隨一一心所隨煩惱，應生，時生，是名色取蘊」(大正 26，頁 699 中)

五世紀中葉，求那跋陀羅譯出的《眾事分阿毘曇論》（〈分別七事品〉，大正 26，頁 634 下）雖譯作「盛陰」，名詞不同，但內容還是一樣，可是玄奘譯的《大毘婆沙論》（卷 75）是說：

「若色有漏、有取，彼色在過去、未來、現在，或起欲、或起貪、或起瞋、或起癡、或起怖、或復隨起一心所隨煩惱，是名色取蘊」（大正 27，頁 386 上）。

經比對，可以發現多了「怖（畏）」。爲什麼要在此處說怖畏呢？《大毘婆沙論》自有一番解釋，與本文有關的是：

「問：異生、聖者誰有怖耶？」

有作是說：『異生有怖，聖者無怖。所以者何？聖者已離五怖畏故。五怖畏者，一、不活畏。二、惡名畏。三、怯眾畏。四、命終畏。五、惡趣畏。』

評曰：「應作是說：『異生、聖者二皆有怖』。」

問：聖者已離五種怖畏，如何有怖？」

答：聖者雖無五種大怖，而有所餘暫時小怖。

問：何等聖者有餘小怖？為有學位？無學位耶？」

有作是說：「唯有學位有餘小怖，以怖唯是煩惱品故。」

評曰：「應作是說：『學、無學位皆容有怖。學謂預流、一來、不還者；無學謂阿羅漢、獨覺，除佛世尊。佛無恐怖、毛豎等事，於一切法如實通達得無畏故。』」（大正 27，頁 386 中一下）。

《大毘婆沙論》主張：聖者還是有怖畏，但只是「暫時小怖」，什麼是「暫時小怖」？論文沒有明說，依其文義，恐怕也無法明確的定義，只能依具體情況來說明。

§ 5.3.5.《雜含》第 670 經說到覺力，精進力，無罪力，攝力<sup>93</sup>等四力：

「若比丘成就此四力者，得離五恐怖。何等五？」

謂不活恐怖，惡名恐怖，眾中恐怖，死恐怖，惡趣恐怖，是名五恐怖」（大正 2，頁 185 中）

相對應的南傳《增支部》九集 5 經作<sup>94</sup>：

“Imehi kho, bhikkhave, catuhi balehi samannagato ariyasavako pabca bhayani samatikkanto hoti. Katamani pabca? Ajivikabhayam, asilokabhayam, parisasarajjabhayam, maranabhayam duggatibhayam.

《雜含》第 670 經只說「比丘成就此四力」，而《增支部》是說「成就此四力之聖弟子」（ariyasāvaka），呼應《大毘婆沙論》說的聖者離五怖畏。實際上，能離惡趣怖畏，就是「不墮惡趣」。

§ 5.3.6.大乘的《大品經》初品提到菩薩的「過諸魔事」（mārakarmasamatikrānta）。《智度》在解說此一菩薩特勝時（大

<sup>93</sup> 這四力的意義，見《雜含》第 667 經，大正 2，頁 184 下。

<sup>94</sup> 《漢譯南傳》，第 24 冊，頁 15—頁 18。

正 25，頁 99 中—頁 100 上)，提到四種魔（如前§ 5.2.），並解釋「魔」（Māra）的意義：

「問曰：何以名魔？

答曰：奪慧命，壞道法功德善本，是故名為魔。

諸外道人輩言：是名欲主，亦名華箭，亦名五箭，破種種善事」。佛法中名為魔羅，是業是事，名為魔事。

什麼是魔事魔業？《智論》固然說「如〈覺魔品〉<sup>95</sup>中說」，因為魔事魔業非常多樣化，實際上，早在西元二世紀譯出的《道行般若經》已經有〈覺魔品〉（大正 8，頁 466 下一頁 468 中），但《智論》還提及一些「魔事」：

「是魔有三事：

戲笑語言，歌舞邪視，如是等從愛生；

縛打鞭拷，刺割斫截，如是等從瞋生；

炙身、自凍，拔髮、自餓，入火、赴淵、投巖，如是等從愚癡生」。

這些魔事既然是從貪瞋癡三毒生，而阿羅漢已經斷除三毒，「我已吐三垢，恐怖之根本，住於不恐地」，既然阿羅漢不再有怖畏，經文卻說魔王要使她們「心生恐怖，身毛豎立」，究竟要傳達怎樣的訊息<sup>96</sup>？

<sup>95</sup> 如《小品經》第 46〈魔事品〉（大正 8，頁 318 中—頁 320 中）。

<sup>96</sup> 參看 Marasinghe[1974]，186—198。

§ 5.4. 在長期的流傳過程中，口傳，抄寫，佛典會發生程度不一，形色各異的變化，而且可以看到若干部派特有的說法，這一些，都是佛法人間流布，不可避免的現象。這些變化，有的只限某一傳本若干語詞的「訛誤」，或是「特殊見解」，有的則已牽涉的經文順序的變化，乃至事緣情節的差異，甚至是教理的歧異。無著比丘一連串的論述（[2007a]、[2007b]、[2008]、[2009]），提供了很好的例證。所以，現在所見的資料，除非有明顯的錯誤，否則每一種傳本都是獨一的，其存在的狀態，應該給予尊重。

《相應部》〈比丘尼相應〉的 *divāvihāra*，是否相當於《別雜》的「天住」？是否相當於《雜含》的「入晝正受」？

如果能發現《別雜》，或是《雜含》的「原本」，固然可能迎刃而解，在此之前，不管贊成或是反對，都只是一種推論；但實際上，除非可以確認發現的就是當時據以翻譯的「原本」（或完全相同的內容），否則其比對成果，只能依具體情況來判斷，不能一概而論。

以上是從「晝日住」、「入晝正受」以及「宴默」的角度，探究不同傳本〈比丘尼相應〉中，其敘事情節的差異，所顯示的意義。另一方面，除了敘事情節外，〈比丘尼相應〉更值得注意的是，魔王提出了什麼問題，以及比丘尼如何回答。以南傳〈比丘尼相應〉來說，這樣的對談，共有 37 首詩頌，菩提比丘認為：「在南傳《長老尼偈》（*Therīgāthā*），固然可發現相對應的詩頌，但有相當的數量卻不是如此。即使是大略相對應的詩頌，其間的不同之處，仍值得注意。〈比丘尼相應〉的比丘尼，至少有一位，也就是 *Vajira*，並未見諸《長老尼偈》，另一位比丘尼 *Sela*，也有問題。比對這兩個合輯，可以發現這些詩頌的作者究竟是誰，有值

得注意的差異。在 Cala 比丘尼三姐妹的情況，竟有三不相合的扞格。怎麼看待這樣狀態？經典文本原來是口口相傳，延續好幾百年，受限於沒有紙墨那麼可靠的因素。《相應部》與《長老尼偈》，顯然是由不同系統的持誦者所傳承，對詩頌來說，很容易就脫離原有的敘事情境，而與另一不同的故事背景結合，其作者也隨之有不同的說法。一旦理解這點，則對於這些歧異，也就不足為奇」（Bodhi[2006]，1）。

在同一個部派裏，構成其三藏的經律論，其中的一部分，既可能因「不同系統的持誦者所傳承」（transmitted by different lines of reciters），而不可能期待相合無間，形成值得注意的差異，那麼，不同部派所傳誦的佛典，會形成值得注意的差異，也就不足為奇。既然每一個傳本，都不免於無常流變，透過比對呈現的結果，也有其相對性，還不能作為評價個別傳本的依據。

## 參考書目及略語表

\*本文引用之《大正大藏經》、《卍續藏》是使用中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版；

巴利語三藏使用嘉義新雨道場整編之電子檔：  
<http://www.dhammadownload.org.tw/>

BHSD = Edgerton[1953]

DPPN = Malalasekara, G. P., Dictionary of Pali Proper Names, 2 vols., London: Pali Text Society, 1937-1938 (Reprinted: 1983).  
本書電子檔

[http://www.palikanon.com/english/pali\\_names/dic\\_idx.html](http://www.palikanon.com/english/pali_names/dic_idx.html)

PED = Pali Text's Society Pali-English Dictionary.

《平川漢梵》= 平川彰[1997]。

《印佛固辭》= 赤沼智善[1931]。

《荻原梵漢》= 荻原雲來[1974]

《漢譯南傳》= 《漢譯南傳大藏經》，元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會，高雄：元亨寺妙林出版社，70 冊，1990—1998。

王瑞鄉

[2008] 〈初期佛教慈悲喜捨的修習與解脫之間的關係——相關經證之整理與研究〉，中華佛學研究所畢業論文。

向智尊者／香光書鄉編譯組譯

[1999] 《舍利弗的一生》，嘉義：香光書鄉。

印順法師

[1968] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞。

[1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988 二版。

- [1973] 《性空學探原》，台北：正聞，1990 新版
- [1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。
- [1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。
- [1993] 〈王舍城結集之研究〉，(1965 撰)《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁 37—頁 58。
- 李世傑
- [1977] 《俱舍學綱要》，台北：中國內學院。
- 葉均（譯）
- [2005] 《清淨道論》，三冊，收在《世界佛學名著譯叢》87，1987，台北：華宇（本文所使用 2005 年嘉義法雨道場整編的電子檔：<http://www.dhammadownload.org.tw/>）
- 蔡奇林
- [2008] 〈《漢譯南傳大藏經》譯文問題舉示·評析〉，收在《巴利學引論》，台北：國立編譯館，頁 167—頁 249。
- 無著比丘（著）／蘇錦坤（譯）
- [2007a] （他山之石可以攻錯——藉助四阿含解讀巴利經典）(1)，《正觀》42，115—134。
- [2007b] （他山之石可以攻錯——藉助四阿含解讀巴利經典）(2)，《正觀》43，23—42。
- [2008] 〈誰說的法、誰說的話——巴利與漢譯關於說者的差異〉，《正觀》47，5—27。
- [2009] 〈註釋書對阿含經文的影響〉，《正觀》48，9—47。
- 越建東
- [2006] 〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，

- 《中華佛學學報》19：147-178。
- 赤沼智善
- [1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和 50 年復刊）
- 荻原雲來（編校）
- [1959] 《翻譯名義大集》，東京：山喜房，1959 重刊。
- [1974] 《漢譯對照梵和大辭典》，東京：鈴木學術財團（台北：新文豐，1979 影印）
- Bhikkhu Bodhi
- [2000] The Connected Discourses of the Buddha, A New Translation of the Samyutta Nikaya, 2 Vols., Boston: Wisdom Publications.
- [2006] Discourses of the Ancient Nuns(Bhikkhuni Samyutta), 1997,Kandy: Buddhist Publication Society.(本文使用 BPS Online Edition 2006 : [http://www.bps.lk/bodhi\\_leaves\\_library/bodhi\\_leaves\\_pdf/bl\\_143.pdf](http://www.bps.lk/bodhi_leaves_library/bodhi_leaves_pdf/bl_143.pdf)).
- Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi, trans.
- [1995] The Middle Length Discourses of the Buddha, A New Translation of the Majjhima Nikāya, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Bronkhorst, Johannes
- [1993] The Two Traditions of Meditation in Ancient India, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited.
- Edgerton, Franklin

[1953] Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass 1985.

Gombrich, Richard

[1998] “Kindness and Compassion as Means to Nirvaṇa in Early Buddhism”, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, pp. 5–27.

Horner, I. B.

[1963] Milinda’s Questions, Vol. I, London: Luzac & Company.

[1964] Milinda’s Questions, Vol. II, London: Luzac & Company.

[1975b] Basket of Conduct, IN: The Minor Anthologies of The Pali Canon, Part III, London: Pali Text Society.

Lamotte, Étienne

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra) de Nāgārjuna:

[1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1944, Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain (PIOL), no.25, Louvain-la-neuve, 1981.

[1949] Tome II: Chapitres XVI-XXX, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1949. Réimpression: PIOL, 1981.

[1970] Tome III: Chapitres XXXI-XLII, avec une nouvelle Introduction, PIOL, vol.2, Louvain, 1970.

[1976] Tome IV: Chapitres XLII (suite)-XLVIII, avec une étude sur la Vacuité, PIOL, vol.12, Louvain, 1976.

[1980] Tome V: Chapitres XLIX-LII, et Chapitre XX (2e série), PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980.

(這五冊法文譯註現有英文譯本：

<http://www.gampoabbey.org/translations2/ani-migme/translations.htm>)

[1962] L' Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa), traduit et annoté, Louvain: Muséon. 英譯: The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa), trans. by Sara Boin, Sacred Books of the Buddhist No. XXXII, London, Pali Text Society, 1976.

Mahāsi Sayādaw, tr. U Min Swe

[1985] Brahmavihāra Dhamma, Buddha Dharma Education Association Inc.(本文使用電子檔 [www.buddhanet.net](http://www.buddhanet.net))

Marasinghe, M. M. J.

[1974] Gods In Early Buddhism, A Study in their social and mythological milieu as depicted in the Nikāya and the Pāli Canon. Ceylon: Vidyalankara Campus, University of Sri Lanka.

Masuda. Jiryo (增田慈良)

[1925] “Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools, A Translation of Hūan-Cwang Version of Vasumitra’s Treatise” Asia Major, t. II fasc. 2, 1925, 1-78.

Shwe Zan Aung and Rhys Davids

[1915] Points of Controversy, or Subjects of Discourse, Kathā-vatthu, London: Pali Text Society[reprinted 1979].

Walshe, Maurice

[1995] The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Dīgha Nikāya, London: Wisdom Publications.