

这类以慧得解脱的阿罗汉在解脱的时候没有运用禅那，可是这未必代表他没有成就色界或无色界禅那。就以舍利弗为例，在《中部》第111经中明确指出舍利弗已成就四禅八定直到受想灭尽定。虽然他已经成就所有禅那境界，但他却没有任何神通力。显然只有一部分阿罗汉是有神通力的。所以舍利弗虽然获得所有禅那境界却被形容为以慧得解脱。这就是理解差异的来源。一些后期的典籍是以《Kitagiri Sutta中部基多山经》来解说何以慧得解脱的阿罗汉没有达到无色界禅：慧解脱的阿罗汉没有成就八解脱而认为以慧得解脱的阿罗汉并没有成就无色界禅那。但事实上该经的意思是在解脱的那一刻他是没有运用八解脱，而并不表示他没有成就八解脱。这是个非常严重的错误。就是因为这个错误而导致错误的见解，才会以为可以有不需要成就任何禅那而单凭慧得解脱的阿罗汉。

## 禅那在《尼柯耶》里的重要性

有好几章经典都确认止定（Samadhi三摩地）就是禅那（Jhana），如《增支部》第5.14经和第7.4经。在《增支部》第3.9.88经里提及三学（Sikkhapada）：增上戒（Adhisila高尚的戒）、增上心（Adhicitta高尚的定）、增上慧（Adhipanna高尚的慧）。于此经中，增上心学（Adhicitta Sikkha）对心的培育就被定义为四禅那。另外一篇经典《增支部》第4.20.194提到心的完全净化，并对此定义为四禅那。《中部》第24经《传车经》中介绍七项净

化，但并没有给心的净化一个定义。但是《增支部》4.20.194经中却非常明确指出心的净化就是四禅那。

《中部》第52经中，阿难尊者被询问到如要证得解脱，佛陀所教的哪一法是非修不可（必修的）？阿难尊者的回答是初禅、二禅、三禅、四禅等。《中部》第64经中佛陀教导用以去除五下分结之唯一途径。而当您除去五下分结时便能成就阿那含果（也包括阿罗汉果在内）。佛说那唯一途径就是：初禅、二禅、三禅、四禅等。另外《相应部》第53.1.1经中，佛说：“通过四禅那的培育并加以运用，（修行者）可流向涅槃，滑向涅槃，趋向涅槃。”在《增支部》4.61经，佛陀说：完美无缺的智慧是透过五盖的摒弃，那亦即禅那的意思。

《中部》第108经里提到阿难尊者被问到哪种禅修为佛陀所赞扬而哪种禅修不为佛陀所赞扬的。阿难尊者回答说佛陀所赞扬的禅修是初禅、二禅、三禅、四禅等，而不为佛陀所赞扬的就是那些不能摒弃五盖的禅修。《增支部》第9.4.36经里佛陀说：“我如实的说，要达到漏尽（Khina Asava，Destruction of the Asava）需要靠初禅、二禅、三禅、四禅等。”在《增支部》第6.70经里，佛陀说：“一位没有高度止静，没有成就一心境的出家人能以心或慧得解脱—那是不可能的！”

在《增支部》第3.85经和第9.12经中佛陀都提到三学：戒、定、慧。佛陀指出说初果圣者和二果圣者已圆满地成就戒，也就是他们已成就正语、正业和正命；三果圣者圆满地成就戒和止定，而圆满的止定所指的就是四禅那，这也正是三果圣者一般都会投生四禅天的原因；然后佛陀再指出阿罗汉成就的是圆满的戒、定和慧，那就表示阿罗汉也必须成就四禅那。因此，注释典籍怎么能够说没有禅那也可以成为阿罗汉呢？这部经让我们知道运用禅修的近行定（Upacara Samadhi）可引导我们成就斯陀含果（已断三下分结和爱欲与瞋恚被削弱的圣者），这经亦让我们知晓一些出家人声称我们可免修戒与止定而只需要培育智慧是完全错误的见解。

在好几章经典（如《中部》第8经）中，佛陀嘱咐他的弟子“培育禅那（Jhayati）”。有些书籍把此名词翻译作“禅修”，如果大家不谨慎的话，就可能不了解每当佛陀谈到禅修，他所指的就是培育禅那。佛陀在《中部》第27经中把禅那唤作如来的足迹。在《增支部》第6.6.64经中，佛陀说：“禅定就是正道（Magga），非禅定则是错误之道（Kummagga）。”《增支部》第9.4.37经指出稳固的禅定之果就是觉悟。

佛陀在《增支部》第9.4.33经说当一个人成就初禅，“他已经到达了彼岸（Paragata），他是清凉的（Nibbut

a) ”。这些措辞通常只专用于形容阿罗汉果的成就。这显示佛陀对禅那的高度评价并把它们比喻作出世间的境界。他在《中部》第66经再度显示他对禅那的尊崇，把它们形容为“觉悟之愉悦”（The Bliss of Enlightenment）。

佛陀在《中部》第149经指出当一个人圆满八圣道的修习，也同时圆满地培育四念住（Satipatthana），四神足（Iddhipada），四正勤（Sammappadhana），五力（Bal a），五根（Indriya），七觉知（Bojjhangha）。换句话说，如果一个人修习八圣道，所有三十七道品（Bodhipakkhiya Dhamma）都同时被培育。例如，你不能说你只想培育四念住，因为你不希望有神通力而不想培育四神足。事实是在本文后面有一段引述的佛经经文显示神通力是由念住而生的，因为念住与禅那是息息相关的。

所有上述的佛经都在显示禅那对解脱（成就阿罗汉果）的必要性。当今一些书籍引进了一些从未在《尼柯耶》里所听闻过的概念，如观禅那（Vipassana Jhana）和止禅那（Samatha Jhana），并且声称刹那定（Khanika Samadhi）是足以成就解脱。整套《尼柯耶》里完全未提及刹那定。这里突显了《尼柯耶》里所教的禅那（一心境）的重要性会被贬低的风险，而根据《相应部》第16.13经，这也是五个导致正法消失的其中一个因素。

## 涅槃与禅那

当我们检验一位阿罗汉是如何于最终达致识的灭尽并进入般涅槃时，就能够清楚地明白为什么禅那是必需的。《长部》第16经《大般涅槃经》中，当佛陀进入般涅槃的时候，他从初禅逐步达致八禅，又依次回到初禅，然后再从初禅依次到四禅，最后进入般涅槃。为什么他从四禅进入般涅槃呢？这可从《中部》第44经和《相应部》第41.6经得以明白。根据这两篇佛经的解释，要成就识的断灭，修行者必须首先达致止语行（Vitakka-Vicara，即寻伺），然后是止身行（Kaya-Sankhara，即呼吸），继而是心行的断灭（即受与想，也包含识）。《相应部》第36.11经让我们能够明白二禅是寻与伺的停止，而四禅则是呼吸的停止，所以要达致识的断灭然后进入涅槃是必须经过二禅和四禅的。所以由此可见禅那对以阿罗汉是必要的。

## 念住与禅那是息息相关的

基于内观禅（毗婆舍那）带给你智慧而止禅并不能带给你智慧这个观点，延伸出一些其他错误的见解。其中一个例子是认为由于当你在禅那境界中并无念（记忆），所以禅那是没什么作用的。这是毫无根据的。《中部》第119经中描述了四种色界禅那。以四禅为例子，它被形容为：“因对身体欲乐的舍弃加上之前对身体痛楚的舍弃，

悲伤与喜悦逐步退减，他进入并安住于四禅境界，此境界没有苦与乐，只有清静的念与舍。”因此，在第四禅中，念得以遍净（Parisuddhi）。所以，怎么可能说禅那中没有念呢？禅那与念是息息相关的，这也是下述几篇佛经所确认的。

《中部》第117经指出，八圣道的修学始于正见。你首先必须要有正见，而正见将引导你建立正思惟，正思惟将驱使你守持正语，正语将引导你守持正业等，最后正念将促进你获得正定。这就表示如果你正确的修习念，你必然会长致禅那，两者是相关连的。这理解可在《相应部》第47.1.8经得到确认。经中佛陀表示一位不善巧（Unskilfull）的出家人虽观照身、受、心、法，但心不得止定，五盖就未被舍弃，因此他亦不会有念觉（Sati—sampajanna）（虽然他自以为有念觉）；而一位善巧（Skilfull）的出家人观照身、受、心、法，而他的心得止定，五盖得以舍弃，他亦会有念觉；这就表明他长致禅那。这再次确认正念（Sati）理应导致禅那。

此外，《中部》第44经说止定的禅相（Nimitta）就是念住，这让我们知道念住和禅那是关系密切的。这是非常重要的声明，意思是一旦你达到禅那，念住就得确立。但是如果你尝试修习念住，就如修止定一样；一个修定的人并不表示他已取得四禅那，他只是在尝试把心定下

来，而还没达到止定，但当他达致禅那时，他便达到止定。同样的，如果某人进行念住的修习而尚未具备禅那，那并不一定已经达致念住境界，他只是尝试有念而已；但当他达致禅那时，这可由他所掌获的念住之相得以见证。

念住（Satipatthana）应该解释为“深度的念”。Patthana来自两个字根：pa和thana。Pa解作出发，亦有超越的意思，因此pa一般被翻译作极度，深度的意思。Thana的字面是站稳的意思，所以也被用作代表一个条件、处境或情形。所以念住（Satipatthana）应被解释为深度或极度的念，而当一个人达致禅那就自然获得念住。这可从《中部》第125经里得到证实，当中佛陀常以念住的培育来取代初禅的谈论，接着，在没有提及初禅的情况下，佛陀就直接讨论二禅、三禅和四禅的培养。因此，念住，于此经中可推测是与初禅作同义词看待的。

《相应部》第52.1.4经中，佛陀教导说当成就念住后就应该把它舍弃。然而《相应部》第47.1.4经里却表示佛陀的弟子，包括有学（Sekha）及阿罗汉，都常安住於念住境界。换句话说，要培育念住直至你达致它，但在成就它以后，佛陀就教导要舍弃它。为什么呢？因为就如前面所解释过的，念住是达到禅那的特徵。这就是为何你可以舍弃念住的修习而却依然安住於念住中的因由：因为念住已经稳固了。

此外，亦有三篇佛经，如其中一篇为《相应部》第52.1.3经中提及，当中阿那律阿罗汉被问及是什么使他有如此超凡的神通力。阿那律尊者能清楚地看见整个宇宙的运作就如在他的掌心之中。他回答说使他有这样超凡的神通力的就是念住。禅那一般都被视为神通力的基础。只有禅那能给你神通力，然而阿那律尊者却说是念住；那就表示念住与禅那是息息相关的。只有当你有禅那的时候你才有念住。

## 念住的修习

现在就让我们探讨《尼柯耶》中念住修习的方法。大约有八篇经典（如《增支部》第5.2.14经）把Sati定义为“记得很久以前所说过和所做过的”。Sati源自于一个解释作记忆的字。所以Sati应翻译为念。Sati常被理解为觉。觉有两个意思：（一）普遍性的觉察和注意；（二）忆念或记忆。所以如果觉是用作念的意思来形容Sati，那是完全正确的。但是大多数人把觉这个字用于普遍性所看到、听到、嗅到、尝到、触到和想到的觉察和注意，也就是通过六道根门所知觉的，可是这理解于此并不适用。

当我们研究与修习念和念住有关的经典时，就会发现佛陀教导这修习只牵涉到四样东西的观照：身、受、心和法。佛陀在《相应部》第47.1.6经说，如果我们的注意力被外界的色、声、香、味和触的物质所牵引，那就是迷入

了危险的魔罗领土。佛陀劝导要守护我们的根门和留在我们自己“家园范围内”的四念住。因此，如果我们用“觉知”来翻译Sati，我们要记住它不是代表普遍性的觉察，而是一种只以这四种对象为目标的特定觉察。至于对自己身行普遍性的觉或觉察在《尼柯耶》称为觉知（Sampajanna）。

让我们回到对Sati比较正确的翻译，也就是念的意思。念或“记住”所指的并非只是过去的，它也可以用作现在，甚至将来的，比如“出门时记得要把闸门锁上”。对应到念（Sati）的修习上，就是时刻记得该四种禅修对象（身、受、心、法），亦即当下、现在的意思。为什么我们需要时时刻刻记得这些禅修对象呢？因为心不断地随着漏的激流（不受控制的心漏）而漂流，以致我们对它全无控制。

《相应部》第35.206经中，佛陀给了一个很恰当的比喻来阐明心的运作。佛陀说，有一个人捕捉了六只动物：蛇、鳄鱼、鸟、猴子、狗和豺狼，并把它们捆绑在一起，然后放手让它们各自走动。它们将会各自尝试按自己的方向走去：蛇欲走向洞，鳄鱼向水，鸟向天空，猴子向森林，狗向村庄，而豺狼就向坟地——他们将按照当时谁的力量较大的方向走。要克制这六只动物的方法是该把它们全部都捆绑在同一根坚固的柱子上，而不是把它们捆绑在

一起让它们各自走动，这样它们就只能围着柱子绕，当它们绕得累了，他们就不得不停下来于柱子旁边站着、伏下或躺着。

我们的心，同样地也有六种识朝向六个不同的方向拉扯，而心将会跟随在那一刻最强的识走。要驯服心，我们就必须把它绑在一个禅修的目标上（例如念住呼吸，即安般念 – Anapanasati）直至它能稳住而不被拉扯往六个不同的方向，那时也就是心已被克制而心漏已被压制了，并让我们有机会将它完全消灭。因此，我们可以了解时时刻刻记得（念住）同一个禅修对象的重要性，直至心能安住于该对象，也就是已被驯服，一个受控的心，一心境。

《相应部》中《念住相应》的第47.2.10经，给了一个当头棒喝的比喻来教导念住的修习。在这个比喻里，一个人被强迫提着一碗盛满至碗边缘的油，在一群正在观看世上最美丽女孩载歌载舞的大群观众之间走过。紧随其后的是一名高举利剑的人，随时准备，若碗里溢出一滴油，便把那人的头砍下来。在这个情形下他必须极高度地关注那碗油，绝不容许自己被任何事情所分心，也就是把注意力专一地集中在一个对象上。这就是一个对念住修习的清楚解释，而这将会导致正定（Sama Samadhi – Perfect Concentration）。

所以在修习念住的时候，我们就该忆念该四个对象之一，而如果我们能修习到很深度的境界时，它就必然达致一心境（《相应部》第47.1.4和第47.1.8经、《中部》第125经）。念住是达致禅那的征兆，因此当那境界发生的时候我们就可以放弃努力修习念住（《相应部》第52.1.4经），因为它已经巩固了（《中部》第44经）。在《中部》第125经中，佛陀教导在修习念住的时候是不应该去想有关身、受、心和法的思维。因为只有一颗已成就禅那的心方可轻易切断思维，阻止它的分散（《长部》第21经）。

当我们用思维的时候，那是属于低层次的智慧。而佛陀要我们培育的是高层次的心，培育禅那好让心能提升到更高的层次，然后当我们运用它来观照，我们就能够直觉地明白和深度地理解。较浅的定（Samadhi）让我们有较低层次的理解（实际上要成就须陀洹果和斯陀含果并不需要禅那），而较深的定让我们有较深的理解（成就阿那含果和阿罗汉果必须要有四禅）。所以在《相应部》第12.1.10经里佛陀说在他还未悟道之前，他运用如理思维（Yoniso manasikara，透澈的思考）来明白苦的缘起。当我们以高层次的心继续观照四念住的目标，尤其是无我或五蕴的不实在时，最终将引领我们成就究竟觉悟。

## 对禅那不会生渴爱

现今一些书籍尝试劝阻你培育禅那，它们声称在培育禅那的过程中，你会很容易对禅那产生执著。但这跟佛经所说的正好相反。《中部》第44经提出有三种感受：乐受、苦受和不苦不乐受。一般来说，当你体验到乐受就会自然对它有爱欲的倾向，并对该乐受生起渴爱。但是并非所有的乐受你都会自然产生爱欲倾向的。例如禅那的情形，当一个人进入初禅的时候，“爱欲是被舍弃而对此的爱欲倾向也不会生起”。所以你就明白对禅那的渴爱是不存在的，而声称人会对禅那执著是也没有根据的。依如此的说法，首先你必须舍弃进食、舍弃婚姻关系、舍弃睡眠、舍弃开好车等，所有这些你都必须先舍弃，因为这些事物会引发你对它们的爱欲。但禅那的情况是截然不同的。

舍弃爱欲在四禅的境界就比初禅更甚。我们刚描述过四禅的境界，要能进入四禅之前一个人首先要舍弃苦、乐、忧、喜，也就是所有身体的苦和乐受与所有心的苦和乐受都必须首先舍弃才能安住於四禅，而四禅是一个念与舍完全清静的境界。因此，声称你会执著於禅那是毫无根据的。

## 应修习而非畏惧禅那

那些不鼓励培育禅那的看法和《增支部》第1.20.2到1.20.5经里佛陀所说的是完全相反的。佛陀说如果一位出家

人能安住於禅那，尽管只有一刻弹指之间，他就是位真正的出家人，而他食用国家鉢食也问心无愧，而对可以安住于禅那更久的出家人就更不用说。佛陀非常敬重禅那，任何人若能安住於禅那，尽管只是一霎那，佛陀亦会赞扬他。

佛陀在《中部》第66经、第139经和《长部》第29经中提醒不应沉醉和追逐欲乐，但禅那之愉悦却“应该追求、培育和充分发挥，而不是畏惧它。”那是因为“它让你成就须陀洹果、斯陀含果、阿那含果和阿罗汉果”。还有什么比这更好的原因要来培育禅那吗？

## 阿罗汉常住於禅那境界

细阅佛经（如《中部》第36经，《相应部》第28.1至28.9经）我们就会发现阿罗汉会尽可能常住於禅那中。我们必须明白这其中的原因，理由是有一些在家人会猜想为什么出家人老是安住於禅那中，是否他们不愿意面对现实世界而往禅那里逃避呢？只要我们明白佛法并仔细思维，事实并非如此。在《增支部》第1.6.1经中，佛陀说我们的心本是明亮的，但由于我们的注意力被六尘所转移，致使我们的心受到污染并失去明亮。当我们安住於禅那中，我们的心就会定于一境，我们的注意力就没有通过六根门往外分散，心也就变得明亮了。

以往禅那这词语许多时候都被翻译成“出神”，“冥想”等。这些翻译其实都蛮不让人满意甚至有误导性的，也因此让大众对禅那产生误解。后来他们改翻译为“禅修专注”和“心的专注”，这些都是较符合原意的翻译。禅那字面意思是光明，所以把禅那翻译作“心的光明状态”应该会更准确。因为当一个人达到禅那境界，他的心会定于一境，发亮，并变得光明。

因此，当一个人安住於禅那，他实际上是回归到他自己的心。他可能会了解到这个世界就像个梦境，他所见、所闻、所嗅等其实都是心所造作出来的。当我们在梦境中，它就如现在一般的真实，但当我们醒来，我们才知道它只是一个梦。同样的，现在这个世界对我们是那么重要，一切都像是真的，但是对已经觉醒的阿罗汉来说，这个世界并不是真实的，就像发梦一样，充满苦恼。这就是为什么阿罗汉不想安住在这个世界而情愿安住于禅那中。

## 五盖的舍弃

许多人有着对成就禅那并无多大用处的误解，认为当修行者从禅那出来后五盖会全部重现。《相应部》第54.2.2经中佛陀说有学（Sekha）圣弟子已舍离五盖（他很可能表示他们已达到禅那），而阿罗汉不但舍离了五盖，也已把它们连根拔起。五盖就像茅草（长草）般障碍着我们，已达致禅那的人就如已把长草割掉但还没把草根拔除

掉。

已获得禅那的人都是已舍离了五盖这个观点也被其他佛经所印证。例如：《中部》第68经里佛陀指导出家人，教导他们如果一个人并未取得禅喜（piti）与禅乐（sukha），五盖依然存在并侵袭他的心。但是如果他已取得禅喜与禅乐甚至更高层次的境界（也就是色界禅那或无色界禅那），五盖就不复存在，亦自然也不再侵袭他的心。

《中部》第14经提到一位非常显赫的释迦族亲戚拜访佛陀，那人名叫摩诃那摩。他表示明白佛法并知道一些事情是错的，如贪、瞋和痴，可是他的心依然会被贪、瞋和痴所侵扰，因此他想知道为什么会这样。佛陀告诉他说：

“尽管圣弟子能以智慧清楚如实地了知欲乐所带来的少许悦乐和许多的苦恼、失望，还有它们所带来的大患。只要他还未取得欲乐、不善状态以外的禅喜与禅乐或比此更平静的境界，他依然会为欲乐所牵引。”根据论释，摩诃那摩已是二果斯陀含圣者但还未有取得禅那。这佛经展示唯有当我们取得禅那才不再为感官欲望所奴役。

《相应部》第42.13经中有一人前来与佛陀交谈，他说有很多老师到来教导不同的教义，这使他非常疑惑，不知道谁说的才是真理。佛陀说如果他能取得心的平静他就

不会再有疑惑了。佛陀尝试告知这人如果他取得心的平静，就不会再有疑惑，这是因为他将能清楚看见和明白事物。经中指出要能对事物如实知见（Yatha-bhuta-nana-dassana），唯一条件就是止定（即禅那）。除非你取得止定，否则你再努力尝试也无法把事物的本质看清楚，因为你会被五盖所蒙蔽。就像当你配戴着一副墨镜，无论你如何努力凝视，你也无法看见真实的色彩。唯有当你把墨镜拿开，才能把颜色看得清楚。

## 名色

把名（Nama）与色（rupa）翻译作心与物质，或心与身，是另一个看来与《尼柯耶》不吻合的地方。《长部》第15经和《中部》第9经中，“名”被定义为触、受、想、思和行，五蕴则是身、受、想、行和识。通常后面的四项：受、想、行和识被说成是心，精神部分。但是“名”并不涵盖识。

“色”被定义为四大元素：地、水、火、风，以及它们所衍生的物质性，它们并非泥土、流水、火焰、风的意思。“地”代表硬度，一种感知的特质。当你感觉到某物件是硬的，你就认知到“地”这元素。譬如这塑料是硬的，可以认知到它的硬的性质，但它并非泥土。“水”代表粘性，因为水能把物体粘聚在一起。由于我们身体含有水份，我们就有了形体，但如果你把水全部抽走，这个身

体就会碎成细屑，不能够站起来。“火”所代表的是热力。“风”则代表动态。所以这四大元素是被感知的质性。

《相应部》第12.7.67经指出“识”（Vinnana）和名色（Nama-rupa）是同时生灭的，经中把名色和识喻作两捆芦苇，互相依附在一起，站就一起站，倒就一起倒。所以名色的意思应该是呈现给识的现象，因为在识生起那刻，你就必然意识到一些事情或现象，而呈现在识面前的那个现象，它的整体就是名色。名色有两方面，就是精神和物质。因此，“名色”应该定义为精神性和物质性，也就是让识接触到的两种现象特性。而这解释也在好几部经典获得证实。

《相应部》第12.2.19经里陈述：“……就只是这个身体和名色在外，因为这两者便有了触与六根。”换而言之，有的只是这个身体和这身体外面（与外）的名色。

《相应部》第47.5.2经提到：“名色生起时心就生起，名色止灭时心也就止灭。”如果说名色是心和身，那么你就必然要说“名生起时心就生起，名止灭时心也就止灭。”但是经里却不是这样写的。

《增支部》第9.2.14经指出：“思惟（Sankappa-

vitakka) 源自名色。”思想的来源是“名色”而不是“名”。如果“名”就是心，那么你就会说：“思惟源自名”。但经中明确的是思惟源自“名色”。

如果我们总结说“名色”的意思是精神性和物质性（也就是呈现给识的现象整体性），我们就会对现在一些书籍所教的有完全不同的看法。现在很多教导都说世界是由心和物质所组成的，一切万物都是由心和物质所组成。当你说一切是由精神与物质所组成时，言下之意就是精神和物质是分开的。但当你说“名色”是精神性和物质性（呈现于识的），你将知道就如《长部》第11经说，世界其实是存在於我们的识里面。

佛陀在《长部》第11经里说：“比丘们，你们不应该这样提出你的问题：‘四大元素（地、水、火、风）在哪里可完全止灭呢？’这问题应该这样被提出：‘地、水、火、风在那里会无法栖身？长与短、小与大、好与坏在哪里名色可以完全被摧毁？’而问题的答案是：“当识不显现、无边际、全光明时，就是地、水、火和风无所栖身的地方；在那里，长与短、小与大、好与坏等名色都完全被摧毁；随着识的止灭，这一切亦被摧毁。”因此，很清楚的这个世界（即地、水、火、风）只是依靠识而生起，没有识这世界不能存在。

## 经与论之间的差异

现在让我们谈论一下《论藏》（即《阿毗达摩》）与《尼柯耶》之间的差异之处。当中的一些不一致是严重得足以使人对《论藏》产生怀疑的。例如，《论藏》中的其中一个教导是：当你成就圣道（道），你就必定立刻成就圣果（果）。换句话说，此刻某人得道，下一刻（下一个意识）他就得到果。然而，在《尼柯耶》里有几篇佛经所指出的却与这个教义不同。《相应部》第25.1经说：当一个人对佛法有了信心（即得到初道），佛陀指出在他临终前肯定会成就初果，但佛陀并没说明在什么时候。由于人在不同年龄去世，也就表示入道与证果相隔的时间可以是一刻、一年、又或是十年等。

在《中部》第142经《Dakkhina Vibhanga Sutta 施分别经》中，佛陀提及对他人布施之功德。功德最高的是布施予正等正觉，其次为辟支佛，再者为阿罗汉，接着的顺序为四道圣者、阿那含果圣者、三道圣者、斯陀含果圣者、二道圣者、须陀洹果圣者、初道圣者。这表示有八种圣者可让世人布施供养。能供养给予一位入道的圣人，这意味着他的存在并非只有一刹那的时刻。

在《增支部》第3.3.21经里，佛陀阐述三种圣者，其一为身证者（Kayasakkhin），其二为得见者（Ditthipatto），其三为信解脱者（Saddhavimutto）。当时有三位佛陀的弟子，正在争论着这三种圣者之间谁比较优越。其中一

位弟子说第一种（身证者）较优越，另一位说第二种（得见者）剩余的那位则说第三种（信解脱者）较优越。于是他们便向佛陀请教，佛陀解说要立即指出那种圣者较优越是很困难的。他说第一种有可能是证得斯陀含果的圣者、阿那含果的圣者、或四道圣者；接着佛陀说第二种也有可能是证得斯陀含果的圣者、阿那含果的圣者、或四道圣者；第三种亦然。根据《中部》第70经，这三种圣者还未完成他们的修学，他们都为有学（Sekha 还在学习中的人）。在《中部》第27经，四道圣者已经明白四圣谛，但他的漏（心漏）却未灭尽。唯有漏尽他才称得上为阿罗汉。由此可见，四道圣者是存在的，而并非只存在顷刻。这是《尼柯耶》与《论藏》其中一个很严重的矛盾，而这矛盾已足以让我们质疑整个《论藏》的可靠性。

《尼柯耶》与《论藏》之间另一个不一致观点是关于“潜识”（Bhavanga Consciousness）、“潜心”（Bhavanga-citta, Subconsciousness），又被称为“潜流”（Bhavanga-sota, Stream of Bhavanga）的存在与否，《尼柯耶》却从未提及过“潜意识”（Bhavanga）。大乘佛教教义里的第七识和第八识“潜识”是非常接近的。这些概念尝试对潜伏在我们正常六识下和一种川流不息的意识流进行解释。《论藏》里教导这一生的“识”的生起是以前生最后的心念作为对象（即存在之原因），比如说，耳识取声音作为对象（成为下一个声音生起之因），结果因它

而生起下一个声音。根据缘起法，一事物的止灭不可能导致另一事物的生起；当一事物灭，另一事物或其他几件事物也会灭；当一事物生起时，另一事物也会生起。缘起法（Paticca Samuppada）的法则 是：“此生，故彼生；此灭，故彼灭。”但是（《论藏》）说的是前生命终时候的最后心念（识）导致（后来）“潜识”的生起，这就违反了缘起法，也因此不可被接受。

《论藏》中提到另一个关于“潜识”的运作，即一个人睡觉时，他不会作梦，而只是他的“潜识”在运作，处于一个被动（passive）的境界。但这观点现在已经完全被科学家所否定了。他们观察睡眠中的人，发现大部份的时间都是在做梦的。一般上当我们睡觉时，我们都是在做梦的，只是当我们醒来时我们已把全部梦境都忘掉了。但是如果你在梦中突然被打雷声、闹钟声或被他人唤醒，你就会发觉原来你只是在做梦。那是非常自然的事，因为我们有“漏”。“漏”的意思是“不受控制的精神外流”，也是我们心流散的倾向。这倾向是非常猛烈的，甚至在我们清醒的时候，或当我们没事干的时候，我们都会发白日梦。有时纵使我们在做事情，我们的心也会被分散，胡思乱想。尽管你清醒并尝试守护着心，它依然会流散，而当你睡觉、没有守护它的时候自然就更甚了。

如之前所解释，《论藏》把“名色”解释为“心与

物”，是另一个与《尼柯耶》的解释不一致的地方。这些都是《论藏》与《尼柯耶》一些严重的分歧点。此外还有其他矛盾的地方，例如在其中一部《论藏》典籍《论事》(Kathavatthu)中提到在天界并无动物，但是如果你研究《相应部》第11.1.6经、第29.3经、第30.2经和《律藏》典籍却说明是有。从《尼柯耶》中，我们知道在天界有马、大鹏金翅鸟(Garuda)、龙(Naga)、大鱼(Timingala)等。在《律藏》里就有一篇经提及一条龙化身为人并成为出家人的事故，当牠被发现后，佛陀便叫牠离开，因为牠的本质是一只动物，不能在修行路上得到成就的。此外，《论事》一书也教导说如果在梦中你干了谋杀，你是该受谴责的，但这是不合理的，因为在《律藏》中有解释说如果一名出家人在梦中犯了淫行是不会受到谴责的，因为那只是梦境。

此外，根据《论藏》，在死后的下一刻就会立即转生。换言之，从这生到下生之间并无灵魂的迁移。《长部》第28经中，佛陀谈及四种存在体：第一种是入胎时不知道，于胎中不知道，出胎时也不知道；第二种是入胎时知道，于胎中及出胎时都不知道；第三种是入胎和于胎中时都知道，出胎时却不知道；第四种是入胎、于胎中和出胎时都知道。如果一个众生於入胎时知道，那就表示他的识或思维能力在操作，这就与《论藏》中所说关于立刻转生之说有所冲突。一束能量（亦即灵魂）确实入胎。在

《中部》第97经也说到要投生地狱的众生会被拉到地狱去的。

此外，有说当佛陀开示《论藏》时，八亿天人成了阿罗汉。可是，《增支部》第10.7.63经中，佛陀说所有阿罗汉都是在此，即在人间证果的。换句话说，只有人才可成就阿罗汉果，这亦是另一矛盾。

## 研究四部《尼柯耶》的重要性

《相应部》第55.6.3经中佛陀劝导在家人要研究佛经。佛陀在《相应部》第20.7经告诫说，在未来人们将不研究佛经，反而情愿研究他的弟子，即其他出家人的著作（其后的书籍），而这将导致佛经的消失。佛陀在许多经文中反复强调多闻多学（Bahusacca）的重要性，例如《中部》第43经里说正见再加上多闻多学相辅可导向解脱。完全不研究佛经是一个极端，研究太多书籍是另一个极端，而中道就是对《尼柯耶》的研究。从佛陀和他的声闻弟子（Savakas）所开示的约五千篇经文，我们得以明白研究《尼柯耶》的重要性。每部佛经都是从某一角度解释真理，因此研究越多的佛经，我们就越能明白佛法，因为我们可以从不同的角度来理解和让我们可以把不同角度的观点串联起来。

事实上，从《尼柯耶》和《律藏》里我们得知人们

只需听闻佛经便能证得须陀洹圣果，而非从禅修中证得：

①《增支部》第9.20经定义入流圣位（初道）为正见之获得。

②《相应部》第43经和《增支部》第12.11.9经里指出要获得正见（即须陀洹圣者）需要两个条件：听闻他人之教导和如理思维（Yoniso manasikara）。当然要成就须陀洹果与阿罗汉果所需要的如理思维的程度是不同的。

③《相应部》第55.3.4经中佛陀说如果树木能够明白他所说的（而不是禅修），那么树木也能够成就须陀洹果。

④佛陀在《相应部》第46.4.8经说：当一个人用心聆听佛法，五盖就不存在了，而七觉支就得以成就。这些都是要成为圣者的条件。

⑤《相应部》第55.1.2经指出须陀洹圣者的特征为：对佛、法、僧有不退转的信心和有清净的道德行为，当中并无提及禅修等。

⑥《增支部》第3.85经和第9.12经中须陀洹和斯陀含圣者都被描述为有圆满的戒；阿那含圣者有圆满的戒和止定；阿罗汉则有圆满的戒、止定和智慧。这就表示须陀洹和斯陀含果位并不需要四种色界禅那，而阿那含和阿罗汉果位则

必须有四种色界禅那。

⑦《中部》第22经指出须陀洹圣者已经断了三下分结，而斯陀含圣者除了已经断了三下分结外还削弱了贪、瞋和痴。所以斯陀含果位需要一定程度的止定（即近行定），但无需达到禅那的境界。至于须陀洹果位则不需要禅那，仅需要对学到的佛法作观照和思维。

⑧在《尼柯耶》和《律藏》中描述过好几个关于在家众第一次听闻佛陀开示（完全就如我们现有的《尼柯耶》一样）后就证得初果，譬如：《长部》第3经和第5经、《中部》第56经和第91经、《增支部》第8.12经和第8.21经。可幸现今世上还有纯正的正法，我们研究它将对我们有无比的益处。

问：如果禅那是如此超凡的境界并将带给你智慧、正念、舍心等，那为何当佛陀跟随两位外道老师修行时却不能证悟呢？

八圣道涵盖八道支（要素），而佛教的正定与外道的正定之间是有分别的。外道所教的正定可能也是禅那，但是佛陀所教导的圣正定或佛法的正定为四禅那，加上八圣道中其他七个道支相辅相行的（《中部》第117经）。唯有当这八道支同时起作用才会引领你灭苦并证得解脱。这并不意味着你只需使用其中一道支。这就是为什么大家会说提婆达多（Devadatta）尽管成就了所有的禅那，但他却

无智慧，那是因为他从开始就有邪见，而邪见令他得邪思惟，也因此他要弑佛，这样的人怎可能成为阿罗汉呢？

## 正法消失的原因

我们必须研究四部《尼柯耶》并对它们有透澈的了解方可向他人开示佛法。佛陀说过，如果我们教导他人错误的法，正法就会因此而消失。《相应部》第16.13经中佛陀指出有五个原因将致使正法消失於世间。正法不会像沉船那样子突然消失，它的消失将会是逐渐的。

五个致使正法消失於世间的原因是：

对佛陀失敬。换句话说，一些人虽然自称佛教徒，但对佛陀却不如对其他一些人那么尊敬。

对佛法（即四部《尼柯耶》中所记载的佛经）失敬。《相应部》第20.7经中佛陀说于未来，世人将不再听闻和掌握佛陀的教义，他们情愿听闻和掌握其他出家人的教义，与佛经相比，他们这些教义“只是诗歌”而已。所以我们应该专注研究四部《尼柯耶》而不是其他书籍。

对僧团失敬。可能因为种种原因，在家人未能尽其护持出家人的责任，致使僧团传承的中断，最终消失於世间。

对佛法的修持（即戒律、止定和智慧的培育）失敬。一些人贬低佛法的修持，另一些人则认为戒律和止定是不必要的，等等。

对止定（四禅那）失敬。一些人宣说禅那并不重要，对解脱没有必要。光是这点就足以使正法消失於世间了。

Ciram Titthatu Saddhammo

愿正法久住！

• • •

**注：**

**经典编码**

本文所引用的经典编码是根据英国巴利文社 (Pali Text Society, UK) 的出版资料。以下是典型的例子：

《长部》第21经

Digha Nikaya, Sutta No.21.

《相应部》第47.1.6经 《相应部》第47集，第1品

(此品号有时没被提及)，第6经。

Samyutta Nikaya, Samyutta No.47, Vagga (section) No.1 (this Vagga No. is sometimes not mentioned), Sutta No.6.

《增支部》第4.20.194经：《增支部》第4集，第20品

(此品号有时没被提及)，第194经。

Anguttara Nikaya, Nipata (chapter) No.4, Vagga (section) No.20 (this Vagga No. is sometimes not mentioned), Sutta No.194.

《中部》第64经

Majjhima Nikaya, Sutta No.64.

## 僧伽基金

~ www.vbgnet.org ~

僧伽基金为马来西亚有史以来第一个由僧众（比丘、沙弥、美棋）作为信托人的基金会。当有关僧众还俗时，他将即刻被终止其为信托人之身份。

在家居士会员将被推选为委员以负责管理基金及佛寺维修等事务。

此佛寺为基金会所拥有，并提供所需之设备、支持及保护于僧伽。故，佛寺的一切（包括土地），皆属于基金会所有，而非个人之私产。因此，任何对佛寺或基金会所作出的供养既是对僧伽之供养。

### 乐捐

以支票方式，请注明

Sangha Foundation (a/c 721-108548-8, OCBC)

后寄至

Sangha Foundation

c/o 121 Jalan Besar

35350 Temoh Perak Malaysia

请附上您的姓名、住址及联络电话。

直接汇入银行户口

Sangha Foundation a/c 721-108548-8 (OCBC Bank)

请通知本寺（可通过短讯至+60 12 469 7483）

达摩悟陀长老为马来西亚华裔。生长于吉隆坡的他，就读于一所天主教学校共12年，并曾萌生皈依天主教之念头。1971年，他于马来亚大学毕业后，于公共服务部门任职电机工程师达12年。他对于宗教有着极为浓厚的兴趣，这促使他运用了好几年的时间，认真地钻研世界各主要宗教，直至1976年遇见了佛陀的教法。

1983年，他于佛教北传派系出家。3年后，他于泰国持受佛教南传派系比丘戒。其后，他独自于洞穴或山洞隐居及静修约10年之久。长老选写过多本有关佛法的书籍，如“回归原始佛教”、“佛陀的纶音”、“命运由自己掌握”、“解脱～有关经律的教义”、“觉知、念和定”、“佛教比丘戒律”等。

1998年，由于长老信徒们的捐献，他于地摩附近，靠近霹雳州金宝一块占地15英亩的丛林里建立了一座修行林——乔达摩佛寺。此寺院之主旨为提供比丘、美棋与在家居士们学习南传佛教之佛法（经典）、及戒律（比丘戒律）。其修禅法门以佛陀最为原始之教导方式为准线。

于1999年，僧伽基金依以下之宗旨正式注册：

- (a). 以南传佛教的传统方式向佛社灌输正确的佛陀教育以及修行方式。
- (b). 参与社会之福利活动以利乐众生。
- (c). 依照基金委员的意见尽力而为以达至上述之宗旨。

僧伽基金是由僧众（比丘、沙弥、美棋）作为信托人的基金会。在家居士会员将被推选为委员以负责管理基金及佛寺维修等事务。

任何对于本寺、僧伽基金或重印本书籍之疑问，敬请联络：

**Vihara Buddha Gotama**  
c/o 121 Jalan Besar  
35350 Temoh, Perak  
Malaysia

电话：+60 12 469 7483  
~ [www.vbgnet.org](http://www.vbgnet.org) ~

