

清淨道論

第三說取業處品

既以遵守此等頭陀支成就少欲知足等之德而住立於此等清淨戒中的人，當自

住戒有慧人
修習心與慧

的語句中依於「心」的要目而修習三摩地（定），然而顯示於這個偈中的定卻如此簡略，去認識其意義尚且不易，何況修習？所以必須詳示定的修習法，這裡先提出一些問題：

什麼是定？

什麼是定的語義？

什麼是定的相、味、現起、足處？

定有幾種？

什麼是定的雜染？

什麼是淨化？

怎樣修習？

修定有什麼功德？

解答如下：

一、什麼是定

定是什麼？定有多種。如果一開頭便作詳細的解答，不但不能達到其說明的目的，反使更陷於混亂。為了這種關係，我僅說：善心一境性為定。

二、什麼是定的語義

什麼是定的語義？以等持之義為定。為什麼名為等持呢？即對一所緣而平等的平正的保持與安置其心與心所；是以那法的威力而使心及心所平等平與不散亂不雜亂的住於一所緣中，便是等持。

三、什麼是定的相、味、現起、足處

什麼是定的相、味、現起、處？這裡的定是以不散亂為（特）相，以消滅散亂為味（作用），以不散動為現起（現狀），照「樂者之心而善等持」的語句，故知樂為定的足處（近因）。

四、定有幾種

定有幾種？（一）先以不散亂的特相為一種。

（二）(1)以近行、安止為二種；(2)以世間、出世間；(3)以有喜、無喜；(4)以樂俱、捨俱為二種。

（三）(1)以下、中、上為三種；(2)以有尋、有伺等；(3)以善俱等；(4)以小、大、無量為三種。

（四）(1)以苦行道遲通達等為四種；(2)以小小所緣等；(3)以四禪支；(4)以退分等；(5)以欲界等；(6)以優越等為四種。

（五）於五法中以五禪支為五種。

（一）（一法）此中的一種分的意義自易明瞭。

（二）（二法）於四種分中：(1)（近行、安止）由六隨念處與死念、止息隨念、食厭想及四界善別等所得的心一境性，以及於安止定前的一境性為「近行定」。據「初禪的遍作（準備），依無間緣為初禪的緣」等的語句，而知遍作的無間以後的一境性為「安止定」。如是依近行與安止為二種。

(2)（世間、出世間）第二種二法中：三界內的善心一境性為「世間定」。與聖道相應的一境性為「出世間定」。如是依近行與安止為二種。

(3)（有喜、無喜）第三種二法中：於四種法中的初二禪及五種法中的初三禪的一境性為「有喜定」。於其餘二禪的一境性為「無喜定」。而近行定則或為有喜，或為無喜。如是依有喜與無喜為二種。

(4)（樂俱、捨俱）第四種二法中：於四種法中的初三禪及五種法中的初四禪的一境性為「樂俱定」。其餘的為「捨俱定」。而近行定則或為樂俱、或為捨俱。如是依樂俱與捨俱為二種。

(三) (三法) 於四種中：(1) (下、中、上) 第一種三法：剛才獲得 (的定) 為「下」；不甚善修習 (的定) 為「中」；甚善修習而自在者 (的定) 為「上」。如是依下、中、上為三種。

(2) (有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺) 於第二種三法中：初禪定與近行定共為「有尋有伺」。於五種法中的第二禪定為「無尋唯伺」。如果他僅見尋的過患而不見伺的過患，但求捨斷於尋而超越於初禪者，他則獲得無尋唯伺定。有此差別，故這樣說。於四種法中的第二等及五種法中的第三等的上三禪的一境性為「無尋無伺定」。如是依有尋有伺等為三種。

(3) (喜俱、樂俱、捨俱) 第三種三法：於四種三法：於四種法中的初二禪及五種法中的初三禪的一境性為「喜俱定」。於彼等四種法及五種法的第三及第四禪的一境性為「樂定」。其餘的為「捨俱定」。而近行定則為喜俱樂部或為捨俱。如是依喜俱等為三種。

(4) (小、大、無量) 第四種三法：於近行地的一境性為「小定」。色界及無色界的善一境性「大定」。與聖道相應的一境性為「無量定」。如是依小大無量為三種。

(四) (四法) 六種之中：(1) (苦行道遲通達、苦行道速通達、樂行道遲通達、樂行道速通達) 於第一種四法：即為定的苦行道遲通達、苦行道速通達、樂行道遲通達、樂行道速通達。自最初的人定直至各禪的近行生起，(中間) 繼續 (從事於) 定的修習而稱為「行道」。從近行以後直至安止所起的慧稱為「通達」。這種行道對於有些人是苦的——因諸蓋等的障礙法的現行故為苦難；亦即修行不樂的意思。或對有些人沒有障礙是樂的。通達亦對有些人是遲的——鈍的不得速起的；或者對有些人是速的——不鈍的而得速起的。

其次再依 1· 適不適、2· 破除障礙等的前行及 3· 安止善巧來解釋：1· 若人不適當的習行，對於他則為苦行道而遲通達；對於適當的習行者，則為樂行道而速通達。其次若人於前分中不適當的習行，而在後分卻適當的習行；或於前分已適當的習行，而在後分卻無適當的習行，對於他便成為混雜 (苦行道而速通達，樂行道而遲通達)。2· 若人未曾成就破除障礙等的前行便勤事修習，則為苦行道；相反的為樂行道。2· 對於安止善巧未曾成就者為遲通達，成就者為速通達。再依 4· 愛與無明及 5· 止與觀的熟習等的區別亦當知道。即是 4· 被愛所克服者為苦行道，不被克服者為樂行道。被無明所克服者為遲通達，不被克服者為速通達。5· 若人於止未作熟習的，對於他則為苦行道，對於熟習者，則為樂行道。若對於不熟習者，則他為遲通達，熟習者，則為速通達。5· 更依煩惱與根的區別亦當知道：即煩惱強而且鈍根者為苦行道與遲通達，利根者為速通達；煩惱弱與鈍根者為樂行道與遲通達，利根者為速通達。

在這些行道與通達之中，因為他是由於苦的行道與遲的通達而得証於定，所以說他的定為苦行道遲通達。其他三種亦同此法可知。如是依苦行道遲通達等為四種。

(2) (小小所緣、小無量所緣、無量小所緣、無量無量所緣) 於第二種四法中：即為定的小小所緣，小無

量所緣，無量小所緣及無量無量所緣。此中對於那定不熟習，而不能為到達上禪之緣者，這是「小定」，若於所緣沒有什麼長而起的（定），這是「小所緣」（定），這是「無量所緣」（定）。次依上述之相而加以配合，當知為混合定的解釋法（小無量所緣及無量無量所緣）。如是依小小所緣等為四種。

(3)（初禪、第二禪、第三禪、第四禪）於第三種四中，由於鎮伏諸蓋為有尋、伺、喜、樂、定五支的初禪。自（初禪）以後，止息了尋與伺而成為三支的第二（禪）。後離了喜而成為二支的第三（禪）。再自彼後捨斷了樂而成為定與捨受俱的二支的第四（禪）。如是依此等四之支而有四定。如是依四禪支為四種。

(4)（退分、他分、勝進分、決擇分）第四種四法，為定的退分、住分、勝進分與決擇分。此中由於障礙的現行為定的「退分」（定），由於彼隨法念的住立為「任分」定，由於到達更的（定）為「勝進分」（定），由於與厭離俱的想和作意的現行為「決擇分」（定）。即所謂：「得初禪者，與欲俱的想和作意的現行，為退分的慧。被隨法念的住立，為住分慧。與無尋俱的想和作意的現行，為勝進分的慧。與厭離俱的想和作意的現行，為與離欲俱的決擇分的慧。」像這樣與慧相應的而有四求。如是依退分等為四種。

(5)（欲界、色界、無色界、離繫）第五種四法：即欲界定、界定、無色界定及離繫定，如是為四種定。此中一切近行的一境性為欲界定。而色界等（色界、無色界、出世界）的善心一境性為其他三者（色界定、無色界定、離繫定）。如是依欲界等為四種。

(6)（欲、勤、心、觀）於第六種四法中：即「比丘若以願欲增上而得定、得心一境性的，稱為欲定。比丘若以精進增上而得定、得心一境性的，稱為精進定。比丘若以心增上而得定、得心一境性的，稱為心定。比丘若以觀增上而得定、得心一境性的，稱為觀定」。如是依於增上的為四種。

（五）（五法）（初禪、第二禪、第三禪、第四禪、第五禪）於五法中，猶如前的（第三種）四法之中，這裡僅以超越於尋為第二禪，以超越尋與伺為第三禪，如是（將四法中的第二）分為二種，當知便成五禪。依彼等（五禪）的支而有五定。如是依五禪而為五種。

五、什麼是定的雜染

六、什麼是淨化

其次什麼是雜染？什麼是淨化？關於這個問題已在「分別論」答。在那裡面說：「雜染是退分法；淨化是勝進分法」。此中：「得初禪者與欲俱的想及作意的現行，為退分之慧」，當知這是表示勝進分法的。

七、怎樣修習

其次，應怎樣修習？對此問題，當先依「世間、出世間二種」說，但於此（二者）中，與聖道相應的定（出世間定）的修習法，將包括於慧的修習法中敘述。因為修慧的時候當然亦修習於彼（聖道相應定要了。所以關於彼（出世間從）的修習，在這裡沒有各別敘述的必要。次說「世間」（定）：即以前述的方法而淨戒及已住立於遍淨戒中的（比丘），（一）破除那十種障礙之中的障礙，（二）親近教授業處的善友，（三）順適於自己的性行，（四）於四十業處之中執取何種業處，（五）離不適合修定的精舍而住於適合的精舍，（六）破除細障，（七）不離一切修習法而修習。這是略說（世間定的修習法）。

再加以詳細的解釋：

（一）（破除十種障礙）先就「破除那十種障礙之中的障礙」而說，即所謂：

住所家利養，眾與業第五，旅行親戚病，讀書神變十。

這些是十種障礙的名字。此中的所謂住所——即為住所的障其他的所謂家等亦以同樣的方法解說。

1. 「住所」——是指一個內室，或私房，亦可指整個僧伽藍而說。這並非說對一切人都是障礙的。諸比丘中，如有熱心從事於修建等事，或者積貯很多物品的，或以任何原因而對住所有所期望並且於心有所繫縛的，對於這樣的人則住所成為障礙。對於其他的則不然。這裏有個故事。

據說：有兩位善男子，離開了阿統羅陀補羅城，漸漸地到達塔園寺出了家。在他們當中，有一位是學通了兩本（比丘戒及比丘尼戒）的，滿了五歲（法臘）及作自恣的儀式之後，便遷去巴基那肯達羅極，而另一位則單獨住在那裏了。遷去巴基那肯達羅極的那任，已在那裏住了很久，並且成為長者老了，他想：「這裏非常適合安禪，頂好是能告訴我的朋友」。於是他便離開那裏而漸漸地進入塔園寺。他的同年的長者看見了他進來，便向前迎接，取了他的衣鉢而盡待客的義務。作客的長老進入他的住所之後想道：「現在我的朋友可能會供給我一些酥油和砂糖及其他的飲料，因為他在本城已經住了很久了。」可是那晚上沒有得到什麼，而第二天早晨又想：「如今侍者們可能會拿來一些粥和其他的硬食吧」。然而又不見動靜，更想：「沒有贈送食物的人，恐要入村而供給我們吧」。於是早晨便和他的朋友共同入村。他們同路而行，僅得一匙之粥，回來同坐於食堂中喝了。那作客的長老又想：「不一定是常常只得施粥，恐於食時會施給一些美味的」。然於食時同去行乞，亦僅有所得，吃了之後說：「大德！怎樣的，一切日子都是這樣的嗎？」「是的，道友。」「大德！巴基那肯達羅極很安樂，我們到那裏去吧。」那長老即刻從城的南門出來，向陶師村的道路走去。那位客比丘說：「大德！怎麼走到這條路上來的？」「道友！你不是贊嘆巴基那肯達羅極好嗎？」「大德！你在這裏住了那樣長的時間，難道一點別的用具也沒有嗎？」「是的，道友！床和椅是屬於僧伽的，那平常都是處理好了放在那裏，別的什麼也沒有。」「然而大德，我的手杖，油筒及鞋袋尚在那裏啦！」「道友！你僅僅住了一夜，便有那些東西放在那裏？」

「是的！大德。」於是那客比丘信心喜悅，禮拜了那長老說：「大德！像你這樣的人，一切處都得作阿練若住。塔園寺是四佛的遺物貯藏處，於銅殿聞法既甚容易，又得見大塔寺，見諸長老，實在等於佛世一樣。所以你當住在這裏。」第二天他拿了衣鉢獨自回去。

對於這樣的人，他處是不成為障礙的。

2·「家」（族的意思）——指親戚的家，或外護的家。「外護之家幸福，我亦幸福」，若依此說法而和他們相親相結而住者，甚至若無他們作伴，即到近的寺院聽法也不去的，對於這樣的人則為障礙。對於有些人，則父母也不成障礙的，猶如住在哥倫陀寺中的長老的外甥——一年輕的比丘一樣。

據說：為了修學，他（年輕比丘）已到羅哈納（在錫蘭島的東南部）去了。長老的妹妹是個優婆夷，她常常向長老詢問她的兒子的消息。有一天長老想：「我把年輕的比丘領來」，於是便向羅哈納那方面走去。那少年也想「我已經在這裏住了很久，現在當去看和尚（鄔波馱耶）和優婆夷（他的母親）」，於是他便離開羅哈納向這邊走來。他們剛好在大河之岸相會。他在一株樹下向長老作了應作的義務。長老問道：「你到什麼地方去？」他把來意回答了。長老道：「你來得真好，優婆夷也常常在問你的消息，我也原是為著此事而來的。你回去故鄉，我便住在這裏過雨季了。」長老把他送走了。當他入寺（哥倫陀）的那天，恰巧是雨季安居之日。他便在他父親所作的僧房安居了。第二天，他的父親來到寺中問道：「尊者！誰得我作的住所？」他聽得是一少年客僧，便到他的面前禮拜了之後說：「尊者！在我作的僧房安居的人，當有某些義務的。」「是些什麼優婆塞？」「即在三月雨季內，僅在我的家鄉取其施食，到自恣日後而離去時，應通知我。」他便默然允許了。優婆塞回家後，也告訴他的妻子說：「一位作客的尊者，在我們所作的住處安居，我們應該好生恭敬侍奉。」優婆夷也說「善哉」而允許了，並具準備美味的硬食和軟食等。到了食時，他便去雙親的家，但沒有任何人認得他。他這樣三個月在那裏受用飲食，直至雨季終時來告訴他們說：「我要了。」他的雙親說：「尊者！明天去吧。」於是第二天請他在家裏吃了飯，裝滿了油筒並且送給他一塊砂糖及九肘長的長布才說：「尊師可去了。」他說了祝福的話之後。便向羅哈納方面走去。他的和尚也於自恣日後向他相對的路上走回來，所以他們恰巧又在從前的地方會面，照樣在一株樹下，他為長老作了應作的義務。長老問他道：「可愛的！你看見優婆水沒有？」「是的，尊者」，他把一切消息都告訴了他，並且用那油塗長老的足，以砂糖作飲料給他喝，連那段布也送給了長老，然後說道：「尊者！羅哈納實在是比較適合於我的」，並且拜別而去。長老也就動身回到他自己的寺院來，並於第二天進入哥倫陀村落。而優婆夷也時刻佇立而眺望於道上，且常作如是想：「現在我兄將領回我的兒子來了。」然而她一見長老單獨而便著急地想：「我的兒子恐怕死了？長老獨自回啦！」馬上俯伏於長老的足下號泣悲傷起來。長老想：「這一定是少歡的少年，沒有示知其自己的真相而去。」他即安慰了她，告訴她一切經過的情形，並自鉢袋之中取出那衣布來給她看。優婆夷生大信樂，即朝著兒子行去的方面俯伏禮拜而說道：「像我的兒子

這樣的比丘，我想實在是以身証於世尊所說的《傳中經》中的行道《難羅伽》的行道，《多伐但伽》的行道，以及《大聖種》所示的於四種資具知足者及樂於修習的行道。他甚至在自己生母的家中吃了三個月的飯，也不說我是你的兒子，你是我的母親的話。啊！實為希有之人！」

這樣的人，對於自己的父母尚且不為障礙，何況其他的外護之家。

3. 「利養」——是四種資具，這些怎痛會成障礙的呢？因為有福的比丘所到之處，人們供給他甚多的資具。於是他便得對他們說祝頌隨喜之法，不得機會去作他的沙門之法了。自清早至初夜，不斷的應接各方人士。更於早晨有些多求的乞食比丘病說：「大德！某優婆塞、婆夷，某大臣、某大臣女很希望拜見大德。」他便說：「賢者，拿了我的衣鉢吧。」常常作這樣的準備和忙碌，所以資具便成為他的障礙了。他應當離開大眾單獨行於那些沒有人知道他的地方，這樣則可以破除障礙。

4. 「眾」——是經學眾或論學眾。他因為要教授他們或質問他們，致使不得機會去行沙門之法，所以眾是他的障礙。他應該這構的破除：如果那些比丘眾已經學得了多數，只剩少數未學，則須教完少數之後，即入阿練苦而住。如果他只學了少數，還有多數未學的，當在一由旬以內而過一旬以上的區域去找另一位教師（眾誦者）對他說：「尊者！請教授他們。」如果不能這樣，則對他們說：「諸賢者！我現在有一件重要事情，你們當到你們所喜歡的地方去」，當這樣於眾而行其自己的沙門的事業。

5. 「業」為新造作（修建）之事。他必須知道工所等從造作的材料是否獲得了，又須監督他們是不是在工作，這一切都是障礙。他也應當這樣的破斷：如果只有少許未作的，便完成了它；依然還有大部分話，如果是屬於僧伽的修建事業，則交付於僧伽或僧伽負責的比丘。果是屬於自己的，則交付為自己負責的人。若不得這樣，當將自己的所有施與僧伽而去。

6. 「旅行」——是行於道路中。如有任何地方的人希望從他出家，或者應當獲得任何的資具，如果不得彼等則不可能（從他處而）接受，於此時進入阿練若而行沙門之法，亦難斷旅行之心的，所以他應該去作了那事，然後專心從事於沙門之法。

7. 「親戚」——於寺院中則為阿闍梨、和尚、門人（阿闍梨的弟子）、徒弟（和尚的弟子）、同一和尚者（同學）、與同一阿闍梨者（師兄弟）；於家中則為父母、兄弟等、他們有病便是他的障礙。所以他應該看護他們，使其痊癒之後，再斷除障礙。此中自己的和尚生病，如悲不能急速治癒，則甚至終其生命亦得看護。對於自己出家的阿闍梨，受具足戒的阿闍梨，徒弟，具乏的門人，從自己出家的門人，門人，同一和尚者，是同樣的。有自己的依止阿闍梨、教授阿闍梨，依止門人，教授門人，同一阿闍梨者，直至其依止和教授未終之期間應該看護。以後如果可能，亦得看護他們的病。對於自己的父母應如對於和尚一樣。縱使他們獲得了王位，若只希望自己的兒子看護，他應該照作。如果他們沒有藥料，應將自己所有的給他們。甘果自己沒有，應以行乞的募給他們。對於兄弟姊妹則應將他們自己所有的藥調合起來給他們。如果他們沒有，則應將自己所有的暫時借給他們，等他們獲得之後可取回來，但如果他們不得，則不可要他們還的。對於姊妹的丈夫，因非直系的親屬，則不可直接替他作藥及授給他，但可間接的給他的姊妹說：「給你的丈夫吧。」對兄弟的妻子亦然。然而他們的兒子可算為親屬，替他們作藥也可以的。

8·「病」——即位何的疾病，因苦惱故為障礙。所以必須服藥去病。如果他服藥一連幾天亦無見效，則應作：「我不是你的奴隸和雇傭者，為了養你使我沉淪於無終的輪迴之苦」，這樣的呵責自身而作沙門之法。

9·「讀書」——為聖典的研究。對於常常從事於誦習之人則為障礙，案者不然。猶如這些故事所說的。

據說：一位中部的誦者勤梵長老前去親近一位在馬拉耶的勒梵長老，請教業處（定境）。長老問：「賢者！你對於聖典學得怎樣？」「尊者！我是精通《中部》」「賢者！中部不易研究，你誦習了根本五十經，再來誦中分五十經，誦完那分又得誦後分五十，那麼，你還有作業處的時間嗎？」「尊者！我親近你，獲得了業處之後滿即不看經典了。」他修了業處十九年，未曾從事誦習，在第二十年中，便証得阿羅漢果，後來他對為誦習而來的比丘們說：「諸賢者！我已二十年沒有看經了，但我仍能通曉，便開始吧。」從頭至尾，竟無一字疑惑。

又一位住在迦羅利耶山的龍長老業已放棄經本十八年，一但為諸比丘說《界論》（南傳的七論之一），他們和住在村中的長老順次校對，亦無一個問題錯誤。

更有一位住在大寺的三藏小無畏長老，在他未曾學得義疏的時候想道：「我現在要在五部（學者）眾中解說三藏」，並令擊金鼓。比丘眾說：「他的解說是從那些阿闍梨學得的？只能許他解說從他自己的阿闍梨所學得的滿異說則不許。」他自己的和尚（親教師）當他前來侍奉之時問道「賢者，你令擊鼓的嗎？」「是的，尊者。」「為什麼緣故？」「尊者！我要解說聖典。」「無畏賢者，諸阿闍梨對這一句是怎樣解說的？」「尊者！如是如是。」長老用「哦」否決了他的說法。於是他重新說某師某師是如是說的，作了三遍解說，長老都用「哦」而否決了，然後對他說：「賢者！你第一種解說是符合於諸阿闍梨的論法，因為你不是從阿闍梨之口學得的，所以不可能像阿闍梨那樣堅定的說。你當自己先去從阿闍梨聽聞學習。」「尊者，我到什麼地方去呢？」「在大河那面的羅哈納地方的多拉檀羅山寺內，住著一位精通一切聖典的大法護長老，你去親近他。」「好的，尊者。」於是他便拜別了長老和五百比丘共到大法長老處，禮拜過後坐在一邊。長老問：「你們來做什麼？」「尊者！前來聞法的。」「無畏賢者，關於長部及中部，我是常受詢問而討論的，對於其他的，則已三十年不見了。所以你當於每天夜裏到我這裏來先誦給我聽。白天裏我當對你們解說。」「好的，尊者。」他照說的做了。在僧房的入口處，曾建臨時假屋，以供村人們每天前來聽法。長老每天對他們說夜間所誦的，還樣次第講完了的時候，他卻跑到無畏長老之前而坐在地面的一張席上說道：「賢者！請你對我講處吧！」「尊者！說什麼？我們不是從聞法的嗎？我能夠對你說些什麼你所不知道的呢？」長老對他說：「賢者！証者之道是在講學的另一面的。」據說無畏長老那時已証順陀洹果。他給（大法護長老）說了業處之後便回來，不料當他在銅殿說法之際，便聽說大法護長老業已般涅槃。他聽了這個消息之後而：「賢者！把我的衣拿來吧。」他穿了衣又說：「賢者！我們的阿闍梨大法護長老証阿羅漢道是至當的。賢者！我們的阿闍梨是正直之人。他曾在自己學法的弟子前坐於席上說：『教我業處』。賢者！長老的阿羅漢道是至當的。」

對於這樣的人，則讀書不成為障礙。

10. 「神變」——是指凡夫的神變。那神變如仰臥的小孩兒，又如小稻，實難保護，以少許便得破壞。對於毗鉢舍那（觀）而神變為障礙，於三摩地（定）則不然，因由得定而得神變之故。以希求得觀之人當除神變的障礙，對於其他的（希得定的人）則其餘的（九種障）。

先詳論障礙已竟。

（二）「親近教授業處的善友」——這裏又分為二種業處：即一切處業處及應用業處。

(1)（一切處業處）對於比丘僧伽等作慈念和死念的，稱為一切處業處；但有人說連不淨想也是的。修習業處的比丘，最先當限定其範圍，對於同一境界之內的比丘僧伽這樣的修習慈念：「願他們幸福而無惱害。」其次對諸同一境界內的天人，次對附近的首領人物，再對裏的人民及為一切有情而修慈。因他對諸比丘僧伽修慈，得使同他者生起柔和之心，所以他們便成為他的幸福同住者。因對同一境界之內的天人修慈，故使柔和了心的天人能以如法的保護而善作守護。對諸村鄰的首領人物慈，則使柔和了心的首腦能以如法的保護而善其所需之物。對諸人民修慈，則能使人民生起信樂之心，不會輕視他的行動。對一切有情修慈，則在一切處行，皆無妨害。次說死念，即是由備我是必然會死的」想念而暱除其邪求，更加增長警惕之心，不迷戀他的生活。其次如果通達不淨想者，即對於諸天的所緣境界，也不會由貪欲而奪他的心。因為（慈與死及不想）有這樣多的利益，所以當於一切處希求，其目的便是修瑜白的業處，故名為「一切處業處」。

(2)（應用業處）因為在四十業處中，對於任何適合自己的行得，應該常常的應用（修習），並為次第向上的修業的餐處（近因），所以名為「應用業處」。能夠給與這兩種業處的人名為教授業處者，茲當親近那樣教授業處的善友。即所謂：

可愛而可敬重者，善語而堪教他者，能作甚深論說者，非道不作從愚者。

像這樣具足德行的，專為他人利益的，站在增進向上一邊的為善友。若依「阿難！有生的有情來親近像我這樣的善友，則從生而得解脫」等的語句，則等正創者實為足一切行相的善友，所以佛在世時，親近世尊而學業處，是最好的學習。在佛般涅槃後，則應親近八十大聲聞中的住世者而學習。如果他們也不在世時，則欲求學習業處者，當親近此（業處）而得四種與五種及以禪為足處（近因）而增大於得達漏盡的漏盡者。

然而漏盡者，難道他自己對你表示「我是漏盡者」的嗎？這如何說呢？如果他知道了有業處的行者是會表示的，如馬長老，豈非一例，一位開始業處的比丘，他知道了：「此人是作業處者」，即以皮革片敷設於空中，坐在其上對他說業處。

所以若能獲得漏盡者當然是很好的，如果不得，則於阿那含、斯陀含、須陀洹、得禪的凡夫、三藏持者、

二藏持者、一藏持者等人之中，順次的接近。如果一藏持者也不可時，則當親近精通一部及其義疏而又知羞恥者。這樣的聖典持者是保護系統及維持傳統而繼承阿闍梨之意的阿闍梨，不是他自己的意見。所以古代長老再三的說：「知恥者保護（佛教），知恥者保護。」如前面所說的漏盡者是以他自己所証得之道而對學人說的。而多聞者則曾親近各各阿闍梨學習詢問研究而得通，審察有關業的經理，考慮適不適合於學人，他的說示業

若能於同一寺中獲得這樣的善友當然很好，如不可得，則應前往那善友的住處。然而不討洗足、塗油於足、穿履、持傘、人拿油筒與京糖等及帶諸弟子而行，他應該完全作諸參訪者的事宜，由自己拿衣鉢，在旅途之中進任何地方的精舍都應作他大小的義務，僅帶一點輕賤的必需品，以最簡肅的生活而行。當他進入目的地的精舍的路上，應叫人準備木帶。同時他不宜先入其他的房而作這樣想：「讓我休息一下，洗足塗油等，然後去見阿闍梨。」何以故？如果他在裏遭遇阿闍梨的反對者，則他們問得他的來意之後，未免對阿闍梨加以誹謗，而且說：「如果你去親近他一定會墮落的」，很可能使他生起後悔而回去的。所以說他問得阿闍梨的他處後，應該直接到那裏去。如果阿闍梨比他年少，向他迎取衣鉢之時，不宜接受。如果阿闍梨比他年耄，則應趨前拜而後站在一邊，若向他說：「賢者！放下衣鉢吧」，他宜放下。又說：「飲水吧」。如欲飲當飲。若云：「洗足吧」，憎麼，不宜即去洗足。因為如果那是阿闍梨取來的水是不適宜於他的。如果再說：「賢者！洗吧，此水不是我汲來的，是別人取來的」，這樣他應到精舍的一邊，如屋簷下的空地或露地處——阿闍梨所不能看見的地方坐下來洗足。如果阿闍梨取油瓶給他時，應站起來用兩手恭敬地接來。如果不接受，則阿闍梨未免誤解：「今後與此比丘共住恐有麻煩。」但接受之後，最初不宜塗足；因為如果此油是阿闍梨自己用以塗肢體的，則他足未免不適合；所以他應先塗頭，其次塗身。如果他說：「賢者！這是一切通用的油，你亦可塗足」，他即可以少許頭而後足。用過之後他應該說：「尊者！油瓶放在這裏」，如果阿闍梨來接受時，應該給他。即在來寺的那天若如是說：「尊者！請對我說業處吧」，這是不適合的。自第二天起，如果阿闍梨原有侍者，應向他請求而代替他服侍阿闍梨，若求之不得，則一遇有機會便為服務。當服務時，他應該與阿闍梨大、小、中三種齒木，並準備冷和熱的兩種洗臉水及沐浴的水。如果一連三日，阿闍梨都是應用那一樣，則後常應供給同樣的。如果他隨便應用的，則獲得什麼便供給什麼。為什麼說的這樣多呢？因為世尊在《犍度》中已經說過：「比丘！門人對阿闍梨應作正務。其正務如次「早晨起來，脫去鞋履，上衣偏袒一肩，給與齒木及洗臉水，設座位。如果有粥，當洗除器皿而奉供之。」。像此等正務都應該作的。以此等正務而成就師心歡喜，晚上去禮拜時，師說「去吧」，即應回去自己的房內，在任何時候如果師問：「為什麼來這裏？」則應告以來由。假使掖受了他的服務，但從八他的

話院經過十天或半月之後，於一天中，縱使命去之時也不去，卻乘機而告以來意；或於一個非作事的時候進去見他，他必問：「來做什麼？」此時即告來意。如果他說：「你早晨來」，則應於早晨去。如在指定的時間，學人遇有膽汁病，或腹痛，或消化力弱而不能消化食物，或有任何其他的病障礙，則應如實告知阿闍梨，請求一個適合自己的時間而去親近學習。假使時間不適當，縱使說了業處也不專心記憶的。

詳說「親近教授的善友」已竟。

(三)「順適自己的性行」：(1)(性行的區別)性行有六種，即貪行、瞋行、痴行、信行、覺行、尋行。或有人說，由於貪等三種的組合另成四種，同樣的由信等的組合亦別成四種，如是以此不種和前六種合為十四種。若依這種說法，則隣的組合也可成為多種的。是故當知僅略為六種性行。性行知本性增性是同一意義。依彼等性行而成為六種人，即貪行者、瞋行者、痴行者、信行者、覺行者、尋行者。

此中貪行者若起善業則信力強，以信近於貪德故。譬售於不善中貪是極柔潤而不粗的、如是於善中信亦柔潤而不粗的。貪為事物的愛求，如是信為求於戒等之德。貪為不捨於不利的，如是信為不捨於有利的。是故信行者為貪行者的同分。

其次瞋行者若起善業之時則慧力強，因慧近於瞋德故。如瞋於不善法中為不潤不著所緣，而慧則於善法中不潤不著所緣。又瞋僅為尋求不實的過失，而慧則尋求實在的過失所緣。瞋以迴避有情之態度為用，慧以迴避諸行之態度為用。是故覺行者為瞋行者的同分。

其次痴行者為令生起未生的善法而精進時，則常有甚多障礙的諸尋牲起，以尋近於痴相故。譬如痴乃混亂而不能確立，而尋則有各種的尋求而不能確立。痴因不能洞察所緣故動搖，而尋則以輕快思惟故動搖。是故尋行者為痴行者的同分。

有人說由於愛、慢、見而另成三種性行。然而愛即是貪，慢亦是與貪相應，所以兩種可以不必例於貪之外的。依痴為因而成見，故見行即為隨痴行而起的。

此等性行以何為因？當如何而知此人為貪行者，此人為瞋等中的何等行者？對於何等性行的人而適合於何等？

(2)(性行的原因)茲先就他人所說的前三種(貪瞋痴)性行是以宿作為因及依界與病素為因來說：1·據說因宿世的美好加行與多作淨業，或從天上死後而生此世者，成為貪行者。因宿世多作斬、殺、縛、等的行為，或從地獄及龍界死予而生此世者成為瞋行者。因宿世多飲酒及缺乏多聞與問究，或由畜界死後而生此界者成為痴行者。這是他們的宿作的原因說。

2·因地界和水界二界重的人，成為痴行者。其他二界(火界風界)重的，成為瞋行者。若一切平等者則成貪行者。

3·於諸病素之中，痰增長成貪行者，風增長成痴行者，或者以痰增長為痴行者，風增長為貪行者。這是他們的界與病素的原因說。

然而宿世的美好加行及多作淨業者，或由天上死後而生此世者，並不是一切都成貪行者或其他的瞋行與痴行者的。樣的依上述的方法對於界亦無增長的肯定說法。至於在病素中則僅說貪痴二種；而且又前後

自相矛盾。他們對於信等性行則一種原因也沒有說。所以這些都非確定之說。

次依各善疏師的意見作決定之說，即根據優婆曇結頓中作如是說：「此等有情依宿因決定而有貪增盛，瞋增盛，痴增盛，無貪增盛，無瞋增盛及無痴增盛。若人在作業的剎那貪強而無貪弱，無瞋與無痴強而瞋痴弱，則他的弱的無貪不能征服於貪，但強的無瞋與無痴得能征服於瞋及痴；是由於他的業而取的結生，便成為貪著而樂天性的，但無忿有慧而又有如金剛一樣的智。若人在他作業的剎那貪與瞋強而無貪與無瞋弱，但無痴強而痴弱，則他依前說的方法而成為貪著而忿怒的，但有慧亦有如金剛一樣的智——如施無畏長老。若人在作業的剎那貪與無瞋及痴強而其他的都弱，則他依前說的方法而成為貪著與愚鈍及樂天性的，但無有忿，如拔拘羅長老。若人在作業的剎那貪瞋痴三者都強，無貪等都弱，則他依前說的方法而成為貪著、瞋恚而又愚痴的。若人在作業的剎那無貪與瞋痴強而其他的都弱，則他依前述之法而成為無貪著而少煩惱，縱見諸天所緣之境亦不為動，但是瞋恚而又鈍慧的。若人在作業的剎那無貪與無瞋及痴強而其他的弱，則他依前述之法而成為無貪著、無瞋恚而樂天性的，但是愚鈍的。若人在作業的剎那無貪與瞋及無痴強而他的俱弱，則他依前述之法成為無貪著而有慧，但有瞋而忿的。若人在作業的剎那無貪無瞋無痴三者都強而貪等俱弱，則他依上述之法而成為無貪無瞋而有慧者——如大僧護長老」。

在裏所說的貪著者即貪行者。瞋與鈍者即為瞋及痴行者。慧者即覺行者。無貪著無瞋而本來具有信樂之性故為信行者。或無痴之業而生者為覺行者滿如是隨強信之業而生者為信行者，隨欲尋等之業而生者為尋行者。隨貪等混合之業而生者為混行者。

如是當知於貪等之中隨於何種而結生者階性行之因。(3) (性行的辨知法) 其次關於如何而知此人為貪行者等，當以此法辨知：

威儀與作業，而食及見等，於法之現起，辨知於諸行。

1· 從「威儀」中看，貪行者是用自然的步驟及優美的走法而行的，徐徐的放下他的足，平正的踏下，平正的舉起，他的足跡是曲起的（中央不著地）。瞋行者以足尖像掘地而行，他的足急促的踏下，急促的舉起，而他的足跡是尾長的（後跟展長）。痴行者則以混亂的步法而行，他的足像驚愕者的踏下，亦像驚愕者的舉起，而他的足跡是急速壓下的（前後都展長）。這如摩根提耶經的記事說：

染著者是足跡曲起，瞋恚者的足跡尾長，愚昧者的足跡急壓，斷惑者的足跡如斯。

對於站的姿勢，則貪行者是以令人喜悅而優美的姿態，瞋行者以頑固的姿態，痴行者則為混亂的姿態。對於坐的姿勢也是一樣。期次貪行者不急的平坦地布置床座，慢慢地臥下，以令人喜悅的姿態並置其手足而睡；若呼他起來時，則緊急地起來，如有懷疑的慢慢地答覆。瞋行者則急促地這裏那裏把床座布置一下，即投身作蹙眉狀而臥；若叫他起來之時則緊急地起來，如怒者而答覆。痴行者則不善計劃的布置床座，大多身體散亂覆面而臥；若叫他起來時，則作「唔」聲而遲緩地起來。其次信行者等，因為是貪

行者等的同分，故彼等也和貪行者等同樣的威儀。如是先以威儀辨知諸行。

2. 「作業」——於掃等作業中，貪行者不急的善取掃帚，不散亂地上的沙，像撒布信度梵羅花一樣的清潔而平坦的掃地。瞋行者則緊張地取掃帚，兩邊急捷的濺起沙粒，以粗濁的聲音不清潔不平坦的掃。痴行者則無精神的取掃帚，回旋散亂不清潔不平坦的掃。如於掃地，如是於其他一切洗衣染衣等作業也是一樣。貪行者對於浣衣等則巧妙優美平等而留意地作。瞋行者則粗頑不平等地作。痴行者則笨拙混亂不平等而無注意的作。著衣亦然；貪行者的著衣是不急不緩令人歡喜而圓滿的。瞋行者是緊張而不圓滿的。痴行者是緩慢而紊亂的。其次信行者等是彼等的同分，故依此類推可知。如是依作業而辨知諸行。

3. 「食」——貪行者是歡喜魯肪及甘美之食，食時，則作成不大過一口的圓團。細嘗各種滋味而緊急地食，若得任何不美則生瞋怒，痴行者是沒有一定嗜好的，適時，作不圓的小團，殘食投入食投入食器中，常污其口，散亂其心思惟彼此而食。其他信行者等因與彼等同分，故依此行推可知。如是依食而辨知諸行。

4. 「見」——貪行者若見細小的喜悅事物，亦生驚愕而久視不息，縱小德亦生執著，但實有大過亦不計取，甚至離去時，亦作留戀回顧不捨而去。瞋行者若見細小的不如意事物，亦如倦者而不久視，縱見小過亦生瞋惱，而實有德亦不計取，在離去時，作欲離而毫無顧戀而去。痴行者所見任何事物都是依他人的意見的，聞別人呵責他人，他也呵責滿聞人贊嘆，他也贊嘆，自己卻無智力取捨辨別。聞於聲等亦然。其次信行者等是彼等的同分，故依此類推可知。如是依見而辨知諸行。

5. 「法之現起」——於貪行者常有如是等法生起，即諂、誑、惡欲、大欲、不知足、淫欲熾盛、輕佻等。對於瞋行者則有忿、恨、覆、惱、嫉、慳等法。對於痴行者則有昏沉、睡眠、掉舉、惡作、疑、執取、固執等法。對於信行者則有施捨、欲見聖者、欲聞正法、多喜悅、不誑、不諂，信於可信樂之事等法。對於覺行者則有和藹、可為善友、飲食知量、念正知、努力不眠、憂懼於可憂懼之事、有憂懼者的如理精勤等法。對於尋則常有多言、樂眾、不喜為善而努力、心不確定、夜熏（思惟）、因（實行）、及追求彼此等法生起。如是依法之現起而辨知諸行。

然而這種性行的辨知法，都不是聖典或義疏所敘述的，僅依阿闍梨的意見而說，所以不當絕對的堅信。因為對於貪行者所說的威儀等，如果瞋行者等成為不放逸住者亦可行的。對於一個雜行的人，則有多種行相，而威儀等不會現起的。其次對於諸義疏中所說的性行的辨知法，當為確信。義疏曾說：「獲得他心智的阿闍梨，既知弟子的性行為說適當的業處；其他的阿闍梨則當向弟子問知其性行」。是故當以他心智或向他人問知——此人為貪行者或此人為瞋等的何種性行者。

(4)（性行者的適不適）——何種性行者適合於何種，茲先就「貪行者」說：他的住處布置於任何不淨的欄杆的地上，自然的山窟、草舍、柴等，散遍塵垢，充滿蝙蝠，朽腐崩潰，過高或過低，荒蕪危懼，不淨不平之道，其床椅亦充滿臭蟲，惡形醜色，一見而生壓惡的，像此等是適當的：衣服則破角，垂結掛絲，襪襪如面餅似的——粗如大麻布，污穢、沉重，難於穿著，這是適當的。鉢亦很醜，土鉢或曾鑲釘

諸釘的破鐵鉢，重而狀又惡，如頭蓋骨一樣的可厭，這是適當的。其行乞的道路則以不適意，不近於村落及不平坦者為適當。其行乞的村落，那裡的人們對他好像沒有看見似的走著，尬至連一家也得不到飲食而出來，人偶然看見說：「來，尊者」，令人大眾的休息所給以粥飯，他們去時也如關牛於牛欄中一樣的不望一下而去，那樣的為適當。給侍飲者亦以奴婢或傭人，形貌醜惡，衣著污穢，臭氣厭惡，以輕蔑的姿態像拋棄一樣的給與粥飯者為適當。粥飯和硬食亦以粗壞色的稷黍米屑等所炊的、腐酥、酸粥、老菜葉之湯等。無論何種都只以飢即可。的威儀則以立或經行為適當。於所緣之境，當於青等色遍之中取其不淨之色。這是關於貪行者所適當的。

「瞋行者」的住所，勿過高，勿過低，具備樹蔭和水，用好的隔壁柱子和階梯，善飾以花環藤飾及種種繪畫的輝耀，平滑柔軟的地面，猶如梵宮一樣的用各種彩花雲布善為嚴飾天蓋，善為布置有清淨悅意配備的床椅，處處撒布以芳香的華香，一見而生喜悅者為適當。他的住處的道路則脫離一切危險，清淨平坦及施以莊嚴設備者為宜。他的住處的用具，為除去蠍與臭蟲及蛇鼠等的寄生故不宜多，只有一床一椅為宜。他的衣服亦宜以優美的支那綢、蘇摩羅綢、絲布、細棉布、細麻布等做成輕便的嗶衣或雙衣，並染以適用於沙門的優等顏色。其鉢的形狀當如水中之泡，猶如寶石一樣的善加磨擦而除垢，以適合於沙門而極清淨顏色的鐵制的鉢為宜。其行乞的道路則以脫離險平坦而喜悅的及離鄉村不過遠不過近者為宜。行乞的村莊亦以那裡的人們想道：「聖者就要來了」，於是便在灑掃得乾乾淨淨的地方布置好座位，前往歡，接過他的鉢，引之入家，請他就坐於已敷的座上，親手恭敬地奉以齋飯，如是者為適當。他的給侍者，美麗可愛，浴淨塗油，有熏香華香等的芳香，各種彩色潔淨悅意的衣服及帶以裝飾品，恭敬地侍奉，這樣的人為適當。粥飯硬食則具有色香美味及分而可悅的，一切均以優勝而隨其所願者為宜。他的威儀則以臥或坐為宜。其所緣則對於青色遍中，以任何極淨之色為宜。這是適於瞋行者的。

「痴行者」的住處以面向四方沒有障而坐在那裡能見四方空敞者為宜。其威儀則以經行為適當。他的所緣之境像小米篩或茶盆那樣大是不適宜的，因為狹小的空間會更使他愚昧，所以用廣大之遍為宜。其餘的如對瞋行者所說的一樣，這是適於痴行者的。

「信行者」則一切對瞋行者所說的都同樣的適宜。於所緣境中則以六隨念處為宜。

「覺行者」的住處，對於這些是沒有不適合的。

「尋行者」的住處，面向四方的空處，若坐在那裡能看見美麗的園林池塘和村鎮地方的連續及青山等是不適當的，為那是尋思散亂之緣。是故應於像腹山麻恒達窟(03-045)那樣深奧而洞又為森棄所蔽的住所居住。住的所緣不宜廣大，因為那是尋思散亂之緣，永小的為宜。餘者如同貪行者所說一樣。這是適合於尋行者的。

對於「隨順自己的性行」，上面已用性行的區別、原因、辨知法、適不適等分類詳述。但對於隨順性行的處尚未有詳細分析，然而在其次就要詳論的（四十業處）母句之中自當明瞭。