

# 雜阿含經實證

## 第一輯



實證佛教研究中心

呂真觀 著述



## 自序：衣中寶珠

時值末法，眾生的根器越來越差，心性也越來越怯懦，許多人不敢追求大乘福慧圓滿成佛，轉而尋求小乘解脫。可惜的是，即使是這麼卑微的願望，也因為讀不懂四部阿含而無法實現。以《雜阿含經》第36經<sup>1</sup>為例：

「色為常為無常耶？」答言：「無常。」

「若無常為是苦耶？」答云：「是苦。」

「若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見色是我……不？」答言：「不也。」

「色無常，苦，是變易法」為什麼能導出「色不是我」的結論？我相信，學過邏輯的人都可以看出來，除非另有一個前提，否則這樣的推論是不完整的。少掉的前提是什麼，請讀者仔細想想看，如果你能想得出來，證須陀洹果、成為聖弟子並不難。看完腳注的答案<sup>2</sup>，你是否感到震驚呢？因為當代主流的佛學思想跟這個隱含的前提完全是背道而馳！正是因為這樣，當代能真正讀懂《雜阿含經》的人不會太多。

最明顯的例子是釋印順（1905～2005），他編《雜阿含經論會編》卻沒有解釋，不解釋的原因很清楚，他根本沒看懂！不只是印順，當代的阿含學者，以及南傳佛教諸多佛弟子，幾乎沒有人看懂《雜阿含經》。《雜阿含經》的困難遠遠超過一般人的想象，凡夫必須依止證果的善知識才能理解《雜阿含經》。《雜阿含經實證》為這些修學聲聞法多年的佛弟子指出一條

---

<sup>1</sup> 本書使用印順《雜阿含經論會編》的編號次序。

<sup>2</sup> 少掉的前提是「我是常住，不苦，不變易法」，這是交談雙方的共識。經典的編輯者為了保護聲聞法的密意，刻意予以省略。

登天<sup>1</sup>之路，此後必有無數的佛弟子因此身證解脫，乃至大乘見道。《雜阿含經實證》絕對是一部驚天動地的著作！<sup>2</sup>

《雜阿含經實證》原來在《實證佛教通訊》連載，當時名為《衣中寶珠》。衣中寶珠的典故來自《法華經》的譬喻：有一個窮人遇到有錢的親戚，這個親戚請他吃飯，又在他睡覺的時候，縫了一顆無價寶珠在他的衣服當中，然後便去忙別的事了。那個窮人不知道自己身上有無價寶珠，仍然窮苦度日，直到再度碰到那個有錢的親戚。窮人象徵聲聞人，有錢的親戚象徵佛陀，衣中寶珠象徵聲聞法中隱藏的大乘法。也就是說，佛陀在講聲聞法時隱藏著大乘法，讓聲聞人能夠不起反感，慢慢熏習菩薩法，最終轉入唯一佛乘。

筆者解釋《雜阿含經》的用意，並不是鼓勵大家修習聲聞法，而是用《雜阿含經》來證明大乘經的合法性。自從歐式佛學興起之後，有很多人鄙視大乘法，認為大乘非佛說<sup>3</sup>，但他們都承認《雜阿含經》，甚至認為它是佛教的《聖經》。因為這個緣故，為了度化這些人，菩薩必須重視《雜阿含經》。在這方面，正覺同修會蕭平實老師的《阿含正義：唯識學探源》開創了當代正解《雜阿含經》的先河，筆者的《實證佛教導論》追隨其後。不過，以著作者的聲望來說，還是以彌勒菩薩的《瑜伽師地論·攝事分》<sup>4</sup>最為翹楚。然而，《瑜伽師地論》的難懂也是有名的，因此需要進一步注解彌勒菩薩的真意。

《論》在解釋172〈焰摩迦經〉時這麼說：

---

<sup>1</sup> 佛教所謂的天有四種：天界的有情稱為「生天」，世間頂級的富豪權貴稱為「世間天」，聲聞見道者稱為「解脫天」，菩薩見道者稱為「第一義天」。此處的「登天」指後面兩種「天」。

<sup>2</sup> 本書的電子檔可以自由流通。紙本書兩百冊，優先贈送給護法菩薩和贊助者。

<sup>3</sup> 歐式佛學流行以來，早已被揚棄的「大乘非佛說」被拿來炒陳飯，真觀《實證佛教導論》已充分論說反駁之。此處只舉簡單的理由：早期三藏（阿含部、律部和少量的論藏）是教人成就阿羅漢的聲聞法，阿羅漢在世的時候不是佛，死後入無餘涅槃自然也不可能成佛，然而卻明明有佛陀出世說法，由此可知在早期三藏之外，必定有成佛之法，與聲聞法不一樣。當知，大乘法即是成佛之法，就看你識不識貨了。

<sup>4</sup> 《瑜伽師地論》卷85到卷98的〈攝事分·契經事〉都是在解釋《雜阿含經》。



依有為，或依無為，聲聞、獨覺、佛世尊「我」，說名如來。當知此我，二種假立：有餘依中假立有為，無餘依中假立無為。<sup>1</sup>

本書甲一乙十二丙九〈似正法〉指出其奧義：

彌勒菩薩這段解釋，點出《雜阿含經》未明說的秘密：「聲聞、獨覺、佛世尊『我』，說名如來。」那麼，凡夫和有學的「我」，是不是如來呢？《華嚴經》說：「心、佛及眾生，是三無差別。」大乘法明白地宣說，一切眾生皆住於本來自性清淨涅槃。因此，可以將「有餘依中假立有為」擴充為「本來自性清淨涅槃中假立有為」。說成大白話，就是「我即是如來」！這是佛教最終極的法義，在聲聞法中遮遮掩掩地宣說，彌勒菩薩的解釋透露冰山一角，大乘經典方才全盤托出。

這段解釋之所以重要，是因為它揭露了「我」的真義。這是理解《雜阿含經》「非我、不異我、不相在」的關鍵，「非我、不異我、不相在」這句話在《雜阿含經》中可說是俯拾皆是，任何人想讀懂《雜阿含經》，都不可能規避這句話。真觀2010年出版《實證佛教導論》，指出「『非我、不異我』的『我』是指第八識（法身如來）」，這絕對是當代阿含研究石破天驚的發現，奈何人微言輕，並沒有得到廣泛的認同，現在有彌勒菩薩的教證支持，大家應該可以心平氣和地面對這個真相了。

《論》甲一乙十一丙三〈相〉解釋163經「涅槃是不壞法」時，這麼說：

法有二種：一者、有為，二者、無為。此中有為是無常性，三有為相施設可得：一、生，二、滅，三、住異性……與此相違，應知常住無為三相。

---

<sup>1</sup> 「我」即是第八識，第八識是常住法能藏的心體與無常法所藏的種子的和合，因此有時被當成有為法，有時被當成無為法。

以上說法顯然脫胎於《雜阿含經》卷12「如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅」<sup>1</sup>，換句話說「涅槃是無為法，是常住法」。加上前述的「此我……無餘依〔涅槃〕中假立無為」，便可導出「我即是涅槃」這個驚人的結論！讀者有了這樣的認識，再看《大般涅槃經》「一切諸佛所有涅槃常、樂、我、淨」<sup>2</sup>，就不會狐疑不信了。

另一個明顯的證據，出現在《論》對161經的解釋中：

若立「有情有生、有滅」，是名一邊，謂增益邊。若立「生、滅都無所有」，是第二邊，謂損減邊。唯於諸行安立生、滅，是名中道，遠離二邊。是故若能如是記別，為善記別，如來所讚。

本書甲一乙十一丙二〈無亂問記〉白話解釋如下：

如果有人問「什麼法生滅」，只能告訴人家「有為法生滅」，而不能說「有情生滅」，也不能說「有情完全沒有生滅」。說「有情生滅」屬於增益邊，也就是講的範圍太大。說「有情完全沒有生滅」屬於損減邊，也就是講的範圍太小。只有說「有為法生滅」才稱為中道，既不增益，也不損減。如果能這樣為人判別，便是善巧的判別，能夠得到如來的稱讚。

真觀按，有情包括五蘊和「我」。少了五蘊便是無餘依涅槃，不稱為有情；少了「我」，便跟無情一樣，沒有因果報應與輪迴。如果有人講「有情生滅」，等於是把「實事」（我）抹殺掉了，這落入斷滅論。如果有人講「有情完全沒有生滅」，則抹殺了五蘊生滅的事實，又落入常見。最正確而完整的說法是「五蘊生滅，我不生滅」。

---

<sup>1</sup> (CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 83c15-17)。

<sup>2</sup> 《大般涅槃經》卷24 (CBETA 2024.R2, T12, no. 374, p. 505a20-21)。



以上三則證據都支持《雜阿含經》承認常住法「我」的存在，這是堅持〔一切無常、無我〕的印順所無法理解的。他既然無法理解《雜阿含經》，自然也無法證得任何果位，終其一生都是凡夫一個。印順錯解經義，毀謗正法，這使得追隨他的徒眾，不但無法解脫，還要承擔謗法的共業。可以說，印順思想的流行，是漢傳佛教走入末法時代的關鍵標誌。

反過來說，如果讀者能夠仔細閱讀本書，便能掌握《雜阿含經》的核心法義，很快地「遠塵、離垢，得法眼淨」，證得須陀洹果（初果、聲聞見道）。到底能多快？《雜阿含經》記載，有些人在問答中證須陀洹果，經中幾乎都沒有提到過夜或吃飯，因此可以判斷，根器猛利的人，短則半小時，最多不超過三小時，便能證初果。初果人雖然貪嗔還是很重，但是具有正見，永不墮三惡道。初果人如果不修菩薩法，最多七返人天便能證阿羅漢果，究竟苦邊。相對於那些精研經教數十年，卻始終無法證果的阿含學者與南傳佛教徒眾，這實在是天壤之別！

《雜阿含經》雖然有大乘法，但它顯說的內容仍然是聲聞法，《瑜伽師地論》對《雜阿含經》的解釋也是以聲聞法為主。除非是定性聲聞種性，不然真觀並不推薦大家主修《雜阿含經》，但聲聞法也不是絕對不能修習。聲聞法可以修習的部分，是見道位的觀行，這個部分與菩薩法並無衝突。而且，聲聞法不傳的秘密已經被《阿含正義》和《實證佛教導論》公開，許多佛教學者和修行人夢寐以求的初果（須陀洹）已經變得輕易可證。所以真觀推薦大家精讀《實證佛教修行方法》，用聲聞法觀行「五陰非我」，一般人只要修到初果向即可，思辨能力上等的人可以修到初果。但是往後的修證，就不能再主修聲聞法了。因為菩薩必須保留貪愛等煩惱，以便不斷輪迴利樂有情眾生；而聲聞法卻必須厭離有為法，斷除煩惱，以便很快取證無餘依涅槃。在這方面，菩薩法與聲聞法差異極大。《菩薩善戒經》說：

優波離！聲聞戒因緣異，菩薩戒因緣異。聲聞戒心異，菩薩戒心異。聲聞戒莊嚴異，菩薩戒莊嚴異。聲聞戒方便異，菩薩戒方便異。優波離！聲聞戒淨非菩薩戒淨，菩薩戒淨非聲聞戒淨。聲聞之人乃至一念

不求於有，名聲聞戒淨。菩薩若不求於有者，名大破戒，名不淨戒。聲聞求有是名破戒，名不淨戒。優波離！菩薩摩訶薩於無量劫常處有中，心不生悔名菩薩戒淨，非聲聞戒淨。以是義故，優波離！汝應宣說：「聲聞戒急，菩薩戒緩。聲聞戒塞，菩薩戒開。聲聞戒中應說因緣，菩薩戒中則不應說。」

白話解釋<sup>1</sup>：

優波離！聲聞戒和菩薩戒的差異顯示於因緣、心、莊嚴、方便。聲聞戒以「一念不求於有<sup>2</sup>」為清淨，但菩薩如果不求有，就是毀破菩薩戒。菩薩在無量劫當中，經常處於三界有法當中（飽受生死輪迴的煎熬），卻不會後悔，這稱為菩薩戒淨，而不是聲聞戒淨。優波離！因為這個緣故，你應當宣說：「聲聞戒急，菩薩戒寬鬆。聲聞戒開緣少，菩薩戒開緣多。聲聞戒中應該講因緣，菩薩戒中則不應說。」

《菩薩善戒經》接著說：

優波離！菩薩之人隨眾生心，非聲聞也。是故菩薩於戒小緩，聲聞護急。優波離！菩薩若於晨朝犯戒，猶故應念阿耨多羅三藐三菩提，自知罪過，晝夜三時，皆應如是。是名菩薩戒。優波離！菩薩若時時犯不名破戒，聲聞若時時犯，是名破戒，是名失戒，是名不得沙門道果。何以故？聲聞之人為壞煩惱懃行精進不應毀犯。優波離！菩薩若於恒河沙等劫受五欲樂，亦不失於菩薩禁戒，不名破戒，不名失戒，不名不得菩提之果。

白話解釋：

---

<sup>1</sup> 引自《快來做一個菩薩》第四章第六節第三項〈菩薩善戒經〉。以下亦然。

<sup>2</sup> 有，指三界中的有為法，十二緣起的第十支。



優波離！菩薩隨順眾生的心意，這不是聲聞該做的事。所以菩薩戒律比較寬鬆，不像聲聞人那樣秋毫不犯。優波離！菩薩若在早上犯戒，仍然要提攜自己的菩提願，知道自己違背了菩薩道，下午晚上也是如此。這稱為菩薩戒。優波離！菩薩要是常犯戒不叫破戒，聲聞若是常犯戒則稱為破戒、失戒、不得沙門道果。為什麼呢？聲聞人是為了破壞煩惱而精進修行，所以不應該老是犯戒。優波離！菩薩即使是在恆河沙劫當中受五欲的快樂，也不會失去菩薩戒，不叫破戒、不叫失戒，也不叫不得菩提之果。

《菩薩善戒經》接著說：

優波離！菩薩不能於一世中盡諸煩惱，當以方便漸漸令盡。優波離！阿耨多羅三藐三菩提要須無上大莊嚴力然後乃得，非一世得。是故如來不說「菩薩於生死中而生悔心」，亦不宣說永斷貪愛，為說喜法、甚深法、無疑法、空法，聞是法已樂於生死。

白話解釋：

優波離！菩薩不能在一生當中斷掉所有的煩惱，應當以方便慢慢斷掉。優波離！無上正等正覺必須以無上莊嚴力才能得到，這不是一世能夠成就的。所以如來不說「菩薩於生死中而生悔心」，也不為菩薩宣說永斷貪愛的法門，而為菩薩宣說喜法、甚深法、無疑法和空法，聽到這個法門之後能夠樂於生死。

《菩薩善戒經》接著記載以下的問答：

優波離言：「世尊！犯有三種，一者貪，二者瞋，三者癡。菩薩所犯何者為重，何者為輕？」

佛言：「優波離！若諸菩薩犯如恆河沙等貪，如是菩薩不名毀戒。若犯一瞋因緣毀戒，是名破戒。何以故？優波離！瞋恚之心能捨眾生，貪愛之心能護眾生。若愛眾生不名煩惱，瞋捨眾生名重煩惱。優波離！



是故如來於經中說：『貪結難斷不名為重，瞋恚易斷名之為重。』優波離！難斷非重。菩薩常有易斷重者，乃至夢中尚不為之。優波離！愚癡菩薩無有方便怖畏犯愛，菩薩有智善知方便，怖畏犯瞋不畏犯愛。」

白話解釋：

優波離問：「世尊！貪、嗔、痴都會造成菩薩犯戒，哪一種重，哪一種輕？」

佛陀答：「優波離！菩薩就算經常犯貪愛，乃至多到像恆河沙那麼多，也不算是毀破戒律。如果菩薩因為嗔心而毀戒，就稱為破戒。為什麼呢？優波離！嗔恚的心會捨棄眾生，貪愛的心則能攝護眾生。愛護眾生不算是煩惱，因為嗔恚而捨棄眾生則稱為重煩惱。優波離！所以如來在經中說：『貪結難斷，不算重煩惱。嗔恚容易斷，才是重煩惱。』優波離！很難斷掉的煩惱不算重煩惱。菩薩很容易就把嗔恚斷掉，甚至夢中也不會現行。優波離！愚痴菩薩沒有方便所以害怕犯愛，有智慧的菩薩明白貪愛是度眾的方便，因此害怕犯嗔而不怕犯愛。」

以上的經教雖然寫得這麼清楚，卻很少有人能夠依教奉行。如果你想在具體的事例當中，明白菩薩的修行方法，請參考岳靈犀《常勝王往事》。大乘法才是真正的衣中寶珠，能让你究竟成佛。聲聞法其餘的部分，必須謹慎抉擇，不違背菩薩道的才可以如法修行，違背菩薩道的部分可以聞思而不可修行。

最後，提醒大家：《雜阿含經實證》是比較進階的佛法教材<sup>1</sup>，在閱讀這本書之前，必須有相當的佛學基礎。真觀講解《雜阿含經實證》時推薦了《實證佛教導論》。《實證佛教導論》仍然偏難，所以後來又出版《實證佛教修行方法》，好讓大家可以輕鬆地證得聲聞初果，目前《實證佛教修行方法》是最優先推薦的入門教材。閱讀本書的時候，最好能夠寫筆記，將重要

---

<sup>1</sup> 本書有很多題材可以讓佛教學者寫成有價值的學術論文。



的專有名詞和法義記下來，以便稍後溫習；看不懂的部分先跳過去，不重要的部分可以快速瀏覽而過。哪怕你只能讀懂一小部分，這本書仍然會讓你獲益匪淺。

真觀菩薩法師

2024-12-10

## 開場白

現在是2011年6月4日下午三點半，開講《雜阿含經論會編》。

《雜阿含經》是劉宋<sup>1</sup>時天竺高僧求那跋陀羅（394～468）於元嘉年間（435～436）<sup>2</sup>翻譯的；《瑜伽師地論》是唐朝玄奘法師於648年譯出。所以《經》比《論》早譯出200年左右，兩者的譯語有一些差別。

《雜阿含經》的漢譯本有兩種：一是求那跋陀羅<sup>3</sup>譯的50卷本；一是不知何人何時所譯的20卷本，這一版本應在求那跋陀羅之前，但內容只是50卷本的一部分，經文次第也比較混亂，而且翻譯質量良莠不齊，所以後人主要採用50卷本《雜阿含經》，而將20卷本稱為《別譯雜阿含經》。這部《會編》採用的也是50卷本的經文。

50卷的《雜阿含經》，是由1359部小經組成的<sup>4</sup>。《雜阿含經會編》將這些小經整理為七部分：五陰誦、六入處誦、雜因誦、道品誦、八眾誦、弟子所說誦和如來所說誦。《瑜伽師地論》則是依經而說。有很多人造論闡述《雜阿含經》的義理，但只有《瑜伽師地論》將《雜阿含經》最精微高深的義理發揮到淋漓盡致，值得大力推薦。

在佛教徒的印象裡，《雜阿含經》（以下簡稱為《經》）是小乘阿含部經典，《瑜伽師地論》（以下簡稱為《論》）是彌勒菩薩所作的大乘論典，二者之間關聯性似乎很小。而實際上《論》有一部分內容，是在解釋《經》。後來，釋印順依照《論》調整《經》的次第，並編入了《論》的解釋，形成了《雜阿含經論會編》。

---

<sup>1</sup> 劉宋在東晉之後，屬於南北朝時期，不是後來的趙宋。

<sup>2</sup> 據推測約是在元嘉十二年至十三年，即公元435-436年。（維基百科「雜阿含經」條，2024-11-20）

<sup>3</sup> 求那跋陀羅也是《楞伽阿跋多羅寶經》的譯者，這是禪宗和唯識宗的根本經典。

<sup>4</sup> 《大正藏》收錄的《雜阿含經》有1362部小經，但其中有關阿育王的3部小經是後人誤編入的，所以實為1359部。



從佛教史的角度而言，印順是一個關鍵人物，他的主張對佛教的走向影響很深遠，但很不幸的，這是不好的影響。

從佛法傳入中國起，一直到清朝末年，漢傳佛教都承認有常住法。常住法不是某個時間點出生而有，在未來際也永遠不會消滅而無，是無始無終、永恆的存在。漢傳佛教有很多拜懺的儀軌，如《大悲懺》《慈悲三昧水懺》和《梁皇寶懺》<sup>1</sup>，懺文裡都有「南無十方一切常住佛，南無十方一切常住法，南無十方一切常住僧」之類的文句，這說明漢傳佛教的傳統，從來都承認有常住法。又比如，《御選語錄》（清朝雍正皇帝編的語錄），記載雍正還是王爺的時候，有一次去河北的柏林禪寺，指著一隻狗問迎接他的出家人：「不能說牠是狗，你說牠到底是什麼？」那些出家人答不出個所以然來，他就自己回答了：「常住的。」<sup>2</sup>顯然，他也承認有常住法。然而，從民國時期開始，風氣大變，特別是自印順以後，很多人都說：「佛教不承認有常住法。」

不承認常住法是非常古老的思想，早在佛陀誕生之前就有了。在人類的歷史上，有兩種錯誤的主張一直被人炒陳飯，一種是「常見」，就是把五陰當中的某一部分或者全體認作常住不滅。另一種是「斷滅見」，或稱「斷見」，就是完全不主張有常住法，認為一切都是生滅無常，人死後什麼都沒有。

承認有常住法的人，不管他認定的常住法是不是完全正確，至少他看到主張有常住法的經教，不會說「這是偽經」。而完全否認常住法的人，碰到講述常住法的經教，不是斥為「偽經」，就是斥為「不了義經」，這兩種情況都是嚴重的謗法。漢傳佛教的徒眾開始不承認有常住法，這是一個重大的轉變。印順以學者兼出家人的身分否認有常住法，著書授徒，隨著印順的影

---

<sup>1</sup> 《大正藏》名為《慈悲道場懺法》。

<sup>2</sup> 《御選語錄》卷12：「王指堦下一犬問大眾云：『不得目為犬，道句看！』眾無語。王云：『常住的。』」（CBETA 2019.Q3, X68, no. 1319, p. 566a16-17）。

響力不斷擴大，佛法的方向和主流整個都變了，漢傳佛教便由像法時期轉入末法時期。

一般佛教徒都知道「三期佛教」的劃分，即：正法、像法和末法。有一個說法是，佛滅之後，最初五百年是正法時期，之後的一千年是像法時期，再之後的一萬年是末法時期。因為不同地區之間差異很大，僅從時間來區分太過籠統。比較準確的方法是以主流的教法來判定各地區所處的分期：

第一，正法時期 佛教的主流教義為正法佛教。正法佛教能如實區分常住法與無常法，並且如實地開解何者常、何者無常。只要是能正確地定義常住法和無常法，讓人可以驗證常住法和無常法，符合經教。學習正法佛教，證果的機會非常大，甚至可以說，思辨能力中等以上的人，只要接受這個法門，三個月之內一定能證初果向。因為他能用「六見處」來檢查各種知見是不是符合事實，即使他還沒有把我見完全斷掉，至少也可以斷掉八成，成為初果向——四雙八輩<sup>1</sup>的一員。正法佛教的厲害就在這裡！

第二，像法時期 佛教的主流教義為像法佛教。像法佛教也承認有常住法與無常法，但在具體的劃分上存在誤差。比如，有人這樣主張：「清清楚楚、明明白白、處處做主的心是自性清淨心。」自性清淨心是第八識的別稱之一，這個主張相當於「常住法是清清楚楚、明明白白的、能夠處處做主的」，這就不對了。因為，境界相是生滅的，能夠了別境界相的心，也一定是生滅的，生滅對生滅，才能了別。《宗鏡錄》將這種心稱為「緣慮心」。相對的，常住法是「恆不變異」，它是沒有作為的「無為法」，沒有了別性。知道這一點非常重要。

雖然像法佛教的知見不正確，但像法佛教的信奉者對於千百年來流傳不輟的經教，不會輕易便否認、棄為敝履。對於《楞嚴經》《大乘起信論》等學術界有爭議的經教，他們還是會敬信、讀誦、修習。所以，像法佛教還是有很少數的人會發現自己的錯誤，從而回歸正法，證得果位。

---

<sup>1</sup> 初果向、初果（須陀洹）、二果向、二果（斯陀含）、三果向、三果（阿那含）、四果向、四果（阿羅漢），稱為四雙八輩。



第三，末法時期 佛教的主流教義為末法佛教。末法佛教主張一切都是因緣所生的無常法，完全否認常住法的存在。比如有些人判定大乘經典是偽經，說「大乘法是後來的佛弟子偽托佛說而造的，不符合原始佛教的義理」；或者說「如來藏法是不了義法」；或者說「禪宗有濃厚的梵我外道色彩」，諸如此類。因為末法佛教不信受正確的經教，其信徒不但不可能證果，反而要受謗法的果報。這使得末法佛教徒有佛教之名，而無佛教之實。幸好，他們對於表相的佛、法、僧三寶仍有敬信之心，在極為遙遠的未來，因緣漸次成熟，還是能夠成就佛道。因為這個緣故，以寬廣的意義來說，末法佛教也算是佛教。末法時期的主流教法是末法佛教，但是正法佛教也同時存在，一直到正法佛教滅亡，才是末法時期的結束。目前，末法時期才開始幾十年，正法佛教的處境還不是很艱難，等到佛法將滅的最後八十年，真悟的菩薩法師必須冒著生命危險，演說「常恆不變如來之藏」<sup>1</sup>。

以上是用法義主張對三期佛法做的劃分，相對於之前以時間分判佛法，有明顯的差異。依佛法教義的劃分來檢視佛教流傳史，許多事件和人物必須重新加以評價。將來我們會以這樣的觀點重新撰寫佛教史，包括《漢傳實證佛教源流史》和《印度實證佛教源流史》。

末流的佛法教義沒有辦法讓人在現世證果，大家應該學正法佛教，才能期望現世得到解脫。印順的佛法主張屬於末法佛教，學人要有基本的判斷能力，至少要三乘見道的其中一種，最好具足三乘見道，再來看他的書。因為他也解釋過很多大乘經教，比如《勝鬘經》《攝大乘論》等等，如果沒有大乘見道，弄不清他哪裡講錯，便會被誤導和障礙。現在講的《雜阿含經論會編》是他編輯的，前面的序文，有些可以參考，但有一部分是有問題的，必須小心抉擇。內文基本上不用擔心，因為「經」是《雜阿含經》，「論」是《瑜伽師地論》，都是原文，印順做了一些文字考證，調整次第，這些編輯和考證的成果都是可以借鑑的。因此，本書大體上採用《雜阿含經論會編》

---

<sup>1</sup> 《央掘魔羅經》卷4 (CBETA, T02, no. 120, p. 538, a4-5)。

的文本，包括印順的文字考證，只更正明顯的錯誤（這些地方均有特別說明），並修改部分標點符號和分段。

反對大乘法的人一般都會引用《雜阿含經》做為經教依據，只是這部經並沒有那麼容易懂，很多人對它有嚴重的誤會，所以才會主張「大乘非佛說」。

《雜阿含經》是佛教徒和佛教學者所共同承認的經典，在當下的佛學研究中非常重要。目前，佛教界和學術界有不少人不承認大乘佛教，若是引用大乘經，很多人不會接受，所以我們引用《雜阿含經》來證明大乘法。

也許有人會問：「《雜阿含經》是小乘經，為什麼可以引用小乘經來證明大乘法？」實際上，只有純粹的小乘論，而沒有純粹的小乘經。因為佛世尊非常的方便善巧，即使是為聲聞人演說小乘法，仍然在某些地方隱藏了大乘法，好讓聲聞人在未來際能夠發起菩薩性，最終能夠究竟成佛。《法華經》的「衣中寶珠」即是比喻聲聞法當中隱藏有大乘法。

這門課便是要把這顆隱藏的寶珠取出來，讓大家得到無量的功德藏，請不要輕易錯過。



## 目 錄

---

|             |     |
|-------------|-----|
| 自序：衣中寶珠     | 2   |
| 開場白         | 11  |
| 甲—乙一 體例說明   | 18  |
| 甲—乙二 界      | 25  |
| 甲—乙三 略教     | 130 |
| 甲—乙四 想行     | 192 |
| 甲—乙五 速通     | 253 |
| 甲—乙六 因      | 316 |
| 甲—乙七 斷      | 362 |
| 甲—乙八 二品總略   | 383 |
| 甲—乙九 二智并其事  | 413 |
| 甲—乙十 諍      | 431 |
| 甲—乙十一 無厭患無欲 | 464 |
| 甲—乙十二 少欲    | 481 |

附錄一：經典抉疑的三重視角及開放態度—以《雜阿含經》中「不異我」為例 556

附錄二：實證佛教研究中心簡介 572



甲一

陰相應



## 甲一乙一 體例說明

### 〈五陰誦第一〉

「誦」是《雜阿含經》所用的最上層章節單位，相當於現代人所用的「編」或「部」，包括〈五陰誦第一〉〈六入處誦第二〉〈雜因誦第三〉〈道品誦第四〉〈八眾誦第五〉〈弟子所說誦第六〉〈如來所說誦第七〉。目前所傳的求那譯本，「誦」並不完整，依靠印順等學者考證而補齊。

### 〈行擇攝第一〉<sup>1</sup>

這段文字出自《論》。「攝」是《論》所用的章節單位。

### 〈一、陰相應〉

「相應」意思是「相關」，是學者考證《經》原本所用的第二層章節單位，然而目前所傳的求那譯本並沒有「相應」的章節單位，依靠印順等學者參考其它部派的經本而補齊。

「相應」本身是獨立計算的，例如〈五陰誦第一〉只有一個〈一、陰相應〉，而接下來在〈六入處誦第二〉當中的就是〈二、入處相應〉，而在〈雜因誦第三〉則有〈三、因緣相應〉〈四、諦相應〉〈五、界相應〉和〈六、受相應〉。

在本書中，最上層標題以天干「甲」（相當於「編」）表示之，第二層標題以天干「乙」（相當於「章」）表示之，第三層標題以天干「丙」（相當於「節」）表示之，第四層標題以天干「丁」（相當於「項」）表示之，第五層標題以天干「戊」（相當於「目」）表示之。天干之後的中文數字，表示該層標題的次序。

---

<sup>1</sup> 印順原注：〈行擇攝第一〉，為《瑜伽師地論·攝事分》中，抉擇契經宗要，四分中之初分，自卷八五起。

《論》並沒有解釋全部的《經》，《論》沒有解釋的部分，本書也從略。但是小經和「相應」的編號仍然跟《雜阿含經論會編》一樣，這會造成某些編號不連續，請讀者留意。

## 丙一 事契經

事契經者，謂四阿笈摩：一者《雜阿笈摩》，二者《中阿笈摩》，三者《長阿笈摩》，四者《增一阿笈摩》。

「契經」，梵文是sūtra，也譯作「修多羅」。契經至少有三個意思：第一，是十二分教或九分教中的「契經」。第二，泛指所有的經典。第三，也就是這裡的「契經」，指「四阿笈摩」，也叫作「事契經」。「阿笈摩」就是「阿含」，「四阿笈摩」就是「四阿含」：《雜阿笈摩》是《雜阿含經》；《中阿笈摩》是《中阿含經》；《長阿笈摩》是《長阿含經》；《增一阿笈摩》是《增一阿含經》。

南傳佛教所流傳的五部「尼柯耶」：《相應尼柯耶》（中譯為《相應部經典》）大略相當於《雜阿含經》；《中尼柯耶》（中譯為《中部經典》）大略相當於《中阿含經》；《長尼柯耶》（中譯為《長部經典》）大略相當於《長阿含經》；《增支尼柯耶》（中譯為《增支部經典》）大略相當於《增一阿含經》；另外還有《小尼柯耶》（中譯為《小部經典》），大略相當於漢傳佛教裡的「本緣部」，講的是世尊及諸弟子的過去世因緣。

《雜阿笈摩》者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應；蘊、界、處相應；緣起、食、諦相應；念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應；又依八眾，說眾相應。後結集者，為令聖教久住，結唄陀南頌，隨其所應，次第安布。



《論》接著說明《雜阿含經》的由來。「世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應」，就是說明佛觀察這些弟子因緣後，宣說相應的教法，或是教導弟子蘊、處、界、緣起、四聖諦等法義。

剛才說過《雜阿含經》在南傳佛教稱為《相應部經典》，「相應」就是這兩個字。「陰相應」是探討五陰的內容，「處相應」是探討十二處的內容，「界相應」是探討十八界的內容。所以「相應」就是「有關於」的意思，用英語說就是 be relevant to。這裡相應的東西很多，「蘊、處、界」之外，還有「緣起、食、諦」等等。這些名詞等後面出現時再解釋。

當知如是一切相應，略由三相。何等為三？一是能說，二是所說，三是所為說。若如來，若如來弟子，是能說，如〈弟子所說〉〈佛所說分〉。若所了知，若能了知，是所說，如〈五取蘊〉〈六處〉〈因緣相應分〉及〈道品分〉。若諸苾芻、天、魔等眾，是所為說，如〈結集品〉。

「一切相應，略由三相」，意思是現在說的這個法，大致來說有三種差別相。一是「能說」，就是能夠解說正法的人，也就是佛陀與聖弟子。外道或尚未見道的佛弟子說法易有偏差，他們說的內容不能編入經典。二是「所說」，就是客觀事實，或稱為「法」，前面說的「蘊、處、界」等等的「相應」都是「所說」。三是「所為說」，就是聽法的人，包括僧團、天人、魔王等等。其它的句子並不難，就不逐一解釋了。

如是一切，粗略標舉能說、所說及所為說，即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名《雜阿笈摩》。即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名《中阿笈摩》。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名《長阿笈摩》。即彼相應教，更以一、二、三等漸增分數道理而說，是故說名《增一阿笈摩》。如是四種，師弟展轉傳來于今，由此道理，是故說名《阿笈摩》，是名事契經。

「即彼一切事相應教，間廁鳩集」，「廁」是「置」的意思，並沒有不好的意思。<sup>1</sup>「間廁」就是「雜」的意思，「鳩」是聚集。將相關事項聚集到一起略說，就是《雜阿含經》。

對《雜阿含經》裡的一些部分作詳細的講解，長度中等的就是《中阿含經》。講得更詳細、更長的是《長阿含經》。《增一阿含經》則是按「一、二、三、四」的順序排下來講，「一」是只講一個法，例如「念佛」；「二」講兩個法，例如「善知識、惡知識」；「三」，例如「三齋法」；「四」，例如「四意斷」；「五」，例如「五根」。按照自然數的順序，由一法排到十一法，就是《增一阿含經》。

「師弟」是師父和弟子的意思。我以前聽一個老師解釋《密宗道次第廣論》的儀軌<sup>2</sup>，如果不按照這個儀軌做，後果是「師弟死」，他的解釋很有意思：「不是師父死，也不是弟子死，而是師弟死掉了。」（大眾笑）其實「師弟死」意思是說「師父跟弟子都會死」，結果他以為師兄不死、死師弟。大家不要笑，我們也可能犯這種錯誤，讀經教的時候如果覺得意思很奇怪，就要想可能是自己誤會了。「師弟展轉傳來于今」，是說師徒一代一代地傳下來，直到現在。

<sup>1</sup> 「廁所」意味著必須廁（置）身其中的處所，最初是一種文雅的說法，但是大家對這個地方總是有很惡劣的印象，不管多麼文雅的說法，只要是描述那裡，到最後都會帶上了骯髒的意味。

<sup>2</sup> 《密宗道次第廣論》卷11：「一一彩色寬，門量廿分一，若色不平整，或彎曲低下，紋低無成就，彎曲生熱惱，高量一小指，應端直而繪。粗則生疾病，低下當損財，彎曲互相瞋，斷者師弟死，若非右繞繪，彩土被擲罰。」(CBETA 2022.Q4, B10, no. 68, p. 862a7-9)。按，大家可以看到，這些內容都落入相、名、分別，不可能讓人出離世間，真觀並不推薦。



## 丙二 方廣\*

於十二分教中除方廣分，餘名聲聞相應契經。即方廣分名大乘相應契經，此分別義如前應知。如是四種契經，由餘未顯了義令顯了等二十種契經，如其所應，當知其相。

十二分教是：契經、祇夜、記別、諷頌、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、未曾有法、論議。方廣是指大乘經，其它十一種則是與聲聞相應的經典。九部經、十二分教的分類非常早，廣泛出現在早期三藏當中，翻譯的名稱各不相同，其中「方廣」又作「方等」「毘佛略」「廣解」等等。<sup>1</sup>由此可知，大乘經是佛陀時代便有的分類。此段文字為《論》卷85的原文，竟然為印順《雜阿含經論會編》所省略，難道是因為它與印順〔大乘非佛說〕的主張相悖？

## 丙三 摩呬理迦、唎拞南

當說契經摩呬理迦<sup>2</sup>，為欲決擇如來所說，如來所稱、所讚、所美先聖契經。譬如無本母，字義不明了，如是本母所不攝經，其義隱昧，義不明了。與此相違，義即明了，是故說名摩呬理迦。

這裡說，有了摩呬理迦（標題），經文的意義就會很明顯。

<sup>1</sup> 方廣或方廣經（梵語：Vaipulya），又作方等或方等經（梵語：Vaitulya；巴利語：Vetulla），又作廣破、有明（巴利語：Vedalla），亦譯為廣大、廣博、廣解、廣平、無比等，音譯作毗佛略、毘富羅、鞞佛略、斐佛略、斐肥囉、為頭離、毗陀羅（毗、毘通用，略、囂通用）等，有時冠以「大」（mahā）稱為「大方廣」（Mahā-vaipulya）、「大方等」（Mahā-vaitulya）；佛家語，指「言辭廣博、眾生平等的甚深之法」，為部派佛教十二分教和九分教之一，大乘佛教把菩薩藏相應教當作方廣，故用為大乘佛教之代稱。（維基百科「方廣」條，2024-11-20）

<sup>2</sup> 摩呬理迦（梵文mātṛkā）有二義，一謂論藏，二謂本母（標題），此處取第二義。

## 唄陀南

總唄陀南曰：

界、略教、想行，速通、因、斷支，  
二品、智事、諍，無厭、少欲住。

別唄陀南曰：

界、說、前行、觀察、果，愚相、無常等定、  
界，二種漸次應當知，非斷非常、及染淨。

本母相當於標題，很多標題集合起來就形成目錄，梵語稱為唄陀南。唄陀南可以防止遺漏或次序錯亂。總唄陀南相當於總目錄，別唄陀南相當於次目錄。本書以總唄陀南作為第二層標題（章），別唄陀南作為第三層標題（節）。

## 丙四 小經編號

例如：

6 1 ； 6 1 （ 6 4 ）

第一個數字是（印順考證）同一個「誦」（例如〈五陰誦〉）內的小經次第，第二個數字是（印順所計）《雜阿含經》的小經次第，第三個數字是《大正藏》所計的小經數。有時候，經文的一句話，印順會將它擴充為一部小經，這樣的小經《大正藏》不視為小經，因此並未編號，這個時候第三個數字便是空白。

在本書中說到的經號，若沒有特別說明，一般是指（印順所計）《雜阿含經》的小經次第。



## 丙五 特定符號

\*（半形上標星號）表示比較重要的內容，推薦讀者優先閱讀。

+（半形上標加號）表示此經的標題與前經的標題相同，二者的內容大同小異。

「」（第三層標題的全形引號）表示是「別嘸挖南」的文字。

〔 〕（全形中括號）表示其中的文字並非原文但符合原意。如果出現在第三層標題，表示是印順增加的標題，並非「別嘸挖南」的文字。

……（刪節號）在白話解釋的文字中，表示筆者不理解原文，因此沒有解釋。

（）<sup>1</sup>若出現在經文中，表示這是編輯經典者的說明，請參考139經的例子。

---

<sup>1</sup> 括號。



## 甲一乙二 界

### 1 ; 1 (1) 五陰無常

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

當觀色無常，如是觀者，則為正見；正見者則生厭離，厭離者喜貪盡，喜貪盡者說心解脫。

如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正見；正見者則生厭離，厭離者喜貪盡，喜貪盡者說心解脫。

如是比丘心解脫者，若欲自證，則能自證『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

這個地方講「五陰」無常，但沒有定義「五陰」，第58經定義「色」為「四大及四大所造色」，「受」為「六受身」，「想」為「六想身」，「行」為「六思身」，「識」為「六識身」。如果將「色」理解成男女色，就誤解了經教，觀行便沒辦法成就。

「四大及四大所造色」，簡單來說，就是最小單位的物質與能量，以及由其組成的大型物理現象。弄清楚這個定義後，再來「觀色無常」，這樣的觀察因為符合事實，佛說是「正見」。如果一口咬定色法永恆不變，就是邪見。有沒有人這麼主張呢？（眾答：「有！」）其實很多凡夫都會這麼主張。你想想看，為什麼要去做「木乃伊」？做「木乃伊」，就是想要讓色法永恆不變。所以，如果你是一個有正見的人，就不會幹那種傻事。

（有人說：「還有那些修道的，說是成仙。」）對！前段時間，網上有個帖子〈我是深山修道三百年的道士，上網揭秘特異功能〉，發帖的人宣稱他在深山修道，已經三百歲了，還說他的第一個師父有七百多歲，但沒有證



得不死之身就死了，後來他在第二位師父的指導下，證得了不死之身。如果這個人只說他有特異功能，活了三百年，我不會馬上否定他，因為這還是有可能的。但是他說不死之身，這就不可能了。他的那個「不死之身」，其實還是五陰，他這麼講就不符合事實和佛經，但還是有人相信他的話。

我在《實證佛教導論》裡，已經破斥了這種主張。他這個「不死之身」，一定是從五陰上建立的，後面四陰暫且不講，先從這個物質的身體來說。構成他身體的每一個微細的粒子，都是無常的。那麼，由這些組合出來的東西可能是恆常的存在嗎？不可能！細胞一定會新陳代謝，只要條件配合不上，色身一定會全部壞滅。還有，當這個地球毀滅的時候，他要把這個色身放到哪裡去？有人說可以飛到別的星球去，針對這一點，我在書裡寫了一個等式  $S = (1 - r)^n$ ， $S$  是每次都可以脫逃的機會， $r$  表示失敗的機會， $n$  表示逃亡的次數。假設他逃到另一個星球，失敗的機會  $r$  只有  $1 / 10000$ ，成功的機會是  $(1 - r) = 0.9999$ ，這個安全係數很高，基本上不會出事。如果他只逃一次，他也許可以說：「我有把握可以延續我的不死之身。」可是，到了別的星球以後，那個星球還是會毀壞，他還要繼續逃，一直持續下去。他的這個逃亡之旅要進行到什麼時候？無限長的時間！所以這個  $n$  會趨近於無限大。你學過數學就會知道，如果一個正數小於 1，比如我們剛才說的 0.9999，這個數的  $n$  次方， $n$  越大，這個  $S$  就越小，只要  $n$  大於 6932， $S$  已經小於 0.5，成功逃脫的機會不到一半。當這個  $n$  趨近於無限大， $S$  會趨近於零，對不對？（大眾答：對。）也就是說，這個人完全沒有逃脫的機會，他一定會死。也許對某些人來說，300歲就已經算是永生了，但佛教所說的永生，是要永永遠遠的存在下去，而不是 300年、700年的期限。佛經說非想非非想處天的天人，壽命是八萬大劫，但佛還是說五蘊無常。佛教是這麼看待「常」和「無常」的，只要不能永恆地存在下去，就是無常！你要記住這個，不要把定義搞錯了。（有人說：「還有一點值得懷疑的是，他這是在不受攻擊的情況下。如果用導彈、原子彈轟炸，他能活下來嗎？」）對啊！我們剛才都是從最樂觀的情況來討論的。

凡夫常常想將五陰建立為常住相。像《超人》電影，有人對著超人的眼睛開槍，子彈射到超人的眼睛上，結果他根本不受影響。編劇想要塑造一種五陰，連最脆弱的眼睛都堅不可摧。但是，還是要讓超人面臨生命危險，電影才有看頭。如果塑造出來的英雄是誰來都不怕，像上帝一樣的人物，你說這部電影誰想去看？任何狀況他都不會出事，這就沒有戲劇的高潮迭起了。可是，沒有危險，不會死掉，這才是真正的永恆！

只要是凡夫，一定會企圖在五陰上建立常住相，但他自己沒有自覺。所以我勸大家要養成寫修行筆記的習慣，不然你很難察覺自己的凡夫我見。我一條一條跟你說，你會說「對對對，這都是有道理的」，但是某種情況下，你又不自覺地在五陰上建立常住相，例子我舉過很多，所以你要注意。在什麼時候注意？在你有重大煩惱，比如起重大貪愛、重大嗔恚的時候，你要注意你用什麼理由來解釋自己的行為。這個理由很重要，很多人會在這時候，用凡夫我見為自己找藉口。

比如說，前些時候有個知名的運動員打人，另一個運動員替他講話：「如果不衝動，就不是年輕人。」年輕人是五陰，衝動是行為模式，屬於行陰。「你惹到我了，我就會衝動起來把你痛揍一頓！」這等於是在說「行為模式是恆常不可改變的」，這正是凡夫我見——企圖在五陰上建立常住相。這種例子非常多，多到算不清楚。你看報紙，看電視新聞，特別是看網上對時事新聞的評論帖子，就會發現生活中充斥著凡夫我見。剛才的那個說詞聽起來就不是很有道理，但有的卻很動聽，比如「人不風流枉少年」，你可能會覺得很有詩意。

劉邦看到秦始皇的威風氣派時說「大丈夫當如是也」，很多人覺得他很有抱負，但這句話其實是在建立「大丈夫」的常住相。相比之下，項羽的「彼可取而代之」，和陳勝的「王侯將相寧有種乎」，只是顯示他們對權勢、地位的貪愛，卻不落入凡夫我見。

做皇帝不見得是好事，因為他有至高的權力，大家都奉承討好，把他的貪欲越養越大，到最後認為整個天下都是他個人的產業，愛怎麼幹就怎麼幹，惡業造作起來比誰都大。做一世的皇帝，也許要用百千億劫來償還。



這部經講「五陰無常」的觀行。剛才我們說，你要知道色、受、想、行、識每一陰的定義（內涵），在實際生活中找到具體所指（外延），然後觀察它們是不是真的無常，完成這些之後，佛就說你已經具備「五陰無常」的正見了。配合以下的二、三、四經，修習五陰苦、空、非我，一直這樣觀察下去，是可以修到阿羅漢的！你不要以為「五陰無常、苦、空、非我」沒什麼了不起，看這四部小經就知道了，它有沒有講「五陰無常、苦、空、非我」以外的東西？統統都沒有。

你注意看，這裡說「當觀色無常……如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正見」，也就是把五陰無常都觀察完，然後會產生什麼結果？「正見者則生厭離。」為什麼有了正見就會厭離呢？以色陰為例，假設一個男人愛上了一個漂亮的女人，但是沒過多久她就發胖、衰老、生病，到最後死掉了。如果這個過程很快，他一次又一次地經歷，便會慢慢發現：「人都是轉瞬即逝，而愛上她們的我，每次都要經歷傷心和悲痛，真是自找苦吃。」他慢慢就學乖了，不會再愛上任何人。

想想看，假設漂亮的女人在你眼前，每次都是七個小時就變成一具骷髏，中間的過程你都看得到，這樣的話你會愛上誰嗎？如果更短，七分鐘就爛成骷髏，你會愛上誰？沒有人會愛，一下子就腐爛了嘛！對自己也是一樣，假設有人的身體很好，像運動員一樣強壯、敏捷，但他還是會病、會老、會死。色身不可能一直存在下去，就算他注意養生、堅持運動、睡眠充足，還是會死。遲早要滅亡的東西，你越執著，越自找苦吃。不必感嘆「英雄末路，美人遲暮」，這是誰都無法避免的。知道色陰無常，你就會慢慢減輕對色陰的貪愛，從而厭離色陰。

五陰不可能恆常存在，每次我們對它產生一點點執取、一點點愛喜，接下來就會倒楣，因為才剛剛喜歡它，它就沒了。你如果能這樣觀察，慢慢便會生起厭離心。當你觀察得很周遍，然後住在這個正見裡，時間久了，你在生活中對五陰的任何一法能馬上反應過來：「這是無常、是苦、是空，不是我。」這樣就會厭離。「厭離者喜貪盡，喜貪盡者說心解脫」，厭離就會「喜貪盡」，這樣一來，你就可以「心解脫」。

「心解脫」，就是證得初禪或初禪以上的定境。你要證四果（阿羅漢），先要證三果（阿那含）；要證三果，必須離開欲界的繫縛。我們可以看出來，這四部小經不主張強行修定，而是由觀察發現五陰「無常、苦、空、非我」，因為這個智慧而生起厭離，不再貪著它，不再受它的繫縛，這樣就很容易證入初禪。如果你是用別的方式強行證得初禪，會很辛苦，又容易退失。已經見道的人，應該用這個方法修習禪定。未見道的人，若有善知識的因緣，能夠聽聞正確的解脫道，應該從觀行入手，先證得初果再說。

一個人修聲聞道，他先實證「五陰非我」而取證初果，然後住在「五陰無常、苦、空、非我」的正見中，漸漸便能厭離五陰境界，薄貪瞋而證二果，接下來再把貪瞋斷掉證初禪和三果，最後把五上分結斷掉，證四果阿羅漢。整個過程只用「五陰無常、苦、空、非我」的見地便可以達成。

然後，「若欲自證，則能自證」，不用靠別人印可，自己就可以確定是否已證阿羅漢果。「我生已盡」，我在六道輪迴的生命已經了結了；「梵行已立」，阿羅漢應該修的清淨梵行我都已經做到了；「所作已作」，解脫道該做的事情統統都已經成辦了；「自知不受後有」，自己知道以後不會再來六道輪迴受生了。這就是阿羅漢。

這四部小經講的內容，後面還會反覆出現。每次有新人來聽法，我都要重講一遍，以前覺得這樣子很累，但是看到《雜阿含經》之後，我不敢再這麼想了。因為佛也是在反覆講同樣的東西。你將來成佛了，也會這樣去教化眾生。不過，文錄畢竟不同於說法，這裡已有文字可參考，之後碰到類似內容就不再贅述了。

## 2～4；2～4（ ）五陰苦、空、非我

如觀無常，苦、空、非我，亦復如是。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

印順認為這裡是三部小經，但《大正藏》不認為這是獨立的經，所以沒有編號。



上一部小經是講觀五陰無常，這裡是觀五陰「苦」、觀五陰「空」、觀五陰「非我」，方法跟觀無常一樣，這樣就是三部小經。這是結集經典時的省略，如果要還原的話，就把上部小經的「當觀色無常」替換成「當觀色苦」，把「如是觀受、想、行、識無常」替換成「如是觀受、想、行、識苦」。「空」和「非我」也是同樣的。

這裡要說明一下，在《大正藏》中，這段話是和前面的經文編在一起，視為一部小經。把一句話當成三部小經，也是一種計算方法，並不是不可以，只是大家要把四部小經一起讀。因為佛在說法的時候，顯然是同時講的，從最後一句「時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行」就可以看出來。在聲聞法的觀行上，五陰無常、苦、空、非我，必須同時觀察，如果只觀察五陰無常，而不知道五陰非我，會落入斷滅見，連初果都沒有辦法證得，更不可能證阿羅漢。修行人必須知道「我」的定義是「此是神，此是世，此是我，我當後世有，常不變易，恒不磨滅法」<sup>1</sup>，才不會落入斷滅見。

## 5；5（2）無常如實知

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

於色當正思惟，觀色無常如實知。所以者何？  
比丘於色正思惟，觀色無常如實知者，於色欲貪斷，  
欲貪斷者說心解脫。

如是受……。想……。行……。識，當正思  
惟，觀識無常如實知。所以者何？於識正思惟，觀識  
無常者，則於識欲貪斷，欲貪斷者說心解脫。

如是心解脫者，若欲自證，則能自證『我生已  
盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

---

<sup>1</sup> 《中阿含經》卷54 (CBETA 2024.R2, T01, no. 26, p. 764c25-26)。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

第五經跟第一經內容差不多，關鍵詞都解釋過了，請你自己看。

## 丙一 「界」四種邪見

接下來講《瑜伽師地論》。這裡的「界」是前面別唄陀南<sup>1</sup>中的第一個。

《論》比《經》難很多，所以我的講解以《論》為主，《經》的有些內容可以跳過去。前面的開場白中也提過，《經》是佛親口說的經典，雖然看起來主要用意是教弟子怎麼取證阿羅漢，但裡面隱藏著大乘法，我們不能簡單把它視作小乘經。《法華經》講，佛不管開示什麼法，都把一乘佛法隱藏其中，所以只要聽了佛說的經教，到最後都一定可以成佛。甚至《法華經》說「一稱南無佛，皆共成佛道」，意思是你只要稱唸一聲「南無佛」，將來就一定成佛！所以，論可以分大、小乘，經是無法嚴格區分出大、小乘的。《論》解釋《經》的內容有些是深細的菩薩法，我們應當儘量隨學。

有四種所化有情先數習邪解脫見所集成界。何等為四？謂於先有、先世、先身、先所得自體中，聽聞常見增上不正法，不如理作意增上力故，於今由彼為因，由彼為緣，數習邪解脫見所集成界。如說由常見，如是由斷見，由現法涅槃見，由薩迦耶見，廣說亦爾。

這裡的「界」意思有些特別，是指四種邪見：常見、斷見、現法涅槃見和薩迦耶見。印順版「有四種所化有情，先數習邪解脫見所集成界」的逗號應該去掉，也就是說，「四種所化有情先數習邪解脫見所集成」都是「界」的修飾語。玄奘法師譯的《論》，非常忠實於梵文原文，有時顯得不符合中文語法。這裡也是梵文語法，你可以參考英文的定語從句（關係子句）來理解。「邪解脫見」屬於邪見，但並不能完全等同於邪見。邪見的範圍更廣

<sup>1</sup> 別唄陀南，即次目錄，本書作為第三層標題。



大，而邪解脫見是專指對解脫的原理、方法等有不如實的認識。也就是說，這些有情的目標是解脫，只是在怎麼解脫這一點上弄錯了。

「四種所化有情先數習邪解脫見所集成界」意思是：佛菩薩所要去度化的眾生，由於先前一次又一次地熏習錯誤的解脫見，形成邪見，這又可以分為四種情況。哪四種呢？常見、斷見、現法涅槃見、薩迦耶見

「先有、先世、先身、先所得」，意思相當於先前有的、上輩子的、先於身體的、早先得到的，總之都是先前的意思。

「聽聞常見增上不正法」，就是指先前聽到的常見。比如有人說「清清楚楚、明明白白、處處作主的心就是清淨本心」，這就是常見。因為清清楚楚、明明白白的心是前六識，處處作主的心是第七（末那）識，都不是清淨本心。清淨本心是常住法。把無常的東西誤計為常住法，就是常見。一次又一次地聽聞、信受人家講的這種常見，就是「數習」。為什麼說「增上」？因為這個邪解脫見包裝得很巧妙，讓你覺得這就是佛法，所以每一次聽都會增強你對它的信心，讓你一直認為它是對的，這就是「增上不正法」。

「不如理作意增上力故」，「不如理作意」就是不符合事實的人生觀、世界觀。這種不如理作意一直反覆熏習，導致這些邪見越來越重。「於今由彼為因，由彼為緣，數習邪解脫見所集成界」，這個地方我就不解釋了，你看懂就好。

「如說由常見，如是由斷見，由現法涅槃見，由薩迦耶見，廣說亦爾」，意思是：斷見、現法涅槃見、薩迦耶見，也跟剛才講的常見一樣。這裡有省略，四種邪見的由來只講了一種，讀者要舉一反三。前面我們說《經》有省略用法，一句話代表三部經，這裡也一樣，你可以把這三種見套用到上面那一句，擴充成四句。這種情況在《論》裡也很多。「廣說亦爾」就是省略的意思。

繼續解釋邪解脫見，剛才講了常見，接著解釋斷見。印順主張一切都是無常，這就是典型的斷滅見。佛教將「法」分為兩種：有為法和無為法，而印順只講有為法，完全不講無為法，這樣就沒辦法解脫。印順的著作很多，



現在都編進《中華電子佛典》，很多人花一輩子學，結果熏習的是錯誤的知見，這就是「數習邪解脫見所集成界」。

「現法涅槃見」，現法是指現象界生住異滅的法，只要把某一種有生住異滅的境界當作涅槃，都是現法涅槃見。最常見的是「五現涅槃」（也寫作「五見泥洹」<sup>1</sup>）：第一、把欲界的現象當作涅槃，例如有的人修雙身法，把那種持久、強烈的性高潮當作是涅槃，這是現法涅槃見。第二、把初禪當作涅槃。接下來，把二禪、三禪、四禪當作涅槃，加起來共有五種，叫作五現涅槃，都是現法涅槃見。把四空定當作涅槃，也是現法涅槃見，但不屬於五現涅槃。

薩迦耶見，就是「我見」（誤認有為法是「我」），這部分請大家參考《實證佛教修行方法》，這裡不多解釋。我不會每一句都講，大家都看得懂和以前解釋過的，都可以略過。另外，真觀看不懂的，不能亂講，也只好略過。

---

<sup>1</sup> 《長阿含經》卷14：「諸有沙門、婆羅門於末劫末見，現在生泥洹論，說眾生現在有泥洹；彼盡入五見中，於末劫末見說現在有泥洹，於五見中，齊是不過。彼沙門、婆羅門因何事於末劫末見，說眾生現有泥洹，於五見中，齊是不過？諸有沙門、婆羅門作是見，作是論，說：『我於現在五欲自恣，此是我得現在泥洹。』是第一見。復有沙門、婆羅門作是說：『此是現在泥洹，非不是。復有現在泥洹微妙第一，汝所不知，獨我知耳；如我去欲、惡不善法，有覺、有觀，離生喜、樂，入初禪，此名現在泥洹。』是第二見。復有沙門、婆羅門作如是說：『此是現在泥洹，非不是。復有現在泥洹微妙第一，汝所不知，獨我知耳；如我滅有覺、觀，內喜、一心，無覺、無觀，定生喜、樂，入第二禪，齊是名現在泥洹。』是為第三見。復有沙門、婆羅門作是說，言：『此是現在泥洹，非不是。復有現在泥洹微妙第一，汝所不知，獨我知耳；如我除念、捨、喜、住樂，護念一心，自知身樂，賢聖所說，入第三禪。齊是名現在泥洹。』是為第四見。復有沙門、婆羅門作是說，言：『此是現在泥洹，非不是，現在泥洹復有微妙第一，汝所不知，獨我知耳；如我樂滅、苦滅，先除憂、喜，不苦不樂，護念清淨，入第四禪，此名第一泥洹。』是為第五見。」（CBETA 2023.Q4, T01, no. 1, p. 93b11-c7）。真觀按，「此是現在泥洹，非不是」表示他同意前述的看法，「復有……獨我所知」表示他提出自己認為的獨門見解。



此中，世尊由種種勝解智力，種種界智力增上力故，尋求彼先勝解及彼後界。如其所應，為調伏彼邪勝解、界故，多分為轉四種法教。或為餘智未成熟者，令彼智成熟故；智已成熟者，令彼解脫諸煩惱故。

世尊觀察眾生有四種不同的邪見，而依照他們不同的需要，開演不同的法教，讓他們有智慧。對於已經有智慧的眾生，讓他們能夠解脫煩惱。

為初邪界有情，說因滅故行滅，由行盡門說無常性，為調伏彼邪勝解、界故。

初邪界，就是剛才講的第一種邪見「常見」。「行盡門」就是有為法都會滅盡的義理。對於有常見的有情，我們要用行盡門來度化他。比如有人主張「清清楚楚、明明白白的心就是清淨本心」，我們如果要度化他，可以說：「清楚明白的心，是根、塵相對而生，條件不具足的時候就會消滅。像熟睡無夢、昏厥、死亡的時候，它就不清楚、也不明白了，這說明這個心在這些時候並不存在。還有，當你還是受精卵的時候，你清楚明白地知道嗎？那個時候只有意根，五色根不具足，你就沒有這種清清楚楚、明明白白的心。」我們用這種方式來勸化他，也就是用有為法的無常性來對治他的常見。

為隨第二邪界有情，說因集故行集，由行起門說無常性，為調伏彼邪勝解、界故。<sup>\*</sup>

第二邪界就是斷見。為有斷見的有情，「說因集故行集，由行起門說無常性」，這個地方不好懂。對主張一切無常的人，我們要跟他說並不是這樣。過去世種下因，因緣成熟時就會現起現在世的果。比如某甲過去世殺某乙，這一世碰到某乙，莫名其妙就被某乙殺了，這就是「由因集故行集」。

過去世既有因集，能在未來現起，這個能收集、記錄過去世業因的東西，一定是恆常存在的，否則當有情死掉，它也一起消失，那未來世的果報怎麼可能現起呢？這個地方比較難，但你要看出這個意思來。也就是說，一

定有一個恆常存在的法，它能夠記錄過去世的業行，這才有「因集故行集」。

「由行起門說無常性」，佛經講的無常是從有為法現起這個角度去說的，它是指種子和所現起的現象，並不包括「能集」這個層面。能夠收集的東西（能藏）必須是常住法。

我們把以上道理說給這類有情聽，破除他的斷見。

為隨第三邪界有情，由諸行苦門轉正法教，為調伏彼邪勝解、界故。

第三邪見就是現法涅槃見，要跟他怎麼講呢？「由諸行苦門轉正法教。」比方說他把雙身法的受樂境界當作涅槃，你可以跟他說：「難道你這樣子不會累嗎？做久了總會膩吧？你的身體撐不住時，會想睡覺。睡覺的時候，你的涅槃就不見了，你如果想要維持，就要一直不斷地修。這種需要去維持的境界怎麼可能是涅槃？」

只要有身口意行，一定會有行苦。修禪定也是一樣。當你證了初禪，就要保持這個定境，不能放逸。如果你去大吃美食、耽於美妙的音樂，沒多久你的初禪就報銷了，那時你會覺得很懊惱。二禪以上的禪定就更難修了，要把前五識都關掉。這些都是有為法，一定會有行苦，有行苦就不叫涅槃。你只要能夠觀察到這一點，就會知道「現法」不是涅槃。

為隨第四邪界有情，若離諸行起薩迦耶見行者，由諸行空門轉正法教；若即諸行起薩迦耶見行者，由無我門轉正法教，為調伏彼邪勝解、界故。

第四種邪見可以分為兩種，一種認為在有為法之外，有一個超然的實我存在，另一種是把蘊處界中的某一法當作實我。對於第一種人，要跟他講「諸法不異於我」（這相當於《心經》的「諸法空相」），讓他轉入正確的法教。對於第二種人，就要告訴他「諸法無我」（有為法不是我），來調伏他的我見。



總的來說，「界」這部分，是彌勒菩薩教授我們方便波羅蜜，菩薩行者也應該善學，才能救度與聲聞道相應的有情。

## 丙二 善「說」法、律

復次，善說法、律，略由三種不共支故，不共外道，墮善說數。一者、宣說真實究竟解脫故；二者、宣說即彼方便故；三者、宣說即彼自內所證故。

這裡的「法律」，並不是指立法機關通過、國家元首公布的「法律」。這兩個字要斷開成「法、律」，「法」是法義（客觀事實的描述），如「六見處」；「律」是戒律（行為規範），修行的目的是解脫煩惱、證得涅槃，為了達到這個目的，就有該做和不該做的事，修行方法也屬於戒律，例如五戒、比丘戒、菩薩戒等等。所以，「善說法、律」是正確解說法義和戒律的意思。

再看這個「墮善說數」，你可能會覺得奇怪：「墮是掉下去的意思，為什麼說『善說』是墮呢？」實際上，見道位以上的修行人，常常安住在沒有語言文字的勝義諦境界裡，但當他說法的時候，語言文字相就出現了，所以說法一定是世俗諦，稱為墮。有相，一定會有數，例如一人、四肢、五官等等。我們要知道，世俗諦一定具足「相、名、覺想（分別）」。「覺想」是七轉識的分別功能；「相」是人們可以了別的境界相，也就是現實的事物，語言學稱為「外延」；「名」是人們為這個相安立的語言文字。有了這三個，才能交流溝通。「善說」屬於世俗諦，所以說「墮善說數」。

佛教的善說法、律，有三點與外道不一樣：

### 丁一 宣說真實究竟解脫

云何真實究竟解脫？謂畢竟解脫及一切解脫，即是見道果及此後所得世出世修道果。

什麼是真實究竟解脫呢？真實究竟解脫有兩種：畢竟解脫和一切解脫。畢竟解脫就是見道果，一切解脫是無學位。

以解脫道來說，見道果就是初果，證六見處、斷三縛結。見道以後，繼續修行，薄貪、嗔證二果，斷貪、嗔證三果。三縛結加上貪、嗔，合稱五下分結，到三果時已全部斷除。接下來的五上分結是色界愛、無色界愛、無明、慢和掉舉，斷除五上分結就證四果阿羅漢。

此中見道果，由畢竟故得名真實而非究竟，於一切解脫猶有所應作故。

這裡說見道果是「畢竟」，但還不是「究竟」。「畢竟」是指見道果的正見是完全符合事實真相的。像六見處的法義，是誰都推翻不了的，就算是佛陀，也不能否認六見處，所以說為「畢竟」。為什麼不是「究竟」？因為初果只是斷掉三縛結而已，後面還有二、三、四果需要證斷的七種煩惱，所以初果不究竟。當一個人把十種煩惱都斷除了以後，就是一切解脫。

真觀按，「畢竟」這個詞，指跨過門檻，登堂入室，最終必能達到終點。另一個例子是「畢竟菩薩」，指初住以上的菩薩，三大阿僧祇之後，一定會成佛。

又解脫有三種：一、世間解脫，二、有學解脫，三、無學解脫。

解脫還可以分成三種：世間解脫、有學解脫和無學解脫。

世間解脫非是真實，有退轉故。

世間解脫，就是世間善法中的解脫方法。比如修外道的禪定，也可以證得四禪八定、離開欲界甚至色界的繫縛，只要能離開欲界的繫縛，就叫「心解脫」。還有別的宗教或哲學，教人要奉獻、要寬恕等等，這都可以讓人離開一些煩惱。

像南懷瑾講的，你看到一個名貴的東西，很喜歡，很想買，但是沒有錢，你想了想，還是打消了這個念頭，這也算世間解脫，至少你不會再去煩



惱這件事。所以，世間人還是有解脫的，只要他能夠離開某一種煩惱，就是解脫。不過，這些解脫都不真實，遇到某種情況，還是會退轉。比如禪定，一放逸就容易退轉；又比如奉獻、寬恕之後，得不到任何回報，這時可能生起怨恨。

有學解脫雖是真實而非究竟，猶有所作故。

這裡要注意，「有學」是指從初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果和四果向的修行人，他已經不是凡夫，進入了有學位。而「有學解脫」，是指初果到四果向的六種解脫果位，不包括初果向。有學解脫有不落三惡道的功德，但初果向沒有這個功德，所以有學解脫最低是初果。

當知所餘，具足二種。

無學（阿羅漢）解脫既真實，又究竟。

## 丁二 宣說即彼方便

云何方便？謂於諸行中，依如所有性及盡所有性，修無常想，

「如所有性」和「盡所有性」這兩個詞，要仔細解釋一下。

### 戊一 如所有性\*

《論》卷26：「云何名為如所有性？謂若所緣是真實性，是真如性。」  
「真實性」，「真」是符合事實，「實」是常住不壞。「真如性」，即離開語言文字等一切法相的勝義諦境界。普遍地現觀真實性和真如性，才能夠安住於如所有性。所以簡單說來，「如所有性」的意思就是：以正智緣於勝義諦而安住。

說到真如，我們會先想到大乘法。那麼，聲聞法裡有沒有「如所有性」，有沒有勝義諦？也是有的！只是講得很少，《中阿含經》「此是神，

此是世，此是我，我當後世有，常不變易，恒不磨滅法」<sup>1</sup>即是在講真實法。大家不要被「所有此見……彼一切非我有，我非彼有，亦非是神」迷惑了，這並不是在世俗諦上否定真實法的存在，而是告訴大家必須將對於真實法的見解，也觀成非我、非我所，以便轉進到勝義諦。

前面講過，世俗諦不離相、名、分別，而勝義諦是用正智住在如如的境界裡。「如如」就是勝義諦境界。「正智」是你從世俗諦的觀察中，親證了真實法，從而知道：所謂的見處，其實還是五陰中的想陰。這一點很重要！你如果認為自己的智慧不是五陰，你的觀察就有滲漏。比方說，你在心裡思惟、觀察「色陰非我」的道理，這是想陰。那你思惟第三見處的「想陰非我」，豈不也是想陰？（大眾答：「對，對！」）不管你心裡思惟哪一個見處，這個思惟本身就是想陰。所以，你在觀行完成後要馬上思惟：這個見處不是我，也不是我所。這是以聲聞法修「如所有性」的原理。

《中阿含經》這麼說，就是教你不要再抱著這些見處不放；當你把這些捨掉以後，就會住在沒有語言文字的如如境界裡，這樣才能跟涅槃相應。為什麼呢？假設你現在已經證到四果向，快把五上分結斷盡了，可你還會思惟「五陰非我」的道理，這雖然只是比較微細的想陰，仍然會障礙你入涅槃。

涅槃沒有一切的五陰相；所以，要進入涅槃，就不能想東想西。你不能在心裡想「我要入涅槃」或者「怎樣才能入涅槃」等等，你要使正智成為一種串習：既然五陰非我，這些都已經沒什麼好想的了，都可以放捨，不再去執著它。時間久了，你就會長期住在沒有語言文字相的勝義諦境界裡，不需要分別的時候就不分別。臨終時，把最後那一點識陰所起的心所有法也都斷掉，這樣七轉識就能斷盡，從而順入無餘依涅槃。無餘依涅槃是要這樣入，而不是一直想著涅槃，或是想著六見處。臨終時，你起的任何一個念頭都會障礙你，讓你入不了無餘依涅槃。總的來說，要把正見變成無間作意，不用憶念；把正定變成習慣，不用再刻意修。

<sup>1</sup> 《中阿含經》卷54：「所有此見『此是神，此是世，此是我，我當後世有，常不變易，恒不磨滅法』，彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。」(CBETA 2019.Q3, T01, no. 26, p. 764c24-27)。



（有人問：「要是臨終的關鍵時刻，他有這些念頭，死後會去哪裡呢？」）會生到色界天去。他至少是三果人，雖然入不了無餘依涅槃，但可以去色界的五不還天。

有些人以為，聲聞法斷除我見不需要知道真實法，這顯然跟《論》不符合。此部分是聲聞見道最重要的兩個條件之一，很多人都是因為這裡沒有掌握好，以致無法轉依於生空真如，不符合初果的條件，從而停留於初果向。

## 戊二 盡所有性\*

《論》卷26：「云何名為盡所有性？謂色蘊外更無餘色，受、想、行、識蘊外，更無有餘受、想、行、識。一切有為事，皆五法所攝。一切諸法，界、處所攝。一切所知事，四聖諦攝。如是名為盡所有性。」

「盡所有性」是告訴你，觀行一定要周遍，沒有遺漏。世間一切色、受、想、行、識，都是五蘊，沒有哪一個色法不屬於色蘊、哪一個受不屬於受蘊，想、行、識都是這樣，沒有例外。為什麼要說這種看起來像文字遊戲的語句？是為了防止有人作這種想法：「你說色蘊無常，我基本認同。不過，無常的才叫色蘊。也許有一種色法，就是常法，這種色法就不能歸到色蘊裡去。」其它的受、想、行、識，也可能有人會這麼想。

我以前有一個同學，疑心特別重，每次我跟他講了什麼，他就說：「會不會在某一種情況下，不是這個樣子？」比如我說「色身一定會毀壞」，他馬上會懷疑：「會不會有某一種色身，經由某一種方法，就永遠不會毀壞？」（有人說：「有可能。」）你覺得有可能啊？那你有看過嗎？你說有可能，就要找一個實例出來；從無始到現在，你有看到什麼方法可以讓色身永恆不壞嗎？（沈默，沒有回答。）回到這個同學，他抱著這種想法，疑見一定斷不掉，因為他覺得五陰的每一陰都可能有例外，不是無常。所以，他沒有辦法做到這裡的「盡所有性」，他的觀察、思惟不徹底，老是覺得某個地方會有例外。你注意看，這裡說「謂色蘊外，更無餘色」，我們修學佛法，要把定義弄清楚，然後周遍地觀察。



這裡有一個非常重要的問題：人類的認知能力，特別是用五官去觀察的認知能力很有限，所以要用邏輯歸納法和演繹法來整合零碎的知識，我們必須承認這兩種方法的效力。我們不可能觀察到所有的事物，比如未來的事情還沒發生，現在怎麼可能觀察得到？所以在方法論上，我們要承認歸納法和演繹法的效力。

比如前面講的那個不死之身，他所謂的不死之身主要是從色陰上說的，其實受想行識也都包括在內，我們要破他這個邪見，不用一個一個去破，因為欲界和色界的有情，色身不存在，受想行識也不可能存在，只要破「色身」這一部分就行了。前面講的等式  $S = (1 - r)^n$ ，是用數學的方法來證明。數學方法屬於演繹法。佛教講的永恆，是沒有結束。無論是人間、欲界天，還是色界、無色界，有情的壽命都有一定的範圍，只要講得出時間，不管多長，就算是無量阿僧祇劫也一樣，終歸是無常，因為當  $n$  趨近於無限大， $S$  必趨近於零。

所以你要弄清楚，一切色法都包含在色蘊裡，一定都是無常。你的觀行，不僅要用五官去觀察，還要用邏輯方法來思惟，要排除掉一切合理的懷疑。注意！是合理的懷疑，不包括不合理的懷疑，因為不合理的懷疑只是荒唐的臆想或草率的推斷。比如，有一個人主張：「有前六識，但意根不存在。」我跟他說：「你承認前六識的存在，是因為它們有分別功能，而這種分別功能，是你知道的。意根也有分別功能，只是你不曾注意到而已。你想想，睡著以後，前六識都斷滅了，為什麼你會被巨響或強光弄醒？很顯然，在你熟睡、六識斷滅的時候，還有某種不是六識的分別性存在著，這就是第七識的分別性。」他說：「這屬於神經的低級反射。」後來，有一位朋友問我該怎麼駁斥這個人。我說：「沒有必要駁斥，因為他說的這句話，根本不符合科學的要求。他既沒有交代什麼叫『神經的低級反射』，也沒有舉出任何證據來證明。」其實，他根本沒有去觀察思惟，只是隨使用一句話把自己唬弄過去。他的這個主張，並不是有效的立論，他自己都不知道在講什麼，這種就是不合理的懷疑，不需要理它。



那麼，怎樣才能排除合理的懷疑？這裡有一個重點：你的證據要求到什麼地步。我在《實證佛教導論》裡提到，科學家常常要求嚴格的證明，但沒有人知道嚴格的界限在哪裡。科學的要求都很嚴，在科學家看來，我們的證明方法很多都不合格。但是，你要知道，我們修行的目的是要得解脫！得解脫的方法，主要在於破除我們原本認為「五陰可以恆常存在」的這個錯誤觀念。所以，我們要求的證據程度，只要能證明自己原來的知見是沒道理的，這就足夠了。也就是說，只要你能說服自己，讓自己無有疑惑，到這個程度就夠了。你不用像科學家那樣親自做實驗來證明。比如，科學家說量子剎那生、剎那滅，你沒有高端、昂貴的實驗儀器，沒辦法自己觀察到這個現象，從這個意義上講，「量子生滅」這一點你是聽人家講的，沒有現量。但是，你如果從科學家提供的這些證據來判斷，確定「色陰是常」的主張是錯的，不會懷疑，也不會被他人駁倒，這其實就夠了。其實，古人哪裡知道這麼多？他們要證明四大極微無法常存，只能用論理的方式來進行，以現代科學的角度來看，完全是不合格的。

「色蘊外更無餘色，受想行識蘊外，更無有餘受想行識。一切有為事，皆五法所攝」，沒有例外。如果有例外，你就斷不了疑見，證不了初果。有一點你要注意，不要把分類問題混淆進來。比如，我們說受，一般說三受：苦受、樂受、不苦不樂受。不過也有別的分類方法，三受之外，再加上憂受和喜受，成了五受。你不要以為這是「受之外更有餘受」，這只是在分類上更細化了而已。

「一切諸法，界、處所攝」，有為法都含攝在十八界、十二處裡面，沒有例外。

「一切所知事，四聖諦攝」，你能夠知道的事都含攝在「苦、集、滅、道」的四聖諦裡，沒有例外。這裡要稍微解釋一下。前面說過，只要有覺知心的活動，就一定有行苦。你活在人間所知道的事情，都是依覺知心的活動才有，一定都函蓋在苦諦裡。三界中的有為法，再加上覺知心，就是苦的原因。你會冷，會肚子餓，會有病痛，阿羅漢和佛陀也都有這些苦。當然，他

們已經斷除了貪愛和執取，不會被這些苦繫縛；但如果是凡夫，就一定有強烈的貪愛和執著，會讓苦受更強烈。

（有人說：「禪定可以不吃不喝，因為他的能量消耗非常低。」）禪定也一定有行苦，只要有覺知心存在，就會有行苦。你必須自己去周遍地觀察，不然你就會以為只要住在禪定裡，就沒有苦。「現法涅槃見」就是把定境當作涅槃，所以你要知道禪定並不是完全沒有苦的狀態。（大眾討論覺知心、行苦等的真實性。）真實不真實，要看你怎麼定義，它是存在的，但這個存在是無常的。按照佛教的定義，不會說它是真實法，真實法就只有第八識能藏的心體和一真法界。

從集諦的角度來看：身、口、意行的造作，一定會熏成種子，沒有例外。從滅諦的角度來看：一切諸法，從本以來，即是涅槃。從道諦的角度來看，一切諸法，都可以增上我們的道業，沒有例外。其中的道理很深，對於尋求聲聞見道的人，只要求能夠將五陰周遍地觀察思惟，確定一切的五陰都是「無常、苦、空、非我」，達到沒有遺漏的地步即可，對於更深的義理，以後再去探究。

《論》講得很深細，連最基礎的初果相關的法義都講得很多，比如初果人有哪些相狀、功德等等；別的論著講初果，有些也講得很深細。曾經有人找很多經教給我看，我說：「哇，你找到了好多經教！不過，我敢跟你說，至少有九成以上的初果人，都沒有看過這些經教。」（大眾笑。）這位朋友每次都要找到所有的經教才會安心。其實，《經》講證初果的方法很簡單，一般人不必讀那麼多經教，只要弄清六見處和三縛結就綽綽有餘了。他找到的經教，很多是為了增長方便智而說的，而不是給凡夫或初果人讀的。就好像小學六年級的學生，未必能說得清楚小六學生有什麼特徵，不能因為這樣就說他不是小六學生；初果人的證量，只是證六見處、斷三縛結，不必知道初果其他的相狀。你不要因為別人弄不清那些東西，便判定人家不是初果。把真正的初果說成不是，是毀謗僧寶的惡業，沒有把握時千萬不要亂說。



### 戊三 無常想

回到「於諸行中，依如所有性及盡所有性，修無常想」這句話，這是告訴我們：這個無常想，周遍到沒有語言文字的存在，已經成為無間作意，到達勝義諦的境界。當你普遍觀察三界一切有為法，知道它們統統都是無常，但沒有「三界一切有為法，統統都是無常」的語言文字相，做到這個地步，才是聲聞道的修行方法。前面講過，要連六見處也捨掉，不執著在這些語言文字上，不去做這種想念；但這個意思已經形成沒有語言文字的作意，一直在你心裡，這是如理作意，是你已經驗證過的事實，所以不需要念想，永遠都會記著。

### 戊四 苦想、空想、無我想

依無常修苦想，依苦修空、無我想，

你修了無常想，接下來可以繼續修苦想、空想、無我想。這裡雖然有順序，但並不是說一定要完全修好了無常想，再來修後面的。「無常故苦，苦故空，空故非我」這個法義的觀行，可以在很短的時間內完成，它們是可以一起修的。當你實證了五陰的無常，你就會知道五陰是苦，無論再怎麼維護都是白費工夫，五陰當中沒有我。

這裡要說明一下，《經》的「非我」，《論》都譯成「無我」，這兩種譯法都可以，但是「非我」比較好。「無我」容易讓人家誤以為根本就沒有「我」的存在。事實上，佛經有時講「無我」，有時又說有「我」。如果是外道定義的「我」，可以說「一切無我」；若是世尊所定義的「我」<sup>1</sup>，則是存在的，只是要小心，不要把無常的東西當成是「我」。

---

<sup>1</sup> 《中阿含經》定義為「此是神，此是世，此是我，我當後世有，常不變易，恒不磨滅法」，《大般涅槃經》定義為「若法是實，是真是常，是主是依，性不變易，是名為我」。

這裡的「空」是指沒有實體<sup>1</sup>和白費工夫，不是《心經》「諸法空相」的「空」，後者是指第八識。佛經裡講「空」，有時指不存在，有時指第八識，有時指虛空，有時指白費工夫。

「空、無我想」的空，是指白費功夫。凡夫想把無常的五陰變成恆常，但這是不可能的，所以不論怎麼努力，到最後都是白費功夫。像那個深山修行三百年的人，就是花了很多時間，想把他的色陰變成永恆。他這樣做，也許可以活得久一點，但不可能永永遠遠地活下去，所以到最後，一定還是白費功夫。其實，活那麼久幹什麼呢？還是不能解脫啊！（大眾：「是啊！」）他一直執著自己的五陰，就是因為執著，才會想要活那麼久。他花那麼多時間想把色身修得堅固不摧，最後還是離不開煩惱，這就是白費工夫。顯然他不清楚這一點，只是覺得活著比較好。（有人問：「那他活著幹什麼？」）他只是活受罪而已！喜歡受苦就活久一點，不喜歡受苦的話，壽命到了就坦然地死。但你不要自殺，自殺也沒用，因為還會有未來世的生命。不想活受罪的人，要修大乘法，一旦實證「諸法空相」的道理，便能夠經常安住於本來自性清淨涅槃當中，不用去取證無餘依涅槃。

「依苦修空、無我想」，其實已經有一個暗示：「既然是苦，就沒有實體，不是我」，或者說「苦中無我」。你要知道，在古印度人的觀念裡，「我」（阿特曼）是不生不滅、不受苦樂、能施賞罰的主，這一點佛陀是承認的。<sup>2</sup>但是，《奧義書》裡說，「我」是梵天，這個佛陀就不認同了，因為佛陀主張五陰無常，而梵天一定有五陰相，所以不是恆常存在的「我」。後來有人沒弄清楚，說佛教不承認有「我」，認為講「我」的都是外道。這部分請參考《實證佛教導論》。

因此得入諦現觀時，由正觀察所知境故，獲得正見。

<sup>1</sup> 「所言空者，無常、無恒、無不變易真實法故。」《瑜伽師地論》卷83(CBETA 2024.R3, T30, no. 1579, p. 764a29-b1)。

<sup>2</sup> 參見178〈尼捷子經〉。



「得入諦現觀」，就是親證了真實的義理，這是見道的另一個說法。<sup>1</sup>

「由正觀察所知境故，獲得正見」，通過正確、如實地觀察你所能了知的境界相，就能獲得佛法的正見。正見是八正道中最重要，只要有了正見，其它七個正道必能漸次滿足。

由此正見為依止故，修道位中，遍於諸行住厭逆想。

你有了正見，滿足了見道位後，接下來就要在修道位中修行，厭離一切的有為法。這就是《經》所說的「正見者則生厭離，厭離者喜貪盡，喜貪盡者說心解脫」。<sup>2</sup>

彼於住時，雖由彼相應受憶念思惟，不現前境明了現前而不生喜，由不生喜增上力故，彼於行時，即於彼受所緣境界不生染著。彼於一切所求境界得處中故，尚不希求，何況耽著！

比如你吃美食，覺得好吃，這就是相應受，或者你聽音樂、看電視，覺得很愉快，這是相應受。當你回憶這些快樂的經驗時，就是憶念；想著以後要去做，就是思惟。這都是「不現前境明了現前」，也就是說，它是以前發生或將要發生的事，不是現前發生的，但因為你憶念思惟，它現在很清楚地浮現在你的意識中。那麼，當你有正見時，就算你想起以前或以後的事，也不會產生喜愛，因為已經知道「只要有蘊處界諸法的存在，就是苦」。當這種厭離越來越強烈，你對六塵境界就不會生起「想要」的心，碰都不想碰，更何況耽著其中！

這裡說的正見，更準確地講是如理作意。一個人在如理作意中，接觸到六塵境界時，就不是「無明觸」，而是「明觸」，兩者差別很大。六塵境界是「我所」，就是我能看到的、聽到的等等；能夠了別境界的主體是「我」，就是六識身（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）。所以，

<sup>1</sup> 參見《實證因明學》第六章〈現觀智諦現觀〉。

<sup>2</sup> 應注意的是，聲聞、緣覺才要厭離有為法，菩薩應該緣於「一切法真如」而安住。

「我」和「我所」都是五蘊。無明觸，是在不如理作意的狀況下接觸六塵境界，這個人就會覺得真的有一個能了別的「我」，這個「我」了別的這些境界也都是真的。當真以後，他就會執取我、我所，從而壯大貪、嗔的勢力。如果是明觸，雖然這時也有樂受，也會產生貪愛（因為他只是修道位），但面對這些境界時，「五陰無常、苦、空、非我」的如理作意一直都在，貪、嗔增長的勢力就會漸漸止息。比如，他在吃美味的食物，這個境界是樂受，他在如理作意中，就會覺得：「能了別美味的識和這個美味的境界，都是無常、苦、空、非我。何必在意它呢？沒什麼意思。」他這樣想，就不會生起更強烈的染著，這就是「不生喜增上力」，不會把貪愛熏習得更厲害。

彼由如是若住、若行，於喜貪纏速能滅盡，心清淨住。

因為他的如理作意是「盡所有性」，能取與所取一切境界都是「無常、苦、空、非我」，所以他在日常生活的行住坐臥中，都能漸次消滅貪愛的勢力，這就是二果的「薄貪瞋」。「喜貪纏」就是貪愛的煩惱，包括欲界愛、色界愛和無色界愛。這個「速能滅盡」，是跟凡夫或初果人相比的，這是形容二果和三果的證境。另外，「喜貪纏」的「纏」字，有時專指「現行煩惱」，與「隨眠煩惱」相對。因為有時候你沒有煩惱的現行，但還有煩惱的隨眠，碰到某種緣便會現行。

又即於彼，如所得道極多修習為因緣故，永拔彼品羸重隨眠，獲得真實究竟解脫，當知即是心善解脫。

把如理作意一直放在心裡，讓它成為無間作意，不是只作意幾次，而是一直不斷地作意下去。比如在吃美食時，你的如理作意要一直存在，不是只作意五分鐘，之後不作意，這就是放逸了。「作意」不是思考的那種想，也不是了別，它是一種沒有語言文字的人生觀和世界觀。如果你有無間的如理作意，在夢境中都可以對治貪嗔，它是非常厲害的。所以，即使是最懈怠的二果人，也勝過一切的初果人。因為二果人每一念都是如理作意，沒有任何



一剎那忘失；而初果人只是想到的時候才会有，平常一樣吃喝玩樂。所以，初果人如果想證得二果，就要把「五陰無常、苦、空、非我」修成無間作意，這是二果向的人要修習的。「向」就是趨近，雖然還沒有證二果，但是你已經在修，能做到一部分了，這叫二果向。只要你能修成無間作意，必能薄貪嗔而證二果。正見的無間作意，可以用來對治聲聞道的一切煩惱，能夠「永拔彼品粗重隨眠，獲得真實究竟解脫」，也就是證阿羅漢果。

「當知即是心善解脫」，這個時候，你的心就能解脫於三界愛的繫縛，所以說是心善解脫。這個「永拔彼品粗重隨眠」，就跟前面的「纏」對應上了。你用無間作意一直不斷地對治，到時候會把第八識中還沒有現行的煩惱也都清除掉，無論碰到什麼惡緣都不再現行，不用再擔心煩惱生起。

### 丁三 宣說即彼自內所證

云何自內所證<sup>1</sup>？當知有四種相。

自內所證有四種相，有學、無學位各有兩種。

若於有學解脫轉時，由二種相內慧觸證；謂「我已盡諸惡趣中所生諸行」，又「我已盡除其七生、二生、一生所餘後有所生諸行」；

有學位的第一種相是，他知道自己已經不會再下三惡道了，最多再來人間七次，之後一定能取證無餘依涅槃，不再受後有。

初果人是「人天七返，盡諸苦際」<sup>2</sup>，也就是說，最懈怠的初果人再來人間「七生」<sup>3</sup>，精進的初果人是「六生」到「二生」不等；二果人是「一

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷92：「由五種相，當知涅槃是內證法。謂離信故，乃至離見審察忍故，如前應知。謂現法中，於內各別內外增上所生雜染，如實了知有及非有。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 825, c4-7)。

<sup>2</sup> 《別譯雜阿含經》卷8(CBETA 2024.R2, T02, no. 100, p. 431c2-3)。

<sup>3</sup> 所謂的七生，是指在人間再誕生七次，不包括他現在這一世。一個初果人，如果沒有發起菩提心，死後會先到欲界天，然後再生到人間，這樣算一返。最多經歷七返，他一定會證阿羅漢。



返」，也就是「一生」；三果人「不來」，他往生到色界天，在上界入涅槃。

這裡的七生、二生、一生，都要看他的根器和精進程度。另外，你要注意，這裡說的起碼是初果，初果向是沒有這個功德的。因為初果向的三縛結斷不乾淨，所以不能確定他什麼時候才能把所有煩惱斷完、證阿羅漢。

又「我已住能究竟盡無退轉道」。

有學位的第二種相是，他能住在「六見處」的正見中不退轉。

若於無學解脫轉時，即由如是二種相故，內慧觸證；謂「我已作為斷其餘一切煩惱所應學事；我今尚無餘一生在，況二、況七」。

無學位的第一種相，「我已作為斷其餘一切煩惱所應學事」相當於「梵行已立，所作已辦」，「我今尚無餘一生在，況二、況七」相當於「自知不受後有」。

又隨所樂，亦能為他如實記別。

無學位的第二種相：他能判斷別人是不是已證阿羅漢。

古印度有一個大天比丘，主張有些阿羅漢不知道自己是阿羅漢，這是一種錯誤說法。

如是名為自內所證。

這稱為自內所證。

### 丙三 證果「前行」法

復次，即彼解脫有二種前行法：一者、見前行法，二者、道果前行法。



「前行法」，也就是為證得某一種果位必修的方法。這裡把「前行法」分成兩種。一種是「見前行法」，另一種是「道果前行法」。

在聲聞見道位之前要修的方法，叫作「見前行法」。聲聞的見道位是初果，你要斷掉「三縛結」（我見、疑見、戒禁取見）才能證初果。所以，「斷三縛結」就是聲聞的「見前行法」。

而接下來，為證聲聞「阿羅漢果」所需要修行的方法，就叫作「道果前行法」。

## 丁一 見前行法

見前行法者，謂由解脫及彼方便、自內所證，增上力故，從他言音，起聞、思、修所成妙善如理作意，未入正性離生，能入正性離生，得如實見，出世正見。

「解脫」就是解脫於某種煩惱。見道以前，需要解脫的煩惱是「三縛結」。

「及彼方便」，是指聲聞見道的方便法，也就是說要怎樣才能斷掉三縛結。這個方便法就是「六見處」的觀行。「六見處」的前五見處是：色陰非我，受陰非我，想陰非我，行陰非我，識陰非我。第六見處則是有關「我」的內容：所謂的「我」，即「此是神、此是世、此是我。我當後世有，常、不變易，恆、不磨滅法」。這就是所謂的「六見處」。你要證得「六見處」，才能夠斷掉三縛結。

「自內所證」就是「由內所證」。在觀行六見處的階段，還沒有到達聲聞見道位，為什麼就可以說「自內所證」呢？你要知道，很多人把證果的證量或者是現量看得太嚴重。實際上，你在還沒有證果之前，就已經有現量了，或者說，你就已經證得了某一部分的道理。

比如，我們講「色陰非我」——因為色陰無常，所以它不可能是恒常不變的「我」。我們要怎樣驗證色陰無常呢？首先要能觀察，所有的色都是由

四大所造——我們的色身，還有山河大地，都是由最小單位的物質和能量拼湊出來的；而最小單位的物質和能量本身無常，所以它們拼湊出來的色身或山河大地，也統統都是無常。你只要好好地思惟這個道理，就可以確認：「色陰無常」這個道理是不可推翻的真理。這就是你的證量或現量，也就是「自內所證」。因為這是由聞佛開示的知見轉變成你內心確定的見地。

「自內所證增上力故」，就是依「自內所證」的現量，會增強趣向菩提果的力量。也就是說，以色陰無常的現量作為基礎，再來觀察「受陰非我、想陰非我、行陰非我、識陰非我」和第六見處。隨著「六見處」觀行的深入，你對五陰非我的觀察會愈來愈細膩。

「從他言音」，就是從證果的聖賢那裡聽法。

「起聞、思、修所成妙善如理作意」。這裡有講到「聞、思、修」，沒有講到「證」，因為「證」表示見道。跟隨善知識學習，叫作「聞」；去思惟它的道理，這叫「思」；經常引用佛法的義理來對治煩惱，因而發起輕安的定境，叫作「修」。

「如理」就是符合真相。「作意」是沒有語言文字的世界觀和人生觀。

「如理作意」就是符合真相的世界觀和人生觀。

經由這樣的「聞、思、修」之後，你就能從「未入正性離生」，變成「能入正性離生」。這裡的「正性離生」是「見道」的另外一種說法。「正性」是知道正確的道理。「離生」是離開異生性。所謂的「異生」就是三惡道，離開異生性就不會再落入三惡道。

具體來說，你知道五陰一定無常，你也知道生死輪迴當中不變易的主體是恆常法。你知道這個道理，就會離開邪見、邪思惟，入於聖道位來修學，就叫作「正性」。知道這個道理以後，你就能離開異生性，能不被五蘊所起的煩惱假相所迷惑，這叫作「離生」。

這樣修行，你就能夠「得如實見」，得到出世間的正見。「如實」就是符合事實，「見」就是見解或者見地，若能得如實見，則能遠離未證言證的增上慢。



「出世正見」和「世間正見」相對。什麼叫「世間正見」呢？比如物理學家知道的一些知識，或者儒家教你做人的正確道理，這都算「世間正見」。但是「世間正見」沒有辦法讓你出離生死輪迴；只有斷掉三縛結，才能夠讓你出離生死輪迴，這才能叫作「出世正見」。

## 丁二 道果前行法

道果前行法者，謂得如是正見已，復起所餘正思惟等，或同時生，或後時生道前行法，為斷所餘諸煩惱故。

得到見道位的正見之後，漸次發起完整的八正道，終能斷除剩餘的煩惱。

### 6；6（3）斷苦

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

於色不知，不明、不斷、不離欲，則不能斷苦。如是受、想、行、識，不知、不明、不斷、不離欲，則不能斷苦。

諸比丘！於色若知、若明、若斷、若離欲，則能斷苦。如是受、想、行、識，若知、若明、若斷、若離欲，則能堪任斷苦。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

「於色不知」，就是不知道色陰是什麼，不知道色陰有哪些屬性。「不明」就是不明白。「不斷」就是你喜歡它，想讓這個色法繼續存在下去。於色「不離欲」就是不離對於色法的欲愛。例如，你覺得自己這個身體很好，這就是對這個色身有欲。如果你覺得別人的身體很好，比如你喜歡一個漂亮

的異性（也就是你喜歡她的色身），覺得她長得很漂亮，於是你就想多看一眼，這也是「不離欲」。如果是這種情況「則不能斷苦」，就沒有辦法把苦斷掉。

同樣的道理，對於受、想、行、識，不知、不明、不斷、不離欲，則不能斷苦。

反過來講，如果對色、受、想、行、識，你能夠清楚地知道是什麼，能夠讓它們斷掉以後不能復起，能夠離開對於它們的種種欲望，你就能把苦斷掉。

「堪任」，相當於英文的 competent。「堪」就是能夠、可以的意思。比如讓你做一個小學老師，如果你能夠做，就說你「堪任」一個小學老師。

這裡講的「斷苦」是阿羅漢才能夠做到的。你如果不是阿羅漢，一定會有一些煩惱。只有阿羅漢，才能夠把心苦統統都斷掉。

## 7；7（4）心解脫

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

於色不知、不明、不斷、不離欲〔貪〕，心不解脫者，則不能越生老病死怖。如是受、想、行、識，不知、不明、不斷、不離欲貪，心不解脫者，則不能越生老病死怖。

比丘！於色若知、若明、〔若斷、〕若離欲貪，心解脫者，則能越生老病死怖。如是受、想、行、識，若知、若明、若斷、若離欲貪，心解脫者，則能越生老病死怖。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。



第7經的文字跟第6經大同小異。只是把「不能斷苦」換成了「心不解脫」。「心解脫」的層次有很多種，從初禪以上，一直到「滅盡定」都是心解脫。

第7經又說，如果對色、受、想、行、識「不知、不明、不斷、不離欲」，就會害怕生、老、病、死這些痛苦。這個「怖」不只是害怕，還包括憂愁、擔心等。

## 8；8（5）心解脫則斷苦

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

於色不知，不明、不離欲貪，心不解脫，心不解脫者，則不能斷苦。如是受、想、行、識，不知、不明、不離欲貪，心不解脫者，則不能斷苦。

於色若知、若明、若離欲貪，心得解脫者，則能斷苦。如是受、想、行、識，若知、若明、若離欲貪，心得解脫者，則能斷苦。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 9；9（6）越生老病死怖

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

於色不知，不明、不離欲貪，心不解脫者，則不能越生老病死怖。如是受、想、行、識，不知、不明、不離欲貪，心不解脫者，則不能越生老病死怖。

諸比丘！於色若知、若明、若離欲貪，心解脫者，則能越生老病死怖。如是受、想、行、識，若知、若明、若離欲貪，心解脫者，則能越生老病死怖。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

第8經和第9經，文字和前面基本一樣。這裡就不一一解釋了。

## 丙四 「觀察」八事得解脫\*

復次，為欲證得所未得解脫故，應觀察八事：謂於諸行中，「愛味、過患、出離」觀察，及「聞、思、思擇力、見道、修道」觀察。

請大家注意，這段文字特別特別的重要。因為很多人誤以為打坐、修定才叫修行。記得有一次，我拿一本《實證佛教導論》送給我認識的一位學佛人。結果他跟我說：「這個是學術研究，跟修行沒有什麼關係。」他如果有機會看到《瑜伽師地論》這段文字，應該就會明白，單單修定是沒有辦法證初果的。因為初果、二果、三果、四果，統統都要觀察法相（觀行）得到如實知見才能夠證得。聲聞法如此，緣覺法、菩薩法也是如此，統統都要觀察法相才能見道，只靠修定是證不了的。

另一個實例。在網上曾有人問：「有什麼方法能夠把貪愛給斷掉？」有人回覆他，說：「你去讀《實證佛教導論》，從這個地方入手。」又有人回覆，說：「什麼《導論》都是沒有用的，一開始你應該依止一個善知識，好好地修定。」後面那個人說的次第，其實是顛倒的，為什麼呢？斷掉欲界貪愛，要三果才能辦到。未見道的人即使能夠降伏貪愛證得四禪八定，只要碰到惡因緣，欲界貪愛還是會再起。他按照錯誤的次第去修行，結果當然是盲修瞎練，沒有辦法證果。



聲聞法最高明的修證次第是：先聲聞見道證初果，再薄貪嗔證二果，然後斷貪嗔證三果，最後才斷掉五上分結證阿羅漢。就好像一個四階的梯子，拾級而上是最合理的。如果你先證初禪，再聲聞見道，就會一下子證三果或四果，這等於是一次跨過兩個等級，甚至三個等級，當然會大幅提高難度。如果你想按次第證果，一定要修觀行，你需要觀察八件事。

這八件事分成兩組：「愛味、過患、出離」和「聞、思、思擇力、見道、修道」。按第一組去觀察會先證初禪，按第二組去觀察會先見道。真觀推薦，先按第二組去觀察，見道之後再觀察第一組，當成修道的過程。之所以這麼推薦是有理由的，因為「愛味、過患、出離」可以用「如所有性」和「盡所有性」的角度去觀察<sup>1</sup>（這相當於點石成金，使共外道的法成為佛教特有的法門），然而這樣的觀察卻離不開「聞、思、思擇力、見道」的觀察。

## 丁一 愛味

於諸行中觀察愛味時，能善通達諸行愛味所有自相。

「諸行」在這裡不是指身口意行，而是指有情世間、器世間一切會變化遷流的事物，也就是無常法。「諸行」中最重要的觀察對象就是五陰，也就是色、受、想、行、識。

「愛味」是指你喜歡它、貪愛它，覺得它是有滋味的。

「相」是可以讓你觀察到的真實事物（外延），「自相」是事物本身的相貌。同類的東西都有同樣的相貌，這些共同的相貌叫作「共相」。

一件一件地觀察，就是觀察自相。觀察同類事物的自相，累積足夠的現量，就可以（用邏輯歸納法）歸納出共相的體性。

---

<sup>1</sup> 參見甲一乙二丙十一〈染淨〉。



## 丁二 過患

即於諸行觀察過患時，能善了知三受分位過患共相，謂於是中甚少愛味、多諸過患。

「過患」就是說有什麼地方不好，會引發你的痛苦，讓你離不開生死輪迴，甚至下墮三惡道。

「三受」就是苦受、樂受、不苦不樂受。

比如，你現在覺得某樣東西很好吃，可是吃多了以後會很飽、很撐，這就開始不愉快了。或者是吃到非常胖，只要天氣稍微熱一點，你就滿身汗。營養過剩之後就四大不調，高血壓、心臟病、糖尿病，這些病都來了。這都是吃太多的「過患」。

諸行的過患還有很多，這都需要你自己去觀察。你一個一個地觀察，而且要常常在這上面觀察，你才會知道貪愛會造成哪些不好的後果。這就是觀察過患的共相。這樣你就能確定：貪愛這些無常法，能夠給你的好滋味很少，不愉快的後果卻非常多。

## 丁三 出離

如是了知愛味染著、多諸過患共相應已，於所愛味一切行中，隨所生起欲貪煩惱，即能除遣、制伏、斷捨。

當你能夠一直觀察有為法所起的愛味和所生的過患後，等到欲貪現起的時候，你就能夠予以「除遣、制伏、斷捨」。這幾個詞有前後次第的關係，「除遣」在於能觀察愛味過患，「制伏」在於降伏欲貪，「斷捨」在於令欲貪不現行。

於此欲貪不現行故，說名為斷，非永離欲故名為斷，又於彼事心未解脫。



這裡的「斷」是指斷掉某次欲貪的現行，並不是永遠離欲，這時候他對所貪愛的事還沒得到解脫。

若於隨眠究竟超越，乃永離欲，心得解脫。

「解脫」不只是貪愛現在不現行，未來即使碰到可愛的緣，貪愛也不會冒出來，不需再去除遣它，這才是真正的、永遠地離開了貪欲，心得解脫。

是名一門觀察差別。

先從諸行中觀察愛味相、過患相，到能夠出離，漸次趣向心解脫的修證，這樣次第的分別，叫作「一門觀察差別」。也就是修證的過程，有著次第的差別相，一步一腳印，步步踏實，漸次得到解脫，不是一下子就能解脫。

#### 丁四 聞

又修行者，於彼諸行，正觀察時，先以聞所成慧，如阿笈摩，了知諸行體是無常，無常故苦，苦故空及無我。

這一段是在講「聞所成慧」。例如你只是讀經典，或者只是聽人家講，但沒有去仔細想它的意思，你只是大概知道是什麼內容——這叫作「聞所成慧」。「阿笈摩」就是佛經。

也就是說，你所知道的「五陰無常、苦、空、非我」的道理，統統都是從經典聽聞而來的。如果現在有人跟你說：「佛經講五陰是常住法。」你會馬上糾正他說：「不對，佛經裡講五陰是無常法。」這就是你的「聞所成慧」。當人家講的東西很明顯和經典不同的時候，你馬上就能知道。可是，這個時候還不能說你有「思所成慧」。因為，你只是知道語言文字，而它實際上到底是什麼，你還不曉得。

## 丁五 思

彼隨聖教如是勝解，如是通達，既通達已，復以推度相應思惟所成微細作意，即於彼境如實了知。

聽聞出世間聖賢正確的教法以後，理解得比較清楚，能夠透過思惟和推理，而如實地明白經教所指向的境界。這一句是在講「思所成慧」。

比如，你知道色陰是四大及四大所造色。如果我拿一個杯子給你看，你不但要知道這個杯子是色陰，還要能夠舉一反三。不要人家教你杯子是色陰，但拿一個碗給你看，你又不知道是色陰了。那表示你沒有辦法「推度」。「推度」就是能夠擴大它的範圍，也就是把現實中的東西拿出來的時候，你要知道這是什麼。

「微細作意」。前面講過，「作意」是指沒有語言文字的世界觀和人生觀。比如，你既然已經知道了什麼是色陰，就不用一天到晚掛在心裡，用語言文字去思惟它。如果一定要用語言文字去思惟它，就是「聞所成慧」，而不是「思所成慧」。「思所成慧」是你聽聞之後，它的意思你已經知道了，這是一種細微的作意，有時候有語言文字，有時候沒有語言文字。

接下來一句請大家注意，「即於彼境如實了知」，就是把真的東西（外延）拿出來給你看的時候，你能知道這就是經典中所說（內涵）的那個東西。比如把杯子拿出來給你看，你能知道這是色陰；如果敲敲自己的頭，摸摸自己的身體，你也知道這統統都是色陰。受陰、想陰、行陰、識陰也是一樣，你統統都要知道它們在現實中的相貌。如果有哪個地方你不知道，那個地方就不是「思所成慧」。所以，「思所成慧」其實沒有那麼簡單。

## 丁六 思擇力

即由如是通達了知增上力故，於彼相應煩惱現行，現法、當來所有過患，如實觀察，由思擇力為依止故，設復生起而不實著，即能捨離。



「思擇力」的階段，屬於「修所成慧」，雖然還沒有聲聞見道，但至少是初果向，因為已能夠捨離部分的三縛結（我見、疑見和戒禁取見）。

現在給大家講色、受、想、行、識，在講的時候都是把具體的事物指出來給你看，這個時候你都能知道——某某事物就是色、受、想、行、識。可是沒有人提醒你的時候，你不見得知道。

有的人解釋「五陰非我」，他可以解釋得很好。可是，當他自己有煩惱的時候，他卻沒有察覺到。例如，有一個修行人當科長十幾年，現在經理空缺了，他就跑去送禮，拍總經理的馬屁，或者找有辦法的人來關說。這些事情被競爭對手發現了，人家批評他：「你真是卑鄙，為了升經理，什麼手段都用得出來。」這時候你要注意他用什麼理由來為自己的染污行辯護。如果他是一個凡夫或者初果向，他可能會說：「這是我唯一可以升經理的機會，我當然要這麼做。」

真觀講過，如果有人用「我當然要」這種措辭，為某種染污行辯護，這種措辭十之八九是凡夫我見。為甚麼呢？因為拍總經理馬屁的「我」，一定是五陰，不可能是生死輪迴當中不變易的主體；那個想升官的、想升經理的「我」，也一定是五陰。「我當然要」意思就是說，碰到這種狀況的時候，你所認定的「我」就一定會有某種不可改變的行為模式。當你這麼主張的時候，就是認為行陰永遠都不會改變。這相當於主張「行陰是常」或「行陰是我」，而這正是凡夫我見。

只有「聞所成慧」的人沒有辦法察覺到這些。初果向有時候察覺得到，有時候又察覺不到。這是兩者之間的差別。

初果人（聲聞見道者）還是有可能會去拍總經理的馬屁，但是你問他理由，他會覺得不好意思。他雖然隨順染污而行，但不會用凡夫我見來當藉口。「思擇力」的階段，還沒有辦法每一件事情都能夠發現其中的凡夫我見，必須到見道位才有辦法做到。

思擇力有一個功德，就是當有煩惱生起時，他能夠很快地捨離，而不會真的產生執著。然而，此時的證境畢竟還不到初果，所以此處的煩惱，是指「隨順有漏法上所有貪愛」（參見甲一乙二丙八〈界〉），也就是他能夠很

快地捨離會造成錯誤人生觀和世界觀的那種貪愛，而不是所有的煩惱。也就是說，處於這個階段的修行人，對於能夠妨礙他發現真相的貪愛（例如對種族的貪愛讓人主張自己的種族是最優秀的），不會真的產生執著。

## 丁七 見道

彼由如是通達了知及思擇力多修習故，能入正性離生。

「能入正性離生」是指見道。這一句的意思是說：經由反覆地聞思修，最終就能證入見道位。

## 丁八 修道

既入正性離生已，由修道力漸離諸欲。彼由思擇、見道二種力故，隨其所應，斷諸煩惱，謂不現行斷故，及一分斷故，由修道力，究竟離欲。如是由前二種漸離欲貪，由修道力心得解脫。

這一段是在講見道以後要怎樣修行。

「彼由思擇、見道二種力故，隨其所應，斷諸煩惱」，這裡除了「思擇力」外，還有「見道力」。具體來說，此時已能住於三解脫門，對治煩惱的力量更加強大。

見道之前的「思擇」，已經不斷地觀察、檢討、反省自己：有沒有落在凡夫我見裡。見道之後，這種反省能力不會消失掉，還是會一直運用下去，直到證得阿羅漢果。因為有了「思擇力」和「見道力」這兩種力量，所以能夠「隨其所應，斷諸煩惱」，也就是說，你可以漸次把煩惱全部斷乾淨。這個過程稱為修道，修道的力量稱為修道力。

「不現行斷故，及一分斷故，由修道力，究竟離欲」：某一次煩惱不現行，稱為「不現行斷」，某種煩惱永不現行稱為「一分斷」。這兩種斷都是修道，經常修道就能「究竟離欲」，也就是所有煩惱（五上分結和五下分結）永不現行。



## 丙五 煩惱斷及苦滅「果」

復次，有二種煩惱斷果及苦滅果：

「果」是果位的意思。佛教並不把證得某一種神通，比如他心通、天眼通、天耳通，或是能預知未來的神通，叫作果位。佛教的果位，是以斷除相應的煩惱來判定的——你斷掉幾分的煩惱，就說你證得了某一種果位。如果說，有的人雖然有神通，但各種煩惱卻統統都還有，那他仍然是一個凡夫。<sup>1</sup>所以，你要知道煩惱和果位的關聯性。這裡說的「果」有「苦滅果」及兩種「煩惱斷果」，合起來就是三種。

### 丁一 見所斷果\*

一者、見所斷果，由證彼故，能自了知「我已永盡捺落迦<sup>2</sup>、傍生、餓鬼」「我今證得預流無退墮法」，乃至廣說。

「見所斷果」就是初果。初果所斷的煩惱叫作「見所斷煩惱」，也就是在見道的時候所能夠斷掉的煩惱。

這裡是在解釋《雜阿含經》，所以這個「見所斷果」是指聲聞見道，特別指斷掉三種煩惱——「我見、疑見、戒禁取見」。也就是說，只要斷掉這三種煩惱，就是「見所斷果」。蕭平實老師主張，見道必須有未到地定，這是錯誤的。《論》在這裡是專講見道的，根本沒有提到未到地定。

佛經有很多這樣的記載：有外道或是從來沒有學過佛法的人，他第一次來到佛陀或者是聖弟子那裡聽法，佛法演說完畢時，這個人就把三縛結斷掉，證得初果。這個時間要多久呢？從《雜阿含經》中的記載就可以看出來：他們既沒有過夜，也沒有吃飯，而且所進行的對話並不長。所以，這個

<sup>1</sup> 例如英國的《哈利波特》和中國的修仙小說，故事中的人物，雖然「神通廣大」，卻皆是凡夫。

<sup>2</sup> 梵語 *naraka*，謂地獄。

時間可能只有半個小時，頂多就是三個小時。這些記載，也沒有提到未到地定。未到地定是要修的，沒辦法在聽法當中證得，它屬於修道的階段，並不是見道的要件。

所以，不要覺得聲聞見道非常困難。如果你的思辨能力很強，而且又沒有什麼慢心，邪見也不重的話，有可能在三個小時之內就證得聲聞初果。

證得聲聞初果之後有什麼功德呢？因為證得聲聞初果的關係，自己能夠知道，不需要別人印證。知道自己永遠不會再落入三惡道。

為什麼初果人不會退轉呢？第一、他不會墮入三惡道；第二、他的見地永遠都存在，不會因為定力退失或其它原因，失去見地，退回去變成凡夫。「乃至廣說」，聲聞初果的功德並不是只有這一點，還相伴有其他的功德，包括敬信三寶和聖戒成就。

有些人會產生疑惑：初果人並沒有神通，他憑什麼知道自己永不落三惡道？這可從觀察業果而知。初果人可以確定，由於強烈的取相分別而造作惡業，才會落入三惡道，而自己已經沒有這個問題，所以他可以確定自己永不落三惡道。

簡單地說，見道位是一證永證，最終必能究竟解脫。對佛弟子來說，它是凡聖的分野，重要性不言而喻。見道位對佛教也極為重要，世間必須有見道位以上的佛弟子，佛法才不會滅亡。

## 丁二 修所斷果

二者、修所斷果，由證彼故，能自了知「我最後身暫時支持，第二有等永不復轉」。

斷掉三縛結之後，貪嗔還是很重，跟一般人沒什麼兩樣。你可能會說：「如果這樣，證果有什麼用呢？」證果是有用的，就好像一個人拿到一張藏寶圖，雖然還沒有挖到寶藏，但這是遲早的事，遠遠勝過沒有藏寶圖的人。拿到藏寶圖，比喻見道。出發、到達、挖掘，比喻修道。寶藏，比喻涅槃。



阿羅漢是聲聞乘的第四個果位。證得阿羅漢果，才算是完成了聲聞道的修習，所以阿羅漢叫作「修所斷果」，又稱為「畢地」，也就是已經完成了修道的過程，把解脫道的煩惱全部都斷乾淨了。

一旦你證得阿羅漢，你就能夠替自己作證：「這是最後身。」「最後身」就是在輪迴當中的最後一個身體、最後一期生命。最後身存在的時間不會太長，頂多就是幾十年，一旦死掉，就不會再輪迴，所以叫作「暫時支持」。

「第二有」就是這一輩子死掉後，再去投胎，或者到任何地方去出生。證得（聲聞乘的）阿羅漢果之後，這些都是不可能的事，所以說「第二有等永不復轉」。既然沒有第二有，當然也不會有第三有、第四有，乃至無量有。也就是說，他已經把生死輪迴徹底斷掉了。

### 丁三 苦滅果

復有二種苦滅：一者、現在為因，未來苦滅；二者、過去為因，現在苦滅。

「現在為因，未來苦滅。」比如你現在還是很貪著，或者說你現在很執著，有嗔恚、記恨等等的不良習氣和造作，未來世就一定還會受生；再受生的話，你未來世就還會有苦。但如果你是阿羅漢，所有痛苦的因現在都已經斷除，那麼你未來世當然也就不會有苦，也就把未來世的苦滅掉了。

「過去為因，現在苦滅」，過去世造了痛苦的因，現在就會有苦。如果你過去世不造痛苦的因，你現在當然也就不會有苦了。這裡暗示，此世見道、修道的人，還是會有現在苦，因為過去無量無邊，除非有足夠的時間讓過去的惡業種子全部現行，否則無法短時間內便滅掉過去無量世的因所造成的現在苦。

復有二種苦滅：一者、心苦滅；二者、身苦滅。

對於有情來說，如果有痛苦，一定離不開身和心。



「身苦」，比如生病、肚子餓、口渴、冷、熱，都是身苦。阿羅漢會不會有這些苦呢？還是有的。阿羅漢滅掉的是心苦，但是他的身苦還是存在，有餘依涅槃的「微苦所依」就是指身苦。

「心苦」，是指由煩惱現行引發的苦。阿羅漢已無心苦。

復有二種苦滅：一者、壞苦、苦苦苦滅；二者、行苦苦滅。\*

這裡講到三種苦，也就是「壞苦」「苦苦」和「行苦」。「苦苦」是指一般人都認同的苦，例如病苦和怨憎會（跟討厭的人或境界在一起）都是「苦苦」。像婆媳間的關係很不好，或者夫妻之間吵架，吵架之後丈夫可能會喝酒、賭博、打老婆，而且又沒有辦法離婚，就這樣一天到晚都要聚在一起，這是「怨憎會」。

「壞苦」是所愛的人或物變壞引生的苦，比如說你本來一年賺幾個億，後來生意失敗，還是有中等的收入了，不算太差，可即便是這樣，你還是覺得非常不舒服。愛別離（跟所愛的人或境界分離）不見得就是多糟，所以也屬於「壞苦」。

「行苦」就是七轉識在運行的時候，產生一種忙煩的感覺。

復有二種苦滅：一者、非愛業果苦滅；二者、可愛業果苦滅。

什麼叫「非愛業果」？就是苦苦的果報，包括生病、貧窮或三惡道。「非愛業果」當然是痛苦的，一般人都知道這是痛苦的。可是接下來，為什麼會有一個「可愛業果苦滅」呢？比方說，天界有情和人間的貴族、豪富。為什麼這些「可愛業果」也會有「苦」？

你要知道，即使過得很好，還是要受不少罪。你看國家元首，他累不累？外賓來訪問，他要穿戴整齊去接待人家；哪個地方有災難，他要想辦法去處理。這些都是很麻煩的事情。三果以上的人把欲界的貪愛都滅掉了，欲界的「可愛業果」對他來講都是麻煩，必須去處理很多的瑣事，必須要耗費精神，這些都是苦。



「可愛業果」只是沒有苦苦，但一樣有壞苦和行苦，只要有苦，就不是涅槃，因此可愛業果苦也應該滅掉，才能證得涅槃。

復有少分已見諦跡諸聖弟子，雖已超過諸惡道苦所有怖畏，由未永盡一切結故，其心猶有於當來世共諸異生生<sup>1</sup>老死怖。為斷彼故，而能發起猛利樂欲，乃至正念，及無放逸，勤修觀行。

「見諦跡」是見道位。「聖弟子」則是指初果以上的佛弟子。

前面已經講過，證得初果的人，他能夠知道自己不會落入三惡道，既然這樣，他當然不會害怕落入三惡道受苦。但是其他的煩惱他還是有，包括貪、嗔和五上分結。

這裡我們解釋一下「五下分結」和「五上分結」。「五下分結」就是我見、疑見、戒禁取見，再加上貪和嗔。這五個合稱為「五下分結」。「結」原意是繩結，引申為繫縛的意思。「五下分結」是未證三果的人才有的煩惱。「五上分結」則包括色界愛、無色界愛、掉舉、無明、我慢。三果人必須把五上分結統統都斷掉，才能證阿羅漢。

因為初果人只斷三縛結，還有七種煩惱未斷，所以他還會再來人間。既然還要來人間，他就會跟沒有證果的凡夫生活在一起。「異生」通常是指地獄、餓鬼和畜生，但這裡的「異生」是指沒有證果的人，因為沒有證果的人隨時可能下三惡道，所以跟異生並沒有太大的差別。

比如說藥家鑫<sup>2</sup>的案子。被撞傷的人記下他的車牌號，他就下車去把人家捅死。初果人還要再來人間待上七輩子，可能遇到這種畜生不如的人，受到他們的陷害，想到這裡他感到害怕，希望不要再來人間，他心想：「唉！還是精進一點，看看能不能早點證得阿羅漢果，取證無餘依涅槃。」他就樂於修習清淨行，想要把這些煩惱趕快斷掉。

---

<sup>1</sup> 《雜阿含經論會編》作「異生老死怖」，《瑜伽師地論》作「異生生老死怖」，今依後者。

<sup>2</sup> <https://zh.wikipedia.org/zh-tw/藥家鑫案>，2024-10-12。

「乃至正念」，「正念」是「八正道」之一。「八正道」的第一個是「正見」，你能夠憶念這個正確的見解、正確的見地，就叫作「正念」。聲聞法的正見就是「五陰非我」，講完整一點，就是「五陰無常、苦、空、非我」。你把心念放在正見上面，就叫「正念」。正念持續不斷就是「正定」。

「及無放逸，勤修觀行」。「無放逸」就是不偷懶。請大家注意，這裡講的是勤修「觀行」，而不是勤修「禪定」。大家要注意這中間的差別！前面講過，你從「五陰非我」的觀行一直深入下去，就可以證阿羅漢果。相反，不修觀行只修禪定不可能證阿羅漢果。這是大部分的人沒有想到的事情。所以，千萬不要小看觀行的作用！

要怎麼觀行呢？首先，你必須要聽聞正確的佛法，才能夠發起正確的觀行。而且，聽聞的過程當中，你要去檢查：現在所說的這些道理，是不是符合事實？觀察這些道理符合事實，並且確認它們不可推翻，這些過程統統都是「觀行」。

## 10；10（7）不愛喜則得解脫

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

於色愛喜者，則於苦愛喜；於苦愛喜者，則於苦不得解脫。如是受、想、行、識愛喜者，則愛喜苦；愛喜苦者，則於苦不得解脫。

諸比丘！於色不愛喜者，則不喜於苦；不喜於苦者，則於苦得解脫。如是受、想、行、識不愛喜者，則不喜於苦；不喜於苦者，則於苦得解脫。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。



如果你喜歡色，就等於喜歡苦；如果你不喜歡色，就等於不喜歡苦，也就能夠得到解脫。

「色受陰」（色取蘊）在第58經中有定義，是「四大及四大所造色」。所謂「四大」，就是地、水、火、風，相當於物質和能量的細小單位。「四大所造色」就是由這些物質和能量的細小單位拼湊出來的大型物體，包括我們的身體，山河大地以及你所看到的一切物體，統統都是「四大所造色」。

舉一個「於色愛喜」的例子。如果女人覺得自己很漂亮，顧影自憐，照鏡子的時候會說：「啊！我好漂亮。」喜歡自己漂亮，那就等於喜歡痛苦。但是你會疑問：「我喜歡自己很漂亮，應該很高興，為什麼會等於喜歡痛苦呢？」

色陰一定是無常的。如果你喜歡現在的自己很漂亮，那等將來年老色衰的時候，你就會痛苦。你看著自己一天一天地老下去，你就會越來越痛苦。

同樣的道理，如果男人很喜歡自己強壯的身體，也就等於喜歡痛苦。雖然現在身體很強壯，可是等將來衰老的時候，就會有種種病痛。如果你很喜歡現在的強壯，等將來生病、衰老，你就會覺得很厭惡、很痛苦。

所以說，喜歡色陰，就等於喜歡痛苦。同樣的道理，喜歡受、想、行、識，也就等於喜歡痛苦。

「受」有苦受、樂受、不苦不樂受，一般人不喜歡苦受，但喜歡樂受。欲界中最惑亂人的樂受，就是性愛的覺受，尤其對方也很愛你，兩廂情願，大家都覺得很快樂。性和愛的樂受都屬於欲界，你如果喜歡這樣的樂受，將來就會痛苦。比如對方離開你的時候，或者是吵架鬧矛盾的時候；而且你們都會衰老，其中一個會先死去，剩下的一個就會感到痛苦。所以，你只要有愛、有欲、貪著樂受，將來就一定會痛苦。而且，初果人還能觀察到，即便是在樂受當中，裡面仍然有行苦。

比較細緻的樂受，比如修行禪定時感到的身心輕安。有的人很喜歡這種輕安的感覺，但其實這也不離受陰。如果你喜歡這種禪定的輕安，仍然是喜

歡苦。因為禪定需要去保持，不然就會退失，當禪定退失的時候，你就會痛苦。

修習禪定需要把意識繫念在某一個境界上。尚未見道的人，一般是用共外道的方法修禪定，也就是要找一個東西作為所緣——比方繫念於丹田、呼吸、佛像等等。繫念就需要用心、用力，這其中就必然有行苦。因為有這樣的行苦，所以修久了就會感到厭倦，不知不覺中就去攀緣內外境界，慢慢地禪定就退失了。所以說，雖然禪定的樂受是很細膩的，但是同樣的，你只要喜歡這種樂受，就等於喜歡苦，也就沒有辦法從煩惱和痛苦中解脫出來。

「想」就是了別。把事物了別清楚，就是「想」；思想也是「想」。舉一個例子，能夠了別定境當中的清淨相，這也是「想」，如果你喜歡這種定境當中的清淨相，也就等於喜歡痛苦和煩惱，不得解脫。

「行」包括身、口、意行。比如跳舞、彈琴、武術，再或者笑話講得很好，這些都屬於「行」。如果你覺得自己這樣很了不起，也就是「於行愛喜」，那也就等於你喜歡痛苦，不得解脫。

能夠了別六塵的能力叫作識陰，簡稱為「識」，包括眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識。<sup>1</sup>如果你喜歡這六識，就等於喜歡痛苦。

一般人不大會注意到前五識，但通常會喜歡自己的意識。比如你很聰明，而且很喜歡自己的聰明，這就是「於識愛喜」。但是聰明是靠不住的。有的人覺得自己很聰明，就去炒股票，可是當他判斷錯誤的時候，他就會虧損，甚至傾家蕩產——這種事情時有發生，那時他就痛苦了。雖然你很聰明，但你沒有辦法保證不會遇上沒辦法解決的問題，或者遇到一個比你更聰明的人，就像周瑜遇到諸葛亮。因為聰明本身就是境界法，境界法就有高下之分，當你遇上一個比你更聰明的人的時候，你就會感到痛苦。另外，有些絕頂聰明的人，例如美國前總統雷根、英國前首相柴契爾，年紀大的時候得

---

<sup>1</sup> 56經：「云何識受陰？謂六識身。何等為六？謂眼識身，乃至意識身，是名識受陰。」



了阿茲海默症，這是識陰的變壞。由好變壞，一定會有壞苦。「於識愛喜」的人碰到這種情形會更加地苦。

接下來的經文，說明解脫這種痛苦的辦法：只要你不喜歡色，不喜歡受、想、行、識，你就一定會解脫。這裡的「解脫」指的是證得阿羅漢果。

所以，我們可以看到，要證得解脫，並不一定要刻意修習禪定，最重要的是觀行和思惟整理。觀行的時候，首先要確認色、受、想、行、識到底是指哪些東西，拿出具體的東西給你看的時候，你要知道這個是色、是受、是想、是行，或者是識。比如說禪定的輕安，你就要知道禪定的輕安是受陰，知道「自己住在輕安的境界中」則是想陰。有人很喜歡住在這種境界當中，但是他不知道這種境界其實是落在受陰和想陰裡面，還以為這就是開悟。像他這樣，不知道受陰和想陰都是無常、苦、空、非我，卻以為自己開悟，正是典型的增上慢；他喜歡禪定境界，就是在喜歡苦，不能得到解脫。

## 經目錄

無常及苦、空，非我、正思惟，  
無知等四種，及於色喜樂。

因為古人結集經典的時候，很多都要依靠背誦，為了防止遺漏或錯序，便用簡短的文字，提醒自己不要忘記。

「無常」指第1經，「苦、空、非我」指第2～4經，「正思惟」為第5經，「無知等四種」指6～9經，「於色喜樂」指10經。

## 丙六 二種「愚相」

復次，有二種愚夫之相。何等為二？一者、於所應求不如實知；二者、非所應求而反生起。

「愚」就是愚笨、沒有智慧的意思。這裡講的愚夫，相當於凡夫。一個愚夫會有兩種可以辨識的特徵。這裡的相貌是指可以觀察到的狀況。

第一、應該要去追求的東西他不追求；第二、不應該去追求的東西他反而要去追求。以下是詳細的解釋。

## 丁一 應求不求

何等名為是所應求？所謂涅槃諸行永滅。而諸愚夫，於當來世諸行不生都無樂欲，於諸行生唯有欣樂。由是因緣，於所應求，及諸行生所有眾苦不如實知。

什麼是「應該要去追求的」呢？涅槃是有智慧的人應該去追求的。

大家注意，這一句的「涅槃」二字後面還有「諸行永滅」。這是要把五蘊、十二處、十八界等有為法統統都消滅掉，讓它們永遠都不會再生起。所以這裡的「涅槃」指的是無餘依涅槃。因為只有無餘依涅槃才是最安寧的，不會有一切的痛苦；不然的話，即便是阿羅漢、八地菩薩，乃至佛陀，只要來到人間受生，就一定會有「微苦所依」，比如肚子餓、口渴、疲勞等。

五蘊就是色、受、想、行、識；十二處包括內六處和外六處；十八界就是六根、六塵和六識。涅槃就是要把這些統統消滅掉。如果有一天，有人跟你講：「男女雙修，是達到極樂的法，把這個極樂永遠保持下去，就是樂空雙運，就是涅槃。」這樣講你會相信嗎？先不論他對色陰無常不如實知的妄想，他所謂的「樂空雙運」，仍然是受陰境界，怎麼能叫涅槃呢？涅槃是諸行永滅，要把色、受、想、行、識都消滅掉，怎麼可以保留樂受，而且還想保持到永久？這很顯然是不對的。

如果有人跟你講：「我正在禪定中的時候，外面的聲音我聽不到，眼睛也看不到任何東西，但是我可以感覺到自己的存在，存在於一個很清靜的狀態裡，這就是涅槃。」你如果有五蘊無常的正見，聽了之後，就會知道這種說法不對。因為能夠知道自己在禪定、感受禪定的輕安分別是想陰和受陰的



境界。涅槃沒有覺知心，也沒有覺知的對象；如果有覺知心在運作，就還有蘊處界相，必定不是涅槃。

有的人認為打坐時的輕安就是「自性清淨心」。自性清淨心其實是第八識的別名。如果把蘊處界相當成是自性清淨心，那就錯亂了，這樣的知見，連初果向都達不到。

「而諸愚夫，於當來世諸行不生都無樂欲」，是說凡夫並不樂於追求涅槃。如果你對一個凡夫說：「涅槃就是把五陰都消滅掉，永遠都不再受生，從此看不到、聽不到，也沒有想、沒有感覺，不再有樂受、苦受、不苦不樂受，也沒有身、口、意行，了別能力也都統統消滅掉。」他一定會很不樂意：「那我才不要，我在這邊生活得很好，我在這邊可以吃喝玩樂。」好一點的會說：「我在這裡可以做一些文學創作。」或者說：「我可以有一些科技上的創造發明。」一般人認為，有五陰才能夠自我實現，即使是世間的聖賢也不會教人把身心永遠地消滅掉，因為這不是世間人所喜歡的。但是，在出世間聖賢來看，有這種想法的人都是愚夫。這樣的話聽上去很重，但你如果是佛弟子，就要細心體會：為什麼佛、菩薩、阿羅漢這些聖人要這麼說？

凡夫「於諸行生唯有欣樂」，也就是說，一般人是和佛的教導相反的，他們樂於五陰的存在，只想把五陰打造得更好，而不願意滅掉五陰。所以如果有小孩子出生，親戚朋友都會去慶祝；如果有人死掉，大家都哀悼。如果你跟一個凡夫講：「人死掉還有未來世。」他聽了會很高興。可是他都沒有想過，未來世又會有一大堆的痛苦。因為凡夫不接受「五陰的生起就是苦」，也不知道「涅槃才是真正的安樂」，所以才會應求而不求。

## 丁二 不應求而求

何等名為非所應求而反生起？非所求者，謂老、病、死，非愛合會，所愛別離，所欲匱乏，愁、歎、憂、苦，種種熱惱。彼於如是諸行生起，反生欣樂；於生為本一切行中，深起樂著；於生為本所有諸業，



造作積集。由是因緣，於有生苦，及生為本老、病、死等眾苦差別，不得解脫。如是名為非所應求而反生起。

如果你問一個人：「你喜歡老嗎？」他一定說不喜歡。「你喜歡生病嗎？你喜歡死嗎？你喜歡每天跟仇人在一起鬥爭嗎？你喜歡跟心愛的人離開嗎？你喜歡所求不遂嗎？」他一定回答：「不要，我不要這些東西。」「發愁、哀歎、憂惱、受罪這一大堆的痛苦你喜歡嗎？」他一定也不會喜歡。

如果不喜歡這些痛苦，應該不喜歡出生才對。因為五陰一出生，就會有這些痛苦。只有把五陰徹徹底底地消滅掉，不再輪迴，安住於涅槃之中，才能夠離開這些痛苦和煩惱。<sup>1</sup>

「彼於如是諸行生起，反生欣樂」，就像我剛才講的，小孩子出生，大家都去慶祝；有人死掉，大家都去哀悼，這其實是顛倒的。死掉後永遠不再出生，不是最好的狀況嗎？你想想看，有的人處在癌症末期，很痛苦，又死不掉，對他來講其實死亡是一種（暫時的）解脫，至少不用再承受病苦。

別誤會，我可不是在鼓勵自殺！現在之所以會有煩惱和痛苦，是因為過去世種下了苦惱的業，現在世現起了果，這叫作「非愛業果苦」。自殺雖然可以暫時不再痛苦，如果沒有把煩惱斷盡，自殺以後一定還會出生，還是會有來世的痛苦和煩惱。假設一個女人的丈夫喝酒、賭博、打老婆，這個女人過得很痛苦，就結束了自己的生命。但是因為她和丈夫的因緣還沒有斷，所以未來世還是會再度碰上。這種狀況，離婚好過自殺，因為自殺解決不了問題。

只要你不是阿羅漢（四果）或阿那含（三果），就還會到人間受生，那麼你欠別人的債務就一定要還。所以，不要因為現在很痛苦，你就想要自殺，這是沒有用的。如果懂得佛法的道理，面對煩惱和痛苦的時候，你應該先想：「是不是自己過去世虧欠了別人？」接下來想：「是不是自己還有煩惱和執著沒有斷掉？」

---

<sup>1</sup> 以上是聲聞涅槃，大乘涅槃是「諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減」。



以佛教的觀念來講，自殺是沒有用的，必須把惡因緣妥善地處理掉；或者能夠證得阿羅漢，取證無餘依涅槃，永遠不再有生命的現起，當然也就可以把這個「非愛業果苦」斷掉。只要你不是阿那含或阿羅漢，就還會到人間受生，欠別人的債務就一定要還。如果你懂得佛法的道理，面對煩惱和痛苦的時候，你應該先想：「是不是自己過去世虧欠了別人？」接下來想：「是不是自己還有煩惱和執著沒有斷掉？」如果能夠把煩惱和執著斷掉，那麼就算還有惡業未了，也只會身體受苦，而不會有心理上的痛苦，不會愁、歎、憂、苦。

這裡講的「老、病、死，非愛合會，所愛別離，所欲匱乏」，一共是六種苦。如果再加上「生、五蘊熾盛」就成了我們常說的「八苦」。這六種苦都是以「生」為根本。十二因緣法分為三世——過去世、現在世和未來世，其中未來世只有兩支，也就是「生」和「老死」。「老死」代表的是附屬於生命的一切痛苦，也就是說，只要出生，就會有一切的痛苦。由此可以看出：出生是痛苦的根本。<sup>1</sup>

無餘依涅槃是永遠斷除生死，把未來世的生命永遠斷掉，就不會再有痛苦。必須厭離附屬於生命的一切有為法，才能夠入無餘依涅槃。講起來很簡單，但要做到，就沒那麼簡單了。即便是初果人，也要經過七返人天才能夠辦到，凡夫更是遙遙無期。

「於生為本所有諸業，造作積集」，「積」是累積，「集」就是收集。像前面講的，你覺得自己很漂亮，或者覺得自己很聰明、很強壯，或者覺得自己太極拳打得很好，這些都屬於「造作積集」，都是對五陰的貪愛和樂著。

一般人對於五陰的貪愛和樂著，不可能只持續一兩秒鐘。只有三果向的人才有可能發現自己有欲界貪愛萌芽，便能立刻把它斷掉。凡夫、初果人乃至二果人對於欲界的貪愛都沒有辦法只是喜歡一兩秒鐘就斷掉，還是會一直貪愛下去。

---

<sup>1</sup> 明白這一點只是正教量，在觀行當中確認無誤才是現量。

好比你愛一個人，你會只愛一兩秒鐘嗎？有的人甚至愛一輩子；愛一輩子不夠，還要永永遠遠地愛下去。這就是「造作積集」。當你的貪愛越養越大，就變成很深的執著，如果失去所愛的人，你就會感到非常痛苦。

「由是因緣，於有生苦，及生為本老、病、死等眾苦差別，不得解脫」。因為貪愛和樂著五陰不斷累積的緣故，就會有未來世的出生；有了出生，就會有附屬於生命的衰老、生病，以及死亡，種種的痛苦統統都會有，讓你沒有辦法解脫。

「如是名為非所應求而反生起」，這就叫作不應該追求的東西，你反而去追求。以上就是愚相，是沒有智慧的人顯示出來的特徵。

## 1 1 ; 1 1 （8）正向滅盡

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘：

過去、未來色無常，況現在色！聖弟子如是觀者，不顧過去色，不欣未來色，於現在色厭、離欲、正向滅盡。如是過去、未來受、想、行、識無常，況現在〔受、想、行、〕識！

聖弟子如是觀者，不顧過去識，不欣未來識，於現在識厭、離欲、正向滅盡。

「過去、未來色無常，況現在色」，就是說過去的色是無常的，未來的色也是無常的，更何況現在的色。可能有人會覺得這一句不太好理解：「過去的已經過去了，未來的還沒有來，過去和未來是不實在的，這比較好理解，但是現在應該是比較實在的才對。」如果仔細想一想，「現在」只存在於過去和未來之間的夾縫裡。「現在」的時間有多長？就是一瞬間而已。這一瞬間過去，就已經不是現在，成為了過去。所以說，過去色無常，未來色也無常，現在色就更加是無常了。



「聖弟子如是觀」，「聖弟子」就是見道位以上的佛弟子。「如是觀」就是「像這樣觀察」的意思；它還有一個意思，就是要「如實觀察」——用符合事實的方式去觀察。觀行就是要符合事實。

你能如實地觀察色無常，就能「不顧過去色」。「顧」有回顧、顧念的意思。一個人七老八十的時候，看到自己年輕時的照片，心想：「我十六歲的時候，那麼年輕，那麼貌美，皮膚好像可以掐出水來似的。」這就是在回顧過去的美貌，也就是這裡講的「顧過去色」。但如果你能夠如實地觀察過去色無常，就不會總是去回顧過去色了。

「不欣未來色」，「欣」有憧憬的意思。比如，你現在想：「我希望下一世，還是能夠這麼年輕，這麼貌美。」這就是憧憬未來的色身。但如果你能夠如實地觀察未來色無常，就不會總是憧憬未來色。

「於現在色厭」，「厭」就是討厭的意思。正因為有色身，才会有生病、衰老，乃至死亡。所以，色身是痛苦的根源，你喜歡這個色身，就相當於喜歡痛苦。當你如實地觀察現在色無常的時候，就會討厭它，離開對色身的欲望，因為沒有欲望，也就沒有因此而起的痛苦。

「正向滅盡」，「正向」就是「正在趨向於」；「正向滅盡」就是趨向把色陰永遠滅盡的目標。

同樣的道理，「如是過去、未來受、想、行、識無常，況現在〔受、想、行、〕識」，也就是除了色的無常之外，還要觀察受、想、行、識的無常。

「聖弟子如是觀者，不顧過去識，不欣未來識，於現在識厭、離欲、正向滅盡」這句話有一些省略。因為講觀受、想、行、識無常的時候，和前面講觀色都是一樣的。也就是說，你只要把句中的「色」字依次替換成「受、想、行、識」就可以得到完整的經教。

1 2 ~ 1 4 ; 1 2 ~ 1 4 ( ) 正向滅盡<sup>+</sup>

如無常，〔如是〕苦、空、非我，亦復如是。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

完整的經文是把第11經的「無常」一詞依次替換為「苦」「空」「非我」。這留給大家自行補充完整。

## 丙七 有為法「無常等定」

復次，於諸行中，有四決定：一、無常決定，二、苦決定，三、空決定，四、無我決定。

「諸行」泛指一切有為法。「決定」相當於定律。只要有為法，就一定有四種特性：一、有為法一定是無常的；二、有為法一定會讓人感受到苦；三、有為法必然是空；四、有為法必然無我。

《論》的「無我」<sup>1</sup>，就是《經》的「非我」，在梵文裡面，「非我」和「無我」是同一個字，而「非我」是比「無我」好的中文翻譯。

在日本留學的朋友告訴我，日本大部分的佛教學者都認為《阿含經》講的「非我」是承認「我」（常住法）的存在；像松本史朗等堅持「無我」、堅決否定常住法「我」的學者，在日本學術界並非主流。然而，台灣並沒有引進日本的主流看法（大陸似乎也沒有），而是引進日本學術的非主流意見。白象版《實證佛教導論》196~197頁引用了中村元和末本文美士的看法，這兩位學者便是主張佛教承認有常住法「我」。

## 丁一 諸行無常決定

云何諸行無常決定？由三種相，當知過去、未來諸行尚定無常，何況現在！何等為三？謂先無而有故，先有而無故，起盡相應故。

---

<sup>1</sup> 「言無我者，遠離我故，眾緣生故，不自在故。」《瑜伽師地論》卷83 (CBETA 2024.R3, T30, no. 1579, p. 764b1-2)，這個定義暗示有「我」，非眾緣生，能自在。



先講「無常決定」。這裡講「當知過去、未來諸行尚定無常，何況現在」，這是在解釋《經》的「過去、未來色無常，況現在色」。

這一句也是說，過去、未來的色都是無常，更何況現在色！從前一瞬追溯到無始，都是過去；從下一瞬一直到無窮，都是未來。過去和未來的時間都是極長的，而現在只是過去和未來夾縫中的一瞬間。你說一聲「現在」，說完的時候，它已經變成了過去。既然過去和未來都是無常的，只存在一瞬間的現在當然更是無常了。

要確定過去、現在、未來都是無常的，需要從三個方面去觀察：一、先無而有，一個東西本來沒有，後來出生了，變成了有；二、先有而無，它出生了，將來又會消滅；三、起盡相應，這一次的出生就一定有它的消滅，而這一次的消滅也一定有它之前的出生。

若未來行，先所未有定非有者，是即應非先無而有，如是應非無常決定；由彼先時施設非有，非有為先，後時方有，是故未來諸行無常決定。

「未來行」就是未來的有為法。如果說未來行「先所未有」——過去不曾出生過，而且「定非有者」——之後也不曾出生，它就不是「先無而有」，因為它從來就沒有出生過，也就不能說它無常。這是假設的情況，下面才是實際的情況。

「由彼先時施設非有」，「非有」就是先前還沒有；「非有為先，後時方有」，先前沒有，後來才有的。例如，兩個人結婚，最初沒有小孩，將來小孩出生，就從沒有變成了有。未來行就是本來沒有，後來才有的，也就是「先無而有」，所以是無常。

「施設」這兩個字在佛經裡經常出現，從勝義諦的觀點來看，根本沒有一切法可說，也沒有一切法的性質，一切的法相都是施設而有。只有站在世俗諦的觀點才有法相可說。

若現在從緣行生已決定有者，是即應非先有而無，未來諸行便應非是無常決定，現在諸行亦應不與起盡相應；由現在行從緣生已，非決定有，以有為先施設非有，是故過去諸行無常決定。

接下來也是一樣，先講假設的情況，再講實際的情況。

如果現在的有為法從因緣而生之後，就一直都有，將來不會消滅，那就不是「先有而無」，未來的有為法就不是無常，有為法的出生和消滅也就不會是相對應的了。

但實際的情況是現在的有為法都是因緣所生，從因緣而生之後，並不會一直存在下去，它是先「有」，之後就會消滅，變成「非有」。當它消滅的時候，它便成了過去的有為法，這就說明過去的有為法都是無常。

例如，小孩子的出生是「先無而有」；死亡，就是生命的「先有而無」。有出生就有之後的死亡，有死亡就有之前的出生，這就是「起盡相應」。

如是現在諸行，因未來行先無而有，因過去行先有而無，由此施設起盡相應。是故說言：「當知去、來諸行無常性尚決定，何況現在！」是名諸行無常決定。

根據上述推論，因為未來的有為法是「先無而有」，過去的有為法是「先有而無」，有出生便必然有之後的消滅，有消滅就必然有之前的出生，這就是「起盡相應」。所以，經文說：過去和未來的有為法都是無常的，何況作為過去和未來之間一瞬間的現在，就更加是無常了。

總結上述三點，得出最後的結論：「諸行無常決定」，一切有為法都一定是無常的。



## 丁二 諸行苦性決定

云何諸行苦性決定？謂去、來諸行尚是生等苦法，何況現在！所以者何？過去諸行是已度苦，未來諸行是未至苦，現在諸行是現前苦，是名諸行苦性決定。

接下來講「諸行苦性決定」，它的意思是說：有為法一定會讓我們受苦。過去和未來的有為法都會讓我們受苦，何況現在的有為法。

過去的有為法是已經承受過的痛苦，未來的有為法是將要承受的痛苦，而現在的有為法是正在承受的痛苦。你能夠這樣觀察之後，就知道所有的有為法，都會讓我們受苦，這是一定的，沒有辦法改變。

## 丁三 諸行空性決定

云何諸行空性決定？謂去、來諸行尚定空性，何況現在！所以者何？未來諸行其性未有，由此故空；過去諸行其性已滅，由此故空；現在諸行雖有未滅，諦義、勝義性所遠離，由此故空，是名諸行空性決定。

過去和未來的有為法，都一定是空。這裡的「空」是指沒有辦法把握，它的存在沒有永恆的意義。在經典當中，「空」的意思相差很多，甚至在同一部經裡，「空」的意思也有不同。你如果堅持「文字的意義是單一、固定的」，不能再有別的意義，就會看不懂佛經。<sup>1</sup>

這裡的「空」可以解釋為無自性、沒有辦法把握，或白忙一場。就好比你在海邊用沙子做了一個沙堡，做了好幾個小時，很辛苦，也做得很漂亮，可是突然來了一個大浪，就把這個沙堡全部毀了，然後你就說：「哇！我這麼辛苦，到最後落得一場空。」這個「空」就是白忙一場的意思。

---

<sup>1</sup> 雖然如此，「空」有一個基本的意義「無」，由這個意義引生出其它的意義。



「未來諸行其性未有」，「過去諸行其性已滅」，「由此故空」，這裡的「空」也可以解釋為「無」。未來的還沒有出現，過去的已經消失，目前都不存在。好比你有十塊錢，但是你用來買蘋果，你的十塊錢就沒有了。接著，你把蘋果吃掉，於是蘋果也沒有了。

那麼，現在存在的東西為什麼也說是「空」呢？這就要講到「空」的另一種含義了，也就是這裡說的「諦義、勝義性所遠離」。

諦義就是世俗諦的道理，也就是經由相、名、分別建立的世間道理。依照世間道理，現在只是一瞬間的存在，沒有辦法把捉，跟不存在沒什麼兩樣。勝義性就是勝義諦，勝義諦當中無有一法可得，更沒辦法說有。<sup>1</sup>

#### 丁四 諸行無我決定\*

云何諸行無我決定？謂去、來諸行尚定無我，何況現在！所以者何？未來諸行非我之相，未現前故；過去諸行非我之相，已越度故；現在諸行非我之相，正現前故，是名諸行無我決定。

這裡的「無我」就是《雜阿含經》裡的「非我」。「我」在梵文裡，叫作「阿特曼」。你不知道梵文沒有關係，可以直接看經典對「我」的定義。《雜阿含經》講：「有我、有世間、有此世，常、恒、不變易法。」<sup>2</sup>《中阿含經》定義：「此是神，此是世，此是我，我當後世有，常不變易，恒不磨滅法。」<sup>3</sup>《大般涅槃經》定義：「若法是實、是真、是常、是主、是依，性不變易者，是名為我。」<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 要讀懂佛經，必須明白勝義諦與世俗諦，大家可以參考《實證佛教修行方法》第一章第三節〈世俗諦與勝義諦〉。

<sup>2</sup> 《雜阿含經》卷6(CBETA 2024.R3, T02, no. 99, p. 42a5-6)。

<sup>3</sup> 《中阿含經》卷54(CBETA 2024.R3, T01, no. 26, p. 764c25-26)。

<sup>4</sup> 《大般涅槃經》卷2〈1 壽命品〉(CBETA 2024.R3, T12, no. 374, p. 379a1-3)。



這三個定義是相通的，這裡只解釋《大般涅槃經》：如果有一個法是真實的，是常住的，是造物主，諸法必須要依靠它才能夠繼續存在下去，它的性質不會改變，具備以上條件才可以稱為「我」。

變易，有時候會寫成變異，但這兩個詞意義有些不同。變易，是整個改變。變異，則是有一點改變。第八識應該是真妄和合，不會整個改變，但有些地方會改變，所以用「性不變易」比較準確。

未來的有為法現在還沒有出生，既然如此，就是不存在，很顯然它就不是常住法，當然不會是「我」。過去曾經出現過的有為法，現在已經不存在了，既然已經不存在，當然不可能是恆常存在的「我」。現在的有為法雖然暫時存在，但它過去沒有，而且將來一定會消滅，很顯然也不符合常住法的特徵，所以也不是「我」。「正現前故」，雖然還沒有「滅」，但是可以觀察到它的「住異性」，住異性是有為法的相貌<sup>1</sup>，並非無為法。

所以說，過去、現在、未來的有為法，統統都不是性不變易、恆常存在的「我」。

這四種決定還有更多的理由予以支撐，下面一一展開。

## 丁五 八個理由

又由二相，當知諸行決定無常：一、由過去世已滅壞故，二、由未來、現在世是應滅壞法故。

「故」這個字放在句子的最後，表示此句是理由，這是梵文的語法。這一句如果用完整的現代漢語來表述，就是：由過去世的有為法已經壞滅，而未來和現在的有為法應該也會壞滅的緣故，可以知道所有的有為法一定都是無常。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 參見甲一乙十丙三〈相〉。

<sup>2</sup> 這裡用的是邏輯歸納法。

又由二相，當知諸行決定是苦：一、是生等苦法故，二、是三苦性故。此諸苦相，如前應知。

又有兩個理由，可以讓我們知道，有為法一定會讓我們受苦。第一個理由，生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得是大家都知道的苦。第二個理由，「三苦性」，「三苦」是指苦苦、壞苦、行苦。苦苦就是一般人都會認為痛苦的苦；壞苦就是本來比較好，現在變得比較差而產生的苦；行苦是身口意行的忙煩之苦。

行苦的「行」和諸行無常中的「行」，雖然是同一個字，意思卻不一樣。「諸行」泛指一切有為法，行苦的「行」指身口意行，特別是覺知心的了別。了別久了會累，因為了別即是忙煩；一向不忙煩的法，例如涅槃，再久都不會累。所以，一旦覺知心察覺到有為法的存在，一定有行苦，行苦是絕對逃不掉的；即使你是在享受男女合會的樂，也一樣有行苦。

以聲聞法來講，有為法的存在統統都是苦，所以叫作一味相，這是勝義諦五種相之一<sup>1</sup>。苦諦可以變成勝義諦，原因就在這裡。

又由二相，當知諸行決定是空：一、畢竟離性空故，二、後方離性空故。

又有兩個理由，可以讓我們知道諸行決定是空。

畢竟離性空者，謂諸行中我我所性畢竟空故。

這句話只能用大乘法來解釋。有為法只有從世俗諦去觀察，才有法相和自性。佛法中講的「自性」相當於英文的 property，也就是性質的意思。比如「固體是堅硬的」，「固體」是法相，「堅硬」就是它的自性。但是站在

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷75：「勝義諦有五種相：一離名言相，二無二相，三超過尋思所行相，四超過諸法一異性相，五遍一切一味相。」(CBETA 2019.Q3, T30, no. 1579, p. 713c25-27)。



勝義諦的立場來說，三界萬法統統都是由第八識所生，沒有法相，更沒有諸法的自性可說，包括我、我所<sup>1</sup>性，這就叫作「畢竟離性空」。

後方離性空者，謂於已斷一切煩惱心解脫中，一切煩惱皆悉空故。

以世俗諦來說，固然有一切煩惱的法相，但當你知曉畢竟空的道理，並且緣在勝義諦上，慢慢地把世俗諦中的這些煩惱統統斷除。這時候，你再往前回顧，就會發現原本的那些煩惱根本什麼都不是。

又由二相，當知諸行決定無我：

又有兩種理由，可以讓我們知道一切有為法統統都不是「我」。

一、諸行種種外性故。

「外性」是指一切有為法的性質要依靠外在於它的事物來決定。比如剛才說的固體具有堅硬的性質，比如冰塊。但冰塊之所以是硬的，是因為溫度在零度以下，如果溫度超過零度，它就化為液體，失去堅硬的性質。所以，冰塊這樣的固體，它所具有的堅硬性質是需要外在的事物、環境才能成立的。所以可以說，有為法的性質是會變易的，並不是不變易的「我」。

二、諸行從眾緣生不自在故。<sup>\*</sup>

有為法一定需要各種條件才能夠出生，所以它並不是自己就能夠存在的法（不自在）。既然「不自在」，它就不是恆常存在的「我」。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 一切有為法可以分為兩類，一類是「我」，一類是「我所」。此處的「我」不是指第八識，而是「能取」，多數人以六根、六識為「我」；「我所」則是「所取」，多數人以六塵為「我所」。

<sup>2</sup> 「言無我者，遠離我故，眾緣生故，不自在故。」《瑜伽師地論》卷83 (CBETA 2024.R3, T30, no. 1579, p. 764b1-2)，這個定義暗示有「我」，非眾緣生，能自在。

## 丁六 十個理由

復由十相，當知諸行四相決定：謂由敗壞、變易、別離、相應法性相故，非可樂、不安隱、相應遠離、異相相故。如是等相，如前〈聲聞地〉已廣分別。

接下來，又講有十個理由，讓我們知道，一切有為法都一定有四相（無常、苦、空、非我）。這十個理由在《論》卷37曾經講過：

由十種行觀察苦諦，能隨悟入苦諦四行。何等為十？一、變異行，二、滅壞行，三、別離行，四、法性行，五、合會行，六、結縛行，七、不可愛行，八、不安隱行，九、無所得行，十、不自在行。如是十行依證成道理能正觀察。

文字有點差異，但意思應該是一樣的。大家可以相互對比，這裡就不解釋了。

## 丙八 五離繫品「界」

這裡的「界」是五離繫品界。甲一乙二丙一〈界〉講的「界」，則是「有情先數習邪解脫見所集成界」。這兩種界都是種子所顯示的功能差別。換句話說，耽著邪見的凡夫和離開邪見繫縛的聖賢都是種子顯示的功能差別。這樣大家就可以多少明白，為什麼《華嚴經》說「心、佛及眾生，是三無差別」了。

復次，依出世道作意修中，有五離繫品界：一者、斷界，二者、無欲界，三者、滅界，四者、有餘依涅槃界，五者、無餘依涅槃界。

「出世道」就是解脫道，因為它能夠讓你離開世間。「作意」就是沒有語言文字的世界觀和人生觀。作意可以分成「如理作意」和「不如理作



意」。如理作意是符合事實的人生觀和世界觀；不如理作意是不符合事實的人生觀和世界觀。

如理作意一定是從觀行中來。《論》幾乎處處都在強調觀行的重要。在佛教的修行中，戒定慧三無漏學互為增上緣，但只有智慧才能讓人究竟解脫，因此觀行的重要性遠遠超過修定。修定則是共外道的法門，如果只修定而不作觀行，肯定是外道法，無法讓人解脫生死。只靠修觀行也可以證阿羅漢果，不一定要刻意修定。雖然不刻意修定，在修觀行的過程當中，還是可以發起初禪。

有的阿羅漢沒有滅盡定，甚至有些沒有證得初禪，沒有證得滅盡定的阿羅漢，稱為慧解脫阿羅漢。<sup>1</sup>證得滅盡定的阿羅漢，稱為俱解脫阿羅漢。俱，是表示兼具定與慧。專修解脫道的人如果對修定不感興趣，可以等到證阿羅漢之後再去修初禪。修菩薩法的人必須保留貪愛作為度眾方便，最好等到將要入地時再修初禪。

謂見道所斷諸行斷故，名為斷界。修道所斷諸行斷故，名無欲界，即此唯有餘依故，名有餘依涅槃界。此依滅故，名為滅界，亦名無餘依涅槃界。

在聲聞見道中，把三縛結斷掉，稱為「斷界」。注意，這裡斷的是三縛結，而不是斷掉一切煩惱。

見道之後，還需要修道。在修道過程當中，再把貪、嗔，以及五上分結等七種煩惱斷掉，就可以證得阿羅漢果，這叫作「無欲界」。阿羅漢煩惱已斷，但仍然有「微苦所依」，稱為「有餘依涅槃」。所以，無欲界又稱為有餘依涅槃界。

「微苦」就是輕微的痛苦。因為阿羅漢生存在人間，天氣熱的時候還是會熱，天氣冷的時候還是會冷，肚子還是會餓，身體也還是會生病、會痛

---

<sup>1</sup> 《阿毘曇毘婆沙論》卷57〈3 智度度·4 相應品〉：「慧解脫有二種，一是少分、二是滿分。少分慧解脫者能起一禪二禪三禪現在前，滿分者乃至不能起一禪現在前。」(CBETA 2024.R1, T28, no. 1546, p. 401a8-11)。

苦。正因為阿羅漢還有身體存在，所以這種痛苦或煩惱他沒有辦法完完全全去除掉。也就是說，五蘊身是阿羅漢的「微苦所依」。

阿羅漢去世之後，稱為「滅界」，也稱為「無餘依涅槃界」。

即此五界，由一切行永寂靜故，名諸行止。

這五界能夠讓一切有為法統統寂靜，所以稱為「諸行止」，意思就是一切有為法都在這裡停頓下來了。其中，無欲界就是有餘依涅槃界；滅界就是無餘依涅槃界。所以實際上只有三種離繫品界。

照理講，只有無餘依涅槃才是真正的「一切行永寂靜」，而前面的斷界和有餘依涅槃界都不是真正的永寂靜。但是，只要把三縛結永遠斷掉，證得初果，那麼將來最多再經歷七返人天一定能取證無餘依涅槃，因中說果，也可以說是「一切行永寂靜」。

由我、我所、我慢執著及與隨眠皆遠離故，說名為空。

這一句需要注意，「我、我所、我慢」這三個「我」統統都不是「五陰非我」中那個永不變易的「我」。這裡的三個「我」都是包含在「諸行」中的有為法。也就是凡夫外道所誤認的「我」。「我所」是「我」能夠了別、執取的對象。「我慢」是覺得五陰的存在是一件好事。

大家注意，這個地方印順原本在「執著」一詞前面標了頓號。但這樣斷句不妥，現起的煩惱叫執著，沒有現起的煩惱叫隨眠，「執著」應與後面的「隨眠」一詞並列，而不是與「我、我所、我慢」並列。「我、我所、我慢」都是「執著」（現起的煩惱）的表現。

這五界因為遠離「我、我所、我慢」的執著和隨眠，所以就稱為「空」。注意，這裡的「空」是指沒有煩惱，而「無常、苦、空、非我」裡面的「空」是指沒有實體。

由一切相皆遠離故，名無所得。



「無所得」大家應該很熟悉。因為《心經》也說「是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，接下來「是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」，統統都是「無」，最後說「以無所得故，菩提薩埵」。這兩個地方的「無所得」說的都是勝義諦，但是層次有深淺的差別。《心經》的無所得，函蓋人無我與法無我；這裡的無所得只是人無我，不包括法無我。

「一切相皆遠離」的勝義諦境界，只有見道的人才可以安住，包括小乘見道和大乘見道。如果只是勉強通過語言文字去理解，並不是真正的勝義諦。

於斷界中，一切隨順有漏法上所有貪愛皆遠離故，名為愛盡。

「斷界」前面講過，就是斷掉三縛結。在斷界中，遠離「一切隨順有漏法上所有貪愛」，這是什麼意思呢？要知道，初果是欲界的果位，還沒有斷貪嗔，所以這裡的貪愛並不是指欲界愛，而是指妨礙認識真相的貪愛，相當於十二緣起中的「愛」支。

「愛」的下一支是「取」，也就是四取（欲取、見取、我語取、戒禁取），其中我語取就是分別我見，它與戒禁取都是三縛結的內容，所以三縛結大致相當於十二因緣法中的「取」支。

愛緣取，意思就是由於有「隨順有漏法上所有貪愛」，便會有「四取」。具體來說，貪愛利益，便會建立歪曲的理由，從而無法離開欲取。貪愛自身的見解，以致拒絕別人合理的質疑，從而無法離開見取。貪愛五蘊，便以為五蘊能夠長存，從而無法離開我語取（我見）。貪愛世間，以為只要遵守某種行為規範就可以達到目的，從而無法離開戒禁取。

於無欲界，所有欲貪皆遠離故，名為無欲。

證得阿羅漢果的時候（有餘依涅槃界），便遠離了所有的欲貪，這裡不單是指欲界愛，而是包括色界愛和無色界愛。此時已滅掉五下分結和五上分結。



於滅界中，及於有餘依、無餘依涅槃界中，如其所應皆永滅故，皆寂靜故，隨其次第，說名為滅，亦名涅槃。

滅界（無餘依涅槃界），還要把「依」滅掉，也就是滅掉名色（六根），死後不再輪迴，這就是無餘依涅槃。這時候完全沒有煩惱，因為覺知心斷掉，也就無法察覺煩惱。

又於斷界，未得為得勤修習故，名於諸行修厭。

還沒有證得初果的時候，為了證得初果的果位，需要精進地修行，這就叫作「於諸行修厭」。換句話說，想要斷除三縛結，證得初果，需要勤於修行厭離有為法。

要想斷除三縛結，就必須把理性放在貪愛前面。初果人雖然還有貪愛，但不會因為貪愛而去否認「五陰無常、苦、空、非我」的事實。儘管你不太願意接受「五陰無常、苦、空、非我」的事實，但如果有確實的證據證明它們是對的，你還是得接受，這樣才有可能解脫。

於無欲界，未得為得勤修習故，名於諸行修離欲。

當你已經斷除三縛結，想要證得阿羅漢的時候，也要精進地修離欲，離開三界愛，這稱為「於諸行修離欲」。

於滅界，未得為得勤修習故，名於諸行修滅。

阿羅漢修行趨向無餘依涅槃（滅界）的過程，叫作「於諸行修滅」。

## 15；15（9）真實正觀

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：



色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所；如是觀者，名真實正觀。

聖弟子如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者真實智生『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

「色」就是「四大及四大所造色」。只要是物質和能量拼湊而成的東西，都叫「色」。色法是無常的；既然是無常，就會讓我們受苦；會讓我們受苦，就不是「我」。

「苦即非我」這句話非常重要。它的反面是說，有一個「我」是不受苦的。很多經典也都提到涅槃有四種特性「常、樂、我、淨」，「我」是涅槃的別稱，是常住法，是不受苦樂的。完全沒有苦，這才是真正的「樂」。

「非我者亦非我所」，因為色法不是「我」，所以它也不是「我所」。這一推論的具體邏輯這裡沒有交代。按照印度人當時的觀念，「我」是不受苦樂的，是輪迴當中不變易的主體，所以沒有辦法講「什麼東西是屬於這個常住法所有的」。

我們平常說：「這是我的手機。」實際上，你一定是先把五陰（色、受、想、行、識）當成我，然後又認為這部手機的所有權是這個五陰的，才會說「這是我的手機」。如果你已經能夠認定：五陰是無常法，一定會讓你受苦，所以它不是生死輪迴當中不變易、不受苦樂、不生不死的「我」。而這個手機是屬於五陰的，五陰既然不是常住法「我」，手機當然也不是「我的」。

「如是觀者，名真實正觀」，能像上面這樣去觀察，叫作「真實正觀」。大家都知道，實證佛教學派特別注重認識論，而認識論的重點是觀察的結論要符合事實。為了要達到這個目標，必須摒除非理性因素的干擾，以

科學的方法和態度進行觀察，《經》稱為「真實正觀」。這一點非常非常重要，可以說是修行當中最重要的事。

觀察「色」之後，接下來便是依次觀察「受、想、行、識」。經文雖然有省略，但你的觀行不能省略，「受、想、行、識」的無常，統統都要逐一去確定。「色」的「無常即苦，苦即非我，非我亦非我所」；「受」的「無常即苦，苦即非我，非我亦非我所」……要這樣一個一個地觀察<sup>1</sup>，然後確定，排除合理的懷疑。

聖弟子能夠這樣觀察，就會於色、受、想、行、識產生厭離。聖弟子是指初果以上的佛弟子，如果稍微放寬一點，初果向的人也說是聖弟子。但不能把凡夫也稱為聖弟子，否則就言過其實了。

通過如實觀察，會發現色、受、想、行、識一定都有苦，既然有苦，你一定會討厭五陰。你討厭五陰，就不會企圖從五陰當中去獲得快樂，也不會樂於五陰的存在。這樣你就能夠解脫於五陰的痛苦。最終，你一定能證得阿羅漢，得到究竟解脫，有真實的智慧。

有了真實智慧就能為自己作證「我生已盡，梵行已立，所作已作」，並且「自知不受後有」。這是說，我的生命已經到了盡頭，不會再受到五陰的繫縛，所有的清淨行都已經修證完畢。

「梵行」是清淨行，這裡的「梵行」指的是解脫道的清淨行。

「所作已作」《長阿含經》譯為「所作已辦」。「辦」是已經做成的意思。「自知不受後有」，是說已經證得阿羅漢的人，他可以自知自作證，知道自己不會再有生死輪迴，不需要找人來替他作證。

需要注意的是，這一段經文從頭到尾，都是在教你觀「五陰非我」，而沒有要求你修習禪定，最後就能讓你證得阿羅漢。阿羅漢有兩種，一種是慧解脫，一種是俱解脫。「俱」是「both」的意思，俱解脫阿羅漢是指在慧和禪定兩方面都得到解脫，所以叫作俱解脫。

<sup>1</sup> 請參考《實證佛教修行方法》第四章〈聲聞法的觀行〉。



阿羅漢只有這兩種，並沒有「定解脫阿羅漢」。只有定而沒有慧，絕對證不了阿羅漢。也就是說，只修觀行，不修禪定，可以證得慧解脫阿羅漢果。兼修禪定和智慧，最後會證得俱解脫阿羅漢。如果只修禪定，不修「五陰非我」的觀行，絕對證不了初果，更不要說阿羅漢了。

如果一個修行人，從頭到尾都不講「五陰非我」，你可以很肯定地說，這個人不是佛教的修行人。這樣講絕不過分，經教的依據就在這裡。

## 16；16（10）真實正觀<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

色無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我即非我所，如是觀者，名真實正觀。

聖弟子如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫，我說是等解脫於生老病死、憂悲惱苦。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

這一經和上一經差不多。區別在於，上一經是說，證阿羅漢的人可以替自己作證：不會再有生死輪迴；這一經是說，世尊會幫阿羅漢作證：此人能夠解脫於生老病死、憂悲惱苦。

## 丙九 智與智果「二種漸次」

復次，為心解脫勤修習者，有二種漸次：一、智漸次，二、智果漸次。

「心解脫」一般是禪定的別名，從初禪一直到滅盡定都是心解脫。這裡的「心解脫」是指離開四種邪執，最終證得阿羅漢。為了心解脫而去修習，這時候就會經歷兩種漸次。這兩種漸次，一種叫「智漸次」，一種叫「智果漸次」。

### 丁一 智漸次\*

云何智漸次？謂於諸行中，先起無常智，由思擇彼生滅道理故。

「漸次」是次第的意思，「智漸次」可以理解為獲得智慧的次第。這裡講的就是於諸行中，先起「無常智」，次起「苦智」，然後出生「無我智」。

佛法有一個很重要的原則，叫作「依智不依識」。如果是閱讀經教而知道某個道理（正教量），或者是從不很充足的證據推測而知（比量），這都屬於「識」。如果你自己去觀察，並確認某個命題符合事實，無有懷疑，這才是「智」。通過觀察，確認無疑的知識才是「現量」。可靠的是現量，而不是正教量和比量。

### 戊一 無常智

「無常智」是從觀察有為法的「生滅道理」中獲取的。「思擇」也是一種觀行。你可能先是聽到別人講「諸行無常」的道理，聽聞之後你再去思考；接下來你還需要抉擇，也就是去驗證這個道理的對錯。

要判斷一個東西是不是有為法，要從三個方面去觀察：第一、它是不是本來沒有（後來變成有）；第二、它存在的期間是不是剎那剎那變異；第三、它最後是不是整個消滅掉。一個東西符合以上三個條件，就可以斷定它是無常的。

第二條比較難觀察一些，所以你可以先從第一條和第三條觀察，然後再去觀察第二條。如果你觀察的事物符合這三個條件，那麼你就可以斷定它一定是無常的。



## 戊二 苦智

次後於彼生相應行，觀為生法、老法，乃至憂、苦、熱、惱等法。由是因緣，一切皆苦，此即依先無常智生後苦智。

你能夠確定有為法無常之後，再去觀察體會，有為法是否會造成你的痛苦。痛苦有很多種，「生、老、病、死」是苦，「憂、苦、熱、惱」也是苦。當你能夠確認「一切無常的法都會產生痛苦」是符合事實的，你也就能夠確認「諸行苦」的道理是正確的，這時候你就由「無常智」得到了「苦智」。

## 戊三 無我智

又彼諸行，由是生法乃至是熱、惱法故，即是死生緣起，展轉流轉，不得自在行相道理，故無有我，此則依先苦智生後無我智。

《論》的「苦故無我」，相當於《經》的「苦即非我」。除了表面意義之外，我們要看到它的隱藏意義。這句話其實是暗示，在生死輪迴中有一個「我」，是能夠離苦、得自在的。也就是說，《經》是主張有「我」的，只不過這個「我」不是五陰。

當你確認：一切有為法是生滅的，對它的執著會產生痛苦，在生死輪迴當中它是「不得自在」的，便可以確定「諸行……無有我」，這時候就由「苦智」得到了「無我智」。

如是觀無常故苦，苦故無我，是名智漸次。

你這樣觀行下來，就會依次得到「無常智」「苦智」和「無我智」，這就是所謂的「智漸次」。獲得這些智慧之後，證得初果。再完成「智果漸次」之後，才證得阿羅漢果。

## 丁二 智果漸次

云何智果漸次？謂厭、離欲、解脫、遍解脫。

所謂的「智果漸次」，包括厭、離欲、解脫、遍解脫。

### 戊一 厭

云何厭？謂有對治現前故，起厭逆想，令諸煩惱不復現行。

什麼是「厭」？就是在需要對治時，刻意生起厭逆想，讓各種煩惱不繼續現起。

比方說，你看到好吃的東西，很想吃，這是貪愛的現起。喜歡這個好吃的東西的是什麼呢？是你的六識，六識起了那種喜歡的感覺，想要去嚐嚐看這個東西是什麼滋味。

但是你知道「諸行無常」的道理，好吃的東西也是無常，所以一定會讓你受苦。比如吃太多之後變得太胖，太胖之後又引起高血壓、心臟病、糖尿病；或者因為你太喜歡吃，沒得吃的時候就會覺得很不舒服。這都是無常給你造成的痛苦。無常的東西一定會造成痛苦，儘管這個道理你已經思惟清楚了，可你還是很想吃，這是為什麼？因為你的心還沒有離欲。

有的人可能會說，可以用禪定降伏貪愛。禪定雖然可以降伏貪愛，卻沒辦法斷貪愛，所以《經》不教你修意守丹田、數息，而是讓你從討厭這些無常的事物開始，而厭離又是從「無常故苦」的觀行中來。

如果你不做「無常故苦」的觀行，只是用意守丹田或數息的方法，把貪愛強行壓抑住，這不是正統的佛教修行方法。這樣只能把貪愛強行壓抑住，但等你不修禪定的時候，貪愛還是會再現起，沒有辦法徹底斷除。

所以當貪愛起來的時候，你要起厭逆想，立刻觀察這個東西到最後一定會讓你受苦受罪，這樣就能夠讓煩惱不繼續現行。當然這也不是那麼簡單，



至少要二果以上的人才會有辦法做到。初果人還是會追逐貪愛，當貪愛起來的時候，他不會想起「五陰是苦」，就算想起來，也不會當一回事。

二果人才有辦法把「五陰非我」的道理變成無間作意，可是二果人並沒有「五陰是苦」的無間作意。貪愛現起的時候，如果不會引起重大煩惱，也不會構成犯戒的話，二果人還是會去受用。如果你拿一個很貴很好的蘋果給他吃，他可能還會說：「哇，好好吃啊！真希望每天都能夠吃得到。」他這種希望也不算過分，因為這並沒有犯五戒。事實上，大部分的修行人都還會這樣。「財、色、名、食、睡」這五種主要的欲界貪愛，道理上都是一樣的，大家要舉一反三。

二果人如果想要把自己的貪愛斷掉，貪愛生起的時候，他會「起厭逆想」。經常做這種觀行的人是三果向，也就是趨近於三果的人。這不是一般人能夠做到的，初果人沒辦法做到，二果人要看他想不想這麼修<sup>1</sup>，只有三果向才會經常做這種觀行，但又還沒有斷掉欲界愛。

## 戊二 離欲

云何離欲？謂由修習厭心故，雖於對治不作意思惟，然於一切染愛事境貪不現行，此由伏斷增上力故。

什麼叫離欲？由於經常修習厭逆想，漸漸養成習慣，面對以前會起煩惱的境界，即使不刻意思惟對治，貪愛也不會現行。

以食欲為例。假如你看到很誘人、很好吃的食物，不會流口水，也不會在心裡面說：「好好吃哦，想要去吃它。」到了這個地步，至少是三果。

如果各種染愛事境，貪愛都不現行，就是「於一切染愛事境貪不現行」，就是離欲。這個時候，你吃東西只是因為肚子餓，而不是因為覺得東西滋味很好，想要品嚐。

---

<sup>1</sup> 菩薩必須保留貪愛，因此證得二果之後，必須等到將近初地，才將貪愛斷掉。



### 戊三 解脫

云何解脫？謂即於此伏斷對治多修習故，永拔隨眠。

所謂的解脫，就是經常地對治，最終斷掉煩惱的現行和隨眠。  
離欲只是不現行，解脫還要斷掉隨眠。

如是名厭、離欲、解脫第一差別。

以上講的是「厭、離欲、解脫」的第一種定義。下面又講了第二種定義。

復有差別：謂於厭位，斷界極成滿故名厭。

把三縛結斷得非常乾淨，這樣就叫作「厭」。

即依止厭，除非想非非想處，於餘下地得離欲時，施設離欲位，故名離欲。

以「厭」為基礎繼續修行，就能夠離開欲界愛，並且依次證得初禪、二禪、三禪、四禪，接著是四空定（一虛空處定，二識處定，三無所有處定，四非有想非無想處定），這都叫作「離欲」。

於非想非非想處得離欲時，施設解脫位，故名解脫。

一旦你離開對於非想非非想處定的欲望和染著，就會證得滅盡定。這時候就是「解脫」位。

是名厭、離欲、解脫第二差別。

這就是「厭、離欲、解脫」的第二種定義。



## 戊四 遍解脫

云何遍解脫？謂由如是煩惱雜染解脫故，生等諸苦雜染亦普解脫，是名遍解脫。

把煩惱和雜染解脫了，但還是會有附屬於生命的煩惱。把這些苦都斷掉，稱為遍解脫。

講到三果、四果的證量時，我只是依文解義，再加上一些比量，並不是很有把握。就算是我很有把握的部分，你也不要照單全收。你必須依照三量（現量、比量、正教量）去做抉擇，絕對不要因為誰這麼說，你就完完全全接受，不然就違背四依四不依的原則。

我沒把握的地方，會直接告訴你。你不要覺得這樣子不好，心想：「你怎麼這麼差勁，看不懂經教也敢講經。」其實，除非是究竟佛，誰能看懂全部的經教？宣稱完全讀懂佛經的人，如果不是究竟佛，就是一個增上慢或大妄語人。

如是由智增上力故，於諸行中起厭，由習厭故得離欲，由習離欲故得解脫及遍解脫，如是名為智果漸次。

因為你經常觀察有為法的生滅無常，智慧便不斷增長，從「無常智」「苦智」，再到「無我智」。你觀察得越多，智慧就越發增長，產生慧力。有了慧力，你的心態就會改變，你就會厭離有為法，漸次離開三界愛，最終得到解脫和遍解脫。這個過程，稱為「智果漸次」。

## 丁三 四種邪執

此中復有四種邪執，何等為四？一、見邪執，二、慢邪執，三、自內邪執，四、他教邪執。

「邪」在古文裡是指「不正」。這和現代人日常生活中的理解有點不同。日常用語裡，「邪」是很糟糕的東西，比方說「邪教」，一聽到這兩個

字，就會讓人想到那種教人殺人放火的、做種種壞事的教派。佛教裡講「邪」不一定是違反世間的善法，有時只是說某種認知不符合事實。

以佛教的觀點來看，世間聖賢也有「見邪執」和「慢邪執」。有「見邪執」的就是凡夫，必須見道位以上的出世間聖賢，才能斷掉「見邪執」。「慢邪執」最難斷，它會一直存在，直到證阿羅漢果，才能徹底斷掉。

## 戊一 見邪執

見邪執者，謂於諸行中執我、我所。

「見邪執」就是見解上的不正確，也就是錯誤地認為有為法中有「我」或「我所」。當「我」與「我所」對立時，「我」與「我所」分別是指能取與所取，不是指生死輪迴當中不變易的主體「我」。

五陰與「我」的關係，是非我、不異我，甚至全體皆是我，沒有「能取」與「所取」的差別相。如果「我」是指生死輪迴當中不變易的主體，就不應該有「我所」。但是眾生不明白，以為「能取」<sup>1</sup>能夠恆常存在，將它們誤認為「我」，如此一來，與之相對的便成了「所取」<sup>2</sup>，而稱為「我所」。

## 戊二 慢邪執

慢邪執者，謂於諸行中起我慢執。

「我慢」是五上分結之一。「我慢執」不是去跟誰做比較，而是心裡覺得「我（覺知心）存在在這裡是一件很好的事情」，這就是「我慢執」。它可不簡單，四果向還會有「我慢執」。

前見邪執，障諦現觀；後我慢邪執，障修所斷煩惱等斷。

---

<sup>1</sup> 「能取」與凡夫所誤認者有關，通常是指向六根、六識。

<sup>2</sup> 「所取」與凡夫所誤認者有關，通常是指向六塵。



「諦現觀」就是指聲聞見道的現觀。見邪執能夠「障諦現觀」，意思是說，如果你一直堅持認為五陰當中有「我」「我所」，就沒有辦法聲聞見道。

煩惱分兩種，第一種是「見所斷煩惱」，簡單來說就是三縛結（我見、疑見、戒禁取見）；第二種是「修所斷煩惱」，包括七種煩惱：貪、嗔，五上分結（色界愛、無色界愛、掉舉、無明、慢）。這七種煩惱中，最關鍵的就是這個「慢」（我慢）。

你之所以有欲界的貪、嗔，一定是覺得「我存在在這裡很好，必須要增益自己」。比如說對吃的貪愛，你想要大吃大喝一頓，那就說明你一定覺得自己可以吃這件事是一件好事。如果你都已經覺得「我不稀罕自己這樣的一個存在」，你當然也不會有想要去好好吃一頓的欲界貪。有了「我慢」，才會有欲界愛、色界愛、無色界愛、掉舉、無明其他六種修所斷煩惱。所以說，「我慢」會障礙修所斷煩惱的斷除。

「俱生我見」跟「我慢」很接近。俱生我見是一種感覺，覺得有一個五陰「我」存在著。這種感覺很難去除掉，它是修所斷煩惱的源頭。已斷除三縛結的人可以慢慢削弱這種感覺，最後整個把它斷掉，證得阿羅漢果。

### 戊三 自內邪執

自內邪執者，謂獨處空閑，不正分別為依止故，執有實我，或見邪執，或慢邪執。

「自內邪執」是自己產生的邪見，不是由別人教給你的。這可以分為兩種情形：一是一個人因為沒有好好觀察分別，以為在五陰當中有一個很實在的「我」，這是後天生成的「見邪執」。二是凡夫天生就有「慢邪執」，這不是誰教的，所以也是屬於「自內邪執」。

#### 戊四 他教邪執

他教邪執者，謂由他教起邪執著<sup>1</sup>，謂此是我，此是我所，我慢行轉。又於內起不正分別，執我、我所名內邪執，亦名非他教邪執。

「他教邪執」和「自內邪執」是相對的，指他人教出來的邪見，所以「自內邪執」又稱為「非他教邪執」。

比方說，附佛外道可能會跟你講：「性高潮的時候，沒有語言文字的心靈狀態，就是能夠永恆不變易的東西。」也可能會用「空性」「涅槃」「法身」「自性清淨心」等名詞來稱呼這種狀態。實際上，這種狀態是不可能永恆存在的。你如果相信他的話，產生了錯誤的觀念，這個錯誤的觀念就是「他教邪執」。

只要把有為法當成恆常存在不變易，或者在有為法當中執有「我」或「我所」，都是「我慢行轉」。《論》中有許多「轉」字，比如「解脫轉」「我慢行轉」「業轉」「意識轉」等等。轉，是運轉的意思，凡是說「某某轉」，就說明這個東西是有為法，有為法才会有「轉」的問題。有人可能會疑惑，說「煩惱是有為法」也就罷了，為什麼說「解脫功德也是有為法」呢？

大家可以想一想，解脫功德是不是以前沒有後來才有的？它是不是相應於五陰身而言的？當你取證無餘依涅槃之後，沒有了五陰身，是不是也就沒有解脫功德了？因為取證無餘依涅槃之後，也就無所謂生老病死、憂悲惱苦了，五陰身都沒有了，當然解脫功德也就不見了。

不僅解脫功德，包括戒體、禪定、智慧等出世間法，也都是有為法，有為法才会有作用、有生滅。無為法則是沒有作用的永恆存在，例如涅槃、真如、一真法界是無為法，不能用「轉」這個字來描述它。

如是一切邪執永斷，當知是名智果。

---

<sup>1</sup> 「執著」，《會論》作「執者」，今依《瑜伽師地論》。



最後總結，你把一切的邪執都統統斷掉了，這樣就是智慧的果位。

這個智果指的是阿羅漢的果位。因為前面講的「見邪執」和「慢邪執」，分別是「見所斷煩惱」和「修所斷煩惱」。把見邪執斷掉是聲聞見道；再把慢邪執斷掉，就是阿羅漢了。

## 1 7 ; 1 7 ( 1 1 ) 因緣所生

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常；無常因、無常緣所生諸色，云何有常！如是受……。想……。行……。識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常，無常因、無常緣所生諸識，云何有常！

如是諸比丘！色無常，受、想、行、識無常，無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。

聖弟子如是觀者，厭於色，厭於受、想、行、識。厭者不樂，不樂則解脫，解脫知見『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

這裡是從因、緣的角度來解說五陰無常。先說「色無常」。「色」是四大及四大所造色。因為四大是因緣所生法，而造成四大的因和緣本身是無常法，所以，因緣合會而出生的「色」，當然也是無常法。

這裡的「因」是指因緣，它既是因也是緣，也稱為種子。「緣」包括四種緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。這在《論》的部分會詳細解釋。

有的讀者看到這裡可能會問：「因緣法中的『因』指的不是第八識嗎？而第八識不是不生不滅的嗎？這裡為什麼說『無常因』呢？」其實，第八識不全然是不生不滅的無為法，它是有為法和無為法的和合。

有人提出一個奇怪的主張：除了每個眾生的第八識之外，還有另外一個識，他把它取名叫「根本識」。他主張，這個根本識是無為法。又主張，是這個根本識出生了一切眾生的第八識，然後再由眾生的第八識出生附屬於眾生的一切法。但無為法的意思就是沒有作為，既然沒有作為，又怎麼能夠出生三界萬法呢？

有的人在看百法明門的時候注意到，一百個法分成五組：一、心法，二、色法，三、心所有法，四、心不相應行法，五、無為法。前面四組共九十四法，統統都屬於有為法；最後一組的六種法，則是無為法。<sup>1</sup>而第八識在百法明門的分類中，屬於有為法。有人看到這裡，就認為既然第八識是生滅的，便企圖去尋找另外一個不生不滅的法。但實際上，百法明門裡的六種無為法，都是第八識顯示出來的，並不是離開第八識而另有這六種無為法。所以，片面地認為第八識是無為法或有為法，都是不準確的。準確的說法應該是：第八識是有為法和無為法和合。也就是說，第八識有兩面，一面是有為法，一面是無為法。懂得這個義理，理解經教就不容易發生重大錯誤，等到大乘開悟，你就會知道第八識究竟是什麼，並且把第八識的真妄和合弄清楚，那時候再看經教，大部分地方都能暢通無阻。

說第八識是有為法，是偏指所藏的部分。《經》這裡的「因」指的就是第八識所含藏的種子。「緣」則分四種。因和緣統統都是有為法，所以才能出生別的東西。

這裡要再強調一次，無為法沒有功能，不能出生別的東西。所以第八識不只是無為法，也不完全是有為法，有為法的一部分必須依止在不生不滅的無為法上面，才能夠有所作為。

總而言之，這裡的因和緣都是有為法，有為法也就是無常法。造成色法的因和緣是無常法，那麼，由無常的因和緣所出生的色法也一定是無常法。《經》沒有講清楚因和緣到底是什麼，幸好《論》有詳細解釋。

---

<sup>1</sup> 有為法有生、住、異、滅，無為法沒有生、住、異、滅。



同樣的道理，出生受、想、行、識的因和緣，也都是有為法，都是無常的。由無常的因和緣出生的受、想、行、識也一定是無常的。無常的東西不可能出生一個恆常的法。既然有出生，就已經不是恆常了。

經文中省略號的部分，是經文的省略，也就是表明文字和講色法的經文是一樣的，只不過是把「色」依次替換為「受、想、行、識」。注意，這裡的「識」是指前六識，或者叫作六識身。因為第七識以種子為因就夠了，只要因緣，不需要其他的緣。而第八識根本不需要因、緣去出生它。

### 1 8 ; 1 8 ( 1 2 ) 因緣所生<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常；無常因、無常緣所生諸色，云何有常！受……。想……。行……。識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常，無常因、無常緣所生諸識，云何有常！

如是比丘！色無常，受、想、行、識無常。無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。如是觀者，名真實正觀。聖弟子如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫，我說是等為解脫生老病死、憂悲惱苦。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

這一小經和上一經文字基本相同，不必再解釋。



## 丙十 「非斷非常」

復次，由三種相應，知諸行非斷非常。何等為三？一、以無住行為因故，二、生已無住因故，三、未來諸行因性滅故。

「相應」可以理解為理由。也就是說，有三個理由可以說明諸行（有為法）既不是斷滅法，也不是常住法。前兩個理由說明諸行非常，第三個理由說明諸行非斷。稍後還會詳細說明。

在《經》當中，大多是強調有為法的無常，也就相當於這裡的「非常」。但這裡為什麼又說「諸行非斷」呢？只要把有為法當成第八識的功能差別，就是「三界唯心」，這樣就不能說有為法是斷滅法。就好比波浪是變動的，但如果把它們看作是水，水從來沒有變動過。所以，當你三界萬法統統都當成是第八識，它們就一向都是第八識，從來都沒有出生過，也從來都沒有消滅過，這就是不生不滅。

以上是用大乘法來解釋「非斷非常」，這和《論》的解釋略有不同，後者需要遷就小乘根器的讀者，有些文字寫得很隱晦，不容易解讀。

### 丁一 諸行非常

此中諸行因無常故，生已住因不可得故，當知諸行非常。

有為法是以無常的「種子」為出生的因。有為法出生以後，沒有辦法久住，必然是剎那剎那變異。從這裡可以得知有為法都不是常住法。

第八識是真妄和合。真是指常住法的部分，也就是能藏的心體。妄是指無常法的部分，也就是所藏的種子。無常法才能出生無常法，因為常住法既然是無為、沒有功能，便沒有辦法出生其他的法。無常的種子，才能出生它法。但是，無常的種子，必須有一個常住的心體來執持，也就是說，無常的種子必須依附於能藏的心體這個常住法上，才能夠有一切的功能差別。



## 丁二 諸行非斷\*

能生未來諸行，現在因性滅故，當知諸行非斷。

按，這一個理由支持有為法的「非斷」。讀者如果能夠透過精細的思惟，從而讀懂這隱晦的文句，可以大幅提高思辨和解經的能力，為了不讓大家先看到答案，白話解釋放在腳注。<sup>1</sup>

## 丁三 四緣

復有四緣，能令諸行展轉流轉。何等為四？一、因緣，二、等無間緣，三、所緣緣，四、增上緣。即此四緣，略有二種：一、因，二、緣。因唯因緣，餘三唯緣。

緣有四種，能夠讓有為法持續出生及運轉：一、因緣，二、等無間緣，三、所緣緣，四、增上緣。這四種緣又分成兩類：一、因，二、緣。在四緣當中，「因緣」既是因也是緣；其餘的「等無間緣、所緣緣、增上緣」，統統都是緣。

### 戊一 因緣\*

又因緣者，謂諸行種子。

「諸行」包括五陰、十二處、十八界在內的一切有為法。

種子是因緣，流注出來就成為陰、處、界等三界萬法。這個法義非常重要，還沒有證得以前，就要先記住，否則無法修學大乘法。

---

<sup>1</sup> 未來的有為法出生時，原本的「因」早已消滅，但「果」仍然發生，由此可知：必有一物記錄已消滅的「因」，直到「果」現起之時。連結因果的東西，稱為種子。要是將因、果皆視為種子，種子一直都存在，不曾斷滅。例如，五陰出生後剎那變異，最後壞滅，壞滅後並不是什麼都沒有，它所造作的業行都會在第八識裡下種，招感未來世五陰的出生。

## 戊二 等無間緣

等無間緣者，謂前六識等及相應法等無間滅，後六識等及相應法等無間生。

前六識，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。相應法，是指與這六識相應的心所法，比如觸、作意、受、想、思、貪、嗔等等。

以眼識為例。眼識的流注，就好比從水龍頭裡流出來的水，先流出第一滴，再流出第二滴，這樣一滴一滴地流。前面一個眼識種子，就是後面一個眼識種子的等無間緣，要有前面那個眼識種子流注出來，後面那個眼識種子才能夠出來。前六識以及它們的相應法（例如貪、嗔）也都是這個道理。

《論》卷3對於等無間緣還有不同的定義：「等無間緣者，謂若此識無間諸識決定生，此是彼等無間緣。」按照這個定義，等無間緣是某個識，必須這個識不斷運轉，另一個識才能運轉。具體來說，第六識是前五識的等無間緣，第七識是前六識的等無間緣，第八識是前七識的等無間緣。

## 戊三 所緣緣

所緣緣者，謂五識身等以五別境為所緣，第六識身等以一切法為所緣。

識能夠了別的對象叫作「所緣」，「所緣」這種「緣」，稱為「所緣緣」。

「五識身」指眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，不包括意識。這裡的「五別境」指的是五種各別的境界相，也就是色、聲、香、味、觸等五塵，而不是百法明門中的五別境（欲、勝解、念、定、慧）。

五塵，分別是前五識的所緣緣。比如你要看，就要有一個看的對象。這個被了別的對象（青、黃、赤、白等顯色），就成了眼識的所緣緣。

「第六識身等以一切法為所緣」。第六識就是意識，「法」指的是法塵，不但包括有為法，也包括無為法。例如，第八識無形無相，但是可以透



過它的作用而推論出它的存在，這也是意識的了知。既是意識的了知，就屬於法塵的範圍。雖然這樣的法塵並不是真正的第八識，但是不妨依照世俗諦認定「某人觸證第八識」。

前五塵細緻的部分也是法塵，例如眼識只能了別「顯色」（青、黃、赤、白等），其餘的「形色」（長、短、方、圓等）、「表色」（取、捨、屈、伸等）、「無表色」（斯文、粗魯、小器、大方、氣魄、戒體等因為長期的行為熏習所顯現出的氣質差異）皆是意識了別，因此都屬於法塵。

#### 戊四 增上緣

增上緣者，謂五識等以眼等各別所依為增上緣，及以能生作意等為增上緣；

除了因緣、等無間緣和所緣緣之外，其他的緣一律稱為增上緣。

以眼識為例，眼識的出生一定要有眼根，但眼根不是因緣（種子）；眼根也不是等無間緣（眼識的等無間緣是前面已經流注出來的眼識種子）；眼根也不是所緣緣（眼識的所緣緣是青黃赤白這些「顯色」）。既然這樣，眼根就屬於眼識的增上緣。前五識都是同樣的道理。

「及以能生作意等為增上緣」。作意是五遍行之一，是八個識統統都有的。但這裡作為前五識增上緣的作意，應該是意識和末那的作意。《成唯識論》說：「作意，謂能警心為性，於所緣境引心為業。謂此警覺應起心種，引令趣境故名作意。雖此亦能引起心所，心是主故，但說引心。」真觀常講：「一切有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，若離業力與妄想，它們什麼都不是。」作意之後所起的心種，其中必須有世界觀的部分，七轉識才能夠了別。這種世界觀可以分為如理與不如理兩種，如理作意就是「明」，不如理作意就是「無明」。

這裡已經是百法明門的部分，真觀不是非常懂，也沒有絕對的把握，請大家依三量抉擇法義。

意識身等以四大種身，及能生作意等為增上緣。

色身是由地、水、火、風四大種拼湊出來的，所以叫四大種身。對於欲界和色界的眾生來講，要有四大種身（包括大腦），意識才能夠存在。所以四大種身是意識的增上緣。但是無色界有情沒有四大種身，仍然可以用四空定的定力安住在無色界。至於他們為什麼能做到，我不曉得，只能等以後修證層次到了，再來觀察。

這裡的「能生作意」是指末那識的作意。意識不存在的時候，一定要有末那識的作意，意識和前五識才能夠出生。

又先所造業，望所生愛非愛果，當知亦是增上緣。

「愛果」是可愛的異熟果報，「非愛果」是不可愛的異熟果報。例如人、天果報就可以算作可愛的異熟果報，因為有的人覺得做一個人還不錯，他或者很滿意自己的外貌，或者覺得可以吃喝玩樂，可以做自己想做的事情，這樣挺好的。而三惡道（畜生、餓鬼、地獄）就是不可愛的異熟果報，因為一般人不會喜歡自己下三惡道。

這句話的意思是說：過去世所造的善業或惡業，就是招感可愛異熟果報或不可愛異熟果報的增上緣。過去世所造的業不是因緣（因為造業只是能夠熏種子的緣，而不是種子本身），它也不是等無間緣或所緣緣，所以它只能是增上緣。

如是資糧望道，道望得涅槃，當知亦是增上緣攝。

唯識經典把大乘的修行分成五個位階：一、資糧位，二、加行位，三、見道位，四、修道位，五、究竟位。而這裡，則是把小乘的修行分為三個位階：一、資糧，二、見道、修道（有學），三、得涅槃。

見道以前所做的修行都叫作資糧，例如供養、親近善知識。因為要見道，就需要有善知識為你講解怎樣觀察「五陰非我」。

即使當初那個善知識還沒有證果，只要你和他結下善因緣，等到他證得果位的時候，你也會因為之前供養、親近過他的緣由，積累你的資糧。比如說，兒子對父親很孝順，儘管當初這位父親還沒有證果，但是到未來世，這



位父親聲聞見道了。這個兒子因為過去世和這位父親關係很親密，相互之間也很熟悉、信任，所以這位父親講的話，這個兒子很樂意聽。這樣，這個兒子就會因為聽聞正確的佛法而證得聲聞初果。

聲聞見道之後，接著要修道，直到最後證得聲聞道的究竟果（涅槃），所以見道、修道是證得涅槃的增上緣。注意，這裡不能缺少「得」字，因為「涅槃」不是因緣所生法，「得涅槃」才是因緣所生法。

### 19；19（13）味、患、離

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

若眾生於色不味者，則不染於色，以眾生於色味故，則有染著。如是眾生於受、想、行、識不味者，彼眾生則不染於〔受、想、行、〕識；以眾生味受、想、行、識故，彼眾生染著於〔受、想、行、〕識。

「味」是愛味，覺得某個東西很有滋味，愛味其實就是貪著。比方說吃東西，你把食物放進嘴巴裡品嚐，覺得它的滋味很好。或者你覺得自己的身體很健康，可以追、趕、跑、跳、蹦，可以做你想做的事，你覺得這個色身非常好。這都是你對於色陰有愛味，有愛味就會有染著。如果眾生對於色陰不去愛味，就不會染著於色陰。同樣的道理，愛味受、想、行、識，就會染著於受、想、行、識。

大家需要注意，中括號裡的〔受、想、行〕幾個字是釋印順在會編的時候加上去的，這幾個字《大正藏》是沒有的。因為經典在這裡做了省略，他加上這幾個字只是把經典的省略恢復過來，有助於我們閱讀和理解，所以並不是篡改經文。儘管經文裡做了省略，這裡的講解也是一筆帶過，但是大家在做觀行的時候，必須逐一進行，不能遺漏。

諸比丘！若色於眾生不為患者，彼諸眾生不應厭色；以色為眾生患故，彼諸眾生則厭於色。如是受、想、行、識不為患者，彼諸眾生不應厭〔受、想、行、〕識；以受、想、行、識為眾生患故，彼諸眾生則厭於〔受、想、行、〕識。

佛陀教我們要厭離五陰，但有人覺得：「五陰這麼好，我為什麼要厭離它？」如果說五陰真的那麼好的話，佛不會教大家要厭離它們。正因為五陰一定會產生過患，所以眾生才要厭離它們。

以色陰為例，你如果很喜歡自己的身體，因為它現在很好。可是身體會衰老、生病、死亡。那個時候，你會擔心、痛苦，甚至害怕。所以說，如果你對身體產生愛味，就會對你產生過患，它發生變異的時候，讓你變得不愉快。你既然不願意接受痛苦，就應該厭離身體。

受、想、行、識也是一樣的道理。

諸比丘！若色於眾生無出離者，彼諸眾生不應出離於色；以色於眾生有出離故，彼諸眾生出離於色。如是受、想、行、識於眾生無出離者，彼諸眾生不應出離於〔受、想、行、〕識；以受、想、行、識於眾生有出離故，彼諸眾生出離於〔受、想、行、〕識。

如果色陰不會離開眾生，眾生也就不需要離開色陰。但事實卻是，當你死掉的時候，色身就變成一具屍體，它會腐爛，會被蟲子或野獸吃掉，或者是被火燒掉，到最後整個都散壞，再也找不到了。

意識（第六識）和末那識（第七識）認為自己是「我」，而把這個色身當成「我所」，但是到最後也沒有辦法守住這個色身，當色身整個散壞掉的時候，色身就離開了意識，也離開了末那識。這就是事實，你拿它沒辦法。



既然色身將來一定會離開你，那你為什麼不聰明一點，早點在心裡離開它？這個離開或出離，不是叫你馬上去自殺，而是說在心理上先離開，不要認為這個色身是「我」或「我所」，否則將來一定會受苦、受罪。

受、想、行、識也是一樣的道理，它們將來一定會離開你。這裡的「識」是指六識身，當你死掉以後，六識身也跟著散壞掉，第七識再怎樣把六識身當成是「我」或「我所」都沒有用，改變不了它們會離開你的事實。其實不用等到死掉，在你睡著的時候，六識身就斷掉了。你如果認為「六識身就是我」，你應該好好想一想：當你睡著或昏迷的時候，「我」跑到哪裡去了？

你把色、受、想、行、識當成是「我」或「我所」，可是人家卻不用你，它們要走的時候還是要走，到那個時候，你再怎麼痛哭流涕都沒有用，再怎麼捨不得也沒有用。所以你還不如趁早死了這條心，接受「受、想、行、識」不是「我」也不是「我所」這個事實。這樣，當它們離開你的時候，你也就不會那麼受罪、那麼痛苦了。

諸比丘！若我於此五受陰，不如實知味是味，  
患是患，離是離者，我於諸天、若魔、若梵，沙門、  
婆羅門，天、人眾中，不脫、不出、不離，永住顛  
倒，亦不能自證得阿耨多羅三藐三菩提。諸比丘！我  
以如實知此五受陰，味是味，患是患，離是離，故我  
於諸天、若魔、若梵，沙門、婆羅門，天、人眾中，  
<sup>1</sup>得脫、得出、得離、得解脫結縛，永不住顛倒，亦  
能自證得阿耨多羅三藐三菩提。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

---

<sup>1</sup> 釋印順原注認為「自證」二字可刪。



這一段是佛陀講自己的證量。佛陀如實地判別：五陰中的某種現象（外延）<sup>1</sup>是經教所說的「味」（內涵），五陰中的某種現象（外延）是經教所說的「患」（內涵），五陰中的某種現象（外延）是經教所說的「離」（內涵）。這段話的意思就是說，佛陀現在教大家這麼修，而他自己先前也是這麼修的，因為這些道理都是符合事實的。如果佛陀不這麼修，也不可能證得無上正等正覺。不過大家要注意，這並不是說出離五陰之後就能證得無上正等正覺，因為解脫道的終極果位，只是成佛的各種條件之一而已。

跟凡夫比起來，阿羅漢是很驚人的果位，但和成佛比起來，證得阿羅漢是相當容易的。只要你有善知識教導，思辨能力又好，很快就能證得初果。證得初果以後，即便你很偷懶，不精進修行，最多只要七返人天，就能證得阿羅漢。但成佛要經過三大阿僧祇劫，七返人天和這個比起來連零頭都談不上，這中間的差別非常大。菩薩要留惑潤生，等到八地才證阿羅漢。聲聞阿羅漢如果迴小向大，果位會退到四果向，直到八地才會成為菩薩阿羅漢。所以，不可能有人沒有證得阿羅漢果，卻能成佛；也不能說，佛陀不曾證得阿羅漢果。就好比有人只有小學畢業，你不能說他是大學生；但是一個大學生，你可以說他已經小學畢業了。

「五受陰」玄奘譯為「五取蘊」，意思是有煩惱的五陰（參見167經），但在《經》中，「五受陰」與「五陰」這兩個詞是通用的。

## 20；20（14）味、患、離<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

我昔於色味，有求、有行，若於色味隨順覺，  
則於色味以智慧如實見。如是於受、想、行、識味，

<sup>1</sup> 外延與內涵是語言學的術語，內涵是以語言文字描述事物，外延則是語言文字指向的現實事物。內涵必然是語言文字，外延必然離開語言文字。\*



有求、有行，若於受、想、行、識味隨順覺，則於

〔受、想、行、〕識味以智慧如實見。

佛陀講到自己的過去世，那時他還沒有把對五陰的貪愛斷除掉。也就是說，當時佛陀最好的狀況也就是二果而已。我們看到這裡應該感到歡喜，為什麼呢？因為這說明：就算是佛，當初也是從凡夫、初果、二果這樣一步步修上來的。

這裡的「我」是佛陀的自稱。佛陀說，在遙遠劫之前，他對於色法有愛味、有希求。這是什麼意思呢？比方說，某個人希望自己長得更漂亮一點，於是她就每天化妝，甚至去整容。再比如，某個人喜歡苗條的身材，覺得自己太胖了，想讓自己瘦一點，於是她就每天節食，最後變成厭食症，甚至活活餓死。這就是對色陰有愛味、有希求。有了愛味和希求之後，他就會接著採取相應的行動，這就有染污行。

為什麼說這種狀況最多是二果呢？因為對色法的貪愛是欲界愛，這是凡夫和二果以下的有學才會有的問題；到了三果，就會把欲界貪愛斷掉。三果向早已察覺到欲界愛的過患，雖然還沒有斷掉欲界愛，卻不會放任不管。

如果你發現自己對於色法有愛味，這就叫作「於色味隨順覺」。「覺」是察覺的意思。能夠察覺自己對於色法的愛味，對它有如實的認識，就能夠得到智慧。「如實見」是因，「智慧」是果，也就是說，智慧是從觀行而來，而並非從禪定而來。這是很重要的結論，可以讓你不要盲修瞎練。

對於受、想、行、識的愛味，也是一樣的道理。

諸比丘！我於色患，有求、有行，若於色患隨  
順覺，則於色患以智慧如實見。如是受、想、行、識  
患，有求、有行，若於識患隨順覺，則於識患以智慧  
如實見。

「患」就是過患。一般人即使知道自己喜歡這個色身，但並沒有覺得這樣有什麼不好。可是，作為一個修行人，他注意到對色身的愛味之後，還會認識到喜歡色身本身會造成過患。

之前講過，這個色身將來會衰老、會死亡、會敗壞。你如果貪愛你的色身，將來一定會有很大痛苦。這就是貪愛色法的過患。對色法的過患，你如果能夠「隨順覺」，如實地去觀察，就能夠得到智慧。

受、想、行、識的過患，也是一樣的道理。

諸比丘！我於色離，有求、有行，若於色離隨順覺，則於色離以智慧如實見。如是受、想、行、識離，有求、有行，若於受、想、行、識離隨順覺，則於受、想、行、識離以智慧如實見。

「離」也是一樣，修行人要隨順於覺，知道自己能夠出離色的纏擾，這樣就能用智慧如實去觀察它。受、想、行、識的出離，也是一樣的道理。

味、患、離是不一樣的階段。味，說明還在貪著。患，表示已經觀察到它會產生痛苦。離，則表示已經出離它了。

諸比丘！我於五受陰，不如實知味是味，患是患，離是離者，我於諸天、若魔、若梵，沙門、婆羅門，天、人眾中，不脫、不離、不出，永住顛倒，不能自證得阿耨多羅三藐三菩提。

諸比丘！我以如實知五受陰，味是味，患是患，離是離，我於諸天、若魔、若梵，沙門、婆羅門，天、人眾中，以脫、以離、以出，永不住顛倒，能自證得阿耨多羅三藐三菩提。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

這是在說世尊本人就是這樣修的，並且能夠最終成佛。這都是因為世尊在解脫道上面有堅實的基礎。



## 經目錄

過去四種說，厭離及解脫，  
二種說因緣，味亦復二種。

「過去四種說」指11～14經，「厭離」指15經，「解脫」指16經，「二種說因緣」指17～18經，「味亦復二種」指19～20經。

## 丙十一 觀察「染淨」

復次，由三種事，二種相應，當觀察雜染、清淨。

這一段是在講，觀察清淨和雜染，主要從五個方面觀察——「三種事」和「二種相」。雜染就是不好的、會造成生死輪迴的法，清淨就是不會造成生死輪迴的、可以讓你證涅槃的法。

### 丁一 三種事

云何由三種事，觀察一切雜染、清淨？一者、於諸行中觀察雜染因緣，謂觀彼愛味為「愛味」故。

首先，要在一切有為法當中觀察「愛味是雜染因緣」，也就是「觀彼愛味為『愛味』故」。看到這裡，你要有一點想象力，不然你會覺得經文莫名其妙。這裡的第一個「愛味」是指現實中的狀況（外延），第二個「愛味」是佛經中的語言文字（內涵）。簡單地說，所謂的「觀察」是要把現實中的狀況與佛經中的法義作比對，知道它就是佛經中講的某一個法。例如，「觀察愛味」是要在現實中找到「愛味」。

有的人經常讀《阿含經》，沒事就唸「無常故苦，苦故空，空故非我」。可是當他病痛的時候，卻不知道是因為自己貪著於身體的健康，才產

生這麼大的痛苦，反而怪佛菩薩沒有保佑他，都沒想到要把現實的狀況與佛經比對。這樣的人根本就沒有在修觀行，只是把佛經當成一種學問來學習和記憶，而沒有用經義來對治煩惱。

二者、於諸行中觀察清淨因緣，謂觀彼過患為「過患」故。

其次，要在有為法當中觀察「清淨因緣」，也就是觀察現實的某種痛苦與煩惱就是佛經中所講的「過患」。這可以讓人得到清淨，因此稱為「清淨因緣」。

三者、於諸行中觀察清淨，謂觀彼出離為「出離」故。

第三，要在有為法當中觀察「清淨」，也就是觀察現實中某種出離愛味的狀態就是佛經中講的「出離」。

大家看到這裡，不要覺得很困難。要你立刻出離一切的愛味固然很困難，但若只是讓你出離於對某一法的愛味就簡單多了。

比方說你去逛百貨公司，看到一件衣服很漂亮，你很喜歡。很喜歡的狀態就是經典中所說的「愛味」，漂亮的衣服就是「色」。你再看標價，三萬塊人民幣，嚇了一跳：「好傢伙，這麼貴的衣服！我怎麼買得起？」你知道，為了一件衣服花掉三萬塊人民幣，生活都會成問題。這就說明，你觀察到了它的過患。你心裡說：「算了，不買了。」這時候就放棄了對這件衣服的貪愛，這種心理狀態就叫「出離」。當你觀察到這種心理狀態的時候，要聯想佛經有關「出離」的法義，把它們聯繫在一起了，這就叫作「觀察清淨」。

如是一切總略為一，名由三事觀察一切雜染、清淨。

以上便是由三種事觀察一切雜染、清淨。



## 丁二 二種相

云何由二種相，觀察一切雜染、清淨？一者、由如所有性故；二者、由盡所有性故。

另一種方法，是以「如所有性」和「盡所有性」的角度來觀察雜染、清淨。

「如所有性」的「如」就是真如，小乘所證的真如，稱為生空真如。大乘所證的真如<sup>1</sup>稱為什麼？請先想想再看腳注。「如所有性」是整個全部打成一片，它指向的是勝義諦，只有勝義諦才有如所有性。「盡所有性」是世俗諦的觀行，達到周遍、沒有滲漏的程度。請讀者溫習甲一乙二丙二丁二戊一〈如所有性〉和戊二〈盡所有性〉。

### 戊一 如所有性\*

如所有性者，謂於諸行中，若愛味、若過患、若出離。

「若愛味、若過患、若出離」都是有為法，又怎麼能夠成為「如所有性」呢？這裡為了不讓大家證得太容易，產生輕慢的心理，《論》有所省略。請大家先思惟一下，省略的是哪一句，再看腳注<sup>2</sup>。提示一下，省略的那一句在《經》中隨處可見。

### 戊二 盡所有性

盡所有性者，謂於諸行中，盡所有愛味，盡所有過患，盡所有出離。

---

<sup>1</sup> 大乘所證的真如，稱為一切法真如。

<sup>2</sup> 真觀按，省略掉的文字是「不異我」。因為諸行皆不異於我（第八識），所以全體即是，這就是如所有性。

這是講觀行必須周遍，才能出離三界，包括有為法的愛味、過患與出離。

從前有一個國師，皇帝覺得他修行很好，送他一件紫色的袈裟。當國師快要死的時候，有一個鬼要把國師帶到陰間。國師說：「你等我一下，我準備好就跟你走。」國師坐禪的功夫很好，一入定，鬼就看不到他了。國師雖然不見了，但是卻有一個小小的黑點。鬼觀察了一下，發現這個黑點是一件袈裟，國師對這件袈裟有微細的貪愛，這成為他的罣門所在。於是，鬼變成一隻老鼠，拼命地咬那件袈裟。國師心疼這件袈裟，一下子就出定了，被鬼逮個正著。鬼說：「這下被我抓到了吧？跟我走。」國師說：「這件袈裟把我害慘了，請讓我把氣出一出。」於是國師就把那件袈裟拿起來劈里啪啦撕碎了。撕碎之後，他終於把最後的一點貪愛斷掉，鬼再也找不到他了。這個故事應該是一個寓言。它告訴我們：觀行一定要周遍，不要有滲漏。

有一位朋友，我跟他講「五陰無常」，他覺得很有道理。但過了一陣子，他跟我說：「網路上有一個人，已經證得不死之身。」我問他：「你不是已經明白五陰無常，怎麼又會相信五陰可以煉成不死之身呢？」他跟我講：「一定都是這樣嗎？也許有一種可能性，我們可以透過某一種修煉方法，把五陰煉成常住不壞之身呢？」

這表示他之前的觀行是有滲漏的，沒有做到「盡所有性」。也就是說，他對五陰無常、苦、空、非我的觀行做得不徹底，總覺得可能會有某種例外，因為他的觀行不周遍，導致疑見斷不掉，沒辦法證初果。所以這裡的經文特別強調「盡所有性」，是很有道理的。

### 戊三 觀察如所有性

此中觀察諸行為緣生樂、生喜，是名於彼愛味，又此愛味極為狹小；如是由二種相，觀察如所有性所有愛味。

因為有為法而出生的樂、喜，稱為「愛味」。這一類的例子太多了，喜歡吃、喜歡穿、喜歡玩，這些都是以諸行為緣而出生的樂或喜。這種樂和喜



只有很少的一丁點，雖然也「不異我」，但跟一真法界的廣大無涯是無法相提並論的。修行人觀察思惟這個道理，便可以漸次離開愛味，轉依於真如。

又觀察諸行是無常、苦、變壞之法，是名於彼過患，又此過患極為廣大；如是由二種相，觀察如所有性所謂過患。

觀察有為法都是無常、苦、會變壞的法。「法」這個字在佛經裡有很多種意思，在這裡是指「現象」。你觀察到這些現象都是無常、苦、會變壞的，所以你知道它們是有過患的。如果你喜歡有為法，到時候就會受很多罪。

比方說，有一個人，他喜歡自己的色身，可以讓他吃喝玩樂。可是某一天他得了重病，癌症末期，肝變得很大，壓迫到神經，痛不欲生，要打很大劑量的嗎啡才能勉強支撐下去。和色身健康給他帶來的樂和喜相比，色身無常給他帶來的痛苦豈不是大得多？

如果哪一天下了地獄，在地獄裡上刀山、下油鍋，那種痛苦超過人間那些短暫的快樂不知多少倍！但是，還是有人會為了一點點的快樂而去造作下地獄的惡業。

有情的快樂都只是一點點，但是痛苦卻非常的重。人所能享受到的最大的快樂就是性愛。但是如果你頭痛、胃痛，或者身上哪個地方出了毛病，你就完全不會有這種念頭。再比如好吃的，當你身體不舒服的時候，什麼山珍海味拿到你面前都沒有用。有時候，我們覺得身體平順的時候去享受快樂非常好，但這些快樂和病苦比起來，統統不成比例。這就是「過患極為廣大」。

「過患極為廣大」還有更重要的意思，過患也同樣是「不異我」，它也是一真法界所顯示的相。明白這一點，才能無滲漏地轉依於真如。

又復觀察於諸行中欲貪滅、欲貪斷、欲貪出，是名於彼出離，又此出離寂靜無上，畢竟安隱；如是由二種相，觀察如所有性所謂出離。



觀察對於有為法的欲貪是能夠消滅、能夠斷除、能夠從中出離的，這就叫作「於彼出離」。有為法包括三界萬法，能夠出離有為法，就能夠出離三界。出離三界就是涅槃，死前稱為有餘涅槃，死後不再受生就是無餘依涅槃，這就叫「畢竟安隱」。無論是有餘涅槃或無餘依涅槃，都是「不異我」，這是在出離當中觀察如所有性。

#### 戊四 觀察盡所有性

又即此愛味，即此過患，即此出離，於諸行中，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若劣、若勝，若遠、若近，審諦觀察，當知是名於彼觀察盡<sup>1</sup>所有性，所謂愛味、過患、出離。

「諸行」就是各種有為法。過去、未來、現在三個時期都要觀察。若內，指身體或內心裡面的。若外，例如器世間。若粗，例如性愛是比較粗的快樂。若細，例如禪定是比較細的快樂。若劣，就是不怎麼樣的。若勝，就是很美好的。若遠、若近，指時間或空間的遠近。這樣周遍地觀察愛味、過患與出離，才能離開有為法的繫縛。稍有遺漏，就沒辦法離開三界。

附佛外道的經論說雙身法很殊勝，雙身法是把男女性交當作修行的方法。但是，你想想，難道性交不是有為法嗎？也許有人會說：「別的有為法都有過患，但是不包括雙身法。」他如果這樣認為，就說明他的觀行有滲漏，竟然認為某種愛味是沒有過患的。但是，佛經講的是完全沒有例外，你要全面地觀察並確認「只要愛味有為法就一定會有過患」，這樣才是盡所有性。

「觀」的梵語叫「毘鉢舍那」，有人把它翻譯成「內觀」，這顯然是錯誤的，因為經文中說「若內、若外」，《阿含經》有的地方甚至還講「中間」也要觀。這種觀察是要普遍地觀察，而不是只往內觀察。

<sup>1</sup> 印順原注：原本作「如」，今依《論》義改。



另有一點極為重要，它與修證的認識論有關。按照盡所有性的要求，觀行必須「若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若劣、若勝，若遠、若近」，然而這裡面有很多現象是我們沒有辦法現前觀察的。例如在我們出生以前的色蘊，未來際的色蘊，很微細的色蘊（如電子），很遙遠的色蘊（如二百億光年以外的天體），別人的心法、心所有法，都是我們無法現前觀察的，我們要怎麼確定它們一定是無常、苦、空、非我呢？

《論》卷88說：「於內諸行發生法智，於不現見發生類智。」意思是說，對於能夠現前觀察到的法（這以內法為主，包括自己的貪愛、煩惱等等，但其實也包括可以現前觀察的外法），可以生起法智；對於不能夠現前觀察到的法，可以生起類智。所謂的類智，是指明白同類的事物會有相同體性的智慧，以現代的語言來說，便是使用邏輯歸納法得到的知識。佛教主張「依智不依識」，類智和法智是被視為同一等級的，都是現量。

也許會有人質疑：「一般人無法現前觀察到，或許定力很好的阿羅漢可以觀察得到。」按照佛經記載，即使是有宿命明的大阿羅漢，也沒有辦法現前觀察八萬大劫以前的事。還有一點，即使他能夠觀察八萬大劫以前的某些事，他也沒有辦法周遍觀察過去的所有事。這麼一來，他又怎麼肯定它們的性質呢？

因此，如果主張只有現前觀察才是現量，就會連大阿羅漢都不能做到「盡所有性」的觀行。然而，從經教看來，初果的觀行就必須達到「盡所有性」的要求。由此可知，邏輯歸納法也屬於現量，它是意識的現量境界。邏輯歸納法既是現量，比它更可靠的邏輯演繹法當然更是現量了。

### 丁三 三種有情

又為了知如是三事體性是有，應知三種有情眾別：一、於諸欲染著眾，二、於諸欲遠離眾，三、於諸欲離繫眾。

這是在講「有情」的類別。能夠成佛的叫作「有情」；或者說，能夠造作善惡業、招感因果報應的才叫「有情」。如果從山頂上滾下來一塊石頭，

把一朵花給砸壞了。花不是有情，石頭也不是有情，所以這件事情沒什麼善惡業可言。如果這塊石頭滾下來把一隻狗砸死了，這塊石頭犯了殺業嗎？不能這樣講。除非是有人拿石頭砸死狗。有一種植物，叫作豬籠草，螞蟻爬進去就爬不出來，到最後就被它消化了。看起來，是豬籠草把螞蟻殺掉，並且吸收了它的養分，但因為豬籠草不是有情，所以也沒有善惡業或是果報的問題。

這裡講了三種有情。第一種是「於諸欲染著眾」，也就是欲界眾生，相應於經文的「愛味」。第二種是「於諸欲遠離眾」，就是已經能夠遠離欲界愛的眾生，相應於經文的「過患」。第三種是「於諸欲離繫眾」，這一類有情已經離開諸欲的繫縛，相應於經文的「出離」。

欲有很多種，欲界的欲就是財、色、名、食、睡；廣義的欲則包括全部的三界愛。比如一位結了婚的在家居士，他還會受用男女色，但是他有可能已經證了初禪。因為證初禪的人能把欲界貪愛降伏，如果配偶要求跟他有性行為，他還是會去做，但做完以後不會再想念這種事情，不被它繫縛住。這就叫「於諸欲離繫」。

這件事看起來好像很困難，但其實我們可能都體會過，尤其是在吃東西這件事情上。很多人對吃的欲望並沒有那麼強，甚至覺得吃東西是件麻煩事，對吃沒什麼興趣，每次都隨便吃一吃。他肚子還沒餓的時候，你問他晚上想吃什麼，他根本懶得去想。當然，肚子餓的時候，他還是得受用這些食物，這也算是食欲。他肚子餓的時候會有食欲，吃飽了就不想，這就表明，他雖然還是會吃東西，但是他能夠離開食欲的繫縛。以此類推，性愛也是這個樣子。

#### 丁四 三種世間愚癡

於此三處，復有三種世間愚癡：謂若天世間，若沙門、婆羅門，若諸天、人。如是三種世間，由三因緣應知安立：一、由得欲自在及淨自



在故，謂若魔、若梵世間；二、由勤修得彼因故，謂若沙門、婆羅門；三、趣種種業因果故，謂若諸天、人。

接下來，這三種有情之中，又有三種「世間愚癡」。三界都叫世間，涅槃才是出世間。愚癡就是沒有出世間的智慧。第一種，若天世間；第二種，若沙門、婆羅門；第三種，若諸天、人。

這三種世間是由三種因緣來劃分的。「安立」和「施設」是一樣的意思。從勝義諦來看，沒有一切法可得，更不要說一切法的自性。「自性」這個詞在佛經中常常出現，大部分時候都是指性質，例如水的自性是流動或潤澤，地的自性是堅硬。對於能夠住在勝義諦的聖賢來說，世間的一切法都是虛妄分別的結果，乃至有為法、無為法的區別也不例外。這個法義很重要，大家可以參看《實證佛教導論》第七章。如果不了解勝義諦和世俗諦，很多佛法你都會錯解、看不懂、貫通不了。

接著講，按三種因緣來劃分，第一類：「由得欲自在及淨自在故，謂若魔、若梵世間」。「魔」指的是他化自在天的魔王、魔民和魔女。「梵世間」就是色界天，從初禪天，一直到四禪天。之所以把色界天和他化自在天歸在一類，是因為那裡的天人都有定力的緣故。

第二類，「由勤修得彼因故，謂若沙門、婆羅門」。「沙門」是指出家的修行人，婆羅門則是指在家修行人。他們通過精進修行，死後可以往生他化自在天或色界天。

第三類，「趣種種業因果故，謂若諸天、人」。這裡的諸天是指欲界天，但不包括他化自在天。欲界天下面是人間，沙門、婆羅門是人間的修行人。這裡沒有講地獄、餓鬼、畜生，因為他們沒有辦法修行。

## 丁五 二種道\*

又於此三處，隨其所應，能斷、作證，有二種道，離四倒心：謂已入見地，及於上修道多修習住。

如果以上三種有情所修的法門，能夠讓人斷除煩惱、證得果位，可以離開凡夫的四倒心，便可稱為「道」。第一種道是「已入見地」，也就是聲聞見道；第二種道是「於上修道多修習住」，也就是二果向以上，一直到阿羅漢。

「四倒」在《論》卷1有定義：「四顛倒，謂於無常、常倒，於苦、樂倒，於不淨、淨倒，於無我、我倒。」這和《大般涅槃經》的定義<sup>1</sup>完全一樣。由此可知《論》承認有常、樂、我、淨的法。不但如此，必須離開四種顛倒，不誤計常、無常，不誤計苦、樂，不誤計淨、不淨，也不誤計我、無我，才能證得聲聞初果。由此可知，凡是主張沒有常住法的人，必然是凡夫，不可能是初果以上的聖賢；因為他一定是把常住法誤計為無常法，沒有離開顛倒知見。

## 丁六 四種相心解脫果

又此二種道，有四種相心解脫果：一、貪、瞋縛解脫相，二、欲貪減、斷、出離相，三、九結離繫相，四、生等諸苦解脫相。此中前三相，顯示因處煩惱解脫；後一相，顯示果處諸苦解脫。

兩種道是見道與修道。這兩種道又有「四種相心解脫果」。第一種是「貪、瞋縛解脫相」。貪、瞋都是繫縛。「解脫」意思是從貪、瞋等煩惱中解脫出來。後面加一個「相」字，表示這種解脫是可以被觀察到的。好比一個阿羅漢，他顯得很清淨，碰到什麼事情也不會起貪瞋，這些都是可以觀察得到的。

<sup>1</sup> 「苦者計樂、樂者計苦，是顛倒法。無常計常、常計無常，是顛倒法。無我計我、我計無我，是顛倒法。不淨計淨、淨計不淨，是顛倒法。有如是等四顛倒法，是人不知正修諸法。」《大般涅槃經》卷2〈1 壽命品〉（CBETA, T12, no. 374, p. 377, b25-29）。



第二種，「欲貪滅、斷、出離相」。這和上一句的意思差不多，是把欲貪滅掉、斷掉、出離的這種相。「欲貪」可以定義為欲界愛，也可以定義為三界愛。

第三種，「九結離繫相」。「九結」是指九種煩惱，包括：一愛結、二恚結、三慢結、四無明結、五見結、六取結、七疑結、八嫉結、九慳結。<sup>1</sup>「結」是煩惱的別名。我們平常比較常見的分類方法是「十結」，分為「五下分結」和「五上分結」。所以，如果這裡講「十結離繫相」，也是可以的，只是分類方法不同而已。

對於能夠安住在勝義諦中的人來說，連「無明」這兩個字也是多餘的。不過為了大家溝通方便，或者說是為了隨順大家在世間的生活，所以才有必要安立或施設這些語言文字。對於你自己來說，你完全可以不必理會這些名相。要知道：三界唯是一心，都不離一真法界，甚至連「一真法界」這個名相也不可說。這才是勝義諦的境界。我現在用嘴巴去說、用語言來形容它，這都不是真正的勝義諦，而是隨順勝義諦的言說方便，後者簡稱為「了義經」。真正的勝義諦只能讓你去契入，安住在裡面。

第四種，「生等諸苦解脫相」。苦有很多種，「生等」二字表示附屬於生命的一切煩惱。「生」就是出生，也就是十二因緣中的第十一支。在因緣法中，「生」是所有煩惱的前提，如果不在三界出生，又怎麼可能會有三界的痛苦？不在三界出生就是無生；無生就是涅槃；涅槃就沒有苦，是「諸苦解脫相」。從「生」以及附屬於「生」的一切苦中解脫出來，就是涅槃。

這四種相中，前三是因，後一是果。果即是涅槃。前三即是證得涅槃的因。

於此義中，譬如有人處在囹圄，為種種縛之所繫縛：所謂或木、或索、或鐵；又置餘人令其防守；或設有彼從幽繫處逃至遠所，還執將

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷8 (CBETA, T30, no. 1579, p. 313, b1-16)。

來；或有尚不令彼轉動，況得逃避；或有安置廣大微妙種種可愛所繫妙欲在幽繫處，令彼自然心生樂著，無欲逃避。

譬如有人身在監獄，受到很多繫縛。「或木、或索、或鐵」，用木頭做成的枷，索就是繩子，還有用鐵做成的手銬、腳鐐等等。不僅用這些東西把他綁起來、銬起來，還有獄卒看守。即便犯人逃走，獄卒也會把他再抓回來。況且，有時候會把他捆綁得動彈不得，哪裡還逃得出去？

或者是把他安置在一個很舒適的地方，讓他在那裡生活得很快樂，連逃走的念頭都沒有了。用現在的話來講，就是軟禁。雖然不是把他「關」在那裡，但是那裡的環境太舒服了，只要他一住進來，別的地方就通通都不想去了，這也是讓他失去行動自由的一種方法。比如他是外交官，人家不能把他抓起來關，但是又不希望他去參加某個國際會議，於是就請他到最名貴的百貨公司，他不管要什麼，全部都買給他，結果這個外交官就不想走了。最後，他沒去開會，對方的目的也達到了。所以這種方法也就像把他「綁」在那裡一樣。還有進入欲界天受樂的有情，生到那裡就是玩到死，這也跟軟禁差不多。

如是彼人為一切種縛之所縛，為善方便守之所守，為最堅牢繫之所繫。復為怨家隨欲加害，所謂打拍，或復解剖，或加杖捶，或總斷命。若有能脫是四縛者，乃得名為從一切縛而得解脫。

「一切種縛」就是剛剛講的手銬、腳鐐等等。「善方便守」就是獄卒或監獄管理員等等。「最堅牢繫」就是那些最堅固的繫縛。不但被這些東西「捆綁」住了，而且「復為怨家隨欲加害」。就像在古代，一個人得罪了官府，官府的縣太爺不僅有行政權，還有司法權，被他抓過去之後，他什麼手段都可以使用。所以被繫縛之後，還要被怨家打拍、解剖（例如剁手剁腳）、杖捶（用棍子打）、斷命（殺掉）。能夠從前面講的那四種繫縛中脫離，那才叫作真正的解脫。



如是於彼三處世間愚癡有情，為種種縛所繫縛者，當知即譬貪、瞋、癡縛。其守禁者，譬不正尋思，及未永拔煩惱隨眠；不正尋思故，尚不令動，況得離欲而遠逃避！煩惱隨眠未永拔故。雖世間道方便逃避，遠至有頂，復執將還。可愛妙欲，譬之九結，由彼結故，令於生死自然樂著，於自繫縛不欲解脫。彼既如是為種種縛極所密縛，善方便縛之所密縛，最堅牢縛之所密縛；復四魔怨，隨其所欲，以生等苦而加害之。若能從彼四種繫縛善解脫者，乃可名為從一切縛而得解脫。

「三處世間愚癡有情」前面講過。這裡為什麼會包括已經出離欲界貪愛的沙門和婆羅門在內？按照前面講的定義，這些已經出離欲界貪愛的人，只要沒有見道、不是佛教裡的初果人，就叫作愚癡有情。即便已經出了家，甚至已降伏男女貪愛，證了初禪，只要未證得初果，還是佛法講的愚癡有情。因為只要沒有見道，就一定會被種種煩惱繫縛。

在這個譬喻中，「或木、或索、或鐵」的繫縛，比喻貪、瞋、癡三種煩惱。獄卒，比喻為「不正尋思」和「未永拔煩惱隨眠」。剛才講過，你本來可以從監獄裡逃出去，但是獄卒又會把你抓回來。這好比一個初果人，開始修除欲界貪愛，可是突然一個念頭冒出來，心想：大吃一頓好像也不錯啊！他想個不停，這就相當於被獄卒抓回去了。「未永拔煩惱隨眠」，意思是有些煩惱種子雖然暫時沒有現行，但是遇到一定的緣，它還是會表現出來。

真觀的解釋不一定對，大家不要把它當作權威。有時候，有些文字不是核心法義，解釋錯誤並不影響修證，所以對某些比較難懂的文字，大家也不要鑽牛角尖。

接下來，「不正尋思故，尚不令動，況得離欲而遠逃避」，這是在做進一步解釋。你如果有「不正尋思」，例如經常幻想美食當前，那就像被捆綁得死死的，哪怕身體動一下都不允許，更不用想逃跑了。

「煩惱隨眠未永拔」，煩惱暫時沒有現行，就像獄卒休息去了，你找機會逃出來，但是哪怕逃得再遠，還是會被抓回來。「遠至有頂」，哪怕你的



禪定功夫很好，可以往生到非想非非想處天，只要你的煩惱沒有斷盡，還是一樣要被抓回去，繼續輪轉生死。這些都不是真正的出離。

「可愛妙欲譬之九結」。「可愛妙欲」就是很殊勝而可以受用的境界，這是譬喻九種結。九結，就是前面講的：一愛結、二恚結、三慢結、四無明結、五見結、六取結、七疑結、八嫉結、九慳結。這九結非常的厲害。有的人害怕「實證佛教」把道理講得太明白，大家知道真相之後，統統都要去出家怎麼辦！有一位朋友就這麼跟我說。其實他不用擔心，因為他自己聽懂了，也還不想解脫啊！這樣的人多的是，他們明知道自己被關在這個地方，也知道外面還有另外一個地方，但他們很習慣這個地方，已經不想離開了。就像有的野生動物，你並不需要去關它，只要給它提供一個舒服的環境，它就不想走了，慢慢就變成家畜或家禽，喪失自由自在的生活。

除了這種種繫縛之外，還有「四魔」的加害。四魔就是五陰魔、生死魔、煩惱魔和天魔，對應前面講的被怨家打拍、解剖、杖錘、斷命。所以，等到死魔來修理你的時候，你連命都沒了。像秦始皇那樣想要長生不老，那是根本不可能的事情。有些修行人妄想自己能夠修成不死之身，哪怕他真的在深山裡修行幾百年，也一樣是不可能的。為什麼？因為生命是有為法，一定有終結的時候。你如果認為有可能是真的，那就表示你的觀行有滲漏，三縛結沒有斷。

如果能夠從這些繫縛中脫離出來，那才叫作真正的解脫。



## 甲一乙三 略教

### 2 1 ; 2 1 ( 1 5 ) 不隨使死

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘來詣佛所，稽首佛足，卻住一面。白佛言：「善哉，世尊！今當為我略說法要。我聞法已，當獨一靜處，修不放逸，修不放逸已，當復思惟所以。善男子出家，剃除鬚髮，身著法服，信家非家，出家〔學道〕，為究竟無上梵行，現法作證『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。」

爾時，世尊告彼比丘：「善哉！善哉！比丘快說此言，云『當為我略說法要。我聞法已，獨一靜處，修不放逸，乃至自知不受後有』如是說耶？」

比丘白佛：「如是，世尊！」

有一位大家不熟悉、不知道名字的比丘（異比丘）來到佛面前，很有禮貌地稽首佛足，然後說：「請你為我說法，我聽了以後會好好修習，證得阿羅漢。」這時候，世尊也表示了認可，答應為他說法。

佛告比丘：

諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。比丘！若  
隨使使者，即隨使死；若隨〔使〕死者，為取所縛。

比丘若不隨使使，則不隨使死；不隨使死者，  
則於取解脫。

這時，世尊就開始講法了。「若隨使使者，即隨使死」，第一和第三個「使」是煩惱的別名，第二個「使」是驅使的意思。意思是說，如果被煩惱

所驅使，最終會隨著煩惱而死，無法擺脫煩惱。這可以用孟子的「苟不志於仁，終身憂辱，以陷於死亡」來詮釋。

「若隨便死者，為取所縛」，會隨著煩惱而死，就說明你被「取」繫縛住了。「取」是十二緣起的第九支，指四取，也就是欲取、見取、戒禁取和我語取。

這個道理反過來也是成立的，比丘不被煩惱驅使，就不會隨著煩惱而死，也就能夠解脫於「取」。

「取」在大乘法的意思是取相分別，分為能取和所取。能取是六根和六識，所取是六塵萬法。《楞嚴經》講「自心取自心，非幻成幻法」，意思是說，已經大乘明心的人，知道能取與所取都是心（第八識流注種子所現起的功能差別），根本沒有辦法分哪個是真、哪個是妄。有「取」就一定會有能取和所取的差別，也一定會立真、立妄，甚至又要分哪裡是生死、哪裡是涅槃，哪裡是清淨、哪裡是染著。在一真法界裡，這些統統都不可說。

「於取解脫」就是能夠不取，不妄立分別相。要知道，有貪愛就一定會妄立分別相（愛緣取）。貪愛是一個很大的煩惱，但它從何而來？它的產生一定有能取與所取。你覺得有一個「我」，還有一個「我」貪愛的對象（某個東西或某個人），於是就有了繫縛。要斬斷愛與取的惡性循環，要從「取」下手。雖然在貪愛仍然存在的狀態下，不可能完全沒有取，但我們只要將真相放在情執之上，就可以將四取消滅掉。去掉四取之後，再慢慢去對治剩餘的取相分別。

其實，三界萬法統統都是假名施設，統統都是第八識所現起的功能差別，根本就不能安立能取與所取的差別相。如果你覺得有一個自己，也有六塵萬法可以讓你去觀察、去領納、去操作，這樣你就掉到三界輪迴裡去了。如果有一天，你知道這些統統都是假相，不再落到「取」當中，自然也就得到了解脫。

《心經》就是「於取解脫」的典型。它不去安立差別相，只說「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色……無智亦無得」，也就是於色受想行識統統無取。於色受想行識統統無取的時候，也就「於取解脫」了。



這裡用大乘法來解釋還比較順暢。我們看《阿含經》的時候，遇到不容易用小乘法解釋的地方，不妨用大乘法來解釋它，很有可能佛陀的本意就是在講大乘法。

比丘白佛：「知己，世尊！知己，善逝！」

佛告比丘：「汝云何於我略說法中廣解其義？」

這個比丘聽完之後，就說：「知道了，世尊！明白了，善逝！」世尊才講了幾句話而已，他就統統懂了。可以從比量知悉，這個人根器非常猛利，過去世一定有修行，世尊一講，就引發他過去世的修行功德。

「善逝」是佛的十號之一，指能夠圓滿地消滅有為法的法相，不受一切法相繫縛。

世尊問他：「你是怎樣從我略說的法要當中，深入地理解了其中的義理呢？」

比丘白佛言：

世尊！色隨使使，色隨使死；隨使使、隨使死者，則為取所縛。如是受、想、行、識，隨使使，隨使死；隨使使，隨使死者，為取所縛。

世尊！若色不隨使使，不隨使死；不隨使使、不隨使死者，則於取解脫。如是受、想、行、識，不隨使使，不隨使死；不隨使使、不隨使死者，則於取解脫。

如是世尊略說法中，廣解其義。

他回答：「色隨使使，色隨使死；隨使使、隨使死者，則為取所縛。」注意看，世尊講的是「若隨使使者」，這是一個沒有主詞的句式。現在這個比丘分別加上了主詞「色、受、想、行、識」。這五陰會為煩惱所驅使，隨

煩惱而死掉，如果是這樣的話，就會被四取所繫縛。反過來說，如果不是這樣，就能夠於四取得到解脫。以此說明，世尊說的法他都聽懂了。

佛告比丘：

善哉！善哉！比丘於我略說法中，廣解其義。  
所以者何？色隨使使，隨使死；隨使使、隨使死者，  
則為取所縛。如是受、想、行、識，隨使使，隨使  
死；隨使使、隨使死者，則為取所縛。

比丘！色不隨使使，不隨使死；不隨使使，不  
隨使死者，則於取解脫。如是受、想，行、識，不隨  
使使，不隨使死；不隨使使、不隨使死者，則於取解  
脫。

時彼比丘聞佛所說，心大歡喜，禮佛而退。獨在靜處，精勤修習，  
住不放逸。精勤修習、住不放逸已，思惟所以；善男子出家，剃除鬚  
髮，身著法服，信家非家，出家乃至自知不受後有。時彼比丘即成羅  
漢，心得解脫。

世尊對這位比丘大加讚賞，印可他理解得非常正確。這位比丘得到佛的  
印可，依此修行，不久便證得阿羅漢果。

唵陀南

復次，唵陀南曰：

略教、教果、終、墮數，  
三遍智斷、縛、解脫，  
見慢雜染、淨說句，  
遠離四具、三圓滿。



這個「嘔陀南」是次目錄，「略教」是前面總嘔陀南<sup>1</sup>的第二個。

## 丙一 「略教」三因緣

由三因緣，有諸聲聞往大師所，請略教授。何等為三？

有三種因緣，使得某些聲聞修行人會到佛那裡，請佛做簡略的教導。是哪三種呢？

謂唯多聞為究竟者，於諸餘行而厭背者，生如是解：「但略聞法，足得自義，何藉多聞以為究竟！」要修正行為真實故，又棄捨多聞究竟欲故。

第一種人，原本認為多聞才是究竟，不喜歡修行，忽然覺得：「講那麼多沒有用，大概知道是什麼意思就夠了，認真修行才重要。」

聲聞法相對簡單，如果只是修聲聞法，學《瑜伽師地論》就是多餘的。修聲聞法的人只要略聽法要，然後好好地做觀行，就可以證聲聞果，沒有必要懂得太多。但學大乘法的人，如果沒有善知識的教授，就會浪費很多時間去摸索，走很多彎路。所以，大乘修行人多聞是應該的，但不能把正教量當成究竟，而要依現量為究竟。

又有怖畏於所入門多所作者，為善方便而得入故。

又有一種人，害怕聽得越多，需要做的事就越多，他只想要知道善方便，哪怕一種就好。《論語》講：「子路有聞，未之能行，唯恐有聞。」子路聽老師教了某一種善法，他去修習，卻沒有辦法完全做到，就怕再聽到別的。比如老師對他說，你要孝順父母。他雖然努力去做，卻做得不好。後來

---

<sup>1</sup> 界、略教、想行，速通、因、斷支，二品、智事、諍，無厭、少欲住。

他的老師又說，你要為國盡忠。他一聽，就不知道該怎麼辦了。所以，對於這樣的人，為他略說法要就可以了。

真觀一直在提倡「總持」。總持就是把所有的見地、所有的修行方法，全部都集中在一個綱領當中。有個成語叫提綱挈領，意思是說，你要拿一件衣服，只要拿住衣領就可以很輕鬆地把衣服提起來了。如果你拿的是袖口，就要站到椅子上才能把整件衣服提起來。同樣的道理，修行也是有要領的，你要找到總持門。

什麼是總持門？佛教主張「三界唯心，萬法唯識」，既然都是一心，全體便是一真法界。這個就是大乘法的總持門。跟「三界唯心，萬法唯識」意義相當的經教文句很多，如果你沒有找到特別適合自己的經教，你可以用真觀施設的「不是句」：一切有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，要是離開業力與妄想，它們什麼都不是。

大乘總持門可以分成兩個部分來講，首先是確認「三界唯心，萬法唯識」是不可動搖的真理，這要靠觀察來確認。萬法的範圍很廣泛，初步要能確定五蘊皆是第八識所生，不異於第八識。能夠達到這個要求，即是大乘的開悟，簡稱為「悟」。第二個部分，則是安住在這個見地當中，入不二法門，簡稱為「入」。前者是觀，後者是止。觀，不離相、名、分別，所以一定是在世俗諦上才能觀行。止，則是將萬法攝歸一心，安住在離開相、名、分別的勝義諦當中。這種修止的方法，《大乘起信論》稱為真如三昧，《楞嚴經》稱為如幻三摩提，《大般涅槃經》稱為首楞嚴三昧。

萬法的範圍極廣，包括一切的現象，但可以簡略分為能取和所取。《楞嚴經》說：「自心取自心，非幻成幻法，不取無非幻，非幻尚不生，幻法云何立？」這是講：能取與所取都是一心，只要你能夠不取，就能安住在一真法界；一真法界遠離一切的差別對待相，連「非幻」都不可說，何況是「幻」？



《楞嚴經》接下來說：「是名妙蓮華，金剛王寶覺，如幻三摩提，彈指超無學。此阿毘達磨，十方薄伽梵，一路涅槃門。」大意是說，這個法門稱為「如幻三摩提」，是十方諸佛成就無上正等正覺所用的法門。<sup>1</sup>

「一路涅槃門」意思是說，從菩薩見道的本來自性清淨涅槃，到究竟佛的無住處涅槃，中間都不曾離開涅槃，用的都是同一個法門。這是很殊勝的優點！其他的法門都有一定的適用對象，例如不淨觀適用於三果向以前，而不適用於三果、四果向和阿羅漢。只有如幻三摩提可以從菩薩見道一直修到成佛。如果稍微放寬標準，把見道以前的真如三昧也算進去，這個法門適用的期間就更長了。因為它這麼殊勝，所以請大家一定要重視這個法門，直到你能夠隨時安住為止。

真如三昧的所緣是般若正見，般若正見分為三種，文字般若、觀照般若和實相般若。大乘見道以前依文字般若和觀照般若而修，見道以後依實相般若而修。實相般若必須觀察第八識的圓成實性才能發起。圓成實性有兩個意思，一者偏重於「實性」，也就是能藏的心體。一者偏重於「圓成」，也就是偏重於所藏。我們要觀察的是所藏，也就是第八識如何圓成三界萬法。

在成佛以前，對圓成實的觀察還不究竟，所以或多或少會有一點「取」。但是「一真法界」的見地和方法統統都是對的。所以雖然你還沒有大乘見道，但從現在開始學，學到快要成佛的時候，都還是在學這個，並沒有離開這些。

能夠明白萬法皆是自心所生，才能做到不取。因此，不取本身是智慧的成就。如果真能不取，戒律自然不會犯，所以可以把「不取」當成唯一的戒律。用「不取」修的禪定就是真如三昧、如幻三摩提。因此，「不取」本身已包括戒、定、慧三學，能夠這樣做，即是「善方便而得入」。

所以說，學佛一定要掌握總持門。只要能夠掌握總持門，就能節省大量的時間。不要去走那些旁門左道，像什麼修不死之身、修雙身法，修這些都沒有用，因為它違背了佛法的修證原理。即使是正法，如果你學了很多，卻

---

<sup>1</sup> 看到這裡，你還會以為另有其他更重要的法門嗎？



沒辦法把它們都彙集到總持門來，也會很沒效率。你可能一會兒跑去修四念處，一會兒又去修五根、五力、四正勤、八正道、七覺支等等。當然，這些法門你都可以修，但你要知道，這些法門都不離一心。如果你能夠掌握這一點，修這麼多法也等同只修一個法，這樣你的修證會很快上路，不久便能入不二法門。

或有即彼已於多法善聽、善思，彼作是念：

我於多法已善聽、思，若我今者盡已聽、思所得諸法以為依止，於住心境及解脫境欲繫心者，將不令我作意散亂！若爾，住心尚不能得，何況解脫！

又於如是所聞、所思一切法中，不得決定，當依何者速證通慧？當依何者速得出離？當緣何境而得住心？當緣何境而得解脫？

彼既如是自不決定，若於大師，或眾所識如來弟子現前見已，便即往詣請略教授。

學習佛法要經過聞思修證四個次第。聞就是聽聞善知識說法或者閱讀佛經。思就是思惟其中的道理。接下來才是修和證。

第三種人，他已經聽了很多的法門，也好好地思惟整理過了，他的聞思已經成熟，於是他產生了一個想法：「我的聞思已經成熟了，但如果我還繼續依靠這些聞思，會讓我作意散亂！」為什麼這麼說呢？

聞思的東西一定是語言文字，所以它會落入世俗諦。如果你要修定，必須把語言文字相統統除掉。修慧也是一樣，到最後一定是安住在一真法界勝義諦當中，不能一天到晚想東想西。所以說，如果總是停留在聞思慧，就會造成散亂。

接著講他的想法：「像這樣，連住心的功夫都證不到，更何況是解脫！」



有的人把佛法當中的一句話當作尚方寶劍，比如「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應做如是觀」，以為只要用這一句就可以把煩惱統統都解決掉。我在修行中，也經歷過這樣的階段。那時我常常思惟這句話的義理，但並沒有太大的用處，因為這還是聞思慧的境界。

一旦在修慧的境界，就要開始把語言文字相掃除掉，才能夠住在如夢如幻的覺受中。你看到一切的有為法，或者反觀自己的六識、六根，以及外在的六塵，統統都是有為法，都如夢幻泡影。這是修慧的階段，沒有語言文字相。要這樣才能夠「住心」，住心久了一定能夠解脫。

這裡講的住心，是在還沒有見道以前，暫時把心安置在某一個地方。解脫則指見道和修道兩個階段。

他還想：「如果在聞思慧當中，不得決定，又怎麼能迅速地證得通慧？又怎麼能迅速得到出離？又怎麼能住於定心？又怎麼能解脫？」

這裡的「通慧」可以理解為通達的智慧，也就是見道的智慧。因為見道的人，他的觀行要達到「盡所有性」，也就是觀行沒有滲漏，這樣的智慧才是通達的，不會還有某個例子擺在他面前，他卻沒有辦法解釋，還會說「這可能是個例外」。

他這裡問了一串的「怎麼能」，其實有一個答案，就是：一定要緣於勝義諦（如所有性）才能夠住於定心，並且得到真解脫。他自己沒辦法安定下來，那是因為他見地還沒到那裡，所以就到佛或者聖弟子那裡，希望他們做大略的教授。

對於這裡講的三種人，可以等你做教理研究的時候再去仔細探究，這裡只是簡要解釋一下。你可能會疑惑：「《瑜伽師地論》怎麼講得那麼仔細！我幹嘛要知道『略教授』這樣的知識？」如果你只想三乘見道，並不需要知道這些。但如果你想熏習未來的一切種智，這些內容也都包含其中。你最終是要通達一切種智的，而這些內容是有因果關係的，也屬於一切種智的範圍。所以這些都是為了將來修證一切種智而做的準備。或許將來，當你證到某一個地上菩薩的階位了，你那時會發現：「哦，原來我以前學《瑜伽師地論》是管用的。」真觀相信是這樣的。

## 丙二 四種「教果」

復次，當知正教授有四種自義果得：謂為此出家，及如此出家，即形相具足，事業具足，意樂具足，處捨取具足。依此故得無上得，現法得，自然得，內證得。

再者，應當知道，遵循正確的教導能證得四種自義果得。

這裡提到四種具足（形相具足、事業具足、意樂具足、處捨取具足），還有四種得（無上得、現法得、自然得、內證得）。這些名相，包括「自義果得」，在這裡都沒有具體展開，不容易確定它們具體的含義。我們這裡不去猜測，先擱置在這裡，暫不解釋。

## 丙三 「終」死亡

復次，有六種死：謂過去死、現在死、不調伏死、調伏死、同分死、不同分死。

有六種死，以下分別說明。

### 丁一 過去死、現在死

過去死者，謂過去諸行沒，乃至命根滅故死。現在死者，謂現在諸行沒，乃至命根滅故死。

「過去死」指過去世的有為法消滅了，到最後連壽命也沒了。「現在死」就是現在世的死亡。



## 丁二 不調伏死、調伏死\*

不調伏死者，謂於過去世不調、不伏，有隨眠行展轉隨眠<sup>1</sup>。

「過去世不調、不伏」，意思是過去世沒有調伏自己的煩惱。

「有隨眠行展轉隨眠」。「有」是十二緣起的第十支，指現在世的染污行及由此而熏習的染污種子。「隨眠」是指沒有現起但可能遇緣而起的煩惱。這裡的「行」是有為法，包括身口意行和種子。比如一個人在睡覺，你不能說一個睡著的人有什麼煩惱現行。或者是一個人昏倒了，昏倒的人也沒有什麼煩惱現行，說不上他有貪、有瞋。但是，那些煩惱卻以種子的形態存在他身上，如果不予以調伏，就會一直跟隨著他，即便死了也還在。因為「有隨眠行」，就會導致下輩子出生的時候，還是有煩惱。這就叫作「有隨眠行展轉隨眠」。

世俗說言：士夫隨眠而命終已，於現在世結生相續，有隨眠行所攝自體而得生起。於現在世乃至壽盡，亦復如是不調、不伏，廣說乃至而命終已，未來自體復得生起。

隨順世間而說：一個人過去世帶著煩惱種子死去，在現在世出生的時候，那些煩惱種子也會一直隨附在他身上。這時候煩惱種子（執藏）就會導致下一世的五蘊生起。這裡用「自體」兩個字，表示從過去世到現在世，有一個「自」和過去世是一模一樣、不曾變異的。那是什麼呢？當然是第八識能藏的心體。第八識所含藏的種子，則與過去世的行陰相應。過去世不調

---

<sup>1</sup> 「煩惱品所有粗重隨附依身，說名隨眠，能為種子生起一切煩惱纏故。當知此復建立七種，由未離欲品差別故，由已離欲品差別故，由二俱品差別故。由未離欲品差別故，建立欲貪、瞋恚隨眠，由已離欲品差別故，建立有貪〔對有為法的貪愛〕隨眠。由二俱品差別故，建立慢、無明、見、疑隨眠。如是總攝一切煩惱。」《瑜伽師地論》卷89 (CBETA, T30, no. 1579, p. 802, b9-16)。

伏，以種子來講，屬於執藏。過去世的不調伏就會引生未來生死相續的染污種子。

大家要記住，儘管這裡沒有出現「第八識、藏識、阿賴耶識、如來藏」這樣的文字，但是你要聯想到第八識的三個意思（能藏、所藏、執藏），觸類旁通、舉一反三，這樣讀佛經，道理才會貫通。實際上，佛經的語言文字都是在講述同一個真相（三界唯心）。這個真相才是重點，你需要重點掌握。如果你過去學的佛法是正確的，你再來看這裡的《論》，雖然《論》所用的語言文字不太一樣，你還是會知道這裡講的是對的，和你以前所學是一致的。

然而，如果你過去所學的佛法是錯的，這時候你就會覺得格格不入。比方說，有的人認為輪迴當中不存在相同的、恆常存在的主體。他看這裡用「自體」兩個字，就解釋不通了。如果過去世和現在世、現在世和未來世完全全無關，你說這個人下輩子再出生，但下輩子出生的那個人如果和上輩子這個人，沒有任何地方一樣，為什麼還要說是這個人的下輩子呢？既然輪迴中沒有主體，又為什麼要用「自體」這兩個字呢？

不僅輪迴中如此，就是在同一世當中，也一定有某樣東西是一樣的、不變的，才能保持關聯性。就像你剛剛受胎的時候，只是一個受精卵，現在卻是一個成年人，這中間的變化有多大！你隔了幾十年再回頭看，根本就沒有半點一樣。那你為什麼還要說：以前那個受精卵，或者那個剛出生的嬰兒就是你呢？這麼說能夠成立，其中的道理就在於：在這期間，有某些地方是一直沒有改變過的，這個不曾改變的東西《論》稱為「自」。

回到剛才的解釋，這一句的大意是說：過去世有煩惱沒有調伏，隨附在身上，也就是以種子的形式存在於第八識之中，到了現在世，還是一樣不調伏。如此「廣說乃至而命終」，即便到了下輩子，煩惱也還是不能調伏，便有老病死憂悲惱苦。

又能攝取有隨眠行，由攝取彼以為因故，便為生等眾苦所縛，亦為貪等大縛所縛。



這些煩惱的種子會讓你下輩子再得到一個色身，繼續造作煩惱，變成一個惡性循環。因為凡夫攝取煩惱，就有了染污行，接著還有各種附屬於「生」的痛苦，把他繫縛住了。出世間聖賢雖然有痛苦，但不會被痛苦所繫縛。這是凡聖之間的差別。

調伏死者，謂於現在世已調、已伏，無有隨眠而命終已，未來自體不復生起，亦不攝取有隨眠行。不攝取彼以為因故，解脫生等眾苦差別，亦復解脫貪等大縛。

調伏死和不調伏死的情況是相反的。如果以聲聞法來講，把煩惱全部調伏，就已經是阿羅漢了。因為「無有隨眠而命終」就等於已經把生死執藏斷掉了，這時候就會取證無餘依涅槃，也就是這裡講的「未來自體不復生起」，未來世與這個第八識相應的五蘊身不再生起。不再生起，就沒有生命。「亦不攝取有隨眠行」，沒有生命，當然就不會有染污行，乃至有為法全都沒有了，這才是無餘依涅槃。

對於菩薩阿羅漢來講，雖然他已經把煩惱調伏了，但未來世還會乘願再來。他來到這個人間，雖然有與這個第八識相應的五蘊身（自體）出生，但他不會「攝取有隨眠行」，不會再去造作染污行；雖然表面上有附屬於生命的痛苦，但不會被繫縛。

### 丁三 同分死、不同分死

同分死者，謂如過去不調、不伏，曾捨身命，於現在世亦復如是而捨身命，當知如此名同分死，名相似死，名隨順死。

「分」是類別的意思。「同分死」就是同一類的死亡，這裡是指一個人過去世有煩惱，當初他是不調伏死，到了這一世，他仍然未斷煩惱，還是不調伏死。上一世和這一世都是不調伏死，這種情況就叫作「同分死」。

若於過去不調、不伏，捨身命已，於現在世已調、已伏而捨身命，當知此名不同分死，不相似死，不隨順死。

如果他過去世沒有把煩惱全部斷掉，也就是說，他可能還是一個凡夫，也有可能是初果、二果、三果。但是這一世他把煩惱斷盡，證得了阿羅漢，命終的時候他已經調伏了煩惱，沒有煩惱隨眠。這一世的死亡和上一世的不同，這就叫作「不同分死」。

若於現在有隨眠行展轉隨眠而命終時，如過去死，名同分死及隨順死；不如過去而命終時，不能攝取當所結生未來相續同分諸行。

過去世有煩惱未斷而死，現在世也跟過去世一樣，這樣稱為同分死或隨順死；如果現在世已斷煩惱，跟過去世的死亡不同，就不會再因為染污種子而產生下一世的五蘊身。

#### 丁四 流轉過患與還滅勝利

又此六種死，當知有二種相：謂諸行流轉過患相，及諸行還滅勝利相。

應當知道這六種死有二種相：諸行流轉過患相，諸行還滅勝利相。「流轉」就是流轉於生死，「滅」是涅槃的同義詞，「還滅」就是能夠趨向於涅槃。「還滅勝利」就是可以把煩惱完全除掉，讓自己趨向於涅槃。

若於過去及於現在，不調、不伏，同分而死，復於未來取生等苦，及為貪等煩惱縛者，名諸行流轉過患相。若於現在已調、已伏，不同分死，又於未來不取眾苦，解脫一切煩惱縛者，名諸行還滅勝利相。

如果現在世跟過去世一樣，都是未斷煩惱而死，以致未來世繼續承受生老病死苦，離不開各種煩惱的繫縛，這樣就是諸行流轉過患相。反過來說，就是諸行還滅勝利相。



## 2 2 ; 2 2 (1 6) 不增諸數

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘來詣佛所，所問如上。差別者：「隨使使，隨使死者，則增諸數。若不隨使使，不隨使死者，則不增諸數。」佛告比丘：「汝云何於我略說法中廣解其義？」

時彼比丘白佛言：

世尊！若色隨使使，隨使死；隨使使、隨使死者，則增諸數。如是受、想、行、識，隨使使，隨使死；隨使使，隨使死者，則增諸數。

世尊！若色不隨使使，不隨使死；不隨使使，不隨使死者，則不增諸數。如是受、想、行、識，不隨使使，不隨使死；不隨使使，不隨使死者，則不增諸數。

如是世尊！我於略說法中廣解其義。

如是乃至得阿羅漢，心得解脫。

在這一經中，又有一個異比丘（大家不認識的出家人）也來拜訪佛，請求佛為他略說法要。佛陀說的和上一經差不多，只有一句不同：「隨使使，隨使死者，則增諸數。若不隨使使，不隨使死者，則不增諸數。」

「使」就是煩惱。「隨使死」就是被煩惱所驅使，以致最後因被煩惱所驅使而死去，這就是「不調伏死」。這裡比較難理解的是「則增諸數」。我們知道，屬於蘊處界的諸法都有數目，是可以被計算的：一個、兩個、三個、四個、五個。但是勝義諦有沒有諸數呢？沒有。因為它是如所有性，不是一、二、三、四等等，甚至也不是零。

如果你把煩惱滅盡，但還沒有死亡，那便是有餘涅槃，常常住在寂滅的清靜裡，不會因為外界的變化而起煩惱，這時候可以勉強說你「不入諸



數」。但真正的「不入諸數」應該是無餘依涅槃、本來自性清淨涅槃和無住處涅槃。關於這個「諸數」，後面的《論》還會解釋。

這時候，世尊對那位比丘說：「我只講了概要，你卻能夠聽懂。請你告訴我，你是怎樣理解的。」這位比丘的回答和上一經很類似。最後，這個比丘證得了阿羅漢。

這裡講的法義，在《經》裡出現得特別多。大家不要覺得阿羅漢的修證有什麼神秘。根本沒有！完全沒有神秘可言。這裡的法義初果也能完全看懂。只是初果人的觀行不是很深入，還沒有辦法調伏以前熏習的煩惱習氣。如果他能夠繼續深觀，一樣會證阿羅漢，把煩惱隨眠統統斷盡。

證初果，就好比把一棵樹連根拔起。儘管樹葉還能依賴原有的養分繼續維持或生長，但最後一定會凋敗。所以，一個初果人有時候還是會有煩惱，但是因為他已經斷三縛結的緣故，將來也一定會把煩惱全部斷掉。

又好比一輛行駛在平坦道路上的汽車，如果汽油沒有了，它還會在慣性的作用下繼續向前走，但可以肯定的是，用不了多久，它一定會停下來。三縛結（對於世界和人生的不符合事實的認識）就是汽油。有三縛結就會助長煩惱，就像汽油會驅動引擎快速轉動一樣，讓你在蘊處界諸法中不停地攀緣。

初果人雖然斷了三縛結，但是過去世煩惱的慣性還在，向外攀緣的習慣沒有辦法立刻就停下來。所以，在一段時期之內，初果人還會造作染污行。但是你不要因為這樣，就覺得初果沒什麼了不起。你看了《雜阿含經》就會知道，其實取證阿羅漢的原理也就只是這樣而已。

有些阿羅漢沒有神通，滿分慧解脫阿羅漢甚至連初禪都沒有（這應該是很罕見的例子，因為初禪的主要障礙是欲界愛，從觀行入手的人通常是斷欲界愛證三果，不久之後發起初禪）。所以，修神通或禪定都不是絕對必要的。當然，不是說修這些不行，而是說我們不一定要去修。如果你以為一定要修三種事、二種相（參見甲一乙二丙十一〈染淨〉）以外的法門才能證阿羅漢，就表示你還沒有斷掉戒禁取見。



## 丙四 「墮數」

復次，由八種相，得入於彼諸行生起，世俗言說士夫數中。謂如是名，如是種類，如是族姓，如是飲食，如是領受若苦、若樂，如是長壽，如是久住，如是所有壽量邊際。

這裡在解釋「隨使使，隨使死者，則增諸數」。剛才講，蘊處界諸法都可以稱為「數」。《論》這裡的解釋略有不同，但實質是一樣的。

這裡說，由八種能夠被觀察到的相，可以推知已經墮入在有為法當中生起的、屬於人身上的「數」。「世俗言說」就是一般人所說。「士夫」就是人，用英文講就是「human being」。那麼，是哪八種相呢？

一、如是名 有一個名稱。一個人會有一個名字。雖然小孩子剛生出來，可能還沒有取名，但我們還是會用某種語言去稱呼他，比如「小孩子」「嬰兒」「新生兒」等等，其實這也算是「名」，文法學稱為普通名詞。等到替他取了名字，他就有了一個專屬的名字，文法學稱為專有名詞。普通名詞和專有名詞都是「名」。

二、如是種類 蘊處界諸法，可以按照不同標準進行分類。比如人被分為黃種人、白種人，這是生物特徵的分類。本國人、外國人則是法律上的分類。

三、如是族姓 種類的範圍比較大，而族姓的範圍比較小。族姓可能是根據宗族、姓氏進行分類。比如說，有人姓李，有人姓黃，他們分別屬於不同的家族。

四、如是飲食 每個人吃的東西不一樣，有的以稻米、小麥為主食，有的以玉米、紅薯、小米為主食。副食的差別就更多了。

五、如是領受若苦、若樂 會領納的苦受和樂受，差別很大。比方說，愛斯基摩人要忍受寒冷，沙漠周邊的居民要忍受沙塵暴，熱帶島嶼的居民可以享受涼爽的海風，但要忍受颱風來襲的痛苦。

六、如是長壽 有情有一定長度的壽命，可能活得長一點、久一點，也可能短一點。

七、如是久住 有情在人間經常保持在某種狀態，例如各種習慣、嗜好。

八、如是所有壽量邊際 這不是講各別的壽命，而是指這一類的人最多可以活多久。例如，南瞻部洲大部分的人活不過百歲。

如是諸相，於〈菩薩地〉宿住念中，當知如前已廣分別。

這些相的差別，《論》先前在〈菩薩地〉已經有解釋了。

## 2 3 ; 2 3 (1 7) 非汝所應

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。有異比丘從坐起，偏袒右肩，合掌，白佛言：

善哉世尊！為我略說法要。我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，住不放逸。所以善男子出家，剃除鬚髮，身著法服，信家非家，出家學道，為究竟無上梵行，現法身作證『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

爾時，世尊告彼比丘：「善哉！善哉！汝作是說：世尊為我略說法要，我於略說法中廣解其義，當獨一靜處，專精思惟，住不放逸，乃至自知不受後有；汝如是說耶？」

比丘白佛：「如是，世尊！」

佛告比丘：「諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。比丘！非汝所應之法，宜速斷除。斷彼法者，以義饒益，長夜安樂。」

時彼比丘白佛言：「知己，世尊！知己，善逝！」



佛告比丘：「云何於我略說法中，廣解其義？」

比丘白佛言：

世尊！色非我所應，宜速斷除。受、想、行、識，非我所應，宜速斷除，以義饒益，長夜安樂。是故世尊！我於世尊略說法中廣解其義。

佛言：

善哉！善哉！比丘！汝於我略說法中廣解其義。所以者何？色者非汝所應，宜速斷除。如是受、想、行、識，非汝所應，宜速斷除。斷除已，以義饒益，長夜安樂。

時彼比丘聞佛所說，心大歡喜，禮佛而退。獨一靜處，精勤修習，住不放逸。精勤修習，住不放逸已，思惟所以，善男子出家，剃除鬚髮，身著法服，正信非家，出家乃至自知不受後有。時彼比丘成阿羅漢，心得解脫。

有一位大家不認識的比丘請求佛陀為他略說法要。佛陀講的也很簡單：「非汝所應之法，宜速斷除。斷彼法者，以義饒益，長夜安樂。」下面就重點解釋這一句。

「非汝所應之法」，是「你不應該去接受的法」。你不應該去接受的法，你要快快把它們統統斷掉，這樣你就能夠「以義饒益」（得到法益）。為什麼呢？因為當你那些法斷掉之後，你一定會安住在勝義諦裡，這樣你就能夠「長夜安樂」。

在佛經裡常常出現「長夜」這兩個字，「長夜」是在形容世間，世間沒有什麼安樂可言。如果你在這個世間竟然能夠安樂，你一定是住在涅槃當中。如果不是無餘依涅槃，有餘涅槃也好；如果不是究竟佛的無住處涅槃，大乘見道菩薩安住的本來自性清淨涅槃也好。這叫「長夜安樂」。

結果，這個比丘一聽就懂了，說出他的理解：「色……受、想、行、識非我所應，宜速斷除。」世尊也肯定了他的話。

## 2 4 ; 2 4 (1 8) 非汝所應<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘從坐起，偏袒右肩，為佛作禮，卻住一面。而白佛言：「善哉世尊！為我略說法要。我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住。乃至自知不受後有。」

佛告比丘：「善哉！善哉！汝作如是說：世尊為我略說法要，我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有耶？」

時彼比丘白佛言：「如是，世尊！」

佛告比丘：「諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。若非汝所應，亦非餘人所應，此法宜速除斷。斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。」

時彼比丘白佛言：「知己，世尊！知己，善逝！」

佛告比丘：「云何於我略說法中廣解其義？」

比丘白佛言：

世尊！色非我，非我所應，亦非餘人所應，是法宜速除斷；斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。如是受、想、行、識非我，非我所應，亦非餘人所應，宜速除斷；斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。是故我於如來略說法中廣解其義。

佛告比丘：

善哉！善哉！汝於我略說法中廣解其義。所以者何？比丘！色非我，非我所應，亦非餘人所應，是法宜速除斷；斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。如是



受、想、行、識非我，非我所應，亦非餘人所應，是法宜速除斷。斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。

時彼比丘聞佛所說，心大歡喜，禮佛而退。獨一靜處，精勤修習，不放逸住，乃至自知不受後有。時彼比丘心得解脫，成阿羅漢。

又有一位大家不認識的比丘請世尊略說法要。世尊對他說：「若非汝所應，亦非餘人所應，此法宜速除斷。斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。」這和上一經其實差不多，只是在「非汝所應」後面加上了「亦非餘人所應」。

前面講了，色、受、想、行、識，這些都是你不應該貪愛的法。難道說這對別人來講就是應該貪愛的法嗎？當然也不是。所以，世尊這麼一講，那個比丘立刻就明白了。

最後，這個比丘也成就了阿羅漢果。這也再一次表明，證得阿羅漢，並不需要用雙身法、破瓦法等等稀奇古怪的法門。如果有人不是針對五陰的斷除去做功夫，而是用稀奇古怪的法門，就和《阿含經》不相應了。

## 丙五 「三遍智、斷」

復次，由三種相，於諸行中應知「無我遍智」及「斷」。何等為三？一、於內遍智，二、於外遍智，三、於內外遍智。斷亦如是，隨其所應。所謂諸行都無有我，無有我所，亦無有餘互相繫屬，當知如是於內、外、俱遍智及斷。

由三種相，於一切有為法中，我們應該知道「無我遍智」和「斷」。這三種相，分別是：內、外、內外（俱）。所以遍智有三種：一、於內遍智，二、於外遍智，三、於內外遍智。與三種遍智相對應的斷也有三種。

「諸行」就是有為法，包括蘊、處、界。在這些有為法中，沒有恆常存在的主體，這叫作「諸行都無有我」。一般人將六根、六識等內法視為「我」，所以於內遍智對應的是「諸行都無有我」。

在有為法中既然找不到「我」，當然也找不到「我所」。因為只有當你  
把某樣東西當成是「我」，才會有「我所」（屬於我的東西）。就好比把色  
身和覺知心當成是「我」，才會有「我所擁有的一切」（我所），包括我的  
車子、我的爸爸、我的媽媽、我的孩子，我所看到的山河大地，這些都叫作  
「我所」。一般人將六塵等外法視為「我所」，因此於外遍智對應的是「無  
有所」。

「於內外遍智」對應的是「亦無有餘互相繫屬」，意思是：也不存在誰  
包含誰的關係。這一句話相當於「不相在」。

「斷」也是一樣。五陰無「我」，也沒有「我所」，五陰和「我」也沒  
有包含關係。當你獲得這樣的智慧之後，就可以斷除那些錯誤見解。

此中由法住智，得決定遍智，數習此故，捨彼相應所有隨眠，得畢  
竟斷。

這裡的「法住智」與通常意義<sup>1</sup>不符，為了避免混淆，以下均稱為「法  
智」<sup>2</sup>，也就是透過直接觀察所得到的現量。經過大量的觀察，累積大量的法  
智，發現同類的事物都有同樣的特徵，終於歸納出普遍的結論，而斷掉可能  
存在特例的懷疑，便能得到「決定遍智」。電子佛典中，除了這裡，還有  
《論》卷94的「如前所說決定遍智」<sup>3</sup>。從上下文看起來，「決定遍智」應該  
是「類智」的同義語。

例如，你觀察某個有情，發現他的五陰無法長存，確定「五陰無常」對  
他適用，這是法智。這個時候，你可能還是初果向。初果向雖然聽說過五陰  
非我的道理，但如果有人跟他說「可以把色身修成不死之身」，他又相信

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷1定義：「法住智，如實了知諸所知事。」《舍利弗阿毘曇  
論》：「云何法住智？若智聖有為境界，是名法住智。云何涅槃智？若智聖涅槃境  
界，是名涅槃智。」因此，法住智是指緣於有為境界的智慧。但是這裡的「法住  
智」後面還有「決定遍智」，二者都是緣於有為境界，也就是說，此處的「法住  
智」和「決定遍智」加起來，才是一般定義的「法住智」。

<sup>2</sup> 參見甲一乙十二丙十四〈三見滿〉。

<sup>3</sup> 《瑜伽師地論》卷94 (CBETA 2024.R2, T30, no. 1579, p. 837c10)。



了。也就是說，他沒有辦法確認「五陰無常」的普遍性，他不確定這個道理是永遠都適用的，懷疑是否存在某個例外。他的見地是有滲漏的。這種情況，就說他沒有得到「決定遍智」。

如果想要得到決定遍智，就需要在現實中進行觀察，並且要符合「盡所有性」，也就是觀行要徹底、沒有遺漏。比方說「五陰無常」，大部分佛教徒都聽過這句話，但是在碰到境界的時候，不一定都知道什麼叫作五陰，也不一定能確認某樣東西是不是無常。只有當你在任何五陰境界中，都知道這是五陰，確認它絕對不能恆常存在，一定是無常。這時候，才說你得到了「決定遍智」。對於五陰的「無常、苦、空、非我」都得到「決定遍智」（類智），才是初果人。

初果人雖然有決定遍智，可是他仍然沒有辦法完全斷除欲界貪愛。所以他還需要「數習」，讓自己一直浸淫在「五陰無常、苦、空、非我」的法義中，一直去觀察五陰能夠出生的痛苦和過患。這樣，只要他對境界生起貪愛，就能立刻察覺，並且警告自己：「這個貪愛會引起痛苦，對自己沒有什麼好處，最後還是一場空。」這樣不斷地去熏習、觀察，久而久之，就可以「捨彼相應所有隨眠」，捨去和三界貪愛相應的煩惱。

「隨眠」這個詞用得很好，表示暫時沒有現行的煩惱。比如某個貪愛你還沒有斷掉，它有可能現行，也有可能不現行。當你吃得飽飽的時候，再好吃的東西，你也不想吃。這個時候，你的食欲就沒有現行。可是等到你肚子餓的時候，再看到好吃的東西，你又很想大吃一頓。這時候，欲界貪愛就現行了。

所以，不現行並不代表沒有煩惱。雖然現在沒現行，但是過一陣子碰到緣的時候，還是會現行。如果不把未來的現行也斷掉，這樣的修行就很不可靠了。就好比有一隻獅子躺在旁邊睡覺，你覺得好像沒事，但是牠一旦醒過來，可是要吃人的！

如果一個人平常脾氣很好，可是突然哪一天，人家把他惹急了，他就一刀把人家捅了。這就表示脾氣好的時候，嗔恚只是隨眠而已，人家惹他的時候，煩惱就現行，這還是很可怕。所以，隨眠不斷，不能保證不下三惡道。



《阿含經》說初果人絕對不會犯「五逆重罪」，卻沒有講不會犯五戒。為什麼呢？這是因為，雖然初果人有決定遍智，但是沒有捨掉相應的所有隨眠，儘管看起來好像很好，但不知道什麼時候貪、嗔就會發作起來。一定要把隨眠也斷除乾淨，才能證阿羅漢。

當知此中，為於諸行未得遍智者，令得遍智故，如來大師說正法要。

所以，對於還沒有得到「決定遍智」（還沒證初果）的修行人，世尊需要宣說法要給他聽。如果已經證得初果，聲聞法他已經懂得了，他需要的是勸導。

大家注意這段話。有人主張：我們現代人不可能看懂佛經。但從這段話我們可以知道，很多時候佛正是為那些還沒有證初果的人說法。《阿含經》講的大部分是聲聞和緣覺見道位的法義，正是為了凡夫而宣說的。所以大家不要妄自菲薄，以為自己看不懂佛經。深奧的佛經看不懂，還說得過去。但是比較淺顯的佛經，見道位的佛法，你說看不懂、聽不懂，那就沒道理了。大家要樹立正確的觀念，相信自己能夠理解佛經，這樣才有辦法證初果。

如果你的觀行不周遍，得不到「決定遍智」，就沒辦法證初果。但只要有信心，在這個法門裡多加熏習，絕大部分的人至少可以證初果向，這是最基礎的果位。

若於諸行已得遍智而未永斷者，為令唯於如先所得遍智數習得永斷故，復加勸導。

對於那些已經證初果的人，如果他還沒有把煩惱全部斷掉，這時候如來便會對他們進行勸導，比方說：「貪愛會引起很多痛苦，你要注意。你已經受了不少罪，現在就趕快把它斷掉，不要再受苦了。」這就是「勸導」，意思是說，雖然你已經知道這個道理，卻經常忘失，所以再提醒你。

因為初果人自己也清楚，欲界貪愛會給自己帶來痛苦，但有時候他還是會覺得某些東西很好玩；他明明知道都是假的，但還是想要再貪愛一下。比



方說，他已經得了高血壓、心臟病或糖尿病，但看見美食，忍不住又暴吃一頓。吃完以後被送到加護病房，出院的時候，醫生跟他講：「你不能再亂吃這些東西，不然遲早把命送掉。」這也是「復加勸導」。

五陰是苦，有誰想要苦呢？可是一般人還是會有一種錯覺，覺得五陰會給自己帶來很大的快樂（這種錯覺稱為我慢）。他不知道，喜歡五陰就等於是在喜歡苦。因為「苦」不是立刻到來，所以這個道理對他來說不是那麼立即、明確、肯定。他總是覺得先把美食吃了再說，儘管他知道這些食物對他的身體健康不好，可是影響沒有那麼直接，所以還是亂吃一通。

同樣的道理，初果人在理性上知道，三界有為法一定是無常、苦、空、非我，絕對沒有例外。但他有貪愛的習性，還會繼續貪愛。這個時候，他需要聖賢再三的勸導：「這些貪愛很糟糕，會讓你受苦，你還是趕快把它們斷掉吧！」

## 25；25（19）結所繫法

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘從坐起，為佛作禮，而白佛言：「世尊！為我略說法要，我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住。不放逸住已，思惟所以，善男子正信家非家，出家乃至自知不受後有。」

爾時，世尊告彼比丘：「善哉！善哉！汝今作是說：善哉世尊！為我略說法要，我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有耶？」

比丘白佛言：「如是，世尊！」

佛告比丘：「諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。比丘！結所繫法，宜速除斷。斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。」

時彼比丘白佛言：「知己，世尊！知己，善逝！」

佛告比丘：「汝云何於我略說法中廣解其義？」

比丘白佛言：

世尊！色是結所繫法，是結所繫法宜速除斷。  
斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。如是受、想、行、  
識〔是〕結所繫法，是結所繫法宜速除斷。斷彼法  
已，以義饒益，長夜安樂。是故我於世尊略說法中，  
廣解其義。

佛告比丘：

善哉！善哉！汝於我略說法中廣解其義。所以  
者何？色是結所繫法，此法宜速除斷。斷彼法已，以  
義饒益，長夜安樂。如是受、想、行、識是結所繫  
法，此法宜速除斷。斷彼法已，以義饒益，長夜安  
樂。

時彼比丘聞佛所說，心大歡喜，禮佛而退。獨一靜處，專精思惟，  
不放逸住，乃至心得解脫，成阿羅漢。

有一個大家不熟識的比丘請佛略說法要。佛對他說：「結所繫法宜速除斷，斷彼法已，以義饒益，長夜安樂。」聽完之後，這位比丘很高興地說：「世尊，我已經知道了。」世尊就說：「把你你知道的東西跟我講講。」然後這位比丘就說：「色是結所繫法，應該趕快斷掉。受、想、行、識也是結所繫法，也應該趕快斷掉。」這個時候，世尊就印可了他。他按照這個法門修，最後證得了阿羅漢果。

什麼是「結所繫法」呢？「結」原意是繩結，引申為繫縛、煩惱。煩惱有很多別名，「使」和「結」都是煩惱的別名。

## 26；26（20）染經

染經亦如是說。



「染經亦如是說」，這是一種省略的記錄方法，意思是這一經只是把前一經中的「結」改成「染」，整個經的其他文字都一樣。也就是說：有一位大家不熟識的比丘請佛略說法要，於是世尊告訴他「染所繫法宜速除斷」。後面的對話也基本上都一樣，這位比丘最後也證得了阿羅漢。

## 2 7 ; 2 7 ( 2 1 ) 五陰不動

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘從坐起，為佛作禮，而白佛言：「世尊！為我略說法要。我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住。不放逸住已，思惟所以，善男子正信非家，出家乃至自知不受後有。」

爾時，世尊告彼比丘：「善哉！善哉！汝今作是說：善哉世尊！為我略說法要，我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有耶？」

比丘白佛言：「如是，世尊！」

佛告比丘：「諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。比丘！動搖時則為魔所縛，若不動者則解脫波旬。」

比丘白佛言：「知己，世尊！知己，善逝！」

佛告比丘：「汝云何於我略說法中，廣解其義？」

比丘白佛言：

世尊！色動搖時，則為魔所縛；若不動者，則解脫波旬。如是受、想、行、識，動搖時則為魔所縛；若不動者，則解脫波旬。是故我於世尊略說法中，廣解其義。

佛告比丘：

善哉！善哉！汝於我略說法中廣解其義。所以者何？若色動搖時，則為魔所縛；若不動者，則解脫波旬。如是受、想、行、識，動搖時則為魔所縛；若不動者，則解脫波旬。

乃至自知不受後有，心得解脫，成阿羅漢。

這裡也是一樣，一位大家不熟識的比丘向佛陀請法，佛陀就說：「動搖時則為魔所縛，若不動者則解脫波旬。」「波旬」是魔王的名字，引申為煩惱。這句話的意思是說：如果你會動搖，你就会被煩惱所繫縛；如果你不動，就會解脫於煩惱。佛陀一講完，這位比丘就懂了。世尊問他懂了什麼。他說：色動搖就會被魔所繫縛，受、想、行、識動搖，就會被魔所繫縛；如果不動搖，就解脫於魔波旬。

真觀懷疑這一小經是大乘經。色、受、想、行、識為什麼能夠不動搖，不動搖不就變成常住法了嗎？之前講過，五陰一定是無常法，無常就一定是動搖的。這裡的不動搖，和《心經》「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」的意思是一樣的。只有大乘見道的人才能夠以慧眼看到色、受、想、行、識的不動搖。

## 丙六 「縛」

### 丁一 三種縛

復次，於生死中而流轉者，有三種縛，由此縛故心難解脫。當知此唯善說法、律能令解脫，非由惡說。何等為三？

這段話是在說，你如果想要離開三種繫縛，就需要依靠能善說法和律的人。換句話說，需要有善知識講解正確的法和律，你才能夠解脫。如果遇到



一個惡知識，講的是錯誤的佛法，施設的也是錯誤的戒律，你想要得到解脫就不可能了。

修行有兩種入手方便，一是修觀行，二是修禪定。修禪定要遵守嚴格的戒律；修觀行要依止善知識。所以，你如果想要證聲聞解脫，要麼遵守正確的戒律，證得禪定和心解脫；要麼聽聞正確的佛法，並經由觀行斷除三縛結。如果你跟隨了一個惡知識，聽取了錯誤的法義和戒律，禪定和觀行都沒有辦法成就。

接下來解釋三種繫縛。

一者、除其愛結，餘結所繫諸有漏事；

第一種，愛結以外的其他繫縛、煩惱。這句話也表明，我們的煩惱並不是只有貪愛這一種，一定還有別的煩惱，例如痴和嗔。比如高考（台灣稱為大學聯考）是一種麻煩，它是從痴而來，不喜歡讀書就去做別的事，為什麼一定要升學呢？這是貪愛以外的有漏事。

二者、愛結所染諸有漏事；

第二種，和貪愛有關的有漏事。

三者、能生當來後有諸行。

「有」是十二緣起法的最後一支，相當於存在，存在就是煩惱，包括欲界有、色界有和無色界有。有情造作的染污行會產生未來際的各種煩惱。在這一瞬間之後的都叫未來際，包括未來世。這裡的「當來」指的是未來世，因為「後有」是指未來世的有為法。

現在造作的染污行，不一定要等到未來世才產生三界有，有些事情立就會發生。比如你看到一樣東西很好吃，然後就大吃大喝起來。大吃大喝就是染污行，吃太撐，肚子很不舒服就是苦受。所以，不一定要等到未來世，有的痛苦是在這一世，甚至就在下一分、下一秒就馬上發生。現在世產生的

三界有，稱為「生有」。大家看經教的時候要仔細，儘可能地好好思量，這樣才能對你的觀行有幫助。

於此三縛，由三因緣，心難解脫。

又有三種因緣，使得你的心被繫縛。

謂初、由種種故；

種種，它對應的是第一種繫縛：貪愛以外的煩惱，包括痴、嗔，還有各種不善心所有法。

第二、由堅牢故，可愛樂故；

這個因緣對應的是貪愛。有的人貪吃，有的人喜歡喝酒、抽菸，這些都是愛結。它是有情喜歡某種好滋味，覺得某樣東西很可愛、讓人很愉快。比如抽菸讓你感到快樂，當你喜歡它的時候，就會慢慢上癮，直到離不開它，被它繫縛，這就叫「堅牢」，表示這個煩惱的繫縛非常重。

第三、由微細故。

「能生當來後有諸行」的「行」是細微的，因為這種染污行的範圍很廣，只要還沒有證得阿羅漢，就都會有這種染污行。稍後要講的「我慢」，就是微細的染污行。比如你在靜坐時，感覺到一種輕安、一種禪樂，你只要「喜歡」這種禪樂或輕安，就會引生將來的後有。要知道，這種「喜歡」的感覺是很微細的。我們現在講這件事的時候，你可能會說：這很明顯呀！但是當這種情況發生在你身上的時候，你是否覺察得到呢？

日常生活中的例子就更多了。比如你覺得「自己能夠看看天、看看地，這樣很好」，這也是染污行。它很細微，一般人不知道這樣就會產生後有，但初果以上的修行人必然知道這一點。如果有人不知道，最多只是初果向而已。雖然證初果以後，你還是可以喜歡藍藍的天，可以喜歡聽音樂。這些不妨礙你是初果，但你要知道，這些東西都是五陰，一定會產生苦。



## 丁二 我慢現行的原因

復由五相，為後有縛所繫縛者，當知有五，我慢現行。謂由所依故，所緣故，助伴故，自性故，因果故。

接著講有五種原因，會現起我慢。

「後有」，指未來世出生的三有：欲界有、色界有和無色界有。它產生的繫縛，稱為後有縛。只要我慢不斷，一定會有「後有縛」。

### 戊一 所依

當知此中，薩迦耶見以為依止。

我慢要以俱生我見為基礎，才能持續出生與運轉。

### 戊二 所緣

計我未來，或當是有、或當非有，以有、非有為所緣境。

分別我見分為兩種：「我當是有」（我將來會繼續存在下去）或「我當非有」（我將來沒有辦法存在下去），這兩者必居其一。如果認為「我當非有」，這是斷滅見。如果認為「我當是有」，則叫常見。這兩種看法都是邊見。

凡夫之所以落入邊見，是因為他們將「我」認定為五陰，只要有這個認定，無論將來或有或無，都不如實。要讓自己不落兩邊，必須修正關於「我」的看法。正確的「我」不是五陰，不異五陰，與五陰不相在。這是世俗諦的層面。

五陰不異於「我」，因為五陰都是第八識所出生的，都是「我」（第八識）。這個「我」真妄和合，它能藏的心體是常住法，所藏的種子則念念變異。種子和種子出生的一切三界萬法，包括五陰在內，都不異於「我」，全體都是「如」。你經常安住在這個境界裡，自然而然會斷掉一切的分別虛妄



想。這樣，你就可以說「我非有非無」，甚至連「我」這個名相都不可說有、不可說無。這才是真正的不落入常，也不落入斷滅。這是勝義諦的境界。

有些人主張：常住法不存在。從世俗諦來看，這種主張屬於非法（不符合事理）。他們一定會落入斷滅見，不可能住在「如所有性」中。

法、非法都是從世俗諦的角度去說，而不是勝義諦。在勝義諦當中沒有辦法言說，只要是落在言說中的統統都是世俗諦，包括三藏十二部正法。所以，你不要說：「哎？佛法不是不分別嗎？為什麼在這裡又分什麼善說法、惡說法？」這種話等於是在毀謗《瑜伽師地論》，因為它就有善說法和惡說法的區分呀！你要明白，這個地方是在講世俗諦。等到講「如所有性」的時候，才要你離開斷見與常見，以及各種虛妄分別。

世俗諦和勝義諦的差別一定要分清楚。在聲聞法中已經做了區分，在菩薩法中就更更要分清楚。如果這兩者分不清楚，比較深奧的佛法就學不會了。

只要是落在常見、斷滅見當中，就一定會生起我慢。大家不要小看這件事。在網路上發生的那些辯論裡，主張沒有「我」、沒有常住法存在的那些人，常常表現得非常傲慢。網路上有人貼文：「消滅真觀！消滅真觀黨！」嗔心重到這種地步，也是從我慢而來：人家的看法跟他不一樣，就想把人家消滅掉。

《大般涅槃經》講，「歡喜增益如來」的末法時代，有人要殺害演說正法的法師，國王帶兵趕來保護這位法師，結果卻因寡不敵眾而戰死。可見當時的惡勢力有多大！《佛說法滅盡經》則預言，釋迦牟尼佛的末法時代，演說和學習正法的人會被趕出寺院等道場。用的是「驅遣」這兩個字，並沒有講到械鬥、刀兵的情況。我看了以後，稍微安心一點。

為了減少發生悲慘人禍的機會，真觀提倡：「文明國家的法律與善良風俗高於宗教戒律與教條，任何人不能假借宗教的理由違反世間善法。」有些宗教戒律已經得到普遍的承認，例如不偷竊、不殺人等等，這些部分與世間的法律與善良風俗並無不同，不發生位階高低的問題。有問題的是那些沒有



得到普遍承認的宗教規範。例如，有些宗教主張可以殺害異教徒，當信徒依教奉行時，便會違背人間的善法。

更常見的例子，是因為對於教義意見不同而產生的毀謗，例如佛教徒往往罵別人是邪魔歪道、一闡提、邪師、惡知識等等，從而觸犯了刑法的誹謗罪。事實上，教義上的不同意見，可以用合法的辯論來解決，謾罵只會讓人覺得反感，解決不了問題。再說，正法佛教的優勢是它符合真相，在合法的辯論當中能夠獲勝，而恐嚇、毀謗、扣帽子、人身攻擊這些非法的手段，則是力量的展現，與理性無關。在末法時代，必然是末法佛教有最大的勢力，如果你真的是正法佛教的徒眾，千萬不要捨棄理性辯論而使用非法的手段，否則吃虧的一定是自己。反過來說，如果你屬於勢力龐大的一群，但卻在道理上輸給一個小團體，你就應該反省：自己是否為末法佛教的徒眾。若為了道場利益，不擇手段取勝於人，極可能參與破法的共業，未來世果報可畏！

主張常見或斷滅見的人，會「計我未來，或當是有，或當非有，以有、非有為所緣境」，所以一定會生起我慢。

此中非有為所緣境，唯有一種；

這指的是斷滅見。持斷滅見的人，並不認為自己存在的時候沒有我。只要他還在人間生活，還是會想「我以前怎樣怎樣，我以後怎樣怎樣」，他們又認為「我當非有」（我死後沒有辦法繼續存在下去），這是凡夫我見的一種形態。

有為所緣，乃有五種，謂「我當有色」「我當無色」「我當有想」「我當無想」「我當非有想非無想」。

「我當有」（我將來還會繼續存在）的主張分為五種。五種「有為所緣」，就是把這五種有為法當成「我」，誤認為它可以繼續存在下去，統統都是常見。

如是一切總收為一，合有六種所緣境界。

這五種常見和斷滅見加起來，一共是六種所緣境界。

### 戊三 助伴

言助伴者，謂動亂心。

「助伴」是指它不是主角，只是跑龍套、打雜和幫忙的。生起我慢的助伴是「動亂心」，也就是散亂。這裡講的是欲界的情形。

造就煩惱的主要原因是分別我見，認為五陰當中有一個「我」可以恆常存在。當你認為有這樣一個「我」可以恆常存在的時候，就會攀緣外境為「我所」。五陰「我」總想去領納外面的六塵相，心當然就散亂了。所以，動亂心本身就是我見造成的。

心動亂的時候沒辦法觀察真相，便會依循煩惱習氣而行動，煩惱就會加重，所以叫助伴。它不是主要的原因，但會把情況搞得越來越糟糕。

「擒賊先擒王」，動亂心既然是助伴，我們就暫時不要理它。你應該先抓住山賊首領，他手下那些小嘍囉就成不了什麼大事。修行也是一樣，如果從修習禪定入手，就等於從降伏助伴開始，把小嘍囉全部都抓起來，然後再去抓首領。你可以這樣修，但我不推薦。因為一入手就要修苦行，不適合萬象繽紛的現代社會，也不適合有眷屬的在家居士。

真觀推薦從斷我見開始。斷掉我見之後，再去處理這些助伴的問題。先把我見斷掉，接下來斷掉貪愛。我見屬於見所斷煩惱，可能在三個小時之內斷掉。斷我見以後的修行就不會那麼麻煩，這是「擒賊先擒王」。因為我見才是煩惱的根本所在，所以入手的時候，最好從斷我見開始。這要依止善知識，才能夠聞、思、修、證。

### 戊四 自性

言自性者，恃舉行相為其自相，戲論自性為其共相，一切煩惱戲論性故。



所謂的自性，是把某物的性質，特別當一回事，例如認為某個人是一闍提，是不折不扣的大壞蛋。當你這麼認為的時候，就暗示有一闍提、壞蛋這些性質附屬在五陰的法相上面，並且有恆常性。比如說，你看到冰塊是硬的，就說：水必然是堅硬的。這就不對了，因為水的狀態有很多種，有液態、氣態和固態。固態的時候叫作冰，但冰是會融化的。

一闍提又叫斷善根人，但是這種人在某種狀況下，他的善根還是會再發起，將來也可以成佛。所以你不要認為他永遠是一闍提，一直壞到底。你如果以為某種東西有自性，接下來你就會戲論諸法，甚至引發極大的罪惡。像二戰的時候，納粹黨殺掉幾百萬猶太人。為什麼會這樣？就是因為他們把壞人和猶太人這兩個概念連結在一塊，認為猶太人就是該死，就該消滅。一個懂得世間真相的人，一定知道這是戲論：怎麼可能所有猶太人都是壞人呢？猶太人也有好人，也有對德國經濟發展作出貢獻的人，為什麼統統都要消滅掉呢？當他們把猶太人認為是壞蛋的時候，很荒唐、很可怕的事情就發生了。

認為有為法有不變的性質，稱為自性見。如果認為無為法有自性，例如涅槃有常、樂、我、淨的自性，這是如實的，不稱為自性見。

「一切煩惱戲論性故」，納粹黨殺害猶太人是性質很粗重的煩惱，相對的是細微的煩惱，一樣從戲論而生。比如有人覺得高級餐館的東西很好吃，認為沒上高級餐館就不是人生，這就是戲論。戲論的根本是我見，認為五陰必須恆常存在下去，所以必須攝取六塵境界。

貪吃，乃至一切的貪愛，都一定有能取相和所取相。六根、六識是能取，能夠去攝取；六塵萬法是所取。能取和所取有特定的相貌可以被辨認出來，稱為能取相和所取相。實際上，能取和所取統統都是第八識所生，都是非我、不異我、不相在，與第八識「不一不異」。明白這個道理，就能滅掉一切的戲論，當然也就滅掉一切的煩惱。

不明白這個道理的人，會一直不斷地加深戲論和煩惱。聲聞見道以上的修行人，才可以住在如所有性裡，慢慢地就能削弱、離開戲論和煩惱。

## 戊五 因果性

因果性者，謂能感生為因性故，造作業行愛隨逐故。

這是講未來的繫縛。我慢一定會跟隨愛，這樣就會造作雜染業，從而招感未來世的「生」。這就是它的因果性。

有些人儘管已經證入四禪八定，不會貪著欲界的財、色、名、食、睡，但他還是喜歡覺知心的存在。他覺得有一個覺知心獨自存在是很好的，這是我慢。喜歡定境是愛，喜歡修禪定是他造作的業行。

欲界的我慢、愛和造作業行的情況就更複雜了。有的人會因為自己喜歡某個人，可是對方不喜歡自己，就把對方殺了。新聞常有這樣的報導。

因為有愛，所以造作業行。造作業行的範圍很廣。在欲界凡夫當中，有時候就是殺人，甚至殺死父母，連五逆重罪也犯了。

## 28；28（22）心善解脫

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有比丘名劫波，來詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「如世尊說比丘心得善解脫，世尊！云何比丘心得善解脫？」

有一個名叫劫波的比丘前來請教世尊：「云何比丘心得善解脫？」「比丘」的原意是指男性的出家人，但是在這句問話裡，可以解釋為修行人。這句話可以解釋為：「修行人要怎樣才能夠得到善解脫？」

爾時，世尊告劫波曰：

善哉！善哉！能問如來心善解脫。善哉劫波！

諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。

劫波！當觀知諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若



遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，色愛即除，色愛除已，心善解脫。

如是觀受……想……行……識……，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，識愛即除，識愛除已，我說心善解脫。

劫波！如是比丘心善解脫者，如來說名心善解脫。所以者何？愛欲斷故，愛欲斷者，如來說名心善解脫。

要觀察色、受、想、行、識，不管過去、未來、現在，內、外，粗、細，好、醜，遠、近，不管是哪一種情形，統統都是無常的。你這樣觀察之後，就能把愛欲斷掉。把愛欲斷掉後，你的心就能善於解脫。

以上就是世尊的回答。其中提到的「愛欲斷」，不只是斷掉欲界愛，而是要把三界愛統統都斷掉，包括對於覺知心的喜樂（認為覺知心的存在是一件好事）。

有的修行人會說：「財、色、名、食、睡，這些我統統都不執著，統統都要捨去。這些我都不愛，我就覺得一個人在這裡打坐很好。」甚至他還說：「我也不貪圖打坐的禪樂，只要能打坐就好，打坐就打坐，不為什麼。能打坐就是最好的事情。」現代禪李元松就說過，如果世界上所有的娛樂只能選一種，他就選打坐。但是喜歡打坐，或者把打坐當成娛樂，這在佛法來講都是愛欲。必須要把對打坐的喜樂、對覺知心的喜樂，統統都斷掉，才是解脫，才能夠成就阿羅漢。

大家可能會疑問：這種要求對我們現階段來說是不是太高了？是的，但是大家要明白解脫道最後的目標就是這樣。雖然我們現在還做不到，但是不要輕易去反對這個說法。

時劫波比丘聞佛所說，心大歡喜，禮佛而退。

爾時，劫波比丘受佛教已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。心善解脫，成阿羅漢。

劫波比丘聽到佛這樣講，就獨一靜處，專精思惟，不放逸住，最後便心善解脫，成為阿羅漢。所以說，這個法是能夠讓你成阿羅漢的，不只是讓你離開欲界貪愛而已。

這是非常平實、一點都不奇怪的法門，教的是觀察五陰無常、苦、空、非我，除了這些，並沒有別的。也就是說，用這個法門就能夠證得阿羅漢，不需要其他的方法。

修行人暫時斷不掉貪愛，可能有三個原因。第一、你的觀行不夠仔細，你可能連三縛結都還沒有斷乾淨，所以你的愛欲也斷不掉。第二、你過去世的貪愛習性太強烈，所以即使很精進，也只能證得二果。但是，一旦你證得二果，接下來只要再到欲界天出生一次，然后再回到人間，就一定可以斷掉欲界愛證三果了。第三、菩薩種性的修行人也不容易斷掉貪愛，因為菩薩的修行方法必須盡量保留對有情的貪愛（請參考本書〈自序〉），即使他已經忘掉過去世的經歷，菩薩道的習慣仍然使他很難斷掉貪愛。

## 丙七 如何證得「解脫」

### 丁一 心善解脫的特徵

復次，由三種相，當知心善解脫。

由三種相，可以判別心善解脫。先說第一種相。

謂於諸行遍了知故；

諸行就是有為法，包括五陰、十二處、十八界。遍了知，就是觀察很仔細，沒有遺漏。



於彼相應諸煩惱斷得作證故；

與有為法相應的煩惱，都能夠斷掉，而且斷掉之後你自己能夠知道。例如，斷掉我見、疑見、戒禁取見之後，你可以替自己證明：「我現在已經把這三縛結斷掉了。」自己能夠為自己證明，這才是真正的解脫。如果你更進一步，把貪、嗔斷掉證得三果，乃至再斷五上分結證得四果，你也一樣可以替自己作證。這是第二種相。

煩惱斷已，於一切處離愛住故。

大家注意，這裡講的是證阿羅漢的法門，所以這裡的「煩惱」指的是解脫道的煩惱。

「愛」一般有兩種含義，欲界愛和三界愛，有時候經文沒有明確講是哪一種，這時候你就要根據上下文來判斷。對於證阿羅漢或辟支佛來講，需要斷除三界愛。也就是說，於一切處的貪愛，你都已經離開，而不是單指欲界愛。這是第三種相。

## 丁二 如何心善解脫

### 戊一 遍了知如所有性\*

又於此中，由四種行，於諸行中能遍了知如所有性，謂無常等。

「四種行」即無常、苦、空、非我。這句話的意思是說，要觀察有為法的無常、苦、空、非我，這樣就能夠住在如所有性裡。

《論》卷55有一段問答：

問：如是四聖諦，為世俗諦攝，為勝義諦攝？



答：勝義諦攝。何以故？於順苦、樂、不苦不樂諸行中，由自相差別故，建立世俗諦。由彼共相一味苦故，當知建立勝義諦。<sup>1</sup>

勝義諦就是如所有性。那麼，無常、空、非我要怎麼觀察它們的「如」呢？真觀還沒有找到小乘經教，大家可以參考大乘經典《維摩詰經》：

諸法畢竟不生不滅，是無常義；五受陰洞達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我、無我而不二，是無我義。<sup>2</sup>

在菩薩看來，有為法皆是第八識流注種子現起的功能差別，因此有為法顯示出來的無常、苦、空（有為空）、非我相，其實都不是真實的。有為法都是種子，全體都是種子，不曾變異，以這個層面來看，它們是常、樂、不空（不是有為空）、我。全體種子的「不空」，也可以說成「無為空」。<sup>3</sup>這才是無常、苦、空、非我的真義！明白這個道理，就可以遍了知如所有性，住於勝義諦。

### 戊一 遍了知盡所有性\*

由十一行，於諸行中能遍了知盡所有性，謂過去、未來等，如前廣說。

《經》講到五陰的時候，往往加上「若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若好、若醜，若遠、若近」，總共是十一種情形，這就是「十一行」。這是說，你的觀行必須要徹底，周遍所有的情形，不能有滲漏，這才是「盡所有性」。

「十一行」是在提示分類方法。過去、未來、現在是時間上的分類，內、外是空間上的分類。如果有人問：可不可以內、外後面再加上一個中

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷55(CBETA 2024.R2, T30, no. 1579, p. 605b24-27)。

<sup>2</sup> 《維摩詰所說經》卷1〈3 弟子品〉(CBETA 2024.R2, T14, no. 475, p. 541a17-20)。

<sup>3</sup> 有為空與無為空的意義，參見甲一乙四丙十丁一〈空解脫門〉。



間？當然可以，只不過這樣就要改叫「十二行」了。但是，這樣做的意義並不大。我們要知道，這些分類都是人為施設，是為了世俗生活的方便而做的假名安立。道理都是一樣的：觀行要很徹底，不能有任何滲漏。

蕭平實老師《心經密意》曾主張：

四大元素的極微分子，它是本質不滅的，只有在型態上的轉變而已，它的四大極微元素是不會毀壞的，是永遠存在的。如果會毀壞的話，無量劫以來，世界不是會越來越少？結果並沒有！它們只是因為眾生使用它們的緣故，而轉換成另一種存在的方式而已。所以四大極微元素，包含原子、電子、質子、中子等等，通通不是有情生命，它們的動轉的現象，只是眾生的業力所感招，而產生的一個「法爾如是」的現象，這個現象沒有一個開始，無量劫來它就是這樣的，這是因為眾生的如來藏法爾如是的緣故。

大家看一看，這種〔四大極微是常住法〕的主張和《雜阿含經》是不是相符的呢？色陰一直細分下去就是四大極微，四大極微就是最細的色法。而經教很明確地說：若粗、若細，統統都是無常。顯然，「四大極微是常住法」的主張違背正教量。

蕭老師又說：對於世俗人和二乘人來講，四大極微是常住法。這種講法並沒有根據。因為《雜阿含經》就是講給聲聞人聽的法，它已經明確講：色陰無論粗、細，統統都是無常法。而世俗人分為兩種，世間智者多少懂一點物理學，不會認同四大極微是常住法，只有愚痴人才會認同。世尊要我們與世間智者作同樣的主張<sup>1</sup>，而不用理會愚痴人，不知蕭老師以為然否？

正覺同修會還有人主張：如果有人問「四大極微到底是常住法還是無常法」，應該回答「非常非無常」。這種回答方式，很容易造成混淆，因為別人是在世俗諦的層面提問，他卻從勝義諦的層面去回答。

---

<sup>1</sup> 參見149經。

在世俗諦的層面，常和無常要分得清清楚楚。別人來問法，我們要像《雜阿含經》一樣，明確地告訴他：色陰是無常法。如果你要說「非常非無常」，你就要再告訴人家：這是站在勝義諦的立場用語言文字表述的一種說法。不然只講一句「非常非無常」，甚至還說「非常非無常才是最勝妙的說法，講常、無常都會落在邊見上」，這些說法都很容易誤導人家，屬於不善說法。

有人說：「你的說法和蕭老師的說法不一樣，他比你更有名氣，所以你講的不算數。」算數不算數要依據三量去考查，而不是名氣的大小，不然就落入「依人不依法」的謬誤。以「四大極微是否為常住法」的爭論來說，佛陀的經教再加上物理學實驗報告，這樣還不夠證明四大極微是無常法嗎？

「四大極微常住」不是小問題，它涉及到核心法義，佛弟子要是盲信這種主張，觀行就會有滲漏，沒有辦法「遍了知盡所有性」，這樣就沒有辦法聲聞見道，更別說大乘見道！

## 29；29（23）如是知、如是見

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者羅睺羅往詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「世尊！云何知、云何見，我此識身及外境界一切相，能令無有我、我所見、我慢、使、繫著？」

佛陀的獨生子羅睺羅，有一天問佛：「要怎樣看待能取和所取，才能沒有我見、我所見、我慢的現行和隨眠呢？」

佛告羅睺羅：「善哉！善哉！能問如來云何知、云何見，我此識身及外境界一切相，令無有我、我所見、我慢、使、繫著耶？」羅睺羅白佛言：「如是，世尊！」

佛告羅睺羅：

善哉！諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。



羅睺羅！當觀所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆非我，不異我，不相在，如是平等慧正觀。

如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在，如是平等慧如實觀。

佛陀教他：「你要觀色、受、想、行、識，統統都是非我、不異我、不相在。這麼觀，就是平等慧正觀。」

古印度人的用語中「不平等」意謂不適當，例如「若見有人食不平等，比當有病」<sup>1</sup>。反過來說，「平等」就是適當。「平等慧正觀」就是以適當的智慧正確地觀察。

這是《經》首次出現「非我、不異我、不相在」，它的意義請參考第36經的解釋。

如是羅睺羅！比丘如是知、如是見者，於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著。

羅睺羅！比丘若如是於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著者，比丘是名斷愛欲，轉去諸結，正無間等，究竟苦邊。

時，羅睺羅聞佛所說，歡喜奉行。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷15(CBETA 2024.R2, T30, no. 1579, p. 358b26)。

佛陀接著說：「如果你能夠這麼觀察能取和所取，就可以去掉我見、我所見、我慢的現行和隨眠。這樣就稱為斷愛欲、轉去諸結、正無間等，也可以稱為究竟苦邊。」

「斷愛欲」中的「愛欲」，指三界愛。「結」是煩惱的別名，「轉去諸結」就是滅掉全部的煩惱。「正無間等」意思是任何時候都沒有間斷的正行。如果你大部分時候都沒有煩惱，但就在某一個時候、某一個瞬間有煩惱，這樣就不叫「正無間等」了。

好比有一個人坐在這裡，什麼煩惱都沒有，之後有一個人來罵他，他一氣之下就把別人殺了。他辯解說：「我有煩惱的時間不超過一分鐘，我就只有那一分鐘管不住自己，把對方給殺了。但其他時候我統統都沒有煩惱。」他這樣講並沒有辦法脫罪。只要還有煩惱，就不叫解脫，解脫就是要「正無間等」。既然要斷煩惱，就要斷乾淨。

如果你認為自己已經把三縛結斷掉，請你拿這個標準來檢查自己。你如果還有任何時候會拿凡夫我見來為自己的貪嗔辯解，就不叫「正無間等」，也不能說「已斷我見」。為什麼呢？因為一旦斷掉我見，就永不復起，任何時候都不會再起來，這樣才叫正無間等。雖然斷掉三縛結的初果人還有欲界貪、嗔和五上分結，但他任何時候都不會冒出凡夫我見。你如果認為自己已經把三縛結斷乾淨，還是要審視再審視，有時候凡夫我見會在很細微的地方冒出來，當時不一定能檢查出來。建議大家寫修行筆記，事後再來反省，檢查自己是否已經斷乾淨了。

「究竟苦邊」就是證得阿羅漢，能夠永盡後有之苦。

3 0 ; 3 0 ( 2 4 ) 如是知、如是見<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告羅睺羅：「比丘云何知、云何見，我此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著？」



羅睺羅白佛言：「世尊為法主，為導，為覆，善哉世尊！當為諸比丘演說此義。諸比丘從佛聞已，當受持奉行。」

佛告羅睺羅：「諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。」羅睺羅白佛：「唯然，受教。」

佛告羅睺羅：

當觀諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在，如是平等慧如實觀。

如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在，如是平等慧如實觀。

比丘如是知、如是見，我此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著。

羅睺羅！比丘如是識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著者，超越疑心，遠離諸相，寂靜，解脫。是名比丘斷除愛欲，轉去諸結，正無間等，究竟苦邊。

時羅睺羅聞佛所說，歡喜奉行。

這一部經和上一部差不多，不同的就是倒數第三句：「超越疑心，遠離諸相，寂靜，解脫」，其他都基本一樣。

「超越疑心」有不同的層面。第一個層面，就是指三縛結中的疑見。比較高的層面，是已經斷三縛結，但還沒有證阿羅漢的時候，你多多少少會有一點懷疑：這些果位到底是真的還是假的？真的可以證阿羅漢嗎？一個人真的可以把三界愛統統斷除掉嗎？因為對於這些境界沒有實證，所以哪怕有一

點點懷疑，都算是疑心。你實證阿羅漢果之後，當然就不會再有疑心了，所以就「超越疑心」了。

「遠離諸相」就是能夠安住在「如所有性」上，安住在勝義諦裡，遠離一切的虛妄分別相。

「寂靜」，只有涅槃才是真正的寂靜。阿羅漢住在有餘涅槃裡，遠離諸相，所以他的心很明淨，不會再起戲論分別。這裡的戲論包括哪些呢？當他看到一個人、一隻貓，他如果心裡還會覺得這是一個人、那是一隻貓，這都算戲論。因為這些都是在無常的五陰上面安立的假名，並沒有實體。把相、名、分別滅掉，才是真正的寂靜。只有這樣，才能夠解脫三界的繫縛。

## 經目錄

使、增諸數，非我、非彼，  
結繫、染動搖，劫波所問，  
亦羅睺羅所問二經。

「使」指21經，「增諸數」指22經，「非我」指23經，「非彼」指24經，「結繫」指25經，「染」指26經，「動搖」指27經，「劫波所問」指28經，「羅睺羅所問二經」指29～30經。

## 丙八 「見慢雜染」

復次，有二種、五種雜染，并五種因相。如是二種，諸有學者應知、應斷，諸無學者已知、已斷。

這裡講有兩種雜染，又講有五種雜染及其原因。為什麼有時候講兩種雜染，有時候又講五種雜染呢？這是分類方法不同的緣故。



## 丁一 二種雜染

何等為二？謂見雜染，及慢雜染。

兩種雜染，指的是「見雜染」和「慢雜染」。「見雜染」就是見所斷煩惱，包括：我見、疑見、戒禁取見。「慢雜染」就是修所斷煩惱，包括：五下分結中的「貪」和「瞋」，以及全部的五上分結。也就是說，「十使」中的前三個（我見、疑見、戒禁取見）屬於見雜染，後七個屬於慢雜染。

此二當知五種差別，謂由行故，纏故，隨眠故。

雜染也可以依照「行」（不如實了知諸行，也就是計我、我所）「纏」（我慢、執著）「隨眠」，分成五類。

## 丁二 五種雜染

何等為五？一者、計我，二者、計我所，三者、我慢，四者、執著，五者、隨眠。

一、計我 認為五陰是恆常不變易的主體「我」，在生死輪迴中不會被改變。這相當於分別我見，又名凡夫我見。

二、計我所 把五陰當成「我」之後，就會認為有一些東西是「我的」。比如「我的爸爸」「我的媽媽」「我的車子」「我的名譽」「我的事業」等等，乃至「我所感知的東西」，都是「我所」，包括山河大地、日月星辰，還有其他的有情。

三、我慢 也就是五上分結中的「慢」。「計我」和「計我所」是從分別我見而來，它們和意識相應。「我慢」是俱生我見，不但和意識相應，也和末那識相應，它是一種感覺。初果人不會計我、我所，但卻擺脫不了五陰是我的感覺。



四、執著 此處的執著，專指執著於自己的見解，把「我」「我所」當成是真實的存在，認為只有這些才是對的，其他的都是錯的。被這兩種錯誤的見解糾纏著，這就是執著。

五、隨眠 這裡的解釋是「即彼種子隨縛相續，說名隨眠」。它好像虐疾一樣，不是隨時發作，而是沒有碰到觸發的緣，暫時沒有現起。隨眠包括執著隨眠和我慢隨眠。執著隨眠是見解錯誤而暫時不起現行。我慢隨眠則是修所斷煩惱暫時不起現行。

當知此中，計我、我所、我慢三種為所依止，於所緣事固執取著  
「唯此諦實，餘皆愚妄」。

因為計我、計我所和我慢三種煩惱，便對所緣的現象產生強烈的執著（見取），主張「只有這樣才是真實的道理，其它的說法都是愚痴虛妄」。

當知此中由纏道理，說名執著；即彼種子隨縛相續，說名隨眠。

因為現行，所以稱為執著；因為煩惱的種子跟隨在身上，所以稱為隨眠。

又有識身及外事等，當知是彼五種因相，謂計我因相，乃至隨眠因相。

「有識身」就是會被凡夫執著為「我」的東西，相當於「能取」。比如人的身體、能夠了知的七轉識。「外事」就是除了有識身以外的東西，也叫作「我所」，相當於「所取」，比如山河大地和其他的有情。

這句話的意思就是說，「有識身」和「外事」是前面所說的五種雜染的成因。「有識身」被誤計為「我」，「外事」被誤計為「我所」，所以「我」和「我所」就是五種雜染的成因。這五種雜染的成因，這裡稱作「因相」，對應的也就有五種因相：計我因相、計我所因相、我慢因相、執著因相、隨眠因相。



即此因相，復有二種：一者、所緣因相，二者、因緣因相。

因相，意謂這是一種顯示為「因」的功能差別，有可以被觀察到的「相」。因相又分為「所緣因相」和「因緣因相」兩種。

所緣是指能夠被了別的事物。因緣是指種子，由行蘊熏習成為種子，將來就會流注成為蘊、處、界。

計我、我慢，以有識身為所緣因相。

「計我」認為五陰常住不變易，「我慢」覺得五陰常住不變易。這兩者是覺知心了別「有識身」（六根、六識）時產生的無明，所以它們以「有識身」為所緣因相。

計我所，通以二種為所緣因相。

「計我所」則以「有識身」和「外事」為所緣因相。例如「我的車子」，其中的「我」是有識身，「車子」是外事。「我」和外面的東西同時作為所緣因相，才會計著「我所」。

彼執著，以聞不正法、不如理作意，及彼隨眠為因緣因相。

「執著」有三種因緣因相。第一、因為聽到不正確的說法。大家不要以為，只有聽外道說法才算聞不正法，其實不盡然。有一些大家認為正確的世間法，在佛教中也是不正法，比如主張自我實現的人本主義。很多人追求自我實現，甚至有些出家人在說法的時候也引用它，覺得這是一件好事。但你要仔細想想看，他們所謂的「自我」是不是指五陰？如果是五陰，就是計我。滿足五陰的需要（例如飲食、安全、生殖、情感等等）而得到自我實現，則是計我所。

執著的第二種因緣因相是「不如理作意」。聞不正法是從別人教你的角度去說。在沒人教你的時候，你自己的想法不符合事實，就叫作「不如理作意」。

第三種因緣因相則是執著的「隨眠」。一個人既沒聽聞不正法，也沒有不如理作意，但他錯誤的人生觀和世界觀一直潛藏在第八識，遇到緣就會被觸發，雖然暫時不現起，仍然是煩惱。就像有的電腦病毒，只在耶誕節發作，不發作不代表電腦沒有病毒。

彼隨眠，以不如實了知諸行，煩惱諸纏數數串習為因緣因相。

這裡告訴我們，執著的隨眠是怎麼來的。首先，對於一切有為法，你不知道它們是無常、苦、空、非我，就是「不如實了知諸行」。其次，它以「煩惱諸纏數數串習」為因緣因相。「數數」音同「朔朔」（shuò），意思是很多次。也就是說，一個人總是「聞不正法」和「不如理作意」，執著的染污種子就會越來越多。

### 丁三 四種有情

復次，有四種有情眾，當知於中安立雜染。何等為四？一者、外道有情眾，二者、此法異生有情眾，三者、有學有情眾，四者、無學有情眾。

「雜染」是煩惱的別名，只有有情才会有煩惱。這裡講有情分為四類，是依知見和果位去分類，而不是從外表的身相去區別。

#### 戊一 外道有情眾

外道有情眾中，具有一切。

不學佛的有情都歸類為外道有情眾。學佛的有情當中，如果學的不是真正的佛法，也屬於外道，稱為附佛外道。比如，如果你的師父跟你講「五陰是我」「靈魂不滅」，或者讓你去「自我實現」，甚至告訴你「可以修雙身法把樂受變成永恆」。只要他錯說佛法，即使他穿著佛教出家人的衣服、曾



被某大師印證過，或者自稱阿羅漢、菩薩、佛，仍然是外道有情眾。大家不要被外表迷惑，而要檢查他是否有見地和（斷煩惱的）解脫功德。

對於第一種外道有情眾，前面所說的五種雜染，以及五種雜染的因相，他們統統具有，所以說「具有一切」。

## 戊二 此法異生有情眾

此法異生有情眾中，四種可及彼因相，并執著因相一分，然執著不可得。

「此法」就是能夠讓人證果的佛法，也就是正法。已經在學正法，但是還沒有證初果的佛弟子（包括初果向），還是可能墮入三惡道成為「異生」，所以稱為「此法異生有情眾」。這部分有情有計我、計我所、我慢和隨眠這四種雜染，以及這四種雜染的因相。但執著的因相他只有其中「一分」，因為前面講過，執著的因相包括「聞不正法」和「不如理作意」，既然已經在聽聞正法，「聞不正法」就不存在了，只剩下「不如理作意」，所以說他們只有「執著因相一分」。執著，是指堅執錯誤的人生觀、世界觀不願捨棄，這在正法弟子身上不會有，所以說「執著不可得」。

## 戊三 有學有情眾

有學有情眾中，計我、我所二種及彼因相，執著隨眠皆不可得，及我慢、執著并彼因相；然有我慢隨眠可得。

第三種，有學有情眾。從初果到四果向這部分有情，雜染當中的計我、計我所及這兩種見解執著的隨眠都沒有了。因相當中，計我、計我所、我慢、執著的因相都沒有了。剩下的只有我慢雜染的隨眠。

## 戊四 無學有情眾

無學有情眾中，一切皆不可得。

阿羅漢所有的雜染，以及所有的因相都不可得。

## 戊五 四種有情的特徵

又外道有情眾，凡所有行，不為斷彼。

其一，外道徒眾，修行的目標並不是為了斷煩惱。一個外道修行人，就算他證了初禪，能夠讓財色名食睡等欲界貪愛不現行，但因為他沒有斷除三縛結，初禪就不穩定，如果不繼續修定，就會退回欲界，並沒有真正的斷除欲界煩惱。斷三縛結的人斷掉貪嗔證得三果之後，即使不刻意修定，貪嗔也不會再現起。

此法異生有情眾，所修諸行，正為斷彼而未能斷，未見如實故。

其二，尚未見道的正法弟子，他們為了斷除煩惱而修習正法，但有些知見沒有如實現觀得到現量，所以還沒有分證解脫。

例如，有的正法弟子因為觀行有滲漏，沒有做到盡所有性，認為道教的「性命雙修」是例外，相信通過這種方法可以把色身修到永遠不死。他有這種想法，就是我見未斷。

有學有情眾，已斷一分，為斷餘分復修正行；雖見如實，而不自稱「我已能見」，猶未獲得盡、無生智故。

其三，從初果到四果向的佛弟子，他們已經斷了一部分煩惱，還在為斷除其餘的煩惱而認真修行。他們雖然有正見，但還沒有得到盡智和無生智，不能說「我能夠如實現觀一切有為法」。

《論》這樣定義盡智：「從此金剛喻三摩地，無間永害一切煩惱品麤重種子，其心於彼究竟解脫，證得畢竟種姓清淨，於諸煩惱究竟盡中發起盡智。」<sup>1</sup>也就是說，把煩惱全部都清除掉，才能擁有盡智。《論》又說：「由

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷34。



因盡故，當來苦果畢竟不生，即於此中起無生智。」<sup>1</sup>因為斷除了所有的煩惱，所以不會再有後有，雖然活在人間，但是和後有相應的煩惱不會再產生了，這就叫作「無生智」。「盡智」和「無生智」是阿羅漢才有的。

無學有情眾，一切已斷，於諸行中而自稱言「我如實見」。

其四，阿羅漢。阿羅漢已斷一切煩惱，他可以講：「我已經能夠如實現觀一切有為法。」

## 丙九 「淨說句」

復次，有八種清淨說句，何等為八？

這裡講有八種清淨說句。「說句」就是語言文字。

謂由超過見、慢故，名二種超過意清淨說句；

「超過見」指已斷三縛結，「超過慢」指已斷我慢。這稱為「二種超過意清淨說句」。

我慢是由俱生我見而來，在沒有斷掉我慢之前，你會一直覺得有一個「我」存在。比如貪吃，你會覺得「我想吃這個東西」，有一個「我」在這裡。嗔也一樣，別人來罵你，你為什麼覺得生氣呢？就是因為你覺得「我被罵了」。如果能斷掉我慢，便可以斷掉修所斷煩惱。因為這個緣故，我慢可以總攝修所斷煩惱。

由斷彼因相故，名除相清淨說句；

能夠使人斷掉見、慢的因相的語言文字，叫作「除相清淨說句」。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷34。

由斷彼執著故，名寂靜清靜說句；

能夠使人斷掉執著的語言文字，叫作「寂靜清靜說句」。

由斷彼隨眠故，名善解脫清淨說句。

能夠使人把隨眠的煩惱斷掉的語言文字，叫作「善解脫清淨說句」。

復次，有學有二清淨說句：謂於後有一切行中，由不現行道理，名已割貪愛，及轉三結。

除了這四種清淨說句之外，還有有學兩種和無學兩種。

有學，指從初果到四果向的有情，他們已經證得一部分果位，但還沒證得阿羅漢。所以，有學的修行分好多層次。這裡講，有學有兩種清淨說句：已經斷掉貪愛的，叫「已割貪愛清淨說句」；斷掉三縛結的，叫「轉三結清淨說句」。

無學有二清淨說句：謂止<sup>1</sup>慢現觀故，及一切苦本貪愛隨眠永拔除故，名已作苦邊。

無學也有兩種清淨說句。一、能夠停止「慢」這種煩惱（可稱為「止慢現觀清淨說句」<sup>2</sup>）；二、能夠把痛苦的根本、貪愛、隨眠的煩惱永遠拔除掉，叫作「已做苦邊清淨說句」。

如是一切總收為一，合有八種清淨說句。

以上這些加起來，一共是八種清淨說句。

---

<sup>1</sup> 「止」，宋、元、明三本作「正」，今依《大正藏》。

<sup>2</sup> 真觀按，此句為經文所無，依上下文添入。



## 丙十 「遠離四具」

復次，由四支故，具足遠離，名善具足。何等為四？

有四種原因，可以使人遠離繫縛，叫作「善具足」（善於具足解脫法）。

一者、無第二而住。

這裡可以作兩種解釋，具體採用哪一種，請大家自己抉擇。第一種解釋：好比你去向別人乞食，有一個人給你之後，你就接受下來，不再去找第二個人要了。或者尋找住宿，有一個人給你安排了某個住處，環境雖然馬馬虎虎，但你覺得可以住就好了。這就叫「無第二而住」。另一種解釋：《維摩詰經》中有「入不二法門品」，住在勝義諦的人會離開差別對待相，沒有「第二」，甚至也沒有「一」可說，所以叫作「無第二而住」。

二者、處邊際臥具。

「臥具」是睡覺的用具，包括床、被褥、蚊帳等。「邊際」意思是勉強可以用。但如果床具有洞，睡覺時虫子會爬上來被壓死，按照出家戒，不能使用這樣的床具，這種床具就不是邊際臥具。

三者、其身遠離。

指出家。

四者、其心遠離，謂於居家境界所生諸相，尋思、貪欲、瞋恚悉皆遠離，依不放逸防守其心。

不一定出家，但離開了在家的煩惱。在家居士有眷屬，受用五欲（色、聲、香、味、觸）。「尋思」就是會去想個不停，例如尋思怎樣滿足五欲。



在家居士面臨煩惱的誘惑，要很精進地守護七轉識，讓它們不要亂攀緣，這就是「其心遠離」。

又由五相發勤精進，速證通慧：

有五種相能让你證得通達的智慧，也就是指阿羅漢的智慧。這五種相指的是五種精進。

謂有勢力者，由被甲精進故；

「有勢力」，是指有正法的勢力。「被」唸成「披」（pī）。被甲精進，就像披上了盔甲，煩惱來的時候，不會傷害到你。意思是說，你必須用正法來保護自己，不要讓煩惱使自己退墮。

有精進者，由加行精進故；

比如你已經斷除三縛結，這時你要把「五陰非我」一直放在心上，這樣你才能證二果、三果，甚至阿羅漢，這樣才叫精進。有人證了初果之後，還想著好好去玩，這就不叫「加行精進」。要加行精進才有辦法證二果向、二果以及後面的果位。

有勇悍者，由於廣大法中無怯劣精進故；

相對於凡夫，初果是廣大法，相對於初果、二果，三果、四果可算是「廣大法」。當一個人看到「廣大法」時，覺得自己不可能達到那種程度，就叫作「怯劣」。相反，「勇悍」則表示，雖然境界很高，但是我們不怕它，仍然勇敢地去求證。如果看到了「廣大法」，但毫不畏懼地精進修持，就叫「勇悍」。現代有不少學佛人，一聽開悟、證果，就說：「那是不可能的，還是稱名念佛就好。」這就是「怯劣」，不叫精進。

有堅猛者，由寒熱蚊虻等所不能動精進故；



在古印度，蚊帳是奢侈品。修行人沒有蚊帳，睡覺或是打坐的時候，蚊蟲、蒼蠅會一直來騷擾。這些你都不怕，就叫作「堅猛」。

有不捨善軛者，由於下劣無喜足精進故。

牛拖車時，脖子上架著一個彎彎的東西，這個東西叫作軛。「不捨善軛」是說，一個好東西，你要拖著它往前進。「下劣無喜」，不好的東西就不要去喜歡。比如說，你認為初果下劣，就不會因為證了初果而滿足，也不會因為證了二果而滿足，或者你不會喜歡那些欲界的貪愛。你對這些東西不喜歡，你才會把它捨掉，這樣才叫精進。

又為斷昏沈、睡眠、掉舉、惡作如其次第奢摩他、毘鉢舍那品隨煩惱故，願正止觀無有失壞。

這句是梵文的語法，簡單的說，是為了斷掉隨順惱，所以希望正確的止觀不會壞失。煩惱有兩種，根本煩惱和隨煩惱。根本煩惱有六個：貪、瞋、痴、慢、疑、我見。其它的煩惱就是隨煩惱。

昏沉，就是意識不清醒。睡眠，指過多的睡眠。掉舉，因為不正尋思造成心不靜息。惡作，就是後悔，追悔自己該做的事情沒做，或者做了不該做的事。追悔很沒有必要，錯了就錯了，沒關係，重新來過就好，不然會障礙禪定。

「奢摩他」是禪定，「毘鉢舍那」是觀行。

「願正止觀無有失壞」。「願」可以理解為發願。「失」就是有時候掉了。「壞」就是修成了又退轉。這句話的意思是：為了斷掉這些煩惱，要修正確的「止」和「觀」，讓正確的「止」和「觀」沒有失，也沒有壞。

3 1 ; 3 1 ( 2 5 ) 多聞

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時有異比丘來詣佛所，為佛作禮，卻住一面。白佛言：「如世尊說多聞，云何為多聞？」

佛告比丘：「善哉！善哉！汝今問我多聞義耶？」比丘白佛：「唯然，世尊！」

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。比丘！當知若聞色，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。如是聞受、想、行、識，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。比丘！是名如來所說多聞。」

時彼比丘聞佛所說，踊躍歡喜，作禮而去。

有一位大家不熟悉的比丘來到佛的面前，問佛什麼叫作「多聞」。

佛陀對他講，如果你對五陰會生厭、離開對五陰的欲望、把對於五陰的欲望滅盡、能夠寂靜（不受五陰煩惱的影響），這樣就叫作「多聞」。

「五陰無常、苦、空、非我」是《經》最重要的法義，但很少人講它。也許你會說「我是修菩薩法的」，但是菩薩法能夠不講這些嗎？這也是菩薩應修學的法。有些說法根本是違背「五陰無常、苦、空、非我」這個法義的，認同錯誤說法的人即使再博學，也不叫多聞。你聽了惡法或不如實的法，在佛法裡都不叫多聞。

### 3 2 ; 3 2 （2 6）聲聞法師

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘來詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「如世尊所說法師，云何名為法師？」

佛告比丘：「善哉！善哉！汝今欲知如來所說法師義耶？」比丘白佛：「唯然，世尊！」佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。」

佛告比丘：「若於色，說是生厭，離欲，滅盡，寂靜法者，是名法師。若於受、想、行、識，說是生厭，離欲，滅盡，寂靜法者，是名法師。是名如來所說法師。」

時彼比丘聞佛所說，踊躍歡喜，作禮而去。



有一位大家不熟悉的比丘來問世尊，什麼叫「法師」。

請大家注意，現在我們尊稱出家人為「法師」，可是在佛經裡面，能夠演說正確佛法的人才叫「法師」，並沒有規定是出家人還是在家人。現在我們把出家人稱為法師不符合經教的原意。法師不一定是出家人，出家人也不一定是法師。當然一個人也有可能既是出家人也是法師。

佛陀跟這位比丘說：「你問得很好，我告訴你什麼叫法師。可以讓人對於五陰生厭、離欲、滅盡，趨於寂靜法的人，叫作（聲聞）法師。」

### 3 3 ; 3 3 ( 2 7 ) 法次法向

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘來詣佛所，頭面作禮，卻住一面。白佛言：「如世尊說法次法向，云何法次法向？」

佛告比丘：「善哉！善哉！汝今欲知法次法向耶？」比丘白佛：「唯然，世尊！」

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。比丘於色向厭，離欲，滅盡，是名法次法向。如是於受、想、行、識，向厭，離欲，滅盡，是名法次法向。」

時彼比丘聞佛所說，踊躍歡喜，作禮而去。

有一位大家不熟悉的比丘來問佛，什麼是佛所說的「法次法向」。「法次」就是法的次第，「法向」就是法的趨向。簡單地說，你對五陰趨向於厭惡、離欲、滅盡，這樣叫作「法次法向」。

### 3 4 ; 3 4 ( 2 8 ) 現法涅槃

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘來詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「世尊！如世尊所說得見法涅槃，云何比丘得見法涅槃？」

佛告比丘：「善哉！善哉！汝今欲知見法涅槃耶？」比丘白佛：「唯然，世尊！」佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。」

佛告比丘：「於色生厭，離欲，滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃。如是〔於〕受、想、行、識，生厭，離欲，滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃。」

時彼比丘聞佛所說，踊躍歡喜，作禮而去。

有一位比丘來問佛：一個修行人要如何才能證得現法涅槃？<sup>1</sup>

世尊回答：「對於五陰能夠厭離、離開欲望、能夠把它消滅掉、不起諸漏、心正解脫，這就叫現法涅槃。」能夠起諸漏的一定是五陰，不起諸漏說明還有五陰存在，所以這裡的涅槃是指有餘依涅槃。

### 35；35（29）說法師

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘名三蜜離提，來詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「如世尊所說說法師，云何名為說法師？」佛告比丘：「汝今欲說法師義耶？」比丘白佛：「唯然，世尊！」

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。若比丘於色，說厭，離欲，滅盡，是名說法師。如是於受、想、行、識，說厭，離欲，滅盡，是名說法師。」

時彼比丘聞佛所說，踊躍歡喜，作禮而去。

---

<sup>1</sup> 古時「見」通於「現」。現法，表示現世。這裡的現法涅槃是指證得有餘依涅槃。



有一個比丘名叫三蜜離提，他問世尊：「云何名為說法師？」「說法師」和前面講的「法師」差不多，就不重複解釋了。

## 經目錄

多聞、善說法，向法及涅槃，  
三蜜離提問：云何說法師。

「多聞」指31經，「善說法」指32經，「向法」指33經，「涅槃」指34經，「三蜜離提問：云何說法師」指35經。

## 丙十一 行果師「三圓滿」

復次，於善說法、毘奈耶<sup>1</sup>中，有三圓滿。何等為三？一、行圓滿，二、果圓滿，三、師圓滿。

善說法、律的修行團體應該有三圓滿。哪三個圓滿呢？一、行圓滿，二、果圓滿，三、師圓滿。

行圓滿者，謂為觸證斷、無欲、滅界故，聽聞正法，為他演說，自正修行，法隨法行，是名行圓滿。

「行圓滿」就是修行的圓滿，也就是為了實證四向四果而聽聞正法，為人演說，自己正確、如法地修行。

果圓滿者，謂即由此法隨〔法〕行增上力故，心善解脫；又能證得現法涅槃，是名果圓滿。

「果圓滿」就是證阿羅漢果。

---

<sup>1</sup> 有人以為「法毘奈耶」是一種戒律，這顯然是對文本的誤讀。

師圓滿者，謂能引發一切梵行之法，皆用世尊為根本故，皆由世尊轉法眼故，皆以世尊為所依故。由如來出世，有彼教可知故，說世尊為彼根本。佛出世已，觀待彼彼所化有情，說正法眼，師及弟子展轉傳來，故說世尊轉正法眼。轉法眼已，若有於中生諸疑惑，唯依世尊乃能決了，故說世尊為所依止。

「師圓滿」就是以佛陀為本師。

又說法師，略有二種：一者、由教，二者、由證。斯由從他聞正法已而宣說故；依證學道、無學道已而宣說故。<sup>1</sup>

法師自己要有正確的知見，知見從哪裡來？

一、由教 正知見從經教或他人演說的佛法而來。這相當於依正教量。

二、由證 正知見從自己的實證而來。證得四向四果之一，為別人宣說你所證得的道理。這相當於依現量。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷85終。



## 甲一乙四 想行

3 6 ; 3 6 ( 3 0 ) 輸屢那得法眼淨\*

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗在耆闍崛山中。時有長者子，名輸屢那，日日遊行，到耆闍崛山，詣尊者舍利弗，問訊起居已，卻坐一面。語舍利弗言：

若諸沙門、婆羅門，於無常色，變易，不安穩色，言『我勝、我等、我劣』，何故沙門、婆羅門作如是想而不見真實？

若沙門、婆羅門，於無常，變易，不安穩受、想、行、識，而言『我勝、我等、我劣』，何故沙門、婆羅門作如是想而不見真實？

若沙門、婆羅門，於無常色，變易，不安隱色，言『我勝、我等、我劣』，何所計而不見真實？於無常，變易，不安穩受、想、行、識，言『我勝、我等、我劣』，何所計而不見真實？

輸屢那問舍利弗：「針對無常色去建立『我比別人厲害、我和別人一樣、我比別人差』，為什麼修行人有這種想法便沒有見到真實？」對於受、想、行、識他也問了同樣的問題。

「輸屢那！於汝意云何？色為常為無常耶？」答言：「無常。」  
「輸屢那！若無常為是苦耶？」答云：「是苦。」



舍利弗反問他：「你認為色陰是常法還是無常法？」輸屢那答「無常」。又問：「既然是無常法，是不是會讓你受苦的法？」輸屢那答「是苦」。

「輸屢那！若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見色是我，異我，相在不？」答言：「不也。」

舍利弗說：「如果色陰是無常，是苦法，是會變易的法，多聞聖弟子會不會把色陰當成是『我』、認為色陰與『我』不相干或者認為『我』和色陰相互包含，會不會做這種想法？」輸屢那答「不會的」。

這個地方要先解釋一下，「是我、異我、相在否」是疑問句，如果平鋪直敘地說，則是「非我、不異我、不相在」。「非我、不異我、不相在」在《經》裡出現的次數很多（包括意思相近的話），有一百多次，所以它是《經》最重要的法義，但是現代佛學研究者，包括佛教的在家、出家弘法師，對於「非我、不異我、不相在」的解釋幾乎都是錯的，因此研究《雜阿含經》的人雖然很多，卻沒辦法成就「五陰非我」的觀行，沒辦法斷三縛結，也沒有辦法證初果。

這裡的「我」是指輪迴中不變易的主體，唯識學叫作「第八識」。為什麼色陰不是第八識？因為第八識能藏的心體是常恆不變的，它不是物質，不是三界中的存在。三界是欲界、色界、無色界，不管生到天上還是下地獄，都是在三界裡面，只有涅槃是在三界外。五陰是無常法，第八識是常住法，它們的體性不同，所以色陰不可能是第八識。然而，也不能說色陰跟第八識相異，因為色陰是第八識流注種子現起的作用。五陰中的行陰的造作會寫入第八識改變種子，五陰和第八識有互為因果的關係，所以也不能說五陰和第八識是相異的。「不相在」是說，不是第八識在五陰，也不是五陰在第八識。這在《實證佛教導論》裡解釋得很詳細，這裡不再多說。但這個地方非常重要，如果你是第一次聽我講，一定要把《實證佛教導論》第五章有關「非我、不異我、不相在」的部分仔細地讀過。要把自己的懷疑全部都用三



量（現量、比量、正教量）檢驗，把一切的懷疑全部排除掉，以後才能修學《雜阿含經》而證果。

還要跟大家講一件事，對話的兩個人認為理所當然的部分，經教並沒有寫進去。舍利弗問：「如果色陰無常、苦、是變易法，你會不會以為色陰是我？」輸屢那回答：「不會。」這說明這兩人都有一個共識：「我」是常住、沒有苦、不會變易的。<sup>1</sup>而五陰的體性和「我」不一樣，所以輸屢那說色陰不是「我」。如果沒有這個共識，這樣的回答就不合邏輯。這是用語言學解釋經典，屬於文理解釋的範圍。

還有一點要請大家注意，「我」雖然是不變易法，卻是會變異的法。不變易，意思是說它不會被整個換掉，至少能藏的心體是永遠不改變的。變異，則是說它所藏的內涵會一點一滴地改變，因為這個緣故，才能跟無常的五蘊不相異。「易」和「異」這兩個字發音一樣，意思也相近，所以許多人會聽錯或者用錯字。講到這裡，希望大家不要以為真觀在吹毛求疵，能夠精確地使用語言文字，對於深細的佛法才能夠做準確的思惟整理。

「輸屢那！於意云何？受……想……行……識為常為無常？」答言：「無常。」「若無常是苦耶？」答言：「是苦。」

「輸屢那！識若無常，苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見識是我，異我，相在不？」答言：「不也。」

對於受、想、行、識也進行同樣的問答。

---

<sup>1</sup> 古印度人對於「我」都有這個共識，這在《奧義書》等外道典籍已經寫了。有人因此將ātman認定為外道法，這犯了「以人廢言」的邏輯謬誤。外道典籍寫的東西並非全是外道法，佛法是依據事實真相的，如果外道的說法是正確的，佛陀不但不會否認，還會正面承認它。佛陀承認「我」是常住、無苦、不變易，但是外道所說的ātman一定會落在「五陰是我」「五陰異我」「五陰在我」或「我在五陰」，因此佛陀將法義修正為「五陰非我、不異我、不相在」。

輸屢那！當知色若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切色不是我、不異我、不相在，是名如實知。

輸屢那！所有的色陰，無論是過去色、未來色、現在色，內色、外色，粗色、細色，好色、醜色，遠色、近色，全部都不是我，不異於我，色不在我，也不是我在色。能夠這樣現觀，稱為如實知。

如是受……想……行……識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切識不是我、不異我、不相在，是名如實知。

「受、想、行、識」也和色陰一樣，都是無常、苦，是變易法，它們和生死輪迴中不變易的主體很明顯是不同的，但是「受、想、行、識」和「我」中所含的種子卻互為因果。因為身口意行的造作會熏習第八識，改變其中含藏的種子，將來碰到緣的時候種子流注出來又形成未來際的五陰，所以也不能說「受、想、行、識」和第八識是相異的。

這個部分很不容易理解，《雜阿含經》卻沒有交代理由，這就是《雜阿含經》那麼難懂的原因。當初編輯經典的人認為這是聲聞法的秘密，不能隨便讓人知道，因此他們在編輯經典的時候，把許多內容省略掉。真觀把這個道理寫出來，請大家要珍惜，如果你能夠如理地抉擇法義，就能很快地證得初果。

輸屢那！如是於色、受、想、行、識，生厭，離欲，解脫，解脫知見『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

你一直修習「五陰無常、苦、空、非我」，到最後你一定會對五陰生厭、離欲、解脫，證阿羅漢果。



時舍利弗說是經已，長者子輸屢那遠塵、離垢，得法眼淨。

遠塵、離垢都是初果的證德，後面會解釋。

時長者子輸屢那見法，得法，不由於他，於正法中得無所畏。

（後面的《論》會解釋，這裡先不講。）

從坐起，偏袒右肩，胡跪合掌，白舍利弗言：「我今已度。我從今日，歸依佛，歸依法，歸依僧，為優婆塞。我從今日已，盡壽命清淨歸依三寶。」

時長者子輸屢那，聞舍利弗所說，歡喜踊躍，作禮而去。

輸屢那聽法的時候是坐著的，證了初果以後他很高興，從座位站起來，偏袒右肩，跪一隻腳，合掌告訴舍利弗：「我現在已經得度了。從今天起成為皈依佛法僧的在家居士。我今生都會很清淨地皈依三寶。」「優婆塞」是男居士，女居士叫「優婆夷」。

看到這裡你有沒有覺得很奇怪？在證初果之前輸屢那連佛弟子都不是，根本就沒有三皈依！由此可知，沒有三皈依、沒有受戒都不會對證初果造成障礙，因為證初果純粹是見地上的成就。

有的人可能會說：「這樣就證初果有點不對勁。」前面講過，煩惱有兩種，一種是見所斷煩惱，也就是說當你在聲聞見道時會斷掉三縛結。我見、疑見、戒禁取見叫三縛結，這三個都是邪見（錯誤的人生觀和世界觀）。把三縛結斷了以後，貪嗔還是很重，沒有辦法取證無餘依涅槃，但你不要因為這樣就說這不是初果。後面《論》會把初果的證量解釋得很詳細，當你證了初果之後，你就拿你自己的證量和《論》去比對，看看自己是不是符合這些條件，如果符合，你就是初果，不需要懷疑，因為經教就是這麼寫的。

嚧陀南

復次，嚧陀南曰：

想行、愚相、眼、勝利，  
九智、無癡與勝進，  
我見差別、三相行，  
法總等品、三後廣。

## 丙一 「想行」五無常性

於諸行中，修無常想行，有五種：謂由無常性、無恆性、非久住性、不可保性、變壞法性故。

有為法有五種性質。

此中剎那剎那壞故無常；

事物總是在很短的時間內不斷地變異，所以說它「無常」。

自體繫屬有限住壽故無恆；

能取的「自體」屬於有限壽命的一類，所以說它「無恆」。

外事劫後決定無住故非久住；

所取的「外事」包括山河大地、日月星辰必然會經過成、住、壞、空的過程，所以說它「非久住」。

壽量未滿，容被緣壞非時而死故不可保；

即便還沒有活到該有的壽命，如果該有的緣沒有了，或者有惡緣出現，就會讓人提早結束生命，所以說色身「不可保」。

乃至爾所時住，於其中間不定安樂故變壞法。



即使在活著的時候，也還是有很多讓你不愉快的事情（例如生病、貧窮、怨憎會、愛別離等），所以說色身是「變壞法」。

以上的道理，可以用底下的《易經》來詮釋（不一定符合《易經》的原意，只是帮助大家理解佛法）：

《易》之為書也不可遠，

《易經》的道理是不能離開的。

古人解釋「易」有三個意思：一、「變易」，指不斷變動的現象；二、「不易」，是常住不變的法則；三、「簡易」，指用簡單的法則來統攝複雜的事物。前兩個意思是哲學層面的，在佛學當中相當於準確地區分常住法與無常法，這可以讓你聲聞見道。第三個意思跟治學與做事有關，複雜的事情可以拆分為許多簡單的事，複雜的原理可以用一組簡單的法則來統攝。這三個道理可以讓你受用一生，所以是不可離開的。

為道也屢遷，變動不居，周流六虛，

修道的人必須隨著現象而改變，因為現象變動不居，道也就隨著現象周流在上、下、東、西、南、北虛空之中。

上下無常，

原先是上，隨後可能變成下；原先是下，隨後可能變成上。

比如以前埃及總統叫穆巴拉克，後來埃及發生了一場革命，他被抓起來關著，雖然生了病，他還是被送到法院去接受審判。南非在白人統治的時代有一個黑人領袖曼德拉，曾經被南非政府抓起來關，後來當了總統。囚犯可以變成總統，總統也可以變成囚犯，這就是上下無常。

剛柔相易，

原先是硬的，隨後可能變得很軟，比如冰塊，冰塊融掉以後就變軟了。軟的東西也可以變硬，例如水凍成冰塊。

不可為典要，唯變所適，

不可把變化的有為法當作是真的，必須不斷適應變化。如果你把有為法當作是恒常存在的東西，就會有大麻煩。

其出入以度，外內使知懼，

不管到什麼地方，都要規規矩矩；裡裡外外都要提防無常。

比如說你考上公務員，做了官，但你不要以為官永遠是官、平民永遠是平民。也許哪一天這個平民就發達了，變成你的頂頭上司。如果不是這輩子，就是下輩子、下下輩子，總有一天他會爬到你頭上，你現在對他不好，以後他就會對你不好。所以要小心，不要以為自己永遠都比人家強，沒有這種事，因為上下無常，剛柔相易，你不把這個道理記在心裡，亂搞一通，果報來了，就要倒大楣。

又明於憂患與故，

在人間隨時都有憂患，不要以為「我有錢有勢，就什麼事都不用擔心了」，真的是這樣嗎？難道你不會生病嗎？不會死嗎？你看秦始皇、漢武帝，還有很多帝王，他們都想要長生不老，但是哪一個現在還活著的？他們有再大的權勢也沒辦法保住壽命。

無有師保，

你想找個靠山可以永遠保護你，這是不可能的事。沒有永遠的老師，就算有，也不能期望他永遠都是對的。

如臨父母，

遇到任何人，即使是一個乞丐，乃至一條癩皮狗，也要尊重他如同父母，絕對不能輕蔑他、欺負他。你要記住「上下無常，剛柔相易」，也許什



麼時候他就變成你的上司，你曾經欺負過他，他一定看你不順眼，到時候你再怎麼叫倒楣都沒有用。

初率其辭，而揆其方，

要理解經教的語句，找到修行的方法。

既有典常，苟非其人，道不虛行。

「道」有不斷變動的一面，但也有「典常」，也就是常住的一面。只有明白「道」常住的體性，才能修道，因為道能夠讓人究竟解脫，所以修行是不會白費力氣的。

有些人否認有常住法，這是錯誤的觀念，世間和出世間智者都不會這麼說。其實在變動中有些東西是不變的，比如說車輪，輪子一直轉動可是它的軸心是不動的。儒家學者對這個道理很清楚，所以他們說「守經達變」，「經」是不可改變的原則；「變」是變通，遇到不一樣的狀況要有不一樣的處置方法。變和不變是同時存在的。在佛經中，有為法是無常的，但是第八識能藏的心體是常住的，這兩個要和合運作，才會有三世輪迴因果報應。

## 丙二 「愚相」分別勝劣\*

復次，愚夫略有三種愚夫之相。何等為三？謂諸愚夫，於一切行，如上所說五無常性，不能思惟；於非真實勝、劣性中，分別勝、劣，稱量自他，謂己為勝，是名第一愚夫之相。如謂己勝，謂等，謂劣，廣說亦爾。

這裡的「愚夫」是指凡夫，未見道的人不知道五陰無常，他就會以為「我比你厲害」「我比你差」或者「我跟你相等」。這三種都是凡夫才有的想法。為什麼呢？比如說「我比你聰明」，這個「我」是不是從五陰上去建立？五陰既然是無常的，又怎麼說勝過？



如果一個人剛剛出生，連字都不會寫，這時候他比別人聰明嗎？等到他年紀大了，得了阿爾茨海默症（dementia in Alzheimer's disease，俗稱老人痴呆症），連一分鐘以前的事都不記得。我有一個親戚得了阿爾茨海默症，才上完廁所又要去廁所，你問他：「你不是剛剛去過廁所？」他說：「我才沒有呢！」回來以後又要去，你跟他講：「你已經上過兩次了。」他說：「沒有！我沒上。」一個人變成這樣，年輕的時候再聰明都沒有用。

你不要以為這種事情不會發生在你身上，很難講的。美國前總統雷根就患了這種病，原來他是很傑出的總統，一旦得了阿爾茨海默症，連自己的生活都沒辦法自理。

如果你不懂得五陰無常的道理，說「我比你聰明」「那個人就是笨」或者「我比你漂亮」「我比你瘦」……你以為這個聰明、漂亮、瘦的五陰可以一直保持下去，這都是「愚夫之相」。在不真實的五陰中分別好壞，比較自己和別人，說「我比他好」「我和他一樣」「我比他差」是三種愚夫之相。不管比什麼，以佛法來講都是愚痴。

與此相違，當知智者亦有三種智者之相。

反過來說，你不跟人家比高下，不認為「我比你強」「我跟你相等」「我比你差」，就是三種智者之相。

### 丙三 法「眼」清淨\*

標題「眼」，是指法眼淨，這一節統統都是在講初果的證量。

真觀按，這一節和下一節〈勝利〉都在講見道功德，卻沒有提到未到地定，這表示蕭平實老師〔見道必須有未到地定〕的主張並沒有經教依據。

復次，由二種相，當知聖者慧眼清淨，謂由遠塵及離垢故。

「慧眼清淨」相當於《經》的「法眼淨」，包括兩個要素：遠塵和離垢。



《無量壽經》說「法眼觀察究竟諸道」（法眼的觀察能讓人脫離六道輪迴），「慧眼見真能度彼岸」（慧眼能夠觀察真如讓人度一切法到彼岸）。而且《論》在下一節〈勝利〉中說「遠塵、離垢，於諸法中得法眼」，也使用「法眼」描述聲聞見道者的功德。因此，真觀將聲聞見道者的清淨觀察稱為「法眼」，大乘見道者的清淨觀察稱為「慧眼」。

《論》卷83說：「言法眼者，謂如實現證唯有法慧。」<sup>1</sup>「唯有法」表示一切有為法（包括我和我所）皆不存在，只剩下「法」（一真法界），這是入流亡所的勝義諦。「唯有法」這三個字修飾「慧」，「唯有法慧」就是只看到「法」而不見其餘的智慧。

還有一點值得注意，有一種說法「三果以上」才是聖人，這跟「初地以上是聖種性菩薩」的說法互相呼應，基本條件都是斷掉五下分結。然而，《論》卻稱初果人為「聖者」，這是比較罕見的。通常，初果又名「預流」，意謂「預入聖流」，也就是「轉凡成聖的起點」，將來會成為聖人，但目前還不是。

由見所斷諸煩惱纏得離繫故，名為遠塵；

離開三縛結現行的繫縛，稱為「遠塵」。

見所斷煩惱就是三縛結，包括我見、疑見和戒禁取見。《大般涅槃經》講，就好像大王到一個地方去，隨從一定跟著過來，不會只有大王一個人。<sup>2</sup>所以說一個見道的人不會只斷三縛結，很多附屬的煩惱也會斷掉，多到算不清楚。比如說升學主義，有人認為孩子一定要上大學，這也是一種邪見，誰規定一定要這樣？去學一點技術，還是可以活下去啊！

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》(CBETA 2024.R3, T30, no. 1579, p. 763c16-17)。

<sup>2</sup> 「須陀洹人雖復能斷無量煩惱，此三重故，亦攝一切須陀洹人所斷結故。善男子！譬如大王出遊巡時，雖有四兵，世人但言王來、王去，何以故？世間重故。是三煩惱亦復如是。」《大般涅槃經》卷36〈12 迦葉菩薩品〉(CBETA 2024.R2, T12, no. 374, p. 577b24-27)。

類似升學主義這樣的煩惱不知道有多少，一個見道的人會把這些見解上的煩惱都斷掉，為什麼呢？升學這件事是人的行為模式，屬於行陰，以為人一定要升學才是人生，等於在行陰中建立它的常住相，這是我見的一種形態。已斷我見的人不會有升學主義這種見解。

所以，初果人斷掉的不是只有三縛結，三縛結只是最重要的部分，是見所斷煩惱的代表，其它零零星星的成見、偏見也都會斷掉。見道的人功德是很大的，如果你認為自己已經見道，你要仔細評估一下，有沒有這些功德。要判斷自己是否斷掉三縛結，最好寫修行筆記，我自己寫了兩、三年。怎麼寫？請參考《實證佛教修行方法》第四章第八節。

由彼隨眠得離繫故，說名離垢。

離開三縛結隨眠的繫縛，稱為離垢。

如果一個人平時沒有三縛結現起，但在某一種因緣出現的時候，他的三縛結又會跑出來，比如大家要爭奪首座弟子、寺院的住持、法王……不管什麼，到了某個節骨眼三縛結發作了，這種情況就是三縛結的隨眠未斷，那麼這個人就不是初果人。我們所說的「斷掉」是指之後不會再有，如果只是隨眠，就說明沒有斷乾淨。

哪怕三縛結只冒出來一秒鐘，你就不是初果人，包括做夢、生病、恐懼、升官發財、追求異性等各種因緣現起的時候，三縛結都不現起，要斷到這種地步才是初果。所以不要以為初果沒什麼，以見地上講它是無漏的，正因為是這樣才可以保證初果人不墮三惡道。

底下以其它語言文字解釋遠塵、離垢這兩個詞的意義。

又現觀時，有麤我慢隨入作意間、無間轉，若遍了知所取、能取所緣平等，彼即斷滅，彼斷滅故，說名遠塵；

凡夫的分別我見在作意裡面運轉，也許是間斷的（初果向），也可能是沒有間斷的（凡夫）。你現觀到自己有分別我見，要怎麼斷掉它呢？你要普遍地觀察能取（凡夫所認定的我）和所取（凡夫所認定的我所），與真我



（第八識）不相異，因此所緣平等。如果能夠了知這個道理，就能夠把分別我見斷掉，這樣稱為「遠塵」。

「我慢」（屬於五上分結）是「認為覺知心的存在是好的」，它是從俱生我見（覺得五陰是我）衍生而來的；「粗我慢」則是「認為我勝、我等、我劣」，它是從分別我見（屬於五下分結）衍生而來的。「認為」和「覺得」是不一樣的，例如看3D電影的人「覺得」影像是真的，所以有時候會躲到椅背下面，但是他不會「認為」影像是真的。

一切見道所斷煩惱隨眠斷故，說名離垢。

三縛結不起現行以後，還要連三縛結的隨眠也一起斷掉，稱為離垢。

這部分的內容很重要，因為初果是出世間的第一個果位，是轉凡成聖的起點，你要拿這個法義來檢查自己的證量。只要你學習的是正法，一直學下去，至少會證初果向。但是如果你後來又跑去學氣功、巫術、破瓦法、雙身法等奇奇怪怪的法門，初果向的果位就會退失掉。證得初果，才能永不退失。

## 丙四 「勝利」見道功德\*

復次，遠塵、離垢，於諸法中得法眼時，當知即得十種勝利。何等為十？

證初果之後就得到十種功德。

一者、於四聖諦已善見故，說名見法。

四聖諦是苦、集、滅、道，初果人一定會知道四聖諦，這時就說他「見法」。「苦」分為苦苦、壞苦和行苦，苦苦是世間人所認為的那種痛苦，例如飢餓、病痛；壞苦是由好變壞所產生的苦；行苦則是身、口、意行在變動當中的忙煩。痛苦是怎樣招集而來的，這是「集」。「滅」指出離煩惱的狀態。

態，出離五下分結和五上分結便是涅槃。涅槃是把種種有為法捨棄掉，沒有見聞覺知。「道」是能夠趨近涅槃的修行方法。

二者、隨獲一種沙門果故，說名得法。

你把三縛結斷掉不一定只證初果，如果你原來的煩惱比較淡薄，便可證二果，如果你有初禪以上的定力，可以證三果，甚至直接證阿羅漢，證任何一種果位叫作「得法」。

禪宗很強調「得法」，禪師的得法弟子都會被記載在《五燈會元》等史傳當中。如果已證得出世間果位，便與《論》「得法」的定義相符。若明知自己缺乏出世間的證德，卻故意使用「得法」二字，便是大妄語。

三者、於己所證，能自了知「我今已盡所有那落迦、傍生、餓鬼，我證預流，乃至廣說」，由如是故說名知法。

證得初果以後，你自己就會知道「自己不會再受三惡道的痛苦，我已經證得初果（還有各種初果的功德）」，這樣稱為「知法」。

其實初果人不一定不做壞事，但他一定懂得下墮三惡道的原理：以為五陰是我，所以才會造作種種的惡。初果人已經斷掉「五陰是我」的邪見，不會用凡夫我見替自己的貪嗔辯護，所以他沒辦法做很壞的事，也許衝動、失念的時候會毀破五戒，但是絕對不會造作五逆重罪。初果人即使毀破五戒，也會立刻懺悔，再加上初果人的見地功德非常大，所以初果人不會下墮三惡道。初果人知道自己不會下三惡道，這裡的「知」是經由比量跟正教量得知，不是現量。

四者、得四證淨，於佛、法、僧如實知故，名遍堅法。

四證淨是佛、法、僧、戒，也就是說，你對佛、法、僧會產生很堅定的信心，並且有聖戒成就的功德，這樣稱為「遍堅法」。

說一句大實話：「沒有斷三縛結的人連什麼是佛、法、僧都弄不清，不要說信仰了。」證果的修行人在網絡上發表文章，很多人都會去毀謗，因為



一般人根本不知道什麼是僧，這樣他們還會信仰僧嗎？他都已經在罵了怎麼還會去信仰？三種淨信他都沒有。所以佛經說，初果人才有辦法得到這三種清淨的信仰。

「聖戒成就」與對於三寶的不壞信心，合起來叫作「四證淨」。聖戒並不是五戒或其他有戒相的戒律，而是說初果人絕對不會用凡夫我見替自己的貪嗔、煩惱辯護。證了初果的人自然就會遵守這個戒律，這種戒律只有初果以上的人才會有辦法遵守，一般人一定會用凡夫我見替自己的貪嗔辯護，再怎麼也免除不了。

五者、於自所證無惑。

對於自己親自實證的「五陰非我」的道理不會有疑惑。這屬於盡所有性，也是斷疑見的功德。初果人的觀行沒有滲漏，別人過來跟他講奇奇怪怪的法門，他不會被迷惑，他對於自己所證的法沒有懷疑。

六者、於他所證無疑。

比如一個人說自己已經證了初果，他把五陰非我的道理講完一遍，他講完以後初果人就會說：「你講得有道理。」初果人對這個人不會有懷疑，這也是斷疑見的功德。

七者、宣說聖諦相應教時，不藉他緣。

按照經教依文解義地講，叫「藉他緣」；靠自己的證量去宣說，就是不藉他緣，而是從宗出教，本於現量而開示正教。

八者、不觀他面，不看他口，於此正法、毘奈耶中，一切他論所不能轉。

不管是佛門外道，還是信奉其它宗教、哲學的人，他們一開口說法，初果人就知道那些說法落在凡夫我見，不是正確的道理。初果人不會去崇拜那些有大學問、大名聲的人，也不會被他們錯誤的說法所轉。如果一個人宣說

自己已經證得不死之身，你因此就改變了自己的想法，認為應該可以通過某一種方法把色身修成永恒不死，這樣你就不是初果人，初果人不會這樣就被別人改變了自己的正知見。「轉」是改變的意思。

九者、記別一切所證解脫，都無所畏。

初果完全可以判斷自己所證的解脫功德，一點都不擔心弄錯。這也是屬於斷疑見的功德。

十者、由二因緣，隨入聖教，謂正世俗及第一義故。

從此之後，初果人可以從正確的世俗諦和勝義諦，不斷深入佛法的修證。

所有的佛法可以分成世俗諦和勝義諦。五陰無常、苦、空、非我，這是能夠證實的命題，屬於「正世俗」，也就是世俗諦；等到你把「五陰無常、苦、空、非我」觀察得很清楚，你會把「五陰非我」這個見處也捨棄掉，這樣就可以從世俗諦轉入第一義諦。

《中阿含經·阿梨吒經》和《中部經典·蛇喻經》說「度流之筏」，從凡夫到初果向需要用到六見處，這是世俗諦，等到你證初果向之後，要把法跟非法的分別都捨棄掉，才能安住在勝義諦中，沒有法的主體相，也沒有法的自性，遠離語言文字和各種對待差別相，這樣才能夠斷掉戒禁取見而證得初果。

證得初果的人可以安住在勝義諦當中漸次證得有餘涅槃，也可以在世俗諦的觀行當中漸次深入十二入處的無常、苦、空、非我，就是這裡講的「由二因緣，隨入聖教」。

世俗諦跟勝義諦很容易混淆。《中部經典·蛇喻經》講六見處，最後說：「以此之見處亦觀：『此非予之物，此非予，此非予之我。』」有人看到這句，以為是在否定六見處，其實不是。這是在告訴我們，六見處雖然是「法」，但如果你要安住在勝義諦，必須把「法」跟「非法」的分別相捨掉。如果你會記掛這個見處，心行就斷不掉，心行斷不掉就沒辦法入涅槃。



法跟非法屬於世俗諦，離開法跟非法是勝義諦。你要知道，言說統統是世俗諦，勝義諦不是拿出來講的，它只能讓見道的人作為所緣而安住。修定的人可以注意呼吸而把自己的心定在一個地方，也可以意守丹田或者觀想佛像，這些「所緣」都是有相的。一個見道的人不能主修有相的法門，不然就沒有辦法滅掉一切的相而證得涅槃。

涅槃是修證的目標，它沒有相，無相的因才能相應無相的果。主修有相法，卻想要證入無相的涅槃，這是不可能的。勝義諦沒有語言文字、沒有一切的差別對待相，它可以作為你深入證境的所緣，這是勝義諦唯一的用處。善知識用語言文字開演的勝義諦，只是讓你契入勝義諦的方便善巧，而不是真正的勝義諦，因為只要講出來都是世俗諦。

### 3 7 ; 3 7 ( 3 1 ) 如實知四諦

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗在耆闍崛山。時有長者子，名輸屢那，日日遊行，到耆闍崛山，詣舍利弗所，頭面禮足，卻坐一面。

這個時候輸屢那還沒有歸依，他前來向舍利弗問法。舍利弗說完法後，他便證得了初果。

時舍利弗謂輸屢那：

若沙門、婆羅門，於色不如實知，色集不如實知，色滅不如實知，色滅道跡不如實知故，輸屢那！當知此沙門、婆羅門，不堪能斷色。

如是沙門、婆羅門，於受……。想……。行……。識不如實知，識集不如實知，識滅不如實知，識滅道跡不如實知故，不堪能斷識。



輸屢那！若沙門、婆羅門，於色如實知，色集如實知，色滅如實知，色滅道跡如實知故，輸屢那！當知此沙門、婆羅門，堪能斷色。

如是輸屢那！若沙門、婆羅門，於受……。想……。行……。識如實知，識集如實知，識滅如實知，識滅道跡如實知故，輸屢那！當知此沙門、婆羅門堪能斷識。

如果一個修行人，對於色陰不如實知，對於色陰的聚集不如實知，對於色陰的消滅不如實知，色滅道跡（怎樣消滅色陰）也不如實知，如果這幾件事情他都不知道的話，那麼，這位修行人就不能把色陰斷滅掉。

要把有為法統統都斷滅掉才能證無餘依涅槃。有為法是指「三界有」，也就是蘊處界的這些法。《經》在這裡講斷滅色陰，目地是要證無餘依涅槃。這是小乘法而不是大乘法。

佛教的四聖諦「苦、集、滅、道」，這裡講了三個，色集、色滅、色滅道跡（色道），好像沒有講「色苦」。其實苦就在「色」本身，色陰的存在本身就是苦。這一點《經》已經反覆講過：色陰一定是無常、苦、空、非我。這表示色陰的存在本身就會帶來痛苦。所以這一小段相當於在講色陰的苦集滅道。

同樣的道理，如果你不知道受想行識的苦、集、滅、道，就沒有辦法把受想行識斷滅。反過來說，當你知道五陰的苦、集、滅、道，就有能力把它們斷滅掉。

以上是舍利弗尊者告訴輸屢那的第一個重點，你必須知道五陰的苦、集、滅、道。接下來講的是理由和進一步的觀行。

「輸屢那！於意云何？色為常為無常耶？」答言：「無常。」

又問：「若無常者是苦耶？」答云：「是苦。」

舍利弗言：「若色無常，苦者，是變易法，聖弟子寧於中見色是我，異我，相在不？」答言：「不也。」



「輸屢那！如是受……。想……。行……。識為常為無常耶？」答言：「無常。」

又問：「若無常者是苦耶？」答言：「是苦。」

又問：「若無常、苦者，是變易法，聖弟子寧於中見識是我，異我，相在不？」答曰：「不也。」

舍利弗尊者問輸屢那：「你認為色陰是常還是無常？」輸屢那答：「無常。」又問：「如果是無常，那是不是苦呢？」答：「是苦。」

在這個問答過程中，雙方都承認色陰是非我、不異我、不相在。從「非我」「不異我」可以看出，這個「我」指的就是第八識。第八識是真妄和合，能藏的心體是常住法，所藏的種子是無常法，種子可以記錄五陰的造作，五陰的造作又會改變種子的內容。這些種子流注出來就會形成五陰，五陰的樣態就表現出來了。

你可以把第八識想象成一個硬碟，是電腦的永久儲存體，它至少要在世間存在幾年，在關機以後它的功能還可以延續，資料也不會丟失，以世間的觀念說它是永久記憶體。你按鍵盤輸入的資料會存入硬碟，硬碟中的資料輸出到螢幕等周邊設備就變成文字、圖像、聲音等等。你就用這個觀念來理解第八識和五陰之間的關係。螢幕的資料不是硬碟的資料，但是螢幕所顯示出來的資料和硬碟中的資料是一對一相應的。比如我在螢幕上看到《雜阿含經論會編》的注釋，你就知道電腦的硬碟中一定會有這個資料，這個資料和它一對一相應，所以就說螢幕和電腦的資料「不相異」。

因為過去世的造作，第八識含藏的種子流注出來就變成現在世的五陰。你按照這個譬喻來看《經》的「五陰非我、不異我」就能理解了。而且這個部分和大乘經典講得一模一樣，包括《成唯識論》《大乘起信論》等都是這麼說的。所以這個部分你不用懷疑，只有這樣才解釋得通。

有人說：這個「我」只是一種觀念。其實不是，你看這一篇的上下文就知道，這個「我」很顯然是指一個常住法，「我」和五蘊兩者體性的比較反映出這個「我」是沒有痛苦的、不變易的法。所以舍利弗說：你既然知道五

陰是無常、苦、變易法，這樣五蘊就不可能是「我」。這就可以看出，兩個人之間有「我是恆常不變的，不受苦樂的」的共識存在。

輸屢那！當知色若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，於一切色不是我，不異我，不相在，是名如實知。

輸屢那！聖弟子於色生厭，離欲，解脫，解脫生老病死、憂悲惱苦。如是受……。想……。行……。識若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切識不是我，不異我，不相在，是名如實知。輸屢那！聖弟子於識生厭，離欲，解脫，解脫生老病死、憂悲惱苦。

知道五陰不是我、不異我、不相在就是如實知；如實知五陰與我的關係之後，你就會討厭它，離開對於五陰的欲望，繼而離開生老病死、憂悲惱苦而得到解脫。

時輸屢那聞舍利弗所說，歡喜踊躍，作禮而去。

### 38；38（32）七處如實知

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗在耆闍崛山。時有長者子，名輸屢那，日日遊行，到耆闍崛山，詣舍利弗所，頭面禮足，卻坐一面。

時舍利弗告輸屢那：



若沙門、婆羅門，於色不如實知，色集不如實知，色滅不如實知，色味不如實知，色患不如實知，色離不如實知故，不堪能超越色。

若沙門、婆羅門，於受……。想……。行……。識不如實知，識集不如實知，識滅不如實知，識味不如實知，識患不如實知，識離不如實知故，此沙門、婆羅門不堪能超越識。

若沙門、婆羅門，於色、色集，色滅、色味、色患，色離如實知，此沙門、婆羅門堪能超越色。若沙門、婆羅門，於受……。想……。行……。識、識集、識滅、識味、識患、識離如實知，此沙門、婆羅門堪能超越識。

「輸屢那！於汝意云何？色為常為無常耶？」答言：「無常。」

「無常者為苦耶？」答言：「是苦。」

「輸屢那！若色無常、苦，是變易法，聖弟子於中寧有是我，異我，相在不？」答言：「不也。」

「輸屢那！於汝意云何？如是受、想、行、識，為常為無常？」答言：「無常。」

「若無常者是苦耶？」答言：「是苦。」

「輸屢那！若無常、苦，是變易法，聖弟子於中寧有是我，異我，相在不？」答言：「不也。」

輸屢那！當知色若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，於一切色不是我，不異我，不相在，是名如實知。

輸屢那！受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若

遠、若近，於一切識不是我，不異我，不相在，是名如實知。

輸屢那！聖弟子於此五受陰，正觀非我，非我所。如是正觀，於諸世間無所攝受，無攝受者則無所著，無所著者自得涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

時長者子輸屢那，聞舍利弗所說，歡喜踊躍，作禮而去。

這個小經和上一小經的內容差不多。剛才講修行人要知道色、受、想、行、識的苦、集、滅、道，在這裡又加了味、患、離。味，就是愛味。患，知道它的過患。離，離開它的繫縛，也就是解脫。

## 丙五 「九智」

復次，有九種智，能於諸行遍知超越：謂諸行流轉智、諸行還滅智、雜染因緣智、清淨因緣智、清淨智，及苦智、集智、滅智、道智。

有九種智慧，能夠普遍地了知有為法、超越有為法的繫縛。

### 丁一 諸行流轉智

此中諸行流轉智者，略有三種因緣集故，一切行集所有正智：謂喜集故，觸集故，名色集故，隨其所應，若色集，若受等集，若識集。

諸行流轉，是指有為法一個接一個地出生，沒完沒了。無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。

有三種因緣，一切有為法便聚集出來，招集痛苦和煩惱，明白這個道理，稱為「諸行流轉智」，也稱為「一切行集所有正智」（明白一切有為法



何以生起的智慧）。這三種因緣指的是喜集色（色陰由於喜而招集），觸集受、想、行（受、想、行由觸而招集），名色集識（識陰由名色而招集）。此部分請參考154經。

## 丁二 諸行還滅智

即此三種因緣滅故，三種行滅，是名諸行還滅智。

由於這三種因緣的聚集，色、受、想、行、識也就聚集出生了。如果這三種因緣消滅的話，三種行也就會斷滅，明白這個道理，稱為「諸行還滅智」。

## 丁三 雜染因緣智、清淨因緣智及清淨智

雜染因緣智、清淨因緣智及清淨智者，謂於愛味、過患、出離，如前應知。

這三種智慧分別和愛味、過患、出離相應。認明愛味是雜染因緣，稱為雜染因緣智；認明五陰會產生過患，稱為清淨因緣智；認明「離開五陰繫縛」的狀態，稱為清淨智。

## 丁四 苦智、集智、滅智、道智

四聖諦中苦等四智，如前分別聖諦道理，應知其相。

以上這五種智慧，加上四聖諦的苦智、集智、滅智、道智，一共就是「九智」。

於異生位修前五智，能<sup>1</sup>速證後四聖諦智，由證彼故，能於諸行如實了知。

在凡夫位時，修習諸行流轉智、諸行還滅智、雜染因緣智、清淨因緣智、清淨智，就能很快證得苦智、集智、滅智、道智（四聖諦智）。由於證得四聖諦智的緣故，便能如實了知各種有為法。

又若於前諸智有關，必定不能以諦道理遍知諸行，要當證得，方能遍知。

如果欠缺前五智，必然沒辦法在各種有為法當中了知四聖諦。

若於諦理遍知行智有所闕者，必定不能於上修道，以對治力斷諸煩惱，超一切行。

如果不能在各種有為法當中了知四聖諦，就會因為尚未見道而沒辦法轉入修道位，這樣就無法斷掉各種煩惱、超越一切有為法。

與此相違，乃能超越，是故說言有九種智，能於諸行遍知超越。

反過來說，就能超越各種煩惱，所以說有九種智能遍知有為法，乃至超越有為法。

### 3 9；3 9（2 5 6）不知五陰無常

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗，尊者摩訶拘絺羅，在耆闍崛山。時，尊者拘絺羅晡時從禪起，詣尊者舍利弗所，共相問訊，種種相娛悅已，卻坐一面。

---

<sup>1</sup> 「能」，《雜阿含經論會編》作「聖」，今依《瑜伽師地論》。



時尊者摩訶拘絺羅語舍利弗言：「欲有所問，寧有閑暇為我說不？」舍利弗言：「隨仁所問，知者當說。」

有一天摩訶拘絺羅尊者來看舍利弗，對他說：「我有問題想要請教你，你現在有沒有空為我解說？」舍利弗尊者說：「你就請問吧。」

摩訶拘絺羅問舍利弗言：「所謂無明，云何是無明？誰有此無明？」舍利弗答言：「無明者謂不知，不知者是無明。」「何所不知？」

「什麼是無明？什麼人有無明？」舍利弗說：「無明就是不知道，不知道就是無明。」摩訶拘絺羅又繼續問：「不知道什麼？」

謂色無常，色無常如實不知；色磨滅法，色磨滅法如實不知；色生滅法，色生滅法如實不知。

不如實知（過去的）色無常，（現在的）色必將磨滅，（未來的）色生起之後必定會消滅。<sup>1</sup>

受、想、行、識〔無常〕，受、想、行、識無常如實不知；〔受、想、行、〕識磨滅法，〔受、想、行、〕識磨滅法如實不知；〔受、想、行、〕識生滅法，〔受、想、行、〕識生滅法如實不知。

乃至不如實知（過去的）受、想、行、識無常，（現在的）受、想、行、識必將磨滅，（未來的）受、想、行、識生起之後必定會消滅。

摩訶拘絺羅！於此五受陰如實不知，不見，無無間等，愚，闇，不明，是名無明。成就此者，名有無明。

---

<sup>1</sup> 參見丙六丁一〈明與無明〉的解釋。



簡單地說，不如實知五受陰，不能現觀，沒有無間斷的見地，愚、暗、不明，稱為無明。有這些特徵的人，就說有無明。

又問舍利弗：「所謂明者，云何為明？誰有此明？」

舍利弗言：「摩訶拘絺羅！所謂明者是知，知者是名為明。」又問：「何所知？」

摩訶拘絺羅又問舍利弗：「什麼叫明？什麼人有明？」答：「知道就是明。」又問：「知道什麼？」

謂色無常，色無常如實知；色磨滅法，色磨滅法如實知；色生滅法，色生滅法如實知。

如實知（過去的）色無常，（現在的）色必將磨滅，（未來的）色生起之後必定會消滅。

受、想、行、識〔無常〕，受、想、行、識無常如實知；〔受、想、行、〕識磨滅法，〔受、想、行、〕識磨滅法如實知；〔受、想、行、〕識生滅法，〔受、想、行、〕識生滅法如實知。

乃至如實知（過去的）受、想、行、識無常，（現在的）受、想、行、識必將磨滅，（未來的）受、想、行、識生起之後必定會消滅。

拘絺羅！於此五受陰如實知，見，明，覺，慧，無間等，是名為明。成就此法者，是名有明。

簡單地說，如實知五受陰，能現觀，明了，覺悟，有慧，有無間斷的見地，稱為明。有這些特徵的人，就說有明。

是二正士，各聞所說，展轉隨喜，從座而起，各還本處。



現在講的「無明」是見所斷煩惱，也就是三縛結。有時候是指五上分結中的「無明」，後者是修所斷煩惱。

## 4 0 ； 4 0 （ 2 5 7 ） 不知四諦

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時尊者舍利弗，尊者摩訶拘絺羅，在耆闍崛山。時摩訶拘絺羅，晡時從禪起，詣尊者舍利弗所，共相問訊，種種相娛悅已，卻坐一面。

時尊者摩訶拘絺羅語舍利弗言：「欲有所問，寧有少暇為我說不？」舍利弗言：「仁者且問，知者當說。」

摩訶拘絺羅問舍利弗言：「所謂無明，復云何為無明？誰有此無明？」舍利弗答言：「無明者謂不知，不知者是無明。」「何所不知？」

謂色不如實知，色集、色滅、色滅道跡不如實知。受……。想……。行……。識不如實知，識集、識滅、識滅道跡不如實知。

摩訶拘絺羅！於此五受陰不如實知，不知，不見，不無間等，愚，闇，不明，是名無明。成就此者，名有無明。

又問舍利弗：「云何為明？誰有此明？」舍利弗言：「所謂明者是知，知者是明。」又問：「何所知？」

舍利弗言：

色如實知，色集、色滅、色滅道跡如實知。受……。想……。行……。識如實知，識集、識滅、識滅道跡如實知。拘絺羅！於此五受陰如實知，見，

明，覺，慧，無間等，是名為明。成就此法者，是名有明。

是二正士，各聞所說，展轉隨喜，從座而起，各還本處。

這個經和上面的經大同小異，摩訶拘絺羅問什麼叫作「無明」，什麼叫作「明」。舍利弗答：不能如實知五陰的苦、集、滅、道，稱為無明；能夠如實知五陰的苦、集、滅、道，稱為明。

#### 4 1 ； 4 1 （2 5 8）不知六處

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗，尊者摩訶拘絺羅，在耆闍崛山。時摩訶拘絺羅，晡時從禪起，詣舍利弗所，共相問訊，相娛悅已，卻坐一面。

時摩訶拘絺羅語舍利弗：「欲有所問，仁者寧有閑暇見答以不？」舍利弗言：「仁者且問，知者當答。」時摩訶拘絺羅語舍利弗言：「所謂無明，無明者為何謂耶？誰有此無明？」舍利弗言：「不知是無明。」「不知何等？」

謂色不如實知，色集、色滅、色味、色患、色離不如實知。受……。想……。行……。識，識集、識滅、識味、識患、識離不如實知。摩訶拘絺羅！於此五受陰不如實知，不如實見，不無間等，若闇，若愚，是名無明。成就此法者，名有無明。

又問：「明者云何為明？誰有此明？」舍利弗言：「知者是明。」  
「為何所知？」

舍利弗言：



色如實知，色集、色滅、色味、色患、色離如實知。受……。想……。行……。識如實知，識集、識滅、識味、識患、識離如實知。摩訶拘絺羅！於此五受陰如實知，如實見，明，覺，慧，無間等，是名為明。成就此者，名為有明。

時二正士各聞所說，歡喜而去。

這個經和上面的經大同小異，摩訶拘絺羅問什麼叫作「無明」，什麼叫作「明」。舍利弗答：不能如實知五陰的苦、集、滅、愛味、過患、出離，稱為無明；能夠如實知五陰的苦、集、滅、愛味、過患、出離，稱為明。

## 丙六 「無痴」如實了知\*

### 丁一 明與無明

復次，修觀行者，由三處故，於諸行中無愚痴住。何等為三？

要在三個地方觀行，才能產生智慧離開愚痴。是哪三個地方呢？

一、於過去諸行，如實了知是無常性；二、於現在諸行，如實了知是滅法性；三、於未來諸行，如實了知生滅法性。

一、對於已經過去的現象（有為法）如實了知是無常；二、對於現在的現象，如實了知它們將來會消滅；三、對於現在還沒有出生的現象，如實知它們將來會先出生再消滅。

彼由如是，於三世行無有愚痴，不染污心安樂而住，墮在明數。

通過這樣的觀行，對過去、現在、未來的有為法你就統統都可以觀察清楚，你就不會有愚痴，不會有染污的世界觀，這樣你的心就會住在安樂的狀況裡面，這種情況叫作「明」。

「墮」不是一個好字，比如人從懸崖上掉下去叫作「墮」，或者一個人是初果向，聽到外道法就信以為真，這下就從初果向退墮為凡夫，這也是「墮」。但是現在經文卻講「墮在明數」，「明」是好東西，為什麼要說是「墮」？這是相對於勝義諦而說的，勝義諦沒有一切的語言文字差別對待相，沒有「明」也沒有「無明」，就像《心經》所講的「無無明，亦無無明盡」。明跟無明統統都沒有，這才是勝義諦境界。如果有明有無明，就從勝義諦掉到世俗諦了，所以說「墮」。

與此相違，當知即是有愚痴住，墮無明數。

明反過來，就是愚痴、無明。

## 丁二 貪瞋痴異名

復有三種煩惱異名，多分說在煩惱品中：一、貪異名，二、瞋異名，三、痴異名。

煩惱有貪、瞋、痴三種，它們有很多不一樣的名稱。

貪異名者，亦名為喜，亦名為貪，亦名為顧，亦名為欣，亦名為欲，亦名為昵，亦名為樂，亦名為藏，亦名為護，亦名為著，亦名為希，亦名為耽，亦名為愛，亦名為染，亦名為渴。

喜、顧、欣、欲、昵、樂、藏、護、著、希、耽、愛、染、渴都是貪的異名。你可以把這當成是佛學專用字典，遇到這些文字就知道這是貪。



瞋異名者，亦名為恚，亦名為憎，亦名為瞋，亦名為忿，亦名為<sup>1</sup>損，亦名不忍，亦名違戾，亦名暴惡，亦名𧈧<sup>2</sup>螫，亦名拒對，亦名慘毒，亦名憤發，亦為怒憾，亦名懷感住，亦名生歎勃。

瞋有很多不一樣的名稱，如上所舉。歎勃，意思是忽然發作。

痴異名者，亦名無智，亦名無見，亦名非現觀，亦名昏昧，亦名愚痴，亦名無明，亦名黑闇。如是等名，當知如前〈攝異門分〉<sup>3</sup>多分已辨。

痴有很多不一樣的名稱。要注意的是「非現觀」，現觀是指現量，不包括比量和正教量。如果你只是讀佛經，甚至可以倒背如流，那也只是正教量而已，不是自己現前觀察所得就不會有智慧，還是愚痴。

這些名相在前面〈攝異門分〉已經講得很詳細了。

### 丁三 喜貪差別

喜、貪差別，我今當說。

下面說喜和貪的差別。

緣依止受所生欣樂，說名為喜。緣生受境所起染著，說名為貪。

境界和受不一樣，受是一種心所有法，境界則是色陰。由於受而產生高興的心情，叫作「喜」。緣於所受的境界生起染著，稱為「貪」。

比如天氣很熱的時候，你突然走進一個開著冷氣的房間，就產生了樂受，這種情況叫作喜。如果你喜歡這裡的冷氣，這叫作貪。又比如說吃東

<sup>1</sup> 「名為」，《雜阿含經論會編》作「名名」，今依《瑜伽師地論》。

<sup>2</sup> 𧈧，音捺，螫也。

<sup>3</sup> 〈攝異門分〉見《瑜伽師地論》83卷和84卷。

西，咬下去以後嘗到美味，那種美味是一種樂受，叫作「喜」。這時你對那一種食物的喜歡，則叫作貪。

又於將得境生名喜，若於已得境生名貪。

還有一種意思，對於快要得到的境界叫作「喜」；對於已經得到的境界產生心理傾向叫作「貪」。

又於已得臨將受用名喜，即於此事正受用時名貪。

還有一種意思，快要受用的時候叫作「喜」，對於正在受用的時候叫作「貪」。

又於能得境界方便名喜，即於境界名貪。

例如食物、衣服、車子、房子這些是境界，可以拿來受用，銀行帳戶裡的錢、名譽、頭銜、權力不能直接受用，但可以用來得到前述的「境界」，叫作「能得境界方便」。

對於能得境界方便，稱為「喜」；對於境界本身，稱為「貪」。

又於後有名喜，於現境界名貪。

還有一種意思，對於後有稱為「喜」，對於現在的境界稱為「貪」。

又於所愛他有情類榮利名喜，於自所得榮利名貪。

植物長得很茂盛叫「榮」，比喻發達。「利」就是有好處。對於自己所愛的人有好處稱為「喜」，對於自己有好處稱為「貪」。

以上相當於佛學辭典，它告訴你在經教中出現的「喜」「貪」可能會有不一樣的意思。這時候應該選取一個適當的意思，而不是把六個意思全部都用上。



## 4 2 ; 4 2 ( 2 5 9 ) 無間等法\*

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗，共摩訶拘絺羅，在耆闍崛山。摩訶拘絺羅晡時從禪起，詣舍利弗所，共相問訊，相娛悅已，卻坐一面。

時摩訶拘絺羅語舍利弗：「欲有所問，仁者寧有閑暇見答以不？」  
舍利弗言：「仁者且問，知者當答。」

時摩訶拘絺羅問舍利弗言：「若比丘未得無間等法，欲求無間等法，云何方便求？思惟何等法？」

這裡的「無間等法」是指見道位。剛才講，見道的人不會有哪一個瞬間沒有見地，包括生病很痛苦的時候、有重大利害的時候等等，他的見地都不會丟失。初果向講佛法可以講得很好，但是他有時候沒有辦法檢查出自己的凡夫我見，還會用「五陰是我、是常」或者認為「某些行為模式是無法改變的」這種說法來作為染污行的理由。初果人絕對不會這樣做，所以說見道的見地是「無間等法」。如果你認為自己是初果，應該用這個標準來檢查自己。

「方便」就是好方法的意思。摩訶拘絺羅這裡是在問，想要見道有沒有什麼好方法，要去思考什麼東西。

舍利弗言：「若比丘未得無間等法，欲求無間等法，精勤思惟；五受陰如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？是所應處故。若比丘於此五受陰精勤思惟，得須陀洹果證。」

舍利弗說：「如果修行人還沒有得到無間斷的見地，想要求證無間斷的見地，應該努力去思惟五受陰（有煩惱的五陰）如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。為什麼呢？這是他應該做的。如果修行人這樣努力思惟，便可以證須陀洹果。」



癰，就是皮膚底下有膿，還沒有擠出來，讓人很不舒服。

刺，《論》作「箭」，箭刺到肉裡，那是很痛的。

如殺，像刀子在割你一樣，相當於《論》的「惱害」。

《經》通常沒有「如病、如癰、如刺、如殺」這些字，因為這都屬於苦的範圍。簡單地說，想證初果的人應該努力觀察五陰的無常、苦、空、非我。這裡並沒有提到打坐修定，也沒有提到應當受什麼戒律，而是觀察生命的核心真相。

又問舍利弗：「得須陀洹果證已，欲得斯陀含果證者，當思惟何等法？」

舍利弗言：「拘絺羅！已得須陀洹果證已，欲得斯陀含果證者，亦當精勤思惟：此五受陰法如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？是所應處故。若比丘於此五受陰精勤思惟，得斯陀含果證。」

摩訶拘絺羅又問：「證須陀洹之後，想證斯陀含的話，應當思惟什麼呢？」

舍利弗答：「應該努力去思惟五受陰如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。這樣就可以證得斯陀含果。」

摩訶拘絺羅又問舍利弗言：「得斯陀含果證已，欲得阿那含果證者，當思惟何等法？」

舍利弗言：「拘絺羅！得斯陀含果證已，欲得阿那含果證者，當復精勤思惟；此五受陰法，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？是所應處故。若比丘於此五受陰精勤思惟，得阿那含果證。」

摩訶拘絺羅又問：「證斯陀含之後，想證阿那含的話，應當思惟什麼呢？」



舍利弗答：「應該努力去思惟五受陰如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。這樣就可以證得阿那含果。」

摩訶拘絺羅又問舍利弗言：「得阿那含果證已，欲得阿羅漢果證者，當思惟何等法？」

舍利弗言：「拘絺羅！得阿那含果證已，欲得阿羅漢果證者，當復精勤思惟：此五受陰法，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？是所應處故。若比丘於此五受陰法精勤思惟，得阿羅漢果證。」

摩訶拘絺羅又問：「證阿那含之後，想證阿羅漢的話，應當思惟什麼呢？」

舍利弗答：「應該努力去思惟五受陰如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。這樣就可以證得阿羅漢果。」

由此可見，解脫道的核心法義就是五陰無常、苦、空、非我。這說明，如果一個人用這個方法證了初果，他一定知道用什麼方法證阿羅漢。但是為什麼有人是初果，有人是二果、三果、四果？證初果是見地上的成就，只斷掉見所斷煩惱，還剩餘修所斷煩惱，那是長久以來養成的習慣，斷掉它們是需要時間的，但是方法都是一模一樣的。就好像路怎麼走你已經知道，但是還要一步一步地去走。

摩訶拘絺羅又問舍利弗：「得阿羅漢果證已，復思惟何等法？」

舍利弗言：「摩訶拘絺羅！阿羅漢亦復思惟：此五受陰法，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？為得未得故，證未證故，見法樂住故。」

時二正士各聞所說，歡喜而去。

摩訶拘絺羅又問：「證阿羅漢之後，應當思惟什麼呢？」

舍利弗答：「阿羅漢為了得到還沒有得到的法，證還沒有證到的法，並且安住於所證的功德受用當中，仍然會思惟五受陰如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。」

慧解脫阿羅漢還沒有證得滅盡定，他們為了證得滅盡定，仍然要繼續思惟五陰無常、苦、空、非我。所有的阿羅漢為了讓自己安住於有餘涅槃，也會繼續思惟五陰無常、苦、空、非我。

這部小經告訴我們，聲聞的修證方法，不能離開「五陰無常、苦、空、非我」這個見地。這裡根本沒講要修習禪定，不是禪定不重要，而是在從二果證到三果的時候通常會發起初禪，不需要刻意去修。它的原理是：努力觀察五陰無常、苦、空、非我，自然會離開對五陰的貪愛。初果人一旦離開欲界貪愛，很容易證得初禪。

## 丙七 修觀四「勝進」

### 丁一 四勝進

復次，於諸行中如理修者，有四勝進。謂勝進想，略有三種：一、未得為得，二、未會為會，三、未證為證。若為獲得現法樂住，名第四勝進。

在有為法上面作如理思惟的觀行，有四種勝進（殊勝的精進）。一、為了得到還沒有得到的勝進。二、為了學會還沒有學會的勝進。三、為了證得還沒有證得的勝進。四、為了保持安樂而修習的勝進。

最初能得先所未得預流果故，當知是名未得為得。

第一勝進是為了得到還沒有得到的初果，這稱為未得為得。

即此為依，復能契會上學果故，當知是名未會為會。



以初果為基礎，為能契會初果以上的有學位（二果和三果），這就稱為未會為會。

即此為依，復能證得阿羅漢果，於諸惑斷能作證故，當知是名未證為證。

以三果為基礎，為能證得阿羅漢果，證明自己已斷各種煩惱，這稱為未證為證。

若已證得阿羅漢果，更無未得為得，乃至未證為證故正勤修習，但為現法樂住正勤修習。

如果已經證得阿羅漢果，解脫道的功課已修習完畢，已經沒有未得、未會、未證的法，這時候只是為了保持安樂而修觀行。因為只要離開這個觀行，痛苦和煩惱馬上就撲面而來。

而且，一個人過去勤於觀察五陰的無常、苦、空、非我，因而證得阿羅漢果，雖然不用再學解脫道的法，仍然會繼續深觀，這是一種有利的習慣，一直產生善性循環，所以會不斷地持續下去。就好像一個騎腳踏車的人，他知道怎麼保持平衡，不會故意讓自己傾斜而倒下來，一定會繼續保持平衡向前行。

綜上所述，從凡夫修到阿羅漢，全都要精勤觀察五陰的無常、苦、空、非我。這是聲聞法的精義所在。所以，請大家不要小看這個法門，不然就等於是拿黃金當廢鐵來賤賣。有的人不重視這個法門，跑去修數息、氣功、禪定，那些東西會比這個好嗎？你一定要好好地想，好好地思惟，聲聞法主要就是修這個，不要去修一些奇奇怪怪的法門。這個法門很重要，如果你看輕了這個法門，就是輕法、慢法，沒有辦法證得初果。

現在有很多人自稱是阿羅漢、地上菩薩，甚至自稱是佛，因此聚集了許多徒眾，但是講的法卻沒有經教依據，從來不勸徒眾觀察五陰無常，反而讓徒眾堅固五陰，例如雙身法即是在堅固受蘊，氣功則是在堅固色蘊，這是反

其道而行，就好像在海灘修築沙堡，無論付出多大的努力，最後都會被風雨和潮汐所摧毀。

還有的人有神通，能夠幫人治病、預知未來，這些都沒有辦法改變五陰無常的本質。如果你看到這裡，還不起半點欣喜之心，反而喜歡外道法，你就是「不般涅槃種性」，至少在此生沒有解脫的可能。所以，真觀請大家一定要重視這個法，它能夠讓你很快地證得果位，脫離生死輪迴，遠遠勝過一切的外道法。

## 丁二 自義三勝進

又依自義，有三勝進想：謂於諸行中厭背想，過患想，實義想。

又依著自己的如理觀察，有三種勝進想，也就是在各種有為法當中起厭背想<sup>1</sup>、過患想和實義想。

厭背想者，復有四行<sup>2</sup>：謂於諸行思惟如病，如癰，如箭、惱害。

厭背想又可以分為四種觀行，也就是思惟有為法如病、如癰、如箭、如惱害。

如病者，謂如有一因界錯亂所生病苦，修厭背想。

如病，就像因為邪見而產生的病苦一樣，用這種方式來修厭背想。

界錯亂，是指四種邪見：常見、斷見、現法涅槃見和薩迦耶見。<sup>3</sup>這裡暗示：眾生的四種邪見會產生病苦。

如癰者，謂如有一因於先業所生癰苦，修厭背想。

<sup>1</sup> 厭背想，就是厭逆或厭離的想法。

<sup>2</sup> 「復有四行」，《雜阿含經論會編》作「復可四行」，今依《瑜伽師地論》。

<sup>3</sup> 參見甲一乙二丙一〈界〉。



如癰，就像因為先前惡業所生的癰（膿腫）苦一樣，用這種方式來修厭背想。

如箭者，謂如有一因他怨箭所中之苦，修厭背想。

如箭，就像有人在中傷你一樣，用這種方式來修厭背想。

惱害者，謂於親財等匱乏中，因自邪計所生諸苦，修厭背想。

惱害，就像有人不正確地思惟自身的孤苦貧窮（例如有人不甘貧窮而怨天尤人）而產生各種苦一樣，用這種方式來修厭背想。

如是名為修觀行者，於諸行中修厭背想。

這樣稱為修觀行，這是在各種有為法當中修厭背想。

《論》將病對應邪見，癰對應先業，箭對應小人中傷，惱害對應邪計匱乏，這是一種闡述與發揮，而不是單純的文字解釋。

過患想者，復有二行：謂於諸行思惟無常，及思惟苦。

過患想有兩種：一種是思惟有為法的無常，第二種是思惟有為法的苦。

實義想者，亦有二行：謂於諸行思惟空性，及無我性。

實義想也有兩種：一種是思惟有為法的空性，一種是思惟有為法的無我性。

這裡的「實義」是指世俗諦中的真實道理。這裡的「空性」是指空的性質，而且這個空是有為空，不是無為空<sup>1</sup>。大乘法的「空性」則是無為空，與這裡的「空性」意義不相同。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷90：「空有二種，一者有為，二者無為。此中有為空，無常恆久久安住不變易法，及我我所。若諸無為，唯空，無有我及我所，又此空性離諸因緣，法性所攝。」（CBETA 2019.Q4, T30, no. 1579, p. 812a9-12）。這段解釋305經，等後面出現時再解釋。

此中先於過患想及實義想正修習已，然後方能住厭背想。當知此中先說其果，後說其因。

要先修過患想（無常、苦）和實義想（空、無我），然後才能住於厭背想（如病、如癰、如箭、惱害）。經文是先講果再講因。

#### 4 3 ; 4 3 （2 6 0）云何為滅\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者舍利弗詣尊者阿難所，共相問訊已，卻坐一面。時尊者舍利弗問尊者阿難言：「欲有所問，仁者寧有閑暇見答以不？」阿難言：「仁者且問，知者當答。」

舍利弗言：「阿難！所謂滅者，云何為滅耶？誰有此滅？」

舍利弗問阿難：「阿難！所謂的滅，為什麼叫滅？是什麼東西滅了？」

滅，就是寂滅。它是苦、集、滅、道四聖諦當中的「滅」，把有為法滅掉，就是無餘依涅槃。

阿難言：

舍利弗！五受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。

五受陰是本於過去的造作和思願而來；五受陰消滅，稱為滅。

思願，包括尋思和願求。小的時候，老師問我們將來想幹什麼，有人想當科學家，也有人想當國家元首，不管你想當什麼，都是五陰。過去想當什麼，就會讓你去造作什麼，雖然不一定達成你的願望，但最終成就的必然是五陰。只要是五陰，就必然是無常，是會消滅的法。五陰消滅了，永不再生，就稱為無餘依涅槃。

云何為五？所謂色受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。



如是受、想、行、識，是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。

五受陰是什麼呢？就是色受陰、受受陰、想受陰、行受陰和識受陰。

舍利弗言：

如是！如是！阿難！如汝所說。

此五受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。

云何為五？所謂色受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。

如是受、想、行、識，是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。

阿難！此五受陰若非本行所作，本所思願者，云何可滅？阿難！以五受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法；彼法滅故，是名為滅。

時二正士各聞所說，歡喜而去。

舍利弗肯定阿難，兩人都歡喜地離去。這稱為同見同行。

## 丙八 「三相行」<sup>1</sup>涅槃不落斷滅\*

復次，由三種相，諸行滅故，說名無餘依涅槃界：一者、先所生起諸行滅故；二者、自性滅壞諸行滅故；三者、一切煩惱永離繫故。

由於有三種相，各種有為法（諸行）消滅，稱為無餘依涅槃界：

---

<sup>1</sup> 《雜阿含經論會編》是「三相行」先於「我見差別」，《論》嘔陀南則是「我見差別」先於「三相行」。印順這樣調整過來，《經》《論》文字才配合得上。



先所生起諸行滅者，謂於先世能感後有諸業煩惱之所造作，及由先願之所思求，今所生起諸行永滅。

一、過去所生起的諸行已消滅 這是說過去世的染污造作和思願所生起的現在諸行，已經永遠消滅。

自性滅壞諸行滅者，謂彼生已，任性滅壞，非究竟住諸行永滅。

二、諸行自性已消滅 這是說諸法滅已，諸法的性質隨著諸法的壞滅而壞滅，不可能永遠存在。

一切煩惱永離繫者，謂諸煩惱無餘斷滅，由今滅故，後不更生。

三、一切煩惱都已永遠離開不再有繫縛 這是說各種煩惱都斷得乾乾淨淨，而且消滅之後，不會再生起。

是故由此三相，諸行滅故，說名寂滅，非永無相，其相異故；若永無相，不可施設說名寂滅。

因為有三個相貌，所以把諸行的消滅稱為寂滅，而不是把永遠沒有相貌稱為寂滅，這是有差別的；如果是永遠沒有相貌，就不能施設「寂滅」的假名。

換句話說，所謂的「寂滅」有三種相，而不是什麼相都沒有。如果人死掉之後什麼東西都沒有，就不是「寂滅」。《論》在這裡是告訴我們：涅槃不落斷滅。

4 4 ； 4 4 （ 2 6 1 ） 生法計是我\*

如是我聞：



一時，尊者阿難住拘睢彌國瞿師羅園。時尊者阿難告諸比丘：「尊者富留那彌多羅尼子<sup>1</sup>，年少初出家時，常說深法，作如是言：

阿難尊者告訴大家，富留那彌多羅尼子（即說法第一的聲聞弟子富樓那）年輕時便出家，經常演說深奧的佛法，他這樣告訴我：

阿難！生法計是我，非不生。

阿難！云何於生法計是我，非不生？色生，生是我，非不生。受、想、行、識生，生是我，非不生。譬如士夫手執明鏡及淨水鏡，自見面生，生故見，非不生。是故阿難！色生，生故計是我，非不生。如是受、想、行、識生，生故計是我，非不生。

阿難！生法被誤計為我，而不是不生的法。

為什麼呢？色陰一定要出生，人們才會誤認生出來的是我，而不會把不生的東西當成我。受、想、行、識也是一樣，一定要出生，人們才會誤認生出來的是我，而不會把不生的東西當成我。譬如一個人透過鏡子或清水盆，看到自己的臉出生，他能看到的是有出生的法，而不是不生之法。所以阿難！色陰出生，人們才會誤認生出來的是我，而不會把不生的東西誤認為我。同樣的道理，受、想、行、識出生，人們才會誤認生出來的是我，而不會把不生的東西誤認為我。

真觀按，「生法計是我，非不生」這句話暗示，「不生之法即是我，這樣的認識並非誤計」。鏡像沒有實體，象徵五蘊、假我，人臉有實體，象徵真我、第八識。假我不是真我，但與真我不異。

---

<sup>1</sup> Puṇṇa Mantāniputta. 《一切經音義》卷23：「富樓那，具云富樓那彌多羅尼子。言富樓那者，此云滿也。彌多羅者，此云慈也。滿慈是尊者母，稱子即尊者，自身從母立名，故名滿慈子也。」(CBETA 2019.Q4, T54, no. 2128, p. 450c11-12)。

再參考《經》「有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅」<sup>1</sup>，很明確地講，無為法不生、不住、不異、不滅，與有為法的體性恰好相反。

底下的經文便是在比較五陰與我的關係。由前後經文的安排可以知道，五陰是生法，「我」是不生之法。

云何阿難！色是常耶？為無常耶？（答曰：無常。又問：）無常者是苦耶？（答曰：是苦。又問：）若無常、苦者，是變易法，聖弟子於中復計我，異我，相在不？（答曰：不也。）

阿難！色陰是常，還是無常？（我回答他：無常。他又問：）無常的東西是苦嗎？（我答：是苦。他又問：）如果色陰無常、苦，又是變易法，聖弟子會把它當成是我、異我、相在嗎？（我答：不會。）

如是受、想、行、識，為是常耶？為無常耶？（答曰：無常。）若無常是苦耶？（答曰：是苦。又問：）若無常、苦者，是變易法，多聞聖弟子於中寧復計我，異我，相在不？（答曰：不也。）

同樣的，受、想、行、識是常，還是無常？（我告訴他：無常。他又問：）無常的東西是苦嗎？（我答：是苦。他又問：）如果它們無常、苦，又是變易法，聖弟子會把它當成是我、異我、相在嗎？（我答：不會。）

阿難！是故色若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。

<sup>1</sup> 《雜阿含經》卷12(CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 83c15-17)。



如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。

阿難！因此所有的色，不管是過去、未來、現在，裡面的或外面的，粗大的或是微細的，美的或醜的，遠的或近的，都不是我，不異於我，與我不相在。

同樣的，受、想、行、識，不管是過去、未來、現在，裡面的或外面的，粗大的或是微細的，美的或醜的，遠的或近的，都不是我，不異於我，不相在。

如實知，如實觀察，<sup>1</sup>如是觀者，聖弟子於色生厭，離欲，解脫，『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

如是受、想、行、識，生厭，離欲，解脫，『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

如實了知，如實觀察，只要這樣修觀，聖弟子就能對色陰生厭，離欲，解脫，（可以自作證）『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不會再承受後有。

「諸比丘！當知彼尊者於我有大饒益，我從彼尊者所聞法已，遠塵、離垢，得法眼淨。我從是來，常以此法為四眾說，非餘外道、沙門、婆羅門出家者說。」

諸位！這位尊者給我很大的利益，我從他那裡聽法，便證得初果。我從那時開始，便經常將他所說的法轉述給四眾弟子。

---

<sup>1</sup> 印順原注：「察」下，原本有「不」字，文義相反，今刪。

真觀按，阿難推崇富留那「常說深法」，如果只講五蘊無常，凡夫都能夠了知，自然算不得深法。只有他隱說的「不生」之法，能夠讓人出離世間，乃至亦能貫通大乘法，讓人究竟成佛，這才稱得上深法。鏡子的譬喻非常好，它說明的是：五蘊是真我映射出來的影像，只是幻影，沒有實體。

## 丙九 「我見差別」

復次，有四種我見為所依止，能生我慢：一、有分別我見，謂諸外道所起；二、俱生我見，謂下至禽獸等亦能生起；三、緣自依止我見，謂於各別內身所起；四、緣他依止我見，謂於他身所起。

四種我見能出生我慢：一、分別我見，這是各種外道所生起的；二、俱生我見，這是禽獸等（乃至單細胞動物）也能生起的；三、緣自依止我見，這是緣於自身而生起的；四、緣他依止我見，這是相對於他人而生起的。

分別我見，是能够和語言文字相應的。「諸外道所起」，這裡的「外道」包括尚未證果的佛弟子。

這裡雖然說有四種我見，但是緣自依止我見和緣他依止我見屬於分別我見，所以也可以說，只有「分別我見」和「俱生我見」兩種我見。

## 丁一 分別我見

分別我見為所依止生我慢者，謂由此見，觀自、他身，計有實我。由此二種我見<sup>1</sup>為依，發生我慢。譬如清淨圓鏡，面上質像為依，發生影像；影像為依，於自依止發生劣、中、勝想。如是由邪分別故，緣自依止我見為緣，發生緣他依止我見，如依質像，發生影像，又此為緣發生我慢，方他謂己或勝、或等、或劣。

---

<sup>1</sup> 謂緣自依止我見和緣他依止我見。



分別我見出生我慢，這是說由於有分別我見，觀察自身、他身，在五蘊當中誤計有實我。由於有緣自依止我見和緣他依止我見，發生我慢。就好像清淨圓鏡，以人臉物質影像為依，發生鏡面臉像；由於有鏡面臉像，對自身產生劣等、中等、殊勝的想法。這樣因為錯誤分別的關係，緣著緣自依止我見，而發生緣他依止我見。如同依止物質影像，而產生鏡像，又依此為緣，發生我慢，與他人做比較，說自己勝過別人、與別人相等或不如別人。

我慢是修所斷煩惱的代表，只要覺得「我這個五陰的存在是好的」就是我慢，不但覺得自己比人強是我慢，甚至覺得自己比別人差也是我慢，因為一切的比較都是從誤計「五陰是我」而來的，所以都是我慢。

真觀按，物質影像比喻真我（第八識），鏡像比喻五蘊假我，凡夫無法觀察到真我，所作的比較都是依五蘊假我而來。如果觀察到真我，便會明白「心、佛、眾生，三無差別」，有情皆是平等，不需要比較。

## 丁二 俱生我見

俱生我見為緣生我慢者，當知譬喻與前差別。如明眼人臨淨水器，自觀眼、耳，所餘如前應知其相。

俱生我見為緣生我慢，如果要做譬喻，應該把銅鏡換成清水盆，自己看到眼、耳面貌，其它都跟前段一樣。

彌勒菩薩為什麼這樣說呢？真觀猜測，銅鏡的影像比較清晰，清水盆的影像比較模糊，在古代，銅鏡是有錢人才有的，但清水盆則是一般人都有的，所以用銅鏡的影像比喻分別我見，表示分別我見只有能使用語言文字的有情才有；用清水盆的影像比喻俱生我見，表示俱生我見是與生俱來的，即使沒有學會語言文字，也照樣存在，由此顯示二種我見的差別。

### 丁三 知恩報恩

此一切種薩迦耶見，唯依善說法、毘奈耶方能永斷，非餘邪教。如是如來及眾共知同梵行者，或諸弟子同梵行者，有大恩德，唯由如是一因緣故，名於大師或滅度後同梵行者，真實報恩。

只有依善巧宣說的法義和戒律，而不是依邪教導，才能永斷各種薩迦耶見（我見）。因為這個原因，如來與聖弟子對修行人有大恩德，只有依如來與聖弟子宣說法和律這一個因緣（修行人才能斷掉我見），斷掉我見才可以說得上是真實報恩。

換句話說，只有依止善知識才能斷掉我見，也只有斷掉我見，才能報答善知識的大恩。善知識有兩種，一為佛寶，二為僧寶，後者就是聖弟子。聖弟子，是指初果以上的修行人，不一定要出家。出家人如果未證果，沒有辦法教導他人證果，便不是這裡講的善知識。目前是末法時代，各種錯誤的教導琳瑯滿目，大家一定要依循四依四不依的原則，才能找到解脫之道。

你如果學到了正法，應當要感恩善知識。有的人會輕慢老師，覺得老師教的東西沒什麼了不起，甚至覺得自己還比老師高明，如果你這樣認為，這恰恰就是我慢。聲聞見道者有些我慢還無可厚非，但若有深重的我慢，自己卻檢查不出來，很可能是分別我見沒有斷乾淨的跡象。分別我見斷不乾淨，卻自認為聲聞見道，就是增上慢。一旦落入增上慢，輕則原地踏步，重則落入三惡道，絕對不可掉以輕心！

如果你會忘恩負義，背棄教導自己的善知識，你一定還沒有見道。如果老師說法錯誤，你另尋善知識，這是應該的。錯說佛法的老師稱為惡知識，他是在誤導他人，你如果不另尋善知識，就沒有機會解脫煩惱、出離三界了。

又由第二，謂若有能即依如是差別句義，為利益故，勤修正行，如是亦名隨分報恩，彼所希望未滿足故。



第二，若有人能夠依這樣的法義，努力修行，他所期望的結果（斷掉分別我見）雖然還沒有實現，也可以稱為隨分報恩。

## 4 5 ; 4 5 ( 2 6 2 ) 顛倒二邊\*

如是我聞：

一時，有眾多上座比丘，住波羅捺國仙人住處鹿野苑中，佛般泥洹未久。時長老闍陀，晨朝著衣持鉢，入波羅捺城乞食。食已還，攝衣鉢，洗足已，持戶鉤，從林至林，從房至房，從經行處至經行處，處處請諸比丘言：「當教授我，為我說法，令我知法、見法！我當如法知、如法觀。」

事情發生在佛陀示現涅槃不久，但後面的小經仍然有佛陀的開示，由此可知，《雜阿含經》不是按照時間順序編排的。

時諸比丘語闍陀言：「色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」闍陀語諸比丘言：「我已知色無常，受、想、行、識無常；一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」闍陀復言：「然我不喜聞『一切諸行空，寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃』。此中云何有我，而言『如是知、如是見，是名見法』？」第二、第三，亦如是說。

闍陀復言：「是中誰復有力堪能為我說法，令我知法、見法？」復作是念：「尊者阿難，今在拘睢彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉識知，彼必堪能為我說法，令我知法、見法。」

時闍陀過此夜已，晨朝著衣持鉢，入波羅捺城乞食。食已還，攝舉臥具，攝臥具已，持衣鉢，詣拘睢彌國。漸漸遊行，到拘睢彌國。攝舉衣鉢，洗足已，詣尊者阿難所，共相問訊已，卻坐一面。

時闍陀語尊者阿難言：



一時，諸上座比丘住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。時我晨朝著衣持鉢，入波羅捺城乞食。食已還，攝衣鉢。洗足已，持戶鉤，從林至林，從房至房，從經行處至經行處，處處見諸比丘而請之言：『當教授我，為我說法，令我知法、見法！』

時諸比丘為我說法言：『色無常，受、想、行、識無常；一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。』

我爾時語諸比丘言：『我已知色無常，受、想、行、識無常；一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞一切諸行空，寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是見，是名見法？』

我爾時作是念：『是中誰復有力堪能為我說法，令我知法、見法？』我時復作是念：『尊者阿難今在拘睢彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉知識，彼必堪能為我說法，令我知法、見法。』

善哉！尊者阿難！今當為我說法，令我知法、見法！

闍陀跟很多人請教怎麼修觀行，人家都教他：「諸行無常，諸法無我，涅槃寂滅。」但他不喜歡這個答案，理由是：既然「一切諸行不可得」，又怎麼會有「我」，而說「如是知、如是見」呢？最後，他去請教阿難尊者。

時尊者阿難語闍陀言：

善哉！闍陀！我意大喜，我慶仁者能於梵行人前，無所覆藏，破虛偽刺。



闍陀！愚癡凡夫所不能解，色無常，受、想、行、識無常；一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當為汝說。

時闍陀作是念：「我今歡喜，得勝妙心，得踊悅心，我今堪能受勝妙法。」爾時，阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：

阿難稱讚闍陀能夠直心地將疑惑說出來<sup>1</sup>，並且引用佛陀對摩訶迦旃延的教導：

世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自知，是名正見、如來所說。

世人顛倒，依於二邊，不是執有，就是執無。世人取各種境界，心中因而產生計著。如果能夠不受、不取、不住，不誤認五陰是我，苦生時任它生，滅時任它滅。在這當中不疑、不惑，不依靠別人而能自己明白，這稱為正見、如來所說。

這段開示基本上是般若中觀，並非聲聞、緣覺法。如實知見的必然是五陰，乃至見道的仍然是五陰，五陰雖然不是我，卻也不異於我，因此，五陰的見道對於「真我」（第八識）仍然是有用的，「真我」會收藏見道的無漏法種，讓未來世的五陰再度生起見道的智慧。菩薩懂得這個道理，不去計著是我、非我，稱為中道。

---

<sup>1</sup> 真觀按，聽人說法而有疑惑時，千萬不要因為禮貌而刻意壓抑自己的不快，應該直心地將疑惑說出來，這是佛教的優良傳統，只有這麼做，善知識才能依據你的根性和疑惑而給予最適當的教導。闍陀顯然是大乘種性，他不喜歡聽到無常、苦、空、非我的聲聞法，這樣根器的人，最契機的是「常、樂、我、淨」的大乘法，先前他所碰到的比丘應該都是聲聞人，沒辦法跟他演說大乘法，而他現在所遇到的阿難，已在《法華經》得到授記，看到大乘根器的人，必然十分歡喜。但《雜阿含經》畢竟是為了聲聞人而編輯的經典，因此阿難的開示並不是那麼明顯的大乘法。

所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。

為什麼呢？如實正觀世間法聚集，就不會有「世間不存在」的看法；如實正觀世間法消滅，就不會有「世間存在」的看法。

這段開示通於大乘、小乘，教闡陀從世俗諦的「如實正觀」轉入勝義諦，離開有、無等差別法相。

迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。」

如來離於二邊，說中道法：因為這個有所以那個有，因為這個生所以那個生，具體來說就是因為有無明，所以有染污行，乃至有生老病死憂悲惱苦的聚集。因為這個沒有所以那個沒有，因為這個消滅所以那個消滅，具體來說就是因為無明消滅所以染污行消滅，乃至生老病死憂悲惱苦也跟著消滅。

這段經教講的是十二因緣法，因為有無明，則隨後十一支（行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死）順序生起，可說之為有，這稱為流轉門。因為無明消滅，則隨後十一支順序消滅，可說之為無，這稱為還滅門。

二邊不止是有、無，它也可以是空、有，我、無我，法、非法，凡、聖，世間、出世間等等，此部分可參考《維摩詰經·入不二法門品》。

尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。爾時，闍陀比丘見法，得法，知法，起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法得無所畏。恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是，如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空，皆悉寂，不可得，愛盡，離欲，滅盡，涅槃，心樂正住解脫，不復轉還；不復見我，唯見正法。」



闍陀聽到這裡，當下證得初果。他不再見到我，只見到正法。「唯見正法」意謂見解上不再有各種取相分別，可以安住於勝義諦。

時阿難語闍陀言：「汝今得大善利，於甚深佛法中得聖慧眼。」時二正士展轉隨喜，從座而起，各還本處。

阿難印證闍陀得「聖慧眼」，而不是通常的「法眼淨」，這頗值得玩味。《無量壽經》說「慧眼見真能度彼岸」（慧眼能夠觀察真如讓人度一切法到彼岸），如果阿難是這個意思，得「聖慧眼」就是指大乘見道。

## 經目錄

輸屢那三種，無明亦有三，  
無間等及滅，富留那、闍陀。

「輸屢那三種」指36～38經，「無明亦三種」指39～41經，「無間等」指42經，「滅」指43經，「富留那」指44經，「闍陀」指45經。

## 丙十 「法總等品」法印與解脫門

復次，由三解脫門增上力故，當知建立四種法嚧陀南<sup>1</sup>，謂空解脫門，無願解脫門，無相解脫門。一切行無常，一切行苦者，依無願解脫門，建立第一、第二法嚧陀南。一切法無我者，依空解脫門，建立第三法嚧陀南。涅槃寂靜者，依無相解脫門，建立第四法嚧陀南。

以三解脫門建立四種法印。三解脫門是指空解脫門、無相解脫門和無願解脫門。四種法印是一切行無常、一切行苦、一切法無我、涅槃寂靜。依無

---

<sup>1</sup> 法嚧陀南，真觀譯為法印，因為其中含有三法印（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜），加上「一切行苦」，便擴充為四種法印。

願解脫門建立一切行無常和一切行苦，依空解脫門建立一切法無我，依無相解脫門建立涅槃寂靜。

以上所說的「建立」是理論上的建立，在修證上則是由四法印的觀行入於三解脫門。因為觀察五蘊無常、苦而順入無願解脫門，觀察五蘊空而順入空解脫門，觀察「我」（生死輪迴中不變易的主體）不受苦樂而順入無相解脫門。

### 丁一 空解脫門\*

《瑜伽師地論》卷28：「於其非有無所有中，非有祈願非無祈願。如其非有還則如是，知為非有，見為非有，依此建立空解脫門。」《大般若波羅蜜多經》卷469：「云何空解脫門？謂菩薩摩訶薩以空、無我行相攝心一趣，是名空解脫門。」也就是說，修行人以空義攝心，入於解脫，稱為空解脫門。

那麼，該緣什麼空義呢？聲聞人所緣的空是有為空，它的體性是「無常恒久久安住不變易法及我、我所」，意思是說「有為法當中不存在常住法也沒有我、我所」。

菩薩所緣的空是無為空，它的體性是「若諸無為，唯空（只有空性），無有我及我所」。這裡是與有為空比較，特別講到的〔無我無我所〕是和有為空相同的，沒有講到的「無常恒久久安住不變易法」則是與有為空相異的，換句話說，無為空是「常恆久久安住不變易法」。《論》擔心大家沒弄清楚，特別加上一句「又此空性離諸因緣，法性所攝」<sup>1</sup>，換句話說，無為空不是因緣所生法，而是法性（諸法實性），也就是第八識。

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷90：「空有二種，一者有為，二者無為。此中有為空，無常恒久久安住不變易法，及我我所。若諸無為，唯空，無有我及我所，又此空性離諸因緣，法性所攝。」(CBETA 2019.Q4, T30, no. 1579, p. 812a9-12)。這段經教是解釋305經，等後面出現時再詳細說明。



## 丁二 無願解脫門\*

《瑜伽師地論》卷28：「於有為中見過失故，見過患故無所祈願，無祈願故依此建立無願解脫門。」《大般若波羅蜜多經》卷469：「云何無願解脫門？謂菩薩摩訶薩以苦、無常行相攝心一趣，是名無願解脫門。」也就是說，修行人以苦和無常攝心，見到有為法的過患，能夠息滅對有為法的願求，稱為無願解脫門。

有為法的範圍非常廣泛，除了功名、利祿、眷屬等世間法之外，出世間法的果位如初果、二果，禪宗的初關、重關、牢關，（五十二位階的）三賢十地、等覺，甚至究竟佛果的功德：四無所畏、十力、十八不共法、三十二相、八十種隨形好，也是有為法。修行人如果對於有為法非常熱衷，表示他與無願解脫門不相應，欠缺見道功德。

## 丁三 無相解脫門\*

《瑜伽師地論》卷28：「於有為中無祈願故，便於涅槃深生祈願，<sup>1</sup>見極寂靜，見甚微妙，見永出離。由於中見永出離故，依此建立無相解脫門。」

《大般若波羅蜜多經》卷469：「云何無相解脫門？謂菩薩摩訶薩以滅、寂靜行相攝心一趣，是名無相解脫門。」也就是說，修行人以寂滅攝心，入於解脫，稱為無相解脫門。

## 丁四 兩種增上的原因

復次，當知有二種法嚙挖南增上行欲：一者、勝解俱行欲；二者、意樂俱行欲。勝解俱行欲者，由四種法嚙挖南故，於諸行中而生樂欲。又於諸行寂靜生樂欲者，由意樂故，獨處空閑，作意思惟。

---

<sup>1</sup> 這表示涅槃是無為法。

有兩種欲<sup>1</sup>可以增上法印的修持：一、勝解俱行欲；二、意樂俱行欲。所謂的勝解俱行欲，是指由於聽聞四種法印的緣故，對於觀察諸行發生樂欲。所謂的意樂俱行欲，是指樂於在獨處空閑時，作意思惟「諸行寂靜」。

小乘的諸行寂靜是指因厭離諸行而寂靜，大乘的諸行寂靜則是「諸法從本來，常自寂滅相」<sup>2</sup>。

## 丁五 四種退失的原因

由四種相，於彼寂靜其心退還：一者、於中由見勝利，不趣入故；二者、不信，彼得不清淨信故；三者、於彼所緣不生喜<sup>3</sup>樂，不安住故；四者、於彼而起不樂勝解故。與彼相違，當知即是意樂俱行欲。

有四種現象會讓人退失寂靜：一、理解的力量太強，因此無法趨入寂靜；二、信仰有偏差，不相信四法印；三、不喜歡寂靜，不願安住於寂靜；四、理解之後不感興趣。如果沒有這四種現象，就是前述的意樂俱行欲。

「寂靜」指勝義諦無有戲論的境界，對一般人來講，「寂靜」就是無聊。因此，不喜歡無聊、害怕無聊的人，就無法安住於寂靜。聲聞人經常安住於勝義諦，才能證得有餘依涅槃。菩薩所安住的勝義諦，即是本來自性清淨涅槃。

有趣的是，理解法義原本是度流之筏，但若理解的力量太強，一直停留在理解的層次，就無法從世俗諦轉進到勝義諦寂滅境界，因此說「由見勝利，不趣入故」。

<sup>1</sup> 這兩種欲都是意識的欲心所。

<sup>2</sup> 《妙法蓮華經》卷1 (CBETA 2019.Q4, T09, no. 262, p. 8b25)。

<sup>3</sup> 「喜」，「喜」的異體字。



## 丁六 害怕涅槃的兩種情況\*

又由二緣，依止無我勝解之欲，於彼涅槃，由驚恐故，其心退還。

意欲依止無我勝解的人，會因為兩個緣而害怕涅槃，無法緣於涅槃而安住。

一、由於此欲不善串習，未到究竟故；二、於作意時，由彼因緣念忘失故，又此忍欲未串習故。

一、沒有好好地將這種意欲串習起來成為習慣；二、當作意的時候，有其它的因緣導致失念，這也是安忍的欲還沒有形成串習的緣故。

當爾之時，於諸行中了唯行智，其心愚昧，數數思惟我：「我爾時當何所在？」尋求我行微細俱行障礙而轉，由此緣故，彼作是思「我當不有」，不作是念「唯有諸行當來不有」。彼由如是隨逐身見為依止故，發生變異隨轉之識，由驚恐故，於彼寂滅其心退還。

這個時候，本該只在諸行（有為法）當中觀察一切無常，他卻產生愚昧的想法，再三思惟「我」：「我這時候是在什麼地方？」推尋得很微細的時候便產生障礙，由此緣故，他產生這樣的思惟「我將來不會存在」<sup>1</sup>，而不是想「只有諸行將來不存在」。因為一直被身見所糾纏，他思惟到這裡，心識隨之轉變，產生驚恐（害怕自己落入斷滅），因而從寂滅的狀態當中退出來。

真觀按，把五蘊身當成我，稱為身見或我見，修行人如果沒有擺脫身見，當他發現五陰不能常存時，便會發生驚恐。這時候只要知道「我」不是五陰，能夠長存，就能擺脫這種驚恐而證得初果。「唯有諸行當來不有」隱含著「非諸行之物當來有」（不是有為法的某物將來可繼續存在），而《雜

---

<sup>1</sup> 「我當非有」是分別我見的一種形態，參見甲一乙三丙六丁二戊二〈所緣〉。



《阿含經》說五陰非我，這不就擺明了「我當後世有」嗎！大家注意一下，《經》和《論》沒有明說的這句話，《中阿含經·阿梨吒經》直白地說了，原文是：「此是神，此是世，此是我，我當後世有，常不變易，恒不磨滅法。」也就是說，「我」是常住法，這正是證得初果的關鍵知見！

## 丙十一 「三」相與見

復次，為斷如是驚恐，有二種法，多有所作：一者、於諸有智同梵行所，如實自顯；二者、因善法欲，發解了心及調柔心。

為了斷掉這樣的驚恐，有二種方法很有幫助：一、在出世間聖賢面前誠實地陳述自己的問題；二、以聽聞善法的樂欲發起解了心和調柔心。

### 丁一 解了心三相

又發如是解了心者，聽聞正法，由三種相，發生歡喜：一者、由補特伽羅增上故；二者、由法增上故；三者、由自增上故。

所謂的發起解了心，是指聽聞正法的時候，由於三種情況，產生歡喜心：一、由於說法人殊勝；二、由於法義殊勝；三、由於自身智慧增上。

補特伽羅增上者，謂由覩見深可讚仰，具大威力端嚴大師，及所稱揚善說法者。

說法人殊勝，是指值遇令人讚仰具有大威力品德端嚴的大師，以及為這樣的大師所稱揚的善說法者。

法增上者，謂所說法，能令出離煩惱業苦，及令信解最上深義。

法義殊勝，是指所說的法能夠讓人出離煩惱與痛苦，並且能夠讓人信解最上等深奧的法義。



自增上者，謂有力能於所說法能隨覺悟。

自身智慧增上，是指自己有能力聽懂老師所說的法義。

## 丁二 調柔心三見

又發如是調柔心者，謂有三見：一者、若依彼而轉；二者、若由彼遍知；三者、若應所引發。

所謂的發調柔心，是指三種見解的次第：

### 戊一 依彼而轉

依彼而轉者，謂於諸諦未得現觀，為得現觀，依彼勝解俱行極善串習正見而轉。

為了現觀核心義理，依著殊勝的理解串習正見，很善巧地轉變自己。

### 戊二 由彼遍知

由彼遍知者，謂依隨順現觀正見，於三事我執薩迦耶見，及彼隨眠，斷、常兩見所依止性，并所得果，能遍了知。

隨順前述的現觀正見，能夠普遍地了知三事：一、我取著的薩迦耶見（又名我見或身見）和隨眠，二、斷見常見的依止性，三、所得的果位。

這裡的「我執薩迦耶見」是指對於「我」的見解執著，而不是俱生我見，前者初果斷，後者阿羅漢斷。對於「我」的見解執著就是認為五陰是我、異我，或認為五陰在我、我在五陰。正確的見解應該是五陰非我、不異我、不相在。

遍了知的內容集中在薩迦耶見上面，薩迦耶見能夠作為斷、常兩見的依止，斷掉薩迦耶見至少是初果向。隨眠是指暫時不現行但遇緣則生起的煩惱。

為什麼薩迦耶見可以作為斷見、常見的依止呢？這是因為「我當不有」和「我當長存」的「我」都是指五陰。主張斷見的人認為五陰在生命當中為「我」，此「我」在死後斷滅。主張常見的人認為五陰是「我」，能夠存續到後世。二者皆是錯誤的觀念。

言三事者：一、若所取，二、若能取，三、若如是取。

所謂的三事是：一、所取，二、能取，三、如是取。

此何所取？謂五取蘊。誰能取？謂四取。云何而取？謂四識住。

什麼叫作所取？就是五取蘊（五受陰）。什麼叫作能取？就是四取（欲取、見取、戒禁取、我語取）。什麼叫作如是取？就是四識住（識住於色、受、想、行）。

隨其次第，如前應知，為二取心之所依處。又即於彼所有諸纏非理所引，緣彼境界薩迦耶見，生起執著及彼隨眠，如前應知。

（這一段看不懂，省略不譯。）

### 戊三 應所引發

云何應所引發？謂住於彼，而能永斷薩迦耶見三事執著，及彼隨眠，於聖諦智不藉他緣。

住在這種狀態，而能永斷薩迦耶見在三事上面的執著和隨眠，生起四聖諦智而不需依靠他人的言語來肯定自己的見地。

又若依彼應所遍知正見轉時，於其三處起我執著及有隨眠，於諸行中若集、若沒不善知故，於處中行尚不能入，況得出離！



有的人雖然修習正見，但沒有善巧地察覺三處（三事）現起的「我」的執著見解和隨眠，不知道自己什麼時候招集了諸行，也不知道自己什麼時候溺沒在諸行當中，這樣他就沒辦法入於觀行，又何況出離呢！

若隨順現觀正見住時，於三事中所有我執皆已離繫，猶被隨眠之所繫縛；於諸行中，若集、若沒能善知故，遠離二邊，入處中行，雖未出離，堪能出離。

隨順現觀正見而安住的時候，如果對於三事當中所有「我」的見解執著已不起現行，但仍然被隨眠所繫縛，只要能夠善於了知自己什麼時候招集諸行、什麼時候沒溺於諸行，經常遠離斷、常的邊見，處於中道，這樣雖然還沒有出離，將來必定能出離。

若已引發聖諦現觀，由正見故，於三事中無我執著，遠離隨眠，於處中行先趣入已，後由此故方得出離。當知如是三見轉時，有此差別。

如果已經引發四聖諦的現觀，由於正見的緣故，於三事當中都沒有「我」的見解執著，也不再有了隨眠，這是從正確的觀行入手，最後因此得以出離（證得初果）。要知道這三見運轉時，有這樣的差別。

## 甲一乙五 速通

4 6 ； 4 6 （ 2 6 3 ） 修習道品

如是我聞：

一時，佛住拘留國雜色牧牛聚落。爾時，佛告諸比丘：

有一天，佛陀告訴大家：

我以知見故得諸漏盡，非不知見。云何以知見  
故得諸漏盡，非不知見？謂此色，此色集，此色滅。  
此受……。想……。行……。〔此〕識，此識集，此  
識滅。

我因為有知見而不是沒有知見，而將各種煩惱斷盡。怎麼說呢？所謂的知見是指五陰的存在（即是苦）、招集與消滅。

不修方便隨順成就，而用心求『令我諸漏盡、  
心得解脫』，當知彼比丘終不能得漏盡解脫。所以者  
何？不修習故。不修習何等？謂不修習念處，正勤，  
如意足，根，力，覺，道。

如果不修方便以趨向成就，卻用心求『讓我把煩惱斷盡、心得解脫』，  
這個修行人終究不能如願。因為他不修習四念處、四正勤、四如意足、五  
根、五力、七覺支、八正道（合稱三十七道品）。

譬如伏鷄，生子眾多，不能隨時蔭卵，消息冷  
暖，而欲令子以觜、以爪啄卵自生，安隱出殼<sup>1</sup>，當

---

<sup>1</sup> 殼，音「雀」，指卵殼。



知彼子無有自力，堪能方便以觜、以爪安隱出殼。所以者何？以彼鷄母不能隨時蔭卵冷暖，長養子故。

就好像母雞下了很多蛋，卻沒能隨時孵蛋，留意溫度，這樣想讓小雞自行破殼而出，是不可能的。

如是比丘不勤修習，隨順成就，而欲令得漏盡解脫，無有是處。所以者何？不修習故。不修何等？謂不修念處，正勤，如意足，根，力，覺，道。

同樣的道理，修行人不努力修行而隨順成就，卻想漏盡得解脫，是不可能的。怎麼說呢？因為他不修三十七道品。

若比丘修習隨順成就者，雖不欲令漏盡解脫，而彼比丘自然漏盡，心得解脫。所以者何？以修習故。何所修習？謂修念處，正勤，如意足，根，力，覺，道。

如彼伏雞，善養其子，隨時蔭卵，冷暖得所，正復不欲令子方便自啄卵出，然其諸子自能方便安隱出殼。所以者何？以彼伏雞隨時蔭卵，冷暖得所故。如是比丘善修方便，正復不欲漏盡解脫，而彼比丘自然漏盡，心得解脫。所以者何？以勤修習故。何所修習？謂修念處，正勤，如意足，根，力，覺，道。

反過來說，修行人若能修習三十七道品而隨順成就，自然就能漏盡而心得解脫。

譬如巧師、巧師弟子，手執斧柯，捉之不已，漸漸微盡，手指處現，然彼不覺斧柯微盡而盡處現。如是比丘精勤修習，隨順成就，不自知見今日爾所漏盡，明日爾所漏盡，然彼比丘知有漏盡。所以者何？

以修習故。何所修習？謂修習念處，正勤，如意足，  
根，力，覺，道。

就好像木匠經常拿著斧頭，久而久之，斧柄便出現手指的痕跡，但他自己並不會察覺出現痕跡的過程。同樣的道理，修行人努力修行而隨順成就，不會察覺今天斷掉什麼煩惱、明天斷掉什麼煩惱，但他終究會知道自己已把煩惱斷盡。怎麼說呢？因為他修習三十七道品。

譬如大舶，在於海邊，經夏六月，風飄、日  
暴，藤綴漸斷。如是比丘精勤修習，隨順成就，一切  
結、縛、使、煩惱、纏，漸得解脫。所以者何？善修  
習故。何所修習？謂修習念處，正勤，如意足，根，  
力，覺，道。

說是法時，六十比丘不起諸漏，心得解脫。  
佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

又好像大船停在海邊，經過夏天的風吹日晒，船上的繩子慢慢就斷了。同樣的道理，修行人努力修行而隨順成就，一切的煩惱就會漸次斷盡而得到解脫。怎麼說呢？因為他修習三十七道品。

說這個法的時候，有六十比丘證得阿羅漢果。

唎拞南

復次，唎拞南曰：

速通、自體、智境界，  
流轉、善足行、順流，  
知斷相、想立、達糧，  
師所作等品後廣。



## 丙一 「速通」慧

### 丁一 通慧三法

為欲證得未得真實究竟解脫，略有三法，能令獲得速疾通慧。一者、智力，二者、不放逸力，三者、數習力。

為了證得還沒有證得的究竟解脫，有三個方法，能夠令人很快地證得通慧。一、智力，二、不放逸力，三、數習力。

智力者，謂若住彼，堪能無間永盡諸漏，當知即是有學智見。

所謂的智力是說，要是住在某種狀態當中，便能無間斷地永遠斷盡各種煩惱，要知道這種狀態就是有學的智見。

不放逸力者，謂已獲得如是知見，即依如是所得之道，方便勤修，於心防護惡不善法。

所謂的不放逸力，是說已經獲得這樣的正知見（例如四聖諦），便依所得的道理努力修學，防護自心，不讓惡法、不善法現起。

數習力者，謂即依此方便勤修，常作常轉，終不謂：「我為於今日得盡諸漏心解脫耶，為於來日，為於後日？」由此邪思，令心厭倦。無厭倦已，便無怯畏；無怯畏已，不捨加行，能盡諸漏。

所謂的數習力，是說依正知見（例如四聖諦）努力修，經常修習，決不作這樣的想法：「我這樣修會今天得到解脫，會明天解脫，還是以後才能解脫？」這種不當的尋思會讓人產生厭倦。如果沒有厭倦，就不會害怕自己證不了。不害怕自己證不了，就不會捨棄修行方法，最後必能斷掉各種煩惱。



## 丁二 智見差別

問：智、見何差別？

答：若照過去及以未來非現見境，此慧名智；照現在境，此慧名見。

又所取為緣，此慧名智；能取為緣，此慧名見。

問：智和見（《經》譯為知、見）有什麼差別？

答：這一共有九種說法：

一、觀察過去以及未來境界的慧稱為智；觀察現在境界的慧稱為見。

二、以所取為緣的慧稱為智；以能取為緣的慧稱為見。

又聞、思所成，此慧名智；修所成者，此慧名見。

又能斷煩惱，此慧名見；煩惱斷已，能證解脫，此慧名智。

又緣自相境，此慧名智；緣共相境，此慧名見。

三、聞、思所成的慧稱為智；修所成慧稱為見。

四、能斷煩惱的慧稱為見；斷掉煩惱之後，能證解脫，這樣的慧稱為智。

五、緣著自相境界的慧稱為智；緣著共相境界的慧稱為見。

又由假施設，遍於彼彼內外行中，或立為我，或立有情，天、龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路荼、緊捺洛、牟呼洛伽等，或立軍、林及舍、山等，以如是等世俗理行緣所知境，此慧名智；若能取於自相、共相，此慧名見。

六、普遍地於各種或內或外的有為法當中，假名施設我、有情、天、龍、藥叉、健達縛（乾達婆）、阿素洛（阿修羅）、揭路荼（迦樓羅）、緊捺洛（緊那羅）、牟呼洛伽（摩睺羅伽）等，或者施設軍隊、樹林、房屋、



山等，以這樣的世俗道理指涉所了知的境界相<sup>1</sup>，這樣的慧稱為智；如果能夠取自相、共相，這稱的慧稱為見。

又尋求諸法，此慧名智；既尋求已，伺察諸法，此慧名見。

又緣無分別影像為境，此慧名智；緣有分別影像為境，此慧名見。

又有色爾焰<sup>2</sup>影像為緣，此慧名見；無色爾焰影像為緣，此慧名智。

七、尋求諸法的慧稱為智；尋求之後，更細微地觀察諸法所得的慧，稱為見。

八、緣無分別影像為境，這樣的慧稱為智；緣有分別影像為境，這樣的慧稱為見。

九、緣有色爾焰影像的慧稱為智；緣無色爾焰影像的慧稱為見。

### 丁三 四善巧事

彼由如是若智、若見為所依止，方便修時，復更勤修四善巧事：

一、觀察事，二、捨取事，三、出受事，四、方便事。

修行人以智或見為依止而修學，又更加努力修習四種善巧事：一、觀察事，二、捨取事，三、出受事，四、方便事。

觀察事者，謂四念住，為欲對治四顛倒故，如實遍知一切境故。

所謂的觀察事，是指四念住，這是為了對治四顛倒，讓你能夠如實地遍知一切境界。

<sup>1</sup> 這樣安立語言文字，真觀稱為「判別」，參見《實證因明學》第二章第二節〈適當的判別〉。

<sup>2</sup> 《一切經音義》卷23：「爾焰者，此云所知，謂智所知境，非預識境。」(CBETA 2019.Q4, T54, no. 2128, p. 456a8)。

《論》的「念住」《經》譯為「念處」，也就是觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。四顛倒是指「無常常倒，於苦樂倒，於不淨淨倒，於無我我倒」<sup>1</sup>，與四念處正好相對應。

捨取事者，謂四正斷，為欲斷除不善法故，及為修集諸善法故。

所謂的捨取事，是指四正斷，這是為了斷除不善法，並且為了修集各種善法。

《論》的「正斷」《經》有時譯為「正勤」。四正斷是指斷斷（斷掉已現起的惡法）、律儀斷（未現起的惡法令其不生）、隨護斷（未現起的善法令其生）和修斷（已現起的善法令其增益）。<sup>2</sup>

出受事者，謂四神足，依四靜慮次第超出，始從憂根乃至樂故。

所謂的出受事，是指四神足，這是依四種禪定的次第而超出，最初從憂根超出，最後從樂超出。

《論》的「神足」《經》譯為「如意足」。四神足是欲定滅行成就修習神足、精進定滅行成就修習神足、意定滅行成就修習神足、思惟定滅行成就修習神足。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷1 (CBETA 2019.Q4, T30, no. 1579, p. 280c19-25)。

<sup>2</sup> 《雜阿含經》卷31：「有四正斷。何等為四？一者、斷斷，二者、律儀斷，三者、隨護斷，四者、修斷。云何為斷斷？謂比丘亦已起惡不善法斷，生欲、方便、精勤、心攝受，是為斷斷。云何律儀斷？未起惡不善法不起，生欲、方便、精勤、攝受，是名律儀斷。云何隨護斷？未起善法令起，生欲、方便、精勤攝受，是名隨護斷。云何修斷？已起善法增益修習，生欲、方便、精勤、攝受，是為修斷。」 (CBETA 2019.Q4, T02, no. 99, p. 221a22-b1)。

<sup>3</sup> 《長阿含經》卷5：「如來善能分別說四神足，何等謂四？一者、欲定滅行成就修習神足。二者、精進定滅行成就修習神足。三者、意定滅行成就修習神足。四者、思惟定滅行成就修習神足。是為如來善能分別說四神足。」 (CBETA 2019.Q4, T01, no. 1, p. 36a7-12)。



方便事者，謂諸根、力、覺支、道支，當知即是能斷見、修所斷煩惱正方便故。

所謂的方便事，是指五根、五力、七覺支、八正道，這是能夠斷掉見所斷煩惱和修所斷煩惱的正方便。

如是勤修善巧事者，當知有四種所依能依義：所依義者，謂觀行者正勤修習；能依義者，謂成就學諸無漏法而未清淨，餘無明殼所纏裹故。

這樣努力修行善巧事，要知道有四種所依能依的義理：所依義，是指觀行者正確而努力的修習；能依義，是指學習無漏法已有成就而未能清淨，因為還有其它的無明所纏繞。

#### 丁四 清淨道四種差別

又彼諸法，由清淨道後方清淨，此清淨道當知復有四種差別：一者、習近正法，正審靜慮；二者、親事善友；三者、以尸羅、根護、少欲等法熏練其心；四者、獨處空閑，用奢摩他、毘鉢舍那，勝正安樂以為翼從。

五蘊要經由（修習）清淨道才能得到清淨，這裡的清淨道有四種差別：一、修習親近正確的法，正確地審查與修定；二、親近服事善知識；三、以戒律、防護六根、少欲等方法熏練自心；四、在獨處空閑的時候，修習止（奢摩他）觀（毘鉢舍那），以產生殊勝而正確的安樂。

又清淨者，謂即依彼清淨行道多修習故，令有學法，破無明殼趣無學地。

所謂的清淨，是指經常修習前述的清淨行道，最終從有學位破除無明，而趨向無學位。

## 丁五 解脫五漸次

又為得真實究竟解脫，當知略有五種漸次：一者、先集資糧以為依止；二者、以此為依，修奢摩他、毘鉢舍那；三者、以此為依，具諦現觀涅槃勝解；四者、以此為依，於劣少證不生喜足，亦不安住，於可厭法深生厭患；五者、以此為依，證得最後金剛喻定相應學心。

為了得到真實而究竟的解脫，大略有五種次第：一、先修集資糧做為基礎；二、以此（資糧）為基礎，修習止觀；三、以此（止觀）為基礎，具足諦現觀涅槃勝解；四、以此為基礎，對於下劣少證既不感到歡喜與滿足也不安住，對於應該厭惡的法產生厭惡；五、以此為基礎，證得最後金剛喻定<sup>1</sup>學心（有學位最後階段所修的三昧）。

### 4 7 ; 4 7 ( 2 6 4 ) 手中土搏\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時有異比丘，於禪中思惟，作是念：「頗有色常，恒，不變易，正住耶？如是受、想、行、識常，恒，不變易，正住耶？」

是比丘晡時從禪起，往詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「世尊！我於禪中思惟作是念：頗有色常，恒，不變易，正住耶？如是受、想、行、識常，恒，不變易，正住耶？今白世尊：頗有色常，恒，不變易，正住耶？頗有受、想、行、識常，恒，不變易，正住耶？」

<sup>1</sup> 《大乘阿毘達磨集論》卷5：「云何金剛喻定？謂居修道最後斷結道位所有三摩地。」(CBETA 2019.Q4, T31, no. 1605, p. 685c14-15)。



爾時，世尊手執小土搏，告彼比丘言：「汝見我手中土搏不？」比丘白佛：「已見，世尊！」「比丘！如是少土，我不可得；若我可得者，則是常，恆，不變易，正住法。」

有一個大家不熟識的比丘問佛：「五陰是否有常、恆、不變易、正住法？」佛用手拿一小團土告訴他：「（五陰當中）哪怕是像這樣少的份量的『我』也是不可得；如果（五陰當中）找得到『我』，（五陰）就是常、恆、不變易、正住法。」

真觀按，我們運用語言學的規律，就可以從佛的回答看出，「我」是常、恆、不變易、正住法。請大家用心思惟，便可跳脫佛門斷滅見的火坑。

佛告比丘：

我自憶宿命，長夜修福，得諸勝妙可愛果報之事。曾於七年中，修習慈心，經七劫成壞，不還此世。七劫壞時，生光音天；七劫成時，還生梵世空宮殿中，作大梵王，無勝、無上，領千世界。從是以後，復三十六反作天帝釋。

復百千反作轉輪聖王，領四天下，正法治化。七寶具足，所謂輪寶，象寶，馬寶，摩尼寶，玉女寶，主藏臣寶，主兵臣寶。千子具足，皆悉勇健。於四海內，其地平正，無諸毒刺。不威、不迫，以法調伏。

灌頂王法，有八萬四千龍象，皆以眾寶莊嚴而校飭之，寶網覆上，建立寶幢，布薩象王最為導首，朝、晡二時自會殿前。我時念言：『是大群象，日日再反往來，蹈殺眾生無數。願令四萬二千象，百年一來。』即如所願，八萬四千象中，四萬二千象百年一至。

灌頂王法，復有八萬四千匹馬，亦以純金為諸乘具，金網覆上，婆羅馬王為其導首。

灌頂王法，有八萬四千四種寶車，所謂金車、銀車、琉璃車、頗梨車，師子、虎、豹皮、雜色欽婆羅以為覆襯，跋求毗闍耶難提音聲之車為其導首。

灌頂王法，領八萬四千城，安隱豐樂，人民熾盛，拘舍婆提王而為上首。

灌頂王法，有八萬四千四種宮殿，所謂金、銀、琉璃、頗梨，摩尼琉璃由訶而為上首。

比丘！灌頂王法，有八萬四千四種寶床，所謂金、銀、琉璃、頗梨，種種繒褥、氍毹、毳毼、迦陵伽臥具以敷其上，安置丹枕。

復次，比丘！灌頂王法，復有八萬四千四種衣服，所謂迦尸細衣，芻摩衣，頭鳩羅衣，拘沾婆衣。

復次，比丘！灌頂王法，有八萬四千玉女，所謂剎利女，似剎利女，沉復餘女。

復次，比丘！灌頂王法，有八萬四千釜食，眾味具足。

比丘！八萬四千玉女中，唯以一人以為給侍。八萬四千寶衣，唯著一衣。八萬四千寶床，唯臥一床。八萬四千宮殿，唯處一殿。八萬四千城，唯居一城，名拘舍婆提。八萬四千寶車，唯乘一車，名毘闍耶難提瞿沙，出城遊觀。八萬四千寶馬，唯乘一馬，名婆羅訶，毛尾紺色。八萬四千龍象，唯乘一象，名布薩陀，出城遊觀。

比丘！此是何等業報，得如是威德自在耶？此是三種業報。云何為三？一者、布施，二者、調伏，



三者、修道。比丘！當知凡夫染習五欲，無有厭足，  
聖人智慧成滿而常知足。

比丘！一切諸行，過去盡滅，過去變易，彼自然眾具及以名稱，皆悉磨滅。是故比丘！永息諸行，  
厭離，斷欲，解脫。

佛陀告訴比丘，自己曾經做過轉輪聖王，享受人間最大的福報，但已全部磨滅。勸比丘要息滅諸行，厭離諸行，斷掉對有為法的愛欲，才能得到解脫。

「比丘！色為常、無常？」比丘白佛言：「無常，世尊！」

「若無常者是苦耶？」比丘白佛言：「是苦，世尊！」

「比丘！若無常、苦，是變易法，聖弟子寧復於中計我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

「如是受、想、行、識，為常、為無常？」比丘白佛言：「無常，世尊！」

「若無常者是苦耶？」比丘白佛言：「是苦，世尊！」

「比丘！若無常、苦，是變易法，聖弟子寧復於中計我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

（這類的問答是證初果的關鍵，真觀已在36經解說。）

佛告比丘：

諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、  
若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。

如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，  
若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、  
若近，彼一切非我，不異我，不相在。



比丘！於色當生厭，離欲，解脫。如是於受、想、行、識，當生厭，離欲，解脫，解脫知見『我生已盡，梵行已立』，所作已作，自知不受後有。

時彼比丘聞佛所說，踊躍歡喜，作禮而去。常念土搏譬教授，獨一靜處，精勤思惟，不放逸住。不放逸住已，所以善男子剃除鬚髮，正信非家，出家學道，為究竟無上梵行，見法，自知身作證『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。時彼尊者亦自知法，心得解脫，成阿羅漢。

（以上段落的關鍵文字，本書都解釋過了，這裡不再重覆。）

## 丙二 「自體」

### 丁一 五因緣無常

復次，由五因緣，當知一切自體諸行皆悉無常，謂由五種因緣，可知一切自體諸行都是無常：

一切自體壽量有限。

一、一切自體的壽量都是有限的。

假使有人欲自祈驗：「我今以手執持泥團或牛糞團，能經幾時？」作是願已，隨取彼團。是人爾時任情所欲，能執不捨；乃至於後，欲棄即棄，欲持即持。非如所受必死之身，至壽盡際，尚不能遂己之所欲延一剎那，況乎久住？

二、你可以做一個實驗：「我手握泥團，能夠持續到何時？」看你想要拿到幾時，或者有時拿著有時放下，乃至最後丟掉不想再拿。而你的壽命還



不如手中的泥團，當壽命將盡時，你想要延長一剎那都沒辦法，何況是想讓它永遠存在！

又，一切自體因所生故，彼因作故，是無常故。

三、一切自體都是「因」所生的，「因」所作，所以是無常。

按，此處的「因」指第八識的「所藏」，也就是說五蘊是第八識流注種子所生，五蘊必須依於第八識才能夠出生並繼續存在，既然這樣，五蘊就是無常法。

又，有自體廣大興盛，終歸磨滅而可得故，謂在色界、欲界天人，大梵、帝釋、轉輪王等。

四、即使自體如色界、欲界天人，大梵、帝釋、轉輪王之廣大興盛，最終仍然歸於磨滅。

又，由無倒阿笈摩故，謂佛世尊，於諸自體無常法性，現見現證而宣說故。

五、由不顛倒的經教，也就是佛世尊現見現證而宣說各種自體的無常性的語言文字。

## 丁二 三種受欲圓滿

復有三種諸受欲者圓滿差別，由是因緣，諸受欲者恒常戲論。何等為三？一、資產圓滿，二、自體圓滿，三、廣大殊勝有情供養圓滿。

有三種受欲圓滿的差別，由此受欲者往往產生戲論：

一、資產圓滿，如轉輪聖王的七寶（輪寶、象寶、馬寶、摩尼寶、玉女寶、主藏臣寶、主兵臣寶）等。

二、自體圓滿，包括身體健康、智慧超群。

三、廣大殊勝有情供養圓滿，有很多有情供養，包括人民交稅和信徒捐款。

這些會讓人產生錯覺，以為受欲者能夠恆常存在，例如古代帝王追求長生不死，或者想要修築大型陵墓於死後永遠享用。

當知復有三種因緣，能得如是圓滿差別：調施；戒調伏諸根俱行；及欲界慈修所得果，慈為先導，慈為因處，於諸有情損害寂靜行相轉故。

有三種因緣能得到這樣的圓滿差別：一、布施；二、持戒調伏六根；三、欲界修慈的結果，這是以慈為先導，慈為因處，因此息滅對有情的加害心。

#### 4 8 ; 4 8 ( 2 6 5 ) 五陰五喻

如是我聞：

一時，佛住阿毘陀處恒河側。爾時，世尊告諸比丘：

譬如恒河大水暴起，隨流聚沫。明目士夫，諦觀分別。諦觀分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固。所以者何？彼聚沫中無堅實故。如是諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，比丘諦觀思惟分別。〔諦觀思惟分別時〕，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？色無堅實故。

很小的水泡稱為沫，這些小水泡聚集起來，就是聚沫。修行人觀察色陰，就像明眼人觀察河流當中的聚沫一樣，知道色陰不堅實。



諸比丘！譬如大雨，水泡一起一滅。明目士夫，諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固。所以者何？以彼水泡無堅實故。如是比丘！諸所有受，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，比丘諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以受無堅實故。

修行人觀察受陰，就像明眼人觀察大雨打在地面形成的水泡一樣，知道受陰不堅實。

諸比丘！譬如春末夏初，無雲無雨，日盛中時，野馬<sup>1</sup>流動。明目士夫，諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固。所以者何？以彼野馬無堅實故。如是比丘！諸所有想，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，比丘諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以想無堅實故。

野馬又名陽焰，看起來像水卻不是水，而是太陽晒熱地面所生的幻象。修行人觀察想陰，就像明眼人觀察陽焰流動一樣，知道想陰不堅實。

諸比丘！譬如明目士夫，求堅固材，執持利斧，入於山林，見大芭蕉樹，臍直長大，即伐其根，斬截其峯，葉葉次剝，都無堅實。〔明目士夫，〕諦

<sup>1</sup> 《一切經音義》卷9：「野馬，猶陽炎也。」(CBETA 2019.Q4, T54, no. 2128, p. 358b8)。

觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固。所以者何？以彼芭蕉無堅實故。如是比丘！諸所有行，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，比丘諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以彼諸行無堅實故。

芭蕉樹沒有樹幹，一葉一葉地剝開後，什麼都沒有。修行人觀察行陰，就像明眼人觀察芭蕉一樣，知道行陰不堅實。

諸比丘！譬如幻師、若幻師弟子，於四衢道頭，幻作象兵、馬兵、車兵、步兵。有智明目士夫，諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固。所以者何？以彼幻無堅實故。如是比丘！諸所有識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，比丘諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢，無實，無有堅固；如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以識無堅實故。

修行人觀察識陰，就像明眼人觀察幻化的事物一樣，知道識陰不堅實。

爾時，世尊欲重宣此義而說偈言：

觀色如聚沫，受如水上泡，  
想如春時燄，諸行如芭蕉，  
諸識法如幻，日種姓尊說。  
周匝諦思惟，正念善觀察，  
無實不堅固，無有我我所。  
於此苦陰身，大智分別說：



離於三法者，身為成棄物。  
壽暖及諸識，離此餘身分，  
永棄丘塚間，如木無識想。  
此身常如是，幻偽誘愚夫，  
如殺如毒刺，無有堅固者。  
比丘勤修習，觀察此陰身，  
晝夜常專精，正智繫念住，  
有為行長息，永得清涼處。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

### 丙三 「智境界」

#### 丁一 七種如實通達智

復次，當知於所知事，有七種如實通達智行：

所知事，就是七轉識能夠了別的法。

一、已得智，

已得智，就是已經得到的智慧，也就是48經所說的「諦觀分別時」，發現事物有某些體性。

二、未得智，

雖然還沒有得到智慧，但知道如何採取正確的方法去認識事物，也就是48經所說的「諦觀分別」。

三、無顛倒智，

能如實了知常、無常，樂、苦，我、非我，淨、不淨，不顛倒。

四、是處非有知非有智，

對於不存在的事物，例如空花、水月，知其非有。

五、是處所餘知不空智，

對於存在的事物，例如第八識，知其真實存在。

六、苦不淨智，

對於有為法的苦、不淨能如實知。

七、速滅壞智。

對於有為法的無常能夠如實知。

## 丁二 十五種相覺了諸行

又由十五種相覺了諸行，能速斷滅一切行愚。何等十五？

由十五種相觀察諸行（五蘊各有三相，總共十五種相），便能很快地斷掉各種愚痴。哪十五種相呢？

謂水界所生故，無我似我而顯現故，不住隨欲而造作故，覺了諸色猶如聚沫。

因為自體為水界所生，沒有我卻像我而顯現，沒辦法停留也沒辦法按自己的願望而造作，可以了知色蘊猶如聚沫。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 按，色身由一個一個的細胞構成，細胞大部分是水，因此說自體就像聚沫。



三和合生相似法故，如雲、地、雨和合方便，覺了諸受喻若浮泡。

三和合（例如眼、色、眼識）而生相似法（三和合生觸，觸生受），如同雲、地、雨和合方便而成水泡，可以了知受蘊如同水泡。

於所知境能顯，能燒，能使迷亂相似法故，覺了諸想同於陽焰。

於所知境，能夠顯示、能夠灼燒、能夠使人迷亂的相似法，可以了知想蘊如同陽焰。

薩迦耶見根本斷故，多品自體因差別故，剎那量後時無暫停相似法故，覺了諸行譬芭蕉柱。

我見根本已斷，各種自體原先的因就有差別，剎那轉變相似相續無法暫停，由這三個原因可以了知行蘊如同芭蕉柱。

有取之識，依四識住，發起種種自體隨轉相似法故，覺了諸識方於幻事。此廣分別，如前〈攝異門分〉應知。

有取著的識，住於色、受、想、行，成為四識住，發起種種隨著自體而運轉的相似法，由此可以了知識蘊如同幻化。此部分已於〈攝異門分〉<sup>1</sup>詳細說明。

## 4 9 ； 4 9 （ 2 6 6 ） 狗子繫柱

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，佛告諸比丘：

〔眾生〕於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，  
長夜輪迴，不知苦之本際。有時長久不雨，地之所

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷84 (CBETA 2019.Q4, T30, no. 1579, pp. 768c11-769a8)。



生，百穀、草木，皆悉枯乾。諸比丘！若無明所蓋，愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜不雨，大海水悉皆枯竭。

諸比丘！無明所蓋，愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜，須彌山王皆悉崩落。無明所蓋，愛結所繫，眾生長夜生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜，此大地悉皆敗壞，而眾生無明所蓋，愛結所繫，眾生長夜生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。

比丘！譬如狗子繫柱，彼繫不斷，長夜繞柱輪迴而轉。如是比丘！愚夫眾生不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，長夜輪迴，順色而轉。

如是不如實知受……。想……。行……。〔不如實知〕識，識集，識滅，識味，識患，識離，長夜輪迴，順識而轉。諸比丘！隨色轉，隨受轉，隨想轉，隨行轉，隨識轉。

隨色轉故，不脫於色；隨受、想、行、識轉故，不脫於〔受、想、行、〕識。以不脫故，不脫生老病死、憂悲惱苦。

多聞聖弟子如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離〔故，不隨色轉〕。如實知受……。想……。行……。〔如實知〕識，識集，識滅，識味，識患，識離故，不隨識轉。不隨轉故，脫於色，脫於受、想、行、識，我說脫於生老病死、憂悲惱苦。

佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

以上小經講器世間的生滅和有情的流轉，請看以下《論》的解釋。



## 丙四 「流轉」生死相續

復次，有二世間，攝一切行：一、有情世間，二、器世間。有情世間名種類生死，器世間名器生死。

有兩種世間，包括一切的有為法：一、有情世間，二、器世間。有情世間稱為種類生死，器世間稱為器生死。

按，有為法都有生、住、異、滅，器世間的變化稱為成、住、壞、空，有情的變化稱為生、老、病、死。

### 丁一 兩種生死差別

種類生死，不同其餘生死法故，望器生死，當知略有五不同分：

種類生死和器生死有五種差別：

謂器生死，共因所生；種類生死，但由不共，是名第一因不同分。

一、因不同分 器生死是共因所生，種類生死則是別業別果。

又器生死，於無始終前後際斷；種類生死，於無始終相續流轉常無斷絕，是名第二時不同分。

二、時不同分 在宇宙誕生之前和宇宙消滅之後，並沒有器生死可言；然而種類生死卻無始無終，相續流轉，從未斷絕。

《楞嚴經》說：「空生大覺中，如海一漚發，有漏微塵國，皆從空所生。」這表示我們所居的宇宙只是大覺性海中的一個小泡泡，它有存續期間，不像眾生那樣無始無終。

又器生死，或火、水、風之所斷壞；種類生死，則不如是，是名第三治不同分。

三、治不同分 器世間因為火災、水災和風災而斷壞；有情卻有更多斷壞的原因。

又器生死，因無永斷；種類生死，則不如是，是名第四斷不同分。

四、斷不同分 如果沒有因，器生死可以永遠斷掉，種類生死卻非如此。

又器生死，斷而復續；種類生死，斷已無續，是名第五續不同分。

五、續不同分 器世間斷滅之後，還可以再生；有情死後，無法復生。

## 丁二 愚夫流轉相

又於生死，由五種相，一切愚夫流轉不息：一、由愛因故，二、由愛果故，三，由愛自性故，四、由因展轉故，五、即因展轉依止前際無窮盡故。

在生死當中有五種相，一切凡夫因此流轉不息：一、愛因，二、愛果，三、愛自性，四、因輾轉，五、因輾轉依止前際無窮盡。

此中無明，是名愛因。

愛因，就是無明。具體來說，便是不如實知五陰非我。

能往善趣、惡趣諸業，是名愛果。由往善趣業故，愛結所繫，愚夫自然樂往；由往惡趣業故，愛鎖所繫，愚夫雖不欲往，強逼令去。

愛果，是指過去的業行決定了能往生善道還是惡道。凡夫因為受到愛結的繫縛，很樂意往生善道；凡夫雖然不願往生惡道，但因為愛鎖的繫縛，被迫前往惡道。



按，第八識酬償因果，決定往生善道或惡道，無論有情是否願意往生。愛結繫和愛鎖繫稍後有定義。

愛自性者，略有三種：一、後有愛，二、喜貪俱行愛，三、彼彼喜樂愛。如是三愛，略攝為二：一者、有愛，二者、境愛。

愛自性略分為三種：一、後有愛，二、喜貪俱行愛，三、彼彼喜樂愛。這三種愛又可以略分為兩種：一、有愛，二、境愛。

後有愛者，是名有愛。

後有愛，就是有愛。<sup>1</sup>

喜貪俱行愛者，謂於將得現前境界，及於已得未受用境，並於現前正受用境所有貪愛。

喜貪俱行愛，是指對於將要得到的現前境界、已經得到而尚未受用的境界，和現前正在受用的境界的全部貪愛。<sup>2</sup>

彼彼喜樂愛者，謂於未來所希求境所有貪愛。

彼彼喜樂愛，是指對於未來所希求境界全部的貪愛。<sup>3</sup>

當知此中由喜貪俱行愛故，名愛結繫；由後有愛及彼彼喜樂愛故，名愛鎖繫。

由於有喜貪俱行愛，便稱為愛結繫；由於有後有愛和彼彼喜樂愛，便稱為愛鎖繫。<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> 喜貪俱行愛和彼彼喜樂愛是境愛。

<sup>2</sup> 這類的貪愛受用的是自己的福德。

<sup>3</sup> 這類的貪愛容易造成惡行，例如因為貪圖財物而強盜殺人。

<sup>4</sup> 先前說，愛結繫驅使眾生往生善趣，愛鎖繫驅使眾生往生惡趣。

若於彼事愛結所繫，名為馳走；若於彼事愛鎖所繫，名為流轉。

因愛結所繫而造作，稱為馳走；因愛鎖所繫而造作，稱為流轉。

按，《論》將《經》的「愛結」拆分為「愛結」和「愛鎖」。

### 丁三 愚夫五縛

又於長世因展轉來諸行相續，前際難知，後無窮盡，由是五相流轉愚夫，當知復由五相所縛：一、於彼處縛，二、由彼而縛，三、正是能縛，四、依彼故縛，五、有所領受。

有情由無始以來諸行因輾轉相續，過去從何而起難以知曉，未來無有窮盡。前述五種愚夫流轉相的凡夫又受到五相的繫縛：

於彼處縛者，謂由能往善趣業故，於善趣柱而繫縛之；或由能往惡趣業故，於惡趣樞而繫縛之。又由喜貪俱行愛故，於自事柱而繫縛之。由彼彼喜樂愛及後有愛故，於自事樞而繫縛之。

一、於彼處縛 這是指往生善趣，便於善趣柱受到繫縛；往生惡趣，便於惡趣樞受到繫縛。又因為喜貪俱行愛，受到自事柱的繫縛。因為彼彼喜樂愛及後有愛，受到自事樞的繫縛。

按，「樞」應是「樞」，與「柱」同義，但在此處「樞」指惡趣的繫縛，「柱」指善趣的繫縛。

由彼而縛者，謂愚夫異生為無明縛。

二、由彼而縛 這是指凡夫異生為無明所繫縛。

正是能縛者，謂自同類，於苦無厭相似法故。

三、正是能縛 這是指五蘊本身，五蘊的存在即是苦，而凡夫卻不肯厭離五蘊這種相似相續的存在。



依彼故縛者，謂依後蘊而被縛故。

四、依彼故縛 這是指依於未來的五蘊而被繫縛。

有所領受者，謂領受彼生等眾苦。

五、有所領受 這是指領受生命的各種痛苦。

## 5 0 ； 5 0 （ 2 6 7 ） 如嗟蘭那鳥

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。諸比丘！譬如狗，繩繫著柱，結繫不斷故，順柱而轉，若住、若臥，不離於柱。

如是凡愚眾生，於色不離貪欲，不離愛，不離念，不離渴，輪迴於色，隨色轉，若住、若臥，不離於色。

如是受、想、行、識，隨受、想、行、識轉，若住、若臥，不離於〔受、想、行、〕識。

諸比丘！當善思惟，觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。

比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟，觀察於心。諸比丘！長夜心貪欲所染，瞋恚、愚癡所染；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。

「比丘當知！汝見嗟蘭那鳥種種雜色不？」答言：「曾見，世尊！」佛告比丘：

如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。所以者何？彼嗟蘭那鳥心種種故，其色種種。是故當善觀察思惟於心，長夜種種貪欲、瞋恚、愚癡所染；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。

譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。如是比丘！凡愚眾生，不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離。於色不如實知故，樂著於色；樂著色故，復生未來諸色。

如是凡愚，不如實知受……。想……。行……。〔不如實知〕識，識集，識滅，識味，識患，識離，不如實知故，樂著於識；樂著識故，復生未來諸識。

當生未來色、受、想、行、識故，於色不解脫，受、想、行、識不解脫，我說彼不解脫生老病死、憂悲惱苦。

有多聞聖弟子，如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，如實知故，不樂著於色；以不樂著故，不生未來色。如實知受……。想……。行……。〔如實知〕識，識集，識滅，識味，識患，識離，如實知故，不樂著於識；不樂著故，不生未來諸識。不樂著於色、受、想、行、識故，於色得解脫，受、想、行、識得解脫，我說彼等解脫生老病死、憂悲惱苦。

佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。



《華嚴經》「心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造」，與這個小經有共通之處。

## 丙五 「喜足行」

### 丁一 有漏事四喜足

復次，愚夫異生於有漏事，有四喜足，當知多分是諸外道。何等為四？一、於人身喜足，二、於欲界天身喜足，三、於生梵世喜足，四、於到邊際有頂喜足。愚夫於彼，隨其次第，若趨，若住，若坐，若臥。

凡夫異生對於有漏事有四喜足，其中有許多成立為外道（不如理的宗教或哲學門派）。一、對人身的喜足，二、對欲界天的喜足，三、對色界天的喜足，四、對於無色界非想非非想處天的喜足。凡夫對於這四種目標，依照順序，有時靠近、有時安住、有時坐下、有時躺臥。

### 丁二 五種愛所行路

復有五種一切愚夫愛所行路：一者、後有，二者、未來所求境界，三者、將得現前境界，四者、已得所有境界，五者、現前受用境界。當知於彼，如其次第趨等差別。應知此中趨有二種：一於後有，二於未來所求境界。

一切凡夫的愛所行路（由於貪愛所生的行為取向）有五種：一、後有，二、未來所求境界，三、將得現前境界，四、已得所有境界，五、現前受用境界。對於這些，依其次第，便有靠近、安住、坐下、躺臥的差別。其中的靠近又有兩種：一是對於後有，二是對於未來所求境界。



### 丁三 四種愛所行路

復有四種愛所行路：一者、意業希求境界，二者、身語二業，三者、獲得，四者、於所得中隨其所欲若轉若習；此是發業愛所行路，若求境界，或復諸有。

還有四種愛所行路：一、意業希求境界，二、身語二業，三、獲得，四、在所得當中隨著意欲運轉或熏習；這是能夠發起業行的貪愛，讓人求取境界或三界有為法。

當知於彼四種行路，如其次第趨等差別。如說趨等，於餘所說諸有漏事所有喜足愛所行路，喜樂，戲論，染著，耽湎——四處差別，如其次第，當知亦爾。

在這四種行路當中，依其次第，便有靠近、安住、坐下、躺臥的差別。如同靠近、安住、坐下、躺臥，在其他有漏事所有的喜足愛所行路，有喜樂、戲論、染著、耽湎四種差別和次第的情形，也是這樣的。

按，靠近相應於喜樂，安住相應於戲論，坐下相應於染著，躺臥相應於耽湎。

### 丁四 身心果相差別

復有二種遊愛行路果相差別：一、心差別，二、身差別。

還有兩種遊愛行路的果相差別：一、心差別，二、身差別。

心差別者，復有二種：一、品類差別，二、雜染差別。

心差別又有二種：一、品類差別，二、雜染差別。

品類差別者，謂由自性故，所依故，所緣故，助伴故。



品類差別，包括自性、所依、所緣和助伴。<sup>1</sup>

雜染差別者，謂由貪、瞋、癡等所有煩惱及隨煩惱。

雜染差別，是指貪、瞋、癡等根本煩惱和隨煩惱。

身差別者，亦有二種：一、種種身差別故，二、一種身差別故。

身差別有兩種：一、種種身差別，這是指所受生種類身差別各異，例如人、狗、鳥。二、一種身差別，這是指同種之間的差別，例如斑色鳥毛色有種種差別。

當知此中心之所有雜染差別，能為二種身差別因。為斷彼故，諸修行者應以無倒數數作意勤修觀行。

要知道，心的雜染差別，是二種身差別的因。為了要斷掉心雜染，修行人應該要串習如理作意而勤修觀行。

## 丁五 四種因差別

復由四種因差別故，令果差別：謂若於此差別，若由此差別，若即此差別，若如此差別。

四種因的差別（造成果的差別）包括：於此差別、由此差別、即此差別、如此差別。

於此差別者，謂於善趣、惡趣所有差別。

於此差別，指善趣、惡趣的差別。

---

<sup>1</sup> 參考甲一乙三丙六丁二〈我慢現行的原因〉，自性指戲論，所依指薩伽耶見、所緣為六種邪見，助伴指動亂心。

由此差別者，謂由貪、瞋、癡所染污心令彼差別。

由此差別，指由貪、瞋、癡所染污心造成的差別。

即此差別者，謂五種行所攝受身種種差別。

即此差別，指五蘊造成的差別。

如此差別者，謂於諸行流轉、雜染、清淨因緣，及清淨體，不如實知，生慧樂等，及趨走等種種差別。

如此差別，指對於諸行流轉、雜染、清淨因緣及清淨體<sup>1</sup>不如實知，而生喜樂、戲論、染著、耽湎，以及靠近、安住、坐下、躺臥的差別。

## 5 1 ; 5 1 ( 2 6 8 ) 隨流沒溺

如是我聞：

一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

譬如河水，從山澗出，彼水深駛，其流激注，多所漂沒。其河兩岸，生雜草木，大水所偃，順靡水邊。眾人涉渡，多為水所漂，隨流沒溺；遇浪近岸，手援草木，草木復斷，還隨水漂。

如是比丘！若凡愚眾生，不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，不如實知故，樂著於色，言色是我，彼色隨斷。

如是不如實知受……。想……。行……。〔不如實知〕識，識集，識滅，識味，識患，識離，不如實知故，樂著於識，言識是我，識復隨斷。

---

<sup>1</sup> 清淨體，指不受生死、苦樂，輪迴當中的主體「我」。



若多聞聖弟子，如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，如實知故，不樂著於色。

如實知受……。想……。行……。〔如實知〕識，識集，識滅，識味，識患，識離，如實知故，不樂著識。

不樂著故，如是自知得般涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

真觀按，世間人總是想要在無常法當中尋求依靠，金錢、田宅、事業、名譽、眷屬、權力、地位、健康、青春、容貌（這些都屬於五蘊）等等，但這些都是不可靠的無常法，未得時飽受求不得苦，已得時又擔心失去，無論如何經營保養，最終所有的依靠都壞滅，成為一場空。還不如看清這些事物的本質，放棄把捉無常法的企圖，才有可能得到解脫。

## 丙六 「順流」

### 丁一 五相漂溺

復次，不能了達諸行無常，薩迦耶見為所依止，順流而行諸愚夫類，由五種相，當知順流而被漂溺。謂若於此漂溺，若由此漂溺，若依此漂溺，若如此漂溺，若漂溺時諸所有相。

凡夫不能了達諸行無常，依止薩迦耶見，隨順生死流而被漂溺（載沉載浮），這有五種相。

於此漂溺者，謂於善趣、惡趣而被漂溺，如從兩岸彼此往來俱被漂溺。

一、於此漂溺 這是指在善趣和惡趣漂溺，從惡趣到善趣，善趣到惡趣，都是漂溺。

由此漂溺者，謂由愛河浸淫之性之所漂溺。當知此愛，有五種相：一、遊諸境界，趣下分故；二、微細隨行，難覺了故；三、於諸境界難迴轉故；四、乃至有頂，一切廣大種種諸行所隨逐故；五、不寂靜相，亂身心故。

二、由此漂溺 這是指由愛河浸淫之性所漂溺。這種愛有五種相：一、經歷各種境界，每下愈況；二、微細而隨時運行，難以察覺；三、面對境界時難以迴轉；四、就算是到達非想非非想處天，或者在各種勝妙的有為境界當中，都有貪愛跟著隨時運行；五、不寂靜，能擾亂身心。

依此漂溺者，謂依色等五種諸行而被漂溺，即於善趣、惡趣兩岸，有五種行品類差別，數數攀緣順流漂溺。

三、依此漂溺 這是指依色、受、想、行、識而被漂溺，也就是說在善趣、惡趣兩岸，各有色、受、想、行、識的品類差別，有情便在此中不斷地攀緣，因而在生死流當中漂溺。

如此漂溺者，云何漂溺，謂於諸行如前所說流轉等事，隨其次第不如實知，或計為我及我所故。

四、如此漂溺（如何漂溺） 這是指在諸行流轉當中不如實知，或者誤計諸行為我或我所。

於漂溺時所有相者，謂彼如是被漂溺時，雖寶愛身欲使長久，由自性滅不能令住，如為漂溺。

五、於漂溺時所有相 這是指有情這樣被漂溺時，雖寶愛五蘊身希求長久，但因為五蘊的性質就是必然會消滅，因此無法讓五蘊身久住，如同在急流當中漂溺。



與此相違，當知即是逆流行者。

沒有這五種相，便是能夠逆生死流（能出離三界）的修行人。

## 丁二 聰慧十相

又聰慧者有十種相，當知具攝諸聰慧相：謂成就俱生慧故；又成就方便聞、思、修所成慧故；又成就故，無動搖故，善思所思，善說所說，善作所作；又能自依己所有性，未嘗為命依附於他；又有所求，無不安樂；又有所求，能依正行，皆悉以法，不以非法；又自所宜資產眾具，能正防守，不令散失；又觀過患而受用之；又於病緣所有醫藥，觀察思擇然後服行；又能善避非時死緣。如是十種聰慧者相，當知具攝諸聰慧相。

聰慧的人有十種相：一、天生就聰明；二、成就聞、思、修所成慧；三、不受有為法的影響，善於思惟，善於言說，善於成事；四、自能安身立命，不需要依靠別人過活；五、若有所求，皆能獲致安樂；六、能依正行而求索，一切合法，不行非法；七、能夠守護適合自己的資財，不會散失；八、在受用五欲時能夠觀察其過患；九、生病時能夠選擇適當的醫藥；十、能夠善巧地避開意外死亡。有這十種相的人，就是具足各種聰慧的相貌。

## 5 2 ； 5 2 （ 2 6 9 ） 公園的樹木

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

非汝所應法，當盡捨離，捨彼法已，長夜安樂。比丘！何等法非汝所應，當速捨離？如是色、

受、想、行、識，非汝所應，當盡捨離，斷彼法已，長夜安樂。

譬如祇桓林中樹木，有人斫伐枝條，擔持而去。汝等亦不憂感，所以者何？以彼樹木非我、非我所。如是比丘！非汝所應者當盡捨離，捨離已長夜安樂。

何等非汝所應？色非汝所應，當盡捨離，捨離已長夜安樂。如是受、想、行、識，非汝所應，當速捨離，捨彼法已，長夜安樂。

「諸比丘！色為常耶？為無常耶？」諸比丘白佛言：「無常，世尊！」

「比丘！無常者為是苦耶？」答言：「是苦，世尊！」

佛告比丘：「若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見有我，異我，相在不？」答言：「不也，世尊！」

「如是受、想、行、識，為是常耶？無常耶？」答言：「無常，世尊！」

「比丘！若無常者是苦耶？」答言：「是苦，世尊！」

佛告比丘：「若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見有我，異我，相在不？」答言：「不也，世尊！」

比丘！是故諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。

如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。



聖弟子觀此五受陰，非我、我所。如是觀時，  
於諸世間無所取著，無所取著者自得涅槃『我生已  
盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙七 俱生我見「知斷相」

### 丁一 永斷之差別

復次，於諸行中，依無我理，知者、斷者，當知略由三相差別：謂於諸行能遍了知，薩迦耶見而未斷者，彼於諸行，忘念之行多分現行，少不忘念。薩迦耶見已永斷者，當知其相與彼相違，是名第一差別之相。

是否已知諸行無我的道理而斷掉（俱生）薩迦耶見，有三種差別：對於諸行能夠普遍地了知，但卻沒有斷掉薩迦耶見，他對於諸行無我的道理，大部分的時候都記不住，只是有時候想起來。如果已經永斷（俱生）薩迦耶見，就不會這個樣子，這是第一種差別。

按，本節所謂的薩迦耶見，是指「俱生薩迦耶見」，因為初果斷「分別薩迦耶見」，仍然經常失念，貪嗔不斷，更沒辦法「永斷能感後有的一切煩惱」。從52經看，這是佛陀教導聖弟子如何成就阿羅漢的果位。

又於諸行雖遍了知，薩迦耶見而未斷者，於諸廣大可愛事中，多生喜樂，於諸下劣不可愛境，多生憂苦。彼二境界現在前時，無縱逸者尚自不能繫守正念，況縱逸者！彼於爾時，薩迦耶見纏繞其心，由彼令心



不能解了。薩迦耶見已永斷者，當知<sup>1</sup>其相與彼相違，是名第二差別之相。

雖能夠普遍了知諸行，但還沒有斷掉（俱生）薩迦耶見，便會喜樂（貪愛）甚可愛樂的事物，憂苦（嗔恚）下劣不可愛樂的境界。在兩種極端境界現前時，精進的人尚且不能守住正念，何況是懈怠的人！在那個時候，他的心被薩迦耶見所纏繞，使他無法解了自心。如果已經永斷薩迦耶見，就不會這個樣子，這是第二種差別。

又於諸行薩迦耶見未永斷者，未能於內一切行中，現前安立離有情想，如於草木葉等外事。薩迦耶見已永斷者，當知其相與彼相違，是名第三差別之相。

未永斷（俱生）薩迦耶見的人，沒辦法在內在的一切有為法（五色根與受、想、行、識）當中，現前安立離開有情的想法，如同看待草木樹葉等外在事物。如果已經永斷薩迦耶見，就不會這個樣子，這是第三種差別。

## 丁二 永斷之勝利

如是已斷薩迦耶見，有此三種差別之相，當知復有三種勝利：一者、永斷能感後有一切煩惱；二者、依彼不久獲得速能積集彼對治道；三者、既作自義利己，即依彼道方便勤修現法樂住，由此獲得極安樂住。

除以上三種差別相之外，已斷（俱生）薩迦耶見的人還有三種殊勝的利益：一、永斷能感後有的一切煩惱；二、依於斷我見的功德，不久便能獲得對治煩惱的方法；三、明白如何利益自己，而且能夠依此方便勤修，獲得並住於極致的安樂。

<sup>1</sup> 「知」《雜阿含經論會編》作「如」，今依《瑜伽師地論》。



## 5 3 ; 5 3 ( 2 7 0 ) 無常想

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。譬如田夫，於夏末秋初，深耕其地，發荄<sup>1</sup>、斷草。如是比丘無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

譬如比丘！如人刈草，手攬其端，舉而抖擻，萎枯悉落，取其長者。如是比丘！無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

譬如菴羅果著樹，猛風搖條，果悉墮落。如是無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

以上三個譬喻，講無常想能斷各種煩惱。

譬如樓閣，中心堅固，眾材所依，攝受不散。如是無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

譬如一切眾生跡，象跡為大，能攝受故。如是無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

譬如閻浮提，一切諸河悉赴大海，其大海者最為第一，悉攝受故。如是無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

---

<sup>1</sup> 荄，音「該」，草根之意。

以上三段，講無常想能夠攝受其他的修行方法，能斷各種煩惱。

譬如日出，能除一切世間闇冥。如是無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

譬如轉輪聖王，於諸小王最上、最勝。如是無常想修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

以上兩個譬喻，講無常想是（聲聞法當中）最殊勝的法。

諸比丘！云何修無常想，修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明？若比丘於空露地，若林樹間，善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識無常；如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。所以者何？無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。

佛說是經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

此經勸聖弟子修無常想，因為無常想能斷欲界愛、色界愛、無色界愛、掉舉、我慢和無明<sup>1</sup>。為什麼呢？無常想，可以建立無我想。聖弟子住無我想，便能離開我慢，順得涅槃。

因為某法無常，所以某法無我（或非我），這是《經》常常出現的論證。這其中隱含了一個前提「我是常住法」，加上這個前提，「因為某法無常，所以某法無我」的論證才是完整的。

---

<sup>1</sup> 這些煩惱都是修所斷煩惱。



## 丙八 無常與苦「想立」

復次，由四差別，當知修習一切種行無常、苦想。何等為四？一、果差別故，二、自性差別故，三、品類差別故，四、方便差別故。

修習無常和苦的觀行會造成四種差別。哪四種呢？一、果差別，二、自性差別，三、品類差別，四、方便差別。

### 丁一 果差別

果差別者，謂修此想，能遣一切欲貪、色貪及無色貪、掉、慢、無明。

果差別，是指修這種觀行，能夠遣除一切的欲貪、色貪、無色貪、掉、慢（我慢）和無明。

當知此中顯示三種本煩惱斷，及顯三種隨煩惱斷。欲貪煩惱，掉為助伴；色貪煩惱，慢為助伴；無色貪惑，無明為伴。

其中顯示三種根本煩惱和三種隨煩惱的斷除。欲貪是根本煩惱，掉舉為助伴；色貪是根本煩惱，慢為助伴；無色貪是根本煩惱，無明為助伴。

復有差別，謂於此中顯示下分、上分結盡。

其中欲貪屬於五下分結。「下」是指欲界，五下分結是屬於欲界的煩惱（三縛結也能在上界有）。色貪、無色貪、掉、慢和無明，合稱為五上分結。「上」是指色界和無色界，五上分結是色界和無色界未斷的煩惱。

慢可以分為七種，慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、下劣慢、邪慢，五上分結的慢專指我慢：「謂於五取蘊觀我我所，心舉為性。」<sup>1</sup>

「掉」即是掉舉，《成唯識論》的定義是：「云何掉舉？令心於境不寂靜為性，能障行捨奢摩他為業。」與之接近的概念是散亂，《成唯識論》的定義是：「云何散亂？於諸所緣令心流蕩為性，能障正定惡慧所依為業。」這兩個煩惱都障礙禪定，掉舉偏指躁動、心不寂靜，散亂強調多數境界。二者可能分別出現、同時出現，也可能二者皆無。<sup>2</sup>

## 丁二 自性差別

自性差別者，謂於此中，由正修習聞所成慧，說名親近；由正修習思所成慧，能入修故，說名修習；由正修習修所成慧，名多修習。

自性差別，是講修行的次第。由正修習聞所成慧，稱為親近。由正修習思所成慧，能入修所成慧，稱為修習。由正修習修所成慧，稱為多修習。

又由修習了相作意<sup>3</sup>，故名親近；唯除加行究竟作意，由正修習諸餘作意，故名修習；修習加行究竟作意，名多修習，是名第二三種差別。

<sup>1</sup> 《大乘阿毘達磨集論》卷4：「慢結者，即七慢，謂慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、下劣慢、邪慢。慢者，謂於下劣計己為勝，或於不相似計己相似，心舉為性。過慢者，謂於相似計己為勝，或復於勝計己相似，心舉為性。慢過慢者，謂於勝己計己為勝，心舉為性。我慢者，謂於五取蘊觀我我所，心舉為性。增上慢者，謂於未得上勝證法，計己已得上勝證法，心舉為性。下劣慢者，謂於多分勝計己少分劣，心舉為性。邪慢者，謂實無德計己有德，心舉為性。」(CBETA 2019.Q4, T31, no. 1605, p. 676c8-17)。

<sup>2</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷42：「有心名有掉舉非有心亂，謂於一境三摩地極躁動時。有心名有心亂非有掉舉，謂於多境三摩地不極躁動時。有心名有掉舉亦有心亂，謂於多境三摩地極躁動時。有心不名有掉舉亦非有心亂，謂於一境三摩地不極躁動時。」(CBETA 2019.Q4, T27, no. 1545, p. 219c22-27)。

<sup>3</sup> 《瑜伽師地論》卷11：「云何七種作意？謂了相作意、勝解作意、遠離作意、攝樂作意、觀察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意。」(CBETA 2024.R2, T30, no. 1579, p. 332c3-5)。



第二種說法是，由修習了相作意，稱為親近。由正修習勝解作意、遠離作意、攝樂作意和觀察作意，稱為修習。修習加行究竟作意，稱為多修習。

又由所依、所緣、作意，隨其次第，當知是名為乘、為事、為隨建立。

又由所依、所緣、作意，隨其次第，稱為乘、為事、為隨建立。

又由長時串修習故，說名純熟。數數無倒修方便故，說名善受及與善發。

又由長時連續修習的緣故，稱為純熟。持續正確地修習證果的方便法，稱為善受和善發。

### 丁三 品類差別

品類差別者，謂修如是無常想時，速能永拔一切隨眠，棄捨下地一切善法，攝受上地一切善法；於餘一切不淨想等最高廣性，能善住持，遍行一切，猶如觀察所取之事，即如是觀能取之事，彼相解脫，能得無漏無常之想。

品類差別，是指修這樣的無常想，能夠很快地永拔除一切隨眠，棄捨一切下地的善法，得到一切上地的善法；跟不淨想等其它法門比起來，它最高最廣，能夠善於住持，遍行一切，就好像觀察所取的六塵萬法，也同樣觀察能取的六根、六識，能取、所取相皆得解脫，便得到無漏無常之想。

有一個寓言，有人勸雞應該修善轉生人道，雞問：「轉生為人之後，還有蟲吃嗎？」對於雞來說，有蟲吃就是善法。但若要轉生為人，就必須捨掉吃蟲子這個下地善法。再舉一例，對於欲界有情來說，性愛是善法，但必須捨掉性愛，才能證得初禪，往生梵天。

什麼是上地善法？相對於雞，人類的各種美食，就是上地善法。相對於欲界，色界的禪悅就是上地善法。相對於凡夫，出世間智者所住解脫，就是上地善法。

若有漏想，若無漏想，如是一切皆於涅槃善能隨順、趣向、臨入，皆能對治無明大闇，一切永斷。永斷彼故，清淨鮮白。諸無學想，皆由一切無漏學想增上故得。

不管是有漏想（凡夫所修習的無常想），還是無漏想（有學所修習的無常想），都能夠隨順、趣向、契入涅槃，能夠對治無明大暗，將一切無明永遠斷掉，讓人清淨鮮白。無學的各種想，都是從有學的無漏想增上而得的。

#### 丁四 方便差別

方便差別者，謂獨處空閑，以無顛倒、數數作意，觀察諸行無常之性質。由無常想，住無我想。於見道中，既往無漏無我想已，於上修道，由有學想永害我慢，隨得涅槃，二種皆具。

方便差別，是指在獨處空閑時，以正確、持續的作意，觀察諸行無常的性質。由無常想的觀行起修，而住於無我想。聲聞見道時，即能住於無漏無我想，往後的修道過程，便以有學想不斷地削弱我慢，乃至永遠斷除我慢，隨即證得涅槃，具足方便道與無礙道<sup>1</sup>。

5 4 ; 5 4 （2 7 1）低舍左路

如是我聞：

<sup>1</sup> 《瑜伽論記》卷22：「隨順涅槃則方便道，得涅槃者即無礙道，由具此二故證涅槃。」(CBETA 2019.Q4, T42, no. 1828, p. 822c26-27)。



一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有比丘名曰低舍，與眾多比丘集於食堂，語諸比丘言：「諸尊！我不分別於法，不樂修梵行，多樂睡眠，疑惑於法。」

爾時，眾中有一比丘，往詣佛所，禮佛足，卻住一面。白佛言：「世尊！低舍比丘與眾多比丘集於食堂，作如是說，唱言：『我不能分別於法，不樂修梵行，多樂睡眠，疑惑於法。』」

佛告比丘：「是低舍比丘是愚癡人，不守根門，飲食不知量，初夜、後夜心不覺悟，懈怠懶惰，不勤精進，不善觀察思惟善法。彼於分別法，心樂修梵行，離諸睡眠，於正法中離諸疑惑，無有是處。若當比丘守護根門，飲食知量，初夜、後夜覺悟精進，觀察善法；樂分別法，樂修梵行，離於睡眠，心不疑法，斯有是處。」

爾時，世尊告一比丘：「汝往語低舍比丘言：『大師呼汝。』」比丘白佛：「唯然，受教。」前禮佛足，詣低舍所，而作是言：「長老低舍！世尊呼汝。」低舍聞命，詣世尊所，稽首禮足，卻住一面。

爾時，世尊語低舍比丘言：「汝低舍實與眾多比丘集於食堂，作是唱言『諸長老！我不能分別於法，不樂梵行，多樂睡眠，疑惑於法』耶？」低舍白佛：「實爾，世尊！」

低舍比丘愉懶愛睡覺，不懂佛法，不樂修梵行（清淨行），佛陀準備給他個別教授。

佛問低舍：「我今問汝，隨汝意答。於意云何？若於色不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離渴，彼色若變、若異，於汝意云何？當起憂悲惱苦，為不耶？」

低舍白佛：「如是，世尊！若於色不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離渴，彼色若變、若異，實起憂悲惱苦。世尊！實爾不異。」

佛問低舍：「如果一個人對於色不離貪、不離欲、不離愛、不離念、不離渴，而色發生變異，他會起憂悲惱苦嗎？」低舍答會。



佛告低舍：「善哉！善哉！低舍！正應如是〔色〕不離貪欲說法。低舍！於受……。想……。行……。〔於〕識不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離渴，彼識若變、若異，於汝意云何？當起憂悲惱苦，為不耶？」

低舍白佛：「如是，世尊！於識不離貪，不離欲，不離愛，不離念，不離渴，彼識若變、若異，實起憂悲惱苦。世尊！實爾不異。」佛告低舍：「善哉！善哉！正應如是識不離貪欲說法。」

佛問低舍：「如果一個人對於受、想、行、識不離貪、不離欲、不離愛、不離念、不離渴，而受、想、行、識發生變異，他會起憂悲惱苦嗎？」低舍答會。

佛告低舍：「於意云何？若於色離貪，離欲，離愛，離念，離渴，彼色若變、若異時，當生憂悲惱苦耶？」低舍白佛：「不也，世尊！如是不異。」

「於意云何？受……。想……。行……。識離貪，離欲，離愛，離念，離渴，彼識若變、若異，當生憂悲惱苦耶？」低舍答曰：「不也，世尊！如是不異。」

佛陀又問：「如果一個人對於色、受、想、行、識離貪、離欲、離愛、離念、離渴，當色、受、想、行、識發生變異時，他會起憂悲惱苦嗎？」低舍答不會。

佛告低舍：「善哉！善哉！低舍！今當說譬，夫智慧者以譬得解。如二士夫，共伴行一路，一善知路，一不知路。其不知者語知路者，作如是言：『我欲詣某城、某村、某聚落，當示我路。』時知路者即示彼路，語言：『士夫！從此道去，前見二道，捨左從右。前行復有坑澗，渠流，復當捨左從右。復有叢林，復當捨左從右。汝當如是漸漸前行，得至某城。』」



佛陀說：「就好像兩人同行，一個熟悉路途，一個不知。不知路途的人問：『我打算到一個城市，請告訴我怎麼走。』熟悉路途的人告訴他：『從這裡去，看到兩條路，不走左邊，要走右邊的路。繼續前進，有坑澗、渠流，你不要走左邊，而要走右邊的路。接下來有叢林，你還是不要走左邊，而要走右邊的路。這樣繼續往前走，就可以到那個城市。』」

佛告低舍：「其譬如足：不知路者，譬愚癡凡夫；其知路者，譬如來、應、等正覺。前二路者，謂眾生狐疑。左路者，三不善法——貪、恚、害覺。其右路者，謂三善覺——出要離欲覺、不瞋覺、不害覺。前行左路者，謂邪見、邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定；前行右路者，謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。坑澗、渠流者，謂瞋恚、覆障、憂悲。叢林者，謂五欲功德也。城者，謂般涅槃。」

佛告訴低舍：「在譬喻當中，不知路途的人比喻凡夫；熟悉路途的人比喻如來。兩條路比喻眾生狐疑。左邊的路比喻三不善法，也就是貪覺、恚覺、害覺。右邊的路比喻三善覺，也就是出要離欲覺、不瞋覺、不害覺。再往前遇到的左道比喻邪見、邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定；右道則是正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。坑澗、渠流比喻瞋恚、覆障、憂悲。叢林比喻五欲功德。城比喻涅槃。」

貪覺、恚覺、害覺，又譯為欲尋思、恚尋思、害尋思。尋思，是指想一件事，想個不停。

正見、正志（正思惟）、正語、正業、正命、正方便（正精進）、正念、正定，合稱八正道。

五欲功德，指受用五塵（色、聲、香、味、觸）帶給人的快樂。

佛告低舍：「佛為大師，為諸聲聞所作已作，如今當作，哀愍悲念，以義安樂，皆悉已作。汝等今日當作所作，當於樹下，或空露地、

山巖、窟宅，敷草為座，善思正念，修不放逸，莫令久後心有悔恨！我今教汝。」

佛告訴低舍：「你應當善於思惟住於正念，修不放逸行，免得以後心有悔恨！」

爾時，低舍聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙九 「違糧」

### 丁一 五種違資糧法

復次，為住涅槃，仍未積集善資糧者，略有五種違資糧法：

有人雖然想住於涅槃，但是卻沒有累積善資糧，這樣的人有五種違背資糧的現象：

一者、憶念往昔笑戲、歡娛、承奉等事，因發思慕俱行作意，生愁歎等。

一、憶念往日的笑戲、歡娛、（別人對自己的）承事奉養等，因此發起思慕俱行作意，引生憂愁歎息等煩惱。

二者、由彼種種為依，於所領受究竟法中，多生忘念，令於諸法不能顯了。

二、由於以上的思慕俱行作意，便經常忘失所領受的究竟佛法，使他無法明白諸法的體性。

三者、所食或過、或少，由此令身沈重、羸劣，於諸梵行不樂修行。



三、吃太多使得身體沉重，或者吃太少使得健康受損，因而不樂修梵行。

四者、憊眠，不串習斷，故為上品睡眠所纏。

四、喜歡睡眠，不曾想斷掉多餘的睡眠，以致嚴重地嗜睡。

五者、親近猥雜而住，遠離諦思正法加行。如是五種違資糧法。

五、過度親近不樂修行的人，因此遠離審慎思惟正法的加行（有益的修行方法）。以上是五種違背資糧的現象。

## 丁二 五種隨順違糧法

復有五種隨順彼法：

另有五種接近於違背資糧的現象：

一者、於二離欲，猶未能離隨一種欲，謂於諸纏遠分離欲勤修善品，及於隨眠永害離欲得正對治。

一、既不想斷掉煩惱的現行，也不想斷掉煩惱的隨眠。

二者、不護根門。

二、不守護六根門戶（經常攀緣六塵）。

三者、食不知量。

三、吃太多或者太少。

四者、初夜、後夜不能勤修，勉勵警覺。

四、晚上十一點以前睡覺（十一點以後為凌晨），而沒有努力修行。

五者、不能觀察善法究竟。

五、不能仔細觀察善法。

與上相違，當知是名順資糧法，及能隨順彼隨順法。

沒有以上的現象，就是隨順資糧的現象。

### 丁三 住時正道言教

又諸聲聞修行如是順資糧法，及彼因緣，於其中間求涅槃時，大師為彼制立五種正道言教：

聲聞人修這樣的順資糧法和順資糧法因緣，而求證涅槃，佛陀為他制立五種正道言教：

一者、由依觀察如所聞法，遍於一切諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜，且以世間作意而得無惑無疑。

一、在現實上觀察所聽聞的佛法，普遍地驗證諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的義理，最終以世間智者的思辨方法證實無誤。

按，真觀一向主張以世間智求證出世間智，如果只有出世間智才能求出世間智，這樣就沒有任何凡夫可以出世間了。但是我們卻知道有很多凡夫能夠出離世間，所以可以確定，世間智可以求證出世間智。真觀的主張可以在這段經教得到印證。

二者、即於住時，不著三事不正尋思。何等三事？一者、資命眾具，二者、他損害相，三者、或他毀罵，或隨有一非愛現行，同梵行者不同分法。



二、安住（閑暇）時不著於三種不正尋思。哪三種呢？一、生活必需品（這是欲尋思），二、謀劃讓別人受到損害（這是害尋思），三、別人對自己的毀謗辱罵，或者別人讓自己不愉快、不道德的言行（這是恚尋思）。

按，不正尋思還有親里尋思、國土尋思、不死尋思、輕侮相應尋思、族姓相應尋思等，這些都會造成障礙，但欲尋思、恚尋思、害尋思這三事是最常見的。聲聞人碰到這些事應該很快地放下，住於正見正念，而不是一直想不停。菩薩則以「一切法真如」的作意對治這三種不正尋思。

三者、教授為先，由依他音如理作意，能生正見，能斷邪見。

三、聽聞他人正確的教授，依此如理作意，便能發生正見、斷掉邪見。

當知此三是名住時正道言教。

以上三種稱為住時正道言教。

#### 丁四 行時正道言教

復有二種，於彼行時正道言教：

謂諸有智同梵行者，為彼宣說處非處時，不生忿怒。又由麤弊資命眾具，若得不得，及由戒等所有災害，心不熱惱，是名第一。

還有兩種行時正道言教：

一、面對有智同修的如理批評，不生忿怒。欠缺或者只有粗弊的生活必需品，以及面對持戒造成的不利益時，不會產生強烈的煩惱。

於得所勝利養恭敬，心不悵然，是名第二。

二、得到殊勝恭養時，不會感到不安。

彼由如是住時、行時，能正修行涅槃妙道，由此不久當得涅槃，終無毀失。

修行人這麼安住、這麼修行，就是能夠正修行涅槃妙道，不久之後就會證得涅槃，不會毀壞或失去已證的功德。

## 5 5 ; 5 5 ( 2 7 2 ) 三不善覺

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，眾中有少諍事，世尊責諸比丘故，晨朝著衣持鉢，入城乞食。食已出，攝舉衣鉢，洗足，入安陀林，坐一樹下，獨靜思惟。作是念：「眾中有少諍事，我責諸比丘。然彼眾中，多年少比丘，出家未久，不見大師，或起悔心，愁憂不樂。我已長夜於諸比丘生哀愍心，今當復還攝取彼眾，以哀愍故。」

有一天僧團發生爭吵，世尊責備一些比丘，便獨自一人行動，最後在安陀林靜坐。這時候他想：「僧團當中有些年輕的比丘，出家不久，沒看到我，難免會起憂悔之心。我應當哀憫他們，回去攝受他們。」

時大梵王知佛心念，如力士屈伸臂頃，從梵天沒，住於佛前，而白佛言：「如是，世尊！如是，善逝！責諸比丘，以少諍事故。於彼眾中，多有年少比丘，出家未久，不見大師，或起悔心，愁憂不樂。世尊長夜哀愍攝受眾僧，善哉！世尊！願今當還攝諸比丘！」

爾時，世尊心已垂愍梵天故，默然而許。時大梵天知佛世尊默然已許，為佛作禮，右繞三匝，忽然不現。

大梵王知道佛的想法，也來勸請世尊回去攝受那些比丘。世尊默許之後，大梵王禮佛而去。

爾時世尊，大梵天王還去未久，即還祇樹給孤獨園。數尼師檀，斂身正坐，表現微相，令諸比丘敢來奉見。時諸比丘來詣佛所，懷慚愧色，前禮佛足，卻坐一面。



爾時，世尊告諸比丘：「出家之人，卑下活命，剃髮持鉢，家家乞食，如被禁呪。所以然者，為求勝義故，為度生老病死憂悲惱苦，究竟苦邊故。諸善男子！汝不為王、賊所使，非負債人，不為恐怖，不為失命而出家，正為解脫生老病死、憂悲惱苦，汝等不為此而出家耶？」

比丘白佛：「實爾，世尊！」

世尊告訴比丘們：「出家人修苦行是為了追求殊勝的佛法義理（勝義），度脫生老病死憂悲惱苦，最終滅掉一切的苦。你們不是被人強迫，不是因為害怕，也不是因為失業而出家，而是為了解脫生老病死憂悲惱苦而出家，你們不就是為了這樣而出家的嗎？」

比丘們答：「是這樣的，世尊！」

佛告比丘：

汝等比丘為如是勝義而出家，云何於中，猶復有一愚癡凡夫而起貪欲，極生染著，瞋恚、兇暴，懈怠、下劣，失念、不定，諸根迷亂！譬如士夫從閻而入閻，從冥入冥，從糞廁出復墮糞廁，以血洗血，捨離諸惡還復取惡。我說此譬，凡愚比丘亦復如是。

你們既是為了勝義而出家，為什麼還同愚痴凡夫一樣起強烈的貪欲和染著，瞋恚、兇暴，懈怠、下劣，失念、不定，諸根迷亂！如同一個人從冥暗入於冥暗，從糞坑爬出來又掉回糞坑，以血洗血，捨離各種惡法之後又回頭執取惡法。凡愚比丘便是這樣的。

又復譬如焚尸火爐，捐棄塚間，不為樵伐之所採拾。我說此譬，愚癡凡夫比丘而起貪欲，極生染著，瞋恚、兇暴，懈怠、下劣，失念、不定，諸根散亂，亦復如是。



又好像焚燒屍體剩下的殘木，被丟在墳場，樵夫不會去撿拾。愚癡凡夫比丘起強烈的貪欲和染著，嗔恚、兇暴，懈怠、下劣，失念、不定，諸根散亂，也是如此。<sup>1</sup>

比丘！有三不善覺法，何等為三？貪覺，恚覺，害覺，此三覺由想而起。云何想？想有無量種種，貪想、恚想、害想，諸不善覺從此而生。

比丘們！有三種不善的尋思，是哪三種呢？欲尋思、恚尋思和害尋思。這三種尋思是由想而生起的。什麼是想？想的種類多到算不清，貪想、恚想、害想，想個不停就是不善的尋思。

比丘！貪想、恚想、害想，貪覺、恚覺、害覺，及無量種種不善，云何究竟滅盡？於四念處繫心，住無相三昧，修習、多修習，惡不善法從是而滅，無餘永盡。正以此法，善男子、善女人信樂出家，修習無相三昧；修習、多修習已，住甘露門，乃至究竟甘露、涅槃。

比丘們！貪想、恚想、害想，欲尋思、恚尋思和害尋思，還有數不清的不善法要怎麼滅盡呢？要以四念處繫心，住於無相三昧，修習、多修習，惡法、不善法就會消滅，全部斷盡，永不復起……乃至究竟甘露、涅槃。

按，以寂滅攝心，入於解脫，稱為無相解脫門。住無相解脫門，引生定境，稱為無相三昧。

我不說此甘露涅槃，依三見者，何等為三？有一種見，如是如是說：『命則是身。』復有如是見：『命異身異。』又作是說：『色是我，無二無異，長存不變。』

---

<sup>1</sup> 由世尊的措辭可知，當時發生在僧團的爭吵極為不堪。



我不會說這涅槃（甘露）是依於以下的三種邪見：一、命則是身。二、命異身異。三、色即是我，不是兩個，也沒有差異，能夠長存不變。

按，這表示涅槃必須依於正見，也就是「五蘊非我、不異我、不相在」。命則是身，意謂身壞則命終，沒有東西可以永遠存在，此為斷滅見。命異身異，謂身不同於命，身壞之後仍有異於五陰的命可以長存。「色是我，無二無異，長存不變」則是凡夫外道之分別我見。

多聞聖弟子作是思惟：『世間頗有一法可取而無罪過者？』思惟已，都不見一法可取而無罪過者。  
『我若取色，即有罪過；若取受、想、行、識，則有罪過。』作是知己，於諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

多聞聖弟子會作這樣的思惟：「世間有沒有一法可取而無罪過？」仔細思惟之後，他可以確定，無論是色、受、想、行、識的任何一法，只要有取就有罪過。有了這樣的確認之後，漸次便能對世間法都沒有取著而證得涅槃。

佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 經目錄

應說、小土搏，泡沫、二無知，  
河流、祇林、樹，低舍、責諸想<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 《雜阿含經論會編》作「低舍責、諸想」，真觀改為「低舍、責諸想」。

「應說」指46經，「小土搏」指47經，「泡沫」指48經，「二無知」指49～50經，「河流」指51經，「祇林」指52經，「樹」指53經，「低舍」指54經，「責諸想」指55經。

## 丙十 「師所作」

### 丁一 佛陀教誡出家人

復次，大師於諸聲聞，略有五種師所作事：一者、正折伏，二者、正攝受，三者、正訶責，四者、正說雜染，五者、正說清淨。

佛陀對出家人有五種教誡：一、適當地折伏，二、適當地攝受，三、適當地訶責，四、正確地宣說雜染，五、正確地宣說清淨。

聲聞，在佛經當中有兩個意義，一為修聲聞法的人，二為出家人，二者經常是混用的，這是因為出家是為聲聞人而施設的制度，出家戒是以疾證解脫為目的而施設的。此處的「聲聞」指出家人，只有出家人才有共住、驅擯的問題。

### 丁二 覆相記別

復次，由二因緣，於諸諍事違越聲聞，覆相記別彼所諍事：一、擾亂增廣故，二、與律相應故。

由於兩個因緣，當僧團出現諍訟，便以隱秘的方式判別諍訟之是非：一、重大的諍訟，二、與戒律有關的諍訟。



### 丁三 驅擯

復次，由七因緣，大師驅擯諸聲聞眾：一者、見一切種皆行邪行故，二者、見彼多分故，三者、由彼眾首上座、阿遮利耶<sup>1</sup>、鄒波陀耶<sup>2</sup>方便故，四者、不堪共住故，五者、被驅擯故，六者、避現前過故，七者、令不生起未來過故。

由於七個因緣，佛陀驅逐出家人：一、習慣做壞事。二、做很多壞事，三、依僧團上座、軌範師、親教師的意思。四、不堪共住。五、被（眾人）驅逐。六、避免現前的過錯。七、避免未來的過錯。

### 丁四 如來入聚落乞食

復次，由十因緣，如來入於聚落乞食：一者、當顯杜多<sup>3</sup>功德故。二者、為欲引彼一分令入乞食故。三者、為欲以同事行攝彼一分故。四者、為與未來眾生作大照明故，乃至令彼暫起觸證故。五者、為欲引彼麁弊勝解諸外道故。六者、為彼承聲起謗，故現妙色寂靜威儀，令其驚歎，心生歸向故。七者、為彼處中眾生，以其少功而樹多福故。八者、為令壞信、放逸，深生恥愧，雖用小功而獲大福故；如為放逸者，懈怠者亦然。九者、為彼盲、聾、癲狂、心亂眾生，種種災害，皆令靜息故。十者、為令無量無邊廣大威德——天、龍、藥叉，健達縛、阿素

---

<sup>1</sup> 《一切經音義》卷13：「阿遮利耶，梵語也，唐云軌範師，或云受教師。舊曰阿闍梨，訛也。」(CBETA 2019.Q4, T54, no. 2128, p. 384a23)。

<sup>2</sup> 《一切經音義》卷24：「鄒波陀耶，陀音馱，梵語也，此云親師，云和上者，胡語譯不分明也。」(CBETA 2019.Q4, T54, no. 2128, p. 458b10)。

<sup>3</sup> 《一切經音義》卷21：「杜多，舊言頭〔陀〕，此云脩治，亦云洮汰，又言斗藪，一義也。」(CBETA 2019.Q4, C057, no. 1163, p. 68b1-2)。

洛、揭路荼、緊捺洛、牟呼洛伽等，隨從如來至所入家，深生羨仰，勤加賓衛，不為惱害故。

如來進入聚落乞食有十種原因。

## 丁五 如來住寂靜天

復次，由八因緣，如來入於寂靜天住：一者、為引樂雜住者，令入遠離故。二者、為欲以同事行，攝遠離者故。三者、自受現法樂住故。四者、為與大族諸天示同集會故。五者、為以佛眼觀察十方世界，現大神化，隨其所應，作饒益事故。六者、為令諸聲聞眾，於見如來深生渴仰故。七者、為顯諸大聲聞，於所略說善能悟入故。八者、勸捨樂著戲論制作言詞故。

如來入住於寂靜天有八種原因。

## 丁六 如來攝受聲聞

復次，由五種相，大師攝受諸聲聞眾：一、以法故，二、以財故，三、與依止故，四、初攝受故，五、擯攝受故。

佛陀攝受出家人有五種相：一、以法攝受。二、以財物攝受。三、作出家人的依止。四、正面攝受。五、反面攝受（以驅逐的方式調伏他）。

## 丁七 天詣如來

復次，由七因緣，釋、梵天等往如來所：一、為供養如來故。二、為聽聞正法故。三、為決所生疑故。四、為順他而為翼從故。五、為慰他欲為饒益故。六、由愛重如來聖教故。七、知如來起世俗心，欲令赴會故。



帝釋、梵天等拜見佛陀的原因有七種。

## 丁八 新學聲聞

復次，由五種相，當知一切初新者性：一、由晚出家故。二、由幼出家故。三、由少出家故。四、由勞策出家故。五、由受具出家故。

有五種出家人，可能出現初學的樣子。

## 丁九 後悔的樣子

復次，由三種相，生起惡作：一、違越所學增上故；二、誓受法律增上故；三、棄捨居家增上故。

生起惡作（後悔）的三種相：一、很後悔自己放棄了世間的事業；二、很後悔自己接受了佛教的法、律；三、很後悔自己離開了在家的生活。

## 丁十 如來將欲說法

復次，如來將欲為諸聲聞宣說正法，現四種相：一者、從極下坐安詳而起，昇極高座，儼然而坐。二者、安住隨順說法威儀。三者、發誓效音，示將說法。四者、面目顧視，如龍象王。

如來準備為出家人說法的四種相。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 真觀按，其中隱藏大乘法。

## 丁十一 犯戒聲聞詣如來

復次，犯戒聲聞，當於三處安住慚羞往大師所：一者、深知己犯，為增上處。二者、師事失儀，為增上處。三者、由事乖則，當以方便，謂順威儀往大師所，為增上處。

犯戒的出家人應該拜見佛陀的三種情形。

## 丁十二 應正呵責

復次，由三種相，應正呵責犯戒聲聞：一曰、「汝期鄙劣活命」，二曰、「汝意樂不清淨」，三曰、「汝以活命意樂行非法行」。

有三種情形應該適當地呵責犯戒的出家人：一、「你期望以鄙劣的方式活命」，二、「你意樂不清淨」，三、「你為了活命而做了不該做的事」。

## 丁十三 一切邪行

復次，於善說法、毘奈耶中，略由六相，當知遍攝一切邪行：一者、現行過失故；二者、意樂過失故；三者、加行過失故；四者、智慧過失故；五者、尋思過失故；六者、依止過失故。

在善說法、律的狀態中，有六種情形可以統攝一切的邪行：

現行過失者，謂由貪纏故染，瞋纏故憎，既懷猛利貪、瞋等故，遂無羞恥；無羞恥故，住惡不捨。

一、現行過失 這是指因為貪的現行而染著，因為瞋的現行而憎恨，因為有強烈的貪、瞋，就沒有羞恥；因為沒有羞恥，便住於惡法無法捨離。



意樂過失者，謂於染者邊，此貪意樂最為下劣。如是於憎者邊，此瞋意樂最為下劣。

二、意樂過失 這是指在染著這方面，貪意樂是最下劣的。同樣的，在憎恨這邊，瞋意樂是最下劣的。

加行過失者，謂或有不發精進，或有精進慢緩。

三、加行過失 這是指不精進，包括不怎麼精進。

智慧過失者，謂或於聞、思所成慧中，忘失正念，多住愚癡；於修所成，心不寂定。

四、智慧過失 這是指在聞思慧當中，忘失正念，大多處於愚痴的狀態；或者已進入修所成慧的人，心思不定。

尋思過失者，謂於隨順居家所有惡不善覺，多分尋思，於正法律其心錯亂。

五、尋思過失 這是指隨順居家生活的所有惡覺觀，經常想個不停，沒辦法思惟正確的法義與戒律。

依止過失者，謂彼依止於其往昔不修集因；由不修集因故，成就自性微褊小信，成就自性修住小戒，成就自性住守小念，成就自性俱生小慧。

六、依止過失 這是指由於過去不修集資糧，而成就小信、小戒、小念、小慧。

小信，例如相信修善能夠往生天界，而不信修解脫道可以脫離三界。小戒，例如認為有字的紙為神聖，而遵守不燒字紙戒。小念，例如梁武帝記得自己建廟度僧的功德，而不念真如法身。小慧，例如盤算供養哪些人福德比較大，而不知道五蘊皆是無常、苦、空、非我。



## 丁十四 邪行聲聞

復次，由四種相，能令彼人雖入聖教而行邪行：一、由微劣不淨意樂故；二、由伺求聖教瑕隙，為正法賊故；三、由專為飲食、衣服活命因緣故；四、由怖畏王、賊、債主所加迫切故。

在佛教當中出家卻沒辦法正修行的原因有四種：一、下劣不清淨的意樂；二、外道企圖盜法，尋找佛教的錯誤，向外宣說；三、為了活命而出家；四、因為害怕國王、盜賊、債主而出家。

若行如是諸邪行者，便於二事有所稽留：一者、失壞在家自義稽留，二者、失壞出家自義稽留。

這樣的出家人就會在兩件事上面有所耽擱：一、耽擱了在家修行，二、耽擱了出家修行。

復次，如是邪行，有二因緣：謂於三事不正尋思，及彼前行諸不正想。其三事者，如前應知。於彼發起諸不正想，隨取相好，自斯已後，於其隨法，多隨尋思，多隨伺察。

這樣的邪行有兩個原因：一、欲尋思、恚尋思和害尋思；二、貪想、恚想、害想。因為有了不正之想，所以引發不正尋思。

## 丁十五 對治邪行

復次，為斷如是邪行因緣，當知亦有二種對治：一者、為斷不正尋思，以無顛倒、數數二行，於諸念住善住其心。二者、為斷諸不正想，修習無相心三摩地。



有兩種對治以上邪行的方法：一、以正念不斷串習善住其心，以對治不正尋思。二、修習無相心三摩地（無相三昧）以對治不正想。

此修對治，要由於彼修對治中猛利樂欲，方得成辦，非彼樂欲不猛利者。此猛利欲，由二緣生：謂此對治有大果故，不共一切諸外道故。

要修這樣的對治方法，必須有強烈的動機，才能有成就。強烈的動機由兩個原因而生：一、這樣的對治能夠產生大果，二、這樣的對治不共一切外道。

有大果者，謂修習時便能剋證無相心定；及住二界妙甘露門，所謂斷界及無欲界，若有餘依及無餘依。安住此者，近二涅槃，未於今時一切皆得。

所謂的大果，是指這樣修習便能剋期取證無相三昧，又能住於二界妙甘露門，也就是斷界（斷除三縛結）和無欲界（有餘依涅槃界），最後得入無餘依涅槃。只要這麼安住，就能夠趨近於二種涅槃，雖然不是馬上就全部證得。

言不共者，謂無相定唯內法有，諸外道無。何以故？由彼外道，若有所得即便增益不如量觀；若無所得，即妄分別。

所謂的不共，是指無相三昧只有佛教才有，外道全無。為什麼呢？因為外道如果有所得就會增益不如實的知見（例如修定產生特異功能，便以為可以超脫生死）；如果無所得，就是虛妄分別（例如修雙身法，以為可以住於涅槃）。

由我見故愚於諸行，或唯於身，或唯無色，或總於二生我執著。

因為有我見，所以對於諸行（有為法）無法如實了知。有時候執著於身，有時候執著無色，有時候是二者混合而產生「我」的執著。

按，這是指55經所謂的「命則是身」「命異身異」和「色即是我」三種邪見。

以執我故，謂我當無，使於涅槃心不欣樂，尚未能入，況乎安住！  
唯增驚怖，其心退還。

因為執著「我」的緣故，以為「我當無」，便對於涅槃不感興趣，甚至無法入於寂滅境界，何況安住！這樣的人害怕寂滅境界，因此退回有相的境界法當中。

住內法者，與彼相違。於般涅槃心無退轉，了唯苦滅，見唯靜德。

能夠安住於正法的人（有學與無學）就不是這樣。他能夠住於寂滅境界而不退轉，明白只有苦（五蘊）消滅（而真正的我並沒有滅掉），他可以見到寂靜的功德。

若諸有學，唯祈內滅，非為生道更從他求教授教誡。

有學位的修行人（初果到四果向）只是向內滅掉諸法，不會為了因緣生滅的法而向他人求教<sup>1</sup>。

若諸無學，唯欣內滅，終不更求盡諸煩惱；唯有先因所生諸行，任運歸滅而般涅槃。<sup>2</sup>

無學位的修行人（阿羅漢）只是欣喜內滅諸法的狀態，而不會想盡掉各種煩惱；隨緣消除舊業所生的諸行，最終入無餘依涅槃。

---

<sup>1</sup> 「非為生道更從他求教授教誡」的翻譯，由「世間現」居士提供。

<sup>2</sup> 《瑜伽師地論》卷第86終。



## 甲一乙六 因

### 5 6 ; 5 6 ( 5 9 ) 集與滅\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰，云何為五？色受陰，受、想、行、識受陰。

五受陰（有煩惱的五陰）是色受陰、受受陰、想受陰、行受陰、識受陰。

觀此五受陰是生滅法，所謂此色，此色集，此色滅；此受……。想……。行……。〔此識〕，此識集，此識滅。

云何色集？云何色滅？云何受、想、行、識集？云何受、想、行、識滅？愛喜集，是色集；愛喜滅，是色滅。觸集是受、想、行集，觸滅是受、想、行滅。名色集是識集，名色滅是識滅。

愛喜生起，色受陰便招集；愛喜消滅，色受陰便消滅。觸生起，受受陰、想受陰、行受陰便招集；觸消滅，受受陰、想受陰、行受陰便消滅。名色生起，識受陰便招集；名色消滅，識受陰便消滅。

比丘！如是色集、色滅，是為色集、色滅。如是受、想、行、識集，受、想、行、識滅，是為受、想、行、識集，受、想、行、識滅。

佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

按，十二緣起為無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死，此經所說的名色、觸、愛分別為第四、第六和第八支。

## 喩陀南

復次，喩陀南曰：

因、勝利、二智，愚夫分位五，  
二種見差別，於斯聖教等。

## 丙一 行「因」\*

一切行因，略有二種：一、共，二、不共。

共因者，謂喜為先因，由此喜故，於彼彼生處障於厭離，滋潤自體。為欲將生所生之處，雖有一切煩惱為因，而於生處生喜者生，非於彼起厭逆想者。又即此喜，唯依色說，宿因生已，不待餘因，究竟轉故。

共因，是指以愛喜為先因，由於有愛喜，便在有為法生起之處無法厭離，滋潤有為法自體。即將要往生到某處時，固然要有煩惱為因，但也要他對於即將去的生處產生喜樂才會往生，而不是厭惡。此處的愛喜只針對色受陰而說，過去的因（種子）生起，不需要其它的因，種子便能不斷地運轉。

不共因者，謂順苦、樂、非苦樂觸，望於受等所有心法。無間滅意及俱生名，十種色等，望六種識。由彼雖從先因所生，剎那剎那，別待餘因方得生起。

相對於受、想、思心所法，觸（苦觸、樂觸、不苦不樂觸）是不共因（觸集是受、想、行集）。相對於前六識，意根和十種色法（五色根和外五



塵)是不共因(名色集故識集)。因為受、想、行(六思身)、識雖然要以愛喜為因而生,但是在剎那剎那當中,還要有不共因才能生起。

按,這段文字的訊息量龐大,請別輕易放過。「觸集是受、想、行集」和「名色集故識集」是56經原文,透過《經》《論》互相比對,還要熟悉十二緣起,才能夠明白它的義理。名色,有的經定義為五蘊,這個定義在這裡顯然不通,這裡的名色必須依《論》定義為意根和十種色。行,有的經定義為身行、語行、意行,有的經定義為六思身,此處必須解釋為六思身才能夠講得通。

## 57 ; 57 (60) 諸見永盡

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰，何等為五？所謂色受陰，受、想、行、識受陰。

善哉比丘不樂於色，不讚歎色，不取於色，不著於色。善哉比丘不樂於受……。想……。行……。〔不樂於〕識，不讚歎識，不取於識，不著於識。

所以者何？若比丘不樂於色，不讚歎色，不取於色，不著於色，則於色不樂，心得解脫。如是受……。想……。行……。不樂於識，不讚歎識，不取於識，不著於識，則於識不樂，心得解脫。

若比丘不樂於色，心得解脫；如是受、想、行、識不樂，心得解脫。不減不生，平等捨住，正念、正智。

彼比丘如是知、如是見者，前際俱見永盡無餘；前際俱見永盡無餘已，後際俱見亦永盡無餘；後

際俱見永盡無餘已，前後際俱見永盡無餘，無所封著。

無所封著者，於諸世間都無所取，無所取者亦無所求，無所求者，自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

這個小經出現的關鍵詞有「前際俱見」「後際俱見」和「前後際俱見」，參見以下《論》的解釋。

## 丙二 佛教「勝利」

### 丁一 阿羅漢勝利

復次，有解脫心，有淨智見諸阿羅漢，有四勝利，當知不與諸外道共：一、於行時恒常住性；二、於住時無相住性；三、往昔因所生諸行，任運歸滅；四、後有行今因斷故，當不復生。

有解脫心、有淨知見的阿羅漢，有四種功德，這是外道所沒有的。一、在日常作務時能夠保持安住的狀態；二、於安住時能住於無相（寂滅）境界；三、過去造作的業果現行時，能夠任運歸滅；四、因為不再造作因，後有不再出生。

「任運」意思是說，不用作意，就能夠因為已有的串習而成辦，例如《大般若波羅蜜多經》卷575：「我於諸定已得善巧，任運入出不復作意。」

為證如是四種勝利，有三漸次：謂學智見為依止故，得厭離者於諸行中不生喜樂，乃至不生耽湎而住；厭離為先而得離欲；離欲為先心善解脫。



為了成就這四種功德，要經過三個階段：一、以有學位的智見為基礎，對於有為法不產生喜樂，乃至不嗜欲而住；二、因為厭離而能夠離欲；三、因離欲而心善解脫。

自斯已後，即由如是心善解脫恒常住故，無順無違。又於行時，或於住時，於一切相無復作意，於無相界作意思惟無相而住；能障於此一切見趣，先已永斷，況當為礙！

自此之後，就能夠經常住於解脫，沒有順逆境界可言。不管是在日常作務時，還是在安住時，對於一切的相不需要作意，自然便能安住於無相境界。先前能障礙無相作意的所有見解早就斷了，又怎麼能障礙呢！

按，認為「蘊、處、界實有」而建立的一切見解，都稱為見趣。「見趣」是玄奘的翻譯，以前譯為「見」，例如稍後的「六十二見趣」在《長阿含經》譯為「六十二見」。錯誤的見趣，稱為惡見趣。執著自己的見解而拒斥真相，稱為見取。見取和見趣是相似而不同的概念。

彼由是二，若行、若住，乃至壽盡，便以無學內般涅槃而般涅槃。先所生有，於今永盡，當來諸行，無復更生。

阿羅漢就是這樣，不管是日常作務還是安住，一直到壽盡，都能夠住於無學位的有餘依涅槃。先前造作而生的有為法種子，此時已經全部滅盡，未來的有為法已不會再生起。

## 丁二 三世我見

又由三分，當知建立薩迦耶見以為根本一切見趣：一、由前際俱行故，二、由後際俱行故，三、由前後際俱行故。

由薩迦耶見所建立的一切見解可以分為三種：



### 戊一 前際俱行薩迦耶見

前際俱行者，謂如有一作是思惟：「我於去世為曾有耶？為曾無耶？曾為是誰？云何曾有？」

這是說有人作這樣的思惟：「我在過去世曾經存在嗎？不曾存在嗎？我曾經是誰？為什麼過去會有我？」因而產生我見。

### 戊二 後際俱行薩迦耶見

後際俱行者，謂如有一作是思惟：「我於來世為當有耶？為當無耶？當為是誰？云何當有？」

這是說有人作這樣的思惟：「我在未來世會存在嗎？會不存在嗎？我將會成為誰？為什麼未來會有我？」因而產生我見。

### 戊三 前後際俱行薩迦耶見

前後際俱行者，謂如有一作是思惟：「我曾有誰？誰當有我？今此有情來何所從？於此沒已去何所至？」

這是說有人作這樣的思惟：「我過去世是誰？誰是未來世的我？現在這些有情從哪裡來？死後又去什麼地方？」因而產生我見。

## 丁三 六十二見

又諸外道薩迦耶見以為根本，有六十二諸惡見趣。謂四常見論，四一分常見論，二無因論，四有邊無邊想論，四不死矯亂論；如是十八諸惡見趣，是計前際說我論者。



外道以薩迦耶見為根本，建立六十二種惡見。<sup>1</sup>其中有十八種惡見屬於計前際說我論，這包括四種常見論（遍常論）、四種一分常見論（半常論）、兩種無因論、四種有邊無邊論和四種不死矯亂論。

又有十六有見想論，八無想論，八非有想非無想論，七斷見論，五現法涅槃論：此四十四諸惡見趣，是計後際說我論者。

又有四十四種惡見屬於計後際說我論，這包括十六種有想論、八種無想論、八種非有想非無想論、七種斷見論和五種現法涅槃論。

如是計度後際論者，略攝有五：一、有想論，二、無想論，三、非有想非無想論，四、斷見論，五、現法涅槃論。

計後際說我論，也可以分為五類。

如是五種，復略為三：一、常見論，二、斷見論，三、現法涅槃論。

計後際說我論，也可以分為三類。

#### 丁四 形成惡見的因緣

又此一切諸惡見趣，由六因緣而得建立：一、由因緣故，二、由依教故，三、由依靜慮故，四、由依世故，五、由依諸見故，六、由生處故。

一切的惡見，由六種因緣而得建立。

---

<sup>1</sup> 六十二見出自《長阿含經·梵動經》，玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》有詳細的闡述。真觀按，只要能判斷何者為我見，便能判斷各種邪見，不一定要知道六十二見的定義。

### 戊一 由因緣

由因緣者，謂彼一切薩迦耶見以為因緣。

這是說一切的惡見都是以薩迦耶見為因緣。

### 戊二 由依教

由依教者，謂由依彼能顯見趣不正法藏，師弟傳聞，展轉相授為方便故。

這是說顯示惡見的經論，經由師父、徒弟輾轉傳授而形成。

### 戊三 由靜慮

由依靜慮者，謂以靜慮為依止故，於先所聞、先所信解而得決定。又此靜慮復有二種：一、與宿住隨念俱行，二、與所得天眼俱行。

這是說以禪定為基礎，而確認先前所聽聞或信解的惡見。這樣的禪定又可以分為兩種：一、與宿命通同時存在的禪定，二、與天眼通同時存在的禪定。

宿住隨念俱行者，謂計前際三常論中，由下、中、上清淨差別。

宿住隨念俱行，是指遍常論的前三種，這是宿命通所見有差別，導致形成的看法也不同。

及於四種邊無邊論，由彼憶念諸器世間成壞兩劫出現方便。若時憶念成劫分位，爾時便生三種妄想：

還有四種有邊無邊論，這是因為憶念器世間的成劫、壞劫而產生的差異。如果憶念的是成劫，便產生三種妄想：



若有一向憶念上下，下至無間捺落迦下，上至第四靜慮之上，憶念如是分量邊際，便於世間住有邊想。

如果憶念的範圍只是縱向的，由底下的無間地獄到四禪天，這就產生了世間有邊想。

若有一向傍憶無際，便於世間住無邊想。

如果憶念的範圍是橫向的，而橫向沒有邊際，這就產生了世間無邊想。

若有憶念二種俱行，便於世間住二俱想。

如果他們能夠憶念縱、橫兩個方向，這就產生了世間有邊無邊想。

若時憶念壞劫分位，爾時便住非有邊想非無邊想，諸器世間無所得故。

如果他們憶念的是壞劫的部分，就會產生世間非有邊非無邊想，因為這時候器世間正在毀壞。

復有依止諸靜慮故，當知或說一分常論，或說無因論，或說不死矯亂論。

有的是依禪定產生的異見，包括半常論、無因論和不死矯亂論。

應知此中有二淨天：一、不善清淨，二、善清淨。若唯能入世俗定者，當知是天不善清淨，於諸諦中不了達故，其心未得善解脫故。若能證入內法定者，當知是天名善清淨，於諸諦中已了達故，其心已得善解脫故。

不死淨天有兩種：一、不善清淨，二、善清淨。只能入世間定的是不善清淨天，因為對於四聖諦不能了達，因此無法心善解脫。如果能夠依四聖諦發起定境，這就是善清淨天，因為能夠了達四聖諦，已能心善解脫。

當知無亂亦有二種：一、無相無分別，二、有相有分別。此中第一是善清淨天，第二是不善清淨天。

無亂也分為兩種：一、無相無分別，二、有相有分別。無相無分別是善清淨天，有相有分別是不善清淨天。簡單地講，不善清淨天是證得初禪的外道（包括附佛外道），善清淨天是能住於無相三昧的聖弟子。

前清淨天，於自不死無亂而轉，是故說名不死無亂。<sup>\*</sup>

善清淨天，對於自身為何不死，能夠正確地開示，所以稱為不死無亂。<sup>1</sup>

後不清淨，若有依於不死無亂有所詰問，便託餘事矯亂避之。

不清淨天（證初禪以上定境的外道），若有人如法地詢問「不死之自身」，便以其它的說詞規避之。

以於諸諦、無相心定不善巧故，先興心慮，作是思惟：「我等既稱不死無亂，復有所餘不死無亂，於諸聖諦、無相心定已得善巧，彼所成德望我為勝。彼若<sup>2</sup>於中詰問於我，我若記別或為異記，或撥實有或許非有。」彼於記別見如是等諸過失已，作是思惟：「我於一切所詰問中，皆不應記。」又於是中，見有餘過，謂「他由此鑒我無知，因則輕笑不死無亂」。

第一種人，因為對於四聖諦、無相三昧不善巧，心裡產生焦慮：「我們自稱不死無亂，但還有真正的不死無亂，他們了達四聖諦，得入無相三昧，功德超過我們。人家問我不死無亂，我如果明確回答可能答錯，如果答存在實際上可能並不存在。」他們不願意明確答覆而讓人抓到過失，因此這麼

<sup>1</sup> 真觀按，從這個地方可以看出，佛教承認有「不死之自身」，這是只有出世間聖賢才能夠正確認知的。經常有人高抬禪定的重要，事實上禪定只是共外道的法門，如果不觀察四聖諦，永遠無法證知「不死之自身」。

<sup>2</sup> 「若」，《會編》誤作「苦」，今依《論》改正。



想：「我對於一切的詰問，都不要明確回答。」他們還這麼想：「別讓人家看出我的無知，而嘲笑我們的不死無亂。」

有行諂者作是思惟：「我於此中應如是記：『非我淨天一切隱密皆許記別，謂自所證及清淨道。』」如是思已，故設詭言而相矯亂。彼既如是住，邪思惟遍布其心，於彼最上清淨天所，故稱「我是不死無亂」。

還有一種不死矯亂外道，他們想：「我對於人家的詰問應該這麼回答：『我們的淨天有隱密，並不是全部問題都可以明確回答的，自身的實證和清淨道便是不可宣說。』」這麼想之後，便以奇怪的說詞擾亂別人。他保持這種狀態，邪思惟充滿他的心，便自欺欺人地說：「我是不死無亂。」

由懷恐怖而無記別，「勿我劣昧為他所知」。由是因緣，不能解脫，以此為室而自安處。

還有一種不死矯亂外道，因為害怕而不敢明確答覆別人的詰問，他們想：「別讓人家知道我愚痴。」因為這個因緣，沒辦法解脫，只能躲在自己的象牙塔當中。

又有愚戇專修止行，不能以其諂詐方便矯設亂言，但作是思：「諸有來問，我當反詰，隨彼所答，我當一切如言無減而印順之。」

還有一種不死矯亂外道，不會用欺騙的言語擾亂別人，他們想：「人家來問，我就反過來問他，他不管答什麼，我都認可他。」

由是計度有差別故，建立四種。

因為心中的想法不同，而建立四種不死矯亂外道。

#### 戊四 由依世

由依世者，謂依過去及現在世起分別故，名計前際；依未來世起分別故，名計後際。

依過去世和現在世起分別，稱為計前際；依未來世起分別，稱為計後際。

#### 戊五 由依諸見

由依諸見者，謂依三見，如前應知。

形成惡見的因緣又分為三種見：

由依初見，於現法中計我有色，後或有色有想，或無有想，或非有想非無想。

第一種見，是指在現世當中計著我有色，將來有色有想，或無有想，或非有想非無想。

依第二見，於現法中計我無色，於後所計，如前應知。

第二種見，是指在現世當中計著我無色，將來有色有想，或無有想，或非有想非無想。

依第三見，我論有二：一者、說我有色無色，二者、說我非有色非無色，餘如前說。

第三種見，是指在現世當中認定「我既有色又無色」或「我既非有色也非無色」，將來有色有想，或無有想，或非有想非無想。



又即計「我是有色」者，或言狹小，或言無量。計「我無色」，當知亦爾。此二我論，依第三見，立為二論：一者、計我狹小，二者、計我無量。

誤計「我是有色」的人，有的誤計「我狹小」，有的誤計「我無量」。計著「我無色」的人也是如此。這兩種我論，都是依於第三種見。

由是四種我論差別，說「我有邊」，說「我無邊」，說「我亦有邊亦無邊」，說「我非有邊非無邊」；隨其次第，如前應知。

有人主張「我有邊」「我無邊」「我既有邊又無邊」「我既非有邊也非無邊」四種我論。

又即依止如是諸見，及依我論，復宣說「我清淨解脫，於欲靜慮皆得自在，隨其所欲多住處化」「如其所欲安住靜慮，以清淨見遊戲受用方便法樂」，如是名為依諸見故，應知安立。

外道依於這些見解和我論，又宣說「我清淨解脫，於禪定皆得自在，可以隨心所欲在許多地方度化眾生」或者「我能夠隨心所欲安住禪定，以清淨正見遊戲受用方便法樂」。

## 戊六 由生處

由生處者，謂我有一想，乃至廣說。

生處不同，造成不同的惡見，例如「我有一想」，還有下面說的這些。

有一想者，謂在無色空無邊處，識無邊處。

這是指有情生在無色界的空無邊處或識無邊處，因而主張「我有一想」。



有種種想者，謂在下地。即如所說，隨其次第，應知說「我有狹小想」「有無量想」。

這是指欲界和色界有情的各種說法，包括「我有狹小想」乃至「我有無量想」。

一向有樂者，謂在下三靜慮；一向有苦者，謂在捺落迦；有樂有苦者，謂在鬼、傍生、人、欲界天；有不苦不樂者，謂在第四靜慮已上，乃至非想非非想處。

「我一向有樂想」是初禪、二禪和三禪天人產生的惡見；「我一向有苦想」是地獄道有情產生的惡見；「我有樂有苦想」是餓鬼道、畜生道、人道和欲界天的有情產生的惡見；「我有不苦不樂想」是四禪天和無色界天的有情產生的惡見。

## 丁五 外道的三種衰損

又於如是諸外道處，當知總有三種衰損：一者、見及欲樂展轉相違論衰損，二者、依我無智論問記衰損，三者、依法隨法行證得衰損。

這些外道的見解會產生三種衰損：

### 戊一 見及欲樂展轉相違論衰損

此中三種，若計有想，若計無想，若計非有想非無想論者，及斷見論者，或依責他為勝利論，或依免難為勝利論而起計度，當知是名第一衰損。由彼諸論，計度後際，依未來世，妄計於我為有無故。

這是說持有想論、無想論、非有想非無想論和斷見論的有情，他們或者為了想勝過別人而批評別人，或者為了避開別人的批評，因而生起不如實的揣測。他們因為這些理論揣測未來，錯誤地判斷「我」的有無。



## 戊二 依我無智論問記衰損

依我無智論問記衰損者，謂於若諸雜染，若雜染處，若能雜染，如是一切世俗、勝義二諦道理不如實知，由此無智有所趣向以為先故，得有差別。

這是說對於雜染、雜染處和能生雜染的不如實知，乃至對於世俗諦和勝義諦的不如實知，由於先行的無智趣向不同，隨後的結果也不一樣。

從此無智，何所趣向？謂三、四轉：一、常無常等，二、有邊無邊等，三、自作他作等。所以者何？彼由無智，要先趣向如是差別，後方問記。

這樣的無智趣向哪裡呢？這是指三種四句戲論：一、常無常的戲論，包括常、無常、既常又無常、非常非我常。二、有邊無邊的戲論。三、自作他作的戲論。怎麼說呢？因為無智，都先在這些戲論裡計著，然後才做問答。

又於聖法、毘奈耶中，所有智者不可記事，於二道理不容計故，謂世俗、勝義二諦道理。

在聖法和聖律當中，所有的出世間智者都不會落在這種戲論當中，因為這些戲論在世俗諦和勝義諦都是不可說的。

按，世俗諦觀行達到盡所有性，便明白五蘊、十二處、十八界等皆是非我、不異我。也就是說，觀察的角度不同，就會有不同的看法，這包括常、無常，有邊、無邊，自作、他作。而就勝義諦來說，全體都不異於「我」，沒有能取相，也沒有所取相，離言離相，又要如何記說呢？

此中四種一向常論計前際者，及計前際無因論者，二種差別，皆先計我，後方緣我一向常等諸論差別。

持四種遍常論和二種無因論的人，都是先誤計有我，再建立其他的理論。

又即四種一分常論計前際者，彼有差別，謂有一分緣常無常論，或有一分緣非常非無常論。邊無邊等諸轉，如前邊無邊等，應知其相。

四種半常論，四種有邊無邊論，請參考其它經教。

若欲一切皆宿因作，名自作論；若欲一切皆自在等變化因作，名他作論；若欲少分自在天等變化因作，一分不爾，名俱作論；若無因作論，名俱非作論。

主張一切都是宿因所作，稱為自作論；主張一切皆是自在天等（造物主）變化而作，稱為他作論；主張一部分是造物主變化，一部分不是，稱為俱作論；如果主張無因而有，則稱為俱非作論。

當知是名第二依我無智論問記衰損，由彼諸論計度前際，依過現世妄分別故。

以上即是第二衰損，它們都是誤計過去世和現在世，虛妄分別而來的。

### 戊三 依法隨法行證得衰損

依法隨法行證得衰損者，謂有沙門、若婆羅門，不觀責他為勝利論，不觀免難為勝利論，亦不依我無智諸論，為求利養恭敬等事，樂欲開闡，於惡說法、毘奈耶中而求出家，唯除樂求出離解脫。當知彼是薄塵種類，為性愚戇，專修正行。

這是指有些修行人沒有前述的兩種衰損，他們生性愚戇，但是煩惱微薄，樂於出離，追求解脫，因此專門修定。

彼由為得初靜慮定教授教誡，能於後際俱行見趣，及於前際俱行見趣，不然許故而得超過，於現法中又能超過欲界諸結，證遠離喜。自斯已上，無聞無知，即於此中生涅槃想。



有的人不認可後際俱行見趣（有想論、無想論、非有想非無想論、斷見論）和前際俱行見趣（遍常論、半常論、無因論、有邊無邊論、不死矯亂論），而在現世當中超過欲界煩惱，證得初禪。他們不知道還有上地的境界，便以為初禪境界便是涅槃。

如由彼故證遠離喜，如是或有由別因緣，證得第二、第三靜慮無愛味樂，第四靜慮無苦樂受，從此已上乃至非想非非想處，當知亦爾，於種種想俱行苦樂受等差別已超過故。

還有些人則是將二禪、三禪、四禪，乃至非想非非想處定當成涅槃。

如是彼於趣諸取行不能超越，樂退還法，未般涅槃起涅槃慢，當知是名第三衰損。

這些人沒辦法超越自身的境界，好樂於會退轉的境界，未證涅槃卻誤認自己證得涅槃，這就是第三種衰損。

此中如來自自然證覺，寂靜妙迹，於如所說一切行相三種衰損，由五種相如實了知，謂若彼自性，若彼諸見，若由無智彼得生起，若所緣轉，若彼所緣麤弊過惠及上出離。於如是事如實了知，即出離中常自出離。

如來能夠看出外道的三種衰損，如實觀察外道的五種相，也就是他們的性質、見解、無智而生起、依所緣而誤認、禪定境界過患。聖弟子也依此如實觀察，便能任運住於解脫境界當中。

## 5 8 ; 5 8 （6 1）五受陰\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰，何等為五？謂色受陰，受、想、行、識受陰。云何色受陰？所有色，彼一切四大及四大所造色，是名為色受陰。

復次，彼色是無常、苦、變易之法，若彼色受陰永斷無餘，究竟捨離、滅盡、離欲、寂沒，餘色受陰更不相續，不起、不出，是名為妙，是名寂靜，是名捨離一切有餘、愛盡、無欲、滅盡、涅槃。

云何受受陰？謂六受身。何等為六？謂眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受，是名受受陰。

復次，彼受受陰，無常、苦，變易之法，乃至滅盡，涅槃。

云何想受陰？謂六想身。何等為六？謂眼觸生想，乃至意觸生想，是名想受陰。

復次，彼想受陰，無常、苦、變易之法，乃至滅盡、涅槃。

云何行受陰？謂六思身。何等為六？謂眼觸生思，乃至意觸生思，是名行受陰。

復次，彼行受陰，無常、苦、變易之法，乃至滅盡、涅槃。

云何識受陰？謂六識身。何等為六？謂眼識身，乃至意識身，是名識受陰。

復次，彼識受陰，是無常、苦、變易之法，乃至滅盡、涅槃。

比丘！若於此法，以智慧思惟、觀察、分別、忍，是名隨信行，超昇離生，越凡夫地，未得須陀洹果，中間不死，必得須陀洹果。



比丘！若於此法，增上智慧思惟、觀察、忍，是名隨法行，超昇離生，越凡夫地，未得須陀洹果，中間不死，必得須陀洹果。

比丘！於此法如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑。比丘！是名須陀洹果，不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。

比丘！若於此法如實正慧等見，不起心漏，名阿羅漢，諸漏已盡，所作已作，捨離重擔，逮得已利，盡諸有結，正智心得解脫。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

講了很久的五受陰（玄奘譯為五取蘊），這裡終於有定義了！五受陰通常是指有煩惱的五陰，但這裡的意義就是五陰。

觀察五受陰為無常、苦、變易之法，五受陰永斷無餘則為寂靜、寂槃，這個過程又可以分為隨信行、隨法行、須陀洹、阿羅漢四個階段，表示觀察五受陰為無常、苦、變易之法這個修法可以讓人從凡夫證到阿羅漢。

### 丙三 法住與涅槃「二智」

#### 丁一 法住智與涅槃智

復次，有二智，能令見清淨及見善清淨，謂法住智及此為先涅槃智。

有兩種智能夠讓人得到初果的見清淨，並且到得阿羅漢的見善清淨，這是法住智和隨後發起的涅槃智。見清淨是指見解的清淨，見善清淨是指見解和身口意行皆得清淨。

法住智者，謂能了知諸行自相種類差別，及能了知諸行共相過患差別，謂於隨順若苦、若樂、不苦不樂三位諸行，方便了知三苦等性。

法住智，是指能夠了別有為法自相的特徵與種類的差別，也能了知有為法共相過患的差別。後者是指能夠隨順觀察有為法在三受（苦受、樂受、不苦不樂受）轉變時，產生的三苦（苦苦、壞苦、行苦）。

按，能夠以前六識現前觀察的必然是諸行自相，例如觀察某個玻璃杯摔破。一旦你總結出「玻璃是易碎的」，那已經是共相的性質了。對於共相的觀察，依靠的是邏輯歸納法。邏輯歸納法是做觀行時必不可少的思惟工具，如果少了它，沒有人能導出「色蘊無常」這種結論，從而也沒有任何人可以證得初果。

涅槃智者，謂於如是一切行中，先起苦想，後如是思「即此一切有苦諸行，無餘永斷，廣說乃至名為涅槃」，如是了知名涅槃智。

涅槃智，是說對於一切有為法，起初生起苦想，然後產生「這些有苦的有為法全部斷盡就是涅槃」的思惟，這樣的了知稱為涅槃智。

「廣說乃至」是省略用語，若不省略，就是58《經》的「若〔諸行〕永斷無餘，究竟捨離、滅盡、離欲、寂沒，餘〔諸行〕更不相續，不起、不出，是名為妙，是名寂靜，是名捨離一切有餘、愛盡、無欲、滅盡、涅槃」。

即此二智，令見清淨及善清淨，要由二門正勤修習，方令彼淨。

這兩種智慧，能夠讓人得到見清淨，乃至得到善清淨，透過這兩種智慧的正確修習，能夠讓底下的兩類有情得到清淨。

一、自無力補特伽羅，因他教授能令彼淨；二、自有力補特伽羅，多聞思求，能令彼淨。



一、缺乏思辨能力的有情，可以因善知識的教授而得到清淨；二、具思辨能力的有情，經過聞思經教，便能自己得到清淨。

此中第一補特伽羅，不聰利故，信等諸根唯一味故，止觀所緣於少分法諦察忍轉；與此相違，當知第二補特伽羅。

第一種有情，根器不猛利，只有信根而沒有精進、念、定、慧四根，只能緣於部分的法相而做觀行；與此相反的是根器比較好的，這是第二種有情。

## 丁二 三種現觀邊智

復有三種現觀邊智，修習彼故見得清淨：一、能順生無漏智智<sup>1</sup>，二、無漏智，三、無漏智後相續智。

還有三種觀行產生的智慧，修習這些智慧能夠得到見解的清淨：一、能順生無漏智的智慧，二、無漏智，三、無漏智後相續智。

初，世間第一法所攝智；第二，若住於彼，能斷見斷一切煩惱；第三，煩惱斷後，解脫相續智。

「能順生無漏智智」就是世第一法（世間智的極緻）；持續住於「無漏智」，就能斷掉一切的見所斷煩惱；「無漏智後相續智」則是初果的智慧。

證無漏智雖然不是凡夫位（超過異生地），卻未得預流果（初果），顯然這個位階是初果向。但從下文來看，這也不是普通的初果向，而是即將、必然會證得初果的初果向。

---

<sup>1</sup> 「能順生無漏智智」，意思是能夠順生無漏智的智慧，印順認為《大正藏》多一個「智」字，並非正確。



若住中智，便名已入正性離生，超過異生地，未得預流果。雖未剋證第三解脫預流果智，於其中間所住剎那，如未剋證，終無中夭，以時少故，從此無間必證第三。

如果能住於無漏智，便可稱為已入正性離生，超過凡夫位，卻未得預流果（初果）。雖然還沒有證得初果，但也不會忽然夭折，因為已進入心心無間的狀態，必定能很快證得初果。

住此位中，如實現見所知境故，名見清淨；有餘惑故，非善清淨。若於此智更多修習，成阿羅漢，一切煩惱皆離繫故，名善清淨。

初果人如實現見所知境界，所以稱為見清淨；但初果人還有修所斷煩惱，所以並非善清淨。只要精進修行無漏智後相續智，就會成為阿羅漢，那時已離開一切煩惱的繫縛，稱為善清淨。

又無餘斷，三相應知：一、由不現行故，二、由界故，三、由事故。

所謂的無餘斷，要符合三個條件：

不現行者，謂雖生起而不染著，雖未永斷，由數修習諸善法故，令成遠分，諸纏煩惱不復現行。

一、不現行 這是說初果人雖然會生起煩惱但是不會染著，雖然沒有永遠斷掉煩惱，但已因為精進修善法的緣故，煩惱的纏擾不再現行。

界者，三界如前應知。

二、界 這是指甲一乙二丙八〈界〉所說的斷界、離欲界和滅界。

事謂二事：一、煩惱事，二、是苦事。

三、事 這是指二事，也就是煩惱和苦。



又於安樂利益隨逐諸離繫品五種界中，有寂靜、微妙勝功德等，乃至涅槃為其最後，差別應知。

另外，還有離繫品五種界：斷界、離欲界、滅界、有餘依涅槃界和無餘依涅槃界。

又於此中，一切依持皆棄捨者，當知割捨父母等事。

在這當中，一切的依持都已棄捨，包括父母等。

又於中有、生有、後有無復更生，如其次第，當知說名無有相續、無取、無生。

中有，是指中陰身。生有，指現在世出生之後的五蘊。後有，指後世的五蘊。如果有人死後有中陰身，卻沒有後有，這種情形是中陰時證阿羅漢，而不是活著的時候證阿羅漢。

又於三品，由三種門為障礙故，當知建立三結差別：謂未發趣故，雖已發趣邪成立故，於正法中不正行故。即在家品處惡說法、毘奈耶中，而出家品處善說法、毘奈耶品。

凡夫有三種障礙：一、不想出家。二、在外道法當中出家。三、已在正法當中出家，卻不修正行。

這裡的「發趣」是指出家。修聲聞法應該受聲聞戒（出家戒），才容易得到成就，因此這裡把不願出家當成第一個障礙。如果修的是菩薩法，則應以在家為主。

又行趣向逆流行者，解脫惡趣，成就二種解脫決定：一者、煩惱解脫決定，二者、後有解脫決定。由是因緣，故名預流，乃至廣說。

逆生死流者，能夠解脫三惡道，注定能成就二種解脫：一、注定能解脫一切煩惱；二、注定能解脫後有。因為這個緣故，稱為預流（預入聖流）。

又若證得阿羅漢果，先在學地，於諸行中已不執受我及我所，後於諸漏皆得解脫。

在證得阿羅漢以前的有學位，已不會將諸行執取為我和我所，隨後才能將煩惱斷盡而解脫於三界的煩惱。

又與四種義相應故，當知是名阿羅漢相：一者、自事已究竟，應作他事義故；二者、應得自義，一切遍滿道理義故；三者、未來行因已永斷滅，應證現法樂住義故；四者、超有學地，入無學地相應義故。

符合四種條件，就是阿羅漢：一、自己該做的事已全部做完，只剩下別人的事；二、與解脫自身煩惱有關的義理，已經都學習完畢；三、未來諸行生起的因已經永斷，現世安住於現法樂住的狀態；四、超越有學地，入無學地。

## 59；59（62）無慧、無明

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰，謂色受陰，受、想、行、識受陰。

愚癡無聞凡夫，無慧、無明，於五受陰生我見、繫著、使、心結縛而生貪欲。

比丘！多聞聖弟子，有慧、有明，於此五受陰，不為見我、繫著、使、心結縛而起貪欲。

云何愚癡無聞凡夫，無慧、無明，於五受陰見我、繫著、使、心結縛而生貪欲？比丘！愚癡無聞凡夫，無慧、無明，見色是我，異我，相在；如是受、想、行、識，是我，異我，相在。如是愚癡無聞凡



夫，無慧、無明，於五受陰說我、繫著、使、心結縛而生貪欲。

比丘！云何聖弟子，有慧、有明，不說我、繫著、使、結縛心而生貪欲？聖弟子不見色是我，異我，相在；如是受、想、行、識，不見是我，異我，相在。如是多聞聖弟子，有慧、有明，於五受陰不見我、繫著、使、結縛心而生貪欲。

若所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切正觀皆悉無常。

如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切正觀皆悉無常。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙四 「愚夫分位五」

復次，愚位有五，若於中轉，墮愚夫數。何等為五？一、不獲得俱生慧故，二、不獲得從聞他音緣生慧故，三、不獲得真聖慧故，四、愚癡纏所纏縛故，五、彼隨眠所隨縛故。

有五種凡夫的狀態，是哪五個呢？一、沒有聰明的天賦，二、沒有得到善知識的教授，三、沒有出世間的智慧，四、為愚痴所纏擾，五、有愚痴隨眠，遇緣即會現起。

復有四種妄計我論：一者、宣說諸行是我，二者、宣說我有諸行，三者、宣說諸行屬我，四者、宣說我在行中。

有四種錯誤的我論：一、認定有為法是「我」，例如意識是我。二、認定有為法是「我所」，例如我有意識。三、認定有為法屬於我，例如我裡面有意識。四、認定我在有為法中，例如意識裡面有我。

由二因緣，妄計我論，作諸雜染：一、執著故，二、隨眠故。

錯誤的我論從兩個原因而來：

執著故者，謂諸外道雖求解脫，由彼為障，於一切種不能獲得。

一、執著 外道雖然追求解脫，卻因為見解的執著，沒辦法得到解脫。

隨眠故者，謂諸內法耽著境界，暫時為障而非究竟。

二、隨眠 已在修學正法卻耽著於境界，這種情形只會造成暫時的障礙，最終還是會得到解脫。

## 60；60（63）凡夫計我

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰，謂色受陰，受、想、行、識受陰。

比丘！若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰計有我。何等為五？諸沙門、婆羅門，於色見是我，異我，相在；如是受、想、行、識，見是我，異我，相在。

如是愚癡無聞凡夫計我，無明分別。如是觀，不離我所，不離我所者入於諸根，入於諸根已而生於觸；六觸入所觸，愚癡無聞凡夫，生苦、樂，從是生



此等及餘，謂六觸身。云何為六？謂眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。

比丘！有意界，法界，無明界。無明觸所觸，愚癡無聞凡夫，言有，言無，言有無，言非有非無；言我最勝，〔言我劣，〕言我相似；我知，我見。

復次，比丘！多聞聖弟子，住六觸入處，而能厭離無明，能生於明。彼於無明離欲而生於明：不有，不無，非有無，非不有無；非有我勝，非有我劣，非有我相似；我知，我見。作如是知、如是見已，所起前無明觸滅，後明觸集起。

佛說是經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙五 「二種見差別」

復次，若有我見，若無我見，同緣諸行為境事故，說名同分。而於彼事，邪取、正取，染污、清淨等義別故，名不同分。

我見和無我見同樣都是緣著有為法形成的境界，以這一點來說二者是一樣的。然而對於境界，就會有邪取、正取，染污、清淨的差別，這是二者不同的地方。

### 丁一 造作雜染的原因

又由四相，於所緣事邪僻執著增上力故，能令我見作諸雜染：一、因緣故，二、自性故，三、由果故，四、等流故。

由於有以下四種相，對於五蘊境界的邪僻執著持續增強，就會使得錯認的「我」造作各種雜染：

## 戊一 雜染因緣

因緣故者，謂二愚癡：一、事愚癡，二、見愚癡。

這是指事愚癡和見愚癡。

事愚癡者，由愚事故，先聞邪法，後起我見。

事愚癡，是指由於不明事理，接受了邪法（錯誤的說法，例如「我思故我在」），因而生起我見。

見愚癡者，謂愚見故，於見相應諸無明觸所生起受，妄計為我；由此為緣，恒為我愛之所隨逐；復由此故，常於我見不能捨離。

見愚癡，是指由於愚見，把與見解相應的無明觸所生起的受，錯認為我；由於這個緣，便經常被我愛所跟隨；又因為這樣，經常無法捨離我見。

## 戊二 雜染自性

自性故者，謂二因緣之所攝受，等隨觀察，於彼隨眠不得遠離。

這是指落入二因緣<sup>1</sup>（見解執著的現行與隨眠）而觀察事物，因此沒辦法遠離我見的隨眠。

## 戊三 雜染果

由果故者，謂即以彼薩迦耶見為依止故，不能遠離我慢、隨眠。是二隨眠增上力故，能引當來諸根令起，由彼領納苦、樂二受，因更發起計我、我所，不如正理思惟相應意言分別，謂我、我所有其領受。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷87：「由二因緣，妄計我論，作諸雜染：一執著故，二隨眠故。」(CBETA 2019.Q4, T30, no. 1579, p. 788a1-2)，亦見甲一乙六丙四〈愚夫分位五〉。



這是說以薩迦耶見為依止，以致不能遠離我慢和我慢隨眠。我見隨眠和我慢隨眠的增長，能使得將來六根生起而領納苦、樂受，因此又在苦、樂受當中計著我和我所，產生與不如理作意相應的語言或思惟：我、我所是有領受的。例如以意識為我，便說「我有樂受、苦受」，以意識為我所，便說「我的心有樂受、苦受」。

#### 戊四 雜染等流

等流故者，謂由先因力所持故，即見種子所隨逐意，後有意界，由前因緣所熏修力而得成滿。即於如是後有意中，有無明種及無明界。是二種子所隨逐意所緣法界，彼由宿世依惡說法及毘奈耶所生分別薩迦耶見以為依止，集成今界；即由此界增上力故，發起俱生薩迦耶見，於善說法、毘奈耶中，亦復現行能為障礙。

這是說由於先前的因力所執持，也就是原來的我見種子所隨逐的意，生起隨後的意界，由先前的因緣熏習得以成滿。就在這隨後的意界當中，有無明種和無明界。這兩類種子隨逐的意所緣的法塵，是由過去世依循錯說的法、律而生起的薩迦耶見為基礎而集成現在的法界；也就是由這個法界強大的影響力，而發起了俱生薩迦耶見，即使是在正法律當中，也能夠現行成為障礙。

簡單地說，俱生我見是由過去世的分別我見熏習而成的，由於過去世熏習分別我見的時間很長，形成強大的影響力，即使此世修習正法，仍然會對修行人產生障礙。

又即此見，由二種相，六轉現行：一、由世故，二、由慢故。

薩迦耶見是因為底下兩個原因，而在六轉識當中現行。

由世故者，謂我於過去為曾有耶？為曾無耶？乃至廣說，如應當知。



一、由於宿世 這是指思惟「我於過去曾經存在嗎？不曾存在嗎？」。

由慢故者，謂我為勝，乃至廣說。

二、由於慢 這是指思惟「我為勝」「我為相等」「我為劣」。

彼於如是一切如實，不知、不見，由此因緣，不如正理起於邪觀。

凡夫就這樣由於不知、不見真相，因此生起錯誤的觀念。

## 丁二 明與無明

又明位有三：謂聞他音如理作意，是初明位；已能證入正性離生，是第二明位；心善解脫阿羅漢果，是第三明位。

明位有三種：一、聽聞善知識的開示能如理作意（開始做正確的觀行），這是最初的明位；二、已能證入正性離生（初果），這是第二明位；三、心善解脫阿羅漢是第三明位。

其無明位，復有二種：一、先，二、後。隨眠位是先，諸纏位為後。

無明位也有兩種：一、未遇緣時為隨眠；二、遇緣現起的狀態即是纏擾。

又約見、修所斷有異，當知是名第二差別。

無明位也可以分為：一、見所斷煩惱（我見、疑見、戒禁取見）；二、修所斷煩惱（貪、嗔、欲界愛、色界愛、無明、我慢、掉舉）。



## 6 1 ; 6 1 ( 6 4 ) 識不住四維上下\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國東園鹿子母講堂。爾時，世尊晡時從禪起，出講堂，於堂陰中大眾前，敷座而坐。爾時，世尊歎優陀那<sup>1</sup>偈：

法無有吾我，亦復無我所，  
我既非當有，我所何由生？  
比丘解脫此，則斷下分結。

時有一比丘，從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌白佛言：「世尊！云何無吾我，亦無有所，我既非當有，我所何由生，比丘解脫此，則斷下分結？」

世尊無問自說：「法沒有我，也沒有我所，我既然不存在，我所又要如何生起呢？修行人解脫我與我所，就會斷掉五下分結。」有一位比丘請世尊詳細解說。

佛告比丘：

愚癡無聞凡夫，計色是我，異我，相在；受、  
想、行、識是我，異我，相在。多聞聖弟子，不見色  
是我，異我，相在；不見受、想、行、識是我，異  
我，相在；亦非知者，亦非見者。

在聖弟子看來，五陰不是我、不異我，與我不相在，五陰不是知者，也不是見者。

---

<sup>1</sup> 《翻梵語》卷1：「優陀那，亦云嫗陀那，亦云憂檀那，譯曰無問自說。」(CBETA 2019.Q4, T54, no. 2130, p. 983b17)。

此色是無常，受、想、行、識是無常。色是苦，受、想、行、識是苦。色是無我，受、想、行、識是無我。此色非當有，受、想、行、識非當有。此色壞有，受、想、行、識壞有。故非我、非我所，我、我所非當有，如是解脫者，則斷五下分結。

五陰無常、苦、非當有、壞有；因此不是我，也不是我所。凡夫所計的我和我所將來都無法存在，明白這個真相而相應於解脫的人，能夠斷掉五下分結。

時彼比丘白佛言：「世尊！斷五下分結已，云何漏盡，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證具足住『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有？」

有人問：斷五下分結之後，要怎麼斷掉五上分結，證阿羅漢果？

佛告比丘：

愚癡凡夫、無聞眾生，於無畏處而生恐懼。愚癡凡夫、無聞眾生，怖畏無我、無我所，二俱非當生，攀緣四識住。

愚痴凡夫不曾聽聞善知識的教示，在不需要害怕的地方產生害怕。他們害怕無我、無我所，因為執著我和我所，便會攀緣四識住。

何等為四？謂色識住，色攀緣，色愛樂，增進，廣大，生長；於受、想、行識住，攀緣，愛樂，增進，廣大，生長。

什麼是四識住？色識住，識陰攀緣色，愛樂色，因而識陰增進、廣大、生長。受識住，識陰攀緣受，愛樂受，因而增進、廣大、生長。想識住，識



陰攀緣想，愛樂想，因而增進、廣大、生長。行識住，識陰攀緣行，愛樂行，因而增進、廣大、生長。

按，四識住是六識染著於色、受、想、行，而六識無常，如果染著之後沒有東西收藏增長的染污種子，每次都清零重新開始，又怎麼會「增進，廣大，生長」呢？由此可知，必有一個能夠積集種子生起現行的「識」，當知此識即是第八識。

比丘！識於此處，若來、若去、若住、若起、若滅，增進、廣大、生長。若作是說『更有異法，識若來、若去、若住、若起、若滅、若增進、廣大、生長』者，但有言說，問已不知，增益生癡<sup>1</sup>，以非境界故。

識陰便是在色、受、想、行四個地方，來、去、住、起、滅，增進、廣大、生長。如果有人說「還有別地方，識陰來、去、住、起、滅、增進、廣大、生長」，人家問他，他自己也不知道，強行辯解，反而讓他的徒眾產生更多的癡惑，因為這種說法並不是真實的境界。

所以者何？比丘！離色界貪已，於色意生縛亦斷；於色意生縛斷已，識攀緣亦斷，識不復住，無復增進、廣大、生長。受、想、行界離貪已，於受、想、行意生縛亦斷；受、想、行意生縛斷已，攀緣亦斷，識無所住，無復增進、廣大、生長。

怎麼說呢？離開對色塵的貪愛之後，意根對色塵的繫縛也跟著斷掉；意根對色的繫縛斷掉之後，識陰（前六識）攀緣也斷，識不再住於色，不再增進、廣大、生長。受、想、行也是如此，離開對它們的貪愛之後，意根對它

---

<sup>1</sup> 印順《會論》作「問已不如，增益生疑」，今依《大正藏·雜阿含經》。

們的繫縛也跟著斷掉；意根對受、想、行的繫縛斷掉以後，識不再住於受、想、行，不再增進、廣大、生長。

識無所住故不增長，不增長故無所為作，無所為作故則住，住故知足，知足故解脫，解脫故於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

由於識陰無所住，便不增長；由於識陰不增長，便無所作為；無所作為，則安住不動；安住不動則知足；知足則解脫；由於解脫，便對世間法無所取；無所取則無所著；無所著便自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，知道自己不會再承受後有。

比丘！我說：『識不住東方，南、西、北方，四維，上、下，除欲，見法涅槃、滅盡、寂靜、清涼。』

此時的識陰不住東、西、南、北、上、下，沒有欲求，現世證得涅槃、滅盡、寂靜、清涼。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 經目錄

生滅以不樂，及三種分別，  
貪著、等觀察，是名優陀那。

「生滅以不樂」指56經，「三種分別」指57經，「貪著」指58經，「等觀察」指59～60經，「優陀那」指61經。



## 丙六 「聖教」不問而說

復次，是處世尊依自聖教，為欲顯示善說發起依他邪教，為欲顯示惡說失墜自有所說。後結集者，於法門中，稱為世尊喏陀南說。

世尊為了破邪顯正不問而說的言教，稱為優陀那。<sup>1</sup>

### 丁一 內法與外道差別

由二因緣，善說法律，名為發起大果大利，惡說法律即為唐捐。一者、於善說法、毘奈耶中，一切眾苦永離可得，謂三種苦性。二者、一切諸結永斷可得，謂下、上分結。於惡說法、毘奈耶中，如是二事皆不可得。

由於兩個原因，善說法義和戒律能夠發起大果大利，宣說錯誤的法義和戒律則是徒勞無功。一、善說法律可以讓人永遠離開一切的苦，包括苦苦、壞苦和行苦。二、一切的煩惱都可以永斷，包括五下分結和五上分結。若修學惡說法律，以上二者都是不可能的。

苦苦，是指一般人以為的苦。壞苦，是由好變壞的苦。行苦，是身口意行忙煩之苦。詳細的解說請參考甲一乙二丙五丁三〈苦滅果〉。

彼由依止薩迦耶見，於諸行中，心厭苦苦，欲樂為依，起茲勝解：「願於當來無有苦我，我無有苦。」或復已斷，即彼苦因及彼當果，於

---

<sup>1</sup> 「優陀那，梵語 udāna。又作烏拖南、喏拖那、鄔陀南、優檀那、憂陀那、郁陀那。十二部經（佛經之十二種體裁或形式）之一。舊譯為無問自說經。」（以上引自《佛光大辭典》。）《論》提到「喏陀南」一般是指目錄，但在這裡顯然是指「優陀那」。

未來世，由二種相而生勝解，謂「苦未來當離於我，及我未來當無有苦」。

凡夫因為有薩迦耶見，在有為法當中厭惡苦苦，他們希求欲樂，起這樣的邪勝解：「但願將來不會有受苦的我，我沒有苦。」乃至已斷掉欲界愛的人，仍然會避開苦因，求未來的果報，產生兩種邪勝解：「苦將會離開我，我將來不會有苦。」

雖由如是四種行相，樂斷為依，離欲界欲，生初靜慮，次第乃至於彼非想非非想處，若定、若生，由是因緣，超越苦苦而未能斷下分諸結。

由於以上四種行相（當來無有苦我，我無有苦，苦未來當離於我，及我未來當無有苦），他們樂於斷掉苦苦，便能離開欲界愛，生於初禪天，乃至次第證得非想非非想處定，或生於非想非非想處天，他們超越了苦苦，卻不能斷掉五下分結。

未斷彼故，當知苦苦未永超越。彼於壞、行二苦斷中，尚不生樂，何況能斷？由彼隨順所未斷故，當知於順上分諸結，亦未能斷。

沒有斷掉五下分結中的三縛結，就不能永遠超越苦苦。這樣的人尚且不樂於斷除壞苦、行苦，又怎麼能斷掉壞苦、行苦呢？因為不能斷掉壞苦和行苦的煩惱，因此也無法斷除五上分結。

住內法者，初修觀時，雖於欲界未得離欲，有情勝故，而於三苦深心厭離。依樂斷欲，於諸行中，用無我見以為依止，發其勝解：「願於未來無三苦我，我無三苦。」

修習佛教正法的修行人，開始修觀時，還沒有離開欲界愛，但是由於根器殊勝，能深心厭離三苦。由於他渴望斷除三苦，在有為法當中，他以無我見發起勝解：「但願未來證得無三苦的我，我無三苦。」



彼初修習如是行已，於欲界欲而得遠離，永斷苦苦。如前復生如是勝解：「當無彼我，我當無彼。」如是行者，於其苦苦究竟解脫，亦永超越順下分結。即於此道次第進修，乃至能得阿羅漢果。

他這樣修行，終能遠離欲界愛，永遠斷掉苦苦。之後，他又產生這樣的勝解：「未來沒有五蘊的我，我當無五蘊。」<sup>1</sup>這樣修的人，能夠究竟解脫苦苦，並且不再隨順五下分結。以這個方法次第修行，最終便能證得阿羅漢果。

真觀按，聖弟子說「我無三苦」「我當無彼」，斷滅見凡夫才說「我當無」。注意這兩個微細的差別。聖弟子明白第八識才是真我，在生死輪迴當中，第八識一向都離於苦樂。斷滅見凡夫以五蘊為我，而五蘊無常，因此說「我當無」。<sup>\*</sup>

若諸愚夫，薩迦耶見以為依止，於永超越壞、行二苦，及永斷滅隨順上分一切結中，謂「我當無」，於不應怖妄生怖畏，尚不起樂，況當能斷！

凡夫則是以薩迦耶見為依止，教他們永遠超越壞苦、行苦並且永遠斷滅隨順五上分結的煩惱，他們卻產生害怕：「這樣我不就消滅了嗎！」他們根本不樂意，又要如何斷掉這些煩惱！

又於是處，由二因緣不應生怖，謂唯有心，住四識住，有轉有染；又唯有心，斷四識住，無轉無染。

他們應該要知道，有兩個原因不需要害怕無我：一、只有心受染污熏習住於四識住，會被影響會被染污；也只有心受清淨熏習斷掉四識住，不會被影響沒有染污。

---

<sup>1</sup> 相當於五蘊與我不相在。



也就是說，不管識蘊是否住於色、受、想、行，心都是存在的。甚至當識蘊不存在，如沉睡無夢、昏迷的時候，心仍然是存在的。這個心，當然是指第八識。它永恆存在，這個才是「真我」，而不是凡夫所誤認的「假我」。

## 丁二 名詞定義

復有四依，謂色、受、想、行。

四依，就是識蘊依於色、受、想、行。

復有四取，謂於欲、見、戒禁、我語所有欲貪。

四取，就是欲取、見取、戒禁取和我語取。

欲取是取著隨順自己欲望的歪理，見取是取著自己或所屬團體的偏見（例如意識形態），戒禁取是取著於行為規範，我語取就是分別我見。欲取和見取經常出現在世間愚人身上，他們自己讓自己變得愚蠢或者允許別人讓自己變得愚蠢。斷欲取、見取得世間智，斷戒禁取、我語取得出世間智。

復有二緣：謂若所緣，及若能緣。

二緣，就是所緣和能緣。

復有六識，謂眼識等。

六識，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識和意識。

## 丁三 執藏

丁六〈內法勝利〉稱為「後有諸業煩惱之所攝持後有種識」，也就是有染污種子的第八識（第八識又稱為種子識）。



## 戊一 染污「果」

復有二識住，謂煩惱纏住，及彼隨眠住。此中諸取增上力故，以不如理分別為先，由我、我所邪境界取，由緣自相境界之取，由俱有依，此三因緣令諸識轉，及令染污。

有兩種識住，第一種是煩惱纏住，第二種是煩惱隨眠住。在這當中，四取強大的力量，讓人以不符合事實的認識為先導，由於我、我所錯誤的境界取，由於緣自相境界之取，又由於俱有依，這三個原因讓六識受到影響及染污。

按，眼識的俱有依是眼根，耳識的俱有依是耳根，鼻識的俱有依是鼻根，舌識的俱有依是舌根，身識的俱有依是身根，意識的俱有依是意根。

## 戊二 染污「因」

復由三種：謂於現法趣集諦故；緣未來苦「我當如是如是愛」故；於彼先因所生現苦而安住故。

還有三種情形：一、凡夫在現在世招集眾苦；二、凡夫緣未來苦，心裡經常想「我當這樣這樣愛」；三、安住於過去因所生的現在苦。

## 戊三 三「受」

復由三種：謂趣樂位故，緣苦位故，安住不苦不樂位故。

還有三種情形：趨於樂，緣於苦，安住於不苦不樂。

## 戊四 緣三「世」

復由三種：謂趣來世故，緣去世故，住現世故。

還有三種情形：趨向未來世，緣過去世，住現在世。

### 戊五 三世「愛」

復由三種：謂由後有愛，趣後有故；由彼彼喜樂愛，緣未來境界故；由喜貪俱行愛，住現在已得境界故。

還有三種情形：一、由後有愛，趣向後有；二、由於喜樂各種有為法，而緣於未來境界；三、由喜貪俱行愛，而住於現在已得境界。

### 戊六 三身「繫」

復由三種：由貪欲身繫，趣向隨順貪處事故；由瞋恚身繫，緣彼事故；由戒禁、此實<sup>1</sup>二取身繫，住彼事故。

還有三種情形：一、由貪欲身的繫縛，而隨順貪欲（例如欲尋思）；由瞋恚身的繫縛，而緣於具體的境事（例如恚尋思）；由戒禁取、見取和前述的貪欲身繫、瞋恚身繫，而住於具體的境事。

中嘔陀南<sup>2</sup>曰：

果、因與受，世、愛及繫。

以上六段法義，編為目錄，稱為「中嘔陀南」，這是「別嘔陀南」的下層目錄。《論》〈攝事分〉只有這個「中嘔陀南」。

### 丁四 識流轉道\*

喜愛滋潤，如前應知，謂如諸行因中宣說。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽論記》卷22：「見取計見『此是實，餘虛妄』，故云此實。」(CBETA 2019.Q4, T42, no. 1828, p. 826c8)。

<sup>2</sup> 印順注：「中嘔陀南」，乃依上來經義，攝為偈頌，列在文中，與別立嘔陀南不同。



喜愛滋潤，前面已講過了，參見甲一乙六丙一〈因〉：「喜為先因，由此喜故，於彼彼生處障於厭離，滋潤自體。」

又即彼識如是轉時，於二生處，當知結生相續、增廣：一、於有色，二、於無色。於有色處，依止中有而有去來；於無色處，唯有徙生。即於兩處乃至壽盡相續而住，故名為住。

第八識這麼運轉於兩種生處時，就會結生相續、增廣。兩種生處是指有色處（欲界和色界）和無色處（無色界）。在有色處，要依止中陰身而有去來；在無色處，只有遷徙而生。在這兩處出生之後，第八識都是相續而住，直到有情壽盡，因此稱為「住」。

彼識，是指第八識，而且是偏指執藏。執藏在運轉時，必伴隨著四識住。四識住熏習第八識，增加染污種子的勢力，執藏因而增廣，死後必定再度受生，稱為結生相續。

當知此住，欲界人中有三分位：謂初入胎；識所滋潤，胎分圓滿；自胎而出。當知此三復有差別：欲、色、無色，如其次第。

第八識這種住，在欲界人分為三個階段：入胎、住胎、出胎。這三個階段都要有第八識的滋潤，色身才能夠漸次增長。在欲界、色界、無色界的受生，各有差別。

為什麼這裡的識是指第八識呢？因為入胎時並無前六識，住胎初期也沒有前六識。再者，前七識皆無滋潤色身的功能。因此，這裡的「識」只能是第八識。

若有棄捨如來所說識流轉道，而作是言「我當更作別異施設」，當知是人所施設者，其文有異，其義無別，但有言事。或餘智者，於其異文，先示道理，後方詰問：「汝所施設，別異者何？」彼於爾時，茫然不了。或於後時，自得達鑑，於前所立，如理諦觀，反生愚昧；由愚昧故，自覺無知：「我本受持為惡非善。」

如果有人拋開如來所說的（賴耶緣起）識流轉道，想要另行創立不同的學說，（如果他所說正確）這種學說與如來所說的識流轉道必然只是文字上的差異，義理則是相同的，這種學說只有新的表述文字而沒有新的見解。有智慧的人針對他的學說，先把道理講清楚，再質問他：「你的學說和佛教的義理有何差別？」他肯定茫然，不知道該怎麼回答。如果他所說錯誤，他自己日後通達了，反過來看自己以前所立的學說，就會發現自己原來的愚昧：「我先前的主張是錯的。」

又十色界，名為色界；當知復有六種受界、想界、行界。

十色界（五塵、五色根）稱為色界；還有六種受界（六受身，前六識的受心所）、想界（六想身，前六識的想心所）和行界（六思身，前六識的思心所）。

六受身、六想身、六思身的定義，參見58經。

又於三位，當知諸識解脫煩惱：謂於諸行深見過患，能令諸纏遠分離故；於見地中，一切外道諸繫、隨眠永斷滅故；依止修道，得究竟故。

有三種狀態，六識能解脫煩惱：一、深入觀察有為法的過患，這能讓人離開煩惱的現行；二、在見地（見道、初果）中，一切外道見解的繫著和隨眠已永斷滅；三、由見道轉入修道，斷掉其餘的煩惱，最終得到究竟解脫。

## 丁五 外道過患

又諸外道，於所妄計一切生處，謂大自在、那羅衍拏、及眾主<sup>1</sup>等無量品類，樂生彼故，名貪身繫。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽論記》卷22：「大自在、那羅衍拏及眾主者，有釋第六欲天名大自在，梵王



各種一神教（認為有唯一的真神出生萬物的外道）的信徒，包括大自在天、那羅延天、梵天等，他們樂於往生「真神」的處所，這稱為「貪身繫」（貪欲身繫）。

為什麼這是貪身繫呢？因為他們深心嚮往的天神、國土和自己的未來身，無一不是五蘊，而五蘊必然是無常、苦、空、非我，最終他們仍將因貪愛而飽受煎熬。

於他諸見異分法中，深憎嫉故，名瞋身繫。

他們對於其他宗教哲學門派，產生強烈的憎恨，這稱為「嗔身繫」（嗔恚身繫）。

人類歷史上的宗教戰爭和意識形態的鬥爭，大多是由於嗔身繫。自認為是「正法弟子」卻以「破邪顯正」為藉口對異見者產生強烈憎恨的佛教徒，一樣落入嗔身繫。出世間聖賢遠離正邪的差別相，如《維摩詰經》說：「正道、邪道為二。住正道者，則不分別是邪是正，離此二者，是為入不二法門。」

依於邪願修梵行故，於同梵行可樂法中起憎背故，由此二緣，於增上戒學能為雜染；當知即彼由戒禁取，於增上心學能為雜染；由此實執取身繫故，於增上慧學能為雜染。

一神教信徒由於依於邪願而修行，又由於他們對其餘的修行人產生憎恨，這兩個原因使得他們的戒行產生雜染；又由於戒禁取的緣故，他們的定學也產生雜染；又因為他們將此身（名身與色身）視為真實而落入身繫，他們的慧學也不得清淨。

---

祖公名那羅衍拏，舊四大王天名為眾主。又解，大自在者，即色界頂摩醯首羅也；眾主者，梵主也。」(CBETA 2019.Q4, T42, no. 1828, p. 826c22-25)。《中華佛教百科全書·那羅延天》：「（梵Nārāyaṇa，巴Nārāyaṇa，藏Sre-med-bu）印度之古代神祇。意譯生本、人生本。又作堅固力士、那羅天、那羅延金剛、那羅延力執金剛、鉤鎖力士、金剛力士、人中力士，或單稱力士。」

如是四法，能於色身、名身趣向所緣安立事中，令心繫縛，故名身繫。

這四法使得名身和色身（合稱為名色）趣向所緣，使心產生繫縛，所以稱為身繫。這跟現代人常說的「築夢踏實」很接近，原本只是虛妄想，但由於妄想堅固，最後形成業力，感生共業國土與別業色身。

四法是指戒定慧三學的雜染，其中戒學的雜染又分為邪願與憎背，合為四法。

又彼在意地故，意分別故，意相應故，意隨眠故，染污意故，名意所成。

這是在意地，屬於意的分別、相應、隨眠和染污，所以又稱為意所成。

## 丁六 內法勝利

又彼斷者，謂緣彼境諸煩惱斷，非彼所緣，即於彼境無倒解故。

外道增長染污，內法則是斷掉染污。也就是說，識陰不再緣於色、受、想、行，因而斷掉相應的煩惱，這歸功於正確地了知有為法的境界。

又由後有諸業煩惱之所攝持後有種識，當知於此依止建立，彼無有故，當來三種，如前所說差別理趣，生長、廣大，當知一切悉皆盡滅。

能夠執持後有各種業煩惱的種子識，是一切煩惱的依止處，如果將它滅盡，當來三種（果、因、受、世、愛、繫各有三種）的生長、廣大，也就全都盡滅。

按，「後有諸業煩惱之所攝持後有種識」即是執藏，也就是第八識當中能夠引生後有的染污種子。染污的六識能熏習執藏，如果六識不再染污，便能滅掉執藏。



又即由彼無所住識，因分、果分不復生長，諸道所攝而得生長。

滅掉了執藏之後，第八識染污的因分、果分都不再生長，只有諸道品（三十七道品）可以增長。

又彼空解脫門為依止故，名無所為；無願解脫門為依止故，名為喜足；無相解脫門為依止故，說名為住。

見道者以空解脫門為依止，所以稱為「無所為」；以無願解脫門為依止，所以稱為「喜足」；以無相解脫門為依止，所以稱為「住」。

於彼愛樂數修習故，得善解脫；一切隨眠永滅盡故，心善解脫；從是已後逮得恒住，雖住諸行而無所畏。

由於愛樂三解脫門而精進修習，便能漸次深入解脫，最終斷掉一切煩惱而得心善解脫（證阿羅漢果）；從那時起便能住於六恒住<sup>1</sup>，雖仍住於有為法當中卻無所畏懼。

已得諸蘊任運而滅，餘因斷故無復更生。

已得五蘊任運而滅，未來五蘊的因已斷盡不再生起。

彼有漏識由永滅已，遍於十方皆無所趣，唯除如影諸受，與彼識蘊、識樹，當知如燈皆歸寂滅。

此時有漏識已永滅，心不趨向任何一方，只有三受（苦受、樂受、不苦不樂受）仍然像影子一樣的存在著，與其相應的識蘊、識樹，如同無油之燈最終歸於寂滅。

---

<sup>1</sup> 《阿毘達磨俱舍釋論》卷7：「如來說六恒住法門。如經言：『由眼見色，不生喜心、不生憂心，住捨心，有念有智，乃至由意知諸法亦如此。』」（CBETA 2019.Q4, T29, no. 1559, p. 211b8-10）。



即於有餘涅槃界中，依初纏斷，說名寂靜；依第二斷，說名清涼；依第三斷，說名宴默。<sup>1</sup>

有餘涅槃界中有三種斷：一、見所斷煩惱皆斷，稱為寂靜；二、修所斷煩惱皆斷，稱為清涼；三、引生後有的種子（執藏）皆斷，稱為宴默。

又由三緣，識趣、識住皆無所有：一、由自然非染污故，二、由所餘不染污故，三、由餘識助伴無故。

由於三種原因，識的趨向和四識住都不再存在：一、原本就清淨的本有種子，二、能受熏的始起種子已皆汰換為清淨，三、不再有其它識的助伴。

《成唯識論》：「諸法種子各有本有、始起二類。」本有種子不受熏習不可改變，因此沒有染污的問題。始起種子可受熏習而轉變，可由染污轉為清淨。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽論記》卷22：「依初纏斷說名寂靜等者，泰師云：斷三纏故，如其次第得寂靜等。達師云：依見道所斷煩惱盡，故名寂靜；乃至無所有處地修惑斷，故名清涼；非想地修惑盡故，名宴默也。有釋：諸煩惱纏斷故寂靜，隨眠斷故名清淨，異熟斷故名宴默也。」(CBETA 2019.Q4, T42, no. 1828, p. 827a12-17)。



## 甲一乙七 斷

6 2 ; 6 2 ( 6 5 ) 「受」<sup>1</sup>禪定三昧經\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

常當修習方便禪思，內寂其心。所以者何？比丘常當修習方便禪思，內寂其心，如實觀察。

云何如實觀察？此是色，此是色集，此是色滅；此是受……。想……。行……。〔此是〕識，此是識集，此是識滅。

云何色集？受、想、行、識集？愚癡無聞凡夫，於苦、樂、不苦不樂受，不如實觀察此受集，受滅，受味，受惠，受離；不如實觀察故，於受樂著生取，取緣有，有緣生，生緣老病死、憂悲惱苦。如是純大苦聚從集而生，是名色集，是名受、想、行、識集。

云何色滅？受、想、行、識滅？多聞聖弟子，受諸苦、樂、不苦不樂受，如實觀察受集，受滅，受味，受惠，受離；如實觀察故，於受樂著滅，著滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死、憂悲惱苦滅。如是純大苦聚皆悉得滅，是名色滅，受、想、行、識滅。

---

<sup>1</sup> 「受」為經目錄的文字。

是故比丘常當修習方便禪思，內寂其心。比丘  
禪思住，內寂其心，精勤方便，如實觀察。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

此經講如實觀察「集、滅、味、患、離」，先前都已解釋過了，我們應留意的是「方便禪思」。

從這部經開始，一直到109經，共有四十八部小經，都有「方便禪思」四個字。它們都是在講觀行（如實觀察）的方法，例如「此是色集」的「此」表示現實中的事物，「色集」表示語言文字。語言文字包括名（名稱）、義（意義）、自性（性質）、差別（與其它事物的異同）。現實中的事物則不是語言文字。真觀說：「以適當的語言文字為現實的事物命名，稱為判別。判別是一切觀行的基礎。」因為觀行得到智慧，從而「內寂其心」，這才是佛教特有禪定方法，不共外道。

《實證佛教導論》一書，曾以〈禪定三昧經〉證明「禪」這個字是指找到事物的外延。有為法皆如夢幻泡影，找到有為法的外延是「方便禪思」，觸證無為法才是「真實禪」。禪宗的「禪」是真實禪，但很多學者誤以為是禪定的「禪」。

63～73；63～73（ ）「受」禪定三昧經<sup>+</sup>

如觀察，如是分別，種種分別，知，廣知，種種知，親近，修習，  
〔多修習，〕<sup>1</sup>入，觸，證，〔十〕<sup>2</sup>二經亦如是廣說。

<sup>1</sup> 印順原注：「觀察」至「證」，凡十二經，今本僅有十一。《瑜伽師地論》卷八六（大正三〇・七八三中），約聞、思、修慧，解釋「親近、修習、多修習」。疑今「親近，親近修習」，即「親近、修習、多修習」之訛脫。

<sup>2</sup> 印順原注：經脫「十」字，今補。



這裡有十一經被省略了，但只要用關鍵詞替換「觀察」二字，就可以還原世尊的原話。文字大同小異，世尊卻不厭其煩，逐一宣講，讓大家反覆熏習，銘記於心。顯然，這是很重要的法義。

## 7 4 ; 7 4 ( 6 6 ) 「生」<sup>1</sup>禪定三昧經<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

常當修習方便禪思，內寂其心。所以者何？修習方便禪思，內寂其心已，如實觀察。

云何如實觀察？如實觀察此色，此色集，此色滅。此受……。想……。行……。〔此〕識，此識集，此識滅。

云何色集？云何受、想、行、識集？比丘！愚癡無聞凡夫，不如實觀察色集，色味，色患，色離故，樂彼色，讚歎、愛著，於未來世色復生；受、想、行、識，亦如是廣說。彼色生，受、想、行、識生已，不解脫於色，不解脫於受、想、行、識，我說彼不解脫生老病死、憂悲惱苦純大苦聚，是名色集，受、想、行、識集。

云何色滅？受、想、行、識滅？多聞聖弟子，如實觀察色集，色滅，色味，色患，色離，如實知故，不樂於色，不讚歎色，不樂著色，亦不生未來色；受、想、行、識，亦如是廣說。色不生，受、想、行、識不生故，於色得解脫，於受想行識得解

---

<sup>1</sup> 「生」為經目錄的文字。

脫，我說彼解脫生老病死、憂悲惱苦純大苦聚，是名色滅，受、想、行、識滅。

是故比丘！常當修習方便禪思，內寂其心，精勤方便，如實觀察。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

75～85；75～85（ ）「生」禪定三昧經<sup>+</sup>

如觀察，如是乃至作證，十二經亦應廣說。

86；86（67）「樂」<sup>1</sup>禪定三昧經<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

常當修習方便禪思，內寂其心。所以者何？比丘修習方便禪思，內寂其心已，如實觀察。

云何如實觀察？如實知此色，此色集，此色滅。此受……。想……。行……。〔此〕識，此識集，此識滅。

云何色集？受、想、行、識集？愚癡無聞凡夫，不如實知色集，色滅，色味，色患，色離，不如實知故，樂著彼色，讚歎於色；樂著於色，讚歎色故取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲惱苦，如是純大苦聚生，是名色集，受、想、行、識集。

---

<sup>1</sup> 「樂」為經目錄的文字。



云何色滅？受、想、行、識滅？多聞聖弟子，  
如實知色集，色滅，色味，色患，色離，如實知故，  
不樂著色，不讚歎色；不樂著、讚歎色故，愛樂滅，  
愛樂滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老  
病死、憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。

多聞聖弟子，如實知受……。想……。  
行……。〔如實知〕識集，識滅，識味，識患，識  
離，如實知彼故，不樂著彼識，不讚歎於識，不樂  
著、讚歎識故，樂愛滅，樂愛滅故取滅，取滅故有  
滅，有滅故生滅，生滅故老病死、憂悲惱苦滅，如是  
純大苦聚滅。比丘！是名色滅，受、想、行、識滅。

比丘！常當修習方便禪思，內寂其心。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

87～97；87～97（ ）「樂」禪定三昧經<sup>+</sup>

如觀察，乃至作證，十二經亦如是廣說。

98；98（68）「六入處」<sup>1</sup>禪定三昧經<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

常當修習方便禪思，內寂其心，如實觀察。云  
何如實觀察？如實知此色，此色集，此色滅。此

<sup>1</sup> 「六入處」為經目錄的文字。

受……。想……。行……。〔此〕識，此識集，此識滅。

云何色集？受、想、行、識集？緣眼及色眼識生，三事和合生觸，緣觸生受，緣受生愛，乃至純大苦聚生，是名色集。如是緣耳……。鼻……。舌……。身……。緣意及法生意識，三事和合生觸，緣觸生受，緣受生愛，如是乃至純大苦聚生，是名色集，受、想、行、識集。

云何色滅？受、想、行、識滅？緣眼及色眼識生，三事和合生觸；觸滅則受滅，乃至純大苦聚滅。如是耳……。鼻……。舌……。身……。緣意及法意識生，三事和合生觸；觸滅則受滅，受滅乃至純大苦聚滅，是名色滅，受、想、行、識滅。是故比丘！常當修習方便禪思，內寂其心。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

99～109；99～109（ ）「六入處」禪定三昧經<sup>+</sup>

如觀察，乃至作證，十二經亦如是廣說。

## 經目錄

受與生及樂，亦說六入處，  
一一十二種，禪定三昧經。

受、生、樂、六入處分別有十二經，都是〈禪定三昧經〉。「受」十二經是指62～73經。「生」十二經是指74～85經。「樂」十二經是指86～97經。「六入處」十二經是指98～109經。



唵陀南

復次，唵陀南曰：

斷支、實顯了行、緣、無等教，  
四種有情眾，道四、究竟五。

## 丙一 「斷支」五法

諸修斷者，略由五支攝受於斷，能於諸行如實顯了：一、由身遠離故，二、由心遠離故，三、由奢摩他品三摩地故，四、由毘鉢舍那品三摩地故，五、由常委所作故。

用五種方法，可以如實了知諸法，最終必能斷除煩惱：一、身遠離有為法，二、心遠離有為法，三、修止成就定境，四、修觀成就三昧，五、經常不斷地修習。

## 丙二 如「實顯了行」相

復次，當知有十二種如實顯了行相，如〈攝異門分〉說：謂聽聞各別、善取、惡取故，正教、現量、比量境界故，自相、共相故，如所有性、盡所有性故，入見、究竟地故。

有十二種如實顯了行相，已在〈攝異門分〉中宣說：也就是聽聞、善取、惡取，正教量、現量和比量境界，自相、共相，如所有性、盡所有性，見道和阿羅漢。



### 丙三 智所「緣」事

復次，略有四種如實顯了行相道理智所緣事：

大略說來，有四種「如實顯了行相道理智」（發現有為法真相的智慧）的情況：

謂住內法異生，於率爾墮境所起受中，不如實知增上力故，能令諸行流轉雜染；如實知故，能令清淨。

一、修習內法（正確的佛法）的凡夫，在突然落入境而心生起受時，由於不如實知（無明）的力量，就會造成諸行流轉雜染；如果能夠如實知，就能轉而清淨。

諸行流轉，就是有為法不斷以各種相貌增生。雜染，就是不清淨。

復有在眾異生，於欣後有等所依中，不如實知增上力故，能令諸行流轉雜染；與彼相違，能令清淨。

二、不修行的凡夫，在能夠讓他產生欣樂的境界當中，由於不如實知的力量，就會造成諸行流轉雜染；如果能夠如實知，就能轉而清淨。

復有諸外道，於所愛樂虛妄分別定生喜愛所依行中，不如實知增上力故，能令諸行流轉雜染；與彼相違，能令清淨。

三、外道在禪定產生的愛樂境界中，由於不如實知的力量，就會造成諸行流轉雜染；如果能夠如實知，就能轉而清淨。

復有住於內法有學，依諸根境所有妄念，於餘殘行不如實知增上力故，流轉雜染；斷餘殘故，便得清淨。



四、初果到四果向的修行人，在六根所對的境界中仍有殘餘的妄念，由於不如實知的力量，就會造成流轉雜染<sup>1</sup>；如果能夠斷掉殘餘的妄念，就能轉而清淨。

當知於此一切品中，諸清淨品皆住內法，如是名為四所緣事。

以上四種情形，只要能夠轉向清淨，都是住於內法，這樣稱為四種智所緣事。

### 1 1 0；1 1 0（6 9）有身滅道跡

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

我今當說有身集趣道，及有身集滅道。

云何有身集趣道？愚癡無聞凡夫，不如實知色集，色滅，色味，色患，色離。不如實知故，樂色，歎色，著色，住色；樂色，歎色，著色，住色故愛樂取，緣取有，緣有生，緣生老病死、憂悲惱苦，如是純大苦聚生。

如是受、想、行、識，〔亦如是〕廣說，是名有身集趣道。比丘！有身集趣道，當知即是苦集趣道。

云何有身集滅道？多聞聖弟子，如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離。如實知故，於色不樂，不歎，不著，不住；不樂，不歎，不著，不住

---

<sup>1</sup> 原文是「流轉雜染」而不是「諸行流轉雜染」，這是因為有學位的修行人經常住於「只有法，沒有諸行」的正見中，在慧力所及的範圍，很快就會發現流轉而阻斷有為法的形成。

故，彼色愛樂滅，愛樂滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死憂悲惱苦純大苦聚滅。

如色，受、想、行、識亦如是，是名有身滅道跡。有身滅道跡，則是苦滅道跡，是故說有身滅道跡。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

按，重點在於「有身集趣道，當知即是苦集趣道」和「有身滅道跡，則是苦滅道跡」。

1 1 1 ~ 1 1 2 ; 1 1 1 ~ 1 1 2 ( ) 有身滅道跡<sup>+</sup>

如當說，有及當知，亦如是說。

1 1 3 ; 1 1 3 ( 7 0 ) 有身滅邊

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

我今當說有身邊，有身集邊，有身滅邊。諦聽，善思念之，當為汝說。

云何有身邊？謂五受陰。云何為五？色受陰，受、想、行、識受陰，是名有身邊。

云何有身集邊？謂受當來有愛，貪喜俱，彼彼樂著，是名有身集邊。

云何有身滅邊？即此受當來有愛，貪喜俱，彼彼樂著，無餘斷，吐、盡、離欲、滅、寂、沒，是名有身滅邊。

是故當說有身邊，有身集邊，有身滅邊。



佛說是經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

1 1 4～1 1 5；1 1 4～1 1 5（ ）有身滅邊<sup>+</sup>

如當說，有及當知，亦如是說。

## 丙四 「無等教」

復次，由三因緣，如來所說教無與等：一、宣說不共法故，二者、宣說無倒法故，三者、宣說自覺法故。

有三個原因，說佛教無與倫比：

此中宣說，若趣薩迦耶集行，即是趣苦集行；若趣薩迦耶滅行，即是趣苦滅行，是名宣說不共法教。

一、宣說不共法教 如果趨向身集，就是趨向苦集；如果趨向身滅，就是趨向苦滅。

若復說言「此真實有」，是名宣說無倒法教。

二、宣說無倒法教 例如佛陀說「此真實有」。

若復說言「我如實知」，是名宣說自覺法教。

三、宣說自覺法教 例如佛陀說「我如實知」。

復有三種諸行流轉差別：

有為法的流轉有三種情形：

一者、薩迦耶，是諸有情染著安足處所義故。

一、身 這是有情染著能夠立足的處所。

二者、世間，是染著處敗壞義故。

二、世間 這是染著處和敗壞處。

三者、有，是染著者更生義故。

三、有 這是染著重複生起的意思。

1 1 6 ; 1 1 6 ( 7 1 ) <sup>1</sup>有身滅道跡<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

我今當說有身，有身集，有身滅，有身滅道跡。諦聽，善思，當為汝說。

云何有身？謂五受陰。云何為五？色受陰，受、想、行、識受陰，是名有身。

云何有身集？當來有愛，貪喜俱，彼彼樂著，是名有身集。

云何有身滅？當來有愛，貪喜俱，彼彼樂著，無餘斷，吐、盡、離欲、滅，是名有身滅。

云何有身滅道跡？謂八聖道：正見，正志，正語，正業，正命，正方便，正念，正定，是名有身滅道跡。

是名當說有身，有身集，有身滅，有身滅道跡。

---

<sup>1</sup> 116 ~ 118經，印順將119經列於〈無等教〉之前，然而從《經》的目錄「有身四種說」可以看出，此三經與119經應該是同一類，今改列於〈四種有情眾〉之前。



佛說是經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

117～118；117～118（ ）有身滅道跡<sup>+</sup>

如當說，有及當知，亦如是說。

119；119（ ）<sup>1</sup>有身滅道跡<sup>+</sup>

餘如是說，差別者：「當知有身，當知斷有身集，當知證有身滅，當知修斷有身道跡。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行<sup>2</sup>。

## 丙五 「四種有情眾」

復次，彼有情眾，略有四種。何等為四？

眾生有四種不同的根器：

一者、一向安住可愛業果，即於此果耽著受用，謂生天處，專行放逸。

一、住在可愛業果當中，在果報當中耽著受用，這是指生在天界的有情，他們一直在放逸。

二者、一向因轉，謂希求彼，所有沙門、若婆羅門。

<sup>1</sup> 印順將119經列於〈道四〉之前，然而從《經》目錄「有身四種說」可以看出，此經與116～118經，應該是同一類，今改列於〈四種有情眾〉之前。

<sup>2</sup> 印順原注：此下原有「如當說，有及當知，亦如是說」十一字。然經說「當知」，不應再立「有及當知」。古人誤寫於此，今移於前經下。

二、不求現世，而求未來果報，這包括所有出家、在家的外道修行人。

三者、樂般涅槃諸有情眾。

三、樂於涅槃的有情。

四者、諸雜種類，謂住於此，或住於果，耽著受用；或樂攝受當來愛果；或時時修涅槃資糧，離諸放逸。

四、不定性的有情，有時為生天而修行，有時又耽著受用，有時又樂於修集涅槃資糧。

於前三種有情眾中，隨其所應，當知世間彼集、滅邊，及薩迦耶彼集、滅邊。於後第四有情眾中，當知薩迦耶彼集、彼滅、趣道差別。

第一種和第二種有情是世間集、身集。第三種有情趨向於世間滅、身滅。第四種有情有時是世間集、身集，有時趨向於世間滅、身滅。

## 丙六 二「道四」行相

復次，依二種道，當知施設四種行相。云何依二種道？謂依見道，及依修道。云何施設四種行相？一、應遍知行相，二、應永斷行相，三、應作證行相，四、應修習行相。

依二種道，施設四種行相。二種道是指見道、修道。四種行相是指：一、應遍知行相，二、應永斷行相，三、應作證行相，四、應修習行相。

如是四種，三依見道，一依修道。

四種行相當中，前三個依見道而施設，第四依修道而施設。

入見道時，諦現觀俱，能遍知苦，斷一分集，證一分滅。



進入見道位時，完成聖諦的觀察，能夠普遍地了知苦的內涵與外延，斷掉部分苦的招集，證部分的滅（住於勝義諦，息滅戲論）。

按，這裡的「諦現觀」是指「現觀智諦現觀」，詳細的意義見《論》卷55和卷71，白話解釋可以參考真觀《實證因明學》第六章〈現觀智諦現觀〉。

於彼一分能斷證者，於修道中，為求無餘斷及證故，如所得道，應勤修習。因修如是諸思擇道及修道故，永斷餘集，證得餘滅。

修道位當中，漸次將剩餘的煩惱斷盡，證得未證的解脫，此時只要精勤修習思擇道<sup>1</sup>（修所成慧）和見道的證智，便能成辦。

1 2 0 ; 1 2 0 ( ) 有身滅道跡<sup>+</sup>

又復差別者：「比丘知有身，斷有身集，證有身滅，修斷有身道，是名比丘斷愛欲縛，諸結等法，修無間等，究竟苦邊。」

1 2 1 ; 1 2 1 ( ) 有身滅道跡<sup>+</sup>

又復差別者：「是名比丘究竟邊際，究竟離垢，究竟梵行純淨上士。」

1 2 2 ; 1 2 2 ( ) 有身滅道跡<sup>+</sup>

又復差別者：「是名比丘阿羅漢盡諸有漏，所作已作，已捨重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心解脫。」

---

<sup>1</sup> 參見甲一乙二丙四丁六〈思擇力〉。



1 2 3 ; 1 2 3 ( ) 有身滅道跡<sup>+</sup>

又復差別者：「是名比丘斷關，度塹，超越境界，脫諸防邏，建聖法幢。」

1 2 4 ; 1 2 4 ( ) 有身滅道跡<sup>+</sup>

又復差別者：「云何斷關？謂斷五下分結。云何度塹？謂度無明深塹。云何超越境界？謂究竟無始生死。云何脫諸防邏？謂有愛盡。云何建聖法幢？謂我慢盡。」

斷關，是指斷五下分結。度塹，是指越過無明深溝。超越境界，是指窮盡無始以來的生死。脫諸防邏，是指不再貪愛三界有。建聖法幢，是指斷盡我慢。

1 2 5 ; 1 2 5 ( ) 有身滅道跡<sup>+</sup>

又復差別者：「是名比丘斷五枝，成六枝，守護一，依四種，棄捨諸諦，離諸求，淨諸覺，身行息，心善解脫，慧善解脫，純一立梵行無上士。」

## 經目錄

其道有三種，實覺亦三種，  
有身四種說，羅漢有六種。

「其道有三種」指110～112經，「實覺亦三種」指113～115經，「有身四種說」指116～119經，「羅漢有六種」指120～125經。



## 丙七 「究竟五」相

復次，證得如是極究竟者，由五種相，應知究竟。何等為五？謂已證得苦及苦因無餘盡故；堪作他義，一切自義皆圓滿故；證得畢竟斷及智故；能入究竟涅槃城故；即得入已，於其聖住能安住故。

阿羅漢有五種相，名為究竟：

於第一相，有割愛等四種差別，如前應知。<sup>1</sup>

一、「已證得苦及苦因無餘盡」，即先前曾講過割愛、轉三結、止慢現觀、拔除苦本。

於第二相，有阿羅漢盡諸漏等，所有差別，如前應知。

二、「堪作他義，一切自義皆圓滿」，即《論》卷34：「阿羅漢諸漏已盡，所作已辦無復所作，證得自義盡諸有結，已正奉行如來聖教，心善解脫，已具成就十無學法，謂無學正見、正思惟，乃至無學正解脫、正智。」

於第三相，有畢竟究竟，一切行事皆悉斷故；有畢竟無垢，一切煩惱畢竟斷故；有畢竟梵行以為後邊，謂已獲得彼對治故。

三、「證得畢竟斷及智」，這包括「有畢竟究竟」，也就是一切有為事已全部斷盡；「有畢竟無垢」，也就是一切煩惱已畢竟斷；也包括「有畢竟梵行以為後邊」，也就是已能對治煩惱，以後皆是梵行。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷85：「有學有二清淨說句，謂於後有一切行中，由不現行道理，名已割貪愛及轉三結。無學有二清淨說句，謂止慢現觀故，及一切苦本貪愛隨眠永拔除故，名已作苦邊。」（CBETA 2019.Q4, T30, no. 1579, p. 778a6-10）。參見甲一乙三丙九〈淨說句〉。

於第四相，譬如世間具五種相名入宮城，隨闕一種不名為入。如是要具與彼相似五種相故，當知名入涅槃宮城。

四、「能入究竟涅槃城」，就像世間法要具足五種相才叫入宮城，少了一種就不叫入宮城。入涅槃宮城也有五種相。

何等名具世間五相？一者、闕宮城門；二者、超踰隍塹而不墮落；三者、深起果決而越度之；四者、越隍塹已，逼近宮闕；五者、非自非餘之所希望，勝幢既仆，徐入中宮。如是入宮，無諸罣礙。

是哪五相呢？一、打開宮城門；二、越過護城河而不掉下去；三、果決而越過（不再回頭）；四、逼近宮闕；五、不理會自己和別人的希望，將標旗放倒，慢慢進入中宮。這樣入宮，沒有掛礙。

入涅槃宮亦復如是：先斷能順五下分結，如彼闕門。

入涅槃宮也是這樣，先斷五下分結，相當於打開宮門。

次於涅槃起深坑想無明怖畏斷無餘故，如超隍塹而不墮落。

其次斷掉對於涅槃的害怕，不再把涅槃當成深坑，這等同越過護城河而不掉下去。

能到薩迦耶彼岸故，能持最後身故，如彼果決而越度之。

能從有身的此岸，到達無身的彼岸，能夠確定這就是自己的最後身，這樣就是果決而越過。

將入無餘依涅槃界，如逼宮闕，已斷有愛，於諸境界無復愛生。

將入無餘依涅槃，如同已逼近宮闕，此時已斷除對三界有的貪愛，對於各種境界不再有貪愛生起。此時已住於有餘涅槃。



遍於一切憍慢不起而入涅槃，如非自他之所希望，勝幢既仆，徐入中宮。如前所說五種因緣，入涅槃宮當知亦爾。

各種慢全都不起而入涅槃，如同不理會自己和別人的希望，放倒標旗，慢慢進入中宮。就像先前所說的五種因緣，入涅槃宮也是如此。

又既入已，由二種相安住聖住：一、由行故，二、由住故。行由三相，應正了知：一、不共故，二、無染故，三、正依止所依止故。

五、「即得入已，於其聖住能安住」，這包括兩種相的安住：一、由行，二、由住。行有三相，應當正確地了知：一、不共，二、無染，三、正依止所依止。

永斷順五下分結故，於諸欲中畢竟離欲，即於是處而遊行故，說名不共。

所謂的不共，是指永遠斷除五下分結，離開欲界的各種欲望，並且經常處於離欲的狀態。

於六恆住常攝受故，名為無染。

所謂的無染，是指能夠經常住於六恆住法。

六恆住，是指「由眼見色，不生喜心、不生憂心，住捨心，有念有智，乃至由意知諸法亦如此」<sup>1</sup>。

於一分法思擇遠離，謂惡象馬等，於一分法思擇習近，謂衣服、飲食等，是名為正依止所依。

---

<sup>1</sup> 《阿毘達磨俱舍釋論》卷7：「如來說六恆住法門。如經言：『由眼見色，不生喜心、不生憂心，住捨心，有念有智，乃至由意知諸法亦如此。』」(CBETA 2019.Q4, T29, no. 1559, p. 211b8-10)。

所謂的正依止所依，是指思擇何者應遠離，如惡象惡馬等，何者應習近，如衣服、飲食等。

如是於行善清淨已，復由五相應了知住：謂若由此而住，若此為依，若由此離繫，若此為依，若由此相應。

這樣清淨善行之後，又由五相而可了知為住：或者由此而住，或者以此為依，或者由此離繫，或者以此為依，或者由此相應。

當知此中，由不動心解脫而住。

由此而住，是指由不動心解脫而住。

於一分法思擇除遣，謂遊行散亂，劬勞因緣，身心疲惫；於一分法思擇忍受，謂寒、熱等，是名為依。

以此為依，是指有時候想辦法改善，例如因為旅行而散亂，辛勞而身心疲憊；有的時候要忍耐，例如天氣冷熱的變化。

由於三種雜染離繫，謂見雜染及愛雜染，尋思雜染。由見雜染得離繫故，於後有中心無動搖。由愛雜染得離繫故，於諸境界不被漂淪。尋思雜染得離繫故，尋思唯善，無有不善。如是名為由此離繫。

由此離繫，是指離開三種雜染，包括見雜染、愛雜染和尋思雜染。離開見雜染，便不會再對後有產生動搖。離開愛雜染，便不被各種境界所漂淪。離開尋思雜染，便只有善尋思，不再有不善尋思。

此依四種靜慮無動三摩地，安住第一現法樂住，是名為依。

以此為依，是指依四種禪定無動三摩地，安住於第一現法樂住。

由與無學心善解脫、慧善解脫而共相應。

以此相應，是指與無學心善解脫、慧善解脫而共相應。



心善解脫就是定，除了極罕見的例外，阿羅漢通常有初禪以上的定力。

又離愛者，於第二身不復生故，於涅槃舍無退轉故，剋證無上圓滿德故。

已離開三界愛的人，不會再有下一個五蘊身，他不會退轉離開涅槃，因為已證得無上圓滿的解脫功德。

由此五相，應知圓滿住第一住。

由此五相，便可知阿羅漢能住於圓滿、第一的狀態。

## 甲一乙八 二品總略

1 2 6 ; 1 2 6 ( 7 2 ) 阿羅漢離四句\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

當說所知法、智及智者。諦聽，善思，當為汝說。

云何所知法？謂五受陰。何等為五？色受陰，受、想、行、識受陰，是名所知法。

云何為智？調伏貪欲，斷貪欲，越貪欲，是名為智。

云何智者？阿羅漢是。阿羅漢者，非有他世死，非無他世死，非有無他世死，非非有無他世死；廣說無量，諸數永滅。

是名說所知法、智及智者。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

真觀按，《經》文「阿羅漢者，非有他世死，非無他世死，非有無他世死，非非有無他世死」，《論》解釋為「如來滅後，若有、若無、亦有亦無、非有非無，皆不可取，亦不可記」，頗令人費解。幸好《論》「聲聞、獨覺、佛世尊『我』，說名如來」<sup>1</sup>給我們提示，這裡的「阿羅漢」是指「我」（生死輪迴中不變易的主體、第八識），也稱為法身如來。「阿羅漢」五陰死後是無餘依涅槃，無餘依涅槃是第八識獨存的狀態。<sup>2</sup>無餘依涅槃

<sup>1</sup> 甲一乙十二丙九〈似正法〉。

<sup>2</sup> 請參考《實證佛教導論》第五章第二節二項第三款〈第八識獨存稱為無餘涅槃〉。



是否為「有」，或者是否有「他世死」，都不是聲聞人應該知道的，因此列為無記。以菩薩法來說，只有有為法才能探討是否有生滅，但有為法原本就是幻法，討論幻法的生滅，問題本身已假設「有為法實有」，無論如何回答，都會助長「有為法實有」的邪見。無為法則沒有生滅，也沒有語言文字相，要怎麼說生滅！

唵陀南

復次，唵陀南曰：

二品總略、三、有異，  
勝解、斷、流轉、有性，  
不善清淨善清淨，  
善說惡說師等別。

## 丙一 黑白「二品總略」

略由三處，總攝一切黑品、白品：一、由所遍知法故，二、由遍知故，三、由成遍知故。

從三個地方可以總攝所有的黑品、白品：

所遍知法者，謂苦諦、集諦，當知總攝一切黑品。

一、所遍知法（有能見所見的現象） 這是指苦諦和集諦，它們總攝所有的黑品。

遍知者，謂滅諦，當知此攝白品一分。

二、遍知（超越能所的存在） 這是指滅諦，這是一部分的白品。



成遍知者，謂補特伽羅及道諦。補特伽羅雖是假有，當知亦是白品所攝，此即如來、諸聖弟子。

三、成遍知（觸證涅槃的人） 這是指見道的人和道諦。見道的人雖然是假有，但也屬於白品，他們是如來和聖弟子。

於世俗諦及勝義諦皆悉善巧，依二道理，如實隨觀俱不可記：謂如來滅後，若有、若無、亦有亦無、非有非無，皆不可取，亦不可記。所以者何？

依照世俗諦和勝義諦，二者皆沒辦法定性如來滅後的有無。無論是說有、說無、說亦有亦無、說非有非無，都不可取，也不可定說。為什麼呢？

且依勝義，彼不可得，況其滅後或有、或無？

依照勝義諦，甚至沒有如來可得，又怎麼說如來滅後的有無呢？

若依世俗，為於諸行假立如來，為於涅槃？

如果是依世俗諦，究竟是在有為法當中假立如來，還是以涅槃假立為如來？

若於諸行，如來滅後無有一行流轉可得，爾時何處假立如來？既無如來，何有、無等？

如果是在三十二相、八十種隨形好、四無所畏、十力、十八不共法等為法當中假立如來，如來滅後已無有為法可得，這時哪來的如來呢？既然沒有如來，又如何去論說有、無等問題呢？

若於涅槃，涅槃唯是無行所顯，絕諸戲論，自內所證。絕戲論故，施設為有，不應道理；亦復不應施設非有，勿當損毀施設妙有，寂靜涅槃。



如果是將涅槃假立為如來，涅槃是無為法，沒有戲論，只是自內所證。既然沒有戲論，若施設為「有」，顯然不合道理；也不應施設為「非有」，這樣就沒辦法顯示妙有、寂靜的涅槃。

又此涅槃極難知故，最微細故，說名甚深。種種非一諸行煩惱斷所顯故，說名廣大。現量、比量及正教量所不量故，說名無量。\*

涅槃極難了知，最為微細，所以稱為甚深。它是斷掉各種戲論和煩惱之後所顯示的，所以稱為廣大。它沒辦法用現量、比量和正教量來衡量，所以稱為無量。

真觀按，這一段是由世俗諦轉入勝義諦的關鍵知見。《論》先講勝義諦，是為了顯示只有勝義諦才與道相應，然而在修證上必須經過世俗諦的觀察思惟，才能轉入勝義諦。

## 1 2 7 ; 1 2 7 ( 7 3 ) 捨擔

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

我今當說重擔、取擔、捨擔、擔者。諦聽，善思，當為汝說。

云何重擔？謂五受陰。何等為五？色受陰，受、想、行、識受陰。

云何取擔？當來有愛，貪喜俱，彼彼樂著。

云何捨擔？若當來有愛，貪喜俱，彼彼樂著，永斷無餘，已滅，已吐，盡，離欲，滅，沒。

云何擔者？謂士夫。是士夫者，如是名，如是生，如是姓族，如是食，如是受苦樂，如是長壽，如是久住，如是壽命齊限。

是名為重擔、取擔、捨擔、擔者。

爾時世尊而說偈言：

已捨於重擔，不復應更取，  
重任為大苦，捨任為大樂。  
當斷一切愛，則盡一切行，  
曉了有餘境，不復轉還有。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙二 「三」荷擔之能所時

復次，由三因緣，內荷擔苦與外荷擔苦有其差別：一、所荷擔，二、能荷擔，三、荷擔時。

內荷擔苦與外荷擔苦有三種差別：

謂外荷擔，色一分攝，或稈或薪，或餘種類，是所荷擔；愚夫乃以一切諸行為所荷擔。

一、所荷擔 外荷擔是以實物，例如農作物或柴薪，作為所荷擔；凡夫則是以一切有為法為所荷擔。

又外荷擔，屬在身肩，是能荷擔；愚夫乃以一切愛蘊為能荷擔。

二、能荷擔 外荷擔是以身體肩膀為能荷擔；凡夫則是以愛蘊（貪愛的聚集）為能荷擔。

又外荷擔，唯以現肩荷擔所擔；愚夫乃以一切愛蘊荷擔所擔。

三、荷擔時 外荷擔是肩膀有東西時才荷擔；凡夫則是有愛蘊時都在荷擔。



欲捨所擔，要并除蘊，無別方便而能棄捨；乃至未能捨所擔來，恒常荷擔大重擔故，執持尪劣、微弱、細軟不靜肩故，長時無間荷所擔故。

想要除掉荷擔，必須斷除五蘊或愛蘊，沒有別的方法；如果一直沒辦法捨掉實物的荷擔，就會導致身體佝僂、瘦弱。經常荷擔煩惱的人，則會性格扭曲、缺乏意志力和執行力，甘心忍受煩惱，不求解脫。

內有三德，領受如是荷擔眾苦，外則不然，是名二種荷擔差別。

這是從三方面看待內外荷擔的差別。

## 1 2 8 ； 1 2 8 （ 7 4 ） 解脫魔縛

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰，何等為五？色受陰，受、想、行、識受陰。

愚癡無聞凡夫，不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離；不如實知故，於色所樂，讚歎，繫著，住。色縛所縛，內縛所縛，不知根本，不知津際，不知出離。是名愚癡無聞凡夫，以縛生，以縛死，以縛從此世至他世；於彼亦復以縛生，以縛死。是名愚癡無聞凡夫，隨魔自在，入魔網中，隨魔所化，魔縛所縛，為魔所牽。受、想、行、識，亦復如是。

多聞聖弟子，如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離；如實知故，不貪喜色，不讚歎，不繫著住。非色縛所縛，非內縛所縛，知根本，知津濟，知

出離。是名多聞聖弟子，不隨縛生，不隨縛死，不隨縛從此世至他世。不隨魔自在，不入魔手，不隨魔所作，非魔所縛；解脫魔縛，離魔所牽。受、想、行、識，亦復如是。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

### 丙三 內外縛〔五〕差別

復次，由五種相，愚夫內縛與彼外縛而有差別：

內縛與外縛有五種差別：

謂彼外縛，為色一分之所繫縛，或木、或鐵、或索所繫；愚夫乃為諸行所縛。

一、外縛屬於色法的繫縛，包括木、鐵、繩索；凡夫則是被有為法所繫縛。

又彼外縛，他縛所縛；愚夫乃為自縛所縛。

二、外縛來自他人；凡夫所受的內縛卻是自我繫縛。

又彼外縛，易可了知縛、縛因緣，脫、脫方便；愚夫內縛，一切難知。

三、外縛很容易了知被縛、被縛的因緣，解脫、解脫的方法；凡夫卻很難了知自己受到有為法的內縛。

又彼外縛，死後即無；愚夫內縛，死後諸行隨逐往來，循環不捨。

四、外縛只在一期生命當中存續；凡夫在輪迴當中卻始終被內縛跟隨，沒辦法捨離。



又彼外縛，所有出家能捨諸欲，便得解脫，一切怨讐不能拘礙；愚夫內縛，雖得離欲，乃至有頂尚未能脫，況唯出家！

五、只要出家就可以解脫外縛，不管什麼仇人都不能繫縛出家人；凡夫的內縛，即使離欲，甚至到非想非非想處天都不能離開，何況只是出家而未離欲！

當知此中，在離欲位，魔羅於彼不得自在；未離欲位，便得自在。其出家位，未脫魔手；若在家位，隨欲所作。

要知道，離欲的人，他化自在天的魔王（魔羅）便拿他沒辦法；未離欲的人，魔王便可以任意操弄他。出家人尚且尚未脫離魔手，何況是隨欲所作的在家居士！

未離欲位，魔縛所縛，由世間道，雖生有頂未脫魔羅。

沒有離欲的人，固然受到天魔的繫縛，事實上只要還在世間道當中，就算生到非想非非想處天，也仍然沒有離開廣義的魔網。

按，天魔、五蘊魔、煩惱魔、死魔，稱為四魔，此為廣義的魔。天魔為狹義的魔，指他化自在天的魔眾。

## 1 2 9；1 2 9（7 5）如來、羅漢差別

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰。何等為五？謂色受陰，比丘！於色厭，離欲，滅，不起，解脫，是名如來、應、等正覺。如是受、想、行、識厭，離欲，滅，不起，解脫，是名如來、應、等正覺。

比丘！亦於色厭，離欲，滅，名阿羅漢慧解脫。如是受、想、行、識厭，離欲，滅，名阿羅漢慧解脫。

比丘！如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫，有何差別？

比丘白佛：

如來為法根，為法眼，為法依，唯願世尊為諸比丘廣說此義！諸比丘聞已，當受奉行。

佛告比丘：

諦聽，善思，當為汝說。如來、應、等正覺，未曾聞法能自覺法，通達無上菩提；於未來世開覺聲聞而為說法，謂四念處，四正勤，四如意足，五根，五力，七覺，八道。比丘！是名如來、應、等正覺，未得而得，未利而利，知道，分別道，說道，通道，復能成就諸聲聞，教授教誡；如是說正順欣樂善法，是名如來、羅漢差別。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

按，如果有人認為阿羅漢便是佛，可以用這部小經來規勸他。

## 丙四 如來與聲聞「有異」

復次，略由四相，當知如來與慧解脫阿羅漢等同分、異分。由一種相，說名同分，謂解脫等故。由三種相，說名異分：謂現等覺故，能說法故，行正行故。



如來與慧解脫阿羅漢有一種相是同樣的，也就是他們的解脫相等。有三種相是有差異的：一、如來現等覺，二、如來能說法，三、如來行正行。

## 丁一 如來現等覺

此中如來，無師、自然，修三十七菩提分法，現等正覺。

如來沒有老師，自然就能修三十七道品，示現成佛。

等正覺已，遍依勝義，若於現法，有能、無能，若現見法、不現見法，於一切種皆悉了達，是名自然等覺菩提。

成佛之後，能普遍地轉依勝義諦，對於能夠現見的法（不管是一般人有能力看到的，還是不能看到的）和不能以肉眼、天眼現見（但是可以用法眼、慧眼、佛眼如實得知）的法，這一切種類的法如來全都了達，因此稱為自然等覺菩提。

如是了達勝義法已，於其二障善得解脫，謂并習氣諸煩惱障及所知障。

這樣了達勝義法之後，又能善巧地解脫於習氣煩惱障和所知障。

與諸天眾及餘世間為解脫師，獨一無二。

只有佛能為三界人天導師，獨一無二。

當知了達如是四相，是名自然等覺菩提，由此不與諸聲聞共。

具有以上四相，就稱為自然等覺菩提，這是聲聞人所沒有的功德。



## 丁二 如來能說法

又依他義，作所作等，能說正法，由五種相，當知不共。何等為五？

如來能說法，有五種相，是聲聞人所沒有的。是哪五相呢？

一者、如來如實了知一切種道為「道」，一切種非道為「非道」。

一、如來如實了知一切種類的道，與一切種類的非道。

按，「一切種道」是指現實上的各種道，「為道」的「道」則是指以語言文字表達「道」的概念。「一切種非道」是指現實上的各種非道，「為非道」則是指以語言文字表達「非道」的概念。

二者、知己，如實宣說是道、非道，為令趣道，不趣非道。

二、如實了知道與非道之後，又如實宣說道與非道，讓眾生趨向道，避開非道。

三者、若有如所說道樂欲勤行，為令彼行，攝受方便，如理所引作意正道，以教授門而為宣說。

三、如果有人起歡喜心樂意修行，如來則以方便攝受，為他宣說教法，導引他進入如理作意的正道。

四者、彼如聖教行時，若有障礙，止、觀過失，皆令除遣。

四、前述的修行人碰到障礙，有止、觀方面的過失，如來能夠教他如何遣除。

五者、若有隨順彼法，皆令攝受。

五、如果有人能夠隨順如來教法，如來皆能夠加以攝受。



是名能說不同分法。

以上，為如來能說與聲聞不同的法。

### 丁三 如來行正行

此中正行不同分者，謂彼聲聞，先依如來，後行正行；夫如來者無少所依。

如來正行與聲聞不同，聲聞要先依止如來，才能行正行；如來不需要依靠誰。

又彼成就聲聞種性行於正行，而佛如來成自種性。

再者，聲聞人成就聲聞種性而行正行，如來為佛種性。

又彼聲聞或已成熟，或當成熟，非最後有菩薩身中二行可得。若未熟者，彼隨道行，能熟當來，成熟相續；若已熟者，彼於現法成大師教。如此二種，如其聖教，即如是行，若隨道行，彼於來世當證涅槃；若於現法，成大師教。

聲聞人不管是已成熟或未成熟，都沒有最後身菩薩的二種行（無依、佛種性）。聲聞人若是還沒有成熟，只要隨順聲聞道而行，將來就會成熟；若是已經成熟，現世就會成就大師教導的極果。這兩種聲聞人，前者於未來世證涅槃，後者於現在世成阿羅漢。

彼依此身便證聖道、道果、涅槃，即此聖道及聖道果無損樂故，名如實法；饒益性故，又說為善。

聲聞人依此身便證得聖道、道果、涅槃，而這個聖道及聖道果存在沒有損害的樂，所以稱為如實法；具有饒益的性質，因此又稱為善。

### 130；130（76）無我則無常\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有五受陰，何等為五？色受陰，受、想、行、識受陰。」

「汝等比丘當觀察於色，觀察色已，見有我，異我，相在不？」諸比丘白佛言：「不也，世尊！」

佛告比丘：

善哉！善哉！色無我，無我者則無常，無常者則是苦，若苦者彼一切非我，不異我，不相在，當作是觀。受、想、行、識，亦復如是。

多聞聖弟子，於此五受陰，觀察非我、非我所。如是觀察已，於世間都無所取，無所取者則無所著，無所著者自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

真觀按，本經重點在「無我者則無常」，這相當於以「某物非我」（無我即是非我）的前提，導出「某物無常」的結論，這必須加上「只有『我』才是常住」的前提，才能成為完整的邏輯推論。這種隱含的前提是編輯經教的人刻意省略的，目的是隱覆聲聞法的密意。

## 丙五 二種無我「勝解」

復次，於諸行中，略有二種無我勝解：一者、聞思增上勝解，二者、修證增上勝解。此中聞思增上勝解，能與修證增上勝解作生依止。諸善男子淨信出家，雖復在此極善殷到，且於其中不應喜足。要此為



依，於諸行中漸次修習無常等想，證得無我增上勝解。為令彼證轉增勝故，勤修觀解。

在有為法當中，有二種無我勝解：一、聞思增上勝解，二者、修證增上勝解。聞思增上勝解，能夠作為生起修證增上勝解的基礎。善男子淨信出家，雖然已在聞思下了苦功，但是不應該這樣就滿足。應該要以聞思增上勝解為基礎，在有為法當中漸次修習無常、苦、空、無我等想，證得無我增上勝解。這是為了不斷擴大現量的範圍，而勤修觀行。

### 1 3 1 ； 1 3 1 （7 7）根本斷

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

當斷色欲貪，欲貪斷已則色斷，色斷已得斷知，得斷知已則根本斷，如截多羅樹頭，未來不復更生。

如是受、想、行、識欲貪斷，乃至未來世不復更生。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙六 煩惱及事「斷」

復次，由四種相，應知諸行有二種斷。何等為四？一、諸纏斷故，二、隨眠斷故，三、後有諸行因性斷故，四、現在諸行染行斷故。如是四種，當知總說為二種斷，謂煩惱斷及以事斷。前之二相，名煩惱斷；後之二相，說為事斷。

從四種相可以觀察到有為法有兩種斷。是哪四種相呢？一、煩惱現行斷，二、煩惱隨眠斷，三、引生後有的因性斷，四、現在染污行斷。前兩種是煩惱斷，後兩種是事斷。

參照《經》，「欲貪斷」相當於「諸纏斷」，「色（受、想、行、識）斷」相當於「隨眠斷」，「得斷知」相當於「後有諸行因性斷」，「根本斷」相當於「現在諸行染行斷」。

### 1 3 2；1 3 2（7 8）老死於此沒

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

若色起、住、出，則苦於此起，病於此住，老死於此出。（受、想、行、識，亦如是說。）

比丘！若色滅、息、沒，苦於此滅，病於此息，老死於此沒。（受、想、行、識，亦復如是。）

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙七 諸行「流轉」

復次，於欲界中，諸行流轉初、中、後位，當知略有三種密苦：一者、生時為其胎藏所覆障故，有覆障苦；二者、生已處嬰稚位，多疾病苦；三者、衰耄諸根成熟，有老死苦。

欲界諸行流轉的三個階段，有三種隱密的苦：一、未出胎時為子宮所包覆，行動不自由，有覆障苦。二、初生不久的嬰幼兒，多疾病苦。三、年老時有老死苦。

又彼諸行流轉生起初、中、後滅，當知即是三種苦滅。



如果能夠滅掉諸行流轉的三個階段，就能滅掉這三種苦。

1 3 3 ; 1 3 3 ( 7 9 ) 三世五陰皆是有

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

過去、未來色尚無常，況復現在色！多聞聖弟子，如是觀察已，不顧過去色，不欣未來色，於現在色厭，離欲，滅寂靜。受、想、行、識，亦復如是。

比丘！若無過去色者，多聞聖弟子，無不顧過去色；以有過去色故，多聞聖弟子不顧過去色。若無未來色者，多聞聖弟子無不欣未來色；以有未來色故，多聞聖弟子不欣未來色。若無現在色者，多聞聖弟子不於現在色生厭，離欲，滅盡向；以有現在色故，多聞聖弟子於現在色生厭，離欲，滅盡向。受、想、行、識亦如是說。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

按，以上經教隱含著「三世五陰皆是有」，所謂的「有」並非實有，而是無常的存在，相當於十二緣起的第十支。以這樣的意義，「說一切有部」的「說一切有」並無過失。

1 3 4 ~ 1 3 6 ; 1 3 4 ~ 1 3 6 ( ) 三世五陰皆是有<sup>+</sup>

如無常，苦、空、非我三經，亦如是說。

## 丙八 過去、現在、未來「有性」

復次，有三有性，為斷彼故，諸聖弟子當勤修學。

為斷除三種有性，聖弟子們應當精勤修學。

一、依過去為因有性，由是因緣，淨信捨家，趣於非家，深見過患，厭棄諸欲。二、依未來所生諸行為因有性。三、依現在未斷意樂雜染有性。

（真觀看不懂，故省略不譯。）

為斷如是三種有性，故有三斷：謂無顧戀故，不欣樂故，斷、離欲、滅界集成故。

要怎麼斷呢？不顧戀過去有，不欣樂未來有，厭離現在有，這樣就能斷掉三縛結（斷界），證得有餘依涅槃（無欲界）和無餘依涅槃（滅界）。

### 1 3 7 ; 1 3 7 (8 0) 聖法印知見清淨經\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

當說聖法印，及見清淨。諦聽，善思。

若有比丘作是說『我於空三昧未有所得，而起無相、無所有、離慢知見』者，莫作是說！所以者何？若於空未得者，而言『我得無相、無所有，離慢知見』者，無有是處。



若有比丘作是說『我得空，能起無相、無所有、離慢知見』者，此則善說。所以者何？若得空已，能起無相、無所有、離慢知見者，斯有是處。

空三昧是無相三昧、無所有三昧和離慢知見三昧的基礎，如果沒有空三昧，就沒辦法證得其餘三種三昧。

「云何為聖弟子及見清淨？」比丘白佛：「佛為法根，法眼，法依，唯願為說！諸比丘聞說法已，如說奉行。」佛告比丘：

若比丘於空閑處，樹下坐，善觀色無常，磨滅，離欲之法。如是觀察受、想、行、識，無常，磨滅，離欲之法。觀察彼陰無常，磨滅，不堅固，變易法，心樂清淨解脫，是名為空。如是觀者，亦不能離慢知見清淨。

有一種正思惟三昧：修行人善於觀察五陰無常，知道五陰必歸磨滅、應該厭離，由此心樂清淨解脫，稱為空三昧。但這還不能離慢知見清淨。

復有正思惟三昧，觀色相斷，聲、香、味、觸、法相斷，是名無相。如是觀者，猶未離慢知見清淨。

還有一種正思惟三昧：觀察色、聲、香、味、觸、法相斷，稱為無相三昧。但這還不能離慢知見清淨。

復有正思惟三昧，觀察貪相斷，瞋恚、癡相斷，是名無所有。如是觀者，猶未離慢知見清淨。

還有一種正思惟三昧：觀察貪相斷，瞋恚、癡相斷，稱為無所有三昧。但這還是不能離慢知見清淨。



真觀按，《論》卷28：「於有為中見過失故，見過患故，無所祈願，無祈願故依此建立無願解脫門。」無所祈願，就會斷掉貪、嗔、痴，因此這裡的無所有三昧應該就是無願三昧。

復有正思惟三昧，觀察我、我所從何而生？觀察我、我所，從若見、若聞、若嗅、若嘗、若觸、若識而生。復作是觀察：『若因、若緣而生識者，彼識因緣為常，為無常？』復作是思惟：『若因，若緣而生識者，彼因、彼緣皆悉無常。』復次，彼因、彼緣皆悉無常，彼所生識云何有常！無常者，是有為行，從緣起，是患法，滅法，離欲法，斷知法，是名聖法印知見清淨。

是名比丘當說聖法印知見清淨，如是廣說。

還有一種正思惟三昧：思惟我、我所從何而生，發現我、我所是從眼見、聽聞、鼻嗅、舌嘗、身觸、六識的了別而出生。繼而思惟「出生見、聞、嗅、嘗、觸、六識的因、緣是常還是無常」，確定「因、緣都是無常」。繼而確定「出生六識的因、緣既然無常，因、緣所生六識又怎麼可能是常」。六識既然是無常，就是有為法，從緣而起，會造成過患，將來會消滅，應該厭離，應該斷掉了知，這樣稱為聖法印知見清淨。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

真觀按，初果證入空、無相、無願三解脫門<sup>1</sup>，然而初果經常失念。二果得空、無相、無願三昧，卻未能離欲。三果離欲，卻未得離慢。阿羅漢方得離慢知見清淨。

<sup>1</sup> 三解脫門的解釋，請參考甲一乙四丙十〈法總等品〉。



## 丙九 「不善清淨善清淨」

復次，於諸行中，略有二種離增上慢，觀無我見。何等為二？一、不善清淨，二、善清淨。

在諸行當中觀察無我，有不善清淨和善清淨的差別。

云何名為不善清淨？謂如有一遠離而住，依觀諸行無常性忍，由世間智，於無我性發生勝解。因此勝解，於眼所識色，乃至意所識法，等隨觀察，我、我所相不現行故，說名為斷。

修行人離開潰鬧而安住，雖然還不知道諸行是否無常，但願意接受它的可能性，以這個為基礎，便能以世間智勝解無我性。由於這個勝解，他隨時觀察眼了別色、耳了別聲、鼻了別香、舌了別味、身了別觸和意了別法，最終確定並沒有我相和我所相，因此把二相斷除。

又能制伏四外繫所攝貪、瞋、癡三種所有：謂貪欲身繫，攝貪所有；瞋恚身繫，攝瞋所有；餘二身繫，攝癡所有。當知此中極鄙穢義，是所有義。

這樣的修行人也能夠制伏屬於貪、瞋、痴三種所有的四種身繫。貪欲身繫，屬於貪所有。瞋恚身繫，屬於瞋所有。戒禁取身繫和此實執身繫，屬於痴所有。<sup>1</sup>「所有」是非常下劣骯髒的意思。

離增上慢無我智者，如理作意共相應故，定地攝故，當知此智，由二因緣不善清淨：

---

<sup>1</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷48：「有四身繫，謂貪欲身繫、瞋恚身繫、戒禁取身繫、此實執身繫。」(CBETA 2024.R2, T27, no. 1545, p. 248c8-9)。

離增上慢無我智，相應於如理作意，緣於如理作意可以發起三昧，但是如果出現兩種情形，就會造成不清淨：

一者、即於此時，謂於趣入順決擇分善根位時，有麤我慢隨入微細現行作意間無間轉。由是因緣，作如是念「我今於空能修、能證，空是我有」；由是空故，計我為勝。如空，無相及無所有，當知亦爾。

一、此時有粗我慢現起，讓人起念「我現在能修空、能證空，空是我擁有的證境」；由於這個緣故，便誤認自己超勝於他人。跟空一樣，無相和無所有（無願）也可能會讓人誤以為我能修、我能證，並且據為己有。

二者、能令彼法現行因緣，謂於諸欲或薩迦耶有染愛識。由於如有染愛識，不遍了知增上力故，便為諸欲、薩迦耶愛之所漂溺。由此意樂，於彼涅槃不能趣入，其心退還，如前已說。

二、對於各種欲望或我見「有染愛識」，能讓眾生產生我能修、我能證的心理。如果自己能觀察到有染愛識，有染愛識便可以很快遣除，如果沒有觀察到，便為我愛和各種欲望所漂蕩和陷溺。由於這樣的貪愛，修行人便無法趣入涅槃，退回凡夫的狀態。

又由八相能遍了知，遍了知故，除諸過患，當知是名極善清淨離增上慢無我真智。

如果能夠普遍地了知以下的八相，便能除去各種過患，這樣就是極善清淨離增上慢無我真智。

又於此中，已滅壞故，滅壞法故，說名無常。諸業煩惱所集成故，說名有為。由昔願力所集成故，名思所造。從自種子，現在外緣所集成故，說名緣生。於未來世衰老法故，說名盡法。死歿法故，說名歿法。未老死來，為疾病等種種災橫所逼惱故，名破壞法。由依現量能離欲故，能斷滅故，名於現法得離欲法及以滅法。



八相，就是無常、有為、思所造、緣生、盡法、歿法、破壞法、離欲法及滅法。

當知此中，除離欲法及以滅法，由所餘相，略觀三世所有過患，由所除相，觀彼出離。

無常、有為、思所造、緣生、盡法、歿法、破壞法，是觀察有為法在過去、現在、未來所有的過患。離欲法及滅法是觀察有為法從而出離世間的方法。

若由如是過患、出離，遍知彼識，名善遍知。一切法中無有我性，名諸法印。即此法印隨論道理，法王所造，於諸聖身不為惱害，隨喜能得一切聖財，由此自然吉安，超度生死廣大險難長道，是故亦名眾聖法印。

對於過患和出離都普遍地了知，稱為善遍知。一切有為法當中都沒有我性，這稱為諸法無我印。以這個法印而講述的道理，是法王所造，不會惱害聖賢，若能隨喜則得一切聖財<sup>1</sup>，由此自然吉祥、安隱，超度生死險難，所以又稱為眾聖法印。

當知此中，由前名通達智，由後名善清淨見。

善遍知又可以稱為通達智，眾聖法印又可以稱為善清淨見。

1 3 8 ； 1 3 8 （ 8 1 ） 有因有緣衆生清淨

如是我聞：

---

<sup>1</sup> 《大般涅槃經》卷11〈7 聖行品〉：「有七聖財，所謂信、戒、慚、愧、多聞、智慧、捨離，故名聖人。」(CBETA 2020.Q1, T12, no. 374, p. 433c15-16)。

一時，佛住毘耶離獼猴池側重閣講堂。爾時，有離車<sup>1</sup>名摩訶男，日日遊行，往詣佛所。時彼離車作是念：「若我早詣世尊所者，世尊及我知識比丘皆悉禪思，我今當詣七菴羅樹阿耆毘外道所。」即往詣彼富蘭那迦葉住處。

時富蘭那迦葉外道眾主，與五百外道，前後圍遶，高聲嬉戲，論說俗事。時富蘭那迦葉，遙見離車摩訶男來，告其眷屬，令寂靜住：「汝等默然！是離車摩訶男，是沙門瞿曇弟子。此是沙門瞿曇白衣弟子，毘耶離中最高首，常樂寂靜，讚歎寂靜。彼所之詣，寂靜之眾，是故汝等應當寂靜。」

時摩訶男詣彼眾富蘭那所，與富蘭那共相問訊，相慰勞已，卻坐一面。時摩訶男語富蘭那言：「我聞富蘭那為諸弟子說法：『無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨。』世有此論，汝為審有此，為是外人相毀之言，世人所撰？為是法，為非法？頗有世人共論難問嫌責以不？」

富蘭那迦葉言：「實有此論，非世妄傳。我立此論，是如法論。我說此法，皆是順法，無有世人來共難問而呵責者。所以者何？摩訶男！我如是見，如是說：『無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨。』」

時摩訶男聞富蘭那所說，心不喜樂，呵罵已，從坐起去。向世尊所，頭面禮足，卻坐一面。以向與富蘭那所論事，向佛廣說。

摩訶男原本想去拜見佛，因為時間還早，便先到附近訪問外道富蘭那。他確認富蘭那主張「無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨」之後，很不高興，責罵富蘭那愚痴，然後離去，向佛陀報告這件事。

佛告離車摩訶男：

彼富蘭那為出意語，不足記也。如是富蘭那，  
愚癡不辨、不善非因而作是說：『無因無緣眾生有

<sup>1</sup>（梵Licchavi、Lecchavi）古代居住於中印度毗舍離城（Vaiśālī）的種族。見《中華佛教百科全書》。



垢，無因無緣眾生清淨。』所以者何？有因有緣眾生有垢，有因有緣眾生清淨。

富蘭那的主張不值得評論，應該是「有因有緣眾生有垢，有因有緣眾生清淨」才對。

摩訶男！何因何緣眾生有垢？何因何緣眾生清淨？摩訶男！若色一向是苦，非樂、非隨樂、非樂長養，離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男！以色非一向是苦，是樂、隨樂、樂所長養，不離樂，是故眾生於色染著，染著故繫，繫故有惱。

摩訶男！若受、想、行、識一向是苦，非樂、非隨樂、非樂長養，離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男！以識非一向是苦，是樂、隨樂、樂所長養，不離樂，是故眾生於識染著，染著故繫，繫故生惱。

摩訶男！是名有因有緣眾生有垢。

如果五陰一向是苦，非樂、非樂所隨、非樂所長養、非不離樂，眾生不會因此而生染著。有了染著就有繫縛，有了繫縛就有煩惱。這就是「有因有緣眾生有垢」。

「樂所長養」《論》譯為「喜樂遍」。「不離樂」《論》譯為「未永離樂」。

摩訶男！何因何緣眾生清淨？摩訶男！若色一向是樂，非苦、非隨苦、非憂苦長養，離苦者，眾生不應因色而生厭離。摩訶男！以色非一向樂，是苦、隨苦、憂苦長養，不離苦，是故眾生厭離於色，厭故不樂，不樂故解脫。

摩訶男！若受、想、行、識，一向是樂，非苦、非隨苦、非憂苦長養，離苦者，眾生不應因識而生厭離。摩訶男！以受、想、行、識，非一向樂，是苦、隨苦、憂苦長養、不離苦，是故眾生厭離於識，厭故不樂，不樂故解脫。

摩訶男！是名有因有緣眾生清淨。

如果五陰一向是樂，非苦、非苦所隨、非苦所長養、非不離苦，眾生不會因此而生厭離。因為五陰並非一向是樂，反而是苦、是苦所隨、是苦所長養、不離苦，所以眾生厭離五陰。厭離就不樂著，不樂著就能解脫煩惱。這就是「有因有緣眾生清淨」。

「苦所長養」《論》譯為「憂苦遍」。「不離苦」《論》譯為「未永離苦」。另外，此經的「苦」是指「苦苦」，不包括「壞苦」和「行苦」。

時摩訶男聞佛所說，歡喜隨喜，禮佛而退。

摩訶男聽了很歡喜，心中已無餘事，便禮佛而去。

## 經目錄

知法及重擔，往詣觀欲貪，  
生及與略說，法印富蘭那。

「知法」指126經，「重擔」指127經，「往詣」指128經，（129經缺攝頌），「觀」指130經，「欲貪」指131經，「生」指132經，「略說」指133～136經，「法印」指137經，「富蘭那」指138經。



## 丙十 「善說惡說師等別」

復次，應知由五種相，於內外法師及弟子高下差別：一、由住故，二、由御眾故，三、由論決擇故，四、由建立開顯道故，五、由行故。

從五個地方可以看出內法與外道高下差別：

謂諸外道師及弟子，恒常住於憒鬧之住；內法師弟，時時住於極寂靜住，是名第一高下差別。

一、由住故 這是說外道的老師和弟子經常住於吵鬧的狀態；內法的老師和弟子則經常住於非常寂靜的狀態。

又外道師，由自有量出家弟子諸外道僧說名有僧，由自有量在家弟子諸外道眾說名有眾，希彼一切共許為師故名眾師，愚類眾生咸謂有德，是故說名共推善色。當知如來與彼相違，雖為一切天及世間無上大師，於彼同尊而無所冀。

二、由御眾故 外道師的出家弟子也自稱為僧，在家弟子也自稱為徒眾，他們希望所有的人都共同讚許他們的老師，愚痴眾生也稱外道師為有德之士。如來與他們不同，雖然是三界人天導師，與他們同樣領導徒眾，但不會期望得到什麼。

又外道師與自弟子，共興議論決擇之時，凡有所說，展轉意解各各差別，不相扶順，轉增愚昧，非淨其智；當知內法與彼相違。

三、由論決擇故 外道老師與弟子在議論抉擇的時候，彼此的理解都有些差異，無法吻合，讓人越來越糊塗，他們沒辦法有清淨的智慧；要知道正法的老師與弟子跟他們是相反的。



又外道師為諸弟子，依止無因、不平等因，施設建立開顯其道。聽聞如是不正法故，為大羅刹燒亂其心。

四、由建立開顯道故 外道老師為弟子開示，依止的是沒有理由或錯誤理由（不符合事實）的道理。徒眾聽到這樣不正確的法義，等於是有大鬼在擾亂他們的心。

又由不正尋思相應非理作意，其心散動，以於他所懷勝負心，咎責於他，若他反詰，便興辛暴，不審思擇，輕出言詞。

因為這是與不正尋思相應的不如理作意，使得他們心思散動，使得他們互相爭勝，互相指責，如果被人家問倒，就大發脾氣，不經過思考就隨便亂講話。

自為無因、不平等因所覆藏故，名為雜染。由此愚夫於染因緣，若自若他不如實知，故名愚昧。離清淨故，名不明了。於清淨因不善巧故，說名不善。又乃至於應所說語，如所說語，是處說語，如是一切不如實知，是故說彼為不知量，為不知思。當知內法與彼相違。

不符合事理的認知覆蓋他們的理智，所以稱為雜染。有雜染因緣，導致不如實知，所以稱為愚昧。離開清淨，所以稱為不明了。對於清淨因不善巧，所以稱為不善。該說什麼話、如何說話、什麼地方說話，這些全都不如實知，所以說他們不知量、不知思。要知道正法的老師與弟子跟他們是相反的。

又諸外道師及弟子，雖無異說，所說無減，無顛倒故；雖不流漫，所說無增，無加益故。雖等所說，義相似故；雖是法說，文平等故；雖復記別法及隨法，然於同法樂為朋黨，當知彼於法隨法行，自義證得不放逸者，尚不能得，況縱逸者！



五、由行故 外道弟子即使沒有異說、增說、減說，而被外道老師判定為法隨法行，實際上他們仍然是在同法的小圈圈中，彼此為朋黨，沒辦法做到如法修行。精進修行能夠證得外道義理的人尚且不能做到法隨法行，偷懶的就更別說了！

這裡所說的「法隨法行」，意思是依據真實的義理而修行，更常見的譯語是「如法修行」。外道因為不能如理作意，無論多麼精進，都無法印證真實的義理。

彼由如是不得自義，便為他論制伏輕毀，并彼所受諸惡邪法；當知內法與彼相違。

外道徒眾就是這樣無法證得自己的理論，因此被人輕易制伏，他們所信受的種種惡邪理論也被人輕易制伏；要知道正法的老師與弟子跟他們是相反的。

是名五種高下差別。

## 丙十一 苦樂〔非定〕

138經內容分成兩塊，解釋也分為兩塊，第二部分印順加上「非定」的標題。底下真觀勉強解釋了文字，但有些地方看不懂，便以刪節號跳過去。

復次，由四種相，當知諸行非定苦染；又由四相，非定樂淨。

由四種相可以知道諸行不必然是苦染，也不必然是樂淨。

四種相是指樂、樂所隨、喜樂遍（樂所長養）、未永離樂（不離樂），還有跟它相反的苦、苦所隨、憂苦遍（苦所長養）、未永離苦（不離苦）。

如是四相，總依三事。何等為三？一、依生處故，二、依受故，三、依世故。

這樣的四相可以分三個方面來看：

此中樂者，謂在第三靜慮；樂所隨者，謂在人中，容有二種；喜樂遍者，謂在初二靜慮；未永離樂者，謂在第四靜慮已上。

一、從生處來看 「樂」是指三禪的樂，「樂所隨」（隨樂）是指在人間的樂（人間另有「苦所隨」，合為二種），「喜樂遍」是指初禪、二禪的樂；「未永離樂」是指四禪以上的樂。

此中苦者，謂在餓鬼及以傍生；苦所隨者，謂在人中；憂苦遍者，謂在那落迦；未永離苦者，謂在上天眾中，當苦所隨故。

「苦」是指餓鬼和畜生道的苦；「苦所隨」是指人間的苦；「憂苦遍」是指地獄的苦；「未永離苦」是指天界的苦，天人雖然現在沒有苦，但還會有未來苦。

又言樂者，謂不苦不樂受現在前位；樂所隨者，謂苦受現在前位；喜樂遍者，謂樂受現在前位；不永離樂者，謂於一切位，樂因所隨故。若與此相違，當知苦差別。

二、從受來看 「樂」是指不苦不樂受出現在前位；「樂所隨」是指苦受出現在前位；「喜樂遍」是指樂受出現在前位；「不永離樂」與前後等位無關，只要有樂因所隨就是「不永離樂」。跟樂相反，苦也有四種差別。

又言樂者，謂順樂行，及樂已減；樂所隨者，謂有樂因，於未來世當生起樂；喜樂遍者，謂於現在隨順樂處；未永離樂者，謂餘三世。與此相違，苦差別四，如應當知。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷第87終。



三、從三世來看 「樂」是指……；「樂所隨」是指有樂因，於未來世會生起樂；「喜樂遍」是指現在隨順樂處；「未永離樂」是指……。跟樂相反，苦也有四種差別。

## 甲一乙九 二智并其事

真觀按，139～148經均是「隱覆說義」<sup>1</sup>，讀者必須運用語言學的規律，才能找到經典未顯說的義理。

1 3 9 ； 1 3 9 （ 8 2 ） 何物無常何物苦\*

如是我聞：

一時，佛住支提竹園精舍。爾時，世尊告諸比丘：「多聞聖弟子，於何所而見無常、苦？」

有一天世尊問大家：「多聞聖弟子是在哪裡見到無常、苦？」

諸比丘白佛言：「世尊為法根，法眼，法依，唯願為說！諸比丘聞已，當如說奉行。」

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。多聞聖弟子，於色見無常、苦，於受、想、行、識見無常、苦。」

世尊說：「多聞聖弟子是在五陰當中見到無常和苦。」

「比丘！色為是常、無常耶？」比丘白佛：「無常，世尊！」

「比丘！無常者是苦耶？」比丘白佛：「是苦，世尊！」

「比丘！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

（受、想、行、識，亦復如是。）<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 「我當示汝如來之藏。汝等應當作者，隱覆說義。」《央掘魔羅經》卷4(CBETA 2024.R2, T02, no. 120, p. 539c11-12)。

<sup>2</sup> 這一句是經典編輯者的說明，表示「受」「想」「行」「識」皆進行了同樣的問答。經典編輯者的說明，均以括號表示之。請參見甲一乙一丙五〈特定符號〉。



因為五陰無常、苦，所以五陰不是我。此處暗示「我是常住、沒有苦、不會變易」，請參考36經。

是故比丘！所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切皆非我，非異我，不相在；受、想、行、識，亦復如是。

多聞聖弟子如是觀察，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故解脫，解脫故『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 1 4 0 ; 1 4 0 ( 8 3 ) 何物非我\*

如是我聞：

一時，佛住毘耶離獼猴池側重閣講堂。爾時，世尊告諸比丘：「多聞聖弟子，於何所見非我，不異我，不相在，如是平等正觀，如實知見？」

比丘白佛：「世尊為法根，法眼，法依，唯願為說！諸比丘聞已，如說奉行。」

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。多聞聖弟子，於色見非我，不異我，不相在，是名如實正觀。受、想、行、識，亦復如是。」

多聞聖弟子如實正觀五陰非我、不異我，與我不相在。

佛告諸比丘：「色為是常，為無常耶？」比丘白佛：「無常，世尊！」

又告比丘：「若無常者，是苦不？」比丘白佛：「是苦，世尊！」

「比丘！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，於中寧見有我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

（受、想、行、識，亦復如是。）

按，此處暗示「我是常住、沒有苦、不會變易」，請參考36經。

「是故比丘！所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切皆非我，不異我，不相在，是名如實正觀。受、想、行、識，亦復如是。」

「多聞聖弟子，如是觀察，於色得解脫，於受、想、行、識得解脫，我說彼解脫生老病死、憂悲惱苦，純大苦聚。」

佛說此經時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 1 4 1 ; 1 4 1 (8 4) 苦則非我\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

色是無常，無常則苦，苦則非我，非我者彼一切非我，不異我，不相在，如實知是名正觀。受、想、行、識，亦復如是。

多聞聖弟子，於此五受陰非我、非我所觀察，如是觀察，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。



真觀按，「〔五受陰〕苦則非我」相當於由「五受陰是苦」的前提導出「五受陰不是我」的結論，其中隱藏了「我不受苦」的前提。加上這個前提才是完整的邏輯推論。\*

## 1 4 2 ; 1 4 2 ( 8 5 ) 何物非我<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「比丘於何所不見我，異我，相在？」比丘白佛：「世尊為法根，法眼，法依，唯願為說！諸比丘聞已，如說奉行。」

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。於色不見有我，異我，相在，不於受、想、行、識，亦復如是。比丘！色為是常、無常耶？」比丘白佛：「無常，世尊！」

比丘承認：五陰非我，不異我，與我不相在。

佛言：「比丘！若無常者，是苦不？」比丘白佛：「是苦，世尊！」

「比丘！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

（受、想、行、識，亦復如是。）

按，此處暗示「我是常住、沒有苦、不會變易」，請參考36經。

是故比丘！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。受、想、行、識，亦復如是。

佛陀確認：五陰非我、不異我，與我不相在。



比丘！多聞聖弟子，觀察五受陰非我、非我所。如是觀察者，於諸世間都無所取，無所取者無所著，無所著故自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

按，此經與140經的內容大致相同。

喞陀南

復次，喞陀南曰：

二智并其事，樂等行轉變，  
請無請說經，涅槃有二種。

## 丙一 正邪「二智并其事」\*

智有二種：一者、正智，二者、邪智。此中正智依有事生，邪智亦爾。雖此二智俱依有事，然正智如實取事，邪智邪分別不如實取事。

智有兩種：正智和邪智，二者皆是分別現實事物而生。其中，正智如實取事，邪智不如實取事。

由有正教、如理作意為前行故，於所知境正智得生；由有邪教、非理作意為前行故，於所知境邪智得生。

由於有正教（正確的教導）和如理作意（符合事實與邏輯的思惟）為前行，修行人能夠對所了知的境界產生正智；反過來說，由於有邪教（錯誤的教導）和不如理作意（不符合事實或邏輯的思惟）為前行，修行人會對所了知的境界產生邪智。



非正智生壞所知境，但於此境捨於邪執而起正智。如闇中色，明燈生時，不壞此色，但能照了；當知此義亦復如是。

正智出生並不會敗壞所了知的境界，只是放棄對這個境界的錯誤執取。就好像燈光打開時，燈光並不會破壞黑暗中的色法，只是照了這裡的色法；要知道這個道理也是這樣。

### 1 4 3 ; 1 4 3 ( 8 6 ) 若五陰有常\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

若無常色有常者，彼色不應有病、有苦；亦不應於色有所求，欲令如是，不令如是。以色無常故，於色有病，有苦生，亦得不欲令如是，不令如是。受、想、行、識，亦復如是。

按，此處暗示「常住法沒有病、苦，無法讓人宰制」。

「比丘！於意云何？色為常，為無常耶？」比丘白佛：「無常，世尊！」

「比丘，無常為是苦不？」比丘白佛：「是苦，世尊！」

「比丘！若無常苦，是變易法，多聞聖弟子，於中寧見是我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

（受、想、行、識，亦復如是。）

按，此處暗示「我」是常住法，所以五陰不是「我」。

是故比丘！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、

若近，彼一切非我、非我所，如實知。受、想、行、識，亦復如是。

多聞聖弟子，正觀於色，正觀已，於色生厭，離欲，不樂，解脫；受、想、行、識生厭，離欲，不樂，解脫『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 1 4 4 ; 1 4 4 (8 7) 若五陰非苦\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

色是苦，若色非是苦者，不應於色有病、有苦生；亦不欲令如是，亦不令不如是。以色是苦，以色是苦故，於色病生；亦得於色欲令如是，不令如是。受、想、行、識，亦復如是。

按，此處暗示「常住法無苦、無病」「常住法無法被人宰制」。

「比丘！色為常、無常耶？」比丘白佛：「無常，世尊！」

「比丘！無常者，是苦不？」比丘白佛：「是苦，世尊！」

「比丘！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

(受、想、行、識，亦復如是。)

按，此處暗示「我是常住、沒有苦、不會變易」，請參考36經。

是故比丘！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、



若近，彼一切非我，不異我，不相在，如實觀察。

受、想、行、識，亦復如是。

多聞聖弟子於色得解脫，於受、想、行、識得解脫，我說彼解脫生老病死、憂悲惱苦，純大苦聚。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 1 4 5 ; 1 4 5 (3 3) 若五陰是我\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

色非是我，若色是我者，不應於色病、苦生；  
亦不應於色欲令如是，不令如是。以色無我故，於色  
有病、有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是。  
(受、想、行、識，亦復如是。)

按，此處暗示「我無病苦」「我不受宰制」。

「比丘！於意云何？色為是常，為無常耶？」比丘白佛：「無常，世尊！」

「比丘！若無常者，是苦不？」比丘白佛：「是苦，世尊！」

「若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，於中寧見有我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

(受、想、行、識，亦復如是。)

按，此處暗示「我是常住、沒有苦、不會變易」，請參考36經。

是故比丘！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、

若近，彼一切非我，不異我，不相在，如是觀察。

受、想、行、識，亦復如是。

比丘！多聞聖弟子，於此五受陰非我、非我所，如實觀察。如實觀察已，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 1 4 6 ; 1 4 6 (3 4) 若五陰是我<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊告餘五比丘：

色非有我，若色有我者，於色不應病、苦生；  
亦不得於色欲令如是，不令如是。以色無我故，於色  
有病、有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是。受、  
想、行、識，亦復如是。

「比丘！於意云何？色為是常、為無常耶？」比丘白佛：「無常，世尊！」

「比丘！若無常者，是苦耶？」比丘白佛：「是苦，世尊！」

「比丘！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見是我，異我，相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」

（受、想、行、識，亦復如是。）

是故比丘！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、非我所，如實觀察。受、想、行、識，亦復如是。



比丘！多聞聖弟子，於此五受陰，見非我、非我所。如是觀察，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，餘五比丘不起諸漏，心得解脫。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙二 「樂等行轉變」

復次，隨順樂受諸行，與無常相共相應故，若至苦位，爾時說名損惱迫迍；若至不苦不樂位，爾時方於行苦名苦迫迍；若不至彼位，便應畢竟唯順樂受，勿至餘位。

隨順樂受的有為法是無常法，如果樂受轉變到苦受，就說是損惱逼迫；如果轉變到不苦不樂受，則是行苦，所以也是苦的逼迫；如果一直不轉變，就應該從頭到尾都是樂受（但這是不可能的）。

又生、老等法所隨諸行，皆悉是苦，彼若至疾病位，說名損惱迫迍；若至生等苦位，名苦迫迍；若不至彼位，於諸行中生等苦因之所隨逐，勿至果位。

跟隨於生、老等現象的有為法全都是苦，如果轉變到「病」，就說是損惱逼迫；如果轉變到不怎麼苦的位置，也是行苦的逼迫（轉變必有行苦）；如果一直不轉變，有為法中的苦因就不會成為果報（但這是不可能的）。

又本性諸行，眾緣生故，不得自在，亦無宰主。若有宰主，彼一切行雖性無常，應隨所樂流轉不絕，或不令生，廣說乃至於死。

諸行的本質便是依眾緣而出生，沒辦法自在，也沒有誰在主宰它們。如果有主宰，諸行雖然無常，應該可以一直保持在順境，或者不要有出生乃至老死（但這是不可能的）。

## 1 4 7 ; 1 4 7 (3 5) 三正士

如是我聞：

一時，佛住支提竹園精舍。爾時，有三正士出家未久，所謂尊者阿菟律陀，尊者難提，尊者金毘羅。爾時，世尊知彼心中所念而為教誡：「比丘！此心，此意，此識；當思惟此，莫思惟此；斷此欲，斷此色，身作證具足住。」

「比丘！寧有色若常、不變易、正住不？」比丘白佛：「不也，世尊！」<sup>1</sup>

佛告比丘：「善哉！善哉！色是無常、變易之法，厭，離欲，滅，寂，沒。如是色從本以來，一切無常、苦、變易法。如是知己，緣彼色生諸漏、害、熾然、憂惱，皆悉斷滅。斷滅已無所著，無所著已安樂住，安樂住已得般涅槃。」

（受、想、行、識，亦復如是。）

佛說此經時，三正士不起諸漏，心得解脫。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 1 4 8 ; 1 4 8 (3 6) 十六比丘

如是我聞：

一時，佛住摩偷羅國跋提河側傘蓋菴羅樹園。爾時，世尊告諸比丘：

---

<sup>1</sup> 按，這裡暗示「有某法常、不變易、正住」，不然這個問答毫無意義。



住於自洲，住於自依，住於法洲、法依，不異洲、不異依。比丘！當正觀察，住自洲、自依，法洲、法依，不異洲、不異依。<sup>1</sup>

何因生憂、悲、惱、苦？云何有因？何故何繫著？云何自觀察未生憂、悲、惱、苦而生，已生憂、悲、惱、苦生長增廣？

諸比丘白佛：「世尊法根，法眼，法依，唯願為說！諸比丘聞已，當如說奉行。」佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。」

「比丘！有色，因色繫著色，自觀察未生憂、悲、惱、苦而生，已生而復增長廣大。受、想、行、識，亦復如是。」

「比丘！頗有色常、恒、不變易、正住耶？」答言：「不也，世尊！」

佛告比丘：「善哉！善哉！比丘！色是無常，若善男子知色是無常已，變易、離欲、滅、寂靜、沒。從本以來，一切色無常、苦、變易法，知已，若色因緣生憂、悲、惱、苦斷。彼斷已無所著，不著故安隱樂住，安隱樂住已名為涅槃。」

（受、想、行、識，亦復如是。）

佛說此經時，十六比丘不生諸漏，心得解脫。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 經目錄

竹園、毘舍離，清淨、正觀察，  
無常、苦、非我，五、三與十六。

---

<sup>1</sup> 見丙四丁二〈三皈依〉的解釋。



「竹園」指139經，「毘舍離」指140經，「清淨」應指142經<sup>1</sup>，「正觀察」指141經<sup>2</sup>，「無常」指143經，「苦」指144經，「非我」指145經，「五」指146經，「三」指147經，「十六」指148經。

《大正藏》和《雜阿含經論會編》的次第，141經和142經的次序顛倒。140經跟142經的主題都是「何物非我」，如果將141經和142經調換過來，則140經跟142經這兩部同主題的經就可以緊挨著。

### 丙三 「請無請說經」

復次，有二種契經：一、因請而說，二、不因請說。

有兩種佛經：第一種是有人請法而說，第二種是世尊主動宣說。

因請說者，謂若有補特伽羅，由此諸行相教而調伏者，因彼請故，為轉如是諸行相教。

因請而說，是指若有人請法，而此人可以得到調伏，這時候世尊便說法。

不因請說者，謂若於彼多百眾中，以無量門作美妙說；或為大師近住弟子阿難陀等作如是說，為令正法得久住故。

不因請而說，是指在大眾中，宣說眾生應該知道的無量法門；或者為了讓正法久住而為親近弟子阿難等說（以便將來可以集結成經典）。

---

<sup>1</sup> 經文有「梵行已立」。

<sup>2</sup> 經文有「如實知是名正觀」。



## 丙四 「涅槃有二種」教授

### 丁一 圓滿涅槃

復次，當知由三分故，攝受圓滿涅槃：一、由隨順教授故，二、由正觀察一切行故，三、由永斷一切煩惱故。

證得圓滿涅槃有三個階段：

#### 戊一 隨順教授

隨順教授者，謂記說、教誡、神變所攝。如來隨欲記說彼心，由自定意，以三行相遍照他心：若展轉久遠滅心，若無間滅心，若於現在所緣轉心。從定起已，隨念分別，思惟定內所受他心，如其所受即如是記：汝有如是心，謂久遠滅者；如意，謂無間滅者；如是識，謂現在者。此據種類，不據剎那。

隨順教授，是指判別、教誡和神變。如來意欲判別某人的心，便在定心當中觀察他的心：一、輾轉久遠滅的心（指第八識，「久遠」偏指能藏，「展轉……滅」偏指所藏）；二、無間滅的意（第七識）；三、現在的識（前六識）。這是按照心的種類而判別，而不是當下的剎那。

即以如是記說、神變為依止故，於其三處而為教誡：一、於行處現前境界，開許如理作意，遮止不如理作意；二、於住處，遮止不正尋思，開許正尋思；三、於止觀勤修行處，開許令斷未斷諸行，及令煩惱永得離繫而證涅槃。如是宣說，令從三處諸隨煩惱心得清淨，謂從行處、住處、依處。

如來以這樣的判別為基礎，便在三個地方（行、住、止觀）做教誡：一、於日常作務的時候，對於現前境界，開許如理作意，遮止不如理作意；

二、於休息的時候，遮止不正尋思，開許正尋思；三、於修行的時候，引導修行人斷除尚未斷掉的有為法，讓他永遠離開煩惱的繫縛而證得涅槃。

## 戊二 正觀察一切行

又正觀察過去、未來、現在諸行，名正觀察一切諸行。

正確地觀察過去、未來、現在的有為法，稱為正觀察一切諸行。

## 戊三 永斷一切煩惱

又有三漏；三漏為先而有欲害；欲害為先而有尋思熱惱；尋思熱惱為先而有追求憂惱，如是一切皆永斷故，說名永斷一切煩惱。

還有三漏（欲漏、有漏、無明漏）；有了三漏就會有欲害；有了欲害就會有尋思熱惱；有了尋思熱惱就會有追求憂惱，把這些都永遠斷除，稱為永斷一切煩惱。

如是定住心善解脫無相樂住無恐怖時，於現法中名入圓滿般涅槃數。

這樣穩定地住於心善解脫與無相三昧的狀態而無憂無懼，便是在現世證得圓滿的涅槃。

## 丁二 三皈依\*

又依三法，依止自義，名住歸依；依止他義，名住洲渚。

三皈依當中，依止自己的如理作意稱為住歸依；依止佛與聖弟子，稱為住洲渚。

何者為三？一、依內如理作意為先，法隨法行；二、依佛聽聞所說正法；三、依親近正法內善士，不依親近餘正法外一切外道諸不善士。



三皈依如下：一、依自己的如理作意（所生的正見），而如法修行（能夠見行合一）；二、依佛所說正法；三、依聖弟子所說正法，不皈依外道及外道法。

如是三法，當知顯示人中四種多所作法：謂親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行。

三皈依表現為四種修行人的行為模式：一、親近善知識，二、聽聞正法，三、如理作意，四、如法修行。《大般涅槃經》稱這四法為大般涅槃的近因緣。<sup>1</sup>

### 丁三 證得涅槃

復由三緣及五種相，當知證得彼分涅槃。

由於三緣及五相，可以知道是否分證涅槃（初果）。

何等三緣？一、遍知苦故，二、深見一切隨順苦行諸過患故，三、超過愁等一切苦故。

三緣是指：一、遍知苦，二、深見一切隨順苦的造作所產生的過患，三、超過憂愁等各種煩惱。

云何五相？

是哪五相呢？

---

<sup>1</sup> 《大般涅槃經》卷25：「菩薩即知有四種法，為大涅槃而作近因。若言『勤修一切苦行，是大涅槃近因緣』者，是義不然。所以者何？若離四法得涅槃者，無有是處。何等為四？一者親近善友，二者專心聽法，三者繫念思惟，四者如法修行。」（CBETA 2024.R2, T12, no. 374, p. 510b17-22）。

一、知苦種類相交涉時發生愁等，是名於彼遍知自性。

一、於彼遍知自性 這是能夠明白苦的種類互相交涉時會發生憂愁等煩惱。所謂的「苦種類」其實就是「有為法種類」，因為對有為法的執取都會產生苦。「苦種類相交涉」，就是有為法由一種的狀態轉變為另一種狀態，例如一個人喪偶，從有配偶變成沒有配偶。

二、知有種子彼法得生，是名於彼遍知因性。

二、於彼遍知因性 這是指明白有為法皆是第八識流注種子所生。

三、知自所行所知境界，是名於彼遍知緣性。

三、於彼遍知緣性 這是指明白自身所行與所知境界。

四、隨觀執著我所及我，皆是能順眾苦諸行，是名於彼遍知行性。

四、於彼遍知行性 這是指隨時觀察我和我所的執著，知道我和我所的執著能夠導致眾苦生起。

五、隨觀三世欲界所繫諸行過患，能斷一切愁等諸苦。

五、能斷一切愁等諸苦 這是指隨時觀察過去、現在、未來欲界諸行的過患，而能斷除憂愁等一切苦。

當知由此三緣、五相，獲得如是彼分涅槃。

從三緣、五相加加以判斷，便可知是否已分證涅槃。



#### 丁四 愁歎苦憂惱

由可愛事無常轉變，悲傷心感，故名為愁。由彼發言咨嗟歔歔，故名為歎。因此拊膺，故名為苦。內懷冤結，故名為憂。因茲迷亂，故名為惱。

由於自己貪愛的境界轉壞（以下簡稱「此」），悲傷不快，稱為「愁」。因此而發言、感嘆，稱為「嘆」。因此而撫摸胸口，稱為「苦」。因此而在心中產生塊壘，稱為「憂」。因此而迷亂，稱為「惱」。

又以喪失財寶、無病、親戚等事隨一現前，創生憂惱，說名為愁。由依此故，次乃發言哀吟悲冤，舉身煩熱，名歎、苦位。過此愁歎身煩熱已，內燒外靜，心猶未平，說名憂位。過初日已，或二、三、五、十日，月，由彼因緣，意尚未寧，說名為惱。

還有另一種定義：喪失財產、健康、親戚產生的不快，稱為「愁」。因為「愁」而發出傷感等言語，身心煩惱，稱為「嘆」或「苦」。稍後外表平靜，內心仍未平靜，稱為「憂」。過了很久以後，仍然沒有平靜下來，稱為「惱」。

## 甲一乙十 諍

1 4 9 ; 1 4 9 ( 3 7 ) 不與世間諍\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。

云何為『世間智者言有，我亦言有』？比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。

『世間智者言無，我亦言無』，謂色是常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。受、想、行、識，常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。是名『世間智者言無，我亦言無』。

比丘！有世間世間法，我亦自知自覺，為人分別、演說、顯示。世間盲無目者，不知不見，非我咎也。諸比丘！云何為『世間世間法，我自知自覺，為人演說、分別、顯示，盲無目者，不知不見』？比丘！色無常、苦、變易法，是名世間世間法。如是受、想、行、識，無常、苦〔、變易法〕，是世間世間法。比丘！此是世間世間法，我自知自覺，為人分



別、演說、顯示。盲無目者不知不見，我於彼盲無目  
不知不見者，其如之何！

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

按，如來所謂的「世間世間法」即是世俗諦，具體來說就是「五陰無常、苦、變易法」，這是世間智者共同認可的客觀規律。「〔五陰〕是常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無」，暗示在五陰之外，有常、恆、不變易、正住者。

### 150；150（38）一物多名\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

世人為卑下業，種種求財活命而得巨富，世人皆知；如世人之所知，我亦如是說。所以者何？莫令我異於世人。

諸比丘！譬如一器，有一處人名為捷茨，有名鉢，有名七七羅，有名遮留，有名毘悉多，有名婆闍那，有名薩牢。如彼所知，我亦如是說。所以者何？莫令我異於世人故。

如是比丘！有世間〔世間〕法，我自知自覺，為人分別、演說、顯示，知見而說。世間盲無目者不知不見，世間盲無目者不知不見，我其如之何？

比丘！云何世間世間法，我自知自覺，乃至不知不見？色無常、苦、變易法，是為世間世間法。受、想、行、識，無常、苦、變易法，是世間世間法。比丘！是名世間世間法，我自知自見，乃至盲無目者不知不見，其如之何！



佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 喞陀南

復次，喞陀南曰：

諍、芽、見大染，一趣、學、四怖，  
善說惡說中宿住念差別。

## 丙一 世間與如來「諍」

由四因緣，如來不與世間迷執共為怨諍，然彼世間起邪分別，謂為怨諍。何等為四？一者、宣說道理義故，二者、宣說真實義故，三者、宣說利益義故，四者、有時隨世轉故。

有四個因緣，說如來不與世間起怨諍，而世間與如來起怨諍：

## 丁一 宣說道理義

此中如來依四道理宣說正法，如前所謂觀待道理，作用道理，因成道理，法爾道理，由此如來名法語者。

如來依四種道理宣說正法，也就是觀待道理、作用道理、因成道理（證成道理）和法爾道理，由此說如來是講道理的人。

觀待道理，指因緣所生事物（包括五蘊和語言文字）的事理。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 「云何名為觀待道理？謂略說有二種觀待：一、生起觀待，二、施設觀待。生起觀待者，謂由諸因諸緣勢力生起諸蘊，此蘊生起，要當觀待諸因諸緣。施設觀待者，謂由名身、句身、文身施設諸蘊，此蘊施設要當觀待名、句、文身，是名於蘊生起觀待施設觀待。即此生起觀待、施設觀待，生起諸蘊施設諸蘊，說名道理瑜伽方



作用道理，指諸法作用的事理，例如「眼能見色，耳能聞聲，鼻能嗅香，舌能嘗味，身能覺觸，意能了法」。<sup>1</sup>

證成道理，指能夠觀察而驗證的事理，例如五蘊無常、苦、空、非我。<sup>2</sup>

法爾道理，指無法繼續追尋原由的基礎事理，包括五蘊為何無常，諸法為何無我，涅槃為何寂靜。<sup>3</sup>

如來終不故往他所求興諍事，所以者何？由諸世間，違返他義謂為自義，故興諍論；如來乃以一切他義即為自義，故無所諍，唯除哀愍令其得義，故往他所為說正法。而諸邪執愚癡世間顛倒，妄謂自義、我義而有差別，故興我諍。由此因緣，當知如來名道理語者。

如來絕對不會故意找別人爭論，為什麼呢？世間人將跟世間智者不同的觀點當成自己的觀點，所以會跟人爭論；如來卻將世間智者的觀點也當成自己的觀點，所以不跟世間智者抬槓，但出於對眾生的悲憫，想要讓有情得到

---

便，是故說為觀待道理。」《瑜伽師地論》卷25(CBETA 2024.R2, T30, no. 1579, p. 419b8-16)。

- <sup>1</sup> 「云何名為作用道理？謂諸蘊生已，由自緣故，有自作用各各差別，謂眼能見色，耳能聞聲，鼻能嗅香，舌能嘗味，身能覺觸，意能了法。色為眼境，為眼所行，乃至法為意境，為意所行。或復所餘如是等類，於彼彼法別別作用，當知亦爾。即此諸法各別作用所有道理瑜伽方便，皆說名為作用道理。」《瑜伽師地論》卷25(CBETA 2024.R2, T30, no. 1579, p. 419b16-23)。
- <sup>2</sup> 「云何名為證成道理？謂一切蘊皆是無常，眾緣所生，苦、空、無我。由三量故，如實觀察。謂由至教量故，由現量故，由比量故。由此三量證驗道理。諸有智者，心正執受、安置、成立。謂一切蘊皆無常性、眾緣生性、苦性、空性，及無我性。如是等名證成道理。」《瑜伽師地論》卷25(CBETA 2024.R2, T30, no. 1579, p. 419b23-28)。
- <sup>3</sup> 「云何名為法爾道理？謂何因緣故，即彼諸蘊，如是種類，諸器世間，如是安布。何因緣故，地堅為相，水濕為相，火煖為相，風用輕動以為其相？何因緣故，諸蘊無常，諸法無我，涅槃寂靜？何因緣故，色變壞相，受領納相，想等了相，行造作相，識了別相？由彼諸法本性應爾，自性應爾，法性應爾。即此法爾說名道理瑜伽方便，或即如是，或異如是，或非如是，一切皆以法爾為依，一切皆歸法爾道理，令心安住令心曉了，如是名為法爾道理。」《瑜伽師地論》卷25(CBETA 2024.R2, T30, no. 1579, p. 419b28-c9)。

正確的義理，也會到別人那裡宣說正法。但世間愚痴人誤認自己的觀點與我的觀點有差別，所以互相抬槓。因為這樣，說如來是講道理的人。

## 丁二 宣說真實義

又復如來名真實語者，謂若世間諸聰敏者共許為有，如來於彼亦說為有，謂一切行皆是無常。若於世間諸聰敏者共許為無，如來於彼亦說為無，謂一切行皆是常住。

如來也是講真實語的人，世間智者共同承認為事實的，如來也說有這一回事，例如「一切有為法皆是無常」。世間智者共同不承認是事實，如來也說沒有這回事，例如「一切有為法皆是常住」。

## 丁三 宣說利益義

又復如來名利益語者，謂諸世間有盲冥者，自於世法不能了知，如來於彼自現等覺而為開闡。

如來也是講利益語的人，世間有些無知者，對於世間真相無法了知，如來示現平等的覺悟而為他們開闡法義（例如諸行無常）。

## 丁四 有時隨世轉

又復如來或時隨順世間而轉，謂阿死羅（摩登祇）<sup>1</sup>等，依少事業以自存活，然諸世人為彼假立大富、大財、大食名想；如彼世人假立名想，如來隨彼亦如是說。又如一事，於一國土假立名想，於餘國土即於此事立餘名想，如來隨彼亦如是說。

<sup>1</sup> 《一切經音義》卷48：「阿死羅，摩登祇旃茶女名也，摩登祇女之摠名〔綽號〕，阿死羅女之別名，此女由卑賤故，以掃市為業，用以供衣食也。」(CBETA 2020.Q1, T54, no. 2128, p. 632b15-16)。



如來也是隨順世間說話的人，例如阿死羅（摩登祇）等人，其實只是依少少的事業生活，但世間人為他們假立大富、大財、大吃的名稱（這是故意使用相反的名稱，例如廣東人不喜歡乾，便稱豬肝為豬潤）；世人既然這樣假立，如來也跟著這麼說。又例如一件事在一個國土裡面假立一個名稱，到別國又假立其它的名稱，如來也跟著當地人這麼說。

按，考察語言習慣用法的學問，稱為語用學，這是語言學的一個分支。如來說法仍然會隨順世間的語言習慣與用法，因為這個緣故，我們可以運用語言學來理解經教。

若懷怨諍而興怨諍，則不得名道理語者，真實語者，利益語者，隨世轉者。由具如是四種因緣，是故當知如來無諍。

如果是為了鬥氣而跟別人爭論，這樣的人就不能說是講道理的人、講實話的人、講利益語的人或隨順世間說話的人。因為這四個原因，說如來無諍（不跟人抬槓）。

又佛世尊，自然觀察所應作義，雖無請問而自宣揚現等覺法，能以稱當名、句、文身，施設建立諸法差別，廣說如前〈攝異門分〉，如是當知乃至說名平等開示。

世尊會觀察適當的因緣，有時候雖然沒有人問，還是能夠以適當的語言文字建立教法，此部分已於〈攝異門分〉詳細說明。

### 1 5 1 ; 1 5 1 (3 9) 取陰俱識\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五種種子，何等為五？謂根種子，莖種子，  
節種子，自落種子，實種子。

此五種子，不斷、不壞、不腐、不中風，新熟堅實，有地界而無水界，彼種子不生長增廣。

若彼種新熟堅實，不斷、不壞、〔不腐、〕不中風，有水界而無地界，彼種子亦不生長增廣。

若彼種子新熟堅實，不斷、不壞、不腐、不中風，有地、水界，彼種子生長增廣。

比丘！彼五種子者，譬取陰俱識。

五種種子，比喻取陰俱識。這裡的「種子」和唯識所說的「種子」同義。取陰俱識，意思是「攝取五陰而與五陰同時存在的識」，也就是第八識（偏指「執藏」義，也就是染污種子）。

地界者，譬四識住。

水界者，譬貪喜四取攀緣識住。何等為四？於色中識住，攀緣色，喜貪潤澤，生長增廣；於受、想、行中識住，攀緣受、想、行，貪喜潤澤，生長增廣。

地界，比喻四識住（識陰住於色陰、受陰、想陰、行陰）。水界，比喻貪愛四識住。由於有這二法為緣，執藏（染污種子）便會生長增廣。

比丘！識於中若來、若去、若住、若沒、若生長增廣。比丘！若『離色、受、想、行，識有若來、若去、若住、若生』者，彼但有言數，問已不知，增益生癡，以非境界故。

識陰在色、受、想、行當中來、去、住、沒、生長增廣。如果有人說『離開色、受、想、行，識陰有來、去、住、生』，這只是空話，講的人自己都不知道是什麼意思，只會讓人更加糊塗，因為這不是事實。



色界離貪，離貪已，於色封滯意生縛斷；於色封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，識無住處，不復生長增廣。

識陰離開色界貪，意根封滯於色界產生的繫縛便隨之而斷；意根繫縛斷掉之後，攀緣便斷；攀緣斷掉之後，識陰便沒有住處，也不再生長增廣。

受、想、行界離貪，離貪已，於行封滯意生縛斷；於行封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，彼識無所住，不復生長增廣。

識陰離開受、想、行界貪，意根封滯於受、想、行界產生的繫縛便隨之而斷；意根繫縛斷掉之後，攀緣便斷；攀緣斷掉之後，識陰便沒有住處，也不再生長增廣。

按，識陰與種子非一非異，互為因果。識陰不再生長增廣，執藏（染污種子）也就不再生長增廣。

不生長故，不作行；不作行已，住；住已，知足；知足已，解脫。

識陰不生長之後，有情便不造作；不造作之後，便能安隱而住；能安隱而住，便知足；知足之後，便解脫。

解脫已，於諸世間都無所取、無所著，無所取、無所著已，自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。我說：『彼識不至東、西、南、北，四維、上、下，無所至趣，唯見法，欲入涅槃、寂滅、清涼、清淨、真實。』

解脫之後，便對世間都無所取、無所著，無所取、無所著之後，便自覺涅槃。我說：『識陰哪裡都不去，只是見法（不見其餘），將入涅槃、寂滅、清涼、清淨、真實。』

按，這裡講的是有餘涅槃的狀態。如果是無餘依涅槃，便是「第八識哪裡都不去，無知無覺，涅槃、寂滅、清涼、清淨、真實」。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 1 5 2 ； 1 5 2 （4 0）取陰俱識<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

封滯者不解脫，不封滯則解脫。云何封滯不解脫？比丘！攀緣四取陰識住。云何為四？色封滯識住，受、想、行封滯識住。乃至非境界故，是名封滯故不解脫。

云何不封滯則解脫？於色界離貪，受、想、行界離貪，乃至清涼、真實，是則不封滯則解脫。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

這部小經的關鍵詞，在151經都已解說過了。

真觀按，以上兩部小經可以跟61經合併研讀。這三部小經講的是七轉識（前七識）與第八識（取陰俱識）的關係。七轉識的造作能夠改變第八識的種子，這個過程稱為熏習，七轉識為能熏，第八識為所熏。



## 丙二 後有「芽」

復次，一因、二緣，令後有芽<sup>1</sup>當得生長。謂五品行中，煩惱種子所隨逐識，說名為因。與因相似四種識住，說名為緣。又由慧貪滋潤其識，令於彼彼當受生處，結生相續，感薩迦耶，亦名為緣。

有一個因和兩個緣，讓「後有」得以生長。在五蘊當中，煩惱種子所跟隨的識（阿賴耶識，偏指執藏）稱為因。與因（煩惱種子）相似的四識住稱為緣。又因為貪愛滋潤阿賴耶識，讓有情在應當受生的處所，產生五蘊身，所以喜貪也是緣。

此中有一，由四識住攝受所依，由慧貪故，於現法中新新造集及以增長。彼於後時成阿羅漢，令識種子悉皆腐敗，一切有芽永不得生。

有一種情形，由於四識住和喜貪，有情現世不斷地造作染污行增長染污種子。這樣的人後來成為阿羅漢，使得染污種子（執藏）全都腐敗，「後有」不再出生。

又復有一，具一切縛，勤修正行，欣樂涅槃，遍於一切諸受生處，起厭逆想。彼具縛故，種子不壞，識住和合，然於諸有起厭逆想故無慧貪。彼由如是修正行故，於現法中堪般涅槃，其後有芽亦不得生。

第二種情形，具足煩惱的凡夫精進修行，喜好涅槃，因此對於諸受生起的所在，產生厭逆的想法。此人具足煩惱，因此種子不壞，依然有四識住，但是他卻厭惡各種有為法而沒有喜貪。此人這樣的修行，便能在現世中證得有餘涅槃，後有不再出生。

---

<sup>1</sup> 此處的「後有芽」相當於十二緣起中的「有」支。



又復有一，住於學地，得不還果，唯有非想非非想處諸行為餘，於有頂定具足安住。彼識種子猶未一切悉皆滅盡，然於識住能遍了知，能遍通達。彼由忘念增上力故，上地貪愛猶殘少分，是不還者，當來下地一切有芽不復更生。

第三種情形是三果人，他只剩下非想非非想處的有為法，在非想非非想處定安住。他的染污種子還沒有全部滅盡，但是他對於四識住的道理全部了知而通達。由於習氣的強大力量，他在忘失正念時還會有一丁點的上地貪愛。然而，這樣的三果人絕對不會再生起下地的「後有」。

與此相違，當知一切諸後有芽，皆得生長。

除了這三種情形，其他的有情「後有」都會繼續生起。

### 丙三 「見大染」煩惱的根本\*

復次，雜染有二：一、見雜染，二、餘煩惱雜染。

見雜染者，謂於諸行計我、我所邪執而轉薩迦耶見。由此見故，或執諸行以為實我，或執諸行為實我所，復有所餘此為根本諸外見趣。其餘貪等所有煩惱，當知是名第二雜染。

見雜染（凡夫我見），是指誤計有為法為我或我所，由於這樣的邪執而使得薩迦耶見持續運轉。由於薩迦耶見，他有時執有為法為實我，有時執有為法為實我所，便衍生其它的外道見解。見解以外的煩惱，稱為第二雜染。

應注意的是：「諸行計我」才是見雜染，這樣的「我」一定有「我所」與之相對。如果是以生死輪迴中不變易的主體為「我」，這樣的「我」是無為法，沒有「我所」與之相對，這才是出世間聖賢所認定的「我」。

又見雜染得解脫時，亦能於餘畢竟解脫；非餘雜染得解脫時，即能解脫諸見雜染。



如果能夠離開見雜染，最終就能畢竟解脫於一切煩惱；如果先離開其他煩惱，並不能因此離開見雜染。

所以者何？由生此者，依世間道，乃至能離無所有處所有貪欲，於諸下地其餘煩惱心得解脫，而未能脫薩迦耶見。

這是因為，只要有薩迦耶見，即使能夠依外道的修行方法，離開無所有處以下的貪欲（而修到非想非非想處），卻仍然不能脫離薩迦耶見。

由此見故，於下上地所有諸行和雜自體，不觀差別，總計為我，或計我所。由此因緣，雖昇有頂而復退還。

有薩迦耶見的人觀察外諸行與自體（內諸行）雜和，沒辦法分辨出其中的差別，便總計內諸行為我，其它的便誤計為我所。因為這個緣故，即使修到非想非非想處，仍然會退轉。「計」是「錯認」的意思。

若於如是一切自體，遍知為苦，由出世道，先斷一切薩迦耶見，後能永斷所餘煩惱。由此因緣，無復退轉。是故當知唯見雜染是大雜染。

如果能夠普遍地了知三界中這些自體（五蘊）皆是苦，便能走上出世間的道路，先斷掉分別我見，然後再斷掉其它煩惱。因為這個緣故，不再退轉。所以，見雜染是最大的雜染。

## 1 5 3；1 5 3（4 1）五處善

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰：色受陰，受、想、行、識受陰。我於此五受陰，五種如實知。色如實知，色集、色味、色患、色離如實知。如是受……。想……。行……。識如實知，識集、識味、識患、識離如實知。

云何色如實知？諸所有色，一切四大及四大造色，是名色，如是色如實知。

云何色集如實知？於色喜愛，是名色集，如是色集如實知。

云何色味如實知？謂色因緣生喜樂，是名色味，如是色味如實知。

云何色患如實知？若色無常、苦、變易法，是名色患，如是色患如實知。

云何色離如實知？若於色調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名色離，如是色離如實知。

云何受如實知？有六受身：眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受，是名受，如是受如實知。

云何受集如實知？觸集是受集，如是受集如實知。

云何受味如實知？緣六受生喜樂，是名受味，如是受味如實知。

云何受患如實知？若受無常、苦、變易法，是名受患，如是受患如實知。

云何受離如實知？於受調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名受離，如是受離如實知。

云何想如實知？謂六想身。云何為六？謂眼觸生想，耳、鼻、舌、身、意觸生想，是名想，如是想如實知。

云何想集如實知？謂觸集是想集，如是想集如實知。

云何想味如實知？想因緣生喜樂，是名想味，如是想味如實知。



云何想患如實知？謂想無常、苦、變易法，是名想患，如是想患如實知。

云何想離如實知？若於想調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名想離，如是想離如實知。

云何行如實知？謂六思身，眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思，是名為行，如是行如實知。

云何行集如實知？觸集是行集，如是行集如實知。

云何行味如實知？謂行因緣生喜樂，是名行味，如是行味如實知。

云何行患如實知？若行無常、苦、變易法，是名行患，如是行患如實知。

云何行離如實知？若於行調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名行離，如是行離如實知。

云何識如實知？謂六識身，眼識身，耳、鼻、舌、身、意識身，是名為識身，如是識身如實知。

云何識集如實知？謂名色集是名識集，如是識集如實知。

云何識味如實知？識因緣生喜樂，是名識味，如是識味如實知。

云何識患如實知？若識無常、苦、變易法，是名識患，如是識患如實知。

云何識離如實知？謂於識調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名識離，如是識離如實知。

比丘！若沙門、婆羅門，於色如是知、如是見；如是知、如是見，離欲向，是名正向，若正向者我說彼入。受、想、行、識，亦復如是。

若沙門、婆羅門，於色如實知、如實見，於色生厭、離欲，不起諸漏，心得解脫。若心得解脫者，則為純一，純一者則梵行立，梵行立者離他自在，是名苦邊。受、想、行、識，亦復如是。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

此經說五種如實知，也就是於五受陰〔苦〕<sup>1</sup>如實知，於五受陰「集」如實知，於五受陰「味」如實知，於五受陰「患」如實知，於五受陰「離」如實知。

## 丙四 道名「一趣」

復次，應知由三種相，道名一趣。謂於異生地，以五行相，觀察諸行五處差別。即此觀察，於二時中修治令淨，謂於行向學地及無學地。云何名為五種行相觀察諸行？一者、觀察諸行自性，二者、觀察諸行因緣，三者、觀察雜染因緣，四者、觀察清淨因緣，五者、觀察清淨。

由三種相（異生位、學地、無學地），道皆趨向於一趣（涅槃）。這是說在凡夫位觀察有為法的五處差別。並以這樣的觀察，在趨向學地和無學地中，對治雜染而得清淨。是哪五處差別呢？一、觀察有為法的性質（苦），二、觀察有為法的因緣（集），三、觀察雜染因緣（味），四、觀察清淨因緣（患），五、觀察清淨（離）。

1 5 4 ; 1 5 4 (4 2) 七處善\*

如是我聞：

<sup>1</sup> 經文講的是對於五受陰的存在如實知，然而存在即是苦，因此實際上講的是五受陰苦如實知。



一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有七處善，三種觀義，盡於此法得漏盡，得無漏心解脫、慧解脫，現法自知，身作證具足住『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

云何比丘七處善？比丘！如實知色，色集，色滅，色滅道跡，色味，色患，色離如實知。如是受……。想……。行……。識，識集，識滅，識滅道跡，識味，識患，識離如實知。

云何色如實知？諸所有色，一切四大及四大造色，是名為色，如是色如實知。

云何色集如實知？愛喜，是名色集，如是色集如實知。

云何色滅如實知？愛喜滅，是名色滅，如是色滅如實知。

云何色滅道跡如實知？謂八聖道：正見，正志，正語，正業，正命，正方便，正念，正定，是名色滅道跡，如是色滅道跡如實知。

云何色味如實知？謂色因緣生喜樂，是名色味，如是色味如實知。

云何色患如實知？若色無常、苦、變易法，是名色患，如是色患如實知。

云何色離如實知？謂於色調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名色離，如是色離如實知。

云何受如實知？謂六受，眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受，是名受，如是受如實知。

云何受集如實知？觸集是受集，如是受集如實知。

云何受滅如實知？觸滅是受滅，如是受滅如實知。

云何受滅道跡如實知？謂八聖道，正見乃至正定，是名受滅道跡，如是受滅道跡如實知。

云何受味如實知？受因緣生喜樂，是名受味，如是受味如實知。

云何受患如實知？若受無常、苦、變易法，是名受患，如是受患如實知。

云何受離如實知？若於受調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名受離，如是受離如實知。

云何想如實知？謂六想，眼觸生想，耳、鼻、舌、身、意觸生想，是名為想，如是想如實知。

云何想集如實知？觸集是想集，如是想集如實知。

云何想滅如實知？觸滅是想滅，如是想滅如實知。

云何想滅道跡如實知？謂八聖道，正見乃至正定，是名想滅道跡，如是想滅道跡如實知。

云何想味如實知？想因緣生喜樂，是名想味，如是想味如實知。

云何想患如實知？若想無常、苦、變易法，是名想患，如是想患如實知。

云何想離如實知？若於想調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名想離，如是想離如實知。

云何行如實知？謂六思身，眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思，是名為行，如是行如實知。

云何行集如實知？觸集是行集，如是行集如實知。



云何行滅如實知？觸滅是行滅，如是行滅如實知。

云何行滅道跡如實知？謂八聖道，正見乃至正定，是名行滅道跡，如是行滅道跡如實知。

云何行味如實知？行因緣生喜樂，是名行味，如是行味如實知。

云何行患如實知？若行無常、苦、變易法，是名行患，如是行患如實知。

云何行離如實知？若於行調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名行離，如是行離如實知。

云何識如實知？謂六識身，眼識、耳、鼻、舌、身、意識身，是名為識，如是識如實知。

云何識集如實知？名色集是識集，如是識集如實知。

云何識滅如實知？名色滅是識滅，如是識滅如實知。

云何識滅道跡如實知？謂八聖道，正見乃至正定，是名識滅道跡，如是識滅道跡如實知。

云何識味如實知？識因緣生喜樂，是名識味，如是識味如實知。

云何識患如實知？若識無常、苦、變易法，是名識患，如是識患如實知。

云何識離如實知？若識調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪，是名識離如實知。

比丘！是名七處善。

云何三種觀義？比丘！若於空閑、樹下、露地，觀察陰、界、入，正方便思惟其義，是名比丘三種觀義。



是名比丘七處善，三種觀義，盡於此法得漏盡，得無漏心解脫、慧解脫，現法自知，作證具足住『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

### 七處善表解

|    | 色            | 受                      | 想                      | 行                      | 識                   |
|----|--------------|------------------------|------------------------|------------------------|---------------------|
| 定義 | 一切四大及四大造色    | 眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受（六受身） | 眼觸生想，耳、鼻、舌、身、意觸生想（六想身） | 眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思（六思身） | 眼識、耳、鼻、舌、身、意識身（六識身） |
| 集  | 愛喜           | 觸集                     | 觸集                     | 觸集                     | 名色集                 |
| 滅  | 愛喜滅          | 觸滅                     | 觸滅                     | 觸滅                     | 名色滅                 |
| 道  | 八聖道          | 八聖道                    | 八聖道                    | 八聖道                    | 八聖道                 |
| 味  | 色因緣生喜樂       | 受因緣生喜樂                 | 想因緣生喜樂                 | 行因緣生喜樂                 | 識因緣生喜樂              |
| 患  | 無常、苦、變易法     | 無常、苦、變易法               | 無常、苦、變易法               | 無常、苦、變易法               | 無常、苦、變易法            |
| 離  | 調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪 | 調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪           | 調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪           | 調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪           | 調伏欲貪，斷欲貪，越欲貪        |

## 丙五 「學」位的觀察

復次，應知於異生位，先於五處得善巧已，後於學位，即於如是五種處所，更以五種差別行相，審諦觀察，能令獲得速疾通慧。何等名為五種行相？謂觀察諸行，諸行因緣，雜染因緣，清淨因緣——滅寂靜故，趣向清淨道出離故，諸行種種眾多性故，各自種子所生起故，各待餘緣所生起故。



在凡夫位時，已於五處得善巧（苦、集、味、患、離），進入有學位之後，又在這五處，以五種差別繼續深入觀察法相，包括寂滅、八正道、諸行眾多性、諸法生起的因與緣。

按，七處善比五處善多了「滅」和「道」，「諸行種種眾多性」是對「苦」的深入觀察，「諸法生起的因與緣」則是對「集」的深入觀察。

## 1 5 5 ; 1 5 5 （4 3）取故生著

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「取故生著，不取則不著。諦聽，善思，當為汝說。」比丘白佛：「唯然，受教。」

佛告比丘：

云何取故生著？愚癡無聞凡夫，於色見是我，異我，相在，見色是我、我所而取。取已，彼色若變、若異，心亦隨轉；心隨轉已，亦生取著攝受心住。攝受心住故，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故。

什麼是取相而執著？凡夫取相分別，認色為我、異我、與我相在，認色為我、我所。因為取相分別，色法若是變異，七轉識也隨之而轉，從而住於取著的心態。因為住於取著的心態，便產生害怕、障礙和散亂。

愚癡無聞凡夫，於受……。想……。行……。〔於〕識見我，異我，相在，見識是我、我所而取。取已，彼識若變、若異，彼心隨轉，心隨轉故則生取著攝受心住。住已，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故。是名取著。

同樣的道理，凡夫也取相分別，將受、想、行、識也認為是我、異我、與我相在，認為受、想、行、識是我或我所。因為取相分別，受、想、行、識法若是變異，七轉識也隨之而轉，從而住於取著的心態。因為住於取著的心態，便產生害怕、障礙和散亂。這稱為取著。

云何名不取著？多聞聖弟子，於色不見我，異我，相在，於色不見我、我所而取。不見我、我所而取已，彼色若變、若異，心不隨轉；心不隨轉故，不生取著攝受心住。不攝受〔心〕住故，則不生恐怖、障礙、心亂，〔以〕不取著故。

如是受、想、行、識，不見我，異我，相在，不見我、我所而取，彼識若變、若異，心不隨轉，心不隨轉故，不取著攝受心住。不攝受心住故，心不恐怖、障礙、心亂，以不取著故，是名不取著。是名取著、不取著。

什麼是不取著？聖弟子不認為五陰是我、異我、與我相在，不認為五陰是我、我所。因為不取著的緣故，五陰變異時，七轉識不隨之而轉，也不會因此住於取著的心態。因為不住於取著的心態，便不會產生害怕、障礙和散亂。這稱為不取著。

問：「五陰變異時，七轉識不隨之而轉」，這一句不明白。如果黑色變成白色，而眼識不轉變，不就沒辦法了別黑色變成白色，這樣聖弟子不就無法了別有為法？

答：在這裡「轉」是指「情緒的轉變」，而不是「運轉」。例如看布袋戲的人，一樣是在了別，卻明白戲不是真的，因此不會有情緒的反應。真人演的戲，因為太逼真，看戲的人往往代入自己的感情，比較容易有情緒反應，除非他把音效關掉。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。



## 1 5 6 ; 1 5 6 (4 4) 生則繫著

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

若生則繫著，不生則不繫著。諦聽，善思，當為汝說。

如果生起就會繫著，不生起就不會繫著。

云何若生則繫著？愚癡無聞凡夫，於色集、色滅、色味、色患、色離不如實知故，於色愛喜、讚歎、取著，於色是我、我所而取。取已，彼色若變、若異，心隨變異；心隨變異故，則攝受心住。攝受心住故，則生恐怖、障礙、顧念，以生繫著故。受、想、行、識，亦復如是。是名生〔則〕繫著。

什麼叫作生起就會繫著？凡夫不如實知色集、色滅、色味、色患、色離，因此對於色愛喜、讚歎、取著，將色誤認為我或我所而取著。取著之後，如果色法變異，七轉識便隨之變異；因為七轉識隨之變異的緣故，便住於攝受諸法的狀態；七轉識住於攝受諸法的狀態，便產生繫著而生起害怕、障礙或顧念。受、想、行、識也是這樣。這就是生就會繫著。

攝受諸法，謂增長有為法的勢力。

云何不生〔則〕不繫著？多聞聖弟子，色集、色滅、色味、色患、色離如實知，如實知故，不愛喜、讚歎、取著，不繫我、我所而取。以不取故，彼色若變、若異，心不隨變異；心不隨變異故，心不繫著攝受心住。不攝受心住故，心不恐怖、障礙、顧

念，以不生不著故。受、想、行、識，亦復如是。是  
名不生〔則〕不繫著。

什麼叫作不生起就不會繫著？聖弟子如實知色集、色滅、色味、色患、色離，因此對於色不愛喜、不讚歎、不取著，不將色誤認為我或我所而取著。因為不取著，雖然色法變異，七轉識不隨之變異；因為七轉識不隨之變異的緣故，便不住於攝受諸法的狀態；七轉識不住於攝受諸法的狀態，便不產生繫著而生起害怕、障礙或顧念。受、想、行、識也是這樣。這就是不生就不會繫著。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙六 「四怖」

復次，應知由四因緣，於二處所發生恐怖，能為障礙。何等為四？  
一者、若於此位生起，二者、若依此法生起，三者、若彼如是生起，四者、若彼行相生起。

由四種因緣和兩個處所發生害怕，能夠形成障礙。四種因緣是指：一、若於此位生起，二、若依此法生起，三、若彼如是生起，四、若彼行相生起。

位生起者，謂於非聖位中生起，於諸聖諦未得善巧；又此非聖，於五處所亦未善巧。

位生起，指在凡夫位當中生起，這是對四聖諦（苦、集、滅、道）未得善巧，於五處（集、滅、味、患、離）也未得善巧。

依生起者，謂於諸行起邪行相，計我、我所，薩迦耶見為依生起。

依生起，指依於薩迦耶見而在諸行當中起邪行相，誤計有我、我所。



如是生起者，謂由二種諸行變壞差別生起：一、由異緣所變壞故，二、由自心起邪分別而變壞故。

如是生起，指由有為法的二種變壞而生起的障礙：一、由外緣而變壞（例如眷屬去世），二、由自心起邪分別而變壞（例如自己誤認愛人變心）。

行相生起者，謂於所愛，慮恐未來當變壞故，生恐怖行相；於正變壞，生損惱行相；即於所愛已變壞中，欣彼重生，起顧戀行相。又於涅槃，分別自體永變壞故，起怖畏行相。如是行相差別轉時，於愛樂聖教及愛樂涅槃，能為障礙。

行相生起，指四種情形：一、擔心所愛的事物未來變壞；二、在所愛的事物正在變壞時所生的不愉快；三、所愛的事物已變壞時期盼它重新變好；四、誤計涅槃是自體的消滅，因而不敢趨向涅槃。一旦發生這四種情形，便會使他無法愛樂聖教與涅槃。

又由二種門，於所緣境自所行處，我、我所執差別而轉，謂推求故，及領受故，即見及受。

有兩種原因，使得有情在了別境界時，產生我和我所的執著：一、推求，也就是見解。二、領受。

## 1 5 7 ； 1 5 7 （4 5）妄知妄覺

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰，云何為五？色受陰，受、想，行、識受陰。

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。諸沙門、婆羅門，見色是我，色異我，我在色，色在我。見受……。想……。行……。識是我，識異我，我在識，識在我。

凡夫認為五受陰是我、異我、與我相在。

愚癡無聞凡夫，以無明故，見色是我，異我，相在，言『我真實』不捨。以不捨故，諸根增長；諸根長已，增諸觸。六觸入處所觸故，愚癡無聞凡夫起苦、樂覺，從觸入處起。何等為六？謂眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。

凡夫不願捨棄錯誤的我見，因此增長六根<sup>1</sup>，六根增長又增長諸觸。在六觸入處的時候，從中生起苦受和樂受。六觸入處是指眼觸入處、耳觸入處、鼻觸入處、舌觸入處、身觸入處、意觸入處。

如是比丘！有意界，法界，無明界。愚癡無聞凡夫，無明觸故，起有覺、無覺、有無覺；我勝覺、我等覺、我卑覺；我知、我見覺，如是知、如是見覺，皆由六觸入故。

又有意界、法界和無明界（和意觸入處有關）。凡夫的不如理作意（與事實不符的世界觀）使他在接觸境界時產生無明觸，從而使他產生有、無、既有又無的覺知；使他與人作比較，產生我勝、我等、我卑的認知；也使他產生「我知」「我見覺」的妄知妄覺，這些妄知妄覺，都是由無明觸而起的。

多聞聖弟子，於此六觸入處，捨離無明而生明，不生有覺、無覺、有無覺；勝覺、等覺、卑覺；

<sup>1</sup> 在緣起法中，六根稱為名色。



我知、我見覺。如是知、如是見已，先所起無明觸滅，後明觸覺起。

多聞聖弟子在六觸入處生起時，能夠捨離無明而生明，不生起各種妄知妄覺。如是知、見之後，先前的無明觸便消滅，後來的明觸便生起，不生妄知妄覺。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

### 1 5 8 ; 1 5 8 ( 4 6 ) 三世陰所食\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

有五受陰，云何為五？色受陰，受、想、行、識受陰。

若沙門、婆羅門，以宿命智自識種種宿命，已識、當識、今識，皆於此五受陰已識、當識、今識。我過去所經，如是色，如是受，如是想，如是行，如是識。

如果修行人有宿命智，他所能識別的過去世，全都是五陰。

若可闕、可分，是名色受陰。指所礙，若手、若石、若杖、若刀、若冷、若暖、若渴、若飢、若蚊虻諸毒蟲、風雨觸，是名觸闕，是故闕是色受陰。復以此色受陰，無常、苦、變易。

有質礙、可以分解的稱為色陰。觸摸得到的，包括手、石、杖、刀，冷、暖、渴、飢，蚊蟲、風雨，都稱為觸礙，也就是說觸礙是色陰。色陰都是無常、苦、變易法。



諸覺相是受受陰，何所覺？覺苦、覺樂、覺不苦不樂，是故名覺相是受受陰。復以此受受陰，是無常、苦、變易。

覺受是受陰，包括苦受、樂受和不苦不樂受。受陰都是無常、苦、變易法。

諸想是想受陰，何所想？少想、多想、無量想，都無所有作無所有想，是故名想受陰。復以此想受陰，是無常、苦、變易法。

各種想是想陰，包括少想、多想、無量想，甚至察覺到一無所有的無所有想，也是想陰。想陰都是無常、苦、變易法。

為作相是行受陰，何所為作？於色為作，於受、想、行、識為作，是故為作相是行受陰。復以此行受陰，是無常、苦、變易法。

作為是行陰，包括色、受、想、行、識的作為。行陰都是無常、苦、變易法。

別知相是識受陰，何所識？識色，識聲、香、味、觸、法，是故名識受陰。復以此識受陰，是無常、苦、變易法。

能分別了知色、聲、香、味、觸、法的，稱為識陰。識陰都是無常、苦、變易法。

諸比丘！彼多聞聖弟子，於此色受陰，作如是學：『我今為現在色所食，過去世已曾為彼色所食，如今現在。』復作是念：『我今為現在色所食，我若復樂著未來色者，當復為彼色所食，如今現在。』作



如是知己，不顧過去色，不樂著未來色，於現在色生厭、離欲、滅盡，向滅。

多聞聖弟子對於色陰作這樣的思惟：『我如今為現在色所食（生吞入腹），過去世也為色所食。』又思惟：『我如果繼續樂著未來色，將來也還會被未來色所食，就像現在一樣。』這麼思惟之後，他不再回顧過去色，也不樂著未來色，對於現在色產生厭惡，便能離欲，滅盡色陰，趨向於寂滅。

多聞聖弟子，於此受……。想……。行……。識受陰〔作如是〕學：『我今現在為現在識所食，於過去世已曾為識所食，如今現在。我今已為現在識所食，若復樂著未來識者，亦當復為彼識所食，如今現在。』如是知己，不顧過去識，不樂未來識，於現在識生厭、離欲、滅盡，向滅。滅而不增，退而不進，減而不起，捨而不取。

多聞聖弟子也對受、想、行、識作一樣的思惟，這麼思惟之後，他不再回顧過去的受、想、行、識，也不樂著於未來的受、想、行、識，對於現在的受、想、行、識產生厭惡，便能離欲，滅盡受、想、行、識四陰，趨向於寂滅。

於何減而不增？色減而不增，受、想、行、識減而不增。於何退而不進？色退而不進，受、想、行、識退而不進。於何減而不起？色減而不起，受、想、行、識減而不起。於何捨而不取？色捨而不取，受、想、行、識捨而不取。

五陰因此減而不增，退而不進，減而不起，捨而不取。

減而不增，寂滅而住；退而不進，寂退而住；減而不起，寂滅而住；捨而不取，不生繫著。不繫著

已，自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，  
自知不受後有。

減而不增，便能寂滅而住；退而不進，便能寂退而住；滅而不起，便能  
寂滅而住；捨而不取，便不生繫著。不繫著之後，便自覺涅槃，證得阿羅  
漢果。

佛說此經時，眾多比丘不起諸漏，心得解脫。  
佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

按，修習觀行的人應該先理解名詞的定義，才能在現實中找到真正的事物，例如154經和158經都有名詞的定義，這樣的經典應該優先研讀。「五受陰」是指有煩惱的五陰，但在《經》中，「五受陰」和「五陰」大多混用，並沒有明顯的區別。

## 經目錄

我、卑下、種子，封滯、五轉、七，  
二繫著及覺，三世陰所食。

「我」指149經，「卑下」指150經，「種子」指151經，「封滯」指152  
經，「五轉」指153經，「七」指154經，「二繫著」指155～156經，「覺」  
指157經，「三世陰所食」指158經。

## 丙七 「善說惡說中宿住念差別」

復次，由三種相，善說法者、惡說法者，於等事中宿住隨念，當知  
染、淨有其差別。何等為三？

明師與邪師對於宿世的看法有三種染淨差別。



## 丁一 善惡第一差別

謂惡說法者宿住隨念，於彼諸行自相、共相不如實知，便於諸行或全計常，或一分常，或計非常，或計無因。善說法者宿住隨念，如實知故，無邪分別，是名第一二念差別。

邪師不如實知宿世諸行，或者全部誤計為常，或者部分誤計為常，或者誤計諸行之外沒有常住法，或者誤計諸行無因而生。明師如實知宿世諸行，沒有錯誤的分別，這是第一種差別。

## 丁二 善惡第二差別

又惡說法者，隨依何定發宿住念，不能如實了知是苦，便生愛味；由愛味故，於過去行深生顧戀，於未來行深生欣樂，於現在行不能修厭、離欲、滅。善說法者，當知一切與彼相違，是名第二二念差別。

邪師依定了知宿世時，不能如實了知是苦，便生起愛味；繼而深深地顧戀過去諸行，深深地欣樂未來諸行，於現在諸行不能修厭惡、離欲、寂滅。明師則沒有這些過失，這是第二種差別。

## 丁三 善惡第三差別

又惡說法者，如是邪行，四種雜染所雜染故，能感後有。何等名為四種雜染？一、業雜染，二、見、我慢纏雜染，三、愛纏雜染，四、彼隨眠雜染。

邪師由四種雜染而感生後有。所謂的四種雜染包括：

若諸新業造作增長，若諸故業數數觸已而不變吐，是名業雜染。

一、業雜染 不斷造作新業，舊業習氣再三現起而無法對治，稱為業雜染。

若於諸行，邪分別起薩迦耶見，於他有情，以諸沙門、婆羅門等與己校量，謂自為勝、或等、或劣，是名見、我慢纏雜染。

二、見、我慢纏雜染 在有為法當中錯誤分別，生起薩迦耶見，誤以為有人有我，而與他人比較，以為自己勝過、等於或不如別人，這是見解和我慢現行的雜染。

於內於外所起貪欲，於愛行中應知其相，是名愛纏雜染。

三、愛纏雜染 內外貪欲現行，稱為愛纏雜染。

於相續中，見、我慢、愛三品麤重常所隨逐，是名彼隨眠雜染。

四、彼隨眠雜染 見、我慢、愛三種煩惱，即便有時沒有現行，遇到相應的緣就會再度現行，這稱為彼隨眠雜染。

如是四種，總攝為二：謂業，煩惱。

四種雜染可以略分為兩種，也就是業行和煩惱。

煩惱復二：纏及隨眠。

煩惱又可以分為兩種，也就是現行的煩惱（纏）和暫不現行的煩惱（隨眠）。

於諸行中，先起邪執，後生貪著。由此二種增上力故，雖復有餘煩惱雜染，而但取此。

在有為法當中，先起錯誤的見解執著，繼而產生貪著。由於二者的力量，接著產生其它的煩惱。因為這個緣故，便以邪見和貪愛作為煩惱的代表。



爾所煩惱於諸行中，不按<sup>1</sup>量他，自起邪執，說名為見；按量於他，說名我慢。如是邪執，是無明品。

在煩惱當中，不跟他人比較，只認定五陰是我，這稱為見解；與他人比較，則稱為我慢。這兩種錯誤執著都屬於無明。

由此為先，發起貪著，名為愛品。

有了無明，繼而發起貪著，稱為愛。

由此二種根本煩惱，於生死中流轉不絕。

由於無明和愛這兩種根本煩惱，眾生不斷地流轉生死。

若善說法、毘奈耶中正修行者，能斷如是四種雜染，於現法中能般涅槃；又由此故，能住究竟圓滿涅槃。若不爾者，尚不能住彼分涅槃，何況究竟！是名第三二念差別。

依明師教導的法、律修行，能斷以上四種雜染，可望於現世中分證涅槃<sup>2</sup>；由於能夠分證涅槃，最終能證得圓滿涅槃。如果依不正確的法、律修行，尚且不能分證涅槃，何況能究竟涅槃！這是第三種差別。

又於此中，見及我慢，說名高視，愛說名烟。何以故？於諸行中，為見、我慢所覆障者，不如實知其性弊劣諸行體相，於人、天身及彼眾具，謂為高勝，是故彼二說名高視。愛猶如烟，令心擾亂不得安隱，是故名烟。

在四種雜染當中，見解及我慢稱為高視，愛稱為煙。因為見解和我慢可以障礙現觀，讓人無法如實了知有為法的下劣，而將人、天色身與資生用品

---

<sup>1</sup> 按，校的異體字。

<sup>2</sup> 初果能緣勝義諦，勝義諦即是涅槃的別名。

視為高勝，因此說二者為高視。愛能擾亂意識，使有情不得安隱，因此稱為煙。



## 甲一乙十一 無厭患無欲

1 5 9 ; 1 5 9 ( 4 7 ) 多修厭離住

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

信心善男子應作是念：『我應隨順法，我當於色多修厭離住，於受、想、行、識多修厭離住。』

信心善男子即於色多修厭離住，於受、想、行、識多修厭離住故，於色得厭，於受、想、行、識得厭。

厭已，離欲、解脫，解脫知見『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

1 6 0 ; 1 6 0 ( 4 8 ) 多修厭離住<sup>+</sup>

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

信心善男子，正信非家出家，自念：『我應隨順法，於色當多修厭住，於受、想、行、識多修厭住。』

信心善男子正信非家出家，於色多修厭住，於受、想、行、識多修厭住已，於色得離，於受、想、



行、識得離，我說是等悉離一切生老病死、憂悲惱苦。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

喹陀南

復次，喹陀南曰：

無厭患無欲，無亂問記、相，  
障、希奇、無因、毀他，染俱後。

## 丙一 「無厭患無欲」信而不行

有二信者，而非稱當信者所作。何等為二？一、在家信者，信有涅槃，及一切行是無常性，然於諸行不觀過患，不厭離住，不知出離而受用之。二、捨離家法，趣於非家有淨信者，彼於涅槃不能安住猛利樂欲，不用此欲為所依止，常勤修習所有善法，於現法中不般涅槃。與此相違，應知稱當信者所作。

（聲聞法）有兩種信徒，他們的行為與信仰不相應。一種是在家居士，他們相信有涅槃，也相信諸行無常，但是不觀察諸行過患，因而不厭惡諸行，不知道要出離諸行，反而受用諸行。第二種是出家人，他們對於涅槃沒有積極的嚮往，所以沒有精勤修習善法，因此沒有在現世中分證涅槃。如果沒有以上的兩種情形，便是信仰與行為相應。

1 6 1 ; 1 6 1 (4 9) 何法生滅\*

如是我聞：



一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告尊者阿難曰：「若信心長者、長者子來問汝言：於何等法知其生滅？汝當云何答乎？」

阿難白佛：「世尊！若有長者、長者子來問我者，我當答言：『知色是生、滅法，知受、想、行、識是生、滅法。』世尊！若長者、長者子如是問者，我當如是答。」

佛告阿難：「善哉！善哉！應如是答。所以者何？色是生、滅法，受、想、行、識是生、滅法。知色是生、滅法者，名為知色；知受、想、行、識是生、滅法者，名為知〔受、想、行、〕識。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

按，阿難答五陰是生滅法，得到世尊的稱讚，這隱含的是「並非一切法生滅」。

## 1 6 2；1 6 2（5 0）何故修行

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告尊者阿難曰：「若有諸外道出家來問汝言：阿難！世尊何故教人修諸梵行？如是問者，云何答乎？」

阿難白佛：「世尊！若外道出家來問我言『阿難！世尊何故教人修諸梵行』者，我當答言：『為於色修厭、離欲、滅盡、解脫、不生故，世尊教人修諸梵行。為於受、想、行、識，修厭、離欲、滅盡、解脫、不生故，教人修諸梵行。』世尊！若有外道出家作如是問者，我當作如是答。」

佛告阿難：「善哉！善哉！應如是答。所以者何？我實為於色修厭、離欲、滅盡、解脫、不生故，教人修諸梵行。於受、想、行、識，修厭、離欲、滅盡、解脫、不生故，教人修諸梵行。」

佛說此經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙二 有情生滅「無亂問記」\*

### 丁一 何法生滅

復次，於內法中，略有二種具聰明者，若有淨信或諸外道來請問時，能無亂記，謂依中道。於諸行中問生、滅時，不增有情，不減實事，唯於諸行安立生、滅，不亂而記。

在內法中，有兩種情形稱為聰明。第一種情形，如果有人問「什麼法生滅」，只能告訴人家「有為法生滅」，而不能說「有情生滅」，也不能說「有情完全沒有生滅」。

若立「有情有生、有滅」，是名一邊，謂增益邊。若立「生、滅都無所有」，是第二邊，謂損減邊。唯於諸行安立生、滅，是名中道，遠離二邊。是故若能如是記別，為善記別，如來所讚。

說「有情生滅」屬於增益邊，也就是講的範圍太大。說「有情完全沒有生滅」屬於損減邊，也就是講的範圍太小。只有說「有為法生滅」才稱為中道，既不增益，也不損減。如果能這樣為人判別，便是善巧的判別，能夠得到如來的稱讚。

真觀按，有情包括五蘊和「我」。少了五蘊便是無餘依涅槃，不稱為有情；少了「我」，便跟無情一樣，沒有因果報應與輪迴。如果有人講「有情生滅」，等於是把「實事」（我）抹殺掉了，這落入斷滅論。如果有人講「有情完全沒有生滅」，則抹殺了五蘊生滅的事實，又落入常見。最正確而完整的說法是「五蘊生滅，我不生滅」。



## 丁二 何法修行

或復有言：「何因緣故乃於沙門喬答摩所修習梵行？」若得此問，應如前說，遠離增益、損減二邊，依中道記，名不亂記。

第二種情形，如果有人問「你為什麼在佛教當中修行？」應該跟前面講的一樣，依據中道，遠離增益和損減兩邊，稱為不亂記。

若謂「有情修習染、淨」，是名一邊，謂增益邊。若謂「一切都無修習」，是第二邊，謂損減邊。若「為諸行厭、離欲、滅而修習」者，是名中道，遠離二邊。是故此記名不亂記，名為善記，當知此記諸佛所讚。

如果說「有情修習染法、淨法」，便是增益邊，也就是講的範圍太大（只有五蘊才能修染法、淨法，我不修行）。如果講「有情完全無法修行」，則是損減邊，也就是講的範圍太小。只有回答「為了厭離、消滅五蘊而修習」才是中道，遠離兩邊。這才是正確的判別，善巧的判別，為諸佛所稱讚。

真觀按，五蘊無常因此可以修行，我常住所以不可能修行。

1 6 3 ； 1 6 3 （5 1）涅槃是不壞法\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

我今為汝說壞、不壞法，諦聽！善思，當為汝說。諸比丘！色是壞法；彼色滅，涅槃是不壞法。受、想、行、識是壞法；彼〔受、想、行、〕識滅，涅槃是不壞法。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

真觀按，不壞法就是常住法，「涅槃」既是不壞法，在有情活著的時候便已存在。所謂的「無餘依涅槃」只是將五陰消滅掉，而不能消滅「我」。常住的「我」單獨存在，便是無餘依涅槃。

### 丙三 有為無為「相」\*

復次，法有二種：一者、有為，二者、無為。此中有為是無常性，三有為相施設可得：一、生，二、滅，三、住異性。如是三相，依二種行流轉安立：一、依生身展轉流轉，二、依剎那展轉流轉。

法有兩種：有為法和無為法。其中，有為法無常，有三種有為相：生、滅、住異性。這三種相依於兩種有為法的流轉而安立：

依初流轉者，謂於彼彼有情眾同分中，初生名生；終沒名滅；於二中間嬰孩等位立住異性，乃至壽住說名為住；諸位後後轉變差別，名住異性。

一、依生身輾轉流轉 這是說有情以出生為「生」，死亡為「滅」；從最初的嬰孩漸次成年，乃至衰老，存在時不斷地變異，稱為住異性。

依後流轉者，謂彼諸行，剎那剎那新新而生，說名為生；生剎那後不住名滅；唯生剎那住故名住。異性有二：一、異性異性，二、轉變異性。異性異性者，謂諸行相似相續而轉。轉變異性者，謂不相似相續而轉。

二、依剎那輾轉流轉 這是說有為法每一剎那的出生稱為「生」，出生之後不停留稱為「滅」；存在的那一個剎那稱為「住」。異性則有兩種：1. 異性異性，這是指有為法以相似相續的狀態而變遷。2. 轉變異性，這是指有為法以不相似相續的狀態而變遷。



非此異性離住相外別體可得，是故二種總攝為一，施設一相。

離開住相，就沒有異性可說，因此將住、異二相總攝為一種。<sup>1</sup>

與此相違，應知常住、無為三相。<sup>\*</sup>

反過來說，如果沒有有為法的這三種相，就是常住法和無為法。

## 1 6 4 ; 1 6 4 ( 5 2 ) 鬱低迦經

《鬱低迦修多羅》<sup>2</sup>，如《增一阿含經》四法中說。

這裡要大家參照《增一阿含經》的《鬱低迦經》，然而現存的《增一阿含經》和南傳《增支部經典》都沒有找到《鬱低迦經》。

## 丙四 修證涅槃「障」

復次，應知修集涅槃資糧，略有三障：一者、依廣事業，財寶具足，多行放逸。二者、無善知識方便曉喻。三者、未聞正法，未得正法，忽遇死緣，非時夭沒。

修證涅槃有三種障礙：一、事業廣大，財寶具足，因此只顧享樂，無心修行。二、沒有善知識開示正確的解脫道。三、還沒有聽聞正法，或者雖然已聽聞正法，卻還沒分證解脫，便在青壯之年夭歿。

與此相違，當知無障亦有三種。

---

<sup>1</sup> 《雜阿含經》卷12：「有為者若生、若住、若異、若滅」(CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 83c15-16) 將有為法分為四個階段，《論》則分為三個階段。

<sup>2</sup> 印順原注：《鬱低迦修多羅》，別部所誦《增壹阿含經》，及《增支部》，均未見此經。

如果沒有以上三種現象，便是沒有障礙。

又諸聖者將欲終時，略有二種聖者之相；謂臨終時諸根澄淨，蒙佛所記。

聖者臨終時有兩種相：一、六根澄淨，二、蒙佛所記。

由三種相，佛為過世一切聖者記別聖性，種性滿故，但記物類。

佛陀會以三種相為過世的聖者判定聖性。

「我已了知法及隨法」者，法謂正見前行聖道；言隨法者，謂依彼法，聽聞他音如理作意。

如來會為過世的聖者記說，讓他們明白自己已經了知法和隨法。所謂的法，是指行聖道之前所必需的正見；所謂的隨法，是依於所聽聞的法而如理作意。

真觀按，此處定義的「法」實為正教量，「隨法」實為比量和現量。

又「我未曾惱亂正法所依處」者，謂為此義如來告命，及為此義有所宣說，乃至為令諸漏永盡；彼由此故，已得盡漏。

佛陀還會為過世的聖者記說，讓他們明白自己不曾惱亂正法所依處。所謂的「正法所依處」是指能夠讓人諸漏永盡的法。這些聖者隨順此法而修行，已經斷掉一切煩惱。

由文本可知，所謂判定聖性的三相，應該是了知法、了知隨法和了知正法所依處。

## 1 6 5 ; 1 6 5 ( 5 3 ) 集滅因緣

如是我聞：

一時，佛在拘薩羅國人間遊行，於薩羅聚落村北申恕林中住。



爾時，聚落主大姓婆羅門，聞：「沙門釋種子，於釋迦大姓，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，成無上等正覺，於此拘薩羅國人間遊行，到薩羅聚落村北申怨林中住。又彼沙門瞿曇，如是色貌、名稱、真實功德，天、人讚歎，聞于八方，為如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士調御丈夫、天人師、佛、世尊。於諸世間諸天、魔、梵，沙門、婆羅門中，大智能自證知『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。為世說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，演說妙法。」

「善哉應見！善哉應往！善應敬事！」作是念已，即便嚴駕，多將翼從，執持金瓶、金杖、傘蓋，往詣佛所，恭敬奉事。到於林口，下車步進，至世尊所，問訊安不，卻坐一面。

白世尊曰：「沙門瞿曇！何論，何說？」佛告婆羅門：「我論因，說因。」

有一位婆羅門聽說佛陀就在自己的薩羅聚落村北申怨林中暫住，便往詣佛所，恭敬奉事。他問佛陀：「你論說的是什麼？」

又白佛言：「云何論因？云何說因？」佛告婆羅門：「有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」

佛陀告訴他：「我論因，說因。有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」

婆羅門白佛言：「世尊！云何為『有因有緣集世間，有因有緣世間集』？」

婆羅門問：「什麼是『有因有緣集世間，有因有緣世間集』？」

佛告婆羅門：「愚癡無聞凡夫，色集、色滅、色味、色患、色離不如實知，不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住。彼於色愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老死、憂悲惱苦，是則大苦聚集。受、想、



行、識，亦復如是。婆羅門！是名『有因有緣集世間，有因有緣世間集』。」

佛陀告訴他：「凡夫不如實知色集、色滅、色味、色患、色離，因此愛樂於色，讚歎於色，心住於染著的狀態。由於愛樂色，便有四取、三界有、生、老死，憂悲惱苦大苦聚集。受、想、行、識也是如此，這就是『有因有緣集世間，有因有緣世間集』。」

按，取、有、生、老死為十二緣起的最後四支。

婆羅門白佛言：「云何為『有因有緣滅世間，有因有緣世間滅』？」

婆羅門問：「什麼是『有因有緣滅世間，有因有緣世間滅』？」

佛告婆羅門：「多聞聖弟子，於色集、色滅、色味、色患、色離如實知，如實知己，於彼色不愛樂，不讚歎，不染著，不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死、憂悲惱苦滅。受、想、行、識，亦復如是。婆羅門！是名有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。婆羅門！是名論因，是名說因。」

佛陀告訴他：「聖弟子如實知色集、色滅、色味、色患、色離，因此不愛樂色，於色不讚歎、不染著，不留住於色境界。由於住於不愛樂、不留住的狀態，便滅掉色愛，乃至隨之滅掉四取、三界有、生和老死，憂悲惱苦全都消滅。受、想、行、識也是這樣。這稱為『有因有緣滅世間，有因有緣世間滅』。」

婆羅門白佛言：「瞿曇！如是論因，如是說因。世間多事，今請辭還。」佛告婆羅門：「宜知是時。」

佛說此經已，諸婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，禮足而去。



## 丙五 如來有二種「希奇」

復次，諸佛如來略有二種甚希奇法，謂未信者令信，已信者令增長，速於聖教令得悟入。謂大師相，或法教相，或已證得第一德相，普於十方美妙聲稱，廣大讚頌，無不遍滿。又能除遣說無因論及惡因論，攝受一切說正因論。所以者何？說無因論及惡因論，尚非欲往人、天善趣，及樂解脫諸聰慧者勝解依處，況是其餘當所趣入！說正因論，當知其相與彼相違。

大師相者，謂薄伽梵是真如來、應、正等覺、乃至世尊，廣釋如前〈攝異門分〉。

法教相者，謂說正法，初、中、後善，乃至廣說，當知亦如〈攝異門分〉。

證得第一德相者，謂於一切此世、他世，自然通達現等正覺，乃至廣說。此中欲界，說名此世；色、無色界，名為他世。現在、過去二世別故，當知是名第二差別。

不由師故，說名自然。六種通慧現所得故，名為作證。於諸有情最第一故，說名圓滿。此第一性自然知故，顯示他故，說名開示。

按，這裡和三乘見道沒有直接的關係，因此略過解釋。

### 1 6 6 ; 1 6 6 ( 5 4 ) 占相吉凶\*

如是我聞：

一時，佛住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。彼時，毘迦多魯迦聚落，有婆羅門，來詣佛所，恭敬問訊，卻坐一面。白佛言：「瞿曇！我有年少弟子，知天文、族姓，為諸大眾占相吉凶，言有必有，言無必無，言成必成，言壞必壞。瞿曇！於意云何？」

有一個婆羅門說，他有一個少年弟子算命很準確，問佛有什麼看法。

佛告婆羅門：「且置汝年少弟子知天文、族姓，我今問汝，隨汝意答。婆羅門！於意云何？色本無種耶？」答曰：「如是，世尊！」

「受、想、行、識本無種耶？」答曰：「如是，世尊！」

佛陀問他能不能確定「色、受、想、行、識沒有固定不變的種子」，他答是。

佛告婆羅門：「汝言『我年少弟子，知天文、族姓，為諸大眾作如是說：言有必有，言無必無』，知見非不實耶？」婆羅門白佛：「如是，世尊！」

佛告婆羅門：「於意云何！頗有色常住百歲耶？為異生異滅耶？受、想、行、識常住百歲耶？異生異滅耶？」答曰：「如是，世尊！」

佛陀問他「色、受、想、行、識是否不斷生滅，無法常住百歲」，他答是。

佛告婆羅門：「於意云何？汝年少弟子，知天文、族姓，為大眾說成者不壞，知見非不異耶？」答曰：「如是，世尊！」

佛告婆羅門：「於意云何？此法、彼法，此說、彼說，何者為勝？」

佛陀問他：算命準確和確認五陰無常哪一個更高明？

婆羅門白佛言：「世尊！此如法說。如佛所說，顯現、開發。譬如有人溺水能救，獲囚能救，迷方示路，闇惠明燈。世尊！今日善說勝法，亦復如是，顯現、開發。」

婆羅門答：確認五陰無常更加高明。

佛說此經已，毘迦多魯迦婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，即從坐起，禮足而去。



真觀按，五陰無常這個規律從來沒有例外，既然這樣，又怎麼能夠百分之百地預言成敗得失呢？而且，就算大部分的時候能夠預見成敗得失，仍然沒辦法改變五陰無常的規律，一樣要承受五陰所附帶的苦。既然如此，還不如觀察五陰無常、苦、空、非我，出離三界的繫縛，證得不生不死的涅槃。

再者，如果算命的準確率可以達到百分之百，這就暗示，無論一個人偷懶還是努力，做善事還是做壞事，都不會影響命運，這成了不折不扣的無因論。幸好，事實並非如此。明朝袁了凡曾經證明積極行善是可以改變命運的，大家可以參考《了凡四訓》一書。

## 丙六 「無因」命定論背後的哲學

復次，由二種相，無因論者於諸行中執無因轉，謂於諸行生起因緣、滅盡因緣不了知故。由此生故，彼諸行生；由此滅故，彼諸行滅；於此二事不能證得。又，不證得諸行性相，起如是見，立如是論：「有者定有，無者定無；無不可生，有不可滅。」

無因論有兩種成因：一、論者對於生起和滅盡的因緣不如實知；二、論者誤認有為法可以恆常存在。於是論者便生起這樣的見解，建立這樣的理論：「注定有就一定有，注定沒有就一定沒有；注定沒有的東西不會生起，注定有的東西不可消滅。」

即此論者，於三位中現可證得諸行生滅一切世間共所了達麤淺現量，毀謗違逆。何以故？現見彼彼，若剎帝利，或婆羅門、吠舍等家，所有男女和合因緣，或過八月或九月已，便生男、女。如是生已，或有一類當於爾時壽盡中夭，復有一類乃至住壽存活支持；或苦、或樂、或非苦樂受位差別，心、諸心法，皆是新新而非古古。

無因論違反世間人都可以現前證得的粗淺現量，顯然是錯的。什麼現量呢？大家可以看到，不管是剎帝利、婆羅門還是吠舍等種姓，都是男女和合

之後，過八月或九月而生孩子。生下來的孩子，有的夭折，有的活得很好；這中間不管是苦、樂、不苦不樂的差別，還有各種心與心所有法，都是現前的反應，而不是原本就注定的。

真觀按，注意「現量」這個詞。有些人以為「只有五官現見才是現量」，然而這裡的「現量」卻是意識的判別（苦樂差別）和邏輯歸納（所有男女……心、心諸心法，皆是新新而非古古）。

## 丙七 自讚「毀他」

復次，略有二種自讚毀他<sup>1</sup>，謂唯語言及說法正行。若唯語言而自稱讚、毀訾他者，彼但由於非善士法纏擾其心，是名自毀，非勝賢善。若由說法行正行者，雖無讚毀而是真實自讚毀他。

有兩種自讚毀他，也就是濫用語言和說法正行。濫用語言的自讚毀他是惡法，這只是自我貶損，沒辦法勝過賢人善士。說法正行雖然不刻意自讚毀他，卻是適當的稱讚正法和貶損邪見。

又諸如來宣說正法，速能壞滅二種無智：謂聞不正法生勝解等，長時積習堅固無智，及非久習近生無智；復由俱生，不能了知往善趣道，亦不了知能往現法涅槃道故。

如來宣說正法可以很快破壞兩種無智的狀態：第一是聽聞不正法卻產生勝解，以致新生或強化無智的狀態。第二是由於天生的邪見，所以不知道如何才能趨向善道，也不知道如何才能在現世修習解脫道證得涅槃。

1 6 7 ; 1 6 7 ( 5 5 ) 陰及受陰\*

如是我聞：

---

<sup>1</sup> 「他」《會編》誤作「也」，今依《論》更正之。



一時，佛在波羅捺國仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊告諸比丘：

我今當說陰及受陰。

云何為陰？若所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切總說色陰；隨諸所有受、想、行、識，亦復如是，彼一切總說受、想、行、識陰，是名為陰。

色、受、想、行、識，不管有煩惱或無煩惱，皆可稱為陰。

云何為受陰？若色是有漏，是取；若彼色過去、未來、現在，生貪欲、瞋恚、愚癡，及餘種種上煩惱心法；受、想、行、識，亦復如是，是名受陰。

有煩惱的陰，稱為受陰。例如有煩惱的色陰，稱為色受陰。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 1 6 8 ; 1 6 8 ( 5 6 ) 有漏、無漏\*

如是我聞：

一時，佛住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊告諸比丘：

我今當說有漏、無漏法。

若色有漏，是取，彼色能生愛、恚。如是受、想、行、識有漏，是取，彼〔受，想、行、〕識能生愛、恚，是名有漏法。

有漏法，是指能生貪、瞋的五陰。

云何無漏法？諸所有色無漏，非受，彼色若過去、未來、現在，彼色不生愛、患。如是受、想、行、識無漏，非受，彼〔受、想、行、〕識若過去、未來、現在，不生貪、患，是名無漏法。

無漏法，是指不生貪、嗔的五陰。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 經目錄

二信、二阿難，壞法、鬱低迦，  
薩羅及世間，陰、漏無漏法。

「二信」指159～160經，「二阿難」指161～162經，「壞法」指163經，「鬱低迦」指164經，「薩羅」指165經，「世間」指166經，「陰」指167經，「漏無漏法」指168經。

## 丙八 「染俱」取蘊唯是有漏

復次，當知十一種相總攝諸行，立為行聚，應知聚義是其蘊義。

具有十一種相（若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近）的有為法聚集起來，便稱為蘊<sup>1</sup>。

又由一向雜染因緣增上力故，建立取蘊，當知取蘊唯是有漏。

---

<sup>1</sup> 《經》譯為「陰」。



有雜染因緣的蘊稱為取蘊<sup>1</sup>，取蘊必然是有漏的。

又由雜染、清淨因緣二增上力，建立總蘊，當知此蘊通漏、無漏。

不論雜染或清淨都可以稱為蘊，蘊可能是有漏，也可能是無漏的。

又由三相，於諸行中煩惱生起：謂所依故，所緣故，助伴故。

由於三相，有為法生起煩惱，所謂的三相是指所依、所緣和助伴。

所依是指薩迦耶見，所緣是指我當無、我當有色、我當無色、我當有想、我當無想、我當非有想非無想等六種所緣境界，助伴是指動亂心。參見甲一乙三丙六丁二〈我慢現行的原因〉。

---

<sup>1</sup> 《經》譯為「受陰」。按，「受陰」這個詞有歧義，它可以是「取蘊」，也可以是「受蘊」。



## 甲一乙十二 少欲

169；169（57）世尊獨行

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊著衣持鉢，入舍衛城乞食。還，持衣鉢，不語眾，不告侍者，獨一無二，於西方國土人間遊行。時安陀林中有一比丘，遙見世尊不語眾，不告侍者，獨一無二。見已，進詣尊者阿難所，白阿難言：「尊者當知！世尊不語眾，不告侍者，獨一無二而出遊行。」

爾時，阿難語彼比丘：「若使世尊不語眾，不告侍者，獨一無二而出遊行，不應隨從。所以者何？今日世尊欲住寂滅，少事故。」

有一天，世尊沒告訴侍者和大眾，便獨自一人出遊。有人詢問阿難，阿難告訴他，這種情形不應隨從，因為世尊有事要在定中處理。

爾時，世尊遊行，北至半闍國、波陀聚落，於人所守護林中，住一跋陀薩羅樹下。

時有眾多比丘，詣阿難所，語阿難言：「今聞世尊住在何所？」阿難答曰：「我聞世尊北至半闍國、波陀聚落，人所守護林中，跋陀薩羅樹下。」時諸比丘語阿難曰：「尊者當知！我等不見世尊已久，若不憚勞者，可共往詣世尊，哀愍故。」阿難知時，默然而許。

爾時，尊者阿難與眾多比丘，夜過晨朝，著衣持鉢，入舍衛城乞食。乞食已，還精舍，舉臥具，持衣鉢，出至西方人間遊行，北至半闍國、波陀聚落，人〔所〕守護林中。時尊者阿難與眾多比丘，置衣鉢，洗足已，詣世尊所，頭面禮足，於一面坐。

過了很久，眾比丘要求阿難帶他們前去拜見世尊。



爾時，世尊為眾多比丘說法，示教、利喜。爾時，座中有一比丘，作是念：「云何知、云何見，疾得漏盡？」爾時，世尊知彼比丘心之所念，告諸比丘：

這時候有人心裡想：「要怎麼知見才能很快證得阿羅漢？」世尊知道以後便為大家開示：

若有比丘於此座中作是念『云何知、云何見，疾得漏盡』者，我已說法言：『當善觀察諸陰，所謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。』我已說如是法，觀察諸陰，而今猶有善男子不勤欲作，不勤樂，不勤念，不勤信而自慢惰，不能增進得盡諸漏。若復善男子，於我所說法，觀察諸陰，勤欲、勤樂、勤念、勤信，彼能疾得盡諸漏。

如果有人想「要怎麼知見才能很快證得阿羅漢」，應當知道，我曾說過：「應當觀察五陰，從而發起四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分。」如果你不精進依法修行，就沒辦法證阿羅漢。反之，就能很快證得阿羅漢。

愚癡無聞凡夫，於色見是我，若見我者，是名為行。

凡夫認為色是我，這就是（染污）行。

彼行何因、何集、何生、何轉？無明觸生愛，緣愛起彼行。

這個行又是怎麼來的呢？無明觸便會生愛，緣於愛便會起染污行。因，是指原因。集，是指招集。生，是指出生。轉，是指持續運轉。

彼愛何因、何集、何生、何轉？彼愛受因、受集、受生、受轉。

這個愛又是怎麼來的呢？這個愛是由受而來的。

彼受何因、何集、何生、何轉？彼受觸因、觸集、觸生、觸轉。

這個受又是怎麼來的呢？這個受是由觸而來的。

彼觸何因、何集、何生、何轉？謂彼觸六入處因、六入處集，六入處生、六入處轉。

這個觸又是怎麼來的呢？這個觸是由六入處而來的。

彼六入處，無常，有為，心緣起法；彼觸、受、愛、行，亦無常，有為，心緣起法。

這個六入處是無常，是有為法，是心緣起的法；這個觸、受、愛、行，也是無常，是有為法，是心緣起的法。

如是觀者，而見『色是我』，不見色是我而見『色是我所』，不見色是我所而見『色在我』，不見色在我而見『我在色』；不見我在色而見『受是我』，不見受是我而見『受是我所』，不見受是我所而見『受在我』，不見受在我而見『我在受』；不見我在受而見『想是我』，不見想是我而見『想是我所』，不見想是我所而見『想在我』，不見想在我而見『我在想』；不見我在想而見『行是我』，不見行是我而見『行是我所』，不見行是我所而見『行在我』，不見行在我而見『我在行』；不見我在行而見『識是我』，不見識是我而見『識是我所』，不見識是我所而見『識在我』，不見識在我而見『我在識』。不見我在識，復作斷見、壞有見，不作斷見、



壞有見而不離我慢，不離我慢者而復見我，見我者即是行。

以上說各種無明，包括色是我，色是我所，色在我，我在色；受是我，受是我所，受在我，我在受；想是我，想是我所，想在我，我在想；行是我，行是我所，行在我，我在行；識是我，識是我所，識在我，我在識；斷見、有見、不離我慢、見我。這些無明都會導致染污行。

彼行何因、何集、何生、何轉？如前所說，乃至我慢。作如是知，如是見者，疾得漏盡。

這個染污行又是怎麼來得呢？就像先前講的那樣，一直到「不離我慢」。能夠這樣知見的人，很快便證得阿羅漢。這是說要透過反複的觀行而將煩惱斷盡。

佛說經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 唵陀南

復次，唵陀南曰：

少欲、自性等、記、三，似正法、疑癡處所，  
不記、變壞、大師記，三見滿，外愚相等。

## 丙一 如來「少欲」的緣由

由三種相，如來心入少欲住中：一、由爾時化事究竟，為欲安住現法樂住；二、由弟子於正行門深可厭薄；三、為化導常樂營為多事多業所化有情。又如前說如來入于寂靜天住，一切因緣，當知此中亦復如是。

有三種情形時，如來不積極度眾（而入於定中）：一、當時度化的事已辦完，因此住於定中；二、當時有的弟子厭惡修行；三、以身作則而化導那些喜歡多事的人。就像甲一乙五丙十丁五〈如來住寂靜天〉的因緣，跟這裡的道理是一樣的。

## 丙二 有情「自性」

復次，諸所化者，略有三種所調伏性：一、愚癡放逸性，二、極下劣心性，三、能修正行性。

以得度的因緣來看，有情分為三種：一、愚癡放逸性，他們因為愚痴，所以無法聽懂解脫道；二、極下劣心性，他們耽於下劣的境界，例如酒、色、賭、毒；三、能修正行性。前兩種有情得度的因緣較遠，第三種有情得度的因緣較近。

## 丙三 〔恭敬住〕能修正行

復次，由四種相，於四處所生恭敬住，速證無上：一、於所應得，生猛利樂欲故；二、於得方便法隨法行，生猛利愛樂故；三、於大師所，生猛利愛敬故；四、於所說法，生猛利淨信故。

能速證無上法的有情有四種相：一、對於應得的出世間境界有強烈的樂欲；二、樂於如法修行；三、愛敬能夠傳授出世間法的大師；四、對於正法有堅固的信心。

## 丙四 阿羅漢〔三種無上〕

復次，有三種無上，謂妙智無上、正行無上、解脫無上。



有三種無上：

妙智無上者，謂盡智、無生智，無學正見智。

一、妙智無上 這是指盡智和無生智，這是阿羅漢的正智。

正行無上者，謂樂速通行。

二、正行無上 又稱為樂速通行。

解脫無上者，謂不動心解脫。

三、解脫無上 這是指不動心解脫。

當知此中總說智、斷、現法樂住，有學妙智、正行、解脫，不名無上，猶有上故。

要知道，這是在總說智、斷和現法樂住，在這方面有學的妙智、正行和解脫不能稱為無上。

當知一切阿羅漢行，皆得名為樂速通行，一切麤重永滅故，一切所作已辦故。

要知道，一切阿羅漢的行，都可以稱為樂速通行，因為他們粗重煩惱已永滅，該成就的也已成就。

## 丙五 〔見慢〕隨眠和習氣

復次，依菩提分擇諸行故，於二時中，由四種相如實遍知薩迦耶見，即於二時無間證得諸漏永盡。

依於三十七道品選擇各種有為法，便能在二時當中，經由四種相而如實遍知薩迦耶見，終能無間斷地證得諸漏永盡。

云何二時？一、在異生地，二、在見地。

所謂的二時，是指凡夫位和有學位。

云何由四種相？一、由自性故，二、由處所故，三、由等起故，四、由果故。

所謂的四種相，是指：一、自性，二、處所，三、等起，四、果。

自性故者，謂諸行自性、薩迦耶見，及五種行彼計為我或為我所。

所謂的自性，是指對於各種有為法產生自性見和我見，以及將五蘊當成我或我所。

處所故者，謂所緣境。

所謂的處所，是指我當無、我當有色、我當無色、我當有想、我當無想、我當非有想非無想等六種所緣境界。

等起故者，謂見取所攝無明觸生受、為緣愛。此復有五緣起次第：謂界種種性為緣生觸種種性，觸種種性為緣生受種種性，受種種性為緣生愛種種性，愛種種性為緣生取種種性。夫緣生者，體必無常。

所謂的等起，是指界、觸、受、愛、取的生起次第。緣六界（地、水、火、風、空、識）生名色（六根），緣名色生觸，緣觸生受，緣受生愛，緣愛生取。而只要是因緣所生法，體性必定無常。

十二緣起中，第三支是「識」，緣「識」生起第四支「名色」。此處說緣六界生起名色，是更準確的說法。識界（種子）不可能單獨生起名色，必須另有四大和空界為緣才可能生起色身。

由果故者，謂於三時，薩迦耶見能為障礙：一、依無我諦察法忍時，二、現觀時，三、得阿羅漢時。



所謂的果，是指在三個階段，我見會產生障礙：

此中一時，由彼隨眠薩迦耶見增上力故，有惑、有疑。

一、依無我諦察法忍時 在接受諸行無我的法義時，由於「隨眠」薩迦耶見的力量，修行人對於諸行無我的法義有疑惑。<sup>1</sup>

由多修習諦察法忍為因緣故，雖於疑、惑少能除遣，然於修習諦現觀時，由意樂故，恐於涅槃我當無有。由此隨眠薩迦耶見增上力故，於諸行中起邪分別，謂「我當斷、當壞、當無」，便於涅槃發生斷見及無有見。由此因緣，於般涅槃其心退還，不樂趣入。

二、現觀時 在現觀諸行無我時，修行人已多次修習諸行無我的法義，所以能夠除遣少部分的疑惑，但是在現觀這個法義時，對「五陰是我」的意樂，讓他開始擔心自己一旦證入涅槃，我將不復存在。由於這種「隨眠」薩迦耶見的力量，他對於諸行產生錯誤的分別，以為「我將會斷壞，不復存在」，便誤以為涅槃一無所有，不樂於趨入涅槃。<sup>2</sup>

彼於異時，雖從此過淨修其心，又於聖諦已得現諦，然謂「我能證諦現諦」。彼於此慢，由隨眠故仍未能離，又時時間，由忘念故觀我起慢，因此慢纏差別而轉，謂「我為勝、或等、或劣」。

三、得阿羅漢時 將得阿羅漢時，修行人已於四聖諦得到現觀，但是卻起了這樣的慢心，以為「我能證諦現觀」。這表示這樣的慢心有時仍會現行，當他忘失正念時，便會起慢，以為「我勝過別人」「我跟別人相等」或「我不如別人」。

前兩位中，由隨眠力能作障礙；於第三位，由習氣力能作障礙。

<sup>1</sup> 學習正法的修行人，其薩迦耶見的現行受到制約，主要剩下隨眠的障礙。

<sup>2</sup> 參見甲一乙四丙十丁六〈害怕涅槃的兩種情況〉。



前兩個階段是「隨眠」薩迦耶見的力量產生的障礙；第三階段則是「習氣」的力量產生的障礙。

真觀按，薩迦耶見「隨眠」未斷者，碰到惡因緣時，仍有分別我見現行。薩迦耶見「習氣」未斷者，只剩下俱生我見。分別我見是「認為」五陰是我，俱生我見是「覺得」五陰是我。聲聞見道者明知道五陰不是我，但是經常覺得五陰是我，這種感覺要證阿羅漢時才能消除。

又由三緣，諸行生長：一、由宿世業、煩惱力，二、由願力，三、由現在眾因緣力。於異生地能遍知故，於見地中無間能得見道所斷諸漏永盡；於見地中能遍知故，次斷餘結得阿羅漢，無間證得諸漏永盡。

有三個緣能夠使得諸行勢力增長：一、過去世的業和煩惱的力量，二、願力，三、現在世眾因緣的力量。在凡夫位時若能普遍地了知，便能入見道位，證得無間斷的見地；見道之後因為能夠普遍地了知，便能次第斷除煩惱證得阿羅漢，永遠地斷除所有的滲漏。

按，「遍知」相當於42經的「無間等法」，它可以有了知的對象，例如42經的「五受陰如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我」，此時了知的對象是正確的義理；「遍知」也可以沒有了知的對象，此時已無能知所知，所謂的「遍知」只是假名，這是勝義諦境界。

## 170；170（58）誰當受報\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國東園鹿母講堂。爾時，世尊於晡時從禪覺，於諸比丘前敷座而坐。告諸比丘：「有五受陰。云何為五？謂色受陰，受、想、行、識受陰。」

時有一比丘，從座起，整衣服，偏袒右肩，右膝著地，合掌白佛言：「世尊！此五受陰，色受陰，受、想、行、識受陰耶？」

佛告比丘：「還坐而問，當為汝說。」



時彼比丘為佛作禮，還復本坐。白佛言：「世尊！此五受陰以何為根？以何集？以何生？以何轉？」

佛告比丘：「此五受陰，欲為根，欲集、欲生、欲轉。」

五受陰以欲為根，因欲而集，因欲而生，因欲而轉。

欲是五別境之一，相當於希望。

時彼比丘聞佛所說，歡喜隨喜，而白佛言：「世尊為說五陰即受，善哉所說。今當更問：世尊！陰即受，為五陰異受耶？」

五陰是五受陰，還是五陰異於五受陰？

佛告比丘：「非五陰即受，亦非五陰異受。能於彼有欲貪者，是五受陰。」

五陰並非即是五受陰，五陰也不異於五受陰。對於五陰有欲貪，稱為五受陰。

比丘白佛：「善哉！世尊！歡喜隨喜。今復更問：世尊！有二陰相關耶？」

有沒有兩個五陰是相關的？

佛告比丘：「如是，如是！猶若有一人，如是思惟：『我於未來得如是色、如是受、如是想、如是行、如是識。』是名比丘陰、陰相關也。」

如果有人發願：『我於未來得到這樣的色、受、想、行、識。』這樣就是五陰與五陰相關。

比丘白佛：「善哉所說，歡喜隨喜。更有所問：世尊！云何名陰？」

佛告比丘：「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切總說陰，是名為陰。受、想、行、識，亦復如是。如是比丘！是名為陰。」

所有過去、未來、現在、內、外、粗、細、美、醜、遠、近（十一相）的色稱為色陰。所有十一相的受、想、行、識也是這樣，分別稱為受陰、想陰、行陰、識陰。

比丘白佛：「善哉所說，歡喜隨喜。更有所問：世尊！何因、何緣名為色陰？何因、何緣名受、想、行、識陰？」

佛告比丘：「四大因、四大緣，是名色陰。所以者何？諸所有色陰，彼一切悉皆四大緣、四大造故。觸因、觸緣，生受、想、行，是故名受、想、行陰。所以者何？若所有受、想、行，彼一切觸緣故。名色因、名色緣，是故名為識陰。所以者何？若所有識，彼一切名色緣故。」

以地水火風四大為因緣而生的，稱為色陰。以觸為因緣而生的受、想、行，稱為受陰、想陰、行陰。以名色為因緣而生的，稱為識陰。<sup>1</sup>

比丘白佛：「善哉所說，歡喜隨喜。更有所問：云何色味？云何色患？云何色離？云何受……想……行……〔云何〕識味？云何識患？云何識離？」

佛告比丘：「緣色生喜樂，是名色味。若色無常、苦、變易法，是名色患。若於色調伏欲貪、斷欲貪、越欲貪，是名色離。若緣受、想、行、識生喜樂，是名〔受、想、行、〕識味。受、想、行、識，無常、苦、變易法，是名〔受、想、行、〕識患。於受、想、行、識，調伏欲貪、斷欲貪、越欲貪，是名〔受、想、行、〕識離。」

<sup>1</sup> 按照甲一乙二丙十丁三〈四緣〉的定義，此處所說的都是緣，種子才是因。



此部分講五陰的愛味、過患、出離，請參見甲一乙二丙四〈觀察〉。

比丘白佛：「善哉所說，歡喜隨喜。更有所問：世尊！云何生我慢？」

佛告比丘：「愚癡無聞凡夫，於色見我、異我、相在，於受、想、行、識見我、異我、相在：於此生我慢。」

凡夫在五陰當中見我、異我、相在，因此產生我慢。

比丘白佛：「善哉所說，歡喜隨喜。更有所問：世尊！云何得無我慢？」

佛告比丘：「多聞聖弟子，不於色見我、異我、相在，不於受、想、行、識見我、異我、相在。」

不在五陰當中見我、異我、相在，就不會產生我慢。

比丘白佛：「善哉所說。更有所問：何所知、何所見，疾得漏盡？」

怎麼知見才能很快得到漏盡？

佛告比丘：「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在。受、想、行、識，亦復如是。比丘！如是知、如是見，疾得漏盡。」

應當在十一相當中觀察，一切的五陰都非我、不異我、不相在，這樣知見就可以很快得到漏盡。

爾時，會中復有異比丘，鈍根無知，在無明轂，起惡邪見而作是念：「若無我者，作無我業，於未來世誰當受報？」

這個時候有一個大家不熟識的比丘，起了這樣的惡邪見：「如果沒有我，沒有我作業，未來世是誰受報呢？」

爾時，世尊知彼比丘心之所念，告諸比丘：「於此眾中，若有愚癡人，無智、明而作是念：『若色無我，受、想、行、識無我，作無我業，誰當受報？』如是所疑，先以解釋。」

「彼云何？比丘！色為常耶？為非常耶？」答言：「無常，世尊！」

「若無常者是苦耶？」答言：「是苦，世尊！」

「若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，於中寧見是我、異我、相在不？」答言：「不也，世尊！」

（受、想、行、識，亦復如是。）

世尊與異比丘問答，消除他的邪見。

真觀按，五陰非我，因此說「沒有我造業，也沒有我受報」，這是勝義諦相應言教；五陰不異於我，因此說「我造業，我受報」，這是世俗諦相應言教。

「是故，比丘！若所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、非我所，如是見者，是為正見。受、想、行、識，亦復如是。多聞聖弟子如是觀者，使修厭，厭已離欲，離欲已解脫，解脫知見『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。」

五陰非我、非我所的正見，可以讓多聞聖弟子（初果）厭離五陰而究竟解脫，證得阿羅漢果。

佛說此經時，眾多比丘不起諸漏，心得解脫。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。



這部小經重述了聲聞法的重要內容，因此底下還有小經的目錄，這是很罕見的。

### 小經目錄

陰、根、陰即受，二陰共相關，  
名字、因、味、二我慢、疾漏盡。

## 丙六 「記」流轉與還滅

復次，由五種相，於諸行中如理問記。何等為五？一、自性故，二、流轉還滅根本故，三、還滅故，四、流轉故，五、流轉、還滅方便故。

在有為法當中如理問答有五種相：

自性故者，當知色等五種自性。

一、自性 這是指色、受、想、行、識的性質。

流轉、還滅根本故者，謂欲。由善法欲，乃至能得諸漏永盡，是故此欲名還滅根本。若由是欲，願我當得人中下類，乃至當生梵眾天等眾同分中，由於此心親近、修習、多修習故，得生於彼，是故此欲名流轉根本。

二、流轉還滅根本 這是指欲，也就是希望。善法欲，能夠讓有情諸漏永盡，因此說欲為還滅根本。如果有人欲生於人、天，只要精進修習五戒、十善，也能夠依願而生，因此說欲是流轉根本。

還滅故者，於諸行中，唯欲貪取得斷滅故。若即諸行是取性者，應不可滅，以阿羅漢猶有諸行現可得故。若異諸行有取性者，應是無為，

無為故常，亦不可滅。是故取性，但是諸行一分所攝，即此一分已得斷滅，畢竟不行，故可還滅。

三、還滅 這是指斷掉對諸行的欲貪和取著。如果說諸行必然是取著性，應該不可滅，乃至連阿羅漢都沒辦法斷掉取著。如果說取著性和諸行無關，取著性應該是無為法，無為法就是常住法，這樣也不可消滅。因此，取著性也是有為法，只要滅掉這一部分，讓它不現行，就是還滅。

流轉故者，復有三種：一、後有因故，二、品類別故，三、現在因故。

四、流轉 這可以分為三方面來說：

後有因者，謂如有一，願樂當來造作諸業。彼作是念：「願我來世當成此行。」由是因緣，能引後有諸行生因，不引現在，彼於現在不能引故。施設諸行，唯有二種。

1. 後有因 如果有人發願：「但願我未來世能成就這樣的有為法。」（例如，有的人發願未來世當國王，或者與某人為配偶。）這樣的因緣，便能引生後有，而不是引生現在諸行。能夠被引生的諸行，就只有未來世與現在世兩種。

品類別者，謂十一種諸行品類，如前應知。

2. 品類別 也就是過去、現在、未來、粗、細、好、醜、內、外、遠、近，合計十一類。

現在因者，謂所造色，因四大種；受等心法，以觸為緣；所有諸識，名色為緣。

3. 現在因 也就是色為地、水、火、風四大所造；受、想、行（六思身）以觸為緣；六識以名色為緣。



流轉方便者，謂薩迦耶見為所依故，於諸行中發生我慢，及諸愛味、我我所見。還滅方便者，謂於諸行遠離我慢，及見過患并彼出離，無我我所。

五、流轉、還滅方便 流轉方便是指依於薩迦耶見，而於有為法當中生起我慢、愛味、我見和我所見。還滅方便，是指在諸行當中離開我慢，見到有為法的過患而出離，沒有我和無所。

又流轉方便者，謂無明、愛品，隨其所應，當知其相。還滅方便者，謂彼對治。

流轉方便也可以說是無明和貪愛。還滅方便也可以說是無明和貪愛的對治。

又由二緣，諸不聰慧聲聞弟子，越大師教，墮惡見中，或起言說。何等二緣？一、愚世俗諦，二、愚勝義諦。由此愚故，違越一向世俗諦理，及違越一向勝義諦理，於行流轉，不正思惟。

有兩種緣使得某些不聰慧的出家弟子，逾越了大師的教導，落入惡見當中，生起惡見言說。第一是不明白世俗諦，第二是不明白勝義諦。

## 1 7 1 ； 1 7 1 （1 0 3）差摩經

如是我聞：

一時，有眾多上座比丘，住拘舍彌國瞿師羅園。時有差摩比丘，住拘舍彌國跋陀梨園，身得重病。時有陀婆比丘，為瞻病者。時陀婆比丘詣諸上座比丘，禮諸上座比丘足，於一面住。

諸上座比丘告陀婆比丘言：「汝往詣差摩比丘所，語言：『諸上座問汝：身小差，安隱，苦患不增劇耶？』」時陀婆比丘受諸上座比丘



教，至差摩比丘所，語差摩比丘言：「諸上座比丘問訊，汝苦患漸差不？眾苦不至增耶？」

差摩比丘語陀娑比丘言：「我病不差、不安隱，身諸苦轉增無救。譬如多力士夫，取羸劣人，以繩繼頭，兩手急絞，極大苦痛；我今苦痛，有過於彼。譬如屠牛，以利刀生割其腹，取其內藏，其牛腹痛，當何可堪！我今腹痛，甚於彼牛。如二力士，捉一劣夫，懸著火上，燒其兩足；我今兩足，熱過於彼。」時陀娑比丘還至諸上座所，以差摩比丘所說病狀，具白諸上座。

差摩比丘生病，陀娑比丘為他看護，並轉達上座比丘們的慰問。所謂的上座是指出家二十年以上未滿五十年的出家人。<sup>1</sup>差摩比丘和陀娑比丘顯然未達上座的年限，因此對上座比丘們恭敬執禮。

時諸上座，還遣陀娑比丘至差摩比丘所，語差摩比丘言：「世尊所說，有五受陰。何等為五？色受陰，受、想、行、識受陰。汝差摩能少觀察此五受陰，非我、非我所耶？」

時陀娑比丘受諸上座比丘教已，往語差摩比丘言：「諸上座語汝：『世尊說五受陰，汝能少觀察非我、非我所耶？』」差摩比丘語陀娑言：「我於彼五受陰，能觀察非我、非我所。」陀娑比丘還白諸上座：「差摩比丘言：『我於五受陰，能觀察非我、非我所。』」

上座比丘問：「你能多少觀察五受陰非我、非我所嗎？」差摩比丘答：「我可以觀察五受陰非我、非我所。」

諸上座比丘復遣陀娑比丘，語差摩比丘言：「汝能於五受陰觀察非我、非我所，如漏盡阿羅漢耶？」時陀娑比丘受諸上座比丘教，往詣差

<sup>1</sup> 《毘尼母經》卷6：「從無臘乃至九臘，是名下座。從十臘至十九臘，是名中座。從二十臘至四十九臘，是名上座。過五十臘已上，國王長者出家人所重，是名耆舊長宿。」(CBETA 2020.Q3, T24, no. 1463, p. 835a1-4)。



摩比丘所，語差摩言：「比丘！能如是觀五受陰者，如漏盡阿羅漢耶？」

差摩比丘語陀娑比丘言：「我觀五受陰非我、非我所，非漏盡阿羅漢也。」時陀娑比丘還至諸上座所，白諸上座：「差摩比丘言：『我觀五受陰非我、非我所，而非漏盡阿羅漢也。』」

上座比丘問：「你能觀察五受陰非我、非我所，就像無漏的阿羅漢那樣嗎？」差摩比丘答：「我可以觀察五受陰非我、非我所，但我還沒有漏盡，不是阿羅漢。」

時諸上座語陀娑比丘：「汝復還語差摩比丘：『汝言我觀五受陰非我、非我所，而非漏盡阿羅漢，前後相違！』」陀娑比丘受諸上座比丘教，往語差摩比丘：「汝言『我觀五受陰非我、非我所，而非漏盡阿羅漢』，前後相違！」

差摩比丘語陀娑比丘言：「『我於五受陰，觀察非我、非我所，而非阿羅漢』者，我於我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。」陀娑比丘還至諸上座所，白諸上座：「差摩比丘言：『我於五受陰，觀察非我、非我所，而非漏盡阿羅漢者，於五受陰我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。』」

上座比丘說：「你這樣說是前後矛盾！」

差摩比丘答：「我雖然可以觀察五受陰非我、非我所，但是對於五受陰的我慢、我欲、我使，還沒有斷掉。」

諸上座復遣陀娑比丘語差摩比丘言：「汝言有我，於何所有我？為色是我？為我異色？受、想、行、識是我？為我異〔受、想、行、〕識耶？」

差摩比丘語陀娑比丘言：「我不言色是我，我異色；受、想、行、識是我，我異〔受、想、行、〕識，然於五受陰我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。」

上座比丘問：「你所謂的『我』是在哪裡有我？這個『我』是色嗎？異於色嗎？（受、想、行、識，也這樣問。）」

差摩比丘答：「我知道五陰不是我，不異於我，但對於五受陰的我慢、我欲、我使，還沒有斷掉。」

我慢，是指「覺得我這個五陰的存在是好的」，這源於俱生我見「覺得五陰是我」。「認為五陰是我」則是分別我見。初果斷分別我見，但仍有俱生我見。

我欲，指由我慢產生的欲望。我使，指由我慢而產生的煩惱。

差摩比丘語陀婆比丘言：「何煩令汝駢馳往反，汝取杖來，我自扶杖詣彼上座，願授以杖！」差摩比丘即自扶杖，詣諸上座。

時諸上座遙見差摩比丘扶杖而來，自為數座，安停脚机，自往迎接，為持衣鉢，命令就座，共相慰勞。慰勞已，語差摩比丘言：「汝言我慢，何所見我？色是我耶？我異色耶？受、想、行、識是我耶？我異〔受、想、行、〕識耶？」

上座比丘問：「我慢的『我』，是在哪裡看到我？」

差摩比丘白言：「非色是我，非我異色；非受、想、行、識是我，非我異〔受、想、行、〕識，然於五受陰我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。譬如優鉢羅、鉢曇摩、拘牟頭、分陀利華香，為即根香耶？為香異根耶？為莖、葉、鬚、精麤香耶？為香異精麤耶？為等說不？」

諸上座答言：「不也。差摩比丘！非優鉢羅、鉢曇摩、拘牟頭、分陀利根即是香，非香異根；亦非莖、葉、鬚、精麤是香，亦非香異精麤也。」

差摩比丘反問：「就好像優鉢羅、鉢曇摩、拘牟頭、分陀利花的香，是與根香相同，還是異於根香？是莖、葉、鬚、精粗的香，還是異於莖、葉、鬚、精粗的香？」



上座比丘答：「既不是相同，也不是相異。」

差摩比丘復問：「彼何等香？」上座答言：「是華香。」

「那是什麼香？」「是花香。」

差摩比丘復言：「我亦如是。非色即我，我不離色；非受、想、行、識即我，我不離〔受、想、行、〕識。然我於五受陰見非我、非我所，而於我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。諸上座！聽我說譬，凡智者因譬類得解。譬如乳母衣，付浣衣者，以種種灰湯浣濯塵垢，猶有餘氣，要以種種雜香薰令消滅。如是多聞聖弟子，雖於五受陰，正觀非我、非我所，然於五受陰我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐。然後於五受陰，增進思惟，觀察生滅：此色，此色集，此色滅；此受……。想……。行……。〔此〕識，此識集，此識滅。於五受陰如是觀生滅已，我慢、我欲、我使一切悉除，是名真實正觀。」

差摩比丘說：「就好像乳母的衣服，雖然經過清洗，還是有些氣味，必須用各種雜香熏才會消滅。多聞聖弟子也是這樣，雖然能夠正觀五受陰非我、非我所，但還不能斷掉我慢、我欲、我使。必須持續對五受陰深入思惟，觀察生滅，才能滅掉我慢、我欲、我使。」

差摩比丘說此法時，彼諸上座遠塵、離垢，得法眼淨。差摩比丘不起諸漏，心得解脫；法喜利故，身病悉除。

差摩比丘說完時，在場的上座比丘證得初果。差摩比丘自己則除滅煩惱，心得解脫，而且因為法喜充滿，重病也痊癒了。

時諸上座比丘語差摩比丘言：「我聞仁者初所說，已解、已樂，沉復重聞！所以問者，欲發仁者微妙辯才，非為饒亂，汝便堪能廣說如來、應、等正覺法。」

這個時候上座比丘們說：「你初次講，我便已聽懂，並且感到歡喜，更何況你再講一遍！所以這樣質問你，是為了讓你發起微妙的辯才，你就能夠開演如來正法。」

時諸上座聞差摩比丘所說，歡喜奉行。

真觀按，出家二十年的上座比丘，竟然在後出家的比丘那裡聞法而證初果，這是教導佛弟子應該「依法不依人」。這些上座比丘原先的證量只是初果向，卻可以引導有學證得阿羅漢，很可能是久學菩薩的示現。

## 丙七 「三」聖弟子的如實判別

復次，於三種處，唯諸聖者，隨其所樂能如實記，非諸異生，除從他聞。謂諸行中我、我所見，我非如實，若彼為依，有我慢轉。彼雖已斷，而此我慢一切未斷，若無起依，我慢不斷，如故現行。

只有出世間的聖賢才能夠在凡夫、有學和無學三個地方做如實的判別，而凡夫則不能，除非這個凡夫已從聖賢那裡聽聞法義。也就是說，在有為法中產生我和我所的見解，對其中的「我」不如實，如果依這樣的見解，就會有我慢運轉。有的人雖然已斷除錯誤的見解，但還沒有辦法斷掉我慢，這時候我慢的根本（分別我見）已不存在，但是（由於習氣的緣故）我慢仍然繼續現行。

當知此中二種我慢：一、於諸行執著現行，二、由失念率爾現行。此中執著現行我慢，聖者已斷，不復現行。第二我慢，由隨眠故，薩迦耶見雖復永斷，以於聖道未善修故，猶起現行。薩迦耶見唯有習氣常所隨逐，於失念時，能與我慢作所依止，令暫現行，是故此慢亦名未斷，亦得現行。



我慢可以分為兩種：一、因見解錯誤而現行的我慢；二、由失念而忽然現行的我慢。第一種我慢，聖弟子已斷，不再現起。第二種我慢，是我慢的隨眠，聖弟子雖然已經永斷分別我見，卻未善修聖道，我慢偶爾還是會現行。俱生我見是一種習氣，它會在失念時，作為我慢生起的依止。

又諸聖者，若於諸行思惟自相，尚令我慢不復現行，況觀共相！若於假法作意思惟，住正念者亦令我慢不得現行；若於假法作意思惟，不住正念，爾時我慢暫得現行。

聖弟子如果能夠思惟有為法的自相，就可以讓我慢不現行，何況是觀察思惟有為法的共相！如果作意思惟於假法而住於正念（例如色如聚沫，受如水泡，想如陽焰，行如芭蕉樹，識如幻化），也可以讓我慢不現行；如果作意思惟於假法，卻不住正念（例如將名聞利養當真），這時我慢就會暫時現行。

若諸異生，雖於諸行思惟共相，尚為我慢亂心相續，況住餘位！

凡夫即使思惟有為法的共相，我慢亂心一樣會相續而起，更何況是在其他的時候！

又薩迦耶見，聖相續中，隨眠與纏皆已斷盡。於學位中，習氣隨逐未能永斷。若諸我慢隨眠與纏皆未能斷，又計我欲者，當知即是我慢纏攝。何以故？由失念故。於欲、於定，為諸愛味所漂淪者，依此欲門，諸我慢纏數數現起。

無學位的聖人已斷盡我見的隨眠與現行。有學位的聖賢還沒有斷盡隨逐的習氣。如果既沒有斷掉我慢的隨眠，也沒有斷掉我慢的現行，又誤認有我欲，要知道這就是我慢的纏擾。這是從失去正念而來的。對於欲（欲界有）、禪定（色無色界有），此人皆為愛味所漂淪，這是從欲而引發我慢纏的經常現起。

言未斷者，由隨眠故。未遍知者，由彼纏故，彼於爾時有忘念故。

未斷，指隨眠，也就是大部分的時候不現起。未遍知（真諦）的人，只要忘失正念，就會導致我慢的現行。

言未滅者，雖於此纏暫得遠離，尋復現行。

未滅，指雖然暫時離開煩惱的現行，但是不久之後煩惱又會現行。

言未吐者，由彼隨眠未永拔故。

未吐，指還沒有永遠地拔除隨眠。

## 丙八 〔問病〕與問安

復次，同梵行者於餘同梵行所，略有二種慰問：一、問病苦，二、問安樂。

問病苦者，如問彼言「所受疹疾寧可忍不」者，謂問氣息無擁滯乎。「得支持不」者，謂問苦受不至增乎，非無間乎，非不愛觸之所觸乎，非違慮乎，非竿身乎，或被竿者得除釋乎。

問安樂者，謂如有一隨所問言：「少病不」者，此問不為嬰疹惱耶。「少惱不」者，此問不為外諸災橫所侵逼耶。「起居輕利不」者，此問夜寐得安善耶，所進飲食易消化耶。「有歡樂不」者，此問得住無罪觸耶。

如是等類差別言詞，如〈聲聞地〉，於所飲食知量中釋。當知此問，在四位中：一、內逼惱分，二、外逼惱分，三、住於夜分，四、住於晝分。

按，這段講的是方便智，與解脫沒有直接的關係，讀者可自行參考。



## 1 7 2 ; 1 7 2 (1 0 4) 焰摩迦經\*

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有比丘名焰摩迦，起惡邪見，作如是言：「如我解佛所說法，漏盡阿羅漢身壞命終，更無所有。」

時有眾多比丘，聞彼所說，往詣其所，語焰摩迦比丘言：「汝實作是說，如我解佛所說法，漏盡阿羅漢身壞命終，更無所有耶？」答言：「實爾，諸尊！」

時諸比丘語焰摩迦：「勿謗世尊！謗世尊者不善。世尊不作是說，汝當盡捨此惡邪見！」諸比丘說此語時，焰摩迦比丘猶執惡邪見，作如是言：「諸尊！唯此真實，異則虛妄。」如是三說。

焰摩迦比丘產生了邪見，他說：「我理解佛的說法是，阿羅漢死後，什麼都沒有。」許多比丘勸他：「不要毀謗世尊！世尊不曾這樣說，你應當放棄這種邪見！」焰摩迦說：「諸位尊者！我講的才是對的，你們自己弄錯了。」大家連續勸了三次，焰摩迦都堅持己見。

時諸比丘不能調伏焰摩迦比丘，即便捨去。往詣尊者舍利弗所，語尊者舍利弗言：「尊者當知！彼焰摩迦比丘起如是惡邪見言：『我解知佛所說法，漏盡阿羅漢身壞命終，更無所有。』我等聞彼所說已，故往問焰摩迦比丘：『汝實作如是知見耶？』彼答我言：『諸尊！實爾，異則愚說。』我即語言：『汝勿謗世尊！世尊不作此語，汝當捨此惡邪見。』再三諫彼，猶不捨惡邪見，是故我今詣尊者所，唯願尊者當令焰摩迦比丘息惡邪見，憐愍彼故。」

舍利弗言：「如是，我當令彼息惡邪見。」時眾多比丘，聞舍利弗語，歡喜隨喜而還本處。

大家找到舍利弗，請他出面調伏焰摩迦。舍利弗答應了。



爾時，尊者舍利弗，晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食。食已出城，還精舍，舉衣鉢已，往詣焰摩迦比丘所。時焰摩迦比丘遙見尊者舍利弗來，即為數座洗足，安停脚机；奉迎，為執衣鉢，請令就座。

舍利弗拜訪焰摩迦，後者以禮相待。

尊者舍利弗就座，洗足已，語焰摩迦比丘：「汝實作如是語『我解知世尊所說法，漏盡阿羅漢身壞命終無所有』耶？」焰摩迦比丘白舍利弗言：「實爾，尊者舍利弗！」

舍利弗先確認聽聞屬實。

舍利弗言：「我今問汝，隨意答我。云何焰摩迦！色為常耶？為非常耶？」答言：「尊者舍利弗！無常。」

舍利弗問：「色是常住法，還是無常法？」焰摩迦答：「無常法。」

復問：「若無常者是苦不？」答言：「是苦。」

又問：「無常法是苦嗎？」答：「是苦。」

復問：「若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我、異我、相在不？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

（受、想、行、識，亦復如是。）

又問：「一個無常、苦、變易的現象，多聞聖弟子會在當中認為是我、異我、相在嗎？」答：「不會的。」受、想、行、識，也進行了同樣的問答。

真觀按，以上的問答，旨在確立：五陰非我、五陰不異我、五陰不在我、我不在五陰。

復問：「云何焰摩迦！色是如來耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」



又問：「色是如來嗎？」答：「不是。」

「受、想、行、識是如來耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

「受、想、行、識是如來嗎？」答：「不是。」

復問：「云何焰摩迦！異色有如來耶？異受、想、行、識有如來耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

又問：「有和色相異的如來嗎？有和受、想、行、識相異的如來嗎？」答：「沒有。」

復問：「色中有如來耶？受、想、行、識中有如來耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

又問：「色法當中有如來嗎？受、想、行、識中有如來嗎？」答：「沒有。」

復問：「如來中有色耶？如來中有受、想、行、識耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

又問：「如來當中有色嗎？如來當中有受、想、行、識嗎？」答：「沒有。」

真觀按，以上的問答，旨在確立：五陰非如來、五陰不異如來、五陰不在如來、如來不在五陰。參照先前已確立的「五陰非我、五陰不異我、五陰不在我、我不在五陰」，隱含的答案已呼之欲出——「我即是如來」！

復問：「非色、受、想、行、識有如來耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

又問：「離開色、受、想、行、識有如來嗎？」答：「沒有。」

真觀按，第八識可以離開色、受、想、行、識，此時改名為無餘依涅槃，而不再稱為如來。

「如是焰摩迦！如來見法真實，如住，無所得，無所施設，汝云何言『我解知世尊所說，漏盡阿羅漢身壞命終無所有』，為時說耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

舍利弗說：「既然這樣，你為什麼要說『我理解世尊所說，阿羅漢死後什麼都沒有』，這是適當的說法嗎？」焰摩迦答：「不適當。」

按，以上的解說少了「如來見法真實，如住，無所得，無所施設」，這是相應於勝義諦的語句（了義經），在這裡可以防止因緣不成熟的人直接看出聲聞法的密意，讀者會發現省略這部分，世俗諦的意義更加清楚。也就是說，「我」可以離開五陰而存在，阿羅漢入滅之後，獨存的便是「我」，稱為「無餘依涅槃」。不過，阿羅漢入滅的狀態，離於一切的語言文字，若以語言文字勉強描述有無，無異於戲論，因此世尊列為無記。

「如來見法真實」有兩個意思：一、法身如來能夠現起一切法，是真實的存在。二、應身如來觀察法相皆符合真實義。「如住，無所得，無所施設」則是說，世俗諦的思辨達到極緻時，就會明白一切有為法只是虛妄分別，不可取著，法身如來原本便安住於無所住的狀態，勉強稱為「如住」，一切法皆不可得，不可施設語言文字。在這種狀態，如何去記說阿羅漢入滅之後是有是無呢？

問答到這裡，焰摩迦已經由世俗諦轉入勝義諦而聲聞見道，以下只是確認的過程。

復問焰摩迦：「先言『我解知世尊所說，漏盡阿羅漢身壞命終無所有』，云何今復言非耶？」焰摩迦比丘言：「尊者舍利弗！我先不解、無明故，作如是惡邪見說。聞尊者舍利弗說已，不解、無明一切悉斷。」



又問：「你現在講的，怎麼跟先前不一樣？」焰摩迦說：「我先前不理解、有無明，所以作那種錯誤的主張。聽你解說之後，我已經理解，不再有無明了。」

復問焰摩迦：「若復問比丘『如先惡邪見所說，今何所知見，一切悉得遠離』，汝當云何答？」焰摩迦答言：「尊者舍利弗！若有來問者，我當如是答：『漏盡阿羅漢色無常，無常者是苦，苦者寂靜、清涼、永沒。受、想、行、識，亦復如是。』有來問者，作如是答。」

又問焰摩迦：「如果有人問『你先前有邪見，如今是知見了什麼，而把邪見斷掉的』，你要如何回答？」焰摩迦答：「我會說：『（從世俗諦去觀察）阿羅漢色無常，無常則苦。（從勝義諦去觀察）苦已經寂靜、清涼、永沒。受、想、行、識也是一樣的。』如果有人問，我就這麼答。」

舍利弗言：「善哉！善哉！焰摩迦比丘！汝應如是答。所以者何？漏盡阿羅漢色無常，無常者是苦，若無常苦者是生滅法。受、想、行、識，亦復如是。」

舍利弗說：「很好！你這麼答是符合事實的。」

尊者舍利弗說是法時，焰摩迦比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

舍利弗演說以上法義時，焰摩迦證得聲聞初果。

尊者舍利弗語焰摩迦比丘：「今當說譬，夫智者以譬得解。如長者子，長者子大富多財，廣求僕從，善守護財物。時有怨家惡人，詐來親附，為作僕從，常伺其便。晚眠早起，侍息左右，謹敬其事，遜其言辭，令主意悅，作親友想、子想，極信不疑，不自防護，然後手執利刀以斷其命。焰摩迦比丘！於意云何？彼惡怨家為長者親友，非為初始方便，害心常伺其便，至其終耶？而彼長者不能覺知，至今受害。」答言：「實爾。」

尊者舍利弗語焰摩迦比丘：「於意云何？彼長者本知彼人詐親欲害，善自防護，不受害耶？」答言：「如是，尊者舍利弗！」

「如是，焰摩迦比丘！愚癡無聞凡夫，於五受陰作常想、安隱想、不病想，我想、我所想，於此五受陰保持、護惜，終為此五受陰怨家所害，如彼長者為詐親怨家所害而不覺知。焰摩迦！多聞聖弟子，於此五受陰，觀察如病，如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我、非我所，於此五受陰不著、不受，不受故不著，不著故自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。」

舍利弗將五陰比喻為詐來親附的怨家，若是主人認賊為子，必為所害。反過來說，如果經常提醒自己，觀察五陰如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我、非我所，必能很快證得阿羅漢果。

尊者舍利弗說是法時，焰摩迦比丘不起諸漏，心得解脫。尊者舍利弗為焰摩迦比丘說法，示教、照喜已，從座起去。

聽完舍利弗這些話，焰摩迦已證得阿羅漢果。

按，焰摩迦根器極為猛利，他直爽、不從眾、不崇拜權威、邏輯思辨能力極強，因此能夠在善知識的教授之下，很快證得初果。他隨後又證得阿羅漢，這是大部分初果人辦不到的，可見他原本的煩惱很微薄。

## 丙九 「似正法」\*

復次，若有說言「諸阿羅漢於現法中，於食物務、蘊界處等，若順、不順不如實知」，言「阿羅漢不順」。不順，是不如理虛妄分別，非阿羅漢現法不順。所以者何？彼於食物務、蘊界處等現可見故。由此因緣，諸阿羅漢於其滅後，不順諸行，不了執著。是故世尊言「阿羅漢是不順」者，定是密語，當知此是似正法見。



如果有人講「漏盡阿羅漢身壞命終，更無所有」，要知道這是似是而非的佛法見解。<sup>1</sup>

由二種義，勢力為緣，諸同梵行或大聲聞，為欲斷滅如是所生似正法見，極作功用，勿令彼人或自陳說，或示於他，由是因緣墮極下趣；或由愛敬如來聖教，勿因如是似正法見，令佛聖教速疾隱滅。

由於兩種原因，正法同修和阿羅漢會想盡辦法斷掉他人似是而非的佛法見解：一者，讓他人不要自己講，更不要向別人講，免得下地獄；二者，由於愛敬佛教，所以破斥似是而非的佛法見解，佛教才不會太早滅亡。

復有二因，能生如是似正法見：一者、於內薩迦邪見未能永斷，二者、依此妄計流轉、還滅士夫。

有兩個原因會產生似是而非的佛法見解：一、尚未斷掉分別我見；二、依於分別我見而誤認有流轉或還滅的人。

為斷如是二種因故，說二正法以為對治。謂於諸行，次第宣說無常、無我，於四句中，推求流轉、還滅士夫都不可得。

為了斷掉這兩種因，便說兩種正法作為對治。也就是次第宣說諸行無常、無我，在四句（有為、無為、有為亦無為、非有為亦非無為）當中推求，既無流轉的人，也沒有還滅的人（但有與諸行非一非異的「我」）。

謂依有為，或依無為，聲聞、獨覺、佛世尊「我」，說名如來。當知此我，二種假立：有餘依中假立有為，無餘依中假立無為。若依勝義，非有為，非無為，亦非無為非有為。

---

<sup>1</sup> 真觀按，《經》中所說的「似正法」應該是指焰摩迦比丘主張的「漏盡阿羅漢身壞命終，更無所有」，這裡講的卻是「阿羅漢不順」。《經》《論》兩者的內容不同，造成理解的困難，甚至連斷句都不知對錯，只好簡略解釋如上。

也就是說，依有為或無為，阿羅漢、獨覺（辟支佛）、佛世尊的「我」，稱為如來。應當知道，這個「我」有兩種假名：在有餘依涅槃當中假名為「有為法」，在無餘依涅槃當中假名為「無為法」。如果依照勝義諦，就是不落四句。

真觀按，彌勒菩薩這段解釋，點出《雜阿含經》未明說的秘密：「聲聞、獨覺、佛世尊『我』，說名如來。」那麼，凡夫和有學的「我」，是不是如來呢？《華嚴經》說：「心、佛及眾生，是三無差別。」大乘法明白地宣說，一切眾生皆住於本來自性清淨涅槃。因此，可以將「有餘依中假立有為」擴充為「本來自性清淨涅槃中假立有為」。說成大白話，就是「我即是如來」！這是佛教最終極的法義，在聲聞法中遮遮掩掩地宣說，彌勒菩薩的解釋透露冰山一角，大乘經典方才全盤托出。

由說如是正法教故，於六種相覺悟生時，當知永斷似正法見。謂阿羅漢，於依所攝滅壞法故，覺悟無常；於現法中為老病等眾苦器故，覺悟是苦；於任運滅斷界、離界及與滅界，覺悟為滅，寂靜、清涼、及與永沒。若具如是正覺悟者，是阿羅漢邪增上慢俱行妄想尚不得有，況可如是於其滅後，若順不順戲論執著！

由聽聞正法的教導，便可以產生六種相的覺悟，這樣就可以永斷似是而非的見解。六種相的覺悟是指：阿羅漢覺悟諸行的無常和苦，涅槃的滅、寂靜、清涼和永沒。如果具足這樣的覺悟，尚且不可能有與增上慢併行的錯誤妄想，何況還有滅後〔或有或無〕的戲論執著！

當知未斷薩迦耶見，有二過患：一、於能害有苦諸行，執我我所，由此因緣，能感流轉生死大苦。二、於現法能礙無上聖慧命根。

未斷分別我見會造成兩種過患：一、將能害人的、有苦的有為法，執著為我和我所，由於這個因緣，便能感招流轉生死的大苦。二、在現世中能障礙法身慧命。



譬如有人，自知無力能害怨家，恐彼為害，先相親附，以如意事現承奉之。時彼怨家知親附已，便害其命。愚夫異生，亦復如是，恐似怨家薩迦耶見當為苦害，便起愛縛，以可意行而現承奉。如是愚癡異生之類，於能為害薩迦耶見，唯見功德，不見過失，殷到親附。既親附已，由未得退，說名損害聖慧命根。

就好像有人將仇家視為親友，因此遭到殺害。愚痴的凡夫也是如此，將過來親附的有為法當成親友，便損害法身慧命。

### 1 7 3 ; 1 7 3 (1 0 5) 仙尼經\*

如是我聞：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，有外道出家，名仙尼，來詣佛所，恭敬問訊，於一面坐。白佛言：

世尊！先一日時，若沙門、若婆羅門、若遮羅迦<sup>1</sup>、若出家，集於希有講堂。如是義稱：『富蘭那迦葉為大眾主，五百弟子前後圍遶，其中有極聰慧者，有鈍根者，及其命終，悉不記說其所往生處。』

復有末迦梨瞿舍利子，為大眾主，五百弟子前後圍遶，其諸弟子有聰慧者，有鈍根者，及其命終，悉不記說所往生處。

如是先闍那毘羅胝子，阿耆多翅舍欽婆羅，迦羅拘陀迦梅延，尼捷陀若提子等，各與五百弟子前後圍遶，亦如前者。

---

<sup>1</sup> 「遮羅迦，譯曰遣使。」《翻梵語》卷1(CBETA 2024.R2, T54, no. 2130, p. 987a17)。



沙門瞿曇爾時亦在。彼論中言：『沙門瞿曇為大眾主，其諸弟子有命終者，即記說言：某生彼處，某生此處。』我先生疑，云何沙門瞿曇得如此法？

有一位外道出家人仙尼問佛：「六師外道都沒辦法判別弟子死往生何處，為什麼你有這個能力？」

佛告仙尼：

汝莫生疑！以有惑故，彼則生疑。

仙尼！當知有三種師。何等為三？有一師，見現在世真實是我，如所知說，而無能知命終後事，是名第一師出於世間。復次，仙尼！有一師，見現在世真實是我，命終之後亦見是我，如所知說。復次，仙尼！有一師，不見現在世真實是我，亦復不見命終之後真實是我。

仙尼！其第一師見現在世真實是我，如所知說者，名曰斷見。彼第二師見今世後世真實是我，如所知說者，則是常見。彼第三師不見現在世真實是我，命終之後亦不見我，是則如來、應、等正覺說，現法愛斷、離欲、滅盡、涅槃。

佛陀告訴仙尼：「你因為有惑才會生疑。仙尼！世間有三種宗教師。第一種宗教師看到現世有真實的我，但是不知道命終之後如何。這是斷見師。第二種宗教師看到現世和死後都有真實的我。這是常見師。第三種宗教師沒看到現世真實的我，也沒看到死後真實的我。第三種宗教師是如來、應供、等正覺，已在現世證得愛斷、離欲、滅盡、涅槃。」

仙尼白佛言：「世尊！我聞世尊所說，遂更增疑。」

仙尼說：「聽你這麼說，我的疑惑更多了。」



佛告仙尼：「正應增疑，所以者何？此甚深處，難見難知，應須甚深照微妙、至到、聰慧所了，凡眾生類未能辯知。所以者何？眾生長夜異見、異忍、異求、異欲故。」

佛陀告訴仙尼：「這很正常，因為這非常深奧，必須觀察得很深入、微妙、周到，只有聰慧的人才能做到，不是一般人所能夠分辨了知的。因為眾生一直有錯誤的見解、錯誤的接受、錯誤的追求、錯誤的希望。」

仙尼白佛言：「世尊！我於世尊所心得淨信，唯願世尊為我說法，令我即於此座慧眼清淨！」佛告仙尼：「今當為汝隨所樂說。」

仙尼請求佛陀詳細解說。

佛告仙尼：「色是常耶？為無常耶？」答言：「無常，世尊！」

復問：「仙尼！若無常者，是苦耶？」答言：「是苦，世尊！」

復問：「仙尼！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我、異我、相在不？」答言：「不也，世尊！」

（受、想、行、識，亦復如是。）

按，以上問答確定五陰非我、不異我、與我不相在。

復問：「云何仙尼！色是如來耶？」答言：「不也，世尊！」

「受、想、行、識是如來耶？」答言：「不也，世尊！」

復問仙尼：「異色有如來耶？異受、想、行、識有如來耶？」答言：「不也，世尊！」

復問：「仙尼！色中有如來耶？受、想、行、識中有如來耶？」答言：「不也，世尊！」

復問：「仙尼！如來中有色耶？如來中有受、想、行、識耶？」答言：「不也，世尊！」

復問：「仙尼！非色，非受、想、行、識有如來耶？」答言：「不也，世尊！」

按，以上問答確定五陰非如來、不異如來、與如來不相在。

在172經已有同樣的推論過程。也就是說，「五陰非我、不異我、與我不相在」與「五陰非如來、不異如來、與如來不相在」兩個命題，可以導出結論「我即是如來」。「我」與五陰不相異，由此打成一片，離開相、名、分別，由世俗諦轉入勝義諦。勝義諦離開能見與所見，當然看不到有現世的「我」，也看不到有死後的「我」，但也不是一無所有。

佛告仙尼：

我諸弟子，聞我所說，不悉解義，而起慢無間等，非無間等故慢則不斷，慢不斷故，捨此陰已，〔異〕<sup>1</sup>陰相續生。是故仙尼！我則記說是諸弟子，身壞命終，生彼彼處。所以者何？以彼有餘慢故。

佛弟子如果沒有完全理解法義，便不能無間斷地住於勝義諦；由於不能無間斷地住於勝義諦，就不能斷掉我慢；由於我慢不斷，捨掉此世的五陰之後，便會有下一世的五陰相續而生。這樣的弟子，如來便會說他死後生到某處，因為那個弟子我慢還沒有完全斷掉。

仙尼！我諸弟子，於我所說能解義者，彼於諸慢得無間等，得無間等故諸慢則斷。諸慢斷故，身壞命終，更不相續。仙尼！如是弟子，我不說彼捨此陰已，生彼彼處。所以者何？無因緣可記說故。欲令我記說者，當記說彼：斷諸愛欲，永離有結，正意解脫，究竟苦邊。

佛弟子如果能夠完全理解法義，便能無間斷地住於勝義諦；由於能無間斷地住於勝義諦，就能斷掉我慢；由於我慢已斷，捨掉此世的五陰之後，便

<sup>1</sup> CBETA原注：原「與」，依文意及第335經，疑「異」之誤。真觀按，《大正藏·雜阿含經·335經》印順編為456經。



不會有下一世的五陰相續而生。這樣的弟子，我不會說他死後生到某處，因為這是沒辦法講的。如果一定要我講，我會說他：斷掉各種愛欲，永遠離開三界有的煩惱，已得到解脫，不再受苦。

我從昔來及今現在，常說慢根、慢集、慢生、  
慢起，若於慢無間等觀，眾苦不生。

我從以前到現在，經常講慢根（我慢為煩惱的根本）、慢集（我慢招集煩惱）、慢生、慢起（我慢生起煩惱），只要無間斷地觀察我慢，眾苦便不會生起。

佛說此法時，仙尼出家遠塵、離垢，得法眼淨。爾時，仙尼出家見法，得法，斷諸疑、惑，不由他知，不由他度，於正法中心得無畏。從座起，合掌白佛言：「世尊！我得於正法中出家修梵行不？」佛告仙尼：「汝於正法得出家，受具足戒，得比丘分。」

仙尼聽到這裡，證得初果，因而請求世尊允許他在正法當中出家，受具足戒。

爾時，仙尼得出家已，獨一靜處，修不放逸住。如是思惟，所以族姓子剃除鬚髮，正信出家，出家學道，修行梵行，見法自知得證「我生已盡，梵行已立，所作已作」，自知不受後有，得阿羅漢。聞佛所說，歡喜奉行。

出家之後，仙尼精進修行，不久便得阿羅漢果。

真觀按，既有輪迴，其中必有一不變易的主體「我」（阿賴耶識），然而此「我」與五陰十二處十八界不相異，既然如此，又怎麼能夠以「我」見「我」呢？明白這個道理，便能夠安住於勝義諦。《解深密經》說「若諸菩薩於內各別：如實不見阿陀那、不見阿陀那識；不見阿賴耶、不見阿賴耶識；不見積集、不見心；不見眼、色及眼識；不見耳、聲及耳識；不見鼻、

香及鼻識；不見舌、味及舌識；不見身觸及身識；不見意法及意識；是名勝義善巧菩薩；如來施設彼為勝義善巧菩薩」，正是這個道理！

## 丙十 「疑癡處所」無我法性

### 丁一 外道不懂佛法\*

復次，諸外道輩於內法律，二種處所疑惑愚癡。何等為二？謂佛世尊，誹毀有見及無有見，而於弟子終歿之後，記一有生，記一無生。又說勝義常住之我，現法、當來都不可得。

外道沒辦法理解佛法，主要在兩個地方：一、世尊訶責有見和斷見，有時候記說弟子往生某處，有時候記說弟子不再輪迴。二、依勝義說，常住之我，無論是現世或來世都不可得（依世俗諦說，則有常住之我）。

世有三師而現可得：一、常論者，二、斷論者，三者、如來。

世界上有三種弘法師：一、常見論師，二、斷見論師，三、如來。

此疑癡者，有二種因，當知如前似正法見、二種法教；能斷此因，亦如前說由二因緣。

疑惑和愚痴有兩個原因（一者、於內薩迦邪見未能永斷，二者、依此妄計流轉、還滅士夫），這在甲一乙十二丙九〈似正法〉講的似正法見和兩種法教已說了。只要斷掉這兩個原因，就能斷掉疑惑和愚痴。

### 丁二 無我法性\*

即此所說無我法性，彼諸外道難入、難了。謂此自性難了知故，雖此相貌易可了知，然其相貌不相似故。



這裡所說的「無我法性」，外道很難領悟。這是說這個自性很難了知，雖然它的相貌很容易了知，然而它的相貌卻與有為法不相似。

真觀按，「無我法性」即是第八識，第八識又稱為諸法實相，它以一切有為法的相為相，所以看到有為法就等於看到第八識，但第八識並非有為相。如《金剛經》說：「若見諸相非相，則見如來。」

當知此中無虛誑義，自所證義，是不共義，故彼自性難可悟入。

要知道，「無我法性」一點都不虛假，它是可以親證的，不共外道的，一般人很難悟入。

即此自性體是甚深，似甚深現，是故說名無虛誑義。

這個「無我法性」體性甚深，無法直接觀察到，卻可以從作用推知它的存在，因此說它一點都不虛假。

又此自性，於內難見，從他言音亦難覺了，是故說名自所證義。

這個「無我法性」，很難觀察到，即使有人教授也很難察覺，它是必須親自證明的道理。

又此自性，非尋思者之所尋思，非度量者所行境界，是故說名是不共義。

這個「無我法性」只能現量發現，而不是尋思和度量的境界，所以說它不共外道。

又即此法，微妙、審諦、聰明、智者內所證故，說名難了。

這個「無我法性」極為微妙，必須由智者微細觀察加上嚴格的邏輯推論才能推導出來，所以說它難了。

此等差別，當知如前〈攝異門分〉。

這些差別已在〈攝異門分〉中說過了。

### 丁三 教智與證智

由二種相，一切如來所說義智，皆應了知。何等為二？一者、教智，二者、證智。

如來所說的各種義理，我們都應該去了知，這包括教智和證智二種。

教智者，謂諸異生聞、思、修所成慧；證智者，謂學、無學慧，及後所得諸世間慧。

教智，是指凡夫的聞所成慧、思所成慧和修所成慧；證智，是指有學和無學的出世間慧，以及見道之後所生起的世間慧。

此中異生，非於一切佛所說義皆能了知，亦非於慢覺察是慢，又未能斷。若諸有學，非於我見一切義中皆不了知，又能於慢覺察是慢而未能斷。若諸無學，能作一切。

凡夫沒辦法完全懂得佛所說的義理，也沒辦法察覺自己的我慢，更無法斷掉我慢。有學能夠懂得我見的義理，能夠察覺自己的我慢但是還不能斷掉我慢。無學（阿羅漢）能夠懂得全部的聲聞法，能夠察覺我慢，也已斷掉我慢。

「於慢覺察是慢」，第一個「慢」指現實的事物，第二個「慢」指經教的描述。

1 7 4 ; 1 7 4 (1 0 6) 如來死後

如是我聞：



一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，有比丘名阿菟羅度，住耆闍崛山。時有眾多外道出家，往詣阿菟羅度所，共相問訊；共相問訊已，於一面住，白阿菟羅度言：「欲有所問，寧有閑暇為解釋不？」

阿菟羅度語諸外道言：「隨所欲問，知者當答。」諸外道復問：「云何尊者！如來死後為有耶？」阿菟羅度言：「如世尊說，此是無記。」

又問：「如來死後為無耶？」阿菟羅度言：「如世尊說，此亦無記。」

又問：「如來死後有無耶？非有非無耶？」阿菟羅度言：「如世尊說，此亦無記。」

復問阿菟羅度言：「云何尊者！如來死後有耶，說言無記？死後無耶，說言無記？死後有無耶，非有非無耶，說言無記？云何尊者！沙門瞿曇為不知不見耶？」阿菟羅度言：「世尊非不知，非不見。」時諸外道於阿菟羅度所說，心不喜悅，呵罵已，從座起去。

有許多外道到耆闍崛山拜訪阿菟羅度，問他：「如來死後是有嗎？」「如來死後是無嗎？」「如來死後是既有又無嗎？」「如來死後是既不是有也不是無嗎？」阿菟羅度答：「世尊說，這些問題都是無記（無法判別）。」這些外道很不高興，便罵道：「這是什麼世尊！他是不是什麼都不知不見？」阿菟羅度答：「世尊並不是不知不見。」

時阿菟羅度知諸外道去已，往詣佛所，稽首佛足，於一面住。以諸外道所問，向佛廣說。白佛言：「世尊！彼如是問，我如是答，為順諸法說耶？得無謗世尊耶？為順法耶？為違法耶？無令他來難詰、墮訶責處耶？」

阿菟羅度到王舍城迦蘭陀竹園請教世尊，他這麼回答是否毀謗世尊？是否隨順於法？是否會落入敗處？



佛告阿菟羅度言：「我今問汝，隨所問答。阿菟羅度！色為常耶？為無常耶？」答言：「無常。」

「受、想、行、識為常、無常耶？」答言：「無常，世尊！」

（如〈焰摩迦契經〉廣說，乃至「識是如來耶？」）答曰：「不也。」

佛詢問阿菟羅度，如同172〈焰摩迦經〉，確定了「五陰非我、不異我、與我不相在」與「五陰非如來、不異如來、與如來不相在」。

佛告阿菟羅度：「作如是說者，隨順諸說，不謗如來，非為越次，如如來說，諸次法說，無有能來難詰、訶責者。所以者何？我於色如實知，色集、色滅、色滅道跡如實知。阿菟羅度！若捨如來所，作無知無見說者，此非等說。」

佛告訴阿菟羅度：「你那麼回答，是有道理的，不毀謗如來，不逾越佛教，如同如來所說，符合說法的次第，沒有人能來問難和訶責。為什麼這麼說呢？因為我如實知色陰（苦），如實知色陰的招集、色陰的壞滅、色陰的滅道跡。（受、想、行、識也是如此。）但是，話又說回來，阿菟羅度！從勝義諦的角度來說，要是離開如來，說有誰無知無見，這也是不適當的說法。」

佛說此經已，阿菟羅度聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙十一 如來「不記」

復次，諸佛如來於世俗諦及勝義諦，皆如實知，正觀於彼二種道理，不應記別。若記別者，能引無義，故不記別，亦不執著，謂於滅後若有、若無、亦有亦無、非有非無。若於如來如是智見為先不記謂無知者，當知自顯妄見俱行無智之性。



諸佛對於世俗諦和勝義諦都是如實知，對於「如來死後有、無、亦有亦無、非有非無」四句，列為無記（不能判別）。如果強行判別，便會招來理論的過失，所以不判別，也不執著四句。如果有人批評這種有道理的不判別為無知，只是顯示他自己是懷抱虛妄見解的無智之人而已。

真觀按，對於因緣成熟的人，應該指示他住於如來現前境界，自然能夠「離四句，絕百非」，息滅戲論。對於新學菩薩，可依《大般涅槃經》宣說〔如來死後仍然存在〕，這樣的說法不離相、名、分別，因此是不了義經，但可以讓人最終轉入勝義諦，所以是善巧方便的法門。

## 175；175（107）身心苦患

如是我聞：

一時，佛住婆祇國設首婆羅山鹿野深林中。爾時，有那拘羅長者，百二十歲，年耆根熟，羸劣苦病，而欲覲見世尊及先所宗重知識比丘。來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！我年衰老，羸劣苦病，自力勉勵，覲見世尊及先所宗重知識比丘。唯願世尊為我說法，令我長夜安樂！」

爾時，世尊告那拘羅長者：「善哉長者！汝實年老根熟，羸劣苦患，而能自力覲見如來并餘宗重知識比丘。長者！當知於苦患身，常當修學不苦患身。」爾時，世尊為那拘羅長者，示教、照喜，默然而住。那拘羅長者聞佛所說，歡喜隨喜，禮佛而去。

有一位一百二十歲的那拘羅長者，請世尊為他說法，世尊簡略地為他說「當知於苦患身，常當修學不苦患身」。佛陀沒有詳細講，他也沒有繼續追問，便禮佛而去。

時尊者舍利弗，去世尊不遠，坐一樹下。那拘羅長者往詣尊者舍利弗所，稽首禮足，退坐一面。時尊者舍利弗問長者言：「汝今諸根和悅，貌色鮮明，於世尊所得聞深法耶？」那拘羅長者白舍利弗：「今日

世尊為我說法，示教、照喜，以甘露法灌我身心，是故我今諸根和悅、顏貌鮮明。」

尊者舍利弗問長者言：「世尊為汝說何等法，示教、照喜，甘露潤澤？」

那拘羅長者白舍利弗：「我向詣世尊所，白世尊言：我年衰老，羸劣苦患，自力而來，覲見世尊及所宗重知識比丘。佛告我言：『善哉長者！汝實衰老，羸劣苦患，而能自力詣我及見先所宗重比丘。汝今於此苦患之身，常當修學不苦患身。』世尊為我說如是法，示教、照喜，甘露潤澤。」

尊者舍利弗問長者言：「汝向何不重問世尊：『云何苦患身、苦患心？云何苦患身、不苦患心！』」長者答言：「我以是義故，來詣尊者，唯願為我略說法要！」

舍利弗問：「你怎麼不問世尊，什麼叫作身心皆苦，什麼叫作身苦心不苦？」老人家請舍利佛為他解說。

尊者舍利弗語長者言：

善哉長者！汝今諦聽，當為汝說。愚癡無聞凡夫，於色集、色滅、色患、色味、色離不如實知，不如實知故，愛樂於色，言色是我、是我所，而取攝受。彼色若壞、若異，心識隨轉，惱苦生。惱苦生已，恐怖、障閼、顧念、憂苦、結戀。於受、想、行、識，亦復如是。是名身、心苦患。

凡夫不如實知色陰的招集、壞滅、愛味、過患<sup>1</sup>和出離，因為不如實知的緣故，愛樂於色法，認為色陰是我、是我所，取而攝受之。如果色陰變壞或

---

<sup>1</sup> 真觀按，愛味的次第應該在過患之前，因此調整過來。



變異，心識就會受到影響，產生苦惱。產生苦惱之後，他便害怕、退縮、顧念、憂苦、眷戀。對於受、想、行、識四陰也是如此。這就是身心皆苦。

云何身苦患、心不苦患？多聞聖弟子，於色集、色滅、色味、色患、色離如實知，如實知己，不生愛樂，見色是我、是我所。彼色若變、若異，心不隨轉惱苦生；心不隨轉惱苦生已，得不恐怖、障闕、顧念、結戀。受、想、行、識，亦復如是。是名身苦患、心不苦患。

什麼叫作身苦心不苦？多聞聖弟子如實知色陰的招集、壞滅、愛味、過患和出離，因為如實知的緣故，不愛樂色法，不認為色陰是我、是我所。如果色陰變壞或變異，心識不受到影響而產生苦惱。因為不產生苦惱，所以他不害怕、退縮、顧念、憂苦、眷戀。對於受、想、行、識四陰也是如此。這就是身苦心不苦。

尊者舍利弗說是法時，那拘羅長者得法眼淨。爾時，那拘羅長者見法，得法，知法，入法，度諸狐疑，不由於他，於正法中心得無畏。從座起，整衣服，恭敬合掌，白尊者舍利弗：「我已超、已度。我今歸依佛、法、僧寶，為優婆塞，證知我！我今盡壽歸依三寶。」

爾時，那拘羅長者聞尊者舍利弗所說，歡喜隨喜，作禮而去。

那拘羅聽完之後，立刻證得初果，實質上歸依三寶。他請求舍利弗為他作證，然後作禮而去。

## 丙十二 「變壞」身心老病

復次，應知略有二種變壞：一者、諸行衰老變壞，謂如有一年百二十，其形衰邁，由是因緣，名身老病。二者、心憂變壞，由是因緣，名心老病。

有兩種變壞：一、有為法衰老的變壞，例如一個一百二十歲的人，身體衰老邁，這稱為身老病。二、心憂的變壞，這稱為心老病。

第一變壞，若愚、若智，皆於其中不隨所欲。第二變壞，智者於中能隨所欲，非諸愚者。

第一種變壞，無論有智、無智，都不能避免。第二種變壞，智者能夠免除，愚痴者則不能免。

又諸愚夫，若身老病，當知其心定隨老病；其有智者，身雖老病而心自在，不隨老病。是名此中愚、智差別。

愚痴的人面對身體的衰老時，他的心必定也心憂變壞；但是有智慧的人在身體衰老時，心一樣自在，不隨老病而轉。這是智者與愚痴者的差別所在。

## 1 7 6 ; 1 7 6 (1 0 8) 西方比丘

如是我聞：

一時，佛住釋氏天現聚落<sup>1</sup>。爾時，有西方眾多比丘，欲還西方安居。詣世尊所，稽首佛足，退坐一面。爾時，世尊為其說法，示教、照喜。種種示教、照喜已，時西方眾多比丘從座起，合掌白佛言：「世尊！我西方眾多比丘，欲還西方安居，今請奉辭！」

西方來的比丘們向世尊辭行，準備返回西方。

---

<sup>1</sup> 釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》：「《長阿含》的《種德經》《究羅檀頭經》，有六族奉佛的傳說，六族是：釋迦、俱利、冥寧、跋耆、末羅、酥摩。釋迦為佛的本族。俱利（Koliya）與釋迦族關係最密切：首府天臂城（Devadaha），《雜阿含經》就稱為『釋氏天現聚落』。」（CBETA 2020.Q3, Y37, no. 35, p. 325a8-11）。



佛告西方諸比丘：「汝辭舍利弗未？」答言：「未辭。」佛告西方諸比丘：「舍利弗淳修梵行，汝當奉辭，能令汝等以義饒益，長夜安樂。」時西方諸比丘，辭退欲去。

佛讓他們前去跟舍利弗辭行，可以得到法益。

時尊者舍利弗，去佛不遠，坐一堅固樹下。西方諸比丘，往詣尊者舍利弗所，稽首禮足，退坐一面。白尊者舍利弗言：「我等欲還西方安居，故來奉辭。」舍利弗言：「汝等辭世尊未？」答言：「已辭。」

西方比丘們依佛飭令而跟舍利弗辭行。舍利弗詢問之後，明白世尊的用意。

舍利弗言：「汝等還西方，處處異國，種種異眾，必當問汝。汝等今於世尊所，聞善說法，當善受、善持、善觀、善入，足能為彼具足宣說，不毀佛耶？不令彼眾難問詰責、墮負處耶？」

舍利弗問：「你們回去之後，要怎麼跟別人說法？」

彼諸比丘白舍利弗：「我等為聞法故來詣尊者，唯願尊者具為我說，哀愍故！」

西方比丘說：「請尊者教導我們。」

尊者舍利弗告諸比丘：

閻浮提人聰明利根，若刹利、若婆羅門、若長者、若沙門，必當問汝：『汝彼大師云何說法？以何教教？』汝當答言：『大師唯說調伏欲貪，以此教教。』

人家如果問：「佛怎麼說法？用什麼教導大家？」你們應該說：「大師只說調伏欲貪，用這樣來教導大家。」

當復問汝：『於何法中調伏欲貪？』當復答言：『大師唯說於彼色陰調伏欲貪，於受、想、行、識陰調伏欲貪，我大師如是說法。』

人家如果問：「對什麼法調伏欲貪？」你們應該答：「佛只說調伏對五陰的欲貪。」

彼當復問：『欲貪有何過患故，大師說於色調伏欲貪，受、想、行、識調伏欲貪？』汝復應答言：『若於色欲不斷、貪不斷、愛不斷、念不斷、渴不斷者，彼色若變、若異，則生憂悲惱苦。受、想、行、識，亦復如是。見欲貪有如是過故，於色調伏欲貪，於受、想、行、識調伏欲貪。』

人家如果問：「欲貪有什麼過患？」你們應該答：「如果不斷掉欲貪，一旦五陰變異，就會產生憂悲惱苦。」

彼復當問：『見斷欲貪有何福利故，大師說於色調伏欲貪，於受、想、行、識調伏欲貪？』當復答言：『若於色斷欲、斷貪、斷念、斷愛、斷渴，彼色若變、若異，不起憂悲惱苦。受、想、行、識，亦復如是。』

人家如果問：「斷掉欲貪有什麼好處？」你們應該答：「如果斷掉欲貪，當五陰變異時，就不會產生憂悲惱苦。」

諸尊！若受諸不善法因緣故，今得現法樂住，不苦、不礙、不惱、不熱，身壞命終生於善處者，世尊終不說言『當斷諸不善法』，亦不教人『於佛法中修諸梵行，得盡苦邊』。以受諸不善法因緣故，今現法苦住、障礙、熱惱，身壞命終墮惡道中，是故世尊



說言『當斷不善法，於佛法中修諸梵行，平等盡苦，究竟苦邊』。

如果接受不善法卻能讓人現法樂住，乃至死後生於善處，世尊就不會教大家斷不善法，也不會教大家修習佛法而斷掉一切苦（究竟苦邊）。因為接受不善法讓人現世有重大煩惱，乃至死後生於惡道，所以世尊才會教大家要斷掉不善法，教大家要修習佛法而究竟苦邊。

若受諸善法因緣，現法苦住、障礙、熱惱，身壞命終墮惡道中者，世尊終不說『受持善法，於佛法中修諸梵行，平等盡苦，究竟苦邊』。〔以〕受持善法，現法樂住，不苦、不礙、不惱、不熱，身壞命終生於善處，是故世尊讚歎教人『受諸善法，於佛法中修諸梵行，平等盡苦，究竟苦邊』。

如果接受善法讓人現世有重大煩惱，乃至死後生於惡道，世尊就不會教大家受持善法，也不會教大家修習佛法而斷掉一切苦。因為接受善法能讓人現法樂住，乃至死後生於善處，所以世尊才會教大家要受持善法，教大家要修習佛法而究竟苦邊。

尊者舍利弗說是法時，西方諸比丘不起諸漏，心得解脫。尊者舍利弗說是法時，諸比丘歡喜、隨喜，作禮而去。

舍利弗尊者講這些法的時候，西方的比丘們不再有滲漏，心得解脫（證阿羅漢）。其他比丘也歡喜、隨喜，禮敬舍利弗，然後離去。

## 丙十三 請「大師記」

復次，善取法者，由聞、思故；善思惟者，由修慧故；善顯了者，如所有性故；善通達者，盡所有性故。\*



善於取法的人，從聞、思而來；善於思惟的人，由修慧而來；善於顯了（法性）的人，由如所有性而來；善於通達（法義）者，由盡所有性而來。

由二種相，諸聖弟子能正請問大師善記，謂於諸取斷遍知論。何等為二？一者、於此諸取斷遍知論，二者、為此諸取斷遍知論。

由兩種相，聖弟子能夠正確地請教大師做正確的判別，這是說關於斷掉各種取而遍知的言論（諸取斷遍知論）。哪兩種相呢？一、關於這個諸取斷遍知論，二、為了這個諸取斷遍知論。

當知此中，於一切行斷遍知論，所謂如來。

能夠將一切有為法斷盡而遍知的，便是如來。

又此諸取，若未斷滅，隨觀彼有三種過患；若已斷滅，隨觀彼有三種功德。

如果不能把諸取斷掉，就會有三種過患；反過來說，如果能把諸取斷掉，就會有三種功德。

一者、於諸行中所生諸取，行若變壞，便生愁等，應知是名第一過患，已得諸行變壞所作。

一、若取著有為法，一旦有為法變壞，就會產生憂愁等煩惱，這是第一過患。

二者、於諸行中所生諸取，為得未得可意諸行，於追求時，廣行非一種種眾多差別不善。由此追求行不善故，住四種苦：一、將現前隣近所起，二、正現前現在所起，三、他逼迫增上所起，四、自雜染增上所起。應知是名第二過患。



二、為了得到還沒有得到的有為法，因而造作種種不善，由此而出生四種苦：1. 即將現前的苦，2. 正在現起的苦，3. 被外境逼迫的苦，4. 自身雜染所起的苦。這是第二過患。

三者、即由如是惡不善法，愛習為因，身壞死後，往諸惡趣，應知是名第三過患。

三、由於貪愛而造作不善法，死後往生三惡道，這是第三過患。

與此相違，於諸取斷，隨觀三種功德勝利，如應當知。

如果沒有這三種過患，就是三種功德勝利。

## 1 7 7 ; 1 7 7 ( 1 0 9 ) 二十句我見

如是我聞：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「譬如池水，方五十由旬，深亦如是，其水盈滿。復有士夫以毛、以草、或以指爪，以滌彼水。諸比丘！於意云何？彼士夫水滌為多，池水為多？」

比丘白佛：「彼士夫以毛、以草、或以指爪，所滌之水，少少不足言。池水甚多，百千萬倍不可為比。」

「如是諸比丘！見諦者所斷眾苦，如彼池水，於未來世永不復生。」爾時，世尊說是法已，入室坐禪。

世尊譬喻：有一個水池，長寬深各五十由旬，聲聞見道者所斷的苦，就像水池中的水，沒有斷掉的苦，就像一滴水。

按，一由旬是行軍一天的距離，長寬深各五十由旬的水已超過三大洋的水。聲聞見道者斷掉苦的源頭，最多只剩下七返人天的苦，相對於凡夫無止盡的未來苦，完全是微不足道。

時尊者舍利弗，於眾中坐，世尊入室去後，告諸比丘：

未曾所聞！世尊今日善說池譬。所以者何？聖弟子具足見諦，得無間等果。若凡俗邪見，身見根本，身見集，身見生，身見起，謂憂感、隱覆、慶吉、保惜，說我，說眾生，說奇特，矜舉<sup>1</sup>：如是眾邪，悉皆除滅，斷除根本，如折多羅樹，於未來世更不復生。

諸比丘！何等為見諦聖弟子斷上眾邪，於未來世永不復起？愚癡無聞凡夫，見色是我，異我，我在色，色在我；見受、想、行、識是我，異我，我在識，識在我。

云何見色是我？得地一切入處正受觀已，作是念：『地即是我，我即是地，我及地唯一無二，不異不別。』如是水，火，風，青，黃，赤，白，一切入處正受觀已，作是念：『白即是我，我即是白，唯一無二，不異不別。』如是於一切入處，一一計我，是名色即是我。

云何見色異我？若彼見受是我，見受是我已，見色是我所；或見想、行、識即是我，見色是我所，是名色異我。

云何見我中色？謂見受是我，色在我中；又見想、行、識即是我，色在我中，是名我中色。

云何見色中我？謂見受即是我，於色中住，入於色，周遍其四體；見想、行、識是我，於色中住，周遍其四體，是名色中我。

---

<sup>1</sup> 矜舉，驕傲自得之意。



云何見受即是我？謂六受身：眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受。此六受身，一一見是我，是名受即是我。

云何見受異我？謂見色是我，受是我所；謂想、行、識是我，受是我所，是名受異我。

云何見我中受？謂色是我，受在其中；想、行、識是我，受在其中，是謂我中受。

云何見受中我？謂色是我，於受中住，周遍其四體；想、行、識是我，於受中住，周遍其四體，是名受中我。

云何見想即是我？謂六想身：眼觸生想，耳、鼻、舌、身、意觸生想。此六想身，一一見是我，是名想即是我。

云何見想異我？謂見色是我，想是我所；受、行、識是我，想是我所，是名想異我。

云何見我中想？謂色是我，想在中住；受、行、識是我，想在中住，是謂我中想。

云何見想中我？謂色是我，於想中住，周遍其四體；受、行、識是我，於想中住，周遍其四體，是名想中我。

云何見行是我？謂六思身；眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思。於此六思身，一一見是我，是名行即是我。

云何見行異我？謂色是我，行是我所；受、想、識是我，行是我所，是名行異我。

云何見我中行？謂色是我，行在中住；受、想、識是我，行在中住，是謂我中行。

云何見行中我？謂色是我，於行中住，周遍其四體，謂受、想、識是我，於行中住，周遍其四體，是名行中我。

云何見識即是我？謂六識身：眼識，耳、鼻、舌、身、意識身。於此六識身，一一見是我，是名識即是我。

云何見識異我？見色是我，識是我所；見受、想、行是我，識是我所，是名識異我。

云何見我中識？謂色是我，識在中住；受、想、行是我，識在中住，是名我中識。

云何識中我？謂色是我，於識中住，周遍其四體；受、想、行是我，於識中住，周遍其四體，是名識中我。

舍利弗詳細解說違背「五陰非我、不異我、不相在」的各種知見，其中的「我」全是凡夫外道所妄計的「我」。以下的《論》稱之為「二十句薩迦耶見」。

真觀按，很可惜的是，此處沒講正確的「我」。

如是聖弟子見四真諦，得無間等果，斷諸邪見，於未來世永不復起。所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，一向積聚，作如是觀：一切無常，一切苦，一切空，一切非我，不應愛樂、攝受、保持。受、想、行、識，亦復如是，不應愛樂、攝受、保持。

這樣的聖弟子便會見到四聖諦，得到無間斷的果位，永遠地斷掉各種邪見。所有的色，無論是過去、未來、現在，內、外，粗、細，美、醜，遠、



近，色法積聚就是色蘊，它們都是無常、苦、空、非我，不應該愛樂、攝受、保持。受、想、行、識，也是這樣，不應該愛樂、攝受、保持。

如是觀，善繫心住，不愚於法。復觀精進，離諸懈怠，心得喜樂，身心猗息，寂靜捨住，具諸道品，修行滿足，永離諸惡，非不消煬，非不寂滅。減而不起，減而不增，斷而不生，不取不著，自覺涅槃『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。

能夠這麼觀察，善於繫心而住，不被有為法所愚弄。再繼續精進觀察，離開各種懈怠，心得喜樂，身心皆美好而平息，住於寂靜捨離諸法的境界，具足各種道品，修行滿足，永離各種惡法，證得阿羅漢果。

舍利弗說是法時，六十比丘不受諸漏，心得解脫。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

## 丙十四 「三見滿」

復次，當知略有三種聖者，三見圓滿，能超三苦。云何名為三種聖者？一、正見具足，謂於無倒法無我忍，住異生位者。二、已見聖諦，已能趣入正性離生，已入現觀，已得至果，住有學位者。三、已得最後究竟第一阿羅漢果，住無學位者。

有三種聖者，三見圓滿，能超三苦。是哪三種聖者呢？一、初果向，具足正見，對於五蘊無我的正理已能接受，但仍住於異生位（凡夫）。二、有學（初果以上，一直到四果向）。三、阿羅漢。

云何名為三見圓滿？一、初聖者隨順無漏，有漏見圓滿；二、未善淨無漏見圓滿；三、善清淨無漏見圓滿。此三圓滿，依說三種補特伽羅，隨其次第，如前應知。

什麼叫作三見圓滿？一、初果向隨順無漏法，有漏的見解已達圓滿。二、有學圓滿未善淨無漏見。三、阿羅漢圓滿善清淨無漏見。

有漏見，相當於世間智。有漏見圓滿，相當於世間智的頂峰。無漏見，相當於出世間智。有學的無漏見還不圓滿，無學的無漏見才是圓滿。

云何名為超三種苦？謂初見圓滿，能超外道我見違諍所生眾苦；第二見圓滿，能超一切惡趣眾苦；第三見圓滿，能超一切後有眾苦。

什麼叫作超越三種苦？初果向能夠超越外道我見錯誤理論所產生的各種苦。初果人能夠超越一切惡道苦。阿羅漢能夠超越未來世的各種苦。

## 丁一 初見超違諍苦

此中云何名諸外道我見違諍所生眾苦？謂此正法、毘奈耶外，所有世間種種異道，薩迦耶見以為根本，所生一切顛倒見趣，如是一切，總稱我見。謂我論者，我論相應一切見趣；或一切常論者，或一分常論者，或無因論者，或邊無邊論者，或斷滅論者，或現法涅槃論者，彼論相應一切見趣。

什麼叫作「諸外道我見違諍所生眾苦」？這是說，在正法正律之外，世間的各種不一樣的道，它們是以薩迦耶見為根本而生的各種顛倒的見解，這一切的錯誤見解，總稱為我見。也就是我論和與我論相應的一切見解，包括一切常論、半常論、無因論、邊無邊論、斷滅論、現法涅槃論<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 參見甲一乙六丙二丁三〈六十二見〉。



換句話說，它包括宗教、哲學、世界、政治、主權、經濟、民族、階級、性別等等不同的主張引發的各種爭吵、鬥毆乃至戰爭所產生的各種苦。

或有情論者，彼論相應一切見趣，謂諸邪見，撥無一切化生有情，誹謗他世。

還有一種邪見稱為「有情論」，這是指否定化生（天、鬼神、地獄）有情和否定未來世的各種見解。

或命論者，彼論相應一切見趣，謂命論者計命即身，或異身等。

還有一種邪見稱為「命論」，這是指計著「命即是身」或「命異於身」的各種見解。<sup>1</sup>

或吉祥論者，彼論相應一切見趣，謂觀參羅、曆算、卜筮種種邪論，妄計誦呪、祠祀火等，得所愛境，能生吉祥，能斷無義。又計觀相為祥、不祥。

還有一種邪見稱為「吉祥論」，這是指依星象、曆法、卜筮等建立的各種邪論，誤計誦呪、拜火等法可以得到自己所愛的境界，能生起吉祥、斷掉無理的痛苦。主張吉祥論的人也觀察各種相，判別各種相為吉祥或不吉祥。<sup>2</sup>

彼復云何？謂二十句薩迦耶見為所依止，發起妄計，前際、後際六十二種諸惡見趣，及起總謗一切邪見。

這都是依二十句薩迦耶見而發起的錯誤計著，包括六十二見和與之相應的所有邪見。二十句薩迦耶見就是違背五陰非我、不異我、與我不相在的二十種我見，具體來說就是：

見色是我，見色異我，見我中色，見色中我；

---

<sup>1</sup> 佛教主張命與身非一非異。

<sup>2</sup> 佛教主張，只要因緣合會，必然得報，善惡皆然，無所謂吉祥、不吉祥。



見受是我，見受異我，見我中受，見受中我；  
見想是我，見想異我，見我中想，見想中我；  
見行是我，見行異我，見我中行，見行中我；  
見識是我，見識異我，見我中識，見識中我。

云何違諍所生眾苦？謂彼展轉見欲相違，互興諍論，發起種種心憂惱苦，深愛藏苦，互勝劣苦，堅執著苦。

什麼叫作「違諍所生眾苦」？這是說，外道之間因為見解和利益不同的矛盾，互相爭執，引生以下的四種苦。

### 戊一 心憂惱苦

當知此中，若他所勝便生愁惱，是名初苦。

被人勝過的憂愁和苦惱，這是初苦。

### 戊二 深愛藏苦

若勝於他，遂作方便，令自見品轉復增盛，令他見品漸更隱昧，「唯我見淨，非餘所見」，執著邪見，深起愛藏。由此因緣，發生種種不正尋思，及起種種不寂靜意，損害其心，名第二苦。

如果勝過別人，就想辦法讓自己的理論更強勢，讓別人的理論更衰落，認為「只有我的見解清淨，其餘見解都不對」，執著邪見，對自己的見解產生深沉的貪愛。因為這樣，各種不正尋思和各種不寂靜的意念產生，損害自心，這是第二苦。

### 戊三 互勝劣苦

愛藏邪見增上力故，以他量己，謂己為勝、或等、或劣，因自高舉，凌蔑於他，是名第三互勝劣苦。



由於愛藏邪見的力量，跟別人產生比較，說自己勝過別人、與別人相等或輸給別人，因而高舉自身，輕蔑他人，這就是第三苦，也就是互勝劣苦。

#### 戊四 堅執著苦

彼依此故，追求利養，即為追求苦之所觸。凡有所作，皆為惱亂，詰責他論，及為自論免脫他難，是名第四堅執著苦。

他們依於邪見而追求利養，陷入追求之苦。所作所為都是在產生苦惱和動亂，一方面要找別人理論的毛病，一方面又要替自身的理論狡辯，這是第四種苦，也就是堅執著苦。

如是四種，名見違諍所生眾苦。

以上四種苦，稱為「見違諍所生眾苦」。

內法異生，安住上品無我勝解，當知已斷如是眾苦。所以者何？彼於當來，由意樂故，於如是等諸惡見趣堪能除遣，是故若住初見圓滿，能超初苦。

住於內法的凡夫（初果向），已能安住於上品的無我勝解，便已斷除以上的四種苦。怎麼說呢？初果向因為意樂無我正見的緣故，以後都能除遣這些惡見，因此能夠超越「諸外道我見違諍所生眾苦」。

#### 丁二 第二見超異生苦\*

又即依此初見圓滿，親近、修習、極多修習，於內諸行發生法智，於不現見發生類智，總攝為一聚，以不緣他智而入現觀，謂以無常行或隨餘一行。彼於爾時，能隨證得第二見圓滿，及能超第二苦。

初果向人依初見圓滿，繼續不斷地修習，現見內在的有為法因而發起法智，對於無法現見的有為法發生類智，法智與類智合在一起，就能不靠他人

的言語而入於現觀，於諸行無常、苦、空、無我得到現量。這時就能證得第二見圓滿，而超越第二種苦。

按，類智，意思是觀察同類的事物，歸納它們共同的性質和規律，這其實就是用邏輯歸納法所得出的結論。法智和類智都是「不緣他智」的「現觀」（等級超過緣他智的正教量），由此可知，論主將這兩種智都歸類為現量。

大家要注意一下，這只是證得初果的方法，並不是多麼高深的方法。如果你不肯承認邏輯歸納法，你會連「色法無常」都無法確認，從而無法證得初果。因為「色法無常」是全稱命題，你要確認所有的色法，無論過去、現在、未來，亦無論粗、細，內、外，遠、近，好、醜，都是無常。而尚未出生、極細微、極遙遠的色法，請問你怎麼現見？我們只能觀察大量的色法，發現它們都有生、住、異、滅，因此歸納出一切色法（包括我們不能現見的部分）無常。

### 丁三 第三見超後有苦

彼住此已，如先所得七覺分法，親近、修習、極多修習，能斷如前所說四種業等雜染，能隨證得後見圓滿，超後有苦。

有學住在這個階段，依照先前所得到的七覺支法不斷精進修習，就能斷掉先前所說的四種雜染，證得「善清淨無漏見圓滿」，成就阿羅漢果，超越後有之苦。

此中第一補特伽羅，猶殘二苦，及殘現在所依身苦。第二補特伽羅，唯殘一苦，及依身苦。第三補特伽羅，一切苦斷，但依身苦暫時餘在，譬如幻化。

第一種有情初果向，還剩下兩種苦，也有現世五蘊身的苦。第二種有情見道者只剩下一種苦，也有現在世五蘊身的苦。第三種有情阿羅漢，已經將一切苦斷掉，只剩下現世五蘊身如同幻化的苦，不構成真正的苦惱。



又依分別薩迦耶見，立二十句，不依俱生。又內法者，無如是行，依遍處定，謂「地為我，我即是地」，乃至廣說，一切應知。

二十句薩迦耶見，是依分別我見，而不是依俱生我見而來。這是外道法才有的，而不是內法當中有人這麼修，外道修遍處定，便以為地即是我、水即是我、火即是我或風即是我，因此便有各種薩迦耶見。

### 1 7 8 ; 1 7 8 ( 1 1 0 ) 尼犍子經\*

如是我聞：

一時，佛住毘舍離獼猴池側。毘舍離國有尼犍子<sup>1</sup>，聰慧明哲，善解諸論。有聰明慢，所廣集諸論，妙智入微，為眾說法，超諸論師。每作是念：「諸沙門、婆羅門無敵我者，乃至如來亦能共論。諸論師輩聞我名者，頭額津，腋下汗，毛孔流水。我論議風，能偃草折樹，摧破金石，伏諸龍象，何況人間諸論師輩能當我者！」

毘舍離國有一論師名叫薩遮尼犍子<sup>2</sup>，善解經論，妙智入微，超過一般論師。他經常想：「就算是如來，我也能跟他辯論，何況是一般論師，哪裡是我的對手！」

時有比丘，名阿濕波誓，晨朝著衣持鉢，威儀詳序，端視平涉，入城乞食。爾時，薩遮尼犍子有少緣事，詣諸聚落，從城門出。遙見比丘

---

1 耆那教是起源於古印度的古老宗教之一，開創者為伐達摩那，一般被認為是六師外道之一的尼乾陀若提子。目前耆那教在全球約有四至五百萬信徒，大部分生活在印度西部及南部各邦。佛經中，稱呼這個教派為尼乾或尼犍，將這個教派的信徒稱為尼乾子，又稱他們為裸形外道。（維基百科「耆那教」條，2024-11-9。

2 大薩遮尼犍子（人名）尼犍為苦行外道之通名，譯曰離繫，薩遮是其名，譯言，有，或諦，大有離繫外道之子也。此人歸佛悟大道，為鬱闍延城嚴熾王，說世出世之法，遂與王共詣佛所受記別。《慧苑音義》下曰：「薩遮，此云有也。」

《翻梵語》九曰：「薩遮者實，亦云諦。」梵 Mahāsatya-nirgrantha。 <https://zh.wikisource.org/zh-hant/佛學大辭典/大薩遮尼犍子>，2024-12-13。

阿濕波誓，即詣其所，問言：「沙門瞿曇為諸弟子云何說法？以何等法教諸弟子令其修習？」

阿濕波誓言：「火種居士！世尊如是說法，教諸弟子，令隨修學。言：諸比丘！於色當觀無我，受、想、行、識當觀無我。此五受陰，勤方便觀：如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。」

薩遮尼捷子聞此語，心不喜，作是言：「阿濕波誓！汝必誤聽，沙門瞿曇終不作是說。若沙門瞿曇作是說者，則是邪見，我當詣彼難詰令止。」

爾時，薩遮尼捷子，往詣聚落，諸離車<sup>1</sup>等集會之處。語諸離車言：「我今日見沙門瞿曇第一弟子，名阿濕波誓，薄共論議。若如其所說者，我當詣彼沙門瞿曇，與共論議，進卻迴轉，必隨我意。譬如士夫，刈拔芟草，手執其莖，空中抖擻，除諸亂穢。我亦如是，與沙門瞿曇論議難詰，執其要領，進卻迴轉，隨其所欲，去其邪說。如沽酒家，執其酒囊，壓取清醇，去其糟滓。我亦如是，詣沙門瞿曇，論議難詰，進卻迴轉，取其清真，去諸邪說。如織席師，以席盛諸穢物，欲市賣時，以水洗澤，去諸臭穢。我亦如是，詣沙門瞿曇所，與共論議，進卻迴轉，執其綱領，去諸穢說。譬如王家調象之師，牽大醉象，入深水中，洗其身體，四支、耳、鼻，周遍沐浴，去諸塵穢。我亦如是，詣沙門瞿曇所，論議難詰，進卻迴轉，隨意自在，執其要領，去諸穢說。汝諸離車，亦應共往觀其得失。」

中有離車作如是言：「若薩遮尼捷子能與沙門瞿曇共論議者，無有是處。」復有說言：「薩遮尼捷子聰慧利根，能共論議。」時有五百離車，與薩遮尼捷子，共詣佛所，為論議故。

<sup>1</sup> 《中華佛教百科全書》：「離車，古代居住於中印度毗舍離城（Vaiśālī）的種族。又作離車毗、犁車毗、栗咭毗、栗咭婆、隸車、律車、利車、犁車、黎昌。意譯皮薄、同皮、仙族王、貴族公子、王族公子、邊地主、傳集國政、傳參國事。乃跋祇族（Vrji）之一部。」



薩遮尼犍子聽說佛陀教弟子「五陰無常、苦、空、非我」，認為是邪見，打算糾正佛陀。

爾時，世尊於大林中，坐一樹下，住於天住。時有眾多比丘，出房外，林中經行。遙見薩遮尼犍子來，漸漸詣諸比丘所，問諸比丘言：「沙門瞿曇住在何所？」比丘答言：「在大林中，依一樹下，住於天住。」

薩遮尼犍子即詣佛所，恭敬問訊，於一面坐。諸離車長者亦詣佛所，有恭敬者，有合掌問訊者，問訊已，於一面住。時薩遮尼犍子白佛言：「我聞瞿曇作如是說法，作如是教授諸弟子，教諸弟子於色觀察無我，受、想、行、識觀察無我。此五受陰，勤方便觀察：如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。為是瞿曇有如是教，為是傳者毀瞿曇耶？如說說耶？不如說說耶？如法說耶？法次法說耶？無有異忍來相難詰，令墮負處耶？」

佛告薩遮尼犍子：「如汝所聞，彼如說說，如法說，法次法說，非為謗毀，亦無難問令墮負處。所以者何？我實為諸弟子如是說法，我實常教諸弟子令隨順法，教令觀色無我，受、想、行、識無我。觀此五受陰：如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。」

薩遮尼犍子詢問佛陀是否教弟子「五陰無常、苦、空、非我」，得到佛陀的確認。

薩遮尼犍子白佛言：「瞿曇！我今當說譬。」佛告薩遮尼犍子：「宜知是時。」

「譬如世間，一切所作皆依於地，如是色是我人，善惡從生；受、想、行、識是我人，善惡從生。又復譬如人界、神界、藥草、樹本，皆依於地而得生長，如是色是我人，受、想、行、識是我人。」

薩遮尼犍子說：「譬如世間一切的事物都依於大地，同樣的道理，五陰即是我，善惡由此而生。又譬如人界、神界、藥草、樹木皆依大地而得生長，同樣的道理，五陰即是我。」

佛告火種居士：「汝言色是我人，受、想、行、識是我人耶？」答言：「如是，瞿曇！色是我人，受、想、行、識是我人。此等諸眾，悉作是說。」

佛問火種居士：「你說五陰即是我？」答：「沒錯，瞿曇！五陰即是我，大家都這麼說。」瞿曇是佛陀的名字，印度人不認為稱人名字為不禮貌。

這裡要注意的是，先前與佛陀對話的是薩遮尼犍子，此處卻稱為火種居士，這表示薩遮尼犍子就是火種居士。這是語言學的規律之一，讀者請先確定，等一下還會再度應用。

佛告火種居士：「且立汝論本，用引眾人為！」薩遮尼犍子白佛言：「色實是我人。」

佛告訴火種居士：「你講自己的主張，不用管別人怎麼講！」薩遮尼犍子答：「色陰即是我（受想行識也是我）。」

「大家都這麼說」並不能作為理論成立的依據，因為大部分的人都有無明，所以一直都是凡夫。而且以「大家都這麼說」作為理論成立的依據，有推卸責任的嫌疑：若是辯輸了，是別人的問題，而不是自己的錯。

佛告火種居士：「我今問汝，隨意答我。譬如國王，於自國土，有罪過者，若殺、若縛、若擯，若鞭、斷絕手足；若有功者，賜其象、馬、車乘、城邑、財寶，悉能爾不？」答言：「能爾，瞿曇！」

佛問火種居士：「譬如國王，在自己國家當中，可以治罰犯罪的人，可以賞賜有功的人，是不是這樣？」答：「是這樣，瞿曇！」



佛告火種居士：「凡是主者，悉得自在不？」答言：「如是，瞿曇！」

佛問火種居士：「只要是主，就必然自在嗎？」答：「是這樣，瞿曇！」

佛告火種居士：「汝言色是我，受、想、行、識即是我，得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？」時薩遮尼犍子默然而住。

佛又問：「你說五陰是我，可以隨意自在，讓別人怎麼樣，或不能怎麼樣嗎？」這時候薩遮尼犍子不講話了。<sup>1</sup>

真觀按，薩遮尼犍子承認「凡是主者，悉得自在」，佛陀便說他主張「我得隨意自在」，薩遮尼犍子並不否認，這表示二人之間有一共識「我即是主，能夠隨意自在（包括賞罰）」。

佛告火種居士：「速說，速說，何故默然？」如是再三，薩遮尼犍子猶故默然。

佛陀連問三次「快說，快說，你為什麼不講話」，薩遮尼犍子仍然不講話。

時有金剛力士鬼神，持金剛杵，猛火熾然，在虛空中，臨薩遮尼犍子頭上，作是言：「世尊再三問，汝何故不答？我當以金剛杵碎破汝頭，令作七分。」佛神力故，唯令薩遮尼犍子見金剛神，餘眾不見。薩遮尼犍子得大恐怖，白佛言：「不爾，瞿曇！」

這時候有一個兇惡的大鬼，拿著金剛杵，全身冒著火，出現在薩遮尼犍子頭上，對他說：「世尊問你三遍，你為什麼不回答？小心我用金剛杵打你

---

<sup>1</sup> 他如果答能，就違反事實；如果答不能，就落入明顯的矛盾。



的腦袋，讓它碎成七塊。」佛以神通遮蔽，只有薩遮尼犍子看到大鬼，其他人都看不到。薩遮尼犍子很害怕，趕緊說：「不能，瞿曇！」

佛告薩遮尼犍子：「徐徐思惟，然後解說。汝先於眾中，說色是我，受、想、行、識是我。而今言不，前後相違！汝先常說言：『色是我，受、想、行、識是我。』」

佛陀說：「想仔細再開口。你原先說五陰是我，現在卻講不能作主，這是前後矛盾！」

「火種居士！我今問汝：色為常耶？為無常耶？」答言：「無常，瞿曇！」

復問：「無常者，是苦耶？」答言：「是苦，瞿曇！」

復問：「無常、苦者，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我，異我，相在不？」答曰：「不也，瞿曇！」

（受、想、行、識，亦如是說。）

顯示薩遮尼犍子的錯誤之後，佛陀便為他開示正確的解脫道。此處的問答，旨在確定五陰非我、不異我、與我不相在。根器利者可由此證得初果。

佛告火種居士：「汝好思而後說。」

復問火種居士：「若於色未離貪、未離欲、未離念、未離愛、未離渴，彼色若變、若異，當生憂悲惱苦不？」答曰：「如是，瞿曇！」

（受、想、行、識，亦如是說。）

復問火種居士：「於色離貪、離欲、離念、離愛、離渴，彼色若變、若異，則不生憂悲惱苦耶？」答曰：「如是，瞿曇！如實無異。」

（受、想、行、識，亦如是說。）

「火種居士！譬如士夫身嬰眾苦，常與苦俱，彼苦不斷、不捨，當得樂不？」答言：「不也，瞿曇！」



「如是火種居士！身嬰眾苦，常與苦俱，彼苦不斷、不捨，不得樂也。」

以上開示修道的方法，重點在於厭離五陰。

「火種居士！譬如士夫，持斧入山，求堅實材，見芭蕉樹，洪大臃直，即斷其根葉，剝剝其皮，乃至窮盡，都無堅實。火種居士！汝亦如是，自立論端，我今善求真實之義，都無堅實，如芭蕉樹也。而於此眾中，敢有所說，我不見沙門、婆羅門中，所知、所見，能與如來應等正覺所知、所見共論議不摧伏者。而便自說：『我論議風，偃草折樹，能破金石，調伏龍象，要能令彼額津、腋汗、毛孔水流。』汝今自論己義而不自立，先所誇說能伏彼相，今盡自取而不能動如來一毛。」

爾時，世尊於大眾中，被鬱多羅僧，現胸而示：「汝等試看！能動如來一毛以不？」爾時，薩遮尼犍子默然低頭，慚愧失色。

佛陀教訓薩遮尼犍子，誇口能摧伏如來，實際上自己的立論卻站不住腳。薩遮尼犍子默然低頭，慚愧失色。

爾時，眾中有一離車，名突目佉，從座起，整衣服，合掌白佛言：「世尊！聽我說譬。」佛告突目佉：「宜知是時。」

突目佉白佛言：「世尊！譬如有人執持斗斛，於大聚穀中，取二三斛，今此薩遮尼犍子亦復如是。世尊！譬如長者巨富多財，忽有罪過，一切財物悉入王家。薩遮尼犍子亦復如是，所有才辯，悉為如來之所攝受。譬如城邑、聚落邊有大水，男女大小悉入水戲，取水中蟹，截斷其足，置於陸地，以無足故，不能還復入於大水。薩遮尼犍子亦復如是，諸有才辯，悉為如來之所斷截，終不復敢重詣如來，命敵論議。」

爾時，薩遮尼犍子忿怒熾盛，罵唾突目佉離車言：「汝麁疎物，不審諦，何為其鳴！吾自與沙門瞿曇論，何豫汝事？」

在場有一位聽眾名叫突目佉判定薩遮尼犍子輸了這場辯論。薩遮尼犍子很生氣，大聲怒罵。

薩遮尼犍子呵罵突目佉已，復白佛言：「置彼凡輩鄙賤之說，我今別有所問。」佛告薩遮尼犍子：「恣汝所問，當隨問答。」「云何瞿曇為弟子說法，令離疑惑？」

罵完之後，他請教佛陀：「你是怎麼教弟子離開疑惑的？」

佛告火種居士：「我為諸弟子說：諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切如實觀察，非我，非異我，不相在。受、想、行、識，亦復如是。彼學必見跡，不斷壞，堪任成就，厭離知見，守甘露門。雖非一切悉得究竟，且向涅槃。如是弟子從我教法，得離疑惑。」

佛陀說：「我告訴弟子『五陰非我、不異我、與我不相在』。能這樣學一定可以見道，雖然不是立刻得到究竟解脫，但是卻可以穩定地趨向涅槃。這是我教弟子離開疑惑的方法。」

復問瞿曇：「復云何教諸弟子，於佛法得盡諸漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有？」

又問：「你怎麼教弟子，讓他們證得阿羅漢？」

佛告火種居士：「正以此法，諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切如實知，非我，非異我，不相在。受、想、行、識，亦復如是。彼於爾時，成就三種無上：智無上，道無上，解脫無上。成就三種無上已，於大師所，恭敬、尊重、供養如佛。世尊覺一切法，即以此法調伏弟子，令得安隱，令得無畏，調伏寂靜，究竟涅槃。世尊為涅槃故，為弟子說法。



火種居士！我諸弟子，於此法中，得盡諸漏，得心解脫，得慧解脫，於現法中自知作證『我生已盡，梵行已立，所作已作』，自知不受後有。」

佛陀答：「就是我剛才跟你講的法『五陰非我、不異我、與我不相在』。這個法可以讓人成就三種無上：智無上，道無上，解脫無上。<sup>1</sup>成就這三種無上之後，你就會視師如佛而恭敬、尊重、供養。如來覺悟一切法，便是以這個法教授弟子，讓他們得到安隱、無畏，讓他們寂靜，乃至究竟涅槃，證得阿羅漢果。」

薩遮尼犍子白佛言：「瞿曇！猶如壯夫鋒刃亂下，猶可得免，瞿曇論手，難可得脫！如盛毒蛇猶可得避，曠澤猛火猶可得避，兇惡醉象亦可得免，狂飢師子悉可得免，沙門瞿曇論議手中，難可得脫！非我凡品輕躁鄙夫，論具不備，以論議故來詣瞿曇。沙門瞿曇！此毘舍離豐樂國土，有遮波梨支提，漆菴羅樹支提，多子支提，瞿曇在拘樓陀支提，婆羅受持支提，捨重擔支提，力士寶冠支提。世尊！當安樂於此毘舍離國，諸天、魔、梵，沙門、婆羅門，及諸世間，於世尊所常得恭敬、奉事、供養，令此諸天、魔、梵，沙門、婆羅門，長夜安樂，唯願止此！明朝與諸大眾，受我薄食！」

薩遮尼犍子說：「你這麼高明，怪不得我輸在你手上。明天早上，請你和僧眾接受我的飲食供養。」

爾時，世尊默然而許。時薩遮尼犍子，知佛世尊默然受請已，歡喜隨喜，從座起去。爾時，薩遮尼犍子於彼道中，語諸離車：「我已請沙門瞿曇及諸大眾，供設飯食，汝等人各辦一釜食，送至我所。」

---

<sup>1</sup> 參見甲一乙十二丙四〈三種無上〉。

諸離車各還其家，星夜供辦，晨朝送至薩遮尼犍子所。薩遮尼犍子晨朝灑掃，敷座，供辦淨水。遣使詣佛，白言：「時到！」

世尊允許之後，薩遮尼犍子告訴離車族的徒眾：「我已邀請佛和僧眾，請大家都做一鍋食物，送到我那裡。」徒眾回家以後，連夜做好食物。薩遮尼犍子布置場地，派人請佛到場。

爾時，世尊與諸大眾，著衣持鉢，往薩遮尼犍子所，大眾前坐。薩遮尼犍子自手奉施清淨飲食，充足大眾。食已，洗鉢竟。薩遮尼犍子知佛食竟，洗鉢已，取一卑床，於佛前坐。

世尊與僧團抵達會場。薩遮尼犍子親自奉上清淨飲食供養大眾。飲食之後，薩遮尼犍子拿一個卑下的小床，坐於佛前。

爾時，世尊為薩遮尼犍子說隨喜偈言：

於諸大會中，奉火為其最；  
闍陀經典中，婆毘諦為最；  
人中王為最；諸河海為最；  
諸星月為最；諸明日為最；  
十方天人中，等正覺為最！

世尊為薩遮尼犍子說以上的隨喜偈。

爾時，世尊為薩遮尼犍子種種說法，示教、照喜已，還歸本處。時諸比丘，於彼道中眾共論議：「五百離車各為薩遮尼犍子供辦飲食，彼諸離車於何得福？薩遮尼犍子於何得福？」爾時，諸比丘還自住處，舉衣鉢，洗足已，至世尊所，頭面禮足，退坐一面。

白佛言：「世尊！我等向於路中，自共論議：五百離車為薩遮尼犍子供辦飲食，供養世尊、諸大眾，彼諸離車於何得福？薩遮尼犍子於何得福？」



比丘問佛：「離車族的徒眾為薩遮尼犍子供辦飲食，供養世尊與僧眾，徒眾是從誰那裡得到福報？薩遮尼犍子又是從誰那裡得到福報？」

佛告諸比丘：「彼諸離車，供辦飲食，為薩遮尼犍子，於薩遮尼犍子所因緣得福。薩遮尼犍子得福，佛功德。彼諸離車得施有貪、恚、癡因緣果報；薩遮尼犍子得施無貪、恚、癡因緣果報。」

佛陀答：「那些徒眾從薩遮尼犍子那裡得到福報。薩遮尼犍子從佛這裡得到福報。那些徒眾未來的果報有貪、嗔、癡因緣。薩遮尼犍子未來的果報沒有貪、嗔、癡因緣。」

按，「無貪、恚、癡因緣果報」是出世間的果報，佛陀的言語似乎是印證薩遮尼犍子已得須陀洹果。

## 經目錄

波多羅、十問，差摩、焰、仙尼，  
阿菟羅、長者，西、毛端、薩遮。

「波多羅」（跋陀薩羅）指169經，「十問」指170經，「差摩」指171經，「焰」指172經，「仙尼」指173經，「阿菟羅」指174經，「長者」指175經，「西」指176經，「毛端」指177經，「薩遮」指178經。

## 丙十五 「外愚相」

復次，諸外道輩，略有五種愚夫之相，由彼相故，墮愚夫數。

外道有五種愚夫之相：

謂諸外道性聰慧者，猶尚不免懷聰慧慢，況非聰慧，是名第一愚夫之相。

外道當中聰慧的人尚且懷有聰慧慢，何況是不聰慧的人，這是第一愚夫之相。

又諸外道，多為貪求利養恭敬，自讚毀他，是名第二愚夫之相。

外道大多貪求利養恭敬而自讚毀他，這是第二愚夫之相。

又諸外道，若諸聖者為說正法、正教、正誠，即便違逆，呵罵毀訾，是名第三愚夫之相。

外道聽到聖賢演說正法、正教、正誠，不願接受，反而毀謗，這是第三愚夫之相。

又諸外道，恣自陳說似正法論，或開示他，是名第四愚夫之相。

外道喜歡講似是而非的理論，這是第四愚夫之相。

又諸外道，雖為如來、如來弟子之所降伏，亦知如來所說法、律是真善說，知自法、律是妄惡說，然由我慢增上力故，都不信受，乃至不集觀察因緣，是名第五愚夫之相。

外道即使是被如來或聖弟子所降伏，也明知道佛教的法義、戒律是完善的，自己的法義、戒律是錯誤的，然而由於我慢頑固，都不信受，甚至也不肯思惟觀察，這是第五愚夫之相。

## 丙十六 如來〔成就六分〕辯才

復次，如來成就六分，得名無間論師子王。何等為六？

如來有六種成就，因此可以稱為「無間論獅子王」：



所謂最初往詣外道敵論者所，乃至恣其問一切義，凡所興論，非為諍論，唯除哀愍諸有情故。其未信者令彼生信，若已信者令倍增長。

一、如來與外道辯論，並不是為了跟人吵架，而是為了悲憫有情，讓未信者生信，已信者增長信心。

又興論時，諸根寂靜，形色無變，亦無怖畏習氣隨逐。

二、在辯論時，六根寂靜，形色如常，沒有害怕的習氣。

又終不為諸天世間之所勝伏，一切世間無敵論者，能越一翻，唯設<sup>1</sup>一翻，皆能摧伏。

三、終究不會被天、人等世間有情所勝，一切世間無敵的論者，在如來一步一步的論證當中，皆能為如來所摧伏。

又諸世間極聰慧者、極無畏者，若與如來共興論時，所有辯才皆悉蹇訥。增上怖畏逼切身心，一切矯術虛詐言論皆不能設。

四、世間很聰慧的人、無所畏懼的人，一旦與如來辯論，原本的辯才全都用不上，只會感到很害怕，沒辦法使用騙術和詭辯。

又復一切同一會坐，處中大眾，皆於佛所起勝他心，於彼外道敵論者所起他勝心。

五、辯論會場的大眾都會認為：佛陀贏得勝利，外道對手遭遇失敗。

又佛世尊言辭威肅，其敵論者所出言詞無有威肅。

六、佛世尊言辭威嚴，外道對手言詞不威嚴。

---

<sup>1</sup> 《大正藏》作「說」，今依中華電子佛典考證。



## 丙十七 有我與無我〔二種論〕

復次，有二種論，何等為二？一、有我論，二、無我論。無我論有力，有我論無力。有我論者常為無我論者所伏，唯除論者其力羸劣。

有兩種理論，一種是有我論，一種是無我論。無我論有力量，有我論沒有力量。有我論常為無我論所催伏，除非立無我論者辯才低下。

云何名為有我論者？謂如有一，起如是見，立如是論：於色等行建立為我，謂我有行，行是我所，我在行中，不流、不散，遍隨支節無所不至。是故色等諸行性我，依諸行田，生福非福，因茲領受愛不愛果。譬如農夫依止良田，營事農業及與種植藥草、叢林。是名我論。

什麼叫我論<sup>1</sup>？有人生起這樣的見解，建立這樣的理論：「色法等有為法是我，我有有為法，有為法是我所，我在有為法中，不流、不散，遍於肢節，無所不在。所以色法等有為法的性質就是我，有為法如同田地，依此田地出生福報或非福報，因此領受可愛或不可愛果。譬如農夫依止良田而種植藥草或叢林。」這稱為我論。

云何名為無我論者？謂有二種：一、破我論，二、立無我。

無我論又可以分為兩種：一、破我論，二、立無我論。

破我論者，「若計實我能有作用，於愛非愛諸果業中得自在」者，此我恒時欣樂厭苦，是故此我唯應生福、不生非福！

破我論的理論是這樣的：一、如果有人妄計「有為法當中的實我能有作用，於可愛與不可愛的因果報應當中能得自在（能酬償因果）」，這個我既然一向欣樂厭苦（又能夠酬償因果），應該只生起福報而不生起苦報！

---

<sup>1</sup> 真觀按，這裡的「有我論」是「諸行有我論」的簡稱。\*



又我作用常現在前，內外諸行若變異時，不應發生愁憂悲歎！

二、此我作用既然是常，就應該不受苦樂，而不應該隨著諸行的變異而愁憂悲歎！

又我是常，以覺為先，凡所生起，常應隨轉，無有變易，然不可得。如是名為破有我論。

三、我能夠察覺六塵相，這就要跟著六塵相而轉動，既然這樣就不可能是無有變易的常住法。

立無我者，以一切行從眾緣生，若隨福緣福便生起，與此相違生起非福。由此為緣，能招一切愛非愛果。依眾緣故，皆是無常，唯於如是因果所攝諸行流轉假立我等。若依勝義，一切諸法皆無我等。如是名為立無我論。

假立的無我論是這樣的。（如果依世俗諦而說）有為法都是從眾緣而生，隨善緣生起善報，隨惡緣生起惡報。由緣出生一切的可愛果與不可愛果。既然依於眾緣，有為法便是無常，只能在有為的因果當中假立我和其它法。<sup>1</sup>如果依照勝義諦而說，一切諸法都沒有我，也沒有一切的名言施設。這就是假立的無我論。

## 丙十八 〔學無學差別〕

復次，由五種相，有學、無學二種差別：謂諸無學所成就智，說名無上；一切有學所成就智，說名有上。如智無上，當知正行及與解脫無上亦爾。

---

<sup>1</sup> 真觀按，這裡的「無我論」是「諸行無我論」的簡稱。\*

從五個地方可以看出有學與無學的差別：第一、無學所成就的智慧，稱為無上；有學所成就的智慧，稱為有上。如同智無上，正行無上（第二）和解脫無上（第三）也是一樣。

又諸無學，以善清淨諸聖慧眼，觀佛法身，有學不爾。

第四、無學能夠以善清淨諸聖慧眼，觀察佛的法身，這不是有學辦得到的。

又諸無學，以善圓滿無顛倒行，奉事如來，有學不爾，是名五相。<sup>1</sup>

第五、無學能夠以善圓滿無顛倒行，奉事如來，這也不是有學辦得到的。

---

<sup>1</sup> 《瑜伽師地論》卷第88終。



## 附錄一：經典抉疑的三重視角及開放態度 ——以《雜阿含經》中「不異我」為例

作者：清源

### 問題的提出

「有我」還是「無我」，這是一個疑問。無論對於佛學研究者而言，還是對修行的實踐者來說。那麼，在遇到疑問的時候，需要借助哪些方法或途徑來尋求答案呢？首先想到的，或許是重回經典，看佛陀的原典是如何說的。然而問題的關鍵便在於：儘管佛典就在那裡，但人們對它的理解卻並不總是一致的。

例如，《雜阿含經》中有一句「非我、不異我、不相在」，句中的「不異我」，就存在三種不同的解讀：一、不是和我相異。二、不是我所（不是我的）。三、不是離五蘊而可說有我。

一句簡單的文字，就已經可以分化出多種不同的釋義。那麼要如何在這些解讀中進行抉擇呢？相信，這同樣是橫亘在研究者和修行者面前的問題。

而本文選擇以「不異我」為例，不僅因為它在釋義分歧方面的典型性，更是因為這一句法義直接關涉「有我、無我」的核心議題，甚至是理解大乘佛法與初期佛法之間關聯的關鍵所在。

### 三重視角

對於經典文本解讀的不同，並不鮮見。那該如何「抉疑」呢？本文，便以「不異我」為例，提供三重視角：

第一重，文本的視角。亦即考察文本本身。例如檢查經典不同版本之間的文字差異，是否存在誤釋、誤傳等。不涉及對字詞的進一步解釋，僅是排查文本的錯誤、偏差及可靠性。

第二重，語義的視角。把這句經文放入上下文之中，對完整句子或段落，進行語法語義的分析。

而第三重視角，是整體的視角，亦即把對這一句經文的解讀，放入到更為廣闊的佛學歷史文化背景之中。而在這一視角下，考察的實則是研究問題的方法論，叩問的是研究者的態度或信仰。

文本的最後，或許並不能對此經文的解釋提供一個最終的答案。但試圖展開思惟的過程，亦即在學習和研究經典的過程中，面對一個個文字、一句句話語、一種種釋義時，可以採用的方法及態度，用以輔助攻克種種難題和疑問。

## 一、文本的視角

### 文字的差異

「非我，不異我，不相在」，這句譯文出現於求那跋陀羅譯《雜阿含經》，有時也會寫作「不是我，不異我，不相在」。出現這幾句經文的語境，也基本一致，都是在闡明五陰（五蘊）與「我」的關係。具體舉例，《雜阿含經》卷1第23經：

當觀若所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆非我、不異我、不相在，如是平等慧正觀。<sup>1</sup>

總結起來便是：一切色，具有「不是我，不異我，不相在」的屬性。

《雜阿含經》譯自梵文原本，相對應的其他譯本，還包括漢譯的《別譯雜阿含經》和南傳巴利文譯本《相應部經典》。在其他譯本中，相對應的經文在文本上則有所差異。

《別譯雜阿含經》中，與之相類似的經文：

---

<sup>1</sup> (CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 5a20-23)。



是故比丘，若有是色，乃至少許，過去、未來、現在，若內、若外，若近、若遠，此盡無我，及以我所，如是稱實正見所見。<sup>1</sup>

用的是「無我，及以我所」，也就是「無我，無我所」。並沒有出現「不異我」的字樣。

「當觀若所有諸色……彼一切悉皆非我、不異我、不相在」，這一句在對應的南傳「相應部尼柯耶」（22.91經）中的文本是「sabbam rūpaṃ ‘netam mama, nesohamasmi, na meso attā’ti」，漢譯為「一切色，這不是我的，我不是這個，這不是我的真我。」<sup>2</sup>

當文本出現差異時，第一個想到的可能，便是某個譯本是否存在對原本的誤譯。但現在的問題是，梵本原本佚失，也就無從校勘。如果從各譯本流傳歷史來看，並不能據某個譯本作為評判的絕對依據。

### 求那跋陀羅譯本

既然「不異我」只存在於《雜阿含經》中，那麼它的權威性如何呢？

《雜阿含經》是漢譯四部阿含之一。劉宋時期，由印度僧人求那跋陀羅譯出。翻譯的母本，據傳為法顯從印度帶回的梵文原本<sup>3</sup>，但可惜梵本已經佚失。

19世紀末、20世紀初，在新疆塔里木盆地緣地區，出土了豐富的梵文佛典。並且引起了國際學術界的重視。經過學者的廣泛研究<sup>4</sup>，與《雜阿含經》相關的有以下發現：

<sup>1</sup> 《別譯雜阿含經》卷16 (CBETA 2024.R1, T02, no. 100, p. 486b16-18)。

<sup>2</sup> 此處經文和翻譯，參見莊春江工作站 (<https://agama.buddhason.org/>)。

<sup>3</sup> 《歷代三寶紀》與《大唐內典錄》，依據道慧的《宋齊錄》，稱《雜阿含經》的梵本是由法顯帶來的。參見《歷代三寶紀》卷一〇（大正四九·九一上）。《大唐內典錄》卷四（大正五五·二五八下）。

<sup>4</sup> 參見兩篇連續性的文獻，本文只摘取了與《雜阿含經》研究相關的部分：榜迦德-列文，沃羅巴耶娃-吉斯雅托夫斯卡雅，2004. 〈新疆出土梵文佛典及其相關問題〉. 《佛學研究》(13): 344-352；榜迦德-列文，沃羅巴耶娃-吉斯雅托夫斯卡雅，2008. 〈新疆發現的梵文佛典〉. 《吐魯番學研究》(2): 101-117。

一、將這部分梵文經典與漢譯《雜阿含經》對比，有經卷內容「相當準確」，甚至「完全一致」。

二、甚至有梵文斷片的封皮上還印有「雜阿含經卷五一百八十五」這樣的漢字。

三、「可以發現，〔雜阿含經〕漢文譯本是以保存在新疆的梵文版本為藍本的」，很可能是從說一切有部梵文寫本翻譯過來。

四、相比較，有些內容在巴利文聖典中「未見相應內容」；或「無嚴格對應」。

五、日本學者今津洪岳也提出：「高昌及于闐發現梵文片斷章與現傳雜阿含完全符合，此為有力推知現傳雜阿含由梵語本譯出。」<sup>1</sup> 這些發現，足以說明：求譯《雜阿含經》是從梵文版本直接譯出的，並非出自巴利尼柯耶。其權威和完整性，並不比南傳巴利文經文為低。這樣看來，即便南傳「相應部尼柯耶」的譯文與漢傳有出入，也並不能就此判斷，是求那跋陀羅的誤譯。兩者常用來對勘，但是並不能據某一本為「依準」。

而同為漢譯的《別譯雜阿含經》是後秦時期譯出，譯者不詳。《別譯雜阿含經》與求譯《雜阿含經》之間的對應關係，在學界亦無定論。日本學者水野弘元在〈部派佛教與雜阿含〉一文提出：

屬於上座部的巴利《相應部》與屬於說一切有部之漢譯《雜阿含》十分相似……至於約占兩者份量三分之一的《別譯雜阿含》，可能係抄自大部之《雜阿含》，或是其他部派之《雜阿含》之全本或未完全寫就者，此誠為問題所在。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 今津洪岳, 2004. 《阿含經題解》佛學思想譯叢. 台北市: 嚴寬祐文教基金會。

<sup>2</sup> 水野弘元〈部派佛教與雜阿含〉，《佛光大藏經阿含藏》〈附錄（下）〉，頁683，第7行。轉引自：蘇錦坤, 2014. 〈贊佛偈——兼論《雜阿含經》《別譯雜阿含經》與《相應部》異同〉. 《法鼓佛學學報》(15): 67-108。



但是通過審視兩者經號次序，發現兩者「次序緊密對應」，而兩者與南傳《相應部》則相差相當大。但就內容而言，仍不能就此斷言三者之間的相似程度孰近孰遠。<sup>1</sup>

此外，三種譯本亦無證據表明所依為相同的梵文本，學者亦猜測不同譯文係傳承自不同部派。如果部派所傳承的經文在內容上已有相當差異，那麼因為原文已經不同，三種譯本亦不能當成同本異譯的情況來看待。

## 二、語義的視角

既然文字上存在差異，那麼在語義解釋上，是否一致呢？如果有區別，又該如何看待呢？

在三種譯本中，巴利文經文所包含的意思：一切色……這不是我的，我不是這個，這不是我的真我。《別譯》中：一切色……無我，以及我所。其實表明的是基本相同的含義，即：五蘊「非我、非我所」。在求譯的「非我、不異我、不相在」中，也包含了相同的含義。但是，求譯中使用的「不異我」這三個字，則顯示出某種不同的成分。

### 三種解釋

「非我、不異我、不相在」，這一句的語境，是在說明五蘊與「我」之間的關係當中。關於「不異我」，至少可以找出三種代表性的解釋。

第一種解釋，根據「異」的字面含義，即「不同」。那麼「不異我」可以解釋為「並非不同於我」。這種解釋直接且普通，乃至於沒有太多需要特別說明的地方。

丁福保《佛學大辭典》中「一異」條：彼此皆同曰一，彼此皆異曰異。《佛光大辭典》「一異」條：二者相同為一，二者相異為異，不論偏於任何一方皆有所失，佛教遂主張中道，以矯此等偏失，故說「不一不異」。

那麼，在《雜阿含經》中的這一段，可以理解為：五蘊「非我」，說明二者「不一」，五蘊「不異我」則二者「不異」。這兩點合併在一起，也正

---

<sup>2</sup> 同上。



是「不一不異」的中道思想。在小乘和大乘之間，也建立起一脈相承的橋梁。

第二種解釋，「異我」解釋為「我所」。例如在《雜阿含經校釋》<sup>1</sup>中，「異我」條解為：異我，《雜含》亦作「我所」，亦作「是我所」，異於我，我之外也。<sup>2</sup>

雖然在「異我」的字義上，認可有「我所」「異於我」「我之外」等解釋，但落實到經文中，則完全採用了「我所」這一個解釋。「色異我」被解為「謂我具有色」。「異我」，便等於「我所/我具有的」。<sup>3</sup>

這種解釋的來源，實際上就是參考巴利文經文，並以之為依準。如《佛光阿含藏》中亦作：「非我、不異我、不相在(N'etaj mama n'eso'ham asmi na m'eso attā)（巴），即無我、無我所，五蘊不在我中，我不在五蘊中。」

但明顯，「異我」和「我所」在漢字字面上，並不同義。莊春江《阿含辭典》便作：「異我」，異於「真我」者，指「我所」，即「真我所擁有的」。也就是說，「異我」在字面上，是「異於真我」的意思，但在解釋其含義時，則引申為「我所」「真我所擁有」的意思。

採取這樣的解釋，一方面，和巴利文經文，以及《別譯雜阿含經》對比起來，就不存在差異了，或者說，差異被「抹除」了。但為何要做這樣的「抹除」呢？這種除會造成什麼樣的損失呢？這一點，稍後再作展開。

先看第三種解釋，來自釋印順的解釋：

觀五蘊非我，也不能離五蘊立我，「不是、不異、不相在」，說明了一切我不可得的「無我」。<sup>4</sup>

釋印順的解釋頗為奇特，鑒於他在當今佛學界的影響，故特別提出來分析。「不異我」在他的論述中，解釋為「不能離五蘊立我」。他還寫道：

---

<sup>1</sup> 王建偉、金暉. 2014. 《雜阿含經校釋》（全八冊）. 華東師範大學出版社。

<sup>2</sup> 同上：第八冊，p274。

<sup>3</sup> 同上，詳見：第六冊，p248「非我、不異我、不相在」條；p249，「非我者亦非我所」條；第七冊，p341「是我、異我、相在」條。

<sup>4</sup> 《如來藏之研究》：(CBETA 2024.R2, Y39, no. 37, p. 44a14-15)。



如《雜阿含經》卷一說：「彼一切色（受、想、行）……彼一切識，不是我，不異我，不相在，是名如實知」。釋尊以為：現實存在的眾生，如加以分別，只是五蘊，或六處，六界的總和。所以經中依色等五蘊，而一一的加以觀察。一、無論是色……是識，都不能說是我，這就否定了「命即是身」的「即蘊計我」。二、也不是離五蘊而可說有我——「不異我」，這就否定了「命異身異」的「離蘊計我」。三、也不可能「相在」，相在是（以為身與我不同，而又）執色等蘊（藏）在我中，或我（藏）在色等蘊中。色等不在我中，我不在色等中，所以說「相在」也是不能成立的。<sup>1</sup>

「不異我」解釋為「不是離五蘊而可說有我」。這種解釋乍一眼看上去，與原文有相似的結構，有相似的文字，如「不」對應「不是/不能」，「異」對應「離（五蘊）」，「我」對應「立我/可說有我」。但是「異」為什麼要譯為「離五蘊」呢？而且經文中的原句要講的是「五蘊不異我」，是五蘊和「我」之間的關係。印順的文字雖然看上去很契合經文漢譯的文字表達，貌似只是填補了古文語句中缺省的修飾語，但實則已然改變了文句的語法結構，句子的主體變成了「不是（離五蘊而可說）有我」，「異」在這裡實則被替換成了「有」，文意幾乎是相反的。從語義解釋的角度來看，這種做法其實是不當的，具有迷惑性的。

## 對第二種解釋的展開

第二種解釋，將「異我」解釋為「我所」。其背後依據，第一條，即巴利文經文。但本文第一部分已經論述過，求譯與巴利文經文相比較，其權威性並不為低。不一樣的版本，文字原本就會有些差異，不能說兩種版本不一樣的文字就是同義，「異我」和「我所」更是如此。這兩個詞都是平常用語，並非專有名詞，除非另有強力的證據，不然離開平常用語的意義做其他的解釋實為不妥。

<sup>1</sup> 《如來藏之研究》(CBETA 2024.R2, Y39, no. 37, p. 43a2-9)。

而且在求譯中「我所」和「異我」都有出現，並非只有「異我」一種表述。甚至還有「異我」和「我所」同時並用的經文，如：《雜阿含經》卷2：「多聞聖弟子於色不見我、異我、相在，於色不見我、我所而取。」<sup>1</sup>兩個詞在同一句中同時出現，就更不像是任意混用的等義詞匯了。

另一條依據，即在求譯《雜阿含經》中，也有寫作「我、我所、相在」的經文：

是故，比丘欲求不計住，離病、離癰、離刺者，彼比丘莫計眼我、我所，莫計眼相屬，莫計色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼亦莫計是我、我所、相在。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。<sup>2</sup>

《雜阿含經》卷12中，有兩處提到：「彼愚癡無聞凡夫不能於識生厭、離欲、背捨，長夜保惜繫我，若得、若取，言『是我、我所、相在』。」<sup>3</sup>「愚癡無聞凡夫於四大身厭患、離欲、背捨而非識……彼長夜於此保惜繫我，若得、若取，言『是我、我所、相在』。」<sup>4</sup>

但仔細留意會發現，從電子佛典《雜阿含經》內檢索「（非/不是）我、（不）異我、（不）相在」連用的相關經文，有135處，而「我、我所、相在」的連用，其實只有上面三處。並且，這三處有一個共同的特徵，「我、我所、相在」都是用在凡夫見的描述上。

第三條依據，則是對於凡夫見的明確展開，其中關於「色異我」的解說：「云何見色異我？若彼見受是我，見受是我已，見色是我所，或見想、行、識即是我，見色是我所。」<sup>5</sup>這一段詳述了「色（受想行識）是我、異我、相在」的外道見，其中「色異我」的含義是：如果將「受（想、行、

---

<sup>1</sup> (CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 11a2-3)。

<sup>2</sup> (CBETA 2020.Q4, T02, no. 99, p. 55c16-20)。

<sup>3</sup> (CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 82a5-7)。

<sup>4</sup> (CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 81c5-17)。

<sup>5</sup> 《雜阿含經》卷5 (CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 34b13-27)。



識)」當作是「我」，那麼「色」作為異於（或者說「不同於」）「受」（也就是凡夫以為的「我」）的部分，則被視為「我所」。

這種情形下，「異我」和「我所」可以看作是等義的。

### 進一步的猜測

基於上述種種依據，將「異我」理解為「我所」，亦是成立的。且經文中本就有「非我者亦非我所」的提法，也就是說，「非我所」本就是「非我」的應有之義。但經文中另一個可見的現象，便是世尊對於凡夫見與多聞聖弟子見的明確區分。那麼是否可以有一種猜測，在凡夫見與聖弟子見中，「異我」之含義也應區分來看。

凡夫見誤認五蘊的一部分是「我」，因此看待五蘊中其他「異於」此的部分，亦即「異我」的部分，則被當作是「我所」。

而在多聞聖弟子眼中，不會把五蘊的任一部分當成是「我」，既然這樣，自然也不會有任一部分是「我所」。但經文中說：「多聞聖弟子於色不見我、異我、相在，於色不見我、我所而取。」<sup>1</sup>如此強調「不異我」，則便顯得另有深義了。

此處如果帶入大乘佛法萬法唯識的觀念來看，聖弟子若以第八識為「我」，則第八識能藏的心體永恒存在，與五蘊無常的體性相反，因此「五蘊非我」；第八識所藏的種子與五蘊一對一相應，互為因果，因此說「五蘊不異我」。

這樣的觀點，可見於唐窺基《辯中邊論述記》卷3：「謂外道等執色等五蘊與我有異，是離蘊計我，或復是一，即蘊計我名為一邊，故邊成二。」<sup>2</sup>這其中所說的，也正是五蘊「非我」（不落入即蘊計我的一邊）「不異我」（不落入離蘊計我的另一邊）的義理。

這種解釋，一則承認求譯《雜阿含經》的權威性；二則不必對「不異」的詞義作出額外引申；其三，也是最為重要的，可以將小乘佛法和大乘佛法

<sup>1</sup> 《雜阿含經》卷2：(CBETA 2024.R2, T02, no. 99, p. 11a2-3)。

<sup>2</sup> (CBETA 2024.R2, T44, no. 1835, p. 39c24-26)。

一以貫之。這第三點，其實就已經涉及到更廣闊的視角了。甚至也關涉到研究者、修行者的態度和信仰。

### 三、整體的視角

把「不異我」替換成「非我所」，在義理上，並無太大問題。畢竟經文中亦說「非我者亦非我所」。

但是，如果說，大乘與小乘本就一脈相承。且兩者之間存在某種關聯。那麼「不異我」便是其中的「蛛絲馬跡」。如果貿然替換為「我所」，雖不至於有誤，但可能就損失了一次發現的機會。例如龍樹《中論》說：

若我是五陰，我即為生滅；若我異五陰，則非五陰相。<sup>1</sup>

這句話隱含著：五陰是生滅的，「我」是不生滅的，所以「我」不是五陰。但是另一面，「我」是有「五陰相」的，所以不能說是異於五陰。

這兩句，表達的恰恰是「我不是五陰，但又不異於五陰（以五陰為相）」。同樣是在探討「我」與「五陰」之間「不一不異」的關係。<sup>2</sup>

而「非我、不異我」與「不一不異」，如此明顯的用字，更是彰顯大小乘之間的關聯。此外，《雜阿含經》的譯者求那跋陀羅，還翻譯了大乘佛教中的重要經典《楞伽經》，其中便提到「真我」第八識出生萬法等觀念。其實譯師亦是一個整體，儘管各部派有不同版本的《阿含經》，但在求那跋陀羅的心裡，都是一脈相承的法義。

### 釋印順製造的分裂

上述釋印順對「非我、不異我、不相在」的解釋，從語義上看是站不住腳的。他只不過是在利用經文注釋他的觀點：亦即徹底的無我論，以及「大乘非佛說」的實質主張。

---

<sup>1</sup> 《中論》卷3〈18 觀法品〉(CBETA 2024.R2, T30, no. 1564, p. 23c20-21)。

<sup>2</sup> 參見呂真觀《實證佛教導論》，台中市：白象文化事業有限公司，2021年初版，362頁。



五蘊「非我」，釋印順解釋為五蘊「不能說是我」，否定的是「即蘊計我」；五蘊「不異我」，解釋為「不是離五蘊而可說有我」，這樣解釋有點不通順，接著又明確表示，這裡是否定「離蘊計我」。

「即蘊計我」「離蘊計我」在前引窺基的《述記》中也有提到：外道等執五蘊是一，是即蘊計我；執五蘊與我有異，是離蘊計我。<sup>1</sup>這兩種邊見，都是外道凡夫見。

然而釋印順雖然使用了相同的「離蘊計我」的術語，但確指向了不同的解釋。在窺基的解釋中，「離蘊計我」意謂五陰與我「有異」，這是錯誤的；因為「我」是以五陰為相，二者存在關聯，所以不能說是「相異」。

而在釋印順的解釋裡，「離蘊計我」意謂在五蘊之外認為存在一個我，這是錯誤的；印順認為的正見是：根本就沒有我。<sup>2</sup>

然而，窺基提到：「即蘊計我本質是有。離蘊計我本質是無。」<sup>3</sup>釋印順秉持的「正見」其本質恰恰又是「無有我」，這正是窺基批評的「離蘊計我」的外道見。

也就是說，釋印順在這裡一方面主張「離蘊計我」是外道見。但一方面又認定「無有我」。但這兩者，在唯識宗裡是等同的外道見。釋印順借用唯識的術語，卻又極力否定唯識的義理。大有「以子之矛攻子之盾」的意味，相互矛盾。

其實釋印順的論述，常常因為表面合乎漢語文法，但內在又混用詞語，往往造成費解。閱讀者尤需謹慎小心。例如，他可以在《大乘是佛說論》的標題下，實際主張「可以說大乘經非釋迦佛親說」。<sup>4</sup>

釋印順承認「徹底的無我論」很難解釋業報和縛脫等問題<sup>5</sup>——前生造業，如何後世受報，死後生前有何聯繫？過去凡夫，現前聖人，凡聖間沒有

<sup>1</sup> 《辯中邊論述記》卷3(CBETA 2024.R2, T44, no. 1835, p. 39c24-26)。

<sup>2</sup> 「一切我不可得的「無我」」《如來藏之研究》(CBETA 2024.R2, Y39, no. 37, p. 44a15)。

<sup>3</sup> 《成唯識論述記》卷1(CBETA 2024.R2, T43, no. 1830, p. 250c18-19)。

<sup>4</sup> 《以佛法研究佛法》(CBETA 2024.R2, Y16, no. 16, p. 175a9-10)。

<sup>5</sup> 詳細參見《如來藏之研究》(CBETA 2024.R2, Y39, no. 37, pp. 45a14-46a13)。

一貫的體性，又何必求解脫？但又仍舊認為早期的佛教就是定論「『我』是一切處求都不可得的」<sup>1</sup>，大乘佛法是後來為了因應一般信眾無法理解業報、解脫等問題而「採取了修正過的神我說」。<sup>2</sup>換句話說，他肯定早期佛教的權威地位，又認為部派佛教中關於「我」的論述，「可能受到世俗神我說熏染」。<sup>3</sup>

具體到「不異我」的解釋中，釋印順即是一方面借用他認為是「神我說」的大乘唯識的術語「離蘊計我」，一方面又朝向相反的方向，解釋為「徹底的無我」。一方面主張以早期佛典為依準，判大乘非佛說；一方面當《雜阿含經》中出現這樣的「蛛絲馬跡」時，又選擇無視，或是刻意抹平。

釋印順所造成的分裂，不只是對佛教歷史與傳承的分裂，甚至於造成了研究者與修習者的分裂感。無怪乎會有學者表示不滿，如周貴華等人便對釋印順提出明確批評，並主張「完整的佛教」<sup>4</sup>。

## 結論：關於態度的討論

《阿含經》一方面在學術界為學者所重視。但是另一方面，長期以來，在大乘佛法的修習中，又並不為重視。面對《阿含》研究，亦從中分離出兩類態度。<sup>5</sup>

一者，「《阿含》與大乘經典，雖然應用有別，而理體是一，雖各成系統，而相得益彰」。秉承這種態度者，如楊郁文「不毀大乘，不捨究竟佛道」<sup>6</sup>。又如釋惠敏主張：「若能進而去體會它與大乘經典的呼應性，也能再次重新肯定大乘經典的價值的話，豈非更美？」<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> 《如來藏之研究》(CBETA 2024.R2, Y39, no. 37, p. 45a8)。

<sup>2</sup> 《如來藏之研究》(CBETA 2024.R2, Y39, no. 37, p. 45a8)。

<sup>3</sup> 《如來藏之研究》(CBETA 2024.R2, Y39, no. 37, p. 45a8)。

<sup>4</sup> 周貴華, 2016. 《釋印順佛教研究和佛學思想略觀——從反思的角度看》上冊. 無錫: 4-55。

<sup>5</sup> 釋如石, 2000. 〈台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思(下)〉. 《香光莊嚴》(67): 96-135。

<sup>6</sup> 《阿含要略》(自序, 頁3)。

<sup>7</sup> 《阿含要略》出版感言, 插頁2。



而另一種態度，則以初期佛典，質疑大乘佛法的傳承，否認佛教的一貫性，如印順《初期大乘佛教之起源與開展》《原始佛教聖典之集成》。又如《史念原始佛法》<sup>1</sup>所言，「大乘法是否與聖諦相應？六波羅蜜是否就等於道品」「隨著文化流俗的變遷來推動，隨著人心好惡的趨向來抉擇而已……淨土如此、般若如此、禪宗如此、天台如此、華嚴也是如此」。

在投入經典研讀的過程之中，甚至是之前，或許就已經帶上了某種態度，這本身是在所難免的，可以將之視作為一種預設。然而，在遇到與預設不符的證據時，要如何依據新的發現去調整認知，才是一種中立的、理智的做法呢？

實際上，在《阿含經》中，三乘佛法一以貫之的證據，並不罕見。而且往往是在最為核要的法義上。本文即以「非我、不異我、不相在」一例來說明，在不同態度之下，對於經文的解讀所產生之差異。

本文的考察分作三重視角，逐層推進。一則是文本的視角，只從單純的文本及翻譯的淵源考察。「不異我」並不能判斷為譯文的錯誤和偏差。二則，從語義的視角，比對詞語含義解釋的差異。「不異我」解釋為「我所」在法義上並無問題，但卻忽視了「異」這一文字本有的含義。對比之下，將之理解為「不與我相異」，則顯示出小乘與大乘之間的一脈相承。至於釋印順將之解釋為「不能離五蘊立我」，則在句法結構上進行了混淆，更是指向一種將佛教分裂看待的視角。所以本文也提出第三重視角，即整體的視角，看到「非我不異我」與「非一非異」的呼應，小乘與大乘的關聯。

然後要帶出第三重視角，實則就關涉到研究者或修習者個人的預設了。即，是更關注在歷史演變中，小乘與大乘之間核心法要的傳承；還是認為佛法的核心在不同時代，已然發生變遷。

佛教歷史源遠流長，卷帙浩繁，要想對之有一個整體的、成體系的認知，談何容易。而且語言文字本身又存在局限，不僅沒辦法全面描述真相，而且還容易陷入各種歧義，即使掌握依義不依語的原則，仍不免霧裡看花。

---

<sup>1</sup> 作者曾銀湖居士（筆名希爾伯列克）。



於是，對於許多人而言，就不免需要借助學者、教師或法師的權威解讀。好處是有一個入手的方便，而缺點則有可能失之偏頗，信仰大過於親證。並且，在看到和自己所信仰觀念相左的論述時，可能會不自覺地生起心理上的反感，引起情緒上的緊張。有時，必須在截然相對的兩種觀念之間做出選擇時，甚至造成內心的懷疑和焦慮。在群體層面，這種信仰的不同，還有可能造成人際關係的壓力或衝突。

如果說，佛法本身是解脫之道，如今卻因為研究或修習，造成了內心的緊張、焦慮、壓力或衝突，是否又是一種背道而馳呢？

## 開放的態度

有一位西方學者，普林斯頓大學進化心理學教授羅伯特·賴特（Robert Wright），他寫了一本名為《*Why Buddhism Is True: The Science and Philosophy of Meditation and Enlightenment*》的書<sup>1</sup>，直譯為《佛法為什麼是真的》，簡體中文版名為《洞見：從科學到哲學，打開人類的認知真相》<sup>2</sup>。

一方面，他接受某位佛教僧侶的觀念：如果你想單純通過「理性」來理解其內涵，「你的腦袋會爆炸的」。但是另一面，作為科學家，他並不願意徹底放棄使用邏輯和理性。於是乎，他對於主流佛學中的「無我」論，發出了疑問：「無我」真的意味著沒有自我嗎？

在開示的最後，總結訓誡的時候，佛陀指導眾僧逐一檢視「五蘊」說：「這不是我的，這不是我，這不是所謂的『自我』。」他說，堅定不移地遵從訓誡的僧人將「達到無欲。藉著無欲，他徹底解脫」。

好吧，就算是這樣的。但如果沒有「自我」，那麼否認所有並非「自我」的東西，得到解放的「他」的本質又是什麼呢？是由誰來否認的？如果你不存在，那麼又怎麼能說「五蘊」中的每一種「這不是我的，這不是我」？如果說某樣東西不歸你所有，說你不是某樣東西，那

---

<sup>1</sup> WRIGHT R, 2017. *Why Buddhism is True*. Simon & Schuster.

<sup>2</sup> 羅伯特·賴特, 2020. 《洞見》. 宋偉, 譯. 北京聯合出版公司。



麼最開始就一定要先有個「你」，對吧？佛陀怎麼能一方面堅稱「自我」不存在，另一方面又不斷使用「我」「你」「他」和「她」這些稱謂呢？

用他的話來概括說：

關於「自我不存在」的論辯中有一個奇怪之處：它偶爾有暗示「自我」存在的傾向。

他已然發現，「無我」論其實已經在邏輯上陷入了解釋不清的矛盾。這時，他提議，「那麼你或許應該嘗試另外一種方式來解決這個矛盾：考慮一下，有沒有可能在這次著名的開示中，佛陀並沒有真的想要否認自我的存在。」

但隨即他又意識到，這個想法有多麼激進，「至少對主流佛學思想家而言是很激進的想法。儘管只有少數特立獨行的學者嚴肅對待這種想法，但它還是值得探究的」：

這些特立獨行的學者指出，在關於「無我」最早也最基本的一次布道中，佛陀並沒有說「自我」不存在。他確實說過「五蘊」都不是「自我」，但是並沒有說檢視了「五蘊」就意味著窮盡了對「自我」的追尋。或許一個人所有的不止「五蘊」。

如果這位作者對大乘佛法有了解的話，或許這樣一個在大乘佛法中被廣泛宣揚的觀點，就不會被認為是「異端邪說」。只不過在歷史的長河中，在這一時期，「無我論」似乎是學術界的主流。但真理的正確性，與主張的人數一定成正比嗎？

作者並沒有從這樣的疑惑中走出來，想必這也是大多數人的境地，心有疑問，但又未至親證。於是，羅伯特·賴特提出了一種相對保守的建議：

與此同時，我建議：繼續心懷此前人生中已接納的立場，認定身上某處配得上「我」這個稱謂。不要因為你認定自己有「自我」，就感覺

好似違背了佛教教義，大逆不道。但同時還要保持開放的心態，接納激進的可能性，或許在最深層次，你的「自我」和平時所想的完全不同。

## 把研究作為修行的過程

羅伯特·賴特提供了一個很好的示範，那就是一種開放的態度。承認並接受自己內心的真實想法，無論是「有我」還是「無我」，用心理學中的「去中心化」的觀念來看，亦即它本身都只是一種「想法」，是內心的一種心理現象或心理事件，並不同於「我」。這與佛法主張的「想蘊非我」也是一致的。就像《金剛經》中說的「法尚應捨，何況非法」。

面對不同義理之爭而產生的負面情緒也是一樣，有可能有疑惑、自我懷疑、自責，又或者是憤怒，不論是怎樣的負面情緒，同樣視作是心理事件，也是一樣以開放的心態去接納它在心中的生起、變化、持續乃至消退。這也正是受蘊的生住異滅，與「受蘊非我」相一致。

在研習經典的過程中，無論是學習還是修行，都無可避免遇見疑難、分歧、諍論。他人的意見，或許可以成為參考，作為指引，但究竟每一個疑問的解答，都有待自身的親身驗證，這個過程是沒有人可以代勞的。

事實上，修行可以是無時無處不在的過程，哪怕是研習經典的過程本身，哪怕是遇見困惑、生起煩惱的當下，同樣可以是觀行的對象，修行的契機。



## 附錄二：實證佛教研究中心簡介

「實證佛教研究中心」是一個學術團隊，由呂真觀博士<sup>1</sup>創立於2009年3月21日，我們主要從事教育和學術研究。學術研究雖然與實際修行不同，但是因為我們的研究是以實證為核心，所以與實際修行有密切的關係。思辨能力強的人，依實證佛教修學，可以很快證得聲聞初果和二果，其餘的人只要信心具足，能夠長期間思實證佛教的義理，也可以預期初果向（趨向於初果）的果位。已經發起菩提心的人，甚至有大乘見道可能。

可以證果的法門，卻以學術團隊的形式出現，或許很難找到前例，不過我們還是想維持這個特點。這是因為實證佛教研究中心特別重視四依（依法不依人、依義不依語、依了義經不依不了義經、依智不依識）和三量（現量、比量、正教量），這和學術的方法論與認識論非常吻合。對我們來說，真相（現量）是最高的原則，而不是經典的義理（正教量）。我們還主張「文明國家的法律與善良風俗高於一切的宗教戒律，任何人不得以宗教上的理由破壞世間善法」。

實證佛教研究中心提供了一個平台，讓理性的朋友可以超越信仰的層次，理性探討生命和世界的真相。還有很多佛教徒，最初是以信心入門，當他們深入經教之後，逐漸發現信仰的局限，開始尋求實證，盼望終極地解決煩惱與痛苦。對這些佛教徒而言，實證佛教可以作為他們進階的門徑。

已發行的《文藝佛心》《法華經實證》<sup>2</sup>《大般涅槃經實證》《實證佛教修行方法》《快來做一個菩薩吧——菩薩戒本釋義》和《常勝王往事》適合初學者，《維摩詰經實證》《禪宗的開悟與傳承》《實證佛教導論》《雜阿含經實證》和《實證因明學》則是進階的書籍。優先推薦的書是《文藝佛心》《快來做一個菩薩吧》和《實證佛教修行方法》。除了書籍之外，我們也有線上

---

<sup>1</sup> 微信 baran1961，電郵 lzhenguan@gmail.com。

<sup>2</sup> 原名《法華探微》。

網絡課程，目前真觀老師每週一晚上七點半在YouTube「實證佛教研究中心」頻道直播，在線答覆有關修行的疑問。請留意「實證佛教研究中心」官網<sup>1</sup>的訊息。

大多數佛教學者不相信佛教能夠實證，只是把佛教當成思想來研究。《印度佛教史》尤其嚴重，最有名的兩書，作者渥德爾和平川彰都不相信六道輪迴和因果報應，而且認同大乘非佛說，許多人看了他們的書，便不再信受漢傳佛教，漢傳佛教也因此由像法轉入末法時代。因為這個緣故，爾後二十年，我們主要的研究課題是「實證佛教源流史」，此一課題會述明理由簡別佛教著述的正誤，判別祖師是否分證解脫，免得學人在未悟祖師的著作和公案當中求悟，平白浪費時間。

本中心的宗旨是「荷擔如來末法事業，續佛慧命以俟當來」。認同此一宗旨且欲長期贊助者，歡迎擔任本中心護法菩薩，共同成就流芳百世的偉業。我們也歡迎一次性的隨喜贊助。護法菩薩報名表格和贊助方法請參閱本中心官網。

**實證佛教研究中心 啓**

2025 年 1 月 25 日

---

<sup>1</sup> <https://posibud.com/>

國家圖書館出版品預行編目資料

雜阿含經實證 第一輯／呂真觀 著. --初版.--  
臺中市：白象文化事業有限公司，2025.2  
面；公分.——

ISBN 978-626-364-570-7（平裝）

1.CST: 阿含部

221.84

114000729

## 雜阿含經實證 第一輯

作 者 呂真觀

校 對 華嚴真觀、華嚴語明、華嚴戒自、華嚴觀智

發行人 張輝潭

出版發行 白象文化事業有限公司

412台中市大里區科技路1號8樓之2（台中軟體園區）

出版專線：（04）2496-5995 傳真：（04）2496-9901

專案主編 陳逸儒

出版編印 林榮威、陳逸儒、黃麗穎、陳煒婷、李婕、林金郎

設計創意 張禮南、何佳誼

經紀企劃 張輝潭、徐錦淳、林尉儒

經銷推廣 李莉吟、莊博亞、劉育姍、林政泓

行銷宣傳 黃姿虹、沈若瑜

營運管理 曾千熏、羅禎琳

印 刷 百通科技股份有限公司

初版一刷 2025 年 2 月

非賣品

本書內容不代表出版單位立場，版權歸作者所有，內容權責由作者自負