佛教戒律

THE BUDDHIST MONASTIC CODE



坦尼沙罗尊者 著

／众佛子合译

版权声明

第三版，修订于：2013 年 坦尼沙罗比库[1]

本作品依照“知识共享”之署名-非商业性使用许可协议 3.0 未本地化版本（CC BY-NC 3.0）许可公众使用。访问 http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/可获取该许可协议文本。“商业”是指任何销售，无论是以商业或非营利为目的，还是为商业或非盈利机构而进行。

有关本书的问题可以提交给以下地址：

Metta Forest Monastery

Valley Center, CA 92082-1409

U.S.A.

额外的资源：

更多坦尼沙罗尊者的佛法开示，书籍和译本可在 dhammatalks.org 以电子音频与各类电子版书籍的形式下载。

印刷版：

本书纸质版可免费结缘。若需要，请寄信给以下地址：Book Request, Metta Forest Monastery, PO Box 1409, Valley Center, CA 92082 USA.

中译本声明：

本书为非卖品，免费赠阅。

任何人可为免费赠阅之目的而重印此书。

但请勿擅自更改本书内容。

如需本书最新中译版或有关翻译方面的反馈信息请发送邮件至：

dhamma.china@gmail.com 。

[1] 2020 年作者有进一步修订，中译本根据的是 2020 年的修订版。

缩略语表[2]

AN	Aṅguttara Nikāya 增支部
As	Adhikaraṇa-samatha 止诤（法）
Ay	Aniyata 不定
BD	Book of Discipline《戒律读本》
BMC1	The Buddhist Monastic Code, vol. I 《佛教戒律》上册
BMC2	The Buddhist Monastic Code, vol. II 《佛教戒律》下册
C	Commentary 义注《普端严》
Cp	Cariyāpiṭaka 小部《所行藏》
Cv	Cullavagga 小品
DN	Dīgha Nikāya 长部
Dhp	Dhammapada 法句经
Iti	Itivuttaka 如是语
K	Kaṅkhāvitaraṇī 义注《疑惑度脱》
Khp	Khuddakapāṭha 小诵经
MN	Majjhima Nikāya 中部
Mv	Mahāvagga 大品
NP	Nissaggiya Pācittiya 尼萨耆亚巴吉帝亚
Pc	Pācittiya 巴吉帝亚
Pd	Pāṭidesanīya 应悔过
Pr	Pārājika 巴拉基咖
Pv	Parivāra 附随
SN	Saṁyutta Nikāya 相应部
Sn	Sutta Nipāta 经集
SC	Sub-commentary 复注《心义灯》
Sg	Saṅghādisesa 桑喀地谢萨
Sk	Sekhiya 应学
Thag	Theragāthā 长老偈
V	Vimati-vinodanī 复注 《犹豫排除》
Vism	Visuddhimagga 清净道论

《大品》、《小品》和《附随》参考引用后跟的数字是章、节、和段落号；《长部》、《如是语》、《小诵》和《中部》参考引用后跟的数字是经的序号；《增支部》、小部《所行藏》、《相应部》和《经集》的数字指的是集（saṁyutta 或 nipāta）和经序号；《法句经》的则是偈诵编号。

[2] 译者注：为方便读者阅读，本表中的缩略语在文中都已译为完整的中文名称加章节段落号。

巴利-中文术语表[3]

巴利文	中译	含义	旧译
Bhikkhu	比库	乞食者	比丘
Bhikkhunī	比库尼	乞食者(女)	比丘尼
Sāmaṇera	沙玛内拉	小沙门	沙弥
Sikkhamānā	在学尼		式叉摩那
Sāmaṇerī	沙玛内莉	小沙门(女)	沙弥尼
Upāsaka	近事男		优婆塞
Upāsikā	近事女		优婆夷
Pāṭimokkha	巴帝摩卡	上首；护解脱	波罗提木叉
Pārājika	巴拉基咖	他胜	波罗夷
Saṅghādisesa	桑喀地谢萨	僧始终	僧残；僧伽婆尸沙
Aniyata	(二)不定		
Nissaggiya pācittiya	尼萨耆亚巴吉帝亚	舍心堕	尼萨耆波逸提
Pācittiya	巴吉帝亚	心堕落	波逸提
Sekhiya	应学法		众学法
Adhikaraṇa-samatha	止诤(法)		灭诤法
Thullaccaya	土剌吒亚	粗罪	偷兰遮
Dukkaṭa	恶作		突吉罗
Dubbhāsita	恶说		
Khandhaka	篇集		犍度
Vinaya	律; 戒律		毘尼；毘奈耶
Mānatta	僧悦	令(僧)欢喜	摩那埵
Parivāsa	别住		
Paṭikassana	退回原本		本日治
Uposatha	伍波萨他		布萨
Upasampadā	达上		具足戒
Garu-dhamma	(八)敬法		
Arahanta	阿拉汉		阿罗汉
Ācariya	老师		阿阇梨
Kamma	甘马		羯磨

[3]为方便读者阅读，本表为译者所添加，包含了本书中主要的律学术语、人名、地名所对应的巴利文、译文以及最广为人知的旧译，非意译的部分词汇给出了巴利文对应的中文含义。

Kamma-vācā	甘马语		羯磨语
Ñatti-kamma	单白甘马		单白羯磨
Ñatti-dutiya-kamma	白二甘马		白二羯磨
Ñatti-catuttha-kamma	白四甘马		白四羯磨
Apalokana-kamma	求听甘马		求听羯磨
Samanta-pāsādikā[4]	普端严		善見律毘婆沙
Nāsana	灭摈		
Nissāraṇa	驱摈		
Paṇāmeti	逐出		
Sati-vinaya	忆念调伏		忆念毘尼
Amūḷha-vinaya	曾痴调伏		不痴毘尼
Tassa-pāpiyasikā	惩彼过		觅罪相
Kaṭhina	咖提那(衣)		迦絺那；功德衣
Kappiya-kuṭi	储食净屋		净地
Khādaniya	副食		噉食；硬食
Bhojaniya	主食		噉食；软食
Vipassanā	观		毘婆舍那
Saṅghāṭi	桑喀帝	双重衣	僧伽梨
Uttarāsaṅga	上衣		郁多罗僧
Antaravāsaka	下衣		安陀会
Nisīdana	坐具		尼师壇
Māsaka	马萨咖	一种货币单位	摩沙迦
Gotama	果德玛		乔达摩
Sāriputta	沙利子		舍利子；舍利弗
Moggallāna	摩嘎剌那		目犍连
Kassapa	咖萨巴		迦叶
Ānanda	阿难	庆喜	阿难
Upāli	伍巴离		优波离
Anuruddha	阿努儒达		阿那律
Rāhula	拉胡喇		罗睺罗；罗云
Kaccāna	咖吒那		迦旃延
Cūḷapanthaka	朱腊般踏咖	小路生	周利盘陀迦
Koṭṭhita	果提德		拘絺罗

[4] 含义有“一切令起净信的”“一切令人生喜悦的”，意译为《普端严》。

Kappina	咖毕那		劫宾那
Devadatta	迭瓦达德	天授	提婆达多
Gotamī	果德弥		乔达弥
Mahāpajāpatī Gotamī	玛哈巴嘉巴娣 果德弥		摩诃波阇波提乔达弥；大爱道
Buddhaghosa	佛音		觉音
Nāgasena	龙军		那先比丘
Udāyin	伍答夷		优陀夷
Bimbisāra	宾比萨拉		频婆娑罗
Visākhā	维萨卡		毘舍佉
Mahānāma	大名		摩诃男
Ajātasattu	未生怨		阿阇世
Sakka	萨咖(天帝)		帝释天
Pasenadi	巴谢那帝		波斯匿王
Mallikā	玛丽嘉		茉莉夫人
Vesālī	韦萨离		毘舍离
Kosala	国萨拉		乔萨罗
Kosambī	国桑比		乔赏弥
Magadha	马嘎达		摩揭陀
Kapilavatthu	咖毕拉瓦图		迦毗罗卫
Yakkha	亚卡		夜叉
Paṇḍaka	般哒咖	性别异常者	黄门

目　录

缩略语表 i
巴利-中文术语表 iii

佛教戒律·上册 1

译者序 3
凡 例 7
前 言 9
介绍：法-律 13
文献中的不一致 18
第一章 巴帝摩卡 25
罪 26
第二章 依止 31
选择一位导师 31
依止 32
义务 32
逐出 34
依止终止 35
临时免除依止 36
免除依止 37
恢复依止 38
第三章 还俗 39
精神状态 39
意愿 39
声明 39
见证人 40
第四章 巴拉基咖（Pārājika） 41
1 41
2 44
3 64
4 74
第五章 桑喀地谢萨（Saṅghādisesa） 87
1 87
2 93

3 100
4 104
5 106
6 108
7 114
8 115
9 122
10 123
11 129
12 130
13 131
第六章 不定法（Aniyata） 135
1 135
2 137
第七章 尼萨耆亚巴吉帝亚（Nissaggiya pācittiya） 139
一：袈裟品 139
二：丝绸品 169
三：钵品 187
第八章 巴吉帝亚（Pācittiya） 211
一：妄语品 211
二：有生命植物品 233
三：教诫品 251
四：食物 265
五：裸行者品 296
六：饮酒品 310
七：动物品 324
八：如法品 341
九：宝品 355
第九章 应悔过（Pāṭidesanīya） 369
1 369
2 371
3 372
4 373
第十章 应学法（Sekhiya） 377

一：26 条关于行为得体的学处 377
二：有关食物的 30 条学处 381
三：有关说法的 16 条学处 388
四：3 条其他学处 390
第十一章 止诤（Adhikaraṇa-samatha） 393
1 393
2 393
3 394
4 394
5 395
6 395
7 396
附 录 405
一、争议点：明相和明相升起 405
二、争议点：善至尺寸 407
三、争议点：饭食 408
四、巴利常用语：决意 409
五、巴利常用语：共有 411
六、巴利常用语：舍弃 412
七、巴利常用语：忏悔 418
八、巴利范文：甘马语 419
九、土喇吒亚罪 428
十、弟子作为侍者对导师的义务 433
术语表 437
学处索引 441
正语 441
正业 442
正命 443
僧团和合 447
沙门礼仪 449
精选书目 451
主要资料 451
次要资料和翻译 451
补遗 453

佛教戒律·下册 455
前言 457
介绍：篇集 459
格式 460
学处 460
讨论 461
第一部分 综合 463
第一章 个人形象 463
学处 466
第二章 衣资具 469
学处 477
第三章 钵与其他附属物 485
学处 489
第四章 食物 493
学处 495
第五章 药 501
学处 507
第六章 坐卧处 513
学处 519
第七章 寺院建筑和财产 523
学处 528
第八章 恭敬 533
学处 537
第九章 十四行仪 541
第十章 非正行 555
学处 566
第十一章 雨安居 571
学处 579
第二部分 僧团甘马 587
第十二章 僧团甘马 587
学处 594
第十三章 界 607
学处 615
第十四章 受戒 617

学处 629
第十五章 伍波萨他 641
学处 651
第十六章 自恣 663
学处 671
第十七章 咖提那 675
学处 684
第十八章 僧团执事 691
学处 707
第十九章 别住和僧悦 715
学处 729
第二十章 惩治甘马 741
学处 752
第二十一章 分裂僧团 761
学处 763
第二十二章 遗物继承 769
学处 770
第三部分 同法者 773
第二十三章 比库尼 773
学处 781
第二十四章 沙玛内拉 787
学处 789
附录 791
附录一 常规甘马语 791
附录二 出家和达上 805
附录三 桑喀地谢萨罪的除罪（Vuṭṭhāna-vidhī） 816
附录四 惩治甘马 855
附录五 术语 867
术语汇编 873
精选书目 875
主要资料 875
次要资料和翻译 875

佛教戒律·上册

巴帝摩卡学处

翻译与解说：坦尼沙罗尊者（Ṭhānissaro Bhikkhu）

(Geoffrey DeGraff)

“阿难，如果你们任何人这样想——‘教法已经失去公断，我们已没有老师’——不要这样想。凡是我为你们指出并阐述的法与律，当我离开了，那就将是你们的老师。”

——《长部》第 16 经

译者序

律注《普端严》说：**“律是佛教的寿命，律住立则教法住立。”**戒律的存续对于僧团和合、化世导俗、个人修行都有着至关重要的作用，因此被称为教法的寿命。佛陀也在许多经中教诫比库们要具足戒、具足巴帝摩卡而住，哪怕是微细的过失也要看到其中的怖畏。佛陀还规定对于新学比库至少前五年需要依止戒师（或老师）学习，只有通达了戒律且满五个瓦萨之后才可以离依止。因此，对戒律的掌握实为出家独立修行的基本要求，善持戒律也是一个人修行成道的基本保障。

在律典的内容上，南北传保留了不同的文献。如今南传上座部戒律方面的依据主要有巴利律藏及其注疏，以及在此基础上根据不同地域发展起来的传统。上座部律藏分为三部分内容，第一部分是《经分别》，解释比库和比库尼的戒经，主要关系到个人行为举止；第二部分是《篇集》（犍度），涉及衣食住药的生活细节，以及如授戒、雨安居、桑喀地谢萨除罪、解决僧团内部纷争等僧团事务，给僧团的运作和个人生活方面提供了详细的指导；第三部分《附随》是前面内容的一个纲要性概述。律藏的义注是对经文重点内容的逐词解释和讨论，对于经文中没有提及的情况也根据经典的原则进行了判定，还有一些背景故事的补充。复注是进一步的补充说明。

虽然经典和注疏已经对大大小小的问题进行了详细论述，但随着时代的变迁，佛法向更远的地方传播与不同文化相互碰撞，新的戒律问题自然也会不断涌现。如佛陀时代比库只穿三衣，而如今佛法传到更寒冷的地方，只凭三衣已难以御寒，那比库应该如何采用如法的方式御寒呢？随着科技的发展，如今人们的生活方式已经和佛陀时代产生了天翻地覆的变化，像现代的交通工具、通讯工具、医疗手段，出家众该如何在不违犯戒律的前提下合理地利用这些工具来促成自身道业和促进佛法的传播呢？对于这些佛陀所没有制定的内容，经典中佛陀有给出一个处理原则，名为律的“四大教示”，内容为：**对于未被禁止之事，如果它符合被禁止的，不符合被许可的，则不被许可；对于未被禁止之事，如果它符合被许可的，不符合被禁止的，则被许可；对于未许可之事，如果它符合被禁止的，不符合被许可的，则不被许可；对于未许可之事，如果它符合被许可的，不符合被禁止的，则被许可。**在这个原则的指导下绝大部分问题都可以获得答案。

但是，有一些问题仍然得不到统一的答案，比如某些东西在这个国家的文化里被当做药物，而在另一个国家的文化里却被视为食物。又如在佛陀时代穿着鞋听法被视为不恭敬，而现代文明却认为在人面前脱鞋是不礼貌的。如今，想要在每个戒律细节上都得出令所有人都信服的结论已经不太可能，不同的人会根据自己的理解和判断而得出不同的结论，不同的僧团也会因此形成不同的传统。对于这些细节上的分歧的处理，正如作者在文中多次提到的：**明智的策略是遵循比库所在僧团的标准，只要这些标准符合经典的框架**。因为面对这些细小分歧的时候僧团的和合更加重要。正如佛陀在经典中所说：

“那是小事，阿难，即对那极严格的生活方式或增上巴帝摩卡的诤论。而关于道或行道的诤论若在僧团中生起，那诤论是对众人的不利，对众人的不乐，对许多人与天的损害、不利、苦。”

——《中部》104 经

而在一些重要的事情上，如关系到会成为修道障碍的问题以及会影响到戒的传续的问题，则应采取谨慎的态度。

所有这些规则的掌握离不开详细的文献资料，如今中国上座部佛教正处于萌芽和逐渐成长的阶段，各方面的资料都还比较欠缺，在法上尚有一些书籍详细阐述佛法基本要义和禅修要点，律上则尚无系统完整阐述的中文资料。因此，为了给汉语上座部僧众的戒律行持以及僧团的运作提供一部系统详细的参考文献，就有了本书的翻译工作。本书的可贵之处在于作者不仅详细给出了比库学处在律藏中的解释，还译出了注疏中解释相关学处的要点。对于还无法深入巴利律典原文的读者而言，这无疑是一部难得的律学著作。即使在英语的文献中，这部书也是绝无仅有的。书中还给出了泰国律学著作的很多观点和泰国僧团传统的一些做法，这对于想要去泰国学法者也无疑是一个帮助。

作者在书中一些地方指出经典和注疏之间存在的分歧，并给出了自己的判断。而传统上，根据律注《普端严》，则认为经的观点权威性最高；其次是随经的观点，即根据四大教示所得出的推论；然后是老师之语，即义注传统；最后才是自己的观点（也包括自己老师的个人观点）[5]。虽然作者的抉择与一些传统的做法不尽相同，但许多精通戒律的长老，如悟贡西亚多（U Kuṇḍadhāna）、悟参谛玛西亚多（U Candimā）等，仍旧认为本书非常有参考价值。

感谢本书作者坦尼沙罗尊者准许我们进行翻译，并在我们翻译中遇到的疑难点上给予了诸多帮助。此外，每当我们在戒律上有疑时，除了查阅巴利原典外，还询问了精通戒律的古玛拉阿毗旺萨（U Kumārābhivaṃsa）（缅甸）、加纳嘎阿毗旺萨（Janakābhivaṃsa）（缅甸）、见法尊者（Dhammadassī）（马来西亚）等多闻的西亚多们，感谢他们给予的指点和帮助。感谢悟贡西亚多（U Kuṇḍadhāna）（缅甸）、悟参谛玛西亚多（U Candimā）（缅甸）、阿难尊者（Ānanda）（台湾）、须菩提尊者（Subhūti）（美国）、法贤尊者（Dhammadhira）（新加坡）等尊者们所给予的支持和鼓励，并感谢明德尊者（Sujutiko）（台湾）帮忙回答大家提出的许多问题。翻译过程中，我们还参考了玛欣德尊者、觅寂尊者等前辈们所译著的戒律书籍和术语表达，感谢他们对佛法弘扬所做出的贡献。

感谢以下翻译组人员的付出：

堪迪果尊者（Khantiko）负责巴利术语的翻译，文喜比库（Sunanda）负责英文术语的翻译，法增法师（Dhammavaḍḍha）负责初译人员的选择和任务分配，章毅贤友负责翻译软件平台的搭建和维护，宋燕贤友负责召集翻译人员，还有良禛女士在早期给予了许多有价值的翻译建议。

感谢以下参与翻译、校对的所有人：

初译参与者（大体按照翻译字数排序）：宏觉居士、文喜比库（Sunanda）、法护尊者（Dhammapāla）、James（梁正衡）、谢雨吟、柳昱君（美国）、Rachel Liu、刘丽文、阿槿 Arjun、圣修、bizhenyan、michelle、吴桐 winnie、palitranslateyyy、感恩感恩、Gambhīrā 西亚蕾、Yutian、mony、

[5] 经（Sutta）即为整个巴利律藏。随经（Suttānuloma）即四大教示。那世尊曾如是说：“诸比库，凡是那我没有禁止（说：）‘这不适宜’，若它随顺不适宜（之事），抵触适宜（之事），它对你们来说就不适宜。……”师语（Ācariyavāda）即五百阿拉汉进行法之结集所安立的巴利（经典）以外，所进行判定的义注传统。己见（Attanomati）即经-随经-师语以外，通过自己的推理、推论、方法意见所得出的结论。——义注《普端严》

徐艺僮、shanshan、renee、童一桐、邓晴、yukin、puter、zhengsi、如此美好、飞飞 Fei、Huan、liwei、leonie2049、打字机沈枫、Nancy、Emily S、Howkang、Dhammarata。

参与校对的人员主要有：文喜比库、柳昱君居士、法护尊者、法如尊者（Dhammatatha）、宏觉居士、寂光尊者（Khemaloka）（美国）、唯贤尊者（Uttamasāra）、珠吉法师（Visarada，无畏）。

帮忙排版本书的是：汪远贤友。

封面设计：罗朝虎贤友。

其他的参与者还有：达摩难陀尊者（Dhammānanda）等。

其中，尤其要感谢宏觉居士完成了初译稿近三分之一的内容，而且在第一轮校对过程中也承担了上册大部分的工作量。文喜比库负责了全书的校对和统稿工作，并完成了全书的第二轮校对和部分巴利经文的翻译和校对。柳昱君贤友完成了全书的第三轮校对，柳昱君贤友对英文的准确理解和恰如其分的语言表达令翻译的可靠性获得了保障。法如尊者完成了全书的第四轮校对，令译文质量得到了进一步的保障。法护尊者完成了下册的第一轮校对和上册的部分校对，并对下册中许多引用巴利原典的段落根据巴利进行了校对。寂光尊者在第三轮校对的基础上对上册进行了校对。此外，唯贤尊者将全书的中文译稿从头到尾仔细阅读了一遍，并提出了很多有价值的修改意见。

全书的翻译和校对历时四年有余，由于工作量远远超出之前的预期，期间曾几度想要放弃，但实在不忍看着大家付出的努力付之东流，最后还是坚持了下来。整个过程中，主要的译校者每人付出了成百上千小时的努力，不仅查阅了古今中外的众多相关资料，还大量查阅了巴利原文及注疏的解释，对诸多要点进行了反复的讨论和琢磨。这背后的付出、困苦与坚持却鲜为人知，唯亲历者方知，再次感谢所有人的辛勤付出。同时，也希望当您看到这部书时，能更珍惜这份来之不易的成果。

在南传，并没有居士不能阅读律藏的规定，因此欢迎对佛法有信心的广大僧俗阅读本书。通过阅读本书，僧众可增加对戒律的了解，促进自身修持和令僧团如法如律地运作；在家信众则可通过对戒律的了解，培育起对佛法僧的正信，并能更好地如法护持僧团；对于有心想要出家者，也可以提前熟悉比库的学处与生活规则，为梵行生活做准备。这样，在法与律的指引下，僧俗二众将能更好地圆满自身的戒定慧修习并令正法久住世间。

我们已经尽最大的努力确保翻译的准确性，然而金无足赤，译本难免还有不足之处，如果您在阅读过程中发现任何问题，希望您能向我们反馈，以帮助我们进一步提高本书的翻译质量（反馈邮箱见前面“中译本声明”）。

愿此功德成为所有参与者早日证悟涅槃的助缘，愿闻者生信，愿佛陀正法与律久住世间！

献给中国上座部佛教

《佛教戒律》中译小组文喜（Sunanda）代笔

2023 年 1 月 1 日于缅甸彬悟岭帕奥禅林

凡 例

1. 文中（）内的楷体内容均为译者根据上下文语境所添加的补充性词汇或短语。
2. 原文无脚注，所有脚注均为译者所添加。
3. 为了方便读者阅读，文中关于经典出处的所有缩略语都已完整译为中文。
4. 文中的巴利名称、术语根据巴利适合意译的采取意译，不适合意译的采取音译。音译参考了不同国家的发音，尽量选取国际上更为通用且中文含义更为优雅的音译。之所以采用新译是为了更符合巴利语的含义/发音，同时也方便学习、查对巴利原文。
5. 文中直接引用巴利经典的部分段落，一部分是根据（第六次经典结集）巴利原文翻译的，语序或用词上和英译可能稍有出入，如果含义上没有明显差异则未做说明。
6. 由于中文没有斜体的用法，因此原文中以斜体标注表示强调的词句或段落，译文大多统一改为**粗体**标注。
7. 作者在文中用“Saṅgha” 和“Community”来指不同范围的“僧团”；第一个指整个比库或比库尼**僧团**（有时也用于指某个国家的僧团全体），第二个用于特定地点（寺院或者界内）的僧团。在区分两者很重要的那些段落中，作者作了如此的区分，在译文中采用**僧团**来对应第一个，“僧团”对应第二个。

前 言

本册是两卷书的第一卷，全书尝试有条理而详尽地解说诸戒律学处以及随之发展出的传统。第一卷的主题是《经分别》中所解释的巴帝摩卡（Pāṭimokkha，旧译：波罗提木叉）众学处；第二卷的主题则是《篇集》（Khandhaka，意为篇、章，旧译：犍度）中出现的学处。全书总体上以生活受这些戒律影响的人为主要对象——依戒律生活的比库（Bhikkhu，旧译：比丘），以及其他与比库有关联的人——以便他们可以从一个地方集中找到尽量详尽的关于戒律到底包含什么和不包含什么的关键信息。那些学习原始佛教、上座部佛教历史、当代上座部佛教议题的学生们，以及那些认真实践佛法或想知道佛陀如何处理日常生活中法的实践上出现的不良状况的人们，应该也会对本书感兴趣。

提供大量的信息既是本书的优点，也是其弱点。一方面，它包含的材料在某些情况下，在英文甚至在罗马化巴利语中都是难以找到的，应足以作为任何真正想要从严谨和全面的学处训练中受益的比库的终身伴侣。另一方面，本书的庞大规模和需要记住的大量细节却也可能会让那些刚刚开启比库生活的人畏而却步。

为了克服这个缺点，我尽可能以最明确的方式编排本书的材料。特别是在第一卷中，我在每条学处的分析中解构其组成要素，从而既能显示出该学处的精确范围，还能显示它如何连接到以意图、想、对象、行动和结果等要素正念地分析个人行为的通用模式——一个在心的训练中发挥重要作用的系统。在第二卷中，我按主题汇编众学处，以便清楚地了解散布在经文中的学处实际上是如何以连贯的方式相互关联的。

其次，在第一卷中，我提供了关于巴帝摩卡学处的简短摘要，并按主题组织收集在卷尾的学处索引中。如果您刚接触佛教僧团戒律的主题，我建议您首先阅读学处索引，以掌握主要学处的主旨及其与佛法之道的关系，然后再继续阅读本书正文中更详细的讨论。这应该有助于您记住学处的大致目的，并防止您迷失在大量的细节中。

我非常感激那些直接和间接帮助编写本书的人。我最早的戒律老师帕阿姜方·焦迪格（帕古卢·智卓）【Phra Ajaan Fuang Jotiko（Phra Khru Ñāṇavisitth）】和帕阿姜唐·江达思利（帕智卓）【Phra Ajaan Thawng Candasiri（Phra Ñāṇavisitth）】，给与我这方面的深厚基础。尊敬的梵种（Brahmavaṁso）比库花了很多时间为第一卷第一版的早期手稿撰写了详细的批评，推动我对戒律主题的学习不断深化，呈现更加精准。随着该卷第一版的手稿接近定稿，帕智祥尊者（Phra Ñāṇavarodom）、菩提比库、固法（Thiradhammo）比库、永生（Amaro）比库、善勇（Suviro）比库、比尔·维尔（Bill Weir）和朵丽丝·维尔（Doris Weir）都阅读了它的副本并提供了有价值的改进建议。

我对这本书原计划只写一卷解释巴帝摩卡学处。然而，在 1997 年，帕阿姜苏瓦特·苏瓦可（帕菩提法师长老）【Phra Ajaan Suwat Suvaco（Phra Bodhidhammācariya Thera）】说服我，除非我添加第二卷叙述《篇集》学处，否则我的工作将不完整。在研究这一卷的过程中，不仅让我有机会加深对

《篇集》的了解，而且也加深了我对《经分别》中之前所忽略或误解的部分的认识。进而产生了当前修订版的想法。我在进行修订时有两个目标，即纠正第一版中的错误和缺陷，并将这两卷编成一个更连贯的整体。第二个目标涉及重新组织材料并采用更加一致和准确的专用术语翻译方案。我在寺院讲授戒律课程期间从我的学生那里收到的问题，以及我在其他地方的比库那里收到的一系列的评析和提问，都进一步推动了修订版的产生。除了斯里兰卡一个匿名的比库群体的评析之外，第一卷还收到了尊敬的光护（Jotipālo）比库、梵种（Brahmavaṁso）比库、梵执（Brahmāli）比库和已故的慧庄严（Paññāvuḍḍho）比库的评析，第二卷则收到尊敬的智足（Ñāṇatusita）比库详尽的评析。所有的这些评析，即使在许多方面我持不同意见，也都有助于令本书主题更加鲜明，并且使陈述更加准确和完整。我很感激我的比库同修们付出时间致力于使这项工作更加实用和可靠。许多在家众也提供了帮助，特别是托马斯·帕顿（Thomas Patton），他提供了缅文版三藏经典的参考资料，奥利维亚·瓦司（Olivia Vaz）和 V.A.奥斯波瓦（V.A. Ospovat）帮助校对。当然，本书中可能仍然存在的任何错误均由我个人负责。

对于熟悉本书第一版的人来说，最明显的变化就是这本书的篇幅增加了。原因是我觉得非常有必要让本书的讨论内容更加周全。首先，这意味着要对经典与注释书中的材料提供更详细的说明。结果，这暴露出注释书中有诸多地方与经典冲突，而所有的这些冲突之处都需要去确定什么才是当下议题最可能正确的解读。我还发现有必要考虑经典的四个主要版本中的不同文本：泰国版，斯里兰卡版，缅甸版和欧洲巴利圣典协会版。在本书的第一版中，我的注意力局限在泰语版上，但后来我意识到需要遍览所有四个版本以找到戒律及其注释的最佳文本。我在第一卷的介绍中详细讨论了这一点。实际工作中，这意味着当不同文本触及重要问题并且显然会产生实践差异时，我不得不花费相当多的篇幅来解释我为何偏好某一文本。一开始，我打算避免在本书正文中涉及这些问题，但鉴于我们目前对经典的理解还不确定，我发现这些问题是不可避免的。我希望这些讨论不会妨碍对每条学处的总体主旨的理解。再次重申，如果您刚开始接触佛教僧团戒律的主题，您可以在第一次通读时跳过这些学术讨论。然后，当您对戒律的了解更加扎实并且您感到有兴趣，您可以在以后再回过头来看。

虽然我的一般原则是采用最切合的文本，不管它出现在哪个版本中，但我不得不在一个地方偏离这一原则，即僧团甘马（Kamma，旧译：羯磨）中使用的甘马语（Kammavācā）。每个版本都有自己的标准来确定这些甘马语的词序和拼写，而几乎在所有情况下，这些不同的标准并没有实质上的差别。因此，为了保持一致性，我没有尝试在每种情况下都确定一个首选文本，而是自始至终使用泰国版，并只标注出看似重要的差异之处。

最后一个实用的提示：尽管我参考了经典的四个主要版本，但我只提供其中一个版本——巴利圣典协会（PTS）版——的参考文献编号，因为这是我的读者最容易接触到的一个版本。我用以下方式引用参考的注释书：当讨论学处甲时，如果我引用义注对甲的注释，我就简单地说：“义注说……”。当我要引用学处乙的义注来补充学处甲的讨论时，我会说：“义注关于学处乙说道……”。如此，不管查阅哪个版本，这些参考文献都可在义注中关于学处甲或乙的部分轻易找到。

当第一卷和第二卷的第一版付梓时，本书的主要受题献人仍然在世。然而，现在两人都已经去世了，可是我对他们的尊重和感激并没有减少。所以我现在把这两卷献给他们以作铭记。谨以第一卷献给我在泰国北榄府阿育王寺的戒师帕德卜摩利（三榕德尊）【Phra Debmoli（Samrong Guṇavuḍḍho）】以作缅怀，同时献给我在法与律道路上的所有其他老师。

坦尼沙罗比库
（杰弗里·德格拉夫）
慈林寺
Valley Center, CA 92082-1409 美国
2007 年 5 月

第三修订版的出现源于我受到许多同修比库所提问题的启发，尤其是智法（Nyanadhammo）尊者、光护（Jotipālo）尊者、安舍（Khematto）尊者以及善德（Kusalī）尊者。

2013 年 11 月

介绍：法-律

佛陀为他所创立的宗教定名为法-律（Dhamma-Vinaya）。法——真理，是佛陀所发现的并且向那些想从苦中解脱出来的众生作为建议所指明的真理。律——戒律，即是他为那些从俗世出家，以较大的热忱寻求解脱的追随者们所制定的行为规则、理念和标准。尽管本书主要讨论的是戒律，我们还是需要在一开始就要指出，整个佛陀的修行之道需要法与律相结合。就理论而言，它们可能是分开的，然而对实践者而言，它们是融合为一体的，是实践者在内心与人格上培育出来的特质。

“果德弥（Gotamī，佛陀姨母，旧译：乔达弥）！若你所知之法，此法滋长离贪而非贪欲、滋长离系而非系缚、滋长损减而非积集、滋长谦卑而非自大、滋长满足而非不满足、滋长远离而非群聚、滋长精勤而非懈怠、滋长易养而非难养者，果德弥！应知此是法、是律、是导师之教导。”

——《小品・第十比库尼篇》第 5 节

最后，佛陀说道，正如大海只有一种味道，就是咸味，法与律也只有一种味道：解脱味。戒律与解脱之间的关系以一个段落反复出现在经典中：

“律是为自制，自制是为无悔，无悔是为愉悦，愉悦是为喜，喜是为轻安，轻安是为乐，乐是为定，定是为如实知见，如实知见是为厌离，厌离是为离贪，离贪是为解脱，解脱是为解脱知见，解脱知见是为无取著般涅槃。”

——《附随》第 12 章第 2 节

佛陀为了建立其解脱的宗教，不仅仅制定了劝诫和学处体系，也建立了（弟子）众（parisā），主要分为四组：比库（Bhikkhu）和比库尼（Bhikkhunī），在家男众和在家女众。佛陀认为没有必要以任何形式把在家众组织起来，但他确实为那些摒弃世俗生活缠缚、完全投身于解脱的比库和比库尼们建立了僧团。而且他也认为有必要为所有的僧团建立共同的理念、标准、规则和习惯，以确保稳定。这样的需求就产生了戒律。

据记载，在佛陀弘法之初，并没有为僧众建立戒律的必要。他的追随者们都是比库，比库尼僧团还没有建立起来，这些比库都具有很高的修为，已经成功地净化了许多或者全部内心的烦恼，他们非常了解佛陀的教诲并且行为得当。据经典记载，佛陀的上首弟子沙利子尊者（Sāriputta，旧译：舍利弗）在早期请求佛陀制定一部巴帝摩卡或戒律，以确保佛陀所建立的梵行生活能够得以长久保持，这就好比一条线可以把花束串起来从而不被风吹散。佛陀回答道，制定戒律的机缘未到，因为哪怕是僧团里最后进的人，也已经见道了。唯有当僧团出现染污（āsava）的时候，才有必要制定巴帝摩卡。

随着时间的推移，各种条件终于使得僧团里开始出现了污垢。据《巴达利经》（Bhaddāli Sutta）（《中部》第 65 经）记载，佛陀在他较后期的某个时间列出了制定戒律的这五个条件，具体如下：

巴达利尊者（Bhaddāli）问：“尊者，是何因缘，以前学处少，却有很多比库在解脱智上获得确立；又是何因缘，如今有很多学处，却只有较少的比库在解脱智上获得确立？”[巴达利不情愿受到

戒律的约束，似乎认为学处的增加本身导致了获得觉悟者的数量减少。然而，佛陀提出了截然不同的解释。]

佛陀说："巴达利，是这样的。当有情堕落，正法隐没时，会有更多的学处，却只有更少的比库在解脱智上获得确立。只要僧团内部没有出现不净的染污，导师是不会为其弟子建立学处的。但是，当僧团确有出现不净的染污的情况，导师就会为弟子制定学处，以便应对这些特别的情况。"

"如果僧团尚未庞大，就不会有出现染污的情况。但是，当僧团规模变得庞大的时候，就会有不净染污出现，然后，导师就会为其弟子制定学处，以应对这些情况……当僧团拥有大量的利养……拥有很高的地位……变得多闻……当僧团长久住立，染污出现的可能条件就会在僧团内产生，因此，导师就会为其弟子制定学处，以应对这些情况。"

因此学处本身并非造成僧团堕落的原因，可能导致染污的外在条件也并非染污本身。僧团不断增长的复杂性，也以不断增长的方式为比库们基于他们的烦恼而行事提供了机会，对于学处，尽管它们并不能阻止五个条件的任何一个，但也需要相应复杂化来应对这些条件为不法的行为提供的机会。

即使当这些条件出现了，佛陀也没有立即制定所有的戒律。相反，他是对应具体事件一次制定一条学处。订立每一条学处时的考量，可以从制定最初那一条的事件中得到最好的阐释。

据传，苏定那尊者（Sudinna）对于佛陀具有很强的信心，当他的父母勉强同意后，就出家了。他是家里唯一的孩子，结了婚但没有后嗣。他的父母担心官府会因为他没有子嗣而在他们去世后没收其财产，就想了各式各样的方法引诱他还俗，但都不奏效。最后，他的母亲意识到，他出家成为比库的心意已决，就要求他与其前妻至少发生一次性关系，好让他们的财产后继有人。苏定那同意了，把他的妻子带到森林里，与她行了三次淫欲法。

他随即就感到很忧悔，最后向同修的比库们坦承了他的行为。消息传到了佛陀那里，佛陀召集僧团集会，询问并且呵责了苏定那。呵责主要分为两个部分，首先，佛陀提醒苏定那他沙门的身份，作为一名僧人或禅修者，他的行为与其身份不相配。同时，佛陀向他指出了其教法的目标，并且指出苏定那的行为与之背道而驰。这里蕴含的意思是，苏定那的行为不仅仅与佛陀的教导内容不一致，而且也无视佛陀弘法之悲愿。

"愚人啊，这是不相应的，非随顺行，不适宜的，非沙门行，不净的、不当行……我难道没有以种种方式教导，法是为了离欲而非随欲；为了离缚而非系缚；为了无执取而非执取？然而，当我教导离欲之法，你却将心置于贪欲；当我教导离缚，你却将心置于系缚；当我教导离执取之法，你却将心置于执取。"

"愚人啊，我难道没有以种种方式教导离欲之法，没有教导从迷醉中清醒之法，没有教导调服渴求之法，没有教导破除执取之法，没有教导轮回的终止、贪爱的止息、寂灭、涅槃之法？难道我没有以种种法来教导贪欲的舍弃，欲想的遍知，欲求的调服，欲寻的断绝，欲热的平息？愚人啊，宁可将男根放入毒蛇口中也不要如此入于女根之中，宁可将男根放入黑蛇口中也不要如此入于女根之中，宁可将男根放入火红的炭火当中也不要如此入于女根之中。这是什么缘故呢？那样你会遭受

死亡或如死亡般的痛苦，但不会因此而在身坏命终后堕入苦界、恶趣、下界、地狱。但如此（入于女根）你会因此在身坏命终后堕入苦界、恶趣、下界、地狱……”

“愚人啊，这既不令未信者信，也不令已信者增长。甚至，这会令未信者不生信，部分已生信者动摇。”

第二部分的呵责是针对个人品格：也即一个持戒比库所应该弃绝的，以及所应该培养的。

“然后，世尊以种种方式呵责了苏定那，批评了难护持、难扶养、大欲求、不知足、多交际及放逸；又以多种方式褒扬易护持、易扶养、少欲求、善知足、清净、头陀行、端正、远离、精进；在开示了作为比库适宜恰当之法后，世尊对比库们说。”

这就是佛陀首次宣说制定学处的原因后制定学处。

“诸比库，缘于十种目的，我为比库们制定学处：为了僧团的卓越，为了僧团的安乐；为了折服无耻之人，为了善行比库们的安住；为了防护现世诸漏，为了防御后世诸漏；为了无信者生信，为了已信者增长；为了正法住立，为了资益于律。”

这些缘由可以分为三大类，第一、第二类是外在的：1）为了确保僧团内部的平静与安乐；2）为了资益和保护在家众的信心，比库们依靠在家众的供养。（从种种学处的制戒因缘来看，在家众也很容易以偏概全。一个比库行为不如法，他们就会抱怨，“这些沙门释迦子怎能如此行事？”）第三类则是内在的，学处是为了抑制和防止作为个体的比库内心的染污。因此，学处不仅仅是为了维护僧团外在的利益，也是为了比库们各自内在的利益。后一条对于所有严格遵守戒律的人而言是显而易见的，因为它们通过一个人的举止行为培育起正念正知，这些素质为后面心的训练做准备。

随着时间的发展，佛陀制定了 200 多个主要和次要的学处，它们成为比库僧团每半月诵一次的巴帝摩卡。此外，他还制定了许多其他次要些的学处，由专精戒律的弟子记诵，但没有人确切知道当时整个戒律是按照什么制式来编排的。

佛入灭后，他的弟子们协同建立佛陀之法-律的经典，我们所知的巴利经典就开始成形了。律组织为两个主要部分：1）《经分别》（Sutta Vibhaṅga，后面英文简称为 Vibhaṅga），即“经文的解说”，涵盖了几乎所有的巴帝摩卡学处的内容；2）《篇集》（Khandhaka），松散地按照主题组织涵盖了其他的内容。《篇集》本身可以分为两部分，《大品》（Mahavagga）和《小品》（Cullavagga）。史学家估测，《经分别》与《篇集》大约成形于公元前 2 世纪，而《附随》（Parivāra，或附录）是一个总结和学习导引，是几世纪后添加上去的，它作为经典中关于戒律部分的律藏的结尾。

鉴于本书的目的是翻译和解释巴帝摩卡，所以我们大多数情况会直接涉及《经分别》。它是按如下方式组织的：巴帝摩卡的学处会逐条呈现，每一条都以导致制戒的最初故事因缘为开头。在有些地方，某个学处会有一次或几次修订，每次修订都会附加一个故事以说明改动的原因。随着学处的每次修订，原先的学处就自动废止，否则，新增添的改动或限制就会没有意义。因此，最终形成的学处是有效的，之前的只具有历史意义。

在给出戒条的最终版本之后是词汇解释（pada-bhājaniya），它具体解释了学处中大部分重要的术

语。对大多数学处而言，这些词汇解释包含一个或多个“轮”，即表格，列出了与学处相关的可能情况，给出了所有可能的排列组合，以及每个排列组合如果有罪，招致何罪。例如，第一条学处列举了一个人行淫的所有可能对象，结合种种不同的行淫方式，包括涉事的比库接受不接受，然后给出了各种可能的组合条件下所涉及的罪。

在每一学处的词汇解释之后，是关于不犯的条款，列出了比库在何种情况下不算犯戒。

最后，对于主要的学处都有判例或先例（Vinīta-vatthu），列举出与学处相关的各种例子，并且裁决分别是什么样的罪。

本卷中对学处的解释主要取材自《经分别》。但是有很多问题《经分别》没有涉及到或涉及到但不甚清晰。要回答这些问题，我要么诉诸于《篇集》，要么诉诸于数个世纪围绕戒律发展起来的注释材料。查阅的主要著作包括如下：

1）义注《普端严》[6]——“彻底端正”——（Samanta-pāsādikā）是公元 5 世纪的大德尊师佛音（Bhadantācariya Buddhaghosa，旧译：觉音尊者）根据古代义注所编辑的对律藏的注释。这些原始的古代义注可能是从印度流传到斯里兰卡，并译成僧伽罗语（Sinhalese），但义注中通篇频繁引用了斯里兰卡的地名和人物，这表明这些古代义注有很多是在斯里兰卡写成的。佛音尊者对经典的大多数内容编写了义注，从他作品的内在证据来看，史学家们估计，这些古代义注的集成，时间跨越几个世纪，止于大约公元 4 世纪左右。由此可见，佛音尊者的义注涉及的材料要远早于他所处的时代。

佛音尊者时期，人们有一种观点，认为古代义注是佛陀的亲传弟子们所注，因此毫无争议地传递了经典的真实义。然而，正如我们将会看到的，这些古代义注本身并没有对自身作出如此崇高的宣称。

然而，在公元 5 世纪人们持有的这一观点无疑限制了佛音尊者的工作。有时，古代义注与经典内容相左，这时他要么将此差异归因于传抄的误差，要么就与义注一起反对经典。在有几个地方，如对巴吉帝亚 9 的注释，他一方面提供论据有力地反驳古代义注的观点，然后又回过头来为古代义注辩护，认为古代义注一定是对的，因为这些作者知道佛陀的意图。也许受到古代义注的保存地也是佛音尊者被允许开展他的工作之处阿耨罗陀补罗[7]（Anurādhapura）的大寺（Mahāvihāra）里长老比库们的压力，所以令他回过头来这样说。不管怎样，唯有当古代义注没有表态或者给出了有分歧的观点之处他才会自由表达自己的观点。

2）义注《疑惑度脱》[8]——“疑惑征服者”（Kaṅkhā-vitaraṇī），也是佛音尊者编撰的一部关于巴帝摩卡的义注。尽管这部作品在很大程度上是《普端严》的纲要性材料，它也包含了一些独特的材料，尤其是它包含了每条学处根据其组成要素对罪的一个分类系统。它也时不时有与《普端严》相抵触的地方，这表明它或许是基于不同于《普端严》的另一种注释传统。

3）复注《心义灯》[9]——“意义精髓阐明”（Sārattha-dīpanī）是针对《普端严》的复注，是公

[6] 译者注：原书中随后简称为 Commentary，中译以“《普端严》”代替。

[7] 古代斯里兰卡首都。

[8] 译者注：原书中随后简称为 K/Commentary，中译以“《疑惑度脱》”代替。

[9] 译者注：原书中随后简称为 Sub-commentary，中译以“复注《心义灯》”代替。

元 12 世纪斯里兰卡的一位名为沙利子（Sāriputta）的尊者所写，他是首位大僧统（Mahāsāmin），亦即斯里兰卡僧团的领袖，在他之后，僧团在国王巴拉克拉马帕胡（Parakrāmabāhu）一世的支持下进行了改制和统一。这部作品不仅仅是对《普端严》的注解，也关涉到经典本身的内容，文中有时候还指出《普端严》的一些段落偏离了经典。它也将三部古代文献——现已遗失的《晦隐文句》（Gaṇṭhipada）——以及公元 4 世纪的学者佛授尊者（Buddhadatta）的裁决作为权威来引述，有两本现存的戒律指南是佛授尊者撰写的。

4）复注《犹豫排除》[10]——“疑惑的祛除”——（Vimati-vinodanī），它是公元 12 世纪南印度的伽萨巴尊者（Kassapa）所著。他也是《断痴论》（Mohavicchedanī）的作者，此书是论藏及佛音尊者对其所作的注书的纲要。

5）复注《疑惑度脱旧注》（Kaṅkhā-vitaraṇī-purāṇa-ṭīkā）和复注《疑惑度脱新注》（Kaṅkhā-vitaraṇī-abhinava-ṭīk），是《疑惑度脱》（K/Commentary）的旧注和新注。旧注有一些内容已经遗失，作者是阿耨罗陀补罗（Anurādhapura）时期的一位无名氏，生活年代要早于前面提到的沙利子尊者。新注的全名为《戒律意义库，微妙意之澄清》（Vinayattha-mañjūsā Līnapakāsanī），是佛龙尊者（Buddhanāga）所撰，他是沙利子尊者的弟子。这两部作品不仅仅对《疑惑度脱》作注释也对《普端严》和经典作了（一些）注释。

6）复注《义释》[11]——“含义解释”——（Attha-yojanā）它不像沙利子尊者、伽萨巴尊者和佛龙尊者的作品，这部作品仅仅是围绕着义注《普端严》来展开语言分析的。这部作品写成于公元 15 世纪，作者是一位清迈的语法学家，名叫智誉尊者（Ñāṇakitti）。

随后我们将以“古义注”来指代佛音尊者工作所基于的原始义注，并用“注书”来指代以上的七部著作。

除了参考经典和这些注书，我也参考了在参考文献中列出的文献，其中有以下三本在此值得特别提及。

1）《古律注解》（Pubbasikkha Vannana），是来自经典和义注《普端严》的一个学处大纲，是 1860 年帕阿马拉毗拉吉底（阿摩罗・考欸德）【Phra Amarabhirakkhit（Amaro Koed）】所编，他是国王拉玛四世（Rāma IV）的弟子，拉玛四世在做比库时创立了法宗派，这部注解是法宗派第一部关于戒律的综合指南。尽管这部作品被官方用《戒律纲要》（Vinaya-mukha）（参见下文）所取代，但在泰国的很多僧团中，尤其是在那些遵循森林派业处的僧团中更具有权威性。这本注解只包含极少的解释性材料，但它却偶尔提供了一些在《普端严》中没有直接解释的关于经典的内容。许多解释都写入了《戒律纲要》，所以在泰国修行的比库会被建议学习它们。因此我会在相关处参考这本注解。

2）《戒律纲要》（Vinaya-mukha），是 20 世纪初国王拉玛四世的儿子，一位名叫瓦吉拉那那瓦洛拉萨（Vajirañāṇavarorasa）的王子所写的一本戒律指南，他出家成为了一位比库，后来当泰国僧王很

[10] 译者注：原书中随后简称为 V/Sub-commentary，中译以“复注《犹豫排除》”代替。

[11] 译者注：原书中随后简称为 A/Sub-commentary，中译以“复注《义释》”代替。

多年。他编撰这部作品旨在为泰国的僧团创立一个集中的、由比库管理的僧团组织，并且将两个主要派系统一起来。尽管尝试统一的目的并没有完成，但集中的目的达成了，而且这部书依然是泰国长老理事会举行戒律考试的官方教材。瓦吉拉那那瓦洛拉萨王子在他的注解中不仅仅时常公然不认可注书的观点，而且对《经分别》本身也是如此。他对注书的不同观点有的很好，有的则未必。

我在此处列出这本书目，既因为此书在古代文献不甚明了的地方提供了有价值的意见，也因为这本书在泰国依然被认作权威。这本书已被译成英语，题为 The Entrance to the Vinaya（《戒律入门》），但翻译得很不理想，我只好把引用到的段落都重新翻译了。

3）《戒律读本》（Book of Discipline），几乎是英文版的整部律藏，由霍纳女士（I. B. Horner）翻译。尽管我从霍纳女士的著作中学习到了很多，但我有一些翻译和结论与她不同。因为会有许多读者会想要将本书与她的作品相对照，我会将这些不同之处以“（§）”做出标记。谁如果感兴趣想知道哪种解释是正确的的话应该参阅本书最后的参考文献中列出的原始资料中相关的段落。

文献中的不一致

校勘所有这些种种文献主要存在两个层次的困难。第一，巴利文的经典与注书现存有四个主要的印刷版本：泰国版，缅甸版，斯里兰卡版和欧洲版（由巴利圣典学会（PTS）印刷）。尽管这些版本大体一致，但它们偶尔存在对实践有重大影响的差异。因此，在版本之间有出入的时候，我不得不选择最为合理且与其他经典的内容保持最大程度的一致性的解读。这意味着有些时候只采取了其中一个版本的解读而放弃所有其他版本所采取的那个解读（例如，桑喀地谢萨 3 & 4）。如果其他解读看上去同样的合理，我也会给出其他不同的解读。

我在这里所采用的内在一致性原则是遵循四大教示——据《大般涅槃经》（《长部》第 16 经）记载——这是佛陀灭度前不久在波戛城（Bhoganagara）阐述的。

“若有比库这样说：‘我当面听到、领受世尊这样的说法：这是法，这是律，这是导师的教言。’他的话既不要随喜也不要排斥；不随喜也不排斥后，好好记住其文句，然后对照经、比照律。如果当对照经、比照律时你发现它们不符合经也不符合律，你就可以如此下结论：‘这并非世尊的教导；是这位比库的误解。’你们应该摒弃它们。但是如果……它们符合经也符合律，你就可以如此下结论：‘这是世尊的教导；这位比库有正确地理解它。’”

［当比库将有知名上座长老的僧团，或有许多了解传统并且熟记法与律及本母（Mātikā，即我们今天所说的《阿毗达摩》的论母）的多闻长老的寺院，或单独一位了解传统的长老作为权威来引用时，（你）应使用同样判断标准。］

换言之，理解的正确性取决于（与经典的）一致性，而不是个人的权威性。唯有当阐述与已知的经典相符，才可以接纳为正法与律。（佛陀）颁布这个标准时经典还是靠口口相传，在我们现在的处境下意味着我们不能够以某个被假设为可靠的印刷版本作为权威。如果某个解读与其他版本的阐述相比，与其他的经典部分更为一致，那么无论它来自于哪个版本，都应该被优先采用。如果两个

不同的解读与已知经典的一致性相当，那么两者都值得尊重。

处理文献中差异的第二个层次的困难是，《经分别》与巴帝摩卡戒条中的言词有出入，而且注书与经典也有出入。这迫使我们来决定将哪个层次的文本视为权威。至于《经分别》与戒条之间的差异，《小品》（第十比库尼篇第 4 节）中的以下段落暗示着佛陀本人更倾向于比库们在《经分别》中所解读的戒条：

“玛哈巴嘉巴娣果德弥[12]（Mahāpajāpatī Gotamī）站立一旁，问世尊：‘尊者，比库尼的学处与比库共通的情况下，我们应该如何而行呢？’”

“‘果德弥，比库尼的学处若与比库的学处共通的：**比库如何训练自己，你们也应该如何训练自己。**’……（加了强调）

“‘若比库尼与比库不共通的学处，尊者，我们该如何行？”

“‘果德弥，若比库尼的学处与比库不共通，学处如何制定，你们就如何遵守吧。’”

这段文字表明，早在佛陀时代，比库就已经开始以某种方式解释戒律，某些戒律的解释与佛陀起初制定的不完全一致。一些人据此解读，佛陀尽管并未反对这些解释，但并不乐见于此。然而，这却与经典中的许多地方不一致，那里佛陀高度赞赏伍巴离尊者（Upāli，旧译：优波离），佛陀弟子中，他对戒律的了解最为全面，他向其他比库教授戒律，我们现在所看到的戒律的体系主要归功于他。在此段文字中，佛陀似乎在说，为避免不必要的争论，比库对学处所隐含的内容所做的解读也应被接受。

因为这些发展最终形成了《经分别》，我们可以有把握地说，遵守《经分别》就是遵守佛陀要我们遵从的。我们检查了《经分别》中少数几处与戒条的言词有出入的地方，发现这些几乎都是为了调和学处之间以及学处与《篇集》之间的冲突，从而使律成为更具一致性的整体。在涉及僧团甘马的学处的内容时尤其是这样。显然，大多数学处是在《篇集》中一般甘马模式最终成形之前制定的。因此，当甘马模式建立起来后，《经分别》的编辑者不得不偏离原始学处的措辞表达，使得它们之间显得一致。

就义注《普端严》（Samanta-pāsādikā）与《经分别》之间的矛盾是更易引起争议之处，围绕着争议存在两种极端的观点。一种观点认为，要完全摒弃《普端严》，因为这并非佛说，因为现代历史学研究已确凿显示，它所包含的有些内容可以追溯到佛陀灭度几百年后。另一种极端认为，要完全接受义注《普端严》的内容，并且以此取代《经分别》，以跟围绕它而建立起来的传统相一致：它是佛陀灭度后第一次经典结集时形成的，表达了《经分别》编辑者所要表达的却因某些原因无法写入经典的真实意图。尽管这两种极端思想各自引经据典，但两者都不符合两种大教示原则。两种大教示的其中之一是上文已经提到的，另一个则是下文将要提到的，关于佛陀规定什么是律所允许以及什么不允许的判断标准，第一个是关于什么是佛陀的法与律的判定。

为支持第一种极端的观点，可以引用尼萨耆亚巴吉帝亚 15 中的制戒因缘故事，佛陀说道：“尚

[12] 旧译：大爱道、摩诃波阇波提乔达弥。

未制定的（学处）不应该制定，已经制定的不应该被废除，并且应该遵从并依照已经制定的学处。”

根据这个叙述，可能会得出论据说《普端严》根本不具备合法的权威性。它最具有争议性的方面，也适用于复注《心义灯》（Sārattha-dīpanī），就是它们不仅仅是解释经典中的段落，还有从中延伸的倾向，就经典中没有涉及到的领域设定禁止与许可。这看上去似乎与前述原则有所不一致，然而，我们必须记住，佛陀所制定的学处不仅仅包含禁令，也包含许可。随着法与律传播到许多国家，遭遇到新的文化，也随着时代的变迁，遇到新的科技，往往会产生如下问题：所有没被允许的事情都是被禁止的吗？所有没被禁止的事情都是被许可吗？任何两者推向极端后都将在实践中产生巨大的问题。如果说，所有不被允许的事情都是禁止的，这将使比库们对于许多无害的便利也无法施行；如果说，每一件没被禁止的事情都是可以允许的，这又将给数不尽的烦恼开设方便。

而佛陀是具足远见的，他已预见到许多世纪后将要产生的新情境，这些情境是在佛陀时代所未曾有，因此有必要就戒律中的一些原则进行延伸来涵盖这些情况。因此，《大品·第六药篇》第 40 节第 1 段记录了他立下的如下四大判定原则，称为四大教示（不要将此与上述《长部》第 16 经中的四大教示相混淆），这些原则可以用以裁断学处里没提到的情况：

“诸比库，诸如此类我没有反对说，‘这是不允许的’，如果它符合不被允许的，如果它违背（字面意，‘排斥’）可以被允许的，那么，对你们而言这就是不被允许的。

“诸如此类我没有反对说，‘这是不允许的’，如果它符合被允许的，违背不被许可的，那这对你们而言就是被允许的。

“以及诸如此类我没有同意说，‘这是允许的’，如果它符合不被允许的，如果它违背被允许的，那么对你们而言这就是不被允许的。

“以及诸如此类我没有同意说，‘这是允许的’，如果它符合被允许的，如果它不符合不被允许的，那么对你们而言这就是被允许的。”

——《大品·第六药篇》第 40 节第 1 段

因此不难看出，义注《普端严》和复注《心义灯》在将经典中学处进行延伸来给出新的禁止与允许信息的时候，其实是在运用这些教示。因此，如何衡量这些注书，就不在于它们有没有权利扩展经典以形成新的禁止与允许信息，而是在于它们对教示的应用是否有智慧、是否恰当。我们在这整本书中都将援引这些教示，以评估注书所做的判断，并且抉择戒律中的原则如何应用于当今面临的新处境。

第二个极端观点认为，我们根本就无权评定义注《普端严》的权威性。然而，这种观点与《长部》第 16 经中判断哪些是佛陀所说，哪些不是佛陀所说的教示（上文已述）的一致性原则相违背。正如经典中出现不同的读本应该与经典中已有的内容相一致，因此后期论师对经典的解释应该与已知的经典相一致。

这个观点出自文献中的三个重要的段落。一个是佛陀入灭后的第二次结集的记载，其中韦萨离（Vesālī，旧译：毘舍离）比库以从他们老师处学得而为十件事进行辩护。裁决此事的长老们则坚持以是否符合经典来评判这些事。争议的主要问题，即谁更具权威性——是经典，还是老师——在第六点：

“‘尊者，惯常之事都是许可的吗？’

“‘贤友，什么是惯常之事？’

“‘以此我戒师习惯的做法，此我老师习惯的做法（的想）而行——这许可吗？’

“‘惯常之事有的许可，有的不许可。’”

——《小品 • 第十二七百结集篇》第 2 节第 8 段

长老们在会议中的做法意味着，只有当老师或戒师的做法符合经典时才应当被遵循。

第二个文献段落是《长部》第 16 经的义注中关于大教示的讨论，它得出结论注书唯有与经典相符才可以被接纳。显然，编注古义注的人对于他们所编注的权威性比较谦虚，并没有佯装要取代经典而成为最终的权威法与律，这一点与佛音尊者时期大寺的长老们不同。

第三个文献段落，是《普端严》对巴拉基咖 1 的讨论，通过列出四个层级的律来更进一步精巧地显示这一观点，按照权威性由高至低为：经典的层次；基于《大品 • 第六药篇》第 40 节第 1 段所给出的四大教示（推论而来）的层次；《普端严》所阐述的层次；以及个人观点的层次。这个段落指出任何这些来源之间的不一致都应当依更高的权威而定。因此，《普端严》将自己仅仅放在权威性的第三级，还补充并非整个《普端严》都能达到这个级别。第一代论师以后的一些戒律专家的观点，尽管也包含在了《普端严》中，也只能算作个人观点的层级。目前尚没有方法可以确切知道，哪些观点属于第一代论师，哪些不是，但可以确定的是，在《普端严》中冠名为斯里兰卡的戒律专家们的观点之权威性显然属于最后一个层级。

有些人可能会反对，认为评判《普端严》是对传统的不尊重，但实际上，正是因为出于对《经分别》编辑者的尊重，我才做以下假设来将《普端严》与《经分别》进行比对：

1）《经分别》的编辑者们有足够的智慧可以在每条学处的讨论中都保持一致。任何基于它们不一致这样一个前提的解释，都应该让位于表明它们是一致的解释。

2）编辑者们很了解围绕着每个学处的一些特殊情况，他们知道什么是裁决违犯与不犯的关键要素。任何对《经分别》中所提到的那些要素有所增减的解释，都应该让位于与《经分别》中的分析相一致的解释。而且，任何试图使用四大教示，将某个学处的解释应用于取代另一条学处的解释的尝试都需要摈弃，因为这些教示所针对的，只是那些尚没有明确禁止或允许的问题。

3）编辑者们在记载佛陀对已有学处进行裁决的案例，即《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）的判例时很小心地包含了关系到裁决的所有重要因素。任何需要重写这些判例，添加《经分别》中所没有的额外细节来解释裁决的解释，都应该让位于能够按照《经分别》中已有的记载而理解判例且与《经分别》其他地方的分析相一致的解释。

并非我乐于与《普端严》争辩，事实上，只要有可能，我都乐于接受它，并且在很多点上我都受惠于此。如今，佛教来到西方世界，我感到是时候停下来评估这些注释之传统，并将其与最原始的来源进行检验。这对于以一种自始至终都诉诸理性和审查的思想和生活方式尤为重要，而不是盲目接受权威。我这样做，也只是跟随上座部在历史的长河中反复遵循的传统：每当教法出现历史性的转折，就回到本源的原则。

当然，在解释传统时过于独立也会有危险，即可能因持有强烈的意见而导致僧团的不和谐。因此，在将《普端严》与经典之间做评估的时候，我并不想暗示我的结论是唯一可能的结论。有一些重要的观点可能是我没有注意或没有掌握的，因此，即便在《普端严》中出现的一些例子我认为对于《经分别》而言是不恰当的，我也试着如实地记录下《普端严》中给出的重点，使那些希望将《普端严》认作权威的人仍然可将此书作为指引。如果我在一些观点上有误，欢迎有识之士指正。

同时，我希望这本书可以显示《经分别》中仍有许多不明之处，可以导致许多具有同等有效性的解释。为了证明这一点，我们只需要看一下上座部佛教传统国家所发展出来的不同传统，甚至在同一个国家发展出的不同传统。由于某些原因，对于法的不同解释非常能够容忍的人们，可能对于戒律的不同解释却非常不能容忍，对于一些与心的训练关系不大的微细问题也能引起激烈的争论。

我试图在这本书中贯穿的一个观点是，任何一个基于对经典的可靠解读都是值得尊重的：每个比库都应该遵从他所在的僧团所做的解读，只要这些解读与经典不相违背，这样就可以避免在日常生活中的一些小事上产生冲突；而且他应该对其他僧团所做的不同解读予以尊重，只要这些解读与经典不相矛盾，这样，就可以避免傲慢与心胸狭隘的误区。

尤其现在在西方，源自不同国家的寺庙比邻而居。在过去，泰国人、缅甸人和斯里兰卡人可能相互看不起对方的传统，却没有引起摩擦，因为他们生活在不同的国家，而且使用不同的语言。然而，现在我们比邻而居，而且开始使用共同的语言，所以我们必须格外小心，不要将梵行生活中仅有的一点时间浪费在细微的分歧上面。

我对此书的宗旨向来是务实的，凡涉及到传统是否真实与可靠这类的学术问题我都避开了，而只试图阐述和解释该传统所说的。当然，我也不得不对材料有所选择，无论在材料选择上受到的无意识因素的影响是什么，形成本书的有意识的考虑主要基于如下：

我们处理的主要是学处，但学处并非唯一的戒律规范，而且我们所审查的文献是以不同的形式表达各自的规范：如学处、原则、模式和戒德。形式之不同也是为了不同的目的。原则、模式和戒德都是个人的、主观的标准，而且也是松散地确定下来的，其解释和应用是由个人来裁定的。而学处的制定则具有更为客观的标准，在实践中，它们必须得以大家都认可的方式在整个僧团中确定下来。经典的编辑者看到了这种必要性，为学处中的大多数术语提供了定义；而注书的编撰者们继续这项任务，并贯彻得更为彻底。因此，本书的绝大部分在阐述这些文献的时候，都是涉及到术语的定义。

然而，精确性的要求使得学处作为普遍的行为指导之效力有所减弱。首先出现的问题是在哪里划定犯和不犯的界限。需要一个泾渭分明的分界点，因为学处不同于原则，它涉及两种颜色：黑和白。在一些场合，很难去找到一个清晰的分界点来确切地对应人们的是非感，因此有必要确定一个灰色区域，它既可以被纳入黑，也可以被纳入白。一般来说，但并不总是这样，《经分别》的立场是将灰纳入白，然后依靠法的原则来鼓励比库远离灰色区域。

以手淫的这条学处来说，《经分别》将该学处限定为只是禁止以出精为目的的手淫，因为如果它将界限划在其他任何地方的话，那比库仅仅抓挠一下就算犯戒了。因此，不以出精为目的的自我刺

激不算违犯，尽管在许多情况下这显然违背了法的精神。《戒律纲要》不以为然地提到，一些旧的戒律书籍喜欢探究这些灰色地带，并且似乎很乐于通过在学处的字眼里下功夫来避免犯戒。我在本书采取了不同的方式：对于那些有很多白中带灰区域的学处，我援引了法的一些相关原则，以便对这些灰色地带指出更明智的方针，但并非修改学处，而只是作为一个提醒——正如前面所述，离开法的戒律不足以成为达到目标的指引。

其次，还有一个缺点就是有相当一部分学处依赖两个解释策略，而有时两种策略是互不相容的。一方面需要在将基本原则应用于所有学处时保持逻辑上的一致，使其权威性贯穿整个系统，同时又令其易于理解和记忆。另一方面，对于围绕每个学处的一些特定的因素组合，有必要在合理性上给予权重。前一种方式存在的风险在于，牺牲了学处下常理和个体处境的考虑；后一种方式的风险在于前后缺乏一致性，而且过于主观。尽管《经分别》的编辑者们对于每一条学处内部的讨论具有一致性，但是他们对每条学处的分析是建立在具体案例的基础上，于是当他们分析那些表面上应当类似处理的学处时，时常并不能得出相同的结论。换言之，当合理性的要求与狭义的逻辑一致性要求有冲突的时候，他们一致地选择合理性。对于重要的学处，他们在《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）中提供了充分的例子，以支撑他们的解释策略。对于次要的学处，他们把解读的策略留给读者自己去思考。这种方法对每位比库都提出了很高的要求，因为一个合理的体系要比一个狭义上符合逻辑的体系更难以记忆，但从长远来看，对于那些乐于学习《经分别》以及现存的整个戒律体系的比库而言，这有助于发展其成熟度与敏感性。

对学处的精确化需求带来的第三个缺点是，某条学处越是精确定义以适合某个特定的时地，那么它就可能越难以适合其他的时地。因此，为弥补这个不利，经典的编辑者们提供了制戒因缘的故事与先例以阐明学处意欲防止的情境，他们提供了原则和模式，以阐明学处的精神，为不同情况下的运用提供帮助。在撰写本书时，我经常引用这些故事，以提供更多的维度。

然而，我发现同样重要的是，不要将制戒因缘的故事作为解释学处的主要指导原则，因为在许多情况下它们所涉及的情境是狭隘的，而故事所导引的学处本身所涵盖的范围要大得多。例如，第一条学处的制定情境是，某位比库与前妻行淫；而当另一位比库与一只猴子发生性关系时，这条学处得到了修正；而学处并不仅限于比库发生性行为的伴侣是猴子还是前妻。在一些场合，例如在制定自恣仪式学处的这个起因故事，引发这个学处的事件与学处之间的连接只是稍有关联；而另一些，如建立咖提那仪式（Kaṭhina，旧译：迦絺那、功德衣）的制戒因缘，故事根本没有提到任何人有任何过错。这些表明，在一些情况下佛陀在心里已有一些特定的学处，他只是等一个可以建立学处的情境而已。因此，制戒因缘最多只是用以帮助填补解释性材料的空白而已，绝不可以超越材料所提供的具体叙事而把它们当作指南。

应该承认，这些故事读起来并不总是令人欣悦的。例如，我们没有读到关于比库在施主家里接受食物布施然后通过一个开示来激发鼓舞施主的事，而是读到了伍答夷尊者（Udāyin，旧译：优陀夷）在一位比库尼住处接受布施，这位比库尼是他的前妻，而他俩就坐在那里向对方暴露生殖器的故事。这些故事仍然提醒我们，我们在文本中所读到的更具启发性的故事发生在一个真实的人类世

界里，它们揭示了制定和解释这些学处之人的见解和朴素的智慧。这里智慧的元素尤为重要，没有它就失去真正的人性的理解，也就没有智慧的戒律体系。

最后，在编撰此书的过程中，我总试着为那些想要在生活中培育戒德的比库把最有价值的内容都囊括进来，从而帮助他们训练自心且与同修和合共处，当然，也为任何愿意支持和鼓励比库们实现这一目标的人们。

第一章 巴帝摩卡

我们可以见到巴帝摩卡（Pāṭimokkha，旧译：波罗提木叉）的多种版本，一些使用印欧语系印度语支的语言，其他则是藏语或汉语的译本。不过，印度语支诸本中，只有巴利语版巴帝摩卡仍然是一个活态传承，每半月诵一次，并且被世界各地的上座部比库付诸实践。本书翻译并阐释的就是巴利语版巴帝摩卡。

巴帝摩卡一词的含义尚属推测。根据《律藏·大品》（Mahāvagga）所说，巴帝摩卡意指“诸善法之最初、上首（或开端——mukha）、极尊（pamukha）”（《大品·第二伍波萨他篇》第 3 节第 4 段）。该词不仅是基本学处的名称，也是佛陀略说一切诸佛教法核心教诫之名，即：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”（法句 183）。所以，无论该词如何溯源，它都代表了佛教教法实践中的一套基本原则。

巴利语版比库基本学处（即比库巴帝摩卡）包含 227 条学处，根据不同学处所受惩戒，分成八个部分：**巴拉基伽**（pārājika，他胜，旧译：波罗夷）、**桑喀地谢萨**（saṅghādisesa，僧始终，旧译：僧残；僧伽婆尸沙）、**不定法**（aniyata）、**尼萨耆亚巴吉帝亚**（nissaggiya pācittiya，舍心堕，旧译：尼萨耆波逸提）、**巴吉帝亚**（pācittiya，心堕落，旧译：波逸提）、**应悔过**（pāṭidesanīya）、**应学法**（sekhiya，旧译：众学法）、**止诤法**（adhikaraṇa-samatha，旧译：灭诤法）。以下章节将详细讨论上述术语的确切意思。

不过，上述术语中有三个并不涉及惩戒。不定法是给不确定的事件提供判定指导；应学法只是表明“（这是）一条应受持的学处”，并未对违犯它的行为确立某一特定惩戒；对于解决僧团内可能出现的诤论，止诤法规定了应遵守的程序。这样的话，在巴帝摩卡学处中，实际只提及五种惩戒方法，从永久摈出僧团到简单地跟另一位比库对首忏悔。我们应注意的是，这五种惩戒中没有哪种涉及体罚。我们还应注意到，惩戒的目的并非是以某种方式为该比库消罪或消除其因违犯学处而招致的恶业。准确地说，其目的兼具个人和团体意义：是为了强化该比库未来不再违犯的决意，并令同修比库们确信其对受持学处仍然是认真的。

除了这些学处直接提及的惩戒，还有一些来自《经分别》和各种义注中的衍生的惩戒。这些衍生的惩戒事关两种情形：1）比库试图做出学处所约束的行为，但因某种原因，该行为未完成（例如，他试图杀死某人，但这个人未死）；2）比库做出的行为虽未直接违反任何学处，但类似于违犯某条学处（例如，他打未达上者，这种行为在学处中并没有直接提到，但打比库却有提）。

这类惩戒，若从巴拉基伽和桑喀地谢萨众学处衍生，即包括土喇吒亚（thullaccaya，粗罪，旧译：偷兰遮）和恶作（dukkaṭa，旧译：突吉罗）；而从尼萨耆亚巴吉帝亚、巴吉帝亚和应悔过——除去戒辱骂语学处——众学处衍生的只有恶作。从戒辱骂语的学处衍生的惩戒还包括恶说（dubbhāsita）。至于应学法（sekhiya），《经分别》解释说，比库以不恭敬的态度而违犯（应学法）学处中的任一条，即犯恶作。所有这些衍生罪都可以通过忏悔而清净。

当然，有些时候，规定的惩戒不足以阻止一个没有恭敬心的比库反复违犯。在这种情况下，与该比库共住的僧团如果认为合适，可以正式（通过甘马）对他施行额外的惩戒，以此作为使其遵守规范的一种方法。这些甘马包括剥夺部分瓦萨长幼权、驱离该僧团乃至举罪于（全世界的）整个比库僧团。无论哪种情况，惩戒都是暂时性的。如果该比库意识到自己的错误并加以改正，则僧团将撤销对他的惩戒，让其恢复原先的身份。有关这些惩戒的详情，参见本书下册第二十章。

所以，从整体来看，戒律惩戒体系运用了三个基本原则——忏悔、舍弃（违禁物品）及不同程度地摈斥出僧团——作为执行学处的方法。要理解该体系的智慧之处，必须明白以上每条原则与法的实践和心的修习之间的关系。

忏悔：经中有几处（如在《长部》第 2 经、《中部》第 140 经中）提及，佛陀说：“凡见（自己的）罪为罪，如法修正，未來勉力自制，这是在圣者的法与律中成长之因。”从佛陀每次说此法的语境来看，这里的“修正”显然是指忏悔自己的错误。在另一段经文（《中部》第 61 经）中，佛陀告知他的儿子拉胡喇（Rāhula，旧译：罗睺罗），如果某人见到自己的言行给自己或他人带来恼害，他应该在一位有智的同梵行者面前忏悔。佛陀又补充说，所有已经、正在和将要清净自己思想和言行的人都曾如此，正在如此，或将要如此做。此外，让自己精进修行的一个基本要求就是不狡猾、不伪诈，对有智的同梵行者如实报告自己的实际行为。（《增支部》第 5 集第 53 经）。所以，愿意忏悔自己的过错是在修行道上进步的必要因素。

舍弃：大多数情况下，只是忏悔的一种象征性的附带行为。比库舍弃所涉物品，忏悔罪过，然后收回物品。但在少数几种情形下，这种物品并不适合比库拥有或使用，比库必须彻底破坏或舍弃这种物品。这时，“舍弃”成为抵制贪欲的工具，并提醒两条基本原则：少欲和知足。佛陀曾对玛哈巴嘉巴娣果德弥赞美过，少欲知足是修行的绝对基础（《增支部》第 8 集第 53 经）。尤其是《增支部》第 4 集第 28 经，将知足视为是圣者的圣种姓之一，是整个宗教的核心文化。

摈斥：在一篇著名的经文中（《相应部》第 45 相应第 2 经），佛陀对阿难尊者说，“善友谊、善同伴之谊、善同志之谊，这是梵行生活的全部。当比库有善友、善同伴、善同志时，可以预期，他必将培养和修习八支圣道。”这样，认真修习的比库自然会担心的几件事之一就是被僧团中行为清净的比库们所摈斥，因为这将成为他修行进步的真正障碍。这种悚惧感将有助于防范他做出任何可能导致这种摈斥后果的行为。

如此，戒律的处罚体系既帮助违犯者恢复清净，又慑阻违犯——通过忏悔获得清净，摈斥作为威慑——这直接源自佛法修行的基本原则。

罪

为决定惩戒而分析违犯时，《经分别》把一个行为分解成五种要素：**行动**[13]、（采取行动所根据的）

[13] 有的著作也称为“努力”。

想[14]、（激发行动的）**意图**、（行动的）**对象**和**结果**。在某些学处中，是否构成全罪需要考察上述所有五个要素。在其他学处中，只需考察两个、三个或四个要素即可。例如巴拉基咖中的禁止谋杀学处，违犯全罪必须具备所有五个要素：对象必须是人，比库必须将他/她看作有情，他必须有谋害意图，他必须作出让那人死亡的行动，且那人必须死亡。

如果缺少这些要素中的任何一个，则惩戒就会发生改变。例如，对象：如果比库杀死一条狗，惩戒就是巴吉帝亚。想：如果比库以为朋友已经死亡，便把他拿去火化了。那么，即使这个朋友实际上还活着，只是深度昏迷，该比库也不会受到惩戒。意图：如果比库意外地掉落了一块石头，砸中站在他下方的人，即使对方死亡，该比库也不会遭受惩戒。行动：如果比库看见一个人落入河中，他并未施救，即使那个人淹死了，该比库也不会受到惩戒。结果：如果比库试图杀死一个人，实际只伤到对方，那他犯土喇吒亚。

然而，在某些学处中，意图、想和结果因素对定罪并无影响。例如，如果一位比库独自在房内睡觉，一位女子进来，与他一起躺在房内，即使他本意独卧，也没有意识到该女子在场，他还是因与女人同宿而犯巴吉帝亚。一位喝了一杯葡萄酒的比库，因把葡萄酒当作了葡萄汁，他照样因饮酒而犯巴吉帝亚。一位比库试图恐吓另一位比库，不管后者是否真被吓到，他都犯一个巴吉帝亚。

在这些因素中，意图变数最大。在某些学处中，它只是涉及比库的行为是否完全出于故意的问题。在另一些学处中，它涉及（心理）**冲动**，即心的状态，例如，嗔或贪促使了他的行为。在某些学处中，它涉及该行为的**直接目的**。在另一些学处中，（它涉及）该直接目的所希望达到的潜在**动机**。还有一些学处中，它涉及上述四种的任意组合。

另一个变数就是，一些学处中，比库可能在发生某种满足“行动”因素的行为时，处于被动状态，“意图”因素就被转换成**同意**：即思想上许可这种行为，并结合肢体语言或口头表达以示许可。在某些学处中，例如禁止淫欲法的学处，仅仅让行为发生即算肢体上的许可，即使比库一动不动地躺着，而比库是否受惩戒完全要看他当时的心态。但在另一些学处中——例如禁止以染欲心触碰女人的学处，其中包括了女人主动来碰触的情形——仅仅一动不动地躺着不足以算作肢体上的许可；而且，即使比库心里同意，比如说对一个女人的抚摸，也只有在他对她的行为说了什么或以身体动作做出回应后，该比库才会受到惩戒。

由于“意图”因素的变数很大，可能有人认为应该将其统一分成若干子因素，即是否有蓄意、（心理）冲动、直接目的和动机。不过，《经分别》本身在区别上述四项时，说法并不一致。例如，在巴拉基咖 3 和桑喀地谢萨 1 中，它对这些做了明确区别，认为（心理）冲动和动机对判断该罪无关，而故意和直接目的则有关。但是，在桑喀地谢萨 8 和桑喀地谢萨 9 中，（心理）冲动——嗔——被融合在动机里：即希望看到另一个比库被摈出**僧团**。事实上，大多数学处中，《经分别》并没有明确区分这些子因素，所以强行从头到尾彻底区分清楚似乎有些刻意化。因此这里采用的方法就是把所有这些考虑都归入“意图”一栏，只在必要时，提醒读者注意它们之间的区别。

[14] 这里的“想”并非中文通常含义“想问题”的想，而是“想心所”中的想，意为“认知”，英文原文为“perception”，随顺已有惯例故译为“想”。

“行动”因素是每条学处的基本因素，也用来判断当比库试图违犯学处，但没有完成该行为的情况是否有罪。例如偷盗，其所涉及的行动被认为始于比库怀着偷盗意图穿好衣服，开始走向目的物。他的每一个前行动作，具体说，就是每迈一步，都犯一个恶作。乍一看，这好像有些极端，但是，当我们把他的心态视为至关重要时，这样的惩戒判定规则就变得很恰当了。故意走向犯戒的每一步都在强化他不善的心态；知道每走一步就多犯一个罪也许可以有助于阻止该比库实施他最初的计划。

因此，在阅读了解每一条学处时，有必要注意这五个因素对判断与该学处相关的罪起什么作用。诚然，对每一位比库来说重要的是，留意自己每一行为中所有这五个因素，以确保自己任何时候都不会犯戒。正是如此，戒的修行成为导向觉悟的心的修行的一部分。一位比库正念地按五因素分析自己的行为，对它们的出现保持警惕，始终以避免违犯学处的方式行事，他便是在培育三种品质：正念；以分析的态度对待他的思想和言行中出现的各种现象；持之以恒地摒弃他内心的不善品性和培养善品性。这是七觉支中前三支，并为后四支奠定了基础。后面四支即：喜、轻安、定和舍。

《附随·第六增一法》第 4 节在评述《经分别》中分析犯戒的五因素时，新拟若干品目，对罪加以分类，其中最为重要的就是区分了只有以正确的想有意犯（sacittaka）才有惩戒的学处和那些即便无意或通过错误的想违犯（acittaka）即有惩戒的学处。

虽然，对于无意行为施行惩戒看起来有点严厉，但我们必须再次对导致这种行为的心态进行审查。当然，在某些行为上，动机足以区分有罪或无罪。例如，拿一样东西且有意归还，完全不同于有意盗取而拿该物。但是，还有其他一些具有破坏性后果的行为，当无意而为之时，显示出在一个人理应承担责任的地方粗心大意和缺乏谨慎。许多针对妥善照管僧团财物及比库基本资具的学处就属于此类。不过，除了一种极不可能发生的情况外，没有一条主要学处对非故意违犯而施行惩戒，而那些实施这类惩戒的次要学处，可被视为在正念方面有用的教训。

古义注中介绍的另一种罪的分类方法就是区分哪些是世间所批判的过失（**loka-vajja，世间罪**）和那些仅仅是学处所批判的过失（**paṇṇati-vajja，制定罪**）。义注《普端严》中对这种区别的定义是：术语 **loka-vajja** 适用于那些只有怀有不善心（诸如贪、嗔或痴）才会违犯的学处，而 **paṇṇati-vajja** 适用于那些怀有善心也可能违犯的学处。书中指出，将某条特定学处归入哪一类别的方法就是注意当佛陀随缘增制时，他是如何对这条学处做修改的。如果他把学处制定得更严格，如巴拉基伽 3（禁止杀人学处）的情况，违犯该学处的罪就是世间罪。如果他把学处制定得更宽松，如巴吉帝亚 57（禁止过度频繁洗澡学处）的情况，违犯该学处的罪就是制定罪。

《戒律纲要》对上述术语重新定义如下：

“有些罪从世间的角度来看就是过错，即使是那些非比库的普通人所犯，它们也是错误和有害的，诸如抢劫和谋杀，以及那些小一点的过失，诸如殴打、谩骂。这类罪被称作**世间罪**。还有另外一些罪，只有根据佛陀的律令，才被认为是过失，如果由普通人实施，既不算错，也不具破坏性，只有当比库实施时，才被认为是过失，因为它们违犯佛陀的律令，这类罪被称作**制定罪**。”

即使粗略浏览一下巴帝摩卡学处，也会发现其中许多学处是涉及后一类罪，并且这一类罪只涉

及相对轻微的问题。如此一来，经常会有人问：为什么如此关注细枝末节？答案就是，这些学处处理的是社会关系——比库之间的关系、比库与在家众之间的关系——而这些社会关系通常由看似无足轻重的行为点来界定的。

例如：比库不能吃食物，除非该食物已由一名未达上者在那天手授给他或另一位同修比库。这一条学处影响广泛。它的意义之一就是，比库不可以远离人类社会离群索居，靠自己觅食，过独自隐居的生活。他必须经常与人接触，即使是最低程度的接触，而通过这种接触他向世人提供服务，哪怕只是给他们提供一个举止高贵的榜样，并且给予他们机会培养慷慨的美德。其他许多看似无足轻重的学处——诸如禁止挖掘土地、毁坏植物命根——若反思一下，将显示出具有类似影响范围的内涵。

因此，这些学处极其详尽的特质不能归因于一种严格的法学家的性格。而且从我们所看到的佛陀制戒的方式——随犯随制——我们有理由怀疑，佛陀自己希望这些学处构建成一个严密的体系。这一印象从经典中的几段文字可以得到明确的证实。例如下面这段经文：

“有一次，世尊住在韦萨离（Vesālī）大林重阁讲堂。那时，某位跋耆族比库去见他……说：‘大德，这一百五十余条学处一月诵两次。我不能依此而修。’

“‘比库，你能依三学而修吗：增上戒学、增上心学和增上慧学？’

“‘是的，大德，我能……’

“‘那就依那三学而修……当你修增上戒学、增上心学和增上慧学时，你的贪嗔痴将被舍断。以贪的舍断、以嗔的舍断、以痴的舍断，凡不善的，你将不作；凡恶的，你将不作。’

“后来，那位比库修增上戒学……增上心学……增上慧学……他的贪……嗔……痴被舍断……凡不善的，他从不作；凡恶的，他从不作。”

——《增支部》第 3 集第 85 经

另一段有类似观点的经文：

“诸比库，这一百五十余条学处一月诵两次。希望达到目标的善男子依它们修行。有这三学总摄一切。哪三学呢？增上戒学、增上心学、增上慧学……

“诸比库，有这样一个个案，有比库在戒定慧上已成就圆满（即已成为阿拉汉）。依那些小的次要的学处，他堕罪并出罪。那是什么原因呢？因为我没有宣布过在这些情况下不可能。但从那些成为梵行基础、符合梵行的学处来说，他有坚固的戒、住立的戒。受持学处后，他依学处修行。因为诸漏已尽，他住于无漏的心解脱和慧解脱，并已于当下自知自证心解脱和慧解脱。

“那些（学处上）适量行者只能部分成就；那些（学处上）全分行者则圆满成就。我告诉你们，学处并非徒劳无益。”

——《增支部》第 3 集第 88 经

第二章 依止

法与律涉及比库生活诸多领域的细节，以至于没有一位新达上的比库可以期望在很短时间内熟练掌握。正因为这个原因，佛陀规定了一段跟随老师学戒的时间，称为 **nissaya**，意思是“依止”或者“依靠”。在此期间，每一位新达上的比库必须在资深有德的比库教导训诫下，学习至少五年，直至被认为堪能独立修行。

这种师徒制度就构成了一种人文环境，佛陀教法的实践在这样的人文环境中传承了两千六百年。忽略这一点就是忽略了法与律延续的一项基本要素。因此，在继续往下讨论巴帝摩卡具体学处前，我们先在此讨论上述问题。

依止有两种：依止自己的戒师（**upajjhāya**，又作亲教师）和依止一位老师（**ācariya**，教授师，旧译：阿阇梨）。这两种（依止）关系很相似，在很多细节上完全一致。因此，接下来的讨论中，只要两者通用相同模式，我们将使用**导师**一词来替代戒师和老师。只有当模式不同时，才会对它们加以区分。

选择一位导师

在受戒前，求受戒者必须选择一位比库作为自己的戒师。在《大品》（第一大篇第 36-37 节）中，列出了一系列比库成为戒师必须具备的条件，而《普端严》则将这部分分成两个等级：理想条件和基本条件。如果一位比库连基本条件都没有达到而成为戒师，则犯恶作；如果一位比库达到了基本条件但未达到理想条件而成为戒师，则他不是能给予教导训诫的理想戒师，但他并不因此犯戒。

理想条件：戒师应该具备阿拉汉（Arahanta）的戒、定、慧、解脱和解脱知见，并可以教导他人达到同样的成就。他应拥有信心、惭、愧（从美国英语角度来说，本术语意为“因担心害怕后果而不愿犯错”）、精进、不失正念（根据《心义灯》，“不失正念”意指他能时时了知自己的起心动念）。戒师必须不违犯轻重诸罪，并且具足正见（关于这最后一点，《普端严》中说，他必须不执着于常见和断见两个极端）。他必须能亲自照料或请他人照料生病的弟子，并且能在弟子想要放弃梵行生活时，给予安抚。

尽管《大品》中并未明确表明，这些条件是成为戒师的理想条件而不是基本条件，但《普端严》中却以事实证明，弟子的一项责任就是，在自己的戒师出现（对梵行生活）不满（情绪）时，能安抚其心。如果所有戒师都是阿拉汉，这种情况则不可能出现，那也就没有必要提到这一点。因此，《普端严》总结说，尽管成为阿拉汉是戒师的理想条件，但这并不是必须的。

最低要求：戒师必须博学而善巧。根据《普端严》，这意味着他充分了解法与律，足以管理弟子，能善知犯戒与不犯戒的差别。他也必须能如理如法，善巧安抚学生的掉悔；他必须知道犯戒和不犯戒之间的区别，他必须知道犯轻罪和犯重罪之间的区别，以及如何出罪。他必须通达两部巴帝摩卡（即比库巴帝摩卡和比库尼巴帝摩卡），能够调顺弟子，遵守比库生活规范（根据《普端严》，指

“他通晓《篇集》[15]”），遵循梵行生活基本规则（根据《心义灯》，指“他通达两部《经分别》”），修行深法，奉持净戒。他必须能够如理如法，引导他的学生远离邪见或者请他人引导。最基本的条件是他必须已有十年以上的戒龄。

如果由于某种原因，新达上的比库与自己的戒师住于不同寺庙内，他必须依止一位具备和戒师完全一样资格的老师。由于《大品》（第一大篇第 72 节第 1 段）指出，依止一位不尽责的比库是犯恶作，所以，新达上的比库获准在依止之前，有四五天时间观察他打算依止的这位老师的行为（《大品·第一大篇》第 72 节第 2 段）。

依止

等待达上的比库在受戒前必须向自己的戒师正式请求依止，通常，这是仪式的一部分。整个步骤如下——

齐整上衣偏袒右肩，向戒师顶礼，然后跪着[16]，双手合掌于胸前，重复三遍以下的请词：

Upajjhāyo me bhante hohi,

意思是：“尊者，请您做我的戒师。”

如果戒师用 sāhu（很好）、lahu（当然）、opāyikaṁ（可以）、paṭirūpaṁ（这是适当的）、或者pāsādikena sampādehi（以净信成就）这些词中任何一个来回答，依止就算成立。《大品·第一大篇》第 25 节第 7 段补充说，如果戒师用手势表明上述意思中的任一种，依止也算成立；根据《普端严》，如果戒师作同类表述，依止也可以算成立。

如果新达上的比库在达上后需要向一位老师请求依止，其步骤如前所述，只是他所需做的三次请求改为：

Ācariyo me bhante hohi; āyasmato nissāya vacchāmi,

意思是：“尊者，请您做我的老师。我依止具寿而住。”（《大品·第一大篇》第 32 节第 2 段）

义务

《大品》（第一大篇第 25 节第 6 段；第 32 节第 1 段）中说到，弟子应将自己的导师视为父亲，而导师应将自己的弟子视为儿子。随后，《大品》将这种关系描述为一组相互的义务。

• 弟子对导师的义务

弟子对自己导师的义务分为五类：

1. 照顾导师的个人所需。《大品》就这一主题做了详尽介绍，对弟子能够为导师提供的各种服务给予明确指导。《戒律纲要》试图将这些义务归纳为几条基本原则，但这么一来，就漏失了《大品》

[15] Khandhaka，旧译：犍度。

[16] 译者注：缅甸为蹲着。

中所教导的许多东西。因为，正是这些细节才展现出正念而行的典范——折叠袈裟、打扫住所的最佳方法，等等——同时，也指出比库如何通过在这方面的训练，培养对他人需求的敏锐觉知。但是，这些细节指导所涉范围很广，将会使本章讨论显得冗长。因此，我把相关细节列入附录十。这里，我只简单列出大纲。弟子应当承担的义务如下所列：

（1）为自己的导师准备好晨起洗漱用品。

（2）若有粥，当为导师铺设座位奉上粥。食粥毕，为其清理。

（3）准备导师托钵所需的袈裟和钵。

（4）如导师需要，当随其托钵，并于返回时为其携带袈裟与钵。

（5）为导师铺设座位，奉上施食。食毕，为其洗钵、清理。

（6）为导师准备洗浴用品。若导师欲入热蒸汽浴室，应随其而入，并照料其需求。

（7）当导师准备教导法与律时，应随其学习。（《大品》称之为“读诵”和“问疑”。根据义注《普端严》所说，“读诵”指学习记忆经文；“问疑”指探究经文之义理。）

（8）当导师的寝室及住处的其它区域，如厕所、库房等变脏时，应为其打扫。

2. 协助导师处理各类有关法与律的问题。《大品》中举出下面一些例子：

（1）如导师对梵行生活生起不爱乐，弟子应对其安抚或请人对其安抚，或对其开示佛法。

（2）如导师对自己的犯戒行为生起掉悔，弟子应消除其掉悔，或请人消除，或对其开示佛法。

（3）如导师生起邪见，弟子应促使他远离邪见，或请人促使，或对其开示佛法。

（4）如导师犯桑喀地谢萨（Saṅghādisesa）罪，弟子应尽力帮忙安排僧悦（Mānatta，旧译：摩那埵）、别住、出罪，或请人帮忙。

（5）如果僧团将对导师实施治罪甘马，弟子应劝阻。根据《普端严》，这意味着，弟子必须在僧团举行会议前，前往劝说僧团中其他每一位比库，放弃实施治罪甘马。如果他无法劝阻，则应该促使他们减轻制裁（如把驱出甘马改为呵责甘马）。但如果僧团有正当理由实施治罪甘马，则弟子不应在僧团会议进行中发言反对。一旦僧团宣布执行治罪甘马，弟子应专注于帮助导师履行，以使僧团能尽早撤销甘马。

3. 为导师清洗、缝制、调染袈裟。

4. 表现出对导师的忠诚和尊重。

（1）没有得到导师的许可，弟子不得给予他人或接受他人的礼物，也不得给与他人或接受他人的服务。根据义注《普端严》的释义，“他人”指那些与导师关系不和的人。

（2）弟子需征得导师同意，才能进入村庄、墓地（依据《普端严》，意指入墓地修行）或离开共住地。不过，《普端严》说到，如果导师第一次拒绝弟子的请求，弟子还可以再提最多两次请求，尽可能陈述理由。如果导师仍然拒绝，弟子应对自己的情况进行反思。如果与导师共住无助于自己的学习和修行，且导师让他留下似乎只是想有人来奉事（导师）自己，那么，弟子有正当理由离开，前往新住地依止一位新的师长。

5. 导师生病时，弟子应对其细心照料，直至其恢复健康或离世后，方能离开。（《大品·第一大篇》第 25 节第 6 段）。

根据《普端严》，弟子生病时，可以免除这些义务。否则，只要仍然依止他，就必须对其戒师履行上述所有义务。《普端严》补充道，第 1-3 项的义务，只要师生仍然活着且还有比库身份，弟子即使不再依止，也仍然承担这些义务。不过，不是每个僧团都遵循《普端严》这一观点。

至于弟子对其老师的义务，《普端严》列出四种类型的老师：出家老师（在出家仪式上授予十戒者）；达上老师（在比库达上仪式上念诵仪轨和读甘马文者）；佛法老师（教授巴利语和经典者）；依止老师（比库依止并共住者）。对于依止老师和佛法老师，弟子只有在依止于他们共住时，才须承担上述所有义务。至于另外两种老师，《普端严》补充说，只要师生还活着，仍然具有比库身份，弟子就必须承担第 1-3 项义务。不过，再次重申，在这点上，并非所有僧团都遵循《普端严》这一观点。

《普端严》又说，如果导师已有一位弟子在为他履行这些义务，则导师可以告知他的其余弟子，不必做这些。如此，弟子们即可免除履行义务。如导师忘记告知，则在履行义务的弟子可以告知他的同修们，由他负责照料导师。这同样可以免除其他弟子的义务。否则，对于每一项忽略未履行的义务，他们都犯一个恶作。

- ### 导师对弟子的义务

1. 提升弟子的教育，通过读诵、问疑、告诫、讲授的方式来教授弟子法与律。

2. 提供生活资具给弟子。如果弟子缺乏生活资具，而导师又有多余资具可分享，则导师应该弥补弟子所缺。

3. 弟子生病时，导师当照顾他的个人所需，履行前文所述“弟子对导师应尽义务”中的第一部分义务。

4. 协助弟子解决各种有关法与律的问题，履行前文所述“弟子对导师应尽义务”中的第二部分义务。

5. 教导弟子清洗、制作、调染袈裟。若因某种原因，弟子无法掌握这些技术，导师应尝试寻找其他方法完成这些事务。

6. 弟子生病时，导师当予以照料，直至弟子恢复健康或离世，方能离开（《大品·第一大篇》第 26 节）。

根据《普端严》，只要双方仍然活着，且具有比库身份，戒师、出家老师和达上老师必须对弟子承担这些义务。至于佛法老师和依止老师，只有当弟子与其共住时，才对弟子承担义务。

逐出

如弟子不履行对导师的义务，导师有权逐出弟子。事实上，如弟子应被逐出，而导师因某原因并未将其逐出，则犯恶作。同样，如弟子不应被逐出，而导师因某原因将其逐出，亦犯恶作（《大

品・第一大篇》第 27 节第 5-8 段）。逐出的原因可以是如下五种中的任一种：

1. 弟子对导师无敬爱之心，即：弟子对导师态度不善。

2. 弟子对导师无信心，即：弟子并不将导师视作学习的榜样。

3. 弟子在导师面前没有羞耻感，即：弟子当着导师面，公开违犯学处。

4. 弟子对导师无尊崇之心，即：弟子不听从导师的教导，公开违背导师。

5. 弟子在导师指导下无长进。《普端严》中将**长进**解释为提升对导师的善信，但这个词也可以用来指弟子在佛法和戒律上闻思修的进步。

《戒律纲要》指出，导师在逐出弟子前，应对自己的行为进行反思。如果导师自己曾经做过什么，导致弟子有合理理由不敬爱他，等等，他首先应纠正自己的行为。只有当导师经过反思，确认自己不再有任何行为会给弟子违逆自己的理由，才能将弟子逐出。

《大品》中提到下面几种表达法，是逐出弟子的有效方法：“我逐出你”“你不用再回来了”“拿走你的衣钵”“不用再照顾我了”。《大品》还说，如果导师以肢体语言表示这些意思，例如，将弟子逐出自己的住处，然后扔出弟子的衣钵，这也被视为“逐出”的有效方法（《大品・第一大篇》第 27 节第 2 段）。《普端严》在对《大品・第一大篇》第 32 节的注释中说到，任何表述只要与上述表达的基本含义一样，都视为有效。

弟子一旦被逐出，那他的义务便是道歉。如他不道歉，则犯恶作（《大品·第一大篇》第 27 节第 3 段）。弟子一旦道歉，导师的义务是原谅（《大品·第一大篇》第 27 节第 4 段）。不过，如果他见弟子仍然无诚心，则不得允许其回来。这是因为，导师接受一个无诚心的弟子犯恶作（《大品・第一大篇》第 72 节第 1 段）。因此，导师在重新接受弟子之前，如果觉得合适，可以对弟子施行非肉体惩罚，以确保弟子已经认识到自己的过错。《戒律纲要》中提到有关这类惩罚的一个例子，即让弟子等待一段时间，以观其行，看其道歉是否真诚。

《普端严》中有关（《大品・第一大篇》第 32 节）的注释提到，如导师拒绝原谅弟子，后者应尝试请寺院中别的比库们代为说情。如仍未成功，弟子应住于另一寺院，并依止一位与导师关系融洽的长老比库，希望导师能将此视为弟子具善愿的表现，从而最终给予原谅。如因某原因，弟子无法住于另一寺院，他可以回到原来的寺院，并依止另一位老师。

依止终止

《大品・第一大篇》第 36 节第 1 段说到，若弟子依止戒师而住，在下列情况下，依止将终止：

1. 他离开。根据《普端严》，这是指他离开寺院。无论他是否将此告知他人，依止关系都会终止。复注《心义灯》补充说，此处的“离开”可以指仅在寺院外过一夜。无论他是否有意愿回来，依止关系都会终止。

2. 他还俗。

3. 他死亡。

4. 他皈依外道。根据《普端严》，这是指他加入其他宗教。

在所有上述情况中，注书都将“他”解释为“戒师”，但是看起来也像是指学生。这与下述《大品》中的几段文字相吻合。这几段文字谈到，旅途中的新达上比库没有依止。这种情况下，新达上比库最可能是那个已经离开戒师的人。由于他的离去，依止终止。

5. 他给予命令。此处不同的是，“他”明显仅指戒师。《普端严》中有关《大品·第一大篇》第34节的注释将此处的**命令**解释为“逐出”，如上面所讨论的，但也解释为包括下述情况，即戒师认为弟子符合资格被免除依止（见下文），并将此告知弟子。

无论哪种情况，尚未被免除依止的弟子必须在当天找另一位比库依止，除非出现下列情况（引自《普端严》）：

— 戒师离开时，告知弟子，自己只离开一两天，弟子无需在此期间寻找其他比库依止。如戒师回程耽搁，他应向弟子传言，告知弟子自己仍有回来的意愿。但是，如弟子接到戒师所递之言，得知戒师无意回来，弟子应立即寻找另一位老师依止。

— 戒师离开，寺院内还有唯一一位长老比库，但弟子对他不了解。这种情况下，弟子被允许在请求依止前，有四五天时间来观察该长老比库的行为（如前所述）。但是，如弟子已非常了解这位长老比库，对其行为具足信心，则他应于自己的戒师离开之日，依止这位长老比库。

如弟子依止一位老师而住，依止可以因下列六种原因而终止。前五个与上述内容一致，不过，即使《普端严》也说，第一种原因“他离开”不仅适用于老师离开，也适用于弟子离开。第六个原因是：

6. 弟子与戒师重逢。《普端严》解释说，实际上，弟子与戒师的最初依止关系总是优先于他与老师的依止关系。如弟子偶遇戒师，并认出他，或者听到戒师的声音并辨别出他，即使这只是碰巧发生在大街上，弟子与老师的依止关系自动终止，而与戒师的依止关系重新恢复。如果他返回与老师共住，则需重新向老师请求依止。

《戒律纲要》对此不认同，认为“与戒师重逢”应指弟子与戒师实际共住，无论是在另一所寺庙，还是在老师居住的寺庙。但是，这一点上，不同僧团观点不同。明智的办法就是，遵从共住僧团的观点。

临时免除依止

一般来说，新学比库任何时候都需要与导师共住。不过，《大品·第一大篇》第73节中说到，如他在下列任何情况下，无法找到有资格的比库作为导师，他可以不必依止：

1. 他在旅途中；
2. 他在病中；
3. 他在照顾一位向他请求帮助的病人（§）；
4. 他独自一人生活于林野，安稳地禅修，如有合格的导师前来，他打算依止。

《普端严》在讨论这些许可情况时，列出以下几点：

旅途中的比库如无合格长老比库与之同行，即被认为“没有合适的导师”。换句话说，即使他碰巧经过一所具有合格导师的寺院，也不代表他找到合适导师，他可以继续旅行，而无需请求依止。但是，如果他于过去曾经依止并安住过的地方过夜，则必须于到达日请求依止。如他到达一个以前从未到过的地方，计划在此居住两、三天，则无需请求依止；不过，他若计划居住一周，则必须请求依止。若他所请求依止的长老比库说：“依止一周有何用？”如此即可免除他的依止。

《普端严》解释到，对于独自生活在林野的比库来说，“安稳地禅修”指他的止观禅修进行得很顺利。不过，不知何故，这种（免除依止的）许可仅适用于那些禅修状况还不稳定，一旦离开林野，禅修成果就会退失的比库。如比库已证得任何一种圣果——从入流果开始——他就不可利用这种特许。为何给出这样的限制呢？《普端严》并未做出解释。

无论如何，一旦到了雨安居（**vassa**）之前的那个月，还没有合适的导师出现，那么新学比库必须离开林野住地，寻找有合适导师的地方，依止他度过雨安居。

免除依止

根据《大品 • 第一大篇》第 53 节第 4 段，比库受戒满五年后，如贤能通达，则可以免除依止。否则，他必须继续依止，直至贤能通达。如他始终无法贤能通达，则终其作为比库的一生，必须依止。《普端严》补充到，在最后一种情况中，如他无法找到贤能通达的上座比库，他必须依止一位贤能通达的下座比库。

一位比库要想被认为贤能通达，足以获得免除依止，必须具足许多与具格导师一样的综合条件，除了他不需要具备照管学生的能力，以及戒龄必须满五年。没有文献把这里提到的条件如导师的条件一样，分成理想条件和基本条件。不过，同样的分判法似乎在这里也适用。因此，我们可以列出如下条件：

理想条件：比库应具备阿拉汉的戒、定、慧、解脱和解脱知见；他必须具备信、惭、愧、精进和正念；他应不犯重罪和轻罪；以及具有正见。

最低要求：比库必须博学善巧，详知巴帝摩卡学处，了解什么是犯戒与不犯，什么是轻罪，什么是重罪，以及如何出罪。最基本的条件是，他必须受比库戒满五年（《大品 • 第一大篇》第 53 节第 5-13 段）。

《普端严》有关《大品 • 第一大篇》第 53 节的注释在解释**博学**这一个词时，提到书中在巴吉帝亚 21 的注释里对于该词的定义，即一位博学的比库必须已背熟：

1. 比库巴帝摩卡和比库尼巴帝摩卡。

2. 四部诵分（Bhāṇavāras）：祝愿吉祥的念诵，即《大护卫经》（Mahā-parit poṭha），至今仍然是斯里兰卡比库定期背诵的内容。

3. 作为讲经说法依据的经典。（《普端严》举了《教诲拉胡勒大经》（《中部》第 62 经）、《安特葛闻得经》（《增支部》第 5 集 114 经）以及《芒果树苗经》（长部第 3 经）作为例子）。

4. 三种祝福念诵（anumodanā）（随喜他人的功德）：用于斋食；喜庆仪式，如为新居落成；非喜庆仪式，即丧事相关。

《普端严》补充说，他必须知道诸如伍波萨他（Uposatha，旧译：布萨）诵戒、雨安居结束时的自恣等僧团事务的规则，并熟悉导向阿拉汉果的止观禅修方法。

博学的这个定义并未被普遍采纳，有些部派对此进行了修改。这是另一处各僧团观点不同的地方。明智的做法就是遵循比库（所在）的僧团的规则行事，只要这符合经典中所提出的基本要求，如上所述。

《普端严》中说，一旦弟子被免除依止，他就不再需要履行在“弟子对导师的义务”中第四和第五部分所提到的义务。

恢复依止

《小品 • 第一甘马篇》（第 9-12 节）中说，被免除依止的比库如果行为恶劣，必要时，僧团可以通过贬降甘马（**niyasa-kamma**）或依止甘马（**nissaya-kamma**）[17]，强制其恢复依止。评判标准如下：

1. 他愚痴，不通达；

2. 他肆意犯戒（§）；

3. 他与在家居士不恰当地交往、共住。

如果比库出现上述恶劣行为达到一定程度，僧团已“对（一再）给予他别住、退回原本（旧译：本日治）、僧悦（Mānatta）和出罪感到厌烦”——这些术语指对不断违犯桑喀地谢萨学处的比库进行处罚的过程（见第五章）——这样，僧团就有理由施行贬降（或依止）甘马（见本书下册第二十章）。这个类似于本册第十一章中讨论的“惩彼过”甘马，两者具有同样的处罚措施，并且多一条，即只要甘马还有效，比库必须依止并与导师共住。如果他改正错误，使僧团满意，僧团可以撤销甘马，恢复其独立资格。

诚如前文所提，《普端严》说，无论弟子正在依止或已免除依止，只要他与戒师都仍活着，并保持比库身份，那么弟子仍被认为需要对其戒师承担某些义务，反之亦然。这符合他们始终应将彼此视为父子的事实：戒师应持续地关心弟子的福祉，而弟子应持续地感激戒师引领自己迈入比库的生活。

[17] 译者注：这两个甘马只是异名而已，实际一样。

第三章 还俗

巴帝摩卡的第一条学处开头就如此申明：它——以及扩展到巴帝摩卡的所有其他学处——适用于尚未通过舍弃学、回到世俗生活而还俗的所有比库。因此，《经分别》（Vibhaṅga）开始解释时就先讨论了怎样还俗是有效的，怎样是无效的。因为这实际上是所有学处的免责条款，所以我首先将它作为一个单独的章节来讨论。这是因为，若一位比库以一种无效的方式还俗，他仍然被认为是比库，且无论他是否意识到这一点，依旧受戒律约束。如果他此后违犯任何一项巴拉基伽（Pārājika）罪，他在此生中将没有资格再次成为比库。

要还俗的话，一位比库需心意坚定地在一位见证人的面前陈述他要放弃学[18]。这一行为的有效性取决于四个因素：

1. 比库的精神状态；
2. 他的意愿；
3. 他所作的声明；
4. 他声明的见证人。

精神状态

比库必须处在正常的精神状态中。当处于狂乱、因疼痛而精神错乱或被非人附体的情况下，该比库所作的任何陈述都不算数。

意愿

他必须真的希望离开僧团。如果他没有还俗的打算，即使他做了任何通常用于还俗的声明，都不能算做还俗的行为。例如，若他是在开玩笑，或是在告诉别人如何还俗时，他说了还俗的话，并不意味着他已经还俗了。此外，如果他被迫违背自己的意愿去做一个还俗的声明，或者说了某一件事，而实际上指的是其他事情——比如，他出现了口误——这种情况也并不算数。

声明

《经分别》中列出了各种声明的方式，可以用来表达放弃学。它们分为两种基本形式。第一种方式为“我舍弃 x”的形式，在此，x 可以被佛、法、僧、学、戒律、巴帝摩卡、梵行生活、其戒师、其老师、其同梵行的比库或任何相似的术语所取代。此方式的变体包括如下语句“我厌倦了 x”“x 对我来说算什么？”“x对我来说毫无意义”或者“我完全脱离了x。”第二种方式为“请把我看作是y”的形式，在此，y 可以被屋主、居士、沙玛内拉（Sāmaṇera，旧译：沙弥）、外道、外道信徒或任何

[18] 译者注：即放弃增上戒学。

其他的相似用语所取代。

《经分别》中规定了，该声明**不**应使用条件时态——或用英语语法的术语来说，即虚拟语气——（“如果我舍弃学的话”）。该声明也不应被表述为一种愿望（“如果我能舍弃学的话（§）”；“愿我舍弃学（§）”）或表述为一个问题（“我应该舍弃学吗？”（§——缅语和 PTS 版本中表述为 apāhaṁ））。义注《普端严》中进一步规定，“x”的表述必须是现在时。因此，“我已经舍弃了学”，或者“我将舍弃学”这类表述，不是有效的还俗声明。

见证人

见证人必须是处在清醒状态中的人类，且必须能够理解比库所说的话。这就排除了传说中的做法，即比库把佛像当作自己的见证人来还俗，或者在菩提树前还俗，以为树神也能算（见证人）。

这四个因素涵盖了有效还俗所需的一切必要条件。不过，每个不同的国家传统都围绕还俗各自发展出一套正式仪式——比如，对自己所犯的一切罪作最后一次忏悔；以及念诵省思自己已用四资具的省思文——以赋予该场合心理上的分量，且有助于将今后可能有的任何追悔心降到最低。

因为还俗是一个严肃的行为，对比库的精神和灵性福祉有着强烈的后果，所以应当在慎重考虑后再下决定。一旦比库决定他**确实**要还俗，他最好不仅是跟随经典中给出的规定，也遵循他所处的僧团中任何其他习俗，作为对他自己以及对他人的一种表示，即他的行为是严肃认真的，并且充分尊重佛教、僧团和他自己。

第四章 巴拉基咖（Pārājika）

根据《附随》（Parivāra），巴拉基咖（Pārājika，旧译：波罗夷）这个词语起源于动词，意思是失败或被打败。犯以下四条罪行中的任何一条的比库已经屈服于他自己内心的烦恼，以至于失去了他最初成为比库的意义。对于这种失败的无可挽回性，《经分别》（Vibhaṅga）用了几个比喻来描述："就如同人的头被砍掉……枯萎的树叶从茎干脱落……断裂两半的扁石无法再复原……砍去树冠的棕榈树不能再生长。"犯有这些罪行中任何一项的比库将自己无可挽回地决裂于僧团的生活，并不再被视为是比库。

1

若比库已得比库之戒与生活，未舍戒，未表羸弱而从事淫欲法者，即便与畜生，亦巴拉基咖[19]不共住。

就像我们在序言里提到的，这个学处的第一次形成是在苏定那尊者（Sudinna）和他的前妻行了淫欲法后制定的。从世俗标准来看，他的动机相对来说是高贵的：他是在遵循他的父母的愿望给他们留个后嗣。然而，导致这条学处的第二次制定的因缘，其始作俑者的动机就不那么高贵了，佛陀在这次制定中加上了"即使是与雌性动物"这句话。

"彼时，某位住在韦萨离（Vesālī）大树林里的比库，用食物结交了一只猴子后（§），与其发生了淫欲法。然后，这位比库一大早就穿好袈裟（§），带着钵和桑喀帝（saṅghāṭī，双重衣，旧译：僧伽梨）到韦萨离去托钵。有几个正在四处游走巡视住所的比库们到了这位比库的住处。那只猴子从远处看见了他们，便马上来到他们跟前，摇摆它的臀部和尾巴，并撅起臀部做出示意（§）。比库们想到，'无疑这位比库和这只猴子有淫欲行为。'于是他们就躲在一边。

"然后那位去韦萨离托钵的比库带着钵食回来了。那只猴子走到他身边。比库吃了一部分钵食，给了那只猴子一部分。猴子吃完钵食，将自己的臀部撅给比库，那比库就和它行淫了（§）。

"然后那些比库们对这位比库说，'世尊不是已经制定学处了吗？你怎么能和这只猴子行淫欲法呢？'

"'对，贤友，世尊是制定了一条学处，但那条学处是针对女人而言，而不是针对雌性动物。'"

这里的全罪是由四个因素组成：行动、对象、知道和同意。

- **行动**

淫欲法这个词指所有涉及小便道（生殖器）（字面上是"尿的通道"（passāva-magga），也就是女根或男根）、大便道（肛门）（vacca-magga）或嘴（mukha）的性行为。《经分别》里总结了这些孔

[19] 译者注：作者原文为"他已被打败"，为了遵循中译已有习惯，在此以及随后的学处中都改为巴利音译"巴拉基咖"。

的各种可能的组合，并且做出这样的结论：除了通过嘴对嘴的进入被看作是属于衍生罪之外，这里所有其他的（组合）都满足了这里的“行动”因素。不幸的是《经分别》的总结是用专业术语表达的，用“道”（magga）来指小便道或者大便道，用“非道”（amagga）来指嘴。义注《普端严》在讨论《经分别》里的这个总结时错误地把嘴也归类到“道”里了，因此它就必须为“非道”发明一个不同的含义：一个和这三种“道”相邻的伤口。因为《普端严》对这一点的讨论是基于误解，所以就没有必要再深究其细节了。

《经分别》称在这条学处所覆盖的任何可能组合下，当一个器官进入到另一个哪怕是一粒芝麻的程度也满足了犯淫欲法。这意味着从事生殖器进入、口交、肛交的比库都犯此学处，也无论他扮演哪个角色。在器官之间是否有诸如避孕套之类的遮挡物是无关紧要的，以及这比库是主动还是被动参与，以及任何一方是否达到高潮都无关。

- **对象**

在此学处下的全罪适用于任何自愿与人、非人（亚卡、龙或鬼）或普通的动物行淫欲法的情况，无论对方是雌性、雄性、中性或双性的。

和尸体行淫欲法，甚至和一个斩断的头，都犯全罪，只要余下的身体部分足够完整来完成此行为。

另外，《经分别》列出两个“自淫”的例子：一个背部柔软的比库将他的男根含入口中，以及一位男根特别长的比库将它插入自己的大便道。两个例子都犯全罪。

- **知道&同意**

对于行淫，比库必须知道它正在发生并且他同意才被算作犯戒。因此如果他睡着了或失去意识时受到性侵并且不知道正发生的事情，他不犯戒。然而如果他在被侵犯期间恢复了意识或从一开始就是清醒的，那么他是否犯戒取决于在此事发生期间的任何时候他是否表示同意。

奇怪的是，不论经典还是义注《普端严》都没详细地讨论同意这个因素，除了提到它适用于开始插入、完全插入、停住或拔出的阶段。根据《经分别·判例》（Vinīta-vatthu）中的例子，同意似乎是指默许的“心理”状态，连同身体或语言上的表达。仅仅身体的顺从不算，因为有些例子中被迫行淫的比库身体上顺从但心里没有同意，因此被判无罪。然而，也有一个例子，一位女人邀请一位比库行淫，说她会做所有的工作，这样他就能通过什么都不做（不动）而得以避免犯戒。该比库按她所说的做了，但是这个案例传到佛陀那里时，佛陀连问都没有问该比库是否同意，就将这个行为定为巴拉基咖。这假设是这样，当顺从一个这样的请求就表示是同意了，不管他有没有做任何身体或口头的动作。

综合起来这些例子意味着如果比库受到性侵，那么他完全免除于罪只有当（1）他在该行为过程中的任何时刻在心里都没有同意（2）他确实在至少部分行为期间有感到心里同意但有进行挣扎从而没有在身体或语言上以任何形式表示同意。（正如《普端严》指出的，从巴拉基咖 2《经分别·判例》中推断出一个普遍的原则，仅仅心里同意而没有身体的表现是不足以视为犯戒的一个因素，因为仅

仅生起了一个念头或心理状态是不犯戒的。）如果他没有奋勇抵抗并且感到心里同意，即使只是在插入、入已、停住或拔出阶段短暂地感到同意，他招致全罪。这似乎是《普端严》在它讨论《经分别 • 判例》的一个例子中警告的缘由，有位比库醒来时发现他自己正被一个女人性侵，他把她踢得在地上翻滚。警告是：这是还受性欲影响的比库应该做的，如果他想保护他的心。

《经分别 • 判例》中包含一个例子，一个“男根受损”的比库，他在行淫时既不感到快乐也不感到痛苦，在假设他的残疾会让他免于违犯此学处下行淫。这个案例被提交到佛陀那里，佛陀说“无论这个愚痴人有没有（任何）感觉，都是巴拉基咖。”根据此裁定可以认为，一个比库参与行淫，以作为密宗仪式的一部分的话，他犯全罪，即便他在这个过程中并没有快感。

- **衍生罪**

有两个土喇吒亚罪直接与此学处有关。第一个是针对口对口的侵入，也就是将嘴巴的任意部分伸进另一个人的嘴里，或者同意其他人将嘴巴伸进自己嘴里，不论对方是男人、女人或常见的动物。当这个行为的发生是受到贪欲的驱使时，例如在热吻中，除了被判为犯了桑喀地谢萨 2 下的贪染心的身体接触罪之外，这也犯土喇吒亚。

第二个土喇吒亚是针对一种不太可能的情况，一位比库试图和一具尸体腐烂的口、大便道或小便道行淫欲法。试图和尸体的其他任何部分或和无生命的对象例如充气娃娃或人体模型行淫则犯恶作。（然而如果这导致出精，将按桑喀地谢萨 1 来处理。）

《经分别》称如果比库试图在一有情的三孔以外的任何身体部分行淫，这将归入桑喀地谢萨学处，要么是故意出精的桑喀地谢萨 1，或者是以染欲心身体接触的桑喀地谢萨 2。如下面我们将看到的，第二种情况中的惩戒判定如下：如果对象是一女人，桑喀地谢萨；如果是一般哒咖（paṇḍaka，性别异常者，旧译：黄门）（见桑喀地谢萨 2），为土喇吒亚；如果是一男人或一普通动物，则为恶作。我们能从《经分别》在这里的裁定中推断如果比库试图和尸体已腐烂的口、大便道或小便道，或尸体的任何其它部分，或和无生命的对象行淫时有性高潮（出精），则该案例归入桑喀地谢萨 1。

然而《普端严》不同意《经分别》的这几点，说在此学处下的衍生罪只有恶作和土喇吒亚。它在解释桑喀地谢萨 1 中提出了一个十一种贪欲的体系，其中对出精的快乐的贪、对身体接触的贪、对行淫的贪被视为完全不同的事，必须在不同学处下处置。因此它说如果一位比库以行淫为目标而抓住一个女人的身体，这只是作为行淫的准备因此只是恶作，而不是以染欲心相触摸的桑喀地谢萨。类似地如果他在行淫开始前就早泄了，这根本无罪。

这些是细微的学术区分，是希望在不同学处间厘清界限，但是它们引发了实际问题。正如义注《普端严》自身所指出的，如果一位比库犯了属于这些学处边界上的行为，但事后无法精确地描述他当时感受到的是哪种欲望，那就没有办法判定他的情况和给与惩戒。然而无论如何，《普端严》定义的这个系统在经典里没有根据，事实上它不仅和上述的《经分别》的裁定相矛盾，而且和它在桑喀地谢萨 2、3 & 4 下“染欲”的定义相矛盾，这三条学处下的定义完全一样并且没有限定涉及哪种贪欲。所有这些导致的结论是，《普端严》对贪欲进行整齐分类的系统是无效的，而《经分别》的判

断是正确的：如果比库试图在一个有情除那三孔以外的任何部分行淫，这种情况归入桑喀地谢萨下，要么是桑喀地谢萨 1 的故意出精，要么是桑喀地谢萨 2 的以染欲心身体触碰，而不是这里（如《普端严》所述）。

- **普适免罪**

除了不知道自己在被侵犯或知道但没有同意的比库外，《经分别》称在此学处下还有四种比库可被免除惩戒：狂乱的、被非人附体的、因疼痛而精神错乱的以及促使佛陀制定此学处的初犯比库（在这里是苏定那尊者和那位与猴子行淫的比库）。义注《普端严》把“狂乱”定义为“以不得体的方式行事，精神错乱，抛弃了所有羞愧，不知道他是否违犯了或大或小的学处”的人。它承认这是一个医学状况，它将之归咎于胆汁引起的。受到剧烈的引起精神错乱的药物影响的比库，显然归于此豁免项下，受到较常见的麻醉品影响的比库不属于此豁免的范围。对于非人附体，《普端严》说这可能发生在非人吓唬他，或当它们用一些感官影像来分散他的注意力然后将它们的手通过他的口伸入他的心脏（！）。无论什么原因，它指出狂乱的比库和被附体的比库只有当他们的精神错乱时（“当他们的念已经完全忘失，且已经区分不出火、黄金、大便和旃檀木了”）所犯下的事才免于惩戒，而他们清醒时犯下的事并不（免于惩戒）。对于痛得发狂的比库，只有在疼痛大到他已经不知道他自己在做什么时，他所犯的才可免于惩戒。

几乎在所有学处下，这四种类别都被免于惩戒，不过每条学处下的初犯者只有在他初犯，导致佛陀制定此学处的那一次才能免于惩戒。我将只会再偶尔提及这些类别，除非特别说明，否则读者应该记住在每个情况下他们都是被豁免的。

最后，此学处下《经分别 • 判例》中包括一个有趣的例子，成为了制定另一条额外学处的缘由。

“那时有位比库白天在韦萨离大林的重阁讲堂中休息，开着门睡觉。他的肢体因风大的力量而僵硬（也就是他勃起了）（§）。这时有一群女人拿着香和花进入僧园，去往僧房。看到这位比库后，她们就坐在他的男根上（§），取乐后评论道，‘这真是人中公牛啊！’拿起她们的香和花离开了。”

该比库无罪，但是佛陀正式允许白天休息时关门。根据这一许可，《普端严》制定了一项禁令：如果比库白天睡觉时**没有**关门，他犯恶作。但是，如果佛陀想要制定一项禁令的话，他肯定会亲自宣说这条学处。换句话说，白天睡觉时不论关不关门都不犯戒。

总结：自愿与人、非人或普通的动物通过小便道、大便道或口行淫欲法，是巴拉基咖罪。

* * *

2

若比库从村落或林野拿取未被施与之物，即会被认为是偷盗——正如偷盗时，国王抓住盗贼后会鞭打、囚禁或驱逐他，说：“你是盗贼、你是愚人、你是痴人、你是小偷！”——比库如此拿取未施予之物亦巴拉基咖不共住。

本学处针对偷盗，所涉及的细节是巴帝摩卡学处中最复杂的部分，需要详加说明，这并非是因为偷盗的意思难以理解，而是其呈现形式太多。经典在对待这个问题上不厌其烦，举出一个个案例，详细分析。让情况更复杂的是，《普端严》对这个问题的讨论极其冗长，而且经常会相对经典的讨论出现或重大或轻微的偏离。鉴于存在太多这样的偏离，我们将只关注重大的。

《经分别》基于四要素来定义偷盗行为：

1）对象：任何属于另一个人或另一群人的东西。

2）想：比库认为该物属于另一个人或另一群人。

3）意图：比库决定盗取该物。

4）行动：比库拿走该物。

无论哪种情况下进行偷盗，都是犯戒。不过，罪的轻重程度由另一个因素决定，即：

5）物品的价值。

● 对象

一件物品要算作“非施与的物品”——本学处中指任何可以被偷盗的物品——它必须是属于他人，即：“非施与物，非丧失物，非遗弃物；被看管物，被保护物，有主物（§字面意思为‘被视为“我的”’），被他人所有物。”《经分别》中，本学处下列出的所有案例所提到的“他人”指一个人或一群人。该释义逻辑上也适用于**僧团**财产，但因议题太过复杂，下面我们将把它作为一个特别案例来讨论。

鉴于被放弃或丢弃的物品并不满足这里的“对象”条件，比库若拿取被弃之物，诸如捡垃圾中的布，或野外无主物品，则不犯戒。《普端严》在一些案例中，把因丢失而放弃的物品归入“被抛弃物”，但这个释义必须进一步澄清。如物主并无舍心，仍认为尚拥有所失之物，则该物品属于术语“有主物”所指之物，也可被视为“非施与物”。除非物主放弃对所失之物的所有权，所失之物才真正算是“被抛弃物”。

《经分别 • 判例》讲述了一个有趣的例子：一个果园看守人，擅自允许比库们从果园里拿走果子，即使他并没有被授权可以这么做。比库们无罪。

《普端严》补充说，如果人们在看管一件物品，该物品是属于某处的财产，诸如供于佛像、塔庙或其他圣地的供品，那在本学处下，该物品也是“非施与物”。虽然《经分别》在讨论尼萨耆亚巴吉帝亚 30 和巴吉帝亚 82 时，尽管也谈到了这类财产，但不知何故，并未在此处提到这类财产。不过，《普端严》在这点上提供的判例依据反应出它那个时代的一个已经很普遍的传统，即把贵重物供奉于塔庙（包括佛像前），而不是给**僧团**。从一些中世纪印度佛教碑文表达了这样一个观点，就是塔庙或塔庙里的佛舍利（如果有的话）拥有这类供品（的所有权）。但《普端严》说，只有当人们为了塔庙而看管这些供品时，供品才有主人。例如，用于装饰康提寺佛牙舍利盒的珠宝，或曼谷玉佛前的供品，都属于这类物品。根据《普端严》，**僧团**对这类物品有义不容辞的看护责任，但对它们没有所有权。在讨论本学处及《附随》第十九章内容时，《普端严》认为，供养**僧团**的物品可以用于佛塔，例如

用于塔庙的装饰、维修保养等，但供养佛塔的物品不可给**僧团**用。

从《普端严》对这类所有权问题的讨论来看，似乎只要没人看管塔庙，这些供奉于塔庙的物品就不能看作有主人。这样的话，为了安全因素，可以把这些物品拿走保管，更适宜的做法是转移到另一所塔庙。不过，比库如果是为自己拿了这些物品，就可能会惹怒看守塔庙的天神。这就是为什么在这种情况下，人们通常会举行正式仪式，请求天神的许可，同时，承诺不会将这些供品占为己有。

《经分别》说，那些属于畜生和恶鬼的物品不适用本学处。有关这一点，详见下面有关“无罪”的讨论。

- **想**

对于拿取非施与物的行为要被认定为是偷盗，那比库必须要将该物品视为“非施与的”。因此，如果比库内心真的认为该物品无主或已被抛弃，那么，即使是“非施与物”，比库拿取也不犯戒。同样，如果比库误认为该物品属于自己，或相信属于一位朋友，且这位朋友出于信任同意他拿取自己的物品，那么，即使这种“亲厚想”的推测被证明是错的，比库也属于无犯。同样，如果比库认为自己可以从僧团库房中拿取物品，即使他被证实设想错了，也是不犯。

《经分别 • 判例》中讲述了一个案例：一位比库白天看到一些物品，晚上回去偷。不过，最终他没有拿走白天注意到的物品，只是拿了一些属于自己的东西。那么，他因他的行动而犯恶作。

没有文献讨论，一个人可能会对这个涉及的物品是不是“非施与的”存有怀疑的案例。也许，这是因为编辑者认为，下一节所讨论的“意图”因素不适用于这样的案例。因此，这不会犯本学处下的罪。不过，明智的做法就是，当对物品所有权有疑时不要占为己有，至多暂借。详情参阅下文。

- **意图**

即使比库知道某物是“非施与物”，只有当他有偷盗“意图”时，他拿取“非施与物”的行为才被视为“偷盗”。按“无罪”条文所说，如果比库借用或以亲厚想拿取“非施与物”，他无罪。有关这些观点，参见下面“无罪”一节的讨论。同样，《经分别 • 判例》判定，如果比库看到地上有某件物品，认为该物品留在原地可能会被损坏，因此帮物主将它移到安全的地方。那么，该比库并不犯戒。

《普端严》讨论了以“带有条件的动机（parikappāvahāra）”拿取物品的两种情况：一种是对所拿物品设定条件，一种是对（行为）发生地点设定条件。它对第一种情况举了个例子：比库进入一个黑暗的库房，拿了满满一袋物品，心想：“如果这袋东西都是布，我就偷走；如果只是线，我就不要了。”在这种情况下，如果这一袋物品确实是布，那么，在比库把它从原来的地方（见下文讨论）搬走的那一刻，偷盗行为即发生。如果这一袋是线，比库把它又放回原处，则无罪。但是，如果比库拿这袋东西时，心想着“无论里面是什么，我都要偷走”，《普端严》对此坚持认为，只有当该比库知道了袋子里装的是什么，然后重新拿起袋子，才算是犯偷盗罪。不过，针对这种情况，举的这个案例实际上并不恰当，因为比库实际上对所拿物品是无条件的，所以当他第一次把它拿起来时就算已经偷了。

对（行为）发生地设定**条件**指心想：“如果我拿着这件物品，可以顺利通过某某地方（诸如大门），那我就偷它。要是有人事先看见我，我就假装在欣赏这件东西，并会把它放回原处。”由于比库在第一次拿起物品时，还没有决定是否要偷盗，所以，只有当他拿取了物品，并经过那个设定的地点时，偷盗行为才算发生。

- **行动**

假设上述所有条件都满足，即物品属于他人，比库也认为物品属于他人，并意图偷盗，那么，当他确实拿取了该物品，就构成偷盗。但这里产生了一个问题，如何精确定义什么样的行为才构成“拿取”呢？

《经分别》并未就此问题给出一个系统的答案，相反，它对可能出现的情况列了一张长长的表，然后阐释“拿取”在每种情况下是如何定义的。单单把这张表读一遍就已经需要点耐心了，而从前的比库还需要背诵它，真是难为他们了。这里，为了缩短讨论，我们把顺序颠倒一下，先列出符合“拿取”的行为，再列出适合发生这些行为的情况。对于只需稍加澄清的行为，表中将列出解释；而对于那些需要展开讨论的行为，将在后文中加以解释。

把物品搬离原地：埋在地下的；搁在地上的；置于地上另一个物品之上的；挂在地面上方某处，诸如挂钩、挂衣绳上的；浮于半空或半空掉落的；置于船中的；置于车内的；他令别人放下的；比库可以从原地拎起或推开的无足动物（根据《普端严》，这类动物也包括伏在地上体型较大的有足动物）；比库被请求看管的物品。《经分别》明确指出，当车辆移离原地，车内的物品也被认为被拿取了。

“拿离”一握（之量的物品）：容器内物品。根据《普端严》，这种情况指，当手伸进容器抓取物品，比如，抓一把硬币时，当手中硬币不触及容器内的其他硬币了。这种情况下，在物品移离容器前，“拿取”行为即已完成。

把一个器皿伸入一池液体或一堆物品中，导致部分液体或物品进入器皿：容器内的物品；水或任何其他液体，不论有没有在容器内。同样地《普端严》说，器皿内的液体或物品必须与器皿外其余液体或物品脱离了连接，并且同样的，如果以这种方式拿走置于容器内的液体或物品，那么，他“拿取”的行为在液体或物品移离容器前即已完成。

整个移出容器口：太长或太大，以致于无法用器皿或用手抓一把从容器中拿取的物品。

从容器中喝液体：这个适用于容器不移离原地，而直接从容器内喝液体。如果容器移离原地，就构成“拿取”。《普端严》认为，这跟前面讨论的手在容器内抓取物品一样，只有当被喝的液体不触及其他未被喝的液体，才构成“液体被取走”。这可以通过吞咽、闭合嘴唇或嘴离开容器来做到。

把物品从身体某部位移至另一部位：指决定偷盗前比库已拿着的物品。《经分别》把此处所说的身体部位确定为五个部分：头、上身、髖和左右手。《普端严》把“头”定义为“脖子以上的任何部分”；“上身”指头以下，躯干至胸骨，手臂至肘部；“髖”指“上身以下的躯干其余部分”；“手”指“肘部以下部分”。《普端严》指出，本定义仅适用于物主未请求比库替他们提拿物品的情况。《普端严》和复注《心义灯》都没有对这一条件给予解释，不过，一个可能的原因就是，如果物

主们已请比库为他们提拿物品，但没想要他把物品给别人，那么，这件物品就被视为由比库看管，或为安全起见，寄存于比库处，因此，这种情况就属于另一种类别。相反，如果物主们是请他把拿着的物品给其他人而他却决定占为己有，那么，这种情况就属于下面一节所讨论的“欺诈”。

卸下物品：比库在决定偷盗前已经拿着的物品。

导致物体沿水流往上游、往下游或横移毛发宽的距离：漂浮于水面上的一艘船或任何类似的容器。

破坏堤坝，使水流出：如湖、运河、水库中的水。

导致动物移动它所有的脚：两足动物（这一项包括人，即奴隶）、四足动物和多足动物。根据《普端严》，这一条适用于比库碰触了动物，或仅仅是引诱、恐吓动物而并未碰触到。如果动物正趴着，只是让它站起来也被视为“拿取”。如果帮助一个奴隶逃离奴役，假使该奴隶听从比库的命令或建议而逃跑，比库因“拿取”而犯戒。但是，如果比库只是告知奴隶获得自由的好办法或一路提供食物和保护，该比库无犯。

砍倒：地上长的植物，不管是长在旱地上还是在积水之处。《普端严》说，植物一旦被完全砍断了，尽管还没有倒下，比如一棵树被旁边一棵树的枝桠缠绕着，这仍然是已拿取了。

导致物主放弃（§）重新拥有物品的努力：土地（田地、果园、建筑物地皮）、房屋、请比库保管的物品。（根据《普端严》，借给比库的物品也属于这一类。）根据《经分别》，如果这类案例提交到法庭审理，那么，物主最终打输官司的时候，这种“拿取”即算完成。《戒律纲要》补充说，如果物主在第一次审讯后上诉，那么，当他/她在上诉的最高法院败诉时，“拿取”即完成。

《普端严》和复注《心义灯》中的讨论说明，“比库被请求看管的物品”和“为妥善保管存放在比库那里的物品”这两种情形并不相同，后一种情形表明物品已经递交给比库，而前一种情形并没有。但是，这个说法与《经分别》不符，《经分别》在定义“存放”一词时，用了巴利语upanikkhitaṁ，根据尼萨耆亚巴吉帝亚 18，这是指“放置在……旁边”。要想以与《经分别》更贴近地来区别这两种情形的话，就应该说，在后面一种情形中，物品被放在某处，当物主想要拿回物品时必须获得比库的许可才行，而前一种情形就不必。例如，一件物品置于比库的孤邸或寺院的库房，无论是否已经交到比库手上，都可以视为存放在比库那里，而如果一件物品被放在路边，比库仅仅是被请求照看一会儿，这件物品就被视为“他被请求看管的物品”。

移动界标：地皮。《戒律纲要》指出，这与前面定义的如何拿取一块地皮相矛盾，因为土地主人可能不知道界标已被移动了，且即使他/她见到比库移动界标，也并不一定会放弃土地所有权。《心义灯》试图通过主张只有当移动标记的行为本身促使土地主人不再做任何努力去重申对土地的所有权时“移动界标”才在这儿满足“行动”因素来解释这个矛盾。不过，如此一来，就令这种类别显得多余了。要不然，更好的解释应该是，这种“拿取”的定义适用于对僧团土地提出所有权的企图，因为若非如此——如果土地只能在所有者放弃所有权时才能被盗——那么僧团土地就不能被盗，因为没人可以代表四方僧团断然放弃所有收回土地的努力。[20]

[20] 译者注：由于土地等财产无法通过移动位置而盗取，根据《经分别》“拿取”可以有两种方式：通过声明所有权进行强占或偷偷移动界标而盗取。在强占的情况下，很可能涉及到面对面的纠纷，纠纷得不到解决就会引起诉讼，因此只有当对方放弃所有权或者在诉讼中最终败诉时“拿取”才算完成。而界标定义了土地的所有权，一旦界标被移动完成就可视为被盗了。因此译者认为对于地皮类的财产有这两种“拿取”的方式。况且比库也不太可能会去盗取僧团的土地。

交换筹符：见下文“欺诈”。

带着应缴税物品经过海关而未缴税：见下文的“走私”。

上面提到的各类“拿取”的方法中，《普端严》留出最大篇幅来讨论第一类，即“把物体移离原地”。它的讨论与经典在很多点上不一致，最显著的是它去掉了把大型物体从容器中拿取（从容器口中完全移出）和从船中拿取（使它们往上游、下游或横向移动毛发宽的距离）的单独类别，并将这些简单地归入此类别。虽然《普端严》或许认为这些单独的类别很随意，但它自己采用了很多随心所欲、自相矛盾的分类。很明显，它的这些分类源自古代注释，因为即使是佛音尊者，也感觉困难重重，无法把它们全部引入著作。这里，我们将依然遵循经典定义“拿取”的框架，并着重于《普端严》与经典观点一致的部分。至于那些不同部分，我们只对重要的不同之处予以说明。

总体来说，《普端严》根据物品可被移动的方向来定义物体的位置：上、下（如置于沙上的物品可以按入沙内）、左、右、向前（朝向拿取它的人）、向后。参照这些动作的后五种，物品的位置可以从三维的角度来定义，即：它所占据的空间。因此，通过这些中的任何一个方向拿取物品，比库必须拖或拉物品，使其彻底离开原先所占据的空间坐标。但是，就“提起一件物品”而言，位置是从二维的角度来定义的：物品和它的支撑物之间的接触面，不论支撑物是另一种物品还是地面。因此，要满足“通过提起而拿取一件物品”，比库只需把物品提离支撑物一毛发宽的距离。

例如，将架子上的电视机不论向左滑动直至其右侧超过原先左侧所在位置，或者向右滑动直至其左侧超过原先右侧所在位置，或者把电视机向上抬离架子一点点，电视机就算被拿取了。

因为空中的物体没有支撑，无论它们向哪个方向移动，《普端严》都从三维角度来定义它们所处的空间。例如，比库抓住被风吹起的一件衣服，这件衣服的位置就是比库抓着它的那个时刻所占有的三维空间。如果比库拦下一只飞行的孔雀，没有触碰孔雀，那孔雀所在的位置就是停止在空中盘旋时所处的三维空间。在以上任一种情况下，物体无论朝哪个方向移动，只要移出所在的空间坐标，就是被“拿取”。在“衣服”例子中，“拿取”的完成可以仅仅是丢下衣服。在“孔雀”例子里，“拿取”的完成可以是因为比库挥手示意，让孔雀向他希望的方向飞行。如果孔雀碰巧落在比库的臂上，当他把孔雀移到身体其他部位或者是把它放下来，“拿取”就完成。

对于游于水中的动物来说，定义它们位置的合理办法应该是像定义空中飞行的鸟的位置一样，但是，《普端严》坚持说，它们所在的整个水域构成它们的位置。

活人身上的物品，诸如某人手臂上的一只镯子，以该人身体为所处位置。因此，如果比库想要拿走手镯，当他来来回回在手臂上拉扯时，手镯还不算被“拿取”。只有当他把手镯彻底移离手臂，才算已拿取。如果有人想偷一个人的衣服，那么，只有当这些衣服移离这个人的身体，才算已拿取。如果被剥夺衣服的人仍抓着衣服不放，那么，只有从他/她手上夺走这些衣服，才算是已拿取。

对于有些物体，《普端严》看起来很主观地定义它们的**位置**。例如，把绳上的一件袈裟拎起来离开绳子一毛发宽就算“已拿取”，但是由于某种原因，袈裟沿着绳子挪动，只有当移离原来位置十或十二指宽的距离时，才算“已拿取”。靠墙的物体有两种位置：置于地上的接触点和靠在墙上的

接触点。一辆车的位置从二维角度来定义：车轮子接触地面的位置（这个可能类似于对动物脚的定义）。绑在柱子上的物体以这个连接构成一个额外的位置。因此，一个绑在柱子上的罐子除非移离如前面通常所定义的所占据的位置，并且绳索被斩断或木桩被拔出，不然都不算被拿取了。尽管这些例子每个都有某种道理，但是增添区分看起来没有必要，这使得原来已经够复杂的问题变得更复杂。为了简单起见，甚至在这些特殊案例中，似乎也完全有理由坚持使用位置的一般定义，虽然对此在《经分别》中并没有什么能支持或反驳《普端严》的。[21]

但是，如上所说，《普端严》中，几个对**位置**的定义很明显与《经分别》有矛盾。有些案例中，矛盾很简单，如《普端严》坚持说关在围栏里的动物，如牛棚里的奶牛和花园里的孔雀，脚移动时不算是“被拿取”了，只有当它移离围栏时才是被拿取了。另外一些案例中，矛盾变得更复杂。在这些案例中，《普端严》试图把**拿取**定义为“把物体移离它的位置”，而《经分别》用其他术语来定义这种拿取行为。例如，一件物品置于容器底部，它（《普端严》）认为，当这件物品离开底部一毛发宽的距离，就可以算作已拿取，而没必要移离容器。在有关船的案例中，《普端严》用修改过的三维术语来定义船的位置：船排水的整个空间。要通过把船推入水中来拿取船，需要达到船顶沉入水中低于船龙骨原来的位置；要通过把船拉起来拿取，只需把船拉离水面一毛发宽就可以，无需把龙骨拉到高于船原先最高点的位置。但是，由于《经分别》没有从“把物体移离它的位置”的角度来定义“船或容器中物品的拿取”，所以，《普端严》对这些可能的情况的分析离题了。

《经分别》中提到的其他特殊案例包括下面这些：

a. 欺诈：通过抽签分配给僧团成员的物品，一位比库拿了本应属于另一位比库的份额。《经分别》对此没有做进一步解释，但《普端严》说“拿取”可以通过各种方式完成。如果抽签后，X 在拿起 Y 的筹符之前，先把自己的筹符放在 Y 筹符的位置上，那么，他在捡起 Y 筹符的同时，“拿取”完成。如果他先拿起 Y 的筹符，再把自己的放在 Y 的筹符位置上，那么，当他放下自己筹符的同时，“拿取”完成。如果两个筹符都不见（被藏起来了？），X 让 Y 拿 X 的份，当 X 拿起 Y 的份时，“拿取”完成。上述情况中潜在的假设就是：Y 一旦抽了筹符，筹符所代表的一份物品就归他所有。《普端严》补充说，这种交换被认为是偷盗，不管 X 的那一份比 Y 的一份更值钱，更廉价或者等价。

《普端严》有关（《大品・第一大篇》第 62 节第 3 段）的注释说，如果比库为获得更好的供养，故意虚报自己的戒龄，那么，当他诡计得逞，获得本应属于另一个比库的供养时，他应在此学处下被处置。但是，这类行为似乎属于欺骗，见下文讨论。

b. 走私：比库携带需缴进口关税的物品，在经过海关时，把物品藏了起来。当这些物品通关成功时，“拿取”的行为完成。《经分别》为确定罪的严重程度，在这里根据物品的应征税来计算物品的价值，而不是物品的实际销售价格。

《经分别・判例》中说，如果比库通关时，并没意识到自己所带物品中有一项需缴进口关税，

[21] 译者注：根据《经分别》所列出的例子，导致物体被“拿取”的移动，对于跟其他物品有连接的物体，要么是物体与先前接触的其他物品（如地面、容器）完全脱离了连接，哪怕是一毛发宽，或者是彻底移离了原来的接触面。对于与其他物品没有接触的物体则需要移离原来所在的空间。因此《普端严》在这里的定义是和《经分别》一致的。

则比库无犯。相关案例表明，上述说法可能指下列两种情况中的一种：要么他知道自己带着某件物品，但没意识到需要缴关税；要么他根本没意识到自己带着某件物品。《普端严》补充说，如果比库告知海关官员，自己带着要缴关税的物品，但海关官员决定不向他征收关税，则比库不犯戒。它还说，如果比库怀着有条件意图通关，想着“如果他们要求看我的行李，我就缴税，要是挥手放行的话，我就不缴了”，那么，如果海关官员确实挥手让他过关而没有检查他的行李，则比库无罪。现在，当进入某个国家的旅客被要求选择“申报通道”或“无申报通道”过关时，比库拿着需申报的物品走“无申报通道”，那他就不算在这种有条件意图的开许下，因为他已经通过对通道的选择，表明了自己的意图是无条件的。

《经分别》中说，如果比库为了避免在边境付进口关税，他以绕过海关的方式跨越边境（§），那么他犯一个恶作。当今社会中，民法认为这种行为比夹带物品过关更应受谴责，但是从《经分别》的角度来说，惩戒更轻微依旧是成立的。《普端严》说，这种开许适用的情况仅限于比库避开海关，距离超过两个投石所及（leḍḍupāta）——大约 36 米。（leḍḍupāta 是经典中经常提到的计量单位，被定义为“一名中等身材的男子投掷出一块土块所达到的距离”。）

理解《经分别》在这点上的立场很重要，因为它涉及到避开其他政府费用和税收的行为达到什么样的程度归入本学处下。这里潜在的假设好像就是应征税物品带入海关时（相当于）被国王（或政府）扣押了。因此，支付关税就是恢复对物品所有权的一种行为。一件没有通过海关而穿越了边境的物品则不被视为被扣押了，即使如果国王的官员有逮捕到走私者可能会主张有权扣押，甚至是没收它。用现在的话来说，这是指，逃避政府征收的其他税，如遗产税时，只有被征税的物品扣押在政府手里，比库为避税而未付所需税费，把这类物品从政府的管控下拿走才会犯全罪。否则，对逃税的惩戒就是一个恶作。

没有文献讨论禁运品的问题，也就是海关官员会直接没收而不是在交完税后允许带入境的物品。很明显，通过海关走私这样的物品应该归在这一类里，即使支付税费，也不能合法过关。物品的销售价格将成为判罪轻重的决定因素。

c. 渎职：《经分别 • 判例》中讲了一个很特殊的案例——一位有钱人有儿子和侄子两个继承人，他对阿居咖（Ajjuka）尊者说：“等我去世时，把（我埋藏宝藏的）（§）地方告诉我的两个继承人中那个对信仰更虔诚的人。”当这个有钱人去世后，阿居咖尊者看到有钱人的侄子更虔诚，于是，就告诉了他藏宝的地方。这个侄子给予**僧团**一大笔供养，以示报答；那个儿子指责阿居咖尊者不公正，剥夺了自己合法的继承权。当阿难尊者听到这些，他马上就呵责阿居咖尊者犯了巴拉基咖罪，但是，当那个有钱人的愿望被公开后，优波离尊者说服了阿难尊者，阿居咖尊者没有犯戒。

没有文献讨论本案例的细节，看起来这个例子是发生在佛陀般涅槃之后。很明显，这条学处暗含之意就是当 X 死了，他留给 Y 的遗产自他死亡之时开始属于 Y。否则，这些有争议的财产在按比例分配给继承人前，都属于无主物，因此，不满足这条学处下的“对象”因素。另外，当符合《经分别》对“拿取物品”的标准定义时“拿取”的行为就完成了，不一定说必须是被欺骗的继承人宣布放弃索回遗产时才完成，因为在阿居咖尊者的例子中，即使有钱人的儿子还没有放弃自己的索求，阿难尊者

已经准备判为巴拉基咖了。

d. 破坏财物：《经分别》说，如果比库打碎、撒弃、烧毁，或以其他方式令他人财物不能用，那么他犯一个恶作。因此，单纯毁坏财物并不满足本学处下的“行动”因素。《经分别 • 判例》中讲了一个例子：一位比库想要偷一些属于僧团的草，但结果是在草堆上放了一把火，因此犯一个恶作。《普端严》说，这样裁决只是因为比库没有把草从原来位置上移走。这里的意思是说，如果比库一开始就把草从原来的位置上拿走，然后以任何办法毁了这些草，那这条学处下的“行动”因素就满足了，如果巴拉基咖罪的其他所有因素一起满足，这个比库就是犯了全罪。

下面是《普端严》中引用的一些特殊案例：

a. 虚假交易：比库制造假币或缺斤少两。当假货（或假币）被接受时，“拿取”便完成了。然而，这个例子看起来属于“欺诈”一类（见下文），其中的假货（或假币）就是一种谎言形式。如果物主接受了这件假货（或假币），并给予一件物品作为交换，那这件物品不能被认为是被偷来的。但是，通过这样的交易方式获得的物品应按尼萨耆亚巴吉帝亚 20 予以舍弃，如果僧团愿意，可以对犯戒者实施治罪甘马（见本书下册第二十章）。

b. 抢劫：比库通过威胁恐吓，迫使物主把物品给自己。当物主顺从，“拿取”就完成了。这样的行为不应视作施与，因为物主并非自愿给予物品。

c. 藏匿：比库发现一件物品被遗落在地上，为欺骗物主，用土或树叶覆盖住物品，准备随后来偷走。如果物主在找寻物品后，暂时放弃寻找，然后比库把物品捡起来，那么，当物品离开原来所在位置时偷盗就完成。如果物主认定物品已丢失，在比库捡起来前，物主已彻底将其放弃了，《普端严》认为比库没有犯偷窃罪，但是需要赔偿物主。我们在上面“对象”一节中，已经讨论过“遗失物品”的话题，我们将会在后面讨论赔偿的问题。

• 物品价值

如上所述，无论哪种形式偷盗都是犯戒，但所犯罪的轻重由物品价值决定，这正是学处中这段话的意思：“就像在拿取未施与的物品时那样，国王……会驱逐他，说……‘你是个窃贼。’”换句话说，一个盗窃要招致巴拉基咖必需是刑事案件，在佛陀时代，这就意味着，所涉物品价值至少达到五个马萨咖[22]（māsaka），这是那个时代用的一种钱币。总价值超过一个马萨咖，但少于五个马萨咖的物品是判土剌吒亚（thullaccaya）的依据；总价值等于或少于一个马萨咖的物品是判恶作的依据。《普端严》说，物品价值由偷盗发生时物品在当地的价格决定。如上所说，在走私案例中，《经分别》为了该条学处的缘故，以它应征的关税来计算物品的价值，而这不是物品的实际价值。

这就给我们提出一个问题，即一个马萨咖可以兑换成多少现在的货币，没人可以给出肯定答案，因为最早尝试把马萨咖与金本位制挂钩是从复注《犹豫排除》开始的，书中把一个马萨咖计算作相当于 4 粒米重的黄金。根据这一换算利率，如果偷盗一件物品，价值相当于 20 粒米（1/24 盎司）重

[22] 译者注：马萨咖，旧译：摩沙迦。一种用黄金和白银等金属混合组成的货币，根据当前金价，折合人民币可能 120 元左右。

的黄金或更多的话，则犯巴拉基咖罪。

对这种计算方法有一种反对观点，认为《经分别 • 判例》中提到有些被盗物品作为判巴拉基咖的依据时，这些物品的价值看起来似乎远低于 1/24 盎司的黄金，例如一个枕头、一包衣物、一只筏子、饥荒年间的一把米等。不过，我们必须记住，许多物品现在看起来貌似很普通，但在过去某一时间段，也许是被认为相当值钱的奢侈品。

此外，采用复注《犹豫排除》设定的标准有一个极好的原因，就是：它为偷盗后会导致巴拉基咖的最低物品设定了一个昂贵的价值。因此，当比库偷盗一件价值等于或大于 1/24 盎司黄金的物品时，毫无疑问，他犯下了全罪。但当物品价值低于 1/24 盎司黄金时，不可避免（定罪）就会出现难以决断——如果对判定巴拉基咖拿不准，戒律传统上的例行做法就是在有疑点的情况下则对这个比库予以宽大处理：他不会被摈出。贯穿于诸文献的一条基本原则就是，宁愿冒险放过一个犯戒比库，也不要冒险惩罚一名无辜比库。

《犹豫排除》计算方法的第二个优点就是：精确和清楚。有人建议采用本学处自身体现出来的标准，即如果偷盗导致当时当地政府对他实施鞭打、监禁或驱逐的惩罚，那么这种行为就构成巴拉基咖。但是，这个标准产生的问题比解决的问题更多。在大多数国家，判决很大程度是由法官或地方官决定的。价值因素只是决定惩罚时要考虑的众多因素中的一个。这就打开了一个问题的“潘多拉之盒”，其中的许多问题与比库或比库所拿之物没有关系，只是涉及法官的情绪、他的社会理念、他的宗教背景，诸如此类等等，佛陀从来不允许这些因素参与进来考虑如何决定惩戒偷盗。

因此，《犹豫排除》的计算方法具备的优势就是，这是一个快速且容易的方法以任何现代货币来确定所犯罪的等级。它没有引入任何戒律的传统以外的因素，并且如上所述，它对超出某个价值就无疑是巴拉基咖了划定了一条界线。

《普端严》对《经分别 • 判例》中的两个案例提出异议，认为如果比库在不同场合偷盗了几样物品，**只有当这些物品是比库整个偷盗计划或意图的一部分时，**才将这些不同物品的价值加在一起来判断比库罪的轻重。如果这些物品是不同偷盗意图的结果，则每一个偷盗行为被视为一个单独的罪，罪的严重程度取决于该偷盗行为中所盗物品价值。有关这一点，下面的例子作出了很清楚的说明：

《经分别 • 判例》的一个例子中，一位比库从罐子里一点一点地偷走酥油。根据《普端严》，这意味着，他一开始决定从罐子里偷一勺，等吃了这一勺酥油后，他又决定偷一勺。这样持续不断，最后把一罐子酥油全部偷光了。由于每偷一勺都是一个独立计划或意图的结果，因此，他犯了数个恶作，每偷一勺一个恶作。

但是，如果他某一时刻决定偷足够多的木料来建他的孤邸，然后这里偷一块木板，那里偷一根椽，好多天一直在不同地方、不同物主那里偷取木料，那么，依照所有被盗木料的总价值，他只犯一个罪，因为他拿的所有木料只是他执行一个既定计划的结果。

- **衍生罪**

除了列出与物品价值相关的轻罪外，《经分别》也列出了与该条学处下全罪的两个因素相关的轻

罪：行动和想。

至于行动，《经分别》说，衍生罪始于当比库有意图想要偷盗物品而开始走向物品时，他的每一个单独的动作，在走向物品的每一步都是一个恶作，一直到真正偷盗行为发生前那一点，转变成土喇吒亚。这个点会在哪里出现，取决于构成真正“拿取”的行为，如下：

把物品移离原处：触及物品以及触及之前的每一步骤——恶作。让物品移动，但没有移离原位——一个土喇吒亚。

“拿离”一握（之量的物品）：触及物品以及触及之前的每一步骤——恶作；让物品移动了，但还没有握住一把令其从中完全脱离——一个土喇吒亚。

把器皿伸入一池液体或一堆物品，导致部分液体或物品进入器皿：触及一池液体或物品堆以及触及之前的每一步骤——恶作。动了这池液体或这堆物品，但还没有令价值五个马萨咖的液体或物品进入容器并完全脱离液体池或物品堆——一个土喇吒亚。

彻底移离容器口：触及物品以及触及之前的每一步骤——恶作。提起物品：一土喇吒亚。把物品提到容器口的位置——又一个土喇吒亚。

从容器中喝饮料：按既定计划的一部分，从容器中喝价值一个马萨咖的饮料以及之前的每一步骤（§）——恶作。喝一到五个马萨咖之间价值的饮料——一个土喇吒亚。

把物品从身体一个部位移到另一个部位或卸下：怀有意图想移动或卸下物品而触及物品以及此前的每一步骤——恶作。移动物品但没有达到身体的另一部位或卸下——一个土喇吒亚。

导致船往上游、下游或横向移动一毛发宽的距离：触碰和/或解开系泊索具（船锚、缆绳）以及之前的每一步骤——恶作。让船晃动，但没有往上游、下游或横向移动一毛发宽的距离——一个土喇吒亚。

破坏堤坝，使水流出：破坏堤坝，使价值一个马萨咖的水流出以及之前的每一步骤——恶作。让一到五个马萨咖之间价值的水流出——一个土喇吒亚。

使动物移动所有的脚：触及动物以及触及之前的每一步骤——恶作。使动物移动最后一只脚之前的任何一只脚——每一步骤一个土喇吒亚。

砍倒：砍倒植物的倒数第二斧之前每一步骤——恶作。倒数第二斧——一个土喇吒亚。

导致物主不再努力争取，以重获交给某人保管的物品的所有权（§）：告知物主“我没有收到（§）那件物品”及之前的所有步骤——恶作；让物主心里产生是否能拿回物品的怀疑——一个土喇吒亚；如果案件告到法庭，比库败诉，那他又犯一个土喇吒亚[23]。

导致土地所有人放弃重新获得土地所有权的努力（§）：直到提出索要土地的所有步骤——恶作。导致土地所有人怀疑他/她是否会失去土地——一个土喇吒亚。还有，如果这件案子被上告到法庭，比库败诉，那他再犯一个土喇吒亚。

移动界标：把界标移离原来位置以及之前的所有步骤——恶作。在移离原来的位置后及放到新

[23] 译者注：这是指物主还准备上诉的情况。

位置之前发生的任何步骤——土喇吒亚。

带着应缴税物品经过海关而未付税：有意图想把物品带出海关，在触碰物品以及触碰之前的所有步骤——恶作。移动物品但没有彻底移出海关区域——一个土喇吒亚。

注书中说，对于这类罪，当犯到了更重的惩戒时，那只算这个重的惩戒，先前较轻的惩戒就不再有效。采用的这条原则源自《经分别》桑喀地谢萨 10-13 的一个段落。依据四大教示，把这条原则应用于了所有学处。由此，举例来说，如果一个比库想偷一本书，仅仅是触碰了书，也招致一连串的恶作，因为他走向书的每一步以及碰到书都是恶作。如果他稍稍动了一下书，但没有完全把书移离原来的位置，那恶作就无效，代之以犯一个土喇吒亚。如果他确实拿了书，那土喇吒亚就无效，代之以一个巴拉基咖。

不过有个问题，就是经典的编辑者是否是想要把桑喀地谢萨 10-13 下的这个段落当作一条通用原则。对此，他们并未在其它桑喀地谢萨学处中提到，也未在《经分别》中有关巴吉帝亚 68 的类似段落中提到。因此，这条原则看来只是为那四条学处而定。为了严谨起见，除非特别说明，否则应当说，比库完成某种行为一路所犯的所有罪，他都必须对其进行除罪。但在巴拉基咖学处下，这一点是没有实际意义的，因为一旦比库犯巴拉基咖罪，他就失去了比库身份。不过，在其他次要学处下，这一原则还是有意义的。

至于涉及“想”因素的衍生罪，所对应的情况就是，依据这条学处，一件物品不符合“非施与”，例如无主物或者是物主已放弃所有权或扔掉的物品，但比库仍把它视作“非施与”。如果比库有偷盗意图而拿了该物品，那么，在“行动”因素三阶段的每一阶段，他都犯一个恶作。对于一件移离位置后即可被偷的物品来说，这三个阶段是：触碰物品、轻微移动物品、把物品移离原来位置。类似的一组罪完全适用于拿取上面所列其他物品的各阶段。

- **共犯**

比库不仅自己偷盗会犯戒，如果唆使别人偷盗也会犯戒。这些导致偷盗的教唆行为所涉及的罪包括：

如果一位比库告诉另一位共犯偷盗一件物品，而该物品会足够判巴拉基咖的话，那么该比库犯一个恶作。当共犯表示同意去偷盗时，教唆的比库犯一个土喇吒亚。一旦共犯按指示成功拿取物品，不管他是否拿着它得以逃脱，也不管他是否与教唆的比库分赃，后者都犯巴拉基咖。如果共犯也是一名比库，他也同样犯巴拉基咖。如果所盗物品（价值）只够判土喇吒亚或恶作，那么，在真实偷盗发生前所犯的罪只是恶作。

《普端严》坚称，如果共犯确定要去偷盗物品，只要他一表示同意，（唆使的）比库就犯巴拉基咖。但是《戒律纲要》说，这与经典相矛盾，且无法判断所承诺的偷盗是否是确定的。

如果服从指令时出现偏差，例如，共犯没有偷盗教唆者指定的物品，而是偷了别的什么物品；或者他被告知下午去偷，结果他上午就去偷了，教唆者只会因为提议偷盗和唆使共犯而受到惩戒，不会因偷盗本身而受惩戒。如果教唆者在偷盗发生前撤回指令，但共犯仍然前去偷盗物品，教唆者

同样不会因偷盗本身而受惩戒。

根据《经分别》，教唆者想在偷盗发生前将其取消了，但因各种原因，无法让信息及时传送到共犯那里，那么，当偷盗完成时，该教唆的比库犯全罪。

《普端严》也补充说，偷盗者的“想”因素并不影响罪。换句话说，如果比库 A 告诉比库 B 去偷盗物品 X，而 B 拿了 Y，并认为自己拿的是 X，A 不会因偷盗而承担责任。相反，要是 B 拿了 X，并认为自己拿的是 Y，则 A 犯偷盗罪。

《经分别》也说，如果教唆者告诉共犯，当他示意时——诸如眨眼（§）、抬一下眉毛或抬一下头就偷盗某件物品——那他在发出这个指令时，犯一个恶作，如果共犯同意照他说的做，他犯一个土喇吒亚，当共犯真的在他做出示意时，偷了物品，那他犯全罪。但是，如果共犯在他示意前或后偷盗物品，那教唆者无犯。复注《心义灯》说，《经分别》里提到的那些示意动作太快了，偷盗行为不可能和这些示意动作同时发生。《心义灯》把上面的表述解释为：如果共犯在示意发生后立即进行偷盗，那么，无论花了多长时间，都被算作“在示意发生时”。除非他推迟相当长时间才试图偷盗，那么，这样才被视为“在示意后”。

我们可以从这一讨论中推断，从事件发生的情境下，意指并也被理解为指示拿取某物的任何肢体动作都可以算做这里的“行动”因素。这条推断对于下面讨论“未被授权而使用信用卡”很有用。

《经分别》指出，如果是一个指令链涉及有两个或两个以上比库（不包括教唆者），例如，比库 A 告诉比库 B，让他告诉比库 C，去告诉比库 D 进行偷盗，那么当 D 同意去实施偷盗时这个教唆者犯一个土喇吒亚。一旦 D 按指示偷了物品，那么，所有四人都将因偷盗而犯戒。如果这一串指令出现任何偏差，例如，比库 B 没有告诉比库 C，而是直接告诉了比库 D，那么，比库 A 和 C 都不会因偷盗本身而受惩戒。比库 A 因告知 B 而犯一个恶作，但 C 完全无犯。

《普端严》说，无论在哪个例子中，只有当教唆者发出拿取物品的明确指令他才犯戒（但是这个说法必须加以修正，它应包含上面所提到的“意为指令”的示意）。如果他仅仅告诉共犯，某某物品放在某某地方，很容易偷到，那么，即使共犯真的去偷了物品，他也无犯。这一点适用于许多学处，在这些学处下，给予指令去实施某个违犯学处的动作，就满足了“行动”因素：只有当一个语言表述是去做某个行为的明确指令时才算是命令。对于少部分不符合这种情况的学处，我们将单独注明。

没有文献提到过一种情况，即比库 A 告诉比库 B 替自己拿取一件物品，但没有让 B 知道他实际是在偷盗，例如，他只是告诉 B，那件物品是属于自己（A）的，或者那件是无主的物品，或者让 B 自己得出结论是属于他（A）的，还是无主的。但看样子，如果 B 真的按指令去偷了物品，那么，A 具备犯戒的所有因素：他发出指令（《经分别》在阐释“偷盗指令”时，用了一个词“avahara”，也可以简单理解为“拿取”）；他知道物品属于他人；他企图拿取物品；因他指使，物品被拿走了。至于 B，他并没犯戒，因为他的心理状态并不满足偷盗的“想”因素和“意图”因素。

这类案例不属于下面讨论的“欺诈”，因为“欺诈”只涉及比库欺骗物主或物主的代理人，让他们把物品给自己。从技术角度来说，那个物品还是算作“施与”的。这里的物品是未施与的，因

为被骗去拿取物品的人根本不对此物负责。

就如在讨论“示意”时得出的推论，这个对四大教示的应用在我们下面讨论未授权的信用卡使用时也会有帮助。在我们接下来的学处讨论中也同样有用。

- **共担责任**

如果比库结伙共同偷盗，但只有一个人实施了赃物拿取的动作，所有（参与的）比库仍然会因偷盗而受惩戒。类似地，如果他们偷了总价值超过五个马萨咖的物品，可大家在分赃时，每人所得的份额价值低于五个马萨咖，所有参与的比库都犯巴拉基咖。根据《普端严》所说，任何比库如果帮助另一个比库进行欺诈，那么，他也犯同样的罪：如后者实施欺诈成功，那么，他犯巴拉基咖；如果没有成功，则是一个土喇吒亚。但是这个裁决必须修正为，只有当协助者知道（所做的事）是欺诈，他才招致这些惩戒。

- **特殊案例**

如上所述，“偷盗”概念涵盖的行为模式范围很广。为勾画出这个范围，文献中讨论了各式各样处于偷盗边缘的行为，有些归入这条学处下，有些则不是。

僧团财物：根据《普端严》对尼萨耆亚巴吉帝亚 30 的注释，如果施主把物品给一位或几位代表**僧团**的比库，其目的是想要把物品布施给**僧团**，而比库们收到了这件物品，尽管不一定非要交到他们手中，这件物品就属于**僧团**了。因此，对比库个人而言，**僧团**财物就是“未施与物”，因为它有主——属于所有时处的**僧团**——并由某个比库僧团看管。

经典中把**僧团**财物分成两种：轻/贱物（lahu-bhaṇḍa）和重/贵物（garu-bhaṇḍa）。轻物包括袈裟、钵、药和食物；重物包括寺院土地建筑物和家具（见本书下册第七章）。佛陀允许各个僧团指定管理人员，负责合理使用**僧团**财物。管理轻物的人员会根据既定程序，在僧团比库中分发这类物品，以确保分配公平合理（见本书下册第十八章）。一旦某个比库收到这样的物品，他就可以把它视为己有，并在他认为合适的情况下进行使用。

至于重物，管理人员负责确保它在僧团内被合理使用，**但每个被允许使用这类财物的比库不可以将它视作自己的个人财产。**这一点很重要。这类物品至多可以暂借，或经僧团同意，用等值重物进行交换。比库如果把这类重物视为自己的财产，给予其他达上或未达上者，无论物品价值多少，该比库犯一个土喇吒亚（《小品・第六坐卧具篇》第 15 节第 2 段—见本书下册第七章）。当然，如果他知道这不是他能给与或拿取之物，那么在他将其作为自己的财产挪用时，犯偷盗罪。

佛陀严厉斥责将**僧团**重物给予他人的比库。巴拉基咖 4 的制戒因缘中，他引述了一则例子，说一位比库想讨好一位在家人，把**僧团**重物送给了那个人。佛陀说，这样的比库是世间五大贼之一。

不过，《经分别・判例》中讲了一个案例，说一群比库拜访一所寺院，安排一位在家居士去采摘在寺院里生长的果子给他们。佛陀在判断这件案子的时候说，这些比库没有犯戒，因为他们拿水果只是为自己吃。这就是说，如果比库们拿这水果有其他目的——比如卖掉——他们就犯有一个罪。

《普端严》补充道，只有当常住比库没有看护这些果树；这些树不是作为提供某个特定用途的基金而供养给寺院；或者常住比库们享用树上的果子仿佛他们是果树的唯一主人而且不愿分享时，客比库才有这个权力。换句话说，这些客比库出于礼貌，首先应征询常住比库的意见。如果常住分享，那么，客比库可以接受常住的给与。如果他们没有分享，且果树并非指定供养用于其他目的，那么，客比库可以拿取够自己吃的果子。《普端严》还补充到，如果寺院是空的，那客比库就可以去摘果子，因为这意味着这是向每一位来寺院的比库开放，大家都可以拿走果子。

《经分别 • 判例》也说，比库拿走供养给特定寺院的**僧团**重物，于别处用，犯恶作。如果他是暂借，则不犯戒。

欺骗：如果比库故意撒谎，欺骗另一个人把物品给他，这样的案例不是犯偷盗罪，因为毕竟这件物品是给予他的，但这确实是一件妄语案例。如果妄语还涉及谎称证得上人法，则归在巴拉基咖 4 下。如果不是这类妄语，则归在巴吉帝亚 1 下。《经分别 • 判例》中举了七个例子：五件案例是关于僧团内分配资具，一位比库以不存在的比库的名义冒领了一份；两个案例是关于一位比库尼前往她老师的在家护持者家里求取药品，说这是给她的老师的，实际上这些药最后都是她自己用了。所有这些案例的惩戒都是巴吉帝亚 1 下的妄语罪，犯巴吉帝亚。

《普端严》在讨论比库们以虚构的比库名义多拿份额时，坚称妄语罪仅适用那些施主已将资具供养给僧团的案例。如果还未供养，而一位比库以一个虚构比库的名义向施主们直接索要一份份额，《普端严》说，他已犯本学处的偷盗罪。但是，这与涉及比库尼的两个案例的裁决相矛盾。该比库尼是直接向施主索要。这就表明，无论什么情况，只要一位比库用欺骗的方法从施主那儿获得一件物品，那么，惩戒就是因妄语犯巴吉帝亚。

这里就产生了一个问题，一个比库收到一件物品要他给某个人，一开始他计划给预定的接受方，但后来改主意了，这种情况该怎么办？看起来，对他的判罪比一开始就用欺骗手段获得物品的人的判罪更重并不正确。因此，最合理的办法就是因他不守诺言，判他一个恶作（《大品 • 第三入雨安居篇》第 14 节第 1-14 段——见巴吉帝亚 1 的讨论）。关于信使以对施主或接受方的亲厚想而拿取物品的权力，相关原则见无罪条款中有关亲厚想的讨论。

接受被盗物品。根据西方刑法，明知是赃物，仍然接受这样的礼物或以极低价格购买该物品，所犯的罪类似于盗窃罪。但是经典和注书中都没有提及这一情况。最接近的案例在《经分别 • 判例》中。这则案例是说，一位土地看管员把他看管的果园中果树结的果子给了比库，即使这些果子不是这个看管员的，接受果子的比库并不犯戒。从这一点上我们可以推断，即使是知道物品是偷来的，比库接受它也不犯戒，然而这么做的比库不能免于民法及其诉讼程序，在这个处理流程中，僧团可能会劝他还俗（以便以在家身份处理）。

赔偿。《普端严》中引用了“赔偿”（bhaṇḍadeyya）的概念，以讨论比库如何应对遗失或损坏他人财物的情况。它把“赔偿”定义为：“比库必须按物品价格向物主支付或给予物主所损坏或遗失物品同等价格的物品；如果物主放弃接受赔偿的努力，比库犯巴拉基咖[24]。”《普端严》不仅把这一

[24] 译者注：《普端严》里的巴利原文是：“No ce deti, sāmikassa dhuranikkhepe pārājikaṃ”，如果不给（赔偿），当物主放弃期待时，（且物品价值满五个马萨咖）巴拉基咖。因此如果是比库没有放弃赔偿或者物主主动不要求赔偿比库是不犯的。

概念运用于比库知道且有意损坏物品的案例，也运用其他案例，诸如比库借用的或同意帮忙保管的，但后来因他的疏忽导致物品遗失、被盗或被毁，或者他错认为那是抛弃物或者他误认为自己可以以亲厚想而拿取的。

举几个例子：一位比库打碎另一位比库的油缸或在油里放粪便，以污损该油。一位负责看管僧团库房的比库让一群比库进入库房拿取他们留在那里的物品，但这群比库忘了关门，等那位比库想起来，窃贼已经溜进去偷了东西。一群贼偷了一串芒果，但是因为主人在后面追赶，他们扔了芒果逃跑了；一位比库见到芒果，认为这是被扔掉的，因此，让人把芒果手授给他，并吃了芒果。一位比库见到一只野猪落入陷阱，出于慈悲，把它放了，但是挖陷阱的人因他的所做所为不放过他。《普端严》在上述每一则案例中都说，这位涉事比库需要赔偿物主。（在“芒果”案例中，他不仅必须赔偿主人，如果窃贼本打算返回来拿芒果，他还要赔偿这些窃贼。）如果不履行对物主的义务，那么，他就犯巴拉基咖。

在做这些判断时，《普端严》可能遵循了当时的民法，因为经典中没有提及“赔偿”的概念，经典中有些判断甚至与《普端严》的相矛盾。如我们前面所说，《经分别》中提到，如果比库打碎、撒弃、烧毁，或以其他方式令他人财物不能使用，他犯恶作。《经分别 • 判例》中讨论了一些案例，其中说到，一位比库基于错误的假设而拿取了一件物品，或者他对陷阱中的动物慈悲而放了它，该比库不犯戒。由此，《普端严》对这种行为判巴拉基咖看起来似乎很奇怪，根据经典，这种行为只是犯恶作或根本无罪。当然，向物主做出合理赔偿是一种慷慨的做法，但绝不是明确地表明，比库有经济实力或被允许这样。因为经典中不允许比库向他的护持者要求供养用以支付给别的在家人——除非是自己的父母（《大品 • 第八衣篇》第 22 节；见本书下册第十章）——比库没有办法筹到所需资金的。经典对造成在家人财物损失的比库只提了一项责任：如果合适的话，僧团可以迫使他向物主道歉（《小品 • 第一甘马篇》第 20 节；见本书下册第二十章）。除此以外，经典没有要求该比库做出任何形式的物质赔偿。因此，既然《普端严》中的“赔偿”概念明显偏离了经典，这就没有理由采用了。

学处的执行。有一种重要情况下，即使是《普端严》，也没要求赔偿，那就是一位比库看到另一位比库使用不恰当的物品，而设法将其毁坏。这里，《普端严》引用制戒因缘作为论证。据说，佛陀命令比库们拆除不恰当建造的孤邸——一间用土烧制的陶屋。《普端严》从这个例子得出下列判断：如果比库开始在某界内建造不适当的屋子，界的“主人”（即常住上座比库们）应该告知他停止建造。如果他不遵从他们的决定，确实在那里建了屋子，那么，当他们能召集到足够多明辨事理的比库时，这些常住上座比库就可以命令他移走屋子。如果命令传达了三次后，屋子还是没被移走，比库们将以其材料还可再利用的方式对其拆除。随后，告诉那位建造屋子的比库搬走材料。如果他拒绝，那么常住比库就无需对建材的损毁承担责任。

《普端严》从这个例子进一步得出一条原则，即精通戒律的比库 X 见到比库 Y 使用任何不如法的资具，他有权将这些资具毁坏或削减至恰当的程度。对由此造成的任何损失或不便，他也不必对 Y 作任何赔偿。

法庭诉讼。如上所说，如果一个比库故意歪曲事实，起诉他人，被告做出上诉后，比库在终审

中获胜，那么，他犯巴拉基伽。但是，《普端严》在阐释比库尼桑喀地谢萨 1 时说，即使比库被他人粗暴对待，如羞辱、身体伤害、抢劫等，他想要通过法庭诉讼，公正审判有罪方，如果他获胜，那他犯巴拉基伽。然而，有关这个案例，《普端严》并未在经典中找到支持，正如《戒律纲要》指出，《普端严》的说法根本站不住脚。但是，比库的修行要求比库把自己所有的损失视为业力所致，着重观照自己的心态，而不是从社会或物质角度来寻求补偿。

毫无疑问，无论哪个文献中，如果一位比库被要求在法庭上指证，他照此做了，并按事实说话，那么，不管会对他人造成什么结果，他都不犯戒[25]。但是，巴吉帝亚 9 要求，如果他的证词涉及举报他人过错的话，他首先要获得僧团许可，才能这么做。更多详情参见该学处。

- **现代案例**

现代社会存在许多佛陀时代所没有的所有权形式以及货币交换，因此，就出现了许多那个时代也不存在的偷盗形式。下面谈几个我脑海中想到的案例，以此作为该学处在当代社会应如何应用的参考。

侵犯版权。由联合国教科文组织倡立的国际版权公约指出侵犯版权等同盗窃。但实际上，对版权侵权的指控不是作为盗窃案而是作为一种“合理使用”案来判决的，其问题在于拥有某物品的人可以在多大程度上复制该物品，或给自己使用，或赠送给他人，或出售给他人，而无需补偿版权所有者。这样的话，即使这是“非合理使用”，也不满足本学处下“行动”和“对象”因素，因为在复制时，他并没有占有本不属于他的物品，也没夺走已经属于版权所有人的什么东西。版权所有人至多可以提出，他们被剥夺了应得的补偿金（版权费），但是我们前面已讨论过，应得的赔偿原则并不适用于该学处。依经典的术语来说，一个非合理使用案例可以归于以下两类之一：对版权所有人造成物质上的损失和非正命。依据处置不端行为的基本规则（《小品 • 第五小事篇》第 36 节），这两类都是恶作。这些行为也可以令比库受到治罪甘马，如果僧团觉得侵权的行为严重到适合施加这样的惩戒，就可以对该比库实施包括下意、驱出在内的甘马。（参见本书下册第二十章）。

复制电脑软件。安装电脑软件时，同意不把软件给其他人，这样的协议属于合同法。因此，违反这样的合同属于前述的“欺诈”范畴，这就是说，一位比库无视合同，把软件给了一位朋友，会因违背诺言而犯戒。至于这位朋友，假设他也是比库，接受了软件并安装在电脑上，那么，他的行为和前文提到的“果园看守人未经许可，把果子赠给比库，比库接受果子”的行为一样：该比库不犯戒。但是，他在电脑上安装软件前，必须同意协议，如果他违反合同，把软件再给了其他人，他也同样会因违背诺言而受到惩戒。

信用卡。盗窃信用卡当然是一项罪。因为大多数情况下，信用卡持有人不需要为所盗信用卡偿付，这类盗窃罪的严重性就要依据窃贼如何使用信用卡而定。尼萨耆亚巴吉帝亚 20 禁止比库使用信用卡购买任何物品，哪怕这是属于他的卡。但是，一位比库若已经到了盗窃信用卡的程度，他就不太可能会受那条学处的劝止，不去使用卡或让他人替他使用。无论怎样，使用这信用卡就相当于用

[25] 译者注：在注书 vinayasaṅgaha-aṭṭhakathā 中第 434 页提到如果比库在法庭上指证导致罪犯被罚，比库应赔偿该罪犯，如果比库请求对罪犯实施惩罚，且法官听从其请求，如果罚金达到五个马萨伽，该比库犯巴拉基伽。这一判定最初出自《普端严》对第一条比库尼桑喀地谢萨学处的注释中。

偷来的钥匙打开保险箱。如果盗贼把信用卡递给店员进行购物，这算是一种示意，告诉店员转走信用卡公司账户上的资金。由于这样的操作是自动完成的，店员转走资金的尝试不算欺诈行为，而是一个拿取的行为。如果信用卡公司的机器授权交易成功，那么资金从一个账户转入另一个账户的那一刻，盗窃发生。盗窃行为的严重性将根据前文所提的“既定计划”原则来判定。

如果在资金转移成功比库会犯巴拉基咖的情况下，要是机器没有授权交易的话，企图使用信用卡的比库因让店员尝试转账而犯一个土喇吒亚。如果店员怀疑比库是否有权使用信用卡，拒绝尝试转账，比库因做出指示动作而犯一个恶作。

类似的考量可适用于未经授权使用的借记卡、ATM 卡、电话卡、个人身份证号或其他可以将持有者账上资金自动转走的任何方式。

用一个伪造的支票去自动化扫描和认证的银行提款就属于这一类型。如果银行是通过职员进行人工审批，那么，整件案子就属于前文讨论的虚假交易。

对于未经许可使用电话或网络，只有当费用是自动从所有者账上扣除时才算偷盗。如果所有者只是收到这些费用的账单，他/她可能拒绝支付，如此，就没有所谓的偷盗。这就不算作是偷盗，而是算一个存心的欺骗，犯巴吉帝亚。不过，如果情节严重到巴吉帝亚的惩戒看来太轻的话，僧团可以对犯戒者实施治罪甘马。

滞留物——诸如一辆留在汽修店里修好的汽车，很明显，可以按类似处理走私物品那样的方法来处理。

• 无罪

除了前一条学处下所提到的普适的无罪情况外，《经分别》在这条学处的无罪条款列出了六种免罪情况。两种与“对象”状况有关，两种涉及“想”因素，另外两种涉及“意图”因素。

– 对象

如果比库拿取属于（1）鬼（peta）（§）或（2）畜生（§）的物品则不犯戒。因此拿走一头狮子吃剩的猎物并不犯戒，不管这头狮子有多强的占有欲。不过，《普端严》还是明智地提议说，要等到狮子吃了足够的猎物，不再觉得饥饿，比库才能去取，否则比库自己有可能就成了狮子的猎物。

经典中出现的术语“鬼”（peta）不仅包括饿鬼，也包括人类尸体。早期佛教中，比库们要用抛弃的布料做袈裟，这种布料的一个来源就是坟冢尸体上的裹尸布。（比库在使用前会把布料洗净并煮一煮。）但是，他们不会从还未腐烂的尸体上拿取布料，原因就是：

“那时，某个比库前往坟冢，从一具尚未腐烂的尸体上抓起被抛弃的布料。那个死人的鬼魂[26]还在尸体内，它对比库说：‘尊者，别拿走我的衣。’那位比库没理它，拿着布走了。这时，尸体站了起来，紧紧跟随着比库。比库走进自己的住所，关上门。尸体紧接着就倒在那里。”

这个故事没有更多细节，我们只能自己想象，比库被尸体追赶时的心情以及他的朋友们对这件事

[26] 译者注：这里指的是死者投生鬼道后由于执着尸体而附着其上，姑且译为“鬼魂”。

的反应。《经分别》里的故事通常就是这个样子，事件越是骇人听闻，叙述就越是平铺直叙，而这种轻描淡写就越发显得幽默。

不管怎样，这件事的结果就是，佛陀对从未腐烂尸体上拿走衣服，判为恶作——根据《普端严》，未腐烂尸体指还有余温的尸体。

这里，《普端严》把天神（deva）也归入鬼类（peta），认为比库可以拿走天神的物品，不算犯戒。它用两个例子来阐述这一点。第一个例子是，一位比库拿走挂在树上供奉天神的一块布。第二个是一位有天眼通的比库看到帝释天（众天神之王）披着一块昂贵的布料。这位比库想用那块布料给自己做件袈裟，就拿走了那块布，不理会帝释天在那尖叫："别拿！别拿！"第二个例子被《普端严》收录，可能只是因其具有唤醒教室后面昏昏欲睡学生的惊醒作用。即使《普端严》所说的没错，涉事的比库没有犯戒，但不能否认，他是一个傻瓜。

– 想

如果比库拿一件物品时以为：（1）这是他自己的物品；（2）这是已被舍弃的物品（§），那么他不犯戒。《普端严》说，如果比库发现这件物品实有主人，他就应该支付物主赔偿金，那么，当物主放弃获得赔偿的努力时[27]，比库就会犯下罪。我们已经说过，赔偿的概念在经典中没有依据，但是，如果物品还在比库那里，并且他决定不归还，这个决定可以算作是有偷盗意图。偷盗物品可以归入暂借物一类，这样归类的实际效果和《普端严》中应赔偿的含义一样：如果物主放弃重新获得物品的努力，偷盗行为就完成。但是，如果物品不再存在（已经被比库用完或毁坏），或者比库不再持有该物品（他弄丢了或把它送人了），那这件事纯粹就是比库和物主之间的私事了，不过我们前面说到，如果僧团认为合适的话，可以强制比库向物主道歉。

– 意图

如果比库以（1）亲厚想或（2）暂借而拿取一件物品，他无罪。

《大品・第八衣篇》第 19 节第 1 段说，必须满足五个条件，才算如法的亲厚想拿取物品——

a. 物主是一个熟人。

b. 他/她是关系亲密的人。

c. 他/她已说过这件事。（根据《普端严》，这是指他/她曾说过："我的任何东西你想要就可以拿。"）

d. 他/她还活着。

e. 比库知道如果自己拿他/她的物品，他/她会很高兴。

《普端严》对这条学处的解释说，实际上，只要满足其中三个条件就可以了，即：第四、第五和前面三个中的任一个。《戒律纲要》说，此处采用《普端严》的解释有非常恰当、实际的理由。还有一个合乎逻辑的原因就是，前两个条件是多余的。

《大品・第八衣篇》第 31 节第 2-3 段讨论了一种情况：如果比库充当捎物者，把施主的物品捎

[27] 译者注：如前，这里也应该是当物主希望赔偿，然后比库拒绝赔偿，在这样的情况下物主觉得要不到赔偿而放弃获得赔偿的努力时，比库才犯了。

带给施主所希望的接受者，那么他怎样才能如法地以亲厚想拿取这件物品。这个关键因素在于施主交付物品时说的话，很明显，这些话决定了在捎带途中，谁拥有物品所有权。如果施主说“把这个给某某人吧”（这意味着所有权尚未转让给接受者），那比库可以在施主方而不是物品接受方以亲厚想拿取该物品。如果他/她说，“我把这个给某某”（这就将所有权转让给接受者了），那么，比库可以在物品接受方而不是施主方以亲厚想拿取该物品。如果捎物者在能够将物品交给预定的接受者前，他得知物品的主人——根据施主的表达而定——已经死了，那么，他可以决定把这件物品当作是那位物主的遗产。

在这两种都可以以亲厚想拿取物品的情况下，没有文献讨论《大品 • 第八衣篇》第 19 节第 1 段中所列的因素在这里是否也必须满足，或者这里的“许可”是专门给与捎物者的，是对那些因素的特殊豁免。但是，由于这些许可对物品运送途中谁拥有其所有权如此细究，看起来好像物主有权利对捎物者以亲厚想拿取物品表示满意或不满意。这进一步让人想到，捎物者必须考虑到物主所怀有的意愿，也就是说，《大品 • 第八衣篇》第 19 节第 1 段中列的因素此处仍然适用。

《经分别 • 判例》记载了一个案例，比库误以为自己可以以亲厚想拿取而拿取了某物；佛陀把这种情况称为“误解的亲厚想”，没有治罪。《普端严》对这条学处的注释补充说，如果原物主告知比库他生气了，因为他真心想要把物品给另一个人用，那比库应把物品归还给原物主；但是，根据《经分别 • 判例》，如果他不还，也没有表明要惩戒。《普端严》说，如果物主因其他原因生气，那就没必要归还物品了。

至于暂拿一样物品，《普端严》说，这是指拿取时有意图：（a）我会归还，或（b）我会赔偿。《经分别》中只有对（a）的支持，而没有对（b）的支持。如果《普端严》包含（b）是为了涵盖比库暂借物品，后又遗失或损坏物品的情况，那就没必要包含它了，因为我们已经解释过，对遗失或损坏的物品，比库不被强制要求赔偿。如果《普端严》想要以此来覆盖比库想要拿取一件属于一个还没建立起信任关系的人的物品，打算随后跟他商讨赔偿的情况的话，这也并不符合这项豁免，因为这就是属于永久性占有这个物品了。鉴于经典对比库以亲厚想拿取物品免罪的条件很严格，它的编辑者似乎看上去不太可能会支持比库实施单边交易，对以无根据的假设认为物主随后会高兴地接受赔偿而拿取物品的行为进行免罪。如果说《经分别》的体系中哪里出现这类免罪，那它会是以亲厚想拿取的一个变体。如此，就必须满足下列因素：物主是一个熟人，或关系亲密的人，或说过这件事；他/她还活着；比库知道如果自己拿取物品，且以后给予补偿的话，他/她会很高兴。

除了无罪条款下的免罪外，《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）中还包含另外十个本学处下的免罪情况。有些已在上面的讨论中谈到，但是把它们归纳到一处会比较方便。

— 比库看到一件昂贵的衣服，想要把它偷走，但是并未采取真实行动。注书把“单纯有想法并不构成罪”视为所有学处的一个基本原则。

— 比库看见一件披风被一阵旋风吹起，一把抓住披风，把它还给主人。

— 比库以亲厚想拿了一样物品，可后来发现亲厚想是自己的误解。

— 比库经过海关，不知道自己的行李中有要缴纳关税的物品。

— 客比库为了自己吃，拿取了属于僧团的一棵树上的果子。

— 比库接受果园看管人给的果子，尽管看管人并未被授权送果子。

— 比库看到地上的一件物品，把它收起来以免丢失。物主跑来寻找物品，并问："是谁偷的？"比库可能有点想调侃，回答说："我偷的。"物主随后就控告比库偷窃。这件事闹到佛陀那里，佛陀说比库没犯戒，因为他的回答只是一种说话方式，并不是真的承认偷窃。

— 比库出于慈悲，把落入猎人陷阱的动物放跑。

— 阿居伽（Ajjuka）尊者依据原财产主人的意愿将遗产指示给一位继承人。

— 毕陵达瓦差（Pilindavaccha）尊者用神通救回两个被绑架的孩子。佛陀说这个不受惩戒，因为这属于神通的领域。《戒律纲要》在讨论这件案例时，把它作为一个先例，以说明比库把被盗物品归还合法主人无罪。但佛陀的这个说法其意可能是要劝阻没有神通的比库们，不要直接参与纠正这类错误。如果没有神通的比库恰巧知道被盗物品、被绑架的儿童等的下落，如果他认为合适的话他可以通知政府部门，让他们自己处理。然而，为了安全起见，住在盗贼经常出没的荒野中的比库，明智的做法是，不要让自己被视为与盗贼或与政府当局是一边的。

总结：偷盗价值 1/24 盎司黄金或以上的物品，是巴拉基咖罪。

* * *

3

若比库故意夺取人的生命，或为他寻找杀手，或赞叹死亡的美好，或劝勉他死亡，（说）："伙计啊，这苦恶、悲惨的生命于你而言，有何益？死了比活着更好。"或以这样的想法、目的，通过种种方便赞美死亡，或鼓动他去死，他也是巴拉基咖，不共住。

这条禁止故意致人死亡的学处最好是从五个因素来理解，构成全罪必须具足这五个因素：

1）对象：人，根据《经分别》，也包括人类胎儿，从受孕刹那，识入胎开始直到死亡。

2）意图：明知地、有意识地、蓄意地、有目的地想造成一个人的死亡。"明知"也包括下面一个因素——

3）想：将那个人理解为一个生命。

4）行动：比库为导致那人死亡而做的任何事。

5）结果：因比库的行为，这个人的命根被切断。

● 对象

《经分别》把"人"定义为"从心识在母亲子宫最初现起到死心生起"这段时间内的人。如《长部》第 15 经清楚说到，胎儿要在子宫中存活，必须有新生命的心识现起。因此，胎儿能在子宫中存活，就是有心识存在的明显标志。这就是说，心识从受孕那刻开始显现出来。

由此可知，一位故意导致流产的比库——通过安排手术，提供药物，或建议妇女进行堕胎并且她听从了建议——犯一个巴拉基咖。一位比库鼓励妇女使用在受孕后生效的某种避孕手段，如果妇女听从建议[28]，该比库犯一个巴拉基咖罪。

《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）中，有一系列关于比库向寻求堕胎的妇女提供药物的案例。接着两个案例是关于比库给一位想要怀孕的不孕妇女和一位有生育能力但想绝育的妇女提供药物。这两个案例中无人死亡或遭受痛苦，但是，比库在这两个案例中都犯一个恶作。由此，《普端严》认为，比库不应充当在家人的医生，《经分别》对桑喀地谢萨 13 的阐释支持了这一推论。（不过，《普端严》也提出了有关这条原则的许多例外。见本书下册第五章。）

有一个问题就是关于比库自己的生命是否符合本学处下的“对象”，也就是说，自杀企图在这条戒里的适用界限。《经分别》中关于这条学处的内容提及三种类型的自杀，每一种都以不同方式处理。

a）在制戒因缘的故事中，比库们寻找杀手，即找其他人来夺走自己的性命。这种行为在学处中直接被提到，《经分别》也对这种行为作了阐释，因此，它确实归入这条学处。

b）《经分别 • 判例》中讲了一则案例：一位比库跳下悬崖，试图自杀。佛陀单独制定了一条学处，以处置这件事。但是这条单独制定的学处所对应的罪并不符合本学处下的衍生罪的模式，表明那种类型的自杀企图不在这条学处下处理。

c）制戒因缘故事也讲到了自杀的比库们，但是这里的主学处并没提到那种行为，《经分别》中也没有讨论。《普端严》从案例（b）的裁决做出推断，以处理几乎所有形式的自杀企图，但是对《普端严》在这个问题上的推断，我们还是有理由表示怀疑。相关讨论，见下面的“特殊案例”。

《经分别》说，比库杀死一个“非人”——亚卡（yakkha）、龙（nāga）或者鬼类（peta），犯一个土喇吒亚。《普端严》在非人类型中还加了天神（devatā），然后又说，可以用两种方法中的任一种驱走附在一个人或一只动物身上的灵体。第一种就是命令它离开：这样对灵体不会造成伤害，比库不会因此犯戒。第二种方法是用面粉团或黏土做个玩偶，然后砍下它各个部分（！）。如果他砍下手脚，灵体就失去手脚。如果他砍下头，灵体就死了，因此犯一个土喇吒亚罪。

比库故意杀死一只普通动物，按巴吉帝亚 61 进行处置。

- **意图和想**

《经分别》在三个语境中定义了“意图”：逐词解析、无罪条款和《经分别 • 判例》。在第一个语境里使用一套术语，在后面两个语境中则用了另一套术语。有两种方法来解释这个差异：两套术语本质相同，只是使用的语言不同，或者它们的本质就是不同的。《普端严》采用了第二种解释方法，但自己没有注意到这一点。换句话说，它在不同背景下以明显不同的方法来定义“意图”因素，但并没下结论说，这一套术语就比另一套术语更具权威性，甚至都没注意到它们的区别。事实上，它对无罪条款和《经分别 • 判例》共用的那套术语，在一个语境下用这个方法定义，在另一个语境下

[28] 译者注：且成功堕胎。

用另一个方法定义。这就产生了很大的混乱。

我们将在此采用一种更为有效的分析两套术语的方法，就是假定它们只是语言不同，本质相同。我们将把无罪条款和《经分别·判例》中使用的那套术语作为我们的框架，因为它比另一套更清晰、阐述更充分，同时参考另一套术语，加上《普端严》中的一些注释，有了这些，就可以帮助我们更好地理解无罪条款和《经分别·判例》在说些什么。

无罪条款指出，若比库非有意、不知情或目的并非致人死亡，该比库无罪。《经分别·判例》中，“非有意”用于描述比库意外发生的行为，诸如石头、砖块或斧子没拿住，掉了；从架子上取下一个杵，不小心将另一只杵碰到掉下来。“非存心”用于描述比库故意采取某种行为，而不知道这种行为会导致死亡的情况。例如，比库不知道食物有毒，而把食物给了朋友。“目的并非致人死亡”用于描述一些案例，即比库故意采取某个行为，但并非存心致人死亡。相关案例包括试图帮助一位噎食的比库，拍他后背，无意中导致他死亡；告诉一位比库站在脚手架上，帮忙做建筑工作，不料脚手架倒塌了；向听众描述天界的快乐，结果导致某听众怀着生天的希冀而决定自杀。

因此，要满足这里的“意图”因素，一位比库必须是有意和知情地采取行动，其目的是致（人）死亡。

逐词解析虽然混杂使用了术语，但也涵盖了所有相同的要点，它把“有意地”定义为“已下决心，知情地并有意识做出了决定”。不去梳理术语的不同点，我们可以只关注术语分析加入的重点，也就是只有当一位比库做出明确决定去杀人，那么，他的杀人行为在这里才算是有意的。因此，如果他因突然一阵怒火，不假思索要打一个人，而他并不清楚自己的意图是什么，那么，这里就不能算作“有意的”。《普端严》对这个观点表示支持，它把“已做出决定”定义为“表现出不顾后果的心理状态，通过攻击之力以‘击碎’”。复注《心义灯》在这里没有解释“击碎”或“攻击”，但很明显，它们的意思是通过强悍的意志力积极地克服思想中任何相反或犹豫的想法。

《经分别·判例》中有一些案例说，一些比库在不知道有人的情况下把那个人杀死了，比如：朝岩崖下扔石头，没注意到有人站在下面；坐到椅子上的一堆布上，没注意到布下面有个小孩；放火烧树林，没注意到树林里有人。佛陀将前两个案例排除在本学处之外，但未做解释[29]。他把第三个案例列为“目的非致人死亡”的例子。由此，我们可以得出结论，即“目的是致人死亡”必须包括“那里有人会死亡”这样的“想”。《普端严》是支持这个结论的，它在逐词解析中定义“有意地”时使用了术语“知情地”和“有意识地”。尽管它再次混杂使用了术语——用“有意识地”来形容《经分别·判例》用“知情地”所表述的内容——但是，它结论中的要点就是“意图”因素中的一个基本要素是“想”因素：用它的话来说就是，比库必须意识到，“这是一个生命”。

注意，鉴于这个定义，要满足“想”因素，比库不需要知道这个生命是人。《普端严》中用一个例子来说明这一点。它说，一位比库白天看到一只山羊躺在一个地方，打算当晚返回那里杀死山羊。但是，在此期间，山羊起身，一个人跑来躺在它的位置上。比库乘黑夜靠近那个人，还想着那是一

[29] 译者注：为这两种情况新定了两条惩戒为恶作的学处。

只山羊，把他给杀了。裁决：巴拉基咖。

虽然这个裁定看起来可能有点奇怪，但经典里并没有什么可反驳它的。《经分别·判例》中最相似的一则案例说的是，一位比库挖了一个陷阱，打算不管什么生命落进去，都把它们杀死。如果最后是一只动物死了，那么对他的惩戒就是一个巴吉帝亚。如果最后是一个人死了，那么，一个巴拉基咖。这个案例中，杀死一个生命的意图/想足够宽泛，包括了“人”，因此在这里满足相关因素。

在最后这个案例的讨论中，《普端严》提出，一位比库挖了一个陷阱，随后放弃致死的意图，但如果他想避免因所挖的陷阱导致的伤害而遭受惩戒，他必须把陷阱彻底填平，使其不会引发伤害，甚至不会让人跌倒。如果陷阱只是填了一部分，有人因此摔了进去，受了伤，后来因此而死，那么，根据本条学处，这位比库犯全罪。同样的裁定适用于任何没有特定目标的杀害企图。例如，比库怀着笼统的杀害意图，挖了一个陷阱，但是随后改主意了，他必须彻底毁掉陷阱，使其无法再被恢复。类似地，一位比库写了一段文字来描述死亡的好处（见下文），想着任何读了这段文字的人都可能会下决心去自杀。如果比库改主意了，他必须彻底销毁写好的文字，使其无法再被拼凑起来。如果这不是他自己写的，他只是把别人写好的这样一段文字捡起来，然后他怀着类似的意图，把这段文字放在可能很容易被看到的地方。他只要把这段文字放回原来找到文字的地方就可以避免犯戒。

在讨论陷阱话题时，《普端严》也试图厘清一个问题，就是在布置一个可能导致死亡的情况时，多大程度的意图才算数。具体而言，它提问到，当比库为其他目的挖洞时，头脑中闪过一个念头“这个洞可能会杀死掉进去的人”，这样是否符合这条学处下的“意图”因素？或者只有当起初的挖洞目的就是要致人死亡才算是符合“意图”因素？《普端严》说，在这点上意见有分歧，但是它认同后一种观点。

《经分别·判例》中举了一个很不寻常的案例。一位比库用一个朋友来充当天竺鼠（实验对象），以测试毒药。结果这个朋友死了，这位比库只犯一个土喇吒亚。《普端严》通过区别两种类型的测试，对此做了解释：一种是比库想看看，某种毒药药性是否强到足以杀死一个人；另一种是比库想看看，某个人是否强壮到能够抵抗毒药，而存活下来。这两种情况无论哪一种，比库都犯一个土喇吒亚，不管受害者是否死亡。但是，如果比库以想要杀死对方的心把毒药给一个人，那么，如果受害者死了，比库就犯一个巴拉基咖；如果受害者没死，那么犯一个土喇吒亚。

《经分别·判例》中也有一个案例：比库们出于对一位生病朋友的慈悲，加速了他的死亡，如此，在本条学处下犯全罪。这显示出，速行心态与动机在定义“意图”因素上，没有关系。

- **行动**

这个因素涵盖四种行为：杀、安排杀手、描述死亡的好处和劝勉一个人去死。

a. 杀

《经分别》把“杀”定义为“命根的切断和终结；终断相续”。书中列出了各种可能致命的方法，《普端严》把这些方法分成四类：

— **本人**：用手或脚击打；使用诸如刀、棍、棒等武器；给人毒药；给怀孕妇女会引起流产的药；移动一个病人。

— **投掷**：扔一块石头，射箭。现在的话，开枪或扔手榴弹属于这一类。

— **固定装置**：设一个圈套，挖一个陷阱，在受害者可能会摔倒、坐、躺的地方放置凶器；在食物里放毒药等等。现在的话，埋地雷归入这类行为。

— **指令**：告诉另一个人去实施谋杀。这类行为包括以命令语气的建议以及明确的指令。例如：

告诉B去杀死C。比库通过示意或口头指示，让另一个人去杀人，他会受怎样的惩戒，我们可以根据前面的学处，从对共犯的讨论中推导出来。《经分别》就像在前面学处中（所说），在这里也提到，如果一位比库的共犯没有准确遵照该比库的指令，该比库可免于罪。讨论这一点时，《普端严》详细讨论了确定杀人命令的六个方面：对象（被害人）、时间、地点、凶器、使用凶器的行为（例如，“刺入他的颈部”）以及采取行动时受害人应当处于的姿势（坐、站、躺）。如果唆使者明确指定了任何上述事情，但共犯没有严格遵守，唆使者不因真实发生的谋杀而招致惩戒。例如，比库A告诉弟子B在C半夜禅修时去杀死C。于是，弟子半夜进入C的房间，不料发现C在床上睡觉，B就把C杀死在床上。这样的话，比库A只因说服他的弟子接受（杀人）命令而犯一个土喇吒亚罪。

《普端严》就像在前面的学处中所说，竭力主张如果B肯定会按A的指令杀死C，那么，当A给予指令时，A就犯一个巴拉基咖。但是，这个主张同样与《经分别》的观点不吻合。

无辜共犯——他不知道自己被告知去做的行为会导致死亡——的案例在这里似乎也很重要，例如，一个比库准备了一个装有毒药的针筒，告诉共犯为病人注射，而那位共犯以为注射筒内装的是药。如果病人因此死了，无论如何这位比库都犯一个巴拉基咖，但共犯无罪。

推荐流产的方法。

推荐安乐死的方法。《经分别·判例》中有一则案例：一个罪犯因犯罪，而遭受惩罚，被剁了手和脚。一位比库问这个犯人的亲人：“你们希望他死吗？那就让他喝酪乳（§）（!）。”犯人的亲人就听从了比库的建议，结果，这个犯人死了。比库因此犯一个巴拉基咖。

推荐死刑处决的方法。同样是在《经分别·判例》里，一位比库告诉一名刽子手要仁慈地处决死刑犯，一击毙命，而不是折磨他们。刽子手听从了比库的建议，比库因此犯一个巴拉基咖罪，因为建议仁慈地杀人仍然是建议杀人。根据《经分别·判例》，如果刽子手说，他不会听从比库建议，然后按自己乐意的方式处决了犯人，那么，比库无罪。《普端严》补充说，如果刽子手试图听从比库的建议，不过，需要不止一击才能完成这个工作，那么，比库犯一个土喇吒亚罪。

间接表达。对于非命令句的间接表达是否也属于这条学处下的指令或建议，经典和《普端严》的观点不同。《普端严》主张，比库以更委婉的方式表达杀人愿望不能逃避罪责。它举例说，比库告诉他人：“在某某地方，有个强盗。不管谁砍了他的脑袋，都会受到国王的重赏。”如果比库的听众中任何人听了这些怂恿的话，去杀了那个强盗，那么，这位比库犯一个巴拉基咖。

然而，经典中举例的指令和建议都是以命令句表达的：“做这个！”“你想要他死的话，做这

个。”间接表达的唯一例子就是一位比库表达一个愿望：“喔，要是某某被杀掉该多好。”根据《经分别》，不管比库是在公共或私下的场合，也不管他知不知道是否有人会听到，他做这样的表述犯一个恶作。但是，《经分别》并没有讨论，比库做这样的表述，其意图是什么，也没讨论如果有人受比库言论的鼓励，真的杀死了那个比库想杀的人，那么，说出这番言论的比库有什么样的后果。这就意味着，《经分别》的作者并没有把这类言论视为满足这条学处下的“行动”因素，这看似过于宽容了。但是，考虑到当比库发出杀人指令后，别人遵从了，不过没有完全照办，比库因此也只犯一个土喇吒亚罪，所以，这项裁定看起来似乎与《经分别》的治罪模式一致。

除了上述四类杀人方法，《普端严》还包括它所独有的两类：

— 神秘法术：念咒语以招来恶灵，结果导致某人死亡，利用巫术，等等。

— 神通：利用“恶毒之眼”（“evil eye”）或其他类似的天生神通。

经典中有一些段落——例如《中部》第 56 经——描述了“意念已开发”的人，用他们的神通杀人。《普端严》提到了这些经文，并说“一些老师”引用这些经文作为证据，以证明禅修的力量可以这样来利用。但是，《普端严》不接受这一观点，理由就是禅定的力量是善的，是基于愉悦的心理状态，而杀人的行为是不善的，是基于痛苦的心理状态。复注《心义灯》补充说，经典中描述的神力实际上是以神秘法术为基础。但是由于这些法术成功发挥作用依赖于一定程度的定力，因此，用定的力量去杀人，在此似乎满足“行动”因素。

b. 安排杀手

如这条学处中所说，不仅比库采用上述六种方法中任一种杀人，会犯本学处下的罪，而且也包括他去“寻找杀手”杀人。《经分别》解释本学处中的这条短语时，只是列出一系列的凶器：剑、矛、鱼叉（§—《戒律读本》漏了这一项）、扦棒、棍子、石头、刀、毒药或绳子。有两种方式来理解这个列表：其一，由于杀手的巴利语字面意为“持刀者”（satthahāraka），所以，《经分别》煞费苦心地解释说，除了刀，杀手也可能会使用其他凶器。第二种解读方式为《普端严》所采信，就是，《经分别》列举的这些工具应看作是给“satthahāraka”作定义的一种尝试。依照《普端严》的看法，“satthahāraka”只是各种凶器的一个总称。《普端严》接着说，整个短语“寻找杀手”意同上文所述“安置固定装置”。这个解释存在两个问题。首先是单词“satthahāraka”在经典的其他部分中（例如中部第 145 经），明确指“杀手”；其次是这个解释使得整个短语看起来是多余的，因为“安置固定装置”已经在这条学处的其他地方涵盖了。因此，我们将采用第一种理解方式，《经分别》对这个短语的解释表明杀手可能会使用任何一种凶器。

不过，问题仍然存在，就是这个解释如何不会与杀人方法中的“指令”项有重叠。答案似乎是：单词 satthahāraka 在经典中用得最多的地方是“协助自杀”的情形，即某人想死，但没法自杀，就找别人——持刀者（satthahāraka）来杀死自己。因此，该学处中加进这条短语意味着，一位比库有意想死，找了别人来帮他自杀，那么，这位比库将犯导致实际死亡的所有衍生罪。当今社会中，这条学处也禁止比库试图找医生来安排协助自杀。如果比库帮他人安排协助自杀，那么，这个情况就归

入上面所说的“指令”一类，如同并非应他的要求安排杀手一样。

就像我们下面会看到的，比库试图自杀，但没找人帮忙，那这些案例就不属于本条学处。之所以做区分，而把“寻找杀手”帮助自杀的行为归入本学处，明显的原因就是，这样做时，比库将会让另一个人因杀人而承担严重的恶业。

《普端严》在此段中最有用的注解就是，它主张此处“寻找”必须是指实际安排了，因为只是寻找杀手，而没有实际找到，这样的简单行为在本学处不构成犯任何罪。

c. 赞叹死亡

这是本学处所涵盖的第三种行为，包括斥责病人（“为什么你要像这样地苟延残喘？你没看见你成了别人的负担吗？”）或者简单地告诉一个人生命的苦难，或死去和去天堂的幸福，以使他/她可能会受到启发去自杀，或只是悲伤憔悴而死。《经分别 • 判例》也在此类行为下包括一名护士可能出于同情，希望病人少受折磨所做的任何劝勉病人放弃生命，不要在死亡面前犹豫不决的表达。因此，《普端严》提示，比库在跟濒死的病人说话时，应该非常小心，选择恰当的言词，不要致力于加速死亡过程，而是注重鼓励病人内心生起下面这些想法：“对一个有德的人来说，通达道与果并非不可能的事。所以，当你不再执着于你的住所等这些事，并对佛、法、僧或身培育正念正知，你应当观照自己的用心。”《经分别 • 判例》中有关巴拉基咖 4 的部分包含不少故事，说的是比库们安慰一位垂死的比库，让他随念自己的修证所得，这是鼓励将死的比库把正念保持在最恰当的对象上的一种常用方法。经典中也记载了如何鼓励病人面对死亡的建议。见《中部》第 143 经、《相应部》第 36 相应第 7 经、《相应部》第 55 相应第 54 经和《增支部》第 6 集第 16 经。所有这些例子中，建议的目的并非促成死亡，而是鼓励保持冷静和觉照。

《经分别》指出，描述死亡好处，不管是通过动作、声音、文字，还是通过送信人转达，都满足“行动”因素。下一种行为所涉及的各种表述也同样如此。

d. 劝勉死亡

第四种行为是劝勉他人去死，包括：

— 劝勉自杀。这不仅包括叫某人去自杀，还包括不管对方是否请求，给予对方建议，即实施自杀的最佳办法。
— 告知某人去一个可能会导致此人死亡的危险之地。
— 制造可怕的景象、声音等，把某人吓死，抑或迷人、激动人心的一幕来吸引某人，当它消失后，此人会因此悲伤憔悴而死。

有关上述杀人方法，有四个问题产生：

指令。给予指令或建议去找另外一人来实施这后三种行为中的任一种：安排杀手、赞叹死亡或劝勉死亡，将同样满足本条学处下的“行动”因素。

不作为。基于《经分别》对杀人的定义，我们可以推断，这里所说的不作为不符合“行动”因素，因为它没有切断命根。因此，如果一位比库看见某人被洪水冲走却坐视不理，那么，即使那个

人后来淹死了，无论比库对那个人的死有什么感觉，都不犯戒。而建议另一个人也袖手旁观，同样不符合“行动”因素，因为“指令”项下只包括怂恿听者去实施符合本学处“行动”因素的四种行为中的任一种。

医疗和生命维持。同样，比库决定放弃治疗病人，或者说不再继续治疗（这种治疗或许能够延长病人的生命），这也不满足“行动”因素，因为比库这样的行为并没有切断命根。至多，这些行为只是让它自行终止。经典支持这种推论，它没有把这些行为归于本学处下，而是归于《大品 • 第八衣篇》第 26 节第 3-4 段下。其中，对于拒绝给与生病比库任何治疗的行为，以及在生病比库痊愈或死亡前中断其治疗的行为，只是判处恶作。这就说明，经典的编辑者们并没有把这些行为视为切断命根。（《大品 • 第八衣篇》第 26 节第 8 段中列出了照顾病人的比库应具备的理想素质，没有对照顾病人但缺乏这些素质的比库治罪；经典中完全没有规定对病人的护理必须达到什么样的水平。编辑者们拒绝规定护理水平是明智的。要不然，假设在某个情况下比库们感到那种护理水平不适合他们的病人，他们将只有一种选择：放弃病人，这样，他们只会犯一个恶作，不会因为没有达到规定的护理等级而可能犯更重的罪。所以，高规格的护理标准非但不会保护病人，反而会令他们被放弃。）由于这个原因，决定继续或中断某项特定治疗——同时继续护理病人——并不构成犯戒理由。

但是，如果照料病人的比库以某种方式的行为切断病人的命根，那就满足此处的“行动”因素了。《经分别 • 判例》用一系列案例来说明这一点，在这些案例中，比库们给予病人治疗，但实际上这些治疗对病人有害。当构成犯戒的其他因素都出现了，即比库打算杀死病人，且病人死了，那么，该比库犯全罪。另外的一些案例中，比库为自己的朋友遭受巨大痛苦感到难过，因此向朋友赞美他死后的快乐。同样，这些案例中比库意图导致病人死亡，结果病人死了，比库犯一个巴拉基咖。

有关医疗话题更多信息，见本书下册第五章。

共担责任。不同于对前面学处的阐释，《经分别》此处并未清晰讨论，当一群比库一起犯戒，但只有其中一人给予致命一击，这时应该如何分别定罪。不过，《经分别 • 判例》中有一系列的案例说明，一群比库集体照料一位生病比库，以终结他的性命为目的而给他某种治疗。结果，该比库死了，所有比库都犯巴拉基咖罪。其中一个案例中，比库死于鼻子治疗，另一案例中，比库在吃食物时死去。没有文字讨论到，这些涉事的比库是否轮番给死者服用了致命剂量，或者只有一位给他服用，其他比库只是协助备药。基于安排杀手符合本学处下的“行动”因素，因此，似乎有理由推断，即使比库没有给死者致命一击，但主动协助谋杀也满足该因素。从这个推断，我们可以得出结论，前面那条学处中，有关共担责任的讨论在这里也适用。

- **结果**

由于比库的行为，受害者因此命根中断而死亡，那么，“结果”因素即得以成就。由于命根终究会失去，因此，有必要清楚定义，对比库的行为影响力应该追溯多远，才能将他视为应对死亡负责。

《普端严》在对陷阱的讨论中，提出两种情况来分析这个问题。第一种情况是，一个预定的受害者掉入陷阱，他没有当场死亡，反而设法爬了出来，但是后来死于因那次摔入陷阱导致的疾病。

《普端严》在这个案例中说，这里满足“结果”因素。如果受害者疾病得到缓解，但多年后又发作并死亡，同样满足“结果”因素。但是，如果这种疾病引起并发症，受害者死于这种疾病及并发症，这样的话，如果最初的疾病是导致死亡的主因，那么，比库就要对受害者的死亡负责；如果并发症是死亡的主因，那他就不用承担责任。

第二种情况中，一个预定的受害者在被盗贼们追赶时，掉进陷阱，但没有因此死亡。盗贼们追上了他，把他从陷阱里拽了出来，并杀了他。这个案例中，比库仍要对受害者的死亡负责，因为他挖的陷阱帮助盗贼们抓住并杀了受害者。

《普端严》中还谈到另一种与“结果”因素有关的案例：如果一位比库有意造成一群人死亡，那么，当这群人中任何一人因他的“行动”而死亡，《普端严》认为他都犯巴拉基伽。换句话说，在这里，满足“结果”因素，并不需要实现他“杀死整群人”的目标。

- **衍生罪**

比库利用本条学处中提到的四类方法中的任一类，试图造成他人死亡，但对方没有死，在这样的案例中，律典对此的定罪比较轻。如果那个人因比库的行动，经历痛苦或受伤害，那么，惩戒就是一个土喇吒亚。如果比库的行动既没造成痛苦，也没导致死亡，那么，对于他在行动中所实施的每一个行为，惩戒是一个恶作。

如果一位比库只是想伤害某人或令他痛苦，但是，这名受害者却因比库的行为死了，那这个案例就按巴吉帝亚 74 处置。

对于比库想杀死某人，结果错杀了另一人，《经分别·判例》对此的定罪有明显矛盾。它在一个案例中说，一位比库想杀 X，但是却杀了 Y，犯一个巴拉基伽。另一个案例中，它又说，一位比库把堕胎药给一位即将临盆却想流产的妇女。这名妇女吃了药，但是没有堕下胎儿，反而丧了命，婴儿却活了下来。这种情况下，比库犯一个土喇吒亚，可能是因为他给婴儿造成的痛苦。

《普端严》试图用一个例子来解决这个矛盾：一位比库对 A 怀有积怨，决定伏击 A。他看见 B 沿路走来，错把 B 当成了 A，朝他射击，结果把 B 当场打死。因为他的意图是要打死那个他正瞄准的人，所以，他犯一个巴拉基伽罪。我们把这个称之为“身份误判案例”。在这类案例中，不管凶手是杀对人还是杀错人，都不影响定罪。

但是，如果比库是个蹩脚的射手，他瞄准了 B，结果没打着，反而杀死了 C，那么，他不犯巴拉基伽罪，因为在他实施行为时，他并没有杀死 C 的意图。他唯一的惩戒就是为谋杀 B 做准备而犯恶作。

- **特殊案例**

《经分别·判例》举出三个特殊案例，这三个案例都涉及本学处，但促使佛陀另外制定学处，来专门处置这些案例：

1）一位比库没有事先仔细观察，重重坐到一把椅子上，结果压死了躺在椅子上用一块毯子盖住的小孩子，比库没有因孩子的死亡而受惩戒，但是他因没有仔细检查就坐下而犯一个恶作。

2）六群比库中的一些人为了好玩，从山顶向下扔石头，不巧，砸死了站在下面的一位年轻牧牛人，还是一样，他们没有因造成死亡而受惩戒，但因好玩扔石头而犯恶作。（《普端严》说，这里所说的“石头”包括“棍杖、砖和其他类似物体”；“扔”也包括“滚动”。它还提到，如果一位比库有足够的理由而不是为了好玩，扔或滚一块石头——比如说，他正从事建筑工作，把一块石头滚到另一个干活的人那里；他正吃饭，扔一块木头，以赶走乌鸦或狗——那么，他无罪。）

3）一位比库感觉压抑和不满，从悬崖上跳了下去。结果没死，而是落到一个站在悬崖脚下的编筐人身上，把这倒霉蛋给砸死了。同样，比库不因导致死亡而犯戒，但因自己从高处跳下而犯一个恶作。这条学处显示，除了前面说的寻找杀手外，自杀的企图不归入这里的主学处，因为比库落在编筐人身上时很明显会感到痛苦，而他的惩戒却只是一个恶作。如果按主学处来治罪的话，那他犯一个土喇吒亚罪。

《普端严》通过这个案例，把所有自杀企图都判定为恶作，甚至包括因有意自杀而做出的绝食决定。然而，随之而来的问题是，这一惩戒在多大程度上适用于生病的比库。《普端严》的结论是：只要他还有药物和有人照顾，这样定罪就依然适用。但是，《普端严》也举出了两个这样定罪不适合的案例：（a）一位比库长期身患重病，看护的比库们对照料他已经厌烦，心想：“我们什么时候可以摆脱这个病人啊？”如果这位比库省思到，即使自己接受治疗，身体也不会恢复健康，而且还让其他比库陷入麻烦，那他绝食和拒绝服药，就不犯戒。（b）一位比库考虑，自己的疾病很严重，生命正在逝去，但是圣道圣果已触手可及，则他可以拒绝食物和药，而不犯戒。

《普端严》的认真思考表明，在这个领域制定规则有多困难，我们有理由对它在这里运用四大教示的方式提出疑问。案例（b）显然衍生自《相应部》第 4 相应第 23 经戈迪卡尊者（Godhika）自杀，在死前的一刹那证得阿罗汉果；且在《相应部》第 35 相应第 87 经佛陀说，比库放弃这个身体而不占取另一个身体，可以无过地死去。但是，为达成本案例的结论，《普端严》不得不在考量上增加“动机”和“想”两个要素，这是作为裁决所依的学处没有涉及的。案例中也没提到比库患的病究竟该多严重，比库修行成就多接近证果，才有资格满足这里的开许。

案例（a）也是如此，甚至引发更多不确定的推测。《普端严》此处的判决在经典中找不到明确先例；也没有一个清楚的界限来确定这个病究竟要有多糟糕，看护病人的比库究竟对照顾要有多厌烦才能适用于这种情况；也没说为什么要由别人的感觉来决定什么时候可以或不可以绝食？

需要注意的是，如果佛陀愿意，这里的初始学处的制戒因缘让他有机会制定一条基本学处，以制止比库自杀，但是他并没有这样做。他后来只是在比库试图自杀时威胁到了他人生命和安全时，才制定了这条次要学处。因此，把四大教示应用于这条次要学处的一个更为恰当的方法就是，只在下面这一类案例中应用这条学处：即比库的自杀企图将对另一个人的生命和肢体造成威胁时。

至于不危害他人的自杀企图，在这个问题上最好是遵从佛陀的智慧，对此不制戒，把它当作是法上的问题，而不是戒律问题。换句话说，比库应当记住佛陀在《相应部》第 35 相应第 87 经中所说的，唯有阿拉汉的死是无过的。如果没有这样的成就，比库因病而绝食，以加速死亡，那比库要小

心死亡和再生可能带来的风险。

- **无罪**

如前所说，比库在非故意、不知情或无杀人目的的情况下杀了人无罪。

至于标准的免罪条件，泰国版在本学处下列出所有的四种：比库狂乱、被附体、因疼痛而精神错乱以及初犯者（这个案例是在制戒因缘后续的一则故事中，六群比库向一个妻子长得非常漂亮的男人描绘死亡的美妙，期盼这个男人自杀，他们就可以占有他的妻子了。结果，这个男人真的自杀了。但是，他的妻子谴责了他们）。其他律典版本中省略了比库被附体或因疼痛而精神错乱而免罪的情况。《普端严》用“精神错乱，等等”这句话来指代整个的标准免罪条件。有理由相信，如果这两个免罪条件在《普端严》时代已不存在，那《普端严》应该对它们的缺失有所注明。

总结：比库故意导致一个人死亡，哪怕仅是一个胚胎，那么，不管他是自己杀，找杀手来杀，还是劝勉那人去死，或者描述死亡的好处，都是巴拉基咖罪。

* * *

4

若比库，未自证，却声称证得某种上人法，某种能为圣者的智见，呈现于自身，说：“我如是知，我如是见。”此后无论他被检问或未被检问，某个时候，他——懊悔而希望清净——可能这样说：“贤友们，我未如此知而说我知；未见而说我见——虚伪、不实、无益语。”除增上慢外，亦巴拉基咖，不共住。

第一条巴吉帝亚学处禁止所有故意的虚妄语，但是有意妄称自己证知上人法是比库可以说出的最大妄语之一，所以这里有单独的学处和可能的最严厉的惩罚。

佛陀对待这一学处的严肃性在他对初犯者的教导中显示了出来：

“你们这些愚痴人！你们怎么能为了口腹而在居士面前互相赞叹上人法呢？你们宁可用一把锋利的屠夫之刀切开自己的腹部，也不应该为了口腹在居士们面前互相赞叹上人法。为什么？用刀切开自己腹部的话，你们将经历死亡或死一般的痛苦，但是，你们不至于因为身体毁灭，在死后堕入苦界、恶趣、下界、地狱……但是，为了口腹而在居士们面前互相赞叹上人法，你们将因为身体毁灭，在死后堕入苦界、恶趣、下界、地狱……诸比库，在这拥有天、魔、梵天、有沙门和婆罗门的世代、有君王和百姓的世界中，这是最大的盗贼：他声称拥有一种虚妄不实的上人法。为什么呢？你们盗食了国家的钵食。”

这条学处下全罪有四个要素：

1）对象：一种上人法。

2）想：比库意识到自己并未证得此法。

3）行动：比库对“人”宣称说，自己已达这样的境界——或者是自己拥有这样的境界，或者在

这样的境界里。

4）意图：出于恶欲故意歪曲事实。

注书添加了第五个因素——结果，它们解释说，只有当听者理解比库所说的，比库才算犯全罪，但我们会在下面看到，这个因素显示出是对《经分别》的误读。

● 对象

《经分别》列出许多上人法，并对它们做了如下定义：

禅那（jhāna）：四种禅那；

解脱（vimokkha）：空（suññatā）解脱、无相（animitta）解脱和无愿（appaṇihita）解脱；

定（samādhi）：空定、无相定和无愿定；

等至（samāpatti）：空等至、无相等至和无愿等至；

智见（ñāṇa-dassanā）：宿住随念智、有情死生智和漏尽智（āsava）；

修道（magga-bhāvanā）：三十七道品（bodhipakkhiya-dhamma）——四念住、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支和八圣道；

证果（phala-sacchikiriya）：入流果、一来果、不来果和阿拉汉果；

断烦恼（kilesappahāna）：断除贪、嗔、痴；

心离盖（vinīvaraṇatā cittassa）：心不被贪、嗔、痴所障碍；

乐空闲处（suññāgāre abhirati）：喜欢住于四种禅那的空闲处。

义注《普端严》把这些上人法分为两个大类：广大法（mahaggata dhamma）——“扩大的”或“延伸的”状态——关于禅那的修习；以及出世间法（lokuttara dhamma）——超越（世间）的状态——关于彻底断除把心系缚于轮回的结。

a. 广大法

经文中对四种禅那做了如下描述：

“有此种情况，一位比库——相当程度离欲、离恶不善法——进入并住于初禅：有寻、有伺，离而生喜、乐。他以离而生喜、乐润泽、遍流、充满、遍满此身……

“然后，他以寻与伺的止息，进入并住于第二禅：定而生喜乐，无寻无伺而生一心——内在的安住。他以定而生喜乐润泽、遍流、充满、遍满此身……

“然后，他以喜的褪去，住于平静、有念、正知，以身体感受乐。他进入后住于第三禅，被圣者们宣称为，‘他是平静，具念，住于乐者。’他以离喜之乐润泽、遍流、充满、遍满此身……

“然后，他以乐的舍断与苦的舍断——及以之前喜悦与忧的灭没——进入后住于第四禅：平静而正念遍净，不苦不乐。他以遍净、皎洁之心遍满此身后而坐，全身没有任何地方不被遍净、皎洁之心遍满。”

——《长部》第 2 经；《中部》第 119 经；《增支部》第 5 集第 28 经

义注《普端严》说四种无色界境界——经典称之为“超越色的无色”，义注《普端严》称之为“无色界禅那”——是基于第四禅，因此，也被认为是上人法。经典如此描述它们：

“完全超越色想、灭尽有对想、不作意种种想（而知）‘虚空是无边的’，比库进入并住于空无边处……

“以一切虚空无边处的彻底超越（而知）‘识是无边的’，比库进入并住于识无边处……

“以一切识无边处的彻底超越（而知）‘什么都没有’，比库进入并住于无所有处……

“以无所有处的彻底超越，比库进入并住于非想非非想处。”

——《长部》第 15 经

第五种境界是想与受的止息（灭受想定），以超越非想非非想处而证得。所有证入此境界者或者为不来者，或者为阿拉汉。义注《普端严》说这个境界不算作上人法，技术上来说，它既不是世间（法）（lokiya），也不是出世间（法），但经典中没有说明上人法必须明确是这个法或那个法。运用《普端严》本身对四无色界境界的分析理由——即它们是以第四禅为基础的——这一论据也可用来将灭受想定包含在上人法里。

鉴于《经分别》的列表里包括了三智，《普端严》讨论了八智中其余五智是否也应囊括的问题。根据《长部》第 2 经所阐述，三智为：

宿住随念智（pubbenivāsānusati-ñāṇa）：“他回忆起许多前世，即：一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、十万生、许多坏劫、许多成劫、许多坏成劫，（忆起）‘在那里我有这样的姓名，属于这样家族，有这样的容貌。吃这样的食物，经历如此的乐与苦，如此般命终。从那里死后，我再生于彼处。在那，我又有了这样的姓名，属于这样的家族，有这样的容貌。吃这样的食物，经历如此的乐与苦，如此般命终。从那里死后，我再生于此处。’像这样，他回忆起许多前世的状况和细节。”

有情死生智（cutūpapāta-ñāṇa）：“他看到——用清净、超越人的天眼——有情生生死死，他依照他们各自的业，了知他们是如何下劣和胜妙，美丽和丑陋，幸运和不幸：‘这些众生——具备身恶行、语恶行和意恶行，斥责圣者，持邪见及持邪见之业行——他们以身体崩解，死后投生苦界、恶趣、下界、地狱。但是，这些众生——具备身善行、语善行和意善行，不斥责圣者，持正见及持正见之业行——他们以身体崩解，死后投生善趣、天界。’这样——他以清净、超越人的天眼——看到有情生生死死，他依照他们各自的业，了知他们是如何下劣和胜妙，美丽和丑陋，幸运和不幸。”

漏尽智（āsavakkhaya-ñāṇa）：“他如实了知，‘此是苦……此是苦之集……此是苦之灭……此是苦灭之道……这些是烦恼……此是烦恼集……此是烦恼灭……此是导向烦恼灭之道。’当他如此知、如此见时，他的心从欲的烦恼中解脱，从有的烦恼解脱，从无明的烦恼解脱。解脱时，有‘这是解脱’之智。他了知‘此生已尽，梵行已立，应作已作，不受后有。’”

此三智的前两智尽管构成佛陀觉悟之智的一部分，但属于世间智，人们无需证得任何圣道圣果，就可以培育这两种智。因此，它们属于广大法（mahaggata dhamma）一类，因为它们以此生或前世证

得的禅那为基础。然而，第三种智——由于它表述圣道圣果的生起——属于出世间法（lokuttara dhamma），这是八智中归入此类法的唯一一智。

《长部》第 2 经对其余五智的表述如下：

观智（vipassanā-ñāṇa）：“他了知：‘我这个身体具备形色，四大组成，父母所生，米粥滋养，遭遇无常、磨灭、粉碎、分解、消散。我的这个心识依存于此，被系缚于此。’”

意生身（manomayiddhi）：“由此身他又造出另一具备形色之身，由心所造，肢体完整，诸根不缺，犹如一个人从叶鞘中抽出芦苇。”

种种神通（iddhividhī）：“他施展种种神通。由一人变为多人；由多人变为一人。他现身，隐身。他无阻碍地穿墙、壁垒和山脉，仿佛穿过虚空。他潜入和浮出于大地，犹如在水中一样。他行走于水上而不沉，彷佛在陆地上一样。他盘腿而坐，飞行于空中，仿佛一只有翼的鸟。他甚至用手触碰、抚摸大威力、大神力的太阳和月亮。他以身行使影响直达梵天界。”

天耳智（dibba-sota）：“他听到——运用清净、超越人的天耳能力——两种声音：天与人，无论远近。”

他心智（cetopariya-ñāṇa）：“他以自心感知他心，而后他了知其他有情、其他个体的心。他了知有贪的心为有贪的心，离贪的心为离贪的心（等等）。”

《普端严》主张说，所有这些智，除了观智，都应是上人法。它没有解释为什么排除观智，不过它可能是附和那个时代流行的观点，认为观智无需以禅那为基础，虽然经典明确列出这种智是基于禅那的——它有别于观（vipassana），后者是更为普通的能清晰照见的心的素质。

存在其他不以禅那为基础的超自然能力，正因如此，不将它们归入广大法：这些能力包括占卜、给予护身符、下恶毒诅咒、精神治疗、充当灵媒等等。经文中把这些能力和其他相似活动列为畜生明（tiracchāna-vijjā）——如名称所言——远离了上人法。（见本书下册第十章。）

b. 出世间法（Lokuttara dhamma）

出世间法从最完整的意义上来说，指被称为道与果的一系列心理状态，在其中，把心系缚于轮回的结缚被根除了；它还指最终的涅槃状态，或解脱。

道与果出现为四对。第一对，入流道和入流果，三结被断除：有身见（sakkāya-diṭṭhi）、疑（vicikicchā）、戒禁取见（silabbata-parāmāsa）。第二对——一来道和一来果——贪嗔痴变得更淡薄，但没有更多结被断除。在第三对，不来道和不来果，另外两个结被断除：欲贪（kāma-rāga）和嗔恚（paṭigha）。第四对是阿拉汉道与果，五上分结（被断除）：rūpa-rāga——色贪（例如，色界禅那所缘）；arūpa-rāga——无色贪（例如，无色界禅那所缘）；māna——慢；uddhacca——掉举；avijjā——无明。随着这最后五个结被断除，所有轮回中的系缚都被永远断除，心证入涅槃。

术语涅槃（nibbāna）字面意指熄灭，犹如火的熄灭。最贴近该术语在经典中含义的义注解释可以在《清净道论》第八品（第 247 页）中找到。佛音尊者从词源角度，追溯其起源来自 nir，一个否

定意义的前缀，以及 vāna，系缚：所以，（就是）无系缚或解脱。按照佛陀时代的自然哲学，燃烧的火被认为是处于躁动、依赖、附著和系缚的状态——既执著于让它燃烧的支持物，又被支持物所困。（火）在熄灭后被认为变得平静、独立、不执著。它放开了支持物，也被（支持物）释放了。至于心的熄灭，或离系缚，发生的是同样的变化。

涅槃是一种；道与果是八种。因此，有九种出世间法。尽管《经分别》在上人法的列表里只明确提到四种圣果，但《普端严》认为，剩余五种也符合条件。《经分别》将八圣道包含在上人法列表中算是对《普端严》观点的支持，并且《相应部》第 55 相应第 5 经将八圣道与入流视为等同[30]。

《普端严》把《经分别》列出的三种定与解脱——空、无相和无愿——归为相当于三种出世间道，及其相应的成就，即出世间果。然而，《中部》第 121 经中一段文字，说明至少无相定可以算作一种广大法，因为证入此定无需完全了解其和合造作的性质。同样的分类方法可以适用所有三种定和解脱。但不管属于哪一类，它们都是上人法。至于道品，《普端严》坚称，只有当它们发展到任何出世间道层次时，才算是上人法。它也补充说，任何相当于出世间法的成就——如通达四圣谛——在此也符合“对象”因素。

- **想**

若比库宣称一个自己误认为已证得的上人法，在本条学处下无罪，但是如果是对一位在家人宣称的话则应归巴吉帝亚 8 处理。宣称确实已证得的上人法也同样如此。

不过，有一个问题，对一个证得上人法的比库——比如证得初禅——没有意识到自己已证得，然后宣称证得，还认为自己的说法是错的，那么，他犯什么样的罪？《经分别》把“不存在”定义为“不被发现；未知，未见自身已证善法，（而又说，）‘我拥有善法。’”另外，有关“意图”因素，《经分别》说，比库虚妄不实地表述自己的观点或见解将满足该因素。这暗示着，如果比库未见到存在某善法，那么该善法就可被认为是不存在。随后，如果比库向另一个人不实地表述自己的观点，宣称存在该法，那么，比库在此就满足了构成全罪的因素。

不同于对巴吉帝亚 1 的解释，《经分别》对这条学处的解释并未考虑当比库对自己的成就有所怀疑，但把它说成是毋庸置疑的事实的情况。这就意味着，《经分别》的编辑者们把这里的全罪视作只适用于当比库确信他宣称自己拥有上人法是虚假的情况。由此而知，如果比库怀疑自己是否证得某种上人法，却肯定地宣称自己有，他将犯巴吉帝亚 1 下的一个巴吉帝亚罪。

- **行动**

根据《经分别》，提及自己与上人法有关的表述是指比库说明，自己拥有上人法或自己在上人法中。尽管对上人法的提及可能是直接提及的或间接暗示，只要这个表述明确提及比库自己，它就满足这个因素。直接提及上人法包括说，“我已证得初禅”“我已见到天界”“我知道我的前世”。《经分别》对间接暗示上人法的例子为“我喜悦于空闲处”，暗示自己的喜悦来自于禅那。目前，许

[30] 译者注：具备八圣道者就是入流者。

多禅修僧团已经形成他们自己的习语，来描述成就上人法——某人“对佛陀的教法没有怀疑”是宣称入流的一种方法——在这样的僧团背景下，这类习语也算作间接暗示。在有关意图的讨论中，我们将会看到，只有当比库意指这个隐含的含义时，这类表述才会招致一个罪。

一个将自己含蓄地关联到某种上人法的表述——而不是含蓄提及上人法——并不是犯巴拉基咖罪的依据。如果这是一个故意的谎言，那么，它要么构成一个土喇吒亚，要么就是一个恶作。因为在这种情况下，决定犯戒的依据是一个有争议的问题。我们将在下面“理解”一节中，对它们分别进行讨论。

单词“表述”在这里不仅涵盖口头表述，也包括书面陈述，以及肢体语言。《经分别》中有一个用动作宣布（有上人法）的例子：一群比库同意，第一位走出住处者，通过那个特别的动作表示，其余人就会知道他是阿拉汉了。这群比库中的一位，还不是阿拉汉，但想被其他人当作是阿拉汉，首先走出住处，当他这么做时，就犯了巴拉基咖。如今，用文字的表述在此也满足“行动”这个因素。

《经分别》规定，不管这个表述的对象是男人还是女人，在家人还是出家人，都满足这个因素。《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）中举了两个例子，说比库独居时，作虚假表述，妄称拥有上人法。第一个案例中，违犯学处的比库被另一个有他心通的比库斥责；第二个案例中，违犯学处的比库遭到一个天神（devatā）的责备。两个案例中，佛陀都判违反学处的比库一个恶作。因此，《普端严》和《疑惑度脱》得出结论，把自己和上人法联系起来的表述必须是直接针对人类听众，才符合这里的“行动”因素。如果比库只是在独居时（自言自语）或对一种普通动物或对天神做这样的表述，他只犯恶作。

导致本学处制定的始作俑者们并未宣称自己的成就，而是彼此相互虚假吹嘘对方的成就。这个情况没有在本学处或是《经分别》或者注书中提及，因此，在不算是本学处下的罪，但属于违犯巴吉帝亚 1。

《普端严》提出了一个《经分别》中没有说到的问题：把自己和（证得）上人法联系起来的说法是否包含宣称自己过去世获得的成就？对此，《普端严》没有解释它的推断，只是简单地说不包含：与自己相联系的说法只适用于现在的五蕴，而不是过去世的五蕴。对于广大法，宣称过去世获得成就而并不适用于现在世是可能的，因为比库可能在过去世证得禅那这一简单事实对今生没有影响。那种成就不是一定会从上一世传到下一世。然而，对于出世间法，比库在上一世已经证得入流果的事实会影响到今生：比库在死前的某一阶段注定，至少会再次证得入流果，这就把比库放在了随信行者和随法行者的层面上，“已进入正性决定、已进入善士地、超越凡夫地者”（《相应部》第 25 相应第 1 经）[31]。入流道也是一样道理。因此，有理由说，宣称过去世曾成就一种广大法不符合这里的“行动”因素，而宣称过去世证得出世间法却符合。还有，当然，若比库虚假宣称目前具有对前世的了解（宿住随念智），那无疑就满足了此（行动）因素。

[31] 译者注：《相应部》的这篇经文提到“对于已经信解‘眼、耳、鼻、舌、身、意’这些为无常、变异、转变之法的人属于已进入正性决定超越凡夫地的随信行者、随法行者，必定不堕恶趣，不可能再造投生恶趣的业，不可能到死还没有作证初果”。义注解释这里的“进入正性决定”就是指的进入圣道，“不可能到死还没作证初果”指的是当（圣）道一生起（圣）果就会无间地作证。与作者对这篇经文的理解不同。

- **意图**

根据本条学处，表述必须（1）意图歪曲事实及（2）受恶欲驱使，才会招致罪。

根据《经分别》，意图歪曲事实的表述可以以七种方法中的任一种为特征（§）：做表述前，比库知道那是谎言；表述时，比库知道那是谎言；表述后，比库知道那是谎言；比库不如实陈述自己的见解；比库不如实陈述自己的观点；比库不如实陈述自己的认可；比库不如实陈述自己的境界。《普端严》侧重于这几个特点中的第一个特点，把它作为基本特点：比库在做表述前，必须知道那会是谎言。如果比库事先并没意识到，但只在表述时或后才意识到，那将只被算作口误。因此——如巴吉帝亚 1 中所讨论的：不是故意撒谎。当没有故意歪曲事实的意图，那表述就不归本学处处理。例如，如果一位比库想要说某个并不意指上人法的事，但一不小心说了意味着宣称上人法的其他什么事情的话，他无罪。

《经分别·判例》中有其他关于非故意歪曲事实的一系列案例。在这些案例中，根据本条学处，比库们被免罪，因为“他们并未故意吹嘘”。《经分别》未就该短语做出精确定义，但给出的这些案例很好地说明了其含义。这些案例都涉及了只是隐式提及一个上人法的表述。其中几个案例中，生病的比库被问及——在佛陀时代这是很普遍的——“你有证得任何上人法吗（§）？”，这么问的目的就在于——如果他们有这样一种成就——让他们把心专注在那个上；如果没有，那就引导他们在病情恶化前，努力证得这样的上人法。生病的比库以各种各样的方式回答这个问题，表面看起来，像是模棱两可。他们没有什么上人法，但并不想给人印象他们没有任何成就。因此，他们像这样回答“（有）依精进而得之法”或“（有）依正修而得之法”。在其他的案例中，生病的比库们被告知不要恐惧死亡，他们回答说“我不害怕死亡”或者“尚有忧悔者也许害怕死亡。”还有一些案例中，生病的比库被问及他们是如何忍受疾病的，他们回答说：“任何老人是无法承受这个的（§）”或“凡夫是不可能承受这个的（§）”还有一些案例中，比库们的亲戚迫使他们还俗，他们以这样的方式回答：“像我这样的人是不可能过在家生活的”或者“我已断绝了欲贪”。

所有案例中，这些比库后来都感到内心不安，因为他们的话可以解释为一种吹嘘，因此他们去见佛陀，佛陀说，因为他们本意并不是要吹嘘——很明显，他们只是想避免尴尬的情况，而且《普端严》也显示出他们很有可能是在想着上人法以外的东西——他们并不犯戒。

相当奇怪——鉴于《普端严》对这些案例的解释——当它在无罪条款中讨论“非有意吹嘘”的因素时，它把它定义为适用于比库不是受贪欲驱使，向他的同修比库们做出非欺骗性的认知表述。然而，复注《心义灯》说，《普端严》的定义不符合《经分别·判例》的案例，所以，《心义灯》就对“非有意吹嘘”给出了自己的定义：说某些可以符合“行动”因素的话，但没有想要说某个上人法，也没有意识到自己的话暗含着这样的一种境界。利用《经分别·判例》中的例子，我们可以通过以下说明来澄清《心义灯》的解释：即使清楚提及比库自己，这样的无罪豁免也适用，但如果是提及上人法的话就不适用。

因此，如果比库做了无辜的表述，可被认为是在暗示宣称上人法，但没有明确提及，那么，不

管他人怎么解读，只要比库的目的并不是要吹嘘或宣称有那样的境界，那他就无罪。然而，如果故意导致（别人产生）这样的推断——以及有意的虚假陈述——在此，“意图”因素就会满足了。至于，明确提及一个上人法的虚假表述——例如，“我已证得第四禅那”——很明显是故意导致这样的推断，因此，这些表述必然满足“故意歪曲事实”的因素。

至于恶欲：《普端严》——引用了阿毗达摩文本中的一段文字，而《经分别》是以《中部》第 5 经为根据——把这里的恶欲定义为，希望他人相信他拥有某些尚未证得的善法。换句话说，他必须想让自己的表述被人认真对待。这就意味着，动机是这个因素中一个重要部分。比库以自我嘲弄、讽刺的方式来开玩笑，谈论自己没有的上人法，说得好像已经成就了一样，但是并没有想被人当真，无论听众们怎样接受这种言论，都不满足这里的“意图”因素。然而，因为这样的言论是一个谎言，它归入巴吉帝亚 1 下，哪怕是以玩笑方式来谈论。正因如此，这类案例在有关这条学处的无罪条款中没有提及，因为它们确实犯了巴吉帝亚罪。然而，即使这类玩笑所招致的罪相对较轻，它们也不应当被轻视。它们不仅会导致听者的严重误解，也显示出对法的不尊重，尤其是这些成就应该被比库视为他修行的最高意义和目标。

- **理解**

《经分别》讨论了两组案例，在这些案例中，理解因素对决定所犯的罪起作用。第一组案例中，比库们想撒谎说证得某个上人法（如二禅），但实际却说成了证得另一个上人法（如三禅）。第二组案例中，他们宣称上人法，明确提到了上人法，但没有明确提及自己（例如，一个比库谈及的是自己的住处，说“住在这个住处的那些比库是阿拉汉”）。鉴于理解在这里起作用，那么，就产生了一个问题：谁的理解是关键，听者的还是说者的？《普端严》假定听者的理解是关键。而且——尽管《经分别》只把这个因素适用于这两组例子——《普端严》却从这两组例子推断说，这个条件适用于本学处所涵盖的所有情况：如果要判全罪，听者必须明白比库所说的话。

然而，这一解释显示出是源于对经典的误读。在其他把“听者的理解”这一问题算作一个因素的学处中——如有关还俗的学处和桑喀地谢萨 3——《经分别》中的模式是明确给出，“如果他明白”“如果他不明白”“她不明白”用了与描述比库的分词不同格位的“他”或“她”。但是，此处《经分别》提及理解因素时，用了一个与描述说话者的分词相同格位的现在分词：sampajāna-musā bhaṇantassa paṭivijānantassa āpatti pārājikassa——“故意说谎，且了解（说的是什么）者，犯巴拉基咖罪”，诸如此类等等。（有人建议说，这个短语中的 paṭivijānantassa 是属格独立结构的一个例子，可以适用于另一个不同的施动者，而不是这个句子中的主要施动者。但是，该句句法结构和词的位置并不符合属格独立结构模式。这种模式必须有一个名词和一个独立于句子其他成分的分词构成。）这就是说，“理解”这一分词与“说”这一词所指的是同一人：换句话说，它是指的比库，而不是听者，这段文字中并未提到听者。

当然，这提出了一个问题，就是为什么说话者对自己的表述的理解会成为一个问题，答案就是：

在第一组案例中——比库意欲谎称拥有一种上人法，但实际说成了另一种上人法——如果他没

有意识到自己的口误，这样的表述一般不被视为是一个故意的谎言，因为他没有意识到，自己在说话的时候说了什么。由于他没有注意自己的话，他不应受到全罪的惩戒。然而，如果他非常清醒，意识到自己说的话，那么——如《普端严》所指出的——所有构成犯戒的因素都存在了。因为他打算和实际做的表述都是腐败的，他不能仅仅是因为一个小小的口误而逃避惩戒。因此，《经分别》对比库意识到自己所说的话这类案例判一个巴拉基咖，而如果比库没有意识到，则判一个土喇吒亚。

第二组案例中，比库的言论明确涉及一种上人法，但只是间接提及自己，如果他意识到这种间接的联系，他招致的罪要比没有意识到而招致的罪更严重。因此，《经分别》对前者判定一个土喇吒亚，对后者判一个恶作。[32]

对那些对《普端严》的释义感兴趣的人来说——理解是听者的职责，所有案例要符合本学处下的全罪，必须都体现出“理解”——即：

根据《普端严》，“理解”只是指听者听到表述足够清楚，足以知道这是一种宣称。不管他/她是否明白所提及的上人法的名称——禅那、天眼通、天耳通或者其他什么名称——这并不是问题。同样也不管他/她是否相信这个表述的真与假。如果这个上人法表述的直接听众对此并不理解，但一个碰巧路过的过路人理解了，那么，惩戒仍然是一个巴拉基咖。

《普端严》补充说，如果一个听者没有完全听清比库的话，那么，惩戒就是一个土喇吒亚。如果一开始听者对比库说了什么有疑惑，但是后来意识到比库是在宣称自己有一种上人法，那么，罪仍然是一个土喇吒亚。如果听者根本没听见比库说的，《普端严》——可能是从《经分别 • 判例》有关比库在独居时做表述的案例推导出来的——判定比库一个恶作。

如果比库声称一种上人法，只是间接提及自己——例如，“你们护持的那些比库是不还者”——《普端严》在判罪上遵循了类似的模式：如果听者理解了，则是一个土喇吒亚，如果他/她没理解，一个恶作，如果没听见比库的话，一个恶作。

然而，如上面所提到的，《普端严》在这个问题上的判断看似是依据对《经分别》的误读。

- **特殊案例**

《经分别 • 判例》中的特殊案例：

1）婆罗门以夸张的信心或极其恭敬的方式向没有特殊成就的比库们说话，好像这些比库是阿拉汉（“愿阿拉汉们来……愿阿拉汉们坐”）。这让比库们陷于无所适从的尴尬境地，因此，他们问佛陀，在这种情况下该怎么做。佛陀回答说：接受一位“具信的人”给予的诸如此类的邀请并不犯戒——在受邀前来、入坐等等时无罪的关键是，只要其意图只是接受邀请，而不是想暗示一个（拥有上人法的）宣称。

2）比库们，希望人们会尊敬他们，进行一些特殊方式的修行——《经分别 • 判例》中列举的例

[32] 译者注：如果比库没有意识到自己所说的虚妄上人法有间接指向自己的话，这应该等同于虚妄赞叹他人的上人法，如作者在前面所分析的应该归入巴吉帝亚 1 下，而不是这里的恶作。所以译者认为这里的“理解”应该如《普端严》所说的针对的是听众，而不是比库自己对自己的话的理解。

子包括，住在森林中，乞食，坐，站，走，躺（看上去禅修了很长时间），不过，从他们的修行，我们也可以推导到其他方式的修行，诸如头陀行（dhutaṅga）的任一支或素食等等，照此修行以给人留下深刻印象。惩戒就是：一个恶作。因为这样的判决会给人留下错误的印象，就是比库不应该修行头陀支或长时间禅坐等等，《普端严》中列出了一串为住林野的无过错理由：看到住村庄令人心掉举，希望安静，希望证得阿拉汉果，忆念佛陀教导的住于林野的好处，希望自己在梵行生活上成为其他同修的楷模。比库因这些原因或其他类似原因而修任何头陀支不会招致罪。

- **无罪**

除了一般无罪条款，《经分别》中还列出两条我们已在想和意图中谈及的条款：如果比库因误解和高估了自己的成就而做出的表述，则比库无罪；如果比库无意吹嘘，即，比库做出一种表述，听起来貌似暗指（拥有）一种上人法，但他实际并无此意，则比库无罪。

总结：比库故意向另一个人撒谎说，自己已证得上人法，是巴拉基咖罪。

* * *

一个比库违犯这四种巴拉基咖学处中的任一条，即自动失去比库身份。他无需经过正式的还俗仪式，因为这个违犯学处的行为本身就是一种还俗行为。正如每一条学处都说到，他不再共住，对共住一词的释义就是不会再同一甘马（即他不能再参加任何僧团会议），不会再同一诵戒（即他不能再参加伍波萨他（参见本书下册第十五章）），不会再与其他比库受持同样的学。

当一个比库已经违犯了这些学处中任一条，即使他假装还是比库，他也不算真正的比库；一旦被人发现真相，他必须被摈出**僧团**。今生他再也不能达上成为比库。如果他试图在一个不知他犯的罪的僧团中达上，他的达上也无效，且一旦被人发现真相，他必须被摈出僧团。

《普端严》对巴拉基咖 1 的阐释中说到，他被允许“出家”成为沙玛内拉（Sāmaṇera），但因为《经分别》没有明确支持这立场，所以，不是所有僧团都接受这个说法。

不了解这些学处并不能让违犯者免罪，这就是为什么佛陀规定，这些学处必须尽快教给每个刚达上的比库（《大品 • 第一大篇》第 78 节第 2-5 段）。因为这些学处涵盖许多情况，而这些情况在当今社会看起来是合法的（例如，建议流产，通过瑜伽动作把自己的男根塞入自己的嘴里，以证明自己的身体有多柔软），或者在一般人眼里是普通行为，他们认为游走在法律边缘没什么错（例如，进入一个国家时，为逃关税而藏匿一件物品），所以，从一开始就告知每一位新达上的比库这些学处的详细含义极其重要。

如果一个比库怀疑自己犯了巴拉基咖，他应该立即告知一位熟知戒律的上座比库。这位上座比库应该如何来处理事件，《普端严》对巴拉基咖 2 的阐释中所讲到的一件事对此有很好的描述：一次，一位国王和一大群人前往位于斯里兰卡的某所寺庙朝拜一座大佛塔。人群中有一位从斯里兰卡南部来访的比库，带着一卷昂贵的布。朝拜的场面太过混乱，结果，他掉了那卷布，无法去找回，他很快就因丢了而将其放弃了。一位常住比库碰巧遇到了，想要窃为己有。于是，在布的主人可能会看到之前，快速把布藏了起来。结果肯定的，他受到负罪感的折磨，就去见精通戒律的常住比库那里，

打算承认犯巴拉基伽并还俗。

但是，精通戒律的比库在没有找到布的主人并询问更多细节前不让他还俗。结果，经过长时间寻找，这位比库找到了已回到南方一所寺院的布的原主。后者告诉那位比库，当布失窃时，他已经放弃了那块布并且没有任何执取它的念头。因此，由于此时布是无主物了，这位常住比库并未犯巴拉基伽，只是因有偷盗意图的前行努力而犯一些恶作。

这个例子表明几件事：上座比库应彻底调查一个可能的巴拉基伽；他应怜悯违犯者；事实上只要有可能就应该因有疑而对他网开一面：在事实证明有罪之前，把他当作是无辜的。

然而，有另外一种类型的案例，比库犯了一个巴拉基伽，但拒绝承认犯戒事实。如果他的同修见到、听到或有任何怀疑这样行为的发生，他们有责任向他提出检问。如果他们对他坚称自己无辜并不满意，那么，这件事就演变成了一个责难事件，必须按照桑喀地谢萨 8 和第十一章来进行解决。

最终，《普端严》结束对巴拉基伽的讨论时，说对比库和比库尼而言总共有 24 条巴拉基伽——8 条实际的、12 条等同的及 4 条衍生的。

8 条实际的巴拉基伽是：

4 条比库巴拉基伽（比库尼同样需遵守），及——

4 条比库尼需单独额外遵守的巴拉基伽。

12 条等同巴拉基伽包括 11 种压根就没有资格达上成为比库的情况。如果他们碰巧达上了，那么，他们的达上无效；一旦被发现，他们必须被终身驱摈。（《大品·第一大篇》第 61-68 节；详情参见本书下册第十四章）。他们是——

般哒伽（实质就是阉人或先天生殖器发育不全者——见桑喀地谢萨 2），

非人，（包括龙、饿鬼、天神和亚卡），

两性人，

没有达上而装成是比库者（贼住者），

没有放弃比库身份而投外道者，

弑父者，

弑母者，

杀阿拉汉者，

污比库尼者，

恶意出佛身血者，

知道或怀疑自己的立场同法与律相悖而恶意分裂僧团者。

这 11 条等同于巴拉基伽之事也适用于比库尼。

第 12 条等同于巴拉基伽的事只适用于比库尼，指比库尼离开比库尼僧团，并恢复俗女的身份（《小品·第十比库尼篇》第 26 节第 1 段）。与比库不同，比库尼没有还俗的正式程序。如果她们离开僧团，她们在余生中就不被允许再达上。

除了 20 条实际的巴拉基咖和等同于巴拉基咖之事，《普端严》单独列出了四条衍生的（anulomika）巴拉基咖，实际上是巴拉基咖 1 中的四种情况：背脊骨很柔软的比库把男根塞入嘴里，比库把很长的男根插入自己的大便道，比库与另一人进行口交，以及比库接受肛交。这四种情况中，三种可以推断为也适用于比库尼。很难明白，为什么《普端严》把这些情况单独列为巴拉基咖，或许只是确保巴拉基咖 1 的这些排列组合不会被忽略。尽管如此，所有列出的 24 种情况很重要，因为在处理诽谤另一个比库违犯巴拉基咖罪的学处（桑喀地谢萨 8 & 9）或处理隐瞒另一个比库巴拉基咖罪的学处（巴吉帝亚 64）中，《普端严》对巴拉基咖的定义包括等同的巴拉基咖和衍生的巴拉基咖。

第五章 桑喀地谢萨（Saṅghādisesa）

此术语（Saṅghādisesa，旧译：僧残；僧伽婆尸沙）意思是“行事自始（ādi）至终（sesa）都涉及僧团”。该词的来源基于以下事实，即由僧团作为执行者，最初要求违犯任何一条此类学处的比库接受（僧悦[33]和别住[34]的）惩戒。随后，如果他未如法履行，则对他重新实施惩戒。最后，当他如法执行，为他出罪。桑喀地谢萨有十三条学处，前九条初犯即是桑喀地谢萨，对于后四条，只有当违犯者在僧团甘马中已被劝谏三次后才是。

1

除梦中外，如果故意出精，桑喀地谢萨[35]。

本学处的因缘故事如下：

“那时，塞亚萨卡（Seyyasaka）尊者不乐修习梵行，因此，形体枯瘦，容貌憔悴，筋脉悉现。伍答夷尊者见塞亚萨卡尊者形体枯瘦，容貌憔悴，筋脉悉现，就问他：‘塞亚萨卡，我的朋友，为何你形体枯瘦……筋脉悉现？是不是你不乐修习梵行？’

“‘是的，朋友。’

“‘这样的话，那你就随意而食、随意而眠、随意沐浴。你随意食、眠、浴后，尚有不安乐生起，欲念恼害心，此时，你就以手刺激（!）而出精吧。’

“‘但是，这样做适当吗？’

“‘当然恰当，我自己也那样做。’

“于是，塞亚萨卡尊者随意而食、随意而眠、随意沐浴……当还有不安乐，生起欲念恼害心时，他就以手刺激而出精。因此，塞亚萨卡尊者不久容貌丰满，面色清澈，肤色明亮。所以，同修比库们对塞亚萨卡尊者说：‘朋友塞亚萨卡，你以前形体枯瘦……筋脉悉现。可你现在容貌丰满，面色清澈，肤色明亮。你是不是服药了？

“‘不，朋友们，我没在服药。我只是随意而食、随意而眠、随意沐浴。当我还不安乐，并生起欲念恼害心时，我以手刺激而出精。’

“‘但是，你以此手食信众布施，又以此手出精吗？’

“‘是的，朋友们。’”

总体来说，本学处属于最容易阐释的学处。不过，从细节上来说，它属于最复杂的学处，不仅是因为涉及敏感话题，还因为在构成全罪的三个要素里，义注《普端严》对其中两个因素的解释偏

[33] mānatta，旧译：摩那埵。

[34] Parivāsa，旧译：波利婆沙。

[35] 作者原文为“需承担自始至终的僧团会议”，为了遵循中译已有习惯，在此以及随后的学处中都改为巴利音译“桑喀地谢萨”。

离了《经分别》。

这三个因素是结果、意图和行动：由故意的行动而造成的出精。当三个因素同时满足时，此罪为桑喀地谢萨。如果后两个因素——意图和行动——满足时，此罪为土喇吒亚。任何单一因素或其他两个因素组合——即，没有身体行动的意图和结果，或者没有意图的行动和结果——都不是罪的依据。

先列出结果这一因素似乎很奇怪，不过，我想先解释它的部分原因是，在理解本学处所涵盖的意图和行动的种类时，有必要知道它们的目的所在，同时，也是因为结果是《经分别》和《普端严》基本一致的一个因素。

- **结果**

《经分别》说，精液可以呈现十种颜色——这是源于古代印度医学诊断实践的一种分类，其中，医生会检查男性病人的精液，作为诊断健康的一种方法。在提出基于这十种颜色精液的一个很长的一系列的“轮”[36]后，《经分别》得出简单的结论，即精液的颜色和质量与该条罪无关。这暗示，一个比库做了输精管结扎手术后，仍然能够犯本学处下的罪，因为在达到高潮时，他仍能够泄出精液的各种成分——只是少了精子而已。

虽然《经分别》补充说，精液是从它“离本处”开始就算泄了，但是，它没有详细地讨论这一点。《普端严》讨论了三个观点，涉及性刺激过程中，这究竟何时发生。虽然，它的讨论是基于那个时代的人所理解的射精生理机能，但是，它的结论很清楚：当“全身颤动后，它（精液）被释放，并向下进入尿道”就算精液离本处了，换句话说，就是在达到性高潮时。《普端严》进一步解释说，当精液进入尿道时，就是它脱离本处时，因为从那刻起，这一过程就不可逆转了。因此，如果性刺激的过程已经达到了这一点，即使比库在性高潮时，试图通过捏住男根的末端，以阻止精液离开身体，“结果”因素也已经满足了。一旦进入尿道中，它就离了本处。所以，从该条罪的因素来说，精液随后是否离开身体，无关紧要。

虽然，一些再复注提出了一个比《普端严》更谨慎的观点，即出精前，当出现由前列腺和尿道球腺分泌的少量清澈的碱性液体时，即被视为精液离本处了，但《经分别》中并没有什么可以证明《普端严》是错误的。

- **意图**

《经分别》将“有意地”定义为“已下决心，已明知地、有意识地作出决定”。《普端严》对这些术语作了如下解释：“已下决心”意思是“已经有决心，已经计划，有意图享受出精的快乐”。“已作出决定”是指“已经唤起了不顾后果的心态，以一种强力‘冲垮’（任何的犹豫）”。（这些术语也被《普端严》用来解释巴拉基咖 3、巴吉帝亚 61 和巴吉帝亚 77 中同一短语。其意思是，比库并非只是随便想想。他已经明确下定决心，通过积极采取旨在出精的行动来克服一切犹豫。）“明知

[36] 译者注：类似现今的表格。

地”是指知道“我在努力”——《心义灯》对此的解释是：知道“我在为出精而努力”。“有意识地”指知道他的行动正在引起出精。

《普端严》对“已下决心”的定义与《经分别》对“意图”因素的讨论有偏差。《经分别》的分析从头至尾只是将这一因素表达为“旨在引发出精”，并且它列出了想要引发出精的十种可能的动机：

为了健康，

为了快乐，

为了药物，

为布施（《普端严》说是给昆虫。不过，密宗仪式中，泄出精液作为礼物给双修伴侣也属于这一类），

为功德，

为祭祀，

为生天，

为种子（生小孩——比库捐出精子以用于人工授精，属于此类），

为检查（例如，为了诊断比库的健康），或——

为嬉戏或玩乐。

《经分别》说，这些动机中的每一个都满足这里的“意图”因素。因此，《普端严》把“故意的意图”这一问题严格局限于享受出精的行为（《经分别》列表中的第 2 和第 10 项），这在经典中并没有根据。也就是说，本学处下的“意图”因素是由故意和直接目的所决定——即引起出精——不管是什么心理冲动和什么动机。

鉴于“意图”的定义方式，以下情况比库出精无罪：

意外——例如，只为受触之乐，玩弄男根时，意外泄出；

他不知道自己在作出努力——例如，他正在做梦或者处于完全从睡眠中醒来之前的半清醒状态中；

他没有意识到，自己的行动会导致出精——例如，当他全神贯注地在男根痛处上涂药时，他没有意识到，他正在引发一次出精。

或者当他的努力出精是**受出精以外的目的所推动**——例如，当他醒来时，发现自己要遗精（梦遗）了，他抓住自己的男根，以免精液染污他的袈裟或床单。

● 行动

《经分别》定义了满足此因素的四种行动：比库（1）于内色，（2）于外色，（3）于内外色，（4）以空中动腰甩髖方式，做出出精的努力。然后，继续解释了这些术语：内色就是比库自己的有生命的身体。外色可以是有生命的也可以是无生命的对象。第三种努力包含了前两种一起。第四种指在空中努力，使自己的男根勃起（“可工作”）的种种情况。

这些定义的极笼统的特性给人的印象就是，《经分别》的编辑者们想要它们涵盖所有可以想象到的旨在激发自己性欲的身体行动。这一印象可以在《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）的各种各样案例

中得到证实。这些案例包括：比库紧握自己的男根，以拇指摩擦自己的男根，以男根摩擦床，把男根插入沙中，在溪流中逆流而浴，在浴室中摩擦自己戒师的背，行走时大腿与袈裟摩擦而引发勃起，在浴室中温热腹部，以及伸展自己的身体。在上述各种情况下，如果比库旨在且成功引起出精，那么，他犯一个桑喀地谢萨。

《经分别·判例》还包括一个案例，即一位比库渴望出精，命令一沙玛内拉抓住他（这个比库）的男根。他出精了，同时招致一个桑喀地谢萨。这表明，让另一个人为自己做出努力满足这里的“行动”因素。在下文的同意因素下，我们将讨论一个类似的案例，该案例出自《经分别·判例》对巴拉基咖 1 的阐释，根据这个案例，比库只是躺着不动，允许他人辅助其达到高潮，也同样满足这里的“行动”因素。

不过，在讨论“行动”因素时，《普端严》补充了一个额外的子因素：行动必须是针对比库自己的男根。如果这样的话，那么，一个比库通过刺激除男根以外的身体上其他任何敏感区域而造成出精，将不犯戒。实际上，是《普端严》自己提出了这一观点，并且复注《心义灯》对此表示了支持，不过，复注《犹豫排除》说，这样的比库将犯恶作，它没有说自己的观点依据什么：可能是对“睡觉的沙玛内拉案例”的误解，我们将在下文讨论这个案例。

无论如何，《普端严》补充的最后这个因素与《经分别·判例》的许多案例相冲突，这些案例中的行动并不涉及男根：比库温热腹部，比库摩擦戒师的后背，比库大腿受摩擦，以及其他情况。《普端严》处理这些案例的方法是改写了这些案例，它在大多数案例中指出，这些行动必然以某种方式涉及男根。这本身就值得怀疑。但是，在“比库温热自己腹部”的案例中，《普端严》实际上与《经分别 • 判例》存在矛盾，前者认为，这类行动根本不可能涉及罪，哪怕比库旨在且成功引发出精。此时的论师们已超越了做注释的领域而进入了改写学处的领域了。

正如《序言》中所指出的，我们必须假设，《经分别》的编辑者们对每一条罪的关键因素都足够了解，他们知道什么是罪和什么不是罪，且在描述《经分别 • 判例》的判例时，足够小心地把所有相关因素都包括了进去，以显示佛陀是如何做出他的判断的。由于《普端严》的观点额外补充了“身体行动必须涉及自己男根”这一因素，与《经分别》在这点上直接矛盾，因此，这个额外因素不能成立。

那么问题是：论师们起初为什么补充了这个额外的因素呢？答案可以在《经分别 • 判例》的一个案例中被找到：睡觉的沙玛内拉。

“那时，某个比库抓住了一个正在睡觉的沙玛内拉的男根。他的精液泄出。他感到良心不安……‘比库，不是桑喀地谢萨罪，是恶作。’”

这里的问题是谁的精液泄出。不像英语，巴利文法没有给我们线索，因为没有文法规则说明，一个句子中的代词必须指代前一句中的主语。巴拉基咖 3 中有许多案例遵循如下的格式：“站在上方的比库没有拿稳一块石头，石头击中了站在下方的比库的头部。那个比库死了。他感到良心不安。”在这些案例中，故事情节很明显说明，哪个比库死了，哪个比库感到良心不安。然而，对于“正在睡觉的沙玛内拉”故事，我们必须在《经分别》的其它部分中寻找线索。

如果比库是出精者，那《经分别》中就或许会存在矛盾，而《普端严》说，行动必须涉及比库的男根，这个说法就合乎情理了，否则，这个案例似乎满足了《经分别》对“行动”因素的一般性定义：该比库在对外部身体做出行动，且精液泄出。依照本学处的一般模式，如果他试图出精的话，他将犯桑喀地谢萨罪，如果他没打算出精的话，他不犯戒。不过与《经分别 • 判例》中案例的标准模式不同，佛陀没有问这个比库，他是否旨在出精，而只是给了他一个恶作，这表明了一种不一致性。

然而，如果这个沙玛内拉是出精者，那就完全没有不一致性了：这位比库因为以染欲心和另一个男人进行身体接触，而犯恶作。（见下文对桑喀地谢萨 2 的讨论），而此处列入这一案例，是为说明，本条学处下的全罪涉及到比库让**自己**出精而不是让他人出精的情况。（除了这个案例，本条学处或《经分别》中没有其他文字再明确表明这一观点。本条学处只是简单提及引发出精，没有明确说明是谁的。这就解释了为什么该比库对他是否犯桑喀地谢萨没有把握。）之所以未提及该比库是否打算出精，原因就是，它属于另一条学处，与本案例无关。

因此，由于第二种解读——这个沙玛内拉是出精者，与《经分别》中的其它部分并不相违背，这似乎更可取。如果这就是导致论师们添加额外因素的原因的话，我们可以看到，他们误解了，而《经分别》对“行动”因素的最初定义仍然成立：任何针对自己身体、他人身体或其他物品或对两者同时所做的身体行动，或向空中所做的行动，例如，晃腰甩髋或伸展身体，都满足这里的“行动”因素。[37]

根据《经分别 • 判例》，不符合“行动”因素的一种情况就是：比库以染欲心看女子或女孩的私处。比库有出精，但是在处理这个偶发事件的案例中，佛陀依然没有问，他是否有意为之。相反，佛陀制定了另一条学处，对以染欲心凝视女子私处的行为施以恶作。这表明，比库通过眼睛做出的努力不算作本条桑喀地谢萨学处下的身体行动，否则，如果比库已经有意图出精的话，惩戒就是桑喀地谢萨，如果没有意图的话，就无罪——而不是恶作。这也表明，这条单独学处下的恶作不用考虑意图或结果。《普端严》补充说，这个恶作也适用于，以染欲心盯着看雌性动物的生殖器或盯着看用衣服完全遮盖的女子身体上性器官所在的部位，想着：“她的性器官在那里。”当今，我们也可以将这个惩戒施加于以染欲心凝视色情照片上女子私处的比库。

正如我们将在无罪条款中所看到的，梦遗无罪。然而，《普端严》讨论了“睡前有意努力，旨在梦遗”的问题，并得出以下结论：如果一位比库躺下时，内心为贪欲所占据，以拳握其男根，或双腿紧夹男根，并保持那个姿势入睡，以期引起一次出精，如果真的发生精液泄出，那么他犯全罪。但是，如果他通过省思身体的不净而克制了“占据内心的贪欲”，随后以清净心入睡，那么，即使随后发生出精，他也无犯。这里的分析似乎是，比库的心理变化可以把出精与先前的行动足够分开，这样，出精就不会被视为那个行动的直接结果了。《心义灯》补充说，比库除了要抑制心中的贪欲，他还必须终止他的行动来通过这种方式免罪。两份文献都须加以限定：“无罪”仅针对出精，因为（出精）之前的有意努力会犯土喇吒亚。

[37] 译者注：传统僧团对行动的理解是利用内色、外色、内外色或空中动腰的方式针对自己的男根做出旨在出精的努力，与作者在此处的理解不同。

- **同意**

本条学处所涉及的一种特殊偶发情况出现在两个几乎一模一样的案例中，这两个案例出自《经分别·判例》对巴拉基咖 1 的阐释：一名女子靠近一个比库，表示愿意用自己的手（§）帮他出精。在两个案例中，比库都是任由该女子如此行事。佛陀说，比库因此犯桑喀地谢萨。注书把这两起案例视为不言自明，并未提供更多细节。因此，基于我们所知道的这两起案例的事实，看起来，本条学处下的同意可以只需通过身体上让行为发生来表达。当有人尝试帮比库出精，比库对此表示默许，且成功出精的话，那么，他就不能免除这里的全罪，哪怕他在整个事件中都是一动不动地躺着。

- **衍生罪**

如上所述，一个比库如满足所有三个因素：结果、意图和行动，则犯桑喀地谢萨。如只满足后两个因素：意图和行动，则犯土剌吒亚（thullaccaya）。

在讨论“一个大腿粗壮的比库仅因走路而导致勃起”的案例时，《普端严》说，比库如果发现自己在这种情况下，内心有“欲火”升起，他应立即停止脚步，并开始省思身体的不净，在继续行走前，让心恢复清净。否则，他哪怕只是迈步就犯土喇吒亚。这里的“欲火”可能是指想要出精的欲望，因为《普端严》中有几处讨论了比库们仅仅是为享受触感而刺激引起勃起，而不是要出精，对此的判决是他们无罪，哪怕不经意间导致了泄出精液的结果。

本条学处下，除了土剌吒亚，《经分别》没有再规定其它衍生罪。一个比库在做性幻想时泄出精液，但他并没有身体行动以泄精液，不算犯戒，不管他的脑海中是否浮现想要出精的想法，也不管当他出精时是否很享受。然而，《普端严》在这里提到，即使无罪，比库也不应该这样让自己被性幻想征服。这一点通过一个著名的比喻得以证明。这个比喻是悉达多太子在觉悟之前想到的。后来，作为佛陀，他对一些听众讲述过：

“‘假设在远离水的干地上有一块潮湿带树汁的木料，若有一个男子拿着一个取火的上钻木走来，心想：“我要点火。我要产生热。”你们觉得怎样？他拿了这根上钻木钻那块潮湿、带树汁的木料，能取火并产生热吗……？’

“‘不能，大师果德玛（Gotama，旧译：乔达摩）。那是什么原因呢？因为木头即使位于远离水的干地上，它也是潮湿、带树汁的。这个人只会得到疲倦和失望。’

“‘同样，对任何婆罗门或沙门来说，如果他只是身体离欲，但他的内心并未舍弃，且仍然怀有对感官的贪欲、迷恋、冲动、渴望以及狂热：那么，无论他是否因他的努力（为了觉悟）而有痛苦、折磨、刺穿的感受，他都不能获得智、见和无上正觉。’”

——《中部》第 36 经

- **无罪**

除了已经提及的案例，即比库们意外出精、并不知道自己正在努力、未意识到他们的行动将造成精液泄出、他的努力并非受“想要出精”这一目的驱使或者未做任何身体努力只是因为有性幻想

而导致出精，在此之外比库梦中出精也无罪。

《普端严》指出，一些译者把本条学处中的惯用语“梦中（supinantā）”理解成一个复合词，其字面意为“梦终（supin'antā）”，从而为正要梦遗的时候醒来做出有意图的努力并出精提供了开许。然而，《普端严》接着排除了这种过于字面的解读。它说，比库睡觉时心里想什么，这个属于阿毗达摩的范畴，但他醒后所发生的什么属于戒律范畴；并且，比库在“不可忽略的”意识状态下所犯的罪不算做罪，这样的事是不存在的。（依据《心义灯》，“不可忽略的”指“正常的”。）

佛陀把睡眠中所发生的作为例外，说即使（梦里）有意图想要出精，也不算（有罪）。然而，《普端严》继续说道，如果比库在梦遗过程中彻底醒来，他应该静静地躺着，非常小心，不要动，以免满足本条学处下的“行动”因素。如果这一过程已达到不可逆转的点，出精不由自主地发生了，那么，不管他是否享受，他都无罪。就像《普端严》从它所基于的僧伽罗古注释书中的一本名为《古仑谛》的古义注中所引述的，如果他在梦遗过程中醒来，并抓住自己的男根，以阻止精液泄出弄污自己的袈裟或床单的话，他无罪。

然而，《普端严》上述两个涉及梦遗的案例表明，如果比库在睡觉前，做出了导向出精的完全有意图的行动，结果导致了梦遗，那么，他将犯本条学处下的全罪，除非他在仍清醒时，明确改变心意，明确终止了行动和意图。这是因为本条学处下的所有三个因素完全存在：导致出精的有意识、无犹豫的决意；基于该决意的有意识行动；以及最终的出精，而发生时他是否清醒，这并不重要。

总结：故意让自己出精，或令别人使自己出精，除了在梦中外，是桑喀地谢萨罪。

* * *

2

若比库生起欲念，以变异之心与女子发生身体碰触，或牵其手，或握其一缕发，或触摸其任何肢体部分，桑喀地谢萨。

本条学处有时被看作是对妇女的一种歧视。但是，就像制戒因缘故事中明确说明的，佛陀制定这条学处不是因为女子不善，而是因为比库有时会不善。

“那时，伍答夷尊者住于林野中。他的精舍优美、华丽、吸引人。内室位于中部，四面围绕外室，床、椅、褥、枕摆设得当，洗浴水、饮用水放置妥当，精舍周遭扫洒清净。众多人前来参观。一婆罗门也伴随其妻子，来到伍答陀夷尊者处，到了后说：‘我们想看您的精舍。’

“‘好吧！婆罗门！请看！’伍答夷尊者取钥匙开锁，开门进入精舍。婆罗门也跟随其后而入，婆罗门夫人跟在婆罗门后。这时，伍答夷打开一些窗户，关上另一些窗，在内室里四处走动，从后面向前走来时，用肢体触摸到了婆罗门夫人的肢体。

“然后，婆罗门与伍答夷尊者欢喜交谈之后离开。婆罗门发出欢喜赞叹之语：‘如此住林野的沙门释迦子何其高贵！如此住林野的伍答夷尊者也何其高贵！’

“当这么说时，他妻子对他说：‘他如何高贵了？他像你一样以肢体触摸我的肢体！’

“于是，婆罗门讥嫌、非难并散布道：‘这些比库是无耻、无德的妄语者！……这个沙门伍答夷怎么能以肢体触摸我妻子的肢体呢？不能带着你们的妻子、女儿、女孩、媳妇、侍女同去寺院或精舍。如果妻子、女儿、女孩、媳妇和侍女前往寺院或精舍，这些沙门释子会性骚扰她们。’”

比库可以有两种方法和女人碰触：主动地（由比库主动碰触）或者被动地（由女人主动碰触）。因为《经分别》使用不同术语来分析这两种可能，所以，我们将对它们分别进行讨论。

• 主动碰触

这里的主动碰触的全罪由四个因素组成：

1）对象：活着的女子——“即使是当天出生的女婴（也算），更何况年龄更大的。”她是否足够清醒地意识到正在发生的事与此罪无关。

2）想：该比库正确地把她视为一名女子。

3）意图：他为染欲心所驱使。

4）行动：他和她进行了身体的碰触。

这四个因素中，只有两个：意图和行动，需要详细解释。

– 意图

《经分别》把术语“**生起欲念**”解释为“充满贪欲的、渴爱的、为诱惑所束缚的心”。它说，“变异的”一般指三种心态：贪、嗔、痴，但此处，它特指贪。

《普端严》在此加入了一点阿毗达摩的分析，说，“变异的”指心受渴爱的影响，离开有分心的纯粹中立状态的刹那。因此，满足这里“意图”因素的，不仅是持久或强烈的渴爱，也可以是瞬间的诱惑。

《普端严》也试图限制本条学处所适用的贪爱范围，说它只包含对享受触感的渴望。正如我们在巴拉基咖 1 中所说，古代论师们列出了十一种贪欲，每种彼此不重合，针对特定情况适用哪条学处，取决于是哪种贪欲引发了比库的行为。因此，《普端严》说，如果一个比库渴望行淫而触碰一名女子，那么，作为行淫的前行，他只犯巴拉基咖 1 下的一个恶作。如果他因渴望通过触碰她，达到出精的话，那么，他因桑喀地谢萨 1 中的引发出精的前行，而犯一个土喇吒亚。只有当他仅仅渴望享受触感而触碰该女子，他才犯本条学处下的桑喀地谢萨。

这套阐释虽然简洁明了，但与常识相悖，就像我们在巴拉基咖 1 中所提到的，也与《经分别》相矛盾，因此，无需采用。我们可以跟随本学处的《经分别》，表示任何状态下的贪爱都满足这里的“意图”因素。不过，《普端严》的讨论对说明贪爱无需是完全的性欲望还是有用的。甚至是享受身体触感的刹那渴望——（只要）足够强大到令其依此行动——也足以满足这个因素了。

– 行动

《经分别》用一系列的行为对身体碰触的行动进行了阐述：触摩（捉摩）、重摩（从此至彼而摸）、顺摩（由上而下）、逆摩（由下而上）、下弯、上举、牵拉、推开、抱捉（约束或困住——

abhiniggaṇhanā）、挤压、抓住或触碰。《经分别 • 判例》中有一个案例，即一个比库用肩撞了一名女子：他也犯一个桑喀地谢萨，这表明，《经分别》的列表旨在涵盖所有类似的行为。如果一个比库以贪染心对一个活着的女人的身体做出任何这些行为，并将那人视为一名女子，那么他犯本条学处下的全罪。巴拉基咖 1 中所提到过，与任何人类或常见动物进行口对口的进入（舌吻）会犯土喇吒亚。如果这个行为还伴有其他染欲的身体碰触，除了犯土喇吒亚，还会招致适用于此处的其他惩戒。

– 衍生罪

一项罪的各个因素有多种组合，由此构成不同种类的罪，合起来形成了一个复杂的系统。这里，我们将依次考虑每个因素。

对象

假设比库以染欲的意图行事，且正确地认知他的对象，与般哒咖、母亚卡（旧译：母夜叉）或女性尸体进行身体碰触就犯一个土喇吒亚；与男子（或男孩）、木偶或雌性或雄性动物身体相碰触就犯一个恶作。

般哒咖通常译为阉人，但是“阉人”只是《普端严》对《大品 • 第一大篇》第 61 节的注释中所认可的五种般哒咖中的一种：

1）流精者（āsitta，字面意“流精者”）——通过与另一男子口交使其达到高潮而满足自己性欲的男子。（有人把这个理解为“所有男同性恋者都属于般哒咖”，但是，有两点理由可以否定这种观点：（a）许多同性恋者似乎未必仅仅通过口交使他人达到性高潮就能满足自己的性欲；（b）其他同性恋行为，即使是那些在古印度就已被知晓的，也并未涵括在这一类型中或列表上其他的任何类型中。）

2）窥淫者——通过观看他人行淫而满足自己性欲的人。

3）阉人——被阉割者。

4）半月般哒咖——仅在下弦月（亏月时）时是般哒咖的人。（！复注《心义灯》对这点的讨论表明，它的作者和同时代的人和我们今天一样不熟悉这种类型。也许古代就是这么理解两性人的。）

5）无性者——生来无性器官者。

《普端严》中的这一段进一步指出，后三类不能出家，而前两类可以（不过它援引自《古仑谛》称：半月般哒咖仅在下弦月期间被禁止出家（！））。对于《大品 • 第一大篇》第 61 节中所禁止达上的般哒咖，《普端严》说，那只是指那些不能出家者。

然而，对这条学处以及将般哒咖作为罪的考量因素的其他巴帝摩卡学处而言，《普端严》没有说般哒咖是否包含所有五类般哒咖还是只有那些不被允许达上的般哒咖。换句话说，依据这些学处的情形，“流精者”和“窥淫者”是被视为般哒咖还是男人？在本条学处的背景下，这个差别的实际影响很小：如果被视为男人，他们会导致恶作；如果被视为般哒咖，他们会导致土喇吒亚。但是，在巴吉帝亚 6、44、45 & 67 中，这一区别会带来犯戒和不犯戒的差异，因此，这是一个需要厘清的重点。看起来似乎有很好的理由在所有学处中把他们都算作男人，因为如果他们能达上而还被当作这些学处中的般哒咖的话，那么，这些文献就不得不处理一个问题，即在这些学处情形下，比库们

该如何对待他们当中已如法达上的般哒咖呢？但是文献并未处理这个问题。这就表明，这个问题从未出现过，也就是说，对于所有这些学处而言，这两类个体算作是男人。

至于母亚卡，《普端严》说，这也包括女性天神。清迈流传着一个古老的故事：一天晚上，一个浑身散发耀眼光芒的天女来拜访一位比库，而他正独自在乌蒙寺（Wat Umong）的一个洞窟中禅修。她告诉他，不要碰她，但是，他碰了——并很快就精神错乱了。故事的寓意：这是一个不可等闲视之的土喇吒亚罪。

以染欲心与动物碰触的恶作有一个例外：《大品·第五皮革篇》第 9 节第 3 段说，比库触碰牛生殖器犯土喇吒亚。

《普端严》中的其他内容：

1）以染欲心触摸女性尸体而犯土喇吒亚仅适用于那些可成为巴拉基咖 1 中全罪依据的女性尸体，即那些大便道、口或小便道足够完整可供行淫的尸体。腐烂到超过这个程度的女性尸体是构成此处恶作的依据。

2）以染欲心触摸木制玩偶（人体塑像）的恶作也适用于以其他任何材料制成的任何女性形象，甚至是任一女性图片。

雌性动物包括雌性龙以及人和动物结合后生的任何雌性后裔。

不知何故，雄性亚卡和天神不在这个清单之中。也许他们应归入男人。

想

《经分别》表明，错误的“想”只在女人和般哒咖的情况下影响罪的严重性。一个比库以染欲心触碰一女子时，把她当成了别的什么——般哒咖、男人或动物——犯土喇吒亚。如果以染欲心碰触一个般哒咖时，怀着这是女人、男人或动物的印象的话，那么，惩戒就是恶作。（触碰对象）是男人和动物的情况下，错误的“想”对情况的严重性没有影响：以染欲心触碰——例如，一个被认作是女子的男性异装癖者——结果仍然是恶作。

意图

《经分别·判例》中记载了一些案例，包括：比库出于孝顺之情抚摸自己的母亲，出于父爱抚摸自己的女儿，出于兄妹之情抚摸自己的妹妹。上述每种情况下，惩戒都是恶作。

比库出于愤怒殴打一名女子，或其他任何人，应在巴吉帝亚 74 下处理。依据那条学处及本条学处的被动碰触情形下，比库出于想要摆脱那名女子而殴打或者触碰该女子，无罪。

除此以外，《经分别》没有讨论比库出于贪欲或感情（亲情）之外的目的有意主动触碰女人的问题，例如，救一位落入汹涌河流中的女人，但《普端严》讨论了这个问题。它采用了“不可触碰（anāmāsa）”的概念，即触摸后导致恶作惩戒的事物；女人和女人的衣物列于列表之首。（完整列表，参见本书下册的附录五。）随后，它详细讨论了，当比库母亲落入激流中时，比库该怎么行事。它说无论怎样比库都不应该抓住她，但他可以向她扔出一根绳子、一块板，等等。如果她碰巧抓住

了自己的比库儿子，他不应甩开她，而是应该仅仅让她抓着自己，然后游回岸边。

很难说《普端严》从哪里获得“不可触碰”的概念。也许它来自于婆罗门种姓的做法，他们非常小心，不会触摸某些东西和某些低种姓的人。无论如何，它在经典中没有依据。虽然，上座部僧团对这个概念已广泛接受，但是，很多备受尊重的戒律专家就这一点允许例外。他们说，当比库出于想要救一名女子脱离危难而不是出于染欲心，触碰这个女子的话，他并没有错。即使这样做会招致罪，在其他一些地方佛音尊者建议比库应出于怜悯而甘愿犯一个小罪（例如，把落入洞里的人挖出来），在此同样的原则肯定也适用。

如果比库的意图不是贪欲，《经分别》对他触碰女人以外的有情没有判定有罪，尽管挠痒痒属于巴吉帝亚 52 下的罪。

行动

以染欲心间接碰触一位被认作为女子的女子和被认作为女子的般哒咖的行为招致以下惩戒：

对于女子：比库用身体触碰与女子身体相连的物件，例如，用手碰她拿着的一根绳子或棍子——一个土喇吒亚。

比库用与自己身体相连的物件触碰她的身体——例如，手拿一朵花拂过她的手臂：一个土喇吒亚。

比库用与自己身体相连的一件物品触碰与她身体相连的一件物品：一个恶作。

拿着一个物体——例如一朵花——扔向她的身体、与她身体相连的物品或者一个她扔掉的物品：一个恶作。

抓住她正站或坐在其上的某物——一座桥、一棵树、一条船，等等——并摇动它：一个恶作。

对于被比库想为是女人的般哒咖来说，所有上述情况下的惩戒都是一个恶作。

有关间接碰触的这些惩戒启发《普端严》认为，如果比库触碰女子身体着衣部位，或者用他身体着衣部位去触碰她的（身体），衣服厚到双方的体毛都不会穿透，那么，惩戒就只是土喇吒亚，因为他没有直接触碰。只有在触碰是皮肤触皮肤，或皮肤触毛发，或毛发触毛发（布料很薄的情况下有可能发生），他才犯全罪。因此，比库抚摸全身着衣的女子乳房、臀部或胯部，只犯土喇吒亚，因为触碰是间接的。

此处，论师们的主张存在着某种逻辑，但是，为什么他们采用这种主张并不清楚。也许他们参照了下一条学处的相似之处——涉及对女子说淫秽语——这条学处也包含直接针对“与身体相连接”的物品而招致衍生罪。在那个情况下将“与身体相连接”定义为包括了女子所穿的衣服，并不会歪曲这条学处所涵盖的行为的本质，因为，对女人的衣物进行评论而完全不使用涉及她身体的词汇，这是可能的。

然而，在这里，行为本质是不同的。如果比库推一名女子，她的身体和比库的手之间隔着多少层衣服不重要：比库同时是在推衣服和她。如果他紧握她完整着衣的乳房，那么，他还是在紧握衣服和乳房。说比库只是在推或紧握衣服，这是对行为的真正本质的否定。还有，如果他抚摸女人完整

着衣的大腿，那么，她反应的强烈程度不见得会取决于她的体毛是否能穿透衣服，或者比库是否戴着乳胶手套，以阻止她的体毛碰到比库自己的皮肤。普通语言学用法反映了这些事实，法律也是如此。

问题是，《经分别》遵守这一常见的语言学用法吗？答案似乎是肯定的。《经分别 • 判例》中涉及与女子身体碰触的所有案例中，佛陀都未曾问过比库，他是触碰女子身体着衣部份或未着衣部分。这表明，她是否着衣的问题与本罪无关。在其中的一个案例中，“某个比库邂逅一名女子，见她迎面而来时，便以染欲心用他的肩膀碰了她一下。”比库们有时是赤裸着肩，有时肩披袈裟；沿街行走的女子们也许身体的不同部位着衣或赤裸。如果比库的肩和女子身体间是否存在一两层布与罪的严重性相关，那么，鉴于佛陀通常在这种情况下的仔细周到，他就会询问比库两人身上的衣服数量、着衣处和厚度，以此决定此罪是恶作、土喇吒亚或者桑喀地谢萨。但是，他没问。他只是以桑喀地谢萨惩戒了比库，这再次表明，在本条学处下的所有情况中，比库和女子间是否隔着衣服与罪的严重性无关。

《经分别 • 判例》中提及的间接碰触的仅有案例指的是一种更远距离的碰触：比库拽一根被一女子抓着另一头的绳子，拽一根被她抓着另一端的棍子，或者开玩笑地用钵推她一下。

因此，就本条学处而言，《经分别》将间接碰触所凭借的“与身体相连的物体”通过举例定义为某人正“拿着”的东西。《戒律纲要》补充了“挂在”某人身上的东西，比如袈裟或衣服的边缘。在这里，隔着身上穿着的衣服进行的碰触也会被算作是直接碰触。这就与巴拉基咖 1 相似，即参与行淫的两者任何一方的器官上是否有什么东西覆盖的问题与罪完全无关。因此，这里的直接和间接碰触看起来是符合一般的语言文法：例如，如果一名女子穿着一件长袖衬衫，抓住她的手臂或抓住她的袖口是两件不同的事，会受到本条学处下不同的惩戒。

根据《经分别》，如果比库感觉有欲望想要触碰女子，并付出了行动，但连间接碰触都未达到——例如，在她乳房旁向空中作出挤握的动作——惩戒是恶作。

- **被动碰触**

《经分别》对被动碰触的分析——当比库是（被触碰的）对象而不是实施碰触的施动者时——只涉及数量有限的可变因素。

– 施动者

或者是一名被比库想作是女子的女子，或者是一个被比库想作是女子的般哒伽。

– 施动者的行为

主动碰触下满足全罪的“行动”因素的任何行为——摸、拉、推、握，等等。

– 比库的目的

《经分别》在此只列出了两种可能性：想要受用和想要避开（§）。复注《心义灯》把第一个目的解释为：渴望获得令人愉悦的触感。它也指出，在获得碰触的过程中，如果他的动机从渴望碰触变成了渴望避开，那么算第二个动机。

– 行动

比库或者做出身体努力，或者不做。《普端严》将甚至最微细的身体动作都包含在了这个因素下，例如，眨眼、挑眉毛或转眼珠。

– 结果

比库或者觉察到碰触，或者没有。

这里最重要的因素是比库的目的：如果他渴望避免碰触，那么，无论是谁实施的碰触，不管该比库是否作出努力，不管他是否觉察到碰触，都无罪。《经分别·判例》举出一个例子：

“那时，很多女人挤向某一比库，手挽手牵着他四处走。他感到心生懊悔。‘比库，你同意了吗？’（佛陀）问道。

“‘不，尊者，我没有同意。’

“‘那么，没有罪，比库，因为你没有同意。’”

《普端严》提到另一例子：一位没有碰触欲望的比库被一有染欲心的女子所骚扰。他保持全然不动，心想：“当她意识到我不感兴趣时，她会离开的。”他也不犯。

然而，如果比库有碰触的渴望，那么，《经分别》作如下判罪：

施动者是一名女子，比库作出努力，且觉察到了碰触：桑喀地谢萨。他作出努力，但没有察觉到碰触：恶作。他没有做出努力（例如，当她抓握、挤捏和摩擦他的身体时，他保持全然不动）：无论他是否觉察到碰触，都无罪。不过，这里有个例外，即上一条学处的“同意”中所提及的特殊情形，在这种情况下，比库让一名女子——或任何其他人——助其出精，那么，他因此犯那条学处下的桑喀地谢萨。

施动者是被比库想作女子的一名般哒咖，比库做出努力，且觉察到碰触：恶作。他没有觉察到碰触：恶作。（PTS版巴利律典中包含这个观点，但斯里兰卡和泰国版律典没有这个观点）。其它可能性——觉察到了碰触但未做努力，未做努力且未觉察到碰触：无罪。

– 被动碰触的其他衍生罪

被动碰触的其他衍生罪都是涉及比库渴望碰触并且做出努力的情况。可变因素集中于施动者、施动者的努力及比库是否察觉到碰触的问题，其罪的模式遵循主动碰触的衍生罪模式。换句话说：

如果施动者是一位被比库想作是女子的女子，那么，如果她用与她身体相连的东西对比库身体做出努力，且比库觉察到碰触：土喇吒亚。如果她用身体对与比库身体相连的东西做出努力，比库觉察到碰触：土喇吒亚。如果她用与她身体相连的东西对与比库身体相连的东西做出努力，比库觉察到碰触：恶作。在上述任一情况下，如果比库未觉察到碰触，那么，此罪为恶作。

如果她把某物扔向或击中他的身体、他的身体连接物或他扔掉的东西，那么，无论他是否觉察到碰触，此罪为恶作。

如果施动者是被比库想作是女子的般哒咖，在上述各种情况下的罪为恶作。

- **计算罪**

依据《经分别》，如果比库以构成此处罪的任何方法以染欲心与数人碰触，那么，他犯数个罪。例如，如果他在公交车上以染欲心蹭了两名女子，那么，他犯两个桑喀地谢萨。如果他出于父爱，拥抱了他的两个女儿和三个儿子，那么，他因拥抱女儿犯两个恶作，而拥抱儿子无罪。

《普端严》补充说，如果他以染欲心与一人多次碰触，那么，他犯多个罪。例如，他从后面拥抱一名女子，她击退了他，出于贪欲他又打了她：两个桑喀地谢萨。

不过，计算桑喀地谢萨个数的问题有几分学术性，因为对多罪的惩戒与对单个罪的惩戒几乎是相同的。唯一的区别体现在针对惩戒的僧团甘马正式告白中——例如，当僧团把犯戒者置于别住时，当他告知其他比库为何他处于别住时，等等。有关这一点更多内容，见本章最后部份。

- **无罪**

比库与女子碰触无罪（的情况）：

非有意——例如，当她正把食物放入他的钵中时，碰巧触碰了她；

未加思索——当一名女子撞上他，他惊恐地将她推开；

未觉察——当他在没有染欲心的情况下，触碰了一个他以为是男孩的假小子时（此例来源于《普端严》），当他甚至不知自己已经撞上人群中一名女子时，或当一名女子在他睡着时触碰他时；或者——

当他没有给予同意时——就像比库被一群女子手挽手牵着走的情形那样。

不知何故，无罪条款删除了《经分别》列于被动碰触下的无罪情形——即下列无罪的情形：

如果比库并未渴望碰触或——

他确实渴望碰触，但没有做出努力。

总结：以染欲心与一名被想成是女子的女子发生身体碰触，是桑喀地谢萨罪。

* * *

3

若比库生起欲念，以变异之心，对一女子说淫秽语，如少男对少女谈及淫欲相关之事一般，桑喀地谢萨。

“那时，伍答夷尊者住荒野中。那时，众多女人来寺院看他的精舍。她们去到他那里，到了就说：‘尊者！我们想参观您的精舍。’于是，伍答夷尊者向她们展示他的精舍。然后，谈论她们的大小便道，对其褒扬、贬低、乞求、恳求、询问、盘问、建议（被问后）、指教（没有被问直接教）、辱骂。女人中那些粗鲁、调皮和无耻者与伍答夷一起咯咯地笑、哄他继续、大声嬉笑并戏弄他，而那些有惭耻者则在离去后向其他比库抱怨。‘尊者们！这不适宜、不相称。即便是和我们的丈夫我们也不愿（听）这类话，更何况伍答夷尊者？’”

《疑惑度脱》总结了《经分别》的讨论，列出本条学处下全罪的五个因素：

1）对象：一名女子，即任何女性人类，她完全有足够的阅历了解什么是恰当的言语，什么是不恰当的言语，什么是淫秽的和非淫秽的。

2）想：比库把她想作是一名女子。

3）意图：他为贪欲所驱使。就像前一条学处，我们可以把《普端严》在这里所定义的贪欲当作是满足这个因素的“最低”程度的贪欲：他想要享受说点淫秽或不恰当的话。

4）行动：他对她的大便道、小便道或性事评头论足，褒扬、贬低、乞求、恳求、询问、盘问、建议、指教、辱骂。

5）结果：该女子立即明白了。

这里，需要详细解释的因素是对象、意图、行动和结果。

- **对象**

正如《普端严》所指出，不知道什么是适宜和不适宜的言语，什么是淫秽和非淫秽的女子，或者是因她太天真不懂事，或者如果她是成人的话，那她是愚痴弱智而不知道。一名不懂比库所使用的语言的女子也不会满足这里的“对象”因素。

- **意图**

满足这一因素所需的最低贪欲水平，意味着本条学处涵盖了比库仅仅是乐于享受当着女子的面谈论她的小便道等的情况，而并不一定有与她实际行淫的任何欲望。

《经分别》明确表示，本条学处不涵盖愤怒中所说的话。因此，比库出于愤怒而不是出于欲望对女人做出的侮辱——即使涉及她的生殖器等——也是归于巴吉帝亚 2 之下，而不是归在这里。

- **行动**

《经分别》指出，比库在和女子说话时，必须谈及她的大便道、小便道或谈及行淫欲法，才会犯此处的全罪。

《普端严》进一步断言道，比库必须直接谈及这三者中的一项，或不避讳她的性器官，指责她性畸形，才会犯全罪。否则，如果他以染欲心谈论这些事，但没有直接提到它们，不犯桑喀地谢萨，不过《心义灯》引用了被称之为《晦隐文句》（Ganthipada）的古代文献，对这样的行为判定为恶作。

然而，注书的这些主张与《经分别》相矛盾。《经分别》在列出了会犯本条学处下全罪的涉及女子大便道、小便道和性事的言辞方法后，用例子对这些方法进行了阐述。尽管许多例子谈及女子的私处或性事，但并未真正用到那些词：“你是怎么给你丈夫的？”“你是怎么给你的情人的？”“你母亲什么时候会同意（我们行淫）？”“什么时候你有合适时间？”尽管所有这些说法都指的是淫欲法，当时的人也从那个角度理解了这些说法，但实际上，这些说法都未真正提及它。

因此，《经分别》的例子表明，如果比库在使用俚语、委婉语或间接进行表达，涉及以染欲心谈及女子私处或其性事的话，那他就满足这一因素。委婉语无需广为人知。如果说话者有意用其涉及

禁忌话题，那么，就满足“行动”因素。如果他的听者同样理解，那就满足“结果”因素。其他任何人是否同样理解与本罪无关。

《疑惑度脱》指出，用手势表示听者的大便道、小便道或性事也会满足这里的“行动”因素。没有文献提及这种情况，即比库向一人谈论另一人的私处等。因此似乎不犯戒。

- **结果**

《疑惑度脱》坚称，只有当女子立即明白，才满足“结果”因素。正如《经分别》所指出，如果她不明白，那么，比库犯一个较轻的罪，这将在下文予以讨论。如果她只在后来才明白，那么，这不会令那个较轻的罪变成桑喀地谢萨。《经分别 • 判例》的例子表明，可以通过她对比库的言论的当下反应来知道她立即明白了。

- **衍生罪**

行动、对象、想和结果因素结合在一起，就产生各种组合，《经分别》对其判为一些较轻的罪。至于与意图的组合，参见下一部份的无罪。

– **行动**

比库与一名被他想作是女子的女子说话，以染欲心谈及她的身体部份——除了她的私处——锁骨以下和膝盖之上，诸如她的乳房、臀部或大腿：土喇吒亚。他谈及这个部份以外的身体部份，诸如她的脸或发型，或者她穿戴的服饰或珠宝：恶作。

– **对象**

比库以染欲心对一个般哒咖谈及（在这种情况以及以下的情况中，我们假定，他正确地认知了他的对象）该般哒咖的私处或性事：土喇吒亚（§）。他以染欲心谈及该般哒咖身体的其它部分，他的衣物等：恶作（§）。

比库与一男子（或男孩）说话，且以染欲心谈及其听者的任一身体部分、衣物，等等：恶作（§）。这一惩戒也适用于以染欲心向畜生——例如一条龙——说及他/她的身体、装饰等（§）。

不知何故，PTS 版经典删除了与本条学处下对象相关的衍生罪。缅甸与斯里兰卡版经典对于这一话题则含糊不清，因为相关段落充满了可以被以两种方式解读的省略号。PTS 版《疑惑度脱》将省略号解读为：以染欲心向般哒咖说，包括土喇吒亚和恶作的惩戒，但以染欲心向男子或畜生说话，不是恶作。泰版经典的编者通过桑喀地谢萨 2 中类似段落的内容解读这些省略号应该包括了“男子”和“畜生”，因此，已经在文本中涵盖了这些情况。这个释义弥补了一个重要的漏洞，所以看起来更准确，故而，我在此采用这一释义。

这些文献都未提到以染欲心与无经验、不知何为淫秽语或非淫秽语的女子/女孩说话的情况。不过，通过四大教示，我们或许可以从《经分别 • 判例》中涵盖的案例——比库们一语双关地谈论女性私处，且女子们并不明白——比库当着她的面直接说及她的大便道、小便道或性事，犯土喇吒亚，

当着她的面间接说及这些，犯恶作。

– 想

比库与一女子说话，而他将女子想作其他什么——般哒咖、男子和畜生——如果他以染欲心谈及她的小便道、大便道或性事，则比库犯土喇吒亚。如果比库是对一个般哒咖、一名男子或一个畜生说，而他将其想错了——例如，把一个般哒咖想成女子，把一男子想成般哒咖，把畜生想成男人——如果他以染欲心谈及上述话题（§），则犯恶作。（PTS 版再一次把上一句中的大部分情况都省略了，只保留一种情况，即比库以染欲心与被他认作是女人的般哒咖说；泰版还是涵盖了其他的情况，看起来更对一些。）

– 结果

如上面所提到的，《经分别 • 判例》中存在一些案例是比库与女性说话，以双关语谈及她们的生殖器，而女子们并不明白。一个例子中惩戒是土喇吒亚；另一例子中是恶作。《普端严》没有留意这个差别，复注《心义灯》注意到了这一点，但无法理清它。事实上，它坚持说，那个土喇吒亚案例中的女子如果理解比库的双关语，那比库应受到土喇吒亚，这个说法——鉴于此双关语的明显性——完全没有道理。

然而，《经分别 • 判例》中的案例都遵循一种模式。土喇吒亚的案例是唯一一个案例比库确实提到了一个可指称大便道或小便道的词（magga，也有“路”的意思，女子理解的是这个意思）。在恶作案例中，比库用委婉语暗示行淫（“耕地”，“干活”）或其他的说法来暗示大小便道，但不直接说出。我们可以依据这个模式认为，如果比库对一女子直接谈及她的大小便道，而女子没有立即明白他是在说那些东西，那么，他犯土喇吒亚。如果他委婉谈及淫欲法或暗指她的大小便道，且她没有立即明白，那么，他犯恶作。

• 计算罪

向 X 个人做本条学处所涵盖类型的言论，犯 X 条罪。罪的类型依据上面讨论的因素决定。因此，比库对两名女子以染欲心谈及她们的乳房，他会犯两个土喇吒亚；以染欲心向三名男子谈及他们的身体，为三个恶作；取笑一群二十个老年妇女不再能行淫欲法，二十个桑喀地谢萨。

• 无罪

《经分别》说，比库说话旨在（精神）利益（attha——这也可以指“法义”），旨在法，或旨在教示的话不犯戒。因此，例如，如果比库在女子面前说话，并无染欲心，他可以诵或解释本条学处，或者详细讨论身体的可厌性，作为禅修的话题，所有这些都不会犯戒。《普端严》在这里补充了一个例子：一个比库对一名性畸形的女子说，她应注意自己的修行，以免来世再投生成这样。但是，如果比库出于想要享受向他的听众说点淫秽的东西而谈论这些话题，那么，他就不能免罪。《疑惑度脱新注》用一个例子来解释这一点：一个比库在教导一个比库尼《经分别》的本条学处时，在读诵淫秽语的例子时偏离了正常的语气还不停窃笑。它说，这种行为在这里犯全罪。

比库没有淫秽意图，讲了一些无辜的话，却被听者认为是淫秽语，比库无罪。

总结：以染欲心向一女子谈论她的小便道、大便道或谈及行淫欲法，是桑喀地谢萨罪。

* * *

4

若比库生起欲念，以变异之心在女子面前称赞侍奉他自己的欲念，说：“阿妹，此为最殊胜的侍奉，像我这样的持戒者、行为端正的梵行者，应该用这样的方式侍奉。”——关涉淫欲法——桑喀地谢萨。

“那时，有个女子是一位寡妇，端正美貌、颇有魅力、惹人爱怜。伍答夷尊者在清晨穿好袈裟，带着他的衣和钵去到那女子家。到了后坐在已设的座位上。然后女子走向伍答夷尊者处顶礼，然后坐在一旁。女子坐在一旁时，伍答夷尊者用说法的方式教示、激励、激发、鼓励她。然后这名女子被伍答夷尊者用佛法教示、激励、激发、鼓励后对他说：‘尊者，告诉我，我能为您提供什么您需要的东西：袈裟？饮食？精舍？疾病所需药物？’

“‘妹，这些东西对我们来说得来不难……给难以获得之物吧。’

“‘尊者！是什么？’

“‘淫欲法。’

“‘尊者！需要吗？’

“‘妹！需要。’

“‘尊者！请来。’她进入内室，脱掉衣服仰卧在床上。然后伍答夷走向女子，靠近她后说：‘谁愿碰这肮脏、恶臭的东西？’然后，他吐唾而去。

“因此，这女子便讥嫌、非难并散布道……‘沙门伍答夷向我自求淫欲法，何故又说“谁愿碰这肮脏、恶臭的东西”，之后吐唾而去？我有什么恶？我有什么臭？在哪方面我不如人？’”

乍一看，本条学处似乎是上一条学处的冗余，因为我们在这里看到的是比库提议、乞求或恳求一名女子来行淫的另外一种情况。《心义灯》借用了《普端严》对贪爱的分类，认为这些学处所涉及的贪爱各不相同。依据《心义灯》，只有说淫秽语的贪欲归于上一条学处；只有行淫的贪欲归于本条学处。但是，如我们所见，《普端严》对贪爱分类的简单方法与《经分别》中的一些重要段落相矛盾，因此，《心义灯》的解释没有依据支持。

本条学处存在的更合理解释源自佛陀时代对语言和信仰的一些实际情况，那个时候的语言和信仰可能已经让一些人认为本条学处因缘故事中的行为是一个上一条学处没有涵盖的特例。为防止这一类误解，在本条学处下，对这个特例做了专门处置。

“给”在佛陀时代是表示“行淫”的常用委婉语。如果一名女子“给了”一名男子，那意味着她愿意和他行淫。现在，佛教并非当时唯一一种教导将供品——比较单纯的那种——供养给修行者会为供养者产生巨大回报的宗教，结果不知是谁想出来：因为性是最高的供养，所以，供养给修行

者性会产生最高的回报。很难说，这个主意最先是由笃信的女信徒想出来的还是由狡猾的修行者想出来的。巴拉基咖 1 的《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）中有几个案例提到，比库们受到怀有这种信仰的女子们的亲近和骚扰，这表明，这种想法有一定的市场：性不知为什么被视为一种通过业果法则获得更高利益的方法。

因为前一条学处对“为（精神）利益（attha）、为法”而（如此）言说的比库予以免罪，一些被误导、没有理解佛陀关于感官欲乐的教导的人可能会相信，这类利益也许适合免罪。制戒因缘故事用双关语来暗指这一点，因为用以指“需要”的词也是“attha”，也许寡妇在使用这个词时，内心想到的是这个词的两层含义：她的精神“利益”会因为满足一个比库的“需要”而得到提升。即使是今天，虽然原理可能不同，但还是有人认为，与精神导师发生性关系有利于自己的精神健康。因此，我们从这条单独的学处可以得知，佛陀并不支持这一观点，且一个比库试图暗示自己的听者，可以通过与他行淫获益，那么，这个比库不能免罪。

《疑惑度脱》给这里的全罪列出了五个因素，但是，其中只有四个因素在《经分别》中有依据：对象、想、意图和行动。

- **对象**

女子，其有足够的阅历，知道什么是恰当的和不恰当的言语，什么是淫秽的和非淫秽的。

- **想**

比库把她想作是女子。

- **意图**

他被贪欲所驱使。依据《疑惑度脱》，这是指，他是渴望他的听者满足自己行淫的欲望。但是，《经分别》采用了和桑喀地谢萨 2 & 3 中同样宽泛的术语，来对这里的“**生起欲念**”做出定义。这意味着，只需享受在女子面前说这样的话就可满足此处的“意图”因素——比如，通过试试她的反应而感到兴奋，这似乎就像是因缘故事中伍答夷尊者的冲动——无论比库对与女子实际行淫的想法如何。

- **行动**

比库向女子赞叹满足自己的性需求，把淫欲法说成值得称赞的供养。《普端严》主张，行动因素要得以满足，他的言辞必须直接提及淫欲法。但是，本条学处戒条中的例子与《经分别》中的例子反驳了这个主张。《经分别》中的一些例子仅仅说：“此是第一、此为最上、此为最胜、此为最善、此为最顶。”在这些表述之后，紧接着解释说它们必须暗指或联系到淫欲法。并没有说必须明确提及。

另外，《经分别 • 判例》中有许多案例指出，比库们只是告知女子给与最殊胜的供养，即淫欲法——其中一个案例中，比库只是告诉女子，淫欲法是最殊胜的供养——没有明确说明应供养谁。所有比库因其言行而犯桑喀地谢萨，这表明，并不需要明确指向自己。

《普端严》和《疑惑度脱》都指出，肢体语言——包括写信——也可以满足这里的“行动”因

素。

《疑惑度脱》把“结果”补充为第五因素，认为女子必须立刻懂得他的言辞，但是，这一点在经典中并没有根据。

- **衍生罪**

导致较轻的罪唯一的因素组合是对象和想。

– **对象**

比库正确地认知他的对象，并心怀染欲心，对般哒伽如此说：土喇吒亚。对男子或畜生：恶作（§）。（如同前一条学处，PTS 版经典省略了所有这些情况，《疑惑度脱》省略了男子和畜生的情况。缅甸和斯里兰卡版经典把相关的段落以省略号表示；泰版似乎是正确的，它明确提及了所有这些情况。）

– **想**

一个比库被贪欲所驱使，向被他想作是其他什么——般哒伽、男子或畜生——的女子说这样的话：土喇吒亚。对被他想作是其他什么的般哒伽、男子或畜生：恶作（§）。（还是如前一条学处，PTS 版省略了上一句中大部分的情况，只保留了比库以染欲心向被他想作是女子的般哒伽说的情况；泰版仍然包括了其余情况，看起来更正确。）

- **计算罪**

罪的计算依据比库向多少人说了这样的话。

- **无罪**

《经分别》中的无罪条款除了巴拉基伽 1 中提到的基本免罪情况外，只说了：“如果他说：‘以衣、食、住或生病所需的医药资具供养我们。’那么，他就无罪。”《疑惑度脱》对此的解释为，如果比库受对衣物等的贪欲驱使，他可以向潜在的供养者赞扬供养这些物品。换句话说，基于这种欲望的这类表述是被允许的。基于这个解释我们可以辩驳说，当比库不怀任何贪爱或感官欲望而发言时，他可以在他人面前发表任何满足此处“行动”因素的言论，而不获罪。一个典型例子就是，当解释本条学处时引用本学处禁止的言论为例。

总结：告诉女子，与比库行淫有益，是桑喀地谢萨罪。

* * *

5

若比库从事做媒，将男子的情意传达给女子，或女子的情意传达给男子，促成婚姻或情人关系——即便是暂时的关系——也桑喀地谢萨。

构成本条学处下全罪的因素有两个：行动和对象。

- **行动**

《普端严》说，**从事做媒**指充当媒人的角色。这不仅包括促成婚姻和婚外情，也包括促成“临时关系”，从它的描述方式来看，这种“临时关系”可以包括从安排妓女到安排 X 成为 Y 的约会对象等任何情况。

《经分别》把媒人角色的构成要素分为三个：

1）**接受**一方请求，代为传达（求婚或求爱）提议；

2）**询问**，即告知第二方，并了解他/她/他们的反应；

3）**反馈**所了解的情况给第一方。

针对这些行为的惩戒：实施上述任一行为，一个恶作；任意两种，一个土刺吒亚；若是三种俱全，则一个桑喀地谢萨。如此，比库自发探询男子与女子间约会的可能性，将会因为询问和反馈而犯一个土刺吒亚。比库打算还俗，问女子是否有兴趣等他还俗后嫁给他，将会因为询问而犯一个恶作。如果比库接受一男子代为打听一女子的请求，在前往打听女子的路上，沿途打听女子所在之处，这不算作询问。如果他在充当媒人上没有进一步行动，他只犯一个恶作。

如果一位比库自己没有充当媒人，但让他人代为效劳，那么，对他的惩戒相同。因此，一位比库同意代为求亲，却让在家人或另一名比库去询问和反馈，仍将犯一个桑喀地谢萨。

如果一位比库同意一男子请求，代为打听一女子，并让自己的学生（§）去询问，随后，他的学生自己反馈给那男子，那么，该比库和他的学生——假设也是比库——都犯土刺吒亚。

如果一群比库被邀请作为媒人，并且他们全体表示同意，而后，即便他们中只有一人实施了任一种或全部媒人行为，该群比库全部因其行为而招致惩戒。

“结果”不是这里的因素，因此，《普端严》提到：安排成功与否与罪无关。

“意图”也不是一个因素，这导致《心义灯》提出一个问题：一个男人写了一封求婚信，在没有公开内容的情况下，让比库去传递。不过，它的结论是，这种情况不符合犯本条学处下的罪，因为《经分别》和《普端严》对**传达**的动作都定义为“告知”：只有比库亲自告知这个提议——不管是通过口头复述、做手势或者写信的方式——他才犯此处的罪。仅仅是携带一封信而不知信中的内容不满足本条学处下的“行动”因素。

- **对象**

全罪是针对为没有夫妻关系的男女双方充当媒人。如果比库不是直接联系男女双方，而是与代表男女双方的人（他们的父母、皮条客）联系，那么，他也同样犯全罪。

比库如果尝试去调解一对未离婚的分居夫妇，无罪。但如果是调解已离异的夫妇，比库犯全罪。“想”也不是此处的因素，这促使《普端严》提出，即使阿拉汉也可能会犯本条学处下的罪，如果他的父母实际已离婚，但阿拉汉误认为他们只是分居，而试图对他们进行调解。

另外，在对五戒的探讨中，《普端严》对“已婚”的定义包含了没有举行正式仪式但如夫妻般生活的夫妇，这样的定义看起来也适用于此。

《经分别》把为般哒咖充当媒人的行为判定为土剌吒亚；根据《普端严》，这样的惩戒也适用于为母亚卡或鬼类（!）充当媒人。

- **无罪**

《经分别》说，除了一般的免罪外，如果一位比库为“僧团事、佛殿事或病者事”替男子传递信息给女子或替女子传递信息给男子，无罪。《普端严》用比库传递有关僧团或佛殿建设工作信息的例子，对前两种情况加以说明；对第三种情况，《普端严》举的例子是，比库为了一个生病的同修，被一男居士派往一女居士处取药品。

《心义灯》补充说，任何类似的差事——即不涉及任何形式的爱意联络——只要不是对居士的一种谄媚（见下文的桑喀地谢萨 13），都不犯戒。

总结：为没有婚姻关系的男子和女子充当媒人，安排婚姻、私通或约会，是桑喀地谢萨罪。

* * *

6

若比库用自行乞求（所得材料），为自己建造无施主的孤邸（§），他应按标准尺寸建造。标准尺寸如下：（外部）长度为善至的十二张手[38]；内部宽度为七张手。应召集诸比库来指定地点。由诸比库指定的这一地点应没有干扰，且有环绕的空间。如果比库用自行乞求所得建造的孤邸，其所在地存在干扰，且没有环绕的空间，或者如果他没有召集诸比库指定地点，或者如果他超过标准尺寸，桑喀地谢萨。

“那时，阿拉维城（Āḷavī）的比库们正在用他们自行乞求所得建造孤邸——没有施主，为己而造，不符合标准尺寸——不曾完工。他们不断地乞求和暗示：‘给个人，给劳力，给头牛，给辆车，给把刀，给把斧，给把扁斧，给把锄头，给把凿子，给些蔓草，给些竹子，给些芦苇，给些草，给些粘土。’人们被乞求和暗示所骚扰，一看到比库就感到不安、惊慌，就会跑开；会改道而走，朝向另一方向，或者关门。甚至一看到牛，他们就跑开，误以为它们是比库。”

本条学处下的全罪有三个因素：

行动：比库通过乞求获得建房所需的材料，完成（孤邸的建造），或者让其他人来完成（孤邸的建造）。

对象：孤邸超过了学处所提及的标准尺寸或者孤邸的建造地点未由僧团指定。

意图：比库打算把孤邸归为己用。

我们将按逆序来讨论这些因素。

[38] 译者注：善至一张手为佛陀张开手掌拇指尖到小指尖或中指尖的距离。

- **意图**

经典多次提到对比库们住处所有权有两种处理方式：它们要么属于僧团，要么属于个人（或者众人）。从僧团管理的角度来看，前者的处理方式更合适一点，因为僧团能够根据情况安排住处（详见本书下册第十八章）。同时，涉及孤邸使用和照看的一些学处——例如巴吉帝亚 15、16 & 17——只适用于属于僧团的住处。

《经分别》对于这条学处的阐释把“**为自己**”定义为“供自己使用”。表面上，这句话可以意为，比库计划将孤邸所有权移交给僧团后，自己使用孤邸。但是义注《普端严》声称不是这样的。它说，要供养某物给自己使用，就是要宣称对某物的所有权：对本学处来说，比库认为住处是“我的”。授坐卧处人与分坐卧处人在分配属于僧团的住处时所依循的规定（见本书下册第十八章）支持了义注《普端严》的这种立场：非雨安居期间，一位比库可以在任何时候被移出僧团住所；雨安居期间，建造了某个精舍的比库可能会发现自己不能呆在那里，因为许多瓦萨更高的比库或有更迫切需求的比库已决定在那地方过雨安居了。因此，如果一位比库打算把住处归自己使用，那他不会想让孤邸受管理僧团住处的规定所约束。

因此，《普端严》的释义表明：这条学处与下一条学处是为了劝阻比库们对自建的孤邸保留所有权，因为就像无罪条款所说，这条学处中的规定不适用于为他人而建造的孤邸。依据《普端严》的注解，免罪情况可适用于为了他人——如比库的戒师或导师——或者为了僧团而建的孤邸。这会形成一个漏洞：即比库为另一个比库建造孤邸，并让后者而非僧团取得孤邸的所有权，这完全无需遵循本学处的规定。但是，《经分别》的编辑者们显然并未把建孤邸布施给另一个比库的行为当成是他们有权去制止的事。

- **对象**

这个因素被划分为两个主要的子因素：孤邸和为获得僧团建造许可所需要遵循的步骤。

孤邸。《经分别》把**孤邸**定义为“内部有抹灰、外部有抹灰或内外均有抹灰的”。它还说，这条学处并不适用于山窟（leṇa）、洞穴（guhā）或者草屋。根据《普端严》，leṇa 是山窟。它没有给 guhā 定义，只是说，guhā 可能是由木头、石头或者泥土建造。至于草屋，《普端严》表示，这是指任何有草制**屋顶**的建筑，这意味着，即使住处的墙壁有抹灰，但屋顶是草制的，也不会被算作是这条学处下的孤邸。（不过屋顶抹灰后再盖上草的孤邸在这里**会**算作一座孤邸）。

《普端严》继续规定说，《经分别》中提到的抹灰指的是抹灰的**屋顶**，抹灰材料必须是粘土或者白石灰（涂抹牛粪或者泥巴不算，不过水泥可能属于这里所说的“白石灰”），且屋顶内部或外部的抹灰必须与墙壁内外抹灰相连。如此，如果建造者在抹灰时，在墙壁的顶端留下间隙，使屋顶抹灰与墙壁抹灰没有任何连接点，这栋建筑不算作一个孤邸，因此，也不会归入这条学处中。

《心义灯》探讨了被《普端严》重点提出的屋顶抹灰问题：这是否意味着，屋顶抹灰但墙未抹灰的住处也能算作孤邸？依据《普端严》中关于使屋顶抹灰连接到墙壁抹灰的许多论述，《心义灯》得出结论说，答案是否定的：屋顶和墙壁两者必须都抹灰。

注书对这些细节的规定似乎是想要在这条学处上制造巨大的漏洞，但是，《经分别》里没有任何内容证明这些规定是错误的。可能在那个年代，只有完全抹灰的建筑，（包括）屋顶和所有（墙壁），才被认为是完工的永久性建筑，而其他一切则被认为是权宜之计和临时的，因此，不值得我们在下面将要讨论到的程序上为之耗费心思。

在另一处讨论中，《普端严》补充到：任何建筑的宽度只有三个善至张手或更小的，是不足以在室内移动床铺的，因此，不算作本条学处下的孤邸。《普端严》把一个善至张手定义为“普通人一张手的三倍”，这就将其定为约 75cm。更近期的计算方法基于佛陀并非高得离谱这个事实，把善至张手定为 25cm。

孤邸最大尺寸，如本条学处所说，不超过十二张手长，七张手宽，或者约 3x1.75 米。不知为什么，《经分别》认为，孤邸的长应从外部来测量（《普端严》说不包括抹灰层），而宽从内部来测量。两者的尺寸甚至都不可以超出头发的宽度。如此，一个 10x8 张手的孤邸即使其地面面积小于一个 12x7 张手孤邸的地面面积，也是超过了标准尺寸，因此，会违犯本条学处。

程序。如果比库为自用，打算建一栋符合本条学处所规定的孤邸，他必须在进行实际建造前选择地点、清理该处、并请求僧团来检查和给予同意。

地点必须免于干扰，且有足够空间。

《经分别》列出一长串的“干扰”，为方便理解，我们将其分为三类：一个没有干扰的地点是（1）没有诸如白蚁、蚂蚁或老鼠等可能对建筑造成危害的生物栖息；（2）没有诸如蛇、蝎子、老虎、狮子、大象或熊等可能对居住者造成伤害的生物栖息。《普端严》指出，《经分别》禁止比库将建筑地选在有白蚁和其他小动物栖息的地点是为了以不破坏它们巢穴，表示对它们和像它们一样的其他小生物的慈悲。至于反对建造在有蛇和其他危险动物居住地的规定，《普端严》声称，这也扩展到它们定期觅食的地方。

（3）地点远离任何会打扰比库安宁和清静的地方。《经分别》给出的例子是：田地、果园、行刑场、墓地、游乐园、王地、象棚、马棚、监狱、酒馆、屠宰场、公路、十字路口、公共招待所和集会地。

有环绕的空间，是指在所选的位置上有充足空间，能让一辆牛车或一个扛梯的男子回转于拟建孤邸周围。这里产生的一个问题就是，这是否意味着孤邸周边上述距离内所有的树都必须被砍掉，或者只是说，孤邸周围必须有足够的地方，如此，假如那里没有树木，便可按上述的方式回转于孤邸周围。《心义灯》说，“环绕的空间”的规定是为了让孤邸不会被建在悬崖边上或者靠近悬崖壁。《戒律纲要》提到，《经分别》在这里是遵循了《摩奴法典》（一部古印度的法典）以确保建造的住处不紧贴他人物业。这两种说法都暗示，没有砍伐树木的必要。

《戒律纲要》从《经分别》的讨论中进一步归纳出：选址获批的程序主要是涉及对无主的土地提出所有权要求，因此，属于僧团土地上的选址，比如在寺院内，无需履行此手续；如果这样的僧团中有比库希望在寺院土地上建一栋孤邸，为自己使用，他只需得到住持的同意即可。然而，在古

代的文献中，没有资料支持这个观点。

— **清理选址。**《经分别》上说告知当地僧团以前，比库必须先清理好选址，《普端严》补充说，比库也应将该地弄平。在这两种情况下，比库都应设法以不违反巴吉帝亚 10 & 11 的方式处理好事情。如果比库想要在寺院土地上建孤邸，明智的做法是在清理选址以前先取得住持的批准。这里又一次产生这个问题，即是否**清理选址**意味着砍掉比库拟建孤邸处的树木。在下条学处的因缘故事中，阐那尊者曾因砍掉他拟建（孤邸）处一棵受敬奉的树而引起一片哗然，由此世尊制定了一条学处，僧团必须检查并同意选址，以防止此类问题。这表示此处的**清理选址**指清理灌木丛，从而清楚确定白蚁等是否存在。只有僧团同意选址后，才可以砍掉必须砍的树。

— **检查选址。**比库随后就可去僧团，并正式邀请他们去检查选址（此处的巴利原文和其余正式请求及告白见《经分别》）。如果僧团中所有人都可以去检查选址，他们应全部去。如果不可以，僧团应选其中一些人前往检查选址。《经分别》说，这些检查者应知道，哪些构成和不构成干扰及（是否有）足够空间，并要求以一次动议和一次告白的方式选出。《普端严》表示，他们也可通过一次简单的求听（apalokana）甘马来选出，但这样的意见违犯了《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 3 段中的规定，即如果一个需要较长形式的甘马却使用了较短形式，该甘马无效。因此，《普端严》在这里的观点并不成立。

检查者们随后视察选址，如果他们发现有任何干扰或者选址空间不够，他们应告诉比库不要建在那里。但如果选址通过了检查，他们应返回并告知僧团，该选址没有干扰且空间足够。

— **选址被审批通过。**比库返回僧团，并正式请求僧团批准选址。甘马语（Kammavācā）包括一次动议和一次告白。一旦甘马语通过，比库就可以开始建造了。

罪。《经分别》依据“对象”因素——没有施主、自用、未按本条学处规定所建造的孤邸——来规定惩戒，如下所列：

一个过大的孤邸——一个桑喀地谢萨；
选址未经同意的孤邸——一个桑喀地谢萨；
选址没有足够空间的孤邸——一个恶作；
选址有干扰的孤邸——一个恶作。

这些惩戒是可以相加的。如此，举例来说，选址未经同意的过大孤邸将犯两个桑喀地谢萨。

虽然本条学处的措辞暗示，建造一所没有施主、自用、有干扰且空间不够的孤邸会犯一个桑喀地谢萨，但是，《心义灯》说——没有给予解释——以这样的方式来解读学处是误解了它。因为对于叠加的桑喀地谢萨的惩戒和对于单一的桑喀地谢萨的惩戒是一致的，只有在一种情况，会产生明显区别：一个大小合适的孤邸建在经过同意但却有干扰或空间不够的选址上。这是一个僧团甘马未被如法实施的情况：要么是检查选址的比库们不称职，或者是干扰并非当下清晰可见。由于对不如法实施僧团甘马的常规惩戒是一个恶作（《大品・第二伍波萨他篇》第 16 节第 4 段），这可能是为什么

《经分别》会如此指定惩戒。正如我们在“前言”中所说，《经分别》在解释与僧团甘马有关的学处时，有时不得不背离戒条的措辞，使之符合这种甘马的普遍形式，这种形式很明显形成于戒条之后且优先于戒条。

通常，如果一个僧团甘马已被不如法实施，即便涉事的比库们认为，他们在遵循如法程序，这个甘马也是无效且不能成立的。换句话说，在刚刚提到的情况中，严格来说，选址不算被审批通过，该孤邸会导致犯一个桑喀地谢萨。然而，《经分别》似乎在这里给予一个特别豁免，只判定了一个恶作，可能是为了不过度处罚一个在建孤邸前已费九牛二虎之力，尽量去遵循他和他的同修们所知道的合适程序的比库。

- **行动**

《经分别》对本学处下关系到“行动”因素的衍生罪，规定如下：如果孤邸建完后会犯一个或两个桑喀地谢萨，那么，建造过程中的每一个动作犯一个恶作，建完时的倒数第二个动作，则犯一个土剌吒亚。

如果一位比库打算给自己用，去完成一个别人已开始建造的孤邸，那么，他仍然受这条学处约束。换句话说，这里的罪不会只适用于孤邸建造的发起者。

《普端严》提到一个特别情况：有两位比库，建造给他们自己用的孤邸，却又不符合这条学处的规定，孤邸建完时，两人都没有决定孤邸哪部分属于哪位比库。由于他们没有作决定，《普端严》表示，在比库们对自己的那部分孤邸声明拥有所有权之前，他们俩都不会犯全罪。

让他人建孤邸。《经分别》说，如果比库不是亲自建孤邸而是告诉其他人“为我建这个孤邸”，那么，他必须告知他们这条学处所提及的四项规定。如果他疏忽而未告知他们，且他们在部分或完全没有满足规定的情况下完成孤邸的建造，那么，比库将因疏于提醒建造者导致他们违犯规定而犯所有相应的罪。例如：他告诉他们去建一栋尺寸符合标准的孤邸，但未告知他们，选址应先被（僧团）同意。他们按标准尺寸建造了，且选址没有干扰，有足够空间，只是没有被同意，比库还是犯一个桑喀地谢萨。像这样的情况下所犯的罪适用于他令他人开始建造孤邸，或者令他人完成他已开建的孤邸。

如果建造者们还在建造，他听说了他们正在做的事，他必须自己亲自或者稍个信，去告诉他们自己疏于提醒的规定。如果他两者都没有做，他犯一个恶作，当孤邸竣工时，他因疏于提醒且被建造者违反了的规定而犯所有相应的罪。

如果孤邸尚未完成时，比库回到建造地址，发现他疏于提醒的规定已被违犯了，他必须把孤邸拆掉（《普端严》说要铲平）然后按照规定重建，或者将它交给另一个比库或者僧团，或者面临全罪——于孤邸完成之时——因为他疏于提醒而导致建造者违犯的每项规定。

如果比库原本提醒了如法规定，但后来得知，建造者们忽视了它们，他必须亲自或捎信，去重述规定。不如此行事犯一个恶作。如果确已提醒，建造者们仍然无视规定，那么比库就不受惩戒；但是，建造者们——如果他们是比库——由于违犯有关选址的三条准则中任一条而犯一个恶作。至

于标准尺寸，由于他们是为他人而建孤邸，所以，他们不受此约束。

- **乞求**

《经分别》对本条学处的阐释没有详细谈及乞求建筑材料的问题。但《普端严》对比库建造任意类型的建筑时，甚至是那些没有被本条学处所涵盖的（建筑），什么可以乞求和什么不可以乞求做了大量讨论。因为《普端严》在这里的讨论并非基于经典，所以，并不是所有僧团都认为这些观点具有约束力。不过，它的许多建议值得认真考虑。其主要观点包括：

比库可以在任何情况下请求人们布施劳力（虽然这点似乎与本条学处因缘故事的精神相违背）。如此，他可请求石匠将石头运往他的建筑地点，或者让木匠把木板送过去。如果比库请求他们布施劳力后，他们同时还自愿布施建材，那么，比库可以接受这些建材，而不会受到惩戒。否则，比库必须偿付他们的建材。

至于工具、车辆或者其他在建造中会用到的东西，他只可以从他处借而不能直接索要（除非是亲戚或者那些提出过邀请的人）。如果工具损坏了，比库在归还物主前，有责任修复工具。（然而，这个观点似乎是基于《普端严》关于“赔偿（bhaṇḍadeyya）”的概念，我们在巴拉基咖 2 下已经否定了。）他唯一不用还给物主的是轻物（lahubhaṇḍa），《心义灯》认为是芦苇、蔓草、草和粘土之类的东西——即基本或完全不值钱的东西。

这意味着，除非比库用芦苇等或者丢弃的废料来建造他的住处，否则，他一般不可以问人们要用于实际建造住处的任何材料。务必记住的是，这些学处在制定时，仍然有大量的荒野，坚固的建材诸如木料、石头可随意拿取。在现代，除非比库可以找到像这样的无主林野、无主废料，或者他的净人保管着足够资金（见尼萨耆亚巴吉帝亚 10）以支付材料费用，否则，如果他想建一所坚固的建筑，唯一的选择要么是夯土，要么是暗示（他人帮助）。

《普端严》说，虽然有关食物或衣的暗示不被允许，但有关建筑材料的暗示却被允许（虽然这样的观点似乎再一次背离了因缘故事的精神）。它给出的一个例子就是问：“你觉不觉得这是一个好地方可以用来建孤邸？建戒堂？”另一个例子是，在建筑地址上立上标识，以期望有人会问：“您计划在这里做什么事情？”如果人们明白了暗示，并布施了材料，比库可以接受它们。如果人们没有，比库就不可以直接向他们要任何建材，除上文提到的“轻物”。

由此，应该很明显，即便是在非本条学处所涵盖的情况下——即，他正在建造的住处算不上是一栋“孤邸”，或者他是在为他人建造——从事建筑工作的比库也不应给居士们造成负担。这点很重要，如佛陀在阿拉维城（Āḷavī）给比库们讲的一个故事中所阐述的。一次，一位比库来见他，向他抱怨，他告知如下的对话：

“‘尊者，在喜马拉雅山的斜坡上有大片森林，不远处有一块广袤、低洼的湿地。一大群鸟白天在湿地进食后，就会在黄昏时去森林中栖息。这就是为什么我来见世尊——因为这群鸟的吵闹声让我感到烦恼。’

“‘比库，你想让那些鸟不来那里吗？’

“‘是的，尊者，我想他们不来到那里。’

“‘既然那样的话，回到那里去，进入那片树林，并在初夜时分做三次这样的宣告：“听我说，鸟儿们。我想要栖息在这个树林的每只鸟身上的一根羽毛，请你们每个都给我一根羽毛吧。”在中夜时分……在后夜时分做三次这样的告白：“听我说，鸟儿们。我想要栖息在这个树林的每只鸟身上的一根羽毛，请你们每个都给我一根羽毛吧。”’……（比库照着做了）然后这群鸟想 ‘这位比库请求一根羽毛，这位比库想要一根羽毛’，便离开了森林。在它们离开后，再也没有回来过。诸比库，即便对这些平常的动物来说，乞求也是令人不愉快的，暗示也是令人不愉快的，更何况是对人类呢？”

- **无罪**

《经分别》的无罪条款提到，除了一般性豁免外，“（建造）山窟（leṇa）、洞穴（guhā）、草屋、为他人使用（的住所）或者任何除住所以外的（建筑）”无罪。《普端严》解释说，此处的**无罪**指这些情况不受本条学处四项规定中的任一项限制。至于“他人使用”，它说，这可以指住处将属于另一个人——例如比库的戒师或导师——或者属于僧团。至于最后一种情况，它解释说，如果一个比库正在建，比如一个会堂，他不受本条学处的约束，但是，如果他计划取得所有权，并把它当作自己的住处使用，那么他受本条学处约束。

- **进一步的限制和许可**

有关建造住处的更多限制和许可参见巴吉帝亚 19、本书下册的第六章和第十八章的讨论。

总结：建造一间抹灰的孤邸——或者让他人建造——没有施主，为自己所用，没有取得僧团的同意，是一个桑喀地谢萨罪。建造一间抹灰的孤邸——或者让他人建造——没有施主，为自己所用，超过标准尺寸，也是一个桑喀地谢萨罪。

* * *

7

若比库让人建大住所——有施主且为自己所用——他应召集诸比库来指定建造地点。比库们指定的建造地点应该没有干扰，且有环绕的空间。如果比库将大住所建造在有干扰且无环绕的空间的地点，或者如果他没有召集诸比库来指定建造地点，桑喀地谢萨。

《经分别》采用了上一条学处中定义**孤邸**的术语来定义这里的**住所**。对本条学处的所有解释可从上文推断而来，唯一不同的是，由于这里的住所是有施主的，建造过程中不涉及乞求，因此无需限制它的尺寸。

除了《经分别》说明，施主可以是男子或女子、居士或者出家人，没有其他文献对“施主”一词定义。这里“施主”的巴利语是 **sāmika**，也意为“所有者”，这让有些人认为：本条学处所涵盖的情况只包括：即使比库已完成建造，施主仍对住处持有所有权。但这样的话，会在学处之间产生一个严重的漏洞。假设一位施主愿意提供所有的建材给一个比库，让后者自行建造一栋大尺寸的孤

邸，并在完工时把孤邸的所有权也移交给这位比库。这是一种极为常见的情况，但是却未涵盖在上一条学处中，因为那条学处只涉及到比库必须自乞建材。如果本条学处的 **sāmika** 被局限为上述严格意义上的“所有者”，那么，这种情况也不能涵盖于本条学处中。

不过，经典中有证据表明，**sāmika** 一词除了有“所有者”的意思以外，还有其他的意思。尼萨耆亚巴吉帝亚 10 的无罪条款使用 **sāmika** 一词来描绘一个人，他为比库建立袈裟资金，但袈裟一旦交给比库后，他就不再保留袈裟所有权，看起来，这条学处中该词也使用这个意思是合理的。如此，施主在这里可以是任何人——男人或女人，出家人或没出家的——其以这样的方式承担建设孤邸的费用：即比库不必去乞求建材。因此，如果一位比库完全依靠其存在净人处的资具，获得所有建材和劳力，以建设为自己使用的孤邸，这种情况也会归属于本条学处。

考虑到《普端严》定义**为自己**的方式，如果施主对已完工的孤邸保留所有权，那么，这种情况不归入本条学处。如果施主建造住处是为了布施给比库，而比库没有以任何方式参与建造或让他人建造，那么，本条学处（同样）不适用。

总结：建造有施主的孤邸——或者让人建造——为自己所用，没有取得僧团的同意，是一个桑喀地谢萨罪。

* * *

8

若比库——恶意、嗔恨、不满——以无事实根据的巴拉基咖罪指控一位比库，（心想：）“或许我可以使他从这梵行生活中退堕”，那么，无论他之后是否被检问，如果此事无事实依据，且比库承认自己心怀嗔恨，桑喀地谢萨。

“那时，有一位居士经常烹煮美食，供养僧团，每日供养四位比库……（一天）他碰巧有事去寺院。他去拜访答巴马喇子尊者（Dabba Mallaputta），到达后向尊者顶礼，坐在一旁……答巴马喇子尊者向他开示佛法，让他感到振奋而欢喜。然后，这位善做美食的居士向答巴马喇子尊者问道：‘尊者，谁被指定明天来我们家应供呢？’

“‘……去的将是梅帝亚（Mettiya）和布马迦（Bhummaja §）的弟子，居士。’（梅帝亚和布马迦是六群比库领头人中的两个——之所以被称为六群比库，是因为这群比库有六个头目——这是一个以其无耻行为而臭名昭著的团伙，也是诸多状况的制造者，促使佛陀制定了许多学处。）

“这位善做美食的居士听了很不高兴，心想：‘这些恶比库怎么能来我家应供？’他回去后，就命令家里的女仆说：‘嘿，明天来应供的那些比库：给他们在门房里摆下座位，拿些糙米粥和咸菜卤给他们吃。’

“‘遵命，主人。’女仆回答……

“那时，梅帝亚和布马迦的弟子们彼此说道：‘我们昨天被安排去善做美食的居士家里应供。明天，他就会带着妻子和儿女们一起供养我们，有的递米饭，有的给咖喱，还有给油、蘸料。’他

们因为高兴，当晚都没如期睡好。

“第二天一早……他们就去了善做美食的居士家里。女仆远远看见他们过来，一见到他们，她已在门房里给他们准备了座位，对他们说，‘尊者们，坐吧。’

“梅帝亚和布马迦的弟子们就想：‘肯定是食物还没准备好，所以要我们坐在这门房里（等）吧。’

“然后，女仆就把糙米粥、咸菜卤端给他们，说：‘尊者们，吃吧。’

“‘贤妹，我们是来受供常施食的。’

“‘我知道你们是来受供常施食的。但昨天我家主人吩咐我：“嘿，那些明天来应供的比库：就在门房里摆个座位，拿些糙米粥和咸菜卤给他们吃。”所以吃吧，尊者们。’

“接着，梅帝亚和布马迦的弟子们交头接耳道：‘昨天善做美食的居士去寺院，见了答巴马喇子。一定是答巴马喇子对他说了中伤我们的话。’他们因为感到沮丧，没有胃口用餐。

“接着……他们就回到了寺院，将衣钵收好，走出寺院门口，然后用外衣围着膝盖坐着（§）——沉默，羞恼，垂肩，低头，忧郁，不知所措。

“这时，一位叫美蒂雅（Mettiyā）的比库尼来到了他们面前，对他们说道：‘顶礼尊者们。’但是当她这么说的时候，他们不理睬她。第二次……第三次她说：‘我顶礼尊者们。’第三次，他们仍然不理睬她。

“‘难道我冒犯你们了，尊者们？为什么不理我呢？’

“‘贤妹，因为答巴马喇子轻慢我们的时候，你只是冷眼旁观。’

“‘我能做什么？’

“‘如果你愿意的话，你今天就可以令世尊摈出答巴马喇子。’

“‘我能做什么？我怎么可能做到？’

“‘来吧，贤妹。去世尊那，这么说：“尊者，这样太不恰当、不适合了。没有恐惧、没有恼害、没有危难的地方（现在）成了有恐惧、有恼害、有危难的地方。曾经平静的地方（现在）起了暴风。曾经的水，现在正燃烧。我被答巴马喇子尊者奸污了。”’

“‘遵命，尊者们。’（于是，她就去执行他们的命令。）”

这只是本条学处因缘故事的核心部份，这也是律部里最长、最具争议的故事之一。在美蒂雅比库尼作出指控后，佛陀便召集**僧团**，质问了答巴马喇子尊者。后者在七岁时便证得阿拉汉果。答巴马喇子尊者如实回答道，自己想不起来曾经放纵于淫欲法，即便在梦中，更何况在清醒时。随后，佛陀告知**僧团**，要摈出美蒂雅比库尼，并质问（§）她的教唆者。之后，佛陀回到了他的孤邸。当比库们摈出美蒂雅比库尼后，梅帝亚和布马迦的弟子们告诉他们：“贤友们，请不要摈出美蒂雅比库尼。她没有做错什么。是我们教唆她的，我们很沮丧、不满，想看到他退堕。”

“‘你们的意思是，你们用无根据的巴拉基咖罪指控答巴马喇子尊者？’

“‘是的，贤友们。’

“于是，那些比库们就讥嫌、非难并散布道：‘梅帝亚和布马迦的弟子们怎么可以用无根据的巴拉基咖罪指控答巴马喇子尊者？’”

然而，在经典结集后的几个世纪里，许多人批评和抱怨更多的是佛陀对美蒂雅比库尼的处理方式。依据《普端严》，她被灭摈这一事件是导致兰卡旧首府阿奴拉达普勒（Anurādhapura）的无畏山寺派（Abhayagiri Vihāra）比库和大寺派（Mahāvihāra）比库分裂的一个争议点。甚至有现代学者们反对佛陀对美蒂雅比库尼的处理，把这一章诠释为一种“僧人光泽”，似乎佛陀自己不是一位僧人，而整个经典也不是僧尼之作。《普端严》认为，佛陀之所以采取这样的行动，是因为他知道，如果他不对她那么严厉，梅帝亚和布马迦的弟子们永远不会自愿说出，他们之前教唆她所做的指控，事实将永远不会被揭露。这将导致一些人继续私底下相信答巴马喇子尊者的罪行——而因为他是阿拉汉——这将会对他们造成长期的不利和伤害。

无论如何，让我们关注的是，本条学处制定后，佛陀让**僧团**负责判断这样的指控，并给予他们一个明确的模式去遵循，以确保他们的判断会尽可能公正和准确。因为《经分别》和《普端严》对本条学处的解释都基于这一模式，故而我们在讨论由本条学处所涵盖的特殊情况——无事实根据的指控——之前，首先讨论一下这个模式。

- **劝诫**

正如佛陀在桑喀地谢萨 12 中所说，对于比库们而言，他们可能在佛陀的教导中成长的一种方式就是，通过互相劝诫和互相出罪。如果一位比库违犯学处，他有责任告知他的同修比库们，这样其他比库便可帮助他履行因罪而引发的流程。因为人性本就如此，一定会有比库忽视这个责任。这种情况下，这个责任就落在了犯戒比库的知情同修身上，如果可能的话，他们要私下劝诫他，或者——若他顽固不化——应在僧团会议上，对他提起正式指控。

模式如下：在劝诫一位比库之前，首先其必须确定自身有资格进行劝诫。依据《小品 • 第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 1-2 段，这是指，（劝诫比库）知晓：

1）自己身行清净。

2）自己语行清净。

3）自己出于善意而非恶意的动机。

4）自己通达法。

5）自己彻知两部巴帝摩卡（比库巴帝摩卡和比库尼巴帝摩卡）。

而且他决意：

1）我将适时而说，而非非适时。

2）我将如实而说，而非不如实。

3）我将柔和而说，而非严厉。

4）我将谈论与义理（attha）相关而非无关的内容，（也可以指：与事件相关的内容，而不是与事件无关的内容）。

5）我将出于善意而言，而非内心的嫌恶。

《小品 • 第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 7 段和《附随 • 第十五章》第 5 节第 3 段补充道，劝诫

者应在心中保持五种品质：慈悲、关心对方的利益、同情、希望看到对方出罪以及对律的尊重。

如果一位比库觉得自己不符合这些标准，但又认为另一位比库犯了罪，且未除罪，那么，他应找另一名有资格处理这项指控的比库，并告知这位比库。在类似的情形下，不告知他人，将犯巴吉帝亚 64 下的一个巴吉帝亚或一个衍生罪，除非是那条学处中所讨论的可免罪情况。

如果一位比库有资格提出指控，那么下一步就是找一个合适的时间和地点，与对方交谈——例如，在对方不太可能感到尴尬或不安的时候——然后请求对方的许可，即请求许可与他谈话："请尊者给与我许可吧。我想与您谈话——**Karotu āyasmā okāsaṁ.Ahan-taṁ vattukāmo.**"如果没有请求许可而指控对方犯罪会犯一个恶作（《大品・第二伍波萨他篇》第 16 节第 1 段）。

对于另一方而言，是否给予许可取决于他对请求许可者的评估，因为有人可能会在缺乏任何确实根据的情况下请求许可，仅仅出于诽谤。（这个解释根据缅文版的相关段落，《大品・第二伍波萨他篇》第 16 节第 3 段。其他版本中同一段落提及，允许一位比库在对另一位比库做出评估后，向其请求许可。但是，在允许的上下文里——六群比库中的某些人请求几位比库的许可，而他们知道后者是清净比库——似乎无需允许一个比库考量他打算指控的人是否清净。这本就是指控者的职责之一，就像本条学处、下一条学处巴吉帝亚 76 以及《大品・第二伍波萨他篇》第 16 节第 3 段所要求的那样。至于向一个可能表现粗暴的人请求许可的情况，这已经被涵盖在《大品・第二伍波萨他篇》第 16 节第 2 段中了，也就是说，即使另一位比库已经给与了许可，原告比库在提出指控之前，也应该对其进行评估。因此，缅文版在语境上更为合理：一位比库在被请求给予许可后，可以对提出请求的比库先进行评估，然后才给与谈话的许可。如果我们这里不采用缅文版，那么，在《经分别》或《篇集》中就找不到许可，不给予粗暴指控者许可。）比库毫无根据地请求另一方的许可——即，他未曾见对方犯戒，未曾听闻可靠的报告对方犯戒，且没有任何可以怀疑对方犯戒的理由——犯一个恶作（《大品・第二伍波萨他篇》第 16 节第 3 段）。

《附随・第十五章》第 4 节第 7 段在这里进一步支持了缅文本的说法，建议说，比库不应给予许可给如下的比库：

1）无惭无愧者，

2）无知愚昧者，

3）非处于正常状况中（例如，他因犯桑喀地谢萨而正履行"僧悦"，或被置于惩治甘马下），

4）言语意在制造干扰，或——

5）无意让他正指控的比库出罪。

《附随・第十五章》第 5 节第 4 段进一步建议，不应给予许可给如下比库：

1）身行不清净，

2）语行不清净，

3）以不清净之方式谋生，

4）无能不堪任，或——

5）被质疑时，无法给出一致的推理思路。

但是，如果（提出指控的）比库在这些方面没有任何不合格之处，（被指控的）比库应心甘情愿给予对方发言的许可。《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 7 段中提及，比库受到劝诫或指控时，应牢记两种品质：坦诚与保持不恼。巴帝摩卡中也包含了若干条学处，对受正式或非正式劝诫时行为不如法的比库进行惩戒：桑喀地谢萨 12 针对一般难以劝诫者，巴吉帝亚 12 针对被正式质疑时逃避或拒绝回答者（见下文），巴吉帝亚 54 针对不尊重提出指控的比库者或不尊重被指控所违犯的学处者，及巴吉帝亚 71 针对寻找借口不遵循特定学处者。

如果双方都本着诚意与不带偏见的态度行事，此类指控则很容易在非正式的基础上得到解决。若一项指控不能以非正式的方式解决，应把它带到僧团会议上，这样可以由整个僧团来加以判断。这类正式会议的流程将在不定（aniyata）与止诤（adhikaraṇa-samatha）学处中进行讨论。若要在伍波萨他（Uposatha）僧团会议上提出诤事，还应遵循本书下册第十五章中论及的额外流程。若要在雨安居结束行自恣时提出诤事，应遵循本书下册第十六章中讨论的流程。

- **制度的滥用**

正如本学处的因缘故事所示，一个比库指控另一位比库，可能只是出于怨恨而编造出这项罪名。本条学处和下一条学处所包括的虚假指控是（指控）另一位比库违犯了巴拉基咖（pārājika）。而巴吉帝亚 76 中所包括的虚假指控是（指控）另一位比库违犯了一条较轻的学处。

本条学处下的全罪包含以下四个因素：

1）对象：另一位被认为是达上者的比库。

2）想：比库认为他未犯自己所指控的罪。

3）意图：比库希望他被摈出**僧团**。

4）行动：比库当他面，做出无依据指控，指控后者犯了巴拉基咖罪。

- **对象**

这个因素的定义——另一位被视为达上者的比库——听起来可能奇怪，但是它来自义注《疑惑度脱》，显然，它扩展了下文所阐释的“想”因素中所体现的原则，即如果比库把他指控的另一比库想作未犯他正指控的罪，那么，后者是否确实无辜与本条学处下的罪无关。同样，《疑惑度脱》似乎是在推导，如果一个比库把另一比库想作是比库，那么，后者是否确实是比库与本条学处下的罪无关。《疑惑度脱》提出这一点是有理由的：正常情况下，本条学处的对象是一个无罪比库，但也会出现比库确实犯了巴拉基咖罪而旁人不知的情况；他没有还俗，相反，表现得好像他仍是比库，而其他人都认为他是。不过，就本条学处而言，即使是这种“比库”，也满足“对象”因素。

例如，比库 X 偷了寺院一些款项，但没人知道，他继续表现得好像他是比库。比库 Y 后来对 X 产生了怨恨，并毫无根据地指控他与寺院的一个护持者行淫了。虽然 X 不是真正的比库，但只要人们普遍认为他是，就意味着比库 X 满足了这个因素。

- **想**

如果一位比库指控另一比库犯巴拉基咖罪，而前者把后者想作未犯该罪，那么，无论被指控者是否犯了该罪，这已足以满足该因素了。依据假设或怀疑被指控者**不是**无辜的而发起指控，无罪。

- **意图**

戒条中的措辞表明，这个因素的满足必须通过冲动——嗔心——伴随动机——希望另一位比库被摈出——但《经分别》始终把这两个子因素合并在动机下。因此，满足这一因素所需要的条件就是渴望看到另一位比库被摈出。如果比库的动机只是侮辱另一位比库，那么《经分别》说，他的行为归入巴吉帝亚 2。如果比库的动机是既想看到另一位比库被摈出，又想侮辱他，那么，前者同时犯一个桑喀地谢萨和一个巴吉帝亚。文献没有明确提到这一点，但是似乎如果某比库有奇怪的幽默感，并以虚假指控作为玩笑，而无意侮辱或被认真对待，那么，他的行为就归于巴吉帝亚 1。

根据《经分别》，**承认自己怀有嗔心**，仅仅意味着他承认了该指控是无根据或错误的。因此，驱使某比库希望看到另一比库被摈出的这种恶意，其程度不需要很严重：如果某比库只是为了好玩而想要看到另一位比库被摈出，就满足了这里的“意图”因素。

- **行动**

本条学处所包含的行为是：当着被指控者的面，做出一项毫无根据的巴拉基咖指控。不管比库是自己指控还是让他人指控，惩戒都是一样。如果那个“他人”是比库，且知道指控没有根据，那么，他也犯全罪。

《经分别》将**无依据的指控**定义为没有见、闻、疑的依据。换句话说，指控者并未见到被指控者违犯所涉之罪，也未听到任何有关的可信证据，被指控者的行为也未有任何确实可疑之处。

根据《普端严》，**见**和**闻**，还包括通过禅修开发出的天眼通和天耳通。因此，若比库指控 X 犯巴拉基咖，是基于他通过天眼通所见，这不算是无根据指控。不过比库从一开始就应说清楚他的指控是依据哪种类型的“看见”。

《经分别》补充说，如果存在某种事实依据，但比库改变了证据的状态，惩戒是一样的。**改变状态**是指：例如，比库说自己看到了某事，而实际上只是听说或怀疑如此；或者，比库说自己清楚地看到了某事，而实际上只是模糊地看到而已。

《普端严》的一个例子是：比库 X 去小树林里解手。Y 女士去同一个小树林拿东西。某比库看到他们几乎在同一时间离开小树林——这可以作为怀疑的理由——但他随后指控比库 X，说看到他与 Y 女士有行淫。这算是无根据的指控。另一个例子：在一个漆黑的夜晚，某比库看到有人从寺院的仓库里偷东西。那个偷窃者看起来有点像比库 Z，但他不确定。尽管如此，他还是坚持自己的指控，说自己确实看到了比库 Z 偷了东西。同样，这算是无根据的指控。

《普端严》指出，本条学处下所提及的无依据指控，必须明确说明（1）被指控者被认为所犯的确切行为（例如，行淫、让一女子堕胎）或（2）被指控者犯了巴拉基咖，或（3）被指控者不再是真正的比库。如果比库只是说或做了什么可以暗示被指控者不再是比库——比如，拒绝按照对方的戒龄对其表示尊重——这还不能算作一项指控。

《普端严》还补充道，指控一位比库犯下了前一章结论中所讨论的等同或衍生巴拉基咖罪，也将满足这一因素。例如，若一比库毫无根据地指控比库 A 在达上前杀了他的父亲，那将构成此处的全罪。《经分别》并未提到在本条学处下的等同巴拉基咖，但可以用四大教示来证明它们被包括在此了。

《经分别》中所有指控例子都是直接对被指控者表达的——“我看到你犯了一个巴拉基咖罪”“我听说你犯了一个巴拉基咖罪”——《普端严》由此得出结论：只有在比库当着被指控者的面作出指控时才会构成全罪，这与上文讨论的劝诫方式一致。《普端严》认为，在被指控者背后作无依据指控，犯恶作。

《经分别》没有任何内容表明《普端严》在这点上是错的，除了考虑到——由于这项指控毫无根据——可能会因故意撒谎而犯巴吉帝亚。然而，一些人反对《普端严》在此的观点，认为背后诋毁别人品格，判恶作、甚至巴吉帝亚都太轻了。不过，我们需要记住的是，作指控的正确程序要求当着被指控者的面作出认真的指控。如果一个比库传播关于另一个比库的小道传闻，指控后者犯了巴拉基咖，那么，他应被询问，是否与后者有过沟通。如果没有，他应被告知，没有与被指控者沟通前，不要向别人传播。如果他说，觉得自己没有资格，或者他担心被指控者会报复，他应该被告知，向负责召开僧团会议的比库们沟通此事。如果他拒绝这么做，那么，（其他人）就不应听他说。

不知何故，《普端严》主张，以书面形式提出的指控并不算数，但是以手势提出的指控——比如，当比库被询问是谁违犯了巴拉基咖时，用手指向被告——算数。也许在那个时代，书面指控被认为太懦弱，不值得认真对待。

本条戒条似乎要求指控者承认，他是出于不善心而做出这一行为，但《经分别》说，这只是意味着他承认指控是一个谎言。《普端严》进一步指出，本条学处在此是表明一个时间点，此时僧团中其余成员知道做出指控的比库犯桑喀地谢萨：他实际犯该罪的时间是当他做出指控时。

《疑惑度脱》把“结果”作为本条学处下所涉罪的更进一步的因素，说，被指控者必须立即理解这一指控——但《经分别》中并没有支持这一附加因素的内容。

至于是否真的有人相信这一指控，在此并非考量因素。

- **无罪**

如果比库认为被指控者犯巴拉基咖，并依据所见、所闻或所疑，对其如实指控，那么——不管被指控者是否有罪——（指控）比库无罪。不过，即使在这样的情况下，如果比库没有请求被指控者给予同意，就进行指控，则犯恶作；如果指控是为侮辱对方，则犯巴吉帝亚。

总结：无根据地指控一名比库犯巴拉基咖罪，希望令其还俗，是桑喀地谢萨罪。

* * *

9

若比库——恶意、嗔恨、不满——仅仅是取其他事件的某一方面作为借口[39]，指控另一比库犯巴拉基伽，（心想）“或许我可以使他从这梵行生活中退堕”，那么，无论他之后是否被检问，如果此事只是取了其他事件某个方面作为借口，且比库承认自己心怀嗔恨，桑喀地谢萨。

“那时，梅帝亚和布马迦的弟子们从灵鹫峰下来后，看到一只公山羊和母山羊在交配。他们看见后，说道：‘贤友们，你们看，我们就把这只公山羊叫作答巴马喇子，把这只母山羊叫作美蒂雅比库尼吧，然后，我们就这么说：“贤友们，先前，我们依据所听到的指控答巴马喇子，但现在，我们亲眼看到了他跟美蒂雅比库尼在行淫！”’”

有些怨恨是难以消除的。本条学处与前一条几乎相同，除了“行动”因素下的一个子因素外，其余涉及同样的因素：此处，“毫无根据的指控”变成了“依据一件无关事件（adhikaraṇa）的指控”。这个表达听起来很奇怪，但因缘故事提供了一个很好的例子，来说明它的意思。

两条学处的确切区别是：对于一项毫无根据的指控，指控者既未见到、听闻也未怀疑对方犯了罪；或者，如果有看到、听到或怀疑，却对证据的状态进行更改——即，当比库表述他所疑的某事时，说得好像真的听到，或者对听闻的某事，说得好像真的见到。在一个基于无关事件的指控中，指控者见到一种行为，该行为如果由比库实施，会成为一个罪，指控者没有改变证据的状态，但扭曲了事件的事实。

《经分别》列出了可以这样用作借口扭曲事实的十个因素。它们分别是：出生（种姓）、名字、家族（姓）、身体特征、罪、钵、袈裟、戒师、导师、住处。依据《经分别》对这些因素的阐释，这些因素可以分为两大类：（1）罪和（2）其余九个因素。

1）一个以罪为借口的例子：某比库看到比库 Y 确实犯了一个罪。尽管他把这个罪想作一个轻罪，但他却夸大指控为巴拉基伽。例如，某比库看到比库 Y 与比库 Z 发生争执，比库 Y 一气之下一拳打在比库 Z 的头上，Z 昏迷，倒地，遭受了严重的脑震荡而最终死亡。因为比库 Y 的意图只是想伤害 Z，不是要杀 Z，所以他只是犯一个巴吉帝亚。如果指控者意识到 Y 意图的性质，及相应的惩戒是巴吉帝亚，但仍然指控 Y 犯了一个巴拉基伽，那么，指控者将犯本条学处下的桑喀地谢萨。为了便于记忆，使用这种手段可以被称为“同人，不同罪”。

2）使用其他九个因素中的任何一个作为手段的例子：X，他可能是也可能不是比库，与比库 Y 有一些共同点——他们个子都很高或都很矮、皮肤都很黝黑或都很白、同名、同一戒师、住同一住所、使用类似的钵或袈裟等等。指控比库看到 X 做了某种行为，若他是比库，则相当于犯下了巴拉基伽罪；基于两人之间存在的相似性，指控比库声称见到了比库 Y 犯了巴拉基伽。譬如，X 和 Y 都很高。深夜，指控比库看到 X——知道他是 X——从寺院的储藏室里偷工具。而指控比库对 Y 怀恨在

[39] 译者注：这里的巴利原文为 lesamattaṃ，lesa 一词有“借口”“类似”等含义，此处也有翻译成“类似之处”的。

心，就指责 Y 是小偷，说：“我看到一个又高又大的家伙在偷工具，他和你长得很像。那个人一定是你。”为了便于记忆，使用这种手段可以被称为“同罪，不同人。”

没有文献提及双重手段的场景——即“不同人，不同罪”——但从《经分别》对**无关事件**的定义来看，双重手段也符合这个定义。换句话说，如果——某比库看到 X 以染欲心与一名妇女发生接触——该比库随后指控与 X 同姓的比库 Y 与那名女子行淫，那么，这个事显然归于本条学处。

不属于本条学处的一种情况就是，依据看见或听闻到 Y 实施一种看似犯戒实际无罪的行为。例如，有人无意中听到，Y 以引用的方式，通过例证教导一些新学比库戒律，而其中的一些表述可被视为其声称证得上人法。因为这并不构成罪，所以并没有无关事件（adhikaraṇa）可以在此被用作手段。简而言之，这算作“同人，无罪”的情况。如果意识到是这样的情境，指控者此后指控 Y 违犯了巴拉基咖 4，这项指控将被视为一项毫无根据的指控，因此属于前一条学处中。

关于这条学处的其他解释，与上一条学处完全相同，除了“无罪”条款中，《经分别》说如果比库依据实际所想，指控——或令他人指控——被指控者，那么，即使这件事后来发现无关，也是无罪。譬如，用（上面）已给出的例子：比库看到 X 在黑暗中偷工具，因为他长得像 Y，所以，比库实际上认为 Y 是小偷。比库看到 Y 给了 Z 致命的一击，并且实际上认为 Y 的目的是杀死 Z。在这两种情况下，如果比库随后指责 Y 犯巴拉基咖罪，那么，无论事实的真相如何，他都不犯戒，但是——就像在前面的那条学处下——比库应该注意在指控 Y 前，请求 Y 的许可，且无意侮辱他。

总结：歪曲事实指控比库犯有巴拉基咖罪，以期令后者还俗，是桑喀地谢萨罪。

* * *

10

若比库煽动分裂和合的僧团，或坚持导致分裂之事，诸比库应如此劝告他：“请具寿不要煽动分裂和合的僧团，或坚持导致分裂之事。请具寿与僧团和合。和合的僧团实是欢喜、无诤、同一诵戒、安乐而住。”

当诸比库如此劝告那位比库时，他依旧坚持的话，诸比库应当规劝[40]他三次，以令他将彼舍弃。若被规劝三次时，他将彼舍弃了，那很好。若不舍（彼），桑喀地谢萨。

- ### 分裂僧团

分裂僧团是僧团内部的严重分解——（此事）如此严重，以至于如果是以不诚实的方式达成此目的，它就与杀母、杀父、杀阿拉汉、出佛身血一并列为一个人所能造的最严重的五逆重罪（《增支部》第 5 集第 129 经）。

构成分裂僧团必须满足五项标准：

[40] 译者注：英文原文在此用的是“斥责[rebuke]”，根据巴利原文（vacaniya）改为更为温和的“规劝”，下文中同样的地方也如此做相应修改。

1）僧团一开始是和合的，即僧团由在同一个界内同一共住的比库组成。

2）至少有九位比库。

3）围绕造成分裂的 18 种因由，僧团陷入争执。换句话说，即其中一方主张如下所说的任何观点：

法为非法；

非法为法；

律为非律；

非律为律；

以非佛说为佛说；

以佛说为非佛说；

非佛陀惯行之法说为佛陀惯行之法；

佛陀惯行之法说为非佛陀惯行之法；

说佛未制为已制；

说佛已制为未制；

以有罪为无罪；

以无罪为有罪；

以重罪为轻罪；

以轻罪为重罪；

以可忏悔罪（即非巴拉基咖罪）为不可忏悔罪；

以不可忏悔罪为可忏悔罪（§）；

以重罪为非重罪；

以非重罪为重罪。

4）每一方至少有四位比库。

5）纷争发展到双方在同一界内各自分别举行诵戒、自恣仪式或其他僧团甘马。

经典讲述了佛陀时期的两次僧团分裂，一次是《大品》（X）中记载的关于国桑比城（Kosambī，旧译：憍赏弥城）比库的分裂；另一次为《小品》（VII）中记载的迭瓦达德（Devadatta，旧译：提婆达多）分裂僧团。两次分裂始于不同的动机：国桑比城的两派都认为自己追随法与律，而迭瓦达德明白自己没有。两次分裂也经由不同方式达成——国桑比城的分裂是单方面的，而迭瓦达德的分裂是双方的——并且也通过不同方式解决：国桑比城的比库是全面和解，而迭瓦达德那次仅是局部和解。我们将在下文看到，这两次分裂的不同模式导致了在整体为对治僧团分裂的学处中，出现了不同模式。

僧团分裂是纷争的结果，但不是所有的纷争都会导致僧团分裂，即便是长期的纷争。举个例子，第二次经典结集就是纷争导致的（《小品 • 第十二七百结集篇》）。尽管很激烈，可是两方的人都从没有想过要分开，在同一个界内各自分别举行僧团甘马。但是，即使微小的冲突也可能造成分裂。同

时，如我们下文中所见，在还未开始提出问题引发诤论之前，就有可能用分裂的方式行事了。制定这条学处和下一条学处就是为了把这两种可能导致僧团分裂的行为扼杀在萌芽状态。一旦纷争变成一个重大问题，这些学处就不能运用了，因为那时，应该遵循在《小品·第四止诤篇》第 14 节第 16-26 段中提到的步骤。参见第十一章的解释。一旦分裂出现，应如何行事及如何终结分裂，相关问题的讨论参见本书下册第二十一章。

- **僧团分裂的根源**

根据《小品·第四止诤篇》第 14 节第 4 段，参与诤论可能源于不善心（贪、嗔或者痴），也可能源于善心（无贪、无嗔、无痴）。因为导致分裂僧团之事的性质是错误的，所以煽动僧团分裂的比库的心肯定也是不善的。但是，确定他的心理冲动和动机属于何种不善是至关重要的。因为这个问题决定了他个人的命运以及分裂能否被成功化解。

《小品·第七破僧篇》第 5 节第 3 段和《小品·第七破僧篇》第 5 节第 5-6 段解释说，一个比库以如下方式成功造成僧团分裂，他将注定投生地狱一个大劫。义注《普端严》在注解《大品·第一大篇》第 67 节时补充说，一旦分裂僧团成功，他就不再是比库，并且他应被摈出僧团。

1）僧团同一共住在同一个界内，围绕对法与律有正确的理解而和合。

2）比库煽动僧团分裂，主张造成僧团分裂之十八事中的任一事。

3）他把自己的解释或分裂行为视作非法——即，他知道自己正在做的事与法背道而驰——或者他对此事有疑。

4）然而，他歪曲表述他的观点和行为，声称他们是法。

但是，如果一位比库在主张造成僧团分裂之十八事中的任一事时，认为自己是在维护法，且这个分裂是如法的，那么，即使他成功分裂了僧团，他也依旧是位比库，他不会注定下地狱，而且他有可能与僧团和解，僧团分裂也有可能得到化解。

- **分裂僧团的方式**

《小品》给出了令僧团分裂的两种模式。第一种模式源自迭瓦达德的分裂，并记载于《小品·第七破僧篇》第 5 节第 1 段。它说，在法、律或者导师的指示上出现了诤论，当在一个至少有 9 位比库的僧团内对此诤论进行投票时，有分歧的双方各自至少有 4 人，这时就出现了僧团分裂。它进一步补充说，所有参与的比库必须是与整个群体和合共住的正常状态的比库（例如，他们并不属于异住的僧团，他们没有被僧团举罪），并且他们住在同一界内（见本书下册第十三章）。

如果缺少这些条件中的任何一个——诤论在少于九个比库的僧团中进行表决，一方或另一方的支持者少于四个，或者所涉及的比库不处于正常状态，不属于同一共住的僧团，或不在同一界内——那么分裂的努力算作是僧团不和（rāji），而不是完全分裂（bheda）。

第二个模式——描述国桑比的分裂，但被记载在《小品·第七破僧篇》第 5 节第 2 段（以及《增支部》第 10 集第 35 经与第 37 经）中——列出了两个步骤可令僧团分裂：

1）僧团成员主张造成僧团分裂之十八种因由中的一种或多种。

2）根据这 18 种事中任一种，他们把自己（与僧团其余成员）分开，各自分别进行一次巴帝摩卡诵戒，一次自恣，（或）一次僧团甘马。

《附随》（第十五篇第 10 节第 9 段）试图将这两种模式合为一体，列出了发生分裂的五种方式：讨论、宣告、投票、甘马和诵（戒）。《普端严》将这五种方式解释为单个过程中的四个步骤（最后两种方式被视为单个步骤的不同形式）：

1）讨论：一位比库意图分裂而倡导上面列出的 18 事中的任何事。

2）宣告：他宣告他要脱离僧团，并要求其他比库选择站队。

3）投票：该问题在至少有九个比库的僧团中进行投票表决，双方至少各有四个（比库）。

4）甘马或诵（戒）：支持分裂者的比库们与他人脱离，分开诵巴帝摩卡或举行其他的甘马。

根据义注《普端严》，直到第 4 步，当分裂的僧团在同一个界内各自举行公共事务时（僧团甘马），真正的分裂才发生。这符合《小品·第七破僧篇》第 5 节第 2 段，但与《小品·第七破僧篇》第 5 节第 1 段冲突，因此《普端严》解释说，如果投票是在僧团分裂的会议上进行的，则第 3 步和第 4 步同时发生，分裂也就完成了。否则，如果投票是在界外进行，那么，只有当分裂的比库群在同一界内各自举行僧团甘马时，分裂才完成（《附随》第 6 章第 2 节和第 15 章第 10 节第 10 段）。

但是，《小品》的编译者有可能故意列出了两种分裂模式，因为的确有两种发生分裂的方式：双边的和单边的。在双边分裂中，分裂出去的比库群与剩余的比库群会面，并要求每个人都选边站。这是《小品·第七破僧篇》第 5 节第 1 段中给出的模式。在单边分裂中，分裂出去的比库群单独开会，宣布他们已与同一界内的另一比库群分裂，并与他们各自举行僧团甘马。这是《小品·第七破僧篇》第 5 节第 2 段中给出的模式。

《戒律纲要》在试图证明并非所有律藏经文都反映出佛陀的意图时，把对僧团分裂的这些详细描述当作一个事例，认为这些详细描述为如何实施分裂提供了精确指导，实际上是鼓励了僧团分裂。它说，这不是一位已觉悟的老师会教的东西。但是，该论点忽视了这些描述的重点。它们旨在为善意的比库们提供清晰的样板，以便他们在看到分裂企图时，能识别得出。

- ## 罪的因素

义注《疑惑度脱》把本条学处下罪的因素分析为一种——行动，并将其分为了几个子因素。但是，它也将本条学处归类为**有心的**（sacittaka），指“想”或“意图”必须在罪中起作用。由于《经分别》明确排除了将“想”作为一个因素，因此就只剩下“意图”了。复注《心义灯》说，“意图”在此是指涉罪的比库在被僧团规劝后，仍有意图不放弃其行为。但是，《经分别》对“行动”的第一个子因素——煽动分裂——的定义中，将意图作为“行动”的一个组成部分。因为另一个子因素——坚持一件导致僧团分裂之事——在其定义中并未包含“意图”，所以，最好将本条学处解释为包含两个具有不同因素的独立但相关的罪。（其他这类的例子参见桑喀地谢萨 2，尼萨耆亚巴吉帝亚 18 和 24）。

在第一种罪里，有两个因素：

1）意图：怀有“如何将他们分裂，如何令其分离，如何让他们成为派别”的想法行事。

2）行动：a）在一个和合僧团——也就是一个界内的共住僧团——煽动分裂。

b）哪怕是被如法的僧团甘马规劝了三次以后。

在第二种罪中，只有一个因素，被分为了两个子因素。

1）行动：a）在一个和合的僧团——也就是一个界内的共住僧团——坚持一件导致分裂之事。

b）哪怕是被如法的僧团甘马规劝了三次以后。

• 行动

根据《经分别》，煽动分裂就是怀着上述意图而寻找追随者或组织一个团体。坚持导致分裂之事，就是支持上述 18 种观点中的任一种。两种类型的“行动”可能会重叠——试图造成僧团派系分裂的比库可以基于 18 种观点中的任意一种来这样做——但并非必须。比库可能尝试以其他方式创建一个派别——例如，专门为他的朋友安排特殊的饭菜（请参阅巴吉帝亚 32）。一个顽固的比库可能会拒绝放弃会导致分裂的观点，即使他并非旨在造成分裂。实际上，在两种行为重叠之前运用本条学处，更为有效。一旦比库围绕导致分裂的 18 种观点中的任一种，成功组建了一个团体，僧团将难以达成一致规劝他，因为他的团体可以自由地反对甘马。

请注意，与《小品 • 第七破僧篇》第 5 节第 3 段中的“和合僧团”定义不同，《经分别》在此处对和合僧团的定义并没有指定必须围绕对法和律的正确理解而和合。这意味着，在第一种罪的情况下，如果一位比库在一个修行上已经走偏的僧团里通过将律解释为律而创建一个派别，则该僧团仍然可以如法地规劝他。如果他不放弃自己的行为，将犯全罪。这进一步意味着，如果要在这样的僧团中建立真正的法与律的回归，他应该致力于改变整个僧团，而不仅仅是其中的一个派别。如果僧团判定他的努力具有分裂性，他可以向其他僧团寻求帮助，如第十一章中所解释的及第二次经典结集故事中所举例的内容，或者干脆离开僧团，寻找一个更好的修行道场。如果僧团中的其他比库同意了他的观点，自愿来到新的道场，那很好。但是，本条学处表明，比库阐述法与律的目的绝不应该是建立派系。相反，其目的应该是说服所有真心修行的人加入对正法的追求。因此，比库在离开原来的僧团时，应尽量保持气氛友好，以免疏远那些本应争取过来的人。

• 步骤

《经分别》指出，如果比库们看到或听到某比库开始在一个和合僧团里煽动分裂或坚持会导致分裂之事，那么，他们有责任对他进行三次劝说[41]。否则，如果那位比库没被劝说，他可以自由地继续自己的行为而不会受到任何惩戒。如果他们忽视了这项责任，他们每个人将犯一个恶作。义注《普端严》补充说，这个恶作适用于半径为半由旬（五英里/八公里）内所有知道这个分裂者行径的每个比库。此外，它还说一位比库为履行自己的责任只能亲自去找他，而不是送信或派信使。（根据复注《心义灯》，在半由旬半径范围内的任何比库因病或因其他原因无法前往劝说那个煽动分裂者的话，

[41] 译者注：英文原文在此用的是“谴责[reprimand]”，根据巴利原文（vattabbo）改为更为温和的“劝说”，下文中同样的地方也如此做相应修改。

不受此惩戒。）至于半由旬以外的任何比库，尽管他可能不受惩戒，但《普端严》指出，如果他也能够劝说煽动者，他仍应将其视为自己的责任。

如果（分裂）企图是出现在雨安居期间，《大品》允许在其他地方安居的比库缩短在这些地方的安居时间，来帮助结束这一企图（《大品·第三入雨安居篇》第 6-9 节）。它还允许比库在尝试阻止分裂后，发现自己的努力可能会失败，如果他不想涉入随后可能发生的动乱，即便还在雨安居期间，他也可以离开这个僧团。（《大品·第三入雨安居篇》第 11 节第 5 段）。

如果在被劝告三次以后，煽动者放弃了自己的行为，也就是停止煽动分裂或放弃那 18 件会导致分裂之事，他不会受到任何惩戒，也无需做其他任何事。

但是，如果他仍然不服从，就会犯一个恶作。下一步是带他参加僧团的正式会议（《普端严》说，在必要时可以抓住他的手脚），并再正式劝告他三次。如果他在第三次劝告结束前放弃努力，那非常好。如果没有，他再犯一个恶作。下一步是根据僧团的授权，以一次动议和三次告白的形式（白四羯磨）（见附录八）念一次正式规劝文。如果煽动者仍然固执己见，他将在动议结束时再犯一个恶作，在前两次告白每次结束时，犯一个土剌吒亚，并在第三次告白结束时，犯下完整的桑喀地谢萨罪。一旦他犯下了全罪，他在前期阶段所犯的罪就无效了。

- **想**

《经分别》指出，如果规劝甘马执行得当，即比库确实在制造派系或致力于导致分裂之事，并且有效的甘马所需要满足的其他条件也都满足了，那么，如果他不放弃他的努力，无论他认为甘马是如法的、不如法的还是可疑的，他都会犯桑喀地谢萨全罪。如果甘马实施不如法，那么，不论他对甘马的合法性如何看待，他都因不放弃自己的努力而犯一个恶作（§）。

比库在后一种情况下，无法摆脱犯戒，这一事实很重要：在戒律中还有其他几个类似的事件——例如佛陀在国桑比的争论中对持法者的建议（《大品》（第十国桑比篇第 1 节第 8 段））——为了在可能导致分裂的情况下维护僧团和合，佛陀建议比库们放弃有争议的行为，即使看起来不公正，也应服从僧团的命令。

- **无罪**

除了通常的不犯情况外，无罪条款还指出，如果比库没有被劝说或者如果他（在第三次劝说结束前）放弃了自己的努力，他无罪。

- **后续处理**

如果比库如此顽固，甚至在第三次规劝后还拒绝放弃他的分裂行为，那么他可能不会承认僧团的举措如法，在这种情况下，他将不会承认自己已经犯了桑喀地谢萨罪，也不会对此进行除罪。这为僧团提供一个确凿的理由，如果认为合适，当场将他举罪（参见本书下册第二十章）。实际上，这可能就是本条学处和其余三条桑喀地谢萨学处所列出的程序背后的初衷：为僧团提供一个明确的机会，以测试一个制造分裂、不服从的比库有多顽固，并且，如果证实他的确如此顽固，那么，就终

止他与其他比库的共住关系。因此，僧团如果打算将这些学处中的任何一条施加于其成员之一的话，也应做好将其举罪的准备。

一旦肇事者的共住关系被僧团停止了，他就被排斥了——完全不能与任何僧团成员交谈。理论上来说，他不再与僧团共住这一事实意味着，他在僧团里只是造成裂痕，而没有造成完全分裂。当然，这可能不会结束他分裂的努力，但是，僧团开会处理他的问题，这应该足以提醒善行的比库们，此人正在实施错误的行为，这应该有助于团结僧团来抵制他的努力。如果他们认为有必要——为了防止在家众受到他观点的影响——他们可以授权一个或多个比库通知在家众，分裂者已犯了这个罪（请参阅巴吉帝亚 9），并解释原因。如果他执迷不悟地离开，去了其他地方，他们可以向他尝试加入的任何僧团发送消息。当然，如果事实证明，分裂者对法与律的解释实际上是正确的，那么，原僧团的所作所为将令人不满。这意味着，僧团在运用本条学处之前，应先反思一下自己的行止。

所有这些都表明，为什么僧团分裂被如此重视：正如佛陀在《第二未来恐怖经》中所述（《增支部》第 5 集第 78 经），当僧团陷入这种争议时，很难有时间来修行。

总结：在被僧团三次正式规劝以后，仍不舍弃分裂或导致分裂之事，是桑喀地谢萨罪。

* * *

11

若比库，一位、两位或三位，是那比库的追随者及同党，说：“具寿们，请不要以任何方式说那位比库。他是法说者。他是律说者。他依据我们所认同和赞许的而行。他知道，他为我们而说，对我们来说是愉悦的。”比库们应如此劝说他们：“具寿们，请不要这样说。那位比库不是法说者，也不是律说者。具寿们，请不要乐于分裂僧团。请具寿们（的心）与僧团和合，因为和合的僧团是欢喜、无诤、同一诵戒、安乐而住的。”

当诸比库如此劝告那些比库时，他们依旧坚持的话，诸比库应当规劝他们三次，以令他们将彼舍弃。若被规劝三次时，他将彼舍弃了，那很好。若不舍（彼），桑喀地谢萨。

如果前一条学处中提到的分裂者开始招揽同党，则应在分裂者争取到第四个同党之前，依据本条学处，对他们迅速处理。原因如下：

1）一个僧团不能通过任何一项僧团甘马对另一僧团（四个或更多比库）施加惩戒（《大品 • 第九瞻巴篇》第 2 节）。

2）这类惩戒只有在与会的所有比库都一致同意的情况下，才可实施。如果会议中有第四位同党者，他的抗议可使规劝无效。

3）正如复注《心义灯》所指出的那样，一旦潜在分裂者的同党达到四名，即使他在履行前一条学处下的僧悦，他们仍有能力继续进行分裂。

处理这些同党的程序——私下劝说，在僧团中劝告、规劝他们——与上一条学处下的处理方式相同。规劝的范本见附录八。

如前一条学处所述，在本书下册第二十一章中，讨论了一旦分裂成功后应遵循的程序。

总结：在僧团中被正式规劝三次后，仍然坚持支持潜在的僧团分裂，是桑喀地谢萨罪。

* * *

12

若比库生性难以劝诫——诸比库依照（巴帝摩卡中的）学处，对其如法劝诫，他却使自己不受劝诫，（说）：“具寿们，不要同我讲任何善的或恶的；我亦不向具寿们讲任何善的或恶的。具寿们，不要劝诫我。”——比库们应当如是劝诫他：“请具寿不要让自己不听劝诫，请具寿听受劝诫。请具寿依据法来劝诫诸比库，诸比库亦依据法来劝诫具寿；如是，通过相互劝诫，相互出罪，世尊的弟子得以进步。”

当诸比库如此劝告那位比库时，他依旧坚持的话，诸比库应当规劝他三次，以令他将彼舍弃。若被规劝三次时，他将彼舍弃了，那很好。若不舍（彼），桑喀地谢萨。

如若某比库违犯学处而没有受到相应惩戒，其他诸比库有义务劝告他，如桑喀地谢萨 8 所解释的。如果他难以劝告，他应受到额外的惩戒：如果他在被劝告时推脱或不配合，归于巴吉帝亚 12；如果他表现出不敬，归于巴吉帝亚 54；如果他尝试使自己免于相关学处的规训，归于巴吉帝亚 71。如果他如此难以劝告，以至于根本不接受任何批评，他应按本条学处被处置。

义注《普端严》中将**难以劝告**定义为“无法与之说话”，并补充道，一个难以劝告的比库无法经受批评；或者在错误被指出后，无法修正自己的行为。它从《比量经》（《中部》第 15 经）引述了一系列使比库难以规劝的特性：他心怀恶欲；标榜自己，贬低他人；易怒；由此他怀有恶意，怀恨于心，口出恶言；一被指责就暴怒（字面意思为“爆炸”）；一被指责就辱骂别人；一被指责就反过来指责对方；顾左右而言他；不予回应；刻薄而怨恨；嫉妒而充满占有欲；诡计多端又满口谎言；固执而骄傲；固守己见，顽固倔强，无法放弃己见。

巴吉帝亚 12、54 和 71 制戒因缘中、尤其是本条学处制戒因缘中的阐陀尊者身上——根据传说，他是佛陀出家之夜的那个马夫——体现出很多这样的特征。

“你认为**你**应该劝告**我**？**我**才应该劝告**你**！佛陀是我的，法是我的，法是被我年轻的主人证悟到的。就如一阵大风吹起时，聚集起草、树枝、树叶和垃圾，或者是发源于山里的河流会聚集水草和浮沫，所以你们出了家，从不同的姓名、氏族、祖先和家庭中汇集而来。你认为**你**应该劝告**我**？**我**才应该劝告**你**！”

当某个比库难以劝告时，应遵循如下步骤——私下劝说他，在僧团的正式会议中劝告、规劝他——这与桑喀地谢萨 10 的规定相同，它开头就是，若某比库听闻比库 X 难以劝告，却不劝说他，则犯一个恶作。**想**和**无罪**的问题也与那条学处的相同。规劝的范本参见附录八。

如果难以劝告的比库依旧如故，甚至犯本条学处下的全罪后依然不改，那么，僧团可以以言语贬损僧团之由对其执行驱逐甘马（pabbājanīya-kamma）（《小品·第一甘马篇》第 13 节——参见本书

下册第二十章）。如果他拒绝承认自己犯此桑喀地谢萨罪，或者不肯接受惩戒，僧团可以不准他参加诵戒和自恣仪式（《大品·第四自恣篇》第 16 节第 2 段；《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 2 节——参见本书下册第十五章和第十六章），或者将他从整个僧团举罪（《小品·第一甘马篇》第 26 节；《小品·第一甘马篇》第 31 节——参见本书下册第二十章）。

总结：在僧团中被三次正式规劝之后，依然坚持难以被规诫，是桑喀地谢萨罪。

* * *

13

若某个依于某村落或城镇而住的比库是个污家者，是恶行者，其恶行被人看见且听闻，被其所污的家庭也被人看见且听闻，诸比库应如是劝告他：“具寿，你是污家者，是恶行者。你的恶行被人看见且听闻，被你所污的家庭也被人看见且听闻。离开这座寺院吧，具寿。你在这已经住够了。”

如果那位比库如是被诸比库劝告后，说诸比库：“诸比库因欲贪而有偏颇，因嗔恚而有偏颇，因愚痴而有偏颇，因恐惧而有偏颇。对于犯了这种罪的，他们驱出某些人，不驱出某些人。”诸比库应如是劝告他：“不要这样说，具寿。诸比库并非因欲贪而有偏颇，并非因嗔恚而有偏颇，并非因愚痴而有偏颇，并非因恐惧而有偏颇。具寿，你是污家者，是恶行者。你的恶行被人看见且听闻，被你所污的家庭被人看见且听闻。离开这座寺院吧，具寿。你在这已经住够了。”

当诸比库如此劝告那位比库时，他依旧坚持的话，诸比库应当规劝他三次，以令他将彼舍弃。若被规劝三次时，他将彼舍弃了，那很好。若不舍（彼），桑喀地谢萨。

污家者指一个比库，通过令人不齿、轻佻或卑躬屈膝的表现，迎合在家人，使他们停止支持那些认真修行的比库，转而支持那些迎合他们的比库。本条学处的因缘故事对此作了阐述，故事中说，马胜（Assaji）和满宿（Punabbasu）（六群比库中一个派系的领导）的追随者彻底败坏了鸡咤山的在家人。

“彼时，某一比库在迦尸（Kāsi）与众人结束雨安居后，前往舍卫城（Sāvatthī）拜见世尊，行至鸡咤山（Kīṭāgiri）。他一早穿戴整齐（§）之后，持钵和（外）衣入鸡咤山托钵：他进退威严，回眸睇视举手投足端庄高雅；他的目光低垂，他的每个举动都完美无瑕。人们看到他，说道：‘这个怯懦者中的最怯懦者，愚痴者中最愚痴者，势利眼中最势利者是谁？如果他来了（§），谁会供养他？我们的尊者们，马胜和满宿的追随者，是言语最为顺从、和蔼和讨人喜欢的。他们是最先笑的，说：“来啊，欢迎你。”他们不势利，他们和蔼可亲。他们是最先说话的。他们是应该被给予布施的人。’”

《经分别》列出了污家的种种方式，诸如赠送花朵、水果等、行医及传递消息——不过义注《普端严》对此作了修正，称传递有关宗教活动的消息无妨，诸如邀请诸比库应供，说法或者向一位上座比库转达一个在家人的敬意。

《经分别》仅仅将**恶行**定义为“种花并将其制成花环”，但是《普端严》称，这是因缘故事中所提到的一系列恶习的略说，还包括向女人们献花环，与她们在同一盘子里吃饭，与她们盖一条毯

子；非时食、饮酒；戴花环、使用香水、化妆品；跳舞、唱歌、弹奏乐器、指挥音乐演出（§）；玩游戏、演杂技；学习射箭、剑术和骑马；拳击与摔跤，等等。（完整列表参见本书下册第十章。）独自进行其中任一项活动，只遭受小惩戒——恶作或巴吉帝亚（见《小品·第五小事篇》第 36 节）——但如若他是习惯性地沉迷，以至于不良影响变得"被看见且被听闻"，也就是众所周知了，那这可以成为犯戒者的同修比库们将其驱出所在僧团的理由，直至其改正为止。

《小品》中有一章用了和本学处相同的因缘故事来开篇（《小品·第一甘马篇》第 13-16 节），该章详细探讨了驱出甘马，称如若某一僧团的比库们认为合适，有权对有如下任何情况的比库执行驱出甘马：

1）他是僧团中不和、争论、争吵和事端的制造者。

2）他不堪任、无能，并且肆意犯戒（§）。

3）他与在家人保持不正当的联系。

4）他的戒行、行为或见解存在缺陷。

5）他用言语贬损佛、法或僧团。

6）他言语或行为轻佻，或者二者皆轻佻。

7）他语言或行为不检点，或者二者皆不检点。

8）他言语或行为充满报复性，或二者皆怀有报复性。

9）他以邪命的方式谋生。

这最后一条包括如下行为：

a）为国王、大臣或在家人等等送信走使。一个现代的例子就是参与政治选举。

b）为了获得物质利益，算计、谈论、暗示或者贬低他人，以利求利（给出价值低的东西，希望得到价值高的东西作为回报；投资以期获得收益；给予布施者物质鼓励）。（有关这些行为的详细讨论，参见《清净道论》第 I 部分第 61-82 页。）

c）从事世俗技艺，如行医、算命、占星、驱邪、诵念符咒、施展法术、举办法事以中和星宿的影响、看风水、选吉时（婚礼时间等等）、解释预言、征兆或者解梦，或者——按照《经分别》中对比库尼巴吉帝亚 49 & 50 的规定——从事任何"外在且与修行无关"的技艺。《小品》（第五小事篇第 33 节第 2 段）中规定，学习或教授世俗技艺或者享乐主义的学说（顺世外道）犯恶作。（关于世俗技艺的具体列表，参见本书下册第十章中引用的《长部》第 2 经的段落。关于顺世外道和享乐主义的关系（如《爱经》），参见华德（Warder）的《印度哲学概论》（" Outline of Indian Philosophy", pp. 38-39。）

因沉迷于任何这些活动而被驱出的比库，有义务履行《小品·第一甘马篇》第 15 节（见本书下册第二十章）中所列举的规定，并修正他的行为，以使僧团撤消驱出甘马。

其中两项职责是，他不应批评驱出（甘马）或执行驱出（甘马）的人。如果他不遵守这两条中的任意一条，则受本条学处处置。处置他的程序——私下劝说他，在僧团正式会议中劝告和规劝他——与桑喀地谢萨 10 下的程序相同，该条开篇写道，若某比库听闻比库 X 批评驱出的决定，却不劝说他，则犯一个恶作。**想**和**无罪**的问题也与该学处规定的相同。规劝的范本参见附录八。正如之前的三条学

处，如果犯戒者不回应规劝，或不承认他犯了桑喀地谢萨罪且必须除罪，则僧团同样有理由将他举罪。

总结：在僧团中被正式规劝三次后，依然坚持对驱出自己的甘马进行批评，是桑喀地谢萨罪。

* * *

犯了这十三条桑喀地谢萨中任何一条罪的比库有义务告知一位同修比库，并请求一个至少有四位比库的僧团，对他实施为期六天的僧悦（Mānatta）。（从经典字面上说的是“为期六夜”：在佛陀时代，采用阴历，就如我们用阳历，计算的是白日的更迭，他们计算的是夜晚；一个 24 小时的时段对我们而言是一日，而对他们而言是一夜。比如在《一夜贤者经》（《中部》第 131 经）中，佛陀明确说，若某人一日一夜认真修行，则度过了一个“吉祥夜”。）

• 僧悦

僧悦并非立即开始，而只在僧团方便给予时开始。在他履行僧悦期间，犯戒者被剥夺部份瓦萨长幼权，他必须遵守 94 项限制（《小品 • 第二别住篇》第 5-6 节），详细讨论参见本书下册第 19 章。其中最重要的四条是：

1）他不得和清净比库同住一室。

2）他必须住在一所至少有四位清净比库的寺院。

3）如果前往寺院之外的任何地方，他必须有四位具足资格的比库陪伴，除非 a）他是要去逃难，或者 b）他要去的地方有与他同一共住的清净比库，并且他能够在一日之内到达。

4）他必须每天告知寺院中所有比库，他正在履行僧悦，以及导致实施僧悦惩戒的具体罪。如果有客比库前来寺院，他也必须告知他们；如果他前往另外的寺院，他也必须告知那里的所有比库。

如果僧悦期间，这位比库哪天忘记遵守这四项限制中的任一项，那天就不算入六天中。此外，每次他没遵守 94 项限制中的任一项，就犯一个恶作。

当比库完成他的僧悦时，他可以要求僧团来给他出罪，该僧团应至少有 20 位比库。一旦出罪后，他就恢复他之前的状态，成为够格的清净比库。

• 别住

如果犯桑喀地谢萨罪的比库在犯戒后向同修比库覆藏其罪行超过了明相（第二天的黎明），那么，他还必须额外履行一段时间的别住（parivāsa），别住期限与其覆藏罪行的天数相同。他只有在完成别住之后，才能请求为期六天的僧悦。

《普端严》对《小品 • 第三集篇》的注释把覆藏罪行的因素分为十种，可整理为以下五组：

1）他犯了一个桑喀地谢萨罪，且认识到是一个罪（也就是说，即使他认为这是一个更轻的罪，这个因素同样被满足）。

2）他未被举罪，且认识到自己未被举罪。（如果某比库已被举罪，那么，他不能与其他比库说话，故而，他只有在取消举罪后，才能告知他们。）

3）没有任何障碍（如洪水、森林大火、猛兽），并且他认识到没有障碍。

4）他能够告知另一个比库（即，一个适宜被告知的同修比库，其所住的地方能够在当天到达；前者也并非虚弱或者生病，以至不能前往该处，等等），并且他认识到他能够做到。（根据《小品·第三集篇》第 34 节第 2 段，犯戒后精神失常（!）算作“无法告知另一比库”）。一个适宜被告知的比库是——

a）同一共住。

b）具格（例如，自身并非在履行僧悦、别住或者被举罪的状态），并且——

c）并非与犯戒者关系不和睦。

5）他（犯戒者）想要覆藏罪，并且因此覆藏了罪。

如果缺少这其中的任何一个因素，那么，对那天没有告知另一比库不作惩戒。举个例子，下面的几个案例不算作覆藏。

比库没有意识到自己犯了戒，后来他详细阅读或听闻了学处之后，他才意识到自己犯了桑喀地谢萨。

比库独自居于森林，且在半夜犯了一个桑喀地谢萨。由于担心在黑暗中会遇到蛇或者其他猛兽，他等到天亮再去告知一个同修比库。

比库独自住于林中，但是在一天的时间内能见到的比库同他有个人恩怨。如果告知了他，他会借此机会败坏犯戒者的名声。所以犯戒者多走了一天或两天，以告知一个与之和睦的比库。

比库本打算在明相前告知另一个比库，但是睡着了，要么醒来太晚，或者虽然及时醒来，却在过了明相之后才想起他犯了戒。

一旦前八个因素都满足了，那么，他必须在第二天的明相之前告知另一比库，否则犯一个恶作，并且要履行因覆藏而带来的惩戒。

如果某比库犯了一个更轻的罪，但他以为是桑喀地谢萨，随后覆藏了，犯一个恶作（《小品·第三集篇》第 34 节第 1 段）。

对履行别住的比库的限制——及出罪过程中其他可能的步骤——与行僧悦比库的相似，详细论述见于本书下册第 19 章。

桑喀地谢萨被列为重罪（garukāpatti），既是因为罪本身的严重性，也是因为僧悦、别住和出罪的流程被有意设计得很繁重，不但对犯戒者如此，对其所在的比库僧团来讲也是如此——其目的是对任何想要犯戒的人起到额外的遏止作用。

第六章 不定法（Aniyata）

这个术语意思为“不确定”。这一部分学处没有明确或者固定的惩戒，而是给出程序，当比库在不确定的情况下被指控犯戒时，僧团可依据此程序做出判决。这里有两条学处。

1

若比库单独与一女子秘密坐于足够隐蔽适于（行淫）的座位，被一位说话可信的近事女看见（他们），可能会把它描述为三种情况中的任何一种——巴拉基伽、桑喀地谢萨或巴吉帝亚——那么，若该比库承认曾经坐在（那里），可以依据这三种情况中的任何一种进行处理——巴拉基伽、桑喀地谢萨或巴吉帝亚——或依照说话可信的近事女所说的任一种情况来处理。这种情况名为不定法。

女子在这里是指女性人类，“即便是在当天出生的女婴，更何况是年龄更大一些的”。**坐**也包括躺下。无论是比库在女子坐下后再坐下，还是女子在比库坐下后再坐下，或者两人同时坐下，在这里都没有区别。

秘密指眼睛看不见和耳朵听不到。两人坐在眼睛看不见之处是指旁边没有其他人近到可以看清他们是否眨眼、扬眉或点头（§）。他们在一个耳朵听不到之处是指旁边没有其他人近到可以听到他们以正常音量所说的话（§）。**隐蔽座位**是指座位在墙后、掩闭的门后、大灌木丛后或者任何能给他们提供足够隐私来行淫的地方。

如果一位比库和一名女子坐在这样的地方，本身就可以是对巴吉帝亚 44 的违犯（参见该条学处的解释），也为违犯巴拉基伽 1 和桑喀地谢萨 1、2、3、&4 提供了机会，这就是为什么这样的情况被称为不定法。

如果一位值得信任的近事女碰巧看到一位比库和一名女子处于这种情况之下，她可以通知僧团，并依据自己所见而指控他。**近事女**（Upāsikā，旧译：优婆夷）是指已皈依佛、法、僧的女子。**值得信任**是指她至少是入流者。即使她不是入流者，僧团也仍然可以选择调查此事。但是如果她是，则他们必须（调查此事）。文献并没有讨论男子做出指控的情况，但是，鉴于佛陀时代的女性法律地位很低，看起来有理由推断，如果对一名女子的话都赋予如此的重视，对男人的话也应如此。换句话说，如果他是一位入流者，僧团必须调查这件事。如果他不是，僧团就可根据情况，选择是否调查这件事。

戒条的措词表明，一旦事件得到调查，且当事比库已经作出自己的陈述，比库们可以自由地根据他所承认的行为或值得信赖的近事女的指控来裁决此事。换句话说，如果他的陈述和她的指控不一致，他们可以决定哪一方所说的看上去符合事实，并对比库施以他们认为合适的惩戒或者不惩戒。

然而，《经分别》表明，他们只可以根据他（当事比库）所承认的行为来处置。《普端严》对此没有任何解释，除了说，在不确定的情况下，事情并非总是看上去的那样，举一个例子，一位阿拉汉被另一个比库错误指控违犯了巴吉帝亚 44。

实际上，《经分别》偏离本戒条的措词，只是在遵循《篇集》中提出的处理指控的一般性指导原则。显然，本条学处和下一条都是早期制定的。后来，在一般性指导原则制定之初，六群比库中的一些人滥用这项制度来惩戒他们不喜欢的清净比库（《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 1 段），因此，佛陀制定了一系列的检查，以防止这项制度不利于清净比库。我们会在第十一章止诤学处（adhikaraṇa-samatha）中详细讨论这些指导原则，但是，这里，我们可以注意它们的一些比较重要的特点。

如果比库 X 想要指控比库 Y 犯戒，他必须先与比库 Y 私下见面，如桑喀地谢萨 8 中所描述的一样。如果此事不能通过这样私下的方式解决，那么就必须提交到僧团甘马处理。一旦事件到达这一步，只有以下三种裁决之一可解决此事：被责难者是无辜的；被责难者在违犯时狂乱了（因此可以免罪）；或者被责难者不仅犯被控的罪，而且——由于拖延忏悔到这一步——还应受到惩彼过甘马（《小品 • 第四止诤篇》第 14 节第 27-29 段），该甘马与呵责甘马（《小品 • 第四止诤篇》第 11-12 节）一样。

当僧团开会时，被责难者与责难者均需在场，而且双方必须同意这件事被那特定的群体审理。（如果最初的责难者是在家居士，那么比库们中的一位就要承担责难的角色。）然后，被责难者被要求从他的角度陈述情况，（僧团）依照他承认的所作所为，对其处置（《大品 • 第九瞻巴篇》第 6 节第 1-4 段）。（《小品 • 第四止诤篇》第 14 节第 29 段）表明，其他比库们不应对他初次的陈述信以为真。他们应对他加以盘问，直到所有人都满意地认为他所说的属实。只有这样，他们才可以对他实施上述三种裁决中的一种。

如果有必要，他们应准备好在甘马上花费很多时间，以达成一致意见，因为如果他们没有达成一致意见的话，这件事就不得不留存为“未决之事”，这就给僧团生活留下一个很糟糕的疑点。义注《普端严》对桑喀地谢萨 8 的注释中建议，如果一方或者另一方看起来不可理喻地固执，上座比库们应带领僧团，长时间诵经，以消磨固执的一方。

如果在审讯过程中，比库 Y 承认一个构成犯戒的行为，但他拒绝将其视作罪（《大品 • 第九瞻巴篇》第 1 节第 3 段）；《小品 • 第十一五百结集篇》第 1 节第 10 段），这件事就没有得到解决。然而，认罪到这程度就允许僧团，如果认为合适的话，在整体**僧团**中将其举罪（本书下册第二十章），直至他认识到自己的错误，并愿意承担对所犯罪的惩戒。

如果通过僧团甘马，僧团达成了一个裁决，后来发现那是错误的——被责难者实际犯戒，却被判为清净，而逃避了惩戒，或者他只是为终止审讯而承认犯戒，实际是清净的——《小品》允许僧团重新开审，并作出新的裁决（《小品 • 第四止诤篇》第 8 节第 1 段）。如果一位比库知道其同修比库实际有罪，却被判定为清净而逃避了惩戒，他随后帮助后者掩盖了真相，那么，他犯了巴吉帝亚 64 下的一个罪。

显然，这些准则的主要目的是防止清净比库受到不公正惩戒。至于相反的情况——一个有罪比库逃脱了惩戒——我们应该记住，从长远来看，业果法则保证他不会逃脱任何惩戒。

这些指导原则取代了两条不定法学处，除了一个重要的细节：通常——自恣日除外（见本书下册第十六章）——如果一位比库在私下或者在僧团甘马中对另外一位比库提出指控，他首先必须请

求被责难者的许可，而被责难者有权拒绝给予。然而，如果指控是由一位值得信赖的在家众提出，那么这些学处指出，无需请求或给予许可。僧团中一位比库必须承担责难责任，被责难者也必须对此作出回应。这个问题已经在在家众群体中传播的事实意味着比库僧团必须做出行动。

除此之外，这些学处还有两个重要功能：

1）这些学处提醒比库们，佛陀曾一度愿意让比库们更重视近事女的话，而不是被责难者之言。鉴于当时妇女在印度社会中的一般地位，这一点本身就意义非凡。

2）就如我们将在巴吉帝亚 44 学处下所看到的，某些情况下有可能——根据比库的心的状态——单独和一名女子坐于一个隐蔽的地方，而不招致惩戒。尽管如此，比库也不应该轻率地利用这条学处以免罪，因为即使他的动机是清净的，但对于那些经过并看到的人来说，他的行为也可能显得并不清净。这些学处的作用是为了提醒比库，他可以很容易受到会导致实施僧团甘马的指控。即使他被宣布无罪，甘马还是会浪费他自己和僧团大量的时间。并且，在一些人的心目中——考虑到《经分别》的一般规则，即他被证明有罪之前都是无辜的——他们会相信，即他实际上是有罪，没有受到惩戒只是因为缺乏确凿的证据。因此，一位比库明智的做法是完全避免这种情况，记住在本条学处的因缘故事中，维萨卡夫人（Visākhā，旧译：毘舍佉）告诉伍达夷尊者的话：

“尊者，对于一位尊者来说，单独与一名女子秘密共坐，这是不合适的，也不恰当……即使尊者可能并非意在那种行为，也很难令恶信之人信服。”

总结：当一位值得信赖的近事女指控一位比库单独与一名女子坐在隐蔽且秘密的地方犯了巴拉基伽、桑喀地谢萨或者巴吉帝亚罪，僧团应该调查这个指控，并根据他所承认的行为来处置。

* * *

2

在座位不够隐蔽（来行淫），但足以向女子讲淫秽语的情况下，若比库单独和一个女子秘密坐在这样的座位上，被一位说话值得信赖的近事女看到（他们），可能会将其描述为以下两种情况的任一种——桑喀地谢萨或者巴吉帝亚——那么，若比库承认他曾经坐在（那里），即可以按照两种情况中的任一种，对其处置——桑喀地谢萨或者巴吉帝亚——或者根据说话值得信赖的近事女所描述的任何情况进行处置。这种情况也是不定法。

本条学处和前面学处主要的不同点在于它所描述的座位类型不同——眼睛看不到和耳朵听不到，但非隐蔽的。例如，露天的会议厅，或是一个开阔的地方，在其他人视线内，但离他们足够远，以至于他们看不到他眨眼等，或者听不到他以正常音量所说的话。在这样的地方，虽然不方便违犯巴拉基伽 1，桑喀地谢萨 1 & 2，或者巴吉帝亚 44，但是方便违犯桑喀地谢萨 3 & 4 或者巴吉帝亚 45。因此，这条学处下的术语**女子**像在那些学处中一样，被定义为：一个有足够阅历，可以知道什么是合适的、什么是不合适的、什么是淫秽语、什么不是淫秽语的人。

其他方面，本条学处的所有解释与前一学处相同。

总结：当一位值得信赖的近事女指控一位比库违反了桑喀地谢萨或者巴吉帝亚学处，（该比库）独自与一名女子坐在没有屏蔽但是秘密的地方，僧团应该调查这个指控，并根据他所承认的行为来处置。

第七章 尼萨耆亚巴吉帝亚（Nissaggiya pācittiya）[42]

术语**尼萨耆亚**（nissaggiya）被用于学处上，意思是“应舍弃”。如果用在物品上，则指“须被舍弃的”。**巴吉帝亚**（pācittiya）这一术语的词源不确定。在《附随》中给出了一个说教式的来源——意思是一颗迷惑的心（citta）使善的品质消失（patati）——但是，这个词更可能与动词 **pacinati**（过去分词 pacita）有关，意思是认识、辨别或者知道。

这一类下的每条学处都涉及一个被比库不如法获取或使用的物品，比库必须先舍弃它，然后“发露忏悔”，即向一个同修比库，或者一群比库，或者整个僧团忏悔。这个忏悔将使他除罪。在大多数情况下，舍弃是象征性的。在他忏悔后，犯戒者将重新拿回那件物品，这样，施主布施的这个物品就不会被浪费了。即便是在三条要求犯戒者永久舍弃该物品的学处中，舍弃规则也允许僧团得益于这些物品，这也是一种保护施主信心的方式。

在这个种类下有三十条学处，被分为三品（**vagga**），每品十条学处。

一：袈裟品[43]

1

当比库的衣已完成，咖提那[44]已撤销（他的咖提那特权已终止），他最多可以保留多余的衣十日。超过这个期限，尼萨耆亚巴吉帝亚[45]。

本条学处的制戒因缘故事作为一则更长故事的一部分，在《大品・第八衣篇》（第 13 节第 4-8 段）中被重新讲述了一遍。因为这则长篇故事的整个内容使得因缘故事变得非常有趣，因此，在此翻译这个（更长的）版本。

“（佛陀对比库们说：）‘当我走在王舍城（Rājagaha）通往韦萨离城（Vesālī）的路上时，看到很多比库担负衣而来，（他们）把衣叠成床垫一般顶在头上，扛在背上/肩上，携在腰间。看到他们，我想，“这些愚人这么快就积累了大量的衣。假如我为诸比库设定衣的范围，设限制，怎么样？”’

“‘那时候，正值寒冬的中间八夜（二月满月前后各四夜，是北印度一年之中最冷的日子），天下着雪，我穿着一件衣坐在户外，不觉得冷。到初夜快结束的时候，我开始冷了，穿了第二件衣，就不觉得冷了。到中夜快结束时，我开始冷了。我穿上了第三件衣，就不再感到冷。到后夜快结束时，明相升起，黑夜结束，我开始冷了。我穿上了第四件衣，不再感到冷。我想道：“于此法与律

[42] Nissaggiya pācittiya，旧译：尼萨耆波逸提。

[43] 在巴利里面 cīvara 一词既可以代表制作完成的衣，也可以代表尚未制作的布料，英译所用的 cloth 刚好也是如此。在接下来的翻译中我们将根据实际所指来采用中文中的“衣”“袈裟”或者“布”来指代。其中“衣”代表制作完成的衣资具或者三衣，“袈裟”一般指三衣。

[44] Kaṭhina，旧译：迦絺那；功德衣

[45] 作者原文为“应舍弃并忏悔”，为了遵循中译已有习惯，在此以及随后的学处中都改为巴利音译“尼萨耆亚巴吉帝亚”。

中那些族姓子——对寒冷敏感，害怕寒冷者——他们穿三衣也足以耐寒。若我为诸比库于衣设定范围，设限制，允许三衣，怎么样？”诸比库，我许你们（用）三衣：一件双层外衣（saṅghāṭī，双重衣，音译：桑喀帝，旧译：僧伽梨），一件单层上衣（Uttarāsaṅga，旧译：郁多罗僧）和一件单层下衣（antaravāsaka，旧译：安陀会）（如此，有四层布料）。’

“那个时候，六群比库中的某些人想‘世尊允许穿三衣’，他们就穿着一套三衣入村，在寺院里则穿着另一套三衣，去沐浴时又穿着另外一套。那些少欲比库……讥嫌、非难并散布道：‘六群比库怎么能穿多余的衣呢？’他们将此事报告世尊。他……对比库们说：‘诸比库，不应存放多余的衣’……

“那个时候，阿难尊者（Ānanda）有多余的衣，他想把它给沙利子尊者（Sāriputta），但是沙利子尊者在沙盖德（Sāketa）。他心想：‘……我应该怎么办呢？’他将此事报告世尊，（世尊说：）‘阿难，沙利子还有多久才会来这呢？’

“‘九天或者十天。’

“于是世尊……对比库们说：‘我允许存放多余的衣最多十天。’

“那个时候，比库们有多余的衣。他们想：‘我们应该怎么办呢？’他们将此事报告世尊，（世尊说：）‘我允许多余的衣作为共有。’”

本条学处下的罪涉及两个因素：

1）对象：一件多余的衣，即一块适合制作成袈裟或者其他衣资具的布，尺寸起码有 4*8 英寸（指宽），它还没有正式被决意使用或者置于共有。这一类包括已制作成的衣资具以及单纯的布料，但并不包括属于僧团的衣。

2）行动：比库保留衣超过十天（除非是在被允许的期间），没有决意用途、没有共有、没舍弃它（赠送或扔掉）；并且在此期间衣也没有丢失、毁坏、烧毁、被抢走或被别人以亲厚想拿走。

– 对象

根据《大品·第八衣篇》第 3 节第 1 段，有六种布料是适宜做成衣资具的[46]：亚麻、棉、丝绸、羊毛、黄麻（§）或者大麻（§）。复注《心义灯》补充道，用大麻混合任何其他材质的线制成的布，都可算做“大麻”，是允许使用的。运用四大教示，尼龙、人造丝以及其他复合纤维也都可以算作是适宜的。不适宜的材料——诸如用头发、马毛、草、树皮、木屑以及羚羊皮（推广到皮革）制成的布——不归入本条学处。（关于不适宜材质的完整列表，参见《大品·第八衣篇》第 28 节——本书下册第二章。）《大品·第八衣篇》第 29 节给出了不适合袈裟的颜色——诸如黑色、蓝色和深红色——以及图案，但根据义注《普端严》，它们适合做床单或双层袈裟的衬里（里层？）（参见本书下册第二章）。染成这些颜色或印有这些图案的布归入本条学处。

《大品·第八衣篇》第 21 节第 1 段称，如果某比库得到了一块至少四乘八指宽的适宜布料，但他还不打算使用它，那么，他可以将其置于共有（vikappana），直到他需要用它。一旦他决定使用这块布，在将其做成一件衣资具前（如果还未做成），他必须先解除共有（参见巴吉帝亚 59）。一旦它

[46] 这六种布料巴利原文为：khomaṃ kappāsikaṃ koseyyaṃ kambalaṃ sāṇaṃ bhaṅgaṃ。

被做成了，他可以依据物品的性质，决意使用它（adhiṭṭhāna），或将其再次置于共有：

基本的三衣中的每一件、手帕、床单及坐具都要决意，不可以置于共有。

雨浴衣（参见尼萨耆亚巴吉帝亚 24）可以在雨季的四个月中决意，在一年剩余的其他时间中置于共有。

覆疮衣（参见巴吉帝亚 90）可以在需要的时候决意，不需要的时候置于共有。

其他类型的布可以被决意为“杂用布”。

（决意和置于共有的流程参见附录四 & 五。）

用任何适合的材料制作成并达到必要尺寸的布如果在以下情况中，被视为额外的布：

它未被决意或者置于共有，

它未被正确决意或者共有，

它的决意或者共有已失效。

有许多决意或共有失效的情况也把布排除出本条学处：例如，所有者还俗或死亡，他把布料送出去了，布被抢走，被损毁（义注《普端严》解释说，被白蚁之类的东西咬坏了），烧毁，丢失，或者其他人以亲厚想拿走了。但是，在一些情况下，当决意或共有失效，布**确实**归入了本条学处。这些情况如下——

处于共有的情况下：第一个所有者以亲厚想拿取了布料，或者第二个所有者正式解除共有。

处于决意的情况下：所有者解除了决意，或者衣破了个洞（如果衣已被决意为基本的三衣中的一件）。后一种情况出现在义注《普端严》中，它给出精确的标准，来确定哪种洞使决意失效，哪种洞不会：

1）大小 至少小拇指指甲那么大的彻底的破洞（如果是桑喀帝上的洞，必须是两层布都破了）。如果一根或者多根线还贯穿在洞上，则只有任一由线分割出的“半个”达到了所需的大小，决意才失效。

2）位置 若在上衣和桑喀帝上，洞必须离长边至少有一张手（25 厘米）远，离短边有八指宽；若在下衣上，离长边至少有一张手，离短边有四指宽。任何比这个距离更靠近袈裟的边缘的洞，不会使决意失效。

由于这些规定，义注《普端严》注解道，如果比库修补一个磨破了的地方——不是以上定义的洞——磨损处距离袈裟的边缘超过了最大长度，那么，如果他在打上补丁之前剪掉磨损处，则决意失效；如果他先打补丁，再剪掉磨损处，则不失效。如果决意失效了，重新决意袈裟是件很容易的事情，但是他必须注意，要在此条学处规定的时间之内完成。

– 行动

根据《经分别》，如果比库保留一块额外的布超过了第十一个明相升起（除非衣时特权依然有效），那么他就犯了本条学处下的全罪。义注《普端严》对此解释说，比库得到布或者让布的决意/共有失效的当天的明相升起算作是第一个明相。所以，第十一个明相升起实际是他得到布等等之后的

第十个明相升起。

因为经典和《普端严》都没有对明相或者明相升起给出明确定义，所以它们的准确定义是有争议的。对“明相升起”的定义最清晰、也与经典中的用法相对最一致的，是复注《戒律璎珞》（Vinayālaṅkāra），它说，“明相升起”时，“由于阳光的漫射，在东方能隐约看到一条红色的边，在其他方向是白色的”。在现代术语中，这相当于民用曙光的开始。本书采用这个定义。此外，尽管有争议，但“明相升起”似乎指的是明相开始的那一刹那。更多详细讨论，参见附录一。

《大品 • 第五皮革篇》第 13 节第 13 段称，如果比库被告知将会收到衣的供养，那么，时间段的计算将从衣被送到他手上那一刻才开始。《普端严》对这段文字的阐释坚持说，这意思是，要么比库实际拥有了（衣），要么是比库被施主告知衣料正在某某人处，或者比库被另一个人告知这件事情。然而，这种理解似乎直接与它注释的文本相矛盾，文本明确指出：“只要衣还没有到他的手上，就不计算时间段。”此处的“他的”指该比库的。

“想”在此处不是个减罪因素。哪怕比库算错了日子，或者认为衣已经被决意了，但实际上还没有，那他还是不能免罪。他应该舍弃衣，忏悔这个罪。

如果比库舍弃前使用了本条学处下应被舍弃的衣或者布，那么，惩戒就是恶作。《经分别》中，有关这种惩戒有六条尼萨耆亚巴吉帝亚学处，这是其中之一——其他五个是尼萨耆亚巴吉帝亚 2、3、21、28 & 29）——但是，《疑惑度脱》将这个原则扩大到所有的尼萨耆亚巴吉帝亚学处上：在所有情况下，使用应舍弃却未舍弃的物品都犯恶作。（不过，我们应当补充一点，如果使用违犯尼萨耆亚巴吉帝亚 18 或者 19 而获得的金钱，当使用方式违犯了尼萨耆亚巴吉帝亚 19 或 20 的话将犯尼萨耆亚巴吉帝亚。）

《经分别》也指出，如果额外的衣并没有被保留超过十天，但比库把它想作已超过十天，或者怀疑已经超过了，那么，惩戒就是一个恶作。这可以用两种方式解释：仅仅因继续保留衣而犯一个恶作，或者是因为使用了它而犯一个恶作。《普端严》采用的是第二种解释。

– 衣时特权

雨季的阴历第四个月——从十月第一个月圆日次日开始，持续到下一个月圆日次日明相升起——被称为“衣时”，传统上是制作袈裟的时间。在早期，大多数比库在凉季和热季都要云游，只有在雨安居的时候才待在一个地方。这个时期就是比库们为云游准备衣服的最佳时期，也是雨安居期间前来了解比库们的在家人布施布料以表示对比库们的感激和尊敬的最佳时期。

在衣时期间，为了方便让比库制衣，有五条学处（尼萨耆亚巴吉帝亚 1 & 3；巴吉帝亚 32、33 & 46）都放宽了限制。此外，在此期间，某个寺院所积累的任何衣都只能由在这里过雨安居的比库们分享，而不包括任何来访的比库。

在某些情况下（参见本书下册第十七章），那些度过了雨安居的比库还有权参加**咖提那**仪式，在这个仪式上，他们会从在家人那里得到供养的布，将其授予他们中的一员，然后，在第二天的明相升起前，集体将它做成一件袈裟。（**咖提那**意为架子，即布在缝纫时被铺设在其上的那个架子，很类

似于在美国做被子的架子。）在参加了这个仪式之后，比库们可以将衣时再延长四个阴历月，直至二月末或三月初至中的凉季〔在巴利语中称作“孟春月”（Phagguna）〕结束的那个满月日次日的明相。这个期间，他们也可以享有无需遵守尼萨耆亚巴吉帝亚 2 这一额外特权。但是，比库的咖提那特权可以因以下两个原因中的任一个被提前撤销，他的衣时也就结束了：

1）他参加一个会议，在会议上，寺院中所有的比库以僧团甘马的形式自愿放弃咖提那特权。（这种行为在比库尼的巴吉帝亚 30 中有讨论，参见本书下册第十七章及附录一。）

2）他同时结束了寺院住处约束（**āvāsa-palibodha**）和衣约束（**cīvara-palibodha**）。（参见《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 7 段；《大品・第七咖提那篇》第 2 节 & 《附随・第十四咖提那分解》第 6 节。）

a）如果以下任一情况出现，则寺院住处约束终止：

— 比库离开一座寺院，不准备再回来。

— 比库离开了寺院，打算回来，但是，得知在这座寺院的比库，已经正式决意放弃他们的咖提那特权。

b）以下任一情况发生，则衣约束终止：

— 比库完成衣的制作。

— 比库决定不做衣。

— 比库的布料丢失、被夺走或者毁坏了。

— 比库期望得到一块布料，但是没有如愿得到，之后，他放弃了自己的期待。

只要第一点发生，或者第二点的 a 和 b **都**发生，比库的咖提那衣特权就会在标志凉季结束的满月日次日明相之前失效。

衣时期间，比库可以保留一块多余的布料超过十天而不违犯本条学处中的罪。一旦这些特权终止了，比库必须在十天内决意这块布，将它置于共有，或者将它抛弃。如果在特权终止后至第十一个明相升起之前，比库没有这样做，则应舍弃布料，忏悔罪。

– 舍弃与忏悔

要免除这条学处的罪，比库必须先舍弃保留了超过十天的衣，然后忏罪。这可以在另一个比库面前做，或者在两到三个比库众面前，也可以是在一个有四人或以上成员的僧团面前忏悔。之后，他重新得到那件衣。除了少数几条尼萨耆亚巴吉帝亚学处要求比库们必须在整个僧团面前舍弃，并且物品不能被归还给违犯者（当我们遇到这些学处时将注明），其他所有尼萨耆亚巴吉帝亚学处都是按以上模式处理。

本条学处和其他所有学处下，舍弃、忏悔和归还物品时所需的巴利范文，参见附录六。但是，我们应当注意的是，根据《普端严》，比库可以用任何语言进行这个流程。

在本条学处和所有其他物品可以被归还给违犯者的学处中，物品**必须**归还给他。根据《经分别》，得到被舍弃物品但不归还的比库犯一个恶作。义注《普端严》对此规定，这个惩戒只适用于这样的比库，他们以为得到一件用这种方式舍弃的物品，如果他喜欢就可以拿取。至于那些明知道自己不

能拿取的比库，应当依照巴拉基咖 2 定罪，罪应当依照物品的价值而定。在做这个决断时，义注《普端严》是将这种接受舍弃物品的行为，算作是接受托管物品行为的一种。然而，它忽视了舍弃的措辞是违犯者放弃衣的所有权。因为随后衣没有了所有者，所以它不满足巴拉基咖 2 中罪的因素。因此，似乎最好是坚持《经分别》的说法：在所有情况下，如果比库不归还舍弃的物品，则犯一个恶作。

比库在舍弃和忏罪之后重新获得衣，则可以继续使用，不会犯戒，除非他将其作为多余的衣，又保留超过了十个明相。所以，明智的策略是在重新得到它时，马上对衣进行决意，或者将其置于共有。

– 无罪

除了衣时期间允许比库保留多余的衣超过十天之外，《经分别》称，如果在十天之内衣被决意、置于共有、丢失、被夺走、毁坏、烧毁、被他人以亲厚想拿走了、扔掉或赠送了，也是无罪的。

关于这最后一点，《普端严》讨论了赠送物品的正确和不正确的方式。如果比库给出物品时说“我把这个给你”，“我把这个给某某”，或者“拿着，它是你的了”，则该物品算作是被正确地给出。但是如果比库说的是“让它成为你的”，或者“愿它是你的”，则是不正确的。显然，如果比库只是简单地给出物品，没有说任何话表示移交物品的所有权，那么也不算是正确地给出。如上所述，在本条学处中，“想”并不是减罪因素。如果比库将多余的衣按不正确的方式给出，那么，尽管他以为衣已经被给出了，但根据本条学处，那件衣还是算作是他拥有的多余的衣。

– 现行的方法

正如制戒因缘所示，本条学处的目的是防止比库们在任何时候持有一套以上的三衣。但是随着时间的推移，布施给僧团的衣变得越来越多，而在这个问题上对严格性的需求则越来越低。并没有确切记载表明，从何时开始，可以保留备用衣，但是有一段关于弟子对其戒师的义务的文字（《大品 • 第一大篇》第 25 节第 9 段）显示，当经典中这部分内容被编辑时，留一件备用下衣的做法就已经流行了（参见附录十）。《大品 • 第七咖提那篇》第 1 节也提到，一群住林野的比库是“穿三衣者”，似乎这是一个特殊而明显的特征。经典中许多段落——包括《相应部》（第 16 相应第 8 经）和《长老偈》（第 16 品第 7 偈）——都提到，只使用一套三衣的做法是很特殊的。《清净道论》（公元五世纪）将这种做法算作是非强制的十三支**头陀行**（dhutaṅga）中的一支。

如我们在下文将看到的那样，巴吉帝亚 92 暗示，在早期时，下衣、上衣和桑喀帝差不多都是同样的尺寸，所以在洗完一件衣等它晾干的时候，可以使用另外两件衣。后来，古代注书的编撰者们认为，佛陀有超人的身高，所以大大增加了上衣和桑喀帝的尺寸，因此只用一套三衣就变得不太方便了。因此，现代很多老师建议，哪怕一个节俭的比库住在寺院里，也应当有一件备用的下衣，或者备用的下衣和上衣，这样他就可以毫无困难地一直保持他的袈裟整洁，在任何时候都展现出一个令人可接受的形象。而将三衣头陀支的修习保留于他独自在林野居住的时候。

不管怎样，因为只有一套三衣可以这样决意，所以，备用衣——它们被普遍接受后——就被决意为“杂用布”。这点可以从《普端严》对本条学处的注释以及复注《心义灯》对尼萨耆亚巴吉帝亚 7 的注释中推测出来。《普端严》甚至还讨论了一些长老的观点，即希望规避有关三衣使用特殊规

则（比如下一条学处）的比库是否也可将自己基本的三衣决意为杂用布。除了一个反对声音之外，主流观点是肯定的，尽管在现代，很多僧团并不同意这个观点。

复注《心义灯》给出了另一种处理备用衣的建议：将他们置于共有，并且由于三衣中的任何一衣都不能置于共有，所以就直接称之为“布”（**cīvara**）。但是，这样就违背了巴吉帝亚 59，以及违背了经典中共有的基本目的——保留没有被使用的布。因此，之前的那个方式——将备用衣决意为杂用布——似乎更可取。

无论如何，自从备用衣被允许之后，这条学处的效力主要是为防止比库偷偷囤积衣，以及防止其任由基本的那套三衣上留有超过十天未补的洞。不过，本条学处的宗旨促使每个比库都有义务将其衣资具降到最低限度。

总结：除非衣时特权依然有效，否则保留一件额外的衣超过十日，而没有决意它的用途或将其置于共有，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

2

当比库的衣已经完成，咖提那[47]已撤销（他的咖提那特权已终止）：假如他离开三衣（中任一件），度过哪怕一夜——除非得到比库们共许——尼萨耆亚巴吉帝亚。

在制戒因缘中，有一群比库出去云游，将他们的桑喀帝交给他们在寺院里的朋友保管。结果，袈裟发霉了，寺院里的比库们不得不晾晒衣服，以去除霉菌。于是，佛陀就制定了本条学处，让比库们自己负责保管袈裟。

此处的罪包含两个因素：对象和行动。

– 对象

比库决意为他基本的一套三衣中的任意一件——下衣（**antaravāsaka**），上衣（**uttarāsaṅga**）和桑喀帝（**saṅghāṭi**）。因此，本条学处不适用于备用衣或其他衣资具。

– 行动

明相升起时，比库在其衣所处区域之外，除非本条学处中的免罪条款生效。

如上一条学处所说，**明相升起**相当于民用曙光的升起。在泰国，这个点经常用一个实用的方式来衡量，即伸直手臂，看自己的手掌：明相升起就是在自然光下，手上主要的纹路变得可见的那个时间点。在月光明亮的夜晚，明相升起以看树叶的方式来衡量：就是人可以分辨出树叶的绿色那一刻。围绕明相和明相升起的一些争议，更多相关讨论参见附录一。

– 区域

[47] 译者注：作者原文用的是“架子”，这是 kaṭhina 的其中一个含义。

这是本条学处最复杂的部分。明相升起时，比库所必须在的区域取决于他的袈裟存放地的类型，该地点的建筑是否被围起来，以及——如果是被围起来的——它是属于一个还是多个**家系**（kula）。

根据《普端严》，“被围起来”指的是被墙、篱笆或者壕沟所围起来。《心义灯》补充说，河流或湖泊也可以归入**壕沟**这一种类型的包围。

家系（kula）通常意为家族或家庭，但是在本条学处的语境下，对于不同类型的地点，它具有不同含义。根据《普端严》，如果一个村庄被一个人统治，那么它就是一个家系的；如果是被一个委员会统治，就像佛陀时代的韦萨离（Vesālī）和古西那勒（Kusinārā）那样，则是多家系的。（在经典和义注的时代，统治者被认为是“拥有”或者有权“支配”他们所统治的领土的。）在现在，依照社会契约——比如城镇宪章——所治理的城镇可以算作是多家系的，尽管政府中的最高权力被赋予单个个体。

一座建筑、一个交通工具或者一片土地如果属于一个家庭，则算作是单家系的；如果属于多于一个家庭的（就像一座公寓），则是多家系的。

根据《心义灯》，如果创建一座寺院的人属于一个家系——显然应该是任意一类——则该寺院是单家系的；若属于多个家系，则寺院是多家系的。

在一些情况下，《经分别》称，比库在明相升起时，应当待在一个特定区域，或者“不超过一个伸手所及处（1.25 米）”。遗憾的是，它没有明确地说明，一个伸手所及处是从哪里开始算——是从衣开始还是从那个区域开始——因此，对于这段话的具体含义，有不同意见。《普端严》认为，对于《经分别》所说的，如果衣放在一个特定的区域，则比库应待在那个区域，或者不超过一个伸手所及处，这里的“伸手所及处”是从该区域的外边界开始算。举个例子，如果衣被放在一个未被围起来的村庄中的一个房子里，那么，在明相升起时，比库可以在房子内的任何地方，或者在房子周围一个伸手所及的区域里。（这就允许比库在黎明去外面上厕所时，可以不用带着全套的袈裟。）但是，在有些情况中，《经分别》没有提到比库应待在一个特定区域，只是简单地说，他不应该超过一个伸手所及处——比如，在一片没有被围起来的空地或者在一棵多家系的树下——这一个伸手所及处是从衣开始测量。

有些人反对义注《普端严》的这个观点，认为它前后不一致且没有意义，并且提议，无论什么情况下，一个伸手所及都应从衣开始算。但是，这就导致了冗余：比如说，如果衣被放在房间里，比库被允许 1）待在屋里，2）离衣不超过一个伸手所及处那么远，那么，要么是 2）否定了 1），换句话说，比库必须待在衣的一个伸手所及处之内，不能去房间里另外的地方；要么就是 1）使 2）变得多余：比库可以待在屋里的任何地方，不用担心衣具体在屋里的哪个位置放着。与之相反，《普端严》的观点不但可以避免这样的冗余，而且实际上也是有意义的。除了以上提到的便利之外，还有一个好处就是，在一个具有多家系的住所，或者是一个更大的多家系的建筑中，如果在放衣的房间旁边有一个小的洗手间，那么比库可以在黎明时去上洗手间，而不必带着三衣一起去到洗手间。鉴于以上原因，我们将采用义注《普端严》的解释。

1. 村镇：

a. 被围起来的单家系：把衣放在围场之内后，（比库）在明相升起时待在围场内。（《经分别》实际上是说“在村庄里”，但是根据《普端严》对《大品・第二伍波萨他篇》第 12 节第 3 段的注释，如果一个村庄是被围起来的，那么，在围场内的一切都算作是“村庄”，这是对《经分别》的观点最合理的解释。这个模式适用于所有“被围起来的单家系”的情况。）

b. 被围起来的多家系：于明相升起时，（比库）待在放置衣的房子里、在公共会议厅、在镇子大门口或者在这些地方周围一个伸手所及的区域内（§）。如果衣被放在通往公共会议厅的路上一个伸手所及处，则于明相升起时，待在公共会议厅、镇子大门口或者这二者周围一个伸手所及之内的任何区域。如果衣被放在公共会议厅内，则于明相升起时，待在公共会议厅、镇子大门口或者这二者周围一个伸手所及内的任何区域。

c. 未被围起来的：明相升起时，（比库）待在放衣的房子里，或其周围一个伸手所及的区域内（§）。（更多细节参见下面的 2 & 3。）

2. 具有庭院的住所：

a. 被围起来的单家系：把衣置于围场内后，（比库）于明相升起时，身处围场内。

b. 被围起来的多家系：（比库）于明相升起时，待在放置衣的房间里，在围场入口，或者这二者周围一个伸手所及的区域内（§）。

c. 未被围起来：（比库）于明相出现时，待在放衣的房子里，或者距离该房间有一个伸手所及处的区域内（§）。

3. 寺院住所（vihāra，根据复注《心义灯》，这包括了整座寺院）：

a. 被围起来的单家系：将衣置于围场内后，（比库）于明相升起时，待在围场之内。

b. 被围起来的多家系：（比库）于明相升起时，待在放置衣的住所内，在围场入口，或者这二者周围一个伸手所及的区域内（§）。

c. 未被围起来的：（比库）于明相升起时，待在放置衣的住所内，或者该住所周围一个伸手所及的区域内（§）。

4. 田野、果园、花园（公园）或打谷场：

a. 被围起来的单家系的：把衣放在围场内后，（比库）于明相生起时，待在围场内。

b. 被围起来的多家系的（比如，在一个围场内的很多田地，等等）：把衣放在围场内后，（比库）于明相升起时，待在围场内，在放置了衣的田野等入口，或者这二者周围一个伸手所及的区域内（§）。

c. 未围起来的：（比库）于明相升起时，待在离衣一个伸手所及处之内。

5.没有庭院的建筑（比如堡垒或者城市公寓大楼）：

a. 单家系：（比库）将衣置于建筑内后，于明相升起时，待在建筑内。

b. 多家系：（比库）于明相升起时，待在放衣的房间内，在（建筑的）入口，或者这二者周围一个伸手所及的区域内（§）。

6. 船（以及引申到其他交通工具）：

a. 单家系的：将衣置于交通工具内后，明相升起时，（比库）应在该交通工具内。

b. 多家系（例如在一架商用飞机或者公共汽车上）：（比库）于明相升起时，待在放置衣的房间内，或者在其周围一个伸手所及的区域内（§）。（由于这个原因，比库在乘飞机过夜旅行时，应穿上整套三衣，或者将它置于手提行李中，而不是放在托运行李中。）泰国版本的经典与其他不同，补充说，比库也可以在明相升起时，位于船的入口，或者在其周围一个伸手所及之内的区域。

7. 商队（根据复注《心义灯》，这包括步行和坐车旅行的队伍；所以，团体远足旅行也包括在内）：

a. 单家系：（比库）将衣放在了商队中后，于明相升起时，在商队前后不超七个阿庞达拉（abbhantara，长度测量单位，一个阿庞达拉相当于 14 肘，7 个阿庞达拉=98 米）、左右不超一个阿庞达拉（14 米）的任何区域内。

b. 多家系：（比库）将衣置于商队中后，于明相升起时，在商队的一伸手可及范围之内。

8. 树下：

a. 单家系：（比库）将衣置于正午树阴覆盖的区域后，于明相升起时，待在该区域内。根据《普端严》，这不包括阳光透过叶间缝隙所照到的点，但是，很多僧团认为这个规定过度了。

b. 多家系（比如，两块地交界上的一棵树）：明相升起时，（比库）在距衣一个伸手所及的区域内。

9. 在露天区域（根据《经分别》，这是指没有村庄的荒野区域；义注《普端严》补充道，这还包括密林和无人居住的岛屿）：

（比库）于明相升起时，待在距离衣半径为七个阿庞达拉（98 米）的范围内。（有些人认为，这个允许范围只适用于当比库住在林野中建筑之外；至于林野中的孤邸，他们认为，应采用（3）的区域范围。这种理解的问题是，在实际操作中，这到底意味着什么：如果比库把他的衣放在林野的孤邸中，而他想在明相升起时待在外面，那他必须把他的衣从孤邸里拿出。然后他可以在离它 98 米的范围之内任意活动。对衣来说，这实际上比被放在孤邸里更危险。所以，采用《经分别》对该区域的定义似乎更可取：任何没有村庄的林野区域。）

– 豁免

1）和上一条学处相同，本条学处在咖提那特权有效的期间不生效。但是，与上一条学处不同的是，本条学处在雨安居后的第一个月**是**生效的，除非比库参与了咖提那。

2）在本条学处的制戒因缘中，佛陀准许比库僧团共许生病的比库，在其整个生病期间，于明相升起时离三衣，而不招致任何惩戒。（共许流程和甘马语参见附录八。）

《普端严》讨论了这个共许可以保持多久，结论是，一旦比库康复了，在不危及健康的情况下，他应尽一切努力，尽快回到他的衣处。然后，共许就自动失效，不需要额外的甘马来解除它。如果他的病又复发，则共许自动恢复。

3）在《大品·第二伍波萨他篇》第 12 节第 1-3 段中，佛陀指导比库们结一个**界**（sīmā）——或进行僧团甘马的区域——作为**不离三衣界**（ticīvara-avippavāsa），这是指，如果比库的衣被放在这个界中的任何位置，明相升起的时候，他可以在这个界的任何一处而不犯本条学处下的罪。在早期，这样的界可以覆盖好几个寺院（最大限度是 3x3 由旬，大约等于 48x48 千米），这个方法对于那些必

须离开自己的寺院，去参加同一界内其他寺院僧团会议的比库们来说，是非常方便的。由于这样的界可能也会把村庄和民宅包含进去，佛陀补充规定说，如果袈裟放在这个界中在家人的家里，则不能算入豁免。更多细节参见本书下册第十三章。

现在的习惯是结小得多的界，通常只是寺院里的一块地方。尽管这也可以算作是不离三衣界，但是这样的界已经不如更大的界那么方便了。

– 舍弃与忏悔

如果明相升起时，比库决意的三衣中的任何一件与比库不在同一个区域内，除非豁免有效，否则，他应当舍弃那件衣，并忏罪。在此，想和意图不是减罪因素。如果他认为是在同一区域，却实际上不是；如果他认为衣没有被决意，但实际上被决意了；或者如果他是想要待在同一区域的，但是有情况阻碍了他，他同样犯戒。如果他在舍弃衣和忏罪之前使用了这件衣，那么，他（又）犯一个恶作。

《经分别》补充道，如果衣并没有和比库分开，但比库认为或者怀疑它是分开了，那么，惩戒是一个恶作。《普端严》没有解释这些说法，但是根据尼萨耆亚巴吉帝亚 1 中相应的状况，这里的恶作似乎是针对**使用**这件衣。

舍弃、忏悔和归还袈裟的流程和上一条学处相同。有关舍弃中使用的巴利范文参见附录六。一旦衣被舍弃了，对它的决意就失效，因此，当比库重新得到它时，他必须在十天内重新决意，或者把它送出去，这样才不会犯上一条学处下的罪。

– 无罪

除了上述提到的豁免以外，如果衣在黎明前丢失、损毁、烧毁或者被夺走，由其他人以亲厚想拿走，或者比库把它送出去或撤销决意，那么，也同样无罪。由于这最后一条规定，《普端严》建议说，如果比库意识到在黎明之前他不能回到他的袈裟处，那么他应于明相升起之前撤销衣的决意，以避免犯戒，然后在明相之后重新决意。

– 关于泰国做法的一点说明

由于《戒律纲要》的作者没有看到复注《心义灯》对本条学处下的寺院住所的讨论，因而，他得出的结论说，没有文献讨论过寺院内区域的问题。结果，他制定了自己的体系，把每个单独的寺院住所当作是一个有庭院的民宅。此外，他没有讨论，这样的住所中什么是单家系，什么是多家系。由于缺乏其他标准，泰国的比库们认为，如果一个住所中有两个或两个以上的比库，并且他们来自不同的家族，则这是一个多家系的住所。如果比库们住在单独的房间里，那么，放袈裟的房间加上房间周围一个伸手所及的范围是比库的区域。如果两个或两个以上的比库在同一个房间中过夜，那么，每个比库必须于明相升起时，在距离他的衣一个伸手所及范围内。

尽管这种做法在经典和注书中并没有依据，但由于它在泰国被广泛接受，所以，任何人如果和泰国比库在同一个住所或者同一个房间里过夜的话，明智的策略是明白并遵守这种做法，以避免在这样的小事上引起无益的争论。

总结：明相升起时，（比库）与其三衣中的任意一件不处于同一区域——除非他的咖提那特权有效，或者得到了僧团正式共许——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

3

当比库的衣已经完成，咖提那已撤销（他的咖提那特权已终止），若比库得到非时衣，想要则可以接受。接受之后应当立刻制成（一件衣资具）。如果布料不足（§），当他存有补足不足的期望时，他最多可以保留一个月。如果存放超过这个期限，即便他存有（更多布的）期望，尼萨耆亚巴吉帝亚。

此处的罪有两个因素：

1）对象：（a）非时衣，由六种如法材料中的任一种制成，每块至少有四乘八指宽；

（b）布料尚不够制作比库预想的衣资具，但他期望得到更多布料。

2）行动：比库保留该布料超过三十天，除非他的咖提那特权有效。

– 对象

《经分别》将时衣定义为比库在他尚未参加咖提那仪式的雨安居后第一个月，或者参加完咖提那仪式以后他的咖提那特权尚有效的期间，所得到的任何衣，无论是来自于僧团、众人、亲戚、朋友、尘堆衣，还是来自他自己的资具。因此，非时衣指的是任何其他时间比库得到的衣。然而，《经分别》还指出比库在一个月长或者五个月长的衣时中得到的衣也可以被算作是非时衣，如果施主是为此目的而布施的。关于他们为什么要这样做，有两个原因。

1）依据“多余的衣”在尼萨耆亚巴吉帝亚 1 中的定义，布施的时衣如果既未被决意，也未被置于共有，则在衣时结束后，可以再保留十天。然而，如果布不够制成衣，它既未被决意，也未被置于共有，则不能依照本条学处被保留一月。但是，正如义注《疑惑度脱》对尼萨耆亚巴吉帝亚 24 的注释说，布施的非时衣**可以**根据本条学处多保留一月。所以，如果施主想让受施者多保留些时间——如果他们是在衣时将要结束时布施衣料，这将非常有用——他们可以将时衣作为非时衣来布施。

2）根据《大品 • 第八衣篇》第 24-25 节，布施给僧团的时衣只可以由在该僧团中度过雨安居的比库们所分享，而不能为客比库所分享。比库尼的尼萨耆亚巴吉帝亚 22 讲了这样一个事例：当衣时特权有效时，有一群举止得当却衣衫褴褛的比库尼来拜访一个比库尼僧团；在家的施主想帮助她们，就布施布料给僧团，规定这些衣作为非时衣，这样，那些来访的比库尼也能够分享。

如果非时衣足够制作比库所期望的衣资具，那么，将被当作尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下多余的衣：在衣时以外的时间，它最多可以被保留十天。然而，如果它不够多，而比库期望从任何渠道——依旧是，从僧团、众人、亲戚、朋友、尘堆衣或自己的资具——得到更多的布，那么它可以再被保留至多三十天，而不必被决意或者置于共有。

根据尼萨耆亚巴吉帝亚 1，更多的布，在得到后，有十天保留期限。比库必须看哪块布的保留期限更短，而在该期限内制成衣资具。所以，如果比库在前二十天得到了期望的（更多的）布，则衣

资具必须在十天之内制作完成，这是第二块布的保存期限。如果比库在第二十一天之后得到（更多的布），则必须在原定的三十天期满之前制成衣资具。

如果第二块布和第一块的材质不一样，如果比库不想的话，他不必将这两块布做成衣资具。如果他对布怀有进一步的期望，他可以在第一块布的保留期限内，继续等待更多的布。《普端严》建议，如果第二块布比第一块质量差，比库可以将它决意为杂用布；如果第二块布质量更好，比库可以把第一块布决意为杂用布，然后从得到第二块布的那天开始，重新计算三十天的期限。

– 行动

天数按照明相计算。如果在得到原布料后的第三十个明相升起时，比库尚未决意或者将其置于共有，或者抛弃它，则应该舍弃并忏罪。复注《心义灯》补充道，在最初的十天过去后的任何时间，如果比库放弃了得到更多布的期望，则必须在下一个明相升起之前对布料进行决意、将其置于共有，或者抛弃它。否则，他犯一个尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的罪。

如尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下提到过的，《大品 • 第五皮革篇》第 13 节第 13 段称，如果比库被告知，将被布施一块布，那么，时限的计算从布料到达比库手上才开始。

与上几条学处相同，“想”不是减罪因素。如果比库数错了明相数目，或者以为布料已经被如法决意了，等等，但实际上并没有，则罪是一样的。《经分别》称，对于还没有超过保留期限的衣，如果比库认为它已经保留超过期限了或者他对此有怀疑，则惩戒为一个恶作。和上几条学处相同，这个惩戒似乎是针对**使用**衣而言。

对于在衣时开始前不久得到的非时衣，从得到它开始计算时间，在衣时期间暂停计算，在衣时结束时继续计算。

然而，正如上述很多问题那样，这种情况很少出现在实际操作中，因为很简单的做法是将衣料决意为杂用布，或者将其置于共有，直至得到足够衣料制作衣资具时，就取消前面的安排，来制作衣资具，如此可以完全避免对本条学处的顾虑。

– 舍弃与忏悔

舍弃、忏悔和归还布的流程和之前的学处相同。舍弃布的巴利范文参见附录六。一旦布料被归还，并且当下已足够做比库所期望的衣资具，则被归入尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的多余的衣。如果不够，则重新开始计算三十天。

– 无罪

如果在三十天期满之前，原布料丢失、损毁、烧毁或者被夺走；被他人以亲厚想拿走；或者所有者将其决意、置于共有或者抛弃，则都无罪。如前所述，本条学处不适用于衣时特权有效时。

总结：当非时衣不够做一件衣资具，而比库期望得到更多布时，若保留非时衣超过三十天，除非衣时特权有效，否则是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

4

若比库让没有亲戚关系的比库尼洗、染或捶打用过的衣，尼萨耆亚巴吉帝亚。

这里的因缘故事是戒律文献中的经典故事之一，尽管很难说哪点更令人难忘——是叙述这个难以置信的事件时所用的乏味而平铺直叙的风格呢，还是当比库尼们听说此事后的反应呢。

“那个时候，伍答夷尊者的妻子出家为比库尼。她常常去伍答夷的住处，伍答夷也常常去她的住处。一天，伍答夷去她的住所应供。清晨，他穿好衣（§）之后，就带着他的钵以及（外）衣，去了她的住所。伍答夷一到那里，就坐在她面前，露出了自己的男根。她也坐到他的面前，露出了自己的女根。伍答夷充满激情地盯着她的女根，精液从他的男根中流出（§）。他对她说：‘贤妹，拿水来，我要洗我的下衣。’

“‘放在这里吧，尊者。我来洗。’

“然后，她把一些精液（§）放入她的口中，又将一些精液塞入自己的女根。她就因此怀上了一个孩子。

“其他比库尼们说：‘这位比库尼做了不贞洁的事情。她怀孕了。’

“‘并非我行淫了。’然后她告诉了其他比库尼所发生的事情。其他比库尼们讥嫌、非难并散布道：‘这个伍答夷尊者怎么可以让一位比库尼去洗他用过的衣呢？’”

本条学处下的罪有三个因素：对象，行动与结果。

– 对象

一件用过的衣。根据义注《普端严》，这里的**衣**，指的是任何已染色并已点净的衣（参见巴吉帝亚 58）。《普端严》以这种方法说明，这里的衣必须是一件适合穿着的制作完成的衣资具，但无需是决意为基本三衣中的一件。换句话说，这件衣可以尚未决意，或是决意成杂用布的备用衣。

根据《经分别》，**用过的**指的是至少在身上穿过一次。根据义注《普端严》，也可以指其他方式的使用，例如，卷起来当过枕头，或者披在肩膀、头上。

《经分别》补充说，对于坐具（旧译：尼师壇）与床单，犯恶作；其他衣资具，则不构成犯戒。

– 行动

比库告知非亲戚关系的比库尼洗、染或捶打衣。

在这里，**比库尼**是指获二次达上者，第一次在比库尼**僧团**，第二次在比库**僧团**（参见本书下册第二十三章）。只获得第一次达上的比库尼可导致犯恶作。在学尼和沙玛内莉则不构成犯戒。

《经分别》把**非亲戚关系**解释为，沿父方或母方上推 7 个祖父，均无亲戚关系。义注《普端严》进一步解释道，这意味着从比库的祖父开始上推 7 代。因此，比库的曾-曾-曾-曾-曾-曾-曾-祖父的所有后代，都算作该比库的亲戚。但姻亲不算。上述关于**非亲戚关系**的定义适用于《经分别》中所有提及这个词的地方。在佛陀时代，人们对血缘纽带的看法要比现在更加广泛，而现在的比库，最好是只将自己能够实际感受到血缘纽带的血亲视为亲戚。

想在这里不是问题。如果一位比库把一位非亲戚关系的比库尼想作有亲戚关系，他仍然犯全罪；如果他把一位有亲戚关系的比库尼想作没有亲戚关系，或者不确定是否有亲戚关系，他仍会因为让上述比库尼洗、染、打衣而犯恶作。

根据义注《普端严》，**告知**也包括肢体动作。因此，如果一位比库尼正在洗自己的衣，而比库把自己用过的衣扔到她旁边，那也满足此处的因素。

– 结果

比库尼按要求洗、染或捶打衣。

– 罪

比库告知无亲戚关系的比库尼清洗他用过的衣等等，由于告知而犯一个恶作。（义注《普端严》补充道：对于比库尼为洗衣所作的每一个努力，比库就多犯一个恶作，但在《经分别》中没有内容支持这一观点。）如果比库告知比库尼洗衣，那么，当衣被洗完时，该衣就应被舍弃，该尼萨耆亚巴吉帝亚罪应被忏悔。如果比库告知比库尼染衣，那么，当衣被染好时，该衣就应被舍弃，该尼萨耆亚巴吉帝罪应被忏悔。如果比库告知比库尼捶打衣，那么，当比库尼用棍子或手打衣至少一次后，该衣就应被舍弃，该尼萨耆亚巴吉帝亚罪应被忏悔。如果比库让比库尼实施本条学处中所提三种行为中的任两种，例如洗和染衣，那么，该比库犯一个尼萨耆亚巴吉帝亚和一个恶作；如果是所有三种行为，那么，该比库犯一个尼萨耆亚巴吉帝亚和两个恶作。

舍弃、忏悔和归还衣的程序等同前面学处下的。衣一旦被归还，便算作尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下多余的衣。

– 无罪

以下情况下，比库无罪：比库尼与该比库有亲戚关系；无亲戚关系的比库尼未被请求而洗衣；无亲戚关系的比库尼协助有亲戚关系的比库尼洗衣；衣还未被用过；比库请无亲戚关系的比库尼洗另一种衣资具（除了袈裟、坐具或床单）；或者比库令无亲戚关系的在学尼或沙玛内莉洗用过的衣。

《普端严》讨论了一个比库把用过的衣交给一个在学尼清洗的情况：她拿了衣，同时达上成了比库尼，随后洗了衣。结论：他犯本条学处下的全罪。为了好玩，《普端严》接着讨论了一个比库把他用过的衣交给在家男子洗的情况。那个在家男子出现自然变性，在洗衣前成为比库尼，同样，该比库犯全罪。《普端严》这里想教导什么，很难说。

总结：令无亲戚关系的比库尼洗、染或捶打至少用过一次的衣，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

5

若比库从无亲戚关系的比库尼手中接受衣——除非是交换——尼萨耆亚巴吉帝亚。

制戒因缘用一句简单的话概括了本条学处背后的理由：“我们女人获得一些东西很难。”一开

始制定本条学处时，佛陀并未允许接受相互交换的衣，但是后来，在比库尼们的请求下，这一点被加入了学处。她们曾试图与比库们交换衣，但因为这条戒当时的制定状况而遭到了拒绝，这让比库尼们很沮丧。正如《普端严》所说，她们的困境促使她们抱怨：“如果尊者们如此不了解我们的处境，我们应该如何继续下去？”

构成本条学处下的罪有两个因素：对象与行动。

– 对象

六种合适衣料的任何一块，至少四乘八指宽。其他资具不构成罪。

– 行动

比库从非亲戚关系的比库尼处接受了这样的布，并且没有给对方任何东西作为交换。

此处，**非亲戚关系的比库尼**与上一条学处中同一术语的定义一致：获得两次达上的比库尼，且上推7代祖父，与该比库均无亲戚关系。只是从比库尼僧团获得第一次达上的比库尼，可导致犯恶作。在学尼和沙玛内莉不构成罪。

此处的“想”不是减罪因素：根据《经分别》，即便比库把一位无亲戚关系的比库尼想作有亲戚关系，他仍然应受到惩戒。如果他把一位有亲戚关系的比库尼想作无亲戚关系，或者不确定某位比库尼是否与他有亲戚关系，他因从该比库尼处接受衣而犯一个恶作。

《普端严》补充说，即使比库不知道这件衣来自于一个比库尼——比如，当众多供养者们把衣堆成一堆给比库，而他并不知道其中一位供养者是比库尼——这个因素也同样满足。但是，如果比库尼把衣交给某人，再由此人把衣交给比库，那么，该比库不会因接受衣而犯戒。

《普端严》还说到，接受无需亲手给到对方手里。如果比库尼只是把衣放在比库身旁，以此作为把衣给他了，而他就此接受，那么，这个因素就满足了。

至于用来交换该布的物品，《经分别》说，可以比布贵或便宜许多。佛音尊者引用古代的一本注释书《大筏注》（Mahā Paccarī）说，即使比库给了比库尼一个黄色的诃子——一种药用果子，这是在印度可以想象到的最便宜的东西之一——作为布的回报，他仍然免于本条学处下的惩戒。

– 罪

比库试图从一个无亲戚关系的比库尼处接受衣，而不给予对方任何物品作为回报，犯一个恶作。一旦他获得了衣，就必须舍弃，并忏悔尼萨耆亚巴吉帝亚罪。舍弃、忏悔和归还衣的步骤与前面学处下的步骤一致。

– 无罪

无罪的情况：

如果与比库尼有亲戚关系；

如果与比库尼无亲戚关系，但比库给予她某种东西作为交换；

如果比库以亲厚想拿取衣；

如果他是借衣；

如果他接受了一件不是衣的资具；或者——

如果他从在学尼或沙玛内莉处接受衣。

– 交换

本条学处的因缘故事中，佛陀明确允许比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉和沙玛内莉们相互交换物品。尼萨耆亚巴吉帝亚 20 禁止比库们与在家众和在其他宗教中出家的人交换物品。

总结：从无亲戚关系的比库尼处接受衣而没有给予她任何物品作为交换，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

6

若比库向非亲戚的男居士或女居士乞衣，除非是在适时，尼萨耆亚巴吉帝亚。这里的适时是：比库的衣被夺走或毁坏了。这是这里的适时。

“当时，释迦子伍波难德尊者擅长说法。一位富家子走向他，到达时，向他礼敬并坐在一旁。当富家子坐在那里时，释迦子伍波难德尊者便讲法教导、督促、唤醒并鼓励了他。富家子对尊者说：‘请告诉我，尊者，我能布施些什么给您，以满足您的需要？袈裟？钵食？住处？还是病者所需的药物？’

“‘如果你想供养我，贤友，就给我一件（你正穿着的）衣服吧。’

“‘尊者，我是良家子弟，怎能只穿一件衣服出行呢？您等我回家，我回家后就给您送来这件衣服或一件更漂亮的。’

“第二次……第三次，伍波难德尊者对他说：‘如果你想供养我，贤友，就从这些衣服中给我一件吧。’

“‘尊者，我是良家子弟，怎能只穿一件衣服出行呢？您等我回家，我回家后就把这些衣服中的一件或一件更漂亮的给您送来。’

“‘不想布施，却做出如此的邀请，贤友，做出了邀请又不肯给算啥呢？’

“于是，富家子在伍波难德尊者的强求下给了一件他自己的衣服后离开了。人们见到他时对他说：‘老爷，您为何只穿了一件衣服出行？’

“他告诉了他们发生了什么。因此人们纷纷讥嫌、非难并散布道：‘这些沙门释迦子真是傲慢，而且无有厌足。向他们做出合理的邀请并不容易，他们怎么能在那富家子作出合理的邀请之后，拿走他的衣服呢？’”

构成此处罪的因素有三个：

1）对象：六种适合的衣中的任何一件，尺寸至少四乘八指宽。

2）行动：除了在适时的情况下，比库向上推七代曾祖父无亲戚关系的在家众乞衣。“想”在这里不是减罪因素。即便比库认为这位在家众是亲戚，但其实并非亲戚，仍然满足这里的因素。

3）结果：比库获得衣。

– **适时的情况**

依据《经分别》，**夺走**指一件衣被任何人，哪怕是国王夺走。这就不仅包括衣被偷走，还包括衣被官员没收的情况。**毁坏指烧毁、被水冲走、被老鼠或白蚁等所噬或穿坏了——不过《心义灯》在此处补充说，穿坏是指衣破到不能再体面地遮住身体。**

《经分别》说，如果比库的全部衣被夺走或毁坏，比库不得以裸体“出现”，这很明显指，比库裸体时不得拜访他人。否则，犯恶作（与《大品·第八衣篇》第 28 节第 1 段对有衣不穿而选择裸体出行的比库施加的土刺吒亚不同）。如果一位没有衣服遮蔽身体的比库来到一个无人居住的**僧团**住所，他被允许拿取他能找到的任何布——袈裟、床单、垫子、枕套或其他任何东西——先当作临时的衣穿上，只要他打算获得合适的衣后归还。否则，他应该先用草或叶子遮羞。

《普端严》在此增加了几点：

1）如果比库在这些情况下摘树叶或割草为自己做遮盖物，可以免除巴吉帝亚 11 下破坏植物的处罚。也就是说，这里的开许优先于那条学处的禁令，而不是**反过来**。（《经分别》没有明确指出谁优先于谁。）其他比库们如果摘树叶或割草去帮助衣被夺走或毁坏的比库做遮羞物也同样免于处罚。

2）如果在空置的**僧团**住处得到临时遮蔽衣后，比库需要走很长的路，才能获得一件合适的衣，那么，他可以将临时遮蔽衣作为**僧团**的财产留给任何方便的寺院。

3）如果在这些情况下，比库向居士乞衣，但得到的衣是平时不被允许的样式和颜色，比库在获得合适的衣之前穿这样的衣无罪。

4）如果比库的袈裟已由另一个比库或沙玛内拉以亲厚想取走了，在本条和下一条学处下，它们算作“被夺走”。

下一条学处对比库在这种情况下到底可以索取多少衣补充了额外的规定。

– **罪**

在非适时的情况下向非亲戚的在家众乞衣的行为，犯恶作。一旦获得衣，将需要舍弃并忏悔尼萨耆亚巴吉帝亚罪。舍弃、忏悔并归还衣的程序与上一条学处下的程序相同。有关舍弃衣的巴利范文见附录六。

如果比库将有亲戚关系的居士想作非亲戚，或者怀疑他/她是否是亲戚，那么，当比库向他/她乞衣并获得衣时，犯恶作。

– **无罪**

依据《经分别》，以下情况无罪，如果——

比库在适时乞衣；

比库向亲戚乞衣；

比库向已对自己发出衣邀请的人乞衣；

比库通过自己的资具获得衣，或者——

比库为他人乞衣。（没有任何文献特别指出，这里的**他人是否只是包括其他比库，或者也包括比库尼和沙玛内拉。我们假定所有同法者都包含在这一免罪情况下。）**

《普端严》解释说，最后这一点指两件事：比库可为他人（同法者）（1）向比库自己的亲戚或已向自己发出衣邀请的人乞衣，**或者**（2）向那个（同法者）的亲戚或已向那个（同法者）发出衣邀请的人乞衣。这一点适用于所有允许比库为他人乞求物品的学处。

表面看来，允许为他人乞衣似乎也意味着比库可以在他人的衣被夺走或毁坏时为他向任何人乞衣。然而，下面这条学处的因缘故事说明了为什么情况并非如此：当施主得知比库的衣被夺走或毁坏时会非常地慷慨，所以，限定乞衣数量以及乞衣比库的人数就很重要了，从而避免从这样的慷慨里占便宜。

至于通过自己的资具获得衣，《心义灯》指出，应谨慎行事以避免犯尼萨耆亚巴吉帝亚 20 下的罪。同样，这适用于包含这项豁免的所有学处。

总结：比库向非亲戚的在家众乞求并获得衣，除非他的袈裟被夺走或毁坏了，否则，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

7

若非亲戚的男居士或女居士拿许多衣（袈裟布料）呈给该比库，他最多只可接受（够满足）一件上衣和一件下衣的量。如果接受超过此量，尼萨耆亚巴吉帝亚。

本条学处是前一条学处的延续，针对衣被夺走或毁坏时的乞衣规定。因缘故事如下：

“那时候，六群比库中的某些比库遇到一些衣被夺走的比库，说道：‘朋友们，世尊已允许衣被夺走或毁坏时，向非亲戚的男女居士乞求衣。去乞求衣吧，朋友们。’

“‘没关系，朋友们。我们已经得到（足够的）衣了。’

“‘我们为你们乞求，朋友们。’〔§——泰国及斯里兰卡版经典读作 ayasmantanam atthaya（为具寿们的利益）〕

“‘那你们就去乞求吧。’

“于是六群比库便去找非亲戚的居士们，说：‘来了一些衣被抢走的比库。请给他们衣吧。’于是，他们索取了许多衣。之后，一个人坐在会堂里对另一个人说：‘贤者，来了一些衣被抢走的比库。我给了他们衣。’

“然后他说：‘我也给了。’

“其他人说：‘我也给了啊。’

“于是他们讥嫌、非难并散布道：‘这些沙门释迦子，怎能如此不知节制，要了这么多衣呢？这些沙门释迦子是要做布生意吗？还是他们准备开店铺？’”

– **规定**

《经分别》说，当一位比库的衣被夺走或毁坏，他可以向未发出邀请的非亲戚居士乞请的衣数量取决于被夺走或毁坏的衣数量。如果是三件，那么他最多可以乞求并接受两件。如果是两件，那么他最多可以乞求并接受一件。如果是一件，那么，他根本不应乞求。

义注《疑惑度脱》提到，这些规定只适用于比库决意的一套三衣中的衣被夺走或毁坏时。它对这项限制的措词暗示，如果比库的备用衣被夺走或毁坏，那么，他就无权去乞求任何衣。但是，《心义灯》并没有将这条限制解释为限制，而是解释为开启了一个漏洞的许可，这样一来，如果比库丢失了备用衣，他想要多少衣就可以索取多少衣。然后它指责义注《疑惑度脱》与经典和《普端严》相矛盾，忽视了学处的目的，即教导少欲知足。其结论就是：该规定适用于比库的任何衣被夺走或毁坏——无论是没有决意的、已经决意为基本三衣的，或决意为杂用布的。

然而，如果我们记得，最开始比库只有一套三衣，上一条学处中的许可是为了缓解只有很少衣或没有衣穿的困境，那么，我们可以认同义注《疑惑度脱》的解释：上一条学处中的许可**仅**适用于比库基本的三衣被夺走或毁坏时，这才是我们在这里关心的情况。如果是比库备用衣被夺走或毁坏，他决不可以利用这个许可乞衣。

《经分别》进一步指出，如果居士呈上许多衣给比库，邀请比库随意拿多少，那么，比库只可以拿取够做许可数量的袈裟的量。无罪条款补充说，比库若允诺，完成他的袈裟后归还多拿的衣（布料），他可以拿取额外的衣。如果施主告诉比库保留多余的部分，那么，比库可以这样做，且不受惩戒。

构成超越本规则界限的罪有三个因素：

1）对象：六种合适布料中的任何一块，至少四乘八指宽。

2）行动：比库未受非亲戚的居士邀请，而向其请求超过规定数量的衣。“想”在这里不构成减罪因素：即使比库认为居士是亲戚，但其实他/她并不是——或认为他/她会非常乐意提供过量的衣，尽管他/她从未发出过邀请——同样满足这个因素。

3）结果：比库获得过量的衣。

这里的罪有：以满足“行动”因素的方式乞衣，一个恶作；当三个因素全部满足时，一个尼萨耆亚巴吉帝亚。舍弃、忏悔和接受归还衣的程序同上一条学处下的程序。舍弃衣的巴利范文请见附录六。

如果比库将一位是亲戚的居士想作不是亲戚，或比库对他/她是否是亲戚有疑，比库向他/她请求并获得过量的衣，犯一个恶作。

– **无罪**

除了以上提及的两个例子——比库允诺自己的袈裟完成时归还过量的衣，以及施主告诉比库保留多余的衣——在下列情况下拿过量的衣也无罪：

施主布施衣并非因比库的衣被夺走或毁坏（例如，《普端严》说，他们折服于比库的多闻）；

比库向亲戚或（《心义灯》说，在比库衣被夺走或毁坏**之前**）曾发出过衣邀请的人乞衣；

或者比库通过自己的资具获得衣。

《普端严》提醒到，《经分别》的无罪条款并未提及为他人乞衣的情况。然后，它依据本学处是针对比库们为他人乞多余衣而制定的，得出结论说，在本学处所提及的情况下，比库不可以为他人乞多余衣。《心义灯》对此持异议，并为自己的观点摆出三条论据，其中第三条最有说服力：如果为他人乞衣在此不被许可，那么，在上一条学处下，也同样不应被许可。然而，《心义灯》忽视了因缘故事的主旨，即当施主得知比库的衣被夺走或毁坏时，会格外慷慨。如果所有其他比库都可以为他乞衣，那么，他们的乞衣数量就没有限量了，而这可能会造成不公平地利用施主的慷慨。

总结：比库的衣被夺走或毁坏时，比库向非亲戚的居士请求并获得过量的衣，是尼萨耆亚巴吉帝亚。

* * *

8

假如非亲戚的男居士或女居士为比库准备了一笔衣资，想着：“用这笔衣资买了衣后，我将拿衣给某某比库穿。”如果这位比库事先并未受到邀请，他接近（居士）并提出对衣的要求，说：“这确实好啊，具寿，如果你用这笔衣资购置一件这么样这么样的衣，来给我穿。”——出于想要好的——尼萨耆亚巴吉帝亚。

“那时一位居士对他的妻子说：‘我将要拿一件衣给伍波难德尊者穿。’一位比库在托钵时，正好听到那个男人在说这件事。于是，他去到释迦子伍波难德尊者那里，对他说：‘朋友伍波难德啊，你好有福报啊。那里的那个地方，有位居士对他的妻子说“我将要拿一件衣给伍波难德尊者穿。”’

“‘他是我的施主，我的朋友。’

“于是，释迦子伍波难德比库去到居士那里，对他说：‘我的朋友啊，你想要拿一件衣给我穿，是真的吗？’

“‘我不是刚刚在想“我将要拿件衣给伍波难德尊者穿”吗？’

“‘好啊，如果你想要给我一件衣，那么给我一件这样的衣吧。如果给我一件我不愿穿的衣，那么，对我来说有什么用呢？’

“于是，那个男人讥嫌、非难并散布道：‘他们真是傲慢啊，这些沙门释迦子，而且无有厌足。给他们一件衣穿并不容易。这个伍波难德尊者怎么可以没有收到我的邀请，就来对衣提要求呢？’”

本条学处所包含的情形如下：非亲戚的居士已经留出资金，用来买衣供养比库，但还没有询问该比库，需要什么样的衣。构成此处罪的因素有四个。

– 对象

《经分别》在这里并未规定衣的最小尺寸，也没有列出做衣所用的线的类型。因为它的讨论主要集中在衣的价格，衣的尺寸和类型显然不相关。任何类型的一件衣，不管有多小，都将满足这个因素。

文献中也未提及，用以购买其它资具的资金是否可以作为本条学处下减罪或无罪的依据，但是根据本条学处的精神，当居士为比库准备了资金，以购买任何资具，供其使用，比库在未受邀请时，明智的做法是不提任何要求。

– 意图

比库想要一件比居士计划购买的更好的衣。《经分别》把**更好的**定义为“更好的质量，更高的价格”。义注《普端严》不知为什么把**更好的**限定于“更高的价格”，但《经分别》里没有什么可以支持这个说法。

– 行动

比库要求非亲戚的居士做更好的衣。《经分别》里的例句有：“做长点，做宽点，织密实点，做软点。”和前几条学处一样，“想”在这里不是考量因素。即使比库把居士想作是亲戚，而实际上他/她并不是，依旧将满足这里的（行动）因素。

– 结果

比库获得居士依据其要求购买的长、宽等的衣。《经分别》定义这一因素的方式表明，居士实际在衣上的花费是否比原计划多，在这里并不是问题。

– 罪

当施主按照比库的要求购买了衣，惩戒就是一个恶作。当比库获得衣，衣应被舍弃，并且比库应忏悔一个尼萨耆亚巴吉帝亚罪。舍弃、忏悔和接受被归还的衣的程序与前几条学处中的程序一致。舍弃衣所用的巴利范文参见附录六。

如果比库把有亲戚关系的居士想作不是亲戚，或者对他/她是否是亲戚有疑，那么，比库以本条学处禁止的方式向他/她要求并获得了衣，犯一个恶作。

– 无罪

依据《经分别》，以下情况无罪：

居士是亲戚，或已经向比库提出衣的邀请；

比库为他人乞衣；

比库通过自己的资具获取衣；

居士原计划购买一件更贵的衣，比库让其购买较便宜的衣。

《普端严》补充说，如果比库要求改善的衣跟居士想要供养的衣同等价值，也是无罪——但是，如上所述，《经分别》并不支持《普端严》在这里的说法。

《经分别》对本条学处的词汇解释也表明，如果在比库索要更好的衣后，居士没有理会他的要求，购买并供养了他/她原先心里预想的衣，也将是无罪。

总结：当非亲戚的居士计划为比库提供衣，但还没有询问比库想要什么样的衣：比库在提出更

好的要求后获得了衣，是尼萨耆亚巴吉帝罪。

* * *

9

假如两个居士——男子或女子——（和比库）不是亲戚，分别为比库准备了衣资，想着：“用各自的衣资分别购衣后，我们将拿这些衣给某某比库穿”。如果比库事先并未受到邀请，而接近（他们）以提出对衣的要求，说：“这确实好啊，具寿们！你们把这些分别的衣资合二为一，购置一件这么样这么样的衣给我穿。”——出于想要好的——尼萨耆亚巴吉帝亚。

对本条学处的解释与对前一条的解释一样，唯一不同之处在于“行动”因素：比库要求两位施主将他们的衣资合在一起购买一件衣。他的要求是否会增加他们花费，在这里不是问题。即使一件衣的价值等同于原本两件衣的价值，在这里也满足了“行动”因素。然而，《经分别》说，如果比库让施主们购买的衣价值**低于**原本他们打算购买的衣，则无罪。

《普端严》补充说，在此处提及的情况下，要求三个或更多人合并衣资，也包含在本条学处下。

总结：当两个或更多非亲戚的居士打算各自供养比库衣，但还没有询问比库需要哪种衣时：要求他们合并衣资来购买一件衣——出于想要好的——之后从他们那里获得了衣，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

10

若国王、大臣、婆罗门或居士派使者给指定的比库送去衣资，（说）：“请你用这个衣资购买衣后，给某某比库穿。”假如该使者前往那位比库处后如此说：“这是指定给具寿带来的衣资，请具寿接受这衣资。”那么，该比库应对那位使者说：“贤友，我们不能接受衣资，我们可以在合适的时候接受许可之衣（衣料）。”

如果使者对比库说：“具寿有服务的人吗？”那么，诸比库，希望衣的比库可以指示服务的人——园民或居士——（说）：“贤友，那是为诸比库服务的人。”

如果使者交代了服务者后，前往这位比库那里，说：“我已经向尊者指示的那个服务者交代过了。请尊者在适当的时侯前去（他那里），他将给您衣穿。”然后，那位想要衣的比库去到服务者[48]那里，他可以催促、提示后者两三次：“我需要一件衣。”当被催促、提醒两三次后，如果（服务者）拿出衣，那很好。

如果他不拿出，（比库）可为此默立四次、五次，最多六次。如果（比库）为此目的而默立四次、五次，最多六次后，（服务者）拿出衣，那很好。

如果他（那时）没有拿出衣，而在（比库）做出更多努力后他才拿出衣，尼萨耆亚巴吉帝亚。

[48] 译者注：veyyāvaccakara，服务者，在这条学处上下文中相当于净人，因此下文的讨论中用“净人”代替。

若他没有拿出（衣），比库应当自己或派遣使者前往衣资被带来之处（说）：“具寿们，你们曾给那位比库送去的衣资，根本没有给他带来任何利益。愿你们保有自己所拥有的。愿你们不要失去自己所拥有的。”在此这是合适的做法。

围绕着供养金钱及如何正确使用的规定相当复杂——比本条长长的学处所指出的还要复杂得多——需要细致的解释。后文试图把它们讲清楚。如果看上去又长又复杂，应该记住，这些规定的目的是为了让比库们免于因参与买、卖及诸般钱财事务而带来的更为麻烦的担忧和复杂性。

本条学处是涵盖比库与金钱的适当关系的四条尼萨耆亚巴吉帝亚学处中的一条。其他三条是尼萨耆亚巴吉帝亚 18、19 & 20）。虽然它们有时看上去有点钻牛角尖，但它们准确地聚焦于两种与金钱有关的行为，这些行为对于敏感的心而言是最为繁复的：一种行为是接受金钱，或者说以他的名义接受金钱，伴随着所有权，他也接受了一并而来的所有那些挂碍、责任与危险；另一种行为是安排交易，他承担了公平交易的责任——它既没有贬损捐赠金钱的施主所给予的慷慨，也没有贬损交易中接受钱财的人（提供）的货物或服务。

因此，为保护比库免受这些心理负担，本条学处设定一些规则，便于在家施主可以赠予一定数量的钱财和其他贵重物品，以提供比库所需，同时使比库可以从中获益而无需承担拥有（钱财）所有权或安排公平交易的责任。

如果比库遵循这里所建议的规则，那么置于净人处的钱仍然属于施主，而进行公平交易的责任则由净人承担。比库唯一的责任就是，在经过合理次数的催促之后受施主委托的净人要是没有给比库提供施主想要提供的资具的话，就告知原来的施主，然后由施主自己来处理这件事，如果施主在意的话。

尽管本条学处本身只提到为个别比库提供的衣资，我们应该从一开始就注意到，义注《普端严》运用四大教示，把本条学处进行扩展，以涵盖所有的资金——包括钱、珠宝、商品、土地、牲畜以及其他比库不被允许接受的贵重品——不仅为提供个别比库的衣，也为提供其它任何形式的资具。《普端严》还进一步把本条学处推广，以涵盖供养给僧团和比库团体的资金，还有非个人用资金，诸如建筑及——在当代社会中的——助印书籍的资金。

– 与金钱有关的学处与许可：综述

尼萨耆亚巴吉帝亚第 18 条禁止比库接受金钱供养，让他人代受金钱供养，及同意供养他的金钱被置于他身边。尼萨耆亚巴吉帝亚 19 & 20 禁止比库从事买卖或者易货交易，无论这些活动是否涉及金钱。但是，《大品 • 第六药篇》第 34 节第 21 段包含了下面的许可，即所谓的门答咖（Meṇḍaka）许可，这是以启发这项许可的居士命名的：

“诸比库，有净信居士将金子交到净人手上，（说）：‘用这个，给予尊者任何如法物品。’诸比库，我允许你们接受由此而来的任何如法物品。但我绝不是说，金或银当被接受或追求。”

即便给予了上述开许，比库在与净人打交道时，仍然不能说或做任何违犯尼萨耆亚巴吉帝亚 18-20 学处的事，这很重要。同时，他不能滥用净人提供的服务，否则，净人将不再愿意为比库们提供这项服务。这就是本条学处因缘故事的要点：

“那个时候，释迦子伍波难德尊者到居士（他的净人）处，到了就说：‘贤友，我需要衣。’

“‘大德，请等过今日。今日有城镇集会。城镇已经约定，迟到的人罚 50 钱（kahāpaṇa）。’

“‘朋友，今天就给我衣！’（说着），他抓住居士的衣带。因此，居士被释迦子伍波难德尊者逼迫着为他买了一件衣，因此迟到了所参加的集会。人们对那居士说：‘大德，你为什么迟到了？你失去了 50 钱！’然后他就将发生的事情告诉了大家。他们讥嫌、非难并散布道：‘这些沙门释迦子，傲慢，而且无有厌足，即使是为他们提供服务也不容易。释迦子伍波难德尊者怎么能够在一位在家众说了“大德，请等过今日吧”，而不能等呢？’”

– 净人

根据义注《普端严》，有三种类型净人，可以在其处存放金钱：（1）由比库指定，（2）由施主或他/她的使者指定，及（3）非由上述两类人指定。

1）由比库指定的净人包含以下两种情况：

a）施主询问比库其净人是谁，比库像学处中所说的那样向施主指明。

b）施主知道某位在家众自愿成为净人，或者与比库关系密切，便将钱交给这个在家众，并且在事先或事后告知比库，或让他人告知比库。

2）由施主指定的净人包含的情况有，施主选定他/她的朋友或工人成为这次供养的净人，并且在事先或事后告知比库，或者让他人告知比库。

3）非以上两者指定，包含下列两种单独的情况：

a）施主询问比库他的净人是谁，比库说他没有净人。另外一个人恰巧听到了这个谈话，并且当二者的面自愿成为处理这次供养的净人。

b）施主将钱给予比库惯常的净人，或者是比库熟悉的一位在家人，但他没有告知比库，也没有让他人告知比库这件事。

根据义注《普端严》，这条学处只涵盖第一种情况——即净人由比库指定——并不涉及其他两种情况。然而，这个观点是有争议的。为理解争议，我们首先需要讨论这条学处所列出的接受金钱和从净人处获得资具的条款。然后我们会在后面的“应用范围”这一节再次来看这个议题。

– 对接受（金钱）的规定

《经分别》列出如下几条指导方针：

如果施主要供养金钱，他们应被告知，比库不接受金钱。

如果他们询问比库的净人是谁，比库可以指出任何一个居士，说：“净人是那一位。”比库**不能**说，“把它给他/她”或“他/她将保管（钱）”，因为那将接受对钱的所有权和责任，从而违犯接受金钱的学处。而且，比库也不能说，“他/她将会购买（资具）”，或者说，“他/她将通过交易得到（资具）”，因为即便这样，也违犯了不得做交易的学处。

义注《疑惑度脱》补充道，如果施主问“我要把这个给谁？”或者“谁将保管这个？”，比库

不能指出任何一人。但学处并没有说比库在这种情况下**可以**怎么做，不过，明智的做法应该是提起净人的话题，这样，施主就会提出（相关的）问题，比库就可以给予如法的回答。

– 关于用资金获得资具的规定

学处指出，比库可以给予他的净人至多三次口头、六次静默催促，以用资金获得资具。《经分别》做出一项安排，即比库可以用两次静默催促兑换一次口头催促，这导致义注《普端严》列出以下方案：比库可以做出最多——

6 次口头催促和 0 次静默站立催促
5 次口头催促和 2 次静默站立催促
4 次口头催促和 4 次静默站立催促
3 次口头催促和 6 次静默站立催促
2 次口头催促和 8 次静默站立催促
1 次口头催促和 10 次静默站立催促
0 次口头催促和 12 次静默站立催促

《经分别》补充说：当比库做口头催促时，只可以说“我需要一件衣（或任何资具）”，或者达到这个效果的类似陈述。比库不可以说“给我一件衣”，“拿一件衣给我”，“给我买件衣”，或者“交换一件衣给我”，因为尤其是最后两条会犯尼萨耆亚巴吉帝亚 20 下的罪。

根据义注《普端严》，催促次数不是根据拜访净人的次数而定，而是根据比库表达出其对资具需求/欲求的次数而定。因此，在一次拜访中，如果比库三次说出他需要一件衣，就算作三次口头催促。

至于静默的催促——或“站立”——即比库只是站在净人跟前。如果净人问道“你为何而来？”，比库应该说“你知道的”，或者说“你应该知道”。

《经分别》也提到，当一位比库还没有获得所需资具的期间，就不应该接受邀请，坐在净人的处所，接受钵食，或在那里讲法。如果他做其中任何一件这些事情，就抵消了允许的静默站立的次数。《心义灯》对这个观点的准确含义提出了疑问：当一位比库在一次拜访中做了好几个这些行为，是每个行为将抵消一次静默站立呢？抑或只是一次拜访会打消一次被允许的静默站立的次数？经过一大段的讨论后，它支持那三部《晦隐文句》（Gaṇṭhipada）的观点：每次比库在这种情况下坐下、接受供养或讲一句法（参见巴吉帝亚 7），即便是在同一次拜访里，他都抵消了一次他被允许的静默站立催促的次数。

《经分别》指出，如果比库在允许的口头和静默催促次数后——或少于规定次数——获得资具，则无罪。如果比库在所允许的最大次数催促后，没有获得资具，就应该通知施主，并将事情留给施主解决。如果施主知悉后做了安排，使比库获得资具，无罪。

义注《普端严》补充道，不通知施主将犯一个恶作，因为比库疏忽了他的责任。然而，这一说法适用的范围应该只限于：比库知道哪位施主把什么资金给了哪位净人。如果由净人保管的一笔资金来自多位施主的供养，比库不可能在净人不回应其要求时，告知所有施主。在此情形下，比库有

义务告知其中一位施主。

– **应用范围**

如上所述，义注《普端严》认为，本条学处只适用于前面所列三种情况中的第一种：净人由比库指定。至于第二种情况——净人由施主指定——它认为，比库可以做任何次数的催促而无罪。如果得不到物品，比库可以请另一居士来处理问题（不过比库应该在措辞上谨慎，以避免违犯接受金钱或从事买卖的学处）。如果得不到物品，比库没有义务通知原施主。尽管经典里没有与这些观点相矛盾的地方，但也没有任何能证实它们的地方。单从礼仪的角度来说，建议比库不要过分打扰净人，如果得不到所需物品，他应该告知施主，由施主来决定，是不是要做些什么。因此，运用四大教示将本学处适用于这类情况也是有道理的。

至于第三种情况，即净人既非由施主也非由比库指定，《普端严》指出，就资金而言，净人应该被当作是既没有亲戚关系也没有向比库作出邀请的人。换言之，比库不可以向净人提出任何要求，除非他/她刚好邀请比库提出要求。《普端严》没有对这些观点给出理由，而且理由也很难推论。这个子类下的两个事例的第一个例子中——临时自愿的净人——《普端严》把净人描述为，当着比库和施主的面，自愿成为净人，这似乎将净人置于对双方的某些责任中。因此，比库似乎有权做合理次数的催促；如果得不到物品，施主也有权知道。

两个事例中的第二个——施主将供养交给比库的惯常净人，但没有告知比库或遣人告知比库——净人可以告诉比库，也可以不告诉。如果他/她选择告诉比库，那么根据义注《普端严》，比库可以做任意次数的催促，因为净人这样做意味着做出了邀请。这样，净人不受此学处下规定的保护，这看上去并不恰当。然而，如果净人选择不告诉比库，会面临两种可能：要么比库永远无从知道此事，那么，这样的问题就没有实际意义；要么比库从第三方得知此事，那样的话，比库似乎有权问净人，第三方的消息是否确凿。如果净人撒谎，不承认，那就是净人的业。如果净人如实回答“是”，那么，运用此学处下的这个规定似乎也是合理的。

因此，鉴于以上这些考虑，似乎没有理由将这条学处的这些规定限制于当净人由比库指定的情况，而是有更强的理由，运用四大教示，把规定应用于所有三种情况：即净人是由比库指定，净人由施主指定，或净人不由两者指定。

正如我们将在尼萨耆亚巴吉帝亚 18 下所注解的，银行可以充当比库的净人。然而，由于围绕比库与其净人关系的规定，他不可以签发支票——即把钱付给受款人的指令——即使支票是从以他名字设立的账户支出。他也不可以向银行提交提款通知，从账户提钱。

– **罪的因素**

此处罪的因素有三个：

1）对象：留在净人那里用于购买衣的资金。如上所述，义注《普端严》对此因素进行了扩展，以涵盖存起来用于为比库自己购置资具的任何资金。

2）行动：比库做超过限定次数的催促。

3）结果：比库获得所要求的资具。

催促次数过多，犯恶作。所得到的资具应被舍弃，比库应忏悔所违犯的尼萨耆亚巴吉帝亚罪。舍弃、忏悔和接受归还资具的流程与前述学处下的流程一致。舍弃时所用的巴利范文，参见附录六。

如果比库催促次数没有过限，但他认为过限了，或他对催促次数是否过限有疑，那么，对接受资具的惩戒就是一个恶作。

– 其他资金

义注《普端严》中有一大段讨论这条学处如何应用于并不是提供给比库个人资具的资金，如提供给僧团或团体资具的资金、建筑资金等（印刷书籍的资金也涵盖于此）。有些人认为，因为这条学处只涉及供养给比库个人所用的资金，义注《普端严》在此背景中讨论其他资金是错误的，那些讨论应该在巴吉帝亚 84 下进行，那条学处专门讨论如何处理居士遗留在寺院里的贵重物品。然而，因为经典根本没有讨论这样的资金，它们必须在四大教示下进行处理，这就意味着，处理这些资金时，所依据的学处涵盖的情况必须与这些资金所涉及的背景情况最为相似。巴吉帝亚 84 下的规定讨论了如何将遗失物品完好地归还失主，物主并没有打算把这些物品当作供养品，其所有权仍然归物主本人；而此处的规定讨论了如何把钱给净人，以及如何让净人用钱提供所需物品。鉴于后者的这些议题与这些其他资金的如法管理最为相关，似乎很有理由认同义注《普端严》的观点，应该在本条学处中讨论这些问题。

义注《普端严》中讨论的几个更相关的案例：

僧团或团体的货币基金

如果某位施主前来供养一笔钱，说这是为某个目的供养给**僧团**或者某个团体，比库应遵循本条学处下接受（资金）的规定。例如，如果施主说：“我将此供养给**僧团**，以用于你们的四资具。”比库不可以通过尼萨耆亚巴吉帝亚 18 下所涉及的三种方式来接受。（具体细节可参考那条学处下的讨论。）复注《心义灯》说，使用以此金钱购买的任何物品的比库，也犯恶作。

然而，如果施主说，“这笔钱将放在你们的净人那里”，或者“放在我的人那里”，或者“放在我这里，你们所需要做的就是使用四资具”，那么，接受和使用这个安排就无罪。获得资具所需遵守的礼仪取决于钱留在谁那里：如果留在比库们的净人那里，那就遵从本条学处下的条款；如果留在施主的工人那里，那么，比库的催促次数不限；如果留在施主本人那里，则遵从巴吉帝亚 47 下的规定。（在前两种情况中，义注《普端严》遵从了上面讨论过的决定，即对施主的工人所应遵从的规定与对比库自己的净人所应遵从的规定不同。然而，根据我们上面的讨论，两种情况都应归入本条学处所设定的规则。）

僧团或团体的非货币基金

《长部》第 2 经列出了戒行圆满的比库不能接受的其他物品。《普端严》——可能依据对不正行的基本学处（《小品 • 第五小事篇》第 36 节）——对接受上述任何物品的行为施以一个恶作。这些物品

包括生谷和生肉；女人和女孩；男奴和女奴；山羊和绵羊、禽和猪、象、牛、乘用马和母马；田地和财产。在《经分别》巴吉帝亚 84 中禁止比库捡拾珍珠和宝石，除非在特定情况下——也不允许以亲厚想拿取、借或把这些物品想作是被弃物而拾取——《普端严》据此推断对接受这些物品的行为也判定为一个恶作。这两张物品列表将在尼萨耆亚巴吉帝亚 18 & 19 下再次列出；为了便于引用，我们会把它们称为恶作物品。

义注《普端严》指出，如果施主想把这样的物品供养给**僧团**，它们是否可以被接受取决于供养的措词。如果施主说，“我将这个供养给**僧团**”，那么，无论是为了什么目的，供养品都不能被接受。正如前面的那个案例，接受这样供养的人犯恶作，使用通过此供养而获得的物品的人，也犯恶作。

如果施主说，“这个是为了四资具的目的”，或者说“接受从这个得来的任何许可的用品”，没有提及**僧团**或任何比库作为此不如法物品的保管人或接受者，这样的安排可以接受而不犯戒。例如，一位施主想要供养一群奶牛，说，“这些是为了**僧团**的奶制品”，这是可以接受的安排：比库不可以接受奶牛，但可以接受奶制品。但是，如果施主说，“我把这些奶牛供养给**僧团**，以便为**僧团**提供奶制品”，那么，这是不允许的。

如果施主提出供养猪、鸡或其他动物给**僧团**，只是为了提供它们的肉，比库们就要这样说：“我们不能接受像这样的供养，但我们很乐意为你放生。”

如果在做出如法安排后，施主请比库们指定一个净人来看管供养物，他们可以这么做。如果施主没有邀请，比库不能对供养物做任何事情。

这样的安排带来的所得该如何使用就要看它们是什么了：如果是钱，且比库告诉净人，“用这笔钱购买什么什么”，那么，没有比库可以使用以这笔钱购买的任何物品。如果所得的是物品，如没有去壳的稻谷，且比库告知净人，“用这些稻谷去兑换什么什么”，那么，指示做这种交易的比库不可以使用交换来的任何物品，但其他比库们可以使用，不会犯戒。如果所得的是如法物品，如水果，且比库告知净人，“用这水果兑换什么什么”，那么，《普端严》说，任何比库都可以使用从交易中获得的物品。

义注《普端严》把这个安排视为可接受的似乎是因为它认为尼萨耆亚巴吉帝亚 20 这条学处只适用于比库吩咐净人，用比库的个人用品进行交易。然而，就像我们将在那条学处的讨论中会指出的，这个阐释似乎是错的，该学处适用于比库承担起责任的任何资金。这就意味着，在上述最后那种安排的情况下，指使净人的比库将需要舍弃交易获得的物品，但舍弃后，所有比库都可以使用。

非个人基金

如果施主供养钱或其他不允许的供养品，说，“我将这个供养给**僧团**用于禅堂（或用于其他非个人的目的，例如作为书籍助印资金或一般的建筑资金）”，这种供养不可以接受。但是，如果施主说，“我供养这个给（或为了）禅堂”，而没有提到任何比库、比库团体或**僧团**，来担任此供养的保管人或接受者，那么，这个安排就不应拒绝，且应该将施主所说的话告诉寺院的净人。

在尼萨耆亚巴吉帝亚 18 的情况下，这是指比库不应直接拿钱，或让其他人拿钱，但是可以同意钱

被放置在他们身边，因为这笔钱不是给他们的供养。

许多寺院都有功德箱，问题在于，比库是否可以在此情况下，告诉施主把钱放入功德箱。义注《普端严》对尼萨耆亚巴吉帝亚 18 的阐释指出，当给一个比库的供养已被放下了——不顾比库的反对——然后施主以外的某人发心把钱放在安全的地方，比库可以指出一个放钱的安全地方，但不可以告诉他/她，把钱放在那里，因为那会暗示，他接受对钱的责任。如果这条规定也适用于“给一个建筑”的资金，那么，比库应该可以告诉供养这样资金的施主，“功德箱在那里”，但不以说“把钱放在那里”。

当施主放置钱之后，比库可以告诉寺院的净人施主说了些什么，但不可以告诉他/她说把钱拿走，因为这会违犯尼萨耆亚巴吉帝亚 18。在告诉净人他们所需的建材、工人工资、以及建造和维修建筑过程中的其他资具时，他们也应遵守本条学处的规定。

义注《普端严》提到了另外两种可接受的安排：

1）施主将钱放在工人那里，然后告诉比库，他们只需要负责检查工人的工作做得好不好。

2）施主说钱将留在他/她本人那里，或者在他/她的雇员那里，比库只需要负责通知他们，把钱付给谁。

然而，第二种安排实质上使比库对安排交易负有责任：他将告诉施主或他/她的雇员，该把钱付给谁，以换取物资或劳务，这又将导致违犯尼萨耆亚巴吉帝亚 20。比库至多可以告诉施主等人，工人做了多少工作，或者什么样的建材运送到了工地，让施主等人去计算要付给谁多少钱。同样，如果是为非个人目的开设了一个支票账户，例如为了寺院的建筑和维修，比库不可以签发支票从账户提款。

《普端严》说，由于第一和第二种安排中的净人是由施主指定，比库可以提出任意次数的要求——即，在第一种情况下，告诉工人做些什么；在第二种情况下，告诉净人或施主付钱给谁——但如我们前面所述，似乎没有理由遵从《普端严》中的这种开许。

除了建筑资金外，似乎任何用于学校、医院等的慈善资金——就像一些富裕的寺院所拥有的——只要那些资金不是用于**僧团**或个人的资具，都应该归入非个人资金一类。

– 资金管理

义注《普端严》指出，如果为一种特定资具设立了一笔僧团的资金，一般原则上，该资金只能用于购置那种资具。但是，如果僧团有足够多的一种轻物（lahubhaṇḍa）——可以在比库们中分配的物品——但另一种轻物不够多，那么，通过求听甘马，用于第一种轻物的资金可以转用于第二种轻物。求听甘马是一种由比库用自己的话表述动议、全体一致通过的僧团甘马。

然而，用于房屋和家具的资金决不可以转用于轻物，因为它们是重物（garubhaṇḍa）（重或昂贵的物品，不可以分给比库们）。但如果**僧团**的家具正被闲置，且使用前有可能损坏，那么，僧团可以安排交换——按照尼萨耆亚巴吉帝亚 20 下允许的程序来进行，同时要确保换出时不贬损其全部价值——然后用所得来置办轻物（lahubhaṇḍa）。义注《普端严》补充道，这类所得的使用应该是“节俭地，足以维持生计就可以了”。换言之，如果僧团并不拮据，根本不应该用此所得置办轻物，而是应该存起来以待需要时用于重物的置办。然而，如果僧团遭受诸如疾病或饥荒的灾难，他们可以允许使用此

所得来置办所需的轻物，但不能将之挥霍于任何不必要之物。

– **无罪**

下列情况属于无罪：

比库做出规定次数或少于规定次数的催促后，净人给予所需物品；或者——

如果施主知道比库向净人做出规定次数的催促后，净人没有给予比库所需物品，施主给予比库所需物品。

注意，《经分别》的无罪条款并没有对亲戚或者向比库做出过邀请的人作出豁免。这意味着，即便施主或净人或两者都是比库的亲戚，或者已经向比库做出过邀请，比库也必须遵守本条学处下的规定。

总结：当有一笔给比库个人所用的资金放置在净人处，比库催促净人的次数超出许可后获得源自这笔资金的物品，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

二：丝绸品

11

若比库制作混有蚕丝的敷具（毯子/小地毯），尼萨耆亚巴吉帝亚。

Santhata，在这里被翻译成敷具。在文献里，依据它的制作方式，指一种布料。这种布料不是织成的。它的制作方法是把线散放在一个光滑的平面上，在上面喷上由米煮成的胶状混合物，用一个滚筒把它滚平，然后重复这个步骤，直到毡子的厚度和强度满足了制作者的要求为止。虽然这样制成的毡子有很多用途，但在文献（被编辑）的时代，它的用途看起来主要是作为个人使用的小毯子，用以坐、躺，或者在生病、感到寒冷时披在身上。即使在今天印度的一些地方，这样的毯子/小地毯仍然被制作和使用。如本条和下一条学处的无罪条款所示，这些学处所涵盖的（敷具）正是指这种毯子/小地毯。

此处的全罪有三个因素：

1）对象：含有丝线、拟为比库自己使用的敷具。

2）行动：比库自己制作，或让他人制作，或完成他人未完成的，或让他人完成自己未完成的。

3）结果：在完工后，比库获得敷具（或者如果比库自己在制作敷具，比库完成制作）。

《经分别》没有把“意图”或“想”作为这里的减罪因素。根据这一点，《普端严》推断说，如果比库正在制作一件敷具，丝线碰巧被清风吹来，落进毡料里，比库同样犯戒。可能《普端严》在这里的解释就是比库们不再用敷具的原因，因为没有办法知道是否有任何蚕丝纤维混在里面，导致敷具不适合使用。

《经分别》对制作毯子/小地毯时混入蚕丝，或让人如此制作的行为判为恶作。比库一旦获得这样的毯子（或如果是比库自制，毯子一旦完工），应将它舍弃，并忏悔尼萨耆亚巴吉帝亚罪。舍弃、忏悔和接受归还毯子/小地毯的步骤与前面关于衣的学处一致。

根据《经分别》，为他人制作杂有蚕丝的毯子/小地毯犯恶作。如果比库获得一块由他人制作——不是由自己指使——混有蚕丝的毯子/小地毯，那么，使用它就犯恶作。

– 无罪

制作混入蚕丝的毡子用来当天蓬、地垫、帷幕、床垫/椅垫或跪垫，无罪。没有任何文献讨论这个问题，但看起来，让别人制作这样的一种物品也无罪。

总结：比库为自己使用而制作——或让人制作——混入蚕丝的敷具，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

12

若比库制作纯黑羊毛敷具，尼萨耆亚巴吉帝亚。

本条学处的因缘故事说，那时，纯黑的敷具被认为是时髦的，因此，不适合比库使用。在律藏里，这是一个不断重复出现的主题：时髦、奢侈或者华美的物品与比库们的生活方式不相应。

《经分别》指出，此处的**黑色羊毛**包括自然黑和被染黑的羊毛。

对本条学处的其他阐释与前面的学处一致，只是将“混入蚕丝制成的敷具”换成了“用纯黑羊毛制成的敷具”。

总结：比库为自己使用而制作——或让人制作——纯黑羊毛敷具，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

13

比库制作新敷具时，应包括两份的纯黑羊毛，第三份为白色，第四份棕色。如果比库制作新敷具时，不包括两份纯黑羊毛，第三份为白色，第四份棕色，尼萨耆亚巴吉帝亚。

这是上一条学处的延续。其目的是对比库自做或让人做供自己使用的敷具设定黑羊毛的最大数量。《经分别》对比库制作毯子应使用的黑、白、棕色羊毛给出了确切数量。但是，《普端严》说，这些数量是相对的：只要黑羊毛不超羊毛总量的一半，那么，做毯子的比库就无罪。

就如前几条学处，为他人制作黑羊毛含量超过一半的敷具，《经分别》判定为恶作。如果比库得到一条由他人制作——不是由自己指使——黑羊毛含量超过一半的敷具，那么，使用这条敷具同样犯恶作（§）。

– 无罪

如果毯子四分之一或以上是白羊毛，**并且**四分之一或以上是棕羊毛，或全部是由白羊毛或棕羊毛制成，则无罪。如果比库自做——或让人做——黑羊毛超过一半的毡子，用作天蓬、地垫、帷幕、床垫/椅垫或跪垫，也无罪。

总结：自做——或让人做——黑羊毛含量超过一半的敷具给自己用，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

14

比库若新做了敷具，他应保有（至少）六年。如六年内比库另做新敷具，无论他是否处理掉[49]第一件敷具，那么——除非他得到比库们共许，否则——尼萨耆亚巴吉帝亚。

“那个时候，比库们（每人）每年做一条新敷具。他们不断乞求，频频暗示：‘给点羊毛。我们需要羊毛。’人们讥嫌、非难并散布道：‘这些沙门释迦子怎么可以每年做一条新敷具？……我们为自己做的敷具，尽管遭到我们的孩子便溺，还被老鼠噬咬，也能用上五六年。但这些沙门释迦子却每年做一条新敷具，他们不断乞求，频频暗示：‘给点羊毛。我们需要羊毛。’”

此处的全罪有三个因素：

1）对象：给比库自己使用的新敷具。

2）行动：（a）比库自己做，或让他人制作，完成他人未完成的，或让他人完成自己未完成的；（b）前一条敷具制作完不足六年；（c）尽管没有得到比库们的正式共许他还这样做。

3）结果：敷具完成后，比库获得敷具（或者如果比库自做敷具，则完成敷具的制作）。

文献对此处的“想”因素没有任何讨论，这就暗示了，如果比库算错了已度过的年数——他认为已经过了六年，所以就制作新敷具，实际还不到六年——那么，他同样满足“行动”因素。

根据《经分别》，自做或让人做敷具的努力是一个恶作。当构成全罪的三个因素都被满足时，敷具应被舍弃，比库应忏悔尼萨耆亚巴吉帝亚罪。舍弃、忏悔和接受归还敷具的程序与前几条学处相同。

– 无罪

以下情况无罪：如果比库在六年或更多年后自做（或者，看起来也包括让人做）新敷具；如果为他人做或让人为他人做；如果获得由他人所做（§）的敷具——不是由自己指使——他使用这条敷具；或者如果他制作毡子用作天蓬、地垫、帷幕、床垫/椅垫或跪垫。

另外，如本条学处所表明的，如果获得比库们的共许，比库未满六年制作新敷具给自己用，无罪。《经分别》对此解释说，僧团如果认为合适，可以给予正式许可——即一次动议和一次告白的甘马（ñatti-dutiya-kamma）——给因病而需要新敷具、但（其旧敷具）未满六年的比库。对这项许可的最佳阐释是注意到：对于比库的敷具被抢走、遗失或损毁，本条学处下没有免罪。如果存在这样的免罪，比库们可能滥用这项免罪，有意处理掉他们已有的旧敷具，以获得新敷具。鉴于没有这样的免罪，如果比库的敷具被抢走、遗失或损毁，僧团——如果他们确信他不是故意遗失、损毁或放在一处容易被盗的地方——可以给予他许可，以制作新敷具。

总结：除非已得到僧团许可，否则，比库自己做或让人做敷具给自己用，而其旧敷具制成不足六年，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

[49] 《经分别》解释：送给他人。

15

比库做坐垫时，每边应纳入善至一张手宽（25cm）的旧敷具来做坏色。如果比库做新的坐垫时，没有每边纳入善至一张手宽的旧敷具来做坏色[50]，尼萨耆亚巴吉帝亚。

此处的全罪有三个因素：

1）对象：制作一块给自己用的毡料坐垫，每边未接入一善至张手宽的一块旧敷具。

2）行动：比库自己做，让他人做，完成他人未完工的，或让他人完成自己未完工的。

3）结果：坐垫完工后，比库获得坐垫（或者如果比库自己做，则完成制作）。

– 对象

对象是这里唯一需要解释的因素。

坐具——用以保护比库的袈裟不被所坐处弄脏，以及保护所坐处不被比库弄脏——属于比库被允许持有的一件资具（《大品 • 第八衣篇》第 16 节第 1 段）。事实上，如果比库没有坐具超四个月，犯恶作（《小品 • 第五小事篇》第 18 节）。巴吉帝亚 89 对坐具的尺寸做了规定，并要求至少有一边条。

这里有个疑问，就是本条学处里面描述的毡料坐垫是否算作坐具。《普端严》对巴吉帝亚 89 的阐释认为是，而《心义灯》认为不是。然而，《经分别》对该学处下**坐具**的定义只是说，它“有一个边缘”，因为毡料坐垫也“有一个边缘”，似乎也满足这个定义。如此，《普端严》的主张看来是对的。

《普端严》关于巴吉帝亚 89 的阐释对毡料坐垫的边条做了如下描述：“比库完成一块毡料坐垫后，在坐垫的一边量出一善至张手宽的区域，在区域内剪开两处，做成三块边条。”至于这三块边条是继续挂着还是重新缝合，《普端严》没有说。

根据《经分别》，比库在制作毡料坐垫时，他应该取一块旧敷具——至少一张手直径或一张手见方——然后要么将其原样置于新毡料某处，或者将其弄碎，遍撒于新毡料内。《经分别》说，这会使新毡料更结实。

《经分别》把**旧敷具**定义为被比库裹身至少一次：这是少有的几处地方之一，说明敷具一般被用作毯子。《普端严》改写了《经分别》的定义，说“至少坐或躺于上面一次”，这——至少在论师们的时代——是更通常的用途。《普端严》补充说，除了想要破坏新毡料坐垫的形色，并使其更结实，佛陀制定本条学处的一个目的就是要教导比库们，如何利用陈旧、使用过的资具，以维护那些资具的施主们的净信。

– 罪

如前几条学处，比库自做——或让人做——违犯本条学处的坐垫，无论是给他自己用或给其他人用，都犯恶作；当他获得如此制作的给自己用的坐垫（或完成他自己正在制作的坐垫），则犯一个尼萨耆亚巴吉帝亚罪。舍弃、忏悔和接受归还坐垫的程序与前几条学处一致。

[50] 译者注：坏色，是为了帮助断除因外在衣物而起的贪染、执着而将袈裟等染制成世人所不喜的“非正色”。

– 无罪

无罪的情况如下：如果比库无法找到足够大的旧敷具，以提供一张手大小的材料，他把较小的旧毡料拼接入坐垫；如果比库无法找到任何旧敷具，他没有在坐垫中拼接入任何旧毡料；如果比库获得了他人所做（§）——非由自己指使——不含旧毡料的毡料坐垫，他使用它；或者如果比库在制作天蓬、地垫、帷幕、床垫/椅垫或跪垫。如果比库制作没有边条的毡料毯子，且他不打算用于坐，那么，判定他无罪似乎也符合逻辑。但是，不知为什么，没有文献提到这一点。

总结：为己用自做或让人做毡料坐垫，没有纳入一张手大小的旧毡料，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

16

若比库在旅途中获得羊毛，如果他愿意，可以接受。接受羊毛后，在没有其他人拿的情况下，他最多可以亲手拿三由旬（yojana，相当于 48 公里=30 英里）。即使在没有其他人拿的情况下，若他携带超过三由旬，尼萨耆亚巴吉帝亚。

“那个时候，一个比库在国萨拉（Kosala，旧译：乔萨罗）地区云游，前往舍卫城，在路上获得羊毛。于是，他用上衣把羊毛捆成一捆，继续往前走。人们见到他后，就戏弄他说：‘尊者，你这是花了多少钱买的？可以赚多少钱？’”

此处的罪有三个因素：对象、行动和意图。

– 对象

本条学处下的**羊毛**是指尚未做成成品的羊毛（§）。由此，《普端严》解释说，这里的羊毛不包括羊毛布料、羊毛毡子、羊毛线、甚至用线捆起来的羊毛原料，不过这最后一点与因缘故事不符合，故事中的比库是拿着他用衣捆起来的羊毛。

但《普端严》继续说，这里的羊毛确实是指“未加工的”羊毛，哪怕是少量的，例如耳痛时置于耳中的羊毛，或者包裹插入护套的剪刀以防止其生锈用的羊毛。因此，比库必须小心，不要携带这类物品旅行超过三由旬。

“获得”羊毛，《经分别》说，这是指比库从僧团、团体、亲戚、朋友处获得，从任何被弃物中获得，或用自己的资具获得。

本条学处的用词似乎表明，该学处只适用于比库在旅途中获得的羊毛。然而，无罪条款对其他情况下获得的羊毛并没有给予豁免，由此，《心义灯》得出结论说，本条学处适用于各种情况下获得的羊毛。

– 行动

行动不仅包括自己携带未加工的羊毛超过三由旬，也包括在他人不知道的情况下，把未加工的羊毛放入他人车辆或行李中，然后让他/她携带羊毛超过三由旬。想在这里不是减罪因素：如果比库旅行超过三由旬，即使他认为自己没有，也同样满足这个（行动）因素。

《经分别》补充说，如果比库携带未加工的羊毛旅行未超过三由旬，但以为如此或对此事有疑，惩戒是一个恶作。但没有文献提到，这个惩戒是适用于拿着羊毛继续旅行，还是使用羊毛。尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下有一段相似段落，《普端严》对其的阐释表明，这个惩戒应该适用于**使用**羊毛。

– 意图

《经分别》说，如果比库旅行了三由旬距离后，无法找到适当的地方停留，所以就携带羊毛继续旅行，直到找到一个适当的地方，那么就无罪。由此，本条学处下的罪只适用于比库携带羊毛旅行超过三由旬距离，而其目的不是为了寻找一个地方停留。

– 无罪

除了刚刚提到的意图问题，无罪条款还指出，以下情况比库无罪：携带羊毛旅行的距离不超三由旬；携带被夺走后重新得到的羊毛旅行超过三由旬；携带舍弃（《普端严》暗示，这是指依照本条学处进行的舍弃）后重新得到的羊毛旅行超过三由旬；携带羊毛旅行三由旬，然后把它带回；或者让其他人同意为其携带羊毛。

总结：携带未加工成衣料或毛线的羊毛超过三由旬距离，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

17

若比库让没有亲戚关系的比库尼洗、染或梳羊毛，尼萨耆亚巴吉帝亚。

以下因缘故事中的对话简洁地表达了本条学处背后的原因：

“那时，玛哈巴嘉巴娣果德弥去世尊那里，到了之后，礼敬世尊然后站在一边。她在那里站立的时候，世尊问她，‘果德弥，我相信比库尼们一直保持着专注、精进和决意？’

“‘世尊，比库尼们哪里能专注呢？那些尊者——六群比库——总是不断地让比库尼们洗、染和梳羊毛。比库尼们因为洗、染和梳羊毛，忽略了……增上戒、增上心和增上慧的学习。’”

如同前面的学处，这里的**羊毛**指尚未做成布料或毛线的羊毛。因此，比库让没有亲戚关系的比库尼洗未用过的羊毛布料或毛线无罪（见尼萨耆亚巴吉帝亚 4）。

除此之外，对本条学处的解释与对尼萨耆亚巴吉帝亚 4 的解释一致，只是在这里，“捶打”被“梳理”代替。

总结：让和自己没有亲戚关系的比库尼洗、染或梳没有做成布料或毛线的羊毛，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

18

若比库接受金银，或让人接受，或者同意被放置（在他身边），尼萨耆亚巴吉帝亚。

就像在尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中所提到的，本学处的一个目的就是，免除比库因接受金钱供养或

以自己名义让人接受金钱供养而带来的所有权的负担。不过，经文中也有一些段落指出本学处的其他目的：

“对任何人来说，如果金银是适宜的，则五欲对他也是适宜的；对任何人来说，如果五欲是适宜的，则金银也是适宜的（泰文版读作 yassa pañca kāmaguṇā kappanti tassa-pi jātarūpa-rajataṁ kappati）。你可以肯定，那是非沙门法、非释迦子之法。”

——《相应部》第 42 相应第 10 经

“比库们，日月有这四种遮蔽之法，被遮蔽的日、月不照耀，不辉耀，不灿烂。哪四种呢？云……雾……烟尘……阿修罗王拉胡（Rāhu）（被认为是造成日蚀月蚀之因）是遮蔽之法，被遮蔽的日、月不照耀，不辉耀，不灿烂……同样，沙门和婆罗门有四种遮蔽之法，被遮蔽的沙门和婆罗门不照耀，不辉耀，不灿烂。哪四种呢？有一些沙门和婆罗门……不离烈性酒、果酒飲料……不离淫欲……不离接受金银……不离邪命……因为这些遮蔽，有些沙门和婆罗门……被黑暗覆蔽，成为渴爱的奴隶，被牵引着，充满可怕的死亡之地，抓取下一个重生。”

——《增支部》第 4 集第 50 经

因放弃使用金钱，比库们真正地抛弃世俗的追求，并以身作则，向他人显示，为财富而奋斗不是找到快乐的正确方法。

本学处中，罪的因素有两个：对象和行动。但是，由于本学处中，对前两种行为的“对象”采用了一种定义方法，对第三种行为的“对象”又采用了另一种定义方法，因此，看起来最恰当的做法就是，把本学处解析为涵盖两个独立但彼此有关联的罪。

第一种罪中，因素为：

1）对象：金或银。

2）行动：比库接受或让他人接受金或银。

第二种罪中，因素为：

1）对象：有意供养给一位比库的金或银。

2）行动：比库同意金或银被放到他身边。

– 对象

《经分别》对**金**的定义包括所有由金子做成的物品。对**银**的定义包括所有用银、铜、木头或树脂制成的钱币，或者任何用作货币的东西。《普端严》添加了其他用作货币的物品，不管是否上面印有数字或图案，例如骨头、兽皮、水果和树的种子。如今，这个术语也包括硬币和纸币，以及没有具体收款人的汇票和银行支票，因为这些都符合货币的三项要求：（1）它们是被普遍接受的交易媒介；（2）它们具有标准可辨的价值；（3）它们可由任何持有人交付。下面几项由于不满足所有三项要求，不被视为本学处下的“银”：有具体收款人的汇票和银行支票；个人支票和旅行支票；信用卡和借记卡；礼品卡、电话卡、飞行常客里程；食品券；期票。

因为这里的**银**这个词功能上意味着“钱”，所以在本学处后面的讨论中，我会如此翻译。

《经分别》指出，“想”对于两个罪中的任何一个，都不是减罪因素。因此，如果比库接受金或钱，即使他将其视为其它东西——如当接受一个密封的信封时，不知道里面有钱，或同意一匹布被放在自己身边，不知道钱被塞在布里——他依然犯全罪。如果他对信封内的东西或布里塞的东西有怀疑，也是如此。这似乎是对一个行事完全无辜的比库严厉的惩戒，但我们必须记住，比库即使是在不知情的情况下收到钱，他现在也是拥有了这些钱，且必须以正确方式处理掉这些钱。本学处中的规定对如何操作给予了确切的指导。

如果比库接受或同意放置不是金或钱的东西，但他认为那是金或钱，或者怀疑是，他犯一个恶作。

与本学处有关的文献没有提及金佛像和供养给佛像、佛舍利或佛塔的金件。数世纪以来，一般惯例就是不把这些金件视为满足这里的“对象”因素，可能是因为从严格意义上来说，佛像、佛塔、佛舍利不能被任何人拥有。同样，供养给佛像等的物品也是如此：技术上，这些物品是属于佛像等，不是属于佛像等所在的寺院。因此，只要比库明白，自己不能承担这些物品的所有权，那么，他就可以处置这些物品，而不会犯本学处下的罪。

如尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中所说，《普端严》依据经典列出了一张物品清单，认为比库接受清单上的物品，就犯恶作。这些物品包括珠宝；生谷和生肉；妇女和少女、男奴和女奴；山羊和绵羊、禽和猪、象、牛、乘用马和母马；地产和房产。为方便起见，我们从现在起，把这些物品称为恶作物品（dukkaṭa-vatthu），或者简称恶作物。

– 行动

以下任何一种行为可以满足这个因素：接受金或钱，让他人接受金或钱，或者同意金或钱被放置。如上所说，罪的因素在三种行为中各不相同：在前两种行为中，比库是否同意接受金钱的问题并不影响对行为的定义，施主想要把金或钱供养给谁的意图也不影响。只有在第三种行为中，需要比库表示同意，才能完成这个动作，且只有在第三种行为中，需要施主自己有把金或钱供养给这位比库的打算。

1）接受

根据义注《疑惑度脱》，这包括接受作为供养品的金或钱，或收起散放的无主的金或钱。（如无罪条款中所说，这一因素并不包括这类情况：比库去拜访一所寺院或一处住宅，收起那里散放的金或钱，其目的是为失主妥善保管。见巴吉帝亚 84。）根据《普端严》，比库接受卷在一匹布里的钱在此也是犯戒的，这就表明，接受金或钱的行为不仅包括用身体，也包括用与身体相接触的物品。因此，比库接受装在信封里的钱或让人把钱放入背在肩上的背包内也满足这个因素。

《疑惑度脱》补充规定说，拿的时候，金或钱必须从一个地方移动到另一个地方。对这一点，《疑惑度脱》没有给予解释，但它可能指金或钱被硬塞给比库的情况。（因为比库是否同意，并不影响对接受这一行为的定义，这就意味着，当金或钱硬塞给他时，这个行为已经完成。）这项规定有用的一个典型案例就是，当比库托钵时，一个在家施主不顾比库的反对，把钱放入他的钵中。这项规定允许比库只须站在那里，直到那个施主或其他人把钱拿开，他即能免除本学处下的罪。

注书增添意图为一个额外的因素——只有当比库为自己拿取金或钱，才犯全罪——但这个说法在《经分别》中并没有依据。比库接受钱的意图并未包括在《经分别》对本学处所涵盖的三种行为的讨论中，施主的意图也未包括在《经分别》对这种行为的定义中，且无罪条款并未允许比库为他人接受钱，所以，这个添加的因素似乎没有根据。由此，比库是为自己还是为他人接受金或钱，在这里都不是问题。

2）让人接受金或钱

根据《疑惑度脱》，让人接受金或钱，包括让他人实施任何如上所述的接受行为。义注中所举的例子依据尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中的规定，包括诸如告诉施主把钱给净人，告诉施主某某会替自己拿钱；告诉净人去拿钱，去放入功德箱，去“做他（净人）认为如法的事”，或者任何类似的指令。

不过，就像我们已经在尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中所看到的，任何不构成指令的话都不符合这个因素。因此，仅仅告知施主，X 是比库的净人——或者说寺院的净人已经把功德箱放在某某地方——在这里不会是犯戒的因素。还有，如果施主——不顾比库反对——留下钱，比如放在桌上，作为给比库的供养。随后，如果比库告诉了自己的净人施主的所言所行，但没有叫净人去处理这些钱——任由净人自己去琢磨该怎么做——这同样不会招致惩戒。《普端严》在下一话题中对净人的讨论表明，比库告诉净人义工把这样的供养放入功德箱，会招致一个惩戒，而仅仅是指出功德箱在哪里，不会受惩戒。

就像接受这个动作，有关比库的同意、接受时的意图、以及施主给予时的意图的问题并未包括在对这种行为的定义中。

3）同意金或钱被存放

《经分别》对这种行为作了如下定义：“他（施主）说，‘这是给尊者的’，把它放下，比库同意施主的行为（§）。”根据《疑惑度脱》，**放置**包括两种情形：

（1）施主当着比库面，把金或钱放在某个地方，并说，“这是给尊者的”或者——

（2）施主告诉比库：“我把金或钱放在某某地方。这是给您的。”（第二种情形的一个含义是，任何设置功德箱的寺院应该清楚表明，箱子里的钱是放在净人那里的。因为尼萨耆亚巴吉帝亚 10 允许施主把供养比库所需资具的金或钱放在净人那里，所以当着比库的面把钱交给这样的人的行为在此并不算作“放置”。）

《普端严》说，这两种情形中的**同意**都意味着比库在思想、言辞或行为上都不拒绝。思想上的拒绝指心想：“这不适合给我。”言辞上的拒绝指告知施主这样的供养是不如法的。行为上的拒绝指做手势以表达同样的意思。如果比库以这三种方式中的任何一种表示拒绝——例如，他想接受金或钱，但告知施主这是不如法的；或者他什么也没说，但只是提醒自己接受这样的供养是不合适的——那他在此就可避免惩戒。

至于比库是否最好明白表达自己的拒绝，这个问题不在戒律的讨论范围内，且通常要视情况而定。理想的做法是，比库应告知施主，这样施主就可以很清楚，以后不要再做这样的供养。但是，

也有些情况下，施主还不熟悉学处的意思。如果比库不接受施主认为是善意的表示，只会得罪施主。因此，这是比库必须谨慎对待的问题。

如果比库拒绝了这样的供养，而施主仍然留下供养离开了，比库该怎么办？对此，《普端严》中包含了一段长长的讨论。如果有他人出现，并问比库“这是什么？”，比库可以告诉他/她自己跟施主的对话，但不可以请他/她对钱做任何事。如果这个人自告奋勇来妥善安放金或钱，比库可以指出一个安全的地方，但不可以告诉他/她放在那里。

一旦金或钱被放在了安全的地方，比库可以向其他人——例如比库的净人——指出这个地方，但是，不可以叫任何人去拿钱。关于在这种情况下如何用金或钱安排一个交易以避免违犯尼萨耆亚巴吉帝亚 19 & 20，《普端严》给出了指导。但是，我先留着那部分讨论，等我们进入到那些学处时再谈。

然而，《经分别》中对于“放置”金或钱给比库的定义说明，施主想把钱给谁的问题在这种行为上**确实**有影响，因为施主行为的性质由他或她的言语所决定。如果施主想把钱给比库，且比库同意钱放在身边，那就满足了这里的（行动）因素。这涉及的情况包括，施主说：“这是给您的”或者“这是请您交给 X 的”。

如果施主说“这是给僧团的”，或者“这是给比库 Y 的”，而比库 X 同意钱放置在他身边，《普端严》依据四大教示说，X 犯一个恶作。但是，它除了说任何比库使用以这些钱购买的东西也犯一个恶作外，并没说该把钱怎么办。不过，《普端严》对下一条学处的讨论似乎暗示，钱应该归还给原来的施主。

如果给比库 Y 的钱以这种方式被放在比库 X 身旁，而 Y 后来同意接受供养，那么 Y 在此也会犯全罪。《普端严》在尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中的讨论说明，如果供养给僧团的钱被放在比库 X 身旁，只有当僧团的全体成员一致对此表示同意，才能说僧团已对此表示同意。如果其中一位比库表示反对，那么，他就保全了僧团所有其他成员免于犯戒——除了比库 X，后者仍然有他的一个恶作。

《普端严》在这里还说，比库同意供养给寺院用于寺院建设的钱币 “被放在身旁”，同样犯一个恶作。这是指如果施主说，“这是供养给寺院，用于修建什么什么”，并把钱放下，搁在比库身旁。正如《普端严》自己在尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中所说，如果施主没有提及比库或僧团的名字作为资金保管人或接受者，供养不应被拒绝，而是要留在那里，并告知净人施主所说的话。

– 舍弃与忏悔

犯本学处下任一条罪的比库，必须在僧团正式会议中舍弃金或钱，然后忏罪。附录六中列出了舍弃和忏罪的范文和程序。在尼萨耆亚巴吉帝亚学处中，仅有少数几条是犯戒比库不可以把违戒物品舍弃给个别比库或不到四人的比库众，本学处便是其中之一。一旦比库舍弃金或钱，忏悔了自己的罪，僧团不可以把物品归还他，因为比库决不允许拥有这些东西。

如果金或钱被舍弃后，一位在家居士来了，比库们可以告诉他：“看这个。”如果他问：“应该用这个买什么？”比库们不应该告诉他买任何东西（因为那样会违犯尼萨耆亚巴吉帝亚 20），不过他们可以告诉他，对比库来说哪些东西通常是如法的，例如下面尼萨耆亚巴吉帝亚 23 下的五种七日药。如果这个居士拿着金或钱买了任何如法的物品，那么，除了那个原先接受金或钱的比库，所有

其他比库都可以使用这些物品。如果这个居士没有主动要求用金或钱购买任何东西，那么，比库们应该告诉他，把这些金或钱处理掉[51]。

如果他不处理，比库们可以用附录六中的甘马文——白二甘马（ñatti-dutiya-kamma）——选出一位比库，充当“金钱处理员”。金钱处理员必须没有四种形式的偏颇——基于贪、嗔、痴或恐惧——且必须知道正确与不正确处理金钱的方式。他的职责就是把钱扔掉而不去留意落到哪里。如果他确实留意了，他犯一个恶作。《普端严》建议说：“他应该闭上眼睛把它扔进河里，抛下悬崖，扔进丛林，而不去关注它落到哪里，对它毫无兴趣，仿佛那是身体的排泄物（gūthaka）。”

没有文献提及比库对收到的恶作物品该怎么办，但是，就像我们将在下一条学处中看到的，《普端严》似乎建议比库应该把这些物品还给施主。

– 无罪

如上所说，若比库发现在他正拜访的寺院或住宅内，金或钱乱放，他替主人把金或钱收起来妥善保管，他无罪。这一点在巴吉帝亚 84 中有详细讨论。

– 支票

对这条学处下的支票的状况存在一些争论。从法律角度来说，支票是指示银行向收款人付款的通知。由于银行是法人，不是“地方”，因此，开给比库的支票相当于施主以比库为受益人，向一名净人作出的付款通知。由于直到收款人兑现支票后，所涉资金的所有权才发生改变，因此，这强化了这些资金与放在净人那里的资金的相似性：资金仍然属于施主直到被使用，如果期间钱丢失了，净人对此负责。因此，仅仅接受支票的行为不算是接受金钱的行为，而是对该通知的一种确认。在把通知传递给他人时，比库只是在告知他们施主的安排。只要当比库兑现支票或给予他人指令去兑现，比库才犯本学处下的罪。

比库用支票作为物物交换的手段，犯尼萨耆亚巴吉帝亚 20 下的罪。在接到支票时，他最多被允许把支票交给自己的净人——小心谨慎不说任何违背本条学处或尼萨耆亚巴吉帝亚 10、19 和 20 下的 **kappiya vohāra**（“如法的语言”）规则的话——并让净人做任何他/她觉得合适的安排。

总结：接受金或钱，让他人接受，或同意金或钱作为给自己的供养被放置下来，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

19

若比库从事各种形式的金钱交易，尼萨耆亚巴吉帝亚。

这条学处下的罪有两种因素：对象和行动。

– 对象

[51] 译者注：这里的“处理掉”并不是暗示他用这个钱去处理如法物品供养僧团或比库，而是真的随他意愿处理掉。

《经分别》用前一条学处中定义金银同样的措辞来定义**钱**：任何形式的金，不管是否铸造成饰品；任何钱币或其他用作货币的物品。

– 行动

《经分别》对本学处所涵盖的交易形式的描述不同于《普端严》中的描述，因此，最好把它们分开讨论。

《经分别》的解释

金钱交易主要是指黄金商所从事的那类交易和投机——交换货币，用黄金矿石换黄金饰品或者反过来，用黄金矿石换黄金矿石，或黄金饰品换黄金饰品——但《经分别》对“想”因素的讨论表明，这里的“行动”因素包括任何导致比库最终得到金或钱的交易。因此，它所涉及的情形包括比库卖掉任何一种物品——如法或不如法的——得到钱。

乍看之下，这条学处好像是前一条反对接受金钱的学处和后一条反对从事贸易的学处的冗余，但实际上它弥补了那些学处中的许多漏洞。在前一条学处中，比库可以向打算拿钱供养自己的人指出一个净人；后一条学处中，如果比库言辞得当，他可以建议一次交易或告诉净人，为自己安排一次交易。因此，只有那两条学处的话，比库有可能采用“正确的”程序，让自己的净人从事货币投机和其他赚钱活动，而不犯戒。

不过，本学处并不包括这种“如法语言（kappiya-vohāra）”的例外许可，因此，至少在这类交易中，弥补了那些漏洞。因此，比库不可以向自己的净人表达愿望，让他/她卖掉属于自己的东西，或者拿供养给自己使用的资金进行投资以获得金钱回报。如果比库要出国，他必须由净人自己去弄清楚，供养给比库使用的资金如果要派上用场，可能需要兑换成外币。

根据《疑惑度脱》，如果交易要归入本学处下，用于交易的物品必须是比库自己的，但《经分别》的无罪条款并未豁免比库用属于他人的物品从事金钱交易的情况。因此，如果一位比库用属于自己家庭的物品进行金钱交易，他将必须舍弃任何从交易中可能获得的收益。

这里，“想”不是考量因素。因此，当比库收到金或钱时，即使他把它看作是其它东西，或对它有疑惑，他仍然将满足“行动”因素。当收到不是金或钱的东西时，如果他把它想成是金或钱，或者对此有疑，那么，惩戒是一个恶作。

《普端严》的解释

根据《普端严》，金钱交易指任何涉及金钱的交易活动——不管是比库拿来进行交易的，还是从交易中获得的，或两者兼而有之。佛音尊者说，这个解释是基于一段文字，该段文字不在《经分别》中，但逻辑上应该要有。《心义灯》支持他的观点，解释说，如果金钱交易涵盖由金钱构成一方的交易，那么，金钱属于交易的哪一方应该无关紧要。

但是，这跟《经分别》中一些地方相矛盾。（1）在《经分别》中，本学处所涉的可能行为列表包含的情况只有：当比库的交易收入是钱。就如我们在《前言》中所提到的，我们必须相信《经分

别》的编辑者们知道哪些是或不是某条特定学处下的罪，如果他们想要这条学处涵盖多于表上所列的行为，那他们就会把这些行为包含进来。（2）《经分别》在有关应如何进行舍弃的讨论中，一贯把犯戒者说成“购买金钱的人”，并把扔掉舍弃物品的比库说成“金钱处理者”。（3）如果**金钱交易**涉及比库用钱购买如法物品的情况，那么，本条学处就应讨论，比库应如何让自己的净人使用在他那里妥善保管的钱去购买这些物品；相反，这被归入了下一条学处。所有这些显示，《普端严》在这里试图把它的释义强加给《经分别》，所基于的理由并不充分。

但是，《普端严》的解释被广泛接受，且相当复杂。因此最好详细讨论一下。

《普端严》就像在前一条学处中那样，把物品分为三类：

尼萨耆亚物品（舍忏物），即当接受时犯尼萨耆亚巴吉帝亚的物品，诸如金和钱；

恶作物品（恶作物），即当接受时犯恶作的任何物品，诸如珍珠、宝石；生谷、生肉；妇女和少女、男女奴隶；山羊和绵羊、禽和猪、象、牛、乘用马和母马；地产和房产；

如法物品（如法物），指比库可以正当接受和拥有的物品。

然后，它列出下面的明细表，以涵盖所有涉及这些物品的可能的交易：

使用　　购买　　导致的结果

舍忏物 → 舍忏物 尼萨耆亚巴吉帝亚

舍忏物 → 恶作物 尼萨耆亚巴吉帝亚

舍忏物 → 如法物 尼萨耆亚巴吉帝亚

恶作物 → 舍忏物 尼萨耆亚巴吉帝亚

恶作物 → 恶作物 恶作*

恶作物 → 如法物 恶作*

如法物 → 舍忏物 尼萨耆亚巴吉帝亚

如法物 → 恶作物 恶作*

如法物 → 如法物 尼萨耆亚巴吉帝亚 20 下的尼萨耆亚巴吉帝亚

带星号的交易显示了《普端严》释义的一个异常之处：为什么涉及恶作物的交易只会招致恶作，而如法物→如法物的交易会招致尼萨耆亚巴吉帝亚？这很难理解。[52]

不管怎样，继续讨论《普端严》的解释：依据钱是否按前一条学处如法获得，舍忏物→如法物的交易包括两种可能的情形。如果不如法，那么，所有比库都不允许使用由这些钱购买的物品。无论比库自己购买物品，还是让净人为他购买物品，都一样。物品能被允许使用的唯一方法是，把同样金额的钱还给原来的施主，把物品还给原来卖它的人，然后按照下一条学处所允许的那样，安排一场如法的交易。（乍一看似乎很奇怪，《普端严》坚持把购买如法物的钱还给舍忏物原来的施主，因为比库们并没有欠他/她的债；但是，这可能是《普端严》采用的一种方法，以确保如果卖主把购

[52] 译者注：《普端严》在这里给出的理由是：“尼萨耆亚巴吉帝亚20只针对如法物和如法物之间的交易，没有提及涉及恶作物的交易，因此如法物→如法物的交易犯尼萨耆亚巴吉帝亚，涉及恶作物的交易虽然不归那条戒处理，但又不能把它当成无罪，所以依据接受恶作物犯恶作而判定这样的交易也是恶作。”这个理由似乎并不符合四大教示的原则。

买如法物的钱还给比库们的净人，钱不会被用来再次购买如法物。）

然而，如果比库使用依据前一条学处如法获得的钱，去从事舍忏物→如法物交易，那么，所买物品只有他不可使用，但是，一旦他舍弃后，其他比库都可以使用。不过，如果本学处确实涵盖舍忏物→如法物的交易，这会与《经分别》相矛盾，后者坚持说，依据本学处，得到的物品要么必须送给在家居士，要么必须被扔掉。因此，似乎最好遵循《经分别》，在下一条学处中处理这类情况。

《普端严》没有提及，应该如何处理从一个恶作交易中获得的物品。但是，它对于如何“取消”交易、以使物品如法的讨论给出了下列建议：

对于恶作物→恶作物交易：把购买的物品还给卖主，把原物还给施主，并忏罪。

对于恶作物→如法物交易：把购买的物品还给卖主，把原物还给施主，并忏罪。如果比库愿意，那他可以与卖如法物品的人接洽，依据下一条学处，安排一次如法的交易。

对于如法物→恶作物交易：把购买的物品还给卖主，并忏罪。

作为一项智力练习，《普端严》考虑到了一场交易造成一件如法物品决不能被使用的问题，并提出下述情况：依据前一条学处，比库不如法获取金钱。比库用这些钱去获得铁矿石，熔炼，并制成一个钵。因为不可能撤销这样的交易——铁不可能被恢复至原来的矿石状态——无论把这铁做成什么物品，任何比库都决不可能如法使用它。

如上所说，《普端严》这里的解释与《经分别》在几个观点上相悖，也包含几个异常之处。似乎更可取的是，将它在这里提到的几个情况——舍忏物→恶作物，舍忏物→如法物，恶作物→恶作物，恶作物→如法物，如法物→恶作物，或者换句话说，任何导致（获得）一件如法物品或恶作物品的交易——放在下一条学处下处理。

– 舍弃和忏悔

当比库违犯本学处而获得金或钱，他要按照前一条学处中解释的程序，在僧团正式会议中进行舍弃。舍忏的巴利范文参见附录六。

– 无罪

《经分别》的无罪条款只包含巴拉基咖 1 中提到的普适豁免情况。

结论：通过交易获得金或钱是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

20

若比库从事各种形式的交易，尼萨耆亚巴吉帝亚。

“那时，释迦子伍波难德尊者制作袈裟的技术已炉火纯青。他用斗篷碎布做了一件桑喀帝，把它缝染得很好，穿在身上。一个游方僧披着一件昂贵的斗篷，向他走去，一到他面前就说：‘你的桑喀帝很漂亮，我的朋友。把它给我吧，我用这件斗篷跟你换。’

“‘我的朋友，您知道（您在做什么）吗？’

“‘是的，我知道。’

“‘那好吧。’于是，就把他的袈裟给了这个游方僧。

“随后，这个游方僧就穿着这件桑喀帝，前往游方僧园。其他游方僧对他说：‘你的外衣很漂亮，朋友。你是从哪里得到的？’

“‘是用我的斗篷换来的。’

“‘可这件外衣够你用多久啊？你自己那件斗篷更好。’

“这个游方僧心想：‘那些游方僧们说得没错啊。这件外衣够我用多久呢？我自己的那件斗篷更好。’ 于是他就去释迦子伍波难德尊者那里，一到那里就说：‘这是您的桑喀帝，我的朋友。把我的斗篷给我吧。’

“‘可我不是问过你“你知道（自己在做什么）吗？”我不会把斗篷给你的。’

“于是，游方僧讥嫌、非难并散布道：‘就算是一个在家人也会（把东西还）给后悔（交易）的另一个在家人。一个出家人怎么能不给另一个出家人（同样的礼节）呢？’”

就像我们在尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中提到的，这条学处的一个目的就是免除比库们承担随交易而产生的责任——即必须为比库的物品获得合理价格，同时，给接受物品的人提供一场公平交易。

这里犯戒的因素有两个：对象和行动。

– **对象**

《经分别》把**各种形式的交易**定义为“涵盖四资具的交易”，“即使一堆粉、齿木或者未织成布的纱线”——这些是《经分别》对最不值钱物品的典型例子。《普端严》将这个定义解释为，“这条学处限定于只涉及如法物品的交易（如法物→如法物）”，但是《经分别》中并没有任何地方表明一定是这样的。《经分别》里的重点似乎是，这条学处甚至涵盖最不值钱的如法物品，而更有价值和受限制的物品就更是如此了。事实上，由于《经分别》明确限定前一条学处所涉的交易是给比库带来金钱的交易（舍忏物→舍忏物；恶作物→舍忏物；如法物→舍忏物），因此，似乎最好是把本学处解释为涵盖所有未归入那条学处的交易：

舍忏物 → 恶作物；舍忏物 → 如法物；

恶作物 → 恶作物；恶作物 → 如法物；

如法物 → 恶作物；和如法物 → 如法物

《经分别》在对什么构成交易的表述中，提及“比库自己的”物品交到他人手中，而他人的物品放到比库自己的手上。由此，《疑惑度脱》推断，交易中给予对方的物品必须是比库自己个人的物品。但是，这个论断是错的，理由就是：（1）《经分别》在尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中规定，不允许比库告知净人使用由该净人保管的资金，去购买或交换任何物品，而这些资金所有权不属于这个比库。（2）《经分别》在尼萨耆亚巴吉帝亚 18 和 19 处置钱的规定中不允许比库告诉在家居士，使用犯戒比库依照这些学处舍弃的金钱，去购买任何东西，同样，这些钱不属于这个比库。（3）本学处的无罪

条款并没有给使用他人物品进行交易的比库免罪。如此，看起来，《经分别》中对描述交易所采用的短语“比库自己的”物品，其定义仅仅是对应交易前“他人的”物品这一短语。换句话说，它应涵盖交易前在比库一方的任何物品，不管这些物品是比库个人所拥有的，还是他人所拥有并存放给比库使用的（如放在净人那里的资金），或者是由比库所保管的（如受寺院执事监管的寺院资金）。

– 行动

根据《经分别》，**从事交易**涉及两个步骤：

1）比库建议一次交换，说”给这个换那个”，或者“拿这个换那个” ，或者“把这个换成那个”，或者“用那个来购买这个”。因为无罪条款并未对利用示意进行交易予以免罪，所以，清楚表达出建议的任何示意——包括书面信息或手语——都可以构成这一步骤。

2）物品易手，比库的物品成为另一个人的，另一个人的物品成为比库的。

第一步犯一个恶作；两步都完成，一个尼萨耆亚巴吉帝亚。“想”在这里不是减罪因素：如果比库用一种他认为可以避免本学处下惩戒的方法来组织一次交易，但实际上并不能免罪（见下文），那么，他依然犯全罪。反过来，如果比库用一种能避免这条学处下惩戒的方法来组织一次交易，但他认为这次交易违犯本学处，或者他对此有疑，那么，他犯一个恶作。

– 舍弃和忏悔

一旦比库从一次交易中收到了一件物品，他应当向另一个比库，或两三个比库众，或四个以上比库组成的僧团做舍弃。只有那时他才可以忏罪。舍弃、忏悔以及归还物品的程序与尼萨耆亚巴吉帝亚 1 中所说的程序一样。舍弃的巴利范文见附录六。

《经分别》没有提到，比库收回物品后，对它可以和不可以做什么。所以，看起来似乎是，他喜欢就可以留着。然而，如果比库个人在交易中使用了尼萨耆亚或恶作物品，他可能——作为一种明智的策略——想要避免任何试图“洗白”这些物品的嫌疑，因此，他可以参照《普端严》对前一条学处的解释，做自我约定，如下所说：

如果交易是舍忏物→恶作物，他应把恶作物还给卖主。如果舍忏物是按照尼萨耆亚巴吉帝亚 18 如法获得的（例如，它放在净人那里），那就无需再做什么了。如果不是，比库应对违犯那条学处进行忏罪。（如果卖主愿意偿还购买所花的资金，比库不应该接受。如果他接受了，他必须在僧团中进行舍弃。如果他不接受，他只需为原先接受舍忏物忏尼萨耆亚巴吉帝亚罪。）

如果交易是舍忏物→如法物，那么，如果舍忏物获得是违犯了尼萨耆亚巴吉帝亚 18，则任何比库都不可以使用这个如法物，除非如法物被归还给卖主，物品价钱被还给原来供养金钱的施主，然后如法物被以一种不违犯这条学处的方法重新购买。（同样，如果卖主偿还购买所花的资金，比库不应接受。如果他接受了，他必须在僧团中舍弃。如果他不接受，他应该只用为原先接受舍忏物而忏尼萨耆亚巴吉帝亚罪。）

如果这种情形中的舍忏物是如法获得的，那么，被购买的物品对其他比库是如法的，但对犯戒

者是不如法的。（这种情况涵盖尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中提到的情形，即比库告诉他的净人，使用由该净人保管的资金购买一件物品，以满足比库的需求。有人可能会反驳说，如果舍忏物是如法获得，它应被视为如法物，但我们必须记住，比库命令他的净人使用金钱去购买一件物品，这个比库就是承担了这些钱的所有权，而这违背了尼萨耆亚巴吉帝亚 10 和 18 的宗旨，以及设立净人这一规则的初衷。

如果交易是恶作物→恶作物，比库应把所购买的物品还给卖主，把原物（如果卖主还给他的话）还给原来的施主。

如果交易是恶作物→如法物，所购物品对任何比库来说都是不如法的，除非将所购物还给卖主，恶作物还给原来的施主，然后将如法物用一种不违犯本学处的方法重新购买。

如果交易是如法物→恶作物，比库应把所购物品还给卖主。

如果交易是如法物→如法物，比库可以随意使用这件物品。

如果交易是对所提供的服务支付工资，《普端严》说，比库没有办法可以如法拿回报酬，因此，他应该只忏一个巴吉帝亚罪。

但是，所有这些源于《普端严》的规定可由自己斟酌而行，因为——如上所说——比库舍弃并收回一件物品后，可以或不可以对物品做什么，《经分别》对此没有限制。

– 无罪

尼萨耆亚巴吉帝亚 5 的制戒因缘故事中说，佛陀允许比库们用如法物品与其他比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉和沙玛内莉交换。因此，本学处只涵盖与非同法者进行的交易。

至于比库与非同法者进行交易，《经分别》在这里补充说，该比库无罪——

如果他问一件物品的价格；

如果他告诉净人；

如果他告诉卖主，“我有这个。我需要什么什么”，然后，他让卖主安排他/她认为合适的交易。这最后一点可能看起来像是吹毛求疵，但我们必须记住，如果交易是按这样的方式进行，比库就避免了确保交易公平性的责任，这似乎是制定这条学处的整个目的。

《普端严》在讨论这些免罪情况时，提出下列几点：

1）比库试图从技术细节上避免被定义为从事交易，因而简单说“给这个，拿那个”，他只可以与自己的父母这样做。否则，比库告诉在家人，把自己的东西当成是他/她的东西拿去，这是“浪费信施（saddhā-deyya）”——即，错用在家居士出于信心供养给比库使用的物品（见《大品 • 第八衣篇》第 22 节第 1 段；本书下册第十章）。另外，告诉无亲戚关系的在家居士给自己什么东西是一种乞讨行为，犯恶作，除非这个在家居士是亲戚，或已事先邀请该比库提要求。（从这里我们可以推断出，比库们在询问了物品或服务价格后，不应讨价还价——例如，出租车费——即使在讨价还价是惯例的情况下。）

2）《普端严》在上一条学处中提到，比库为利益从事交易，即使涉及的是如法物品，也犯恶作。

它在这里说，如果比库通过如法的语言（kappiya-vohāra）提出一次交易，欺骗卖主关于自己物品的价值，他应按巴拉基咖 2 被处理。但是，正如《经分别》对巴拉基咖 2 的阐释所表明，通过欺骗得到的物品不应按该条学处，而应按巴吉帝亚 1 进行处置。

3）在“告诉净人”的情况中，《普端严》和《疑惑度脱》都认为可以告诉净人说，“用这个获得了那个后，把它给我。”但是，这明显违反了《经分别》在尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中提出的规则，根据这些规则，比库不被允许以命令句讲话，向净人发出指令“给”，更不用说发出物物交换或购买的指令了。相反，他只被允许用陈述句说“我需要什么什么”或“我想要什么什么”。因此，这种陈述语句看似也是这个无罪条款中唯一被允许的表述方法。

4）如果一位比库和他的净人去一家商店，看到净人在买的东西不划算，比库只可以告诉净人：“别买了。”

5）《普端严》对尼萨耆亚巴吉帝亚 10 的注释描述了，当比库的净人把保管的资金留在比库的住处，假设有一位卖钵人出现，而净人没有在场安排交易，这位比库这时怎样可以买钵。比库可以告诉卖钵人：“我想要这只钵，这里有与钵的价值相当的资金，但是，没有净人，这些资金不能如法使用。”如果卖方自愿使这些资金被如法使用，比库可以指给他钱在哪里，但不可以告诉他该拿多少钱。如果卖方拿太多的钱，比库可以说“我不要你的钵了。”以此取消这场交易。

一般来说，把钱留在比库住处保管不是一个明智的策略——一个僧团允许这样的做法是把自己暴露在被抢和被袭击的危险中——但这里，《普端严》的兴趣似乎不在于描述理想行为，而是仅仅在于区分什么是罪或什么不是罪。

– 特殊案例

1）比库尼的尼萨耆亚巴吉帝亚 4-10 显示，如果一个居士把钱给店主，以支付一位比库尼将向商店索要的任何东西，比库尼可以接受这样的安排。如果施主规定，这个安排只针对某些物品，或某一价值的物品，这位比库尼只可以索要符合规定的物品：这是这些学处的要点。事实上，这样做是让店主成为她的净人。因此，这样的做法对比库来说，似乎也是如法的，只要他们像尼萨耆亚巴吉帝亚 10 中建议的那样，向店主如法地陈述请求。

2）如尼萨耆亚巴吉帝亚 18 中所提及的，支票、信用卡、借记卡和旅行支票不算作金或钱。但是，任何采用这些东西所进行的交易会归入本学处中。

如果在交易过程中，当（支票、信用卡、借记卡和旅行支票等）实物被递给卖主，交易就通过实物交换而完成了，无需等待资金进入卖方账户才算犯戒。这是因为，本学处下的“对象”因素可以由具有最小固有货币价值的物品满足。

例如，如果一位比库把一张支票递给卖主——或告诉他的净人把支票给卖主——以本学处所说的方式交换货物或服务，当支票和货物一换手，这个比库就犯全罪。

信用卡也是如此：当比库把已签字的信用卡签购单递给卖主，或者让人递给卖主，并收到商品或服务作为回报时，就犯戒了。签购单是对从卖主那里收到商品或服务的一种承认，在持卡人与信用卡

公司达成的协议下，签购单成为持卡人同意偿付他向信用卡公司所借款项的承诺。这个承诺就是比库与卖方正在交易的东西，卖方随后会用这个承诺从信用卡公司提取钱款。

然而，如果没有实物交给卖方，那这个交易在钱款进入卖主账户前就不算完成。银行借记卡就是一个例子：当比库输入银行卡密码（PIN）后——即比库向银行发出指令，向卖主付款——比库收到卖主的商品和服务，且钱款从他的账户进入卖主的账户，只有这时，比库才犯全罪。

总结：与任何非同法者做交易，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

三：钵品

21

额外的钵可最多保留十天。超过十天，尼萨耆亚巴吉帝亚。

本条学处下的罪涉及两个因素。

1）对象：一个适合被决意使用的钵。

2）行动：比库保存钵超过十天，没有决意使用它，或将它置于共有，或舍弃它（给予他人或丢弃它）；并且在那段时间内，钵没有丢失、毁坏、烧毁、被抢走或被别人以亲厚想拿走。

– 钵

根据义注《普端严》，适合被决意使用的钵必须是——

1）由恰当的材料制成；

2）有恰当的尺寸；

3）已付清；

4）被恰当地烧制过；并且——

5）没有坏到不能修补。

材料

《小品・第五小事篇》第 8 节第 2 段允许两种钵：陶制或铁制的。《小品・第五小事篇》第 9 节第 1 段禁止十一种钵：木制、金制、银制、珍珠制、琉璃制、水晶制、青铜制、玻璃制、锡制、铅制或铜制的。依据四大教示，泰国的长老委员会近期决定，不锈钢钵是允许的——因为它们毕竟是钢铁——但铝制钵不允许，因为它们带有某些和锡一样的危险。在佛陀时代，陶钵较常见。现在，铁钵和钢钵较常见。

尺寸

《经分别》有一段关于钵的三种恰当尺寸的讨论——中等尺寸容量两倍于小尺寸容量，大尺寸容量两倍于中等尺寸容量——但它们是基于目前尚未精确了解的度量衡。《戒律纲要》的作者说，依据《法句经》义注中一段有关门答伽（Meṇḍaka）的故事，他测量了各种尺寸的钵。他的结论是：小

钵比人类头骨略大，中钵周长约 27.5 英寸（70 厘米），或直径约 8.75 英寸（22.5 厘米）。他没有尝试制作一个大钵。任何比大尺寸更大或者比小尺寸更小的钵都是不合适的；介于两者之间的任何尺寸都适用本条学处。

已支付

根据义注《普端严》，如果一个制钵人供养一个钵，它算已付清费用。如果一个钵交到一位比库手里，但尚未付清款，那么直到完全付清之前，它仍不能被决意使用，也不适用于本条学处。

已烧制

义注《普端严》说，陶钵须经两次烧制才能被决意使用，以确保它适当硬化；而铁钵须经五次，以防它生锈。因为不锈钢不会生锈，所以无需烧制，但一个惯例就是，设法使其变灰——要么通过在外面涂漆，要么用叶子烧熏整个钵，使其带有烟熏色——这样，它（的外观）就不显得突出。

未坏至不能修补

《经分别》对下一条学处的阐释说，如果一位比库目前的钵上有五个或更多补辍，每个补辍的地方（§）有两英寸（指宽）大小，他可以求取一个新钵。义注《普端严》对此的解释首先是说，一个有五个或更多补辍的钵就已经坏到不能修补了，由此，失去其作为钵的决意。然后，它进一步扩展《经分别》的观点如下：一个陶钵如果至少有 10 英寸的裂痕，最小的裂痕至少两英寸长，则它已坏到不能修补。短于两英寸的裂痕据说是不用修补的——这是《经分别》中的短语“补辍的地方”的意思——因此不算。如义注《疑惑度脱》所说，裂痕是否实际上被修补在这里不是问题。如果一个钵有少于那么多的裂痕，应该用锡丝、树液（但不知为什么不能用纯松树脂），或甘蔗糖浆和石粉混合物修补。其他的不能用于修补的材料是蜂蜡和封蜡。如果可数裂痕的总长度等于 10 英寸或更长，这个钵成为非钵，而其所有者有资格求取一个新钵。

对于铁钵和钢钵，如果钵上有个足够让一粒小米通过的孔，那足以使决意失效，但不足以使这个钵变成非钵。比库应该塞住这个孔——或者让一位铁匠塞住它——用金属粉或微小金属塞子，并与钵的表面打磨光滑，然后重新为使用而决意这个钵。

如果这个孔足够小，以这种方式可被塞住，那么在这个钵上不管有几个这样的孔，都不会使这个钵成为非钵。比库应该修补并继续使用它。但是，如果钵上哪怕有一个孔，大到足以让塞住它的金属不能与钵的其余表面打磨平滑，那么这块补丁上的微小缝隙将卡住食物。这使得这个钵不适合用，其所有者有资格求取一个新的钵来替代它。

根据《经分别》，一个额外的钵是一个仍未被决意使用并且未被置于共有的钵。因为一位比库在任何时间只能有一个被决意使用的钵，如果他打算将收到的额外的钵留在身边，他应该将其置于共有。（有关将钵置于决意和共有的程序，以及废除决意和共有的程序，参见附录四 & 五。）

– 行动

根据义注《普端严》，一旦属于一位比库的钵满足作为可决意的钵的所有条件，他就对它负责，

即使他还未收到它——换句话说，时间跨度的倒计时开始了。比如，如果一位铁匠承诺为他制一个钵，并且当它完成的时候捎话告知，当比库听到铁匠的信使捎话说，钵已经制好了，比库就马上对这个钵负责，即使他还没有收到。如果这位铁匠在制钵之前承诺，当钵制好了就给他送去，那么这位比库要到铁匠的信使把钵带给他时才对钵负责。（所有这些都假定钵已付清费用。）

然而，所有的这些违背了《大品・第五皮革篇》第 13 节第 13 段所给出的原则，依据这条原则，对衣的时间跨度倒计时（见尼萨耆亚巴吉帝亚 1）要等到衣到达比库手中才开始。看起来这里应该适用相同的原则。

《经分别》说，如果比库在收到新钵后十天内没有为使用而决意它，没有把它置于共有，没有舍弃它（给予他人或扔掉它）；如果钵没有丢失，被夺走，毁坏至不能修复，或被人以亲厚想拿走，那么，在获得钵后的第十个明相升起时，他犯本条学处下的全罪。如果他随后没有舍弃钵，而继续使用，那么，（使用钵的）惩戒是恶作。

“想”在这里不是减罪因素。即使当十天已过，而这位比库认为十天还未过，或者如果他认为这个钵已经损毁至不能修复，或已置于共有，等等，而实际并非如此，他同样招致惩戒。

《经分别》还说，如果多余的钵保存尚未超过十天，比库认为它已被保存超过十天，或者他对此不确定，那么，惩戒是恶作。如尼萨耆亚巴吉帝亚 1，这个恶作似乎是因为之后**使用**了钵。

– 舍弃和忏悔

舍弃、忏悔和归还钵的程序与尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的程序一致。用来舍弃和归还钵的巴利范文，见附录六。如同关于衣的学处，当违犯者忏悔他的罪之后，钵必须归还给他。不归还犯一个恶作。一旦钵被归还，十天的倒计时重新开始。

– 无罪

如果比库在十天内为使用而决意了钵，或把它置于共有，或舍弃它了；或者如果钵丢失、毁坏、损坏或被夺走了；或者被人以亲厚想而拿走，则无罪。义注《普端严》的讨论表明，此处的“毁坏”和“损坏”这些术语是指如上所定义的“损毁至不能修复”。

总结：保存一个钵超过十天而没有为使用而决意它或将它置于共有，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

22

若比库所拥有的钵少于五处补缀，比库却求取新钵，尼萨耆亚巴吉帝亚。该新钵应由犯事比库舍弃给比库众。比库众应把最后的钵送给犯事比库，（说）：“比库，这是你的钵。你应持有它直至损坏。”在此这是合适的做法。

“那个时候，有一位陶工向诸比库们提出邀请，说：‘任何尊者如果需要钵，我会提供他一个钵。’于是，不知节制的比库们向他求取了许多钵。拥有小钵的比库求取大钵。拥有大钵的比库求取小钵。（§）这位陶工做了很多钵给比库众，无法做出其他产品来贩卖。（因此，）他的生活无以为

继，他的妻子和孩子也被连累。”

此处，全罪涉及三个因素：

1）行动：比库的钵还不至于无法修复，比库索要（新钵）。

2）对象：一个适合做决意使用的新钵。

3）结果：比库得到钵。

根据义注《普端严》，短语“补缀少于五处”的钵是指上一条学处中所解释的还未破损到无法修补的钵。因此，本条学处允许，如果比库的钵**的确已**破损至无法修补，则比库可以求取一个新钵。

如果比库的钵尚未破损至无法修补，而比库求取一个新钵，犯恶作，且比库收到该钵时，犯一个尼萨耆亚巴吉帝亚。

– 舍弃、忏悔和钵的交换

一旦比库违犯本条学处取得了钵，他必须在僧团中舍弃该钵，并忏罪。（关于舍忏的巴利范文，参见附录六。）随后，他会得到僧团“最后的钵”以取代他舍弃的新钵。

僧团最后的钵以如下方式挑选：每一位与会见证犯事者舍忏的比库必须带上自己已经决意使用的钵。如果一位比库拥有一个劣质的钵——无论是多余的，还是处于共有的——他不可决意此钵，并将其带入会议，以期在将要发生的交换中换取更有价值的钵。这么做犯一个恶作。

一旦比库们聚集后，犯事者就舍弃他的钵，并忏悔其罪。随后，僧团根据附录六中的一次动议和一次告白（白二甘马），从成员中选出一人作为换钵人。与所有僧团执事一样，换钵人不可以持有四种偏颇：基于贪、嗔、痴、恐惧。他也必须知道何时钵被如法交换，何时没有。一旦授权，他的职责就是拿着被舍弃的钵，将它展示给瓦萨最高的上座比库，后者应从两个钵中——自己的钵或这个新钵——选一个自己最喜欢的。如果新钵优于他自己的钵，但出于对犯事者的怜悯，他没有取这个钵，他犯一个恶作。《疑惑度脱》和《心义灯》补充说，如果他不喜欢新钵，那么，不拿取新钵就无罪。《普端严》说，如果他确实喜欢新钵，但出于希望培育知足的美德，决定不取新钵，他同样无罪。

继续按《经分别》说：一旦瓦萨最高的上座比库做出了决定，留下的钵即按瓦萨呈给下一位比库，后者重复此过程，如此往下传，直至瓦萨最低的下座比库。随后，换钵人把最后一个比库挑剩下的钵——该比库僧团中最不受欢迎的钵——呈给犯事者，告知他将钵决意为己用，并尽其所能好好保管，直至钵（损毁至）无法再用。

如果犯事者保管不当——把钵放置于一个可能会令钵受损的地方，以错误的方式使用它（关于这两点，见本书下册第三章）——或者试图扔掉它（§），想着“这个钵怎样可以被弄丢、损坏或打碎”，他犯一个恶作。

– 无罪

比库的钵未至不能修复，比库向亲戚或向他提出过邀请的人求取新钵，或用自己的资具获得新

钵，比库无罪。他也被允许为他人乞钵——依照《普端严》对尼萨耆亚巴吉帝亚 6 的阐释——这就是说，比库 X 可以为比库 Y 乞钵，只要比库 X 向自己的亲戚或已向自己提出过邀请的人求取，亦或向 Y 的亲戚或已向 Y 提出过邀请的人求取。从不是以上提到的这些人那里为 Y 求取和接受钵，将犯全罪。

总结：比库现有的钵未毁损至无法修复，比库求取和接受新钵，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

23

这些七日药可供生病的比库服用：酥油、新鲜黄油、油、蜂蜜、糖/糖浆。比库收到后，最多可以储存七日而食用。超过七日，尼萨耆亚巴吉帝亚。

此处的全罪有两个因素：

1）对象：五种七日药的任何一种。

2）行动：比库在收到七日药后保存它超过第七个明相升起。

– 对象

本条学处所提及的五种七日药构成四类可食之物中的一类，这些可食之物依据收到后可以被食用的时间段进行分类。其他三类——食物、果汁和药——在巴吉帝亚学处下的食物章开端有详细讨论。这里是关于七日药如何成为专门一类的故事：

“那个时候，世尊在静处独居，心生思念：‘如今诸比库患秋时病，饮粥吐出，进食物也吐出。因此，他们枯瘦、粗丑、色恶、苍白、身露脉结。我要是允许他们使用那些属于药，且被世间认可的药，也可以作为食物，但并不会被视为是粗（重）的食物将会怎样？’

“然后世尊心想：‘有这五种补药——酥油、新鲜黄油（生酥）、油、蜂蜜、糖/糖浆——这些都是药，且被世间认可的药，也可以作为食，但并不会被视为是粗食。我要是允许诸比库在正时（自明相至正午）接受它们，正时服用，怎么样？’……

“那个时候，诸比库在正时接受，正时服用这五种药。他们因此连平常粗食都无法吃下，油腻物就吃得更少了。结果他们同时患秋时病与食欲不振，而日益枯瘦、粗丑……世尊依此因缘，于说法后告诸比库：‘诸比库，我允许这五种药，在接受后可以在正时或非时（自午至次日明相）服用。’”

——《大品 • 第六药篇》第 1 节第 2-5 段

《经分别》把这五种七日药定义如下：

酥油指经滤、煮过的黄油，来自比库可食其肉的任何动物的奶。（见巴吉帝亚学处中食物章的前言）。

新鲜黄油必须由其肉可食的动物的奶制成。没有戒律文献详细说明新鲜黄油是如何制作的，但《中部》第 126 经描述此过程为“撒凝乳在锅里，用搅拌器快速搅动。”印度至今仍然制作这种类型的新鲜黄油，用一个小的搅拌器——看起来像隔片被掰除的橘子，附在一根小棍子上——在凝乳中快速搅动，同时不断往里面掺水。新鲜黄油——主要是奶脂——凝结在搅拌器上，当新鲜黄油被移

除的时候，留在锅里的是稀释的酪乳。与搅拌奶油制成的奶油黄油不同，新鲜黄油即使在印度的炎热的气候下，也可以未经冷藏在瓶子里储存几天都不会腐臭。

根据四大教示推论，奶油黄油似乎应归于这里的新鲜黄油。比较有争议的话题是奶酪。

《大品·第六药篇》第 34 节第 21 段中，佛陀允许比库们食用五种奶牛的产品：牛奶、凝乳、酪乳、新鲜黄油和酥油。看起来，奶酪（凝乳被加热后液体成分蒸发，然后用或不用霉菌固化）在当时不为人知，但依据四大教示，看起来似乎有充分理由将其归类于五种奶牛产品中的一种。问题是哪一种。有些人认为，它应该归类到新鲜黄油，但认为将其归类到凝乳的说法似乎更有说服力，因为它在成分上更接近于凝乳，并且通常更多地把它当作是一种实质性食物。然而，不同的僧团对此有不同的观点。

油，按照《经分别》，包括芝麻油、芥菜籽油、“蜜树”油、蓖麻油、和动物脂油。义注《普端严》补充说，任何《经分别》未列举的由植物制成的油如果保存超过七天，犯恶作，不过，看起来最好是依据四大教示，只是将本条学处下的全罪适用于所有可食用的植物油；而将任何由可终生保存的有资格作为药的树叶或树脂制成的香料植物油——比如茶树油或薄荷油——归为药物（见本书下册第五章）。

《大品·第六药篇》第 2 节第 1 段允许五种动物脂肪：熊、鱼、鳄鱼、猪、和驴脂。因为熊肉对比库而言通常是不被允许的，所以复注《心义灯》解释说，此列表意指可食性动物的脂肪——以及那些若食其肉即犯恶作的动物的脂肪——在此都被允许。因为人肉如果被食用的话，犯土剌吒亚，所以人脂不被允许。

《大品·第六药篇》第 2 节第 1 段补充道，任何许食用的动物脂肪若正时接受（依据《普端严》，指正午前），正时制油，正时过滤，可作为油食用。（这里，PTS 版和泰版经典使用的 saṁsaṭṭha 这个词，通常意为“混在一起”；兰卡版经典使用 saṁsattha，或“挂在一起”。《普端严》说，无论哪种读本在这里的意思都是“过滤”，此意最符合上下文。）按照《大品·第六药篇》第 2 节第 2 段，如果油脂在正午过后被接受、熬制或过滤，对于这三种行为中的每一种在下午完成都会令食用这个油犯一个恶作。比如，如果油脂在正午之前接受，但在正午过后制油和过滤，则食用此油犯两个恶作。

是否能运用四大教示将动物明胶归入“油”类是一个有争议的话题。将其归为油的理由是，如同油来自动物脂肪，动物明胶也是来自被《普端严》归入“肉”的动物身体部分——其本身——不作为实质性食物。然而，不同的僧团在这点上有不同看法。

蜂蜜意为各种蜂的蜜，不过，义注《普端严》列举了两种类型的蜂——**cirika**，长而有翅膀；**tumbala**，个大，黑色并有坚硬的翅膀——它们的蜜据说非常粘，被归为药，不属于五种七日药。

《经分别》将**糖/糖浆**简单定义为甘蔗提取物。义注《普端严》解释说，这意味着不仅包括糖和糖浆，还包括新鲜甘蔗汁，但这与《大品·第六药篇》第 35 节第 6 段相矛盾，后者将新鲜甘蔗汁归类为果汁，而不是七日药。《普端严》还说，由任何水果制成的糖或糖浆归为食物——比如椰子或海枣——属于食物而非七日药，但很难猜测《普端严》在这里的逻辑，因为甘蔗本身也属于食物。《戒律纲要》看起来似乎更正确，它运用四大教示来说明所有形式的糖和糖浆，不管来源是什么，

都包含于此。因此，枫树糖浆和甜菜糖也归入本条学处下。

《戒律纲要》——把作为果汁的甘蔗汁和甘蔗汁熬煮制成的糖作了比较，依据比较——认为煮过的果汁应归为糖。然而，并非所有僧团都接受这一观点。

按照《大品·第六药篇》第 16 节第 1 段，即使糖里混了点面粉，以使其更结实一些——就象方糖和棕榈糖块那样——只要它仍然被单纯看作是“糖”，那么，它就属于七日药。如果此混合物被视为其他东西——比如糖果——那它就属于食物，不能在收到它的当天午后食用。

没有食物价值的代糖显然不应归为食物或七日药，因此应属于终生药的类别。

– 恰当的用途

按照《大品·第六药篇》第 40 节第 3 段，今天获得的任何七日药可与今天获得的食物和果汁混合服用，但不能与以后获得的食物和果汁混合服用。因此，如义注《普端严》指出的，在上午获得的七日药可和那天上午的食物一起服用；如果在下午获得，它们不可混合食物一起服用。

还有，《普端严》对本条学处的阐释中有一处说，一位比库可在那七天内的任意时间服用七日药，无论这位比库是否生病。可在另一处又说——符合《经分别》对巴吉帝亚 37 与 38 的解释，后者对把七日药当作食物服用施以恶作——比库只有在有理由的情况下，才可在七日药被接受的当天上午之后服用它。《心义灯》把这个说法解释为，任何理由都可以——比如，饥饿，身体虚弱——只要比库不是为了营养，把七日药作为食物服用。换句话说，比库可服用足够多的七日药来缓解饥饿，但不能吃到饱。

然而，《大品·第六药篇》第 27 节中有一条对使用糖的特别规定。如果比库病了，那他可在七天内的任何时间“直接”食用糖；如果没有生病，那么，过了第一天正午，比库只能将糖泡水喝。

– 行动

如果一位比库收到七日药后——由他自己或另一位比库——保存超过第七个明相升起，他应舍弃它，并忏悔尼萨耆亚巴吉帝亚罪。在这里，“想”不是减罪因素。即使他认为七天还没有过去，而实际上已经过去了——或者认为七日药已经不再由他保存而实际上是的——他同样招致惩戒（§）。

– 罪

舍弃、忏悔和归还七日药的程序与尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的程序一样。舍弃七日药的范文参见附录六。一旦比库收到归还的七日药，他不能内服或外涂于身体，但可以将它作其他外用，比如灯油等等。其他比库也不能内服此七日药，但他们可将它涂抹在自己的身体上——比如，用作擦拭四肢的油。

《经分别》说，在七日药保存未超七日的情况下，如果比库认为它已被保存超过七天，或对此怀疑，惩戒是一个恶作。就如在尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下，这个恶作显然是因为**使用**七日药。

– 无罪

根据《经分别》，以下情况无罪：如果七日药在七日内丢失、损毁、烧毁、被抢走或以亲厚想被拿走；或者如果比库决意它的使用，舍弃它，或者——把它给了一位未达上者，放弃对它的欲望之

后——收回并使用它。（§）

义注《普端严》包含对这最后三点的扩展讨论。

1）决意七日药的使用，是指在七日内比库决定他不会将其作为内服药，而只会将其外涂于身体，或作其他外部用途。在这种情况下，他可随其所愿保存任何时长而不受惩戒。

2）与针对衣或钵保存 X 天的学处不同，此处的无罪条款不包括置于共有的七日药，但《普端严》讨论**舍弃它**似乎是说“把它置于共有”。它的判决是：任何置于共有的七日药可被保存超过七日而不犯戒，只要拥有者们不划分他们的拥有份额，但在第七天之后他们不能将它内服。《心义灯》补充道，任何置于共有的七日药完全不能用，直至共有被解除。

3）《普端严》报告了两位戒律专家对于表单上最后一条免罪条款的含义有所争议——亦即，“把它给了一位未达上者，在他的心里放弃拥有它之后，他收回并使用它”。善心大长老（Mahā Sumanatthera）说，短语“如果在七天内”在此也适用：如果在七天内，比库把七日药给予一位未达上者，比库在心里放弃对七日药的拥有之后，如果那位未达上者恰好把它还给比库，那么，后者可在此后七日内保存并使用它。

莲花大长老（Mahā Pudumatthera）不同意，说免罪条款中的**放弃它**就已包含了此种情况，而这里的免罪指的是，当一位比库保存七日药超过七日后，已舍弃它，然后收回它，随后将它给了一位未达上者。如果这位未达上者之后把七日药还给他，他可用它擦拭身体。

《疑惑度脱》同意后一个观点，但这在文字和实际操作上都产生了一些问题。首先，短语“如果在七日内”修饰本学处下其他每一条无罪条款，且没有文字表明它不修饰本条免罪条款。其次，其他每一条免罪条款直接是指避免全罪的方式，而不是指在舍弃物品被归还后处理它的方式，同样，没有文字表明，最后这条免罪条款打破此种模式。

从实际操作角度来说，如果免罪条款**舍弃它**的情况包含一位比库舍弃七日药给其他任何人，然后收回它，并继续使用七天，那么比库们可以花时间，无限期自相交换储存的七日药，而本条学处将变得毫无意义。但正如制戒因缘所示，制定本条学处的初衷正是为了防止他们这样囤积。

“然后毕陵达瓦差尊者去到马噶达国（Magadha）国王塞尼亚•宾比萨勒（Seniya Bimbisāra，旧译：频婆娑罗）的住处，在到达后，坐在一个准备好的位子上。然后国王斯尼亚宾比萨勒……去到毕陵达瓦差尊者处，在到达后，对他顶礼，坐在一边。当他坐在那里时，毕陵达瓦差尊者对他说：‘因为什么缘故，伟大的国王，把寺院净人的家人囚禁起来？’

“‘尊者，寺院净人的家里有一个金花环：漂亮、惹人爱、精致。即使在我们后宫里，也没有像这样的金花环。所以，那个贫穷的人是从哪里（获得它的）？一定是偷来的。’

“然后，毕陵达瓦差尊者作意让宾比萨勒王的宫殿变成金的。于是，它变成完全由金子建成。‘那么你又从哪里获得这么多金子呢，伟大的国王？’

“（说）‘我理解了，尊者。这只是尊者的神通。’（§—泰版经典作 ayyass’ev’eso）他把寺院净人的家人释放了。

“人们说：‘据说毕陵达瓦差尊者向国王和随从示现了上人法、神通。’大家都兴高采烈。他们向毕陵达瓦差尊者供养了五种七日药：酥油、新鲜黄油、油、蜂蜜和糖。

“毕陵达瓦差尊者本已是五种七日药的接受者（§），于是他在他的同修中分派他的所得，后者过上了拥有充足（七日药）的生活。他们把锅子和罐子装满七日药，存放起来。又把滤水袋和包囊装满后，挂在窗户上。这些物品不断渗出，老鼠在他们的住处到处爬。前来参观住处的人看到这一幕，讥嫌、非难并散布道：‘这些沙门释迦子像国王一样有内部贮藏室……’”

如此，《经分别》的无罪条款似乎更应这样被理解：比库如果舍弃七日药或将其送人，就不再对它负责——无论他给谁，或者他的心态如何——但是，**只有**当他在第一个七日内，在心里完全舍弃对七日药的拥有，把它给了一位未达上者，他才可以收回七日药，并继续使用七日。

总结：除非比库决意仅作外用，否则，保存五种七日药的任何一种——酥油、新鲜黄油、油、蜂蜜和糖/糖浆——超过七天，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

24

热季还剩一个月时，比库可以寻求雨浴衣。热季还剩半个月时，做好的（雨浴衣）可以穿上。如果还没到热季的最后一个月，比库便寻求雨浴衣，（或者是）热季还剩超过半个月，比库便穿上制好的（雨浴衣），尼萨耆亚巴吉帝亚。

在佛陀时代，比库们通常在河或湖中沐浴。经典里有些段落记载了由此所引发的一些危险：比库必须看管好袈裟，以免被偷或被河流冲走，同时，确保自己不裸露于众。（《相应部》第 2 相应第 10 经里面记载了一位女天神看见一年轻比库在洗澡后，爱上了这个仅穿着下衣的比库。于是，女天神现身于比库面前，劝说他放弃出家生活，乘青春未逝，好好享受世俗欲乐生活。但所幸的是，比库已修行到足够程度，拒绝了她的求爱。）雨季更大的危险就是，河水暴涨，水流湍急。而此时，比库们就在雨中洗澡。

– 雨浴衣

《大品 • 第八衣篇》第 15 节第 1-7 段讲了这么一个故事：一女仆去寺院时，见比库们在雨中裸身淋雨沐浴，认为那里没有比库，只有裸形外道。她返回去告诉她的女主人，维萨卡夫人（Visākhā）。维萨卡明白了所发生的一切后，乘此机会向佛陀请求，供养僧团雨浴衣，因为她认为“裸体是招人厌恶的”。佛陀同意了她的请求，后来（《大品 • 第八衣篇》第 20 节第 2 段）又规定，雨季——从 7 月的满月后那天起，如果有两个满月，从第二个起——的四个月间，雨浴衣可以被决意使用，并且，四个月结束时，应被置于共有。这条学处涉及对雨季及之前的那段时间寻求和使用这类衣的规定。

《经分别》所概述的规定——连同在圆括号内的《普端严》中的一些细节，以及在方括号内的我自己的评论——如下：在热季第四个阴历月的前两周——[阴历月以七月的满月日结束，或者如果有两个满月日，则在第一个满月日]——比库可以寻求和制作（如果他有足够的材料）雨浴衣。（然

而，他还不可以使用或决意使用雨浴衣，因为雨浴衣只可以在雨季的四个月中被决意使用——[参见《大品·第八衣篇》第 20 节第 2 段]。）

寻求雨浴衣时，他可以直接向亲戚乞衣，或者向已邀请他乞衣的施主乞衣，或者前往过去曾布施过雨浴衣的人那里，做这样的暗示：“是准备雨浴衣材料的时候了”或者“人们正在供养雨浴衣材料”。如尼萨耆亚巴吉帝亚 10 所规定，他不可以说，“给我雨浴衣的材料吧”，或者“拿给我……”，或者“为我换……”，或者“为我买雨浴衣的材料吧”。（如果他直接向不是亲戚的人或未曾邀请他乞衣的人乞衣，他犯恶作；如果随后他从他们那里得到衣，他犯尼萨耆亚巴吉帝亚 6 下的全罪。如果他给那些过去不曾供养过雨浴衣的人做上述暗示，他犯恶作[这是《普端严》根据破坏行仪的基本原则做出的惩戒。]）

在热季第四个阴历月的最后两周，他可以开始使用衣了（尽管他还不能对衣的使用进行决意）。[这明确显示，本条学处提供了对尼萨耆亚巴吉帝亚 1 的一项豁免，否则，依据尼萨耆亚巴吉帝亚 1，他被迫在得到衣后的十天内，对衣进行决意。]（如果他没有获得足够的材料，他可以继续以上述方式寻求更多材料。当他获得足够的衣料时，他可以为自己做一件雨浴衣。）

（当雨季的第一天到来时，他可以决意雨浴衣。如果他还没有足够的材料制作雨浴衣，他可以在整个雨季的四个月中继续寻求衣料）。如果他有一件雨浴衣可用，却在雨中裸浴，他犯恶作。（不过，他可以在湖里或河里裸浴，不会犯戒。如果他没有雨浴衣可用，他也可在雨中裸浴。）

（在四个月结束时，如果他的雨浴衣仍可使用，他应清洗他的雨浴衣，把它置于共有，并且把它收藏起来。他可以在下一个雨季前的最后一个阴历月的最后两周，再次使用该雨浴衣，且在雨季正式开始的那天重新决意该雨浴衣的使用。）

在本条学处讨论的最后，佛音尊者对雨季中做成的雨浴衣应该什么时候被决意使用补充了自己的观点——基于古义注并未讨论这个问题——这是他在《普端严》中公开发表自己观点为数不多的地方之一。他的判决是：如果比库在十日内获得足够的材料以完成雨浴衣，他必须在十日内决意。如果没有（获得足够的材料），他可以保留他所获得的材料，如果有必要，可以整个雨季都不决意，直到他获得足够的材料，然后在完成制衣的当天，决意雨浴衣。

– 罪

如《疑惑度脱》所指出的，本条学处包含两项单独的罪，这两项罪的要素有些不同：在错误时间寻求雨浴衣的罪和在错误时间使用雨浴衣的罪。

寻求

此处的因素有三个：对象、行动和结果。比库寻求制作雨浴衣的材料，他在不允许示意的时候给别人示意，并且收到了雨浴衣。

使用

此处的要素有两个：对象——他拥有一件雨浴衣——及行动——他有其他的衣可用，当时并没

有危急情况，但他却在不被允许时穿雨浴衣。（这里的条件是基于无罪条款，我们将在下文讨论。）

在这两种情况下，“想”都不是减罪因素。即使比库认为是时候暗示以乞雨浴衣，或者穿雨浴衣的时机已至，而事实却非如此，他仍不能免罪。

比库犯两项全罪之一，应舍弃雨浴衣并忏罪。舍弃、忏悔和归还雨浴衣的过程与尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的规定一致。

如果比库在被允许的时段内寻求或使用雨浴衣，但是认为，他正在被许可的时段外这么做，或他对此事有怀疑，那么，他犯一个恶作。

– 无罪

如本学处所说，比库在热季最后一个阴历月内为乞衣而暗示，或在该月最后两周内穿他的雨浴衣，无罪。

《经分别》随后指出一种在阴历中偶尔会发生的情况：热季的四个月结束了，但雨安居推迟了一个阴历月，因为阴历第十三月被加入热季尾或雨季初，以使阴历年与阳历年重新相合。在这种情况下，《经分别》说，雨浴衣——已经在热季第四个月中寻求过、并在热季的最后两周中穿过——应被洗净并存放起来。当恰当的季节（即一个月后的雨季）到来时，它可被拿出来用（§）。

《普端严》补充说，直到雨安居正式开始那天，这期间无需决意雨浴衣。但它没说，使用雨浴衣的恰当季节是什么时候开始。比库利用了两周许可，在热季末两周使用了未决意的雨浴衣，他在雨安居前会再获得两周许可吗？还是只可在雨安居开始时使用？没有文献说明。允许比库在雨安居前的两周开始使用雨浴衣是有道理的，但这只是我个人的观点。

《经分别》随后再补充了三项免罪：被“夺衣”者、“损衣”者或有危险者无罪。奇怪的是，义注《普端严》和《疑惑度脱》——尽管都由佛音尊者著——对这些免罪给出了自相矛盾的释义。义注《普端严》在这里把“衣”解释为雨浴衣，并说这些免罪适用于雨中裸浴的恶作罪。一位雨浴衣被夺走或者损毁的比库可在雨中裸浴而不会招致惩戒，同样的，一位有昂贵浴衣的比库因为担心偷衣贼而宁愿裸浴，也不会招致惩戒。

然而，《疑惑度脱》认为，《经分别》的免罪也适用于全罪。如果一位比库的其他衣被夺走或损毁，他可在非时穿他的雨浴衣。同理，用《疑惑度脱》的话说，当“赤身裸体的贼在掠夺”时，一位比库可以决定在非时穿他的雨浴衣，以便保护该雨浴衣或他其余的衣不被夺走。

因为无罪条款通常主要应用于全罪，因此，在这里遵循《疑惑度脱》，看起来是恰当的。

目前，这个讨论大多数是纯学术性的，因为大多数比库——如果他们使用雨浴衣——都倾向于把它决意成“杂用布”，以规避本条学处下任何可能犯的罪。

总结：在热季的第四个月之前寻求并接受雨浴衣，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。在热季第四个月的最后两周前使用雨浴衣，也是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

25

若比库——给了（其他）比库衣，而后生气不悦——夺回或让人夺回，尼萨耆亚巴吉帝亚。

“那个时候，释迦子伍波难得尊者对他兄弟的学生说：‘来吧，贤友，让我们去乡间游履。’

“‘我不能去，尊者。我的袈裟磨破了。’

“‘来吧，贤友，我给你一件袈裟。’于是他给了他一件袈裟。然后那位比库听说，‘他们说，世尊将要去乡间游履。’他想到：‘现在我不想和释迦子伍波难得尊者一起去乡间游履。我要和世尊一起去乡间游履。’

“然后伍波难得尊者对他说，‘来吧，贤友，让我们现在开始去乡间游履。’

“‘我不想和你去乡间游履，尊者。我想和世尊一起去乡间游履。’

“‘但是，我的朋友，我给你的袈裟，将要跟**我**一起去乡间游履。’他生气而不悦地夺回了袈裟。”

正如义注《普端严》所指出，这条学处适用的情况是，当一位比库认为，衣被送出去后，仍被自己所正当拥有，因为给出去时是在含蓄或明确的条件下，而获得者后来未满足此条件。因此，在这里，夺回的行为并不犯巴拉基咖。然而，如果一位比库心里已把袈裟的所有权舍弃给获得者，然后因为某个原因又夺回它，这种情形就属于巴拉基咖 2。

此处，罪的因素有三个。

– 对象

六种被允许的衣中的任一件，大小至少四乘八指宽。

– 行动

一位比库基于这样或那样的条件，把衣给另一位比库，然后又把它夺回，或者让别人把它夺回。在后面的情况下，比库给出夺衣的指令，即犯一个恶作，当衣被夺，即犯全罪。如果比库的指令是去夺单独一件衣，但被指示的人夺取并送来超过一件衣，它们都应被舍弃。

“想”（关于获得者/受害者）在这里不是减罪因素。如果他确实是比库，那么不管比库是否把他想作是比库，违犯都是一个尼萨耆亚巴吉帝亚。如果他不是比库，违犯是一个恶作，同样，无论比库是否把他想作是比库。

– 意图

比库被愤怒或不悦所驱使。然而，在这里，不悦不必很严重，因为《经分别》只为本条学处下的一种意图作出免罪，即因亲厚想而拿取衣（§）。

舍弃和忏悔。一位比库因违犯本条学处而获得衣，应舍弃它并忏罪。舍弃、忏悔和归还衣的程序如尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的规定。舍弃衣的程序见附录六。

– 轻罪

如下情况犯一个恶作：愤怒地从一位比库处夺回除衣之外的资具；愤怒地夺回已给与某个非比库的任何资具——衣或其他的。复注《心义灯》补充说，把衣给一位打算达上的在家人，并在他达

上后以这种方式夺回，犯全罪。

– **无罪**

根据《经分别》，如果获得者自愿归还衣，或者如果给与者以亲厚想拿回（§），则无罪。义注《普端严》关于第一项免罪的讨论表明，如果获得者在从给与者处获得一个温和的暗示后归还衣——“我给你衣是希望你能跟我一起学习，但是现在你跟别人一起学习”——给与者不犯戒。但是，如果给与者的暗示显示愤怒——“我把这件衣给一位愿跟我一起学习的比库，不是给一位愿跟别人一起学习的比库！”——他因这个暗示犯一个恶作，但当获得者归还衣时则没有（更多）惩戒。

总结：基于某种条件把衣给另一位比库之后——气愤而不悦——夺回衣或让别人夺回，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

26

若比库，索取线后，让织匠织成衣，尼萨耆亚巴吉帝亚。

这个学处包含两个行为——索取线和让织匠把线织成衣——但是《经分别》常常不明确指出，其解释到底针对哪个行为。它几乎没有明确提及第一个行为，即使对于第二个行为的处置也极其简单，留下了很多没有回答的问题。由于这些原因，义注《普端严》的编辑者们觉得，有必要比通常情况更多地澄清所指，并填补空白。《经分别》的讨论确实厘清了罪的三个因素——对象、行动及结果——所以，后面会依次围绕每个因素展开讨论，先陈述《经分别》对每个因素分别说了什么，又没有说什么，再给出《普端严》的进一步解释，同时评价这些解释的中肯性。

– **对象**

比库自己向别人索取的六种允许用于衣的线或纱线。因为《经分别》的无罪条款对“缝衣”免罪，所以义注《普端严》说，若要满足这个因素，必须以制衣为目的而索取线或纱线，这看起来是正确的。而且因为无罪条款还说了“从亲属或从已邀请比库索取的人那里”，所以义注《普端严》说，从这两类人那里获取线不满足这个因素，这看起来也正确。然而，没有文献明确规定，以非免罪的方式索取线所犯何罪。也许，根据针对不端行为的通用规则（《小品・第五小事篇》第 36 节），这会犯恶作。

– **行动**

比库让织匠用线织衣。同样，因为免罪条款涉及亲属和邀请比库乞衣的人，所以义注《普端严》说，任何属于这两类人的织匠不满足这个因素，这看起来是正确的。

《经分别》没有给出衣的最小尺寸。义注《普端严》遵循其他尼萨耆亚巴吉帝亚学处的惯例，规定说，大于等于四乘八指宽的任何布料都满足这个因素。然而，无罪条款中被允许的有几项物品都大于这个尺寸，所以，看起来，这里的**衣**更宜解释为**袈裟**——就如《普端严》在巴吉帝亚 58 下的处理，《经分别》同样没有给出布料的最小尺寸。换言之，这项惩戒是针对让织匠编织可穿的袈裟。

《经分别》说，让织匠织衣的行动，犯恶作。对此，《普端严》解释说，第一个恶作是在织匠做第一个真正制作布料的行动时发生的，后续的每一个行动导致更多的恶作。换言之，恶作是对于比库**成功地**让织匠依照其请求而行动。针对请求本身，没有判定为恶作，这看起来可能有点奇怪，但《经分别》对下一条学处的阐释清楚表明，比库在一个相似的场景下，仅当织匠依其请求而去提升袈裟品质时，才犯恶作。《经分别》对这条学处只是使用了使役动词——用于表述使别人做事的动词形式——这有点模棱两可，因为，这既可以指试图让织匠织布料，也可以指成功地让织匠织布料。为了澄清混淆，《普端严》将下一条学处的模式应用于此，这看起来是有道理的。然而，从比库的角度来看，这只是一个单一行为，对于这样的单一行为施加多个恶作，这似乎有些过度了。有许多学处——比如巴吉帝亚 10、巴吉帝亚 20 以及巴吉帝亚 56——在这些学处下，一次请求仅算一个罪，即使被请求的人行动了多次。

没有文献进一步讨论这一点，但是《普端严》在这里对使役动词的解释显然也适用于其他学处，在那些学处中，《经分别》对不如法地让他人为其制作物品的比库施以惩戒，比如尼萨耆亚巴吉帝亚 11-15 和巴吉帝亚 86-92：请求本身不犯戒，但是成功地说服他人依照请求行动，则是一个恶作。仅当《经分别》明确指出请求即犯戒——如巴吉帝亚 26 下，涉及缝衣或让别人缝衣给比库尼——提出请求本身才犯戒，即使被请求的人没有遵从。

– 结果

比库获得布料。根据《普端严》，当织匠完成了四乘八指宽的布料，则该布料算作“获得”。它也规定，织匠每多完成一个四乘八指宽的幅面，就增加一个尼萨耆亚巴吉帝亚罪。这两个解释在经典中都没有先例。《大品 • 第五皮革篇》第 13 节第 13 段明确规定，衣使用期限的倒计时从衣被交付到比库的手中开始，该原则显然也适用于此：当衣被交付到比库手中时，比库获全罪。至于第二种解释，《经分别》对于接受布料仅规定了一个全罪。这意味着，接受一块大的布料不会比接受一块小的布料获更多罪。

“想”不是这里的因素。《经分别》说，如果布料是因比库请求的结果而织就，那么，即使比库把它想作不是因其请求而织就，或他对此事持怀疑，该比库仍然获全罪。另一方面，如果布料不是因比库请求而织就，但比库把它想作是因自己的请求而织就——或他对此事持疑——那么，对获得布料的惩戒是一个恶作。

– 舍弃与忏悔

以本条学处下招致全罪的方式所接受的衣应被舍弃，且比库应忏罪，舍忏的过程依照尼萨耆亚巴吉帝亚 1。

– 衍生罪

与本条学处下两种行动相关的行为组合包含如法和不如法，为对这些组合提供一个完整的处置方案，《普端严》根据两个变量，列出了各种可能的罪的组合表：收线是否如法，比库所请求的织匠是否如法。如法收到的线是指，比库向亲属或已邀请过比库的人索取的。同理，比库可如法请求的

织匠是指比库的亲属或已向他表示愿意提供服务的织匠。

如果线和织匠两者都不如法，让他们织布的惩戒是一个恶作，获得布料时，犯一个尼萨耆亚巴吉帝亚。

如果线是如法的，而织匠不是，或者如果线不如法而织匠是，那么，获得布料时犯一个恶作。（为了便于记忆：如果只有一个变量如法而另一个不是，犯一个恶作。）

如果两个变量都如法，则无罪。

接着，《普端严》兴高采烈地列出了各种组合，如果有两个不同的织匠——一个如法，一个不如法——一起织布，或者在布料中使用了如法和不如法的线——如法的经线和不如法的纬线，或如法的线和不如法的线交替使用——如果没有别的什么，这至少让人对论师们的思维方法有一个深刻了解。

– **无罪**

《经分别》说，“缝衣；对于（§）膝带（§），腰带，肩带，钵袋，或滤水袋；从亲属或邀请比库索取的人那里；为他人的缘故；或用比库自己的资具”，无罪。

《普端严》解释说，第一项免罪适用于本学处所提到的第一种行为，即向任何人索取线或纱线用来缝衣无罪。这看起来是正确的，因为如果该免罪是指让织匠来缝衣的话，其语法形式不同于寻常的无罪条款，也不遵循《经分别》会使用的格式。

《普端严》还声明，对于膝带和其他小物件的免罪也是适用于第一种行为。换言之，比库可以从任何人那里索取线或纱线来编制这些物件，但不可以让织匠来编制它们。这个解释看似是被设计来支持《普端严》的观点，即在本学处下，四乘八指宽的布料导致全罪。然而，在这里，相关免罪的语法形式**并不**支持《普端严》的主张，因为它遵循了一个贯穿整个《经分别》的典型语法模式，（该模式应用于）与一条学处所涵盖的主要行为相关的无罪（行为）。因此，给织匠提供线来编织这些小物件无罪。因为这些物件可以很快织就，这可能是佛陀时期织匠供养修行人的一种常见方式。

至于对亲属和邀请比库索取的人的免罪，我们已经提及，《普端严》将之应用于两个行为：索取线和让织匠织布，这看来是正确的。

根据《普端严》对尼萨耆亚巴吉帝亚 6 和 22 的解释，这里，**“为他人的缘故”**的意思应该是，比库可以从自己的亲属或邀请比库索取的人那里索取，或者是，从他人的亲属，或已邀请他人索取的人那里索取。不是从（上述）这些人那里为他人索取，会犯全罪。

如果布料是用比库自己的资具获得的——亦即，比库安排为线付钱并雇佣织匠——《普端严》说，该布料一旦制成，且比库已全部付清后，比库即对该布料承担责任，不论它是否交付比库拥有。因此，比库必须从那天起的十日内，决意它的使用，以避免犯尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的罪。（《普端严》建议，比库或者可以通过收布料前不付全款的方式来避免为难。）如果，在比库支付布料的全款后，织匠承诺在完工后会捎信，比库的责任从收到信使传达的讯息时开始；如果织匠承诺在完工后即会送布料，比库的责任在从信使处收到布料时开始；无论如何，如同本条学处下对“获得布料”

的解释，《普端严》此处的说法与《大品·第五皮革篇》第 13 节第 13 段中的原则相冲突，后者显示，布料期限的倒计时只是在它被送达比库手中时才开始。

总结：不如法索取线并让织匠用该线织布——当他们没有亲属关系，也没有事先提出邀请来编织——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

27

如果非亲戚的男居士或女居士请织匠们为比库织衣，且那位比库事先未受到（该居士的）邀请，即前往织匠处对布料作指示，说：“贤友们，这块布是为我而织的。把它做得长、宽、坚固，好好编织，好好分散，好好刮平，好好平整，或许我会送一点什么东西报答你们。”若该比库说此话后，送了一点什么东西报答他们，即使是钵食，尼萨耆亚巴吉帝亚。

这里的因缘故事开头跟尼萨耆亚巴吉帝亚 8 的因缘故事类似——一位施主打算供养伍波难德尊者一件衣——但是这个故事有两个不同点：伍波难德尊者在编织布料时，就干扰了制衣过程；而且他把自己的要求跟织匠说了，而不是对施主说。佛陀本可以借此机会扩展那条学处，但他没有这么做——可能是因为这种细节上的改变需要对“行动”和“对象”因素重新定义。在尼萨耆亚巴吉帝亚 8 下，只有制成的衣才满足“对象”因素；而这里，满足此因素的仅仅是织匠所织成的布，无论是否已缝制成一件衣。

此处，罪的因素有三：

– **对象**

六种被允许的布料中的一块，至少四乘八指宽，正在为比库而织，并且是由一位非亲戚，且没有邀请比库乞衣的施主安排。

– **行动**

比库找到织匠，让他们以学处中提到的七种方式的任意一种改善布料。尽管学处看上去是说，只有当织匠收到被许诺的回报，“行动”因素才满足，但是《经分别》只是说，当比库的表述导致织匠们按要求改善布料，“行动”因素即满足。另外，免罪条款对没有给予所允诺回报的比库并不免罪。因此，比库不是必须给予回报才满足这个因素。注书在这点上随顺《经分别》，且补充说，比库的表述甚至不需包含承诺回报。如《普端严》指出的，学处中所引用的比库的话语仅仅是作为一个例子，是比库让织匠在布料中多加线时可能用的一种表达方式。但是，《心义灯》提到，七种改善布料的方法中，只有前三种涉及增加线。它的言下之意是说，任何表述，只要能成功地让织匠用七种方法中的任一种改善布料，就满足这里的“行动”因素，无论这样的改善是否涉及增加线。

至于被允诺的回报，《经分别》把**钵食**定义为涵盖任何物品，甚至包括极少物质价值的物品——食物、一团粉、齿木、未编织的线或者一句法语。（例如，比库可能试图让织匠改良布料，并允诺告诉织匠这样做后会得到什么功德。）但是，要注意的是，钵食被定义为最少量的回报。对允诺回报没

有最大量限制。因此，即使比库承诺，全额支付织匠织衣时添加的额外材料或付出的时间，比库仍无法逃脱满足此罪的“行动”因素。（有人反对说，比库对衣的改良全额支付，应该没有问题，但是，记住：这样做是对施主的一种不尊重。）

– **结果**

比库得到布料。

– **罪**

织匠根据比库的指示，为比库改良布，比库即犯一个恶作，当比库接受了布，即犯全罪。舍弃、忏悔和归还布的流程跟尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的流程一致。想的作用——关于施主是否是比库的亲戚——跟尼萨耆亚巴吉帝亚 8 下的“想”相同。

– **无罪**

以下情况比库无罪——

布施者是亲戚，

布施者已邀请比库乞衣，

比库为他人而要求，

比库让织匠所织的布比施主指定的布料更为廉价，或者——

比库使用了自己的资具。（最后这一点适用的情况仅限于，当织匠已先被该比库雇佣。）

总结：当非亲戚——并且没有邀请比库乞衣——的施主安排织匠为比库织衣料：让织匠改良布后接受布，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

28

雨季第三个月咖帝咖（Kattika）满月之前的十日，若比库得到急施衣，并认为这是急施衣，比库应当接受，接受后可以存放直到衣时结束。超过衣时，尼萨耆亚巴吉帝亚。

雨季第三个月咖帝咖满月是阳历 10 月的满月，或者如果有两个咖帝咖满月的话，指前一个。这是前雨安居的最后一天，也是衣时开始的前一天。

急施衣是被许可的六种衣料中的任一种，至少有四乘八指宽，且在以下情况下布施：施主相信，衣时施衣将获得更大的功德，但他们不想等到衣时才供养；或者是因为他/她有生命危险——如士兵即将上战场，旅人即将开始旅程，或者女子怀孕——或者因为他/她对佛教重新生起信心。前雨安居末尾的盈月第五天至第十五天中的任何时间（见本书下册第十一章），他/她遣信使去比库处，说：“愿尊者前来。我将供养雨安居（衣）。”（《普端严》补充说，施主也可以直接亲自把衣带给比库。）出于对施主的慈悲，比库们应当接受衣，并且在存放之前，将其标记为急施衣。之后，衣就可以保留整个衣时——如果没有敷展咖提那，这是指雨季后的第一个月；如果敷展了咖提那，这是指咖提

那特权期间。

问题是，为何要作标记？

《普端严》认为，因为这种衣计为雨安居衣，所以它适合在圆满了那个雨安居的比库们中分享。如果有其他比库收到这样的一件衣，他必须要归还，因为这属于僧团。因此，标记的目的是为了将其识别为雨安居衣。然而，如果这是根本理由的话，那么，将没有任何理由将这种衣与其它雨安居衣区别对待了。《普端严》后面有一段给出了另外一个更有可能的标记理由：依据尼萨耆亚巴吉帝亚 1 或者 3，雨安居结束前 10 日内收到的其他衣供养的保存期限可能超过衣时结束。比如，如果衣是在雨安居结束前 5 日供养的，在衣时结束后，它可以再存放 5 日——无需决意或置于共有；如果布料不够制衣，它可以再存放多达 25 日。然而急施衣——如《经分别》所明确表述的——不可以存放超过衣时。因此，在收到（急施衣）这样的供养时，比库应当在存放之前作好标记。这样，在衣时结束时，便不会忘记它的状况。

– **罪的因素**

这里罪的因素有二：**对象**——急施衣；和**行动**——比库存放衣超过衣时结束之时：如果比库没有参加咖提那，那么，（衣时结束之时）指前雨安居结束后一个月的月圆之后的明相生起时，或者，如果比库参加了咖提那，那就是咖提那特权结束时。

“想”不是此处的减罪因素。因此，《经分别》说，如果衣时结束时，比库把一块急施衣想作其他的什么衣——比如，寻常的非时衣——并且把急施衣按尼萨耆亚巴吉帝亚 3 所允许的普通非时衣存放时间来存放，那么，比库仍然犯全罪。如果衣没有被决意或置于共有，但比库把它想作已被决意或置于共有，且保存衣超过衣时结束之时，比库同样犯全罪。

对于非急施衣，如果比库将其想作是急施衣，或者对此事有所怀疑，那么，惩戒是一个恶作。基于《普端严》对尼萨耆亚巴吉帝亚 1 中类似情形的解释，这里的恶作是因为，衣时结束后未经舍弃即**使用**这件衣。

舍弃、忏悔、归还衣的程序跟尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的程序相同。舍弃衣的巴利范文参见附录六。

– **无罪**

如果在衣时结束前，比库对衣进行决意，将其置于共有，或者将其舍弃（送人或者扔掉）；或者如果衣被丢失、被毁坏、被烧坏、被夺走；或者被人作亲厚想拿走，比库无罪。

总结：在雨安居最后十一日内接受急施衣后，存放超过衣时结束，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

29

有僻静住处被认为是危险、可疑的。度过咖帝咖满月的比库住在如此的地方，他愿意的话，可以将三衣中的任一件置于村落间。如果那位比库因某些原因离开该衣而住，他最多可以离开该衣而住六夜。假如离开超过此者——除非得到比库们的共许——尼萨耆亚巴吉帝亚。

《经分别》把短句“度过咖帝咖满月”解释为，完成前雨安居，此时比库处于雨季第四个月。正如我们在尼萨耆亚巴吉帝亚 2 中所了解到，那条学处——不同于尼萨耆亚巴吉帝亚 1 和 3——在该月中并不自动免持。然而，本条学处的制戒因缘中提到，这段时间对于居住在林野的比库来说是危险的，因为此时盗贼较为活跃——有可能是因为他们知道，比库刚刚接受了新的资具，或者仅仅是因为此时道路变得通畅，他们又可以重操旧业了。因此，本条学处的制定是为了在因缘具足的情况下，向那些居住在危险林野中的比库，提供一个远离其住处且可以安全存放一件衣的地方。《普端严》提到，本条学处对那些已完成衣、终止了咖提那特权、因此想在林野处安居禅修的比库来说，有特殊的用处。如果比库的咖提那特权还有效的话，那么，他就无需本条学处下的允可，因为作为咖提那特权的一部分，尼萨耆亚巴吉帝亚 2 被自动免持，也就是说，只要他愿意，比库可以将衣放置于一个远离其住所的安全地方。

《普端严》把本条学处涉及的情况定义为四个因素：

1）比库已毫无中断地圆满了前雨安居（见本书下册第十一章）。

2）比库住于林野住处，《经分别》将此定义为距离最近的村庄至少 500 弓，或者 1 公里，这个距离是指两地间最短的路程而非直线距离。同时，比库也不是离村庄太远，以致上午去村庄托钵，中午之前都还无法赶回住处食用钵食。

3）住处危险或可疑。依据《经分别》，**可疑**是指有盗贼的迹象——例如盗贼饮食、休息、坐卧或站立的地方——在住处或邻近地方被发现；**危险**是指有人曾在那里被盗贼所伤或所抢。不同于晚些时候出现于巴帝摩卡的一些学处，那些学处提到了住处附近——诸如巴吉帝亚 15 和 84——没有文献对本条学处下的邻近地方确切范围作明确定义。在有关危险林野住处的另一条学处应悔过 4 中同样缺乏（对邻近地方的）明确定义。考虑到这些地方固有的危险，也许是觉得精准定义区域范围并不明智。因此，对于本条学处而言，住处“附近”可以扩展到有盗贼出现，被普遍认为是有危险的任何地方。

4）此学处的期限适用于前雨安居结束之后的一个月内。

若比库的生活情况满足这四个因素，则可以把他三衣中的任何一衣保存于他常去托钵的村中任一地方，且——如果他有理由的话——可以离开该衣最多六夜。夜，照常以明相来计算。

– 罪的因素

此处罪的因素有二：**对象**——比库基本三衣中的任一件；**行动**——离衣持续 7 个明相（即，离开衣后，持续过了 6 个明相）。“想”不是此处的减罪因素：即使比库认为，第 7 个明相还没有到来，而实际上已经到来，比库仍不能免罪。

正如复注《心义灯》指出的，义注《普端严》和《疑惑度脱》对此处的“行动”因素定义不同——尤其涉及如何解释“离衣”。不同之处主要集中于，两部注书如何解读其中一条无罪条款：“离开衣已有 6 夜，再次进入了村界（gāma-sīmā），并且在那里逗留（直至明相升起）后，他离开了。”《疑惑度脱》将这解释为，如果在第 7 个明相升起之际，比库在林野住处，他犯全罪。但是，

如果比库在第 7 个明相升起前，进入到村界内，比库可以再次把衣留在那里 6 个明相。这意味着，当衣留在村庄而比库在林野住处时，比库算作是离衣。

然而，义注《普端严》把该条无罪条款解释为针对一种不同的，且极特殊的情况：比库远离了村庄以及住处，当第 7 个明相即将升起，比库与村庄的距离要短于与住处的距离。无罪条款允许他进入村庄，在公共区域或者村庄的任何一处逗留，检查他的衣，然后返回其住处，无罪。依据这个解释，复注《心义灯》按照尊敬的佛授长老（Buddhadatta）的说法总结道，当衣被留置于村庄而比库在住处时，比库不算离衣。因此，他可以在雨季第四月的整个月中，把衣留于村庄。但若他因事务离开住处，而衣仍留于村庄，那么，他只可连续离开住处或村庄 6 个明相。

这两种解释都有一点小问题。《普端严》对无罪条款的解释看似有强制性，但《心义灯》的解释忽视了《经分别》对“任何原因”的定义——即，“任何事务”——依据其他学处，“任何事务”说明比库远离住所的情况。就如因缘故事中所说，制定本条学处的原因类似尼萨耆亚巴吉帝亚 2 的制戒原因：当比库们离开自己的衣时，衣“被遗失、损坏、烧毁、被老鼠咬噬”。如果比库留在住处，并前往村庄托钵，他可以每天查看衣，确保衣完好无损。《普端严》的解释似乎更可取，但是两种解释都能达到制戒的目的，所以采取哪个解释取决于各个僧团。

顺便提一句，没有文献对这个免罪条款中的**村界**作出定义。看起来，它的含义应该等同《大品·第二伍波萨他篇》第 12 节第 7 段中提到的“村界”，根据《普端严》对那条学处的解释，村界不仅包括其建筑范围，同样也包括周边地区——比如耕作的农田——只要是上税的地方都算（见本书下册第十三章）。

– 舍弃和忏悔

符合这些（犯戒因素）状况的比库，若离衣 7 个明相，应舍弃衣并忏罪。舍弃、忏悔、归还衣的流程跟尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的流程相同。舍衣的巴利范文可参照附录六。

如果并未度过 7 个明相，但是比库认为或者怀疑已超过 7 个明相，则惩戒是恶作。如尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下所示，这个惩戒似乎是针对**使用**衣。

– 无罪

比库离衣 6 个或少于 6 个明相，无罪；或——

如果比库离衣 6 个明相后，再次进入了村界，并在那里逗留（直到明相升起），而后离开；

如果比库于 6 夜之内撤销对衣的决意，将其置于共有，或者将其舍弃；或者衣丢失、毁坏、烧毁、被夺走或被人以亲厚想拿走；或——

如果他被僧团允许离衣。（根据《普端严》，这里的允许指尼萨耆亚巴吉帝亚 2 下讨论的允许。）

如前所述，只要比库的咖提那特权仍然有效，不管他离衣多少夜，都可以免于本条学处下的罪。

总结：比库在雨安居后的一个月内住于危险的林野中，且将其三衣中的一件置于他常去托钵的村庄内：连续离开住处和村庄超六夜——除非得到僧团许可——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

30

若比库知情地把原本指定给僧团的物品转向自己，尼萨耆亚巴吉帝亚。

在《增支部》第 3 集第 58 经中，佛陀说，一个人如果阻止施主布施给预定接受者，会制造三种障碍：一是障碍施主的功德；二是障碍预定接受者的获益；三是障碍自己。有很多行为都会制造这些障碍，其中一种就是说服施主将本来要给予某人的物品转向其他人。这是两条学处中的一条——另一条是巴吉帝亚 82——旨在防止比库制造这类障碍。

这里的制戒因缘故事是这样的：

“那个时候，舍卫城的某个行会已为僧团准备了一顿斋食和衣，（想着，）‘供养了（比库们）食物之后，我们将会供养衣。’

“然后，六群比库中的一些人去到行会处，一到那里就说，‘朋友们，把这些衣给我们吧。’

“‘尊者们，我们不可以把衣给你们。我们每年（像这样）为僧团准备衣食。’

“‘朋友们，僧团的施主很多。僧团的护持者很多。我们住在这儿就是仰仗你们，指望你们。如果你们不给我们，谁还会给我们呢？把这些衣给我们吧，朋友们。’

“于是，迫于六群比库的压力，行会把他们原本（为僧团）准备的衣给了六群比库，随后，把食物供养了僧团。比库们原先就知道行会有为僧团准备一餐食和衣，但是却不知衣已经给了六群比库，于是就向行会说：‘朋友们，请把衣供养给僧团吧。’

“‘尊者们，没有衣了，我们原先准备的衣已经被大德们——六群比库——取走给他们自己了。’

“那些少欲的比库……讥嫌、非难并散布道：‘这些六群比库怎能有意将指定给僧团的物品转供给自己呢？’”

此处，罪有四个因素。

– 对象

任何资具——“衣、钵食、住所、医药、甚至是一团粉、齿木、没有织的线”——施主已经通过言语或者姿势表明，他们打算供养给一个僧团。就像《普端严》所说的，这里的**施主**不仅包括一般在家人，也包括他的同修比库和亲属——甚至比库自己的母亲。物品是指定供养给僧团的，这一事实优先于所有其他考量，即使比库病了。

– 想

比库意识到施主已经将资具指定给僧团。（§——不同版本的经典对本条学处下“想”的作用有不同解释。PTS 版本基本上坚持认为“想”不是此处的因素，它说，如果比库把实际已指定给僧团的物品转向自己，那么，不管他把这物品想作已指定给僧团，或未指定给僧团，或对此事有怀疑，他在每种情况下都犯全罪。这种说法显然是错误的，因为它忽略了本条学处中的**知情**二字。缅甸和斯里兰卡版本对相同情况下的惩戒如下：想作已指定（给僧团），全罪；对此事有怀疑，一个恶作；想作未指定（给僧团），一个恶作。泰版列出的惩戒如下：想作已指定（给僧团），全罪；对此事有怀

疑，一个恶作；想作未指定（给僧团），无罪。这最后一项说法与本条学处下的用词**知情**最契合，也符合《经分别》对包含这个用词的学处的通常处理方法。特别是，这个说法与所有四种主要版本中的巴吉帝亚 82 下的类似段落相吻合，也得到《心义灯》对这条学处释义的支持，即使是其 PTS 版本。因此，我们在此会采用这种说法。）

所有版本的经典都认为，如果物品还没有指定给特定受供者，比库把它想作已被指定或对此事有疑，那么，比库将其转向自己或给其他任何人，犯一个恶作。如果比库把它想作未被指定，则无罪。

所有尼萨耆亚巴吉帝亚学处中，这是唯一一条学处，“想”是全罪的一个因素。

– 行动

比库尝试说服施主，将物品转而供给自己。（这里，经典对如法之语（kappiya-vohāra）没有给予开许）。根据第二条因素，这本身就犯一个恶作。

– 结果

比库从施主处获得物品。这犯全罪。

– 舍弃和忏悔

违犯本条学处而获得任何物品都应舍弃并忏悔罪。舍忏的程序与尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的程序相同。舍弃所得物品的巴利范文可参照附录六。

– 衍生罪

《普端严》说，如果比库有意试图把指定要供养给僧团的物品转向自己，但施主们还是坚持供养给了僧团，那么，该比库不应分享该供养品。如果比库确实从僧团处分得了一份，他应将其归还。如果他没有归还，而是分给了居士，这种情况应按巴拉基伽 2 处理。然而，这看起来过于严厉，因为当比库试图把物品据为己有，施主们也**确实**给了他物品时，他可以在舍弃后重新接受，然后按自己意愿使用。对并未成功把物品据为己有的比库施以更重的惩罚似乎有失公允。此处，《经分别》的判断看起来更合适：这样情况下的惩戒应仅仅是一个恶作，因满足了“行动”因素。

把原本指定给僧团的物品转向另一个个人犯巴吉帝亚 82 下的巴吉帝亚。把指定给某个比库僧团的物品转向另一个僧团或塔庙（cetiya），犯恶作。把指定给塔庙的物品转向某僧团、个人或另一塔庙；把指定给某个个人的物品转向某僧团、塔庙或另一个个人，惩戒是同样的。所有这些情况下，行动没有前行罪。只有当——假设所有其他因素都出现——“结果”因素满足时，才犯戒。

《普端严》提到，此处的术语**个人**可以指一般的动物，也可以指人类，因此，最后这一种（衍生罪的）情况甚至包括做这样的表述：“不要给那条狗。给这条狗。”这里的要点我们应当谨记：比库无权干涉物品被自由地施与另一个生物，无论那个生物当下的状态是什么（见《增支部》第 3 集第 58 经）。

《心义灯》认为，一旦物品已被施主布施，那么将其转给别处亦无可厚非。因此，《心义灯》说，把已献给塔庙的花拿去放在另外一个塔庙处——或者将狗从已给它的食物处赶走，以便让另一只狗分

享食物——是完全可以的。然而泰版《心义灯》的编撰者们却在脚注中表示，他们对此不认同。

– 无罪

《经分别》在两种不同语境中对本条学处下的无罪作了讨论。如我们在前文中提到，在关于“想”的段落中，《经分别》说，如果比库把已安排的供养物想作尚未明确指定受施者，他将该供养物转向自己或转向他人无罪。然而，在无罪条款中，除了标准的免罪条款外，《经分别》只是简单说道，如果有人问比库，“我们要把（这个）给哪里？”，比库可以回答说，“将你的供养品给任何它可能被用到的地方，或者能被妥善处理，或者能被长久使用，或者任何你觉得欢喜之处。”

问题是，关于“想”的免罪条款为什么没有出现在无罪条款中。显而易见的答案是，该免罪条款使比库免除本条学处下的罪，但不能免除其他关于不恰当请求的学处下的罪。尤其如我们上面所说，把想作已被指定的物品转向（自己或他人），本条学处不予免罪，即使供养者是亲属或已邀请比库索要者。然而，如果比库把物品想作未被指定，这就不属于本条学处的情况，则比库可以向这样的人乞求，或在其他允许乞求这类物品的情况下乞求。不过，除了这些情况，比库即使把物品想作未被指定，仍不可以乞求。换句话说，把物品想作未被指定，并没有给予比库自由行事权，随意将其转赠。

至于《经分别》的无罪条款，它与《相应部》第 3 国萨拉相应第 24 经中的一段类似。这段文字说，巴谢那帝国王（Pasenadi，旧译：波斯匿王）请示佛陀应该把布施之物给谁，佛陀回答道，“随你所愿的让心欢喜之处。”这是比库礼仪规范的一个要点。在所有早期文献中，布施的行为被当作是施主自由选择的一种表示以及行为准则的一种例证。如果没有选择的自由，那么，行动会被预先决定，就不存在遵从灭苦之道的行为动机。当一个布施者给予布施时，他/她正在体验远离贪欲和占有的自由时刻，正在获得因运用那种自由而得到利益的直接体验。由于这个原因，佛陀很小心，从不会暗示有供养的义务而侵犯那种自由。在同一经文中，巴谢那帝国王请示佛陀，布施到何处可以获得大果报，佛陀说，这完全是另外一个问题，他可以很直接地回答：“布施给品德高尚之人——而不是给无德之人——可以获得大果报。”

因此，跟随佛陀的榜样，比库可以说出布施到何处可以获得大果报，但是，即使被问及要布施到何处，比库的回答都不可以比佛陀在《相应部》第 3 国萨拉相应第 24 经中的回答更具体，或者说，不可以比《经分别》无罪条款中的回答更具体。在没有被询问的时候，比库完全无权告诉人们应布施到何处，无论他这样做的动机在他自己看来是多么的高尚。

《普端严》还提供了另外一个例子，这是它认为在此情形下比库的适宜举止：如果施主们来到比库面前，表达自己想要供养僧团、塔庙或者一位比库，并且说他们想根据比库的喜好做相应的供养，比库可以说：“如你们所愿供养。”如果施主受到这句话的启示，供养了这位比库，那么，他无罪。不过，《普端严》也补充道，如果施主们表达了想要供养的笼统愿望，但并没有说想要依据比库的爱好做相应的供养，那么，他就只可以按照无罪条款中所说的那样去说。

总结：知道施主原本打算供养僧团，说服他将物品转而供给自己，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。

* * *

比库违犯了上述 30 条尼萨耆亚巴吉帝亚中的任一条，均需先舍弃有关物品，再忏悔。如果比库在舍弃之前使用了物品，那么，他再犯一个恶作——除了违犯尼萨耆亚巴吉帝亚 18 或 19 而接受的金钱，这样的金钱如果在交易中使用，则犯另一个尼萨耆亚巴吉帝亚罪。《普端严》对尼萨耆亚巴吉帝亚 20 的阐释说道，如果物品在比库舍弃之前丢失、毁坏或者被消耗了，比库可以仅仅忏悔一个巴吉帝亚。显然，如果该物品被抢走或者扔掉，也是一样。

除了有些情况需要在有四个或以上比库的僧团中舍弃之外（尼萨耆亚巴吉帝亚 18，19 和 22），违犯者可以把物品舍弃给单个比库、有两三个比库的众人或者有四个或以上比库的僧团。比库一旦忏罪，他的罪便清了。

在必须舍弃物品给僧团的情况下，比库不可以再重新接受此物。但是，在其它的情况下，此物必须归还给他。不这样做的话，受舍弃物的比库（们）犯一个恶作。在两种情况下——尼萨耆亚巴吉帝亚 22 和 23——比库对舍弃后又收回的物品可以做什么和不可以做什么都有规定，但除了这些学处，他可以随意使用归还之物。

因此，在大多数情况下，舍弃的行为是象征性的，而且这些学处的影响更多也是对内而言：违犯者在忏悔自己的错误行为前不可以使用该物品，这本身应该会给与比库时间去省思自己的行为。如果该物品是通过不如法的方式获得或制造，将此物转交给他人的举动也给比库提供一个机会去省思，为了该物而在自己心中升起贪、嗔、痴是否值得。如果保存该物的时间太长（如尼萨耆亚巴吉帝亚 1 和 21 下所示），或者在有需要时比库并未照管该物（如尼萨耆亚巴吉帝亚 2 中所示），那么，比库可以省思自己粗心大意的事实，以及提升正念的必要。

这一类罪及本书中剩余的几类罪被归为“轻罪”（lahukāpatti），或者也叫 desanā-gāminī，意思就是，它们可以通过忏悔的方式消除。

第八章 巴吉帝亚（Pācittiya）[53]

正如前一章中所解释的那样，这个术语最可能与动词 **pacinati** 相关，意为“要知道”以及“要告知”或者“要忏悔”。在这一类学处下共有 92 条，分为九品，其中八品各有十条学处，另外一品有十二条学处。

一：妄语品

1

故意妄语，巴吉帝亚[54]。

“那个时候，释迦子哈他咖（Hatthaka）在辩论中被击败了。在与外道的辩论中，他否认观点后又承认，承认后又否认，用一个问题来回避另一个问题，故意妄语，约定了（辩论的）时间却不出席。那些外道于是讥嫌、非难并把这件事传播开来……

“比库们听闻这件事后……去到释迦子哈他咖那里，问他：‘贤友哈他咖，在与外道辩论中，你否定观点后又承认，承认后又否认，用一个问题来回避另一个问题，故意妄语，约定了（辩论的）时间却不出席，是真的吗？’

“‘必须以某种方式击败那些外道，不能让他们获胜！’”

故意妄语是指以向他人歪曲事实为目的的言语或动作。《疑惑度脱》总结了《经分别》中长长的“列表”，指出违犯本条学处需要满足两个因素：

1）意图：以歪曲事实为目的。

2）行动：比库基于该目的所做的努力，以让他人知道其想表达的任何内容。

– 意图

无论比库的动机是什么，只要是以歪曲事实为目的都满足这个因素。因此，“善意的谎言”——出于好心的（例如，对一个心灵太脆弱不能接受事实的人）——也包括在本条学处中，所以，若比库想保护心灵脆弱者不被残酷的事实所伤害，他必须非常巧妙地组织自己的措辞。另外，意在开玩笑的离谱的谎言——用于娱乐而不是欺骗——也会包括在本条学处内。我们在无罪部分中，会对这一点作进一步讨论。

– 行动

根据《经分别》，歪曲事实的意思是指，比库没看见 X 却说看见了，看见了 X 却说没看见，或者虽不确定却说清楚看见了 X。这个模式也适用于其他感官——听、嗅、尝、触、想。所以，重复自己

[53] Pācittiya，旧译：波逸提。

[54] 作者原文为“应忏悔”，为了遵循中译已有习惯，在此以及随后的学处中都改为巴利音译“巴吉帝亚”。

所闻、所见等，即使是不实信息，根据本条学处，也不算歪曲事实，因为他如实地表达了自己的所见、听闻等。但是，如果比库说，他相信这些不实信息——实际他不信——那么，他的这个表述满足这个因素，算是歪曲了事实。

根据《普端严》，此处的行动不仅包括通过言语，也包括以文字和手势传递谎言。至于以沉默传达的谎言：《大品·第二伍波萨他篇》第 3 节第 3 段说，如果比库在听诵巴帝摩卡时，想起自己有一个未忏悔的罪，但却对此保持沉默，算故意妄语；《大品·第二伍波萨他篇》第 3 节第 7 段进而对这种妄语施以一个恶作。这表明，当沉默意味着传达错误信息时，依然保持沉默，在这里并不满足全罪的这个（行动）因素。

结果不是本条学处下的因素。因此，他人是否理解这个妄语，或者是否被妄语欺骗，与罪无关。

在特定妄语应归入另一条学处的情况下——诸如巴拉基咖 4、桑喀地谢萨 8 或 9，巴吉帝亚 13、24 或 76——该条学处所施的惩戒优先于本条学处所规定的惩戒。比如，作出虚假但不明确的声明，（说自己）获得上人法，会犯巴拉基咖 4 下的土喇吒亚；诽谤另一比库犯巴拉基咖罪会犯桑喀地谢萨 8 下的桑喀地谢萨；诽谤他犯桑喀地谢萨罪会犯巴吉帝亚 76 下的巴吉帝亚；诽谤他犯一个轻罪会犯那条学处下的恶作。

《戒律纲要》认为，在特定妄语依据其他任一学处只招致恶作的情况下，本条学处应优先——像在最后一个例子中那样——但这与《经分别》不符。

– **无罪**

根据本条学处，比库非故意歪曲真相则不犯戒。《经分别》举了两个例子：说话太快（导致）想要说某件事而却说了另一件。这里，“太快”所用的巴利单词——davāya——也可以指“开玩笑地”。但是，《经分别》自己，不同寻常地，在“无罪”条款的一个段落中定义了这个术语，把其意义定为特指“匆忙地”。如此，它就与《中部》第 61 经中一段有名的文字相符了。这段文字是说：佛陀将一个空的水勺展示给自己的儿子拉胡喇（Rāhula，旧译：罗睺罗），告诉他：任何对故意妄语不感到羞耻的人，就像没有水的水勺一样，毫无修行人的美德。随后，佛陀又告诫拉胡喇，要训练自己：“哪怕只是开个玩笑，我也不故意妄语。”

《普端严》对《经分别》的两个免罪例子解释如下：**快速地说**是指某人没有经过仔细考虑就说了某事。**想要说某件事而却说了另一件**指的是口误，不论是因为愚蠢或者是粗心大意。《经分别》对开玩笑时做出不准确的陈述，不予免除本条学处下的惩戒，《普端严》对此也表示支持。它用几个故事来说明这点，这些故事传递出那个时代不那么拘谨的比库们之间的一种幽默感。在第一个故事中，一位沙玛内拉问比库：“你看见我的戒师了吗？”这位比库为了戏弄沙玛内拉，回答说：“你的戒师可能被绑在一辆装木柴的车上走了。”在第二个故事里，一位沙玛内拉，听见鬣狗的吠声后问比库：“是什么声音？”比库回答：“你母亲坐的马车陷入了泥地里，那些人抬起车轮发出的声音。”此外，《普端严》还引了今天会被归作夸张或嘲讽的一些陈述，说这些言语也被本条学处禁止。

无论这些话最初包含的幽默是什么，随着时间推移，其内容已变得很乏味，这些陈述从现在看

来很明显与比库（身份）不相称。对现在的比库来说，如果他的幽默感倾向于曲解和夸张，那他也应对自己的玩笑形成类似的看法。这并不是否定幽默的价值和潜在的智慧，只是说，比库的幽默感应保持在服务于自己的价值观上，而最令人难忘的机智之所以令人难忘，正是因为它实话实说。

正如我们前面所说，比库如果基于错误的假设而说——如实报告他可能收到的错误信息或他可能想到的错误信念——不属于本条学处。

– 未遵守的诺言

《大品・第三入雨安居篇》第 14 节第 1-14 段对以清净意图做承诺、后又未守承诺的行为施以一个恶作。因为文献没有提及任何超出比库控制的情况可以让比库免于此惩戒，所以，比库应非常谨慎地表达他未来的计划。违背承诺的一个特例——接受了一餐施食的邀请却又没去——不是归《大品・第三入雨安居篇》第 14 节第 1-14 段处理，而是归巴吉帝亚 33 来处理。

总结：故意向他人歪曲事实的行为是巴吉帝亚罪。

* * *

2

辱骂语，巴吉帝亚。

辱骂语是以恶意伤害他人的情感或以让他/她蒙受耻辱为目的的手势或表述，（包括）书面或口头的表述。《经分别》把本条学处下的全罪分析为三个因素：

1）行动：比库当面辱骂另一人，触及以下列出的十种辱骂事（akkosa-vatthu）中的任意一事。

2）对象：受骂者是比库。

3）意图：比库的动机是为了羞辱他。

– 行动

《经分别》列出了十种言语辱骂的措辞：评价他人的——

种族、阶级、国籍（你这个黑鬼！你这个讨饭的！你这个法国佬！）；

人名（你真是个 Dick！[55]）

家庭或血统（你个混蛋！婊子生的！）；

职业（你这个皮条客！你这个资本主义猪！）；

手艺（你对一个钩针编织的男人能有什么期望？）；

疾病或残障（嘿，瘸子！抽风的！）；

身体特征（嘿，胖子！竹竿！虾米！大块头！）；

烦恼（你这个控制狂！傻子！怪人！管生不管养的！）；

罪（你个骗子！你个小偷！）；或者——

[55] 译者注：Dick 在英语中通常用作人名，但其双关意有阴茎、愚蠢令人讨厌的人的意思。故如果用“阴茎”等意嘲笑叫此名的人，便算作辱骂语。

使用一种侮辱性称谓，比如：“你个骆驼！你个山羊！你个屁股！你个阴茎！你个阴道！”（§）（所有这五个例子都出自《经分别》）

（“罪”——字面意思是“落”——的那一类，包含一个有趣的子类。因为证入入流圣道（stream-entry）从字面上说就是“落入了流中”。因此，类似于“你真是个流胜者（stream-winner）”这样的辱骂也可归入这一类中。）

这十种辱骂事被称作 akkosa-vatthu——辱骂的话题——也出现在下一条学处中。

正如《经分别》的例子所示，构成这里“行动”因素的辱骂语必须触及其中一个辱骂的话题，且必须直接对着听者说：“你是 X。”这句话可以是带有嘲讽的赞扬，也可以是彻头彻尾的辱骂。《普端严》和《心义灯》说，任何未列入《经分别》的侮辱性言语只构成恶作罪，但《经分别》对辱骂事的定义相当宽泛，以至于与这些话题有任何关联的任何言语都满足本条学处的“行动”因素。

但是，以间接或含沙射影的方式发表的言语不满足这一因素。**间接的言语**是指说话者把自己也包含在他侮辱的对象中（“我们都是一群傻子！”）。**含沙射影的言语**是指说话者没有明确言及他的对象（“我们中有骆驼”）。若带有侮辱的意思，任何这两类言语都犯恶作，无论攻击的目标是不是比库。

《经分别》中提到的所有侮辱都是以评论某人的形式，但是如今，侮辱和言语攻击经常是以命令的形式——去死吧！滚开！等等——问题是，这些话是否也应包括在本条学处中。从意图角度来看，这些言语都满足广义上“侮辱”的定义。但是，如果因为某些原因，这些言语不归入本条学处，那么，绝大多数情况下，它们都应被归入巴吉帝亚 54。

在他人背后说侮辱性的言论属于巴吉帝亚 13。

– 对象

侮辱比库犯巴吉帝亚；侮辱未达上的人——根据《普端严》，这包括从比库尼到其他一切众生——恶作。

– 意图

《经分别》将这个因素定义为“意图去戏弄、去嘲笑、去让（他）难堪。”如果没有侮辱的意图，比库针对另一人的种族等等开玩笑，他犯恶说（dubbhāsita），无论说话的对象是在家人还是达上者，方式是直接还是间接，也无论对象认为这是个玩笑还是侮辱。这是此类罪中的唯一个例。

《疑惑度脱》将结果加作第四个因素——被侮辱的对象知道“他是在侮辱我”——但是，这在《经分别》和《普端严》中都没有依据。如果某人不想被听见，压低声音进行辱骂——或是不想被人理解，用外语辱骂——那么，此动机应算作发泄情绪，不满足本条学处所指的意图。如果比库确实想侮辱某人，他会做出必要努力，以使那人听见并明白自己的话。但如果出于某些原因，那人**没有**听见或理解比库的话（一声巨响遮盖了比库的话，比库用了一句俚语，听者从未听过），对此《经分别》中并没有表明比库可以免除全罪。

基于这个原因，比库言论针对的对象是否感觉到被侮辱，与衡量罪的严重程度无关。如果一个比库对一个同修比库作议论，触及上述辱骂话题中的任意一个，且将其意为一种侮辱，那么，即使（对方）将此当作一个笑话，他仍然犯巴吉帝亚。如果比库将这个评论意为一个玩笑，那么，即使对方感觉受辱，比库只犯恶说（dubbhāsita）。

– 无罪

根据《经分别》，一位比库如果是“为法（Dhamma）、为（他人）利益（attha——这也可以指‘目标’）、为教导的目的”，谈及了他人的种族等，那么，他无罪。《普端严》以一个例子来对此作解释。在这个例子中，一个比库对一个贱民种姓的人说：“你是贱民。不要做恶。不要做一个生来不幸，又去向不幸的人。”

另一个例子是，一位老师用侮辱性的语言来警告一个顽固的学生，让后者的行为能够如法。这样做不犯戒，但是，比库在用这类语言之前，应非常确定自己动机的纯正和语言所能带来的利益。

总结：以恶意辱骂另一位比库是巴吉帝亚罪。

* * *

3

在比库中搬弄是非（即两舌），巴吉帝亚。

《经分别》中用了一系列例子，以下列形式，对两舌进行了表述：X 谈论 Y，触及后者的种族、名字或前一条学处的解释中所列的十种辱骂事中的任一事。Z 听见了这些话后，去告诉其他人——W 或者 Y 本人——希望离间 X 及听者，或者，若他们已经不和的话，就以此借机赢得听者的好感。例如：

a）X 在 Y 背后叫他混蛋。Z 把这件事告诉 Y，希望讨好 Y。

b）X 当面攻击 Y 的种族。Z 知道 W 是 Y 的朋友，且讨厌种族歧视者，所以，Z 告诉 W，X 说了什么，希望离间 W 和 X。

此处，当满足了三个因素，比库 Z 犯全罪：对象、行动、和意图。

1）对象：Z 的听者和 X 都是比库。X 对 Y 做出的言论符合前一条学处下的直接侮辱——或者，如果 X 没有当 Y 面说，假设他那样做了就会构成直接侮辱的言论。（注意：根据上面第二个例子，要满足这个因素，Y 不一定需要是比库。）

2）行动：Z 将 X 的言论以语言或动作（比如写信）的方式告诉听者。

3）意图：以讨好听者为目的，或者为了离间听者和 X 的关系。

《疑惑度脱》加上了第四个因素——Z 的听者理解他所说的话——但是如前一条学处，这在《经分别》中没有依据。

– 对象

如果 X 或 Z 的听者——或两者——不是比库，那么，对于 Z 的惩戒是恶作。

如果 X 的言论只符合上一条学处下的间接侮辱——例如，他意指 Y，说“我们中间有骆驼”——那么，Z 为了讨好或者离间的目的把这件事告诉他人，他犯恶作，无论他的听者或 X 是不是比库。

《心义灯》说，搬弄的是非若无关那十种辱骂言论——即将 X 的所做所说告诉 Y，企图损害 X 的形象，以讨好或制造离间——犯恶作，但是这类情况中的有一些属于巴吉帝亚 13。

– 行动

本条学处有时被翻译为针对诽谤——不实叙述——但是，就像《经分别》的例子所示，本条学处其实是针对真实叙述：X 确实说了对 Y 的侮辱性的言语，Z 也作了如实的汇报。《戒律纲要》指出，如果 Z 说的是不实的叙述，那么，无论 X 或 Z 的听者是否是比库，Z 犯巴吉帝亚 1 下的全罪。

– 意图

对这样的事如实陈述，其目的并非是为讨好或离间，则无罪。此类例子包括：

当一位比库以一粗恶罪责难另一比库时，将此事告知一位上座比库，以便为僧团的和谐，进行调查；或者告知一位上座比库他的弟子正在作种族歧视的言论，以便让上座比库制止此事。

总结：告知一比库另一比库的侮辱性言论——企图讨好或离间——是巴吉帝亚罪。

* * *

4

若比库让未达上者（和他一起）逐行诵法，巴吉帝亚。

此罪有两个因素：

1）行动：比库让学生与他一起逐行诵法（正如我们将在下面看到的，这是为了训练学生成为熟练的巴利经典诵读者）。

2）对象：该学生既非比库，亦非比库尼。

只有第一个因素需要解释，且最好分在两个标题下进行解释：法和逐行念诵。

– 法

《经分别》把**法（Dhamma）**定义为“佛陀、佛陀的弟子、仙人或天人所说的与教义或义理相关的言论”。《普端严》对这些术语作了很长的讨论，得出的结论说：**与教义相关**是指巴利经典——巴利原文，而非译文——如前三次结集所议定，而**与义理（attha）相关**是指《大义注》（Mahā Aṭṭhakathā），这是最受尊敬的古代注书（《心义灯》说，仅指其原始的巴利语版本）。

对于此类还包括其他什么著作，古代注书莫衷一是，但是，佛音尊者的结论似乎是——以《弥兰王问》（Milinda Pañhā）为例——龙军尊者（Nāgasena，旧译：那先比丘）所引用的佛陀的话就算，但他自己阐述教义的话就不算，该原则也适用于其他引用佛陀原话的文献。但是古代注书一致说，**法**不包括大乘经典或其他与佛法相关的非巴利语著作（包括翻译本）。

以特定巴利文献来确定**法**，这样的阐释并未在本条学处引起争议——尽管看起来，《经分别》的

编者们在说“与义理相关”时，应该不太会考虑到注书——但在巴吉帝亚 7 下，**的确**引起了异议，因此，我们将在那里作更详细的讨论。

– 逐行念诵

让某人一行一行地念诵指用死记硬背的方法训练他/她成为某部经文的熟练念诵者。

佛陀时代的比库们将经典中的教义记在脑中以世代相传。尽管当时已使用书写——主要是用于记帐——但没人用它来记录佛陀或其他宗教导师的教义。直到佛陀去世后大约 500 年，斯里兰卡遭到入侵，威胁到巴利经典的存续，巴利经典才被书写下来。

《经分别》列出四种方法，可以训练一个人成为某部经文的念诵者：

1）老师和学生齐声念诵，即一起开始，并一起结束。

2）老师开始念一行，学生加入，他们一起结束。

3）老师与学生一起念诵一行的开始音节，然后由学生单独完成。

4）老师念诵一行，学生独自念诵下一行。

目前，《吠陀》的念诵者在练习他们的经文时，仍使用这些方法。

制戒因缘指出，佛陀禁止使用这些方法来训练未达上者，因为这些方法导致了在家众学生对比库们不敬。《戒律纲要》解释这点时指出，如果一位老师在以这种方式教学时，发生口误，他的学生会因此鄙视他。不过，如果这是正确的解释，那么，无罪条款应该会列出训练沙玛内拉和在家居士诵法的“正确”方法，但无罪条款并未列出。

一种更有可能的解释是，在佛陀时代，记忆和念诵经文被认为是比库们和比库尼们的职责范围。尽管有些在家居士记住了经文（《大品・第三入雨安居篇》第 5 节第 9 段），而比库们当然也教了佛法给在家居士，但似乎有一种感觉是，教导未达上者成为经文的熟练念诵者不利于比库们和未达上者之间的关系。这可能有三个原因：

1）人们可能感觉说，比库们试图通过将职责转交给他人来逃避责任。

2）当时的婆罗门非常严格，不允许他们种姓以外的任何人记住《吠陀》，而他们的榜样可能使未达上者对不是同样保护自己传统的比库们感到不敬。

3）一个比库充当一个希望记住佛法的未达上者的老师，时间一长，会被视为那个未达上者的雇员。

目前，整个经典都有印刷版，即便是比库们也很少将其记忆下来，不过他们的确经常记住部分内容，例如巴帝摩卡，主要的经文，以及在庆典场合朗诵的其他段落。通过死记硬背的方法训练在家众或沙玛内拉熟练念诵这些教义，会犯本条学处下的全罪。

罪的计算方法如下：比库若教未达上者逐行念诵，每一行犯一个巴吉帝亚；如果逐个音节教学，则每个音节都犯一个巴吉帝亚。

“意图”在这里不是减罪因素。因此，如果一个比库正在训练一群比库和沙玛内拉，那么，即使他的意图只是训练其中的比库们，他也犯巴吉帝亚。

“想”也不是减罪因素。如果受训的人未达上，若比库把他想作未达上，则犯巴吉帝亚；若对此事有疑问，巴吉帝亚；若认为他是达上的，巴吉帝亚。如果该人已达上，若比库认为他未达上，恶作；若对此事有疑问，恶作。只有当此人已达上，且比库认为他已达上，此人才不是定罪的依据。**六种可能性所组成的这种模式——三个巴吉帝亚、两个恶作和一个无罪——是许多巴吉帝亚学处的标准，在这些学处中，想不是减罪因素。**我们将在本章中标出适用此模式的其他学处，但仅在此处作详细说明。

– 无罪

因本条学处针对的是教学方法，所以《经分别》指出，“受人指使齐声念诵的比库”无罪。《普端严》说，这是指一个年轻的比库在学习经文的过程中被老师告知与一个沙玛内拉一起念诵，而那个沙玛内拉也是该老师的学生。

还有，根据《经分别》，如果一个比库纠正一个未达上者，后者已记忆了一个章节中的大部分，或正以混乱的方式念诵；或者如果一个比库与未达上者齐声“排练”一个章节，比库无罪。在经典时代，这是指练习背诵已经记住的一个章节。如今，这包括比库们与在家众一起念诵，在家众阅读文本或按记忆背诵——例如在晚课时——而不是从比库们那里学习经文。《普端严》将这一许可范围扩大到涵盖比库们向未达上者学习经文的情况，这可能是根据《如是语》（Itivuttaka）的模式——根据其义注——比库们首先是从一位女仆那里学到的，她记住了被比库们忽略了的佛陀的一些教义。

总结：用逐行念诵的方法训练沙玛内拉或在家众诵法是一项巴吉帝亚罪。

* * *

5

若比库与未达上者（在同一住所内）一起躺卧超过连续两个或三个晚上，巴吉帝亚。

正如《戒律纲要》所评论：“佛陀最初制定本条学处，禁止与未达上者在同一住处睡眠的行为，以避免在家众看到比库在睡着时可能会出现的不雅姿态。但是，后来出现了沙玛内拉，他们被归为未达上者，因此无处可住。于是佛陀放宽了学处，允许比库们与未达上者在同一住处睡不超过连续三晚，这也让比库们可以与普通在家男众于同一住所睡觉。”

首次制定学处的因缘是这样的：

“那个时候，有一些在家男众来到寺院听闻佛法。开示结束后，每个年长的比库都去了自己的住所，而新戒比库们则和在家男众们一起直接睡卧在集会大堂里——他们失念，没有觉知，赤身裸体，说梦话，还打鼾。那些在家众讥嫌、非难并散布道：‘那些尊者们睡觉时怎能如此失念，没有觉知，赤身裸体，说梦话，还打鼾？’”

最后制定学处的因缘是这样的：

“比库们对拉胡喇尊者（他当时还是个沙玛内拉）说，‘世尊制定了一条学处，即（比库）不应与未达上者一起躺卧。你自己找一个睡觉的地方吧。’拉胡喇尊者没有找到睡觉的地方，就去厕所睡

觉了。然后，世尊在凌晨起床，去厕所。一到厕所，他轻咳了几声，拉胡喇尊者也轻咳了几声。

“‘谁在那儿？’

“‘是我，尊者——拉胡喇。’

“‘你为什么睡在那里？’（§——泰文版念作 nipanno’sīti）

“于是拉胡喇尊者告诉他发生了什么事。”

这里，构成全罪有两个因素：

1）对象：未达上者。

2）行动：（a）躺卧，（b）与未达上者一起在同一住所内，（c）连续四个晚上。

– 对象

《经分别》将**未达上者**定义为除比库之外的任何人。《心义灯》援引了三部《晦隐文句》，指出，这是指男性而不是女性，因为紧随其后的是另一条专门针对女性的学处。根据义注《普端严》，**未达上者**不仅包括人类，还包括任何大到足以与人进行性交的动物。出于同样原因，《心义灯》也会将此限定为“雄性动物”。

是否把另一人想作已达上不是此处的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 躺卧

“与其他人一起躺卧”是指，在定义为住所的区域内（请参阅下文），当另一人躺卧时，与此人同时躺卧。无论比库躺下时另一人已经躺在那里了，或反过来，或者两人同时躺下，都满足这一条件。尽管在其他一些学处中，躺卧被归入**坐**一词中，但在此处，**坐**并**不**属于**躺卧**的范畴。比库或另一人是否睡着也无关紧要。

如果双方起身，然后又躺下，那么，比库又犯一个巴吉帝亚。

– 住所

《经分别》把可以构成这里的巴吉帝亚的住所定义为有完整屋顶和墙壁或者有绝大部分屋顶和墙壁的地方。《经分别》指出，有一半屋顶和一半墙壁的地方构成恶作，而（a）有完整屋顶但没有墙壁的地方（例如一个开放的亭子），（b）有完整墙壁但没有屋顶的地方（例如一个畜栏），或（c）屋顶不足一半且墙壁不足一半的地方，则不构成罪。

佛音尊者引用古代那本主要的注书《大义注》，填补了所有的其他可能性：

巴吉帝亚的依据

一个地方：

有完整屋顶和大部分墙壁，

有完整屋顶和一半墙壁，

有大部分屋顶和一半墙壁，

有大部分屋顶和完整墙壁，

有一半屋顶和完整墙壁，或者——

有一半屋顶和大部分墙壁。

恶作的依据

一个地方：

有完整屋顶和少于一半的墙壁，

有大部分屋顶和少于一半的墙壁，

有少于一半的屋顶和完整墙壁，或者——

有少于一半的屋顶和大部分墙壁。

不导致罪

一个地方：

有一半屋顶和少于一半的墙壁，

有少于一半的屋顶和一半墙壁，或者——

有少于一半的屋顶和少于一半的墙壁。

《普端严》指出，帐篷符合这里对“地方”的定义，而且看起来交通工具在此处也同样符合，例如佛陀时代的大篷车，我们当代的汽车、火车、公共汽车和飞机。

– 同一住所

可惜的是，《经分别》没说一个“单独的住所”边界可延伸到多远。例如，房屋中的每个独立房间都可算作单独的住所吗？还是整个房子呢？整栋公寓楼是一个单独住所吗？《普端严》试图通过引入“具有单一的公共入口”或“属于同一围场中”这些要素来弥补这一遗漏。（它使用的巴利词语ek’ūpacāra同时具有这两种含义，而《普端严》在其讨论中，使用了这两种含义。）

它是这样说的：即使是七层楼的宫殿或拥有一百个房间的建筑物，如果所有房间都用一个公共入口，那么也算作一处单独的住所。如果有几栋建筑物处于一个围场内，且比库可以从一栋建筑物走到另一栋建筑物而不必经过围场外面的地面，则它们属于同一住所的部分。如果有一建筑物被分为多个单元，这些单元没有内部门道连接，每个单元都有单独的入口，则不同的单元各自算作一处住所。锁上或关上门**不算**封闭门道。只有当门的开口被砌上砖或以其他方式永久性封死了，才不再算作门道。

义注《普端严》承认，“单一入口”的要素并未在与此学处有关的经典中提及，而是借鉴了《经分别》中针对尼萨耆亚巴吉帝亚 2 的“单一围场”这一概念。但是它认为，这一要素不可避免地与“有墙壁和有屋顶”的概念紧密联系在一起，它对自己的观点作了如下阐述：有一处两室的住所，包括一个前室和一个必须经过前室才能到达的内室。一个比库在内室睡觉，一个未达上者在前室睡觉。现在假设有一位顽固的戒律学生坚持认为，如果两个房间之间的门是关闭的，比库就睡在与未达上者分开的住所中，而如果门是打开的，他们就在同一个住所中。他的老师于是问他：“如果门

是打开的，为什么说他们就在同一个住所之中？”

“因为两个房间共用相同的屋顶和墙壁。”

“那么如果门是关着的，会破坏他们共有的屋顶和墙壁吗？”

“不会，当然不会。但是比库正在睡觉的那个围场是用门标记出来的。”

《普端严》说，这表明围场的概念是住所概念的一部分，而这个固执的学生已经击败了他自己的论点。它的推理可能在巴利语中比在英语中更具说服力——因为如我们之前所提到的，巴利语中围场和入口用的是同一个词——但即使如此，当应用于诸如公寓楼中的独立公寓之类的地方时，这个例证并没有太大的适用性，因此，就这些地方而言，问题并未解决。

《戒律纲要》指出，《普端严》所引入的这个要素所具有的含义远远超出了本条学处及下一个学处的初衷，在下一条学处中，“单独的住所”这一概念更为重要。它建议从尼萨耆亚巴吉帝亚 2 中再借用一个要素：独立的住处或所有权区域这一要素（巴利词语 kula 带有这两种含义）。因此，在由独立住处组成的大型建筑物中——例如公寓楼、旅馆或带有单间病房的医院——它建议每个独立住处算作一个单独的住所。

由于经典在这一点上没有给出明确的指导，比库个人的明智行为准则就是遵循他所属僧团的观点。

– 夜晚

夜晚在此按明相计数。因此，如果一位比库与一个未达上者在同一住所里睡下，但其中一个人在明相前起来，那一夜就不算。如果一位比库与一个未达上者在同一住所里躺卧连续两个晚上，但随后跳过了一个晚上——例如，在第三晚明相之前起来了——则连续性就被破除了。（如附录一中所述，**明相之前**此处显然是指明相升起之前，即在民用曙光开始之前。）如果他在下一个晚上与一个未达上者躺卧于同一住所中，则又从头开始计数。

但是，一旦他与一个未达上者躺卧在同一个住所里连续三个晚上，那么，如果在第四天日落之后，他在一个在家众正躺着的一个住所里躺下——即使只是一瞬间——他犯一个巴吉帝亚。

《普端严》将**日落后**这一短语解释为第四天的任何时间。换句话说，无需等到下一个明相才算作第四次一起躺卧。正如我们上面在桑喀地谢萨学处一章的结论中所指出的，经典时代倾向于将昼夜 24 小时的时段称为一个“夜晚”。就本学处和下一个学处而言，这一时段显然从日落开始。

《普端严》还指出，未达上者不必四晚都是同一人，相同的原则也适用于住所。换句话说，如果一个比库与沙玛内拉 X 一起在一个住所中躺卧一晚，然后下一个晚上到别处与居士 Y 一起在一个住所中躺卧，如此连续四个晚上，他同样犯一个罪。

“想”和“意图”在此不是减罪因素。因此，一位比库与一个沙玛内拉一起躺卧在同一住所里，哪怕他以为那是另一位比库，他同样犯一个罪；对于一位错算夜数的比库，与一个未达上者一起躺卧在同一房间里，哪怕他以为是第三晚，而实际上是第四晚，他同样犯一个罪。

实际上，这是一条比库有可能会在无意识下违犯的学处。假设一个沙玛内拉在比库正睡觉的房间里躺下，然后在比库醒来之前起身离开。如果他连续四个晚上这样做，即使他可能从未意识到那

个沙玛内拉做了什么，比库也犯一个巴吉帝亚。像这样的学处正是许多比库例行忏罪的原因，尽管有时他们并未意识到已经犯了罪。

– 无罪

概括以上讨论的一些观点：与未达上者一起躺卧在可以作为巴吉帝亚或恶作依据的住所中，只要比库这样做连续不超三天，就无罪。如果比库与未达上者在同一住所中连续躺卧两晚后，在第三晚末明相前起来，下一晚可继续与未达上者在同一住所中躺卧。另外，如果住所并不构成犯戒依据，那么，比库与未达上者在此住所中无论连续躺卧多少晚都无罪。还有，如果其中一方坐着，另一方躺卧，或者双方都坐着，也无罪（但请参阅巴吉帝亚 44 & 45）。

《戒律纲要》评论说，尽管本条学处在目前情况下已不再满足其最初的目的，但是，比库们仍应牢记最初的目的，并尽可能避免与未达上者在同一个地方睡觉。虽然并不涉及犯戒，但作为一个明智之举，比库还应避免在公园、公共海滩、无围墙的亭子等地及众目睽睽之下睡觉。

还值得指出的是，本条学处鼓励比库们每天在黎明前起床禅修，以便确定自己没有违犯此罪。

总结：与沙玛内拉或在家人同时、在同一住所躺卧超过连续三晚是巴吉帝亚罪。

* * *

6

若比库与女人在一起（同一住所）躺卧，巴吉帝亚。

本条学处与上一条仅有两个差别：

1）满足本条学处的“对象”因素只是女性人类，“即使是当天出生的女婴（也算），更何况年龄更大的”，无论她是否与比库有亲戚关系。

2）“行动”因素下的“四夜条款”去除了，这意味着，与她在同一住所躺下的那一刻，比库即犯一个巴吉帝亚。

– 对象

《经分别》指出，母亚卡（yakkha）、鬼（peta）、龙（nāga）、天神（deva）和动物——以及般哒咖（出生时即中性或阉割过的男人）——在此构成恶作。《普端严》说**雌性动物**是指可以与之发生性关系的动物，而短语**母亚卡、鬼、龙和天神**仅包括那些现身的。

即使住所中有另一个男人，也不能免罪。

关于另外那个人是否是女人的“想”并非此处的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

“意图”也不是减罪因素。因此，当比库与女子卧于同一住所，无论他是否意识到她在那里，他都犯戒。

涉及“想”和“意图”的相同原则也适用于般哒咖：比库与一个他认为是普通男人的般哒咖躺卧在同一个房间，犯恶作；比库在一个住所中躺下，并不知道有个般哒咖也躺在那里，同样犯恶作。

– **行动**

一个单独住所与上一条学处中的定义相同。因此，若比库与他母亲睡在同一个房子里，即使他们在不同房间，且有另一男子在场，同样犯戒。

本条学处与上一条在“行动”因素上的主要区别在于，比库在有女人躺着的住所中躺下的那一刻就犯一个巴吉帝亚，而无需计算夜晚或明相。《经分别》是这样陈述的：“如果日落后，比库在有女人躺着时躺下，巴吉帝亚。”

《心义灯》将此解释为，本条学处仅在晚上适用，但《经分别》中的无罪条款并未对白天或“日落之前”给予任何豁免，这表明，《心义灯》的解释无效。《经分别》陈述的意思是，没必要等到明相升起再算一起躺下的时段。正如我们在上条学处所指出的那样，经典（被编辑的）时代倾向于将昼夜 24 小时称为一“夜”，而就这两条学处而言，这个时段似乎是从日落开始算起。《普端严》改用我们目前习惯的做法，即把 24 小时称为一日，并说：“在上一条学处中，罪是发生在第四日。而这里，是从第一日就开始。”

因此，无论比库在白天或晚上的什么时间，与女人躺在同一个住所中，他立即犯一个巴吉帝亚。

– **本条学处的目的**

本条学处与上一条之间的另一区别是，它们的目的明显不同。如制戒因缘所示，本条学处是为了防止出现可能诱使比库犯诸如巴拉基咖 1 或桑喀地谢萨 2 等粗恶罪的情况。

“然后那个女人，在（她房子）里面亲自为阿努儒达（Anuruddha，旧译：阿那律）尊者准备好了一张床后，戴上首饰并洒上香水，然后走去他那里……说：‘尊者，你很英俊，好看，有魅力。我也很漂亮，好看，有魅力。如果我成为你的妻子，那多好啊。’

“当她这么说时，阿努儒达尊者保持沉默。于是第二次……第三次她对他说：‘尊者，你很英俊，好看，有魅力。我也很漂亮，好看，有魅力。如果你把我和我所有的财富都收下，那多好啊。’

“第三次，阿努儒达尊者保持沉默。于是那个女人脱下衣服，在他面前来回走动，站立，坐下，然后在他面前躺下。但是阿努儒达尊者一直都收摄诸根，连看都没有看她一眼，连一个字也没说。

“然后她想到了：‘这太神奇了！太令人惊讶了！许多男人以 100 甚至 1000（一晚）的价格请我去，但是这个出家人，即使我本人求他，也不想把我和我所有的财产都收下！’于是，她穿上衣服，俯首于他的脚前，对他说：‘尊者，罪过冲昏了我的头脑，我是如此愚蠢，如此头脑混乱，如此不善，才会以这种方式行事。为了（我）今后的自制，请接受我对自己罪过的忏悔。’”

阿努儒达尊者有很高的修为，因此能够经历这个情况而保持正念和戒律完好无损。不过，许多修为比他差的比库们会在这个女人第一次要求时就屈服。所以，佛陀制定了本条学处来保护他们。

本条学处还旨在防止一种情况，即多疑的人会认为比库犯下了粗恶罪，即使他并没有。像凯撒的妻子一样[56]，比库若想维护他的声誉，不仅必须**保持**纯洁，而且还必须**看起来**纯洁。如果有人看见

[56] 源出凯撒之妻庞培娅，因遭人指控与克罗迪乌一案有牵连，怀疑有罪，被凯撒遗弃。在凯撒看来，作为他的妻子，行为引起别人怀疑也是不应该的。

比库和一个女人在晚上一起走进一所房子，第二天早晨一起离开，那么即使他们睡在分开的房间里，多疑的邻居们——几乎没有邻居对比库不多疑——会很快下结论。这就是为什么对不知不觉中犯此罪的比库不予豁免的原因。其他人也许知道发生了什么，而这就是那类他们的意见很重要的情况。出于同样的原因，上一条学处中提到的明智策略应更有力地应用于此：比库最好不要在公园，海滩或没有围墙的亭子等地方与女人一起躺卧，即使就学处而言并不涉及任何罪。

在本条学处与巴吉帝亚 44 和 45 之间有一些重叠，那些学处是关于比库与一个（或多个）女人私下一起坐卧。本条学处所涵盖而那些学处并不涵盖的特殊情况包括：例如，比库和女人躺在同一住所的不同房间里；比库和女人躺在同一住所中时，有另一男人在场。还有，在那些学处下，比库的心态和对当时情况的意识是重要的因素。在这里，它们无关紧要：即使比库具有最纯洁的心态——或完全不知情——当与女人一起躺在同一个住所里时，也犯一个巴吉帝亚。

– **无罪**

《经分别》指出，与女人同卧于一住所无罪，只要该住所根据上一条学处并不构成犯戒，即：

有完整屋顶但没有墙壁（例如，开敞的亭子），

有完整的墙壁但没有屋顶（例如，畜栏），

屋顶不足一半且墙壁不足一半。

《普端严》补充道，以下两种住所也不构成犯戒：

有一半屋顶且不足一半墙壁，

有不足一半屋顶且有一半墙壁。

尽管如此，如上所述，比库最好尽可能避免此类情况，当不能（避免）时，让另一男子在场。

总结：与女人在同一住所中同时躺卧是巴吉帝亚罪。

* * *

7

若比库对女人说法超过五六句，除非有有智男子在场，否则巴吉帝亚。

“那个时候，伍答夷尊者一大早穿好衣服，拿着他的钵和（外）衣，去拜访一个家庭。当时，房子的女主人正坐在正门，她儿媳妇正坐在内室的门口。于是伍答夷尊者去到那位房子女主人处……在她耳边低声讲法。那儿媳妇想道：‘这个出家人是我婆婆的情人，还是在对她无礼？’然后，在房子的女主人耳边低声讲完法后，伍答夷尊者去到儿媳妇那里……在她的耳边低声讲法。那个房子的女主人想，‘这个出家人是我儿媳妇的情人，还是在对她无礼？’在那儿媳妇耳边低声讲完法后，伍答夷尊者离开了。于是，那位房子的女主人对儿媳妇说：‘嘿。那个出家人对你说了什么？’

“‘他教我法，婆婆。他对你又说了什么呢？’

“‘他也教了我法。’

“于是她们讥嫌、非难并散布道：‘伍答夷尊者怎能在女人的耳边低声讲法？难道不应该公开

而大声地教导法吗？’”

此处，构成全罪有两个因素：

1）对象：女性人类，知道什么是淫秽语和什么不是，什么是善说和恶说，且她并未向比库问关于法的问题。

2）行动：比库教给她超过六句法，且没有有智男子在场——即，男性人类，他也知道什么是淫秽语和什么不是，什么是善说和恶说。

– 对象

女人一词也涵盖了**女人们**：如果一位比库与两个或以上的女人在一起，但没有有智男子在场，他可以教她们不超过五六句法。在这里，把受教之人想作男子或女子并非减罪因素。（参阅巴吉帝亚 4）。

根据《经分别》，化为女人形态的雌性饿鬼、天神或动物（可能是龙）每一类都会构成恶作。

– 行动

此因素包含两个需要加以解释的子因素：“法”和“六句”。

– 法

《经分别》用巴吉帝亚 4 下相同的术语定义**法**：“佛陀、他的弟子、仙人或天人所说之语，与教义有关，与义理（attha）有关。”

这究竟是什么意思是一个争议点。《普端严》将“佛陀，他的弟子，仙人或天人所说”认定为以巴利语承载的（不包括翻译版本）巴利经典的不同部分，然后将“与教义有关，与义理有关”视为名词，第一个是指经典，第二个是指名为《大义注》（Mahā Aṭṭhakathā）的古义注。最后这一点极其不可能，因为在经典编撰时，《大义注》尚不存在。

除了《普端严》的解释外，还有两个不同说法：一种遵循《普端严》，将“与教义有关，与义理有关”视为名词，但将其解释为与法有关的**任何**陈述，无论用什么语言，也无论是否引用自文献。因此，按照这种解释，比库所说的关于法的任何话——引用自经典，引用自后期的文献，或是他自己的发明——在这里都算作法。

第二种解释将“与教义有关，与义理有关”视为形容词，用以修饰“佛陀，他的弟子，仙人或天人所说”。这从巴利文语法来看更有道理——这些术语是以阳性表示，与单词 **dhammo** 一致，而如果将它们作名词用，则可能用中性表示。这将本条学处下**法**的含义限制在经典的段落中，但并不一定是用巴利语。经典的译文也将包括在本条学处下，因为在《小品 • 第五小事篇》（第 33 节第 1 段）中有一段话，佛陀允许每个比库用自己的语言学习法，由此表明，与《普端严》相反，法并非只有是巴利语的才是法。

但是，这两种解释目前都有拥护者，问题归结为对本条学处制定目的的看法。第一种解释的拥护者说，本条学处旨在防止比库与女人长时间单独交谈而引起他人猜疑，但是这种说法不符合佛陀允许的这样一种情形，就是当有女人向比库请求指导时，比库可以向其开示。

更有可能的是，本条学处旨在防止比库利用自己的佛法知识作为诱饵，以使自己变得对女人有吸引力。就像任何教导法的男子很快就会知道，有些女人对于这种知识是无法抵挡的。以这个角度来看本条学处，这两种解释中的任一种都是站得住脚的。因此，明智的做法就是遵守自己所属僧团的解释。

本条学处适用于电话交谈以及面对面的交谈，但是由于《附随》第 1 章第 5 节第 7 段指出，它仅涉及言语，所以并不包括文字或其他书面交流。

– 六句

至于比库在没有任何有智男子在场的情况下，可以对一个或多个女人说多少佛法，巴利语中的“句子”（**vācā**）也可以表示“单词”，但是，《普端严》特别指出，一个 vācā 大约等于一句偈颂。《心义灯》接着说，《普端严》在这里的定义适用于诗，而散文的一个 vācā 等于一个动词变化相结合（的一句），即六个词。无论哪种情况，六个 vācā 等于六句。

罪的计算方法如下：如果比库逐句教法，则每教一句，犯一个巴吉帝亚；如果逐个音节教，则每教一个音节，犯一个巴吉帝亚。

– 关于其他话题的对话

很奇怪，《经分别》和《普端严》都没有提到关于与女子进行不涉及法的交谈。《心义灯》指出了这一点，并少见地尝试用幽默总结道：“你完全可以尽情谈论泰米尔语以及诸如此类的事情。”

但是，与法无关的谈话在经典中被称为“畜牲论”（tiracchāna-kathā），并且有几个段落（例如，《经分别》对巴吉帝亚 21 & 85；《大品 • 第五皮革篇》第 6 节第 3-4 段的阐释）批评了六群比库作畜牲论：谈论有关“国王、强盗和国务大臣（政治）；军队、警报和战争；饮食；服装、家具、花环和香；亲戚；车辆；村、镇、城市、乡野；妇女和英雄；市井八卦；死者的故事；以及对过去和未来的哲学讨论（这是《心义灯》对巴吉帝亚 85 的释义中所解释的‘各种各样的故事’）、世界和海洋的起源、以及谈论事物的有无。”但是《心义灯》指出，讨论这些主题以促进对法的理解——例如，讨论世俗力量的无常性——就不算作不当。

尽管针对沉迷于这种世俗的谈论并没有特定的惩戒，但是，比库若沉迷于与在家众、比库或沙玛内拉进行这类世俗性谈话，以致到了冒犯僧团的程度，可能会因“与在家众不当交往”或“言语轻浮”的理由而受到僧团的呵责、驱出或举罪的处罚。此外，比库与一个（或多个）女人单独共坐谈论此类话题，会受制于以下条件的约束：巴吉帝亚 44 或 45 以及不定法 1 或 2。

在这方面还值得注意的是，与巴吉帝亚 44 & 45 以及不定法 1 & 2 不同，本条学处涵盖了比库或女子或两者都站立着的情况。换句话说，如果比库和一女子站着交谈，除非有任何无罪条款可适用，否则他最多可以教她六句法。

– 无罪

如果比库教女人六句法之后，他或她改变了姿势——站起，坐下，等等——他又再教六句法，无罪。这一点极可能是用来表明不同的谈话。一旦比库教了一女子五到六句法后，当他们再次见面

时，他可以再次教她，而不是被迫余生都对其保持沉默。

另一项免罪是，比库在教给一女子六句法之后，可以转而又教另一女子六句法而不受惩戒。因此，《普端严》指出，如果一个比库在对一个有 100 名妇女的集会讲话，如果他每六句对着一个不同的女子讲，则可以教她们总共 600 句法。

第三项免罪是，若比库正在教别人法，而一女子恰好在听，比库不犯戒。

最后，如上所述，如果女人问比库问题，即使没有其他男人在场，他也可以给她讲解。这项豁免是所有与指导女人有关的学处所共有的（请参阅巴吉帝亚 21 & 22），但其确切的含义尚不确定，因为没有任何文献定义教授法（dhammaṁdeseti）和开示讲解（katheti）之间到底有没有区别，有什么区别。义注《普端严》只是简单地指出，开示讲解不限六个句子；它的“讲解”示例是完整背诵《长部》（Dīgha Nikāya）（!），这表明，就论师们而言，教授法和开示法基本上是相同的。因此，比库要回答女人关于法的问题，他可以在讲解中包括任何数量的他认为讲解所要用到的法的句子，以阐明他的观点。

这项许可很重要，因为它尊重女子想要理解法的愿望。但是，明智的做法就是，在这种情况下表现出自制。男老师与女学生的关系历来，且众所周知地，容易失控。即使比库在这样的谈话中能自控，路人——及女子本人——也很容易误解他的言行。因此，只要有可能，即使有特殊免罪，当他与女人单独谈话时，应让一名男子在场，以竭尽所能防止自己因此受到怀疑和误解。

总结：若没有有智男子在场，教授女人超过六句法，除非是回答问题，是巴吉帝亚罪。

* * *

8

若比库将（自己的）上人法告诉未达上者，当它是真实的，巴吉帝亚。

此处的全罪因素有两个：

1）行动：比库将自己确实已证得的某个上人法告知。

2）对象：未达上者，即任何非比库或比库尼的人类。

注书在此加了另一个因素——结果——但这是基于同样的误解，这个误解导致注书给巴拉基咖 4 也加上了相同的因素。请参看“理解”之下的解释。

– 行动

行动在这里是唯一需要解释的因素。

上人法的含义已在巴拉基咖 4 下作了详细讨论。简言之，包括（a）禅那，（b）及其引发的神通和（c）出世间成就。

文献中没有解释**真实的**，可能是指比库自认为是真实的。也就是说，无论他是否真实证得上人法，若他认为自己已证得且告诉未达上者，他同样犯戒。若他真实证得这样一法，例如禅那，但他认为自己未证得，而声称自己已证——换而言之，他所说的话他自己认为是一个谎言——那么，他

犯一个巴拉基伽。

《经分别》说，“告诉”是指直接向听者说自己的成就，就像在巴拉基伽 4 中所解释的——即，他声称自己拥有上人法或自己在上人法中。间接地说自己的成就——如“住于此住所的比库随心所欲入禅”——犯一个恶作。根据《普端严》，本条学处也包括用手势暗示。因此，若比库已证得入流果，当被在家人问及他是否有殊胜成就时点头，则他的点头满足此处的“行动”因素。如同巴拉基伽 4 下的阐释，用惯用语来表达上人法成就也满足“行动”因素。

本条学处的制戒因缘是针对比库们在饥荒时期，于居士们面前相互赞叹已证得的上人法，以此为手段，获得饮食供养。这似乎意味着，以这样的动机说其他比库真实的上人法成就——比如，希望从他可能获得的增加的收益中分得一份——应该也招致惩戒，但没有文献提及这一点，所以，这无罪。但是，任何比库欲以这样的方式行事，认为只要无罪，怎样做都完全没问题，那他们应记住，佛陀在制戒因缘中非常严厉地批评了那些比库。

– 理解

《经分别》中包含了一系列情况，其中“理解”是一个因素，与巴拉基伽 4 下的一系列情形相似。在每种情况下，比库想要声称自己有某种上人法，却说成另一种。没有任何文献提到这一点，但看起来，在这些情况下，想要声称的上人法必须是他真实的成就，而他误说的那个并不须要（是他真实的成就）。无论如何，若他意识到自己的口误，犯一个巴吉帝亚；若没有，一个恶作。

不同于巴拉基伽 4，当比库在此间接声称证得上人法时，“理解”不是一个因素。无论他是否理解自己的表述，都犯恶作。

本条学处下，“**意图**”不是一个因素。因此，无论他怀有善心或不善心对未达上者提及自己真实的上人法，与罪无关。

– 无罪

《经分别》只列出了两条无罪条款：比库告知另一比库或比库尼自己的上人法无罪，以及第一个违犯者无罪。《普端严》注意到，本条学处中缺少通用免罪条款中对精神错乱的比库免罪，《普端严》对此解释说：一个已证得任何一种上人法的人不可能精神错乱；已证得禅那的人只可能在他失去证得禅那的能力之后才变得精神错乱。在第二种情况下，比库不能声称“自己拥有”禅那这一境界，因此，在本条学处下不能免罪。然而，这最后一点与《经分别》相矛盾，《经分别》涵盖了用过去时声称的情况——例如，“我已证得了初禅”——作为符合的声明的例子。对于本条学处下缺少通用免罪条款更可能的解释就是，它们已经在巴拉基伽 4 下被免罪了。

至于第一种免罪情况，即允许比库对另一比库或比库尼说自己真实的上人法，《经分别·判例》（Vinīta-vatthu）中一系列关于巴拉基伽 4 的故事提出了这种情况下需记住的几点。一个典型例子——这些故事只是在小细节上略有差异——是这样的：

“那时，玛哈摩嘎剌那（Mahā Moggallāna，旧译：摩诃目犍连）尊者从灵鹫山下来，在某处微笑。拉卡那（Lakkhaṇa）尊者对他说：‘摩嘎剌那贤友，什么因、什么缘，你微笑呢？’

“‘拉卡那贤友，还不是时候回答这个问题。等到了世尊面前再问我。’

“于是，拉卡那尊者和玛哈摩嘎剌那尊者……去世尊那里，他们一到达，就向世尊顶礼，坐在一旁。当他们坐着时，拉卡那尊者对玛哈摩嘎剌那尊者说，‘摩嘎剌那贤友，你刚刚露出了微笑。是什么因、什么缘让你微笑呢？’

“‘就在刚才，贤友……我看见一个男人，他头和身体都埋入了粪坑，用双手吃粪便。我这样想：‘这难道不令人惊讶，不令人诧异吗？竟然有像这样的有情……’

“比库们讥嫌、非难并散布道：‘摩嘎剌那尊者在吹嘘自己有上人法！’

“于是世尊对比库们说，‘事实上，诸比库，**确有**具智见的弟子，他们可以知道、看见或有这样的见证。我曾有一次亲眼看见那个有情，但我没有公开这件事。若我公开这件事，他人可能会不相信……那会给他们带来长久的痛苦与伤害。那个有情，诸比库，曾经就是这个王舍城的一个败坏的婆罗门。他在咖萨巴佛（Kassapa，旧译：迦叶佛）时代，曾邀请比库僧团受供一餐食，他在食槽中装满了粪便并宣布了时间，说：“尊者们，在这里吃和带走都行，你们想要多少随意。”因为这个业，他在地狱里饱受煎熬很多年，几百年，几千年，几万年后，他现在——由于该业未尽的果报——正经受着像这样的生命存在。摩嘎剌那所说是真实的，诸比库，他没有罪。’”

摩嘎剌那尊者这里的行为——等到他在老师面前再说出他的所见——成为了禅修者们行为的典范，因为比库们的反应以及佛陀的回应清楚表明，说出自己所见，等等的行为，在有些情况下，即使是被允许的，也不会带来积极的作用。

– 展现神通

在《小品 • 第五小事篇》第 8 节第 2 段中有一条相关的学处提到，向在家人展现神通犯恶作。在那条学处的制戒因缘中提到，佛陀对这种行为给予了严厉批评：“就像一个女人为了一个不值钱的木制马萨伽（māsaka）钱币而展示自己的女根，同样的你们为了一只不值钱的木钵向在家人展现上人法，示现神通。”

向任何非在家众展现神通，是无罪的。因此，从这两条学处的字面构成来看，比库不可以告诉沙玛内拉他有神通，但是可以在他面前飞起来。

总结：比库告诉未达上者自己拥有的真实上人法，是巴吉帝亚罪。

* * *

9

若比库将（另一）比库的粗恶罪告知未达上者——除非得到僧团授权——巴吉帝亚。

“那个时候，释迦子伍波难德尊者与六群比库中的一些人陷入诤论。在犯了故意出精之罪后，他请求僧团给予自己别住……那个时候，舍卫城（sāvatthī）某个行会正在供养僧众一餐食。别住中的伍波难德尊者坐于斋堂最下座。六群比库对在家众说：‘贤友们，你们所敬信、亲近的释迦子伍波难德尊者以接受信施之手行泄精，（这就是为什么），他在行别住，坐于最下座。’”

这里，全罪有两个因素：

1）对象：另一比库所犯的粗恶罪。

2）行动：比库未得到僧团的授权，告知未达上者。

– 对象

《经分别》说，**粗恶罪**是指四个巴拉基咖罪或十三桑喀地谢萨罪中的任意一个，而佛音尊者依据古义注说，粗恶罪只包括桑喀地谢萨。他对这一点的议论比较有意思，因为它折射出了文献的历史背景：他对义注的立场提出两点驳斥，有效地驳倒了义注，但随后又放弃了，最终支持了义注。很难说他为什么这样做，尽管有可能在这点上他自己并不同意古义注，但是，迫于大寺（Mahāvihāra）长老们的压力，他们掌握着在他的大作上盖上“同意”章的大权，他不得不支持这些义注。

无论如何，争论的细节超出本书范围。《戒律纲要》在此已采纳了佛音驳斥古义注的论点，而我们只是遵循我们支持《经分别》的惯例，无论其他文献和《经分别》有何不同。**粗恶罪**是指四个巴拉基咖和十三个桑喀地谢萨。

（告知）比库的非粗恶罪构成恶作。

比库是否把另一比库的罪想作粗恶罪不是减罪因素。如果确实严重，那么，无论前者是否把罪想作粗恶罪与否，或者怀疑是粗恶罪，都构成巴吉帝亚。如果罪确实不严重，那么，不管前者如何想这个罪，都构成恶作。换句话说，巴吉帝亚 4 下的模式在这里不适用。

（告知）未达上者的不当行为——严重或不严重——也构成恶作。（§—英译律藏《戒律读本》把这最后一点所依据的段落翻译如下，“告知一未达上者违犯一事”，而原译应是：“讲述一未达上者的违犯。”）依据《普端严》，未达上者所犯的**严重不当行为**指违犯五戒中的任何戒，其他违犯都不算严重。

对于告知一个未达上者关于另一个未达上者的犯戒行为的这个恶作，虽然经常在这条学处的讨论中被忽略，但它是重要的。它似乎旨在阻止比库成为爱说长道短的人，如此沙玛内拉和在家人在持戒上遇到困难时，可以求取比库的建议，而不必担心后者还会把事情传扬给其他未达上者。

这也有助于保护施主的信心：他们可以供养比库，而不用担心这些供养接受者可能会在他们背后对他们修行中的过失说三道四。如果施主获悉比库**有**在说他们的闲话，他们也许会变得反感，以至于不再支持佛教。

– 行动

这里的**未达上者**指任何不是比库或比库尼的人。

把罪告知一位未达上者指告诉他/她罪的行为和类别。因此，说“伍波难德尊者因手淫犯桑喀地谢萨”构成这里“行动”的事实；而简单地说“伍波难德尊者犯桑喀地谢萨”或“伍波难德尊者手淫”则不构成，甚至不构成轻罪。没有文献讨论同样的原则是否适用于“未达上者违犯”的问题。

这个许可表面看起来奇怪，但显然是针对诸如以下的一些情况而制定的，即：当一个在家人看见一位上座比库坐在一排的最后，可能会问其他比库原因。不过，明智的比库应当在利用这个许可

之前，先检查一下他的动机，因为利用这个许可使同修比库丢脸会犯巴吉帝亚 13 下的恶作。虽然，这个惩戒很轻微，但这类轻微的行为和小罪通常会对僧团和合造成最严重的破坏。

没有文献说，必须明确提到那个有罪之人，才满足这个因素。因此，看起来，含蓄提及（“住在那个住所的比库因手淫而犯桑喀地谢萨”）也满足这里的“行动”因素。

– 授权

《经分别》没有说明，何时僧团应授权一个比库告诉未达上者另一比库的粗恶罪。正如《戒律纲要》所认为的，本条学处的目的是阻止比库们在僧团之外宣传彼此的过错。然而它说，有些情况下，比库可能犯一个粗恶罪并拒绝承认，比如当犯了巴拉基伽还继续保持比库身份，或者犯了桑喀地谢萨但拒绝走出罪的程序。因此，僧团在这样的情况下，可以授权其中一名成员告知在家人，诸如该比库的护持者，作为一种向该比库施压而使其服从惩戒的手段。

然而，根据《普端严》，此授权应被用于以下情况：僧团感到告知在家人的行为有助于劝服一位善意但意志不坚、反复犯桑喀地谢萨的比库——即使他愿意履行“僧悦”（Mānatta）——以改善他的言行。

两种解释都与经典相符，不过应该记住，依照《戒律纲要》的理念使用授权——对拒绝接受惩戒的比库施压——经常会适得其反，因为在家人也许只是想，僧团是嫉妒他们给予那个比库的供养，而他们认为那个比库是无辜的，没有做错任何事。

《经分别》也没有说如何给予授权。《普端严》建议采用求听甘马的形式，宣告三次然后由在同一界内集会的僧团一致表决同意。（参见本书下册第十二章）。

不过，《经分别》确实说，僧团在给予授权时，可以将它做家庭的限制、罪的限制或两者，或两者都不。**家庭的限制**意指得到授权的比库只可以告知某些特定家庭。**罪的限制**指只可以告知有罪比库的某些罪。超越授权范围的比库犯巴吉帝亚。

– 无罪

我们已经谈及了《经分别》无罪条款中所说的情况。概括地说：无罪——

1）比库在告诉一未达上者关于另一比库的粗恶罪时，如果他指出行为，但未指出罪的类别，或指出了类别但未指出行为；或——

2）比库已被如法授权，告知另一比库的粗恶罪——罪的行为和类别——给一未达上者，只要他不超出授权范围。

总结：比库告诉一未达上者另一比库的粗恶罪——除非得到僧团授权——是巴吉帝亚罪。

* * *

10

若比库自己掘地或叫人掘，巴吉帝亚。

此罪有四个因素：对象、行动、想和意图。

– **对象**

“土壤”的巴利语是 **paṭhavī**，也有地面或土地的意思。因此《经分别》区分了哪些形式的土地是和不是真正的土壤：

纯壤土、纯粘土、大部分是壤土或粘土，混杂较少部分岩石、石头、陶瓷碎片、碎石或沙子，都被归入“真正的”（或“自然的”）土壤（jātā paṭhavī）里。

任何纯粹的岩石、石头、陶瓷碎片、碎石、沙子或以上这些混合了较少部分的壤土和粘土，这种土壤列为“非真正”（或“非自然的”）土壤（ajātāpaṭhavī）。此外，烧过的粘土或壤土——根据《普端严》，这是指烧制钵、壶等过程中被烧过的土壤——不属于真正的土壤。至于所挖出来的壤土或粘土堆：若被雨淋不足四个月，就不算为真土。但如果被雨淋了四个月或更长时间，它们就算是真土。如今，被灌溉过的土壤也算作是被“雨淋过”。此外，由于风蚀作用在干燥土壤表面形成的细尘层也不属于真正的土壤。

单词“真的”或“非真的”——**jāta** 和 **ajāta**——还有“出生”和“未出生”的意思。这些术语显然是与古代印度信仰有关，即土壤是一根的生命形态（见下文）。它们之间的区别看来是基于一个凭直觉的观点，即岩石、沙砾等没有生命，而粘土和壤土是自然有生命的，不过被挖起就会失去生命，当被雨淋四个月及以上的时间时，就重新获得生命。

《普端严》在讨论《经分别》的无罪条款时说得很清楚，挖掘不算真正土壤的土地无罪。由此，举例来说，挖一堆刚刚挖出来的壤土，或在干土表面的灰尘中画图不犯戒。

– **行动**

《经分别》说，**挖**一词还包括燃烧，如烧制陶器或在土地表面上燃火；以及破坏，例如用耙子或棍子挖沟。因此，用一根棍子在土里画，或者插入一根桩子，或者将其拔出来的方式搅动了周围的土壤，在此都满足“行动”因素。

《经分别》补充说，如果比库给一个命令让挖，那么，不管那人挖了多少，罪只是一个巴吉帝亚。

– **想**

如果比库怀疑土壤是否是真正的，那么，无论土壤是否是真正的，对挖掘的惩戒都是恶作。如果比库把它想作真正的土壤，而实际上不是，那么，对挖掘的惩戒也是恶作。如果比库未将它想为真正的土壤，那么不管它是或不是，挖掘它都不犯戒。

– **无罪**

因为在这里，想和意图是减罪因素，所以，以下挖地的比库们无罪——

不知情——例如，挖一堆认为是沙子的土；

未加考虑——例如，在跟他人说话时，心不在焉地在泥土上画；

非故意——例如，扫落叶，在泥地里拉手推车，或者挖一堆沙子时不小心挖到了下面的土壤。

此外，在没有明确指示挖掘的情况下，向人要粘土或泥土，或表示需要在地上有个洞，都无罪。

《经分别》里给出的例子："知道这个。给这个。拿来这个。这是想要的。作净这个。"在现在，这样的例子包括像这样的说法，"请给我一些粘土做一个罐子"，"我们这里需要一个洞。"根据《普端严》，明确要求挖水库或坑等，只要不明确说挖在哪里，也不犯戒。（"我们要从 A 处往 B 处排水，因此，在你认为最能够完成这项任务的地方挖条渠吧。"）这类请求或暗示被称为 **kappiya-vohāra**——如法的表达，或者说白了，就是"措辞正确"——在学处背景下经常被使用，即直白命令是一个罪，但指出某个欲望或意图却无罪。

《普端严》引用古义注说，如果另一人或动物掉进了坑里，把受害者挖出来不犯戒。如果另一人或动物被倒下但仍然活着的树困住，也同样适用：比库可以砍树来解救受害者，而不会犯下一条学处下的罪。

尽管《普端严》在经典中找不到任何论据支持这些观点，但它指出，这些观点应该被接受，因为它们是古义注一致的判断。正如我们前面所指出的，佛音尊者并不总是接受古义注即使是一致的判断，但是，也许他觉得在这种情况下，宁可因慈悲而犯错，也不要因严格而犯错。

然而，《普端严》还说，如果比库自己掉进了一个坑里，他不应该挖任何会被归为真正土壤的泥土，即使是为了他的生命。同样的道理，如果他被倒下但仍然活着的树所困：即使他的生命处于危险之中，他也不可以砍树。

根据《小品 • 第五小事篇》第 32 节第 1 段，允许比库可以生逆向火来抵挡即将到来的野火，《普端严》对巴拉基伽 3 的阐释指出，比库也可以挖壕沟来抵挡这样的大火，而不会犯本条学处下的罪。

正如制戒因缘故事所指出的，制定本条学处的原因就是，在佛陀时代，人们普遍认为土壤是一种一根的生命形态。与佛陀同时代的耆那教徒，根据生命所拥有的感官或官能，将生命分为五类。在只有触觉的一根类中，它们包括了土壤和植被。一位学者认为，耆那教徒在这里只是将万物有灵论的信仰系统化了。这一信仰比他们的理论更早，认为土壤和植物都有灵魂。无论如何，这种观点在当时是如此广泛传播，以至于任何陶工只要对他们的戒律小心奉行，就只会从白蚁窝和从其他已挖出的土堆里取土。在《陶工经》（Ghaṭīkāra，《中部》第 81 经）中描述了一个陶工——一个咖萨巴佛时的不还者——尽管他只是一个在家人，为了制陶，只会从倒塌的堤坝和在鼠洞周围的泥土堆里取土，以避免伤害土壤。

另一个考虑因素对现在来说更严重，即挖掘土壤的行为存在杀死或伤害任何可能生活在那里的动物的风险。

本条学处及下一条，还有效阻止了比库从事农业。

总结：自己掘地，或让人掘，是巴吉帝亚罪。

二：有生命植物品

11

破坏活的植物，巴吉帝亚。

"有位名叫阿拉维（Āḷavī）的比库正在砍倒一棵树。住在这棵树里的天女对这位比库说：'尊

者，不要把我的家砍倒，拿去建你的家。’这位比库没有理会她，继续砍树，并且伤到了这位天女的孩子的手臂。这位天女想：‘我要是就在这里把这个比库给杀了，会怎样？’接着，另一个念头在她心中生起：‘不可以，这是不当的……我还是去告诉世尊发生了什么事吧。’ 于是，她去到了世尊那里，并且……告诉了他所发生的事。

“‘很好，天女，很好。你没有杀死那个比库，这很好。要是你今天杀了他，你就为自己造了许多不善业。现在，去吧，天女。那里有一棵空树，进树去吧。’（《普端严》在这里补充说，这棵树位于揭德林，对这位女天神来说，绝对是一种升级。她获得前排座位，能旁听佛陀的教导直至深夜；当众多大天神与佛陀会面时，她没有像其他小天神那样被驱逐到天界遥远的角落；当四大天王来拜访佛陀时，他们总是在离开前特意拜访一下她。然而：）

“人们讥嫌、非难并散布道：这些沙门释迦子怎么可以砍树或者请人为他们砍树呢？他们这是在虐待一根之命。’”

这是另一种具有对象、行动、想和意图四因素的罪。

– 对象

植物的巴利语术语——**bhūtagāma**——字面意思指生物村。《心义灯》对此解释说，天神们可能会（在前世生命结束时）将心识系缚于一个愿望，就像在梦中一样，籍此愿望住于已伫立的植物内。它说，这条学处是合理的，因为沙门的行为规范禁止对众生居住地的伤害。不过，正如制戒因缘所示，起初制定本条学处的原因是为了防止比库们冒犯那些信奉万物有灵论的人，这些人认为植物是一种有触感的一根生命。

《经分别》将 **bhūtagāma** 定义为由以下五种根源的任一种生长起来的植物：

1）由球茎、根茎或块茎（如土豆、郁金香），

2）由剪枝或桩（例如柳树、玫瑰丛），

3）由节（例如甘蔗、竹子），

4）由茎（例如草莓、茅草）或——

5）由种子（例如玉米、豆类）。

根据《普端严》，被移离原处的整株植物或其部分不再被算作生物村。如果它种在地上能够再次生长，则被称为 **bījagāma**，意思是“种子村”。当一粒种子播下时，它被视为是种子村，直至第一个芽转变成鲜绿色，且第一片叶子出现。这以后，它就被认为是生物村。

根据这一标准，《普端严》把诸如带孢子的蘑菇、菌类、无叶地衣和霉菌的低等植物都归类为种子村，这是由于它们不经过一个变绿的阶段，没有显而易见的叶子，却能够再生。已失去孢子的蘑菇、被移离原地且不会再生长或已被煮熟或破坏至无法再生长的任何植物部分，在本条学处下都不是罪的依据。

《普端严》进一步断言，破坏种子村（bījagāma）犯恶作。《经分别》没有提及这一点。但《普端严》援引了一段出现在几处经文（如长部第 2 经）中的段落作证明，这个段落讲到，戒圆满的比库

会避免伤害生物村和种子村。《普端严》在这里是使用了《小品》中的普适规则，对所有恶习施以恶作（《小品 • 第五小事篇》第 36 节）。《大品》和《小品》在两个段落中对《普端严》的断言进一步给予证明，但并不完整，（这些陈述）涉及比库们吃水果，我们会在下文进行讨论。耆那教徒们持守类似的戒律，这暗示着，佛教徒和耆那教徒从比这两种宗教更早的古印度苦行者那里沿袭了这一点。

此外，根据《普端严》，有某些种类的植物不被算作本条学处下的生物村或种子村，破坏这样的植物不犯戒。为证明这一点，它引用了《小品 • 第八行仪篇》第 1 节第 3 段中的一段话：“如果一面赭石墙……（或）一块完工的地面发霉了（§），比库应该打湿一块抹布，拧干水，把它擦干净。”《普端严》延伸了经典在此处的教导，不仅涵盖了墙上的霉菌，还涵盖了其他低等植物——比如水罐里的青苔、牙刷上的真菌、食物上的霉菌——如果允许它们继续生长，这些都将被视为污物。

– 行动

根据《经分别》，术语**破坏**包括切割、折断和烹饪这些动作，也包括让别人来执行这些操作。《普端严》将**破坏**定义为“通过切割、折断等自己喜欢的方式处理一株植物”。虽然**处理**（**paribhunjati**）一词的字面意思是“利用”，但《普端严》中对此的描述甚至包括诸如“摇动树枝，让干树叶掉下来，以便比库可以清扫”这类事情。因此，《普端严》说道，**破坏**应包括采摘鲜花或树叶，连根拔起一株植物，在树干上刻下自己的名字等等。因为没有对以“善”意对植物做这些事情进行免罪，所以修剪也包括在内。鉴于《普端严》的定义具有全面性，使用除草剂杀死植物也属于**破坏**。

《普端严》还补充道，在水里生长的植物，比如水葫芦，它们的根并没有伸到水下的土壤里，它们是以水为基础的。虽然在水里移动它们不算犯戒，但把它们从水里移出就是破坏它们。为了把它们从一处水域移到另一处水域而不犯戒，比库可以把它们连同一些原生存地的水一起移入新的水域中。

此外，《普端严》提到，像槲寄生、兰花和鸟藤等生长于树上的植物，是以树为它们的基础的。从树上移除它们就是破坏它们，所以，犯巴吉帝亚。

– 想

如果一位比库破坏一株活的植物（§）时是把它想作其他东西——例如一株死了的植物——那么，就无罪。如果一位比库破坏一株植物时并不确定它是活是死，那么，无论实际情况如何，罪都是一个恶作。

– 意图

意图在下面的无罪部分详述。

– 作净水果

因为水果籽是种子村，因此，这里产生的问题就是比库应该如何如法地吃水果。《普端严》在对这条学处的阐释中详细探讨了两个段落，一段在《大品》（第六药篇第 21 节），一段在《小品》（第五小事篇第 5 节第 2 段），它们正是处理这个问题的。《小品》中的段落提到：“诸比库，我允许你们吃以五种作净方法中任意一种作净后的那些成为沙门可吃的水果：若它被火、刀、指甲破坏，若它是

无籽的，以及第五种是如果籽已经被移除。”《大品》的段落讲到：“那个时候，在舍卫城有大量的水果，但没人将它们作净……（佛陀说：）‘我允许你们吃那些没有籽的水果或籽被去除的水果（哪怕）它们还没被作净。’”

首先，总结一下注书中对无籽水果和籽已被去除的水果的讨论：根据《普端严》针对《大品》的阐释，**无籽水果**包括籽还没成熟而不可种的水果。至于籽已被去除的水果，复注《心义灯》说，这是指“像芒果或菠萝蜜这样的水果，可以把籽取出，使籽（和果肉）完全分离后再吃”。

有时会出现的问题是，比库是否可以在吃这类水果之前自己去掉籽，还是必须让未达上者先去掉籽。根据《大品》段落的内容和《义心灯》注释的用词，看起来很明显，比库们在吃水果前或吃的过程中，自己可以把籽取出。正如《普端严》所指出的，这两类水果本身就是如法的，不需要通过任何其他程序来使它们如法。

不过，其他种类的水果，例如有许多籽的（如番茄和黑莓），或其籽难以完好地去掉（如葡萄），在比库可以吃它们之前，必须被火、刀或指甲破坏。《普端严》对于如何做到这一点的描述表明，破坏只需要是象征性的：未达上者用一个烫的物体或刀在水果的表皮划过，或者用指甲戳它一下，并在破坏时或破坏之后立即说“净的”（kappiyaṁ）。《心义灯》指出，“净的”一词可以用任何一种语言说。

如果有一堆水果，例如葡萄，被送至一位比库那里，他应该对施主或任何一位知道如何作净的未达上者说：“Kappiyaṁ karohi（作净它吧）。”然后未达上者只需要按上述的程序将一粒葡萄作净，整堆就都可以被视作是如法的了，但是他/她在作净的过程中，不能把那粒葡萄从那堆水果中拿开。

《心义灯》提出，给水果作净的仪式必须在有比库在场的情况下做，但《普端严》提到这点时只是与最后一种情况相关——通过只“破坏”一个来给一整堆食物作净——但在作净程序的基本描述中没有提及。

在遵从《心义灯》的僧团中，习俗如下：当一位施主带来了葡萄、番茄或类似的水果给一位比库，这位比库说：“Kappiyaṁ karohi（作净它吧）。”施主以三种规定的方式中的任一种破坏水果，并在破坏时说：“Kappiyaṁ bhante（这是净的，尊者）。”然后把水果给比库。

在不遵从《心义灯》的僧团中，施主可以事先进行水果作净。如果破坏明显，比库可以不用过问而接受并吃那个水果。如果不明显，他应该先问是否已被作净。如果回复“是”，他可以接受并吃它。如果为“否”，就应该先当他的面作净。

然而，即使在第二类僧团中，破坏一个水果以让整堆水果都如法的举动**必须**有比库在场。我们需要再次注意，无籽水果或者籽可以从果肉中被完全取出的水果本身就是如法的，比库在接受和吃它们之前不需要经过任何程序。

我们以上讨论的《大品》和《小品》中的这两个段落，只专门涉及水果，然而《普端严》由此推断说，同样的情况也适用于其他形式的种子村，例如甘蔗和豆芽。

– **无罪**

《经分别》说，比库砍一株活的植物无罪，若——

不知道的情况下——例如，以为它死了，

未加考虑的情况下——例如，在和某人说话时，心不在焉地拔草，或者——

非故意的情况下——例如，在耙树叶时，不小心将草连根拔起，或者在爬坡的时候抓住一株植物作为支撑，不小心将其连根拔起。

此外，不会受到惩戒的还有让未达上者将某项物品作净；索要叶子、花等，但没有明确地说采摘**哪个**叶子或花；或者间接地表示，例如，草需要修剪（“看，草长得很长了”），或者一棵树需要修剪（“这树枝挡住道了”），而没有明确地给出修剪的命令。换句话说，这是另一条比库可以利用**如法语言（kappiya-vohāra）**“恰当的措辞”免罪的学处。

《小品 • 第五小事篇》第 32 节第 1 段说，如果一场野火正在逼近孤邸，比库可以点燃一个逆向的火来抵挡它。这样做，比库可以免于本条学处施与的任何惩戒。

另外，根据《心义灯》对尼萨耆亚巴吉帝亚 6 的阐释，一个比库的衣被抢走，又找不到其他的布来遮住自己，可以采草和叶子来遮住他自己，而不会犯此处的惩戒。

总结：有意砍、烧或弄死一株活的植物是巴吉帝亚罪。

* * *

12

答非所问和恼乱人，巴吉帝亚。

本条学处针对僧团会议中比库被正式问及对他的指控时的举止。形成全罪的因素此处有三个：

1）意图：比库的动机是隐藏自己的罪。

2）行动：比库继续不断顾左右而言他或恼乱他人。

3）对象：当僧团已正式指控一比库答非所问或恼乱，其后该比库在僧团中被问及一条学处或罪时。

– **行动**

答非所问在制戒因缘中被这样描述：

“那个时候，阐那尊者因恶行在僧团中被调查罪时，闪烁其词地说（§）：‘谁犯了该罪？犯了什么罪？关于什么的罪？怎么犯的？你们在说什么？你们为什么说它？’”

根据制戒因缘，《经分别》给出了答非所问的例子，它们都是问句的形式。然而，《普端严》认为，《经分别》并非旨在详尽举例，答非所问也包括被正式质问时讲任何和所有形式的偏离主题的话。《心义灯》同意这点，并给出了一个有趣的例子：

“你是否犯了此罪？”

“我去过华子城（Pāṭaliputta）。”

“但我们不是在问你去华子城的事。我们是在问一项罪。”

“我从那里去了王舍城（Rājagaha）。”

“好吧，不论王舍城（Rājagaha）还是梵舍城（Brahmaṇāgaha），你是否犯了罪？”

“我在那里得到了一些猪肉。”

对于恼乱：

“后来，阐那尊者在僧团中被调查一个罪时，（他想）：‘顾左右而言它，我会犯戒。’于是保持沉默，令僧团恼乱。”

因此，文献说，导致恼乱指当在僧团中被正式质问时保持沉默。

– 意图

只有当比库的动机是隐藏他自己的罪时，这一因素才被满足。如果比库在被质问时因其他动机而保持沉默、提问或者答非所问，那就没有惩戒。例如，比库在接受调查时，以下情况无罪：

因不理解他人的话，所以，问问题或回答问题没有切中要点。

患病太重以至于无法说话，

觉得他发言会在僧团中制造冲突和纷争，或者——

感到僧团会不公正地或不依据学处来执行甘马。

– 对象

如果一位比库因期望掩藏自己的罪而答非所问或保持沉默，那么，他犯恶作。如果僧团认为合适，那么，可以对他提出答非所问或恼乱的正式指控，以阻止他继续这样的行为。（相关甘马语见附录八）。若他继续答非所问或保持沉默，那么，他犯巴吉帝亚。

想在这里不是一个因素。一旦正式如法地对一位比库提出答非所问或恼乱的指控，且他还继续答非所问或保持沉默，那么，不管他是否认为指控如法，他都犯巴吉帝亚。如果对他的指控是错误的，那么，不管他把指控想作错误的、如法的或有疑问的，有罪无罪即已确定，如同提起指控的僧团甘马根本没有发生过一样。这包括两种情况：第一种情况是，比库确实应该受到指控，但甘马并没有严格按照正式程序进行。在这种情况下，如果这位比库继续出于想掩盖他的罪行而答非所问或保持沉默，他就犯另一个恶作。第二种情况是，这位比库不应受到指控——例如，他出于如法的理由而提问或保持沉默，但僧团滥用其权力对他提出指控。在这种情况下，如果他继续出于如法的理由而提问或保持沉默，他不犯戒。

如果僧团如法正式指控一位比库答非所问和恼乱，且他由于继续答非所问或保持沉默而犯巴吉帝亚，对于这种情况：如果他继续表现得不合作，他可能会受到一个更重的惩戒，一个因给僧团制造麻烦与冲突而实施的诃责甘马（tajjanīya-kamma）（《小品·第一甘马篇》第 1-8 节—本书下册第二十章）。如果他最终承认犯了他被质问的罪——或者另一个之前没有忏悔的罪——他会受本质上一样的惩戒：因没有一开始就承认一个真实的指控而受惩彼过甘马（tassa-pāpiyasikā-kamma）（见止净（Adhikaraṇa-samatha）学处下的讨论，第十一章）。

– 无罪

如果一位比库出于任何正当的理由而答非所问或保持沉默，他不受惩戒，哪怕因某种原因已对他答非所问或恼乱实施了甘马。

总结：比库为覆藏自己的罪，在僧团会议中被质问时，坚持答非所问或保持沉默——在对他的答非所问或恼乱提出正式指控后——是巴吉帝亚罪。

* * *

13

批评或抱怨（僧团执事），巴吉帝亚。

僧团执事。在《小品》（《第六坐卧处篇》第 11 节第 2-4 段；《第六坐卧处篇》第 21 节第 1-3 段）中，佛陀允许比库僧团指定不同成员作为僧团执事，以处理诸如分发食物、决定谁住哪个住所、保有决定谁将接受哪些供斋邀请的名单等事务。尊者答巴马喇子是第一位这样的执事，且很胜任这项工作：

“对于在晚上到来的比库，他会为他们进入火界（定），并借助此光来为他们分配住所——以至于有比库故意在晚上来，心想‘我们将看到尊者答巴马喇子的神通。’他们来到尊者答巴马喇子跟前，说：‘朋友答巴，请给我们分配住所吧。’

“尊者答巴马喇子说道，‘你们想要在哪里呢？我应当安排在什么地方？’

“于是他们故意说个远处：‘朋友答巴，给我们分配一个在鹫峰山上的住所吧。朋友答巴，给我们分配一个在盗贼崖的住所吧……’

“于是尊者答巴马喇子为他们进入火界（定），用他的手指发光走在他们前面，而他们借助他的光明跟随在他后方。”

——《小品 • 第四止诤篇》第 4 节第 4 段

即使他有特殊能力，仍有比库对他分配给他们的住所和食物不满——如我们在桑喀地谢萨 8 和 9 下所见——并在本条学处的制戒因缘中，他们讥嫌、非难他。

这里全罪的构成要素有三个：对象、意图和行动——不过，《经分别》将意图作为行动要素的定义的组成部分。

– 对象

满足这一要素的只能是：（1）比库，（2）已被如法任命为僧团执事，且（3）并非惯于按以下四种偏颇行事：贪欲、嗔恚、愚痴或恐惧。对于以上子要素中的前两个，其他人——《经分别》在这里列出的“其他人”很有意思——则成为恶作的依据。列出的“其他人”是：未达上者，担当僧团执事的职责但尚未被任命的达上者，以不如法的方式被任命为僧团执事的达上者，以及担任僧团执事（无论任命与否）的未达上者。对于第三个子要素，如果他/她的行为有偏见，那么任何可能成为巴吉帝亚或恶作依据的人都不是有罪的依据。

“想”在此不是一个要素。因此，如果该执事确实是被如法任命，那么，无论比库是否把他的

任命想作如法，或对此有疑，他都满足这个要素。如果他是被不如法任命，那么，无论比库是否把他的任命想作如法，或对此有疑，他都是犯恶作的依据。换句话说，这又是一个不同于巴吉帝亚 4 中所表述的模式的情况。

（PTS（巴利圣典协会）版经典认为，如果比库将不如法任命想作不如法，那么就无罪，但泰国、斯里兰卡和缅甸版本的经典以及 PTS 版的《疑惑度脱》均认同上面的解读。）

– 意图

比库的动机是使其失去颜面、地位或感到羞愧。

– 行动

《经分别》将批评定义为向一个同修比库批评或抱怨僧团执事，以期让后者丢脸、失去地位或感到羞愧。“行动”与“意图”之间的界限在这里显得模糊，因为“意图”是“行动”定义的一部分，但是，对于动机只是想说出真相的批评性言论，无罪条款给予了免罪。

《普端严》和《心义灯》给出了对于批评与抱怨之间的区别的最清楚的描述：批评意为在一人或多人面前批评某人，以使他们轻视他/她。抱怨意为只是在别人耳力所及的范围内对某人批评，发泄不满。

根据《经分别》，如果比库批评或抱怨僧团执事的听众是同修比库，那么，对他的惩戒是巴吉帝亚，如果其听众是未达上者（§），则是恶作。如果比库批评或抱怨的是未达上者或不是僧团执事的比库，则无论听众是谁，惩戒均为恶作。

– 无罪

如前所述，如果僧团执事习惯性地出于四种偏颇之因中的任一种——贪欲、嗔恚、愚痴或恐惧——而行事，则批评或抱怨他不会构成犯戒。例如，如果他仅因为喜欢某些比库而将最好的住所分配给他们；仅因为他不喜欢某些比库而给予他们最差的食物；由于太愚笨而不能如法处理轮流受供的名单，因此习惯性地分配错误的比库去（接受）错误的饮食；或由于害怕某些比库或他们的支持者，因此给这些比库最好的待遇，那么，在其他人面前批评他的行为无罪。

这一许可的原因在于，僧团执事的一个合格因素就是他应当公正不偏（见本书下册第十八章）。因此，任何有关偏颇的抱怨即等同于指控将其任命为执事的僧团甘马是无效的，则僧团有责任对此事进行调查。

但是，在利用这一许可之前，比库应当非常肯定事件的真相，因为如前所述，“想”不是本条学处下的减罪因素。失望和愤怒很容易影响比库的“想”，使另一人的完全无可指责的行为看起来有失偏颇和不公正。如果比库批评或抱怨一位执事，完全确信他的行为是出于偏颇，但如果事实证明该执事的行为是公平的，那么，该比库仍然犯了一个罪。同样的考量也适用于对其他任何人（无论其是否已达上）的抱怨或批评。

仅为了伤害其感情而当面批评一位僧团执事，则无论其行为是否有失偏颇，均是巴吉帝亚 2 下的一个罪。

僧团执事的工作往往吃力不讨好。他在分配邀请等时必须遵循的程序可能相当复杂，而且这在大型僧团中非常耗时。由于他无法保证令所有人享有相等的待遇，因此，有时当他只是遵循标准程序时，可能看起来是出于偏颇而行事。如果他不能得到同修比库当有疑问时假定无罪的对待，那么他一开始就不会有动力承担这些职责。佛陀将利养比喻成粪便（参见《增支部》第 5 集第 196 经），当粪便被分配后，抱怨谁得到了最上等的部分是没什么意义的。

总结：如果一位僧团执事清白无辜并无偏颇：在另一比库耳力所及范围内批评这位执事，是巴吉帝亚罪。

* * *

14

若比库将属于僧团的床、椅、床垫或凳子铺设在露天——或令人敷设——而离开时自己既不收取，也不令人代收，或未告辞而离去的话，巴吉帝亚。

在雨季的四个月中，属于僧团的家具——当不被使用时——应放在不会被雨水淋湿的地方，例如有完整屋顶的储藏室或住所。《经分别》对这条学处的阐释中有一项开许，即在一年的其余时间内，还可将其放置在屋顶铺设板条或树枝、四周敞开的亭子内，或安放在没有鸟粪掉落的树下。（如今，帐篷可以归为“亭子”。）不过，《普端严》暗示，后一类开许仅适用于旱季分明的地区；并且依据《心义灯》，即使是在旱季，比库若是看到了非季节性的暴雨将至，他也不应把家具放在这种半敞开的地方。并且，正如我们可从《经分别》对下一条学处的阐释推导出的：即使在旱季，此开许也仅在比库持续居于寺院时适用。

本条学处针对比库将僧团家具铺设在露天底下，然后不辞而别，或没有把它们放回合适的地方就离去的情况。全罪的构成要素有三个：

1）对象：任何属于僧团的床、椅、床垫或凳子。

2）行动：比库将这样的用具露天铺设，然后离去，既没有向他人告辞，也没有将这些用具收起来，或请人将其收到合适的地方。

3）意图：比库出于除晾晒（§）之外的某种目的，把它们置于户外。

– 对象

任何属于僧团的床、椅、床垫或凳子均可成为巴吉帝亚的依据。对该物品是否属于僧团的想并不能成为此处的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。属于僧团的地毯、床单、垫子、地垫、擦脚布与木椅等都是恶作的依据，同样的分判适用于当这两类家具——床等、地毯等——属于另一人。比库自己的家具不是罪的依据。

根据《普端严》，如果一位比库与他人已有约定，可以以亲厚想拿取其物品，那么，将该人的家具留在外面无罪。《心义灯》补充道，任何施主捐赠给僧团户外使用的家具——例如石头、混凝土长凳等——同样不是罪的依据。

在本条学处下，义注《普端严》有一篇关于如何妥善保管扫帚的长文解说。因为它的评注是基于对四大教示的不如法运用——扫帚在佛陀时代已为人所知，而佛陀却选择不将扫帚归入本条学处——故没有理由把它们视为具有约束力。

– **行动**

《经分别》把**离开家具**定义为远离超过**一个投石所及的距离（leḍḍupāta）**——大约 18 米——从家具起算。它并未定义“告辞”，只是说，比库可以向另一比库、沙玛内拉或寺院净人告辞。然而，这足以说明，即便“告辞”的巴利动词 **āpucchati** 在词源上与表示“请求”的动词 **pucchati** 相关，但告辞的行为**并不是**指请求允许，因为经典中没有任何地方显示出，比库的行为必须获得一个沙玛内拉或在家净人的同意。《普端严》在这一点上进行了扩充，认为**告辞**指告知比库认为可以负责管理家具的另一位比库、沙玛内拉或寺庙净人。不同于下条学处，返还的意图在那条学处中可作为减罪因素，这里不是：一旦比库离开了家具，他便满足了这里的行动要素，即便他打算立即返回。

– **责任**

一位比库有责任收好其令他人铺置于户外的家具，除非那个人同样身为比库，在这样的情况下**他**（被嘱托的比库）是该负责的人。《普端严》指出，当上座比库嘱咐下座比库将可能招致惩戒的家具放置在外面，那么下座比库对这些家具负责，直至上座比库坐于其上、将其所用物品（譬如一件袈裟或一个肩包）放在上面或给予下座比库离开的许可，在这之后，上座比库（对家具）负责。

《普端严》还说，如果要举行露天会议，则主持会议的比库们对所有置于露天的座位负责，直到客比库们认领了各自座位，此后客比库们（对各自座位）负责。若要举行一系列法谈，则每一位开示者都应从坐下的那刻起，至下一位讲者坐下为止，对法座负责。

– **无罪**

如前所述，若比库离开时，将属于僧团或他人的家具铺置于阳光下，目的是为晾晒，并想着“我回来后，就会将它们收起来（§）”，那么，就无罪。同样，如下情形也是无罪：

若比库在他人占用或接管了被其放置在外的家具后离开；

若家具有障碍——《普端严》提到，一个上座比库让比库从家具上起来并占用了家具，老虎或狮子卧在家具上，或鬼怪附在家具上；或——

若有危险——根据《普端严》，是指危害到比库生命或梵行生活的危险——使得比库没有时间去收家具。

《戒律纲要》从本条学处中提炼出了一条普遍准则，认为：“制定这条学处是为了防范疏忽大意，并教导比库照顾好物品。这应被当作一个通用的范式。”

总结：当比库将属于僧团的床、椅、床垫或凳子铺设在露天：离开其临近范围而未将其收好，或令人收好，或告辞，是巴吉帝亚罪。

* * *

15

若比库将卧具铺设于僧团住所内——或令人敷设——随后离开时，自己既不收取，也不令人代收，或者未告辞而离去的话，巴吉帝亚。

这里，构成全罪的三个因素是对象、行动与意图。

– 对象

此处的**卧具**包含床垫、枕头、地毯、床单、地垫、坐具、毯子、床罩、兽皮、盖毯等，但不包括放置它们的床或椅凳。不同于前一条学处，卧具的归属问题并不是本条学处下定罪的考量因素。

不过，将其留在了哪里则**是**一个问题。将卧具留在僧团住所内是犯巴吉帝亚的依据。将卧具（§）留在他人住所内是犯恶作的依据，留在住所附近、集会堂内、开敞的亭子内或树下，也是犯恶作的依据——（不论）这后三个属于僧团或另一个人。

将床或椅凳移离原来位置并留在上述地方是犯恶作的依据。鉴于本条学处的“离开”与前一条学处的“离开”含义不同，本条惩戒甚至适用于当比库被允许将这样的物品置于树下等的时间段内，这些时间段在《经分别》对前一条学处的阐释中给予了许可。

将卧具留在自己的住所等内，不构成罪。

根据《经分别》，本条学处专门适用于比库自己铺设或令人铺设的卧具。因而，它并不适用于当比库来到一间住所且发现卧具已被铺设的情形，即使那是出于礼敬而为他铺设的。《普端严》对此限定为，如果客比库暂住于已被另一比库认领使用的僧团住所时（见本书下册第十八章），卧具的责任由认领该住所的比库承担，而非客比库。然而，一旦来访者认领了该住所，那么，卧具的责任就属于他了。依据这个限定，如果寺院留出一处住所，专为接待来访长老们，明智的做法就是，由一位常住比库认领该住所，这样，来访的长老们就无需对为其铺设的卧具负责。

对住所是属于僧团还是另一个人的“想”并不是此处的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 行动

《普端严》对**将物品收好**的讨论显示，它本质上是指把它们放回铺开前所存放的安全之处。因此，如果卧具在铺开之前是捆起来挂在晒衣绳上的，应当像之前一样绑好挂回绳子上。如果是从另一个房间拿来的，则应当放回原来的房间。

令人将物品收好和**告辞**与前一条学处下的定义相同，除了一个例外：令别人铺设卧具的比库对卧具负责，即便那人也同为达上者。

离开被定义为走出寺院的地面：若寺院有围墙，则越过围墙，如果没有，则越过它的周边区域。（在所有提及这一点的学处中，《普端严》将寺院的周边区域定义为距离建筑物两个投石所及处——约 36 米。）然而，比库托钵前所要遵循的仪法中（《小品・第八行仪篇》第 5 节—见本书下册第九章）没有提及本学处，这表明暂时短程离开寺院并不算作“离开”。这一结论得到了下面讨论的一条无罪条款的支持。这条条款说，当比库离开时预期会返回，但随后捎信给寺院告辞，那么，他免受本

条学处下的任何惩戒。这暗示，比库把铺开的自己的卧具留在僧团住所里，临时离开寺院，有意愿返回，并按计划返回，同样不犯戒。

不过，有问题出现了，即允许暂时离开多久。《经分别》自己并未规定时限。我们刚才提到的无罪条款中，《普端严》的示例是，一位比库离开时想着“我今日将返回”，但没有具体说明更长的时间不被允许。

鉴于文献中在此未给出任何具体指导，这便成了每个僧团需自行决定的一件事，应考虑到下列因素：

1）制戒因缘故事暗示，本条学处的目的是为了防止卧具被长期置于无人居住的住所内，招惹蚂蚁、白蚁或其他害虫。

2）《戒律纲要》提及的另一个考虑因素是，如果比库远行，把自己的卧具和其他资具散布在住所里，这可能给常住比库带来不便，使他们不易把住所临时分配给另一比库。

– 意图

“意图”是此处的一个因素，因为——如前所述——若比库打算在允许的时间范围内返回，则无罪。无罪条款中的一段文字表达了这一点，即：“比库离开时有意愿（返回），之后停留在那里并告辞；他受到这样或那样的障碍。”《普端严》合理地将该段解读为受第一个子句所限定的两个免罪条款。也就是说，（1）如果一位比库离开寺院，且有意图返回，随后，在到达河对岸或离开了一个村庄的距离后，比库改变了主意并决定不返回，那么，他可以托人捎话给寺院告辞，以避免犯戒。或者（2）如果比库离开寺院，有意愿返回，但遭遇了实际困难——诸如遇上发大水的河流、国王或强盗——阻止了比库的返回，这些困难本身就使比库免罪，比库无需让人捎话。

– 无罪

除了这两项免罪，《经分别》说，若已有人负责照管卧具，或比库已向另一比库、沙玛内拉或寺院净人告辞，然后比库在卧具仍铺设在住所内时就离开，该比库无罪。依据离开寺院去他处生活前应遵循的行仪（《小品·第八行仪篇》第 3 节第 2 段），比库如果找不到人告辞，“那么，将床放置在四块石头上，床与床、椅与椅堆叠起来，并把住宿用品（包含卧具）堆在上面，收拾好木器与陶器，关好门窗后，他便可以出发了。”

如同前一条学处，若卧具有障碍或危险发生——即，阻止比库在离开前收拾卧具的障碍或危险——则比库无罪。

总结：当比库将卧具在僧团住所内铺设后：离开寺院时未将其收好，未令人收好，或未告辞，是巴吉帝亚罪。

* * *

16

若比库故意躺在一僧团住所内，以排挤先到达那里的比库，（并心想）：“无论谁发现这里拥挤，都将离开”——只因这个原因而做，而非其它者——巴吉帝亚。

此处构罪有四个要素：

1）对象：一个不应被迫使离开的比库。

2）想：比库将其想作如此。

3）行动：比库在一个僧团住所里侵占他的地方。

4）意图：目的只是要迫使其离开。

– 对象与想

《经分别》中，**故意**定义为：知道住处当前的使用者是一位上座比库、一位生病的比库或一位由僧团（或执事）分配住在这里的比库。《普端严》将这个定义理解为一个例子列表，并且以此推广来包括任何他知道“这位比库不应被迫使离开”的情况。

– 行动

“侵占”是指躺或坐在紧邻比库坐卧处的区域——《普端严》将这区域定义为“距坐卧处七十五厘米内的任何地方”——或指从坐卧处到住所入口一条宽约七十五厘米的走道。若将自己的坐卧具放在这样的区域，犯一个恶作，而每次坐卧在这一区域，是一个巴吉帝亚。将自己的坐卧具放在住所内的其他地方，犯一个恶作；并且坐卧在这些地方，犯另一个恶作——假设在所有这些情形下，该住处属于僧团。

关于对该住处的想在这里不是问题（见巴吉帝亚 4）。如果住处确实属于僧团，那么，这部分要素就是满足了，不论比库是否把它想作属于僧团。

侵占一位比库的空间——企图迫使其离开——在紧邻这样一个住处的区域内，在属于僧团但非某个特定个人住所的地方（例如开敞的亭子或斋堂）、树荫下、户外露天或在属于另一个人的住处内，是一个恶作。在自己的住所内这样做则不构成罪。根据《普端严》，最后这一许可也适用于属于其他已经允许比库以亲厚想拿取他/她的物品的某人的住所。

– 意图

如果存在令人信服的理由——比库生病，或遭受寒冷与酷暑，或外面出现危险——比库可以侵占另一比库的空间而不受惩戒。这些开许的原因很明显——比库的目的不是为迫使另一个比库离开——但事情也并非那么简单。《心义灯》提及三部《晦隐文句》（Gaṇṭhipada）认为，由于这项开许，比库可能会以自己生病等等为由，作为侵占其他比库空间而迫使其离开住所的托辞。《心义灯》试图反驳这一规定，然而，《晦隐文句》在此获得了《经分别》的支持：只有当比库**唯一的**动机就是迫使另一比库离开，那么他才犯本条学处下的罪。如果比库有多个动机，他可以利用自己的疾病等，侵扰另一个比库。

然而，一旦他的疾病等等好了，仍继续坐卧侵占那个比库的地方，那么，每次他都会犯一个罪。

所有这些从表面上看起来可能很奇怪，但如果一个生病的比库或避险的比库要搬入他的住处，可能原居住者不会感觉有过度的压力，而当比库病愈或危险消失后，仍住在那里，原居住者**会**开始

感到被压迫，这就是为何制定这样一些惩戒的原因。

总结：侵占另一比库在僧团住所内的坐卧处，其目的只是使他感到不适并迫使他离开，是巴吉帝亚罪。

* * *

17

若比库因忿怒、不喜，而将另一比库从僧团住所赶出——或令他人将其赶出——巴吉帝亚。

“那个时候，十七群比库中的一些人（见巴吉帝亚 65）在修缮寺院边沿的一个大住所，心想，‘我们将在此过雨安居。’六群比库中的一些人……看见了他们，说：‘这些十七群比库在修缮住所。我们把他们赶走吧。’但他们中的另一些人说：‘贤友们，等一下，他们还在修缮。等修好了，我们再去赶走他们。’

“随后，六群比库就对十七群比库说道，‘贤友们，你们出去吧。这住所是我们的。’

“‘这不是应该事先就被提出来，以便我们可以修缮另一座吗？’

“‘这难道不是属于僧团的住所吗？’

“‘是的……’

“‘那就出去吧。这住所是我们的。’

“‘贤友啊，这个住所很大。你们可以留在这里，我们也将留在这里。’

“‘出去。这住所是我们的。’随即，（六群比库）忿怒不喜，叉住（十七群比库）他们的喉咙，把他们赶了出去。十七群比库被赶出屋后，开始哭泣。”

此处，构成全罪的三个因素是：

1）对象：一位比库。

2）行动：比库将他从僧团住所内驱赶出去。

3）意图：比库的主要心理冲动是嗔心。

– 对象

在此，一位比库是巴吉帝亚罪的依据，而以下是恶作的依据：一位比库的资具，一位未达上者，或一个未达上者的资具。

– 行动

根据《普端严》，本条学处不仅包含肢体上的驱赶——抓住比库并将他驱赶出去——也包含口头驱赶——命令他离开。两种情形下的惩戒一致。〔大众部（Mahāsāṁghikas）和说一切有部（Sarvāstivādins）将这一点写入了他们的学处版本。〕《经分别》对罪的计数作了如此规定：将比库从屋内驱赶至门廊，一个巴吉帝亚；将其赶出门廊，又一个巴吉帝亚。若比库以一次行动将另一人驱逐出很多道门，犯一个巴吉帝亚。

令他人赶出比库，犯一个恶作——此处没有对使用**如法语言（kappiya-vohāra）**的开许——并且，

假设所有其他因素均满足，一旦比库被赶出，无论行动了几次，一个巴吉帝亚。（泰版经典对命令或要求他人进行驱赶施以一个巴吉帝亚，但泰版《普端严》在此只是施以一个恶作，其他所有主要版本的经典也是如此。因此，泰版经典在这里的表述可能有误。）

将一位比库从僧团住所内赶出犯一个巴吉帝亚。如同前一条学处，对住所所有权的想在此不作为考量因素。将任何人——比库或非比库——逐离一个紧邻僧团住所的区域，一个属于僧团但非特定某人住处的地方，一个树荫下，一个户外的地方，或一个属于他人的住处，均犯一个恶作。将一个人的资具从上述任一地点扔出，同样犯一个恶作。（本段提及的所有情形前提都是比库受到了嗔心的驱使。）

将任何人或任何人的资具逐出比库自己的住处——或逐出属于某人的住处，而那人让比库可以作亲厚想拿取其物品——不构成罪。

对住处是否属于僧团的想不是此处的减罪因素（参见巴吉帝亚 4）。

– 意图

当驱赶他人的主要心理冲动非嗔心时，无罪。无罪条款中所举例子包括驱赶任何人——或任何人的资具——当那人是狂乱者、对自我行为不负责者或在僧团中引起争吵、冲突与分歧者，无罪。《普端严》在这里补充说，如果他/她是争吵、冲突和分歧的制造者，比库也有权将他/她彻底赶出寺院，但如果他/她只是不负责任，则不可以赶出。

《经分别》补充道，若比库弟子未如法履行他的义务，比库可以将他赶出他的住处，或扔出其资具，比库不受惩戒。

《心义灯》指出，所有这些情况中，如果嗔心在驱逐那人的过程中生起了，只要它不是主要的心理冲动就没有罪。

没有文献提及比库的主要动机是贪欲的情形，制戒因缘故事暗示了原因：六群比库的嗔心无非是未得到满足的贪欲的作用，而这两种情绪在违犯本条学处时很容易一同出现。

总结：导致一位比库从僧团住所中被赶出——当他的主要心理冲动为嗔时——是巴吉帝亚罪。

* * *

18

若比库于僧团住所（未铺设地板的）阁楼上坐卧在可拆卸脚的床、椅上，巴吉帝亚。

– 对象

阁楼是住所中第二层的部分；一个未铺设地板的阁楼指托梁处未铺地板的阁楼。若住所属于僧团，则在此学处下，未铺地板的阁楼上可拆卸脚的床或椅是巴吉帝亚的依据；若住处属于另一个人，则是恶作的依据；若住处属于比库自己或任何已允许比库作亲厚想拿取他/她的物品之人，则无罪。同前几条学处，对住处归属权的想在此不作考量。

如制戒因缘所示，本条学处的目的是为了保护住在阁楼下的比库免受伤害：如果可拆卸的腿脚从阁楼托梁间落下，则可能击中他的头。因此，以下情况无罪：如果阁楼离地不够高，以至中等身材的男子无法站在阁楼下而不碰到头；如果阁楼已全部铺设了地板；如果阁楼下没有人；如果阁楼下方的区域不能被用作住处（《普端严》举例说，仅仅被用作储藏室）；如果可拆卸脚的床椅被置于地面上；或者如果床椅的脚已被牢固地固定在（床椅的）框架上。

– **行动**

这里存在一个问题，也就是关于**坐**和**卧**是否包含了站立，因为无罪条款允许比库“站在那里，把东西挂起或拿下”。《普端严》将“那里”解释为可拆卸腿的床椅，但站在这样的物件上看起来比坐卧在上面更具危险性。更有可能的是，“那里”指代的是未铺地板的阁楼。

有人已经注意到，虽然制戒因缘中的比库是匆忙地坐下，但**匆忙**一词并未在学处中出现，他们推测可能是被误删掉了。在他们看来，如果比库被完全禁止在未铺地板的阁楼内坐卧在可拆卸脚的床椅上，就没有理由在那里放上一个（这样的床椅）。事实上，把可拆卸脚的床摆放在没有铺地板的阁楼里听起来就并不明智。也许佛陀当初制定这条学处的目的就是为了阻止人们把它们放在那里。

总结：在僧团住所未铺设地板的阁楼内，坐卧在可拆卸脚的床或椅子上，是巴吉帝亚罪。

* * *

19

当比库请人建造一所大住所时，他可以监督两到三层饰面，以便将窗框周围的区域抹灰，并加固门框周围门洞宽度的区域，期间站在没有农作物的地方指示。若他监督超过上述范围，即使站在没有农作物处，巴吉帝亚。

“那个时候，有一位护持阐那尊者的大臣正在让人为阐那尊者建造住所。阐那尊者让人给这个已完工的住所覆盖了一层又一层的屋顶材料，涂抹了一层又一层的灰泥，以致房屋过度承重而坍塌。然后，阐那尊者在收集草和木棍时，侵坏（踩踏）了某个婆罗门的麦田。那个婆罗门讥嫌、非难并散布道：‘那些尊者们怎么能糟蹋我们的麦田呢？’……比库们……也讥嫌、非难并散布道：‘阐那尊者怎能把一所已完工的住所覆盖上一层又一层的屋顶材料，涂抹上一层又一层的灰泥，以至于住所不堪重负而坍塌呢？’”

本条学处是对桑喀地谢萨 7的延续，进一步规定了在由他人供养时，该如何建造为比库自己使用的住所。由于本条学处是针对 2500 年前建造抹灰篱笆墙住所的工艺技术，因此，经典与义注中，对本条学处及其解释所包含的一些术语目前已语义不详。本条学处的句法表示一种意思，《普端严》给出另一种阐释，而《经分别》对有两种不同解释的观点不置可否。因为两种解释都说得通，因此，我们把它们一并列出。

– **学处看起来是在说：**

在门框周围 1.25 米的范围内，应有至多三层灰泥或者屋顶材料来加固，以保证门在被吹开或者

关上的时候，不会破坏墙壁或者从门铰链上脱落。在《经分别》中提到了五种屋顶材料：瓦片，石块，石灰（水泥），草，还有树叶。

同样，在窗户周围，相当于窗板宽度的区域应有至多三层灰泥来加固，以免因窗户被风吹开、合上而受损。佛陀时期，有三种灰泥可用——白色、黑色及赭色——比库们被允许用它们涂成几种几何图案，但不可以用它们在墙上绘制男女淫秽图画（!）（《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 1-2 段）。虽然比库们被允许用这种灰泥覆盖整个墙壁和地面，但本条学处只是规定了应被覆盖涂层以使墙壁结实的最小面积。

– **《普端严》说：**

因为本条学处提及了屋顶材料，所以《普端严》假定那指的就是住所的屋顶，即使这一假设确实违背本条学处的句法。它的解释：比库可以尽可能多地使用灰泥和屋顶材料来加固门窗，但他只可以用三层屋顶材料来覆盖屋顶。经典中一个相关的点在《小品·第八行仪篇》第 3 节第 3 段的一段文字中：如果后来屋顶开始渗漏，常住比库——如果他可以的话——应自己重新建造屋顶，或安排他人来帮他建造。不过，如果他两者都做不到的话，也无罪。

– **制定本条学处的原因**

制戒因缘故事暗示，佛陀设定三层的限制是为了防止过重的屋顶材料导致住所坍塌，但无罪条款又清晰显示，本条学处是为了防止比库滥用供养者的慷慨。在任一情况下，《普端严》中的解释都有道理，因为过重的屋顶比过重的窗框或门框对住所本身和供养者来说都是更多的负担。

依据制戒因缘产生的一条补充规定就是，在有庄稼生长的地方，比库不应实施建造房屋的任何行为，包括监督。

这里有如下的罪：在允许的三层屋顶之上，每覆盖一块屋顶，一个巴吉帝亚，站在有庄稼生长的地里，做或指导干活，一个恶作。无论比库自己做这件事，还是令他人完成，这些罪都适用。无论比库建造新住所，还是修复旧住所，这些罪也适用。

对比库是否超过允许层数的想在此不是考量因素（参见巴吉帝亚 4）。

– **无罪**

根据《经分别》，这些学处不适用于“洞穴中的住处、草棚、给他人用的（住所）、用比库自己的资具（建造的住所），或者任何不是住所的东西”。《心义灯》根据本条学处的用词——它说到“一个大住所”——认为，这些学处同样不适用于那些按桑喀地谢萨 6 中规定的标准建造的小型住所：即面积不大于 3*1.75m。

总结：当一个比库建造或者修复一所大住所为己用，使用他人供养的资具，他不可以用超过三层的屋顶材料或灰泥来加固门窗框。超过这个范围，是巴吉帝亚罪。

* * *

20

若比库故意把有生物的水倾倒——或让别人倾倒——在草或土上，巴吉帝亚。

本罪有四个因素：

– 对象

含有生物的水。《疑惑度脱》对于下一个因素的解释表明，这里的生物包括例如蚊子幼虫，但不包含那些不可被肉眼见到的生命。

– 想

根据《经分别》，**故意**指的是比库自己知道或者别人已告诉他，水中有生物。《疑惑度脱》补充了两点：（1）**自己知道**指的是已看见，或者已听到（水里有生物）；（2）**知道**还包括知道这些生物将会由于以下定义的“行动”因素而死亡。

如果比库不确定水中是否含有生物（例如，水是混浊的或者在黑暗的地方；水中含有和昆虫长得差不多的种子），那么，比库以一种会导致它们死亡的方式使用这些水，**假如**它们在水里的话，犯恶作。如果比库认为水中含有生物而实际没有，针对他以这样的方式使用水的惩戒也是恶作。

– 行动

因为巴利语法的特性，《普端严》说，除了上述的说法，本条学处还可以被阐释为另一种说法：“若比库故意倾倒草或泥土——或令人倾倒——进含有生物的水中，巴吉帝亚。”它还说，在第二种说法的语境下，**草**和**泥土**包含会导致水中生物死亡的任何物质。针对《普端严》的第二种说法，有两种反对意见：一种认为，《普端严》违反了圣典巴利语散文句的自然词序；另一种认为，“倾倒”的巴利单词——**siñcati**——只用于水，不用于诸如草和泥土之类的固体。尽管如此，第二种说法即使不是很符合语法，但可以引用四大教示，把这一说法涵盖到本条学处下，以阻止把致命的污染物倒入水中。因此，在第一种解读下，本条学处涉及的行为包括诸如把花瓶中的陈水倒在地上，或把水倒入一个装满水泥混合物的盆里；并且，依据第二种解读，把有毒化学物倒入水中。

不像其他一些针对给予指令的学处，这里，只是给予倾倒的指令就足够满足这个因素了。因此，例如，一个比库告诉另一人，把一缸鱼倒在地上，比库因给予指令犯一个巴吉帝亚，如果那人按比库指令行事，则比库犯另一个巴吉帝亚。如果比库对把水倒掉只作了一次请求，但另一人倒了好多次水，那么，该比库只犯两个巴吉帝亚：一个针对作请求，另一个针对他的请求被遵从。

如同所有涉及威胁动物生命的学处一样，本条学处下，对 **kappiya-vohāra**（“如法的语言”）没有开许。

– 意图

仅仅倒水或令人倒水（或倾倒“草和泥土”进水或令人倾倒）的直接目的就满足这个因素。例如，比库如果察觉到水里有生物后，选择忽视他们的存在，并把水倒在一根燃烧的木头上——不是要杀死昆虫，而是要浇灭火——比库同样犯一个罪。

事实上，《疑惑度脱》宣称，如果比库的行为要归类于本条学处，那么，比库就必须**不是**受想杀

生的意图所驱使。这一说法很明显是想要防止本条学处与巴吉帝亚 61 重叠，因为《经分别》没有提到，“动机”可以算作这里的子因素。《疑惑度脱》的说法在实践中也会有不恰当的结果：如果比库 A 有杀生意图，他把水倒在地上，但水中动物并没有死亡，他就仅仅只犯巴吉帝亚 61 下的一个恶作；如果比库 B 没有杀生意图，把水倒在地上，水中的动物没有死，他将会在本条学处下，犯更严厉的巴吉帝亚。因此，在这一点上，好像没有理由遵守《疑惑度脱》。换句话说，不管动机如何，如果比库想要倒水或令人倒水，随后，基于那个意图而行动，那么，比库的行为就归于本条学处下。

“结果”在这里并不是一个因素。不管生物是不是真的死了，对判定罪并无影响。

– **无罪**

以本条学处所涵盖的任何方法使用含有生物的水无罪：

不知情——比如，不知道水中有生物；认为无害而把有毒化学物倒入水中。

未加思索——比如，在炉子上加热一壶水，看见水中有蝌蚪，下意识地将水倒在地面上，以防止蝌蚪被烫死；或者——

非故意——比如，不小心撞倒一个金鱼缸。

然而，比库在使用水之前，都应该先检查一下。滤水器在本书下册第三章中进行讨论。

– **浇灌植物**

浇灌植物这一话题出现于《普端严》对桑喀地谢萨 13 的讨论中，其中说到鸡咤枳里城（Kīṭāgiri）的比库们的坏习惯。它说，即便水中没有可见生命，但使用这水或者让他人使用，来浇灌植物，目的是从植物上得到收获，作为礼物，来污家，犯恶作。在这种情况下，比库不被许可使用 **kappiya-vohāra（如法语言）**或其他任何方式来表达他对植物应被浇灌的愿望。

如果比库想要使用植物果实或花别作他用——自己吃果实，用果实供养僧团，用花供养佛像，等等——比库不可以自己浇灌，但如果他使用**如法语言（kappiya-vohāra）**请他人浇灌，就无罪。（“看这植物多干枯啊！”“如果它再得不到水，就要死掉了。”）

如果比库因其他理由想要植物生长——为了树荫，或者成为装饰花园或树林的一部分——则比库自己浇灌植物并没有罪，只要他使用的是不含任何可见生物的水。两部古义注补充到，如果比库仅仅是想要树荫、一个花园或一片树林，那么，比库可以自己种植这些植物，只要把它们种在不算作巴吉帝亚 10 下所说的“自然土壤”（jātā paṭhavī）的土中。

总结：比库已知水中有生物而倾倒水——或令他人倾倒——于草或泥土上，是巴吉帝亚罪。向这样的水中倾倒任何会杀死生物的东西——或令人倾倒——也是巴吉帝亚罪。

三：教诫品

21

若比库未经指派而教诫比库尼，巴吉帝亚。

“那个时候，教诫比库尼们的长老比库们成为袈裟、钵食、住所和疾病所需药品的接受者。（根据《普端严》，如果一位比库很好地教诫了比库尼们，她们会告诉她们的护持者们，这些护持者们继而会供养教诫者资具。）六群比库中的一些人产生了这样的想法：‘现在，教诫比库尼们的长老比库们已经成为袈裟、钵食、住所和疾病所需药品的接受者。我们也去教诫比库尼们吧。’于是，他们靠近了诸比库尼后，说：‘来吧，贤妹们，也来找我们，我们也会教诫你们。’

“因此，比库尼们去了六群比库那里，并在抵达时顶礼，坐在一旁。然后，六群比库给了少许开示，并以畜生论度过了一天后，打发比库尼们：‘你们可以走了，贤妹们。’

“然后，比库尼们去了世尊那里，并且在抵达时，向他顶礼，站在一旁。当她们站在那里时，世尊对她们说：‘我希望教诫是有效的，比库尼们。’

“‘尊者，教诫哪里有效？六群比库只给了少许的开示，用了一整天谈畜生论后，把我们打发走了。’”

当佛陀的姨母即继母玛哈巴嘉巴娣果德弥请求他建立比库尼僧团时，他这样做了，条件是她和所有未来的比库尼们都要接受**八敬法（garu-dhamma）**。（这个术语有时被翻译为“重学处”或“重要学处”，但《普端严》把它解释成，比库尼们要尊敬地接受的誓戒。）简而言之：

1）即使达上已超过一百年的比库尼也必须向当天达上的比库顶礼。

2）比库尼不得在（半由旬范围内——依据《普端严》）没有比库的住处过雨安居。

3）每半个月，比库尼应期待从比库僧团得到两件事：允许询问诵巴帝摩卡的日期以及允许前去接受教诫。

4）雨安居结束时，每位比库尼都应在比库尼僧团和比库僧团中自恣。

5）违反任何一条八敬法的比库尼必须在两个僧团下经历半个月的僧悦（Mānatta）。

6）只有当一名女子以在学尼（Sikkhamānā，旧译：式叉摩那）的身份守持十戒中的前六戒满整整两年，且无违犯，她才可以达上，成为比库尼。（显然，她是作为一名十戒沙玛内莉这样做。但是，这一点有争议。）

7）比库尼不得以任何方式侮辱或辱骂比库。（根据《普端严》，这意味着，她不应用十种辱骂事（akkosa-vatthu）（参见巴吉帝亚 2）中的任何一种或其他任何事情来侮辱比库，也不应用伤害来威胁他。）

8）比库尼不得训诫比库，但是比库可以训诫比库尼。（根据《普端严》，这是指，比库尼不可以命令比库应如何行事。但是，《普端严》指出，比库尼可以用更间接的方式教导比库，例如说，“过去，大德比库们像这样行事。”）

这一条学处是针对第三条誓戒中提到的每两周一次的教诫。教诫的模式是，一旦比库们选择了一位比库去教诫比库尼们，他应在他居住的寺院内打扫好教诫的地方，准备好饮用水和洗用水，为比库尼们安排好座位，找一个男性作伴，然后坐着等待比库尼们到达。当她们到达后，他应询问是否所有的比库尼都出席了，以及是否持守了八敬法（§）。（根据《普端严》，这最后一个问题是指，“她们是否有记诵八敬法从而记忆犹新？”）如果不是，那么，他应诵八敬法。如果是，他就应给予教诫。）

由于八敬法构成了教诫的核心，因此，本条学处下全罪的两个因素定义如下：

1）对象：一个比库尼或一群比库尼。

2）行动：一位比库教诫她/她们有关八敬法的内容，而他既没有被僧团如法授权这样做，**也没有**被比库尼（们）请求给予指导。

– 对象

一位比库尼在被认为是完全达上之前，必须经历两次达上，第一次在比库尼**僧团**，然后在比库**僧团**。因此，只有经过完整两次达上的比库尼才构成这里巴吉帝亚的依据。一位比库尼如果只是在比库尼**僧团**接受了第一次达上，那么，这是构成恶作的依据，而在学尼和沙玛内莉不是犯戒的依据。

– 行动

未得到如法授权的比库，教诫比库尼八敬法外的任何主题，犯恶作。

– 授权

当本条学处刚被制定时，六群比库中的一些人只是彼此授权，以继续教诫比库尼们。这迫使佛陀为可以被如法授权的比库类型制定严格的标准。简而言之，它们是：

他持戒精严。

他多闻，并通达梵行生活的教理。

他精通比库巴帝摩卡和比库尼巴帝摩卡。

他的声音和表达令人愉悦。

他受大多数比库尼们所喜爱。（正如《普端严》所指出的，这是指，他被多闻、有德行和智慧的比库尼们所喜爱。）

他有能力教诫比库尼们。（根据《普端严》，这是指，他能够引用经典段落和其他道理，把轮回的悚惧感灌输给比库尼们。）

在他达上前，他从未对穿染衣者犯重要的学处。（根据《普端严》，这是指，他从未与比库尼进行身体接触，或者与在学尼或沙玛内莉行淫。）

他成为比库至少有二十年。

关于这些资格中的第一项，《小品 • 第二别住篇》第 1 节第 2 段指出，违犯桑喀地谢萨罪而在履行僧悦或别住的比库不应接受教诫比库尼们的授权；即使获得授权，他也不应该教诫她们。这些限制同样适合于正在履行呵责、惩彼过、下意、驱出、举罪或出罪甘马所施加义务的比库们。（请参阅本书下册第二十章。有关授权程序的更多详细信息，请参阅本书下册第二十三章。）

正如义注《普端严》所指出的那样，六群比库即使是在梦中，也从未拥有过上述八种品质。

比库对是否被如法授权的“想”不是此处（的考量）因素（请参阅巴吉帝亚 4）。

– 无罪

虽然本条学处始于比库们乐于教诫比库尼们的时候，但时代已变化。《小品》（《第十比库尼篇》

第 9 节第 5 段）涉及的是一个比库试图避免教诫比库尼们的时期，而《小品 • 第十比库尼篇》第 9 节第 4 段说的是当没有比库有资格教诫她们时，应该怎么办。（比库们应告诉她们，“以净信（在修行中）精进而成就。”）

不过，即使在这些情况下，比库尼们也不会漂泊无依。她们可以找任何她们钦佩的比库，并请他指导。因此，《经分别》此处的无罪条款说：“在给予阐述，给与遍问后，然后受比库尼们请求，他背诵，无罪。”根据义注《普端严》，“阐述”这里的意思是以巴利语来背诵八敬法，而“遍问”则是关于八敬法的古老注释。后面这项几乎不可能。看起来更有可能的是，“阐述”指的是确定比库尼们都来了；“遍问”指的是询问她们是否都记住了八敬法。无论如何，义注《普端严》继续说，当一位比库像这样被邀请后，他可以自由地谈论八敬法或任何其他佛法主题而不会有罪。再次重申，这似乎不太可能，因为《经分别》用于教诫前各阶段的术语非常精确，而它不是用**背诵（osāreti）**这个词来形容谈论某个主题。相反，它（背诵这个词）通常是指根据记忆复述一段经文。

然而，在《经分别》中，有一条无罪条款，允许未被授权的比库在以下情况下教诫比库尼（或比库尼们）八敬法或任何其他主题：若比库被一位比库尼提问，而回答她的问题。比库在教导另一人时，碰巧被一比库尼听到，比库也同样无罪。

– 次要学处

《经分别》中关于本条学处的阐述包含对涉及教诫比库尼的三条次要学处的讨论：

1）一位比库即使获得授权，如果他教诫没有到齐的一群比库尼，不管他是否把她们想作到齐了，犯一个恶作。然而，《心义灯》指出，根据《经分别》对比库尼巴吉帝亚 58 的阐释，一位生病的比库尼没有义务去参与教诫。因此，如果除了病人之外的所有比库尼都来了，那么，这个群体就算到齐了。如果群体到齐了，但比库把她们想作没有到齐或有疑问，而后，如果他仍然继续教诫，他犯一个恶作。

2）如果一位被授权的比库在询问比库尼们是否已全部来了后，谈论到另一个佛法主题（而不是问她们是否已经记住了八敬法），则犯一个恶作。

3）如果他没有先介绍教诫而谈及另一个佛法，那么，他犯一个恶作。根据《普端严》，“介绍”教诫指简单地宣布，“贤妹们，这是教诫。”（这个做法的例子，参见下一条学处的因缘故事。）换句话说，这里的恶作只是针对没有遵守如法程序就开始开示。

总结：教诫比库尼八敬法——除非比库被僧团授权这样做，或者被一位比库尼提问——是巴吉帝亚罪。

* * *

22

若比库在日落之后教诫比库尼们，即使获得授权，巴吉帝亚。

“那个时候，轮到朱腊般踏咖（Cūḷapanthaka，旧译：周利盘陀迦）尊者教诫比库尼。比库尼们说：‘今天教诫不会有啥效果，因为朱腊般踏咖尊者只会一遍又一遍地说同样的老话。’

“然后比库尼们前去朱腊般踏咖尊者那，在抵达后，向他顶礼，退坐一旁。当她们坐在那里时，朱腊般踏咖尊者对她们说：‘你们所有人都来了吗，贤妹们？’

“‘是的，尊者，我们所有人都来了。’

“‘你们是否有持守八敬法？’

“‘是的，尊者，有持守八敬法。’

“介绍（教诫）‘贤妹们，这是教诫’，之后，他一遍又一遍地重复说这偈子：

胜心不放逸，贤者以智调；

他已无忧悲，寂静恒具念。

“比库尼们（相互）说：‘我们不是说过了吗？今天，教诫不会有效，因为现在，朱腊般踏咖尊者只会一遍又一遍地讲同样的老话。’

“朱腊般踏咖尊者听到了比库尼们的谈话。他上升到空中，在天空中来回走动，站立，坐着，躺下，冒出烟雾，放出火焰，以及隐形，说出同样的旧偈子和佛陀的许多其他言教。比库尼们说：‘这不是很棒吗？这不是很惊人吗？从来没有像朱腊般踏咖尊者这样有效的教诫！’

“朱腊般踏咖尊者教诫比库尼们直到夜幕降临，然后解散她们：‘你们可以离开了，贤妹们。’由于城门已经关闭了，所以，比库尼们在城墙外度过了一夜，只能在黎明之后进入城市。人们讥嫌、非难并散布道：‘这些比库尼们是不贞洁的。在寺院与比库们一起度过了夜晚，现在才入城。’”

这里，全罪的因素有两个：对象和行动。

– 对象

与前一条学处一样，一位或一群接受过两次达上的比库尼们在此构成巴吉帝亚。只是从比库尼僧团接受了首次达上的比库尼构成恶作，而在学尼和沙玛内莉不构成罪。

– 行动

在日落之后，比库教诫比库尼（们）关于八敬法或任何其他佛法。对于是否真日落了的想在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 无罪

虽然制戒因缘故事表明，在任何情况下，日落之后教授比库尼是不明智的——由于这样的行为可能引发的嫌疑——但无罪条款更尊重比库尼们对教导的希求，而不是恐惧在家众的闲话。如同前面的学处，一位比库如果在给了比库尼们阐述和盘问之后，她们要求他背诵，那么，他可以在日落之后背诵。如果比库在日落之后教导任何佛法主题，以回复一位比库尼的问题，或者，如果一位比库尼在日落之后碰巧听到他正给予另一个人的任何指导，那么，这位比库也并不犯戒。而且，如上所述，根据本条学处，在学尼和沙玛内莉不构成罪。

总结：日落之后教诫比库尼们任何主题——除非是应她们要求——是巴吉帝亚罪。

* * *

23

若比库去到比库尼的住所，教诫比库尼——除非是在适时——巴吉帝亚。这里的适时是：比库尼生病了。这是这里的适时。

同样，这里的全罪有两个因素：

– 对象

无病的比库尼。**生病**是指她无法参加教诫或“共住”（**saṁvāsa**）。复注《疑惑度脱新注》将此（共住）定义为僧团会议，例如伍波萨他（Uposatha）。

正如前一条学处，一位或一群接受过两次达上的比库尼在这里构成巴吉帝亚。仅从比库尼**僧团**接受过首次达上的比库尼构成恶作，而在学尼和沙玛内莉不构成罪。

– 行动

比库去她的住所——比库尼至少度过一个晚上的任何地方——并就八敬法来教诫她。教诫她任何其他主题构成恶作。对于她达上状况的想在此不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 无罪

正如本条学处所述，比库去比库尼的住所，教诫一位生病的比库尼，无罪。其他方面，无罪条款与前一条学处相同。同样，在这里，比库尼的求教希求被认为比在家人的怀疑更重要。

总结：前往比库尼住所并教诫比库尼有关八敬法——除非比库尼生病或已要求指导——是巴吉帝亚罪。

* * *

24

若比库说，比库们为了利养而教诫诸比库尼，巴吉帝亚。

这里，全罪的因素有三个：

– 对象：

被如法授权教导比库尼，且不是为了利养而教导的比库。利养是物质的（袈裟、钵食、住所或医药），亦或是非物质的（恭敬、尊重、尊敬、礼拜或礼敬）。

未被如法授权的比库构成恶作，未达上者，不论是否被如法授权，也是如此。（PTS 版经典中包含了一个列表，其中未经如法授权且被想作未经如法授权者不构成罪，但这与早先提出上述观点的《经分别》的一些段落相矛盾。因此，泰版、缅版和兰卡版中的这一列表更为正确：没有得到如法授权并且也被想作如此者构成恶作。）

对比库授权有效性的想在这里不是减罪因素。如果有效，那么，无论比库把它想作有效、无效

或有疑，他都构成巴吉帝亚。如果它是无效的，那么，无论比库把它想作有效、无效或有疑，他都构成恶作。这是巴吉帝亚 4 下的模式不成立的另一种情况。

– **意图**

比库的动机是让他丢脸，失去地位，或者感到羞愧（与巴吉帝亚 13 下的意图相同）。

– **行动**

比库指责他为了利养而教导，如上所定义的。

– **无罪**

如果一位比库确实为了利养而教导，那么，陈述实情无罪。然而，正如我们在巴吉帝亚 13 下的类似情况中所指出的那样，这种豁免不适用于当比库误以为另一个比库是为利养而教导，所以，比库必须小心注意自己的想法是否准确。

总结：说一个得到如法授权的比库是为了利养而教诫比库尼们——而实际上并非如此——是巴吉帝亚罪。

* * *

25

若比库将衣给予非亲戚的比库尼，除非作为交换，巴吉帝亚。

本条学处与尼萨耆亚巴吉帝亚 5 相对应。全罪由两个因素组成：对象和行动。

– **对象**

六种合适的衣（布料）中的任意一件，尺寸至少为四乘八指宽。其他资具不构成罪。

– **行动**

一位比库将衣交给一位非亲戚的比库尼，并且没有从她那里收到任何东西作为交换。

这里**非亲戚的比库尼**以尼萨耆亚巴吉帝亚 4 下同样的术语定义：一位比库尼已经受两次达上，且上溯他们的七代祖父，与比库无亲戚关系。一位只在比库尼僧团受首次达上、没有亲戚关系的比库尼构成恶作。在学尼和沙玛内莉不构成罪。

至于比库尼是否是他的亲戚的想在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

《普端严》指出，给予不必是亲手。如果比库只是把衣放在一位比库尼附近，作为给她的方式，并且她接受了它，那么，这个因素就满足了。

至于用衣换来的物品，《经分别》说，它的价值可以远远超过衣或者远远少于衣。佛音尊者引用古代注书之一的《大筏注》（Mahā Paccarī）说，作为衣的回报，比库尼即使只给了比库一枚黄诃子——一种药用水果，这是印度可以想象到的最便宜的东西之一——他也避免了本条学处的惩戒。

– **无罪**

如果是如下情况，则无罪：

比库尼是一位亲戚；

她不是亲戚，但她给予比库一些东西作为交换；

她以亲厚想取衣；

她借衣；

比库给予她一件非衣资具；或者——

比库把衣给予一位在学尼或沙玛内莉。

总结：把衣给予一位非亲戚的比库尼而未收到任何东西作为交换是巴吉帝亚罪。

* * *

26

若比库为非亲戚的比库尼缝衣或令他人缝，巴吉帝亚。

“那个时候，伍答夷尊者已精通于制作袈裟。某位比库尼去找他，并在抵达时说：‘尊者，如果你为我缝制一件袈裟，那该多好啊。’于是，伍答夷尊者为比库尼缝了一件袈裟，把它染得很好并缝合得很好，在中间刺绣了一个淫秽的图案（《普端严》说，是行淫中的一男一女，被做成全彩色），并把它折叠好放在一边。随后，那位比库尼去找他，并在抵达时说：‘袈裟在哪里，尊者？’

“‘给你，贤妹。这件袈裟你就这样折叠着拿去放到一旁吧。当比库尼僧团来参加教诫时，穿上它然后跟在她们后面吧。’

“于是，这位比库尼拿走折叠着的袈裟并放在一旁。当比库尼僧团来接受教诫时，她穿上它，并跟在她们后面。人们讥嫌、非难并散布道：‘这些比库尼是多么无所顾忌，多么胡闹和无耻，因为她们在袈裟上绣淫秽图案！’

“比库尼们问：‘这是谁制作的？’

“‘伍答夷尊者。’这位比库尼回答道。

“‘像这样的东西即使来自于那些无所顾忌、胡闹、无耻的人也是不引人喜欢的，更不用说来自于伍答夷尊者了（§）。’”

这里的全罪有三个因素：

1）行动：比库缝制——或令他人缝制——

2）对象：一件袈裟。

3）意图：为不是自己亲戚的比库尼。

– 行动

《经分别》说，比库在袈裟上每缝一针，一个巴吉帝亚。如果比库令他人缝制，那么给予命令或提出要求就一个巴吉帝亚。当他人按其命令或要求行事时，无论他/她缝制了多少件袈裟，该比库又犯一个巴吉帝亚。

– **对象**

《经分别》在这里将**袈裟**定义为六种衣（布料）的任何一种，即便是至少四乘八指宽的一件。这似乎表明，被缝制成任何物品的布料都归入本条学处下，但是，无罪条款对缝制“除袈裟外的任何资具”给予了免罪。因此，只有布料被缝成袈裟，才会满足这里的“行动”因素。

– **意图**

只有当衣特意为非亲戚的比库尼缝制时，才满足这个因素，如前一条学处所示：比库尼已受两次达上，且上溯他们的七代祖父与比库无亲戚关系。无亲戚关系、在比库尼僧团只受了首次达上的比库尼构成恶作。有亲戚关系的比库尼不构成罪，在学尼和沙玛内莉也不构成罪。

至于比库尼实际是否是比库亲戚的“想”在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

《普端严》说，如果比库 X 正在为与他有亲戚关系的一位比库尼缝衣，比库 Y——与比库尼无亲戚关系——帮助比库 X 缝制，比库 Y 在衣上每缝一针，都犯一个巴吉帝亚。不过，《心义灯》补充说，如果比库 Y 不知道这件衣是给比库尼的，他就可以免罪。

– **无罪**

为非亲戚的比库尼缝制除袈裟外的衣资具，为有亲戚关系的比库尼缝制任何东西，或者为有或无亲戚关系的在学尼和沙玛内莉缝制任何东西，都无罪。

总结：为非亲戚的比库尼缝制袈裟——或令他人缝制——是巴吉帝亚罪。

* * *

27

若比库约定与比库尼一起旅行，哪怕只走过一个村庄和下一个村庄之间的间隔距离，除非是在适时，否则巴吉帝亚。这里的适时是：商队行走的道路（§），且该条道路被认为是可疑和危险的。这是这里的适时。

在此，全罪有两个因素：

1）对象：比库尼。

2）行动：（a）已与比库尼相约一起旅行，（b）比库确实有按约与她一起旅行（c）从一村至另一村（d）除非在许可的情况下。

– **对象**

在此，受两次达上的比库尼构成巴吉帝亚。任何其他女子都归入巴吉帝亚 67。

– **做出约定**

根据《经分别》，要满足这部分因素，比库和比库尼都必须口头同意约定。如果比库提出约定，但比库尼没有口头同意，那么，即使他们后来如他所提出的那样一起旅行，他犯恶作。如果她提出这个安排，但他没有给予口头同意，那么，即使他们后来按照她的建议一起旅行，他也不会招致任

何惩戒。《疑惑度脱》指出，本条学处下的罪可以通过身体或言语来实现，这意味着，传达口头同意的手势——例如书面信息或文本——也会满足这一因素。然而，沉默不会。

《经分别》和《普端严》举例说明了可以用来表达口头同意的各种方式，《普端严》中增加了一些**不**构成口头同意的表达范例。主要区别在于，一种表达或一组表达提到了约定旅程的双方——“我们将去”；“我们走吧”；“你会和我一起去”——就算作口头同意，而一种表达或一组表达只提到自己的旅程计划——“我会去”——则不算。因此，例如，如果一位比库声称，他要前往某个地方，礼敬一座塔庙，并且一位比库尼说“让我们一起去吧”，然后，如果这位比库在这个话题上没有再说什么，那么，他就没有表达口头同意。

《普端严》进一步规定，约定的典型特征是明确比库和比库尼共同离开的时间。然而，《经分别》对于本条学处和其他涉及约定旅行的学处（巴吉帝亚 28，66 和 67）的阐释包含许多约定的例子，其中**没有**明确提及时间。因此，《普端严》在此的规定不能成立。无论时间范围是否明确说明，任何同意一起前往的表示都会满足这一因素。

不知什么原因，《普端严》还补充说，当比库和比库尼正站在比库尼们的住处里、在两座寺院间的路上、在集会厅内或在外道的住处做出约定，无罪。然而，《经分别》中没有任何文字支持这种免罪。（然而，《普端严》确实补充说，即使对这种情况下的约定没有判前行的罪，但比库如约而去，仍会犯巴吉帝亚。）

至于对是否满足了做约定的因素的想在此并不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

文献没有谈及这样的情况，即另一个人为比库和比库尼一起旅行做安排，比如，加入一个大些的团队。然而，《经分别》对“约定”定义的措辞——涉及比库和比库尼相互对话——以及无罪条款允许两人没有作出约定而一起旅行，表明，只要比库和比库尼没有彼此对话——直接或通过媒介——（约定）关于这次旅行，那么，加入团体就不会有罪。

– 依约而行

要满足这个子因素，双方必须按约定一起旅行。如约定很简略或是临时之约，没有明确时间范围——“我们走吧”“好的，我们走吧”——那么，只是在任何时候一起离开就会满足这个子因素。如果明确指定了时间范围，那么，只有他们在时间范围内离开时才会满足这个子因素。如果他们恰好较早或较晚于约定时间出发，那么，比库就不会受到惩戒。《普端严》中的例子表明，“较早”或“较晚”在这里涉及相当长的时间，例如比约定晚一天，或者约定在餐后前往，而实际在用餐前出发。《经分别》支持这一点，其所列的表示时间范围的范例采用了大的时间单位来表达，例如“今天”或“明天”。《普端严》还补充说，如果在特定的地点见面或特定旅行路线是约定的一部分，这些因素的任何变化都与此罪无关。例如，如果他们同意坐火车，但最后坐汽车，那么“依约而行”的因素仍会满足。

– 从一个村庄到另一个村庄

对于短语 **gāmantara** 是否指“从一个村庄到另一个村庄”或“从一所房子到另一所房子”存在一

些争议。根据佛音尊者，古代注书选择“村庄”，而他选择“房子”。古老注书在此得到了经典的支持，因为有争议的这个术语也出现在比库尼的桑喀地谢萨 3 和巴吉帝亚 37 中，在那里这个术语明确指村庄外的区域，而不是指村庄内一所房子到另一所房子的间距。

比库每走过两村间的间距，都犯一个巴吉帝亚。在一个没有村庄的荒野地区——《心义灯》说，这是指村庄之间超过半由旬（八公里或五英里）以上——如果比库按约一起旅行，他每走半由旬路，一个巴吉帝亚。

– 许可的情况

商队行走的道路（§）是单独旅行太可疑或太危险的。（英译律藏《戒律读本》将其翻译为“要携带武器旅行的道路”，但由于比库和比库尼甚至不被允许触摸武器，因此，这充其量是个可疑的翻译。）

可疑指沿途看到了盗贼吃饭、睡觉、坐或站的地方；**危险**指已知有人在那里被盗贼殴打、掠夺或抢劫。

《经分别》补充说，如果道路被认为是可疑或有危险的，但后来发现是安全的，那么，免罪就不再适用了，而比库们应让比库尼们离开他们的队伍。

– 无罪

以下情况无罪：

如果比库和比库尼未做约定，碰巧一起旅行；

如果比库尼邀约，而比库没有给予口头同意；

如果他们未按约（§）出发，（例如，在另一天）；

如果他们在一条可疑而危险的道路上旅行；或者——

如果有其他的危险。

《普端严》用一个现成句子来阐述最后这种可能情况，这个句子可以有两种解释。句子开头是“野人部落正在攻击乡村”，然后是模棱两可的部分，要么是，“人们爬上他们的轮子（《心义灯》说，指他们的车）”，要么，另一种解释是，“部落夺取权力（“轮子”的另一种意义）” 。

总结：依约与比库尼从一个村庄旅行至另一个村庄——除非道路危险或有其他危险——是巴吉帝亚罪。

* * *

28

若比库与比库尼相约，同乘一条船前往上游或下游——除非是渡往对岸——否则，巴吉帝亚。

“那个时候，六群比库中的一些人与一些比库尼相约，与她们乘坐同一条船。人们讥嫌、非难并散布道：‘就像我们在船上和我们的妻子嬉戏那样，这些沙门释迦子与比库尼们相约后，也与她们

在船上嬉戏……’ ”

（佛陀随后制定了本条学处的第一个版本，但未开许渡往对岸的情况。）

“然后某个时候，一些比库和比库尼正在从沙盖德（Sāketa）到舍卫城（Sāvatthī）的路上旅行。途中，他们必须越过一条河。比库尼们对比库们说：‘我们将与尊者们一同渡河。’

“‘贤妹们，比库们与比库尼们相约同乘一条船是不如法的。要么你们先过河，要么我们先。’

“‘尊者们是上座。请尊者们先渡河吧。’

“随后，当比库尼们后来渡河时，盗贼抢劫并强奸了她们。”

这里，全罪的因素与前一条学处相似。

1）对象：比库尼。

2）行动：（a）与她约定，共乘一条船，（b）比库确实依约与她一起旅行，前往一条河的上游或下游（c）从一个村庄到另一个村庄。

– 对象

已受两次达上的比库尼是此处巴吉帝亚的依据。与本节中其他许多学处的处理不同，《经分别》在这里并未说，只受过第一次达上的比库尼构成恶作，也没有说，在学尼和沙玛内莉不构成罪。这可能是个失误。《经分别》在这里严格遵循自己对上一条学处的阐释，上一条学处没有提及这三类女子，因为她们被一条类似的学处巴吉帝亚 67 所涵括。然而，本条学处没有这样类似的学处来涵盖这三类女子，所以，这里的疏漏使她们不受任何学处的允许或禁止。

– 行动

这里，作出约定的条件及有关对约定作何想的问题与前一条学处下的内容相同。

关于下一个子因素的问题——依约而行——也与上一条学处下内容相同，除了一个区别，就是“行”在这里被“上船”所取代。

一旦比库们按约上船，前往上游或下游，当他们沿岸每经过一个两村间距，便犯一个巴吉帝亚。在没有村庄的荒野地区——《心义灯》说，就是指村庄之间的距离超过半个由旬（8 公里）——他们一起旅行每半个由旬，他就犯一个巴吉帝亚。

注书在这里增加了“意图”作为一个额外的因素——比库与比库尼（们）一起旅行的目的是为了娱乐——但这在《经分别》中没有依据。

– 无罪

正如学处所说，与比库尼相约一起渡河无罪。《普端严》补充说，这不仅适用于河流，也适用于海洋：如果比库依约与比库尼从一个海港旅行到另一个海港，并不会受到惩戒。

《疑惑度脱》更进一步说，这个学处只适用于河流，并且，一位比库要和比库尼找点乐子，可以约比库尼随意在海上一起旅行，不会有罪。在此，《心义灯》对《普端严》和《疑惑度脱》都表示反对。它说，比库依约与比库尼一起乘船在海上旅行，他们每经过半由旬，比库犯一个恶作。《心义

灯》这里的观点更符合四大教示，因此更有份量。

最后，如果是以下情况，则无罪：

比库和比库尼未做出约定，碰巧在同一条船上一起旅行；

比库尼邀约，而比库没有口头表示同意；

他们没有按约（§）登船（例如，在另一天）；或者——

有危险存在。

总结：依约与比库尼共乘一船旅行，前往上游或下游——除非过河——否则是巴吉帝亚罪。

* * *

29

若比库知情而食用比库尼促成的钵食，除非是在家人已先（于她的促使）为他准备的食物，巴吉帝亚。

“那个时候，图拉南达（Thullanandā，旧译：偷兰难陀）比库尼通常和某个家庭一起吃饭。随后有一天，户主邀请了一些上座比库吃饭。图拉南达比库尼在清晨穿好衣服，拿着她的钵和（外）衣，去了那个家庭，并在抵达后对户主说：‘为什么准备了这么多的主食（旧译：啖食）和副食（旧译：嚼食）？’

“‘我邀请了一些上座比库吃饭。’

“‘但是，对你来说，谁是上座比库？’

“‘沙利子（旧译：舍利弗）尊者、玛哈摩嘎剌那（旧译：摩诃目揵连）尊者、玛哈咖吒那（旧译：摩诃迦旃延）尊者、玛哈果提答（旧译：摩诃拘絺罗）尊者、玛哈咖毕那（旧译：摩诃劫宾那）尊者、玛哈准德（旧译：摩诃纯陀）尊者、阿努儒达（旧译：阿那律）尊者、雷瓦德（旧译：离婆多）尊者，伍巴离（旧译：优婆离）尊者、阿难尊者、拉胡喇（旧译：罗睺罗）尊者。’

“‘可是，当有伟大的英雄可得时，您为何邀请这些恶棍[57]呢？（§）’

“‘那么，对你而言，谁是伟大的英雄呢？’

“‘迭瓦达德（旧译：提婆达多）尊者、果咖利格尊者、咖答摩拉咖帝萨尊者、卡达迭维亚子尊者、萨木达达答尊者……’，就在那时，上座比库们进来了，图拉南达比库尼话说一半被打断。‘确实！你邀请了伟大的英雄！’

“‘刚才你把他们说成是恶棍，现在是伟大的英雄。’于是，他把她赶出家门，结束了对她的日常供养。”

在此，全罪的因素有三个：

1）对象：在家人在比库尼的促使下提供的五种主食的任一种（参见下面食物章的前言）。

2）想：比库知道那是在她的促使下供养的。

[57] 译者注：巴利原文用词是‘ceṭake’，多作“仆从”解。

3）行动：比库吃下食物。

– 对象

五种主食的任一种都构成巴吉帝亚。除此之外的任何食物都不构成罪。

比库尼在这里是指已受两次达上者。《经分别》指出，只从比库尼**僧团**受过首次达上者构成恶作，而在学尼和沙玛内莉不构成罪。

促使是指比库尼与并未打算供养比库 X 食物的在家人说话，赞美 X 或暗示应该向他提供食物。如果在家人已打算供养 X 食物，那么，这个因素就不满足。《经分别》以下列方式定义**已打算供养食物**：X 和在家人有亲戚关系，或者在家人已邀请过 X 乞食，或者在比库尼促使前，在家人已自愿为 X 准备了相关食物。

– 想

如果比库怀疑食物是否是因比库尼促使而被供养，那么，无论是与否，对食用的惩戒都是恶作。如果比库认为食物是在她的促使下被供养，而实际不是，那么，对食用的惩戒仍然是恶作。如果比库没有把食物想作是因她促使而被供养，那么，不管食物是否如此，都无罪。

– 行动

以食用为目的而接受食物是一个恶作，然后比库每吃一口，一个巴吉帝亚。

– 无罪

如果是以下情况，则无罪：

比库不知情，
被供养的食物不是五种主食之一，
在家人是受到在学尼或沙玛内莉的促使，或者——
比库尼促使前，在家人已经打算供养那些食物给比库。
正如我们上面所说，比库的亲戚和已邀请比库乞食的人也符合这项许可。

总结：吃在家人因比库尼的鼓动而供养的五种主食的任一种——除非在家人在她鼓动之前已打算供养——是巴吉帝亚罪。

* * *

30

若比库单独与一位比库尼私下共坐，巴吉帝亚。

除了一个罕见的情况——比库尼不知何为下流，何为非下流——本条学处完全包含在巴吉帝亚 45 里。有关解释，请参阅该学处下的讨论。

总结：当意在私密，单独与一比库尼坐卧于一个非隐蔽但私密的地方是巴吉帝亚罪。

四：食物

本章的许多学处将食物分为两类：bhojana/bhojaniya（食品，旧译：啜食）和 khādaniya（可咀嚼品，旧译：嚼食）。学者们通常把这两个词翻译为“软食”和“硬食”，尽管某种特定食物的软硬度和它所属的类别几乎没有什么关系。更接近于每种类别实质的翻译是“主食”和“副食”。对这两类食物的区别是很重要的，因为这通常是判断是否违犯戒律的决定性因素。然而请注意，在这里主食仅指佛陀时代的主食。面包、意大利面食、和土豆等西方的主食，在当时的印度并非一直是主食，因此不总是被归入此类。

• 主食

主食一直被定义为五种食物，尽管前两种的确切定义仍有争议。

1）熟的谷物：义注《普端严》在巴吉帝亚 35 将其定义为七种熟的谷物，但对于这七种中的某些谷物到底是什么仍存在分歧意见。它们是 sāḷi（《戒律读本》翻译为米；泰语版为小麦）；vīhi（《戒律读本》仍翻译为米，泰语版跟它一致）；yava（《戒律读本》为大麦；泰语版为糯米）；godhūma（《戒律读本》为小麦；泰语版为稗子[58]）；kaṅgu（《戒律读本》和泰语版都是小米或高粱）；varaka（《戒律读本》只说它是一种豆，并没有确切定义；泰语版认为它是薏米，可能正确）；kudrūsaka（义注《普端严》将其定义为所有源于草的谷物——比如西方的黑麦）。然而不管这些术语的确切定义是什么，我们可根据四大教示推论，任何一种作为主食来煮的谷物——包括玉米（包谷）和燕麦——都可以归入此类。

2）面食（Kummāsa）：义注《普端严》将其描述为一种由 yava（大麦）制成的主食甜品，但除了说如果 kummāsa 由其他谷物或绿豆制成就不算主食之外，没有进一步说明。在经典中，kummāsa 是一种非常普通的主食，它本身就可以作为一餐简单的膳食，如果放过夜就会变质。[59]

3）炒粮（Sattu）：七种谷物中的任意一种，晒干或烘烤后捣碎成膳食。

4）鱼：任何水生生物的肉。

5）肉：任何陆生动物的肉，除了被禁止的。因为义注《普端严》在讨论到被禁止的肉类时，使用肉这个词来涵盖动物身体的所有部分，这个惯例应该也适用于允许的肉（和鱼）。因此，它也包括所有允许的动物的肝、肾、蛋等。

《大品 • 第六药篇》第 23 节第 9-15 段禁止十种肉：人肉、象肉、马肉、狗肉、蛇肉、狮子肉、老虎肉、豹子肉、熊肉、鬣狗肉。食人肉，犯土刺吒亚罪（thullaccaya）；食用其他任意一种被禁止的肉类，犯恶作。人类、马和象被视为是神圣的，不可作为食物。其他的肉类被禁止是因为这些肉类要么很恶心（“人们讥嫌、非难并散布道：‘这些沙门释迦子怎么能吃狗肉呢？狗是令人憎恶的、令人作呕的。’”）要么很危险（散发着狮子肉味的比库们进入了丛林；那里的狮子不是讥嫌或非

[58] 译者注：这个英文原词也可以是野豌豆。

[59] 译者注：对于“Kummāsa”一词，律注解释为“Kummāso namā yavehi katakummāso，面食名为用大麦制成的面食”（Pc.A.239），缅文经律和辞典也译作“muyomun，大麦包点”，但巴英辞典译为“junket，凝乳食品”，巴日辞典译为“粥，酸粥”。

难，而是袭击了他们。）

义注《普端严》在这里加了三个注释：（a）这些禁令不仅包含这些动物的肉，还包含它们的血、骨、皮和肤（皮之下的那层组织——见《增支部》第 4 集第 113 经）。（b）对狗肉的禁止不包括野生犬类，比如狼和狐狸，（但很多老师——包括义注《普端严》的泰语翻译者——质疑这一点）。但是，半狗半狼的混种狗肉应该是被禁止的。（c）对蛇肉的禁止包括所有长的、无足的动物。因此鳗鱼也应该是被禁止的。（很多僧团也质疑最后这一点。）

《大品 • 第六药篇》第 23 节第 9 段还规定，如果一位比库不确定供养给他的是什么肉，如果在食用之前他没有询问施主是什么肉，那他犯恶作。义注《普端严》将此解释为，如果一位比库经过思索，认出了是什么肉，他就不用询问施主。如果比库不能认出，他必须问清楚。如果比库将禁止的肉类错认为允许的，然后在这种错误的假设下去食用，则无罪。

根据《大品 • 第六药篇》第 10 节第 2 段，只有当比库被非人附身时吃生肉和生血才是被许可的。因此，在通常情况下，比库不可以吃生鱼或生肉，即使这些鱼或肉是允许的类别。这包括诸如鞑靼牛肉、生鱼片、半壳牡蛎，生鸡蛋和鱼子酱等。此外，即使是允许种类的熟鱼和熟肉，若比库见到、听闻或怀疑该动物是为供养比库们而杀的，则它们也是不允许的。（《大品 • 第六药篇》第 31 节第 14 段）。

- **副食**

副食可根据上下文来定义：

a）在巴吉帝亚 35-38：除了主食、果汁、五种七日药、和（终生）药之外的所有可食之物（见下文）；

b）在巴吉帝亚 40：除了主食、水和齿木之外的所有可食之物；

c）在巴吉帝亚 41（以及比库尼巴吉帝亚 44 和 54）：除了主食、五种七日药、果汁、药和粥之外的所有可食之物。

义注《普端严》对巴吉帝亚 37 的解释将下列物品列为副食：面粉和由面粉做成的甜品（不含蛋类的蛋糕、面包、意大利面食可以归入此类）；还有，由根类、块茎（这应该包含土豆）、莲藕、芽、茎、皮、叶、花、果、坚果、种子粉、种子、树脂制成的食物。然而，以上任何物品制成的药则不归类为副食。

义注《普端严》也承认，有些僧团将根、块茎和由面粉制作的甜品等作为主食，但它从未建议要更改主食的定义来适应比库所生活的僧团。然而——因为蛋类归入肉类——任何含蛋的面包、糕点、面条、意大利面食都是主食。因此，在西方，就学处而言，我们得到了一条有点曲折的界限，来区分主食和副食：由谷物捣碎而成的食物是主食；由谷物磨碎而成的面粉不是。因此，用燕麦粉、玉米粉、麦芽等制成的面包是主食；不含任何谷物粉或蛋类的面包则不是。糕点、面条和意大利面食也是如此。

这意味着施主可以为比库们提供一整餐严格的素食，其中完全不包含任何主食。不过，在这种情

况下，明智的策略是参照旨在为施主留面子的学处（巴吉帝亚 33 和 35），将这一餐视为如同含有主食。

粥，在佛陀时代通常于托钵前喝的水米粥或稀粥，根据具体情况分类不同。如果它太稠而不能喝，必须用勺吃，那根据《大品 • 第六药篇》第 25 节第 7 段和巴吉帝亚 33，它被视为主食。在巴吉帝亚 35-38 和 40 下，“可以喝的粥”被归为副食，但是在巴吉帝亚 41 中，它既不是主食也不是副食。但是义注《普端严》注明，如果在可以喝的粥里面有“大于生菜籽大小的”肉或鱼漂浮其中，它则是主食。

《大品 • 第六药篇》第 34 节第 21 段允许五种奶牛产品：牛奶、凝乳、酪乳、黄油和酥油。义注《普端严》提到，这五种食物的每一种都可被单独食用——也就是，这项许可并不意味着这五种食物必须一起食用。牛奶和凝乳在巴吉帝亚 39 中被列为“殊妙的主食”，但在其他语境中它们却符合副食的定义。所有其他的奶制品——除了新鲜黄油和酥油被用作七日药（见尼萨耆亚巴吉帝亚 23）外——都是副食。

导致第二次经典结集的十个争议点之一是有关稀酸乳——已经过了牛奶的状态但还未到达凝乳状态的牛奶——在巴吉帝亚 35 下是否属于主食/副食的基本范畴。结集的决定是，它属于该范畴，因此一位比库在拒绝更多食物的供养后，如果他在上午晚些时候喝了不是残食的稀酸乳，他就违犯了那条学处。

《经分别》关于本章的学处，除了主食和副食，还提到了其他三种可食之物：果汁、五种七日药和（终生）药。

- **果汁**

果汁包含甘蔗、睡莲根、除了谷物外的所有水果、除了熟蔬菜外的所有叶子、除了甘草花外的所有花的鲜榨汁（《大品 • 第六药篇》第 35 节第 6 段）。许可果汁的措辞方式——果、叶和花作为一类提起，而茎和根不是——意味着不应运用四大教示来延展对甘蔗汁和睡莲根汁的许可，以纳入其他茎和根的汁。

根据义注《普端严》，果汁必须过滤，可经由阳光加温，但不能用火加热。煮熟的果汁属于哪种食物类别，义注《普端严》没有说。正如我们在尼萨耆亚巴吉帝亚 23 所提到的，《戒律纲要》——借鉴属于果汁的甘蔗汁，和煮甘蔗汁制成糖来进行论证——认为煮熟的果汁可以归入五种七日药中的糖。然而，这种观点并未被所有僧团接受。在那些接受这种观点的僧团中，巴氏杀菌的果汁、浓缩的果汁和由浓缩汁制成的果汁都被归入糖类。

在讨论四大教示时，义注《普端严》认为谷物是一种“大果”，因此，九种大型水果——棕榈果、椰子、菠萝蜜、面包果、葫芦瓜、冬瓜、甜瓜、西瓜和南瓜——的任意一种果汁都可以与谷物汁归入同一类：亦即，作为一种副食而不是果汁。根据这种判断，很多僧团推断任何大型水果——比如菠萝或者西柚——的果汁都可以归类为副食。然而，并不是所有的僧团都在这一点上遵循义注《普端严》，因为对果汁的许可明确规定了，除了谷果汁之外的所有果汁都是被允许的。

根据义注《普端严》，许可的叶汁包含了从被认为是食物的叶子榨的汁——比如生菜、菠菜或甜菜叶——也包含从被列为药物的叶子榨的汁。因此如小麦草汁的保健饮料是被允许的。叶汁可与

冷水混合及/或在阳光下加温。禁止在下午食用熟菜汁，这个规定包含了所有被认为是食物的熟叶，也包含在被归为食物的液体（如牛奶）中煮熟的药用叶子。在纯水中煮熟的药用叶子仍被归类为终生药。

义注《普端严》关于在下午是否允许喝花汁的讨论显示甘草花汁是被用来制酒的，因此经典在此不将它归为允许的饮料。义注《普端严》将此禁令进行了延伸，使之包括以令其变为酒精的方式制备的任何花汁。然而，义注《普端严》进一步说，制备方式不会使其成为酒精饮料的甘草花汁和其他花汁，则允许在上午饮用。

义注《普端严》进一步说明，如果一位比库自制任何果汁，他只可在正午以前饮用。如果果汁由非比库所制，并在正午前正式供养，比库“也”可在正午前和食物一起饮用——“也”在这里暗示，最初的许可仍然有效，即比库可在下午和明相前不搭配食物而饮用。如果果汁由非比库所制，并在午后正式供养，比库可在直到第二天明相前，不搭配食物而饮用。对芒果汁的许可包括由成熟的和未成熟的芒果所制成的果汁。要制作未成熟的芒果汁，建议将芒果切成小块，放在水中，在阳光下加热，然后过滤，根据需要加入蜂蜜，糖和/或樟。由 **Bassia pierrei** 制成的果汁必须加水稀释，因为未稀释的这种果汁太稠。

- ## 五种七日药

五种七日药在尼萨耆亚巴吉帝亚 23 中有详细讨论。

- ## 药

根据《大品・第六药篇》第 3 节第 1-8 段，以下六类中任何物品，如果单独不作为主食或副食，就是药类：根、涩味汤剂、叶、果、树脂和盐。比如，在果类中：桔子和苹果不是药，但胡椒、肉豆蔻和豆蔻是药。大部分现代药物都属于盐类。根据四大教示，我们可以说任何可食之物，如用作药物但不属于主食或副食、果汁或五种七日药，都适用于此。（有关药物的完整讨论，见本书下册第五章）。

- ## 食物的保存和食用

四种基本类别的可食之物——食物、果汁、五种七日药和（终生）药——都有其“使用期限”，即它可被保存和食用的期限。食物可被保存和食用直到接受它们的当天正午；果汁饮品，直到第二天的明相升起；五种七日药，直到接受它们后第七天的明相升起；（终生）药，可终生保存。

- ## 混合的食物

用不同使用期限的原料混合而成的可食之物——例如，盐腌牛肉、蜂蜜止咳糖浆、加糖橙汁——其使用期限与最短期限的原料一致。因此盐腌牛肉作为牛肉处理，蜂蜜止咳糖浆作为蜂蜜，加糖橙汁作为橙汁（《大品・第六药篇》第 40 节第 3 段）。根据义注《普端严》，**混合**在这里意为完全混杂。因此，它说，如果果汁里有一个完整的、未剥壳的椰子漂浮在内，椰子可以拿走，而果汁可以喝到第二天明相升起。如果黄油放在米粥上，未融化到粥里的那部分黄油可以保存和食用七天。如

果不同使用期限的物品被同时呈上，只要它们之间没有相互渗透，就可以保留各自的使用期限。然而，在这一点上，并不是所有的僧团都遵循义注《普端严》。

关于这些学处的段落，即《大品·第六药篇》第 40 节第 3 段，可以翻译如下（每种食物类别以主要例子代替正式术语）：

“夜分药混以时限药，当天接受，正时允许，非时不允许。七日药混以时限药，当天接受，正时允许，非时不允许。终生药混以时限药，当天接受，正时允许，非时不允许。七日药混以夜分药，当天接受，夜分允许，超过夜分则不允许。终生药混以夜分药，当天接受，夜分允许，超过夜分则不允许。终生药混以七日药，当天接受，七日内允许，超过七日则不允许。”

如此翻译，这个段落包含了在呈给比库时已经混合好的食物。然而，导致第二次经典结集的基本争议之一，是关注如何处理这类情况，即当食物被分别接受后，再由比库混合。被提交给集会的一个具体问题是，有些比库存有一只装满盐的角制器物，这样他们可以往寡淡的食物中加盐。集会的裁决是，这样做时，比库们犯巴吉帝亚 38 中的巴吉帝亚。然而《经分别》在那条学处中，对于把储存过夜的终生药作为食物食用，施以恶作，而盐是一种终生药。因此，结集中的长老们似乎推断，如果盐被掺入食物，该混合物整体应视为接受于当第一种原料（盐）被接受时的食物：因此根据巴吉帝亚 38，这种情况犯巴吉帝亚而不是恶作。这项原则并未在任何文献中被明确规定，但在某些地方是作为口头传统教导的。

义注《普端严》在处理由比库混合食物的问题时，将《大品·第六药篇》第 40 节第 3 段做了以下翻译：

“当天接受的果汁，在与食物混合时，正时允许，非时则不允许。当天接受的七日药，在与食物混合时，正时允许，非时则不允许。当天接受的终生药，在与食物混合时，正时允许，非时则不允许。当天接受的七日药，在与果汁混合时，夜分内允许，超过夜分则不允许。当天接受的药物，在与果汁混合时，夜分内允许，超过夜分则不允许。接受的终生药，在与七日药混合时，七日内允许，超过七日则不允许。”

义注《普端严》之后提出的问题是“为什么‘当天’（tadahu）这个词在最后一个情况下被省略？”答案在于，对于药物并没有限制在什么时候被接受才能如法地与今天接受的七日药混合。换句话说，它可以在七日药被接受的任意天数前被接受。如果它在七日药使用期限的第一天就与七日药混合，那混合物整体就有七天的使用期限。如果是在七日药使用期限的第二天混合，那混合物便有六天使用期限，以此类推。义注《普端严》对此段落的翻译也许勉强符合了标准的巴利文句法，但它在语法上是正确的，并且是从《大品·第六药篇》第 40 节第 3 段中推导出一条一般原则的唯一途径，该原则涵盖了食物被分别接受后再由比库混合的问题。因此被普遍接受的原则是：七日药和（终生）药，比如糖和盐，今天接受，则可与今天接受的食物和果汁混合后食用，但不能与之后某天接受的食物和果汁混合食用。（终生）药，比如盐、茶或可可粉，任何时候接受，可与任何五种七日药在七日药的使用期限内混合食用。

* * *

31

无病的比库可在公共施食处食用一餐。假如食用超过此者，巴吉帝亚。

“那个时候，某一行会在离舍卫城不远的一个公共施食处备好了食物。六群比库在清早穿好衣，拿着他们的钵和（外）衣进入舍卫城托钵，但在没有获得任何钵食之后，去到公共施食处。那里的人们说，‘尊者们终于来了’，并且恭敬地为他们服务。之后第二天……第三天，六群比库……进入舍卫城托钵，但在没有获得任何钵食后，去公共施食处进食。他们生起该思维：‘我们回去寺院有什么用？（§）明天我们又得回到这里。’

“于是他们一直待在那里，食用公共施食处的食物。外道们逃离那个地方。人们讥嫌、非难并散布道：‘这些沙门释迦子怎么可以一直待在那里，受用公共施食处的食物？公共施食处的食物不是只为他们准备的；而是为所有人准备的。’”

公共施食处是一个处所——在一栋建筑里面，在一棵树的树荫下，或在户外——为所有到来的人免费无限量提供他们想要的食物。为无家可归者提供的食堂和庇护所，如果以这种方式运营，将适用这条学处。一餐的定义是包含五种主食中的任意一种食物。在这条学处中，无病的定义是能够离开施食处。

制戒因缘似乎表明，这条学处针对的是日复一日地在施食处停留并用餐。然而，义注《普端严》主张它是禁止在施食处连续用餐两天，而没有提及比库是否留在该处。它说，在属于某个家庭（或组织）的施食处用餐一天，之后第二天到属于另一个组织的施食处用餐，无罪。但是，如果有人受用第一餐后，该施食处因为食物短缺不得不关闭一段时间，并在之后重开，那人不得在重新开放的第一天去那里用餐。

根据《经分别》，一位比库以食用的意图接受任何属于本学处所详细列举情况中的食物，犯一个恶作，并且每吃一口，犯一个巴吉帝亚。

关于比库是否确实生病的“想”在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 无罪

根据《经分别》，第二天用餐无罪——

如果比库是受经营者邀请；

如果比库生病了；

如果食物是专门供养给比库们的（§）；或者——

如果施食处决定受施者可拿取的食物分量，而不是让他们无限量自取所需（§）。这条许可的原因是，如果施食处的所有者不喜欢一位比库在那里用餐，可以只施与少许或完全不施与食物。

《经分别》还说道，“除了五种主食之外的一切食物都无罪。”没有文献讨论到这一点，但这显然是指第一餐和下一餐。换句话说，如果一位比库在他的第一餐未食用主食，那么他在下一餐接受并食用任意五种主食都不犯戒。但是，若他在第一餐中确实食用了任何一种主食，那么如果他想避免犯戒，在下一餐他必须不食用主食。

同样地，当“前来或离去”时取用第二餐无罪，在制戒因缘的背景下这似乎意味着一位比库只

是离开施食处然后回来，就可以取用第二餐。然而义注《普端严》将这个短语解释为“往来于旅途中”，而且它说即便如此也不应该在施食处连续两天取用餐食，除非发生诸如洪水或盗贼等危险，阻止比库继续他的旅程。

总结：如果从同一个公共施食处连续两天取餐食吃——在期间没有离开——是巴吉帝亚罪，除非比库生病，以致不能离开该处。

* * *

32

结众食，除非是在适时，巴吉帝亚。这里的适时是：生病时、施衣时、做衣时、旅行时、乘船时、大众会时、沙门食时。这些是这里的适时。

这条学处可追溯到迭瓦达德企图在僧团中制造分裂的时候。

“那个时候，迭瓦达德所获得的利得和供养已很少，他与其徒众在诸家间请求后一起用餐。（在这里义注《普端严》详细描述道：他思维‘别让我的群体离散’，在如此乞求诸家主‘你施与一位比库食物，你施与两位比库食物’之后，藉由在诸居士家间与他的徒众一起用餐，他供给其徒众。）人们讥嫌、非难并散布道：‘这些沙门释迦子怎么可以在诸居士家间请求并用餐？谁不喜欢精心准备之物？谁不喜欢甘美之物？’”

– 结众食

《经分别》将结众食定义为包含五种主食中的任何一种，并供养给四个或更多个受邀的比库。《附随・第六增一法》第 2 节补充说明，这条学处包含任何由施主主动提供的结众食，也包含由比库要求的结众食。

在佛陀弘法生涯的早期，那些想要邀请比库到他们家接受供养的施主会邀请整个僧团。后来，随着僧团人数的增加，并且有时会出现饥馑，施主们没有能力供养整个僧团（《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 1 段），佛陀允许：

1）指定食，供养一定数量的比库。施主会请求负责分配饭食的僧团执事——指派饭食人（bhattuddesaka）——从僧团中指派一定数量的比库去应供。当有指定食时，比库们会被轮流派去应供。

2）邀请食，特定比库受到邀请；

3）行筹食，去接受餐食的比库是由行筹（抽签）决定的；还有——

4）定期食，即定期供养的餐食，比如每天或者每个伍波萨他日，比库们会被轮流派去，犹如指定食。分派请食人会监督行筹和记录各种轮流的排期。（关于这些各种类型的餐食的解释部分来自义注《普端严》。更完整的解释，见附录三。）

这条学处的无罪条款说，除了本学处提到的例外以外，这条学处也不适用于行筹食或者定期食，本学处的例外我们将在下文讨论。义注《普端严》据此做了总结——并且在表面上看似乎很合理——即这条学处适用于邀请整个僧团的饭食和邀请食。（佛音尊者陈述说，在持律者（vinaya-dhara）中，

对于它是否适用于指定食有争议——关于这一点下文将详细说明。）

然而，当在家人想要邀请超过三位比库的僧团到他们家中应供时，义注《普端严》的结论就制造了一个问题。也许是这个问题致使义注《普端严》将《经分别》关于结众食的定义解释为在邀请上有专门提及餐或食这些字眼，或者专门提及将被提供的某种餐或食物类别的餐食。（“明天请到我家用早餐”；“我知道你不常有机会吃印度食物，因此我邀请你们一起过来享用薄饼（chappatties）和咖喱”。）这种解释造成了将邀请措辞为在“早晨”进食或“午前”进食的习俗，这样四位或更多位比库的群体可被邀请，而不会违犯这条学处。

然而，佛陀制定这条学处的目的，列在《小品 • 第七破僧篇》第 3 节第 13 段：“为了折服无耻之人，为了善行比库们的安住，如此有恶欲者将无法（形成）别众而分裂僧团，并且出于对俗家的慈愍。”

义注《普端严》对于结众食的定义达不到这些目的：修改邀请的文字表述来避免餐或食的字眼并不能达到折服无耻之人等目的，而且它实际上给不知道这个习俗的在家人制造了麻烦，关于这一点义注《普端严》本身就在一个有趣的章节中，通过描述如何和一个在邀请中包含餐字的人打交道而详细阐明了。在从指派饭食人处获得兜圈子的答复后——这位比库显然不被允许以任何直截了当的方式告诉他该如何表达他的邀请，于是给了他一长串的暗示——这个可怜人回到他的朋友处并做了一个含义模糊的陈述，复注《心义灯》翻译为：“在做出邀请这件事上有很多必须说的词语。它们的用途到底是什么呢？”

另外两个反对义注《普端严》的解释的理由是：

1）巴吉帝亚 33 和 46 中照搬了《经分别》在这条学处中邀请这个词的定义。如果提及“食”或“餐”等是在这条学处下构成违犯的必要条件，那么在那些学处下它也应该是必要条件，这项建议放在那些学处的语境中说不通，并且从来没有人提出过。

2）在两次增制这条学处的制戒因缘里，比库们以违犯结众食的学处为由而拒绝邀请，然而那些邀请并没有提到“食”或“餐”。

– 另一种解释

为了找出与义注《普端严》不同的解释，我们必须回到增制这条学处时的制戒因缘，在那里我们找到一个有趣的观点：那些持戒严谨的比库们因违犯这条学处为由而拒绝的邀请都是“邀请食”。因缘之一，一位裸行沙门邀请一群比库参加一个邀请食，被以构成结众食为由而拒绝了。之后他去到佛陀那里并——在抱怨他不应该受到这种待遇后——更换了邀请的措辞，这次邀请了整个僧团。这意味着他感到这类邀请不构成结众食。

他的推论在佛教戒律本身有它的根据：在整部《经分别》和《篇集》中，众这个词被用来指不构成一个完整僧团但可作为一个独立单位的任何一组比库。这大概就是为什么僧团食的类别在无罪条款中没有被提到：在术语结众食已自动把僧团食排除在外的情况下，《经分别》的编集者可能感到没有必要提到僧团食。

相似的考量意味着指定食也能从这条学处中得以豁免，尽管这在无罪条款中没有被提及。对这

种饮食作邀请所用的通常措辞是“从僧团中”邀请某个数量的比库。因此，作为僧团食的一种类型，它们从定义上就不是“结众”食的邀请。

因为行筹食和定期食的邀请通常并不提及僧团，《经分别》的编集者必须提到那几种餐食来排除它们。

我们最终得到一条学处，这条学处专门适用于邀请包含四位或四位以上比库的特定群体——不是僧团——无论邀请是否提到“食”或“餐”这些字眼。

这种形式的学处实现了《小品 • 第七破僧篇》第 3 节第 13 段中所提到的明确目的：它可以防止无耻的比库和在家人，试图通过为僧团中的特定群体安排餐食而发挥影响力。并且以相同的方式，它能够防止怀有恶欲之人在僧团中造成分裂。（因为可以造成分裂的最小群体是四位比库，所以被允许参加群体食的比库的最大数量是三位。）

该学处以此形式也将有助于善行比库的安住，因为餐食的邀请将不会被某些群体抢占。并且，它将保护俗家免受某些比库的操纵，这些比库会一再迫使他们提供餐食以形成和维持这种小集团。（任何一个在传统佛教国家居住过的人都非常清楚甜言蜜语的比库对轻信和头脑简单的在家人的影响。这种情况既非始于，也不会终于迭瓦达德。）

因为僧团食和指定食不会为这样的阴谋诡计打开缺口，所以如果在家人想要邀请人数更多的群体，就没有理由去限制他们只能邀请三位比库的群体。反对这条学处豁免僧团食的一种意见是，给整个僧团的一餐比给一个较小群体的一餐负担更大，但是那正是指定食的用途所在。对一位愿意且有能力供养整个僧团一餐的施主，欢迎但不要求他这样做。一位愿意但没有能力供养整个僧团一餐的施主可以请求仅为僧团中某个数目的比库提供一顿餐食，由分派请食人去指派哪些比库将接受那顿餐食，这样就不会有形成小集团的危险。

因此这里的要点不在于邀请是否提及食或餐，而在于它是否指定个别比库。比如它指定超过三位的个别比库——要么直接提及他们的名字或说这样的话“X 尊者和他的四位朋友”或者“你们五位”等等——这顿餐食将被视为结众食。

关于食物是否实际上构成结众食的“想”不是减罪因素（请参阅巴吉帝亚 4）。

– 行动

《经分别》声明，除许可的时间外，接受——带着食用意图——那些可作为结众食的食物，犯恶作，并且，每吃一口犯一个巴吉帝亚。接受食物的比库是否确实在一起进食不是问题。如果他们在同一个结众食的邀请中获得他们的食物，但他们随后分开各自进食，他们仍然犯全罪。

– 无罪

《经分别》将这条学处提到的适时——其间比库们可以结众食而不犯戒——做了如下定义：

施衣时，是指“衣时”。

制衣时，是指比库们制作袈裟的任何时候。

旅行时，是指比库将要出发，正在前行，或刚刚结束至少半由旬（大概五英里或者八公里）的旅行的任何时候。

乘船时，是指比库将要乘船，正在乘船，或正从船上下来。对于船的行程的最小距离没有明确说明。

生病时，最轻微的状况是，当比库的脚裂开（并且他们不能去托钵）。

大众会时，是指当比库人数相对于布施的施主多很多，以致于三位比库去托钵只能获得足够的食物供给他们自己，但不足以供给第四位。

沙门食，是指由沙门所提供的餐食。义注《普端严》解释说，这不仅是指那些在外道中出家的人，也可是自己的同梵行者（比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉、沙玛内莉）；《经分别》在巴吉帝亚 41 对“沙门”的定义意味着义注《普端严》是正确的。这项豁免的制定，正如制戒因缘所阐明的，是为了增进比库和外道成员之间的良好关系，但它也意味着，一位比库可用他自己的资具为他的朋友们提供食物而不会有罪。尽管这项豁免可以为富有的比库招引团伙打开方便之门，只要他们不从在家施主那里获取资金，他们将不会给在家人造成负担，而这看起来正是这条学处最重要的目的。

除了适时外，以下情形也无罪——

如果三位或更少的一群比库受专门邀请而受用一顿餐食；

如果四位或以上的群体受邀，但这顿餐食不包含五种主食中的任意一种；或者——

如果比库们独自去托钵，但聚在一起用餐。

没有提及比库是否能够以四位或更多人作为一个群体去托钵，这在目前很多佛教国家的农村地区是一种习俗。从经典中出现的比库和比库尼托钵的各种各样的故事看来，当时的习俗是他们各自去托钵。巴吉帝亚 42 提及比库们两人成对一起去托钵，但《经分别》指出，他们那样做比各自去可能获得更少的食物。显然，在他们的文化背景下，作为一个群体前去托钵并无太大意义。

正如上文所提及的，《经分别》还声明任何数目的群体受用定期食或行筹食都无罪；并且正如我们已经声明的，我们的解释明确地将这项豁免扩展至覆盖僧团食和指定食。

总结：四位或更多比库受专门邀请用餐——除了特殊时机外——是巴吉帝亚罪。

* * *

33

辗转食，除非是在适时，巴吉帝亚。这里的适时是：生病时、施衣时、制衣时，这些是这里的适时。

那时，韦萨离城中准备了一系列精美的餐食。某位贫穷的雇工生起该思维：“这些人恭敬地施食的方式显示这绝非一件小事。要是我施与一餐如何？”于是，他来到雇主跟前说道：“少主，我想向以佛陀为首的比库僧团施与一餐，请付我工资。”那位雇主也对佛陀有信仰、有信心，因此他给了该雇工超出其酬劳的钱。

“然后那劳工去到世尊处，礼敬世尊，坐在一边，并说：‘尊者，希望世尊和僧团默许明天到我

那里用餐。’

“‘你要知道，贤友，比库僧团很大。’

“‘随便多大，尊者。我已经准备了足够多的枣，尊者们仅享用枣糜都会饱的。’

“因此世尊默然同意……比库们听到‘……尊者们仅享用枣糜都会饱的’，所以在餐时之前他们去托钵并进食了。人们听到‘他们说那位贫穷的劳工邀请了以佛陀为首的比库僧团’，因此他们把大量的主食和副食带给那劳工……（当到了用餐的时间）世尊去到贫穷的劳工家中……并和比库僧团一起坐在备好的座位上。然后贫穷的劳工在食堂做供养。比库们说：‘给一点点就好了，贤友，给一点点就好了。’

“‘尊者们，不要以为我只是位贫穷的劳工而拿这么少。我已准备了许多主食和副食。请随意拿取。’

“‘这不是我们拿这么少的原因，朋友。只是我们在这一餐之前已经托钵并进食了：这就是我们拿这么少的原因。’

“于是这个贫穷的劳工讥嫌、非难并散布道：‘尊者们怎么可以在受我邀请时还在别处进食呢？难道我没有能力给他们足够的食物吗？’”

– 对象

术语辗转食包含了两种情形：一位比库受到包含五种主食中任何一种的一餐邀请，但然后（1）在最初被邀请的那一餐的同一时间去别处并吃包含五种主食中任意一种的另一餐；或者（2）在去用餐之前吃主食，如制戒因缘里那样。

关于食物实际上是否构成辗转食的“想”不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 行动

《经分别》声明，带着食用之“想”接受构成辗转食的食物，犯一个恶作，并且每吃一口犯一个巴吉帝亚。

– 适时

比库可以接受并食用辗转食的特殊时间定义如下：

病时，是指当一位比库一座不能摄取足够的食物，并且因此不得不在上午进食两次或更多次。

施衣时和做袈裟时，如在前一学处被定义的那样。豁免它们的原因是，在佛陀住世的时候，布和线很难得到，并且想提供它们的施主通常和餐食一同布施。如果不制定这些豁免，已受到餐食邀请的做衣比库，就无法事先去到另一处餐食那里以接受该处布施的布与线。

有理由相信这三个豁免适用于在制戒因缘里所提到的辗转食类别：即，于这些情况下，一位比库被允许在参加其最初受邀的那餐食之前去往另一处餐食。

– 分享邀请

至于辗转食类别中，一位受邀至一处餐食的比库却去了另一处餐食，在附属于这条学处的一个故事中佛陀允许分享邀请：如果一位比库获得一个邀请，他可以把它给与另一位比库或沙玛内拉，

只需说，“我将我所期待之食施与某某。”然后他被允许去他处进食。

义注《普端严》认为分享的动作仅仅是一个仪式：一位比库甚至可在另外那位比库不在场，并且对此全不知情的情况下做此声明。但这极不可能让最初的施主满意。这种情况下明智的策略应该是在另外那位比库在场的时候声明——“我将我所期待之食给你”——同时合理地确认他愿意并能够去。

然而《戒律纲要》补充道，如果餐食的施主们专门邀请一位比库去用餐——即，一位比库是去一餐邀请食而不是一餐指定食（见巴吉帝亚32）——没有事先和施主达成一致而分享这个邀请是不礼貌的行为。

– 无罪

除了提及在“适时”比库可吃辗转食外，无罪条款还说，对于一位在收到邀请时即声明“我将去托钵”的比库没有惩戒。义注《普端严》将这个声明解释为一个拒绝，并且将这个许可解释为，如果一位比库拒绝一个邀请，他仍被允许在该邀请的时间食用另一餐。然而，如果《经分别》的编集者们的确认为这个声明是一个拒绝，它可能是为了那些不接受邀请，持乞食头陀支的比库。如果一位并不持如此誓言的比库拒绝一个邀请，在邀请的时间里他又没有（其他）事先的约定，这被视为很不礼貌的行为。并且若他随后接受了与其先前所拒绝的餐食同一时间的一餐，这将被视为极不礼貌的行为。

关于声明“我将去托钵”的另一种解释是，如果比库让施主事先知道他在餐前将去托钵则不犯戒：他可以先用他托钵的餐食，然后去接受施主提供的餐食。这为上座部国家里村庄寺院的习俗提供了空间，在那里，邀请通常是为上午较晚时候的餐食，而比库有望在那之前受用一餐清早的钵食。（如果这项解释不成立，大部分村庄比库将可能声称永久的“病时”作为他们从这条学处中的豁免。）

不包含五种主食中的任何一种的餐食也被从这条学处中豁免。因此如果一位比库受到一餐邀请，事先喝一点牛奶，喝一点粥，吃一点水果等，这并不构成一个罪——可是为了遵守这条学处的精神，他不应该吃太多而坏了这餐食的胃口。

以下情况也无罪：如果一位比库在同一天被邀请去（接受）多份餐食，他按接受邀请的顺序去用餐（但见巴吉帝亚 35）；如果一位比库把各个邀请的食物全都放到他的钵里并同时食用；或者，如果一位比库被整个村庄邀请，他去村庄的任何地方用餐。

义注《普端严》在讨论这点时还提到一种情况，这种情况常常发生在施主多而比库少的情况下：一位比库被邀请去用餐，但在他离开寺院去用餐之前，另一组施主带着食物到达并把食物放在他的钵里；或者在他到达最初的施主的家之后，另一组施主带着更多的食物到达。根据义注《普端严》他可以接受这些不同施主的食物，只要他够谨慎——当他最后吃的时候——第一口食物要吃来自最初的施主供养的食物。

无罪条款也规定定期食和行筹食不算这条学处下的辗转食，但《经分别》没有解释为什么。义注《普端严》对《小品·第六坐卧处篇》第 21 节的解释显示，习俗上是有很多家庭在同一天准备这样的餐食。因此这条豁免似是为比库人数比准备这些餐食的家庭数量少的情况而设置的。一位比库被允许接受超过一餐饮食，如此则没有哪家的餐食缺乏接受者。

《大品・第六药篇》第 25 节第 7 段暗示，如果餐食的施主提供稠粥作为餐前小吃——或者引申至任何其他的主食——食用它不犯戒。并且义注《普端严》指出，如果施主给予明确的许可，允许在他或她提供的餐食前吃另一餐，那么这样做不犯戒。

总结：比库在前往其受邀的餐食前食用另一餐，或接受一餐的邀请却去别处用餐，除生病时、施衣时、做衣时外，是巴吉帝亚罪。

* * *

34

若比库到达俗人区后被呈上饼或炒粮，如果想要的话，他可以接受两三满钵。如果他接受超过该量，巴吉帝亚。在接受并从那里拿走两三满钵后，他应该与比库们分享它们。在此这是合适的做法。

这条学处的目的是防止比库滥用施主的慷慨和善信。

制戒因缘涉及到两个不同的案例。在第一个案例里，一位名叫咖娜（Kāṇā）的女子在探访她的父母后将要回他丈夫家。她的母亲想，“一个人怎么能空手回去？”于是烤了些饼。一位比库到来，那个母亲——作为一位虔诚的在家信众——把饼供养给他，然后又烤了更多来补上之前那些。与此同时，这位比库告诉了另一位比库咖娜家正在烤饼，于是第二位比库去那里并获得了第二批饼。这个过程一直持续到咖娜的丈夫对等待她感到厌烦并娶了另一位女子做他的妻子。义注《普端严》足够合理地指出，咖娜因为这件事对佛教产生了长期的怨恨。

在第二个案例里，一位男子正在为商队旅行准备食物，一系列相似的事情发生，他最终只能跟在商队后面并被抢劫了。人们和往常一样讥嫌非难并散布说：“这些沙门释迦子怎么能不知量地接受食物？”

在这里构成全罪有两个因素：

1）行动：接受超过三满钵。

2）对象：饼或炒粮（**sattu**）。

– 行动

在这里，“接受”被定义在受邀请尽量拿取的情境下。关于一位比库是否拿了超过三满钵的“想”在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 对象

在这条学处的情境中，《经分别》将饼定义为包含任何准备好作为赠礼的食物，而炒粮（sattu）定义为包含任何为旅途而准备的食物。因此我们将在这项解释的余下部分使用术语赠礼和旅途粮。旅途一词在这里指施主他们自己计划去的旅程。因此，这条学处不包含施主为比库计划前往的旅途所准备的施食。

《戒律纲要》，运用四大教示，从《经分别》对于赠礼和旅途粮的定义推断，任何为出售或为派

对、宴会或招待会等而大量准备的食物，也应涵盖在这条学处中。

– 规定

如果一位比库接受了两三满钵这样的食物，那么在从那里回去时，他应该告诉他所看到的每一位比库，“我在那里接受了两三满钵（食物）。你可别再去那里接受任何东西了。”他如果看见一位比库而不告诉他，犯一个恶作。而对于另外那个比库而言，如果被告知后，他仍在所涉之处接受任何东西，犯一个恶作。根据义注《普端严》，如果第一位比库接受了两满钵（食物），他应该告知第二位比库不要接受超过一满钵，并且告知他见到的其他所有比库不应该接受任何东西。如果他只接受了一满钵，他应该遵循相似的过程。总之，比库们接受的总数不应超过三满钵。

义注《普端严》进一步说明，一位接受两三满钵食物的比库可以保留一满钵并可随意处置它，但必须与整个僧团分享余下的，也就是说，不能只是在他的朋友间分享。一位仅接受一满钵食物的比库可任意处置这钵食物。

– 无罪

《经分别》规定，拿超过三满钵的非赠礼或非旅途粮食，或是为准备赠礼或旅途食物所剩下的，或是旅行取消后所剩下的旅途粮，无罪。如上文解释的，《戒律纲要》会把为出售或为派对等等所准备的食物纳入此处的旅途粮下。

《经分别》还说，从亲戚或那些提出过邀请的人那里接受超过三满钵无罪。在这里义注《普端严》解释，如果这些人直接施与超过三满钵，比库可接受它们而不受惩戒，但如果他们告诉比库去从准备好的赠礼或旅途粮中尽情取用，恰当的做法是只拿两三满钵。

《经分别》进一步说，用比库自己的资具处理超过三满钵的赠礼或旅途粮，无罪，并且为了他人而拿取额外的食物，无罪。义注《普端严》和复注《心义灯》两者都没有讨论最后这一点，但就本条学处而言，唯一合理的解释是如果它涉及这样的情况，当比库为了他人而拿取额外的食物时不是出于他自己主动，而是因为施主请他这么做。

总结：接受超过三满钵施主为他们自己准备的赠礼或旅途粮的食物是巴吉帝亚罪。

* * *

35

若比库在已进食并拒绝（更多食物的）供养后，咀嚼或食用非残余的副食或主食，巴吉帝亚。

“那个时候某位婆罗门，邀请了比库们，为他们供食。那些比库们，已进食并拒绝了更多食物的供养后，去到他们亲戚的家里。有些在那里用餐；有些在获得钵食后离开。

“当时，婆罗门对他的邻居们说：‘大德们，我已经满足了比库们。来，我也会满足你们的。’

“他们说：‘大德，你将怎样满足我们？你所邀请那些人尚且来到我们家中。有些在那里用餐；有些获得钵食后离开。’

“因此婆罗门讥嫌非难并散布道：‘那些尊者们，怎么可以在我家里用餐过后又去别的地方用餐？难道我没有能力提供他们想要的量吗？’”

当一位施主邀请比库来用餐时，佛陀时代的习俗是，他或她在比库们用餐时不停地供养食物给他们，并且只有当食物耗尽或比库们拒绝更多供养时才停止。（这个习俗在斯里兰卡和缅甸仍很普遍。）因此对施主们来说，如果他们的食物不会轻易耗尽，并且他们可以持续供养食物直到比库们完全满足并吃不下为止，这通常是令人自豪的事情。如此，有自尊就一定会有伤自尊：如果比库们拒绝更多的食物供养，结束他们的用餐，然后去别的地方用餐，施主很容易会觉得受到侮辱。

如制戒因缘所示，这条学处旨在保护慷慨的施主们，以防他们被比库们以这种方式侮辱。这也旨在保护比库们，以防他们因吝啬或贫穷的施主们而被迫挨饿。如果施主在比库们拒绝更多食物供养前就停止供养食物——或者如果他或她供养的完全不是实质性的食物（见巴吉帝亚 8 关于这类的一个历史案例的讨论）——那些比库在用完餐后，如果他们仍然饥饿的话，在那天上午可以自由地在别处接受食物。

在这里构成罪有两个因素：

1）对象：不是残余的主食或副食。

2）行动：比库已进食并拒绝更多食物供养之后再吃该食物。

在解释这些因素之前，我们必须首先解释已进食并拒绝更多食物供养的情形。

– 已进食

已进食（bhuttāvin），根据《经分别》，意为已经吃过五种主食的任意一种，“哪怕是一片草叶之量”。表面上，这可以意指两者之一：已经吃了一餐饭的第一口或已经吃完一餐——哪怕是最小量的一餐。义注《普端严》采用第一种解释，但这么做制造了两个问题：

1）如果已进食意味着已经吃了一餐饭的第一口，那么这个单词在这条学处中不起任何作用，因为“拒绝更多食物供养”的第一个条件是“比库正在吃”，并且如义注《普端严》本身指出的，如果一位比库正在吃，那么他已经吃了这餐饭的第一口。义注《普端严》得出结论，单词已进食，在这条学处和在《经分别》中，是完全多余的。

2）来自义注《普端严》的解释的一个更实际的问题是，当一位比库在他钵里已有过多的食物，但还没有用完这餐时，如果他拒绝更多食物的供养，他就不可以继续吃。义注《普端严》尝试通过引入一个额外的因素来避开这种窘境：只要比库不离开他坐的位置，他可以继续吃。但这制造了进一步的问题：假如一位比库拒绝了更多食物供养但尚未用完餐，如果那时有个迫不得已的理由让他离开他所坐的位置——比如，施主弄洒了一盆热汤，或者蚂蚁爬到了他的袈裟里——那么即使施主请求他继续吃，他也不能用完此餐。

复注《心义灯》通过把已进食解释为“已经用完餐”来避免这第一个问题，这更符合制戒因缘，并且符合经典本身的语言用法。（单词 bhuttāvin（已进食）也出现在《中部》第 91 经、《小品・第八行仪篇》第 4 节第 6 段和《小品・第八行仪篇》第 11 节第 5 段中，在这些地方它明确并一贯地意为“已经用完餐”。经典使用一个单独的术语，asana，表示一位正在用餐过程中但还没有用完餐的比库。）然而复注《心义灯》的作者没有意识到，采用这个解释他也就免除了义注《普端严》关于移离

自己位置的额外因素的需要。如果这个因素不必要并且在经典中没有依据，那看起来没有理由采用它。因此义注《普端严》的因素才是多余的，而非此学处的措辞。所以我们可以说，已进食意为比库已经用完餐，而比库从自己位置离开的问题不纳入这条学处。

正如义注《普端严》本身在讨论术语 asana 时指出的，一位比库在哪一点用完餐是由两种方式之一决定的：

a）比库钵里、手里或嘴里都没有食物了；或者——

b）比库决定他那餐饭已经吃够了。

因此，只要比库还没有用完施主的那餐饭，他就有自由随他所愿地拒绝、接受和食用食物。换句话说，如果他拒绝更多食物的供养，他可以继续吃他钵里剩下的食物。如果他起初拒绝更多食物的供养，但在施主压力下屈服并接受它，他可吃他所接受的食物而不受惩戒。或者如果他感到，比如，他有足够的蔬菜但想要更多的米饭，他可以拒绝蔬菜的供养但接受并吃之后供养的米饭。

但一旦他没有任何食物在他的钵里，手里或嘴里，或者他已经决定那顿饭已经吃够了，他就满足了这条学处的“已进食”因素。如果他在用完这餐前拒绝更多食物的供养，他在那天剩余的时间里不可以再吃非残余的任何主食或副食。

– 拒绝更多食物的供养

《经分别》将此定义为包含五个因素的动作：

1）比库正在吃。

2）有更多的主食。

3）施主正站在比库伸手可及（1.25 米）的范围内。

4）他/她供养食物。

5）比库拒绝了。

义注《普端严》补充道，如果比库在更多食物供养之前已经吃完了，因素（1）不满足，因此如果他拒绝食物，他便不符合这条学处的规定。相似地，如果因素（2）的食物不是主食——比如，如果它是水果，巧克力或者奶酪——或者如果是一种不允许比库吃的主食——比如，由于比库用上人法或者因污家而被提供的（见桑喀地谢萨 13），或者是由人肉或者蛇肉等等制成的——这个因素不满足。因为没有文献明确规定在因素（3）下的施主必须是未达上者，所以一位比库提供食物给另一位同伴比库似乎也满足这个因素。因此这条学处不仅适用于在家施主供养的食物，也适用于由比库和沙玛内拉在寺内分发的食物。

因素（5）以任何言语或姿势拒绝即满足。

《小品 • 第六坐卧处篇》第 10 节第 1 段规定，当一位上座比库让一位下座比库，在后者用完餐之前，从其座位上起身，上座比库此举即为拒绝更多食物供养（§）换句话说，当上座比库之后用完自己那餐时，他也受到这条学处约束。

– 主食和副食

在这里，主食遵循标准定义。就本条学处而言，副食包含除了五种主食、果汁、五种七日药、药物和水之外的所有可食用之物。

残食有两种：（1）病比库的餐食中剩下的（2）由一位无病比库正式“做成”的。在后种情况中，正式的动作有七个因素：

1）食物是被允许的。

2）它被除了比库 Y 之外的任何比库所正式接受。

3）比库 X 在比库 Y 面前举起它。

4）比库 Y 在比库 X 伸手可及的范围内。

5）比库 Y 已经用完了餐。

6）比库 Y 还没有从他用完餐并拒绝更多食物供养的位置上起身；并且——

7）他说，“所有那些足够了（巴利：Alam’etaṁ sabbaṁ）。”

义注《普端严》指出，在第（3）步下，X 可以提供食物给 Y 或者只是举起它，哪怕只是微微地举起它。《普端严》继续说，除了比库 Y 的任何比库都可以吃以这种方式正式做成的残食。

这两个对残余食物的许可其目的都是防止食物浪费。第一个不需要解释；第二个可用于防止在这些情形下浪费食物：（a）X 已经拒绝更多食物供养但不能吃完他钵里的食物；在给 Y 做成残食后，X 可以把食物带回寺院并之后在那里吃完它。（b）除了 X 之外的所有比库在拒绝更多食物供养之后已经用完餐。施主的朋友带着大量想要供养给比库们的食物来迟了；在 X 从他们那里接受食物，并使 Y 做成残食后，除了 Y 之外的所有比库都可分享它。

– 行动

如果一位已进食并拒绝更多食物供养的比库，被呈上非残食的主食或副食——比如，一份牛奶或冰淇淋的点心——如果他以食用的想法而接受它，犯一个恶作，并且他每吃一口，犯一个巴吉帝亚。

根据《经分别》，关于食物是否是残食的“想”在这里不是减罪因素。（见巴吉帝亚 4）

– 无罪

以下无罪——

如果一位比库为了他人而接受并带走食物；

如果他接受并吃残余的食物；或者——

如果有因缘，他之后在那天里接受并服用了果汁饮品，五种七日药的任一种，或者药。按照义注《普端严》，有因缘意为，在果汁饮品的情况下，是口渴；在七日药和药的情况下，是患有（服用）它们可以缓解的疾病。（如我们在尼萨耆亚巴吉帝亚 23 已指出的那样，这些疾病包含饥饿和疲劳以及医学的病症。）换句话说，在这条学处所包含的情况下，比库不可把这些物品当作食物食用。若以将其作为食物的想法接受它们，《经分别》对他施以一个恶作，并且他每吃一口又是一个恶作。

按照《大品》（第六药篇第 18 节第 4 段，第 19 节第 2 段，第 20 节第 4 段），这条学处在饥荒的时候被放宽，以便一位已进食并拒绝更多食物供养的比库在那天晚些时候可以吃非残余的食物：

如果它是在他去用餐前接受的；

如果它是从供养食物的地方带回来的；或者——

如果它是从荒野或者池塘得来的。没有文献为最后这条的规定做出解释。也许，在饥荒时期，这些是人们通常会去寻找食物的地方。

这些饥荒的许可后来被撤销了（《大品 • 第六药篇》第 32 节第 2 段），也没有规定如果相似的危机——例如现代文明崩溃——出现的话可以重新启用。因此，它们是佛陀的选项，但在佛陀般涅槃后，并非僧团的选项。

总结：在那天早些时候用完餐，在用餐期间拒绝了更多主食的供养，之后食用非残食的主食或副食，是巴吉帝亚罪。

* * *

36

若比库明知并且试图攻讦，将他带来的副食或主食供养给一位已进食并拒绝了（更多食物）供养的比库，说道“这里，比库，咀嚼或食用这个吧”——当食物被吃时，巴吉帝亚。

“那个时候，两位比库旅行前往舍卫城，中途穿越国萨拉地区。其中一位沉溺于恶行；另一位说：‘别做那种事，贤友，它不适合。’第一位由此产生怨恨。最终，他们到达舍卫城。

“就在那个时候，舍卫城一个行会为僧团供养饮食。第二位比库在拒绝了更多食物供养后用完餐。那位带着怨恨的比库，到他的亲戚那里并带回钵食后，去第二位比库那里，并在到达时对他说：‘这里，贤友，吃点这个。’

“‘不用，谢谢，贤友，我饱了。’

“‘真的，这是美味的钵食，吃点吧。’

“因此，第二位比库为第一位所迫，吃了钵食。然后带有怨恨的比库对他说：‘你认为我是那个应该被训诫的人，而你在用完餐并拒绝更多食物供养之后吃了非残余的食物？’

“‘你不应该先告诉我吗？’

“‘你不应该先问吗？’”

这条学处包含了一位比库，明知并试图攻讦，提供食物给另一位比库以诱使他违犯前一条学处。构成全罪需要全部五个因素：

1）对象：比库认为不是残食的主食或副食。

2）行动：比库把食物提供给一位如前一条学处所说的已进食并拒绝更多食物供养的比库。

3）想：比库知道他已进食并拒绝了更多食物的供养。

4）意图：比库希望对他攻讦。

5）结果：他用完了包含该食物的餐食。

这些因素中只有四种——对象、想、意图和结果——需要进一步解释。

– 对象

在这里**主食**和**副食**如前一学处下所定义。食物是否真的是残食不是决定这个罪的因素。重点在于“想”：只要一位比库假定食物不是残食，如果另一位比库接受它他就犯戒了。如果一位比库假定食物是残食，他的行为就不符合这条学处。

– 想

如果比库对一位比库是否已进食并拒绝了更多食物供养有疑，无论是否确实如此，这位比库是恶作的依据。如果比库认为他已进食并拒绝了更多食物供养，但他实际上没有，对他这么做也会导致犯恶作。如果比库认为他没有进食并拒绝更多食物供养，那么无论他有没有，对他这么做都不犯戒。

– 意图

试图攻讦，按照《经分别》，意为计划控告、质问、反控告、反质问比库（这些是正式责难的步骤），或者只是想在成功诱使他违犯前一条学处后让他羞愧。

– 行动和结果

比库 X“有意并试图攻讦”而把食物给比库 Y，当他把食物拿给 Y 时犯一个恶作，当 Y 带着吃它的想法接受食物时犯另一个恶作，Y 每吃一口又多犯一个恶作，当 Y 停止吃它时犯一个巴吉帝亚。如果 X 之后试图使 Y 感到羞愧，他还应按巴吉帝亚 2 处理。对于 Y，义注《普端严》解释他应按前一条学处处理。因为在那里“想”不是一个因素，这意味着即使是 X 故意误导他关于所吃食物的状态（关于是否是残食）Y 也不能免罪。（有人误认为《经分别》中这条学处下列出的一项罪的“轮”（列表）是针对 Y[60]的，但因为它们与《经分别》在前一条学处中对 Y 在错误的“想”下吃食而被定罪相矛盾，所以那种解读不成立。因此义注《普端严》说《经分别》中提到的这条学处的所有罪都是针对 X 看起来是对的。）这也意味着在制戒因缘中的两位比库都对：带着怨恨的比库本来应该告诉第二位比库，而第二位比库本来应该问。

– 无罪

以下情况无罪——

如果比库把残食给另一位比库吃；

如果比库为了另一位比库而给他食物；或者——

如果当这位比库有因缘吃它们的时候，给他果汁，五种七日药的任意一种，或药。

在第二种豁免的情况下——比库为了另一位比库而给他食物——没有文献提到这一点，但它看起来只适用于当另一位比库生病或没有进食以及拒绝更多食物供养的情况。

没有文献提及一位比库试图诱使另一位比库违犯除巴吉帝亚 35 以外的其他学处的情况；并且表

[60] 译者注：原文为 X，向作者确认了是有误，应为 Y。

面上看，一个诱使同伴去犯巴吉帝亚 35 的比库，若没有带着羞辱或责备他的意图，而只是存有想看他犯戒的扭曲的满足感，在这条及任何其他学处下都不会遭受惩戒。然而不可避免地，这样的行为在一位比库的精神成熟上带着它们固有的惩戒。对于这类案例，明智的策略是应忽略学处的细节而关注其基本原则：一位比库不应故意诱使另一位比库违犯学处或者他/她所承诺坚守的誓言。

总结：故意诱使另一位比库违犯前一学处，以期对他攻讦，是巴吉帝亚罪。

* * *

37

若比库在非时咀嚼或食用副食或主食，巴吉帝亚。

– 对象

在这里主食遵循这章的前言里给出的标准定义。副食指所有除了五种主食、果汁、五种七日药、药和水之外的可食用物。

– 非时

《经分别》将非时定义为正午至第二天的明相升起。（关于明相升起定义的讨论见附录一。）正午被估算为太阳到达顶点的时刻，而不是根据时钟——换句话说，根据当地时间而不是标准时间或者夏令时。因此，例如，一位在乘飞机旅行的比库被提供食物时应该查询太阳的位置以确定他是否可以接受并食用它。有些人主张如果一位比库在正午之前开始用餐，他可以吃过正午，但义注《普端严》明确地说并无其事。

对于比库是在非时还是在正时吃的“想”在这里不是减罪因素。（见巴吉帝亚 4）

– 行动

在这条学处的巴利里动词“**咀嚼**”和“**食用**”通常是分别搭配副食和主食。他们都意为“吃”，但问题是“吃”是意味着咽下喉咙，还是进入嘴里。这成为一个问题，比如，当一位比库上午用餐时有一块食物夹在牙缝里并在过午后吞下。

义注《普端严》通常将吃定义为咽下喉咙，但《小品》（第五小事篇第 25 节）的一个段落另有解释。在那个段落里，佛陀允许一位反刍者在“非时”呕出食物到嘴里后吞下它，并最终说道：“但从嘴里拿出的食物不应塞回嘴里去，任何人要是塞回嘴里应按学处处理（也就是，这条学处和之后的一条）。”这意味着，吃在技术上被定义为“放进嘴里”。

– 罪

《经分别》说，当比库怀着吃的意图接受主食或副食，犯恶作。问题是，这个恶作只是针对在非时接受食物，还是也包括在正时接受食物想要在非时吃它？《经分别》没有回答这个问题，但义注《普端严》回答了，说这个恶作是针对在非时接受食物。《经分别》接着说如果比库在非时吃主食或副食，他每吃一口食物犯一个巴吉帝亚。至于果汁、五种七日药和药，在非时用作食物而接受它

们犯一个恶作，在非时把它们当作食物吃犯另一个恶作。

没有给生病比库的开许，因为生病的比库可以在非时食用好几样可食用物而不犯戒：果汁、五种七日药、药。而且在《大品・第六药篇》第 14 节第 7 段对于服用了泻药的比库有一个许可，可在一天中的任何时间吃滤过的肉汤、滤过的米汤、滤过的绿豆汤。运用四大教示，我们可以说一位有相似或更严重疾病的比库可在任何时间吃这些汤；有些人主张其他的豆汤——比如滤过的由煮熟的黄豆制成的汤——也符合绿豆汤的类别。但与五种七日药的情况不同的是，只是饥饿或疲劳似乎不能算是足够的理由在非时去吃这些物品。

一种称为咸酸酱 loṇasovīraka（或 loṇasocīraka）的东西在（《大品・第六药篇》第 16 节第 3 段）被允许在非时作为药给病比库服用，当与水混合，可作为饮品给无病的比库饮用。没有人再制作它，但在义注《普端严》对巴拉基咖 3 的解释里有它的制作食谱，和味噌（发酵豆酱）的制作食谱有些相似。有些人，运用四大教示，主张对此物质的特殊许可应延伸到味噌，但这是一个有争议的观点。据我所知，即便在中国味噌也不是用来给成人治病的，中国应是寻找它作为药物用途的地方。但是，就算这个许可也适用于味噌，在非时作为食物食用味噌汤也犯恶作。

– 无罪

如果一个比库，在午后或明相升起前，有某种因缘，喝果汁、任何五种七日药、药或水，无罪。

总结：在正午至第二天的明相升起前吃主食或副食，是巴吉帝亚罪。

* * *

38

若比库咀嚼或食用储存的副食或主食，巴吉帝亚。

这是少数几条始作俑者是阿罗汉的学处之一：贝勒沓西萨（Beḷaṭṭhasīsa）尊者，他是阿难尊者的戒师，从前也是那一千位因听闻《燃烧经》（《相应部》第 35 相应第 28 经）而觉悟的苦行者的首领。制戒因缘记载，他有个做法是从他托钵得来的食物中保存剩下的米饭，晒干，并在之后的日子里泡着吃。结果，他很少需要外出托钵。尽管他这样做是出于节俭而不是贪婪，佛陀仍然责备了他。这个故事没有为责备给出明确的理由。也许是因为佛陀看见这样的行为可能成为比库避免托钵乞食的开端，而这会使他们失去托钵乞食所提供的极好的机会，以省思他们依赖于他人而活及人的基本状况；这也会剥夺世人每日和比库们接触而得到的利益，以及每日实践最基本的那种慷慨的机会。尽管节俭是一项美德，但是有时候其他的考量超越其上。

《增支部》第 5 集第 80 经表达了有关这条学处的另一个可能的理由：“在未来，会有比库与寺院的园民和沙玛内拉一起居住。因为他们和寺院园民和沙玛内拉同住，可以预见他们会企图储存种种受用物并做出明显的标志（标识他们的）土地和庄稼。”佛陀在看见这一危险上显示出了极大的远见。数世纪以来，只要比库们住的僧团储存有大量食物——比如印度那些杰出的佛教大学——他们的修行往往会趋于松懈，并且会有误解和猜疑的鸿沟使他们与信众分离。

– 对象

主食，在这里照常遵循本章前言的定义。副食在这里包含除了五种主食、果汁、五种七日药、药和水之外的所有可食用物。

储存意为由比库在某一天正式接受（见下文巴吉帝亚 40），并在第二天或以后食用。第一天和第二天之间的界限是明相升起。

关于食物是否被储存了的“想”在这里不是减免的因素（见巴吉帝亚 4）。

第二次经典结集的故事（《小品 • 第十二七百结集篇》第 2 节第 8 段）表明这条学处也禁止储存诸如盐（或者胡椒，醋等）之类的药物，以加入日后可能获得的寡味的食物中。（关于这个主题的更多细节见之前巴吉帝亚 31 的讨论。）

义注《普端严》包含一条它自己的许可，说道，“如果一位比库（对食物）不带有欲望地把它舍给一位沙玛内拉，并且沙玛内拉在把它储存（过夜）之后（再次）供养此食物，那是允许的。但是，如果他自己获得它并且没有舍弃它，在第二天就不适合。”这项许可产生了两个主要问题，第一个是如何理解它。有些人，过于关注第二句而忽略了第一句，注意到它没有提到对食物的欲望，因此把它解释为关于欲望的问题完全无关紧要：如果比库没有把食物给一个非比库的人，它是不被允许的；如果比库把它舍了，它是允许的。然而这样的解释忽略了，如果对食物有无欲望是无关紧要的，第一句就不会提到这点。复注《疑惑度脱旧注》和复注《疑惑度脱新注》都提到这点，并且说在第二句中的舍弃意为“不带欲望地舍弃”。换句话说，义注《普端严》的许可只适用于当一个比库舍弃了食物且没有重新获得它的欲望的情况。

然而，这带来第二个问题，即义注《普端严》做出这项许可的理由是什么。在《经分别》对“储存”的定义中找不到支持，在《经分别》（讨论）这条学处的其他地方也没有任何内容可以运用四大教示来支持这项许可。义注《普端严》似乎是将尼萨耆亚巴吉帝亚 23 的无罪条款导入了这条学处，但那是错误应用了四大教示。《经分别》对一条学处的解释不能用来改写《经分别》对另一条学处的解释；否则改写学处将会没有尽头。如果编撰者打算将尼萨耆亚巴吉帝亚 23 下的原则应用于此，他们本可以自己这么做。由于这些原因，看起来没有依据认为这个许可有效。因此，如果一位比库舍弃了今天获得的食物，不管他有没有舍弃对它的欲望，如果他以后某天再次接受并食用它，他同样犯这条学处下的全罪。关于这一点的进一步分析，见文章《储存食物：关于巴吉帝亚 38 的讨论》。

– 行动

《经分别》说“如果比库接受 / 拿取它，想着‘我将吃它’”，犯一个恶作。这里出现一个问题，关于“它”在这里意指已经被储存的食物，还是比库计划储存的食物？义注《普端严》指出“我将储存它”的意图没有被提及，所以采取第一种解释：“它”在这里意为已经储存的食物。《经分别》补充说，比库每吃一口，是一个巴吉帝亚罪。

“想”在这里不是一个因素。因此，吃储存食物的比库，不管是否认为它是储存的食物，都犯戒。这意味着：

1）如果比库 X 在某一天获得食物并让他人储存，比库 Y 在以后某天吃它，不管 Y 是否知道食物是被储存的，他也同样犯戒。

2）比库应当小心的是，在他今天吃食物的器皿中没有昨天获得的食物的任何痕迹。在学生应遵循的对于戒师的行仪（upajjhāya-vatta）（《大品 • 第一大篇》第 25 节第 9 段）表明，佛陀时代的习俗是比库在外出托钵前会涮一下他的钵。义注《普端严》建议了一种确保钵干净的方法：当钵干燥之时，用一手指沿着钵的内部擦一下。如果钵里有足够的食物残留或灰尘使手指在钵里留下痕迹，应在使用前再次清洗它。

3）在有在家人和沙玛内拉服务者的寺院里，重要的是，他们必须充分了解到，需要确保比库用餐所剩的食物不会在以后的某天再次提供给比库。如果施主带着一大锅食物而来，想要让这些食物在几天中被食用完，可以把比库们一天要食用的食物放在一个单独的器皿并供养给他们，而其他的食物可以储存在适合的地方供以后食用。

– 衍生的罪

如果一位比库，为了食物目的，而接受或拿取被储存过夜的果汁、七日药或药，拿它的行为犯一个恶作，他每吃一口又犯一个恶作。然而义注《普端严》断言，当一位比库不是为了（用作）食物而是为了解渴，拿一杯储存过夜的果汁，他每咽一口犯一个巴吉帝亚。

把果汁作为果汁饮用所招致的惩戒要比把果汁作为食物饮用还要严重，这看起来是奇怪的。因为义注《普端严》的断言在经典中没有任何依据，所以看起来没有理由采纳它。《大品 • 第六药篇》第 40 节第 3 段清楚地表明，果汁，在它们被接受的当天的任何时间允许以任何原因而饮用，但在第二天的明相升起之后则不被允许。在第二天饮用它们没有给出特定的惩戒，但是从这条学处的《经分别》推断，我们可以运用四大教示来说，惩戒应是一个恶作。

– 无罪

单纯储存食物的行为不犯戒。因此一位比库和一位未达上者去旅行时可以带上后者的食物——而后者带着比库的食物——不犯戒。

告诉一位未达上者储存还没有被正式接受的食物也不犯戒。比如，如果施主只是将食物留在比库的住处而没有正式供给比库，比库可告诉沙玛内拉或在家人拿走它并把它储存到以后某天。如果食物在以后某天被供给比库，他可以在那天吃这些食物而不受惩戒。

但是，《大品 • 第六药篇》第 33 节第 2 段规定，食物只可储存在寺院里专门为这个目的而设的建筑里（这包含不是比库的任何人的住处——见本书下册第七章）。食用在寺院其他地方的室内储存的食物，即使它没有在前一天正式被接受，按照《大品 • 第六药篇》第 32 节第 2 段也将犯恶作。但是，比库可在寺院的任何地方储存药或五种七日药而不受惩戒。

如果一位比库接受、储存，并之后在它们被允许的时间内吃任何四种可食用物——比如，他在早晨获得面包，储存起来，然后在那天正午前吃它；或者今天获得蜂蜜，储存起来，在明天作为七日药食用它——无罪。

这条学处对于生病的比库没有开许。佛陀曾经在一次饥荒期间将其临时取消，但后来恢复它时，没有规定可以再取消（《大品·第六药篇》第 17-20 节）。

总结：吃一位比库——自己或别的比库——在之前某天正式接受的食物是巴吉帝亚罪。

* * *

39

有这些殊妙的主食：酥油、新鲜黄油、油、蜂蜜、糖/糖蜜、鱼、肉、乳和凝乳。若无病比库，为自己乞求这些殊妙的主食，然后食用它们，巴吉帝亚。

这里的罪有三个因素：对象、行动和结果。

– 对象

《经分别》把殊妙的主食定义为本学处提到的九种食物中的任意一种，不论是单独的还是混合了其他食物。因此牛奶和牛奶拌麦片两者都是殊妙的主食。然而，古代的义注师们肯定是反对把这里某些食物归于主食（bhojana）的类别，所以我们看到义注《普端严》将“殊妙的主食”定义为在本学处提到的任何物品与七种谷物的任意一种混合。因此，义注《普端严》会说，牛奶拌麦片是一种殊妙的主食，但牛奶本身不是。

然而，正如我们所看到的，《经分别》定义它的术语以使其符合每一个特定学处所涵盖的情况，并且从一条学处到另一条学处并不总是一致的。如此，因为《经分别》出现不一致并不是错，所以没有理由跟随义注《普端严》去偏离它。这条学处的意思也就是它所说的：它涵盖了其中提到的每种食物，不论是纯的还是与其他成分混合。

尼萨耆亚巴吉帝亚 23 详细讨论了这些殊妙的主食的前五种。本章前言讨论了鱼和肉。乳和凝乳在这里指肉被允许的动物所产之乳和凝乳。复注《心义灯》在讨论到这点时，认为虎奶，熊奶等，并非不允许，只是说它们不适用于这条学处。这是一个有趣的想法，但可能只是为了叫醒教室后面昏昏欲睡的学生。

根据义注《普端严》，除了这九种殊妙的主食之外的任何食物都是在应学法 37 下犯恶作的依据。

没有文献提到这个问题，但这条学处似乎只是指应比库乞求而供养的殊妙主食——可以是来自那个被乞求的人或者是来自另一个了解到这个乞求的人。如果一位比库乞求这些食物的任何一种，但之后从不知道该乞求的人那里获得这些食物，那些食物显然不满足本罪的这个因素。

另一个没有被任何文献讨论的问题是，如果收到乞求的人或者知道乞求的人继续提供被乞求的食物，要如何做。难道一个比库从此都被禁止从他们那里接受此类食物了吗？解决这个问题的一个建议是借鉴义注《普端严》关于撤销驱出甘马（见桑喀地谢萨 13）的处理方式。这意味着如果——在最初提供食物之后——那些知道乞求的人继续提供那种食物，比库必须告诉他们他不能接受这种食物，因为它将导致犯戒。如果，没有进一步促使，他们说他们供养的食物不是因为那个请求而是因为他们自主的愿望想要供养这些食物，比库可以接受并食用它。

– 行动和结果

一位无病比库，为他自己乞求任何殊妙的主食，每乞求一次犯一个恶作，带着食用的意图接受食物犯一个恶作，每吃一口犯一个巴吉帝亚。

无病的意思是比库没有这些食物也可以安乐地生活。没有文献详细讨论这一点，但病可能意味着不仅仅是简单的饥饿，因为应学法 37 另有一个许可，让饥饿的比库可以乞求米饭和咖喱豆，这是当时的基础食物，并且义注《普端严》延伸这个许可，使其包含了本条学处未包含的所有食物。在这里病可能指任何形式的疲劳、虚弱或者由于缺乏这条学处所提到的特定食物而导致的营养不良。

关于比库是否真的生病的“想”在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

义注《普端严》补充道，如果比库乞求某一种殊妙的主食但却获得另外一种，他因乞求而犯恶作，但接受和吃他获得的食物不犯戒。它还指出当一位比库向一位在家人乞求任何殊妙的主食，而在家人供养金钱交给比库的净人去购买那食物，那么一旦食物买到，它也照样适用于这条学处。

– 无罪

以下情形无罪：

当一位比库生病时乞求食物——任何类型的食物——然后吃该食物，即使在这期间他恢复了健康（§）；
食用为病比库乞求，并且是他餐后剩下的食物；
从亲戚处索取食物；
向那些提出了邀请的人索取食物；
为其他人索取食物；或者——
要求以比库自己的资具处理食物。

此外，根据门答咖（Meṇḍaka）许可（《大品・第六药篇》第 34 节第 21 段），旅行穿越很难获得钵食的荒野地区的比库，可以寻求糙米、菜豆、绿豆、盐、糖、油和酥油作为旅途粮。然而义注《普端严》说他应该先等待那些知道他的旅行计划的人自发地提供这些旅途粮。如果没人提供，他应该向他的亲戚或者那些给他邀请的人索取。或者他可看看托钵时会获得什么。（最后的这个选择显然适用于盐、糖、油和酥油；人们通常不会在比库托钵时提供生米、豆子和绿豆。）只有当这些途径都失败时，他才可以向那些与他没有亲戚关系且没有发出邀请的人索取。此外，他不应该索取多于旅途所需要的。

没有文献提及允许比库在搜寻旅途粮后，比平时储存更长时间或以任何方式烹饪它们。看起来，他们期望他安排一位——或几位——未达上者去接受旅途粮，并在旅途中负责食物的储存和准备工作。

总结：比库为自己乞求殊妙的主食，然后吃这些食物——除非是病了——是巴吉帝亚罪。

* * *

40

若比库把未授予的可食之物放进嘴里——除了水和齿木（§）——巴吉帝亚。

“那个时候，某位比库，住在墓地里，完全靠尘堆物（旧译：粪扫物）为生（§）。由于不想接

受人们的施物，他自己拿走人们留在墓地里、树下、门槛上给死去祖先的祭品，并吃了那些祭品。人们讥嫌、非难并散布道：‘这位比库怎能自己拿走我们给祖先的祭品并吃了它们呢？这位比库，他很健壮，他很强壮，也许他以人肉维生。’”

在这里构成全罪有两个因素：对象和行动。

– 对象

可食之物是指任何可以吃的东西，包含了所有四类食物和药品：主食和副食、果汁、五种七日药和药。但如本学处所指出的，有两个例外：

1）水，根据义注《普端严》，也包含冰、冰雹和雪。至于像开水、瓶装水、人造冰这类的物品是否也属于这个例外是有争议的。因为没有文献提供专门的指导，所以在这方面明智的策略是遵循自己僧团的规定。

2）齿木，如在佛陀时代所使用的，是半食用的。它们是用像香脂冷杉那样的软木枝条，切成四至八指长，咀嚼到变成纤维再吐掉。印度人直到今天仍使用这种类型的齿木。

在这里，关于牙膏是否也属于这个例外也存在争议。一方面它符合齿木的模式——它是半食用的并且不应该被吞咽——但另一方面它含有比如矿物盐的物质，在经典（《大品·第六药篇》第 8 节）中列为药品，并且它们对牙齿和牙龈具有药物价值。第二个考量似乎压倒了第一个，因为这是一个遵循经典明确规定的问题，而不是应用四大教示的问题。因此明智的策略似乎是把牙膏视为一种必须在使用之前被正式授予的药物，而不属于这条例外。

如《经分别》所描述的，食物和其他可食之物的授予行为有三个因素：

1）施主（一位未达上者）站在比库可接触到的——伸手所及，或 1.25 米——范围内。

2）他或她用身体（比如手），与身体接触的物品（比如汤匙），或通过放手的方式授予物品。根据义注《普端严》，放手意为从身体或与身体接触的东西释放——比如从手里或汤匙里落下——它指的是施主在没有直接或间接接触的情况下把食物放在或投在比库的钵里或手里的情况。

3）比库用身体或与身体接触的东西（比如他的钵、一块布）接受物品。

泰国有一个传统，比库绝不应该手至手地接受女人的供养。要么她必须用与身体接触的东西进行供养（比如托盘），要么比库必须用与他身体接触的东西接受供养：钵、托盘、一块布等等。显然这项传统的出现是为了保护心动了的比库免于犯桑喀地谢萨 2 的戒，也为了防止出现以下尴尬的情形，即，假如他昨天没有动心因此能直接从她手中接过物品，但今天他动心了因此他不能。很多泰国的八戒尼，尽管她们没有任何与桑喀地谢萨 2 相应的戒律，却也遵循相应的传统，不手至手地从男人那里接受任何物品。经典和义注《普端严》都没有提及这项传统，在缅甸和斯里兰卡的比库和十戒尼也没有人遵循这项传统。

在《小品》（第五小事篇第 26 节）有一项特殊的许可说，如果食物在供养时意外掉落，比库可自己捡起来并吃了它而不犯戒。

– 行动

《经分别》说比库如果带着食用意图拿取没有被如法授予的食物，犯恶作；他每吃一口犯一个巴吉帝亚。关于食物是否被正式授予的“想”在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

然而，义注《普端严》断言，“想”在拿取食物的行为中应是减罪因素。换句话说，如果比库认为食物是被如法授予的，即使事实上并非如此，他拿取食物不犯恶作。这个断言在《经分别》这条学处里没有依据，也不能以四大教示为依据，因为经典里没有例证要求一条学处的衍生罪具有“想”的因素，而全罪却不需要。因此似乎没有理由在这一点上遵循义注《普端严》。

曾经在一次饥荒时，佛陀允许比库们捡起掉落的水果，把它拿到一位未达上者处，把它放在地上，并让它正式被“授予”而不犯戒。然而，这项许可之后被取消，且其取消方式未留任何可能使其日后再被援用（《大品 • 第六药篇》第 17 节第 8-9 段；《大品 • 第六药篇》第 32 节）。因此一位比库带着食用意图捡起他明知未被授予的可食之物，之后不能通过从一位未达上者处正式“接受”它而使之成为已授之食。然而，其他比库是否可以接受并食用它是个有争议的点。义注《普端严》在对《经分别》的解释之外，在另一篇论述中作了讨论（见下文）。[61]

– 无罪

《大品 • 第六药篇》第 14 节第 6 段允许被蛇咬的比库用尿液、粪便（用火烧过）、灰烬和泥土制作解毒剂。如果没有未达上者在场可以或愿意将这些物品作净，比库可以自己拿取并制作它们，然后服用它们而不犯这条学处的罪。义注《普端严》补充道，在这种情况下如果他砍树烧火，挖地取土，他也免于与这些行为相关的学处的惩戒。

– 义注《普端严》的争议点

正如上文所提到的，义注《普端严》对这条学处的讨论除了对《经分别》的解释之外，还包含了另一处关于有争议问题的论述，而这些问题经典里没有给出清晰的答案或完全没有答案。因为论述是各位老师观点的汇编而没有装作是对佛陀话语的意思或意图的解释——并且因为佛陀警告过比库们不要自己制定学处（尼萨耆亚巴吉帝亚 15 第 1 节第 2 段）——所以论述里所表达的观点不一定是标准的。很多僧团不接受它们，或者有选择性地接受或不接受它们。在这里我们将总结义注《普端严》里的一些观点，这些观点已经影响了目前如果不是全部也是部分比库僧团的修行实践。

放进嘴里

放进嘴里被定义为咽下喉咙。然而正如我们在巴吉帝亚 37 所指出的那样，这个定义在经典用法上没有依据。复注《心义灯》尝试通过定义“口”（mukhadvāra——字面上意为，脸部的门户）为喉咙，亦即，嘴巴的后门而不是前门，来证明义注《普端严》在这里的立场是正确的，但这同样不被经典所支持。应学法 41——“当一口（食物）还未被持到时我不会打开脸部的门户”——决定性地表明这个术语指的是嘴唇而不是喉咙。《中部》第 140 经明确地把 mukhadvāra（ロ）与“吃、喝、食

[61] 译者注：此处的英文原文 pdf 文档出现了意外的篡改，在此根据作者意思进行了调整。

用和品尝后咽下的”通道列为身体内部空间元素的两个独立部分。因此，**放进嘴里**意为通过嘴唇拿进。

食物

能在手上或嘴巴上留下浮渣的非常泥泞的池塘水被视为食物，因此必须被授予后才能喝。水里落入很多树叶或花以致于可辨别它们的味道也是同样道理。但是不知什么原因，用花泡香的水不用被授予，从溪流或河流里取的水无论多么泥泞也是如此。（在印度和亚洲其他地区至今仍然相信流动的水本质上是清洁的。）尽管树叶和花在技术上可算作可食之物——基于食用者的目的，它们被归类为副食或药——但是把泥土和浮渣视为可食之物的想法似乎将此概念发展得有点过头了。

如果咀嚼齿木是为了它的汁液，它必须先被授予。即使一位比库咀嚼它是为了清洁牙齿但意外咽下它的汁液，他也同样犯戒。这两种观点在经典中没有依据，因为意图在这条学处下不是决定罪的因素。

此论述中有一大段讨论如果有未授予之物混进已授予的食物中该怎么办？它得出的结论是必须把它们从食物中剔除，否则食物必须被重新授予。如果“未授予”之物是可食之物，这看起来是有足够道理的，可是义注《普端严》将此概念延伸至包含诸如灰尘、脏雨水、刀上的锈、眉毛上滴下的汗等等。同样，这似乎是把这个概念发展得太过了，因为《经分别》清晰地表明此学处只包含那些通常认为适合食用的东西。

授予

义注《普端严》重新定义了授予的动作，把它的因素扩展到五个：

（a）这件东西是一个中等身材的人可以举起的。

（b）施主在比库伸手可及的——1.25 米——范围内。

（c）他或她做出供养食物的姿势。

（d）施主是天神、人或普通的动物。

（e）比库用身体或与身体接触的东西接受这件物品。

包含因素（a）显然是为了阻止一种在很多地方仍可见到的作法，即让两个或更多人一下子举起整个桌子来把一桌食物供给比库。然而，包含这项因素却导致了一个臆测，即施主在把食物递给比库前必须把食物举到一定的高度，但义注《普端严》本身表明这项臆测是错误的，因为它声明如果一位弱小到不能举起一锅米饭的小沙玛内拉把这锅米饭顺着桌子或地面滑到比库的手中，这就是如法授予了。

因素（b）：如果施主身体的任何部分（除了他或她伸出的手臂）在比库身体的任何部分（除了他伸出去的手臂）1.25 米以内，这个因素即被满足。如果施主站在这个范围以外，比库应该告诉他或她在供养食物之前站到这个范围以内。如果因为某些原因施主不遵循比库的请求，比库仍可接受食物，但之后应把它拿给另一位未达上者——期间没有把食物放下并再次拿起（见下文）——并让它被如法地“授予”后再吃。

尽管施主必须处在伸手可及的范围内，但食物本身不需要在这个范围内。因此如果施主把很多

容器放在一张垫子上，当比库以接受它们的意图接触这垫子时，只要施主在比库伸手可及范围内，所有食物都视作被如法接受了。如果施主把很多容器彼此接触而放置，当比库以全部接受它们的意图接触其中一个容器，情况也是一样。（关于比库意图的因素会在下述因素（e）里被进一步讨论。）

因素（c）意味着施主不能只是告诉比库去拿取被授予的食物。而是他或她应该做出供养食物的姿势。在某些僧团里，这个因素被解释成施主供养时必须采取一个谦卑或尊敬的姿态，并且这导致人们相信，比如，一位光脚托钵乞食的比库不应该接受穿着鞋的施主的食物。这个观点不被义注《普端严》所支持。尽管它举的例子中有些姿势，比如倾斜头部，可被解释为表达尊重，但其中有些在亚洲礼节中完全不是恭敬的。比如，一个人骑在比库的肩膀上从树上摘水果，把水果丢入比库的手中，而这被视为如法授予了。

问题是，满足这个因素需要多少姿势。在西方，如果一位施主托着一盘食物站在一位比库面前，等着他拿一些食物，他/她站在那里等待的事实足以被视为表明食物正在被授予的姿势。如果比库要求比这更多的姿势，施主可能会被冒犯。因为义注《普端严》这个部分所表明的观点并非定则，所以此处可以考虑遵从文化习俗。这个因素的本质似乎是，当有人带着食物恰巧从比库身边经过，而他/她并没有做出任何想让比库拿取食物的示意，比库不应该拿取食物。

因素（d）义注《普端严》没有讨论，然而它可能是受大象供养莲花茎给摩嘎剌那（Moggallāna，旧译：目揵连）尊者，以及萨伽（Sakka，旧译：帝释）天帝在玛哈伽萨巴（Mahā Kassapa，旧译：大迦叶）尊者从七天禅定中出定后奉上食物供养（《自说》第 3 品第 7 经），诸如此类的故事所启发。今天在泰国至少有一位比库训练了一只宠物猴“授予”他物品。

因素（e）：接受物品所涉及的努力可能确实很小。事实上，义注《普端严》对《经分别》的讨论引用了一部古代僧伽罗语的注书《大筏注》（Mahā Paccarī），它说注意力是决定食物是否被接受的标准。因此如果施主通过把食物放置在桌子上来供养食物，比库可仅用他的手指接触桌子，想着“我在接受食物”，这就是如法授予了。如果他坐在桌子上或躺在床上，并认为坐在或躺在那里的举动代表他在接受放在那里的所有物品，也是同样道理。然而，不可移动的物品——比如地板、地面或任何固定在地板或地面的东西——不可当作“与身体相连的物品”并用于以此方式接受食物。

当比库睡着的时候，或者他的注意力在别的地方的时候——比如，在深的禅定当中——把食物放在比库的手里不算是如法授予。他必须是清醒的，并有足够的注意力知道食物正被授予，这个因素才被满足。如果比库是清醒的，把食物放在比库口中被视为如法授予了。如果他睡着了或者无意识，把食物通过饲管导入他的胃里，他没有违犯这条学处，因为他不是把食物放进那里的动作者，并且正如复注《心义灯》在桑喀地谢萨 1 所指出的，当比库不处于正常、清醒的意识状态时，戒律不适用于他。

拿取未授予之食

如果知道食物被不如法授予或完全未被授予而拿取食物（在这里我们不是在谈论偷盗的情形），如果比库从没有吃它的意图，则无罪。如果，在他放下它后，食物之后被“授予”他，他可接受并

吃它而不受惩戒。在这里义注《普端严》所提供的例子，包括诸如带着要给沙玛内拉吃的想法捡起掉落的水果，或捡起狮子杀死的猎物的尸体，或者怀着要把它带给他父母的想法拿起油或酥油。目前一个常见的例子是在一位比库清扫寺院时捡起四下放置的食物。复注《心义灯》说，如果一位比库想着把食物拿给其他比库吃，则这项许可不适用。

带着食用的目的拿取食物，认为食物已被如法授予了而实际上并非如此，也不犯戒。如果之后比库了解到或意识到食物没有被如法授予，他应归还食物——如果可能的话，还到最初的地方——期间没有放下和再拿起它。一旦食物被还到最初的地方，比库可以“接受”并吃它而不犯戒。但是如果比库在归还食物到最初的地方以前放下又拿起过它，那么在技术上比库因拿他意识到未被如法授予的食物而犯一个恶作，并且因此他以后不可再如上所述正式地接受此食物。如果因为某种原因没有可能再把食物还回最初的地方，比库只要把食物还到拿食物的那栋建筑的其他地方，然后（就可以）无罪地“接受”并吃它。

正如我们在上面指出的，义注《普端严》关于这一点的讨论在关于该学处的《经分别》里没有依据，在四大教示里也没有，因此似乎没有理由遵循它。

根据义注《普端严》的论述，拿取食物也包含带着吃食物的意图故意碰触食物或盛食物的容器。（意外触及不犯戒。）如果一位比库以这种方式故意碰触它，他之后不能如法地接受它，然而其他的比库可以。即使在他们接受完食物之后，第一位比库也不能吃它。

如果第一位比库，不是仅仅碰触食物或容器，而是实际上移动了它的位置，那么他和其他的比库都不能接受它。因此如果一位施主带了一锅炖汤到寺院，一位比库因为好奇那天要被供养什么食物，倾斜锅看看锅里装着什么，那么所有的比库都不能吃那食物，而那施主必须要么把食物给沙玛内拉和寺院的任何服务者，如果有的话，要么扔给狗吃，或者带回家。

很多僧团不接受义注《普端严》关于这点的意见，且有很好的理由：最后提到的惩戒——尽管惩戒是恶作——比任何尼萨耆亚巴吉帝亚学处都要重，并惩罚了完全无辜的人：其他比库和供养食物的施主。另一个很多僧团都遵循的观点是，如果比库——带着食用意图——拿取他知道未被如法供养的食物，他之后不能从未达上者处正式接受它，但其他的比库可以。一旦食物被如法接受，任何比库——包括最初的那位——都可以吃它。

在这方面没有任何文献给出权威答案，因此明智的策略是遵循比库所在僧团的意见，只要它们符合经典提供的框架即可。

当食物称为“未授予的”

义注《普端严》在巴拉基咖 1 当比库性别自发改变时（!）要怎么做的讨论中，列出了七种行为，通过这七种行为，已授予比库的食物变成了“未经授予的”——亦即，直到食物再次被正式授予前没有比库可以拿起并吃它。这七种行为是——

（a）经历自发的性别转换，

（b）死亡，

（c）还俗成为在家人，

（d）成为低下者（按照复注《心义灯》，这意味着犯了巴拉基咖），

（e）把物品给了未达上者（因为自发的性别改变会使比库变成比库尼，未达上者在这里似乎不仅包含在家人和沙玛内拉、沙玛内莉、在学尼，也包含比库尼），

（f）舍弃物品，丧失了对它的兴趣，

（g）物品失窃。（复注《心义灯》在讨论到这最后一点时完全指彻头彻尾的盗窃，而不是指单纯碰触或移动的行为。）

从行为（a）到行为（f）的行为人显然是一位在当时拥有物品的比库。换句话说，他不必是最初的接受者。如果比库X，在接受一件物品后，把它给比库Y，然后即使X之后死亡，这件物品仍然算为授予了。

在这七种行为当中，义注《普端严》附加于这条学处的论述只讨论了两种行为——（e）和（f）——并提供了一系列的例子，如下：

手上拿有米饭的比库把米饭供给一位沙玛内拉：米饭直到沙玛内拉拿走前仍然是“已授予”的。

一位比库不再对食物感兴趣，把它放在容器里，并告诉一位沙玛内拉拿走它：当他说这话的时候，食物即为“未授予的”。然而这一点不适用于比库留在他自己钵里的食物，也不适用于留在供应比库们食物或给比库们准备食物的僧团容器中的食物。如果他把食物留在这样的容器中，他不被视为放弃了对食物的兴趣。

一位比库把他的钵放在钵脚上并让一位沙玛内拉从中拿些米饭。假设那位沙玛内拉的手是干净的——亦即，没有“染污”上他自己钵里的食物，这些食物可能会掉进比库的钵里——在沙玛内拉拿了他的那部分之后，比库钵里剩下的米饭仍然是“已授予的”。论述说，从技术上说，被沙玛内拉拿走的米饭仍然属于比库，直到沙玛内拉把它放进自己的钵里。因此如果沙玛内拉开始拿第二把米饭时，比库告知他“那足够了”，他就把第二把米饭放回比库的钵里；或者如果第一把米饭的米粒在沙玛内拉正拿出来时刚好掉回比库的钵里，在比库钵里的所有的米饭仍然是“已授予的”。

握着一根甘蔗的比库让一位沙玛内拉从甘蔗另一头切一段：剩下的部分仍然是“已授予的”。

比库把几块硬糖蜜放在托盘里并叫其他的比库和沙玛内拉去托盘里自取：如果比库们和沙玛内拉们只是简单地拿起并拿走他们的那份，剩下的硬糖蜜仍然是“已授予的”。但是如果一位沙玛内拉拿起一块，放下，拿起另一块，放下，这样持续下去，那盘里剩下的硬糖蜜变为“未授予的”。

复注《心义灯》解释这一点时说，那个拿起糖蜜的沙玛内拉在想，“这是我的，我要拿它”，然后改变了主意，把它放下，然后认领了另一块，这样持续下去。因此，只有被沙玛内拉这样认领之后又放弃的那几块糖蜜变为“未授予的”。托盘里其他糖蜜仍被算作是“已授予的”。

当脱离这个情境时，这最后的例子导致了普遍的看法，认为当一位未达上者碰触或移动已授予比库的食物时，那食物变成“未授予的”。然而，联系上下文看，这个例子完全没有这个含义。比库已经提供了硬糖蜜给沙玛内拉，而沙玛内拉由于拿起糖蜜就完成了行为（e）的因素：“比库把物

品给一位未达上者。”沙玛内拉从比库钵里拿米饭的例子表明了，即使当一位比库提供食物给一位未达上者，那人仅仅碰触或移动食物的事实不足以使食物成为“未授予的”。

因此，在比库没有给出食物也没有放弃对食物兴趣的情况下——未达上者也没有偷窃它——没有理由去认为当未达上者仅仅碰触或移动了食物，“已授予”的食物就变成“未授予”的了。然而，这又是一个不同僧团持不同观点的领域，在此明智的策略是遵循比库所在僧团的惯例。

义注《普端严》论述里的这些观点可能看起来非常吹毛求疵，但请记住，食物的供养和性诱惑一样，被列为比库——或任何人——生活中最大的问题之一。如果这类问题在实践中没有发生，那么首先没有人会费心去编辑这篇论述。鉴于《经分别》对待这条学处的粗略方式，并且考虑到围绕给予行为的广大灰色地带——现代人类学从这个主题开始研究，并可能永远不会结束——最好将那些地带详细说明，以尽量减少当僧团成员发现自己处于灰色地带时可能在僧团中出现的任何不和谐。

尽管如此，正如我们多次指出的，义注《普端严》论述的指导方针并非强制的，而明智的策略是遵循一个比库所在僧团的标准，只要这些标准符合经典的框架。

总结：吃没有被正式授予的食物是巴吉帝亚罪。

五：裸行者品

41

若比库亲手将副食或主食递给裸行者、游方僧或者游方尼，巴吉帝亚。

这里有两个制戒因缘，其中，第一个故事更有趣：

“那时，僧团积存了（不少）副食。阿难尊者把这件事告诉了世尊，世尊说：‘那样的话，阿难，把这些饼拿给那些吃残羹冷炙的人吧。’

“‘尊命，尊者。’阿难尊者回答世尊说。然后，他让那些吃残羹冷炙的人坐成一排，给了他们每人一块饼，他给了其中一个游方尼两块，因为他以为这只是一块。她周围的其他游方尼说：‘那个沙门是你的情人。’

“‘不，不是的。他给我两块饼只是因为他以为这是一块。’

“第二次……第三次，阿难尊者给每人一块饼，而给那位游方尼两块，因为他认为那是一块饼。她身边的那些游方尼说：‘那个沙门是你的情人。’

“‘不，不是的，他给我两块饼只是因为他以为是一块。’

“于是——‘情人！’‘不是情人！（§）’——她们吵个不休。”

不过，第二个故事为制定本条学处提供了更好的解释：

“那时，一个裸行者前往施食处。一位比库已捣烂一些饭，拌入了大量酥油，他给了这个裸行者一大份。于是，这个裸行者领取了施舍给他的食物后，离开了。另一个裸行者问他：‘朋友，你是从哪里得到这份施食的呀？’

“‘就在那个秃头家主果德玛（Gotama，旧译：乔达摩）沙门设的施食处。’”

本条学处源于上一条学处。佛陀时代的其他宗教都遵循接受在家信众食物供养的传统，就像比库们那样。因此，比库如果以这样的方式施食给在外道中出家的乞食者，那么，比库就是把自己置于该外道在家信徒的位置，就像第二则故事所描述的那样。有关本条学处有趣的一点就是，佛陀是应佛教居士的请求而制定本条学处的。那些居士无意中听到裸行者们的对话后，告诉佛陀：“尊者，这些外道以批评佛、法、僧为乐，尊者们如果没有亲手给外道布施就好了。”

– **对象**

《经分别》将术语**裸行者**和**游方僧或游方尼**定义为涵盖所有已“出家”者，除了比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉及沙玛内莉。因为“出家”就是那时人们对受戒的理解，所以，我们现在可以用四大教示来将所有其他宗教的受戒者——例如，天主教神父、新教牧师、犹太教拉比、穆斯林毛拉，等等——也包括到这里的“对象”因素下。至于是否把其他佛教派系的受戒者——诸如禅宗法师或藏传喇嘛——也归入此类，不同僧团的做法不同。

对一个人是否是真正的裸行者、游方僧或游方尼的“想”在这里并不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– **行动**

这里的**主食和副食**包括所有可食之物：果汁、七日药、药及食物，但不包括水或齿木。主食及副食是犯巴吉帝亚的依据；水和齿木是犯恶作的依据。

给与被定义为用身体、与身体相接触之物或以脱手的方式给与，就像前一条学处所说的那样。

– **无罪**

让他人给与可食之物，透过将可食之物放于他人身旁来给予（如尼萨耆亚巴吉帝亚 18 中所述），或者给与药膏作外用，无罪。《普端严》对第一条免罪条款规定说，“他人”一定不是已达上者。《疑惑度脱新注》指出，最后一条免罪条款可能是想指涂抹油类，否则，油在此应归于“副食”。

总结：把食物或者药品递给一个外道是巴吉帝亚罪。

* * *

42

若比库对另一位比库说“来吧，贤友，我们去村庄或者城镇里托钵吧”，随后——无论他是否有给与他（食物）——，驱赶后者说“走开，贤友，我不想和你一起坐，也不想跟你说话。我宁可一个人坐着或自言自语”——只因这个原因而做，而非其它者——巴吉帝亚。

这里，全罪的因素有四个：

1）对象：另一位比库。

2）意图：比库想要从事非法行，且不想让另一位比库看到。

3）行动：比库驱赶另一位比库。

4）结果：另一比库离开该比库的视听范围。

尽管本条学处提到了一种具体情况——比库们去村庄或城镇托钵——无罪条款对于想要从事非法行的比库，在村庄外驱赶另一比库或正在进行其他活动而非乞食，没有给予免罪。义注注意到了这一点，而且，很合理地，并不把这一具体情况列为该罪的必要因素。因此，该罪的这些因素适用于任何场所及一天中的任何时间。

– 对象

《经分别》说，比库在此是犯巴吉帝亚的依据；未达上者（为本条学处之故应包括比库尼）是犯恶作的依据。对某人是否真是比库的“想”不是此处的减罪因素。换句话说，对于比库，如果（犯戒）比库将他想作比库，想作未达上者，或对此有疑，都是犯巴吉帝亚的依据。对于未达上者，如果（犯戒）比库将他想作比库，想作未达上者，或对此有疑，都是犯恶作的依据。**这种模式——三个巴吉帝亚和三个恶作——在所有比库是犯巴吉帝亚的依据、未达上者是犯恶作的依据及“想”不是减罪因素的学处中反复出现。**

– 意图

《经分别》把**非法行**定义为大笑、嬉戏、与女人共坐于私密处或者其他任何形式的非法行。除了比库想隐藏自己非法行这个动机外，因其他动机而驱赶他人，无论后者是否是达上者，无罪。无罪条款中这些动机的例子列于下文。

– 行动及结果

驱赶他人指直接对他或她说走开，或者出言令他或她想要离开。在这里，义注《普端严》给出了一个例子——“看看这家伙是怎么站、怎么坐、怎么四处张望的。他站着像个树桩，坐着像条狗，四处张望像只猴子。”——但这更有可能归入巴吉帝亚 2。

这里的罪如下：

说驱逐的言语，一个恶作。

当另一比库正在离开视听范围，一个恶作；及——

当另一比库已经离开，一个巴吉帝亚。

《普端严》把**视听范围**定义为十二腕尺或六米。但是，它说，如果在这个距离内有墙或门，那么，以墙或门为界。

– 无罪

根据《经分别》，以下情况无罪：

作如是想“二人同行，无法获得足够食物”，因而驱离同伴；

看到前面有价值昂贵的物品，驱离同伴，避免他因此生出贪念；

看到前面有美女，驱离同伴，避免他丧失对梵行生活的信念。

让同伴带上食物返回，给病者、落在后面者或看守寺院者；或——

只要不是打算从事非法行，他以其他任何如法理由驱离同伴。

总结：比库驱离另一比库，以使后者不会目睹自己想要从事的非法行，是巴吉帝亚罪。

* * *

43

若比库强坐于“有食”人家，巴吉帝亚。

简而言之，本条学处的制戒因缘是这样的：伍波难德尊者去一女子卧室中拜访她。女子的丈夫恭敬地走向他，让妻子供养了比库钵食，然后请比库离开。妻子感觉丈夫想要与自己行淫，所以——显然，作为游戏——一直挽留伍波难德尊者，直到她的丈夫感到很恼怒，并去向比库们抱怨道：“尊者们，这位伍波难德尊者正和我妻子坐在卧室里，我已经让他离开了，可是他不愿意走。我们很忙，有很多事情要做。”

– 对象

“有食”人家。术语——sabhojanaṁ——在巴利原文中似乎是个双关语，既可以指“有饭吃”——sa+bhojanaṁ——也可以指“有两个人”——sa+ubho+janaṁ。《经分别》将其解释为一种委婉语，意思是“一男一女在一起，两人都没有离开（他们的卧室），且两个人并非无欲”。正如其进一步的解释所示，这是指，一男一女一起在他们的卧室里，其中至少一人想要和对方行淫。尽管《普端严》试图从词源上证明《经分别》的解释是正确的（bhoga，是饮食的词根形式，它的其他形式有享受、放纵和使用的意思），但没有必要回归词源。自古以来在所有文化中，饮食通常都被作为性的隐喻。（同样地，在那丈夫的话中，他“有很多事要做”也可以被视为双关语。）

– 行动

强坐指在没有其他比库在场的情况下，坐在房子的私密区域里。这是根据房子的大小来确定的。在一个大得足够有一个独立卧室的房子里，私密区域是从门口（义注《普端严》说，是卧室的门口）往里一个伸手所及处（1.25 米）或更里面的任何地方。在一个小一些的房子里，私密区域是房子的后半部分。没有文献讨论像单间的公寓或者酒店房间这样的情况，但是这些可能被视为“独立卧室”。

《经分别》称，对私密区域的“想”在此不是减罪因素（参见巴吉帝亚 4），而且显然，对那对夫妇是否“有食”的“想”也同样不是减罪因素。至于“意图”，《附随》和注书认为，这**是**个因素，但是《经分别》完全没有提到这点。故而，为了完全避免在像这样的情况下违犯戒律，比库不应到一对夫妇那里强坐，除非他们两个人都使他完全确定，他是受欢迎的：这在任何情况下都是一个明智的策略，无论一个人是否是比库。

单独与一女子坐于她的卧室中——或其他任何私密区域——的情况归入下一条学处中。

– 无罪

以下情况下无罪——

若男子与女子都离开了卧室/私密区域；
若两人都未生起性欲；
若该建筑非“寝卧住处”；
若比库不在私密区域；或者——
若他还有另一比库作为同伴。

总结：比库在一男一女的私密区域中强坐——当一人或两人生起性欲，且没有另一位比库在场——是巴吉帝亚罪。

* * *

44

若比库秘密与女子在屏覆座位共坐，巴吉帝亚。

此罪有三个因素：

1）**对象**：女性人类，“即使是当天出生的，更别说年长的了。”

2）**行动**：比库在没有另一个男人在场的情况下，与她在屏覆座位共坐。

3）**意图**：比库意在私密。

– 对象

女人在这里也包括“女人们”。换句话说，即使比库在屏覆处与很多女人共坐，他也不能从这个因素中豁免。

女性人类是犯巴吉帝亚的依据；般哒伽、女鬼、母亚卡以及具有女人外形的动物是犯恶作的依据。

对一个人是否真是女人的“想”不是减罪因素（参见巴吉帝亚 4）。

– 行动

坐也包括躺下。无论是比库在女人坐下后靠近她而坐，还是女人在比库坐下后靠近他而坐，或者两人同时坐下，没有任何区别。

秘密指对眼和耳来说很隐密。两个人坐在对眼睛来说很隐密的一个地方是指，当他们眨眼、抬眉或者点头（§）时，没有别人能看到。若他们坐在对耳朵来说很隐密的一个地方是指，没有别人能听到他们用正常声音说出来的话。

屏覆座位是指墙后、关着的门后、大灌木丛后或任何能给予他们足够的隐密性来行淫的地方。

根据《普端严》，**对于眼睛隐密**在此是个关键因素。即使一个有智男子可以听到，但不能看见——即，他就坐在隐蔽处的门外面——这也不能使比库免除此处的罪。

《经分别》称，视线内有一个男人在场，只有当他足够有智，知道什么是粗俗，什么不是，才能使比库免于此因素。《普端严》补充道，他还必须是清醒的，既不瞎也不聋。不过，哪怕是一个心不在焉或者昏昏欲睡的男人，只要他符合上述标准，**就可以**使比库免于此因素。

– 意图

无罪条款对“非意在秘密”的比库予以免罪，但《经分别》完全没有解释这是什么意思。根据其对**秘密**的定义，“意在秘密”可能只是指，不想要任何人靠得足够近，能听到他在说什么，或者看到他眨眼、抬眉或者点头。

《普端严》提供了另一种解释，将“意在秘密”定义为受到与性相关的烦恼所驱使，但是，这种解释在尝试解决问题的同时也创造出了同样多的问题。这是否仅仅是指行淫的欲望，还是指其他较细微的与性相关的欲望，诸如《增支部》第 7 集第 47 经中所列出的那些？那篇经文描述了一位藉由不从事性行为而持守梵行的婆罗门或沙门，但因他乐于以下任何一种活动，他的梵行是“毁损的、有缺陷的、有污点的、有瑕疵的”。

1）他同意接受女人为他涂抹油膏、擦洗、沐浴和按摩。

2）他和女人开玩笑、玩耍和嬉戏。

3）他凝视女人的眼睛。

4）他隔墙倾听女人大笑、说话、唱歌或哭泣的声音。

5）他回忆自己过去如何与女人大笑、交谈、嬉戏。

6）他看着在家人或在家人之子享受着五种欲乐。

7）他修习梵行，意欲投生到一个或另一个天界，（想着）“通过这种德行、修习、禁欲或者梵行，我将成为一种或者另一种天神。”

一个人从这些事中的任一事上所找到的快乐，都被称为淫欲结（methuna-saṁyoga），会妨碍他从生、老、死和整个烦恼轮中得到解脱。如果《普端严》在提到“与行淫有关的烦恼”（methuna-nissita-kilesa）时，确实是指这些事，那么依据它的阐释，诸如想与女子嬉笑、想凝视她的眼睛或想享受倾听其说话和笑的声音等事就满足了本条学处中的“意图”因素。

《戒律纲要》提供了第三种解释，用如下的说明来定义“非意在秘密”：一个比库坐在某个屏覆处，有另外的一男一女在场，但是男人起身走了，而比库未能及时制止他。换句话说，比库根本没有打算独自秘密与女人坐在一起，但是不可控的情况迫使他如此。

尽管第一种可能是正确的解释，因为它最接近于《经分别》中的措辞，但《戒律纲要》的解释可能是最保险的，很多僧团都有充分的理由坚持它。经典和《普端严》都时常警告比库与女人独坐可能出现的危险，尽管他的初衷是无辜的。他自己的烦恼可能会最终诱使他去做、说或想一些不利于他决意修梵行的事情；而且即使他的动机是纯洁的，他也会引起别人的怀疑。不定法 1 要求，如果外界有个可信的证人对比库与女人独坐起疑——除非他是与他的母亲或其他年长的亲属坐在一起，否则外人很少会不起疑——僧团就必须举行会议来调查这件事情。尽管他们可能会发现他并没有任何过错，但是，他们必须调查他行为的这一事实足以使在家人保持怀疑，并且足以招致同修比库们的不满，因为他的轻率行为浪费了他们的时间。与此同时，与女人独坐的比库就是将自己任由那女人支配，她之后可以随意宣说当他们独坐时发生了什么事。如同维萨卡夫人（Visākhā）在不定法 1 的制戒因缘中所说：“尊者，与女人独坐于秘密处对尊者来说是不适宜的……尽管尊者可能无意于此，但那些怀疑者很难信服。”

所以，明智的策略是，对此因素采取与比库所在僧团同样严格或更加严格的释义。

– **无罪**

除了非意在秘密的比库外，若比库专注于其他事时，与女子独坐无罪——比如，当他全神贯注于工作或者在禅修时，一女子进入并坐于他正坐着的房间里。此外，若比库或女子或二者都站着，或者在一有智男子在场的情况下两者都坐着，也是无罪。

总结：比库意在秘密，与女人或女人们同坐或同卧于秘密的屏覆处，没有其他男子在场，是巴吉帝亚罪。

* * *

45

若比库单独与一女子坐于秘密处，巴吉帝亚。

此处，全罪有三个因素，与上一条学处稍有不同。

– **对象**

这里，**女子**被定义为一个女性人类，她知道什么该说，什么不该，什么是粗俗，什么不是。般哒伽、女鬼、母亚卡及具有女人形的动物也是这里犯恶作的依据。和上一条学处一样，对某人是否是女人的“想”在此不是减罪因素（参见巴吉帝亚 4）。

– **行动**

比库独自与她共坐——没有其他人在场——于一个对眼耳秘密、但并未屏覆的地方。这种地方的例子有各种露天的场所（比如，开放而荒芜的公园中的一张长椅），玻璃门廊或玻璃房间里的座位，或者是一个户外的亭子。《普端严》还将有围墙的露天区域——比如有围栏的公园——包括于此，但是被墙壁或者灌木遮挡的户外区域属于上一条学处。不定法 1 和 2 显示，这里的区别因素是它有多隐蔽。如果它便于行淫，则属于上一条学处；如果不是，则属于本条学处。

对**坐**的定义与上一条学处相同。

本条学处关于**独自**的表述——一个男人和一个女人——暗示另一个在场者无论是男还是女，都可使比库从这个因素中被豁免。《普端严》明确说是如此，并且补充道，这个人也必须知道什么该说，什么不该，什么是粗俗，什么不是；必须是醒着的；既不聋也不瞎；且必须坐在“视线范围内”，即半径 6 米的范围之内。与上一条学处一样，这个男人或女人是否心不在焉或者昏昏欲睡都无关紧要。

– **意图**

要满足这个因素，比库必须意在秘密。参见上一条学处中的讨论。

– **无罪**

很奇怪的是，《经分别》这里的无罪条款与上一条学处相同——也就是说，它们没有提及，另一女子的在场可以使比库免罪。然而，《普端严》从学处中推断出的这点似乎是有道理的，因为不然的

话，没有理由要在同一问题上有两条不同的学处。

总结：比库意在秘密，独自与一女子共坐或躺于一个未屏覆但秘密之处，是巴吉帝亚罪。

* * *

46

若比库已受餐食邀请，有比库而不告辞，于餐前或餐后走访俗家，除非是在适时，巴吉帝亚。这里的适时是：施衣时和制衣时，这些是这里的适时。

此处的制戒因缘表明，本条学处的目的是防止比库们在指定的用餐时间之前走开，以至于迟到或者找不到；同时为了防止他们在用餐后，以受邀为借口，不辞而别四处游荡（见巴吉帝亚 85）。然而，“对象”因素的定义，把本条学处限制于拜访在家人住所，以及无罪条款允许比库不辞而别去参访僧院和尼寺，表明了（本条学处）一个更重要的目的：防止比库以邀请为借口访问在家居士，把时间浪费于不适宜的活动上。

此处的全罪有两个因素：

1）对象：一个家庭住所。

2）行动：比库于受邀用餐的上午有可得比库而不告辞，进入这样的一处住所，除了在本条学处所提及的适时。

– 对象

一个家庭住所是此处巴吉帝亚的依据；住所的院子和土地是恶作的依据。

– 行动

进入住所被定义为双脚踏入门槛。仅有一只脚越过门槛犯一个恶作，进入院子也是一个恶作。

餐指包含五种主食中的任一种。《经分别》指出与所吃的量无关。

至于如何确定是否有可得的比库的问题，《普端严》这样来区分：当比库心里生起走访俗家的欲望并按常规路线离开寺院，如果他偶遇了另一位比库，后者离他很近，足以用正常音调说话（《心义灯》称是 6 米以内），那就意味着比库身边有可得比库，比库应告知后者自己将去何处。如果没有遇到那么近的比库，则无可得的比库，那就无需特意寻找一位比库。

然而，这直接违背了《经分别》对“有”的定义——“告辞后可以去”——即是说，如果有另一位比库在寺院，并且向他告辞并没有什么困难（比如，他睡着了，他生病了，他在接待重要访客），那么比库必须特意告知他。

根据《疑惑度脱》，在本条学处语境下的**告辞**是指仅需告诉另一比库“我要去某某家”，或任何相似的陈述。换句话说，比库并不是征求离开的许可（详见巴吉帝亚 14 下对**告辞**的讨论）。然而，如果另一比库认为这个比库的离开是一件不如法的事，那他完全可以这么说。如果（要离开的）比库以无礼的态度对待他的评论，该比库至少犯巴吉帝亚 54 下的一个恶作。（详见那条学处下的讨论）。

不过，对于一位依然依止（nissaya）导师的新学比库来说，告辞在任何时候都**是**指征求许可，不管比库是不是受邀应供。大品（第一大篇 • 第25节第24段；第二伍波萨他篇·第21节第1段）说，这样一位比库（要遵守）的一种义务就是，在进入村庄、墓地或离开某地之前，他必须得到导师的许可。没有得到许可之前就离开，或者被拒绝后离开，将犯一个恶作。至于导师，如果不应给予许可而准许比库离开，那么**导师本人**犯恶作。

对于比库是否真的受邀应供的“想”不是此处的减罪因素（详见巴吉帝亚 4）。

– 无罪

根据学处，在施衣时——衣时——或制衣时，即比库在制衣的任何时候，未告辞，比库无罪。这些免罪条款便于比库拜访他的在家信众，以获得他此时需要的线、衣料、剪刀等施物。

比库告知另一比库后去往或经过俗家住所，或者因以下任何情况未告辞而去，无罪：

— 无可得的比库（除了上文提到的例子，这里所说的情况也包括比库单独居住，所有其他的比库已离开，或者在寺院的所有比库要一起出去）。

— 比库去自己受邀应供的住所。

— 通往供斋住所的路经过其他的住所或其庭院。

— 比库前往另一所寺院（§）、比库尼的住处、于外道中出家者的住所（《普端严》说是坐落于村庄内的），或者比库是从这些地方回来。

— 有危难。根据《普端严》，这是指危及比库生命或持守梵行的决心的危险。

无罪条款没有提到这一点，但在《经分别》的“想”章节却有清楚解释到，本条学处不适用于比库未受邀应供的情况。

– 一般原则

本条学处，连同巴吉帝亚 85，是用来阻止比库们拜访在家人及以不当的方式浪费时间。巴吉帝亚 85 涉及整个村落和城镇，涵盖从正午到次日明相升起这段时间内离开寺院的行为。本条学处涉及居士住所，涵盖了从明相升起到正午这段时间内比库受邀应供离开寺院的行为。如此，在比库未受邀应供的日子，从明相升起至正午时分比库应出去托钵，这个时间段不包括在这两条学处内。然而请注意，在这条学处的制戒因缘中，佛陀呵斥了伍巴难德尊者，他在托钵后于上午的后段时间拜访在家人。这表明世尊并不认可这种行为，虽然世尊有实际原因不制定学处以制止这种行为：当比库上午托钵时——在佛陀时代，托钵经常会是一整个上午的事情——没有合适的方法在正当的托钵和不当的拜访之间划清界限。所以我们就有了现有的学处。然而现在，有的寺院托钵只占上午的很少时间，或者比库们完全不用离开寺院去托钵，明智的策略是遵循一般原则，当比库要离开寺院办事或拜访在家人时，尽可能地告诉同修比库，即便是在不被各种学处涵盖的时间段。

总结：除衣时或者制衣时外，比库于受邀应供之前或之后拜访俗家——有可得比库而不向他告辞——是巴吉帝亚罪。

* * *

47

无病比库可接受（利用）四个月乞求资具的邀请。如果他接受（利用）它超过时限——除非被再次邀请或被长期邀请——巴吉帝亚。

– 邀请

乞求资具的邀请是一个在家人所作的供养，当比库在任何时间乞求资具时即提供给他（这位比库）。这样的邀请可以向单个比库、比库众或整个比库僧团发出。本条学处的制戒因缘中有一个段落，对这种承诺所涉及双方的责任进行了很好的阐述。

“那个时候，六群比库中的一些人下衣不整，上衣不整，举止也完全不具足威仪。释迦族的大名（Mahānāma，旧译：摩诃男）批评他们：‘尊者们，为什么你们不齐整地着下衣，不齐整地披上衣，为什么你们全然不具足威仪呢？出家者不应该齐整地着下衣，齐整地披上衣，具足威仪吗？’

“六群比库（因此）对他怀恨在心。他们想：‘现在，我们如何才能让释迦族的大名感到羞愧呢？’然后他们想到：‘他曾经向僧团作出提供药品的邀请，我们向他乞求酥油吧。’

“于是，他们去到释迦族的大名那里，一到那里便对他说：‘我们需要一满筒酥油，贤友。’

“‘请等过今天吧，尊者们，已有人去牛栏取酥油了，你们可以明早过来取。’

“第二次……第三次，六群比库对他说：‘我们需要一满筒酥油，贤友。’

“‘请等过今天吧，尊者们，已有人去牛栏取酥油了，你们可以明早过来取。’

“‘这种不肯布施的邀请是怎么回事，贤友，已作了邀请你却不布施？’

“于是释迦族的大名便讥嫌、非难并散布道：‘这些尊者们已被告知“请等过今天，尊者们”，可他们怎么能不愿等候呢？’”

如故事所示，作出邀请的人应该提供他所供养的物品，而比库们的乞求应当合理。

《经分别》此处的讨论假定本条学处适用于供养药品的邀请，但是没有明确说本条学处涉及的是个人邀请还是僧团邀请。不过《普端严》依据《经分别》无罪条款的一项说明（见下文）合理主张，本条学处只涉及僧团的邀请。

本条学处及其制戒因缘表明，这种邀请原本有三种标准形式：四个月邀请（印度每个主要季节都持续四个月，这也许是这类邀请的成因）、再次四个月邀请和长期邀请。但最终，《经分别》列出以下四层模式，来涵盖多种多样的邀请类别：它们指明（1）资具（药品），（2）时间段，（3）两者都有，或（4）两者都没有。

1）指明资具的邀请可以仅仅指定供养物的类型——“如果您需要蜂蜜或糖，请告诉我”——或者也指定数额——“如果您需要一瓶蜂蜜，请告诉我……一磅糖。”在这种情况下，比库可在所供物品的种类和数量（范围内）乞求。如果他乞求了其他物品，或者所求的如法物品数量超过被指定的供养数量，那么，他犯一个巴吉帝亚。然而，因施主没有提及时限，《经分别》表示，比库可于任何时间乞求。

2）指定时段的邀请可被表述为，如“若您在这次雨安居中需要任何药品，请告诉我。”这样的

情况下，比库可于那时乞求任意种类或数量的药品。但正如该学处和其他涉及乞求的学处的制戒因缘所清楚地表示的（详见桑喀地谢萨 6 和尼萨耆亚巴吉帝亚 6 和 7），比库在做出乞求时应有节制，合理且不滥用在家信众们的慷慨。若无病比库过时限后乞求物品，则犯一个巴吉帝亚。

3）指定资具和时间段的邀请可被表述为，“如果您在雨安居中需要蜂蜜，请告诉我。”在这种情况下，比库如果乞求除那些供养品以外的物品——或者如果量也被指定，乞求的量超出了如法物品的供养量——那么，不管他是否在指定的时限内索求，都犯一个巴吉帝亚。如果比库无病，且于期限过后乞求供养物，那么，他也犯一个巴吉帝亚。

4）既未指定资具也未指定时限的邀请可被表述为，如“若您需要药品，请告诉我。”在这种情况下，比库可以在任何时间乞求任何药品。但是，正如（2）的情况，他乞求时应尽量合情合理。

– 罪的因素

这里，构成罪的因素有两个：

1）对象：施主已邀请僧团乞求的药品。

2）行动：无病比库在该邀请条款以外乞求药品。

– 对象

《经分别》没有定义这里的**药品**，但它所给出的例子全都涉及五种七日药，而那正是《普端严》对本条学处下**药品**的定义。四大教示也可被用来将**药品**延伸至终生药的范畴。

– 行动

《经分别》也忽略了给**无病**下一个清晰的定义，但它的一个轮注（类似如今的列表）里说，当比库不需要药品时乞求药品（§——泰国和斯里兰卡版本的经典说为 na-bhesajjena karaṇiye），他因乞求犯一个巴吉帝亚。《普端严》把**不需要药品**解释为，健康到足以依靠“混杂”食过活，此“混杂食”显然是《普端严》对随机获取的食物的术语（详见本书下册第十八章）。

《经分别》的列表接着说到，如果比库乞求一种药品而他实际需要另一种药品（比如比库得了一种病，需要一种恶心的酥油混合物（详见《大品 • 第八衣篇》第 1 节第 23-26 段），但却乞求了蜂蜜），他也会因乞求而犯一个巴吉帝亚。不管他是否获取到他所乞求的，这些惩罚都适用。

有关比库的乞求是否超出邀请约定的“想”不是这里的减罪因素（巴吉帝亚 4）。

– 无犯

有三条无罪条款不需要解释：从亲属那里乞求，为了其他人乞求，或用自己的资具处理都无罪。

两条需要解释的无罪条款中的一条是，“向那些已邀请比库乞求药品的人”乞求则无罪。义注《普端严》解释这条说，如果比库已收到个人邀请，他可依约定而乞求，而这条学处设立的限制只适用于向整个僧团做出的邀请，不适用于个人之间向单个比库做的邀请。虽然《经分别》没有明确提及这点，但义注《普端严》的解释似乎是理解这条无罪条款以及这条学处和巴吉帝亚 39 之间的关系的最好方法。在那条学处下，无病且未受邀的比库因乞求五种七日药的任意一种而犯恶作，似乎

没有理由对在个人邀请过期后乞求任意一种七日药施以更重的处罚。但是，如果这条学处所指的邀请是对整个僧团的，那么作为对施主的额外保护以防止他/她的邀请被不太尽责的僧团成员滥用，施以更重的处罚就合理了。这种额外的保护也是一种方法以鼓励今后有更多这类的邀请。

第二个需要解释的无罪条款是关于有病比库的。阅读该学处时，读者可能会猜想对有病比库的豁免只是写成“如果比库有病则无罪”，但其实写的是：“如果比库说‘虽然我们受邀请的期限已过，但我们需要药品’则无罪”。这是很重要的礼节问题。通常，有病比库可于任何时间向任何人乞求药品，但是对已向僧团作出药品供养邀请的人，比库必须表示特别的体贴。通过作出邀请已过期的事实，比库承认施主不再有任何义务提供药品，由此，如果施主不能继续供养的话，给予施主一个方便“开脱”。这个简单的示意是对已慷慨邀请僧团乞求药品的人所能表达的最基本的体贴了。同上所述，这种简单的示意有助于保护施主，并鼓励今后再有此类的邀请。

虽然最后这一条无罪条款明确只适用于指定时期的邀请，但可运用四大教示以涵盖指定资具的邀请。换句话说，有病比库可以说：“您已邀请僧团乞求蜂蜜，但是我需要酥油。”

– 另一种解释

《戒律纲要》尝试将这条学处延伸以涵盖每种邀请，个人的和群体的，涉及任何种类的资具。它还将学处的意思理解为，如果邀请没有指明时间限制，那么时间限制将被假定为四个月。所有这些在《经分别》中没有支持，所以并没有约束力。但是最后那个观点是可被每个比库采纳为个人原则的，以训练自己乞求有度。由于施主的信心和经济情况可能很快改变，所以除非施主表明他/她仍然愿意长期供养物资，否则不应该长期依赖一个邀请。

总结：当信众已经对僧团做出提供药品的邀请：无病比库在邀请约定以外向他/她乞求药品是巴吉帝亚罪。

* * *

48

若比库观看军队出征，除适当的因缘外，巴吉帝亚。

此罪包含三个因素：对象、行动和意图。

– 对象

佛陀时代的军队与当今的军队极为不同。我们将先讨论《经分别》是如何根据佛陀时代的军队解释此因素的，再接着讨论该因素如何应用于当今的军队。

佛陀时代的军队主要由我们今天所说的预备役部队组成。这些部队被分为四类：象兵部队、骑兵部队、战车部队和步兵部队。绝大部分士兵都是居家公民，直到被召集出征，去参加实际战争或军事演习，这些一般发生于城外的军事活动。无论是实战还是演习，都按照军规进行——佛陀时代之后过了许多世纪，全面战争才在印度发生——非军事人员可以观看，偶尔会有生命或肢体危险。这很像今天的人观看球赛。[去战场观战作为一种娱乐方式列在梵网经（《长部》第 1 经）中。]

考虑到这一点，就能很容易理解《经分别》对本条学处的处理：一支出征的军队——由一群已离开城市的象兵、骑兵、战车和步兵组成——是犯巴吉帝亚的依据。无论军队是驻扎还是在行军，都适用。出征部队的任何一部分——哪怕是一名武装弓箭手，《普端严》说——是犯恶作的依据。没有出征的军队——《普端严》以国王的巡游为例——则不是罪的依据。

将这些定义运用在今天的武装部队上：《经分别》对军队的定义与现代定义里的由满编炮兵、装甲师、空降师和步兵师组成的野战部队相似。虽然海军、舰队、空军在那时不存在，但四大教示允许我们将**军队**的概念扩大到涵盖这些军种里的相似的大型部队。因为如今出征的军队已不再把他们的行动局限于城外——军队有时候会在城内驻扎，在那里进行演习、被调遣去平息内乱或者与敌军战斗——所以“出征”的定义必须做出调整，以适应今天的军队对此的使用。所以，在营地内或营地外行动的士兵都应算作出征的。一支驻扎——无论是在营地内还是营地外——的现役军队也应该算作出征的。现在，有争议的是，营地里工作人员居住地是否也该被算入驻扎的军队。但因为《经分别》将**出征**定义为离家，所以，看起来营地里的住家应该不算在本条学处下。

考虑到这些要点，我们可以说，一支出征的满编野战军——或海军、舰队或空军里的类似部队——是这里犯巴吉帝亚的依据。任何更小单位的出征的军队——一个团、一个师、甚至一个武装士兵——是犯恶作的依据。没有出征的军队，比如他们在组织慈善活动，则不是犯戒的依据。

对于一个群体是否能算作一支出征军队的“想”在此不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 行动

只是停留不动地观看出征的军队，就满足这一因素，除非比库有适当的因缘。《经分别》对前往观看出征军队的比库每走一步施以一个恶作。对其停留并观看施以一个巴吉帝亚。对比库离开后返回观看，每次返还再施以一个额外的巴吉帝亚。

– 意图

制戒因缘中关于适当因缘的例子是：一位比库在军队中的叔叔生病了，希望见比库。无罪条款也允许比库寻求军队庇护，以躲避危难。（《普端严》将此定义为比库的命难或梵行难。）其他适当的因缘可以包括接受士兵的邀请以接受钵食或给予佛法开示。

– 无罪

以下为无罪的情况——

如果比库外出处理事务时看到军队；
如果比库站在寺院内，看到军队在附近战斗或举行演习；
如果一支军队碰巧来到比库所在的地方；
如果比库与一支迎面而来的军队相遇；或者——
如果有危难的话。

总结：观看野战军——或类似的大型军事部队——出征，除非有适当的因缘，是巴吉帝亚罪。

* * *

49

比库有某种因缘前往军队，他可以在军队里（连续）呆两三个晚上。如果他超出了该期限，巴吉帝亚。

– **对象**

不寻常的是，《经分别》对本条学处和下一条学处的阐释没有定义**军队**，这是两条学处中一个关键术语。但是，由于这些学处是前一条的延续，所以，我们阅读《经分别》时，把它们的释义也作为前一条学处释义的延续，这是合理的。如果是这样的话，**军队**在所有三条学处中的意思是相同的，对象的排列在所有三条学处中也是相同的。如此，本条学处就不适用于军官与其家人居住的住房，无论这些住房是在营地内还是营地外。

– **行动**

就像巴吉帝亚 5——一条针对与未达上者睡于同一个住处的学处——中所说，这里的夜晚是依据明相来计算。如果比库在夜晚尽头的明相前离开军队，那么，那一夜就不算。如果他回来和军队度过另一个夜晚/明相，那就从一开始重新计算。然而，如果他已经连续三个晚上和军队住在一起，从第四晚的日落开始他仍与军队在一起，就犯一个巴吉帝亚。与巴吉帝亚 5 不同的是，计算这个因素他不需要躺下。《普端严》对这一点举例说，即使他在第四天日落时使用神通坐在军队上空，他仍然满足这个因素。

对是否确实连续过了三晚以上的“想”在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– **无罪**

比库停留超过非连续的三晚，或者因下列情况超过连续的三晚，无罪：

如果比库生病或照顾其他生病之人；

如果军队被敌军包围（《普端严》说：以至于出去的路被封锁）；

如果比库被拘押（《普端严》说：或者被此军，或者被敌军）；或者——

如果有其他危难（《普端严》在许多其他无罪条款中，将其定义为比库的命难或梵行难）。

总结：比库连续三晚与出征军队在一起，除有适当的因缘在那里外，是巴吉帝亚罪。

* * *

50

若与一支军队同住两三个晚上的比库去战场观战，去观看点兵，去观看布阵战斗的军队，或去观看（战斗）部队阅兵，巴吉帝亚。

“当时，六群比库中的一人去到战场后，被一支箭刺中。人们取笑他：‘尊者，我们希望（这场战斗）打得很好。你得了多少分？（§）’”

根据《经分别》和《普端严》，**战场**在这里是一个可以看到实际战斗的地方；根据《普端严》对

《梵网经》的注释，战场是一个举行战争演习的地方。这两种解释似乎都是合理的，特别是考虑到当时战争的有序和得体的特点。

《普端严》还说，**检阅作战部队**可以指检阅任何（部队单元），下至一个单元。

点兵和**布阵战斗的军队**是不言自明的。

《长部》第 1 经提到所有这四种活动都是娱乐类型。从这一点出发，运用四大教示，我们可以说，军队为公众举办的任何表演——阅兵、空中表演等——也满足这个因素。

请注意，这些活动即使不包括野战军或类似的大型军事部队中的全部兵种，也满足这一因素。换句话说，一个待在军队中的比库观看这些活动将犯此处的全罪，即使这只涉及一个兵种里的一小部分。不过，如果他没有与军队待在一起，那么，依据巴吉帝亚 48，他会因为观看这些活动而犯巴吉帝亚罪，如果这些活动包含炮兵、装甲兵、空降兵和步兵等全部兵种；如果只包含部分兵种，则犯恶作。

– 行动

如同巴吉帝亚 48，比库为观看这些活动走的每一步犯一个恶作，停下来并观看犯一个巴吉帝亚。

– 无罪

《经分别》在这里的无罪条款与巴吉帝亚 48 的无罪条款相同。换句话说，以下情况无罪：

若比库外出处理事务时碰巧看到这些活动；

若比库在寺院内，看到这些活动；

若一支军队碰巧来到比库所在的地方；

如果比库与一支迎面而来的军队相遇；或者——

若有危难的话。

总结：在军队中停留的比库，前往战场、点兵处、编成战斗阵型的军队阵列或观看战斗部队阅兵，是巴吉帝亚罪。

六：饮酒品

51

饮用酒或发酵酒饮，巴吉帝亚。

“那时，萨伽德（Sāgata）尊者去了安巴提塔村（Ambatittha）结发者的隐居处。一到那里——进入火屋并铺好一个草席后——他保持身体正直，正念置前，盘腿而坐。（住在火屋里的）龙看到萨伽德尊者进来了，一见到尊者，就心烦，不快，还喷出了烟。萨伽德尊者也喷烟。那龙按耐不住盛怒，喷出火来。萨伽德尊者进入火遍，也喷出火来。萨伽德尊者用自己的火烧尽了龙的火，然后动身去了帕嘚沃帝伽（Bhaddavatikā）。

“那时，世尊随其所愿地住在帕嘚沃帝伽一段时间后，步行前往国桑比（Kosambī，旧译：乔赏

弥）。国桑比的在家众听说：‘他们说萨伽德尊者与安巴提塔的龙较量了一番！’

“接着，世尊依次游历来到了国桑比。国桑比的在家众迎接世尊后，前往萨伽德尊者处。一到那里，向他顶礼后，坐到了一旁。当他们坐在那里时，他们对他说：‘尊者，有什么东西是尊者们喜爱但难以获得的呢？我们可以为你准备点什么？’

“当这样说了后，六群比库中的一些人就对国桑比的在家众说：‘贤友们，有一种烈酒叫鸽子酒（根据《普端严》，酒的颜色像鸽爪的颜色），比库们很喜欢，且对于他们来说很难获取，准备那个吧。’

“接着，国桑比的在家众们挨家挨户准备了鸽子酒，看到萨伽德尊者外出托钵时，就对他说：‘萨伽德尊者，喝点鸽子酒吧！萨伽德尊者，喝点鸽子酒吧。’接着，萨伽德尊者挨家挨户喝了鸽子酒后，在他出城时，于城门处醉倒了。

“接着，世尊在与几位比库一起出城时，看到了萨伽德尊者醉倒在城门处。一见到他，世尊就对比库们说：‘比库们，把萨伽德扶起来。’

“比库们应答道：‘遵命，尊者。’然后把萨伽德尊者带回了寺院，并让他躺了下来，头朝世尊。接着，萨伽德尊者转了个身，脚朝世尊睡了过去。于是，世尊对比库们说道：‘以往，萨伽德难道不是对如来尊重且恭敬吗？’

“‘是的，尊者。’

“‘可他现在对如来尊重且恭敬吗？’

“‘不，尊者。’

“‘而且萨伽德不是与安巴提塔的龙较量过吗？’

“‘是的，尊者。’

“‘可他现在能与哪怕是一只蜥蜴较量吗？’

“‘不能，世尊。’”

（§——泰版和斯里兰卡版经典中为 **deḍḍubhena-pi**（水蛇）。）

– 对象

酒是指任何由谷物、酵母或任何这些成分组合制成的含酒精饮品。如今的例子包括威士忌、啤酒、伏特加和杜松子酒。**发酵酒饮**是指由花、果、蜜、糖或任何这些成分组合制成的含酒精饮品。如今的例子包括葡萄酒、蜂蜜酒和朗姆酒。这两个术语一起旨在涵盖所有种类的含酒精饮品。

这一因素还包括哪些符合四大教示的其他物质，对此存在一些争论。因为经典反复批评酒精，理由是它破坏比库的惭愧心，削弱他的洞察力，并且会使他陷入昏迷——就如萨伽德尊者身上发生的那样——因此，将这一学处扩展到其他致醉物、麻醉品和致幻剂，似乎是合理的。因此，像大麻、大麻制剂、海洛因、可卡因和迷幻药这样的东西就会满足这个因素。然而，咖啡、茶、烟草和槟榔不具有这种效果，所以，在此没有理由把它们包括进来。

对于一种液体是否算作酒或含酒精饮料的“想”在这里不是减罪因素（见巴吉帝亚 4）。因此，一个喝了香槟的比库认为他喝的是碳酸苹果汁，将**会**被归入这个因素，不论他是否知情。

– 行动

《经分别》把**喝**定义为摄入哪怕只有草尖那么一点点。因此，喝一小杯葡萄酒，即使或许不足以让比库醉，也足以满足这一因素。

然而，《经分别》没有表明，此处如何计算罪。根据《普端严》，饮用酒精饮料所致的罪数依据喝了多少口确定。至于以非啜饮的方式服用的麻醉剂，每一次使用将被算作一个罪。

– 无罪

《经分别》表明，服用不含酒精但色香味与酒精类似的物品，无罪。因此，举例来说，类似香槟的碳酸苹果汁不会成为罪的依据。

服用“在汤、肉或油里烹饪过的”酒也是无罪。《普端严》解释到，前两项指酱汁、炖菜和肉类菜肴，在烹饪前加入如葡萄酒这样的酒精饮品给它们调味。因为酒精在烹饪过程中会蒸发，所以不会有致醉的效果。含有未蒸发掉的酒精的食品——如朗姆糕——就不包括在这一许可之内。

至于在油中熬制的酒精，这是指在佛陀时代用来治疗“风大”失调的一种药物。《大品》（第六药篇第 14 节第 1 段）允许内服这种药物，只要察觉不到其中酒精的味道、颜色和气味。基于这一点，《戒律纲要》认为，吗啡和其他麻醉剂作为止痛药也是可允许的。

此外，无罪条款包含一个短语，可以用两种不同的方式解读。第一种方式是，“对于糖浆和余甘子，如果他喝（由它们做成的）未发酵的酵素（ariṭṭha）（无罪）。”这是《普端严》对这个短语的解读方式。对此它如此阐释道：酵素（ariṭṭha）是一种古老药物的名字，它由余甘子等原料制作而成，其颜色、味道及气味都像酒，但是不含酒精。然而，此物似乎可以归入第一条无罪条款。另一种解读该短语的方式是，将酵素（ariṭṭha）看作一个形容词，这就会出现，“对于糖浆和余甘子，如果他喝（由它们做成的）还没有发酵且还没有腐坏的饮料，（无罪）。”也许余甘子和糖浆的混合物曾被用来制作一种托迪酒，在这种情况下，这一许可允许该混合物在发酵前被饮用。这一许可即可进一步延伸到如苹果汁一类的液体，可在变成含酒精之前饮用。

总结：服用一种致醉物是巴吉帝亚罪，无论比库是否意识到那是一种致醉物。

* * *

52

用手指胳肢，巴吉帝亚。

“那个时候，六群比库中的一些人对十七群比库中的一个比库以手指胳肢搔其痒，使其大笑。后者笑得剧烈抽搐，喘不上气来，他死了。”

此处的全罪有三个因素：

1）对象：另一个比库。

2）行动：一个比库用自己身体的任何部位触碰他身体的任何部位。

3）意图：嬉戏。

– **对象**

比库是此处巴吉帝亚的依据；任何未达上者是恶作的依据。《经分别》没有提到，此处的**未达上者**是否包括比库尼。《普端严》明确地表示，是包含的，并补充说，一个比库想找点乐子，可以对一个比库尼搔痒，所招致的惩戒严重程度不超恶作。《普端严》中偶有幽默的尝试，我们或可把这看作其一。

对被搔痒的人是否已达上的“想”与此罪无关。（见巴吉帝亚 42）。

– **行动**

这个因素只有当身体对身体碰触时才满足。身体对身体碰触在桑喀地谢萨 2 中作了详细定义。为令他人发笑而作出的下列行为是此处恶作的依据，不管那人是否已达上。

使用与身体相连的一件物品——比如一根木棍——轻戳他人；

碰触与他人身体相连的一件物品；

抛或落物品到他人身上。

– **意图**

如比库出于合理动机而非嬉戏触碰他人，如此行为无罪。故而，一个比库按摩另一比库酸痛的背，如果无意中碰触到后者易发痒的部位，无罪。然而，生气地碰触另一个比库则归入巴吉帝亚 74。

总结：对另一比库胳肢是巴吉帝亚罪。

* * *

53

在水中嬉戏的行为，巴吉帝亚。

此处，全罪还是有三个因素：

1）行动：比库跳入或跃出，泼水，或游泳。

2）对象：在深度足以淹没脚踝的水中。

3）意图：为了嬉戏。

– **行动**

《经分别》中未提到怎样计算本条学处下的罪数。依据《普端严》，每个个别的行动算作一个单独的罪。由此，如果比库游泳玩，那么，他的手或脚每划一次水，都犯一个巴吉帝亚。

对比库的行为是否算“在水中嬉戏”的“想”不是这里的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– **对象**

跳入或跳出深度不过脚踝的水，犯恶作；以手、脚、棍子或一片瓦溅水；或玩弄水或其他液体——诸如米粥、奶、酪乳、染料、尿液或泥浆——在容器内，同样也犯恶作。

《经分别》指出，在船上嬉戏也是恶作。《普端严》举例解释：诸如用浆划船，用杆撑船，或推

船上岸。当今，驾驶帆船或操作摩托艇都会归入这个因素。

– 意图

《经分别》把这个因素定义为“为了嬉笑”（hassādhippāyo），而《普端严》翻译为“取乐”或“为了好玩”（kiḷādhippāyo）。

没有任何文献对为了健身或运动而游泳的问题做过讨论。这个问题似乎以前在亚洲闻所未闻，直到近期才出现。在多数亚洲国家，游泳一直被视作是一种幼稚形式的玩乐。经典中，有一处提到健身的比库保持身体强健，是带有贬义的。在桑喀地谢萨 8 的因缘故事中，答巴马喇子尊者给各群比库分别分配住处——那些学经的、学律的、禅修的，等等——最后，“给那些热衷于畜生论、保持强壮体格的比库们安排住处在同一个地方，‘如此，即使这些尊者们也可以随心所欲地住着。’”因此，佛陀似乎不可能认同保持身体健康是比库们去游泳的合适理由。

另一方面，如果比库有疗愈身体的动机而去游泳——比如，他的肩膀受伤，他的医生建议他用游泳的方式帮助伤病尽快康复——这可能可以算作“在水中有事要做”的一个例子，因而归入相应的无罪条款。

– 无罪

《经分别》中提到，以下情况下，跳入或跳出水，游泳，或使用船只，无罪——

若比库下水不是为嬉戏，而是因为有事——比如，洗澡或者帮助一个不会游泳的人；

若比库要渡水到对岸；或——

若有危险——比如，比库正逃离火灾或野兽。

总结：为嬉戏而在水中跳跃或游泳是巴吉帝亚罪。

* * *

54

不恭敬，巴吉帝亚。

此学处涉及的是比库已经因其行为而受到劝告的情况。此处的全罪有两个因素：

1）行动：受到同修比库援引戒律中已制定的学处作出劝告后，比库表现出不恭敬。

2）对象：对（劝告的）比库或者对学处。

我们将逆序讨论这些因素。

– 对象

只有当比库引用了戒律中已制定的学处，此因素才能成为巴吉帝亚的依据。如果比库批评某人的行为，引用的是为了“谦逊，谨慎或振奋；为了减轻（烦恼）或激发精进”这些在戒律中没有制定的行为标准，此因素成为恶作的依据。《普端严》将“未制定”的内容限制在经和《阿毗达摩》的教义上，但是《经分别》没有任何地方显示是这样的。它特指经和论母（《阿毗达摩》的基础）的通常

方式会是，“另一种法”，因此，它在此处用词的选择似乎是想包括任何为了达到谦逊等目标的行为原则，无论是否在经典其他部分中有出现。因此，任何为了实现这些目标的教导都会是恶作的依据。

若劝告者不是比库，则无论他/她是否引用了戒律中的学处，还是戒律之外谦逊等的标准，对那人表示不恭敬的惩戒是一个恶作。

对于劝告者是否已达上的“想”与罪无关（见巴吉帝亚 42）。

劝告是否合适在这里不是关键。即使对方其实是个无知愚人，误解了学处，或对于什么是谦逊有异乎寻常的想法，等等，比库也应注意，不要在言语或行为上表现出不恭敬。

若比库被批违背了与谦逊等无关的准则，那将不是罪的依据。但是，明智的做法是无论什么情况，都不要表现出对他人的不恭敬。

– 行动

比库不恭敬有两个可能的目标——人和学处——以及两种表现方式：通过言语或姿势。

对人不恭敬包括——

用粗俗或隐晦的方式说出表现不恭敬的话，例如：“**你**是谁，来说**我**？”，“你不在我的处境里，对我进行评判是冒昧的”，“你爱批评的态度显示出，你有一些糟糕的情绪问题，建议你最好检查一下”，“走开！”或者“去死吧！”

或者做出粗鲁的手势，或哪怕微微的表情来表达蔑视。

对学处不恭敬包括——

说，“那是个愚蠢的学处”，“那条学处对我不适用”；

固执地重复他已被劝告的行为（《大品 • 第四自恣篇》第 17 节第 7-9 段中包含了这一点）；

或做出粗鲁的手势，说：“这就是我对那条学处的看法。”

没有文献明确地将此因素限制于对人当面表达不恭敬。因此，如果由于某人的评论，比库在他/她的背后表示不恭敬，似乎也满足这一因素。

– 进一步的行动

若比库受到劝告时仍坚持不恭敬的行为，他还可以受到桑喀地谢萨 12 或被僧团举罪（见本书下册第二十章）。

– 无罪

受到劝告时，如果比库只是说，他从自己老师处所受到的教导不同，则无罪。（《经分别》中确切的字眼是：“我们老师的传统和教导就是这样的。”（§））《普端严》中有一段讨论了哪类老师的传统值得包含在此项免罪中，但这似乎没有抓住重点。若比库可以正确引用自己老师的教导作为其行为的理由，那么，无论老师是对还是错，这种引用都不应算是不恭敬。

如法句 76 所述，比库应该把指出自己缺点的人当做指出秘密宝藏的向导。若比库对这样的向导

不恭敬，他/她就不可能想再次指出任何秘密宝藏。

阿难尊者在第一次经典结集时，为如何接受劝告树立了一个好榜样（《小品 • 第十一五百结集篇》第 1 节第 10 段）。尽管他因犯下了佛陀未宣布为罪的行为而受到劝告，并且尽管他没有看到自己犯了任何错误，但他还是心甘情愿地将他的行为作为罪进行了忏悔，以表达他对同修比库们良好的信心。

– 一条相关学处

巴吉帝亚 71 涵盖了一种情况，一个比库试图避免犯此学处下的罪，应对劝告时，用伎俩来逃避改变自己的行为。详细情况请参阅该学处下的说明。

总结：被另一比库劝告违犯学处后，言语或行为不恭敬，是巴吉帝亚罪。

* * *

55

若比库试图恐吓另一比库，巴吉帝亚。

此处的全罪有三个因素：

– 意图

比库想恐吓另一人。

– 行动

比库制造令人害怕的景象、声音、气味、味道或触觉——这包括诸如在暗室里悬挂床单让它看起来像一个鬼、在他人窗外装鬼作出哀嚎声，等等——**或者**描述鬼、强盗或野兽的危险。

– 对象

另一人是比库。不是比库的任何人，则是恶作的依据。

对比库正试图恐吓的人是否已达上的“想”与罪无关（见巴吉帝亚 42）。

“结果”不是此处的因素。如果三个因素都具备，无论另一人是否确实受到惊吓，比库都犯戒了。

– 无罪

告知另一人关于鬼、强盗等的危险，并无恐吓对方的意图，不构成罪。制造景象、声音、气味、味道或触觉，并无恐吓的意图，同样无罪。

总结：意图恐吓另一比库是巴吉帝亚罪。

* * *

56

若无病比库，为了给自己取暖，燃火或使人燃火——除非有合适的原因——巴吉帝亚。

“那个时候，正值冬季，比库们点燃了一个空心的大木头取暖。空洞内的一条眼镜蛇被火灼伤。

它爬出来，跳向比库们，比库们四处逃窜。”

这里，全罪的因素也是三个：

1）对象：比库没有生病。

2）行动：比库燃火或是让他人燃火。

3）意图：为了自己取暖。

– 对象

在此学处的语境中，**无病**是指比库不取暖也可以过得舒适。《经分别》指出，对于比库是否实际生病的“想”并非此处的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。这意味着，当外面寒冷时，比库在燃火取暖之前应非常确定，额外的温暖对自己的健康是必要。

– 行动

如今，**燃火**还包括，为了取暖，开启比库住所的暖气系统的火。不使用火的太阳能或电暖气系统不包括在此。

根据《经分别》，**使人燃火**是指命令另一个人点燃火。因此，此学处下显然有**如法语言**的空间，只要比库提出燃火的建议不是明确的命令即可。

若比库无病时，为自己取暖而命令他人燃一堆（或几堆）火，那么，他下达命令时，犯一个巴吉帝亚，在那人点燃一堆（或几堆）火时，犯另一个巴吉帝亚，无论一个命令导致燃了多少堆火。将燃烧的燃料放回火中是恶作的依据；在火中添加新燃料——根据义注《普端严》——是巴吉帝亚的依据。

– 意图

若比库燃火或使人燃火不是为了给自己取暖，则无罪。因此，比库可以点灯或燃火以煮水，烧掉枯叶或烧制钵而不受惩戒。《小品・第五小事篇》第 32 节第 1 段说，如果林火正在逼近比库的住所，比库可点燃一道逆向的火来阻止它接近。不过，在其他情况下，巴吉帝亚 10 会对在“活”的土壤上燃火给予惩戒；而巴吉帝亚 11 会对伤害植物生命给予进一步的惩戒。

– 无罪

此外，用耙出的火炭或其他人（不是应比库的要求）点燃的火来给自己取暖，无罪。在有危险时点燃火，也无罪。《普端严》说，这样的情况是指当比库被蛇咬（并想制作巴吉帝亚 40 下所述的蛇药），当比库被强盗包围，或被非人或猛兽侵扰。

《小品・第五小事篇》第 14 节第 1 段允许比库们使用“火堂（§）”，类似于如今的桑拿房，目的是为了健康而发汗。根据《经分别》，在这样的地方燃火无罪。

《增支部》第 5 集第 219 经提出了本条学处的目的，它列出了围火而坐的五个弊端：这对眼睛有害，对皮肤有害，有损力气，以及（在此语境下最为重要的是）可能形成（会变成帮派的）团伙，并

且他们花时间作畜牲论。

总结：当比库不需要为自己的健康取暖时，燃火为自己取暖——或使人燃火——是巴吉帝亚罪。

* * *

57

若比库在半月之内沐浴，除非是在适时，巴吉帝亚。这里的适时是：热季的最后一个半月、雨季的第一个月，这两个半月为酷暑时期、炎热时期；（以及）生病时；劳动时；旅行时；刮风或下雨时，这些是这里的适时。

“那个时候，比库们在（王舍城的）温泉里沐浴。马嘎达国的塞尼亚•宾比萨勒王怀着‘我要洗头’的想法来到温泉，在一旁等待着，（心想：）‘只要尊者们还在沐浴，我就先等一等。’比库们一直沐浴到傍晚。

“接着，马嘎达国的塞尼亚•宾比萨勒王在错误时间（夜里）洗完头——城门已经关闭——只得在城墙外过了一夜……（佛陀听说了这件事，便斥责比库们：）‘你们这些愚人，你们看到了国王，怎么还毫无节制地沐浴？’”

本条学处在最初制定时——没有允许“适时”——似乎是打算作为对给国王带来不便的比库们的一项临时的纪律处分。（还有一条相似的临时学处，禁吃芒果（《小品•第五小事篇》第 5 节第 1 段），佛陀制定这条学处是在宾比萨勒王邀请比库们去自行摘取食用他的芒果时，六群比库中的一些人去把他果园内的所有芒果都摘走了，甚至包括还没熟的芒果。后来当佛陀允许比库们食用以巴吉帝亚 11 里提到的五种方法中的任何一种作净过的任意水果时，此条学处就被取消了（《小品·第五小事篇》第 5 节第 2 段）。）

至于本条学处：一旦“适时”被加上了以后，就宽松了许多。例如：

生病时是指比库不沐浴就会感觉不舒服的任何时候；

劳动时可以涉及小到打扫比库住所的院子（§）这样的劳动；

旅行时是指比库即将去、正在去或已经完成至少半个由旬（约 5 英里/8 公里）旅行的任何时候；

刮风下雨时就是当被风沙吹拂及至少有两三滴雨落在比库身上的时候。

另外，《大品•第五皮革篇》第 13 节讲了一个关于玛哈咖吒那尊者（Mahā Kaccāna，旧译：摩訶迦旃延）的故事。他离开恒河流域中部，在南方的阿宛堤（Avantī，旧译：阿槃提）作停留。过了一段时间后，他的一个学生——索那古帝咖那尊者（Soṇa Kuṭikaṇṇa，旧译：亿耳或首楼那亿耳）——请求去拜见佛陀。玛哈咖吒那尊者同意了，并让他向佛陀转达一个请求：有几条学处在恒河流域中部以外的地区不太合适——本条学处是其中之一——应为居住在边远地区的比库们取消。佛陀允准了这个请求，并以这样一种方式定义了边远区域，即在世界上除了恒河流域中部以外，没有任何地方适用本条学处。

– 罪

对于生活在恒河流域中部的比库们来说，除适时的情况外，两个星期沐浴多于一次的罪有：每一次用灰泥（沐浴粉）或粘土（肥皂）在身上擦洗，一个恶作；沐浴完，一个巴吉帝亚。

对于是否已确实过了两周的“想”不是此处的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

– 无罪

除了允许在适时的情况下和在恒河流域中部以外地区可以两周沐浴多于一次之外，如果过河或有危险时，沐浴次数多于两周一次无罪。《普端严》用一个例子说明了最后这一允许的情况：比库因被蜜蜂追赶，跳入水中躲避它们。

总结：生活在恒河流域中部，两周内沐浴多于一次，除了某些适时情况，是巴吉帝亚罪。

* * *

58

当比库获得一件新衣，应采取三种坏色方法中的任一种：即青色、褐色或黑色。若比库未取三种坏色方式之一而穿用新衣，巴吉帝亚。

“那个时候，许多比库和游方者从沙盖德到舍卫城去。在路上，小偷出来抢劫了他们。从舍卫城而来的王室官员抓住了这些带着财物的小偷，并给比库们捎信说：‘来吧，尊者们，每个人来认领一下自己的袈裟并带走。’比库们认不出他们的袈裟。众人就讥嫌、非难并散布道：‘那些尊者怎么连自己的袈裟都认不出呢？’”

– 学处规定

正如本条学处所指出的，比库只应该穿标记点净过的袈裟。《经分别》没有非常详细地说明为袈裟做点净的步骤，只是说了点净标记可以只有草尖那么小，并且可以用本学处中提到的任何一种颜色来做。（青色在巴利语中也包括蓝色，所以用蓝色墨汁做的点净标记是可以的。）

《普端严》里有更详细的说明：袈裟被染色后，比库应该根据他觉得合适的，在袈裟的四角、三角、两角或是一角留下一个圆形点净标记，其不能小于臭虫[62]的背，也不能大于孔雀眼睛的虹膜。只有圆形点净标记是被允许的。像线形或者多边形（正方形、三角形或星形）点净标记都是不被允许的。由于这些禁令在经典或四大教示里没有根据，所以它们不是必须遵守的。

正如《经分别》所提到的，一旦袈裟已经被点净，就没有必要再做一次点净了，即使是点净标记褪色，袈裟被点净的部分因为穿久了而磨损，把一片做过点净的布和没做过点净的布缝在一起，或者在做过点净的袈裟上打补丁、缝补，或者加缝褶边。如果比库 X 给一件袈裟做了点净后，把它给了比库 Y，比库 Y 可以直接穿，不用再做一次点净。

如今在泰国，一般是在袈裟的一角做三个圆点，并在做每个圆点的时候说：“Imaṁ bindu-

[62] 译者注：又名床虱，大小大概介于芝麻绿豆之间。

kappaṁ karomi（我作此点净）”。这个步骤并没有在经典或注书中出现，但是也不与它们相矛盾。

这里导致罪的因素有两个：**对象**——一件新袈裟；以及**行动**——比库没有为它点净就穿用了它。

– **对象**

根据《经分别》，一件**新袈裟**在这里指用六种衣料的任意一种做成且还未点净的一件袈裟。因此，一件放了很久但仍未点净的衣依然被视为是新的。《普端严》提到，《经分别》没有把**衣**限定到包括可置于共有的哪怕最小尺寸的布。《普端严》总结说，在本条学处的语境下，**衣**特指可以搭过肩膀或者绕过腰部的完成的袈裟——即下衣、上衣、桑喀帝、雨浴衣、覆疮衣——而非普通的布或者其他布件，例如坐具、手帕或是肩包。任何不是这个意义的衣资具都不是罪的依据。在《普端严》的时期，肩袈裟（aṁsa）还未被穿用，但似乎应算入这个因素，比库可以穿在身上的任何其他物品也应是一样的。

对于衣是否已被点净的“想”不是此处的减免要素（见巴吉帝亚 4）。

– **行动**

《经分别》以动词“用”（paribhuñjati）来定义这个要素，而《疑惑度脱》更具体地解释道，当比库把袈裟搭过肩或者绕过腰部，就满足了这个要素。因为点净是在袈裟被染色后才加上去的，这个要素不包括试穿正在缝制但尚未染色的新袈裟。

– **无罪**

如上所述，无罪的情况有：

穿用一件如法点净过的袈裟；

穿用一件点净记号已磨损（如洗衣时）的袈裟；或者——

穿用一件点净的衣角已被撕下或者受到其他方式损坏的袈裟。

如果比库把一块未点净的布缝到已经做过点净的袈裟上，或者在做过点净的袈裟上打补丁、缝补，或加缝一个新的褶边在上面，都不需要给已点净过的袈裟再做点净。

《疑惑度脱》根据尼萨耆亚巴吉帝亚 6 下对临时替代衣的许可指出，如果一位比库的袈裟被抢走，毁坏，等等，那么，比库可以穿一块未点净的布，而不犯戒。

总结：穿一件未点净的衣是巴吉帝亚罪。

* * *

59

若比库自己把衣和比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉或沙玛内莉作共有（vikappana）后，未解除共有就穿用，巴吉帝亚。

– **共有**

如尼萨耆亚巴吉帝亚 1 的解释中所提到的，**vikappana** 是一个比库将袈裟或衣料共享所有权的一

种安排，以使他可以存放该袈裟或衣料任意长时间，而不被算作一件多余的衣。比库可以与在那条学处中提及的任何同法者作共有。

大品（《大品・第八衣篇》第 20 节第 2 段；《大品・第八衣篇》第 21 节第 1 段）中的段落表明，共有是用于正存放着的衣，而不是用于已在使用的衣。还没被做成一件成衣的布、在雨季之外的八个月里被存放起来的雨浴衣、以及在不需要使用时存放起来的覆疮衣，都可以用来作共有。基本的三衣、杂用布、手帕以及坐具不可以。如本条学处所述，当一个比库想使用一块已置于共有的衣时，必须先解除共有。

– 学处规定

《经分别》在本条学处下解释了如何将衣置于共有。然而，遗憾的是，那个解释非常简短，所以我们将不得不探讨两种可能的解释。

《经分别》所述

只要一块布属于尼萨耆亚巴吉帝亚 1 里讨论的六种衣料中的一种，并且其大小至少有四乘八指宽，比库就可以把这块布置于共有。有两种方法这样做：在场（假定这是指第二个所有者，尽管这一点有争议），或者不在场（同样，这似乎指第二个所有者）。

第一种方法中，比库说“我把此衣与你（们）共有”或者“我把此衣与某某共有”。（针对这一做法的巴利用语及接下来的步骤可见附录五）。这是《经分别》中所解释的方法，但它似乎是指在衣的第二位所有者在场的情况下，进行这一步骤的两种方式：如果衣的另一位所有者是上座比库，用“您（们）”作称呼；如果衣的另一位所有者是下座比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉或沙玛内莉，则用他/她的名字作称呼。（整部经典的文字表明，在长者面前直呼其名是无礼的。例如，佛教信众从来不会称佛陀为果德玛（Gotama，旧译：乔达摩），虽然其他宗教的信徒经常会这样做。在《大品・第一大篇》第 74 节第 1 段中，阿难尊者说，他没有资格直呼玛哈咖萨巴（Mahā Kassapa）尊者的名字，因为后者是他的老师。）

《经分别》没有说明在这样的情况下，如何解除共有，但《疑惑度脱》给出了另一所有者的一种表达方式，说：“请使用我的所有物，将它送人，或随你的意愿处理它。”

第二种方式中，比库把衣给一个见证人，然后说：“我把此衣给你去置于共有。”见证人接着说：“谁是你的朋友及熟人？”比库接着说两个他的朋友的名字（比库已经和他们约定好，可以亲厚想使用彼此的东西），然后见证人说：“我把它给他们，请使用他们的所有物，将它送人，或随你的意愿处理它。”

看上去，第二种方式适合的情况是比库有一件多余的衣，而存衣期限快到了，且比库与已约定可以亲厚想使用彼此物品的同法者离得很远。

在这个过程中所发生的是，比库把衣给了见证人；见证人接着把衣交给比库，作为给比库的朋友们的礼物。因为比库已经获得了许可以亲厚想使用他们的物品，比库如果想用，就可以自由地使用这件衣，如果不想，则可以保留它任意天数。（见《大品・第五皮革篇》第 13 节第 13 段）。《大

品 • 第八衣篇》第 31 节第 2-3 段中详细讨论了以这种方式把礼物置于亲厚想的情况。根据那些内容，见证人在把衣给了另外两人后，没有职责给予比库用衣的许可；或许在这里把这个陈述包括进来是为了体现所涉及的每一方——见证者和衣的两位新所有者——同意比库使用此衣。如果衣的两位新所有者之前没有允许比库以亲厚想使用他们的物品，那么，在他们明确表达出可以那样做的许可之前，比库**不可以**用此衣，不过比库可以保留此衣任意天数，而不会受尼萨耆亚巴吉帝亚 1 下的惩戒。

《疑惑度脱》所述

《普端严》对这些步骤没有任何说明，而《疑惑度脱》却有非常详细的说明，修订了《经分别》中的描述，提出了三种方式。

第一种方式，“在场”，比库在第二位所有者在场时说：“我把此衣与你作共有。”当第二位所有者/见证人给予比库许可使用这件衣，把它送出，或者如比库所愿处理，共有就解除了。

第二种方式——《疑惑度脱》也称其为“在场”——比库在非第二所有者的见证人在场时说：“我把这件衣与某某作共有。”当见证人给予比库许可去使用这件衣，把它送出，或者如比库所愿处理时，共有就解除了。

第三种方式，“不在场”，比库把衣给一位见证人，然后说：“我把这件衣给你去作共有。”见证人说：“谁是你的朋友或熟人？”比库说出一个朋友的名字，然后见证人说：“我把此衣给他/她。请使用他/她的所有物，把它送出，或者如您所愿处理。”当见证人说以上话时，共有就解除了。

《疑惑度脱》的解释有几个问题。首先，在方法二与方法三中，很难看出任何实际区别，为什么一个应被称为“在场”而另一个被称为“不在场”，并且在方法二中，为什么见证人有权给予比库许可，去使用一件严格来说属于他人的物品。

其次，《疑惑度脱》中关于“不在场”的方法偏离了《经分别》中对这一方法的描述。在《经分别》的描述中，见证人把衣与比库的两位朋友作共有，而在《疑惑度脱》中，他/她将其与一个朋友作共有。没有文献解释为什么会这样。

由于这些原因，似乎前一种解释——《经分别》中所说的两种方法——比《疑惑度脱》的解释更合适。

– 罪的因素

此处罪的因素有两个：**对象**——六种衣料的任何一种，其大小至少有四乘八指宽，比库已经将其作了共有；以及**行动**——比库在共有没有被解除时使用了衣。

对共有是否已被解除的“想”不是此处的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

《疑惑度脱》指出，本条学处不仅适用于衣，也适用于钵。没有任何其他文献提及这一点，但是——因为作共有的钵在尼萨耆亚巴吉帝亚 21 下有提及，且在《经分别》中没有表明，钵与衣的这个规定有什么不同——这里，可以引用四大教示来支持《疑惑度脱》。

– 无罪

比库使用共有物品时，当共有已解除，或比库以亲厚想使用该物品，则无罪。以亲厚想如法拿取物品的因素如下（《大品 • 第八衣篇》第 19 节第 1 段）：

1）另一个人是一位朋友。

2）他/她是一位亲密之人。

3）他/她已经说过此事。（根据《普端严》，这是指他/她说过：“你可以随意拿我的所有物。”）

4）他/她还活着。

5）比库知道他/她会对自己拿走物品感到高兴。

这些因素在巴拉基咖 2 中有详细讨论。

《疑惑度脱》对本条学处下罪的因素的分析显示：当一件共有物品以亲厚想被拿取，则共有被自动解除，物品根据具体情况，回到多余的衣或多余的钵的状态。

总结：使用处于共有状态下存储的衣或钵，除非共有已解除或比库作亲厚想拿取，是巴吉帝亚罪。

* * *

60

若比库藏匿（另一）比库的钵、衣、坐具、针盒或腰带——或令人藏匿——即使只是作为一个玩笑，巴吉帝亚。

这是因六群比库中的一些人逗弄十七群比库中的儿童而制定的另一条学处。全罪的要素有三个。

– 对象

本条学处中提到的属于比库的任何资具。这里的**衣**指任一衣料，尺寸至少四乘八指宽，不包括坐具，它被单独提及。**针盒**不仅包括装着针的盒子（见巴吉帝亚 86），也包括空盒。学处中没被提及的任何比库资具都是恶作的依据，属于非比库之人的任何资具也同样是恶作的依据。

对于比库所藏匿资具的所有者身份的“想”不是此处的减免要素（见巴吉帝亚 42）。

– 行动

比库藏匿物品或让人藏匿。在后一种情况中——假设其它要素都满足了——提出请求/指令/建议犯一个巴吉帝亚，当另一个人依比库所言而行时，犯另一个巴吉帝亚，不管那个人因比库请求/命令/建议藏了多少件物品。

– 意图

比库这么做是为开玩笑。《心义灯》清楚地说明，此处的“开玩笑”可以是友好的或者恶意的。如果比库藏另一位比库的资具是出于为惹恼对方而获得不正常的乐趣，或只是友好地寻开心，都同样犯全罪。

– 无罪

如果是以下情况，则无罪：

并非作为游戏，比库收好那些没被收好的物品（§），例如被挂在挂钩上的钵（见《小品・第五小事篇》第 9 节第 5 段）；或

比库把一件物品收起来，心想：“为他开示之后，我会把物品还回去（给他）。”《普端严》说，这里的**开示**是指诸如“一位沙门不应该把他的资具丢得到处都是”的劝告。心里带着这一目的藏匿东西有时是老师训练学生不要随意对待他们的物品的一种有效方法。但这个方法应谨慎使用，因为它容易产生适得其反的效果。

总结：藏匿另一位比库的钵、衣、坐具、针盒或腰带——或令人藏匿——不论是玩笑，还是带着惹恼对方的目的，都是巴吉帝亚罪。

七：动物品

61

若比库故意剥夺动物的生命，巴吉帝亚。

此处的全罪有五个要素：

1）对象：活着的动物。

2）想：比库把它看作活着的动物。

3）意图：比库明知地、有意识地、蓄意且有目的地想致其死亡。

4）行动：比库带着致其死亡的目的做的任何事。

5）结果：动物死于比库的行为。

– 对象

此处的**动物**包括所有的常见动物。正如《普端严》所指出的，惩戒不会因为动物大或小而有所区别，但是动物的大小是决定该行为道德严重性的要素之一（即业的轻重）。

显然，这个要素不包括小到肉眼看不到的生物，因为《大品·第六药篇》中所允许的药物类型包括多种抗菌和抗病毒物质——例如，一些矿物盐和由某些树叶制成的汤剂可以是抗生素。《普端严》中，这条学处所涉及范围的最小的例子是一个臭虫卵。每一个新比库正式达上后立即被教导四件“不可做之事”（《大品・第一大篇》第 78 节第 4 段），其中之一就是，比库不应剥夺动物的生命，“即使它只是一只黑蚂蚁或白蚂蚁”。

在（此学处所涉及）范围的另一端，巴拉基咖 3 对故意杀人施以巴拉基咖，并对故意杀饿鬼、亚卡或龙施以土喇吒亚。

– 想

如果比库不确定某物是否为活着的动物，那么，不论它实际上是否真的是，它都是恶作的依据。如果比库把一个无生命的物体想作是活着的动物，这是恶作的依据。如果比库把一个物体想作是无生命的，那么，不管它是否真的是无生命的，它都不是罪的依据。因此，举例来说，如果——心怀

杀生的意图——比库踩到一块污渍上，认为那是臭虫卵，那么，惩戒是一个恶作。如果比库踩到臭虫卵，认为它们是一些污垢，那么，就没有惩戒。

– **意图**

在《经分别》中，**意图**被描述为“有意愿、明知且有意识地作出了决定”——巴拉基咖 3 中用了同样的短语来定义“意图”。《普端严》针对本条学处重新提及其对那条学处的阐释，其中，**有意**指有意愿、有计划、带有杀生意图。**作出了决定**是指“生起了一种不计后果的心，通过一股攻击力去进行‘破坏’”。**明知**是指知道“这是一个生命”。**有意识地**是指意识到自己的行为正在使动物丧失生命。

所有这些都表明，只有当比库做出明确且有意识的决定要剥夺动物的生命、并依此行动时，这个因素才被满足。因此，举例来说，如果比库正在扫路，且小心地试图不杀死任何昆虫，然而有蚂蚁碰巧死了，那么，即使比库知道一些昆虫有可能会死亡，他也无罪，因为他行动的目的不是为了导致它们的死亡。

这里，动机与罪无关。即使杀死动物的欲望是“使其摆脱痛苦”，也同样满足了“意图”要素。

– **行动**

《经分别》没有提及以什么方法夺取生命应归入本条学处。《普端严》讲到，对本条学处的解释可以从它对巴拉基咖 3 的讨论中推断出来。因此，《经分别》对那条学处的阐释中所列出的四种杀生方式在此也适用：

用比库自己的身体（例如用手打，踢，使用刀或者棍棒）；

扔（扔石头，射箭或开枪）；

用固定的装置（设圈套，在食物里放毒）；

命令/指示。

《大品 • 第五皮革篇》第 10 节第 10 段讨论了有关最后这种情况的一个例子。在这个例子中，一位道德败坏的比库告诉一位在家人说，他需要用某只牛犊的皮，然后，那位在家人就为比库杀了那只牛犊。因为该比库并没有给出杀死牛犊的具体命令，但佛陀说他的行为确应归入本条学处，所以我们可以总结说，在这种情况下，没有如法语言（kappiya-vohāra）的空间。比库不论说了什么企图煽动他人杀一只动物的话都满足这个要素。因此，这条学处不同于巴拉基咖 3，后者中，“命令/指示”只包含清楚的指令。

《普端严》对巴拉基咖 3 的阐释中列出的另外两种杀生方法显然也适用于此：

用魔法咒术；

用神通。

– **结果**

只有当动物死亡了，比库才犯此处的巴吉帝亚。《经分别》在此处没有提到若比库试图杀一只动物，但动物并没死的情况下，比库应受什么惩戒。然而，在巴拉基咖 3 中——在讨论设置陷阱以杀死

任何落入陷阱的有情时——它施以下述惩戒：如果一只动物落入陷阱，一个恶作；如果它因此而经历苦痛，另一个恶作；如果它死了，一个巴吉帝亚。如此，似乎有理由从这个具体例子进行推导，从而使这些惩戒具有普遍性：对于刻意努力杀死一只动物的比库，碰触到动物身体的第一个行动，一个恶作；如果动物因比库的行动而经历苦痛，第二个恶作；如果它因此死亡，则全罪。

– **无罪**

以下情况下，杀了动物无罪：

非故意地——例如，不小心掉落一个重物，压死了一只猫；

不加思考地——例如，当手臂被蚊子咬到时，漫不经心地抓挠其手臂；

不知情地——例如，走进一个黑暗的房间，在没意识到的情况下踩到了一只昆虫；或者——

当比库的行动不是出于导致死亡的目的时——例如，把药给一条生病的狗，结果，它的身体无法承受药的剂量。

但是，《普端严》还是说，如果比库在清洁一张床时注意到哪怕臭虫的卵，也应该小心不去损坏它们。因此，“出于慈悲，比库的职责要小心仔细地完成。”或者，用《心义灯》里的话来说：“比库照顾自己住所的职责要用圆满的正念来完成，如此这些生物便不会死亡。”

总结：故意杀死一只动物——或者令人杀死它——是巴吉帝亚罪。

* * *

62

若比库故意使用含有生物的水，巴吉帝亚。

本条学处和巴吉帝亚 20 相似，不同之处仅在行动要素且“意图”不是罪的要素。因此，这里全罪要素有三：对象、想和行动。

– **对象**

含有生物的水。这包括蚊子幼虫之类的东西，但不包括小到看不见的生物。

– **想**

比库知道它们在那里——要么是自己觉察到它们的存在，要么是被告知它们的存在——并且知道它们会死于下面所定义的行动要素。

如果比库不确定水中是否有生物，或如果比库认为水中有生物而实际上没有，那么，**假设**它们在水里的话，以会造成它们死亡的方式使用水就会犯恶作。

– **行动**

《经分别》没有详细讲这个要素，而《普端严》用例子来定义了它：喝此水、用它清洗比库的钵、用它给热粥降温、把它从缸里或池塘里舀出来沐浴，在水池里弄出波浪使水溅到岸上。《心义灯》认为，这条学处只包括了比库个人使用水的情况，但这与《普端严》在学处下的说明不符。《普端严》

在这条学处下解释了比库应该如何清理脏水池。（把八到十壶不含生物的水倒进另一个可以盛水的地方，然后把池子里的水舀到里面。）《普端严》针对巴拉基咖 3 的阐释说到，用水灭火——即使是正在接近的会威胁到比库孤邸的野火——也属于这一学处。

从这一切来看，本条学处似乎涵盖了巴吉帝亚 20 中未涵盖的所有使用含有生物的水的情况。

然而，不像那条学处，《经分别》没有把让他人使用含有生物的水的行为归入行动要素，不过《普端严》和《疑惑度脱》这样做了。表面上看，义注的立场似乎是合理的。然而，《经分别》的编辑者们可能考虑到了，只是告诉某人使用含有生物的水并不同于告诉他把水倒在地上，如果照做了，不一定会自动导致那些生物死亡。举个例子，如果比库告诉另一位比库去喝含有生物的水，他（后者）才是那个有责任决定是否先过滤一下水的人（见下文）。如果他这样做了，就不会造成任何伤害。如果他没这样做，那么，他就犯本条学处下的罪。所以，《经分别》不把令他人使用这样的水的行为归入本条学处似乎是正确的。实际上，这条学处与巴吉帝亚 20 之间的这一差别可能正是为什么这个话题被两条独立的学处所涵盖的一个原因。

《疑惑度脱》表明“意图”也是这里的一个要素，而且——如巴吉帝亚 20 中所言——它说意图必须是没有杀意的——这意味着如果意图是有杀意的，那么情况将会归属于巴吉帝亚 61。然而，不同于巴吉帝亚 20 的无罪条款，《经分别》这里的无罪条款对一个无心或非有意使用含有生物的水的比库没有豁免。唯一的豁免涉及比库对水了解或不了解。这意味着，如果比库知道水里有生物会因他使用该水而死，那么，即使比库不小心把水洒了，他的行为仍然会招致惩戒。

结果不是此处的一个要素，生物是否真死对于定罪没有影响。

– 无罪

以下情况下使用水，无罪——

如果比库不知道水中含有生物；
如果比库知道水中没有生物；或者——
如果比库知道，水中的生物不会因其使用方式而死。

– 滤水器

《小品 • 第五小事篇》第 13 节第 1 段允许比库在用水之前先使用滤水器去除污垢和生物，这种过滤器最终成为了比库的八件基本资具之一。根据《小品 • 第五小事篇》第 13 节第 2 段，比库旅行时必须带一个滤水器。如果他没有滤水器，可以决意其桑喀帝（saṅghāṭī）的衣角作为滤水器，用以滤水。

总结：使用水或令他人使用水，且知道水中有生物会因用水而死，是巴吉帝亚罪。

* * *

63

若比库对明知已如法裁决的诤事鼓动重启，巴吉帝亚。

– 诤事

诤事（adhikaraṇa）是一旦出现，就需以规定方式正式处理的事件，《经分别》列出四种：

1）诤论诤事（vivādādhikaraṇa）涉及法与律（见桑喀地谢萨 10），僧团必须通过宣布哪一方对哪一方错来处理；

2）责难诤事（anuvādādhikaraṇa）涉及罪（见桑喀地谢萨 8 和 9；不定法 1 和 2），僧团必须通过判断其真假来处理；

3）罪诤事（āpattādhikaraṇa），换言之，犯戒行为，将由违犯者接受规定的惩戒（发露忏悔、僧悦（Mānatta）或摈出僧团）来处理；以及——

4）事诤事（kiccādhikaraṇa）——僧团甘马，例如给予达上和诵巴帝摩卡——僧团必须通过如法执行它们来处理。

一件已正确处理的诤事是指已经按照戒律中规定的程序如法处理的一件事情。这些程序其中有一些在巴吉帝亚 79 和 80，止诤（Adhikaraṇa-samatha）学处和本书下册第十二章至第二十二章有所讨论。如果一件诤事处理不当，可以重新审议，但一旦处理得当，它就被视为永久结束了。

本条学处下，罪的因素有三个：

1）对象：已被如法处理的一件诤事。

2）想：比库知道这件事已被如法处理，要么是因为他直接参与，要么是因为他被告知此事。

3）行动：一个比库——在另一个比库面前——说这件事处理不如法。《经分别》给出了满足这一因素的以下说法作为范例：“问题没有得到处理”“它处理得很差”“它应该再处理一次”“它没有得到解决”“它没有得到很好的解决”“它应该重新得到解决”。

《附随·第九诤事分解》第 3 节包含了对这条学处的简短讨论，指出，无论比库是否参与了对该诤事的第一次处理，都必须遵守这条学处。

– 想

如果处理该诤事的甘马无效，但比库把它想作有效，那么，这是恶作的依据。如果比库怀疑甘马的有效性，那么，不管实际上是否有效，这是恶作的依据。最后这一点是说，在实践中，如果比库对甘马有疑，可以声明自己的怀疑，但如果凭空说需要重新讨论该诤事，那就犯一个恶作。

– 进一步的行动

《普端严》对《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 3 节的阐释指出，犯此罪的人会被遮止其巴帝摩卡（禁止参加诵戒）（见本书下册第十五章）。这将为僧团提供一个调查该比库态度的机会，看他是否仍然坚持重启诤事。如果比库知道诤事已如法解决，仍继续努力以重启诤事，则该比库被视为制造争端者，因此，会遭受诃责、驱出或举罪，这取决于情况的严重性（见本书下册第二十章）。

– 无罪

如果比库把诤事处理想作不如法：例如，未依据戒律学处和程序处理，由不完整的僧团（别众）处理，或——在有责难或类似行动的情况下——对不应被责难的人做出处理，那么，鼓动重启诤事

无罪。不管诤事实际是否如法处理，这项允许都适用。例如：一个僧团对比库 X 进行了一次呵责甘马。一个比库诚实地认为，X 不应受此甘马，并如此告知一个同修比库。在这种情况下，即使事实证明 X 确实应该受到诃责，该比库也无罪。

总结：明知诤事已如法处理而鼓动重启诤事，是巴吉帝亚罪。

* * *

64

若比库故意隐瞒（另一）比库的粗恶罪，巴吉帝亚。

这里的全罪有四个因素：

1）对象：另一位比库犯下的粗恶罪。

2）想：比库把罪想作是严重的——或者是通过自己知道，或者是那位比库告知，或者其他人告知。

3）意图：他想要向其他比库隐瞒这个罪，他的动机可以是（a）担心他们会控告他犯戒或为此检问他（正式调查犯戒的步骤）或者（b）担心他们会嘲笑、讽刺或让他感到难堪（他的敌人们对这个消息的私下反应）。换句话说，如果他想要阻止惩戒违犯者的僧团甘马被实施，或仅仅是想要保护违犯者免受不喜欢他的其他比库的嘲笑，“意图”的因素就满足了。

4）行动：比库看到一个适合被告知此事的比库，但没有履行自己报告这个罪的职责。

– 对象和想

根据《经分别》，**粗恶罪**是指巴拉基咖或桑喀地谢萨。就像在巴吉帝亚 9 下，《普端严》称，不管《经分别》在这里实际说了什么，它的编辑者的意思是，这里的定义只包括桑喀地谢萨罪。但是，同样如巴吉帝亚 9 下的情况，这个解释明显与《经分别》相矛盾，因此，它站不住脚。

另一位比库的非粗恶罪在此是恶作的依据，未达上者的恶行——不论轻重——也是一样。没有文献明确定义这里的**未达上者**，但因为比库们没有义务将在家众的恶行告诉其他比库，该学处的意思似乎应该只包括比库尼、在学尼、沙玛内拉和沙玛内莉。（同样，没有任何文献明确表明，就这条学处而言，比库尼算作达上者还是未达上者，但因为《经分别》将**粗恶罪**定义为四条巴拉基咖和十三桑喀地谢萨，而比库尼的这两类罪有不同的数目，这似乎显示比库尼在这里被算作是未达上者。）根据《普端严》，对于未达上者来说（假设是指沙玛内拉、沙玛内莉或在学尼），违犯头五条学处的任何一条都算作粗恶罪，而其他任何恶行都算作非粗恶罪。

对于比库的罪，《经分别》称，只有粗恶罪且被比库想作粗恶罪才是巴吉帝亚的依据。所有其他对象和想的可能组合都是恶作的依据：粗恶罪有疑想、粗恶罪作非粗恶罪想、非粗恶罪作粗恶罪想、非粗恶罪有疑想、非粗恶罪作非粗恶罪想。

– 行动和意图

《疑惑度脱》定义这里的行动为简单的一个心念——比库决定“我不会将此事告知任何比库”——但这跟注书本身从《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）对巴拉基咖 2 的阐释中得来，并应用于所有学

处的原则相冲突：仅仅是心念的生起不足以构成罪。所以似乎更应该从《经分别》有关这条学处的无罪条款的角度来讨论，也就是，如果一个比库看到一个适合被告知的比库，而决定不告知他，那么，这个因素就被满足。

没有文献定义这里的**合适的比库**，但是——根据《普端严》对《小品·第三集篇》的阐释——这可能指和合共住且清净的比库，即既没有被举罪也没在履行僧悦或别住的比库。由于这里定义“意图”因素的方式，这种情况下——不同于比库需要报告自己桑喀地谢萨罪的情况——一个合适的比库**不**需要跟犯戒比库或有责任报告的比库关系和睦。如果唯一可以告知的比库是不投缘的，那么，前者必须极为诚实地对待自己不愿将这个罪告知后者的心态。如果比库只是害怕对方会嘲笑犯戒者或召开僧团甘马来调查这个罪，那么，他有责任告知对方。如果比库觉得告诉他会导致僧团不和或犯戒者的报复——如无罪条款所提到的——他可以等到有一位更合适的比库再说。

因为无罪条款也声称，如果比库动机不是要隐瞒，那么，他不报告就无罪，所以如果他是计划要告知一位更合适的比库，比如僧团的长老、一位戒律专家或者犯戒者的导师或戒师，那么他就无需告知遇到的第一个合适的比库。

显然，一旦他告知了一位合适的比库，他就没有责任再告知其他任何人了。但是没有文献讨论，如果他意识到被告知者试图隐瞒，那他有什么责任。如果不存在无罪条款里列出的那些危险，一个负责的行动方针就是找到并告知一个更有责任心的比库，但这是比库的良知问题，无关戒律。

《普端严》说，如果出于想要隐瞒最初的罪，比库没有告知合适的比库，但随后又改变了想法，告诉了那位比库或者另一位比库，他也依旧犯了这条戒。

它还说，如果他告诉了比库 X，并要求他帮助隐瞒比库 Y 的罪，这也满足了这里的“行动”和“意图”的因素。如果比库 X 随后放弃告知责任的话，他也犯了这条戒。不论最终有多少位同谋者参与为最初的罪保密，以阻止正式检问，所有人都会犯这里的罪。

– 无罪

以下没有告知其他比库的情况无罪：

如果比库认为，说出来会导致僧团的不和或分裂；

如果比库发现犯戒比库生性残暴，觉得后者可能会带来“命难”或“梵行的危难”的话；

如果比库没有看到适合告知的比库；

如果他并不想隐瞒这个罪；或者——

如果比库觉得，犯戒者自己的行为会出卖自己，因此没有必要去告知。

总结：明知一位比库犯下了粗恶罪而没有将其告知另外的比库，不论是出于想要保护这位比库免受惩戒还是免受其他比库的嘲讽，都是巴吉帝亚罪。

* * *

若比库明知而使未满二十岁者达上，此人不算达上，且比库们应被呵责；他（戒师）巴吉帝亚。

这里的因缘故事叙述了十七群比库是如何达上的。

“那时在王舍城，有十七位童子互为朋友，以伍巴离为首领。伍巴离的父母生起了这样的想法：‘怎么样能让伍巴离在我们死后生活安乐无苦呢？……如果他学写字，他的手指会痛……如果他学习算术，他的胸会痛……如果他学习会计，他的眼睛会痛。如今，这些沙门释迦子具有美好的德行。吃了好的食物后，睡在遮风的床上。如果伍巴离出家成为沙门释迦子的话，将会在我们死后生活安乐无忧。’

“伍巴离童子听到他父母的谈话，就去到其他童子那里……说：‘来！伙计们，我们去出家成为沙门释迦子吧。’

“‘你如果出家，我们也出家。’

“于是每个童子都去到他父母跟前请求：‘请允许我们从家出家到无家。’然后，他们的父母就给予他们允许，（想着：）‘所有这些童子的志愿一致。他们的动机是圣洁的。’

“（这些童子）去到比库们那里，请求出家。比库们让他们出家并给予达上。然后，在后夜时分，这些童子（现在是比库了）醒来哭喊道：‘给我们粥！给我们饭！给我们食物！’

“比库们说：‘等一下，贤友们，等到天亮。如果有粥，你们就可以喝粥。如果有饭，你们就可以吃饭。如果有食物，你们就可以吃食物。但如果没有粥、饭或食物，那你们托钵后就能吃。’

“但即便如此，这些（新）比库们还是像之前一样哭喊：‘给我们粥！给我们饭！给我们食物！’他们还便溺于卧具上。”

佛陀斥责了那些给与十七个童子达上的比库们，描绘了一幅完全不同于伍巴离童子父母所想象的比库生活图景：

“比库们！这些愚人怎能明知而给未满二十岁者达上呢？未满二十岁者不能忍耐寒、暑、饥、渴、蚊叮虫咬、风吹日晒和爬虫类，又不能忍受辱骂、恶言。他也不能忍耐身体生起的痛苦的、尖锐的、刺痛的、猛烈的、不愉快的、不适意的、致命的感受。’”

这里全罪的因素有三个：

1）对象：一位不足 20 岁的男性。

2）想：比库知道对方不足 20 岁——或者自己知道，或者由对方告知，或者由其他人告知。

3）行动：比库做对方达上成为比库的戒师。

– 对象

如《大品 • 第一大篇》第 75 节清楚显示的，本条学处下，一个人的年纪是从他成为母胎中的胚胎时开始算起。由于准确计算日期是困难的——如果不是不可能的话，所以通常计算一个人年龄的办法是从他出生起度过的年数上再加六个月，以涵盖他早产的可能性。如《普端严》所说，婴儿在子宫中呆七个月后出生是可以存活的，但在子宫中只呆六个月就出生，则不能存活。

– 想

如果比库怀疑某个人是否不足 20 岁，但还是给他达上，那么不论他实际有多少岁，比库都犯一个恶作。如果比库认为他不足 20 岁，而他已经有 20 岁或更大，那他是犯恶作的依据。如果比库把他想作有 20 岁或更大，那么，不论他实际有多大年龄，都不是犯戒依据。

– 行动

比库明知一个人不足 20 岁仍安排他达上，从寻找参加甘马的人、为他寻找衣钵等行为开始，直到达上甘马的第二次告白，每个步骤都犯一个恶作。一旦第三次也就是最后一次告白完成，戒师就犯一个巴吉帝亚，所有其他参与甘马并知道这个人不足 20 岁的比库都犯一个恶作。

在任何情况下，如果一个人达上时确实不足 20 岁，那么——不论他自己或其他任何人是否知道这一事实——他都不算是比库，而仅仅是沙玛内拉。《普端严》在这里提到，如果他持续这个状态足够久，成为在另一个人达上时的戒师或老师，只有当接受达上的比库众中，除去这个非如法达上的“比库”，仍有足够数量的真比库，那人才算如法达上。（关于这个问题的更多细节见本书下册第十四章。）

《普端严》补充道，如果比库不知道达上时自己不足 20 岁，这不会成为投生天界和证得上人法的障碍；但如果他一旦知道他的达上是不如法的，他应该马上安排一个如法的达上。

总结：比库知道对方不足 20 岁，在对方达上时，充当其戒师，是巴吉帝亚罪。

* * *

66

若比库知情并做出约定和盗贼商队一起旅行，哪怕只是从一村到下一村的距离，也是巴吉帝亚。

此处，全罪有三个因素：

1）对象：盗贼商队。

2）想：比库知道这是一个盗贼商队——或者是自己知晓，或者由一个盗贼告知，或者经由他人告知。

3）行动：（a）与商队约定一同旅行，（b）比库如约与他们一同旅行（c）从一个村落到另一村落。

– 对象

依照《经分别》，**盗贼商队**是这样一个群体：他们已犯偷盗之罪，或准备犯偷盗之罪，或打算逃税，或是准备“抢劫国王”。《普端严》将此（最后一项）解释为，想要以某种方式欺骗政府。在今天，这还包括走私者以及进行违禁品贸易者。

并无文献提及最少多少人构成“一群”盗贼，但因为《经分别》一直使用盗贼的复数形式，这表示，至少需要两人才满足此要素。

– 想

若比库对一群人是否为盗贼商队有疑，无论他们是否为盗贼商队，与之同行均是一个恶作。若

比库将其想作一个盗贼商队，但实际上并非如此，那他们是恶作的依据。若比库未将其想作盗贼商队，那么，无论他们是或不是，他们都不是罪的依据。

– 约定

依照《经分别》，比库与盗贼们均需给出口头同意，才满足此因素。若比库提出约定，而盗贼们未口头同意，而后即使他们依他所提议的同行，他只犯一个恶作。若盗贼们提出约定，而比库未给出口头同意，而后即使依提议同行，比库也无罪。如同在巴吉帝亚 27，以文字表述的口头同意也满足这个因素。

如巴吉帝亚 27 下所说，提及双方相约旅行的一种表述或一系列表述——“我们将出发”，“让我们走吧”，“我将和你同行”——均算作口头同意。反之，若一种表述或一系列表述只涉及比库自己的旅行计划——“我要出发了”——则不算。因此，如果比库说“我明天将穿过边境”，而盗贼们说“让我们同行吧”，然后如果比库对此话题并未再说什么，那么他没有表达口头同意。

依照《普端严》，约定的关键特征是明确何时他们将一同出发。但就如我们在巴吉帝亚 27 下所说，《经分别》中的很多例子均未明确提及离开的时间范围，因此《普端严》中的规定在这里站不住脚。无论是否明确提出离开的时间，任何表示同行的约定皆满足此因素。

文献没有说明一种情况，即当第三方为比库做约定，与一个盗贼商队一同旅行，比如说，作为一个较大群体中的一份子。然而，就像在巴吉帝亚 27 下，《经分别》所给出的关于约定的例子说明，只要比库与盗贼群并未互相约定——无论直接或间接——同行，比库加入团体就没有罪。

– 依约前往

双方必须按照约定同行，才满足此子因素。如果约定很简单或是临时起意的，没有明确时间范围，那么，只要是在任何时间一同离开就可以满足这个子因素。如果明确指定了时间范围，则仅当他们在该时间范围内离开时，这个子因素才满足。如果他们碰巧比约定的时间早出发或晚出发，比库不犯戒。如巴吉帝亚 27 下所述，《普端严》表示，此处的“较早”或“较晚”应涉及相当多的时间，即比约定晚一天，或约定在餐后但同行在餐前。但是，如果他们出发的地点与他们约定的地点不同，或走的路线不同，则不能让比库免罪。

– 从一村到另一村

每经过一个村到村的间隔，是一个巴吉帝亚罪。在没有村落的地区——《心义灯》说，这是指村落间距离超过半个由旬（8 公里或 5 英哩）——那么，与盗贼们依约同行每半个由旬是一个巴吉帝亚罪。

并无文献提及在大城市中长距离同行的情况，但看起来，这样的情况下——依据四大教示——比库（与盗贼们同行）从一个行政区行至另一个行政区，即犯全罪。

– 无罪

以下情况无罪：

若比库与盗贼们未事先约定，碰巧同行；

若盗贼们提出约定，但比库未给出口头同意；

若比库未按具体之约而离开（§）；或者——

若存在危险（比库为安全起见必须加入商队）。

此处，第三条无罪条款的特殊之处在于——与巴吉帝亚 27 和 28 中的类似条款不同——经典的所有主要亚洲版本都用单数形式（他离开），而不是复数形式（他们离开），来表述此条款。只有 PTS 版本用复数形式表述。在下一条学处中，所有主要版本（包括 PTS）都对类似条款使用单数形式。没有注书提醒人们注意这些差异，而且显然，它们在实践中没有什么不同。

总结：应约与一群盗贼从一村落同行至另一村落——且明知他们为盗贼——是巴吉帝亚罪。

* * *

67

若比库与女子相约同行，哪怕只是从一村到下一村的距离，也是巴吉帝亚。

“那时，某比库在前往舍卫城（Sāvatthī）的途中进入国萨拉（Kosala）国地界，经过某个村庄的村口。一女人与其丈夫争吵后正要离开那个村子。她看见了这位比库，询问道：‘您要去哪里，尊者？’

“‘我正要去舍卫城（Sāvatthī），贤妹。’

“‘那么，我和您一同前往吧。’

“‘如你所愿，贤妹。’

“之后，女人的丈夫离开村子，询问他人：‘你们有见到像这样的一个女人吗？’

“‘她正和一位出家人同行呢。’

“于是，那个男人追上了他们，并抓住那位比库狠狠揍了一顿才放了他。那比库跑到一棵树下坐下，愤愤不平。女人对丈夫说：‘那位比库并非携我潜逃，是**我**跟**他**走的，他是无辜的，你快去请求他的宽恕吧。’

“于是，那个男人便向这位比库请求宽恕。”

– 对象

女性人类，其经验足以分辨什么是适宜和不适宜的言语，什么是淫秽和非淫秽（的言语），这是此处巴吉帝亚的依据。般哒咖、母亚卡和女饿鬼（peta）以及具女人形的动物皆是恶作的依据。**女人**在此处也包括女人们。换言之，同行的约定增加一名或多名女子并不是减罪因素；事实上，同行约定中的每一名女子都是罪（的依据）。不过，同行约定中包含男人在目前则是一个有争议的问题，我们在下文会对此进行讨论。

对此人是否真是一个女人的“想”在此处并非减罪因素（参考巴吉帝亚 4）。

同样，如果比库与一个般哒咖约定同行而不知后者是般哒咖，仍然犯一个恶作。

– 行动

行动在这里的定义方式与上一条学处相似：（a）已与女人共同作出同行的约定，（b）比库确实

依约与该女人同行，（c）从一个村庄到另一个村庄。具体的解释和判罪见上一条学处。

– 无罪

以下情形无罪——

若比库与女人没有约定而碰巧同行；

若女人邀约，而比库没有给予口头同意；

若任何一方（或者，显然，双方一起）没有按照所约定的而离开（§）；或者——

若有险难。

– 现行惯例

在佛陀时代，长途旅行大多是徒步旅行，而事先约定的问题正是区分比库是否与他人结伴同行，还是只是碰巧同行的问题。在现代，当比库搭乘公共交通工具——公共汽车、地铁、火车以及飞机——这仍是决定比库是与他人结伴同行，还是仅仅在公共汽车等处不期而遇的因素。因此，这条学处禁止了比库与女人事先约定搭乘同一公共交通工具出行。

然而，对私人交通工具——比如汽车、卡车、客货车——不同僧团有不同处理方式。有一些僧团依照巴吉帝亚 44 而不是本条学处来处理，认为只要有一个有智男子在场，比库可以和女人共坐于同一辆汽车中。不管该车是静止的还是行进的，也不管那女人或那男人是否正在驾驶，这都适用。

其他僧团则依照本条学处处理私人交通工具的情况，但是认为事先约定完全是与司机达成的。如果司机是女人，那么与她同车从一村到下一村犯一个巴吉帝亚；如果司机是男人，则无罪，无论是否有女人同车。

《普端严》不会认同上述的第二种解释，因为它在讨论《大品 • 第五皮革篇》第 10 节第 3 段时明确说明，比库可以乘坐由男人或女人驾驶的车。但不管怎样，这又是一个比库应明智遵循自己所属僧团惯例的情况，只要比库谨慎遵守《经分别》，不与女人做出同行的口头约定。

总结：与女子相约从一村同行至另一村是巴吉帝亚罪。

* * *

68

若比库这样说：“如我所知世尊所教之法，从事那些世尊所说的障碍法不足以真的构成障碍。”诸比库应如是劝告那位比库：“具寿，请勿这样说，勿诽谤世尊，诽谤世尊是不善的。世尊不会那样说的。贤友，世尊以各种法门说明障碍法，行之真的足以构成障碍。（斯里兰卡和缅甸的修订本为：贤友，世尊以各种法门开示障碍法为障碍，行之真的足以构成障碍。）”

当诸比库如此劝告那位比库时，他依旧坚持的话，诸比库应当规劝他三次，以令他将彼舍弃。若被规劝三次时，他将彼舍弃了，那很好。若不舍（彼），巴吉帝亚。

– 障碍

《经分别》没有在本条学处的语境下对**障碍法**定义，不过制戒因缘故事清楚表明，障碍法至少是指性行为。《普端严》将**障碍法**定义为任何对成就生天或解脱造成障碍的行为，并列出主要的五类：

1）**业行**，亦即五无间罪（ānantariya/ānantarika-kamma）：杀父、杀母、杀阿拉汉、出佛身血、破和合**僧团**。

2）**烦恼**，亦即，执持邪见（《心义灯》中列出决定论、宿命论、断灭论等）；

3）**过去业行的果报**，例如，生为一种普通动物，（参见《大品·第一大篇》第 63 节中龙的故事——本书下册第十四章）；

4）**诽谤**，亦即辱骂一位圣者——尽管这只在还没有请求宽恕的情况下才会构成障碍；

5）以及最后，针对比库，**故意违犯**佛陀所制学处，尽管这些只有在比库触犯相关学处且没有承受应有的惩戒时，才会构成障碍。

《普端严》没有说明这一列表的来源。前三类障碍——没有解释——在《增支部》第 6 集第 86 经中有找到。《增支部》第 6 集第 87 经为第一类障碍列举了一些例子。巴帝摩卡的序（Nidāna）中关于故意妄语是障碍（法）的叙述也许为《普端严》的第五类障碍提供了一个例子。（《增支部》第 3 集第 88 经记载，阿拉汉们可能会故意犯戒，但他们自愿履行除罪。）至于第四类障碍，经典中的主要参照是关于郜伽利格（Kokālika）比库的案例。郜伽利格到处散播有关沙利子（Sāriputta）和摩嘎剌那（Moggallāna）的谎言，之后，他罹患一种可怕的疾病而死，由于他仍对沙利子和摩嘎剌那怀有怨恨，死后堕入地狱（《相应部》第 6 梵天相应第 10 经）。因此，**辱骂**在此似乎是指，在怨恨的驱动下散播谎言。

根据《普端严》，本学处针对持“第五类非障碍”见的比库，最常见的例子就是，有比库相信，比库违犯巴拉基咖 1 而行淫没有问题。

比库让这个想法合理化有很多方式，在《普端严》中就给出了其中一个有趣的描述：

“有一次，一个比库……在隐居时这样思维：‘有人过着在家生活，享受五欲之乐，他们是入流者、一来者和不还者。对比库们而言，他们以眼见可辨的悦色，听……闻……尝……感受（令人愉悦的）可辨之触受，他们享用柔软的地毡和衣服，这一切都是如法的。那么，为什么女子的色、声、香、味、触就是不如法呢？这同样也是如法的！’如此这般……以芥子比之须弥，这位比库生起邪见：‘为何世尊——以如同围住海洋那样大的努力——制定第一条巴拉基咖学处呢？那样的行为是没有什么不对的。’”

仅仅持有这种见解并不足以使一个比库归入本条学处，然而，如果他向其他人宣扬这种见解，那么，《经分别》指出，其他的比库们有责任按照本条学处中描述的方式劝说他三次。如果比库们已然知道了他宣扬的这种见解，而没有劝说他，他们每个人也犯一个恶作，因为如果他没有被劝说，他就可以随心所欲地继续宣扬而不会遭受惩戒。

若被劝说之后，他放弃他的见解，他不犯戒。但如果他没有放弃，他会犯一个恶作。然后他应该被带到僧团中，像桑喀地谢萨 10 描述的那般，接受劝告和规劝。此处唯一的不同在于，在每个初步阶段，他犯的惩戒是一个恶作，而经过第三次正式的规劝之后（规劝的流程见于附录八），他犯的

是一个巴吉帝亚罪。与《经分别》对相对应的桑喀地谢萨学处的阐述不同，此处，《经分别》没有说在初步阶段所犯的惩戒在犯全罪之后会被取消。

“想”并非是此处的减罪因素。如果规劝甘马被如法执行，那么，不论该比库是否认同，他的罪是一个巴吉帝亚。如果甘马没有被如法执行，那么同样——不论比库怎样看待其有效性——他犯一个恶作（§），这可能是因为他在被劝说之后仍然不愿意放弃他的见解的缘故。换言之，在这里保持一个类似于在桑喀地谢萨 10 下设定的模式，而不是巴吉帝亚 4 下设定的模式。

– 进一步的惩戒

若一个比库依据本条学处被惩戒后，仍然坚持宣扬其邪见，他将会受到举罪，在这种情况下，他不被允许与任何僧团中的比库们往来或共住，直至他意识到自己的错误并且放弃他的见解（参考本书下册第二十章）。正如在桑喀地谢萨 10-13 中所述，僧团在准备对一个顽固的比库执行本条学处时，也应该做好准备，万一他拒绝对正式的规劝作出回应，应立即对其执行举罪甘马。

– 无罪

若比库未被劝说，或被劝说后放弃了他的见解，无罪。

总结：拒绝——在僧团甘马正式规劝的第三次告白后——舍弃邪见，认为故意违犯佛陀的法令没有错，是巴吉帝亚罪。

* * *

69

若比库知有如此见解的比库，他不遵从学处、也不舍弃该见解，而与他往来、共住、躺卧于同一住处，巴吉帝亚。

本条学处加强了上一条学处提出的意见，即当一个比库拒绝对上条学处所执行的规劝作出回应时，他应该立即被举罪。在此，构成全罪有三个要素：

1）**对象：**一个被僧团甘马举罪的比库，且还未被解罪。

2）**想：**比库知道他被举罪且仍未解罪——不论是自己知道，还是从该比库口中或其他人口中得知。

3）**行动：**比库与他往来、共住或卧于同一处。

– 对象

根据《小品·第一甘马篇》第 25-35 节，比库可以因为以下三个理由之一而被举罪：

如上一条学处所述，他拒绝舍弃邪见；

他拒绝见罪（即他承认他做了学处所禁止的行为，但拒绝承认它为罪）；或者——

他拒绝除罪（同样，他承认他做了学处所禁止的行为，但拒绝承受相应的惩戒）。

一旦一个比库被举罪后，他有责任改变行为方式以及放弃那些导致他被举罪的见解或立场，这样他才可能被解罪恢复到正常状态。

根据《经分别》，若一个比库因为上述三个理由的第一个而被举罪，且还未解罪，那么就满足了这里的对象要素。然而，因为指导其他比库应如何对待被举罪的比库的学处在三个案例中是完全相同的（参考《小品·第一甘马篇》第 27、31 和 33 节），《普端严》认为，因另外两个理由而被举罪的比库同样满足这个要素。不过，《经分别》的无罪条款补充道，如果一个因持邪见而被举罪的比库舍弃了该见解，那么，即使僧团还没将他解罪到正常状态，他也不满足这个要素了。这种开许显然也应适用于因为其他理由而被举罪的比库。

– **想**

若比库把被举罪比库想作未被举罪而与之往来等等，无罪；若比库把未被举罪比库想作被举罪而与之往来等等，犯恶作；若比库对另一比库是否被举罪持疑而与之往来等等，犯恶作。不管后者是否确实被举罪，最后一条惩戒都有效。

虽然没有文献提及，但类似原则似乎也可适用于比库对另一比库所受的举罪甘马的想。如此，比库若把一个有效的甘马视为无效，那么，与受甘马的比库交往等等无罪；若把一个无效甘马视为有效，那么，与受甘马的比库交往等等是恶作；若对该甘马的有效性存疑，那么，与受甘马的比库交往等等是恶作，不论甘马是否确实有效。

– **行动**

“行动”因素涵盖以下三种行为中的任何一种：

1）**比库与该比库交往。**交往采用两种形式中的一种：分享物品，即给予后者物品，或从后者那里得到物品；或者分享法，即向后者诵法，或让后者诵法。针对分享法的惩戒如下：比库若向他逐行诵法或令其逐行诵法，则每诵一行一个巴吉帝亚；若逐音节诵，则每诵一个音节一个巴吉帝亚。

2）**比库与该比库共住，**即与后者一起参加僧团甘马。一个例子就是，与他在同一会众听诵巴帝摩卡。

3）**比库与该比库躺卧于同一住处。**这里的“同一住处”与巴吉帝亚 5 和 6 学处不同，意为同一屋檐下。因此，如义注《疑惑度脱》所指出，如果比库与该比库在同一屋檐下躺卧，即使比库所躺卧的房间与（被举罪）比库所躺卧的房间没有任何入口相连，也满足这个要素。而且，我们也许要加上，无论他们躺卧的住处是否有墙壁都满足这个要素。在这里，无论是比库躺卧在先，还是被举罪的比库躺卧在先，或二人同时躺卧，都不重要。正如巴吉帝亚 5，如果双方起身后又再一次躺卧，比库又犯一个巴吉帝亚罪。

以上的三种行为仅涉及到被举罪比库需要遵守的事项中的很少一部分，但只有这些行为才会使得一个清净比库在跟一个被举罪比库打交道时犯一个巴吉帝亚。更多详情请阅读《小品·第一甘马篇》第 25-35 节以及本书下册第二十章。

– **无罪**

若比库知道下列几种情况，而与另一比库交往、共住、躺卧于同一住处，则无罪：

他未被举罪；

他被举罪但已经解罪；或——

他已舍弃令他被举罪的邪见。

《经分别》中明确提到，无论他的“想”是否正确，这三条无罪条款的第一条都有效。这一原则似乎也适用于其他两条。

总结：与一被举罪、尚未解罪的比库——知道是这样的情况——交往、共住或躺卧于同一屋檐下，是巴吉帝亚罪。

* * *

70

若一个沙玛内拉这样说：“如我所知世尊所教之法，从事那些世尊所说的障碍法不足以真的构成障碍。”诸比库应如是劝告他：“请不要这样说，贤友沙玛内拉，不要诽谤世尊，诽谤世尊是不善的，世尊不会那样说的。贤友，世尊以各种法门解说障碍法，行之真的足以构成障碍。（斯里兰卡和缅甸的修订本为：贤友，世尊以各种法门解说障碍法是障碍，行之真的足以构成障碍。）”

当诸比库如此劝告那位沙玛内拉时，他依旧坚持的话，诸比库应对他如此劝告：“自今日起，贤友沙玛内拉，你不应再声称世尊为你的导师，你亦再无其他沙玛内拉所得的机会——与诸比库同宿两、三夜。请你离开！消失吧！”

若比库故意友善对待一个这样被摈出的沙玛内拉，接受其服侍，与其交往，或与其卧于同一住处，巴吉帝亚。

此处，犯全罪需要满足三个要素：

1）**对象**：一个被摈出的沙玛内拉，且尚未放弃其邪见。

2）**想**：比库认为那位沙玛内拉已被摈出，且尚未放弃邪见——无论是比库自己知道，还是从被摈出沙玛内拉口中得知（§），或是从其他人口中得知。

3）**行动**：比库友善对待那位被摈出的沙玛内拉，接受他的服侍，与他交往，或者与他在同一住处躺卧。

– 对象

根据《普端严》，有三种类型的灭摈：共住灭摈（这仅针对比库们和比库尼们，且指上一条学处中讨论的举罪行为）；形相灭摈[63]；以及处罚灭摈。后两种类型适用于沙玛内拉。

1）《大品 • 第一大篇》第 60 节列出了沙玛内拉被处以形相灭摈的 10 条理由：他破沙玛内拉戒前五条的任意一条；他诽谤佛、法、僧；他持邪见（《普端严》说，例如常见、宿命论、断见）；或他强奸比库尼。

根据《普端严》对《大品 • 第一大篇》第 60 节的阐释，沙玛内拉若破了他的前五戒的任意一条，就破了他的三皈依，求取的戒师也失效了，也没有权利在寺院居住。然而，他还是沙玛内拉，而且

[63] 译者注：令其还俗。

如果他能看到自己行为的过失，并且决意在未来约束自己，他可以再一次向他的老师请受三皈依，这样，他就能恢复之前的身份。（《普端严》补充道，一个故意饮酒而触犯第五戒的沙玛内拉可以恢复其沙玛内拉身份，但他此生将再也无法成为比库。并非所有僧团持这一看法，因为它没有经典的依据。）然而，若一个沙玛内拉经常破五戒的任意一戒，并且也没有决意在未来约束自己，他应被处以形相灭摈。

对于一个持邪见或诽谤佛、法、僧的沙玛内拉，比库们应教导他认识到他的过失。如果他舍弃他的见解，他应承受一段合适时间的处罚（参考《大品 • 第一大篇》第 57-58 节），然后被允许忏悔自己的过失，以恢复之前的身份。如果他不改变他的方式，他应被处以形相灭摈。

至于强奸比库尼的沙玛内拉：《普端严》指出，这属于破第三条戒，但它单独被列出来是因为，与任何非比库尼的人行淫的沙玛内拉若看到自己的过失还可以恢复身份，但是，强奸了比库尼的沙玛内拉是不可以恢复的——而且，他在此生将再也不能出家成为沙玛内拉或比库。（参考本书下册第十四章）

除了上述的最后一种情况，沙玛内拉若受形相灭摈，如果他看到自己的过失，并且使得比库们相信他将在未来改过自新，他可以重新出家成为沙玛内拉。

2）第二种类型的灭摈——处罚灭摈——就是本条学处所提到的：一个沙玛内拉认为，沙玛内拉行淫或者违犯其他沙玛内拉戒没有错。如果他宣扬这样的观点，比库们应教导他看到这是邪见。但如果他们无法改变他，他们就应以这条学处所描写的方式来摈出他：他没有权利声称佛陀是他的导师，他也失去了与比库们生活在同一住处的资格，尽管他仍保有其沙玛内拉的身份。这种形式的灭摈将一直持续到他舍弃他的见解。当他舍弃这种见解，他应得到恢复。《普端严》没有说明应该怎么做，但是我们可以从上文提到的模式推论出，他需要向他的导师再一次求受三皈依。

《普端严》指出，只有当沙玛内拉已经受到第二种类型的灭摈，而且尚未放弃其邪见，本条学处下的对象要素才被满足。

– 想

比库若不知一个沙玛内拉已被摈出，而有向后者示好等行为，无罪；比库若把一个未被摈出的沙玛内拉想作已被摈出，而有向后者示好等行为，恶作；比库怀疑沙玛内拉是否已被摈出，而有向后者示好等行为，恶作。无论后者是否确实已经被摈出，最后一项惩戒都有效。

– 行动

以下四种行为的任意一种满足**行动**要素：

1）**友善对待一个沙玛内拉。**意思是向后者示好，想要为他提供物质资具或佛法教导，就像一位导师所做的那样。

2）**接受其服侍。**意思是像一位导师日常接受他的学生的服侍那样接受他的服侍——《经分别》提到，接受洗浴的粉、粘土（肥皂）、齿木或者漱口或洗脸的水（§）。

3 & 4）**交往**以及**卧于同一住处**与上一条学处下的定义一致。

– 无罪

若比库知道一个沙玛内拉没有被摈出，或知道该沙玛内拉已舍弃了最初导致他被摈出的见解，而对其有示好等行为，无罪。如在上一条学处下，《经分别》明确提到，无论比库的“想”是否正确，第一条免罪条款都适用。同一原则似乎也可用于第二条免罪条款。

总结：对一个被摈出的沙玛内拉示好，接受其服侍，与其交往，或同卧一个屋檐下——知道他已经被摈出——是巴吉帝亚罪。

八：如法品

71

若比库被诸比库依据学处劝告后说：“贤友们，在我向另一堪能、持律的比库请教之前，我将不会学习这条学处。”此为巴吉帝亚。诸比库，在学的比库应理解，应询问，应深思。在此这是合适的做法。

本条学处针对的情况是：比库试图不遵守某条学处，但又不表现出对戒律或劝诫他的人全然不敬。（如果他表现出全然不敬，则应归于巴吉帝亚 54。）此处，全罪的因素有三个：

1）对象：比库受到了同修比库引用戒律中所制定的学处对其进行劝告。

2）意图：比库不想依据学处训练自己。

3）行动：作为为自己开脱的伎俩，他说一些什么以便让自己不依据学处而学。

只有这两个因素——对象和行动——需要解释。

– 对象

对这个因素的解释和巴吉帝亚 54 下的解释完全一样。对于劝告者是否达上的“想”与罪无关（见巴吉帝亚 42）。

– 行动

《经分别》中对这个因素的讨论看起来涵盖的情况只有：比库使用了戒条中提到的具体的词，但《疑惑度脱》——可能是依据四大教示——将之扩展到以下任何情况，即一个比库说些什么作为伎俩，以使自己不用遵守学处，而又不显示出不尊重。这样的例子包括：“我到时候再想那条学处”“我现在还没有时间想那个”“我在想：你真的认为那条学处适合当今这个时代吗？这会阻碍我们传播法”。换句话说，这个因素堵上了巴吉帝亚 54 遗留的所有漏洞。

– 无罪

根据《经分别》，在这些情况下，避免罪的唯一方法就是说，他会学习那条学处，并学习来遵守它。不过，如巴吉帝亚 54 的免罪条款清楚表明的，如果一个比库受到了劝告，而劝告依据的学处解读与其老师的教导不同，比库只要表明，他的老师所教不同，即可免罪。

总结：当受到另一比库依据戒律中所制学处进行劝告时，比库说一些话，作为自己不依据那条学处而学的开脱手段，是巴吉帝亚罪。

* * *

72

若比库在诵巴帝摩卡时，说：“为何诵如此微细又微细的学处？这只会导致焦虑、恼乱、疑惑而已！”批评学处，巴吉帝亚。

“那个时候，世尊以种种方式向比库们开示戒律，称赞戒律，称赞对戒律的掌握，也称赞伍巴离尊者，一次又一次地提到他。比库们（说）：‘走，贤友们，让我们去向伍巴离尊者学习戒律吧。’他们和许多其他的比库们——上座、新达上者及那些介于两者之间的——纷纷向伍巴离尊者学习戒律。

“六群比库因而思维：‘现在，贤友们，很多比库……向伍巴离尊者学习戒律。如果他们精通了戒律，他们将以任何他们喜欢的方式来牵制我们，他们喜欢怎样就怎样，只要他们喜欢。走，贤友们，让我们去批评戒律。’然后，六群比库就去比库们那里，说道，‘为何再三重复这些微细又微细，只会导致焦虑、恼乱和疑惑的学处呢？’”

此处，全罪有三个要素：

1）行动：比库当面诋毁学处。

2）对象：在另一个比库面前。

3）意图：故意贬低学处。

– 行动

《经分别》中用一系列例子来解释**诋毁学处**。除了在戒条中提到的表述，还包括以下的表述：“那些精通的人受焦虑、恼乱和疑惑之苦。那些不精通戒律的人不受焦虑、恼乱和疑惑之苦。如果不反复念诵戒律会更好（§）。如果不学习戒律会更好（§）。如果不精通戒律会更好（§）。如果不把它放在心上会更好（§）。希望这些戒律消失或者希望这些比库们不要精通戒律。”最后这个句子听起来不太像诋毁，而更像是诋毁的可能动机——这是巴利经典中一个典型的模棱两可——但没有注书讨论这一点。

这条学处似乎指出，只有当正在背诵或念诵巴帝摩卡时，以上的这些行动才是构成罪的依据。然而，《经分别》中的无罪条款对在其他场合诋毁戒律并没有给予开许，且《疑惑度脱》遵循《经分别》，没有将背诵巴帝摩卡作为此处罪的一个必要因素。换言之，如果比库在任何时间诋毁戒律，此处的行动要素就被满足。

– 对象

在比库面前诋毁学处，是巴吉帝亚罪；在比库面前诋毁任何其他法，或在未达上者面前诋毁学处或者任何其他法，是恶作。对于听者是否已达上的“想”与罪无关（参考巴吉帝亚 42）。

– 意图

当比库的意图是想要贬低戒律时，这个要素即被满足。鉴于上面对“行动”定义的方式，这个要素似乎显得多余，但是无罪条款给出了一个关于“行动”的例子，这个例子听起来像是诋毁，但实际上并

非为了毁谤。《普端严》在这里把“意图”这个要素定义为，想让听者在心里对戒律生疑（vimati）。

– **进一步行为**

一个尽全力去毁谤法或者戒律的比库可能受到呵责或者驱出，这取决于事态的严重程度（《小品·第一甘马篇》第4节第1段；《小品·第一甘马篇》第14节第2段）。（参考本书下册第二十章。）

– **无罪**

比库若不带有诋毁戒律的意图，而建议他人在掌握戒律之前，先掌握好经、偈或者阿毗达摩，无罪。

总结：在另一比库面前诋毁戒律，以期使后者对戒律或学习戒律生疑，是巴吉帝亚罪。

* * *

73

若比库在每半月诵巴帝摩卡时说：“现在我才知道此法确实收录在巴帝摩卡中，系属于巴帝摩卡，在每半月诵出来。”假如其他比库知道该比库：“这位比库在之前曾参加过两三次诵巴帝摩卡，或者更多次。”那位比库无法以无知而免于被追究。无论他犯什么罪，都应按学处来如法处理。此外，他的欺骗应该被揭露：“贤友，这对你没有什么利益，这是错误的行为，当诵巴帝摩卡时，你没有专心致志，认真听取。”于此欺骗行为（§），巴吉帝亚。

总结一下《经分别》：如果一位比库——当巴帝摩卡诵到一条自己已违犯的学处时——试图采用本条学处中引述的借口来为自己开脱，如果他已经三次或更多次完整地听过巴帝摩卡，那么，他当即犯一个恶作。其他比库们可以通过僧团甘马（参见附录八）揭露他的虚伪。如果他随后坚持那个借口，那么，他犯一个巴吉帝亚。但如果比库们不对他实施甘马，那么，他为坚持那个借口而采取的每一个行动都犯一个恶作。不过，如果他不是假装无知或他还没有完整地听过三次巴帝摩卡，则无罪。

很明显，这些解释是在巴利语为比库们的母语时作出的。于是用巴利语诵巴帝摩卡提供了学习这些学处的机会，同时也提供了无需说一个彻彻底底的谎言就可以假装无知的机会。换句话说，在诵了一条特定学处后，比库可以马上说，“我刚听到巴帝摩卡中有这条学处。”严格来说，这是真的：比库**确实**刚听到，即使这是第无数次，但他希望其他比库们会受骗，以为他是第一次听到。

然而，《经分别》和注书对本条学处的讨论并未为母语非巴利语的比库们开许。尽管如此，由于巴帝摩卡有许多版本的译文，所以，比库被认为无知的宽限期——三次诵巴帝摩卡时间跨度至少有一个月到一个半月——对新学比库阅读和记住翻译后的学处来说，并不算太短。

同样值得注意的是：无罪条款里并没有对在非正式诵巴帝摩卡时，采用类似伎俩来假装对学处无知的比库免罪。而且《疑惑度脱》——如同在上一条学处下——与《经分别》一样，没有将诵巴帝摩卡当作此处罪的必要因素。换言之，这条学处涵盖了在**任何**时候用半真半假的话来装作对学处无知的情况。

此处，全罪因素有三：

1）对象：巴帝摩卡中的一条学处。

2）意图：比库想骗其他比库相信他不知道自己已违犯的这条学处。

3）行动：比库已完整地听过巴帝摩卡至少三次，而他在其他比库们实施了僧团甘马来揭示自己的欺骗后，仍坚持说半真半假的话，假装无知。（彻彻底底的谎言归入巴吉帝亚 1。）

对甘马有效性的“想”不是此处的减罪因素。如果揭露比库欺诈的甘马已被如法执行，那么，不管他是否把甘马想作有效，他都会因试图进一步欺骗其他比库们而犯巴吉帝亚。如果执行不如法，则无论他如何想这个甘马，他都因其试图进一步欺骗他们而犯恶作。

– 无罪

如果比库完整听巴帝摩卡少于三次，或者如果比库没有想欺骗任何人，则无罪。

总结：比库用半真半假的话欺骗他人，令其相信他不知道巴帝摩卡中的学处——在他已完整地听了三次巴帝摩卡后，并且已对他实施了僧团甘马来揭露他的欺骗——是巴吉帝亚罪。

* * *

74

若比库因愤怒、不快，打比库，巴吉帝亚。

此处的全罪因素有三个：

1）对象：另一比库。

2）行动：他对其殴打。

3）意图：出于愤怒。

– 对象

此处，比库是全罪的依据；任何未达上者则是恶作的依据。根据《普端严》，**任何未达上者**包括动物和人。

如同在巴吉帝亚 42 中，《经分别》指出，对受到殴打的人是否达上的“想”与此处的罪无关。

– 行动

以下情况比库进行殴打都满足本因素——

用自己的身体（用拳头打，用肘击，用脚踢）；

使用与身体相连的物品（比如棍子、刀）；或是——

使用能够被“扔”的东西（包括诸如扔石头、射箭或开枪）。根据《经分别》，最后这一类甚至包括扔“一片荷叶”，这表明，为满足本因素，殴打无需造成疼痛。

本条学处中未提及诸如把一个人的手臂扭到他的背后或是拧住他的脖子之类的行为，但扭胳膊前的抓胳膊行为或拧脖子前的抓脖子行为都**会**满足这里的“行动”因素。

– 意图

如果比库非出于愤怒而打人，这个行为不归入本条学处。比如，比库捶打一个同修比库的后背，以帮他吐掉卡在喉咙里的东西，无罪。正如《普端严》所指出，如果——受贪欲驱使——比库打了一名女子，他犯桑喀地谢萨 2 下的全罪。

不知为什么，《普端严》说，如果比库切了一个同修比库的鼻子或耳朵，以使后者毁容，该比库只犯恶作。不过，正如《戒律纲要》指出，这在《经分别》中并没有相应的依据，而且这个陈述也并不合理。很难想象一个人这么做却并非由于愤怒，且切割另外一个人的行为会归入“使用与身体相连的物品殴打他人”这一因素。

“结果”不是此处的因素。无论另外一个人是否受伤——或他/她受伤的程度如何——不影响罪。如果比库只是想伤害另一个人，但他 / 她刚巧死于比库的殴打，这样的情况归入本条学处理，而不是巴拉基咖 3。换句话说，如果受害者是比库，则惩戒是巴吉帝亚；如果不是，则是恶作。

– 无罪

根据《经分别》，如果一个比库陷入了困境中，“想要摆脱”而动手，无罪。《普端严》对这一点的讨论表明：这包括了我们当今所说的自我防卫，《疑惑度脱》对此处罪的因素的分析显示，即使比库在此情况下生起愤怒或不快，也无罪。

总结：受愤怒驱使而殴打另一个比库——除非是自我防卫——是巴吉帝亚罪。

* * *

75

若比库因愤怒或不快，对比库举掌相向，巴吉帝亚。

本条学处和上一条相似，唯一区别在于“行动”因素：**举起一个人的手掌**指以一种威胁性的方式举起身体的任何一个部分（手、脚等）或任何与身体相连的物件（棍子、石头、枪、弓和箭）。

《普端严》特别提到如果比库只是试图举起手，但随后意外给了一击，他犯一个恶作。复注《心义灯》跟随复注《疑惑度脱旧注》，以唯一一种说得通的方式做了解释：比库因这一击犯一个恶作，但首先因为举起手犯一个巴吉帝亚。

《心义灯》还指出，比如说，如果一个动物正在捣乱，一个比库对它举起手，这属于**想要摆脱**的范畴——即想要免于混乱——因而不是罪。然而，这个解释就为比库大开方便之门，若他想辩解自己在任何感到不快的情况下对另一个比库举起他的手。似乎应该将比库想要摆脱的开许限制在他身处危险的状况下。

总结：因愤怒而对另一比库做威胁性手势——除非是自我防卫——是巴吉帝亚罪。

* * *

76

若比库以毫无根据的桑喀地谢萨（罪）指控另一比库，巴吉帝亚。

此处，全罪因素还是有三：

1）对象：另一个比库。

2）想：比库并未见、闻或怀疑前者犯其所指控的罪。

3）行动：比库当面指控另一比库——或者令他人当面指控另一比库——犯了桑喀地谢萨罪。

如果比库毫无根据地指控另一比库行失坏或见失坏，惩戒是恶作。根据《大品·第四自恣篇》第 16 节第 12 段，**行失坏**指任何一种土剌吒亚罪或轻于土喇吒亚的罪；**见失坏**指邪见或极端观点。《普端严》对《附随·第六增一法》第 10 节的注释将**邪见**视为《中部》第 117 经所定义的世俗的邪见，以及《增支部》第 3 集第 117 经中所定义的见失坏。《普端严》还将**极端观点**定义为佛陀拒绝置评的十种观点。例如，见于《长部》第 9 经和《中部》第 63 经。尽管见失坏并没自动构成罪，但指控比库犯此错误会导致僧团检问他，以确定因其知见是否应采取桑喀地谢萨 10，巴吉帝亚 69 下的惩戒，或者是实施呵责（甘马）流程。

《经分别》称，毫无根据指控一位未达上者——如一位比库尼或者沙玛内拉——行失坏或见失坏，也是恶作。

如同巴吉帝亚 42 下，对被指控者是否达上的“想”与罪无关。

毫无根据的指控是个复杂的话题，在桑喀地谢萨 8 下已有详细讨论。额外的要点可以从对那条学处的讨论中推论出来，差别在于意图在此不是因素，且行动上的变化——比库指控另一比库犯桑喀地谢萨或更轻的罪——会改变惩戒的严重性。

– 无罪

如同桑喀地谢萨 8 下所述，如果比库指控——或令他人指控——当他认为指控属实时，哪怕另一比库实际并无违犯，无罪。

总结：毫无根据地指控——或令他人指控——另一比库犯桑喀地谢萨罪，是巴吉帝亚罪。

* * *

77

若比库故意挑起（另一）比库的忧虑，（心想：）“这样，哪怕是只有一会儿，他将会不安乐。”——只因这个原因而做，而非其它者——巴吉帝亚。

《戒律纲要》对本条学处的解释值得全部引用：

“有些人通常很容易对这件事或那件事感到忧虑……如果有人对这样的比库谈论违反佛陀法令并且没有办法知道的不可测之事——比如‘当你达上时，你怎么知道（符合一个有效僧团甘马的）所有要求都具备了？如果有缺失，那岂不是意味着你没有真正达上呢？’——哪怕只是说了这些，已经足以使他忧虑，给他带来各种苦恼。一个不自我约束的比库——一个只顾取乐而未考虑他的朋友将如何苦恼的比库——将这样的话讲给别人，根据本条学处犯一个巴吉帝亚。”

全罪在这里包含四个因素：

1）对象：另一个比库。

2）行动：比库称其可能违犯了某个学处。

3）结果：比库引起了他的忧虑。

4）意图：比库的动机只是想致其忧虑，哪怕只是一会儿。

– 对象

此处，比库是巴吉帝亚的依据；未达上者——似乎比库尼也包括在内——是恶作的依据。根据巴吉帝亚 42，对听者是否达上的“想”与罪无关。

– 行动和结果

《经分别》将这两个因素一起阐释：“比库引发其忧虑（说）：‘你可能未满二十岁就达上了；你可能非时食了；你可能喝了酒；你可能独自与女子共坐了。’”这些罪中的大部分都可能在一个人不知情的情况下被违犯，不过最后一个不是。但是它接近犯戒，所以，提及有可能在不知情的情况下做出此事就可能会引起无知比库的忧虑。类似地，在因缘故事中，六群比库中的某人向十七群比库暗示说，他们在未年满二十岁时就达上了，所以他们可能并未真正达上。但是，因为那十七群比库是那条学处的始作俑者，所以他们不受该学处限制。所有这些都显示出，当比库向另一比库暗示说，后者可能违犯了某一学处时，该言论就满足了“行动”因素，哪怕他所提到的行为其实并不犯戒。

《普端严》通过将“引起”解释为“生起”，以强调“结果”因素的必要性。换句话说，要构成罪，听者听了比库的言论后必须生起了忧虑，哪怕只有一瞬间。这种解读被《经分别》对巴吉帝亚 55 的论述所支持。该学处在某些方面与这条学处类似，在那条学处中，它明确声称结果不是一个因素；而《经分别》对这条学处的解释没有包含这样的表述。

– 意图

在这里，**意图**的定义采用了与巴拉基咖 3、桑喀地谢萨 1 和巴吉帝亚 61 中相同的定义：“存心地、故意并有意识地做出决定。”在那些学处中，这个措词表示比库的意图必须清晰明确。然而在这里，戒条的用词显示，要满足“意图”因素，想要引起忧虑的意图必须是他言论的唯一动机。无罪条款用实例阐明了这点：比库并不想引起他人的忧虑，说：“你可能未满二十岁就达上了；你可能非时食了；你可能喝了酒；你可能独自与女子共坐了。请你检查一下。不要以后焦虑。”不难预见，一个比库听到这样的言辞可能会遭受短暂的忧虑，但是因为前者的主要目的是防止后者未来更大的忧虑——比如，当后者成为了戒师并使其他很多比库达上之后，他发现他的达上是无效的——比库以适时和慈悲的方式做出这样的言论，无罪。

总结：故意使另一比库忧虑，称后者可能违犯了学处，当比库心中没有其他目的时，是巴吉帝亚罪。

* * *

78

若其他比库之间发生争论、争吵和纷争，比库在一旁偷听并心想“让我听听他们在说什么”—

—只因这个原因而做，而非其它者——巴吉帝亚。

“那个时候，六群比库中的一些人与善行比库们发生争吵，善行比库们（聚在一起）说，‘这些六群比库是无惭愧者，你们不要和他们争吵。’

“（之后），六群比库中的那些人对他们说：‘你们为何羞辱我们，称我们为无惭愧者？’

“‘但是，你们是怎么偷听到的？’

“我们就站着偷听了你们说话。’”

此处，全罪因素有三：

1）对象：对一个问题陷入一场争执的其他比库。

2）行动：比库站着偷听他们。

3）意图：打算用他们说的话来对付他们，不论是作为正式指控（控告、检问、反控告、反检问）的一部分或者仅仅是为了让他们感到羞愧。

– 对象

根据《经分别》，**争论、争吵及纷争**是指针对问题的争执（见巴吉帝亚 63）。《普端严》认为这里适用于一种问题——纷争——但责难在此似乎也适合。

不管是纷争/指控的双方在当面对峙，或者——如制戒因缘所说——一方在私下谈论，这个因素都满足。亦不管（偷听的）比库是否已卷入这场纷争，这个因素都满足。

卷入争论的比库们是巴吉帝亚的依据；卷入争论的未达上者是恶作的依据。《经分别》在提到作为本条学处下的“对象”的比库们时，在单数和复数之间来回切换。因此，即使是一个比库与一个未达上者卷入一场争论，他也是全罪的依据。

此处“想”的角色与巴吉帝亚 42 下相同。

没有卷入争论的人不是罪的依据。如此，偷听佛法开示或者偷听比库与女人坐于私密处谈话，无罪。

– 行动

《经分别》描述了这个因素的很多细节，并作如下定罪（假设其它的因素也都满足）：

比库怀着偷听他人谈话的心去（§）：一个恶作。比库停在一个地方偷听他们：一个巴吉帝亚。

比库走在他人身后时，加快步伐以偷听他们：一个恶作。比库停在一个地方偷听他们：一个巴吉帝亚。

比库行走在他人前面时，放慢步伐以偷听：一个恶作。比库停在一个地方偷听他们：一个巴吉帝亚。

比库来到一个地方，有参与讨论的另一比库正坐、站或躺于此处：前者应咳嗽，清嗓子，或者以其他方式让他人知道自己的到来。（《疑惑度脱》建议说出：“我来了。”）不这样做犯一个巴吉帝亚。

如今，偷偷阅读他人的信件看起来也满足这个因素。

– **意图**

根据《经分别》，比库怀着如下动机去（听）无罪：“听完他们的（谈话）之后，我将自制，我将克制，我将冷静，我将（通过表明我的清白——义注《普端严》这样说——）让自己得脱。”（§）。

总结：偷听其他在一个问题上陷入争论的比库们——怀着用他们所说的话来对付他们的意图——是巴吉帝亚罪。

* * *

79

若比库对如法的甘马（委托他人）给予了意欲，其后又抱怨（甘马），巴吉帝亚。

“那个时候，六群比库中的一些人沉迷于恶行，但当针对他们中任何人举行甘马时，他们抗拒。之后有一次，僧团为某项事务举行会议，六群比库正忙于制衣，便派他们中一人前去给予意欲。僧团（说）：‘看啊，贤友们，六群比库中的这个人一个人来了，让我们对他行甘马。’僧团就这样做了。

“那个比库随后回到六群比库那里。他们问他：‘贤友，僧团做了什么？’

“‘僧团对我举行了甘马。’

“‘我们给予意欲的初衷不是为了让僧团对你行甘马。如果我们早知道僧团会对你行甘马，我们就不会给予意欲！’”

– **甘马**

甘马是僧团为解决一个问题而发表一项声明的程序（本书下册第十二章）。《小品・第四止诤篇》对这样的程序给出范例，说明参与甘马的比库的最少人数，应受甘马的个人资格（好的与坏的）或情况，以及构成一个甘马的甘马文的正式格式——一次宣告、一次动议、一次动议和一次告白或一次动议和三次告白。因此，《经分别》对本学处的阐释中，把**甘马**定义为构成甘马核心的四种甘马文中的任何一种。按照这些形式执行的甘马被称之为如法甘马。

然而，要使甘马有效且不被推翻，行甘马不仅需要如法还要求全体出席（《大品・第九瞻巴篇》第 2 节第 4 段）。这是为了避免小团体肆意行甘马。当这一点一开始被提出来时，问题随之产生，对于全体出席而言，需要多少比库？全世界的比库？一个特定寺院里的所有比库？佛陀的回答是：寺院里所有的比库，而且他允许比库标定界（sīmā），以此来决定谁需要以及谁不需要为了使“全体出席”成立而参与甘马（《大品・第二伍波萨他篇》第 5 节第 2 段、第 6 节第 1 段、第 12 节第 7 段）。后来，他允许界内生病的比库可以不必出席会议，但可以以语言或身体动作，委托他人给予意欲，这样仍被认为是“全体出席”（《大品・第二伍波萨他篇》第 23 节第 1-2 段。）

因此**全体出席**被定义为：所有在界内同一共住的比库或者出席会议（坐在互相伸手所及处，或者相距 1.25 米以内）或者委托他人给予意欲，且无人——在行甘马过程中——对它的执行提出有效抗议（《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 5-6 段）。（如果提出抗议的不是比库，或者是精神错乱的比库，或者是被非人附体的比库，或者是在界外的比库，或者是被僧团举罪的比库，或者是甘马所针对的

比库，这样的抗议无效（《大品・第九瞻巴篇》第 4 节第 7-8 段）。）

在我们讨论本条学处之前，还有一些涉及制戒因缘的补充要点，我们应稍微提一下：

1）抗议不需要有正当理由就可算作有效。也就是说，一位比库可以仅仅因为他不同意该甘马而提出抗议，无论他是否可以从法和律中找到依据，他的抗议都成立。

2）僧团不可以对另外一个僧团行甘马（《大品・第九瞻巴篇》第 2 节第 3 段）。这就意味着，他们可以同时对不超过 3 个人的比库众行甘马。这就是为什么六群比库可以互相保护不受甘马处置的原因，因为通常他们之中会有三个以上的人出席会议。即使被行甘马的人无权抗议，但他们的朋友却可以抗议，他们充分利用了这项权利。

3）在佛陀允许比库们委托他人给予意欲的段落中（《大品・第二伍波萨他篇》第 23 节第 1-2 段），他说，这项允许适用于生病的比库。不过，在本条学处和下一学处的制戒因缘中，六群比库并未生病，他们也委托他人给予了意欲，所行甘马获得了他们的同意，被认为是有效的。没有任何文献提及这一点，但这似乎是指，这种语境下的**生病**不仅包含身体疾病，也包含让比库无法出席的其他重大不便。

本条学处下的罪有三个因素：

1）对象：比库已给予意欲的有效甘马。

2）想：比库把它想作是有效的。

3）行动：比库对此表示不满。

– 对象和想

这些因素有如下几种不同的排列组合：

甘马有效，且比库认为该甘马有效：巴吉帝亚的依据；

甘马无效，比库把该甘马想作有效：恶作的依据；

比库怀疑甘马的有效性，不管其实际上是否有效：恶作的依据；

比库认为甘马无效，不管其实际上是否有效：无罪的依据。

– 行动

任何对该甘马不满的表达均满足该因素。然而，如果比库只是表达该甘马不如法，那么，无论他是否已给予意欲，这种情况就归入巴吉帝亚 63，而不是此处。

– 无罪

如果比库把甘马想作未如法实行，行甘马僧团不完整（别众），或者对不应受此举的某人行甘马，那么，比库表达不满无罪。即使甘马实际有效，这条免罪仍成立。

总结：比库对自己已给予意欲的僧团甘马表示不满——如果比库把甘马想作是如法的——是巴吉帝亚罪。

* * *

80

如果有比库在僧团议事时，没有给予意欲就起座离去，巴吉帝亚。

此处的因缘故事是上一条学处因缘故事的后续。

“那个时候，僧团举行会议，商讨事务，六群比库正在制衣，便委托其中一比库前往给予意欲。于是，僧团想着‘我们要（对这个六群比库中的一员）行甘马，这是我们这次会议的**真正**目的’，就提出动议。那个比库——想到：‘这些人就是用这样的方式分别对我们行甘马。那么，你们这次将会针对谁行甘马呢？’——从座位起来，离开了，没有给予意欲。”

如在上一条学处中所解释的，若僧团将要对某位比库行甘马，这位比库无权反对。然而，僧团不可以对不在场的比库行甘马（见止诤 1），而且如果界内有一位比库没有出席会议且没有给予意欲，那么，甘马无效。制戒因缘故事中的那个比库利用了这两条原则使自己逃脱了正针对自己举行的甘马，佛陀于是制定了本条学处，对未来试图耍同样花招的比库施以惩戒。

全罪有四个因素：

1）对象：已开始但尚未结束、且正以一种有效的方式举行的僧团甘马。

2）想：比库把甘马想作以有效的方式举行。

3）意图：比库欲使甘马无效，或者意图阻止僧团行甘马。

4）行动：比库没有先给予意欲就离开正在开会的比库们超过一个伸手所及的距离（1.25 米）。

– 对象和想：

这两种因素的不同组合如下：

比库想作有效的有效甘马：巴吉帝亚的依据；

比库想作有效的无效甘马：恶作的依据；

比库对其有效性持疑的甘马，不管它的实际有效性如何：恶作的依据；

比库想作无效的甘马，不管它的实际有效性如何：无罪的依据。

根据《经分别》，“对象”因素的时间跨度始于事情被僧团提出——或者一项动议被提出——止于僧团宣布决定。

《普端严》在讨论到这点时指出，在责难的情况下，事情被提出的时间点是指双方已经陈述完毕最初的立场，且一位比库已经被授权盘问双方。然而，这也会给被责难的比库一个逃避惩罚的漏洞，他可以在被责难后但尚未开始自己的陈述之前离席。因此，在此处似乎参照《经分别》更好，即使在责难的情况下，时间段应该始于该问题在有效僧团甘马中一开始被提起时。

– 行动

《经分别》中把行动分为三个部分，并给予了如下的惩戒：

比库起身准备离开：一个恶作。

比库离开会议至一个伸手可及处：另一个恶作。

比库离开超过一个伸手可及处：一个巴吉帝亚。

《疑惑度脱》补充说，这个因素要满足，比库必须还留在该界内，但《经分别》中并未提到这点，似乎也没理由采纳[64]。如果我们确实采纳这一点，这意味着，如果正在举行一个针对某位比库的甘马，而他离开会议和界，以避免被行甘马，那么，他无罪。因此，此处似乎最好依据《经分别》，认为只要比库离开会议超过一个伸手可及处，无论他是否仍在界内，该因素便成立。

– 意图

如果比库在尚未给予意欲之前离开会议，只要不是意图使该甘马无效，就无罪。《经分别》中的例子包括：

比库生病了。

比库需要为某位病人做什么（比如，准备或给药）。

比库急需大小便。

比库离开时并不是想使甘马无效，想的是“我很快就会回来”。

然而，在所有这些情况下，如果可能，最好在离开之前先给予意欲。

– 进一步行动

依据《小品 • 第九巴帝摩卡遮止篇》第 3 节，犯该罪的比库会被遮止巴帝摩卡[65]参见本书下册第十五章）。这将让僧团有机会考察其态度，在合适时，采取进一步的惩治措施。

– 无罪

除了上述情况，如果比库没有给予意欲就离开会议，有意使甘马无效，作如下想无罪：

该甘马将会导致僧团中的争斗、争吵、争论、不和、分裂；或者——

正举行的甘马不如法、正由不完整的僧团举行，或对不应行甘马的人举行。

总结：如果比库知道甘马有效，在行甘马中起身并离开僧团会议——事先没有对甘马给予意欲，且有意使甘马无效——是巴吉帝亚罪。

* * *

81

若比库（作为）和合僧团（其中的一员）把衣料给了（某位比库），随后又抱怨说，“比库们依照交情深浅分配僧团的供养”，巴吉帝亚。

[64] 《疑惑度脱》中是说：若比库在此期间出于想要令甘马失效而离开会众一臂（开外），他离席之举为恶作，离开了即巴吉帝亚。似乎没有提到是否还要在界内。

[65] 译者注：禁止他参加诵戒。

– **分配僧团的供养**

《小品 • 第六坐卧处篇》第 15 节第 2 段中说到，任何人——甚至包括僧团本身——都不得将下列属于僧团之物转赠给任何个人：寺院或寺院土地，建筑及建筑所在的土地，家具比如长椅、凳子、床垫等；金属容器或工具；建筑材料或者陶器和木器。这些物品被总称为重物（garubhaṇḍa）。（对于这些物品的详细陈述，请见本书下册第七章）。将僧团重物赠予任何个人是土剌吒亚（粗罪）。在巴拉基咖 4 的因缘故事中，佛陀说，将僧团重物赠予在家人的比库，是世间五大贼之一。

不过，属于僧团的轻物或非重物（lahubhaṇḍa）可以转赠给个人——比库或者沙玛内拉——但仅在流程如法的情况下。通常的程序是通过甘马指定一位僧团执事，他将负责保证此类物品被公平分配给僧团中有资格接受的所有人。这样的执事包括衣料、食物、水果、副食品的分配员；还有诸如剪刀、拖鞋、滤水器等小物件的分配员。（参见本书下册第十八章）。

在巴吉帝亚 41 的因缘故事中，僧团收到一大批副食品，由于实在太多，佛陀便指示阿难将多余的分享给那些以残食为生者。有的僧团便以此为先例，将所属僧团的多余易腐物品分发给穷人。

此外，本条学处表明，僧团作为一个整体，可以将僧团所属的轻物赠予比库或沙玛内拉个人。（根据《疑惑度脱》对巴吉帝亚 79 的阐释，这可以通过一个简单的告白（apalokana，即求听甘马）来完成，不过，咖提那（Kaṭhina）仪式也应该属于这一类，却采用白二甘马（ñatti-dutiya-kamma）的形式。）除了咖提那外，一种典型的情况是，假如僧团收到一块特别珍贵的衣料，决定将其整块赠予对僧团有突出贡献的个别比库，而不是将其剪裁成很多块分给大家。这是僧团可以对僧团执事的服务表示奖励的一种形式。

僧团中的任何比库如果不同意这个决定，可以在告白时表示反对加以阻止。本条学处的目的就是为了阻止僧团成员在参与做出这样的决定后，抱怨僧团的行为是出于偏心。

全罪的因素有两个：

1）对象：比库作为和合僧团中的一员，而僧团已将衣料给予通过甘马选出的作为僧团执事的一名比库。

2）行动：比库随后抱怨僧团的行为出于偏心。

– **对象**

作为和合僧团的一员指比库与赠衣的僧团和合共住，且跟僧团住于同一界内：即，比库参与了该会议或者已经给予了意欲。

衣是指六种被允许的布之一，至少四乘八指宽。

物品和受赠者之间的各种组合如下：

在僧团将衣赠予一名僧团执事后抱怨：一个巴吉帝亚。

在僧团将其他的轻物赠予一名僧团执事后抱怨：一个恶作。

在僧团将任意轻物——衣或其他物品——赠予非僧团执事的比库后抱怨：一个恶作。

在僧团将任意轻物——衣或其他物品——赠予一位无论是否被授权为僧团执事的沙玛内拉后抱怨：一个恶作。

对甘马的想并非此处的减罪因素。如果受赠者是通过如法的甘马成为僧团执事的，那么，无论比库如何看待该甘马，他都是巴吉帝亚的依据。如甘马无效，同样，无论比库如何看待该甘马，他都是恶作的依据。（《经分别》中对此的陈述有点模糊，没有明确指明“对甘马的想”这一因素是指比库被指定为僧团执事的甘马，还是指衣被赠予该比库的甘马。此处给出的解读参照了义注《普端严》，对于这一问题，它让读者们参照对巴吉帝亚 13 中的阐释，以及《疑惑度脱》，它把物品授权的有效性定义为此罪的一个因素。这种解读引起了一些争议，主要是因为对《经分别》中“想”的部份的最后一句有不同版本。PTS 和缅甸版经典中的句子是这样的：“把无效甘马想作无效：无罪。”而泰国和斯里兰卡版经典，以及 PTS 版《疑惑度脱》中的句子是这样的：“把无效甘马想作无效：一个恶作罪。”如果第一个版本是正确的，那么，“想”针对的应该是将衣赠与执事的甘马。然而，由于《普端严》说这里的“想”的段落与巴吉帝亚 13 下的陈述雷同，且所有亚洲版本的经典在那个地方都采用第二种版本，因此，似乎 PTS 和缅甸版在此处有误，对“想”这部分文字的正确解读应该如上所述。）

– **行动**

只要对僧团分配资具表示任何个人的不满，该因素即成立。然而，如果比库指责僧团施行甘马不如法——没有依据学处，或僧团不完整——那么，这种情况应归入巴吉帝亚 63，而非此处。

– **无罪**

《经分别》中说到，如果受赠者习惯性的以偏爱、愤怒、愚痴或怖畏而行事，那么，比库如此抱怨则无罪，“给他有什么用呢？他拿到后就会毁了它；他不会好好照管它的。”这是巴吉帝亚 13 下无罪条款的延伸，即比库被允许对因四种偏颇而行事的僧团执事表示不满。因此，这条免罪条款适用于僧团赠与涉事个人物品的前与后。作为巴吉帝亚 13 下免罪条款的应用，比库可以在僧团甘马前抱怨说，受赠者没有资格接受物品。这将终止甘马。作为巴吉帝亚 63 下免罪条款的应用，比库可以在甘马后抱怨说，受赠者是个糟糕的选择，因为他习惯性的偏爱、愤怒、愚痴或怖畏意味着他没有资格接受该物。这也意味着，僧团甘马从一开始就无效，所以比库有权抱怨。

总结：参加僧团赠衣给僧团执事的甘马后，抱怨僧团行事出于偏心，是巴吉帝亚罪。

* * *

82

若比库故意将准备赠与僧团的供养转向个人，巴吉帝亚。

本条学处已在尼萨耆亚巴吉帝亚 30 下予以解释。

总结：劝说施主把他或她已打算供养僧团的物品给予另外的个人——当比库知道这是用来供养僧团的——是巴吉帝亚罪。

九：宝品

83

若比库未提前通报，就跨过已灌顶国王（寝宫）的门槛，而那时国王还未离开，宝（王后）也未退下，巴吉帝亚。

“坐在一边后，国萨拉（Kosala）国的国王巴謝那地（Pasenadi，旧译：波斯匿王）对世尊说：‘尊者，如果世尊能委派一位比库去到我们的后宫说法，那就太好了。’……于是世尊就对阿难尊者说：‘既然如此，阿难，你去到国王的后宫说法吧。’

“阿难尊者回答：‘如是，尊者。’于是，他多次前往国王的后宫说法。之后（有一天），阿难尊者清晨穿戴整齐，拿着他的钵和袈裟，前往国王巴谢那帝的宫殿。那时，国王巴谢那帝正和王后玛丽嘉（Mallikā，旧译：茉莉夫人）躺在卧榻上。看到阿难尊者从远处走来，王后玛丽嘉匆忙起身，她镶有金饰的衣服滑落了，阿难尊者转头回到了寺院。”

犯全罪的因素包括以下两个：对象和行动。

– 对象

国王——刹帝利贵族中已经灌顶（西方语境下的“加冕”）的成员，向上追溯七代都是血统纯正——和王后一起在他的寝宫中。**寝宫**指国王的床所在的地方，哪怕只是在室外用帷幕或屏风围起来（就如那时王族出行的习俗，这种习俗时常被画在泰国寺庙的壁画上）。

– 行动

比库在未通报的情况下，如果一只脚迈过了寝宫的门槛，则犯一个恶作；如果两只脚都迈过了寝宫的门槛，一个巴吉帝亚。关于比库是否已被通报的“想”在此不是减罪因素（参见巴吉帝亚 4）。

– 无罪

如果在以下情况下，则无罪——

比库已经被通报，
国王不是刹帝利贵族阶级中的成员，或者没有被灌顶，
国王或王后中的一人已经离开了寝宫，或者——
该房间不是寝宫。

很显然，现在，比库很难违犯本条学处。然而，在制定这条学处的过程中，佛陀提到对于走进国王内宫的比库来讲，有十种危险，即便他是应国王的要求，其中的一些危险仍然适用于与具有影响力的人物保持密切关系的比库，不论此人是否是王室：

1）“有一种情况，当国王和王后同在卧榻上，比库走了进来。无论是王后看到比库后笑了，或者比库看到王后之后笑了，国王心想：‘他们肯定已经做了，或者他们准备做。’……

2）“此外，国王事务繁忙，他去了某个女人那之后，忘了他去过。由此，那个女人怀上了一个孩子。他心想：‘没有人曾进到这里，除了那个出家人。这会不会是那个出家人干的？’……

3）“此外，国王的内宫里丢失了宝物，国王心想：‘除了那个出家人，没有人曾进来这里。这会不会是那个出家人干的？’……

4）“此外，在内宫中的秘密讨论被泄漏了出去。国王心想：‘除了那个出家人，没有人曾进来这里。这会不会是那个出家人干的？’……

5）“此外，在国王的内宫中，儿子疏远了父亲，或父亲疏远了儿子。国王心想：‘除了那个出家人，没有人曾进来这里。这会不会是那个出家人干的？’……

6 & 7）“此外，国王将某人从低位提拔到高位……（或者）将某人从高位降到低位。那些对此不满的人会想：‘国王和那个出家人相亲近。这会不会是那个出家人干的？’……

8）“此外，国王在错误的时间派遣了军队。那些对此不满的人心想：‘国王和那个出家人相亲近。这会不会是那个出家人干的？’……

9）“此外，国王在正确的时间派遣了军队，但是又半路把它召回了。那些对此不满的人心想：‘国王和那个出家人相亲近。这会不会是那个出家人干的？’……

10）“此外，诸比库，国王的内宫挤满了大象……马……车。那里有很多具有诱惑性的景象、声音、气味、味道以及触受，这些对出家人是不适宜的。诸比库，这就是对于进入国王内宫者来说的第十个危险。”

总结：当国王和王后皆在寝宫时，未经通报而进入国王的寝宫是巴吉帝亚罪。

* * *

84

若比库捡起或者令（某人）捡起一个宝物，或者被视同宝物的物品，除非是在寺院或者在住处，否则巴吉帝亚。但是，如果比库捡起或者使（某人）捡起一个（遗留）在寺院或者住处的宝物，或者被视同宝物的物品，他应该保管它，（想着：）“它的所有者会（来）找它。”在此这是合适的做法。

本条学处的基本目的是，防止比库捡起别人放错地方的宝物。因为正如因缘故事所显示的那样，哪怕是出于最好的意图，这种行为都存在着固有的危险。

“那时，曾有某比库在阿吉勒沃底河（Aciravatī）中沐浴。有个婆罗门把一个有五百块金币的袋子放在河岸上，到河中沐浴，然后就走了，忘了带上金币。比库（对自己说）‘不要让婆罗门的这个袋子丢失了’，于是就捡了起来。婆罗门想起来之后，赶回到岸边，对比库说：‘我的善人啊，你看见我的袋子了吗？’

“‘给你，婆罗门。’比库说着，把袋子交给他。

“然后婆罗门想道：‘现在我用什么方法，能够不给这个比库回报就离开呢？’于是（他说）：‘我不只有五百块，我的善人，我有一千块！’他把比库扣留住一会儿，才放他离开。”

然而，比库若在寺庙或者他去拜访的住处内遇到遗落的宝物——如果他不捡起来——万一丢了，

他可能要被追究责任：所以在本条学处中，这两种情况在学处中是被豁免的。在这样的情况下，比库甚至被允许捡起钱或者其他平时不得拿取的东西。实际上，《戒律纲要》称，如果他**不**把宝物捡起来，并妥善保管，则犯一个恶作。没有其他文献提到这点，尽管这可能是有道理的，因为比库在此疏忽了他的责任，没有履行此处的“如法流程”。

《经分别》建议道，若比库以这种方式捡起了遗落的宝物，并将其妥善保管，他应该记下它的特征。（义注《普端严》补充说，如果是一袋钱，他应当打开袋子，数数具体有多少。在现代，这也适用于钱包之类的物品。）然后他应发布通告：“请丢失物品的人前来。”如果有人前来领取物品，比库应请他/她描述这个物品。如果此人正确描述出了物品，比库则应将其归还。如果描述不正确，他应告诉那个人“继续寻找”。如果比库将离开该寺院前往别处居住，他应将物品托付给另一比库，或者——如果没有合适的比库——应托付给一个合适的在家人（§）。

义注《普端严》补充道，经过一段合适的时间之后，如果没有人前来领取物品，比库应该用其为寺院换取可以长期使用的东西。如果这之后，失主却来领取物品，比库应向他/她说明物品已用在哪里了。如果失主满意，那么没有问题。如果他/她不满意，比库应安排赔偿失主。但是，如我们在巴拉基咖 2 讨论赔偿中所说，在这种情况下，经典只提出了一种对比库可能的惩戒：如果合适的话，寺院可以迫使他向失主道歉（《小品 • 第一甘马篇》第 20 节；见本书下册第二十章）。

此处，罪的因素有四个：

1）对象：比库发现的被人遗留的宝物，或者是被视同宝物的物品，除非是在寺院或者是他正拜访的住处中。

2）想：比库未把它想作是被丢弃的。

3）意图：比库想为失主妥善保管该物品。

4）行动：比库将其捡起来，或者让他人捡起来。

– 对象

《经分别》将**宝物**定义为珠宝、黄金或者银子。在现代，钱应该归入此类。**被视同宝物的物品**指的是人们使用或消费的任何东西。在现代，符合这一定义的物品包括钱包、手表、钥匙、眼镜、相机等等。

根据《疑惑度脱》，要满足此处的“行动”因素，物品必须是属于其他人的。《经分别》没有明确地说明这点，但是它在本条学处下所讨论的活动中，确实暗示了这点：将一件物品妥善保管，察问前来认领的人，以亲厚想拿一件物品，借用它。所有这些活动都是关于他人的物品，而无关乎自己的物品。《疑惑度脱》补充道，如果物品的主人允许比库将东西拿走，那么，就不满足此处的“对象”因素。当然，这条注释必须加以限定，即须注明：如果这是一件宝物，那么，拿走它就违犯了另一条学处下的罪。

《经分别》将**寺院内**定义为：如果寺院有围墙，那么，范围就是在围墙内。如果没有，那么就是紧邻的地区（根据义注《普端严》，辐射范围为寺庙建筑周围两个投石所及处——大约 36 米）。至

于**住处内**：如果住处周围有围墙，那么就是围墙范围内。如果没有，就是紧邻的地区（根据义注《普端严》，范围为从住处投掷一个篮子或者杵所及的距离（!））。

不知为什么，《普端严》认为如果东西是被遗落在寺院内众人来来往往的地方，比如说菩提树或者公共神龛的门口，则比库不应捡起。它的理由很难猜测。它提到了《古仑谛》（Kurundī），一部古义注，它从一个相反的方向来诠释比库的责任范围。换句话说，《古仑谛》认为，如果独自沿着寺庙外的道路行走的比库遇到了一件宝物，或者任何被视同宝物的物品，此时的情形可能会让他以后被人怀疑与物品的失踪有关，他应该停下，在路边等待失主出现。如果没有失主出现，他应该“将其作净”并带上它。《心义灯》补充道，**将其作净**意为确认它是被丢弃的，并且这只适用于那些列为“被视同宝物的物品”。但是，这些都不是基于《经分别》给出的许可，在适当的情况下，顶多可以作为一个明智的策略。

《普端严》也指出，如果某人要将他/她的东西交给一个比库保管，比库是不应接受的，以免对其负责。但如果他/她无视比库的反对，或者未给他机会拒绝，把东西留给比库就走了，后者应该拿着东西并将其妥善保管。

– 想和意图

根据义注《普端严》，如果比库捡起钱打算自用，或者为僧团用，或者为其他不是其所有者的人用，那么，这种情况应归入尼萨耆亚巴吉帝亚 18，而不是归入这里。对于恶作物品也是如此，比如珠宝和半宝石。但是，这个判断似乎只适用于当比库认为钱等物是被丢弃了，或者是留给某人或僧团用，而比库正是为这人或僧团而拿的情况。如果比库没有把它想作是被丢弃或舍弃的，比库也并非借用或对它作亲厚想拿取，那么，无论是什么东西，这种情况应归入巴拉基咖 2。

《普端严》还提出了一个奇怪的观点：如果比库看到属于他母亲或者是某个近亲的物品被遗落在路边，若他捡起来，为失主妥善保管，那么，他就犯了本条学处下的全罪。但是，如果比库作亲厚想，为自己捡拾物品，那么就无罪。当然，像这样作亲厚想拿取物品后，只要比库愿意，可以将其归还给失主而不受惩戒。

– 行动

如果是令他人捡起东西，那么，罪的发生不是在指令他人捡拾时，而是在他人按指令捡拾时。

– 无罪

如果在寺院或住处中，比库捡拾或令人捡拾宝物，或被视同宝物的物品，想着“它的失主会来找它”，则无罪。（§）

同样，根据《经分别》，如果比库以亲厚想拿取物品、借用物品或者认为它是被丢弃的（§），那么，拿取一个“被视同宝物的物品”无罪，无论物品被发现于何处。

总结：比库怀着为失主妥善保管的意图，捡起或令人捡起一件宝物，除非比库是在寺院内或者正在拜访的住处发现的，否则，是巴吉帝亚罪。

* * *

85

若比库有可得的比库而未告辞，在非时入村——除非有合理的紧急情况——巴吉帝亚。

如这里的制戒因缘故事所说，本条学处的目的是为了防止比库们与在家人谈论畜牲论，荒废时间（参见巴吉帝亚 7 下的讨论）。

此处的全罪有两个因素：

1）对象：村庄（这也包含较大的居住区域，比如城镇等）。

2）行动：比库非时入村——未向可得的比库告辞——除非有紧急情况。

– 对象

《经分别》说，如果整个村庄有围墙围住，那么，围墙内的任何地方都被认为是在村庄内。否则，村庄内的区域包含所有建筑及其临近地区。根据《心义灯》，这是指以建筑物为中心、半径为两个投石所及处的范围。

因此，如果一个比库住在一所坐落于村庄或者城镇的寺院内，这一因素所涉及的地区显然将从寺院外最近的建筑物周边地区开始。

– 行动

《经分别》把**非时**定义为“从午后到第二天的明相升起”。因此，本条学处与巴吉帝亚 46 相吻合，后者涉及比库受邀应供的那些天从明相升起到中午的时间段。

关于时间对错的“想”不是此处的减罪因素（见巴吉帝亚 4）。

如巴吉帝亚 46，如果有另一位比库，按《经分别》的话说，“向他告辞后就可以去”，那么这位比库就被称为“可得”，可以向其告辞。这就是说，如果在寺院中有另外一位比库，而且没有障碍（比如，他睡着了，他生病了，他正在接待重要的访客）去告诉他自己要离开，那么，比库就必须特意去通知他。

根据《心义灯》，本条学处语境中的**告辞**意思是仅仅通知另一比库“我要入村”，或者其他类似的说法。换句话说，比库并非请求离开的许可，但如果另一比库认为前者离开是不如法的，那么，他完全可以这么说。如果比库不尊重另一比库的意见，那么，依据巴吉帝亚 54，他至少犯一个恶作。（详情参见该学处下的讨论。）

《普端严》说，如果寺院里没有比库可以告辞的话，则比库离开后，无需再通知任何遇到的比库。如果很多比库一起离开，那他们只需在进入村庄之前互相告辞即可。

不过，对于还在依止导师的新比库来说，《小品》第八章中的规定指出，告辞**就是**任何时间离开都必须征得导师的允许，不管是否是“非时”。（参见巴吉帝亚 46 下对这一点的讨论。）

至于本条学处中说的合理的紧急情况——看似甚至允许新比库不必向他们的导师告辞——《经分别》给出的例子是，比库着急去取火来为另一位被蛇咬伤的比库制作药物。现今比较可能出现的例子包括着急去叫医生来（治疗）一位生病的比库，或者寺院着火去请求帮助。

– 进一步的处罚

虽然没有针对从事畜牲论的惩戒，但一位比库经常进入村庄，参与畜牲论，即使他向其他比库告辞后才离开，仍然会因“与在家人保持不良关系”受到呵责的行动（参见本书下册第二十章）。

– 无罪

比库已向另一位比库告辞，则进入村庄无罪，或者因以下情况未告辞而离开，也无罪：

有紧急情况。

没有其他可得的比库（比如，他独居或者其他比库已经离开）。

比库正在前往另一所寺院的路上（§），去往比库尼的住处，去其他外道住所（《普端严》说，位于村庄内的），或者比库从以上任何一个地方返回。

比库在路上恰好途经一个村庄。（根据《普端严》，一位比库想离开道路如法进入村庄，如果可得的话应向另一位比库告辞。）

有危险情况。（《普端严》中的例子包括看到有狮子或老虎正在靠近，或者乌云密布，预示着暴雨将来临。）

总结：从午后到第二天明相升起期间，进入村庄、乡镇或城市，没有向可得的比库告辞——除非有紧急情况——是巴吉帝亚罪。

* * *

86

若比库制作骨制、牙制或角制的针盒，应打碎，且为巴吉帝亚。

此处的制戒因缘与尼萨耆亚巴吉帝亚 22 的制戒因缘相契合。

“那时，有一位象牙工匠向比库们提出邀请，说：‘如果尊者们有谁需要针盒，我将供养他一个针盒。’因此，比库们就要了很多针盒。那些已经拥有了小针盒的要求大的，拥有大的要求小的。（§）这个象牙工匠做了很多针盒给比库们，不能再做其他商品售卖。他无法养活自己，他的妻子和孩子也跟着受苦。”

此处的全罪有三个因素：

1）对象：由骨、象牙或角制作的针盒。

2）行动：比库在制作或令人制作后获得。

3）意图：给比库自己用。

这些因素中的两个涉及不同的排列组合：**行动**和**意图**。

– **行动**

本因素的排列组合如下：制作针盒或令人制作的行为——一个恶作；获得已经完成的针盒——一个巴吉帝亚。无论这个盒子完全由比库自己制作，或者部分或全部受比库鼓动下完全由他人制作，或者完成他人已开始制作的，或令他人完成比库自己开始制作的，这后一种惩戒都适用。在任何情况下，比库忏罪前，须打破盒子。

如果比库得到由他人制作——未受比库鼓动——的骨、牙或角制针盒，那么，使用盒子犯恶作（§）。

– **意图**

制作骨、牙或角制的针盒——或令人制作——给他人用，是一个恶作。

– **无罪**

无罪条款没有列举可以用来制作针盒的材料，相反，列举了允许用骨、象牙或角制作的物品：纽扣（§）（用于袈裟），点火装置（根据义注《普端严》，这是指用于（拉动钻木取火的）钻火棒（使之快速旋转）的弓）、腰带扣、药膏盒、涂抹药膏的小棒、扁斧柄和拭水用具（§）（见本书下册第一章）。这个列表明显只是为了举例说明，因为在《篇集》中还包含其他很多可以用骨制、牙制或角制物品的许可——不过值得注意的是，此处的无罪条款是经典中唯一提到点火装置、扁斧柄和拭水用具可以用这些材料制作的段落。

巴吉帝亚 60 提到针盒是比库的资具之一，因此，显然比库可以拥有一个非骨制、牙制或角制的针盒。《小品·第五小事篇》第 11 节第 2 段中含有一个许可，允许拥有一个用于保存针的“针管”（或“针筒”——sūci-nāḷika），但是没有解释它与针盒的区别。显然，不论是盒子还是筒都可以用芦苇、竹子、木材、紫胶（树脂）、果实（如椰子壳）、铜（金属）或海螺壳制作，因为《篇集》中经常列举这些材料允许用以制作其他物件。

– **基本原则**

《戒律纲要》从本条学处中总结出一条基本原则：佛陀制定这条学处是为了阻止某些资具在比库中间形成风气，以致给施主带来不便，现在的上座比库们也应出面阻止类似的风气。

总结：比库制作或令人制作后，得到一只骨制、牙制或角制的针盒给自己用，是巴吉帝亚罪，比库忏罪前必须打破盒子。

* * *

87

比库在制作新床或长椅时，床脚和椅脚的长度（最多）不得超过八指宽——以善至指宽为标准——不计框架下方边框。如果超过这个高度，需切短，且为巴吉帝亚。

本条学处的目的是为防止比库制作和使用高大威严的家具。

此处的罪有三个因素：

1）对象：床或长椅的脚从框架下方量到地面的距离超过 8 个善至指宽（16.7cm）。

2）行动：比库自己制作或者令人制作后得到。

3）意图：给比库自己用。

– 对象

经典有很多涉及家具的学处，尤其是在《篇集》中。因为佛陀时代的家具与现代的家具有所不同，所以，学处所说的究竟指什么经常成为一种猜测。这里的**床（mañca）**几乎可以肯定就是指我们现在说的床。依据义注《疑惑度脱》，**长椅（pīṭha）**比床短，但不是短到正方形。这最后一项规定出自《小品·第六坐卧处篇》第 2 节第 4 段，该学处允许比库们使用矮凳（āsandika）——这似乎是一种小方凳，大小可以用来坐，但不够躺——即使凳腿很长。同一段落中，许可的另一件有长脚的家具是七支椅（sattaṅga），指带靠背和扶手的椅子或沙发。《戒律纲要》中有一种五支椅（pancanga）——指带靠背但没有扶手的椅子或沙发——也是被允许的。经典和注书没有提到这一点，但它似乎有效：无扶手的椅子和沙发比有扶手的较少威严。

善至尺寸是一个存在争议的问题，这在附录二中有讨论。本书中，我们把善至张手定为 25 厘米。因为一个善至张手有 12 个善至指宽，8 个善至指宽相当于 16.7 厘米。

– 行动

本因素有以下几种排列组合：制作床或长椅或者令人制作的行为——一个恶作；获得已经完工的物品——一个巴吉帝亚。无论床或长椅是完全由比库自己制作，或者部分或完全受比库的鼓动下完全由他人制作，或者不论是完成他人已开始制作的，或令他人完成比库自己开始制作的，这后一种惩戒都适用。以上任何情况下，忏罪前比库必须把床或者长椅切短到合适高度。

若比库得到一张由他人制作——没有受到比库鼓动——高的床或长椅，那么，使用它就犯恶作（§）。《小品·第六坐卧处篇》第 8 节允许，如果比库们不许拥有的家具是在在家人的屋中（且属于那个在家人，复注《心义灯》说），比库们可以坐，但是不能在上面躺卧。这个许可有 3 种例外情况，其中一个是因其高度而被禁止的高台（āsandī）——一个方形平台，大到可以躺卧，并且非常高。比库甚至不被允许坐在这样的家具上，即使是在在家人的屋里。

– 意图

制作——或令人制作——有过长脚的床或长椅犯一个恶作。

– 无罪

以下情况下制作或令人制作床或长椅无罪：如果床脚或椅脚等于或短于 8 个善至指宽；或者得到一张由他人制作的、有过长脚的床或长椅，比库在使用前将其脚削减到合适高度。《普端严》提到，如果比库把床脚或椅脚埋入地下，因而，地面到下方边框不超过 8 个指宽，这样也是允许的。

总结：自己制作或者让人制作后获得一张脚长超过 8 个善至指宽的床或长椅，给自己用，是巴吉帝

亚罪，比库忏罪前，必须把床脚或椅脚切短。

* * *

88

若比库制作填充有棉绒的床或长椅，应取出它（填充物），且为巴吉帝亚。

– 填充物和坐垫

棉绒显然是佛陀时代被用来填充家具、坐垫、床垫最奢华的材料，因为本条学处禁止比库们用棉绒填充床或长椅。《小品 • 第六坐卧处篇》第 8 节禁止比库们坐在垫了或者填充了棉绒的坐垫或者其他家具上（这应该包括禅修坐垫），即使是在在家人的家里。比库被允许用棉绒填充的家具只有枕头（§），而且这个枕头的尺寸不能大于头部尺寸（《小品 • 第六坐卧处篇》第 2 节第 6 段）。

《普端严》对这一点的解释表明，那个时代使用的枕头是一个长方形垫子，从上面看下来像长方形，从左边和右边看是三角形（就像泰国仍在使用的旧式枕头）。《普端严》说，这样的枕头长度不应超过 2 个肘尺（1 米），两侧的角对角距离不超过一张手加四指宽（32 厘米）（不过这看起来远大于“头部尺寸大小”的枕头）。没有生病的比库可以用这样的枕头垫头和脚；生病的比库可以把这样的枕头排一排，用衣覆盖，躺在上面，无罪。依据《小品 • 第六坐卧处篇》第 14 节，如果把填充了棉绒的垫子供养给比库们，他们只能把垫子撕开，做成枕头后，才能使用。

人的头发是另外一种被禁止的填充物。用其他材料填充的床垫和坐垫是许可的，哪怕是在寺院内使用。《小品 • 第六坐卧处篇》第 2 节第 7 段提到五种被许可的填充物：羊毛、布、树皮、草、叶子。（根据《普端严》，这里的**羊毛**包括所有种类的动物毛和鸟类羽毛，鹅绒因此也是被允许的。人造纤维和人造绒似乎可归属于“布”。《普端严》也提到，根据《古仑谛》（Kurundī，一部古义注），用这些材料填充的床垫和坐垫是被允许的，无论是用皮还是布料包裹。）

所有这些的目的就是为了不让比库们使用奢华的家具。但是就像《戒律纲要》中提到的，不同的时代和文化中，奢华的标准各不相同。在经典和注书里面有一些被允许的材料现在看来富有异国情调和奢华。其他一些被它们禁止的材料却很普通平常。因此，在寺院中，一个明智的策略就是只使用那些被学处所允许且现在也被认为是朴素的家具。并且在访问在家人的住所时，要避免坐在那些看上去异常豪华的家具上。

此处罪的因素有三个：

1）对象：一张填有棉绒的床或者长椅。

2）行动：比库通过自制或让他人制作后得到。

3）意图：给自己用。

– 对象

棉绒，根据《经分别》，包括所有从木本、藤本、草本而来的绒。义注《普端严》对《小品 • 第六坐卧处篇》第 2 节第 6 段的阐释中把这个解释为来自**任何**植物的绒，因为经典中通常使用“木本、

藤本和草本”来涵盖所有植物。因此，木棉、亚麻纤维、黄麻和棉花都属于这一类。

因为在任何情况下都禁止棉绒垫子，所以这里的**床和长椅**似乎涵盖了所有形式的家具，包括上一条学处中所允许的凳子、椅子和沙发。

– 行动

此因素下有如下几种排列组合：自己做或让人做床或长椅的行为——一个恶作；得到完工的物品——一个巴吉帝亚。不管床或长椅是完全由比库自己制作，或者部分或完全受比库的鼓动下完全由他人制作，或者不论是完成他人已开始制作的，或令他人完成比库自己开始制作的，后一项惩戒都适用。无论如何，在忏罪前，比库必须先把填充物拆掉。

如果比库得到一个由他人做的有填充的床或长椅——不是在比库鼓动下——那么，使用它犯恶作（§）。

– 意图

为他人制作填充棉绒的床或者长椅——或者让人制作，犯一个恶作。

– 无罪

以下情况下无罪：用棉绒填充枕头、膝带（§）、腰带、肩带或钵袋；或用于滤水器中作过滤材料。如果比库得到一张给他人使用的填充了棉绒的床或长椅，若比库使用前先移除了填充物，那么就无罪。

总结：自制——或令他人制作——后获得一张填充了棉绒的床或长椅，给比库自己用，是巴吉帝亚罪。在忏罪前，必须先移除填充物。

* * *

89

当比库在制作坐具时，应按标准尺寸制作。这里的标准为：以善至张手计，长两张手，宽一张半手，边缘一张手。超过于此，应裁减，且为巴吉帝亚。

此处缘起的故事是《大品 • 第八衣篇》第 16 节第 1 段中段落的延续，故事中佛陀允许比库们用坐具（Nisīdana，旧译：尼师壇），以保护他们的袈裟不被他们的家具弄脏，以及他们的家具也不被他们的袈裟和身体弄脏。

“那时，世尊已允许比库们拥有坐具。六群比库中的一些人……使用坐具没有任何尺寸限制，坐具大到在床和长椅的前后都垂挂下来。”（因此，佛陀规定了尺寸大小，为 2*1.5 善至张手。）那时，伍答夷尊者体型非常大。在世尊面前铺坐具坐下之前，把坐具的四边都往外拉。世尊对他说：‘伍答夷，为什么你铺自己的坐具时，要像一个皮匠对一块旧皮革一样，把它的边都往外拉？（§）’

“‘因为世尊允许比库们使用的坐具实在太小了。’”（于是，佛陀补充了对于坐具边缘的许可。）

此处构成全罪的要素有三个：

1）对象：一个大于标准尺寸的坐具。

2）行动：比库在制作或令人制作后获得了它。

3）意图：给自己用。

– 对象

根据定义，坐具必须要有一个边缘，不论其是用毡料还是织料制作而成。然而，由于没有任何文献清楚地说明，坐具的几侧应有边缘，或边缘应是什么样式，因此对于整块布应有多大并没有确定的尺寸。那么，一个明智的策略就是以缘起故事作为一个指导：令布大到足够比库可以盘腿坐在上面而不弄脏自己的袈裟或家具，但是不要大到坐具的任何一侧会延伸出去。

– 行动

本要素的排列组合如下：自制或令人制作坐具的行为——一个恶作；获得做成的坐具——一个巴吉帝亚。不管坐具是完全由比库自己制作，或者部分或完全受比库的鼓动下完全由他人制作，或者不论是完成他人已开始制作的，或令他人完成比库自己开始制作的，后一项惩戒都适用。在任何情况下，比库在忏罪前，必须先把布裁减到合适的尺寸。

如果比库获得了一个由他人制作——未受比库鼓动——尺寸过大的坐具，那么，使用这个坐具犯恶作（§）。

– 意图

为他人制作或令人制作一个过大的坐具，是一个恶作。

– 无罪

如果比库收到由他人制作（§）——并非受他的鼓动——尺寸过大的坐具，使用前，比库把坐具裁减到合适的尺寸，则无罪。无罪条款也提到，天蓬、地垫、帷幕、床垫/椅垫或跪垫都无罪。这看似意味着，如果比库收到一个过大的坐具，可以把它用作天蓬等。

总结：比库制作或令人制作尺寸过大的坐具后，获得该坐具，给自己用，是巴吉帝亚罪，要求在忏罪前，必须把布裁减到合适的尺寸。

* * *

90

比库制作一件覆疮衣时，应按照标准尺寸制作。这里的标准为：以善至张手计，长四张手，宽两张手。超过于此，应裁减，且为巴吉帝亚。

– 对象

《大品 • 第八衣篇》第 17 节允许比库们在患疖子、脓疮、疹子或“厚疥癣”病（大疖子？牛皮癣？）时，用一件覆疮衣来保护他们的袈裟。该学处的《经分别》提出，布是用来遮盖肚脐到膝盖的部位，这就意味着此布应是作为内衣被穿在下衣里面。正如我们已在尼萨耆亚巴吉帝亚 1 中所提及的，

比库应在患这类疾病时决意使用这些衣，在不患病时把它们置于共有。

如上面巴吉帝亚 87 中所提及的，善至张手在附录二中有讨论。此处，我们采用一善至张手等于 25 厘米，那么，覆疮衣的标准尺寸就是 1 米乘 50 厘米。

– 行动、意图及无罪

这些要素的排列组合与上一条学处相同。

总结：比库为给自己用制作或令他人制作一件尺寸过大的覆疮衣后，获得该衣，是巴吉帝亚罪，要求比库在忏悔罪前，把衣裁减到合适的尺寸。

* * *

91

当比库制雨浴衣时，应按照标准尺寸制作。这里的标准为：以善至张手计，长六张手，宽两张半手。超过于此，应裁减，且为巴吉帝亚。

– 对象

在尼萨耆亚巴吉帝亚 24 里已经对雨浴衣有详细讨论。以一善至张手为 25 厘米算，雨浴衣的标准尺寸为 1.5 米乘 62.5 厘米。

– 行动、意图及无罪

这些要素的排列组合与巴吉帝亚 89 下的相同。

总结：比库制作——或令人制作一件过大的雨浴衣后获得该雨浴衣——给自己用，是巴吉帝亚罪，要求比库在忏罪前把衣裁减到合适的尺寸。

* * *

92

若比库制作等同或大于善至衣尺寸之衣，应裁减，且为巴吉帝亚。此处善至的善至衣尺寸为：以善至张手计，长九张手，宽六张手，这是善至的善至衣尺寸。

– 对象

术语**善至**（sugata）——意为善逝或已达成——是佛陀的一个称号。

此处的**衣**在《经分别》中没有被定义，但是显然意为基本三衣中的任意一件：下衣（Uttarāsaṅga）、上衣（Uttarāsaṅga）及桑喀帝（saṅghāṭī）。这就提出了一个有趣的点：或许在佛陀的时代，基本的三衣都是近乎一样的尺寸。与如今相比，这样就更便于坚持实行只使用一套三衣。当洗一件衣时，比库可穿另外两件而不会显得不协调。

无论如何，以一善至张手为 25 厘米算，佛陀的衣尺寸即是 2.25 米乘 1.50 米——比如今用的下衣大许多，但比如今的上衣和桑喀帝小很多。

正如我们会在附录二中看到的，几个世纪以来关于善至张手的长度有各类理论。至少从古代注书之一的《大义注》（Mahā Aṭṭhakathā）那个时代起，佛陀就被设想身高为正常人的三倍，所以他的张手宽度、肘尺等都被设想为正常人长度的三倍。直到最近一个世纪内，戒律专家们才从经典中获得证据，证明佛陀虽高，但并非高至异常，因而对善至张手等的估量也相应缩短了。然而，对佛陀身高的传统估量还在持续影响上座部国家的比库们如今所穿的衣的尺寸。19 世纪中叶，在泰国曾有过一个运动，要回归到最早的印度佛像所示的原始尺寸和样式，但这个想法从未流行开来。

– 行动、意图以及无罪

这些要素的排列组合与巴吉帝亚 89 下的相同。

总结：比库制作或令人制作一件尺寸过大的衣后，得到该衣，给自己用，是巴吉帝亚罪，要求在忏罪前，把衣裁减到合适的尺寸。

第九章 应悔过（Pāṭidesanīya）

这个词的意思是“应发露”。作为学处的名称，它的意思是“需要发露（悔过）” 。这里的四条学处的独特之处在于，作为学处的一部分，它们提到了承认违犯的应用语；第二条学处尤其独特，因为它描述了违犯者们集体承认违犯。

1

若比库在俗人区从非亲戚比库尼手中亲手接受副食或主食，并咀嚼或食用，他应当忏悔：“贤友们，我犯了应受呵责、不适当、应悔过之行，我为此忏悔。”

这条学处的制戒因缘是由于一系列事件的发生。

“在那时，有一位妇女在丈夫不在家的时候怀上了情人的孩子。她堕了胎之后，对一位依靠她家人供养的比库尼说：‘来吧，尼师，把这个胎儿放到你的钵里带走吧。’于是这位比库尼把胎儿放在她的钵里并盖上了她的桑喀帝离开了。那个时候，某位正在托钵乞食的比库发过誓说：‘我接受的第一个钵食，没有分一些给其他的比库或比库尼，我是不会吃的。’他看到这位比库尼，就对她说：‘来吧，贤妹，接受这些食物。’

“不，谢谢你，尊者。’

“第二次……第三次……

“‘不，谢谢你，尊者。’”

“‘你看，贤妹，我发过誓：“我接受的第一个钵食，没有分一些给其他的比库或比库尼，我是不会吃的。”所以来吧，接受这些食物。’

“于是这位比库尼，迫于这位比库的压力，把她的钵拿出来给他看。‘你看，尊者，有一个胎儿在钵里。但是请不要告诉任何人’……

“（当然这位比库忍不住告诉了其他比库们，并且这些话传到了佛陀那里，他便制定了一对学处：）‘比库尼不可将胎儿携带于钵中……。我允许比库尼看到比库之时拿出她的钵给他看。’

“在那时，六群比库尼中的一些人在看到比库的时候会把她们的钵倒过来给他看底部……‘我允许比库尼在看到比库时把钵朝上给他看。并且她要向他提供钵里的任何食物。’”

——《小品·第十比库尼篇》第 13 节

这条学处的制戒因缘是：

“在那时，有一位比库尼在舍卫城托钵回来时遇到一位比库，就对他说，‘来，尊者，接受这些食物。’

“‘太好了，贤妹。’然后他把所有的食物都拿走了。由于（托钵的）时间已经快结束了，她不能再去托钵，因此她失去了这一餐。

“第二天……第三天……他把所有的食物都拿走了……。她失去了那一餐。

“第四天，她步履不稳地在路上走。一位坐在马车里的大富长者从她对面过来，对她说，‘请让开，女士。’

“（从路上）下来的时候，她就在那儿摔倒了。

“这位大富长者向她请求原谅，‘对不起，女士，我让你摔倒了。’

“‘我不是因为你摔倒的，居士。只是我自己太虚弱了。’

“‘可为什么你这么虚弱？’

“于是她把发生的事告诉了他。这位大富长者把她带到了自己的住处并让她吃饱(§)之后，批评、抱怨并散播道：‘那些尊者怎么能从比库尼的手中拿走食物？女人很难获得东西的。’”

这里的全罪有两个要素：

1）**对象**：比库从正处于村落区域中的——与他非亲戚的——比库尼手中接受的主食或副食。

2）**行动**：他吃了这个食物。

• 对象

这个要素包含两个因素：食物因素和比库尼因素。食物因素下：**主食**遵循巴吉帝亚学处中食物章里面的标准定义。**副食**包括除了果汁、七日药和终生药之外的所有可食之物。主食和副食是犯应悔过的依据；果汁、七日药和终生药当食物吃，是犯恶作的依据。

至于**比库尼**因素：比库尼指的是两次达上者。只在比库尼**僧团**受了第一次达上的比库尼是犯恶作的依据。**非亲戚**指的是上溯七代没有任何共同的祖先。比库尼是否是亲戚的“想”在这里不是减罪因素。在这里围绕“想”的各种组合情况与巴吉帝亚 4 中相似，唯一不同的是，那里的三个巴吉帝亚在这里换成三个应悔过。换句话说，若她非亲戚，不论比库认为她是非亲戚、亲戚或不确定，她都是导致犯应悔过的依据。若她是亲戚，但比库认为她非亲戚或不确定，她是犯恶作的依据。若她是亲戚，而比库也认为她是亲戚，她不是犯戒的依据。所有四条应悔过学处都遵循这个关于“想”的模式。

村落区域被定义为在一个村庄，城镇或城市里的房屋或道路。

• 行动

以食用的目的接受主食或副食，以及接受果汁、七日药或者药以作为食物食用，犯恶作；每吃一口主食或副食犯一个应悔过，作为食物每吃一口果汁、七日药或者药，犯一个恶作。

• 无罪

若一位比库从亲戚比库尼，或者从不论亲戚与否的在学尼或者沙玛内莉那里接受并食用食物，无罪。即使是非亲戚比库尼，以下的情况也是不犯的：

她让其他人把食物给他。

她把食物放在他旁边作为给与（如在尼萨耆亚巴吉帝亚 18 和巴吉帝亚 41 中所述）。

她在一座男众寺院、女众寺院、一座外道徒众的住所，或者从这样的地方回来的路上给他。

她在离开村落之后给他。

她给他果汁、七日药或终生药，并且他如法使用，而不是作为食物。

义注《普端严》中包含了对第二个无罪条款的相当详尽的解释。首先，比库尼不能简单地放下食物作为给与。她还必须声明她正在给与食物，而比库必须说明他接受。在对《小品·第十比库尼篇》第 15 节第 1-2 段的讨论中，义注《普端严》认为已正式授予了比库尼的食物对比库而言不算已正式授予，反之亦然。因此，在这个无罪条款下，尽管食物已经被授予，比库应直到它正式被授予才能拿。义注《普端严》说比库尼可以在之后亲自正式授予，但这就将此项无罪条款变为仅仅是一个形式。更有可能的是，食物应由其他人正式授予。

在所有这些无罪条款中，明智的做法是不要从比库尼那里拿走太多食物，以至于她的一整餐都被剥夺。

总结：在一个村落区域，从非亲戚比库尼手中接受主食或者副食并食用，是应悔过罪。

* * *

2

当比库们受邀请在俗家中进食时，若有比库尼站在那里指示（说）“这里给咖喱，这里给饭”，那么比库们应当遣开她：“贤妹，在比库们用餐时请走开。”若没有一位比库出言遣开她，“贤妹，在比库们用餐时请走开。”那些比库应当忏悔：“贤友们，我们犯了应受呵责、不适当、应悔过之行，我们为此忏悔。”

这条学处涉及在家施主邀请比库吃饭的情况，而一位比库尼站在那里作指示，基于偏心，指示哪位比库应该获得哪种食物。在这样的情况下，比库的责任是在接受任何食物之前叫她离开。如果即使其中一个人这么做了，他们都可以免罪。如果没有一个人这么做，并且以下要素都被满足，他们都受惩戒，并且必须全体悔过。

如果比库尼不是当着比库们的面，而是在比库们到达之前就到施主那里下了指令，那么如果比库们知道她的行为，这种情况属于巴吉帝亚 29。

- ### 对象

如同前一条学处，这里有两个对象：食物和比库尼。在上述情况中接受的五种主食中的任何一种都满足食物这个子要素。两次达上的比库尼满足比库尼这个子要素。仅在比库尼僧团中达上的比库尼是犯恶作的依据。若她未达上，她就不是犯戒依据。

对于她是否已经达上的“想”在这里不是减罪因素（见应悔过 1）。

- ### 行动

在这种情况下接受主食犯一个恶作，而每吃一口就犯一个应悔过。

- **无罪**

以下情况是无罪的：

这个比库尼让其他人把她的食物给比库们，但不是亲自给；

她自己把其他人的食物给比库们；

她让施主给他们忘记给的食物；

她让施主给一位被他们忽略了的比库；

她让他们把食物等分给大家；

她让他们给除了五种主食以外的任何食物；或——

她是在学尼或沙玛内莉。

义注《普端严》解释了这里的第一个无罪条款，指出若这位比库尼把自己的食物给比库们，他们会违犯前一条学处下的一项罪。

总结：在比库已受邀的一餐中食用接受的主食，并且那里有一位比库尼基于偏好指示哪个比库应获得何种食物，且无任何比库让她离开，是应悔过罪。

* * *

3

有一些家庭被认定为学家。若比库无病，先前未受邀请，在被认定为学家的家中亲手接受副食或主食并且咀嚼或食用，他应当忏悔：“贤友们，我犯了应受呵责、不适当、应悔过之行，我为此忏悔。”

有学（sekha）这个词通常用来指至少证得第一圣道但未成为阿拉汉的人。但在这里，《经分别》把它用来指那些信心在增长但财富在减少的家庭——即一个家庭的信心非常强大，以至于他们非常慷慨，到了经济拮据的地步。在这样的情况下，僧团可以用正式甘马宣称他们是学家，以便用这条学处保护他们，免受那些可能滥用他们慷慨的比库的伤害。

构成此罪的因素有两个：

1）对象：当比库无病且先前未受邀请时，在被认定的学家住处接受的主食或副食。

2）行动：他吃了这份食物。

- **对象**

主食遵循在巴吉帝亚学处下食物章中给出的标准定义。**副食**包括除了果汁、七日药和终生药外的所有可食之物。主食和副食是犯应悔过的依据；作为食物食用的果汁、七日药和终生药是犯恶作的依据。

生病的定义为不能托钵。

被邀请的意思是比库在那一天或者之前受到该学家一个成员——或一个信使——的邀请，（且邀请人）站在（学家）住处或其院子、院落之外。若他们在住处或其院子、院落里面时邀请比库，比

库接受并食用他们的食物不能免罪。

对于这个家庭是否被认定为“学家”的“想”在这里不是减罪因素（见应悔过 1）。

- **行动**

以食用的目的接受主食或副食，或接受果汁、七日药或终生药以当作食物，犯恶作；他吃每一口主食或副食时，都犯一个应悔过；当他以食物的目的服用每一口果汁、七日药或终生药时，犯一个恶作。

- **无罪**

以下情况下，比库吃在学家接受的食物无罪：

他有病；

他已受到邀请；

学家成员以外的人所提供的钵食被放在学家住处或者院子里(§)；

这个家庭已约定好提供行筹食，按照每天或者按照一个固定或循环的日子——比如在月亮盈亏期间的某日，伍波萨他日，或者伍波萨他次日（见附录三）——而比库按照这个约定接受食物；

当他受邀或生病时，在他们的住处接受了食物，而某位比库食用了他吃剩的食物。（这意味着，若比库 X 以一种会违犯这条学处的方式从这样一个家庭中接受食物，然后把它给了比库 Y，Y 以食用的想法接受并吃它会犯戒）；

比库接受果汁、七日药或终生药并如法使用；或——

这个家庭的成员在他们的住处或者院子、院落之外施予食物。义注《普端严》引用了《大筏注》（Mahā Paccarī），一本古代注书（佛音尊者时期的一部锡兰古义注），说不管他们是在看到比库走近之前还是之后把食物带到住处外面，最后这条无罪条款都成立。

总结：当比库没有生病也没有被邀请时，在被正式认定为“学家”的住处接受主食或副食然后食用，是应悔过罪。

* * *

4

有的林野住处被认为是危险、恐怖的。若比库未生病而住在这样的地方，在此亲手接受未先告知的副食或主食（供养）后，咀嚼或食用它，他应当忏悔：“贤友们，我犯了应受呵责、不适当、应悔过之行，我为此忏悔。”

“在那时，释迦族的奴隶们发生叛乱。释迦族的夫人们想要为林野住处（的比库们）供养一餐。释迦族的奴隶们听说，“他们说释‘迦族的夫人们想要在林野住处供养一餐’”，于是他们沿途藏匿。释迦族的夫人们带了精美的主食与副食去往林野住处。释迦族的奴隶们跑出来抢劫并奸污了她们。释迦族人出来抓住了拿着东西的盗贼后，讥嫌、抱怨并散布道：‘为何这些尊者们不告知我们

有盗贼住在僧园中呢？’”

同样地，这里的全罪有两个因素：

1）对象：比库无病时，在危险、恐怖的林野住处接受的未告知的主食或副食供养。

2）行动：他吃了这个食物。

● 对象

《经分别》将**林野住处**定义为离最近的村庄至少 500 弓远，或 1000 米的住处，以这两者之间最短的步道，而不是以乌鸦飞行的方式（即直线距离）来测量。如果在内部或附近有盗贼的迹象——例如他们的寝食坐立处——这样的住处被认为是有危险的；如果已知有人在那里被盗贼伤害或抢劫，这样的住处则被认为是恐怖的。正如另外那条有关有危险、有恐怖的林野住处的戒律——尼萨耆亚巴吉帝亚 29——这里的文献没有给出一个精准定义：在这种情况下住处的范围应是多大。正如在尼萨耆亚巴吉帝亚 29 的解释中提到的，考虑到这种住处所固有的危险性，也许感到限定一个精准的范围是不明智的。所以，就这条学处而言，住处的“范围”可以延伸到包括任何有盗贼出现而被公认为有危险的住处。

主食遵循巴吉帝亚学处中食物章里的标准定义。**副食**包括除了果汁、七日药和终生药之外的所有可食之物。

主食和副食是犯应悔过的依据；当作食物食用的果汁、七日药和终生药是犯恶作的依据。

《经分别》中对应当如何告知食物供养给出了具体指示。如果（比库的）住处有围墙，施主（们）或者信使必须要进入住处院落内，如果没有围墙，则进入住处范围内，然后告诉其中一个居住者会有人带来食物供养。居住者则必须告诉信使这个区域是有危险、有恐怖的。如果信使说，“没关系，施主（们）无论如何都会来”，那么住处内必须有人告诉盗贼：“离开这里，有人要过来供养食物。”这不太可能使盗贼离开，但是正如义注《普端严》所解释的，如果盗贼袭击施主们，这让比库们免于任何罪责。

根据《经分别》，如果信使指明只会带某些种类的食物过来，任何与那些食物一起带来的东西都算作已告知的(§)。义注《普端严》在这里补充说，如果其他人知道了这个即将要作的供养，然后带一些食物加进去，他们的食物也算作已告知的。《经分别》还说，如果信使说一群人要来供养食物，这个告知涵盖了这群人中的任何人所带来的任何东西。

《经分别》明确表示，只有当信使在（比库的）住所内或其范围内、院落内告知时才是有效的告知。因此，举例来说，如果施主们告知比库他们将要来供养的时候，他正在村里托钵乞食，这个供养仍被认为是未告知的。而且，因同样的原因，诸如电话、信件、传真这类也都不算（有效告知）。

义注《普端严》补充道，如果施主们让一位比库或沙玛内拉到住处去告知供养，这不算作已告知。换句话说，信使必须是在家人。

对于食物是否已被如法告知的“想”在这里不是减罪因素（见应悔过 1）。

若比库不能托钵乞食即算作**生病**。

- **行动**

在这些情况下，以食用的目的接受未告知的主食或副食，或以将其作为食物食用的目的接受未告知的果汁、七日药或药，犯恶作；每吃一口未告知的主食或副食，犯一个应悔过；作为食物每吃一口未告知的果汁、七日药或药，犯一个恶作。这些惩戒不仅仅适用于那个直接从施主（们）那里接受这些物品的比库，也适用于所有拿取并食用它们的其他比库。

- **无罪**

如果比库生病，或者如果供物是已告知的，食用在住处接受的食物无罪。以下的情况也无罪——

使用长在住处（或者，显然，在其范围或院落内）的果、根、皮、叶或者花；

吃已告知的或者给予生病比库的食物的残食；

在住处外面接受食物，在里面吃；或者

接受并服用并不作为食物的果汁、七日药和终生药。

义注《普端严》在讨论这些无罪条款时说明了以下几点：1）如果在家人拿取了生长在住处的任何水果、树根等物并在家中煮，在将其带回住处前，他们必须告知此施物。2）如果施主们在告知供养之后带来了大量的食物，有些可以存放起来——不供养给比库们——以后再供养。

在所有人都知道他们必须事先告知才能把食物供养带到危险住处的地方，所有这些都不会给僧团带来困难；但肯定会有这种情况，即施主们不知道住所是危险的，或者不知道他们应该在带来供养之前事先告知，而他们可能会带着未经告知的施食出现在住处。在这样的情况下，义注《普端严》建议：1）要么让施主把食物拿到住处区域外面，回来告知了之后，再出去拿回来作供养；或者 2）让施主把食物拿到外面，让一位比库跟着他/她到外面，在那里接受。

不过，为了尽量减少这样做的需要，对于一个发现自己住在如此住所的比库来说，明智的策略是事先告知他的所有护持者——并让他们广而告之——如果想供养他食物，他们必须提前来告知此供养。

总结：若比库无病，在有危险的林野住处接受未告知的主食或副食并食用，是应悔过罪。

第十章 应学法（Sekhiya）

该词的意思是“应当学”。这一类有 75 条学处，按主题划分为四组：在俗家间服饰和举止的礼仪；接受和食用钵食的礼仪；说法的礼仪；大小便和吐痰的礼仪。

这些学处本身并不直接加以惩戒。相反，它们只是说：“（这）应当学。”然而《经分别》认为，若出于不敬而违犯这些学处中的任意一条，则犯一个恶作。无罪条款在每一条中称，无意、不假思索、不知情或者在危险的境况中违犯，以及（在大多数条目中）生病的情况下违犯，无罪。（危险情况下的豁免不见于缅甸版的经典。）

义注《普端严》补充道，此处的“不知情”指的不是“不知道学处”。因为如果新学比库不努力掌握学处，则是不敬。所以这里的“不知情”指的是“不知道违犯学处的情况已经发生了”。举个例子，如果比库不知道自己的袈裟没有穿好，则不算违犯了相关学处。

一：26 条关于行为得体的学处

经典中有好几个故事，都讲述了比库的举止使其他人对法产生了兴趣。最有名的例子是沙利子（Sāriputta）尊者初次遇到阿沙基（Assaji，旧译：阿说示）尊者的故事。

“那时候，云游僧散泽耶在王舍城和一群云游僧一起，总共有 250 人。当时，沙利子和摩嘎剌那在散泽耶的领导下修梵行。他们约定，谁先证得不死要通知另一个。

“一日，阿沙基尊者清晨穿戴整齐，持钵和（外层）袈裟，入王舍城乞食。无论他走近或者离开，向前方看还是向后看，屈臂还是伸臂，他都举止庄重；他的眼睛低垂，他每一个动作都完美无瑕。云游僧沙利子看见尊者阿沙基在王舍城乞食，庄重……他的眼睛低垂，他每一个动作都完美无瑕。看到他，沙利子想：‘对于世上那些是阿拉汉的比库，或已进入阿拉汉之道的比库，他必然是其中之一。要不我过去问他：“贤友，你依止谁出家？你的老师是谁？你信奉的是谁的教法呢？”’

“但沙利子接着自忖：‘现在不是向他发问的适当时机。他正进入俗家间行乞食。要不我跟在这位比库后面，（以得知）求道者找到的那条路？’”

——《大品・第一大篇》第 23 节第 1-3 段。

尽管以下的学处都是关于一些琐事的，但比库应提醒自己，他举止中小小的细节，常常可以点燃或者消除另一个人对法的兴趣。

1 [2]

我将齐整着下衣[上衣]：应当学。

齐整着下衣（Antaravāsaka）是指将下衣的上缘环绕在腰部，盖住肚脐，下缘盖住膝盖。这被称为盖住“三轮”。义注《普端严》指出当比库站着时，他的袈裟下缘不应低于膝盖下八指宽，然而

若是一位比库的小腿丑陋，则可超过这个范围。

齐整着上衣（Uttarāsaṅga）是指，根据《经分别》，应使上衣的上边缘两端齐平，底边缘的两端亦然。但是，上衣的下边缘并不需要与下衣的下边缘齐平。考虑到佛陀时代上衣的尺寸，它不会延伸到那么低。

故意把袈裟穿得前面或后面垂下是违反这些学处的。义注《普端严》指出，这些学处的目的，是防止比库以当时在家人着衣的方式来穿他们的袈裟——例如，打“100 个褶”，捆绑或折起在两腿之间。它还解释说，由于这些学处并没有像以下的学处那样，用“在俗家”这一短语来进行限定，所以在寺院和林野地区都应该遵循这些学处。然而，林野行仪（《小品・第八行仪篇》第 6 节第 2-3 段）清楚地表明，比库不要求在林野中全披覆他们的上衣；以及沐浴行仪（《小品・第八行仪篇》第 8 节第 2 段）似乎也显示出，在浴室的往返途中，只要比库从正面和背面都将其私处覆盖起来，则不需要穿着覆盖三轮的下衣。

从实际上考虑，如果一个比库在高的梯子或树上做事——无论是在村庄，寺院还是林野——一个明智的策略是将下衣塞在两腿之间，这样比较体面。

3 [4]

我将善披覆而行[坐]于俗家间：应当学。

《经分别》没有在这条或者任何之后的学处中定义**俗家间**。这个术语大概与在应悔过 1 里定义相同：在家人的居所，村庄、城市或城镇的大街小巷。但是，这不包括位于俗家间的寺院，因为有关客住比库的行仪（《小品・第八行仪篇》第 1 节第 2 段）指出，在经典结集的时代，比库们在寺院内不要求穿上衣。但是现在，很多位于俗家间的寺院要求比库只要他们走出了个人的区域，即使是还在寺院的范围内，也应遵循这些学处。

根据义注《普端严》，**善披覆**意味着不能暴露自己的胸部或膝盖。比库上衣的上边缘应缠绕脖子，下边缘覆盖手腕。如上文所述，下衣的下边缘应该覆盖住膝盖。坐下时，比库只有头、手和小腿以下可以露出来。

应学法第四条还增加了一个无罪的条款：如果比库坐在自己的住处内，没有“善披覆”，无罪（§）。根据《戒律纲要》，这是指当比库在在家人的家里过夜时，在他的那个房间里；然而当他走出自己的那个房间时，他应当遵循该学处。

5 [6]

我将善收摄而行[坐]于俗家间：应当学。

善收摄根据《经分别》，指不玩手或脚。其中包括以下情形：跳舞、拉响指关节或摇手指或脚趾。

7 [8]

我将眼垂视而行[坐]于俗家间：应当学。

《经分别》说比库应该眼垂视，看前面一犁远的地面——根据义注《普端严》，这个长度等于两米。《经分别》中还补充道，此学处的目的是为了防止比库在行走时漫无目的地四处乱看。不过当有原因需要抬头看的时候，这没有任何过错。在义注《普端严》中给出的一个例子是停下来抬头看，检查是否有马或大象靠近带来的危险。还有一个更加现代的例子是，在过马路之前要检查一下交通的情况。

9［10］

我将不拉高袈裟而行[坐]于俗家间：应当学。

根据《经分别》，**拉高他的袈裟**意味着提起袈裟以暴露身体的任何一侧或两侧。这里的应学法 10，如同应学法 4，不适用于当比库坐于俗人区中自己的住处时（§）。

11［12］

我将不高声笑而行[坐]于俗家间：应当学。

根据《经分别》，如果有什么有趣的事情，他应只是微笑。《经分别》还指出，生病或有危险时大笑，则无罪。泰国版巴利经典的编辑者们质疑这些豁免条件，认为在这些情况下没有大笑的理由，但是这种反对显得缺乏想象力。

13［14］

我将低声（说话）而行[坐]于俗家间：应当学。

义注《普端严》对**低声**的定义如下：三个比库坐成一排，各自间隔三米。第一个比库说话，第二个能听到，并且能够清楚地听到他说了什么；第三个能听到他的声音，但是听不清他在说什么。如果第三个比库能听清楚他在说什么，那么第一个比库就说得太大声了。但是，正如《戒律纲要》所指出的那样，如果是向一群人说话，那么提高声音是没有错的，只要不是在喊叫就行。正如无罪条款中所显示的，在有危险时大声喊叫是没有错的——比如，某人将要掉下悬崖，或者快被车撞了。此外，如果某人的听众有点耳背，似乎也是无罪的。

15［16］

我将不摇身而行[坐]于俗家间：应当学。

这里意指比库应当保持身体笔直。应学法 16 如同应学法 4，不适用于当比库坐于俗家间自己的住处时（§）。

17［18］

我将不摇而臂行[坐]于俗家间：应当学。

根据义注《普端严》，这里的意思是应当保持手臂不动。但是《戒律纲要》指出，在走路时为了保持平衡一个人可以轻微地摇摆他的手臂。无罪条款表明，应学法 18 如同应学法 4，不适用于当比库坐

于俗家间自己的住处时。

19［20］

我将不摇头而行[坐]于俗家间：应当学。

这里指将头部从一侧摆动到另一侧，或前后摇动。当然，如果是在打瞌睡则无罪。并且正如应学法 4，应学法 20 也不适用于当比库坐于俗家间自己的住处时。

21［22］

我将不叉腰而行[坐]于俗家间：应当学。

叉腰指的是，手放在髋部。《经分别》认为，这条学处禁止比库单手叉腰或者双手叉腰。应学法 22 不适用于当比库坐于俗家间自己的住处时。

23［24］

我将不覆头而行[坐]于俗家间：应当学。

在此处，**覆盖**指的是用袈裟、围巾，或者其他类似的布覆盖，应学法 24 不适用于当比库坐于俗家间自己的住处时。这两条学处中对于“病人”的许可指的是，当天气寒冷难忍或者阳光炽热难耐的时候，比库可以盖住他的头部。

25

我将不踮脚或只用脚后跟走路而行于俗家间：应当学。

这条学处的翻译参照了义注《普端严》。

26

我将不抱膝（§）而坐于俗家间：应当学。

《经分别》指出，这指的是用一只或两只手臂或者手，抱住一只或两只膝盖而坐；或者用带子或布条将躯干和一只或两只膝盖围起来（§）。在婆罗浮屠的浅浮雕中，皇室将后一种姿势作为疲倦或虚弱时保持身体挺直的方式。

这条学处不适用于当比库坐于俗家间自己的住处时（§）。

* * *

除了以上列出的学处，《篇集》中还有其他关于在俗家间的行为的学处。包括：

比库进入俗家间必须穿三衣，除非——

他生病了；

有要下雨的迹象；

他的咖提那（Kaṭhina）特权还有效。

他将要过河；

他有一个安全的住所（或者其他隐藏的地方，义注《普端严》说，比如树或岩石中的空洞）可以放置他脱下的袈裟（《大品 • 第八衣篇》第 23 节第 2-3 段）；

他还应该系上腰带。引发这条学处的比库有一个令他难忘的经历：在一群人面前，他的下衣滑落了，这群人非常享受这一幕奇观（《小品 • 第五小事篇》第 29 节第 1 段）。

然而，进入俗家间的比库不应展开并坐在他的桑喀帝上（《小品 • 第八行仪篇》第 4 节第 3 段）；除非他生病了，他也不应该穿鞋，如鞋子、拖鞋、靴子等等（《大品 • 第五皮革篇》第 12 节），或者用雨伞或遮阳伞（《小品 • 第五小事篇》第 23 节第 3 段）。对于有关雨伞的学处，义注《普端严》认为在此情况下的**生病**包括了身体或精神上的不适，并称比库可以打伞以防止袈裟被雨淋湿。

二：有关食物的 30 条学处

27

我将珍重地接受钵食：应当学。

此学处制定是针对一个事件：六群比库中的一些人，不珍重地接受钵食，就像是——引用《经分别》的话说——“他们想要扔掉食物。”《普端严》解释“珍重”为“建立起正念”。比库也应提醒自己，施主为提供食物而遭受的辛苦和花费。

28

我将注意钵而接受钵食：应当学。

此学处的目的是为了在施主给食物时，防止比库盯着施主的脸，（见《小品 • 第八行仪篇》第 5 节第 2 段）或无目标地凝视别处。然而有一条“需被遵守的托钵义务”（《小品 • 第八行仪篇》第 5 节）是：比库不应站太久或太快离去。意思是，比库应瞥一眼施主准备要给什么。这样的话，比库就不会在施主供养完毕后，还站着等更多的；或者，在施主还想要供养更多的时候，转身（走了）。

29

我将接受含适量豆羹的钵食：应当学。

此学处特指佛陀时代的饮食习惯。**豆羹**是指用鹰嘴豆、豆类、野豌豆等做成的菜，其足够浓稠，可用手放到钵里。根据《普端严》，**适量**是指不超过所有食物的四分之一。《戒律纲要》试图解释此学处也包括所有的咖喱和汤类，但《经分别》及注书明确指出，此学处只涉及豆羹。其他肉汁、汤类、炖菜、酱汁则都不在此列。

此学处可能是针对这样一种情况：比库们受邀从盘中自助取餐——这是佛陀时代邀请比库到家（应供）的习俗，而斯里兰卡和缅甸至今保持着这种习俗——《经分别》称若比库受邀接受更多时接受超过适量，则无罪。若比库生病，比库从亲属处接受，比库为其他人接受，比库通过自己的资

具获取食物，超过适量也都无罪。（此解释来自于《普端严》。《疑惑度脱》不知为什么主张以下无罪情况——从亲属处接受，从邀请者处接受，为了他人接受，或者通过自己的资具获得食物——只适用于不是豆羹的菜。但此解释与《经分别》不符。）

30

我将平齐于（钵的）边缘而接受钵食：应当学。

旧时铁钵的钵口里面有一圈约 1 厘米宽的箍边。根据《普端严》，这里的**边缘**是指箍边的下沿。比库不可接受多到堆起来超出这个高度的食物，当然，没有任何规定禁止接受更少的量。

《普端严》有很长一段讨论，关于什么是和不是此学处下的**钵食**，结论是此处钵食仅包括主食或副食。因此，若有比库接受了一个甜食，其包裹的叶尾超出了钵边（此类甜食在亚洲至今还很普遍），这不算违犯了本学处。同样不违犯的还有，若有比库接受一些并没有填满钵的食物，但因食物本身太长而超出钵边——比如一段甘蔗——或者，如果施主把一个含有食物的容器放在钵上，比如一盒糖，或一袋水果。

《戒律纲要》在对此学处的讨论中提出如下观点：“就当今习俗而言，以一种表现出贪婪的方式接受很多食物是不当的。然而，以一种表现悲悯的方式接受很多，这并没有什么错。比如一位新达上的比库回家应供，若他只接受一满钵食物，那不是每人都有供养的机会。如果他们把他的钵食倒出（到一个盆里）然后他可以继续接受食物直到每人都得到供养的机会，这并没有违反规矩，也不会有人批评他贪婪。”因为这是个并非出于不尊重而违犯的事例，所以应该无罪。同样的判断方式也可用于其他类似的情况。

31

我将珍重地食用钵食：应当学。

根据《戒律纲要》，此学处禁止在吃饭时做其他事情，比如阅读。《使用资具时的省思》要求比库省思吃饭“不是好玩，不是为了陶醉，不是为了增长身体，不是为了庄严；而只是单纯地为了生存和延续这个身体，为了停止身苦，为了维持梵行，（想着）‘如此我将消除[饥饿之]旧受，并使[过饱之]新受不生，我将维持生命、无过且安住。’”他应当提醒自己布施者为提供食物所付出的努力和花费。

32

我将注意钵而食用钵食：应当学。

这条学处的目的，是防止比库在吃饭的时候漫无目的地凝视别处。然而，《戒律纲要》指出：“看与他吃饭相关的事情是不禁止的，例如，考虑为旁边的比库提供他所缺少的东西而看。”（参见下面应学法 38。）

33

我将次第地食用钵食（§）：应当学。

这条学处的目的是比库在吃饭的时候，应从一边到另一边有次第地吃他的食物，而不是从这里或那里挑拣。不过，特殊餐点是可以跳过的，或是作为一种自我克制，或是将其留到最后再吃。此外，从自己的钵里拿取食物给其他人时，从这里那里挑拣是不犯戒的（§）。

34

我将吃含适量豆羹的钵食：应当学。

这条学处不适用于浓豆羹以外的食物，或者比库生病，或者比库是从亲属处接受的豆羹，或者施主邀请比库拿取更多，以及比库通过自己的资具获得的情况。

35

我将不从一堆（食物的顶部）捏取而食用钵食：应当学。

这里指的是比库盘中或者钵中的食物。义注《普端严》将**从一堆**解释为从上面或者从中间。根据应学法 33，比库应次第食用钵食；这条学处指出，比库应从一堆食物的边上捏取食物，而不是从中间。无罪条款称，如果钵里只剩下一点食物，那么将它集中成一小堆再吃则不犯（§）。《戒律纲要》主张，有这样一种习俗，即比库在进食前要将钵里的食物弄平，这样食物的表面是平整的，但是我在其他文献中都没有看到这点。不过，《戒律纲要》确实提出了一个有用的点，即如果以其他堆在盘子里的食物招待比库，比如甜点，那么把它们弄平（或者以会使食物堆倒塌的方式从边上取食）是不礼貌的，那么在这些情况下，比库可以从一堆食物的顶部取食。

36

我将不为了获得更多而以饭覆盖豆羹和食物：应当学。

有些施主如果看到比库的钵里除了米饭什么也没有，就会特别地提供给他额外的食物。这条学处是为了防止比库利用他们的善意。

根据《经分别》，如果是施主将米饭盖在钵中的食物上，或者比库出于其他原因自己以饭覆盖，而非想要更多，则无罪。

义注《普端严》特别指出，《经分别》在这里对生病的比库没有开许。

37

无病时，我将不为自己乞求饭或豆羹而食：应当学。

《普端严》注解巴吉帝亚 39 时指出，这里的**饭和豆羹**包括了那条学处中未包括的所有食物。

如果是向亲戚请求这些食物，向己作出邀请的人们请求，或者比库生病了（由于饥饿而虚弱也包含在内），无罪。通过自己的资具得到这些食物也无罪。复注《心义灯》提出了一个问题，关于应学法中对比库在“无意”或者“没有正念”情况下的行为的普适赦免应当如何应用于这条学处，随

之提出了以下例子：比库把食物吃进口中，感到后悔后又很不悦地吐了出来。有个更好的例子是，比库从在家众那里请求这些食物后吃了，忘记了在家人针对请求这些食物的邀请已经过期了。

门答咖许可（《大品·第六药篇》第 34 节第 21 段）允许比库在穿越荒野，很难乞到钵食时，寻求糙米、菜豆、绿豆、盐、糖、油和酥油。详情参见巴吉帝亚 39 的讨论。

38

我将不以挑剔之心观看他人之钵：应当学。

义注《疑惑度脱》将“挑剔”定义为注意到其他的比库或者沙玛内拉有一些什么。这大概是指他有一些特别好的食物没有分享。《戒律纲要》提出了另一种可能性，即这条学处指的是挑剔其他人邋遢的吃相。然而，比库应对邋遢的行为彼此劝告，所以似乎《疑惑度脱》的解释更为确切。

《经分别》称，如果不是出于挑剔，或者是为了给对方提供他所缺少的东西而看他人的钵，无罪。

在此处，义注《普端严》再次指出比库生病也不例外。

39

我将不做过大的饭团：应当学。

根据义注《普端严》，一个像孔雀蛋那么大的饭团就太大了，而一个鸡蛋那么大的饭团就太小了（！）。这二种之间折中的尺寸才是恰到好处。这似乎很难以理解，除非当时的鸡蛋比现在要小得多。

根据《经分别》，这条学处不包括水果，固体食物，比如根，或者特殊的小吃（现在的三明治可以算作这类）。很显然，如果这些食物不太大，可以将它们整个放入口中；而如果太大了，最好把它们咬着吃。（参见应学法 45）。

40

我将做圆的团食：应当学。

当时的人用手吃饭，他们用手指将食物做成一口大小的圆团后再放入口中。

和上一条学处相同，这条学处不包含水果，像根这样的固体食物，或者三明治这样的特殊小吃。换句话说，比库不必将这些食物捣碎揉成圆团后再吃。

41

我将不在饭团未持到时张口：应当学。

42

我将不在用餐时将手全部塞入口中：应当学。

义注《普端严》和《疑惑度脱》一致认同这是这条学处的正确译法。复注《心义灯》坚持认为应该是“手的任何一个部分”，而不是“整只手”，但是根据义注《普端严》，应学法 52 涵盖了吃饭

时将一只手指伸进口中的行为。尽管有一些人手很小而嘴很大，可以把手全部放入口中，但是这种可能性是很低的，所以这条学处还有其他种解释。比如，尽管这条学处中的动词明确表示是“伸入”，有些人认为这条学处是禁止把食物放到手掌上，然后将手掌推到嘴上。还有人认为这是在禁止将一只手的五个手指全伸入口中。虽然这些理解都可以促进良好的举止，但是它们并不确切地符合这条学处中所提到的行为，所以顶多可以在个人层面上将其作为明智的策略来遵循。

43

我将不口含满食物而说话：应当学。

根据义注《普端严》，如果口中的食物没有多到影响比库发音的清晰，则可以说话。

44

我将不举起团食而食：应当学。

这条学处的意思是，比库不应一手将食物从钵中拿起来，然后用另一只手取其中一部分放入口中。根据《经分别》，这条学处不包括水果和固体食物。所以，比如说，用一只手拿起一串葡萄，然后另一只手一颗一颗地将葡萄放入口中，是可以的。

这条学处也经常被翻译为“我将不投掷团食而食”，但是似乎不应该有把水果等物掷入空中，然后用嘴接住的许可。因为巴利语的 ukkhepa 可以意为“举起”，所以上面那段的翻译可能是更准确的。

45

我将不啃咬饭团而食：应当学。

在捏了一个饭团之后（参见应学法 39 & 40），比库应将其一次塞入口中，而不是一点点咬它。

这条学处也不包括水果、固体食物或者特殊的小吃（§——后两种食物不见于 PTS 版的经典）。换句话说，如果这些食物太大了没法一口吃下去，那么咬着吃就没有错，然而现在很多亚洲国家的礼节甚至连这些食物也不赞成咬。

46

我将不塞满口而食：应当学。

这条学处也不包括水果、固体食物或者特殊的小吃。显然这一许可涵盖了当水果等可以一口吃的情况，按照应学法 39 的定义，这一口有点大。

47

我将不甩手而食（摇掉手上食物）：应当学。

根据《经分别》，丢弃残渣时甩手，无罪。

48

我将不散落饭粒而食：应当学。

《经分别》说丢弃残渣时丢掉饭团无罪。

49

我将不吐舌而食：应当学。

50

我将不咂嘴而食：应当学。

51

我将不出吮吸声而食：应当学。

此学处的由来，是一位婆罗门为比库们制作了一份乳制饮料。比库们喝时发出了嘶嘶或吮吸的声音。其中一位曾是演员的比库，对此取笑说：“这就好像整个僧团都清凉了。”（当然，这是一种双关语，基于**清凉**更高层的含义）话传到了佛陀耳中，不仅增制了这条学处，也判处取笑佛、法、僧的行为为恶作。

52

我将不舔手而食：应当学。

根据义注《普端严》，这条学处也包含了把手指伸入口中的行为。尽管它指出，有时候如果比库在用手吃半流质的食物，那么这种情况下把指尖放入口中是可以的，因为这样可以尽可能多地把食物送入口中而不撒出来。

53

我将不舔钵而食：应当学。

义注《普端严》讲到，就算用一个手指刮钵也违反这条学处，这表明**舔**这个动词在此处也有“刮”的含义。义注《普端严》在此处无疑是正确的，否则在《经分别》中的许可将说不通，因为《经分别》中允许比库可以把钵里所剩稀疏的食物碎屑聚在一起形成最后一口，把它们“舔”起来，然后把它们吃掉。

然而如果食物碎屑不足以形成一口，《戒律纲要》建议让它们就这样留下。比库可以随后把它们与洗钵水一同倒出去（见应学法 56）。这个剩一点点食物不吃的习惯是一个遍及亚洲地区的常见礼节。如果比库是客人并被给予食物或饮料，他不应该把食物吃到一点不剩或者把饮料喝到一滴不留，因为这将意味着比库没有被给与足够的食物，还饿或渴，并想要更多。浪费一点点食物不如伤害主人的感情来得严重（关于这一点的更多详情，见巴吉帝亚 35。）即使比库是在施主不在身边看着的情况下进食，通常留下一点食物碎屑倒在离比库住所一定距离的地方，作为礼物送给昆虫或其他饥饿的小生命，也是一个很好的习惯。

54

我将不舔唇而食：应当学。

55

我将不以被食物弄脏的手接过盛水器：应当学。

《经分别》讲到如果比库的手被弄脏了，他可以怀着“我会洗或叫人洗”的想法去拿盛水器（§），不过这个许可应给与如下限定，即比库应该想到在其他人想要使用之前就设法把它洗干净。

根据义注《普端严》，这条学处是为防止不洁净的习惯而被制定的，所以它把巴利语中的动词“接受”或者“收到”改为了“拿取”或者“抓住”。换言之，这条学处适用的情况不只是比库从其他人那里接过盛水器，也包含比库自己去拿的情况。它还补充**盛水器**在此处适用于比库可以拿来喝水的任何东西，无论它是属于比库自己的还是别人的。它说道，如果比库的手有一部分被弄脏，他可以用没被弄脏的部分去拿起盛水器。

56

我将不把有饭粒的洗钵水倒于俗家间：应当学。

那个时候的习俗是，当比库受邀去一位在家人家中吃饭时，由施主提供水给比库们在餐前和餐后冲洗他们的钵。在这两种情况下，每位比库应该双手端着他的钵，接受倒进来的水，不擦到（地面或者地板）涮一涮，然后如果有容器就把水倒入其中，如果没有就倒在地上，小心不要溅到周围任何人或他自己的袈裟上（《小品·第八行仪篇》第 4 节第 4-6 段）。

这条学处涉及饭后涮洗。《经分别》讲到如果是米粒被去掉了，或者米粒被压碎溶在了水里，倒掉洗钵的水无罪。不同版本的经典对于余下的无罪条款有不同的解读。根据 PTS 版本，“收到或者带走”都无罪，但是很难讲此处的“收到”是指什么。根据泰国和斯里兰卡版本对经典的解读，以及根据义注《普端严》，“一个容器（paṭiggahe）或者带走”无罪。此处“容器”的解读受《小品·第八行仪篇》第 4 节第 6 段中的斋堂行仪所支持（本书下册第九章），因此可能是正确的。那么，如义注《普端严》所释，把有饭粒的水倒进一个容器无罪，拿着装有含饭粒的水的钵到俗家间之外去把水倒掉也无罪。

* * *

除上述学处外，在俗家托钵及进食时应当遵循的义务还包括一下几点礼仪：

托钵时。比库应该从容不迫地走，不要站得距离施主太近或太远（《小品·第八行仪篇》第 5 节第 2 段）。

在俗家里进食时。比库应该选择一个不会侵占到上座比库们的空间的位子，但也不会抢占下座比库们的位子（《小品·第八行仪篇》第 4 节第 3 段）。

如果有任何特别的食物，瓦萨最高的上座比库应该告诉施主确保每个人都分到均等的份量。并且他不应在每个人都被供养到米饭前开始进食（《小品·第八行仪篇》第 4 节第 4 段），也不应在所有人都吃完前接受洗钵的水（《小品·第八行仪篇》第 4 节第 6 段）。

更多细节，见本书下册第九章。

* * *

《戒律纲要》提到在这一节中的某些学处和许可概述了一些在礼貌的现代标准看来过于挑剔或麻烦的餐桌礼仪。因此，当古老和现代的礼仪规范有分歧时，明智的策略是遵循在那一点上更为严格的规范。

三：有关说法的 16 条学处

《相应部》第 6 梵天相应第 2 经记载了佛陀本人对他所发现的法怀有最高的敬意。就像其他人生活在导师的指导下，尊敬和崇敬他的导师一样，佛陀生活在法之下，尊敬和崇敬法。他嘱咐弟子，无论听法还是教法，都要表现出同样的尊重，拒绝把它传授给不尊重法的人。

下面的一组学处是针对听众就当时的礼仪而言被认为是对老师或他的教导不尊重的情况。正如《戒律纲要》所指出的，这些情况中的有一些——比如关于穿鞋的——目前在某些情况下不被认为是无礼的，不过这里针对生病者的开许应该可以扩展到覆盖当听众被要求遵守佛陀时代的礼仪时会感到不方便或尴尬的任何情况。另一方面，目前有许多表现不尊重的方式并没有包括在这些学处里，根据四大教示应该可以提出一个论点，即比库不应该向以任何方式表示不尊重的人讲法。

在这里，**法**被定义为佛陀、佛陀的弟子、仙人或天神所说的与教义或义理相关的陈述。有关这一点的更详细讨论，请参考巴吉帝亚 7。

57

我将不对无病而手里拿伞者说法：应当学。

伞或遮阳伞在当时是地位的象征。据义注《普端严》规定，无论伞或开或合，只要听法者的手在伞上，这条学处都适用。然而，如果伞在听法者膝上，或靠在听法者的肩上，或者如果有另外的人举伞在听法者的头顶，则教这位听法者任何法都不违犯该学处。最后这一点可能是对当时的皇室做出的让步。

58

我将不对无病而手持杖者说法：应当学。

根据《经分别》**杖**是两米长的杆子。不知为什么，任何短于或长于两米的杆子并不归入此学处范畴——也许因为两米长的杆子被用作武器，而其他杆子，如手杖，并不作为武器使用。

59

不对无病而手持刀者说法：应当学。

这里的**刀**一词包括任何有刃的东西。按照义注《普端严》中的规定，如果刀不在听法者手中——例如放在刀鞘里配在腰带上——教授他/她法不犯戒。

60

不对无病而手持武器者说法：应当学。

《经分别》中把**武器**定义为弓。义注《普端严》把箭也包括在内了。《戒律纲要》还增加了枪支；事实上，任何没有刃的武器似乎都应归属于这条学处。

同样的，若武器不在听法者手里——比如放在皮套里佩在腰带上——教他/她法并不犯戒。

61 [62]

我将不对无病而穿非皮革[皮革]鞋子者说法：应当学。

非皮革和皮革鞋子的巴利词语——upāhanā 和 pādukā[66]——包含了所有形式的鞋子、拖鞋和靴子。（参见《大品 • 第五皮革篇》第 1 节第 30 段-第 8 节第 3 段）。

穿包括以下三者中任何一种：脚在鞋子上面且脚趾没有插进去；脚趾插进去了但没有系牢鞋子；或系牢了鞋子且脚趾在鞋里。

63

我将不对无病而坐车者说法：应当学。

义注《普端严》提出的观点：假如车子足够大，可以坐两个以上的人，比库可以和听者坐一起而对他说法，不受惩戒。如果不坐同一辆车，只要比库坐的车和听者坐的车一样高或比它高，并且不是跟在它后面走也同样无罪。

64

我将不对无病而躺卧者说法：应当学。

义注《普端严》对这条学处作出了很多详细解释，列出了比库和听者姿势的各种排列组合，说出哪些情形是允许的，哪些不行：

躺着的比库可以教任何站着或坐着的听者。他也可以教躺在家具上、垫子上或地上的听者，只要比库和听者处于相同的高度或比库高于听者。

坐着的比库可以教站着或坐着的听者（参见应学法 68 和 69），但不能教躺着的听者，除非他病了。

站着的比库可以教也是站着的听者，但不能教坐或躺着的听者，同样的除非他病了（参见应学法 70）。

65

我将不对无病而抱膝坐着者说法：应当学。

[66] 这里原文是“pādukā and upāhanā”应为“upāhanā and pādukā”已获得原作者的认可。

有关**抱膝坐**的详细讨论参见应学法 26。

66

我将不对无病而缠头者说法：应当学。

这条学处只适用于诸如头巾或帽子这样可以遮住所有头发的头部覆盖物。如果帽子/头巾不能遮住所有的头发，或者如果听者调整它以暴露出一些头发，则不属于这个学处。

67

我将不对无病而（用袈裟或者围巾）覆头者说法：应当学。

如果听者调整袈裟或围巾以露出他/她的头，则说法无罪。

68

我将不坐在地上对无病而坐在座位者说法：应当学。

根据义注《普端严》，这里的**座位**甚至包括一块布或一堆草。

69

我将不坐在低座向无病而坐在高座者说法：应当学。

义注《普端严》称，这条学处也包含以下情况：比库和听法者皆坐在地上，但是听法者坐的地面比比库坐的更高。

70

我将不站着对无病而坐着者说法：应当学。

71

我将不走在后面向无病而走在前面者说法：应当学。

义注《普端严》称，如果比库和听法者并肩而行，则无罪；或者两个比库一起走，一个在前一个在后，他们一起练习背诵一段法，无罪。

72

我将不走在路边向无病而走在路中者说法：应当学。

四：3 条其他学处

73

我将不无病而站着大小便：应当学。

根据义注《普端严》对于下一条学处许可范围的讨论，似乎需要小便的比库，如果是在公共洗手间等待使用马桶时等不及了，可以算为“生病”，所以可以使用小便池而不受惩戒。

74

我将不无病而在活的农作物上大小便或吐痰：应当学。

《戒律纲要》认为，这里的农作物包括了一切被照料的植物，比如在花园、农田或草坪里的，而不包括野生植物。义注《普端严》包括了活树突出地面的树根以及在地面上绵延生长的绿色植物。它还解释说，作为该义注所依照的古义注之一的《大筏注》（Mahā Paccarī）将擤鼻子也纳入了此条和下一条学处中所说的**吐痰**。

根据《经分别》，如果是在没有植物的地方大小便或吐痰后，粪便、尿或者痰流到了有植物的地方，无罪（§）。义注《普端严》补充道，如果比库要找一个没有农作物的地方来方便，但是他找不到，也实在忍不住了，在这条学处中他可以算作是“生病”。

75

我将不无病而在水中大小便或吐痰，应当学。

根据义注《普端严》，这里说的**水**，包括那些适合饮用或者适合沐浴的水，而不包括那些不适合做此用途的水，如咸水、死水或者那些已经被唾液、大小便弄脏的水或者厕所里的水。如果发生水灾，找不到一块干燥的地，那么在水中方便也无罪。

正如上一条学处中《经分别》所说的那样，如果是在地上大小便或吐痰后，尿、粪便或者痰流到了水里，无罪（§）。

* * *

《小品·第八行仪篇》第 10 节中包括了一系列使用卫生间的礼仪规矩。其中包括：

— 应按照到来的先后顺序使用卫生间，而不是按照瓦萨。（“曾经，比库们按照瓦萨来使用卫生间。新达上的比库虽然第一个到，却必须等待，以至于憋得晕倒。”）
— 在进入卫生间之前，比库应当将袈裟挂在一条绳子或者杆子上。根据《戒律纲要》，这里指的是上衣和桑喀帝（因为在上厕所之前，比库还不用撩起下衣，见下）。
— 比库不应该直接闯进卫生间。在进去之前，他应该咳嗽一声或者清一下嗓子；如果有比库在里面，他应该咳嗽或清嗓子来回应他。
— 比库不应在进卫生间门时就敞开或者撩起下衣。他应该等到上厕所时再撩起下衣。
— 方便的时候，比库不得发出咕噜声或呻吟声。
— 如果马桶或卫生间脏了，比库应清洗它，以便下一个人使用。
— 比库不应在方便后冲出卫生间，并且他还要注意不要让下衣撩起来或者敞开。

《小品·第八行仪篇》第 9 节补充道，无论比库是在洗手间内还是在其他地方大便之后，如果有水的话，应该洗净自己[67]。

更多相关细节，参见本书下册第九章。

[67] 译者注：那时没有卫生纸，因而用水洗，至今印度和很多僧团仍保留该习俗。

第十一章 止诤（Adhikaraṇa-samatha）

这个词的意思是“止息诤事”。这一章里的七条学处实际上是平息巴吉帝亚 63 里提到的四种诤事的原则和方法。这四种诤事是：诤论诤事（vivādādhikaraṇa）、责难诤事（anuvādādhikaraṇa）、罪诤事（āpattādhikaraṇa）和事诤事（kiccādhikaraṇa）。经典对这些程序的解释不在《经分别》里，而是在《小品・第四止诤篇》里。它先列出程序的大纲，然后再详细地讨论如何把它们应用到四种诤事的解决上。我们在这里也将采取同样的表述模式。

止息生起的诤事的方法如下：

1

应予以现前调伏。

这意味着止息某个诤事的甘马必须僧团现前、个人现前以及法与律现前。

僧团现前的意思是指集合起来的这群比库堪能执行该甘马。换而言之它包含的比库人数达到了所需的最低要求，在举行甘马的界内所有有资格的比库都已出席，或者请人带来了他们的意欲；而且会中没有任何一位有资格的比库对这群比库解决这件诤事提出反对——不过根据我们在巴吉帝亚 80 里所注意到的，如果甘马是针对某一位比库的，那么他的反对不会使甘马无效；但其他的任何比库作出反对会令其失效，哪怕他只是告诉了坐在他旁边的那位比库（《大品・第九瞻巴篇》第 4 节第 8 段）。

个人现前的意思是指所有参与诤事的人都要在场。比如，在处理诤论诤事时，诤论涉及的双方都必须参加会议；当僧团对一位僧团成员举行甘马时，受责难者必须在场；达上时，即将成为比库的人必须在场。但在几种情况下不遵循这条原则——比如通过信使给比库尼达上，以及覆钵行为（拒绝一位恶待僧团的在家人的供养）——但这些情况极为罕见。

法和律现前的意思是戒律里规定的所有如法程序均已被遵循（见本书下册第二部分），并且那些倡导非法非律的比库们没有影响到群体。

2

应予以忆念调伏。

这是基于受责难的成员完全确定他没有犯这项罪，而对责难作出的无罪裁决。

此裁决只有符合下列条件时才成立——

1）这位比库是清净无罪的。

2）他被控犯下某一条罪。

3）他请求该裁决。

4）僧团给与他该裁决。

5）裁决如法，比库集会和合且堪能予此裁决（《小品·第四止诤篇》第 4 节第 11 段）。

根据义注《普端严》，因素（1）比库清净无罪只适用于阿拉汉，但经典里没有提及这一点。在《篇集》里有其他一些地方用到“清净无罪”时是指任何未犯受责难之罪的比库（比如，《大品·第九瞻巴篇》第 1 节第 7 段；《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 9 段），而根本没有表示这位比库还必须是阿拉汉。如果《普端严》在这里的理解是正确的话，那么一位不是阿拉汉但神智正常的比库根本不可能被宣布为无罪，因为只有三种调伏可以止息一项责难诤事，本项（忆念调伏），曾痴调伏（针对一位在狂乱时犯下那项罪的比库）以及针对一位在神智正常时犯下该罪的比库的惩彼过甘马（字面意思是“令其对他而言更糟”）。下面的第四条学处——依自认而治——有时被假定为包括了无罪的情况，而实际上它只是适用于比库承认自己犯戒的情况而不包括他无罪并且坚称自己无罪的情况。

所以在这一点上我们将与《篇集》里的一般用法保持一致，也就是说任何一位没有犯受责难之罪的比库，不管他是不是阿拉汉，都满足“清净无罪”这一条件。

3

应予以曾痴调伏。

这是另一种无罪裁决。基于受责难的比库在犯戒时狂乱了这一事实，因而被免于为此承担任何责任。

此裁决只对如下状态的比库有效：

1）不记得在狂乱时所作的事情。

2）记得所做的事情，但觉得就像是梦中发生的；或者——

3）足够狂乱以至于相信自己的行为是适当的。（“我这么做，你也这么做。这对我是允许的，对你也是允许的！”）（《小品·第四止诤篇》第 4 节第 11 段）

4

依自认而治。

这涉及两种情形。第一种是普通的忏罪，不涉及正式的检问。忏悔只有在与事实一致的时候才有效，比如，一位比库犯了一个巴吉帝亚罪，然后如实忏悔，而不是当作一个更重或更轻的罪。如果他将其当作一个恶作或桑喀地谢萨来忏，就无效了。

第二种情形是，在责难后，僧团已集会对这位涉事的比库进行检问，并且这位比库承认做了该行为（虽然他可能不认为那是罪，或者即使他认为那是罪，但也可能仍然拒绝接受相应的惩戒）。如果他认其为罪，僧团可根据罪的严重程度作出处理。比如，如果他犯了桑喀地谢萨罪，他们必须至少告诉他为僧悦和别住做准备，并且随后执行它们。这个应该算作是“依自认而治”。然而，这个责难至此仍然没有止息。因为这位比库令僧团不得不集会对他进行检问而给僧团带来麻烦，所以僧

团必须对他实施一个额外的惩治措施——至少是下面止诤 6 里描述的“惩彼过”甘马。只有这样这件诤事才算止息。这就是为什么《小品 • 第四止诤篇》第 14 节第 27 段不把“依自认而治”放在解决责难诤事的程序里，因为虽然比库们必须按照（他）所承认的对被责难的比库做出处理，但这个责难诤事一直到额外的惩罚被实施后才算平息。

5

依多数而处理。

这涉及当比库们即便在已经遵守了所有如法程序后依旧不能全体一致地解决一项纠纷的情况，并且——用经典里的话说——他们“以舌头为武器互相伤害”。在这些情况下，可以根据多数人的投票做出决定。

这样的投票要有效只有当：

1）这个诤事是重要的。

2）已经全部遵循了“现前”的程序但没有成功地止息诤事。（《小品》里的讨论指明至少有两个僧团已经尝试解决这一问题；义注《普端严》推荐至少在两到三个僧团里尝试正常的程序。）

3）双方都被要求反思他们的立场。

4）分发筹符的行筹人知道大多数人是法说者。

5）他希望（§）多数人是法说者（换句话说，他自己是法说者）。

6）行筹人知道该程序不会导致僧团分裂。

7）他希望（§）该程序不会导致僧团分裂（也就是说他自己不希望僧团分裂）。

8）如法行筹（根据义注《普端严》，这里的意思是指没有作弊——比如一个比库拿两张筹符——并且法说者获胜）。

9）集会完整和合。

10）比库们是根据自己的见解取筹（而不是，例如，在威胁或强迫的恐惧下）。（《小品 • 第四止诤篇》第 10 节）

6

惩彼过。

这针对经过正式的检问之后比库才承认自己犯了受责难之罪的情况。在令那位比库坦白该罪后，由于他如此不合作使得僧团需要对他进行正式检问，因此僧团应对他执行“惩彼过”甘马。

《小品》（《第四止诤篇》第 11 节第 2 段-第 12 节第 3 段）分别包含两个讨论，关于这一行动有效的必要条件。这两处讨论之间有些重叠的地方，但可以概括如下：

1）受责难者不清净（也就是他真的犯了该罪，而且是一个需要忏悔的罪）。

2）他无耻（也就是他没有一开始就主动忏悔该罪）。

3）他被责难有罪（义注《普端严》把这个巴利单词——**sānuvāda**，“有一个责难”——翻译成“有争议的”——**sa-upavāda**——但在《大品·第四自恣篇》第 16 节第 16 段里，这个词的意思很明确是指由一位堪能的比库对受责难者提出的证据确凿的指控。）

4）一次正式的会议被召集起来，他有出席并已被检问：被以该罪责难并被要求忆念——也就是回想所涉及的事件。

5）他坦白了该罪——也就是承认犯了该罪。

6）僧团实行此甘马。

7）依据法与律，而且僧团和合。

这项甘马的特殊之处在于——不像其他的惩治甘马，僧团可以自由选择施加或不施加——此行动**必须**对一位犯了需要忏悔的罪，但直到对他采取了正式检问才承认该罪的比库施加（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 27 段）。但此外，《小品·第四止诤篇》第 12 节第 3 段里说，如果僧团希望，也可以对下列比库施加该行动：

1）是僧团里纷争、争吵和纠纷的制造者；

2）愚痴、不堪能、任意地（§）犯各种罪；或者——

3）与在家众不适当地交往。

然而，如果僧团愿意，也可以对一位满足以上任何一条的比库实施呵责甘马（《小品·第一甘马篇》第 2 节；《小品·第一甘马篇》第 4 节）。鉴于呵责甘马和惩彼过甘马所施加的禁令是完全相同的，很难理解为什么有两个独立的甘马，就所有意图和目的而言，它们本质上是相同的。

一旦对一位比库施加了惩彼过甘马，他必须遵守以下禁令：

1）他不能给其他比库当戒师或依止师，不能受沙玛内拉服侍。

2）他不可以接受教诫比库尼的选派；即使被选派，他也不能教诫她们。

3）他不得再犯已因之而受处罚的罪，也不能犯类似或者更重的罪。

4）他不得批评甘马或执行甘马者。

5）他不得责难他人有罪，或积极参与涉及或导致正式责难的任何程序——也就是遮止另一位比库参加诵巴帝摩卡的权利，在雨安居结束时遮止他的自恣，发起责难，请求许可责难他，呵责他，检问他（字面上是“令他忆念”）。

6）他不得参加一群比库与其他比库们的争吵（根据泰国经典版本，“na bhikkhū bhikkhūhi sampayojetabbanti”）。（《小品·第四止诤篇》第 12 节第 4 段）

如果他遵守所有这些禁令，并且僧团对他已看到自己行为的错误感到满意的话，僧团应撤销该甘马并恢复他以前权益完整的比库状态。

7

以草覆盖。

这涉及的情况是争执双方都意识到他们在争执的过程中做了很多对沙门而言不相应的事情。如果他们一定要彼此处理他们的罪的话，结果将是更大的分歧，甚至会导致僧团分裂。所以如果双方都同意，所有的比库都聚集在一起。（根据义注《普端严》，这句话的意思是所有界内的比库都必须参加。谁也不应请人送去意欲，即使是生病的比库也必须去。）对整个会众作出将执行该程序的动议。然后每一方由其中一位比库对其所在派别的比库们提出一个正式的动议：他将代表大家忏悔。当双方都做好准备后，每一方的代表用一次动议和一次告白的方式（ñatti-dutiya-kamma，白二甘马）对整个会众做整体的忏悔。

这清净了除以下罪外的所有罪：

1）群体中任何人犯下的任何粗重之过（《普端严》说是巴拉基伽或桑喀地谢萨罪）；

2）任何涉及在家人的罪；

3）双方中有任何人不赞同（用）这个程序（未止息）的任何罪；以及——

4）没有亲自参加这次会议的比库所犯的任何罪。（这就是为什么义注《普端严》指出即使生病的比库也必须参加。）（《小品 • 第四止诤篇》第 13 节第 4 段）

第（3）点比较有意思。如果两派中的任何一位比库不同意的话，那将使整个程序失效。因此增加这一点可能是为了提醒任何报复心强烈，想要逐个案件地对付他的敌人们的比库：**他的**罪也得被逐个逐个处理。这也许足以阻止他提出异议。

义注《普端严》解释这个程序的名字时，将以此方式清除的罪类比为用草彻底覆盖住的粪便，它再也不能散发出令人窒息的臭味。

* * *

根据《小品 • 第四止诤篇》第 14 节段落 16、27、30 和 34——“现前”原则适用于所有四种类型的诤事：诤论诤事，责难诤事，罪诤事和事诤事。另外，诤论诤事必须“依多数”而止息；对责难诤事，可以通过忆念调伏、曾痴调伏或者惩彼过而止息；而罪诤事是通过依自认而治或以草覆盖而止息。

下面的段落更详尽地讨论了如何在四种诤事中应用这些原则和方法。

• 诤论

诤论是指关于佛陀教过什么没有教过什么的激烈争论，或者用《小品》的话说就是“当比库们争论时，说：

‘此是法’或‘此非法’；

‘此是律’或‘此非律’；

‘此是如来所说’或‘此非如来所说’；

‘此是如来所常行’或‘此非如来所常行’；

‘此是如来所制’或‘此非如来所制’；

‘此是罪’或‘此非罪’；

‘此是轻罪’或‘此是重罪’；

‘此是可救罪’或‘此是不可救罪’；

‘此是粗恶罪’或‘此非粗恶罪’；

“任何基于此的争吵、争辩、争议、争论、异议、非议、敌对和咒骂都称之为诤论诤事。”

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 2 段

所以，并不是所有对以上问题的分歧都归类为诤事。态度友好的分歧或对这些问题的不同理解不是诤事；激烈的带有辱骂性质的分歧是诤事。

《小品》引用佛陀的原话建议，想就这些问题进行讨论的比库应该首先考虑以下五点：

1）是否是做这样一个讨论的适合时间；

2）是否所涉为真实的事；

3）是否事关义理；

4）他是否能让珍视法和律的比库们站在他的一边；以及——

5）这个问题是否会引起僧团的争吵、争论、纷争、裂痕和分裂。

如果前面四个问题的答案是肯定的，而对第五个问题的答案是否定的（也就是这个讨论不太可能导致争吵），那他可以开始这个讨论。否则他应该暂时把这件事搁置（《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 4 节）。

《小品》里讲到佛陀说有两种心的状态——善和不善——可以把一个诤论变成诤事。不善的状态是贪心、嗔心或者痴心；善的心是无贪、无嗔、无痴。然而佛陀又补充说有六种人格特质会令诤论上升为诤事，从而给许多人带来伤害。它们是当一位比库：

易怒且怀有恶意，

刻薄且怀恨，

嫉妒且悭吝，

诡诈且虚伪，

有恶欲及邪见，

固执己见，倔强，不能放弃它们。

佛陀说这样的比库不顺从，不尊重佛、法、僧而住，并且没有圆满于学。如果比库看到自己或他人内在有任何这些特质，他应为了舍弃它们而努力。如果没有这些特质，那么应该确保它们将来不会生起（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 3 段）。

虽然引起诤论诤事的源头可以是善心或不善心，但《小品·第四止诤篇》第 14 节第 8 段里说诤事的实际处理可以是善、不善或无记的——很明显这取决于涉事比库们心的状态。

如桑喀地谢萨 10 里所说，当一个争论还小但已经有导致僧团分裂的威胁时，僧团可以采用在桑喀地谢萨 10 和 11 里描述的程序。然而，一旦它演变成一个重大诤事，所要采取的程序如下：

现前——第一步：

a）僧团开会，至少要有四位比库——最低法定人数——出席。在界内的所有比库或者出席或者请人带来意欲，而且与会的比库里没人对由该会众止息此事提出反对。

b）争论双方都在场。

c）这个会议执行的方式不能违反佛所制定的任何学处，而且僧团一致通过的决定也要和佛制一致。这一点很重要：也就是说没有哪个僧团——即便它遵循了如法的会议形式——可以在任何一点上用他们自己的偏好合法取代佛陀的教法。

如果僧团能够用这样的方法止息这件事，那这是如法止息，而且不应该再重启。

第二步：如果这个僧团不能止息这件事，那他们应该去一个有更多比库居住的寺院，请他们帮助解决。如果这一组比库在去另外一个寺院的路上自己解决了这件事，那么这是如法的止息，他们就可以返回他们的寺院。

第三步：如果他们在到达第二个寺院时还未止息这件事，他们应该请那里的常住比库们来帮助止息。那里的常住比库们这时应该集会并考虑他们自己是否有能力做。如果他们觉得自己没有这个能力，他们就不应该接受。如果他们觉得自己具有这个能力，他们应该询问到来的比库们争论是如何产生的（义注《普端严》在此补充说，常住比库们应该先拖延两三天——说他们要先清洗他们的袈裟或者熏他们的钵——以折服外来的这些比库的傲慢）。

一旦常住比库们了解了诤论的来龙去脉，外来比库们应说，如果常住比库们能够止息这个诤论的话，他们（外来比库们）就将把这件事交给他们；如果他们不能，那么外来比库们仍会负责这件事。

如果常住比库们随后能够止息这个诤论，那么这是善止息。

第四步：如果他们不能以这种方式止息它——并且，用经典里的话说，“无休止的争论产生，而且都不明辨任何叙述”——那么争论者应该用一次动议和告白的方法把这件事交给一个专家小组（§）（义注《普端严》推荐十位比库组成的小组）。《小品·第四止诤篇》第 14 节第 19 段指出每一个小组成员必须具备十种资格，简述如下：

1）他具戒，恪守戒律里的学处，于最微细的过失里也看到危险。

2）他学习了关于圆满梵行生活的所有教法，而且彻底理解这些教法。

3）他已详尽忆持比库和比库尼巴帝摩卡，而且彻底理解了它们。

4）他精通律，而且不易被误导。

5）他有能力安抚和调解诤论的双方。

6）他善于止息诤事。

7）他知道什么构成一个诤事。

8）他知道诤事的起因（也就是通过善心和不善心）。

9）他知道诤事的止息。

10）他知道导向诤事止息的方法。（注意这最后四个资格的形式和四圣谛相似。）

义注《普端严》提到当这个专家小组在讨论这件诤事时，其他比库不能发言。如果这个专家小组能解决这件诤事，这是善止息并且不应再重启。

第五步：如果专家小组不能顺利平息这件诤事，而且专家小组里有的成员“以文句之荫而遮蔽法”——也就是用学处里的文字来曲解其真实含义——那么可以通过一个正式的动议将这样的成员从专家小组移除。如果这个专家小组随后可以平息这个诤论，这是善平息。

如果没有——并且到了这个时候，义注《普端严》说，至少两个或三个寺院已经参与进来了——现前的程序已经穷尽了，那这件诤事必须继续通过“依多数”来平息。

依多数：依照投票的多数作出的决定只有满足了上面止诤 5 列出的十个条件时才有效。当这些条件都满足了，这一组比库应该先请一位成员担当分发筹符的行筹人。他应没有四种偏颇（贪、嗔、痴、怖），而且知道什么是、什么不是如法的取筹。在接受这一角色之前，他应该先考虑是否当下的情形符合那十项资格条件，只在符合时才接受这个角色。他一旦接受这个角色，他应通过正式的一次动议和告白而被正式任命。

然后他应让人制作筹符——争论双方由不同颜色代表——然后用三种方式中的一种来实施行筹：秘密地、通过耳语或公开地。

秘密行筹时，他告诉每一个比库，“这个颜色是投这一边，那个颜色是投另外一边。取一个，但不要给别人看。”根据义注《普端严》，这个方法应在会众中有很多不知羞耻的比库的情况下使用。

耳语行筹时，他在每一个比库的耳边轻声说：“这个颜色是投这一边，那个颜色是投那一边。取一个，但别告诉别人。”《普端严》说这种方法应在会众中有很多愚痴或爱制造麻烦的比库的情况下使用。

公开行筹时，比库们公开地取筹。这种方法应在行筹人确定大多数比库都知耻时使用。

一旦取筹完成，行筹人在公布结果前要评估行筹结果。如果他看到非法的一派赢了，他应取消这次行筹然后重新行筹。根据《普端严》，他可以执行至多三次行筹。如果非法的一派还是占多数，他应该宣布现在不是行筹的正确时间，然后休会，并去找更多如法的比库参加下一次的会议。

这些程序步骤里有两个有意思的预设：争议双方里的一方明显是正确的，而且行筹人也一定属于正确的一方。如果他属于错误的一方，那行筹就是无效的，这个诤事以后可以在不受惩戒的情况下重启。如果任何一方都不是明显地正确，《小品》的编集者们可能会认为这个诤事不重要，一开始就不值得行筹。如果真的是这样，那么即使行筹了，那也不是对这个程序的有效使用，结果也无须遵守。

在平息诤论诤事的所有步骤里，要记住的重点是一组比库决不能根据自己的见解重写法或律。即使他们尝试这么做，谨慎遵守这个程序，但他们的决定违背了佛陀的教法这一事实使得他们的努力无效，而这个诤事可以在任何时候不受惩戒地重启。

* * *

- **责难**

当一位比库犯了某个罪时，他有义务主动承担随之而来的惩戒来弥补此罪。如果他的同修比库们看见、听到或怀疑这位比库犯了一个罪但没有履行相应的惩戒，那么他们有责任按照桑喀地谢萨 8

里的步骤私下询问和劝告他。这件诤事可以通过以下三个方法之一非正式地解决：（1）被责难的比库承认该行为，将其视为罪，而且履行惩戒。（2）他真的无罪且表明无罪，并能说服劝告者使他们相信他们的怀疑是无根据的。（3）他的确犯下被质疑的行为，但那时他狂乱了，而且他能够使责难者相信确实如此。

如果双方以良好的信并且不偏不倚行事的话，这类诤事就能相对容易地用这样非正式的方法平息。如果这件诤事不能用非正式的方法止息，那么这件诤事应该被提交到僧团会议进行正式的检问和裁定来止息。

当僧团开会时，责难者（X）和被责难者（Y）都必须出席。（如果最早提出责难的人是在家人的话，一位比库应该担任责难方。）如果这个会议是在正常的诵戒日（见本书下册第十五章）召开的话，责难必须以一段关于这个责难的正式的问律和答律为前行（《大品・第二伍波萨他篇》第 15 节第 6-11 段）。这样做的目的是为了对这群比库做一个整体的引导，以使他们为裁决这件事做好准备，因为最终的裁决必须全体一致。同时，如果 Y 有罪的话，这也给他一个表态并忏悔其罪的机会，从而免去进一步检问的必要。然而，《大品・第二伍波萨他篇》第 15 节第 8 段和第 15 节第 11 段表明，要进行问律和答律的比库们应该首先评估会众，以判断提出这个诤事是否安全及明智，因为出席会议的比库中可能有人会因为讨论的事情直接触及他们自己或他们朋友的不当行为而做出激烈的反应。

如果在问律、答律结束后 Y 仍然没有认罪，X 在念诵巴帝摩卡的动议时可以以一个告白打断它，宣布 Y 犯下一个罪，所以不应在他面前诵巴帝摩卡（正式用语见本书下册第十五章）。然后，在评估了 Y 的情绪状况以确保他不会因为被责难而做出威胁性的反应后，X 向 Y 请求正式的许可以向 Y 谈论其罪，说：“请尊者给予许可。我想和你谈话——**Karotu āyasmā okāsaṁ. Ahan-taṁ vattukāmo.**”Y 在评估了责难者和会众后，可以选择给予或不给予许可。（见桑喀地谢萨 8 和不定法 1 对这一点的讨论。）如果他选择不给予许可，那天就不诵巴帝摩卡。这件诤事就暂时搁置下来，可以在以后的某一天再重新提出。

如果 X 在（雨安居结束后的）自恣（见本书下册第十六章）时提出这件诤事的话，遵循相似的步骤，只是这时没有初始的问答阶段。X 可以简单地要求 Y 给予和他谈论该责难的许可；如果 Y 不给予许可，X 可以遮止他的自恣，这种情况下僧团就必须介入此事。如果僧团知道 X 是无能或愚痴的，他们可以推翻 X 对自恣的遮止而继续自恣。否则，他们将就准备进行的责难询问他。因为这种情形下 Y **没有**权利不给予许可，所以他可能会受到滥用的或恶意的责难。所以，僧团有责任彻底地对 X 进行检问，查问他关于责难的基本知识及其针对 Y 提出的责难详情。（见《大品・第四自恣篇》第 16 节第 10-16 段；本书下册第十六章）如果他们发现 X 的回答无知且前后不一致，他们可以推翻 X 对自恣的遮止。然而，如果他们发现 X 的回答多闻且一致时，他们应该去检问 Y，如下所述。

也有可能在自恣日或诵戒日外的其他某天在僧团会议上提出责难，但经典没有规定这种情形下的任何特别的初始步骤。鉴于需要会众知情，那依照巴帝摩卡的模式，以与责难有关的学处进行问答作为开始应该是明智的。

如果在 Y 有权拒绝给予许可的情况下，他给予了 X 许可，那第二步就是由 X 对 Y 提出正式指控，然后 Y 就会被检问——字面上是“令忆念”——是否记得他自己犯下了所涉之罪。虽然对他的处理

只能和他所承认的罪一致（《大品・第九瞻巴篇》第 6 节第 1-4 段），《小品・第四止诤篇》第 14 节第 29 段显示出其他比库不会对他一开始的陈述就信以为真。

“有一次，一位比库在僧团中以一个重罪指控（另）一位比库：‘尊者是否记得自己犯下了如是巴拉基咖或近似巴拉基咖的重罪？’他（对方）说：‘不记得……’他（第一位）对这个否认者施压：‘尊者，请你非常仔细地确认是否记得犯下了如是巴拉基咖或近似巴拉基咖的重罪。’第二位比库说：‘我不记得犯下这类重罪……但我记得犯下了这类中的轻罪。’第一位比库又对这位否认者施压：‘尊者，请非常仔细地确定你是否记得犯下了如是巴拉基咖或近似巴拉基咖的重罪。’第二位比库说：‘看，没有被问，我就承认犯了一个轻罪。我怎么会在被问了还不承认犯了一个重罪呢……？’第一位比库说：‘**你**看，贤友，（之前），在你没有被问时，你没有承认（你）犯下的轻罪。所以你怎么会在没有被问时就承认犯了一个重罪呢？’”

责难者应该像这样施压和盘问被责难者直到僧团认为被指控的比库道出了实情，然后只有这样他们才可以通过以下三种调伏之一：

1）如果他无罪且能够令这群比库也相信他无罪，他就应请求**忆念调伏**——表达三次请求——然后僧团要通过一个正式的动议和三次告白的方式将其给予他（见附录八）。

2）如果他是在狂乱或被附体时犯下的罪，他应该请求**曾痴调伏**——也是表达三次请求——然后僧团通过一个正式的动议和三次告白的方式将其给予他（见附录八）。

3）如果他是在精神正常时犯下此罪，但是在检问开始后才承认，其他比库们——在令他坦白该罪以后——要以一个正式的动议和三次告白的方式对他施加**惩彼过**甘马（见本书下册附录四）。

除了一组例外，这些调伏必须全体一致。也就是说，使调伏有效的条件之一是整个僧团都一致同意。这就是为什么如果责难是在诵戒日举行，需要以一个问律和答律作为前行，这样所有与会的比库们对相关学处能足够熟悉以便作出明智的决定。

那组例外适用于当责难发生在自恣日时。如果那天被责难者最终承认自己犯下一个轻罪，但僧团成员在定哪种罪上产生了分歧——且他们的观点范围从桑喀地谢萨开始往下——那么僧团里的多闻者们可以把这位被责难的比库拉到一边，离开会众；安排他忏悔这些比库所知道的罪，然后回到会众中宣布自恣甘马继续。这个例外的原因似乎是为了节省时间以及为了弥补缺失事先进行戒律问答的阶段。更多细节见本书下册第十六章。

如我们前面所说的，使调伏有效的另一个条件是它要符合事实。如果碰到有罪的比库被给与了忆念调伏，一个犯戒时精神正常的比库被给与了曾痴调伏，或者一个清白无辜的比库受到惩彼过甘马的话，这些调伏即使是全体一致也是无效的。当新的证据出现时，这件诤事可以重新开启并给予新的调伏。

然而，有下面两种情况不适用以上三种调伏的任何一种，而这个责难诤事至少是暂时仍未被平息：

1）如果一位比库在检问的过程中承认一个有罪的行为，但是拒绝将其视为罪或拒绝为此罪做出弥补，那么他就要被举罪。虽然这种处罚以后可以基于他的良好表现——当他承认他的行为是一个罪而且为此作出了弥补——而被撤销，但这种处罚比惩彼过甘马严重得多。

2）如果一位比库否认做了被检问的行为，但他又不能证明他的清白的话，有几种方法迫使他说

出真相：像上面提到的，《小品》中建议的强力检问；《普端严》里（说可以）长时间集体诵经；如果两种方法都不见效，僧团仍然对他的清白抱有疑问，这件诤事就以未止息而暂时放下。被责难者既不被处罚也不被宣布为清白无罪。然而只要这件诤事还没有平息，被责难者和整个僧团都不能获得内心的平静。

* * *

● 犯戒

所有的罪诤事都按照**现前**的原则进行平息，大多数也通过**依自认**的程序进行平息，极少数也可以通过**以草覆盖**的方式平息。

依自认：当一位比库犯下一条需要忏悔的罪，然后他在另一位比库面前，或一群比库面前，或完整的僧团面前忏悔，这叫做依自认而平息。这也算是法现前、律现前和人现前而平息的——也就是该比库忏悔了并且比库（们）见证了。

如果一位比库犯了桑喀地谢萨罪，只有在他发露忏悔了该罪并履行了僧悦过后——并且，如果有必要，还有别住——两者都需要进一步的坦白，这件事才算平息。只有随后当至少 20 位比库集会为他出罪时，这件诤事才算平息。这里，当施加僧悦和/或别住时，以及当出罪时，**现前**不仅包括法、律和个人，而且还包括僧团。

如果一位比库犯了巴拉基咖罪，那么只有在他承认自己不再是比库并还俗的时候才算平息。这里的**现前**和上面的可忏之罪的因素相同。

以草覆盖：这一程序已经在上面做过详细讨论。这里的**现前**是指法现前、律现前、个人现前与僧团现前。**个人现前**的意思是做出整体忏悔的比库和那些见证忏悔的比库们都要在场。**僧团现前**的意思是满足法定人数（4 位）的比库到场，而且会众和合一致：所有界内有资格的比库都有参加会议，而且没有与会比库对此提出反对意见。

* * *

● 事诤事

事诤事按照**现前**原则平息——

1）如果此类诤事是按照法和律所设定的程序恰当地进行处理的，

2）如果相关个人都在场（例如，达上者在达上现场，要被驱出的比库在驱出甘马现场，等），而且——

3）如果召集起来处理此诤事的僧团满足法定人数，并且需要出席的僧众完整会集在一起，而且除了甘马所针对的比库外其他与会者无人提出反对。

附 录

一、争议点：明相和明相升起

在好几条学处中，两天之间的分界点决定了犯戒还是不犯戒，《经分别》在某些情况下将分界点定义为明相（aruṇa），而在其他情况下界定为明相升起（aruṇuggamana）。明相升起对于尼萨耆亚巴吉帝亚 1、3、21、24 和 29；以及巴吉帝亚 37 和 85 是分界点。在这些尼萨耆亚巴吉帝亚学处的情况下，一件物品一旦保存到了允许的天数之后的明相升起，就应当舍弃。在这些巴吉帝亚学处的情况下，明相升起标志着这些学处所讨论的活动“非时”的结束以及“正时”的开始。然而，对于巴吉帝亚 5 和 49，其分界点是明相。如果在这些学处所涵盖的情况下，比库在明相前（purāruṇā）起床或离开，那么在结束于该明相的夜晚并不算犯戒。《经分别》在分析尼萨耆亚巴吉帝亚 2 这条学处的罪时同时提及了明相和明相升起：与其他尼萨耆亚巴吉帝亚学处一样，保存到明相升起的袈裟应当舍弃。然而，如果袈裟在 anto aruṇe——既可以理解为“明相前”（正如 anto pātarāse 的意思是“早餐前”）也可以理解为“明相时”（就像尼萨耆亚巴吉帝亚 3 下的 antomāse 意味着“在这个月内”）——被舍弃了等等的话，就不犯戒。

《经分别》较为随意地处理这些不同的术语，没有定义明相和明相升起是什么时候，或者两者之间的关系如何。义注《普端严》（Samanta-pāsādikā）和复注《心义灯》（Sārattha-dīpanī）也随意地处理它们，将这些词语视为“显而易见”的。

然而，在随后的几个世纪里，人们努力使这些术语更加精确。《小学》（Khuddakasikkhā）——11 世纪或 12 世纪，一位僧伽罗僧人法祥（Dhammasiri）尊者所写的一本戒律手册——说，日出前天空变亮分四个阶段（在僧伽罗的计时方法中，一昼夜分为 60 个小时）：日出前 4 僧伽罗时（相当现在的 1 小时 36 分钟）天微微泛红；日出前 3 僧伽罗时（=1 小时 12 分钟）微微泛白；在日出前的 2 僧伽罗时（=48 分钟）第二次泛红；在日出前 1 僧伽罗时（=24 分钟）第二次泛白。

缅甸、斯里兰卡和泰国的一些僧团遵循这种分法，它们之间的区别只在于四个阶段中的哪一个算做明相升起。有些僧团以第一次变红为准，那时除了地平线上微弱的亮光以外，天空仍然是黑的。然而，正如在尼萨耆亚巴吉帝亚 1 的讨论中所提到的，名为《戒律璎珞》（Vinayālaṅkāra）的复注以最后的泛白为准，并且它的定义能找到充分的经典依据。

巴吉帝亚 37 和 38 结合起来，规定比库在明相前不可以接受钵食。如果他在明相前去托钵，他当时所接受的任何食物都不能吃，因为巴吉帝亚 37 禁止他在明相升起前进食，而巴吉帝亚 38 禁止他吃前一天接受的食物。《中部》第 66 经中的一个段落特别指出，一旦学处建立起来，它们的利益之一就是阻止了比库们在黑暗中去托钵。这表明，在经典的时期，地平线上出现的第一道微弱的亮光并不算是明相升起。该段落如下：

“[伍答夷尊者（Udāyin）——显然是那位良善的伍答夷，而不是前五条桑喀地谢萨

（saṅghādisesa）提到的戒律松弛的伍答夷——对佛陀说：］‘尊者，我们曾经在夜晚、上午和非时（下午）进食。然后，有一次，世尊对比库们说，“诸比库，请停止在白天非时食。”仅仅一天，我很难过；只有一天，我很悲伤，［心想］：“有信心的家主们在白天非时给我们的胜妙主食和副食：世尊让我们舍断它们！善至（Sugata）让我们放弃它们！”但是，出于我们对世尊的敬爱和惭愧，我们舍断在白天非时食，（只）在晚上和上午用餐。

“‘然后，有一次，世尊对比库们说，“诸比库，请停止在夜间非时食。”仅仅一天，我很难过；只有一天，我很伤心，［心想］：“我们的两餐中准备得更胜妙的那餐：即使是那餐世尊还让我们舍断了！善至（Sugata）还让我们放弃了！”尊者，曾经有位男子——白天得到一些汤——告诉他的妻子：“把它收起来，我们到晚上一起吃。”尊者，［几乎］所有的食物都是在晚上做好的，白天几乎没有。但是，出于我们对世尊的敬爱和惭愧，我们舍断了晚餐。’

“‘曾经发生过这样的事情，比库们在漆黑的夜里去托钵，结果走进了一个污水坑，掉进了一个粪坑，踏进荆棘从里，被一头熟睡的母牛绊倒。他们还遭遇过正准备做坏事或干完坏事回来的年轻流氓。他们还被妇女勾引。有一次我在黑夜里去托钵，一个洗锅的女人通过一道闪电光看到我，一见到我就尖叫道：“我完了！一个恶鬼在追我！”’

“‘当她说这话后，我对她说：“我不是鬼，贤妹，我是一位等候钵食的比库。”’

“‘那你这个死了娘死了爹的比库，对你来说，最好用一把锋利的屠刀把你的肚子切开，而不是为了你的肚子在黑夜里徘徊托钵！’

“‘尊者！回想起这些，我生起该思维：“世尊为我们除去了如此多的痛苦！给我们带来了如此多的快乐！世尊为我们除去了如此多的不善法！给我们带来了如此多的善法！”’”

这清楚地表明，一旦确立了学处，比库们就可以免除在黑暗里托钵的危险。它进一步表明，明相升起不会早于复注《戒律瓔珞》认可的时间点。

如尼萨耆亚巴吉帝亚 1 中所述，复注《戒律瓔珞》对明相升起的定义与现代民用曙光这个词的含义相符。虽然《小学》（Khuddakasikkhā）说这个（天空）泛白的时间段是日出前 24 分钟，但这个数字仅适用于像斯里兰卡一样位于赤道附近的地方。在其他纬度，当地的民用曙光开始到日出间的时间长度根据季节变化很大，在高纬度地区变化最为极端。

这就留下了明相升起与明相之间是什么关系的问题。如上所述，尼萨耆亚巴吉帝亚 2 下的 anto aruṇe 可能意味着“明相之时”或“明相之前”。复注《戒律瓔珞》将这个术语定义为“明相升起前”（aruṇodayato puretaram’eva）；另一部复注《礼敬》（Namakkāra）则将 aruṇodayato 定义为等同于 aruṇuggamana，亦即明相升起。

一些学者选择将 anto aruṇe 翻译为“明相之内”或“明相期间”，他们引用这些段落来佐证明相是明相升起之前和以明相升起为止的一段时间。

然而，这种说法在几个方面是可疑的。一个明显的问题是，如果复注《戒律瓔珞》意图将明相定义为一个特别的时间段，那么它不仅会提到明相结束的时间点——明相升起时刻——而且还要指出它的起始点，但事实并非如此。事实上，除非我们假定明相升起实际上是明相的开始而不是结束，

否则没有哪个文献定义了明相的起始点。这导致了一个严重的实际问题，因为它会使巴吉帝亚 5 和巴吉帝亚 49 没有明确的界限来确定如何在那些学处下避免犯戒，因为明相的开始是不犯戒时段的结束。如果《经分别》这些学处的编纂者意图要采用与巴帝摩卡中其他所有涉及到白天和夜晚的分界点的学处都不同的标准，以划清犯戒与不犯戒的界限的话，他们应当提供明确的定义来区分一个标准与另一个标准。但他们没有。这表明在“明相升起”之前有一个单独的“明相”的假设必定是错误的。

有一种解读较符合经典对明相问题的随意处理，即将 anto aruṇe 翻译为“明相之前”，并将明相升起（aruṇuggamana）解释为明相的开始，而非结束。换句话说，在所有以白天和夜晚之间的分界点来区分犯戒与不犯戒的学处中，该分界点以民用曙光的开始为标志，不论《经分别》是否将其临近的前一段时间称为 anto aruṇe 或 purāruṇā。

这种解读也与义注《普端严》（Samanta-pāsādikā）和复注《心义灯》（Sārattha-dīpanī）中关于明相和明相升起的所有用法一致。

* * *

二、争议点：善至尺寸

在义注《普端严》（Samanta-pāsādikā）的桑喀地谢萨 6 中指出佛陀的肘尺——从肘关节到指尖的距离——是普通人的三倍。这使善至所有的尺寸——基于佛陀的前臂、张手和手指的宽度——都是正常人长度的三倍，并使得佛陀异常高大。

不好说义注《普端严》是如何得出该数据的，因为《戒律纲要》引用了几段经文，表明佛陀虽然很高，却并非高得如此异常。最有说服力的一段经文来自《中部》第 2 经，其中未生怨王（Ajātasattu，旧译：阿阇世王）去拜访佛陀，而后者坐在比库们当中，国王无法确定人群中哪位是佛陀。当然，这是为了表明国王内心的无明，但如果佛陀异常地高大，那将成为他众所周知的特征之一，国王也就不必发问。

《戒律纲要》继而提出了各种计算佛陀尺寸的方法，最有用的方法是将佛陀的肘尺设为 50 厘米。这至少大致符合经典的一些段落，例如：

根据《长部》第 30 经，佛陀臂展与他的身高相等。因为一个人的肘长是臂展的四分之一，这将使佛陀的身高达到 2 米，即大约 6 英尺 7 英寸。巴吉帝亚 92 的制戒因缘说他的同父异母弟弟难德（Nanda，旧译：难陀）比他矮四指，当比库们看到他从远处走来时，他们会误认为他是佛陀，部分原因是他个子高。据说一个手指宽度为 1/24 肘尺，或略大于 2 厘米。按此推算，难德高为 1.92 米，或大约 6 英尺 4 英寸高。

这些数字似乎很符和经典中的信息，因为它们允许难德和佛陀都很高，但高得不那么出奇。

支持这些尺寸估算的另两个段落是在巴吉帝亚 87 下的规定，即比库的床脚不能超过善至八指宽，以及《小品 • 第八行仪篇》第 1 节第 5 段下的一个建议，即比库在放钵之前应该用手在床下摸探，以确保下面没有东西。我们的计算结果将床脚的最大高度设为 18 厘米。如果它们比这高得多，就没有必

要去摸，因为比库可以一眼就能看到床底下。如果它们比这矮得多，那即使是一个小钵也会放不下。

虽然没有办法以 100％的准确度确定善至尺寸，但上述考虑表明以下估计是合理的：

善至肘尺 = 50 厘米。

善至张手 = 25 厘米。

善至指宽 = 2.08 厘米。

应用于各种学处，这将给出一个孤邸是 3 x 1.75 米——小，但够用；雨浴衣是 1.5 x 0.625 米——足以覆盖从腰部到膝盖；1 x 0.5 米的覆疮衣，足以覆盖从腰部到膝盖正上方。所有这些数字看似合理，因此已被本书所接受采用。

* * *

三、争议点：饭食

《小品 • 第六坐卧处篇》第 21 节第 1 段允许比库们接受七种特别安排的饭食，以及他们通过托钵获得的饭食。这项许可的背景如下：

“那时，王舍城（Rājagaha）发生饥荒。人们无法为整个僧团供食，但他们想提供指定食、邀请食、行筹食、月圆日和月黑日的半月食，以及伍波萨他食，以及每个伍波萨他日的次日食（*月初食*）。他们把这件事告诉了世尊。世尊说，‘诸比库！我允许僧团食、指定食、邀请食、行筹食、月圆日和月黑日的半月食、伍波萨他食，以及伍波萨他次日食。’”

不幸的是，经典没有提供这些术语的详细解释。义注《普端严》（Samanta-pāsādikā）将僧团食解释为供养整个僧团的饭食，其他术语如下：

“（说出了），‘从僧团中指定一位、两位……十位比库’，他们想为通过这个指定而来的比库们供养饭食。后来，以相同的方式（即一、二……十位比库）先决定要邀请哪些比库，并邀请他们，想为他们提供饭食。后来，他们想提供一个通过取筹（抽签）来决定（应供人选）的饭食。后来，他们想在一个特定日期——即月圆或月黑日、伍波萨他日或者次日——为一、二……十位比库提供饭食。这是在术语‘指定食、邀请食’范围下的饭食（复注《心义灯》（Sārattha-dīpanī）在这里还添加了‘等等’）。”

这些定义似乎相当清楚：**指定食**是施主没有指出哪些比库来应供，而只是简单要求僧团提供指定数目的比库，由指派饭食人——负责管理各种饭食的僧团执事（见本书下册第十八章）——指定应供者将是谁。**邀请食**是施主自己决定哪些人来应供的饭食供养。**行筹食**是指通过抽签来选择应供者的膳食供养，而剩下的**定期食**是每当指定日期到来时轮流选派指定数目的比库去应供。

然而，义注《普端严》关于指派饭食人应如何管理这些饭食的讨论模糊了前三类之间的界限。它没有详细讨论僧团食，但将指定食分为以下两种：

1a）指定的比库数等于僧团比库总数的饭食。

1b）指定的比库数少于僧团比库总数的饭食。

邀请食有四种类型：

2a）邀请整个僧团的饭食。

2b）邀请特定个人或特定类型的比库（例如，只是长老比库们）的饭食。

2c）邀请一位比库并请他携带指定数目的朋友的饭食。

2d）施主仅仅要求特定数目比库，而不以任何方式指明他们应该是谁的饭食。

这种分类带来了两个问题。首先，为什么 1a 和 2a 这两类没有归在僧团食里？是因为供养者在宣布他/她的饭食计划时使用了“指定”和“邀请”的字眼吗？如果是这样的话，那么僧团食要如何安排才不会落入这两种类型，才与僧团食被认为是一个单独的类别这一事实相符呢？

第二个问题是 2d 这一类与指定食有什么不同。又是因为供养者在宣布请食时没有使用“指定”的字眼吗？如果是这样，差异只是形式上的，因为义注《普端严》本身指出，指派饭食人将按照指定食来对待这样的饭食，这表明本质上它们是相同的。

正如我们在讨论仅针对邀请食的巴吉帝亚 32 时所论述的那样。如果我们遵循义注《普端严》对各种类别的特殊饭食的原始定义——因多余故排除 1a，2a 和 2d——很容易从实质上确定哪种类型的饭食属于这一类，哪种不属于。但是，如果我们遵循详细的类型分类，那么区别就变成了形式上和技术性问题了。例如，如果供养者请求指派饭食人“从僧团指定 9 位比库”，那么这餐饭食不会违反巴吉帝亚 32，但如果他只是简单要求 9 位比库——即使他没有指明他们是谁，这餐饭食也会是结众食，任何吃它的比库都会犯戒。或者，如果他要求“指定”整个僧团来受用饭食，他们不会因此而犯戒，但如果他只是“邀请”整个僧团来受用饭食，他们就会。

因为义注《普端严》是许多代老师意见的汇编，所以饭食类别的定义可能由一代老师商定，而类型细分则由另一代老师商定。这可以解释两者之间的差异。或者整个讨论——定义和类型细分——可能是一代人的产物，他们确有打算通过程序和技术细节来表示类别之间的区别。

无论如何，与经典没有明确指明的其他许多领域一样，每位比库的明智做法就是遵循他所在的僧团的标准。

* * *

四、巴利常用语：决意

在尼萨耆亚巴吉帝亚 1、21 和 24 中已经提到了比库必须决意用途的物品。

根据义注《普端严》，可以通过两种方式进行决意：通过身体或语言。**通过身体决意**是用身体的任何部分抓住或碰触所涉的物体并且在心中决意该物品是用于自己的某种用途，与下面给出的范文一致。**通过语言决意**是要大声念出范文。在这种情况下，如果物品在伸手所及的范围内，就使用与身体决意相同的范文。如果它超出了伸手所及的范围，则将范文中的 imaṁ，“这个”，改为 etaṁ，“那个”。穿的物品——即袈裟、雨浴衣——必须首先按照巴吉帝亚 58 如法染色并点净。

经典和义注没有提到在点净时重复念的任何范文，但泰国的传统是重复：

Imaṁ bindu-kappaṁ karomi,

意思是：“我作此点净。”

以钵为例的决意语是：

Imaṁ pattaṁ adhiṭṭhāmi,

意思是：“我决意此钵”或“我把它决意为钵”。

要决意其他资具，用相应的名称替换 pattaṁ，钵，如下所示：

桑喀帝：saṅghāṭiṁ

上衣：uttarāsaṅgaṁ

下衣：antaravāsakaṁ

坐具：nisīdanaṁ

覆疮衣：kaṇḍu-paṭicchādiṁ

雨浴衣：vassikasāṭikaṁ

床单：paccattharaṇaṁ

拭脸巾：mukha-puñchana-colaṁ

杂用布：parikkhāra-colaṁ

要同时决意多个相同类型的衣物，就使用复数形式：将 imaṁ 更改为 imāni；etaṁ 改为 etāni；物品名称的词尾-aṁ 改为-āni。例如，要决意伸手所及范围内的许多杂用布，范文为：

Imāni parikkhāra-colāni adhiṭṭhāmi.

下述五种物品的任何一种，比库一次只可以决意一件以供使用：钵、一套基本的三衣和坐具。如果他想用一件新的替换旧的，他必须先取消旧物的决意，然后再决意新物。取消的范文，再次以钵为例，是：

Imaṁ pattaṁ paccuddharāmi,

意思是，“我取消此钵。”要取消其他物品的决意，请用对应的名称替换 pattaṁ 这个词，如上所述。

如果物品被抢走、烧毁、损坏、丢失、赠送或被亲厚取，其决意将自动失效，并且在决意新物以替换之前无需取消决意。义注《普端严》将**毁坏**解释为钵或三衣出现了一定尺寸的破洞：对于陶钵，一个足以让一粒小米穿过的洞；对于铁钵，一个足以让液体流出的孔；对于袈裟，至少破了一个小拇指指甲大小的洞，位置离袈裟的长边至少有一张手，离下衣的短边四指宽，上衣或桑喀帝的短边八指宽。

一旦袈裟或钵有了这种洞，它就会恢复到多余的袈裟或钵的状态。如果持有者仍然希望使用它，则必须在十天之内修补好并重新决意该物。否则，他将违犯学处尼萨耆亚巴吉帝亚 1 或 21。

* * *

五、巴利常用语：共有

关于共有以及与之相关的诸多争议在巴吉帝亚 59 下已经详细讨论过了。这里我们只是简单给出其巴利范文。

有两种与第二物主当面共有所有权的范文。第一种——以一件伸手所及范围内的衣为例——是这样的：

Imaṁ cīvaraṁ tuyhaṁ vikappemi,

意思是，“我将这件衣与你（们）共有。”

要共有一个钵的话，就将 cīvaraṁ 换成 pattaṁ。多件衣，则将 imaṁ cīvaraṁ 换成 imāni cīvarāni。对于多个钵，将 imaṁ pattaṁ 换成 ime patte。对于伸手所及范围外的物品，将 imaṁ 换成 etaṁ；imāni 换为 etāni；ime 换为 ete。

第二种与前一种相比不那么正式：

Imaṁ civaraṁ Itthannāmassa vikappemi,

意思是，“我将这件衣与某某共有。”假如，这个人名叫难德（Nando）。如果他是自己的上座，则将 Itthannāmassa 换为 Āyasmato Nandassa。如果他是自己的下座，则换成 Nandassa Bhikkhuno。如果他是沙玛内拉，则换成 Nandassa Sāmaṇerassa。如果他比自己瓦萨大很多，就用上面第一种方式。（《大品 • 第一大篇》第 74 节第 1 段显示在佛陀时期的传统是当谈及比自己瓦萨大很多或极其尊敬的人时不直呼其名。）

要以这种方式共有一个钵的话，将 cīvaraṁ 改为 pattaṁ。其他的改动可以参考上一种方式。

若要将一件衣与不在场的两个人共有，则对另一个见证者说：

Imaṁ cīvaraṁ vikappan’atthāya tuyhaṁ dammi,

意思是，“我将这件衣给你以作共有。”见证者应询问作为原物主朋友或熟人的两位比库或沙玛内拉的名字。巴利是：

Ko te mitto vā sandiṭṭho vā.

在原物主回答了名字以后，见证者说：

Ahaṁ tesaṁ dammi,

意思是，“我将其给他们。”

要解除共有的话，《经分别》说见证者在最后一种方式下应该说：

Tesaṁ santakaṁ paribhuñja vā vissajjehi vā yathā-paccayaṁ vā karohi,

意思是，“如你所欲地使用、送出或处置他们所拥有的这件（衣）吧。”

对于当面与第二物主共有的物品，《经分别》没有给出解除的范文。义注《疑惑度脱》（Kaṅkhā-vitaraṇī）建议第二物主应该说：

Mayhaṁ santakaṁ paribhuñja vā vissajjehi vā yathā-paccayaṁ vā karohi,

意思是，“如你所欲地使用、送出或处置属于我的（这件衣）吧。”

但是《古律注解》（Pubbasikkhā-vaṇṇanā）建议用以下范文（对于在伸手所及范围内的一件衣，上座向下座原衣主作解除）：

Imaṁ cīvaraṁ mayhaṁ santakaṁ paribhuñja vā vissajjehi vā yathā-paccayaṁ vā karohi,

意思是，“我的这件衣请你（随意）使用或送出，等等。”如果解除共有的人是原物主的下座，动词词尾则要更正式[68]：

Imaṁ cīvaraṁ mayhaṁ santakaṁ paribhuñjatha vā vissajjetha vā yathā-paccayaṁ vā karotha.

对于钵，就将 cīvaraṁ 替换成 pattaṁ。如果涉及到不止一件衣，则范文开头改为，Imāni cīvarāni mayhaṁ santakāni….如果超过一个钵，则为 Ime patte mayhaṁ santake….如果是物品在伸手所及范围之外则参考前面相应范文。

* * *

六、巴利常用语：舍弃

正如在尼萨耆亚巴吉帝亚学处的结论时讨论过的，凡是违反了尼萨耆亚巴吉帝亚 18、19 和 22 的物品必须向僧团舍弃。舍弃时所用语为：

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 18

对于接受金银（金钱）：

Ahaṁ bhante rūpiyaṁ paṭiggahesiṁ. Idaṁ me nissaggiyaṁ. Imāhaṁ saṅghassa nissajjāmi.

意思是，“尊者们，我接受了金钱。我此（金钱）应当舍弃。我将它舍给僧团。”

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 19

对于从事金钱交易：

Ahaṁ bhante nānappakārakaṁ rūpiya-saṁvohāraṁ samāpajjiṁ. Idaṁ me nissaggiyaṁ. Imāhaṁ saṅghassa nissajjāmi.

意思是，“尊者们，我从事了种种金钱交易。我此（物品）应当舍弃。我将它舍给僧团。”

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 22

对于自己原有之钵还能使用却乞求新钵：

Ayaṁ me bhante patto ūna-pañca-bandhanena pattena cetāpito nissaggiyo. Imāhaṁ saṅghassa nissajjāmi.

意思是，“尊者们，我此钵是在我的（旧）钵还未满五个补缀时求得的，应当舍弃。我把它舍给僧团。”

[68] 译者注：更正式的动词词尾即复数形式，以表恭敬。

在每种情形下，当物品被舍弃后，犯戒者必须忏悔他的罪，须有一位贤能的比库接受他的忏悔，用以下方式：

忏悔者：Ahaṁ bhante nissaggiyaṁ pācittiyaṁ āpattiṁ āpanno. Taṁ paṭidesemi.

受忏者：Passasi āvuso?

忏悔者：Āma bhante, passāmi.

受忏者：Āyatiṁ āvuso saṁvareyyāsi.

忏悔者：Sādhu suṭṭhu bhante saṁvarissāmi.（三遍）

在《中部》第 104 经中有最后两句的另一个可选版本，是：

受忏者：Āyatiṁ saṁvaraṁ āpajjeyyāsi.

忏悔者：Saṁvaraṁ āpajjissāmi.

这是当忏悔的比库是下座时的用语。对于忏悔的比库是上座时的改动见附录七。

在尼萨耆亚巴吉帝亚 18 或 19 下的金钱已被舍弃，罪已忏除后，僧团必须委任一位丢弃金钱人，他们必须从群体中先选出一位没有这四种偏颇——随爱、随嗔、随痴、随怖——并且知道怎么样才算舍或非舍的人。然后他们必须请他履行该职责。当他同意后，一位比库诵出下面的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ rūpiya-chaḍḍakaṁ sammanneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ rūpiya-chaḍḍakaṁ sammannati. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno rūpiya-chaḍḍakassa sammati, so tuṇhassa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Sammato saṅghena Itthannāmo bhikkhu rūpiya-chaḍḍako. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是，**尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，僧团要选派（名字）比库为丢弃金钱人。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。僧团选派（名字）比库为丢弃金钱人。对于选派（名字）比库为丢弃金钱人，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

（名字）比库已被僧团选派为丢弃金钱人。僧团同意故，所以沉默。此事我如此（忆）持。

如果被选派的比库是诵此选派的比库的上座，（假如他的名字是 Dhammadharo）Itthannāmo bhikkhu 应被替换如下：

Itthannāmo bhikkhu → āyasmā Dhammadharo

Itthannāmaṁ bhikkhuṁ → āyasmantaṁ Dhammadharaṁ

Itthannāmassa bhikkhuno → āyasmato Dhammadharassa

当比库名字是不同的词干（尾音）时（-i，-u，等），对应的改变见本书下册附录二的介绍。

选派尼萨耆亚巴吉帝亚 22 下的换钵人，经由同样的流程，所不同的是——除了应免于那四种偏颇之外——被选中的比库必须知道怎样是（如法的）交换以及怎样不是。使用的甘马语形式也是一样的，只要将 rūpiya-chaḍḍakaṁ/ rūpiya-chaḍḍakassa/ rūpiya-chaḍḍako 替换为 patta-gāhāpakaṁ/ patta-gāhāpakassa/ patta-gāhāpako。

违犯了余下的尼萨耆亚巴吉帝亚学处而使用或接受的物品可以舍弃给僧团、众人或个人。在这里只给出舍弃给个人的范文。鲜有违犯的学处——例如，涉及到比库尼众或毡料敷具的——的范文没有列出。

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 1

对于保存超过十天的多余袈裟（或衣）：

Idaṁ me bhante cīvaraṁ dasāhātikkantaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件袈裟（衣），保存超过了十天，应当舍弃，我把它舍给您。”如果说者是听者的上座，将 bhante 改为 āvuso。如果有很多件衣要一次舍弃，应当改为复数形式：

Imāni me bhante cīvarāni dasāhātikkantāni nissaggiyāni. Imānāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

对于超过伸手所及范围内的袈裟，将 idaṁ 改为 etaṁ；imāhaṁ 改为 etāhaṁ； imāni 改为 etāni；以及 imānāhaṁ 改为 etānāhaṁ。例如，一件袈裟，他应该说：

Etaṁ me bhante cīvaraṁ dasāhātikkantaṁ nissaggiyaṁ. Etāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

对于伸手所及外的多件袈裟，他应该说：

Etāni me bhante cīvarāni dasāhātikkantāni nissaggiyāni. Etānāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

一旦罪被忏除，那件袈裟（衣）就要还给原物主，用这个范文：

Imaṁ cīvaraṁ āyasmato dammi.

意思是，“我将这件袈裟（衣）给你。”

对于多件：

Imāni cīvarāni āyasmato dammi.

对于超过伸手所及的多件袈裟范文中的改动可以参考前面的例子。这两个用于所有涉及袈裟或衣的归还范文后面将不再重复举出。

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 2

对于离开一夜或超过一夜的袈裟：

Idaṁ me bhante cīvaraṁ ratti-vippavutthaṁ aññatra bhikkhu-sammatiyā nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件袈裟未经比库们许可离开了一夜，应当舍弃，我把它舍给您。”两件袈裟的话就把 cīvaraṁ 换成 dvi-cīvaraṁ，三件就是 ti-cīvaraṁ。需要其他改动的地方可以参考上面的尼萨耆亚巴吉帝亚 1。归还袈裟的范文也相同。

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 3

对于保存超过一个月的非时衣：

Idaṁ me bhante akāla-cīvaraṁ māsātikkantaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件非时衣保存超过了一个月，应当舍弃，我把它舍给您。”如果不止一件：

Imāni me bhante akāla-cīvarāni māsātikkantāni nissaggiyāni. Imānāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

需要其他的改动，可以参考尼萨耆亚巴吉帝亚 1 的范文。

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 6

对于从非亲戚的家主处乞求的袈裟（衣）：

Idaṁ me bhante cīvaraṁ aññātakaṁ gahapatikaṁ aññatra samayā viññāpitaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件袈裟（衣）是在适时之外从非亲戚的家主处乞求而来的，应当舍弃，我把它舍给您。”

如果不止一件：

Imāni me bhante cīvarāni aññātakaṁ gahapatikaṁ aññatra samayā viññāpitāni nissaggiyāni. Imānāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 7

对从非亲戚的家主处适时乞求，但过量取得的袈裟（衣）：

Idaṁ me bhante cīvaraṁ aññātakaṁ gahapatikaṁ tad’uttariṁ viññāpitaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件袈裟（衣）是从非亲戚的家主处超过那（许可的量）乞求而来的，应当舍弃，我把它舍给您。”

如果不止一件：

Imāni me bhante cīvarāni aññātakaṁ gahapatikaṁ tad’uttariṁ viññāpitāni nissaggiyāni. Imānāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 8

对于向非亲戚的家主作了指示后获得的衣：

Idaṁ me bhante cīvaraṁ pubbe appavārito aññātakaṁ gahapatikaṁ upasaṅkamitvā cīvare vikappaṁ āpannaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件衣是我事先未受邀请就前往非亲戚的家主处就衣作指示的，应当舍弃，我把它舍给您。”

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 9

对于向两位或更多位非亲戚的家主作了指示后获得的衣，用上一学处同样的范文，将 aññātakaṁ gahapatikaṁ 改为 aññātake gahapatike。

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 10

对于在提醒了执事（净人）太多次后获得的衣：

Idaṁ me bhante cīvaraṁ atireka-tikkhattuṁ codanāya atireka-chakkhattuṁ ṭhānena abhinipphāditaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件衣是在提醒超过了三次，站立超过六次后所得，应当舍弃，我把它舍给您。”

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 18 和 19

这些学处的范文在本节附录的开头已经给出了。

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 20

对于交易所得的物品：

Ahaṁ bhante nānappakārakaṁ kaya-vikkayaṁ samāpajjiṁ. Idaṁ me nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我从事了种种交易。我的这个应当舍弃，我把它舍给您。”

归还物品：

Imaṁ āyasmato dammi.

意思是，“我把这给你。”

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 21

对于保存超过十天的多余之钵：

Ayaṁ me bhante patto dasāhātikkanto nissaggiyo. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这个钵保存超过了十天，应当舍弃，我把它舍给您。”

归还钵：

Imaṁ pattaṁ āyasmato dammi.

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 22

这条学处的范文在本节附录的开头已经给出了。

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 23

对五种七日药的任何一种储存超过七天：

Idaṁ me bhante bhesajjaṁ sattāhātikkantaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这个药保存超过了七天，应当舍弃，我把它舍给您。”

归还药：

Imaṁ bhesajjaṁ āyasmato dammi.

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 25

以嗔心夺回袈裟（衣）：

Idaṁ me bhante cīvaraṁ bhikkhussa sāmaṁ datvā acchinnaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件袈裟（衣）是在我自己送给一位比库后又夺回来的，应当舍弃，我把它舍给您。”

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 28

对于保存超过衣时的急施袈裟（衣）：

Idaṁ me bhante acceka-cīvaraṁ cīvara-kāla-samayaṁ atikkāmitaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件急施衣，保存超过了衣时，应当舍弃，我把它舍给您。”

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 29

对于离开超过六日的袈裟：

Idaṁ me bhante cīvaraṁ atireka-chā-rattaṁ vippavutthaṁ aññatra bhikkhu-sammatiyā nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我的这件袈裟未得比库们的许可而离开（我）超过六夜，应当舍弃，我把它舍给您。”对于两件袈裟则把 cīvaraṁ 改为 dvi-cīvaraṁ，三件的话改为 ti-cīvaraṁ。

- 尼萨耆亚巴吉帝亚 30

对于将用于僧团的利得转给自己：

Idaṁ me bhante jānaṁ saṅghikaṁ lābhaṁ pariṇataṁ attano pariṇāmitaṁ nissaggiyaṁ. Imāhaṁ āyasmato nissajjāmi.

意思是，“尊者，我明知此僧团的利得，我将其转给了自己，应当舍弃，我把它舍给您。”

归还物品：

Imaṁ āyasmato dammi.

* * *

七、巴利常用语：忏悔

六类罪可以通过忏悔消除：土喇吒亚、尼萨耆亚巴吉帝亚、巴吉帝亚、应悔过、恶作和恶说。

忏悔应悔过的范文在对应的学处里有给出：

Gārayhaṁ āvuso dhammaṁ āpajjiṁ asappāyaṁ pāṭidesanīyaṁ. Taṁ paṭidesemi.
意思是，“贤友，我犯了应受呵责，不适当的应当悔过之事，我忏悔此事。”

余下的五类罪忏悔如下：偏袒右肩，于一位比库前跪下合掌当胸，重复忏悔的范文。接受忏罪的比库必须是同一共住僧团的一员——即，他不来自异住僧团，以及没有被他所在的僧团举罪——并且他必须没有与忏罪的比库相同且未忏悔之罪。

如果在某个住处内的所有比库们犯了相同的罪，那他们当中必须有一个去到另一个住处忏罪，然后再回来让其他比库当他的面忏罪，或者一个个地当着那些已忏罪者之面忏罪。如果不能这样安排，那么在诵巴帝摩卡的那天必须有一位比库在集会中宣告其同分罪的事实。只有这样，他们才可以继续诵戒。

因为比库们应该在听闻巴帝摩卡之前于未忏之罪清净，一位在听闻巴帝摩卡时知道他有未忏之罪的比库，必须在诵到对应学处时告诉一位相邻的比库。与此同时，他必须承诺，他将在诵戒结束后忏悔该罪。否则，如果他未告诉任何人，他就犯一个恶作（《大品 • 第二伍波萨他篇》第 3 节第 7 段）。

在《小品》（第四止诤篇 • 第 14 节第 30 段）给出了一段与另一位比库对首忏的范文：

Ahaṁ āvuso itthannāmaṁ āpattiṁ āpanno. Taṁ paṭidesemi.
意思是，“贤友，我犯了这样这样名称的罪。我忏悔它。”

接受忏悔的比库说：Passasi?
意思是，“你见到（该罪）了吗？”

忏罪的比库说：Āma, passāmi.
意思是，“是的，我见到了。”

接受忏悔的比库接着说：Āyatiṁ saṁvareyyāsi.
意思是，“未来你应自制。”

《中部》第 104 经给出关于该范文的一些变型。首先，它指出，如果忏罪的比库是受忏者的下座，他应该先偏袒右肩，顶礼上座比库，合掌当胸跪蹲，然后进行忏悔。在忏罪结束时，上座比库应该建议自制，说：

Āyatiṁ saṁvaraṁ āpajjeyyāsi.
意思是，“未来你应达成自制。”

然后该忏罪的比库回答说：Saṁvaraṁ āpajjissāmi.
意思是，“我会做到自制。”

泰国目前最常用的范文已经对这些模式进行了扩展。遵循《中部》第 104 经的方式，忏罪者在程

序结尾誓愿自制，但承诺的措辞遵循了《小品・第四止诤篇》第 14 节第 30 段给出的模式。此外，在他开头的忏悔词里，还包括了“许多”和“不同种类的”限定词来描述“罪”这个词。后面的这个改变是为了精简忏悔。比库把相同类型的多个罪合到一起忏悔，而不是单个单个忏悔。由于允许忏悔超出实际所犯的罪，并且有时会在不知道的情况下犯戒，这种方式就覆盖了那些在不知情的情况下所犯的罪。在此情况下，忏悔的句子“我见到了”，意思是“我见到了我可能犯下了一项不知情的罪。”因此这并非谎言。

因为在诵巴帝摩卡之前每位比库都会重复此范文，这个程序已经成为一种仪式。《戒律纲要》因此建议，意识到犯了特定罪的比库，在利用此巴利范文之前，应当用自己的语言向其他比库说出该罪。

如果忏罪的比库是下座，对话如下（以恶作罪为例）：

忏罪者：Ahaṁ bhante sambahulā nānā-vatthukāyo dukkaṭāyo āpattiyo āpanno. Tā paṭidesemi.

受忏者：Passasi āvuso?

忏罪者：Āma bhante, passāmi.

受忏者：Āyatiṁ āvuso saṁvareyyāsi.

忏罪者：Sādhu suṭṭhu bhante saṁvarissāmi.（三次）

最后这句话的意思是，“萨度，尊者，我会自制”，这来自义注《普端严》（Samanta-pāsādikā）。

如果忏罪的比库是上座，对话如下：

忏罪者：Ahaṁ āvuso sambahulā nānā-vatthukāyo dukkaṭāyo āpattiyo āpanno. Tā paṭidesemi.

受忏者：Passatha bhante?

忏罪者：Āma āvuso, passāmi.

受忏者：Āyatiṁ bhante saṁvareyyātha.

忏罪者：Sādhu suṭṭhu āvuso saṁvarissāmi.（三次）

对于其他种类的罪根据情况将 dukkaṭāyo 改为

thullaccayāyo,

nissaggiyāyo pācittiyāyo,

pācittiyāyo,或

dubbhāsitāyo,

在忏悔恶说罪时，就去掉 nānā-vatthukāyo，因为在该类中只有一个学处。

* * *

八、巴利范文：甘马语[69]

- **规劝**

– **桑喀地谢萨 10：鼓动（僧团）分裂**

[69] Kammavācā，旧译：羯磨语。

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu samaggassa saṅghassa bhedāya parakkamati. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāseyya tassa vatthussa paṭinissaggāya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu samaggassa saṅghassa bhedāya parakkamati. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāsati tassa vatthussa paṭinissaggāya. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno samanubhāsanā tassa vatthussa paṭinissaggāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu samaggassa saṅghassa bhedāya parakkamati. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāsati tassa vatthussa paṭinissaggāya. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno samanubhāsanā tassa vatthussa paṭinissaggāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi … so bhāseyya.

Samanubhaṭṭho saṅghena Itthannāmo bhikkhu tassa vatthussa paṭinissaggāya. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。此（名称）比库在和合的僧团中鼓动分裂。他还没有放弃此事。若僧团已到适时，为了令（名称）比库放弃此事，僧团要对他进行规劝。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。此（名称）比库在和合的僧团鼓动分裂。他还没有放弃此事。僧团为了令其放弃此事而规劝（名称）比库。对于为令其放弃此事而规劝（名称）比库，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我述说此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

为了令其放弃此事，（名称）比库已经被僧团规劝。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 桑喀地谢萨 11：跟随分裂僧团者分裂僧团

Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmo ca Itthannāmo ca bhikkhū Itthannāmassa bhikkhuno saṅghabhedāya parakkamantassa anuvattakā vaggavādakā. Te taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjanti. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmañ-ca Itthannāmañ-ca bhikkhū samanubhāseyya tassa vatthussa paṭinissaggāya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmo ca Itthannāmo ca bhikkhū Itthannāmassa bhikkhuno saṅghabhedāya parakkamantassa anuvattakā vaggavādakā. Te taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjanti. Saṅgho Itthannāmañ-ca Itthannāmañ-ca bhikkhū samanubhāsati tassa vatthussa paṭinissaggāya. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa ca Itthannāmassa ca bhikkhūnaṁ samanubhāsanā tassa vatthussa paṭinissaggāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmo ca Itthannāmo ca bhikkhū

Itthannāmassa bhikkhuno saṅghabhedāya parakkamantassa anuvattakā vaggavādakā. Te taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjanti. Saṅgho Itthannāmañ-ca Itthannāmañ-ca bhikkhū samanubhāsati tassa vatthussa paṭinissaggāya. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa ca Itthannāmassa ca bhikkhūnaṁ samanubhāsanā tassa vatthussa paṭinissaggāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi … so bhāseyya.

Samanubhaṭṭhā saṅghena Itthannāmo ca Itthannāmo ca bhikkhū tassa vatthussa paṭinissaggāya. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。（名称 1）比库和（名称 2）比库是鼓动了僧团分裂的（名称 3）比库的追随者和同伙。他们还没有放弃此事。若僧团已到适时，为了令（名称 1）比库和（名称 2）比库放弃此事，僧团要对他们进行规劝。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。（名称 1）比库和（名称 2）比库是鼓动了僧团分裂的（名称 3）比库的追随者和同伙。他们还没有放弃此事。僧团为了令其放弃此事而规劝（名称 1）比库和（名称 2）比库。对于为了令其放弃此事而规劝（名称 1）比库和（名称 2）比库，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我述说此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

为了令其放弃此事，（名称 1）比库和（名称 2）比库已经被僧团规劝。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 桑喀地谢萨 12：拒不受谏

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu bhikkhūhi sahadhammikaṁ vuccamāno attānaṁ avacanīyaṁ karoti. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāseyya tassa vatthussa paṭinissaggāya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu bhikkhūhi sahadhammikaṁ vuccamāno attānaṁ avacanīyaṁ karoti. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāsati tassa vatthussa paṭinissaggāya. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno samanubhāsanā tassa vatthussa paṭinissaggāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu bhikkhūhi sahadhammikaṁ vuccamāno attānaṁ avacanīyaṁ karoti. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāsati tassa vatthussa paṭinissaggāya. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno samanubhāsanā tassa vatthussa paṭinissaggāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi … so bhāseyya.

Samanubhaṭṭho saṅghena Itthannāmo bhikkhu tassa vatthussa paṭinissaggāya. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。这位（名称）比库，当被比库们如法劝告时，拒不受劝。他还没有放弃此事。若僧团已到适时，为了令比库（名称）放弃此事，僧团要对他进行规劝。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。这位（名称）比库，当被比库们如法劝告时，拒不受劝。他还没有放弃此事。为了令（名称）比库放弃此事，僧团对他进行规劝。对于为了令其放弃此事，而规劝（名称）比库，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我述说此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

为了令其放弃此事，（名称）比库已经被僧团规劝。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 桑喀地谢萨 13：批评驱出甘马

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu, saṅghena pabbājanīya-kammakato, bhikkhū chandagāmitā, dosagāmitā, mohagāmitā, bhayagāmitā pāpeti. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāseyya tassa vatthussa paṭinissaggāya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu, saṅghena pabbājanīya-kammakato, bhikkhū chandagāmitā, dosagāmitā, mohagāmitā, bhayagāmitā pāpeti. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāsati tassa vatthussa paṭinissaggāya. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno samanubhāsanā tassa vatthussa paṭinissaggāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu, saṅghena pabbājanīya-kammakato, bhikkhū chandagāmitā, dosagāmitā, mohagāmitā, bhayagāmitā pāpeti. So taṁ vatthuṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāsati tassa vatthussa paṭinissaggāya. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno samanubhāsanā tassa vatthussa paṭinissaggāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi … so bhāseyya.

Samanubhaṭṭho saṅghena Itthannāmo bhikkhu tassa vatthussa paṭinissaggāya. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。僧团已对其施行了驱出甘马的此（名称）比库，诽谤比库们随欲行、随嗔行、随痴行、随怖行。他还没有放弃此事。若僧团已到适时，为了令（名称）比库放弃此事，僧团要对他进行规劝。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。僧团已对其施行了驱出甘马的此（名称）比库，诽谤比库们随欲行、随嗔行、随痴行、随怖行。他还没有放弃此事。为了令（名称）比库放弃此事，僧团对他进行规劝。对于为了令其放弃此事而规劝（名称）比库，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我述说此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

为了令其放弃此事，（名称）比库已经被僧团规劝。僧团同意故，所以沉默。此事我如此（忆）持。

– 巴吉帝亚 68：执持恶见

Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmassa bhikkhuno evarūpaṁ pāpakaṁ diṭṭhigataṁ uppannaṁ, “Tathāhaṁ bhagavatā dhammaṁ desitaṁ ājānāmi, yathā ye’me antarāyikā dhammā vuttā bhagavatā, te paṭisevato nālaṁ antarāyāyā” ti. So taṁ diṭṭhiṁ nappaṭinissajjati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāseyya tassā diṭṭhiyā paṭinissaggāya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmassa bhikkhuno evarūpaṁ pāpakaṁ diṭṭhigataṁ uppannaṁ, “Tathāhaṁ bhagavatā dhammaṁ desitaṁ ājānāmi, yathā ye’me antarāyikā dhammā vuttā bhagavatā, te paṭisevato nālaṁ antarāyāyā” ti. So taṁ diṭṭhiṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāsati tassā diṭṭhiyā paṭinissaggāya. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno samanubhāsanā tassā diṭṭhiyā paṭinissaggāya, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Itthannāmassa bhikkhuno evarūpaṁ pāpakaṁ diṭṭhigataṁ uppannaṁ, “Tathāhaṁ bhagavatā dhammaṁ desitaṁ ājānāmi, yathā ye’me antarāyikā dhammā vuttā bhagavatā, te paṭisevato nālaṁ antarāyāyā” ti. So taṁ diṭṭhiṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ samanubhāsati tassā diṭṭhiyā paṭinissaggāya. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno samanubhāsanā tassā diṭṭhiyā paṭinissaggāya, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi … so bhāseyya.

Samanubhaṭṭho saṅghena Itthannāmo bhikkhu tassā diṭṭhiyā paṭinissaggāya. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。此（名称）比库生起了这样的恶见：“我了知世尊所说之法，世尊说为障碍法的那些行为，从事了并不会真的构成障碍。”他还没有放弃此见解。如果僧团已到适时，为了令比库（名称）放弃此见解，僧团要对他进行规劝。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。此（名称）比库生起了这样的恶见：“我了知世尊所说之法，世尊说为障碍法的那些行为，从事了并不会真的构成障碍。”他还没有放弃此见解。为了令（名称）比库放弃此见解，僧团对他进行规劝。对于为了令其放弃此见解而规劝（名称）比库，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我述说此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

为了令其放弃此见解，（名称）比库已经被僧团规劝。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

● 调伏

1. 忆念调伏[70]

为了请求此调伏，比库需在僧团中偏袒右肩，顶礼诸上座比库之足，合掌当胸而跪，说：

[70] 旧译：忆念毘尼。

Maṁ bhante bhikkhū amūlikāya sīla-vipattiyā anuddhaṁsenti. So'haṁ bhante sati-vepullappatto saṅghaṁ sati-vinayaṁ yācāmi.

Maṁ bhante bhikkhū amūlikāya sīla-vipattiyā anuddhaṁsenti. So'haṁ sati-vepullappatto dutiyam-pi bhante saṅghaṁ sati-vinayaṁ yācāmi.

Maṁ bhante bhikkhū amūlikāya sīla-vipattiyā anuddhaṁsenti. So'haṁ sati-vepullappatto tatiyam-pi bhante saṅghaṁ sati-vinayaṁ yācāmi.

意思是：**尊者们，比库们以无根据的戒失坏责难了我。我已达忆念圆满，乞求僧团给与我忆念调伏。**

尊者们，比库们以无根据的戒失坏责难了我。我已达忆念圆满，第二次乞求僧团……第三次乞求僧团给与我忆念调伏。

要给与此调伏，应由一位贤能的比库告知僧团：

Suṇātu me bhante saṅgho. Bhikkhū Itthannāmaṁ bhikkhuṁ amūlikāya sīla-vipattiyā anuddaṁsenti. So sati-vepullappatto saṅghaṁ sati-vinayaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno sati-vepullappattassa sati-vinayaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Bhikkhū Itthannāmaṁ bhikkhuṁ amūlikāya sīla-vipattiyā anuddaṁsenti. So sati-vepullappatto saṅghaṁ sati-vinayaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno sati-vepullappattassa sati-vinayaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno sati-vepullappattassa sati-vinayassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dinno saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno sati-vepullappattassa sati-vinayo. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.（《小品·第四止诤篇》第 4 节第 10 段；《小品·第四止诤篇》第 14 节第 27 段）

意思是：**尊者们，请僧团听我说。比库们以无根据的戒失坏责难了（名字）比库。他已达忆念圆满，乞求僧团给与忆念调伏。若僧团已到适时，僧团要给与已达忆念圆满的（名字）比库忆念调伏。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。比库们以无根据的戒失坏责难了（名字）比库。他已达忆念圆满，乞求僧团给与忆念调伏。僧团给与已达忆念圆满的（名字）比库忆念调伏。对于给与已达忆念圆满的（名字）比库忆念调伏，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我述说此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

已达忆念圆满的（名字）比库已被僧团给与忆念调伏。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

2. 曾痴调伏

要乞求此调伏，比库需在僧团中偏袒右肩，顶礼诸上座比库之足，然后合掌当胸而跪，说：

Ahaṁ bhante ummattako ahosiṁ citta-vipariyāsakato. Tena me ummattakena citta-vipariyāsakatena bahuṁ assāmaṇakaṁ ajjhāciṇṇaṁ bhāsita-parikkantaṁ. Maṁ bhikkhū ummattakena citta-vipariyāsakatena ajjhāciṇṇena āpattiyā codenti, “Sarat’āyasmā evarūpiṁ āpattiṁ āpajjitāti.” Ty’āhaṁ evaṁ vadāmi, “Ahaṁ kho āvuso ummattako ahosiṁ citta-vipariyāsakato. Tena me ummattakena citta-vipariyāsakatena bahuṁ assāmaṇakaṁ ajjhāciṇṇaṁ bhāsita-parikkantaṁ. Nāhan’taṁ sarāmi. Mūḷhena me etaṁ katanti.” Evam-pi maṁ vuccamānā codent’eva, “Sarat’āyasmā evarūpiṁ āpattiṁ āpajjitāti.” So’haṁ bhante amūḷho saṅghaṁ amūḷha-vinayaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ummattako ahosiṁ …. So’haṁ amūḷho dutiyam-pi bhante saṅghaṁ amūḷha-vinayaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ummattako ahosiṁ …. So’haṁ bhante amūḷho tatiyam-pi bhante saṅghaṁ amūḷha-vinayaṁ yācāmi.

意思是：**尊者们，我曾发狂、心颠倒。当我发狂、心颠倒时，我多作诸非沙门行且言语散乱。比库们以在我发狂、心颠倒时作下的罪责难我：“请尊者忆念（§）犯下了这样的罪。”我这样告诉他们：“贤友，我（当时）已发狂、心颠倒。在那样发狂、心颠倒的情况下犯下了种种非沙门行且言语散乱。我未忆念它们。那是我在狂乱状态下所作的。”即便我如此说，他们也还是那样责难我：“请尊者忆念犯下的这样的罪。”尊者们，不再狂乱的我向僧团乞求曾痴调伏。**

尊者们，我曾发狂、心颠倒……不再狂乱的我第二次……第三次向僧团乞求曾痴调伏。

要给与此调伏，应由一位贤能的比库告知僧团：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ummattako ahosi citta-vipariyāsakato. Tena ummattakena citta-vipariyāsakatena bahuṁ assāmaṇakaṁ ajjhāciṇṇaṁ bhāsita-parikkantaṁ. Taṁ bhikkhū ummattakena citta-vipariyāsakatena ajjhāciṇṇena āpattiyā codenti, “Sarat’āyasmā evarūpiṁ āpattiṁ āpajjitāti.” So evaṁ vadeti, “Ahaṁ kho āvuso ummattako ahosiṁ citta-vipariyāsakato. Tena me ummattakena citta-vipariyāsakatena bahuṁ assāmaṇakaṁ ajjhāciṇṇaṁ bhāsita-parikkantaṁ. Nāhan’taṁ sarāmi, mūḷhena me etaṁ katanti.” Evam-pi naṁ vuccamānā codent’eva, “Sarat’āyasmā evarūpiṁ āpattiṁ āpajjitāti.” So amūḷho saṅghaṁ amūḷha-vinayaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno amūḷha-vinayaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ummattako ahosi citta-vipariyāsakato, tena ummattakena citta-vipariyāsakatena bahuṁ assāmaṇakaṁ ajjhāciṇṇaṁ bhāsita-parikkantaṁ. Taṁ bhikkhū ummattakena citta-vipariyāsakatena ajjhāciṇṇena āpattiyā codenti, “Sarat’āyasmā evarūpiṁ āpattiṁ āpajjitāti.” So evaṁ vadeti, “Ahaṁ kho āvuso ummattako ahosiṁ citta-vipariyāsakato. Tena me ummattakena citta-vipariyāsakatena bahuṁ assāmaṇakaṁ ajjhāciṇṇaṁ bhāsita-parikkantaṁ. Nāhan’taṁ sarāmi. Mūḷhena me

etaṁ katanti.” Evam-pi naṁ vuccamānā codent’eva, “Sarat’āyasmā evarūpiṁ āpattiṁ āpajjitāti.” So amūḷho saṅghaṁ amūḷha-vinayaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno amūḷhassa amūḷha-vinayaṁ deti. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno amūḷhassa amūḷha-vinayassa dānaṁ, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dinno saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno amūḷhassa amūḷha-vinayo. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.（《小品·第四止诤篇》第 5 节第 2 段；《小品·第四止诤篇》第 14 节第 28 段）

意思是：**尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库曾发狂、心颠倒。在他发狂、心颠倒时，多作诸非沙门行且言语散乱。比库们以在他发狂、心颠倒时作下的罪责难了他：“请尊者忆念犯下了这样的罪。”他这样告诉他们：“贤友，我（当时）已发狂、心颠倒。在那样发狂、心颠倒的情况下犯下了种种非沙门行且言语散乱。我未忆念它们。那是我在狂乱状态下所作的。”即便他如此说，他们也还是那样责难他：“请尊者忆念犯下的这样的罪。”不再狂乱的他向僧团乞求曾痴调伏。若僧团已到适时，僧团要给与不再狂乱的（名字）比库曾痴调伏。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库曾发狂、心颠倒。在他发狂、心颠倒时，多作诸非沙门行且言语散乱。……不再狂乱的他向僧团乞求曾痴调伏。僧团给与不再狂乱的（名字）比库曾痴调伏。对于给与不再狂乱的（名字）比库曾痴调伏，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我述说此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

不再狂乱的（名字）比库已被僧团给与曾痴调伏。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

- 其他

– 尼萨耆亚巴吉帝亚 2：离三衣许可

为了获得此许可，比库需要在僧团中偏袒右肩，顶礼诸上座比库之足，合掌当胸而跪，说：

Ahaṁ bhante gilāno. Na sakkomi ticīvaramādāya pakkamituṁ. So’ham bhante saṅghaṁ ticīvarena avippavāsa-sammatiṁ yācāmi.（三次）

意思是：**尊者们，我生病了，无法持三衣而行。尊者们，我向僧团请求许可（宣告我）未离三衣住。（三次）**

要给与此许可，应由一位贤能的比库告知僧团：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu gilāno. Na sakkoti ticīvaramādāya pakkamituṁ. So saṅghaṁ ticīvarena avippavāsa-sammatiṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ticīvarena avippavāsa-sammatiṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu gilāno. Na sakkoti ticīvaramādāya pakkamituṁ. So saṅghaṁ ticīvarena avippavāsa-sammatiṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ticīvarena avippavāsa-

sammatiṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno ticīvarena avippavāsa-sammatiyā dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dinnā saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno ticīvarena avippavāsa-sammati. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库生病了。他无法持三衣而行。他向僧团请求许可（宣告他）未离三衣住。若僧团已到适时，僧团要给与（名字）比库许可（宣告他）未离三衣住。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。此比库（名字）生病了。他无法持三衣而行。他向僧团请求许可（宣告他）未离三衣住。僧团给与（名字）比库许可（宣告他）未离三衣住。对于给与（名字）比库许可（宣告他）未离三衣住，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

（名字）比库已被僧团给与许可（宣告他）未离三衣住。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 巴吉帝亚 12：答非所问

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu saṅghamajjhe āpattiyā anuyuñjiyamāno aññenaññaṁ paṭicarati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno aññavādakaṁ ropeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu saṅghamajjhe āpattiyā anuyuñjiyamāno aññenaññaṁ paṭicarati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno aññavādakaṁ ropeti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno aññavādakassa ropanā, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Ropitaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno aññavādakaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。此比库（名字）当在僧团中被问罪时，以答非所问来回避。若僧团已到适时，僧团要公布（名字）比库的答非所问。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。此比库（名字）当在僧团中被问罪时，以答非所问来回避。僧团公布（名字）比库的答非所问。对于公布（名字）比库的答非所问，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

比库（名字）的答非所问已被僧团公布。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 巴吉帝亚 12：恼乱僧团

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu saṅghamajjhe āpattiyā anuyuñjiyamāno tuṇhībhūto saṅghaṁ viheseti. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno vihesakaṁ ropeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu saṅghamajjhe āpattiyā anuyuñjiyamāno tuṇhībhūto saṅghaṁ viheseti. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno vihesakaṁ ropeti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno vihesakassa ropanā, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Ropitaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno vihesakaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库在僧团中被问罪时，以沉默恼乱僧团。若僧团已到适时，僧团要公布（名字）比库的恼乱行为。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库当在僧团中被问罪时，以沉默恼乱僧团。僧团公布（名字）比库的恼乱行为。对于公布（名字）比库的恼乱行为，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

（名字）比库的恼乱行为已被僧团公布。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 巴吉帝亚 73：**欺伪**

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu pāṭimokkhe uddissamāne na sādhukaṁ aṭṭhikatvā manasikaroti. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno mohaṁ āropeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu pāṭimokkhe uddissamāne na sādhukaṁ aṭṭhikatvā manasikaroti. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno mohaṁ āropeti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno mohassa āropanā, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Āropito saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno moho. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

意思是：**尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库在诵巴帝摩卡时不专心，不用心。若僧团已到适时，僧团要揭露比库（名字）的欺伪。这是动议。**

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库在诵巴帝摩卡时不专心，不用心。僧团揭露（名字）比库的欺伪。对于揭露（名字）比库的欺伪，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

（名字）比库的欺伪已被僧团揭露。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

* * *

九、土喇吒亚罪

涉及土喇吒亚罪的学处在《经分别》中属于巴拉基咖（Pārājika）学处和桑喀地谢萨（saṅghādisesa）学处的衍生学处；在《篇集》（Khandhaka）中则是独立的学处。它们实际被分散在经典各处没有特别编排或属于自己的章节段落，这个情况就令判定一个人是否犯了这类罪变得困难。为了减少这类困难，它们被整理于此。对于《经分别》中的土喇吒亚，我用自己的语言提供了一些摘要。对于那些在《篇集》中的，我就给出了学处的原文，并且以它们在本书下册中的顺序编排。

• 《经分别》中的土喇吒亚

– 巴拉基咖 1 中：

一位比库和另一人或畜生从事口口相入（舌吻）：一个土喇吒亚罪。

一位比库试图和一具尸体已经腐烂的口、肛门或生殖器从事性交：一个土喇吒亚罪。

– 巴拉基咖 2 中：

一位比库偷取一件价值超过一个马萨咖（māsaka）但不足五个马萨咖的物品：一个土喇吒亚罪。

一位比库令一个同伙同意盗取价值至少五个马萨咖的物品：一个土喇吒亚罪。

一位比库从事以下盗取价值至少五个马萨咖的物品中定义为移动物品的任何步骤：

将物品移离所在处：将物品稍微移动但未完全离开它所在位置——一个土喇吒亚罪。

“切断”一握：未完全切断一握而使物品移动——一个土喇吒亚罪。

将一个容器置入液体的池中或堆积的物品中，令一部分液体或物品进入容器而移动：让池中或物品堆中价值不足五个马萨咖的物品分离进入到（自己的）容器——一个土喇吒亚罪。

完全移离容器口：提起物品：一个土喇吒亚罪。（继续）将它提高到容器口——又一个土喇吒亚罪。

从容器中喝饮料：喝了价值介于一个马萨咖到五个马萨咖之间的饮料——一个土喇吒亚罪。

将物品从身体的一个部位移动到另一个部位或放下：移动了但还未达到移至身体另一个部位或放下的程度——一个土喇吒亚罪。

让船在水中顺流或逆流或横移一毛发宽：晃动船但未导致它在水中顺流或逆流或横移一毛发宽——一个土喇吒亚罪。

破坏堤坝令水流失：令价值介于一个马萨咖至五个马萨咖之间的水流失——一个土喇吒亚罪。

导致一只畜生移动它所有的脚：令它移动了脚但还没到移动它的最后一只脚——一个土喇吒亚罪。

砍伐：砍断植物所需的倒数第二刀——一个土喇吒亚罪。

为人保管物品时导致物主放弃要回物品的努力：引起物主内心怀疑他/她是否能拿回物品——一个土喇吒亚罪。如果这个案件提交到法庭，并且比库败诉——又一个土喇吒亚罪。

导致物主放弃要回土地的努力：引起物主内心怀疑他/她是否会失去这片土地——一个土喇吒亚罪。同样，如果这个案件提交到法庭，并且比库败诉——又一个土喇吒亚罪。

移动界相：在将界相从原来位置移动到新位置间的任意一步——每一步一个土喇吒亚罪。

携带应税物品通关而不缴税：将物品移动但尚未完全带离海关——一个土喇吒亚罪。

– 巴拉基咖 3 中：

比库杀死一个“非人”——亚卡、龙或鬼：一个土喇吒亚罪。

由于试图杀死他/她，结果比库致使一个人遭受痛苦或伤害：一个土喇吒亚罪。

比库让一个同伙同意杀死一个人：一个土喇吒亚罪。

比库在一个人类身上试用毒药：不管这个人有没有死都是一个土喇吒亚罪。

– 巴拉基咖 4 中：

比库本要妄称某一个上人法但实际却说成了另一个，当没意识到他所说的时：一个土喇吒亚罪。

比库妄称某一个上人法，明确提到了该法但没有明确提及他自己，并充分意识到他在作如此的声明：一个土喇吒亚罪。

– 桑喀地谢萨 1 中：

比库有意付出努力以出精，但却没有出：一个土喇吒亚罪。

– 桑喀地谢萨 2 中：

在贪的策励下，比库与一位般哒咖（paṇḍaka，性别异常者；旧译：黄门）、母亚卡或一具女尸发生身相触，且正确认知了这个对象：一个土喇吒亚罪。

在贪的策励下，比库与一个女人发生身相触，但以为对方是其他的什么——般哒咖、男人或畜生：一个土喇吒亚罪。

在贪的策励下，比库以欲染心用身体碰触一个女人的身体连接物：一个土喇吒亚罪。

在贪的策励下，比库以贪染心，用与自己身体相连接的物品碰触一个女人的身体：一个土喇吒亚罪。

一个女人，比库也知道她是个女人，她用身体的连接物对比库的身体做出一个（碰触的）努力。比库想要碰触，并付出努力，也觉察到了碰触：一个土喇吒亚罪。

一个女人，比库也知道她是个女人，她用身体对比库身体的连接物做出一个（碰触的）努力。比库想要碰触，并付出努力，也觉察到了碰触：一个土喇吒亚罪。

– 桑喀地谢萨 3 中：

在贪的策励下，比库与一个女人交谈，他知道她是女人，并谈及她身体锁骨以下膝盖以上——私处除外——的某些部位：一个土喇吒亚罪。

在贪的策励下，比库与一个般哒咖交谈，他知道他是般哒咖，并谈及他（般哒咖）的私处或性事：一个土喇吒亚罪。

在贪的策励下，比库与一个女人交谈，他以为是般哒咖、男人或畜生，并谈及她的生殖器、肛门或性事：一个土喇吒亚罪。

在贪的策励下，比库对一个女人直接谈及她的生殖器或肛门，但这个女人没有立刻明白他指的是这些事：一个土喇吒亚罪。

– 桑喀地谢萨 4 中：

在贪的策励下，比库对他知为般哒咖的一个般哒咖赞叹以欲侍奉自己，谈及以性事为供养：一个土喇吒亚罪。

在贪的策励下，比库对他以为是般哒咖、男人或畜生的一个女人说出如此言论：一个土喇吒亚罪。

– 桑喀地谢萨 5 中：

比库执行以下作为媒人角色的三个步骤中的任意两个——接受、询问、反馈——或者叫其他人做出这三个步骤中的任意两个：一个土喇吒亚罪。

比库为一个般哒咖（paṇḍaka）（从句子的语法语境来看，需要将此处的 **paṇḍake** 解读为单数处格）完成作为媒人的所有三个步骤：一个土喇吒亚罪。

– **桑喀地谢萨 6 中：**

比库执行为自己建造孤邸的倒数第二个动作[71]——它的建材都是通过乞求而得——它尺寸过限或坐落于未被指定的地点：一个土喇吒亚罪。

– **桑喀地谢萨 7 中：**

比库执行为自己建造孤邸的倒数第二个动作——由施主供养——但坐落于未被指定的地点：一个土喇吒亚罪。

– **桑喀地谢萨 10 中：**

比库坚持要分裂僧团或导致分裂僧团之事，直到在僧团甘马的第二次甘马语规劝结束时：一个土喇吒亚罪。

– **桑喀地谢萨 11 中：**

比库坚持要支持一个分裂僧团者，直到在僧团甘马的第二次甘马语规劝结束时：一个土喇吒亚罪。

– **桑喀地谢萨 12 中：**

比库坚持不受劝告，直到在僧团甘马的第二次甘马语规劝结束时：一个土喇吒亚罪。

– **桑喀地谢萨 13 中：**

比库坚持批评一个针对他的驱出措施，直到在僧团甘马的第二次甘马语规劝结束时：一个土喇吒亚罪。

- **《篇集》中的土喇吒亚**

“不得如外道般行裸行。若行者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第八衣篇》第 28 节第 1 段

“吉祥草衣……树皮纤维衣……树皮衣……人发毯……马尾毯……猫头鹰羽……黑羚羊皮，（每一种都是）外道衣，不得穿着。若穿者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第八衣篇》第 28 节第 2 段

“不得吃人肉。若吃者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第六药篇》第 23 节第 9 段）

“不得以染欲心碰触（牛的）生殖器。若碰触者，犯土喇吒亚。”

[71] 译者注：还差最后一把泥未涂。

——《大品·第五皮革篇》第 9 节第 3 段

“不得切断自己的阴茎/生殖器。若切断者，犯土喇吒亚。”

——《小品·第五小事篇》第 7 节

“胯部不得做手术。若做（令做）者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第六药篇》第 22 节第 3 段

“胯部周围两英寸内不可做手术或去除痔疮[72]。若做（令做）者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第六药篇》第 22 节第 4 段

“此五种不得给出之物，不能被僧团、比库众、个人给出。即使它们已被给出，也不（被视为是）给出。若给出者，犯土喇吒亚。哪五种呢？

1）寺院、寺院的土地（寺院所处的场地）。这是第一种不得给出之物……

2）住所、住所的土地（住所所处的场地）。这是第二种不得给出之物……

3）床、椅、床垫、枕头。这是第三种不得给出之物。

4）金属壶、金属盆、金属罐/瓶、金属煎/炒锅、刀/柴刀、斧头、铲子、锄头、钻子/凿子。这是第四种不得给出之物。

5）藤蔓、竹子、纤毛甘蔗、芦苇、茅草、陶土（所有这些都可用作建筑材料）、木器、陶器。这是第五种不得给出之物。

“有此五种不得给出之物，不能被僧团、比库众或个人给出。即使它们已被给出，也不（被视为是）给出。若给出者，犯土喇吒亚。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 15 节第 2 段

“此五种物品不可分（不得分发）（同上）。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 16 节第 2 段

“那时，在伍波萨他日一个住处有四位或更多的众多比库集会。他们知道：‘有其他原住比库尚未来到。’（他们思维：）‘他们被灭摈了，他们灭去了，谁需要他们呢？（§）’他们诵巴帝摩卡……，犯土喇吒亚。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 32 节

“（在伍波萨他日到来的比库们）疑惑，寻找原住比库。寻找他们，看到了。看到他们，（思维：）‘他们被灭摈了，他们灭去了，谁需要他们呢？（§）’他们旨在分裂而分别行伍波萨他，犯土喇吒亚。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 34 节第 5-6 段

（对于那些无知而跟随迭瓦达德分裂僧团的新学比库们）：“于此，你应使破僧者的追随者们忏悔土喇吒亚罪。”

——《小品·第七破僧篇》第 4 节第 4 段

[72] 译者注：vatthi-kamma，通常被译为灌肠，但作者根据义注《普端严》译为去除痔疮，本书下册第五章有解释。

* * *

十、弟子作为侍者对导师的义务

如第二章中所述，如果导师没有私人侍者的话，比库必须担任他的导师的侍者。那里我简要列出了这些义务。下面是从《大品 • 第一大篇》第 25 节第 8-24 中翻译过来的，是对其详细的描述。有的僧团让其成员严格遵循这些义务；其他的则根据文化和技术的改变作了调整来适应（例如，澡堂事宜如今就和当年不同了）。然而，即使在后一种情况下，将原始标准记载下来，作为日常生活中正念行动和细心照顾导师需求的实践指南也是有用的，因为侍者的角色是一个在日常行为中学习法与律极好的机会。以正确的态度担任该角色的比库，将从中受益良多，就像阿难尊者受益于对佛陀的关心和照顾。

在接下来的段落中，方括号中的陈述来自义注《普端严》（Samanta-pāsādikā）；花括号中的来自复注《心义灯》（Sārattha-dīpanī）；圆括号中是我个人的观点。

“弟子应早起，脱下拖鞋，整理上衣偏袒一肩，递上齿木（见巴吉帝亚 40）和洗脸/漱口的水。[《普端严》：在服务的前三天，应该向戒师提供三种长度的齿木——长的、中等和短的，并留意他所采用的是哪种。如果他在三天中都拿取相同长度的，那么从此以后只提供那个尺寸的。如果他没有用固定的长度，那就向他提供可获得的任何长度的。类似的原则适用于水：在前三天，为他提供温水和冷水。如果他一直用温的或冷的，那从此以后只给他那种水。否则，就向他提供任何可用之水。]（义注《普端严》建议，在‘提供’这些东西时，只需要将它们摆出来，而不需要将它们亲手递给戒师。一旦摆好了，就应该在戒师使用齿木和水的时候打扫厕所及其周围区域。然后，当戒师使用厕所时，就进行下一步。）

“敷设座位。如果有粥的话那就洗好一只碗，将粥提供给戒师。当戒师喝完粥后递上水，接过碗，放低（以避免洗碗水溅湿袈裟），小心地清洗避免刮伤它[《普端严》：撞到地面上]，然后收起来。当戒师已经起身，就收好座位。如果地面脏了就清扫。

“如果戒师想入村托钵，递给他下衣，接过他换下的（正穿着的）备用下衣。（这是为数不多的段落之一，表明在经典被编集时已经有持有备用衣的做法了。）将他的腰带递给他；将他的上衣和桑喀帝递给他，并将上衣置于桑喀帝内层而重叠好（§）。涮完钵，将湿钵递给他（也就是，把涮钵水尽量倒掉，但不要擦干）。

“如果戒师想要一个随从，就应当齐整覆盖三轮地穿好下衣（见应学法 1 和 2）。系好腰带后，将上衣置于桑喀帝里层重叠后穿上，系好（下面的）纽结，拿上洗好的钵，作为戒师的随从。不要离他太远，也不要离得太近。[《普端严》：在他身后一两步远是合适的。]接过戒师钵中物品。[《普端严》：如果戒师的钵太沉或太烫的话，就将自己（没那么重或没那么烫的）钵和他交换。]（有的僧团托钵时，钵是装在钵袋里，他可以接过戒师的钵）。

“当戒师在说话时不要打断。如果他接近犯戒[《普端严》：例如，巴吉帝亚 4 或桑喀地谢萨 3]，

那就应该打断他。[《普端严》：以间接的方式提醒。这两条行仪适用于所有地方，不仅仅是托钵时。]{《心义灯》：不像其他对戒师的行仪，这些即使是生病时也必须遵守。}

“在戒师回来之前返回，设好座位。摆好洗足水、踏脚台和擦脚具。上前迎接，接过他的钵和袈裟。递给他备用的下衣；然后接过他[《普端严》：正穿着]的下衣。如果上衣和下衣被汗浸湿，在太阳下晾一会晒干，但不要晒太久。{《心义灯》：分开}叠好袈裟，在边缘错开四指宽以避免在正中间有折痕。（在《戒律纲要》里提到这可以延长袈裟的使用寿命。）将腰带放在叠好的袈裟里。（从这些记载可以看出当比库们在他们的住所时只穿着下衣，即使在用餐时。）

“如果有钵食，并且戒师想要吃的话，就将水和食物给他。问他是否想喝水。[《普端严》：如果还有足够的时间才过午的话，他应该等戒师吃完，以便给他提供饮用水，然后自己才用餐。如果时间不足，他只需将水摆出来，然后就开始自己用餐。]

“当他用完餐，就递给他水，接过钵，放低，小心地清洗不要刮伤它。然后，擦干，放到太阳下晒片刻，但不要太久。

“收好他的钵和袈裟。在放钵时，应该一只手拿钵，另一只手摸探床或椅底（检查地上会不会有什么东西会伤到钵），然后把钵放（到那里），但不要直接放在裸露的地面[《普端严》：会把它弄脏的任何地方]。收袈裟时，要一只手拿袈裟，另一只手摸挂衣杆或挂衣绳[《普端严》：查看挂衣杆或挂衣绳上是否有会划破袈裟的结点或毛刺]，然后将袈裟边远离自己，褶朝向自己收（在挂衣杆或绳上）。[《普端严》：褶不要放在墙的那一侧，因为如果墙上有毛刺的话，它可能会划破袈裟的中间部分（令它的决意失效）。]

“当戒师起身了，就收起座位。收起洗足水、踏脚台和擦脚具。如果地面脏了，就清扫。

“如果戒师想要洗澡，就为之准备。如果他想洗冷水澡就准备冷的，如果他想洗热水澡就准备热的。

“如果戒师想进桑拿房，就揉好浴粉，弄湿浴泥，带上桑拿凳，紧跟其后。把凳子给他，接过他的袈裟放在[《普端严》：没有烟灰和烟的]一边。给他洗澡用的（湿）粉和泥。如果可以的话，就进入桑拿房。在进入桑拿房时，应该在脸上抹浴泥并前后覆盖好自己（也就是，不应该裸体，但不需要覆盖三‘轮’）。

“坐的时候不要侵占上座比库，也不要排挤下座比库而坐。为戒师服务[《普端严》：煽火，向他提供泥和热水]。离开桑拿房时，应该拿上桑拿凳并前后覆盖好自己的身体。即使在水中也应该服侍自己的戒师。洗澡过后，弟子应当先从水里出来，弄干身体，穿好下衣。然后他应该擦干戒师身上的水，将下衣递给他，然后递给他桑喀帝。

“弟子应该拿上桑拿凳先回来，准备好座位，摆好洗足水、踏脚台和卵石擦脚具。当戒师坐下后，问他想不想喝水。

“如果戒师想要他背诵[《普端严》：记忆法或律的段落]，他应该背诵。如果他想提问[《普端严》：关于这些段落的含义]，应该回答他的提问。

“如果戒师住所肮脏，弟子有能力的话应该清扫。首先将钵和袈裟拿出去，放到一边。将坐具和床单拿出去，放到一边。将床放低，小心抬出，不要刮到它[《普端严》：在地面]，也不要撞到门或门框，然后放到一边。将长椅放低，小心抬出，不要刮到它[《普端严》：在地面]，也不要撞到门或门框，然后放到一边。把痰盂也拿出去……枕板，他应该把它们放到一边。

“如果住所里有蜘蛛网，他应该清理它们，从天花板盖布开始（§）（向下清理）。他应该擦拭窗户框周围和（房间的）角落（§）。如果墙被红土处理过并且发霉了（§），他应该用一块拧干的湿抹布擦干净。如果房间地面是被处理成黑色的（抛光过），他应该用一块拧干的湿抹布把它擦干净。如果地面没经过处理，他应该在打扫前四处洒上水，（心想）‘希望灰尘不要扬起来弄脏了房间。’他应该找寻任何垃圾然后丢到一边。

“将地毯放在太阳下晒干，清理，抖一抖，然后放回到适当的位置。把床脚放到太阳下晾晒，擦拭，再拿回去安在适当的位置。将床……长椅放在太阳下晾晒，清理，抖一抖，放低后小心地搬回去不要[在地面上]刮伤它们，也不要撞到门和门框，放到适当的位置。将床垫和枕头……坐具和床单放在太阳下晾晒，清理，抖一抖，放回到适当的位置。将痰盂放在太阳下晾晒，擦拭，然后放回到适当的位置。将枕板放在太阳下晾晒，擦拭，然后放回到适当的位置。

“如果有尘的风从东边吹来，他应该关闭东面的窗户。如果是来自西边，就关闭西面的窗户。如果来自北边，他就应该关闭北面的窗户。如果来自南边，就关闭南面的窗户。如果天气凉爽，他应该白天开窗晚上关闭。如果天气炎热，他应该在白天关闭，晚上打开。

“如果周围区域（§）肮脏，他应该清扫。如果门廊……集会堂……火堂……厕所肮脏，他应该清扫。如果没有饮用水，他应该准备。如果没有洗用水，他应该准备。如果（厕所）水罐里没有洗净的水，他应该灌水进去。

“如果戒师生起（对梵行生活）的不满，他应该抚慰，或叫人抚慰，或为他说法。如果戒师生起（关于戒律方面的一些行为的）追悔，他应该为其消除，或请人消除，或为他说法。如果戒师生起邪见（diṭṭhigata，通常是关于没有意义的问题[73]的顽固见解——见《中部》第 72 经），他应该遣除，或请人遣除，或为他说法。

“如果戒师犯了重戒（saṅghādisesa，桑喀地谢萨）需要别住，弟子应该付出努力，（想：）‘如何让僧团给我戒师别住呢？’如果戒师需要退回原本……需要僧悦（Mānatta）……需要出罪，弟子应该付出努力，（想：）‘如何让僧团给我戒师出罪呢？’

“如果僧团想要对戒师施行甘马——呵责、贬降[74]、驱出、下意或举罪——弟子应该付出努力，（想：）‘如何让僧团不给我戒师作甘马或改为更轻的呢？’但如果甘马——呵责……举罪——已经对他施行了，弟子应该付出努力，（想：）‘如何让我的戒师行为如法、顺从、弥补他的行为，以便僧团会解除甘马？’

[73] 译者注：巴利经典中记载的十种无记。

[74] 译者注：亦即“依止”。

“如果戒师的袈裟需要清洗，弟子应该清洗或付出努力，（想：）‘怎样让我戒师的袈裟得到清洗？’如果戒师的袈裟需要裁制，弟子应该去做或付出努力，（想：）‘如何能让戒师的袈裟制作完成？’如果戒师需要煮染料，弟子应该去煮或付出努力，（想：）‘如何能让戒师的染料煮好？’如果戒师的袈裟需要染，弟子应该染或付出努力，（想：）‘如何才能能让戒师的袈裟被染？’在染袈裟时，他应该小心地染（在晾干的时候），（在一条绳上）来回翻转，在袈裟停止连续滴水前不要离开（§）。

“未获戒师许可，弟子不得送钵给其他任何人[《普端严》：与戒师关系不和的人]或接受那人送的钵。不得送衣给那人或接受那人给的衣，不得送资具给那人或接受那人送的资具。不得帮那人剃头或接受那人给自己剃头。不得服侍[75]那人或接受那人服侍。不得服务[76]那人或接受那人的服务。不得做那人的随从沙门或接受那人作为随从沙门。不得为那人带回钵食或接受那人带回的钵食。

“未经戒师同意，不得入村，不得去坟场，不得离开住区。（《大品 • 第二伍波萨他篇》第 21 节第 1 段补充（译自缅甸版本）：‘曾经，一些愚痴、无能的比库前往远方旅行，向他们的老师和戒师告辞。他们的老师和戒师应该这样问他们：‘你们要去哪里？和谁一起去？’如果这些愚痴、无能的比库指出的是其他愚痴、无能的比库，他们的老师和戒师不得允许他们。若他们给与许可，犯恶作。并且若这些愚痴、无能的比库未经许可而离去，（他们犯）恶作。）

“如果戒师病了，他（弟子）应当终生照顾；他应该留在他身边直至康复。”

* * *

正如第二章里提到的，弟子只要没有生病就应该对他的导师履行这些服务，除非导师告诉他已经有其他弟子做他的侍者了，或者其他弟子告诉他：他会履行这些义务。另一方面，如果弟子生病了，导师应该对弟子履行这些服务直到后者康复。这反映了佛陀的表述：弟子应该将导师视为父亲；导师应视弟子如他的儿子。如果双方都在心中牢记这种关系，那他们肯定会在法与律的修行中取得成功。

[75] 译者注：parikammaṃ

[76] 译者注：veyyāvacco

术语表

本术语表是为了帮助读者解决两方面问题：（1）当在本书的段落里遇到某个没有解释的巴利术语时，以及（2）在其他书籍或会话中遇到一些戒律术语，想要知道在本书中是如何定义的以及/或者在哪里讨论的。对于那些有整章讨论过的术语——如 nissaya（依止）以及 pācittiya（巴吉帝亚）——请见相关的章节。

Ācariya：老师（旧译：阿阇梨）。见第二章和附录十。

Acittaka（无心罪）：一类罪，即使是无意违犯或以不相应的想违犯也会招致惩戒的罪。

Adhikaraṇa：诤事。见巴吉帝亚 63，第十一章及本书下册第十二章。

Adhiṭṭhāna：决意为某种用途。见尼萨耆亚巴吉帝亚 1、3、21 以及 24 和附录四。

Akkosa-vatthu：辱骂事。见巴吉帝亚 2 和 3。

Anupasampanna：未达上者。在有的学处中，这包括了比库尼，但有的不包括。

Apalokana（求听甘马，旧译：求听羯磨）：宣告。最简单的僧团甘马形式，用宣布者自己的语言将决定向僧团提议。见本书下册第十二章。

Bhattuddesaka：指派饭食人——掌管餐食分配和请食分配的僧团执事。见巴吉帝亚 32，附录三和本书下册第十八章。

Bhikkhu（比库，旧译：比丘）：在比库**僧团**中出家达上的男性出家人，遵守比库巴帝摩卡（Bhikkhu Pāṭimokkha）和《篇集》（Khandhaka）（《大品》（Mahāvagga）和《小品》（Cullavagga）中的学处。

Bhikkhunī（比库尼，旧译：比丘尼）：在比库尼**僧团**和比库**僧团**中两次达上的女性出家人，遵守比库尼巴帝摩卡（Bhikkhunī Pāṭimokkha）和八敬法（garu-dhamma）。见巴吉帝亚 21 和本书下册第二十三章。

Bhojana/Bhojaniya（旧译：啖食、软食）：主食。见第八章中食物章中的介绍。

Bhūtagāma（生物村）：在某处活着的植物。见巴吉帝亚 11。

Bījagāma（种子村）：从原生长处移出的一株植物或植物的一部分，但种下还能存活。见巴吉帝亚 11。

Chanda（意欲）：委托他人表达的同意。见巴吉帝亚 79。

Deva（devatā）（天神）：直译是“闪耀者”——人间的神灵或天界众生。

Dubbhāsita：恶说。见巴吉帝亚 2。

Dukkaṭa：恶作，最轻的罪。

Garu-bhaṇḍa（重物）：贵重物品。僧团的重物包括了寺院和寺院地皮；建筑和建筑占地；诸如床、椅子和床垫的家具；金属器皿和工具；建筑材料[77]；以及一些陶制和木制品。见巴拉基咖 2，桑喀地谢萨 6，巴吉帝亚 81 和本书下册第七章）。

Garu-dhamma（重法）：比库尼需要遵守的八敬法。见巴吉帝亚 21 和本书下册第二十三章。

Hatthapāsa（一伸手所及）：两个半肘尺的距离，或 1.25 米长。

Jhāna（禅那）：精神上的全神贯注。见巴拉基咖 4。

Kappiya-vohāra（净语）：合适的表达，即在有的学处里直接命令会违犯学处，可用一种合适方式来表达暗示或意愿。

Kaṭhina（咖提那，旧译：迦絺那）：在雨季第四个月举办的一个仪式，在其间比库僧团接受一件由施主供养的衣，并授予给比库僧团当中的一个成员，并且在第二天黎明前将其做成一件袈裟。见尼萨耆亚巴吉帝亚 1，巴吉帝亚 81 和本书下册第十七章。

Khādaniya（旧译：噉食、硬食）：副食。见第八章中食物章中的介绍。

Lahu-bhaṇḍa（轻物）：轻贱物品。僧团轻物包括诸如衣、食物、和药品；小的个人物品如剪刀、拖鞋、滤水器；[78]。见巴拉基咖 2，桑喀地谢萨 6 和巴吉帝亚 81。

Leḍḍupāta（一投石所及）：一个中等身材的男子用手所能投掷土块的距离——大概 18 米。

Loka-vajja（世间罪）：普通人会批评的行为。见第一章。

Lokuttara-dhamma（出世间法）：超凡的状态。见巴拉基咖 4。

Mahāpadesa（四大教示）：用于判断是否与法与律相一致的大教示。见第一章。

Mānatta（僧悦，旧译：摩那埵）：悔罪。见第 5 章总结以及本书下册第 19 章和第二十三章。

Nāga（龙）：一种特殊类型的蛇，被归类在普通的动物里，但有神通，例如可以变化成人形。长久以来被当作佛教的护法。见本书下册第十四章。

Ñatti-kamma（单白甘马，旧译：单白羯磨）：一种僧团甘马形式，通过一次动议和随后的一组用语来向僧团提议一个决定。见本书下册第十二章。

Ñatti-dutiya-kamma（白二甘马，旧译：白二羯磨）：一种僧团甘马形式，一次动议和一次告白来向僧团提议一个决定。见本书下册第十二章。

Ñatti-catuttha-kamma（白四甘马，旧译：白四羯磨）：一种僧团甘马形式，一次动议和三次告白来向僧团提议一个决定。见本书下册第十二章。

Niyasa-kamma（贬降甘马，也叫依止甘马，旧译：依止羯磨）：降级（也叫 nissaya-kamma，一种依止的操作）——将一位已经离依止的比库发回重新依止在一位导师下直到他改过自新的一种甘

[77] 译者注：原文中还有“除了像灯心草、芦苇、草和泥”一句，已和作者确认，是一个错误，建筑材料中的灯心草等也属于僧团重物。

[78] 译者注：原文中还有“以及价廉的建筑材料，如灯心草、芦苇、草和泥”一句，已向作者证实是一个错误。

马。见第二章和本书下册第二十章。

Pabbājanīya-kamma（驱出甘马，旧译：驱出羯磨）：驱出——一位比库被某个僧团拒绝接纳直到他改过自新的一种甘马。见桑喀地谢萨 13 和本书下册第二十章。

Pabbajjā：出家——出家为沙玛内拉或沙玛内莉。见本书下册第十四章和第二十四章。

Paccuddharaṇa：取消使用的决意。见附录四。

Palibodha：限制。见尼萨耆亚巴吉帝亚 1。

Pāna：果汁。见第八章中食物章和巴吉帝亚 38 中的介绍。

Paṇḍaka（般哒咖，旧译：黄门）：阉人或天生无性人。见桑喀地谢萨 2。

Paṇṇatti-vajja（制定罪）：学处所批判的行为。见第一章。

Parivāsa：别住。见第 5 章总结和本书下册第 19 章。

Pavāraṇā：（1）施主对一位比库或一个比库僧团所做出的邀请，允许索求资具。见巴吉帝亚 47。（2）（自恣）雨安居结束后的一个仪式（见雨安居），期间每位比库邀请僧团其余成员来指出他们看到或听到或怀疑他所犯下的任何罪。见本书下册第十六章。

Peta：（1）饿鬼——一种恶趣众生，有时可以现形。（2）尸体。

Pubbayoga：犯戒的前行。

Sacittaka（有心罪）：只有在故意且伴以正确的想时犯下才会招致惩戒的一类罪。

Samaṇa（沙门）：禅修者，僧人。这个词源自形容词 sama，意思是“一致的”或“协调的”。古印度的沙门就是那些努力通过禅修来寻找真理——与吠陀上所教导的传统相悖——并依此真理而活的行者。佛教是几种沙门中的一种。其他的还包括耆那教（Jainism），宿命论的邪命外道（Ājivakan fatalism），和顺世外道（Lokāyata）或享乐主义者。

Sāmaṇera（沙玛内拉，旧译：沙弥）：字面意思是小沙门——持守十戒的见习僧人。见巴吉帝亚 70。

Saṅgha：僧团。这可能指整个的比库僧团或比库尼僧团，或住在某个特定地区的僧团。在本书中我尝试区分两者，称第一个为 Saṅgha，第二个为 Community[79]，但有的地方很难在两者间清楚地界定。

Saṅgha-bheda：僧团分裂。见桑喀地谢萨 10 和 11 以及本书下册第二十一章和附录五。

Saṅgha-rāji：僧团中的不和。见桑喀地谢萨 10。

Sīmā（界）：与执行僧团甘马有关的划界地域。见巴吉帝亚 79 和本书下册第十三章。

Sugata：善至，佛陀的一种称号。善至尺寸在附录二中有讨论过。

Sutta（suttanta）：经。

Tajjanīya-kamma（呵责甘马）：呵责，当一位比库是不和合的制造者，或者他在戒、行或见上有不清净或错谬，或他诽谤佛、法、僧时，僧团以此甘马剥夺比库的某些僧权。如果他改过自新，就

[79] 译者注：文中将第一个翻译成为了“僧团”第二个翻译为“僧团”。

可以取消。见桑喀地谢萨 8，不定法 1，第十一章和本书下册第 19 章。

Thullaccaya（土剌吒亚，旧译：偷兰遮）：粗罪，最重的衍生罪，也是巴帝摩卡学处中没有直接包含的罪中最重的。见附录九。

Tiracchāna-kathā：“畜生论”，对比库来说不适合谈论的一些话题。见巴吉帝亚 46 和 85。

Tiracchāna-vijjā：“畜生明”，对比库来说不适合学习或修习的一些旁门左道或其他传统技能。见巴拉基咖 4 和本书下册第十章。

Ukkhepanīya-kamma（举罪甘马，旧译：举罪羯磨）：暂停——僧团剥夺一位比库在整个**僧团**中往来权益的一种甘马，直到他改过自新。见巴吉帝亚 68 和 69 以及本书下册第 19 章。

Upajjhāya：戒师（字面意思是，“监护人”或“看护者”）。见第二章，附录十和本书下册第十四章。

Upasampadā：达上——出家成为比库或比库尼。见本书下册第十四章。

Uposatha（伍波萨他，旧译：布萨）：斋戒日，新月日和满月日。在印度传统里是灵修的特殊日子。佛陀采纳这个作为诵巴帝摩卡日。见本书下册第十五章。

Vassa：雨安居——为期三个月，一般开始于 7 月月圆日的次日（如果有两个月圆日的话取第二个），此间会对云游比库有一些限制；通常被当作精进学习和修行的一段时间。见本书下册第十一章。

Vikappana（共有）：将闲置物品与他人共享所有权。见尼萨耆亚巴吉帝亚 1、巴吉帝亚 59 和附录五。

Vissāsa（亲厚想）：朋友之间的信任。见巴拉基咖 2 和巴吉帝亚 59。

Yakkha（亚卡，旧译：夜叉）：一种有威力的非人——有时好，有时凶恶残暴——大体上相当于西方童话故事里的精灵和怪物。一般认为母的（yakkhinī）比公的更奸诈。

Yojana（由旬）：一段大概十英里或十六公里的距离。

学处索引

本索引对本书中的学处做了总结，并按类别将各学处进行归类。应学法学处未被列入，原因是它们很短，几乎只涉及行止威仪，且已在专门章节中按类别归类。虽然有关止诤法学处的总结并未在讨论这些学处的章节中出现，但我还是把这些简短总结列入了本索引。

学处分成五大类，涉及正语、正业、正命、僧团和合及沙门威仪。前三类——八正道的三支，提供了高尚品德方面的训练——尤其显示出，这些学处总体上是如何与佛道产生联系的。

这五类并非明显地彼此不同。相反，它们更像是一个棱柱投下的光带中的颜色——可以被辨出不同，但又相互渐变，彼此没有明显的区分线。例如正语，经常涉及僧团和合，就像正命涉及个人的威仪一样。因此，把一条特定学处归入这一类而不是那一类，有时从某种程度上来说是武断的。有些情况下——诸如巴吉帝亚 46 & 85——只有在读了对该学处详细讨论的文字后，才清楚这么归类学处的原因。

正语

《中部》第 117 经把**邪语**定义为妄语、两舌、恶口和绮语。

- **妄语**

毫无根据地指责一位比库犯了巴拉基咖罪，以期将其摈出，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 8）

故意歪曲事实，指责一位比库犯了巴拉基咖罪，以期将其摈出，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 9）

向另一个人歪曲事实的故意行为，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 1）

毫无根据地指控一位比库——或让人指控他——说他犯了桑喀地谢萨罪，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 76）

- **两舌**

告诉一个比库，另一个比库对他有侮辱性语言——以期赢得好感或制造分裂——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 3）

- **恶口**

对另一个比库恶意辱骂，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 2）

- **绮语**

拜访居士家庭——没有告知可得的比库——在被邀受供之前或之后，是巴吉帝亚罪，除了施衣时或做衣时。（巴吉帝亚 46）

没有向可得的比库告辞，过午后至下一个黎明前进入村庄、城镇——除非有紧急情况——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 85）

正业

《中部》第 117 经把**邪业**定义为杀生、不与取和邪淫。

• 杀生

故意导致一个人死亡，即使它还是个胎儿——无论是（自己动手）杀死这个人，安排杀手去杀死这个人，诱使这个人去死，或描述死亡的种种好处——是巴拉基咖罪。（巴拉基咖 3）

倾倒水，知道水里含有生物——或让人倾倒水——在草上或土上，是巴吉帝亚罪。向这样的水中倒入任何会杀死水中生物的物质——或让人倒入——也是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 20）

故意杀死动物——或让人杀死动物——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 61）

知道水中生物会因使用水而死去，仍使用水，或让人使用水，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 62）

• 不与取

偷盗价值相当于 1/24 盎司或以上黄金的物品是巴拉基咖罪。（巴拉基咖 2）

有条件地把袈裟给了另一个比库，随后——生气，不满——把袈裟夺了回来，或让人夺了回来，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 25）

使用作为共有物存放的衣或钵——除非共有已被解除或是以亲厚想拿取物品——否则，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 59）

• 邪淫

自愿行淫——性交、肛交或口交——与人、非人或普通动物，是巴拉基咖罪。（巴拉基咖 1）

有意使自己出精或让他人帮忙使自己出精——除了在梦中——是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 1）

比库察觉（某人）是女人，（而）怀有淫欲心，用身体去触碰这个女人，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 2）

用淫秽之词向女人评论她的生殖器、肛门或性事，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 3）

告诉女人，与比库行淫会有益处，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 4）

让非亲戚的比库尼洗、染或捶打至少穿过一次的袈裟，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 4）

让非亲戚的比库尼洗、染或梳还未做成布或纺成纱的羊毛，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 17）

与女人同时同地同宿，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 6）

除非有有智男子在场，否则，向女人教导法超过六句话（除了回答问题），是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 7）

教导比库尼八敬法——除非比库被僧团授权如此做，或比库尼向他提问——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 21）

日暮后教导比库尼任何主题——除非她如此请求——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 22）

去比库尼们的住地，并教导比库尼八敬法——除非她病了或曾请求教导——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 23）

给非亲戚的比库尼袈裟布料，而没有收任何物品作为交换，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 25）

为非亲戚的比库尼缝袈裟，或让人缝，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 26）

与比库尼约定，从一个村庄同行前往另一个村庄——除非路途危险或有其它危险——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 27）

与比库尼约定坐同一艘船，往河上游或下游行进——除非过河——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 28）

当意图秘密，独自与一个比库尼坐或躺在一个没有屏蔽但隐秘的地方，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 30）

当意图秘密，与一个或数个女人坐或躺在一个隐秘、有屏蔽的地方，没有其他男人在场，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 44）

当意图秘密，独自与一个女人坐或躺在一个没有屏蔽但隐秘的地方，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 45）

与女人约定，从一个村庄同行前往另一个村庄，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 67）

正命

《中部》第 117 经把**邪命**定义为设计、劝说、暗示、贬抑和以利养换取利养。

- **基本（学处）**

故意向另一个人撒谎说，自己已证知上人法，是巴拉基咖罪。（巴拉基咖 4）

充当媒人，为彼此尚未结婚的男女安排结婚、恋爱或约会，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 5）

与非同法者的任何人做交易，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 20）

劝说施主把礼物供养给自己，知道他/她已打算供养给整个僧团，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 30）

告诉未达上者自己的真实上人法，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 8）

劝说施主，把他/她原打算供养给僧团的礼物供养给另一个比库——知道这个礼物是供养给僧团的——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 82）

- **袈裟**

存放一块袈裟布料超过 10 天，而没有对它决意使用，或把它作为共有物品——除了在衣时或咖提那特权有效时——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 1）

黎明时，身边没有带足三衣——除非咖提那特权仍然有效，或已得到僧团的正式授权——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 2）

非时衣料不够做（衣）资具，并期望获得更多，存放超过 30 天——除了衣时和咖提那功德还在有效期——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 3）

从非亲戚的比库尼那里接受衣料，没有给予她任何东西作交换，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 5）

比库向非亲戚的居士要求并接受衣料，除非袈裟被抢或损坏，否则，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 6）

若袈裟被抢或损坏，向非亲戚的居士要求并接受衣料过限，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 7）

非亲戚居士打算供养一位比库衣，但还没有问比库想要哪种衣：要求更好的衣后，接受衣，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 8）

两个或以上的非亲戚居士打算各自供养给比库一件衣，但还没有问比库想要哪种衣：要求他们把钱合成一份，买一件衣，然后接受衣——出于想要好的——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 9）

为己用，制作混有蚕丝的毡毯/毡垫（敷具）——或让人制作——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 11）

为己用，制作纯黑羊毛的毡毯/毡垫（敷具）——或让人制作——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 12）

为己用，制作含有超过一半的黑羊毛的毡毯/毡垫（敷具）——或让人制作——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 13）

除非得到僧团允许，否则，比库六年内制作毡毯/毡垫（敷具）给自己使用——或让人制作——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 14）

比库制作毡坐垫，给自己使用——或让人制作——没有加入一块一善至张手大的旧坐垫，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 15）

热季第四个月之前就寻求并接受雨浴衣，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。热季第四个月的最后两周前使用雨浴衣，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 24）

比库拿着不如法索求而得的纱线，让织工用这些纱线织布——这些织工非比库亲戚，事先并没主动提出织布——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 26）

施主非亲戚——没有邀请比库提要求——已安排织工，打算织布给比库：（比库）让织工织出更好的布后，接受布料，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 27）

雨安居最后 11 天内接受急施衣后，存放超过衣时期限，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 28）

比库于雨安居后的那个月内住于危险的林野，遗留一件袈裟在常去托钵的村庄里：离开住地和村庄连续超过 6 个晚上——除了得到僧团同意——是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 29）

穿未作点净的袈裟，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 58）

制作一块超大坐具——或让人制作——后取得该布，为比库自己使用，是巴吉帝亚罪，比库忏罪前，需把布裁剪到规定的尺寸。（巴吉帝亚 89）

制作一块超大覆疮衣——或让人制作——后取得该衣，为比库自己使用，是巴吉帝亚罪，比库忏罪前，需把布裁剪到规定尺寸。（巴吉帝亚 90）

制作一块超大雨浴衣——或让人制作——后取得该衣，为比库自己使用，是巴吉帝亚罪，比库忏罪前，需把布裁剪到规定尺寸。（巴吉帝亚 91）

制作一件超大袈裟——或让人制作——后取得该袈裟，为比库自己使用，是巴吉帝亚罪，比库忏罪前，需把袈裟裁剪到规定尺寸。（巴吉帝亚 92）

- **食物**

居士受比库尼的怂恿，供养比库五种主食，若比库吃这五种食物中的任何食物——除非居士在比库尼怂恿前已计划供养这些食物——否则，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 29）

连续两天在同一个公共施食处取食——其间没有离开——除非比库病得很重，无法离开施食处，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 31）

四个或以上的比库被指定供养，受此供——除非在特殊场合——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 32）

比库已被邀请，但在去受供前，吃了食物，或接受了供养邀请，但却在其他地方吃食物，是巴吉帝亚罪，除非比库病了，或在供养衣料时，或在制作袈裟时。（巴吉帝亚 33）

接受三钵以上施主为自己准备的赠礼食品或旅途粮，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 34）

一天较早时已进完食，期间拒绝了更多主食的供养，之后食用非剩余的主食或副食，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 35）

午时至第二天黎明期间，食用主食或副食，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 37）

食用比库——自己或他人——在前一天正式接受的食物，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 38）

食用自己为自己索要的殊妙主食——除非病了——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 39）

食用未被正式供养的食物，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 40）

在俗家间，从非亲戚比库尼手中接受主食或副食后食用，是应悔过罪。（应悔过 1）

比库受邀应供，食用应供时接受的主食，期间一位比库尼出于偏心，指示（居士）说，哪个比库该得到什么食物，在座没有比库把她打发走，是应悔过罪。（应悔过 2）

比库既非生病，也未受邀请，在被正式认定为“学家”的家里接受并食用主食或副食，是应悔过罪。（应悔过 3）

比库无病，在危险的林野住地，接受后食用未事先告知的主食或副食，是应悔过罪。（应悔过 4）

- **住所**

建造一间涂灰泥的孤邸——或让人建造——没有施主，指定给比库自己使用，没有获得僧团同意，是桑喀地谢萨罪。建造一间涂灰泥的孤邸——或让人建造——没有施主，指定给比库自己使用，超过标准尺寸，也是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 6）

建造一间有施主的孤邸——或让人建造——指定给比库自己使用，没有获得僧团的同意，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 7）

比库建造或维修一处很大的住所，给自己使用，使用他人捐赠的建材，他不可以用屋顶材料或灰泥涂抹加固窗或门框超过三层。超过这个范围，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 19）

制作一张腿长超过八善至指宽的床或椅——或让人制作——后取得该床或椅，为比库自己使用，是巴吉帝亚罪，比库忏罪前需削减床或椅腿。（巴吉帝亚 87）

制作一张填充棉绒的床或椅——或让人制作——后取得该床或椅，给比库自己使用，是巴吉帝亚罪，比库忏罪前，需移除填充物。（巴吉帝亚 88）

- **药**

保存五种七日药中的任何药——酥油、鲜奶油、油、蜂蜜或糖/糖浆——超过 7 天，除非比库决意只把这些药做外用，否则，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 23）

施主已主动提出，向僧团供养药品：当比库没有生病时，在供养约定以外向施主要求药品，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 47）

- **钱**

为比库个人用途的一份资金已交给净人掌管，比库催促净人超过许可的次数后获得由此资金而来的物品，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 10）

比库接受金或钱，让他人接受，或同意金或钱被放下作为给自己的礼物，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 18）

通过交易获得金或钱，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 19）

- **钵和其他资具**

携带还未织成布或纱线的羊毛，走过三由旬以上的距离，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴

吉帝亚 16）

留存一只钵超过 10 天，没有决意使用它或把它作为共有物品，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 21）

比库当下所用的钵还可补，比库索要和接受新钵，是尼萨耆亚巴吉帝亚罪。（尼萨耆亚巴吉帝亚 22）

制作后获得一只用骨、象牙或角做成的针盒——或让人制作——给比库自己使用，是巴吉帝亚罪，要求比库忏罪前，打碎盒子。（巴吉帝亚 86）

僧团和合

在僧团正式规劝进行第三次告白后，坚持试图结党分裂僧团或者坚持可以导致僧团分裂的立场，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 10）

在僧团正式规劝进行第三次告白后，坚持支持可能的僧团分裂，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 11）

在僧团正式规劝进行第三次告白后，坚持不受劝告，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 12）

在僧团正式规劝进行第三次告白后，坚持指责对自己实施的驱出甘马，是桑喀地谢萨罪。（桑喀地谢萨 13）

当一位可信的女居士指责一位比库独自与一个女人坐在一个隐秘、有屏蔽的地方时，犯了巴拉基咖罪、桑喀地谢萨罪或巴吉帝亚罪，僧团应对指控进行调查，并根据比库承认的所作所为处置比库。（不定法 1）

当一位可信的女居士指责一位比库独自与一个女人坐在一个没有屏蔽、但隐秘的地方时，犯了桑喀地谢萨罪或巴吉帝亚罪，僧团应对指控进行调查，并根据比库承认的所作所为处置比库。（不定法 2）

告知未达上者另一个比库犯的重罪——除非比库得到僧团同意这么做——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 9）

比库被正式呵责答非所问或恼乱后，在甘马中被僧团质问时，仍然坚持摸棱两可地回答或保持沉默，以掩盖自己的罪——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 12）

如果僧团执事没有偏颇：在另一个比库听得见的范围内批评执事，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 13）

把属于僧团的床、椅、床垫或凳敷设在露天：离开时没有收起来，没有请人收，或未嘱咐而离去，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 14）

在僧团住处敷设卧具：离开寺院时没有收起来，没请人收起来，或未嘱咐而离去，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 15）

强行侵入另一个比库在僧团住地的卧、坐处，目的仅仅是要让该比库感到不舒服，迫使他离开，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 16）

比库导致另一个比库被从僧团住处赶出——前者的主要推动力是出于愤怒——是巴吉帝亚罪。

（巴吉帝亚 17）

在僧团住处未铺板的阁楼上，比库坐或躺在可拆卸脚的床或椅子上，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 18）

说一个已被如法授权的比库教导比库尼是为了世俗利养——事实上并非如此——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 24）

故意引诱另一个比库违犯巴吉帝亚第 35 条学处，希望找他的茬，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 36）

因违犯学处，受到另一个比库的劝告，由此，对对方言行不恭，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 54）

知道诤事已被合理解决，但鼓动重启诤事，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 63）

没有告知另一个比库第三个比库所犯的重罪——不论是以期保护第三个比库不受惩戒，或者避免其他比库嘲讽他——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 64）

为一个明知不满 20 岁的人充当戒师进行达上，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 65）

僧团正式呵责甘马第三次告白后——拒绝舍弃邪见，认为故意违犯佛陀制定的戒律没有什么错，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 68）

明知而与一个被举罪，还没恢复清净的比库交往、共住或同宿，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 69）

与遭驱摈的沙玛内拉交好，从沙玛内拉处接受服务，与他交往或睡于同一屋檐下——知道沙玛内拉已被驱摈——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 70）

当比库被另一位比库按戒律规定的学处劝告时，说某些话，以作为自己不按该学处学习的借口，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 71）

若比库当另一比库面，毁谤戒律，以期不学习戒律，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 72）

若比库用半真半假的语言欺骗其他比库相信，自己对巴帝摩卡学处的无知——他已完整听过巴帝摩卡三次，昭示比库欺骗的甘马已针对比库举行——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 73）

若比库因受忿怒驱使，殴打另一个比库——除非为自卫——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 74）

如比库因受忿怒驱使，向另一个比库做威胁（殴打）手势——除非为自卫——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 75）

若比库心中并无其他目的，只是故意挑起另一个比库的忧虑，让他担心他自己已违犯学处，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 77）

偷听在某个问题上已陷入争论的比库们的谈话——企图利用他们说的话来对付他们——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 78）

若比库对僧团举行的甘马表示同意，事后又抱怨——如果比库把甘马视为如法举行——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 79）

若比库知道甘马有效，在甘马举行过程中起身离开——没有先对甘马表示同意，有意想让甘马无效——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 80）

若比库参加把衣料给予僧团执事的甘马后：抱怨僧团分配不公，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 81）

若僧团正式处理一个问题，整个僧团必须都在场，每个涉事人也必须在场。操作过程必须符合法与律中设定的程序。（止诤 1）

若僧团一致认为一个比库受到指控是无辜的，他们可以以他对事件的记忆为基础，发起一个甘马，宣布他的清白。（止诤 2）

若僧团一致认为比库违犯学处时精神错乱，他们可以发起一个甘马，赦免他因犯戒而需承担的所有责任。（止诤 3）

若比库犯戒，他应愿意接受惩戒，该惩戒依据他实际所做及所犯罪的严重程度而实施。（止诤 4）

若僧团比库对重要诤事意见不能达成一致，应服从投票表决结果。多数比库的意见如符合法与律，就可以被认为是最终结果。（止诤 5）

若比库只在甘马中被质问后才认罪，僧团应对他实施惩彼过甘马，只有当他改正自己的态度后才撤回。（止诤 6）

若在诤事过程中，双方行事都不符合沙门行为，且分清各自所受惩戒只会延长诤事，那么，僧团作为一个整体，可以对轻罪做一次整体性忏悔。（止诤 7）

沙门礼仪

训练沙玛内拉或居士逐行念诵经文段落，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 4）

与沙玛内拉或居士同宿连续超过三晚，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 5）

挖土或指示他人挖土，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 10）

故意砍伐、烧毁或毁掉一棵有生命的植物，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 11）

把食物或药亲手递给外道，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 41）

赶走另一个比库，以免他会看到自己计划实施的不端行为，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 42）

若比库坐于一个男子和一个女子的私人住所，侵扰了他们——其中一人或两者都生起情欲，且没有另一个比库在场——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 43）

观看野战军——或类似的大型军队——正执行军事任务，除非有合适的因缘，否则是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 48）

在执行军事任务的军中连续居住超过三晚——即使比库有合适的因缘前往军中——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 49）

若比库留宿军中时，前往战场，观看集合、列阵，或阅兵，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 50）

若比库饮用酒类饮料，不管他是否知道这是酒类饮料，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 51）

胳肢另一个比库（令其发笑），是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 52）

在水中跳跃、游泳取乐，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 53）

试图恐吓另一个比库，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 55）

若比库自身健康无需取暖，但比库烧一堆火取暖——或让人烧火，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 56）

若比库住于恒河流域中部，不足半月就沐浴，除非是在适时，否则是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 57）

若比库藏匿另一个比库的钵、袈裟、坐具、针盒或腰带——或让人藏匿——不管是开玩笑还是想要令对方生气，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 60）

约定与一群盗贼从一个村庄旅行至另一个村庄——知道他们是盗贼——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 66）

若国王和王后还在寝室，比库未经通报，擅入寝室，是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 83）

捡拾贵重物品，或让人捡拾，以期为物主妥善保管——除非比库在寺院或自己所拜访的住所中捡到该贵重物品——是巴吉帝亚罪。（巴吉帝亚 84）

精选书目

主要资料

有关巴利经典，我采用了曼谷玛哈马谷佛教大学（Mahāmakut Rājavidyālaya）出版社出版的泰文版，以及玛希敦大学（Mahidol University）制作的电子版光碟；由赫尔曼·欧登伯格（Hermann Oldenberg）主编和英国巴利圣典协会出版的欧洲版；《佛教伦理学年刊》在网络上推出的斯里兰卡语版。至于第六次结集的缅语版读本，我得到了托马斯·帕顿（Thomas Patton）的帮助。

有关巴利语注疏，我采用了曼谷玛哈马谷佛教大学（Mahāmakut Rājavidyālaya）出版社出版的泰文版《普端严》（Samantapāsādikā）、《阐明实义复注》（Sāratthadīpanī）和《注释》（Atthayojanā）；曼谷布弥巴洛比库基金会出版社（the Bhūmibalo Bhikkhu Foundation Press）出版的泰文版《除疑复注》（Vimati-vinodanī）；J·塔卡库苏（J. Takakusu）、马廓多·纳盖（Makoto Nagai）和廓根·米祖诺（Kogen Mizuno）编的巴利圣典协会版《普端严》；多萝西·马斯盖尔（Dorothy Maskell）编的巴利圣典协会版《疑惑度脱》（Kaṅkhā-vitaraṇī）；亨利·克拉克·华伦（Henry Clarke Warren）和达摩难陀·国桑比（Dharmananda Kosambi）编的《哈佛东方学丛书》版（Harvard Oriental Series）《清净道论》（Visuddhimagga）；泰文版《疑惑度脱旧注》（Kaṅkhā-vitaraṇī-purāṇa-ṭīkā），以及曼谷摩诃朱拉隆功佛教大学（Mahāchulālongkorn Rājavidyālaya）出版社出版的《疑惑度脱新注》（Kaṅkhā-vitaraṇ-abhinava-ṭīkā）。

次要资料和翻译

Amarābhirakkhit (Amaro Koed), Phra. Pubbasikkhā-vaṇṇanā (in Thai). Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1970.

Bodhi, Bhikkhu, trans. The Discourse on the Fruits of Recluseship: The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries. Kandy: Buddhist Publication Society, 1989.

Buddhaghosa, Bhadantācariya. The Path of Purification (Visuddhimagga). Translated from the Pali by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1975.

_____. Samanta-Pāsādikā. 7 vols. Translated from the Pali into Thai by H. H. the Supreme Patriarch, Juan Utthayi Mahathera. Bangkok Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1974-85.

Dhirasekhera, Jotiya. Buddhist Monastic Discipline: A Study of its Origins and Development in Relation to the Sutta and Vinaya Piṭakas. Colombo: M. D. Gunasena, 1982.

v. Hinüber, Oskar. A Handbook of Pāli Literature. Berlin: Walter deGruyter & Co., 1996.

Holt, John C. Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.

Horner, I. B., trans. The Book of Discipline. 6 vols. London: Pali Text Society, 1970-86.

Jacobi, Hermann, trans. Jaina Sūtras. 2 vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Jayawickrama, n.a., trans. The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna. London: Pali Text Society, 1986.

Ñāṇadassana, Bhikkhu. When Is Dawn (aruṇa)? When Is Dawnrise (aruṇuggamana)? Dehiwala: Sridevi Printers, 2002.

Ñāṇamoli, Bhikkhu. The Life of the Buddha. Kandy: Buddhist Publication Society, 1972.

_____, trans. The Pāṭimokkha: 227 Fundamental Rules of a Bhikkhu. Bangkok: The Social Science Association, 1966.

Pachow, W. A Comparative Study of the Prātimokṣa Sūtra. Santiniketan: Sino-Indian Cultural Society, 1958.

Prebish, Charles S. Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimokṣa Sūtras of the Mahāsā˙ghikas and Mūlasarvāstivādins. University Park: Pennsylvania University Press, 1975.

Pruitt, William, ed.; Norman, K.R., trans. The Pātimokkha. Oxford: Pali Text Society, 2001.

Vajirañāṇavarorasa, Krom Phraya. The Entrance to the Vinaya (Vinaya-mukha). 3 vols. Translated from the Thai. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1969-83.

_____. Ordination Procedure and Preliminary Duties of a New Bhikkhu. Translated from the Thai. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1989.

_____. Vinaya-mukha (in Thai). 3 vols. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1992.

Warder, A. K. Indian Buddhism. 2d. ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.

_____. Introduction to Pali. 2d. ed. London: Pali Text Society, 1974.

_____. Outline of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

Wijayaratna, Mohan. Buddhist Monastic Life. Translated from the French by Claude Grangier and Steven Collins. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

补遗

对注释未按格式处理的巴帝摩卡学处的因素分析：

桑喀地谢萨 12

1）行动：a）不接受劝告

b）即使在如法举行的僧团甘马中被规劝了三次。

桑喀地谢萨 13

1）行动：a）比库批评对自己实施的有效驱出判决或批评实施驱出判决的其他比库。

b）即使在如法举行的僧团甘马中被规劝了三次。

巴吉帝亚 19

1）对象：一间大住所，有赞助者，为自己建造。

2）行动：比库涂抹了超过 3 层的屋顶材料（指挥他人或自己做这项工作）。

巴吉帝亚 31

1）对象：五种主食中的任何一种。

2）行动：比库没有生病，或无罪条款中的任一条件都不适用，但比库在公共施食处吃这种食物。

巴吉帝亚 32

1）对象：结众食——四位或以上比库被邀受供，包含五种主食中的任何食物。

2）行动：比库食用此餐，除非是在适时。

巴吉帝亚 57

1）行动：住于恒河流域中部时，比库不足半月就沐浴，除非是在适时。

巴吉帝亚 68

1）行动：a）比库坚持说障碍（法）非障碍。

b）即使在如法举行的僧团甘马中被规劝了三次。

佛教戒律·下册

篇集（犍度）

翻译与解说：坦尼沙罗尊者（Ṭhānissaro Bhikkhu）

(Geoffrey DeGraff)

前言

本册试图将《篇集》（Khandhaka，旧译：犍度）中关于规范比库生活的众学处以及随之而发展起来的传统有组织地详细列出。它与以类似方式讲解巴帝摩卡学处的本书上卷（BMC1）相配套。

本册与上册在材料上有些重叠，这主要是因为《篇集》学处本身就和巴帝摩卡学处有重叠。虽然它们每套学处都有一些自己的主题，但也有些主题被这两套所共同涵盖，而要完全了解这种主题则需要熟悉两者。在某些情况下，巴帝摩卡学处以及《经分别》对其的解释以《篇集》学处为前提；在其他一些情况下则相反。因此，正如在上册中，有必要频繁引用《篇集》，来全面了解有些巴帝摩卡学处的范围，我发现在本册中，也有必要参考上册中的材料，以使《篇集》的学处得到更全面的理解。在某些情况下，这仅仅意味着交叉引用而已；在其他一些情况下，这意味着需要将上册中的整段提取出来讨论。我希望读者不要觉得这些重复叙述繁冗，因为它们阐释了学处之间复杂的相互关系，并有助于提供一种在所有相关语境中考量一个学处所带来的理解。

本书的编写得到了很多人的帮助。我最初承担这项任务主要归因于阿姜苏瓦特·苏瓦可［Ajaan Suwat Suvaco］（Phra Bodhidhammācariya Thera，帕·菩提法师长老），他在 1997 年说服我这项工作需要完成并且我正适合。当初版的手稿完成后，金刚比库（Vajiro Bhikkhu）和无畏山（Abhayagiri）佛寺的比库们以及国际森林寺（Wat Pah Nanachat）都有阅读并给出了有益的改进建议，已故的慧增上比库（Paññāvuḍḍho Bhikkhu）也是如此。在曼谷的帕智祥尊者（Phra Ñāṇavorodom）也给予了鼓励和帮助。对于这第二版，斯里兰卡康堤森林道场的智足尊者（Ñāṇatusita）给出了一份详细的批评，帮助解决了第一版中很多不准确和矛盾之处。在慈林寺，这里的比库们也为这次修订的许多草稿提供了宝贵的反馈。当然，书中仍然存在的任何错误都由我个人负责。如果您发现了请告诉我，以便在将来的版本中将其更正。

我谨以此册献给阿姜苏瓦特·苏瓦可（Ajaan Suwat Suvaco），不仅是感谢他对该工作的鼓励，同时也感谢他多年以来通过言传身教在法与律上慈悲地给予我宝贵指导。

坦尼沙罗（Ṭhānissaro）比库
(Geoffrey DeGraff)
慈林寺（Metta）
山谷中心（Valley Center）, 加利福尼亚 92082-1409 美国
2007 年 3 月

介绍：篇集

《篇集》（Khandhaka）——字面意思是“积聚”——构成了律藏的第二个主要部分，处于《经分别》（Sutta Vibhaṅga）之后，《附随》（Parivāra）之前。它共有 22 个篇章，分为两组：大品（Mahāvagga，缩写为 Mv.），由十个篇章组成；以及小品（Cullavagga，缩写为 Cv.），由十二个篇章组成。每篇都围绕一个主要的主题松散地组织起来，并以相当随意的方式插入一些次要的主题。主要的主题如下：

《大品・第一大篇》——达上

《大品・第二伍波萨他篇》——伍波萨他（Uposatha，斋戒、近住，旧译：布萨）

《大品・第三雨安居篇》——雨安居

《大品・第四自恣篇》——自恣

《大品・第五皮革篇》——鞋类

《大品・第六药篇》——药

《大品・第七咖提那篇》——咖提那（Kaṭhina，旧译：迦絺那）

《大品・第八衣篇》——袈裟-衣

《大品・第九瞻巴篇》——僧团甘马的原则

《大品・第十国桑比篇》——僧团和合

《小品・第一甘马篇》——惩治甘马

《小品・第二别住篇》——僧悦[80]和别住

《小品・第三集篇》——施行僧悦和别住

《小品・第四止诤篇》——止诤

《小品・第五小事篇》——杂事

《小品・第六坐卧处篇》——坐卧处

《小品・第七破僧篇》——分裂僧团

《小品・第八行仪篇》——行仪

《小品・第九巴帝摩卡遮止篇》——遮止巴帝摩卡

《小品・第十比库尼篇》——比库尼

《小品・第十一五百结集篇》——第一次经典结集

《小品・第十二七百结集篇》——第二次经典结集

除了开头和结尾的叙述之外，《篇集》的组织似乎没有什么整体规划。第一篇的开端叙述了佛陀的觉悟；接着是他的两位上首弟子沙利子尊者（旧译：舍利弗）和摩嘎剌那尊者（旧译：目犍连）的皈依；然后以佛陀授权**僧团**接纳新成员作为结尾。

[80] Mānatta，令（僧）欢喜，旧译：摩那埵。

对于佛陀（自己）觉悟和成功引导他人觉悟的叙述，确立了他作为制戒者的合法性，这也是《篇集》所包含的所有学处的来源。

两位上首弟子皈依的故事确立了两个原则：沙利子尊者生起法眼的觉悟显示了觉悟之路可以在佛陀不在场的情况下被成功教导，并不需要佛陀亲口讲述；摩嘎剌那尊者生起法眼的觉悟显示了觉悟之路甚至可以由未见过佛陀的弟子成功教导。这两个原则表明，觉悟之路并不取决于与佛陀的个人接触，因此它可以在像我们所处的远离其色身存在的时间和地点，被正当有效地教导。

佛陀授权**僧团**接收新成员的故事确立了按照规定的模式所接受的每个新比库的合法性。接受他的**僧团**，其地位来自佛陀的许可，而他的戒师，其传承可追溯至佛陀本人。

以此方式，开篇的叙述确立了比库**僧团**以及《篇集》和整部律所呈现的比库学处的合法性。

至于结尾的叙述，大品和小品都将恶行的城镇比库与善行的林野比库进行对比。这些叙述的放置似乎旨在说明：法与律的存续将依靠在林野中修行的比库。这与（增支部第 7 集第 21 经）中的一段经文一致："只要比库们看到林野坐卧处对自己的增益，他们就会只进不退。"

然而，在这些叙述框架中，《篇集》的篇章似乎是随意组织的，单个篇章的内部组织往往更加随意。缺乏明确的组织会给希望依照《篇集》学处进行训练的比库带来一个问题，那就是在实践中相关的学处通常很广地分散在文献中各个不同的地方。本册的目的是以有组织的方式将相关学处整合在一起，使其更易于理解和付诸实践。

格式

从主题上，《篇集》的学处分为三大类，涉及（1）一般性问题，（2）僧团甘马，以及（3）比库与同法者，即比库尼和沙玛内拉（在学尼、沙玛内莉）之间的关系。为了反映这些分类，本册也分为三个部分。每个部分进一步按章节划分，每章专门讨论一个特定的主题。除了一个例外（第九章），每章分为两部分：与该主题相关的学处的翻译，它前面是解释性讨论。该讨论给出了该章主题的一个概述，解释了与该主题相关的各条学处，同时显示了学处之间的关系。其目的是为任何想要依这些学处生活的比库们提供足够的理解。包含学处的翻译是为了提供这些讨论所依据的经典中的原始材料。对于第九章，它的主题——行仪——包含在详细的学处中不需要多讨论，因此其格式只是带有简短解释的学处翻译。

学处

在形式上，《篇集》中的学处有三种：止持（禁令），作持和指示。大多数指示**事实上**都是止持：如果比库未按指示行事，他会招致一项惩戒。但是有的指示，例如（第九章）中的行仪以及袈裟不应该怎样穿的指示，保留了更大的自由度。如果比库有充分的理由未持守它们，他如此做就不会遭受惩戒。只有当他因不尊重而违犯它们时才会受到惩戒。除非另有说明，否则在本册中，读者应假定所有指示**事实上**都是止持。

就其严重性而论，《篇集》中的绝大多数学处涉及恶作，其中掺杂了少量的土刺吒亚（thullaccayas，粗罪）。该文献偶尔提到了巴帝摩卡中的学处，并且任何读过本书上册的人都会注意到，这些引用在确定这些学处的范围方面起着重要作用。在本册中，如果未提到特定罪的严重性，读者应将它看成是恶作。其他等级的罪将特别注明。

在大多数情况下，每章的学处引用部分都是直接译自经典。然而，也有些段落——尤其是指示中的——直接翻译会过度冗长和重复，对讨论没有任何帮助，因此我只简单地给出了段落中的要点梗概。对于僧团甘马（saṅgha-kamma）中使用的程序和甘马语，我只是简单地注明了这些段落在《戒律读本》（The Book of Discipline）（BD）中能被找到的章节编号。附录中提供了常用的甘马语。我的翻译与《戒律读本》中的翻译所不同的段落被用（§）符号作了标记。

学处部分中的一些段落未在针对它们的讨论中被提及。在大多数情况下，这是因为这些学处已在本书上册或本册中的其他地方讨论过了。但是，也有一些特定学处或甘马随着时间的推移而有所发展变化。例如，《大品・第一大篇》显示，达上的程序——新成员被纳入**僧团**的僧团甘马——在达到终极形式之前，为应对不同情况经历了很多修改。在这种情况下，学处部分引用了早期学处和甘马模式的文本出处，但翻译和讨论时只针对其终极形式。《小品・第十比库尼篇》中的学处仅涉及到比库尼而非比库，最好在比库尼巴帝摩卡的背景下理解，因此不在此翻译或讨论。

讨论

与对巴帝摩卡学处的处理不同，经典并没有为《篇集》学处提供逐词解析。而且，尽管它确实为每条学处提供了制戒因缘，但遗憾的是，实际上只有少量故事有助于解释学处。在有些情况下，制戒因缘很简洁，针对学处内容所添加的信息极少。在其他一些情况下，制戒因缘非常长（《戒律读本》中《大品・第一大篇》中的第一条学处的制戒因缘的英文翻译占据了 51 页），但与它介绍的学处几乎没有关系。例如，允许比库接受来自在家施主的袈裟供养的学处，其制戒因缘讲述了基瓦咖王子育（Jīvaka Komārabhacca）的生活故事，这是首位向佛陀做如此供养的在家人。虽然基瓦咖（Jīvaka）的故事本身很吸引人，对早期的**僧团**态度提供了许多有趣的见解，但这与学处本身基本无关。

因此，讨论中使用经典帮助解释学处的主要方式是将每条学处同与之相关的学处联系起来。从这种安排中，人们可以获得各学处如何组成一个有机整体的概览。

有了这个概览，就可以从其他来源添加解释性材料。这些来源包括佛音尊者（Buddhaghosa）对戒律的注释**《普端严》（Samanta-pāsādikā）**和两部复注[沙利子尊者（Sāriputta）的**《心义灯》（Sārattha-dīpanī）**和伽萨巴尊者（Kassapa）的**《犹豫排除》（Vimati-vinodanī）**]，还有两部泰国戒律指南[**《古律注解》（Pubbasikkhā-vaṇṇanā）**和金刚智（Vajirañāṇa）王子的**《戒律纲要》（Vinaya-mukha）**]，以及偶尔——关于学处的口头传承。很少有学者写过其他早期佛教部派的《篇集》，因此，本册中的其他早期佛教经典的参考文献较为罕见。正如在本书上册中一样，当原始材料有冲突时，我倾向于采用早期的上座部材料，但我这样做时是本着对后期材料的强烈尊重，而且并非暗示我对经典的解释是唯一有效的。在解释传统方面过于独立总是存在危险，因为强烈执持的观点可能导致

僧团不和。因此，即使在我认为后来的材料来源误解了经典的情况下，我也试图忠实地说明它们的立场，有时还非常详细，以便那些希望将这些材料作为他们的权威或希望在这样的僧团中和合生活的人，仍然能够以本书作为指导。

再者，正如在本书上册中一样，对旨在于生活中运用《篇集》学处培育戒德的比库——从而帮助其修习心并能与其同修比库们和合共处——以及任何希望支持和鼓励比库们达到此目标之人，我试图涵盖最值得他们了解的任何内容。

第一部分 综合

第一章 个人形象

比库应当干净整洁，外表朴素，这反映了他在心中努力培养的品质。

- **沐浴**

尽管巴吉帝亚 57 禁止比库每次沐浴的间隔短于半个月，但我们在讨论这条学处时提到，这显然是个临时的惩戒措施，针对的是那些在宾比萨勒（Bimbisāra）王想于王舍城（Rājagaha）附近的温泉沐浴时给他造成不便的比库们。佛陀后来为这条学处增加豁免条款时，他放宽的程度实际上相当于取消了这条学处。此外，《大品·第五皮革篇》第 13 节明确地在世界上除恒河流域中部[81]以外的地区废除了这条学处。

在佛陀的时代，人们在河里、浴池、桑拿室或者洗浴处洗澡。他们不用肥皂，而是用一种名为 chunam（灰泥）的无味粉末，加入水揉成面团状的糊糊。比库被明确允许使用牛粪粉、粘土和染料渣。根据义注《普端严》，普通的灰泥归类于染料渣。若比库身上有痒疹、小疖子或流脓，或身体有臭味（义注《普端严》的措辞是“有马一样的体臭”），则可使用香粉。现在，四大教示将允许归类于粘土的肥皂，而对于有强烈体臭的比库，则允许归类于香粉的香皂或除臭剂。否则，使用香料被《小品 • 第五小事篇》第 36 节列为恶行而禁止（参见第十章）。

集体沐浴的行仪是，下座比库不得在上座比库的前面沐浴，如果在河里沐浴，则不得在其上游。如果比库有能力并且愿意（当然，若上座比库愿意接受），他可以在沐浴的时候照顾上座比库的需求。义注《普端严》中给出的例子是帮他们擦洗。互相擦洗或擦洗自身的时候，比库可以用手、绳子或者布片。显然在佛陀的时代，人们还不知道海绵，它或许可以归类于**布片**。

比库不得用木手或红粉珠串来擦洗身体。根据义注《普端严》，红粉珠串指的是将沐浴粉和石粉末（朱砂？）混合在一起，弄成珠子。也不得使用雕有“龙牙”图样的刷子。但是生病的比库可以使用未雕刻的刷子。在佛陀的时代，年轻人在沐浴之时会靠在树上、墙上或者彼此靠着（这称为“完全沉浸式按摩”），或者靠着摩擦柱（**aṭṭhāna**，根据义注《普端严》，它得名于上面刻着棋盘[**aṭṭhapada**]状的图样）上摩擦身体，以使肌肉更加坚实。比库被明确禁止用以上任何一种方式摩擦身体。然而，他们被允许用手揉擦自己或者揉擦他人。

在另一处语境下——在进入一处住所前洗脚时——比库被允许踩在由石头、碎石或浮石（“海泡石”）制作的擦脚具上。所以允许在洗澡的时候使用浮石或者其他石头磨掉顽固的污垢，看起来也是合理的。

当沐浴之后从水中出来时，比库应当为那些入水者让路。

[81] 译者注：即古印度中部，佛教中的“中国”。

比库可以使用揩水片——巴吉帝亚 86 的无罪条款说明揩水片可以由象牙、角或者木头制成——或布块来擦干自己。

- **牙齿护理**

佛陀的时代没有牙刷、牙线、牙膏和牙粉。但是齿木是允许使用的，它和巴吉帝亚 40 中讨论的齿木相同。佛陀如是赞叹使用齿木的好处："嚼齿木有五种利益：有益于眼[82]，口无异味，味蕾纯净，胆汁和痰不包裹食物，喜于所食。"在现代，牙刷和牙线都算做是齿木而允许使用。因为齿木不得短于四指宽，很多僧团将此规定扩展到牙签的长度也不应少于四指宽。由于牙膏和牙粉是矿物盐制成，所以它们可以归类于药用盐的许可。

- **头发**

头发不应该留得太长。义注《普端严》说，它应该至少每两个月剃一次，或者当头发长到两指宽的时候，这两种情况以先发生的为准。在泰国有一个习俗，所有比库都在满月前一天剃头发，这样整个僧团就可以呈现出统一的面貌。虽然这不是强制性的，但不遵守习俗的比库往往会在其同法者中显得突兀。

剃刀是比库的八种基本资具之一。他还可以带一块磨刀石、一个剃刀盒、一块毛毡（用来包剃刀）和所有的剃刀配件（比如磨刀带）。在现代，此许可也应涵盖所有类型的安全剃刀。义注《普端严》对巴拉基咖 2 的注释坚持认为，剃刀盒不能是色彩斑斓的。

除非生病——比如头上有疮——否则比库不得用剪刀自剪或使人剪发。能否使用电动剃刀来剃头是个有争议的问题。因为其剪切行为——即使在旋转式剃刀中——和用剪刀是一样的，所以很多僧团不允许使用电动剃刀剃发。

比库不得拔除白发。（义注《普端严》的用语表明，这一规定不仅适用于头发，也适用于体毛。但是它还表示，长在眉毛、前额或胡须部位的丑陋毛发是可以去除的。）比库不得用刷子、梳子或用手指梳头发，也不得使用混油的蜂蜡，或者混油的水。美发摩丝和乳霜也应归类于此项禁止之下。义注《普端严》允许比库用手弄平手臂和胸部等处卷曲的体毛，以及用湿手摩擦头部使其降温或者去除灰尘。

- **胡须**

胡须不得留长，不过——不像头发——没有给出明确的最大长度，除非两月/两指宽的学处也适用于此。比库不得将胡须修饰成山羊胡、长方形或其他样式。唇上的胡须也不得修饰，例如，将其末端竖起来。由于并未禁止使用剪刀剃须，所以电动剃须刀显然被允许用于刮脸。

- **脸**

除非是脸上有伤口或有疾病，否则比库不得在镜中或者钵里的水中看自己的脸。根据义注《普

[82] 译者注：英文原意是"使口腔美观"，而巴利原文则为"Cakkhussaṃ"，即对眼睛有利，已获得作者的认可。

端严》，此处**镜子**涵盖了一切能映照之物；而**钵中之水**包括了一切的液体表面。义注《普端严》还允许比库观察自己的映像，来检查衰老的迹象，以作为观照无常的对象。《戒律纲要》指出，禁止使用镜子是在禁止美化面部的学处的语境下提出的，它认为出于其他目的来观察自己的映像是应被允许的，比如辅助剃发或者剃须。或者也可以说，在剃须发的时候使用镜子，可以减少用剃刀划伤自己的危险，所以应当归类于“疾病”因缘下的豁免而允许使用。

除非是在生病的情况下，否则比库不应在脸上涂乳液、粉或者膏。显然这里指的是美容的乳液等类。药用的乳霜、粉和膏是允许的（参见第五章）。还有一项禁止是不得用红砷在脸上点标志（比如种姓的标记，以及吉祥痣）。义注《普端严》将**红砷**解释为涵盖任何着色物。脸和身体也不能画或者染色（比如用化妆品、指甲花燃料或者油彩）。这条学处也禁止比库纹身，但是在出家达上之前的纹身不用除去（参见第十四章）。

尽管药用眼膏是允许的，但上述学处也禁止使用眼部化妆品。

- ## 体毛

鼻毛不得留长。（在这条学处的制戒因缘中，人们反对鼻毛长得“像鬼”的比库）。比库被允许用镊子把它们拔出来；以此类推，也应该可以用剪刀修剪。《戒律纲要》提到鼻毛在防止灰尘进入肺部方面发挥作用，所以它认为这条学处只适用于长到鼻孔外面的长鼻毛。

比库不得修饰胸毛和腹毛。在“私密”处——在比库尼的一条类似学处，她们的巴吉帝亚2的《经分别》中，将其定义为腋窝和耻骨区域的毛发是不应去除的，除非在这些地方生了疮，需要涂药。

- ## 指甲

手指甲和脚趾甲不得留长。

那时，有位指甲很长的比库正在托钵。有个女人看见后，就对他说：“来吧，尊者，行淫欲法吧。”

“够了，贤妹。这是不允许的。”

“但是，尊者，如果你不行（淫欲法）的话，我就用自己的指甲抓伤身体，然后吵闹说：‘我被这个比库侵犯了！’”

“你知道（你在做什么）吗（§），贤妹？”

然后那个女人就用自己的指甲抓伤身体，然后吵闹说：“我被这个比库侵犯了！”

人们冲上来抓住比库。但他们看到女人的指甲上有皮肤和血迹，就说：“这是此女自己所为，比库是无辜的。”他们就放了他。

指甲应该被剪到与肉齐平——为达此目的，指甲刀是允许的——而且可以磨光以去除尘土和污垢。义注《普端严》将这最后一点解释为允许比库去除指甲下面的尘垢。

- ## 耳朵

用来去除耳朵污垢的工具是允许的，但不得以奢华的材料制成。许可的材料有骨、象牙、角、

芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（§）（如椰壳）、铜（金属）或海螺壳。根据四大教示，现在塑料也应归类于该清单。由于这十种物品的清单频繁出现于《篇集》中，所以应被记住。

- **饰品**

比库不得佩戴如下饰品（**“佩戴”**的巴利词语——**dharari**——也有保存或者拥有之意）：耳饰（根据义注《普端严》，这包括任何对耳朵的装饰，甚至棕榈叶也算）、链子、项链、腰饰（根据义注《普端严》，甚至连一根线也算在内）、装饰性的腰带、臂环、手镯和戒指。这些学处均未对意图并非是装饰的情况进行豁免。所以为实用的目的而佩戴的手表，由于健康因素而佩戴的铜手镯，或者用于禅修的珠串，在这些学处下都是禁止的。

学处

- **沐浴**

“我允许患瘙痒、有小疮、流脓、长疥者，或有体臭者以粉为药。对于无病者，我允许（粉状的）牛粪、粘土或染料渣。我允许杵和臼。”

——《大品·第六药篇》第 9 节第 2 段

“比库沐浴时，身体不得靠在树上摩擦。若（如此）摩擦者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 1 节第 1 段

“比库沐浴时，身体不得靠在墙上摩擦。若（如此）摩擦者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 1 节第 2 段

“比库不得于摩擦柱处沐浴。若（于该处）沐浴者，犯恶作。”……“不得以木手沐浴。若（以此）沐浴者，犯恶作。”……“不得以朱砂粉珠串沐浴。若（以此）沐浴者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 1 节第 3 段

“比库不得行‘完全沉浸式’按摩[义注《普端严》：用自己的身体摩擦另一人的身体]。若做者，犯恶作。”……“不得以雕刻龙牙图样的刷子沐浴。若做者，犯恶作。”……“我允许病者使用无雕刻的刷子。”

——《小品·第五小事篇》第 1 节第 4 段

“我允许用布片（或布绳）（擦洗身体）。”……“我允许单纯用手[义注《普端严》：揉擦]。”

——《小品·第五小事篇》第 1 节第 5 段

“我允许三种擦脚具：石头、碎石和浮石（字面上为“海沫石”）（§）。”

— —《小品·第五小事篇》第 22 节第 1 段

“我允许揩水片，乃至用布把自己擦干。”

——《小品·第五小事篇》第 17 节第 1 段

“若有能力/愿意，即使在水中也应服侍上座比库。不得在上座比库之前或上游沐浴。当从水中

出浴时，应为入浴者让路。”

——《小品·第八行仪篇》第 8 节第 2 段

- **牙齿护理**

“嚼齿木有此五种利益：有益于眼（§），口无异味，味蕾纯净，胆汁和痰不包裹食物，喜于所食。我允许齿木。”

——《小品·第五小事篇》第 31 节第 1 段

“不得嚼长齿木。若嚼者，犯恶作。我允许齿木最长八指宽。不得以齿木击打沙玛内拉。若做者，犯恶作。”……“不得嚼短齿木。若嚼者，犯恶作。我允许齿木最短四指宽。”

——《小品·第五小事篇》第 31 节第 2 段

- **头发**

“头发不得留长。若做者，犯恶作。我允许（留）两月或两指宽。”

——《小品·第五小事篇》第 2 节第 2 段

“我允许剃刀、磨刀石、剃刀盒、毛毡及一切剃刀配件。”

——《小品·第五小事篇》第 27 节第 3 段

“不得用剪刀剪发。若做者，犯恶作。我允许在生病的因缘下（制戒因缘：一位比库头上长了疮，无法剃发）用剪刀剪发。”……“鼻毛不得留长。若做者，犯恶作。”……“我允许镊子。”……“不得拔白发。若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 27 节第 5 段

“不得以刷子、梳子或手指梳发，不得以蜂蜡调油或水调油涂发。若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 2 节第 3 段

- **胡须及身上的毛发**

“胡须不得修饰，不得留长。不得将胡须修饰成山羊胡。不得将其修剪成长方形。胸毛不得修饰。腹毛不得修饰。（最后两句的翻译遵循的是义注《普端严》。另一种《普端严》不支持的翻译将其解读为有关面部毛发的规定。第一句中（parimukhaṁ）可以被解读为是‘唇须’，而第二句中（aḍḍharukaṁ 或 aḍḍhadukaṁ）是‘一种络腮胡’。）不得修整胡须（使其竖立）。私密处毛发不得被去除。若做者，犯恶作。”……“我允许在生病的因缘下去除私密处毛发。”

——《小品·第五小事篇》第 27 节第 4 段

- **面部**

“不得在镜中或者钵里的水中观察自己的脸。若做者，犯恶作。”……“我允许因为生病的缘故，在镜中或者钵里的水中观察自己的脸。”

——《小品·第五小事篇》第 2 节第 4 段

“不得（以乳液）涂脸。不得以膏擦脸。不得以粉涂脸。不得用红砷在脸上做标记。不得画/染四肢。不得画/染脸。若做者，犯恶作。”……“我允许因为生病的缘故，而（以乳液）涂脸。”

——《小品·第五小事篇》第 2 节第 5 段

- **指甲**

“指甲不得留长。若做者，犯恶作。”——《小品·第五小事篇》第 27 节第 1 段

“我允许指甲刀。”……“我允许指甲被剪至肉的范围。”……“20 个指甲不得被打磨。若做者，犯恶作。我允许打磨它们以去除污垢/污渍。”

——《小品·第五小事篇》第 27 节第 2 段

- **耳朵**

“我允许用掏耳具。”……“不得持奢华的掏耳具。若持者，犯恶作。我允许骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（§）（如椰壳）、铜（金属）或海螺壳的掏耳具。”

——《小品·第五小事篇》第 27 节第 6 段

- **饰品**

“不得佩戴耳饰。不得佩戴链子。不得佩戴项链……腰饰……装饰性的腰带（§）……臂环……手镯……戒指。若戴者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 2 节第 1 段

第二章 衣资具

比库有四种主要的资具：衣、食、住、药，以及各种次要的资具。本章和接下来的五章讨论了许可的和不许可的资具，以及许可资具的如法使用。经典为这些讨论提供了一种背景，强调了比库应当对他的资具养成正确的态度：他应当省思它们的作用，它们本身不是最终目的，而只是作为修心的工具；他还应当养成一种对所得到的任何资具皆知足的态度。

“那么，哪些漏可以通过受用舍断呢？在此，比库如理省思所受用之（袈裟）衣，只是为了防御寒冷，为了防御炎热，为了防御虻、蚊、风吹、日晒、爬虫类的触恼，只是为了遮羞。

“如理省思他所受用的钵食：不是好玩，不是为了陶醉，不是为了增长身体，不是为了庄严；而只是单纯地为了生存和延续这个身体，为了停止身苦，为了维持梵行，‘如此我将消除（饥饿之）旧受，并使（过饱之）新受不生，我将维持生命、无过且安住’。

“如理省思他所受用的坐卧处，只是为了防御寒冷，为了防御炎热，为了防御虻、蚊、风吹、日晒、爬虫类的触恼，只是为了抵御恶劣的天气，而好独处（禅坐）之乐。

“如理省思他所受用的病者所需之医药资具，只是为了消除已生起的病痛，为了尽量免于疾病。

“若因不（以此方式）受用者所产生之漏、恼害、热恼，（以此方式）受用者则无如此之漏、恼害、热恼。这些漏称为可以通过受用舍断。”

——《中部》第二经

“比库是如何知足呢？犹如有翼之鸟，无论飞到哪里，都只是带着两翼；同样地，他只满足于保护身体之衣与果腹之食。无论他去哪里，只是携带最基本的资具。比库乃如此知足。”

——《长部》第二经

“‘此法为知足者所设，而非为不知足者’，当如此说时，缘于何而说呢？在此，比库满足于任何的袈裟、任何的食物、任何的住所、任何治疗疾病的药材。‘此法为知足者所设，而非为不知足者’，当如此说时，缘于此而说。”

——《增支部》第 8 集第 30 经

此外，对于一个真正体现出圣者传统的比库，他不仅应当省思和满足于他所受用的资具，而且应当确保他的省思和满足不会导致骄慢。

“在此，比库满足于任何的衣……任何的钵食……任何的住所。他不会为衣……钵食……住所而做任何不得体或不适当之事。得不到衣……钵食……住所，他不焦躁。得到衣……钵食……住所，他不被系缚、不迷醉、无罪地、见到（系缚于它的）过患并有出离慧地受用它们。他不因满足于任何的衣……任何的钵食……任何的住所而抬高自己或贬低他人。在此，他熟练、不怠惰、正知、具念，这被称为‘住立于往昔最上圣者传统的比库’”。

——《增支部》第 4 集第 28 经

以此方式，这些资具实现了它们的预期目的——作为修习心的辅助，而非障碍。

- **袈裟的材料**

达上人选必须拥有一套袈裟才能被僧团接纳为比库。（《大品・第一大篇》第 70 节第 2 段）一旦达上，他就要保养好袈裟，并在它们磨损得无法使用时进行更换。

袈裟可以用六种布料中的任何一种制成：亚麻、棉、丝绸、羊毛、黄麻或大麻。如尼萨耆亚巴吉帝亚 1 讨论中所述，《心义灯》对那条学处的阐释将任何或所有此类布料的混合物包括进“大麻”里了。对于披风、丝绸披风、毛呢围巾和毛呢衣有单独的许可，但这些明显是早前的事了，并且应归入六类（布料）。现在，依据四大教示，尼龙、人造丝和其他合成纤维织物也被接受。

比库可以通过收集尘堆衣[83]来获得衣，也可以从家主处接受施与衣，或者两者兼而有之。佛陀提倡对于以上两者都知足。

用尘堆衣制成的袈裟是四种**依止**（nissaya）之一，新比库在达上后立即被告知该依止。保持这种依止是十三头陀支（dhutaṅga）的实践之一（《长老偈》第 16 偈集第 7 经）。《大品・第八衣篇》第 4 节包含了一系列有关比库一起旅行，停下进入一处坟场，从该地的尸体处收集尘堆衣的故事。由此产生的学处是：如果一组人一起进去，得到衣的人应该给没有得到衣的那组人一部分。如果有一些比库进入坟场，而他们的同伴留在外面或随后进入，那些进入（或先进入）的比库不必与之后进入的比库或留在外面不是等他们的比库分享他们获得的衣。然而，如果他们的同伴在等待或事先约定所有人分享他们获得的衣，则他们必须分享获得的衣。《普端严》针对巴拉基咖 2 的解释讨论了从尸体上取一块布的规矩：要等到尸体冷却了，以确保死者的鬼魂不再在身体里。

至于施予的衣，《大品・第八衣篇》第 32 节列出了施主布施其施予衣的八种方式：

1. 在界内，
2. 在约定的范围内，
3. 在备好食物之地，
4. 施与僧团，
5. 施与二部僧团，
6. 施与度过雨安居的僧团，
7. 指定了它，并且——
8. 施与个人。

对于每一类施物的处理方式都有复杂的规定。因为它们主要是分衣人的责任，所以这将在第十八章中讨论。然而，当比库独自居住或在众人中居住而没有经选任的分衣人时，他们最好自己熟悉这些规定，这样他们就可以如法处理受施的衣料而无罪。

一旦一位比库获得了衣，他应该像在尼萨耆亚巴吉帝亚 1、3 和巴吉帝亚 59 中讨论的那样决意它

[83] 译者注：paṁsukūla，丢弃的布料。旧译：粪扫衣。

或将其共有。

- **制作袈裟：缝纫说明**

基本的一套袈裟有三件：一件双层桑喀帝（外衣，旧译：僧伽梨），一件单层上衣（Uttarāsaṅga，旧译：郁多罗僧），一件单层下衣（antaravāsaka，旧译：安陀会）。这些袈裟中最多可以有两件是已缝边（见下文的边缘——anuvāta）但未割截的布制成。未缝边的袈裟不能穿；同样禁止长边、花边或蛇形冠边的袈裟。如果比库得到一件未缝边或有长边的袈裟，他可以增补缺失的边或裁剪长边到可接受的尺寸，然后再穿。

不过，至少有一件袈裟必须被割截。标准样式“就像马嘎达（旧译：摩羯陀）的稻田一样”，它最早是在佛陀的建议下由阿难尊者（Ānanda）设计的。不遵循标准样式并不会受到处罚，但遵守标准可以确保碎布袈裟在整个僧团中看起来都是统一的。它也鼓励裁剪大块布料，从而降低了用它们制成的袈裟的货币价值，并减少了被偷的可能性。见附图。

每一件按照标准样式割截的袈裟至少有名为**条**（khaṇḍa）的五个部分。虽然超过五条是允许的，但只能使用奇数，不能使用偶数。经典列出了被割截的袈裟的各部分名称，但未给出解释。义注《普端严》是这样解释的：每一条（khaṇḍa）是由一条名为**“田块”**（maṇḍala）的较大的布和一条名为**“半田块”**（aḍḍhamaṇḍala）的较小的布组成的，中间用一条就像稻田里的堤防的小条隔开，叫做**“半堤”**（aḍḍhakusi）。每条之间是一条同样像稻田里的堤防的长条，叫做**“堤”**（kusi）。虽然并无文献提到这一点，但习惯上，如果某个田块（maṇḍala）是在其条（khaṇḍa）的上部，则其邻近条（khaṇḍa）的田块（maṇḍala）将在它们的下部，反之亦然。中央的条（khaṇḍa）被称为**“返回”**（vivaṭṭa）；在两边的两条（khaṇḍa）叫**“随返”**（anuvivaṭṭa）；剩下的条（khaṇḍa）叫**“臂贴”**（bāhanta），因为它们缠绕在手臂上。义注《普端严》基于《大义注》（Mahā Aṭṭhakathā）的注释给出的另一种解释是：返回（vivaṭṭa）和最外层的条（khaṇḍa）之间的所有条（khaṇḍa）都被称为“随返”（anuvivaṭṭa），而只有最外层的条（khaṇḍa）被称为“臂贴”（bāhanta）。整个袈裟的周围有一个边，叫做**“缝边”**（anuvāta）。

经典中提到了剩下的两块——颈贴（gīveyyaka）和胫贴（jaṅgheyyaka）。义注《普端严》对这些名称有两种解释。它更认同的第一种是，这些都是额外的一层布，分别缝在上衣环绕脖子的**缝**边（anuvāta）处和下衣摩擦小腿的**缝**边（anuvāta）处，以保护袈裟免受该处的额外磨损。由于当前的上衣尺寸较大，其下**缝**边（anuvāta）处加一个胫贴（jaṅgheyyaka）也有用。而不知为什么，《戒律纲要》更认同的第二种解释则是，这两块分别是上衣上的“返回”（vivaṭṭa）和“随返”（anuvaṭṭa）。

《大品・第八衣篇》第 12 节第 2 段提到阿难尊者用一根粗针把这些布片缝在一起，这样袈裟就适合沙门，而且也不会引起盗贼的注意，但这并非样式的必要部分。

如果比库需要做一件割截的袈裟，但可用的布料量仅够做一件未割截的袈裟（亦即是，把割截好的布料边折起以做成合适的接缝将消耗过多的布料），可以使用接缝条来连接这些条。这显然是一条很长很窄的材料条，比库可以在不折叠的情况下将割截的布片缝合在它上面。

巴吉帝亚 92 设定了袈裟的最大尺寸为 6×9 善至张手。参照该条学处下的讨论。

可在袈裟的颈部添加一个纽结以及与之配套的固定纽结的布/线扣圈，并在下角添加另一对纽结-扣圈。纽结不应用奢华的材料制成。允许使用的材料是标准清单所列的十种材料（在前一章“耳朵”一节中提到）加上线或绳（扎成一个结）。纽结和扣圈允许使用布质背衬，以增强其强度。对于连接袈裟下角的纽结和扣圈，纽结的布质背衬应放在袈裟的边上，系结扣圈的布质背衬应从另一角的边上往里七指或八指宽。

- **修复袈裟**

当袈裟变得破旧并且磨损时，比库应修补，如果必要的话，甚至可以把一件一层的袈裟补成一件双层的袈裟，把一件双层的桑喀帝（外衣）补成一件四层的桑喀帝。比库还应尽量从尘堆衣（丢弃的布）和商店的边角布中获取修补材料。《大品·第八衣篇》第 14 节第 2 段列出了五种修补破损衣的方法：修补、缝合、折叠、密封（用蜡？树胶？），以及增强。正如缝纫和其他技能的技术词汇中经常发生的那样，这些术语中的一部分存在一些疑问，尤其是第四个。义注《普端严》将第一种定义为裁掉旧的、破损的布，再加上一块补丁；最后一种是添加一个补丁而不移除损坏的部分。“折叠”可能包括将布折叠，盖住旁边的裂缝或磨损的边缘，然后缝合。《大品·第八衣篇》第 21 节第 1 段列出了另外四种修复破损衣的方法：粗针，消除不平齐的边缘（根据义注《普端严》，这是指当一根线被拉扯时，袈裟边缘的两块中的一块相较另一块被拉长的情况），缝边和缝边的边缘的绑定（增强磨损的边缘）和网针（义注《普端严》解释，这是缝成像国际象棋棋盘上的方块一样的网络状，有助于将两块布保持在一起；它可能指的是补洞的基本网络针法）。

- **制作袈裟：缝纫设备**

比库们被允许使用带柄或不带柄的小刀割截布。根据义注《普端严》，折叠刀归为“带柄刀”，剪刀也可能归为“带柄刀”。针和顶针可用于缝纫。目前，缝纫机已根据大教示而被接受。刀柄和顶针不能用奢华的材料制成。允许使用的材料是标准清单所列的十种材料。为了保护这些物品，可以用一块毛毡包裹小刀，用一个针管包裹针头；巴吉帝亚 60 也表明针盒是比库的标准资具，不过没有任何文献解释盒和管之间的区别。因为巴吉帝亚 86 禁止骨、象牙或角制成的针盒，所以管和盒显然可以由标准清单的十种中的任何七种剩余的材料制成。

《小品·第五小事篇》第 11 节第 2 段记载，人们用各种材料来防止针生锈，但都没有成功——用酵母、干面粉、石粉填充针筒——最终比库们决定使用混合蜂蜡的石粉。义注《普端严》记载，干面粉与姜黄混合也是一种有效的防锈剂。为了防止石粉混合物开裂，可以用涂有蜂蜡的布把它包起来。义注《普端严》说，《古仑谛》（Kurundī，一部古义注）把所有布包裹都包括在“涂有蜂蜡的布”之下，而义注《普端严》本身也把刀套包含在了此许可下。

为了防止这些物品丢失，允许用小容器存放。为了保持容器整齐，允许使用一个顶针袋，袋口用绳子捆扎，当袋口关闭时，可以用作背带。

为使布料在缝纫时对齐，比库可以使用一个名为咖提那（Kaṭhina）的框架，上面带有线用来把要缝在一起的布料固定。根据义注《普端严》，这些线在缝制双层袈裟时特别有用。看起来，一个僧团应拥有一个供所有比库公用的框架，因为有许多学处涵盖它的正确使用和保管。它不能安置在不平的地面上。可在其下方放置草垫，以防磨损；如果框架边缘确实磨损，可在其周围缠绕一个捆扎物以保护它。如果框架太大，无法制作袈裟，可以在框架内加上额外的木棍，以形成一个合适尺寸的小框架。此外，还允许用绳索将较小的框架系在较大的框架上，用线将布料系在较小的框架上，以及在两层布料之间放置木片。也可以将垫子折叠起来以适合较小的框架。允许使用尺子或其他类似的测量装置以帮助保持缝线的等距；还允许标记线——一条涂有姜黄的线，义注《普端严》说类似于木匠使用的墨线——以帮助保持缝线的笔直。

用未洗的脚、湿的脚或穿鞋子的脚踩在框架上犯恶作。这表明，在使用时框架是水平放置在地面上的。这个框架显然是连接在一起的，因为不用的时候，它可以绕着一根棍子卷起来或折叠，用绳子绑起来，挂在墙上的钉子或象牙钉上。可以建造专门的大厅或亭子来存放和使用该框架，这将在第七章中讨论。

- **制作袈裟：染色**

以下颜色的袈裟不可穿：全蓝（或绿，义注《普端严》说明，这是指亚麻蓝，但在经典中青[nīla]色涵盖所有色度的蓝色和绿色）、全黄、全鲜红、全深红、全黑、全橙或全米色（根据义注《普端严》，这最后一种是指“枯叶的颜色”）。看起来，这些颜色的浅色版——“黑色”下为灰色，在“深红”下为紫色、粉色或洋红——也被禁止。因为白色是在家人衣服的标准颜色，而比库不能穿得像在家人，所以白色的袈裟也是被禁止的。同样的道理也适用于由花纹布料制成的袈裟，尽管《戒律纲要》允许使用细微的花纹，例如泰国人有时在丝绸中编织的被称为“松鼠尾巴”的波纹图案。义注《普端严》说明，如果比库接受了染有不被许可颜色的布，那么如果颜色可以去掉，就把它去掉，并把布染成合适的颜色。然后就可以使用。如果颜色无法去除，则将布料用于其他用途，或将其作为第三层插入双层袈裟中。

袈裟的标准色是棕色，但也可能泛红、黄色或橙褐色。在制戒因缘中，比库用粪便和黄色粘土染制他们的袈裟，结果制成的袈裟显得很糟糕。于是佛陀允许六种染料：根染料、茎（木）染料、树皮染料、叶染料、花染料、果染料。然而，义注《普端严》指出，这六类包含一些不应使用的染料。在根染料下，它不建议使用姜黄，因为它很快就会褪色；在树皮染料下，有**珠仔树**（Symplocos racemosa）和**黧豆**（Mucuna pruritis），因颜色不对；在木质染料下，**茜草**（Rubia munjista）和**金雀花**（Rottleria tinctora）也是基于同种原因；在叶染料下，**仙茅**（Curculigo orchidoidis）和靛蓝也是基于同种原因——不过它也建议，在家人穿过的衣应使用仙茅染色一次。在花染料下，它建议不要用珊瑚树（**白蜡树**）和红花，因为它们太红了。由于允许这些染料的目的是使比库们使用的染料具有持久、均匀的颜色，所以现在商业化学染料在四大教示下也被接受。

允许使用以下染色设备：用来煮沸染料的小染缸、系在染缸口下方防止其沸腾溢出的圈箍、小

勺和长柄勺，以及用来染制布料的盆、壶或槽。一旦布被染色，可以将其铺在草席上、挂在一根杆子或一条线上，或者用绳子绑住其角挂着将布晾干。

推荐以下染色工艺：当染料被煮开时，可以滴一滴在清水中或在指甲背面，观察它是否完全煮开。如果完全煮沸，义注《普端严》指出，染料会慢慢扩散。一旦把布挂起来晾干，就应在绳子上反复翻转，以免染料都流到一边。不要让布无人看管，直到滴水不连续为止。如果干了的布摸起来很硬，可以把它浸泡在水里；如果粗糙，可以用手拍打它。

- **洗袈裟**

义注《普端严》在注解巴拉基咖 2 时指出，洗袈裟时，不应把香水、油或封蜡放在水里。当然，这就提出了香味洗涤剂的问题。由于无香味的洗涤剂通常很难找到，应该允许比库使用现有的洗涤剂。如果洗涤剂有强烈的气味，他应该在洗完后尽量冲洗干净。

- **其他衣资具**

除了基本的一套三衣外，一位比库被允许如下衣资具：毛毡敷具（见尼萨耆亚巴吉帝亚 11-15）；坐具（Nisīdana，旧译：尼师壇）（见巴吉帝亚 89）；覆疮衣（见巴吉帝亚 90）和雨浴衣（见巴吉帝亚 91）。以下物品也允许使用，大小可以随意制作：床单、拭脸巾（字面意思是擦脸/嘴的布）、杂用布；装药、鞋、顶针等用的袋子，它带有一根系袋口的绳子可作为背带；绷带（列在第五章的学处部分）和膝带。经典中没有提到目前很多比库所穿的肩袈裟（aṅsa）。它似乎可属于杂用布（parikkhāra cola）的许可范畴。

根据义注《普端严》，袈裟的颜色限制不适用于床单、拭脸巾或其他衣资具。不过，它们目前确实适用于肩袈裟。

对于哪些布类应该列入“杂用布”，存在一些分歧。义注《普端严》允许备用袈裟被决意为“杂用布”，但这些袈裟应按照标准尺寸制作，并遵循基本三衣的颜色限制。《戒律纲要》倾向于将杂用布的种类限制在小的布件上，如袋子、滤水器等。参见尼萨耆亚巴吉帝亚 1 关于备用袈裟的讨论。

膝带是一种布条，用来帮助在盘腿坐时保持身体正直。它戴在躯干上，绕在一个或两个膝盖上。禁止以这种方式使用桑喀帝（参见桑喀地谢萨 6 的制戒因缘）；即使带子是允许的，也仅有生病的比库才能在俗人区使用它（见应学法 26）。比库被允许使用织机、梭子、绳子、筹木和织机的所有配件来制作膝带。

腰带可以有两种样式：布条和“猪肠”。根据义注《普端严》，布条可以是由普通织法制成，也可以是鱼骨织法制成；其他的织法，如带有大的镂空的织法，是不允许的；“猪肠”腰带就像一根单股绳，一端编织成钥匙环的形状（显然是为了让腰带的另一端插入）；也允许使用不带孔的单股绳和其他圆形带。经典禁止以下类型的腰带：多股的腰带、像水蛇头的腰带、像手鼓架的腰带、像锁链的腰带。

如果腰带的边磨损了，可以将边织成手鼓架或链子式样。如果两端磨损了，则可以把它们缝回

去，打一个结。如果环磨损，则允许腰带扣，这必须是用标准列表上十种如法材料的任何一种制成。《普端严》对巴拉基咖 2 的阐释指出，扣件不应做成不寻常的形状或刻有装饰图案、字母或图片。

• 穿着

有关于任何时候都不能穿着之衣的学处，也有关于进入俗人区必须穿着之衣的学处。

– 禁止的着装

比库如果穿着下列任何一种佛陀时代的外道制服，就会犯土喇吒亚（thulaccaya，粗罪，旧译：偷兰遮）：草衣、树皮纤维衣、树皮片衣、人发毯、马尾毛毯、猫头鹰翅羽、黑羚羊皮。对黑羚羊皮的禁令也涵盖了其他动物皮。

把裸体当作一种戒（仪式）的比库，也会犯土喇吒亚。如果他因为其他原因赤身裸体，比如他的袈裟被偷了，《经分别》针对尼萨耆亚巴吉帝亚 6 说明，他会犯恶作。据说有三种覆盖物可以算作覆盖一个人的裸体：布覆盖、蒸汽（桑拿）覆盖和水覆盖。换言之，在桑拿浴室或水中（如洗澡时）不被布覆盖无罪。因为佛陀时代的桑拿也是沐浴场所，蒸汽覆盖的许可也扩大到包括现代浴室。在其他情况下，比库至少应该穿下衣。第八章列出了一般情况下允许而在裸体时不允许的活动。

如果穿着以下任何一种服装，就会犯恶作：由燕尾草（Calotropis gigantea）茎制成的服装、印度虎尾蓝纤维衣、夹克或紧身胸衣、珠仔树（Symplocos racemosa）服、头巾、毛面在外的毛呢衣及缠腰布。义注《普端严》指出，夹克/紧身衣和头巾可被拆解，剩下的布料可用作袈裟；珠仔树服可以用作擦脚布；毛面在里的毛呢衣是允许的。至于缠腰布，据说即使生病也不允许穿。

比库也不被允许穿着在家人的上衣或下衣。这既指按在家人的款式制作的衣服，如衬衫和裤子，也指在那些在家人的基本服装就如同比库的上下衣只是长方形的布片的国家里，比库以在家人典型的（着装）样式将袈裟折叠或包裹在自己身上。根据义注《普端严》，对于在家人的上衣的禁令还包括白衣，无论它是怎么穿的。

经典中提到的在家人穿着下衣的穿法有“象鼻”[《普端严》：从肚脐垂下的一卷布]、“鱼尾”[《普端严》：上角打结，两边各有两条“尾巴”]、四角垂下、整理成“棕榈叶扇”，整理成“百褶”。根据义注《普端严》，以正常方式穿着时，下衣上的一两个褶是可以接受的。

经典没有提到在家人穿上衣的特定方式，但义注《普端严》列出了以下内容：

1）“像游方者”，胸部裸露，袈裟向后披在双肩上；

2）像披风一样，遮住后背，将两角过肩置于前面；

3）“像饮酒者”的围巾，袈裟裹在脖子上，两端前垂到肚子上或甩到背后；

4）“像宫女一样”捂着头，只露出眼眶；

5）“像富有的家主”，袈裟被割截得很长，使一端就可以裹住整个身体；

6）“像茅屋里的农夫”，袈裟塞在一个腋窝下，其余的像毯子一样盖在身上；

7）“像婆罗门一样”，把袈裟穿得像腰带一样围在背后，从腋窝下绕到前面，两端披在肩膀上；

8）“像抄写文献的比库”，露出右肩，袈裟披在左肩上，露出左臂。

它说，无论是在寺院内还是在外面，出于不尊重而以这些方式中的任何一种穿着袈裟，犯恶作。然而，如果比库有实际的原因以这些方式穿袈裟，比如说，在寒冷的天气里打扫寺院之时作为围巾，或者在沙尘暴中或烈日下“像个宫女”，在此都不犯。林野行仪（第九章）指出，佛陀时代的比库，当穿越林野时，会把他们的上衣和桑喀帝重叠着穿在身上或顶在头上，而且他们的肚脐或膝盖骨不一定必须被下衣覆盖。

在林野或寺院里，也常把叠起来的桑喀帝铺设为地毯或坐具（见长部第 16 经，相应部第 16 相应第 11 经）。然而，在斋堂用餐的行仪（第九章）规定，在俗人区摊开桑喀帝（外衣）坐在上面犯一项罪。一些僧团（和《戒律纲要》）将此解释为禁止在俗人区坐在桑喀帝上，即使是它披在身上穿着时。这不仅在拜访在家人的家里时造成了一种尴尬的局面，而且也是对学处的误解。

– 必须的衣

除某些场合外，进入俗人区的比库必须穿上全套的三衣，并随身携带其雨浴衣。这里的目的是帮助保护他的袈裟不被偷走：任何留下的袈裟都很容易成为盗贼的猎物。在进入俗人区时，不穿基本的三衣中任何一件的正当原因是：他生病，有下雨的迹象，他过河，他的住所有门闩保护，或者咖提那（kaṭhina）已被敷展。不带雨浴衣的正当原因是：他生病，他离“界”，他过河，住所有门闩保护，雨浴衣未做或未完成。根据义注《普端严》，**生病**在这里的意思是病得无法携带或穿着袈裟。**下雨的迹象**仅指雨季的四个月。（一些僧团不同意这一定义，并将**下雨的迹象**解释为一年中任何时候有实际降雨或将要降雨的迹象。）没有任何注书讨论为什么“离界”应当成为不带雨浴衣的正当原因。如果**界**（或**边界**——sīmā）在这里是指有形之界，例如寺院的场地，那么许可就毫无意义。然而，如果它意味着一个时间之界，即一个固定的时间段，那么它是完全有意义的：如果比库在被允许决意和使用雨浴衣的四个半月之外的时间里旅行（见尼萨耆亚巴吉帝亚 24），就不必随身携带它。

奇怪的是，义注《普端严》接着说，除了在咖提那被敷展后可以不穿全套袈裟的许可外（参见尼萨耆亚巴吉帝亚 2），这里只有一项许可是真正算数的：即袈裟被门闩所保护。它说，在林野里，即使有门闩也不够。他应当把袈裟放在一个容器里，然后将其藏在岩石缝隙或树洞里。这也许是很实用的建议，但因为其他许可都在经典中，所以它们仍然有效。

应学法 1 & 2 中讨论了在俗人区穿袈裟的正确方式：上衣和下衣都应齐圆地穿着，当他进入俗人区时应当善披覆。这些学处为穿袈裟的各种各样的方式提供了空间。一些可能性被描述在《戒律纲要》里。然而，在这方面，最明智的做法是遵循其僧团的习惯。

最后，未系腰带者不得进入俗人区。

那时，有一位比库，未系腰带而进入俗人区托钵。在路上，他的下衣掉了下来。看到这个[场景]，人们叫喊着。该比库感到羞愧。

根据复注《心义灯》，即使是无意中违反此学处也会犯一个罪。

学处

- **衣的类型**

“我允许披风……我允许丝绸披风……我允许毛呢围巾（§）。”

——《大品·第八衣篇》第 1 节第 36 段

“我允许毛呢衣。”

——《大品·第八衣篇》第 2 节第 1 段

“我允许六种衣：亚麻、棉、丝绸、羊毛、黄麻（§）和大麻（§）。”

——《大品·第八衣篇》第 3 节第 1 段

- **获得衣**

“我允许家主衣。无论何人愿意，都可以是尘堆衣者。无论何人愿意，都可允许家主衣。并且，我赞叹知足于任何易得（之衣）（§）。”

——《大品·第八衣篇》第 1 节第 35 段

“我允许接受家主衣者，也可以接受尘堆衣。我赞叹对二者的知足。”

——《大品·第八衣篇》第 3 节第 2 段

“而且有此情形：人们会把衣施与那些离开了（寺院）界的比库，（说）：‘我把衣施与某某。’我允许他接受该衣，只要所施之衣未到其手，（多余衣可存十天的）时间间隔就不计算。（见尼萨耆亚巴吉帝亚 1、3、28）

——《大品·第五皮革篇》第 13 节第 13 段

- **在坟场收集尘堆衣**

“若不愿意，我允许你不给那些非等待者一份。”

——《大品·第八衣篇》第 4 节第 1 段

“（即使）你不愿意，我（也）允许给那些等待者一份。”

——《大品·第八衣篇》第 4 节第 2 段

“若不愿意，我允许你不分一份给那些后至者。”

——《大品·第八衣篇》第 4 节第 3 段

“（即使）你不愿意，我（也）允许给同去者一份。”

——《大品·第八衣篇》第 4 节第 4 段

“当已达成一项约定，（即使）你不愿意，我（也）允许给进入者一份。”

——《大品·第八衣篇》第 4 节第 5 段

- **决意/共有**

“我允许三衣应决意，但不应共有；雨浴衣在雨季的四个月应决意，之后应共有；坐具应决意，

不应共有；床单应决意，不应共有；覆疮衣只在病时应决意，之后应共有；拭脸巾应决意，不应共有；杂用布应决意，不应共有。”

——《大品·第八衣篇》第 20 节第 2 段

“我允许你共有至少长为善至八指宽、宽为四指之布。”

——《大品·第八衣篇》第 21 节第 1 段

- **额外的衣**

“额外的衣（一件多余的袈裟）不应储存/穿着。无论谁储存/穿着它，都应依学处处置（尼萨耆亚巴吉帝亚 1）。”

——《大品·第八衣篇》第 13 节第 6 段

“我允许额外的衣（一件多余的袈裟）最多储存/穿着十天。”

——《大品·第八衣篇》第 13 节第 7 段

“我允许额外的衣（一件多余的袈裟）被共有。”

——《大品·第八衣篇》第 13 节第 8 段

- **制作袈裟：缝纫说明**

“我允许三衣：一件双层桑喀帝，一件单层上衣，一件单层下衣。”

——《大品·第八衣篇》第 13 节第 5 段

“我允许一件割截的桑喀帝，一件割截的上衣，一件割截的下衣。”

——《大品·第八衣篇》第 12 节第 2 段

“当衣完好无损，或破损可修复时，我允许穿双层桑喀帝，单层上衣，单层下衣；当衣服经久[义注《普端严》：因长期储存而破旧]且磨损时，（允许）一件四层桑喀帝，一件双层上衣，一件双层下衣。对于尘堆衣和店边衣，你可依所需随意而作。我允许补缀[义注《普端严》：剪掉旧的、破损的布后的补丁]、缝合、折叠、条缀（§）和加固[义注《普端严》：一个不去除旧的破损布的补丁]（§）。”

——《大品·第八衣篇》第 14 节第 2 段

“我允许粗缝……我允许去掉不平整的边缘……我允许加缝边和绑定（缝边的边缘）。……我允许做网状（针法）（织补）。”

——《大品·第八衣篇》第 21 节第 1 段

“不得穿着未经割截之衣，若穿者犯恶作。”

——《大品·第八衣篇》第 11 节第 2 段

“我允许两件割截衣，一件未割截……我允许两件未割截衣，一件割截……我允许添加接缝条（§）。但不得穿着完全未经割截的（一套衣）。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第八衣篇》第 21 节第 2 段

“我允许（袈裟上的）纽结，将其系上的扣圈”……“不得使用奢华的袈裟纽结。若用者，犯

恶作。我允许它们由骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（如椰子壳）、铜（金属）、海螺壳或线制成。”……“我允许纽结的布背衬，扣圈的布背衬”……“我允许纽结的布背衬设于袈裟的边缘；扣圈的布背衬，从边缘往里有七八个（善至）指宽。”

——《小品·第五小事篇》第 29 节第 3 段

- **制作其他衣资具**

“我允许雨浴衣。”

——《大品·第八衣篇》第 15 节第 15 段

“我允许用于保护身体、保护他的袈裟、保护坐卧处的坐具。”

——《大品·第八衣篇》第 16 节第 1 段

“没有边缘的坐具是允许的吗？

那是不允许的。

何处禁止它？

在舍卫城，在《经分别》（巴吉帝亚 89）

犯了什么罪？

应裁掉的巴吉帝亚。”

——《小品·第十二七百结集篇》第 2 节第 8 段

“我允许敷具。”……“敷具既不应决意，也不应共有。”

——《小品·第五小事篇》第 9 节第 1 段

“不得四个月无坐具（与坐具分离）。若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 18 节

“我允许将床单做成想要的大小。”

——《大品·第八衣篇》第 16 节第 4 段

“我允许任何患皮疹、脓疱、溃疡或厚痂病者用覆疮衣。”

——《大品·第八衣篇》第 17 节

“我允许绷带。”

——《大品·第六药篇》第 14 节第 5 段

“我允许拭脸巾（擦脸/嘴用的布）。”

——《大品·第八衣篇》第 18 节

“我允许杂用布。”

——《大品·第八衣篇》第 20 节第 1 段

“我允许装药袋。”“我允许用一根线系在袋子的口上作为背带（§）。”“我允许放拖鞋的包。”“我允许用一根线系在袋子的口上作为背带。”

——《小品·第五小事篇》第 12 节

“我允许病者用膝带（§）。”……（制作方法：）“我允许织机、梭子、绳子、筹木和织机的所有配件。”

——《小品·第五小事篇》第 28 节第 2 段

● 制作袈裟：缝纫设备

“我允许小刀（刀片），毛毡（用来包裹它）”……“我允许带柄的小刀”……“不应该使用奢华的小刀柄（§）。若使用者，犯恶作。我允许它们由骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（如椰子壳）、铜（金属）或海螺壳制成。”

——《小品·第五小事篇》第 11 节第 1 段

“我允许针。”……“我允许针管。”……针生锈了。“我允许（针管）填充酵母。”……“我允许（针管）填充干粉。”……“我允许石粉。”……“我允许用蜂蜡把它（石粉）捣碎。”……石粉裂了。“我允许用一块涂有蜂蜡的布把石粉捆起来。”

——《小品·第五小事篇》第 11 节第 2 段

“我允许顶针。”……“不得使用奢华的顶针。若用者，犯恶作。我允许它们由骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（如椰子壳）、铜（金属）或海螺壳制成。针、小刀、顶针丢失了。“我允许小容器（用来存放这些东西）。这些小容器弄得乱七八糟。“我允许用袋子装顶针。”“我允许用线把袋子的口绑起来作为背带（§）。”

——《小品·第五小事篇》第 11 节第 5 段

“我允许咖提那（kaṭhina）框架，咖提那框架绳，并将袈裟按固定间距绑于该处而缝制。”[义注《普端严》：“咖提那框架”包括铺在框袈顶部的垫子等。“绳子”=缝纫双层袈裟时用来把布料系在衣架上的绳子。]……“咖提那框架不应设在凹凸不平的地方。若做者，犯恶作。”……“我允许（放在咖提那框架下的）草垫。”……框架磨损了。“我允许对边缘进行捆绑（§）。”……框架尺寸不合适（§）[义注《普端严》：对于正在制作的袈裟来说太大了]。“我允许木棍框架，一种分隔（§）[义注《普端严》：将垫子的边缘折叠成两倍的厚度，以符合较小的框架]、木条[义注《普端严》：放置在两层布之间]，并系好系绳[义注《普端严》：将较小的框架系在较大的框架上]和系线[义注《普端严》：将衣系在较小的框架上]后，缝制袈裟。”……线之间的间距不相等……“我允许使用直尺（§）。”缝线弯曲……“我允许使用标记线。”

——《小品·第五小事篇》第 11 节第 3 段

“不得用未洗的脚踩踏咖提那框架。若做者，犯恶作。不得用湿脚踩踏咖提那框架。若作者，犯恶作。不得用拖鞋（脚）踩踏咖提那框架。若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 11 节第 4 段

“我允许咖提那堂，咖提那廊。”……“我允许它高过地面。”……“我允许立三种堆积（堆起来的地基）：砖基、石基、木基。”……“我允许三种梯：砖梯、石梯、木梯。”……“我允许楼梯栏杆。”……“我允许捆绑（屋顶）后，内外都涂上白色、黑色或赭色的灰泥（§）——并有花环

图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案（§），挂衣料（或衣）杆，挂衣料（或衣）绳。”

——《小品·第五小事篇》第 11 节第 6 段

“我允许将咖提那框架折叠（卷）起来。”……“我允许把咖提那的框架卷在棍子上。”……“我允许用绳子把它捆起来。”……“我允许它挂在墙上的钉子或象牙钉子上。”

——《小品·第五小事篇》第 11 节第 7 段

- **制作袈裟：染色**

“我允许六种染料：根染料、茎（木）染料、树皮染料、叶染料、花染料、果染料。”

——《大品·第八衣篇》第 10 节第 1 段

“我允许在小染缸里煮沸染料……我允许套上圈箍（§）以防止沸腾溢出……我允许在水中或指甲背面滴一滴（以测试染料是否完全煮沸）。”

——《大品·第八衣篇》第 10 节第 2 段

“我允许染色勺、有柄勺……我允许染色盆、染色壶……我允许染色槽。”

——《大品·第八衣篇》第 10 节第 3 段

“我允许草垫（在上面晾干染色的布）……我允许衣杆，绳（挂衣绳）……我允许把它（衣）绑角……我允许用线/绳绑角”……染料滴到一边。“我允许来回转动吸收染料的布，直到滴落不连续时才离开（§）。”

——《大品·第八衣篇》第 11 节第 1 段

“我允许用水浸泡（硬染色衣）……我允许用手拍打（粗糙的染色衣）。”

——《大品·第八衣篇》第 11 节第 2 段

- **穿着**

“不得效仿（外道的）裸体戒（宗教仪式），若效仿者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第八衣篇》第 28 节第 1 段

“我允许三种覆盖（算作对身体的覆盖物）：蒸汽覆盖、水覆盖、布覆盖。”

——《小品·第五小事篇》第 16 节第 2 段

“草衣……树皮纤维衣……树皮片衣……人发毯……马尾毛毯……猫头鹰的翅羽……黑羚羊皮，（每一种都是）外道衣，不得穿着。若穿者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第八衣篇》第 28 节第 2 段

“不得穿燕尾草茎衣……印度虎尾蓝（makaci）纤维（§）衣。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第八衣篇》第 28 节第 3 段

“不得穿全蓝色（或绿色）衣。全黄色……全鲜红色……全深红色……全黑色……全橙色……全米色（§）衣。不得穿未裁边……长边……花边……蛇冠边衣。不得穿夹克/紧身胸衣、珠仔（tirīta）

树衣……不得戴头巾。若穿戴者，犯恶作。”

——《大品·第八衣篇》第29节

“不得穿毛面在外的毛呢衣。若穿者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第4节

“不得穿在家人的下衣（穿下衣的方式）——‘象鼻’、‘鱼尾’、四角垂下、棕榈叶扇式样、百褶式样。若穿者，犯恶作。”……“不得穿在家人的上衣。若穿者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第29节第4段

“不得穿缠腰布。若穿者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第29节第5段

“不得在坐时把桑喀帝（外衣）系成带子箍住膝盖（§）。若做者，犯恶作。”……“我允许病者戴膝带。”

——《小品·第五小事篇》第28节第2段

“不得只穿上衣与下衣入村。若做者，犯恶作。”

——《大品·第八衣篇》第23节第1段

“有五种原因可离桑喀帝（外衣）……上衣……下衣：他生病，有下雨的迹象，他过河，住所用门闩保护或咖提那已敷展。此即是离桑喀帝（外衣）……上衣……下衣的五种原因。”

“有五种原因可离雨浴衣：他生病，他离界，他过河，住所有门闩保护，未做雨浴衣或没有完成。此即是离雨浴衣的五种原因。”

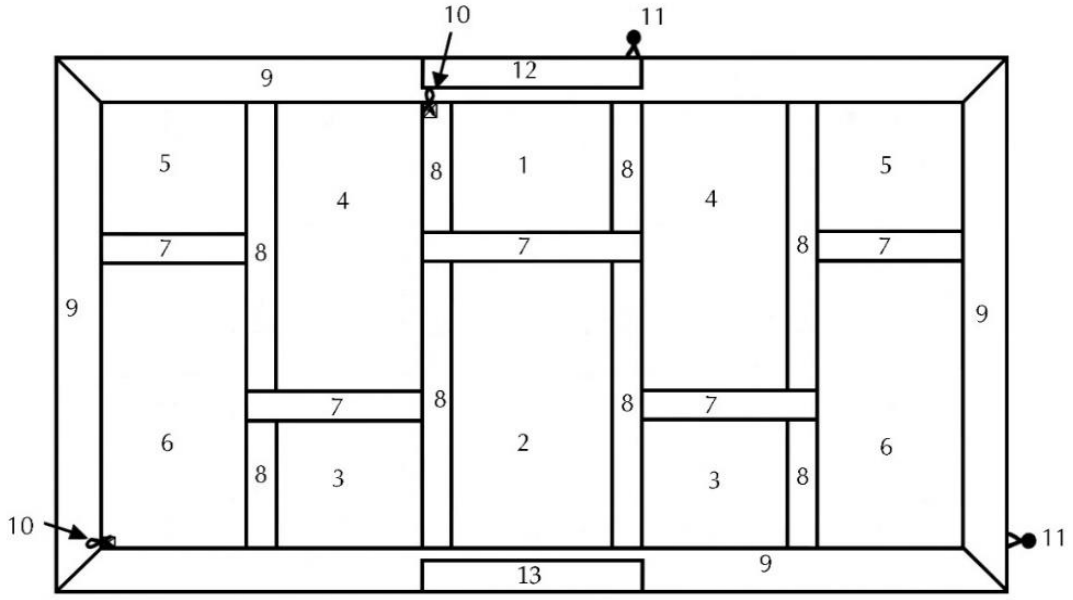
——《大品·第八衣篇》第23节第3段

“未系腰带者不得入村。我允许腰带。”

——《小品·第五小事篇》第29节第1段

“不得系奢华的腰带——多股的腰带，像水蛇头的腰带，像手鼓框架的腰带，像链子的腰带。若系者，犯恶作。我允许两种腰带：布条和‘猪肠’。” ……边磨损了。“我允许像手鼓框架或像链条一样织（边）。”……末端磨损了。“我允许将其缝回去，打个圈。”……环磨损了。“我允许系腰带扣。”……“不得用奢华的腰带扣。若用者，犯恶作。我允许它们由骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（如椰子壳）、铜（金属）、海螺壳或线制成。”

——《小品·第五小事篇》第29节第2段



1. vivaṭṭa aḍḍhamaṇḍala
2. vivaṭṭa maṇḍala
3. anuvivaṭṭa aḍḍhamaṇḍala
4. anuvivaṭṭa maṇḍala
5. bāhanta aḍḍhamaṇḍala
6. bāhanta maṇḍala
7. aḍḍhakusi
8. kusi
9. anuvāta
*10. pāsaka (loop)**
*11. gaṇṭhida (fastener)**
*12. gīveyyaka**
*13. jaṅgheyyaka**

** These parts are optional.*

第三章 钵与其他附属物

- **钵**

在能够作为比库被接纳入僧团之前，达上人选必备的另一件资具即是钵（《大品 • 第一大篇》第 70 节第 1 段）。允许使用陶或铁制的钵，以下材料制成的钵禁止使用：金、银、宝石、琉璃、水晶、青铜、玻璃、锡、铅或铜。义注《普端严》从这些禁例中推断，任何类型的金质食物容器甚至都不应被碰触，而其他材质的食物容器——尽管不应将其当作个人物品使用——如果它们作为僧团物或在家人的所有物，则可以使用。它还指出，禁例中的**铜**还包括了铜合金，尽管其他由铜合金制成的食物容器也可以使用（似乎，甚至作为个人物品）。现在，由于不锈钢钵属于铁，因此它们也被允许，而铝钵则不行，因为铝像锡一样脆弱。漆器钵在缅甸被归类为"陶"钵，但在其他的上座部国家则不是。

义注《普端严》对于巴拉基咖 2 的注释坚持认为，钵上不得绘刻文字或有其他装饰，或抛光至"像宝石一样有光泽"。如果已经做了，必须在使用前刮掉装饰部分或破坏掉它的光泽。然而，该义注的同一部分指出，"油色"钵是可以接受的。这似乎是指为了给它一个有光泽的保护面而在熏制之前用油涂抹铁钵。

为使用而决意钵的规定在尼萨耆亚巴吉帝亚 21 下有做讨论。

除了不得使用由禁止的材料制成的钵的学处外，还有不得持用葫芦或水罐外出托钵，以及不得以头骨作钵的学处。

那时，有位比库是只用尘堆物者。他持用一块头骨作钵。一个女人见到他时，惊恐地尖叫道："天啊，这什么鬼！"人们讥嫌、非难并散布道："这些沙门释迦子怎么能持用头骨作钵，像妖怪一样呢？"（§——最后一句（的翻译）遵循了复注，而关于女人的尖叫则遵循了泰国和斯里兰卡版本的经典：pisāco vatāyanti）。

为了保护钵不被刮伤，允许用由锡或铅制成的圆形钵台。许多僧团将这两种材料解释为做这种钵台所允许的最昂贵的材料，因此他们也将竹、木和其他更廉价的材料视为许可的。有一项明确的禁令是针对使用由奢华材料制成的钵台或者用小图案或其他饰物装饰的钵台。钵台可以打磨得与钵贴合，并且可以在其上雕刻龙牙形以防止它们滑动。

经典并未提到钵盖，尽管它们在现今的所有上座部国家被普遍使用。四大教示似乎可以适用于此，以不允许它们由奢华的材料制成，或用小图案或其他饰物装饰，但不知为什么，义注《普端严》对巴拉基咖 2 的解释则允许装饰它们。它没有解释原因。

在使用、清洗和存放钵时有严格的规定。不得将食物残渣、骨头和脏水倒进钵里。为此目的，允许使用废物容器。根据义注《普端严》，这里的**脏水**是指用来漱口的水，但也包括用于洗手或洗脚的水。《普端严》接着说，进食时，可将吃剩一半的食物放入钵中，但若它已入口则不可。

当钵已被清洗，只有在（太阳下，如果出太阳了）晒干后，它才应该被收起。放在太阳下晒之

前，应先将钵中的水倒掉并擦干。并且不应把它放在太阳下超过确保其完全晒干所需的时间。

为了避免把钵掉在地上，当手里拿着钵时不得开门。根据义注《普端严》，这项禁止包括用身体的任何部位开门；**开门**包括打开门闩或锁；**手里拿着**意思是用身体的任何部分支撑（例如，将钵夹在两膝之间），但是有一个例外就是钵被带子挂在肩上时。

为防止损坏钵，不应将其放在架子的边缘（并且以此类推，还包括桌子）、在墙外的小壁架的边缘、床上、凳子上、伞上，或者在大腿上。（“那时，比库将他们的钵放于其大腿上；他们失去正念站起时，钵摔破了。”）。钵也不应该被挂起（例如，用带子挂在挂钩上或挂在墙上的钉子上）。义注《普端严》指出，如果架子足够宽，使得钵即使被打翻后仍能保持在架子上的话，就允许将其放置在那里。同样的许可也适用于将钵放在桌子上。《普端严》还指出，如果钵用带子挂在肩膀上时，也就可以将其放在大腿上。

不同的僧团在如何解释禁止将钵放置在大腿上的学处方面存在差异。有些僧团将“放置”这个词解释为，将钵放在大腿上时未同时将其用手握住，并将它应用于擦干钵的方式上。有些僧团将“大腿”这个词解释为坐在椅子或类似的家具上时的大腿部，而不是盘坐在地板上时所形成的大腿部。其他僧团则把盘坐时的大腿部也包括在这里的词语“大腿”下，并坚持要求比库应当跪在地上，例如在擦钵时，并且要避免以任何方式将钵放在大腿上。

钵可以存放在垫子上或一块布上。为了进一步保护，可以将其存放在钵托、钵架或钵柜中。根据义注《普端严》，钵托是放在地上的，可以是藤蔓，树枝或木头制成。它指出，不应在钵托上将三个以上的钵堆叠在一起。至于钵柜，它说可以由木头或砖/瓦制成。也允许用钵袋将钵存放于这些地方中的任何一处，不过《普端严》对巴拉基咖 2 的解释坚持认为袋子不可有装饰。

义注《普端严》解释《小品·第五小事篇》指出，如果没有垫子、布、钵托、钵架或柜子，只要不会划伤或以其他方式损伤到它，比库就可以将钵倒置在沙上或地板上。对于将钵放在坚硬、粗糙的地板、泥土或尘土上（的行为），它施加了一个恶作。这可能是源于客比库的行仪（见第九章）：“收藏钵时，以一手持钵，一手摸探床底或椅底而收藏，但不应将钵直接放置在地上。”

- **鞋**

经典里提到了两类鞋：皮革鞋（upahana）和非皮革鞋（pāduka）。一般来说，特定种类的皮革鞋是允许的，而非皮革的则不允许。如今，根据四大教示，在这些学处中，橡胶包含在了皮革内。

– **皮革鞋**

恒河流域中部的比库，对于新的皮革拖鞋，只能穿鞋底为单层皮的。如果是尘堆物则可以穿多层的，根据《普端严》尘堆物意指它们至少被（大概是其他人）穿过一次了。在恒河流域中部以外，则可以穿多层的拖鞋，即使它们是新的。

如果拖鞋鞋底或鞋帮带[84]是全蓝色（或绿色）、全黄色、全鲜红色、全深红色、全黑色、全橙色或

[84] 鞋面上的帮带，如人字拖的“人字”部分。

者全米色，则该拖鞋不应该穿。根据义注《普端严》，如果用布蘸上染料擦拭鞋底和鞋帮带来破坏其颜色，即使只是少许，该拖鞋也是可以接受的。目前，比库可以使用笔来点净它们以达到相同的目的。

以下种类的鞋，即使由皮革制成，也是不允许的：包裹脚后跟的鞋（例如带有脚跟带的拖鞋），长筒靴（或用带子绑住小腿的凉鞋），（包脚）鞋，填充有棉（或木棉）的鞋，用鹧鸪（或鹌鹑）翅羽装饰的鞋，带有像公羊角一样尖脚趾的鞋，脚趾如山羊角一样尖的鞋，脚趾如蝎尾一样尖的鞋，鞋子周围缝有孔雀羽毛，或其他类型的装饰的鞋。也不允许使用装饰有狮子皮、虎皮、豹皮、黑色羚羊皮、水獭皮、猫皮、松鼠皮或飞狐皮的皮制鞋。义注《普端严》指出，如果去掉了鞋上禁止的部分，剩下的部分是可以穿的。它还指出，在边地允许崭新的多层皮制鞋意味着在那里也可用所有皮料（人皮除外）制成的鞋，但很难理解为何如此。

当比库来到西方，在寒冷的天气里，尤其是下雪的时候，是否允许穿靴子和（包脚）鞋的问题不可避免地会出现。虽然没有在生病时（或有疾病威胁时）使用这些类型的鞋的特别允许，但是有这样的先例，即佛陀允许在恒河（中部）流域外使用多层皮革鞋，因为边地的地面多石砾且粗糙。以此为先例，似乎可以合理地假设在有冰雪的地区应当有对适合之鞋的类似许可。

允许皮革鞋的初衷似乎是为了在林野中使用，因为有学处规定，只有患了（赤脚走路会加剧病情的）病时才能在俗人区穿鞋，而只有当脚开裂或得了鸡眼，或者准备上床或长椅时，才能在寺内穿鞋。（这最后一个许可似乎意味着，要上床或长椅之前，走在地上或脏地板上的比库可穿着皮革鞋以防止他的脚被弄脏，但当要实际上到床上或长椅上时，他应该脱掉他的鞋子。）然而，最终，即使没有这些特殊情况，皮革鞋通常也被允许在寺院内使用（但不得在住所内或其他有经处理的地板的建筑物中，以及在家具上）。然而，义注《普端严》指出，应在塔（stūpa）附近和其他值得尊重的地方脱鞋。

– 非皮制鞋

唯一允许的非皮革鞋类是用于小便处、大便处和洗净室内（在用完厕所后洗净自己的房间）的鞋子。义注《普端严》指出，这项许可是指永久放置于这些处所的地板上的搁脚具[85]，并且涵盖这些处所的学处（《小品・第五小事篇》第 35 节第 2-4 段，见第七章）；《小品・第八行仪篇》第 10 节第 3 段，见第九章）表明它是这样的：搁脚具的设计使其在小便、大便和冲洗自己时更加舒适。

用于行走的非皮革鞋在任何情况下都不被允许。在这一类别中，经典列举如下：木屐、棕榈叶鞋、竹叶鞋，草鞋、萱草（muñja）鞋、芦苇鞋、枣椰鞋、莲花纤维鞋、毛织鞋，用金、银、宝石、琉璃、水晶、青铜、玻璃（镜子）、锡、铅或铜制成的鞋。禁止毛织鞋带来了袜子（是否许可）的问题。利用四大教示，上面提到的在边地对适宜之鞋的许可，也适用于此处。

● 滤水器

滤水器是另一个基本资具，用于提供净水及保护水中的小生物免受伤害（见巴吉帝亚 20 和 62）。允许使用三种个人滤水器，虽然第一种未被任何文献定义：滤水器、带柄滤水器（根据义注《普端

[85] 如蹲坑两边高出地面的鞋形瓷砖。

严》，它由三根棍子绑在一起组成滤布的框架）、滤水罐（有点像一个一端开口的罐头，用滤水布覆盖，另一端有一个小孔）。《普端严》对于巴拉基咖 2 的注释坚持认为滤水器不得有绘画或雕刻装饰。

《小品 • 第五小事篇》第 13 节第 3 段讲述了以下警示性的故事：

那时，两位比库在国萨拉国（kosala）的一条主道上旅行。其中一人沉溺于恶习。另一个人劝他说："不要做这种事，贤友。这不适合。"（第一位）比库就怀恨在心。之后（第二位）比库，受口渴所迫，而对怀有怨恨的那位比库说："把你的滤水器给我，贤友。我想喝水。"心怀怨恨的比库没有给。那位比库就因口渴而死。

由于此事，佛陀制定了两条学处："当一位出行的比库被借用滤水器时，不能不给……并且比库无滤水器不得出行……如果没有滤水器或滤水罐，甚至可以用桑喀帝的衣角做决意（说）：

'Iminā parissavetvā pivissāmi（以此过滤后，我将饮用）。'"

对于过滤大量的水，允许两种方法：第一种是使用装在棍子上的过滤器。根据义注《普端严》，这就像是染工的碱水过滤器：一架有四级台阶的梯子放在盆上，台阶上盖有布料。在第二级和第三级台阶之间的中间部分注水，然后流过布，填满盆的两边。

第二种允许的方法是使用铺在水中的（湖泊，河流或其他大型水域）过滤布。义注《普端严》的说明：将过滤布系在四个木桩上，让它的中间部分下垂至水面以下，然后从滤布上方中间的水中取水。

- **各种附属物**

比库可以拥有雨伞/遮阳伞，并在寺院区域使用，但是也同鞋类一样，在靠近塔时他应将伞放低以示尊重。当生病时，他也被允许在寺院外使用它。根据义注《普端严》，这里的**生病**包括他发烧或心情烦躁，眼睛衰弱或任何其他可能因不使用伞而加重病情的情况。《普端严》接着说，下雨的时候，可以用雨伞来保护自己的袈裟；在旅途中，可以使用雨伞来防御野兽和盗贼（!）。反对无充足理由而使用雨伞的原因似乎是，它在古代被认为是阶层和炫耀的标志。因此，《普端严》接着说——在斯里兰卡有时使用的——由一片极大的叶子制成的伞，在所有情况下都是允许的，可能是因为它不象征任何阶层。《普端严》对巴拉基咖 2 的解释补充说，永远不应使用有奢华装饰的雨伞。如果装饰物在手柄上，则只有在将其刮下或将整个手柄用线包裹起来之后才能使用，这样装饰就不会被看到。

还允许以下个人资具：蚊帐、小水罐（在印度仍然很常见；小水壶也可归类于此）、扫帚、扇子、棕榈叶扇（一种带柄的扇子）、火把、灯（手电筒可以归类于此）、驱蚊拂尘和拐杖（或手杖）。这里有两个限制：（1）驱蚊拂尘不能用牦牛尾毛（这种拂尘被认为是奢侈品）而应使用树皮纤维、香根草（khus-khus）或孔雀羽毛制成（为什么这最后一项不被视为奢侈品则很难解释。）（2）与《大品 • 第五皮革篇》第 6 节第 2 段许可拐杖相矛盾是《小品 • 第五小事篇》第 24 节第 1-3 段禁止使用有（用于搬运东西的）网袋的杖，除非僧团正式授权他这样做。义注《普端严》对该矛盾的解决办法是此项禁止仅适用于两米长的拐杖。它说，任何比这更短或更长的拐杖都不需要授权。

当搬运东西时，不允许使用放于肩上且两端都负重的扁担（如泰国的农民和小商贩所使用的那

样）。允许一端负重的扁担，或两人抬的扁担（货物悬挂在扁担的中间）。还允许用头、肩膀、腰或用（挂在肩膀上的）肩带运东西。

允许使用除武器以外的所有金属制品，也允许除高台、兽脚床（见第六章）、木钵和木屐外的所有木制品；除擦脚具和陶屋外的所有陶制品。根据义注《普端严》，最后这个是针对巴拉基咖 2 中提到的大型烧制陶屋。虽然允许使用金属制品，但不允许囤积金属制品。适当的储存仅限于实际使用的物品。《小品 • 第五小事篇》第 28 节第 2 段提到了“仅限于药箱、药棍和掏耳具范围内的储存物”。《普端严》对巴拉基咖 2 的解释坚持认为，刀、剪刀和其他类似工具不可带有奢华的装饰。

最后，虽然佛陀赞叹简朴和尽量利用尘堆物的做法，但前文提到的比库使用头骨碗的事件促使他禁止仅使用尘堆物的做法。

学处

- **钵**

“不得使用金制/含金的钵。不得使用银……宝石……琉璃……水晶……青铜……玻璃……锡……铅……铜制的钵。若用者，犯恶作。我允许两种钵：铁钵和陶钵。”

——《小品 • 第五小事篇》第 9 节第 1 段

“不得持用葫芦托钵，不得持用水罐托钵。若做者，犯恶作。”

——《小品 • 第五小事篇》第 10 节第 1 段

“不得以头骨作钵。若做者，犯恶作。”

——《小品 • 第五小事篇》第 10 节第 2 段

“我允许圆形钵台。”……“不得使用奢华的钵台。若用者，犯恶作。我允许两种钵台：锡制和铅制。”……“我允许打磨它们（以令其与钵吻合）。”……“我允许在上面雕刻龙牙（使其不滑）。”……“不得使用布满小图案、以饰物（§《戒律读本》中缺此项）装饰的钵台。若用者，犯恶作。我允许普通的圆形钵台。”

——《小品 • 第五小事篇》第 9 节第 2 段

“不得收起湿钵。若做者，犯恶作。我允许把钵（放在太阳下）晒干后收起来。”……“不得将有水之钵放在太阳下晒。若做者，犯恶作。我允许将钵中之水去除后放在太阳下晒。”……“不得将钵放于热处。若做者，犯恶作。我允许将其放于热处片刻，干后收起来。”

——《小品 • 第五小事篇》第 9 节第 3 段

“我允许钵托（§）。”……“不得将钵放在架子的边缘（§）。若做者，犯恶作。”……“不得将钵放在墙外的小壁架边缘（§）。若做者，犯恶作。”……“我允许（将钵倒扣在上面的）草垫。”……白蚁噬咬草垫。“我允许布片。”……白蚁噬咬布片。“我允许钵架（§）。”……“我允许钵柜（§）。”……“我允许钵袋。”……“我允许用绳系紧袋口作为背负带。”

——《小品 • 第五小事篇》第 9 节第 4 段

“不得悬挂钵。若做者，犯恶作。”……“不得将钵置于床上、凳上、大腿上、伞上。若做者，犯恶作。”……“比库不得在手持钵时开门。若开者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 9 节第 5 段

“不得将食物残渣、骨头、脏水倒进钵中。若做者，犯恶作。我允许（废物）容器。”

——《小品·第五小事篇》第 10 节第 3 段

- **鞋**

“我允许单层底皮革鞋。不得穿双层底皮革鞋。不得穿三层底皮革鞋。不得穿多层底皮革鞋。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 1 节第 30 段

“我允许丢弃（或扔掉）的多层底皮革鞋。但不得穿崭新的多层底皮革鞋。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 3 节第 2 段

“在所有边地，我允许多层底皮革鞋。”

——《大品·第五皮革篇》第 13 节第 13 段

“不得穿全蓝色（或绿色）皮革鞋。不得穿全黄色……鲜红色……深红色……黑色……橙色……米色（§）皮革鞋。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 2 节第 1 段

“不得穿带子为蓝/绿色的皮革鞋。不得穿带子为黄色……鲜红色……深红色……黑色……橙色……米色（§）的皮革鞋。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 2 节第 2 段

“不得穿遮脚跟的皮革鞋。不得穿长筒靴（或用带子绑住小腿的凉鞋）（§）……包脚鞋（§）……填棉（或木棉）的皮革鞋……用鹧鸪（或鹌鹑）翅羽装饰的皮革鞋……脚趾如羊角一样尖的皮革鞋……脚趾如山羊角一样尖的皮革鞋……脚趾如蝎尾一样尖的皮革鞋……周围布满孔雀羽毛的皮革鞋……装饰的皮革鞋。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 2 节第 3 段

“不得穿带狮皮饰的皮革鞋。不得穿老虎皮……豹皮……黑色羚羊皮……水獭皮……猫皮……松鼠皮或飞狐皮饰的皮革鞋。”

——《大品·第五皮革篇》第 2 节第 4 段

“不得在寺内穿皮革鞋。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 4 节第 3 段

“我允许脚痛、足裂或患鸡眼者穿皮革鞋。”

——《大品·第五皮革篇》第 5 节第 2 段

“我允许你们在想‘我现在要到床上或长椅上’时穿皮革鞋。”

——《大品·第五皮革篇》第 6 节第 1 段

“我允许你们在寺内穿皮革鞋。”

——《大品·第五皮革篇》第 6 节第 2 段

“不得穿皮革鞋入村。若穿者，犯恶作。”……“我允许生病的比库穿皮革鞋入村。”

——《大品·第五皮革篇》第 12 节

“不得穿木屐。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 6 节第 4 段

“不得穿棕榈叶鞋。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 7 节第 2 段

“不得穿竹鞋。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 7 节第 3 段

“不得穿草（编）鞋。不得穿萱草（编）鞋……芦苇（编）鞋……枣椰（编）鞋……莲花纤维（编）鞋……毛织鞋……金制……银制……宝石制……琉璃制……水晶制……青铜制……玻璃（镜子）制……锡制……铅或铜制的鞋。若穿者，犯恶作。不得穿用来行走（§）的非皮制鞋。若穿者，犯恶作。我允许三种固定于场所的非皮革鞋：大便鞋、小便鞋、洗净室鞋（见《小品·第五小事篇》第 35 节第 2-4 段）。”

——《大品·第五皮革篇》第 8 节第 3 段

- **滤水器**

“我允许滤（水）器。”……“我允许带柄滤水器。”……“我允许滤水罐（§）。”

——《小品·第五小事篇》第 13 节第 1 段

“当出行的比库被借用滤水器时，不能不给。若不给者，犯恶作。而且比库无滤水器不得出行，若出行者，犯恶作。如果没有滤水器或滤水罐，甚至可以用桑喀帝的衣角做决意：‘以此过滤后，我将饮用。’”

——《小品·第五小事篇》第 13 节第 2 段

“我允许装于棍（§）上的滤水器。”……“我允许铺于水中的过滤布（§）。”

——《小品·第五小事篇》第 13 节第 3 段

- **杂项**

“我允许伞/遮阳伞。”……“不得用伞。”

——《小品·第五小事篇》第 23 节第 2 段

“对于病者，我允许伞。”……“我允许病者和无病者在寺院内或附近用伞。”

——《小品·第五小事篇》第 23 节第 3 段

“我允许蚊帐。”

——《小品·第五小事篇》第 13 节第 3 段

“我允许小水罐和扫帚。”

——《小品·第五小事篇》第 22 节第 1 段

“我允许扇子和棕榈叶扇（带柄的扇子）。”

——《小品·第五小事篇》第 22 节第 2 段

“我允许驱蚊拂尘。”……“不得使用牦牛尾拂尘。若用者，犯恶作。我允许三种拂尘：树皮纤维制、香根草制、孔雀尾羽制。”

——《小品·第五小事篇》第 23 节第 1 段

“我允许你们……火把、灯、拐杖（手杖）。”

——《大品·第五皮革篇》第 6 节第 2 段

“不得使用带网袋的拐杖（§）。若用者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 24 节第 1 段

“我允许给病比库拐杖许可。”程序和甘马语。

——《小品·第五小事篇》第 24 节第 2 段

“我允许给病比库持杖和网袋许可。”程序和甘马语。

——《小品·第五小事篇》第 24 节第 2 段

“不得担（放于肩上）两端均负重的扁担。若担者，犯恶作。我允许担一端负重的扁担、两人抬的扁担，用头、肩膀、腰（负）重，把东西挂（在肩上，等。）”

——《小品·第五小事篇》第 30 节

“我允许除武器外的所有金属制品，除高台（§）、兽脚床（§）、木钵、木屐外的所有木制品。除擦脚具和陶（屋）（§）外的所有陶制品。”

——《小品·第五小事篇》第 37 节

“不得储存大量铜器[86]（§）和青铜器。若储存者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 28 节第 1 段

“我允许药箱、涂药棍、掏耳具之量的存物。”

——《小品·第五小事篇》第 28 节第 2 段

“不得遵循仪用尘堆物（§）之法。若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 10 节第 2 段

[86] 译者注：英文为金属器具，根据巴利为铜器。

第四章 食物

本书上册已在巴吉帝亚（Pācittiya）学处的食物章中讨论过三大类食物——主食（Bhojaniya，旧译：啖食；软食）、副食（Khādaniya，旧译：噉食；硬食）和果汁。巴吉帝亚 11 讨论过给水果作净的问题。这里我们将讨论那些段落中没有涉及的食物主题的各个方面。

• 烹煮和储存食物

比库不能食用室内储存，室内烹煮或比库自己烹煮的食物。这些行为每个都犯单独的恶作。因此，如果一位比库食用了储存在室内且由他自己烹煮的食物，犯两个恶作。根据义注《普端严》，在此，**室内**意味着在巴吉帝亚 5 & 6 下可被算作是与比库“同一住所”的非许可屋（akappiya-kuṭi，一个未被指定为储食净屋的建筑物）里。**储存**意味着保存过夜，即使食物未被正式供养。（巴吉帝亚 38 对于将正式供养的食物保存过夜后再吃的行为，无论保存在哪里，都施加一个巴吉帝亚。关于这一点的更多分析，请参阅文章：《储存的食物：对巴吉帝亚 38 的讨论》（*Stored-up Food:A Discussion of Pācittiya 38*））。在储食净屋（kappiya-kuṭi——见第七章）储存或烹煮的食物不算室内储存或烹煮的。在家众的住所自动算作储食净屋（kappiya-kuṭi），所以住在这样一个地方的比库可以吃在家众在那里储存和烹煮的食物。这些储存和烹煮的限制仅适用于主食，副食和果汁，而不适用于终生药和七日药。然而，如果室内储存的终生药或七日药后来与保存在储食净屋中的食物混合，其混合物算作室内储存的食物。

没有文献讨论在此禁令下的**比库自煮**是否意味着比库可以食用另一位比库烹煮的食物，或者这是否也应该被翻译成**比库们自煮**，这意味着比库们不能食用由任何比库烹煮的食物。此学处的制戒因缘意指第二种解释，其中此学处的制定是在阿难尊者做好药粥之后，他并非想自己食用，而是想献给佛陀。佛陀拒绝食用它，并呵责阿难尊者，说：“你怎能有如此奢侈的意图呢？”因为这粥本身并不奢侈，佛陀显然是指比库们为彼此提供他们自己选择的食物，而不是依赖于施主的选择，这是奢侈的。这就可以解释为什么此禁令的豁免里提到的不是“由另一人”，而是“由其他人”烹煮的食物：即非比库。

尽管比库们不能为自己烹煮食物，但经典允许一位比库为他自己——或为他的同法比库们——重新加热已由其他人烹煮好的食物。

关于收集旅途粮的门答咖许可（《大品 • 第六药篇》第 34 节第 21 段）在巴吉帝亚 39 下讨论过了。

• 进食

比库不得与任何其他人，在家或出家，同盘吃或同杯饮。然而，义注《普端严》在此补充道，如果 X 比库从一个盘中拿了水果，然后离开，Y 比库即可从同一盘中取食。当 Y 比库离开后，X 比

库即可回来取更多。换言之，禁止使用同一个盘子等等，是针对另一人也在场并同时使用的情况。

另有一项禁令禁止从食物加热器中吃（义注《普端严》说是金属或木制的），复注《犹豫排除》解释说是个像钵的容器，里面倒进热水，上面放置盛食物的钵。然而，生病的比库可以从架高的托盘进食。义注《普端严》说此许可涵盖了藤条制或木制的托盘。

反刍食物的比库，只要（食物）未出嘴巴，就允许将其重新咽下。义注《普端严》定义**出嘴巴**为粘在嘴巴里。换言之，当反刍的食物进入嘴里，如果它又流下喉咙，则比库可以将它咽下，但是如果它留在嘴巴里，则不可以将它咽下。义注《普端严》在此将“mukha-dvāra”，字面意为面门，解释为咽喉，而不是嘴唇开口。在巴吉帝亚 40 下我反驳了这种解释，并指出中部第 140 经将 mukha-dvāra视为与“已吃、已喝、已食用和已品尝者被咽下”的空间分开。咽喉属于第二种空间；这就将嘴巴归于第一种。此处义注《普端严》解释的尴尬在于另一个理由反对将 mukha-dvāra 视为咽喉——为什么食物滞留在嘴巴里就算在咽喉以外，而没滞留就不算呢，这很难解释清楚。一个更合理的解释是常识性的：反刍的食物，即使留在嘴里，也可被再次吞咽，但如果被吐出口外，则不可。

- **饥荒许可**

有一次，在饥荒期间，佛陀做了如下的许可：比库可以食用在室内储存，在室内烹煮，以及由比库自己烹煮之物。如果有非主食水果但没有人作净，他可以将其捡起来带走。如果他遇到了一个可以作净水果的未达上者，那么他可以将水果放在地上，然后在正式从那人处获得该水果后食用它。如果他已进食并拒绝更多食物的供养，他仍然可以食用未作“残食法”的食物（见巴吉帝亚 35），如果这食物是从用餐之处带回的，或者是在用餐前正式接受的，或者是在树林里或荷花池中生长的食物——显然最后这两处是人们在饥荒期间会去觅食的地方。

然而，在饥荒之后，佛陀取消了这些许可，也没有在类似危机期间可以再次启用它们的任何规定。因此，它们对于僧团而言不再被许可。

- **蒜**

有一项禁令禁止比库食用大蒜，除非比库生病。根据义注《普端严》，这里的“**病**”是指大蒜可治愈的任何疾病。传统上，大蒜被用作抗生素并可抵御感冒和流感。根据当今的医学知识，它还有助于预防高血脂。比库尼巴吉帝亚 1 是另一条禁止食用大蒜的学处，在它的无罪条款里包含了好几种以大蒜为佐料的食物。通过这些许可，运用四大教示，可以说对比库和比库尼两者而言最初的禁令只是针对纯吃大蒜。当大蒜与其他配料混合，即便是无病也是许可的。[87]

- **绿豆**

《大品 • 第六药篇》第 16 节第 2 段讲述了一件事：甘喀 • 雷瓦德尊者（Kaṅkha-Revata）看到了

[87] 译者注：本段内容原文有误，原文认为没有文献讨论大蒜当佐料的情况，实际上比库尼巴吉帝亚 1 里有给出这样的开许。已向作者反馈并根据作者的最新修改进行翻译。根据复注《律庄严》[Vinayālaṅkāra-ṭīkā]、《律裁定》[Vinayavinicchayaṭīkā]，这里的蒜[lasuṇaṃ]是特指生长在古印度马嘎达国（māgadhaka）的不分瓣的大蒜，其他的蒜不在此列。否则比库尼无病吃蒜犯巴吉帝亚。根据《小品》比库无病吃蒜犯恶作。

一堆排泄物，其中有已发芽的绿豆（一种绿豆）。注意到绿豆即使已被消化仍然可以发芽，他想知道它是否被允许。佛陀确定地告诉他是允许的。

学处

“我允许任何在施予时掉落之物由自己捡起并吃掉。这是为什么呢？因为它已被施主舍弃了。”

——《小品·第五小事篇》第 26 节

“不得食人肉。若做者，犯土喇吒亚（粗罪）。而且不得未审查（它是什么）而食肉。若做者，犯恶作。”

——《大品·第六药篇》第 23 节第 9 段

“不得食象肉……马肉……狗肉……蛇肉……狮子肉……老虎肉……豹肉……熊肉……土狼肉。若做者，犯恶作。”

——《大品·第六药篇》第 23 节第 10-15 段

“比库不得明知而食用为（比库）而杀之肉。若吃者，犯恶作。我允许三际清净之鱼、肉：不见，不闻或不疑（它是为比库而被杀的）。”

——《大品·第六药篇》第 31 节第 14 段

“我允许一切果实副食。”

——《大品·第六药篇》第 38 节

“不得食用芒果。若食用者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 5 节第 1 段（这条学处后来被《小品·第五小事篇》第 5 节第 2 段的学处废除）

“我允许芒果皮。”……“我允许食用以五种方式为沙门作净之水果：火损坏、刀损坏、指甲损坏、无种子或已去除种子。我允许食用以此五种方式为沙门作净之水果。”

——《小品·第五小事篇》第 5 节第 2 段

“我允许食用那些未作净的水果，若其无种子，或已去除种子。”

——《大品·第六药篇》第 21 节

“虽然绿豆即使消化后仍会发芽，但我允许你们尽情食用绿豆（§）。”

——《大品·第六药篇》第 16 节第 2 段

“我允许粥和蜜块。”

——《大品·第六药篇》第 24 节第 7 段

“当受一处邀请时，不得食用他处（施主）的软粥。若食用者，应按学处（巴吉帝亚 33）处置。”

——《大品·第六药篇》第 25 节第 7 段

“我允许五种牛产品：奶（乳）、凝乳（酪）、酪乳（生酥）、黄油（熟酥）、酥油。”

——《大品·第六药篇》第 34 节第 21 段

“我允许八种果汁：芒果汁、蒲桃汁、有籽香蕉汁、无籽香蕉汁，蜜（madhu，Bassia pierrei？Bassia latifolia？）果汁、葡萄汁、莲藕汁、雷蒙子（phārusaka，Bouea 缅甸的（Anacardiaceae）？）汁。我允许一切果汁，除谷果汁。我允许一切叶汁，除了煮熟的（§）菜汁。我允许一切花汁，除了蜜花汁。我允许新鲜的甘蔗汁。”

——《大品·第六药篇》第 35 节第 6 段

“我允许一切蔬菜和一切面粉制副食。”

——《大品·第六药篇》第 36 节第 8 段

“不得吃蒜。若吃者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 34 节第 1 段

“我允许病时吃蒜。”

——《小品·第五小事篇》第 34 节第 2 段

- **烹煮与储存**

“不得食用室内储存，室内烹煮或比库自己烹煮的食物。若食用者，犯恶作。若食用室内储存，室内烹煮，由他人烹煮的食物，犯两个恶作。若食用室内储存，室外烹煮，由比库自己烹煮的食物，犯两个恶作。若食用室内储存，室外烹煮，由比库自己烹煮的食物，犯两个恶作。若比库食用室外储存，室内烹煮，由自己烹煮的食物，犯两个恶作。若比库食用室内储存，室外烹煮，由其他人烹煮的食物，犯恶作。若比库食用室外储存，室外烹煮，由比库自己烹煮的食物，犯恶作。若比库食用室外储存，室外烹煮，由他人烹煮的食物，不犯。”

——《大品·第六药篇》第 17 节第 3-5 段

“我允许重新加热。”

——《大品·第六药篇》第 17 节第 6 段

“有荒芜之路，缺水、缺食，无旅途粮则不易赶路，我允许寻求旅途粮：需糙米者可寻求糙米，需绿豆者可寻求绿豆，需黑眼豆（§）者可寻求黑眼豆，需盐者可寻求盐，需糖块者可寻求糖块，需油者可寻求油，需酥油者可寻求酥油。”

——《大品·第六药篇》第 34 节第 21 段

- **进食**

“不得（与另一人）同盘吃（或）同杯饮……若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 19 节第 2 段

“不得从食物加热器（§）中取食吃。若做者，犯恶作。”……（生病的比库在进食时手握不住钵）“我允许架高的托盘。”

——《小品・第五小事篇》第 19 节第 1 段

“我允许反刍者反刍。但不得吞进（咽下）任何已吐出口外之物。若做者，依（巴吉帝亚 37）学处处置。”

——《小品・第五小事篇》第 25 节

- **饥荒许可**

“我允许室内储存……我允许室内烹煮……我允许为自己烹煮……我允许室内储存，室内烹煮和自己烹煮之物。”

——《大品・第六药篇》第 17 节第 7 段

“我允许看到副食水果，且无人作净时，将它拾起并带走，在看到有人可作净时，将它放在地上，正式接受后，可食用它。我允许正式接受其所拾之物。”

——《大品・第六药篇》第 17 节第 9 段

“我允许比库在已进食且足食后仍可食用从该处（用餐之地）带回的非残余食。”

——《大品・第六药篇》第 18 节第 4 段

“我允许比库已进食且足食后仍可食用在餐前正式接受的非残余食。”

——《大品・第六药篇》第 19 节第 2 段

“我允许比库已进食且足食后仍可食用长于林中或荷塘里的非残余食。”

——《大品・第六药篇》第 20 节第 4 段

“在食物匮乏，谷物不佳，难以获得钵食之时，我对比库所允许的那些东西：室内储存者，室内烹煮者，比库自己烹煮者，正式接受所拾起者；从那里带回者；用餐前正式接受者；生长于树林者；生长于荷塘者，从今往后，我取消它们。不得食用室内储存，室内烹煮，由自己烹煮；或正式接受拾起之物。若食用者，犯恶作。也不得在已进食且足食后仍食用非残余食，即使它是从那里（供餐之处）带回的，或是在餐前正式接受的，或是在树林中或荷塘里生长的。若食用者，依（巴吉帝亚 35）学处处理。”

——《大品・第六药篇》第 32 节第 2 段

“夜分药（果汁）与当天接受的时限（上午）药混合，在该时限内允许食用，在该时限外则不许。七日药与当天接受的时限药混合，在该时限内允许食用，在该时限外则不许。终生药与当天接受的时限药混合，在该时限内允许食用，在该时限外则不许。七日药和当天接受的夜分药混合，在明相之前允许食用，在明相之后则不许。终生药与当天接受的夜分药混合，在明相之前允许食用，在明相之后则不许。终生药与接受的七日药混合，在七天内允许食用，七天后则不许。”

——《大品・第六药篇》第 40 节第 3 段

- **出自第二次结集**

1）角盐净是允许的吗？

什么是角盐净呢？

“允许把盐存在角器里，（心想）‘无盐之时我将享用。’”

那是不允许的。

在哪里反对？

在舍卫城，在《经分别》（巴吉帝亚 38）中。

犯什么罪？

犯储存食物的巴吉帝亚。

2）两指净是允许的吗？

什么是两指净呢？

“允许日中之影过了两指的‘非时’而食。”

那是不允许的。

在哪里反对？

在王舍城，在《经分别》（巴吉帝亚 37）中。

犯什么罪？

犯非时食的巴吉帝亚。

3）村落间净是允许的吗？

什么是村落间净呢？

“允许已进食且已足食的比库，心想，‘现在我将前往村落间/村落里’，去吃非残余的食物。”

那是不允许的。

在哪里反对？

在舍卫城，在《经分别》（巴吉帝亚 35）中。

犯什么罪？

犯了食非残余食的巴吉帝亚。

7）稀酸奶（§）净是允许的吗？

什么是稀酸奶净呢？

“已进食并已足食后，允许饮用已失去乳的状态，但还未达到凝乳状态的非残余牛奶。”

那是不允许的。

在哪里反对？

在舍卫城，在《经分别》（巴吉帝亚 35）中。

犯什么罪？

犯食非残余食的巴吉帝亚。

8）未经发酵的棕榈汁[88]净是允许的吗？

[88] 译者注：经典作‘jaḷogī’，即一种未发酵或半发酵的饮品，类似酒糟。

什么是未经发酵的棕榈汁净呢？

“允许饮用尚未成酒，尚不能醉人的棕榈汁。”

那是不允许的。

在哪里反对？

在国桑比（Kosambī，旧译：乔赏弥），在《经分别》（巴吉帝亚 51）中。

犯什么罪？

犯饮用酒精和发酵酒的巴吉帝亚。

——《小品·第十二七百结集篇》第 1 节第 10 段

第五章 药

沙门果经（Sāmaññaphala Sutta，长部第 2 经）的大戒篇里列出了比库不应从事的邪命类型。其中包括医疗，或者用经典原文来说：

“施呕吐药、泻药，治上身药、治下身药，治头药、耳油药、眼药、灌鼻、眼药水、涂药膏，眼科（或摘除手术）、外科、儿科，施根治药、内服药。远离如此等依畜生明的邪命，这也是他的戒。”

义注《普端严》对于巴拉基咖 3 的注释陈述道，比库不得医治在家人，除非他们是：

他的父母，照顾其父母者，他的其他血亲；

他的戒师和老师的父母或其他血亲；

达上候选者；

他的净人；

在其寺院中的生病的旅行者；

在寺院里生病的人。

然而，在这些情形中，他都不应对其服务期待物质回报。

但是，比库们应该知道足够的药物来治疗自己和彼此的疾病。这一点在经典最鼓舞人心的一段中很好地展现出来：

那时，有位比库得了痢疾。他肮脏地躺在自己的大小便中。当时，世尊正与他的侍者阿难尊者巡视坐卧处，去到那个比库的住所，来到后就见到那比库肮脏地躺在他自己的大小便中。见到后，他走向比库并说：“比库，你得了什么病？”

“我得了痢疾，世尊。”

“那你有侍者吗？”

“没有，世尊。”

“那为何比库们不照料你？”

“我没有为比库们做任何事，尊者，这就是为什么他们不照料我。”

当时，世尊对阿难尊者说：“阿难，去取些水来。我们清洗此比库。”

阿难尊者回答道“好的，尊者”，然后他取了些水来。世尊把水洒在比库身上，阿难尊者把他洗净。然后——世尊抬着比库的头，阿难尊者抬着他的脚——他们将他抬起并放在床上。

当时，世尊以此因缘，以此时机，召集比库们并问他们：“那处住所里有一位生病的比库吗？”

“是的，世尊，有的。”

“他得了什么病？”

“他得了痢疾，世尊。”

“那他有侍者吗？”

“没有，世尊。”

“那为什么比库们不照料他？”

“他没有为比库们做任何事，尊者，这就是为什么他们不照料他。”

“诸比库，你们没有母亲、你们没有父亲来照料你们。如果你们不互相照料，那么谁来照料你们呢？任何想要照料我者，应当照料病人。”

随后佛陀为病人和他们的看护者制定了明确的职责：

“如果比库的戒师在，该戒师应当照料比库终生（或）坚持至他痊愈。如果比库的老师在，该老师应当照料比库终生（或）坚持至他痊愈。如果比库的弟子在，该弟子应当照料比库终生（或）坚持至他痊愈。如果比库的学生在，该学生应当照料比库终生（或）坚持至他痊愈。如果比库的戒师有别的弟子在，该弟子应当照料比库终生（或）坚持至他痊愈。如果比库的老师有别的学生在，该学生应当照料比库终生（或）坚持至他痊愈。如果没有戒师、老师、弟子、学生、同一位戒师的弟子或同一位老师的学生在，僧团应当照料比库。若他/它（即有责任照顾的比库或僧团，视情况而定）不做者，犯恶作。

“具足五支的病人难看护：他做了对其治疗无益之事；他不知对其治疗有益之物的合适用量；他不服药；对期待其好转的看护者，他不说明实际存在的症状：当症状恶化时说症状恶化了，当症状改善时说症状改善了，或者当症状保持不变时说症状保持不变；而且，他不能忍耐疼痛的、剧烈的、尖锐的、肆虐的、厌恶的、不快的、威胁生命的身体感受。具足此五支的病人难看护。

“具足五支的病人易看护：他做了对其治疗有益之事；他知道对其治疗有益之物的合适用量；他服药；对期待其好转的看护者，他说明实际存在的症状：当症状恶化时说症状恶化了，当症状改善时说症状改善了，或者当症状保持不变时说症状保持不变；而且，他能忍耐疼痛的、剧烈的、尖锐的、肆虐的、厌恶的、不快的、威胁生命的身体感受。具足此五支的病人易看护。

“具足五支的看护者不适合照料病人：他无能力调制药物；他不知道对于病人的治疗什么是有益的或无益的，并将无益之物拿给病人，将有益之物取走；他基于利得，而非善意之思；他对清理大小便、唾液（§）或呕吐物感到厌恶；而且他无能力适时以法谈指导、说服、激励和鼓舞病人。具足此五支的看护者不适合照料病人。

“具足五支的看护者适合照料病人：他有能力调制药物；他知道对于病人的治疗什么是有益的或无益的，并将有益之物拿给病人，将无益之物取走；他基于善意之思，而非利得；他不对清理大小便、唾液（§）或呕吐物感到厌恶；而且他有能力适时以法谈指导、说服、激励和鼓舞病人。具足此五支的看护者适合照料病人。”

——《大品 • 第八衣篇》第 26 节第 1-8 段

《篇集》中详细讨论了与最后五种特点中的两种相关的问题：调制药物的能力和利得的问题，即给予忠实照料病人的看护者的奖励。后一个问题是僧团问题，因此将在第二十二章中讨论。此处，我们将讨论与药物相关的问题，这些问题分为四个主题：基本的“依止”药；可作为七日药和终生药

的普通食物类别；推荐用于特定疾病的医疗方法；和医疗程序。

- **依止药**

比库的基本药物依止是 pūti-mutta-bhesajja，其字面翻译为“腐尿药”（《大品 • 第一大篇》第 30 节第 4 段）。奇怪的是，没有文献定义该术语。在《小诵》（Khuddakapātha）、《自说》（Udāna）和《经集》（Sutta Nipāta）的注书中举了一个这类药物的例子——有黄诃子的腐尿——但没有正式的定义来表明该术语的全部范围。律藏复注《心义灯》将腐尿定义为任何类型的尿液，引用巴利表述 pūti-kāya作为类比，腐坏的身体，指的是任何人体，无论生死，“即使是金黄皮肤的身体”。然而，它并没有说腐尿药是否就是腐尿本身，还是如注书中的例子所示，是腌制了药用果实的腐尿。

因为文献对此术语含糊不清，所以围绕它发展起各种口传传统。在斯里兰卡，腐尿药被解释为腐臭的牛尿，有时在其中腌制各种类型的诃子。在泰国，有些僧团遵循古印度使用这种尿作为补品的传统，将其解释为比库自己早起的第一次尿。（现代科学家发现这种尿含有高度的褪黑激素。）鉴于文献的缺失，在此最佳策略是遵循比库所在僧团的传统。

- **五种七日药**

这五种七日药在尼萨耆亚巴吉帝亚 23 中有详细的讨论，但是面粉和糖的混合问题仍值得重复。经典规定，如果糖与作为粘合剂的面粉或灰混合，而且仍然被称为糖，那么它算作五种七日药之一。有些人认为，这项许可扩展到掺入少量面粉或其他食物淀粉的糖果，但如果这些糖果不被称为糖，则不符合许可的规定，因此应归类为食品。

- **终生药**

六种可食用物被归类为终生药：根药、涩味汤剂药、叶药、果药、树脂药和盐药。经典列出了每种类型的具体示例。虽然有些例子难以准确识别，但从整体上看，每个类别都足够明确，可以为今天对类似药物运用四大教示提供指南。因此，我没有花费精力去确定那些比较晦涩难懂的例子。正如经典本身明确指出的那样，任何属于这六类的药物——只要它不是主食或副食——在此都是允许的。

  - **根药**

经典对终生根药的定义如下：姜黄、姜、菖蒲、白菖蒲、麦冬、黑噱根草、芳香须芒草根、香附子，或任何其他作为药物而非主食或副食的根。对于此种，以及其他所有类型的终生药，比库可以保留终生，并在有医用因缘时食用它。如果没有这样的因缘而食用它则犯恶作。如前一章所述，有一项特别的禁令禁止无病食用大蒜。与根药许可相关的，还有一项针对将药物碾为粉末的磨石和磨石杖的许可。

  - **涩味汤剂药**

此处，经典列出了来自印度苦楝树（Azadirachta indica）、特利切里树（kuṭaja，Wrightia dysenterica）、心叶榕（pakkava）、水黄皮（nattamāla，Pongamia glabra）的涩味汤剂，或其他任何作

为药物而非主食或副食的涩味汤剂。

– **叶药**

经典的清单包括印度苦楝树（neem）叶、特利切里树叶、黄瓜叶（Trichosanthes dioeca）、罗勒叶、棉花树叶或其他任何作为药物而非主食或副食的叶子。由这些叶子制成的芳香精油也属于此类。

– **果药**

此处经典列出了信筒子（vilaṅga，Embelia ribes）、长椒（Erycibe paniculata）、黑椒、黄诃子（myrobalan，Terminalia chebula 或 citrina）、毗黎勒诃子（beleric myrobalan，Terminalia balerica）、余甘子（embric myrobalan，Phyllantus embelica）（后三项形成的三果混合物在现代阿育吠陀中仍然被使用）、高塌果（goṭha），或其他任何作为药物而非主食或副食的果实。

– **树脂药**

《经典》列出了阿魏、阿魏树脂、阿魏胶、胶、巴蒂胶（gum-patti）、般尼胶？（gum-panni）或其他任何作为药物而非主食或副食的树脂。

– **盐药**

经典允许以下盐类：海盐、黑盐、岩盐、烹饪盐、红盐（义注《普端严》定义为与其他药用成分混合的盐）或其他任何作为药物而非主食或副食的盐。《附随》（第六增支篇第 2 节）提到天然盐和人造盐都是允许的。现代药物中的有机或无机盐都属于此类。

• 特定疗法

除了一般的药物类别，《大品 • 第六药篇》列出了针对具体疾病许可的治疗方法。这里的重点是**许可**这个词：没有要求比库使用这些疗法，但他可能想要熟悉它们，从而可以以一种已知的方式将四大教示运用于现代医学。从历史观点来说，该清单以及其他早期部派（学派）的戒律中的类似清单，在医学知识从印度向佛教所传入的亚洲其他区域的传播中发挥了重要作用。如今，它（为我们）展现了佛陀时代医疗技艺的迷人面貌。

对于瘙痒、小疮、脓疮、厚痂或难闻的体味：可以使用粉。为了精制粉，可以使用粉筛，包括布筛。如第一章所述，义注《普端严》指出，对于治疗难闻的体味，一切香粉都是允许的。经典允许无病者使用（粉状）粪便、粘土和染料渣。根据《普端严》，普通（无气味的）朱南（chunam）属于“染料渣”。

对于被非人附体：允许生肉和生血（!）。文献没有说这本身是否是一种药，或者——如果那非人是嗜血的——比库只是不用对食用此物负责。

对于眼疾：允许使用诸如黑胶膏，拉沙（rasa）软膏（用硫酸制成？[89]），索塔软膏（sota，用锑制成？），雌黄（§）和油烟等药膏。檀香、冠状狗牙花（tagara，Tabernaemontana coronaria）、安息香

[89] 译者注：据说为一种矾，即各种金属的硫酸盐。

胶、罗旦梅（tālīsa，Flacourtia cataphracta）和香附子——所有这些都是芳香的——可以与药膏混合。药膏可以保存在用任何标准的十种材料制成的盒子中（义注《普端严》说，人骨除外），而不能保存在用奢华材料制成的盒子中。盒子可有盖子，盖子可用线或绳子绑在盒子上。如果药膏盒裂了，可用线或绳子绑合。可以使用药膏棒来涂抹药膏，但是同样的，它们必须由十种标准许可的材料之一制成。比库可将药膏棒装在盒子中，将药膏盒装在袋子中。袋子可以用绳子将袋口系上作为背带。

对于头痛：用油涂抹头部；对鼻腔进行治疗（例如鼻嗅药）；或让患者吸入烟雾。允许使用鼻管（或鼻勺）、双鼻管（双鼻勺）和吸烟管，但这些必须由标准许可的材料制成。比库可以保存吸烟管的盖子、袋子和双层袋子，袋口可以用绳子系上作为背带。

对于风疾：根据古印度医学，人体内剧烈的疼痛源自风界的刺激。头晕也算作风病。基本的治疗方法是让患者喝一种油汤药。油汤药可保存在由金属、木材或果实（例如椰子壳）制成的瓶中。可以将酒精与该汤药混合，但不能太多，以至于能感觉到酒色、酒香或酒味。喝掺有过量酒精的油汤药违反了巴吉帝亚 51。如果油中掺入了过量酒精，则可以将它决意用于涂抹。

对于四肢的风疾：允许出汗疗法，用草药出汗疗法和“大汗”疗法。义注《普端严》为最后这项治疗方法提供了指导：挖个一人长的洞并填以燃烧的余烬、木炭或煤；用沙或土覆盖，再用对风病有益的各种叶子覆盖。让生病的比库将油涂在身上，躺在叶子上，必要时翻身。对于四肢受风苦的其他治疗方法包括麻水（根据义注《普端严》，这是指用麻叶煮的水；将其倒在身上，用叶子覆盖身体，然后进入汗疗帐篷）和水缸，义注《普端严》说这是一个足以让比库进入的水缸。热水浴缸应属于此类。

对于关节的风疾：允许放血和艾灸。

对于足裂：允许涂油和足用药膏。义注《普端严》指出，足用药膏可以包含任何有助于治愈足裂的溶液。

对于疮：允许穿刺（手术），除非疮长在生殖器上或肛门附近（见下文）。允许的术后治疗包括涩味水、捣成糊状的芝麻糊、敷布和绷带。疤痕上可撒上芥末籽粉以防止瘙痒。也可以将其熏蒸，并用一片盐晶切除疤痕组织。疤痕也可以用油治疗。可以用一块旧布吸掉油，并允许使用各种治疗疮或伤口的方法。

对于蛇咬伤：药物可由“四大秽物”制成：粪便、尿液、灰烬和粘土（!）。如果有人在场可以使这些物品成为许可之物（作净），比库应让他/她使其成为许可之物。如果没有，比库可以为自己取用。义注《普端严》指出，这项许可不仅包括被蛇咬，还包括被任何其他有毒的动物咬伤。复注《心义灯》补充说，这里**为自己**还包括比库 X 亲自为被咬的比库 Y 取这些物品的情况。在这种情况下，Y 可以使用它们。泰国的一项口传传统声称该药中使用的排泄物应首先在火中焚烧，但是没有文献提及这一点。

对于喝了毒药：可以喝混合了粪便（!!）的水。如果比库在排泄过程中收起粪便，则无需再次正式手授。义注《普端严》对最后一条解释说，如果在排泄的过程中，比库在粪便落到地面之前就

接住了它，那么比库就不需要别人正式手授它。如果它掉到了地上，那就需要。但是，这似乎过于谨慎。供养食物的相似之处是，如果食物在被供养时掉到地上，仍然算作被授予了。此处应遵循相同的原则。

对于喝了迷魂汤[90]**：**根据义注《普端严》，迷魂汤是一种由女人制造的巫术药物，旨在将男人置于自己的掌控之下。经典中给出的解毒剂是喝被犁翻起的泥浆。义注《普端严》建议将其与水混合。

对于便秘：经典建议饮用碱性液体，而义注《普端严》则提供了制备碱性液体的说明：取煮熟的米饭，在阳光下晒干，燃烧，然后饮用其灰烬制成的液体。

对于黄疸：允许使用尿液和黄诃子，义注《普端严》将其定义为在牛尿中腌制的黄诃子。这就提出了一个问题：如果这就是四种依止中的**腐尿药**的含义，那为什么会有这项特别的许可？

对于皮肤疾病：允许用香料涂抹。

对于充满恶性体液的身体：比库可以喝泻药。泻药起效后，比库可以服用米汤（根据义注《普端严》，这是米粥中的澄清液体，过滤除去所有米粒）、澄清的绿豆汤、略稠的绿豆汤（义注《普端严》解释说这是不油腻的绿豆汤）或肉汤（义注《普端严》再次解释说，这是不含肉渣的汤）。有些僧团将这后面几项许可扩展至适用于任何情况，但是经典提出这些许可只是为了缓解强力泻药的作用，因此有些僧团只将许可扩展至比库因腹泻而变得虚弱的情况或其他类似严重的状况。

作为普通补药：咸酸酱（Loṇasovīraka 或 loṇasocīraka——“咸酸粥”），一种发酵药物，在巴吉帝亚 37中已讨论。

- ## 医疗程序

在胯部及周围两指宽的区域内进行手术（切割）或切除痔疮的比库犯土喇吒亚。**胯部**（sambādha）一词的字面意思是“密处”，其周围两指宽的区域覆盖了肛门和生殖器。

那时，某位比库长了瘘。外科医生空氏（Ākāsagotta）切除了它。当时，在巡视坐卧处的世尊去到那位比库的住所。外科医生空氏看到正从远处走来的世尊，见到后就说：“果德玛（Gotama，旧译：乔达摩）尊者，快过来吧。看看这个比库的肛门（§），它就像大蜥蜴之口。”当时，世尊（心想）“此愚人在嘲弄我”，而立即转身离去（§-在泰国和斯里兰卡版本中写为 tato'va）。（他随后召集比库们开会，在集会中说：）“此愚人怎能在胯部做手术？胯部皮肤娇嫩，伤难愈合，刀难操纵。”

——《大品 • 第六药篇》第 22 节第 1-3 段

有趣的是，脑外科手术在佛陀时代已为人所知（请参阅《大品 • 第八衣篇》第 1 节第 16-20 段），然而他却不认为这与此处禁止的程序一样危险[91]。《戒律纲要》坚持认为，外科手术技术已经发展到这种限制常常适得其反的地步，但例如痔疮手术的术后并发症仍然相当频繁地出现。义注《普端严》说，如果阴囊肿大，比库可以在阴囊上涂一些药物，然后在火上加热。没有文献讨论前列腺手术的

[90] 译者注：巴利为 gharadinnakābādha。

[91] 译者注：因为没有遇到这样的制戒因缘。

替代方法。有些僧团，根据《戒律纲要》，在需要时允许它。

此处译为痔疮切除术的巴利术语——vatthi-kamma——是梵语术语 vasti-karman 的同源词，通常翻译为灌肠。但是，义注《普端严》将此语义仅限于切除痔疮，义注可能是正确的，因为巴利术语并不总是与其梵语同源词含义相同，并且通过肛门施药的想法可能最早就是在痔疮治疗时产生的。义注《普端严》补充说，切除痔疮即使是试图用皮革或布料挤压来进行，也受到禁止。但是，作为一种较安全的替代方法，它建议对痔疮使用涩味汤剂，然后用细绳扎紧末端。如果痔疮此后自行脱落，那就最好。此外，义注《普端严》允许使用任何用于通过肛门敷药的设备，例如管子，这是对灌肠的明确允许。

如上所述，允许放血作为治疗关节风痛的方法。不知什么原因，PTS 和缅语版本的经典在《小品・第五小事篇》第 6 节中包含了一处单独的针对放血的常规许可。这一段落在泰语或斯里兰卡语版本中没有。

- ### 四大教示

针对医药的《篇集》很恰当地以四大教示结束，因为医学知识尤其会随着时间而改变，随着地域而调整，以至于需要一些通用的原则来将佛陀时代的规则应用于我们当今的时代。在本章中，有关行医的规则以及对七日药和终生药的分类是永恒的。但是，在有关特定治疗方法和医疗程序的部分中，唯一硬性规定是禁令。除禁令外，所有现代医疗程序均被允许。

学处

- ### 五种七日药

“我允许五种七日药，在正时接受后，在正时食用。”

——《大品・第六药篇》第 1 节第 3 段

“我允许五种七日药，接受后，在正时或非时食用。”

——《大品・第六药篇》第 1 节第 5 段

“有如下七日药，生病的比库可以服用：酥油、黄油、油、蜂蜜、糖蜜。收到后，可在最多储存七天使用，超过此者，应按学处（尼萨耆亚巴吉帝亚 23）处置。”

——《大品・第六药篇》第 15 节第 10 段

“为了使其粘合，即使他们将面粉或灰（§）混入糖块，并且那仍算作是糖，我允许随你们所欲而食用那糖。”

——《大品・第六药篇》第 16 节第 1 段

“我允许生病的比库食用糖块，无病者饮用糖水。”

——《大品・第六药篇》第 27 节

“如果在正时收到，正时制作，正时过滤（§），我允许将脂药——例如熊脂、鱼脂、鳄鱼脂、

猪脂、驴脂——当油使用。”

——《大品·第六药篇》第 2 节第 1 段

● 终生药

“我允许在接受根药后——例如姜黄、姜、菖蒲、白菖蒲、麦冬（ativisa）、黑噬根草、芳香须芒草根、香附子或其他任何作为药物而不是用于副食，不以副食为意图；不是用于主食，不以主食为意图的根——可将其保存终生，并在有因缘时服用。若无因缘而服用者，犯恶作。”

——《大品·第六药篇》第 3 节第 1 段

“不得食用大蒜。若食用者，犯恶作。”……“我允许病时食用大蒜。”

——《小品·第五小事篇》第 34 节第 1-2 段

“我允许磨石和磨石杖。”

——《大品·第六药篇》第 3 节第 2 段

“我允许在接受涩味汤剂药后——例如来自印度苦楝树、特利切里树（kuṭaja）、心叶榕（pakkava）、水黄皮（nattamāla）的涩味汤剂，或其他任何作为药物而不是用于副食，不以副食为意图；不是用于主食，不以主食为意图的涩味汤剂——可将其保存终生，并在有因缘时服用。若无因缘而服用者，犯恶作。”

——《大品·第六药篇》第 4 段

“我允许在接受叶药后——例如印度苦楝树叶、特利切里树叶、黄瓜叶、罗勒叶、棉花树叶或其他任何作为药物而不是用于副食，不以副食为意图；不是用于主食，不以主食为意图的叶子——可将其保存终生，并在有因缘时服用。若无因缘而服用者，犯恶作。”

——《大品·第六药篇》第 5 节

“我允许在接受果药后——例如信筒子、长椒、黑椒、黄诃子、毗黎勒诃子、余甘子、高塌树果（goṭha），或其他任何作为药物而不是用于副食，不以副食为意图；不是用于主食，不以主食为意图的果实——可将其保存终生，并在有因缘时食用。若无因缘而服用者，犯恶作。”

——《大品·第六药篇》第 6 节

“我允许在接受树脂药后——例如阿魏、阿魏树脂、阿魏胶、胶、巴蒂胶（gum-patti）、般尼胶？（gum-panni），或其他任何作为药物而不是用于副食，不以副食为意图；不是用于主食，不以主食为意图的树脂——可将其保存终生，并在有因缘时食用。若无因缘而服用者，犯恶作。”

——《大品·第六药篇》第 7 节

“我允许在接受盐药后——例如海盐，黑盐，岩盐，食盐，红盐，或其他任何作为药物而不是用于副食，不以副食为意图；不是用于主食，不以主食为意图的盐——可将其保存终生，并在有因缘时食用。若无因缘而服用者，犯恶作。”

——《大品·第六药篇》第 8 节

- **特定治疗方法**

“对于瘙痒、小疮、脓疮、厚痂病或有难闻体味的比库，我允许粉药；对于无病者，我允许（粉状）粪便、粘土和染料渣。我允许杵和臼。”

——《大品·第六药篇》第 9 节第 2 段

“我允许粉末筛……我允许布筛。”

——《大品·第六药篇》第 10 节第 1 段

“我允许被非人折磨（附体）者食生肉和生血。”

——《大品·第六药篇》第 10 节第 2 段

“我允许（眼）药膏：黑胶膏、拉沙软膏（由硫酸制成？）、索塔软膏（sota，由锑制成？）、雌黄（§）、油烟”……“我允许（混入软膏的）檀香、冠状狗牙花（tagara）、安息香胶、罗旦梅（tālīsa）、香附子。”

——《大品·第六药篇》第 11 节第 2 段

“我允许药膏盒”……“不得使用奢华的药膏盒。若用者，犯恶作。我允许（药膏盒）由骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（§）（例如椰子壳）、铜（金属）或海螺壳制成。”

——《大品·第六药篇》第 12 节第 1 段

“我允许盖子。”……“我允许将其用线/绳系着，绑在药膏盒上。”……“（药膏盒裂开）我允许将其用线/绳绑合。”

——《大品·第六药篇》第 12 节第 2 段

“我允许药膏棒。”……“不得使用奢华的药膏棒。若用者，犯恶作。我允许（药膏棒）由骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（§）（例如椰子壳）、铜（金属）或海螺壳制成。”

——《大品·第六药篇》第 12 节第 3 段

“我允许装（药膏）棒的盒子。”……“我允许装药膏盒的袋子。”……“我允许将袋口绑起来作为背带的绳子。”

——《大品·第六药篇》第 12 节第 4 段

“我允许用于涂头之油。”……“我允许通过鼻腔进行治疗。”……“我允许鼻管（或鼻勺）。”……“不得使用奢华的鼻管。若用者，犯恶作。我允许（鼻管）由骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（§）（例如椰子壳）、铜（金属）或海螺壳制成。”

——《大品·第六药篇》第 13 节第 1 段

“我允许双鼻管。”……“我允许吸入烟雾。”……“我允许吸烟管。”……“比库不得使用奢华的吸烟管。若用者，犯恶作。我允许（吸烟管）由骨、象牙、角、芦苇、竹、木、紫胶（树脂）、果（§）（例如椰子壳）、铜（金属）或海螺壳制成。”……“我允许（吸烟管）盖。”……“我允许装吸烟管的袋子。”……“我允许双袋。”……“我允许用于绑住袋口作为背带的绳子。”

——《大品·第六药篇》第 13 节第 1 段

（对于风疾）：“我允许油汤药。”……“我允许将酒精混入油汤药。”……“不得饮用混入过

量酒精的油汤药。若饮用者，应按（巴吉帝亚 51）学处处置。我允许当油汤药中无法感觉到酒色、酒香或酒味时，这种混入酒精之油可以饮用。”

——《大品·第六药篇》第 14 节第 1 段

（当油中混入过量的酒精）：“我允许将其决意为涂抹油。”……“我允许三种（装油）瓶：金属瓶、木瓶、果瓶。”

——《大品·第六药篇》第 14 节第 2 段

（对于四肢的风疾）：“我允许汗疗。”……“我允许以草药汗疗……‘大汗’疗法……大麻水……水缸。”

——《大品·第六药篇》第 14 节第 3 段

（对于关节的风疾）：“我允许放血……艾灸（§）。”……（对于足裂）：“我允许足用涂抹油。……我允许备好足用药膏。”……（对于脓肿）：“我允许穿刺（手术）……我允许使用涩味水……我允许捣成糊状的芝麻糊。”

——《大品·第六药篇》第 14 节第 4 段

（对于脓肿，继续）：“我允许绷带……敷布……其上可撒上芥末籽粉（以防止瘙痒）。”……“我允许熏蒸。”……“我允许用盐晶切除（疤痕组织）。”……“我允许用油治疗疮/伤口。”……“我允许用旧布吸掉油，以及各种用于疮/伤口的疗法。”

——《大品·第六药篇》第 14 节第 5 段

（对于蛇咬伤）：“我允许给与四大秽物：粪、尿、灰、粘土。”……“我允许在有人可使其成为许可之物（作净）时，可让他使其成为许可之物；当无人使其成为许可之物时，可自己拿取它们后服用。”……（对于喝了毒药）：“我允许饮用混有粪便之水。”……“我允许将排便过程中所收起的（粪便）视为已被授予（§）。无需再次授予。”

——《大品·第六药篇》第 14 节第 6 段

（对于喝了迷魂汤）：“我允许饮用被犁翻起的泥浆。”……（对于便秘）：“我允许饮用碱性汁。”……（对于黄疸）：“我允许饮用尿和黄诃子。”……（对于皮肤病）：“我允许用香料涂抹。”……（对于充满恶性体液的身体）：“我允许饮用泻药。”……（服用泻药后）“我允许米汤……我允许澄清的绿豆汤……我允许略稠的绿豆汤……我允许肉汤。”

——《大品·第六药篇》第 14 节第 7 段

“我允许生病的比库随其所欲服用**咸酸酱**（loṇasovīraka），而无病者可将其混入水后当饮料服用。”

——《大品·第六药篇》第 16 节第 3 段

- ## 医疗程序

“胯部不得做手术。若做（让做）者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第六药篇》第 22 节第 3 段

“胯部两英寸范围内不得做手术和切除痔疮（§）。若做（让做）者，犯土喇吒亚。”

——《大品·第六药篇》第 22 节第 4 段

［包含在缅语以及 PTS 版本中，但不在泰语或斯里兰卡语版本中：“我允许放血。”］

——《小品·第五小事篇》第 6 节

- **四大教示**

“诸如此类我没有反对说‘这是不允许的’，如果它符合不被允许的，如果它违背（字面意，‘排斥’）可以被允许的，那么，对你们而言这就是不被允许的。诸如此类我没有反对说‘这是不允许的’，如果它符合被允许的，违背不被许可的，那这对你们而言就是被允许的。以及诸如此类我没有同意说‘这是允许的’，如果它符合不被允许的，如果它违背被允许的，那么对你们而言这就是不被允许的。以及诸如此类我没有同意说‘这是允许的’，如果它符合被允许的，如果它违背不被允许的，那么对你们而言这就是被允许的。”

——《大品·第六药篇》第 40 节第 1 段

第六章 坐卧处

巴利词语“senāsana”的字面意思是“躺、坐之地”，在此译为“坐卧处”——包括户外休息地、用作住所的建筑物和用于住所内装修的家具等物品。本章涵盖了这个词语的所有三个方面，以及在住所和家具方面应遵循的规矩。第九章讨论了照顾坐卧处的规定；第十八章讨论了分配坐卧处时应遵循的程序。

• 户外休息地

比库在坐卧处方面的基本依止是树下（rukkha-mūla，见《大品 • 第一大篇》第 30 节第 4 段），注书解释为，中午太阳在头顶时被树所遮蔽的区域。复注展开这个话题，提到了其他适合禅修的户外场所，其中许多在经中被提到：山或巨石、山缝、树林或荒野、在空旷的天空下（用袈裟搭帐篷）、草堆、洞穴、瞭望台、敞开的亭子、竹林、帐篷。

• 住所

经典允许使用五种坐卧处：住所（vihāra，通常译为“住所、住宅”；义注《普端严》说，它涵盖了除下面四种以外的所有类型的建筑）、半檐屋[92]、殿楼、楼房和洞窟[93]。义注《普端严》将楼房定义为在平屋顶上有山墙式亭廊的多层建筑；至于洞窟，它只是简单地说它可以由砖、石、木或土构成。目前，混凝土砌块应属于**砖**的范畴。考虑到义注《普端严》对住所（vihāra）的定义，似乎没有任何建筑样式被禁止作为住所，不过巴拉基咖 2 的《经分别》包含了一条学处，它对于建造完全由泥土制成的小屋的行为施加了一个恶作。义注《普端严》认为这是一个用粘土做成的小屋，就像一个大罐子，然后烧制而成。巴拉基咖 2 的《经分别》继续引用佛陀命令比库拆毁这样一间小屋的话；并且，据此，义注《普端严》允许比库可以拆毁任何以不恰当的方式或在不合适的地点建造的比库孤邸。它给出的例子是一位比库未经原住的上座比库许可而在界内建造的孤邸（见桑喀地谢萨 6 和 7）。然而，它补充说，拆除孤邸的方式应该使建筑材料还可再次被利用。拆除者应通知犯戒者取回材料。如果他耽搁了，并且这些材料由于某种原因损坏了，拆除孤邸的比库们将不承担任何责任。

在雨安居期间，不允许住在树洞、树杈、露天、非坐卧处（根据义注《普端严》，这是指包含了五种允许的饰面/屋顶中的任何一种，但没有可供开关之门的地方）、停尸房、天蓬下或大储存容器。不过，在一年剩余的时间里，没有任何学处禁止在这些地方临时居住。

比库为自己使用而建造孤邸必须遵循桑喀地谢萨 6 和 7 下给出的额外规定。

下面的许可使人可一窥在《篇集》编写时所通行的施工实践。如同药品一样，随着时间的推移和地点的不同，施工技术的变化需要经常使用四大教示，将这些许可转化为适合当前需求的形式。

---

[92] 译者注：巴利为 aḍḍhayoga，即屋顶的形状像老鹰翅膀般弯曲的房屋。

[93] 译者注：巴利为 guha，包括砖瓦洞、岩石洞、木洞、尘土洞等。

住所可以建在高出地面的地方，以防淹水。通向住所的地基和楼梯可以由砖、石头或木头制成，楼梯可以有栏杆。义注《普端严》将“高出地面”的建筑的许可解释为允许使用废弃物堆填。

屋顶可以用瓦、石、灰泥、草或树叶这五种材料中的任何一种捆扎和覆盖。同样的材料可以用作墙壁的饰面（见巴吉帝亚 19）。建筑物内外可以用白色、黑色或赭色这三种灰泥中的任何一种涂抹。每一种方法都需要不同的技术使灰泥粘在墙上。在这三种情况下，都可以用抹子涂上一层混有谷壳的土底涂层，然后涂上灰泥。如果这对白灰泥不起作用，可以涂上一层细粘土底涂层，并用抹子涂抹，然后涂上白灰泥。树汁和湿面糊可用作粘合剂。如果基础底涂层对黑灰泥不起作用，可以涂蚯蚓泥（粪便），并用抹子涂抹，然后涂黑灰泥。树汁和涩味汤剂可以作为粘合剂。如果赭灰泥的基础底涂层不起作用，可以将稻壳下面的红色粉末与粘土混合，并用抹子涂抹，然后涂上赭灰泥。芥子粉和蜂蜡油可以作为粘合剂。如果最后这个混合物太厚，可以用布擦掉。

从四大教示来看，目前抹灰的允许范围也延伸到水泥抹灰。任何有助于将水泥抹灰与墙壁结合的材料或程序也都是允许的。

灰泥上可以装饰四种图案：花环图案、藤蔓植物图案、龙牙图案、五瓣图案。根据义注《普端严》，比库可以自己画这些图案。然而，经典禁止画男性和女性的形象。（“那时，六群比库中的一些人有一幅绘制在住所内，并有女人和男人形象的淫秽图画。人们在参观住所时，一看到它，就讥嫌、非难并散布道：‘就像享受欲乐的家主一样。’”）义注《普端严》将这一禁令扩展到不仅包括人类形象，也包括任何动物形象，甚至是蚯蚓（!）。它说，比库不应自己画这些东西，也不应让别人来画，但可以让别人绘制激励人心的故事，比如本生（Jātaka），或者绘制能激起厌离的图画[94]。

有一个木扶壁的许可，义注《普端严》解释说这是一种支撑老墙的方法。为了防雨，屋檐是许可的，显然用于堵住漏洞的粘土、灰烬和牛粪也是如此。当一条蛇从屋顶掉到下面的比库身上时，（佛陀）就做了关于天花板和檐篷的许可。

允许三种窗户开口：带栏杆的窗户、覆盖格子的窗户和带栅的窗户。允许窗帘、百叶窗和小窗垫或靠垫以防止灰尘和害虫进入窗户。佛陀时代还没有玻璃窗，但在四大教示下是允许的。

允许使用门、门柱和门楣。允许用一个小上销作为门的铰链，门楣上可以做一个空心的像臼一样的洞，让门销旋转。为了固定门，可以在门上开一个洞，然后用一根绳子穿过洞并系在门柱上（如果门是双开的，可以系在另一扇门上）。义注《普端严》说，这里允许各种绳索，甚至老虎的尾巴（!）。为了更安全地保持门的闭合，允许使用门闩和横杆，以及固定它们的柱子、孔和销。为了更安全，允许使用钥匙（由金属、木头或角制成）以及开槽钥匙、锁孔和锁。

为了隐私，比库被允许用窗帘或半墙分隔房间。可以隔出正方形或长方形的独立房间。私人房间可以放在小住所的一边，也可以放在大住所的中间。也可以在房梁上建造一间私人房间。义注《普端严》将其定义为（平）屋顶上的山墙式房间，但阁楼似乎也属于这一范围。

允许的施工细节包括墙上挂袋子的挂钩或象牙、挂袈裟的杆子、挂袈裟的绳索、阳台、有盖露

[94] 译者注：如老、病、死、恶趣的可怖。

台、内院、带板条屋顶的门厅、可移动（滑动？）屏风和在滚轴上的屏风。

住宅周围的区域可以用砖、石或木头围起来。围墙可以有一个门厅，像住所一样，可以高出地面，内外抹灰，并用四种允许的图案装饰。它也可以有门，以及固定和锁上门所需的所有设备。

为了防止住所周围区域变得泥泞，可以撒砾石或铺石板，并安装下水道。

可以在入口处放一个由石头、碎石（鹅卵石）或浮石制成的擦脚具。目前，用水泥做的擦脚具显然也是可以的。根据义注《普端严》对《小品・第五小事篇》第 22 节第 1 段的解释，擦脚具的目的是在洗脚前或洗脚后擦拭或擦干脚时提供一个站立之地。不知何故，陶制的擦脚具被认为是不适合的，因此《小品・第五小事篇》第 22 节第 1 段禁止比库使用。根据义注《普端严》对该学处的解释，这意味着也禁止接受它。

如上所述，这些许可和禁令可以通过四大教示扩展到目前的建筑实践中。

如果一座住所要被布施给一个僧团，那么其方式就是要为现在和未来的四方僧团“建立”它。换句话说，它将成为包括现在和未来的整个**僧团**的共同财产，而非仅仅为目前居住在寺院的比库所有。

- **家具**

正如《戒律纲要》指出的，这是另一个必须牢记四大教示的领域。家具分为两类：允许的和不允许的。

– **允许的**

草垫是允许的，下列种类的床也是如此：硬板床、柳条床（义注《普端严》说，是用扭曲的（藤蔓？）或编织的竹条制成）、脚上有框架的床或长椅、由板条制成的床或长椅、有弯曲的腿的床或长椅、有可拆卸的腿的床或长椅（见巴吉帝亚 18）、用绳索或绳子编织的床、铺着布的床或长椅。

允许使用不足以（使人）躺下的方形座椅（āsandika，即方凳——见巴吉帝亚 87），即使其腿很高；对于有靠背和扶手的七支椅也是如此。义注《普端严》指出，这些许可意味着巴吉帝亚 87 仅适用于没有靠背和扶手的非方形的长方形座椅。其他允许使用的座椅包括柳条长椅、布编长椅、羊腿长椅（义注《普端严》将其定义为腿固定在木块上的长椅）、腿互锁的长椅、木凳、凳子/椅子和草凳。

允许使用五种床垫/垫子：动物毛发填充、布填充、树皮纤维填充、草填充或树叶填充。根据义注《普端严》，**动物毛发**包括除人的毛发以外的所有皮毛和羽毛，以及用作填充物的毛布。它还引用了古义注《古仑谛》（Kurundī）中提到的“masuraka”（由复注《心义灯》定义为皮革靠垫），以断言这些也是允许的。垫子没有最大尺寸，因此义注《普端严》建议根据需要调整尺寸。它给出的例子有：铺床的垫子、用于长椅的垫子、用于地板的垫子、用于经行道的垫子、还有擦脚垫。

经典允许罩住床垫/垫子的布。义注《普端严》在这里说明，所有六种允许用于袈裟的布料包括在了这项许可下。经典还规定，只有在做好并铺上布垫后，床垫/垫子才可以放在床/长椅上。为了在被偷的情况下识别床垫/垫子罩，可以在上面做一个点、一个印花标记或一个手印。义注《普端严》说，点可以用染料或姜黄来做，手印应当包括所有五个手指。

布可以用来做地垫之类的垫子（义注《普端严》说，这样可以保护做好的地板不被划伤）。从树、藤蔓植物或草上取下的棉绒可以用来做枕头（见巴吉帝亚 88）。义注《普端严》在此指出，这三种棉包括各种植物的棉，床垫允许的五种填充物也允许用于枕头。经典允许的最大枕头是头的大小。义注《普端严》引用了《古仑谛》（Kurundī）说，这意味着对于一个三角形的枕头，从一个角到另一个角有一张手和四指宽，长为 1 又 1/2 肘，中间是 1 又 1/4 肘（复注《心义灯》说，这也即是周长，但数值并不合理）。义注《普端严》还指出，没有生病的比库只可以将枕头用于（垫）他的头和脚，而生病的比库可以使用许多枕头，（把它们）用布罩着，像床垫一样。对于使用有身体一半大的枕头的比库，经典施以恶作。作为毯子或被褥的棉絮，不可单独使用，但可以梳理成棉绒，然后制成枕头。

正如第三章所述，蚊帐是允许的。

义注《普端严》对巴拉基咖 2 列出了一长串不应装饰物品的列表，但不知何故，允许装饰以下物品：床、长椅、椅子、凳子、床垫/垫子、枕头、地板覆盖物、水杯、水瓶和擦脚具。

– 不允许的

经典禁止使用高的和大的家具。在此，义注《普端严》将“**高**”定义为高于允许的高度（如巴吉帝亚 87 中），并将“**大**”定义为覆盖了不适当的覆盖物和装饰物。经典中列举的例子包括：高台（āsandi——一个高大的方形平台，大到可以躺上去——见巴吉帝亚 87）、兽脚床（pallaṅka——脚上雕刻着猛兽的座椅）、长毛氈[95]、彩毛毯[96]、白毛毯[97]、花毛毯[98]、棉垫[99]、绣像毯[100]、双面毛毯[101]、单面毛毯（我遵循复注《心义灯》对这两者的翻译）[102]、珠宝绢丝品（或用金银线织就）[103]、珠宝丝绸（或有金银镶边）[104]、大地毯[105]、象毡[106]、马毡[107]、车毡[108]、羚羊皮席[109]、羚鹿皮特级敷具[110]、有华盖之床[111]、两端有红枕之床[112]。

---

[95] 译者注：gonakaṃ——毛超过四尺宽的大氈毹。

[96] 译者注：cittakaṃ——彩绣的羊毛毯。

[97] 译者注：paṭikaṃ——羊毛织成的白毯。

[98] 译者注：paṭalikaṃ——绣花的羊毛毯。

[99] 译者注：tūlikaṃ——填塞天然棉花者。

[100] 译者注：vikatikaṃ——绣有狮子、老虎等像的彩色羊毛毯。

[101] 译者注：uddhalomiṃ——双面有毛的羊毛毯。

[102] 译者注：ekantalomiṃ——单面有毛的羊毛毯。

[103] 译者注：kaṭṭhissaṃ——四周缝有宝石的绢丝敷具。

[104] 译者注：koseyyaṃ——四周缝有宝石的由丝线织成的敷具。若是纯丝绸的则适合使用。

[105] 译者注：kuttakaṃ——可供十六个舞女站着跳舞的羊毛毯。

[106] 译者注：hatthattharaṃ——铺在象背上的敷具。

[107] 译者注：assattharaṃ——铺在马背上的敷具。

[108] 译者注：rathattharaṃ——铺在车上的敷具。

[109] 译者注：ajinappaveṇiṃ——用羚羊皮按床的尺寸缝制成的席子。

[110] 译者注：kadalimigapavarapaccattharaṃ——以羚鹿（kadalimiga）之皮制成的特级敷具是最上等的敷具。将羚鹿皮缝在白布上制成。

[111] 译者注：sa-uttaracchadaṃ——在床的上方绑有红色伞盖。

[112] 译者注：ubhatolohitakūpadhānaṃ——两端有红色头枕和脚枕的床。

关于这些物品，义注《普端严》说，素色丝绸床单是允许的，而有华盖的床，如果它没有不适当的覆盖物也是如此。至于两端都有红枕的床，这意味着头枕和脚枕；如果一个枕头是红色的，另一个是其他颜色的，该床则是允许的。

在相关章节中，经典禁止躺在高床上睡觉。床腿支架是允许的，但前提是其高度不超过 8 指宽。比库也不应该躺在铺了鲜花的床上。一个收到香的供养的比库可以（用它）在门上留下一个五指印。如果有人送花，他可以把花放在房子的一边。正如《戒律纲要》所指出的，目前正确使用香和花的方法是把它们放在佛像前面。

禁止使用大兽皮，如狮子皮、虎皮或豹皮。这项禁令在恒河流域中部以外的地区部分放宽，在该地比库可以使用羊皮、山羊皮或鹿皮。根据义注《普端严》，这项许可不包括猴子、羚鹿（kadali）或任何凶猛野兽的皮。除了那些明显凶猛的野兽，它还说最后一类包括牛、水牛、兔子和猫（!）。然而，不知何故，经典说即使在恒河流域中部，僧团获得的熊皮可以用作擦脚垫。

有一条单独的学处禁止使用牛皮或任何兽皮。这项禁令在恒河流域以外并没有放松，尽管各地有两个明显的例外，即皮革鞋和第七章中列为重物（garubhaṇḍa）的皮革制品。这里的禁令似乎是针对用作家具或身体覆盖物的兽皮。

如果拜访一位家主的住宅，比库被允许坐在他们安排的兽皮或者高的或大的家具上（根据复注《心义灯》，这意味着属于他们），但有三个例外：高台、兽脚床或任何用棉絮覆盖的东西。然而，比库不允许躺在这些物品的任何一种上。即使一件家具有皮制的捆扎物，比库也可以坐在或靠在上面。

《小品 • 第六坐卧处篇》第 14 节引用了一个实例，在此实例中，一座多层宫殿被供养给僧团，并且（佛陀）对“一座多层建筑的所有附属物”进行了许可。如果其中包括高台，则可将其腿锯到适当长度后使用（见巴吉帝亚 87）；如果是兽脚床，则可拆除其猛兽装饰后使用；如果是棉絮毯，可以把它梳成棉绒，并做成枕头。任何其他不允许的家具可制成铺地布。

义注《普端严》将这项许可视为**全权**，在“多层建筑的所有附属物”下包括了诸如窗户、家具和用银或金装饰的扇子；用银或金制成的贮水器和勺子；以及装饰精美的配件。它说，任何奢华的布，都可以藉由“家主所准备”下的许可，放在法座上；而任何附属于建筑的奴隶、田地或牛，都是允许的，当建筑被接受时，它们都会自动被接受。这最后一种说法与《沙门果经》（Sāmaññaphala）中具戒比库不接受的物品清单直接矛盾：

“他远离接受生谷……生肉……妇女和少女……婢和奴……（绵）羊和山羊……鸡和猪……象、牛、乘用马和母马……田地和土地。”

在说到即使个别比库不能接受奴隶和牛，而僧团作为一个整体可以接受时，义注《普端严》可能是从僧团可以拥有土地而个别比库不能拥有土地这一事实推导出的。然而，这样做就遵循了一种思想路线，它使得中世纪的斯里兰卡和印度产生了奢侈的寺院地产，这对教法造成了很大的伤害。

一个更合理的解释是，将**附属物**限制在无生命的物品上，并将有关高台（āsandi）、兽脚床（pallaṅka）和棉絮的学处应用于其他不适合比库使用的奢华物品。换句话说，只有在被改造成更适

合的东西之后，才应该使用它们。至于不能用这种方式改造的物品，《小品 • 第六坐卧处篇》第 19 节允许将它们置换成有益和有用的东西（见下一章）。奴隶和牛不应被视为坐卧处的附属品，也不应被比库或僧团接受。

- ## 有关坐卧处的规定

不应在未洗脚、湿脚或穿鞋的情况下踏上坐卧处。义注《普端严》将这里的**坐卧处**定义为僧团的床或长椅、经过处理的地板或地板覆盖物。至于湿脚，它说如果踩过的地方只有轻微的潮湿痕迹留下，不犯。

也不应在处理过的地板上吐痰。痰盂被允许作为替代品。为了防止床和长椅的脚划伤处理过的地板，可以用布包裹。义注《普端严》在此说，如果没有垫子或其他地板覆盖物来保护地板，床和长椅的脚**必须**用布包裹。如果没有布，就垫上树叶作为防护。它说，把家具完全未做任何防护地放在经过处理的地板上，犯一个恶作。

不应该靠在处理过的墙壁上，以免弄脏。根据义注《普端严》，**处理**是指涂上灰泥或以其他方式装饰。它把**墙**延伸到包括门、窗和石柱或木柱。经典中包含一项针对靠板的许可；并且为了防止它刮到墙壁或地板，其上下两端可以用布包裹。义注《普端严》指出，如果没有靠板，可以用袈裟或其他布来保护墙壁。

在坐卧处铺好床单后允许躺在那里。根据义注《普端严》，这一学处适用于必须洗脚的地方（即僧团的床或长椅、经过处理的地板或地板覆盖物，如上所述）。它接着对这一点给出了一个极端的解释，说如果一个人在睡觉时，床单被拉开，身体的任何部分接触到坐卧处，那么每一根接触的体毛犯一个恶作。靠在床或长椅上也是如此。《戒律纲要》和义注《普端严》的泰语译者强烈反对这种解释，《戒律纲要》讽刺地补充说，“我们是多么幸运啊，佛陀允许我们以‘许多’（sambahulā）一词一起忏悔多项罪行，因为如果我们必须计算这些罪，我们该怎么办呢？”义注《普端严》给予的唯一宽大处理是允许用未受保护的手掌或脚掌接触坐卧处，以及在移动家具时用身体接触家具。

一个更合理的解释是要记住这项许可的背景：它遵循一项不得用脏脚或湿脚弄脏坐卧处的禁令，并具体涉及躺下的行为。因此，仅仅用胳膊等触碰坐卧处不应受到惩戒。同样重要的是要记住，戒律通常不会对睡觉时的行为施以惩戒。由于许可明确允许在铺开适当的覆盖物后躺在坐卧处，这本身就足以免除一个人在躺着时触摸坐卧处的任何进一步的罪。对于一个人躺在这样一个坐卧处上，而没有事先铺上适当的覆盖物的情况，则应保留惩戒。

最后，《经分别》对巴拉基咖 1 的阐释包含了一项许可，大意是说，如果比库所住之地有一扇可关闭的门，如果他在白天躺下，则可以把门关上。

学处

- **住所**

“我允许五（种）坐卧处[泰国版为 senāsanāni；斯里兰卡、缅甸和 PTS 版为 leṇāni/lenāni，‘庇护所’，但坐卧处（senāsana）是经典中最常用的普通居住场所术语（例如，见《大品·第六药篇》第22节第1段和《大品·第八衣篇》第26节第1段）]：住所（vihāra）、半檐屋（§）、殿楼（§）、楼房、洞窟（§）。”

——《小品·第六坐卧处篇》第1节第2段

“我允许（住所）高出地面。”……“我允许立三种堆积（堆起来的地基）：砖基、石基、木基。”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯。”……“我允许楼梯栏杆。”

——《小品·第六坐卧处篇》第3节第3段

“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂上灰泥。”……“我允许三种窗户开口：带栏杆的窗户、覆盖格子的窗户、带横杆的窗户（§）。”……“我允许窗帘。”……“我允许百叶窗和小窗垫。”

——《小品·第六坐卧处篇》第2节第2段

“我允许在住所中（使用）白色、黑色和赭色（§）灰泥。”（白色灰泥无法粘在粗糙的墙壁上）“我允许用抹子（§）涂抹混有谷壳的泥土，然后涂上白灰泥。”……“我允许用抹子抹上细粘土，然后涂上白灰泥。”……“我允许树汁和湿面糊。”

（赭灰泥无法粘在粗糙的墙壁上）“我允许抹上掺有谷壳的泥土，用抹子抹平，然后涂上赭灰泥。”……“我允许把稻壳下面的红色粉末和粘土混合在一起，用抹子抹平，然后涂上赭灰泥。”……“我允许芥子粉和蜂蜡油。”……（混合物过厚）“我允许用布擦掉。”

（黑灰泥无法粘在粗糙的墙壁上）“我允许抹上掺有谷壳的泥土，用抹子抹平，然后涂上黑灰泥。”……“我允许用抹子抹上蚯蚓泥（粪便），然后涂上黑灰泥。”……“我允许用树汁和涩味汤剂。”

——《小品·第六坐卧处篇》第3节第1段

“不得令做由男人或女人形象所构成的画，若令做者，犯恶作。我允许花环图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案。”

——《小品·第六坐卧处篇》第3节第2段

（一堵墙的墙基坍塌了）“我允许木扶壁。”……（为防止雨水从侧面吹进来）“我允许屋檐以及粘土、灰烬和牛粪做成的灰浆。”……（一条蛇从屋顶掉到一位比库身上）“我允许天花板/天篷。”

——《小品·第六坐卧处篇》第3节第4段

“我允许门。”……“我允许门柱和门楣，像臼一样的洞（以便让门旋转），（在门上的）小上销。”……（门没有合拢）“我允许用来穿（绳子）的孔、用来穿的绳子。”……（门没有关上）“我允许用来装门闩（横杆？）的门柱，‘猴’头（用来插门闩的孔？），（用来固定门闩的）销，门闩。”……（门打不开）“我允许钥匙孔和三种钥匙：金属制的、木制的、角制的。”……（住所

仍被破门而入）“我允许锁和开槽的钥匙（§）。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 2 节第 1 段

（比库尴尬于一间无遮蔽的房间里躺卧）“我允许窗帘。”……“我允许半墙。”……“我允许正方形的私人房间，长方形的私人房间，在房梁上的私人房间。”……“我允许把私人房间建在小住所的一边，在大住所的中间。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 3 段

“我允许（为挂袋子而）在墙上钉钉子或象牙钉。”……“我允许挂衣杆，挂衣绳。”……“我允许走廊，前厅（§），内院，带板条屋顶的门厅。”……“我允许移动（滑动？）屏风，滚轴上的屏风（§）。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 5 段

“我允许（住所）用三种墙围起来：砖墙、石墙、木墙。”……“我允许门厅。”……“我允许门厅高出地面。”……“我允许门、门柱和门楣、像臼一样的洞（让门旋转）、（在门上的）小上销钉、门闩柱、‘猴’头（用来插门闩的孔？）、销子（用来固定门闩）、门闩、锁孔、用来穿（绳子）的孔、用来穿的绳子。”……“我允许在覆盖（屋顶）后，将其内外涂上白色、黑色或赭色的灰泥——并有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案（§）。”……（住所周围区域（§）变得泥泞）“我允许撒上砾石。”……“我允许铺石板。”……“我允许排水沟。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 8 段

“我允许五种屋顶（饰面）：瓦、石、灰泥、草或树叶。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 11 段

“不得用陶制擦脚具。若用者，犯恶作。我允许用三种擦脚具：石、碎石、浮石。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 22 节第 1 段

住所是为现在和未来的四方僧团所“建”。

——《小品·第六坐卧处篇》第 1 节第 4 段

- **家具**

“我允许草席。”……“我允许床板。”……“我允许柳条床[《普端严》用扭曲的（藤蔓/树枝）或竹条编织]。”……“我允许有框架的床（连在床脚上）。”……“我允许有框架的长椅。”……“我允许板条床……板条长椅。”……“我允许有弯腿的床……有弯腿的长椅。”……“我允许有可拆卸腿的床……有可拆卸腿的长椅。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 2 节第 3 段

“我允许正方形凳子（āsandika）。”……“我允许即使高的正方形凳子。”……“我允许有靠背和扶手的七支椅。”……“我允许即使高的有靠背和扶手的七支椅。”……“我允许柳条长椅……布编长椅……羊腿长椅……连腿长椅……木凳……凳子（椅子）……草凳。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 2 节第 4 段

“我允许用线/绳编织的床”……（不足以织成紧密的织物）“我允许（在框架上）穿孔，以编成棋盘状的织物”……（获得了破布）“我允许做垫子（§）”。……（获得了棉絮）“我允许把它梳理出来，做成枕头。棉花有三种：从树上摘下的，从藤蔓植物上摘下的，从草上摘下的”……“不得使用半身大小的枕头。若用者，犯恶作。我允许做如头一般大的枕头。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 2 节第 6 段

“我允许五种床垫/垫子：动物毛发（填充）、布（填充）、树皮纤维（填充）、草（填充）、树叶（填充）”……（获得坐卧处必需品的布）“我允许用它来覆盖床垫/垫子”……“我允许软垫床、软垫长椅”（即用垫子或床垫覆盖）……“我允许布垫（§）做好并铺好后（在床/长椅上）放置垫子/床垫”……（为了被偷的情况下识别床垫/垫子套）“我允许在上面做点……在上面做印花标记……在上面做手印。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 2 节第 7 段

“不得将高的和大的家具用作躺卧之用，如高台（§）、兽脚床（§）、长毛氈、彩毛毯、白毛毯、花毛毯、棉垫、绣像毯、双面毛毯，单面毛毯，（用银线或金线编织的）镶有珠宝的绢丝品，（用银或金镶边的）饰有珠宝的丝绸敷具、大地毯、象毡、马毡、车毡、羚羊皮席、羚鹿皮特级敷具、有华盖之床（§）、两端有红枕之床。若用者，犯恶作。”

——《大品 • 第五皮革篇》第 10 节第 5 段

“不得使用大兽皮，如狮子皮、虎皮、豹皮。若用者，犯恶作。”

——《大品 • 第五皮革篇》第 10 节第 6 段

“而且不得使用牛皮。若用者，犯恶作。也不得使用任何兽皮。若用者，犯恶作。”

——《大品 • 第五皮革篇》第 10 节第 10 段

（僧团获得了熊皮）“我允许把它做成擦脚具垫。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 19 节

“我允许在一切边地使用兽皮：绵羊皮、山羊皮、鹿皮。”

——《大品 • 第五皮革篇》第 13 节第 13 段

“不得躺在高床上睡觉。若做者，犯恶作”……（比库躺在低床上时被蛇咬）“我允许床腿支架”……“不得使用高床腿支架。若用者，犯恶作。我允许床腿支架最多八指宽。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 2 节第 5 段

“不得躺在铺了鲜花之处休息。若做者，犯恶作。”……“我允许接受香并在门柱上做五指印记，允许接受花并将其置于住所的一侧。”

——《小品 • 第五小事篇》第 18 节

“我允许坐在家主所备之物上，但不得躺在上面……我允许坐在（靠在）用于捆扎之量的兽皮上[113]。”

——《大品 • 第五皮革篇》第 11 节

[113] 译者注：家具上有作为捆绑之用的皮带。

（家主在他们自己的住宅里，为比库准备了坐位，包括《大品·第五皮革篇》第 10 节第 5 段中禁止的所有物品）“除了高台、兽脚床和棉毯外，我允许坐在家主所备的（家具）上，但不得躺在上面。”……（关于铺着棉绒的长椅和床：）“我允许坐在家主所备之物上，但不得躺在上面。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 8 节

“我允许多层建筑的所有附属物（家具）”……“我允许高台在锯腿后使用；允许兽脚床在拆除猛兽（装饰）后使用；允许棉絮制成的毯子经梳理（制成棉绒）后做成枕头（见《小品·第六坐卧处篇》第 2 节第 6 段）；其余不允许的家具（见《大品·第五皮革篇》第 10 节第 5 段）应制成地板覆盖物。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 14 节

- **坐卧处中的规矩**

“不得用未洗之脚踩踏坐卧处。若做者，犯恶作”……“不得用湿脚踩踏坐卧处。若做者，犯恶作”……“不得穿拖鞋踩踏坐卧处。若做者，犯恶作。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 20 节第 1 段

“不得在抛光（处理过的）地板上吐痰。若做者，犯恶作。我允许使用痰盂。”那时，床和长椅的脚划破了抛光的地板。“我允许用布把它们包起来”……“不得靠在经过处理的墙上。若做者，犯恶作。我允许靠板。”下端划伤了地板；上端，经处理的墙[根据泰国和斯里兰卡版的读本；PTS 版本说上端损坏了经处理的墙]。“我允许上下两端用布包起来。”（洗完脚的比库们对躺下怀有疑虑：）“我允许你铺设床单后躺下。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 20 节第 2 段

第七章 寺院建筑和财产

• 寺院

在佛陀的弘法生涯中，最早的许可之一是接受一座寺院的布施。该许可的背景表明，寺院应被布施给整个**僧团**，而非个别僧团或比库。前一章引用的长部第 2 经的一段话支持了这一点，它指出具戒的比库不接受田地和财产。然而，没有任何文献详细讨论这一点。

在《大品 • 第六药篇》第 15 节第 2 段中有一项对寺院服务人员——即工作是处理寺院事务的在家人的许可。在封建和前封建时代，这些服务人员会被国王或其他封建主布施给寺院。该许可的制戒因缘表明，有时这种施物包括了整个村庄的居民。村里的税收和劳役，不是给世俗政权，而是给寺院。巴利经典和注书同样没有详细讨论这种安排。这与其他一些早期部派（学派）的律（Vinaya）形成了鲜明的对比，比如根本说一切有部（Mūlasarvāstivādins），它不遗余力地阻止非佛教国王后来撤销这种安排。佛陀不会傻到试图为国王立法，这一点证明了这些学处在其他（部派的）律中（出现）相对较晚。

然而，经典确实详细讨论了寺院允许的建筑以及寺院财产的正确使用和分配。在某些情况下，寺院财产的分配工作交由僧团选出的执事负责。由于该选举涉及僧团甘马，所有与僧团执事职责有关的问题将在第十八章中讨论。此处，我们将讨论寺院建筑和僧团执事不负责的相关寺院财产的问题。

• 建筑

除了住所外，寺院还可以包括伍波萨他堂（用于诵巴帝摩卡[Pāṭimokkha]）、集会堂（根据义注《普端严》，这包括议事厅或斋堂）、饮水堂或亭、火堂（看似是用于烧开水、染袈裟等）、仓库、储食净屋、经行道、水井、桑拿房、放咖提那框架的厅堂或亭子、浴室和厕所设施以及周围的围墙。（在每一种情况下，**厅堂（sālā）**似乎都是没有墙壁的有顶建筑；**亭子（maṇḍapa）**也是一个开放式建筑，但较小。）这些建筑所许可的建造细节与住所相似。任何有兴趣者都可以在本章末尾查看学处。此处，我们将讨论其中一些建筑的独特细节。

– 伍波萨他堂和库房

这些建筑并未给出具体的施工细节。唯一与之相关的学处涉及僧团甘马，因此将在第 15 章和第 18 章中讨论。

– 储食净屋（kappiya-kuṭi）

这是一个在寺院内指定的空间，在这里可以储存食物，但不算是《大品 • 第六药篇》第 17 节第 3 段下的“室内储存”。经典允许寺院的边界上的某座建筑被指定为储食净屋，但义注《普端严》坚持认为，该建筑可以位于寺院的任何地方。

经典列出了四种允许的食品储存处（净地）[114]，但未作解释。义注《普端严》引述了关于其确切定义的各种意见，这表明当时没有人完全确定它们是什么。总结其讨论：

Ussāvanantika（“限于宣告”或“依于宣告”）：据佛音尊者说，古代僧伽罗人的注书中提及了建造这类储存空间的几种方法，但他自己推荐了这种方法：开始建造储藏场所时，在建立地基之后，一群比库应该聚集在一起，当第一个柱子就位的同时，（不齐声）说：

“Kappiya-kuṭiṁ karoma（我们造此许可屋）。”

该语句应该在柱子就位时结束。如果语句的结束与柱子的安置时间不一致，则该语句无效。这就是为什么《大筏注》（Mahā Paccarī）[115]建议几位比库不一起说这句话的原因，以便柱子的安置发生于他们中至少有一人所作的发言结束时。如果不设置柱子，而是用石头或砖建造储存场所的墙壁，当第一块石头/砖头放于地基上的同时，应该做同样的事情。

Gonisādikā（“牛卧处”）：这是一个未封闭或半封闭的空间，只能建在未封闭的寺院中。如果比库的住所都没有封闭，那么这个储藏空间就叫做僧园牛卧处（ārāma-gonisādikā）。如果寺院作为一个整体未被封闭，但一些住所被封闭了，它就被称为住所牛卧处（vihāra-gonisādikā）。在这两种情况下，重要的因素是寺院不被封闭。（这里的景象是，如果一个地方是不封闭的，牛就可以随意进入并休息。）

Gahapatika（家主所建或所有）：这种空间是由施主建造和布施的，专门用来作为一个适当的储存场所。佛音尊者赞许地引用了案达罗派？（Andhaka）[116]的话，说除了比库僧团成员以外的任何人的住所都算作家主所建（gahapatika）。因此，沙玛内拉的住所也将归于此类，在家人在寺院内外的住所也是如此。

Sammatikā（认定）：由僧团甘马认定（见附录一）的五种允许的住所类型（《小品·第六坐卧处篇》第 1 节第 2 段）中的任何一种。义注《普端严》说，对齐集的比库做一个简单的告白足以认定这样一个空间，但这与《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 3 段中“如果对需要较长格式的甘马使用较短的格式，则该甘马无效”的原则相冲突。

与这最后一类空间相关的学处令人困惑。在一段律文中，经典对使用者施加恶作；然后在下一段律文中，又允许它的使用。一些僧团将第一段解释为，禁止比库在这样的地方停留，第二段解释为允许在那里储存食物。

在这四种类型中，当所有的柱子或墙壁都被拆除时，依于宣告（ussāvanantika）就失去了它的（许可）状态。当牛卧处（gonisādikā）被封闭时，它就成为不适合的储存处。然而，如果围栏开始倒塌，到牛可以进入的程度，那么其作为适合的储存处的状态就会恢复。至于剩下的两种类型，当所有的屋顶都被摧毁时，它们就失去了作为适合的储存处的状态。

[114] 译者注：kappiyabhūmi。

[115] 译者注：一部斯里兰卡古义注，现已失传。

[116] 部派佛教之名称。此派根据地为南印度名为案达罗（梵 Andhra，巴 Andha，又作案陀罗）的地方。

– **经行道**

可以通过平整地面或在砖、石头或木头的基础上建造路径的方式来制作经行道。在后一种情况下，可修建上经行道的楼梯，并允许在楼梯和经行道周围设置栏杆。经行道可以有屋顶，屋顶可以涂抹灰泥并用四种允许的图案装饰，也可以有挂袈裟的绳子或杆子。

– **井**

井可以用砖、石头或木头做内壁，并用有屋顶的厅遮盖。其他允许使用的水井设备包括用于抽水的绳索、吊桶杆（一根枢轴上的长棍，一端带有配重，用于帮助将水桶从井里拉上来）、滑轮、水轮、三种桶（由金属、木头或兽皮条制成）、井盖，以及用来盛水的水槽或锅/盆。

– **桑拿**

除了通常的建筑细节外，桑拿浴室可以（如在巴吉帝亚 19 中一样）是带饰面的，也可以（在各个面，复注《心义灯》说）建有凸出的山墙。壁炉建在小桑拿浴室的一边，建在大桑拿浴室的中间。可设置烟囱。比库可以用粘土涂在脸上，以防被火烧伤；如果粘土有异味，比库可以处理它（《普端严》说用带香味的东西）。为了保护自己的身体不被烫伤，可以带水进来。可以用一个罐来储存，也许可长柄勺。为了防止地面变得泥泞，桑拿浴室可以用砖、石头或木头铺地板。此外，还允许清洗地板和提供排水管。针对坐在桑拿房地板上的比库们发现自己四肢麻木的事件，在桑拿房使用椅子是允许的。

– **洗浴设施**

允许有单独的淋浴和沐浴场所。淋浴场所（**udaka-candanika**）可以用砖、石头或木头三种材料中的任何一种围起来和铺地，并配有排水管。浴池可以用相同种类的材料做内壁，必要时可以建在高出地面的地方。

– **厕所设施**

允许分开的小便处、大便处、和大便后用水洗净的地方。佛陀时代使用的小便器是一个两边都有搁脚具的盆。用于大便的（户外）厕所建在一个铺着砖、石头或木头的粪坑上。粪坑有一个盖子，中间有个洞，两边有搁脚具。（在比库“坐在[粪坑的]边上大便时跌入”之后，就允许盖子了。）义注《普端严》说，在这两种情况下，搁脚具都可以由砖/瓦、石头或木头制成。粪坑的开口允许有一个盖子，尿槽也一样。在粪坑上方修建的卫生间，所许可的构造细节与住所相似。也允许使用吊带，以便年老或生病的比库在排便后能将自己从蹲姿中拉起来。木擦（刮屎橛）被用来擦拭——允许一个容器来放置用过的木擦，这项事务（大便）以洗净结尾[117]。设置一个单独的场所用来洗净，配有带盖的水罐、瓢和搁脚具。有关使用厕所设施的行仪详情，请参阅第九章。

– **围护**

允许三种围护。因为住所周围有单独的围栏许可，所以这个清单显然是针对整个寺院周围的围护：竹篱笆、荆棘篱笆和壕沟。没有任何文献解释，为什么三种被允许用来建造住所周围围墙的材

[117] 译者注：古时候没有卫生纸，用木棍擦拭后用水洗净。

料，砖、石或木头，在此处没有一起提到。我想到了两种可能的解释：也许在佛陀时代，砖、石和木头被认为过于昂贵，不适合如此大的围护；或者也许围墙的许可也适用于这里。自中世纪以来，僧团显然采用了第二种解释，因为自那时起的寺院遗址周围就有砖砌围护的证明，而砖砌和混凝土砌块围护在今天的上座部佛教（Theravāda）国家的寺院周围仍然很常见。

围护可以有带屋顶的门房，入口可以有荆棘门、双门、拱门和连接滑轮的栏杆。为了防止围护内的区域变得泥泞，可以在围护内撒上砾石，铺上石板，并设置排水沟。

- **寺院财产**

如果僧团收到了奢华的物品供养，经典中提到的例子包括昂贵的羊毛毯和昂贵的编织布，它们可被置换为“有益之物”。义注《普端严》说，这意味着它们可以被置换为等价或价值更高的许可物。（但是，置换的安排应不违反尼萨耆亚巴吉帝亚 20 中规定的“**如法语言**”[kappiya vohāra]的规矩。）如果僧团收到熊皮、碎布和不能制成袈裟的类似物品，可以制成擦脚垫。（这里对熊皮的许可是不寻常的；显然，熊皮是唯一可以这样使用的兽皮，而且也没有说明为什么。）当可以制成袈裟的布料被布施给僧团时，它就处于负责接受、保管和分发衣的僧团执事的保护之下（见第十八章）。

供特定住所使用的家具不得移动到其他地方。但是，可以临时借用，也可以“为了保护它们”而搬走（例如，如果它们所在的住所屋顶开始漏水）。义注《普端严》在此补充说，如果为保护而搬走时，他将其作为僧团物加以使用的正常使用过程中磨损，就不必赔偿。当原来的住所被修缮并且能够保护家具时，如果它们的状态良好适合归还，就应该归还它们。如果他把它们当作自己的个人财产使用，而且它们已经磨损了，那么他必须赔偿僧团。然而，义注《普端严》中关于赔偿的主张是来源于 bhaṇḍhadeyya（赔偿）的概念——正如我们在巴拉基咖 2 下看到的那样，这个观点在经典中没有任何依据。

这种将家具和其他“坐卧处”物品提供给特定住所专门使用的安排，是在经典中最接近于对义注《普端严》和其他早期部派律有重大影响的一种安排：住所由施主提供，他始终享有对该住所、家具和居住者的业主权益。这种做法可能源于桑喀地谢萨 7 中提到的安排，即施主资助建造住所，但除了上述学处外，经典并未显示这一点。

似乎，寺院服务人员可能的职责之一是为寺院种田。因此，经典中有一条学处，当僧团的种子被种在个人的土地上，或者如果个人的种子被种在僧团的土地上，比库们在分给个人一份后，就可以将其吃掉。

经典列出了五类僧团物，即使通过僧团甘马或由僧团执事代理，也不能将它们分给任何个人或在比库之间分配。任何分发或分配这些物品的比库，都会犯一个土喇吒亚，而且即使这样，这些物品也不能算被分发或分配。它们仍然是僧团物。这五类是：

1）寺院，寺院所处的地皮。

2）住所，住所所处的地皮。

3）床、椅、床垫、枕头。

4）金属锅、金属盆、金属罐子/瓶子、金属容器/煎锅（锅）、刀/弯刀、斧头、铲子、锄头、钻子/凿子。

5）藤蔓、竹子、纤毛甘蔗、芦苇、茅草[tiṇa]、陶土（这些都可以用作建筑材料）、木制品、陶土制品。

义注《普端严》对这些物品有详细的说明。**寺院所处之地**，它解释为供寺院使用的土地或废弃寺院的遗址；它对**住所所处之地**给出了类似的定义。在第四类中，**刀**意味着大刀（如砍刀）和大剪刀；**凿子/钻头**意味着有把手的工具，而木匠、车工、珠宝商和皮革工人的其他金属工具也属于这一子类。然而，设计成个人随身携带的那种小金属容器是可以分的。

在第五类中，它将**藤蔓**解释为至少半臂长的藤蔓。已经用过的和建筑工程剩弃下来的藤蔓、草和芦苇都可以分。**竹子**这个词的意思是指用于建筑的竹子。小竹制物品，如手杖、小油桶或雨伞部件可以分。佛音尊者记载《古仑谛》（Kurundī）和《大义注》（Mahā Aṭṭhakathā）对这里的**木制物品**有不同意见。根据《古仑谛》的说法，这一子类包括所有皮革制品和任何大于 8 英寸针棒的木制品。根据《大义注》，它包括所有家具和木制品（尽管家具似乎属于类别（3）），但水瓶除外，无论是由实木、竹子、山羊皮革还是树叶制成。这里不包括允许使用的皮革制品（如拖鞋），也不包括：未完成的家具部件、手杖/棍子、鞋子、生火棒、滤水器、水壶/水瓶、小角瓶、药盒和纽扣。至于**陶土制品**，义注《普端严》说，这一子类包括盘子、陶器、砖块、瓷砖、烟囱砖和水管或排水管。钵和设计用来个人随身携带的小型陶罐不包括在这里，所以可以分。

根据四大教示推论，我们可以说所有布施给僧团的建筑材料都属于类别（5）。

概括来说，义注《普端严》将这五类分为两大类：

持久物（thāvara-vatthu，永久之物）（即不动产），类别（1）和（2）；以及——
重物（garubhaṇḍa，重或昂贵之物），类别（3）、（4）和（5）。

虽然这两类中的任何一种物品都不可以分，但它们可以置换为同一类别的其他物品。因此，一座住所可以置换为寺院地皮。如果有充分的理由证明损失是合理的，那么在交易中承担损失是允许的（尽管这似乎与义注《普端严》自己对《小品 • 第六坐卧处篇》第 19 节的解释相矛盾）。如果交易能为僧团带来盈余，那么从事交易的比库必须向另一方指出这一点。如果对方还想继续交易，那实在很好。也允许用一种昂贵的物品换取同一类别的大量廉价物品；并用不适合比库使用的物品，如金、银、金合金或水晶制成的物品换取适合的物品。

复注《心义灯》允许将重物置换为持久物。

义注《普端严》补充说，在饥荒期间，寺院里的比库可以卖掉重物来换取食物，这样就有足够的比库可以留在那里照看剩下的财产，但对此从经典中找不到支持。

- **洁地（Cetiya）财产**

义注《普端严》对巴拉基咖 2 的解释明确区分了僧团的财产和施与洁地的财产。在任何情况下，布施给洁地——包括塔（stūpas）和佛像——的物品都不应被视为僧团财产。

学处

“诸比库，我允许僧园（寺院）。”

——《大品·第一大篇》第 22 节第 18 段

“我允许园民。”

——《大品·第六药篇》第 15 节第 2 段

• 集会堂

“我允许集会堂”……“我允许将其建在高出地面之处”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基”……“我允许三种楼梯：砖梯，石梯，木梯”……“我允许楼梯栏杆”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外都涂抹白色、黑色或赭色灰泥（§），上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案（§），挂衣杆、挂衣绳”……“我允许在户外的挂衣杆、挂衣绳。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 6 段

• 饮水堂

“我允许饮水堂，饮水亭”……“我允许将其建在高出地面之处”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯”……“我允许楼梯栏杆”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案，挂衣杆，挂衣绳”……“我允许饮水用的海螺壳杯[义注《普端严》：这包括长柄勺和杯或碗]，饮水用的小勺。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 7 段

• 火堂

“我允许位于（寺院）一边的火堂。”……“我允许将其建在高出地面之处。”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基。”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯。”……“我允许楼梯栏杆。”……“我允许门、门柱和门楣、像臼一样的洞（让门可以旋转）、（在门上的）小上销钉、门闩柱、‘猴’头（插门闩的孔？）、（用来固定门闩的）销钉、门闩、锁孔、用来穿（绳子）的孔、用来穿的绳子。”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案，挂衣杆、挂衣绳。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 9 段

• 储食净屋

“阿难，在此种情形下，僧团已经认定一座位于边界上的建筑作为净地[118]，让它（食物）保存在那里——任何僧团所希望的地方：住所（Vihāraṃ）、半檐屋（aḍḍhayogaṃ）、殿楼（pāsādaṃ）、楼房（hammiyaṃ）、洞窟。”甘马语

[118] 译者注：Kappiyabhūmi。

——《大品·第六药篇》第 33 节第 2 段

“不得使用经认定的净地。若用者，犯恶作。我允许三种净地：依于宣告者、牛卧（处）、家主之（地）。”

——《大品·第六药篇》第 33 节第 4 段

“我允许使用经认定的净地。我允许四种净地：依于宣告者、牛卧（处）、家主之（地）和认定者。”

——《大品·第六药篇》第 33 节第 5 段

- **经行道**

“我允许经行道。”

——《小品·第五小事篇》第 14 节第 1 段

“我允许平整它（经行道）”……“我允许将其建在高出地面之处”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯”……“我允许楼梯栏杆”……（比库从高的经行道上摔下来）“我允许经行道周围有栏杆”……（比库在经行时被寒冷和炎热所困扰）“我允许经行堂”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案，挂衣杆、挂衣绳。”

——《小品·第五小事篇》第 14 节第 2 段

- **井**

“我允许井”……“我允许它有三种内壁：砖内壁、石内壁、木内壁”……（太低）“我允许它高出地面”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯……“我允许楼梯栏杆”…“我允许用来拉水的绳子”……“我允许吊桶杆……滑轮……水轮”……“我允许三种桶：金属桶、木桶和皮条制成的桶”……“我允许井堂”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案，挂衣杆、挂衣绳”……“我允许（井）盖”…… “我允许盛水的水槽，盛水的盆。”

——《小品·第 5 小事篇》第 16 节第 2 段

- **桑拿房**

“我允许桑拿房（§）。”

“我允许桑拿房高出地面”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯”……“我允许楼梯栏杆”……“我允许门、门柱和门楣、像臼一样的洞（让门可以旋转）、（门上的）小上销钉、门闩（横杆）柱、‘猴’头，（用来固定门闩的）销钉、门闩、钥匙孔、用来穿（绳子）的孔、用来穿的绳子。”……

“我允许饰面（见巴吉帝亚 19）”……“我允许烟囱（§）”……“我允许壁炉建在小桑拿房的一边，在大桑拿房的中间”……（火烫伤了脸）“我允许用粘土涂脸”……“我允许放粘土的小

槽”……（粘土有臭味）“我允许[义注《普端严》：用香料来]处理它”……（火烫伤了身体）“我允许带入水”……“我允许用装水的槽，（没有把手的）水勺”……（一个草顶的桑拿房不能使他们出汗）“我允许覆盖（屋顶），内外涂上灰泥”……（它变得泥泞了）”我允许铺三种地板：砖地板、石地板、木地板”……“我允许清洗它”……“我允许排水沟”……（比库坐在地板上，四肢发麻）“我允许桑拿椅”……“我允许用三种墙围起来：砖墙、石墙、木墙。”

——《小品·第五小事篇》第 14 节第 1 段、第 3 段

“我允许有突出山墙的桑拿房（§）。”

——《小品·第五小事篇》第 17 节第 2 段

“我允许门厅”……“我允许门厅高出地面”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯”……“我允许楼梯栏杆”……“我允许门、门柱和门楣、像臼一样的洞（门可以在内旋转）、（门上的）小上销钉、门闩柱、‘猴’头，（用来固定门闩的）销钉、门闩、钥匙孔、用来穿（绳子）的孔，用来穿的绳子”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案、五瓣图案。”

——《小品·第五小事篇》第 14 节第 4 段

（桑拿房周围的区域[§]变得泥泞）“我允许撒砾石”……“我允许铺石板”……“我允许排水沟。”

——《小品·第五小事篇》第 14 节第 5 段

（在桑拿房里）：“我允许桑拿房里的挂衣杆、挂衣绳。”……（袈裟被雨淋湿了）“我允许桑拿堂。”……“我允许将其建在高出地面之处。”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基。”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯。”……“我允许楼梯栏杆。”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案，五瓣的图案，挂衣杆、挂衣绳。”

——《小品·第五小事篇》第 16 节第 1 段

- **咖提那（Kaṭhina）堂**

“我允许存放咖提那框架的厅堂，存放咖提那框架的亭子。”……“我允许将其建在高出地面之处。”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基。”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯。”……“我允许楼梯栏杆。”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案，五瓣图案，挂衣杆、挂衣绳。”

——《小品·第五小事篇》第 11 节第 6 段

- **洗浴及厕所设施**

（也见于：第九章 行仪）

“我允许淋浴处（§）”……“我允许用三种墙围起来：砖墙、石墙、木墙”……“我允许铺三种地板：砖地板、石地板、木地板”……“我允许排水沟。”

——《小品·第五小事篇》第 17 节第 1 段

“我允许浴池”……“我允许三种内壁：砖内壁、石内壁、木内壁”……（太低）“我允许将其建在高出地面之处”……“我允许立三种堆积：砖基，石基，木基”……“我允许三种楼梯：砖梯，石梯，木梯”……“我允许楼梯栏杆”……（水变得不新鲜）“我允许导水管，我允许排水沟。”

——《小品·第五小事篇》第 17 节第 2 段

“我允许你们在（寺院）的一边小便”……（该地有股臭味）“我允许尿罐”……“我允许尿罐踏板（见《大品·第五皮革篇》第 8 节第 3 段）”……“我允许用三种墙围起来：砖墙、石墙、木墙”……“我允许（罐）盖。”

——《小品·第五小事篇》第 35 节第 1 段（见《小品·第七破僧篇》第 9-10 节）

“我允许你们在（寺院的）一边大便”……（该地有股臭味）“我允许粪坑”……（粪坑的墙塌了）“我允许三种内壁：砖内壁、石内壁、木内壁”……（太低）“我允许它高出地面”……“我允许立三种堆积：砖基、石基、木基”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯”……“我允许楼梯栏杆”（坐在[粪坑]边上大便时，他们掉了进去）……“我允许你们盖上（粪坑）后大便，并在中间设洞”……“我允许厕所踏板。”

——《小品·第五小事篇》第 35 节第 2 段

“我允许（厕所里的（§））尿槽”……“我允许用木擦（刮屎橛）”……“我允许木擦容器”……“我允许（用于粪坑开口的）盖子”……“我允许厕所小屋”……“我允许门、门柱和门楣、像臼一样的洞（用于门旋转）、（在门上的）小上暗销、门闩柱、‘猴’头、（用来固定门闩的）销钉、门闩、钥匙孔、用来穿（绳子）的孔、用来穿的绳子”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案，五瓣的图案，挂衣杆、挂衣绳”……“我允许（用来拉起自己的）（§）吊索”……“我允许用三种墙围起来：砖墙、石墙和木墙。”

——《小品·第五小事》第 35 节第 3 段

“我允许门厅”……“我允许门厅高出地面”……“我允许立三种堆积：砖基，石基，木基”……“我允许三种楼梯：砖梯、石梯、木梯。”……“我允许楼梯栏杆。”……“我允许门、门柱和门楣、像臼一样的洞（让门旋转）、（在门上的）小上销钉、门闩柱、‘猴’头，（用来固定门闩的）销钉、门闩、钥匙孔、用来穿（绳子）的孔、用来穿的绳子。”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案，五瓣图案。”……（厕所小屋周围的区域（§）变得泥泞起来）“我允许撒上砾石”……“我允许铺上石板”……“我允许排水沟”……“我允许冲水罐”……“我允许冲水的长柄勺”……“我允许冲洗的踏板”……“我允许三种墙把它围起来：砖墙、石墙、木墙。”“我允许冲水罐的盖子。”

——《小品·第五小事篇》第 35 节第 4 段

- **围护**

“我允许三种围护：竹围护（篱笆）、荆棘围护（篱笆）、壕沟（§）”……“我允许门房、荆棘门、双门（§）、拱门、连接滑轮的栏杆”……“我允许覆盖（屋顶）后，内外涂抹白色、黑色或赭

色的灰泥，上面有花环图案、藤蔓图案、龙牙图案，五瓣图案”……（寺院周围的区域（§）变得泥泞）“我允许撒上砾石”……“我允许铺石板”……“我允许排水沟。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 3 节第 10 段

- **僧团物**

“属于一处的家具不能在另一处使用。若做者，犯恶作。”……“我允许暂时拿走那些物品。”……“为了保护（它们），我允许将其带走。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 18 节

（僧团获得昂贵的毛毯，住所的附属物……昂贵的编织布）“我允许将其置换为有益之物。”……（僧团获得熊皮……覆盖着羊毛的轮状擦脚具（§）……碎布）“我允许将其做成脚垫。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 19 节

“僧团的种子种在个人的土地上时，可在给（该个人）一份后食用。当个人的种子种在僧团的土地上时，可在给（该个人）一份后食用。”

——《大品·第六药篇》第 39 节

“此五种不可分之物，不能被僧团、众人、个人分发。即使它们已被分发，也不（被视为是）分发。若分发者，犯土喇吒亚。哪五种呢？

1）寺院、寺院的土地（寺院所处的地皮）。这是第一种不可分之物……

2）住所、住所的土地（住所所处的地皮）。这是第二种不可分之物……

3）床、椅、床垫、枕头。这是第三种不可分之物……

4）金属锅、金属容器、金属罐/瓶、金属煎锅/炒锅、刀/弯刀、斧头、铲子、锄头、钻子/凿子。这是第四种不可分之物……

5）藤蔓、竹子、纤毛甘蔗、芦苇、茅草[tiṇa]、陶土（这些均可作为建筑材料）、木制品、陶土制品。这是第五种不可分之物……

“有此五种不可分之物，不能被僧团、众人或个人分发。即使它们已被分发，也不（被视为是）分发。若分发者，犯土喇吒亚。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 15 节第 2 段

“此五种物品不得分（不得分配）。”

——见（同上）《小品·第六坐卧处篇》第 16 节第 2 段

第八章 恭敬

适当恭敬的态度是智慧的体现。正如相应部第 6 相应第 2 经指出的，它是获得知识与技能的必要条件，因为它创造了学习的氛围。这对于比库的修行来说尤其如此，通过诸如书籍等非个人的方式，能学到的东西很少，但如此多的东西必须通过与自己的老师和同修比库们的个人互动才能学到。增支部第 8 集第 2 经提到，作为梵行生活的基础慧的首个先决条件，是以学徒的身份，生活于一位他已对其生起强烈恭敬感的老师之处。这种恭敬的态度打开了向他人学习的心扉，也向他人显示了自己学习的意愿。同时，它为比库的生活带来了重心和根基。相应部第 6 相应第 2 经记载了佛陀所言：“不尊重、不顺从者住于苦”，这就是为什么在他觉悟之后——当他在戒、定、慧、解脱和解脱智见上已无可学之后——他决定恭敬、尊重他所觉悟之法。

然而，恭敬的态度不仅有利于展现恭敬的个人，也有利于整个宗教。增支部第 7 集第 56 经[119]主张，为了正法久住，比库们、比库尼们、近事男们、近事女们应该恭敬、顺从于佛、法、僧，恭敬、顺从于学、定、不放逸和承迎的职责。如果没有适当的恭敬和顺从，正法将如何住立呢？

作为对上述省思的回应，**僧团**发展出了一套详尽的恭敬行仪，在各国之间、各僧团之间不尽相同。明智的做法是，为了僧团的顺利运作，即使是在戒律没有覆盖到的领域，也要熟练掌握个人所在僧团中的“恭敬词汇”。同样明智的是，知道哪些方面的恭敬是戒律所要求的，哪些方面允许有差异，以便比库学会包容在这些地方出现的差异。

戒律关于恭敬的部分学处——譬如比库对戒师的职责，对寺院新到访比库的适当招待，以及对**僧团**财物的恭敬规矩等——包含在下一章对行仪的探讨中。在本章，我们要讨论的是这些行仪之外的有关恭敬的学处，它们涵盖五个方面：礼敬、恭敬法、瓦萨长幼、对批评的正确回应以及禁止不当的玩笑。

• 礼敬

清净的比库应礼敬三种人：佛陀、比他瓦萨更大的比库和说（教导）法的异住上座比库（参考附录五）。**礼敬**在此是顶礼、起迎、合掌当胸（añjali），以及其他形式的恭敬。与此同时，禁止清净的比库礼敬十种人：比他瓦萨更小的比库、未达上者、女人、般哒伽（paṇḍaka）、说（教导）非法的异住上座比库、在履行别住的比库、应退回原本的比库、应履行僧悦的比库、正在履行僧悦的比库、以及应出罪的比库。（最后这五种是犯桑喀地谢萨罪的比库在履行出罪的不同流程。他们必须履行的恭敬职责，参考第 19 章。）然而，在泰国，上座比库通常会在下座比库向他顶礼时，对后者合掌。在这个领域，明智之举是遵循自己僧团的标准。

《戒律纲要》质疑比库不向自己群体以外的人们礼敬的适宜性，但它忽略了这一朴素行为的象征意义：比库舍弃了世俗社会中正常的礼尚往来所带来的利益和责任，是为了换取生活于社会边缘

[119] 译者注：此处引述在缅版的经号为增支部 7 集第 59 经——金米拉经[Kimilasuttaṃ]。

的自由。

- **教导佛法**

应学法 57-72 禁止比库向态度不恭敬的人教导法，其他学处也要求恭敬法。例如，当在僧团中时，唯一可以教导法的比库是瓦萨最大的上座比库，以及受他邀请教导法的任何比库。如果下座比库应邀说法，他的座位应不低于瓦萨最大的上座比库；上座比库可以坐在与说法比库同等的位置上，也可以坐在较低的位置上。

比库以长调歌音传法是不被允许的（这里表示“嗓音”的sara一词，也还有“元音”和“声音”之意）。以歌音传法的过患是比库贪着自己的音声；他人贪着其音声；家主们看不起他；想要促成音声将丧失定力；后人将以此为榜样。但是，允许“sarabhañña”——译为吟诵。义注《普端严》注释说，“所有的32种吟诵技巧——例如‘起伏音’（颤音？抑扬顿挫？）‘拽牛乳（!）’和‘排山倒海音’——都是允许的，只要不‘失去’辅音，歪曲词义，偏离沙门的行仪。”很难辨认这确切的含义。在亚洲发展起来的许多诵经（sarabhañña）风格都很像唱歌。不同的僧团有不同的方式去区分**长调歌音**和**吟诵**，对于比库个人而言，明智之举是坚持严格程度不亚于其所属僧团的解释。

《小品·第五小事篇》第 33 节第 1 段提到有两位婆罗门比库在反对来自不同部族、不同民族、不同家族的比库们用“自己的方言”损坏佛语后，将佛陀的教法转为雅语（加以韵律化）的努力。然而，佛陀反对将他的教法转为雅语，而允许比库们用各自 “自己的方言”进行学习。

围绕着这两条学处有两个争议。第一个是关于**自己的方言**的含义。义注《普端严》坚持它指的是佛陀自己的方言，因此佛法必须用巴利语来忆持。然而，制戒因缘的内容暗示着，**自己的方言**指的是每一位比库自己的本地方言。最初提及来自于不同的部族等背景的比库是势利的（相同的短语出现在桑喀地谢萨 12 的制戒因缘中阐那尊者势利的评论中），并且那两位婆罗门比库是在排斥一些同修比库所讲方言的低种姓属性。否则，他们提到来自于不同的部族等背景的比库在制戒因缘的内容中是没有意义的：其他的比库即使是用佛陀的方言来记忆，也同样可能以雅语的形式破坏了佛陀的教法。而且，很难想象他们在佛陀面前嘲笑“自己的方言”，如果那指的是**他**（佛陀）自己的方言。有铭文证明，巴利语并非佛陀原始的方言——相反，它与阿槃提（Avanti）的方言有关，也就是玛欣德（Mahinda 旧译：摩哂陀）[120]尊者从那里前往斯里兰卡弘法的地方。如若比库被要求用佛陀自己的方言来忆持佛陀教法的话，这些教导就永远不会变成巴利语了。所以，一定是许可比库们用自己的方言忆持佛陀教法。因此，表达对法的恭敬，并不需要用巴利语来表述。

第二个争议点是围绕将教法转为雅语的含义是什么。义注《普端严》指出，这意味着“就像吠陀一样”，将佛陀的教法转成梵语文本，在此，义注的解释似乎更站得住脚。然而，这个解释需要进一步完善，以使佛陀的禁止具有意义。**雅语（直译为“韵律”）**（chanda）是吠陀的梵语术语。因此，将佛陀的教法转（字面意思“提升”）为雅语，不仅仅是将其转化为吠陀的文本形式，而是使

[120] 公元前三世纪左右的印度长老，据传是阿育王的儿子，他将分别说部引入斯里兰卡，成为如今南传上座部佛教的主要源头。

其成为真正的吠陀，且伴随着所有那些长期存在的相关限制。几代人之后，只有专家才能理解和解释它。因为婆罗门已专长于掌握吠陀，所以“佛陀-吠陀”很可能为他们所独占，并使佛法的解释有利于婆罗门种姓。此外，佛语将不利于传播到印度以外。因此，为了避免这些限制，佛陀禁止他的教法变成吠陀，取而代之的是允许他的皈依者用自己的语言忆持法。

- **瓦萨长幼**

僧团内部存在的正式的等级体系，上座比库不仅受到下座比库的恭敬，也拥有其他方面的特权。这是西方人最难适应僧团生活的一个方面，主要是因为他们以对西方等级系统的设定和态度来理解这一点。

僧团中的等级并不需要绝对服从。从弟子对导师的职责中可以说明这一点：如果弟子觉得导师并未顾及他（弟子）的最大利益，他可以自由地离开他的导师。同时，等级中的位置并非个人价值的体现，事实上，佛陀明确地使其依赖于绝对的中立因素（戒龄）。从相关学处的制戒因缘能很清楚看到这一点：

（佛陀：）“诸比库，谁应受最好之座、最好之水、最好之食呢？”

一些比库说：“从刹帝利家族出家者，应受最好之座、最好之水、最好之食。”一些比库说：“从婆罗门家族出家者……从居士家族出家者……经师……持律者……说法者……得初禅者……二禅……三禅……四禅……入流者……一来者……不来者……阿拉汉者……三明者……六神通者应受最好之座、最好之水、最好之食。”

当时，世尊对比库们说：“诸比库，从前，在喜马拉雅山山坡，有棵大榕树，有三位朋友，依此而住，它们是：鹧鸪、猕猴和大象。它们互不恭敬、不尊重，无礼而住（§）。那时，这三位朋友生起如此的想法：‘让我们找出我们之中的最年长者吧！然后我们将会礼敬和恭敬它，敬重他并尊崇它。我们将依照它的教诫而住。’

“然后，鹧鸪及猕猴问大象说：‘你能记起什么样的久远之事呢？’

“‘贤友，当我年幼之时，我曾以腿间跨过这棵榕树，最上面的嫩芽触到我的腹部。贤友，这就是我所记得的久远之事。’

“然后，鹧鸪及大象问猕猴说：‘你能记起什么样的久远之事呢？’

“‘贤友，当我年幼之时，我曾经坐在地上并嚼断这颗榕树最上面的嫩芽。贤友，这就是我所记得的久远之事。’

“然后，猕猴及大象问鹧鸪说：‘你能记起什么样的久远之事呢？’

“‘贤友，在那边那个地方（§），曾有棵大榕树。吃了它的一颗果实后，我在此处方便。由此，这颗榕树诞生了。因此，贤友们，我是我们之中的最年长者。’

“因此，猕猴及大象对鹧鸪说：‘贤友，您是我们之中的最年长者。我们将礼敬并恭敬您，敬重您，尊崇您，并依照您的教诫而住。’

“随后，鹧鸪使猕猴及大象受持五戒，自己也持五戒而住。它们——互相尊重、恭敬并有礼而

住——身坏命终后，生于善趣、天界。

“这被称为鹧鸪的梵行。

善解于法者，
恭敬其长老，
现法受称誉，
后世得善趣。

“畜生类尚且互相尊重、恭敬并有礼而住，现在你们在此善说的法与律中出家，难道不更应互相尊重、恭敬并有礼而住吗？”

——《小品·第六坐卧处篇》第 6 节第 2-3 段

制戒因缘中的比库们想使特权取决于功德，但他们以不同标准衡量功德的事实意味着，任何基于功德的等级体系都将建立在一个不能被所有人接受的衡量标准上。但是，基于瓦萨（戒龄）的等级制既是客观的，从长远来看，也不会那么压抑：一位比库在等级制度中的地位不能用以衡量他的价值。若比库能通过超越他人的可衡量的功德而在等级制度中得以晋升，将给他们带来骄慢和竞争，而这正是此种等级制度所防止的。而且，等级制度中的下座比库不宣誓服从上座比库这一事实也有助于上座比库守规矩。如果上座比库滥用特权，下座比库可以自由离开。

围绕瓦萨长幼的行仪相当有限。下座比库应该向上座比库顶礼、起迎、合掌以及履行其他恭敬职责（比如在公共浴室为上座比库擦背）。上座比库有权享有最好的座位、最好的水和最好的食物。然而，属于或指定给僧团的住所等物品不得依据瓦萨长幼占据。

瓦萨相差三年以上的比库不能同座，除非座位足够长，至少能坐三人。（比库不允许与女人、般哒伽或两性人同座，无论座位多长。）

若戒师、老师或任何有瓦萨足够成为其戒师、老师的比库正在经行——如，正在行禅中——而未穿鞋（义注《普端严》补充道，且在六米之内以及清晰可见），比库不应穿鞋经行。义注《普端严》解释道，**戒师辈**即一位比库的戒师的朋友或瓦萨至少比自己大十年的任何比库；**老师辈**即瓦萨至少比自己大六年的任何比库。

若于同一处沐浴，比库不可在上座比库前面或其上游沐浴。

原住比库对客比库的行仪依照瓦萨而定。参见第九章的相关内容。

• 瓦萨长幼的例外

瓦萨长幼的规则不适用于某些情况。

正如上文所提及的，对于僧团的坐卧处，比库不能依据瓦萨长幼，为自己或如戒师或老师的他人占据。

当双方均赤裸身体时，上座比库不应使下座比库向其顶礼或提供服务。下座比库，即使受到上座比库的压力，也不应向其顶礼或提供服务。双方均不应施予对方任何物品。当制定了这样的学处，

比库们对在桑拿中或水中帮助上座比库擦洗或按摩背部有所顾忌。因此，如第二章所述，佛陀允许三种覆盖被视为身体的覆盖物：蒸汽覆盖（即，在桑拿）、水覆盖（在水中）和布覆盖。义注《普端严》补充道，蒸汽覆盖和水覆盖算是擦洗和按摩背部的适当覆盖，但不适用于上述学处提到的提供其他服务。举例说，当双方在桑拿浴室中均未穿衣时，下座比库不应向上座比库顶礼。然而，布覆盖被视为所有服务的适当覆盖。

比库如厕时应按到达时间有序使用，而非依据瓦萨长幼。

若上座比库用餐迟到而发现下座比库在他的位置上，只要后者尚未进食完毕，他就不应使其挪动位置。如果他故意无视这条学处，让下座比库挪动位置，他将被自动归为拒绝了施主供养更多的食物，这意味着在他用餐后，在今天剩下的时间里，他将归入巴吉帝亚 35 下。此外，这位下座比库可以吩咐他“去取水”（给这位下座比库漱口和洗钵）——这是少数几个下座比库可以让上座比库为其服务的例子之一。如果这项（服务）可以提供，那实在很好。不然，这位下座比库应吞下口中之食，然后起身给这位上座比库让座。在任何情况下，他都不应占据上座比库的座位。

最后，僧团中还有一种情况，即没有比库懂得巴帝摩卡或关于伍波萨他的适当甘马（见第十五章）。经典说，如果一位多闻的比库出现，僧团成员应以浴粉、粘土（肥皂）、齿木和漱口/洗脸水来“增进、帮助、鼓励、支持”此比库，如果他们不这样做，将犯恶作。这些服务的目的，当然是为了鼓励多闻的比库安住下来，这样他就能把知识传授给僧团中的其他比库。义注《普端严》还补充道，僧团成员还应该向多闻的比库提供其他形式的帮助，例如对他说话时要有礼貌，并向他提供四种资具。若无人帮助他，居住于此的所有比库——上座和下座——犯一个恶作。如果僧团已经制定了照顾他的日程表，那么，只有没有履行预定职责的比库才会犯（恶作）罪。如果有一位或二位原住比库有能力并且自愿履行所有（服务）职责，其他的比库就没有责任。至于那位多闻的比库，他不应接受上座比库为他服务，例如为他打扫住处或递齿木。如果他已经有侍者同行，他应该请求原住比库无需担负照顾他的职责。

- **回应批评**

巴吉帝亚 54 要求比库尊重任何批评他的人，不论他是什么人，只要批评是针对戒律中的学处，或旨在变得“自节制、离欲或净信；在减少（烦恼）或激发精进方面”的行为标准。有关内容请参考本书上册中对该学处的解释。

- **开玩笑**

应学法 51 的《经分别》禁止比库开佛、法、僧的玩笑。巴吉帝亚 2 的《经分别》对以另一位比库的种族、种姓、国籍或其他**辱骂事**（akkosa-vatthu）来开侮辱性玩笑的行为，施以巴吉帝亚。同时，它规定，仅仅是开玩笑而没有侮辱的意图，也犯恶说。参考本书上册中关于该学处的解释。

学处

- **礼敬**

“此十种（人）不得受礼敬：后（达上）者不得受先达上者礼敬；未达上者不得受礼敬；异住较年长的非法说者（比库）不得受礼敬；女人不得受礼敬；般哒伽不得受礼敬；别住的比库不得受礼敬；应退回原本的比库不得受礼敬；应行僧悦的比库不得受礼敬；行僧悦的比库不得受礼敬；应出罪的比库不得受礼敬。”

“此三种（人）应受礼敬：先（达上）者应受后达上者礼敬；异住较年长的法说者（比库）应受礼敬；如来、阿拉汉、正自觉者应受礼敬。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 6 节第 5 段

“不得对女人顶礼、起迎、合掌、恭敬。若做者，犯恶作。”

——《小品·第十比库尼篇》第 3 节

- **教导佛法**

“在僧团中未受邀请者不得说法。若说者，犯恶作。我允许上座比库说法或他邀请另一人说法。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 15 节第 5 段

“我允许下座比库说法时坐于平座或更高之座，因尊重法故；上座比库听法时，坐于平座或更低之座，因尊重法故。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 13 节第 1 段

“以长调歌音诵法者，有五种过患：他自已贪着音声，他人也贪着其音声，家主们非难于他。由于想要促成（§）音调，其定力丧失。后人将以此为榜样（§）……不应以长调歌音诵法，若诵者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 3 节第 1 段

“我允许吟诵。”

——《小品·第五小事篇》第 3 节第 2 段

“不得将佛语转为雅语（吠陀）（§）。若做者，犯恶作。我允许以自己的语言学习佛语。”

——《小品·第五小事篇》第 33 节第 1 段

- **瓦萨长幼**

“我允许依据瓦萨长幼，顶礼、起迎、合掌、恭敬、最好之座、最好之水、最好之食。但是，属于僧团之物不得依据瓦萨长幼占据（§）。若做者，犯恶作。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 6 节第 4 段

“我允许与等座者同坐（于同一件家具上）”……“我允许与（瓦萨）差距三年以内者同坐”……“我允许（你们）三人（坐于）一床，三人一长椅（§）”……（该床和长椅损坏）“我允许你们两人坐于一床，两人一长椅”……“除般哒伽、女人、两性者外，我允许你们与非等座者一起坐于长座。”……“我允许足够（容纳）三人为最短（§）的长座。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 13 节第 2 段

“比库的老师，或老师级瓦萨者，戒师，（或）戒师级瓦萨者未穿鞋而经行时，不得穿鞋经行。若穿者，犯恶作。”

——《大品·第五皮革篇》第 4 节第 3 段

“不得在上座比库们前面或其上游处沐浴。”

——《小品·第八行仪篇》第 8 节第 2 段

- **瓦萨长幼的例外**

“但是，属于僧团之物不得基于瓦萨长幼占据（§）。若做者，犯恶作。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 6 节第 4 段

“指定给（僧团）之物不得依据瓦萨长幼占据（§）。（在制戒因缘中，这指的本身不是住所，但可以用作住所者。）若做者，犯恶作。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 7 节

依据缅甸和巴利语圣典协会的版本：“裸体者不得礼敬裸体者，也不得受裸体者礼敬。裸体者不得让他人（对他）礼敬。裸体者不得被指使礼敬。裸体者不得服侍（parikamma）裸体者。裸体者不得被指使服侍裸体者。裸体者不得施与裸体者。裸体者不得接受供养。裸体者不得咀嚼……。进食……。品尝……饮水。若（咀嚼……进食……品尝……）饮水者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 15 段

那时，比库们对于在桑拿室及水中擦背/按摩（piṭṭhi-parikamma）（§）有疑虑。“我允许三种覆盖（作为身体的覆盖物）：蒸汽覆盖、水覆盖、布覆盖。”——《小品·第五小事篇》第 16 节第 2 段

“在厕所不得依据瓦萨长幼大便。若做者，犯恶作。我允许按照到达顺序大便。”

——《小品·第八行仪篇》第 10 节第 1 段

“当（其）进食未结束时，不得强迫比库起身[依据缅甸和巴利语圣典协会的版本；泰国的版本说，“当（其）进食未结束时，不得强迫邻近的比库起身”]。若强迫者，犯恶作。强迫其起身者，视为已受邀（且已拒绝更多的食物——参见巴吉帝亚 35）（§），并将被（下座比库）吩咐：‘去取水（给我）。’若这可以做到，那实在很好。若不能，那么咽下食物后（也即是，口中之食），他（下座比库）应当让座给上座比库。但是，无论如何不得占据（§）上座比库之座。若做者，犯恶作。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 10 节第 1 段

“有此情形，某处住着许多愚痴、无能的比库。他们不知道伍波萨他或伍波萨他甘马、巴帝摩卡或诵巴帝摩卡。另一位博学多闻的比库来到该处，他持法、持律、持本母（最终发展为阿毗达摩的那些提纲）。他聪明、贤能、具慧、有耻、自制、好学。那些比库们应以浴粉、粘土（肥皂）、齿木、漱口/洗脸水，来增进、帮助、鼓励、支持那位比库。若他们不以浴粉、粘土（肥皂）、齿木、漱口/洗脸水，增进、帮助、鼓励、支持他，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 21 节第 2 段

第九章 十四行仪

巴利词语 vatta 通常被译为“义务”，在此却被翻译为“行仪”。为何要将其重新翻译呢？有两个原因：其一，在巴利语中，有另外一个巴利词语——kicca——更准确地表达“义务”这个含义。为了避免混淆此二词，需要用一个可替代的同义词来翻译 vatta。其二，vatta 涵盖了一系列的规范——有关礼仪、要完成的任务，以及履行这些任务的最佳程序——更接近于“行仪”这个词的含义。

《小品 • 第八行仪篇》详细说明了十四种行仪，统称为**《行仪篇》**（khandhaka-vatta）。包括五个主要领域：

1. 客比库新到寺院时应遵循的行仪；客比库到达其寺院时，原住比库应遵循的行仪；以及即将离寺或离开僧团住所的比库应遵循的行仪。

2. 去斋堂用餐（例如受邀在施主处应供）以及在该处给予随喜（anumodanā）时应遵循的行仪。

3. 比库托钵乞食及住于林野时应遵循的行仪。

4. 比库在坐卧处、桑拿浴室、厕所里应遵循的行仪。

5. 弟子对老师和戒师，以及老师或戒师对弟子应遵循的行仪。

十四行仪中存在重叠之处，例如，林野的行仪包含了大部分托钵乞食的行仪；弟子对老师和戒师的行仪与客比库入寺、在住所及桑拿浴室的行仪相重叠。这些重叠之处在下文会被注明。

经典没有规定违反这些行仪应受的惩戒。如果比库违反的原因是不尊重，义注《普端严》则施加一个恶作。与其他受到科技发展影响的《篇集》学处一样，这些学处中一部分也不得不运用四大教示来解读，以适应现代科技。比如，厕所的行仪是为当时的厕所而设计的，它与现今即使是亚洲寺院中的厕所也很不一样，更不用说是西方了。因此，如果比库因为时间和文化的变化而没有遵守行仪，这将不会被视为不尊重，因此不会受到惩戒。然而，即使这些行仪的具体细节已经过时，知道它们仍然很重要，因为比库对它们了解得越多，就越能将它们有效地应用于现代的情形之下。

由于这些行仪非常详细，不需要做太多解释，所以本章在格式上与本卷其他章节会有所不同。我只是简单地翻译了这十四种行仪，同时描述一些导致它们形成的制戒因缘。一些行仪与巴帝摩卡中应学篇的学处在本质上是相同的，我只是简单地加以标注，没有具体罗列这些学处。它们能够很容易地在本书上册中被找到。我说“本质上”是因为应学法学处是以第一人称给出的，而在行仪中对应的段落是以第三人称给出的。（一些学者断言，应学法学处就是从行仪中摘取的，事实并非如此，应学法 57-75 在这里没有相似条款。）学生对其老师所应遵循的行仪，以及老师对其学生所应遵循的行仪，都与那些规范戒师与弟子关系的行仪相同，因此没有被重复。义注《普端严》的解释将以中括号括起并用大写字母 C 标示[121]，复注《心义灯》的解释以大括号括起并标示 SC。圆括号中的段落是我自己的意见。

[121] 译者注：为了阅读方便中译已经将其翻译成完整的“义注《普端严》”和“复注《心义灯》”了。

在本章的最后，我引用了第二次经典结集关于遵循戒师和老师的习惯是否恰当的裁决。裁决仅提到，有时这样做是恰当的，有时则不然，没有详细说明如何区分。然而，根据四大教示应该会是，当这些习惯是符合佛陀所允许的，这样做即是恰当的，否则就是不恰当的。如果戒师或老师的习惯属于不被戒律允许也不被戒律禁止的领域，那么，为了僧团的和合，明智的策略就是遵循这些习惯。当僧团试图将这些行仪解读为适用于现代情况时，这一裁决应适用于所有这类情况。

- **客比库的行仪**

某位客比库解开门闩，推开门，冲进一间空屋。一条蛇从门楣掉落在他的肩上，他吓得大叫了一声。

“客比库，[义注《普端严》：已经进入寺院的附近区域，]思忖‘我将进入此寺院’，应脱鞋，放下（靠近地面）然后掸去尘土，放下遮阳伞，露出头部，袈裟置于其背上或肩上（khandha）（下文的林野行仪表明，比库在炎热的白天穿过林野时，会将袈裟折叠后放在或顶在头上），小心翼翼不慌不忙地进入寺院。进入寺院时他应该注意原住比库集会之处。前往原住比库的集会堂、亭子或树下，应把钵放到一边，把袈裟放到一边，应取适当的座位坐下。（从这里的叙述以及在比库对其戒师的行仪中相类似的叙述可以看出，那时比库们在他们的寺院中似乎只穿着下衣。如今，客比库若如此脱去上衣会被认为很无礼。）他应询问饮用水，询问洗用水：‘哪种是饮用水？哪种是洗用水？’如果他需要饮用水，应取饮用水来喝；如果需要洗用水，他应用洗用水清洗他的双足。洗脚时他应一只手倒水一只手洗脚，不应以倒水的那只手来洗脚。（换言之，他应用一只手倒水，用另一只手来清洗。）

“他应先索取擦鞋布，然后擦鞋，擦鞋时应先以干布擦然后再用湿布。（《戒律纲要》补充道，这些指示适用于客比库的鞋子沾有灰尘的情况，如果鞋子沾泥或是湿的，他应先以湿布擦然后再用干布。）洗了擦鞋布，拧干之后（最后这句话只出现于泰版的经典中），他应将其置于一边[义注《普端严》：摊开（晾干）]。

“如果原住比库为上座，他（客比库）应顶礼。若是下座，他（客比库）应使其顶礼。他应问坐卧处：‘我分得哪一处坐卧处呢？’他应询问坐卧处是已住了人还是未住人。他应询问哪里是‘托钵行处’，哪里是非行处。[义注《普端严》：他应询问，‘托钵行处是近还是远？上午应该早点还是晚点前往托钵？’非行处指的是住着邪见者或食物有限的家庭。]他应问认定学家（参考应悔过3）。他应问大便处、小便处，应问饮用水、洗用水，应问手杖。他应问僧团议定的集会地点（§），问道：‘何时应进入？何时应离去？’（正如经典的其他地方，‘集会地点’应该是 saṇṭhāna 在此的明确含义。然而，义注《普端严》将此指示解释为僧团关于某些地方，例如可能被野兽或非人占据之处，在何时可进入，何时应离开的规约。）

“如果住所未住人，那么——在敲门后稍待片刻，解开门闩开门后——他应该站在门外观察[义注《普端严》：以防他看到一条蛇的踪迹或一个非人离开]。如果该住所脏了，或者床叠着床，椅叠着椅，坐卧具堆在它们上面，若有能力，他应打扫清洁。[义注《普端严》：如果没有能力打扫整座住所，他应打扫他打算居住的区域。]

“清洁住所时，他应先把地毡取出放到一边。把床支架取出后，他应将其放到一边。把床垫和枕头取出后，他应将其放到一边。把坐具和床单取出后，他应将其放到一边。把床放低后，他应妥善取出，使其不[义注《普端严》：沿着地板]刮蹭、不撞到门或门框，然后放到一边。把椅子放低后，他应妥善取出，使其不刮蹭[义注《普端严》：地板]、不撞到门或门框，然后放到一边。把痰盂……靠板取出后（参考第六章《小品·第六坐卧处篇》第 20 节第 2 段），他应将其放到一边。注意地毡是如何摆放的，他应将其取出放到一边。

“如果住所有蜘蛛网，他应除掉，应从屋顶篷布开始（§）（向下清理）。他应该清洁窗框和（房间的）角落处（§）。若墙壁是用红土处理过的，并已发霉（§），应将布弄湿，拧干后再擦拭。若房间的地板经过黑化处理（即，已抛光）并已发霉，应将布弄湿，拧干后再擦拭。若是未经处理的地面，他应先洒水，（心想，）‘愿灰尘不扬起而染污房间’，然后进行打扫。他应把所有垃圾收集起来并倒于一边。

“把地毡晾晒于太阳下后，他应将其清洁、拍打、搬回，并铺设于合适处。把床支架晾晒于太阳下后，他应将其擦拭、搬回来并摆设于合适处。把床晾晒……把椅子晾晒于太阳下后，他应将其清洁、拍打、放低，小心翼翼地搬回，不使其（沿着地板）刮蹭或撞到门或门框，并摆设于合适处。把床垫和枕头……坐垫和床单晾晒于太阳下后，他应将其清洁、拍打后并搬进来摆设于合适处。把痰盂晾晒于太阳下后，他应将其擦拭，并搬进来摆设于合适处。把靠板晾晒于太阳下后，他应将其擦拭，并搬进来摆设于合适处。

“他应收藏钵和袈裟。当收藏钵时，他应以一手持钵，另一手摸探床底或椅底（为了检查地板上是否有会损坏钵的东西），然后把钵放置（在那里），但是不应将钵直接放置在地上[《普端严》：任何会弄脏钵的地方]。当收藏袈裟时，他应以一手持袈裟，另一手摸挂衣竿或挂衣绳[义注《普端严》：以检查挂衣竿或挂衣绳上是否有会撕裂布料的粗糙的凸点或尖刺]，并（在挂衣竿或挂衣绳上）边向外、褶向内地折叠袈裟而收藏[义注《普端严》：褶子不应置于对着墙壁的一边，因为如果墙壁上有尖刺，它可能会从中间撕裂袈裟（致使其决意失效）。]

“若携带沙尘之风从东边吹来，他应关闭东边之窗。若携带沙尘之风从西边吹来，他应关闭西边之窗。若携带沙尘之风从北边吹来，他应关闭北边之窗。若携带沙尘之风从南边吹来，他应关闭南边之窗。若天气凉爽，他应白天开窗而晚上关窗；若天气炎热，他应白天关窗而晚上开窗。

“若周围区域（§）肮脏，他应清扫。若走廊……集会堂……火堂……厕所肮脏，他应清扫。若没有饮用水，他应准备饮用水；若没有洗用水，他应准备洗用水；若（厕所中的）洗净水罐没有水，他应把水灌进洗净水罐。”（最后这五段与下文“对戒师的行仪”中关于如何清洁戒师住处的行仪相同。）

——《小品·第八行仪篇》第 1 节第 2-5 段

- **原住者的行仪**

“原住比库见到上座的客比库，应敷设座位[义注《普端严》：如果原住比库正在制作袈裟或进行建筑工作，他应停下来为客比库敷设座位，等等。如果他正在打扫佛塔周围区域，应把扫帚放好，

为客比库敷设座位，等等。客比库若比较聪明，应请原住比库先完成打扫工作。如果原住比库正在为生病的比库准备药物，若生病的比库病情不严重，原住比库应先停下备药，以履行迎接客比库的行仪。若生病的比库病情严重，应先备好药。无论是哪种情形，如果客比库比较聪明，应说道：‘请先备好药。’]他应近置洗脚水、洗足台和卵石擦脚具。前往迎接时，应接过衣钵，应问是否需要饮用水，是否需要洗用水（最后一个短句没有出现在巴利圣典协会或缅甸版本中）[义注《普端严》：如果客比库喝完第一杯水，问他是否还想再喝]；若有能力/愿意，他应帮客比库擦鞋。擦鞋时，他应先以干布擦再用湿布擦。洗了擦鞋布，拧干后，他应将其放好[义注《普端严》：置于一边铺开（晾干）]。[义注《普端严》：原住比库应从客比库的脚后开始为其扇风，然后是身体中部，再是头部。若客比库说‘够了’，就稍柔和地为其扇风。如果他第二次说“够了”，以更柔和的力度为其扇风。如果他第三次说‘够了’，就停止为其扇风。]

“应顶礼上座的客比库，为其安排坐卧处，（说：）‘这是分给您的坐卧处。’他应告知对方是否已有人入住。[《普端严》：在为客比库铺设床垫等物品之前，应先把上面的灰尘拍掉。]他应告知对方托钵行处及非行处，应告知认定学家，应告知大便处、小便处，应告知饮用水、洗用水，应告知手杖。他应告知对方僧团议定的集会地点，（说：）‘何时应进入（它），何时应离去。’

“如果客比库是下座，那么，（原住比库）可坐着告知他：‘这里放置钵，这里置袈裟，坐这个位置。’他应告知对方饮用水、洗用水以及擦鞋布在何处。他应使下座的客比库顶礼他。他应告知对方坐卧处，（说：）‘这是分给你的坐卧处。’他应告知对方是否已有人入住，应告知托钵行处及非行处，应告知认定学家，应告知大便处、小便处，应告知饮用水、洗用水，应告知手杖。他应告知对方僧团议定的集会地点，（说：）‘何时应进入（它），何时应离去。’[义注《普端严》：一位比库不能以住在大寺院而免除履行适当的行仪来迎接客比库。]”

——《小品·第八行仪篇》第 2 节第 2-3 段

- **远行比库的行仪**

“将要远行的比库，应整齐收好木器、陶器，关好门窗，告辞而离开（参考巴吉帝亚 14 & 15；此处的内容遵循巴利圣典协会和缅文版）。[义注《普端严》：如果孤邸不适合储存这些物品，可以储存在桑拿浴室中、悬崖下或任何可以保护它们免受雨淋的地方。]假如那里没有比库，他应向沙玛内拉告辞。假如没有沙玛内拉，他应向寺院的服务人员告辞。假如没有寺院服务人员，他应向在家居士告辞。假如没有比库、沙玛内拉、寺院服务人员或在家居士，则把床放在四块石头上，以床叠床，以椅叠椅，将（剩余的）坐卧具（卧具、坐具、地毯等）堆在上面，整齐收好木器、陶器，关好门窗后，他可以离开。[义注《普端严》：如果孤邸不受白蚁侵蚀，就没有必要向任何人告辞，或把床架在四块石头上，等等。（即使孤邸没有受到白蚁侵蚀，如果有负责人在，将这些物品移交给他仍然是很好的做法。）]

“如果住所漏雨，若有能力则应遮盖，或尽力为之，（想道：）‘如何才能使这住所被遮盖住？’如果他成功了，这非常好。如果不成功，则应在不漏雨的地方，把床架在四块石头上，以床叠床，

以椅叠椅，把坐卧具堆在上面，整齐收好木器、陶器，关好门窗后离开。

“如果整座住所都漏雨，若有能力，他应把坐卧具（卧具及其他易腐烂的物品）搬到村落，或尽力为之，（想：）‘如何才能使此坐卧具搬到村落呢？’如果他成功了，这实在很好。如果不成功，则应在露天处，把床架在四块石头上，以床叠床，以椅叠椅，把坐卧具堆在上面，整齐收好木器、陶器，以草或叶子遮盖后，他可以离开，（想道：）‘我希望至少能够保全其中的一部分。’”

——《小品 • 第八行仪篇》第 3 节第 2-3 段

- **随喜的行仪**

“我允许于斋堂随喜（anumodanā，对施主的功德表示喜悦）。”……“我允许最上座的比库于斋堂随喜。”[义注《普端严》：若施主要求另一比库代替最上座的比库随喜，他也可以这样做。无论他或最上座的比库都无罪，不过该比库在随喜前应先告知最上座的比库。]……“我允许四、五位上座或次上座比库（与将要随喜的上座比库一起）留在斋堂。”[义注《普端严》：但是，如果他给予早些离开的许可，他们可以离开。他们也可以请求离开的许可。]……

“那时，某位上座留在斋堂，尽管他需要去解手。[义注《普端严》：解手的需求非常迫切]。他硬憋着，结果晕倒了。”……“当有因缘时，我允许你们与队伍中靠近的比库告辞后离开。”

——《小品 • 第八行仪篇》第 4 节第 1 段

- **斋堂的行仪**

“于寺院中若告知时至，应遮盖住三轮（肚脐和膝盖骨）而着下衣（参考应学法 1），绑好腰带，把上衣衬在桑喀帝（§）里面，然后两件衣一起披着，系上（较低的）纽结，洗好（钵——参考对戒师的行仪），拿着钵，善缓地进入村落。他不得插队而走在上座比库前面。应学法 1-26。

“他不应排挤上座比库而坐，也不应抢占下座比库的座位。他不应在俗家间铺开桑喀帝（外衣）而坐于其上。施水[《普端严》：用于洗钵]时，他应双手持钵接受水，放低后应小心清洗[义注《普端严》：勿使水发出声音]勿使擦碰（地板（§））而洗钵。若有人接水，他应放低钵而把水倒进盛水的器皿里，（想：）‘愿接水的人不会被水溅到，愿旁边的比库不会被水溅到，愿我的桑喀帝不会被水溅到。’若没有人接水，则放低钵后，他应把水倒在地上，（想：）‘愿旁边的比库不会被水溅到，愿我的桑喀帝不会被水溅到。’

“施饭时，他应双手持钵接受饭，应留空间盛豆羹。若有酥、油或调味品[义注《普端严》：或者任何食物，哪怕是饭]，上座比库应说：‘让所有人都能平等地得到。’[义注《普端严》：如果某种食物只够两个比库吃，那么上座比库不应如此说。一或两位比库应该接受所施之食，即使其他的比库都未能得到。]应学法 27-30。在饭尚未分给所有人之前，上座比库不应先食。应学法 31-55。

“在其他人尚未都结束用餐之前，上座比库不应接受[义注《普端严》：冲洗的]水。施水时，他应双手持钵接受水，放低后应小心洗钵不擦碰（地板（§））。若有人接水，他应放低钵而把水倒进盛水的器皿里，（想：）‘愿接水的人不会被水溅到，愿旁边的比库不会被水溅到，愿我的桑喀帝不会

被水溅到。’若没有人接水，他应放低钵而把水倒在地上，（想：）‘愿旁边的比库不会被水溅到，愿我的桑喀帝不会被水溅到。’应学法 56。

“回去时下座比库应先回，上座随后。[义注《普端严》：下座比库应站在门边等候上座比库，然后比库们按照瓦萨排队而去。在经过村庄或城镇时，他们应在相互之间留出空间，这样可以方便其他行人过路。]（此处义注《普端严》可能有误，因为这里的规定可能关系到随喜行仪中上座比库留下来，以及依弟子对导师的义务需要弟子先回到寺院为其导师准备座位等等。）应学法 1-26。”

——《小品 • 第八行仪篇》第 4 节第 3-6 段

与上述行仪相关的是《中部》第 91 经中的一段话，描述了佛陀在用餐期间和餐后的行为：

（餐前：）“当接受钵水时，他不抬高钵，不压低钵，不使钵前倾，不使钵后仰，他接受不过少、不过多的钵水，他洗钵时无水晃动之声，他不翻来转去洗钵，不将钵放在地上然后洗手，当洗手毕，钵亦洗毕，当洗钵毕，手亦洗毕；他不过远、不过近、不泼洒地倾倒钵水。

“当接受饭时，他不抬高钵，不压低钵，不使钵前倾，不使钵后仰，他接受不过少、不过多的饭，他接受（这个动词不在巴利圣典协会的版本中）咖喱，拿取适当量的咖喱。他在口中不放入过量的咖喱。他将一口（之食）在嘴里咀嚼两三次后吞下。无任何未被嚼的饭粒进入身体，无任何饭粒残留在口中。然后，他才进食另外一口。他感受所食之味进食，而非感受对味的贪爱。……

“当餐后接受钵水时，他不抬高钵，不压低钵，不使钵前倾，不使钵后仰，他接受不过少、不过多的钵水，他洗钵时无水晃动之声，他不翻来转去洗钵，不将钵放在地上然后洗手。当洗手毕，钵亦洗毕，当洗钵毕，手亦洗毕；他不过远、不过近、不泼洒地倾倒钵水。……他置钵于地上，不过近、不过远；不忽略钵，也不过度在意钵。……他吃完坐着沉默片刻，但不超过随喜的时间。……他给予随喜，不批评此餐，也不期待后餐。他只以法谈开示、劝导、鼓舞、激励会众。如此做后，他起座离开。”

• 托钵行仪

某位比库在托钵时未经观察就进了宅院。他把内门误认为是外门，于是走进了内室。内室中正仰面躺着一个赤裸的女人。这位比库看到了仰面躺着的赤裸女人，看到时，他就想：“这并非外门，这是内室。”他走出了内室。女人的丈夫看见她仰面赤身躺着，就想：“我的妻子被这个比库强奸了。”他抓住比库，狠狠地揍了他一顿。随后女子被响声吵醒，对那人说：“夫君，您为何殴打此比库呢？”

“你被这位比库强奸了。”

“我未被此比库强奸，他是无辜的。”然后，她让他放了这位比库。

“托钵的比库，想着‘现在我将进入此村’，遮盖住三轮（肚脐和膝盖骨）而着下衣，绑好腰带，把上衣作为内层和桑喀帝重叠在一起（§），然后两件衣一起披着，系上（下面的）纽结，洗好（钵），拿着钵后，他应善缓地进入村落。应学法 1-25 中的奇数条目。

“进入宅院时（§）他应观察，‘我将由此进入，我将由此离开。’他不应太快进入，不应太快离

开。他不应站得太远，不应站得太近。他不应一次站得太久，不应太急走开。站立时应观察他们是否有意布施食物。如果（潜在的施主）放下手头的工作，或从座而起，或拿起（§）汤匙，拿起或放置餐具，他应该停留，（想着：）‘他/她有意施。’施食时，应以左手拢起桑喀帝，以右手递出（§）钵，以双手持钵接受食物。不应观看女施主之脸（§）。[义注《普端严》：这条规定同样适用于男施主。]然后应观察：‘他们是否有意给予豆羹？’如果施主拿起汤匙，拿起或放置餐具，他应该停留，（想着：）‘他/她有意布施。’施食完毕，他应以桑喀帝遮盖住钵，善缓离去。应学法 1-25 中的奇数条目。

“先从村中托钵回来者，应敷设座位，放好洗脚水、擦脚台和卵石擦脚具。洗好弃食器后，他应将其放好。他应准备饮用水和洗用水。从村中托钵最后回来者，如果有剩余的食物，若想要，可以吃；假如不想要，他应丢弃在没有庄稼之处或没有生物的水中（以避免污染水及杀生）。他应收起座位，收好洗脚水、擦脚台和卵石擦脚具。在洗净弃食器后，他应将其收好。他应收好饮用水和洗用水，打扫干净斋堂。任何人若见饮用水罐、洗用水罐或厕所水罐中（冲洗之水）空无者，则应备好水。假如他没能力，可用手势招呼同伴，合力备好水（§），不得以此为由而打开话题。”

——《小品・第八行仪篇》第 5 节第 2-3 段

● 林野住者的行仪

那时，有许多比库住在林野。他们既没有准备饮用水，也没有准备洗用水，没有准备火，也没有准备钻火木。他们不知道星宿（用来标记月亮在空中运行的主要星类），也不知道主要的方向。盗贼们来到这里，对他们说：“尊者们，有饮用水吗？”

“没有，贤友们。”

“尊者们，有洗用水吗……有火吗？尊者们，有钻火木吗？”

“没有，贤友们。”

“今天的月亮与什么（星座）会合，尊者们？”

“我们不知道，贤友们。”

“这是什么方向，尊者们？”

“我们不知道，贤友们。”

当时，这群盗贼（思维：）“这些人无饮用水亦无洗用水，无火亦无钻火木，不懂星宿，不知主要方向；这些人是盗贼，不是比库。”狠狠地揍了他们一顿而离开。

（在接下来的行文中，与一般的托钵行仪不同的行仪将以粗体给出[122]。）**“林野比库清晨起来，把钵装进袋中，挂于肩上，袈裟披于肩上/背上，穿上鞋后，应收好木器、陶器，关好门窗，从坐卧处下来。想着‘现在我将入村’，应脱掉鞋，（接近地面）放下拍打掉尘土后，装进袋中，挂于肩上，**应遮盖住三轮（肚脐和膝盖）而齐整地着下衣，绑好腰带，把上衣作为内层和桑喀帝重叠在一起（§），而披着桑喀帝，系好纽结，洗好（钵）而拿着，善缓地进入村落。应学 1-25 中的奇数条。（请注意这条行仪提到，只有当即将进入村落时，才将袈裟穿成标准样式。从这段话可以看出，在林野

[122] 译者注：原文是以斜体给出。

中，只要不暴露身体，比库可以用任何方式穿着袈裟。这表明义注《普端严》针对应学法 1 和 2 的注释是错误的，因为它坚称在林野中也应像在俗人区一样遵守这些学处。在比库托钵后返回林野的行仪（见下文）中显示，在佛陀时代，比库穿过林野时，他们的袈裟是折叠后放在或顶在头上的。）

“进入宅院时（§）他应观察，‘我将由此进入，我将由此离开。’他不应太快进入，不应太快离开。他不应站得太远，不应站得太近。他不应一次站得太久，不应太急走开。站立时应观察他们是否有意布施食物。如果（潜在的施主）放下手头的工作，或从座而起，或拿起（§）汤匙，拿起或放置餐具，他应该停留，（想着：）‘他/她有意施。’施食时，应以左手拢起桑喀帝，以右手递出（§）钵，以双手持钵接受食物。不应观看女施主之脸（§）。[义注《普端严》：这条规定同样适用于男施主。]然后应观察：‘他们是否有意给予豆羹？’如果施主拿起汤匙，拿起或放置餐具，他应该停留，（想着：）‘他/她有意布施。’施食完毕，他应以桑喀帝遮盖住钵，善缓离去。应学法 1-25 中的奇数条。[义注《普端严》：假如林野中没有水，比库可在村落中用餐、洗漱，然后返回林野。假如林野中有水，比库应在村落以外用餐。]

“离开村落后，把钵装进袋中，挂于肩上，袈裟折叠后放（顶？）在头上，穿上鞋而行。

“林野比库应准备饮用水，应准备洗用水，应准备火（至少保持余烬不熄），应准备钻火木（现今，火柴或打火机将取代钻火木，就没有必要一直保持余烬不熄），应准备手杖（手杖似乎是用来威慑野兽），应掌握全部或部分星宿（以便能够计算出伍波萨他的日期）；应能善巧于方位（以便能在迷路时找到路）。[义注《普端严》：如果没有足够的储水罐，比库可以使用一个储水罐来装饮用水（随后也可以用它来装洗用水）。如果比库有钻火木，就没有必要准备火。]”

——《小品·第八行仪篇》第 6 节第 2-3 段

- ## 坐卧处的行仪

那时，有许多比库正在户外制作袈裟。六群比库中的一些人在上风处的空地拍打着他们的坐卧具。那些（其他的）比库被灰尘覆盖。

“于比库所居住的任何住所，若该住所肮脏，有能力则应清洁。（类似于客比库行仪，但有两处补充：）

在“把所有垃圾收集起来并且倒于一边”之后加上：“不应在比库旁边拍打坐卧具……在住所旁边……在饮用水旁边……在洗用水旁边。以及，不应在上风处的空地拍打坐卧具，应在下风处拍打坐卧具。”

在“若厕所中洗净水罐之水没有了，他应把水灌进洗净水罐”之后，加上：“如果与上座比库同一住所居住，未经请示上座比库，不应读诵，不应询问，不应吟诵，不应说法，不应点灯，不应熄灯，不应开窗，不应关窗。[义注《普端严》：在开门或关门前无需请示。下座比库在任何时候都可以事先请示而做这些事。而且，若上座比库性格随和、不苛求，则无需请示。]如果与上座比库在同一经行道经行，应随上座而转身，但不得以桑喀帝衣角触到上座比库。”

——《小品·第八行仪篇》第 7 节第 2-4 段

- **桑拿浴室的行仪**

那时，六群比库中的一些人被一些上座比库阻挡（进入）桑拿浴室，出于不尊重，他们堆积了一大堆木柴，将其点燃，关上门，并坐在门口。上座比库们受到高温折磨，无法出门而昏倒……

“被上座比库们阻挡（进入）桑拿浴室，不得出于不敬而拿来许多木柴，并将其点燃。若点燃者，犯恶作。关上门时，不得坐在门口。若做者，犯恶作。”

——《小品·第八行仪篇》第 8 节第 1 段

“先到桑拿浴室者，假如堆积有灰，应把灰倒掉。如果浴室肮脏，应清扫浴室。如果室外窗台（§）……周围环境……走廊……浴室堂肮脏，应进行清扫。应揉捏浴粉（参考第一章），弄湿泥，把水倒进小水槽里。要进桑拿浴室者，应先以泥涂脸，前后皆覆盖。（显然，这意味着比库在进出浴室的路上，不必担心他的下衣是否盖住了三轮（肚脐和膝盖骨），只要盖住了他的前后私处即可；《小品·第五小事篇》第 16 节第 2 段显示，比库在浴室中可除去袈裟。）不应排挤上座比库而坐，不应抢占下座比库而坐。若有能力/愿意，可以在浴室中服侍上座比库[义注《普端严》：例如，生火、提供粘土和热水]。离开浴室时，带上浴室用椅后，应前后皆覆盖而离开。若有能力/愿意，即使在水中也可以服侍上座比库[义注《普端严》：例如，给他们擦洗身子]。不应在上座比库之前沐浴，不应在其上游沐浴。从沐浴出来时应给入浴者让路。

“最后离开浴室者，假如浴室泥泞，应清洗。他可以在清洗泥槽，收拾好浴室用椅，熄灭火、关上门后离开。”

——《小品·第八行仪篇》第 8 节第 2 段

- **厕所的行仪**

那时，有位婆罗门出身的比库，大便后不愿洗净自己，（想：）“谁愿触碰此肮脏、臭秽之物？”一条虫子便寄居在他的肛门里。他把此事告诉其他比库。“你是说你大便后没有洗净吗？”（他们问道）。“是的，贤友们。”那些少欲的比库们……讥嫌、非难并散布道：“比库大便后怎能不洗净呢？”他们将此事报告给世尊……

“如果有水，不得在大便后不作洗净。若不洗净者，犯恶作。”[义注《普端严》：若无容器可舀取水，即视为是“没有水”。]

——《小品·第八行仪篇》第 9 节

“不得依照瓦萨长幼在厕所中大便。若做者，犯恶作。我允许依照到达次序大便。”

——《小品·第八行仪篇》第 10 节第 1 段

“上厕所者，应在外面站着咳嗽，里面坐着者也应咳嗽。应把袈裟（上衣）挂在衣竿或衣绳上，善缓进入厕所。（现今，没有必要在进入公厕前脱去上衣）。不应匆匆进入，不应拉高下衣进入（§）。站于厕坑踏板上时，应拉高下衣（§）。不得呻吟着或咕哝着大便，不得嚼着齿木大便。[义注《普端严》：这条学处不限于在厕所中，也适用于任何可大便之处。]（现今，这条行仪也适用于边刷牙边大便。）不得在厕坑之外大便（字面上是‘大便槽’），不得在小便槽之外小便，不得吐唾液进小便槽。

不得用粗木橛刮擦自己，不得将木擦丢进粪坑。站在厕坑的踏板上时，应以（下衣）覆盖自己（§）。不应匆匆离去。不应拉高下衣离去（§）。站在洗净台的踏板上时，应拉高下衣（§）。不应作咂舌声（§）而洗净。不得将水残留在洗净瓢。[义注《普端严》：若厕所供个人使用，或是如服了泻药一般，不得不频繁如厕，可以在洗净瓢中留存水。]（现今，经典中关于清空洗净瓢之水的学处可以适用于冲厕所，不过义注《普端严》中关于清空水的豁免条款看起来并不适用。）站在洗净台的踏板上时，应以（下衣）覆盖自己（§）。

“若厕所污秽（残留粪便），应清洗。若装木擦的篓子或容器满了，应把木擦倒掉。若厕所肮脏，应清扫厕所。若室外窗台（§）……周围环境……走廊……肮脏，应进行清扫。若洗用水罐中没水了，应把水灌进洗用水罐中。”

——《小品·第八行仪篇》第 10 节第 3 段

- **对戒师的行仪**

“清早起身，脱鞋，整理上衣偏袒一肩后，弟子应准备齿木（参考巴吉帝亚 40），准备洗脸水及漱口水。[义注《普端严》：在履行这些义务开始的头三天，弟子应准备长、中、短三种长度的齿木供戒师选用，并留意戒师选用的是哪一种。如果三天中戒师都选用同一种，第四天开始只需提供戒师选用的那种即可。假如戒师并不固定选用哪一种，则有什么样的齿木就递上什么样的。类似原则同样适用于递水。在开始的头三天，准备冷、热两种水供戒师选用。如果戒师在三天中一直选择热的或冷的，那么从第四天开始，只需提供他选用的那种即可。若不是，则有什么水就提供什么样的。]（义注《普端严》指出，在‘提供’这些东西时，弟子只需要把它们摆出来，而不需递给导师。把用品摆放好后，在戒师使用齿木和水时，弟子应接着清扫厕所和周围环境。然后，当戒师使用厕所时，弟子应该进行下一步工作。）

“敷设座位。假如有粥，应洗好碗（餐具），为戒师奉上粥。戒师喝粥后递上水，接过碗后放低（为了不使洗用水弄湿自己的袈裟），应妥善且不磨损[义注《普端严》：碰到地面]地洗然后收藏好。当戒师起身时，应收起座位，如果该处肮脏，应进行清扫。

“如果戒师想要进村托钵，应递过下衣，接过（换下的）备用下衣。（这是为数不多的几个段落之一，表明在经典结集时，拥有备用衣的做法已经存在。）为他递上腰带；把桑喀帝和上衣重叠在一起，使上衣作为桑喀帝的里衬，递给戒师（§）。洗好钵，在其仍湿之时奉上（即，尽可能把水倒掉，但无需擦干钵）。

“如果戒师想要随从沙门，比库应遮盖住三轮而齐整地着下衣（参考应学法 1 和 2）。系好腰带，把上衣作为内层和桑喀帝重叠在一起，然后两件衣一起披着，系上（下面的）纽结，洗好（钵），拿着钵，作戒师的随从沙门。跟随戒师身后而行，不应离太远，也不应离太近[《普端严》：在他身后一到两步的距离较为合适，]应接过戒师的钵中之食。[《普端严》：如果戒师的钵重或者烫，弟子应接过钵而把自己的（假定拿起来更轻或不烫）给戒师。]（在有的僧团里托钵时会把钵放在他们的钵袋里，弟子可以接过戒师的钵。）

“戒师谈话时不应打断。假如戒师谈话接近犯戒[义注《普端严》：例如，巴吉帝亚 4 或者桑喀地谢萨 3]，弟子应防止。[义注《普端严》：以委婉的方式来提醒他。这两条行仪适用于任何地方，不仅限于托钵时。]{复注《心义灯》：与其他对待戒师的行仪不同的是，即使弟子生病了，也必须遵守这些行仪。}

“先于戒师回来后，应敷设座位。放置洗脚水、洗脚台和卵石擦脚具。应前往迎接而接过戒师的衣钵，递上备用下衣，接过[义注《普端严》：换下的]下衣。如果上衣和桑喀帝（外衣）被汗水浸湿，应于阳光下晒一会儿，但不要置于阳光下过久。应折叠好袈裟{复注《心义灯》：分别地}，衣边应错开四指，不让中间有折痕。（《戒律纲要》指出，这有利于延长布料的寿命。）腰带应放在衣的折层里。（从这些说法可以看出，比库在其住所只穿下衣，甚至进食时也是如此。）

“如果有钵食且戒师想要吃，应送上水并把钵食递上。应询问是否需要饮用水。[义注《普端严》：如果在正午之前还有足够的时间，为了递上饮用水，弟子应在戒师用餐时候于一旁，在戒师用餐后自己方才用餐；若无足够的时间如此做，弟子只需把饮用水放好后自己也应用餐。]

“戒师用餐后应递上水，接过钵放低后，应妥善且不磨损地洗，擦干后应于阳光下晒一会儿，但不要在阳光下晾晒过久。

“应收藏他（戒师）的钵和袈裟。当收藏钵时，应以一手持钵，一手摸探床底或椅底（以检查地板上是否有会损坏钵的东西），然后把钵放置（在那里），但是不应将钵直接放置在地上[义注《普端严》：任何会弄脏钵的地方]。当收藏袈裟时，应以一手持袈裟，一手摸衣竿或衣绳[义注《普端严》：以检查衣竿或衣绳上是否有会撕裂布料的粗糙处或尖刺]，（在衣竿或衣绳上）边向外、褶向内地折叠袈裟而收藏[义注《普端严》：褶子不应置于对着墙壁的一边，因为如果墙壁上有尖刺，它可能会从中间撕裂袈裟（致使其决意失效）。]

“当戒师起身时，应收起座位，收好洗脚水、擦脚台和擦脚具。如果该处肮脏，应进行清扫。

“如果戒师想要洗澡，应备洗澡水。若他需要冷水，则准备冷水，若需要热水，则准备热水。

“如果戒师想进入桑拿浴室，应揉捏浴粉，弄湿浴泥，带上浴室用椅，在戒师身后跟随。递上浴室用椅，接过衣后安放在一旁[义注《普端严》：在没有烟灰或烟雾的地方]。递上沐浴用的（湿）粉和泥。若有能力，应进入浴室，进入浴室时，应以浴泥涂脸，前后皆覆盖（即，比库不能裸露自己，但也无需覆盖三“轮”）。

“不应排挤上座比库而坐，不应占据下座比库之座。应服侍戒师[义注《普端严》：生火，递上泥和热水]。离开浴室时，应带上浴室用椅，前后皆覆盖而离开。即使在水中也应服侍戒师。沐浴后弟子应先上来，擦干自己的身体，穿好下衣，然后擦干戒师身上的水，递上下衣，再递上桑喀帝。

“带上浴室用椅后，弟子应先回来，敷设座位，放置洗脚水、擦脚台和卵石擦脚具。（待戒师坐下后，）应问戒师是否需要饮用水。

“如果戒师想令背诵[义注《普端严》：熟记佛法或戒律的经文]，应背诵。如果戒师想询问[义注《普端严》：经文的含义]，弟子应答其问。

“若戒师所居住的住所肮脏，弟子有能力则应清洁。清洁住所时，他应先把钵和袈裟取出放到一边，把坐具和床单取出放到一边。把床垫和枕头取出后，他应将其放到一边[123]。把床放低后，他应妥善取出，使其不刮蹭[义注《普端严》：地板]、不撞到门或门框，放到一边。把椅子放低后，他应妥善取出，使其不刮蹭[义注《普端严》：地板]、不撞到门或门框，放到一边。把床支架取出后，他应将其放到一边[124]。把痰盂……靠板取出放到一边。注意地毡是如何摆放的，他应将其取出放到一边。

“如果住所有蜘蛛网，他应除掉，应从屋顶篷布开始（§）（向下清理）。他应该清洁窗框和（房间的）角落处（§）。若墙壁是用红土处理过的，并已发霉（§），应将布弄湿，拧干后再擦拭。若房间的地板经过黑化处理（即已抛光），应将布弄湿，拧干后再擦拭。若是未经处理的地面，他应先洒水，（心想）“愿灰尘不扬起而染污房间”，然后进行打扫。他应把所有垃圾收集起来并倒于一边。

“把地毡晾晒于太阳下后，他应将其清洁、拍打、搬回，并铺设于合适处。把床支架晾晒于太阳下后，他应将其擦拭、搬回来并摆设于合适处。把床晾晒……把椅子晾晒于太阳下后，他应将其清洁、拍打、放低，小心翼翼地搬回，不使其（沿着地板）刮蹭或撞到门或门框，并摆设于合适处。把床垫和枕头……坐垫和床单晾晒于太阳下后，他应将其清洁、拍打后并搬进来摆设于合适处。把痰盂晾晒于太阳下后，他应将其擦拭，并搬进来摆设于合适处。把靠板晾晒于太阳下后，他应将其擦拭，并搬进来摆设于合适处。

“他应收藏钵和袈裟。当收藏钵时，他应以一手持钵，一手摸探床底或椅底，然后把钵放置（在那里），但是不应将钵直接放置在地上。当收藏袈裟时，他应以一手持袈裟，一手摸衣竿或衣绳，并（在衣竿或衣绳上）边向外、褶向内地折叠袈裟而收藏。[125]

“若携带沙尘之风从东边吹来，他应关闭东边之窗。若携带沙尘之风从西边吹来，他应关闭西边之窗。若携带沙尘之风从北边吹来，他应关闭北边之窗。若携带沙尘之风从南边吹来，他应关闭南边之窗。若天气凉爽，他应白天开窗而晚上关窗；若天气炎热，他应白天关窗而晚上开窗。

“若周围区域（§）肮脏，他应清扫。若走廊……集会堂……火堂……厕所肮脏，他应清扫。若没有饮用水，他应准备饮用水，若没有洗用水，他应准备洗用水，若（厕所中的）洗净水罐没有水，他应把水灌进洗净水罐。

“如果戒师（对梵行生活）生起不满，弟子应安慰他，或请人安慰，或为他开示。如果戒师（参照学处对其行为）生起追悔，弟子应消除，或请人消除，或为他开示。假如戒师生起邪见（diṭṭhigata），弟子应劝阻，或请人劝阻，或为他开示。（经典中 Diṭṭhigata 有两种意思：一是对不值得询问的问题（十种无记）持有坚定的看法（参见中部第 72 经）；二是彻底错误的观点，比如‘障碍之法不足以构成真正的障碍’这样的观点（同时参见巴吉帝亚 68 和中部第 22 经））。

“如果戒师犯了重罪（saṅghādisesa，桑喀地谢萨），应行别住，弟子应作努力，（想：）‘如何才能使僧团给与戒师别住呢？’假如戒师应退回原本……应行僧悦……应出罪，弟子应作努力，（想：）

[123] 译者注：这句话原文缺失，译者根据巴利经文补全。

[124] 译者注：这句话原文缺失，译者根据巴利经文补全。

[125] 译者注：这一整段话原文缺失，译者根据巴利经文以及上面客住比库行仪中的相同段落补全。

‘如何才能使僧团让戒师出罪呢？’

“如果僧团想要对戒师执行甘马——呵责、依止、驱出、下意或举罪——弟子应作努力，（想：）‘如何才能让僧团不对戒师执行甘马，或者能够改成一个更轻的？’然而，如果僧团已对戒师执行了甘马——呵责……举罪等，弟子应作努力，（想：）‘如何才能使得戒师行为得当、顺从、赎罪，让僧团能解除该甘马？’

“如果戒师的袈裟应该清洗，弟子应将其清洗，或应作努力，（想：）‘如何才能使戒师的袈裟得以清洗？’如果戒师应制衣，弟子应将其制作，或应作努力，（想：）‘如何才能使戒师之衣得以制作？’如果戒师应煮染料，弟子应将其煮好，或应作努力，（想：）‘如何才能使戒师的染料得以煮好？’如果戒师的袈裟应染，弟子应将其染好，或应作努力，（想：）‘如何才能使戒师之衣得以染好？’染衣时，（晾晒时）应小心、妥善地使衣吸收染料，（在绳上）反复地翻转，在水滴未断时不应离开（§）。

“没有请示戒师，不应将钵送人[义注《普端严》：与戒师关系不好的人]，也不应接受此人之钵。不应送衣给此人，也不应接受此人之衣。不应送资具给此人，也不应接受此人的资具。不应为此人剃头，也不应受此人剃头。不应服侍此人，也不应受此人服侍。不应作此人的服务者，也不应接受此人作自己的服务者。不应作此人的随从沙门，也不应接受此人作自己的随从沙门。不应为此人送钵食，也不应接受此人送钵食。

“没有请示戒师，不应进村，不应前往坟场，不应离开区域。(《大品・第二伍波萨他篇》第 21 节第 1 段补充道（译自缅文版）：‘有此种情形，一些愚痴、无能的比库们，要去远方旅行，而向他们的老师和戒师请示。他们应被其老师和戒师询问：“你们要去哪里？谁将与你们同去？”如果这些愚痴、无能的比库们提到的是另外一些愚痴、无能的比库们，老师和戒师不应允许。若允许者，犯恶作。若那些愚痴、无能的比库们未经允许而离去，（他们）犯恶作。’）

“如果戒师生病了，他（弟子）应照料终生；应一直陪伴戒师直至痊愈。”

——《小品・第八行仪篇》第 11 节第 2-18 段

• 对弟子的行仪

“应通过读诵、问疑、教诫、教授来摄护、摄受弟子。如果戒师有钵，弟子无钵，戒师应把钵给弟子，或应作努力，（想：）‘如何才能使弟子拥有钵呢？’如果戒师有衣……有资具，而弟子没有，戒师应将资具给学生，或应作努力，（想：）‘如何才能使弟子得到资具呢？’

“若弟子生病了，戒师应（如同弟子服侍他那样服侍弟子，包括在清晨照料他，打扫房间和地面，但在托钵前服侍弟子时，他无需脱鞋和整理上衣偏袒一肩。在托钵时，不需要作为弟子的随从，也不被禁止在弟子说话时打断他。）

“如果弟子（对梵行生活）生起不满，戒师应安慰他，或请人安慰，或为他开示。如果弟子[义注《普端严》：参照学处对其行为]生起追悔，戒师应消除，或请人消除，或为他开示。假如弟子生起邪见（参考上文），戒师应劝阻，或请人劝阻，或为他开示。

“如果弟子犯了重罪（saṅghādisesa，桑喀地谢萨），应行别住，戒师应作努力，（想：）‘如何才能使僧团给与弟子别住呢？’假如弟子应退回原本……应行僧悦……应出罪，戒师应作努力，（想：）‘如何才能使僧团让弟子出罪呢？’

“如果僧团想要对弟子执行甘马——呵责、依止、驱出、下意或举罪——戒师应作努力，（想：）‘如何才能让僧团不对弟子执行甘马，或者能够改成一个更轻的？’然而，如果僧团已对弟子执行了甘马——呵责……举罪等，戒师应作努力，（想：）‘如何才能使得弟子行为得当、顺从、赎罪，让僧团能解除该甘马？’

“如果弟子的袈裟应该清洗，戒师应告诉他：‘应这样洗’（§），或应作努力，（想：）‘如何才能使弟子的袈裟得以清洗？’如果弟子应制衣，戒师应告诉他：‘应这样制衣’（§），或应作努力，（想：）‘如何才能使弟子之衣得以制作？’如果弟子应煮染料，戒师应告诉他：‘应这样煮’（§），或应作努力，（想：）‘如何才能使弟子的染料得以煮好？’如果弟子的袈裟应染，戒师应告诉他：‘应这样染’（§），或应作努力，（想：）‘如何才能使弟子之衣得以染好？’染衣时，（晾晒时）应小心、妥善地使衣吸收染料，（在绳上）反复地翻转，在水滴未断时不应离开（§）。

“如果弟子生病了，戒师应照料终生；应一直陪伴弟子直至痊愈。”

——《小品·第八行仪篇》第 12 节第 2-11 段

- **《小品·第十二七百结集篇》第 2 节第 8 段**

惯行净是允许的吗？

什么是惯行净呢？

“（想）‘这是我戒师所惯行的，这是我老师所惯行的’，相应的行为是允许的。”

那在有些情况下允许，在其他情况下则不允许。

第十章 非正行

本章的素材源于分散在《篇集》与《巴帝摩卡》的学处，以及经中的段落。此处的非正行涵盖了从单纯的幼稚到严重的恶行，例如残酷地虐待动物。

• 恶行

《小品 • 第五小事篇》第 36 节的制戒因缘列出了比库应戒除的恶行。该清单很长且品目繁多，可分为以下几个子项：

– 污家

涉事比库种植花树又令种植；浇水又令浇；采集又令采集；将花束为环又令束；制作一边有梗的花环又令制作；制作两边有梗的花环又令制作；布置枝干（将花缠在荆棘上或棕榈树的枝干上）又令布置；将花编成束（《戒律读本》：花环）又令编；制作花头环又令制作；制作花耳饰又令制作；制作花胸带又令制作。他们送或者令人送这些花环给良家妻子、良家女儿、良家姑娘、良家媳妇、良家婢女。他们与良家妻子、良家女儿、良家姑娘、良家媳妇、良家婢女同盘而食；同杯而饮，同座而坐，同用一凳、同用一垫、同用一毯，同用一垫、毯。

关于这些话题，义注《普端严》说了很多。它首先列出了比库令他人为其做某事的五种方法：（1）不当用辞，（2）恰当用辞，（3）描述（说：如此如此做是善的），（4）身体姿势（例如，手拿铲站着作为植物应被种植的姿势），（5）标志（例如，为了同样的目的，把铲子放在未种的植物旁边的地上）。想要种植花树以污家的比库，如果他用这些方法中的任何一种来令他人种植，就会犯恶作。如果他想种果树以便吃水果，只有（1）和（2）是不适当的。如果他想种植树木是为了得到树林、花园或树荫，或为了得到鲜花以供养三宝，那么只有（1）是不适当的（也就是说，不能违反巴吉帝亚 10，说：“挖这块土。”）拿或令别人拿花环或其他插花，作为对三宝的供养无罪。

然而，义注《普端严》坚持认为，在任何情况下，比库都不应以上述方式中的任何一种插花，即使是作为对三宝的供养。它提出了这样一个问题：为什么这里存在差异——也就是说，为什么拿取供养三宝的插花是可以的，但不能制作插花，但它的答案很简单，古代的注书是这样说的，它们所说的必然是正确的。这在经典里没有依据，在经典中，插花只有在污家的情况下才被指责。比库们显然有比耗时在佛台上插花更重要的事要做，但没有理由对如此做施与惩戒。不过，总结一下《普端严》对此问题的长篇讨论：以上述段落中所述的任何一种方式插花都会犯恶作；以其他方式插花，无论多么精心，只有比库计划用这种布置来污家时，才犯；令别人制作供养三宝的插花，如果使用前段第（2）至第（5）项所列的任何一种方法，不犯。

– 违犯八戒

在《小品 • 第五小事篇》第 36 节的制戒因缘中，比库们非时食、饮酒；佩戴花环、使用香水、

化妆品；跳舞、唱歌、弹奏乐器、指挥（§）。（根据义注《普端严》，桑喀地谢萨 13 下的注解，此处最后一个词语的意思是，“站起身来，如同在狂喜中漂浮，他们令一位戏剧舞者跳舞。他们给予 revaka。”复注《心义灯》指出，revaka，在经典中无处可寻，在《普端严》中亦无处可寻，它的意思是他们示范露骨的或夸张的舞姿（abhinaya）：“在宣布了他们的意图后，‘这才是跳舞的方式’，他们先站起来，并示范舞蹈动作。”然而，《普端严》的泰语翻译者指出，revaka 可能是音乐节拍的意思。无论采用哪种解释，现今指挥音乐表演都属于这个词语。）他们在女人跳舞时跳舞，在她跳舞时唱歌，在她跳舞时弹奏乐器，在她跳舞时进行指挥。他们在她唱歌时跳舞……唱歌……弹奏乐器……进行指挥。他们在她弹奏乐器时跳舞……唱歌……弹奏乐器……进行指挥。他们在她进行指挥时跳舞……唱歌……弹奏乐器……进行指挥……。敷展其桑喀帝作为舞台后，他们对跳舞的女孩说：“贤妹，在这上面跳舞吧。”他们为她喝彩（根据《普端严》，他们先把手指放于自己的前额，再放于她的前额，说道：“萨度，萨度！”然而，这似乎也违犯了桑喀地谢萨 2）。

– 游戏及其他嬉戏行为

比库们从事八格棋、十格棋、空中棋、跳房子、挑棒、骰子、击棍、手影、弹珠；叶笛、玩具锄、翻跟斗、风车、叶斗、玩具车、玩具弓、猜字、猜心、模仿残废。依四大教示推论，其他玩具和游戏，例如电脑游戏，也是被禁止的。

– 体育、军事技能和杂技

比库们接受了象技（如何捕捉、照料、骑乘大象）、马技、车技、射技、剑术训练。他们在象……马……战车的前面奔跑。他们向前和向后奔跑。他们吹口哨（欢呼？——“usseḷhenti”这个词语的意思不确定），他们拍手、摔跤、击打。

该清单，尽管很长，但并非想要详尽无遗。制戒因缘补充道，涉事比库们也沉溺于其他恶行。《小品·第五小事篇》第 36 节只是简单地指出，应当依照学处惩治沉溺于恶行的比库。义注《普端严》说，这意味着，如果该比库未在他处受到更重的惩戒，他会犯恶作。

我们已经注意到在其他地方——例如，在本书上册中关于尼萨耆亚巴吉帝亚 10 和巴吉帝亚 11 的讨论——义注《普端严》似乎利用了恶行清单的开放性，对于依据长部第 2 经具足戒的比库们会远离，但未在律中明确提到的活动施以恶作。由于《普端严》的这些判断依据了经典，因此这似乎是对该学处的合理使用。

如果一位比库反复从事这类恶行中的任何一种，以至于其恶行被人看见且听闻，被其所污的家庭也被人看见且听闻，那么，他还要服从桑喀地谢萨 13 所给出的程序和惩戒。

– 其他学处

与该恶行清单相关的其他学处如下：

比库不得与任何人，无论在家或出家，同盘进食、同杯而饮、同用一床、同用一垫、同用一毯，或同用一垫、毯。根据义注《普端严》，这意味着比库不应在他人在场并同样使用该盘、杯的情况下

从盘里进食或从杯里饮用（见第四章）。至于共用卧具，同样的原则也适用：比库可以使用别人已经使用或计划使用的卧具，但不得在他人实际使用的同时使用。

去欣赏舞蹈、唱歌或音乐犯恶作。根据义注《普端严》，**跳舞**包括前去观看乃至是孔雀跳舞。它还包括自己跳舞和令他人跳舞。（增支部第 3 集第 108 经——《哭号经》[Roṇa Sutta]指出，在圣者之律中，跳舞算作狂乱。）**唱歌**包括戏剧音乐以及萨度（sādhu）音乐，义注《普端严》对比库尼巴吉帝亚 10 的注释将其定义为："与三宝功德相关，并在圣者完全离缚时"所唱的歌曲。复注《心义灯》对《小品·第五小事篇》第 36 节的注释将其定义为：涉及诸如无常等佛法主题的歌曲。其他宗教歌曲也将归于此禁令之下。《普端严》补充道，"唱歌"还包括自己唱歌和令他人唱歌。同样的道理也适用于"演奏音乐"。（《哭号经》[Roṇa Sutta]同样指出，在圣者之律中，唱歌算作哭号。）然而，在生气或愤怒中打响指或拍手并未违犯。如果在寺院中碰巧观/听到跳舞、唱歌或音乐，也不犯；但是，如果以观/听的意图从一处住所去到另一处，犯恶作。以观/听的意图从座上起身，或者站于路中时扭头去看，也是如此。

长部第 2 经关于禁止观看表演的列表包括：跳舞、唱歌、奏乐、戏剧、讲古、击掌、敲钹、打鼓、幻术光影、杂技、魔术、斗象、斗马，斗水牛、斗公牛、斗山羊、斗公羊、斗鸡、斗鹌鹑、比棒、比拳、摔跤、士兵操练、士兵演习、士兵布阵、阅兵等。（参考巴吉帝亚 50）。从该清单来看，比库似乎被禁止观看任何类型的体育比赛。电影和皮影戏属于**幻术光影**的范畴，并且——鉴于上述义注《普端严》禁止"萨度（sādhu）音乐"——似乎也禁止涉及佛法主题的虚构电影、戏剧等。非虚构的纪录片似乎不属于这一学处，因此，它们的适当性问题相较律而言，更多地是法的问题。因为即使是最严肃的纪录片很多也会涉及"畜生论"（见巴吉帝亚 85），比库在判断看这样的纪录片是否对自己的实修有益时，应该对自己严谨诚实。

从四大教示来看，如果现今的比库为了娱乐而打开电视、收音机、录像机、计算机或 CD/DVD 播放机等电子设备，或者为了娱乐而将 CD 或磁带插入这样的设备，那么他就犯了一个（恶作）罪。如果设备已经打开，他特地去观看或收听娱乐节目，也会犯戒。

在与禁止嬉戏行为相关的学处中，有一条比库不得爬树的学处。（"人们讥嫌、非难……说，'像猴子一样！'"）然而，如果有充足的理由如此做，比库可以爬到树上相当于一人高的位置。如果有危险，可以爬到必要的高度以躲避危险。根据义注《普端严》，一个很好的理由是收集干柴。危险的例子包括危险的动物、迷路或即将到来的洪水或火灾：在后一种情况下，比库可以爬上树，以躲避不断上升的水或者获得方向感。

有些学处禁止比库乘坐车辆，除非他病了，在这种情况下，他可以乘坐手推车或用公牛所轭之车。在现代，**病**在这里被解释为身体虚弱，无法在可用的时间内步行到达目的地，而公牛所轭之车的许可被扩展到包括机动交通工具，如汽车、飞机和卡车，但不包括摩托车或自行车，因为在后一种情况下，驾驶姿势更像是骑在动物的背上。还有一条学处允许比库乘坐轿子，尽管这条学处的制戒因缘表明，这项许可是专门用于病得无法坐在车上的比库。在讨论这些学处时，义注《普端严》指出，轿子可由女人或男人扛着，车辆可由女人或男人驾驶（然而请见本书上册中巴吉帝亚 67 下的

讨论）。不过，即便那样，《普端严》并未允许比库自己驾驶车辆。因此，比库驾驶任何机动车辆都是不适合的。

此外，为了防止由于疏忽而造成的伤害，巴拉基咖 3 的《经分别》对于为了玩闹而从悬崖上扔石头，跳崖，以及不先检查而坐在座位上的行为施以恶作。

• 邪命

比库活在受供养的经济环境中，依赖信施生活。为了维持这种安排的纯净，他决不能为了个人的利得以不适当的方式，或为了不适合其使用的物品，而试图影响他们（施主）的信心。在桑喀地谢萨 13 下，我们已经简要谈论了这个话题，在此我们将对其进行更全面地探讨。

《小品 • 第一甘马篇》第 14 节第 1 段说明，反复从事邪命的比库将可能遭受驱出。在《篇集》中，只有少量处理邪命的学处，更多的信息则在《巴帝摩卡》和经中给出。

– 不适合的物品

尼萨耆亚巴吉帝亚 18 和 19 禁止比库接受金银（金钱）或从事会带来这类收入的交易。即使比库在忏悔违犯那些学处的罪时舍弃了这些金银或钱，他也不允许拿回这些物品[126]。（但是，有一个许可允许净人接受用于比库（如法）需求的金钱。这被称为门答咖（Meṇḍaka）许可，以启发它的在家人而命名，尼萨耆亚巴吉帝亚 10 对此进行了讨论。）

另外，长部第 2 经指出，具足戒的比库“离领受生谷……生肉……妇女、少女……奴、婢……山羊与绵羊……家禽与猪……象、牛、乘用马、母马……田地与财产。”义注《普端严》对于尼萨耆亚巴吉帝亚 19（的注释）将这些物品命名为**恶作物**（dukkaṭa-vatthu,）即接受后会导致犯恶作的物品。

– 不恰当的方式

本书第一卷关于邪命的学处索引部分，列出了巴帝摩卡中关于邪命的学处，其中最严重的是妄称上人法的巴拉基咖。然而，对于可作为被驱出理由的邪命类型的讨论，大多数却集中于充当媒人（桑喀地谢萨 5）以及在不适合的场合或向不适合的人请求施物的问题上。

通常，比库只有在病时方能乞求食物和七日药（巴吉帝亚 39，应学法 37），只有当他的两件或两件以上的袈裟丢失或被盗时，方能求衣（尼萨耆亚巴吉帝亚 6）。只有在要建造的孤邸不超过标准尺寸时，他才可以为自己乞求足够的建筑材料（桑喀地谢萨 6）。更多内容请参考关于这些学处的讨论。在任何情况下，比库都可以向他的亲戚和已经给予邀请的人乞求物品——虽然，在后一种情况下，他必须处于邀请的范围内。

除了直接乞求外，还有其他不恰当的方式促成施主的布施。中部第 117 经将邪命定义为诡诈、虚谈、暗示、贬损、以利求利。《清净道论》（Visuddhimagga）对这些词语的长篇讨论（第一品第 60-82 段）可以总结为：

诡诈意为伪装不要美食等等，以期给施主留下少欲的印象，从而布施美食；

[126] 译者注：这句话原文将舍弃放在了忏悔之后，实际是要先舍弃违禁物品才能忏罪，已获作者同意进行修改。

虚谈意为以任何会令他们想要布施的方式与施主谈话，例如劝说、建议、奉承，以及表达对他们的子女的喜爱等；

暗示意为使用间接的方式说话或打手势，使施主布施；

贬损意为通过责备或讥讽的方式，希望对方惭愧，从而进行布施；

以利求利意为制作小礼物以期获得大回报（这包括进行投资以期回报，以及为布施者提供物质奖励）。

在暗示的类别下，巴拉基咖 2（《巴拉基咖·第二不与取学处》第 7 节第 25 段）的《经分别》给出了三条学处。它们涵盖了比库 X 前往比库 Y 的施主居住之地的三种可能情况。在第一种情况中，X 自愿向施主致以 Y 的问候（显然是希望他们会给 Y 送上施物，这确实发生了）。在第二种中，Y 要求 X 带去他的问候。在第三种中，他们商量后同意让 X 带去 Y 的问候。在所有这三种情况下，说“我将带去你的问候”或“带去我的问候”的比库都会犯恶作。尽管这些学处似乎旨在防止某种形式的邪命，但对于比库以别的、更无辜的目的带去另一位比库的问候，也不例外。

长部第 2 经对邪命有更详细的描述。它提到，具足戒的比库：

“远离从事走使、传信……买卖……欺秤、伪币、欺尺……贿赂、虚伪、欺诈、不诚实；他远离砍断（人手足）、杀戮、捆绑、剽掠、抢夺、暴力……

“一些受尊敬的沙门、婆罗门，受用信施之食，他们却愿意受人们如此的差遣走使而住，这就是——诸王、大臣、刹帝利、婆罗门、家主、童子（说：），‘去这里’，‘去那里’；‘带这个去那里’，‘带那个来这里’——他远离如此等的差遣走使，如……

“一些沙门、婆罗门依靠信施之食为生，却以邪命、以如此的‘畜生’明过活，这就是：

相肢（例如看手相）；

占卜；

观星（流星、彗星）；

解梦；

看相（例如颅相学）；

占鼠啮；

火供、杓供、麸皮供、米糠供、米供、酥油供、油供；

口供；

血供；

肢体明；

宅地明；

政治明（为官员做预测）；

吉祥咒（使坟场的非人安息）127；

[127] 译者注：该词的巴利为“sivavijjā”，直译就是吉祥咒，义注将其解释为念咒咒愿安宁。例如进入坟场念咒等。

鬼神咒；

地咒（占卜水源和宝石？）；

蛇咒、毒咒、蝎咒、鼠咒、鸟术、鸦术；

命数（预测寿命）；

防箭术；

解兽语[128]——

“他远离了诸如此类依‘畜生’明的邪命。

“一些沙门、婆罗门依靠信施之食为生，却以邪命、以如此的‘畜生’明过活，这就是：宝珠占、衣服占、棍杖占、刀占、剑占、箭占、弓占、武器占、女占、男占、童子占、童女占、奴仆占、婢女占、象占、马占、水牛占、公牛占、母牛占、山羊占、公羊占、鸡占、鹌鹑占、蜥蜴占、兔子占、龟甲占、兽占——他远离如此等依‘畜生’明的邪命。

“一些沙门、婆罗门依靠信施之食物为生，却以邪命、以如此的‘畜生’明过活，这就是（预测）：

统治者将会出征；

统治者将不会出征；

我们的统治者将进攻，对方的统治者将撤退；

对方的统治者将进攻，我们的统治者将撤退；

我们的统治者将会战胜，他们的统治者将会战败；

他们的统治者将会战胜，我们的统治者将会战败；

如此，一方将胜利，一方将被打败——

“他远离如此等依‘畜生’明的邪命。

“一些沙门、婆罗门依靠信施之食为生，却以邪命、以如此的‘畜生’明过活，这就是（预测）：

将有月蚀；

将有日蚀；

将有星蚀（月亮或行星与之的合相）；

日月将依轨道运行；

日月将偏离轨道运行；

星辰将依轨道运行；

星辰将偏离轨道运行；

将有流星；

将有天火（极光？）；

将有地震；

将有雷鸣；

[128] 译者注：作者原文为 casting horoscopes“占星”，然而该名词的巴利为 migacakkaṃ，义注解释为“解兽语”。

日月星辰将升沉晦明；

月蚀……日月星辰升沉晦明将有如此的结果——

“他远离如此等依‘畜生’明的邪命。

“一些沙门、婆罗门依靠信施之食为生，却以邪命、以如此的‘畜生’明过活，这就是（预测）：

将会雨量充沛，将会干旱；

将会丰收，将会饥荒；

将会安稳，将有危险；

将会生病，将会健康；

或者他们以会计、计算、算术、作诗，或教授世间学（lokāyata）[129]过活——

“他远离如此等依‘畜生’明的邪命。

“一些沙门、婆罗门依靠信施之食为生，却以邪命、以如此的‘畜生’明过活，这就是：

择吉婚娶、婚嫁——包括新娘出嫁及过门的时辰，结婚、离婚、收债、放贷、招福、降祸、堕胎；

结舌咒、锁腭咒、转手咒、耳聋咒；

问镜、问童女、问神；

祭拜太阳、祭拜大梵天、以口喷火、召请吉祥天——

“一他远离如此等依‘畜生’明的邪命。

“一些沙门、婆罗门依靠信施之食为生，却以邪命、以如此的‘畜生’明过活，这就是：

许愿、还愿；

鬼神咒；

宅地咒（参见上文地咒）；

壮阳咒和阳痿咒；

择地基；

祭地基；

举办净口、沐浴仪式；

供牺牲；

从事催吐、泻药、催吐药、催泻药、洗头；耳油药、眼药水、灌鼻、药膏、涂油、眼科手术（或：摘除手术）、外科手术、儿科、施根药和药草——

“他远离如此等依‘畜生’明的邪命。这也是他的戒。”

《篇集》有少许关于邪命的学处。比库学习或教导上文提及的任何一项“畜生”明，犯恶作。同样地，这适用于当比库学习或教导**世间学**（lokāyata），该词的含义有争议。相应部第 12 相应第 48 经指出，世间学（lokāyata）是形而上学、宇宙学或系统本体论的一种形式。它提到了世间学的四种

[129] 译者注：世间论，古代译为顺世论。

主要类型：一切存在、一切不存在、一切是单一、一切是种种。义注《普端严》将世间学定义为诡辩法（“正因如此，乌鸦是白色的，鹭是黑色的”）以及外道邪说。由于佛陀时代的外道倾向于利用其基本原理来倡导现世享乐，因此一些现代学者将世间学（lokāyata）译为享乐主义。不管该词的确切定义是什么，它可以通过四大教示延伸到涵盖所有与佛教实践不同的哲学和宗教体系。

《戒律纲要》反对这一特定的禁令，认为这会导致比库浅薄、孤陋寡闻，无法与外道学说进行有力辩论。然而，我们必须记住，在经典最初结集时，“学习”一种哲学体系，意味着拜其体系下的一位老师为师并背诵其经文。因此可以认为，该禁令并不涵盖仅仅只是简单地阅读那些教义会侵蚀佛法修行体系的行为。尽管如此，比库仍需对于阅读这类东西的动机，以及对于是否此种阅读会占用更应用于实修的宝贵时间的问题，保持敏感。

比库只有在物主具备以下五种特征的情况下，才能以亲厚想拿取他人之物并视为己有：1. 与物主熟识，2. 与物主关系亲密，3. 物主曾说可取用，4. 物主仍活着，5. 比库知道“我取用之后，物主会欢喜”。此主题在巴拉基咖 2 进行了详细的讨论。正如在该讨论中所述，义注《普端严》指出，物主只需满足三种特征：即第 4、第 5 和前三种中的一种即可。《大品 • 第八衣篇》第 31 节第 2-3 段列出了物品由施主传递到预期的受施者时，作亲厚想而正当地拿取所需要具备的条件。这些条件，同样地，在巴拉基咖 2 下进行了讨论。

《大品 • 第六药篇》第 37 节第 5 段讲述了一个前理发师的故事，他晚年才出家，却仍收藏着剃刀。他将其理发工具交给他同样精通理发的儿子后，就令他们拿着工具挨家挨户乞求施食。孩子们非常成功，施主们对剃刀等工具感到畏惧，即使不愿，也做了布施。结果，佛陀制定了两条学处：比库不得指使他人做不许可之事，以及曾做过理发师者不得保留理发工具。第一条学处似乎意味着，比库不得为了获得物质利益而指使他人去诡诈、虚谈、暗示等。第二条学处可能与当时的人们对理发师的恐惧有关，他们以善巧使用剃刀而闻名，技术之高超足以杀害他人而不留下明显的伤口。因此，为了确保前理发师无法胁迫任何人，他不应在手边继续保留理发工具。义注《普端严》指出，前理发师可以**使用**剃刀（比如，为了给同修比库们剃头），但不允许保留剃刀或接受使用它的酬劳。其他比库保留理发师的剃刀则无罪。

为了防止比库以利求利——以及防止施主不满——有条学处规定以信施为生的比库不应将施物带走并给予在家人。若如此做了则称为浪费信施（saddhā-deyya）。一个例外的情况是比库可以将这些施物给予父母。义注《普端严》指出即使比库的父母是王族，这项许可依然有效。但是，不能扩展到其他亲属。

没有任何文献定义哪些利得构成或不构成信施，但该术语本身暗示它不适用于比库因施主的信心以外的其他原因而获得的利益，例如从其父母处继承的遗产或出家之前的工作报酬。

然而，所施的钵食显然属于信施，这引发了一个问题：剩菜剩饭该如何处置？《大品 • 第三入雨安居篇》第 7 节第 8 段提到一种叫做比库仆[bhikkhu-bhatika]（vl.：比库友[bhikkhu-gatika]）的人，在义注《普端严》中称之为与比库们共住的男人。比库们的习惯做法是将剩饭剩菜给予这类人，但

是经典并未明确提及这个问题。而《戒律纲要》提到了：比库可以接受超出他所需的供养并将其作为回报给予在寺院工作的在家人。（义注《普端严》对《小品 • 第十比库尼篇》第 15 节第 1 段（的注释）称，比库可以受用供养给他的最好的那部分，而将剩余的给予其他人。并且，若施物不适合他，他可以舍给其他人。他也可以使用衣或钵一两天然后将其给与他人。）如果一位比库获得了多余的更具持久性的物品，他可以供养给他的同修比库们或者僧团。如果僧团也拥有多余的，可以拿这些物品换取更需要的东西（参考第七章）。或者，如巴吉帝亚 41 的制戒因缘所示，可以把它们分发给“那些吃残食者（vighāsāda）”，这可以包括外道的游方僧。

- **残忍行为**

比库不得抓住牛的角、耳、赘肉或尾巴，也不得登上牛背。（在一些僧团，该学处被扩展，因此比库被禁止骑在任何动物背上，如上所述，也禁止骑自行车和摩托车。）此外，对于以淫欲之思触摸牛的性器官，犯土喇吒亚（粗罪）。义注《普端严》解释说，这只适用于用自己的性器官触碰它们的性器官，但经典中并无任何内容表明是这样的。复注《心义灯》补充说，如果比库的意图是让牛摆脱困境或危险，抓住牛角等是可以的。

- **破坏行为**

巴拉基咖 2 的《经分别》规定，比库破坏、撒弃、烧毁或以其他方式使他人的财物无法使用，犯恶作。《小品 • 第五小事篇》第 32 节第 1 段补充说，比库不被允许燃烧灌木丛。然而，如果灌木丛着火，可以点燃逆向火和做护卫（paritta）。这最后一句话似乎意味着诵护卫经，如《鹌鹑护卫经》（Vaṭṭaka Paritta，《所行藏》第 3 品第 9 经），但义注《普端严》对它却有不同的解释：**护卫**包括割草、挖沟和其他禁止的活动（见巴吉帝亚 10-11）；如果有未达上者（这也包括沙玛内拉）在场，让他/她点燃逆向火；只在没有未达上者在场的情况下，才可以自己点燃（然而，如果此人需要帮助，提供帮助应该是无罪的）。义注《普端严》还补充说，砍断灌木丛、挖沟、砍掉用来扑火的新鲜树枝也是如此：不管火是否烧到了自己的住所，这些事都可以做。但是，如果可以只用水就能灭火，这些特殊许可就不适用了。

尽管义注《普端严》用这种方式解读“**做护卫**”可能错了，但是人们可以依四大教示争辩说，在比库被允许点燃反火的情况下，他也应该被允许进行任何那些必要的活动，以确保逆向火不会掉头烧毁他试图保护的区域。

- **自残**

切断自己男根的比库犯土喇吒亚。

那时，有位比库受欲望饥渴的折磨，切断了自己的男根。他们将此事报告给世尊（他说）：“当一物应被断除时，那愚人却断除了他物。”

复注《心义灯》解释，“应被断除之物”是欲望的困扰。

义注《普端严》补充说，出于恶意而切除自己身体的任何其他部分——如耳朵、鼻子或手指—

一犯恶作。然而，为了医疗目的（如在截肢手术中），可以切割或切除身体的任何部分；或者放血，例如，被蛇或昆虫咬伤时，可以放血，或者治疗一种需要放血的疾病（见第五章《大品·第六药篇》第 14 节第 4 段）。

- **护卫和征兆**

一位王子曾经邀请以佛陀为首的比库僧团到其住处应供。在宫殿门口铺了一段布后，他请佛陀踩上去，但未说原因。根据义注《普端严》，他打算将其作为一种征兆：如果佛陀踩在布上，这意味着他，王子，将有一个儿子。无论如何，佛陀并未踏上布带，而且还禁止比库在类似情况下踩上布带。《普端严》解释说，制定这一学处是为了防止在家人轻视无法准确预测未来的比库。然而，经典却包含有两个例外：第一个例外是，如果在家人摊开一块布，特别要求比库踩在上面以求吉兆，那么比库是可以如此做的（尽管《普端严》中给出的允许吉兆的例子——即一个女人可能流产或怀孕——似乎很奇怪）；第二，洗脚后可以踩在布上擦干脚。

类似的禁止和许可模式与打喷嚏后祝愿健康长寿相关。佛陀曾经在讲法时打喷嚏，而比库们说："愿您长寿！"讲法由此打断了，他问他们："诸比库，当某人打喷嚏时，说：'愿您长寿！'他会由于此种原因而活着或死去吗？"答案当然是否定的，佛陀接着禁止比库在有人打喷嚏时说"愿你长寿！"（现代的对应词是'祝你健康——Gesundheit！或"上帝保佑你！"）但是，比库打喷嚏，而在家人祝他长寿的情况例外。那时的习俗是打喷嚏者回应说："也愿你长寿！"佛陀允许比库以习惯的方式回应。

正如上文关于邪命的一节所指出的，比库被禁止给予保护性的经文，或**护卫**（paritta）。然而，义注《普端严》对巴拉基伽 3（的解释）将上述围绕布和打喷嚏的模式应用于在家人为了吉祥而请求比库诵护卫经（paritta）或制作护卫水的情况。它说，这是否允许，取决于邀请的措辞和仪式的安排。如果他们要求他为病人做这些事情，他不应接受邀请（因为这将被视为行医的一种方式）；但是如果他们只是为了吉祥而要求他如此做，他可以接受邀请。当受邀到其家中时，如果他们要求比库制作护卫水，他可以用手搅动水，或者触摸连接在容器上的绳子，只要在家人提供此类物品。如果自己提供的话，他就犯恶作。义注《普端严》对这些议题的许可是有争议的，并非所有的僧团都照做。

然而，经典明确允许比库为自己诵护卫经。《小品·第五小事篇》第 6 节允许他散播慈爱（mettā）给四种蛇王家族，以保护自己不被蛇咬伤，并规定以诵护卫经来进行自我防护（增支部第 4 集第 67 经）。《长部》第 32 经和《经集》第 2 品第 1 经）（相当于《小诵》第 6 经）包含类似的护卫经，可以保护自己免受恶鬼伤害。而且，如上所述，如果丛林大火正在逼近，比库被允许念诵自我防护的护卫经。

此处值得注意的是，所有这些护卫经都将其威力依止于念诵者内心的善德上：慈心、对三宝的恭敬和真实。因此，在四大教示下，其它将自身威力依止于善心的自我防护的护卫经，似乎也是可以允许的。以不善心所为基础的护卫，例如给威胁自己安全的任何事物造成伤害的欲望，是不允许的。也有人可能会说，将其威力依止于其他法则上的护卫——例如大乘咒语，据说这些咒语的威力源于单词和音节的神奇特质，或者来自外部存在的力量——这也是不允许的，但这是一个有争议的观点。

- **展示神通**

在《增支部》第 3 集第 61 经中，佛陀告诉一位婆罗门，他的比库弟子中有成百上千人拥有神通。然而，他禁止他们向在家人展示这些神通。该禁令的制戒因缘——我们在巴吉帝亚 8 中已简单引用过的——说明了原因：

那时，有位王舍城的大富长者获得了一块取自旃檀心材的昂贵旃檀木块。他突然想到："如果我把这块旃檀木雕成钵如何？碎片将由我自己享用，而我将把钵作为施物布施出去。"于是大富长者就请人用旃檀木雕了一个钵，用绳子缠绕着钵，把钵挂在竹竿顶上，把竹竿拴在许多彼此串联的竹竿顶上，宣布："任何沙门或婆罗门，如果是位有神通的阿拉汉：把钵取下来，它就布施给您了。"

当时，布勒纳咖萨巴（Pūraṇa Kassapa）去到王舍城大富长者那里，去到后就对他说："由于我是有神通的阿拉汉，把钵给我。""尊者，如果您是有神通的阿拉汉，把钵取下来，它就布施给您了。"

当时，马克离苟萨叻（Makkali Gosāla）……阿基德给思甘拔叻（Ajita Kesakambalin）……巴古特咖吒亚那（Pakudha Kaccāyana）……山吒亚悲喇特子（Sañjaya Belaṭṭhaputta）……尼干陀那嗒子（Niganṭha Nāaputta）去见王舍城大富长者，去到后就对他说："由于我是有神通的阿拉汉，把钵给我。""尊者，如果您是有神通的阿拉汉，把钵取下来，它就布施给您了。"

那时，玛哈摩嘎剌那（Mahā Moggallāna）尊者和宾多纳帕拉德瓦迦（Piṇḍola Bhāradvāja）尊者均清晨穿好衣，持其袈裟和钵，到王舍城托钵。宾多纳帕拉德瓦迦尊者是位有神通的阿拉汉，而玛哈摩嘎剌那尊者也是位有神通的阿拉汉（§）。当时，宾多纳帕拉德瓦迦尊者对玛哈摩嘎剌那尊者说："去吧，摩嘎剌那贤友，把钵取下来，那钵归你了。"玛哈摩嘎剌那尊者说对宾多纳帕拉德瓦迦尊者（说）："去吧，宾多纳帕拉德瓦迦贤友，把钵取下来，那钵归你了。"

于是，宾多纳帕拉德瓦迦尊者升至空中，取下钵，绕着王舍城转了三圈。那时，王舍城大富长者正与其妻儿站在他的院落里，他用手在胸前合掌礼敬，（说：）"愿宾多纳帕拉德瓦迦尊者降临在我们家的院落里。"于是，宾多纳帕拉德瓦迦尊者降落在大富长者家的院落里。当时，大富长者从宾多纳帕拉德瓦迦尊者手里接过钵，在其中放满了美味的副食，将它供养给宾多纳帕拉德瓦迦尊者。宾多纳帕拉德瓦迦尊者拿着钵，回到了寺院。

人们听闻"他们说，宾多纳帕拉德瓦迦尊者把大富长者的钵取下来了"，就跟着他，高声喧哗，大声喧哗。世尊听到那高声的喧哗，那大声的喧哗声，就问阿难尊者道："阿难，那高声的喧哗，那大声的喧哗声是怎么回事？"

"宾多纳帕拉德瓦迦尊者取下了王舍城大富长者的钵，尊者。人们听闻'他们说，宾多纳帕拉德瓦迦尊者已经取下了大富长者的钵'，就跟在他后面，高声喧哗，大声喧哗。这就是世尊（所听到的）那高声的喧哗，那大声的喧哗声。"

当时，世尊以此因缘，以此时机，召集比库僧团并询问宾多纳帕拉德瓦迦尊者："宾多纳帕拉德瓦迦，他们说你把大富长者的钵取下来了，这是真的吗？"

"是真的，尊者。"

那位正自觉者、世尊呵斥他说：“宾多纳帕拉德瓦迦，这非随顺行，非沙门行，不适当，不应行。你怎么能为了卑微之钵的利得而向在家人展示上人法、神通呢？犹如女人愿意为了一枚卑微的钱币而展示女根，你也为了一只卑微的钵而向在家人展示上人法、神通。”

——《小品·第五小事篇》第 8 节

奇怪的是，义注《普端严》坚称禁止展示神通只适用于变化神通（vikubbana[有害/暴力]-iddhi），而不适用于决意神通（adhiṭṭhāna[精神决意]-iddhi）。它未阐明两者之间的区别，但复注《心义灯》指出，变化神通（vikubbana-iddhi）的意思是，例如，将某人的外表变成另一个有情的样子，如一个孩子或一条龙（正如迭瓦达德对未生怨王子所做的）或一个多兵种作战编队；而决意神通（adhiṭṭhāna-iddhi）的意思是，只是通过决意的力量“愿我变多”，将某人的普通外形增多 100 倍、1000 倍或 100000 倍，这个区别很吸引人，但与制戒因缘无关——宾多纳尊者并未从事变化神通——并且在经典中毫无依据。

注意，此处的恶作针对的是**展示**神通。如果比库**告诉**未达上者他的真实神通，那么根据巴吉帝亚 8 的规定，处罚将是巴吉帝亚罪。与此处的恶作不同，巴吉帝亚也适用于告诉沙玛内拉。如果比库向沙玛内拉或已达上者展示自己的神通，或者告诉已达上者自己的真实神通，那就无罪。

- **禁行处**

解释桑喀地谢萨 1 的《经分别》对以贪欲盯着妇女（或姑娘）私处的行为施以恶作。

此外，阿毗达摩的第二部——《分别论》——列出了对于比库是“非行处”（agocara）的个人和处所，即禁止他与之交往。注书列出了“不得接触”（anāmāsa）的类目，即禁止他接触。由于这两个清单都并非来自于律藏，因此它们将在附录五中讨论。

学处

- **恶行**

“不得沉溺于种种恶行。若沉溺者，应依学处处置。”

——《小品·第五小事篇》第 36 节

“不得（与他人）同盘而食、同杯而饮、同用一床、同用一垫、同用一毯、同用一垫、毯。若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 19 节第 2 段

“不得前往观听舞蹈、歌唱或音乐。若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 2 节第 6 段

“不得爬树。若爬者，犯恶作。”……“我允许有事时爬树至人的高度，和有危险时爬至必要高度。”

——《小品·第五小事篇》第 32 节第 2 段

“不得乘坐车乘。若乘者，犯恶作。” ……“我允许病者乘坐车乘。” ……“我允许手推车及公牛所轭车（§）。”……“我允许乘坐轿子和躺轿。”

——《大品 • 第五皮革篇》第 9 节第 4 段、第 10 节第 2 段、第 10 节第 3 段

- **邪命**

“有具信心、净信之人，他们将金、银放在净人手中，说：‘请给与尊者许可之物。’我允许你们接受由此所得的许可之物。但是，我绝对不是在说能接受或寻求金钱。”

——《大品 • 第六药篇》第 34 节第 21 段

“不得学习世间学[130]（hedonism 享乐主义—lokāyata）。若学习者，犯恶作。”……“不得教授世间学。若教授者，犯恶作。”……“不得学习‘畜生’明。若学习者，犯恶作。”……“不得教授‘畜生’明。若教授者，犯恶作。”

——《小品 • 第五小事篇》第 33 节第 2 段

“当（物主）具足五支时，我允许以亲厚想拿取该物：他是熟人，是密友，曾谈及（该事），还活着，而且知道：‘他会对我拿取（它）感到欢喜。’当（物主）具足此五支时，我允许以亲厚想拿取该物。”

——《大品 • 第八衣篇》第 19 节

当比库在捎带衣的途中时，他可以对原物主作亲厚想而正当地拿取它：（原物主说：“将此衣送给某某”）……当在途中时，他可以对预期的接受者作亲厚想而正当地拿取它（原物主说：“我将此衣送给某某”）。

——《大品 • 第八衣篇》第 31 节第 2-3 段

“已出家者不得令他人从事不许可之事。若做者，犯恶作。并且曾做过理发师者，不得保留理发工具。若保留者，犯恶作。”

——《大品 • 第六药篇》第 37 节第 5 段

“我允许给予母亲和父亲。但不得浪费信施。若做者，犯恶作。”

——《大品 • 第八衣篇》第 22 节

金银是允许的吗？

它们是不允许的。

在哪里禁止呢？

在王舍城，在《经分别》（尼萨耆亚巴吉帝亚 18）。

犯什么罪呢？

接受金银犯巴吉帝亚。

——《小品 • 第十二七百结集篇》第 2 节第 8 段

[130] 译者注：原文：Cosmology，宇宙论。

- **残忍行为**

“不得抓牛角……牛耳……赘肉、牛尾。不得骑乘其背。若骑者，犯恶作。不得以贪欲触碰其生殖器。若触碰者，犯土喇吒亚。不得杀牛犊。若杀者，应依（巴吉帝亚 61）学处处置。”

——《大品 • 第五皮革篇》第 9 节第 3 段

“不得鼓动他人杀死畜生。若鼓动者，应依（巴吉帝亚 61）学处处置。”

——《大品 • 第五皮革篇》第 10 节第 10 段

- **破坏行为**

“不得烧灌丛。若烧者，犯恶作”……“我允许在林火燃烧时反烧（并）做防护（§）。”

——《小品 • 第五小事篇》第 32 节第 1 段

- **自残**

“不得切断自己的男根（生殖器）。若切断者，犯土喇吒亚。”

——《小品 • 第五小事篇》第 7 节

- **护卫经和征兆**

“不得踩踏布带（celapaṭṭika）。若踩踏者，犯恶作。”

——《小品 • 第五小事篇》第 21 节第 3 段

“在屋主们为求吉祥而要求时，我允许踩踏布带”……“我允许踩踏擦脚布”

——《小品 • 第五小事篇》第 21 节第 4 段

“当某人打喷嚏时，不得说：‘愿你长寿！’若说者，犯恶作。”……“当在家人对你们说：‘愿您长寿！’时，我允许你们回应：‘（愿你）长寿。’”

——《小品 • 第五小事篇》第 33 节第 3 段

（根据斯里兰卡、缅甸和 PTS 的版本）“我允许以慈心遍满四种蛇王族；以及为了自我防护，为了自我保护而做护卫。此即是做‘护卫’的方法：

“我散播慈爱给维卢巴卡[131]，我散播慈爱给伊拉巴他，我散播慈爱给差比阿子，我散播慈爱给黑苟答马。

我散播慈爱给无足者，我散播慈爱给二足者，我散播慈爱给四足者，我散播慈爱给多足者。

愿无足者不伤害我，愿二足者不伤害我，愿四足者不伤害我，愿多足者不伤害我。

愿一切有情，一切有息者，一切众生——全部和每个——得遇好运，愿他们不会遭遇恶事。

佛无量，法无量，僧无量。

但爬行众生却有限量：蛇、蝎、蜈蚣，蜘蛛、蜥蜴和老鼠，我已做护卫，我做了保护。

[131] 维卢巴卡（virūpakkha）、伊拉巴他（erāpatha）、差比阿子（chabyāputta）、黑苟答马（kaṇhāgotama），这是四种蛇王族。

愿那些生类退避。我礼敬那位世尊，礼敬七位正自觉者！”

——《小品·第五小事篇》第 6 节

- **神通**

“不得向在家人展示上人法、神通。若展示者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 8 节第 2 段

第十一章 雨安居

早在佛陀时代之前，印度就有一种传统，游方僧会在雨季时安住，既为避免涉足泥泞的道路，又避免踩踏植物。佛陀弘法早期，那时的比库们被耆那教徒指责说不遵守该传统，因此，佛陀允许比库们在雨季的三个月内不云游。后来他对不遵守此传统的人施以惩戒。

• 安居期限

由于南亚的雨季大约有四个月，比库们可以在两种雨安居时段中进行选择：前雨安居，从阿萨哈月月圆日（Asāḷhi，差不多是 7 月）的次日开始；后雨安居，从下一个月圆日的次日开始。目前，前雨安居从 7 月月圆日开始，如果 7 月有两个月圆日的话，则取后一个。对于为何佛陀制定两种时段的雨安居，经典未做解释。从义注《普端严》对《大品 • 第二伍波萨他篇》第 21 节第 4 段的讨论来看，如果一位比库入了前雨安居，而因为这样或那样的原因，在第一个月内破了雨安居（见下文），他仍然有资格入后雨安居，以获得圆满度过雨安居而带来的特权。

在佛陀时代，农历的测算是每个王国或共和政府的职责。因此，为避免矛盾，佛陀允许在该事上，尊重国王们的意愿：如果国王想将阿萨哈月的月圆日推迟一个月，比库们被允许遵从。（源于该制戒因缘的学处以更宽泛的术语表述——“我允许遵从国王们”——这显示了我们在第七章中提到的一条基本原则，佛陀并未不明智到想去制约诸王。不过，《普端严》说，这条原则只适用于国王的意愿与法相符之事。它说，如果不符合的话，那么无人应当遵从。）现今，只有少数几个国家的政府为普通大众着想而测算农历。在其他国家，这一点不是问题，比库们可以自由计算农历时间，而无需考虑政府的测算。

• 入雨安居

雨安居的首日是分配雨安居期间寺院住所的时间，因此，义注《普端严》建议，打算在另一所寺院过雨安居的比库，应在雨安居开始前一个月前往该寺院，以免给分配住所者和其他比库带来不便。至于打算在原寺继续居住的比库们，他们应在雨安居开始前花一个月时间修补破损的建筑，这样，那些前来过雨安居者可以舒适地学习和禅修。住所分配者应在雨安居开始那天的黎明分配住所。如果其他比库在那天晚些时候到来，而且没有多余的地方可以分给他们，应告知这些比库，住所已被分配，他们应去其他坐卧处，比如树下。（很明显，这是指他们应去别处过后雨安居，因为经典里有一条学处禁止在不适合的住所中入雨安居。见下文。）

《大品 • 第三入雨安居篇》第 4 节第 2 段说，在雨安居开始那天，比库若无意愿入雨安居，就不应故意经过一处住处或寺院。这如何应用于后雨安居开始时是显而易见的：比库必须在那一天留下来过雨安居。至于前雨安居开始时，《普端严》只是说，如果有障碍（见下文），比库可以选择入后雨安居。然而，在下面的清单中未提及的一个障碍在《大品 • 第二伍波萨他篇》第 21 节第 4 段中进

行了讨论。这就是，当一所寺院中有许多比库（即四个或更多）——“愚痴无能”——留在寺院中过雨安居，他们中无人知道伍波萨他或伍波萨他甘马、巴帝摩卡或诵巴帝摩卡。他们中的一位应立即被派往邻近的寺院，简略或详尽地掌握巴帝摩卡。如果能够很快做到，那实在很好。如果不行，他们中的一位应被派往邻近的寺院七天，简略或详尽地掌握巴帝摩卡。如果能在七天内做到，那实在很好。如果不行，所有比库应当前往邻近的寺院居住，以度过雨安居。如果留在原地，他们全都犯恶作。没有文献讨论这一点，但是，很明显前往邻近的寺院“过雨安居”意味着在那里过后雨安居。

《普端严》补充道，如果一所寺院只有一位比库通晓巴帝摩卡，且他在前雨安居的第一个月死亡、离开或还俗，其余的人应前往有通晓巴帝摩卡者的地方，并留在该处度过后雨安居。如果这位博学的比库在前雨安居的后两个月中死亡、离开或还俗，其余的人可以留在原地度过剩余的雨安居而无罪。

但是，比库不一定要住在寺院内度过雨安居。他可以独自居住，或与一个临时组成的小团体一起住，只要住在适合的坐卧处且知道符合该团体人数的伍波萨他甘马（见第十五章）。一般而言，《普端严》说，适合的坐卧处应有可以开合的门。经典列出不适合的住所包括住在树洞里（“像妖精似的”）、住在树杈上（“像猎人似的”）、住在露天、住在非坐卧处（根据《普端严》，这是指覆盖有许可的五种墙面/屋顶，但没有可开合之门的住所）、住在停尸房（《普端严》说，这是指存放尸体之处，并补充说，在存放尸体的场所中，可在适合的其他坐卧处居住）、住于天蓬下，或者一个巨大的存储容器内（《普端严》把这解释为一个掩蔽处）。《普端严》说，如果比库在树洞里或树杈上修造一个棚屋，有平台、适合的屋顶、墙和一扇门，那么住在那里没有问题。同理，如果天蓬或掩蔽所，有以四根柱子固定的墙体，且装有可开合的门，那么住在那里也没问题。因此，蒙古包是被许可的。

经典也允许比库住在牧牛者营地，与旅行商队一起或住于船内。如果在雨安居期间，上述人员等启程并移动，比库被允许与之同行。《普端严》补充说，如果比库计划与旅行商队在一起，那他应该告知商队的人，自己需要一间位于其中一辆车上的棚屋。如果他们能够提供，那比库在雨安居期间可以把该屋当作住处。如果不行，比库可以把一辆较高的车下空间作为自己的住处。如果还是不行，那么他就不应与该商队一起入雨安居。如果比库加入商队，希望前往某个特定目的地，那么，如果商队到达那个目的地后，即使继续前行，比库也被允许留在该地。如果商队解散，比库应留在该解散地，直至雨安居结束。如果比库在船上入雨安居，那么，如果船只结束了行程，比库应留在该地。如果船沿河岸或海岸，到达了比库的目的地，即使该船继续其旅程，比库也可以留在目的地。

目前，这些许可可以扩展到有篷车/拖车、房车，以及其他类似交通工具。

- **违背诺言**

如果一位比库已接受在某处度过雨安居的邀请，但没有履行诺言在该处过雨安居，他因违背诺言而犯一个恶作，且没有资格获得圆满该雨安居带来的特权。（就字面而言，这条学处说，他的前雨安居“未被了知”，意即不算数。）《心义灯》并未抓住此学处的要点，这就导致了它的总体性误解。在制戒因缘中，伍波难德尊者接受在一处过雨安居的邀请，然后决定在另外两处度过雨安居。《心义灯》认为他的雨安居无效，是因为他决意在两处度过雨安居；然而，《大品·第八衣篇》第 25 节第 4

段显示，在两地度过雨安居，一半时间在一处，一半时间在他处，是完全如法的。因此，导致伍波难德尊者雨安居无效唯一可能的原因是他违背了诺言。

经典还说，如果比库前往一处已约定的地方，然后“破了”雨安居（见下文），在该情境下他也因违背诺言而犯一个恶作。无论哪种情况，《普端严》说，如果比库原来做出诺言时就有违背诺言的打算，那么他因不守诺言而犯一个恶作，又因妄语而犯一个巴吉帝亚。从这些学处在经典中的用语方式来说——“比库的前（雨安居）未被了知”——显示出，如果比库允诺留于某处过前雨安居，但后来未守诺言，他仍然有资格留在约定之处或其他地方度过后雨安居，且有资格获得圆满度过后雨安居而带来的少量特权，但是，没有任何注书提到这一点。

- **决意**

经典中提到的开始雨安居的唯一程序是，比库要准备他的坐卧处，放置饮用水和洗用水，以及扫地。但是，《普端严》建议做正式的决意：在礼敬佛塔等处后，比库应说一两遍：

“Imasmiṁ vihāre imaṁ te-māsaṁ vassaṁ upemi.（我于此住所度过三个月的雨安居。）”

如果所处之地没资格称为住所（vihāra）——如住在旅行商队中车辆的棚屋里——比库应说三遍：

“Idha vassaṁ upemi.（我在此度过雨安居。）”

如果是住在车下，比库只需思维：“我要在此度过雨安居。”

不同僧团以不同的方式发挥《普端严》的建议。对于有些僧团，词组“礼敬佛塔等”已被扩展为一项传统，比库们正式请求三宝的原谅，以及按瓦萨彼此请求原谅。因为单词 vihāra 的翻译，既可以是“住所”，也可以是“寺院”，所以，有些僧团为了避免歧义，首先通过正式宣布比库三个月雨安居的居住区域界线——通常包括整所寺院的范围——并将决意改为：

“Imasmiṁ āvāse imaṁ te-māsaṁ vassaṁ upemi.（我于此寺院度过三个月的雨安居。）”

通常的做法是把这句话说三遍，而不是义注《普端严》中建议的一遍或两遍。

但是，如果比库愿意将自己的活动范围限制在自己孤邸附近的区域，他可以自行做此决意。

- **雨安居期间**

一旦比库入了雨安居，在随后的三个月中，他就不能四处云游。根据《普端严》，这意味着，在这三个月中，他每天必须在其决意安居之地，迎接明相的到来。如果他在非安居地哪怕只是迎接了一个明相，那么，他的雨安居就破了。如此，他犯一个恶作，且没有资格获得圆满雨安居所带来的特权。

但是，这条学处有两个例外：进行如法七日事，以及因合理的障碍而中断雨安居。

- **七日事**

关于雨安居期间的学处第一个例外是，如果比库有如法事务，他被允许最多离开七天。用义注《普端严》的话说，这是指他可以离开安居地最多六个明相，必须回到他决意安居之地迎接第七个明相的到来。

事务的如法性由事务的性质、需要比库帮助之人和那人是否派人去请比库来决定的。

如果七类人中的任何一类请求比库帮助——同修比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉、沙玛内莉、近事男、近事女——如果事务涉及此人想做功德、听闻佛法或者见比库，当他派人邀请比库，比库可以前往。如果未受邀请，则不能前往。经典列出了一长串情境，在这些情境下，某人——在家或出家——可能因这些目的而想要比库前往。这份清单并非毫无遗漏，但它可以让人饶有兴趣地一窥当时做功德的情境：施主已安排为僧团或一群比库又或者一位比库建造房屋；他/她已安排建造房屋供自己使用。其他情境，仅在（邀请者是）在家弟子的情况下给出：他的/她的儿子或女儿要结婚；他/她生病了；或他/她忆持了一部重要的经，想要传承下去，不至于因为自己死亡而导致其失传（在文字传承出现之前，这种情况很容易发生）。复注《心义灯》说，针对所有这些情境，如果比库未受邀而前往，那么他就破了自己的雨安居，并犯一个恶作。

在另外一些情况下，即使比库未受邀，也可以前往——如果受邀，就更应该去——如果以下涉及同修比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉或沙玛内莉的任何一种情况出现，而且比库打算帮忙：

他/她病了，

他/她对梵行生活不满，

他/她为可能违犯了学处而担忧，或

他/她落入邪见（diṭṭhigata——见第九章的讨论）。

此外，在一位比库或比库尼犯了桑喀地谢萨（Saṅghādisesa）罪，在出罪过程中需要帮助，或者将成为僧团惩治甘马（例如呵责）的对象，或者僧团已对其施加了惩治甘马的情况下，这位比库可以前往。在一位在学尼违犯了正学的学处，中断其学的情况下，比库想要帮助她再次受持其学，可以前往。在一位沙玛内拉或在学尼想要决定其达上的资格或想要达上的情况下，比库可以前往。在一位沙玛内莉想要决定其成为在学尼的资格或受持在学尼之学的情况下，比库可以前往。

如果比库父母中的任何一位生病，即使比库未受邀，也可以前往；如果受到邀请，就更应该前往。如果比库的其他任何亲人生病，或者依靠比库们生活的某人生病，如果比库受邀，则应前往；如果没有，则不应前往。

对于比库未受邀也可前往的所有情况，经典把当事人描述为派遣信使，给予了比库前往的常规邀请。然而，《普端严》说，该邀请并非比库被允许前往的先决条件。即使未送信或派来信使，只要比库前往的目的是为了帮助，他仍可以去行七日事。

比库也可以去做僧团的事务。经典里给出的例子就是：一处僧团的住所年久失修，而且一位在家信众已把物品搬出住所并存放于林野。他请求比库们前来帮忙把它们带到安全之处。义注《普端严》中的例子是：比库可以去协助修建佛塔、厅堂或某位比库的孤邸。但后面的这个例子——因为这是为个人而非僧团的事务——似乎不符合经典的意图。

最后，如上所述，如果与四位或更多比库在一处住所开始过雨安居，他们之中无人能详尽或简略地掌握巴帝摩卡，其中一位比库可以去附近的安居地最多七天以学习巴帝摩卡。

在“七日事”的主题下，义注《普端严》给予了一些额外的许可，并承认这些许可在经典中没有提及。如果一群比库在雨安居前约定了一个日期，在雨安居期间举行集会——《普端严》的许可语境表明，集会应当是要听闻开示——比库可以将其视为七日事，但如果他前往的意图仅仅是清洗自己的物品，那就不能。然而，如果比库的导师为了任何目的派遣比库前往（《心义灯》说，即使是让比库去清洗袈裟），比库可以前往七日。如果比库前往一座不太远的寺院，且打算当天回来，但因某些原因，未能及时赶回，比库可以将之视为七日事。比库不得利用“行七日事”的许可进行背诵和问疑——即忆持和学习法义——但如果比库前往的目的是拜访自己的导师，并计划在当天返回，而导师吩咐比库留下，那么比库可以留在该处。《心义灯》在这里补充说，比库甚至可以停留超过 7 日，尽管会破雨安居，但没有罪。由于这些许可在经典中没有依据，许多僧团对此并不认可。

义注《普端严》引用了《大品・第三入雨安居篇》第 14 节第 6 段中的一段话指出，即使在雨安居的首日，比库也可以去行七日事，而且在接着的三个月中，比库可以为行七日事而离开的次数似乎没有限制。这就开启了在超过一处度过雨安居的可能性，依次在一处安居地短暂停留，然后换另一处。我们将在下文探讨这种可能性意味着什么。《大品・第三入雨安居篇》第 14 节第 7 段指出，如果在雨安居结束前七天内，比库为行七日事而离开，他就无须返回。

没有文献豁免下述情况，即：比库如法行七日事，并且打算按时返回，但由于遗忘或不可抗因素，最终花费的时间超过了七天。换句话说，不管是否故意，如果他滞留超过七日时限，他的雨安居就破了，而且他犯一个（恶作）罪。

- **障碍**

关于雨安居期间的学处的第二项例外是，如果有使其如此做的合理障碍存在，比库在任何时候都可以破雨安居。他并不会犯（恶作）罪，但是却放弃了圆满雨安居所带来的特权。

《大品・第三入雨安居篇》第 9 节第 1 段至《大品・第三入雨安居篇》第 11 节第 13 段列出了一长串的合理障碍，《附随》第六章第 4 节把它们分为四类：生命危险、梵行生活的危险、僧团受到分裂的威胁、僧团已实际分裂。

– **生命危险**

如果比库因下列情况而破雨安居，无罪：

1）受到被野兽捕捉和攻击的袭扰；

2）受到被爬虫咬噬和攻击的袭扰；

3）受到被罪犯抢掠和殴打的袭扰；

4）受到被非人附体并侵蚀其命根的袭扰。

对于野兽，《普端严》说，“捕捉和攻击”也包括下列情况：野兽包围了比库，驱赶、恐吓比库，或在附近杀死了其他某人。

此外，如果比库们所入雨安居的村庄被焚烧或被洪水冲毁，并且比库们在托钵上有困难；或者，

如果他们自己的坐卧处被焚烧或被洪水冲毁，并且他们在坐卧处上有困难，他们可以离开而无罪。

如果他们所依赖的村庄迁至新址，比库们可以随同搬迁。如果村庄分裂，他们要前往大部分村民已搬去的地方，或净信的护持者已搬去的地方。然而，义注《普端严》建议，如果村庄只移动了很短的距离，仍在托钵的范围内，比库则应当留在原地。如果比那更远的话，比库可以随村庄迁至新址，但应尽量每七个明相返回原地一次，以保持雨安居不破。如果难以做到，他应与其他适意的比库留在村庄的新址。

如果比库们无法获得充足的食物；或者虽然食物充足，但不适合他们；或者虽然食物足够且适宜，但他们无法获得适合的药；或者他们缺乏合适的净人，他们可以离开而无罪。《戒律纲要》解释说，只有当比库的健康遭受严重威胁时，在这些情况下的许可才有效。

– 梵行生活的危险

如果有人想引诱比库，给予他财富或妻子（或当他的妻子）；或者，如果他见到被遗弃的财宝，在上述任何一种情况下，他省思到：“世尊说，心是易变的。这可能是我梵行生活的障难。”那么，他可以破雨安居而无罪。

– 僧团受到分裂的威胁

如果许多比库正竭力分裂他所在的僧团，而他不希望亲历僧团分裂，则可以离开。然而，如果另一处安居地的比库正竭力分裂他们的僧团，而他觉得有把握说服他们放弃分裂，那么，他就可以前往他们的安居地。同样的道理也适用于比库尼正竭力分裂僧团。义注《普端严》——假设此处的**僧团**是比库**僧团**——反对该许可，理由是比库尼无法分裂比库**僧团**。然而，巴利的原意可能是指比库尼正竭力分裂她们自己的僧团。在此情形下，比库为了设法阻止分裂，可以破雨安居而无罪。

– 僧团的分裂

如果另一处安居地的比库或比库尼已经分裂了他们的僧团，比库可以破雨安居前往该处。这里，义注《普端严》又提出了一种反对意见，理由是一旦僧团已经分裂，那就无能为力了，所以巴利应当如此解读：“比库们即将分裂僧团。”然而，这忽略了一种极为真实的可能性，即分裂的双方都基于善意行事，而该比库可以使他们和解。（见第二十一章，尤其是《大品·第十国桑比篇》第 5 节第 14 段和《大品·第十国桑比篇》第 6 节第 1 段。）

如果上述四种障碍中的任何一种发生，且比库前往该处不超七日就能够处理这种情况，义注《普端严》建议在七日内返回，以免破雨安居。换句话说，这种情况将被视为是如法的七日事。如果无法做到，该比库无罪，但他没有资格获得圆满雨安居所带来的特权。

除了这四类，还有上文提到的学处，即如果许多比库已开始在一住处度过雨安居，而他们中无人通晓巴帝摩卡，且他们无法安排其中的某位比库前往附近的安居地，并在七天内忆持巴帝摩卡，那么这些比库应该离开原来的住处，前往附近的安居地度过雨安居。

- **非法约定**

传统上，雨安居是比库们在个人修行上更加精进用功的时间。同住的比库们经常会把订立集体誓约作为互相鼓励的一种方式。然而，有条学处禁止不如法的约定。在该条学处的制戒因缘中，一群比库约定，在雨安居期间不接受任何新比库的达上。维萨卡夫人（Visākhā，旧译：毘舍佉）的一位亲戚想在这期间出家，但被比库们拒绝了，告诉他要等到雨安居结束。但是，当雨安居结束时，他已经放弃了出家的愿望。因此，佛陀制定了这条学处："不得做此类约定：'雨安居期间，不给予出家。'"

义注《普端严》对于《大品·第三入雨安居篇》第 13 节第 2 段（的注释）引述了另外两种此类约定：持止语戒，以及约定，那些前去行七日事的比库，在他们离开期间，不能分享僧团的利得。禁止止语戒的学处出自《大品·第四自恣篇》第 1 节第 13 段。在该学处的制戒因缘中，佛陀得知一群比库遵守在雨安居期间止语之戒，而他的回答是："这些愚人，不安乐地度过雨安居后，却声称安乐度过。（如）牛共住中度过雨安居后，他们声称安乐度过。（如）羊共住中度过雨安居后，他们声称安乐度过。放逸共住中度过雨安居后，他们声称安乐度过。这些愚人怎么能受持外道所持的止语戒呢？"

义注《普端严》说，一般而言，"这种"约定是佛陀在《经分别》中批评的那些非法约定。显然，这是指尼萨耆亚巴吉帝亚 15 的制戒因缘，在该因缘中，佛陀批评了一群制定他们自己的巴吉帝亚学处的比库，说道："未制定（为学处）者不应制定，已制定者不应废除，只应按已制定的学处受持遵行。"

义注《普端严》对巴拉基咖 4（的注释）中对这一点进行了扩充，给出了一长串在雨安居期间不应做的约定：拒绝给予出家，禁止学习或教授佛法，决定与住在寺界外的比库们分享供养给僧团的应时施物，或强迫遵守头陀支（dhutaṅga）。《普端严》关于《小品·第六坐卧处篇》第 11 节第 3 段（的注释）对该清单进行了补充：拒绝给予达上，拒绝给予依止，拒绝给予机会听法，以及不与前往行七日事者分享僧团的利得。它随后又补充了一长串**属于**如法的约定，诸如互相勉励要懂得讲话适度；要谈论十种适合的主题（增支部第 10 集第 69 经）；诵法时要多为禅修者考虑；要乐于随其所能而受持任何一条头陀支；并且在任何时候都要保持正念。

- **施与衣**

《大品·第八衣篇》第 32 节列出了八种施主可以指定施与衣的方式，其中一种是，衣可以供养给正在或已经在特定住处度过雨安居的比库们。我们将在第十八章对这种安排做更多讨论，但此处，我们将简单提一下义注《普端严》的观点，即在雨安居期间，这种安排仅适用于那些维持雨安居直到布施之时仍未破（安居）的比库们；至于雨安居结束的次月，（这种安排）它仅适用于那些圆满度过整个雨安居的比库们。根据经典，如果咖提那衣已敷展，这种安排可以延长至咖提那衣特权结束之时。

经典也补充说，如果施主已经指定施与衣给正在过/已度过雨安居的比库们，未在/未已在该住处过雨安居的比库不应接受份额。若接受者，犯恶作。义注《普端严》补充说，如果他接受了，应当

将其归还。如果衣在归还前磨损或丢失了，他应当赔偿。当僧团要求他归还时，如果他不还，该罪将由衣的价值决定，而这很可能会达到巴拉基伽。当如此说时，《普端严》遵循的是赔偿（bhaṇḍadeyya）原则——我们在巴拉基伽 2 中做过讨论——而它在经典中并无依据。特别是在此处，它似乎过度惩罚了那些经典明确说为犯恶作的行为。如果我们遵循经典，接受了这样一份（衣）的比库无需将其归还。一旦衣被布施给了他，这就是他的了——即使他在接受它（的行为）上犯了一个罪。

如上所述，在行七日事的主题中，有这种技术上的可能性，即一位比库能够在两个住处入雨安居。如果施主们在两地均指定施与了安居衣，那么，如果该比库一半时间住在一住处，一半时间住在另一处，他应当在此处获得半份，而在另一处获得半份。或者，如果他在一处居住的时间比另一处更长，他就应当在主要的住处获得整份，而在另一处则无所得。

- **特权**

义注《普端严》在不同地方明确提到，比库圆满前雨安居，没有中断，可以获得五项特权。前面四项是：

他可以参加标志雨安居结束的自恣（pavāraṇā）甘马（见第十六章）；

雨安居结束的次月，他可以在住处继续接受施与的安居衣；

如果住在林野区域，他可以在其托钵的村落中存放一件袈裟（见尼萨耆亚巴吉帝亚 29）；以及——

他可以参与敷展伽提那衣（见第十七章）。

在上述每种情况中，义注《普端严》的裁决都是基于该事实，即经典对这些行为的许可是给予那些“已住了（即已圆满）雨安居的比库们”。

第五项特权依据的是《大品 • 第八衣篇》第 24 节（第 2、第 5-6 段）中的三段。在这三段文字中的每一段中，施主们都供养施与衣“给僧团”，而在每种情况下，在该住处度过雨安居的比库们都拥有对这些施物的专有权，直到伽提那衣特权结束（见第十七章）。义注《普端严》说，如果比库们不敷展伽提那衣，他们（只能）保留该权利到雨安居结束的次月。

一位圆满度过后雨安居而没有中断的比库，有资格获得一项特权：他可以参加标志其雨安居结束的自恣甘马。如果其住处的比库们已推迟他们的自恣至该日期，他可以参加他们的自恣。如果没有，他可以与同他一起圆满后雨安居的任何同修比库们举行自恣。因为《附随 • 第十四伽提那分解》第 4 节把接受伽提那衣的时间限制为雨季的最后一个月，而且由于一位比库只能在圆满雨安居后才能参与敷展伽提那衣，这就意味着圆满后雨安居的比库没有资格获得这项特权。

《戒律纲要》遵循一项古老的传统，即对于圆满前雨安居的比库，也可以在一个月的期限内，免于（持守）尼萨耆亚巴吉帝亚 1、2 和 3，以及巴吉帝亚 32、33 和 46。我试图在经典和注书中追寻该传统的源头，但却没有找到。尼萨耆亚巴吉帝亚 3、巴吉帝亚 32、33 和 46 的《经分别》阐明，雨季的第四个月——前雨安居结束的次月，以及后雨安居的最后一月——是衣时（cīvara-kāla，也称为 cīvara-dāna-samaya——施衣时），在此期间，这些学处连同尼萨耆亚巴吉帝亚 1 一起被免除。然而，经典和关于这些学处的注书均未视这些特权取决于（是否）圆满雨安居。

至于免除尼萨耆亚巴吉帝亚 2，文献只是将其作为参与敷展咖提那衣的一项特权。在“衣时”期间，将尼萨耆亚巴吉帝亚 2 免除似乎是合理的，因为参与敷展咖提那衣的所有其他特权只是其他“衣时”特权的扩展；但是，经典和注书均不支持这一观点。例如，《大品 • 第八衣篇》第 23 节第 3 段允许一位已敷展咖提那衣的比库可以不携带全套袈裟而入村，但未将同样的特权扩展至仅圆满雨安居的比库。而且，义注《普端严》对《大品 • 第七咖提那篇》（的注释）指出，佛陀建立咖提那衣（制度）的目的，是为了给予比库们此种特权，即在道路仍然湿滑的雨季最后一个月，可以不携带全套袈裟而旅行。如果该特权可以随着圆满雨安居而自动获得，那就没有必要为此目的而建立咖提那衣（制度）了。

因此，圆满雨安居不破获得的特权只有：

圆满度过前雨安居的五项特权（参加自恣甘马；接受额外一个月的安居衣供养；对在该住处供养（给僧团）的衣享有额外一个月的专有权；住在林野时，可以把一件袈裟存放于村内；参与敷展咖提那衣）；以及圆满后雨安居的一项特权——参加自恣。

学处

“我允许你们入雨安居。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 1 节第 3 段

“我允许你们在雨季期间入雨安居。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 2 节第 1 段

“有两种雨安居的开始：前雨安居和后雨安居。前雨安居于阿萨哈月圆日（Asāḷhi）的次日入，后雨安居于阿萨哈（月圆日）的次月入。有此两种雨安居的开始。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 2 节第 2 段

“不得不入雨安居。若不入者，犯恶作。”

——《大品 • 第三雨安居篇》第 4 节第 1 段

“在雨安居开始的当天，比库不得故意路过一处住处而不入雨安居。若路过者，犯恶作。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 4 节第 2 段

“我允许遵从国王。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 4 节第 2 段

- **（雨安居）住处**

“有此情形，即许多比库——愚痴、无能——在某处住处过雨安居。他们不懂伍波萨他或伍波萨他甘马、巴帝摩卡或诵巴帝摩卡……一位比库应被比库们立即派往附近的住处：‘去吧，贤友。简略或详尽地掌握了巴帝摩卡后，再回来。’如果他做到了，这实在很好。如果没有，那么一位比库应被派往附近的住处待七天：‘去吧，贤友。简略或详尽地掌握了巴帝摩卡后，再回来。’如果他做到了，这实在

很好。如果不行，那么比库们不应在那处住处过雨安居。如果他们留在（原地），犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 21 节第 4 段

“我允许你们在牧牛者营地中入雨安居（§）……我允许你们随牧牛者营地转移而行。”

——《大品·第三伍波萨他篇》第 12 节第 1 段

“我允许你们在旅行商队中入雨安居。……我允许你们在船上入雨安居。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 12 节第 2 段

“不得在树洞中……在树杈上……在露天……在非坐卧处……在停尸房……在天蓬下……在大型存储容器内入雨安居。若做者，犯恶作。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 12 节第 3-9 段

- **违背诺言**

“有此情形，即比库之前已同意（于某处）入前雨安居。当前往该住处时，他在沿途看到另外两处住处有更多衣。他突然有此想法：‘我要是在这两处住处度过雨安居如何？那样的话，我将会获得许多衣。’他在那两处住处度过雨安居。该比库的前雨安居未被了知（即，不算数），并于该约定而犯恶作。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 14 节第 4 段

“……当前往该住处时，他在住处外举行伍波萨他，而在伍波萨他的次日才到达该住处。他准备其坐卧处、陈设饮用水和洗用水，清洁该区域。他无事而在当天离去……那位比库的前雨安居未被了知，且他于约定而犯恶作。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 14 节第 5 段

“……当前往该住处时，他在住处外举行伍波萨他，而在伍波萨他的次日才到达该住处……他有事而在当天离去……那位比库的前雨安居未被了知，且他于约定而犯恶作。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 14 节第 5 段

“……当前往该住处时，他在住处外举行伍波萨他，而在伍波萨他的次日才到达该住处……他入了（雨安居）两三天后无事而离开……他有一些事而离开……他有一些七日事而离开，但他在外滞留超过七天。那位比库的前雨安居未被了知，且他于约定而犯恶作。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 14 节第 6 段

“……他有一些七日事而离开，并在七天内返回。该比库的前雨安居被了知，并且于约定无罪。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 14 节第 6 段

“……他在自恣之前七天因一些事而离开。无论他是否返回该住处，他的前雨安居被了知，并且于约定无罪。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 14 节第 7 段

“……在他承诺的住处举行伍波萨他”（所有其他的细节与《大品・第三入雨安居篇》第 14 节第 5-7 段相同）

——《大品・第三入雨安居篇》第 14 节第 8-10 段

“……已同意过后雨安居”（所有其他细节与《大品・第三入雨安居篇》第 14 节第 5-10 段相同）

——《大品・第三入雨安居篇》第 14 节第 11 段

- **七日事**

“入雨安居后，未住满前三个月或后三个月，不得外出旅行。若外出者，犯恶作。”

——《大品・第三入雨安居篇》第 3 节第 2 段

“当受七（种人）邀请时，我允许你们行七日事（§），但未受邀则不能（这七种人是）：比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉、沙玛内莉、近事男、近事女。当受此七（种人）邀请时，我允许你们行七日事（§），但未受邀则不能。应在七天内返回。”

——《大品・第三入雨安居篇》第 5 节第 4 段

“有此情形，即供养给僧团的住所已由一位近事男建成。如果他派遣一位信使到比库们面前，说：‘愿尊者们前来。我想布施，听闻佛法，亲见比库们。’那么，如果比库受邀，他可以前往行七日事，如果没有，则不能。应在七日内返回。（同理，如果一位在家信徒已安排了其他种类的建筑，一个洞窟、一个莲花池、一座寺院、一片寺院用地给僧团、几位比库、一位比库、比库尼僧团、几位比库尼、一位比库尼、几位在学尼、一位在学尼、几位沙玛内拉、一位沙玛内拉、几位沙玛内莉、一位沙玛内莉、他自己。）……或他儿子举行婚礼，或他女儿举行婚礼，或他生病或他诵持一部著名的经。如果他派遣了一位信使去见比库们，说：‘愿尊者们前来。他们将能在这部经消失前掌握它。’或他有某些责任，某些事务。如果他派遣了一位信使去见比库们，说：‘愿尊者们前来；我想布施，听闻佛法，亲见比库们。’如果比库受邀，他可以前往行七日事，如果没有，则不能。应在七日内返回。”

——《大品・第三入雨安居篇》第 5 节第 5-9 段

（上述内容随后被重复，只是“近事男”代之以“近事女”）。

——《大品・第三入雨安居篇》第 5 节第 10-12 段

（上述内容除了关于结婚、生病和诵持一部著名的经的部分外，用下述名称取代了上述内容中的“近事男”进行了重复：一位比库、一位比库尼、一位在学尼、一位沙玛内拉、一位沙玛内莉）。

——《大品・第三入雨安居篇》第 5 节第 13 段

“即使未受五（种人）邀请，我也允许你们前往行七日事。如果受邀，则更应前往（这五种人是）：比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉、沙玛内莉。即使未受此五种人邀请，我也允许你们前往行七日事。如果受邀，则更应前往。应在七日内返回。”

——《大品・第三入雨安居篇》第 6 节第 1 段

“有此情形，即一位比库生病了。如果他派遣一位信使面见比库们，说：‘由于我病了，愿比

库们前来。我想要比库们前来。’即使未受邀，比库也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘我要为病者寻求餐食，或为看护者寻求餐食，或寻求药；我要问候他的健康或照料他。’应在七天内返回。

“有此情形，即一位比库（对梵行生活）生起不满。如果他派遣一名信使面见比库们，说：‘由于不满已在我（心中）生起，愿比库们前来。我想要比库们前来。’即使未受邀，比库也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘我将消除他的不满，或找人消除，或我将给予他一场开示。’应在七天内返回。

（如果比库生起关于学处的忧虑或心中生起邪见（diṭṭhigata），也是如此。）

“有此情形，即一位比库犯了重罪（桑喀地谢萨）并应受别住。如果他派遣一名信使面见比库们，说：‘由于我犯了重罪并应受别住，愿比库们前来。我想要比库们前来。’即使未受邀，比库也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘我要努力给予他别住，或做宣告，或使（给予其别住所需的）群体足数。’应于七日内返回。

（如果比库应退回原本、行僧悦、出罪，也是如此。）

“有此情形，即僧团要对一位比库施以甘马——呵责甘马，或下意甘马，或驱出甘马，或举罪甘马，这几种中的一种。如果该比库派遣信使面见比库们，说：‘由于僧团想对我施以甘马……愿比库们前来。我想要比库们前来。’即使比库未受邀也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘那么，如何能使僧团不施以甘马或改为其他更轻的甘马呢？’应在七天内返回。

“有此情形，僧团已对一位比库施以甘马……。如果他派遣信使面见比库们，说：‘由于僧团已对我施以甘马，愿比库们前来。我想要比库们前来。’即使比库未受邀请，也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘那么，如何能使他自己行为适当，内心调柔，改过自新，以使僧团能撤销甘马？’应于七日内返回。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 6 节第 2-11 段

（《大品·第三入雨安居篇》第 6 节第 2-11 段随后被重复，只是用“比库尼”代替“比库”，一直到“一种邪见出现”。然后——）“有此情形，即一位比库尼已犯重罪（桑喀地谢萨）并应行僧悦。如果她派遣一位信使面见比库们，说：‘由于我已犯重罪并应行僧悦，愿尊者们前来。我想要尊者们前来。’比库即使未受邀，也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘我将努力给予她僧悦。’应在七天内返回。

（如果一位比库尼应受退回原本或出罪，也是如此。）

“有此情形，僧团想对一位比库尼施以甘马——呵责甘马、下意甘马、驱出甘马或举罪甘马，这几种甘马中的一种。如果她派遣一位信使面见比库们，说：‘由于僧团想对我施以甘马……愿尊者们前来。我想要尊者们前来。’比库即使未受邀，也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘如何才能使僧团不施以甘马，或改为其他更轻的甘马呢？’应在七天内返回。

“有此情形，僧团已对一位比库尼施以甘马……。如果她派遣信使面见比库们，说：‘由于僧团已对我施以甘马，愿尊者们前来。我想要尊者们前来。’即使比库未受邀请，也可以前往行七日

事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘那么，如何能使她自己行为适当，内心调柔，改过自新，以使僧团能撤销甘马？’应于七日内返回。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 6 节第 12-20 段

（《大品·第三入雨安居篇》第 6 节第 2-5 段随后被重复，只是用“在学尼”代替“比库”，直至“一种邪见出现”。随后——）“有此情形，在学尼之学被中断……‘我要努力使其（再次）受持该学’……有此情形，即在学尼想要达上……。‘我将努力给予达上，或做宣告，或使（其达上所需的）群体足数’……”

（《大品·第三入雨安居篇》第 6 节第 2-5 段随后被重复，只是用“沙玛内拉”代替“比库”，直至“一种邪见出现”。随后——）“有此情形，即一位沙玛内拉想询问他的年龄（以准备达上）。……‘我要询问或我要解答’。……有此情形，即一位沙玛内拉想要达上……‘我要努力使其达上，或做宣告，或使（其达上所需的）群体足数。’……”

（《大品·第三入雨安居篇》第 6 节第 2-5 段随后被重复，只是用“沙玛内莉”替代“比库”，直至“一个邪见出现”。然后——）“有此情形，一位沙玛内莉想询问她的年龄（以准备受持在学尼之学）……。有此情形，一位沙玛内莉想要受持（在学尼之）学……。‘我要努力使其受持该学’……”

——《大品·第三入雨安居篇》第 6 节第 21-29 段

“即使未受七种人邀请，我也允许你们前往行七日事。如果受邀，则更应前往（这七种人即是）：比库、比库尼、在学尼、沙玛内拉、沙玛内莉、母亲、父亲。即使未受此七种人邀请，我也允许你们前往行七日事。如果受邀，则更应前往。应在七天内返回。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 7 节第 2 段

“有此情形，即一位比库的母亲生病了。如果她派遣一位信使面见其子，说：‘由于我病了，愿我的儿子前来。我想要我的儿子前来。’即使未受邀，比库也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘我要为病者寻求餐食，或为看护者寻求餐食，或寻求药；我要问候她的健康或照料她。’应在七天内返回。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 7 节第 3 段

“有此情形，即一位比库的父亲生病了。如果他派遣一位信使面见其子，说：‘由于我病了，愿我的儿子前来。我想要我的儿子前来。’即使未受邀，比库也可以前往行七日事。如果受邀，则更应前往，并思维：‘我要为病者寻求餐食，或为看护者寻求餐食，或寻求药；我要问候他的健康或照料他。’应在七天内返回。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 7 节第 4 段

“有此情形，即一位比库的兄弟生病了。如果他派遣一位信使面见他的兄弟，说：‘由于我病了，愿我的兄弟前来。我想要我的兄弟前来。’如果受邀，则应前往行七日事。如果未受邀，则不应前往。应在七天内返回。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 7 节第 5 段

“……一位比库的姐妹生病了……一位比库的亲戚生病了……与比库们同住者生病了。如果他遣信使，对他兄弟说：‘我病了。愿比库们前来。我想要比库们前来。’如果比库受到邀请，可以前往行七日事。如果未受邀，则不应前往……。他应于七天内返回。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 7 节第 6-8 段

“我允许你们前往行僧团事。应在七天内返回。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 8 节

另见上文“（雨安居）住地”一节所提《大品·第二伍波萨他篇》第 21 节第 4 段

- **离开而不破雨安居**

“有此情形，即已入雨安居的比库们，受到被野兽捕捉和攻击的袭扰。（思维）‘这确实是一种障碍’，比库可以离开。无破雨安居之罪。有此情形，即已入雨安居的比库们，受到被爬虫咬噬和攻击的袭扰。（思维）‘这确实是一种障碍’，比库可以离开。无破雨安居之罪。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 9 节第 1 段

“有此情形，即已入雨安居的比库们，受到被罪犯抢掠和殴打的袭扰。（思维）‘这确实是一种障碍’，比库可以离开。无破雨安居之罪。有此情形，即已入雨安居的比库们受到非人附体并侵蚀其命根的袭扰。（思维）‘这确实是一种障碍’，比库可以离开。无破雨安居之罪。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 9 节第 2 段

“……比库们已入雨安居的村庄被焚烧。比库们在托钵上有困难……比库们已入雨安居的住所被焚烧。比库们在坐卧处上有困难……比库们已入雨安居的村庄被洪水冲毁。比库们在托钵上有困难……比库们已入雨安居的住所被洪水冲毁。比库们在坐卧处上有困难。（思维）‘这确实是一种障碍’，比库可以离开。无破雨安居之罪。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 9 节第 3-4 段

（比库们已入雨安居的村庄因强盗而迁离：）“我允许你们前往村庄所迁之处。”“（当村庄一分为二）我允许你们前往人多之一方。”“我允许你们前往有净信者、信心者之一方。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 10 节

“有此情形，即已入雨安居的比库们，无法获得其所需的足够的粗食或妙食。（思维）‘这确实是一种障碍’，比库可以离开。无破雨安居之罪。有此情形，即已入雨安居的比库们，获得了其所需的足够的粗食或妙食，但无适意之食。（思维）‘这确实是一种障碍’，比库可以离去。无破雨安居之罪。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 11 节第 1 段

“有此情形，即已入雨安居的比库们，获得了其所需的足够的粗食或妙食，获得了适意之食，但无适意之药。……（或）他们获得了适意之药，但没有适合的净人。（思维）‘这确实是一种障碍’，比库可以离去。无破雨安居之罪。”

——《大品·第三入雨安居篇》第 11 节第 2 段

“有此情形，一个女人诱惑比库说：‘我要给你银子，我要给你金子……土地……建筑场地……公牛……母牛……奴……婢……我要把一个女儿给你做妻子，我要做你的妻子，或者我给你另寻一个妻子’；……一个妓女诱惑比库……一个‘胖小姐’（男性异装癖者？老处女？——这个术语意思不确定）诱惑比库……一个般哒咖诱惑比库……亲戚们诱惑比库……国王……强盗……恶人诱惑比库，说：‘我要给你银子，我要给你金子……土地……建筑场地……公牛……母牛……奴……婢……我要把一个女儿给你做妻子，或我给你另寻一个妻子’……他见到遗弃的财宝。如果该思维在比库心中生起：‘世尊说，心是易变的。（增支部第 1 集第 48 经）；这可能是我梵行生活的障碍’。他可以离开。无破雨安居之罪。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 3-4 段

“他看见许多比库正竭力分裂僧团。如果该思维在他心中生起‘世尊说，分裂僧团是严重的事。不要让僧团在我面前分裂’，他可以离开。无破雨安居之罪。”“他听闻许多比库正竭力分裂僧团……无破雨安居之罪。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 5 段

“他听闻，‘他们说在那边（§）的住处中的许多比库正竭力分裂僧团。’现在，这些比库是我的朋友。我要与他们沟通，说：‘世尊说分裂僧团是严重的事。不要乐于分裂僧团。他们会遵从我的话，他们会听从，他们会留意’，他可以离开。无破雨安居之罪。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 6 段

“现在，这些比库们并非我的朋友，但他们的朋友是我的朋友……他们会听从……”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 7 段

“许多比库已经分裂了僧团……他们是我的朋友……”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 8 段

“许多比库已经分裂了僧团……他们不是我的朋友，但他们的朋友是我的朋友……”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 9 段

（与《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 6-9 段同，以“比库尼”代替“比库”）

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 10-13 段

也见于上文“（雨安居）住处”下的《大品 • 第二伍波萨他篇》第 21 节第 4 段。

- **非法约定**

“不得做此种约定：‘雨安居期间，不给予出家。’若做者，犯恶作。”

——《大品 • 第三入雨安居篇》第 13 节第 2 段

“不得受持外道所持的止语戒。若受持者，犯恶作。”

——《大品 • 第四自恣篇》第 1 节第 13 段

- **施与衣**

（有八事得衣，其中之一是：）“施与度过雨安居的僧团……无论多少比库在该住处度过了雨安居，都将在他们之间分配。”

——《大品·第八衣篇》第 32 节

“已在一处入雨安居者，不得从他处接受一份衣。若做者，犯恶作。”

——《大品·第八衣篇》第 25 节第 3 段

“有此情形，一位比库在两处入雨安居，思维：‘以此方式，我将获得许多衣。’如果他一半时间住于一处，一半时间在另一处，他应于一处得到半份，于另一处得到半份。或者，无论在哪处住了更长时间，他应在该处得到一（整）份。”

——《大品·第八衣篇》第 25 节第 4 段

“有此情形，一位比库独自度过雨安居。该处，人们（说）‘我们施与僧团’，而施与了衣。我允许那些衣归他独有，直至撤销咖提那。”

——《大品·第八衣篇》第 24 节第 2 段

那时，有两位长老兄弟伊西达萨（Isidāsa）尊者和伊西帕德（Isibhatta）尊者在舍卫城度过雨安居后，前往某处村庄寺院。人们（说），“长老们终于到了”，布施了食物与衣。原住比库们询问长老们：“尊者们，这些僧团衣由于你们的到来才出现。你们同意（接受）一份吗？”长老们说：“正如我们所理解的世尊所教之法，这些衣只归你们独有，直至撤销咖提那。”

——《大品·第八衣篇》第 24 节第 5 段

那时，有三位比库在王舍城度过雨安居。于其处，人们（说），“我们施与僧团”，布施了衣。比库们心中生起该思维：“世尊已经规定，一个僧团是至少有四人的团体，但我们是三个人。而这些人（说）‘我们施与僧团’，布施了衣。如此，我们该如何处理它们呢？”那时，一些长老——尼勒瓦西（Nīlvāsī）长老、萨剌瓦西（Sāṇavāsī）尊者、果跋咖（Gopaka）尊者、帕古（Bhagu）尊者和帕利达山达剌（Phalidasandāna）尊者正住在巴嗒厘子城（Pāṭaliputta）的鸡园寺。因此，比库们前往巴嗒厘子城询问长老们。长老们说：“正如我们所理解的世尊所教之法，这些衣只归你们独有，直至撤销咖提那。”

——《大品·第八衣篇》第 24 节第 6 段

- **其他特权**

“我允许出雨安居的比库们依据三事（互相）自恣：见、闻和疑。依此，你们将彼此随顺（§）、出罪、尊重戒律。”

——《大品·第四自恣篇》第 1 节第 13 段

“我允许出雨安居的比库们敷展咖提那衣（§）。”

——《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 3 段

第二部分 僧团甘马

第十二章 僧团甘马

在本书上册第十一章止诤（Adhikaraṇa-samatha）中，我们讨论了四种诤事（adhikaraṇa）——诤论诤事、责难诤事、罪诤事和事诤事——以及七种止息诤事的方法。在该处讨论中只是简单涉及的第四种诤事——事诤事（kiccādhikaraṇa）——是本章及此（第二）部分中其余章节所讨论的话题。

《小品 • 第四止诤篇》第 14 节第 2 段把事诤事定义为“僧团的任何职责或事务：

求听甘马（apalokana-kamma，旧译：求听羯磨），

单白甘马（ñatti-kamma，旧译：单白羯磨），

白二甘马（ñatti-dutiya-kamma，旧译：白二羯磨），

白四甘马（ñatti-catuttha-kamma，旧译：白四羯磨）。”

该定义是指可以构成正式僧团甘马（saṅgha-kamma）的四种告白，在该甘马中，僧团集会并做此宣告，即它是作为一个整体采取行动。在这一点上，事诤事本质上不同于另外三种诤事。其他诤事是指必须以一种正式方式解决的问题。但是，事诤事是指解决诤事的正式方式。它们本身，作为僧团甘马，成为诤事，仅仅是因为必须严格按照正确的正式程序去执行。如果不是这样做，那它们就是无效的，是有待商榷的，必须重新执行一遍。

当一个僧团举行甘马时，实际是在以整个四方**僧团**的名义行事。这就意味着，在判断甘马的有效性上，该僧团不具最终权威，因为其他僧团不必仅仅根据其主张，就接受它的甘马。由于它是以它们的名义行事，它们有权怀疑其甘马是否成立。当一个僧团在甘马中遵循正确的形式，它是在表明——至少在该层面上——它值得其他同教僧团信任。因此，遵循正确的形式并非仅仅是一种程序。它是僧团们赢得彼此信任的方法之一。

鉴于有些事诤事是作为止息其他类型诤事的方法，所以，这部分内容不仅涵盖单纯的事诤事，也包括一些用于止息其他诤事的重要事诤事。尤其包括：（1）涉及止息最复杂的罪诤事的甘马——（a）桑喀地谢萨罪（Saṅghādisesa），及（b）惩治甘马，以解决由责难诤事引发的罪诤事——和（2）那些用以结束最严重的诤论诤事即分裂（僧团）的甘马。用以止息除此之外的诤事的事诤事已在本书上册第十一章中有所讨论。

僧团甘马的标准模式是：僧团集会，其中一名成员宣说甘马语，其他成员以沉默表示同意。如果一位和合共住的清净比库，在宣说甘马语期间发言表示反对，甘马就中止。甘马语的长度以宣告必须重复的次数来计算，大体反映了相关行为的重要性。重复次数越多，僧团成员拥有的思考时间就越多，他们发言的机会也就越多。

在某些情形下，宣说甘马语必须在某些事前行为之后，其中一些事前行为——就像在达上甘马的情形下——可能涉及它们自己的甘马语。甘马语本身经常构成了僧团的行为：仅在宣说甘马语时，

僧团就给与达上，施以惩治甘马，给已受惩治的个人复权，授权个别比库执行某种行为，等等。

《小品·第四止诤篇》第 14 节第 34 段说，事诤事（以及，依据定义，僧团甘马）按一条原则解决：即“现前”（面对面）。《篇集》中有关什么构成有效甘马的讨论把这条原则分成两大因素：甘马必须如法——换句话说，僧团在宣说甘马语时，按正确程序进行；必须和合——宣说甘马语的僧团有资格这么做。

我们可以像《戒律纲要》那样，从《附随》中借用术语，把这两种因素每种分为两种“成就”（sampatti）。如法行动需要两种成就：

对象成就——作为甘马对象的人或事符合特定甘马所需的条件；及——

甘马语成就——甘马语宣说遵循该甘马的正确形式。

僧团的和合需要两种进一步的成就：

众成就——会议至少包含执行特定甘马所需的最少数量（法定人数）的比库；及——

界成就——正举行甘马的界内的任何需要表示意欲[132]的比库，或者已出席会议，或者其意欲已被带来；而且，在实施甘马时，有资格（反对）者无人提出反对。

为符合英语习惯用法，我们的讨论将把**成就**（consummation）这个词解释为“有效性”（validity）。（对这些术语的进一步讨论，参见附录五。）

在这四个方面全部有效的甘马是成立的。只要其中任何一种缺乏有效性，甘马就无效。另一个僧团可以在晚些时候集会，重新举行或撤销甘马。同时，无论第一个僧团宣布它做了什么，都不被视为如法施行。

- ## 对象的有效性

甘马对象可以是人（如达上人选），或实物（如拟建造住所的场地），或两者兼而有之（如当僧团授予其中一名比库咖提那衣时）。当然，不同的甘马对其对象有不同的要求。不过，可以做四项基本说明。（1）如果对象满足一种类型甘马的要求，但僧团执行另一种甘马，而此对象并不满足该甘马的要求，那么，就对象而言，该甘马无效。（2）如果对象是人，那么，如果那人是一位比库，他必须参加举行甘马的僧团会议。如果他不是比库，他/她无需到场——例如当僧团对伤害比库的在家人“覆钵”时或遣使给与一名比库尼达上时。（3）甘马的对象不可以是整个僧团。任何甘马中，对象最多只能有三人。（4）如果启动甘马的程序要求其对象——一位比库在甘马前，先被检问其罪，并承认已犯戒，那么，如果未做这些前行程序，就对象而言，该甘马无效。

- ## 甘马语的有效性

甘马语必须遵循经典中的模式，哪一部分都不能少。例如，如果程序要求一次动议和三次告白，那么给予四次动议或一次动议和一次告白的甘马就无效。同样地，甘马语的各部分必须符合正确的

[132] 译者注：直译为表示同意，巴利为 chanda。

顺序。如果程序要求一次动议，然后一次告白，而宣说甘马语的比库先给与一次告白，那就称为一场“似法”甘马，这使得程序无效。但是，文献并未禁止对甘马语的任何一部分表述超过规定的次数。例如，如果程序要求一次动议和一次告白，那么给予一次动议，然后三次告白，这并没有问题。

传统做法是按经典中给出的语句，逐字宣说甘马语，需要时插入甘马对象和其他相关个人的名字。但是，《附随・第十九品》第 1 甘马节第 3-4 段允许在措辞上有一些变化，只要动议或告白中没有省略下述几点：甘马对象、僧团是甘马执行者的事实，以及——适用时——在甘马中起特定作用的个别僧团成员，例如给与达上时的戒师。这一许可特别适用于惩治甘马（第二十章），因为在这些情况中，经典只对引发每种甘马的初始案例提供定制的甘马语，对于该甘马还适用的其他案例，却并未同样提供甘马语。如果这些甘马语在措辞上没有调整余地，那么，它们就无法适用于其他案例。关于这一点请见附录四。

《大品・第一大篇》第 74 节第 1 段允许甘马语以家姓而非其本名称呼比库。这一许可追溯至比库们有巴利语家姓的时代，用比库的家姓提及比库的形式是尊重的表示。现今的比库们已不再有巴利语家姓，该许可也就没有了实际意义。

每个对甘马语的说明都规定，宣说甘马语的比库必须贤能。根据《普端严》对《大品・第一大篇》第 28 节第 3 段（的注释），这是指，他至少能够忆持甘马语，并用正确的发音来念诵。而且，经典总是用单数来指称甘马语的宣说者——即，由一位比库来做宣告。但是，目前很普遍的做法是，由两位比库一起同声来宣说甘马文[133]，以防止错误，尤其是（举行）有在家人在场的甘马时——例如达上或咖提那。

求听甘马不同于其他三种僧团甘马，对此，经典没有给出甘马语的范例。因此，这类案例中的甘马语的有效性不是问题。有些案例中，义注《普端严》对如何组织告白用词提出了建议，但它的建议不具约束力。

为了在不大可能引起争议的问题上简化僧团事务，义注《普端严》对《小品・第四止诤篇》第 14 节第 2 段（的注释）主张，下述白二甘马可以按单白甘马来施行：对认领住所的授权（很明显，这是指赋予建筑责任的甘马——见第十八章），给予作为遗物的衣或钵的行为（见第二十二章），以及所有授权除了结界（sīmā）、解界、授予咖提那衣、中止咖提那特权，以及指定一块区域建设孤邸或住所（桑喀地谢萨 6 和 7 下）。但在提出这样的观点时，《普端严》与《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 3 段中列出的原则相矛盾，如上讨论，如果在需要较长程序完成的甘马中采用了较短的程序完成，甘马就是无效的。

- **集会的有效性**

大部分甘马需要法定人数至少达到四人。然而，三种甘马——达上、自恣和出罪——需要的人数更多。在恒河流域中部以外达上需要五人，并规定，五人中至少一人精通戒律。自恣（pavāraṇā）需要五人；在恒河流域中部达上需要十人；以及因犯桑喀地谢萨罪而行僧悦（Mānatta）后的出罪甘

[133]译者注：如今缅甸有的僧团对于重要的甘马一般采用三位比库同时念诵。

马需要二十人。

为达到法定人数，作为甘马对象的比库（例如，接受咖提那衣的比库，被给与别住的比库）不能计算在内。还有，下述情况也不能计入法定人数：

不能算作真比库的人（例如，比库尼、在家人、不知何故已达上的弒母者、知道或怀疑自己并未处于如法的一方而参与分裂僧团的破僧者（见第二十一章），

被举罪的比库（见第二十章），

异住的比库（见附录五），

身处界外的比库（根据义注《普端严》，这是指僧团在界的边界集会，涉事比库处于伸手可及处（hatthapāsa），但是不在界内），

或者用神通悬浮于地面上的比库。

如果会议包含了这样的人，但即使不算入他们，也已达到了法定人数，那么，集会的有效性仍符合要求。如果需要算入这样的人才满足法定人数，那就无效。

有些僧团非常严格，不是和合共住的清净比库，则不允许他坐于甘马会议的伸手可及处，但经典只对两种甘马提出如此严格的要求：伍波萨他（见第十五章）和自恣（见第十六章）。对于其他类型的甘马——诸如达上、咖提那，等等——允许其他个人坐在伸手可及处并无罪，且这些人出席会议不会导致（甘马）程序无效。（这一点在经典中并未直接提及，但是，可以从《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 7 段的裁决中推断，即使这样的人在会议中反对甘马，其反对也不算。如果反对未使甘马无效，那么提出反对意见的这个人出席会议，同样不会使甘马无效。）

● 界的有效性

在举行会议的有效界场内，当所有具备资格的比库都已出席会议，或者其意欲已被带至会议，且没有任何具备资格者在会议举行时表示反对，该因素就满足了。

– 界

界可以通过僧团甘马进行如法认定，或者按自然界、行政边界划定。这一话题将在下一章详细讨论。

– 无资格的比库们

对于所有比库在界内并表示同意的要求，经典只明确给出一种例外，即比库在狂乱的情况下。《大品·第二伍波萨他篇》第 25 节第 1-2 段引用了两种狂乱的情况：一种是该发狂的比库有时神智清醒，记得伍波萨他，并来参加伍波萨他和僧团的其他甘马，有时出现狂乱，什么也不记得了；另一种情况是，比库持续狂乱，根本不记得或来参加这些甘马。在第一种情况中，经典允许僧团集会，通过包含一次动议和告白的正式甘马（白二甘马），以认定该名病比库狂乱，不管他是否出席或他是否表示同意，都授权僧团的和合有效（见附录一）。至于另一种情况下的比库，义注《普端严》说，无需授权。他的缺席或不同意不会使任何僧团甘马无效。

此外，经典中的两段文字——《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 10 段和《大品・第十国桑比篇》第 1 节第 9-10 段——允许异住比库在同一界内，各自举行僧团甘马，这意味着，异住比库出现在界内，但未出席会议，不会使甘马无效，因此，无需获得他的同意。由于一位被举罪的比库被认为是异住比库（见《大品・第十国桑比篇》第 1 节第 10 段和巴吉帝亚 69），也无需获得他的同意。

因为通过其神通悬浮于界上的比库不算做出现于界内，所以，也无需他的同意。

总之，对于任何比库，只要其反对不会使僧团甘马无效，就无需带来他的意欲（见下文）。

– **出席**

《篇集》对于怎样算作出席僧团会议，未给出明确定义。《经分别》中巴吉帝亚 80 把**出席会议**定义为坐于其他出席会议的比库中的至少一位的伸手可及处（见该条学处下的讨论）。因此，“未出席”意思就是所处位置在伸手可及之外。问题是，巴吉帝亚 80 的定义是否适合各种情况，或者只适合于该学处所涵盖的这种情况，即一个希望会议无效的比库站起来，离开伸手可及处，但还是在界内。考虑到那是经典所提到的关于**出席**和**未出席**的唯一定义，而且鉴于对这方面需要有一个清晰的定义，似乎有必要假设一下巴吉帝亚 80 的定义默认为适用于所有情况。如果不是，那么，该学处就不合逻辑了，没有理由说，一个比库站起来，离开伸手可及处会对甘马的举行造成影响。

在某些情况下，界场可能不够大，无法容纳所有出席会议的比库。这不会使界或会议无效，但坐于界外的比库不算出席会议。他们不能计入合法人数；并且，如果他们中的任何人对会议的举行表示反对（见下文），那么其反对无效。但有一个特例，就是如果比库们集会听闻巴帝摩卡见第十五章），而且集会规模过大，不是所有比库都能进入指定的伍波萨他堂，或伍波萨他堂前的区域内，那么，在听力所及范围内的所有比库都算听闻了巴帝摩卡。如果会议是为其他目的而举行，而集会想要把所有比库都算作出席会议了，他们可以把会议从该界场转移至临近的更大、足够容纳所有人的界场举行。大多数情况下，这意味着，搬离一个小型的**已结之界**（baddha-sīmā）（见下一章），前往附近的一个更大的**未结之界**（abaddha-sīmā）。

– **意欲**

病得太重以致无法出席会议的比库，可以按如下方式给与意欲：去到另一位比库处，他披覆上衣偏袒右肩，跪下并合掌对那比库说：

“Chandaṁ dammi. Chandaṁ me hara. Chandaṁ me ārocehi.（我给与意欲。请带去我的意欲。告知我的意欲。）”

如果他用身体姿势、声音或既有身体姿势也有声音，让人理解，那么，他的意欲就算给与了。否则，他的意欲就不算给与。经典没有提及这一点，即一个比库如果病得太重而无法去见另一个比库，或无法采用跪姿，他应被允许在病床上给与其意欲，但这样看起来似乎是合理的。《戒律纲要》补充说，如果给与意欲的比库是带去意欲的比库的下座，那他应把 hara 改成更为正式的 haratha，ārocehi 改成 ārocetha。

对于被给与意欲的比库，他的责任就是出席会议，并在到达时告知（僧团）另一位比库的意欲。

然而，如果比库 Y——未去出席会议——而是在比库 X 给与他意欲后，马上离开了，如此，不被视作“已给与意欲”；比库 X 必须将其意欲给与另一位比库（尽管没有文献提及对未如此做者犯何罪）。同理，如果那时，Y 死了、还俗了、承认非真比库或承认狂乱、被附体、因疼痛而精神错乱，或被举罪，也是如此。但如果上述的各种情况是 Y 在去参加甘马的路上发生，即使这不被视为已带去意欲，X 也无需再次给与意欲。（但这仍会使甘马中的任何行为无效。）如果上述任何一种情况在 Y 到达会议后发生，这被视为已带去意欲。如果 Y 到达了会议，因其粗心，或睡着了，或者入定，非故意地忽略了告知 X 的意欲，这仍算作已带去意欲，Y 并不犯戒。但如果 Y 有意隐瞒不告知 X 的意欲，这仍算作已带去意欲，但 Y 犯一个恶作。

义注《普端严》也提到，如果比库 X 将其意欲给与比库 Y，Y 随后请 Z 把 X 和自己的意欲带去僧团；那么，当 Z 告知会众时，只有 Y 被视为“已给与意欲”。X 的意欲被称为“被牵之猫的意欲[134]”——意思是指，无论你多用力拉，它都不来。

尽管相关的段落允许生病的比库以该方式给与意欲，但文献并未说明，要符合这样的许可，比库必须病到什么程度。巴吉帝亚 79 的制戒因缘中讲了一个案例：比库们忙于制作袈裟，不能出席会议，所以，请人带去他们的意欲。该会议所做的甘马被认为有效。因此，这里的**生病**显然不仅意指肉体上生病，也可以指由其他原因导致的极度不便。

如果一个无法出席会议的比库病得太重，不能以上述方式给与意欲，应用床或长椅把他抬到僧团面前。如果他病太重无法移动——或者他的病情可能加重，或者他可能死亡——僧团应前往他所住的地方，在该处举行甘马。

如果甘马是举行伍波萨他，没有与会的比库必须带去他的清净而非意欲。同样地，如果甘马是自恣，他必须带去“自恣”。除了伍波萨他或自恣，如果僧团计划在会议中施行其他事务，他也必须带去他的意欲。（对这一点的详细讨论，见第十五章。）文献还是没有定义，比库究竟要病到什么程度，才被允许用这种方式带去清净或自恣。但是，因为这些会议是定期举行的，大部分僧团的普遍共识是，只有严重的身体疾病才是获得这种许可的正当理由。

第二次经典结集的问题之一是，一个不完整的僧团是否可以举行甘马（别众甘马），让后到的比库们随后认可。该结集的结论是否定的。

– 反对

如果举行甘马时，一位比库对此不满意——无论何种理由，如法或不如法——他都有权反对。如果他希望，可以足够大声地表达，以打断正进行的程序，如果他对大众感到胆怯，他可以只向坐在自己旁边的比库表达反对。如果他的反对有效，那就使甘马无效，并且该诤事可在日后重启。

下面这些人的反对不算数：

1） 任何不是真比库者；

2） 狂乱、被附体或因疼痛而精神错乱的比库；

[134] 译者注：巴利为 biḷālasaṅkhalikā。

3） 被举罪的比库；

4） 异住的比库；

5） 站在界外的比库；

6） 用神通浮于空中的比库；

7） 甘马对象。

如果上述任何一种人反对甘马，那不会导致程序无效，该甘马仍然成立。

如果一名和合共住的清净比库的反对终止了如法举行且适合成立的甘马，他将遭受遮止巴帝摩卡（的处罚）（《小品 • 第九巴帝摩卡遮止篇》第 3 节——见第十五章），事后，僧团将根据他的态度，以决定其是否可以受益于惩治甘马（是否给予他惩治甘马）。

– 告白

对于界的有效性如何适用于求听甘马，存在一些分歧。义注《普端严》在有关“剃发”的求听甘马讨论（《大品 • 第一大篇》第 48 节第 2 段——见第十四章）中建议，集齐界内所有比库，进行告白，**或**带话给所有人。《普端严》说，在后一种情况中，即使有些比库因打坐或睡着了，在后一程序中被漏掉了，甘马仍然有效。它没有提及，这个选择是否也适用于其他求听甘马。相反，《戒律纲要》引用了《普端严》对《小品 • 第六坐卧处篇》第 21 节第 1 段（的注释中）的另一个案例——在斋堂分配食物时的告白——提出观点说，求听甘马不一定要在界内进行，齐集的比库们彼此不一定要在伸手可及处，且不必带去意欲。然而，问题是，《普端严》中提到的告白是否就是僧团的甘马呢？文献中并未有其他文字支持这一观点。但是，这两个先例一致建议，求听甘马中只涉及两个因素的有效性：对象的有效性和集会的有效性。

• 罪

任何比库，明知某个甘马按照上述所有因素是有效的，却煽动重启（诤事），根据巴吉帝亚 63，他犯一个巴吉帝亚。更多详情，见该学处中的讨论。对于相关的罪，另见巴吉帝亚 79-81 中的讨论。

根据《大品 • 第二伍波萨他篇》第 16 节第 5 段，参加不如法甘马的比库犯一个恶作。同一段落中，讨论了一个案例，即：六群比库中的几个人不如法地举行了一次甘马，粗暴地威胁与会者中表示反对的人。在像这样的案例中，允许四或五个人反对，二或三个人表达主张，一个人默然决意：“我对此不同意。”任何这么做的比库可免于罪。但是，默然决意不算反对，这样做不会使（甘马）程序无效。尽管如此，甘马不如法举行的事实，已经使甘马无效了；比库对其如此认知的事实，意味着他可以在晚些时候重新开启诤事。

对于参与别众甘马的惩罚也是一个恶作。即使界内仅有的未参与会议或没带去意欲的比库是病得过重以致无法与会，该惩罚也适用（《大品 • 第二伍波萨他篇》第 23 节第 2 段）。

学处

● 诤事

“有此四种诤事：诤论诤事、责难诤事、罪诤事和事诤事。

“什么是诤论诤事？有此情形，比库们诤论‘此是法’，‘此非法’；‘此是律’，‘此非律’；‘此是如来所言’，‘此非如来所言’；‘此为如来时常所作’，‘此非如来时常所作’；‘此为如来所制’，‘此非如来所制’；‘此是罪’，‘此非罪’；‘此是轻罪’，‘此是重罪’，‘此是可救罪’，‘此是无救罪’；或者‘此是粗恶罪’，‘此非粗恶罪’。任何基于此的争吵、争辩、争执、诤论、异议、非议、激辞、咒骂，都称为诤论诤事。

“什么是责难诤事？有此情形，比库们以戒失坏、行失坏、见失坏、活命失坏而责难一位比库。此处，任何责难、非难、责骂、谴责、指斥、共击，都称为责难诤事。

“什么是罪诤事？五类罪或七类罪中的任何罪诤事，这称为罪诤事。

“什么是事诤事？僧团的任何责任或事务：求听甘马、单白甘马、白二甘马、白四甘马，这称为事诤事。”

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 2 段

诤论之因：三种不善因与三种善因。

[插入列表，给出六种不善特征：]比库是——

1）易怒和怀恨；

2）伪善和恶意；

3）嫉妒和悭吝；

4）诡诈和虚诳；

5）有恶欲和邪见；

6）固执己见、倔强、不能放下。

这样的比库不尊重、不顺从佛而住；不尊重、不顺从法而住；不尊重、不顺从僧而住；不圆满于学。当他在僧团中引发争论时，将给众人带来伤害、带来不乐、带来不利，以及给人与天带来痛苦与伤害。

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 3 段）

三种不善因：贪、嗔、痴的心态。三种善因：无贪、无嗔、无痴的心态。

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 4 段）

责难诤事之因：三种不善因与三种善因，加上所插入的有关诤事的列表。还有身、语也是责难诤事之因。

“什么是作为责难之因的身呢？有此情形，某人肤色恶劣、容貌丑陋、身体畸形、罹患重病、眼目半盲、偏瘫、跛足，比库们因此而责难（谴责？）他。这就是作为责难之因的身。

“什么是作为责难之因的语呢？有此情形，某人不善言辞、口吃、讲话时唾沫四溅，比库们因此而责难（谴责？）他。这就是作为责难之因的语。”

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 5 段

罪诤事之因：六种——

身，非语或意；

语，非身或意；

身和语，非意；

身和意，非语；

语和意，非身；

身和语和意。

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 6 段）

事诤事之因：僧团。

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 7 段）

诤论诤事可以是善、不善、无记（依涉事比库心理状态而定）。（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 8 段）

责难诤事可以是善、不善、无记（依做责难的比库们的心理状态而定）。（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 9 段）

罪诤事可以是不善或无记（依是否故意犯戒而定）。没有罪诤事是善的。（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 10 段）

事诤事可以是善、不善、无记（依涉事比库心理状态而定）。（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 11 段）

［术语分析：］

1）诤论和诤事；2）诤论和非诤事，3）诤事而非诤论：

1）诤论诤事

2）母亲与儿子诤论，儿子与母亲，……父亲，……兄弟，……姐妹

3）责难诤事、罪诤事、事诤事

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 12 段

1）责难和诤事；2）责难和非诤事，3）诤事而非责难：

1）责难诤事

2）母亲责难儿子，儿子对母亲，……父亲，……兄弟，……姐妹

3）诤论诤事、罪诤事、事诤事

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 13 段

1）罪和诤事；2）罪（“坠落”）和非诤事，3）诤事但非罪：

1）罪诤事

2）“坠”流成就（即入流）[这是有关“āpatti”的双关语]

3）诤论诤事、责难诤事、事诤事

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 14 段

1）事&诤事；2）事&非诤事，3）诤事但非事：

1）事诤事。

2）比库对老师、戒师的义务、对老师级瓦萨者的义务、对戒师级瓦萨者的义务。

3）诤论诤事、责难诤事、罪诤事。

——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 15 段

“诤论诤事有几种止息方法？有两种方法：现前调伏和依多数而处理。”

现前于：僧团、法、律和个人——

8）僧团现前：堪能参加甘马的全体比库们已经到场，那些需带去意欲的比库，其意欲已经带来，那些在场者未提出反对（=和合甘马——《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 6 段）；

9）法、律现前：当诤事通过法、律、老师的教导解决时；

10）　个人现前：该诤事的争执者及与之争执者，双方都在场。

当诤事已用此法止息时，若参与翻案甘马者，犯巴吉帝亚（巴吉帝亚 63）；若对其给与意欲后抱怨者，犯巴吉帝亚。（巴吉帝亚 79）（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 16 段）

步骤 2 和 3，如果原来的比库们自己不能解决诤事——见本书上册第十一章（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 17-18 段）

步骤 4 和 5，如果另一处住处的比库们不能解决诤事——见本书上册第十一章（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 19-23 段）

依多数：本书上册第十一章（《小品·第四止诤篇》第 14 节第 24-26 段）

“责难诤事有几种止息方法？责难诤事有四种止息方法：现前调伏、忆念调伏、曾痴调伏、惩彼过（甘马）。”

忆念调伏的过程、请求和甘马语：《小品·第四止诤篇》第 14 节第 27 段）

曾痴调伏的过程、请求和甘马语：《小品·第四止诤篇》第 14 节第 28 段

惩彼过甘马的过程、请求和甘马语：《小品·第四止诤篇》第 14 节第 29 段[=《小品·第四止诤篇》第 11 节第 2 段]

“罪诤事有几种止息方法？有三种止息方法：现前调伏、依（犯戒者）自认、以草覆盖。”

忏罪：法现前、律现前、个人现前（忏悔的比库和受忏的比库面对面）

向个人忏悔——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 30 段

向众人忏罪——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 31 段

向僧团忏悔——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 32 段（此处“现前”包括了僧团现前）

以草覆盖——《小品·第四止诤篇》第 14 节第 33 段

“事诤事有几种止息方法呢？有一种止息方法：现前调伏。”

——《小品 • 第四止诤篇》第 14 节第 34 段

• 止息方法

– 现前

“不得对不在场的比库施以呵责、依止、驱出、下意或举罪甘马。若做者，犯恶作。”

——《小品 • 第四止诤篇》第 1 节

非法说的个人、众人或僧团影响法说的个人、众人或僧团，使其倒向他们一方，任何以此方法止息的诤事是依非法的**相似**现前调伏而止息。

——《小品 • 第四止诤篇》第 2 节

（与上述）相反：任何以此方法止息的诤事是依如法的“现前调伏”而止息。

——《小品 • 第四止诤篇》第 3 节

– 忆念

忆念调伏的请求和甘马语（无罪）：《小品 • 第四止诤篇》第 4 节第 10 段（见本书上册附录八）

忆念调伏的要求：

1）该比库清净，未犯（该）罪；

2）他受此责难；

3）他请求（忆念调伏）；

4）僧团给与该调伏；

5）依法、和合。

——《小品 • 第四止诤篇》第 4 节第 11 段

– 曾痴

曾痴调伏的请求和甘马语：《小品 • 第四止诤篇》第 5 节第 2 段（见本书上册附录八）

该调伏无效，如果：

- 被问及是否记得罪时，即使记得，他也说不记得了；
- 被问及是否记得罪时，即使实际记得，他也说回忆起来犹如在梦中；
- 被问及是否记得罪时，他——虽然实际并未狂乱——表现得狂乱。

——《小品 • 第四止诤篇》第 6 节第 1 段

该调伏有效，如果：

- 在被问及是否记得罪时，他确实不记得而说他不记得；
- 在被问及是否记得罪时，他说回忆起来如在梦中，事实也如此；
- 在被问及是否记得罪时，他确实狂乱了，且也表现（§）狂乱。

——《小品 • 第四止诤篇》第 6 节第 2 段

– 依自认

“不得对尚未承认（所涉之罪）的比库（§）施以呵责、依止、驱出、下意或举罪甘马。若做者，犯恶作。”

——《小品 • 第四止诤篇》第 7 节

若比库承认非自己实际所犯之罪（即使该罪比实际所犯之罪更重），该调伏无效。

——《小品 • 第四止诤篇》第 8 节第 1 段

若比库承认自己实际所犯之罪，该调伏有效。

——《小品 • 第四止诤篇》第 8 节第 2 段

– 依多数

选择一位比库作为行筹者的程序和甘马语：《小品 • 第四止诤篇》第 9 节

行筹无效，如果：
诤事琐碎微细；
它未按其程序处理；
它未被忆念或未令其被忆念；
比库知道非法一方占多数；
比库希望（§）非法一方能占多数；
比库知道僧团将会分裂；
比库希望（§）僧团会分裂；
他们以非法方式取筹；
别众取筹；
他们不依其见解取筹。
（见本书上册第十一章）

——《小品 • 第四止诤篇》第 10 节第 1 段

行筹有效，如果：
诤事并非琐碎；
它按其程序处理；
它已被忆念或已令其被忆念；
比库知道如法一方占多数；
比库希望（§）如法一方能占多数；
比库知道僧团不会分裂；
比库希望（§）僧团不会分裂；
他们以如法方式取筹；
（僧团）和合取筹；
他们依其见解取筹。

（见本书上册第十一章）

——《小品·第四止诤篇》第 10 节第 2 段

– **惩彼过（甘马）**

程序（受指控（§）、令忆念、令坦白罪[PTS 版本此处是 ropetabbo；缅甸、斯里兰卡版是āropetabbo]）和惩彼过甘马的甘马语：《小品·第四止诤篇》第 11 节第 2 段

惩彼过甘马的五项要求：

1）他（涉事比库）不清净；

2）他无耻；

3）他受责难（sānuvāda）；

4-5）僧团给与他惩彼过甘马

——依法

——和合。

——《小品·第四止诤篇》第 12 节第 1 段

非法、非律、未成就（§）的惩彼过甘马的十二种特质（三元组清单）[=《小品·第一甘马篇》第 2 节]：《小品·第四止诤篇》第 12 节第 2 段

可被施以惩彼过甘马的比库的九种特质[=《小品·第一甘马篇》第 4 节]（§——英译律藏《戒律读本》省略了几段文字，这些文字说明，满足这些特质中的**任意一种**即可）：《小品·第四止诤篇》第 12 节第 3 段

被施以惩彼过甘马的比库的十八种义务[=《小品·第一甘马篇》第 5 节]：《小品·第四止诤篇》第 12 节第 4 段

– **如草覆盖**

程序和甘马语：《小品·第四止诤篇》第 13 节第 2-3 段

“那些比库们从其罪中获出罪，但重罪除外[义注《普端严》：巴拉基伽罪和桑喀地谢萨罪]；与在家人相关（之罪）除外；任何对甘马持反对意见者除外；任何未在场者除外。”

——《小品·第四止诤篇》第 13 节第 4 段

- **甘马**

“不得在僧团中举行非法甘马。若做者，犯恶作。……我允许举行非法甘马时提出反对。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 16 节第 4 段

“我允许发表意见。”“我允许四五人反对，两三人表达意见，及一人决意：‘我对此不赞成。’”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 16 节第 5 段

如下甘马非甘马且不应施行——

非法的别众（非和合）甘马；

非法的和合（samagga）甘马；

似法的别众甘马；
似法的和合甘马；
如法的别众甘马；
一人举罪一人；
一人举罪两人；
一人举罪多人；
一人举罪僧团；
两人举罪一人；
两人举罪两人；
两人举罪多人；
两人举罪僧团；
多人（非僧团）举罪一人；
多人举罪两人；
多人举罪多人；
多人举罪僧团；
僧团举罪僧团。

——《大品·第九瞻巴篇》第2节第3段

“有此四种甘马：非法的别众（非和合）甘马；非法的和合甘马；如法的别众甘马；如法的和合甘马。

“此四种甘马中，非法的别众甘马——由于其不和合、不如法——可翻案且不适合成立。不应举行这种甘马，我也不允许这种甘马。

“非法的和合甘马——由于其不如法——可翻案且不适合成立。不应举行这种甘马，我也不允许这种甘马。

“如法的别众甘马——由于其不和合——可翻案且不适合成立。不应举行这种甘马，我也不允许这种甘马。

“如法的和合甘马——由于其和合、如法——不可翻案，适合成立。应当举行这种甘马，我也允许这种甘马。

“因此，（作意）：‘我们将举行这种甘马，即：如法的和合甘马。’你们应当如此训练自己。”

——《大品·第九瞻巴篇》第2节第4段

更多非甘马且不应施行的甘马——
无效动议和有效告白；
无效告白和有效动议；
无效动议和无效告白；
违背法；
违背律；

违背老师（佛陀）的教导；

已遭反对的甘马可翻案，不适合成立。

——《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 2 段

“有此六种甘马：非法甘马、别众甘马、和合甘马、似法的别众甘马、似法的和合甘马；如法的和合甘马。

“什么是非法甘马？

“在白二甘马中，如果比库以一次动议但未宣说甘马语（kamma-vācā）的方式施行甘马，那即是非法甘马。

“在白二甘马中，如果比库以两次动议但未宣说甘马语的方式施行甘马，那即是非法甘马。

“在白二甘马中，如果比库以一次甘马语但未提出动议的方式施行甘马，那即是非法甘马。

“在白二甘马中，如果比库以两次甘马语但未提出动议的方式施行甘马，那即是非法甘马。”

——《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 3 段

“在白四甘马中，如果比库以一次动议但未宣说甘马语的方式施行甘马，那即是非法甘马。

“在白四甘马中，如果比库以两次动议、三次动议、（或）四次动议但未宣说甘马语的方式施行甘马，那即是非法甘马。

“在白四甘马中，如果比库以一次甘马语但未提出动议的方式施行甘马，那即是非法甘马。

“在白四甘马中，如果比库以两次、三次、（或）四次甘马语但未提出动议的方式施行甘马，那即是非法甘马。”

——《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 4 段

“什么是别众甘马呢？在白二甘马中，如果堪能参加甘马的比库未全数到场，如果应带去意欲者的意欲未被转达，（或）如果在场者反对，这即是别众甘马。

“在白二甘马中，如果堪能参加甘马的比库全数到场，如果应带去意欲者的意欲未被转达，（或）如果在场者反对，这即是别众甘马。

“在白二甘马中，如果堪能参加甘马的比库全数到场，如果应带去意欲者的意欲已被转达，（但）如果在场者反对，这即是别众甘马。”

（白四甘马类似。）

——《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 5 段

同意净是允许的吗？

什么是同意净呢？

“允许不完整的僧团举行甘马，（想：）‘我们将获得后到的比库们的同意。’”

那是不允许的。

在哪里反对呢？

在瞻巴城的律事（《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 5 段）

犯什么罪？

犯违律的恶作。

——《小品·第十二七百结集篇》第 2 节第 8 段

“什么是和合甘马呢？在白二甘马中，如果堪能参加甘马的比库已全数到场，如果那些应带去意欲者的意欲已被转达，（且）如果那些在场的比库未表示反对，这即是和合甘马。”

（白四甘马类似。）

——《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 6 段

“什么是似法的别众甘马？在白二甘马中，如果比库先宣说甘马语，随后提出动议，而且堪能参加甘马的比库们未全数到场，如果应被带去的‘意欲’未被转达，（或者）如果那些在场的比库提出反对，那即是似法的别众甘马。（完整内容如《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 5 段）”

——《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 7 段

“什么是似法的和合甘马？在白二甘马中，如果比库先宣说甘马语，随后提出动议，而且堪能参加甘马的比库们已全数到场，如果应被带去意欲者的意欲已被转达，（并且）如果那些在场的比库未表示反对，那即是似法的和合甘马。”

（白四甘马类似。）

——《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 8 段

“什么是如法的和合甘马？在白二甘马中，如果比库先提出动议，然后以（宣说）一次甘马语举行甘马，而且堪能参加甘马的比库们已全数到场，如果应被带去的意欲者的意欲已被转达，（而且）如果那些在场者未表示反对，这即是如法的和合甘马。”

（白四甘马类似。）

——《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 9 段

无可见之罪的比库，他未见自身之罪：若以未见罪而被举罪——非法甘马。

无应除之罪的比库：若以未除罪而遭举罪——非法甘马。

未持恶见的比库：若以未舍恶见而被举罪——非法甘马。

——《大品·第九瞻巴篇》第 5 节第 1 段

上述几种因素的组合：《大品·第九瞻巴篇》第 5 节第 2-5 段

有可见之罪的比库，见（承认）罪：若以未见罪而被举罪——非法甘马

有应除之罪的比库，承诺除罪：若以未除罪而被举罪——非法甘马。

持恶见的比库，承诺舍弃恶见：若以未舍恶见而被举罪——非法甘马。

——《大品·第九瞻巴篇》第 5 节第 6 段

上述因素的组合：《大品·第九瞻巴篇》第 5 节第 7 段

有可见之罪的比库，拒绝见罪（[不]承认那是罪）：若以未见罪而被举罪——如法甘马

有应除之罪的比库，拒绝除罪：若以未除罪而被举罪——如法甘马。

持恶见的比库，拒绝舍弃恶见：若以未舍恶见而被举罪——如法甘马。

——《大品·第九瞻巴篇》第 5 节第 8 段

上述因素的组合：《大品・第九瞻巴篇》第 5 节第 9 段

“任何和合的僧团，对应现前施行的甘马，未以现前的方式举行：那即是非法甘马、非律甘马，且该僧团已越界；任何和合的僧团，对应以质问施行的甘马，未以质问的方式举行……应以（受责难的比库）承认的方式施行的甘马，未以承认的方式举行……对应受忆念调伏者，给与了曾痴调伏……对应受曾痴调伏者，施以惩彼过甘马……对应受惩彼过甘马者，施以呵责甘马……对应受呵责甘马者，施以贬降甘马……对应受贬降甘马者，施以驱出甘马……对应受驱出甘马者，施以下意甘马……对应受下意甘马者，施以举罪甘马……对应受举罪甘马者，给予别住……对应受别住者，给予退回原本……对应受退回原本者，给予僧悦……对应受僧悦者，给予出罪……对应受出罪者，给予达上：那即是非法甘马、非律甘马，且该僧团已越界。”

——《大品・第九瞻巴篇》第 6 节第 3 段

任何和合的僧团，以适当方式对应受者施以甘马（见上述情况）：那即是如法甘马、如律甘马，且僧团并未越界。（《大品・第九瞻巴篇》第 6 节第 4 段）

其他错误应用甘马的组合：《大品・第九瞻巴篇》第 6 节第 6 段

其它正确应用甘马的组合：《大品・第九瞻巴篇》第 6 节第 8 段

比库应受呵责甘马等，但它却被不当地施行了很多次：《大品・第九瞻巴篇》第 7 节第 1-11 段

比库应受呵责甘马等，解除（呵责），但它却被不当地解除了很多次：《大品・第九瞻巴篇》第 7 节第 12-14 段）

那些说此等甘马应被再次施行者是法说者：《大品・第九瞻巴篇》第 7 节第 15-20 段）

“我允许在宣告中以族姓提及某人。”（《大品・第一大篇》第 74 节第 1 段）

– 法定人数

“五种僧团：四位比库的僧团、五位比库的僧团、十位比库的僧团、二十位比库的僧团、超过二十位比库的僧团。

“其中，四位比库的僧团有资格行一切甘马——如果和合且如法——除了三种：达上、自恣和出罪。

“五位比库的僧团有资格行一切甘马——如果和合且如法——除了两种：出罪以及在中国（恒河流域中部）达上。

“十位比库的僧团有资格行所有甘马——如果和合且如法——除了一种：出罪。

“二十位比库的僧团……超过二十位比库的僧团有资格行所有甘马——如果和合且如法。”

——《大品・第九瞻巴篇》第 4 节第 1 段

“如果在需要四人（僧团）的甘马中，由比库尼为第四人而举行甘马，此非甘马，不应行。如果由在学尼……沙玛内拉……沙玛内莉……还俗者……犯极罪（巴拉基伽）者……以未见罪而被举罪者……以未除罪而被举罪者……以未舍恶见而被举罪者……般哒伽……贼住者……（身为比库而）投靠外道者……畜生……杀母者……杀父者……杀阿拉汉者……淫污比库尼者……破僧者……出（佛身）血者……两性者……异住比库……处于界外的比库……以神通立于(悬浮)空中者为第四人而举行

甘马，此非甘马，不应行。若以僧团行甘马的对象为第四人而举行甘马，此非甘马，不应行。”

——《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 2 段

（需要五人、十人和二十人僧团的甘马类似。）（《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 3-5 段）

两类狂乱者：“有此狂乱者，他有时记得伍波萨他而有时忘记，他有时记得僧团甘马而有时忘记。有此狂乱者，他完全不记得（§）。有此狂乱者，他有时参加伍波萨他而有时不去，他有时参加僧团甘马而有时不去。有此狂乱者，他完全不去参加（§）。”“当有狂乱者，他有时记得伍波萨他而有时忘记，他有时记得僧团甘马而有时忘记，他有时参加伍波萨他而有时不去，他有时参加僧团甘马而有时不去：我允许对像这样的狂乱者给予狂乱认定。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 25 节第 1-2 段

僧团甘马宣告，无论狂乱者是否参加，僧团甘马仍然有效。（《大品·第二伍波萨他篇》第 25 节第 3-4 段）

“如果被举罪的比库的追随者举行伍波萨他，在同一界内，依据我（§）所制定的动议和告白举行僧团甘马，他们的那些甘马如法、不可翻案，并且适合成立。如果你们——举（他）罪的比库举行伍波萨他，在同一界内，依据我（§）所制定的动议和告白举行僧团甘马，你们的那些甘马如法、不可翻案，并且适合成立。那是为何呢？那些比库们属于你们的异住者，而你们属于与他们的异住者。有两种异住之因：某人自己使自己异住或和合的僧团以未见（罪）、未除（罪）、未舍（恶见）而举某人之罪。有此两种异住之因。有两种和合共住之因：某人自己使自己和合共住，或和合的僧团与以未见（罪）、未除（罪）、未舍弃（恶见）而被举罪者解罪。有此两种和合共住之因。”

——《大品·第十国桑比篇》第 1 节第 9-10 段

– 意欲

“我允许生病的比库（对僧团甘马）给与他的意欲（§）。这就是给与的方式。该病比库，去到一位比库面前，披覆上衣偏袒右肩，跪下，合掌，应对他说：‘我给与意欲。请带去我的意欲。请宣告我的意欲。（Chandaṁ dammi. Chandaṁ me hara. Chandaṁ me ārocehīti.）’如果他以身体姿势，以声音，或同时以身体姿势和声音使之被理解，他就给与了意欲。如果他未以身体姿势，以声音，或同时以身体姿势和声音使之被理解，他就未给与意欲。

“如果他能如此做的话，这实在很好。如果不能，就把生病的比库用床或长椅抬到僧团中，该甘马可以举行。如果看护比库的心中生起这种思维‘如果我们从此处移动该病比库，他的病情将恶化或他将死亡’，那么不得从该处移动那位病者。此甘马将在僧团去到那里时举行。即使如此，也不得由别众僧团举行甘马。若举行者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 23 节第 1-2 段

“如果意欲携带者，在被给与意欲后就离开了，那么，应将意欲给与他人。如果意欲携带者，在被给与意欲后弃僧（还俗）……死亡……声称（§）是沙玛内拉……放弃学……犯极罪（巴拉基咖）……变得狂乱……被附体……因疼痛而精神错乱……以未见罪而被举罪……以未除罪而被举

罪……以未舍弃恶见而被举罪……如果他承认是般呾咖……贼住者……（身为比库而）投靠外道者……畜生……杀母者……杀父者……杀阿拉汉者……淫污比库尼者……破僧者……出佛身血者……两性人……，那么，应把意欲给与另一位比库。如果意欲携带者，被给与意欲后，在（参加会议的）路途中离开了……承认是般呾咖，该意欲未被传达。如果意欲携带者，在被给与意欲后，来到僧团中，离开了……承认是两性人，该意欲已传达。如果意欲携带者，在被给与意欲后，来到了僧团中，但睡着了……疏忽了……入定了……未将其宣告，该意欲已传达，且意欲携带者无罪。如果意欲携带者已被给与（另一位比库的）意欲，在来到僧团后故意不将其宣告，该意欲已传达，但意欲携带者犯恶作。在伍波萨他日，我允许当僧团有某些事要处理时（§），给与清净时，也给与意欲。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 23 节第 3 段

– 反对

“某些人的反对在僧团中成立，而其他人的反对不成立。那么，谁的反对在僧团中不成立呢？比库尼……在学尼……沙玛内拉……沙玛内莉……放弃学者（还俗者）……犯极罪（巴拉基咖）者……狂乱者……被附体者……因疼痛而精神错乱者……以未见罪而被举罪者……以未除罪而被举罪者……以未舍恶见而被举罪者……般呾咖……贼住者……（身为比库时）投靠外道的比库……畜生……杀母者……杀父者……杀阿拉汉者……淫污比库尼者……破僧者……出佛身血者……两性人……异住比库……处于不同界者……通过神通而处于（悬浮）空中者，其反对不成立。正被僧团施以（甘马）行为的当事者的反对，在僧团中不成立。”

——《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 7 段

“那么，谁的反对在僧团中成立呢？一位同一共住、处在同一界内的清净比库，他的反对在僧团中成立，哪怕只是告知身旁的比库。”

——《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 8 段

第十三章 界

如上章所说，僧团甘马的和合依赖于“意见一致”，即在举行甘马的界（sīmā）内，所有共住的清净比库——以“同意”或“当场不反对”来表示。因此，僧团无论何时举行甘马，集会的界必须划定清楚。（单词 sīmā 有时被译作“boundary（边界）”，但对于水域，例如河流，不能作界，却可以作边界，这种情况下，如此译法就导致了混淆。为避免这类混淆，“territory（界）”似乎是对该词更恰当的表达。）

有效之界可以是由僧团甘马如法结的界，也可以是由自然或行政边界划定的界。《普端严》中对这两种界的术语是**已结之界**（baddha-sīmā）和**未结之界**（abaddha-sīmā）。术语“已结”源于经典中常用的一个习语——“结”一个界或划定边界就是设定一个界限（见尼萨耆亚巴吉帝亚 1）——但这里是特指《普端严》所推荐的为正式结界划定界限的方法：围绕界边设置界相（nimitta），一群比库环绕界边从一处界相走到下一处界相，正式认定每处界相，在其身后留下界线，就像一根虚拟的绳子，从一处界相径直拉到下一处。最后，他们返回首处界相并再次正式认定它，这样，界线又带回到原点，完成了在界线内“结”界的行为，将其与线外的区域分隔开。

在佛教的早期，有种结大界的倾向，包括几所寺院，有时甚至包括整座城市。其目的是创造一种大的和合共住感。比库们有机会定期与更大的僧团面对面集会。施主们依界（见第十八章）而供养的任何资具，将在所有比库中共享。然而，大界有自身的困难。首先，有此困难，即在会议期间，要确保没有陌生的比库闯入界内，使得任何正在举行的甘马失效。而正如上章所述，如果一位病得过重以致于无法给与意欲，也不能被抬来参加会议的比库住在界内，那么，会议必须去他面前举行。如果这样的比库仅有一位，那没有太大问题；但如果不止一位，且住在相隔很远的地方，那就**有**问题了。为了避免这些困难，从义注《普端严》的时代以前，就倾向于结较小的界：较大的界内附属的界，或——目前更普遍的——仅涵盖寺院一部分土地的界。

经典对界的讨论极为简洁：正式的已结之界，其直径不得大于三由旬（30 英里；48 公里）；除非有永久桥梁或船连接，否则，界不得同时涵盖河流两岸；一旦界已被正式结为同一共住和同一伍波萨他，那么，就可以进一步结为——除了界内的任何村庄外——不离衣的区域（与尼萨耆亚巴吉帝亚 2 有关）；一处新界不得与已存在的正式的已结之界重叠或将其覆盖；为确保不发生这种事，在一处界与另一处之间应当设置界隔（中间地带）；而且界一旦结成，可以将其解除。在没有正式结界的区域，下述范围可以用作界：村界或镇界；在非村或林野区域，集会周围以七个阿邦答勒（abbhantaras，见下文）为半径（的范围）；此外，在河流、大海或天然湖泊内，集会周围以一个中等身材的男子泼水所及的距离为半径（的范围）。

注书对这些观点做了相当多的扩展——而且这是可以理解的，因为界的有效性影响了所有随后在此举行的僧团甘马的有效性。这就需要在结新界时严谨精确。几个世纪以来，每当旨在振兴律的改革运动兴起时，首先要完成的事务之一就是为此原因结新界。因此，我们将不得不遵循注书的做

法，相当细致地探讨该话题。如果没有另作说明，下述的讨论均引用自《大品·第二伍波萨他篇》第 6-13 节下的义注《普端严》。未结之界将首先讨论，随后是已结之界。

- **未结之界**

如经典所说，下述之界可以用于一处未结界的地方：村界或镇界；在非村或林野区域，集会周围以七个阿邦答勒为半径（的范围），以及——在河流、大海或天然湖泊中——集会周围以中等身材的男子泼水所及的距离为半径（的范围）。

义注《普端严》说，**村界和镇界**也包括大型城市界。每种情境中的界不仅包括城市中实际建设的区域，也包括周围所有纳贡或缴税的区域——那时，这是指私人土地或耕种的土地。用现代政治术语来解释《普端严》的释义：在建制城市中，界包括城市边界之内的整个区域。建制城市之外，界包括特定郡县或相似辖地之内所有建成的区域、耕地，以及未开发的私有土地。公共森林或其他公共荒地不被视为界的部分。《普端严》补充说，如果统治者宣布村中的一部分不用缴税或纳贡——这称为“离村”（visuṅgāma）界，这算作是一个单独的村界。现代的例子包括，市政管辖权不能触及的市内任何区域。这些界——村、镇或离村界——没有一处可以作为不离三衣界（ticīvara-avippavāsa）（见下文）。尽管经典对不离三衣界的许可明确说明了，该许可只适用于正式的已结之界，但不知何故，《普端严》说，其他未结之界也可以起到这种作用。

林野是指前面段落中所定义的村、镇或城界以外的任何场地。例如，州、省或国家森林；州、省或国家公园；公共林野或野生动物保护区；以及其他任何未使用的政府土地（例如美国土地管理局未使用的土地）在此都可以算作林野。在这种林野中举行的任何会议，都产生它自己临时的界，并在会议期间一直持续有效；它以集会最外围比库开始的七个阿邦答勒为半径——只要整个界都位于林野之中。（泰国的算法是 7 个阿邦答勒为 98 米；斯里兰卡算法是 80 米。由于泰国的算法在二者中更严格，似乎采用泰国的算法更为明智。）这意味着，在林野中（举行）的僧团会议至少要离林野边界 98 米外加小幅的界隔。义注《普端严》补充说，如果同时同地举行另一场僧团会议，两处集会的边界之间应有另一个 98 米作为界隔。换句话说，两处集会应当至少隔开 294 米。

经典表述的“一切河流、海洋和自然湖泊非界”是指，就它们其本身而言不是界，也不能成为已结之界。但是，正如林野会议的情况，于上述任何一种水域内举行的会议都自动形成一个临时界，并在会议期间持续有效。这种界的半径为一泼水（udakukkhepa）——一个中等身材的男子泼水或扔一把沙子所能达到的距离。该距离是从集会中最外围的比库开始测定。也正如临时林野界的情况，只有当以泼水所标识的整个区域都位于水域内时，该泼水界才有效。换句话说，会议必须在离岸边超过一泼水处举行。

对上述各种水域《普端严》定义如下：

河流可以是在雨季时持续流动的任何水流，其深度至少足以在一位穿着如法的比库尼越过时浸湿其下衣（antaravāsaka）。在降水适中的雨季通常会被淹没的岩石和岛屿也算作河流的一部分；在雨季时通常被河流覆盖而在旱季时干涸的区域，也是如此。然而，运河或通过拦河而建的湖泊不算在内。

海洋只包括落潮时海浪通常到达的区域，而不包括涨潮或只在有风时海浪冲刷的区域。海洋中的岩石只有在落潮时被海水淹没，无论是否有浪，才算作海洋的一部分。海洋中无人居住的岛屿和山脉，如果不是渔夫们（出海捕鱼）路线的一部分——依据复注《心义灯》，这是指，它们对于渔夫们而言太远，以至于无法在一天内前往并返回其家乡——就算作林野区域。如果是更容易到达的居住之地，它们则算作最近村界的一部分。

如果河流或海洋覆盖了村/镇/城界之内的区域，那么，被水覆盖的区域算作河流或海洋的一部分。如果河流或海洋淹没了一处已结之界，被淹区域仍算作该界。如果洪水是暂时的，这种裁定似乎是合理的，但《戒律纲要》提到了一个真实案例：泰国的一条河流改道，冲走了一处已结之界的部分区域。它并未尝试解决此问题：曾属于已结之界的部分河床，是否仍应被视为该界的一部分？但经典所声明的“河流非界”，在此似乎应优先考虑。

自然湖泊：如果雨季期间，一个水域不能容纳足够的水来饮用或清洗手脚，它就不能算作湖泊。对于面积较之更大的水域，在雨季期间所覆盖的区域全年都可算作湖泊，即使它在旱季是干涸的。但是，如果旱季期间，人们在湖底挖井或种植庄稼，被挖或种的区域就不算湖泊。被注水的或一侧筑坝的湖泊不再被视为自然湖泊，因此，可以被授权为已结之界（见下文）。

自然盐滩同样算作湖泊。在雨季被水淹没的盐滩部分，可以举行甘马。

在上述任何一种水域集会时，僧团成员——如果希望——可以进入水中，仅穿雨浴衣举行甘马。（尽管可以想象该许可可能有用的场景，但似乎更可能的是，义注《普端严》中插入这种说法，是为了唤醒教室后面昏昏欲睡的学生。在实际操作中，该会议的成员很容易笑傻了而溺水身亡，特别是如果甘马要求甘马对象偏袒右肩，并顶礼他们之足的情况下。）更实际的是，该会议的成员可以上船，但当船移动时，他们不应宣说甘马语。相反，他们应当放下锚或把船系在水中的一根桩或树上（不是岸上的桩或树）。或者，他们可以在建于水中的亭子或长于水中的树上集会，只要没有桥将亭或树与岸相连。在河流或湖泊的情境中，他们也可以在渡水的桥上集会——同样的，只要该桥不接触岸。

● 已结之界

僧团通过正式甘马，可以划定一片林野或未结之界作为独立的界。义注《普端严》对此的术语称作“结已结之界”。

经典要求，一处已结之界不大于 3 由旬。义注《普端严》对此解释说，这是指如果一名比库站在界的正中间，（从他）向四个主要方向的任何方向延伸距离不超过 1.5 由旬。如果界是长方形或三角形的，任何一边不能超过 3 由旬。

在另一个极端，义注《普端严》说，最小的有效之界应能容纳 21 位比库，该数字是为一位犯桑喀地谢萨罪（Saṅghādisesa）的比库，行完僧悦（Mānatta）后，出罪所需的人数。

经典也要求，新界既不能与已存在之界混合，也不能将其覆盖。在此，复注《犹豫排除》指出，**已存在之界**是指先前已结之界。义注《普端严》对“混合”的讨论基于其主张：严格说来，“界相位于界之外，而界始于界相内”。因此，它以下面的例子说明界**混合**：一颗芒果树和蒲桃树枝杈交

错而彼此相邻生长。芒果树是一个已结之界的界相；蒲桃树生长在芒果树西侧，恰好在界内。如果有人前来并在东侧结成新界，用蒲桃树作为界相，而芒果树恰好在新界之内，此新界就与已存在之界“相混合”了。这似乎意味着，这两棵树紧挨着生长，因此两界紧邻，而它们的枝杈交错造成了边界混淆。

“覆盖”的意思是指与已存在之界部分或全部重叠。

另一种解释“混合”和“覆盖”的方法是说，如果 A 界与 B 界有一部分重叠，那么，A 界就是与 B 界混合了；如果 A 界涵盖了整个 B 界，那么，A 界就覆盖了 B 界。但是，该释义未能得到义注《普端严》的支持。

为防止覆盖或混合，经典要求两处已结的界之间保留一个界隔。不同注释方对于该区域给出了不同的最小尺寸。根据佛音尊者，应至少有一个肘尺；根据《古仑谛》（Kurundī），至少一个半肘尺；根据《大筏注》（Mahā Paccarī），至少四指宽。由于界相严格说来正好位于界外，与最小界隔同宽或更宽的标识，可以（同时）作为两处相邻之界的界相。但是，义注《普端严》提出，不能以此方法将树用作界相，因为它会生长；如果扩展入两界之内，它将在某种程度上连接两个界。复注《心义灯》提到，这不会令界无效，而只是把它们合为一个界。

然而，《戒律纲要》强烈反对此类观点，它说，一棵“桥接”界隔的树并不会使两个界比原先更为相连。正如其指出的，界隔的目的是防止诸如“一处界的起点在哪”与“另一处的终点在哪”的争端。一旦边界线已划定，树的生长桥接了界隔并不会影响该线。虽然在一般情况下，对经典没有记载的领域坚持更严格的解释是明智的策略，但在该领域，《戒律纲要》更宽松的解释似乎也有常识作支撑。

经典对涵盖河流两岸之界的许可被解释如下：对固定的船或桥的要求是指，必须有一条大到至少容纳三人渡河的船；或至少是一座木制的桥，其大到足够一人通过。从两者（船或桥）向上游或下游到达界的两部分（两岸）的距离可以是四分之一由旬（=2.5 英里或 4 公里）。而河流本身并非界的一部分。

任何违反上述学处而结界的比库——即界过大；界与已存在之界混合或将其覆盖；界涵盖了河流两岸，但两岸间无固定的船或桥梁——犯一个恶作。由于结任何此类界的甘马并不如法——用附随的措辞，该对象缺乏有效性——它不适合成立。因此，该界仍保持最初的状态，属于周围未结之界的一部分。

– 界相

已结之界由其界相界定。依据几何定律——一个平面可以由不少于三个点定义——至少需要三个界相来界定一处界，尽管超过此数完全可以接受。连接界相的界线，从一个界相的内侧笔直延伸至下一个界相的内侧。经典允许八种相：山、石、林、树、道路、蚁丘、河流和水。根据常识界相应是相当持久的，但义注《普端严》的解释并不完全满足该要求。

Pabbato：山

山必须由岩石、尘土或两者结合构成，才有资格做界相。其最小尺寸是象的大小。比那更小的

岩石是有效界相，但不能称为“山”（见下文）。一堆尘土或沙子并不算山。如果一座寺院被单条山脉围绕，该山脉只能在一个方位用作界相。在其他方位，依据是否想在界内容纳部分山脉，僧团可以使用其他山内或山外的界相。该原则也适用于其他长而连续的界相（平坦的岩层、森林、连续的公路，等等）。

Pasāṇo：岩石

用于界相的岩石，其尺寸可以大如一头大公牛或水牛，也可以小至重 32 巴拉（pala，1 巴拉大约 4 盎司或 110 克）的石块。义注《普端严》的泰译者将其估算为约 3 公斤；斯里兰卡的算法是将其计为 8 磅（lbs）。鉴于二者中，后种算法更严格，因此，遵循该算法更为明智。一块平坦的石板，无论平躺还是竖立，都可以用作“岩石”，铁球也是如此（可以算作岩石）。如果该寺院建在岩层或岩架顶部，岩层/岩架就不能用作界相。

Vano：林

森林至少要包含四五棵硬木树，才有资格作为界相。草类植物或棕榈树林并无资格。如果一座寺院被森林围绕，适用于被山脉围绕的寺院的那些条件同样适用于此，即它只能用作一种方位的界相。在其他方位，应使用在森林内部或外部的其他界相。

Rukkho：树

要满足作为界相的资格，树必须有心材且高至少 8 指，以及至少有如同一根“针棒（sucidaṇḍa）”的直径，该词有各种翻译，诸如栏杆或刻针。无论是哪种，复注《疑惑度脱旧注》将其直径等同于小指指甲的直径。该树必须种在地里，即使只是当天种下（因此，盆栽树是不适合的）。至于有许多枝干围绕寺院的茂密的榕树，适用于森林和山脉的条件同样适用于此。

Maggo：道路

道路必须是至少通向到两三处村庄的可用步道或马车道，才有资格作为界相。因此，穿过田野、森林、沿河或沿水库的道路不适合。如果有两条或以上相连的道路围绕寺院，它们只能用作一个方位的界相。

Vammiko：蚁丘

即使是在当天出现，只要蚁丘高达至少八指，并有如同牛角的直径，就是有效的界相。

Nadī：河流

任何水流只要满足未结之界下“河流”的定义，在此都被算作是一条河流。环绕寺院的单条河流或四条相连的河流只可以用作一个方位的界相。如果被阻断，河中没有流动之水的部分算作水（udaka）界，而非河界。运河不应算作河流界相，除非运河之水流动使其看起来像一条自然河流。

Udako：水

这是指陆地上（即，不是在钵里，等等）不流动的水。最小的许可水体有：猪拱出的水坑，孩子们玩耍的水坑，保持积水的时间足以诵完甘马语的地洞。在最后一种情况中，甘马结束后，义注《普端严》建议在洞边放一堆石头或沙子，或者石桩，或者木桩，作为标记。《戒律纲要》反对使用

存在时间如此短的水体作为界相，它认为，这最后一种许可忽略了最初使用界相的全部要点。这种情况下，一开始就应用石堆等作界相。

义注《普端严》也讨论了在一座建筑物内标记界限的问题。它说，在这种情况下，不应用一堵墙作为界相。石柱是适合的（目前，混凝土或钢柱也可以满足条件）界相。不知何故，它说，在一幢多层建筑内，如果界相被放置于建筑物内的楼上，那么，界不向下延伸至地面，除非有一堵墙环绕楼下，且与楼上相连。同理，如果界相是楼下部分墙里的柱子，那么，只有当存在相连的墙从楼下延展到楼上，界才包括楼上。如果界相被放置在建筑物外（例如，该处有水从屋檐滴下），那么，整栋建筑物不管如何用墙围住，都视为在界内。

在泰国，人们习惯于埋石作界相。每块石头被放置于地洞中，并被正式认定为界相，随后用土覆盖。然后在上面放上另一块石头，以指出真正的界相所埋之处。该传统可能基于这种思想，即：掩埋的石头比地表的石头存在更久，即使当地表界相被移动了，掩埋的石头可能仍留在原地。然而，经典并无任何内容支持或反对这种做法。

– 结界程序

佛音尊者在整部《普端严》中所引用的两位戒律专家——大乐长老（Mahā Sumana Thera）和大莲长老（Mahā Paduma Thera）——对如何结界提出了不同观点。他们观点的分歧集中于该事实上：在一个地区——诸如县或镇——该地区内已结的界之外的所有区域都算作一个单独的界。这样的话，就出现了一个问题：在结一处新界时，比库们是在哪处界场集会诵甘马语呢？新界自身或整个地区（除了其他已结之界）？

大乐长老坚持第二种观点，因此，他建议首先询问该地区的其他寺院，它们正式结的界在哪里。结新界的僧团应当确认，拟结之界与已存在的界之间有界隔，随后应选择比库们不外出走访的时间，然后告知附近有经正式结界的寺院。如此，结新界时，（那里的）比库们不会离开他们的界。至于该地区内所有没有结界的寺院内的比库们，应被邀请参加甘马。如果他们不能来，其意欲应被带去。

然而，大莲长老坚持认为，结新界的比库们是在他们正在结的界内集会。因此，没必要邀请或获得该地区其他各处比库们的意欲。唯一需要聚集参加甘马的就是那些位于被标记的界限内的比库们。他继续说，宣告一处共住界不需要界相内的所有比库都到场（或带去其意欲）（为什么？他没有说明），但宣告不离三衣界确实需要他们到场（或带去其意欲）（见下文）。

尽管两位戒律专家在所记载的诸多辩论中通常都很有道理，但是在该争论中，大乐长老显然是对的。很难理解比库们怎么能够在一个他们尚未结的界内集会。尽管大乐长老的解释造成了一些困难，但在泰国，为避免这些困难，市政当局会宣布一个即将被结为界的地方为一处“离村”界，这样，就将其从村庄行政区移除，并消除了邀请或得到附近地区比库们意欲的需求。

除了在这点上有分歧，大乐长老和大莲长老两位戒律专家对结界时，如何举行正式程序的观点基本一致。经典说，第一步，认定界相。但未说明如何认定。不过，义注《普端严》——或许是从桑喀地谢萨 6 和 7 检查建筑工地的程序中做出推论——建议如下：从东方开始，比库应正好站于东方

界相的西侧，面向界相，并问：“Puratthimāya disāya kiṁ nimittaṁ?（在东方是什么[界]相？）”某人——达上或未达上者——应作答说（如果是石头）：“Pasāṇo, bhante.”（石头，尊者。）第一位比库回复：“Eso pasāṇo nimittaṁ（这块石头是[界]相）。”这两人随后顺时针绕行这些方向——东南、南、西南、西、西北、北、东北——然后回到第一处界相再次认定。这样，所有界相被连成一圈。在泰国，人们习惯于由三位比库陪同认定界相的比库（来完成）。所有四人都站于界相内侧，而识别[界]相的人（通常是在家人）站在[界]相外侧。（完整过程参见附录一）

如果新界涵盖了河流两岸，程序如下：认定界相的比库们应从左岸上游的界相开始，然后一边远离河流而走一边认定界相，再返回同岸下游的界相。随后，他们应认定下游对岸的界相，之后一边远离河流而走一边认定界相，并返回与最初的（左岸）上游界相对应的右岸界相。然后，他们重新认定最初的（左岸）上游界相。如果河中有岛，它比两岸任何一侧的界更小或更大，当他们从一处下游界相渡河到另一处时，应在岛屿下端认定一处界相，并在随后从一处上游界相渡河到另一处时，认定岛屿上端的界相。或者，如果他们想仅纳入部分岛屿，那么，应在岛屿两侧的上下游所需的端点位置上放置界相，并按上述顺序认定界相。

界相被认定后，比库们应立即在新界集会，诵甘马语（见附录一）。义注《普端严》说，在诵完甘马语后，界相内的区域向下直至“承载大地的水”（地下水位？岩浆？）都是界。以后界内任何新增的堆填物或任何后挖的水池均不影响此界的状态。

义注《普端严》也建议说，在石板或岩架上结界，僧团应在岩石上放置石块作为界相。在诵完甘马语后，于岩石上刻线记录界相位置，以防后期这些石块被挪走。

一旦界场已结界，它就可以再被结为比库的不离三衣界（ticīvara-avippavāsa）。换句话说，如果一位比库黎明时分位于此界之内，无论他的三衣放在界的哪处，他都不算离三衣。该许可的理由可从制戒因缘中得知：

那时，玛哈咖萨巴尊者（Mahā Kassapa）从安达国维达（Andhakavinda）来王舍城参加伍波萨他，途中渡河时，差点被冲走，并且衣也湿透了。比库们问他说：“贤友，为什么你的衣是湿的？”

“贤友们，刚才，我在从安达国维达来王舍城时……我差点被冲走。那就是为何我的衣湿了。”

由于新的许可，一位处于玛哈咖萨巴尊者境况下的比库——前往一个大界的远处，参加僧团甘马——就无需随身携带所有衣了。这样，他们的衣就不会全部浸湿。一旦做此结界，它就覆盖了除各村庄外的所有界内区域。义注《普端严》说，如果一个村庄被围起，那么，围墙内侧的一切都算入村庄。否则，村庄周边也算入——在所有其他的情境中，周边被界定为距离村庄最外围建筑两个投石所及的范围（leḍḍupāta）。荒废之村不算作村。如果宣说甘马语后，新增一村或原村扩大，那么，新的村庄或村庄新增的部分仍属于原来的不离三衣界。然而，这后种说法违背了把村庄排除出许可的初衷，即阻止比库们把三衣放于在家人的屋内。

当一处新界被结界后，其原先所在的未结之界内的其余部分仍算作一处未结之界。

– 附属界

避免大界问题的一种方法是，在大界内设定一个附属界（khaṇḍa-sīmā）。大界——例如，涵盖整座寺院——可以被用作不离三衣界，较小的界用作僧团会议。由于界是分开的，当在附属界内举行会议时，就无需大界内任何生病的比库带来意欲。

义注《普端严》建议把附属界设于寺院安静的角落。这种界的最小许可面积与任何已结之界的面积相同：能够容纳 21 位比库。当结一处附属界和围绕它的大界时，其过程先从结附属界开始。站在附属界拟设的界相内侧，依据常规模式予以认定。为新界诵甘马语。然后，把大界内侧的界相放置在附属界的界相外侧，两界之间至少留有一个最小界隔。站在大界内认定大界的界相，先认定围绕附属界的内界相，然后是外界相，随后站在大界内，诵甘马语。或者，《普端严》说，也可以站在合适的位置上（认定附属界的界相时，站在附属界内；认定大界的界相时，站在大界内），以认定所有界相。然后，在某个恰当的位置聚集时，为附属界诵甘马语，随后为大界诵。两界之间的界隔仍然属于原先两界所属于的未结之界。

义注《普端严》补充说，如果附属界内的树触碰到了大界内的树，或者一处界内的榕树在另一处界上长出新芽，那么，两界就被连接了，它们必须被视为一界，直到这种联系被打破。复注《犹豫排除》辩称，这条规则不适用于普通的已结之界和周围的未结之界。如我们前文所述，《戒律纲要》更是认为，这条原则不应适用于任何情境——确实如此，植物生长跨越了界隔，但并未消除它。

– 解界

经典说，要解除一处已结之界，其过程与结该界所需的过程正好相反。换句话说，首先是解除不离三衣界，然后是共住界。义注《普端严》补充说，解界只有两种有效的理由：打算扩大或缩小该界。如果一个僧团不知旧界位置，那么，他们不能解除该界，更不用说，要在原址上设立新界了。界成为非界只有两种原因：宣说甘马语解除或佛陀的教法消失。

上述后两种说法造成了各种困难，因为完全有可能，一个僧团曾在某一特定地点结界，却未留下其甘马记录。没有办法可以明确知道该界的位置，或界相是什么，因此，在原址设立新界时，没法解除旧界。如义注《普端严》所说，如果一处界一直照此存在，直至佛陀教法消失，那任何与该界重叠的界都会是无效的——并非故意如此结的界也不例外——无人可以确定一处新界是否真的有效。

僧团没有理会《普端严》所谓“如僧团不知旧界位置，则不能解除旧界”的说法，以此规避困境。目前的程序是，先在拟结新界的地点解除所有可能存在之界。在泰国，其做法如下：至少四位比库彼此站在伸手可及处，其中一位比库诵甘马语，以解除不离三衣界和共住界。该程序可以解除在他们伸手可及处内的所有已存在之界。然后，他们移至毗连的拟结界之地，重复刚才的程序。他们可以按需要重复许多次，以覆盖整片区域。有关这一过程所诵的甘马语，参见附录一。

– 概要清单

《附随 • 第十九 五品》第一甘马品下的义注《普端严》以及巴帝摩卡序诵（Nidāna）下的义注《疑惑度脱》，给出了一个清单，包含了 11 种影响结界的因素，这些因素可以使结界无效：（1）界太

小，（2）界太大，（3）界相破损，（4）以影为相（例如，使用山影而非真实的山为界相），（5）没有任何界相，（6）僧团站在界外结界，（7）它位于河中，（8）它位于海中，（9）它位于自然湖泊中，（10）与其他界混合，或者（11）覆盖了另一处界。如《普端严》所说，有上述任何特征的已结之界不被算作已结之界，仍保持结界前的状态。例如，如果它位于一处村界内，那么，它仍属于该村界的一部分。

在这张清单的条目中，有一条实际涵盖了两个因素。“界相破损”可以指两件事：（a）结界过程不完整——比如，从东方界相开始，顺时针绕行至北方界相，然后就停在那里，没有继续回到东方界相；或者（b）其中一处界相不具有效界相的资格。《戒律纲要》驳斥了把上述两种情况视为“令界实际无效”的观点，但是，由于经典对此没有表态，而义注《普端严》的立场比《戒律纲要》更为严格，因此，明智的做法就是在此服从《普端严》对界的裁决。

然而，义注《普端严》的清单仍有问题。这些因素排列无序，有些是多余的（很难看出为什么“以影为相”不归在“无效界相”下），而且还有一些可能的问题并未提及：一处界跨越河流两岸，但没有永久的船或桥将其连接；只有一、二处界相的界；认定界相时被错误识别的界相——例如，太小而不能被称作山的石块被称作“山”，运河被称作“河流”。因此，要使该清单更有用，看起来，最好是把清单内容扩充成 13 种因素并按下列三大类重新排列：

关于实际界无效：（1）太小，（2）太大，（3）在河中，（4）在海中，（5）在天然湖泊中，（6）跨越河流两岸，未被永久的船或桥连接，（7）与先前已结之界混合，（8）覆盖了先前已结之界。

关于界相无效：（9）界相破损（即，结界程序不完整），（10）无效界相，（11）错误识别的界相，（12）界相少于 3 个。

关于结界程序无效：（13）僧团站在界外结的界。

当然，僧团甘马在一般情况下所应具备的各项基本条件也必须满足。

– 界的有效性

当在僧团甘马中追求僧团的和合时，界定僧团的界是否有效就显得尤为重要。鉴于已结和未结之界的定义方式，地球上几乎没有一处不是有效之界的一部分，或不能在该处集会而使之成为有效之界。唯一的问题在于识别界的范围。如果僧团在不如法结界的界内集会，那么，举行会议的实际界场就是结界处所属的那处较大的未结之界。在这种情况下，如果与会比库们得到了所有已结之界内未到场比库们的意欲，而在未结之界其他地方的另一些比库们的意欲未被带来，那么就界而言，任何在该会议中举行的甘马都是无效的。但是，如果他们获得了原先未结之界中所有未到场比库们的意欲，那么该因素就有效。因此，在结界时，有必要不折不扣地遵照程序，并保留足够的甘马记录，如此，未来的比库们将能确切知道，其集会的界究竟延伸多远。

学处

- **未结之界（Abaddha-sīmā）**

“在无结界，未设置界处（§），若依止村庄或城镇而住，则以该村庄为村界，以城镇为镇界，为同一共住、同一伍波萨他界。假如在非村的林野，则周围以七个阿邦答勒（abbhantara）处为同一共住、同一伍波萨他界。一切河非界，一切海洋非界，一切自然湖非界。若在河、海或自然湖中，则以中等身材的男子能向周围泼水（的范围），为该处的同一共住和同一伍波萨他（界）。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 12 节第 7 段

- **已结之界（Baddha-sīmā）**

“我允许结界。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 6 节第 1 段

程序和甘马语：《大品·第二伍波萨他篇》第 6 节第 1-2 段

“不得结——有四、五或六由旬的——过大之界。若结者，犯恶作。我允许结最大三由旬之界。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 7 节第 1 段

“界不得与（另一）界混合。若做者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 13 节第 1 段

“界不得覆盖（另一）界。若做者，犯恶作。我允许结界时设置界隔。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 13 节第 2 段

“不得结涵盖河流对岸之界。若结者，犯恶作。我允许若有永久之船或桥梁，可以结涵盖河流对岸之界。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 7 节第 2 段

“僧团无论于何处，为同一共住、同一伍波萨他而结界后，允许那僧团结该界为不离三衣界。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 12 节第 1 段

甘马语：《大品·第二伍波萨他篇》第 12 节第 2 段

“僧团无论于何处，为同一共住、同一伍波萨他而结界后，允许那僧团结该界——除任何村庄或村庄区域外——为不离三衣界。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 12 节第 3 段

修改的甘马语：《大品·第二伍波萨他篇》第 12 节第 4 段

解界——甘马语：《大品·第二伍波萨他篇》第 12 节第 5-6 段

第十四章 受戒

正如律中所涉及的其他许多内容一般，受戒的步骤——申请者被接纳入僧团所要遵循的程序——不是一次性被确定下来的，而是随着事态发展和时间的推移不断发展起来的。在其发展过程中，主要有三个阶段。第一阶段是在佛陀弘法的早期，当申请者请求加入僧团时，佛陀只是说，Ehi bhikkhu…（来吧，比库）。这就构成了请求者在僧团中的达上。随着僧团的扩大，佛陀派遣比库弟子们去往不同的道路弘法。当激起他人想要加入僧团的意愿时，他们必须把申请者带回到佛陀面前，由佛陀亲自主持达上。由于这样做造成很多困难——路况糟糕；比库们和申请者们必须徒步很远的距离——因此，佛陀允许各弟子自行通过三皈依的形式，接纳申请者。这是第二阶段。第三阶段，当佛陀看到僧团需要一种更正式的组织时，他取消了将三皈依作为达上的方法，代之以正式的僧团甘马，采用一次动议和三次告白（白四甘马）。

但即便如此，有关受戒的学处和程序仍因经典所记载的诸事件而不断发展。在经典定型后，围绕受戒行为的各种传统还在继续不断增进，导致上座部的不同派别围绕经典和注书阐释中的根本核心指示，形成了不同的传统。本章中，我们将集中讨论其共同核心：使受戒程序成为有效的僧团甘马所必需的各个方面。在做一些总的论述后，我们将从对象——即申请受戒者——的有效性开始讨论，接着是集会的有效性和甘马语的有效性。任何有兴趣学习目前上座部各派举行受戒的完整模式者，应查询他们所发布的受戒指南。

● 出家和达上

受戒分两步：出家（pabbajjā）和达上（upasampadā）。传统上，前者已被视为后者的先决条件，但是，经典中并无内容说明必须如此。达上甘马首次被确立时还没有出家仪式。即使出家仪式创立后，也无指令要求将它作为达上的前提。但是，给与达上前先给与出家这一模式很古老——《大品·第一大篇》中对达上标准而简短的表述是“某某得以出家；他得以达上”——那就是此处所讨论的模式。

在出家阶段，申请者放弃居家生活而过无家生活，成为一名沙玛内拉。在落发后，他披上赭色袈裟，皈依三宝，持守十戒。在达上阶段，申请者成为具足资格的比库，拥有与比库**僧团**共住的所有权利。出家并非僧团甘马，但达上却是。

● 对象的有效性

受戒申请者必须是男性，满足年龄要求，不能有任何会使其失去受戒资格的特征。

– 年龄要求

申请出家者必须至少年满 15 岁，如还未满 15 岁，“要能赶走乌鸦”。根据义注《普端严》，这是指，当用一只手吃东西时，他可以用另一只手抓土，把乌鸦从摆在其面前的食物上赶走。

达上的申请者必须至少年满 20 岁，从母胎中生起第一个心识（结生识）算起。由于这样很难或无法确定日期，因此，计算某人年龄的通常做法就是把他出生后的年龄加上六个月，以顾及其早产的可能。正如义注《普端严》所提到的，在子宫中七个月后出生的婴儿可以存活，但仅六个月后就出生的婴儿则不能。巴吉帝亚 65 规定，如果申请者未满 20 岁而达上，则不算比库；《普端严》说，他还是沙玛内拉。若比库知道他太小不能达上，仍做其戒师，则犯一个巴吉帝亚。其他参与达上甘马的比库，如果也知道他的年龄，则犯一个恶作。

– 无资格

使申请者无资格受戒的因素有三种：

那些导致其终生完全无资格的因素——即使他受戒了，也不算如法受戒。

那些标志其为僧团中不受欢迎成员的因素——如果他碰巧受戒了，那么他算作已受戒，但是，参与受戒的比库们犯一个恶作；以及——

那些表明他尚未对达上做好正式准备的因素（例如，他缺少衣和钵或缺少有效的戒师）——经典并未说这些因素是否使申请者的达上完全无效，但义注《普端严》将其与前面所提的不受欢迎者归为一类。

完全无资格

某人完全无资格，如果他：

1）性别异常；

2）曾做过地狱五无间罪中的任何一种（ānantariya/ānantarika-kamma）；

3）曾严重违犯法与律；或者——

4）是畜生。

经典规定，这样的人不能达上。义注《普端严》补充说，他们也不能出家（有个例外，见下文）。即使他们受戒了，也不算已受戒。一旦有关他们的事实被发现，他们必须立即被摈出。

1）关于性别异常者的禁令包括般哒咖（paṇḍaka）和两性人。根据义注《普端严》，有五种般哒咖，其中两种**不**列入本项禁令中：羡慕般哒咖[135]和流精般哒咖[136]。另三种列入本项禁止中：人为般哒咖（阉人）、不男不女般哒咖[137]，以及半月般哒咖（指那些黑半月时有般哒咖的性欲而白半月则没有者（？））有关此项禁令的制戒因缘说，一个达上的般哒咖向一些比库和沙玛内拉求欢失败，但随后向一些驯马师和驯象师求欢成功，驯兽师们四处散布：“这些沙门释迦子是般哒咖。并且他们中的那些非般哒咖僧人骚扰般哒咖。”

2）五无间罪是：

a）杀母，

[135] 译者注：偷窥癖者

[136] 译者注：喜好以口交满足性欲者。这种人可以达上，但达上后一旦如此从事则犯巴拉基咖，应摈出。

[137] 译者注：天生无性人

b）杀父，

c）杀阿拉汉，

d）以恶心出佛身血，以及——

e）成功分裂僧团。

（a 和 b）义注《普端严》说，不得达上杀母者和杀父者的禁令只适用于故意杀死其人类生母或生父者。将该禁令限制为某人的亲生父母是可以理解的，但——假设人/非人婚配是可能的——这就很难理解为什么该禁令不包含杀害非人父母。《普端严》进一步陈述，如果申请者杀死亲生父母的行为是无意的，则该禁令不适用，但无论该行为是否知情而做的[138]，它都适用。换句话说，它甚至适用于申请者——像奥狄普斯——故意杀死一个人，却不知道此人是其亲生母亲或父亲。

（c）同理，对杀阿拉汉者的禁令不适用于非故意的杀人行为。但是，无论申请者那时是否知道被其所害者是阿拉汉，它都适用。

（d）对出佛身血者的禁令只适用于那些以恶心伤害如来者，不适用于为如来实施外科手术的医生们。

（e）对破僧者的禁令适用于知道或怀疑其立场违背法与律，并已经成功造成僧团分裂者。这既适用于发起人也适用于他的任何一个追随者。正如桑喀地谢萨 10 中所提到的，如果比库鼓动或加入分裂者，但不知其立场是违背正法律的，他不会被逐出僧团。如果在完全解决僧团分裂前，他离开该派，并返回如法一方，他仅需忏悔一个土喇吒亚（粗罪），那么他仍如以前一样是一位具格的僧团成员（见第二十一章）。如果他在忏悔土喇吒亚前已经还俗了，那么，若他愿意，仍应被允许再次受戒。

3）对已严重触犯法与律者的禁令，涵盖所有下述人员：

a）以前身为比库时，犯巴拉基咖（Pārājika）（《巴拉基咖·第一淫欲法学处》第 7 节）；

b）贼住者；

c）身为比库而投奔外道；或

d）污比库尼。

（a）义注《普端严》对巴拉基咖 1（的注释）说，尽管某人以前身为比库而犯巴拉基咖，在此生中不能再次获得达上，但是，在这些完全无资格的情况中，这一种不会扩展至无资格出家。然而，《戒律纲要》把给与这样的人出家视为不明智，不予考虑。《普端严》自己在总结巴拉基咖学处时，把“完全无资格”清单上的其他项列为“等同巴拉基咖”，但它给予真正“巴拉基咖”者的权利多于“等同巴拉基咖”者，这似乎前后矛盾。而且，《戒律纲要》似乎有经典支持。在导致巴拉基咖 1 学处最终制定的制戒因缘中，有些犯了巴拉基咖的前比库来到阿难尊者处，请求出家和达上，但是佛陀对这两项请求都拒绝了。尽管其导致该学处最终制定的言论，只明确提到涉事的前比库不能获得达上，但佛陀的行为表明，他们也应被拒绝出家。

（b）义注《普端严》对何为贼住有一段长篇讨论。它区分了三种贼：形相之贼（没有获得僧团

[138] 译者注：即，是否知道对方为自己父母。

授权而披上袈裟）、共住之贼（要求获得沙玛内拉或比库的权利，诸如瓦萨长幼，参加甘马，等等）和俱盗之贼。上述禁令适用于所有三种贼，但不包括下列情况：为躲避国王们的追杀、饥荒、荒地旅行、疾病或敌人，某人穿成比库或沙玛内拉的样子。只要此人不要求得到与比库们共住的权利，且意图单纯（复注《心义灯》将其定义为“没有欺骗比库们的意图”），那么，这项许可就适用。演员在电影或戏剧中扮演比库角色时披上袈裟，该情况很可能也归于此许可下；在《普端严》某处提到的一种情况也是如此，即参加僧团会议的出家人选，已经穿上了他拟于出家后穿的袈裟（见下面）。《普端严》对巴吉帝亚 65（的注释）建议，如果一位比库自认为已如法受戒，但后来发现自己的受戒无效，他应尽快重新受戒。这说明，这种比库也非形相之贼或共住之贼。

然而，如果某位在家人装扮成比库去托钵，则属于“形相之贼”一类；义注《普端严》明确说到，为获得比库的特权而声称自己是比库的沙玛内拉属于“共住之贼”一类。当一位在家人想要尝试贼住时，即使尚未欺骗比库们允许他加入其僧团，只要他显露比库的身份，就犯了贼住。

佛音尊者坚称，这类（贼住）不适用于已犯巴拉基咖但仍声称有比库身份和权利的比库。他引用安达罗派（Andhaka）在该问题上所持的相反观点，但未说明他为何反对。一个可能的反对理由是，经典中经常把已犯巴拉基咖的比库与已犯贼住者归入不同类。

义注《普端严》中有一段异乎寻常的文字，其中说到这一类别（的贼住）适用于比库、沙玛内拉或比库尼：他/她想要还俗，提前试穿在家人的衣服（白衣或按在家人服装的样式穿着袈裟），以便观察会是什么样子。如果他/她认为衣服看起来很好，那么，从那时起，他/她就是共住之贼。这看起来毫无根据，因为单纯穿着在家人衣服的行为只是恶作（《小品・第五小事篇》第 29 节第 4 段），而且还俗的因素并不完整。

（c）比库投奔外道是指——当他还身为比库时——采用外道的穿着方式，或如同裸形外道般赤身裸体，并认可且采用他们的任何修行方法。目前，由于大乘（Mahāyāna）和金刚乘（Vajrayāna）各自的经典和修行方法不符合巴利经典，它们与上座部之间的差异大到足以算作该禁令下的外道。但这是个有争议的问题。

如果比库的袈裟被盗，或比库需要逃避来自诸王的危险等等，他可以穿着其他外道的服装而不会堕入此类（贼住者）。如果比库还俗，加入外道，并在随后改变了心意，希望再次受戒为比库，那么，在经历下述的别住阶段后，他可以被允许重新受戒。

根据义注《普端严》，如果在身为沙玛内拉时投奔外道，那他就不包括在此类（贼住者）中。

（d）污比库尼者是指与后者发生性关系的人。义注《普端严》说，即使某人先迫使比库尼穿上在家人的服装，然后强行与她发生性关系，这仍被视为“污比库尼”。但是，如果她愿意还俗，并发生性关系，则不算。

4）畜生不得受戒的禁令，则来自于经典中较辛酸的一则制戒因缘中：

那时，某条龙（nāga）对生为龙感到怖畏、羞耻和厌恶。当时，它的心中生起该思维：“如今，有何方法能使我摆脱龙生，迅速重获人身呢？”当时，他思维：“这些沙门释迦子修习法、和合

（sama）修行、修习梵行、说真实语、具戒而性情良善。如果我在这沙门释迦子中出家，我将能摆脱龙生并迅速重获人身。”

于是，他以婆罗门青年的形象，去到比库处并请求出家。比库们给与他出家，给与他达上。

那时，这条龙与某位比库共住在（寺）界边缘的住所中。当时，该比库在后夜时分起床，于露天处来回经行。当比库离开后，龙放心入睡。整座住所被龙所遍满，盘曲的身体穿出窗户。当时，该比库（思维）“我要进入住所”，就打开了门。他看到整座住所被龙所遍满，盘曲的身体穿出窗户。见此情景，他吓得尖叫起来。比库们跑来并对他说：“贤友，你为何尖叫呢？”

“贤友们，这整座住所被龙所遍满，盘曲的身体穿出窗户。”当时，这条龙已在吵闹声中醒来，坐在自己的座上。比库们说：“贤友，你是什么呢？”

“尊者们，我是龙。”

“可你为什么这样做呢？”

当时，龙将该事告知比库们。比库们又将该事告知世尊。当时，世尊以此因缘，以此时机，召集比库僧团并对龙说：“你们龙类不能在此法律中得以增长。走吧，龙。在每半月的第八、第十四、第十五日持斋戒（uposatha，伍波萨他）。如此你将能摆脱龙生并迅速重获人身。”

这条龙（思维）“这就是说我不可能在此法与律得以中增长！”，对此感到悲伤、难过，流下了泪水，长啸而去。

当时，世尊对比库们说：“诸比库，有两种因缘使雄龙现出原形：当它与雌龙交合时，当它放心入睡时。有此两种因缘使雄龙现出原形。”

——《大品·第一大篇》第 63 节

义注《普端严》说，术语“**畜生**”涵盖各种类型的非人生命形态，“甚至萨咖天帝（Sakka）。”然而，它在上文中所引用的杀母和杀父主题下的论述表明——依据它对杂交的看法——人与非人结合产生的后代亦或是人，亦或是非人。在第一种情况下，他可以受戒，在第二种情况下，则不能。

不受欢迎者

属于以下类别的申请者，不应给与出家。由于出家通常是达上第一步，这意味着，他们也不应获得达上。任何给与这些申请者出家的比库犯一个恶作。但是，申请者算作已如法出家；如果获得达上，则算作如法达上，无需被摈出。

1）那些需履行义务者。这一类人通常包括：

（a）未获父母许可的儿子。根据义注《普端严》，此项要求包括养父母和亲生父母。如果父母一方已去世或已遗弃儿子，那就无需获得他/她的同意。基于此，有理由认为，如果父母双方已离婚，其中一方已彻底放弃对儿子的抚养义务，那就无需征得他/她的同意。但是，如果父母双方仍对儿子承担义务，他就需要取得双方的同意。

义注《普端严》补充说，如果父母双亡，有亲戚依赖申请者，明智的做法就是，在给与他出家前，先通知其亲戚，以防止他们反对，但不这么做也无罪。如果申请者得到父母许可而受戒，后来

又还俗，随后又想重新受戒，他必须再次获得父母的同意。如果未获父母同意的申请者，为了出家而以自杀或其他出格举动相威胁，《普端严》建议给与他出家，然后向其父母解释情况，建议他们跟他谈谈。如果申请者——即使他是独子——远离家乡并请求出家，则可以给与他出家，随后派他与一些比库一起去告知父母。

（b）为国王（政府）服务者。义注《普端严》说，如果为政府服务者得到官方的许可，那么，他可以出家。如果他为政府工作，但合同未终止，若他能找到别人接替他的工作，若归还政府发给他的所有报酬，或者若已完成被支付报酬的工作，他就可以出家。因此，这项禁令涵盖那些领取着报酬却逃避军役或其他政府工作的人选。《普端严》对《大品·第一大篇》第 42 节第 2 段（的注释）说，如果某人只是因为未服徭役正受惩罚，而不是因为犯罪，那么他符合受戒资格。因此，该许可适用于那些未被支付报酬而逃避政府工作的人。但是，记住这一点是明智的，即不是所有的政府官员都会平静地看待他的受戒，并谨记这条禁令的制戒因缘中所讲的，宾比萨勒王的重臣们（§）考虑的惩罚："陛下，此戒师之头应被砍断，此宣告甘马师之舌应被拔掉，此（比库）众的一半肋骨应被打断。"

（c）负债者。义注《普端严》在此处说，**负债者**包括从父母、祖父母那继承债务的人，以及自己已背负债务的人。如果别人愿意替他还债或接管债务，他就可以出家。如果比库 X 给与 Y 出家，但不知 Y 背负债务，不过后来知道了真相，如果他能抓住 Y 的话，应该把他带到债主那里。如果他不能，他不对债务负责。如果他感觉 Y 是认真修行的，受此触动，他可以为 Y 偿还债务。但是，如果他事先已知 Y 有债务，那么，他不能怀着自己替他偿还债务的意图给与 Y 出家。如果他做了，则犯一个恶作。

（d）奴隶。根据义注《普端严》，如果按照该国的习俗和法律，奴隶成为自由人，他就可以出家。对于奴隶的孩子是否算作本学处所说的奴隶，注书对此解释不同。《普端严》认为是；复注《心义灯》（引用了三部《晦隐文句》[Gaṇṭhīpadas]）认为不是。无人知道，这些不同观点反应出的是作者自己对该主题的感受，还是他们在撰写其文献时的现行法律。但是，《普端严》讲述了一位比库动人的故事，他在达上后，得知自己的母亲是从阿努拉达普拉[139]（Anurādhapura）逃亡的奴隶。他去到他母亲的主人处，请求他们允许他继续做比库（尽管他并不需要如此做——无论他们说什么，他已经是比库了并且可以保留身份）。不管怎样，他们给与了许可，并为他提供护持，而他最终成为了阿拉汉。

2）那些患有严重、毁容性或传染性疾病者。经典把这一类人分成三种：

（a）患有麻风、疮、癣、肺痨或癫痫者。有人质疑这项禁令是否对病者不慈悲，但这条学处背后的制戒因缘显示，学处的制定就是出于对因照顾病人而承受负担的比库们和在家信众们的慈悲。

那时，在马嘎达人（Magadha）中流行五种疾病：麻风、疮、癣、肺痨和癫痫。身患此类疾病者来到（医生）基瓦咖王子育（Jīvaka Komārabhacca）处并说："大师，如果您能治疗我们，那就太好了。"

[139] 译者注：斯里兰卡的古都。

“大德们，我有很多事，我很忙。我需要照料马嘎达国宾比萨勒王（Bimbisāra），还有他的后宫和佛陀领导的比库僧团，我不能治疗你们。”

“老师，我们所有财富都将归您，我们将做您的奴仆。如果您能为我们治疗，那就太好了。”

“大德们，我有很多事，我很忙。我需要照料马嘎达国宾比萨勒王，还有他的后宫和佛陀领导的比库僧团，我不能治疗你们。”

当时，众人心中生起该思维：“这些沙门释迦子们具有可喜的戒与行。享用美食后，他们躺在避风的卧具上（见巴吉帝亚 65）。我们要是在这沙门释迦子中出家如何？那里，比库们将照料我们，而基瓦咖王子育将治疗我们。”因此，他们去到比库们处，请求出家。比库们给与他们出家，给与他们达上。比库们照料他们，而基瓦咖王子育治疗他们。那时，比库们——照料许多病比库——不断乞食，不断示意：“为病人提供餐食吧，为那些看护病人者提供餐食吧，为病人提供药吧。”基瓦咖王子育——照料许多病比库——疏忽了其对国王的责任。

那时，某个患有五种疾病的人去到基瓦咖王子育处……（同上）。当时，他心中生起该思维：“……我要是在这沙门释迦子中出家如何？那里，比库们将照料我，而基瓦咖王子育将治疗我。等病好后，我将还俗。”因此，他去到比库们处，请求出家。比库们给与他出家，给与他达上。比库们照料他，而基瓦咖王子育治疗他。等他病好后，就还俗了。

当时，基瓦咖王子育见到此人还俗了。见到后，他对此人说：“大德，您不是在比库们中出家了吗？”

“是的，老师。”

“可你为何要以此方式行事呢？”

当时，此人就将该事原委告知基瓦咖王子育。基瓦咖王子育批评、非难并四处散布：“尊者们如何能给与患此五种疾病者出家呢？”

——《大品·第一大篇》第 39 节第 1-6 段

注书中对其中四种病做了解释。**麻风**也包括疥疮、雅司病和牛皮癣。很明显，任何引起皮肤溃烂损伤的其他疾病也属于此类。如果疾病引发的斑块只是如指甲盖大小一块，全披覆袈裟后可以遮住，且不会进一步扩散，那么，申请者可以出家。如果斑块长在脸上，或者手背上，那么即使很小、不会扩散，他也不能出家。如果他已被治疗，斑块已彻底消失，他就可以出家。复注《心义灯》补充说，“指甲盖”指小拇指或小脚趾的指甲盖；如果斑块很小，且处于被遮盖的区域，但仍在扩散，申请者也不得出家。

依据义注《普端严》，**疮**也包括看起来像手指或母牛乳头的皮肤瘤。如果疮没有在扩散，不大于枣核（相当于橄榄核的大小），且全披覆袈裟后，可以完全遮挡，申请者就可以出家。如果疮长在不被遮盖的位置，那就不能出家。痤疮和疣不算本学处下的疮。

癣包括各种不同于麻风的皮肤病，不会令人虚弱，不会溃疡或分泌液体。因此，体藓和脚气属于这类病。如前面所说的几类病，如果感染区域不大，不扩散，且全披覆袈裟后可完全遮挡，那么，申请者被允许出家。

癫痫包括严重和轻微，也包括被非人附体后引起的各种痉挛失控的情况（!）。

（b）患瘿病者（甲状腺肿）。这种病在那个时代显然是治不好的。现在，这种人如果病愈的话，可以出家。

（c）患“恶”疾者。义注《普端严》说，这包括痔疮、瘘、胆汁反流或咳痰、咳嗽、哮喘或任何“周期性发作（见泰版《普端严》中的**常见病**[niccātura]部份）、极其疼痛、令人厌恶不快”的病。艾滋和肿瘤属于这类病。

3）扰乱平静者。这类人分三种：

（a）“臭名昭著”[140]的罪犯。义注《普端严》说，这是指一个声名狼藉的罪犯。没有任何文献提到这一点，但是，不管此人是否曾因犯罪坐过牢，这项禁令似乎都有效。然而，《普端严》确实提到，如果此人后来因弃恶从善而广为人知，那么，他可以出家。如果他是国王的儿子，且他的出家令国王高兴，那么，他可以出家。犯小罪者如果未被抓捕，且已放弃犯罪行为，则不受本学处禁止。这项禁令源于公众对指鬘尊者（Aṅgulimāla）受戒的反应（见中部第 86 经）。这是经典中佛陀那样做，但禁止自己弟子如此做的几个例子之一，因为他可以预见自己行为的结果，但不信任他的弟子们——甚至那些阿拉汉们——有与他同等的预见能力。

（b）已被签发逮捕令的嫌疑犯或罪犯。目前，这也包括处于缓刑或假释的人。

（c）已挣脱镣铐的罪犯，即已逃离监狱或其他拘留所的罪犯。义注《普端严》解释说，如果逃跑者并非罪犯，而只是被当局囚禁，以迫使其顺从当局意愿者，那么，他可以出家。如果他曾被不实指控并逃走，那么，他不应在该国出家，但是，他可以去其他地方出家。将此观点与它对奴隶子女（是否可出家）的建议作比较，是很有趣的。在这里，《普端严》愿意抵制民法的不公正应用，但无论其多么不公正，它都从未挑战民法本身。

4）那些有受罚印记者。经典在此提到两种申请者：

（a）曾受过鞭笞惩罚者。《普端严》把这项禁令也扩展至其他形式的殴打——如用肘、膝、椰子或石头击打。申请者在伤口痊愈及瘀伤消退后，可以出家。

（b）身体被打上烙印或纹身作为惩罚者。申请者等伤口愈合后，只要披覆袈裟，袒露右肩时，不会显出伤疤，那么，他还是可以出家。文献只是在“惩罚”语境中提及纹身，因此，有理由推测，申请者自愿纹身，其出家不受禁止。不过，如果披覆袈裟时，其可见的纹身中包含明显与比库理想相反的文字或图案，那么，将其去除是明智的。

5）那些身体残疾、衰弱、畸形者。下述清单来自经典，括号中的文字出自义注《普端严》，这样的申请者包括：断手者[《普端严》：至少砍至手掌]……断脚者[《普端严》：至少砍至脚掌（脚踝？）]……断手脚者……割耳者……割鼻者……割耳鼻者[《普端严》：在耳和鼻被削的情况下，如果被削部分能重新接上，请求者可以出家]……断手指/脚趾者[《普端严》：以致没有留下一点指甲或趾甲]……断拇指或大脚趾者……断筋者……蹼手者[《普端严》：如果手指通过外科手术分开，或

[140] 译者注：巴利原文为“dhajabandho”，英译直译为“wrapped in a flag”。

者第六指被切除，那么，申请者可以出家]……驼背[脊柱后凸者（凸背者）、脊柱前凸者（凹背者）、脊柱侧弯者；所有人选都被认为会有点弯腰驼背，只有佛陀腰背挺得很直]……侏儒……长有畸形足者（或象脚病者）[《普端严》：如果病足通过手术，成为正常足，那么，申请者可以出家]……辱众者[《普端严》：因一些畸形疾病]；（这份清单非常长，包括许多看似无害的特相，诸如眉毛相连，不长胡须或八字须等等。《普端严》在此处做得似乎有点过分）……独眼者……曲肢者[《普端严》：肢体=至少一手、一足或一手指]……跛脚者……半身不遂者[《普端严》：一手、一足或一侧瘫痪]……瘸子[《普端严》：行动需要依靠拐杖或跪凳]……老弱者……盲人……哑巴[《普端严》：无法说话或严重结巴，无法清楚念出三皈依]……聋子……盲哑者……盲聋者（§——《戒律读本》中没有提及）……聋哑者……盲聋哑者。

有些人对这些禁令背后是否存有悲悯再次提出了质疑，但这些禁令的本意是要让比库们避免因照顾这些人而承受负担，而他们自身对其家庭来说就是一种负担或难堪。经典中至少有一例，一个侏儒达上并成为阿拉汉（《自说·第七小品》第 1-2 经），但很明显，他像指鬘一样，是由佛陀自己接纳入僧团的。如果一位比库在达上后，出现上述任何一种残疾——例如，变瞎或失去一肢——他无需还俗，他的同修比库们有责任照顾他（见第五章）。

未正式做好准备

经典说，对于下述申请者，不应给与达上。正如《戒律纲要》所指出的，也不应给与他们出家。虽然经典没有说——如果他们恰巧得以达上——他们的达上是否仍然有效，但义注《普端严》却坚称是有效的。由于这种无资格是形式上的且易于纠正的，因此没有理由忽视他们。任何给与这类申请者达上的比库，犯一个恶作。

无钵或三衣不全者；

借钵或借三衣者。

无适当戒师者。戒师必须是身为真正比库的个人（僧团或一群比库不符合此角色）。戒师需具备的其他资格列于上册第二章。

– 特殊情况

已被举罪

如果申请者先前达上过，僧团应审查，以前他作为比库时，是否以未见罪、以未除罪、以未舍邪见而被举罪。若是如此，那么，《大品 • 第一大篇》第 79 节第 2 段说，应对其处理如下（以未见罪而被举罪为例）：

在请求达上时，他会被告知：“你会见到此罪吗？”如果他回答“是的”，那么，可以给与他出家。如果他回答“不会”，那么，就不可以给与他出家。出家后，他会被告知：“你会见到此罪吗？”如果他回答“是的”，那么，可以给与他达上。如果他回答“不会”，那么，就不可以给与他达上。达上后，他会被告知：“你会见到此罪吗？”如果他回答“是的”，那么，可以给与他解罪。如果他回答“不会”，那么，就不可以给与他解罪。解罪后，他会被告知：“你见到此罪吗？”

如果他回答“是的”，那么，这实在很好。如果他回答“没有”，那么，如果可以达成一致，他会再次被举罪。如果不能达成一致，与他交流或共住无罪（见巴吉帝亚 69）。

别住

另一种特殊情况是，申请者先前已在外道中出家。《大品·第一大篇》第 38 节第 1 段说，他必须首先接受四个月的别住。义注《普端严》认为，该别住只适用于裸形外道。但经典本身只针对那些先前曾加入教导业力论外道的申请者免于别住；因此，实行别住应当适用于所有否认业力论的宗教（例如，认为某人的经历完全由造物主或非个人的力量提前安排），或教导可以特别豁免业的宗教（如佛教的一些教派教导用仪轨消除业果）。

按如下程序给与别住：申请者接受出家（见下文），然后三次请求别住。僧团如果认为合适，可以通过白二甘马（ñatti-dutiya-kamma）给与他别住。请求与甘马语在附录二中列出。

别住期间，申请者若有下列任何一种行为，那么，他在别住中失败，不能达上。义注《普端严》补充说，如果他仍期望达上，“即使他是在戒堂中失败，即使他获得八种成就（八定）”，他的别住仍将从（失败的）那一时刻开始，重新计算四个月。但是，它补充说，如果他得达入流（初果），那么，当天他就应被允许达上。然而，鉴于现代的禅修派系对认定入流的观点不一致，这样的主张总是会引发争议，因此，明智的策略就是让申请者完成他的别住。如果他确实已达入流，他不应介意。

如有下列情况，申请者别住失败：

1）他当天过早入村，过晚返回。根据义注《普端严》，**“过早”**指那时比库们还在履行早晨的义务；**“过晚”**指他留在村中用餐，与村民们讨论世俗之事。返程时，他没有履行对自己导师应尽的义务；他只是回到其住所休息。

2）他与妓女、寡妇或离婚妇女、“胖小姐”（男性异装癖者？老处女？——见第十一章）、般哒伽或比库尼（见附录五）交往。依据复注《心义灯》，**“交往”**指对待她们如同朋友或至交。义注《普端严》补充说，只要是为比库事务与其他比库们同行，他就可以前去拜访这些人。

3）他不擅长处理梵行生活中涉及同修的大小事务，在处事技巧上不灵活，不勤勉，不善巧，不愿自己处理也不找其他人处理这些事务。义注《普端严》说，**“大事”**指诸如比库们被召集来维修佛塔（cetiya）及其他建筑；**“小事”**指《篇集》里的种种行仪（见第九章）；**“不勤勉”**指的是，例如知道有事要做，他很早就入城镇托钵，回来就进屋休息，直至傍晚；**“不愿处理事务”**指托病找借口，或只是“露个头”——即，在工作场所短暂现一下身，实际未做任何事。

4）他对于背诵、问疑（问有关法义的问题——见《增支部》第 8 集第 2 经）、增上戒、增上心、增上慧缺乏热切意欲。根据《普端严》，**“增上戒”**指巴帝摩卡；**“增上心”**指世间定；**“增上慧”**指出世间道。

5）如果他来自的那个（外道）宗教的老师、观点、见解、爱好、信仰遭到非难、指责，他感觉愤怒、沮丧、难过。如果佛、法、僧受到诋毁，他感觉高兴、愉悦、兴奋。

如果四个月后，申请者在这些方面都未“失败”，他可以被给与达上。没有文献讨论这样的情

况，即：他确实失败了，但被给与达上的情况。看上去，达上应该仍然有效，但是给与他达上的比库们犯一个恶作。

• 集会的有效性

恒河流域中部一带，达上甘马的法定人数是十位比库。在边地（包括恒河流域中部以外的全世界所有地方），法定人数是五位，只要这其中一人是戒律专家。此处，义注《普端严》把**戒律专家**定义为“有能力诵甘马语者”，但这似乎过于宽松。就如《普端严》自己在解释《大品 • 第一大篇》第 28 节第 3 段时说的，在所有僧团甘马中，必然要有一位能诵甘马语的“贤能”比库。因此，这里没有理由需要提出这一点作为特殊要求。在这段文字中，对戒律专家的定义更可能是指精通巴帝摩卡、熟悉出家和达上相关学处及程序的比库。

《大品·第五皮革篇》第 13 节第 12 段对恒河流域中部的边界做了精确定义：东到玛哈萨剌（Mahāsālā），东南到萨勒腊瓦底（Sallavatī）河，南到谢德甘尼格（Setakaṇṇika）镇，西到土纳（Thūna）村，北到伍西拉特哲（Usīraddhaja）山山坡。不幸的是，目前对这些地名的识别很大程度上是推测。《戒律读本》的注解认为土纳就是萨塔内斯瓦拉（Sthānesvara），伍西拉特哲就是乌斯拉及里（Usiragiri）（位于康卡尔小镇[Kaṇkhal]以北）。有关其他地名，参见波士顿法学院（B.C.Law）的《早期佛教地理》（Geography of Early Buddhism）。

• 甘马语的有效性

正如经典所陈述的，受戒是个复杂的过程，不仅涉及一系列甘马语，还有几个准备与结束步骤。如上所说，注书与各国传统加入了自己的步骤，但是，此处，我们将着重于经典所要求的步骤，及注书中的相关解释。所诵的甘马语及其他标准段落见附录二。

– 准备步骤

受戒前，申请者必须剃发，穿上赭色袈裟。然后，接受出家，接着，依止一位戒师。他的袈裟和钵被指给他看，随后，他被遣去集会外面。那里，有一位贤能的比库指导他达上的十三种障碍法。这位指导比库回到集会处，然后，申请者被召回集会处，在那里，他请求达上。接着，当着会众的面，他被询问这些障碍法。如果他的回答令人满意，他可以被给与达上。

这些步骤中有几步需要再解释一下。

剃发

如果申请者来时，头发的长度已超过两指宽，必须以正式告白告知僧团剃除其发。其中因由根据这条学处的制戒因缘是这样的：

那时，某位童子（§）金匠与父母争吵后，前往寺院并在比库们中出家。当时，其父母寻找他，去到了寺院并询问比库们：“你们见过像这样的少年吗？”比库们确实不知道他（在他符合其父母的描述时），而回答：“我们不知道他。” 比库们确实没见过他，而说“我们没见过他。”然后，这对父母寻找童子金匠，并见到他在比库们中出家，就批评、非难并四处散布说：“这些沙门释迦子，

他们真是无耻，破戒而妄语。明明知道，他们却说：‘我们不知道他。’明明见到，他们却说：‘我们没见过他。’此少年已在这些比库们中出家了。”

——《大品·第一大篇》第 48 节

对于该告白，义注《普端严》建议召集界内所有比库，并宣告：“我告知僧团这孩子的剃发”或“这孩子想要出家”，或者，它建议告知寺院内的所有比库。即使有人因睡觉、禅修等没听到，也仍然可以继续为申请者剃发，给与他出家。如果申请者已剃发或发长不超过两指宽，则无需告知僧团。义注《普端严》也建议在申请者落发前或落发过程中，教导他五种禅修业处（发、毛、爪、齿、皮）。

出家

出家不是僧团甘马。经典对（出家）程序要求很简单：申请者被给与三次三皈依。尽管经典提到，比库们（复数）参加出家（程序），但它未设定法定人数，也没有对主持的比库有特殊要求。然而，不符合比库戒师的资格者也不得拥有照顾他的沙玛内拉（《大品·第一大篇》第 36-37 节），这就暗示说，即使申请者只是出家，尚不达上，主持仪式的比库仍须符合比库戒师的资格。

义注《普端严》进一步陈述，在给与三皈依前，戒师必须为申请者披上袈裟，或者告诉一位比库、沙玛内拉或在家人，为申请者披上袈裟。如果申请者来时，已经披着袈裟了，他必须脱下袈裟，然后再次披上。（泰国与斯里兰卡的传统是，沙玛内拉只穿上衣和下衣。《普端严》在对《大品·第一大篇》第 12 节第 4 段的注释中也提到了桑喀帝作为沙玛内拉全套袈裟一部分。但是，《大品·第八衣篇》第 27 节第 3 段中提及沙玛内拉的“袈裟”，而《大品·第八衣篇》第 27 节第 2 段对应的段落提到的是比库的“三衣”，这是暗示，经典时代的沙玛内拉也不穿桑喀帝。）申请者把上衣披搭于一肩上，必须顶礼比库们之足，并蹲踞着，双手合十。随后，他应被告知“你要这样说（Evaṁ vadehi）”，接着是说三次三皈依。《普端严》坚称，双方——戒师和申请者——对三皈依的内容必须正确发音。这就是申请者的出家。传统上，在皈依后，马上让申请者受十戒（见第二十四章）。

依止

依止遵循《大品·第一大篇》第 32 节第 2 段中所给的标准程序，并在本书上册第三章有所讨论。

教诫

申请者被遣出集会后，经过一次正式告白，一位贤能的比库被授权教诫他十三种障碍法。一位比库可以给予告白，以授权另一位比库，或者授权自己。“教诫”是演练申请者在达上前，在僧团中将被询问的问题。有趣的是，并非所有可能的无资格达上因素都包括在这十三种障碍法中。《戒律纲要》推测，一开始时就只有这些无资格因素，或者这些因素被认为是最重要的。第二种可能性几乎是不可能的，因为十三种障碍法中仅有三种是绝对的（无资格因素）。

当教诫完成后，负责教诫的比库先返回僧团处，并宣说正式告白，以告知僧团，申请者已受教诫，应被允许来到会众当中。

等申请者过来，并请求达上后，一位贤能的比库（通常就是教诫申请者的那位）宣说正式动议，

授权他自己询问申请者十三种障碍法。当他完成询问时，准备程序就此结束。

– 达上

达上的甘马语包括一次动议和三次告白。如同其他的甘马语那样，它也必须由一位贤能的比库诵出。目前，经常是由两位比库一起诵。等第三次告白结束时，申请者就成为比库。如果有两三位申请者同时请求达上，那么，只要他们的戒师是同一位，他们可以被涵括在一个甘马语中。但如果戒师不同，则不可以。一个甘马语涵括的求戒者不可以超过三人。义注《普端严》说，**一个甘马语**可以是指由一位比库所诵，包含所有达上人选的甘马语，也可以是给每位达上人选各自一份甘马语，由与达上人数相同的比库们一起念诵。尽管这会令听起来有些嘈杂，但后一种可能性也许是为了在多于一位申请者的情况下，那些无人可以把甘马语写成复数的僧团吧。

– 后续步骤

经典说，达上之后，应立刻测量（日）影（测算当时的时间）。应告知时节，告知日分，并作“演练”。依据义注《普端严》，演练是为了训练申请者，确保他已记住了这三项内容。现在，计时采用了精准的钟或手表，随后一起记录上日期、戒师的名字和诵甘马师们的名字。

经典还说到，应立即告知四种依止，并给与新学比库一位同伴，告知四不应行事（即：四条巴拉基咖学处）。现在，通常的惯例是由戒师在诵完甘马语后，立即告知四依止和四不应行事。程序到此结束。

学处

- **资格条件：戒师/老师**

“诸比库，我允许戒师。戒师将以对儿子之心照顾弟子，弟子将以对父亲之心照顾戒师。如此，他们——互相尊敬、互相依靠、互相恭敬而住——将在此法-律中增长、广大和圆满。”

——《大品 • 第一大篇》第 25 节第 6 段

“不得由未满十瓦萨（的比库）给与（人选）达上。若（如此）给与达上者，犯恶作。我允许由满十瓦萨或以上（的比库）给与（人选）达上。”

——《大品 • 第一大篇》第 31 节第 5 段

“不得由不贤能的比库给与（人选）达上。若（如此）给与达上者，犯恶作。我允许由满十瓦萨或以上的贤能比库给与（人选）达上。”

——《大品 • 第一大篇》第 31 节第 8 段

“我允许老师。老师将以对儿子之心照顾弟子，弟子将以对父亲之心照顾老师。如此，他们——互相尊敬、互相依靠、互相恭敬而住——将在此法-律中增长、广大和圆满。我许可依止十瓦萨者，十瓦萨者可给依止。”

——《大品 • 第一大篇》第 32 节第 1 段（见下文《大品 • 第一大篇》第 53 节第 4 段）

“具足五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。他不具足无学戒蕴……无学定蕴……无学慧蕴……无学解脱蕴……无学解脱知见蕴。具足此五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。

“具足五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。他具足无学戒蕴……无学定蕴……无学慧蕴……无学解脱蕴……无学解脱知见蕴。具足此五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。他自己不具足无学戒蕴，也不令他人具足无学戒蕴……无学定蕴……无学慧蕴……无学解脱蕴……无学解脱知见蕴。具足此五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。他自己具足无学戒蕴，也令他人具足无学戒蕴……无学定蕴……无学慧蕴……无学解脱蕴……无学解脱知见蕴。具足此五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。他无信、无惭、无愧（从该词美国英语的意义上说，‘愧’即指因害怕结果而不愿做错事）、懈怠和失念。具足此五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。他有信、有惭、有愧、精进和不失念。具足此五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。他于增上戒（§）破戒、于增上行（§）破行、于增上见（§）破见、无闻、劣慧。具足此五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。他于增上戒（§）未破戒、于增上行（§）未破行、于增上见（§）未破见、多闻、具慧。具足此五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。他无能力照料或使人照料生病的弟子或学生；无能力安慰或令人安慰（对梵行生活的）不满；无能力如法消除或令人消除已生起的追悔；不知何为罪，也不知出（字面义：出起于）罪之法。具足此五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。他有能力照料或使人照料生病的弟子或学生；有能力安慰或令人安慰（对梵行生活的）不满；有能力如法消除或令人消除已生起的追悔；知道何为罪，也知出罪之法。具足此五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。他无能力使弟子或学生学习增上行仪之学，无能力在初梵行之学中将其调伏，无能力在增上法中将其调伏，无能力在

增上律中将其调伏，无能力依法祛除或请他人祛除（此处依据 PTS 版本——泰版和兰卡版只是说‘祛除’）已生起的（邪）见。具足此五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。他有能力使弟子或学生学习增上行仪之学，有能力在初梵行之学中将其调伏，有能力在增上法中将其调伏，有能力在增上律中将其调伏，有能力依法祛除或请他人祛除已生起的（邪）见。具足此五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。他不知犯戒；不知不犯；不知轻罪；不知重罪；他不能详尽地通晓两部巴帝摩卡，对经文的细节不能善分别、善宣说（§）（如‘转轮’）、善抉择。诸比库，具足此五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。他知道犯戒；知道不犯；知道轻罪；知道重罪；他能够详尽地通晓两部巴帝摩卡，对经文的细节能善分别、善宣说、善抉择。诸比库，具足此五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。他不知犯戒，不知不犯，不知轻罪，不知重罪，他不足十个瓦萨。诸比库，具足此五分的比库不得授达上，不得给依止，不得受沙玛内拉随侍。

“再者，具足五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。他知道犯戒，知道不犯，知道轻罪，知道重罪，他已有十个瓦萨或以上。诸比库，具足此五分的比库可以授达上，可以给依止，可以受沙玛内拉随侍。”

——《大品 • 第一大篇》第 36 节第 2-17 段

（《大品 • 第一大篇》第 37 节列出比库是否可以授达上、是否可以给依止或受沙玛内拉随侍的几组资格条件，每组包括六种。这几组等同《大品 • 第一大篇》第 36 节第 2-15 段的内容，只在每一组列出的五种无资格的条件后，加入一句：“他不足十个瓦萨。”及在每组列出的具资格的五个条件后，加一句：“他已有十个瓦萨或以上。”）

- **依止**

“不得由不贤能的（比库）给与依止。若（如此）给与者，犯恶作。我允许由已满十个瓦萨或以上的贤能比库给与依止。”

——《大品 • 第一大篇》第 35 节第 2 段

“不得给与无耻者依止。若给与者，犯恶作。”……“不得依止无耻者而住。若（如此依止而）住者，犯恶作。”……（比库们询问：“那么，我们如何得知谁是无耻者，谁不是呢？”）……“我允许你们等待四五天（再做决定），‘直到我依据他与（同修）比库们的相处之道（§）而了解’。”

——《大品 • 第一大篇》第 72 节

“此是如何请戒师。比库将上衣搭于一肩，顶礼其足，蹲踞并合掌于胸前，如此说：‘尊者，请做我的戒师。尊者，请做我的戒师。尊者，请做我的戒师。’如果戒师用手势、语言、手势结合着语言表示‘很好’，‘可以’，‘这是适合的’，‘这是适当的’或‘应以净信而成就’，那么，他就成为戒师。如果他没有用手势、语言、手势结合语言来表示（这些），他就没有成为戒师。”

——《大品·第一大篇》第 25 节第 7 段

弟子对其戒师的义务：《大品·第一大篇》第 25 节第 8-24 段

戒师对其弟子的义务：《大品·第一大篇》第 26 节

“弟子不可不对戒师有正行。若不正行者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 27 节第 1 段

“不得逐出正行者。若逐出（他）者，犯恶作。不可不逐出不正行者。若不逐出（他）者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 27 节第 5 段

“我允许不正行者被逐出。此是他如何被逐出。‘我逐出你’，‘不要再回此处’，‘拿走你的衣和钵’或‘我不再受你随侍’：若以身体、语言、身体和语言来表示这些，则该弟子被逐出。若未以身体、语言、身体和语言来表示这些，则该弟子未被逐出。”

——《大品·第一大篇》第 27 节第 2 段

那时，已被逐出的弟子不请求原谅……。“我允许他们请求原谅。”他们仍不请求原谅……。“已被逐出者不可不请求原谅。若不请求原谅者，犯恶作。”那时，已受请原谅的戒师不原谅……。“我允许给与原谅。”他们仍不原谅。弟子们离开，放弃学而投奔外道……。“受请原谅者不可不原谅。若不原谅者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 27 节第 3-4 段

“具足五支的弟子应被逐出。他对于其戒师无明显爱、无明显净信、无明显惭、无明显尊敬、无明显提升（在修行上）。具足此五支的弟子可被逐出。具足五支的弟子不得被逐出。他对其戒师有明显爱、有明显净信、有明显惭、有明显尊敬、有明显提升。具足此五支的弟子不得被逐出。”

——《大品·第一大篇》第 27 节第 6 段

“当弟子具足五支时，他适合被逐出。（如在《大品·第一大篇》第 27 节第 6 段提到的）。”

——《大品·第一大篇》第 27 节第 7 段

“当弟子具足五支时，未逐出他的戒师有过；逐出他，则无过（如《大品·第一大篇》第 27 节第 6 段中提到的）。”

——《大品·第一大篇》第 27 节第 8 段

请求老师；弟子对老师的义务：《大品·第一大篇》第 32 节第 2-3 段）

老师对其弟子的义务：《大品·第一大篇》第 33 节）

逐出和原谅弟子：《大品·第一大篇》第 34 节（=《大品·第一大篇》第 27 节第 1-8 段）

“对戒师的依止有五种中止：戒师离开、还俗、死亡、投（别）派（根据义注《普端严》，这是指外道，但也可能指僧团中分裂出的另一派），或第五种，（给与）命令。对戒师的依止有此五种中止。

“对老师的依止有六种中止：老师离开、还俗、死亡、投（别）派，（给与）命令。或，与戒师重逢。对老师的依止有此六种中止。”

——《大品·第一大篇》第 36 节第 1 段

“具足五支的比库不得离依止（戒师或老师）而住。他不具足无学戒蕴……无学定蕴……无学慧蕴……无学解脱蕴……无学解脱知见蕴。具足此五支的比库不得离依止而住。

“具足五支的比库可以离依止而住。他具足无学戒蕴……无学定蕴……无学慧蕴……无学解脱蕴……无学解脱知见蕴。具足此五支的比库可以离依止而住。

“再者，具足五支的比库不得离依止而住。他无信、无惭、无愧、懈怠和失念。具足此五支的比库不得离依止而住。

“再者，具足五支的比库可以离依止而住。他有信、有惭、有愧、精进和具念。具足此五支的比库可以离依止而住。

“再者，具足五支的比库不得离依止而住。他于增上戒（§）破戒，于增上行（§）破行，于增上见（§）破见，无闻，劣慧。具足此五支的比库不得离依止而住。

“再者，具足五支的比库可以离依止而住。他于增上戒（§）未破戒，于增上行（§）未破行，于增上见（§）未破见，多闻，具慧。具足此五支的比库可以离依止而住。

“再者，具足五支的比库不得离依止而住。他不知犯戒；不知不犯；不知轻罪；不知重罪；他不能详尽地通晓两部巴帝摩卡，对经文的细节不能善分别、善宣说（如‘转轮’）、善抉择。具足此五分的比库不得离依止而住。

“再者，具足五支的比库可以离依止而住。他知道犯戒；知道不犯；知道轻罪；知道重罪；他能够详尽地通晓两部巴帝摩卡，对经文的细节能够善分别、善宣说、善抉择。具足此五分的比库可以离依止而住。

“再者，具足五支的比库不得离依止而住。他不知犯戒，不知不犯，不知轻罪，不知重罪，他不足五个瓦萨。具足此五分的比库不得离依止而住。

“再者，具足五支的比库可以离依止而住。他知道犯戒，知道不犯，知道轻罪，知道重罪，他已满五个瓦萨。具足此五分的比库可以离依止而住。”

——《大品·第一大篇》第 53 节第 5-9 段

（《大品·第一大篇》第 53 节第 10-13 段列出比库应当依止或可以不依止的几组资格条件，每组包括六种。这些等同《大品·第一大篇》第 53 节第 5-8 段的内容，只是在每组列出的五种无资格的条件后，加入一句：“他不足五个瓦萨。”及在每组列出的五个具格条件后，加一句：“他已满五个瓦萨。”）

“我允许贤能的比库依止而住五年，愚痴者终生依止。”

——《大品·第一大篇》第 53 节第 4 段

“我允许旅途中无法获得依止的比库无依止而住。”……“我允许生病无法获得依止的比库无依止而住。”……“我允许照料病者而无法获得依止的比库无依止而住，如果他被要求（生病的比库要求他留下）”……“我允许安稳住于林野禅修（§）的比库离依止而住，（思维：）‘当有适当的给与依止者前来，我将依止于他而住。’”

——《大品·第一大篇》第 73 节

- **资格：申请者**

“有两种接纳（§）。有不应接纳者，若僧团接纳他，有些情况是善接纳，有些情况是恶接纳。而哪种不应接纳者，若僧团接纳他，是恶接纳呢？般哒伽……贼住者……（身为比库时）投外道者……畜生……杀母者……杀父者……杀阿拉汉者……污比库尼者……破僧者……出（佛身）血者……两性者是不应接纳者，若僧团接纳他，是恶接纳。[义注《普端严》：无论此人达上多少次，他/她都不算是真正的比库]。”

——《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 10 段

“而哪种不应接纳者，若僧团接纳他，是善接纳呢？断手者……断脚者……断手脚者……割耳者……割鼻者……割耳鼻者……断手指/脚趾者……断拇指或大脚趾者……断筋者……蹼手者……驼背……侏儒……患瘿者……受烙刑者……受笞刑者……通缉犯……象脚病者……恶疾者……辱众者……独眼者……曲肢者……跛脚者……半身不遂者……瘫患者……老弱者……盲人……哑巴……聋子……盲哑者……盲聋者……聋哑者……盲聋哑者是不应接纳者，若僧团接纳他，是善接纳。”

——《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 11 段

- **完全无资格者**

“不得明知而给与不足二十岁者达上。若给与他达上者，将依照（巴吉帝亚 65）学处处置。”

——《大品·第一大篇》第 49 节第 6 段

“当母胎中第一心生起及第一识出现时，依此而有某人之生。我允许自入胎算起，给与（至少）二十岁者达上。”

——《大品·第一大篇》第 75 节

“般哒伽若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。”

——《大品·第一大篇》第 61 节第 2 段

“贼住者若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。（身为比库而）投外道者，若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。”

——《大品·第一大篇》第 62 节第 3 段

“畜生若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。”

——《大品·第一大篇》第 63 节第 5 段

“杀母者若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。”

——《大品·第一大篇》第 64 节第 2 段

“杀父者若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。”

——《大品·第一大篇》第 65 节

“杀阿拉汉者若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。”

——《大品·第一大篇》第 66 节第 2 段

“污比库尼者若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。破僧者若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。出（佛身）血者若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。”

——《大品·第一大篇》第 67 节

“两性者若未达上，不得授达上。若已达上，也应摈出。”

——《大品·第一大篇》第 68 节

- **不受欢迎者**

“不得给与未获得父母许可者出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 54 节第 6 段

“不得给与患五种病（麻风、疮、癣、肺痨、癫痫）中任何一种者出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 39 节第 7 段

“不得给与服务国王（政府）者出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 40 节第 4 段

“不得给与‘臭名昭著’者出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 41 节第 1 段

“不得给与越狱的盗贼出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 42 节第 2 段

“不得给与通缉犯出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 43 节第 1 段

“不得给与受笞刑（或杖击）者出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 40 节第 4 段

“不得给与受烙刑（或纹身）之处罚者出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 45 节第 1 段

“不得给与负债者出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 46 节第 1 段

“不得给与奴隶出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 47 节第 1 段

“不得给与断手者……断脚者……断手脚者……割耳者……割鼻者……割耳鼻者……断手指/脚

趾者……断拇指或大脚趾者……断筋者（§）……蹼手者……驼背……侏儒……患瘿者……受烙刑者……受笞刑者……通缉犯……象脚病者……恶疾者……辱众者……独眼者……曲肢者……跛脚者……半身不遂者……瘫患者……老弱者……盲人……哑巴……聋子……盲哑者……盲聋者……聋哑者……盲聋哑者出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 71 节第 2 段

- **未准备者**

“不得给与无戒师者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 69 节第 1 段

“不得给与以僧团为戒师者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 69 节第 2 段

“不得给与以众人为戒师者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 69 节第 2 段

“不得给与以般呾咖……贼住者……（身为比库而）投外道者……畜生……杀母者……杀父者……杀阿拉汉者……污比库尼者……破僧者……出（佛身）血者……两性人为戒师者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 69 节第 4 段

“不得给与无钵者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 70 节第 1 段

“不得给与无衣者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 70 节第 2 段

“不得给与无钵和衣者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 70 节第 3 段

“不得给与借钵者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 70 节第 4 段

“不得给与借衣者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 70 节第 5 段

“不得给与借钵和衣者达上。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 70 节第 6 段

- **重新达上**

“有此情形，因未见罪而被举罪的比库还俗。他后来又返回，向比库们请求达上。他将被告知：‘你会见到此罪吗？’如果他回答‘是的’，可以给与他出家。如果他回答‘不会’，就不可以给与他出家。出家后，他会被告知：‘你会见到此罪吗？’如果他回答‘是的’，可以给与他达上。如果他回答‘不会’，就不可以给与他达上。达上后，他会被告知：‘你会见到此罪吗？’如果他回答

‘是的’，可以给与他解罪。如果他回答‘不会’，就不可以给与他解罪。解罪后，他会被告知：‘你见到此罪吗？’如果他回答‘是的’，这实在很好。如果他回答‘没有’，那么，若能达成一致，他将再次被举罪。若不能达成一致，与他交流或共住无罪。”

——《大品·第一大篇》第 79 节第 2 段

以未除罪而被举罪：《大品·第一大篇》第 79 节第 3 段

以未舍邪见而被举罪：《大品·第一大篇》第 79 节第 4 段

- **投外道**

“诸比库，先前曾是外道者，当被其戒师依学处而说时，反驳其戒师，并投奔原外道处，返回时不得给与达上。但任何曾是外道者，希望在此法律中出家、达上，应接受四个月的别住。”

——《大品·第一大篇》第 38 节第 1 段

给与别住的程序：《大品·第一大篇》第 38 节第 1-4 段

“先前曾是外道者如何（对比库们）是适意的，而先前曾是外道者如何为不适意的？有此情形，先前曾是外道者，在当天内过早入村，过晚返回。如此，先前曾是外道者为不适意的。

“再者，先前曾是外道者与妓女……寡妇/离婚妇女……‘胖小姐’（男性异装癖者？老处女？）……般哒咖……比库尼交往。如此，先前曾是外道者也是不适意的。

“再者，先前曾是外道者不擅于处理梵行生活中涉及同修的大小事务，在涉及他们的技能上不灵活、不勤勉、不善巧，不能/愿处理这些事务也不找人处理。如此，先前曾是外道者也是不适意的。

“再者，先前曾是外道者对于背诵、问疑、增上戒、增上心、增上慧缺乏强烈意愿。如此，先前曾是外道者也是不适意的。

“再者，先前曾是外道者对其曾追随的老师、见解、教说、喜好、信仰受到毁谤，感觉愤怒、沮丧、难过。若佛、法、僧受到毁谤，他感觉高兴、愉悦、兴奋……

“当有先前曾是外道者以此方式令人不适意时，不得给与他达上。

“先前曾是外道者如何为适意的呢？有此情形，先前曾是外道者，在当天内不过早入村，不过晚返回。这是先前曾是外道者如何为适意的。

“再者，先前曾是外道者不与妓女……寡妇/离婚妇女……‘胖小姐’（男性异装癖者？老处女？）……般哒咖……比库尼交往。这也是先前曾是外道者如何为适意的。

“再者，先前曾是外道者擅于处理梵行生活中涉及同修的大小事务，在涉及他们的技能上灵活、勤勉、善巧，能够/愿意处理事务或找他人处理。这也是先前曾是外道者如何为适意的。

“再者，先前曾是外道者对于背诵、问疑、增上戒、增上心、增上慧具有强烈意愿。这也是先前曾是外道者如何为适意的。

“再者，先前曾是外道者对其曾追随的老师、见解、教说、喜好、信仰受到毁谤，感觉高兴、

愉悦、兴奋。若佛、法、僧受到毁谤，他感觉愤怒、沮丧、难过……

“当有先前曾是外道者以此方式为适意的时，可以给与他达上。”

——《大品·第一大篇》第 38 节第 5-10 段

“若先前曾是外道者裸体前来，其戒师应负责为其寻找衣。若他来时尚未剃发，应为了他的剃发而通知僧团。（见下文《大品·第一大篇》第 48 节第 2 段）若拜火和螺髻外道前来，可以给与其达上。他们无须受别住。为何呢？他们教导业论，他们教导行为论。若先前曾是外道者出生于释迦族，前来时可给与其达上。他无须受别住。我给与亲族此项特权。”

——《大品·第一大篇》第 38 节第 11 段

- **程序**

“我允许因为（将出家者的）剃发故，而通知僧团。”（《大品·第一大篇》第 48 节第 2 段）

“诸比库，我允许以三皈依的方式出家和达上。”（《大品·第一大篇》第 12 节第 4 段）

“从今天起，我取消（先前）我所允许的以三皈依的方式达上。我允许以白四甘马（Ñatti-catuttha-kamma）的方式达上。”（《大品·第一大篇》第 28 节第 3 段）

“不得由不足十人众给与（人选）达上。若（如此）给与达上者，犯恶作。我允许由已满十人众给与（人选）达上。”（《大品·第一大篇》第 31 节第 2 段）

“我允许在一切边地，由精通戒律者为第五之众给与达上。”（《大品·第五皮革篇》第 13 节第 11 段）

边地的定义：《大品·第五皮革篇》第 13 节第 12 段

甘马语原文：《大品·第一大篇》第 28 节第 4-6 段

请求后的甘马语：《大品·第一大篇》第 29 节第 3-4 段（参见《大品·第一大篇》第 76 节第 7-12 段完整甘马语）

给与出家的程序：《大品·第一大篇》第 54 节第 3 段

请求依止戒师的程序：《大品·第一大篇》第 25 节第 7 段

“（僧团）未受请求，不得给与（人选）达上。若（如此）给与达上者，犯恶作。我允许已受请求（的僧团）给与（人选）达上。”（《大品·第一大篇》第 29 节第 1 段）

请求（达上）：《大品·第一大篇》第 29 节第 2 段

“我允许在给与达上时，询问十三（§）种障碍法。”（《大品·第一大篇》第 76 节第 1 段）

“我允许先教诫（人选），再询问十三（§）种障碍法。”（《大品·第一大篇》第 76 节第 2 段）

“我允许先于一边教诫（人选），再于僧团中询问十三（§）种障碍法。他应如此被教诫。先令其请一位戒师（见《大品·第一大篇》第 25 节第 7 段）。在其已请戒师后，应被告知衣与钵：‘这是你的钵，这是你的桑喀帝，这是你的上衣，这是你的下衣。去那边站着。’”（《大品·第一大篇》

第 76 节第 3 段）

在一边教诫的用语：《大品・第一大篇》第 76 节第 7 段（=《大品・第一大篇》第 76 节第 1 段）

“不得由愚痴无能的比库教诫（人选）。若如此教诫者，犯恶作。我允许由贤能的比库教诫（人选）。”（《大品・第一大篇》第 76 节第 4 段）

“不得由未经授权的比库教诫（人选）。若如此教诫者，犯恶作。我允许由已授权的比库教诫（人选）。”（《大品・第一大篇》第 76 节第 5 段）

自我授权的程序：《大品・第一大篇》第 76 节第 5 段

他人授权的程序：《大品・第一大篇》第 76 节第 6 段

（他们——教诫师和人选——一起返回）“他们不应一起返回。教诫师应先返回，由他告知僧团。”（《大品・第一大篇》第 76 节第 8 段）

告知僧团及令人选来到僧团中的用语：《大品・第一大篇》第 76 节第 8 段

完整的甘马语：《大品・第一大篇》第 76 节第 9-12 段

“若两人或三人同一戒师，我允许做单一的宣告，若他们有不同戒师则不能。”（《大品・第一大篇》第 74 节第 3 段）

“应立即测量日影（时刻）。告知时节、告知日分、告知演练、告知四种依止。”（《大品・第一大篇》第 77 节）

“我允许在给与达上时，告知四种依止。”（《大品・第一大篇》第 30 节第 4 段）

四种依止之叙述：《大品・第一大篇》第 30 节第 4 段

“不得提前告知依止。若告知者，犯恶作。我允许在给与达上后，立即告知依止。”（《大品・第一大篇》第 31 节第 1 段）

“我允许在给与某人达上后，给与同伴并告知其四不应行事。”（《大品・第一大篇》第 78 节第 2 段）

四不应行事：《大品・第一大篇》第 78 节第 2-5 段

第十五章 伍波萨他

在《大般涅槃经》（《长部》第16经）中，佛陀列出了僧团的七不衰退法。前两法是：“（1）只要比库们经常集会，多集会，他们有希望只增长而不衰退。（2）只要比库们和合集会，和合共起，和合完成僧团事务，他们有希望只增长而不衰退。”制定伍波萨他仪式是为了有助于满足这些不衰退法。这每半月为比库们提供一次机会，与附近的其他比库集会，更新僧团成员名单，处理刚愎自用的成员，重申共同遵守律中的学处。比库们共同遵守伍波萨他的行为定义了任何特定界内的和合共住。

《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第1节说，佛陀一直参加伍波萨他，直至有一晚，一位假比库者坐于比库众中，即使受到佛陀警告，他仍拒绝离开，直到玛哈摩嘎剌那（Mahā Moggallāna）尊者抓着他的手臂，强行将其拖了出去。从那时起，伍波萨他完全由弟子们举行。

《大品·第二伍波萨他篇》第5节第5段显示，在佛陀眼中，伍波萨他仪式有多么重要。玛哈咖宾那（Mahā Kappina，旧译：摩诃劫宾那）尊者在证得阿拉汉果后，住在王舍城郊外，他省思自己是否要去参加伍波萨他，由于他已得最上清净所净化，所以，他不愿意去。佛陀住于附近的鹫峰山上，观察到了他的心念，并从鹫峰上消失，出现在他面前，问道：“如果你们婆罗门（意思是阿拉汉）不敬畏、不恭敬、不尊重、不尊敬伍波萨他，那么，会有谁敬畏、恭敬、尊重、尊敬伍波萨他呢？去参加伍波萨他吧，不要不去。也去参加僧团甘马吧，不要不去。”由此可见，即使是阿拉汉们，也不能免于僧团的基本义务，尤其是伍波萨他。

《中部》第108经有一段文字显示出了伍波萨他甘马在僧团管理中的重要性，因为佛陀从未指定在他离去后接管僧团的继任者。佛陀去世后，阿难尊者对婆罗门果跋伽·摩嘎剌那（Gopaka Moggallāna）说：

“婆罗门，我们并非没有皈依处。我们有皈依处，法即是我们的皈依处……有学处由那位世尊——知者、见者、阿拉汉、正自觉者——所制定，巴帝摩卡已被整理。在那伍波萨他日，所有依止单个村镇而住的我们，全部聚集在一处地方。聚集后，我们邀请转起者（诵巴帝摩卡）。当他念诵时，如果有比库记得罪或违犯，我们依据所教诫的内容如法处理。并非**我们**处理那位尊者，而是法在处理我们。”

● 伍波萨他

术语**“伍波萨他”**（uposatha）源于吠陀梵语（Vedic Sanskrit）“upavasatha”，指苏摩祭（soma）[141]的“准备日”，通常涉及一些特殊仪式。这些准备日一般在半月、满月和新月时举行——阴历每半月的第八日，（依据新月和满月精确时间的）第十四日或第十五日。佛教之前的非吠陀宗派利用这些日子举行他们自己的仪式，通常是通过集会以教导他们的法。佛陀采用了他们的这种做法，也为比库们留出了这些日子，以集会和教导法。佛陀也制定了仅有僧侣的伍波萨他仪式，定在阴历每半月

[141] 译者注：婆罗门教的酒神名。

的最后一天举行。为使比库们能够确定这一仪式的日期，他放宽了禁止学习星象的学处，允许他们研究星象（见第十章）。星象在那个时代还未与天文学分离，佛陀允许他们学习足够多的天文学，以计算出满月和新月是发生在半个月的第十四天还是第十五天。（“那时，当比库们去托钵时，人们问他们：‘尊者们，是半月中的哪一天？’比库们回答说：‘我们不知道。’人们批评、非难并四处散布：‘这些沙门释迦子连计算半月都不懂，他们又如何能知其他善事呢？’”（《大品·第二伍波萨他篇》第 18 节第 1 段））

僧众的伍波萨他可以采用四种方法中的一种进行，依据特定界内的僧团规模：如果有四位或以上的比库，他们集会诵巴帝摩卡；如果是三位比库，他们彼此表白清净；如果是两位比库，他们相互表白清净；如果是一位比库，他通过决意标示那天作为其伍波萨他日。除了这些常规持守日，佛陀只允许僧团在另一种时机下诵巴帝摩卡：当僧团已重新恢复和合。义注《普端严》说，这只是指僧团中严重诤事被止息之时（例如分裂——见第二十一章）而非因极小事由使伍波萨他被中止之时。如此，有两种时机允许比库们举行伍波萨他集会：阴历半月的最后一天与恢复和合的那天。

- **地点**

为避免在已建之寺中的哪处举行伍波萨他的不确定性，于任何特定的寺院中，只有一处建筑可被认定为伍波萨他堂。如果该堂变得不可用了，可解除认定并认定另一堂。如果该堂对于为伍波萨他而聚集的比库数量来说过小，他们可以在堂外环绕该堂而坐，只要处于能够听闻巴帝摩卡念诵的范围内即可。如果僧团愿意的话，也可以在伍波萨他堂前认定一块区域，以界相标识，专门用于此目的，但这只是可选步骤。（这些相可按与决意界相相同的方法来认定，见第十三章。此外，关于认定和解除伍波萨他堂，以及认定堂前一块区域的甘马语，见附录一。）

如果众多寺院共享一界，所有住在这些寺院中的比库必须集会于一处，共同举行伍波萨他。经典说可以（但非必须）在界内的最上座比库所处的寺院内举行。义注《普端严》建议，在界内最古老的寺院内举行，除非不方便（例如，其伍波萨他堂过小）。至于最上座的比库，如果他所处的寺院方便的话，比库们可在该处集会。如果不方便，他应受邀转移至更方便处。如果他拒绝转移，比库们应带去其意欲和清净，并在一处更方便的地点集会（当然，假设他自己无法去到该处）。

如果整个僧团的比库住在某座特定的寺院，但无人懂得“伍波萨他或伍波萨他甘马，巴帝摩卡或诵巴帝摩卡”，那么，经典责成上座比库应差遣某位下座比库立即前去附近的寺院，（义注《普端严》说，为了当天背诵而）简略（见下文）或详尽地掌握巴帝摩卡。如果以此方式被差遣，除非他生病，不然该下座比库必须前往，否则犯一个恶作。若他设法简略或详尽地学会了巴帝摩卡，这实在很好。如果不行，那么，所有比库应当前往一座懂得伍波萨他和巴帝摩卡的寺院。否则，他们全体犯一个恶作。

- **和合**

如同所有其他僧团甘马一样，伍波萨他必须和合地举行。然而，不同于一般的甘马，住于界内

的任何比库如果没有参加集会，都必须带去他的清净（和意欲，如果比库们打算在集会上同时执行其他事务）。这部分内容将在下面的“准备工作”中讨论。

经典阐述了妨碍集会和合的三种特殊情况：人们抓捕了界内的一位比库；比库们迟到；客比库于会议前到达。由于这些情况发生很少，而且处理这些情况的程序相当复杂，将在下面的“特殊情况”一节中予以讨论。

• 被禁止参加者

由于共同举行伍波萨他的行为，定义了在任何给定的界内的和合共住，因此，伍波萨他甘马在僧团甘马中较为特殊，只有僧团中的清净及和合共住的比库才被允许参加——即坐在其伸手所及处——集会。（唯一有同样要求的其他甘马是自恣。）任何比库，于有在家人、比库尼、在学尼、沙玛内拉、沙玛内莉、前比库、般哒咖或其他类被绝对禁止获得达上的个人参加的集会中诵巴帝摩卡（这不仅指念诵者，也指任何听诵者），犯一个恶作。在包含异住比库的集会中诵巴帝摩卡，同样犯一个恶作。不过，只有在比库知道他是个异住者，且派别间的分歧还未消除时，该处罚才有效。任何比库，若在包含被举罪比库的集会中诵巴帝摩卡，犯一个巴吉帝亚 69 下的巴吉帝亚。

• 准备工作

在任何寺院中，上座比库的职责之一就是，向其他人宣布：“今天是伍波萨他日。”经典建议，他应在适时（义注《普端严》说是当天的清早）宣布，但也允许他在当天任何想起的时段（《普端严》说甚至是傍晚）宣布。在约定的时间，僧团应当聚集，最上座比库应先到。如果他没有先来，《普端严》说他犯一个恶作。

义注《普端严》把伍波萨他仪式前的准备工作分成两组：pubba-karaṇa（事前任务）和 pubba-kicca（事前工作）。两个术语都是指“准备工作”，不过，事前任务（pubba-karaṇa）指与安排集会场地相关的事务，而事前工作（pubba-kicca）指会议召开时应先处理的事务。

– 事前任务

上座比库有责任监督其他比库打扫伍波萨他堂，为比库们准备座位、点灯（如果会议在晚上或光线暗的地方举行），布置饮用水、洗用水。上座比库可以命令下座比库们做这些事。如果下达命令后，下座比库们未生病，却不遵从，那么，他们犯恶作。义注《普端严》建议，不要命令下述比库履行那些职责：那些正从事建筑工作者、正协助其他工作者、法师以及精通诵法者。它说，其他人应按名册轮流安排工作。

– 事前工作

一旦比库们聚集起来了，他们应带来界内任何未参加会议的比库的意欲和清净。然后，他们应告知季节，计算比库人数，并安排教诫比库尼。

第十二章中已讨论过带来“意欲”。带来“清净”的学处与带来“意欲”的学处除两点不同以外，其余一致：（1）给与清净的比库向带去的比库说：

“Pārisuddhiṁ dammi. Pārisuddhiṁ me hara [haratha]. Pārisuddhiṁ me ārocehi [ārocetha].（我给与清净。带去我的清净[或：为我带去清净]。告知我的清净[或：为我告知清净。]）”

复注《心义灯》说，有未忏之罪的比库，应该在以此方式给与清净前，先忏罪。

（2）带来清净使得僧团可以举行伍波萨他，而带来意欲使僧团可以执行其他事务。义注《普端严》说，如果一位处于界内但未参加会议的比库，只转达了清净，而没有转达意欲，僧团可以举行伍波萨他，但不可以执行其他僧团甘马。如果该比库转达了意欲，而没有转达清净，他们可以举行所有僧团甘马，包括伍波萨他；但该比库因未参加伍波萨他而犯一个恶作。换句话说，义注《普端严》认为，在授权其他僧团事务上，清净不能替代意欲，而在允许僧团举行伍波萨他上，意欲可以替代清净。

但是，这一观点与《大品·第二伍波萨他篇》第 22 节第 2 段相矛盾，后者提到，举行伍波萨他时，缺席的比库未给与其清净，这即是非和合。更为重要的是，这失去了伍波萨他的要点，即不只是为了获得僧团的意欲，也要确立僧团的清净。因此，更好的解释是，如果缺席的比库已给与了意欲，而没有给与清净，僧团可以处理其他事务，但不可以举行伍波萨他。如果界内有两个或更多的比库病得很重，无法给与其意欲/清净，甚至无法被抬到会议处，并且他们互相离得太远，以至于无法令集会将他们包含在伸手可及内的同时还令所有比库仍处于能听闻念诵的范围内，那天就没有必要举行伍波萨他。鉴于该情况可能持续很长时间，阻碍了界内的任何僧团甘马，故而，这也许是启发认定不覆盖整座寺院的小界的因素之一。

经典中有条晦涩难懂的学处，它说如果有“过期的”清净给与，伍波萨他就不应举行，除非会众还未从座上起身。义注《普端严》给了两个相关例子解释其可能的含义：（1）比库们为诵巴帝摩卡而集会，而在他们等待迟到者时，第二天的明相到来了。如果他们原计划于十四日举行伍波萨他，那么，他们就可以继续并举行十五日伍波萨他。（如果他们原计划于十五日举行伍波萨他，那么，就不能再继续了。因为那不再是伍波萨他日了。）（2）比库们集会，未到场的比库们的清净已带来，而集会的比库们改变了其在当天集会的想法，并在随后又改变了想法。如果他们从座上起身前，做了最终决定，那么，他们可以继续举行伍波萨他。如果不是，他们就不能举行伍波萨他，除非他们派遣其中一些成员回去，并再次获得未出席的比库们的清净。

告知季节的职责未在经典中提及。标准的程序是说出季节——热季、雨季或凉季——和该季中已过了多少个伍波萨他日，还剩多少个。即使在有四季而非三季的地方，这也是提醒比库们太阴历时间的有用方法，这样，他们就不会忘记雨安居的开始时间或咖提那（Kaṭhina）特权的结束时间。

经典确实提及清点会众中比库的人数，允许点名或计票。

教诫比库尼在第二十三章中讨论。正如该章讨论中清楚表明的，“教诫比库尼是巴帝摩卡的事前工作” 仅仅意味着，在诵巴帝摩卡前选定或授权教诫比库尼的比库。实际的教诫会在晚些时候进行，根据教诫者所告知比库尼的时间和地点。

● 忏罪

因为有未忏之罪的比库不可以听巴帝摩卡，所以已形成的传统是，比库们在即将集会前忏悔可忏之罪。如此行事的程序以及如何处理与会的全体比库已犯同分罪的情况，见本书上册附录七的讨论。

如果在听巴帝摩卡之前，一位比库对某个罪有疑，他可以如此告知一位同修比库，承诺当自己的疑消除，证实确实是一个罪时，自己将除罪。然后，他可以听巴帝摩卡。

如果在听巴帝摩卡时，一位比库回忆起未忏之罪或怀疑犯戒，他应告知旁边的比库。然后，他可以继续听巴帝摩卡。义注《普端严》补充说，如果旁边的比库是志趣不和者，那么前者可以只告诉自己："当我离开这里，我将会除罪。"

如果比库 X 知道比库 Y 有未忏之罪，他可以在诵巴帝摩卡前指控 Y 的罪，或者在动议时，遮止 Y 听诵巴帝摩卡的权利。由于这是小概率事件，且围绕该程序的规则很复杂，这些将在下面的"特殊情况"部分中予以讨论。

● 诵巴帝摩卡

四位或以上的比库以听诵巴帝摩卡的方式奉行伍波萨他。诵巴帝摩卡是上座比库或他邀请的任何下座比库的职责。未受邀请的下座比库诵巴帝摩卡，犯一个恶作。

诵巴帝摩卡的甘马语是诵者在《序诵》开始时的一次动议。《序诵》是巴帝摩卡的第一部分。在诵巴帝摩卡时，诵者应尽最大努力使他人听见。如果他故意不让人听见，处罚就是一个恶作。

经典允许五种诵巴帝摩卡的方式：

1）诵完序后，可以宣布，其余内容"已听闻"。

2）诵完序和四巴拉基伽后，可以宣布，其余内容"已听闻"。

3）诵完序、四巴拉基伽和十三桑喀地谢萨后，可以宣布，其余内容"已听闻"。

4）诵完序、四巴拉基伽、十三桑喀地谢萨和二不定（aniyata）后，可以宣布，其余内容"已听闻"。

5）广诵（完整念诵）。

正常情况下，应广诵巴帝摩卡。但是，如果在诵巴帝摩卡时，十种危难的任何一种出现，可以略诵余下内容。如义注《普端严》所说，这是指，第二到第四种念诵方式所涵盖的任何内容中出现危难，念诵都可以中止，所涉内容及其余部份都可以被宣布为"已听闻"。《普端严》说，如果危难在念诵前出现，应只是推迟念诵。

注意，经典和义注《普端严》都没有给出许可，在尼萨耆亚巴吉帝亚（Nissaggiya pācittiya）学处及往后念诵各学处部分期间中断念诵。[142]

十种危难（括号内是源自义注《普端严》的解释）为：

1）王难[《普端严》：国王到来]，

2）贼难[《普端严》：盗贼们前来]，

[142] 译者注：这种许可应该是显而易见的。

3）火灾[《普端严》：寺院外的森林大火蔓延而至，或者寺院内发生火灾（现在，附近建筑物的大火蔓延至村庄寺院或城市寺院，也符合条件）]，

4）水灾[《普端严》：暴雨、洪水]，

5）人难[《普端严》：大量人员到来]，

6）非人难[《普端严》：比库们中的一位被非人附体]，

7）猛兽难[《普端严》：有老虎等凶猛野兽出没]，

8）爬行类难[《普端严》：蛇等咬比库]，

9）命难[《普端严》：比库病了或去世；怀有谋杀意图的仇敌抓住了一位比库]，

10）梵行难[《普端严》：人们抓住一位或更多比库，试图让他们从梵行中退堕]。

经典并未明确说明，如何宣布学处内容为“已听闻”。义注《普端严》推荐了以下格式给每个被宣布为“已听闻”的部分，用每种相关学处的合适名称和数目来替代**“四巴拉基咖”**（cattāro pārājikā）：

Sutā kho pan’āyasmantehi (cattāro pārājikā) dhammā ….

具寿们已听闻（四巴拉基咖）法……（译者补译）

比库随后以通常的结语结束：Ettakantassa bhagavato … avivādamānehi sikkhitabbaṁ.**这些……是那位世尊的……应无诤而学。**

但是，《戒律纲要》指正说，如果依照巴帝摩卡的标准结尾形式，那么，以下方式将更通顺，即（以在诵桑喀地谢萨期间中断为例）：

Uddiṭṭhaṁ kho āyasmanto nidānam, uddiṭṭhā cattāro pārājikā dhammā, sutā terasa saṅghādisesā dhammā …. sutā sattādhikaraṇa-samathā dhammā. Ettakantassa … sikkhitabbaṁ.

具寿们，已诵出序，已诵出四巴拉基咖法，已听闻十三桑喀地谢萨法……。已听闻七止诤法。这些收录……而学。（译者补译）

● 彼此清净

只有三名比库时，不可以诵巴帝摩卡。相反，比库们必须表白他们彼此的清净。为此，他们在伍波萨他堂集会，其中一位比库做出动议：

Suṇantu me bhante［āvuso］āyasmantā, ajj’uposatho paṇṇaraso［cātuddaso］, yad’āyasmantānaṁ pattakallaṁ, mayaṁ aññamaññaṁ pārisuddhi uposathaṁ kareyyāma.

意思是：“具寿们，请尊者们[贤友们]听我[说]，今天是十五日[十四日]伍波萨他。如果具寿们已到适时，请让我们互相作清净伍波萨他。”

然后，最上座的比库整理袈裟偏袒右肩，采用跪姿，合掌，连说三遍：

Pārisuddho ahaṁ āvuso. Pārisuddho’ti maṁ dhāretha.

意思是：“贤友们，我清净，请忆持我为清净。”

然后按瓦萨的降序，另两名比库照此行事，说（也是三遍）：

Pārisuddho ahaṁ bhante. Pārisuddho’ti maṁ dhāretha.

这句把“贤友们”改成表示更尊重的词“尊者们”。

- **清净**

如果只有两名比库，那么，他们只需相互表白自己的清净，无需动议。较上座的比库整理袈裟偏袒右肩，采取跪姿，合掌，说三遍：

Pārisuddho ahaṁ āvuso. Pārisuddho’ti maṁ dhārehi.

意思是：“贤友，我清净，请忆持我为清净。”

下座比库依样行事，不同的是，他说（还是三遍）：

Pārisuddho ahaṁ bhante. Pārisuddho’ti maṁ dhāretha.

这里把“贤友”改成“尊者”，把动词结尾改为更尊重的复数形式。

- **决意**

如果只有一位比库，他应该前往比库们通常集会举行伍波萨他的地方——伍波萨他堂、亭子或树下——打扫该处，准备饮用水和洗用水，准备座位和点灯（如果天黑的话），然后坐下。如果碰巧有其他比库前来，他应与他们一起举行伍波萨他。否则，他应作如下决意：

Ajja me uposatho（今天是我的伍波萨他）。

如果他不这么做，那么，他犯一个恶作。义注《普端严》说，决意的结尾，他也可以相应地添加上单词 paṇṇaraso（第十五日）或 cātuddaso（第十四日），但这不是必须的。

- **临界的法定人数**

经典说，如果界内有四位比库，不得在其中一人的清净被带来后，由另外三人诵巴帝摩卡。义注《普端严》对《大品·第二伍波萨他篇》第 14 节第 2 段的阐释补充道，此三人不得相互行清净伍波萨他。这就是说，只有一种选择：所有四个人必须到场——如果有必要的话，在打算转达清净的那位比库的住所——诵巴帝摩卡。同理，如果界内有两位或三位比库，必须一同参加伍波萨他集会。任何人都不得请人带来清净。

- **旅行**

在伍波萨他日，比库们被禁止旅行至一处没有比库或只有异住比库的地方。这是为了阻止他们回避更复杂的伍波萨他形式——例如，诵巴帝摩卡——而采用一个更简单的方式。然而，如果他们是以四人或更多人的僧团去的话，或者，如果他们现在所处的地方有障碍——依据《普端严》，这是指上面所列的十种障碍，那么，他们被允许前往那些地方。经典还说，一位比库如果知道自己可以在当天到达另一所同样和合共住的寺院，那么，他可以前往该寺院。

义注《普端严》说，已举行伍波萨他或伍波萨他已被取消后，旅行不受禁止。但是，如果比库独自一人生活在森林里，并在伍波萨他日前往村庄托钵，他应直接回到自己的原住处。如他在另一住处停留，他不应离开该住处，直至与那里的比库们一起举行伍波萨他后，方能离开。

- **特殊情况：和合**

如上文所提到过的，经典讨论了涉及伍波萨他甘马和合的三种特殊情况：如果界内一位比库被抓了该怎么办；原住比库迟到该怎么办；以及非原住比库在伍波萨他日诵戒前到达该怎么办。在此将讨论这些情况。

– **当比库被抓时**

如果亲戚、国王（政府官员）、强盗、恶人或比库们的冤家碰巧于伍波萨他日在界内抓住一位比库，比库们应让他们释放他，时间至少足够他参加伍波萨他。如果这些人照做了，这实在很好。如果他们不做，比库们应请他们在一旁稍候，时间至少足够他给与清净。如果他们照做了，这实在很好。如果他们不做，比库们应让他们在僧团举行伍波萨他时，把那位比库带到界外。如果他们照做了，这实在很好。如果他们不做，僧团不可以在那天于该界集会举行伍波萨他。

– **当比库们迟到时**

如果比库们已为巴帝摩卡而集会，并开始念诵，而在念诵过程中有其他人赶到，那么，如果迟到的群体人数多于先前的群体，则应再次从头开始诵巴帝摩卡。如果迟到的群体人数等于或少于先前的群体，则已诵部分是善诵，而需要对整个会众继续诵出的是文本的剩余内容。

如果迟到的比库是在巴帝摩卡诵完后才抵达，那么——无论先前的集会是否已解散——如果迟到的群体人数多于先前会众，所有比库应再次听诵巴帝摩卡。如果迟到的群体人数等于或少于先前的会众，那么，迟到的群体应在先前的会众面前表白其清净。

无论先前的群体或迟到的群体是属于原住比库或客比库，这些学处均适用。在所有这些情境中，原先群体的念诵都是有效的，尽管根据《大品・第九瞻巴篇》第 3 节第 5 段，由于界内有其他比库，从技术上来说，这些情境中的许多甘马会是别众甘马。不过，先前群体的“想和“意图”决定该群体的比库们是否犯戒。如果他们并不知道其他群体正在赶来，他们无罪。如果他们知道、见到，或听闻其他群体正在赶来，正进入界内，或已进入界内，那么，如果他们仍旧继续念诵，无论是——认为他们所做的是如法的即使是别众甘马，或怀疑其是否如法，或以一种忐忑之心——他们都犯恶作。如果他们知道存在其他群体，若旨在分裂僧团而继续念诵，他们犯土喇吒亚。

此处，“意图”和“想”起到明确作用的情况在僧团甘马中并不常见。对这些因素的采纳是否应被视为一种特殊情况，仅适用于诵巴帝摩卡（及遵循相同模式的“自恣”），还是应被视为一个例子，以说明涉及甘马有效性的基本学处应如何全面解读，对此，存在一些不同看法。尤其有观点认为，由于以无“迟到比库”之想而举行，所以先前群体的甘马有效，且他们无罪；因此，若以没有“无效因素”之想而举行的其他僧团甘马也应当有效，并且无罪，即使这类无效因素实际存在。

然而，该论点忽视了该部分许可所蕴含的完整含义。此处，**所有**甘马均有效，即使先前的群体知道有迟到的比库并以不善的意图开始念诵。如果该模式适用于所有与僧团甘马相关的有效因素，那么，就不存在无效甘马一说了。经典对使甘马无效的因素所做的详细谈论将毫无意义。如此看来，更可取的是，由于认识到这些甘马是强制性的，且需要很长时间，因而将此处的许可视为《大品·第九瞻巴篇》第 3 节第 5 段内的一个特殊例外，仅适用于诵巴帝摩卡和自恣。

– **非原住比库提前到达**

当非原住比库在伍波萨他日诵巴帝摩卡前到达，如果原住比库与客比库对于伍波萨他日期的计算出现差异，那么，适当的行动方式将依据一方是把另一方所计算的日期视为（1）半月的第十四或十五天，或（2）下个半月的首日。在第一种情况下，若客至群体较原住群体更大，后者应使自己适应前者；若不是，则前者应当使自己适应后者。在第二种情况下，若原住群体将客至群体所计算的日期视为第一种，那么，若他们人数较少，他们应当适应客至群体，或者在客至群体举行其自己的伍波萨他时去到界外。若他们人数与客至群体相等或更多，客至群体应去到界外举行他们自己的伍波萨他。相反，若客至群体将原住群体所计算的日期视为第一种，那么，如果他们的人数等于或少于原住群体，则可以与原住群体一起集会，或者在原住群体集会时去到界外。如果他们人数更多，原住群体就应当在界外举行他们自己的伍波萨他。

在伍波萨他日，如果客比库们觉察到原住比库存在的迹象（反之亦然），他们有义务去寻找那些比库。如果他们不去，继续举行自己的伍波萨他，他们就犯一个恶作。如果他们去找了，但没有找到，他们举行自己的伍波萨他则无罪。如果他们找到了原住比库，但仍旧继续举行自己的伍波萨他，他们就犯一个恶作。如果他们如此做是为了分裂（僧团），那么，处罚就是一个土喇吒亚。

如果客比库所发现的原住比库是异住者，但假定他们是同一共住的，那么，这是“想”起作用的另一种特殊情况：他们一起举行伍波萨他无罪。如果客比库们发现了这些比库是异住者，那么，在尚未消除彼此分歧的情况下（见第二十一章），他们一起举行伍波萨他，双方均犯恶作。如果在尚未消除彼此分歧的情况下，各自举行伍波萨他，则无罪。

如果客比库们所找到的原住比库们是同一共住者，但假定他们为异住，“想”再次起作用：如果他们一起举行伍波萨他，那么，他们均犯恶作。如果他们消除了明显分歧，但继续各自举行伍波萨他，那么，他们都犯恶作。如果他们消除了分歧，并共同举行伍波萨他，那就无罪。

- **特殊情况：责难**

当僧团已齐集，准备举行伍波萨他时，如果比库 X 怀疑比库 Y 有未忏之罪，前者可在诵巴帝摩卡前提出该问题。通常的模式是，先提出正式的动议，授权自己或另一位比库在会众中提问有关律的问题。同样地，回答问题的比库也必须由自己或另一位比库提出正式的动议，进行授权。在提问和回答问题前，问答双方都应环视会众，并评估在场的个人。只有当他们感觉公开发言没有危险时，才可以进行问答。（在这条学处的制戒因缘中，六群比库中的一些人对正在讨论的问题不满，并以武力威胁其他比库。）

授权自己提问关于律的问题的动议是：

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ ahaṁ Itthannāmaṁ vinayaṁ puccheyyaṁ.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，我要向某某问律。

授权另一比库问律的问题的动议是：

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ Itthannāmo Itthannāmaṁ vinayaṁ puccheyya.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，某某要向某某问律。

授权自己回答问题的动议是：

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ ahaṁ Itthannāmena vinayaṁ puṭṭho vissajjeyyaṁ.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，我将答某某所问之律。

授权另一人回答问题时，说：

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ Itthannāmo Itthannāmena vinayaṁ puṭṭho vissajjeyya.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，某某将答某某所问之律。

在此语境下问答律的目的有四种：（1）拟进行责难的比库有机会确认，他的责难已众所周知。（2）由于至今还无人受责难，所涉学处可被无偏见地讨论。（3）每位比库警觉到将有责难发生，有机会省思他们是否已违犯所涉学处，并在责难前进行除罪。（4）整个僧团都能够熟悉所涉学处，并能善巧地处理事例。例如，如果受责难的比库确实违犯了学处，承认了该行为，但拒绝视之为罪或拒绝除罪，那么，僧团就处于有利地位，可以合法地从整个僧团中对其举罪。

在对戒律的讨论结束后，比库 X 仍感觉 Y 有未忏之罪，他可以向 Y 请求许可，以便在巴帝摩卡开始前进行责难，或者——在开始诵戒的动议期间——遮止 Y 听闻巴帝摩卡的权利（见下文）。（如果 X 相信 Y 清净无罪，但仍旧请求 Y 许可，他则犯一个恶作。）

对请求许可、做出责难及解决问题的程序的讨论见本书上册的桑喀地谢萨 8 及第十一章。

● 特殊情况：遮止巴帝摩卡

要遮止另一位比库的巴帝摩卡，必须在诵戒一开始的动议期间提出，并做正式动议。

Suṇātu me bhante saṅgho. [Itthannāmo puggalo] sāpattiko. Tassa pāṭimokkhaṁ ṭhāpemi. Na tasmiṁ sammukhī-bhūte pāṭimokkhaṁ uddi-sitabbaṁ.

意思是：“尊者们，请僧团听我说。[名为某某的人]已犯戒。我遮止其巴帝摩卡（或：我将他与巴帝摩卡分开）。当他现前时，不能诵巴帝摩卡。”

如果比库无理由遮止另一位比库的巴帝摩卡，他犯恶作。经典对如法遮止比库的巴帝摩卡所必须满足的条件，列出了冗长而繁复的清单。去除多余部分，必需的条件可归结为下述任何一种：

1）比库有理由怀疑那位比库犯了巴拉基咖罪，且对相关罪的讨论已结束。

2）比库有理由怀疑那名比库已舍弃学（还俗），且对舍弃学是什么意思的讨论已经结束。

3）那位比库不服从和合如法的僧团甘马。依据义注《普端严》，这是指，他没有来参加会议，没有给与意欲，或他提出反对以破坏甘马。《普端严》说，仅因如此做，他就犯了一个恶作，他的巴帝摩卡将被遮止。

4）那位比库对和合如法的僧团甘马提出反对。（义注《普端严》说，这是指他坚持应重新举行甘马；如此做时，他犯一个巴吉帝亚（依据巴吉帝亚 63），他的巴帝摩卡将被遮止。）而且，对于反对和合如法僧团甘马是什么意思的讨论已经结束。

5）那名比库被见到、听闻或怀疑犯了从桑喀地谢萨到恶作或恶说的某项罪。

6）那位比库被见到、听闻或怀疑持有邪见（见下一章的讨论），这不仅会是遮止其巴帝摩卡的依据，也会是——如果他确实持有如此之见，并拒绝舍弃——对他实施呵责甘马的依据。如果这是巴吉帝亚 68 中所说的恶见，且他拒绝舍弃，那么，这将是对他举罪的依据。（见第二十章）

一旦比库 Y 的巴帝摩卡被遮止，可以对他提出责难，且僧团必须解决问题。如果会议因前面所列的任一种危难而中断，比库可以在该僧团或另一个僧团中当 Y 在场时，再次提及此事，以使该事得到调查和解决。只要此事未被解决，比库可以继续遮止 Y 的巴帝摩卡，直至它得到解决。

学处

• 伍波萨他日

“诸比库，我允许你们在半月的十四日、十五日及八日集会。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 1 节第 4 段

“诸比库，我允许你们在半月的十四日、十五日和八日集会，说法（§）。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 5 节第 1 段

“我允许诵巴帝摩卡。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 3 节第 2 段

“不得每日诵巴帝摩卡。若每日诵者，犯恶作。我允许在伍波萨他日诵巴帝摩卡。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 4 节第 1 段

“不得半个月诵三次巴帝摩卡。若半个月诵三次者，犯恶作。我允许在每半个月的十四日或十五日诵一次巴帝摩卡。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 4 节第 2 段

“我允许学习计算半月。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 18 节第 1 段

“我允许所有人学习计算半月。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 18 节第 2 段

“不得在非伍波萨他日举行伍波萨他，除非为了僧团和合。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 36 节第 4 段

- **和合**

“不得以各自集会之众而诵巴帝摩卡。我允许那些和合者的伍波萨他甘马（§）。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 5 节第 1 段

“我允许以一住处（寺院）的范围为和合范围。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 5 节第 2 段

- **地点**

“不得在任何未认定的地点诵巴帝摩卡。若做者，犯恶作。我允许随僧团意愿认定伍波萨他堂后，举行伍波萨他：住所、半檐屋、殿楼、楼房和洞窟。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 8 节第 1 段

甘马语：《大品·第二伍波萨他篇》第 8 节第 2 段

“不得在一个住处（寺院）认定两座伍波萨他堂。若做者，犯恶作。我允许在一处举行伍波萨他，另一处被解除。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 8 节第 3 段

解除的甘马语：《大品·第二伍波萨他篇》第 8 节第 4 段

“当坐于一处地方时，无论它是否已被认定，只要听闻到了巴帝摩卡，其已行伍波萨他。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 9 节第 1 段

“认定伍波萨他堂前一块区域的甘马语（§）。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 9 节第 2 段

“有此情形，许多住处同一界。所有比库已齐集于一处后，可以举行伍波萨他。或者齐集于最上座比库所处之地，并在该处举行伍波萨他。但不得由别众举行伍波萨他。若做者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 11 节

住处净是允许的吗？

什么是住处净呢？

“允许同一界的众多住处各自举行伍波萨他。”

那是不允许的。

在哪里反对？

在王舍城（Rājagaha），在伍波萨他相应（the Uposatha-saṁyutta）（《大品·第二伍波萨他篇》第 11 节（§））。

犯什么罪？

违律的恶作。

——《小品·第十二七百结集篇》第 2 节第 8 段

“有此情形，众多比库——愚痴、无能——在伍波萨他日处于某住处。他们不知伍波萨他或伍

波萨他甘马，巴帝摩卡或诵巴帝摩卡……比库们应立即派遣一位比库前往附近的住处：‘去吧，贤友。简略或详尽地掌握巴帝摩卡后再回来。’”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 17 节第 3-5 段

“我允许上座比库指派一位下座比库”……“无病且已受上座比库指派者不能不去。若不去者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 17 节第 6 段

“有此情形，众多比库——愚痴、无能——在伍波萨他日处于某住处。他们不知伍波萨他或伍波萨他甘马，巴帝摩卡或诵巴帝摩卡……比库们应立即派遣一位比库前往附近的住处：‘去吧，贤友。简略或详尽地掌握巴帝摩卡后再回来。’如果他做到了，这实在很好。如果没有，那么所有的比库应当前往其住众懂得伍波萨他或伍波萨他甘马，巴帝摩卡或诵巴帝摩卡的住处。若他们不去，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 21 节第 3 段

- **遣出者**

“不得于有在家人的集会中诵巴帝摩卡。若诵者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 16 节第 8 段

“不得于有比库尼……在学尼……沙玛内拉……沙玛内莉……已舍弃学者……犯极罪（巴拉基咖）者的集会中诵巴帝摩卡。若诵者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 36 节第 1 段

“不得于有以未见罪……未除罪……未舍邪见而被举罪者的集会中诵巴帝摩卡。若诵者，应按学处（巴吉帝亚 69）处置。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 36 节第 2 段

“不得于有般哒咖……贼住者……投外道者……畜生……杀母者……杀父者……杀阿拉汉者……污比库尼者……破僧者……出（佛身）血者……两性人的集会中诵巴帝摩卡。若诵者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 36 节第 3 段

也见于下文的《大品·第二伍波萨他篇》第 34 节第 10 段。

- **准备工作**

“我允许宣布‘今天是伍波萨他日’”……“我允许上座比库在适时宣布它”……“我允许在饭时宣布它”……“我允许在他记起的任何时间宣布它。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 19 段

“我允许在伍波萨他日，（比库们）与先到的最上座比库集会（§）。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 10 段

– **事前任务（Pubba-karaṇa）**

“我允许打扫伍波萨他堂。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 20 节第 1 段

“我允许上座比库指派下座比库”……“无病且已受上座比库指派者不能不扫。若不扫者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 20 节第 2 段

“我允许在伍波萨他堂内准备座位。”“我允许上座比库指派一位下座比库”……“无病且已受上座比库指派者不能不准备座位。若不准备座位者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 20 节第 3 段

“我允许在伍波萨他堂内点灯。”“我允许上座比库指派一位下座比库”……“无病且已受上座比库指派者不能不点灯。若不点灯者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 20 节第 4 段

“我允许摆设饮用水和洗用水。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 20 节第 5 段

“我允许上座比库指派一位下座比库”……“无病且已受上座比库指派者不能不摆设饮用水和洗用水。若不摆设者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 20 节第 6 段

– 事前工作（Pubba-kicca）

“我允许生病的比库给与清净（§）。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 22 节第 1 段

如何给与清净，若比库病重无法给与清净，应如何做，若他病重无法移动，应如何做。“即使如此，也不得由别众举行伍波萨他甘马。若举行者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 22 节第 2 段

当必须重新给与清净（如果带去清净者当时离开，如果他舍弃学，如果他承认（§）自己是沙玛内拉、已舍弃学、已犯极罪、狂乱……被附体……因疼痛而精神错乱……以未见罪而被举罪……以未除罪而被举罪……以未舍邪见而被举罪……般哒伽……贼住者、投外道者、畜生、杀母者、杀父者、杀阿拉汉者、污比库尼者、破僧者、出佛身血者或两性人）。

——《大品·第二伍波萨他篇》第 22 节第 3 段

当清净算作已带来和未带来（如同《大品·第二伍波萨他篇》第 23 节第 3 段中的意欲（参见第十二章））。“若带去清净者，已被给与（另一位比库的）清净，在到达僧团时故意不将其宣告，该清净已带来，但带去清净者犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 22 节第 4 段

“我允许在伍波萨他日，若僧团有事处理，在给与清净时，也给与意欲（§）。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 23 节第 3 段

“不得以‘过期的’清净给与（§）而举行伍波萨他，除非会众尚未从其座位起身。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 36 节第 4 段

“我允许清点比库人数。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 18 节第 3 段

“我允许在伍波萨他日清点名字（点名（§））或取筹计算。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 18 节第 4 段

- **忏悔**

“犯戒的比库不得听巴帝摩卡。”

——《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 2 节

“正如被单独提问时，比库应有所回答，当此集会中作了三次宣告（在每段的末尾），也是一样。若比库在三次宣告时，记得有罪而不坦白者，则为故意虚妄语。……何为故意妄语？恶作罪。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 3 节第 3 段；《大品·第二伍波萨他篇》第 3 节第 7 段

忏罪的程序：《大品·第二伍波萨他篇》第 27 节第 1 段

当比库在伍波萨他日怀疑罪时应遵循的程序：《大品·第二伍波萨他篇》第 27 节第 2 段

当在诵巴帝摩卡时比库记起罪或怀疑罪，应遵循的程序：《大品·第二伍波萨他篇》第 27 节第 4-5 段

“不得相互忏悔同分罪。若忏悔者，犯恶作”……“不得相互受忏同分罪。若受忏者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 27 节第 3 段

当僧团犯同分罪时，应遵循的程序：《大品·第二伍波萨他篇》第 27 节第 6-15 段（参见本书上册附录七）

- **诵巴帝摩卡**

“我允许有四名比库时诵巴帝摩卡。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 26 节第 1 段

“不得由僧团中未受邀请者诵巴帝摩卡。若诵者，犯恶作。我允许委任上座比库（斯里兰卡版为 therādheyyaṁ）诵巴帝摩卡。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 16 节第 9 段

“我允许委任任何贤能的比库诵巴帝摩卡。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 17 节第 2 段

动议：《大品·第二伍波萨他篇》第 3 节第 3 段

“诵巴帝摩卡者不得故意使其自己不被听闻（§）。若做者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第16节第6段

“我允许诵巴帝摩卡者做出努力——‘如何能使我自己被听闻呢？’对于做出努力者，不犯。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第16节第7段

诵巴帝摩卡的五种方式：

1）诵完序后，可宣告其余的“已听闻”。

2）诵完序、诵完四巴拉基伽后，可宣告其余的“已听闻”。

3）诵完序、诵完四巴拉基伽、诵完十三桑喀地谢萨后，可宣告其余的“已听闻”。

4）诵完序、诵完四巴拉基伽、诵完十三桑喀地谢萨、诵完二不定后，可宣告其余的“已听闻”。

5）广诵。

——《大品·第二伍波萨他篇》第15节第1段

“不得略诵巴帝摩卡。若略诵者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第15节第2段

“我允许在有危难时略诵巴帝摩卡。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第15节第3段

“不得在无危难时略诵巴帝摩卡。若诵者，犯恶作。我允许在有危难时略诵巴帝摩卡。在此的危难是：王难、贼难、火灾、水灾、人难、非人难、猛兽难、爬虫难、命难和梵行难。我允许在有这些危难时略诵巴帝摩卡。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第15节第4段

- **彼此的清净与决意**

“我允许有三位比库时举行清净伍波萨他。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第26节第2段

程序。（《大品·第二伍波萨他篇》第26节第3-4段）

“我允许有两位比库时举行清净伍波萨他。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第26节第5段

程序。（《大品·第二伍波萨他篇》第26节第6-7段）

“有此情形，在伍波萨他日到来时，一位比库独自住于一住处。打扫了比库们集会之地——伍波萨他堂、亭子或树下——摆设了饮用水和洗用水，备好了座位，点上灯后，他应坐下。若其他比库赶到，应与他们一起举行伍波萨他。若没有，他应如此决意：‘今天是我的伍波萨他。’若未决意者，犯恶作。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第26节第9段

“有四位比库时，不得在带来一人的清净后，由其余三人诵巴帝摩卡。若诵者，犯恶作。有三位比库时，不得在带来一人的清净后，由其余两人行清净伍波萨他。若行者，犯恶作。有两位比库时，不得在带来一人的清净后，由另一人决意（伍波萨他）。若决意者，犯恶作。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 26 节第 10 段

“在伍波萨他日，不得从有比库的住处前往无比库的住处……无比库的非住处……无比库的住处或非住处，除非与僧团同行，除非有危难。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 35 节第 1 段

“不得从有比库的非住处前往……”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 35 节第 2 段

“不得从有比库的住处或非住处前往……”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 35 节第 3 段

“不得从无比库的住处前往无比库的住处……（各种组合）”（这段出现在 PTS 版经典中，但未见于泰、缅或斯里兰卡的版本，显然这是一个错误[143]。）

——《大品・第二伍波萨他篇》第 35 节第 3 段

“不得从有比库的住处前往异住比库的住处，除非与僧团同行，除非有危难……（各种组合）”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 35 节第 4 段

“在伍波萨他日，比库可以从有比库的住处前往……非住处……住处或非住处……从非住处……等等，前往另一有同住比库的住处，并且他知道‘我可以在当天达到。’”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 35 节第 5 段

- **和合（特殊情况）**

“有此情形，在伍波萨他日，亲戚们抓住一位比库。比库们应对他们说：‘具寿们，在这位比库举行伍波萨他时，请你们暂时释放他好吗？’如果可以，这实在很好。如果不行，比库们应对亲戚们说：‘具寿们，在这位比库给与清净时，请你们暂时避开好吗？’如果可以，这实在很好。如果不行，比库们应对亲戚们说：‘具寿们，在僧团举行伍波萨他时，请你们把这位比库暂时带到界外好吗？’如果可以，这实在很好。如果不行，那么即使在那样的情况下也不得由别众举行甘马。若举行者，犯恶作。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 24 节第 1-2 段

比库们被国王……盗贼……恶人……比库们的冤家所抓（《大品・第二伍波萨他篇》第 24 节第 3 段）

在诵巴帝摩卡时，若有其他原住比库意外到来，应如何处理：此甘马有效，无罪。（《大品・第二伍波萨他篇》第 28 节）

虽然预期有其他的原住比库，但先前的比库还是要诵巴帝摩卡：此甘马有效，但犯恶作。（《大品・第二伍波萨他篇》第 29 节）

[143] 译者注：括号内容原书没有，和作者探讨过后根据作者意思添加，作者认为独住的比库在伍波萨塔日前往其他地方不犯戒，而一位比库从一个地方前往另一个履行更简单伍波萨塔义务的地方则不行。

虽然预期有其他的原住比库，先前的比库对该怎么做有怀疑，却仍要诵巴帝摩卡：此甘马有效，但犯恶作。（《大品・第二伍波萨他篇》第 30 节）

虽然预期有其他的原住比库，先前的比库仍决定完全可以诵巴帝摩卡，但在如此做时心怀忐忑（§）：此甘马有效，但犯恶作。（《大品・第二伍波萨他篇》第 31 节）

虽然预期有其他的原住比库，先前的比库为分裂僧团而仍要诵巴帝摩卡：此甘马有效，但犯土喇吒亚。（《大品・第二伍波萨他篇》第 32 节）

《大品・第二伍波萨他篇》第 28-32 节的学处适用于这种情况：先到的原住比库知道、见到或听闻其他原住比库正进入或已进入界内。从《大品・第二伍波萨他篇》第 28 节到《大品・第二伍波萨他篇》第 33 节第一部分的学处适用于这些情况：首群比库众是客至者，第二群比库众是原住者；首群是原住者，第二群是客至者；首群和第二群都是客至者。（《大品・第二伍波萨他篇》第 33 节）

原住比库和客比库计算的伍波萨他日期不同。（《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 1-4 段）

“有此情形，客比库见到原住比库的迹象，见到后起疑：‘有原住比库还是没有呢？’他们存有疑虑，却并未寻找原住比库。未寻找，他们就举行了伍波萨他，犯恶作。

“他们存有疑虑，而寻找原住比库。虽然寻找了，他们却并未找到原住比库。未见到原住比库，他们举行了伍波萨他，无罪。

“他们存有疑虑，而寻找原住比库。他们找到了原住比库。见到了原住比库，他们与原住比库一起举行伍波萨他，无罪。

“他们存有疑虑，而寻找原住比库。他们找到了原住比库。见到原住比库，他们却独自举行了伍波萨他，犯恶作。

“他们存有疑虑，而寻找原住比库。找到了原住比库。他们见到原住比库，而思维：‘他们被灭摈了，他们灭去了，谁需要他们呢？（§）’他们旨在分裂僧团而分别行伍波萨他，犯土喇吒亚。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 5-6 段

客比库听到原住比库的迹象。（《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 7 段）

原住比库见到客比库的迹象。（《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 8 段）

原住比库听到客比库的迹象。（《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 9 段）

“有此情形，客比库见到异住的原住比库，而认为他们是同一共住者。有了‘他们是同一共住者’之想后，他们未询问。未做询问，他们一起举行了伍波萨他，无罪。

“他们询问。询问后，他们并未解决分歧（§）。未解决分歧，他们就一起举行伍波萨他，犯恶作。

“他们询问。询问后，他们并未解决分歧（§）。未解决分歧，他们各自举行伍波萨他，无罪。”

——《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 10 段

“有此情形，客比库见到同一共住的原住比库，而认为他们是异住者。有了‘他们是异住者’之想后，他们未询问。未做询问，他们一起举行了伍波萨他，恶作。

“他们询问。询问后，他们解决了分歧。解决分歧后，他们各自举行伍波萨他，恶作。

“他们询问。询问后，他们解决了分歧。解决分歧后，他们一起举行伍波萨他，无罪。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 34 节第 11 段

“有此情形，原住比库见到异住的客比库，而认为他们是同一共住者……”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 34 节第 12 段

“有此情形，原住比库见到同一共住的客比库，而认为他们是异住者……”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 34 节第 13 段

- **责难**

“僧团中未受选派者不得问律。我允许由僧团中受（自己或他人）选派者问律。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 15 节第 6 段

“我允许由僧团中受选派者观察会众并评估众人后问律。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 15 节第 8 段

“僧团中未受选派者不得答律。我允许由僧团中受（自己或他人）选派者答律。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 15 节第 9 段

“我允许由僧团中受选派者观察会众并评估众人后答律。”

——《大品·第二伍波萨他篇》第 15 节第 11 段

“不得以罪指控未给与许可的比库。若指控（他）者，犯恶作。”……“我允许你们在比库给与许可后指控他：‘愿具寿给与许可。我想与你谈话。’”……（六群比库中的一些人在给与许可后，遭控罪而大为恼火，威胁要伤害指控他们者）“我允许你们，即使经许可，也在评估此人后，才指控他。”……“不得——无根据、无理由——使清净无罪的比库给与许可。若使他们给与许可者，犯恶作。我允许你们在评估此人后，给与许可。”（(§）——见缅版（kātuṁ，为做）；其他版本如下：“我允许你们在评估此人后，令其给予（kārāpetuṁ，为令做）许可。”）

——《大品·第二伍波萨他篇》第 16 节第 1-3 段

当比库自己想要发起诤事时（使自己涉入诤事时——与己有关——attādānaṁ；依据《普端严》，此处的 atta 同时意为“我”和“从事”），应问五个问题：

1）“这是否是合适的时间？”

2）“这是否是实际发生过的事（事实）？”

3）“这是否因理（或：当前事务）相关？”

4）“我是否能够获得奉行法与律的比库作为同伴及同道？”

5）“源于此，是否会引起僧团中的争吵、争论、争议、争辩，僧团中的分裂、僧团中的破裂、僧团中的争执、僧团中的分歧呢？”

——《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 4 节

若某人想要指控另一人时，应问五个问题：

1）“我是否身行清净，具备清净、无瑕、无过的身行？我身上有这种特质吗？”（否则，将会有人对他说：“具寿，请训练你自己的身行吧。”）

2）“我是否语行清净，具备清净、无瑕、无过的语行？我身上有这种特质吗？”（否则，将会有人对他说：“尊者，请训练你自己的语行吧。”）

3）“我已对同梵行者培育慈心、无嗔了吗？我身上有这种特质吗？”（否则，将会有人对他说：“具寿，请对你的同梵行者培育慈心。”）

4）“我已多闻、忆持所闻、累积所闻了吗？那些初善、中善、后善——有义有文——说明完全圆满清净梵行的教法：我是否经常听闻、忆持、遍问、累积、以我之意而审察，以我之见而善通达？”（否则，将有人会对他说：“尊者，请先掌握传承[144]吧。”）

5）“我已详尽地通晓两部巴帝摩卡，逐字逐句善分别、善宣说、善抉择了吗？”（否则，将有人会说：“尊者，请掌握律吧。”）

——《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 1 段

某人指控他人前，自己应培育五种特质：

1）“我将适时而说，不非时而说。”

［义注《普端严》：“适时”即一对一地，征求对方同意后才说；“非时”=例如，在僧团中，在众人中，在行筹堂、粥堂、禅堂、托钵路上，当施主给与所需资具的邀请时。］

2）“我将如实而说，不非实而说。”

3）“我将柔软而说，不粗暴而说。”

4）“我将因理（或，当前事务）而说，不非因理（当前事务）而说。”

5）“我将以慈心而说，不以嗔心而说。”

——《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 2 段

若某人未遵循这些考虑，他需为启动一个不如法的指控而追悔，受指控者无需追悔。（《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 3-4 段）

若某人遵照这些考虑，他无需为启动了一个如法的指控而追悔，而受指控者则需追悔。（《大品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 5-6 段）

指控时内心应注意的五种特质：慈爱、寻求（他人的）利益、悲悯、除罪、尊重于律。（《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 7 段）

受指控时应住立两种特质：真实与无忿。（《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 5 节第 7 段）

● 遮止巴帝摩卡

“有罪的比库不得听闻巴帝摩卡。若（有罪而）听闻者，犯恶作。我允许有罪的比库听闻巴帝摩卡时，应遮止其巴帝摩卡（或，应对他遮止巴帝摩卡）。”程序和甘马语（动议）。（《戒律读本》中此处注释有误。）

[144] 译者注：Pali 是 āgama，旧译：阿含。

——《小品・第九巴帝摩卡遮止篇》第 2 节

“不得无根据、无理由地遮止清净无罪比库的巴帝摩卡。若遮止者，犯恶作。”

——《小品・第九巴帝摩卡遮止篇》第 3 节第 1 段

如法与不如法遮止巴帝摩卡的清单。去除重复部分，剩下如下列表：

“哪**七种**巴帝摩卡的遮止不如法？以无根据的巴拉基咖遮止巴帝摩卡。以无根据的桑喀地谢萨遮止巴帝摩卡。以无根据的土喇吒亚遮止巴帝摩卡。以无根据的巴吉帝亚遮止巴帝摩卡。以无根据的应悔过遮止巴帝摩卡。以无根据的恶作遮止巴帝摩卡。以无根据的恶说遮止巴帝摩卡。有此七种巴帝摩卡的遮止不如法。

“哪七种巴帝摩卡的遮止如法？以有根据的巴拉基咖遮止巴帝摩卡。以有根据的桑喀地谢萨遮止巴帝摩卡。以有根据的土喇吒亚遮止巴帝摩卡。以有根据的巴吉帝亚遮止巴帝摩卡。以有根据的应悔过遮止巴帝摩卡。以有根据的恶作遮止巴帝摩卡。以有根据的恶说遮止巴帝摩卡。有此七种巴帝摩卡的遮止如法。

“哪**八种**巴帝摩卡的遮止不如法？因无根据（指控）未做之戒失坏[巴拉基咖或桑喀地谢萨罪——《大品・第四自恣篇》第 16 节第 12 段]而遮止巴帝摩卡。因无根据（指控）（由他人）所做之戒失坏而遮止巴帝摩卡。因无根据（指控）未做之行失坏[土喇吒亚罪、巴吉帝亚罪、应悔过罪、恶作罪或恶说罪——《大品・第九瞻巴篇》第 16 节第 12 段]而遮止巴帝摩卡。因无根据（指控）已（由他人）所做之行失坏而遮止巴帝摩卡。因无根据（指控）未做之见失坏（邪见或执取边见——《大品・第四自恣篇》第 16 节第 12 段）而遮止巴帝摩卡。因无根据地（指控）已（由他人）所做之见失坏而遮止巴帝摩卡。因无根据（指控）未做之活命失坏而遮止巴帝摩卡。因无根据（指控）已（由他人）所做之活命失坏而遮止巴帝摩卡。有此八种巴帝摩卡的不如法遮止。

“哪八种巴帝摩卡的遮止如法？因有根据地（指控）（实际）未做之戒失坏而遮止巴帝摩卡。因有根据（指控）已做之戒失坏而遮止巴帝摩卡。因有根据地（指控）（实际）未做之行失坏而遮止巴帝摩卡。因有根据地（指控）已做之行失坏而遮止巴帝摩卡。因有根据地（指控）（实际）未做之见失坏而遮止巴帝摩卡。因有根据地（指控）已做之见失坏而遮止巴帝摩卡。因有根据地（指控）（实际）未做之活命失坏而遮止巴帝摩卡。因有根据地（指控）已做之活命失坏而遮止巴帝摩卡。有此八种巴帝摩卡的如法遮止。

“哪**十种**巴帝摩卡的遮止不如法？

1）已犯巴拉基咖者未坐在集会中。

2）对巴拉基咖罪的讨论尚未结束。

3）已舍弃学者（还俗者）未坐在集会中。

4）对舍弃学的讨论尚未结束。

5）他已遵从如法和合（的甘马）。

6）他未对如法和合（的甘马）提出反对。

7）对违逆如法和合（甘马）的讨论尚未结束。

8）他未被见到、听闻或怀疑戒失坏。

9）他未被见到、听闻或怀疑行失坏。

10）他未被见到、听闻或怀疑见失坏。

有此十种巴帝摩卡的遮止不如法。

“哪十种巴帝摩卡的遮止如法？

1）已犯巴拉基咖者坐在集会中。

2）对巴拉基咖罪的讨论已结束。

3）已舍弃学者（还俗者）坐在集会中。

4）对舍弃学的讨论已结束。

5）他未遵从如法和合（的甘马）。

6）他对如法和合（的甘马）提出反对。

7）对违逆如法和合（甘马）的讨论已结束。

8）他被见到、听闻或怀疑戒失坏。

9）他被见到、听闻或怀疑行失坏。

10）他被见到、听闻或怀疑见失坏。

有此十种巴帝摩卡的遮止如法。”

——《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 3 节第 3 段

对上文的解释：例如，“已犯巴拉基咖者坐在集会中”——

比库 X 见到比库 Y 之所行像是犯了巴拉基咖者；或别人告诉他，Y 犯了巴拉基咖；或 Y 自己告诉 X，他（Y）犯了巴拉基咖。如果 X 愿意，他可以在会众中宣布该事实，并遮止 Y 的巴帝摩卡。如果因为十种危难中的任何一种，会议中断了，那么 X 可以在此处或在其他僧团中当 Y 现前时再次提出此事，使该事得到调查。如果他不能成功使其得到调查，他可以再次遮止 Y 的巴帝摩卡。（《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 3 节第 4 段）

上述十种原因的其余部分依此类推。（《小品·第九巴帝摩卡遮止篇》第 3 节第 5-9 段）

第十六章 自恣

正如我们上章所述，伍波萨他（Uposatha）仪式定期为比库们提供机会，去责难同修比库们所犯的任何未除之罪。然而，有许多因素可能会阻止比库利用这些定期集会做出此种责难。诵巴帝摩卡可能太过耗时，以至于他不愿延长集会。雨安居以外的月份，僧团的构成可能每周都有变化，他不确定他们是否具备公平裁决该诤事的能力或意愿，而且他们自己可能也无法判断被责难者和责难者的可靠性。但是，在雨安居的几个月里，僧团相对稳定，如果他感觉其想要责难的人或受责难者的同伙很可能会报复，不情愿破雨安居（的因素）将阻止他提出诤事。在这种情况下，他可能会想把个人的方便和舒适置于律之上，而责难将永远没有机会被听闻。

由于这种原因，佛陀允许，在每年的雨安居结束时，未破雨安居的比库们可以用自恣（pavāraṇā）代替一次伍波萨他仪式，届时，每位比库都给其同修们机会，使他们以见到、听闻或怀疑的任何所犯之罪责难自己。如果自恣过程中没有责难，那么，比库们每人都能以清净的名声自由地踏上各自的旅途。如果出现责难，这时就应彻底地将其解决。

给与自恣的集会是解决此类问题的理想时机。因为不诵巴帝摩卡——也因为有规定，如果出现冗长、拖沓的讨论，可以缩短自恣程序——这样，就有更多时间考虑责难。由于参与的比库们多半已经共住了三个月，他们可以很好地评估责难者和受责难者的品性。又由于雨安居在第二天早晨就结束了，责难者就比较没有理由担心来自受责难者的报复，因为他无须继续留在该僧团中。

此外，围绕自恣的学处营造了一种可以听闻责难的氛围。一方面，每位参与者都被认为会邀请责难，任何拒绝给与责难许可的人看起来都像是要掩盖什么。如果僧团认定责难者聪明、贤能，他们可以无视受责难者拒绝给与许可，进而对其进行质询。另一方面，如果比库怀疑他的一位同修犯了罪，但在自恣集会中却连该诤事都未提出，若他试图在晚些时候提出该事，他就犯一个罪。这样，双方都受到鼓励，将律置于他们自己眼前的方便与安逸之上。正如佛陀最初允许自恣时所言，其目的是促进比库间彼此和合，帮助他们出罪，并培养他们对律的尊重。

由于自恣是伍波萨他仪式的另一种形式，围绕它的许多学处与那些围绕伍波萨他的学处相同。本章中，我们将主要关注（两者中）学处与程序有所不同的部分。

• 自恣日

自恣通常在雨安居的最后一天举行。然而，如果比库们愿意的话，他们可以推迟半个月或一个月，但不得更晚。无论推迟半个月还是一个月，自恣日如同正常的伍波萨他日，必须在半月的最后一天举行。延迟的原因有两种：

1）共住的比库们已经进入一种他们不愿失去的舒适与和谐。由于自恣标志着比库们将要开始各奔东西，他们可以推迟自恣，以将这种舒适与和谐延长一个月。义注《普端严》主张，这种许可仅适用于该情况：至少还有一位僧团的成员正在禅修，他的止观仍较弱，而且他还尚未得达入流。然

而，经典中并无内容支持这种主张。

2）一座寺院内心怀敌意的比库们计划利用自恣，挑起与邻近寺院的善行众们的冲突与争论。在这种情况下，邻近寺院的比库们可以推迟自恣，以避开潜在的争论。经典对该举措的建议冗长而复杂，因此，下文将把它作为一种特例进行讨论。

如果一个僧团决定推迟自恣，那么，所有成员需在前雨安居结束的月圆日参加甘马。根据义注《普端严》，这是指，所有人都不被允许以带去其意欲来代替（本人前往）。随后，他们中的一人通过一个白二甘马宣告推迟自恣（见附录一）。然后，比库们像往常一样举行伍波萨他。

除了第十四日、十五日，还有一个依从和合伍波萨他日模式的和合自恣日。义注《普端严》说，可以在前雨安居结束后的首日和标志后雨安居结束的月圆日之间举行。它补充道，如同和合伍波萨他日，该自恣只能在弥合僧团的重大裂痕后举行。

• 带去自恣

对于住于界内病重而不能参加集会的比库，他必须给与自恣，而不是给与清净。围绕给与和带去自恣的学处与那些围绕给与和带去清净的学处相同，除了两点例外：

1）给与自恣的比库对带去自恣的比库说：

“Pavāraṇaṁ dammi. Pavāraṇaṁ me hara［haratha］. Mam’atthāya pavārehi［pavāretha］.（我给与（我的）自恣。带去我的自恣（或：为我带去自恣）。代表我自恣。）”

2）义注《普端严》说，带来自恣的比库不是简单地向会众宣布，而是在按瓦萨顺序轮到那位生病的比库时，必须实际上代表生病的比库做如下邀请：

Itthannāmo bhante bhikkhu saṅghaṁ pavāreti. Diṭṭhena vā sutena vā parisaṅkāya vā, vadatu taṁ bhante saṅgho anukampaṁ upādāya, passanto paṭikkarissati. Dutiyam-pi bhante Itthannāmo bhikkhu …. Tatiyam-pi bhante Itthannāmo bhikkhu saṅghaṁ pavāreti …. Passanto paṭikkarissati.

意思是：“尊者们，名叫某某的比库邀请僧团。根据被见到、听闻或怀疑的，尊者们，愿僧团出于慈悯而告诉他。一旦见到（该罪），他将除罪。第二次……第三次，尊者们，名叫某某的比库邀请僧团……。一旦见到（该罪），他将除罪。”

如果给与自恣的比库比带去自恣的比库瓦萨大，Itthannāmo bhante bhikkhu 应改成 Āyasmā bhante Itthannāmo。《戒律纲要》建议在比库的名字后面再加上一个词 gilāno（生病的），这样，第一句就变成：“尊者们，生病的比库某某邀请僧团。”无论是义注《普端严》还是复注《心义灯》都未提到这一点。

如同伍波萨他，如果僧团除了举行自恣，还计划通过集会来执行其他事务，他们也会要求生病的比库给与意欲。

• 准备工作

自恣的准备工作与伍波萨他相同，但如上所述，生病比库的自恣不是在告白之前传达，而是在告白之后，按照瓦萨的顺序，轮到他时再传达。

- **法定人数**

如果因自恣而集会的会众总数达到五位或以上，他们就是作为一个僧团在自恣。如果是两到四人，他们应举行相互自恣。如果只有一人，他应决意自己的自恣。关于不是所有在场的比库都可以参加自恣的情况——由于他们破了雨安居；在雨安居期间达上；他正在过后雨安居，而其他比库已完成了前雨安居；或者他过了前雨安居，而其他比库正在过后雨安居——将在下文中作为特例进行讨论。

- **僧团自恣**

僧团自恣以一次告白开始，随后每位比库邀请僧团——通常三次。如果僧团时间紧迫，可以同意每位比库只邀请两次、一次，或者让所有同瓦萨的比库一起自恣。经典列出下述情况，作为用这些方法缩短程序的正当理由：暴徒正威胁僧团；许多人过来供养持续到深夜；法或律的讨论持续到深夜；比库们一直争论到深夜；乌云密布，即将有大雨；或者出现《大品 • 第二伍波萨他篇》第 15 节第 4 段中提到的 10 种危难的任何一种。《戒律纲要》认为，集会中的比库数量过多，也应当是缩短该程序的正当理由，如此将不会给下座比库造成太多痛苦，因为他们在给与自恣前，必须保持跪姿。一旦比库们决定了每人自恣的次数，告白应当反映该决定。经典指出，如果他们选择不让每位比库说三次自恣，其告白应当包括如此做的理由。然而，《古律注解》（Pubbasikkhā-vaṇṇanā）所引用的一种古老的传统将此视为可选项，这似乎是为了那些对巴利语并不精通的比库们考虑，他们难以用适当的形式编写该动议。我无法在注书中追溯到此传统的源头，不过，它应与《附随·第十九品》第一甘马节第 3-4 段（见第十二章）中给与的许可相吻合。我将在此处给出《古律注解》的建议，并在附录一中给出经典的建议。

如果每位比库说三次自恣，那么，动议就是：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ajja pavāraṇā paṇṇarasī [cātuddasī]. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho te-vācikaṁ pavāreyya.

意思是：“尊者们，请僧团听我说。今天是十五（十四）自恣日。若僧团已到适时，僧团应以三宣而自恣。”

如果是和合自恣，则把 paṇṇarasī 改为 sāmaggī。

如果每位比库宣读自恣两次，那么，单词 te-vācikaṁ 应被改为 dve-vācikaṁ。如果是一次，那改成 eka-vācikaṁ。

《古律注解》所引用的传统说明，无论采用两种简短形式中的哪一种，比库如果愿意，也可以表达自恣三次，但不可以少于动议中所要求的次数。换句话说，如果动议要求两次，他可以宣读两次或三次，但不可以是一次。

如果同瓦萨的比库们一起自恣，那么，短语 saṅgho tevācikaṁ pavāreyya 应被改成 saṅgho samāna-vassikaṁ pavāreyya, 意思是：“僧团应以同瓦萨的方式作自恣。”

《古律注解》所引用的传统也说明，如果僧团不想决定每位比库的自恣宣读几次，那么，动议

中的最后一个短语可以是：saṅgho pavāreyya——“僧团应自恣。”该传统声称，如果选择这种方式，每位比库可以宣读自恣一次、两次或三次，但同瓦萨的比库们宣读自恣时可能不同声。

一旦做出动议，所有比库要采用跪姿——他们偏袒右肩，合掌——按照瓦萨顺序说出他们的自恣。最上座比库的自恣用语是：

Saṅghaṁ āvuso pavāremi. Diṭṭhena vā sutena vā parisaṅkāya vā, vadantu maṁ āyasmanto anukampaṁ upādāya. Passanto paṭikkarissāmi. Dutiyam-pi āvuso saṅghaṁ pavāremi …. Tatiyam-pi āvuso saṅghaṁ pavāremi …. Passanto paṭikkarissāmi.

意思是：“贤友们，我邀请僧团。若以见、闻或怀疑（我犯戒），请具寿们出于慈悯而告诉我，见到（该罪），我将忏悔。第二次……第三次，贤友们，我邀请僧团……。见到（该罪），我将忏悔。”

其余比库们按照瓦萨顺序各自说出他们的自恣时，把 Saṅghaṁ āvuso 改成 Saṅgham-bhante，并把 āvuso 改成 bhante，即“贤友们”改成“尊者们”。

最初，所有比库均采用跪姿，直至每个人都已做出自恣。然而，若寺院中有许多比库，上座比库就要昏倒了，因此，佛陀规定，一旦比库已做出他的自恣，他可以坐下。

- **相互自恣**

如果会众中包含四位比库，那么，动议如下：

Suṇantu me āyasmanto. Ajja pavāraṇā paṇṇarasī ［cātuddasī］. Yad’āyasmantānaṁ pattakallaṁ, mayaṁ aññamaññaṁ pavāreyyāma.

意思是：“具寿们，请听我说。今天是十五[十四]自恣日。若你们已到适时，我们应彼此自恣。”

然后，比库们应当按照瓦萨顺序彼此自恣。由于他们人数太少，每个人应自恣三次，说：

Ahaṁ āvuso ［bhante］ āyasmante pavāremi. Diṭṭhena vā sutena vā parisaṅkāya vā, vadantu maṁ āyasmanto anukampaṁ upādāya. Passanto paṭikkarissāmi. Dutiyam-pi āvuso ［bhante］ āyasmante pavāremi …. Tatiyam-pi āvuso［bhante］ āyasmante pavāremi …. Passanto paṭikkarissāmi.

意思是：“贤友们[尊者们]，我邀请具寿们。若以见、闻或怀疑（我犯戒），请具寿们出于慈悯而告诉我，见到（该罪），我将忏悔。第二次……第三次，贤友们[尊者们]，我邀请具寿们……。见到（该罪），我将忏悔。”

如果会众中有三位比库，他们遵循与四位比库相同的程序，除了在告白和自恣中，把 āyasmanto 改成 āyasmantā，因为对两个人而不是三个人说话时，这样更确切。

如果会众中只有两位比库，他们就无需告白。每人只需邀请对方，说：

Ahaṁ āvuso［bhante］āyasmantaṁ pavāremi. Diṭṭhena vā sutena vā parisaṅkāya vā, vadatu maṁ āyasmā anukampaṁ upādāya. Passanto paṭikkarissāmi. Dutiyam-pi āvuso［bhante］āyasmantaṁ pavāremi …. Tatiyam-pi āvuso［bhante］āyasmantaṁ pavāremi …. Passanto paṭikkarissāmi.

- **决意**

如果与会者仅有一位比库，他将如同为决意伍波萨他仪式一样准备一处场所，随后，当他确定无人前来时，他可以决意其自恣：

Ajja me pavāraṇā（今天是我的自恣）。

义注《普端严》说，如同伍波萨他，比库可以在决意句尾，加上 paṇṇarasī（十五）或 cātuddasī（十四），但这是可选的。

- **临界的法定人数**

遵循伍波萨他仪式的模式，如果在一处给定的界或寺院内的比库总数为五人或以下，一位生病的比库不应传达他的意欲或自恣，以使其他比库们在其缺席的情况下举行自恣。所有人必须一起集会，即使这意味着在病比库的住所召开。

- **责难**

如同伍波萨他，比库若有尚未忏悔的罪，就不能做自恣。若在给与自恣时，他记起所犯之罪或怀疑已犯戒，可以像在伍波萨他仪式一样，告诉一位邻近的比库。

在自恣期间，如果比库 X 想以罪责难比库 Y，程序会比其在伍波萨他日中的更为简洁，因为无需先在会议中询问或回答有关律的问题。为消除可能由此引发的一些问题——即，并非所有集会的比库都精通关于所涉之罪的学处——《大品・第四自恣篇》第 16 节第 19-22 段指出，如果受责难者承认犯了微细罪，但会议对罪有多么微细产生了分歧，精通学处的比库们应离开会议处理问题，并随后返回，为继续自恣而提出动议，如下所述：

责难的步骤包括：如果比库 X 确信比库 Y 犯了罪，且未忏悔，《大品・第四自恣篇》第 16 节第 1-5 段说明，X 可以打断 Y 的自恣，请他给与许可，然后以罪责难他。如果 Y 拒绝给与许可，X 随后可以遮止他的自恣，不过他必须在 Y 结束其自恣前实施。《大品・第四自恣篇》第 16 节第 4-5 段似乎意指请 Y 给与许可的唯一适合的时间是在他的自恣期间。但义注《普端严》说，X 也可以在开始告白时这么做。遮止 Y 的自恣的告白如下：

Suṇātu me bhante saṅgho. [Itthannāmo puggalo] sāpattiko pavāreti. Tassa pavāraṇaṁ ṭhāpemi. Na tasmiṁ sammukhī-bhūte pavāretabbaṁ.

意思是：“尊者们，请僧团听我说。[名为某某的人]有罪而自恣。我遮止他的自恣。在他现前时，不得自恣。”（《戒律读本》误把经典中这句话后面的一句也当作了告白的一部分。）

没有文献明确说明，已被这样遮止自恣的比库，是否仍有权拒绝给与责难者许可，但经典在讨论遮止自恣后所需采取的流程时，对此事没有讨论。这暗示着，被遮止自恣的比库无权拒绝。僧团应检问责难者，然后，如果确信责难有理，就会检问受责难者，直至该诤事得到解决。

由于自恣将受责难者置于易受攻击的位置，经典赋予了僧团积极的角色以保护其免受恶意责难。

如果他们清楚责难者愚痴、无能，且不能回应检问，那么，无论其身行、语行与活命是否清净，他们应否决其遮止，告诉他不要在僧团中引起争执，并随后继续进行自恣。但是，如果他们清楚责难者的身行、语行和活命清净，聪明、贤能，并有能力回应检问，那么，他们应检问他，责难是否涉及戒失坏、行失坏或见失坏。（根据《大品 • 第四自恣篇》第 16 节第 12 段，**戒失坏**指巴拉基伽或桑喀地谢萨；**行失坏**指任何较小的罪；**见失坏**指邪见或边见。义注《普端严》对《附随 • 第六增支法》第 10 节的注释，把**邪见**视为《中部》第 117 经定义的世间邪见以及在《增支部》第 3 集第 117 经中被列为见失坏的部分。它把**执取边见**定义为佛陀拒绝表达立场的十种观点中的任何一种。参见《长部》第 9 经和《中部》第 72 经。）如果责难者能够正确回答这些问题，他将被问及责难的依据——见、闻或怀疑。

描述检问方法的段落值得一读，以了知对责难者的检问是多么详尽彻底。但是由于它冗长且重复，我已将其放入本章下文的学处部分。

如果责难者以一种无知或前后矛盾的方式回应检问，僧团可以无视其责难，继续进行自恣。但是，若他的回应有识且前后一致，他们就应检问受责难者。如果 Y 承认犯了罪，应根据罪的轻重对其进行处理。如果是巴拉基伽，他将被摈出。如果是桑喀地谢萨，他将被告知准备别住和僧悦，实际的除罪程序延后执行。如果罪较轻，他将被依照学处处理。随后，自恣可以继续进行。

同样地，如果 X 承认诽谤了 Y，在继续进行自恣前，必须根据诽谤的严重性对其进行处理——根据桑喀地谢萨 8、桑喀地谢萨 9 或巴吉帝亚 76。第三种可能的结果是——X 有责难的依据，但 Y 事实上是无罪的——两者都无需受到惩罚。一旦弄清真相，Y 应请求僧团给与忆念调伏（见本书上册第十一章），而僧团应给与该调伏。随后，与会者可以从中断之处继续进行自恣。

经典提出了这种可能性：责难并非针对违犯学处，而是针对见失坏。这种情况下，应由僧团决定该见解是否有必要按照桑喀地谢萨 10 或巴吉帝亚 68 来处理，或作为呵责的依据。若是如此，就要遵照相关程序。若不是，自恣可以继续。

如上所述，如果比库承认犯了罪，但会众对罪的严重性有分歧，精通学处和准确了知该罪的严重性的比库们应将他带到一边，并令他依照学处除罪。然后，众人应返回集会并做如下告白：

Yaṁ kho so āvuso bhikkhu āpattiṁ āpanno, sā'ssa yathā-dhammaṁ paṭikatā. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho pavāreyya.

意思是："贤友们，那位比库犯了罪：他已依照学处除罪。若僧团已到适时，僧团应当自恣。"

允许这种偏离全体一致的那个段落——《大品·第四自恣篇》第 16 节第 19-22 段——所提到的案例中实际最重的罪是土喇吒亚，而被错误怀疑的最重的罪为桑喀地谢萨。没有任何注书讨论这一点，但似乎，这个许可不应用于所犯之罪无法确定是否是巴拉基伽的情况，或者实际所犯之罪是巴拉基伽或桑喀地谢萨的情况。如果多闻的比库们发现，所涉之罪是后者——由于裁决中全体（意见）一致仍是必需的——明智的策略就是，在检问的某个节点上启动正式程序，指定比库们在集会中问律和答律，使所有在场的比库们都能很好地了解相关学处。

还可能的情况是，在自恣前，X 向会众宣布，有人犯了戒，但他不确定谁犯戒或犯了什么罪。如

果他请求会众将此问题搁置，先做自恣，他们应告知他，自恣是由佛陀为那些清净和合的比库们所制定的，他应立即毫无保留地说出该事。如果在他做出陈述后，会众不能确定是谁或所犯何罪，他们可以继续自恣，等不确定因素被消除后，再提起该事。

如果 X 向会众宣称，他知道罪和犯戒者，但仍请求僧团暂时搁置此事，他们应再次告知他立即说出来。这种情况下，此事得到解决前自恣不可以继续。如果会众未解决该事，而继续自恣，他们以后将不能再重启该事。任何试图重启诤事之人，犯巴吉帝亚 63 下的一个巴吉帝亚。如果 X 在自恣前就已知道犯戒者和罪，但根本没有将其说出，他以后也将不能再提起此诤事。

义注《普端严》坚称，此巴吉帝亚仅适用于僧团在做自恣前已调查并解决了该事的情况，但这似乎未抓住此要点：自恣顺利进行的事实就意味着诤事已经止息了。然而，经典在此处的规定对 X 施加了一项特殊的责任，如果他知道 Y 犯了罪，但觉得若试图推动诤事，可能会与会众中 Y 的同党们发生矛盾。实质上，经典是要求 X 为了律和整个僧团而牺牲个人当下的舒适。他至少应说出此事，即使他预见会众将不会如法处理该责难。如果将来他想在更有利的会众中提出此事，他拥有这种优势：他可正当地宣称他已提出此诤事，但被不公正地无视了。如果他现在放任此事过去，Y 在将来的任何会众中都将拥有这种优势：他可以正当地质疑，为何 X 此前在受到明确邀请时并未提出此事。

需要解决了责难才能继续进行自恣的一个例外是，在自恣日，受责难者或责难者生病了。责难者可以提出诤事，但僧团应授权延期检问，理由是病人——无论是受责难者还是责难者——无法接受检问。如果责难者或受责难者拒绝同意推迟，他犯巴吉帝亚 54 下的一个巴吉帝亚。一旦延期已得到授权，自恣就可以继续进行。

- **特殊情况：两众**

并非所有在场的比库都能参加自恣的情况有四种：有些破了雨安居；有些在雨安居期间达上；有些在过后雨安居而其他人已完成了前雨安居；或有些度过了前雨安居而其他人正结束后雨安居。

经典没有讨论这些情况，但义注《普端严》对《大品・第四自恣篇》第 13 节第 3 段（的注释）列出下述模式，以解释在后两种情况中自恣应如何处理。此模式也可应用于前两种情况。基础的学处是，不得在同一天的同一界内做两次独立的动议，因为那样将类似于分裂僧团。因此：

在前雨安居结束的月圆日，如果过前雨安居的比库数量至少有五位，并等于或大于过后雨安居的比库数量，第一个群体应当举行僧团自恣，包括一次动议。当他们结束自恣时，第二个群体应在他们面前宣称自己的清净。

如果第一个群体（的人数）不足以做僧团动议，第二个群体不应被计入以填补空缺。换句话说，第一个群体应举行相互自恣。

如果第一个群体和第二个群体各一位比库，第一位比库则应向第二位自恣；第二位比库应在第一位比库面前宣称清净。

如果第二个群体更大，那么，第二个群体应诵巴帝摩卡。随后，第一个群体应以无动议而相互

自恣的方式，在他们面前自恣。

后雨安居结束的前一天，如果过后雨安居的群体等于或大于过前雨安居的群体，他们应当在第一个群体宣称其清净后举行自恣。

如果过前雨安居的群体大于过后雨安居的群体，前者就应当诵巴帝摩卡。随后，第二个群体应在他们面前，使用无动议而相互自恣的方式举行自恣。

● 特殊情况：延后的自恣

如果僧团已决定延后自恣，但其任何成员想要离开，他可以在僧团举行伍波萨他的当天进行自恣。当他自恣时，如果其他任何比库遮止他的自恣，僧团必须调查并处理此事。但是，他不能遮止其他任何比库的自恣。如果他完成他的事务后在僧团举行自恣前返回，那么，在他们的自恣日，他可以遮止其他任何比库的自恣，但他们不可以追溯回去遮止他的。

● 特殊情况：心怀敌意的邻居

如果一群善行比库知道住在附近的界内有一群挑事的比库拟参加他们的自恣，以做无根据的责难和挑起冲突，善行比库们可以用下述方法来躲避后者：

1）将雨安居的第三、第四和第五个伍波萨他放在第十四日举行。然后，在第五个伍波萨他之后的第十五日举行自恣，该日将是心怀敌意的比库为自恣而赶来的前两天（§）。随后，当他们在所计算的自恣日到达时，告知他们：“我们已经自恣了。你们可以做适当之事。”

2）如果心怀敌意的比库们出乎意料地在自恣日到达，原住比库们应恭敬地欢迎他们，并在随后转移他们注意力后（§），去界外举行自恣。（义注《普端严》建议，作为一种可能的分散注意力的方式，说：“请休息一会，缓解一下疲劳吧。”）

3）如果原住比库们无法如此做（义注《普端严》举例说，无论他们去哪里挑事群体中的年轻比库和沙玛内拉都跟着他们），他们应当与心怀敌意的比库们一起集会，并设法将自恣推迟半个月。

4）如果心怀敌意的比库们留在那直至下一个半月，原住比库应与他们再次集会，并将自恣再推迟半个月。

5）如果心怀敌意的比库们一直住到那时，原住比库就应与这些挑事者一起举行自恣，哪怕他们不情愿。

● 其他问题

那些被禁止参加自恣集会的人与那些被禁止参加伍波萨他集会的人是相同的。不知何故，当有在家人在集会中时禁止举行伍波萨他的学处，在自恣篇中无对应内容，但这似乎是一个纰漏。连沙玛内拉都被排除在集会之外，在家人就更没有理由被允许进入了。

对于自恣和伍波萨他来说，其涉及旅行的学处和关于和合的特殊情况是相同的。详情见上一章。

学处

- ## 自恣日

“我允许度过了雨安居的比库们以三事（彼此）自恣：见、闻或怀疑。这是为了你们彼此随顺（§），为了你们从罪中出离，为了你们尊重（§）于律。”（《大品·第四自恣篇》第 1 节第 13 段）

“有两种自恣：十四日或十五日。”（《大品·第四自恣篇》第 3 节第 1 段）

“不得在非自恣日自恣，除非为了僧团和合。”（《大品·第四自恣篇》第 14 节第 4 段）

“我允许推迟自恣。”（《大品·第四自恣篇》第 18 节第 2 段）

甘马语：《大品·第四自恣篇》第 18 节第 3-4 段

四种自恣甘马：别众，不如法；和合，不如法；别众，如法；和合，如法。前三种：“此种自恣甘马不应行，也不被我所允许。”最后一种：“此种自恣甘马应行，且被我所允许。因此，诸比库，‘我们要举行这种甘马，即和合，如法’：你们应如此训练自己。”（《大品·第四自恣篇》第 3 节第 2 段）

- ## 带去自恣

“我允许生病的比库给与他的自恣。”（《大品·第四自恣篇》第 3 节第 3 段）

《大品·第四自恣篇》第 3 节第 4-5 段=《大品·第二伍波萨他篇》第 22 节第 3-4 段（给与和带去自恣）

“我允许，于自恣日，给予自恣后，如僧团有事务要处理，也应给予意欲（§）。”（《大品·第四自恣篇》第 3 节第 5 段）

“不应以‘过期的’自恣给与（§）而（向僧团）行自恣，除非会众尚未从座位起身。”（《大品·第四自恣篇》第 14 节第 4 段）

- ## 和合

《大品·第四自恣篇》第 4 节第 3 段=《大品·第二伍波萨他篇》第 24 节第 1-3 段（人们抓住一位比库）

《大品·第四自恣篇》第 7 节第 13 段=《大品·第二伍波萨他篇》第 28-35 节（出乎意料和意料中的迟到者，客比库们，异住和和合共住的问题）

《大品·第四自恣篇》第 14 节第 1-3 段=《大品·第二伍波萨他篇》第 36 节第 1-3 段（被排除在外的人）

- ## 自恣程序

“我允许有五人时做僧团自恣。”（《大品·第四自恣篇》第 5 节第 1 段）

甘马语：《大品·第四自恣篇》第 1 节第 14 段

“我允许自恣可以说两次……说一次”……“我允许那些同瓦萨者一起自恣（§）。”（《大品·第四自恣篇》第 15 节第 1 段）

没有足够的时间说三次自恣的情况下所做的动议（§）：《大品·第四自恣篇》第 15 节第 3-7 段

“不得在上座比库们跪着自恣时仍坐着。若仍坐着，犯恶作。我允许当所有人跪着时做自恣。[145]”（《大品·第四自恣篇》第 2 节第 1 段）

“我允许一直跪着直至说出他的自恣，然后坐下。”（《大品·第四自恣篇》第 2 节第 2 段）

“我允许四人时相互自恣。”（《大品·第四自恣篇》第 5 节第 2 段）

程序：《大品·第四自恣篇》第 5 节第 3 段

“我允许三人时相互自恣。”程序：《大品·第四自恣篇》第 5 节第 4 段

“我允许两人时相互自恣。”（《大品·第四自恣篇》第 5 节第 5 段）

程序：《大品·第四自恣篇》第 5 节第 6 段

“有此情形，当自恣日到来时，一位比库独居于某住处。他应打扫比库们集会之处——集会堂、亭子或树下——摆设饮用水和洗用水，准备好座位，点灯，然后坐下。若有其他比库们到来，他应与他们一起自恣。若没有，他应决意：‘今天是我的自恣。’若他不（如此）决意，犯恶作。”（《大品·第四自恣篇》第 5 节第 8 段）

“五位比库居住之处，不得带来一人的自恣后以四人僧团行自恣。若自恣者，犯恶作。四位比库居住之处，不得在带来了一人的自恣后三人相互自恣。若做者，犯恶作。三位比库居住之处，不得带来一人的自恣后两人相互自恣。若做者，犯恶作。两位比库居住之处，一人不得在带来另一人的自恣后决意（自恣）。若他决意者，犯恶作。”（《大品·第四自恣篇》第 5 节第 9 段）

- **遮止自恣**

“有罪者不得自恣。若自恣者，犯恶作。我允许有罪者自恣时，在令其给与许可后（§），以此罪责难他。”（《大品·第四自恣篇》第 16 节第 1 段）

《大品·第四自恣篇》第 6 节第 1 段=《大品·第二伍波萨他篇》第 27 节第 2 段（怀疑有罪）

《大品·第四自恣篇》第 6 节第 2-3 段=《大品·第二伍波萨他篇》第 27 节第 4-5 段（自恣过程中，比库记起或怀疑有罪）

“我允许当比库不给与许可（§）时，自恣被遮止。”程序：《大品·第四自恣篇》第 16 节第 2 段

“不得无根据、无理由地遮止清净无罪比库的自恣。若遮止者，犯恶作。且不得遮止已做自恣者的自恣。若遮止者，犯恶作。”（《大品·第四自恣篇》第 16 节第 3 段）

[145] 译者注：巴利原文 ukkuṭikaṃ 在缅甸指蹲踞，即双膝不着地；兰卡指胡跪，即左膝着地，右膝竖着；泰国指双膝跪于地。因本书作者是泰国森林派的，故他把原文 ukkuṭikaṃ 译作英文 kneeling，中文译为（双膝）跪。

自恣的正当与不当遮止：《大品・第四自恣篇》第 16 节第 4-5 段

如何处理一位比库遮止了另一位比库自恣的情况——

当其可被立即否决时：《大品・第四自恣篇》第 16 节第 6-9 段

对提议遮止的比库的检问：

他（做出指控的比库）应被询问："贤友，你正在遮止这位比库的自恣，为什么你遮止？你是以戒失坏遮止？或者[依据缅甸版]你是以行失坏遮止？或者你是以见失坏遮止？"

若他说"我因戒失坏……因行失坏……因见失坏而正遮止它"，他应被询问："但，尊者知道何为戒失坏，何为行失坏，何为见失坏吗？"

若他说，"我知道……"，他应被询问："那么，贤友，何为戒失坏，何为行失坏，何为见失坏呢？"

若他说："四巴拉基咖与十三桑喀地谢萨，此为戒失坏；土喇吒亚、巴吉帝亚、应悔过、恶作、恶说，此为行失坏；邪见与边见，此为见失坏。"随后，他应被询问："贤友，你正在遮止这位比库的自恣，你是以见……闻……（或）怀疑而遮止它吗？'"

若他说，"我以见……闻……怀疑而遮止它"，那么，他应被询问："贤友，你以见而遮止此比库的自恣：你见到了什么？你究竟见到了什么？你何时见到的？你在哪见到的？他被见到犯巴拉基咖了吗？他被见到犯桑喀地谢萨了吗？他被见到犯土喇吒亚、巴吉帝亚、应悔过、恶作、恶说了吗？并且你在哪里呢？而这位比库在哪呢？并且你在做什么呢？而这位比库在做什么呢？"

若他说："我并非以见而遮止此比库的自恣，我以闻而遮止（他的）自恣。"那么，他应被询问："贤友，你正以闻而遮止此比库的自恣：你听闻了什么？你究竟听闻了什么？你何时听闻的？你在哪听闻的？他被听闻犯了巴拉基咖？他被听闻犯了桑喀地谢萨？他被听闻犯了土喇吒亚、巴吉帝亚、应悔过、恶作、恶说？这是从一位比库处听闻的吗？这是从一位比库尼处听闻的吗？……从一位在学尼处……？……从一位沙玛内拉处……？……从一位沙玛内莉处……？……从一位近事男处……？……从一位近事女处……？……从诸王处……？……从王臣处……？……外道首领处……？……从外道弟子处……？"

若他说，"我并非以闻而遮止此比库的自恣。我是以怀疑而遮止（他的）自恣"，那么，他应被询问："贤友，你正以怀疑而遮止此比库的自恣：你怀疑什么？你究竟怀疑什么？你怀疑它是何时（发生的）？你怀疑它是何地（发生的）？你怀疑他犯了巴拉基咖吗？你怀疑他犯了桑喀地谢萨吗？你怀疑他犯了土喇吒亚、巴吉帝亚、应悔过、恶作、恶说吗？你是从一位比库处听闻而怀疑的吗？你是从一位比库尼处听闻而怀疑的吗？……一位在学尼……？……一位沙玛内拉……？……一位沙玛内莉……？……一位近事男……？……一位近事女……？……诸王……？……王臣……？……外道首领……？……外道弟子……？"

若他说，"我并非以怀疑而遮止此比库的自恣。事实上，就连我[依照泰版]也不知道以什么而遮止此比库的自恣"，那么，如果做出指控的比库所做的解释不能令其细心的同梵行者们满意，那么，就足以说，受指控的比库不应受指控（§）。但是，若做出指控的比库的解释确实令其细心的同

梵行者们满意，那么，就足以说，受指控的比库应受指控。（《大品·第四自恣篇》第 16 节第 10-16 段）

处理此事：《大品·第四自恣篇》第 16 节第 17-18 段

对受责难者所犯之罪的轻重意见不一：《大品·第四自恣篇》第 16 节第 19-22 段

不知罪或不知犯戒者的情况下，要求搁置它：继续进行自恣前必须得到处置（《大品·第四自恣篇》第 16 节第 23-24 段）

在罪与犯戒者均已被知晓的情况下，要求搁置它：必须在继续进行自恣前得到处置（《大品·第四自恣篇》第 16 节第 25 段）

“若此事在自恣前被知晓，但（犯戒）人是在其后被知晓，说出是适当的。若（犯戒）人在自恣前被知晓，但此事是在其后，说出是适当的。若此事和（犯戒）人均在自恣前被知晓，如有比库在做完自恣后开启（诤事），那么，因开启而犯巴吉帝亚（巴吉帝亚 63）。”（《大品·第四自恣篇》第 16 节第 26 段）

若一位病比库遮止另一人的自恣，或一位病比库的自恣被遮止，延后此诤事（若任意一方拒绝延后，犯不尊重的巴吉帝亚——巴吉帝亚 54）。（《大品·第四自恣篇》第 17 节第 7-9 段）

“若比库们正在自恣时，一位无病的比库遮止一位无病比库的自恣，那么，当双方被僧团依学处检问、质询和处置后，僧团可以自恣。”（《大品·第四自恣篇》第 17 节第 10 段）

- **延后的自恣**

若一位比库想要在延后的自恣前离开，该怎么办：《大品·第四自恣篇》第 18 节第 5 段

若他按时返回参加延后的自恣：《大品·第四自恣篇》第 18 节第 6 段

- **心怀敌意的邻居**

当邻近的比库想在自恣日挑起与你们善行众的冲突和争吵时，应采取的策略：《大品·第四自恣篇》第 17 节第 1-6 段

第十七章 咖提那

正如第十一章所言，圆满前雨安居后享有的特权之一就是可以参加敷展咖提那衣（Kaṭhina，旧译：迦絺那；功德衣）。施主将施与衣供养给一个至少五位比库的僧团，而比库们随后将该衣授予他们中的一位成员。在僧团的协助下，获得衣的比库必须在次日明相出现前将其制成袈裟。当袈裟制成后，他向其他比库宣布“敷展咖提那”，其他比库随后表示随喜。作为已敷展咖提那的利益，敷展咖提那的比库和那些随喜者可以获得一系列特权——根据某些条件——它们可以持续至凉季的结束，雨安居结束后的第五个月（见尼萨耆亚巴吉帝亚第 28 条第 2 节）。

这一程序的名称源于佛陀时代缝制袈裟所使用的框架（kaṭhina），该框架与美国“大家缝活动”（American quilting bee）中使用的架子极为相似。然而，并无规定要求在一天内制作袈裟的比库们必须使用这种框架。更确切地说，术语**咖提那**（kaṭhina）被形象地用来表示制作袈裟所带来的特权生效的时段。同样地，与该时段相关的术语也源于这种框架的名称。如第二章所述，此框架可被卷起或折叠。因此，在投入使用时可以将其铺开或展开。当不再需要时，它被拆解并卷起或收起来。同理，该特权的确立就称作“敷展咖提那”；特权的结束则名为“撤销咖提那[146]”。

经典并未明确解释，佛陀为何制定此甘马。在相关的制戒因缘中，一群比库前来礼敬佛陀——在雨安居结束后，而实际大雨仍然倾盆而下时——到达之时，他们的袈裟均已湿透，佛陀因此给与其许可。义注《普端严》主张，佛陀允许咖提那的目的是（1）如此，比库在此期间旅行时就可以享有不随身携带全套袈裟的特权，和（2）以便遵循过去诸佛的传统。不过，首个目的原本可以只用圆满雨安居为条件来实现。那么问题随之而来，该甘马能实现何种深层目的，使得诸佛想要将其作为一种传统来维持。《普端严》对此未做解释，但稍加思考就会发现，这种甘马增进了比库之间的合作和僧团意识：它鼓励他们维持不破雨安居，并共同致力于制作袈裟的项目。最低限度，它也使上座比库们有机会将缝纫技能传授给下座。同时，由于只要比库对自己的寺院有责任感，伴随敷展咖提那而来的特权就能生效，因此它们奖励想要与一个特定住处保持联系的比库。这反过来又鼓励了比库与其在家信众间关系的持续。

《大品・第七咖提那篇》中的有些地方对咖提那的讨论极为简洁，而另一些地方又过于详尽。因此，本章中我们将大量依赖《附随》和注书以填补经典中讨论的空白，同时将讨论中更为详尽的部分提炼为其核心观点。由于此章如此依赖于《附随》，因此，本章末尾的学处部分包含《附随》的段落。

遗憾的是，在几处关键问题上，义注《普端严》的解释与《大品》和《附随》并不相同，因此，我们将不得不处理相互矛盾的解释。主要问题集中于将咖提那衣授予单个比库的甘马与敷展咖提那的甘马之间的关系上。《普端严》对《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 3 段（的注释）结合两者，说前者的法定人数——一个完整的僧团——也适用于后者；并暗示圆满参加后一种甘马的资格，也适

[146] 译者注：直译为咖提那的拆解。

用于任何构成前一种甘马的法定人数者。然而，《大品》（第七咖提那衣篇第 1 节第 6 段）则规定，如果“处于界内的一位比库”表示随喜，敷展咖提那衣就有效。《附随》遵循该说法的暗示，坚持敷展咖提那并不需要完整的僧团。当一位比库敷展咖提那并随后得到一个完整僧团、二或三人众，或者单个比库的随喜，这就可以算是完成。因此，《附随》将两种甘马分别处理：授咖提那衣是僧团甘马；而敷展咖提那并不是。此外，没有任何地方说，构成前种甘马的法定人数者必须符合圆满参加后者的资格。

《戒律纲要》注意到此处义注《普端严》与《附随》之间的差异，并——支持《普端严》——进一步提出了如下论点：《附随》的作者在提到“咖提那不仅可以由僧团敷展，也可以由众人敷展”时，不过是粗心大意罢了。然而，当把《附随》的解释作为一个整体来看时——除附录五中讨论的一段错误外——是完全一致的，而《普端严》则不然。尽管《普端严》将咖提那的敷展视为一种僧团甘马，但它所描述的实际程序与此种甘马的正常模式并不相同。它说，敷展可以在住处的任何一地举行，并且敷展咖提那的比库可以联系其同修们以分别获得他们的随喜，而不必将他们齐集于同一处。由于《普端严》的这些矛盾之处，《附随》的解释似乎更加可靠。

义注《普端严》同样假设——遵循了古代注书《大筏注》（Mahā Paccarī）——对咖提那表示其随喜的比库们，如果希望他们的随喜使其具备获得咖提那特权的资格，就必须在该寺院或界内度过雨安居。而在别处度过雨安居的比库们——独自、在众人或僧团中——则不能从该僧团的咖提那中获得特权。《普端严》并未说明在经典的何处找到了这种解释的证据，但可能出自《大品·第七咖提那篇》第 25 节第 3 段，它禁止在一处入雨安居的比库从另一处接受一份衣。然而，这项禁令似乎只适用于比库们将僧团衣作一般性分配的情况，因为在《大品》（第八衣篇·第 24 节第 2 段）中有个段落，允许独自度过雨安居的比库保留衣直至咖提那撤销。这意味着，即使是他也被允许参与咖提那的敷展，并享有由此带来的特权，这只有一种可能，即他能在某个有足够多比库聚集以举行授衣甘马的地方参加咖提那，这可以是在另一个寺院或者他自己的寺院。因为经典没有禁止他前去另一寺院这样做，他显然可以选择任意一个选项。这进一步表明，比库不必在一个特定寺院度过雨安居，以参加该寺的咖提那或得到由此带来的特权。[147]

因此，凡是经典与义注《普端严》不一致的地方，这里给出的解释将遵循经典。然而，由于《普端严》的解释在许多僧团被广泛遵循，我们仍将对其做一些讨论。

- **时段**

《大品 • 第七咖提那篇》第 1 节第 3 段只是提到，咖提那可以在比库圆满雨安居后敷展。《附随 • 第十四咖提那分解》第 4 节中补充说，必须在雨季的第四个月，即前雨安居结束的次月敷展它。有个广为流传的口传传统，一个特定住处的比库们在此时段内只能接受一份咖提那布施。义注《普端严》中有段话，可能是上述传统的间接来源，而另一段话暗示，该传统在它的时代已是不言而喻的假定了（见下文），但没有任何文献明确说明这项原则。在经典的时代，几乎没有必要做出这种限

[147] 译者注：这段内容在和作者探讨过后，作者有修改原文，中译根据作者的最新修改进行翻译。

制，因为咖提那布施只是衣，也许仅有少量附属的施物；比库们一旦用此衣敷展咖提那，他们就会获得其咖提那特权，因此他们几乎没有或完全没有理由再期待另一次咖提那布施。不过，现今的咖提那衣通常只是咖提那布施的一小部分，后者往往相当于寺院一年内所获得的最大数量的单次布施。因此，这个口传传统起到一个作用，就是确保这大量的咖提那布施分散到最多的寺院，而并非仅集中于少数知名的寺院。

- **施主**

义注《普端严》说，无论人或天人，出家或在家，都可以供养咖提那衣给僧团。但是，由于《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 5 段禁止接受衣的比库为获得它而采取任何行动，《普端严》的说法必须改为："衣的施主可以是任何'有情'——在家或出家，人或非人——他并非接受衣的僧团中的一员。"

- **衣**

《附随・第十四咖提那分解》第 3 节第 5 段说，衣必须是六种许可的袈裟材料中的任何一种。《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 6 段规定，它必须是未污染的或"使之未污染"，义注《普端严》将其解释为清洗一两次。它可以是碎衣、尘堆衣或从商店获得之衣。《普端严》将短语"从商店获得"解释为"丢在店门口的（剪下的？）衣"。然而，如果确实如此，经典中就不会有允许商店所购之衣的段落了。因此，"从商店获得"这句话很可能也包括施主购买的衣。

根据《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 6 段，衣不能是借的、持有过夜或应舍弃的。《附随・第十四咖提那分解》第 1 节区分了持有衣过夜的两种方式：在制作中持有过夜和在存放中持有过夜。义注《普端严》解释说，前者的意思是当天未制作完成而被搁置的布（显然，在它被僧团接受，并授予单个比库后）。它将后者解释为，某天被布施给僧团的衣，而僧团在之后某天将其给与个人，让他敷展咖提那。《附随》中的同个段落将"应舍弃"解释为"当明相到来时，仍在制作中的衣"，但这与"持有过夜"的范畴重复。《戒律纲要》倾向将"应舍弃"解释为，在任何一条尼萨耆亚巴吉帝亚学处下，比库应舍弃的衣。这种解释似乎更为合理。简而言之，该衣必须是如法的。

《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 5 段规定了比库为了获得施与的咖提那衣可以做什么和不可以做什么。它说，比库通过暗示或迂回谈而获得的任何衣都是不允许的。《附随・第十四咖提那分解》第 1 节将**暗示**和**迂回谈**定义为僧团成员为了获得敷展咖提那的衣而说的任何话。义注《普端严》中暗示的例子是："这是件好衣，可以用此衣敷展咖提那。"其迂回谈的例子是："布施咖提那衣是适合的，咖提那的施主将获得许多功德。"它又补充道，比库甚至不能向自己的母亲索取咖提那衣。该衣应当"像是从天上飘来的"。

然而，义注《普端严》指出，如果有人已决定布施一件咖提那衣——但不清楚布施的正确程序——前来询问："应如何布施咖提那衣？"比库可以说："在太阳当空之时，（提供）足够制作三衣中一件的衣料，说：'我们为咖提那而布施此衣。'为制作咖提那衣，应布施如此多针、如此多线、

如此多染料、供如此多的粥和食物给将要制作袈裟的比库们。”以此方式而说并不会使衣失效。

- **甘马**

授咖提那衣的仪式以白二甘马（ñatti-dutiya-kamma）的方式完成。详见附录一。

– 法定人数

《大品 • 第九瞻巴篇》第 4 节第 1 段说，这种甘马要求的法定人数为四位比库，这就意味着至少有五位比库参加：四位比库授衣，一位比库接受衣。

义注《普端严》对法定人数问题的处理，并未区分授衣甘马的法定人数与敷展咖提那的法定人数。这就造成一些混乱。它坚持认为，敷展咖提那至少需要五位比库，而且他们必须住了雨安居而未中断。《普端严》的讨论意味着，该原则既适用于敷展咖提那的行为，也适用于授衣的僧团甘马。经典并不支持这两种观点。一方面，虽然经典要求对于授衣的甘马至少需要五位比库，但并未要求他们所有人必须已度过雨安居而未中断。而且，虽然《大品 • 第七咖提那篇》第 1 节第 3 段提到，敷展咖提那的比库必须已度过雨安居而未中断，但经典没有任何一处说敷展需要一个完整的僧团。这似乎有些吹毛求疵，但在下述情况中，区别就尤其重要了：五位比库一起在一处远离其他比库的偏僻之地度过雨安居，但其中三位比库由于各种原因而破了雨安居。如果我们遵循《普端严》的解释，剩余的两人也将在自身毫无过错的情况下，被剥夺他们敷展咖提那的合法权利。然而，经典似乎可以允许五人为一个僧团而接受一件咖提那衣，并将其授予已圆满雨安居的两人中的一人。在用该衣做了一件袈裟后，他和另一位已圆满雨安居的比库可以参加敷展咖提那的正式程序（见下文），并享受由此带来的特权。

义注《普端严》还坚称，参与敷展咖提那的比库必须已参加了自恣。从字面来看，这意味着，把自恣延后一个月的比库将没有咖提那的资格。在这点上，经典中同样没有任何内容支持《普端严》。然而，复注《心义灯》——可能感觉到了该问题——解释，《普端严》在此处的主张仅仅是指比库们已圆满了前雨安居，并且已过了首个自恣日。

义注《普端严》补充道，来自其他寺院（复注《心义灯》说是在不同界）的比库不能计入法定人数，不过他们可以参加会议。经典仍然没有任何内容支持《普端严》将外来比库排除出法定人数（的观点）。如上所述，《大品 • 第八衣篇》第 24 节第 2 段暗示，一位独自度过雨安居的比库有可能被允许享受敷展咖提那所带来的特权，而这唯一的可能就是他能够在另一个住处参加咖提那。如果他被允许享受特权，似乎没有理由不将他算入法定人数。然而，《普端严》在这点上的立场被广为接受，因此值得详细了解：

如果原住比库无人有能力履行授予和敷展的程序，他们可以从他处邀请一位博学的比库诵甘马语，指导咖提那的敷展，接受施食，然后离开。他不计入法定人数，也没有资格享有在此住处获得的咖提那特权。在同一住处度过后雨安居的比库们可以计入法定人数，但他们不能获得敷展咖提那的利益。如此，只有在住了前或后雨安居的比库数量达到五人的住处，才能举行咖提那。不知何故，义注《普端严》说，如果一位沙玛内拉在同一座寺院内度过了前雨安居，并在后雨安居期间达上，

他可以被计入法定人数，并获得敷展咖提那的利益。

义注《普端严》进一步指出——而此处，经典中没有任何内容与之矛盾——如果在一处界内有许多寺院，在这些寺院里的比库应当全部齐集于一处以敷展咖提那，而非分别敷展。该说法可能就是“在特定的年份中，每处界只有一场咖提那”这一传统的来源，但《普端严》并未明确指出这一点。

– 受持者

由于受持者是敷展咖提那衣的直接负责人，《大品》要求他已经圆满度过雨安居，而没有中断。《附随・第十四咖提那分解》第 3 节第 7 段补充说，他必须熟知八事：

敷展前应做的准备活动，
如何取消对其旧衣的决意，
如何决意其新衣，
如何宣布咖提那的敷展，
涵盖撤销咖提那衣方法的八种目次（mātikā），
两种阻碍撤销迦提那衣的限制，
僧团用以撤销咖提那衣特权的甘马，以及——
特权本身。

所有上述内容将在下文讨论。

然而，义注《普端严》只是说，受持者应当是一位拥有一件旧衣的比库。僧团应在拥有旧衣的比库中，选择一位上座比库；并且在上座比库中，这位“大德”有能力在那一天内敷展咖提那。如果上座比库无能力做到这一点，而一位下座的比库有能力，僧团可以把衣授给他。不过，由于僧团都应协助制作衣，最好的做法是告知一位上座比库：“请接受此衣，我们会确保完成它。”

– 附属施物

义注《普端严》说，如果咖提那附属物——即其他施物——随衣一起到来，它们的归属则取决于施主的用语。如果施主说：“这些附属品是给那位比库的。”僧团就对施物没有权利，它们属于那位受持衣的比库。如果施主并未如此说，施物则属于整个僧团。如果敷展咖提那的比库拥有其他磨损的衣，那么——在向僧团做出简单的宣告后——应当给与他足够的附属衣以替换那些（旧）衣。剩余的衣应在雨浴衣分配的中止处[148]开始分给僧团（见第十八章）。如果没有雨浴衣，就从上座比库开始分配附属衣。同样的程序也适用于其他轻物或非贵重物（lahubhaṇḍa）。任何重物或贵重物品（garubhaṇḍa——见第七章）不得分配。

• 制衣

《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 6 段规定，由衣料制成的袈裟必须是下衣（antaravāsaka）、上

[148] 译者注：得到雨浴衣分配的最后那人的下一个。

衣（Uttarāsaṅga）或桑喀帝（Saṅghāṭi）。在所有情形下，它必须至少由五部分组成（khaṇḍa——见第二章）。义注《普端严》建议，制作一件袈裟以取代受持者基本的一套三衣中磨损最严重的那件。然而，鉴于时间限制，通常的做法是用衣料制成一件下衣，因为这花费的时间最少。

《大品》对于如何缝制袈裟的指导有些不清楚。《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 5 段包含了一系列这种形式的句子，“咖提那并非仅仅以X敷展”，其中，X被下述词语替代：标记[义注《普端严》：测量]、洗涤、计算衣料[《普端严》：拟用几部分拼接]、割截、固定、疏缝、接缝、加固[《古仑谛》：加厚]、做缘{复注《心义灯》：在袈裟的长边加上边缘}、（为缘之边）镶边{《心义灯》：在袈裟的短边增加镶边}、缝补[《普端严》：用咖提那衣的布料缝补另一件袈裟]、非充分染[《普端严》：只染一次，使其具有象牙色或枯叶色]。这显然意味着敷展咖提那的衣必须用完全为此目的而施与的衣料，并经完整制成、充分染色，但经典并未说明，是否所有这些工序必须由比库完成，或者是否可以跳过其中任何一项。《附随》在其关于咖提那敷展的准备工作的一节中仅提到，这些准备工作包括洗涤、计算衣料、割截、固定、缝纫、染色，并使其成为许可（之物）（《普端严》说，按巴吉帝亚 58 的规定点净）。它仍然没有说明，所有这些工序是否必须由比库自己完成。

义注《普端严》坚称，如果将已制成的袈裟供养给比库们作为咖提那衣，这实在很好，但这一点是有争议的。正如《戒律纲要》指出，如果咖提那程序的目的之一是教导比库们共同协作，那么，《普端严》的立场将使该目的无法达成。

如果该衣尚未制为成品袈裟，义注《普端严》对此程序的描述如下：将衣（的布料）彻底清洗干净。准备制作袈裟的配件，如针。集齐所有比库缝制袈裟，将缝制的袈裟染色，使其成为许可之物，并于当天敷展。任何人都不能以他是上座、博学者或其他理由而逃避这项职责。为符合适当染色的标准，必须将袈裟染色足够多次，以使其具有适合的颜色。在准备第一件衣的时候，如果另一个人带着另一件衣和许多附属施物来了，比库们在指导其他衣的施主，以使他/她/他们同意后，就可以用这件与更多附属施物一起布施的衣制作袈裟。

这最后的裁决有些可疑，因为难以想象，第一件衣的施主不会轻视比库们，若他们越过他/她的衣而选择具有更多附属供养的后至之衣。但是，有些情况下，许多施主会与首位施主一起布施自己的附属施物，其中可能有一些衣较首位施主所施之衣质量更高。在这种情况下，在与首位施主核实，以确认其是否顺从后，允许将附属的衣与他/她的施与衣堆在一起，并将整堆物品纳入甘马语。如此，比库们在制作袈裟时就可以自由选取他们想用的衣了。

无论义注《普端严》对这一点的裁决是否有效，它都表明，“每座寺院在既定的一年中仅有一场咖提那”的原则是编著《普端严》时不言而喻的假设。如果《普端严》假定允许不止一场咖提那，那么在这种情况下，它本可轻而易举地建议比库们举行两场独立的咖提那甘马，一场使用首位施主提供之衣，另一场使用第二位施主的。然而，如上所述，每个住处每年不超过一场咖提那的原则，并未在文献中明确规定。

- **敷展**

一旦袈裟已制成并经过点净，咖提那就可以敷展了。《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 5 段规定，咖提那必须由个人敷展，而非众人或僧团。根据义注《普端严》，个人应当是僧团首选授予衣的比库。

《附随・第十四咖提那分解》第 3 节第 4 段规定，在取消对旧袈裟的决意后（例如，若新袈裟是件下衣，则取消对现有下衣的决意），比库决意新袈裟以供使用。一旦决意，只要它是适合的衣（布）类，在施与僧团的当天内制成袈裟，并在次日的明相前完工，新袈裟就可以用于敷展咖提那。尽管《附随》规定袈裟必须在明相前制成，但仅有义注《普端严》坚称，咖提那也必须在明相前敷展才有效。而《大品》与《附随》均不包含该要求。

《大品》并未提供敷展咖提那程序的任何细节，只是说任何对咖提那的敷展表示随喜者必须处于界内。如果有人在界外表示随喜，则该敷展无效。这种说法产生两个问题：

1）如果一位处于界外的比库表示随喜，这是否使表示随喜的比库们的敷展（都）无效，还是仅对他自己？文献并未直接提到这一点，但它们似乎假定，敷展无效仅针对那位比库。换言之，他没有获得特权，但处于界内而表示随喜的比库们则能获得。

2）**“处于界外”**是什么意思？义注《普端严》说，随喜必须在寺院的“管辖区”界内（upacāra-sīmā，近行界——见第十八章）表达。换言之，此处的“界”并不一定是经正式结过的界；它只是寺院地面的区域。表示随喜者必须仍在咖提那被敷展的寺院内，他的随喜才算数。《戒律纲要》坚称，**“处于界外”**是指比库在另一座寺院度过了雨安居，但我们在上文已提到，经典并不支持这一立场。

《大品》没有明确规定，表示随喜者必须是比库，或他必须已度过雨安居而未中断。但是，《附随》明确指出，他必须是比库。它还说，咖提那由两人敷展——敷展的比库和给与随喜者——由于《大品》只允许那些已度过雨安居者敷展咖提那，这就意味着，给与随喜的比库必须已度过雨安居且没有中断，他的随喜才算数。

根据《附随》，对敷展咖提那衣及给与随喜的基本要求包括：

为敷展咖提那衣，比库必须开口说话（即大声说出敷展咖提那衣——只是想法或手势并不够）。

为给与随喜，比库必须——处于界内——开口说话以知会另一个人（通常是敷展咖提那衣的比库）他的随喜。

《附随》推荐的标准模式如下：

如果比库想要以下衣来敷展咖提那，他取消对其旧下衣的决意，并决意新下衣，然后大声说：

Iminā antaravāsakena kaṭhinaṁ attharāmi.

意思是：“以此下衣我敷展咖提那（§）。”如果他用上衣敷展咖提那，他遵循类似的程序，只是将“Iminā antaravāsakena”代之以“Iminā uttarāsaṅgena ”；如果是桑喀帝，他就将“Iminā antaravāsakena”代之以“Imāya saṅghāṭiyā”。

偏袒右肩，合掌并走近僧团后，他说：

Atthataṁ bhante [āvuso] saṅghassa kaṭhinaṁ. Dhammiko kaṭhinatthāro. Anumodatha.

意思是："尊者们[贤友们]，僧团的咖提那已敷展，咖提那的敷展如法，请随喜。"比库们——每人均偏袒右肩并合掌——回应说：

Atthataṁ bhante［āvuso］saṅghassa kaṭhinaṁ. Dhammiko kaṭhinatthāro. Anumodāma.

"尊者[贤友]，僧团的咖提那已敷展，咖提那的敷展如法，我们随喜。"

《附随·第十四咖提那分解》第 4 节补充了无需走近僧团的另一种选择，即敷展咖提那的比库可以去找单个比库或小群比库们，并遵循相同的程序，只有一点不同：如果他正接近个人，他需要用单数 Anumodasi 来替代复数 Anumodatha，而该个人以 anumodāmi（我随喜）来替代 anumodāma（我们随喜）。

"获得单个比库或小群比库们随喜"的许可反映了这种事实，即咖提那的敷展并非僧团甘马；敷展的有效性无需整个僧团的出席或随喜。这一点非常重要。如果比库在制成袈裟后无法齐集整个僧团，那么，哪怕只联系至少一位僧团的其他成员，并获得他的随喜，就足以使咖提那得到如法敷展。

鉴于该事实，词组 saṅghassa kaṭhinaṁ——"僧团的咖提那"——只在通过当初授予衣而和合授权咖提那的意义上，才表示僧团是咖提那的所有者；该词组不一定意味着整个僧团都参与敷展咖提那或获得由此带来的特权。例如，有此情形，即在将咖提那衣授予比库们中的一位后，其他比库中的许多人离开寺院，剩余者不足以组成一个完整僧团。（离去的比库们可能只是为了使施主欢喜而参与甘马语，但对制作袈裟或获得咖提那特权毫无兴趣。）在这种情况下，剩余的比库众仍然可以制作新袈裟，并用其敷展咖提那。（《附随·第十四咖提那分解》第 5 节对词组 saṅghassa kaṭhinaṁ 作了另一种解释，但由于其解释很有问题，而且这些问题技术性很强，我们将对它的讨论放入附录五中。）

还有一种上文提到的情况，即并非僧团中的所有比库都成功圆满了雨安居。在这种情况下，所有比库都可以参与授衣甘马，但只有那些真正圆满了雨安居的比库才被允许获得敷展咖提那所带来的特权。

如果我们接受义注《普端严》坚持的说法，即咖提那衣必须在次日的明相升起前敷展，那么还有另一种情况证明这一点非常重要：袈裟在接近明相时完成，大部分比库都去睡觉了，而敷展咖提那的比库无法在明相升起前找到他们所有人。在这种情况下，他就只有责任通知那些他能及时找到的人。

- **特权**

经典列出了那些参加敷展咖提那衣者所获得的特权，其中存在一处差异。《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 3 段认为咖提那特权有五种：

1）他们可以不辞而行（巴吉帝亚 46）。

2）他们可以不用携带三衣而行（尼萨耆亚巴吉帝亚 2）。

3）他们可以结众食（巴吉帝亚 32）。

4）他们可以随其意欲而拥有衣，而无须将其决意使用或置于共有。（尼萨耆亚巴吉帝亚 1，尼萨

耆亚巴吉帝亚 3）。

5）无论那里出现什么衣，都是他们的。这就是说，他们对僧团在其安居处所得到的任何衣都享受专有权。——见《大品 • 第八衣篇》第 24 节第 2 段；《大品 • 第八衣篇》第 24 节第 5-6 段。（《普端严》对《大品 • 第八衣篇》第 32 节（的注释）如此正确地补充说，此特权也适用于已在那安居之处度过雨安居的僧团被供养的施与衣。见第十八章。）如果独自度过雨安居的比库参加了另一安居地的咖提那，那么该许可中用的词“那里”意指他度过雨安居的地方，而非举行咖提那的地方。根据义注《普端严》，“僧团获得的”不仅涵盖供养给僧团的施与衣，也涵盖死亡的比库遗留给僧团的衣，用僧团土地的收益购置的衣，或者以其他任何合法方式进入僧团的衣。

请注意，第一、三、四和五项特权只是 cīvara-kāla 或衣时的自动特权的扩展（见第十一章）。然而，第二项特权是唯一的咖提那特权，并非衣时可自动获得的。

不知何故，《大品 • 第七咖提那篇》第 1 节第 3 段并不包括对衣时自动获得的剩下一项特权的扩展：免于受持禁止辗转食的学处（巴吉帝亚 33）。这就带来了矛盾，由于巴吉帝亚 33 的《经分别》规定，不仅在雨季的第四个月期间，而且在咖提那特权生效的整个时段该学处都被取消。没有任何文献提到这个矛盾，所以并无先例决定到底是《大品 • 第七咖提那篇》第 1 节第 3 段中的清单不完整，还是巴吉帝亚 33 的《经分别》有误。因为在施衣之时（cīvara-dāna-samaya）免于受持巴吉帝亚 33 的许可已被写入学处，而且由于在所有其他语境中，该时段都被说成延伸至整个咖提那特权期间，所以我们可以假定《大品 • 第七咖提那篇》第 1 节第 3 段中的清单不完整，并且对于那些参与咖提那的敷展者来说，实际拥有第六项特权：

6）可以参加辗转食（巴吉帝亚 33）。

根据《附随 • 第十四咖提那分解》第 1 节，敷展咖提那衣的比库和随喜咖提那敷展的比库都可以享有这些特权。只要某些条件满足，这些特权可以扩展至凉季结束，即前雨安居结束后的五个月。

- **撤销咖提那**

有两种方式可以终止比库的咖提那特权——这被称为“撤销咖提那”——在凉季结束前：

1）他参加了僧团甘马，而寺院中的所有比库以此甘马自愿撤销咖提那特权。此甘马的用语见附录一。

2）他既不受寺院对他的限制（āvāsa-palibodha，住处限制），也不受制作衣对他的限制（cīvara-palibodha，衣限制）。

《戒律纲要》对第一点中提到的甘马目的表示疑问，但撤销特权有许多可能的原因。有些僧团如此做的理由是，即使被允许无需受持，不放逸于持守学处仍是有价值的。这种态度可以防止懈怠比库加入僧团只为利用其咖提那特权。撤销特权的另一种原因是，照顾在咖提那敷展后加入僧团的新比库。一旦特权被撤销，新比库就能从布施给该寺院僧团的所有施与衣中获得一份。

至于第二点，当比库离开寺院而不打算返回时，他的寺院限制就得以终止。《大品》并未特别提

及这点，但从《附随》对《大品》撤销咖提那的各种方式的情境分析表明，当比库听说自己寺院的比库们举行了僧团甘马以撤销咖提那特权时，他的寺院限制也终止了。

当比库的新衣制成、遗失、损坏或烧毁，或他对衣的期待落空时（即，衣并未如预期一样提供），他的衣限制就终止了。

《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 7 段中列出八种目次，涵盖了这些撤销咖提那的条件在实践中结合起来的各种方式。比库的咖提那可在下述条件时被撤销：

1）藉由离开；
2）藉由（衣的）完成；
3）藉由决定（不制衣或不返回）；
4）藉由（衣的）遗失；
5）藉由听闻（[僧团]同意终止特权）；
6）藉由（对衣的）期望落空；
7）藉由出界；
8）藉由共同撤销。

目次一和五涵盖了衣限制已终止的情况，所以，当寺院限制以下述两种方式之一终止时，咖提那就被撤销了：比库想着不再返回而离开寺院，或他想着要返回而离开寺院，但随后听闻该处的僧团已同意撤销特权。目次二、四和六涵盖了寺院限制已终止的情况，所以，当衣限制以下面三种方式之一结束时，咖提那就被撤销了：比库完成了衣（的制作）；他失去了制衣所需的衣料；或他对衣料的期望落空。目次三涉及两种限制同时终止时的情况，当——离开寺院后——比库同时决定不再返回与不再制衣。目次八涉及某位比库与僧团中的其他比库同时终止特权的情况——经典并未特别提及，但这似乎是指比库参加会议正式撤销咖提那特权的情况。

目次七存在问题。义注《普端严》和《附随》将**“出界”**解释为一处实际的界，但这与《大品》中给出的例子不相符。复注《心义灯》倾向于将**“界”**解释为特权的时间范围。因此，**“出界”**是指“过了凉季”，这种解释符合《大品》且更有意义。否则，八个目次中没有一个涉及这种可能性。

《大品·第七咖提那篇》第 2-12 节列出了上述目次所涵盖的九十种可能的情境，本章末尾的学处部分给出了其中一些例子。而且，稍加想象，人们还可以设想出更多的情境。幸运的是，无需知道所有情境。只需记住比库的咖提那可在凉季结束前被撤销的两种方式，如上所述——参加僧团甘马撤销特权，或终止他的衣限制和寺院限制两者——就足以确保比库可以辨别他的特权什么时候仍然有效，什么时候无效。

学处

“我允许已出雨安居的比库们敷展咖提那（§）。”

——《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 3 段

“‘应知敷展咖提那的月份’是指‘应知雨季的最后一个月。’”

——《附随•第十四咖提那分解》第 4 节

授予咖提那衣的甘马语：《大品•第七咖提那篇》第 1 节第 4 段

- **衣**

六种材料（六种许可的衣类）：《附随•第十四咖提那分解》第 3 节第 5 段

获得衣的不当方式：

nimittakatena——藉由暗示，

parikathakatena——藉由迂回谈。

暗示——比库做暗示（nimitta）：“我将以此衣敷展咖提那。”

迂回谈——比库做迂回谈，（思维：）“藉由此迂回谈，我将使咖提那衣出现。”

——《附随•第十四咖提那分解》第 1 节

不适合的衣类：

kukkukata——借的（§）

sannidhikata——存放过夜（§）

nissaggiya——应舍弃的（§）

——《大品•第七咖提那篇》第 1 节第 5 段

存放过夜（§）：制作过夜（karaṇa-sannidhi）；堆积过夜（nicaya-sannidhi）。

应舍弃：若明相升起而它正在制作。（《附随•第十四咖提那分解》第 1 节）

适合的衣类：

ahata——未污染的，

ahata-kappa——使之未污染，

pilotikā——碎布，

paṁsukūla——尘堆（丢弃的），

āpaṇika——来自于商人/店主，在商店门口获得的。

获得衣的适合方式：并非藉由暗示、并非藉由迂回谈。

适合的衣类：非借来的（§），非存放过夜的（§），非应被舍弃的（§）。（《大品•第七咖提那篇》第 1 节第 6 段）

- **受持者**

具足八支者能够敷展咖提那：他知道准备活动、取消、决意、敷展、目次、限制、撤销和利益。（《附随•第十四咖提那分解》第 3 节第 7 段）

- **制衣**

不只是以之敷展迦提那（§）。

ullikhita——标记

dhovana——清洗

cīvara-vicāraṇa——计算衣

chedana——裁剪

bandhana——固定

ovaṭṭika-karaṇa——折叠（§）

kaṇḍūsa-karaṇa——接缝（§）

daḷhikamma-karaṇa——加固（§）

anuvāta-karaṇa——做缘（§）

paribhaṇḍa-karaṇa——缝合（缘边）（§）

ovaddheyya-karaṇa——补缀

kambala-maddana——非充足染（§）

——《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 5 段

非适合之衣：除在当天用“小块”（maṇḍala）裁剪、制作，每件具有五部分或以上的桑喀帝、上衣或下衣外的其他任何衣。（《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 5 段）

适合之衣：在当天用“小块”（maṇḍala）裁剪、制作，每件具有五部分或以上的桑喀帝、上衣或下衣。（《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 6 段）

七项准备活动：清洗、计算、裁剪、固定、接缝、染色、点净。（《附随·第十四咖提那分解》第 3 节第 4 段）

- **敷展与随喜**

不适当的咖提那敷展：以未点净之衣。（《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 5 段）

不适当的程序：若并非由个人敷展；尽管被如法敷展，但若比库处在界外（§）表示随喜（§）。（《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 5 段）

适当的咖提那敷展：以经点净之衣。（《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 6 段）

适当的程序：由个人敷展；被如法敷展，且处于界（§）内而表示随喜（§）。（《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 6 段）

（对新衣的）决意。（《附随·第十四咖提那分解》第 3 节第 4 段）

敷展：开口说出。（《附随·第十四咖提那分解》第 3 节第 4 段）

咖提那敷展仅在下列情况下有效：比库表示随喜时处于界内；表示随喜时开口说出；开口说出时，告知另一位比库。（《附随·第十四咖提那分解》第 3 节第 8 段）

三种敷展咖提那的方式无效：对象失坏、时间失坏、制作失坏（《附随·第十四咖提那分解》第

3 节第 9 段）

僧团以白二甘马（将衣）给与敷展咖提那的比库。在清洗、平滑（这仅在本清单提及）、计算、裁缝、染色和点净后，他将用它敷展咖提那。若他想要以桑喀帝敷展咖提那，他应取消对旧桑喀帝的决意，他应决意新桑喀帝，他应开口讲话，说：“以此桑喀帝，我敷展咖提那。”（§）（另两件衣也是如此处理。）在走近僧团，并偏袒右肩、合掌后，他应如此说：“尊者们，僧团的咖提那已敷展，咖提那的敷展如法，请随喜。”其他比库们应对他说：“僧团的咖提那已敷展，咖提那的敷展如法，我们随喜。”（或者，他可以去到单个比库或众人中，并重复同样的程序。）——《附随·第十四咖提那分解》第 4 节

“僧团不诵巴帝摩卡，众人不诵巴帝摩卡，个人诵巴帝摩卡。若僧团不诵巴帝摩卡，众人不诵巴帝摩卡，个人诵巴帝摩卡，那么，巴帝摩卡不由僧团诵出，巴帝摩卡不由众人诵出，巴帝摩卡由个人诵出。但是，藉由僧团的和合，众人的和合，以及由个人诵出，巴帝摩卡是由僧团……由众人……由个人所诵。以同样的方式，僧团不敷展咖提那，众人不敷展咖提那，个人敷展咖提那，但是，藉由僧团的随喜，众人的随喜，以及由个人敷展，咖提那是由僧团……众人……个人敷展。”

——《附随 • 第十四咖提那分解》第 5 节（见附录五）

- **咖提那特权**

谁的咖提那被敷展（§）？两人的被敷展（§）：敷展者与随喜者。（《附随 • 第十四咖提那分解》第 1 节）

“你们中的敷展咖提那者（§）有五项许可：不辞而行（见巴吉帝亚 46）；不受持（所有三衣）而行（见尼萨耆亚巴吉帝亚 2）；结众食（巴吉帝亚 32）；随意衣（见尼萨耆亚巴吉帝亚 1 和尼萨耆亚巴吉帝亚 3）；若那里有衣，他们可以拥有它。”（见下文《大品·第八衣篇》第 24 节第 2 段，《大品 • 第八衣篇》第 24 节第 5-6 段和《大品 • 第八衣篇》第 32 节）

——《大品 • 第七咖提那篇》第 1 节第 3 段

“有比库独自度过雨安居的情况。该处，人们（说）‘我们施与僧团’，而布施衣。我允许那些衣归他独有，直至撤销咖提那。”

——《大品 • 第八衣篇》第 24 节第 2 段

那时，有两位长老兄弟伊西达萨（Isidāsa）尊者和伊西帕德（Isibhatta）尊者在舍卫城度过雨安居后，前往某处村庄寺院。人们（说）“长老们终于到了” ，就布施了食物和衣服。原住比库们询问长老们：“尊者们，这些僧团衣由于你们的到来才出现。你们同意（接受）一份吗？”长老们说：“正如我们所理解的世尊所教之法，这些衣只归你们独有，直至撤销咖提那。”

——《大品 • 第八衣篇》第 24 节第 5 段

那时，有三位比库在王舍城度过雨安居。于其处，人们（说）“我们施与僧团”，就布施了衣。比库们心中生起该思维：“世尊已经规定，一个僧团是至少有四人的团体，但我们（仅）有三人。而这些人（说）‘我们施与僧团’，就布施了衣。如此，我们该如何处理它们呢？”那时，一些长

老——尼勒瓦西（Nīlvāsī）长老、萨剌瓦西（Sāṇavāsī）尊者、果跋伽（Gopaka）尊者、帕古（Bhagu）尊者和帕利达山达剌（Phalidasandāna）尊者正住在巴嗒厘子城（Pāṭaliputta）的鸡园寺。因此，比库们前往巴嗒厘子城询问长老们。长老们说："正如我们所理解的世尊所教之法，这些衣只归你们独有，直至撤销伽提那。"

——《大品·第八衣篇》第 24 节第 6 段

- **撤销伽提那**

"（维持）伽提那有两种限制。哪两种呢？住处限制和衣限制。

"如何有住处限制呢？有此情形，居于某住处或拟居于某住处的比库离开，（思维）'我将会回来。'此即是如何有住所限制。

"如何有衣限制呢？有此情形，比库的衣尚未制成，或为半成品，或他对衣的期望还未落空。此即是如何有衣限制。

"伽提那有此两种限制。"

——《大品·第七伽提那篇》第 13 节第 1 段

"伽提那有两种无限制，那两种呢？无住处限制和无衣限制。

"如何有无住处限制呢？有此情形，比库以舍弃感、逃离感、被释放感、无（返回的）意图而离开该住处，（思维）：'我不会返回。'此即是如何有无住处限制。

"如何有无衣限制呢？有此情形，比库的衣已制成，或遗失，或损坏，或烧毁，或他对衣的期望落空。此即是如何有无衣限制。

"伽提那有此两种无限制。"

——《大品·第七伽提那篇》第 13 节第 2 段

"伽提那如何被撤销呢？此八种为伽提那撤销的目次：藉由'离开'达成，藉由（衣的）完成达成，藉由（不制衣或不返回的）决定达成，藉由（衣的）遗失达成，藉由听闻（终止特权的约定）达成，藉由（对衣的）期望落空达成，藉由出界达成，共同撤销（§）。"

——《大品·第七伽提那篇》第 1 节第 7 段

  - **一些案例**

1）"当敷展伽提那后，一位比库拿了一件已制成之衣离开，（思维）'我不再回来。'那位比库的伽提那撤销藉由"离开"而达成。

2）"当伽提那被敷展后，一位比库拿了（尚未制作完成的）衣离开。去到界外后，他心中生起该思维：'我将在此处制作这件袈裟，我不再回去。'他制作了袈裟。那位比库藉由（袈裟的）完成而撤销伽提那。

3）"当伽提那被敷展后，一位比库拿了衣（布料）而离开。去到界外后，他心中生起该思维：'我将既不制作此衣也不返回。'那位比库的伽提那撤销藉由'决意'而达成。

4）“当咖提那被敷展后，一位比库拿了衣而离开。去到界外后，他心中生起该思维：‘我将在此处制作衣而不再返回。’他于是制作衣。当他在制作时，衣遗失了。那位比库的咖提那撤销藉由（衣的）遗失而达成。

5）“当咖提那被敷展后，一位比库拿了衣而离开，思维：‘我将返回。’去到界外后，他制作衣。当完成衣后，他听闻：‘他们说，那处寺院的比库已撤销了咖提那（特权）。’那位比库的咖提那撤销藉由听闻而达成。”

——《大品 • 第七咖提那篇》第 2 节

6）“当咖提那被敷展后，一位比库怀着（获得）衣的期望而离开。去到界外后，他的心中生起该思维：‘我将就在此处关注衣的期望，我不再返回。’ 他关注衣的期望，他的衣的期望落空了。那位比库的咖提那撤销藉由期望落空而达成。”

——《大品 • 第七咖提那篇》第 8 节第 2 段

7）“当咖提那被敷展后，一位比库拿了衣而离开，思维：‘我将返回。’去到界外后，他制作袈裟。袈裟制完后，思维：‘我将返回，我将返回。’他在（寺院）外面度过了一段时间，直到撤销咖提那。那位比库的咖提那撤销藉由超过（时）限而达成。

8）“当咖提那被敷展后，一位比库拿了衣而离开，思维：‘我将返回。’去到界外后，他制作袈裟。制作完成袈裟后，他思维：‘我将返回，我将返回。’他出席了撤销咖提那。那位比库的咖提那撤销是与（其他）比库们（的咖提那撤销）一起（达成的）。”

——《大品 • 第七咖提那篇》第 2 节

撤销咖提那的甘马语：比库尼巴吉帝亚 30

第十八章 僧团执事

跋嗒哩经（Bhaddāli，《中部》第 65 经）提到，作为一项普遍原则，佛陀更喜欢小僧团而非大僧团，因为它更有利于修行。然而，大僧团在他的时代不断发展，有时取得了良好的结果（例如见《中部》第 118 经），有时则不然（见《大品 • 第十国桑比篇》）。无论哪种情况，较大的僧团规模都增加了管理负担。为了减轻这些负担，佛陀允许僧团任命执事来处理随着僧团规模增长而呈指数增长的两项职责：利得的分配与工作的监管。

至少在两个不同的场合，佛陀把利得比作粪便（《相应部》第 17 相应第 5 经；《增支部》第 5 集第 196 经），然而，很少有人会在分配这类粪便时，发现自己所得比应得少时不会感到委屈。与此同时，那些给僧团做利得布施的信众们，如果觉得其供养被当作粪便来对待，就会感到难过。这就是为何妥善管理僧团物对于僧团内部的和睦与融洽，以及僧团信众们持久的善意都至关重要。在接受和储存物品时，必须倍加小心，以免因疏忽而损坏或丢失。否则，施主将会感觉受到轻视，而使未来的供养消失。分发轻物（lahubhaṇḍa）——轻的或便宜的物品——给僧团成员，以及分配重物（garubhaṇḍa）——重的或贵重的物品——给他们临时使用时，必须特别注意，确保每个人都得到公平的一份。否则，不公平将导致不和睦，而不和睦的氛围不利于修行。因此，为了僧团内部以及僧团与信众之间建立顺畅的关系，比库们必须对僧团物采取负责任的态度。

至于僧团事务，须妥善安排，以使僧团建筑保持完好。任何沙玛内拉和在家的寺院净人都必须受到监督，以确保他们的工作得以顺利完成。否则，管理不善的迹象将很快显现，并导致僧团内外的不满。

在小僧团中，成员们可以在非正式的基础上处理这些问题。但对于更大的僧团来说，需要正式的责任制。任何没有明确责任的领域都可能会被忽视，或被随意性地管理。任何每个人都参与的领域，都将增加不健康和不成比例的重要性，因为花在会议和讨论上的时间将干扰心的修习。这就是为什么佛陀允许僧团将责任分配至比库个人，以便僧团的其他人能够专注于当前的真正问题：修学增上戒、增上心和增上慧。至于被分配这些任务的执事，他们之间没有等级之分。每个人在其特定的领域内都有完整和最终的职权。这也意味着，他不必将时间耗费于冗长的会议和讨论。也因此，他将有更多时间致力于自己的修行。

虽然标准程序是从比库中选择执事，但巴吉帝亚 13 和巴吉帝亚 81 的《经分别》表明，未达上者——例如沙玛内拉——也能被委任为执事。

为管理利得，经典允许每个僧团任命执事处理：

衣（受衣人、存衣人、守库人、分衣人、授（雨浴衣）衣人）；

食物（指派饭食人、分粥人、分果人、分副食人）；

坐卧处（授坐卧处人（senāsana-gāhāpaka），分坐卧处人（senāsana-paññāpaka））；和——

杂物（授钵人，分细物人）。

为监督僧团的工作，各僧团可委任执事督导：

寺院净人的工作，以及——

沙玛内拉的工作。

僧团也可以委派比库负责个别建筑的营造，尽管严格来说，这些比库并不算作僧团执事。

对于每位僧团执事，经典列出了人选被委任为执事所必备的任职资格，并就其一旦被委任应如何履职给出了一些粗略的准则。在本章中，我们将遵循同样的模式，首先讨论适用于所有僧团执事的一般资格，然后是其各自的具体职责。义注《普端严》用长篇建议扩展了经典的准则，涵盖了几乎所有能够设想的意外情况。尽管《普端严》的建议并无约束力——而且有时会与经典相冲突——它们反映了历代人在这些问题上的经验。因此，我们将对这些建议给与相当详细的描述，特别是关于最重要的执事职责：分配衣、食和坐卧处的执事。同时，我们将把《普端严》的建议与经典的建议明确区分，以便在有约束力的建议和没有约束力的建议之间保持清晰的界限。

或许有必要从一开始就指出，经典与义注《普端严》之间的主要区别在于，后者更加一致地建议按照瓦萨长幼分配僧团物。经典建议通过行筹（抽签）分配衣，并赞赏分配坐卧处人将志趣相投的比库安置于寺内一处，而《普端严》在这两种情形下都忽视了经典的指导方针，且建议将最好的衣和最好的坐卧处给与最上座的比库。

在阅读本章时，请记住，经典的指导方针和义注《普端严》的建议是针对所有比库，而非仅针对僧团委任的执事。正如《经分别》中的巴吉帝亚 13 所指出的那样，其他比库——当没有被正式委任的执事在场时——也可以承担执事的职责。事实上，小型僧团中的惯例是，履行这些职责的比库不会得到正式授权，而是住持来任命他们，或者其同伴通过非正式的协商一致后会鼓励他们承担这些职责。在这些情况下，经典对于相关职责的指导依旧适用。同时，接受僧团物分配的比库们应当知道执事们必须考虑的因素，如此他们方能了解其分配何时公平，何时不公平。

• 一般资格

所有僧团执事都必须远离四类偏颇：基于贪欲的偏颇，基于嗔恚的偏颇，基于愚痴的偏颇和基于怖畏的偏颇。义注《普端严》以受衣人与分衣人这两种执事可能的行为举例说明了这些偏颇。一位受衣人可能会如此表现出基于贪欲的偏颇：他因他们是其亲戚等而更早地接受后至者所施之衣；展现出对某些施主的偏爱；或出于贪心而令施物转供自己。他可能会如此表现出基于嗔恚的偏颇：因不喜欢早到者而延迟接受其施物；或对穷人表示轻蔑。他可能会以缺乏念与正知的方式表现出基于愚痴的偏颇。并以出于对后至的显贵者地位的怖畏，而先接受其施物的方式，表现出基于怖畏的偏颇。分衣人可能会在尚未轮到其朋友接受时，将昂贵之衣给与他们，以此表现基于贪欲的偏颇；将廉价之衣给与那些本应轮到接受昂贵之衣者，以此表现基于嗔恚的偏颇；愚蠢到不知分衣与发衣的程序，以此表现基于愚痴的偏颇；因害怕话语刻薄的新学比库，而在尚未轮到他们时给与其昂贵之衣，以此表现基于怖畏的偏颇。

除了远离这四种偏颇的形式外，僧团执事还必须熟悉自己的职责。例如，受衣人必须清楚衣是否被如法接受，指派餐食人必须清楚餐食是否被如法分配，以此类推。

一旦僧团找到了某个职位的合适人选，必须首先询问他是否有意愿承担此责任。只有征得他的同意，僧团才能正式委任他担任此职。在每种情形下，甘马语都由一次动议和一次告白组成，不过不知何故，义注《普端严》认为一个简单的宣告也已足够。一些较为常见的执事（委任）的完整甘马语在附录一中给出。

• 衣执事

经典允许将管理施与僧团之衣的职责分给五位执事：一位接受施与衣，一位将他们收好，一位守护存衣的仓库，一位分配它们，以及一位负责授雨浴衣。《戒律纲要》建议，相对较小的僧团可以指派一位比库担任所有这些职务。只在一座极为庞大的寺院才有必要将这些职务分开——这种情况下，执事们将有协调其行动的附加职责。义注《普端严》以提醒的方式指出，佛陀创设这些职务不是去鼓励执事间的贪欲或不知足，而是一种协助僧团确保衣物在所有成员中公平合理分配的方式。

– 接受和储存

义注《普端严》说明，在理想的情况下，受衣人应当具足良好的戒德与行为：有智、正念，并能以悦耳的嗓音和清晰的发音给与祝福，从而激发施主的信心。一旦获任，应当把寺院内便于施主寻找的区域的住所给与他。

经典允许将一幢建筑正式认定为寺院的库房。义注《普端严》建议将仓库设置于远离寺院中心且并非通常集会场所的建筑中，（因担心他们会偷衣所以）该建筑没有沙玛内拉和寺院净人。同时，它不应位于寺院最远的区域，因为外界的盗贼可能会闯入。在认定库房时，比库们应处于库房所在的同一界内。换言之，如果寺院内有主界和附属界，那么，若库房位于主界内，比库们就应在该界之内集会以作认定。

根据义注《普端严》，守库人的职责是检查库房的屋顶、墙壁或地板是否有能使雨水、老鼠或白蚁进入的孔洞，然后安排修复。他还应该使库房的窗户在凉季保持关闭，以防衣发霉；在热季保持敞开，以便让微风吹入。虽然该职务是为保护衣而设置的，但经典中散见的段落（例如《小品 • 第六坐卧处篇》第 21 节第 3 段）显示，其他物品——例如钵和小物件——可被存放于库房中，因此守库人也应照看它们。

受衣人、存衣人和守库人的共同职责是记录所提供的布施之衣是否为特殊的种类（例如，时衣或非时衣[kāla-cīvara 或 akāla-cīvara]——见尼萨耆亚巴吉帝亚 3），以及为谁而施。经典列举了施主指定其施与衣的八种方式：

1. 在界内，
2. 在约定范围内，
3. 在备好食物之地，

4. 施与僧团，

5. 施与两部僧团，

6. 施与已度过雨安居的僧团，

7. 已经指定了它，并且——

8. 施与个人。

这些术语将在下述的分衣人职责下进行详细讨论。其他衣执事只需对这些术语有足够的了解，以确保他们尽可能清晰地理解施主的意愿，然后就能把特殊种类的衣或施与不同群体的衣保存于不同的位置。这是为了帮助分衣人按照施主的意愿分配衣。

– 分配

经典对于分衣人的指导方针分为两大类：分配的一般程序和将衣给与特定群体的特定指示。

一般程序

一般的程序如下：首先按照衣的类型分类，并按照价格评估。将各类衣中可意的和不可意的混合均匀，然后捆扎成束。把所有有资格受衣的比库和沙玛内拉集合起来，将其分为几组，然后将一束束衣发给他们。沙玛内拉可以获得半束。如果比库将要出发旅行，他可提前获得一束衣，或更多一些，如果他给僧团补偿的话。如果在衣束中有任何不平均，即使分发人已尽力使其平均，那就设法弥补不均，然后让比库们行筹分配。

义注《普端严》对这些程序有大量说明。根据类型将衣分类时，要按粗糙与精细、稀疏与密致、厚重与轻薄、已用和未用分为几摞。然后将衣分成份，确保每份衣都平均混合了可意和不可意的衣。如果缺乏足够的时间单独分发，就将十份分为一束，并将比库们十人分为一组。让各组通过行筹决定哪组获得哪一束。然后，在每组内部，让每位比库行筹决定哪位比库获得哪一份。

对于沙玛内拉：当分配非时衣（akāla-cīvara）时，如果沙玛内拉只顾自己或仅照料其导师，给与他半份。如果他为整个僧团履行职责，则给与他整份。当分配适时衣（akāla-cīvara）时，所有人同等份额。当分配安居衣时，令沙玛内拉做一些服务——例如制作扫帚——以此换取他们的一份衣，但是若他们诉说自己已经做了各种各样的工作——煮粥、煮饭、煎炸食物——那就给与他们整份。

如果比库已安排随同商队旅行，没有时间住过整个分配期，那只有在僧团为分配而集会后，才能将其份额给与他。对于他的那份比其他人略多或略少的情况，义注《普端严》给出了两种截然相反的指示。在一个段落中，它说若略少，就无需分衣人将之补足；若略多，该比库也无需提供补偿。然后，几行之后，它又援引佛陀的话说，对于僧团或众人之物，没有“略微”一说，这就是为何只在做了补偿的情况下他才允许不平等。因此，遵照经典，若比库所得较其应得的份额略多，他应为其提供补偿。

分配者必须注意两种不平等：衣方面的不平等和个人方面的不平等。

在衣方面：如果将衣分配了之后，剩下几件不足以分配给所有人，就把它们裁为不小于四乘八指宽的布块，并尽可能地将其分配。古义注《安特格》（Andhaka）补充说，当这些完成后，将其他

适合比库使用的物品添入未获得额外布块的份额中。将这些份额给与任何自愿接受的比库，然后行筹决定剩余的份额。

至于个人方面的不平等：一组可能有八或九位比库而非十人。给与其只有八或九份的一束。当该组比库对其份额感到满意时，其他的比库应当行筹分配剩余的衣束。

特定群体

经典给出了下述指导，用以处理上文所提到的八种方式布施之衣。

1. 如果施主在界内范围布施，无论界内有多少比库，都将得到衣份。

2. “如果施主在约定的范围内布施”，是指许多寺院已达成约定，共同分享利得。在一住处获得的任何东西，都在所有加入约定的住处中共享。

3. 如果施主在“备好食物之地”布施，那么施物将在由施主提供常施的所有寺院中共享。

4. 如果施主施与僧团，分配时在场的所有比库**僧团**成员都将分享此衣，而非只限于原住比库。如果寺院中的比库已敷展了咖提那，那么在撤销咖提那之前，所有在此时段布施僧团的衣只给与那些获得了该咖提那特权的比库，而非其他任何比库。如果一位比库独自过了雨安居，并获得了“施僧”之衣，直到咖提那被撤销，那些衣都只属于他。如果他在出了雨安居独住时获得“施僧”之衣，他可以自己决意该衣。如果另一位比库在首位比库决意该衣之前出现，首位比库就要与新来者分享此衣。如果第三位比库在前两位比库行筹决定其份额之前出现，他们也必须与他分享。如果第四位比库在前三人行筹之前出现，若他们不愿意，则无需与他分享。

5. 如果施主施与两部僧团，则一半给与比库**僧团**，另一半给与比库尼**僧团**，无论两部僧团各自的规模如何。

6. 如果施主施与已度过雨安居的僧团，该衣将在寺院中正度过雨安居或已度过雨安居的比库间分配。未在该寺度过雨安居，却从寺中分得一份的比库，犯一个恶作。如果比库在两座寺院中度过雨安居，那么若他在两寺中所住的时间相同，则可以在每座寺院获得半份。如果他在一座寺院中所住时间比另一座更久，那么他可以在其所住时间更久的寺院中获得一整份，但显然，在另一寺中没他的份。如果比库正在度过雨安居，但——在分衣之前——狂乱了，被附体，或被僧团举罪，另一位比库将为他接受其份额，并在其复原或被解除举罪后给与他。如果在分衣之前，比库死亡、还俗或承认其并非真比库，他的份额将归属僧团。如果在接受衣前或接受衣后分衣前，僧团分裂了，该衣将由分裂的两方的所有比库平分。然而，如果施主将衣等物施与分裂后的一部别众，并说他们的施物是给该别众的，它则归该别众独有，而不必与另一方分享。

7. 如果施主已指定布施，此指定可以用粥、饭食、副食、衣、坐卧处或药来表示。经典在该话题上未多做说明，但义注《普端严》解释了，见下面。

8. 如果施主施与个人，它就归属施主提及之人。

义注《普端严》对这些说明作了如下扩展：

1. 在界内布施。有十五种界，其中一些我们在第十三章已经提过：

附属（khaṇḍa）界；

近行（upacāra）界（有围护的寺院，是围护范围内的区域；没有围护的寺院，是周围两个投石所及处（36 米））；

同一共住界（这包括在此界的界限内的所有已结之界和附属界）；

不离[三衣]（（ticīvara-）avippavāsa）界；

利得界（当国王把寺院周围某处特定区域的产品给与寺院时，那个区域就称为利得界）；

村界；

镇界；

城界；

阿邦答勒界（在林野中的界）；

泼水界（湖泊、河流或海洋中的界）；

地方界；

国界；

王界（国王的统治之界，有可能涵盖一个国家以上）；

岛界；以及——

轮围界（轮围山内的所有区域（！））。

如果施主说，“我将此衣施与某界之内的比库”，它属于该界之内的所有比库，而非那些界外的比库。如果施主并未明确哪一类界，接受衣的比库应当询问他/她以确认。如果他/她不懂界的不同类型，而只是说，“在界内”，那就将衣给与近行界——即寺院边界内的比库。

2. 在约定范围内布施。由于经典并未给出寺院用以共享利得的程序，义注《普端严》推荐一个简单的宣告，以及下述程序。如果 X 寺院的比库想与 Y 寺院的比库共享利得，他们应在 X 寺院中集会。（没有任何文献明确说明这一点，但居住于 Y 的比库也应出席以接受或拒绝约定似乎较为合适。）比库们中的一员应当说明与 Y 寺中的比库共享利得的理由，并随后宣告三次：“僧团同意将此寺与彼寺划为单一利得界。”

3. 在备好食物之地布施。在备好食物之地分衣的要求应如此对待：如果施主为两座或以上的寺院提供常食，物品应在上述所有寺院中分配。如果这些寺院的人数不等，应告知施主。如果他/她说，“按照比库的数量分配”，那么如此做即可。否则，每座寺院应当获得同等份额。如果有不能分割的物品，比如家具，则询问它们应分至何处。如果施主不说，它们应分至最上座比库的住所。如果就特定物品而言，该住所已充足了，此物就应分至需要之处。

4. 向僧团布施。在义注《普端严》此主题下的所有例子中，衣是依据瓦萨长幼分配的，这与前面提到过的经典建议抽签（决定）相冲突。在短语“于在场的所有比库**僧团**成员间进行分配”中，《普端严》说“在场”这个词意指在近行界内。如果界内有行动迟缓无法按时抵达分配点的长老比库，分衣人应为他们留出份额，并继续分配。如果来自其他寺院的比库听闻要分配衣而为此前来，他们

也应被囊括在内。如果他们在分配的过程中赶到，让他们按照瓦萨的顺序入座，继续按照瓦萨发放衣（换言之，若他们来得过迟而错过其次序，他们必须等着看是否有足够的衣以进行下一轮发放）。如果他们位于近行界内，但未及入列，分一份给其弟子代为他们（老师）领取。如果他们不在近行界内，不用给其弟子额外的份额。如果有足够的衣分发第二轮，则从最上座的比库开始发放。

受持尘堆衣头陀支的比库不应在分配衣时拿取一份，不过，不受持该头陀支的比库可以把自己的那份给与他，后者不因此破其头陀支。如果施与衣或线的目的并非（制作）袈裟，受持尘堆衣支的比库则可拿取一份。若他将其用于既定目的后，仍有足够的剩余之衣或线可做袈裟，他可以以该目的使用它，而不破他的头陀支。

在已独自入雨安居的比库获得了“施僧”之衣这种情况中，如果没有举行咖提那，那么该衣在衣时结束前就是他的。类似的原则也适用于以群体入雨安居的比库们：如果没有举行咖提那，他们所获得的任何衣在衣时结束前就是他们的，且无需与衣时期间来访的比库分享。至于雨季之外独居而获得了“施僧”之衣的比库，他应当摇铃，并宣布分衣的时间。（显然，不管他是否觉得有人能听见铃声，他都应如此做。）无论他是否如此做，若他思维：“只有我在这里，这些衣就是供养给我的。”这即是不当地拿取它们。若他思维：“此处没有其他人。它们都落我头上了。”这即是正当地拿取它们。经典中用语，“在前两人已为其份额而行筹前”意指在他们开始行筹前。行筹时才来的迟到者无法获得一份。

5. 向两部僧团布施。如果施主对受衣人说，“我将此施与两部僧团和您”，那么若有十位比库与十位比库尼，就应分为二十一份。受衣人获得首份，然后有权在分给十位比库时按瓦萨顺序再得到一份。如果施主并未说他是施与两部僧团，而只是给“比库和比库尼”，则施物不能在两部僧团中对半平分。相反，应根据比库和比库尼的总人数分成等份，且每个人应当得到一份。如果施主说，“我将此施与比库、比库尼和您”，受衣人就只能得到一份。

6. 向已度过雨安居的僧团布施。如果在一处度过雨安居的比库，接受另一处的一份衣，他应将其归还。如果衣磨损或遗失，他应赔偿。如果僧团要求归还而他不还，则将由衣的价值决定其罪。（？——这遵循我们在巴拉基咖 2 下讨论中所拒绝的（bhaṇḍadeyya）赔偿理论；尤其此处似乎是对经典明确说仅为恶作的过度惩罚）

在咖提那特权期间，如果施主说，“我把此衣施与已在这里度过雨安居的比库（这使之成为时衣[kāla-cīvara]）”，那么这衣就属于所有度过前雨安居而未中断的比库。如果他们中的任何人外出云游，他们的衣份可以交给受云游比库信任的朋友。

如果施主说，“我将此衣施与正度过雨安居的比库”，那么（a）若在前雨安居期间，它将分给所有正于该处度过雨安居而未中断者。（b）若在雨季的第四个月，它则只属于那些正度过后雨安居而未中断者。

如果施主说，“我要将此衣施与雨安居住众”，那么若（a）在凉季（旱季的前四个月），它将分给所有刚度过雨安居者。若（b）在热季（旱季的后四个月），则应询问施主：“是给那些度过了

上个雨安居者，还是那些将度过下个雨安居者？”如果施物是给后者，但没办法保存，则将其告知施主。如果他/她说，“将它施与现前僧团”，就（如第四条下一样）将其作为衣分给僧团。

7. 已指定的布施。如果该指定与粥、饭食或副食有关，那么衣则归属那些受邀且前往享用这些食物者。它与其他任何人无关。

涉及衣的指定涵盖这种情况，即施主说：“这是给那些我过去施与衣者。”该施主随后施与的任何物品都属于他们，而非别人。

涉及住所的指定涵盖这种情况，即施主说：“这是给那些在我所建造的住所中居住者。”施主随后施与的任何物品都属于他们，而非别人。

涉及药品的指定涵盖这种情况，即施主说：“这是给那些我过去定期施与其药品者。”施主随后施与的任何物品都属于他们，而非别人。

8. 向个人布施。施主可以在某人在场时说，“我要将此施与您”，或在其缺席时说：“我要将此施与某某。”如果施主说，“我将此施与您和您的弟子”，它就属于受施者及其现在和过去的所有弟子（那些前来学习者和已学成并离开者）。

授雨浴衣

增支部义注《满足希求》在讨论第五集末尾程式表述的诸经中，将授衣（sāṭiya-gāhāpaka）的职务定义为授雨浴衣者。没有任何文献解释为此目的而设置单独的执事的原因，或他被称为授予人（gāhāpaka）而非分配人（bhājaka）的原因。《小品·第二别住篇》第 1 节第 1 段规定，别住的比库仍有权按照瓦萨长幼获取雨浴衣，这暗示着清净比库也是按照瓦萨长幼获取它们。义注《普端严》对《大品·第七咖提那篇》第 1 节第 4 段的解释说明，若任何附属的施与衣是随同咖提那一起布施的，它们应在雨浴衣（分配）结束之处开始发放。这表明，在雨安居开始前不久，授雨浴衣人将取出施与僧团的任何雨浴衣，按照瓦萨长幼发放它们，并注意该衣在何处发放完毕。这进一步显示了为何他不被称为“分配人”的可能原因，即他并非要裁剪雨浴衣并给僧团中的每个人分予等份。相反，他发放完整的雨浴衣，即使没有足够的衣发完整轮。

● 食执事

施食的职责可以分给四位执事：指派饭食人、分粥人、分果人和分副食人。就如对衣的职责一样，僧团可以根据其规模决定是否想要委任一位比库担任所有职务，或将这些职务分开。在这四种职务中，文献只详细描述了一种——指派饭食人。然而，可以较为容易地从中推断出其余三位的职责。

– 经典的准则

指派饭食人负责决定哪些比库将获得下述饭食：僧团食、指定食、邀请食、行筹食、半月中特定一天（或特定几天）的定期供食（这可以包括每日饭食）、伍波萨他日定期供食、伍波萨他日后的第二天定期供食[149]、客至食、远行食、病者食、看护病者食。

[149] 译者注：下述将此三食简称为：半月食、伍波萨塔食、伍波萨塔次日食。

我们已在本书上册的附录三中讨论了前六类饭食。僧团食是指施主邀请僧团所有成员的饭食。指定食是指施主所请求的僧团中某个数量的比库的饭食。邀请食是由施主具体指定由哪些比库接受此食。行筹食是指通过行筹选定接受者的饭食。定期食是每到特定日期就会定期施与某个数量的比库之食，而这些比库会根据名录轮换。

客至食是特别提供给任何新到寺院的比库之食。远行食是提供给那些将要离开寺院旅行的比库之食。病者食和看护病者食是不言自明的。

前六类食可以是（1）送至寺院的施与食或（2）寺外的饭食：在施主的家中或施主特别指定的另一处。若是前者，《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 1 段允许指派饭食人将食物分为多份，将每份系上筹或叶子，然后分配各份给应接受的比库。若是后者，桑喀地谢萨 8 的制戒因缘显示，接受饭食的比库将在食前两天被告知该事。

对于指定食、行筹食、半月食、伍波萨他食和伍波萨他次日食，桑喀地谢萨 8 的制戒因缘显示，指派饭食人应为指定食这一类按名录保持轮换，显然对其他类别也是如此，以确保所有的比库都有平等的机会获得每种饭食。

– 义注《普端严》的建议

义注《普端严》的建议如下：

僧团食

这些是为当天已经在该寺的比库提供的。那些后几天到达者对其不在寺院的日子里所未获得的僧团食，无权要求特别补偿。

指定食

指派饭食人应宣布将做指定的时间。当比库们齐集后，他应询问他们最后的指定食结束之处。如果在最下座处结束，或者如果——在他询问他们三次之后——无人能记得在哪里结束，他应从最上座的比库开始。但是，举例来说，如果有人记得在名册上十个瓦萨的比库处结束，那么所有十个瓦萨者都应集合并被告知保持安静。随后，应——按月、日和时——算出准确的瓦萨数。当确定瓦萨时，如果其他十个瓦萨的比库到来，他们也应被纳入此群体中。如果他们在所需数量的比库已被指定后才来，就失去了轮到他们的机会。即使那些受持常乞食头陀支者也不应跳过：若他们想保持其头陀支，则会自己要求跳过。

如果施主告诉一位比库，他/她明天将向十位比库布施指定食，该比库应在当天通知指派饭食人。若他忘记了，就应在上午早些时候通知指派饭食人。若他忘记了，而在一些比库已为次第乞食而离开后才记得通知指派饭食人，则应在尚未离开寺院近行处的比库们中选出接受指定食者。所有在场的比库都有资格被指派，无论他们是否来自此寺院（例如，他们听说此寺院的比库们已被安排了大量的指定食，而他们正是为分享一份而来）。为确定比库是否“在场”，应遵循前文在讨论义注《普端严》关于分配施与僧团之衣时提出的指导方针。

除了经典提到的两种食——送至寺院之食与寺外之食——义注《普端严》还提到了第三种，即施主或其工人来到寺院，将某个数量的比库之钵带回家中，并随后带着装满食物之钵返回。《普端严》接着讨论了这种安排可能带来的一种困难：如果施主拿了八位比库的钵，七钵装满食物，一钵装满水，食物将按照施主所说的处理。若他/她告知八位比库一起分享食物与水，那么就必须在所有八人中分享。若他/她什么都未说就走了，分到食物的七人就无需与第八人分享食物，而第八人在下次指定食时就应排在首位。（与此同时，显然，若返还钵时，时间已太晚而不能托钵，他就要以水来满足自己了。）

如果施主特别要求为上座比库们供养指定食，应告知他/她尚未轮到他们。然后，指派饭食人应按照常规的名册分派比库。如果国王或王臣定期供养特别精美的指定食，指派饭食人应为这些饭食制定单独的名册，以使寺院内的每位比库都能享用。如果施主带来一屉食物“供养僧团”，将其分为每餐的分量而非每口的分量，并根据指定食的名册进行分配。如果足够给每位比库，不要按照名册，而是从最上座比库开始分配。如果施主指定施与七日药或终生药给僧团，这些应当有其单独的名册——即酥油、油、糖、蜂蜜和其他药物各有一个名册。

邀请食

义注《普端严》说，指派饭食人不应涉入此类饭食，但目前常见的做法是，施主请他通知那些受邀接受饭食的比库们。正如我们在巴吉帝亚 32 下所提到的那样，除非有适当的机缘，否则不能邀请三位以上的比库接受该食。如果施主想要三位以上的比库参与邀请食，其余的比库应从指定食的名册中获得。

行筹食

行筹应在寺内举行，而非寺外。指派饭食人应将施主的姓名写在木片、竹片或棕榈叶上（目前纸较为合适），然后将其堆入篮子里或他的衣褶里。把它们充分混合在一起——左右或上下（摇晃）——让比库们从上一次行筹分配结束之处开始取筹。如果出于某种原因，比库拒绝受用其行筹所获之食，那么在接着的三天（或三轮）内都不被允许行筹。过后，再给他一次行筹的机会。如果他抽中了比其之前所拒绝之家更近的筹片，却接受了，他就不应再被允许行筹。还应对他进行严厉的处罚：若处罚是挑水，则不得少于 50-60 桶；若是运柴，则不少于 50-60 捆；若是搬沙，则不少于 50-60 满钵。（！——这似乎过分了。经典中没有对以此方式处罚比库的许可。）

针对水果、甜品、七日药等的行筹应该分别举行。

践行常乞食的比库们不应接受行筹分配的物品，即使是七日药与终生药。（复注《心义灯》并不同意最后这点，理由是行筹仅在饭食方面内算作特殊利得，而非针对七日药与终生药。同样应注意，义注《普端严》允许这样的比库们接受下述施与僧团的终生药和七日药。）

客至食

如果一位来访的比库每天都到，只在他连续到访的首日提供这些饭食。如果两次到访之间有间隔，则允许他在每次来访的前两三天接受客至食。

如果施主说，没有客比库的日子里，原住比库可以享用他/她的饭食，他们就可以如此做。如果他/她并未给与此许可，他们就不能享用该食——不过，若有将要踏上旅途的比库，他们则可以享用客至食。

远行比库之食

一位比库只能享用一天这种饭食，除非他受阻而无法按计划离开，在这种情况下，他被允许在第二天再次受用一份。如果他离开的计划遭受盗贼、洪水等的阻碍，他可以在等待障碍离去的两三天内继续受用这些饭食。

病者食

这些是给若吃“杂”食会病得更重的任何病比库受用，这“杂”食显然意指随处获得的食物（见巴吉帝亚 47）。换言之，他需要特殊的饮食，以免病情加重。（从义注《普端严》的其他解释来看，这些饭食同样给那些虽不需要特殊饮食，却因过于虚弱或残疾而无法托钵的比库受用，这似乎比较合理。）如果这些饭食不足以供给寺院中的所有病比库，食物则应优先给那些病得过重而无法托钵乞食者。在那些病得如此之重的比库中，应当优先给与那些没有其他资具来源者。病比库可以享用这些饭食而无时间限制。他可以持续受用，直至他身体恢复可以吃“杂”食而不影响健康为止。

看护病者食

这些应按照与病者食相同的原则分配：即优先考虑那些照料病重者的人，以及那些照料没有其他资具来源者的人。

除了经典中提到的饭食，义注《普端严》还提及指派饭食人负责的下述饭食类型：

住所食

这些是施予住于特定住所的比库，并由当天住于该住所的任何比库（们）受用。若该住所被施与个人而非僧团，住所食就归他独享。如果他去了别处，其弟子可以代他食用。

名录食

这些是饥荒期间施主轮流供养比库们的饭食。如果他们在宣布其施物时使用词语**食物**或**饭食**，遵守常乞食头陀支的比库就不能享用。如果他们不使用词语“**食物**”或“**饭食**”，他们就可以（？）。

寺院食

这些是使用寺院的土地上生长的食材制作的饭食。遵守常乞食头陀支的比库可以接受这些饭食（？）。它们被当作给与整个**僧团**的施物，而非仅给该寺的常住者。

七日药/药品的供养

如果获得了大量布施，指派饭食人应鸣钟（集众）并将各份装满比库们带来的容器中。若一位长老比库在过了他的排位后才来，倒退回去把他的那份给他。遵守常乞食头陀支修行的比库也可以获得份额。来自其他寺院的比库同样应得到份额；他们是否在场的问题将根据“给僧团的施与衣”

下给出的指导方针决定。（若七日药或终生药的布施不足够分给每个人，它就变成了分细物人的责任——见下文。）

● 坐卧处执事

经典允许两种与坐卧处相关的执事：授坐卧处人（senāsana-gāhāpaka）和分坐卧处人（senāsana-paññāpaka）。经典或义注《普端严》都未明确区分二者的职责。《戒律纲要》提出了在它们之间的一种相当别扭的工作分工，即授坐卧处人负责给比库分配某个住所，而分坐卧处人则给他们分配住所中的休息处。

根据经典对这两种职务最初建立因缘的描述，可得出一种更有可能的分工。分坐卧处人是最早设立的职务之一，而只在允许比库们对住所提要求后，才设立了授坐卧处人的职务。由于这些要求仅适用于比库雨安居的三个月，因此，似乎授坐卧处人负责满足雨安居期间对住所的要求，而分坐卧处人则负责在一年中的其余时间分给他们，这时比库们的流动性较大。这与桑喀地谢萨 8 中的制戒因缘相符，在该因缘中第一位分坐卧处人答巴马喇子（Dabba Mallaputta）尊者必须为不分昼夜到访的比库们分配坐卧处。这种分工也符合坐卧处分配的各种准则，而这在两个不同时段中差异很大。本节的讨论将围绕这种分工进行，首先讨论对两种执事都适用的一些通用准则，然后讨论满足雨安居期间坐卧处要求的准则，最后讨论在雨安居外分配坐卧处的准则。

– 通用准则

坐卧处执事只负责属于僧团的坐卧处。他们不能让比库搬入或搬出属于比库个人的坐卧处。在一定限度内，他们可以在他们认为合适的情况下让一位比库从一处僧团的坐卧处搬到另一处。《经分别》中的巴吉帝亚 16 以及《小品・第六坐卧处篇》第 10 节第 2 段和《大品・第八衣篇》第 8 节第 2 段所设置的限制因素如下：

不得让上座比库为下座比库腾出空间而搬离。

不得让守库人搬离。

一般来说，不得让病比库搬离，但有规定确保这一特权不被滥用。例如，比库不能以小病（例如义注《普端严》说的头痛）作为不搬离的借口。当六群比库中的一些人以疾病为借口而占据最好的坐卧处时，佛陀允许为病比库提供“适当的坐卧处”。这显然是在寺院中留出一间病房，并把病比库搬入病房的许可。《相应部》第 36 相应第 7 经中所提及的病房支持了这一假设。《普端严》补充说，还应为调制药物和实施治疗的比库提供适当的坐卧处——这些坐卧处应与病房相邻——而且也不得让这些比库搬离。

义注《普端严》进一步指出，不得让从僧团那里获得坐卧处的比库搬离。对于这种情况下一个明显的例子是，一位比库获批了一处雨安居的坐卧处。在雨安居期间，不得让他搬离。然而，《普端严》给出了另一个例子，即一位博学的比库：僧团鉴于他在教导他人方面所做的服务，可以为他提供坐卧处，并严饬禁止将他搬离该坐卧处。由于《普端严》是由博学的比库编撰的，该裁决似乎有点私心。

除了坐卧处执事，其他人不得要求比库搬离，巴吉帝亚 17 中讨论过的情况除外。

文献并未提及这一点，但所有禁止搬离比库的规定，显然是指违背比库意愿的情况。如果他要求搬至坐卧处执事认为的合适之处，后者可按照他的要求将他搬离。

正如《小品・第六坐卧处篇》第 6 节第 4 段和《小品・第六坐卧处篇》第 7 节所述，比库不得按照瓦萨长幼，为自己或为其导师抢占僧团的坐卧处（见第八章）。坐卧处执事在分配坐卧处时，可能会考虑瓦萨长幼，但正如桑喀地谢萨 8 的制戒因缘所示，他也应该考虑其他因素。

被委任（为分坐卧处人）后，答巴马喇子尊者把彼此相投的比库们的坐卧处分配在同一处。对于那些知经者，他将其坐卧处分配在同一处，（思维：）“他们会彼此诵经。”对于那些持律者，他将其坐卧处分配在同一处，（思维：）“他们会彼此研究律。”对于法师，他将坐卧处分配在同一处，（思维：）“他们会彼此讨论法。”对于那些禅修者，他将其坐卧处分配在同一处，（思维：）“他们不会彼此干扰。”对于那些将时间花于畜生论和健身者，他将其坐卧处分配在同一处，（思维：）“以此方式，这些尊者们将能随其所欲。”

这段文字表明，义注《普端严》要求必须按照瓦萨长幼分配最好的坐卧处是不准确的。鉴于不同的比库所认为的理想坐卧处有许多不同的特征，不可能有统一的标准决定何为“最好的”坐卧处。当决定哪位比库住在哪个坐卧处最好时，分坐卧处人必须更多地关注人的心理，而非物质享受。

正如《戒律纲要》所指出的，义注《普端严》要求每个僧团委任两位坐卧处执事，如此他们就能为对方分配住所，这似乎也是错的。《普端严》并未说明为何对于坐卧处执事需要如此，而其他执事不需要。或许它是试图解释处理坐卧处的两个独立职务，但正如我们上面所提到的，这两个职务更有可能是基于不同的分工。

– 雨安居坐卧处申领

有三个时段可以申领雨安居的坐卧处：**前时申领**，为前雨安居（从阿萨哈月[Āsāḷha]月圆日的次日开始）；**后时申领**，为后雨安居（从下一个月圆日的次日开始）；以及**间隔期随意申领**，从自恣日的次日直到下一个雨安居开始，在此期间，比库可以为下一个雨安居申请坐卧处，但在此间隔期内，必须使其随时可以为上座比库使用。

一位比库一次只能保有一处坐卧处（例外见下文）。对于目前并未居住的寺院，他不能接受其坐卧处。当他接受一处坐卧处时，只是在雨安居的三个月内有保证。他不一定能在复注《心义灯》解释为凉季和热季的“季节时间”内保有该坐卧处。

前时和后时申领

经典建议，在前雨安居开始时，授坐卧处人应按下述方式分配坐卧处：他要计算比库人数，随后计算床位数，然后根据床位来分配。如果剩下许多床位，他可以给与每位比库整座住所。如果剩下许多住所，他可以给与每位比库整片住区。如果剩下许多住区，他可以再添上一些分配。这似乎与禁止申领一处以上的坐卧处的学处相矛盾，但该学处显然是为了防止两件事：

在不止一座寺院申领；以及——

在一座寺院内申领多个坐卧处或许会让另一位已在寺院内的比库得不到坐卧处。

该现行许可背后的目的是，将寺院内的每处住所安排由一位比库负责照管，以确保其不会失修。然而，《小品·第六坐卧处篇》第 11 节第 3 段补充说，即使比库获得了额外的份额，他也不必违背自己的意愿，将其让给（例如，为后雨安居而）后至的另一位比库。

至于禁止保有两处坐卧处的学处，《小品·第六坐卧处篇》第 12 节的制戒因缘指出，如果比库申领了坐卧处 X，随后又申领坐卧处 Y，当他申领坐卧处 Y 时，其对 X 的保有权就终止了。义注《普端严》补充道，若他在雨安居开始前不久，以在别处申领坐卧处的意图而离开寺院，当他踏出寺院范围时，其对 X 的保有权就终止了。如果他思维 “若其他地方舒适，我将申领一处坐卧处”而离开，但未能找到舒适的坐卧处，则他仍然保留对 X 的保有权。

义注《普端严》对《小品·第六坐卧处篇》第 14 节的解释也给与了将要入雨安居的比库们下述一般性建议：如果比库想在其目前居住的寺院外的其他寺院度过雨安居，他应在雨安居开始前的一个月开始前往该处，既可以观察该处在教理、禅修和资具方面是否适意，又可以避免因刚好在雨安居开始前到达，而给授坐卧处人和其他比库带来不便。（打算留在自己寺院的）原住比库应当花费一个月的时间修缮任何破损的建筑，以便使那些为雨安居而来者可以舒适地学习和禅修。

授坐卧处人应在雨安居开始那天的明相时，分配雨安居的坐卧处。如果当天其他比库前来，应告知他们坐卧处已被申领，他们应去其他的坐卧处，例如树下。这意味着他们应在别处入后雨安居。

间隔期内随意申领

经典并未对这类申领的许可作出解释，但义注《普端严》说，它是缘于此而设置，即有种住所的施主会在每年雨安居结束时向居住者供养一次特殊的施物，而那些居住者往往是拿了施物就离开的客住比库。在非雨安居期间，这种地方会有不受原住比库照管的风险，所以授坐卧处人应按瓦萨长幼向该寺院的比库们提供这种地方的保有权。无论谁接受这种保有权，都有责任在非雨安居的八个月中照管该坐卧处。客住的上座比库应被允许在此期间住在该处，但是当下一个雨安居到来时，负责的比库就可以住在那里。

一个合理的策略是，授坐卧处人可以对其他任何破损失修的住所都作出类似的安排，无论其失修的原因是什么。

建造责任

经典确实提及了另一种安排，允许比库为连续几场雨安居申领某处住所的一个空间。这需要他承担该住所的建造责任。此处的规定如下：只能在比库所居住的寺院赋予他这项责任，且一次只能负责一处住所。他的职责包括建造一处新住所或完成一处尚未完工的住所。修缮一处建成的住所并不算承担建造责任。在赋予比库住所责任前，僧团应考虑住所的类型（或若其是半完工，则检查该住所），然后确定在住所建成后，他有权保留一处床位的雨安居次数。这种时间的长短取决于住所的大小：小住所五至六次雨安居，筒形拱顶建筑（即半檐屋）七至八次，大住所十至十二次。赋予建

造责任的甘马语被收录于附录一。

被赋予建造责任的比库，应努力使住所尽快完工。一旦完工，在其有权保留床位的期间，他要负责修理破损之物。义注《普端严》引用了《古仑谛》（Kurundī）说，他不应自己使用工具，而应只是监督工作。然而，经典中许多比库们从事建筑工作的故事显示，《古仑谛》的建议并无约束力。

经典指出，被赋予建造责任的比库，即使狂乱、被附体、因疼痛而精神错乱或被举罪，仍有权保留其床位。然而，他不能将其转给他人。此外，他不能利用该权利在雨安居外抢占床位，也不能抢占整座住所。如果在其申领权利仍然有效的这段时间，他决定在别处度过雨安居，没有人——义注《普端严》说，即使是他的弟子——可以使用其申领的床位。这项禁令，连同比库不得一次负责一处以上住所的禁令，是为防止比库通过建造多处住所，并随后将其坐卧处的特权转给朋友而结成朋党。然而，若有建造责任的比库离开**僧团**，或承认自己一开始就不是真正的比库，他对由此而产生的床位的保有权就被视为无效。授坐卧处人届时可以将该处空间分配给他认为合适的任何比库。

如果比库承担了建造责任，但在其完成建造工作前有下述任何一件事发生——他离开该寺、还俗、死亡、承认并非真正的比库、狂乱、被附体、因疼痛而精神错乱或被举罪——僧团可以将那处住所的建造责任给与另一位比库，而床位的保有权也就转给了他。

义注《普端严》在此只补充了几点：申领的时长应与建筑物的长度成比例，每半米为一次雨安居，最多十二次雨安居。当住所需要维修时，应按下述顺序向人寻求材料的帮助：

1）寺院最初的施主或者他的子嗣，

2）比库自己的亲戚/信众们，

3）僧团。

如果这些来源的任何一种都未提供帮助，比库可以卖掉寺物以获取维修所需的资金。不过，这需要僧团的同意。义注《普端严》引用了《古仑谛》的话说，若一位比库不愿修复僧团物，应告知他如同修复自己的财物一般修复它；在他死后，住所重新归于僧团。然而，这与经典禁止将僧团坐卧处给与个人相冲突（见第七章）。

《戒律纲要》援引了《法句》义注中的一个故事，其中佛陀委任玛哈摩嘎剌那（Mahā Moggallāna）尊者督导舍卫城（Sāvatthī）中的东寺建设，该书据此坚称，把建造的责任交给比库，就等于委任他为负责寺院建设工作的僧团执事。然而，由于比库一次只能承担一座建筑的建造责任，而且在任何既定的时间内，可被授予建造责任的比库数量不受限制，所以在这一点上，《戒律纲要》似乎有误。允许赋予建造责任的目的，似乎更多是为了使比库们分担建造任务，并让他们照顾好其使用的僧团物。

– 雨安居外的坐卧处分配

除了上述的一般准则外，经典就此话题再未置一词，但义注《普端严》如此说：当来访的比库来住时，应根据瓦萨长幼立即重新分配坐卧处。保留一两处额外的床位给来访的比库们，这样若上座比库在晚上到达，就无需在那时重新分配坐卧处。然而，如果在晚上到达的上座比库数多于保留

的床位，那就对比库们进行重新分配。每处床位最多可分配三位比库，安排首位比库在初夜休息，另一位在中夜，第三位在后夜。第二位比库有权叫醒首位，第三位有权叫醒第二位。

所有这些都假设坐卧处有个明确的合意顺序，可以按瓦萨长幼分配。而且，正如我们上文所指出的，义注《普端严》在这方面坚持瓦萨长幼权与经典背道而驰。然而，《普端严》确实引用了“某些印度比库”的话，说某些坐卧处对某些人来说很舒适，但对另一些人来说却不是（也即，没有明确的合意顺序），因此他们建议每天都重新分配原住比库和客住比库的坐卧处。

这一切将使雨安居之外寺院的生活变得相当不安定。也许这就是佛陀不允许比库们在雨安居之外抢占坐卧处的原因。那些不喜欢毫无预兆地被迫从一处住所搬至另一处这种不确定性的人，在旱季的几个月中，会倾向于在林野中云游，而不是设法成为寺院的定居者。那些住于寺院的比库将被迫保留最少的个人物品，以便他们可以在接到通知的那一刻轻松地搬离。

• 其他杂项

有两个执事负责其他杂项：授钵人与分细物人。

– 授钵人

授钵人是尼萨耆亚巴吉帝亚 22 下所提及的执事，当比库接受违背这条学处的钵时，他负责监督钵的交换。有关详细信息，请参阅该学处的讨论。似乎可以合理地假设，僧团可能有储存的钵，并且需要一位执事在必要时授予那些钵，但没有任何文献提及这种可能性。

– 分细物人

分细物人可以将下述——已布施给僧团的——物品分给有需要的比库个人（义注《普端严》的注解在方括号里）：针、小刀[分给那些需要者]、拖鞋[分给那些即将踏上艰辛的旅程者]、腰带[分给那些需要者]、肩带（见第三章——用于钵或负重）[分给那些肩带老旧者]、滤水布[分给那些需要者]、滤水器[分给那些需要者]、布块[分给那些求布者，不过此处有限制：若比库寻求布用于衣（的补丁），可以给他足够做“堤”和“半堤”的量；若他寻求“田块”，可以给与他足够单个田块或两个“半田块”的量，但不得给与足够两个完整田块的量；若他寻求缘片，则可以给他提供足够量用于整件衣的边缘。]如果僧团有酥油、油、蜂蜜或蜜糖，一个人只能给一口。如果他需要更多，则应该再给他一份。若还有不足，就另外再给他一份。[如果他需要第四份，则应先通知僧团，再给与他。]

• 工作督导

为了监督僧团的工作，每个僧团可以委任执事以督导寺院净人和沙玛内拉的工作。经典对这些执事的职责几乎未作说明，只说他们应确保寺院净人和沙玛内拉的工作得以完成。

• 解除执事职务

对于有偏颇、不称职或希望被解职者，没有任何文献提供解除其执事职务的程序。对于有偏颇

或不称职的执事，《附随・第十五伍巴离五法》第 13 节第 3-15 段说，其偏颇或不称职足以使其遭受痛苦，就像被直接带入地狱一样，所以其同修比库们没有必要进一步处罚他们。至于因执事偏颇而遭受不公正对待的比库，他们应利用这个机会培育忍耐和舍。然而，巴吉帝亚 13 的确允许比库们在一位执事真有偏颇的情况下控诉其行为。没有提及的是僧团应如何处理该投诉。

从技术上讲，人们可以争辩说，执事的偏颇或不称职使他丧失了担任该职务的资格，而委任他的甘马——缺乏“对象的有效性”——因此不再成立。所以和合行事的僧团可以委任另一位比库代替他。然而，若有偏颇的执事或他的任何朋友反对新的甘马，他就无法被取代。

在泰国，该问题通常是由寺院的住持委任僧团执事来解决的。由于这些执事并未得到僧团的授权（见巴吉帝亚 13），如果他们被证明不称职或想要辞职，就可以很容易地被免除职务。在以这种方式委任执事的僧团中——如果比库对僧团执事有所不满——合乎正道的做法是在僧团会议上发言。（可耻的做法是给住持写匿名信，或在寺院周围张贴匿名的布告。）如果住持认为这位比库的行为确实有偏颇，可以将其免职，并委任另一位比库代替他的职位。我个人知道一个三十年前的案例，在这个案例中，指派饭食人对一位下座比库有着如此强烈的个人怨恨，以至于他安排将这位下座比库排除在他——这位执事——负责的所有饭食名录外。这种情况持续了好几个月，在此期间，该下座比库从未提出申诉。最后，住持检查了名录，并意识到发生了什么事，他说服该执事辞职，并让该下座比库取代了他。事实证明，即使对曾经恶待他的执事，后者也是如此不偏不倚，因此他一直担任这一职务至今。

至于一位想要辞职的比库，泰国的习惯做法是他要向住持递交辞呈。如果住持接受了，该执事就被解除了职务。否则，他必须继续留任。那时，如果他真想辞去职务，唯一的办法就是离开寺院，到别处去居住。

如果一位得到僧团授权的执事想要辞职，人道的政策是接受他的辞职，然后找另一位比库接替他的位置。然而，围绕这种情况的变量如此之多，以至于经典明智地不试图为此制定学处。因此，每个僧团都必须以任何合适的方式处理这类问题。

学处

- **衣**

“我允许选派具足五支的比库为**受衣人**：不随贪欲的偏颇，不随嗔恚的偏颇，不随愚痴的偏颇，不随怖畏的偏颇，知道已接受的和未接受的。”

——《大品・第八衣篇》第 5 节第 1 段（在《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 2 段中重复）

甘马语：《大品・第八衣篇》第 5 节第 2 段（在《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 2 段中重复）

“我允许选派具足五支的比库为**存衣人**：不随贪欲的偏颇，不随嗔恚的偏颇，不随愚痴的偏颇，不随怖畏的偏颇，知道已放好的和未放好的。”

——《大品・第八衣篇》第 6 节第 1 段

甘马语：《大品・第八衣篇》第 6 节第 2 段

“我允许将僧团希望的任何地方认定为库房：住所、半檐屋、殿楼、楼房和洞窟。”

——《大品・第八衣篇》第 7 节第 1 段

甘马语：《大品・第八衣篇》第 7 节第 2 段

“我允许选派具足五支的比库为**守库人**：不随贪欲的偏颇，不随嗔恚的偏颇，不随愚痴的偏颇，不随怖畏的偏颇，知道已守护的和未守护的。”

——《大品・第八衣篇》第 8 节第 1 段（在《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 2 段中重复）

甘马语：《大品・第八衣篇》第 8 节第 1 段（在《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 2 段中重复）

“我允许选派具足五支的比库为**分衣人**：不随贪欲的偏颇，不随嗔恚的偏颇，不随愚痴的偏颇，不随怖畏的偏颇，知道已分配的和未分配的。”

——《大品・第八衣篇》第 9 节第 1 段（在《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 2 段中重复）

甘马语：《大品・第八衣篇》第 9 节第 1 段（在《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 2 段中重复）

- **分配衣的通用学处**

“我允许（将衣）分给现前僧团。”

——《大品・第八衣篇》第 9 节第 1 段

“我允许首先将衣（按类型）分类，并（按价格）评估，将（每份中）可意的和不可意的混合均匀，召集比库们并使其按群组聚集，发放一束衣……我允许给与沙玛内拉半束。”

——《大品・第八衣篇》第 9 节第 2 段

“我允许给与即将离去者他自己的一份……当他给与补偿时，我允许给与比其应得的更多的份额。”

——《大品・第八衣篇》第 9 节第 3 段

“我允许弥补了任何不平等后，用香茅草（kusa）叶片行筹。”

——《大品・第八衣篇》第 9 节第 4 段

“有八种**衣**产生的标准：

1. 在界内布施。
2. 在约定范围内布施。
3. 在备好食物之处布施。
4. 布施僧团。
5. 布施二部僧团。
6. 布施度过雨安居的僧团。
7. 布施所指定的。
8. 布施个人。”

——《大品・第八衣篇》第 32 节

1. 无论界内有多少比库，都将在他们之中分配。

2. 许多住所（寺院）集中其利得。任何物品若施与一处住所，即是施与各处住所。

3. 施与其常恒护持僧团之处。

4. 在整个现前僧团中分配。

——《大品·第八衣篇》第 32 节

“有此情形，一位比库独自度过雨安居。该处，人们（说）‘我们施与僧团’， 而布施衣。我允许那些衣归他独有，直至撤销咖提那。”

——《大品·第八衣篇》第 24 节第 2 段

“有此情形，一位比库独自进入了非雨季。该处，人们（说）‘我们施与僧团’，而施与了衣。我允许他决意此衣：‘这些衣是我的。’在他还未决意此衣时，如果另一位比库出现了，那么就要给与他同等份额。当这些比库正在分衣而尚未行香茅草（kusa）筹时，如果另一位比库出现了，就要给与他同等份额。如果那些分衣的比库们已行了香茅草（kusa）筹，而另一位比库出现了，若不愿意，他们就不必给与他一份。”

——《大品·第八衣篇》第 24 节第 4 段

那时，有两位长老兄弟伊西达萨（Isidāsa）尊者和伊西帕德（Isibhatta）尊者在舍卫城度过雨安居后，前往某处村庄寺院。人们（说）“长老们终于到了” ，布施了食物和衣。原住比库们询问长老们：“尊者们，这些僧团衣由于你们的到来才出现。你们同意（接受）一份吗？”长老们说：“正如我们理解的世尊所教之法，这些衣只归你们独有，直至撤销咖提那。”

——《大品·第八衣篇》第 24 节第 5 段

那时，有三位比库在王舍城度过雨安居。于其处，人们（说）“我们施与僧团”，布施了衣。比库们心中生起该思维：“世尊已经规定，一个僧团是至少有四人的团体，但我们仅有三人。而这些人（说）‘我们施与僧团’，布施了衣。如此，我们该如何处理它们呢？”那时，一些长老——尼勒瓦西（Nīlvāsī）长老、萨剌瓦西（Sāṇavāsī）尊者、果跋咖（Gopaka）尊者、帕古（Bhagu）尊者和帕利达山达剌（尊者）正住在巴嗒厘子城（Pāṭaliputta）的鸡园寺。因此，比库们前往巴嗒厘子城询问长老们。长老们说：“正如我们理解的世尊所教之法，这些衣只归你们独有，直至撤销咖提那。”

——《大品·第八衣篇》第 24 节第 6 段

5. 即使有许多比库和一位比库尼，也应给与她一半。即使有许多比库尼和一位比库，也应给与他一半。（《大品·第八衣篇》第 32 节）

6. 无论有多少比库在该住所度过雨安居，都将在他们之中分配。（《大品·第八衣篇》第 32 节）

“已在一处入雨安居者，不得从他处接受一份衣。若做者，犯恶作。”

——《大品·第八衣篇》第 25 节第 3 段

“有此情形，一位比库在两处入雨安居，（思维）：‘以此方式，我将获得许多衣。’如果他一半时间住于一处，一半时间在另一处，他应于一处得到半份，于另一处得到半份。或者，无论在哪处住了更长时间，他应在该处得到一（整）份。”

——《大品·第八衣篇》第 25 节第 4 段

“有此情形，一位比库已度过雨安居，但在衣出现前就离开了。若有合适的接受者（代替他），就应给与他们。

“有此情形，一位比库已度过雨安居，但在衣出现前还俗了……死亡了……承认（§）是沙玛内拉……承认已还俗……承认犯了极罪。僧团则是所有者。

“有此情形，一位比库已度过雨安居，但在衣出现前承认（§）发狂……被附体……因疼痛而精神错乱……以未见罪而被举罪……以未除罪而被举罪……以未舍恶见而被举罪。若有合适的接受者（代替他），就应给与他们。

“有此情形，一位比库已度过雨安居，但在衣出现前承认（§）是般哒咖……贼住者……投外道者……畜生……杀母者……杀父者……杀阿拉汉者……污比库尼者……破僧者……出佛（身）血者……两性人。僧团则是所有者。”

——《大品·第八衣篇》第 30 节第 2 段

若衣已出现，但尚未分配，处理方式类似：《大品·第八衣篇》第 30 节第 3 段

“有此情形，比库们度过了雨安居，而僧团在衣出现前分裂了。人们把水施与一群别众，而把衣施与另一群，并说：‘我们施与僧团。’那属于（整个）僧团……人们把水施与一群别众，又把衣施与同一群别众，并说：‘我们施与僧团。’那属于（整个）僧团。人们把水施与一群别众，而把衣施与另一群，并说：‘我们施与别众。’那仅属于该（被给予了相应物品的）别众。人们把水施与一群别众，又把衣施与同一群别众，并说：‘我们施与别众。’那仅属于该别众。”

——《大品·第八衣篇》第 30 节第 4-5 段

“有此情形，比库们已度过雨安居，而衣已出现，但在它被分配前僧团分裂了。那应在所有人中平均分配。”

——《大品·第八衣篇》第 30 节第 6 段

7. 粥、饭食、副食、衣、坐卧处或药品。（《大品·第八衣篇》第 32 节）

8. “我把此衣布施给某某。”

——《大品·第八衣篇》第 32 节）

- **食**

选派一位指派饭食人的程序和甘马语。“我允许系上筹或叶片并堆集后指派食物（由比库抽取的相应筹符——在斯里兰卡和缅甸版本中读作 opuñjitvā）。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 21 节第 1 段

“我允许僧团食、指定食、邀请食、行筹食、半月（中特定日期）食、伍波萨他食、伍波萨他次日食。”

——《小品·第六坐卧处篇》第 21 节第 1 段

“我允许客至食、远行食、病者食、看护病者食、常粥。”

——《大品 • 第八衣篇》第 15 节第 15 段

- **坐卧处**

授坐卧处人的资格（senāsana-gāhāpaka）：不随贪欲、嗔恚、愚痴或怖畏的偏颇；知道什么已授、什么未授。指派授坐卧处人的程序与甘马文：《小品 • 第六坐卧处篇》第 11 节第 2 段

分配坐卧处人的资格（senāsana-paññāpaka）：不随贪欲、嗔恚、愚痴或怖畏的偏颇；知道什么已分、什么未分。指派分配坐卧处人的程序与甘马文：《小品 • 第六坐卧处篇》第 21 节第 2 段

“不得让病比库搬离。若让其搬离者，犯恶作。”……（六群比库以生病为借口占用最好的坐卧处：）“我允许给与病者适合的卧处。”……“不得以微细的借口抢占坐卧处。若做者，犯恶作。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 10 节第 2 段

“不得忿怒、不悦而将比库赶出属于僧团的坐卧处。若赶出者应依学处（巴吉帝亚 17）处置。我允许申领坐卧处（§）。”

“不得搬离守库人。若搬离他者，犯恶作。”

——《大品 • 第八衣篇》第 8 节第 2 段

如何分配坐卧处的保有权：“我允许你们先计算比库数，然后计算床位数，然后按床位分配。”……（剩下许多床位：）“我允许你们按住所分配。”……（剩下许多住所：）“我允许你们按区域分配。”……（剩下许多区域：）“我允许你们给与额外的份额。若某人获得额外的份额，而另一位比库赶来，若此人不愿意，则不必给与他。”……“住于（寺）界之外的比库不得申领坐卧处。若做者，犯恶作。”……“申领住所后，比库不得在所有季节占据它（§）。若做者，犯恶作。我允许在雨季的三个月保有它，但不得在（旱）季占据。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 11 节第 3 段

“有三种坐卧处申领：前时、后时和‘间隔期内随意’。前时是阿萨哈月月圆日的次日申领；后时是阿萨哈月次月申领；‘间隔期内随意’是自恣日次日后为将要到来的雨安居而申领。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 11 节第 4 段

“一位（比库）不得占据两处坐卧处。若做者，犯恶作。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 12 节

- **建造职责**

“我允许给与建造（职责）（§）。建造者比库应尽力（思维）：‘如何才能迅速完成此住所呢？’并应修理破损失修之物。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 5 节第 2 段

程序与甘马语：《小品 • 第六坐卧处篇》第 5 节第 3 段

“建造责任不得只是分派为堆（泥）块、抹墙、安门、做门柱、打窗洞、抹白灰泥、抹黑灰泥、

抹赭石灰泥、用茅草覆盖屋顶、捆扎屋顶、搭檐口（泰国版经典和 PTS 的《普端严》写作 bhaṇḍikādhāna）、修复破碎、破损的部位、制作窗台。不得将其分派二十年、三十年或终生。不得将已建成之建筑的建造责任分派至某人死后火葬时。若做者，犯恶作。我允许为尚未建造或尚未完工的建筑分派建造责任。对于小住所，在考虑（检查了）建造工程后（§），可将建造责任分派五至六年。对于半檐屋，在考虑（检查了）建造工程后（§），可将建造责任分派七至八年。对于大住所，在考虑（检查了）建造工程后（§），可将建造责任分派十至十二年。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 17 节第 1 段

“不得给与建造整座住所的责任。若做者，犯恶作。”……“不得给与一位（比库）两处（住所）的建造责任。若做者，犯恶作。”……“已承担建造责任者，不得使他人（在该处）居住。若做者，犯恶作。”……“已承担建造责任者，不得占据属于僧团之处。若做者，犯恶作。我允许占据一个上好的床位。”……“不得将建造责任给与驻留（寺）界外者。若做者，犯恶作。”……“已承担建造责任者，不得一切季节占据它（上好的床位）。若做者，犯恶作。我允许在雨季的三个月占据，但不得在（旱）季之时占据。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 17 节第 2 段

“有此情形，承担了建造责任的比库离开了。（思维）‘愿属于僧团之物不被损毁’，应将其（建造责任）给与另一人。有此情形：承担了建造责任的比库，尚未完工就还俗了……死亡了……承认（§）是沙玛内拉……舍弃了学……犯了极罪（巴拉基咖）……狂乱……被附体……因疼痛而精神错乱……以未见罪而被举罪……以未除罪而被举罪……以未舍恶见而被举罪……般哒咖……贼住者……投外道者……畜生……杀母者……杀父者……杀阿拉汉者……污比库尼者……破僧者……出（佛身）血者……两性人，（思维）‘愿属于僧团之物不被损毁’，应将其（建造责任）给与另一人。

“有此情形，承担建造责任的比库，尚未完工就离开了……承认（§）是两性人。（思维）‘愿属于僧团之物不被损毁’，应将其（建造责任）给与另一人。

“有此情形，承担建造责任的比库，完成它后离开了。那则是他的。

“有此情形，承担了建造责任的比库，完工时舍弃了学……承认（§）犯了极罪。僧团则是所有者。

“有此情形，承担了建造责任的比库，完工时承认（§）狂乱了……被附体……因疼痛而精神错乱……以未见罪而被举罪……以未除罪而被举罪……以未舍恶见而被举罪。那是他的。

“有此情形，承担了建造责任的比库，完工时承认（§）是般哒咖……两性人。僧团是所有者。”

——《小品 • 第六坐卧处篇》第 17 节第 3 段

- **各类执事**

委任的程序和甘马语：

分坐卧处人（senāsana-paññāpaka）

守库人

受衣人

分衣人
分粥人
分果人
分副食人

——《小品·第六坐卧处篇》第21节第2段

委任分细物人的程序和甘马语。发给个人之物：针、小刀、拖鞋、腰带、肩带、滤水布、滤水器（§）、布块。若僧团有酥油、油、蜂蜜、蜜糖，应给与个人一口。若他需要更多，再给他一口。若他还需要更多，则再给他一口（§）。（《小品·第六坐卧处篇》第21节第3段）

委任的程序和甘马语为：

授雨浴衣人（§）
授钵人（§）
寺院净人督导
沙玛内拉督导

——《小品·第六坐卧处篇》第21节第3段

第十九章 别住和僧悦[150]

正如第十二章所述，处理最复杂的罪诤事——违犯桑喀地谢萨（saṅghādisesa，僧始终，旧译：僧残；僧伽婆尸沙）罪——的程序，涉及一系列事诤事，或者说僧团甘马。在本书上册第 5 章的总结部分我们简要地介绍了这些程序。本章的目的是提供有关这些程序更完整的轮廓，并补充足够的细节来为其实际应用提供指导。

处理（桑喀地谢萨）罪的程序称为 **vuṭṭhāna-vidhī**，字面意思是“起来的过程”。“起来”这个词是针对巴利词汇 **āpatti**，罪或“跌倒”的字面意义。vuṭṭhāna-vidhī 的目的是使一个在修行中绊倒的比库起来，并继续其修行。这是一个需要牢记的重点，我们将在下一章再次讨论：这些惩治措施的目的不是为了惩罚而是为了恢复。换言之，他们无意使犯戒者受苦以作为其赎罪的方式，而是要教他 **hiri** 和 **ottappa**——惭、愧之心——以避免再次跌倒。

桑喀地谢萨罪的除罪程序（vuṭṭhāna-vidhī）如下：在第二天明相升起前，犯了桑喀地谢萨罪的比库必须告知一位同修比库他所做之事[151]。然后，一个至少有四位比库的僧团必须集会，并应他的请求（举行甘马），给与他六日（字面意思为“六夜”）的僧悦（**mānatta**），在此期间，他被剥夺某些僧权并且必须遵守某些义务。在他完成僧悦之后，一个至少有二十位比库的僧团必须集会，并再次在他的请求下 （举行甘马）为其出罪。

但是，若他最初覆藏其罪，无论多少天，那么在完成一段与其覆藏天数相同的别住（parivāsa）期前，他不能履行僧悦。与僧悦一样，他必须请求一个至少有四位比库的僧团给与其别住；虽然在细节上略有不同，但别住与僧悦极为类似，因为它涉及限制某些僧权和遵守某些义务。

在给与其僧悦或别住的首个僧团甘马与最后的出罪甘马之间的任何时间，如果又犯了另一个桑喀地谢萨罪，他就必须再次向另一位比库坦白，然后请求一个至少有四位比库的僧团“将其退回原本”。换言之，他们必须授权他重新开始该程序。若原本的罪或新罪被覆藏任何的天数，他必须以一段等同其最长覆罪天数的别住期开始。只有当该别住完成后，他才能请求僧悦。

因此，为了弥补桑喀地谢萨罪，必须经历至少两个阶段——履行僧悦和应受（等待）出罪——在某些情况下可多达五个：履行别住、应受退回原本、应受僧悦、履行僧悦、应受出罪。这五个阶段中的每一个都涉及某些义务和限制。有几项义务和限制是僧悦特有的，而其他四个阶段的义务和限制则相同，是共通的。

单个比库经历的这些不同阶段的路径取决于若干可能情况：他犯了一个还是多个罪；若是多个，是否这些罪的任何一个是在除罪程序（vuṭṭhāna-vidhī）中犯下的；是否覆藏这些罪中的任何一个；若覆藏这些罪的任何一个，他是否能记起覆藏的确切天数；在将其罪报告僧团时，他是否告知了他们

[150] Mānatta，令（僧）欢喜，旧译：摩那埵。

[151] 译者注：根据目前许多僧团的做法，并不需要告知对方他所做之事，甚至不需要具体告知犯了哪条戒。只需要念诵对首忏的忏罪文即可。但也有很多持谨慎态度的比库会在发露时将桑喀地谢萨罪的罪或事说出来。

真实的罪数和覆藏天数；以及他是独自犯戒还是与另一位比库一起。

经典以逐案的模式列出了针对这些可能情况应遵循的流程，而未提供对整个主题的概述。义注《普端严》使用“僧悦”一词以涵盖（桑喀地谢萨罪的）整个除罪程序（vuṭṭhāna-vidhī），并藉由将除罪的不同程序分为两大类来概述：apaṭicchanna-mānatta，未覆藏罪的僧悦，和 paṭicchanna-mānatta，覆藏罪的僧悦。在后一类中，它设置了一个很大的子类：samodhāna-mānatta，用于合并罪的僧悦——即将多个罪聚合至单个僧悦流程下——它又进一步分为三类。然而，即便如此分析也未能囊括所有可能的变化，因为还有这种情况，即单次僧悦可以涵盖多个无需别住的未覆藏罪，而且这种概括也忽略了上一段中提及的最后两种可能情况。

因此，虽然我们的讨论将借用《普端严》的术语，但我们必须调整该术语，以便更好地适应经典中实际提到的特殊案例。在对（桑喀地谢萨罪的）除罪程序（vuṭṭhāna-vidhī）中使用的正式用语和甘马进行简短讨论后，我们将首先讨论僧悦，然后是别住。由于每个阶段唯一不变的因素是（1）比库在该阶段需履行的义务和（2）对不履行它们的处罚，对这两个阶段的讨论将以这些主题开始，随后是该特定阶段中最简单的程序所涉及的实际操作。然后，我们将讨论在任何阶段能使此程序复杂化的因素。

• 正式用语和甘马

有四种正式用语涉及桑喀地谢萨罪的除罪程序（vuṭṭhāna-vidhī）：

1）犯戒者将其罪向另一位比库坦白的用语；

2）他请求僧悦、别住、出罪等；

3）在施行僧悦过程中作为僧团甘马的一部分而诵出的甘马语；以及——

4）犯戒者在其履行僧悦、别住等期间需要给与僧团的通知。

经典对（1）类用语并未给出模板，而义注《普端严》则给出了两个相互矛盾的模板。在对《小品・第二别住篇》的注解中，它引用了《古仑谛》（Kurundī）说，当向其他比库坦白时，犯戒者可以用“我向你坦白一个罪”或“我向你坦白一个重罪”来表述，但不得用“我向你坦白一个轻罪”。换言之，他没必要提及罪的种类（saṅghādisesa）或罪的依据（如故意出精），不过佛音尊者也谈到，若他们想要的话，也可以提及它们。然而，在注解桑喀地谢萨学处的结尾时，《普端严》指出“坦白”意指陈述其所犯的“此名称之”罪。这将意味着为使坦白有效，比库不得不提及罪类。无论《普端严》还是复注《心义灯》都未注意到该矛盾，但——正如佛音尊者自己在《普端严》中多次表明的——当对经典的一个段落有两种有效但彼此矛盾的理解时，明智的策略是坚持更严格的那种。因此，为了有效，坦白的行为必须提供坦诚的信息——即，它必须提及罪的种类或罪的依据。

对于接下来的两类用语——请求和僧团甘马——经典提供一个模板，在此模板中，用语是根据个案量身定做的，并提供有关该罪的历史，以及比库如何为除罪而付出努力。例如，如果比库履行了别住和僧悦，但在等待出罪时又犯了另一个桑喀地谢萨，那就必须退回原本以重新履行别住和僧悦，那么从那时起，在他的请求语、僧团的甘马语和他对僧团的通知中，每次都要引述这些事实。

正如首类用语，经典对第四类用语——通知行为——也未给出模板，但《普端严》解释《小品·第三集篇》时给出了一个与请求的模板相近的例子，同样也是叙述了罪的历史和比库如何为除罪而付出努力。

在附录三中给出了这三类用语的一些更常见模板的范例，外加它们的一些常见组合。只要一瞥这些模板，就会发现它们需要大量的记忆，这无论对犯戒者，还是对将要诵甘马语的比库们都是如此。除此以外，这些程序中的所有甘马语都包含一次动议和三次告白，这是最长的甘马形式。从这些事实中难以逃避该结论：这些程序被设计为犯戒者和其同修比库们共同的负担，而犯戒者在履行程序的过程中无法使自己行为正当时，更是一种特别的负担。因此，难以逃避更进一步的结论：这种负担旨在对任何试图违犯或再次违犯桑喀地谢萨学处者，起到遏止作用。

根据《普端严》，此处有个仅适用于涉及（桑喀地谢萨罪）除罪程序甘马的特别要求，即不能计入另一位同样履行任何阶段的（桑喀地谢萨罪）除罪程序的比库，以达成举行这些甘马的比库的法定人数。换言之，若甘马会议包含这类比库，但即使不计入他们法定人数也足够的话，甘马就仍然有效。若需要纳入此类比库以达成法定人数，就无效。

如果出于任何原因，施行别住、退回原本、僧悦或给与出罪的甘马无效，则履行除罪程序（vuṭṭhāna-vidhī）的比库不能真正清净其罪。若程序的任何步骤基于无效甘马，则必须重来。例如，如果只有给与出罪甘马无效，则该程序中唯一需要重做的部分即是出罪甘马。然而，如果给与别住的甘马无效，则僧团必须再次集会以给与他新的别住，而且该比库必须重新履行别住，然后再重新履行所有后续步骤。因此，僧团必须在所有甘马中都慎之又慎，以免使涉事的比库承受不必要的辛劳。

• 僧悦

经典规定僧悦应当履行六夜，但对此的含义却有一些分歧。《普端严》遵循巴吉帝亚 5、巴吉帝亚 49 等给出的模式，将**夜**视为明相。换言之，它坚称比库仅需在明相出现的时间前后履行僧悦的义务，以将那夜计入。然而，《戒律纲要》则坚持“夜”一词意指全天 24 小时（遵循《中部》第 131 经中**夜**的定义；参见上册第五章结尾的讨论）。《戒律纲要》的解释似乎更接近经典，因为对比库履行僧悦的许多限制都与通常不在明相时开展的活动相关。

– 义务

履行僧悦的比库必须先向僧团请求。他偏袒右肩，去到僧团的集会处顶礼上座之足，并随后合掌蹲踞，宣说附录三中给出的僧悦请求语。一位贤能的比库随后诵出附录三中所给的甘马语以给与僧悦。当比库请求别住、请求退回原本和请求出罪时，这些除罪程序也遵循这种模式。

虽然经典在该问题上没有记载，但《普端严》说，一旦比库被给与僧悦，他应正式诵出履行僧悦的一句用语。对该流程的细则，请参阅下文“行法”一节的内容。

比库履行僧悦的义务分为三个主要部分，其中第二部分包括了七个子部分。它们是：

1）事关瓦萨长幼

他不得同意清净比库对他履行任何恭敬的义务。这包括向他顶礼、起迎、合掌；为他提供坐具、卧具、洗脚水、洗足台、擦脚具；接过他的衣和钵；洗浴时为其擦背。但是，正履行僧悦的上座比库可以同意同样正履行僧悦的下座比库为其执行这些义务。不过，正履行僧悦的比库在五种场合仍对清净比库保有瓦萨长幼：伍波萨他、自恣、雨浴衣、转让供养物[152]和饭食。

根据义注《普端严》，第 1 部分和 2E 部分中的**清净比库**是指除了同样正履行僧悦的下座比库外的任何清净比库。因此，该术语包括正履行僧悦的上座比库，以及任何正履行别住、应受退回原本、僧悦和出罪的比库。此原则适用于比库可能经历的（桑喀地谢萨罪）除罪程序的所有五个阶段：在瓦萨长幼上，每个阶段中的比库必须将处于其他四个阶段的比库视为清净比库。

《普端严》进一步指出，如果正履行僧悦的比库有任何依止于他的比库，他应告诉他们：“不要向我履行正常的义务。”如果已被告知此事，他们仍继续履行这些义务，那么他允许他们如此做就无罪。然而，这相当于本书上册第三章讨论的巴拉基咖 1 中所设定模式之下的同意——这种同意是指心里默许连同身体或语言表达。即使比库没有给与口头同意，但通过肢体表示同意，这也算作同意。

至于继续保留对于清净比库的瓦萨长幼的五种场合，《普端严》指出，当他参加伍波萨他或自恣时，应坐于伸手所及处，但古代注书之间就他是否应按正常的瓦萨长幼入坐有不同观点——即使经典明确规定在这些甘马中仍保留瓦萨长幼。关于转让供养物，《普端严》声称，该许可仅适用于比库碰巧得到指定食，但又预期有一份单独为他准备的饭食的情况。那么他可以接受其指定食，并将其转给另一位比库。次日，他可以接受另一份指定食。（根据《古仑谛》，这意指他在接受次日指定食的次序中应位列第一。）《普端严》指出，转让饭食权仅适用于别住的比库，但由于经典将其列为比库在（桑喀地谢萨）除罪程序的每个阶段的权利，《普端严》在此处的说法必定是个疏忽。至于有关饭食的瓦萨长幼，《普端严》指出，该原则仅适用于布施或供养给僧团的饭食。因此，他在僧团食和指定食的名录中保有其瓦萨长幼。然而，按照 2B 下提到的义务，如果受邀参加邀请食，他必须坐在比库队列的末尾。

2）适宜举止

A. 正履行别住的比库不得授达上，不得给依止，且不得受沙玛内拉随侍。[《普端严》在此指出，他可以将其僧悦义务放在一旁（见下文），以在达上仪式中担任戒师或甘马师。但难以想象，新学比库在达上的次日就发现其戒师正履行僧悦会感到鼓舞。更为明智的策略将是等待，直到他出罪后再恢复其作为戒师的职责。《普端严》补充道，若比库正履行僧悦，他应告知任何依止于他的弟子们去依止另一位比库。然而，如上所述，它说若他们已被告知此事，但还要继续履行其义务，他同意也无罪，但最后这点似乎不符合经典。]

正履行僧悦的比库不得接受选派去教诫比库尼。即使被选派，他也不得教诫她们。

无论他因何罪而被给与僧悦，他不得再犯该罪、与其类似之罪或比之更严重之罪。他不得批评僧悦甘马或执行甘马者。[《普端严》在此给出了那时的一个巧妙的批评案例：“那个甘马是务农甘

[152] 译者注：巴利为 oṇojanaṃ（供养物），作者根据义注《普端严》解释为“转让供养物”。

马（kasi-kamma）还是牧牛甘马（gorakkha-kamma）？”][153]

他不得遮止清净比库的伍波萨他、自恣，也不得参与对另一位比库发起责难程序的准备工作。[这就是义注《普端严》对 **savācanīyaṁ**（共语）的定义，它包含了两种行为：对那位比库施行约束，告诉他不要离开寺院，因为有人拟对他提起责难；并传唤他于提起责难之地出现。]他也不得发起责难程序。[然而，《普端严》将这一禁令（**na anuvādo paṭṭhapetabbo**‘不得行责难’）扩展为他不得担任寺院的“僧团首座”，它指出这涉及各种活动，如诵巴帝摩卡、邀请同修比库给（大众）开示，或接受任何形式的正式授权。这似乎是最早提及“住持”的文献之一，这一职位在经典的（成型）时期还不存在。]

他不得使另一位比库给与其许可，以做出责难；不得做出正式指控；不得检问另一位比库（字面意思为“令忆念”）以作为解决正式指控的一部分；不得加入正与比库争论的比库。

《增支部》第 8 集第 110 经重申了上述禁令，以“无论他因何罪被给与僧悦，他不得再犯该罪”开始，至“他不得加入正与比库争论的比库”，列于三项主题之下：“他不得同意僧团的任何授权，不得驻于显要的职位，不得以该身份出罪。”这些标题的确切含义是晦涩的，同样晦涩的是他们归纳上述禁令的方式，但第二项可能是义注《普端严》对禁止发起责难程序的扩展解读的来源。

B. 履行僧悦的比库不应该走或坐于清净比库之前。[《普端严》说，如果他行走于其他比库之前的道路上，他应该离他们至少六米远。]他不应该作为清净比库的先行沙门或随从沙门前往俗家。

应当分配给他僧团最后之座、床以及住所，并且他应当接受。他不得受持林住法和乞食法，以防他以此来避免在家众看到他住在寺院最末的住所和坐在斋堂最后之座而带来的尴尬。（在那个时候乞食者可以经常在寺院外的僻静处用餐。）基于同样的理由他也不得接受送食（这样他就可以不用坐在斋堂最末的座位用餐了。）禁止受持林住法也是为了防止他与有完整僧团的寺院分开居住。[《普端严》在此补充说，如果他有托钵乞食的习惯，继续去是可以的。此外，如果他生病或有义务，如建设工作或对其导师的义务，那么不去托钵也是允许的（即让人送食给他）。如果，在他去托钵的村落里还有如此多来自其他寺院的比库也去托钵，以至于不方便一一通知他们（见下面的 2C），则可以去另一个更偏僻的寺院履行僧悦，那里的比库都是他的朋友。（这是文献中唯一指出此事的段落：正履行僧悦比库必须不仅告知其在寺内遇到的比库，还要告知那些他在寺外遇到的比库。由于该说法源于义注《普端严》，因此并非所有僧团都遵循它。换言之，根据经典，他们坚持正履行僧悦的比库只有义务通知在其所处之地——《普端严》称之为寺院近行界——见到或听闻的任何比库，无论是原住者或作为访客。见下一节。）]

C. 当正履行僧悦的比库新到一座寺院时，他应通知那里的比库他正履行僧悦的事实。他也应通知来到其所处寺院的任何比库。[《普端严》指出，如果比库住在不同地方而不是都住在一处，他就必须通知他们每个人。如果寻找后，他漏掉他们中的一些，当天就不能算入其僧悦，但他也不会因此而有罪。该原则既适用于初来寺院的比库本人，又适用于任何前来该寺居住但他还不认识的新比

[153] 译者注：此处应是一个双关语，因为甘马的巴利“kamma”既可以指僧团会议，也可以是执行一种工作。

库。]然后，他（履行）僧悦的每一天，都必须再次通知寺院的所有比库。在伍波萨他日和自恣日，他应当在僧团会议期间给与其通知。如果他病得过重而无法自己前往这些场合，他可以遣使代替他给与通知。[此处《普端严》补充说，如果他在一位客住比库离开后才发现他来过，他也应前去通知。如果他不能追上那位比库，这一天就不算数，但没有罪。纵然客比库只进入了寺院的近行界（见上一章），而他知道对方在那里——例如，听到他的雨伞声或咳嗽声——他也必须通知对方。如果他在客比库走后才发现，那么他也必须前去通知。如果他无法追上对方，当天就不算数，但无罪。即使只是遥遥望见另一位比库，他也必须纵声通知对方。然而，关于这点，《普端严》记载了两种彼此矛盾的观点：僧军无畏（Saṅghasenābhaya）长老说，如果不可能赶上遥遥望见的比库，无罪且当天算数；而迦陵频伽帝思（Karavīkatissa）长老则说无罪但当天不算数。如果他不知道有访客到来，《普端严》似乎认为尽管未通知访客无罪，但当天仍不算数。因此，鉴于比库可能不知道有访客到来的事实，他应当额外履行僧悦几天，以弥补这种未知量，正如《古仑谛》所警告的，即使在他履行义务中不知情的天数欠缺，也能使其出罪无效。复注《心义灯》进一步补充道，如果来访的比库也处于僧悦期，他们就必须互相通知对方。如果他遣使通知寺院内的其他比库他正履行僧悦，《普端严》要求信使也要是位比库。]

D-E. 除非有危难，否则履行僧悦的比库不得从有比库的住处或非住处前往无比库（或异住比库）的住处或非住处，除非僧团陪同。[《普端严》将此处的**危难**定义为第十五章所列举的十种危难，**僧团**则为至少四位不处于（桑喀地谢萨）除罪程序（vuṭṭhāna-vidhī）的任何阶段的比库。而且，这些比库显然必须属于他自己的共住（一派）。如果为了逃避危难而未与僧团同行，当天则不算数，但——根据《普端严》——经典在此建议为了逃避危难，应明智地放弃计算天数。]（**住处**在本节中，似乎是指“寺院”，但并无任何文献讨论这一点。）

F. 若履行僧悦的比库知道“我能在今天到达那里”，他就可以从有比库的住处或非住处，前往有同一共住之比库的住处或非住处。

G. 履行僧悦的比库不得与清净比库或履行僧悦的上座比库住于同一屋檐的住处或非住处。[在这点解释上，《普端严》将本节所使用的**住处**定义为作为住所的任何坐卧处；**非住处**则为其他建筑物，如覆盖佛塔的屋顶、扫帚储藏室、浴室或门楼。]**同一屋檐**由雨水从建筑物的（诸）屋顶通过诸屋檐滴下而形成的线来决定，换言之，当屋顶重叠，以致它们在地面上没有形成明显分开的雨滴线，它们就算作同一屋檐。如果单座建筑有许多“入口”（upacāra）（见巴吉帝亚 5），若有清净比库住在该建筑中，即使他处于单独的入口，也不能住在那里；若他在不知情的情况下碰巧与清净比库同时躺卧在一座建筑中，当天就不算数，但无罪。不知何故，《普端严》补充说，如果同样正在履行僧悦的下座比库与上座在不知情的情况下，同时躺卧在同一屋檐下，两人都无罪（这是合理的）但两人都不允许计入当天（这对上座比库不合理）。]

当见到清净比库时（或履行僧悦的上座比库，该定义适用于本节提到的每一处**清净比库**），他应从座位起身，并将座位提供给清净比库。[此处《普端严》说，清净的下座比库不得只是为了见到他怀有敬意地起身，（以获得）这种占便宜的满足感，而拜访一位处于僧悦期的上座比库。正履行僧悦

的比库必须将其座位提供给清净比库的这种规定，是为了防止他见到清净比库接近时轻易溜走。]他不得与清净比库同座而坐。如果清净比库坐于低座，他不得坐于[《普端严》说：六米以内的]高座；如果清净比库坐于地上，他不得坐于座上。他不得与清净比库在同一经行道上经行。如果清净比库在较低的经行道上经行，他不得在[在六米以内且能清晰见到其他经行道的]更高经行道上经行。如果清净比库在地上经行，他不得在建造的经行道上经行。（本节中的义务适用于（桑喀地谢萨）除罪程序的所有五个阶段中的比库，这就带来一个实施上的问题。由于每个阶段的比库都要将其他四个阶段的比库视为清净比库，问题就出现了：如果两位比库中的一位正履行别住，另一位正履行僧悦，那他们该如何对待彼此呢？谁应将自己的座位提供给另一位呢？文献没有说，所以每个僧团可以设定自己的标准：或者基于实际瓦萨或根据（桑喀地谢萨）除罪程序所处的阶段（例如应受出罪的比库被认为高于履行僧悦的比库）。）

3）达到法定人数

这点已在本章前面指出，但它值得重申：如果僧团以正履行僧悦的比库为第四人，而给与别住、退回原本、僧悦；或以其为第二十人而使出罪，则该甘马无效。[《普端严》在此说明，这种比库可使其他甘马达到法定人数。如果僧团需要他来达到法定人数以施行别住等（甘马），他应将其义务放在一边（见下文）以达到人数，但明智的做法是只在绝对必要时才如此做。]

– 惩戒

如果正履行僧悦的比库不顺从这些义务或限制的任何一项，他犯一个恶作。如果在履行僧悦的任何一天，他犯了下述“夜晚中断”（ratti-cheda）活动的任何一项，该日/夜不计入六夜的总数中：

1）同住，即与清净比库或正履行僧悦的上座比库住在同一个屋檐下（根据复注《心义灯》，**同住**在这里意思是一起躺卧；它不禁止同坐、同立或同行）；

2）独住，即住在少于四位清净比库的地方（这里的**清净**比库是指未在履行（桑喀地谢萨）除罪程序的清净比库；虽然没有任何的文献提到，但**住**在这里显然是指一般情况下的住，无论是否有人躺下）；

3）不依照 2C 下的要求通知比库们他的僧悦；

4）无视 2D-F 下的规定，独自出行。

正如《普端严》所指出的，在某些情况下，比库可能犯下了夜晚中断的行为而不自知，因此明智的策略是多履行一两天的僧悦，以确保已经圆满了自己的义务。

– 行法

由于正履行僧悦的比库必须通知寺内的每位比库他的僧悦，对于他来说，在有很多比库居住或来回拜访的寺院履行僧悦是不切实际的。因此，文献同意，明智的做法是选择一座只有少量（但不少于 4 位）合意比库居住，且少有比库来访的寺院。如果碰巧有许多比库来到寺院逗留，他可以放下僧悦。走近一位清净比库，偏袒右肩，跪下[154]并合掌，说：

[154] 译者注：缅甸为蹲踞。

“Mānattaṁ nikkhipāmi（我放下僧悦）。”

“Vattaṁ nikkhipāmi（我放下义务）。”

《小品·第二别住篇》第 8 节，在解释这个过程时说，在每句用语后“僧悦就被放下了。”《小品·第二别住篇》第 3 节中涉及别住的类似程序也遵循同样的模式。据此，义注《普端严》对《小品·第二别住篇》第 3 节的解释推断，宣说（两句声明中的）任何一句足以涵盖暂停别住/僧悦，以及放下他的义务。《戒律纲要》并不认同这一结论，并进一步颠倒了用语的顺序，理由是应该先放下义务然后才暂停僧悦/别住，但无论是经典还是注书都未支持《戒律纲要》的这些观点。

当来访大众已经离开，比库可继续履行他的僧悦和义务，按照类似的程序：走近一位清净比库，偏袒右肩，跪下合掌，说：

“Mānattaṁ samādiyāmi（我受持僧悦）。”（和/或）

“Vattaṁ samādiyāmi（我受持义务）。”

虽然经典并未提及此事，但《普端严》解释《小品·第三集篇》第 1 节说，当比库在之前未别住而接受僧悦时，他也要诵出履行僧悦和所附带义务的语句。因此，它建议在施行僧悦的甘马语结束后，他应立即遵循上面给出的模板来履行僧悦和义务。（《普端严》解释《小品·第二别住篇》第 3 节说，如果他在别住后，没有暂停别住的情形下请求僧悦，则不必宣说他正履行僧悦，因为他先前履行别住义务的语句仍然有效，那包含了僧悦的义务。）然后，他应向集会的比库们宣说对僧团的首份通知（如上面 2C 节给出的）。（通知的宣布例子在附录三中给出。）如果诵甘马语的寺院太大，不方便履行僧悦，而他打算在较小的寺院履行，那么他可以随后宣布他放下僧悦。复注《心义灯》补充说，如果在放下僧悦和义务之前没有通知其僧悦（遵循 2C），他就犯一个破义务的恶作。

当他放下僧悦后就可以无人陪伴而前往其他寺院，即使是超过一天的路途，因为从技术上说他已是清净的比库。但许多僧团采取的明智做法是，至少有一位清净比库陪同他去。当要履行僧悦的比库已到达其他寺院，他可以按照上述适当的方法再次承担他的僧悦和义务。

按照**夜**在僧悦语境下的意思为“明相”的解释，对于比库 X 履行僧悦的寺院中有着过多原住比库或客比库，以致不方便每天通知他们的情况，《普端严》给与了下述指导：

在他最初接受僧悦，并随后将僧悦和义务放下后，他应等待直到接近明相。然后，他应与四至五位比库去到寺外的一处被栅栏或灌木丛等遮蔽之地，该地离寺院的围墙，或没有围墙则寺院地产边缘，｛《心义灯》：至少｝两个投石所及处（大约 36 米）远。然后他应向集会的比库们通知其僧悦，以重新开始其僧悦和义务。如果另一位比库刚好路过，而比库 X 看见或听见他，他也应通知对方他的僧悦。如果 X 疏于通知对方，该夜就不算数，并且 X 犯一个破义务的恶作。如果其他比库来到离他六米的范围内而他不自知，该夜不算数，但他未破其义务。

一旦 X 通知了集会的比库，他们中的至少一位应留在他身边，而其他比库可以去做其可能有的任何事务。当明相升起的时刻到来时，他应在留下的比库面前放下其僧悦和义务。如果出于某种原因，这位比库事先离开了，他应在其见到的首位比库面前放下僧悦和义务，无论该比库是来自他自

己的寺院或是访客。在放下僧悦和义务后，他就是清净比库，直到他在次日的明相前再次接受僧悦和义务。

如此做完六夜后，X就有资格出罪了。在请求出罪前，如果他在间歇中放下了僧悦和义务，他应再次接受它们。

这就是义注《普端严》的说法。但是，正如我们上文所述，正在履行僧悦的比库的义务涵盖了许多通常不会在明相时开展的活动，比如进食等。所以，经典的作者意图以“明相”作为**夜**一词的含义似乎极不可能。特别是，《普端严》在此的建议似乎只是基于技术的基础，旨在绕过许多故意设计出的僧悦的困难，所以不值得推荐。如果比库在住于大而繁忙的寺院时刚好犯了桑喀地谢萨，明智的做法就是找到一座有合意比库的小寺院，在该处他可以完整地履行僧悦。

在完整履行僧悦之后，比库就进入了**应受出罪**的阶段。该时段可能持续任何天数，特别是在难以找到法定人数所需的二十位比库的地区，它可以持续很久。在此期间，他必须履行别住的义务（见下文），但在需要时间召集足够数量的比库的情况下，他可以放下义务，直至请求出罪之前。在某些僧团，应受出罪的比库以此方式将义务放下后，会被指示在每个伍波萨他日和自恣日恢复履行其义务，然后于伍波萨他和自恣会议结束后再放下它们。当为其出罪所需的二十位比库的完整法定人数终于集齐时，他在请求出罪前必须首先恢复履行其义务。

也许是出于心理影响，一些僧团要求请求出罪的比库待在甘马集会的伸手所及处外，直到诵完给与其出罪的甘马语。只在那时，他才被允许进入伸手所及处。然而，这违背了《经分别》中的巴吉帝亚 80 的规定：参加甘马的比库为了被视为在场，必须处于伸手所及处内（见第十二章的讨论）。因此，为使出罪甘马有效，在诵出甘马语时，请求出罪的比库必须处于伸手所及处内。

• 别住

别住与僧悦共享许多义务、惩戒、和行法，并增加了计算比库在有行僧悦资格前必须履行的别住天数这一实际问题。

– 义务

别住的义务跟僧悦一样，除了以下几点例外：

1） 在 2C 下，虽然他必须通知每位来访的比库，但不必每天通知寺院的其他比库；他只需要在最开始别住时通知他们，然后在每半月的伍波萨他或自恣会议期间进行通知。

2） 在 2D-F 下，他只需要一位清净比库陪同前往没有比库或有异住比库的地方，而不需要一个完整的僧团陪同。（在此，清净比库是指没有在履行（桑喀地谢萨）除罪程序的比库；显然还需要与自己同一共住。）

3） 2G 下，除了正履行别住者外的其他所有比库都被视为清净比库。这一节中的**清净比库**还扩展至同样正履行别住的任何上座比库。

《戒律纲要》在 2C 下争辩说，如果住于寺院的一位清净比库听闻了履行别住者的通知后离开了

寺院，然后再回来时，履行别住者应将他视为“来访比库”而通知他。显然，**离开**在此是指去到其他地方住了至少一夜，但不论经典还是注书都未提及这一点。

– 惩戒

正履行别住的比库只有三种“夜晚中断”：

1）同住，即与清净比库或正履行别住的上座比库在同一个屋檐下躺卧；

2）独住，即独自住在少于一位清净比库的地方；

3）未遵循 2C 下的要求将其别住通知比库们。

换言之，不同于履行僧悦的比库，如果他无视 2D 的要求出行，其夜晚不会中断，即使他因这样做而犯一个恶作。

– 行法

请求别住、暂停别住、恢复别住的程序跟僧悦类似，只有在用词上有少许变化。

请求别住的一个区别是必须宣说覆藏的天数。《普端严》建议，如果他覆藏罪的天数在 14 日以内他就要以天数来计算，如果是 15 天，就说：“覆藏了半个月”；如果是 16-29 天，就说：“覆藏超过半个月”；如果是 30 天，就说“覆藏了一个月”。从这以后就以月来计算：“超过了 x 个月”直到“超过 11 个月”。从这以后就以年来计算：“超过 x 年”直到 60 年或更久。附录三中就如何操作给出了一些范例。

放下别住时，告白为：

“Parivāsaṁ nikkhipāmi（我放下别住）。”

“Vattaṁ nikkhipāmi（我放下义务）。”

履行别住时，告白是，

“Parivāsaṁ samādiyāmi（我受持别住）。”

“Vattaṁ samādiyāmi（我受持义务）。”

由于比库的夜晚可在不自知的情况下“中断”，《普端严》建议多履行几天别住，以应对那种可能情况。一旦完成别住，他就进入了**应受僧悦**的阶段。在这期间，他必须继续履行其别住义务，直至被给与僧悦。

覆藏

在尤其与别住相关的实际问题中，第一个是确定什么算作一个覆藏的桑喀地谢萨罪的问题。经典并未系统讨论该问题，但在一些散见的地方述及，此罪必须是真正的桑喀地谢萨罪。如果某人将一个较轻的罪错断为桑喀地谢萨罪，即使他覆藏也无需别住。经典中无处提及，此罪的坦白对象必须是位比库，但这可能是个疏忽。《小品 • 第三集篇》第 1 节第 1 段的制戒因缘以例子暗示，比库才是恰当的坦白对象。

在这一主题下，经典似乎对“想”的处理前后矛盾。在有些段落（如《小品 • 第三集篇》第 23

节第 2-4 段、《小品・第三集篇》第 25 节第 2 段），它表示犯了桑喀地谢萨并覆藏的比库，即使他不自知、忘记或他有疑，其覆藏也有过失。但是，其他的段落（如《小品・第三集篇》第 23 节第 5-6 段、《小品・第三集篇》第 25 节第 3 段）显示，犯戒者必须记得并无疑惑，其覆藏才算作覆藏。不同段落的句法不同，这表明有两类不知情（以及忘记或有疑）在此处起作用。《普端严》据此通过定义两类不知情，以解决此问题：（1）知道该行为是罪，但不知它是桑喀地谢萨；以及（2）甚至不知它为罪。它的结论是：知道它是罪但不知其为桑喀地谢萨时，覆藏桑喀地谢萨罪算作覆藏；不知道其为罪而覆藏不算。类似的原则也适用于忘记和有疑。

《小品・第三集篇》第 34 节第 2 段讨论了两位比库犯桑喀地谢萨罪的情况：其中一位决定向另一位比库坦白其罪，而另一位决定不坦白。裁定是，当明相升起时第二位比库还未告知另一位比库，他的罪就算作覆藏。这就产生了此问题：首位比库呢？如果他想要向另一位比库坦白，但出于某些原因在明相升起前并未如此做，那算作覆藏吗？经典并未说明，不过在其他案例中，它提及在一些情有可原的情况下不算覆藏：犯戒者忘记向另一位比库坦白（《小品・第三集篇》第 23 节第 6 段），或者他狂乱了、被附体了，或因疼痛而精神错乱了（《小品・第三集篇》第 30 节、《小品・第三集篇》第 34 节第 2 段）。

通过这些案例，论师们显然推导出了一个通用原则，即在这种情况下，情有可原的条件应有所区分。因此，在应用四大教示以进一步寻找如法的豁免，并从经典中收集了上述观点后，得出了下述的覆藏因素清单，该清单分为五组十项：

1.（a）他犯了一个桑喀地谢萨罪而且（b）他知其为罪。

2.（a）他未被举罪并且（b）知道自己未被举罪。（如果他已被举罪，就不能与清净比库交谈，如此就不能接近他以作坦白。见下面第（4）组。）

3.（a）没有危难，以及（b）知道没有危难。

4.（a）他有能力向另一位（适合被坦白的）比库坦白，并且（b）知道自己有能力。

5.（a）他想要覆藏此罪，并且（b）确实覆藏了。

《普端严》对这些要素提供了自己的讨论，内容如下：

在第 1 组下：只要此罪是桑喀地谢萨，且他知其为罪，这组要素就满足了。如果是桑喀地谢萨罪，但出于无耻他将其坦白为轻罪，这被视为既没有坦白也没有覆藏（虽然很难理解误导性的坦白——故意妄语——是如何不算作覆藏的）。

在第 3 组下：“危难”的意思是第十五章里提到的十种危难的任何一种。

在第 4 组下：嘴上的小疮、牙痛、“下颚风痛”等不足以成为“无能力”的借口。如上文所提到的，《小品・第三集篇》第 30 节表明在犯戒后狂乱、被附体、因疼痛而精神错乱**可以**视为“无能力坦白罪”。“不适合接受坦白的”比库是异住者或与他关系不和者，哪怕是他自己的戒师。在选择比库作坦白时，不能选择犯了同分罪（与自己犯了相同的罪）的比库。如果这样做他的罪不算覆藏（然而，见下文“同罪”下的专门案例），但他犯一个恶作。因此他应选一位清净的比库来坦白。根据

复注《心义灯》，“清净”在这里的意思是无需为该特定的桑喀地谢萨罪做除罪者。

在第5组下：如果他起初想要覆藏该罪，但随后在明相之前他生起了惭愧心，并向一位比库坦白了，这就叫“他想要覆藏罪但未覆藏。”这不算覆藏。而且，正如经典记载的案例，如果他打算向一位比库坦白但随后忘记了，这不算是“想要覆藏”。

如果不满足这十种因素的任何一种，罪就不算作覆藏。例如，如果他对其是否为罪存疑，则等待一位投缘且足够博学的比库（出现），再与其谈论该事以消除疑惑，是无过的。但一旦消除了这些疑惑，确定其为桑喀地谢萨罪，他就必须在下一个明相前向一位比库坦白。

中途调整

关于给与别住的另一个行法上的问题是，若请求别住的比库——出于有疑、记错或无耻——少报了其实际覆罪的天数该如何处理。如果他随后消除了疑惑、记起了或生起了惭愧心，他可以请求延长别住，以符合覆藏的实际时间。延长后的别住时段是从其最初的别住开始之时算起。因此，如果他请求五天的别住，后来在第四天意识到其实际覆藏时间为十天，他可以请求十天的别住。最初别住的那四天算入新的别住中，因此他只需再别住六天。

但是，如果他最初的别住请求少算了罪数，那么当他最终结束怀疑、记起了或对事实生起了惭愧心时，可以为没有包含在最初的别住请求中的罪，再次请求别住。第二次别住始于僧团甘马给与其该别住的那天。因此，例如犯了两个罪，每个均覆藏了一个月，假如他只为其中一个罪请求了别住，然后在别住的第十天记起了第二个罪。他可以随后为第二个罪请求一个月的别住，该别住期从僧团给与的那天开始。首个别住的那十天不算入第二个中。

（经典中阐述该原则的段落包含了一些有问题的算法。从它们的措辞来看，似乎暗示比库在为首个罪请求别住时，第二个罪已经覆藏了一个月。这就带来了两种可能性：（1）在为首个罪而别住期间，他继续覆藏第二个罪的天数并不算作覆藏；或者（2）经典的编集者在表述上有所疏漏，并且意在表明从他要求第二次别住的那天倒推，第二个罪被覆藏了整整一个月。因为第二种解释要求更长的别住，而且因为履行过长的别住总是比过短的安全，所以第二种解释似乎更为可取。）

清净别住

第三个行法上的问题是，如果一位比库知道他犯了桑喀地谢萨罪，但对其覆藏的天数不知道、不记得或存疑的话该如何处理。经典指示，他应申请并被给与“清净别住”（suddhanta-parivāsa），而他对其覆罪时间的最合理的猜测决定了其别住的时长。

《普端严》将这类别住分为两类：小清净别住（cūḷa-suddhanta-parivāsa）和大清净别住（mahā-suddhanta-parivāsa）。

它说，小清净别住是针对这种情况：犯戒者能够肯定地记得，自己直到达上后的某个特定日期是清净的。其别住期限就是从该日期至当前为止的天数。如果在被给与一段时间的别住后，他意识到低估或高估了其清净的时间，他可以相应地延长或缩短别住时间，而无需请求僧团正式更改。此别住清除了所有的罪，除了任何他覆藏但声称未覆藏之罪，任何他明知其覆藏的天数大于其声称的

天数之罪，以及任何他明知声称的罪数比实际所犯数量更少之罪。

大清净别住是针对这种情况：比库不能肯定地记得自己直到某个特定日期为止是清净的。此别住期限就是从其达上到当前为止的时间。犹如小清净别住，如果他随后肯定地记起自己直到某某日期为止是清净的，就可以缩短别住期，而不必请求僧团正式更改。

● 多项罪

如果比库犯了超过一个桑喀地谢萨罪，他可以一次同时弥补。对多个罪的僧悦被称为合一（samodhāna）僧悦；别住就称为合一别住。《普端严》将经典的相关案例总结为三类合一：aggha-samodhāna（日值合一）、odhāna-samodhāna（失效合一）和 missaka-samodhāna（混合合一）。（下面对这些术语的讨论与《戒律纲要》里的不同，后者的讨论是基于对《普端严》的误解。）

– 日值合一

日值合一涵盖这种情况：所有罪都是同一根据（即均违犯了同样的学处），并且是在其（桑喀地谢萨）除罪程序前犯下的。如果均未覆藏，他就只需为两个罪（dve āpattiyo）或三个罪（tisso āpattiyo）请求僧悦。《普端严》建议，为超过三个罪而请求合一僧悦的比库，只应请求许多罪的僧悦（sambahulā āpattiyo）即可。

如果这些罪的任何一个被覆藏，他必须首先请求别住，该别住期与被覆藏最久之罪的覆藏时间等同。因此，如果有一个罪覆藏了两天，而另一个覆藏了五天，他必须请求和履行为期五天的别住后才能请求僧悦。

– 失效合一

失效合一涵盖这种情况：某人在（桑喀地谢萨）除罪程序过程中直到等待出罪的期间，又犯了一个或多个与最初之罪相同的桑喀地谢萨罪。这就称作“失效”，因为他已经履行别住、僧悦等等的所有天数都失效了，并且他必须请求退回原本，以重新开始除罪程序。如果最初之罪或新罪被覆藏了，他必须先请求与其覆藏最久之罪的覆藏时间等同的合一别住。如果最初之罪与新罪都未覆藏，他可以只请求合一僧悦。

在犯了新罪之后，与请求及获得退回原本的僧团甘马之前的这段时间，他处于**应受退回原本**的阶段，在此期间他必须继续履行别住义务。

《普端严》坚称，如果比库在放下别住或僧悦义务时犯了新罪，他不用退回原本以合并先前的罪，而履行别住/僧悦。相反——由于在放下义务期间，他被视为清净比库——他不得不在完成首个后，履行另一个单独的僧悦/别住。《普端严》在此的裁定很有趣，因为它对已放下义务的比库而言，是一种提醒其切勿放逸的警告。然而，该裁定可能只是基于这种事实，即经典未包含任何用于此类情况的正式用语的范例。因此，最简单的解决办法是，将新罪视为不可与先前之罪合一，并让犯戒者履行单独的除罪程序。

– 混合合一

混合合一涵盖这种情况：这些罪有不同的依据（例如，一个是故意出精，一个则是以欲染心触摸女人），而且此合一可以是日值合一（都在除罪程序开始前犯下），或失效合一（新罪是在除罪程序的过程中犯下）。

• 同分罪

如果两位（或更多）比库一起犯了相同的桑喀地谢萨罪，或者他们一起犯了混合了其他罪的桑喀地谢萨罪，他们就必须一起履行除罪程序。一个共犯桑喀地谢萨罪的例子可以是，建造他们都想居住的未经许可的住所（见桑喀地谢萨 6、7），参与以无根据的巴拉基咖罪诽谤另一位比库（桑喀地谢萨 8、9），或在被僧团警告后仍支持分裂僧团者（桑喀地谢萨 11）。一个混合罪的例子可以是相互手淫：每人都犯一个令他人为自己出精的桑喀地谢萨罪，而——在为他人出精的过程中——每人又犯一个以欲染心触摸男人的恶作。

经典对共同之罪的讨论显示，在一起违犯该罪后，两位比库不能只是相互坦白，并认为其罪未作覆藏。他们必须向另一位在该罪上清净的比库坦白。如果他们中的一位覆藏该罪而另一位没有，第一位必须忏悔覆藏的恶作，然后再被给与与覆罪天数等同的别住。只有当他为僧悦做好准备时，这两位比库才能被给与他们需要同时履行的僧悦。

• 中断

如果比库犯了桑喀地谢萨，但在僧团集会以施与别住或僧悦前就还俗了，并在随后又达上，他再次达上后也不能免于为原先所犯之罪履行除罪程序。同样的道理也适用于违犯此罪后成为沙玛内拉，并随后重获比库的身份；变疯狂，并随后恢复；被附体，并随后重新掌控自己；或因疼痛而精神错乱，并随后恢复意识。（《普端严》关于覆藏的讨论显示，同样的原则也适用于比库被举罪，并随后恢复作为清净比库的身份。）即使已在还俗前坦白其罪，他也要于再次达上等的当天通知其同修比库。如果在中断身份的前后都未覆藏该罪，他只需被给与僧悦。如果他在中断身份之前或之后覆藏该罪，他就要按照之前和之后（覆藏的）总天数被给与别住。他并非比库或狂乱等的那段时间并不算作“覆藏”。因此，如果他在还俗前覆藏了五天，并于再次达上后覆藏三天，他就要履行八天的别住，无论其还俗至再次出家之间经历了多久。

类似的原则也适用于他在履行除罪程序期间还俗等，后来又重新达上、恢复正常等（并且此处经典明显包括了被举罪，后又恢复清净身份的比库）。但是，此处并未提及在其重新达上等后覆藏的问题。例如，他在重新达上后等了三天，才将中断除罪程序之事告诉其同修比库们，他不必履行额外的三天别住。在任何情况下，僧团都没必要对他重复施行除罪程序的甘马。无论其除罪程序的哪一部分已得到正确地履行，它们都仍然有效，他只需在其停止除罪程序之处重启进程即可。

学处

• 甘马语

“若以别住者为第四人而给与别住、退回原本，或给与僧悦；或为第二十人而使出罪，此非（有效）甘马，且不应举行。

“若以应受退回原本者……

“若以应受僧悦者……

“若以正履行僧悦者……

“若以应受出罪者为第四人而给与别住、退回原本或给与僧悦；或为第二十人而给与出罪，此非（有效）甘马，且不应举行。”

——《大品 • 第九瞻巴篇》第 4 节第 6 段

• 义务

“履行别住的比库不得接受清净比库向其顶礼、起迎、合掌、恭敬、提供坐处、卧处、洗脚水、洗足台、擦脚具；接过其衣、钵、洗浴时为其擦背。若接受（这些事）者，犯恶作。我允许同样履行别住的比库，彼此依瓦萨顶礼、起迎、合掌、恭敬；提供坐处、卧处、洗脚水、洗足台、擦脚具；接过衣钵、洗浴时擦背。我允许别住的比库五事依据瓦萨：伍波萨他、自恣、雨浴衣、（转让）供养物（§）和饭食（§）”

——《小品 • 第二别住篇》第 1 节第 1 段

别住期间的适宜举止：

A. 他不得授达上；

他不得给依止；

他不得受沙玛内拉随侍；

不得接受选派教诫比库尼；

即使被选派，他也不得教诫比库尼；

无论因何罪被给与别住，他不得再犯该罪、类似之罪，或比那更严重之罪；

他不得批评（别住）甘马；

他不得批评做甘马者；

他不得遮止清净比库的伍波萨他；

他不得遮止清净比库的自恣；

他不得（在对另一位比库发起责难程序前）参与言谈（§）；

他不得发起责难程序（§）；

他不得使他人给与许可；

他不得做正式责难；

他不得令（另一位比库）忆念（即就正式责难而检问他）；

他不得加入与比库争论的比库（§——泰版读作 na bhikkhū bhikkhūhi sampayojetabbaṁ）。

B. 他不得行于清净比库之前；

他不得坐于清净比库之前；

无论僧团最末的坐处、卧处、住所是什么，都应分配给他，而且他应接受；

他不得作为清净比库的先行沙门或随行沙门而前往俗家（§）；

他不得行林野住者之法；

他不得行乞食者之法；

他不得以“愿他们不知道我的事”的意图，而使人送钵食与他。

C. 当正履行别住的比库新到之时，他应（将其别住）通知（其他比库）；

他应通知任何客比库；

他应在伍波萨他会议中通知（比库们）；

他应在自恣会议期间通知（比库们）；

若生病，他可以藉由信使（将其别住）通知他们。

——《小品·第二别住篇》第 1 节第 2 段

D. 正履行别住的比库不得从有比库的住处前往无比库的住处，除非有清净比库为伴，有危难除外。（将“住处”替换成“非住处”以及“住处或非住处”。）

E. 正履行别住的比库不得从有比库的住处前往异住比库的住处，除非有清净比库为伴，有危难除外。（将“住处”替换成“非住处”以及“住处或非住处”。）

F. 若正履行别住的比库知道“我今日可抵达那里”，他就可以从有比库的住处前往有同一共住比库的住处。（将“住处”替换成“非住处”以及“住处或非住处”。）

——《小品·第二别住篇》第 1 节第 3 段

G. 正履行别住的比库不得与清净比库住于同一屋檐的住处；他不得与清净比库住于同一屋檐的非住处；他不得与清净比库住于同一屋檐的住处或非住处；

见到清净比库时，他应从座位起身；他应将其座位提供给那位清净比库；

他不得与清净比库同座而坐。若清净比库坐于低座，他不得坐于高座；若清净比库坐于地上，他不得坐于座位；

他不得与清净比库同一经行道经行。若清净比库在低经行道上经行，他不得在高经行道上经行；若清净比库在地上经行，他不得在（建造的）经行道上经行。

（然后重复G，将“清净比库”替换为“正履行别住的上座比库”“应退回原本的比库”“应行僧悦的比库”“正履行僧悦的比库”“应出罪的比库”。）

若僧团以正履行僧悦的比库为第四人，而给与别住、退回原本、给与僧悦；或以其为第二十人而使出罪，此非（有效）甘马，且不应举行。

——《小品·第二别住篇》第 1 节第 4 段

“对于正履行别住的比库，有三种‘日/夜断’：同住、独住、不通知。”

——《小品·第二别住篇》第 2 节

“我允许放下别住。”程序：走近一位清净比库，偏袒右肩、跪下并合掌说“我放下别住”——即可放下别住。“我放下义务”——即可放下义务。

——《小品·第二别住篇》第 3 节第 1 段

“我允许（恢复）履行别住。”程序：走近一位清净比库，偏袒右肩，跪下并合掌说“我履行别住”——即可履行别住。“我履行义务”——即可履行义务。

——《小品·第二别住篇》第 3 节第 2 段

应退回原本的比库的义务和那些正履行别住的比库的义务相同，除了将 G 下的“正履行别住的上座比库”改为“正履行别住的比库”，以及将“应退回原本的比库”改为“应退回原本的上座比库。”（§）

——《小品·第二别住篇》第 4 节

应行僧悦的比库的义务和正履行别住的比库的义务相同，除了和上文类似的修改外。（《小品·第二别住篇》第 5 节）

正履行僧悦的比库的义务和正履行别住的比库的义务相同，除了——

4） C 下面，增加他应每天通知诸比库；

5） D 和 E 下面，将“有清净比库为伴”改为“有僧团为伴”；

6） G 下面，将“正履行别住的上座比库”改为“正履行别住的比库”；以及将“正履行僧悦的比库”改为“正履行僧悦的上座比库。”

——《小品·第二别住篇》第 6 节

“对于正履行僧悦的比库，有四种‘日/夜断’：同住、独住、不通知、与少于一个僧团一起出行。”

——《小品·第二别住篇》第 7 节

“我允许放下僧悦。”程序：走近一位清净比库，偏袒右肩、跪下并合掌说“我放下僧悦”——即可放下僧悦。“我放下义务”——即可放下义务。

“我允许（恢复）履行僧悦。”程序：走近一位清净比库，偏袒右肩，跪下并合掌说“我履行僧悦”——即可履行别住。“我履行义务”——即可履行义务。

——《小品·第二别住篇》第 8 节

应出罪的比库的义务和履行别住的比库的义务相同，除了将 G 下面的“正履行别住的上座比库”改为“正履行别住的比库”，以及将“应出罪的比库”改为“应出罪的上座比库。”（§）

——《小品·第二别住篇》第 9 节

• 失效合一

有此情形，即比库在别住期犯了许多桑喀地谢萨罪——

未覆藏、有量（§）[《普端严》：罪的类别可以确定]：他应被退回原本……

覆藏、有量：他应被退回原本，并依据其覆罪时间，与先前的罪一起被给与合一别住（§）……

覆藏和未覆藏、有量：他应被退回要本，并依据其覆罪时间，与先前的罪一起被给与合一别住。

未覆藏、无量[《普端严》：罪的类别不确定]：他应被退回原本……

覆藏、无量：他应被退回原本，并依据其覆罪时间，与先前之罪一起被给与合一别住……

覆藏和未覆藏、无量：他应被退回原本，并依据其覆罪时间，与先前之罪一起被给与合一别住。

未覆藏、有量和无量：他应被退回原本……

覆藏、有量和无量：他应被退回原本，并依据其覆罪时间，与先前之罪一起被给与合一别住……

覆藏和未覆藏、有量和无量：他应被退回原本，并依据其覆罪时间，而与先前之罪一起被给与合一别住……

（在等待僧悦、履行僧悦、等待出罪期间犯的罪都类似。）

——《小品·第三集篇》第 28 节

- **同分罪**

两位比库犯了一个桑喀地谢萨罪，也视其为犯了该罪；其中一位覆藏罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作罪；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

两位比库犯了一个桑喀地谢萨罪，但对是否犯该罪存疑；其中一位覆藏罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作罪；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

两位比库犯了一个桑喀地谢萨罪，但视其为混合罪；其中一位覆藏罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作罪；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

两位比库犯了一个混合罪，但视其为桑喀地谢萨罪；其中一位覆藏罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作罪；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

两位比库犯了一个混合罪，视其为混合罪；其中一位覆藏罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作罪；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

两位比库犯了一个轻罪，但视其为桑喀地谢萨罪；其中一位覆藏罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作罪；应按学处处理两人。

两位比库犯了一个轻罪，也视其为该罪；其中一位覆藏罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作罪；应依学处处理两人。

——《小品·第三集篇》第 34 节第 1 段

两位比库犯了一个桑喀地谢萨罪，也视其为犯了该罪；其中一位决定将其公布，另一位决定不公布；如果后者等到明相升起，它就被视为覆藏；应令覆藏者忏悔恶作；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

两位比库犯了一个桑喀地谢萨罪，也视其为犯了该罪；两人都决定前去公布，其中一人中途改

变了想法；如果后者等到明相升起，它就被视为覆藏；应令覆藏者忏悔恶作；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

两位比库犯了一个桑喀地谢萨罪，也视其为犯了该罪；他们狂乱了；从狂乱中恢复后，其中一位覆藏该罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

两位比库犯了一个桑喀地谢萨罪，在诵巴帝摩卡期间得知其行为违犯了巴帝摩卡；视其罪为桑喀地谢萨；其中一位覆藏该罪，另一位没有；应令覆罪者忏悔恶作；在给与他别住后，应给与两人僧悦。

——《小品·第三集篇》第 34 节第 2 段

- **除罪流程前中断**

一位比库犯了许多桑喀地谢萨罪，未覆藏而还俗，重新达上后也未覆藏：应给与他僧悦。

……未覆藏而还俗，重新达上后覆藏了那些罪：应根据其后来覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后再给与僧悦。

……覆藏而还俗，重新达上后未覆藏：应根据其最初覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后再给与僧悦。

……覆藏而还俗，重新达上后又覆藏了那些罪：应根据其最初和后来覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后再给与僧悦。

——《小品·第三集篇》第 29 节第 1 段

一位比库犯了许多桑喀地谢萨罪，一些覆藏，一些未覆藏；他还俗又重新达上；未覆藏最初覆藏之罪，也未覆藏最初未覆藏之罪：应根据其最初覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后再给与僧悦。（§——PTS 版经典里没有这种情形）。

……还俗又重新达上；覆藏了最初未覆藏之罪，未覆藏最初覆藏之罪：应根据其最初和后来覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后再给与僧悦。

……还俗又重新达上；未覆藏最初未覆藏之罪，覆藏了最初覆藏之罪：应根据其最初和后来覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后再给与僧悦。

……还俗又重新达上；覆藏了最初未覆藏之罪，也覆藏了最初覆藏之罪：应根据其最初和后来覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后再给与僧悦。

——《小品·第三集篇》第 29 节第 2 段

一位比库犯了许多桑喀地谢萨罪，有些他知其为罪，有些不知；覆藏了知道的罪；未覆藏不知的罪；还俗又重新达上；未明知而覆藏最初知道且覆藏之罪；未明知而覆藏最初不知且未覆藏之罪：应根据其最初覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后给与僧悦。

……未明知而覆藏最初知道且覆藏之罪；明知而覆藏了最初不知且未覆藏之罪：应根据其最初和后来覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后给与僧悦。

……明知而覆藏了最初知道且覆藏之罪；未明知而覆藏最初不知且未覆藏之罪：应根据其最初和后来覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后给与僧悦。

……明知而覆藏了最初知道且覆藏之罪；明知而覆藏了最初不知且未覆藏之罪：应根据其最初和后来覆藏诸罪的时间而给与他别住，之后给与僧悦。

——《小品·第三集篇》第 29 节第 3 段

（对于记得和不记得；无疑和有疑的类似情况）

——《小品·第三集篇》第 29 节第 4-5 段

（其后是重复上述整套，将“还俗”换为：成为沙玛内拉、狂乱了、被附体了、因疼痛而精神错乱了。）

——《小品·第三集篇》第 30 节

一位别住的比库犯了许多桑喀地谢萨罪；未覆藏；还俗又重新达上；未覆藏：应将他退回原本。

……未覆藏；还俗又重新达上；覆藏了：应将他退回原本，并根据其覆藏诸罪的时间，而与最初之罪一起给与他合一别住。

……覆藏了；还俗又重新达上；未覆藏：应将他退回原本，并根据其覆藏诸罪的时间，而与最初之罪一起给与他合一别住。

……覆藏了；还俗又重新达上；覆藏了：应将他退回原本，并根据其覆藏诸罪的时间，而与最初之罪一起给与他合一别住。

（详见《小品·第三集篇》第 29 与 30 节）

——《小品·第三集篇》第 31 节

（在等待僧悦、履行僧悦、等待出罪时犯了许多桑喀地谢萨罪并随后还俗的类似情况）

——《小品·第三集篇》第 32 节

（类似的情况：比库犯了许多桑喀地谢萨罪，有量且未覆藏；无量且未覆藏；同名且未覆藏；异名且未覆藏；同分（sabhāga）且未覆藏；异分（visabhāga）且未覆藏；无关（vavatthita）且未覆藏；相关（sambhinna）且未覆藏）。[《普端严》：Sambhinna 和 vavatthita 是 sabhāga 和 visabhāga 的另一种说法。]

——《小品·第三集篇》第 33 节

- **在除罪程序期间中断**

“有比库在别住时还俗的情况。还俗者的别住未失效[155]（§）。若他重新达上，先前给与他的别住依旧（成立）。已给与的别住，（仍然）皆是善给与。已履行的别住，皆是善履行。剩余的应履行。”

（类似的情况：成为沙玛内拉随后又达上；狂乱了、被附体了、因疼痛而精神错乱了（§——这个段落，此处和下面，未出现在英译《戒律读本》中，但出现在了 PTS 版巴利里）随后恢复了；因未见罪、未忏罪、未舍恶见——而被举罪，并随后恢复了）

——《小品·第三集篇》第 27 节第 1 段

[155] 译者注：巴利原文为“Vibbhantakassa, bhikkhave, parivāso na ruhati”，译者认为是“诸比库，对于还俗者别住是不相干的”。

“有应退回原本的比库还俗的情况。还俗者的退回原本未完成。若他重新达上，先前给与他的别住依旧（成立）。已给与的别住，（仍）是善给与。已履行的别住，皆是善履行。应将此比库退回原本。”

（类似的情况：成为沙玛内拉随后又达上……（等等，如上）……而被举罪……并随后恢复）

——《小品・第三集篇》第 27 节第 2 段

“有应行僧悦的比库还俗的情况。还俗者的僧悦未完成。若他重新达上，先前给与他的别住依旧（成立）。已给与的别住，（仍）是善给与。已履行的别住，皆是善履行。应给与此比库僧悦。”

（类似的情况：成为沙玛内拉随后又达上……（等等，如上）……而被举罪……并随后恢复）

——《小品・第三集篇》第 27 节第 3 段

“有正履行僧悦的比库还俗的情况。还俗者的僧悦未履行完成。若他重新达上，先前给与他的别住依旧（成立）。已给与的别住，（仍）是善给与。已履行的别住，皆是善履行（§）。已给与的僧悦，（仍）是善给与。已履行的僧悦，皆是善履行。剩余的应履行。”

（类似的情况：成为沙玛内拉随后又达上……（等等，如上）……而被举罪……并随后恢复）

——《小品・第三集篇》第 27 节第 4 段

“有比库在应受出罪期间还俗了。他的等待出罪没有完成。如果他重新达上，他之前被给与的别住照旧。所给与的别住（依旧）是善给与的。所履行的别住是善履行的（§）。所给与的僧悦（依旧）是善给与的。所履行的僧悦是善履行的。该比库应被给与出罪。”

（类似的情况关于成为沙玛内拉随后又达上……（等等，如上）……被举罪了……然后随后恢复）

——《小品・第三集篇》第 27 节第 5 段

● 清净与未清净

一位比库犯了许多桑喀地谢萨罪——有量与无量；覆藏与未覆藏；同名与异名；同分（sabhāga）与异分（visabhāga）；无关（vavatthita）与相关（sambhinna）。他被给与合一别住。在别住期间，他犯了许多桑喀地谢萨罪——**肯定且未覆藏的**。他被如法、不动摇、应理（适合住立）的僧团甘马退回原本。他被非法甘马给与僧悦。他被非法甘马给与出罪：他未从那些罪中清净。

类似的情况：

有量与覆藏；

有量、覆藏与未覆藏；

无量与未覆藏；

无量与覆藏；

无量、覆藏与未覆藏；

有量与无量、未覆藏；

有量与无量、覆藏；

有量与无量、覆藏与未覆藏。

——《小品・第三集篇》第 35 节

一位比库在《小品·第三集篇》第 35 节中的任何一种情况下被一个如法、不动、应理的僧团甘马退回原本。他被一个如法甘马予以僧悦。他被一个如法甘马予以出罪：他的那些罪清净了。（§——在所有这些里面，泰版和其他版本不同。缅甸版和 PTS 版，也说得通，说：**他被一个不如法、动摇、非应理的僧团甘马退回原本。被一个如法甘马予以僧悦；被一个如法甘马予以出罪：他的那些罪没有清净。**斯里兰卡版与泰国版一致的地方是，所有甘马都是如法甘马，但是不知何故结论是比库的罪没有清净。这是三种版本中最不可能（正确）的。）

——《小品·第三集篇》第 36 节第 1 段

一位比库在别住期间犯了众多桑喀地谢萨罪，有量没有覆藏。他被一个不如法、动摇、非应理的僧团甘马退回原本。当他认为他在行（如法）别住，他又犯了众多桑喀地谢萨罪，**有量没有覆藏**。这个时候，他想起来他之前犯下的那些罪与随后犯下的那些罪。他意识到他的退回原本是不如法的。他告知僧团。他们以一个如法、不动、应理的僧团甘马将其以合一别住退回原本。他被一个如法甘马予以僧悦。他被一个如法甘马予以出罪：他的那些罪清净了。

——《小品·第三集篇》第 36 节第 2 段

类似的情况：

有量且有覆藏；

有量、有覆藏与未覆藏；

无量且未覆藏*；

无量且有覆藏*；

无量，有覆藏与未覆藏*；

有量与无量、未覆藏；

有量与无量、有覆藏；

有量与无量、有覆藏与未覆藏。

——《小品·第三集篇》第 36 节第 3-4 段

（星号标记的那些情况，泰版和斯里兰卡版与 PTS 版不同，PTS 版说：**“他们为合一别住以覆盖新忆起之罪，而藉由不如法、动摇、不应理的僧团甘马将他退回原本。他被如法甘马给与僧悦。他被如法甘马给与出罪：他未从那些罪中清净。”**这种解读也有道理。）

- **正式用语**

请求僧悦：单个罪、未覆藏——《小品·第三集篇》第 1 节第 2 段

给与僧悦的甘马语：单个罪、未覆藏——《小品·第三集篇》第 1 节第 3 段

请求出罪：单个罪、未覆藏——《小品·第三集篇》第 2 节第 2 段

给与出罪的甘马语：单个罪、未覆藏——《小品·第三集篇》第 2 节第 3 段

请求别住：单个罪、覆藏一天——《小品·第三集篇》第 3 节第 2 段

给与别住的甘马语：单个罪、覆藏一天——《小品 • 第三集篇》第 3 节第 3 段

请求僧悦：单个罪，覆藏一天——《小品 • 第三集篇》第 4 节第 2 段

给与僧悦的甘马语：单个罪、覆藏一天——《小品 • 第三集篇》第 4 节第 3 段

请求出罪：单个罪，覆藏一天——《小品 • 第三集篇》第 5 节第 2 段

给与出罪的甘马语：单个罪、覆藏一天——《小品 • 第三集篇》第 5 节第 3 段

为覆藏两、三、四、五天的单个罪请求别住、僧悦、出罪；给与别住、僧悦、出罪的甘马语——《小品 • 第三集篇》第 6 节

请求退回原本，一个罪，未覆藏，别住期间——《小品 • 第三集篇》第 7 节第 2 段

请求退回原本的甘马语：单个罪、未覆藏、在别住期间——《小品 • 第三集篇》第 7 节第 3 段

请求退回原本：单个罪、未覆藏、在完成别住并应行僧悦期间——《小品 • 第三集篇》第 8 节第 2 段

退回原本的甘马语：单个罪、未覆藏、在完成别住并应行僧悦期间——《小品 • 第三集篇》第 8 节第 3 段

完成《小品·第三集篇》第 8 节中提到的额外别住后请求僧悦——《小品 • 第三集篇》第 9 节第 2 段

完成《小品·第三集篇》第 8 节中提到的额外别住后，给与僧悦的甘马语——《小品 • 第三集篇》第 9 节第 3 段

请求退回原本：单个罪、未覆藏、在履行僧悦期间。退回原本的甘马语：单个罪、未覆藏、在履行僧悦期间——《小品 • 第三集篇》第 10 节

请求退回原本：单个罪、未覆藏、在等待出罪期间。退回原本的甘马语：单个罪、未覆藏、在等待出罪期间——《小品 • 第三集篇》第 11 节

为《小品 • 第三集篇》第 6-11 节所涵盖的情况请求出罪——《小品 • 第三集篇》第 12 节第 2 段

为《小品 • 第三集篇》第 6-11 节所涵盖的情况请求出罪的甘马语——《小品 • 第三集篇》第 12 节第 3 段

对覆藏半个月的单个罪的请求和甘马语（与《小品 • 第三集篇》第 3 节中的相同）——《小品 • 第三集篇》第 13 节

- ## 合一别住

退回原本的请求：单个罪、覆藏五天、在别住期间——《小品 • 第三集篇》第 14 节第 2 段

退回原本的甘马语：单个罪、覆藏五天、在别住期间、给与合一别住——《小品 • 第三集篇》第 14 节第 3 段

退回原本的请求：单个罪、覆藏五天、完成别住并应行僧悦时。退回原本的甘马语：单个罪、

覆藏五天、完成别住并应受僧悦时、将其与先前之罪合一给与别住——《小品・第三集篇》第 15 节

比库完成《小品・第三集篇》第 15 节中提到的额外别住后的僧悦请求。完成《小品・第三集篇》第 15 节中提到的额外别住后，给与僧悦的甘马语——《小品・第三集篇》第 16 节

为《小品·第三集篇》第 13-15 节中所提到的罪履行僧悦期间、覆藏五天的单个罪的退回原本请求：僧团为（给与）与原先（半个月）之罪合一的别住，应将其退回原本，随后给与僧悦。甘马语——《小品・第三集篇》第 17 节

完成僧悦并等待出罪期间所犯的，覆藏五天的单个罪的退回原本请求：僧团为（给与）与原先（半个月）之罪合一的别住，应将其退回原本，随后给与僧悦。甘马语——《小品・第三集篇》第 18 节

对《小品·第三集篇》第 13-18 节中所提及之罪的出罪请求和出罪的甘马语——《小品・第三集篇》第 19 节

覆藏不同时长（最长为十天）的许多罪，对其十天合一别住的请求与甘马语——《小品・第三集篇》第 20 节

一个覆藏一天之罪、两个覆藏两天之罪……十个覆藏十天之罪的合一别住的请求和甘马语——《小品・第三集篇》第 21 节[《戒律读本》的注解表明这是针对十个十天（100 天）。《普端严》说该别住是针对十天（的覆藏）。]

比库犯了两个各覆藏两个月之罪；为一个覆藏两个月之罪请求了别住。当履行别住时，他生起惭愧心。第二个覆藏两个月之罪的别住请求和甘马语，第二个别住始于其被给与之日。——《小品・第三集篇》第 22 节第 3-4 段

比库犯了两个各覆藏两个月之罪；知道其中一个罪（是桑喀地谢萨），不知另一个罪为此。在履行别住时，他才知道第二个罪（为桑喀地谢萨）。他为第二个罪请求两个月的别住。第二个别住始于其被给与之日——《小品・第三集篇》第 23 节第 2 段

以下情况类似：

7） 比库记得第一个罪，不记得第二个罪——《小品・第三集篇》第 23 节第 3 段

8） 比库对第一个罪无疑，对第二个罪有疑——《小品・第三集篇》第 23 节第 4 段

比库犯了两个各覆藏两个月之罪；明知而覆藏第一个罪，不知而覆藏第二个罪；对两者都给与两个月的别住。在别住期间，一位多闻的比库指出第一个罪的别住有效；第二个罪（只）应行僧悦。——《小品・第三集篇》第 23 节第 5 段

类似的情况关于第二个罪不记得而覆藏，有疑而覆藏——《小品・第三集篇》第 23 节第 6 段

比库犯了两个各覆藏两个月之罪；为两罪请求覆藏一个月的别住。在别住期间，他生起惭愧心。对两罪的两个月别住的请求和甘马语。两个月别住始于第一次别住被给与之日。——《小品・第三集篇》第 24 节第 3 段

（重复《小品・第三集篇》第 24 节第 3 段）——《小品・第三集篇》第 25 节第 1 段

关于一个月知道，另一个月不知；一个月记得，另一个月不记得；一个月无疑，另一个月有疑的类似情况：两个月的别住始于第一次别住被给与之日——《小品・第三集篇》第 25 节第 2 段

关于一个月明知而覆藏，另一个月不知而覆藏；一个月记得而覆藏，另一个月不记得而覆藏；一个月无疑而覆藏，另一个月有疑而覆藏的类似情况——请求并被给与两个月的别住。在别住时，一位多闻的比库指出第一个月的别住有效，而第二个月的无效。——《小品・第三集篇》第 25 节第 3 段

- **清净别住**

比库犯了多个罪：不知罪的最大数目，不知（覆藏的）最大夜数；不记得、有疑：应给与他清净别住——《小品・第三集篇》第 26 节第 1 段

请求语和甘马语——《小品・第三集篇》第 26 节第 2 段

符合**清净别住**的情况：

a.

不知道罪的最大数目（x），（覆藏的）夜数（y）；

不记得 x 和 y；

对于 x 和 y 有疑；

b.

知道 x 但不知 y；

记得 x 但不记得 y；

对 x 无疑但对 y 有疑；

c.

在有些情况下知道 x，其他情况下不知，不知 y；在有些情况下记得 x，其他情况下不记得，不记得 y；在有些情况下对 x 有疑，其他情况下没有，对 y 有疑；

d.

不知 x，在有些情况下知道 y，其他情况下不知；不记得 x，在有些情况下记得 y，其他情况下不记得；对 x 有疑，在有些情况下对 y 有疑，其他情况下没有；

e.

在有些情况下知道 y 但其他情况下不知，不知 x；

在有些情况下记得 y 但其他情况下不记得，不记得 x；

在有些情况下对 y 有疑但其他情况下没有，对 x 有疑；

f.

在有些情况下知道 x 但其他情况下不知，在有些情况下知道 y 但其他情况下不知；在有些情况下记得 x 但其他情况下不记得，在有些情况下记得 y 但其他情况下不记得；在有些情况下对 x 有疑但其

他情况下没有，在有些情况下对 y 有疑但其他情况下没有。

——《小品・第三集篇》第 26 节第 3 段

符合**常规别住**的情况：

a.

知道 x 和 y；

记得 x 和 y；

对 x 和 y 无疑；

b.

知道 y 但不知 x；

记得 y 但不记得 x；

对 y 无疑但对 x 有疑；

c.

在有些情况下知道 x 但其他情况下不知道，知道 y；在有些情况下记得 x 但其他情况下不记得，记得 y；在有些情况下对 x 有疑但其他情况下没有，对 y 无疑。

——《小品・第三集篇》第 26 节第 4 段

第二十章 惩治甘马

在有些情况下，常规的惩戒不足以阻止比库一再犯戒。他或者不配合惩戒程序，或者即使配合，也无法改变自己的行为。也有些情况下，比库伤害了在家人，或在家人伤害了比库，以至于僧团必须采取措施防止进一步的损害。为了应对此类情况，佛陀授权僧团对恶行者施加超出常规惩戒体系的惩治措施。

某些作者将这些惩治措施描述为法律正义的佛教原型，或因其对法理学富有洞见的贡献而赞扬它们，或因其在法律程序上的缺陷而批评它们。赞扬和批评都未能抓住重点。与大多数现代司法程序不同的是，这些措施不起惩罚性正义的作用。它们不是惩罚性的，因为它们不是让违犯者为自己的错误行为“付出代价”的方式（业的原则会确保这一点）；而且，从惩罚的角度来看，它们是不公正的（或者至少不一定是公平的），因为没有考虑犯下同样罪的比库会受到同样的惩罚。除了“惩彼过”（见下文）之外，对施加惩治措施的每一项许可都规定，**如果僧团愿意**，可以对具有特定品行的比库施加该惩治措施。只有在那个例外（惩彼过）的情况下，文献才说**必须**如此做。

《跋嗒哩经》（Bhaddāli Sutta《中部》第 65 经）的段落表明，惩戒措施主要作为教诫和出罪的手段，而非起到惩罚的作用：告知违犯者其错误行为的严重性，并为他改过自新提供了额外的动力。如果我们要去寻找运用于此处的正义标准，它将会是分配正义：按照人们所需和能够对其有益的比例，给他们分发不同的教诫。与任何形式的教导一样，不同的人需要以不同的方式学习不同的课程。

这是选自《跋嗒哩经》的段落——

跋嗒哩：“世尊！是何因，是何缘，他们有时一再强行惩治一位比库呢？而，是何因，是何缘，他们有时不一再强行惩治同一类比库呢？”

佛陀：“跋哒哩！于此，有比库是常犯戒者，许多罪者，当比库们（就其罪而）说他时，他闪烁其词，岔开话题，展现愤怒、嗔恚和不满；他不改过，不顺服，不除罪，不说：‘我将按照僧团满意的去做。’在那种情况下，比库们心中生起此思维：‘贤友们！这位比库是常犯戒者，许多罪者，当比库们（就其罪而）说他时，他闪烁其词，岔开话题，展现愤怒、嗔恚和不满；他不改过，不顺服，不除罪，不说：“我将按照僧团满意的去做。”如果尊者们以此方式调查有关这位比库的诤事，使其缓慢地止息，那就好了。’然后，比库们以如此的方式对有关他的诤事进行调查，使其缓慢地止息。

“再者，于此，有比库是常犯戒者，许多罪者，当比库们（就其罪而）说他时，他不闪烁其词，不岔开话题，不展现愤怒、嗔恚和不满；他改过，顺服，除罪，说：‘我将按照僧团满意的去做。’在那种情况下，比库们心中生起此思维：‘贤友们……如果尊者们以此方式调查有关这位比库的诤事，使其急速地止息，那就好了。’然后，比库们以如此的方式对有关他的诤事进行调查，使其急速地止息。

“再者，于此，有比库是偶尔犯戒者，少量罪者，当比库们（就其罪而）说他时，他闪烁其词，

岔开话题，展现愤怒、嗔恚和不满；他不改过，不顺服，不除罪，不说：‘我将按照僧团满意的去做。’在那种情况下，比库们心中生起此思维：‘贤友们……如果尊者们以此方式调查有关这位比库的诤事，使其缓慢地止息，那就好了。’然后，比库们以如此的方式对有关他的诤事进行调查，使其缓慢地止息。

“再者，于此，有比库是偶尔犯戒者，少量罪者，当比库们（就其罪而）说他时，他不闪烁其词，不岔开话题，不展现愤怒、嗔恚和不满；他改过，顺服，除罪，说：‘我将按照僧团满意的去做。’在那种情况下，比库们心中生起此思维：‘贤友们……如果尊者们以此方式调查有关这位比库的诤事，使其急速地止息，那就好了。’然后，比库们以如此的方式对有关他的诤事进行调查，使其急速地止息。

“再者，于此，有比库（只）保有微少的信心、微少的敬爱。在那种情况下，比库们心中生起此思维：‘贤友们，这位比库（只）保有微少的信心、微少的敬爱。如果我们一再强行惩治他，他将丧失那微少的信心、微少的敬爱。不要令其发生。’犹如对仅有独眼的男子，其朋友、同伴、亲族、亲属会保护他的独眼，（思维：）‘不要让他连独眼也失去了。’同样的……比库们这么想：‘贤友们……如果我们一再强行惩治他，他将丧失那微少的信心、微少的敬爱，不要令其发生。’

“跋哒哩，此是因、此是缘，他们有时一再强行惩治某位比库。而，此是因、此是缘，他们有时不一再强行惩治同类比库。”

换言之，对犯戒者施以惩治甘马的比库不仅必须考虑该案的外在事实，也要考虑犯戒者的心态。他需要被教导以严肃对待僧团吗？若是如此，那么即使其罪是轻微的，相较于一位有更多罪但更尊重僧团的比库，他也应受到更严厉的处理。另一方面，他在修行中的信心是否如此微弱，以至于一项惩治甘马会将其推出僧团？若是如此，比库们将其罪搁置将是明智的做法，并采取其他方式以增强其修行中的信心。

有两种原因解释了为何不能将这些甘马视为一般的法理学指南：（1）这些甘马所规定的惩戒——不同程度的摈斥——只在佛陀教法的语境下才有效力。正如佛陀对阿难尊者所言：“拥有善友、善同伴、善伴党，实际是梵行的全部。”（《相应部》第 45 相应第 2 经）。任何严肃对待法之人都应意识到，如果没有与正法之路的先行者交往和学习的机会，进步是极为困难的。因此，比库们应当尊重僧团中善行的成员，并希望与他们保持良好的关系。这些惩治甘马所施加的惩戒系统以此尊重为前提，因为它完全围绕着影响犯戒者在僧团中的地位而展开。对于不珍视自己在僧团中的地位者来说，惩戒将毫无效果。

（2）这些惩戒仅用于显露出某些迹象，表明其会对惩戒做出积极回应的比库。正如许多人注意到的，对于比库已被人知道犯下构成罪的行为，但却否认所做的情况，施行这些惩戒的程序并未做出规定。这种情况是一个彻头彻尾的谎言，而惩罚性正义的系统有程序使犯事者为其错误行为付出代价，即使他在说谎。事实上，许多法律程序的基本假定是，做错事的人，除非迫于压力，否则很少会承认犯错。在比库僧团内，有对否认其行为的犯戒者施压的程序，但若他不回应这种压力，他

就被认为是无可救药的，再多的惩治措施也无法使他尊重僧团或改过自新。正如经中所说的，“无耻地故意虚妄语者，其沙门品格空无”（《中部》第 61 经）并且“没有他不能做之恶”（《如是语》第 25 经；《法句》第 176 偈）。唯一的方式就是对他置之不理，希望有一天他会良心发现。至于惩治甘马，它们旨在涵盖涉事的比库至少会承认其行为的情况，即使他可能并不视其为罪。当他至少有如此的真实时，才可以受教。

因此，这些惩治措施是针对那些过去和现在有罪，但有希望在未来改过（防护于未来）的比库们。

下述的讨论将惩治甘马分为两类。第一类是那些惩治单个犯戒比库的甘马。第二类是那些处理比库与在家人之间关系的甘马。

关于第一类，有两处独立的讨论，分别在《篇集》的《大品·第九瞻巴篇》与《小品 • 第一甘马篇》中。《大品 • 第九瞻巴篇》中的讨论建议，每一项惩治甘马都针对一种特定的犯戒者——呵责，针对僧团内部不和与争端的制造者；依止，针对与家主有不当交往而有许多罪者；驱出，针对污家的比库（见桑喀地谢萨 13）；以及举罪，针对承认构成罪的行为，但（a）拒绝接受其为罪，或（b）拒绝除罪，或拒绝舍弃邪见的比库。《小品 • 第一甘马篇》中的讨论给出了更长的过失清单，关于比库符合每项惩治甘马的条件，而清单之中有很多重叠。义注《普端严》将第二处讨论视为权威，并（不是很有说服力地）改写了第一处讨论以符合第二处。更好的解释可能是仅将第一处讨论视为第二处的简要参考。遵循第二处讨论的结果是带给比库们更大的自由以处置犯戒者；如果他对遭受的呵责未作反应，他们可以尝试更严厉的惩戒，直至举罪，以观察哪一种措施对他的具体情况有效。在下述讨论中，我们将遵循《小品 • 第一甘马篇》。有关施加或解除这些甘马的甘马语见附录四。

• 对罪的惩治

在这一类中有五种甘马。

呵责（tajjanīya-kamma），

惩彼过（tassa pāpiyasikā-kamma），

贬降（niyasa-kamma——在经典的某些版本中，它被称为“依止”（nissaya-kamma）），

驱出（pabbājanīya-kamma）

举罪（ukkhepanīya-kamma）

– 呵责

这里的制戒因缘如下：

那时，般度咖（Paṇḍuka）和洛希达（Lohita）（§）——他们自己是僧团中争吵、争斗、争论、争执和诤事的制造者——其追随者们前往其他也是僧团中争吵、争斗、争论、争执和诤事制造者的比库们那里，并说：“不要让此人打败你！奋力争论吧！奋力！你比他更智慧、更贤能、更多闻，且更聪明。不要畏惧他，我们都将支持你！”正因如此，未生起的争吵生起，已生起的争吵增长且广大。

根据《小品 • 第一甘马篇》，僧团——如果它想要——可以对具足下列品行的比库，施以呵责甘

马：

a）他是僧团中的争吵、争斗、争论、争执和诤事的制造者；他愚痴、无能、肆意（§）犯戒；他与家主们共住，与家主们不当交往。

b）他于增上戒而破戒（§）；于增上行而破行（§）；于增上见而破见（§）。

c）他诽谤佛；诽谤法；诽谤僧。

义注《普端严》指出，一位比库只要具有上述品行中的任何一种，就可以受到呵责。他无需具足所有九种品行或全部三种子类。

《小品·第一甘马篇》第 1 节第 4 段规定，在对他施加呵责甘马前，僧团必须集会以对其控罪。他必须被“令忆念”——即，被询问所涉之事——并随后公布其罪。《小品·第一甘马篇》第 2-3 节补充说，只在该比库确实犯了罪，该罪必须忏悔（根据义注《普端严》，这就排除了巴拉基伽与桑喀地谢萨），且该比库并未忏罪时，这些步骤才有效。与所有甘马相同，只在受责难者出席了会议，并且和合、如法地举行了甘马的情况下，呵责才有效。

受呵责的比库必须遵守一位履行僧悦和别住的比库所遭受的限制中 2A 部分所列的条款。换言之，

他不得给与达上；
他不得给与依止；
不得受沙玛内拉随侍；
他不得接受选派教诫比库尼；
即使被选派，他也不得教诫比库尼；
无论他被呵责什么罪，他都不得犯该罪，或一种类似之罪，或比那更严重之罪；
他不得批评呵责甘马；
他不得批评那些执行甘马之人；
他不得遮止清净比库的伍波萨他；
他不得遮止自恣；
（在对另一位比库发起责难程序前）（§）他不得参与谈话（调查被责难者）；
他不得发起责难程序（§）；
他不得令他人给与许可；
他不得做出正式指控；
他不得检问另一位比库（按照字面上的意思，“令他忆念”），以此作为正式指控的一部分；
他不得加入与比库争论的比库。

关于注书对这些限制的解释，见第 19 章。

如果一位受呵责的比库，逾越了这些限制中的任何一项，他的呵责就不能撤销。义注《普端严》对《附随·第五问篇》第 3 节（的注释）补充说，如果他未显露遵守它们的意愿，僧团可以对他举罪。（关于僧团如此做的许可也适用于拒绝遵守贬降、驱出等甘马所施加的限制的比库。）然而，如果受呵

责的比库遵守这些限制（《普端严》说，至少 10-20 天），他可以请求解除呵责，而僧团可以为他解除。

– 惩彼过

这种甘马在本书上册的第十一章中有讨论。就正式程序而言，它与呵责的区别仅有三个方面：

1）它主要是为这种比库而设，即当他受检问一项罪时，先是否认做了所涉的行为，而只在受到压力后才承认。然而，它也可以被施行于任何符合呵责标准的比库。

2）某位比库犯了受责难之罪，而这种甘马在处理对他的责难时所具有的强制性，在经典中有明显的不一致。《小品 • 第四止诤篇》第 14 节第 27 段显示，这种甘马是解决此类问题的唯一方式。换言之，如果该比库确实犯了此罪，僧团就必须对他施行这种甘马。然而，《小品 • 第四止诤篇》第 12 节第 3 段显示，如果僧团愿意，可以将该甘马施行于任何符合呵责标准的比库。这种明显的差异可以通过下述阐释解决：即当比库在责难被正式调查后才承认犯戒时，甘马是强制性的；但在其他情况下，则是可选的。

3）此甘马语的用词与呵责的甘马语略有不同（见附录四）。

– 贬降

这里的制戒因缘如下：

那时，谢亚萨咖（Seyyasaka）尊者（见桑喀地谢萨 1 中的制戒因缘）愚痴、无能、肆意（§）犯戒。他与家主们不当交往而住——如此过分，以至于比库们厌烦于给与他别住，给与他退回原本，给与他僧悦和出罪。

比库领受贬降的条件和对他施行贬降的程序与受呵责的条件和程序相同，不过，《小品 • 第一甘马篇》第 9 节第 2 段指出，这种甘马是针对即使在履行别住等（惩戒）时仍屡次违犯桑喀地谢萨罪的比库。一旦受贬降，他必须遵守的限制与受呵责的比库相同，只是增加一点：他必须恢复依止一位导师而住。如果他遵循其限制，该贬降可被撤销。义注《普端严》并未提及应施行限制的最短时间，但在这种情况下，十至二十天似乎过短。明智的策略是确保依止已产生效果，并且犯戒者在脱离依止后，不会再恢复原来的生活方式。如果撤销贬降后，他确实恢复了原来的生活方式，他可以再次受贬降，并且依止的时间不受限制。

– 驱出

这里的制戒因缘与桑喀地谢萨 13 的制戒因缘相同。驱出比库的条件清单与呵责的清单相同，只增加下述内容：

他具足身之轻浮，语之轻浮，身语之轻浮[义注《普端严》：这是指他嬉戏——见第十章“恶行”部分]；

他具足身之非正行，语之非正行，身语之非正行[义注《普端严》：他违犯学处]；

他具足身之违害，言语之违害，身语之违害；

他具足身之邪命[义注《普端严》：例如，他给人治病]，语之邪命[义注《普端严》：例如，他给

在家人传递信息]，身语之邪命。

驱出比库的程序与呵责的程序相同；一旦被驱出，他必须遵守的限制与受呵责的比库相同，并增加一项：他不能住在被驱出前所住之地。根据义注《普端严》，这意味着他不仅要离开寺院，而且不能住在寺院附近，并且不得与这个区域的在家人交往。

驱出不同于本章的其他惩治措施，因为它拥有一条完整的桑喀地谢萨学处——桑喀地谢萨 13——专门针对它，以处理被驱出的比库批评对他施行甘马的比库们的情况。更多细节，参见该学处下的讨论。

如果被驱出的比库遵守其限制，那么在他的请求下，可以解除驱出。义注《普端严》补充说，如果他因其行为污家而被驱出，那么即使解除驱出，他也必须拒绝来自他所污之家的布施。如果他们问他原因，他可以告知他们。如果随后他们解释其布施并非由于他先前的行为，而是因为他的改过自新，那么他可以接受布施。

– 举罪

对于下述比库可以施行举罪：承认构成罪的行为，但拒绝接受其为罪；或承认构成罪的行为，但拒绝除罪；或拒绝舍弃邪见（在巴吉帝亚 68 的《经分别》中描述的情况下）。举罪一位比库的程序与呵责程序相同。问题是，在这种语境下，**让他承认**的意思是什么：比库先承认他的行为，然后在僧团的压力下才承认其为罪？或者即使在压力之下，他也只承认自己的行为，而不承认其为罪？制戒因缘显示是后一种意见，因为并未提及涉事的比库（阐那尊者，见桑喀地谢萨 12）承认罪。这种观点被《大品·第九瞻巴篇》第 5 节第 6 段所证实，如果比库承认其行为是罪，但却在随后以未见罪而被举罪，该甘马则是不如法的。至于前一种意见——犯戒者迫于压力，承认其罪——则归类于惩彼过。

义注《普端严》对《小品·第一甘马篇》第 33 节（的注释）说，作为这种甘马的前提，**诤论制造者**适用于当涉事比库是基于其未舍弃的（邪）见而制造诤论。

被举罪的比库除了被告知不能与**僧团**共同受用（sambhoga）[156]，其他的限制与被呵责的比库一样，就具体增加的限制而言，这意味着：

他不得接受清净比库顶礼、起迎、合掌、恭敬、铺设坐具、铺设卧具、洗足水、洗足台、擦脚具、接过他的钵与衣、洗浴时为其擦背；

他不得以戒失坏、行失坏、见失坏、活命失坏而责难清净比库；

他不得使比库与比库分裂；

他不得穿着（“象征”）家主或外道成员的独特服饰；他不得与外道成员交往；他应与比库们交往（换言之，即使他不与比库们共受用，他也应视自己为比库）；他应学比库的学处；

他不得与清净比库住于同一屋顶下的住处或非住处（此处的**“住处”**似乎是指任何供人居住的建筑；**“非住处”**——任何其他建筑）；

见到清净比库，他应起座；他不得在（义注《普端严》：寺院）内外与清净比库搭话。

巴吉帝亚 69 对**“共受用”**的含义进行了扩展，规定任何比库以分享法或利得的方式与被举罪的

[156] 译者注：即共同受用饮食与住所。

比库相往来犯巴吉帝亚罪。还规定，与被举罪比库一起参加僧团甘马的清净比库，犯巴吉帝亚罪。这意指——而这一点在《大品 • 第十国桑比篇》第 1 节第 10 段中有明确说明——被举罪的比库在被举罪期间，不属于与其他比库同一共住。换言之，他不能参加任何僧团甘马。

如果被举罪的比库遵守上述限制，僧团就可以在他的请求下解除他的举罪。在一位比库因不舍弃恶见而被举罪的情况下，经典增加了一项特别的注释：如果他在被举罪期间还俗，僧团应解除举罪。

举罪是最严重的惩治甘马，因为它不仅使被举罪的比库脱离共受用，而且还将其置于这种位置——如果他能够获得追随者的话——他可以成为**僧团**内部一个更持久的异住团伙的核心（见附录五）。由于举罪直接触及诤论的因由——什么是法、什么非法，什么是罪、什么非罪——它可能会延长导致举罪的冲突，甚至造成分裂。因此，它不应被轻率地执行。《大品 • 第十国桑比篇》第 1 节第 5-8 段讲述了佛陀在得知一位因不见罪而被举罪的比库获得追随者后的做法，他首先找到举他罪的比库们，告诫他们应省思举罪一位比库的危险性：他们不仅丧失了与他共受用的权利，而且举罪的行为也可能会成为僧团争吵或分裂的原因。然后，他找到被举罪比库的追随者，告诫他们以类似的方式省思，并补充说，一位感受到分裂的严重性的比库（§—《戒律读本》误将其译为“执意分裂”）应当认罪，“即使只是出于对他人的信心”，以避免举罪给他自己和整个僧团都带来危险。

- **与在家人的关系**

有两种处理该领域的惩治行为：

下意（paṭisaraṇīya-kamma）和“覆钵”（patta-nikkujja-kamma）。

– 下意

此处的制戒因缘很长。然而，《戒律读本》漏掉了它的一些含义——芝麻饼的名字显然包含了一种低级侮辱——所以，这个因缘值得完整地重译。这里，我遵循泰语版本，其中的一些细节与 PTS 版有所不同：

那时，善法（Sudhamma）尊者是马其伽山达（Macchikāsaṇḍa）的吉德家主的寺院住众——新建工程的督导，受常请食者。每当吉德家主想邀请僧团、众人或个人（应供），没有先征询善法尊者的意见就不会做。

当时，许多长老比库——沙利子尊者（Sāriputta）[157]、玛哈摩嘎剌那尊者（Mahā Moggallāna）[158]、玛哈咖吒那尊者（Mahā Kaccāna）[159]、玛哈果提德尊者（Mahā Koṭṭhita）[160]、玛哈咖毕那尊者（Mahā Kappina）[161]、准德尊者（Cunda）[162]、阿努儒达尊者（Anuruddha）[163]、雷瓦达尊者（Revata）

[157] 旧译：舍利弗
[158] 旧译：摩诃目揵连
[159] 旧译：摩诃迦旃延
[160] 旧译：摩诃拘絺罗
[161] 旧译：摩诃劫宾那
[162] 旧译：纯陀
[163] 旧译：阿那律

[164]、伍巴离尊者（Upāli）[165]、阿难尊者（Ānanda）、拉胡喇尊者（Rāhula）[166]——从咖西（Kāsī）游行到达马其咖山达。吉德听闻："他们说长老比库们已经到了马其咖山达。"因此，他来到长老比库们之处，到达后，向他们顶礼并坐在一边。当他坐在那里时，沙利子尊者对其以说法劝导、鼓励、令喜悦、激励。随后，吉德——被沙利子尊者的说法劝导、鼓励、令喜悦、激励——对长老比库们说："尊者们，请长老比库们接受我供养明日的客至者之食（§）。"

长老比库们默然同意。当时，吉德家主感到长老比库们默许了，就从座位起来，并顶礼他们，右绕他们——使他们保持在自己右侧——并来到善法尊者之处。到达后，顶礼善法尊者，他站在一边。当站在那里时，他对善法尊者说："善法尊者，请您与长老比库们一起接受我所供养的明日饭食。"

当时，善法尊者——（思维：）"以前每当吉德家主想邀请僧团、众人或个人时，不事先征询我的意见，就不会做。然而，如今他未征询我就邀请了长老比库们。这个吉德，他如今变质了；他怠慢我，不关心我"——对吉德说："不，家主，我不同意。"

当时，第二次……第三次，吉德对善法尊者说："善法尊者，请您与长老比库们一起接受我所供养的明日饭食。"

"不，家主，我不允许。"

当时，吉德家主——（思维：）"善法尊者同意与否，对我又有什么关系呢？"——向他顶礼，右绕他而离开。

然后，吉德为长老比库们准备美味的主食和副食，直至深夜。而善法尊者——（思维：）"如果我去看看吉德为长老比库们准备了什么又怎么样呢？"——清早，他穿好衣，拿了桑喀帝与钵，来到吉德家中。那里，他在一处指定的座位坐下。家主吉德来到他跟前，向他顶礼后，坐在一边。当他坐在那里时，善法尊者对他说："家主，你已备好了许多主食和副食，但唯一漏掉的是：芝麻饼。"

"尊者！佛语中所能找到的珍宝如此之多，而您只提及这个：'芝麻饼'。尊者，有一次，德干的某些商人来到东区（§），而从那里他们带回了一只母鸡。当时，母鸡与乌鸦交配而生了小鸡。每当小鸡想要像乌鸦一样聒噪时，它就会叫'呱—呱—哦！'（§）每当它想要像公鸡一样啼叫时，它就会叫：'哦—哦—呱!'（§）同样地，尊者！佛语中所能找到的珍宝如此之多，而您只提及这个：'芝麻饼'。"

"家主！你侮辱我，你辱骂我。家主！这是你的寺院，我要离开了。"

"尊者，我并未侮辱您，我没有辱骂您。善法尊者，请您留在马其咖山达的宜人的芒果园中。我将供养您衣、钵食、坐卧处和医药资具。"

第二次，善法尊者对家主吉德说道："家主！你侮辱我，你辱骂我。家主！这是你的寺院，我

[164] 旧译：离婆多
[165] 旧译：优波离
[166] 旧译：罗睺罗

要离开了。”

“尊者，我并未侮辱您，我没有辱骂您。善法尊者，请您留在马其咖山达的宜人的芒果园中。我将供养您衣、钵食、坐卧处和医药资具。”

第三次，善法尊者对家主吉德说道：“家主！你侮辱我。你辱骂我。家主！这是你的寺院。我要离开了。”

“善法尊者要去哪里呢？”

“家主，我将前往舍卫城，面见世尊。”

“那样的话，尊者，请将您所说的和我所说的所有内容都报告给世尊。我不会觉得意外：善法尊者将再次返回马其咖山达。”

[当时，善法尊者收拾好他的物品，并前去谒见佛陀。佛陀因其侮辱了吉德而呵责他，并告知僧团对他施以下意甘马，迫使他返回马其咖山达，以请求吉德的原谅。]（《小品 • 第一甘马篇》第 18 节第 1-5 段）

如果僧团愿意的话，可以对具足下述任何一种条件的比库施以下意甘马：

a）他致力于使在家人无所得；致力于使在家人不利；致力于使在家人无住所（使其不能住在一个特定的地方）；他侮辱和恶骂在家人；他使在家人与在家人分裂。

b）他对在家人诽谤佛；对在家人诽谤法；对在家人诽谤僧；以某种粗俗或卑劣之事讥讽、嘲笑在家人；未能履行对在家人所许下的正当承诺。[义注《普端严》：这包括了接受在某处度过雨安居的邀请或任何其他类似的承诺]。

施行下意甘马的程序与施行呵责相同。一旦比库被施行了该甘马，他必须遵守与被呵责的比库相同的义务，并增加一项重要义务：他必须去受他伤害的在家人那里，请求他/她/他们的原谅。其程序如下：首先，另一位比库同意担任同伴的角色，被授权与犯戒的比库一起前往在家人的住处。没有任何文献提到这点，但明智的策略是选择一位与在家人关系友善的比库作为同伴。

1）当他们到达那里时，犯戒的比库应请求在家人的原谅，并说：“家主，请原谅我，我与你和解。（或：我与你友好）”如果在家人原谅了他，那实在很好。

2）如果没有，同伴比库应说：“家主，原谅此比库吧，他与你和解。”如果在家人原谅了他，那实在很好。

3）如果没有，同伴比库应说：“家主，原谅此比库吧，我与你和解。”如果在家人原谅了他，那实在很好。

4）如果没有，同伴比库应说：“应僧团的请求，原谅此比库吧，家主。”如果在家人原谅了他，那实在很好。

5）如果没有，犯戒的比库应在不离在家人见闻的情况下，偏袒右肩，合掌并跪下[167]，向同伴比

[167] 译者注：缅甸为蹲踞。

库忏悔其罪。

当犯戒的比库通过 1-4 步骤的任一步骤，获得了在家人的原谅，或者通过步骤 5，于在家人面前忏悔了罪，并且已经正确地遵守了他的其他限制，那么在他的请求下，僧团可以解除下意甘马。

– 覆钵

覆钵（将钵倒置）是一种象征性的措辞，标志着拒绝接受来自某位特定人士的供养。该甘马的制戒因缘是桑喀地谢萨 8 的制戒因缘的一种变体。慈（Mettiya）和地（Bhummaja）的追随者们怂恿离差维（Licchavi）的瓦塔（Vaḍḍha）去指控答巴马喇子尊者强奸了他的妻子。（他们全然未能展现任何想象力，并指示他以桑喀地谢萨 8 的制戒因缘中他们教导慈比库尼（Mettiyā Bhikkhunī）的相同措辞来指控：本来无恐惧、无伤害、无危险处，如今却有恐惧、伤害和危难。从前风平浪静之地，如今刮起了风暴。这水，犹如在燃烧。我的妻子被答巴马喇子尊者强奸了。）佛陀召集了一场僧团会议，在会议中，答巴马喇子尊者——在七岁时就已证得了阿拉汉果——诚实地说：“自从我出生以来，就连梦中都不曾行淫欲法，更何况在清醒时呢。”之后，佛陀指示僧团，对瓦塔覆钵，因此没有任何比库会与他共受用。（根据义注《普端严》，这是指没有任何比库会接受来自他家的供养。）阿难尊者在第二天次第乞食时，中途停留在瓦塔家以通知他，僧团已对其覆钵。听到这个消息，瓦塔当即昏倒。当苏醒后，他与他的亲属一起去到佛陀那里忏悔其恶劣行为。佛陀接受了他的忏悔，并通知僧团为瓦塔将钵转正，因此，比库们可以像之前一样与他交往。

如果僧团愿意，可以对具备下述八种行为的在家人覆钵：他/她——

致力于使比库们无所得，
致力于使比库们不利，
致力于使比库们无住所（也就是，使他们不能住在某处地方），
恶骂比库，
使比库与比库分裂，
诽谤佛，
诽谤法，
诽谤僧。

义注《普端严》补充说，做了这些事中的任何一件的在家人，就符合覆钵的条件。他无需完成全部八事。

不同于其他惩治甘马（也与大多数一般的僧团甘马不同），该甘马的对象无需出席甘马会议。似乎这就是《普端严》说“甘马可以在界内或界外举行”的意思。换言之，在家人无需处于举行会议的界内。

程序如下：僧团集会并同意甘马语——在白二甘马中——解释在家人的恶劣行为，并宣布僧团要对他/她覆钵，僧团将不与他/她共受用。（“共受用”这个词在此处与其他地方一样，对应的巴利文是 sambhoga，其字面意思是“共同饮食”或“共享财物”。对于该词被用于描述比库接受布施的

内涵，可以写一篇有趣的人类学研究报告。）义注《普端严》补充说，该僧团应通知其他僧团，他们也不得接受来自此被覆钵人家庭的钵食或供养。而且，正如制戒因缘所示，此在家人应被告知该甘马。

如果此在家人改过自新——换言之，停止做导致最初覆钵的行为，并且没有开始从事其他任何可作为覆钵之因的行为——随后，僧团可以将钵转正。此处的程序是，当事者着装恭敬，来到僧团处，行礼并合掌，正式请求将钵转正。义注《普端严》补充说，此人应陈述该请求三次，并随后在宣说转正钵的甘马语时，离开僧团会议的伸手所及处，尽管在经典中并未说明这最后的步骤是必须的。在宣说后，比库们又能在此人的家中接受供养。没有任何文献提到这一点，但僧团似乎有义务通知其他任何被告知最初覆钵的僧团，钵现在已经被转正。

• 其他惩治措施

《小品 • 第七破僧篇》第 3 节第 2-3 段讲述了该故事，即佛陀因迭瓦达德尊者（Devadatta，旧译：提婆达多）请求让自己成为僧团领导者而呵斥他后，让僧团授权沙利子尊者去通知王舍城的居民，迭瓦达德已经变质了，其行为不再反映僧团的意愿。尽管该段落包含了用于僧团授权的甘马语——名为“昭示甘马”（pakāsanīya-kamma）——但它并未包含允许该甘马成为一种通用模式的其他必要解释。换言之，没有该对象应具备的特质清单，没有对其行为的描述，也没有解除该甘马的许可。因此，它似乎是个一次性事件，不能被纳入僧团惩治措施的全部类目中。

类似地，《长部》第 16 经讲述了临近般涅槃前，佛陀如何对阐那尊者施以**梵罚**（*brahma-daṇḍa*）的故事，他是如此定义的：“阐那想说什么就说什么，但是比库们既不应和他说话，也不应教导他、不应劝告他。”这是对阐那尊者傲慢地不愿意接受任何人劝告的回应（参见桑喀地谢萨 12 和巴吉帝亚 12 的制戒因缘）。经典包含了对于该惩罚如何导致阐那尊者最终觉悟的两种叙述。在《小品·第十一五百结集篇》第 1 节第 15 段中说，他在听闻惩罚的消息时就晕倒了。前往独居之后，“他不放逸、热忱、自励，不久就证得并住于梵行生活的终极目标”，因此成为了阿拉汉。他随后找到阿难尊者，请求解除对他的梵罚，但后者告知他，该惩罚在他证得阿拉汉果的那一刻就已自动解除。然而，《相应部》第 22 相应第 90 经中的版本讲述了阐那在得知对他的惩罚后，如何寻求其他比库的指导，并在阿难尊者处听闻咖吒那氏经（Kaccānagotta Sutta，《相应部》第 12 相应第 15 经）时，最终获得了证悟。然而，并无任何段落将梵罚描述为一种僧团甘马。就如“昭示甘马”一样，它是佛陀（所用甘马）全部类目的一部分，而非僧团的。

• 系统的滥用

经典记录了僧团错误地使比库承受惩治甘马的两个实例。在第一个例子中（《大品 • 第九瞻巴篇》第 1 节），咖萨巴氏（Kassapagotta）尊者竭尽全力照顾一群来访的比库。在他们安顿下来后，他省思他们现在能够照顾自己，而停止了为他们提供的特殊服务。他们不悦，就以未继续其特殊服务之罪而责难他。他并未见到自己犯了任何罪，因此，他们以未见罪而将他举罪。

在第二个例子中（《小品 • 第十二七百结集篇》第 1 节第 7 段），亚萨咖堪达咖子（Yasa

Kākaṇḍakaputta）尊者到访韦萨离城（Vesālī），于其处，他发现当地的瓦基子（Vajjiputta）比库们安排在家信众将金钱放入钵中，然后在僧团成员之间分配。亚沙尊者试图说服在家信众这是错误的，但他们并不听从他。在金钱被布施后，瓦基子比库们分给亚沙一份。他拒绝接受，因此，瓦基子比库们——责难他侮辱与恶骂在家信众——对他施以下意甘马。然而，当前去拜访在家信众时，他并未请求他们的原谅，而是援引经律中的段落，证明佛陀并不允许比库接受金钱。这次，在家信众们被他的论据说服了，并宣称在韦萨离城的所有比库中，唯有他才是真正的释迦子。瓦基子比库们恼怒了并指控他一个未经他们许可而向在家众揭示律的罪。因此，他们拟对他举罪，然而，事实证明，他拥有一些神通，于是他腾空离开该城，去寻找能够阻止瓦基子比库们所行之事的长老比库了。

在这两个例子中，被错误地施以惩治甘马的比库都向更高权威求助。在第一个例子中，咖萨巴氏尊者前去谒见佛陀本人，而佛陀证实他并未做错，并且没有被真正举罪。第二个例子与我们现今的情况更为相关，因为它发生于佛陀般涅槃后，因此亚沙尊者不得不召集一群德高望重的长老以止息此事。因缘故事由于过长而无法在此完整复述，但它值得一读，因为它描述了止息这类诤事所涉及的困难，特别是由于瓦基子比库们竭尽全力抗辩此事。（现在，任何经历过无耻比库之人都会意识到，瓦基子比库们的行为中的计谋并未过时。）简言之，无论如何，该故事为感觉自己遭受了不公正的惩治甘马的比库，提供了一些宽泛的指导：

寻找其意见会被诤事的双方所尊重的上座比库。

寻找足够多的处于如法一方的比库，使其数量超过非法一方。

使他们在当初甘马被施行的地方集会。

如果在会议中，受到双方尊重的比库依法宣布，某人被错误地摈斥，那么此事就到此结束，因为被错误摈斥的比库根本不算作被摈斥。如果裁决的比库们同意——同样的，依法——原来的决定是正确的，比库应遵守自己适当的义务，以便惩治甘马能被解除。然而，如果裁决的比库们被非法的考虑所左右，他可以寻找其他德高望重的比库，以重新审议此事。

学处

在《大品・第九瞻巴篇》第 7 节中，列出了应受特定惩治甘马的比库：

他是僧团中的争吵、争辩、争执、争论和诤事的制造者：呵责。

他愚痴、无能、肆意（§）犯戒；与家主们共住，与家主们不当交往：依止。

他是污家者、恶行者：驱出。

他侮辱和恶骂家主们：下意。

他犯了罪，但拒绝见罪：举罪

他犯了罪，但拒绝除罪：举罪。

他不愿舍弃恶见：举罪。

- **呵责**

程序——责难（§），使其忆念，使其坦白罪——以及呵责的甘马语——《小品·第一甘马篇》第 1 节第 4 段

非法、非律、未成就的（§）呵责甘马的特征（三元组清单）：

a）未现前执行，未检问而执行，（受责难者）未承认而执行；

b）无罪而执行，有非忏悔之罪而执行，当需忏悔之罪已被忏悔时执行；

c）未做责难而执行，未使其忆念而执行，未使（犯戒者）坦白该罪而执行；

d）未现前执行，不如法地执行，以别众执行；

e）未检问而执行，不如法地执行，以别众执行；

f）（受责难者）未承认而执行，不如法地执行，以别众执行；

g）无罪而执行，不如法地执行，以别众执行；

h）以非忏悔之罪而执行，不如法地执行，以别众执行；

i）当需忏悔之罪已被忏悔时执行，不如法地执行，以别众执行；

j）未做责难而执行，不如法地执行，以别众执行；

k）未使其忆念而执行，不如法地执行，以别众执行；

l）未使（犯戒者）坦白该罪而执行，不如法地执行，以别众执行。

——《小品·第一甘马篇》第 2 节

如法、如律、善成就的呵责甘马的特征（§）（三元组清单）：

a）现前执行，以检问而执行，以（受责难者）承认而执行；

b）有罪而执行，有需忏悔之罪而执行，当（需忏悔之）罪未被忏悔时执行；

c）做责难，使其忆念，使（犯戒者）坦白该罪；

d）现前执行，如法地执行，和合地执行；

e）以检问而执行，如法地执行，和合地执行；

f）以（受责难者）承认而执行，如法地执行，和合地执行；

g）有罪而执行，如法地执行，和合地执行；

h）以需忏悔之罪而执行，如法地执行，和合地执行；

i）当（需忏悔之）罪未被忏悔时执行，如法地执行，和合地执行；

j）做责难而执行，如法地执行，和合地执行

k）使其忆念而执行，如法地执行，和合地执行；

l）使（犯戒者）坦白该罪而执行，如法地执行，和合地执行。

——《小品·第一甘马篇》第 3 节

若僧团如此希望，它可对具足此三种特质（的任何一种）的比库施行呵责甘马：

a）他是僧团中的争吵、争辩、争执、争论和诤事的制造者；他愚痴、无能、肆意犯戒，且未为其履行惩戒；与家主们共住，与家主们不当交往；

b）他于增上戒而破戒；于增上行而破行；于增上见而破见；

c）他诽谤佛；诽谤法；诽谤僧。

若僧团如此希望，它可对三类比库（的任何一类）施行呵责甘马：

a）他是僧团中的争吵、争辩、争执、争论和诤事的制造者；他愚痴、无能、肆意犯戒，且未为其履行惩戒；与家主们共住，与家主们不当交往；

b）他于增上戒而破戒；于增上行而破行；于增上见而破见；

c）他诽谤佛；诽谤法；诽谤僧。

——《小品·第一甘马篇》第 4 节

若比库被施行了呵责甘马，他应如此做：

他不得授达上；

他不得给依止；

他不得受沙玛内拉随侍；

不得接受选派教诫比库尼；

即使被选派，他也不得教诫比库尼；

无论他因何罪被呵责，他不得犯相同之罪，或犯相似之罪，或比此更恶劣之罪；

他不得批评（呵责）甘马；

他不得批评执行甘马者；

他不得遮止清净比库的伍波萨他；

他不得遮止自恣（§）；

（在对另一位比库施行责难程序之前）他不得参与谈话（§）；

他不得发起责难程序（§）；

他不得令他人给与许可；

他不得做正式指控；

他不应令（另一位比库）忆念（也就是，就正式指控之事检问他）；

他不应加入比库与比库的争论（§）（依泰版 na bhikkhū bhikkhūhi sampayojetabbaṁ）。

——《小品·第一甘马篇》第 5 节

呵责甘马不应被解除，如果该比库：

a）授达上；给依止；受沙玛内拉随侍；接受选派教诫比库尼，即使受选派，也教诫比库尼；

b）犯了其被呵责之罪，或犯相似之罪，或犯比此更恶劣之罪；批评（呵责）甘马；批评执行甘马者；

c）遮止清净比库的伍波萨他；遮止自恣；参与谈话（在对另一位比库施行责难程序之前）（§）；发起责难程序（§）；令他人给与许可，做出正式指控，令（他人）忆念；加入比库与比库的争论（§——同上，依泰版读本）。

——《小品·第一甘马篇》第 6 节

呵责甘马可被解除，如果该比库：

a）不授达上，不给依止，不受沙玛内拉随侍，不接受选派教诫比库尼，即使选派也不教诫比库尼；

b）不犯其受呵责之罪，或相似之罪，或比此更恶劣之罪；不批评（呵责）甘马；不批评执行甘马者；

c）不遮止清净比库的伍波萨他；不遮止自恣；不参与谈话（在对另一位比库施行责难程序之前）（§）；不发起责难程序（§）；不令他人给与许可，不做出正式指控，不令（他人）忆念；不加入比库与比库的争论。

——《小品·第一甘马篇》第 7 节

解除呵责的请求和甘马语——《小品·第一甘马篇》第 8 节

- **惩彼过**

程序——指控（§），使其忆念，使其坦白罪——和惩彼过甘马的甘马语——《小品·第四止诤篇》第 11 节第 2 段

惩彼过甘马的五项要求：

1）他（涉事的比库）不清净；

2）他无耻；

3）他已受责难（sānuvāda）（*§*）；

4-5）僧团给与他惩彼过甘马

9） 如法，

10） 和合。

——《小品·第四止诤篇》第 12 节第 1 段

非法、非律、未成就（§）的惩彼过甘马的特征（三元组清单）[=《小品·第一甘马篇》第 2-3 节]——《小品·第四止诤篇》第 12 节第 2 段

可以对其施行惩彼过甘马的比库的特质［=《小品·第一甘马篇》第 4 节］（§-《戒律读本》省略了（b）和（c）以及指出这些特质的**任何一种**都足以符合该甘马条件的段落。）——《小品·第四止诤篇》第 12 节第 3 段

被施以惩彼过甘马的比库的义务[=《小品·第一甘马篇》第 5 节]——《小品·止诤篇》第 12 节第 4 段

（不知何故，没有文献给出解除惩彼过甘马的甘马语。这似乎是一种疏忽。）

- **贬降**

贬降甘马的程序（与呵责程序类似，以“你应依止而住”的评语开头）和甘马语（包括该语句“你应依止而住”）——《小品·第一甘马篇》第 9 节第 2 段

施行贬降的条件，当贬降被施行后的适宜举止，解除贬降的条件——与呵责的相应内容完全相同——《小品·第一甘马篇》第 10-11 节

解除贬降的请求和甘马语——《小品·第一甘马篇》第 12 节

- **驱出**

驱出的程序（与呵责相同）和甘马语（包括被驱出的比库不应待在某地的声明）——《小品·第一甘马篇》第 13 节第 7 段

未成就和善成就的驱出甘马（与呵责相同）。若僧团如此希望，它可以对具足这些特质的比库施加驱出，即（与应受呵责的特质相同，再加上）——

他具足身之轻浮，语之轻浮，身语之轻浮；

他具足身之非正行，语之非正行，身语之非正行；

他具足身之违害，语之违害，身语之违害；

他具足身之邪命，语之邪命，身语之邪命。

——《小品·第一甘马篇》第 14 节第 1 段

三类比库可被驱出：……（与呵责相同，并增加上述特质）者——《小品·第一甘马篇》第 14 节第 2 段

被驱出的比库的适宜举止（与呵责相同）——《小品·第一甘马篇》第 15 节（《小品·第一甘马篇》第 16 节补充说，被驱出的比库不能住在被驱出前所住之地。）

解除和不解除驱出的条件（与呵责相同）——《小品·第一甘马篇》第 16 节

解除驱出的请求和甘马语——《小品·第一甘马篇》第 17 节

“有此两种摈出[义注《普端严》：这是指驱出甘马]。未被摈出（未被驱出）之人，若僧团摈出他，有些情况是不当摈出，有些情况是正当摈出。而哪种未被摈出之人，若被僧团摈出，是不当摈出呢？有此情形，一位比库清净、无罪。若他被僧团摈出，则是被不当摈出。……而哪种未被摈出之人，若被僧团摈出，是正当摈出呢？有此情形，一位比库愚痴、无能、肆意（§）犯戒，与家主们共住，与家主们不当交往。若他被僧团摈出，则是被正当摈出。”

——《大品·第九瞻巴篇》第 4 节第 9 段

- **举罪**

“不得无根据、无理由地举罪清净比库。若将他举罪者，犯恶作。”

——《大品·第九瞻巴篇》第 1 节第 8 段

无可见之罪的比库，他未见自己有罪：若以不见罪而被举罪——非法甘马。

无应除之罪的比库：若以未除罪而被举罪——非法甘马。

未持恶见的比库：若以未舍恶见而被举罪——非法甘马。

——《大品·第九瞻巴篇》第 5 节第 1 段

上述几种因素的组合——《大品・第九瞻巴篇》第 5 节第 2-5 段

有可见之罪的比库，见之为罪：若以未见罪而被举罪——非法甘马

有应除之罪的比库，承诺除罪：若以未除罪而被举罪——非法甘马。

持恶见的比库，承诺舍弃恶见：若以未舍恶见而被举罪——非法甘马。

——《大品・第九瞻巴篇》第 5 节第 6 段

上述因素的组合——《大品・第九瞻巴篇》第 5 节第 7 段

有可见之罪的比库，拒绝见之为罪：若以未见罪而被举罪——如法甘马

有应除之罪的比库，拒绝除罪：若以未除罪而被举罪——如法甘马。

持恶见的比库，拒绝舍弃恶见：若以未舍恶见而被举罪——如法甘马。

——《大品・第九瞻巴篇》第 5 节第 8 段

上述因素的组合——《大品・第九瞻巴篇》第 5 节第 9 段

- **以未见罪而举罪**

举罪的程序（与呵责相同）和甘马语（包括被举罪的比库不得与僧团共住的声明）——《小品・第一甘马篇》第 25 节第 2 段

未成就或善成就的举罪甘马（与呵责甘马相同）。若僧团如此希望，它可以对这类比库施加举罪……（与应受呵责的特质相同）——《小品・第一甘马篇》第 26 节

被举罪的比库的适宜举止——与呵责甘马相同，再加上（在“不得批评执行甘马者”和“不得遮止清净比库的伍波萨他”之间插入）：

他不得接受清净比库顶礼、起迎、合掌、恭敬、铺设坐具、铺设卧具、洗足水、洗足台、擦脚具、接过他的钵与衣、洗浴时为其擦背；

他不得以戒失坏、行失坏、见失坏、活命失坏而责难清净比库；

他不得使比库与比库分裂；

他不得穿着（“象征”）家主或外道成员的独特服饰；他不得亲近外道；他应与比库们交往（也就是，他也应视自己为比库）；他应学比库的学处；

他不得与清净比库，住于同一屋顶下的住处；他不得与清净比库，住于同一屋顶下的非住处；他不得与清净比库，住于同一屋顶下的住处或非住处；

见到清净比库，他应起座；他不得在（寺院）内外与清净比库搭话。——《小品・第一甘马篇》第 27 节

解除和不解除举罪甘马的条件（与呵责甘马相同，再加上在《小品・第一甘马篇》第 27 节中提到的附加条件）——《小品・第一甘马篇》第 28-29 节

解除举罪的请求和甘马语——《小品・第一甘马篇》第 30 节

- **以未除罪（第一节第 31 段）和未舍恶见（第一节第 32-35 段）而举罪**

与以未见罪而举罪相同，再加上一个附加条件：若以未舍恶见而被举罪的比库还俗，举罪甘马将被解除——《小品·第一甘马篇》第 34 节第 1 段

“有两种异住之因：某人自己使自己异住或和合的僧团以未见（罪）、未除（罪）、未舍（恶见）而举罪某人。有此两种异住之因。有此两种和合共住之因：某人自己使自己和合共住，或和合的僧团与以未见（罪）、未除（罪）、未舍弃（恶见）而被举罪者解罪。有此两种和合共住之因。”

——《大品·第十国桑比篇》第 1 节第 10 段

- **下意**

下意的程序（与呵责相同）与甘马语（包括请求被称名的家主原谅被施行甘马的犯错比库之语）——《小品·第一甘马篇》第 18 节第 6 段

未成就，善成就的下意甘马（与呵责相同）——《小品·第一甘马篇》第 19 节

若僧团如此希望，它可对具足五种特质（的任何一种）的比库，执行下意甘马：

a）他致力于使在家人无所得；致力于使在家人不利；致力于使在家人无住所；他侮辱和恶骂在家人；他使在家人与在家人分裂。

或者另外五种特质（的任何一种）：

b）他对在家人诽谤佛；对在家人诽谤法；对在家人诽谤僧；以某种粗俗/卑劣之事讥讽、嘲笑在家人；未能履行（按照字面意思，“兑现”）对在家人许下的正当承诺。

若僧团如此希望，它可对五类比库（的任何一类）执行下意甘马：

a）使在家人无所得者；使在家人不利者；使在家人无住所者；诽谤在家人者；使在家人与在家人分裂者；

或者另外五类比库（的任何一类）：

b）对在家人诽谤佛者；对在家人诽谤法者；对在家人诽谤僧者；以某种粗俗/卑劣之事讥讽、嘲笑在家人者；未能履行对在家人许下的正当承诺者。

——《小品·第一甘马篇》第 20 节

被施行下意的比库的适宜举止（与呵责相同）——《小品·第一甘马篇》第 21 节

当比库请求原谅时，选派一名同伴比库的程序和甘马语（必须首先请求将被选派的比库）——《小品·第一甘马篇》第 22 节第 2 段

请求原谅的程序：

比库 1 请求原谅：“家主，请原谅我，我与你和解。”若在家人原谅了他，那实在很好。

若没有，则比库 2 说：“家主，原谅此比库吧，他与你和解。”如果在家人原谅了他，那实在很好。

若没有，则比库 2 说：“家主，原谅此比库吧，我与你和解。”如果在家人原谅了他，那实在很好。

若没有，则比库 2 说：“家主，应僧团的请求，原谅此比库吧。”如果在家人原谅了他，那实在很好。

若没有，比库 1 应在在家人可见闻的情况下，偏袒右肩，合掌并跪下[168]，（向比库 2）忏悔其罪。——《小品 • 第一甘马篇》第 22 节第 3 段

解除与不解除下意甘马的条件（与呵责相同）——《小品 • 第一甘马篇》第 23 节第 2 段

针对解除下意甘马的请求语和甘马语——《小品 • 第一甘马篇》第 24 节

- **覆钵**

（《戒律读本》错解了这部分的含义）：“具足八分（之任何一分）的在家信众，可被覆钵：致力于使比库们无所得；致力于使比库们不利；致力于使比库们无住所；恶骂比库，使比库与比库分裂；诽谤佛；诽谤法；诽谤僧。我允许具足此八分（之任何一分）的在家信众被覆钵。”

——《小品 • 第五小事篇》第 20 节第 3 段

程序和甘马语。僧团不得与他/她往来。——《小品 • 第五小事篇》第 20 节第 4 段

“具足八分的在家信众，可为其转正钵：不致力于使比库们无所得；不致力于使比库们不利；不致力于使比库们无住所；不恶骂比库；不使比库与比库分裂；不诽谤佛；不诽谤法；不诽谤僧。我允许为具足此八分的在家信众转正钵。”

——《小品 • 第五小事篇》第 20 节第 6 段

程序（在家信众来到僧团处并做出请求）和甘马语——《小品 • 第五小事篇》第 20 节第 7 段

[168] 译者注：缅甸为蹲踞。

第二十一章 分裂僧团

分裂僧团（saṅgha-bheda，字面意思是**僧团**中的分裂）是指僧团中的两群和合共住的比库出现分裂，其中一群至少五人，另一群至少四人，并在同一界内分别执行僧团事务。桑喀地谢萨 10 下的讨论分析了分裂僧团是如何产生的。此处，我们将讨论一旦产生分裂，比库、比库尼和在家信众应如何应对，以及如何将其终止。

佛陀强烈谴责分裂僧团（的行为），说某人明知或怀疑自己不随顺于法与律，却策动或加入分裂一个原本对法与律有正确理解的和合僧团，他必定会堕入地狱一个大劫（《增支部》第 5 集第 129 经；《小品 • 第七破僧篇》第 5 节第 3-4 段）。佛陀也制定了两条桑喀地谢萨学处（桑喀地谢萨 10 & 11）来帮助阻止分裂（僧团）的企图，并给比库们一些特别的许可来尝试避免、阻止或结束分裂（僧团），即便是这意味着会破了他们的雨安居（见第十一章）。然而，《篇集》中并未显示佛陀阻止人们在僧团分裂时选边站队。相反，他指示他们要深入调查，并站在如法的一边。他也不鼓励过于草率地弥合分裂。如果一个分裂的僧团未找到问题的根源而试图解决分歧，则宣布和合的甘马是无效的，该事必须被重启。因此，佛陀并不赞成以牺牲法为代价的表面和合，而是鼓励明确地捍卫法，反对非法，并清晰地保持两者的区别。

• 在分裂中的行为

当比库得知一个争论导致了僧团分裂，而他想介入时，他应支持如法的一方。根据《大品 • 第十国桑比篇》第 5 节第 4 段，若某人“把非法说为‘法’……法说为‘非法’……非律说为‘律’……律说为‘非律’……非如来所说、所言说为‘如来所说、所言’……如来所说、所言说为‘非如来所说、所言’……非如来所常行说为‘如来所常行’……如来所常行说为‘非如来所常行’……非如来所制说为‘如来所制’……如来所制说为‘非如来所制’……无罪说为‘有罪’……有罪说为‘无罪’……把轻罪说为‘重罪’……重罪说为‘轻罪’……无救罪说为‘有救罪’……有救罪说为‘无救罪’……粗恶罪说为‘非粗恶罪’……非粗恶罪说为‘粗恶罪’”，他将被认为是非法说者。而若某人把非法说为“非法”，法说为“法”，其他以此类推，他将被认为是法说者。

因此，比库必须对佛陀的教法有充分的了解，才有支持一方的能力。如果他不能明辨哪一方正确（可能双方都错了，或者他们在经文可有不同理解的灰色地带产生了分歧），就最好不要介入。若一位比库所在的僧团中的比库们正致力于破僧，而他不想亲历最终的分裂，《大品 • 第三入雨安居篇》第 11 节第 5 段允许他破雨安居。该许可表明，如果一位比库来到已发生分裂的僧团，而他不想涉入其中，则最好另寻他处。

与已经分裂的僧团有联系的比库尼们，应听取分裂双方的意见，然后选择如法的一方。她们应向如法的一方寻求其期望从比库**僧团**处获得的任何服务，例如教诫和伍波萨他的日程安排（见第二

十三章）。至于在家人，经文援引佛陀所言，说他们应向双方都提供布施且从其闻法。随后，经过考虑，他们再优先选择如法的一方。然而，请注意，佛陀在劝告在家人优先选择一方而非另一方时，并未说只有一方应受布施。毕竟，在家人可能会误解法，并难以在正确与错误的两方之间做区分。同时，佛陀从未被记载宣称某个有情不配被布施，因为这即是说该众生不配生存。不过，《大品・第十国桑比篇》中包含了一则富有教益的故事，它讲述了国桑比的僧团分裂。在双方均抵制佛陀解决分歧的努力后，他离开了国桑比（Kosambī）。后来，在家信众们拒绝布施任何一方，以迫使双方和解。

– 实际操作

尽管分裂的双方可能会在同一界内分别诵巴帝摩卡及其他僧团甘马，但只要双方的甘马遵循适用于这些行为的正确动议和告白，就被视为有效。任何一方都不能使另一方的甘马无效或成功抗诉，因为他们被视作异住者（参见《大品・第十国桑比篇》第 1 节第 9-10 段；《大品・第九瞻巴篇》第 4 节第 7 段）。然而——尽管没有任何文献讨论涉及有效与无效法定人数的《大品・第十国桑比篇》第 1 节第 9-10 段与《大品・第九瞻巴篇》第 4 节第 2 段之间的关系——似乎若一方的法定人数必须包含这种比库才能足数，即他在知道或怀疑他们所行非法的情况下出于染污的动机而加入其中，则他们的甘马将自动无效。

如果分裂的双方关系不佳，那么每一方的比库，无论何时坐下，都应坐得离对方成员足够远，这样他们就不会对另一方采取不适当的行动（§）。但是，若双方仍维持礼貌，一方的比库就可以坐在另一方比库的旁边，中间留出一个座位的间隔（§）。

当一群分裂的别众抵达寺院时，其成员应被分配以任何空闲的坐卧处。如果没有空闲的坐卧处，应将其中一些清空，不过，应这样安排，不得使上座比库的坐卧处被下座比库抢占。这种安排的好处是，原住比库将不会涉入分裂，同时将免于受到分裂者诤论的打扰。如果两群分裂的别众同时抵达，明智的做法是——牢记上述关于坐处的禁令——给与他们彼此分离的坐卧处。

施与僧团的供养应在两群别众间分享。无论供养是在分裂前或之后施与的，该原则均适用。在分裂之后，施与特定别众的供养仅归该别众独有。

• 结束分裂

经典包含了解决僧团分裂的两种模式，基于佛陀时代的两次分裂得以解决的不同方式。从这两种模式中，我们可以得出下述结论：

只有在双方都能调查其因由（即，分裂所围绕的争论点），追根溯源（激起分裂的心态——见《小品・第四止诤篇》第 14 节第 3-4 段），并基于法与律确定哪一方正确之后，分裂才能正当地结束。（参见上册第十一章止息诤论的指导）。在诤事被止息后，双方的所有成员应集会：无人可以带来意欲，即使生病也必须参会。比库们中的一位诵出甘马语，宣告僧团恢复和合，随后举行和合伍波萨他（参见第十五章）。僧团分裂就此结束。

该方法仅在两群别众都以善信行事，每群都认为它正确解释了法与律的情况下才有效。在这种

情况下，分歧可以藉由诉诸精通法与律的权威比库来解决。然而，也有这种情况，即明知或怀疑自己的见解和行为背离佛法的比库，基于染污意图启动或加入分裂。在这些情况下，完全和合是不可能的。那些出于染污的意图而行动者应被逐出**僧团**（《大品・第一大篇》第 67 节）。那些因无知而加入分裂的别众者，应藉由解释正法律而将其争取至如法的一方。如果他们离开别众而返回僧团，就应忏悔土喇吒亚罪，然后他们就如以往一样成为僧团中的正常成员。

学处

● 分裂的根源

诤论的根源：三种不善的和三种善的

[插入列表，给出六种不善特征：]比库是：

1）易怒和怀恨；

2）伪善和恶意；

3）嫉妒和悭吝；

4）狡诈和虚诳；

5）有恶欲和邪见；

6）固执己见，倔强，不能放下。

这样的比库不顺从、不尊重佛而住；不顺从、不尊重法而住；不顺从、不尊重僧而住；不圆满于戒。当他在僧团中引发诤论时，将给众人带来伤害、带来不乐、带来不利，以及给人与天带来痛苦与伤害。

——《小品・第四止诤篇》第 14 节第 3 段

三种不善根：贪、嗔、痴的心态。三种善根：无贪、无嗔、无痴的心态。

——《小品・第四止诤篇》第 14 节第 4 段

● 僧团出现裂痕，僧团分裂

伍巴离尊者：“所谓的‘僧团中的裂痕，僧团中的裂痕（saṅgha-rāji）’，在何种程度上，有僧团中的裂痕但并非僧团中的分裂呢？在何种程度上，有僧团中的裂痕且有僧团中的分裂呢？”

佛陀：“当一方有一人，另一方有两人，而第四人做出宣告，并让他们取筹：‘此是法。此是律。此是导师之教。拿取此，赞成此。’这是僧团中的裂痕而非僧团中的分裂。当一方有两人，另一方有两人，而第五人做出宣告……当一方有两人，另一方有三人，而第六人做出宣告……当一方有三人，另一方有三人，而第七人做出宣告……当一方有三人，另一方有四人，而第八人做出宣告……这是僧团中的裂痕而非僧团中的分裂。当一方有四人，另一方有四人，而第九人做出宣告，并让他们取筹：‘此是法。此是律。此是导师之教。拿取此，赞成此。’这是僧团中的裂痕且是僧团中的分裂。有九人或超过九人，这是僧团中的裂痕且是僧团中的分裂。

“一位比库尼即使致力于分裂僧团，也无法分裂僧团。一位在学尼无法分裂僧团。一位沙玛内拉……一位沙玛内莉……一位近事男……一位近事女即使致力于分裂僧团，也无法分裂僧团。一位和合共住的清净比库，处于同一界内，可以分裂僧团。”

——《小品·第七破僧篇》第 5 节第 1 段

伍巴离尊者：“所谓的‘僧团中的分裂，僧团中的分裂（saṅgha-bheda）’。在何种程度上是僧团分裂呢？”

佛陀：”有此情形，他们把非法说为‘法’……法说为‘非法’……非律说为‘律’……律说为‘非律’……非如来所说、所言说为‘如来所说、所言’……如来所说、所言说为‘非如来所说、所言’……非如来所常行说为‘如来所常行’……如来所常行说为‘非如来所常行’……非如来所制说为‘如来所制’……如来所制说为‘非如来所制’……无罪说为‘有罪’……有罪说为‘无罪’……把轻罪说为‘重罪’……重罪说为‘轻罪’……无救罪说为‘有救罪’……有救罪说为‘无救罪’……粗恶罪说为‘非粗恶罪’……非粗恶罪说为‘粗恶罪’。基于此十八事，他们远离、分离，他们分别举行伍波萨他，分别举行自恣，分别举行僧团甘马。在这种程度上，僧团分裂了。”

——《小品·第七破僧篇》第 5 节第 2 段

伍巴离尊者：“所谓的‘僧团和合，僧团和合’。在何种程度上有僧团和合呢？”

佛陀：”有此情形，他们把非法说为‘非法’……法说为‘法’……粗恶罪说为‘粗恶罪’……非粗恶罪说为‘非粗恶罪’。基于此十八事，他们不远离、不分离，他们不分别举行伍波萨他、不分别举行自恣或僧团甘马。在这种程度上有僧团和合。”

——《小品·第七破僧篇》第 5 节第 3 段

伍巴离尊者：“分裂了原本和合的僧团者，会招致什么呢？”

佛陀：“分裂了原本和合的僧团者，招致持续一个大劫的罪过，并在地狱中受一个大劫的煎熬。”

伍巴离尊者：“使原本分裂的僧团和合者，会招致什么呢？”

佛陀：“使原本分裂的僧团和合者，招致一个大劫的梵福（在泰版中读作 brahma-puññaṁ），并享受一个大劫的天界之乐。……”

——《小品·第七破僧篇》第 5 节第 4 段

伍巴离尊者：“哪种分裂者必定堕入恶趣、地狱，注定受苦一个大劫而不可救呢？”

佛陀：”有此情形，比库把非法说为‘法’。视其（说）为非法，视分裂为非法，扭曲其见解，扭曲其喜好，扭曲其认同，扭曲其（心）态，他做出宣告，让（比库们）取筹（说：）‘此是法，此是律，此是导师之教。拿取此，赞成此。’这种分裂者必定堕入恶趣、地狱，注定受苦一个大劫而不可救。

“再者，比库把非法说为‘法’，视其（说）为非法，视分裂为法……视其（说）为非法，怀疑分裂为……视其（说）为法，视分裂为非法……视其（说）为法，怀疑分裂为……怀疑其（说），视分裂为非法……怀疑其（说），怀疑分裂，扭曲其见解，扭曲其喜好，扭曲其认同，扭曲其（心）态，

他做出宣告，让（比库们）取筹（说：）‘此是法，此是律，此是导师之教。拿取此。赞成此。’这种分裂者必定堕入恶趣、地狱，注定受苦一个大劫而不可救。（对于其余十七种分裂的因由也是如此。）”

伍巴离尊者：“哪种分裂者并非必定堕入恶趣、地狱，并非注定受苦一个大劫而不可救呢？”

佛陀：“有此情形，比库把非法说为‘法’。视其（说）为法，视分裂为法，未扭曲其见解，未扭曲其喜好，未扭曲其认同，未扭曲其（心）态，他做出宣告，让比库取筹（说：）‘此是法，此是律，此是导师之教。拿取此，赞成此。’这种分裂者并非必定堕入恶趣、地狱，并非注定受苦一个大劫而不可救。（对于其余十七种分裂的因由也是如此。）”

——《小品・第七破僧篇》第 5 节第 5-6 段

- **分裂中**

“当僧团分裂，并以无礼、不如法的方式相处时，比库则应坐在（与对立的别众成员距离足够远）的座位上，达到（§）‘我们彼此之间不会展现任何不适当的身行或语行，我们不会用手抓住（§）对方’的程度。当僧团分裂，并以有礼且如法的方式相处时，比库可以距离（对立的别众成员）一座之隔而坐下（§）。”

——《大品・第十国桑比篇》第 2 节第 1 段

沙利子尊者：“对于那些（分裂的）比库们，我该如何行事呢？”

佛陀：“在这种情况下，沙利子，你的立场要与法保持一致。”

沙利子尊者：“我又如何得知何为法，何为非法呢？”

——《大品・第十国桑比篇》第 5 节第 3 段

佛陀：“根据十八事可知非法说者。他把非法说为‘法’……法说为‘非法’……非律说为‘律’……律说为‘非律’……非如来所说、所言说为‘如来所说、所言’……如来所说、所言说为‘非如来所说、所言’……非如来所常行说为‘如来所常行’……如来所常行说为‘非如来所常行’……非如来所制说为‘如来所制’……如来所制说为‘非如来所制’……无罪说为‘有罪’……有罪说为‘无罪’……把轻罪说为‘重罪’……重罪说为‘轻罪’……无救罪说为‘有救罪’……有救罪说为‘无救罪’……粗恶罪说为‘非粗恶罪’……非粗恶罪说为‘粗恶罪’。根据此十八事可知非法说者。”

——《大品・第十国桑比篇》第 5 节第 4 段

“根据十八事可知法说者。他把非法说为‘非法’……法说为‘法’……非律说为‘非律’……律说为‘律’……非如来所说、所言说为‘非如来所说、所言’……如来所说、所言说为‘如来所说、所言’……非如来所常行说为‘非如来所常行’……如来所常行说为‘如来所常行’……非如来所制说为‘非如来所制’……如来所制说为‘如来所制’……无罪说为‘无罪’……有罪说为‘有罪’……把轻罪说为‘轻罪’……重罪说为‘重罪’……无救罪说为‘无救罪’……有救罪说为‘有救罪’……粗恶罪说为‘粗恶罪’……非粗恶罪说为‘非粗恶罪’。根据此十八事可知法说者。”

——《大品·第十国桑比篇》第 5 节第 5 段

玛哈巴迦巴帝果德弥："对于那些（分裂的）比库们，我该如何行事呢？"

佛陀："果德弥，在这种情况下，应从两方闻法。从两方闻法后，优先选择法说者一方的见解、认同、喜好、信念。且无论比库尼僧团从比库僧团处期待什么，一切都应从法说者一方得到。"

——《大品·第十国桑比篇》第 5 节第 7 段

给孤独（和维萨卡[Visākhā]）："对待那些（分裂的）比库们，我们应如何行事呢？"

佛陀："在这种情况下，家主应向双方做布施。在布施双方后，从两方闻法。从两方闻法后，优先选择法说者一方的见解、认同、喜好、信念。"

——《大品·第十国桑比篇》第 5 节第 8（9）段

沙利子尊者："对于他们的坐卧处，我应该如何行事呢？"

佛陀："沙利子，在这种情况下，应给与他们空闲（§）的坐卧处。"

沙利子尊者："若没有空闲的坐卧处，我又该怎么做呢？"

佛陀："把它们（坐卧处）清空后再给与他们。但我绝不是在说能以任何方式占据上座比库的坐卧处。若占据者，犯恶作。"

沙利子尊者："对于利得，我该如何行事呢？"

佛陀："利得应在所有人中平均分配。"

——《大品·第十国桑比篇》第 5 节第 10 段

"有此情形，比库们度过了雨安居，而僧团在衣出现前分裂了。人们把水施与一群别众，而把衣施与另一群，并说：'我们供养僧团。'那属于（整个）僧团……人们把水施与一群别众，又把衣施与同一群别众，并说：'我们供养僧团。'那属于（整个）僧团。人们把水施与一群别众，而把衣施与另一群，并说：'我们供养别众。'那仅属于该别众。人们把水施与一群别众，又把衣施与同一群别众，并说：'我们供养别众。'那仅属于该别众。"

——《大品·第八衣篇》第 30 节第 4-5 段

"有此情形，比库们已度过雨安居，而衣已出现，但在它被分配前僧团分裂了。那应在所有人中平均分配。"

——《大品·第八衣篇》第 30 节第 6 段

• 结束分裂

沙利子尊者（与玛哈摩嘎剌那尊者一起，把在僧团分裂中无知地追随迭瓦达德的新达上比库追回）："尊者，如果破僧者的追随者们能够重新达上，那就太好了。"

佛陀："够了，沙利子，不要乐于让破僧者的追随者们再次达上。于此，你应使破僧者的追随者们忏悔土喇吒亚罪。"

——《小品·第七破僧篇》第 4 节第 4 段

在僧团中实现和合的程序："每个人和所有人，病者和无病者都应齐集一处。任何人都不得给

与意欲。”甘马语。“应立即举行伍波萨他，诵巴帝摩卡。”

——《大品·第十国桑比篇》第 5 节第 14 段

“当僧团尚未裁定诤事，尚未溯清僧团中的诤论……僧团中的分裂，僧团中的破裂，僧团中的分离，僧团中的分隔的根源时——举行僧团和合，那是非法的僧团和合。

“当僧团已裁定诤事，已溯清僧团中的诤论……僧团中的分裂，僧团中的破裂，僧团中的分离，僧团中的分隔的根源时——举行僧团和合，那是如法的僧团和合。”

——《大品·第十国桑比篇》第 6 节第 1 段

第二十二章 遗物继承

- **物品**

经典规定，当比库去世时，他的物品全归比库僧团所有。义注《普端严》补充说，无论比库在何处去世，该原则均成立。如果他刚好在参访尼寺时去世，其物品仍归属比库僧团所有。同样地，如果比库尼在参访僧寺时去世，其物品归比库尼僧团所有。此外，根据经典，一位死去的沙玛内拉的物品全归比库僧团所有；而一位死去的在学尼和沙玛内莉的物品全归比库尼僧团所有。

义注《普端严》对《小品·第十比库尼篇》第 11 节的解释补充说，即使临终的比库或沙玛内拉说“在我死后，愿我的物品归属某某”，该要求是无效的。因此，从律的视角出发，比库的遗愿和遗嘱并无效力。佛教国家的民法承认僧团对死亡比库的财产有所有权，但该主张尚未在非佛教国家的法院得到充分的检验。（如果当地的最高法院驳回僧团的主张，这将是适用《大品·第三入雨安居篇》第 4 节第 2 段所述的“遵从国王”原则的适当领域，而非继续就此问题进行争论。）

《戒律纲要》讨论了一种传统，它基于义注《普端严》对《大品·第八衣篇》第 26 节解释中的漏洞，旨在绕过《普端严》自己对遗愿和遗嘱的裁决：一位比库，在临终之前可能会说：“我把我的物品给与某某。”只要他并未加上“在我死后”的条件，该布施即有效。如果他刚好在布施后康复，受施者可以根据自己的意愿自主决定是否归还物品。如果病比库死亡，其物品归受施者而非僧团所有。然而，若该比库在其表述中增加了“在我死后”的条件，在他死后，其物品就归僧团所有，而意向的受施者对它们并无权利。

当僧团获得了死亡比库的物品，僧团可将其钵和三衣授与他的看护者，以向他们对死者及对僧团所履行的比库互相照顾的义务致敬（参见第五章）。程序如下：作为临终比库看护者的比库们中的一位，携带死亡比库的衣和钵来到僧团。在他向他们通告死讯后，他将衣和钵交给他们。一位僧团的成员诵出白二甘马（ñatti-dutiya-kamma）的甘马语，将衣和钵授与那些在该比库病时照顾他的人。该用语在附录一中给出。

义注《普端严》在此讨论了谁有权利分享衣和钵的问题。它说，如果整个僧团已建立了看护者名册，那么对于谁被算作看护人就有不同意见。有些导师说，僧团中的每个人都应得到一份，甚至是未被列入名册者。另一些（而这更有道理）则认为，只有那些在名册中且真正履行其职责者，才能分享。各方都同意，任何有帮忙的人——无论是比库、沙玛内拉还是在家人——都应得到一份。（经典规定，每位参与的沙玛内拉都有权与比库平等分享。）如果某人在照料病比库时承受了特别的负担，他/她应得到特别的份额。仅仅送药的比库不算“照料病者”，那些帮助看护者洗衣、煮药等事务之人则算。

至于死亡比库的其他物品，经典说，他的所有轻物/非贵重物品（lahubhaṇḍa）和轻的资具，应在所有当前的僧团成员中分配。他的重物/贵重物品（garubhaṇḍa）——这也包括归属于他的建筑物——

则属于现在和未来的四方**僧团**，因此它们不能被分配或分发。

于此，义注《普端严》补充说，如果死亡比库的钵和衣价值较低，而剩余物品价值较高，僧团应从剩余的物品中获得资金，来为看护的比库提供得体的钵与一套衣。死亡比库留在另一座寺院的物品属于该寺院中的僧团。如果他与其他人共有一些物品，这些物品则归属其他所有者，而非僧团。

同样的原则也适用于死亡沙玛内拉的物品。

这种安排的一个例外如下：如果一位比库已经把一件物品通过第二位比库送给第三位比库，说“把此物给与某某”，而随后在物品送至第三位比库手中前死去，第二位比库可以将该物作为首位比库的遗物继承。同样地，如果首位比库送物品时说“我把此物给与某某”，而第三位比库在第二位比库把物品送到他手中前死去了，第二位比库可以将该物作为第三位比库的遗物继承。关于该安排的更多细节，参见巴拉基咖 2。

- **葬礼**

与其他一些早期律典不同，巴利律并未包含如何为死去的比库或沙玛内拉举行葬礼的学处。作者们推测为何如此，但推测倾向于更多地谈论作者，而非律。实际的结果是，僧团（或比库的朋友、亲属等）可以按照他们认为符合当地习俗和法律的方式处理遗体。《长部》第 16 经表明，一位阿拉汉死后，值得在其遗骸上建塔。但律中并未包含强制执行该事的学处。

现今出现的一个问题是自愿将其遗体用于医学研究的习俗。由于没有任何学处规定比库的遗体（与其物品相反）属于僧团，如果他自愿以此方式处理自己的遗体，其愿望应得到尊重。

现今出现的另一个问题是葬礼的费用。在佛陀的时代，葬礼可能无需费用。遗体或者被火化，在这种情况下，木材可以轻易地从无处不在的森林中获取，或者遗体可以抛弃于尸陀林，这些都不费力气且无需费用。现今，由于葬礼的费用高昂，泰国的传统则是对律中学处的有益调整：该处，若无人自愿资助比库的葬礼，僧团自身则是资助者，葬礼所需的资金首先来源于他的物品。只有在其葬礼结束后，仍然还剩有他的任何轻物和资具，这些物品才会分配给僧团成员。

学处

“僧团是已去世比库的衣和钵的所有者。但那些照料病人者付出了许多服务。我允许僧团将三衣和钵给与那些照料病人者。”

——《大品·第八衣篇》第 27 节第 2 段

“僧团是已去世沙玛内拉的衣和钵的所有者。但那些照料病人者付出了许多服务。我允许僧团将三衣和钵给与那些照料病人者。”

——《大品·第八衣篇》第 27 节第 3 段

“我允许给与照料病者的沙玛内拉平等的份额。”

——《大品·第八衣篇》第 27 节第 4 段

“我允许僧团把三衣和钵给与那些照料病人者。无论有何种轻物和轻资具（§），都可在当前僧团中分配。”

“无论有何种重物和重资具，均归属现在和未来的四方僧团，不得将它们转移或分配。”

——《大品·第八衣篇》第 27 节第 5 段

“若一位比库尼，在她临终前说：‘我死之后，愿我的所有资具归属僧团。’在此，比库僧团并非所有者，它们属于比库尼僧团。若一位在学尼……若一位沙玛内莉，在她临终前说：‘我死之后，愿我的所有资具归属僧团。’在此，比库僧团并非所有者，它们属于比库尼僧团。

“若一位比库，在他临终前说：‘我死之后，愿我的所有资具归属僧团。’在此，比库尼僧团并非所有者，它们属于比库僧团。若一位沙玛内拉……若一位近事男……若一位近事女……。若其他任何人，在他临终前说：‘我死之后，愿我的所有资具归属僧团。’在此，比库尼僧团并非所有者，它们属于比库僧团。”

——《小品·第十比库尼篇》第 11 节

“有此情形，一位比库将衣交到（另一位）比库手中，（说：）‘你把此衣给与某某。’在途中，他（第二位比库）听闻寄送者已死亡。若他决意其为从寄送者处继承之衣（§），此为正确决意。若他以对接受者的亲厚想（§）而拿取它，此为错误拿取。

“有此情形，一位比库将衣交到（另）一位比库手中，（说：）‘你把此衣给与某某。’在途中，他（第二位比库）听闻接受者已死亡。若他决意其为从接受者处继承之衣（§），此为错误决意。若他以对寄送者的亲厚想（§）而拿取它，此为正确拿取。

“有此情形，一位比库将衣交到（另）一位比库手中，（说：）‘你把此衣给与某某。’在途中，他（第二位比库）听闻双方均已死亡。若他决意其为从寄送者处继承之衣（§），此为正确决意。若他决意其为从接受者处继承之衣（§），此为错误决意……

“有此情形，一位比库将衣交到（另）一位比库手中，（说：）‘我把此衣给与某某。’在途中，他（第二位比库）听闻寄送者已死亡。若他决意其为从寄送者处继承之衣（§），此为错误决意。若他以对接受者的亲厚想（§）而拿取它，此为正确拿取。

“有此情形，一位比库将衣交到（另）一位比库手中，（说：）‘我把此衣给与某某。’在途中，他（第二位比库）听闻接受者已死亡。若他决意其为从接受者处继承之衣（§），此为正确决意。若他以对寄送者的亲厚想（§）而拿取它，此为错误拿取。

“有此情形，一位比库将衣交到（另）一位比库手中，（说：）‘我把此衣给与某某。’在途中，他（第二位比库）听闻双方均已死亡。若他决意其为从寄送者处继承之衣（§），此为错误决意。若他决意其为从接受者处继承之衣，此为正确决意。”

——《大品·第八衣篇》第 31 节第 2-3 段

第三部分 同法者

第二十三章 比库尼

管理比库尼生活的学处散见于整部律中。此处，我们将聚焦于《小品・第十比库尼篇》中管理比库与比库尼之间互动的学处。在《篇集》的这一篇之中，只影响比库尼而非比库的那些学处，最好是在《比库尼巴帝摩卡》的语境中去理解，所以此处不进行讨论。

管理比库和比库尼之间关系的学处分为两类：那些管理两个僧团之间正式关系的学处，以及那些管理个别比库和比库尼之间关系的学处。虽然其中一些关系——那些涉及利得的分享——是互惠的，但大多数关系都有利于比库。要理解原因，我们首先应当细想一下比库尼僧团建立的制戒因缘。

根据义注《普端严》，在佛陀觉悟后不久初次返回咖毕拉瓦图城（Kapilavatthu，旧译：迦毗罗卫城）之后，很快发生了此因缘中的事件。《普端严》在他处说，直到佛陀觉悟的二十年后，阿难尊者才成为佛陀的常侍。经典对这些观点未有置言，但若《普端严》的主张属实，那么这些事件应该发生在阿难尊者后来担任常侍之职前，担任临时侍者时。然而，鉴于佛陀在此记载中提及了雨安居、伍波萨他与自恣，这些事件更有可能发生于其弘法生涯的较后期，在相当数量的比库学处和程序已经建立之后。

那时，正自觉者、世尊住在咖毕拉瓦图城附近的榕树园中。当时，玛哈巴嘉巴娣果德弥（Mahāpajāpatī Gotamī）[169]来到世尊处，来到之后，顶礼世尊并站在一边。站在一边的她对世尊说：“尊者，若女人能在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者，这实在很好。”

“够了，果德弥。不要倡议使女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者。（§）”

第二次……第三次，她对世尊说：“尊者，若女人能够在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者，这实在很好。”

“够了，果德弥。不要乐于使女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者。

因此，玛哈巴嘉巴娣果德弥（思维：）“世尊不许女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者”——悲伤且不乐，哭泣，泪流满面——顶礼世尊，右绕并随后离去。

世尊在咖毕拉瓦图城随意居住之后，出发前往韦萨离城（Vesālī）。在次第游行后，他到达了韦萨离城。于其处，世尊住在韦萨离城附近的大林尖顶阁讲堂。

当时，玛哈巴嘉巴娣果德弥剃除头发，穿上袈裟，与众多释迦族女子一起出发前往韦萨离城。在次第游行后，她到达了韦萨离城，并前往大林的尖顶阁讲堂。当时，她站在门廊外，其脚肿胀，身上沾满灰尘，悲伤且不乐，哭泣，泪流满面。阿难尊者见她站在那里……于是问她：“为何，果

[169] 旧译：大爱道；摩诃波阇波提乔达弥。

德弥，你为何站在此处……泪流满面呢？”

“尊者，因为世尊不许女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者。”

“若是如此，果德弥，你且在此稍等片刻（§），我去请求世尊允许女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者。”

当时，阿难尊者来到世尊处，来到之后，顶礼世尊并坐在一边。坐在一边的他对世尊说：“尊者，玛哈巴嘉巴娣果德弥站在门廊外……泪流满面，因为世尊不许女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者。若女人能在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者，这实在很好。”

“够了，阿难。不要倡议使女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者。”

第二次……第三次，阿难尊者说：“……尊者，若女人能在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者，这实在很好。”

“够了，阿难。不要倡议使女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者。”

当时，阿难尊者心中生起该思维：“世尊不许女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者。要是我寻找其他方法请求世尊允许女人……无家者又如何呢？”于是，他对世尊说：“尊者，若女人在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者，她能够证得入流果、一来果、不来果或阿拉汉果吗？”

“是的，阿难，她可以……”

“若是如此，尊者，玛哈巴嘉巴娣果德弥对世尊多有助益。她是世尊的姨母、养母、看护者、哺乳者。在世尊的母亲去世时，她哺育世尊。若女人能在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者，这实在很好。”

“阿难，若玛哈巴嘉巴娣果德弥接受八敬法（garu-dhamma），那将是她的达上。”

1）“即使是已达上超过一百年的比库尼，也应向当天达上的比库顶礼、起迎、合掌、作恭敬。此法应恭敬、尊重、尊敬、敬奉，终生不得违越！

2）“比库尼不得在（附近）无比库的住处度过雨安居……

3）“比库尼应每半月从比库**僧团**请求二法：（允许）询问伍波萨他日期与（允许）前往（受）教诫……

4）“出雨安居后，比库尼应于二部**僧团**（比库和比库尼**僧团**）中以三事自恣：以见、闻或怀疑……

5）“违犯敬重法的比库尼，应于二部**僧团**中履行半月僧悦……[170]

6）“只有已学六法两年的在学尼（Sikkhamānā），才能于二部**僧团**中请求达上……

7）“比库尼不得以任何方式骂詈、诽谤比库……

[170] 译者注：增支部第 8 集第 51 经《果德弥经》也记录了这部分内容，其义注解释 Garudhamma（敬重法/重法）指的是桑喀地谢萨罪。但从上下文来看似乎指的是八敬法。

8）“从今日起，比库尼不得教诫比库，但不禁止比库教诫比库尼。此法应恭敬、尊重、尊敬、敬奉，终生不得违越。

“若玛哈巴嘉巴娣果德弥接受此八敬法，那将是她的达上。”

当时，阿难尊者在世尊跟前领受了八敬法后，前往玛哈巴嘉巴娣果德弥处，并在到达后，对她说：“果德弥，若你接受此八敬法，那将是你的达上……”

“阿难尊者，犹如青春年少、喜好装扮的女子——或男子——已洗了头，在得到了莲花、茉莉花或香藤花鬘后，会用双手接受并将其戴在头上。同样地，我接受此八敬法，终生不会违越。”

当时，阿难尊者返回世尊处，顶礼世尊后坐在一边。坐在一边的他说：“尊者，玛哈巴嘉巴娣果德弥已接受了八敬法，世尊的养母已达上。”

“但是，阿难，若女人未在如来所宣说的法与律中离俗出家而为无家者，梵行将得以久住，正法将住立一千年。而如今，她们已……无家者，此梵行将不能久住，正法将只住立五百年。犹如有许多女人和少量男人之家易受盗贼侵夺，同样地，在任何法与律中女人离俗出家而为无家者，则梵行不能久住。……犹如有人可以预先在大水库周围筑堤，以防止水流泛滥，同样地，我也预先为比库尼制定八敬法，她们终生不得违越。”

——《小品 • 第十比库尼篇》第 1 节

正如此因缘所表明的，性别不是一个决定某人能否修习佛法并获得解脱的问题。但从佛陀的视角看来，这对于其将**僧团**设计为一个组织则**是**个问题。《长部》第 16 经记载了佛陀觉悟后不久与魔罗（Māra）之间的对话，在对话中佛陀拒绝般涅槃，直到他在坚实的基础上建立了比库**僧团**与比库尼**僧团**。因此，当受请建立比库尼**僧团**时，他已有时间仔细考虑此组织的设计，及让该设计能被接受的策略。

他的关注点是务实和策略性的，旨在两事的长久住立：正法与梵行。正如《相应部》第 16 相应第 13 经所解释的那样，正法的住立不仅意味着教法的简单存活，也意味着存活的教法没有掺杂“相似正法”（saddhamma-paṭirūpa），即后期的“改良”，那会使正法的可靠性遭受质疑。这类掺杂的一个可能的例子——初期的般若波罗蜜多（Prajñā-paramitā）著作，及其诸法无生的教理——在佛陀入灭后大约五百年开始出现，这显示其预言极富先见之明。

为何女性僧团的存在会加速相似正法的到来，佛陀并未说明。鉴于他的宿住随念智（宿命通），他可能从过去诸佛的经验中学得。尽管如此，他仍愿意为建立女性僧团而做出牺牲，如此女性就有更多机会获得圣成就。

然而，与正法的住立不同，梵行的住立则完全是修行的住立问题，即使是正法不再一统僧团之后。以女性为主的家族的比喻表明，在佛陀看来，历经战争、入侵和文明衰落，梵行的住立需要以男性为主的僧团。斯里兰卡、印度和缅甸的经验证明了这一点：当这些国家被入侵时，比库尼僧团被摧毁了，而比库们——如果他们无法在一处生存——则能够逃离并在别处重新集结。

因此，佛陀制定了八敬法，通过偏向更有可能生存的性别来帮助延续梵行的住立。至于他延迟

授予其姨母达上，则是令其心甘情愿地接受八敬法的有效策略；如果佛陀在初次请求时就提出这些条件，她可能会拒绝接受。对以男性为主的僧团的需求，也解释了为何比库尼僧团的达上要求相较比库僧团更加困难和复杂；以及为何管理二部僧团之间关系的一些学处更偏向比库而非比库尼。

早期的比库尼并未顺服地接受这种处境。在玛哈巴嘉巴娣果德弥发誓终生遵守八敬法后不久，她就请求使比库尼免受最繁重的一条——第一条（《小品・第十比库尼篇》第 3 节）。她的请求违背对佛陀许下的诺言这一事实，注定了其请求的失败。根据《经分别》中的《比库尼巴帝摩卡》，后来个别比库尼违犯了第二、第三、第四、第六和第七条敬重法，导致佛陀在其巴帝摩卡中增加了阻止这些违犯的巴吉帝亚（Pācittiya）学处（分别是比库尼巴吉帝亚 56、59、57、63（66）和 52）。《小品・第十比库尼篇》第 20 节记载，比库尼们试图违背八敬法的第八条对比库们发起责难，导致佛陀宣布这些尝试无效，并对她们处以恶作。这些学处的存在意味着，任何违犯它们（敬重法）的比库尼都必须向其同修比库尼忏悔她的违犯。由于惩治甘马只能施加在那些发露了自己的行为的人身上，因此，对这些违犯进行忏悔使得二部僧团有机会依据第五条敬重法对犯戒者施行僧悦。

有趣的是，第一条敬重法是被一条比库学处强化了。《小品・第十比库尼篇》第 3 节对向女人顶礼、起迎、合掌或恭敬的比库施以恶作。因此，如果比库违犯了这条学处，他必须忏悔该事实；涉事的比库尼将直面其忏悔，这就开始了一个程序，最终可能导致她履行僧悦。

尽管两部僧团间的关系并不平等，但重要的是要记住，在一千多年的时间里，比库尼僧团提供了一种鲜活的修学传统——从女人传至女人并可追溯至玛哈巴嘉巴娣果德弥传自佛陀本人——它引导和支助无数女性获得圣成就。没有任何其他组织能够近乎作出相似的宣称。

- ## 僧团关系

当比库尼僧团初建时，比库们受指示去教导她们律并为她们举行僧团甘马。然而，问题随着时间的推移而出现，因为人们怀疑比库与比库尼为了私密的目的而会面。一个典型的因缘如下：

那时，比库尼们看到比库在大路、小路或十字路口时，会把她们的钵置于地上，偏袒一肩，跪下并合掌忏悔其罪。人们讥嫌、非难并散布道：“那些人是这些人的情妇；这些人是那些人的情人。昨晚轻鄙他们后，她们现在正请求原谅。”

结果，佛陀禁止比库为比库尼举行甘马，并令比库尼负责许多她们自己的僧团甘马。例如，她们诵自己的巴帝摩卡，并彼此忏悔自己的罪。比库在这些甘马中的唯一作用就是教导比库尼如何执行。

然而，在其他领域，比库们继续在比库尼的僧团甘马中发挥作用。如果比库尼们拟对另一位比库尼施行惩治甘马，她们应咨询比库准确的处罚是什么，并受比库所做决定的约束。义注《普端严》对《小品・第十比库尼篇》第 7 节的解释指出，如果她们施行了与比库所做决定不同的甘马，就犯《大品・第九瞻巴篇》第 6 节第 3 段下的一个恶作。

比库尼不得遮止比库的伍波萨他或自恣，不得发起动议或参与对比库之罪的任何调查。然而，比库被允许遮止比库尼的伍波萨他或自恣，并且可以发起动议或参与对比库尼之罪的调查。

– 达上

在获得达上后，玛哈巴嘉巴娣果德弥谒见佛陀，并请示他，应如何处理跟随她请求达上的五百位释迦族女子。佛陀的回答是：允许比库给与比库尼达上（《小品 • 第十比库尼篇》第 2 节第 1 段）。

当首次给与该许可时，显然意味着比库可以给与在家女众达上。然而，久而久之，随着比库尼僧团的发展，达上的模式发生了改变，直至它变为第六条敬重法（《小品 • 第十比库尼篇》第 17 节）所提出的模式。换言之，达上的人选首先从比库尼僧团处请求学戒，然后她经历为期两年的学戒期，在此期间，她不能破十戒中前六戒的任何一条。（显然，她是作为十戒沙玛内莉而如此行事，不过这点存在争议。）如果她破了六戒中的任何一条，两年的学期就要重新开始。在她已完成整整两年的学期而未破（中断）时，比库尼僧团——在认定她为已完成学戒后——可以给与她达上（比库尼巴吉帝亚 63、64、66、67、72 和 73）。

与比库僧团中两三位人选属同一戒师可以通过同一甘马语达上不同的是，在一次甘马中只能有一位人选被接纳为比库尼，因为相当于戒师的女性主持者（pavattanī），在连续两年内不能接纳一名以上的弟子（比库尼巴吉帝亚 82 和比库尼 83）。由于这种原因，在任何时候若以一份甘马语成就两名或以上人选达上，该甘马即是在宣告僧团参与了犯戒。因此，这将被归类为《大品 • 第九瞻巴篇》第 3 节第 2 段之下，使议程无效的非法、非律甘马。

在人选于比库尼僧团中达上后，她立即被带至比库僧团，并于该处再次接受达上（《小品 • 第十比库尼篇》第 17 节第 8 段）。然而，如果带她去比库僧团会有危险，则一位使者——聪明、贤能的比库尼——可代替她前往（《小品 • 第十比库尼篇》第 22 节）。无论哪种情况，唯有比库僧团批准了人选的达上后，她才被视为是完全达上了。

在建立这些程序时，佛陀为比库众保留了给与比库尼达上的早期许可，但对其加以限制，使他们仅能对已正确遵循所有准备程序的人选进行达上，该程序包括从请求学（戒）至被比库尼僧团给与达上（《小品 • 第十比库尼篇》第 17 节第 2-8 段）。

有人争论说，由于允许比库达上比库尼的最初许可从未被明确撤销，该许可仍然存在，因此，比库可在人选未经历准备程序的情况下，达上比库尼。该论点的依据是，将佛陀弘法早期给比库达上方式的改变与之类比。当佛陀允许僧团以白四甘马（Ñatti-catuttha-kamma）（即一次动议，三次告白，《大品 • 第一大篇》第 28 节第 3 段）的方式给与达上时，他明确撤销了允许比库众以三皈依的方式给与达上的早期许可（《大品 • 第一大篇》第 12 节第 4 段）。该论点主张，这建立了一种同样适用于比库尼达上的模式。如果佛陀意欲完全撤销《小品 • 第十比库尼篇》第 2 节第 1 段中的许可，他会在《小品 • 第十比库尼篇》第 17 节第 2 段中如此表述。

然而，这两种情况实际并不相同。在比库的达上中，当佛陀允许比库众以三皈依的方式给与出家和达上时，他详细制定了他们应遵循的程序。一旦这个程序被显式允许，当他在《大品 • 第一大篇》第 38 节第 3-5 段中制定一个新的程序时需要将其显式撤销。然而对于比库尼的达上，当他在《小品 • 第十比库尼篇》第 2 节第 1 段中给与比库为比库尼达上的许可时没有显式制定一个程序供他们遵

循。因为当时比库们所知的唯一程序是比库的达上程序，显然人们认为这是应投入使用的后备程序，直到比库尼僧团完善且可为二次达上发挥作用时。二次达上是第六条敬重法规定的，涉及二部僧团。

这意味着《小品·第十比库尼篇》第 2 节第 1 段中的许可是不完整的。它没有遵循其他类似的许可中的模式，在那些模式中一旦佛陀给与许可，他立即提供如何运作的指示。同时它也只是部分符合第六条敬重法。从这个意义上，《小品·第十比库尼篇》第 17 节第 2-8 段给出的二次达上许可只是完善了之前不完整的许可。它并非撤销了先前的许可，因为在先前的许可中没什么需要撤销的。比库众依旧给与比库尼众达上，只是他们需要按照新的程序来操作，新程序完全符合第六条敬重法。

一旦这些新程序被制定了，先前的后备程序此刻起就不能再用于（比库尼达上）这个目的了，否则它就违背了新的许可。

比库尼需要两次达上的原因是不难看出的。只要比库尼僧团尚存在，《小品·第十比库尼篇》第 17 节第 2 段就确保了比库众在未经比库尼僧团的许可下不得向她们添加新成员。换而言之，比库众不得强迫比库尼众接纳她们不想要的成员加入她们的僧团。在原来的比库尼僧团已经消亡的情况下，《小品·第十比库尼篇》第 17 节第 2 段就阻止了比库众授予女人达上，因为他们无法为她们提供训练有素的比库尼僧团以供她在其中学（戒）。

– 教诫

第三条敬重法是：比库尼们每半月前往比库处求受教诫。未去的比库尼——除非她生病或其教诫被遮止（见下文）——犯比库尼巴吉帝亚 58 下的一项罪。该程序如下：两至三位比库尼前往一位比库处，并以其僧团的名义，请求允许前往一位比库处接受教诫。先前这位比库随后将会参加诵巴帝摩卡的集会，告知诵巴帝摩卡的比库，比库尼已请求前往教诫。诵巴帝摩卡的比库，在其诵前（第十五章），会询问现场是否有已被授权可以教诫比库尼的比库。若有，其中一位将教诫比库尼。若没有，比库们就要寻找是否有比库能够且愿意教诫比库尼（有关教诫资格，见巴吉帝亚 21）。若有这样一位比库，他将被选派。若没有，比库尼将被告知：“应以净信而（在修行中）成就。”

一旦比库被选派教诫比库尼，如果他不教诫，就犯一个恶作。只有那些无资格、生病或将去旅行的比库才能免除这项义务。（根据义注《普端严》，这最后一项豁免仅适用于拟在伍波萨他日或次日旅行的比库。）如果已同意教诫的比库，没有将其通知比库尼们或并未如宣布的那样进行教诫，就犯一个恶作。（《戒律读本》说明，最后两条学处仅适用于下文所述的独自住于林野的比库，但《普端严》坚称，无论教诫是由比库僧团或单个比库安排，它们均适用。）

如果比库尼们前往一位独自住于林野的比库处，请求允许前往教诫，他就要约定在一处更适合的地方与她们集会以做教诫。任何不守约定的比库尼也犯一个恶作。这最后一项裁决似乎不符合比库尼巴吉帝亚 58，该学处对任何不参加教诫的比库尼施加一个巴吉帝亚，但也许此巴吉帝亚只适用于教诫由比库僧团所安排的情况。没有任何文献讨论这一点。

– 自恣

第四条敬重法是：在雨安居结束时，比库尼们将同时邀请来自她们自己僧团和来自比库僧团的

责难。不在她们自己之中自恣，就犯一个恶作，不向比库自恣则犯巴吉帝亚 57 下的一项罪。在尝试了各种同时自恣方式后——其中一例是，当所有比库和所有比库尼将其自恣合为一场而举行时，引发了一场骚乱——制定了下述程序：比库尼们在相互自恣后，选择一位聪明、贤能的成员，在当天晚些时候或次日代表整个比库尼僧团，邀请来自比库僧团的批评。

– **僧悦**

经典仅记录了一则因比库尼违犯敬重法而需履行僧悦的案例，并且它只处理了由此产生的一个问题：僧悦的义务要求她独住，但比库尼桑喀地谢萨 3 禁止它。解决办法是，由比库尼僧团选派另一位比库尼，担任其僧悦期间的同伴。

经典没有谈及围绕这种僧悦的其他问题，这意味着此处的程序和义务应遵循因犯桑喀地谢萨罪的僧悦模式。义注《普端严》对《小品 • 第二别住篇》的解释明确了这一点，它提供了遵循桑喀地谢萨的僧悦模式的甘马语范例，并处理了因必须在两部**僧团**中履行八敬法的僧悦这一事实而产生的额外问题。《普端严》在此的多数解释都遵循其常规建议：将每天的僧悦义务缩短至明相前后的一小段时间，并在寺院外的一处僻静区域履行。正如第十九章所述，即使对于桑喀地谢萨的僧悦，该模式也并不值得推荐。在此，它更是没有意义：在明相前的黑暗中，于寺外集会的小群比库和比库尼肯定会引起怀疑。而且如果比库尼的义务能够缩短至仅有明相前后，那就没有必要选派另一位比库尼作为同伴与其共同生活。

然而，义注《普端严》确实提出了两个实用的观点：对于违犯了敬重法而又覆藏其罪的比库尼没有别住期。以及，如果从比库尼的住所通往比库的寺院之路被公认为有危险，当她前往比库**僧团**处给与每日通告时，应有两三位在家众陪同该比库尼与其比库尼同伴。

至于一位因违犯桑喀地谢萨学处而必须履行僧悦的比库尼，若她覆藏其罪，则仍需履行别住。而且，鉴于僧悦与别住义务的性质，比库尼僧团将必须选派另一位比库尼作为其僧悦和别住的同伴。

• 个人关系

《小品 • 第十比库尼篇》第 3 节复述了《小品 • 第六坐卧处篇》第 6 节第 5 段，以强化首条敬重法：比库不得对女人顶礼、起迎、合掌或恭敬，哪怕她是一位比库尼。

如果比库和比库尼在路上相遇，其礼节是比库尼在距离尚远时，站在旁边，为他让路。她不得冲撞比库。这条学处是在下述因缘下制定的：“一位先前来自马喇（Malla）族[171]的女人（根据义注《普端严》，她曾是一位摔跤手的妻子）在比库尼中出家。她见到主道上有位弱小的比库，就用其肩头冲撞使他原地打转（§）。”

如果他们均外出托钵，比库尼则应向比库展示其钵（这条学处遵循本书上册所记述的关于应悔过 1 的制戒因缘）。如果比库尼为了侮辱比库，而翻过来向他展示钵，则犯一个恶作。她应向他提供钵中的食物，但仅在特定条件下他才能接受（参见应悔过 1）。这些学处的制戒因缘显示，该规定是

[171] 译者注：古印度十六大国之一，旧译：末罗、摩罗。

某种监管行为，用以确保比库尼不携带禁运品。

为数不多的互惠的学处之一是，比库或比库尼不能把布施给自己受用的施物拿去施与对方僧团的成员。（“人们讥嫌、非难并四处散布：‘为何尊者们将布施给他们自己受用之物又施与他人呢？难道我们不知如何布施吗？’”）然而，过多的食物——属于任何一部僧团自身或僧团中的个人——可以施与对方僧团。该许可也适用于储藏的食物（之前的某天正式施与的食物——参见巴吉帝亚 38）。义注《普端严》解释了此许可的后一部分，说两部僧团之一的成员正式接受的食物并不算作另一部僧团所接受之食。因此，例如，昨天由比库所接受的食物，从今日食用它的比库尼的角度看，并不算“储藏的”。《普端严》还说，如果周围没有未达上者，比库们自己可以正式向比库尼们提供食物，反之亦然。

如果比库有充足的坐卧处（即家具）而比库尼没有，可以临时将坐卧处给与比库尼。

假使一位比库恶待比库尼，她们并非孤立无援。比库巴帝摩卡包含两条学处——尼萨耆亚巴吉帝亚 4 和尼萨耆亚巴吉帝亚 17——以防止比库令比库尼为他们提供个人服务。比库尼同样受到免遭比库性骚扰的保护。比库以贪爱之心触碰比库尼，对她说淫秽语，或赞叹以淫欲法侍奉自己，将犯相关学处（桑喀地谢萨 2-4）下的一项桑喀地谢萨罪。此外，对以不得体的方式对待比库尼的比库，她们被允许对其施以正式的惩罚。在相应学处的制戒因缘中，六群比库中的一些人对比库尼泼洒污水，希望引起比库尼对他们的注意（!）；他们对比库尼暴露身体、大腿以及男根；与她们调情或挑逗她们。（根据义注《普端严》，这意指他们提议比库尼与他们或其他男人发生不检点的行为——不过如果他们说淫秽语或建议与他们行淫，他们将违犯上述桑喀地谢萨学处。）在所有这些情境中，比库尼都被允许对冒犯的比库施以惩罚，即使他只对一位比库尼做了任何轻率之举：比库尼僧团可以正式约定，她们不向他礼敬。

《附随 • 第十五品伍巴离五法》第 8 节增补了比库尼僧团可以对比库施行该惩罚的理由：

a）他对比库尼裸露双肩，

b）他致力于使比库尼无所得，

c）他致力于使比库尼不利，

d）他致力于使比库尼无住所，

e）他侮辱和恶骂比库尼，

f）他使比库与比库尼分裂。

义注《普端严》解释，比库尼应在其尼寺集会，并以宣告三次的方式给与通知，即她们不会对冒犯者表示礼敬。随后，冒犯者必须请求比库尼们的原谅，但他并非直接如此做。而是，他应前往比库僧团或自己寺院内的单个比库处，顶礼并告知他们/他，自己请求比库尼们的原谅。信使随后前往比库尼处并通知她们，由此解除了惩罚。换言之，比库尼对于是否接受原谅的请求并无发言权——不过若比库再度恶行，比库尼可以重新施行惩罚，并且比库们可以集会对冒犯者施以呵责甘马。

然而，如果比库尼以类似的方式对待比库——例如，对比库暴露其乳房、女根或大腿；致力于

使比库无所得等等——其惩罚会更重。比库僧团将集会对她施以限制——例如，禁止其进入他们的寺院。如果她不遵守，比库们可以遮止她的教诫。根据义注《普端严》，比库不会前往尼寺宣布此事。相反，当比库尼为教诫而前来时，她们会被告知："我遮止那位比库尼的教诫，不要与她一起举行巴帝摩卡。" 正如经典所述，在该事得到处理前（可能涉及惩治甘马），该比库尼不得被接纳参加巴帝摩卡。有条学处禁止愚痴、无能的比库遮止比库尼的教诫，这意指一位比库如果多闻、贤能则允许如此做。同样有条学处禁止无理由地遮止比库尼的教诫。只要此事尚未解决，涉事的比库就无法出门远行。他有责任要等待此事的最终裁决。如果要对该比库尼施行惩治甘马，则需要在其余比库面前进行以获得他们的认可。

最后，佛陀提供了进一步的保护，以防止比库尼被比库或沙玛内拉凌辱：任何曾经玷污比库尼的男子，在他的余生中不得出家为僧。

学处

- **僧团甘马**

"我允许由比库教导比库尼戒律。"

——《小品 • 第十比库尼篇》第 8 节

"不得由比库接受比库尼之（忏）罪。我允许由比库尼接受比库尼之（忏）罪"……"我允许比库告知比库尼：'此即是接受（忏）罪的方式。'"

——《小品 • 第十比库尼篇》第 6 节第 2 段

"不得由比库对比库尼诵巴帝摩卡。若诵者，犯恶作。我允许由比库尼对比库尼诵巴帝摩卡"……"我允许比库告知比库尼：'此即是诵巴帝摩卡的方式。'"

——《小品 • 第十比库尼篇》第 6 节第 1 段

"不得由比库举行比库尼的甘马[义注《普端严》：以呵责为始的七种惩治甘马]。我允许由比库尼举行比库尼的甘马"……"我允许比库告知比库尼：'此即是举行甘马的方式。'"

——《小品 • 第十比库尼篇》第 6 节第 3 段

"我允许比库在确定甘马后，将其交给比库尼，并由比库尼举行比库尼的甘马。我允许比库在确定罪后，将其交给比库尼，并由比库尼接受比库尼之罪。"（§）

——《小品 • 第十比库尼篇》第 7 节

"我允许由比库给与比库尼达上。"

——《小品 • 第十比库尼篇》第 2 节第 1 段

"我允许已在比库尼**僧团**一边获授达上并（从二十四种障碍法中）清净者，于比库**僧团**中得授达上。"

——《小品 • 第十比库尼篇》第 17 节第 2 段

女性达上进入比库尼**僧团**的程序和甘马语——《小品·第十比库尼篇》第 17 节（亦见于比库尼巴吉帝亚 63、64、66、67、72、73、75、82 和 83）

遣使达上比库尼的程序和甘马语——《小品·第十比库尼篇》第 22 节

“比库尼不得遮止比库的伍波萨他。即使她将其遮止，也并未（真正）遮止。而对于遮止者，犯恶作。比库尼不得遮止（比库的）自恣。即使她将其遮止，也并未（真正）遮止。而对于遮止者，犯恶作。比库尼不得（对比库）执行调查。即使对其执行，也并未（真正）执行。而对于执行者，犯恶作。比库尼不得（对比库）发起责难动议。即使她将其发起，也并未（真正）发起。而对于发起者，犯恶作。比库尼不得令（比库）给与许可。即使她令给，她也并未（真正）获得。而对于令给者，犯恶作。比库尼不得（对比库）做出正式指控。即使她已做，也并未（真正）做。而对于做出者，犯恶作。比库尼不得令（比库）忆念（即，就一项正式指控而检问他）。即使她令忆念，也并未（真正）令忆念。而对于令忆念者，犯恶作。

“我允许比库遮止比库尼的伍波萨他。当他遮止时，此为正当遮止。而对于遮止者，无罪。我允许比库遮止（比库尼的）自恣。当他遮止时，此为正当遮止。而对于遮止者，无罪。我允许比库（对比库尼）执行调查。当他执行时，此为正当执行。而对于执行者，无罪。我允许比库（对比库尼）发起责难动议。当他发起时，此为正当发起。而对于发起者，无罪。我允许比库令（比库尼）给与许可。当他令给时，他如法获得此。而对于令给者，无罪。我允许比库（对比库尼）做出正式指控。当他做出时，此为正当做出。而对于做出者，无罪。我允许比库令（比库尼）忆念。当他令忆念时，此为正当令忆念。而对于令忆念者，无罪。”

——《小品·第十比库尼篇》第 20 节

- **教诫**

“整个比库尼僧团不得前往（求）教诫。若做者，犯恶作。”……“我允许两三位比库尼前往（求）教诫。来到单个比库之处（!），偏袒上衣，顶礼其足，跪下并合掌，她们应如此说：‘尊者，比库尼僧团顶礼比库僧团之足，并请求允许前往受教诫（§）。愿比库僧团允许前往受教诫。’

“那位比库应前往诵巴帝摩卡的比库处，并说：‘尊者，比库尼僧团顶礼比库僧团之足，并请求允许前往受教诫。愿比库僧团允许前往受教诫。’［《戒律读本》缺失了这最后一句。］诵巴帝摩卡的比库应说：‘有哪位比库被选派为教诫比库尼僧团者吗？’若有，诵巴帝摩卡的比库应说：‘名为某某的比库被选派为教诫比库尼僧团者，比库尼僧团可以前往他那里。’

“若没有比库被选派为教诫比库尼僧团者，诵巴帝摩卡的比库应说：‘哪位尊者能够/愿意教诫比库尼呢？’若某人能够/愿意教诫比库尼且具足八项资格（巴吉帝亚 21），就在选派他后，他应说：‘名为某某的比库被选派为教诫比库尼僧团者，比库尼僧团可以前往他那里。’

“若无人能够/愿意教诫比库尼，诵巴帝摩卡的比库应说：‘没有比库被选派为教诫比库尼者，愿比库尼僧团以净信而努力。’”

——《小品·第十比库尼篇》第 9 节第 4 段

“不可不给与比库尼教诫。谁（也就是被选派去给教诫者）若不给与者，犯恶作。”……“我允许给与教诫，愚痴、生病及将要远行者除外（§）。”……“我允许林野住的比库给与教诫，而他做出约定：‘我将在该处给与它（§）’。”……“不可不宣布教诫。若不宣布者，犯恶作。”……“不可不提供教诫。若不提供者，犯恶作。”……“比库尼不可不赴约。若不赴约者，犯恶作。”

——《小品·第十比库尼篇》第 9 节第 5 段

“（为教诫而）清扫了该区域，摆设了饮用水和洗用水，布置了座位，带来了同伴（根据义注《普端严》，任何男性）后，受选的比库可以入座。比库尼们到达了该处，顶礼他后，应坐在一边。受选的比库应问她们：‘贤妹，你们全到了吗？’若她们说‘我们全到了’，（他应问她们：）‘忆持了八敬法吗？’如果她们说‘忆持了它们’，他应宣说（该用语）：‘贤妹，此即是教诫。’若她们说‘未忆持它们’，他应诵出（八敬法）……若她们说‘我们全到了’，而他开示其他佛法：一个恶作。如果她们说‘我们没到全’，然后他说出八敬法：一个恶作。若他尚未宣说教诫，而开示其他佛法：一个恶作。”

——巴吉帝亚 21

- **自恣**

“比库尼不可不自恣。若不自恣者，犯恶作。”……“比库尼已在她们自己中做了自恣，不可不向比库僧团自恣。若不自恣者，应依学处（比库尼巴吉帝亚 57）处置。”……那时，比库尼与比库一起进行自恣（§），而造成骚乱……“比库尼不得与比库一起进行自恣。若做者，犯恶作。”……“我允许比库尼在餐时后自恣。”……“我允许她们，在一日向比库尼僧团自恣，在次日向比库僧团自恣。”

——《小品·第十比库尼篇》第 19 节第 1 段

“我允许一位比库尼——聪明而贤能——代表比库尼僧团向比库僧团自恣。”程序和甘马语——《小品·第十比库尼篇》第 19 节第 2 段

- **僧悦**

（因违犯一条敬重法而必须履行僧悦的比库尼意识到，僧悦的义务要求她独住，而比库尼桑喀地谢萨 3 禁止她独自过夜，因此，她就适当的行为准则寻求建议）“我允许给与那位比库尼一位已受选派的比库尼作为同伴。”程序和甘马语——《小品·第十比库尼篇》第 25 节第 3 段

- **遗物**

“若一位比库尼，在她临终前说：‘我死之后，愿我的所有资具归属僧团。’在此，比库僧团并非所有者，它们属于比库尼僧团。若一位在学尼……若一位沙玛内莉，在她临终前说：‘我死之后，愿我的所有资具归属僧团。’在此，比库僧团并非所有者，它们属于比库尼僧团。

“若一位比库，在他临终前说：‘我死之后，愿我的所有资具归属僧团。’在此，比库尼僧团并

非所有者，它们属于比库僧团。若一位沙玛内拉……若一位近事男……若一位近事女……。若其他任何人，在他临终前说：‘我死之后，愿我的所有资具归属僧团。’在此，比库尼僧团并非所有者，它们属于比库僧团。”

——《小品·第十比库尼篇》第 11 节

- **个人关系**

“不得对女人行顶礼、起迎、合掌或恭敬。若做者，犯恶作。”

——《小品·第十比库尼篇》第 3 节（参见《小品·第六坐卧处篇》第 6 节第 5 段）

“比库尼不得冲撞比库。若冲撞者，犯恶作。我允许比库尼见到比库，应在距离尚远时避开并为其让路。”

——《小品·第十比库尼篇》第 12 节

“比库尼不得用钵运走胎儿。若做者，犯恶作。诸比库，我允许比库尼见到比库时，取出钵向其展示。”

——《小品·第十比库尼篇》第 13 节第 1 段

“我允许比库尼见到比库时正向（正面朝上）对其展示钵。若在钵中有食物，则应邀请比库享用。”

——《小品·第十比库尼篇》第 13 节第 2 段

那时，人们布施食物给比库，而比库将其给与比库尼。人们讥嫌、非难并四处散布：“为何尊者们将布施给他们自己受用之物又施与他人呢？难道我们不知如何布施吗？”……“不得把布施给自己受用之物施与他人。若做者，犯恶作。”

那时，比库拥有过多的食物……“我允许给与属于僧团之物（§）。”有更多的量。“我允许给与属于个人之物。”那时，比库们拥有过多的储存食物。“当比库安排比库尼正式接受后，我允许由她们受用。”

——《小品·第十比库尼篇》第 15 节第 1 段

那时，人们布施食物给比库尼，而比库尼将其给与比库。人们讥嫌、非难并四处散布：“为何尊姐们将布施给他们自己受用之物又施与他人呢？难道我们不知如何布施吗？”……“不得把布施给自己受用之物施与他人。若做者，犯恶作。”

那时，比库尼拥有过多的食物。……“我允许给与属于僧团之物。”有更多的量。“我允许给与属于个人之物。”那时，比库尼们拥有过多的储存食物。“当比库尼安排比库正式接受后，我允许由他们受用。”

——《小品·第十比库尼篇》第 15 节第 2 段

那时，比库拥有过多的坐卧处，而比库尼没有……。“我允许临时将那些坐卧处给与比库尼。”

——《小品·第十比库尼篇》第 16 节第 1 段

- **惩罚**

“比库不得将污水泼向比库尼。若做者，犯恶作。我允许对那种比库施以处罚……。他不得受

比库尼僧团的礼敬。”……“比库暴露身体时不得向比库尼展示；暴露大腿时……男根时不得向比库尼展示。他不得与比库尼调情（§）。他不得挑逗（§）比库尼。若做者，犯恶作。我允许对那种比库施以处罚……。他不得受比库尼僧团礼敬。”

——《小品 • 第十比库尼篇》第 9 节第 1 段

“比库尼不得将污水泼向比库。若做者，犯恶作。我允许对那种比库尼施以处罚……。我允许对她施加限制。”（她不遵守）。“我允许对她遮止教诫。”……“比库尼暴露身体时不得向比库展示；暴露乳房时……大腿时……女根时不得向比库展示。她不得与比库调情（§）。她不得挑逗（§）比库。若做者，犯恶作。我允许对那种比库尼施以处罚……。我允许对她施加限制。”（她不遵守）“我允许对她遮止教诫。”

——《小品 • 第十比库尼篇》第 9 节第 2 段

“只要该事尚未解决，比库尼们不得与已被遮止教诫的比库尼共同举行伍波萨他。”……（《戒律读本》在下述学处的制戒因缘中有伍巴离尊者，而所有四种主要版本的经典则有伍达夷尊者）“已遮止（比库尼的）教诫后，不得出发远行。若做者，犯恶作。”……“不得由愚痴、无能的比库遮止（比库尼的）教诫。若做者，犯恶作。”……“不得无根据、无理由地遮止（比库尼的）教诫。若做者，犯恶作。”……“遮止（比库尼的）教诫后，不可不给与最终裁决。若不给与者，犯恶作。”

——《小品 • 第十比库尼篇》第 9 节第 3 段

第二十四章 沙玛内拉

Sāmaṇera 这个词——此处译为沙玛内拉（旧译：沙弥）[172]——字面意思是小沙门。当佛陀不再将皈依作为进入比库僧团的方式时，他将其保留以作为年龄过小而不能达上的男孩的出家方式。佛陀自己的儿子拉胡喇尊者（Rāhula），是首位以此方式出家者。

第十四章描述了出家的资格和程序。正如该处所提到的那样，通常的模式是，新沙玛内拉在其出家后，立即受持十戒。

• 学处

沙玛内拉的基础之学包括十戒：

离杀生，

离不与取，

离非梵行，

离虚妄语，

离放逸之因的诸酒类，

离非时食（正午之后和明相之前），

离观听跳舞、唱歌、音乐、表演（见第十章），

离穿戴花鬘、芳香、化妆品、装饰物（见第一章），

离高、大床座（见第六章），

离接受金银（金钱）。

根据义注《普端严》，违犯前五种学处中任何一种的沙玛内拉将失去自己的三皈依、戒师、（受用）僧团利得的权利以及（使用）僧团中的坐卧处的权利。不过，他仍是位（形象上的）沙玛内拉，如果他见到其行为方式的过失，并决心防护于未来，他可以从其戒师处再次获得三皈依，并由此恢复之前的身份。

通常的做法是，沙玛内拉同样受持应学法学处和《篇集》条款，但对于他们违犯此类学处（的行为）并未制定治罪的标准。

• 依止

沙玛内拉必须依止一位导师而住。导师与沙玛内拉都应遵循对于彼此的适当行仪（见第 9 章）。只有比库有能力确保沙玛内拉们不会彼此行非正行时，他才被允许受一位以上的沙玛内拉随侍。（在该学处的制戒因缘中，两位随侍伍波难德[Upananda]尊者的沙玛内拉彼此行淫欲法；在随后的因缘中，他们中的一位玷污比库尼。）比库也被禁止劝诱其他比库的徒众离开。义注《普端严》说明，**徒**

[172] 译者注：英文原文用的是“novice”，意为“初学者、新手”。

众意指沙玛内拉或比库弟子。它说，即使另一位比库没有戒德，他也不能直接劝诱其徒众离开，但可以用言语使他们意识到留在其导师身边不明智。它所提供的例子显示，间接用语并不需要很微妙："你依止一位无戒德之人而住，就如前来沐浴却以粪便涂抹自己。"如果该言辞的对象认识到这是事实，并随后请求依止他，他可以接受他们作为自己的徒众而无罪。

- **处罚**

有五种处罚沙玛内拉的根据：

他致力于使比库们无所得，

他致力于使比库们不利，

他致力于使比库们无住所，

他侮辱和恶骂比库，或者——

他使比库与比库分裂。

处罚主要是沙玛内拉导师的责任。另一位比库只有获得其导师的许可才能处罚沙玛内拉。义注《普端严》说，如果已就其弟子的非正行告知了该导师三次而未作处理，他可以自己施加禁令，但复注《心义灯》提醒，他在如此做之前应通知僧团。

处罚的方式是对沙玛内拉施加禁令——换言之，限制他进入某些场所。比库不得对整座寺院设限。相反，他可以对沙玛内拉通常居住和聚集的区域施设限制。他也不得设置与食物有关的禁令。义注《普端严》建议，其他适合于沙玛内拉之罪的处罚形式——例如挑水、搬柴或扛沙——是允许的。如果沙玛内拉愿意接受处罚，比库也可以向他承诺以食物作为奖励。必须以这种意图给与惩罚："他将改正。他将停止非正行。"不得以如此的恶意给与惩罚，如："他将精疲力竭。他将还俗。"残酷且不寻常的处罚，如头上顶着砖瓦或浸泡在水中等等，是被禁止的。

文献并未规定限制应设置多久。这留给施设的比库自行决定。当他见到沙玛内拉已接受教训并改过自新时，就应撤销处罚。

体罚不被许可。比库不能打沙玛内拉或举起手掌作打势，就如同他不得对其他未达上者如此做一样（见巴吉帝亚 74 和巴吉帝亚 75）。甚至嬉戏的打闹也被禁止。比库因对沙玛内拉挠痒而犯巴吉帝亚 52 下的恶作，以及因用其齿木拍打沙玛内拉而犯《小品 • 第五小事篇》第 31 节第 2 段下的恶作。

- **灭摈**

正如巴吉帝亚 70 所述，非正行的沙玛内拉可被施行两类灭摈：形象灭摈与处罚灭摈。与处罚相同，灭摈是沙玛内拉导师的责任。巴吉帝亚 70 涵盖了第二种灭摈形式。此处我们将讨论第一种。

有十种灭摈沙玛内拉的根据：

他是杀生者，

他是不与取者，

他从事非梵行，

他是虚妄语者，
他是服用麻醉品者，
他诽谤佛，
他诽谤法，
他诽谤僧，
他执持邪见，或者——
他是污比库尼者。

义注《普端严》详细说明了这些行为的任意一种在何种程度上会使沙玛内拉遭受灭摈：对于首条戒，杀死蚂蚁或弄碎臭虫卵；对于第二条，偷草叶之量；对于第三条，于三道（大便道、小便道、口）中任一道行淫；对于第四条，即使只是开玩笑而说虚妄语；对于第五条，故意饮酒。如上所述，违犯了这些行为中的任何一种的沙玛内拉破了他的三皈依。如果见到了其行为方式的过失，他可以再次接受三皈依。如果未见，他应被形象灭摈。

义注《普端严》说，对佛、法、僧的诽谤意指用与礼赞三宝的标准偈颂相反的用语表述——主张，例如：法乃佛陀所恶说，或他的弟子是歪曲行道者。这种情况下的违犯者应被斥责。如果他见到其行为方式的过失，则应以适当的禁令处罚他，然后再次给他授戒。如果他未见，就应灭摈他。这同样适用于持邪见的沙玛内拉——根据《普端严》，意指执持常见或断见。只有污比库尼者被自动灭摈而无需再费周折。如此的沙玛内拉也使自己在余生中没有资格再次出家或者达上。

学处

- **出家**

“不得给与未满十五岁的男孩出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 50 节第 1 段

“我允许未满十五岁但能赶走乌鸦的男孩出家。”

——《大品·第一大篇》第 51 节第 1 段

“不得给与未征得父母同意的儿子出家。若给与者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 54 节第 6 段

沙玛内拉如何出家——《大品·第一大篇》第 54 节第 3 段

“诸比库，我允许沙玛内拉以三皈依出家。”

——《大品·第一大篇》第 54 节第 3 段

- **学处**

“我允许沙玛内拉的这十条学处，并且沙玛内拉依此而学。”

——《大品·第一大篇》第 56 节第 1 段

- **随侍**

“一位（比库）不得受两位沙玛内拉随侍。若受随侍者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 52 节第 1 段

“我允许聪明、贤能的一位比库受两位沙玛内拉——或其所能指导与教诫的最大数量——随侍。”

——《大品·第一大篇》第 55 节

“不得劝诱另一人的徒众离开。若劝诱其离开者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 59 节

- **处罚**

“我允许对具足五支的沙玛内拉进行处罚：致力于使比库们无所得；致力于使比库们不利；致力于使比库们无住所；恶骂比库；使比库与比库分裂。诸比库，我允许对具足此五支的沙玛内拉进行处罚。”

——《大品·第一大篇》第 57 节第 1 段

“我允许设禁令（限制某事）。”“整座僧园不得设限制。若作者，犯恶作。我允许在他（通常的）住处或（通常）回去之处设置限制。”

——《大品·第一大篇》第 57 节第 2 段

“入口的食物不得设禁令。若作（此等禁令）者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 57 节第 3 段

“未征得（沙玛内拉/新学比库的）戒师同意不得设限制。若作（此等禁令）者，犯恶作。”

——《大品·第一大篇》第 58 节

“不得以齿木拍打沙玛内拉。若做者，犯恶作。”

——《小品·第五小事篇》第 31 节第 2 段

- **灭摈**

“我允许灭摈具此十支的沙玛内拉：杀生，不与取，非梵行，虚妄语，饮酒，谤佛，谤法，谤僧，邪见，污比库尼。我允许灭摈具此十支的沙玛内拉。”

——《大品·第一大篇》第 60 节

附录

附录一　常规甘马语

1. 界（sīmā）

– 解不离三衣界（ti-cīvara-avippavāsa）：（《大品 • 第二伍波萨他篇》第 12 节第 5 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yo so saṅghena ti-cīvarena avippavāso sammato, yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho taṁ ti-cīvarena avippavāsaṁ samūhaneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Yo so saṅghena ti-cīvarena avippavāso sammato, saṅgho taṁ ti-cīvarena avippavāsaṁ samūhanati. Yass'āyasmato khamati, etassa ti-cīvarena avippavāsassa samugghāto, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Samūhato so saṅghena ti-cīvarena avippavāso. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。由僧团（先前）结的不离三衣界，若僧团已到适时，僧团要解除此不离三衣界。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。由僧团（先前）结的不离三衣界，僧团正解除此不离三衣界。对于解除此不离三衣界，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已解除此不离三衣界，僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 解除同一共住界：（《大品 • 第二伍波萨他篇》第 12 节第 6 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yā sā saṅghena sīmā sammatā samāna-saṁvāsā ek'uposathā, yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho taṁ sīmaṁ samūhaneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Yā sā saṅghena sīmā sammatā samāna-saṁvāsā ek'uposathā, saṅgho taṁ sīmaṁ samūhanati. Yass'āyasmato khamati, etissā sīmāya samāna-saṁvāsāya ek'uposathāya samugghāto, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Samūhatā sā sīmā saṅghena samāna-saṁvāsā ek'uposathā. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。由僧团（先前）结的同一共住、同一伍波萨他界，若僧团已到适时，僧团要解除此同一共住、同一伍波萨他界。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。由僧团（先前）结的同一共住、同一伍波萨他界，僧团正解除此同一共住、同一伍波萨他界。对于解除此同一共住、同一伍波萨他界，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已解除此同一共住、同一伍波萨他界，僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– **法相应派版本：**

Suṇātu me bhante saṅgho. Yā sā saṅghena sīmā sammatā samāna-saṁvāsā ek'uposathā, yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho taṁ sīmaṁ samūhaneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Yā sā saṅghena sīmā sammatā samāna-saṁvāsā ek'uposathā, saṅgho taṁ sīmaṁ samūhanati. Yass'āyasmato khamati, etissā sīmāya samugghāto, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Samūhatā sā saṅghena sīmā. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

提示界相："在方向，是以什么为界相？"**

东方	Puratthimāya	disāya	kiṁ nimittaṁ.
东南方	Puratthimāya	anudisāya	kiṁ nimittaṁ.
南方	Dakkhiṇāya	disāya	kiṁ nimittaṁ.
西南方	Dakkhiṇāya	anudisāya	kiṁ nimittaṁ.
西方	Pacchimāya	disāya	kiṁ nimittaṁ.
西北方	Pacchimāya	anudisāya	kiṁ nimittaṁ.
北方	Uttarāya	disāya	kiṁ nimittaṁ.
东北方	Uttarāya	anudisāya	kiṁ nimittaṁ.
东方	Puratthimāya	disāya	kiṁ nimittaṁ.

回答："，尊者。"**

石头：	Pāsāṇo, bhante
山：	Pabbato, bhante
树林：	Vanaṁ, bhante
树：	Rukkho, bhante
路：	Maggo, bhante
蚁丘：	Vammiko, bhante
河：	Nadī, bhante
水：	Udakaṁ, bhante

回应："此为界相。"**

石头：	Eso pāsāṇo nimittaṁ
山：	Eso pabbato nimittaṁ
林：	Etaṁ vanaṁ nimittaṁ
树：	Eso rukkho nimittaṁ
路：	Eso maggo nimittaṁ

蚁丘： Eso vammiko nimittaṁ

河： Esā nadī nimittaṁ

水： Etaṁ udakaṁ nimittaṁ

– 结界：（《大品・第二伍波萨他篇》第 6 节第 2 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yāvatā samantā nimittā kittitā, yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho etehi nimittehi sīmaṁ sammanneyya samāna-saṁvāsaṁ ek'uposathaṁ. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Yāvatā samantā nimittā kittitā, saṅgho etehi nimittehi sīmaṁ sammannati samāna-saṁvāsaṁ ek'uposathaṁ. Yass'āyasmato khamati, etehi nimittehi sīmāya sammati samāna-saṁvāsāya ek'uposathāya, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Sammatā sīmā saṅghena etehi nimittehi, samāna-saṁvāsā ek'uposathā. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。至此四周的界相已宣告，若僧团已到适时，僧团要依那些界相结同一共住、同一伍波萨他界。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。至此四周的界相已宣告，僧团正依那些界相结同一共住、同一伍波萨他界。对于依那些界相为限，而结同一共住、同一伍波萨他界，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已依那些界相结了同一共住、同一伍波萨他界。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 法相应派版本（最末一段）：

Sammatā saṅghena sīmā etehi nimittehi, samāna-saṁvāsā ek'uposathā. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

– 结不离三衣界（ti-cīvara-avippavāsa）：（《大品・第二伍波萨他篇》第 12 节第 4 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yā sā saṅghena sīmā sammatā samāna-saṁvāsā ek'uposathā, yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho taṁ sīmaṁ ti-cīvarena-avippavāsaṁ sammanneyya ṭhapetvā gāmañca gāmūpacārañca. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Yā sā saṅghena sīmā sammatā samāna-saṁvāsā ek'uposathā, saṅgho taṁ sīmaṁ ti-cīvarena- avippavāsaṁ sammannati, ṭhapetvā gāmañca gāmūpacārañca. Yass'āyasmato khamati, etissā sīmāya ti-cīvarena-avippavāsassa sammati, ṭhapetvā gāmañca gāmūpacārañca, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Sammatā sā sīmā saṅghena ti-cīvarena-avippavāso, ṭhapetvā gāmañca gāmūpacārañca. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。僧团（已）结同一共住、同一伍波萨他界。若僧团已到适时，僧团要将此界结为除村落和近村处外的不离三衣（界）。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。僧团（已）结同一共住、同一伍波萨他界。僧团正将此界结为除村落和近村处外的不离三衣（界）。对于将此界结为除村落和近村处外的不离三衣界，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已将此界结为除村落和近村处外的不离三衣（界）。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 法相应派版本（最末一段）：

Sammatā sā saṅghena sīmā ti-cīvarena-avippavāso, ṭhapetvā gāmañca gāmūpacārañca. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

2. 伍波萨他堂

– 认定伍波萨他堂：（《大品・第二伍波萨他篇》第 8 节第 2 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho itthannāmaṁ vihāraṁ uposathāgāraṁ sammanneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅgho itthannāmaṁ vihāraṁ uposathāgāraṁ sammannati. Yass'āyasmato khamati, itthannāmassa vihārassa uposathāgārassa sammati, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Sammato saṅghena itthannāmo vihāro uposathāgāraṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，僧团要认定此名为某某的建筑为伍波萨他堂。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。僧团正认定此名为某某的建筑为伍波萨他堂。对于认定此名为某某的建筑为伍波萨他堂，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

此名为某某的建筑已由僧团认定为伍波萨他堂。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 解除伍波萨他堂：（《大品・第二伍波萨他篇》第 8 节第 4 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho itthannāmaṁ uposathāgāraṁ samūhaneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅgho itthannāmaṁ uposathāgāraṁ samūhanati. Yass'āyasmato khamati, itthannāmassa uposathāgārassa samugghāto, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Samūhataṁ saṅghena itthannāmaṁ uposathāgāraṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，僧团要解除此名为某某的伍波萨他堂。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。僧团正解除此名为某某的伍波萨他堂。对于解除此名为某某的伍波萨他堂，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

此名为某某的伍波萨他堂已由僧团解除。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 结伍波萨他堂前区域：（《大品・第二伍波萨他篇》第 9 节第 2 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yāvatā samantā nimittā kittitā, yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho etehi nimittehi uposatha-pamukhaṁ* sammanneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Yāvatā samantā nimittā kittitā, saṅgho etehi nimittehi uposatha-pamukhaṁ sammannati. Yass'āyasmato khamati, etehi nimittehi uposatha-pamukhassa sammati, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Sammataṁ saṅghena etehi nimittehi uposatha-pamukhaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。至此四周的界相已宣告，若僧团已到适时，僧团要依那些界相认定伍波萨他堂前（区域）。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。至此四周的界相已宣告。僧团正依那些界相认定伍波萨他堂前（区域）。对于依那些界相认定伍波萨他堂前（区域），具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已经依那些界相认定了伍波萨他堂前（区域）。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

*** 处根据的是斯里兰卡，缅甸和 PTS 版本。泰文版为“uposatha-mukhaṁ.”**

3. 储食净屋（《大品・第六药篇》第 33 节第 2 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho itthannāmaṁ vihāraṁ kappiya-bhūmiṁ sammanneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅgho itthannāmaṁ vihāraṁ kappiya-bhūmiṁ sammannati. Yass'āyasmato khamati, itthannāmassa vihārassa kappiya-bhūmiyā sammati, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Sammato saṅghena itthannāmo vihāro kappiya-bhūmi. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，僧团要认定此（名字）建筑为（储存食物的）净地。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。僧团正认定此（名字）建筑为（储存食物的）净地。对于认定此（名字）建筑为（储存食物的）净地，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已认定此（名字）建筑为（储存食物的）净地。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

4. 僧团执事

在这些以及下述所有用单词 Itthannāmo（名为某某）提及比库名字的语句中，应用比库的实际名称取代。如果他是上座比库，那么应该用如下方式替换短语 Itthannāmo bhikkhu（假设他的名字是 Mahindo）：

Itthannāmo bhikkhu	āyasmā Mahindo
Itthannāmaṁ bhikkhuṁ	āyasmantaṁ Mahindaṁ
Itthannāmassa bhikkhuno	āyasmato Mahindassa
Itthannāmena bhikkhuna	āyasmatā Mahindena

对于当比库名是不同的词干语尾形式时（-i、-u，等），见附录二的介绍。

– 指派饭食人：（《小品 • 第六坐卧处篇》第 21 节第 1 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ BHATTUDDESAKAṂ sammanneyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ BHATTUDDESAKAṂ sammannati. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno BHATTUDDESAKASSA sammati, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Sammato saṅghena Itthannāmo bhikkhu BHATTUDDESAKO. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，僧团要指定某某比库为指派饭食人。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。僧团正指定某某比库为指派饭食人。对于指定某某比库为指派饭食人，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

某某比库已由僧团指定为指派饭食人。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

对于其他的职位，将 BHATTUDDESAKAṂ / BHATTUDDESAKASSA / BHATTUDDESAKO 替换为相应职位的名称，如下：

受衣人：（《大品 • 第八衣篇》第 5 节第 2 段）

CĪVARA-PAṬIGGĀHAKAṂ / CĪVARA-PAṬIGGĀHAKASSA / CĪVARA-PAṬIGGĀHAKO

存衣人：（《大品 • 第八衣篇》第 6 节第 2 段）

CĪVARA-NIDĀHAKAṂ / CĪVARA-NIDĀHAKASSA / CĪVARA-NIDĀHAKO

分衣人：（《大品 • 第八衣篇》第 9 节第 1 段）

CĪVARA-BHĀJAKAṂ / CĪVARA-BHĀJAKASSA / CĪVARA-BHĀJAKO

授雨浴衣人：（《小品 • 第六坐卧处篇》第 21 节第 3 段）

SĀṬIYA-GĀHĀPAKAṂ / SĀṬIYA-GĀHĀPAKASSA / SĀṬIYA-GĀHĀPAKO

授坐卧处人：（《小品・第六坐卧处篇》第 11 节第 2 段）

SENĀSANA-GĀHĀPAKAṂ / SENĀSANA-GĀHĀPAKASSA / SENĀSANA-GĀHĀPAKO

分坐卧处人：（《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 2 段）

SENĀSANA-PAÑÑĀPAKAṂ / SENĀSANA-PAÑÑĀPAKASSA / SENĀSANA-PAÑÑĀPAKO

守库人：（《大品・第八衣篇》第 8 节第 1 段）

BHAṆḌĀGĀRIKAṂ / BHAṆḌĀGĀRIKASSA / BHAṆḌĀGĀRIKO

寺院净人督导：（《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 3 段）

ĀRĀMIKA-PESAKAṂ / ĀRĀMIKA-PESAKASSA / ĀRĀMIKA-PESAKO

沙玛内拉督导：（《小品・第六坐卧处篇》第 21 节第 3 段）

SĀMAṆERA-PESAKAṂ / SĀMAṆERA -PESAKASSA / SĀMAṆERA -PESAKO

一次指定某人多个职位：

受、分和存衣人：

CĪVARA-BHĀJAKAÑCA CĪVARA-PAṬIGGĀHAKAÑCA CĪVARA-NIDĀHAKAÑCA / CĪVARA-BHĀJAKASSA CA CĪVARA-PAṬIGGĀHAKASSA CA CĪVARA-NIDĀHAKASSA CA / CĪVARA-BHĀJAKO CA CĪVARA-PAṬIGGĀHAKO CA CĪVARA-NIDĀHAKO CA

守库人和分细物人：

BHAṆḌĀGĀRIKAÑCA APPAMATTAKA-VISAJJAKAÑCA / BHAṆḌĀGĀRIKASSA CA APPAMATTAKA-VISAJJAKASSA CA / BHAṆḌĀGĀRIKO CA APPAMATTAKA-VISAJJAKO CA

– 建造职责：（《小品・第六坐卧处篇》第 5 节第 3 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa gahapatino vihāraṁ Itthannāmassa bhikkhuno nava-kammaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅgho Itthannāmassa gahapatino vihāraṁ Itthannāmassa bhikkhuno nava-kammaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa gahapatino vihārassa Itthannāmassa bhikkhuno nava-kammassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dinno saṅghena Itthannāmassa gahapatino vihāro Itthannāmassa bhikkhuno nava-kammaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，僧团要将（施主名字）家主的住所建造职责给与（名字）比库。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。僧团正将（施主名字）家主的住所建造职责给与（名字）比库。对于将（施主名字）家主的住所建造职责给与（名字）比库，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

（施主名字）家主的住所建造职责已由僧团给与（名字）比库。僧团同意故，所以默然。此事

我如此（忆）持。

5. 咖提那[173]

– 可选的准备语：

供养衣

Namo tassa bhagavato arahato sammā-sambuddhassa（三次）.

Imaṁ bhante sapparivāraṁ kaṭhina-dussaṁ saṅghassa oṇojayāma. Sādhu no bhante saṅgho, imaṁ sapparivāraṁ kaṭhina-dussaṁ paṭiggaṇhātu, paṭiggahetvā ca iminā dussena kaṭhinaṁ attharatu, amhākaṁ dīgha-rattaṁ hitāya sukhāya.

礼敬彼世尊、阿拉汉、正自觉者。（三次）

尊者们，我们供养此咖提那布料以及其附属品给僧团。萨度，尊者们，愿僧团能为我们长远的利益和快乐接受此咖提那布料及其附属品，并在接受后能用此衣敷展咖提那。

正式的协商

第一位比库：

Idāni kho bhante idaṁ sapparivāraṁ kaṭhina-dussaṁ saṅghassa kaṭhinatthārāraha-kāleyeva uppannaṁ. Īdise ca kāle evaṁ uppannena dussena kaṭhinatthāro vassaṁ vutthānaṁ bhikkhūnaṁ bhagavatā anuññāto. Yena ākaṅkhamānassa saṅghassa pañca kappissanti: anāmantacāro, asamādānacāro, gaṇa-bhojanaṁ, yāva-d-attha-cīvaraṁ, yo ca tattha cīvaruppādo so nesaṁ bhavissati. Catūsupi hemantikesu māsesu cīvara-kālo mahantī-kato bhavissati. Idāni pana saṅgho ākaṅkhati nu kho kaṭhinatthāraṁ, udāhu nākaṅkhati.

尊者们，此咖提那布料连同附属物已在适合僧团敷展咖提那衣之时出现。而在这时候，世尊已允许圆满雨安居的比库们用以此方式出现之衣敷展咖提那。透过这种方式，希望的僧团可以获得五项许可：不告而行；不受持而行；结众食；随意衣；若那里（度过雨安居的住所）有衣，都属于他们。此外，衣时将延续至凉季的四个月。现在，僧团是否想要敷展咖提那？

比库们回答：Ākaṅkhāma, bhante.

（我们想，尊者。）

第二位比库：

So kho pana bhante kaṭhinatthāro bhagavatā puggalassa atthāra-vasen'eva anuññāto. Nāññatra puggalassa atthārā atthataṁ hoti kaṭhinanti hi vuttaṁ bhagavatā. Na saṅgho vā gaṇo vā kaṭhinaṁ attharati. Saṅghassa ca gaṇassa ca sāmaggiyā puggalass'eva atthārā, saṅghassapi gaṇassapi tasseva puggalassapi atthataṁ hoti kaṭhinaṁ. Idāni kass'imaṁ kaṭhina-dussaṁ dassāma kaṭhinaṁ atthariṭuṁ. Yo jiṇṇa-cīvaro vā dubbala-cīvaro vā, yo vā pana ussahissati ajj'eva cīvara-kammaṁ niṭṭhāpetvā, sabba-vidhānaṁ aparihāpetvā kaṭhinaṁ

[173] Kaṭhina，旧译：迦絺那；功德衣

attharituṁ samattho bhavissati.

尊者们，世尊允许仅由个人敷展咖提那。世尊说：“并非以其他方式，而（只）由个人敷展为此咖提那的敷展。”既非僧团，也非众人敷展此咖提那。透过僧团与众人的和合，而透过个人敷展咖提那既是僧团的、也是众人的、也是彼个人的咖提那敷展。现在，我们要将此咖提那布料给谁以敷展咖提那呢？给任何有旧衣或破衣者，或任何将致力于不省略任何程序而在今日制成衣，能够敷展咖提那者。

比库们保持沉默。

第三位比库：

Idha amhesu āyasmā Itthannāmo sabba-mahallako bahussuto dhamma-dharo vinaya-dharo, sabrahmacārīnaṁ sandassako samādapako samuttejako sampahaṁsako, bahunnaṁ ācariyo [vā upajjhāyo vā] hutvā, ovādako anusāsako, samattho ca taṁ taṁ vinaya-kammaṁ avikopetvā kaṭhinaṁ attharituṁ. Maññām’aham-evaṁ “Sabbo’yaṁ saṅgho imaṁ sapparivāraṁ kaṭhina-dussaṁ āyasmato Itthannāmassa dātu-kāmo, tasmiṁ kaṭhinaṁ attharante sabbo’yaṁ saṅgho samma-d-eva anumodissati.” Āyasmato Itthannāmasseva imaṁ sapparivāraṁ kaṭhina-dussaṁ dātuṁ, ruccati vā no vā sabbass’imassa saṅghassa.

在我们当中，（名字）具寿是长者，他是多闻者、持法者、持律者，同梵行者们的教示者、劝导者、鼓励者、庆慰者、众人的老师（或戒师）、教诫者、教导者。他也能不破坏任何戒律事项地敷展咖提那。我想整个僧团都愿意将这件咖提那布料及其附属品给与（名字）尊者，并且当咖提那敷展时，僧团将如法地随喜。僧团乐意将这件咖提那布料给与（名字）尊者还是不乐意呢？

比库们回答：Ruccati, bhante.

（乐意，尊者。）

第四位比库：

Yadi āyasmato Itthannāmassa imaṁ sapparivāraṁ kaṭhina-dussaṁ dātuṁ, sabbass’imassa saṅghassa ruccati, sādhu bhante saṅgho imaṁ kaṭhina-dussa-parivāra-bhūtaṁ ti-cīvaraṁ vassāvāsikaṭṭhitikāya agāhetvā, āyasmato Itthannāmass’eva iminā apalokanena dadātu. Kaṭhina-dussaṁ pana apalokanena diyyamānam-pi na rūhati. Tasmā “Taṁ idāni ñatti-dutiyena kammena akuppena ṭhānārahena āyasmato Itthannāmassa demāti” kamma-sanniṭṭhānaṁ karotu.

若整个僧团都乐意将此咖提那布料连同附属品给与（名字）具寿，那么，尊者们，僧团不考虑接受安居衣的顺序，透过该求听，将此套带有附属物的咖提那布料所产生的三衣给与（名字）具寿实在很好。至于咖提那布料，即使透过求听给与也并未生效。因此，愿（僧团）作此甘马决定：“我们现在透过不动摇且应理的白二甘马将其给与（名字）具寿。”

比库们回答：Sādhu, bhante.。

（萨度，尊者）

– 甘马语：（《大品・第七咖提那篇》第 1 节第 4 段）

（因为咖提那衣通常是给一位上座比库，这里给出的是给上座的模板。）

Suṇātu me bhante saṅgho. Idaṁ saṅghassa kaṭhina-dussaṁ uppannaṁ. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho imaṁ kaṭhina-dussaṁ āyasmato Itthannāmassa dadeyya, kaṭhinaṁ attharituṁ. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Idaṁ saṅghassa kaṭhina-dussaṁ uppannaṁ. Saṅgho imaṁ kaṭhina-dussaṁ āyasmato Itthannāmassa deti, kaṭhinaṁ attharituṁ. Yass'āyasmato khamati, imassa kaṭhina-dussassa āyasmato Itthannāmassa dānaṁ, kaṭhinaṁ attharituṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dinnaṁ idaṁ saṅghena kaṭhina-dussaṁ āyasmato Itthannāmassa, kaṭhinaṁ attharituṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此僧团的咖提那布料已出现。若僧团已到适时，僧团要把这件咖提那布料给与（名字）具寿以敷展咖提那。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此僧团的咖提那布料已出现。僧团正把这件咖提那布料给与（名字）具寿以敷展咖提那。对于把这件咖提那布料给与（名字）具寿以敷展咖提那，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

这件咖提那布料已被僧团给与（名字）具寿以敷展咖提那。僧团同意故，所以默然，此事我如此（忆）持。

– 撤销咖提那特权：（比库尼巴吉帝亚 30）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho kaṭhinaṁ uddhareyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅgho kaṭhinaṁ uddharati. Yass'āyasmato khamati, kaṭhinassa ubbhāro, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Ubbhataṁ saṅghena kaṭhinaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，僧团要解除咖提那（撤销咖提那特权）。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。僧团正解除咖提那。对于解除咖提那，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

咖提那已被僧团解除。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

6. 将袈裟和钵给照顾病患者

– 宣告比库的死亡：（《大品・第八衣篇》第 27 节第 2 段）

Itthannāmo bhante bhikkhu kāla-kato. Idaṁ tassa ti-cīvarañca patto ca.

尊者们，（名字）比库已过世。这是他的三衣和钵。

– 甘马语：（《大品・第八衣篇》第 27 节第 2 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmo bhikkhu kāla-kato. Idaṁ tassa ti-cīvarañca patto ca. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho imaṁ ti-cīvarañca pattañca gilān'upaṭṭhākānaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmo bhikkhu kāla-kato. Idaṁ tassa ti-cīvarañca patto ca. Saṅgho imaṁ ti-cīvarañca pattañca gilānupaṭṭhākānaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, imassa ti-cīvarassa ca pattassa ca gilān'upaṭṭhākānaṁ dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dinnaṁ idaṁ saṅghena ti-cīvarañca patto ca gilān'upaṭṭhākānaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。（名字）比库已过世。这是他的三衣和钵。若僧团已到适时，僧团要将此三衣和钵给与照料病患者。这是动议。

尊者们，听僧团听我说。（名字）比库已过世。这是他的三衣和钵。僧团正将此三衣和钵给与照料病患者。对于将此三衣和钵给与照料病患者，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已将此三衣和钵给与照料病患者。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

（对于沙玛内拉过世的情况，在宣告和甘马语中都将 Itthannāmo bhikkhu **替换为** Itthannāmo sāmaṇero**，以及** ti-cīvarañca **替换为** cīvarañca。）

7. 缩短僧团自恣的完整动议

– **当众多在家众来供养：（《大品・第四自恣篇》第 15 节第 3 段）**

Suṇātu me bhante saṅgho. Manussehi dānaṁ dentehi yebhuyyena ratti khepitā. Sace saṅgho te-vācikaṁ pavāressati, appavārito'va saṅgho bhavissati athāyaṁ ratti vibhāyissati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho dve-vācikaṁ [eka-vācikaṁ] {samāna-vassikaṁ} pavāreyya.

尊者们，听僧团听我说。夜晚在人们做布施中即将过去。若僧团以三宣而自恣，当夜晚结束时，僧团将尚未完成自恣。若僧团已到适时，僧团要以两宣[一宣] {同瓦萨}而自恣。

– **当比库们忙于众多事务：（《大品・第四自恣篇》第 15 节第 4 段）**

仿照上面的模式，将 "Manussehi dānaṁ dentehi"替换为"Bhikkhūhi kalahaṁ karontehi"**，意思是："比库们在喧嚣中。"**

– **当有降雨的威胁，而且没有足够的遮蔽处给比库们：（《大品・第四自恣篇》第 15 节第 6 段）**

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ mahā-bhikkhu-saṅgho sannipatito, parittañca anovassikaṁ, mahā ca megho uggato. Sace saṅgho te-vācikaṁ pavāressati, appavārito va saṅgho bhavissati athāyaṁ megho pavassissati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho dve-vācikaṁ [eka-vācikaṁ] {samāna-vassikaṁ} pavāreyya.

尊者们，听僧团听我说。此大比库僧团已聚集，但遮蔽处较小，而大云已起。若僧团以三宣自恣，则此云降雨时，僧团将尚未完成自恣。若僧团已到适时，僧团要以两宣[一宣] {同瓦萨}而自恣。

– 当有障碍时：（《大品・第四自恣篇》第 15 节第 7 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ RĀJANTARĀYO. Sace saṅgho te-vācikaṁ pavāressati, appavārito va saṅgho bhavissati athāyaṁ RĀJANTARĀYO bhavissati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho dve-vācikaṁ [eka-vācikaṁ] {samāna-vassikaṁ} pavāreyya.

尊者们，请僧团听我说。这是王难。若僧团以三宣自恣，当王难到来时，僧团将尚未完成自恣。若僧团已到适时，僧团要以两宣[一宣]｛同瓦萨｝而自恣。

对于其他的危难，将 RĀJANTARĀYO 替换为：

CORANTARĀYO：贼难

AGYANTARĀYO：火难

UDAKANTARĀYO：水难

MANUSSANTARĀYO：人难

AMANUSSANTARĀYO：非人难

VĀḶANTARĀYO：猛兽难

SIRIṀSAPANTARĀYO：蛇难

JĪVITANTARĀYO：命难

BRAHMA-CARIYANTARĀYO：梵行难

8. 推迟自恣

– 将自恣推迟至下个月圆日：（《大品・第四自恣篇》第 18 节第 3-4 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Amhākaṁ samaggānaṁ sammodamānānaṁ avivadamānānaṁ viharataṁ aññataro phāsu-vihāro adhigato. Sace mayaṁ idāni pavāressāma, siyāpi bhikkhū pavāretvā cārikaṁ pakkameyyuṁ, evaṁ mayaṁ imamhā phāsu-vihārā paribāhirā bhavissāma. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho pavāraṇā-saṅgahaṁ kareyya, idāni uposathaṁ kareyya pāṭimokkhaṁ uddiseyya, āgame KOMUDIYĀ CĀTU-MĀSINIYĀ pavāreyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Amhākaṁ samaggānaṁ sammodamānānaṁ avivadamānānaṁ viharataṁ aññataro phāsu-vihāro adhigato. Sace mayaṁ idāni pavāressāma, siyāpi bhikkhū pavāretvā cārikaṁ pakkameyyuṁ, evaṁ mayaṁ imamhā phāsu-vihārā paribāhirā bhavissāma. Saṅgho pavāraṇā-saṅgahaṁ karoti, idāni uposathaṁ karissati pāṭimokkhaṁ uddisissati, āgame KOMUDIYĀ CĀTU-MĀSINIYĀ pavāressati. Yass'āyasmato khamati, pavāraṇā-saṅgahassa karaṇaṁ, idāni uposathaṁ karissati pāṭimokkhaṁ uddisissati, āgame KOMUDIYĀ CĀTU-MĀSINIYĀ pavāressati, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Kato saṅghena pavāraṇā-saṅgaho, idāni uposathaṁ karissati pāṭimokkhaṁ uddisissati, āgame KOMUDIYĀ CĀTU-MĀSINIYĀ pavāressati. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。我们已和合、欢喜、无诤而住，已达某种程度的安乐而住。若我们现

在行自恣，有的比库们结束自恣后会外出游行，这样我们将失去我们这安乐而住（的状态）。若僧团已到适时，僧团要延迟自恣，现在应行伍波萨他、诵巴帝摩卡，当第四月咖帝咖满月日到来时将行自恣。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。我们已和合、欢喜、无诤而住，已达某种程度的安乐而住。若我们现在行自恣，有的比库们结束自恣后会外出游行，这样我们将失去我们这安乐而住（的状态）。僧团正延迟自恣，现在将行伍波萨他、诵巴帝摩卡，当第四月咖帝咖满月日到来时将行自恣。对于（僧团）延迟自恣，现在行伍波萨他、诵巴帝摩卡，当第四月咖帝咖满月日到来时将行自恣，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

自恣已被僧团延迟，现在将行伍波萨他、诵巴帝摩卡，当第四月咖帝咖满月日到来时将行自恣。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 将自恣推迟至下个月黑日（见《大品 • 第四自恣篇》第 17 节第 4 段）：

将 KOMUDIYĀ CĀTU-MĀSINIYĀ 替换为 KĀḶE，“（月）黑”

9. 狂乱的认定（《大品 • 第二伍波萨他篇》第 25 节第 3-4 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmo bhikkhu ummattako sarati pi uposathaṁ na pi sarati, sarati pi saṅgha-kammaṁ na pi sarati, āgacchati pi uposathaṁ na pi āgacchati, āgacchati pi saṅgha-kammaṁ na pi āgacchati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ummattakassa ummattaka- sammatiṁ dadeyya, sareyya vā Itthannāmo bhikkhu uposathaṁ na vā sareyya, sareyya vā saṅgha-kammaṁ na vā sareyya, āgaccheyya vā uposathaṁ na vā āgaccheyya, āgaccheyya vā saṅgha-kammaṁ na vā āgaccheyya, saṅgho saha vā Itthannāmena vinā vā Itthannāmena uposathaṁ kareyya saṅgha-kammaṁ kareyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Itthannāmo bhikkhu ummattako sarati pi uposathaṁ na pi sarati, sarati pi saṅgha-kammaṁ na pi sarati, āgacchati pi uposathaṁ na pi āgacchati, āgacchati pi saṅgha-kammaṁ na pi āgacchati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ummattakassa ummattaka-sammatiṁ deti, sareyya vā Itthannāmo bhikkhu uposathaṁ na vā sareyya, sareyya vā saṅgha-kammaṁ na vā sareyya, āgaccheyya vā uposathaṁ na vā āgaccheyya, āgaccheyya vā saṅgha-kammaṁ na vā āgaccheyya, saṅgho saha vā Itthannāmena vinā vā Itthannāmena uposathaṁ karissati saṅgha-kammaṁ karissati. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno ummattakassa ummattaka-sammatiyā dānaṁ, sareyya vā Itthannāmo bhikkhu uposathaṁ na vā sareyya, sareyya vā saṅgha-kammaṁ na vā sareyya, āgaccheyya vā uposathaṁ na vā āgaccheyya, āgaccheyya vā saṅgha-kammaṁ na vā āgaccheyya, saṅgho saha vā Itthannāmena vinā vā Itthannāmena uposathaṁ karissati saṅgha-kammaṁ karissati, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dinnā saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno ummattakassa ummattaka-sammati, sareyya vā Itthannāmo bhikkhu uposathaṁ na vā sareyya, sareyya vā saṅgha-kammaṁ na vā sareyya, āgaccheyya vā uposathaṁ na vā āgaccheyya, āgaccheyya vā saṅgha-kammaṁ na vā āgaccheyya, saṅgho saha vā Itthannāmena vinā vā Itthannāmena uposathaṁ karissati saṅgha-kammaṁ karissati. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ

dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。某某（名字）比库已狂乱，他有时记得、有时不记得伍波萨他，有时记得、有时不记得僧团甘马，他有时参加、有时不参加伍波萨他，有时参加有时不参加僧团甘马。若僧团已到适时，僧团要给与已狂乱的某某（名字）比库狂乱的认定，如此某某（名字）比库或者记得或者不记得伍波萨他，或者记得或者不记得僧团甘马，来或者不来参加伍波萨他，来或者不来参加僧团甘马，僧团有或者没有某某（名字）比库，都应行伍波萨他、行僧团甘马。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。某某（名字）比库已狂乱，他有时记得、有时不记得伍波萨他，有时记得、有时不记得僧团甘马，他有时参加、有时不参加伍波萨他，有时参加有时不参加僧团甘马。僧团正给与狂乱的某某（名字）比库狂乱的认定，如此不论某某（名字）比库记得或者不记得伍波萨他，记得或者不记得僧团甘马，来或者不来参加伍波萨他，来或者不来参加僧团甘马，僧团有或者没有某某（名字）比库，都将行伍波萨他、行僧团甘马。

对于给与狂乱的某某（名字）比库狂乱的认定，如此不论某某（名字）比库记得或者不记得伍波萨他，记得或者不记得僧团甘马，来或者不来参加伍波萨他，来或者不来参加僧团甘马，僧团有或者没有某某（名字）比库，都将行伍波萨他、行僧团甘马，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已给与狂乱的某某（名字）比库狂乱的认定，如此不论某某（名字）比库记得或者不记得伍波萨他，记得或者不记得僧团甘马，来或者不来参加伍波萨他，来或者不来参加僧团甘马，僧团有或者没有某某（名字）比库，都将行伍波萨他、行僧团甘马。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

附录二　出家和达上

本节仅包含这些甘马的固定范式。非经典的段落放在括号中。

在下面的示例中，Khemako 以尊者 Jotiko 为戒师而被接纳。在实际的出家/达上中，这些名称应替换为人选和戒师的实际名字，正确的实例尾缀如下：

-o	主格
-a	呼格
-aṁ	受格
-assa	属格
-ena	具格

如果名称的词干以–a 结尾，只需复制示例中给出的尾缀。如果词干有不同的结尾，请按以下方式变格：

-i

主格：	-i	Assaji
呼格：	-i	Assaji
受格：	-iṁ	Assajiṁ
属格：	-issa 或 -ino	Assajissa, Assajino
具格：	-inā	Assajinā

-in

主格：	-ī	Vipassī
呼格：	-i	Vipassi
受格：	-inaṁ	Vipassinaṁ
属格：	-ino	Vipassino
具格：	-inā	Vipassinā

-u (-ū)

主格：	-u (-ū)	Bhagu
呼格：	-u	Bhagu
受格：	-uṁ	Bhaguṁ
属格：	-ussa 或 -uno	Bhagussa, Bhaguno
具格：	-unā	Bhagunā

-ant

主格：	-ā	Cakkhumā
呼格：	-ā 或 -a	Cakkhuma

受格：	-antaṁ	Cakkhumantaṁ
属格：	-ato	Cakkhumato
具格：	-atā	Cakkhumatā

1. 出家（《大品》第一章第五十四节第三段）

Buddhaṁ saraṇam gacchāmi.

我皈依佛[174]。

Dhammaṁ saraṇam gacchāmi.

我皈依法[175]。

Saṅghaṁ saraṇam gacchāmi.

我皈依僧[176]。

Dutiyam-pi buddhaṁ saraṇam gacchāmi.

第二次，我皈依佛。

Dutiyam-pi dhammaṁ saraṇam gacchāmi.

第二次，我皈依法。

Dutiyam-pi saṅghaṁ saraṇam gacchāmi.

第二次，我皈依僧。

Tatiyam-pi buddhaṁ saraṇam gacchāmi.

第三次，我皈依佛。

Tatiyam-pi dhammaṁ saraṇam gacchāmi.

第三次，我皈依法。

Tatiyam-pi saṅghaṁ saraṇam gacchāmi.

第三次，我皈依僧。

– 十戒：（《大品・第一大篇》第 56 节）

Pāṇātipātā veramaṇī,

我受持离杀生学处，

Adinnādānā veramaṇī,

我受持离不与取学处，

Abrahma-cariyā veramaṇī,

我受持离非梵行学处，

Musā-vādā veramaṇī,

[174] 译者注，直译为：我前往佛陀的庇护所。

[175] 译者注，直译为：我前往法的庇护所。

[176] 译者注，直译为：我前往僧团的庇护所。

我受持离虚妄语学处，

Surā-meraya-majja-pamādaṭṭhānā veramaṇī,
我受持离放逸之因的诸酒类学处，

Vikāla-bhojanā veramaṇī,
我受持离非时食学处，

Nacca-gīta-vādita-visūka-dassanā veramaṇī,
我受持离观听跳舞、唱歌、音乐、表演学处，

Mālā-gandha-vilepana-dhāraṇa-maṇḍana-vibhūsanaṭṭhānā veramaṇī,
我受持离妆饰、装扮之因的穿戴花鬘、芳香、涂香学处，

Uccāsayana-mahāsayanā veramaṇī,
我受持离高、大床座学处，

Jātarūpa-rajata-paṭiggahaṇā veramaṇī:
我受持离接受金银[钱]学处：

[Imāni dasa sikkhā-padāni samādiyāmi.
我受持这十条学处。]

2. 达上

– 请求戒师：（《大品》第一章第二十五节第七段）

人选：Uppajjhāyo me bhante hohi.（三次)
尊者，请做我的戒师。

戒师： Sāhu.（很好。）或
Lahu.（可以。）或
Opāyikaṁ.（这是适合的。）或
Paṭirūpaṁ.（这是适当的。）或
Pāsādikena sampādehi.（应以净信而成就。）

– 检查衣钵：（《大品》第一章第七十六节第三段）

Ayan-te patto.
这是你的钵。

[Āma, bhante.
是的，尊者。]

Ayaṁ saṅghāṭi.
这是桑喀帝。

［Āma, bhante.
是的，尊者。］

Ayaṁ uttarāsaṅgo.
这是上衣。

［Āma, bhante.
是的，尊者。］

Ayaṁ antaravāsako.
这是下衣。

［Āma, bhante.
是的，尊者。］

Gaccha amumhi okāse tiṭṭhāhi.
去那边那个地方站着。

– 选派自己去教诫人选：（《大品·第一大篇》第 76 节第 5 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. (Khemako) āyasmato (Jotikassa) upasampadāpekkho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, ahaṁ (Khemakaṁ) anusāseyyaṁ.

尊者们，请僧团听我说。（Khemako）是（Jotiko）尊者的达上人选。若僧团已到适时，我将教诫（Khemako）。

– 在集会外教诫人选：（《大品·第一大篇》第 76 节第 7 段）

Suṇasi (Khemaka) ayan-te sacca-kālo bhūta-kālo. Yaṁ jātaṁ taṁ saṅgha-majjhe pucchante. Santaṁ atthīti vattabbaṁ. Asantaṁ n'atthīti vattabbaṁ. Mā kho vitthāsi. Mā kho maṅku ahosi. Evan-taṁ pucchissanti: Santi te evarūpā ābādhā?

听着，（Khemako）。这是你真实、诚实的时候。他们将在（§）僧团中问及已发生之事。凡确实如此的，应肯定。不是的，应否定。不要困惑，不要混淆。他们将会如此问：你有这些疾病吗？

问题：	**回答：**
Kuṭṭhaṁ?	N'atthi, bhante.
Gaṇḍo?	N'atthi, bhante.
Kilāso?	N'atthi, bhante.
Soso?	N'atthi, bhante.
Apamāro?	N'atthi, bhante.
Manusso'si?	Āma, bhante.
Puriso'si?	Āma, bhante.
Bhujisso'si?	Āma, bhante.

Anaṇo'si?	Āma, bhante.
N'asi rāja-bhaṭo?	Āma, bhante.
Anuññāto'si mātā-pitūhi?	Āma, bhante.
Paripuṇṇa-vīsati vasso'si?	Āma, bhante.
Paripuṇṇan-te patta-cīvaraṁ?	Āma, bhante.
Kin-nāmo'si?	Ahaṁ bhante (Khemako) nāma.
Ko nāma te upajjhāyo?	Upajjhāyo me bhante āyasmā (Jotiko) nāma.

问题：	**回答：**
麻风？	**没有，尊者。**
疮？	**没有，尊者。**
癣？	**没有，尊者。**
肺痨？	**没有，尊者。**
癫痫？	**没有，尊者。**
你是人吗？	**是的，尊者。**
你是男人吗？	**是的，尊者。**
你是自由人吗？	**是的，尊者。**
你没有负债吗？	**是的，尊者。**
你是否免除了政府职责？	**是的，尊者。**
你征得父母同意了吗？	**是的，尊者。**
你满 20 岁了吗？	**是的，尊者。**
你的衣钵齐全吗？	**是的，尊者。**
你的名字叫什么？	**尊者，我的名字是（Khemako）。**
你戒师的名字叫什么？	**尊者，我戒师的名字是（Jotiko）。**

– 将人选唤入集会：（《大品 • 第一大篇》第 76 节第 8 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. (Khemako) āyasmato (Jotikassa) upasampadāpekkho. Anussiṭṭho so mayā. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, (Khemako) āgaccheyya.

Āgacchāhi.

尊者们，请僧团听我说。（Khemako）是（Jotiko）尊者的达上人选。他已由我教诫了。若僧团已到适时，（Khemako）可以过来。

你过来。

– 请求达上：（《大品 • 第一大篇》第 76 节第 8 段）

Saṅgham-bhante upasampadaṁ yācāmi. Ullumpatu maṁ bhante saṅgho anukampaṁ upādāya.

Dutiyam-pi bhante saṅghaṁ upasampadaṁ yācāmi. Ullumpatu maṁ bhante saṅgho anukampaṁ upādāya.

Tatiyam-pi bhante saṅghaṁ upasampadaṁ yācāmi. Ullumpatu maṁ bhante saṅgho anukampaṁ upādāya.

尊者们，我向僧团请求达上。请僧团出于怜悯而拔济我。

第二次……第三次，尊者们，我向僧团请求达上。请僧团出于怜悯而拔济我。

– 选派自己询问人选：（《大品・第一大篇》第 76 节第 9 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ (Khemako) āyasmato (Jotikassa) upasampadāpekkho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, ahaṁ (Khemakaṁ) antarāyike dhamme puccheyyaṁ.

尊者们，请僧团听我说。（Khemako）是（Jotiko）尊者的达上人选。若僧团已到适时，我将问（Khemako）障难法。

Suṇasi (Khemaka) ayan-te sacca-kālo bhūta-kālo. Yaṁ jātaṁ taṁ pucchāmi. Santaṁ atthīti vattabbaṁ. Asantaṁ n'attīti vattabbaṁ. Santi te evarūpā ābādhā?

听着，（Khemako）。这是你真实、诚实的时候。我将在僧团中问及已发生之事。凡确实如此的，应肯定。不是的，应否定。你有这些疾病吗？

（问题和答案如前所述。）

– 甘马语：（《大品・第一大篇》第 76 节第 10-12 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ (Khemako) āyasmato (Jotikassa) upasampadāpekkho. Parisuddho antarāyikehi dhammehi. Paripuṇṇ'assa patta-cīvaraṁ. (Khemako) saṅghaṁ upasampadaṁ yācati, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho (Khemakaṁ) upasampādeyya, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ (Khemako) āyasmato (Jotikassa) upasampadāpekkho. Parisuddho antarāyikehi dhammehi. Paripuṇṇ'assa patta-cīvaraṁ. (Khemako) saṅghaṁ upasampadaṁ yācati, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena. Saṅgho (Khemakaṁ) upasampādeti, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena. Yass'āyasmato khamati, (Khemakassa) upasampadā, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ (Khemako) āyasmato (Jotikassa) upasampadāpekkho. Parisuddho antarāyikehi dhammehi. Paripuṇṇ'assa patta-cīvaraṁ. (Khemako) saṅghaṁ upasampadaṁ yācati, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena. Saṅgho (Khemakaṁ) upasampādeti, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena. Yass'āyasmato khamati, (Khemakassa) upasampadā, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ (Khemako) āyasmato (Jotikassa) upasampadāpekkho. Parisuddho antarāyikehi dhammehi. Paripuṇṇ'assa patta-cīvaraṁ. (Khemako) saṅghaṁ upasampadaṁ yācati, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena. Saṅgho (Khemakaṁ) upasampādeti, āyasmatā

(Jotikena) upajjhāyena. Yass'āyasmato khamati, (Khemakassa) upasampadā, āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Upasampanno saṅghena (Khemako), āyasmatā (Jotikena) upajjhāyena. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。（Khemako）是（Jotiko）尊者的达上人选。他于诸障碍法都得清净。他也具备衣和钵。（Khemako）请求以（Jotiko）尊者为戒师而从僧团达上。若僧团已到适时，僧团要以（Jotiko）尊者为戒师而达上（Khemako）。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。（Khemako）是（Jotiko）尊者的达上人选。他于诸障碍法都得清净。他也具备衣和钵。（Khemako）请求以（Jotiko）尊者为戒师而从僧团达上。僧团正以（Jotiko）尊者为戒师而达上（Khemako）。对于以（Jotiko）尊者为戒师而达上（Khemako），具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

（Khemako）已由僧团以（Jotiko）尊者为戒师而达上。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

3. 接受一对申请者：

在下面的段落中，与那些用于单个申请人不同的短语将是大写的。在这个例子中，Dhīro 和 Abhayo 以 Suvaco 尊者为戒师而得达上。

– 选派自己去教诫人选：

Suṇātu me bhante saṅgho. (DHĪRO) CA (ABHAYO) CA āyasmato (Suvacassa) UPASAMPADĀPEKKHĀ. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, ahaṁ (DHĪRAÑCA ABHAYAÑCA) anusāseyyaṁ.

– 将人选唤入集会：

Suṇātu me bhante saṅgho. (DHĪRO) CA (ABHAYO) CA āyasmato (Suvacassa) UPASAMPADĀPEKKHĀ. ANUSIṬṬHĀ TE mayā. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, (DHĪRO) CA (ABHAYO) CA ĀGACCHEYYUṀ.ĀGACCHATHA.

– 请求达上：

Saṅgham-bhante upasampadaṁ YĀCĀMA. Ullumpatu NO bhante saṅgho anukampaṁ upādāya.

Dutiyam-pi bhante saṅghaṁ upasampadaṁ YĀCĀMA. Ullumpatu NO bhante saṅgho anukampaṁ upādāya.

Tatiyam-pi bhante saṅghaṁ upasampadaṁ YĀCĀMA. Ullumpatu NO bhante saṅgho anukampaṁ upādāya.

– 选派自己检问人选：

Suṇātu me bhante saṅgho. AYAÑCA (DHĪRO) AYAÑCA (ABHAYO) āyasmato (Suvacassa) UPASAMPADĀPEKKHĀ. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, ahaṁ (DHĪRAÑCA ABHAYAÑCA) antarāyike dhamme puccheyyaṁ.

– 甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. AYAÑCA (DHĪRO) AYAÑCA (ABHAYO) āyasmato (Suvacassa) UPASAMPADĀPEKKHĀ. PARISUDDHĀ antarāyikehi dhammehi. PARIPUṆṆAM-IMESAṀ patta-cīvaraṁ. (DHĪRO) CA (ABHAYO) CA saṅghaṁ upasampadaṁ YĀCANTI, āyasmatā (Suvacena) upajjhāyena. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho (DHĪRAÑCA ABHAYAÑCA) upasampādeyya, āyasmata (Suvacena) upajjhāyena. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. AYAÑCA (DHĪRO) AYAÑCA (ABHAYO) āyasmato (Suvacassa) UPASAMPADĀPEKKHĀ. PARISUDDHĀ antarāyikehi dhammehi. PARIPUṆṆAM-IMESAṀ patta-cīvaraṁ. (DHĪRO) CA (ABHAYO) CA saṅghaṁ upasampadaṁ YĀCANTI, āyasmatā (Suvacena) upajjhāyena. Saṅgho (DHĪRAÑCA ABHAYAÑCA) UPASAMPĀDETI, āyasmatā (Suvacena) upajjhāyena. Yass'āyasmato khamati, (DHĪRASSA) CA (ABHAYASSA) CA upasampadā, āyasmatā (Suvacena) upajjhāyena, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho. AYAÑCA (DHĪRO) AYAÑCA (ABHAYO) āyasmato (Suvacassa) UPASAMPADĀPEKKHĀ …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho. AYAÑCA (DHĪRO) AYAÑCA (ABHAYO) āyasmato (Suvacassa) UPASAMPADĀPEKKHĀ …. so bhāseyya.

UPASAMPANNĀ saṅghena (DHĪRO) CA (ABHAYO) CA, āyasmatā (Suvacena) upajjhāyena. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

4. 教诫

Anuññāsi kho bhagavā upasampādetvā cattāro nissaye cattāri ca akaraṇīyāni ācikkhituṁ.

世尊已允许，达上后告知四种依止及四不应作。

– **四种依止：（《大品・第一大篇》第 77 节第 1 段）**

钵食

Piṇḍiyālopa-bhojanaṁ nissāya pabbajjā, tattha te yāva-jīvaṁ ussāho karaṇīyo. Atireka-lābho saṅgha-bhattaṁ uddesa-bhattaṁ nimantanaṁ salāka-bhattaṁ pakkhikaṁ uposathikaṁ pāṭipadikaṁ.

出家人以钵食为依止，对此你应终生努力奉行。其余的利得有：僧团食、指定食、邀请食、行筹食、半月食、伍波萨他食及伍波萨他次日食。

尘堆衣

Paṁsukūla-cīvaraṁ nissāya pabbajjā, tattha te yāva-jīvaṁ ussāho karaṇīyo. Atireka-lābho khomaṁ

kappāsikaṁ koseyyaṁ kambalaṁ sāṇaṁ bhaṅgaṁ.

出家人以尘堆衣为依止，对此你应终生努力奉行。其余的利得有：亚麻、棉、丝绸、羊毛、黄麻、大麻。

树下住

Rukkha-mūla-senāsanaṁ nissāya pabbajjā, tattha te yāva-jīvaṁ ussāho karaṇīyo. Atireka-lābho vihāro aḍḍhayogo pāsādo hammiyaṁ guhā.

出家人以树下的坐卧处为依止，对此你应终生努力奉行。其余的利得有：住所、半檐屋、殿楼、楼房和洞窟。

腐尿药

Pūtimutta-bhesajjaṁ nissāya pabbajjā, tattha te yāva-jīvaṁ ussāho karaṇīyo. Atireka-lābho sappi navanītaṁ telaṁ madhu phāṇitaṁ.

出家人以腐尿药为依止。对此你应终生努力奉行。其余的利得有：熟酥、生酥、油、蜂蜜、糖。

– 四不应行：（《大品・第一大篇》第 78 节第 2-5 段）

淫欲法

Upasampannena bhikkhunā methuno dhammo na paṭisevitabbo, antamaso tiracchānagatāyapi. Yo bhikkhu methunaṁ dhammaṁ paṭisevati, assamaṇo hoti asakya-puttiyo.

Seyyathāpi nāma puriso sīsacchinno abhabbo tena sarīra-bandhanena jīvituṁ, evam-eva bhikkhu methunaṁ dhammaṁ paṭisevitvā assamaṇo hoti asakya-puttiyo. Tan-te yāva-jīvaṁ akaraṇīyaṁ.

已达上的比库不应从事淫欲法，乃至与畜生。若比库从事淫欲法者，即非沙门、释迦子。犹如人被砍断了头，不可能再和身体接合而活命；同样地，比库从事淫欲法后，即非沙门、释迦子。这是你终生不应做的。

不与取

Upasampannena bhikkhunā adinnaṁ theyya-saṅkhātaṁ na ādātabbaṁ, antamaso tiṇa-salākaṁ upādāya. Yo bhikkhu pādaṁ vā pādārahaṁ vā atireka-pādaṁ vā adinnaṁ theyya-saṅkhātaṁ ādiyati, assamaṇo hoti asakya-puttiyo.

Seyyathāpi nāma paṇḍupalāso bandhana-pamutto abhabbo haritattāya, evam-eva bhikkhu pādaṁ vā pādārahaṁ vā atireka-pādaṁ vā adinnaṁ theyya-saṅkhātaṁ ādiyitvā assamaṇo hoti asakya-puttiyo. Tan-te yāva-jīvaṁ akaraṇīyaṁ.

已达上的比库，不应以盗心不与而取，乃至只是草叶。若比库以盗心不与而取一巴达、价值一巴达或超过一巴达之物者，即非沙门、释迦子。犹如枯叶从树枝上掉落后，不可能再变回绿叶；同样地，比库以盗心不与而取一巴达、价值一巴达或超过一巴达之物后，即非沙门、释迦子。这是你

终生不应做的。

夺取人命

Upasampannena bhikkhunā sañcicca pāṇo jīvitā na voropetabbo, antamaso kuntha-kipillikaṁ upādāya. Yo bhikkhu sañcicca manussa-viggahaṁ jīvitā voropeti, antamaso gabbha-pātanaṁ upādāya, assamaṇo hoti asakya-puttiyo.

Seyyathāpi nāma puthusilā dvidhā bhinnā appaṭisandhikā hoti, evam-eva bhikkhu sañcicca manussa-viggahaṁ jīvitā voropetvā, assamaṇo hoti asakya-puttiyo. Tan-te yāva-jīvaṁ akaraṇīyaṁ.

已达上的比库不应故意夺取生物的生命，乃至只是蚂蚁或白蚁。若比库故意夺取人的生命，乃至是堕胎，即非沙门、释迦子。犹如大石裂为两块则无法再复合；同样地，比库故意夺取人命后，即非沙门、释迦子。这是你终生不应做的。

妄称证得上人法

Upasampannena bhikkhunā uttari-manussa-dhammo na ullapitabbo, antamaso suññāgāre abhiramāmīti. Yo bhikkhu pāpiccho icchā-pakato asantaṁ abhūtaṁ uttari-manussa-dhammaṁ ullapati, jhānaṁ vā vimokkhaṁ vā samādhiṁ vā samāpattiṁ vā maggaṁ vā phalaṁ vā, assamaṇo hoti asakya-puttiyo.

Seyyathāpi nāma tālo matthakacchinno abhabbo puna viruḷhiyā, evam-eva bhikkhu pāpiccho icchā-pakato asantaṁ abhūtaṁ uttari-manussa-dhammaṁ ullapitvā, assamaṇo hoti asakya-puttiyo. Tan-te yāva-jīvaṁ akaraṇīyaṁ.

已达上的比库不应夸耀上人法，乃至只是说"我乐空闲处"。若比库恶欲、陷于欲，夸耀所没有、不实的上人法：禅那、解脱、三摩地、定、道或果者，即非沙门、释迦子。犹如棕榈树头被砍断后，不可能再生长；同样地，比库恶欲、陷于欲，声称所没有、不实的上人法，即非沙门、释迦子。这是你终生不应做的。

当同时教诫两个或两个以上的新比库时，请始终将 TE 改为 VO。如下，

tattha te yāva-jīvaṁ → tattha vo yāva-jīvaṁ;

tan-te yāva-jīvaṁ → taṁ vo yāva-jīvaṁ.

5. 曾在外道中出家的人选的别住：

– 别住的请求：（《大品》第一章第三十八节第三段）

Ahaṁ bhante Itthannāmo añña-titthiya-pubbo imasmiṁ dhamma-vinaye ākaṅkhāmi upasampadaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ cattāro māse parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante Itthannāmo añña-titthiya-pubbo imasmiṁ dhamma-vinaye ākaṅkhāmi upasampadaṁ. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ cattāro māse parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante Itthannāmo añña-titthiya-pubbo imasmiṁ dhamma-vinaye ākaṅkhāmi upasampadaṁ.

So’haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ cattāro māse parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，先前曾是外道成员的我——（名字），希望在此正法律中达上。我向僧团请求四个月的别住。

尊者们，先前曾是外道成员的我——（名字），希望在此正法律中达上。第二次，尊者们，我向僧团请求四个月的别住。

尊者们，先前曾是外道成员的我——（名字），希望在此正法律中达上。第三次，尊者们，我向僧团请求四个月的别住。

– 甘马语：（《大品・第一大篇》第 38 节第 4 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo aññā-titthiya-pubbo imasmiṁ dhamma-vinaye ākaṅkhati upasampadaṁ. So saṅghaṁ cattāro māse parivāsaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa aññā-titthiya-pubbassa cattāro māse parivāsaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo aññā-titthiya-pubbo imasmiṁ dhamma-vinaye ākaṅkhati upasampadaṁ. So saṅghaṁ cattāro māse parivāsaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa aññā-titthiya-pubbassa cattāro māse parivāsaṁ deti. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa aññā-titthiya-pubbassa cattāro māse parivāsassa dānaṁ, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dinno saṅghena Itthannāmassa aññā-titthiya-pubbassa cattāro māse parivāso. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。先前曾是外道成员的这（名字），希望在此正法律中达上。他向僧团请求四个月的别住。若僧团已到适时，僧团要给与先前曾是外道的成员的（名字）四个月的别住。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。先前曾是外道成员的这（名字），希望在此正法律中达上。他向僧团请求四个月的别住。僧团正给与先前曾是外道成员的这（名字）四个月的别住。对于给与先前曾是外道成员的这（名字）四个月的别住，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已给与先前曾是外道成员的这（名字）四个月的别住。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

附录三　桑喀地谢萨罪的除罪（Vuṭṭhāna-vidhī）

当比库犯下桑喀地谢萨罪，并必须除罪时，给出所有可能发生的各种案例组合，是不可能的。在此，仅给出一些可能性更高的组合。其他（组合）可从此处所给的（内容）中推断出来。使用此附录的最佳方式是，通读前几个示例——完整给出并附带了完整的翻译——以了解其基本模式。然后，可应用此模式以完成后续不完整的示例。例如，在后续的某些案例中，仅给出了别住的请求语。通过比较这些情况下给出的请求语和之前的完整示例中的请求语，可以推断出这些情况下除罪的其余用语；注意两者的差异，然后对完整示例中给出的其余用语进行适当调整。类似地，在某些情况下未给出翻译。可从先前包含翻译的示例中推断出这里的翻译。例如对多项未覆藏之罪给与僧悦的甘马语的翻译可以通过比较针对多项未覆藏之罪的请求语，和对单项未覆藏之罪给与僧悦的甘马语的翻译，从而推断得出。

1. 一个未覆藏之罪

此处所给的基础案例，以及随后的大多数例子都是针对故意出精罪。在一个未覆藏之罪的例子中，该罪的罪名用大写表示。它们在其他例子中未用大写，但应该可以被识别出来。其他罪的变种是在请求语后给出。可以将其插入基本案例的大写罪名处。这些变种也适用于其他单个（桑喀地谢萨）罪的除罪用语中。

– **请求僧悦（mānatta）：**（《小品・第三集篇》第 1 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀapaṭicchannaṁ. So’haṁ bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀapaṭicchannaṁ. So’haṁ dutiyampi bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So’haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为一个未覆藏的故意出精罪向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。第二次，尊者们，我为一个未覆藏的故意出精罪向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。第三次，尊者们，我为一个未覆藏的故意出精罪向僧团请求六夜的僧悦。

– **其他罪：**

身相触：KĀYA-SAṀSAGGAṀ / KĀYA-SAṀSAGGĀYA

淫秽语：DUṬṬHULLA-VĀCAṀ / DUṬṬHULLA-VĀCĀYA

赞叹以淫欲侍奉自己：ATTA-KĀMA-PĀRICARIYAṀ VĀCAṀ / ATTA-KĀMA-PĀRICARIYĀYA VĀCĀYA

做媒：SAÑCARITTAṀ / SAÑCARITTĀYA

– **给与僧悦的甘马语：（《小品・第三集篇》第 1 节第 3 段）**

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYASUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinnaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ. Khamati saṅghassa,tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。若僧团已到适时，僧团要为一个未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为一个未覆藏的故意出精罪向僧团请求六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库僧悦。对于为一个未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为一个未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– **向其他比库通告自己的僧悦：**

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀapaṭicchannaṁ. So'haṁ saṅ

ghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāci ṁ. Tassa me saṅgho ekissāāpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ m ānattaṁ adāsi. So'haṁ mānattaṁ carāmi. Vedayām'ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。我为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。我正履行僧悦。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。

（当向三位比库通告，用 āyasmanto dhārentu 取代 saṅgho dhāretu；向两位比库为 āyasmantā dhārentu；向一位比库为 āyasmā dhāretu。）

– 请求出罪（abbhāna）：（《小品・第三集篇》第 2 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀapaṭicchannaṁ. So'haṁ saṅ ghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāci ṁ. Tassa me saṅgho ekissāāpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ m ānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ …. So'h aṁ bhante ciṇṇa-mānatto dutiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀapaṭicchannaṁ …. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto tatiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。我为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。

– 出罪甘马语：（《小品・第三集篇》第 2 节第 2 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno abbhānaṁ, so

tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Abbhito saṅghena Itthannāmo bhikkhu. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。若僧团已到适时，僧团要让（名字）比库出罪。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。僧团给（名字）比库出罪。对于（名字）比库的出罪，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

（名字）比库已由僧团出罪。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

另一可选模式：

将 ekaṁ āpattiṁ āpajji(ṁ) SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ **替换为** ekaṁ saṅghādisesaṁ āpattiṁ āpajji(ṁ) apaṭicchannaṁ

（犯了一个未覆藏的桑喀地谢萨罪）

以及将 ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya **替换为** ekissā saṅghādisesāya āpattiyā apaṭicchannāya

2. 一个覆藏之罪

基础案例是一个覆藏了五天的罪。词组“五天”用大写表示。必要时可以用请求语后面列出的其他时间段的词组替换。这些时间段的表述也可以用于其他（桑喀地谢萨罪）的除罪用语中。

– 请求别住（parivāsa）：（《小品・第三集篇》第 3 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA- paṭicchannaṁ. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA- paṭicchannaṁ. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya

PAÑCĀHA-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个故意出精罪，覆藏了五天。尊者们，我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求五天的别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求五天的别住。

1 天：EKĀHA-

2 天：DVĪHA-

3 天：TĪHA-

4 天：CATŪHA-

5 天：PAÑCĀHA-

6 天：CHĀHA-

7 天：SATTĀHA-

8 天：AṬṬHĀHA

9 天：NAVĀHA-

10 天：DASĀHA-

11 天：EKĀDASĀHA-

12 天：DVĀDASĀHA-

13 天：TERASĀHA-

14 天：CUDDASĀHA-

半个月：PAKKHA-

超过半个月：ATIREKA-PAKKHA-

1 个月：MĀSA-

超过 1 个月：ATIREKA-MĀSA-

2 个月：DVI-MĀSA-

超过 2 个月：ATIREKA-DVI-MĀSA-

（在下列的每个例子中，“超过 x”的选项用 x 前面加上 ATIREKA-表示。）

3 个月：TE-MĀSA-

4 个月：CATU-MĀSA-

5 个月：PAÑCA-MĀSA-

6 个月：CHA-MĀSA-

7 个月：SATTA-MĀSA-

8 个月：AṬṬHA-MĀSA-

9 个月：NAVA-MĀSA-

10 个月：DASA-MĀSA-

11 个月：EKĀDASA-MĀSA-

1 年：EKA-SAṀVACCHARA-

2 年：DVI-SAṀVACCHARA-

3 年：TE-SAṀVACCHARA-

– 给与别住的甘马语：（《小品 • 第三集篇》第 3 节第 3 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ deti. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsassa dānaṁ, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinno saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāso. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求五天的别住。若僧团已到适时，僧团要为一个覆藏五天的故意出精罪，给与（名字）比库五天别住。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与（名字）比库五天别住。对于为一个覆藏五天的故意出精罪，给与（名字）比库五天别住，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为一个覆藏五天的故意出精罪，给与（名字）比库五天别住。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 向其他比库通告自己的别住：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So’haṁ

saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ parivasāmi. Vedayām'ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了一个覆藏五天的故意出精罪。我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我五天别住。我正在别住。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。

（当向三位比库通告时，用 āyasmanto dhārentu 取代 saṅgho dhāretu；向两位比库为 āyasmantā dhārentu；向一位比库为 āyasmā dhāretu。）

– 请求僧悦：（《小品・第三集篇》第 4 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso dutiyam-pi saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso tatiyam-pi saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏五天的故意出精罪。我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我五天别住。尊者们，我完成了别住，我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。

– 给与僧悦的甘马语：（《小品・第三集篇》第 4 节第 3 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinnaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪给与了他五天的别住。他完成了别住，他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。若僧团已到适时，僧团要为一个覆藏五天的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪给与了他五天的别住。他完成了别住，他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与（名字）比库僧悦。对于为一个覆藏五天的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为一个覆藏五天的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

– 向其他比库通告自己的僧悦：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ mānattaṁ carāmi. Vedayām'ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了一个覆藏五天的故意出精罪。我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了

五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我五天别住。尊者们，我完成了别住，我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。我正履行僧悦。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。（译者补译）

（当向三位比库通告时，用 āyasmanto dhārentu 取代 saṅgho dhāretu；向两位比库为 āyasmantā dhārentu；向一位比库为 āyasmā dhāretu。）

– **请求出罪：**（《小品・第三集篇》第 5 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ.… So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto dutiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto tatiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏五天的故意出精罪。我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我五天别住。尊者们，我完成了别住，我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了僧悦。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。（译者补译）

– **出罪甘马语：**（《小品・第三集篇》第 5 节第 3 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-

paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno abbhānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Abbhito saṅghena Itthannāmo bhikkhu. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪给与了他五天的别住。他完成了别住，他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。若僧团已到适时，僧团要让（名字）比库出罪。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪给与了他五天的别住。他完成了别住，他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。僧团给（名字）比库出罪。对于（名字）比库的出罪，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次，我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

（名字）比库已由僧团出罪。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

– 中途调整

为最初少报的覆藏期请求延长别住：（《小品・第三集篇》第 24 节第 3 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ DVEMĀSA-paṭicchannaṁ. Tassa me etadahosi. Ahaṁ kho ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ DVEMĀSA-paṭicchannaṁ. Yannūnāhaṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya EKAMĀSA-parivāsaṁ yāceyyanti. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya EKAMĀSA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya EKAMĀSA-parivāsaṁ adāsi. Tassa me parivasantassa lajji-dhammo okkami, ahaṁ kho ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ DVEMĀSA-paṭicchannaṁ. Tassa me etadahosi. Ahaṁ kho ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ DVEMĀSA-paṭicchannaṁ. Yannūnāhaṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya EKAMĀSA-parivāsaṁ yāceyyanti. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-

visaṭṭhiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya EKAMĀSA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya EKAMĀSA-parivāsaṁ adāsi. Tassa me parivasantassa lajji-dhammo okkami. Yannūnāhaṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya itaram-pi MĀSA-parivāsaṁ yāceyyanti. So'haṁ bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya itaram-pi MĀSA-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ DVEMĀSA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya itaram-pi MĀSA-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ DVEMĀSA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ ekissā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya itaram-pi MĀSA-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏两个月的故意出精罪。我生起此思维："……若是我为一个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求一个月的别住，如何？"我为一个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求了一个月的别住。僧团为一个覆藏两个月的故意出精罪，给与了我一个月的别住。在别住时我生起了惭愧法："我其实犯了一个覆藏两个月的故意出精罪……。僧团为一个覆藏两个月的故意出精罪，给与了我一个月的别住。我生起了惭愧法。如果我为一个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求另一个月的别住如何？"尊者们，我为一个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求另一个月的别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为一个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求另一个月的别住。

3. Aggha-samodhāna-parivāsa（日值合一别住）

1）多个未覆藏之罪

这里的基本模式是针对"许多"（SAMBAHULĀ）罪，这种模式用于四个或更多的罪。可以根据需要替换成两个（DVE）或三个（TISSO）。在这个例子中，罪名故意出精是用大写表示。关于其他罪的复数形式，是在请求语后给出。可以将它们插入基础案例的罪名处。这些变化形式也可以用于其他（桑喀地谢萨罪）的除罪用语中。

请求僧悦：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ SAÑCETANIKĀYOSUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ SAÑCETANIKĀYOSUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁāpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁchārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ SAÑCETANIKĀYOSUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁāpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁchārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为那众多未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为众多未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。

身相触：KĀYA-SAṀSAGGĀYO / KĀYA-SAṀSAGGĀNAṀ

淫秽语：DUṬṬHULLA-VĀCĀYO / DUṬṬHULLA-VĀCĀNAṀ

赞叹以淫欲侍奉自己：ATTA-KĀMA-PĀRICARIYĀYO VĀCĀYO / ATTA-KĀMA-PĀRICARIYĀNAṀ VĀCĀNAṀ

做媒：SAÑCARITTĀYO / SAÑCARITTĀNAṀ

给与僧悦的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji SAÑCETANIKĀYO SUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ,saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀSUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji SAÑCETANIKĀYO SUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinnaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了许多未覆藏的故意出精罪。他为那些未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。若僧团已到适时，僧团要为那些未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了许多未覆藏的故意出精罪。他为那些未覆藏的故意出精罪向僧团请求六夜的僧悦。僧团为那些未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库僧悦。对于为那些未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说。……不同意者，请说。

僧团已为那些未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

向其他比库通告自己的僧悦：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ SAÑCETANIKĀYOSUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So'haṁ saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ mānattaṁ carāmi. Vedayām' ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了许多未覆藏的故意出精罪。我为那些未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些未覆藏的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。我正履行僧悦。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。（译者补译）

（当向三位比库通告时，用 āyasmanto dhārentu 取代 saṅgho dhāretu；向两位比库为 āyasmantā dhārentu；向一位比库为 āyasmā dhāretu。）

请求出罪：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ SAÑCETANIKĀYO SUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So'haṁ saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ SAÑCETANIKĀYO SUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So'haṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto dutiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ SAÑCETANIKĀYO SUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So'haṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto tatiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了许多未覆藏的故意出精罪。我为那些未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些未覆藏的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。

出罪甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji SAÑCETANIKĀYO SUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji SAÑCETANIKĀYO SUKKA-VISAṬṬHIYO apaṭicchannāyo. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ SAÑCETANIKĀNAṀ SUKKA-VISAṬṬHĪNAṀ apaṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno abbhānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Abbhito saṅghena Itthannāmo bhikkhu. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了许多未覆藏的故意出精罪。他为那些未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些未覆藏的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。若僧团已到适时，僧团要让（名字）比库出罪。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了许多未覆藏的故意出精罪。他为那些未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些未覆藏的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。僧团给（名字）比库出罪。对于（名字）比库的出罪，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

（名字）比库已由僧团出罪。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

2）覆藏和未覆藏的罪的合一

对于覆藏之罪，请求别住和向比库们通告自己的别住，与上述一个覆藏之罪相同。

对于两个罪，一个未覆藏另一个覆藏了五天。

请求僧悦：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ parivuttha-parivāso.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ apaṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏五天的故意出精罪。我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我五天别住。我完成了别住。

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。

给与僧悦的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso.

Ayaṁ Itthannāmao bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukkha-visaṭṭhiṁ apaṭicchannaṁ. So saṅgham tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso.

Ayaṁ Itthannāmao bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukkha-visaṭṭhiṁ apaṭicchannaṁ. So saṅgham tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinnaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪给与了他五天的别住。他完成了别住。

此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。若僧团已到适时，僧团要为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪给与了他五天的别住。他完成了别住。

此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库僧悦。对于为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

向其他比库通告自己的僧悦：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ apaṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ

tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ mānattaṁ carāmi. Vedayām'ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了一个覆藏五天的故意出精罪。我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我五天别住。尊者们，我完成了别住。

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。我为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。我正履行僧悦。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。（译者补译）

请求出罪：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ apaṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto dutiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ …. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto tatiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏五天的故意出精罪。我为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪，给与了我五天别住。尊者们，我完成了别住。

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。我为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。

尊者们，我犯了一个覆藏五天的故意出精罪……。尊者们，我履行了僧悦，第二次……第三次，向僧团请求出罪。（译者补译）

出罪甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-

paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso.

Ayaṁ Itthannāmao bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukkha-visaṭṭhiṁ apaṭicchannaṁ. So saṅgham tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukka-visaṭṭhiṁ PAÑCĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā sañcetanikāya sukka-visaṭṭhiyā PAÑCĀHA-paṭicchannāya PAÑCĀHA-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso.

Ayaṁ Itthannāmao bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji sañcetanikaṁ sukkha-visaṭṭhiṁ apaṭicchannaṁ. So saṅgham tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ sañcetanikānaṁ sukka-visaṭṭhīnaṁ paṭicchannāya ca apaṭicchannāya ca chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno abbhānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Abbhito saṅghena Itthannāmo bhikkhu. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪给与了他五天的别住。他完成了别住。

此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。若僧团已到适时，僧团要让（名字）比库出罪。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏五天的故意出精罪。他为一个覆藏五天的故意出精罪，向僧团请求了五天的别住。僧团为一个覆藏五天的故意出精罪给与了他五天的别住。他完成了别住。

此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的和未覆藏的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。僧团给（名字）比库出罪。对于（名字）比库的出罪，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

（名字）比库已由僧团出罪。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

3）覆藏了不同天数的多个罪的合一

对于四个罪，一个覆藏了一天，一个覆藏了三天，一个覆藏了五天，以及一个覆藏了七天。

请求别住：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。尊者们，我为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求日值合一别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求日值合一别住。

给与别住的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinno saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāso. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。他为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求日值合一别住。若僧团已到适时，僧团要为那些按覆藏七天的罪，给与（名字）比库日值合一别住。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。他为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与（名字）比库日值合一别住。对于为那些按覆藏七天的罪，给与（名字）比库日值合一别住，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为那些按覆藏七天的罪，给与（名字）比库日值合一别住。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

向其他比库通告自己的别住：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So’haṁ saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So’haṁ parivasāmi. Vedayām’ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。尊者们，我为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了我日值合一别住。我正在别住。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。（译者补译）

请求僧悦：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So’haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So’haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So’haṁ bhante parivuttha-parivāso dutiyam-pi saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So’haṁ bhante parivuttha-parivāso tatiyam-pi saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。尊者们，我为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了我日值合一别住。尊者们，我完成了别住，我为那些覆藏的罪，向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪……。尊者们，我完成了别住，第二次……第三次，为那些覆藏的罪，向僧团请求六夜的僧悦。（译者补译）

给与僧悦的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinnaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。他为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了（名字）比库日值合一别住。他完成了别住，他为那些覆藏的罪，向僧团请求六夜的僧悦。若僧团已到适时，僧团要为那些覆藏的罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。他为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日

值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了（名字）比库日值合一别住。他完成了别住，他为那些覆藏的罪，向僧团请求六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的罪，给与（名字）比库僧悦。对于为那些覆藏的罪，给与（名字）比库六夜的僧悦，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为那些覆藏的罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

向其他比库通告自己的僧悦：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So'haṁ saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ mānattaṁ carāmi. Vedayām'ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。尊者们，我为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了我日值合一别住。尊者们，我完成了别住，我为那些覆藏的罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的罪，给与了我六夜的僧悦。我正履行僧悦。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。（译者补译）

请求出罪：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto dutiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto tatiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。尊者们，我为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为

那些按覆藏七天的罪，给与了我日值合一别住。尊者们，我完成了别住，我为那些覆藏的罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪……。尊者们，我履行了僧悦，第二次……第三次，向僧团请求出罪。（译者补译）

出罪的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno abbhānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Abbhito saṅghena Itthannāmo bhikkhu. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。他为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了（名字）比库日值合一别住。他完成了别住，他为那些覆藏的罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。若僧团已到适时，僧团要让（名字）比库出罪。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。他为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了（名字）比库日值合一别住。他完成了别住，他

为那些覆藏的罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些覆藏的罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。僧团给（名字）比库出罪。对于（名字）比库的出罪，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

（名字）比库已由僧团出罪。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

中途调整：

请求延长别住（增加一个最初未想起的罪）：

Ahaṁ bhante SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ parivasanto itaram-pi āpattiṁ sariṁ DASĀHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ yā āpatti DASĀHA-paṭicchannā tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。尊者们，我为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了我日值合一别住。在履行别住期间，我忆起另一个覆藏十天的罪。尊者们，我为那些按覆藏十天的罪，向僧团请求日值合一别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为那些按覆藏十天的罪，向僧团请求日值合一别住。

甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAMBAHULĀ saṅghādisesā āpattiyo āpajji, ekā āpatti EKĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti TĪHA-paṭicchannā, ekā āpatti PAÑCĀHA-paṭicchannā, ekā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti SATTĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ adāsi. So parivasanto itaram-pi āpattiṁ sari DASĀHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ yā āpatti DASĀHA-paṭicchannā tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ, yā āpatti DASĀHA-paṭicchannā, tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ dadeyya. Esā ñatti.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了一天，一个罪覆藏了三天，一个罪覆藏了五天，一个罪覆藏了七天。他为那些按覆藏七天的罪，向僧团请求了日值合一别住。僧团为那些按覆藏七天的罪，给与了（名字）比库日值合一别住。在履行别住期间，他忆起另一个覆藏十天的罪。他为那些按覆藏十天的罪，向僧团请求日值合一别住。若僧团已到适时，僧团要为那些按覆藏十天的罪，给与（名字）比库日值合一别住。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。……（译者补译）

请求增加一个最初未承认的罪（最初已经为一个罪请求了别住，但实际犯了两个罪）：（《小品·第三集篇》第 22 节第 3 段）

Ahaṁ bhante DVE saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ DVEMĀSA-paṭicchannāyo. Tassa me etadahosi, ahaṁ kho DVE saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ DVEMĀSA-paṭicchannāyo. Yannūnāhaṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ yāceyyanti. So'haṁ saṅghaṁ ekissā saṅghādisesāya āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā saṅghādisesāya āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ adāsi. Tassa me parivasantassa lajji-dhammo okkami, ahaṁ kho DVE saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ DVEMĀSA-paṭicchannāyo. Tassa me etadahosi, ahaṁ kho DVE saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ DVEMĀSA-paṭicchannāyo. Yannūnāhaṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ yāceyyanti. So'haṁ saṅghaṁ ekissā saṅghādisesāya āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā saṅghādisesāya āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ adāsi. Tassa me parivasantassa lajji-dhammo okkami. Yannūnāhaṁ saṅghaṁ itarissā-pi āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ yāceyyanti. So'haṁ bhante saṅghaṁ itarissā-pi āpattiyā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante DVE saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ DVEMĀSA-paṭicchannāyo …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ itarissā-pi āpattiyā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante DVE saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ DVEMĀSA-paṭicchannāyo …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ itarissā-pi āpattiyā āpattiyā DVEMĀSA-paṭicchannāya DVEMĀSA-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了两个故意出精罪，覆藏了两个月。我生起该思维："若是我为一个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求两个月的别住如何？"我为一个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求了两个月的别住。僧团为一个覆藏两个月的故意出精罪，给与了我两个月的别住。在别住时我生起了惭愧法："我其实犯了两个覆藏两个月的故意出精罪……。僧团为一个覆藏两个月的故意出精罪，给与了我两个月的别住。我生起了惭愧法。如果我去为另外那个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求两个月的别住如何？" 尊者们，我为另外的那个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求两个月的别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为另外的那个覆藏两个月的故意出精罪，向僧团请求两个月的别住。

4. Missaka-samodhāna-parivāsa（对不同类型的罪予以混合合一别住）

– 请求别住（为一个覆藏两天的染欲心身体相接触的罪和一个覆藏四天的淫秽语的罪）：

Ahaṁ bhante DVE āpattiyo āpajjiṁ EKAṀ KĀYA-SAṀSAGGAṀ DVĪHA-paṭicchannaṁ EKAṀ

DUṬṬHULLA- VĀCAṀ CATŪHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ DVINNAṀ āpattīnaṁ nānā-vatthukānaṁ yā āpatti CATŪHA-paṭicchannā tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了两个罪，一个覆藏两天的身体接触罪，和一个覆藏四天的淫秽语罪。尊者们，我为按覆藏四天的这两个不同根据之罪，向僧团请求日值合一别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为按覆藏四天的这两个不同根据之罪，向僧团请求日值合一别住。

– 另一种可选的请求语：

Ahaṁ bhante DVE saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ nānā-vatthukāyo EKĀ āpatti DVĪHA-paṭicchannaṁ EKĀ āpatti CATŪHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ DVINNAṀ āpattīnaṁ nānā-vatthukānaṁ yā āpatti CATŪHA-paṭicchannā tassā agghena samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了两个桑喀地谢萨罪，一个罪覆藏了两天，另一个罪覆藏了四天。尊者们，我为按覆藏四天的这两个不同根据之罪，向僧团请求日值合一别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为按覆藏四天的这两个不同根据之罪，向僧团请求日值合一别住。

5. Odhāna-samodhāna（失效合一）（=Mūlāya paṭikassanā—退回原本）

1）为一个未覆藏之罪履行僧悦，在这期间所犯的一个未覆藏之罪（《小品・第三集篇》第10节）

请求退回原本：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So'haṁ saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante mānattaṁ caranto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。我为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，在履行僧悦期间，我又犯了一个未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。

退回原本甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So mānattaṁ caranto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannānaṁ bhikkhuṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikasseyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So mānattaṁ caranto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācati. Saṅgho Itthannānaṁ bhikkhuṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassati. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanā, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Paṭikassito saṅghena Itthannāmo bhikkhu antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他在履行僧悦期间，又犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。若僧团已到适时，僧团要为期间这个未覆藏的故意出精罪，将（名字）比库退回原本。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与了他六夜的僧悦。他在履行僧悦期间，又犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请

求退回原本。僧团为期间这个未覆藏的故意出精罪，将（名字）比库退回原本。对于为期间这个未覆藏的故意出精罪，将（名字）比库退回原本，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为期间这个未覆藏的故意出精罪将（名字）比库退回原本。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

请求僧悦：（《小品·第三集篇》第 12 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So'haṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante mānattaṁ caranto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yāciṁ. Taṁ maṁ saṅgho antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassi. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个未覆藏的故意出精罪。我为一个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个未覆藏的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，在履行僧悦期间，我又犯了一个未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了退回原本。僧团为期间这个未覆藏的故意出精罪，将我退回了原本。尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求六夜的僧悦。（译者补译）

2）为一个覆藏之罪履行别住，在此期间犯下的未覆藏之罪

（在此例中，最初的罪覆藏了半个月。）

请求退回原本：（《小品·第三集篇》第 7 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ PAKKHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā … PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ

bhante parivasanto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏半个月的故意出精罪。我为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了半个月的别住。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了我半个月的别住。尊者们，在履行别住期间，我又犯了一个未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。

退回原本甘马语：（《小品·第三集篇》第 7 节第 3 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ PAKKHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ adāsi. So parivasanto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannānaṁ bhikkhuṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikasseyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ PAKKHA-paṭicchannaṁ. So saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ yāci. Tassa saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ adāsi. So parivasanto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajji SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācati. Saṅgho Itthannānaṁ bhikkhuṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassati. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanā, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Paṭikassito saṅghena Itthannāmo bhikkhu antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏半个月的故意出精罪。他为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了半个月的别住。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了他半个月的别住。在履行别住期间，他又犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。若僧团已到适时，僧团要为期间这个未覆藏的故意出精罪，将（名字）比库退回原本。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了一个覆藏半个月的故意出精罪。他为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了半个月的别住。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了他半个月的别住。在履行别住期间，他又犯了一个未覆藏的故意出精罪。他为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。僧团为期间这个未覆藏的故意出精罪，将（名字）比库退回原本。对于为期间这个未覆藏的故意出精罪，将（名字）比库退回原本，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为期间这个未覆藏的故意出精罪将（名字）比库退回原本。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

向比库们通告自己的别住：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ PAKKHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā … PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivasanto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā … apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yāci. Taṁ maṁ saṅgho antarā ekissā … apaṭicchannāya mūlāya paṭikassi. So'haṁ parivasāmi. Vedayām'ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了一个覆藏半个月的故意出精罪。我为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了半个月的别住。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了我半个月的别住。尊者们，在履行别住期间，我又犯了一个未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了退回原本。僧团为期间这个未覆藏的故意出精罪，将我退回了原本。我正在别住。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。（译者补译）

请求僧悦：（《小品·第三集篇》第 9 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ PAKKHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā … PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ

bhante parivasanto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā … apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yāci. Taṁ maṁ saṅgho antarā ekissā … apaṭicchannāya mūlāya paṭikassi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ dvinnaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ dvinnaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ dvinnaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏半个月的故意出精罪。我为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了半个月的别住。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了我半个月的别住。尊者们，在履行别住期间，我又犯了一个未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求了退回原本。僧团为期间这个未覆藏的故意出精罪，将我退回了原本。尊者们，我完成了别住，我为两个罪，向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们，我犯了一个……。尊者们，我完成了别住，第二次……第三次，为两个罪，向僧团请求六夜的僧悦。（译者补译）

3）履行完别住之后履行僧悦，在此期间犯下的一个未覆藏之罪

（和前面的例子一样，最初的罪覆藏了半个月。）

请求退回原本：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ PAKKHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā … PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ parivuttha-parivāso saṅghaṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ mānattaṁ caranto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ apaṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ apaṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏半个月的故意出精罪。我为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了半个月的别住。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了我半个月的别住。我完成了别住，

我为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，在履行僧悦期间，我又犯了一个未覆藏的故意出精罪。尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为期间这个未覆藏的故意出精罪，向僧团请求退回原本。（译者补译）

4）为一个覆藏之罪履行别住，在此期间犯下的覆藏之罪

（在此例中，最初的罪覆藏了半个月，而新罪覆藏了两天。）

请求退回原本：（《小品·第三集篇》第 14 节第 2 段）

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ PAKKHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā … PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivasanto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ DVĪHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ DVĪHA-paṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ DVĪHA-paṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ DVĪHA-paṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏半个月的故意出精罪。我为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了半个月的别住。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了我半个月的别住。尊者们，在履行别住期间，我又犯了一个覆藏两天的故意出精罪。尊者们，我为期间这个覆藏两天的故意出精罪，向僧团请求退回原本。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为期间这个覆藏两天的故意出精罪，向僧团请求退回原本。

请求合一别住：

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ PAKKHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho ekissā … PAKKHA-paṭicchannāya PAKKHA-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivasanto antarā ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ SAÑCETANIKAṀ SUKKA-VISAṬṬHIṀ DVĪHA-paṭicchannaṁ. So'haṁ bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ DVĪHA-paṭicchannāya mūlāya paṭikassanaṁ yāciṁ. Taṁ maṁ saṅgho antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ DVĪHA-paṭicchannāya mūlāya paṭikassi. So'haṁ bhante

saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ DVĪHA-paṭicchannāya purimāya āpattiyā samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ DVĪHA-paṭicchannāya purimāya āpattiyā samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante ekaṁ āpattiṁ āpajjiṁ …. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ antarā ekissā āpattiyā SAÑCETANIKĀYA SUKKA-VISAṬṬHIYĀ DVĪHA-paṭicchannāya purimāya āpattiyā samodhāna-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了一个覆藏半个月的故意出精罪。我为一个覆藏半个月的故意出精罪，向僧团请求了半个月的别住。僧团为一个覆藏半个月的故意出精罪，给与了我半个月的别住。尊者们，在履行别住期间，我又犯了一个覆藏两天的故意出精罪。尊者们，我为期间这个覆藏两天的故意出精罪，向僧团请求了退回原本。僧团为期间这个覆藏两天的故意出精罪，将我退回了原本。尊者们，我为期间这个覆藏两天的故意出精罪，与之前的罪一起，向僧团请求合一别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为期间这个覆藏两天的故意出精罪，与之前的罪一起，向僧团请求合一别住。

6. Suddhanta-parivāsa（清净别住）

1）小清净别住（Cūḷa-suddhanta）

请求别住：（《小品·第三集篇》第 26 节第 2 段）

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāmi ekaccaṁ na jānāmi, ratti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāmi ekaccaṁ na jānāmi, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ sarāmi ekaccaṁ na sarāmi, ratti-pariyantaṁ ekaccaṁ sarāmi ekaccaṁ na sarāmi, āpatti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko, ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪。罪的数目，一些我知道，一些我不知道。（覆藏的）夜数，一些我知道，一些我不知道。罪的数目，一些我记得，一些我不记得。（覆藏的）夜数，一些我记得，一些我不记得。罪的数目，一些我有疑，一些我没有疑。（覆藏的）夜数，一些我有疑，一些我没有疑。尊者们，我为那些罪向僧团请求清净别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为那些罪向僧团请求清净别住。

给与别住的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajji, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāti ekaccaṁ na jānāti, ratti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāti ekaccaṁ na jānāti, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ sarati ekaccaṁ na sarati, ratti-pariyantaṁ ekaccaṁ sarati ekaccaṁ na sarati, āpatti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko, ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajji, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāti ekaccaṁ na jānāti …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinno saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāso. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，罪的数目，一些他知道，一些他不知道。（覆藏的）夜数，一些他知道，一些他不知道。罪的数目，一些他记得，一些他不记得。（覆藏的）夜数，一些他记得，一些他不记得。罪的数目，一些他有疑，一些他没有疑。（覆藏的）夜数，一些他有疑，一些他没有疑。他为那些罪向僧团请求清净别住。若僧团已到适时，僧团要为那些罪，给与（名字）比库清净别住。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，罪的数目，一些他知道，一些他不知道。（覆藏的）夜数，一些他知道，一些他不知道。罪的数目，一些他记得，一些他不记得。（覆藏的）夜数，一些他记得，一些他不记得。罪的数目，一些他有疑，一些他没有疑。（覆藏的）夜数，一些他有疑，一些他没有疑。他为那些罪向僧团请求清净别住。僧团为那些罪，给与（名字）比库清净别住。对于为那些罪，给与（名字）比库清净别住，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为那些罪，给与（名字）比库清净别住。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

向其他比库通告自己的别住：

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāmi ekaccaṁ na jānāmi …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ

suddhanta-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ parivasāmi. Vedayām'ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪。罪的数目，一些我知道，一些我不知道。（覆藏的）夜数，一些我知道，一些我不知道。罪的数目，一些我记得，一些我不记得。（覆藏的）夜数，一些我记得，一些我不记得。罪的数目，一些我有疑，一些我没有疑。（覆藏的）夜数，一些我有疑，一些我没有疑。尊者们，我为那些罪向僧团请求了清净别住。僧团为那些罪，给与了我清净别住。我正在别住。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。（译者补译）

请求僧悦：

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāmi ekaccaṁ na jānāmi …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso dutiyam-pi saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso tatiyam-pi saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ paṭicchannānaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪。罪的数目，一些我知道，一些我不知道。（覆藏的）夜数，一些我知道，一些我不知道。罪的数目，一些我记得，一些我不记得。（覆藏的）夜数，一些我记得，一些我不记得。罪的数目，一些我有疑，一些我没有疑。（覆藏的）夜数，一些我有疑，一些我没有疑。尊者们，我为那些罪向僧团请求了清净别住。僧团为那些罪，给与了我清净别住。尊者们，我完成了别住，我为那些覆藏的罪，向僧团请求六夜的僧悦。

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪……。尊者们，我完成了别住，第二次……第三次，为那些覆藏的罪，向僧团请求六夜的僧悦。（译者补译）

给与僧悦的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajji, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāti ekaccaṁ na jānāti …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ dadeyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajji, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāti ekaccaṁ na jānāti …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ

suddhanta-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ deti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattassa dānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Dinnaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，罪的数目，一些他知道，一些他不知道。（覆藏的）夜数，一些他知道，一些他不知道。罪的数目，一些他记得，一些他不记得。（覆藏的）夜数，一些他记得，一些他不记得。罪的数目，一些他有疑，一些他没有疑。（覆藏的）夜数，一些他有疑，一些他没有疑。他为那些罪向僧团请求了清净别住。僧团为那些罪，给与了（名字）比库清净别住。他完成了别住，他为那些罪，向僧团请求六夜的僧悦。若僧团已到适时，僧团要为那些罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，罪的数目，一些他知道，一些他不知道。（覆藏的）夜数，一些他知道，一些他不知道。罪的数目，一些他记得，一些他不记得。（覆藏的）夜数，一些他记得，一些他不记得。罪的数目，一些他有疑，一些他没有疑。（覆藏的）夜数，一些他有疑，一些他没有疑。他为那些罪向僧团请求了清净别住。僧团为那些罪，给与了（名字）比库清净别住。他完成了别住，他为那些罪，向僧团请求六夜的僧悦。僧团为那些罪，给与（名字）比库僧悦。对于为那些罪，给与（名字）比库六夜的僧悦，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

僧团已为那些罪，给与（名字）比库六夜的僧悦。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

向其他比库通告自己的僧悦：

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāmi ekaccaṁ na jānāmi …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ mānattaṁ carāmi. Vedayām'ahaṁ bhante, vedayatīti maṁ saṅgho dhāretu.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪。罪的数目，一些我知道，一些我不知道。（覆藏的）夜数，一些我知道，一些我不知道。罪的数目，一些我记得，一些我不记得。（覆藏的）夜数，一些我记得，一些我不记得。罪的数目，一些我有疑，一些我没有疑。（覆藏的）夜数，一些我有疑，一些我没有

疑。尊者们，我为那些罪向僧团请求了清净别住。僧团为那些罪，给与了我清净别住。尊者们，我完成了别住，我为那些罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些罪，给与了我六夜的僧悦。我正履行僧悦。我告知（此事），尊者们，请僧团忆持我为已通告。（译者补译）

请求出罪：

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāmi ekaccaṁ na jānāmi …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ adāsi. So'haṁ bhante parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāciṁ. Tassa me saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto dutiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. So'haṁ bhante ciṇṇa-mānatto tatiyam-pi saṅghaṁ abbhānaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪。罪的数目，一些我知道，一些我不知道。（覆藏的）夜数，一些我知道，一些我不知道。罪的数目，一些我记得，一些我不记得。（覆藏的）夜数，一些我记得，一些我不记得。罪的数目，一些我有疑，一些我没有疑。（覆藏的）夜数，一些我有疑，一些我没有疑。尊者们，我为那些罪向僧团请求了清净别住。僧团为那些罪，给与了我清净别住。尊者们，我完成了别住，我为那些罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些罪，给与了我六夜的僧悦。尊者们，我履行了僧悦，向僧团请求出罪。

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪……。尊者们，我履行了僧悦，第二次……第三次，向僧团请求出罪。（译者补译）

出罪的甘马语：

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajji, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāti ekaccaṁ na jānāti …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajji, āpatti-pariyantaṁ ekaccaṁ jānāti ekaccaṁ na jānāti …. ratti-pariyante ekacce vematiko ekacce nibbematiko. So saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yāci. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ adāsi. So parivuttha-parivāso saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ yāci. Tassa saṅgho tāsaṁ āpattīnaṁ chārattaṁ mānattaṁ adāsi. So ciṇṇa-mānatto saṅghaṁ abbhānaṁ yācati. Saṅgho

Itthannāmaṁ bhikkhuṁ abbheti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno abbhānaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Abbhito saṅghena Itthannāmo bhikkhu. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，罪的数目，一些他知道，一些他不知道。（覆藏的）夜数，一些他知道，一些他不知道。罪的数目，一些他记得，一些他不记得。（覆藏的）夜数，一些他记得，一些他不记得。罪的数目，一些他有疑，一些他没有疑。（覆藏的）夜数，一些他有疑，一些他没有疑。他为那些罪向僧团请求了清净别住。僧团为那些罪，给与了（名字）比库清净别住。他完成了别住，他为那些罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。若僧团已到适时，僧团要让（名字）比库出罪。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库犯了众多桑喀地谢萨罪，罪的数目，一些他知道，一些他不知道。（覆藏的）夜数，一些他知道，一些他不知道。罪的数目，一些他记得，一些他不记得。（覆藏的）夜数，一些他记得，一些他不记得。罪的数目，一些他有疑，一些他没有疑。（覆藏的）夜数，一些他有疑，一些他没有疑。他为那些罪向僧团请求了清净别住。僧团为那些罪，给与了（名字）比库清净别住。他完成了别住，他为那些罪，向僧团请求了六夜的僧悦。僧团为那些罪，给与了他六夜的僧悦。他履行了僧悦，向僧团请求出罪。僧团给（名字）比库出罪。对于（名字）比库的出罪，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我讲述此事。尊者们，请僧团听我说……不同意者，请说。

（名字）比库已由僧团出罪。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。（译者补译）

2）大清净别住（Mahā-suddhanta）

请求别住：（《小品·第三集篇》第 26 节第 2 段）

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ, āpatti-pariyantaṁ na jānāmi, ratti-pariyantaṁ na jānāmi, āpatti-pariyantaṁ na sarāmi, ratti-pariyantaṁ na sarāmi, āpatti-pariyante vematiko, ratti-pariyante vematiko. So'haṁ bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. ratti-pariyante vematiko. So'haṁ dutiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante sambahulā saṅghādisesā āpattiyo āpajjiṁ …. ratti-pariyante vematiko. So'haṁ tatiyam-pi bhante saṅghaṁ tāsaṁ āpattīnaṁ suddhanta-parivāsaṁ yācāmi.

尊者们，我犯了众多桑喀地谢萨罪。我不知道罪的数目，我不知道（覆藏的）夜数。我不记得罪的数目，我不记得（覆藏的）夜数。我对罪的数目有疑，我对（覆藏的）夜数有疑。尊者们，我

为那些罪向僧团请求清净别住。

尊者们……第二次……第三次，尊者们，我为那些罪向僧团请求清净别住。

（此选项下的其他用语，可从小清净别住的用语中推导得出。）

附录四　惩治甘马

经典为这些惩治甘马所给出的甘马语，严格遵循了制戒因缘的细节，而这些因缘导致了每种甘马语的首次许可。正如义注《普端严》所指出的那样，这些用语并不适用于特定惩治甘马可应用的所有情况。因此，它建议——当把这些甘马中的其中之一施行于个人时——应参考经典中所给甘马的允许应用清单，并调整用语以符合案例的实际情况。在下述范例中，甘马中可以调整以符合案例实际情况的部分，用大写字母表示。可代替这部分的变化，在范例后给出。

1. 呵责

– 甘马语：（《小品 • 第一甘马篇》第 1 节第 4 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu BHAṆḌANA-KĀRAKOHOTI, KALAHA-KĀRAKO VIVĀDA-KĀRAKO BHASSA-KĀRAKO SAṄGHEADHIKARAṆA-KĀRAKO. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tajjanīya-kammaṁ kareyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu BHAṆḌANA-KĀRAKOHOTI, KALAHA-KĀRAKO VIVĀDA-KĀRAKO BHASSA-KĀRAKO SAṄGHEADHIKARAṆA-KĀRAKO. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tajjanīya-kammaṁ karoti. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno tajjanīya-kammassa karaṇaṁ, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Kataṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno tajjanīya-kammaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库是僧团中争吵、不和、纷争、争论、诤事的制造者。若僧团已到适时，僧团要对（名字）比库施行呵责甘马。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库是僧团中争吵、不和、纷争、争论、诤事的制造者。僧团正对（名字）比库施行呵责甘马。对于对（名字）比库施行呵责甘马，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已对（名字）比库施行呵责甘马。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 施行呵责的可选理由：

他愚痴、无能，肆意犯戒：

BĀLO HOTI, ABYATTO ĀPATTI-BAHULO ANAPADĀNO

他与家主们共住，与家主们不当交往。

GIHI-SAṀSAṬṬHO VIHARATI, ANANULOMIKEHI GIHI-SAṀSAGGEHI

他于增上戒而破戒：

ADHI-SĪLE SĪLA-VIPANNO HOTI

他于增上行而破行：

AJJHĀCĀRE ĀCĀRA-VIPANNO HOTI

于增上见而破见：

ATIDIṬṬHIYĀ DIṬṬHI-VIPANNO HOTI

他诽谤佛：

BUDDHASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

他诽谤法：

DHAMMASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

他诽谤僧：

SAṄGHASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

2. 惩彼过

– 甘马语：（《小品・第四止诤篇》第 11 节第 2 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAṄGHA-MAJJHE ĀPATTIYĀ ANUYUÑJIYAMĀNO AVAJĀNITVĀ PAṬIJĀNĀTI, PAṬIJĀNITVĀAVAJĀNĀTI, AÑÑENA AÑÑAṀ pa ṬICARATI, SAMPAJĀNA-MUSĀ BHĀSATI.Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tassa-pāpiyasikā-kammaṁ kareyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu SAṄGHA-MAJJHE ĀPATTIYĀ ANUYUÑJIYAMĀNO AVAJĀNITVĀ PAṬIJĀNĀTI, PAṬIJĀNITVĀAVAJĀNĀTI, AÑÑENA AÑÑAṀ pa ṬICARATI, SAMPAJĀNA-MUSĀ BHĀSATI.Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tassa-pāpiyasikā-kammaṁ karoti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno tassa-pāpiyasikā-kammassa karaṇaṁ, sotuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Kataṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno tassa-pāpiyasikā-kammaṁ. Kha-mati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此已被控罪的（名字）比库，否认后承认，承认后否认，逃避问题，故意说谎。若僧团已到适时，僧团要对（名字）比库施行惩彼过甘马。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此已被控罪的（名字）比库，否认后承认，承认后否认，逃避问题，故意说谎。僧团正对（名字）比库施行惩彼过甘马。对于对（名字）比库施行惩彼过甘马，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已对（名字）比库施行了惩彼过甘马。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

上述甘马语遵循《小品 • 第四止诤篇》第 11 节第 2 段所给出的范例。《小品 • 第四止诤篇》第 12 节第 1 段所给出的此甘马的基本前提是，涉事的比库不清净、无耻并被以所犯之罪责难（§）。在甘马语中，这将陈述如下：

他不清净、无耻并被以所犯之罪责难：

ASUCI CA HOTI ALAJJĪ CA SĀNUVĀDO CA

然而，《小品 • 第四止诤篇》第 12 节第 3 段坚称，在此项一般要求下，呵责（甘马）下列出的所有变化，也会使比库符合这种甘马的资格。不知何故，《戒律读本》漏掉了“他于增上戒而破戒”至“他诽谤僧”的变化。

3. 依止

– 甘马语：（《小品》第一章第九节第二段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu BHAṆḌANA-KĀRAKOHOTI, KALAHA-KĀRAKO VIVĀDA-KĀRAKO BHASSA-KĀRAKO SAṄGHEADHIKARAṆA- KĀRAKO. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno niyasa-kammaṁ* kareyya, nissāya te vatthabbanti. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu BHAṆḌANA-KĀRAKOHOTI, KALAHA-KĀRAKO VIVĀDA-KĀRAKO BHASSA-KĀRAKO SAṄGHEADHIKARAṆA- KĀRAKO. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno niyasa-kammaṁ karoti, nissāya te vatthabbanti. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno niyasa-kammassa karaṇaṁ, nissāya te vatthabbanti, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Kataṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno niyasa-kammaṁ, nissāya te vatthabbanti. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库是僧团中争吵、不和、纷争、争论、诤事的制造者。若僧团已到适时，僧团要对（名字）比库施行贬降甘马，［说：］“你要依止而住。”这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库是僧团中争吵、不和、纷争、争论、诤事的制造者。僧团正对（名字）比库施行贬降甘马，［说：］“你要依止而住。”对于对（名字）比库施行贬降甘马，［说：］“你要依止而住”，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已对（名字）比库施行贬降甘马，［说：］“你要依止而住。”僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

*此处遵循泰版。斯里兰卡版、缅版和 PTS 版读作：“nissaya-kammaṁ”依止甘马。

此甘马的变化清单与呵责甘马的清单相同。

4. 驱出甘马

– 甘马语：（《小品 • 第一甘马篇》第 13 节第 7 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu KĀYIKA-VĀCASIKENAMICCHĀJĪVENA SAMANNĀGATO HOTI. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno (地名的从格) pabbājanīya-kammaṁ kareyya, na Ittha-nnāmena bhikkhuna (地名的依格) vatthabbanti. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu KĀYIKA-VĀCASIKENAMICCHĀJĪVENA SAMANNĀGATO HOTI. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno (地名的从格) pabbājanīya-kammaṁ karoti, na Itthannāmena bhikkhuna (地名的依格) vatthabbanti. Yass’āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno (地名的从格) pabbājanīya-kammassa karaṇaṁ, na Itthannāmena bhikkhuna (地名的依格) vatthabbanti, so tuṇh’assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Kataṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno (地名的从格) pabbājanīya-kammaṁ, na Itthannāmena bhikkhuna (地名的依格) vatthabbanti. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库具足身、语之邪命。若僧团已到适时，僧团要施行驱出甘马，将（名字）比库从（地方）驱出，[说：]“（名字）比库不得住在（地方）。”这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库具足身、语之邪命。僧团正施行驱出甘马，将（名字）比库从（地方）驱出，[说：]“（名字）比库不得住在（地方）。”对于施行驱出甘马，将（名字）比库从（地方）驱出，[说：]“（名字）比库不得住在（地方）”，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已施行驱出甘马，将（名字）比库从（地方）驱出，[说：]“（名字）比库不得住在（地方）。”僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

–（除那些列在呵责项下的原因外）施行驱出的可选理由：

他具足身之轻浮：

KĀYIKENA DAVENA SAMANNĀGATO HOTI

他具足语之轻浮：

VĀCASIKENA DAVENA SAMANNĀGATO HOTI

身语之轻浮：

KĀYIKA-VĀCASIKENA DAVENA SAMANNĀGATO HOTI

身之非正行：

KĀYIKENA ANĀCĀRENA SAMANNĀGATO HOTI

语之非正行：

VĀCASIKENA ANĀCĀRENA SAMANNĀGATO HOTI

身语之非正行：

KĀYIKA-VĀCASIKENA ANĀCĀRENA SAMANNĀGATO HOTI

身之违害：

KĀYIKENA UPAGHĀTIKENA SAMANNĀGATO HOTI

语之违害：

VĀCASIKENA UPAGHĀTIKENA SAMANNĀGATO HOTI

身语之违害：

KĀYIKA-VĀCASIKENA UPAGHĀTIKENA SAMANNĀGATO HOTI

身之邪命：

KĀYIKENA MICCHĀJĪVENA SAMANNĀGATO HOTI

语之邪命：

VĀCASIKENA MICCHĀJĪVENA SAMANNĀGATO HOTI

身语之邪命：

KĀYIKA-VĀCASIKENA MICCHĀJĪVENA SAMANNĀGATO HOTI

5. 下意

– 甘马语：（《小品 • 第一甘马篇》第 18 节第 6 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu (以属格的在家人名字) ALĀBHĀYA PARISAKKATI. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno paṭisāraṇīya-kammaṁ kareyya, (以主格的在家人名字) te khamāpetabboti. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu (以属格的在家人名字)ALĀBHĀYA PARISAKKATI. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno paṭisāraṇīya-kammaṁ karoti, (以主格的在家人名字) te khamāpetabboti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno paṭisāraṇīya-kammassa karaṇaṁ, (以主格的在家人名字) te khamāpetabboti, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Kataṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno paṭisāraṇīya-kammaṁ, (以主格的在家人名字) te khamāpetabboti. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库致力于使（在家人的名字）无所得。若僧团已到适时，

僧团要对（名字）比库施行下意甘马，[说：]“你要请求（在家人的名字）的原谅。”这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库致力于使（在家人的名字）无所得。僧团正对（名字）比库施行下意甘马，[说：]“你要请求（在家人的名字）的原谅。”对于对（名字）比库施行下意甘马，[说：]“你要请求（在家人的名字）的原谅。”具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已对（名字）比库施行下意甘马，[说：]“你要请求（在家人的名字）的原谅。”僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

如果在家人是一位女众，改 khamāpetabboti 为 khamāpetabbāti

– 施行下意甘马的其他理由：

他致力于使（在家人的名字）不利：

（属格的在家人的名字）ANATTHĀYA PARISAKKATI.

他致力于使（在家人的名字）无住所：

（属格的在家人的名字）ANĀVĀSĀYA PARISAKKATI.

他侮辱和恶骂（在家人的名字）：

（受格的在家人的名字）AKKOSATI PARIBHĀSATI

他使（在家人的名字）与家主们分裂：

（受格的在家人的名字）GIHĪHI BHEDETI

他对（在家人的名字）诽谤佛：

（与格的在家人的名字）BUDDHASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

他对（在家人的名字）诽谤法：

（与格的在家人的名字）DHAMMASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

他对（在家人的名字）诽谤僧：

（与格的在家人的名字）SAṄGHASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

他以某种粗俗/卑劣之事讥讽、嘲笑（在家人的名字）：

（受格的在家人的名字）HĪNENA KHUṂSETI HĪNENA VAMBHETI

他未能履行对（在家人的名字）许下的正当承诺。

（与格的在家人的名字）DHAMMIKAṀ PAṬISSAVAṀ NA SACCĀPETI

– 选派同伴的甘马语：（《小品 • 第一甘马篇》第 22 节第 2 段）

（在此范例中，一位同伴被选派陪同名为善法[Sudhama]的比库，去请求名为吉德[Citta]家主的原谅。）

Suṇātu me bhante saṅgho. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ

SUDHAMMASSA BHIKKHUNO anudūtaṁ dadeyya, CITTAṀ GAHAPATIṀ khamāpetuṁ. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅgho Itthannāmaṁ bhikkhuṁ SUDHAMMASSA BHIKKHUNO anudūtaṁ deti, CITTAṀ GAHAPATIṀ khamāpetuṁ. Yass'āyas-mato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno SUDHAMMASSA BHIKKHUNO anu-dūtaṁ dānaṁ, CITTAṀ GAHAPATIṀ khamāpetuṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkh-amati, so bhāseyya.

Dinno saṅghena Itthannāmo bhikkhu SUDHAMMASSA BHIKKHUNO anudūto, CITTAṀ GAHAPATIṀ khamāpetuṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。若僧团已到适时，僧团要将（名字）比库作为同伴给与善法比库，去请求吉德家主的原谅。这是动议[177]。

尊者们，请僧团听我说。僧团正将（名字）比库作为同伴给与善法比库，去请求吉德家主的原谅。对于将（名字）比库作为同伴给与善法比库，去请求吉德家主的原谅，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。[178]

僧团已将（名字）比库作为同伴给与善法比库，去请求吉德家主的原谅。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

6. 以未见罪而举罪

– 甘马语：（《小品・第一甘马篇》第 25 节第 2 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu āpattiṁ āpajjitvā na icchati āpattiṁ passituṁ. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno āpattiyā adassane ukkhepanīya-kammaṁ kareyya, asambhogaṁ saṅghena. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu āpattiṁ āpajjitvā na icchati āpattiṁ passituṁ. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno āpattiyā adassane ukkhepanīya-kammaṁ karoti, asambhogaṁ saṅghena. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno āpattiyā adassane ukkhepanīya-kammassa karaṇaṁ, asambhogaṁ saṅghena, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Kataṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno āpattiyā adassane ukkhepanīya-kammaṁ, asambhogaṁ saṅghena. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此已堕罪的（名字）比库不愿见罪。若僧团已到适时，僧团要以未见罪而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此已堕罪的（名字）比库不愿见罪。僧团正以未见罪而对（名字）比

[177] 译者注：英译漏掉了"这是动议"一句。

[178] 译者注：本句英译缺漏较多，根据巴利而翻译。

库施行举罪甘马，不与僧团共受用。对于以未见罪而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已经以未见罪，而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

7. 以未除罪而举罪

– 甘马语：（《小品 • 第一甘马篇》第 31 节）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu āpattiṁ āpajjitvā na icchati āpattiṁ paṭikātuṁ. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno āpattiyā appaṭikamme ukkhepanīya-kammaṁ kareyya, asambhogaṁ saṅghena. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu āpattiṁ āpajjitvā na icchati āpattiṁ paṭikātuṁ. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno āpattiyā appaṭikamme ukkhepanīya-kammaṁ karoti, asambhogaṁ saṅghena. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno āpattiyā appaṭikamme ukkhepanīya-kammassa karaṇaṁ, asambhogaṁ saṅghena, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Kataṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno āpattiyā appaṭikamme ukkhepanīya-kammaṁ, asambhogaṁ saṅghena. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此已堕罪的（名字）比库不愿除罪。若僧团已到适时，僧团要以未除罪而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此已堕罪的（名字）比库不愿除罪。僧团正以未除罪而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用。对于以未除罪而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已经以未除罪，而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

8. 以未舍恶见而举罪

– 甘马语：（《小品 • 第一甘马篇》第 32 节第 4 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu pāpikaṁ diṭṭhiṁ nappaṭinissajjati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepanīya-kammaṁ kareyya, asambhogaṁ saṅghena. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu pāpikaṁ diṭṭhiṁ nappaṭinissajjati. Saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepanīya-kammaṁ karoti, asambhogaṁ saṅghena. Yass'āyasmato khamati,Itthannāmassa bhikkhuno pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepanīya-kammassakaraṇaṁ, asambhogaṁ saṅghena, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Kataṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno pāpikāya diṭṭhiyā appaṭinissagge ukkhepanīya-kammaṁ, asambhogaṁ saṅghena. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库不愿舍弃恶见。若僧团已到适时，僧团要以未舍恶见而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库不愿舍弃恶见。僧团正以未舍恶见而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用。对于以未舍恶见而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已经以未舍恶见，而对（名字）比库施行举罪甘马，不与僧团共受用。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

9. 解除惩治行为

– 请求：（《小品·第一甘马篇》第 8 节第 1 段）

Ahaṁ bhante saṅghena TAJJANĪYA-kammakato, sammā vattāmi, lomaṁ pātemi, netthāraṁ vattāmi. TAJJANĪYA-kammassa paṭippassaddhiṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante saṅghena TAJJANĪYA-kammakato, sammā vattāmi, lomaṁ pātemi, netthāraṁ vattāmi. Dutiyam-pi TAJJANĪYA-kammassa paṭippassaddhiṁ yācāmi.

Ahaṁ bhante saṅghena TAJJANĪYA-kammakato, sammā vattāmi, lomaṁ pātemi, netthāraṁ vattāmi. Tatiyam-pi TAJJANĪYA-kammassa paṭippassaddhiṁ yācāmi.

尊者们，我在被僧团施行呵责甘马后，已正确履行、顺从、实行赎罪。我请求解除此呵责甘马。

尊者们……第二次……第三次，我请求解除此呵责甘马。

– 甘马语：（《小品》第一章第八节第二段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu saṅghena TAJJANĪYA-kammakato, sammā vattati, lomaṁ pāteti, netthāraṁ vattati, TAJJANĪYA-kammassa paṭippassaddhiṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho Itthannāmassa bhikkhuno tajjanīya-kammaṁ paṭippassambheyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Ayaṁ Itthannāmo bhikkhu saṅghena TAJJANĪYA-kammakato, sammā vattati, lomaṁ pāteti, netthāraṁ vattati, TAJJANĪYA-kammassa paṭippassaddhiṁ yācati. Saṅgho Itthannāmassa

bhikkhuno TAJJANĪYA-kammaṁpaṭippassambheti. Yass'āyasmato khamati, Itthannāmassa bhikkhuno TAJJANĪYA-kammassa paṭippassaddhi, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Dutiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Tatiyam-pi etam-atthaṁ vadāmi. Suṇātu me bhante saṅgho …. so bhāseyya.

Paṭippassaddhaṁ saṅghena Itthannāmassa bhikkhuno TAJJANĪYA-kammaṁ. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库，在被僧团施行呵责甘马后，已正确履行、顺从、实行赎罪。若僧团已到适时，僧团要解除（名字）比库的呵责甘马。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。此（名字）比库，在被僧团施行呵责甘马后，已正确履行、顺从、实行赎罪。僧团正解除（名字）比库的呵责甘马。对于解除（名字）比库的呵责甘马，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

第二次……第三次我说出此事。尊者们，请僧团听我说……。不同意者，请说。

僧团已解除（名字）比库的呵责甘马。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

– 其他甘马：

惩彼过*：TASSA-PĀPIYASIKĀ-

贬降（依止）：NIYASA-（或 NISSAYA-）

驱出：PABBĀJANĪYA-

下意：PAṬISĀRAṆĪYA-

举罪：

以未见罪：ĀPATTIYĀ ADASSANE UKKHEPANĪYA-

以未除罪：ĀPATTIYĀ APPAṬIKAMME UKKHEPANĪYA-

以不舍恶见：PĀPIKĀYA DIṬṬHIYĀ APPAṬINISSAGGE UKKHEPANĪYA-

*没有任何文献提及解除惩彼过甘马的甘马。然而，《小品 • 第四止诤篇》第 12 节第 4 段包含被施行此甘马的比库应如何行事的指示。（这些指示与对于那些受呵责甘马者的指示相同。）在给出这种指示的每个其他实例中，已遵循指示的比库，随后可以要求解除此甘马。因此，文献就解除此项甘马的缺失，必须被视为一种疏忽。

10. 覆钵

– 甘马语：（《小品 • 第五小事篇》第 20 节第 4 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. (以主格的在家人名字) BHIKKHŪNAṀ ALĀBHĀYA PARISAKKATI. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho (以与格的在家人名字) pattaṁ nikkujjeyya, asambhogaṁ saṅghena kareyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. (以主格的在家人名字) BHIKKHŪNAṀ ALĀBHĀYA PARISAKKATI. Saṅgho (以与格的在家人名字) pattaṁ nikkujjati, asambhogaṁ saṅghena karoti. Yass'āyasmato khamati, (以与格的在家人名字) pattassa nikkujjanā, asambhogaṁ saṅghena karaṇaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Nikkujjito saṅghena (以与格的在家人名字) patto, asambhogo saṅghena. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。（名字）致力于使比库无所得。若僧团已到适时，僧团要对（名字）覆钵，并拒绝与他共受用。这是动议[179]。

尊者们，请僧团听我说。（名字）致力于使比库无所得。僧团正对（名字）覆钵，并拒绝与他共受用。对于对（名字）覆钵，并拒绝与他共受用，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已对（名字）覆钵，并拒绝他与僧团共受用。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

对于女人则改 asambhogo saṅghena 为 asambhogā saṅghena

他/她致力于使比库不利：

BHIKKHŪNAṀ ANATHĀYA PARISAKKATI.

他/她致力于使比库无住处：

BHIKKHŪNAṀ ANĀVĀSĀYA PARISAKKATI.

他/她侮辱与恶骂比库：

BHIKKHŪ AKKOSATI PARIBHĀSATI

他/她使比库与比库分裂：

BHIKKHŪ BHIKKHŪHI BHEDETI

他/她诽谤佛：

BUDDHASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

他/她诽谤法：

DHAMMASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

他/她诽谤僧：

SAṄGHASSA AVAṆṆAṀ BHĀSATI

– 请求将钵转正（这无需用巴利诵出）：（《小品・第五小事篇》第 20 节第 7 段）

Saṅghena me bhante patto nikkujjito, asambhogomhi saṅghena. So'haṁ bhante sammā vattāmi, lomaṁ pātemi, netthāraṁ vattāmi, saṅghaṁ patt'ukkujjanaṁ yācāmi.

Saṅghena me bhante patto nikkujjito, asambhogomhi saṅghena. So'haṁ bhante sammā vattāmi, lomaṁ pātemi, netthāraṁ vattāmi, dutiyam-pi saṅghaṁ patt'ukkujjanaṁ yācāmi.

[179] 译者注，英译漏掉了"这是动议"，中译已根据巴利增补。

Saṅghena me bhante patto nikkujjito, asambhogomhi saṅghena. So'haṁ bhante sammā vattāmi, lomaṁ pātemi, netthāraṁ vattāmi, tatiyam-pi saṅghaṁ patt'ukkujjanaṁ yācāmi.

尊者们，僧团已对我覆钵，不与僧团共受用。尊者们，我已正确履行、顺从、实行赎罪，我请求僧团正钵。

尊者们……第二次……第三次，我请求僧团正钵。

女人应改 asambhogomhi 为 asambhogāmhi，So'haṁ 为 Sā'haṁ

– 将钵转正的甘马语：（《小品·第五小事篇》第 20 节第 7 段）

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅghena (以与格的在家人名字) patto nikkujjito asambhogo saṅghena. So sammā vattati, lomaṁ pāteti, netthāraṁ vattati, saṅghaṁ patt'ukkujjanaṁ yācati. Yadi saṅghassa pattakallaṁ, saṅgho (以与格的在家人名字) pattaṁ ukkujjeyya, sambhogaṁ saṅghena kareyya. Esā ñatti.

Suṇātu me bhante saṅgho. Saṅghena (以与格的在家人名字) patto nikkujjito asambhogo saṅghena. So sammā vattati, lomaṁ pāteti, netthāraṁ vattati, saṅghaṁ patt'ukkujjanaṁ yācati. Saṅgho (以与格的在家人名字) pattaṁ ukkujjati, sambhogaṁ saṅghena karoti. Yass'āyasmato khamati, (以与格的在家人名字) pattassa ukkujjanā, sambhogaṁ saṅghena karaṇaṁ, so tuṇh'assa. Yassa nakkhamati, so bhāseyya.

Ukkujjito saṅghena (以与格的在家人名字) patto, sambhogo saṅghena. Khamati saṅghassa, tasmā tuṇhī. Evam-etaṁ dhārayāmi.

尊者们，请僧团听我说。僧团已对（名字）覆钵，不与僧团共受用。他已正确履行、顺从、实行赎罪，若僧团已到适时，僧团要为（名字）正钵，使之与僧团共受用。这是动议。

尊者们，请僧团听我说。僧团已对（名字）覆钵，不与僧团共受用。他已正确履行、顺从、实行赎罪，僧团为（名字）正钵，使之与僧团共受用。对于为（名字）正钵，使之与僧团共受用，具寿们同意者请默然。不同意者，请说。

僧团已为（名字）正钵，与僧团共受用。僧团同意故，所以默然。此事我如此（忆）持。

对于女人则改 asambhogo saṅghena 为 asambhogā saṅghena，So sammā vattati 为 Sā sammā vattati，sambhogo saṅghena 为 sambhogā saṅghena。

附录五　术语

1. Sampatti：僧团甘马的有效性

正如第十二章所述，《篇集》就什么构成有效甘马的讨论，将“现前”（或当面、面对面）原则分为两大要素：甘马必须如法——换言之，在（甘马）语的宣说中遵循了适当的程序；而且它必须和合——宣说（甘马）语的僧团有资格如此做。

《附随》（《第十九品》第 1 节第 1 段）将有效甘马的要求设定为五种“成就”（sampatti）。

对象成就（vatthu-sampatti），

动议成就（ñatti-sampatti），

宣告成就（anusāvanā-sampatti），

界成就（sīmā-sampatti），

众成就（parisa-sampatti）。

这些成就中的前三种符合《篇集》的首种要素，即甘马如法。最后一种成就与《篇集》的第二种要素相同，即甘马和合。

然而，第四种成就并不贴合《篇集》的两大要素的任何一种。《附随》简单地对此作了解释，即界是用有效方式结界的。义注《普端严》进一步解释说，如果界不以此种方式有效结界，它就不是界，而是所在之处未结之界（abaddha-sīmā）的一部分。此外，在如此之界中举行的任何甘马均无效。

《戒律纲要》反对这种解释，理由是在如此之界中举行的甘马不会自动失效，因为在这种情况下，原先的未结之界（abaddha-sīmā）算作甘马的实际界场。如果在该界中的所有比库是和合的，甘马就有效。此事因此变成了如何判断甘马的和合，而这归结为两个问题：

1）举行甘马的有效界的范围有多大？

2）该界内所有具备资格的比库都参加了甘马吗？（参加意指他们必须出席甘马或已经带去意欲，并在甘马实施期间，有资格者无人反对。）

为避免这些问题与归类为**众**成就的问题重叠，《戒律纲要》建议将该成就限定在一个问题上：

是否达到了甘马的最低法定人数？

并且，为了简化讨论，它建议把动议成就和告白成就合二为一：甘马语成就（kamma-vāc-sampatti）。

这给出了四种成就：

对象成就——构成甘马对象的人或项目，满足特定甘马所需的特质。

甘马语成就——（甘马）语的宣说遵循正确的甘马形式。

众成就——会议至少包含执行特定甘马所需的完整法定人数的比库；及——

界成就——正举行甘马的界内，所有有资格的比库或者已出席会议，或者其意欲已被带去那里；

而且，在实施甘马时，有资格者无人提出反对。

这些成就的前两种归类于甘马如法的原则下；后两种则归类于僧团和合的原则下。

这种分析方法似乎比《附随》建议的方法更清晰、更实用。因此，这就是我在本书中采用的方法。

2. Saṁvāsa：异住与和合共住

有些学处（例如，《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 10-13 段、《大品・第二伍波萨他篇》第 35 节第 4-5 段、《小品・第六坐卧处篇》第 6 节第 5 段）涉及异住与和合共住的比库。两者间的基本区别相当简单：和合共住的比库们会一起举行伍波萨他和自恣，而那些异住的比库不会。经典提到异住的比库有其分歧，而若能消除这些分歧，他们就可以成为和合共住的比库。

《大品・第十国桑比篇》第 1 节第 10 段讨论了成为异住者的一员的两种根据：某人或者使自己成为异住者的一员，或者被和合的僧团举罪。义注《普端严》对桑喀地谢萨 10 的解释，将由此产生的比库分别称为：laddhi-nānā-saṁvāsaka，见异住者（透过见解或学说而形成的异住者）；与 kamma-nānā-saṁvāsaka，甘马异住者（透过甘马而形成的异住者）。从《大品·第十国桑比篇》第 1 节第 10 段用语的语境来看——它发生于对国桑比（Kosambī）争端的讨论中——使自己成为异住者的一员，似乎意味着加入一个在争端过程中被僧团举罪的比库。这即是公元前一世纪，无畏山（Abhayagiri 或 Dharmaruci）派从大寺（Mahāvihāra）分裂出去的方式：大寺的比库们以玛哈帝思（Mahātissa）尊者与在家人（即 Vaṭṭagāminī 王，他为其建造了无畏山寺）不当交往，而对其举罪，但他有能力聚集大量的比库，因此形成了持续超过千年的异住。

复注《心义灯》对桑喀地谢萨 10 的解释，将**见异住者**（laddhi-nānāvāsaka）的含义限定于这一种可能性——支持被举罪的比库——但无论经典还是义注《普端严》都未定义什么是使“自己成为异住者的一员”，也没有将其限定于这一种可能性。然而，历史已经显示，比库至少还有两种方式，可以使自己成为异住者，这两种都可以由构成争端基础的九个问题之一引发：在

法与非法；
律与非律；
如来所说与非如来所说；
如来常行与非如来常行；
如来所制与非如来所制；
犯戒与不犯；
重罪或轻罪；
可救罪与不可救罪；以及——
粗恶罪与非粗恶罪。

如果一个僧团中的两个群体，无法消除在这些问题上的分歧，那么若其中一个群体离开此界，并在别处建立一个独立的僧团，他们就能免于举罪的争论或分裂。由于这两个群体将在各自的界内执行各自的僧团甘马，他们的分离将不会构成僧团分裂。这就是公元四世纪，揭德林（Jetavana）派

从无畏山派分裂出去的方式。在无畏山住者中，关于是否应将大乘经（Mahāyāna sūtras）接受为佛陀教导——即在何为法、何为非法上——的争论愈演愈烈。当多数人已决定接受它们时，由伍西历亚帝思（Ussiliyātissa）尊者领导的更小的群体离开了这个僧团，他们并未怀有形成异住的意图，而只是避免与他们所认为的重大错误产生关联，并希望该错误仅是暂时性的。然而，当争论长期持续时，揭德林一方就成了事实上的异住者，这种异住又延续了许多世纪。这是其他可以形成异住的方式中的第一种。

其他方式的第二种是第一种方式的较为正式的变体。比库对其僧团中的修行状态感到失望，对其达上传承的合法性产生怀疑：如果比库在公众场合尚且非正行至此，他们私下又会做什么呢？给与达上的上座比库是真比库吗？若不是，他们的弟子又怎么会是真比库呢？断定这些怀疑理所当然地符合律，他们就离开此僧团，并寻求在另一个他们发现其行为和声称的合法性上更激励人心的僧团重新达上。为了保持其达上传承的清净，他们使自己异住，这通常的表现方式就是，确定自己用于举行僧团甘马的独立界场。这就是十九世纪斯里兰卡和泰国改革派的发展方式。

一旦异住已经形成，经典就为他们应如何对待彼此提供了指导。由于并非所有的分离都需要基于何为法、何为非法上的分歧，《小品・第六坐卧处篇》第 6 节第 5 段要求比库对法说的异住上座比库表示恭敬。在这种情况下，对法的恭敬胜过派系之事。然而，如果分离是基于法上的分歧，比库就被禁止向非法说的异住上座比库表示恭敬。在这种情况下，对法的恭敬胜过对表面和谐的考量。

比库被允许列席大多数异住的僧团甘马，只要不被计入以达成法定人数，他的出席就不会使甘马无效（《大品・第九瞻巴篇》第 4 节第 2 段、《大品・第九瞻巴篇》第 4 节第 7 段）。然而，异住的比库——知道其共住是分离的，且并未解决其分歧时——被严格禁止参加两种甘马：伍波萨他（《大品・第二伍波萨他篇》第 34 节第 10 段）和自恣（《大品・第四自恣篇》第 13 节）。异住的诸僧团被允许在同一界内举行各自的僧团甘马（《大品・第十国桑比篇》第 1 节第 9-10 段），但由于这种措施将使其事实上的分裂转为正式的分裂，大多数僧团都不愿如此行事。

鉴于两个派别之间的分离是围绕着构成争论基础的问题来界定的，因此总有可能通过本书上册第十一章中讨论的止息诤事的方法，使它们恢复和合。与此同时，《大品・第十国桑比篇》第 1 节第 10 段说，从一群比库中异住的个人，有两种方式可以成为与他们和合共住的一员：若其异住源于被举罪，当举罪被解除时，他就变为了和合共住者。若其异住是自己所为，他可以使自己和合共住。此处，经典又没有提供任何解释，但义注《普端严》有，它说对于那些定义了他派系关系的争议问题，他可以简单地通过改变对它们的想法就可以改变他的派系。这是足够简单，但在上述第二种不同的异住因由的情况下，有一个复杂的问题。不在改革派中达上的比库，若想改为与改革派共住，就必须接受他们的立场，即他原先的达上是可疑的。这意味着，为了采用他们的派系，他将不得不在其传承中重新达上。

3. Saṅghassa kaṭhinaṁ：僧团咖提那

《附随・第十四咖提那分解》第 5 节试图解决一个悖论。一方面，咖提那不是由僧团敷展而是由

僧团将衣授予的个人敷展，授予他衣正为此事。另一方面，敷展咖提那和随喜其敷展的段落包含短语："Atthataṁ … saṅghassa kaṭhinaṁ"——由于该属格实例的特性，既可意指"僧团的咖提那已敷展"，又可意指"咖提那已由僧团敷展。"《附随·第十四咖提那分解》第 5 节的作者显然采用第二种解释，悖论就在这里：僧团并不敷展咖提那，但咖提那又是由僧团所敷展。

为了绕开此悖论，他们提供了一个类比：

"僧团不诵巴帝摩卡，众人不诵巴帝摩卡，个人诵巴帝摩卡。若僧团不诵巴帝摩卡，众人不诵巴帝摩卡，个人诵巴帝摩卡，那么，巴帝摩卡不由僧团诵出，巴帝摩卡不由众人诵出，巴帝摩卡由个人诵出。但是，藉由僧团的和合，众人的和合，以及由个人诵出，巴帝摩卡是由僧团……由众人……由个人所诵。以同样的方式，僧团不敷展咖提那，众人不敷展咖提那，个人敷展咖提那，但是，藉由僧团的随喜，众人的随喜，以及由个人敷展，咖提那是由僧团……众人……个人敷展。"

然而，这种解释有两个问题。首先，没有由众人诵出的巴帝摩卡。如果为伍波萨他而出席的人数少于一个完整僧团，则不能诵巴帝摩卡，而应由该群体举行与其人数相称的伍波萨他仪式。第二，正如《附随·第十四咖提那分解》第 4 节所述，即使仅有一位比库随喜，咖提那的敷展也能完成。在这种情况下，按照《附随·第十四咖提那分解》第 5 节的逻辑，由于僧团并未给与随喜，表示随喜的短语就不能包含 saṅghassa（僧团）一词。因此，综上所述，这种类比并不成立。

一个更为可取的解释是，遵循短语"Atthataṁ … saṅghassa kaṭhinaṁ"的第一种解释："僧团的咖提那已敷展。"按照诵巴帝摩卡的类比，即使只有一位比库随喜敷展，基于僧团当初为了敷展咖提那的目的而和合地授予衣，此处的用词 saṅghassa 是适合的。

4. Anāmāsa：不可触摸

《戒律纲要》包含下述关于不可触摸（anāmāsa）项的段落。正如它所指出的，这个基本概念和具体项目的清单在经典中无处可寻（它们出自义注《普端严》对桑喀地谢萨 2 的解释）。尽管接触这些项目（所犯）的恶作并非出自经典，但许多僧团遵守它，因此，明智的策略是了解该清单。

比库被禁止触碰物品（anāmāsa）的类目，其分类如下：

a. 女人，她们的服饰，以及女性形象的表现（图片、雕像）。雌性动物也归于此类。她们丢弃的上衣与下衣——例如，能够用作坐具——不再算作 anāmāsa。

b. 金、银和珠宝。在此，义注《普端严》提及了八种珠宝的名称：珍珠、水晶、琉璃、珊瑚、红宝石、黄玉、砗磲和石。这些与金、银一起被称为十种贵重物。钻石在当时是为人所知晓的，但我不知为何没有提及。于此，我将砗磲理解为用黄金和宝石装饰的海螺壳，它们就如在婆罗门仪式中一样，用于洒灌水。它也可能包含（作为乐器而）用于吹奏的海螺，但不包括普通的海螺壳，因为这些被允许用于制作纽和扣。此处，我将石理解为归类于岩石但被视为珍宝的物品，如玉或玛瑙。也许它们在早期岁月中被用作装饰品，例如中国的玉镯，或红宝石珠子与金珠子相间的珠镯，它们原来可能是玉做的。此类不含普通石头。

c. 用来伤害身体和杀生的各种武器。这里不包括斧头等锋利工具。

d. 捕捉动物的陷阱，无论是用于陆地还是水中。

e. 各种乐器。

f. 仍在原来作物上的谷物和水果。

不得触碰这些不可触摸（anāmāsa）项的禁令，并非直接源于经典。义注《普端严》的编著者从《经分别 • 判例》（Vinīta-vatthu）的各个段落和（经典的）其他段落中推断出该习俗，并建立它。尽管如此，这种习俗依然是适当的。例如，比库远离杀生，所以，若他触碰武器或陷阱，则会显得不适当。他远离制作音乐，所以，若他触碰乐器，也会显得不适当。因此，我们可以得出结论：归类为不可触摸（anāmāsa）的项目，可能是从一开始就禁止比库（接触它们）。

并非所有僧团都同意《戒律纲要》在此处的结论。例如，巴吉帝亚 84 明确允许比库拾取遗留在其寺院中的贵重物品——包括金与银。尽管如此，许多僧团仍然大体遵循《戒律纲要》。因此，明智的比库应当理解此事，并对其保持敏感。

5. Agocara：非行处

经文中的一个标准段落（例如，《中部》第 108 经、《增支部》4 集第 37 经、《增支部》4 集第 181 经、《增支部》第 8 集第 2 经）将具戒的比库描述如下：

他以巴帝摩卡律仪防护而住，具足正行与行处。他对微细的罪过也见到危险，受持学习诸学处。

经文并未解释“具足正行与行处”这一短语。然而，在阿毗达摩的第二部——《分别论》中——将**“具足正行”**定义为避免身之违犯、语之违犯与一切形式的邪命。它将**“具足行处”**定义为：

有行处（gocara），有非行处（agocara）。在此语境中，哪些是非行处呢？有此情形：某位（比库）以妓女为行处。或者，他以寡妇（或离异女子）、未婚女子、般哒伽、比库尼或酒肆为其行处，或与国王、王臣、外道及外道弟子作不当交往而住。或者，他与那些无信仰、无恭敬、对比库、比库尼、近事男和近事女不希望其得利、受益，不希望其适意，不希望其解脱诸轭的家庭交往、亲近与往来。这称为非行处。而哪些是行处呢？有此情形，某位（比库）不以妓女为行处，不以寡妇（或离异女子）、未婚女子、般哒伽、比库尼或酒肆为其行处。他不与国王、王臣、外道及外道弟子作不当交往而住。他与那些有信仰、有信心、清澈如水、（其家具足）袈裟之辉煌、仙风吹入拂出（即其家中多有比库出入），对比库、比库尼、近事男和近事女希望其得利、受益，希望其适意，希望其解脱诸轭的家庭交往、亲近与往来。这称为行处。（《分别论》第 514 段）

在此段中，“以 X 为行处”这一短语似乎意指比库以一种不适当的方式与某人或某处交往。被说为非行处的前五种人——妓女、寡妇（或离异女子）、未婚女子、般哒伽与比库尼——取材于《大品》中（先前曾是）外道成员的个人为达上而别住期间，应避免（接触）的清单（《大品·第一大篇》第 38 节第 5 段）。根据复注《心义灯》对该段的解释，**“交往”**意指当作朋友或密友对待。义注《普端严》补充说，只要是为了比库的事务，与比库们一起拜访那些人则没有问题。至于妓女，《戒律纲

要》说：“佛陀并未完全放弃这种女人。比库可以接受来自她们的适当邀请，正如（《普端严》的）例子中接受西蕊玛（Sirimā）夫人家中的食物邀请的比库们。但他应当小心谨慎，以免损毁其自制。”同样的原则也应适用于其他被说为非行处的个人：寡妇、离异女子、未婚女子、般哒咖和比库尼。

至于酒肆，律与经中并未提及它是非行处，尽管它被纳入阿毗达摩的非行处清单可能是取材自禁止饮用诸酒类的学处（巴吉帝亚 51）。《戒律纲要》将**酒肆**定义为任何出售、供应或制造酒精之处，如酒吧、夜总会、啤酒厂或酿酒厂。它指出，在佛陀的时代并不存在鸦片烟馆，但这样的地方作为不适合比库常去之处，也应归类于“酒肆”的一般范畴。目前，当许多餐馆供应酒精饮料时，区分行处和非行处的界限有些模糊，比库可以自行决定什么样的餐馆——由其广告、名称和氛围来定义——适合他进入。即使在那些毫无疑问是酒馆的地方，也有某些时间和情境下，比库可以进入其中，就如当主人想要做功德而邀请一定数量的比库应供时。然而，比库不仅必须小心守护其律仪，也需守护其形象的得体，以维护**僧团**的良好声誉。

《戒律纲要》的第二卷以下述建议为结语：“避开这六种非行处（妓女、寡妇/离异女子、未婚女子、般哒咖、比库尼和酒肆）的比库——在拜访他人或处所时——明智地选择那些人和处所，他不过分频繁前往，他适时返回，他的行为不会引起其同修的法行者们的怀疑，这种人就被说为‘具足行处者’（gocara-sampanno）。这一原则与正行相结合出现在关于戒的标准段落，在复合词‘具足正行与行处’（ācāra-gocara-sampanno）中。这进一步与戒具足（sīla-sampanno）的原则相结合。具足戒、正行与行处的比库庄严了此教法，并使其熠熠生辉。”

术语汇编

Abbhantara（阿邦答勒）：用于测量距离的单位，大约等于 14 米。

Akkosa-vatthu（辱骂事）：一个关于辱骂的主题。更多细节见本书上册巴吉帝亚 2 和 3。

Andhaka（安特格）：古代僧伽罗语注书，是佛音尊者的著作所依据的古义注之一。

Añjali（合掌）：一种恭敬的姿势，将双手掌对掌贴合，置于胸前。

Bhikkhu（比库）：在比库**僧团**中达上的男乞食者。

Bhikkhunī（比库尼）：女乞食者，在比库与比库尼二部**僧团**中达上的比库尼**僧团**成员。

Chanda（意欲）：委托他人传达的同意。

Deva（devatā）（天神）：字面意思是“发光者”，地居天或空居天。

Dubbhāsita：恶说。

Dukkaṭa：恶作，最轻等级的罪。

Garubhaṇḍa（重物）：重的或贵重的物品。属于**僧团**的重物包括寺院和寺院土地；住所，住所所处的土地；家具，例如沙发，椅子和床垫；金属容器和工具；建筑材料；以及陶制品或木制品。[180]

Hatthapāsa（伸手所及处）：2.5 肘或 1.25 米的距离。

Jhāna（禅那）：精神专注。

Kaṭhina（咖提那，旧译：迦絺那）：其字面意思是用于缝制袈裟的框架。它是比喻参加仪式的比库们无需受持某些学处的一段时间，这种仪式在雨季的第四个月举行，这期间，他们从在家人那里获得一件施与衣，授予其成员中的一位，然后在第二天的明相到来前将其制成袈裟。

Kurundī（古仑谛）：古代僧伽罗语注书，是佛音尊者的著作所依据的古义注之一。

Lahubhaṇḍa（轻物）：轻的或不贵重的物品。**僧团**的轻物包括衣、食和药；小件私人附属物，例如剪刀、拖鞋和滤水器。

Leḍḍupāta（投石所及）：中等身高的男人尽力投掷土块所达到的距离——约为 18 米。

Mahā Aṭṭhakathā（大义注）：古代僧伽罗语注书，是佛音尊者的著作所依据的古义注之一，他将之视为最具权威的典籍。

Mahā Paccarī（大筏注）：古代僧伽罗语注书，是佛音尊者的著作所依据的古义注之一。

Mahāpadesa（[四]大教示）：决定什么是法与律、什么不是的伟大标准。更多细节见本书上册第一章

[180] 这里的重物原文有将建筑材料中的灯心草、芦苇、草和粘土之类排除在外，归类在下面的轻物中，已和作者确认是一个错误。

Nāga（龙）：特殊的蛇类，被归类于普通动物，却有包括变为人形的能力在内的神通。龙长久以来被视为佛教的护法。

Pabbajjā：出家——获得沙玛内拉或沙玛内莉的身份。

Pācittiya（巴吉帝亚，心堕落，旧译：波逸提）：需忏悔；轻罪中的一种。

Palibodha（障碍）：限制。

Paṇḍaka（般哒咖，旧译：黄门）：阉人或不男不女者。

Pārājika（巴拉基咖，旧译：波罗夷）：他胜，最严重的罪级。

Pavāraṇā：（1）一种邀请，以此施主给与比库或比库僧团索取资具的许可；（2）雨安居结束时举行的一种仪式（即自恣），在仪式中，每位比库邀请僧团的其他成员，将其见、闻或怀疑他犯的任何过失告知他。

Samaṇa：沙门、出家人。这个词源于形容词 sama，意为“一致”或“和谐”。古印度的沙门是游方者，他们试图通过直接的冥思而非吠陀经中所教导的习俗，来寻找真理的真实本质，并与该真理一致或和谐地生活。佛教是几种沙门思潮之一。其他包括耆那教，邪命外道宿命论，和顺世论或享乐主义。

Sāmaṇera（沙玛内拉，旧译：沙弥）：字面意思是小沙门——持守十戒的见习出家人。

Saṅgha：僧团。这可以指整个比库或比库尼**僧团**，或居住于特定地点的僧团。在区分两者很重要的那些段落中，我使用 Saṅgha 来表示第一个，用 Community 表示第二个。[181]

Saṅghādisesa（桑喀地谢萨，僧始终，旧译：僧残；僧伽婆尸沙）：该罪的除罪需要僧团参与最初（ādi）的行动和后续（sesa）的行动；第二严重的罪级。

Sīmā：界。

Sutta（suttanta）：经。

Thullaccaya（土剌吒亚，旧译：偷兰遮）：粗罪，最严重的可忏罪[182]。

Upajjhāya：戒师（字面意思是“督导”或“监督者”）。

Upasampadā：达上——达上为比库或比库尼。

Uposatha（伍波萨他，旧译：布萨）：（1）仪式日（旧译：斋戒日），月黑日与月圆日。传统上，这在印度是特别的灵修时间。（2）由比库和比库尼在当天举行的仪式——或者诵巴帝摩卡，或者宣告彼此的清净，或者决意该日。

Yojana（由旬）：大约十英里或十六公里的距离。

[181] 译者注：中译用“**僧团**”表示第一个，“僧团”表示第二个。

[182] 译者注：经忏悔即可恢复清净的最严重之罪。

精选书目

主要资料

有关巴利经典，我采用了曼谷玛哈马谷佛教大学（Mahāmakut Rājavidyālaya）出版社出版的泰文版，以及玛希敦大学（Mahidol University）制作的 BUDSIR 电子版光碟；由赫尔曼·欧登伯格（Hermann Oldenberg）主编和巴利圣典协会出版的英文欧洲版；《佛教伦理学年刊》在网络上推出的斯里兰卡语版。至于第六次结集的缅语版选读，我得到了托马斯·帕顿（Thomas Patton）的帮助。

有关巴利语注疏，我采用了曼谷玛哈马谷佛教大学（Mahāmakut Rājavidyālaya） 出版社出版的泰文版义注《普端严》（Samantapāsādikā）、复注《心义灯》（Sāratthadīpanī）和《义释》（Atthayojanā）；曼谷布弥巴洛比库基金会出版社（the Bhūmibalo Bhikkhu Foundation Press）出版的泰文版复注《犹豫排除》（Vimati-vinodanī）；J・塔卡库苏（J. Takakusu）、马廓多・纳盖（Makoto Nagai）和廓根・米祖诺（Kogen Mizuno）编的巴利圣典协会版《普端严》；多萝西・马斯盖尔（Dorothy Maskell）编的巴利圣典协会版《疑惑度脱》（Kaṅkhā-vitaraṇī）；亨利・克拉克・华伦（Henry Clarke Warren）和达摩难陀・国桑比（Dharmananda Kosambi）编的《哈佛东方学丛书》版（Harvard Oriental Series）《清净道论》（Visuddhimagga）；泰文版《疑惑度脱旧注》（Kaṅkhā-vitaraṇī-purāṇa-ṭīkā），以及曼谷摩诃朱拉隆功佛教大学（Mahāchulālongkorn Rājavidyālaya）出版社出版的《疑惑度脱新注》（Kaṅkhā-vitaraṇ-abhinava-ṭīkā）。

次要资料和翻译

Adikaram, E. W. Early History of Buddhism in Ceylon. Dehiwala, Sri Lanka: The Buddhist Cultural Center, 1994.

Amarābhirakkhit (Amaro Koed), Phra. Pubbasikkhā-vaṇṇanā (in Thai). Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1970.

Buddhaghosa, Bhadantācariya. The Path of Purification (Visuddhimagga). Translated from the Pali by Bhikkhu Ñāṇamoli. Kandy: Buddhist Publication Society, 1975.

_____ Samanta-Pāsādikā. 7 vols. Translated from the Pali into Thai by H. H. the Supreme Patriarch, Juan Uṭṭhāyī Mahāthera. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1974-85.

Dhirasekhera, Jotiya. Buddhist Monastic Discipline: A Study of its Origins and Development in Relation to the Sutta and Vinaya Pitakas. Colombo: M. D. Gunasena, 1982.

Frauwallner, E. The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Rome: Instituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1956.

Gombrich, Richard. “Making Mountains without Molehills: The Case of the Missing Stūpa,” Journal of the Pāli Text Society 15 (1990), 141-143.

Grero, C. Ananda. An Analysis of the Theravada Vinaya in the Light of Modern Legal Philosophy. Colombo: Karunaratne & Sons Ltd, 1996.

Hallisey, Charles. “The Pāli Vinaya as a Historical Document. A Reply to Gregory Schopen.” Journal of the Pāli Text Society 15 (1990), 197-208.

v. Hinüber, Oskar. A Handbook of Pāli Literature. Berlin: Walter deGruyter & Co., 1996.

v. Hinüber, Oskar. “Khandhakavatta. Loss of Text in the Pali Vinaya,” Journal of the Pāli Text Society 15 (1990), 127-138.

Holt, John C. Discipline: The Canonical Buddhism of the Vinayapiṭaka. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.

Horner, I. B., trans. The Book of Discipline. 6 vols. London: Pali Text Society, 1970-86.

Norman, K. R. A Philological Approach to Buddhism. London: School of Oriental and African Studies, 1997.

Ratnapala, Nandasena. Crime and Punishment in the Buddhist Tradition. New Delhi: Mittal Publications, 1993.

Schopen, Gregory. Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1996.

Vajirañāṇavarorasa, Krom Phraya. The Entrance to the Vinaya (Vinayamukha). 3 vols. Translated from the Thai. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1969-83.

_____. Ordination Procedure and Preliminary Duties of a New Bhikkhu. Translated from the Thai. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1989.

_____ Vinaya-mukha (in Thai). 3 vols. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press, 1992.

Warder, A. K. Introduction to Pali. 2d. ed. London: Pali Text Society, 1974.

_____. Outline of Indian Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.

Wijayaratna, Mohan. Buddhist Monastic Life. Translated from the French by Claude Grangier and Steven Collins. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.



愿佛陀的教法久住

Buddhasāsanaṃ ciraṃ tiṭṭhatu!

内部资料·免费赠阅