

第四禪「捨念清淨」(upekkhā-sati-pārisuddhi) 一語 的重新解讀——兼談早期佛教研究的文獻運用問題

蔡奇林*

提 要

「捨念清淨」(upekkhā-sati-pārisuddhi)一語，是表達佛教禪那境界中第四禪內容的關鍵用語。但這個用語的意義所指為何，至今仍異說紛紜，無有定論。本文的目的，即在嘗試解決此一問題。

本文首先考察當前學界（包括歐美緬日的種種翻譯及研究）對此語的理解，以及古代論書（包括巴利系及說一切有部為主的諸論書）對此語的解釋，並將各種解讀歸納分類，指出其特徵及引起爭議的關鍵所在。

接著，本文回到契經——阿含經和尼柯耶文本，重新考察此語在早期佛教禪修脈絡中的實際意義。考察結果顯示，「捨念清淨」一語比較適切的讀法應是「具捨與念，心極清淨」，也就是，捨、念、清淨三詞，皆為描述第四禪禪心的狀態。這個讀法和當前學界及古來論書的解讀都不相同。

基於上述研究，本文最後指出在早期佛教研究中，文獻運用上的一些問題。

關鍵詞：早期佛教、禪那、止觀、禪定、第四禪、捨念清淨

2008.7.25 收稿，2008.11.12 通過刊登。

* 作者係南華大學宗教學研究所兼任助理教授。

一、前言：一個重要但難解的用語和境界

「禪那」(jhāna)在佛教的修行道上，具有很重要的地位。在主要的修學法門中，都不可或缺。例如，五根、五力的「定根」和「定力」，八正道的「正定」，指的就是初禪到四禪等四種禪那；而整個「七覺支」(念、擇法、精進、喜、輕安、定、捨)，也與「禪那」的修學過程密不可分。¹

在四種禪那當中，尤以第四禪最值得注意。據經典記載，佛的覺悟就是依著第四禪，而逐次證得「宿住憶念智」(宿命智)、「有情死生智」(天眼智)、「漏盡智」，最後得證菩提，成就解脫。而佛般涅槃時，也是從第四禪而入滅的。第四禪，似乎是人類(或所有生命)所能經驗的身心狀態中，極特殊、極微妙的一種。

經典中對第四禪有如下的定型化描述：

復次，諸賢！比丘樂滅、苦滅，喜、憂本已滅，不苦不樂，
捨念清淨，得第四禪成就遊。²

經文中說到比丘息滅苦、樂兩種身受，以及先前已滅除喜、憂兩種心受，而達到「不苦不樂」、「捨念清淨」的第四禪。「不苦不樂(受)」是息滅苦、樂、喜、憂之後的覺受狀態，這是清楚的。但是，「捨念清淨」的意義為何？就顯得頗為費解。

「捨念清淨」對應的巴利語作“upekkhā-sati-pārisuddhi”，它是個複合詞，由捨(upekkhā)、念(sati)、和清淨(pārisuddhi)三個語

¹ 七覺支與禪那修學過程的比較，參 R. M. L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening – A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, E. J. Brill 1992, p.170.

² T1, no.26, 695b4-5. 此段定型句對應的巴利語為：Puna ca paraṃ, āvuso, bhikkhu sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā, pubb’eva somanassadomanassānaṃ atthaṅgamā, adukkhamasukkhaṃ upekkhā-sati-pārisuddhiṃ catutthajjhānaṃ

詞構成。複合詞的特性是省略了表達語詞之間關係的「格位標記」(case mark)，於是就讓整個詞的意義變得十分模糊。早期印度語言（巴利語、梵語、犍陀羅語等）有一套解釋複合詞的方法，稱作「六離合釋」，但它只提供「語法上」的種種可能方案，不能得到唯一確切的解答。

根據語法，「捨·念·清淨」一語可以有多種多樣的可能讀法。例如，水野弘元在其著名的《巴利文法》中就列舉了 10 種可能讀法：³

- 1、捨與念及清淨
- 2、捨與念之清淨
- 3、捨與由念而有的清淨
- 4、捨與念二者之清淨
- 5、由捨與念而有的清淨
- 6、由捨而有的念之清淨
- 7、由捨而有的念和清淨
- 8、捨的念的清淨
- 9、捨之念與清淨
- 10、由捨之念而有的清淨

如上所列這樣歧異而多樣的解讀可能，愈發讓第四禪的境界顯得撲朔迷離，而難於索解。就筆者所知，當前東西方的原典翻譯者、研究者，乃至古代論師論書，對此語都有不同的理解和解讀方式。

upasampajja viharati. (M III 227,18-19)

³ 參水野弘元著，《パーリ語文法》（東京：山喜房佛書林，1985 年），頁 162。中譯本為許洋主譯，《巴利文法》，世界佛學名著譯叢冊 5（中和：華宇出版社，1986 年），頁 243。

既然第四禪在佛教的修學上具有特別的地位，而這個用語對於了解第四禪的內容又是如此的關鍵，本文將對此語的讀法、意義、與內容進行一番審細的考察。以下將先從當前學界對此語的翻譯、研究，乃至古代論書的觀點進行考察，而後再嘗試從尼柯耶和阿含經的線索，重新思考這一用語的可能讀法和意義。

二、當前學界對「捨念清淨」一語的解讀

(一) 當代諸譯本對此語的翻譯

1、早年 PTS 版的英譯

(1) Rhys Davids (T. W. & C. A. F.)《長部》英譯：a state made pure by self-possession and equanimity (由念和捨而達到清淨的狀態)；⁴又作：a state of pure self-possession and equanimity (念和捨都清淨的狀態)；⁵又作：rapture of utter purity of mindfulness and equanimity (念和捨都完全清淨的至喜之境)；⁶又作：of very pure indifference and mental lucidity (捨和念都極清淨)。⁷

(2) F. L. Woodward《相應部》英譯：utter purity of mindfulness reached by indifference (由捨而達到的念之完全清淨)；⁸又作：a state of perfect purity of balance and equanimity (捨完全清淨的狀態)。⁹

⁴ T. W. Rhys Davids (tr.), *Dialogues of the Buddha*, Vol. I, PTS 1899, p.51.

⁵ 同上書，p.86.

⁶ T. W. and C. A. F. Rhys Davids (tr.), *Dialogues of the Buddha*, Vol. II, PTS 1910, p.345. (4th ed. 1959)

⁷ 同上書，Vol. III, PTS 1921, p.248.

⁸ F. L. Woodward (tr.), *The Book of the Kindred Sayings*, Vol. IV, PTS 1927, p.161.

⁹ 同上書，Vol. V, PTS 1930, p.174. Woodward 此處的翻譯似有些問題。依 a state of perfect purity of balance and equanimity 的句構，似乎是想翻：捨和念都完全清淨的狀態。但他的用詞 balance 和 equanimity 卻都是「捨」的意思。其用詞

(3) F. L. Woodward 《增支部》英譯：a state of perfect purity of balance and equanimity (捨完全清淨的狀態)；¹⁰又作：an equanimity of utter purity (捨完全清淨)；¹¹又作：which is utter purity of mindfulness, which comes of disinterestedness (來自於捨，念完全清淨)；¹²又作：a state of utter purity of mindfulness and disinterestedness (念和捨都完全清淨的狀態)。¹³

(4) I. B. Horner 《中部》英譯：which is entirely purified by equanimity and mindfulness (由捨和念而達到完全清淨)。¹⁴

2、近年 BPS 和 Wisdom 出版的英譯

(1) Maurice Walshe 《長部》英譯：which is purified by equanimity and mindfulness(由捨和念而達到清淨)；¹⁵又作：which is purified by equanimity (由捨而達到清淨)。¹⁶

(2) Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi 《中部》英譯：purity

習慣可由同頁中，將第三禪的「捨、正念、正知」翻成“he becomes balanced and remains mindful and composed”；以及將「捨、念、樂住」翻譯為“The balanced thoughtful man dwells happily”的譯法中看出。所以此處也有可能不是真的缺譯了「念」一詞(mindful 或 thoughtful)，而是譯者在書寫或打字上的一個疏忽。

¹⁰ F. L. Woodward (tr.), *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. I, PTS 1932, p.165. 此句翻譯問題，同上注。

¹¹ 同上書，Vol. II, PTS 1933, p.48; Vol. V, 1936, p.23.

¹² 同上書，Vol. III, PTS 1934, p.8.

¹³ 同上書，Vol. IV, PTS 1935, p.121.

¹⁴ I. B. Horner (tr.), *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol. I, PTS 1954, p.28.

¹⁵ Maurice Walshe (tr.), *Thus Have I Heard – The Long Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications 1987, p.86.

¹⁶ 同上書，p.509. 從此句與上一句的前面部分完全一樣的情形看，此句可能不是真的缺譯了「念」一詞，而是譯者在書寫或打字時遺漏了最後的“and mindfulness”。

of mindfulness due to equanimity (由捨而達到念之清淨)。¹⁷

(3) Bhikkhu Bodhi 《相應部》英譯：the purification of mindfulness by equanimity (由捨而達到念之清淨)。¹⁸

(4) Nyanaponika Thera & Bhikkhu Bodhi 《增支部》英譯：the purification of mindfulness by equanimity (由捨而達到念之清淨)。¹⁹

3、緬甸出版的英譯

在緬甸藏經協會(Burma Piṭaka Association, BPA)所出版的巴利藏英譯，《長部選集》和《中部選集》中有以下二種譯法：

(1) a state of equanimity and absolute purity of mindfulness (「捨」和「念完全清淨」的狀態)。²⁰

(2) absolute purity of mindfulness due to a state of equanimity (由捨而達到念完全清淨)。²¹

4、早年日譯《南傳大藏經》的翻譯

日譯《南傳大藏經》絕大多數譯者都譯作：(1)「捨念清淨なる第四禪」，也就是依照原文的複合詞結構，未做進一步拆解和解釋

¹⁷ Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications 1995, p.105.

¹⁸ Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, Wisdom Publications 2000, p.1034.

¹⁹ Nyanaponika Thera & Bhikkhu Bodhi (tr. and ed.), *Numerical Discourses of the Buddha – An Anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya*, Altamira Press 1999, p.89.

²⁰ *Ten Suttas from Dīgha Nikāya*, Rangoon, BPA 1984, pp. 58, 109, 129, 342. 另，下引書，pp.73, 161.

²¹ *Twenty-five Suttas from Mūlapaṇṇāsa (of Majjhima Nikāya)*, Rangoon, BPA 1989, p.33.

釋。²²另外，也有少數幾處做了拆解：(2)「捨念の清淨なる第四靜慮」(渡邊模雄、荻原雲來)；²³(3)「捨、念、清淨なる第四禪」(干潟龍祥)。²⁴

5、近年出版的日譯新譯本的翻譯

(1) 片山一良的『長部』、『中部』新譯一律作：「平靜による念の清淨のある第四禪」(由捨而來的念之清淨)。²⁵

另外，由中村元監修，多位學者分工翻譯的《原始仏典》『長部經典』和『中部經典』，譯法則多種多樣。其中：

(2) 《原始仏典・長部經典》：²⁶

「中庸さより生じた注意力がもっとも清淨になっている」
(浪花宣明)²⁷ —— (由捨生起的念極為清淨)；

「超越より生じた注意力がもっとも清淨になっている」(森祖道)²⁸ —— (由捨生起的念極為清淨)；

「もっとも清らかな心の平靜と気を落ち着けることとがあ

²² 參《南傳大藏經》(東京：大正新修大藏經刊行會，1935-1941年)。其中例如：『長部』冊一，頁56, 261；冊二，頁184, 362。『中部』冊三，頁20, 295。『相應部』冊六，頁37, 174。『增支部』冊二，頁75；冊五，頁37；冊六，頁250。

²³ 同上書，『長部』冊三，頁301；『增支部』冊三，頁15。

²⁴ 同上書，『中部』冊一，頁33, 64, 148, 211。

²⁵ 片山一良譯，《中部・根本五十經篇I》(東京：大藏出版株式会社，1997年)，頁82；《長部・戒蘊篇I》(東京：大藏出版株式会社，2003年)，頁147。

²⁶ 中村元監修，森祖道・浪花宣明編集，森祖道等譯，《原始仏典・長部經典》(東京：春秋社，2003年、2004年)，冊I, II、冊III。

²⁷ 同上書，冊I，頁45。

²⁸ 同上書，冊I，頁95。

る」(渡辺研二)²⁹ —— (具有極為清淨的捨和念);

「無偏頗と正念により完さ清淨になっている」(入山淳子)
³⁰ —— (由捨和念而達到完全清淨);

「心の平靜と気をつけることによって淨められている」(渡
辺研二)³¹ —— (由捨和念而達到清淨)。

(3)《原始仏典・中部經典》:³²

「捨心によって思念が完全に清淨な第四禪」(及川真介)³³
—— (由捨, 念完全清淨);

「無関心の思念がきわめて淨らかな第四禪」(及川真介)³⁴
—— (具捨之念極為清淨);

「無関心によって思念がまったく清らかな第四禪」(及川真
介)³⁵ —— (由捨, 念完全清淨);

「中庸と注意力によって[心が]完全に清淨となる」(林寺正
俊)³⁶ —— (由捨和念, [心]完全清淨);

「平靜さから生じた注意力がもつとも清淨になっている」

²⁹ 同上書, 冊 I, 頁 191。

³⁰ 同上書, 冊 II, 頁 241。

³¹ 同上書, 冊 II, 頁 415。

³² 中村元監修, 森祖道・浪花宣明編集, 及川真介等譯, 《原始仏典・中部經典》
(東京: 春秋社, 2004 年、2005 年), 冊 I, II、冊 III, IV。

³³ 同上書, 冊 I, 頁 51。

³⁴ 同上書, 冊 I, 頁 96。

³⁵ 同上書, 冊 I, 頁 289。

³⁶ 同上書, 冊 III, 頁 31。

(松田慎也)³⁷ —— (由捨生起的念極為清淨)。

(二) 相關研究論文及專著對此語的譯解

近年來西方及日本的相關研究論文及專著對此語的解讀也多種多樣，擇要舉列如下：

(1) Walpola Rahula : the purity of equanimity-mindfulness (「捨(和)念」的清淨)。³⁸ (依《俱舍論》及《(大乘)阿毗達摩集論》)

(2) Winston L. King : entirely purified by equanimity and mindfulness (由捨和念而達到完全清淨)³⁹ (依 I. B. Horner)。

(3) Paul J. Griffiths : purity of mindfulness which is equanimity (「具捨之念」的清淨)。⁴⁰

(4) Henepola Gunaratana : purity of mindfulness due to equanimity (由捨而達到念的清淨)。⁴¹ (依《分別論》及《清淨道論》)

(5) Johannes Bronkhorst : the complete purity of equanimity and attentiveness (捨和念都完全清淨)。⁴²

³⁷ 同上書，冊 IV，頁 10。

³⁸ Walpola Rahula, "A Comparative Study of Dhyānas", in *Zen & The Taming of the Bull – Towards the Definition of Buddhist Thought*, Gordon Fraser, London 1978, p.108.

³⁹ Winston L. King, *Theravāda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*, (Pennsylvania State University Press, 1980) Motilal Banarsidass 1990, p.42.

⁴⁰ Paul J. Griffiths, *Indian Buddhist Meditation-Theory: History, Development and Systematization*, Ph. D. Dissertation, University of Wisconsin-Madison 1983, p.80.

⁴¹ Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight – An Explanation of the Buddhist Jhānas*, Wisdom Publication 1985, p.99.

⁴² Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, (Stuttgart,

(6) R. M. L. Gethin : purity of mindfulness [brought about] by means of equipoise (由捨而達到念的清淨)⁴³ (依《分別論》及《清淨道論》)。

(7) Roderick S. Bucknell : the purity of equanimity and mindfulness (「捨和念」的清淨)⁴⁴。

(8) Biswadeb Mukherjee : purity of mindfulness due to equanimity (由捨而達到念的清淨)⁴⁵ (依《分別論》)。

(9) 高瀨法輪、雲井昭善 : 「捨念清淨」。⁴⁶

(10) 吉瀨勝 : 「捨清淨と念清淨」(捨清淨和念清淨) (依《俱舍論》); 或「捨による念の清淨」(由捨而來的念之清淨) (依《清淨道論》)。⁴⁷

(11) 池田練太郎 : 「捨によつて念の清らかさがある」(由捨而來的念之清淨)。⁴⁸

1986) Motilal Banarsidass 1993, p.24.

⁴³ R. M. L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening – A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, E. J. Brill 1992, p.170.

⁴⁴ Roderick S. Bucknell, “Reinterpreting the *Jhānas*”(p.378), *JIAS*, Vol. 16.2, 1993, pp.375-409.

⁴⁵ Biswadeb Mukherjee, “A Pre-Buddhist Meditation System and Its Early Modifications by Gotama the Bodhisattva (I)” (p.475), 《中華佛學學報》8 期(1995 年), 頁 455-81 ; “On the Earliest Path to the Tathāgatahood : A study in Nikāya Traditions”(pp.137-39), 《中華佛學學報》13 期(2000 年), 頁 97-155。

⁴⁶ 高瀨法輪, 〈四禪說の一考察〉(頁 204), 《印度學佛教學研究》Vol. 13, No. 1 (1965 年), 頁 202-05。雲井昭善, 〈禪定と三昧〉(頁 4), 《佛教學セミナー》23 號(1976 年), 頁 1-23。

⁴⁷ 吉瀨勝, 〈南北兩傳における四禪定について〉(頁 366), 《印度學佛教學研究》, Vol.21, No.1 (1972 年), 頁 363-66。

⁴⁸ 池田練太郎, 〈色界第四禪について〉(頁 121), 《印度學佛教學研究》Vol. 40,

(三) 小結：當前學界對此語的理解

以上舉出了當前東西方主要譯本和研究對 upekkhā-sati-pārisuddhi (捨念清淨) 一語的翻譯和解讀。儘管我們並未進行窮盡式的考察(事實上做不到)，但盡可能納入主要資料，因此這些觀察仍具有一定程度的代表性。我們將之整理如下表(表(一))：

表(一) 當前學界對於 upekkhā-sati-pārisuddhi (捨念清淨) 一語的翻譯和解讀概觀

東西方各類文獻 各種翻譯及解讀		英譯本			日譯本		研究論著		小計
		早年	近年	緬版	早年	近年	英文	日文	
有進行解譯者	1 由捨而達到念之清淨	2	3+N	1	—	6+N	3	2	17+N
	2 捨與念皆清淨(捨清淨與念清淨)	4	—	—	1	1	3	1	10
	3 由捨與念而達到清淨	2+n	2	—	—	2	1	—	7+n
	4 具捨之念極清淨	—	—	—	—	1	1	—	2
	5 捨與「念之清淨」	—	—	1+N	—	—	—	—	1+N
	6 由捨與念，[心]完全清淨	—	—	—	—	1	—	—	1
	7 捨、念、清淨	—	—	—	1	—	—	—	1
解譯不全者	8 捨念清淨	—	—	—	11	—	—	2	13
	9 捨完全清淨	3	—	—	—	—	—	—	3
附註	(1) 數目+N：表示尚有眾多用例。 ⁴⁹ (3) “—”：表示以上舉列未見用例。 (2) 數目+n：表示尚有少數用例。 ⁵⁰								

No. 2 (1992 年)，頁 121-126。

⁴⁹ 第 1 個讀法的實際用例應該更多，因為菩提長老(Bhikkhu Bodhi)所譯或編的《中部》、《相應部》、《增支部》英譯皆採此種譯法，但因譯法一致，上面只各舉出一例；而片山一良的《長部》、《中部》，譯法也完全一致，上面也只列

上面舉示的這些翻譯和解讀，顯示了幾個明顯的現象：

一、關於英譯：(1) 早年 PTS 版的英譯，譯法相當分歧，甚至同一譯者也經常有前後不一的情況（如 Rhys Davids, Woodward），這顯示這些譯者對此語的掌握還十分猶疑。(2) 晚近 BPS、Wisdom 等版、以及 PTS 版《中部》之翻譯雖越趨嚴謹，各部之中已能做到幾近統一的地步，但各譯者之間（如 I. B. Horner, Maurice Walshe; Bhikkhu Bodhi），譯法仍不一致（三人分屬上表的譯法 3 和 1 兩大派）。這顯示，即使經過了數十年，甚至百多年的斟酌揣摩（Horner 之譯距 Rhys Davids 有 65 年，而 Bodhi 之譯距 Rhys Davids 則有 110 年），但西方譯者對於此語的理解仍不能一致。(3) 緬甸版英譯，由於筆者只能看到部分資料，不能評斷全貌。但從所見資料可以發現，此版雖然經其碩學長老所組成的「編審委員會」統一審訂，但依然有不一致的理解和譯法。更值得注意的是，其中的主要譯法（上表譯法 5）和當前所見的所有英譯、日譯、以及相關研究者的理解都不相同。這更加表示此語在當今學界（乃至教界）理解上的嚴重分歧。

二、關於日譯：(1) 早年日譯的譯者大多未作析解，直接照著原語結構對譯作「捨念清淨」（也可能受到漢譯《中阿含經》譯語的影響）。此種譯法儘管表面上看似一致，可是實際上每位譯者對此語的理解，恐怕也是分歧多樣的。此項推測可由下一點得到證實。(2) 近年的日譯新譯本，對此語一律進行解釋性翻譯，以便有助於讀者理解。但由上舉譯例可見，當代日譯者之間的理解和譯法，事實上極為分歧。這就顯示，此語在日本學界，也還是個難

舉一例。此處以「數目+N」表示尚有眾多用例。

⁵⁰ 第 3 個讀法實際用例也應更多，因 I. B. Horner 整個《中部》英譯的譯法也完全一致，上面也只列出一例。此處以「數目+n」表示尚有少數用例。

解的問題。

三、關於研究論著：在相關的研究論著中，扣除兩例未解譯的（捨念清淨）和其他零星的二例（譯法 3 和 4）之外，呈現譯法 1 和 2 兩大派勢均力敵，相持不下之勢。這又顯示當代學者間對此語的解讀，依然意見分歧，且壁壘分明。

四、總體現象：總括上面的考察，可以得到兩點認識：一是，不管早年或晚近，不管西方、日本或緬甸，不管翻譯或研究，學界長久以來對此語的理解一直都相當分歧，莫衷一是。二是，在紛繁多樣的譯法或讀法當中，有三個解讀是較受青睞的，即上表中的譯法 1、2、3。其中前兩個譯法尤其受到研究者的採用，因為它們分別有上座部論書（《分別論》和《清淨道論》）以及說一切有部論書（如《大毘婆沙論》、《俱舍論》等）的背書，而尤以前者為甚。

三、古代論書的解釋

（一）巴利論書的解釋

五世紀的覺音論師，在其《清淨道論》(Visuddhi-Magga)一書第四品（說地遍品），談到四種禪那(jhāna)的修習法時，對第四禪 upekkhā-sati-pārisuddhi 一語做了如下的解釋：（以下引文重新譯自巴利本）

「捨念清淨」意即：由捨所生的念的清淨。因為在此禪中，念極清淨，而此念的清淨，是由捨所造，非由其他；因此說為「捨念清淨」。在《分別論》中也說：此念由於此捨而變得明淨（異讀：顯明）、清淨、皎潔，因此說為「捨念清淨」。⁵¹

⁵¹ *Upekkhāsati-pārisuddhin ti upekkhāya janitasatiyā pārisuddhim. Imasmiñ hi jhāne*

顯然，覺音論師根據《分別論》的解釋，將此語解釋為「由捨所生的念的清淨」。但更值得注意的是，覺音似乎警覺到，依《分別論》而單說「念」的清淨，似乎有所不足（或不妥），因此又做了兩點補充：

(1)這裡不單只是念的清淨，而是所有（與念）相應之法也都清淨，然而，此項教說（只是）以念為首而說。⁵²……(2)由於彼（中捨 *tatramajjhattupekkhā*）清淨之故——就像是清淨的新月之光一樣，與之相伴而生的念等（諸法）也變得清淨、皎潔。⁵³（編號為筆者所加）

以上第一點是將「清淨」所指涉的對象和範圍做了擴大，不只限於「念」本身，而是遍及了「所有與念相應之法」。第二點是說，念的清淨是來自於「捨的清淨」，因為捨清淨的緣故，而使得相伴而生的「念等諸法」也變得清淨。

上面覺音的解釋有兩項重點：一是，四禪當中不但是念清淨，而且捨也清淨，與念相應之法也清淨，也就是所有相關的諸法都達清淨。此點是在尊重《分別論》「念清淨」之說的基礎上，進一步對「清淨」所指涉的範疇擴大解釋。二是，念和與之相應之法的清淨，乃來自於捨的清淨，其間有因果關係，或方法和成效的關係。此點一方面繼承了《分別論》所持「捨」和「念清淨」之

suparisuddhā sati, yā ca tassā satiyā pārisuddhi, sā upekkhāya katā, na aññena, tasmā etaṃ upekkhāsati pārisuddhin ti vuccati. Vibhaṅge pi vuttaṃ :- ayam sati imāya upekkhāya visadā (v.l. vivaṭā) hoti parisuddhā pariyodātā tena vuccati Upekkhāsati pārisuddhī ti. (Vism 167,29-34) 其中所引《分別論》的原文出處是 Vibh 261,15-16. 其中 *visadā* (明淨) 在《分別論》讀作 *vivaṭā* (顯明、沒有遮蔽)。

⁵² *Na kevalañ c' ettha tāya satiy' eva parisuddhā, api ca kho sabbe pi sampayuttadhammā, satisīsenā pana desanā vuttā. (Vism 168,2-4)*

⁵³ *Tassā (ie. tatramajjhattupekkhāya) parisuddhacandalekhā pabhā viya, sahatatā pi sati-ādayo parisuddhā honti pariyodātā. (Vism 168,18-19)*

間因果關係的看法，另一方面，又對這個因果關係作了進一步的解釋，也就是「念清淨」的原因，表面上說是「捨」，但深入說應是「捨的清淨」。

總括地說，覺音一方面繼承《分別論》的解釋，一方面又進行「擴大」或「補充」的解釋。顯然，《清淨道論》對此語的理解，已經不再是《分別論》原本簡單的涵義了。⁵⁴

(二) 其他論書的解釋

說一切有部最古典的論書《阿毘達磨法蘊足論》，第 11 品「靜慮品」有解釋第四禪的文句：

入第四靜慮時，若樂若苦，若喜若憂，皆得斷遍知。……捨念清淨者，云何捨？謂彼爾時，心平等性，心正直性，心無警覺，寂靜住性，總名為捨。云何念？謂彼爾時，諸念、隨念，廣說乃至心明記性，總名為念。彼於爾時，若捨若念，俱得清淨；樂苦喜憂，尋伺二息，皆遠離故，說名清淨。⁵⁵

這是明白的將「捨念清淨」解釋為：「捨」和「念」皆得「清淨」。且進一步解釋所以名為「清淨」的原因和內容是：樂、苦、喜、憂諸受，以及尋、伺、二息（入、出息）都已遠離。

另外，說一切有部根本論《發智論》的注釋書《阿毘達磨大

⁵⁴ 除了論書之外，巴利注釋書，例如六世紀中 Upasena 的 Saddhammappajotikā (正法光明，即 Niddesa-Aṭṭhakathā 大義釋注)，其中也有「捨念清淨」一語的解釋，但內容完全抄自《清淨道論》，因此此處不再討論。

⁵⁵ 《阿毘達磨法蘊足論》(T26, no.1537, 485a2-10)。此論題為大目乾連 (Mahāmaudgalyāyana) 造，但稱友傳說為舍利弗 (Śāriputra) 造；唐玄奘於顯慶 4 年 (西元 659 年) 譯。參印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(新竹：

毘婆沙論》，舉列了各個禪那所具有的禪支數目和內容，從中可以看到「捨念清淨」一語的解釋：

四靜慮支總有十八，謂初靜慮有五支：一尋，二伺，三喜，四樂，五心一境性。第二靜慮有四支：一內等淨，二喜，三樂，四心一境性。第三靜慮有五支：一行捨，二正念，三正慧，四受樂，五心一境性。第四靜慮有四支：一不苦不樂受，二行捨清淨，三念清淨，四心一境性。⁵⁶

這個禪支說是繼承《法蘊足論》禪支說的古說，⁵⁷將各個禪那的內涵和特點，以「禪支」的方式論列表明。原本在契經（阿含）中描述第四禪內涵的「捨念清淨」一語，在此也被拆開而解釋成「（行）捨清淨」和「念清淨」兩個禪支了。

來自《法蘊足論》的這個禪支說，似乎來源很早，並且影響深遠。後來大乘瑜伽行派無著(Asaṅga)所傳的《瑜伽師地論》、⁵⁸所造的《顯揚聖教論》、⁵⁹《大乘阿毘達磨集論》⁶⁰等論，以及世親(Vasubandhu)的《俱舍論》，⁶¹都承襲了這套說法。⁶²下舉無著

正聞出版社，1989年），頁124。

⁵⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》(T27, no.1545, 412a21-26)。

⁵⁷ 《阿毘達磨法蘊足論》(T26, no.1537, 483b13-485a18)。

⁵⁸ 《瑜伽師地論》(T30, no.1579, 330c14-19)。

⁵⁹ 《顯揚聖教論》(T31, no.1602, 575c24-29)。

⁶⁰ 《大乘阿毘達磨集論》(T31, no.1605, 683b15-21)。

⁶¹ 《阿毘達磨俱舍論》(T29, no.1558, 146c3-18)。

⁶² 關於各部派的禪支說：(a) 南傳上座部的禪支說與有部不同，根據《分別論》和《清淨道論》所說，各禪的禪支為：初禪五支：尋、伺、喜、樂、心一境性；二禪三支：喜、樂、心一境性；三禪二支：樂、心一境性；四禪二支：捨、心一境性。

(b) 錫蘭著名學者Walpola Rahula曾在“A Comparative Study of Dhyānas”(in *Zen & The Taming of the Bull – Towards the Definition of Buddhist Thought*, Gordon Fraser, London 1978, pp.101-09)一文中，考察從契經(尼柯耶)的四禪定型句，到各部派論書有關四禪「禪支說」的說法和其間的差異。他使用到巴利論書如《分別論》、《清淨道論》、《攝阿毘達磨義論》(Abhidhammatthasaṅgaha)、

Abhidhammasamuccaya (阿毘達磨集論) 梵本為例：

Caturtham dhyānaṃ caturaṅgam, Catvāryaṅgāni:

upeksāpārisuddhiḥ smrtipārisuddhiḥ aduḥkhāsukhā vedanā
cittaikāgratā ca.⁶³

(第四禪有四支，四聖支為：捨清淨、念清淨、不苦不樂
受、心一境性)

總的說，「捨念清淨」一語，在說一切有部解釋為「(行)捨清淨」和「念清淨」。這項說法來源應該很早，而且似乎得到了廣大認同，包括大乘瑜伽行派的重要論書如《瑜伽師地論》、《大乘阿毘達磨集論》等，也都沿用此說。

(三) 小結：古代論書對此語的理解

從上面所舉巴利論書，以及一切有部、乃至大乘瑜伽行派諸論書，可以見到，其中對於「捨念清淨」一語的解讀儘管也有分歧，但卻不似近代東西方學者的翻譯和解讀那樣紛繁多樣，各吹各調。以下簡要整理如下表(表(二))：

《入阿毘達磨論》(Abhidhammāvataṛa)等，其他論書如無著的《阿毘達磨集論》(Abhidhammasamuccaya)、世親的《俱舍論》(Abhidhammakōśa)等。他的研究顯示，無著、世親論中(承襲自有部古說)的禪支說，比巴利論書的禪支說更貼近巴利尼柯耶的原貌。此點筆者基本同意，但關於第四禪的解讀，本文則有不同意見。(詳後文)

⁶³ Pradhan (ed.), *Abhidhammasamuccaya of Asaṅga*, 1950. 梵本內容轉引自 Walpola Rahula, *Zen & The Taming of the Bull – Towards the Definition of Buddhist Thought*, Gordon Fraser, London 1978, p.143, note 36.

表（二）古代論書對 upekkhā-sati-pārisuddhi 一語的解讀

南傳上座部	根本說	《分別論》	由捨所生的念的清淨
	補充說	《清淨道論》	同上；但除了念清淨之外，捨也清淨，與念相應之法也清淨
說一切有部	根本說	《法蘊足論》	(行)捨清淨、念清淨
	承襲說	《大毘婆沙論》	
有部·經部 ⁶⁴	承襲說	《俱舍論》	
大乘瑜伽行派	承襲說	《瑜伽師地論》 《顯揚聖教論》 《大乘阿毘達磨集論》	

從上表可以清楚看到，古代論書對「捨念清淨」一語的解讀，可大分兩派。其中，南傳上座部的一派，將此語拆為「捨」與「念清淨」，並將二者視為「因果關係」；而以說一切有部為主的一派，則將之拆解為「捨清淨」和「念清淨」，並將二者視為「並列關係」（二個禪支）。有趣的是，覺音的補充，在二種解讀之間，多少具有調和的作用。因為從他的說明，也如有部一樣，同時具備了「捨清淨」和「念清淨」二法；但另一方面，他又遵循《分別論》而維持二者之間的因果關係，而非如有部的並列關係。

總括而言，雖然各部派各論書的看法不似近代學者那樣紛然

⁶⁴ 印順法師在《印度佛教思想史》中，對世親《俱舍論》的思想和宗義有一番評論。其中認為，《俱舍論》依一切有部阿毘達磨而造，但不滿毘婆沙義，而出入於(有部)阿毘達磨和經部之間，成爲一折衷的學派；但《俱舍論》的修證次第，卻是遵從有部阿毘達磨的。(新竹：正聞出版社，1988年，頁230-36)

多見，但是其中依然存在著明顯的異讀異解。如果把覺音的調整也視爲另外一種解讀，則古代論書中對於此語，至少有三種不同的理解。

四、目前各種解讀的歸納和特徵

以上兩節舉出了從古到今一些主要論書、主要譯本、以及相關學者對於「捨念清淨」一語的種種解讀。我們將這些解讀整理如下表（表（三））。此表是表（一）和表（二）的綜合和簡化，爲了方便下文的檢討和評論，在每項讀法之後補上「關鍵特徵」一項。

表（三）「捨念清淨」一語的主要讀法和特徵

(A)當代翻譯及研究論著之讀法	用例數	關鍵特徵	(B)古代論書讀法
1 由捨而達到念之清淨	17+N	含「念清淨」	南傳上座部論書
2 捨與念皆清淨 (捨清淨與念清淨)	10	含「捨清淨」 及「念清淨」	有部及大乘瑜伽 行派等諸論書
3 由捨與念而達到清淨	7 + n	含因果關係	未見
4 具捨之念極清淨	2	含「念清淨」	
5 捨與「念之清淨」	1+N	含「念清淨」	
6 由捨與念，[心]完全清淨	1	含因果關係	
7 捨、念、清淨	1	三法並列， 但未說明 「清淨」的 指涉對象	

從上表可以清楚看到，目前所見古今主要讀法有 7 種，前兩種勢力較大，分別有上座部和說一切有部爲主的論書作爲支持。七種讀法儘管紛陳多樣，但依其內含特徵歸納，不外三類：第一

類是，含有「捨清淨」或「念清淨」的。此類解讀勢力最大，共有讀法 1,2,4,5 四項。第二類是，完全不含「捨清淨」或「念清淨」，但含有因果敘述的。這類讀法也有二個，即讀法 3 和 6。第三類是，既不含「捨清淨」或「念清淨」，也不帶因果敘述的。這類讀法勢力最爲單薄，只有讀法 7 一項，且用例極少。

到此，我們已經看過了古來的種種解讀。但問題是：面對如此分歧多樣的解讀方式，我們究竟該當如何抉擇？要依論師之說？或譯師之見？還是學者的觀點？此一抉擇顯然是極困難的，因爲不管是論師之間、譯師之間、還是學者之間，意見也都大相逕庭。因此，以下我們將回到契經——尼柯耶和阿含經——的脈絡，重新思考及審視這個問題。

五、重新解讀第四禪「捨念清淨」一語

(一) 問題本質和解決原則

1、問題本質

在看過以上所學的種種解讀之後，我們可以思考，何以這個看似簡單的用語，有如此多樣的異讀異解？甚至同一人也經常作出種種不同的解讀？這種現象顯示，這個用語本身含有極高的「模糊性」。那麼，此模糊性的來源又是什麼？一個重要原因即是「高度濃縮」。因爲濃縮、凝鍊、簡化，於是就「省去」一些從上下文可以了解的語詞，並「丟掉」一些原本表達各語詞之間關係的語法訊息——在巴利就是「格位」(case)，在中文或英文就是虛詞（如介係詞、連接詞等），如此就造成了語詞之間關係和意義的模糊。

這種因高度濃縮而造成解讀困難及異說紛紜的現象，除了在「複合詞」經常可見之外（「捨念清淨」即屬複合詞），另一個情

況就是「詩頌」。在偈頌中，爲了字數（或音節長度）、格律、及押韻的考慮，經常必須調整詞序，改變用字，省略虛詞，甚至省略實詞（主語、賓語等）；如此也讓原本簡單或明白的「情境」，經常變得虛無飄渺，莫測高深，而難以會意了。

2、解決原則

了解問題的基本原因之後，我們的解決方案就不能再停留在這個複合詞上面打轉（也就是對捨、念、清淨三個語詞，做各種排列組合），而應該跳脫出這個詞語，回到更大的經文脈絡中（特別是關於禪那的敘述），觀察整個禪那修學的用語習慣，以及整個禪那的修學過程和總體意趣，從中找尋這一用語所要表達的意義和內容。

基於這樣的思維，我們認爲，就「捨念清淨」一語的解讀，一個「可能比較適切的解讀方案」，需要照顧到幾個面向：

- (1)【習慣性】：用語的表達能符合尼柯耶和阿含經的習慣用法。
- (2)【總體性】：解讀方式能符應尼柯耶和阿含經所描述的整個禪修（尤其是禪那）系統的總體意趣。
- (3)【代表性】：解讀方式能表達第四禪最主要、最關鍵的核心內容。
- (4)【整全性】：解讀方式能傳達第四禪更豐富而整全的內涵訊息。
- (5)【清晰性】：解讀方式能傳達明白清楚的意義，減少解釋上的模糊空間。

以下我們將基於這些原則，嘗試重新思考「捨念清淨」一語的可能讀法。

(二) 一個新的解讀方案

從第四節對於各種讀法的歸納和分析，可以發現，造成種種異讀的主要問題點有二：一是，清淨一詞的修飾對象為何的問題。也就是，「清淨」修飾(modify)的到底是「捨」——捨的清淨？還是「念」——念的清淨？還是二者——「捨和念」的清淨？亦或別有所指？二是，「捨」和「念」到底是表示手段——也就是，「藉由」捨和(或)念？還是表示狀態——也就是，「具有」或「住於」捨和(或)念？以下我們將回到尼柯耶和阿含經的相關文脈分別考察。

1、關於「清淨」一詞的修飾對象

「清淨」一詞(*pārisuddhi*, *parisuddhi*, *parisuddha* 等等)在經典中運用的範圍極廣，除了表示潔淨、沒有污垢、沒有雜染(雜質、斑點)之外，也經常表示(相對意義的)完備、圓滿之意。例如，清淨布薩(*pārisuddhi-uposatha*)、清淨布施(*pārisuddhi-dāna*)、活命清淨(*ājīva-pārisuddhi*，生活方式清淨)、語清淨(*vacī-pārisuddhi*)、戒清淨(*sīla-pārisuddhi*)、見清淨(*dassana-pārisuddhi*)等等。那麼在經典的表達方式中，是否也有用「清淨」一詞來描述「捨」和「念」的用例呢？以下分別討論。

(1) 關於「念清淨」的用法

用「清淨」來描述或修飾「念」的用法，在尼柯耶和阿含經中，似乎只見到很少的幾例。

【用例 1a】：《相應部·道相應·16 經》

“Aṭṭhime, bhikkhave, dhammā parisuddhā pariyodātā
anaṅgaṇā vigatūpakkilesā anuppannā uppajjanti, nāññatra
tathāgatassa pātubhāvā arahato sammāsambuddhassa.

Katame aṭṭha? Seyyathīdaṃ-- sammāditthi ...pe...
sammāsamādhi.”⁶⁵

（比丘們！有八種法——清淨、皎潔、無穢、離於煩惱，
未生起者而不生起，除非如來、阿羅漢、正等覺者出現（於
世）。哪八種（法）？即是：正見 ……乃至 ……正定。）

此經說到八支聖道「正見乃至正定」，都是「清淨、皎潔、無穢、離於煩惱」的，因此自然也包括「正念」在內。也就是經文用「清淨」(parisuddha)一詞來描述「正念」(sammāsati)的性質，這看起來似乎是經中存在「念清淨」之說的一種文證。然而仔細分析，卻又不然。

因為依諸論書的解讀，在第四禪中所謂的「念清淨」，指的是「念達到清淨」之意，也就是從原來前三禪的「不夠清淨」，而逐漸圓滿，最後到第四禪「達到清淨」。但此經所說，則是「正念」在「本質上」即是一種「清淨之法」。前者表達某人「念」修習的「程度」（達到清淨的地步），後者則表示「正念」本身作為正法，所具備和含蘊的一種「性質」（具有清淨無惱的性質）；二者表面像似，而實際卻了不相同。因此這不能算是論書所謂的「念清淨」之說的例子。

⁶⁵ S 45:16; V 15,6-10.

【用例 1b】：《相應部·道相應·17 經》

經文同上；但「除非如來、阿羅漢、正等覺者出現（於世）」一句，改作：「除非有善逝之引導」（aññatra sugatavinayā）。

66

【用例 1c】：《雜阿含·766 經》

爾時世尊告諸比丘：「若比丘，正見——清淨、鮮白、無諸過患、離諸煩惱，未起不起，唯除佛所調伏；乃至正定，亦如是說。」……如除佛所調，除善逝所調，亦如上說。⁶⁷

【用例 1d】：《雜阿含·731 經》

爾時世尊告諸比丘：「若比丘，念覺分——清淨、鮮白、**無有支節**、⁶⁸離諸煩惱，未起不起，除佛調伏教授；乃至捨覺分，亦如是說。諸比丘！念覺分——清淨、鮮白、**無有支節**、離諸煩惱，未起而起，佛所調伏教授，非餘；乃至捨覺分，亦如是說。」⁶⁹

【用例 1e】：《雜阿含·732 經》

爾時世尊告諸比丘：「如上說，差別者：未起不起，除善逝調伏教授；未起而起，是則善逝調伏教授，非餘。」⁷⁰

以上用例 1b 是 1a 的類同經，1c（實際含兩經）則為 1a 和

⁶⁶ S 45:17; V 15,16-19.

⁶⁷ T2, no.99, 200b16-22.

⁶⁸ 「無有支節」為“an-aṅgaṇa”(無穢)之誤傳或誤譯，參【用例 1c】(雜阿含 766 經)譯作：無諸過患。按：aṅga 為「支節」之意，但 aṅgaṇa 則為「污穢、污點」之意。此經是將“an-aṅgaṇa”(無-穢)誤作“an-aṅga”(無-支節)。

⁶⁹ T2, no.99, 196a29-b5.

⁷⁰ T2, no.99, 196b8-10.

1b 在漢譯阿含的相當經。1d 和 1e 則是上列同一說法，但用來描述七覺支；這兩經雖沒有巴利相當經，但可參考 1a 和 1b。因此這 4 經(1b-1e)，實際上都和 1a 用法相同。

【用例 2a】：《雜阿含·347 經》

復問：「云何，尊者離苦息樂，憂喜先斷，不苦不樂，捨、淨念、一心，具足第四禪，不起諸漏，心善解脫耶？」⁷¹

用例 2a 的經文，含有第四禪的敘述，其中「捨、淨念、一心」，是漢譯《雜阿含經》對第四禪 upekkhā-sati-pārisuddhi（捨念清淨）一語的典型譯法（共有三例，另兩例在 483 經和 870 經）。這個譯法非常明確地將「清淨」一詞拿來修飾「念」，如此，似乎是論書所謂的「念清淨」之說的一項文證了。但實際考究起來，卻又不然。

原因是，「捨、淨念、一心」的譯法是漢譯《雜阿含經》特有的，並不是阿含經最初的原貌。從巴利本，其他阿含，⁷²乃至前面所舉不同部派論書對四禪定型句的敘述可知，最初原貌應是 upekkhā-sati-pārisuddhi（捨-念-清淨）的形式。此種「變形的」譯法，已經受到說一切有部四禪「禪支說」的影響。如前所述，說一切有部從《法蘊足論》以來，即主張第四禪有四禪支：不苦不樂受、行捨清淨、念清淨、心一境性。《雜阿含經》「不苦不樂，捨、淨念、一心」的譯法，顯然與此說若合符節。如此一來，這個例子也不能作為「念清淨」之說的文證了。

⁷¹ T2, no.99, 97a14-16. 另，《雜阿含》483 經和 870 經也有同樣譯法。

⁷² 如第一節所舉的《中阿含·164 經·分別觀法經》的例子，參注 2。

【用例 2b】：《中阿含·164 經·分別觀法經》

復次，諸賢！比丘樂滅，苦滅，喜、憂本已滅，不苦不樂，捨念清淨，得第四禪成就遊。彼識著捨及念清淨味，依彼，住彼，緣彼，縛彼，識不住內。⁷³

此經談到識（心）若往外馳散，取著六境；或向內執取四禪乃至四無色定的種種味樂，則不能度生老病死之苦。上段引文是有關第四禪的部分，說到：識取著「捨及念清淨」的味樂；但巴利本則說：識縛於「不苦不樂」的味樂，⁷⁴二本所傳並不相同。例中「捨及念清淨」，至少有兩種解讀方式，一是，「捨」及「念清淨」；二是，「捨及念」的「清淨」。不管哪一種讀法，都含有「念清淨」的用法。這是否能作為第四禪所謂「念清淨」之說的經証呢？答案是否定的。

因為，第一，既然此處的敘述和巴利本所傳不同，這段敘述很可能含有各自部派的色彩。第二，依目前學界看法，漢譯《中阿含經》可能是說一切有部（屬犍陀羅一派）的誦本。觀察上面二種可能讀法，可明顯見到如前所述的說一切有部第四禪「禪支說」的影子（（行）捨清淨、念清淨）。因此，這個用例似乎也不能為證。

【用例 3a】：《雜阿含·305 經》

作如是知、如是見者，名為正見修習滿足；正志、正方便、正念、正定，前說正語、正業、正命清淨修習滿足；是名修習八聖道清淨滿足。八聖道修習滿足已，四念處修習滿

⁷³ T1, no.26, 695b4-7.

⁷⁴ 巴利本為：Tassa adukkhamasukhānusārī viññāṇam hoti adukkhamasukhassādagathitam. (M 138, III 226, 33-34)

足，四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分修習滿足。⁷⁵

此段經文講說種種道品的修習而達圓滿，其中有「修習八聖道清淨滿足」一句。既然八正道含攝「正念」，因此此處即是用「清淨」一詞來描述「正念」的修習圓滿。這樣，和論書所謂「念（達到）清淨」的涵義是完全一致了。

但是，仔細觀察經文卻可發現，前後文中描述各道品的圓滿，都只用「修習滿足」，唯獨此處多出「清淨」一詞。比對此經的巴利相當經，也只說「此八支聖道達到修習圓滿」，⁷⁶其他道品的描述亦同，沒有「清淨」一詞。

因此，我們推測，這裡「清淨」一詞是個「衍文」。它之所以出現，是受到前句「正語、正業、正命清淨修習滿足」的影響，前句的「清淨」主要是描述「正命」(ājīva)，而非描述修習的圓滿，「活命清淨」（謀生方式正當）是經中的慣用法。既然「清淨」一詞是受前句影響而產生的衍文，這個用例也不能成立了。

【用例 3b】：《增壹阿含·31 品·8 經》

無婬、無欲，除去惡不善法，遊於初禪。無覺、無觀，遊於二禪。念清淨，無有眾想，遊於三禪。無復苦樂，意念清淨，遊於四禪。⁷⁷

上面經文是描述四禪的定型句，其中明顯有「念清淨」和「意念清淨」的用語。表面看來，這似是論書所謂「念清淨」的例證。但仔細觀察，其實不然。

⁷⁵ T2, no.99, 87b29-c5.

⁷⁶ M III 289,8-9. ayam ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhāvanāpāripūrim gacchati.

⁷⁷ T2, no. 125, 671,b10-13. 此例為審查者乙所提供「念清淨」的可能用例，希望

因為這段經文既是四禪的定型句，因此其實際內容，應回歸第四禪的定型敘述，作為判讀基準。首先，談此段經文中「念清淨」的問題。經文中在「念清淨」之前有一校勘注：**〔護〕**+念**〔元〕****〔明〕**，表示**〔元〕****〔明〕**二本，「念」之前有「護」字，亦即**〔元〕****〔明〕**二本不是「念清淨」，而是「護念清淨」。「護念清淨」的讀法，比起「念清淨」是更可靠的，因為《增壹阿含經》確實有多處用「護念清淨」描述第三禪。⁷⁸但這個譯文其實已經有所訛誤了，因為「護念清淨」即 *upekkhā-sati-pārisuddhi*（捨念清淨）的另一譯法（《中阿含經》也採此譯法），它其實是第四禪的性質，而非第三禪，因此此處是個誤植。依第三禪定型句，此處應是 *upekkhako satimā sukhavihārī*（捨念樂住），《增一阿含經》一般譯作：「護念樂」⁷⁹或「護念歡樂」⁸⁰。既然這個「念清淨」是個誤植，因此自然不能作為論書所謂「念清淨」用法的例證。其次，此段經文中「意念清淨」一語，也是個誤植（應是傳抄之誤）。《增一阿含經》第四禪定型句，此詞一律作「護念清淨」，因此「意」是「護」的抄誤。所以此例也不能作為論書「念清淨」用法的例證。

總括而言，此處檢視了巴漢契經中含有「念清淨」相關用法的經文共 13 處（1c 含兩經，2a 有三經，3b 有兩處），歸為三種用例。第一種用例(1a-1e)，雖然都用「清淨」(*parisuddha*)一詞描述八正道的「正念」或七覺支的「念覺支」，但這個「清淨」的意義，

筆者略作分析者。

⁷⁸ 例如《增壹阿含·12 品·1 經》：「復次，比丘捨於念，修於護，恒自覺知身樂；諸賢聖所求：護念清淨，行於三禪。」(T2, no. 125, 569a29-b2)《增壹阿含·34 品·5 經》：「自知身有樂；諸賢所求：護念清淨者，而遊三禪。」(T2, no. 125, 696c16-17)

⁷⁹ 《增壹阿含·28 品·6 經》：「復次，無念，遊心於護，恒自覺知，覺身有樂；諸賢聖所希望者：護念樂，遊心三禪。」(T2, no. 125, 653b22-24)

⁸⁰ 《增壹阿含·31 品·1 經》：「我自觀知，內無念欲，覺身快樂；諸賢聖所希望：護念歡樂，遊於三禪。」(T2, no. 125, 666b17-19)

和論書所說第四禪「念清淨」的「清淨」並不相同。第二種用例(2a-2b)，因為譯文已經受到部派觀點的影響，因此不能為證。第三種用例(3a-3b)的「清淨」、「念清淨」、或「意念清淨」，則或是來自傳譯者或抄經者的衍文，或是由於誤植及抄誤，因此也不能作證。如此，在主要的尼柯耶和阿含經中，似乎見不到「念清淨」的說法或用法了。⁸¹

(2) 關於「捨清淨」的用法

用「清淨」來描述或修飾「捨」的用法，在尼柯耶和阿含經中，似乎也只見到極少的幾例。

【用例 1a】：《雜阿含·731 經》

爾時世尊告諸比丘：「若比丘，念覺分——清淨、鮮白、無有支節、離諸煩惱，未起不起，除佛調伏教授；乃至捨覺分，亦如是說。諸比丘！念覺分——清淨、鮮白、無有支節、離諸煩惱，未起而起，佛所調伏教授，非餘；乃至捨覺分，亦如是說。」⁸²

【用例 1b】：《雜阿含·732 經》

爾時世尊告諸比丘：「如上說，差別者：未起不起，除善逝調伏教授；未起而起，是則善逝調伏教授，非餘。」⁸³

上面用例 1a 和 1b 就是上一小節所舉的用例 1d 和 1e，這兩經沒有巴利相當經，但巴利本的類似敘述可參考上一小節用例 1a (S

⁸¹ 在巴利小部經典 Mahānidessa (大義釋)中有少數幾個用例，但此經屬於成立較晚的注釋性質的文獻，因此並不能作為契經文證。

⁸² T2, no.99, 196a29-b5. 「無有支節」的問題，參注 68。

⁸³ T2, no.99, 196b8-10.

45:16)。

如同上一小節的論述，此經雖用「清淨」一詞來描述「捨覺支」的性質，但卻不能作為（論書所謂）「捨清淨」之說的文證，原因同前，此處不再贅述。

【用例 2】：《雜阿含·281 經》

云何修四念處得七覺分滿足？目捷連！比丘如是順身身觀住；彼順身身觀住時，繫念安住不忘；爾時，方便修習念覺分；方便修習念覺分已，得念覺分滿足。

於彼心念，選擇於法，覺想思量；爾時，方便修習擇法覺分；方便修習擇法覺分已，速得擇法覺分滿足。

.....

身心息已，得三摩提；爾時，修習定覺分；修習定覺分已，定覺分滿足。

謂一其心，貪憂滅息，內身行捨；方便修習捨覺分；方便修習捨覺分已，速得捨覺分清淨滿足。⁸⁴

這段經文是尼柯耶和阿含經中極著名的，有關修習四念處滿足七覺分的教導。經文中有「捨覺分清淨滿足」的文句。這裡「清淨」是指「修習而達到清淨」之意，因此和論書所謂「捨清淨」的「清淨」意義是一致的。這樣，這似乎是論書所謂「捨清淨」之說的文證了。但仔細分析，卻又不然。

原因是，這裡的「清淨」一詞，應是個「衍文」，而非經文的

⁸⁴ T2, no.99, 77c19-78a6.

原貌。理由如下：第一，觀察本句前面其他覺支的用語，都只說「滿足」，唯獨此句說「清淨滿足」。第二，此段定型化的教導，也出現在《雜阿含·810 經》，佛對阿難的教授。該處只說「修捨覺分已，捨覺分滿足」，並沒有「清淨」一詞。⁸⁵第三，這段定型經文，在巴利本都只說「那時比丘捨覺分修習圓滿」，⁸⁶也沒有「清淨」一詞。因此，這個用例也不能作為論書「捨清淨」之說的例證。

【用例 3a】：《中阿含·162 經·分別六界經》

若比丘不染此三覺（按：即苦、樂、捨三受）而解脫者，彼比丘唯存於捨，極清淨也。比丘！彼比丘作是念：「我此清淨捨，移入無量空處，修如是心，依彼，住彼，立彼，緣彼，繫縛於彼。我此清淨捨，移入無量識處、無所有處、非有想非無想處，修如是心，依彼，住彼，立彼，緣彼，繫縛於彼。」

比丘！猶工煉金上妙之師，以火燒金，鍛令極薄，又以火煉，數數足火熟煉令淨，極使柔軟而有光明。比丘！此金者，於金師以數數足火熟煉令淨，極使柔軟而有光明已；彼金師者，隨所施設，或縫繒綵，嚴飾新衣、指環、臂釧、瓔珞、寶鬘，隨意所作。⁸⁷

⁸⁵ T2, no.99, 208b15-28. 相應之句作：「定覺分滿足已，貪憂則滅，得平等捨；爾時，方便修捨覺分；修捨覺分已，捨覺分滿足」。

⁸⁶ S V 332,29-31. upekkhāsambojjhaṅgo tasmīṃ samaye bhikkhuno bhāvanāpāripūriṃ gacchati. 另參 M III 87,28-29.

⁸⁷ T1, no.26, 691c4-16.

【用例 3b】：《中部·140 經·界分別經》

而後，只剩下捨——清淨、皎潔、柔軟、堪能工作、極為光耀。比丘！如同熟練的煉金師或煉金師弟子，……（如上之煉金喻）……。就像這樣，比丘！而後，只剩下捨——清淨、皎潔、柔軟、堪能工作、極為光耀。

他如此了知：「若我將這樣清淨、這樣皎潔的這個捨，導向空無邊處，並依之（按：指空無邊處）修心；如此，我這個捨，由於依靠它、執持它，將能維持長久時間。……導向識無邊處……導向無所有處……導向非想非非想處……」⁸⁸

用例 3a 和 3b 是「分別六界經」在漢譯本和巴利本的一個段落。由上列引文可以發現，二個本子的經文敘述基本上十分一致，因此其可信度高。此經記述有一回佛在摩揭陀國王舍城，借宿陶師家時，教導尊者弗迦邏娑利（巴 Pukkusāti）的故事。在前半段經文中，佛為尊者開示人具有六界（地、水、火、風、空、識），以及如何漸次超越六界，終至剩下「清淨的捨」，而後又如何依之進修四無色定的過程。

引文中明確說到「清淨（之）捨」（upekkhā parisuddhā），並且

⁸⁸ M III 243,11-244,8. “Athāparaṃ upekkhāyeva avasissati parisuddhā pariyodātā mudu ca kammaññā ca pabhassarā ca. Seyyathāpi, bhikkhu, dakkho suvaṇṇakāro vā suvaṇṇakāraṇevāsi vā ... Evameva kho, bhikkhu, athāparaṃ upekkhāyeva avasissati parisuddhā pariyodātā mudu ca kammaññā ca pabhassarā ca.”
“So evaṃ pajānāti— ‘imañce ahaṃ upekkhāṃ evaṃ parisuddhāṃ evaṃ pariyodātāṃ ākāsaṇaṇcāyatanaṃ upasāmhareyyaṃ, tadanudhammaṇca cittaṃ bhāveyyaṃ. Evaṃ me ayaṃ upekkhā taṃnissitā tadupādānā cirāṃ dīghamaddhānaṃ tiṭṭheyya. ... viññāṇaṇcāyatanaṃ upasāmhareyyaṃ, ... ākiñcaṇṇāyatanaṃ upasāmhareyyaṃ, ... nevasaññānāsaññāyatanaṃ upasāmhareyyaṃ, ...’”ti.

從藉由此「捨」而進修四無色定的敘述可知，這個「捨」指的應該就是第四禪「捨念清淨」的「捨」。這樣，這似乎就是論書所持「捨清淨」之說的明確例證了。但仔細分析，這個例證卻還有待商榷。

首先觀察經文對這個「捨」的描述：「清淨、皎潔、柔軟、堪能工作、極為光耀」，與對第四禪禪心的定型化描述：「當他的心如此專一、清淨、皎潔、無穢、離於煩惱、柔軟、堪能工作、安住、不動時，……」，⁸⁹二者極為一致。因此很可能這個「捨」只是「捨心」或「具捨之心」的代稱，其真正所指乃是「心」而不是「捨」，也就是，「清淨」一詞表面上修飾「捨」，實際上則更可能修飾或描述（具捨之）「心」。這個推論，也可以從其後文「若我將這樣清淨、這樣皎潔的這個捨，導向空無邊處，並依之（指空無邊處）修心」的敘述，得到印證。因為，「所（被）導向的」（捨）和「所（被）修習的」（心）應指同一內容。

其次，再從經文中的「煉金之喻」觀察。這是經中常見的，以煉金比喻「修心」（而非修捨）的過程。⁹⁰通過逐步淨除此心的雜染，而達清淨、柔軟、堪能工作（可修宿命、天眼、漏盡諸智），猶如純淨柔軟之金，可隨心所欲，打造種種飾品。因此用此譬喻說「捨」，實際所指應是「具捨的心」。

若以上推論正確的話，則此處「清淨捨」的說法，可說只是個「方便之說」，用「捨」來代表第四禪的禪心，因此這個「捨」的實質內容應是「具捨之心」；而此處所謂的「清淨捨」，實際上

⁸⁹ 例如：M I 278,6-7. So evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vīgatūpakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite āneñjappatte ...

⁹⁰ 如 A 3:100; I 253-56. 另參《中阿含·162 經·分別六界經》(T1, no.26, 691c4-16)、《中部·140 經·界分別經》(M III 243,11-244,8)。

意指「清淨的捨心」或「具捨的清淨心」。

總括而言，此處檢視了巴漢契經中含有「捨清淨」相關用法的經文共 5 處，可歸納為三種用例。第一種用例(1a,1b)，雖用「清淨」(parisuddha)一詞描述七覺分的「捨覺分」，但這個「清淨」的意義，和論書所說第四禪「捨清淨」的「清淨」並不相同。第二種用例(用例 2)的「清淨」一詞，是阿含經譯本的衍文，因此也不能作為證據。只有第三種用例(3a,3b)，算是最符合論書所說「捨清淨」的意義；但此種說法應是個「方便」之說，並不是常規或典型的用法，因此也不能算是嚴格意義的例證。這樣，在主要的尼柯耶和阿含經中，似乎也見不到真正「捨清淨」的說法或用法了。

(3)「清淨」一詞修飾「心」的可能性

從上面兩個小節的考察可以發現，在尼柯耶和阿含經中，用「清淨」一詞來表示「捨」和「念」之修學成就的用法，幾乎不見。如果這樣，那麼，「清淨」一詞所指的對象又是誰？本文認為，「清淨」一詞，極可能指「心」，也就是「心的清淨」。以下將從三個面向觀察：一是，從修學禪那的整個過程，包括四種禪那前、中、後的相關敘述，加以考察。二是，從修學禪那的相關譬喻觀察。三是，從修學禪那的總體意趣來了解。以下分別論述。

首先，從修學禪那的過程（前、中、後）觀察。

Ia. 初禪之前

在修學禪那的典型敘述中，得初禪之前的修學內容通常如下所述：

彼已成就此聖戒聚，及極知足，守護諸根，正知出入。復獨住遠離，在無事處，……，或在塚間。彼已在無事處，或至樹下、空安靜處，敷尼師檀，結跏趺坐，正身正願，返念不向。

斷除貪伺，……彼於貪伺淨除其心；如是瞋恚、睡眠、調悔，斷疑、度惑，於諸善法無有猶豫，彼於疑惑淨除其心。

彼斷此五蓋——心穢、慧羸；離欲，離惡不善之法；有覺、有觀，離生喜、樂，逮初禪成就遊。⁹¹

從以上描述可以看到，除了平日的戒行，守護諸根，正念正知等基本鍛鍊之外，要進入初禪之前的核心工作就是「斷除五蓋」。斷除五蓋之後，即入初禪。

此處，特別值得注意的就是，經文對斷除五蓋的描述。對於貪、瞋、睡眠、調悔、疑等一一蓋的斷除，經中都明言為「淨除其心」(巴利本為：cittaṃ parisodheti，清淨其心)。很顯然地，進入初禪的一個核心要務，就是除卻五種「令心污穢」(cetaso upakkilesa)的蓋障，而使「心」達到初步的「清淨」。

⁹¹ 《中阿含·146 經·象跡喻經》(T1, no.26, 657c12-23) 對應的巴利本作：So iminā ca ariyena sīlakkhandhena samannāgato, iminā ca ariyena indriyasamvarena samannāgato, iminā ca ariyena satisampajaññena samannāgato vivittaṃ senāsanaṃ bhajati ... So pacchābhattaṃ piṇḍapātaṭaṭikkanto nisīdati pallaṅkaṃ ābhujitvā, ujum kāyaṃ paṇidhāya, parimukhaṃ satim upaṭṭhapetvā.

So abhijjhaṃ loke pahāya vigatābhijjhena cetasā viharati, abhijjhāya cittaṃ parisodheti. Byāpādappadosaṃ ... Thinamiddhaṃ ... Uddhaccakukkuccaṃ ... Vicikicchaṃ pahāya tiṇṇavicikiccho viharati akathaṃkathī kusalesu dhammesu, vicikicchāya cittaṃ parisodheti.

So ime pañca nīvaraṇe pahāya cetaso upakkilese paññāya dubbalīkaṇe, vivicceva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ pathamaṃ jhānaṃ upasampajja viharati. (M 27; I 181,9-28)

Ib. 初禪至三禪

在《長部》第1經「梵網經」中，談到異學的5種「現法（現世）涅槃論」，其中有4種是執持四種禪那境界為涅槃的。經中對四禪的描述，比一般四禪定型句的描述更加詳細。最重要的是，其中提到持不同主張者，一一評判前面三禪的「缺失」，並據此對那些執持前三禪為「現法涅槃」者加以論破。以下引出評判前三禪「缺失」的文句：

初禪的缺失：尊者！這樣的我(atta)尚未達到「最上的現法涅槃」。為什麼？因為那裡還有尋和伺，因此被說是「粗的」。⁹²

二禪的缺失：尊者！這樣的我(atta)尚未達到「最上的現法涅槃」。為什麼？因為那裡還有伴隨著喜而來的心的(細微)躁動(興奮)，因此被說是「粗的」。⁹³

三禪的缺失：尊者！這樣的我(atta)尚未達到「最上的現法涅槃」。為什麼？因為那裡還有「樂」這種心的意念，因此被說是「粗的」。⁹⁴

從上面引文可以清楚看到，前三禪被評為「粗的」，主要都跟「心的擾動」有關。初禪的尋和伺，是內心的想法、思慮，自然是一種心的擾動；二禪的喜，也是一種心的細微波動（興奮感）；

⁹² D I 37,8-11. No ca kho, bho, ayaṃ attā ettāvātā paramadiṭṭhadhammanibbānaṃ patto hoti. Taṃ kissa hetu? Yadeva tatha vitakkitaṃ vicāritaṃ, eteṇetaṃ oḷārikaṃ akkhāyati.

⁹³ D I 37,19-22. No ca kho, bho, ayaṃ attā ettāvātā paramadiṭṭhadhammanibbānaṃ patto hoti. Taṃ kissa hetu? Yadeva tatha pīṭigataṃ cetaso uppilāvitattaṃ, eteṇetaṃ oḷārikaṃ akkhāyati.

⁹⁴ D I 37,30-33. No ca kho, bho, ayaṃ attā ettāvātā paramadiṭṭhadhammanibbānaṃ patto hoti. Taṃ kissa hetu? Yadeva tatha sukhamiti cetaso ābhogo, eteṇetaṃ

三禪的樂也會引生內心的微細意念。總的說，初禪到三禪的過程，就是逐步減低「心的擾動」的過程。初禪之前所除的五蓋，是心的粗重干擾（被說為「令心污穢」）；而從初禪到三禪，則進一步，由粗到細，逐漸清除更為微細的干擾。在這個意義上，可以說，這是一個令「心」逐步「清淨」的過程。

Ic. 第四禪

前面三禪都被評為「粗的」，那麼，達到第四禪的境況又是如何？以下舉出兩段描述第四禪的典型文句：

(1) 諸賢！我已斷此五蓋——心穢、慧羸；離欲，離惡不善之法，至得第四禪成就遊。諸賢！我已得如是定心，清淨、無穢、無煩、柔軟、善住、得不動。……心學憶宿命智通作證。……心學生死智通作證。……心學漏盡智通作證。⁹⁵

(2) 彼捨喜、樂，憂、喜先減，不苦不樂，護念清淨，入第四禪。身心清淨，具滿盈溢，無不周遍。猶如有人，沐浴清潔，以新白疊，被覆其身，舉體清淨。摩納！比丘如是入第四禪，其心清淨，充滿於身，無不周遍。⁹⁶

第(1)段經文是對第四禪禪心的定型化描述。其中明白說到，

oḷārikam akkhāyati.

⁹⁵ T1, no.26, 553b2-c18. 其中描述依第四禪禪心而修宿命智的一段，巴利本作：So evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anāgaṇe vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite āneñjappatte pubbenivāsānussatiñāṇāya cittaṃ abhininnāmeti. (M I 278,6-8)

⁹⁶ T1, no.1, 85c2-6. 其中描述第四禪身心狀態的一段，巴利本作：So imameva kāyaṃ parisuddhena cetasā pariyodātena pharivā nisinno hoti nāssa kiñci sabbāvato kāyassa parisuddhena cetasā pariyodātena apphuṭaṃ hoti. Seyyathāpi, bhikkhave, puriso odātena vatthena sasīsaṃ pārūpetvā nisinno assa, nāssa kiñci sabbāvato kāyassa odātena vatthena apphuṭaṃ assa. (M I 277,33-278,1)

此時得定之「心」具有「清淨、無穢」等等性質。第(2)段經文則是對第四禪身心狀態的描述。文中明白地說，「入第四禪，其心清淨，充滿於身，無不周遍」。並用沐浴之後，以全新的白衣披覆身體，比喻其鮮白清淨。可見第四禪的重要特點，就是「心的清淨」。

II. 修學禪那的相關譬喻

經典中對禪那的修學，有種種形象、逼真、巧妙的譬喻。我們可以從這些譬喻中，觀察「清淨」的性質，到底所指的對象為何？是「捨」和（或）「念」？還是「心」？

(a) 鉢水喻：淨除五蓋是入初禪的根本要務。經典中常用「鉢水」的垢染，來說明五蓋障礙「心」的情形。如《相應部·46 相應·55 經》⁹⁷說到：具有貪、瞋、昏沉睡眠、掉悔、疑的「心」，不能如實知見自他之利，就如同染色、沸騰、長苔、波動、混濁的「鉢水」，不清澈不平穩，因此不能觀見自己的面貌。而除去「心」中的五蓋，就如同除去「鉢水」中的種種垢染、動盪一樣，令其「清淨」平穩，而能照見自己的面貌。明顯的，此處用「鉢水」的染淨，喻指「心」的染淨，而不是「捨」或「念」的染淨。

(b) 鍊金喻：此外，更著名的是用「鍊金」的譬喻，說明整個「修心」的過程和結果。如《增支部·3 集·100 經》⁹⁸說到：如同鍊金師一次次地淘洗金礦，乃至不斷冶鍊，而逐步除去由粗到細的種種垢穢，獲得光淨、柔軟、適於鍛造種種金飾的黃金；比丘「修心」時也是一樣，逐步滌去「心」中由粗到細的種種垢染，終於達到寂靜、勝妙、止息的三摩地（四禪），依此「(禪)」

⁹⁷ S V 121-26.

⁹⁸ A I 253-58. 另參《中阿含·162 經·分別六界經》(T1, no.26, 691c4-16)、《中部·140 經·界分別經》(M III 243,11-244,8)。

心」，而得以開發種種的神通智證。此處同樣以「金礦」的染淨，喻指「心」的染淨，而不是「捨」或「念」的染淨。

(c) 白衣喻：如上小節(Ic)第(2)段引文，對第四禪內容的描述，以新淨「白衣」比喻第四禪「(禪)心」的「鮮白清淨」，而不是「捨」或「念」的清淨。

以上三個譬喻，雖然形象有異，但都同樣說明修學禪那的一個重要旨趣，即漸次令「心」達到「清淨」。

III. 修學禪那的總體意趣

除了從修學禪那的歷程和相關譬喻，可以清楚看到其核心工作在於「淨化此心」之外，還可從整個佛法修學系統對禪那的定位來作觀察。在佛法的(戒定慧)「三學」中，四禪特別被稱為「增上心學」(adhicittasikkhā)，⁹⁹顯示其核心要務不只在於「修定」的功夫，而更重要的是「修心」——淨除內心的種種污染，乃至微細的干擾。

此外，在著名的《中部 21 經·傳車經》中，¹⁰⁰將整個解脫道的修學進程，簡要歸納為「七種清淨」：戒清淨、心清淨、見清淨、

⁹⁹ 如《雜阿含·832 經》：「爾時，世尊告諸比丘：『有三學，何等為三？謂增上戒學、增上意學、增上慧學。……何等為增上意學？若比丘離諸惡不善法，有覺、有觀，離生喜樂，初禪具足住，乃至第四禪具足住，是名增上意學。』……」(T2, no.99, 213c9-16) 對應的巴利本為：“Tisso imā, bhikkhave, sikkhā. Katamā tisso? Adhisīlasikkhā, adhicittasikkhā, adhipaññāsikkhā. ... Katamā ca, bhikkhave, adhicittasikkhā? Idha, bhikkhave, bhikkhu vivicceva kāmehi ...pe... catuttham jhānam upasampajja viharati. Ayam vuccati, bhikkhave, adhicittasikkhā...” (A 3:88; I,235,15-24)

¹⁰⁰ 參 M 24; I 145-50. 對應的漢譯本為《中阿含·第 9 經·七車經》：「賢者！(1)以戒淨故，得心淨；(2)以心淨故，得見淨；(3)以見淨故，得疑蓋淨；(4)以疑蓋淨故，得道非道知見淨；(5)以道非道知見淨故，得道跡知見淨。(6)以道跡知見淨故，得道跡斷智淨；(7)以道跡斷智淨故，世尊施設無餘涅槃。」(T1, no.26, 431b6-10)

度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨，最後達到無取涅槃。其中，「心清淨」(citta-visuddhi) 的內容即是四禪。¹⁰¹ 因此可以說，四禪在佛教修行道的位階和特點，是屬於「淨心」的法門，也就是以「淨化內心」做為核心工作。

總括以上討論，無論從禪那實際修學的過程和譬喻觀察，或從禪那在整個佛法修行道的定位來看，四禪都屬於一種「修心」或「淨心」法門，「淨除其心」是整個禪那貫徹始終的核心工作。在禪那最高成就的第四禪中，應該表達此種「淨心」工作的臻於圓滿，臻於極致。這樣，「捨念清淨」的「清淨」一詞，指「心」（心之清淨）確乎要比指「捨」（捨之清淨）或指「念」（念之清淨）要來得更加合理，更加貼切。

2、關於「捨」和「念」作為手段還是狀態的問題

上面已經論述「捨念清淨」中造成異讀的第一個關鍵，也就是「清淨」一詞修飾對象為何的問題。接下來要討論的是，「捨」和「念」二詞如何解讀的問題。二者到底是表示「修學手段」——也就是「藉由」捨和（或）念？還是表示「修學狀態」——也就是「具有」或「住於」捨和（或）念？

(1)「捨」和「念」表示第四禪之修學方法和手段的可能性

關於早期佛教的修學法門，經典中有各種詳略不等的描述。但特別就禪修方法，作扼要而不失詳明的歸納和教授的，就是「七覺支」。其中，從「正念」通向「正定」的修學進程，被簡要的歸

¹⁰¹ 參 A 4:194; II 194-96. 此經施設戒清淨、心清淨、見清淨、解脫清淨等四種清淨，其中心清淨意指四禪。另參《雜阿含·565 經》：「云何名為心淨斷？謂聖弟子離欲、惡不善法，乃至第四禪具足住，定身未滿者令滿，已滿者隨順執受，欲精進乃至常執受，是名心淨斷。」(T2, no.99, 148c24-27)

納為七項：念→擇法→精進→喜→輕安→定→捨。七覺支和禪那（四禪）的關係是極其密切的，這點已有學者作過比較，¹⁰²此處不再贅言。從七覺支的進程來看，「念」作為「定」的基礎和必要手段之一，是沒有問題的。再從第三禪「捨·念·樂住」和第四禪「捨·念·清淨」的描述來看，「念」不只是初階修習的必要基礎，也是一直貫徹到高階禪那的必備條件。

其次，探討「捨」表示第四禪修學手段的可能性。在《雜阿含·714經》談到，七覺支不只是具有次第昇進的線性關係，同時也可依照實際禪修時，內心的不同狀況和需要，善巧地選擇適當覺支，而加以對治和調整。如以下經文所述：

佛告比丘：「(1)如是，微劣心生，微劣猶豫，當於爾時修擇法覺分、精進覺分、喜覺分，示教照喜。(2)若掉心生，掉心猶豫，修猗覺分、定覺分、捨覺分。所以者何？掉心生，掉心猶豫，此等諸法能令內住，一心，攝持。

譬如燃火，欲令其滅，足其樵炭，彼火則滅。如是，比丘！掉心猶豫，修擇法覺分、精進覺分、喜覺分則非時；修猗覺分、定覺分、捨覺分，自此則是時；此等諸法，內住，一心，攝持。念覺分者，一切兼助。」¹⁰³

經中明白表示，七種覺支都是「修心」的方法，針對不同心理狀況，可運用不同覺支加以調整。其中「捨覺支」的特性和功用，是可以對治「掉心」。前面曾提到「現法涅槃論」者，評判前面三禪「缺失」的經文。其中，二禪的缺失是：還有伴隨著喜而

¹⁰² R. M. L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening – A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, E. J. Brill 1992, p.170.

¹⁰³ T2, no.99, 192a14-23. 巴利相當經為 S 46:53.

來的心的（微細）躁動（興奮）；三禪的缺失是：還有「樂」這種心的意念。不管是「心的（微細）躁動」，還是「心的意念」，都是一種細微的「掉舉」。因此，三禪和四禪的「捨」，顯然都具有對治這種掉舉的功用。這樣，將「捨」解讀作進入三禪以及四禪的方法和手段，似乎沒有什麼不妥。

總括以上討論，「捨」和「念」確實是修學禪那過程中重要的方法，也是進入三禪和四禪的重要憑藉。由於這樣的緣故，因此在前面所示「捨念清淨」一語的種種翻譯和解讀中，有不少將其中一者或二者，解釋為「手段」義（例如表（三）讀法 1,3,6）。

（2）「捨」和「念」最典型的表達方法

儘管如同上一小節的討論，從禪修方法及其過程來看，「捨」和「念」確實是達到四禪的重要「手段」。但這卻不必然意味，「捨念清淨」一語中的「捨」和「念」，就可了無疑問地讀做「手段義」——「藉由」捨和念。以下將進一步考察這兩個詞在尼柯耶和阿含經中的「習慣用法」。此處特別注意契經「習慣用法」的原因是，既然研究探討的主題對象是屬於契經的內容，自然需要回歸契經的語言世界和觀念世界，如此將可更準確地捕捉到契經所要傳達的意涵。另外，「用法」通常也承載和傳達「看法」及「想法」，了解到這些語詞的「用法」，也就更能把握到契經所欲傳達的「看法」。那麼經中對於「念」和「捨」的典型用法又是如何？

I. 關於「念」的典型用法

首先觀察七覺支中，達到念覺支而進修擇法覺支的描述：

So tathā sato viharanto taṃ dhammaṃ paññāya pavicinati

pavicayati parivīmaṃsaṃ āpajjati.¹⁰⁴

(他像這樣住於正念，以智慧對法分別、簡擇、思察。)

這個描述有兩個值得注意的地方。一是，儘管「念」(sati, sata)是「擇法」(dhamma-vicaya)的必備基礎，但是經文用的是「住於正念」(sato viharanto)，而非「藉由正念」。第二，真正被視為「擇法」的憑藉和手段的，是「智慧」(paññāya)，因此採用「工具格」。用主格的「住於念」(sato viharanto)或「具念」，表達的是，進行擇法操作的同時，內心所具足的、或所處的「狀態」——不散亂、不昏沉、了了分明的「明覺」狀態。

再看一個表達「念」和「定」之間關係的用例：

‘So kho panāhaṃ imaṃ samādhim sato ’va samāpajjāmi,
sato ’va vuṭṭhahāmi’ti paccattaṃ yeva ñāṇaṃ uppajjati.¹⁰⁵

((他)內心生起這樣的了知：「我具念而入此定，我具念而出此定。」)

這個用例和上一用例一樣，「念」採用主格形(sato)，表達「念」是入定、出定時，內心所具足的、或所處的「狀態」。

II. 關於「捨」和「念」同時出現的用法

首先，觀察經典中一個常見的有關「捨」的用法：

Idha, bhikkhave, bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā neva
sumano hoti na dummano, upekkhako viharati sato sampajāno.
Sotena saddaṃ sutvā neva sumano hoti na dummano,

¹⁰⁴ M III 85,16-18.

¹⁰⁵ A III 24,20-22.

upekkhako viharati sato sampajāno. ...¹⁰⁶

（比丘們！此處，比丘以眼見色，見到之後，既不歡喜，也不憂惱，住於捨、念、和正知。以耳聞聲，聽到之後，既不歡喜，也不憂惱，住於捨、念、和正知。……）

這段經文描述比丘六根對六境時的一種行持——內心既不歡喜，也不憂惱，處在平等、平衡、沒有偏執的狀態。其中值得注意的是：一、經文中「捨」採主格形(upekkhako)，表達一種狀態義。二、經文的核心要旨雖是「捨」（此點可由「既不歡喜，也不憂惱」的敘述得知），但也同時伴隨「念」和「正知」的描述（也用主格形 sato sampajāno），表示一種同時具足的心理素質。

接著，再看以下用例：

Idha, bhikkhave, bhikkhu karuṇāsahagataṃ
satisambojjhaṅgaṃ bhāveti...pe... Sace ākaṅkhati
'Appaṭikūlaṃ ca paṭikūlaṃ ca tad ubhayaṃ abhinivajjetvā
upekkhako vihareyyaṃ sato sampajāno'ti, upekkhako tattha
viharati sato sampajāno. Sabbaso vā pana rūpasaññānaṃ
samatikkamā paṭighasaññānaṃ atthaṅgamā nānattasaññānaṃ
amanasikārā 'Ananto ākāso'ti ākāsaṇācāyatanāṃ
upasampajja viharati.¹⁰⁷

（比丘們！此處，比丘修習伴隨著「悲」的念覺支，…… 如果他作願：「讓我（同時）棄除無厭逆和厭逆二者，住於捨、念、正知」，那麼，在彼處，他就會住於捨、念、正知。或者，藉由完全超越色想，滅沒質礙想，不思惟種種想，（作

¹⁰⁶ A III 279.

¹⁰⁷ S 46:54; V 119,22-32.

意：)「虛空沒有邊際」，而達到並住於空無邊處。)

上面的經文主要敘述，修習伴隨著悲的七覺支而達到空無邊處的過程。這個用例特別值得注意，因為不管是「悲無量心」、「七覺支」、還是「空無邊處」，都是屬於「增上心學」或「定學」的脈絡，因此對於觀察第四禪「捨念清淨」中「捨」和「念」的解讀特別有幫助。

經文中說到「棄除無厭逆和厭逆二者」，表達此時內心處於「捨」的狀態，並同時具足「念」和「正知」。和前例一樣，三個詞都是表達「狀態義」的主格形(upekkhako vihareyyam sato sampajāno)。這個例子另一個重要之處在於，除了表示可以「住於捨、念、正知」的狀態之外，還表示，或者可以超越色想，而達到空無邊處。經中一般描述進入空無邊處的前一階段，就是第四禪。因此，這裡的「住於捨、念、正知」的狀態，極可能就是描述第四禪的階段。這就告訴我們，第四禪的「捨」和「念」，很可能應該讀作「狀態義」。

以上是從進入空無邊處之前的階段，推測第四禪。下面再看第三禪的用例：

Puna caparam, brāhmaṇa, bhikkhu pītiyā ca virāgā
upekkhako ca viharati sato ca sampajāno, sukhañ ca kāyena
paṭisaṁvedeti, yaṁ taṁ ariyā ācikkhanti 'upekkhako satimā
sukhavihārī'ti tatiyaṁ jhānaṁ upasampajja viharati.¹⁰⁸

(再者，婆羅門啊！比丘由於離喜，住於捨、念、正知，並且以身感受樂，進入並住於聖者所說「具捨與念」，住於

¹⁰⁸ MI 182,2-6.

樂」的第三禪。)

在第三禪的描述中，明確地用主格形式，表達「住於捨、念、正知」以及「具捨與念，住於樂」的「狀態義」。第三禪是最接近第四禪的一個階段，因此此處「捨」和「念」的「狀態義」，對於第四禪的解讀，顯然有著重要的參考價值。

綜合上面所有用例，從「捨」和「念」的一般用法，乃至到禪修脈絡的用法，都一致地採用主格形式的「狀態義」。因此，第四禪的「捨」和「念」，最自然、最符合契經表達習慣以及意義的，應該就是代表第四禪的修學「狀態」而非「手段」了。

3、「捨念清淨」一語的適切讀法

(1)「捨·念·清淨」一語的適切讀法

總結前面兩節的探討，我們得到兩點結論：一是，經典中實際上幾乎見不到「捨清淨」或「念清淨」的用法。「清淨」一詞最適合的修飾對象是「心」，也就是「心的清淨」。二是，「捨」和「念」不管在一般脈絡，或是禪修脈絡，最典型的用法就是表示「狀態」，而非「手段」。也就是，「具有」或「住於」捨和念，而非「藉由」捨和念。

從上面考察契經所得的認識，我們認為，第四禪「捨·念·清淨」一語適切的讀法應該是：「具捨與念，心極清淨」，也就是捨、念、清淨三個詞，都是描述第四禪禪心的狀態。

(2) 各種讀法的適切性觀察

關於「捨念清淨」一語的解讀，前面曾提出習慣性、總體性、代表性、整全性、和清晰性等 5 項原則，作為解讀之適切與否的

參考標準。以下不妨依此原則略略觀察上述種種讀法的適切性問題。

表（四）古今各種讀法的適切性觀察

當前學界及古代論書的各種讀法		是否符合以下性質				
		習慣性	總體性	代表性	整全性	清晰性
1	由捨而達到念之清淨	—	—	—	—	○
2	捨與念皆清淨 (捨清淨與念清淨)	—	—	—	—	○
3	由捨與念而達到清淨	—	○	○	—	—
4	具捨之念極清淨	—	—	—	—	○
5	捨與「念之清淨」	—	—	—	—	○
6	由捨與念，[心]完全清淨	—	○	○	—	○
7	捨、念、清淨	○	○	○	○	—
8	具捨與念，心極清淨	○	○	○	○	○
附註：“—”未符合；“○”較符合						

上表（表（四））的 1-7 項，即表（三）所整理的當前學界及古代論書的各種讀法，第 8 項則是本文所建議的讀法。以下先依所列 5 項性質，檢視前 7 項讀法的適切性問題，最後再說明本文所提出的第 8 項讀法的適切性。

一、關於「習慣性」：既然契經中基本沒有「捨清淨」或「念清淨」的用法，因此，所有包含「捨清淨」或「念清淨」的讀法（讀法 1,2,4,5），都不符合「習慣性」。又，既然契經中「捨」和「念」最典型的用法是「狀態義」，而非「手段義」，因此，所有

採用「手段義」的讀法（讀法 1,3,6），也都不符合「習慣性」。¹⁰⁹

二、關於「總體性」和「代表性」：前面已談到，整個禪那的總體意趣是「修心」或「淨心」；而最能代表第四禪核心關鍵的，是「心的清淨」，而非「念」（念在入初禪之前就須具備）或「定」（定在二禪就具備）或「捨」（捨在三禪就具備）。因此，例如讀法 1「由捨而達到念之清淨」，似乎表達禪那的總體意趣或核心工作是以「念」為核心的修學，這顯然不能符合禪那的總體性和第四禪的代表性。讀法 2,4,5 的問題也類似。前 7 項讀法中，第 6 項明言「心完全清淨」，最符合禪那的總體性和第四禪的代表性。第 3 和 7 項，「清淨」一詞獨立出來，允許「心清淨」的可能解讀，比起讀法 1,2,4,5 更符合總體性和代表性。

三、關於「整全性」：整全性意指解讀方式能傳達「第四禪境界中」更豐富而整全的內涵訊息。但這裡指的是「相對意義」的「整全」，也就是在第四禪定型文句的限制下，所能傳達的最大可能。就第四禪「捨念清淨」一語的解讀，前 7 項讀法中，第 7 項「捨、念、清淨」傳達了 3 種性質，顯然比前 6 項讀法傳遞的訊息更豐富、更整全。前 6 項中，例如第 1 項讀法「由捨而達到念之清淨」，所傳達的只是「(清淨的)念」1 種性質（作為手段的不計在內）。其餘 2~6 項也類似，只傳達 1~2 種性質，因此相對而言，較不符合整全性。

四、關於「清晰性」：清晰性意指解讀方式能傳達明白清楚的意義，減少解釋的模糊空間。既然進行解讀的一個重要目的，即在消除「捨念清淨」一語內含的「模糊性」，因此所採行的讀法若

¹⁰⁹但手段義的解讀，如前文的討論，從修學過程而言，是合理的。但此處討論的是修學成果或修學境界，而非修學過程。

還殘留「模糊」的解釋空間，則此種讀法顯然仍未達到其目標。在前 7 項讀法中，除了 3,7 項之外，基本上意義是清楚的。¹¹⁰而第 3,7 兩項不夠清楚的原因，在於「清淨」一詞到底所指為何，可以有種種不同理解的可能。此點只要從 1,2,4,5,6 諸讀法對「清淨」之所指的不同理解（捨清淨、念清淨、心清淨等）即可清楚看出。因此單言「清淨」，實有極大模糊解釋的空間。

五、本文建議讀法「具捨與念，心極清淨」的適切性：(a)首先，在此讀法中，捨與念表達狀態義（而非手段義），這符合契經的典型用法（習慣性）。(b)而以「清淨」描述「心」（心清淨），既可避免描述「捨」或「念」不符合契經習慣用法的問題（習慣性），也能切合整個禪修脈絡的「修心」、「淨心」的總體意趣（總體性），同時可傳達第四禪有別於前三禪的獨特的核心內容（代表性）。(c)其次，此讀法以捨、念、清淨三法描述第四禪禪心，「捨」表明此禪心之平衡、平等、平穩、平靜，「念」表明此禪心之穩定、醒寤、洞照、明覺，「清淨」則表明此禪心滌除種種粗的干擾（五蓋），以及細的干擾（尋、伺、喜、樂之相關意念）之後，澄澈清明、沒有纖毫雜質的狀態。以此三法共同描述第四禪禪心的不同面向，相較於前述舉列的種種讀法，顯然更能傳達第四禪禪心的整體訊息（整全性）。(d)以「清淨」明確地描述「心」（心的清淨），可以避免諸如讀法 3,7 單言「清淨」時，可能容許眾多模糊解釋的問題。（清晰性）

¹¹⁰ 此處「清晰性」只是說文意上的明白，而不代表內涵意義就必然「合理」。例如，讀法 4「具捨之念極清淨」，語意上雖然清楚，但內涵卻不合理。因「捨」和「念」是心的兩種不同質素，但此句卻以「捨」來描述「念」的性質。這就如同「通風」和「明亮」是某間房子的性質，可以說該房子「既通風又明亮」，但卻不能說「具有通風的明亮」或「具有明亮的通風」（除非是詩人的特殊語言）。

六、結語：早期佛教研究的文獻運用問題

本文就「捨念清淨」一語的解讀，考察了古來的各種文獻，並回歸契經，重新發掘更為適切的讀法。從上面的考察，對於早期佛教研究的文獻運用上，可以得到幾點啟發：一是，譯本的使用（包括古代和現代）必須更加謹慎。因為翻譯過程必然不可避免的，含有或多或少的詮釋、增添、甚至加上部派觀點（如上列《雜阿含經》的翻譯）。而古代譯本在歷經長期傳抄過程中，所造成的衍文、誤植、抄誤等情形，似乎頗為嚴重，因此經本文句，必須更加謹慎的判讀。二是，論書和注釋書的使用也應更加小心。因為這些解釋雖然經常能為吾人指引迷津，但也都涉及了「個人」或「各部派」的意見和詮釋，並不一定能夠代表契經的原意。

近年來有越來越多學者在做過批判性研究之後，對於論書和注釋書的觀點抱持著更加謹慎、保留的態度。例如，斯里蘭卡著名學者 Walpola Rahula 在其 “A Comparative Study of Dhyānas” 一文中說到：¹¹¹

很有趣的，關於禪那的論述（筆者按，指部派的禪支說），整體而言，大乘與說一切有部的論書，比上座部論書——特別是後期論書，還要接近巴利經典的原始說法。¹¹²

Rahula 的研究顯示，巴利論書的禪支說，事實上已經和巴利經典的說法有相當的違異；¹¹³反而大乘和說一切有部論書的禪支

¹¹¹ Walpola Rahula, “A Comparative Study of Dhyānas”, in *Zen & The Taming of the Bull – Towards the Definition of Buddhist Thought*, p.109.

¹¹² Rahula 使用到的大乘與說一切有部論書有：無著的《阿毘達磨集論》(Abhidhammasamuccaya)、世親的《俱舍論》(Abhidhammakōśa)等；上座部論書有：《分別論》、《清淨道論》、《攝阿毘達磨義論》(Abhidhammatthasaṅgaha)、《入阿毘達磨論》(Abhidhammāvatara)等。

¹¹³ 巴利論書的禪支說，參注 62。

說，¹¹⁴比較接近巴利經典的原始說法。但若依本文上來的研究，則甚至連大乘和說一切有部論書的禪支說，也還不能符合契經的原義。

此外，澳洲學者 Roderick S. Bucknell 在其“Reinterpreting of the Jhanas”一文中也說到：¹¹⁵

顯然，覺音的解釋（筆者按，指《清淨道論》對禪那的論述）並不像一般所假定的那樣，僅僅是對於尼柯耶內容更加詳細精確的陳述而已；相反的，它根本是一個「不同」版本(*different version*)，而與尼柯耶的內容有著嚴重衝突。

雖然 Bucknell 對於四禪的重新解釋是否就符合尼柯耶之說，還有待更審慎的研究，但很顯然的，《清淨道論》及注釋書的解釋與觀點，絕不能率爾認為是「對於尼柯耶內容更詳細精確的陳述」。

著名的巴利學者 Bhikkhu Bodhi 在其新近編譯的 *In the Buddha's Words : An Anthology of Discourses from the Pāli Canon* 一書的“General Introduction”中也說：¹¹⁶

就目前所能判定的部分來看，這種「精製化」(*refined*)的哲學系統（筆者按，指論書和注釋書），對原來經典本身的影響極少。各部派似乎對於改變經典內容以符合自宗的教理論點之事不感興趣，反而是竭盡努力，藉由各自的注釋書，將經典解釋成支持自宗觀點。這種解釋經常顯得具防衛性、刻意

¹¹⁴ 說一切有部論書的禪支說，參本文注 56 引文。

¹¹⁵ Roderick S. Bucknell, “Reinterpreting of the Jhānas” (p.403), *JIAS*, Vol. 16.2, 1993, pp.375-409.

¹¹⁶ Bhikkhu Bodhi (ed. & intro.), “General Introduction” (p.8), *In the Buddha's Words : An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*, Wisdom Publications, 2005.

設計、自我辯解，而違背經文原來的意思。

Bhikkhu Bodhi 長年從事巴利尼柯耶及注釋書的研究和翻譯，對於巴利經典和注釋書有大量的一手研究，他的觀察和意見有一定的意義。

本文的研究以及諸多學者的觀點都說明，要了解「早期佛教」的內容，儘管需要運用所有可能有幫助的文獻，但其間依然有著「本末」的差別。我們應該將更多關注，更多心力，放在「契經原文」的解讀和索解上（包括各種語本的比較研究），雖然其求解過程經常較為曲折費力。至於論書和注釋書所提供的解釋和觀點，儘管也相當值得參考，但在使用上則必須更加謹慎，更加小心，更加保留。¹¹⁷

* 本文初稿曾在 2007 年 12 月 22 日，於南華大學宗教學研究所及中華民國現代佛教學會共同主辦的「佛學與人文學方法研討會」上發表。今稿在舊稿的基本架構上，做了內容的修訂和補充。感謝兩位審查者細心審閱本稿，並惠賜許多寶貴意見，讓作者有機會再作修訂和補充。

¹¹⁷ 審查者甲贊同本文的研究方法和所得推論，但認為「作者因此去否定論書的說法這一部分尚有待商榷之處。」此處略作說明：本文的意見基本上是「以經為本」，「尊重論、注」（為一家之說），而沒有要完全否定論書、注釋書說法的意思。但是要更強調其間「本、末」「主、從」的差別，避免將所有文獻視為一體的「混同使用」；或者甚至反客為主，奉後期論注之說為宗，而「強加於」或「凌駕於」原來經說之上。

縮略語

一、一般縮略語

BPA = Burma Piṭaka Association

PTS = Pali Text Society

二、文獻縮略語

A = *Aṅguttara-nikāya*, ed. R. Morris, E. Hardy, 5 vols.,
London: PTS, 1885-1900. (增支部)

D = *Dīgha-nikāya*, ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, 3
vols., London: PTS, 1890-1911. (長部)

M = *Majjhima-nikāya*, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, 3 vols.,
London: PTS, 1888-99. (中部)

S = *Saṃyutta-nikāya*, ed. Feer, Léon, 5 vols. London: PTS,
1884-98. (相應部)

T = 《大正新脩大藏經》(引自《CBETA 電子佛典集成》，臺
北：中華電子佛典協會，Version 2008)

Vibh = *Vibhaṅga*, ed. C. A. F. Rhys Davids, London: PTS,
1904.

Vism = Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, ed. C. A. F. Rhys
Davids, 2 vols., London: PTS, 1920-21.

引用書目

一、原典

- 姚秦·佛陀耶舍譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 東晉·僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 大目乾連造，唐·釋玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》，《大正藏》冊 26。
- 五百大阿羅漢等造，唐·釋玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
- 世親造，唐·釋玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。
- 彌勒說，唐·釋玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30。
- 無著造，唐·釋玄奘譯，《顯揚聖教論》，《大正藏》冊 31。
- 無著造，唐·釋玄奘譯，《大乘阿毘達磨集論》，《大正藏》冊 31。
- 中村元監修，森祖道·浪花宣明編集，森祖道等譯，《原始仏典·長部經典》，冊 I, II、冊 III，東京：春秋社，2003 年、2004 年。
- 中村元監修，森祖道·浪花宣明編集，及川真介等譯，《原始仏典·中部經典》，冊 I, II、冊 III, IV，東京：春秋社，2004 年、2005 年。
- 片山一良譯，《中部·根本五十經篇 I》，東京：大藏出版株式會社，1997 年。
- 片山一良譯，《長部·戒蘊篇 I》，東京：大藏出版株式會社，2003 年。
- 高楠博士功績記念會纂譯，《南傳大藏經》，東京：大正新修大藏經刊行會，1935-41 年。
- Bodhi, Bhikkhu (tr.). *The Connected Discourses of the Buddha*.

Boston: Wisdom Publications, 2000.

BPA. *Ten Suttas from Dīgha Nikāya*. Rangoon: BPA, 1984.

BPA. *Twenty-five Suttas from Mūlapaṇṇāsa (of Majjhima Nikāya)*.
Rangoon: BPA, 1989.

Horner, I. B. (tr.). *The Collection of the Middle Length Sayings*, Vol.
I. London: PTS, 1954.

Ñāṇamoli, Bhikkhu & Bhikkhu Bodhi (tr.). *The Middle Length
Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications,
1995.

Nyanaponika, Thera & Bhikkhu Bodhi (tr. and ed.). *Numerical
Discourses of the Buddha – An Anthology of Suttas from the
Aṅguttara Nikāya*. Oxford: Altamira Press, 1999.

Rhys Davids, T. W. (tr.). *Dialogues of the Buddha*, Vol. I. London:
PTS, 1899.

Rhys Davids, T. W. and C. A. F. (tr.). *Dialogues of the Buddha*, Vol.
II. London: PTS, 1910. (4th ed. 1959); Vol. III. London: PTS,
1921.

Walshe, Maurice (tr.). *Thus Have I Heard – The Long Discourses of
the Buddha*. London: Wisdom Publications, 1987.

Woodward, F. L. (tr.). *The Book of the Kindred Sayings*, Vol. IV.
London: PTS 1927; Vol. V. London: PTS 1930.

Woodward, F. L. (tr.). *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. I-V.
London: PTS, 1932-36.

二、專書

印順法師，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1988年。

許洋主譯，《巴利文法》，收錄於世界佛學名著譯叢冊5，臺北：

華宇出版社，1986年。

水野弘元，《パーリ語文法》，東京：山喜房佛書林，1985年。

Bronkhorst, Johannes. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India* (Stuttgart, 1986). Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

Bodhi, Bhikkhu (ed. & intro.). *In the Buddha's Words : An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Boston: Wisdom Publications, 2005.

Griffiths, Paul J. *Indian Buddhist Meditation-Theory: History, Development and Systematization*. Ph.D. diss., University of Wisconsin-Madison, 1983.

Gunaratana, Henepola. *The Path of Serenity and Insight – An Explanation of the Buddhist Jhānas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

Gethin, R. M. L. *The Buddhist Path to Awakening – A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*. E. J. Brill, 1992.

King, Winston L. *Theravāda Meditation : The Buddhist Transformation of Yoga*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

三、論文

吉瀬勝，〈南北兩傳における四禪定について〉，《印度學佛教學研究》Vol. 21, No. 1 (=No.41)，1972年，頁363-366。

池田練太郎，〈色界第四禪について〉，《印度學佛教學研究》Vol. 40, No. 2(=No. 80)，1992年，頁121-126。

高瀬法輪，〈四禪説の一考察〉，《印度學佛教學研究》Vol. 13, No. 1(=No. 25)，1965年，頁202-205。

雲井昭善，〈禪定と三昧〉，《佛教學セミナー》23號，1976年，頁1-23。

Bucknell, Roderick S. “Reinterpreting the *Jhānas*,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16.2 (1993): 375-409.

Mukherjee, Biswadeb. “A Pre-Buddhist Meditation System and Its Early Modifications by Gotama the Bodhisattva (I)” ,《中華佛學學報》8期，1995年，頁455-481。

Mukherjee, Biswadeb. “On the Earliest Path to the Tathāgatahood : A study in Nikāya Traditions” ,《中華佛學學報》13期，2000年，頁97-155。

Rahula, Walpola. “A Comparative Study of Dhyānas.” in *Zen & The Taming of the Bull – Towards the Definition of Buddhist Thought*. London: Gordon Fraser, 1978.

***Upekkhā-sati-pārisuddhi* of the Fourth Jhāna: A Linguistic Reinterpretation Along with a Discussion of the Use of Literatures in Studies of Early Buddhism**

Tsai, Chi-lin*

Abstract

The phrase *upekkhā-sati-pārisuddhi* (equanimity-mindfulness-purification) commonly occurs in the Pāli Canon as part of the stock description of the fourth *jhāna* in Buddhist meditation, yet there is still no consensus amongst Buddhist scholars as to its interpretation. This article is an attempt to solve this problem.

I start by examining the various interpretations provided by contemporary scholars from both the East and the West, and then proceed to discuss how the term has been interpreted by the ancient commentators, especially those of the Theravāda and Sarvāstivāda traditions. Then, after summing up and categorizing the various interpretations, I examine their respective characteristics and controversial points.

I then examine the related passages in the *Nikāyas* and *Āgamas*, taking a fresh look at the actual meanings this phrase had in the meditation traditions of early Buddhism. Based on this I conclude that the most appropriate interpretation of *upekkhā-sati-pārisuddhi* is “a state of equanimity, mindfulness and purification (of mind).” Thus I take all three terms to be a description of the concentrated mental state

* Assistant Professor, Institute of Religious Studies, Nanhua University.

of the fourth *jhāna*, although this way of reading the phase is a variance with all of the contemporary and ancient interpretations.

As a follow-up to the research described above, I conclude the paper by examining some issues relating to the use of literatures in studies of early Buddhism.

Keywords: early Buddhism, *jhāna*, *samatha-vipassanā*, meditation, fourth *jhāna*, *upekkhā-sati-pārisuddhi*

