

## 静音并非必要：禅那中的官感知

Silence Isn't Mandatory —— Sensory Perception in the Jhānas  
By Ṭhānissaro Bhikkhu

作者 坦尼沙罗比丘

中译 良稞

佛陀在命终那一日下午，朝他的般涅槃之地——那座园林——走去，途中在路边一株大树脚下停歇。在那里，佛陀的首位导师阿罗罗-迦罗摩的弟子摩勒人之子卜古色走近前来，径自夸赞自家导师定力之高强：阿罗罗曾经入定而坐，具认知[想]<sup>1</sup>，具清醒，附近路上五百辆大车经过，但他既未看到，也未听到。仅在后来另一位路人问他是否看到或听到大车经过时，阿罗罗方知此事。

佛陀的应对是，告知卜古色，有一次自己在一个脱粒仓里入定而坐，具认知[想]，具清醒，大雨在下，闪电在闪，天雷劈死了附近的两个人和四头牛，但他既未看到，也未听到。他也是仅在后来离开谷仓，问路人为什么附近聚众如此多时，方知此事。

卜古色对此大感钦佩，自称把对阿罗罗的净信“在大风里扬弃”，“在急流中冲去”。接着他皈依三宝，向佛陀供养两件金色袈裟后离去。

这个事件，为佛陀早先自述觉醒历程提到的诸事之一，提供了意外的细节。佛陀离家后曾经师从阿罗罗，后者教会他达到一种叫做无所有维度的无色定，在那里心聚焦于“什么也没有”的单一认知[想]。然而，未来的佛陀在掌握该定境后，意识到它并未构成苦的终结。于是便离开阿罗罗，寻找更好的导师，最终独自探索觉醒。这段叙述的用意是，为了获得觉醒，佛陀需要的不单是成就一种定。他还需要把握四圣谛的诸种技能，才能对心的一切造作状态，包括种种至深定态，发展出离欲。只有那时，他才能达到“不死”。

相比之下，佛陀与卜古色的这场对话故事读来不尽人意。卜古色的兴趣不超过定，他对佛陀的净信仅仅是基于佛陀拥有高强的定力。至于那个定力是否真的强过阿罗罗，我们不得而知，因后者未受到同等测试。

不过这个故事确实引生一个重要问题。它显示，圣典承认一些定阶，在其中官感知是静默的——作为觉者的佛陀，已把握了那些定阶。然而，那些定阶对觉醒是否有必要性，经典并未置词。观音在他的《清净道论》以及他根据巴利经文的古僧伽罗语注疏所汇编的义注中称：

<sup>1</sup> 本文及脚注引用的巴利文中译，未标明译者的均为笔者试译，文义不明处主要参考坦尼沙罗尊者的英译。脚注均为笔者所加。文中圆括号内引文为原文所有，方括号内容为笔者的补充。作为形容词的过去被动分词，与文中讨论相关处，笔者按照英译把被动意思也译出。

1. 禅那的一个必要特征是外在官感的静默，但
2. 禅那对觉醒并非是必需的。

当今一些修行传统对觉音的这两个主张皆予认可，另有一些团体则反对其第 2 个主张，认为禅那对觉醒是必要的。不过对其第 1 个主张，意见又有分歧：有的持肯定见，认为禅那中，外来官感输入必须静默下来，有的持否定见，认为不必静默。

对于“禅那是否为觉醒所必须”的问题，我在另文中已作探讨——结论是，根据巴利经文，禅那是必须的（见《正念》附三）。在此我打算对另一问题——禅那是否只在外在官感静默时才算是禅那——查阅诸经，看看它们说过些什么。如果答案为“是”，则意味着一个人仅能在定力发展到一切外来官感输入都被隔断后才能证得觉醒。对任何一个瞄准真解脱的人来说，这个问题对实修具有高度的重要性。

## 背景：九种定境

判断诸经对此所持立场的任何尝试，都必须以分析经文如何描述可作为觉醒基础的种种定阶作为开端。经文中涵盖面最广的标准组总共描述了九阶。前四阶被称作“四禅那”；讨论八圣道之“正定”的标准定义里只包括了这四项（见相应部45:8）。然而，据中部140，其余定阶——诸经称之为“超越诸色的诸无色”<sup>2</sup>，现代讨论称之为“无色禅那” [formless jhānas]——根本就是对第四禅那之“舍”的种种应用<sup>3</sup>。（在此为了使这些无色定阶与四禅那保持区别，同时又节省篇幅，我将称它们为“无色定境”<sup>4</sup>。凡提到“禅那”处，将是指四禅那，非指无色定境。）

由于诸经中有众多段落描述如何可将四禅那或五种无色定境之任一作为觉醒的基础，这九个定阶看来都有资格归为正定。

九定阶的标准表述如下：

[1] “有此情形，比丘远离感官欲，远离不善巧诸法[心理素质]，进入、住于初禅：由远离而生喜、乐，有寻[定向思维]、有伺[评估]。”

[2] “随着寻、伺的平息，他进入、住于第二禅：由定而生

<sup>2</sup> “超越诸色的诸无色”，见中部70，[佛陀:] “有此情形，某人住于以身体触着那些超越诸色之诸无色的宁静解脱，以慧[明辨]见到后，诸漏被灭尽。”

<sup>3</sup> 中部140 [佛陀:] [进入第四禅后] “只余下遍净、明净的舍，柔软、可塑、光亮。比丘！正如熟练的金匠或金匠学徒，会设起锻炉；设起锻炉后，会在炉口点火；炉口点火后，会用钳子夹住黄金，放入坩埚。他会时时用力吹，时时撒水，时时察看。那黄金被提炼、善提炼、彻底提炼，已去杂、已去渣滓，柔软、可塑、光亮。举凡他想到的饰品类，如腰带、如耳环、如项圈、如金链，它都会按照那目的成型。比丘！同样地，只余下遍净、明净的舍，柔软、可塑、光亮。他如此辨知：‘我若将如此遍净、如此明净的此舍，朝向空无边维度，按照那个法发展心。如此，我的此舍，有此依靠，有此维持，会长时长久地住立。我若将如此遍净、如此明净的此舍，朝向识无边维度，照那个法发展心。如此，我的此舍，有此依靠，有此维持，会长时长久地住立……无所有维度……非想非非想维度，按照那个法发展心。如此，我的此舍，有此依靠，有此维持，会长时长久地住立。’”

<sup>4</sup> 定境，原文 attainment = 成就，达到。圣典中提到对某定的“进入”，所用巴利语动词包括 *upasampajjati*, *sampajjati*, *samāpajjati*，名词为 *samāpatti*，直译达到，成就；汉译包括等至、三摩钵底。在讨论定的层次时，“定境”较适合汉语。但严格说，X *samāpatti* = the attainment of X = X 定境 = X 的进入、达到、成就、踏足。后面增支部9:36的 *saññāsamāpatti* = perception-attainment = “想”[认知、认出]的达到、成就。

喜、乐，无寻无伺的心合一，内在净信。”

[3] “随着喜的消退，他住于有舍、有念、有警觉，且以身体感受乐。他进入、住于第三禅：对此圣者们宣称‘他是具舍者、具念者、住于乐者。’”

[4] “随着乐的弃绝、苦的弃绝，正如先前愉悦、忧苦的消失，他进入、住于第四禅：无乐无苦、舍与念遍净。”

[5] “随着诸色想(心理标记)的完全超越，随着诸抵对想的消失，随着诸多样性想的不作意[关注]，(认出:)‘无边的虚空’，他进入、住于空无边维度。”

[6] “比丘完全超越空无边维度后，(认出:)‘无边的识’，他进入、住于识无边维度。”

[7] “比丘完全超越识无边维度后，(认出:)‘什么也没有’，他进入、住于无所有维度。”(此便是阿罗罗掌握的定阶。)

[8] “比丘完全超越无所有维度后，进入、住于非想非非想维度。”

[9] “比丘完全超越非想非非想维度后，进入、住于想受灭[想与受的止息]。”——增支部9:32

有些经文——如中部121和相应部40:9——提到另一个名为“心的无主题定”的定阶<sup>5</sup>，它也可以用作觉醒的基础：

“比丘——不作意[关注]无所有维度的认知[想]，不作意非想非非想的认知——作意缘于‘无主题心定’的单一性。”——中部121

由于这个“心的无主题定”和“想受灭”一样，都紧跟在“非想非非想”维度[的叙述]之后，便有“这两阶是否等同”的问题。中部44提示，答案是否定的，因为文中说，“无主题触”乃是修炼者从“想受灭”出定后体验到的首触之一<sup>6</sup>。这就提示，

<sup>5</sup> 心的无主题定，*animitta-cetosamādhī*, themeless concentration of awareness. *Nimitta* 与 *lakkhaṇa* 往往同译作“相”。按照作者对笔者的解释，在圣典中的 *nimitta* 常用意思是“讯号/征兆”，例如在地上立桩传递“地界”的讯息，或者用面部表情或手势表示自己对某事物的喜与不喜。它在修定上具特殊意义，即修定主题。这两种含义都具有传递某种“动机/意向”讯息的意思(在定中，心不断提醒自己与它的主题待在一起)。 *Lakkhaṇa* 很不同。它是指事物的特征，与意向无关。另，*animitta* = 无主题，意为：无修定对象。此时的比丘在深定之中，但他的定并无所缘的对象。[Ven. Thānissaro:] “*Nimitta* in everyday canonical Pali means sign—as when you plant a post in the ground to indicate the boundaries of your land, or when you indicate your pleasure or displeasure about something with a facial expression or a gesture. In meditation, it has a special meaning: the theme of your meditation. In both cases, it carries a sense of intentional message being conveyed (in the case of meditation, the mind keeps reminding itself to stay with its theme). *Lakkhaṇa* is quite different. It’s the distinguishing characteristic of something, regardless of intention.” “*Animitta* means without an object. The monk in question is meditating, and is in deep concentration, but his concentration doesn’t have an object.”

<sup>6</sup> 中部44: [毗舍卡:] “尊尼！哪些触，触到出‘想受灭’定境时的比丘？”

[法施比丘尼:] “毗舍卡尊友！三种触，触到出‘想受灭’定境时的比丘：空触、无主题触、无意向触。”

本文作者在该经英译的附注中提到，空[*suññata*]、无主题[*animitta*]、无意向[*appaṇihita*]，是临界解脱定态的三个名称。三者不同处仅在于达到的方式。根据义注，它们影响修炼者对“解脱”的初次领悟：专注无常主题的修炼者会把解脱先领悟为“无主题”；专注苦主题的修炼者会把解脱先领悟为“无意向”，专注“非我”主题的修炼者会把解脱先领悟为“空”。

“无主题定”位于“想受灭”的临界，但不等同。

需要指出的是，仅仅达到这些定阶的任一，并不保证觉醒。如增支部4:178提到，修炼者有可能达到“宁静的心解脱”，但他的心却不跃向止息“有身见”或突破无明。中部113提到，一个人可以修到高达非想非非想维度，却由于不正直，还会因为自己已达到该定，他人尚未达到，而贬人扬己。中部106提到，在达到该定时，有可能会品味[享受]并执取那里细微的“舍”[无偏无倚]的体验。在所有这些情形下，如果这些洞察与品格上的缺陷不予补救，修炼者在觉醒道路上将不再会有进步。

“正定本身不能达到觉醒”的一个可能的例外是，通式的第九阶——“想受灭”。此处的“想”[认知, 标记]，指的是认出、确认事物和事件的那种心理标记。

“受”，指的是乐、苦、不乐不苦的受基调[feeling-tones]。《清净道论》(23.18)称，凡是达到“想受灭”的人，必然至少已达到终极觉醒之前的那个定阶——“不还”。不过经文对此事较为含糊。一方面，中部113并未把该成就列入不正直者能够达到的定阶。另一方面，有多部经对该成就的描述包括了这样一句：“而，随着他以慧[分辨, 辨知]观之，诸漏被灭尽[终结]。”这两点提示，当他离开该定境时，定的深度已自动令心准备好开启解脱洞见。不过，并非描述该成就的所有经文都包括这一句(例如长部15、增支部9:32)，言下之意也许是，洞见并非自发。

而且，即使达到“想受灭”便可自动导向觉醒，我们还应该注意到，它并不是唯一被经文承认是完全“无想”<sup>7</sup>的定阶。另有一个是导致死后转生“无想天”[无认知之众生所在维度]的定。这个维度在长部1和长部15中提到过，但是导致该定境的修炼却不在标准定境组之中，诸经对它也未作任何细节上的描述。经文明确指出的是，“无想天”不是圣成就，因为如长部1说，那里的有情倘若心里升起一个“想”[认出某事物]，该有情就会从那个维度落下[死去]。如果该有情重生人界修定，则他/她将不能够回忆前世，于是可能会得出一个滋生邪见的结论：“众生从无升起，自发无因”。这个“见”不会对一位哪怕只证得初果的人发生，所以说无想天这个维度显然不是圣果位。

因此，仅仅得到定——即便达到彻底脱离“想”[认知, 标记]的程度——并不保证觉醒。

这反映在诸经描述修定者所用的两种主要方式上。[1] 某些例子里，经文只说，修炼者进入、住于某个定境。[2] 某些例子里，经文说，修炼者住于某个定境期间，从构成该定境的造作的角度分析它，获得对那些造作的离欲，作为果报，获得解脱。第[1]种描述归类于增支部4:41所称的“导向即刻当下愉悦住处的修定”；第[2]种描述则归类于同一部经中所称的“导向漏终结的修定。”正是加在修定上的这个“分

<sup>7</sup> 无想的，无想者 = *asaññī*: 这个词有时被英译成 *unconscious*，“失去意识的”。按照作者的解释，把 *asaññī* 译成“*unconscious*/失去意识的”会造成不必要的混乱；特别是，一些读者可能会认为是“无识”[识 = *viññāna*，第五蕴，识得色声香味触法]。“无想者”更恰当的理解是一个心理活动空白的人。无想[无认知/无标记]之下，仍可有“识”与“受”[乐, 苦, 不乐不苦]，但心对正在发生之事不能认出，等于这方面是空白的。至于“行[造作]”，此情形下，不存在心造作和语造作，但仍有身造作。[Ven. Thānissaro:] “.....translating *asaññī* as “unconscious” creates needless confusion, especially as some readers might assume that the term would mean the absence of *viññāna*. An *asaññī* person might better be conceived as one in a mentally blank state.” “Without *saññā*, there can still be *viññāna* and *vedanā*, but the mind would be a blank as far as recognizing or even being able to label what is happening. As for *sankhāra*, there would be no mental or verbal fabrication in such a case, but there would still be bodily *sankhāra*.”

析”要素，能够导向觉醒。

中部52和增支部9:36两部经——后者所用篇幅较多——描述这个过程是如何发生的。掌握某个定阶之后，修炼者从构成它的五蕴角度分析它，接着围绕那些蕴发展出一系列的认知[想]，目的是发展出对它们[五蕴]的厌离和离欲。正是离欲接下来导致解脱。以初禅为例：

“有此情形，比丘……进入、住于初禅：由远离而生喜、乐，有寻、有伺。他把那里凡是关于色、关于受、关于想、关于行、关于识的诸现象[诸法]，视作无常、苦、病、瘤、箭、痛、疾、异物、败坏、空、非我。他令心转离那些现象，令心转离那些现象后，心倾向不死元素：‘这是宁静，这是胜妙——一切造作的平息；一切执取的舍弃；渴求的终结；离欲；止息；涅槃。’

“住在那里时，他达到漏的灭尽 [终结]。若不然，藉着这法喜、这法乐，从下五结的彻底灭尽，他将是自发升起(在净居天)者，在那里彻底解脱，不再从该世界回转。”——增支部9:36

这部经接下来对直到无所有维度的每个定境都做了类似描述，之后总结道：

“比丘们！如此，凡是认知[想]达到的[维度]，便是全智在其中贯通的[维度]<sup>8</sup>。比丘们！至于这两个维度：非想非非想维度和想受灭维度的达到，我说：这些应当被那些善巧于进、善巧于进出的、是修炼者的比丘们，[依此二处]进、出后，正确解说。”——增支部9:36

换句话说，有别于对前七个定阶的解说，该经没有描述修炼者如何可以分析最后那两个定境，以获得解脱。为什么对这两个定境的描述不同于其它，中部111里的一个类似讨论有所提示。在那部经里，佛陀称赞了舍利弗尊者的穿透性明辨[慧]，因为他能够在修定中把正在体验到心理素质一一探查出来。这场讨论，把定阶的标准格式，用在了从初禅到无所有维度的每一阶，之后转换到另一种格式，后者在两个重要方面有别于前者。我们把用第一种格式对无所有维度的讨论，和用第二种格式对非想非非想维度的讨论做一个比较，可显示其区别：

“又，随着对识无边维度的完全超越，(认出:) ‘什么也没有

<sup>8</sup> 增支部9:36: “*Iti kho bhikkhave yāvatā saññāsamāpatti tāvatā aññāpaṭivedho.*” [坦尼沙罗尊者英译:] “Thus, as far as the perception-attainments go, that is as far as gnosis-penetration goes.” 据作者对笔者的解释，全智[阿罗汉智]只能在“想”能够达到的七个定境之中证得，即从初禅直到无所有处。中部111明确指出，修炼者不能在另外两个定境即非想非非想定和想受灭定中证得全智，而是需要离开那两个定境之后思索才能证得。[Ven. Thānissaro:] “The sentence in question means that one can attain arahantship while in a particular concentration attainment only in those that are attained by saññā, or perception — i.e., the attainments up through the dimension of nothingness. As MN 111 makes clear, one cannot attain arahantship while in the remaining two attainments. One can attain it only after leaving those two attainments and then reflecting on them afterwards.”

，’舍利弗进入、住于无所有维度。在无所有维度内无论什么素质[法]——对无所有维度的认知[想]、心单一性、触、受、想、心、识、欲、决意、精进、念、舍、作意——他一个接一个探查出来。它们升起时他知，它们确立时他知，它们平息时他知。他辨知：‘这些素质，便是这样，从不存在，到来运作。从已存在，到消失。’他住于以无碍之心对那些素质既不接近、也不排斥，独立、分离、解脱、解离。他辨知到，‘有更上的出逃’，随着深究它，[他确定:]‘是有此。’”

“又，舍利弗完全超越无所有维度后，进入、住于非想非非想维度。他具念出该定境。具念出该定境时，他这样看那些已经止息、已经改变的过往素质：‘这些素质，便是这样，从不存在，到来运作。从已存在，到消失。’他以无碍心住于对那些素质既不接近、也不排斥，独立、分离、解脱、解离。他辨知到，‘有更上的脱逃’，随着深究它，[他确定:]“是有此。”——中部111

这两个格式的重要区别是：第一个格式详细列出了舍利弗探究出来的种种素质，而第二个格式没有列出。这也许与非想非非想维度里的认知[想]极其精细、微弱，修炼者在该维度里对心理素质不能清晰标记[认出]有关。第二个格式里，佛陀言语周密，他说舍利弗在**出定后**作分析，且分析的是**过往的**素质，而在前一个讨论中他未作如此限定。这说明，对上限为无所有维度的任一定境，待在其中作此类分析是可能的，而在最后两个定境中，认知[想]的层次极其微弱，以至于分析所用到的任何认知[想]都会破坏该定。因此，这两个定境只能在修炼者出定后才能作分析。

对这最后两个定境如何升起慧[明辨, 辨知]，佛陀讲解的详细程度远小于七个较低定境，原因在此。这一点对后续讨论将会有重要影响。

不过，从这些段落中获得的主要教益是，把定仅仅当作即刻当下愉悦的居住处，不可能导向解脱。定需要加上慧的活动，才会有彻底解脱。

## 无色定境的静音

外在官感在正定之中是否必须归于静默才有觉醒的可能性，这个问题的现代讨论往往聚焦在初禅，为此有两个相互关联的理由：[1]它是正定的最低阶。[2]如中部52和增支部9:36所显示的，以解脱为目标的修炼者不需要掌握定的所有九个层次。只掌握初禅，以之为基础获得觉醒，是有可能的。因此，如果觉醒所在的定阶必须是官感静默的，该规则必须适用于初禅。

经文中三个段落似乎提供了清晰证据，说明这个主张是不正确的，因为这些段落描述的外在官感静默的定境，并不包括初禅或其它[色界]禅那。

**A. 1:** 第一段在增支部9:37，阿难尊者讨论四个定阶，修炼者在其中可以有认知[想]，但对[五种]官感毫无感受。其中，三个是无色定境的前三个，第四个是达到彻底

觉醒后的那个定。然而，四禅那在该描述中丝毫未被提及。

阿难尊者说：“真惊奇，尊友！真震惊，尊友！为了众生的净化，为了悲叹的超越，为了忧苦的消失，为了正方法的获得，为了涅槃的实现，局限处的开口<sup>9</sup>，被那有知有见的薄伽梵、阿罗汉、正自觉者获得、悟得。那眼、那些色将会在，然而他将不感受那个维度[处]；那耳、那些声将会在……那鼻、那些香将会在……那舌、那些味将会在……那身、那些触将会在，然而他将不感受那个维度。”

如此被说时，优达因尊者对阿难尊者说：“阿难尊友！当他不感受那个维度时，他是有认知[想]，还是无认知？”

(阿难尊者:)“尊友！当他不感受那个维度时，他有认知[想]，非是无认知[无想]。”

(优达因尊者:)“尊友！当他不感受那个维度时，他对什么有认知？”

(阿难尊者:)“有此情形，尊友！随着对色之认知[色想]的完全超越，随着对抵对之认知的消失，随着对多样性的不关注[作意]，(认出:)‘无边的空间，’比丘进入、住于空无边维度。尊友！如此有认知时，他不感受那个维度(即五种官感的维度)。

“又，尊友！比丘完全超越空无边维度后，(认出:)‘无边的识，’他进入、住于识无边维度。尊友！如此有认知时，他也不感受那个维度。

“又，尊友！比丘完全超越识无边维度后，(认出:)‘什么也没有，’他进入、住于无所有维度。尊友！如此有认知时[有想]，他也不感受那个维度。

“尊友！一次，我住在娑哥陀附近黑森林的鹿园，比丘尼闍提罗-婆及柯去我的住处，到达时顶礼，立于一边。立于一边时，她对我说：‘阿难大德！那种定，在其中——既不被下压，也不被回推，也不随着造作被持续抑制或阻碍——由解脱而静止，由静止而满足，由满足而不被激躁：阿难大德！薄伽梵说此定是什么的果报？’

“如此被说时，我对闍提罗-婆及柯比丘尼说：‘尊尼！那种定，在其中——既不被下压，也不被回推，也不随着造作被持续抑制或阻碍——由解脱而静止，由静止而满足，由满足而不被激躁：尊尼！薄伽梵说此定是全智(指阿罗汉智)的果报。’如此有认知[想]时，他也不感受那个维度。”——增支部9:37

<sup>9</sup> “在局限处”：in a confined place, *sambādhe*, 据本文作者，它被义注解释为五条感官之欲。见增支部9:42。

因为这个段落在描述外在官感归于静默但修炼者却有认知[想]的诸定境时，只提到前三个无色定境及阿罗汉的定，这似乎给“官感静默无需在每个正定层次都发生”的主张提供了清晰的支持。一个人可以达到四禅那之任一，仍然可听到声音等等，并且如增支部9:36所称，可利用该阶的定达到彻底觉醒。

**A. 2:** 仔细审视另一段经文——阿难尊者那组定境的首个，即空无边维度的标准表述——可见为什么他的这组定境在这[表述]方面不同于四禅那。其中说，修炼者进入、住于此维度，乃是“随着色想的完全超越，随着有对想的消失，随着对多样性想的不关注”。如前所述，此处“想”[saññā]这个词带有心的标记或标签的意思，即认出、确认某个心理对象的动作<sup>10</sup>。因此，从第四禅那移到空无边维度，对抵对的心理认知必须消失，修炼者必须超越对色的心理认知，必须不予关注对多样性的心理认知。

“抵对”和“多样性”这两个术语有必要解释。

“抵对”(*paṭigha*) [resistance]可以有两种理解。长部15指出它是让心的活动探索到色的那种触<sup>11</sup>。意思是，心的活动之所以能够认出物理对象[物质体]的存在，主要是因为物理对象对任何侵入其空间的其它对象有抵对[抵触, 抵抗]作用。

然而，觉音在《清静道论》(10. 16)里，沿袭了阿毗达摩，把“抵对”定义为五种外在官感上的接触[撞击]<sup>12</sup>。由于他并未给出参考经文支持这一解释，此为两者中较弱者。

<sup>10</sup> 巴英词典中 *saññā* [想]的同源动词 *saññānāti* 有两个意思 [1] to recognize 认出; [2] label 命名, 标记。对 *saññā* 的理解, 笔者曾请教坦尼沙罗尊者, 深层次上两个是否同一回事? 尊者答: 两者基本上是同一个动作。巴利经典中有两类 *saññānāti*。初次遭遇某事物, [心]便造一个新的 *saññā* 去标记它。此后再次遭遇它或同类事物时, 便施加之前所造的 *saññā*。[Ven. Ṭhānissaro:] “Yes, labeling and recognizing are essentially the same act. You have two types of *saññānāti* in Pali: The first time you encounter something, you create a new *saññā* to label it. From that point on, when you encounter it again—or you encounter another instance of the same type of object—you apply the *saññā* that you created in the first instance.”

*Saññā* 的正式英译之所以不用 recognition, 而用 perception, 主要因为英语的 recognition 一般指“正确认出”, 而 perception 如同 *saññā* 可以是误认。比丘因误认对象而对之犯戒, 处罚有分别。如比丘把人误判为动物而将其击杀, 为波逸提罪, 非波罗夷罪。[Ven. Ṭhānissaro:] “Perception is better than recognition as a translation for *saññā* in that when we say we recognize something, it usually means that we label it correctly. However, *saññā* is used in Pali in cases both where the label is correct and where it’s incorrect. This same holds for the English word perception. For example, in many of the rules in the Paṭimokkha, there are lesser offenses assigned for cases where the monk misperceives the object of his actions. For instance, he perceives a human being to be a common animal and kills the person. In this case, the penalty is not the *pārājika* for killing a human being. It’s a *pācittiya*.”

<sup>11</sup> 长部15, [佛陀:] “‘缘名色来触。’阿难! 此为我所说。当按此思路了知, 如何缘名色来触。”

[佛陀:] “阿难! 藉着种种排列、特质、主题、标识, 有对名体[名的群体即心理活动]的辨述[辨呈、描述]。倘若种种排列、特质、主题、标识不存在, 色体[色的群体即物质体]上的赋名触可被辨知吗?” [阿难:] “大德! 不可。”

[佛陀:] “阿难! 藉着种种排列、特质、主题、标识, 有对色体[物质体]的辨述。倘若种种排列、特质、主题、标识不存在, 名体[名的群体, 即心理活动]上的的抵对触可被辨知吗?” [阿难:] “大德! 不可。”

[佛陀:] “阿难! 藉着种种排列、特质、主题、标识, 有对色体和名体的辨述。倘若种种排列、特质、主题、标识不存在, 赋名触或抵对触可被辨知吗?” [阿难:] “大德! 不可。”

佛陀:] “因此, 阿难! 对于触, 这是因, 这是集[起源], 这是缘。这便是名色。”

<sup>12</sup> 《清静道论》10. 16, [觉音尊者:] “藉着眼等物与色等所缘的撞击而升起的认知[想]乃为有对想[抵对之认知]。此为色想等的同义语, 正如所谓: ‘在此, 什么是有对想? 即, 色想、声想、香想、味想、触想——这些被称为有对想。’ [引文来自阿毗达摩]” [Ven. Ñānamoli 英译:] “Perceptions of resistance are perceptions arisen through the impact of the physical base consisting of the eye, etc., and the respective objects consisting of visible objects etc.” and this is a term for perception of visible objects (*rūpa*) and so on, according as it is said: “Here, what are perceptions of resistance? Perceptions of visible objects, perceptions of sounds, perceptions of odours, perceptions of flavours, perceptions of tangible objects — these are called ‘perceptions of resistance’.”



不过，中部137里有一段经文定义“*nānattā*，多样性”为五种官感对象：色、声、香、味、触<sup>13</sup>。换句话说，这一段把觉音赋予“抵对”的意涵，赋予了“多样性”。中部137接着把多样性与“*ekattā*，单一性”作对比，而“单一性”被该经指为前四个无色定境<sup>14</sup>。

因此，不管对官感输入的认知被叫做“对抵对的认知”还是“对多样性的认知”，实用结论是，进入、住于空无边维度的修炼者，对认出或指认种种官感对象的任何心理标记，至少都必须不予关注。如果“抵对”意味着在五种官感[机制]上的触，则这种认知[想]必须消失。

这就引生一个问题：按照从中部137得出的解释，为什么单单一个对官感对象的认知不予关注的动作，就会使修炼者不感受那些对象？答案在于，诸经对官感觉知步骤的描述中，认知[想]在该过程的两个步骤上起着作用。

[1] 例如在中部18中，“想”发生在官感的“触”和基于该“触”而生的诸“受”之后<sup>15</sup>。在[官感觉知]过程的这个阶段，不理睬“多样性”的认知，不会使修炼者不感受那些官感对象。它们的到位程度足以升起认知，但修炼者可对那些认知不予关注。

[2] 然而，在缘起的标准通式里(例见相应部12:2<sup>16</sup>)，认知[想]——作为“造作”(见中部44)的一个下属因子<sup>17</sup>——也先于“触”发生。在[官感觉知]过程的这个阶段，对“多样性”的“认知”不予关注，而单只关注对“无边空间”的认知，就可以让修炼者对官感及其对象变得不敏感。同理，如果对官感输入的认知是藉着“对抵对的认知”[有对想]来标示的，则那些认知应当消失。

由于九种定境的标准通式提到这些要求[指超越、消失、不关注]时只从空无边维度开始，那么对任何一个低于它的定境来说，这些要求便不是必要的，这一点似乎清楚了。例如第四禅，对一位住于其中的修炼者来说，认出声音的诸认知[想]不会消失。尽管他/她一般不关注那些认知，但他/她可以，在片刻之内，注意到某个对某声音的认知，随后放下，回到自己的修定所缘。只要他这样做时具念，具舍，这仍算是在第四禅中。

因此，似有很好的理由，把增支部9:37[A.1]和对空无边维度的描述通式作为权威

<sup>13</sup> 中部137：“比丘们！什么是来自多样性、依于多样性的那些舍[无偏无倚]？比丘们！有对色的舍，有对声的舍，有对香的舍，有对味的舍，有对触的舍。比丘们！这就是来自多样性、依于多样性的舍。”

<sup>14</sup> 中部137：“比丘们！什么是来自单一性、依于单一性的舍？比丘们！有依于空无边维度的舍，有依于识无边维度的舍，有依于无所有维度的舍，有依于非想非非想维度的舍。比丘们！这就是来自单一性、依于单一性的舍。”

<sup>15</sup> 中部18：[大迦旃延尊者:]“尊友们！缘于眼和诸色，升起眼识。三者的聚会为触。依触来受[苦，乐，不苦不乐]。凡是他受到的，他认出。凡是他认出的，他寻想。凡是他寻想到的，他把它复杂化。凡是他复杂化的，以之为源头，物化的认知[想]和归类，便在可被眼识得过去、未来、当下的诸色上，冲击他。[同理于耳与诸声音.....]”其中“物化的认知和归类”=*papañcasaññāsankhā*，作者英译：*perceptions & categories of objectification*；其中 *papañca*=物化，旧译戏论。按照本文作者的注解，它是指心从“我是思考者”的角度出发繁殖议题的倾向；该词也可译为自我反射性的思考、具一体化、伪化、扭曲化、添油加醋、铺陈夸饰。

<sup>16</sup> 相应部12:2，[佛陀:]“比丘们，什么是缘起？以无明为缘，来造作[行]。以行为缘，来识。以识为缘，来名色。以名色为缘，来六处[感官媒介]。以六处为缘，来触。以触为缘，来受。以受为缘，来渴求。以渴求为缘，来执取。以执取为缘，来有。以有为缘，来生。以生为缘，老、死、悲、愁、苦、忧、惨，来起作用。如此便是这整团苦[苦蕴]的源起[集]。”

<sup>17</sup> 中部44，[法施比丘尼:]“想和受是关涉心的，这些法与心绑在一起，因此，想和受是心行[心造作]。”

解读，显示在四个禅那之中，官感无需静默。

**A. 3:** 对增支部9:37这一解读的进一步支持，来自中部43的一段。其中，舍利弗列出了一组可用被遍净的“意-识”<sup>18</sup>领会的定境。此处的“意-识”，即是对心理现象[意]的识。这种清净意-识已脱离了五种官能[五根]：眼、耳、鼻、舌、身。他的这组定境包括了前三个无色定境，但根本不提四个禅那。

(摩诃俱希罗尊者:) “尊友! 用被脱离五根、被遍净的意-识，什么可以被领会?”

(舍利弗尊者:) “尊友! 用被脱离五根的、被遍净的意-识，空无边维度可以被领会(为)‘无边的空间’，识无边维度可以被领会(为)‘无边的识’，无所有维度可以被领会(为)‘什么也没有。’”

(摩诃俱希罗尊者:) “尊友! 他用什么来辨知一个可被领会的素质[法]?”

(舍利弗尊者:) “尊友! 他用慧眼来辨知可被领会的素质。”

(摩诃俱希罗尊者:) “尊友! 慧[明辨, 辨知]是为了什么目的?”

(舍利弗尊者:) “尊友! 慧就是为了直智的目的、为了遍知的目的、为了断弃的目的。”——中部43

换句话说，可以被脱离五根的、被遍净的“意-识”领会的定境，只有前三种无色定境。上文引用的中部111那一段可帮助解释，为什么其余两个无色定境没有列入：修炼者在那两个定境中不能够用慧眼领会它们。他只能在离开该定境后才能够用明辨[慧]加以分析。

同理也适用于阿难尊者[增支部9:37]列出的第四个定境，即全智之果报。

因此，定境被纳入中部43舍利弗尊者的列单里，必须满足三个标准：

- (a) 修炼者在该定境里可以用明辨[慧]分析。他的识
- (b) 是已被遍净的，且
- (c) 是脱离五种官感机制[五根]的。

舍利弗尊者未解释此处“被遍净的”[*parisuddha*, purified, 清净]的意思。表面上，它可以是以下三者之任一：

- [1] 去除杂染的净化，如同佛陀对自己把握第四禅那的标准描述(如中部4)<sup>19</sup>；
- [2] “舍”与“念”的纯净(如对第四禅那的标准描述)；或者
- [3] 只是“纯然脱离了五种官感”的别称，若是此种情形，则上一段的标准(b)与

<sup>18</sup> 意-识: *manoviññāṇa*, intellect-consciousness, 指第五蕴即识蕴里，识知“心理活动/意”的意-识，横杠提示有别于广义的“意识”。

<sup>19</sup> 中部4, [佛陀:] “随着乐的弃绝、苦的弃绝，正如先前愉悦、忧苦的消失，他进入、住于第四禅：无乐无苦、舍与念遍净。心如此入定，遍净、明净、无瑕疵、脱离杂染、柔软、可塑、站稳、达到不动时，我使心转向了对前世的忆念智[宿世智]。”

(c)便是等同的。

中部111表明，这三个标准当中，四个禅那都符合第一组标准[中部43]，因为修炼者可以住在其中用慧分析。而第四禅则符合第二组[关于被遍净的]可能含义的前两个。中部43未列出第四禅，就意味着它不符合第三个标准(即等于不符合“被遍净的”第三个可能含义)。换句话说，他在第四禅时的识并未脱离五种官感。那些官感如果在第四禅里并未静默，那么可以说，在低于它的三个禅那里，也是如此。

根据上述分析，这三段经文——增支部9:37、中部43、以及对空无边维度的标准描述——清楚显示，在四个禅那中，官感无需静默。这进一步意味着，为了获得觉醒，无需达到一个隔断所有官感的定阶。觉醒可以在四禅那之任一禅的基础上发生，即便存在背景上的官感觉知。

## 观音的解释

然而，观音主张，这三段都不应该按照字面意思，证明修炼者在禅那中可以感受到外在官感的输入，而应被解释成允许其反意：即，外在官感在初禅便静默了。当我们检验观音及其现代支持者用来证明该解释的论据时，却发现不能令人满意。由于他的最有分量的论据聚焦在A. 2，我们先从他对该段落的讨论开始。

**A. 2:** 他在清净道论10:17中主张，“随着有对想的消失，随着[对]多样性想的不关注”这一句，不应解读成仅在进入空无边维度时发生一个步骤，而应解读成是描述早前若干上升定阶中已经发生了的步骤。<sup>20</sup>

他的论证以两个类比为根据。第一个类比是，第四禅的通式里“随着对乐的弃绝、苦的弃绝”这一句，实际上描述的是早前几个定阶已经发生了一步，不只是第四禅。

不过，作此类比并无根据。第三禅那，尽管有“舍”为特点，但也有“以身体感受乐”为特点。此乐仅在进入第四禅时才被弃绝。

再者，中部44揭示为什么苦只有在乐被弃绝后才能真正被弃绝：

(毗舍卡:) “尊尼！ 乐受以何为乐，苦受以何为苦？ 不苦不乐受以何为不苦不乐？”

(法施比丘尼:) “毗舍卡尊友！ 乐受以持续为乐，以变为苦。苦受以持续为苦，以变为乐。不乐不苦受以有智为乐，以无智为苦。”

换句话说，即便乐受也包含着苦，因为它在变。如此，修炼者在经历诸阶禅那时

<sup>20</sup> 清净道论 10.17, [叶均居士译, 观音尊者:] “可是此等有对想在入于初禅等定的人也是没有的——因为在入定之时不会由五(根)门而起其心故。(为什么只在这里说灭呢?) 然而这正如已在他处舍断的苦乐却在第四禅中说(舍断), 亦如有身见等(在须陀洹道即已舍断)却在第三道(阿那含道)中说(舍断), 当知为了鼓励于此(空无边处)禅中而起精勤以及由于赞叹此禅, 故于此(空无边处禅)而说此等之语(灭有对想)。”

，只有在进入第四禅才弃绝乐和苦。描述这一步的那句，并非是指早先定阶中发生的什么事。因此，观音用类比所作的第一个论证不成立。

他用类比所作的第二个论证是，第三圣道即不还之道的描述里提到了斩断“有身见”等诸结，而那些结作为早前圣道的果报已被斩断，因此对进入空无边维度的描述，也当以同样方式解读，即提到的是早前已发生过的事。

这个论证也不成立。诸圣道的描述中，每条道所断弃的结在该道描述中已明确提到，而高阶圣道的描述是累积性的：证得第一圣道的人已斩断  $x$ ，证得第三圣道的人已经断弃  $x$  和  $y$ ，以此类推。此处的类比若要成立，则假定说，“有对想”的消失和“多样性想”的不关注，是初禅的特征，那就必须在初禅的描述中提到它们。但它们并未被提到。这是为什么观音的第二个类比也不成立的原因。

**A. 1:** 至于增支部9:37——其中阿难尊者列出了修炼者有认知[想]，但不认知五种外在官感及其对象的那些定境——观音在该经的义注中对四禅那不在其列一事解释如下：四种禅那的所缘对象——即四禅那所定聚的内在的心理形象——算是一种“色”<sup>21</sup>。[言下之意]为了避免这个“色”与作为眼的所缘对象的“那些色”混淆起来，阿难尊者选择把诸禅那排除在他的那组定境之外。不过，这个解释忽略了一件事：阿难尊者明确把“那些色”指给了眼，也把“那些声”指给了耳，等等。因此如果他的本意是把四个[色界]禅那包括在那组定境中，他可以这么做，同时又不造成混乱。他的听者会知道，“那些色”是指眼所见的诸色，而不是心所见到的内在诸色。

因此，观音此处的论证也不令人信服。更有可能的是，阿难尊者把四禅那排除在外，因为修炼者在那四禅里仍可感受到五种外在官感。

尽管如此，“初禅中外在官感已然静默”的现代主张者们提出了不把增支部9:37按字面意思理解的另一个理由。他们的主张是，阿难尊者本来把四禅那纳入了那组定境，但由于文本传承之误，提到那四个禅那[的文本]至今消失了。

支持这个主张的论证聚焦在该经的格式上：由于本经位于增支部第九集，由于它所在那集的其它经文都列出了九种定境，它也应当[把九种]全部列出，同时用阿罗汉之果的那种定代替“想受灭”。

不过，这个论证忽视了两个要点。首先，增支部9:37按照9集的普遍模式，已经包含了九样东西：五种官感，前三种无色定境，加上阿罗汉果位的定。五加三加一为九。因此该经已有资格入第九集。

第二点是，并非所有无色定境都有资格纳入本经。阿难尊者此处讲的是，修炼者有认知[想]的那些状态。正如增支部9:36所指出的，非想非非想维度和想受灭都不算有认知[想]的状态，故两者不能纳入阿难尊者的那组定境。于是仅有前三种无色定境有资格被列入。假如这一组还包括四禅那，加上阿罗汉果位的定，四加三加一总数为八，实际上也就无资格被收入第九集了。

<sup>21</sup> 此处所说的一种“色”，义注原文为 *kaṣiṇarūpa*，“遍色”。见增支部 9:37 义注，[观音尊者等:]“‘一切色想’：这如何把握？何以拥有初禅等会有色等[官感]的感受？没有。只要有“遍色”为所缘，实际上是没有被超越之色的。”

故此，格式上的现代论证不能令人信服——这说明对增支部9:37的字面解释依然成立：修炼者在四个禅那中仍可感受到五种外在官感。

**A. 3:** 至于中部43——其中舍利弗列出了什么可以被脱离五根的、被遍净的识所领会——觉音在本经义注中称，“脱离五根的遍净的识”是指第四禅。不过这给他出了个难题，因为第四禅那的识并不能直接领会舍利弗尊者所提到的三种无色定境。修炼者必须住于那些定境之中，其识才能够直接领会它们。为了绕过这个难题，觉音称“可以被领会”的意思也可以是“作为功效，可以被领会”<sup>22</sup>——换句话说，作为证得第四禅那的功效，修炼者可以证得那三种无色定境。

这不是对这段话的合乎语言习惯的解读<sup>23</sup>，但语法上它是对工具格的合法诠释，“识”在经文中以工具格出现，这让觉音可以称，在第四禅中的识脱离了官感觉知。因为如上文提到的，经文并未把低于第四禅的禅那描述为“被遍净的”，觉音似乎觉得在此语境中不需要提到低阶诸禅那了。

然而，他的解释对他又生一问：如果“可以被领会”意思是，“作为第四禅那的功效，可以被体验到”，为什么非想非非想那个维度没有被一同列出？为了回答这个问题，觉音引用了中部111上述那段的一部分，对“被领会”的意思再加一个规定，说非想非非想维度之所以未列出，是因为除了佛陀，没有人——甚至包括舍利弗尊者——可以对它[指这个维度]明确解析出各个要素<sup>24</sup>。换句话说，“可以被领会”的意思还必须是，“可以被解析出各要素”。这就符合了中部43所说的，“可以被领会”意思是“可以被慧眼[分辨之眼]所领会。”

不过，觉因未能解释的问题是这个问题：为什么舍利弗尊者的那一组里不包括第四禅？毕竟，觉音对“可以被领会”的两个规定它都符合：如中部111所显示的，第四禅那作为证得第四禅的果报可以被领会，并且，它可以被分析出各个要素。如果它符合觉音的基本假设——即第四禅的识脱离了五种官感——则它也必须被收入。但它没有。

这给觉音的解读留下了一个大洞——这个矛盾损伤了他的整个解读。

对中部43 舍利弗尊者的那组定境最前后一致的解读，便是上面所说的：为了被列入那组定境，一个定境需要符合三个标准：修炼者可在该定境中用明辨作分析；他的识是遍净的；该识脱离了五根。由于第四禅符合前两个标准，它没有被列入中部43，说明它不符合第三个标准。换句话说，在第四禅境里——或者在它以下的低阶定

<sup>22</sup> 增支部 9:37 义注，[觉音尊者等:] “‘空无边维度当被领会’：无色界定境如何可被色界第四禅之心领会？藉着确立于色界第四禅，是有可能引生无色界定境的。对确立于此[第四禅]者，它[该成就]是有功效的。故有原初‘空无边维度当被领会’等之说。”

<sup>23</sup> 根据作者，圣典中说某事被识所知晓时，这个识必须与它的对象同时存在。说前三个无色境界被一个早先时刻存在的识领会，不符合语言习惯。说高阶定境被领会是因为低阶定的某个动作也不符合语言习惯。[Ven. Thānissaro:] “The idiomatic way for the suttas to talk about something being known *viññānena*—with/by/through an act of consciousness—is that the consciousness must be present at the same time as the object known. It’s not idiomatic to state that the first three formless states are known with/by/through an act of consciousness that’s present at an earlier point in time. It’s also not in line with the suttas’ idiom to state that the higher levels of concentration are known because of an act of consciousness in a lower level of concentration.....”

<sup>24</sup> 增支部 9:37 义注，[觉音尊者等:] “可是，非想非非想维度何以未被提到？因为没有单个[素质]的解析。此中，即便对法将[舍利弗别号]那样的比丘，他获得以聚引导的领悟，但不能分离出单个[素质]。” [以聚引导的领悟: *kalāpato nayato sammāsana*。据三界智尊者的巴英《佛教辞典》，*kalāpa* 的概念仅存在于后期注释文献。]

境里——他的识并没有脱离五种官感。

这就意味着，对增支部9:37、中部43及空无边维度的标准描述这三段，尽管有种种诠释被提出以论证反方立场，它们实际上都提供了清晰证据——从经文角度——说明在四禅那的任一禅中，官感无需静默。即便对官感存在一种背景上的感受性，正定仍可以是正的。

## 支持初禅静默的其它论证

不过，“只有官感静默的定才算禅那”的主张者们，专注的不止是[上述]几段必须否定字面意思才能维持其立场的经文段落。他们另引用三个段落，称之为经文公开支持己方的肯定性证据。觉音引用了其中一段——增支部10:72[下文B.3]——但未解说为什么它证明“初禅中官感必须静默”。该立场的现代支持者提供了一个论证，并另增两段引文强化己方观点。

不过，仔细审视这些引文可见，它们虽被称为证据，实际上无一真正支持其立场。为了明白这个道理，我们必须仔细看看这三段每段在说什么。以下逐一分析，先引用经文段落，接着陈述引其为“隔音禅那”论据的现代论证，最后说明该段落并不如其所称地支持那个论证。

**B. 1:** “远离感官欲，远离不善巧诸法，他进入、住于初禅。”  
——长部2

初禅通式开端这段，陈述了入该禅那的先决事件。以此为据的论证说：此处的“感官欲”[*kāma*]意思是五种官感的对象。因此，修炼者只有在来自五种官感的输入消失之后才能进入初禅。

该论证的毛病是，经文**从未**把“感官欲”[*kāma*]定义为五种官感的对象，而是把它定义为对感官欲乐之志向的贪爱[*saṅkapparāga*]——即是心为了感官欲乐而构思出来的种种计划与意图。

“感官欲有这五条。藉眼可识得的诸色——迷人的、可爱的、如意的、可亲的、滋生感官欲的、诱人的；藉耳可识得的诸声……藉鼻可识得的诸嗅……藉舌可识得的诸味……藉身可识得的诸触——迷人的、可爱的、如意的、可亲的、滋生感官欲的、诱人的。但这些并非是感官欲。它们在圣者的戒律中被叫作种种条感官欲。”

对志向的贪爱是男子的感官欲，  
凡世间美的，这些不是感官欲乐。

对志向的贪爱是男子的感官欲，  
那些美的，照样存在于世间，  
而觉悟者对此调伏欲望。——增支部6:63

根据这个定义，“远离感官欲”的意思只是，修炼者已经调伏了对感官欲之志向的贪爱。他不一定已经逃脱了官感输入。且他还没有断弃一切志向。如中部73所说，不善巧志向在初禅中已被断弃。由于初禅包含着寻想[寻]和评估[伺]，[两者]志在“把心固定在单一所缘”这个单一职责上，故[这两个]善巧志向实是初禅的必要部分。由寻、伺所担职责的“单一性”，才使初禅有资格成为“单一性”状态。只有在达到第二禅时，[这两个]善巧志向也被断弃，导向层次更高的单一性。

不过有人又辩说，初禅通式里的“感官欲”[kāma]有特殊意义——即不同于增支部6:63或任何经给出的定义——它是指五种官感的对象。

这个论点却不符合我们所知的佛陀的教导策略。正如长部16中他曾说，自己并未保留某种仅对少数人揭示的秘密教义<sup>25</sup>。且由于四禅那的通式佛陀重复了那么多次，如果通式里的词语有什么特别的技术内涵，他是不太可能忘记解释的。如果我们设想佛陀愿意自己的指南清晰有用，则必须得出结论，他会对那些词语的意思仔细解说——这就表示，禅那通式里的“感官欲”[kāma]与增支部6:63里的“感官欲”[kāma]，两者意思一样。

因此，初禅描述中“远离感官欲”的意思，不是别的，就是说，进入、住于初禅的修炼者必须断弃感官欲乐的志向。尽管把心聚焦在修定主题[业处]上时，他们不应专注外在官感的输入，标准通式并不要求他们把那个输入完全从觉知里隔断。

**B. 2:** “有此情形，比丘……进入、住于初禅：由远离而生喜、乐，有寻、有伺。这被称为比丘来到宇宙终极，住于宇宙终极……有此情形，比丘……进入、住于第二禅……第三禅……第四禅……空无边维度……识无边维度……无所有维度……非想非非想维度。诸位婆罗门！这被称为比丘来到宇宙的终极，住于宇宙的终极。”——增支部9:38

以这段为论据的论证称，此处的“宇宙”(loka)意思是，五种官感的种种对象。因此，已进入初禅——及所有其它定境——的修炼者，必然已超越了那些官感的范畴。不过这个论证忽视了同一部经里对“宇宙”的定义：

“这五条感官欲，在诸圣者之律中，被称为宇宙。哪五条？藉眼可识得的诸色——迷人的、可爱的、如意的、可亲的、滋生感官欲的、诱人的；藉耳可识得的诸声……藉鼻可识得的诸香……藉舌可识得的诸味……藉身可识得的诸触——迷人的、可爱的、如意的、可亲的、滋生感官欲的、诱人的。这就是五条感官欲，它们在诸圣者

<sup>25</sup> 长部16：“阿难！比丘僧伽于我还期望什么？阿难！被我教的法，是无内无外而作的[我教的法并未作内外版本]。于如来之法，并无导师[保留的][一]手。”

之律中，被称为宇宙。”——增支部9:38

换句话说，增支部9:38中“宇宙”一词的意思是，五种愉悦诱人的官感对象。如果佛陀想要说，来自官感的一切输入在所有禅那和所有无色维度中都被隔断，他就会把这个语境里的“宇宙”，定义成一切官感对象。但他并没有。他只把“宇宙”的定义局限在**诱人的**官感对象里。而且，如增支部6:63所称，当修炼者已制服感官之欲时，美好的对象还在那里。它们并未从觉知中被隔断，只不过失去了影响力。

这就意味着，增支部9:38并不是说，感官输入在初禅中完全被隔断，而只是在对“远离感官欲”的寓意之一加以细说。当修炼者远离对感官欲乐之志向的贪爱时，他——至少暂时——已经超越了诱人的官感对象催生欲望的力量。

**B. 3:** “对初禅[入定者]，声为刺。”  
 “对第二禅，寻想、评估为刺。”  
 “对第三禅，喜为刺。”  
 “对第四禅，入息、出息为刺。”——增支部10:72

这是觉音在《清净道论》(10:17)中引用的唯一一部经，作为初禅中外在官感必须静默的证据<sup>26</sup>。不过上文已提到，他未作阐述。

为了补上这个空缺，支持觉音的现代论证，都集中在此处“刺”的含义上，说它代表某种东西，其存在会毁坏其刺中[的状态]。于是，说声音对初禅是刺，意思是，如果修炼者在其中听到声音，该禅那就被终止了。该论证继续说，其余禅那的[受影响]模式也支持这个解读：寻想和评估的存在，会自动终止第二禅；喜的存在会终止第三禅；出入息的存在会终止第四禅。

不过，这部经里列出的“刺”共有十个<sup>27</sup>，其中有些“刺”显然并不毁坏它刺中的[状态]。例如：

“对诸根上的守门者，看演出为刺。”  
 “对梵行者，女人在近旁为刺。”

如果“刺”意味着某个东西，不毁坏其刺中的[状态]便不能在场，那么女人在近旁会自动毁坏男子的梵行，看演出会自动毁坏诸根门的守护——这两者都不真。女人在近旁但继续梵行是有可能的，以不破坏诸根守护的方式看一场演出也是可能的。

对所列十处“刺”一概适用的一个解释是，“刺”意味着某个东西，它触到什么

<sup>26</sup> 清净道论 10.18, [叶均居士译, 觉音尊者:]“因为在此(空无边处)以前未曾舍断彼等(有对想), 故世尊说: ‘声是入初禅定者的刺’。此空无边处业已舍断有对想, 故说入无色定者不动及寂静解脱。如阿罗罗与迦罗摩入无色定时, 有五百辆车经过他的近旁, 也不见及不闻其声。”

<sup>27</sup> 增支部10:72, [佛陀:]“比丘们! 有此十种刺。哪十种? 对好远离者, 好聚会为刺。对专注不净主题的专注者, 专注净主题为刺。对梵行者, 女人在近旁为刺。对在诸根上守护门者, 看演出为刺。对初禅[入定者], 声为刺。对第二禅, 寻、伺为刺。对第三禅, 喜为刺。对第四禅, 入息、出息为刺。对想受灭定境, 想与受为刺。贪为刺, 嗔为刺, 痴为刺。此为十种刺。”



，就会给什么造成困难。因此，说寻想和评估对第二禅是刺，意思是，这两个心理动作对进入或住于第二禅会造成困难；说声音对初禅是刺，意思只是，声音使人难以进入或住于其中。

这个解释受到增支部10:72——列出这些“刺”的那部经——背景故事的支持。经文开端讲到，某寺院常常有嘈杂的在家人来访，一群长老比丘便离开，去安静些的寺院，心想：“薄伽梵说，诸禅那可被声音刺到。我们去葛辛格-萨罗的林苑吧，那里我们会住得舒适，几乎无声音，几乎无挤簇。”佛陀得知此事后，称赞了他们。佛陀若想强调初禅中听不见声音，就会批评那些比丘大费周章离开原寺，并且建议他们，若想逃脱噪音的干扰，就当进入并舒适地住于初禅。但他没有那么说。

因此，这部经除了说声音对进入或维持初禅造成困难之外，并未证明什么。它不能证明该禅中听不见声音。

从长部2、增支部9:38、增支部10:72这三段引文的讨论中，我们可以得出结论，没有一段提供令人信服的证据，说初禅中——或四禅的任一禅中——官感必须静默。这就意味着，从增支部9:37、中部43和空无边维度的通式这三处得出的结论依然成立：官感在无色定境中可能归于静默，但在四禅那中无需静默。而由于觉醒可以在四禅那之任一的基础上[获得]，这就进一步意味着，修炼者不需要进入一个感官觉知被隔断的定境，也可证得觉醒。

## 定的纯度

不过，另有一问尚未解答：外在官感在种种无色定境中，是**必须**静默，还是**仅仅有可能**静默？换句话说，在专注某个无色认知[想]时，如果修炼者不理睬多样性的诸认知[诸想]，但后者持续发生，以至于官感输入没有被隔断，那是否还算是无色定境？

缘起说[十二因缘]所描述的因果性，令上述说法在理论上具有可能性，因为内心的种种因果影响，不仅可以即刻运作——如，对当下多样性的诸认知[诸想]不予理会，可以隔断当下对外来官感的觉知——还可以长期运作，如，以往对某些认知[想]的关注，可能令人对当下的外在官感有觉知。换句话说，如果修炼者在入定前一直在关注[作意]于声音的认知，该“关注”动作，理论上可以让那些[对声音的]认知[想]，在随后的入定期间持续存在，那时他对它们根本不再给予关注。

不过，理论上的这种可能性是否的确适于实修，诸经没有说。实际上，对此事的唯一叙述出自毗奈耶，即经典关于比丘律的分部。由于这一段太短，加之它主要涉及到律的问题，因此并未以结论性的详细度，讨论法这方面的问题。不过它的确引生一些要点。故事如下：

“接着，摩诃目犍连尊者对比丘们说：‘尊友们！方才我在色宾尼柯河边达到不动定后，听到了大象们跳[水]、渡[河]、吼叫之声。’

“比丘们受到冒犯，不悦，传开：‘目犍连尊者怎能说，“方才我在色宾尼柯河边达到不动定后，听到了大象们跳[水]、渡[河]、

吼叫之声。”他是在自称超人境界。’他们将此事报知薄伽梵，（他说）：‘比丘们！那种定是有的，但它未被遍净。比丘们！目犍连所说为真。目犍连没有犯戒。’”——波罗夷罪4 [Pr 4]

这一段出现在波罗提木叉即比丘戒律第四戒的解说部分，该戒覆盖的是假称修证成就[未证言证]。主要问题在于，目犍连尊者称[高等定中]听到大象之声，是否触犯本戒。

但此处有一个关键的佛法技术词汇：“不动定” (*āneñja-samādhī*)。中部66称，前三个禅那是可动的，即会经历动，而第四禅那是不动的。初禅可动，因为它包含了寻想和评估。第二禅可动，因为它包含了喜乐。第三禅可动，因为它包含了舍乐<sup>28</sup>。中部66没有讲第四禅中究竟是哪些素质使它“不动”——除了不包含前述那些要素。但增支部9:34和9:41给了一个提示。两部经提到，尽管第四禅以“舍”的纯性[遍净]为标志，但该禅并不专注在涉及“舍”的诸认知[诸想]上。这意味着，尽管定的所缘之外的现象也可以存在，但心既不专注它们，也不被围绕那些认知的思或受基调所干扰<sup>29</sup>。

但第四禅那并非是唯一算作“不动”的定阶。中部106未遵从诸定的标准描述，而是提到一种以色的认知[色想]为基础的不动之定——这应该就是第四禅——和一种以弃绝色的认知为基础的不动之定。由于经文接下来说，无所有维度超越“不动”，而“不动”适用于两个无色定境：空无边维度和识无边维度。这样一共就有三个不动的定境。

波罗夷罪4[Pr 4]的叙述，不幸没有指出目犍连尊者当时住于这三个定阶的哪一个，我们便不能确定，该叙述是否适用于[两个]无色定境。它也没有解释佛陀所说“未被遍净的” [*aparissuddha*, not purified]的意思。由于经文中“被遍净的”一词有种种不同用法，它可以有很多意思。如我们在上文提到的，“被遍净的”在指第四禅那时，被用在两个意思上：

[1] 在诸定境的通式中，“被遍净的”指“念”与“舍”的纯净。

[2] 在佛陀描述自己对第四禅的把握中，“被遍净的”出现在一组意谓“无杂染”的词语中：“当心如此入定，遍净、明净、无瑕疵、无杂染、柔韧、可塑、站稳、达到不动……”<sup>30</sup>

<sup>28</sup> “不动定”， *āneñja-samādhī*, imperturbable concentration。中部66提到的四禅那前三禅的可动性都与构成该禅本身的禅支有关，故是内在结构性的。见下一个脚注作者的评论。

<sup>29</sup> 增支部9.34, [舍利弗尊者:] “又，尊友！随着乐的弃绝、苦的弃绝——如同先前愉悦与忧苦的消失——他进入、住于第四禅：舍和念的遍净，无乐无苦。尊友！若对那位比丘，[他]住于此住处时，有关舍之诸想的诸作意在干扰，这对他是疾病。尊友！犹如痛对健康者升起，同样地，那些有关舍之诸想的诸作意在干扰，这对他是疾病。而尊友！此已被薄伽梵说：凡疾病便是苦。尊友！藉着这个思路，此当可被知：何以涅槃为乐。”这部经对初禅到非想非非想的每个定境都提到来自较低定境要素的干扰，但它们都不是构成该定本身的禅支或要素。[Ven. Thānissaro:] “The disturbances to each level of concentration mentioned in AN 9:34 are things that are not intrinsic to the factors making up that particular level of concentration.”

<sup>30</sup> 按照作者对笔者的解释，圣典中并未说到四种色界禅是脱离五种官感体验的。毕竟，在那些禅那中甚至可以行走(中部122)。因此，在那四个色界禅中听得见声音，并不意味着它们不纯净。不过，无色定境被中部43描述为“脱离了五种官感[五根]”；增支部9.37提到在前三个无色定态中是不感受五种官感的。[Ven. Thānissaro:] “None of the four rūpa jhānas are said to be devoid of the experience of the five physical senses. After all, you can even walk around while in those jhānas (MN 122). So the fact that one could hear sounds while in those jhānas would not make them impure. However, the formless states are described in MN 43 as being divorced from the five sense faculties, and AN 9:37 states that when you are in the first three formless jhānas, you’re not sensitive to the five physical senses.”

在提到无色定境时，中部43用到“被遍净的”一词，可能是表达另外一个意思，即指一种脱离五根[五种官感]的识<sup>31</sup>。这与目犍连尊者的叙事语境似乎最为相关。毕竟，单单听到大象之声，并非杂染(见相应部35:191(232))<sup>32</sup>。而，如果第四禅的“舍”和“念”的纯净可被用来听到超凡的声音(见长部2)，当然它也可以被用来听到大象的吼叫<sup>33</sup>。不过，围绕这个故事既然有不确定性，我们也无过硬证据，说此处“被遍净的”便是这个意思。

这个故事的义注，在讨论“未被遍净的”一词时，认为目犍连尊者在听到象吼时已完全离开了诸禅支[要素]。义注的复注似更靠谱，认为他暂时退到了某个较低禅那的禅支，如寻和伺。如果目犍连在听见象吼时已完全离开禅那，佛陀便不会把他住在哪个定阶的自述称为真语，而会说，目犍连的那句话是出于误解。那就足以为他平冤脱罪了。

但由于佛陀说，目犍连所言为真，我们就必须假设目犍连的确住于某个不动的定中，尽管该定境并不纯。这就意味着我们必须进一步假设，圣典对于正定定阶，在划分上是允许有一定宽松度的。例如第四禅，在弃去低阶禅支的净化上——至少短暂地——可以有某种程度的差别，但仍有资格算在第四禅中。空无边维度断除“识”与五种官感的连接，此净化在程度上或许有差别。

这一点有助于解释诸经在描述不同正定定阶时显示的不规则。如前文提到的，有些情形下，经文只说修炼者进入、住于某个定阶。有些情形下，经文说，修炼者住于该定阶时，从构成它的造作上分析该定阶，获得对那些造作的离欲，作为果报，获得解脱。

如增支部9:36所显示的，即便修炼者正住于被分析的定境中，这个分析过程需要相当广泛地运用认知[想]，还有寻想和评估。这在初禅情形下并非不规则，因为初禅包含着定义此禅的寻想、评估。但是，一些经文明确称这也可以发生在第二禅——该禅却被定义为来自断弃寻想、评估的果报——以及逐阶上升的更精细的定境，包括无所有维度<sup>34</sup>。根据中部111，修炼者**必须**具念离开该定境才能对之作分析的定境，只有非想非非想维度和想受灭。

如果对各种定境的描述毫无宽松度，这种分析在高于初禅的任何定境中都是不可能的。然而，目犍连尊者的故事里既然有佛陀的那句评论，表示诸定境可以略有纯度上的浮动仍不失为正定，这类分析才有可能。实际上，一边造作某个定境，一边从其

<sup>31</sup> 中部43 问句原文：“*Nissatthena hāvuso pañcahi indriyehi parisuddhena manoviññāṇena kiṃ neyyanti?*” “尊友们！用被脱离五根的、被遍净的意-识，什么可以被领会？”如果把 *nissatthena pañcahi indriyehi* 与 *parisuddhena* 视作一对并列的、近义的、相互呼应的形容词组 [这在圣典中比比皆是，例如本文脚注引用的中部4：“遍净、明净、无瑕疵、脱离杂染、柔软、可塑、站稳、达到不动”，便是四对]，则“被脱离五根的”与“被遍净的”是一回事，说后者可能是前者的别称，格式上可以接受。坦尼沙罗尊者同意此观察，但认为它不是直接证据。

<sup>32</sup> 相应部35.191 舍利弗尊者：“眼不是诸色的结缚，诸色也不是眼的结缚。凡是依那两者升起的欲贪，那才是结缚。耳不是诸色的结缚，诸声也不是眼的结缚。凡是依两者升起的欲贪，那才是结缚……”

<sup>33</sup> 长部2，[佛陀:]“心在如此入定，遍净、明净、无瑕疵、脱离杂染、柔软、可塑、站稳、达到不动时，他使心转向天耳元素。藉着被净化的、超越人类的天耳，他听到天[界]和人[界]的两种声音，[无论]远、近。”

<sup>34</sup> 参考注29增支部9:34关于第四禅那中存在低阶禅支干扰的引文。该经还提到，住于初禅中的干扰是“有关欲之诸想[认知]的诸作意”；住于第二禅中的干扰是“有关寻之诸想的诸作意”；住于第三禅中的干扰是“有关喜之诸想的诸作意”；住于空无边维度的干扰是“有关色之诸想的诸作意”；住于识无边维度的干扰是“有关空无边维度之诸想的诸作意”；住于无所有维度的干扰是“有关识无边维度之诸想的诸作意”；住于非想非非想维度的干扰是“有关无所有维度之诸想的诸作意”；住于想受灭中，“以慧见到它后，诸漏被灭尽。”

中退后一步，这种能力是有用的，因为它是修炼者达到觉醒的方式之一。

这正是中部43里舍利弗尊者称为“慧眼”的技能。增支部5:28沿用视觉主题，用一个比喻描述这项技能：

“又，比丘们！（在掌握四禅那后）比丘的观察主题，藉着慧，被善把握、善作意、善思考、善穿透[贯通]。”

“如同一人观察另一人，或站立的人观察坐着的人，或坐者的人观察卧着的人，更如此，比丘们！比丘的观想主题，藉着慧，被善把握、善作意、善思考、善穿透。这就是五支[五要素的]圣正定的第五种发展。”——增支部5:28

换句话说，修炼者可以在定境中退后或上进一步，仍不破坏它，藉着慧眼看穿它，达到觉醒。用一个较现代的比喻，为了愉悦的居处而修定的修炼者，好比把手整个舒适地套在手套中；为了终结漏而修定的修炼者，好比把手从手套中略略退出，但不至于离开手套。如佛陀在觉醒之夜所知，能够分析自身所在的禅那，需要一种高于单单进入、住于禅那的技能，因为后一种技能者本身并不能带来觉醒（见增支部4:123），而前者能。

## 定的正确使用

因此，尽管摩诃目犍连尊者的故事没有给出过硬证据，肯定或否定“修炼者在无色定境中可以听到声音”一说，它的确澄清了围绕以涅槃为目的的正定修炼中的一个重要问题。定境不一定要遍净才算正定，并且，修炼者若懂得利用其定境的不纯，它可作为觉醒的助缘。

再者，正定无需隔断声音。毕竟，修炼者可以从四禅那之任一禅获得觉醒。增支部9:37和中部53——未将四禅那列入修炼者在其中对五种官感或者不敏感或者已脱离的那组定境——便是证据，说明四禅那并不自动隔断官感输入。

关于定，重点是如何用。正如佛陀在中部152中所说，五根[指眼耳鼻舌身]的俱足发展若只在不见色，不闻声，盲者聋者便可算五根俱足了。这方面的俱足性，实际上由慧[明辨]构成，那种慧让修炼者不受官感输入的影响，即便他完全知晓那个输入。

阿罗罗-迦罗摩定力高强，足以隔断五百大车路过的声响，但他没有带它走得更多。他把定当作目的，而不是手段，因为他缺乏洞见，不懂得用慧眼审视该定，达到觉醒。无想维度的居住者也是如此。而对摩诃目犍连尊者来说，尽管他的定——至少他坐在河边的那一天——纯度也许不及那些众生的定，他仍然能够用它作为手段，超越一切造作，达到彻底解脱。

归根结底，那才是最重要的。

[完]

原文: <https://www.dhammatalks.org/Archive/Writings/CrossIndexed/Uncollected/MiscEssays/SilenceIsn'tMandatory.pdf>  
[最近修改 11-16-2022]