

《雜阿含經》補充資料

釋開仁編 2024/3/8

書上冊，第 271 頁：《雜阿含 304 經》

一、《長阿含 9 眾集經》卷 8(CBETA, T01, no. 1, p. 51, c16-26)：

又，諸比丘！如來說六正法，謂內六入：眼入、耳入、鼻入、舌入、身入、意入。復有六法，謂外六入：色入、聲入、香入、味入、觸入、法入。復有六法，謂六識身：眼識身，耳、鼻、舌、身、意識身。復有六法，謂六觸身：眼觸身，耳、鼻、舌、身、意觸身。復有六法，謂六受身：眼受身，耳、鼻、舌、身、意受身。復有六法，謂六想身：色想、聲想、香想、[味>味]想、觸想、法想。復有六法，謂六思身：色思、聲思、香思、味思、觸思、法思。復有六法，謂六愛身：色愛身，聲、香、味、觸、法愛身。

二、《鳩摩羅什法師大義》卷 1(CBETA, T45, no. 1856, p. 126, c7-11)：

天竺但言歌耶 (kāya)，秦言或名為身，或名為眾，或名為部，或名法之體相，或以心心數法名為身，如經說：六識身、六觸身、六受身、六愛身、六相身、六思身等。

三、印順導師，《中觀論頌講記》(pp.108-109)：

從自性見根與可見境的沒有，影響到從根境和合所生起的一切法，都無從建立。《阿含經》說：『內有眼根，外有色法，根境二合生識，識與根境三和合觸，觸緣受，受緣愛』。這從根境而起的識、觸、受、愛四法，是心理活動的過程，都是要依根境的和合，才得發生。現在既沒有「見」與「可見」的自性，那能依的「識等四法」當然也「無」有了。

經上說有六六法門：就是六根，六境，六識，六觸（眼根所生觸，耳根所生觸……意根所生觸），六受（眼觸所生受……意觸所生受），六愛（眼受所生愛……意受所生愛）。這就是說十二緣起中現實生命活動的一系：識是識，境是名色，根是六處，觸就是觸，受就是受，愛就是愛，這可見十二緣起的因果連繫，是以六根為中心的。

他是前業感得的有情自體，依著他，又有煩惱業力的活動，招感未來的果報。愛，已到達了煩惱的活動，愛著生命與一切境界，再發展下去，就是取。取有欲取、見取、戒禁取、我語取「四取」。因了愛的染著繫縛，由染著而去追求執著，就是取。因愛取煩惱的衝動，造種種非法的身語惡業；縱然生起善業，也總是在自我的執著下，是有漏的生死業。

業是身心活動而保存的功能，所以十二支中叫做有。有緣生，生緣老死，這種「諸緣」的因果相生，因根本（根境）的不成，都不能成立，所以說「云何當得有」？從緣起無自性的見地來看，自性有的十二有支，都不可得。

四、印順導師，《中觀今論》(p.20)：

從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典

的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。這不妨略為分析：

(一)、〈觀因緣品〉，觀「緣生」的不生（滅）。〈觀去來品〉，觀此諸行的「生無所從來，滅亦無所至」。此二品，總觀八不的始終，「不生」與「不去」。此下別觀四諦。

(二)、〈觀六情品〉、〈觀五陰品〉、〈觀六種品〉，即觀察六處、五蘊、六界的世間法。這三者的次第，依《中阿含經》卷三四說。古典的《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》，也都與此相合。〈觀六情品〉中說：「見可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何而得有」？從內六處、外六處，引生六識、六觸、六受、六愛——六六法門，再說到四取等，這是《雜阿含經》六處誦中常見的緣起說。這三品，論究世間——苦的中道。……

五、印順導師，《空之探究》(pp.6-7)：

《經集》的〈彼岸道品〉偈，說到了「觀世間空」¹。所說的世間空 (suñña-loka)，或譯作空世間。阿難 (Ānanda) 曾提出來問佛：空世間是什麼意義？如《相應部》(35)「六處相應」(南傳 15, 87-88) 說：

「阿難！眼，我我所空；色，我我所空；眼識，我我所空；眼觸，我我所空；眼觸因緣所生受，若苦若樂若非苦非樂，我我所空。……意觸因緣所生受，若樂若苦若非苦非樂，我我所空。阿難！我我所空故，名空世間。」

世間，佛約眼等內六處，色等六外處，六識，六觸，六受說。這些，都是可破壞 (khaya) 的，破壞法所以名為世間²。六處等我我所空，名為空世間。

以無我我所為空，是空三昧的一般意義。

書上冊，第 272 頁：《雜阿含 305 經》

《雜阿含 305 經》	《中部 149 大六處經》
<p>諸比丘！(1)若於眼如實知見，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂如實知見。見已，於眼不染著，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂不染著。(2-5)如是耳……。鼻……。舌……。身……。</p> <p>(6)意、法如實知見，若法、意識、意觸、意觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂如實知見；如實知見故，於意不染著，若法、意識、意觸、意觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂不染(著)。</p> <p>不染著故，<u>不相雜，不愚闇，不顧念，</u></p>	<p>比丘們！對眼如實知見者，對諸色如實知見者，對眼識如實知見者，對眼觸如實知見者，凡以這眼觸為緣感受的樂，或苦，或不苦不樂生起，對那個也如實知見者，在眼上不貪著，在諸色上不貪著，在眼識上不貪著，在眼觸上不貪著，凡以這眼觸為緣感受的樂，或苦，或不苦不樂生起，在那個上也不貪著。</p> <p>當他住於不貪著、不結縛、不著迷、隨看著(凝視；熟視；注視 contemplating)過患時，未來五取蘊走到拆解，以及他的導致再有的、與歡喜及貪俱行的、到處歡</p>

¹ (原書 p.10, 注 15)《經集》(5)《彼岸道品》(南傳 24, 425)。

² (原書 p.10, 注 16)《相應部》(35)「六處相應」(南傳 15, 83-84)。《雜阿含經》卷 9 說：「危脆敗壞，是名世間」(大正 2, 56b)。

<p>不繫縛，損滅五受陰，當來有愛、貪喜、彼彼樂著悉皆消滅。身不疲苦，心不疲苦，身不燒，心不燒，身不熾然，心不熾然，身覺樂，心覺樂；身心覺樂故，於未來世生老病死、憂悲惱苦悉皆消滅，如是純大苦聚陰滅。</p>	<p>喜的渴愛，他的那個被捨斷。他的身的諸不安被捨斷，心的諸不安也被捨斷；身的諸苦惱被捨斷，心的諸苦惱也被捨斷；身的諸熱惱被捨斷，心的諸熱惱也被捨斷，他感受身樂及心樂。</p>
<p>作如是知、如是見者，名為正見修習滿足，正志，正方便，正念，正定，<u>前說正語，正業，正命清淨修習滿足</u>，是名修習八聖道清淨滿足。³</p> <p>八聖道修習滿足已，四念處修習滿足；四正勤，四如意足，五根，五力，七覺分修習滿足。</p>	<p>凡像這樣真實見者，那是他的正見。凡像這樣真實志者，那是他的正志。凡像這樣真實精進者，那是他的正精進。凡像這樣真實念者，那是他的正念。凡像這樣真實定者，那是他的正定。還有，<u>就在之前，他的身業、語業、生計是善遍純淨的</u>，這樣，他的這八支聖道走到修習圓滿。</p> <p>當他這麼修習這八支聖道時，四念住也走到圓滿的修習，四正勤也走到修習圓滿，四神足也走到修習圓滿，五根也走到修習圓滿，五力也走到修習圓滿，七覺支也走到修習圓滿。⁴</p>
	<p>他的這<u>二法雙連轉起</u>：止與觀⁵。⁶</p>

³ 《雜阿含 624 經》卷 24：「佛告鬱低迦：汝當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處。」(CBETA, T02, no. 99, p. 175, a7-8)

⁴ 中部 (149)《大六處經注》(mahāsalāyatanikasutta-vaṇṇanā) (開印法師中譯)：433. **cattāropi satipaṭṭhānāti maggasampayuttāva cattāro satipaṭṭhānā. sammappadhānādīsupi eseva nayo.**

「四念住」：就是與道相應的四念住。對正勤等也是這方法。

⁵ 莊氏：他的這二法雙連轉起：止與觀。(dve dhammā yuganandhā vattanti)，智髻長老英譯為「這兩件事……平衡地結合在一起發生在他身上」(these two things……occur in him yoked evenly together)。

⁶ 注釋對「止觀雙連」的定義，是在聖道中一剎那。

中部 (149)《大六處經注》：**yuganandhāti ekakkhaṇika-yuganandhā. etehi aññasmiṃ khane samāpatti, aññasmiṃ vipassanāti. evaṃ nānākhaṇikāpi honti, ariyamagge pana ekakkhaṇikā.**

「(止觀)雙連的」：一剎那的雙連。以這些〔止觀〕「在不同的剎那中定，在不同的〔剎那中〕觀。」雖有如此種種/不同的剎那，但在聖道只一剎那。

《瑜伽師地論》卷 92(CBETA, T30, no. 1579, p. 824, b14-22)：

又彼第二心已得定補特伽羅，所有多聞毘鉢舍那助伴支分 (注 1)，彼能攝受勝三摩地，能淨修治毘鉢舍那，由是因緣，止、觀二種平等雙轉。

心未得定補特伽羅，應知多聞與彼俱闕 (注 2)。

如是於成世間正見多聞、不定住於正法補特伽羅，即此成就世間正見多聞、得定住於正法補特伽羅，當知有此第五殊勝正加行果稱讚利益。

(注 1：所有多聞毗鉢舍那助伴支分者：謂彼多聞，是毗鉢舍那助伴支分，由此能令毗鉢舍那支成熟故。修所成地說：又依所知真實覺了欲故，愛樂聽聞；依樂聞故，便發請問；依請問故，聞昔未聞甚深法義。數數聽聞無間斷故，於彼法義轉得明淨，又能除遣先所生疑。(陵本二十卷五頁 1720) 其義應知。)

<p>若法應知、應了者，悉知、悉了；若法應知、應斷者，悉知、悉斷；若法應知、應作證者，悉皆作證；若法應知、應修習者，悉已修習。</p> <p>何等法應知、應了，悉知悉了？所謂名、色。何等法應知、應斷？所謂無明及有愛。何等法應知、應證？所謂明、解脫。何等法應知、應修？所謂止、觀。</p> <p>若比丘於此法應知、應了（者），悉知悉了；若法應知、應斷者，悉知、悉斷；若法應知、應作證者，悉知、悉證；若法應知、應修者，悉知、悉修，是名比丘斷愛、結縛，正無間等，究竟苦邊。</p>	<p>凡應該被證智遍知的法，他以證智遍知那些法，凡應該被證智捨斷的法，他以證智捨斷那些法，凡應該被證智修習的法，他以證智修習那些法，凡應該被證智作證的法，他以證智作證那些法。</p> <p>比丘們！而什麼是應該被證智遍知的法？『五取蘊』應該被他回答。即：色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊，這些是應該被證智遍知的法。</p> <p>比丘們！而什麼是應該被證智捨斷的法？無明與有的渴愛（欲的渴愛 <u>kāmatanḥā</u>、有的渴愛 <u>bhavatanḥā</u>、虛無的渴愛 <u>vibhavanḥā</u>），這些是應被證智捨斷的法。</p> <p>比丘們！而什麼是應該被證智修習的法？止與觀，這些是應該被證智修習的法。</p> <p>比丘們！而什麼是應該被證智作證的法？明與解脫⁷，這些是應該被證智作證的法。</p>
---	---

書上冊，第 274 頁：《雜阿含 306 經》

一、梵巴譯語

1、楊郁文〈以四部阿含經為主：綜論原始佛教之我與無我〉：⁸

《雜阿含經》裡有許多「我」之同義語，如《雜阿含 306 經》所示：「眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思；此四無色陰（和）眼、色，此等法名為『人』，於斯等法作人想、

『眾生（satta 有情）』、

『那羅（nara 人、原人）』、

『摩窶闍（manussa；梵語 manuja 人、人祖）』、

『摩那婆（māṇava 童子）』、

『士其（夫）（purisa 士夫）』、

『福伽羅（puggala；梵語 pudgala 補特伽羅、數取趣）』、

『耆婆（jīva 命者、壽者）』、

（注 2：與彼俱闕者：謂彼止觀二種俱闕故。）

⁷ 中部（149）《大六處經注》：**vijjā ca vimutti cāti arahattamaggavijjā ca phalavimutti ca. sesaṃ sabbattha uttānamevāti.**「明與解脫」：阿羅漢的道明與果解脫。其餘的在一切處都是明顯的。

⁸ 詳參 https://www.chibs.edu.tw/ch_html/chbj/02/chbj0201.htm#nt52（《中華佛學學報》第 2 期，1988 年）

『禪頭 (jantu 人、人趣)』。」

種種名稱施設，以佛陀的看法，所言、所說、所誌都是「我想」。

2、溫宗堃：

人 manussa，眾生 satta，那羅 nara，摩菟闍 manuja，摩那婆，士夫 purisa，福伽羅 puggala，耆婆 jīva，禪頭 jantu。⁹

3、《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈9 破執我品〉(CBETA 2023, T29, no. 1558, p. 154a23-b6)：故佛經中自決此義：謂唯於諸蘊說「補特伽羅」。

如《人契經》作如是說：「眼及色為緣生於眼識，三和合觸俱起受、想、思。」於中，後四是無色蘊，初眼及色名為色蘊，唯由此量說名為「人」。即於此中，隨義差別，假立名想：或謂有情、不悅、意生、儒童者、命者、生者、補特伽羅。¹⁰(atreyam samjñā sattvo naro manusyo mānavaś ca poṣaḥ purusaḥ pudgalo jīvo jantur iti /)

亦自稱言：「我眼見色。」

復隨世俗說：「此具壽有如是名、如是種族、如是姓類、如是飲食、如是受樂、如是受苦、如是長壽、如是久住、如是壽際。」

苾芻！當知此唯名想，此唯自稱，但隨世俗假施設有。如是一切無常、有為，從眾緣生，由思所造。

4、《阿毘曇八犍度論》卷 30(CBETA, T26, no. 1543, p. 916, a23-24)：

如說：眾生謂之那羅，磨菟舍、三磨¹¹納婆、四富樓沙、五福伽羅、六祁披、七禪豆(八人名字也)。

二、印順導師，《性空學探源》(p.65)：

我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。先從大看到小，眾生最初先覺到外在世間的名位、產業及家庭，是屬於「我所」有的；內在五蘊、六處和合的身心報體，是能有的「我」。如《雜阿含》第 45 經云：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。

這以五蘊為我。《雜阿含》306 經云：

如是說：我眼見色，……我意識法，……此等法名為人。

這以六處為我。他們都是以這身心綜合的生命體(蘊、處)，是有其自在主宰性的。

⁹ DDB 的資料：Skt. *puggala*, *nṛ*, *sattva*, *kāmin*, *jaga*, *jagat**, *jana*, *jantu*, *jīva*, *dehin*, *nāra*, *para*, *puṅgala*, *pudgala-dravya*, *pumāms*, *pūruṣa*, *pauruṣa*, *prajā*, *prākṛta*, *prāṇin*, *manṛja*, *manuṣyaka*, *manuṣyatva*, *mānuṣa*, *mānuṣyaka*, *loka*, *samānuṣa*, *sva*, *sva-pudgala*.

¹⁰ [陳]真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷 22〈9 破說我品〉：「於此中立諸名：謂薩埵、那羅、摩菟闍、摩那婆、弗伽羅、時婆、布灑、善斗(升)。」(CBETA 2023.Q3, T29, no. 1559, p. 305c17-18)

¹¹ 磨菟舍三磨=魔菟舍摩【宋】【元】【明】【宮】。

書上冊，第 276 頁：《雜阿含 307 經》

一、印順導師，《佛法概論》(pp.91-92)：

有情的流轉生死，與業有深切的關係。業的梵語為「羯磨」，本為「作事」的意思。如僧團中關於僧事的處理，都稱為羯磨。但從奧義書以來，羯磨早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。

如《布利哈德奧義書》(四、四，二——五)說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果」。

然在佛典中，漢譯《雜含》雖偶而也有論到業的，如說：「諸業愛無明，因積他世陰」(卷一三·三〇七經)。「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」(卷一三·三三五經)。

但巴利本缺。業說，為佛法應有的內容，但在佛世，似乎還沒有重要的地位。這要到《中阿含》與《增一阿含》、《長阿含》，才特別發揮起來。

二、印順導師，《成佛之道(增註本)》(pp.167-168)：

從煩惱來說：無明是屬於知的，是認識上的錯亂；愛是屬於情意的，是行為上的染著。有了這兩大因緣，眾生就感到了「有識身」——眾生自體，而相續的流轉生死。這也就是無明為父，貪愛為母，和合而生生死眾生的意思。與經說的：『諸業愛無明，因積他世陰』，也大體一致。這三事，說盡了生死流轉的主要項目。得有識身，是有取識的結生相續，為一新生命的開始。這樣的無明，愛，識身，無始以來，從過去到現在，現在到未來，一直是這樣的，不斷的相續不已。

三、印順導師，《唯識學探源》(pp.25-27)：

再把惑、業、苦的開、合、隱、顯，總說一下：十支說的無明，隱在觸支裡，並不是以愛支、取支為無明的。十二支說的無明，雖說可總攝過去世的一切煩惱，但建立無明的本意，主要在指出生死根本的迷昧無知：愛取不是無明所攝，卻是攝在行支裡。上面曾經說過：有支，不必把它看成業因，業是攝在愛取裡；這是以愛、取支攝業。行支是身、口、意，或罪、福、不動，愛、取就攝在行支裡，這是以業攝愛取。行支可以含攝愛、取，有經論作證。像《雜阿含經》(卷一二·二九四經)說：

「愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。此六觸入所觸，愚癡無聞凡夫，苦樂受覺因起種種。……彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身」。

「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。又像《雜阿含經》(卷一三·三〇七經)說：

「諸業愛無明，因積他世陰」。

這與無明所覆，文義上非常接近。《俱舍論》卷二〇，也曾引過這個經文，但它是約業、愛差別的觀點來解說。

像成實論主的意見，(表)業的體性是思，思只是愛分，不過約習因方面叫它煩惱，從報因方面叫做業。

經典裡，往往依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝著。四諦的單說愛是集諦，理由也就在此。又像「殺害於父母」的父母，是密說無明與愛為後有之因。《法蘊足論》，也還說行支是「愛俱思」。這都可證明原始佛教的愛與業，是可以相攝的。

後代論師，偏重在形式上的惑業分別，只說愛取是惑，不知業也攝在愛、取裡，反而把有限定在業的意義上。以為行只是業，不知它總攝著愛、取，反而說愛、取支是無明所攝。望於過去的無明行，而說觸受是現果，不知觸受正是逐物流轉的前提，無明正隱在觸支裡。自從十二支的三惑、二業、七苦說判定以來，釋尊開合無礙的本義，早就很難說的了。

書上冊，第 277 頁：《雜阿含 308 經》

一、《雜阿含 308 經》偈頌 vs 《經集》759-765 偈頌（齋因法師譯）：

1. 《雜》於色、聲、香、味、觸、法六境界，一向生喜悅、愛染、深樂著。

Rūpā saddā rasā gandhā, phassā dhammā ca kevalā;

Itthā kantā manāpā ca, yāvat atthīti vuccati.

色、聲、香、味、觸、一切法，只要存在著，皆是可喜、可愛、可意。

2. 《雜》諸天及世人，唯以此為樂，變易、滅盡時，彼則生大苦。

Sadevakassa lokassa, ete vo sukhasammata;

Yattha cete nirujjhanti, taṃ tesam dukkhasammataṃ.

諸天及世人，實以此為樂，此中若滅盡，彼則以為苦。

3. 《雜》惟有諸賢聖，見其滅為樂；世間之所樂，觀察悉為怨。

Sukhaṃ diṭṭham ariyebhi, sakkāyassa nirodhanaṃ;

Paccanīkam idaṃ hoti, sabbalokena passataṃ.

賢聖所見樂，有身滅為樂，彼所知見者，與世間相反。

4. 《雜》賢聖見苦者，世間以為樂，世間之所苦，於聖則為樂。

Yaṃ pare sukhatō āhu, tadariyā āhu dukkhato;

Yaṃ pare dukkhato āhu, tadariyā sukhatō vidū.¹²

若餘說為樂，聖者說為苦，若餘說為苦，聖者說為苦。

5. 《雜》甚深難解法，世間疑惑生，大闇所昏沒，盲冥無所見，

Passa dhammaṃ durājānaṃ, sammūlhettha aviddasu;

Nivutānaṃ tamo hoti, andhakāro apassataṃ.

應見難知法，此中愚者癡，覆心為大闇，盲冥無所見，

¹² What others speak of as happiness, that the noble ones say is suffering; what others speak of as suffering, that the noble ones know as bliss.

6. 《雜》唯有智慧者，發朦開大明。

Satañca vivaṭaṃ hoti, āloko passatāmiva

Santike na vijānanti, magā dhammassa akovidā.

正人已發朦，見者為光明，愚不巧於法，現前不了知。

Bhavarāgaparetebhi bhavarāgānusārībhi.

Māradheyyānupannehi, nāyaṃ dhammo susambudho.

有貪所勝者，隨逐有貪者，墮入魔境者，此法不易知。

7. 《雜》如是甚深句，非聖孰能知！不還受身者，深達諦明了。

Ko nu aññatram ariyebhi, padaṃ sambuddhum arahati;

Yaṃ padaṃ sammadaññāya, parinibbanti anāsavā”ti.

如是甚深句，非聖孰能知！若已知此句，無漏遍寂靜。

二、《阿毘達磨俱舍論》卷 22 〈6 分別賢聖品〉(CBETA 2023, T29, no. 1558, p. 114a28-b1)：如有頌言：聖者說是樂，非聖說為苦；聖者說為苦，非聖說是樂。」

三、〔唐〕圓暉述《俱舍論頌疏》卷 22 〈分別根品二之一〉(CBETA 2023, T41, no. 1823, p. 939c4-7)：故有頌曰：聖者說是樂(滅諦涅槃)，非聖說為苦(外道謂涅槃為苦也)；聖者說為苦(有漏也)，非聖說是樂(言有漏樂)。

書上冊，第 278 頁：《雜阿含 309 經》

一、印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》(p.985)：

如獨住 (ekavihārin)，是個人獨住的修行者，

然《雜阿含經》說：如於境不貪、不喜、不繫者，即使住在高樓重閣，也是獨住。反之，如於境生貪、生喜、起繫者，那即使是空閑獨處，也還是第二住（與伴共住）。¹³

這與《般若經》所說的遠離 (viveka)，意義完全一樣。¹⁴

二、《小品般若波羅蜜經》卷 7 〈阿毘跋致覺魔品 19〉(T08, 570, c26-p. 571, a22)：

「復次，須菩提！惡魔見菩薩有遠離行，便至其所，作是言：『善男子！遠離行者，如來常所稱讚。』須菩提！我不說菩薩遠離，在於阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處。」「世尊！若阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處，不名遠離者，更有何等遠離？」

「須菩提！若菩薩遠離聲聞、辟支佛心，如是遠離，若近聚落，亦名遠離；若在阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處，亦名遠離。須菩提！如是遠離，我所聽許。若

¹³ 《雜阿含經》卷 13 (大正 2, 88c-89a)。《相應部》「處相應」(南傳 15, 57-59)。

《雜》歡喜、深樂、貪愛、阨礙者，是名第二住。

S IV 36: Nandisaṃyojanasaṃyutto ... bhikkhu sadutiya¹³vihārīti.

第二 = dutiya = 同伴。

¹⁴ 《小品般若波羅蜜經》卷 7 (大正 8, 570c-571a)。

菩薩晝夜修行，如是遠離；若近聚落，亦名遠離；若在阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處，亦名遠離。須菩提！若惡魔所稱讚遠離，阿練若處、空閑處、山間樹下、曠絕之處，是菩薩雖有如是遠離，而不遠離聲聞、辟支佛心，不修般若波羅蜜，不為具足一切智慧，是則名為雜糅行者。是菩薩行是遠離，則不清淨，輕餘菩薩近聚落住。心清淨者，遠離聲聞、辟支佛心者，不雜惡不善法，得諸禪定、背捨¹⁵、三昧，諸神通力。通達般若波羅蜜者，是無方便。菩薩雖在百由旬空曠之處，但有鳥獸、寇賊、惡鬼所行處住，若百千萬億歲，若過是數而不能知真遠離相，遠於真遠離，不知深心發阿耨多羅三藐三菩提心。如是菩薩亦名憒鬧行者。若貪著依止，如是遠離，是則不能令我心喜。何以故？我所聽許遠離行中，不見是人，是人無有，如是遠離。

書上冊，第 280 頁：《雜阿含 311 經》

一、印順導師，《青年的佛教》(pp.167-168)：

〈一〇、模範的傳教者〉：

富樓那，想到西方野蠻民族中去弘法。釋尊說：「那是極野蠻的，怕會對你不利」！富樓那說：「世尊！為了傳布佛教，我願意忍受他們的侮辱。他們罵我，笑我，我感到滿意，因為他們竟沒有打我」！「假使打你呢」？富樓那說：「世尊！他們沒有害死我，這我就快樂了」！「真的害死你呢」？「世尊！為了佛教，我能獻出我的身命，這是多有意義的事呀」！釋尊讚歎他：「富樓那的弘法熱情，堅忍精神，可為佛弟子的模範」！結果，富樓那使西方人信受了佛教，增進了他們的文明。

二、印順導師，《華雨集第五冊》(p.85)：

世尊在世時，富樓羅尊者要到印度邊地去行化，佛說：「那邊不能去，人民野蠻哩」。尊者說：「因為他們野蠻，所以我要去感化他們」。佛說：「假使他們罵你怎麼樣」？尊者說：「還好！他們還沒有打我」。佛說：「他們打你又怎麼樣」？尊者說：「還好，他們還沒有傷我」。……富樓羅尊者願意去，勇敢地去，原因就是認識得真，信仰得切。如我們能深切研究佛法，確見佛法的偉大，引發這樣懇切的信心，佛法焉有不復興的？大家來此研究，應認識責任的重大，努力吧！

三、印順導師，《佛法概論》(p.201)：

佛世的阿難，為了多聞正法，侍奉佛陀，不願意急證阿羅漢；沓婆得阿羅漢後，為了廣集福德而知僧事；富樓那冒險去化導獷悍的邊民，都近似菩薩的作風。這類重於為他的根性，在佛法的流行中，逐漸開拓出大乘，顯示釋尊正覺的真義。

四、印順導師，《華雨集第四冊》(p.53)：

舉例說：佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。梨師達多弟兄，也是這樣。摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？

¹⁵ 背捨＝解脫【宋】【元】【明】【宮】。

佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那的甘冒生命的危險，去教化羸獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？

比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。為什麼要說法？經中曾不止一次的說到。如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說：我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。

解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。釋尊滅後，佛教在發展中，有的被稱為小乘，雖是大乘行者故意的貶抑，有些也確乎遠離了佛法的本意。

五、印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p.61)：

富樓那，被稱為「說法者」(dharmakathika) 第一。銅鑠部傳說：富樓那善於說法，「論事清淨，阿毘達磨之先導」，那是以富樓那為阿毘達磨論師了。陳真諦 (Paramârtha) 從海道來中國，所以也有富樓那結集論藏的傳說。但富樓那被稱為說法第一，源於《雜阿含經》的故事：富樓那「至西方輸盧那人間遊行。到已，夏安居，為五百優婆塞說法，建立五百僧伽藍，繩床臥褥，供養眾具，悉皆備足。三月過已，具足三明」。《分別功德論》卷四（大正二五·四六中）說：

「滿願子說法時，先以辯才唱發妙音……次以苦楚之言切責其心……終以明慧空無之教。……度人最多，故稱說法第一」。

富樓那是一位富有感化力的宣教師，說法感化的力量，何等偉大！這與分別法義的論師型，風格是決不相同的。dharmakathika，本意為說法者，法的解說者，可通於說法及論（法）義。也許這樣，在阿毘達磨論的發達中，被傳說為阿毘達磨論師一流。

六、印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》(p.400)：

釋尊時代就有大迦旃延的開化阿槃提，富樓那 (Pūrṇa) 的教化西方輸盧那 (輸那西方 Sunāparantaka)，積極的向西方邊地推進了。

七、齋因法師案：

《雜阿含 311 經》與《中阿含 9 七車經》為不同人：

1、《雜阿含 311 經》富樓那：Punna, Punnaka

http://www.palikanon.com/english/pali_names/pu/punna.htm

2、《中阿含 9 七車經》所說為「說法第一」：滿慈子 Punna Mantānīputta Thera

3、《雜阿含 311 經》之同本異譯：

(1) 《佛說滿願子經》T02, 502c (跟《雜阿含》差異不大)

(2) 《根本說一切有部毘奈耶藥事》T24,11c (末後增多故事情節故差異較大)

書上冊，第 283 頁：《雜阿含 312 經》(溫氏注)

一、《雜》若眼未曾見色，汝當欲見，於彼色起欲、起愛、起念、起染著不？

S IV 72:…ye te cakkhuviññeyyā rūpā aditṭhā aditṭhapubbā, na ca passasi, na ca te hoti

passeyyanti? Atthi te tattha chando vā rāgo pemam vā”ti?

(CDB: do you have any desire, lust, or affection for those forms cognizable by the eye that you have not seen and never saw before, that you do not see and would not think might be seen? 你對那些肉眼可認知的、你從未見過、以前從未見過、你看不見也不會認為會被看見的形式有任何渴望、慾望或感情嗎?)

二、《雜》善哉！善哉！摩羅迦舅！見以見為量，聞以聞為量，覺以覺為量¹⁶，識以識為量。

S IV 73: Etha ca te, mālukyaputta, diṭṭhasutamutaviññātabbesu dhammesu diṭṭhe diṭṭhamattam bhavissati, sute sutamattam bhavissati, mute mutamattam bhavissati, viññāte viññātamattam bhavissati.¹⁷

(CDB 1175: Here, Mālunkyaputta, regarding things seen, heard, sensed, and cognized by you: in the seen there will be merely the seen; in the heard there will be merely the heard; in the sensed there will be merely the sensed; in the cognized there will be merely the cognized. 在此，摩羅迦子，論汝所見、所聞、所感、所知之法：所見者，僅是所見者；在所聽的事物中，只有所聽的事物；在被感知的事物中，將僅僅存在被感知的事物；在認知中，只有認知。) (《相註》的解釋，參考 1410 n.75)

三、《雜》若汝非於彼，彼亦復非此，亦非兩中間，是則為苦邊。

Yato tvam, mālukyaputta, na tena; tato tvam, mālukyaputta na tattha. Yato tvam, mālukyaputta, na tattha; tato tvam, mālukyaputta, nevidha, na huram, na ubhayamantarena.

¹⁶ Nidd-2 298: **Idha diṭṭhasutamutaviññātesūti. Diṭṭhanti** cakkhunā diṭṭham; **sutanti** sotena sutam; **mutanti** ghānena ghāyitam jivhāya sāyitam kāyena phutṭham; **viññānti** manasā viññānti— idha diṭṭhasutamutaviññātesu.

¹⁷ Spk III 28-29: **Diṭṭhe diṭṭhamattanti** rūpāyatane cakkhuvīññāṇena diṭṭhe diṭṭhamattam bhavissati. (**Diṭṭhe diṭṭhamatta** : 於色處，即眼識所見的，將只有所見。) Cakkhuvīññāṇaṇhi rūpe rūpamattameva passati, na niccādisabhāvaṃ, iti sesaviññāṇehipi me ettha diṭṭhamattameva cittam bhavissatīti attho. (因為眼識於色中只見色，不見常等自性。其餘的識〔疏：如速行〕也是如此，意思是心將只有所見而已。) Atha vā diṭṭhe diṭṭham nāma cakkhuvīññāṇam, rūpe rūpavijānananti attho. (或者，diṭṭhe diṭṭham 是眼識，意思是於色中對色的了知) **Mattāti** pamāṇam, diṭṭham mattā assāti diṭṭhamattam, cittam, cakkhuvīññāṇamattameva me cittam bhavissatīti attho. (Matta 指量(the limit)，diṭṭhamattam 是以所見為量，即心。意思是：我的心將只以眼識為量。)

Matta (PED. 517) (--°) (adj.) [i. e. mattā used as adj.] "by measure," measured, as far as the measure goes, i. e. -- (1) consisting of, measuring (with numerals or similar expressions) -- (2) (negative) as much as, i. e. only, a mere, even as little as, the mere fact (of), not even (one), not any: -- (3) (positive) as much as, so much, some, enough (of); -- (4) like, just as what is called, one may say (often untranslatable): -- (5) as adv. (usually in oblique cases): even at, as soon as, because of, often with other particles, like api, eva, pi, yeva.

Pamāṇa (PED. 416) (nt.) [of pa+mā, Vedic pramāṇa] 1. measure, size, amount -- 2. measure of time, compass, length, duration -- 3. age (often by Com. taken as "worldly characteristic"); -- 4. limit PvA 123, 130 (dhanassa). -- 5. (appl^d meaning) standard, definition, description, dimension. pamāṇaṇ karoti set an example DhA III.300 (maṇ p. katvā).

Esevanto dukkhassā'ti.

(CDB 1176: ... then, Mālukyaputta, you will not be 'by that'. When, Mālukyaputta, you are not 'therein.' Then you will be neither here nor beyond nor in between the two. This itself is the end of suffering. 那麼，摩羅迦子，你就不會『那樣』了。摩羅迦子，當你不在『其中』時。那麼你將既不在這裡，也不在彼岸，也不在兩者之間。這本身就是痛苦的終點。)

書上冊，第 284 頁：《雜阿含 313 經》

S.35.152：除了信仰、喜好、傳聞、理性思惟之外，除了思惟後接受見解之外，是否有〔真正的〕方法，比丘可依憑而宣稱得盡智…。(溫氏譯，參 CDB 781 n. 198)

菩提長老的註釋：此五種是接受某種理論的依據。此五種是與自證智(paccattameva ñāṇa)相反。註解書說：有人對別人有信心，經由信心而接受他所說為真。有人經由個人喜好，而思考證明之後，信其為真。有人經由傳統的說法而接受，他如此想：這為古人代代相承，所以一定是真的。有人經由仔細的思惟，而認為某些觀念是正確的，而結論為：所以它為真。在第五種的情況下，當一個人思考時，由於審慮某些假說，生起某種認知且接受他，這就是見審諦忍。(齋因法師譯)

《瑜伽師地論》卷 92〈5 攝事分〉(CBETA 2023.Q3, T30, no. 1579, p. 825c4-7)：
復次，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。

書上冊，第 287-288 頁：《雜阿含 319-321 經》

印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(pp.91-93)：

一、「一切有」的意義

「說一切有」，特別以所說的一切有為部名，到底「一切有」是什麼意義？

依世親 (Vasubandhu) 的解說，應依佛說而立論，如《俱舍論》卷 20 (大正 29, 106a) 說：「梵志當知：一切有者，唯十二處」。

所引的契經，是出於《雜阿含經》的。¹⁸《阿含經》卷八，廣說一切——「一切無常」，例說「一切苦」……「一切熾然」等。經中所說的一切，就是眼、色、眼識、眼觸因緣所生受，(耳、鼻、舌、身)……意、法、意識、意觸、意觸因緣所生受。¹⁹這是以有情自體——六根為六內處，所取的色等六境為六外處 (綜合就是十二處)。由此根境相關而起六識，六觸，六受。由此執著而流轉生死，或於此不取著而得解脫。這是一切，現實的一切。佛法的知，斷，修，證，都不外乎此。

又《雜阿含經》中，佛為生聞 (Jātiśrona) 婆羅門，說「一切」、「一切有」、「一切

¹⁸ (原書 p.95 注 1) 此下，可參照《相應部》「六處相應」(南傳 15, 25-48)。

¹⁹ (原書 p.95 注 2) 《雜阿含經》卷 8 (大正 2, 50a-b)。

法」——三經，與《俱舍論》所引相近，如《雜阿含經》卷 13（大正 2，91a-b）說：

「佛告婆羅門：一切者，謂十二入處。眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，是名一切。若復說言：此非一切。沙門瞿曇所說一切，我今捨（之），別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故」。

「一切有」、「一切法」的經說，文句全同。²⁰所以，佛說「一切」、「一切有」、「一切法」，只是現實的一切。十二處是一切，一切有的；離了十二處，就沒有什麼可知可說，可修可證的。那些離十二處而有所施設的——超經驗的，形而上的，在佛看來，那是戲論，是無關於實存的幻想，佛總是以「無記」去否定他。

二、顯出「一切有」的特色

然而，這樣的「一切」、「一切有」，是佛法的根本立場，也是一切部派所共同的。並不能依此經文，顯出「一切有」的特色。真能表示「一切有」說的，如《順正理論》卷 51（大正 29，625c）引經說：

「過去未來色尚無常，何況現在？若能如是觀色無常，則諸多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨，於未來色勤斷欣求，現在色中勤厭離滅」。

「若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求」。

《順正理論》所引的經文，出於《雜阿含經》。²¹《相應部》「蘊相應」，²²也有同樣的經文，但沒有第二段——反證非有不可的文句。這就涉及了部派所傳文句不同的問題；漢譯《雜阿含經》，是與說一切有部所傳相合的。從契經來說，這是由於聖弟子的精勤修習——厭捨過去色，不求未來色，而確信過去未來是有的，為佛說的真義。

書上冊，第 289 頁：《雜阿含 322 經》

一、【溫宗堃的整理】

此經依阿毗達磨的方式界定十二處的內容。

十二處		內容	相
內六處	眼、耳、鼻、舌、身	四大所造淨色	不可見，有對
	意	心=意識（非色）	不可見，無對
外六處	色	四大造（色）	可見，有對
	聲、香、味	四大造（色）	不可見，有對
	觸	四大及四大造色	不可見，有對
	法	十一入處所不攝	不可見，無對

²⁰（原書 p.95 注 3）《雜阿含經》卷 13（大正 2，91b）

²¹（原書 p.95 注 4）《雜阿含經》卷 3（大正 2，20a）。

²²（原書 p.95 注 5）《相應部》「蘊相應」（南傳 14，29-31）。

「有對」(Pal. sappatigha; skt. sapratigha)，依據 **Digital Dictionary of Buddhism (DDB)**。The existence of a solid object that occupies space and can act as an obstruction 佔據空間並可充當障礙物的固體物體的存在(*pratigha, sapratighatva, sapratigha*).
Synonymous with 有礙 and opposite of 無對。²³ 同義於有礙，跟無對是反義詞。

二、【開印法師中譯並提供「所造色」的看法】

(一) 漢譯資料

1、《雜阿含 322 經》卷 13(T02, no. 99, p. 91c)：(缺巴利對應經)

「眼是內入處，四大所造淨色，不可見有對。耳、鼻、舌、身內入處，亦如是說。」

「色外入處，若色四大造〔色〕，可見有對，是名色是外入處。」

「若聲四大造〔色〕，不可見有對。如聲，香、味亦如是。」

「觸外入處者，謂四大及四大造色，不可見有對，是名觸外入處。」

「法外入處者，十一入所不攝，不可見無對，是名法外入處。」

2、有部《阿毘達磨品類足論》卷 1〈1 辯五事品〉(T26, no. 1542, p. 692b24-27)：

「色」云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。

「四大種」者，謂地界、水界、火界、風界。²⁴

「所造色」者，謂 1 眼根、2 耳根、3 鼻根、4 舌根、5 身根²⁵、6 色²⁶、7 聲、8 香、9 味、10 所觸一分²⁷及 11 無表色²⁸（梵 *avijñapti-rūpa*，巴 *aviññatti-rūpa*）。

(二) 巴利資料：

1、相應部 (12.2)《分別經》(*vibhaṅga-suttaṃ*)：

“*katamañca, bhikkhave, nāmarūpaṃ? vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro — idaṃ vuccati nāmaṃ. cattāro ca mahābhūtā, catunnañca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ. idaṃ vuccati rūpaṃ. iti idañca nāmaṃ, idañca rūpaṃ. idaṃ vuccati, bhikkhave, nāmarūpaṃ.*

諸比丘！什麼是「名色」？受、想、思、觸、作意，這被稱為「名」。

四大種及四大種的所造色，這被稱為「色」。

²³ *Paṭigha* (PED 393) (m. & nt.) [*paṭi+gha*, adj. suffix of **ghan=han**, lit. striking against] 1. (ethically) repulsion, repugnance, anger -- 2. (psychologically) sensory reaction D III.224, 253, 262; S I.165, 186; A I.41, 267; II.184; Dh 265, 501, 513, 579; VbhA 19.

²⁴ 出處如上，從略：

地界云何？謂堅性。水界云何？謂濕性。火界云何？謂煖性。風界云何？謂輕等動性。

²⁵ 眼根云何？謂眼識所依淨色。耳根云何？謂耳識所依淨色。鼻根云何？謂鼻識所依淨色。舌根云何？謂舌識所依淨色。身根云何？謂身識所依淨色。

²⁶ 色云何？謂諸所有色，若好顯色，若惡顯色，若二中間似顯處色。

如是諸色，二識所識，謂眼識及意識。此中一類眼識先識，眼識受已，意識隨識。

²⁷ 所觸一分云何？謂滑性、澁性、輕性、重性、冷飢渴性身所觸。

如是諸觸及四大種，二識所識，謂身識及意識。此中一類身識先識，身識受已，意識隨識。

²⁸ 無表色云何？謂法處所攝色。此及五色根，於一切時一識所識，謂意識。

如此，這名與這色。諸比丘！這被稱為「名色」。

2、阿毗達磨《法集論》(dhammasaṅgaṇī) 2「色蘊」(23 種)：

595. katamaṃ taṃ rūpaṃ upādā? cakkhāyatanaṃ, sotāyatanaṃ, ghānāyatanaṃ, jivhāyatanaṃ, kāyāyatanaṃ, rūpāyatanaṃ, saddāyatanaṃ, gandhāyatanaṃ, rasāyatanaṃ, itthindriyaṃ, purisindriyaṃ, jīvitindriyaṃ, kāyaviññatti, vacīviññatti, ākāsadhātu, rūpassa lahutā, rūpassa mudutā, rūpassa kammaññatā, rūpassa upacayo, rūpassa santati, rūpassa jaratā, rūpassa aniccatā, kabalīkāro āhāro.

哪個是那所造之色？

1 眼處、2 耳處、3 鼻處、4 舌處、5 身處，6 色處、7 聲處、8 香處、9 味處，10 女根、11 男根、12 命根、〔缺「心所依處」〕，13 身表、14 語表，15 空界、16 色輕快性、17 色柔軟性、18 色適業性、19 色積集、20 色相續、21 色老性、22 色無常性，23 段食。

3、《清淨道論》14「說蘊品」之色蘊：

upādārūpaṃ catuvīsatividhaṃ — cakkhu, sotaṃ, ghānaṃ, jivhā, kāyo, rūpaṃ, saddo, gandho, raso, itthindriyaṃ, purisindriyaṃ, jīvitindriyaṃ, hadayavatthu, kāyaviññatti, vacīviññatti, ākāsadhātu, rūpassa lahutā, rūpassa mudutā, rūpassa kammaññatā, rūpassa upacayo, rūpassa santati, rūpassa jaratā, rūpassa aniccatā, kabalīkāro āhāro.

二十四種「所造色」：

1 眼、2 耳、3 鼻、4 舌、5 身，6 色、7 聲、8 香、9 味（觸），10 女根、11 男根、12 命根、13 心所依處，14 身表、15 語表，16 空界、17 色輕快性、18 色柔軟性、19 色適業性、20 色積集、21 色相續、22 色老性、23 色無常性，24 段食。

（三）菩提長老的推斷

莊博蕙老師傳來菩提長老於 2010 年 6 月 19 日的一段開示：

(<https://www.youtube.com/watch?v=3gsC4dywnas>) [11:57-12:35]

Two aspects to the aggregate of material form: on one hand, primary matter which is the four great elements, and then secondary matter or derived matter which---it is not really explained as such in the suttas---but probably derived matter would include the material form of the sense faculties, the material form of the sense objects, and then the space element is included in derived material form.

色蘊有兩方面：一方面，主要的物質（色），即四大，然後是次要物質（色）或衍生（所造）物質（色）——在經典中並沒有真正這樣解釋——但可能所造色包括根色和境色，然後，空界就包含在所造色中。

（四）結語

菩提長老的推斷，與我的看法一致。因為當我對比不同學派契經和論書的安立後發現，「五淨色」（眼耳等）與「五境色」（色聲等）是部派所共許的，這有可能是早期佛教雛

形的「所造色」。

今人對「所造色」的認知，多從論書/注釋書等中來，初期佛教契經中似乎只見「名相」，未見細說（雜阿含有一經，但無巴利之對應經文）。

在契經中，沒看到佛陀對此「所造色」有明確和詳細說明，而部派阿毗達磨論書之間所述也不一致。

書上冊，第 293 頁：《雜阿含 334 經》

一、《瑜伽師地論》卷 92(CBETA, T30, no. 1579, p. 825, c27-p. 826, a10-b4)：

1：順次道理【不正思惟→無明→愛→業→眼】

若於諸根無護行者，由樂聽聞不正法故，便生無明觸所生起染污作意。即此作意增上力故，於當來世諸處生起，所有過患不如實知。不如實知彼過患故，便起希求；希求彼故，造作增長彼相應業；造作增長相應業故，於當來世六處生起，如是名為順次道理。

2、逆次第【不正思惟←無明←愛←業←眼】

逆次第者，謂彼六處以業為因，業、愛為因，愛復用彼無明為因，無明復用不如正理作意為因，不正作意復用無明觸為其因。又於此中，先所造業是現法受六處之因，現法造業是次生受六處之緣，或是後受六處由藉。愛等、業等，隨其所應，當知亦爾。

3、隨業而行

由二因緣，後有生起：一、後有業，二、後有愛。而但說言諸有情類隨業而行，不言隨愛。何以故？略有三愛：一者、欲愛，二者、色愛，三、無色愛。

(1) 此中欲愛，是不善者雖有異熟，然若不起惡不善業，終不能與惡趣異熟。若欲界愛，於無明觸所生諸受起希求時，於可愛境發生貪欲，於可憎境發生瞋恚，於可迷境發生愚癡，由此三種增上力故，行不善業；由此業故，生諸惡趣。非但由彼貪、瞋、癡纏，定墮惡趣，然即此愛於所造業異熟生時，能為助伴。又由希求可愛境界增上力故，修行善行——身、語、意業，由此為因，得生善趣。此中可愛諸異熟果，但應用業為引生因，非染性愛。

(2-3) 又若此愛，色、無色繫，雖非不善，然是染污，一切皆非有異熟果。又即由此色、無色愛，名有愛者。

彼由聽聞正法因故，於其欲界觀羸鄙相，證得明觸，而生世間如理作意相應諸受，調伏欲界貪、瞋、癡等，造修所成善有漏業。由於此間造彼業故，當得生彼，不由於彼染污性愛；然即此愛，於所造業異熟生時，能為助伴，是故但說諸有情類，隨業而行，不言隨愛。

二、《瑜伽師地論》卷 10(CBETA, T30, no. 1579, p. 324, c26-p. 325, a4)：

問：若說無明以不如理作意為因，何因緣故，於緣起教中不先說耶？

答：彼唯是不斷因故，非雜染因故。所以者何？非不愚者起此作意。依雜染因說緣起教。無明自性是染污，不如理作意自性非染污，故彼不能染污無明，然由無明力所染污。又生雜染，業、煩惱力之所熏發，業之初因謂初緣起。是故不說不如理作意。

三、其它經論

1、《佛說大乘菩薩藏正法經》卷 12(大正 11, 807a)：

云何是因？云何是緣？謂即一切眾生諸雜染中，不如理作意是因，無明是緣。

2、《佛說未曾有正法經》卷 3(大正 15, 437a7-9)：

王復問言：「世尊！我身見者，何為根本？」佛言：「無明為根本。」

又問：「即此無明，孰為根本？」佛答曰：「不如理作意是為根本。」

3、《分別緣起初勝法門經》²⁹卷下(大正 16, 840c)：

復言世尊：「如彼有因、有緣、有由法門經說：愛是業因。有何密意？」

世尊告曰：「有所攝業，用愛為因，是為此中所說密意。」

4、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24 (T27, 121c)：

無明因者，謂不如理作意。老死果者，謂愁悲苦憂惱。

復有說者：無明有因，謂前無明。老死有果，謂後老死。

5、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (T 27, 119c)：

復次，行緣無明，由無明力。如契經說：「非理作意，由癡生故，能引無明。」是故但說無明緣行。

6、《舍利弗阿毘曇論》卷 26 (T28, 687c)：

云何無明因？若癡不善根法因，是名無明因。

7、《成實論》卷 11 (T32, 326b)：

又生死無始，何以知之？經中說：「從業因緣有眼等根，因愛有業，因無明有愛，無明因邪憶念，邪憶念還因眼緣色，從癡故生。」故知生死輪轉無始。

8、《成實論》卷 9 (T32, 313a)：

問曰：無明云何生？

答曰：

- 1)若聞、思邪因則無明生。如有陀羅驪 (dravya 微)，有有分者，有精神。諸法不念念滅，無有後身。音聲及神是常。草木等有心。故成如是等邪執，則無明生。
- 2)或從邪因故無明生，謂親近惡友、聽聞邪法、邪念、邪行。是四邪因故無明生。
- 3)又生餘煩惱因緣，皆是生無明因。

²⁹ 印順導師《性空學探源》(pp.138-139)：「《分別緣起初勝法門經》屬於聲聞藏，但不是四阿含所有的；應是西北方聲聞學者綜合各種思想的作品，與經部近。先代軌範師，是以經部而折衷毘曇的學者。所以，二者都屬於西北印一切有系的思想，但見解上也略有不同。」

- 4)又從無明因故無明生，如從麥生麥，從稻生稻，如是隨計眾生則無明生。
5)又經中說：從邪念因緣，則無明生。邪念，即是無明別名，謂見有人心先生人念，後明了故，名為無明。是二先後相助相生，如從樹生果，從果生樹。

5.《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈3 分別世品〉(CBETA 2023.Q3, T29, no. 1558, p. 49b16-c17)：

1、初說 有餘釋言：餘契經說：「非理作意為無明因，³⁰無明復生非理作意。」非理作意亦取支攝，故亦說在此契經中。³¹

論主破 此非理作意如何取支攝？若言「由此與彼相應」，則愛、無明亦應彼攝。設許彼攝，云何能證非理作意為無明因？若但彼攝即證因果，愛與無明亦彼攝故，應不別立為緣起支。

2、二說 餘復釋言：餘契經說：「非理作意為無明因，無明復生非理作意。」

◎非理作意說在觸時，故餘經說：「眼色為緣生癡所生染濁作意。」

此於受位必引無明，故餘經言：「由無明觸所生諸受為緣生愛。」³²

是故觸時非理作意與受俱轉無明為緣。由此無明無無因過，亦不須立餘緣起支。³³

◎又緣起支無無窮失，非理作意從癡生故；如契經說：「眼色為緣生癡所生染濁作意。」

論主難 餘經雖有如是誠言，然此經中應更須說。

答 不須更說。

論主徵 如何證知？

答 由理證知。

論主問 何等為理？

答 非離無明受能為愛緣，以阿羅漢受不生愛故；又非無倒觸能為染受緣，亦非離無明觸

³⁰ (1) ayoniśomanaskārahetukā'vidyoktā sūtrāntare|。(2)《雜阿含 334 經》卷 13(大正 2, 92b21-c11)。

³¹ [唐]普光《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉(大正 41, 167c20-25)：「此下敘異說。古世親解，是後世親祖師，即是《雜心》初卷子注中言『和須槃豆』，是說一切有部中異師。此中已破，故《正理》不非。無明既從非理作意因生，故知無始。非理作意亦取支攝，以此四取攝法寬故，不但攝諸惑，亦攝非理作意故。」

³² (1)《雜阿含經》卷 2 (45 經) (大正 2, 11b1-20)，(57 經) (13c7-14b11)。

(2) 印順法師《唯識學探源》(pp.24-25)：「觸有種種的觸，而緣起中所說的是無明觸。因無明相應的觸，所以對所取的境界不能了知；不了知無常、苦、空、非我，不了知三寶、四諦，不了知善惡業果，所以起了味著(受)；因味著才生愛、生取。十支說中的識、名色、六入，是構成認識的條件，觸才是認識的開始。這認識有著根本的錯誤，因以引起了觸境繫心的緣起。也就因為這點，十支說談到還滅的時候，每不從識滅則名色滅說起，卻從觸滅則受滅開始。經裡所說的觸緣受，指以無明觸為認識的開始說的……。」

³³ [唐]普光《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉(大正 41, 168a8-22)：「此是經部中室利羅多解，此名『執勝』，《正理》呼為『上座』。非理作意為無明因，在觸支攝，故餘經說：『前六處位眼、色為緣生“癡所生染濁作意”。』前念六處位，癡是能生；後念觸位，染濁作意是所生，故言『生“癡所生染濁作意”』引此經意，證‘非理作意說在觸時’。此觸時非理作意為因，於後受位必引無明，此即正顯‘無明有因’——所以得知，故餘《經》言：『由無明觸』，顯‘觸時有非理作意’；『所生諸受為緣生愛』；復顯‘受位必有無明’——引此經意，證‘無明從非理作意生’。即總結言：是故前念觸時非理作意與後念受俱轉無明為緣。由此無明，無無因過，以從非理作意生故。亦不須立餘緣起支，非理作意，觸時攝故。」

可成顛倒，阿羅漢觸非顛倒故——由如是理為證故知。

論主難 若爾，便應有太過失！諸由正理可得證知，一切皆應不須更說。故彼所說不成釋難。

論主釋 然上所言「經不別說『老死有果』、『無明有因』，生死便成有終始」者，此難非理！經意別故。亦非所說理不圓滿，所以者何？此經但欲除所化者三際愚故。由所化者唯生是疑：「云何有情三世連續——謂：從前世，今世得生；今世復能生於後世？」如來但為除彼疑情說十二支，如前已辯，謂：前、後、中際為遣他愚惑。

書上冊，第 294 頁：《雜阿含 335 經》

一、經論異譯：

漢 譯 經 論	譯 語
《雜含 335·第一義空經》 ³⁴	俗 數 法
《增壹》卷 30〈六重品〉 ³⁵	假號法，因緣法
《增壹》卷 49〈非常品〉 ³⁶	因 緣 法
《勝義空經》 ³⁷	緣 生
《俱舍論》、《順正理論》 ³⁸	法 假
《成實論》 ³⁹	假 名 字

³⁴ 《雜阿含 335 經》卷 13(大正 2，92c20-24)

³⁵ 《增壹阿含經》卷 30〈六重品〉(大正 2，713c18-28)。

³⁶ 《增壹阿含經》卷 49〈非常品〉(大正 2，819c17-21)。

³⁷ 《佛說勝義空經》卷 1(大正 15，807a9-18)。

³⁸ (1)「法假」，依現存《俱舍》梵本為 *dharmasamketa*。*samketa* 一詞，表示約定俗成的名言等，故與「三假」中的「法假」(*dharmaprajñapti*)，並不相同。

《俱舍論》梵文本義：(世尊說：有業，有異熟，除了法之名言施設以外，能捨此蘊及能續餘蘊之作者不可得。)作者不可得，有的只是法之名言施設而已。所以，「俗數法」是「法之名言施設」，相對於「第一義空」(無作者)。似乎不是討論緣起之「事相」或是緣起之「理則」的對比。

所以經義是：唯有法假施設，緣起的生死相續，有業有異熟，而沒有作業受報的我。緣起法是假有，我不可得是勝義空。

基本上這兩個梵文字 (*samketa* 和 *prajñapti*) 都是相對勝義或實相而言。所以說「有作者」是從 *dharmasamketa* 的角度來說而成立，也同時是施設假立的 *prajñapti*。但這兩個字還是有些不同的含義：

samketa 是指約定俗成的，比較是從語言的角度來說。另一層意思是指法的合和性 (fr. सं-चित्)。

prajñapti 的意思是「令知，表示」指的是現象的呈現。

所以法的約定俗成 *dharmasamketa* 是說對此法的認知是從眾生的約定俗成而來的 (不同的眾生可以有不同的經驗)，所以沒有普遍性不究竟。

而法的施設 *prajñapti* 是指法的表象的呈現，不是如實相。因緣不同，會有不同的呈現和認知，所以也不是普遍究竟。

(2)〔陳〕真諦譯《俱舍釋論》卷 6(大正 29，204b17-19)；〔唐〕玄奘譯《俱舍論》卷 9(大正 29，47c4-7)；《順正理論》卷 28(大正 29，498b29-c1)。

³⁹ 〔姚秦〕鳩摩羅什譯《成實論》卷 12(大正 32，333a7-21)。

二、梵文

1、《雜》諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。

《阿毘達磨俱舍論》卷 20 (T29, 105b)：

[真] 由佛世尊於真實空經中說：眼根若生，無所從來。若滅，無所增集。比丘！如此眼根先未有有，有已後無。

[玄] 以薄伽梵於勝義空契經中說：眼根生位，無所從來。眼根滅時，無所造集。本無今有，有已還無。(paramārthaśūnyatāyām uktaṃ bhagavatā cakṣur utpadyamānaṃ na kutaś cid āgacchati nirudhyamānaṃ na kva cit sannicayaṃ gacchati | iti hi bhikṣavaś cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca pratigacchatī |)

2、《雜》如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。

(1) 《阿毘達磨俱舍論》卷 30 (T29, 155b)：

[真] 於真實空經，經云：比丘！如此有業有果報，作者不可得，實無有故。是能棄捨此陰，往取彼陰。唯除於法，世流布語所立人。

[玄] 如勝義空契經中說：有業有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假。(paramārthaśūnyatāyām/ iti hi bhikṣavo 'sti karmāsti vipākaḥ kāraṇas tu nopalabhyate/ ya imāṃś ca skandhān nikṣipati/ anyāṃś ca skandhān pratisandadhāty anyatra dharmasaṃketād iti/)

(2) 《大乘莊嚴經論》卷 10 (T31, 649b)：

paramārthaśūnyatāyām asti karmāsti vipākaḥ kāraṇas tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhān nikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisandadhāti | anyatra dharmasaṃketād iti deśitam | 真實空經中佛說：有業有報，作者不可得，捨前陰起後陰，起滅唯法。

三、漢譯論書

1、《大智度論》卷 31 〈序品 1〉 (CBETA, T25, no. 1509, p. 294, c29-p. 295, b2)：

問曰：若一切法空是真實者，佛三藏中何以多說無常、苦、空、無我法？

如《經》說：「佛告諸比丘：為汝說法，名為第一義空。何等是第一義空？眼生無所從來，滅亦無所去；但有業有業果報，作者不可得！耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」⁴⁰

是中若說「生無所從來，滅亦無所去」，是常法不可得故無常；但有業及業果報，而作者不可得，是為聲聞法中第一義空，云何言「一切法空」？

答曰：

(1) 厭離則不生結使，不生結使何用說空

我，是一切諸煩惱根本，先著五眾為我，然後著外物為我所；我所縛故而生貪恚，貪恚

⁴⁰ 如《雜阿含 335 經》。另參《增壹阿含經》卷 30 (大正 2, 713c12-714a3)。

因緣故起諸業。

如佛說「無作者」，則破一切法中我；

若說「眼無所從來，滅亦無所去」，則說眼無常；若無常即是苦，苦即是非我、我所；我、我所無故，於一切法中心無所著；心無所著故，則不生結使；不生結使，何用說空！以是故，三藏中多說「無常、苦、空、無我」，不多說「一切法空」。

(2) 為戲論諸法者多說空義

復次，眾生雖聞佛說「無常、苦、空⁴¹、無我」，而戲論諸法；為是人故說「諸法空」。若無我亦無我所，若無我、無我所，是即入空義。

問曰：佛何以說「有業有果報」？若有業有果報，是則不空！

答曰：佛說法有二種：一者、無我，二者、無法。

為著見神有常者，故為說「無作者」；

為著斷滅見者，故為說「有業有業果報」。

若人聞說「無作者」，轉墮斷滅見中，為說「有業有業果報」。

此五眾能起業而不至後世，此五眾因緣，生五眾受業果報相續，故說受業果報。

如母子身雖異，而因緣相續故，如母服藥，兒病得差。

如是今世、後世五眾雖異，而罪福業因緣相續故，從今世五眾因緣受後世五眾果報。

今世五蘊	善惡業、果報（因緣）相續	後世五蘊
母親	母服藥，兒病癒	兒子

2、《阿毘達磨順正理論》卷 25 (CBETA, T29, no. 1562, p. 485, a14-19)：

又佛世尊遮別作者，故知作者非一切無。如何世尊遮別作者？如世尊說：『有業有異熟，作者不可得。謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假』。此既唯遮差別作者，故餘作者應許非無。為顯因果相續諸行，即是作者。故復說言：『依此有彼有，此生故彼生』。」

3、《成實論》卷 12 (T32, 333c)：

如說：眼生時，無所從來。滅時，無所至處。則知過去、未來眼空，現在眼亦以四大分別故空。

四、印順導師的著作

(一) 無常、無我的一切因果法

1、《成佛之道》，pp.205-207：

這樣，器界也好，眾生也好，一一法也好，都「惟」是「世俗」的「假有」了。除去世俗的假有，什麼也不可。什麼叫世俗？什麼叫假有呢？世俗，有浮虛不實的意思。經我們——一切眾生的虛妄分別心而發現的一切，覺得這是什麼，那是什麼；心裏覺得

⁴¹ [空] — 【宋】【元】【明】【宮】。(大正 25, 295d, n.5)

的那個，覺得就是稱之為什麼的。庸常所認識到的一切——體質，形態，作用，一切都是世俗的。世俗的，就是假有的。假有，不是說什麼都沒有，是施設而有的意思（也叫做假名），就是依因緣而存在而現起的。這雖然因果法則，歷然不亂，但這是假施設而有的。佛在阿含的《勝義空經》中說：是無常的，空無我的，『除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起彼彼起……』。所以，無常無我的一切因果法，佛稱之為世俗的假有。

舉例來說吧！人是六根取境，引發六識的綜合活動。但是，如眼根能見色，因為能見色，所以確定有眼根。但到底什麼是眼根呢？其實『眼不實而生，生已盡滅』；也就是『眼生時無有來處，滅時無有去處』。因為眼根是緣起的有，緣起的生，你不能想像為有一真實的眼根，從那裏生出來。

說到見色，也不是有一獨存體，能單獨負起見色的作用；見色也是要有種種關係才能成就的，所以也不能說有真實自體的眼根，能夠見色。這樣，眼根是纔生即滅的，你也不能想像為有一真實自體的眼根，滅到那裏去了。

《勝義空經》的開示，夠明白了。所以，世間的一切——器界，眾生，一色一心，都是世俗假有，緣起的存在。這是無常、無我的，但在展轉相關，相依相待下，眾生是和合的，相續的存在，流轉不絕於生死大海。生死死生的相續不已，也就是輪迴不已，苦痛不已。

2、《成佛之道》，p.218：

什麼是法住智？什麼是涅槃智？依《七十七智經》說：一切眾生的生死緣起，現在如此，過去未來也如此，都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以，法住智是對於因果緣起的決定智。這雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡，業報，三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。

（二）緣起因果的相續有

《中觀今論》，pp.76-77：

《雜阿含經》說：「常空……我我所空，性自爾故」。這即是說：常、我、我所的當體即空；不是空外另有常、我、我所等不空。常、我、我所等所以即空，是因為常、我、我所的性自爾故。

又如《雜阿含》的《勝義空經》（三三五經）說：無我我所而有因果業報流轉事，但不是勝義諦中有此因果業報流轉等，所以說：「俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行」。緣起因果的相續有，是世俗的，勝義諦中即無我我所而空。世俗有與勝義空，此經即概略指出了。

（三）依此有故彼有的緣起法

《性空學探源》，pp.23-24：

這中道立場所說的緣起法，到底是世俗呢，還是第一義呢？是世俗。《雜阿含》三三五經（第一義空經）說：「俗數法者，謂此有故彼有。」《增一阿含·六重品》第七經，

也有相同的文句：「云何假號因緣？所謂緣是有是，此生則生。」中道立場所說的「此有故彼有」的緣起法，經中說是「俗數法」，是就世間一切因果生滅的假名因緣建立的。即假名緣起以離我我所、常斷、有無、一異等邪見。因離執而悟入的，是第一義空，故《中論》說：「大聖說空法，為離諸見故」。緣起生滅法是俗數假名法，於中能離諸錯亂，便是第一義空。是正確不顛倒的世俗諦，能即此緣起法以顯示第一義諦，所以稱為中道。

（四）無明緣行等十二支的起滅

1、《空之探究》，pp.82-83：

俗數法是什麼意義？《阿毘達磨順正理論》引經說：「如世尊說：有業有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假」。「勝義空經說：此中法假，謂無明緣行，廣說乃至生緣老死」。依玄奘所譯的《順正理論》，可知俗數法是法假的異譯。法假即法施設，施設可譯為安立或假名。

法施設——法假，就是無明緣行等十二支的起滅。

鳩摩羅什所譯《成實論》，譯此經文為：「諸法但假名字；假名字者，所謂無明因緣諸行……」。

《瑜伽論》解說法假為：「唯有諸法從眾緣生，能生諸法」。

《勝義空經》作：「別法合集，因緣所生」。

所以經義是：唯有法假施設，緣起的生死相續，有業有異熟，而沒有作業受報的我。緣起法是假有，我不可得是勝義空。《勝義空經》的俗數法（法假）有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，所以《瑜伽論》就明白的說：「但唯於彼因果法中，依世俗諦假立作用」。法假施設是假（名），勝義空是空；假與空，都依緣起法說。

依緣起說法，《雜阿含經》是稱之為：「離此二邊，處於中道而說法」的。龍樹的《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」；「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。

2、《空之探究》，p.123：

《雜阿含經》中，是緣起生死相續中，有業報而沒有作者（我的異名）。緣起因果是俗數法——法假，無我是勝義。

3、《佛法是救世之光》，pp.149-150：

緣起中道的二律，是一正一反的兩大定律，說明了流轉與還滅的必然律。此緣起因果的起滅，還是「俗數法」，還是在現象的表面上說，還不是深入的、究竟真實的、第一義的說法。但是第一義還是依緣起法說的，即是緣起法的空寂性。所以說：「為比丘說賢聖出世空相應隨順法」（《雜含》卷一二）。在一正一反的緣起相對性中，鞭辟入裡，直顯空性，才是第一義。

《雜含》卷一三的《第一義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅……除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生」。佛從緣起世俗諦的生滅非實中，說明第一義空，極為明白。

在第一義空中，即遣離有無、斷常等二邊。如迦旃延說真實禪（體悟第一義的禪觀）說：「觀彼悉皆虛偽，都不見真實……但以假號因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法（有見）及與非法（無見）」（別譯《雜含》）。一切法都是因緣和合的假名法——世俗的，聖弟子就在這因緣中，名相世俗法中，體觀空寂，離「有法」「非法」二邊見，就證得第一義諦。所以說：「諸佛說空法，為離諸見故」。

書上冊，第 295-296 頁：《雜阿含 336-338 經》

一、《雜阿含 485 經》卷 17(CBETA, T02, no. 99, p. 124, a4-22)：

佛告優陀夷：「我有時說一受，或時說二受，或說三、四、五、六、十八、三十六，乃至百八受，或時說無量受。

云何我說一受？如說所有受，皆悉是苦，是名我說一受。

云何說二受？說身受、心受，是名二受。

云何三受？樂受、苦受、不苦不樂受。

云何四受？謂欲界繫受、色界繫受、無色界繫受，及不繫受。

云何說五受？謂樂根、喜根、苦根、憂根、捨根，是名說五受。【雜 289 經/書 p.308】

云何說六受？謂眼觸生受。耳、鼻、舌、身、意觸生受。

◎云何說十八受？謂隨六喜行、隨六憂行、隨六捨行受，是名說十八受。【雜 336-338 經/書 pp.295-296】

◎云何三十六受，依六貪著喜、依六離貪著喜、依六貪著憂、依六離貪著憂、依六貪著捨、依六離貪著捨，是名說三十六受。

◎云何說百八受？謂三十六受，過去三十六、未來三十六、現在三十六，是名說百八受。

云何說無量受？如說此受彼受等，比如是無量名說，是名說無量受。

二、《中阿含 162 分別六界經》卷 42〈根本分別品 2〉(T01, no. 26, p. 690, b29-c9)：

比丘！人有六觸處，此說何因？謂比丘眼觸見色，耳觸聞聲，鼻觸嗅香，舌觸嘗味，身觸覺觸，意觸知法。比丘！人有六觸處者，因此故說。

比丘！人有十八意行（atthādasamanopavicāra），此說何因？謂比丘眼見色，觀色喜住，觀色憂住，觀色捨住，如是耳、鼻、舌、身，意知法，觀法喜住，觀法憂住，觀法捨住。比丘！此六喜觀、六憂觀、六捨觀，合已十八行。比丘！人有十八意行者，因此故說。

三、《成實論》卷 2〈立論品等六品〉(CBETA, T32, no. 1646, p. 253, a23-25)：

六喜行者依貪心也，六憂行者依瞋心也，六捨行者依癡心也。

四、《阿毘達磨集異門足論》卷 15 (T26, 430a)：

1)六喜近行者，云何為六？

答：一、眼見色已順喜處色近行。二、耳聞聲已順喜處聲近行。

三、鼻嗅香已順喜處香近行。四、舌嘗味已順喜處味近行。

五、身覺觸已順喜處觸近行。六、意了法已順喜處法近行。

眼見色已順喜處色近行者，謂眼見色已，於一向可愛、一向可樂、一向可欣、一向可意色，以順喜處作意思惟。若於此色，由順喜處作意思惟，所生喜受，是名眼見色已順喜處色近行。耳鼻舌身意喜近行亦爾。

2)六憂近行者，云何為六？

答：一、眼見色已順憂處色近行。二、耳聞聲已順憂處聲近行。

三、鼻嗅香已順憂處香近行。四、舌嘗味已順憂處味近行。

五、身覺觸已順憂處觸近行。六、意了法已順憂處法近行。

眼見色已順憂處色近行者，謂眼見色已，於一向不可愛、一向不可樂、一向不可欣、一向不可意色，以順憂處作意思惟。若於此色，由順憂處作意思惟，所生憂受，是名眼見色已順憂處色近行。耳鼻舌身意憂近行亦爾。

3)六捨近行者，云何為六？

答：一、眼見色已順捨處色近行。二、耳聞聲已順捨處聲近行。

三、鼻嗅香已順捨處香近行。四、舌嘗味已順捨處味近行。

五、身覺觸已順捨處觸近行。六、意了法已順捨處法近行。

眼見色已順捨處色近行者，謂眼見色已，於非可愛、非不可愛，非可樂、非不可樂，非可欣、非不可欣，非可意、非不可意色，以順捨處作意思惟。若於此色，由順捨處作意思惟，所生捨受。是名眼見色已順捨處色近行。耳鼻舌身意捨近行亦爾。

五、《阿毘達磨俱舍論》卷 10 (T29, 53c)：

1)十八意行

頌曰：此復成十八，由意近行異。

論曰：於前略說一心受中，由意近行異，復分成十八，應知此復聲顯乘前起後。

此意近行十八云何？謂喜、憂、捨各六近行。

此復何緣立為十八？若由自性應但有三：喜、憂、捨三自性異故。若由相應應唯有一，一切皆與意相應故。若由所緣應但有六，色等六境為所緣故。此成十八，具足由三。

2)雜緣和不雜緣

於中十五色等近行，名不雜緣，境各別故，三法近行皆通二種。

3)意近行名義

意近行名為目何義？傳說：喜等意為近緣，於諸境中數遊行故。有說：喜等能為近緣。今意於境數遊行故。

書上冊，第 296-297 頁：《雜阿含 339-342 經》

一、《瑜伽師地論》卷 50(CBETA, T30, no. 1579, p. 576, c7-26)：

云何寂靜施設安立？謂由四種寂靜，施設安立有餘依地。一由苦寂靜故。二由煩惱寂靜

故。三由不損惱有情寂靜故。四由捨寂靜故。

1)云何苦寂靜？謂阿羅漢苾芻諸漏永盡，所有當來後有眾苦皆悉永斷，已得遍知。如多羅樹斷截根頂不復現前，由得當來不生法故，是名苦寂靜。

2)云何煩惱寂靜？謂阿羅漢苾芻貪欲永斷，瞋恚永斷，愚癡永斷。一切煩惱皆悉永斷，由得畢竟不生法故，是名煩惱寂靜。

3)云何不損惱有情寂靜？謂阿羅漢苾芻，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡。一切煩惱皆悉永盡，不造諸惡修習諸善，是名不損惱有情寂靜。

4)云何捨寂靜？謂阿羅漢苾芻諸漏永盡，於六恆住，恆常無間多分安住。謂眼見色已，不喜、不憂，安住上捨，正念、正知。如是耳聞聲已，鼻嗅香已，舌嘗味已，身覺觸已，意了法已，不喜、不憂，安住上捨，正念、正知，是名捨寂靜。即依如是四種寂靜說有餘依地，最極寂靜、最極清涼，是名寂靜施設安立。

二、《阿毘達磨俱舍論》卷 10 (T29, 54b)：

云何與意相牽數行？或愛，或憎，或不擇捨，為對治彼，說六恆住。謂見色已，不喜，不憂，心恆住捨，具念、正智，廣說乃至知法亦爾。非阿羅漢無有世間緣善法喜，但為遮止雜染近行，故作是說。

《雜阿含經》補充資料

釋開仁編 2024/3/8

書上冊，第 271 頁：《雜阿含 306 經》對照表

【補充資料 pp.256-257】：《雜阿含 306 經》：於斯等法，作「人想」：

雜阿含	楊郁文	溫宗堃	俱舍論	俱舍釋論	八犍度
1. 眾生	眾生 (satta 有情)	眾生 satta	有情 sattvo	薩埵	眾生
2. 那羅 ¹	那羅 (nara 人、原人)	那羅 nara	不悅 naro	那羅	那羅
3. 摩菟闍 ²	摩菟闍 (manussa; 梵語 manuja 人、人祖)	人 manussa 摩菟闍 manuja	意生 manuṣyo	摩菟闍	磨菟舍
4. 摩那婆 ³	摩那婆 (māṇava 童子)	摩那婆 (無)	儒童者 māṇavaś	摩那婆	磨納婆
5. 士夫	士其 (夫) (purisa 士夫)	士夫 purisa			富樓沙
6. 福伽羅 ⁴	福伽羅 (puggala; 梵語 pudgala 補特伽羅、數取趣)	福伽羅 puggala	補特伽羅 pudgalo	弗伽羅	福伽羅
7. 耆婆 ⁵	耆婆 (jīva 命者、壽者)	耆婆 jīva	命者 jīvo	時婆	祁披
8. 禪頭 ⁶	禪頭 (jantu 人、人趣)	禪頭 jantu	生者 jantur	善斗 (升)	禪豆
				布灑 (?) poṣaḥ	

書上冊，第 287-288 頁：《雜阿含 312 經》

界作意禪七心得：「以冷熱效應，解三量深義！」

在學習「界作意」方法時，有必要了解真實法與概念法的差異，因為「界作意」屬於透過真實法的觀察而成入門的方法，假如分不清跟概念法的差異，所獲得的經驗也許就不是「界作意」方法相應的結果了。

paññatti，玄奘譯為施設，羅什譯為波羅聶提、假，近代人則譯為概念 concept。施設，有給予、安立的意思，也有假藉的意義。釋尊從證出教的安立名言概念，讓眾生皆可契入其相同的證境，種種的方法/手段，均可稱之為施設。

因此，在修行上不可否認正法結集留下來的文字教法。聞慧，雖是名言上的安立，

¹ 巴利本 Nid.1.1 注謂領導善趣惡趣者。(雜含校釋一，p.415 注 5)

² 巴利本 Khp.2 注謂摩奴之裔，又謂意充盈故是人。摩奴，意譯「意」，人類始祖名。(雜含校釋一，p.416 注 5)

³ 巴利本 Nid.1.1 注謂摩奴之子。(雜含校釋一，p.416 注 5)

⁴ 巴利經 (同上) 注謂福 (pum) 說名地獄，流落於彼即是福伽羅。(雜含校釋一，p.416 注 5)

⁵ 巴利經 (同上) 注謂持命根者。(雜含校釋一，p.416 注 5)

⁶ 巴利經 (同上) 注謂衰敗者。(雜含校釋一，p.416 注 5)

但它有導向涅槃的作用，所以必然是佛弟子應學習的範圍。透過聞慧的建立，就可進階為思慧，這就是含括概念與經驗融合或交替運用的階段，也是啟動體驗佛法的開始，意即將教法放到名色法去練習，以現實身心去體會真理。接著，將之增長、增大就是修慧，此時則純為經驗及熟悉者的階段。聞、思、修慧的過程，猶如摸著石頭渡河的經過，缺一不可。從聞思，到思修的階段，運用理論轉換為經驗的過程，其實也是宗教的基本態度，絕非佛教所獨有的方式。那麼佛教的獨有之處，又是什麼呢？究竟而言，實是緣起的智慧。

佛教有三量：聖言量、比量、現量。「量」(pamāṇa)，有標準義。聖言量，指的是釋尊的言教記錄，代代相傳而來的修多羅，乃佛法根本教義之基石，是修行的依據。比量，則是推論、類比而來的知識。現量，即是親身經驗。佛教的三量，特重其內在的貫通性，如修行必須依聖言量才有現量的體悟，倘若聖言量無法轉換成現量，則這種理論就值得商榷了。此外，一些非現有經驗可以體悟的經驗，如業果輪迴，它必然含有比量的成份，但這種比量絕非天馬行空的推測或想像而來，實際上必然要有現量的經驗，以此為基而類比出來的確定知見，才有助於修證，否則即純屬空談。

在「界作意」修法的教學中，必然會遇到有些特相，如火大的遍熟性、水大的流動性，都必會運用比量的方法來修習，但問題是這種比量，如何不落入概念，或脫離經驗為基的推論呢？

開印阿闍梨舉出冷熱水的譬喻，他說有三個臉盆裝著三種溫度的水：冷、溫、熱。首先將雙手放入中間的溫水中，感受這溫度的適中。之後，就將一手移至冷水內，一手則泡在熱水中，過後同時放回溫水盆裡，自然會出現一種情況：原本放冷水的手會覺得溫度變高了，而之前放熱水的手則感覺溫度降低了，其實當下的溫水還是同一盆溫水，然而會產生兩種迥異的直覺，乃因來自於不同的先前經驗所導致。而這種前因後果的關係，即是瞭解三量最佳的方式了。怎麼說呢？用佛法的角度來解釋的話，由於彼此是從一冷一熱不同的「現量」中來，現在雖然同一溫水裡，彼此卻產生不一樣的「現量」(經驗標準)，原因：彼此的先後經驗不同。

「現量」有時也會受到經驗上的限制和不完整，就像中部《大業分別經》例子，外道以天眼見某人於前生的造業是真實現量，之後見那人於後來投生之趣也是真實現量，但他不知道某人在造業的之前之後與受果之間的許多不確定性，於是乎外道天眼者受到所見的侷限及非如實通達情況下，而發生了以有限的現量加上錯誤的推斷，而產生邪執的主張言論。

因此，不能只憑自己的先後「現量」+「比量」以為是絕對的正確答案(如中部《大業分別經》的外道天眼者)，還須瞭解各自先後因緣(如佛之大業智=緣起)。結論：是彼此的先後經驗不同，加上比較，而產生如此的定義/概念。「現量」也不一定可靠，還須加上「緣」智。

從上述來看，以「觸」觀四界，雖然是「現量」(親身經驗)，但是在練習時也要留意避免落入比較、思考、想像等，修習者也不可缺少佛陀「聖言量」的依據，「聖言量」和「現量」都同等重要。當然，更應該要多多聞思緣起的道理，才不會掉入以偏概全的盲修瞎練。

(文/釋開仁 2024.01.11，修訂/開印阿闍梨 2024.01.12)

《雜阿含經》補充資料

釋開仁編 2024/3/15

書上冊，第 283 頁：《雜阿含 312 經》【補充資料 pp.262-264】

一、《雜》若眼未曾見色，汝當欲見，於彼色起欲、起愛、起念、起染著不？

S IV 72:…ye te cakkhuviññeyyā rūpā aditṭhā aditṭhapubbā, na ca passasi, na ca te hoti passeyyanti? Atthi te tattha chando vā rāgo pemam vā”ti?

《雜校釋一》p.429 腳注 1 中譯 S IV 72：「若汝眼識未眼，未曾見色，汝亦不見，不希求見者，汝於彼起欲、起貪、起愛否？」

二、《雜》善哉！善哉！摩羅迦舅！見以見為量，聞以聞為量，覺以覺為量，識以識為量。

S IV 73: Etha ca te, mālukyaputta, diṭṭhasutamutaviññātabbesu dhammesu diṭṭhe diṭṭhamattaṃ bhavissati, sute sutamattaṃ bhavissati, mute mutamattaṃ bhavissati, viññāte viññātamattaṃ bhavissati.

《雜校釋一》p.429 腳注 2 中譯 S IV 73：「於所見、所聞、所覺、所識諸法，見所見量，聞所聞量，覺所覺量，識所識量。」

三、《雜》若汝非於彼，彼亦復非此，亦非兩中間，是則為苦邊。

Yato tvam, mālukyaputta, na tena; tato tvam, mālukyaputta na tattha. Yato tvam, mālukyaputta, na tattha; tato tvam, mālukyaputta, nevidha, na huram, na ubhayamantarena. Esevanto dukkhassā”ti.

《雜校釋一》p.429 腳注 3 中譯 S IV 73：「若汝不由彼，汝即不在彼；若汝不在彼，汝即不在此、亦復不在餘、亦非兩中間。」

四、齋因法師：中譯《相應部》經文與菩提長老的註釋：

《相》：鬘童子！此中，汝於所見、所聞、所覺、所知法，於見時，以見為量；於聞時，以聞為量；於覺時，以覺為量；於知時，以知為量。鬘童子！若汝於所見、所聞、所覺、所知法，於見時，以見為量；於聞時，以聞為量；於覺時，以覺為量；於知時，以知為量。鬘童子！汝則無以彼。若汝無以彼，則無於彼。若汝無於彼，則無彼此，無中間。此則苦盡。

菩提長老依據註解書說：

為眼識所見的色塵，僅是所見而已。因為眼識見到僅是色，而沒有常樂我淨等。所以其餘心路過程心，也如此。

另一種解說是：見以見為量，其中的見指眼識，識知色為色。量指限制。就是以所見為限制。所以意思：我的內心將僅是眼識，就是說眼識識知色時，不為貪瞋癡所

染污。如此速行心就像眼識一樣不為貪瞋癡所染污。

所以我應以眼識為量來建立速行心。我將不可超越這個限制，讓貪瞋癡心生起。若如此見、聞、覺、知時，你將不會為貪、瞋、癡所干擾（na tena 無以彼）。

Yato tvam, mālukyaputta, na tena; tato tvam, mālukyaputta na tattha 若汝無以彼，則無於彼。當你不為貪、瞋、癡所干擾時，於見、聞、覺、知時，就不會束縛、取著。

五、《阿毘曇八犍度論》卷 30(CBETA, T26, no. 1543, p. 916, b16-27)：

如鬘童子見見有足，聞聞足，知知足，識識足。如非此，如非此者如非彼，如非彼者如非下、非上、非兩中間，此是苦邊。

或鬘童子見見有足，或無，誰有？

答曰：若眼見色不起垢，是謂有。

誰無？

答曰：若眼見色起垢，是謂無。

聞聞足，知知足，識識足，亦如是。

如彼鬘童子，見見有足，聞聞足，知知足，識識足。

如非此，若染、若穢、若愚。

若非此，若染、若穢、若愚者，如是非彼取縛。

若如非彼取縛者，如是如非下，欲界。非上，無色界。非兩中間，色界。

此是苦邊，苦謂之五盛陰。彼是邊，後邊最後邊，故曰此是苦邊。

六、《阿毘達磨俱舍論》卷 16〈分別業品 4〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 87, b26-c12)：

◎述毘婆沙師宗

1、釋義

毘婆沙師作如是說：

若境，由眼識所證，名「所見」。¹

若境，由耳識所證，名「所聞」。²

若境，由意識所證，名「所知」。³

若境，由鼻識、舌識、及身識所證，名「所覺」。⁴

所以然者，香、味、觸三無記性故，如死無覺⁵，故能證者偏立「覺」名⁶。⁷

2、申辨

問 何證知然？

¹ yac cakṣurvijñānena anubhūtaṃ tad dr̥ṣṭam ity uktam|【真】釋曰：若眼識所證為見，

² yac chrotravijñānena tac chrutam|【真】耳識所證為聞，

³ yan manovijñānena tat vijñātam|【真】意識所證為知，

⁴ yat ghrāṇajihvākāyavijñānais tan matam|【真】鼻、舌、身識所證為覺。

⁵ kiṃ kāraṇam? gandharasaspraṣṭavyānyavyākṛtatvān mṛtakalpāni|

【真】何以故？香、味、觸本性無記故，譬如死屍。

⁶ ata eteṣu matākhyā iti vaibhāṣikāḥ|【真】是故緣彼識說為覺。毘婆沙師說如此。

⁷ 《發智論》卷 20(大正 26, 1030c21-1031a24)；《大毘婆沙論》卷 121(大正 27, 631c22-632b11)。

答由“經、理”證。⁸

引經證

言由經者，謂：契經說⁹：「

佛告大母：『汝意云何¹⁰？諸所有色，非汝眼見、非汝曾見、非汝當見、非希求見¹¹，汝為因此起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶（ālaya）、起尼延底（nikānti）、起耽著（adhyeṣaṇā）不？』

『不爾！大德！』¹²

『諸所有聲，非汝耳聞』，廣說乃至『諸所有法，非汝意知』；

廣說乃至『不爾！大德！』¹³

復告大母：『汝於此中，應知所見唯有所見，應知所聞、所覺、所知唯有所聞、所覺、所知。¹⁴』¹⁵

此經既於“色、聲、法”境說為「所見、所聞、所知」，准此定於香等三境總合建立一「所覺」名。¹⁶

若不許然，何名「所覺」？

七、《瑜伽師地論》卷 92(CBETA, T30, no. 1579, p. 825, b22-c3)：

復次、以要言之，如來略依二種處所，說無界教：

一者、說有餘依涅槃界教，二者、說無餘依涅槃界教。

〔1〕若由如是煩惱斷故，名成就斷補特伽羅不成煩惱，即由如是不住彼果後有眾苦，當知是名說有餘依涅槃界教。

〔2〕若由如是不住煩惱後有苦果，即由如是乃至壽盡，既滅沒已，一切餘依都無所有，不住此身，不住餘身，不住中有，證得一切眾苦邊際，當知是名說無餘依涅槃界教。

略有三種念力強因：一、由其年少壯，二、由前生串習，三、由現法數習。

⁸ kim atra jñāpakam? sūtram, yuktiś ca | 【真】此中以何為證？有二種證：謂阿含及道理。

⁹ sūtram tāvat— 【真】阿含云：

¹⁰“tat kiṃ manyase, māhakīmātaḥ, 【真】摩羅枳母！汝意云何？

¹¹ yāni tvayā cakṣuṣā rūpāṇi na dr̥ṣṭāni na dr̥ṣṭapūrvāṇi na paśyasi, na api te evaṃ bhavati paśyeyam iti; 【真】是色非汝眼昔所曾見，非今正所見，非汝作心我當應見，

¹² api nu te tannidānam utpannam, chando vā rāgo vā sneho vā yena vā ālayo vā niyatiradhyavasānam vā? no bhadanta! 【真】汝為因此色，得起欲、起愛、起喜、起著、起結、起貪不？不爾！婆檀多！

¹³ ye tvayā śrotreṇa śabdā na śrutā na śrutā na śrutapūrvāḥ, vistareṇa yāvanmanasā dharmā na vijñātāḥ vistareṇa yāvan no bhadanta! 【真】是聲非汝耳昔所曾聞，乃至是法非汝意昔所曾知，廣說乃至，不爾！婆檀多！

¹⁴ atra ca te māhakīmātardr̥ṣṭe dr̥ṣṭamātram bhaviṣyati, śrute mate vijñāte vijñātamātram” ity uktam | 【真】摩羅枳母！汝意云何？為於此中於見唯有見生，於聞唯有聞生，於覺唯有覺生，於知唯有知生，於經中說如此。

¹⁵ 《雜阿含經》卷 13（312 經）（大正 2，89c24-90b26）。

¹⁶ atas triṣu viṣayeṣu dr̥ṣṭaśrutavijñātaśabdāpadeśād gandhādiṣu matākhyā gamyate | 【真】既於三塵說見、聞、知，故知於餘三塵同立覺名。

八、《瑜伽師地論》卷 93(CBETA, T30, no. 1579, p. 830, b16-19)：

又即依止四種言說，應知一切所依三量：

- 〔1〕若見、若知二種言說，是依「現量」；
- 〔2〕若覺言說，是依「比量」；
- 〔3〕若聞言說，依「至教量」。

九、韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記》卷 93：

若見、若知二種言說，是依現量等者：

- 〔1〕謂依眼故，現見外色，由此因緣，為他宣說，是名依見言說。
各別於內所受、所證、所觸、所得，由此因緣，為他宣說，是名依知言說。
即由是義，當知此二言說，是依「現量」。
- 〔2〕又若不見不聞，但自思惟、稱量、觀察，由此因緣，為他宣說，是名依覺言說。
由是義說，是依「比量」。
- 〔3〕又若從他聞音，由此因緣，為他宣說，是名依聞言說。
由是義說，依「至教量」。

如是一切，依意地釋應知。(陵本二卷十九頁 176)

十、《雜》偈頌，對照《長老偈》第 794-817 偈頌（齋因法師）

1. 若眼已見色，而失於正念，則於所見色，而取愛念相。取愛樂相者，心則常繫著。

Rūpaṃ disvā sati mutṭhā, piyaṃ nimittaṃ manasikaroto;

Sārattacitto vedeti, tañca ajjhosa tiṭṭhati.

已見色失念，作意可喜相，以亂心感知，取著彼而住。

2. 起於種種愛，無量色集生。貪欲恚害覺，令其心退減，長養於眾苦，永離於涅槃。

Tassa vaḍḍhanti vedanā, anekā rūpasambhavā;

Abhijjhā ca vihesā ca, cittaṃ assūpahaññati.

Evaṃ ācinato dukkhaṃ, āra nibbānam uccati.

彼增無量受，從色而生起。貪欲與惱害，能敗壞其心，如是長養苦，名離於涅槃。

3. 見色不取相，其心隨正念，不染惡心愛，亦不生繫著。

Na so rajjati rūpesu, rūpaṃ disvā paṭissato;

Virattacitto vedeti, tañca nājjhosa tiṭṭhati.

彼於色不著，見色隨正念，離染心而知，亦不著而住。

4. 不起於諸愛，無量色集生。貪欲恚害覺，不能壞其心，小長養眾苦，漸次近涅槃。

Yathāssa passato rūpaṃ, sevato cāpi vedanaṃ;

Khīyati nopacīyati, evaṃ so caratī sato.

Evaṃ apacinato dukkhaṃ, santike nibbānam uccati.

如是彼見色，亦親近諸受，滅盡不積聚，彼行有正念，不長養眾苦，名為近涅槃。

《雜阿含經》補充資料

釋開仁編 2024/3/22

補充資料，第 268-270 頁：《雜阿含 334 經》

六處 → 觸 → 受 → 愛 → 業 → 六處	引《經》
癡 染濁作意 能生(因) 所生(果)	(1)『前六處位眼、色為緣生“癡所生染濁作意”。』
非理作意(因) 無明(果)	(2)『由無明觸』，顯‘觸時有非理作意’； 『所生諸受為緣生愛』；復顯‘受位必有無明’ ——引此經意，證‘無明從非理作意生’。

《俱舍論記》卷 9〈3 分別世品〉(CBETA, T41, no. 1821, p. 168a10-22)：

(1)非理作意為無明因，在觸支攝，故餘經說：『前六處位眼、色為緣生“癡所生染濁作意”。』
前念六處位，癡是**能生**；後念觸位，染濁作意是**所生**，故言『生“癡所生染濁作意”』引此經意，證‘非理作意說在觸時’。

(2)此觸時非理作意為因，於後受位必引無明，此即正顯‘無明有因’——所以得知，故餘《經》言：『由無明觸』²，顯‘觸時有非理作意’；『所生諸受為緣生愛』；復顯‘受位必有無明’——引此經意，證‘無明從非理作意生’。即總結言：是故前念觸時非理作意與後念受俱轉無明為緣。由此無明，無無因過，以從非理作意生故。亦不須立餘緣起支，非理作意，觸時攝故。

六處 → 觸 → 受 → 愛 → 業 → 六處	《成實論》卷 9、卷 11
癡 染濁作意 能生(因) 所生(果)	從樹生果：邪憶念還因眼緣色，從癡故生
非理作意(因) 無明(果)	從果生樹：無明因邪憶念（生）

《成實論》卷 9〈集諦聚·煩惱論·127 無明品〉(CBETA, T32, no. 1646, p. 313b1-5)：

又經中說：「從邪念因緣，則無明生。」邪念，即是無明別名，謂見有人心先生人念，後明了故，名為無明。是二先後相助相生，如從樹生果，從果生樹。

《成實論》卷 11〈集諦聚·煩惱論·140 明因品〉(CBETA, T32, no. 1646, p. 326c1-4)：

經中說：「從業因緣有眼等根，因愛有業，因無明有愛，無明因邪憶念，邪憶念還因眼緣色，從癡故生。」故知生死輪轉無始。

¹ 《雜阿含經》卷 13〈第 334 經〉：「緣眼、色，生不正思惟，生於癡，彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。如是，比丘！不正思惟因無明為愛，無明因愛，愛因為業，業因為眼。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，是名有[6]因緣、有縛法經。」(CBETA, T02, no. 99, p. 92c5-10)

[6] 因【大】，因有【宋】【元】【明】。

² 《雜阿含經》卷 2〈第 57 經〉：「愚癡無聞凡夫於色見是我，若見我者，是名為行。彼行何因？何集？何生？何轉？無明觸生愛，緣愛起彼行。彼愛何因？何集？何生？何轉？彼愛受因、受集、受生、受轉。彼受何因？何集？何生？何轉？彼受觸因、觸集、觸生、觸轉。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。」(CBETA, T02, no. 99, p. 14a13-19)

《雜阿含經》補充資料【雜因誦 第三】

釋開仁編 2024/3/29

書上冊，第 300 頁：《雜阿含 285 經》

一、無間等知

(一) Tassa mayhaṃ, bhikkhave, etad ahoṣi— ‘kimhi nu kho sati jarāmaṇaṃ hoti, kimpaccayā jarāmaṇaṃ’ti Tassa mayhaṃ, bhikkhave, **yoniso manasikārā** ahu **paññāya abhisamayo**— ‘jātiyā kho sati jarāmaṇaṃ hoti, jātipaccayā jarāmaṇaṃ’”ti.

SN.12.10：諸比丘！我作是念：何法有故老死有？何法緣故老死有？諸比丘！我以**如理作意**，以**智**生起**現觀**，有生故老死有，生緣故老死有。

菩提長老：

一般經文的用法，**yoniso manasikāra** 是 **paññāya abhisamayo** 的前行，而 **paññā** 是 **abhisamaya** 的有力因。

abhisamaya 此詞出現於經文有二種情況：**dhammābhisamaya** 法現觀與得法眼、預流果是相同的。第二種是 **sammā mānābhisamaya** 正慢現觀，得阿羅漢果。第三種經文的用法，表達佛發現法，如同在此經所用的。

註書將 **abhisamaya** 與 **paṭivedha** 等同，且互用而具有出世間道的四種功能的特性，如《清淨道論》pp.689-691 所言：於現觀之時所說的遍知等的作用，此等一切都應依它們的自性而知。即是說於諦現觀之時，在此等（須陀洹道等的）四智的一一剎那所說的遍知、捨斷、作證、修習等的各各四種作用，而此等（作用）都應依他們的自性而知。

(二)《阿毘達磨俱舍論》卷 22〈分別賢聖品 6〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 114, a19-22)：**abhisamaya itī ko’rthaḥ/ abhisambodha iṇo bodhanārthatvāt/ kasmād anāsrava eva na sāsraḥ/ sa hi nirvāṇābhimukhaḥ samyagbodhaḥ/ samyag itī tattvena /**

此**現觀**名為目¹何義？應知此目現等覺義。何緣說此唯是無漏？對向涅槃，正覺境故，此覺真淨故得正名。²

(三)《瑜伽師地論》卷 34(CBETA, T30, no. 1579, p. 476, a10-13)：

¹ 目：12.名稱。(《漢語大詞典》)

² (1)〔陳〕真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷 16〈分別聖道果人品 6〉(CBETA, T29, no. 1559, p. 266, b22-25)：

對正觀者，此句何義？趣向正覺為義。云何此唯無流，非有流？由此趣向於涅槃，緣真實境起故名正。未曾知故名覺，如實能通清淨境故。」

(2)〔唐〕光記述《俱舍論記》卷 22〈分別賢聖品 6〉(CBETA, T41, no. 1821, p. 333, b8-12)：

此現觀名為目何義者，

問：應知此目現等覺義者。答：應知此目現前等覺境義。

何緣說此唯是無漏者，

問：對向涅槃至故得正名者。答：此無漏慧對向涅槃果，正覺諦境，故唯無漏。

此覺真淨故得正名。

jñeyena jñānam samāgatam bhavati / pratyakṣatayā / tenocyate [a]bhisamayataḥ / tad yathā kṣatriyaḥ kṣatriyeṇa / sārdham sammukhībhāvaṃ tadanvabhisamayāgata ity ucyate /
 由能知智與所知境和合無乖，現前觀察，故名現觀。如剎帝利與剎帝利和合無乖，現前觀察，名為現觀。

(四) 印順導師，《性空學探源》，(pp.26-29)：

※空的實踐方法 (pp.26-29)

(一) 現觀 (pp.26-27)

1、現觀的意義與別名 (p.26)

(1) 現觀的別名 (p.26)

先說現觀。經中說的知法、現法、入法，正見、正觀、如實知……等，都是現觀的別名。

(2) 現觀的定義 (p.26)

現觀，是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；它是內心深入對象的一種特殊經驗。拿個現代名辭來說，就是一種神秘經驗。

2、內外道現觀的內容 (p.26)

(1) 總說 (p.26)

這種直覺的神秘經驗，本來為世界各宗教所共有，而且作為他們的理想境界，所追求到達的目的，不過內容與佛法不同罷了。

(2) 外道的現觀 (p.26)

他們在狂熱的信心中，加上誠懇的宗教行為，或祭祀、或懺悔、或禁食、或修定時，由精神的集中，迫發出一種特殊的經驗；在直覺中，或見神、或見鬼、或見上帝，有種種神秘的現象。

(3) 佛法的現觀 (p.26)

佛法中的現觀，也就是這種直覺經驗。如聲聞乘的「阿毘曇」，譯為對法或現法；大乘的般若無分別智等，都是這類直覺。

3、佛法現觀不共外道之處 (p.26)

(1) 總說 (p.26)

假使學佛法，但著重這直覺的現觀，容易與外道——其他宗教相混，失卻佛法的特質，或不免走上歧途。

(2) 外道現觀的流弊 (p.26)

A、不能與真相相符合 (p.26)

因為這種沒有通過理智的直覺，混入由於信仰及意志集中所產生的幻象，雖有其內心的體驗，但不與真相符合，所以這種不正確的境界，是有非常危險性的。

B、不能實際利益自他 (pp.26-27)

得此境界的人，儘管可以發生堅強的自信心，但對身心修養、社會、國家，不能有什麼實際的利益，或者有小利而引起極大的流弊。

(3) 佛法現觀的特質 (p.27)

A、先要得法住智 (p.27)

佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。佛法中，在未入現觀前，必先經過多聞、尋思、伺察、簡擇種種的階段；這一切，此地總名之曰「思擇」。思擇，是純理智的觀察。

B、後得涅槃智 (p.27)

在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。

4、總結 (p.27)

(1) 佛法現觀是信智合一 (p.27)

所以，佛法的方法，可說是信仰與理智的合一，一般知識與特殊體驗的合一。

(2) 佛法修行是有其要則 (p.27)

從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以阿含中說：「先得法住智，後得涅槃智」。從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躐等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。

(二) 思擇 (pp.27-29)

1、總說 (p.27)

(1) 現觀所得共認 (p.27)

現觀成就的結果，可得到一種離絕一切思惟分別、能知所知平等平等、融然一體的直覺，這是大小經論所共認的。

(2) 思擇方法分歧 (p.27)

不過，在這以前的思擇，學派間就有所不同。

A、思想見解不同的原因 (p.27)

佛說：人們種種思想見解的不同，是為了界的不同。界，是類的意思；環境、文化、觀點、方法的不同，影響到所得的結論不同。

B、導師欲求統一的内容 (pp.27-28)

佛法中學派思想的分歧，也是因為方法不同，結果各走極端，到了無可調和的餘地。在佛法「見和同解」的意義上說，思想見解是不容許混亂的；那麼，我們對於方法也就不能不注意求其統一了。

2、佛法思擇的方法 (p.28)

(1) 觀察的對象 (p.28)

A、以有情生命之流為中心 (p.28)

阿含的觀察方法，最重要的一點，是以有情的生命之流為中心對象的。

B、生命之流所展現的面向 (p.28)

這生命之流有多方面：

(A) 身心相關 (p.28)

一、身心相關，如經中說的六處，是說明這方面的。

(B) 心境相知 (p.28)

二、心境相知，有情是有意識活動的；有能知的精神，就發現到所知的境界。經中說的五蘊，就是說明這差別的。

(C) 業果相續 (p.28)

三、業果相續，從認識到發為行為的活動，影響於未來。

(D) 三方綜合 (p.28)

將這身心相關、能所相知、業果相續各方面的綜合，就是緣起法。緣起法是生命之流較具體圓滿的說明；佛法觀察的對象，就是以此為中心的。

C、小結 (p.28)

所以佛法的探究，可說是對生命之流的一種觀察與體驗，故佛法是宗教，也可說是徹底的生命哲學。假使忽略了有情本位的立場，便是破壞佛法的根本立場。

(2) 觀察的方法 (p.28)

以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：

A、靜止的分析 (p.28)

一、靜止的分析：

(A) 因果事相之析辨 (p.28)

將有情作一種靜的觀察而加以分析，分析而又綜合它。

(B) 用功最勤的部派 (pp.28-29)

這在因果事相的辨析，佛教做到相當的嚴密；西北印的佛學者，於此用力最勤。

B、流動的觀察 (p.29)

二、流動的觀察：

(A) 求其條貫之理則 (p.29)

在生命不斷的發展變化中，作一種推理演繹的功夫，去把握生命演變的必然法則，與因果的必經階段。

(B) 方法近似推理派 (p.29)

這方法比較活潑，近乎推理派。

C、直觀的洞見 (p.29)

三、可說是直觀的洞見：

(A) 法體當下之觀察 (p.29)

在有情生命和合相續中，去體察一一法的當體；在彼此相互的關係中，前後相續的

連絡中，顯露一一法的本性，這是一種直覺的透視

(B) 直觀有二種類別 (p.29)

(直觀有兩種：一、現觀的經驗，一、思擇的體察。這是後一種)。

(C) 直觀之所得 (p.29)

所得的，不再是它的表象，而是深入它的本性；直顯一切法如幻皆空的，就是用的這類方法。

(D) 直觀的基礎 (p.29)

但這需要建立於前二者的基礎上，即依於同時的彼此析合，前後的起滅斷續，否則，不過是孤立而靜止的神我見。

3、總結 (p.29)

(1) 思擇方法須合理運用 (p.29)

佛陀用這分析、推理、直觀方法來觀察，我們也應合理善巧的應用。

(2) 思擇方法是缺一不可 (p.29)

依修學的次第可以這樣：初學的，先作事理的辨析，然後推理以求其條貫之理則，然後去體驗當體的空性。大體如此，而實際上仍須有機的適當配合起來。

(3) 導師勸結 (p.29)

這些方法都是不可缺的，後代佛弟子也都應用過，只因偏用不周，而致分化各走一端。我們應該善巧運用，勿再蹈前人的覆轍！

二、經文：諸比丘！於意示何？譬如緣膏油及炷、燈明得燒，數增油、炷，彼燈明得久住不？答言：如是，世尊！

(一)《瑜伽師地論》卷 93(CBETA, T30, no. 1579, p. 829, a24-b6)：

應知此中，(1)順集諦法，³猶如燈炷；(2)即此集諦，如膏油等；(3)苦諦類燈。

諸非聰慧補特伽羅，譬於灌油并集炷者，如是苦燈燒然長世。

當知白品，與此相違，調善方便觀滅、道諦。

復有二種補特伽羅，何等為二？

一、唯行自非利益行，調但於己集炷、灌油，令一苦燈相續久住。

二、復有餘補特伽羅，兼行自、他無量大眾非利益行，為然自、他大苦火聚。攝受聽聞邪法為先，聞、思、修慧所引邪行，譬如積集乾薪、乾草及乾牛糞，由是因緣，令苦火聚長時熾然，無有斷絕。

(二)《瑜伽師地論》卷 10(CBETA, T30, no. 1579, p. 328, a20-b1)：

問：於緣起中，何等是苦芽？誰守養苦芽？何等為苦樹？

³《披尋記》順集諦法者：煩惱及業，名集諦法。有漏諸行能隨順彼，是名順集諦法。調由事故、隨眠故、相應故、所緣故、生起故，有漏諸法五相差別。如決擇分別釋應知。(陵本六十五卷十頁 5184)

答：(1)無明、行緣所引識，乃至受，是**苦芽**。(2)受緣所引愛，乃至有，是**守養苦芽**。(3)生與老死，當知是**苦樹**。

問：幾緣起支當知如**炷**？

答：識乃至受。

問：幾支如**膏**？

答：無明、行，愛、取、有。

問：幾支如**焰**？

答：生、老死應知。

問：何因緣故，於緣起黑品教中說名**增益**？

答：一切有支，純大苦聚為後果故。又諸有支前前為緣，後後所隨故。

問：何因緣故，於白品教中說名**損減**？

答：由一切支前前永斷，後後減故。又是純大苦聚損減因故。

(1)無明、行、愛、取、有	(2)識、名色、六入、觸、受	(3)生、老死
守養苦芽	苦芽	苦樹
膏	炷	焰

書上冊，第 300-304 頁：《雜阿含 285、286、287 經》

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24(CBETA, T27, no. 1545, p. 125, a14-29)：

諸契經中，或說緣起如燈，或說緣起如火聚，或說緣起如城。

問：世尊何故說緣起法如**燈**（285 經），如**火聚**（286 經），如**城**（287 經）耶？

答：

- 1)隨所現見即以為喻，謂所化生現見燈者，即以燈喻顯緣起法。若所化生現見火聚，即以火聚顯緣起法。若所化生現見城者，即以城喻顯緣起法。
- 2)復次，若所化生聞說燈喻解緣起者，佛說如燈。若所化生聞說火聚解緣起者，說如火聚。若所化生聞說如城解緣起者，佛說如城。
- 3)復次，若所化生有下品愛取者，佛則為說緣起如燈。若所化生有上品愛取者，佛則為說緣起如火聚。若所化生有上品愛取者，佛則為說緣起如城。
如三品愛取，三根、三樂，應知亦爾。如世尊說無明緣行，取緣有，乃至廣說。

書上冊，第 303 頁：《雜阿含 287 經》

一、溫氏：《雜》《相》差異

經文談「逆觀流轉緣起」時，只說到「識」，未提「行、無明」。但說到「逆觀還滅緣起」時則又提及二者。這個差異成為《瑜伽》註釋的焦點之一。

但《相》說到「逆觀還滅緣起」時，仍未提「行、無明」。《相註》解釋，菩薩依「現在五蘊有」而作毗婆舍那，故未觀屬過去的「無明」、「行」。⁴見 CDB 776 n 176。

⁴ Spk II 106: Avijjāsaṅkhārā hi tatiyo bhavo, tehi saddhīm ayaṃ vipassanā na ghaṭṭiyati (connected with). Mahāpuriso hi paccuppannapañcavokāravasena abhinivṛṭṭhoti. (無明行是第三有，此毗婆舍那與它

二、印順導師，《唯識學探源》(pp.5-8)：

釋尊常常把自己證悟的經歷，剴切的說給弟子聽，像《雜阿含經》卷一二·二八七經（大正藏編號）說：

「我憶宿命未成正覺時，獨一靜處專精禪思，作是念：何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟生如實無間等，生有故老死有，生緣故老死有。如有、取、愛、受、觸、六入處、名色，何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟如實無間等生，識有故名色有，識緣故名色有。我作是思惟時，齊識而還，不能過彼⁵；謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老病死憂悲惱苦。如是如是，純大苦聚集。

我時作是念：何法無故則老死無？何法滅故老死滅？即正思惟生如實無間等，生無故老死無，生滅故老死滅。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，廣說。我復作是思惟：何法無故行無？何法滅故行滅？即正思惟如實無間等，無明無故行無，無明滅故行滅。行滅故識滅，……生滅故老病死憂悲惱苦滅。如是如是，純大苦聚滅。

我時作是念：我得古仙人道，古仙人還，古仙人道跡。古仙人從此跡去，我今隨去。譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道古人行處，彼則隨行。漸漸前進，見故城邑，古王宮殿、園觀、浴池、林木清淨。……我於此法，自知自覺成等正覺」。

釋尊自述它發見生死流轉和解脫生死的法則，就是緣起的起滅。不但釋尊如此，過去諸佛，也沒有不經歷這緣起大道的。因此，緣起是法爾如是的，本然而必然的法則，不是釋尊創造，只是釋尊的平等大慧，窺見生命的奧秘而加以說明罷了。《雜阿含經》（卷一二·二九九經），正啟示這個思想：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法成等正覺，為諸眾生，分別、演說、開發、顯示」。釋尊體證了法爾如是的緣起法，又給弟子們解說。所以從緣起中心的見地考察起來，可說整個佛法是緣起法門多方面的善巧說明。佛弟子，也沒有不從這裡得到悟證。

或者以為佛說的法門很多，像蘊、處、界、諦……，為什麼偏取緣起作中心呢？要知道，這些都是在說明緣起的某一部分，並不是離開緣起另有建立。

像五蘊，就是緣起名色支的詳細解說。眾生於五蘊「不知、不明（無明）、不斷、不離欲」（愛），才流轉在生死裡。假使能「如實知、心厭、離欲」，便能解脫。這樣去理解，佛說五蘊才有深切的意義。

六處，是以六入支為中心來說明緣起。《雜阿含經》的〈六入誦〉，詳細的說明內六入（六入）、外六入（名色）、六識（識）、六觸（觸）、六受（受）、六愛（愛），它在開示緣起支，是最明白不過的。六入，從認識論的見地，說明緣起的所以生起和還滅。特別注重守護六根，在見色、聞聲的時候，不隨外境而起貪、瞋，以達到出離生死的目的。

界有種種的界，主要是六界，側重在種類與原因的分別。他本是緣起法的因緣所攝；

們無關。佛陀依現在五蘊而修觀。)

⁵ S 12 65: paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā na paraṃ gacchati. (This consciousness turns back; it does not go further than name-and-form. 此識返回；它不超越名色。)

後代的阿毘達磨，「六種（界）緣起」，也還是連結著的。

此外，像四諦法門的苦、集，即是緣起的流轉；滅與道，即是緣起的還滅。四諦是染淨因果橫的分類，緣起是從流轉還滅而作豎的說明。這僅是形式的差別，內容還是一致。

三、印順導師，《唯識學探源》(pp.21-23)：「第四項、十二支說的解說」

緣起觀中說明最詳備的，佛弟子最常用的，形成緣起論標準的，那要推十二支。十二支，是在十支以上，再加無明與行。

行，是行為，經裡說是身行、口行、意行，或者是罪行、福行、不動行。前者是依行為活動所依據而分判的；後者是從倫理和它的結果來分類的。

上面說的識支，或者最初入胎識，或是對境覺知的六識。但識為什麼會入胎？為什麼入此胎而不入彼胎？為什麼在這有情身上起滅而不在另一有情身中？要解釋這些，所以又舉出行緣識。

意思說：這是前生行為的結果，因前生行為所創造，所準備的生命潛流，得到了三事和合的條件，新生命就瞥然再現。依止過去行業的性質，自己規定和再造未來的身分；又依所招感的根身，才現起了能知的六識。

若再進一步探求行業的因，就發見了生死的根本——無明。無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。無明，是從它不知與障礙真知方面說的；若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限止的奔放。有人把無明看做蒙昧的生存意志，不如說它是根本的妄執。釋尊勘破生命的大謎，無明滅而生起了慧明，才能離欲解脫，成為一切智者。

一切大小學派，都承認解脫生死，不單是厭離生存就可以達到目的，必須獲得息除妄執的真智慧。解脫的方法既然是這樣，那繫縛生死的根本——無明，自然也就在真慧的對方，不應說它單是生存的意志。愛、取，固然是流轉的主因，但生死的根本卻在無明；這好像蒸汽能轉動機輪，而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

從生命相互依存的見解去考察，發見了識和名色，是展轉相互為緣而存在的。觀察到識支，可說已經圓滿，經裡也曾說「齊識而還，不復能過」。但是，假使把識看成生死的根本，那決不是釋尊所許可的。嗒啼比丘受佛的呵斥，也就在此。所以，在生命依持以上，更說明了生死本源的緣起觀。

四、印順導師，《如來藏之研究》(pp.53-54)：

心、意、識是無常的，無我的，為一切法的主導者，取代了神我的地位。《雜阿含經》的緣起說，有「齊識而還」的十（或九）支說，也是這一意義。依五蘊而立有情，如集土地、人民、治權而成為國家。依心識而立有情，如以中央政府的元首，代表國家。「識緣名色，名色緣識」，心識與根身等有相依的關係，心識是不能獨存的；如國家元首有權力，治理民眾的政治，而又依賴於民眾的支持一樣。心識，取代神我而成為有情的主導

者，所以有情（我）與心識，有聯合的可能性。

五、釋海實撰〈略談菩薩現觀緣起——「齊識轉還」的原因〉，《福嚴會訊》，第 12 期，民 95.10，頁 61-71)

關於菩薩逆觀緣起黑品時，為何唯至識支便轉還的原因，論典中是如何詮釋的？先看《瑜伽師地論》「攝事分」對此《契經》是如何解說的。依論所說：世尊在菩薩位處菩提座時，觀察緣起的情形是：

「先緣後際如理思惟，老死苦諦乃至其愛。如是觀察後際苦諦及後際苦所有集諦未為喜足，遂復觀察後際集諦因緣所攝現在眾苦，謂遍逆觀受、觸、六處、名色與識。」《瑜伽師地論》卷 93 (大正 30，829b8-12)

先緣後際，即是先審觀未來苦諦：老死，以及觀察其生起的原因（苦之集因），如實而知是生、有、取、愛四支。在這生因之中，「生」支是現法老死的（麤）因緣，而「有、取、愛」三支則是其未來老死生的（細）因緣，即有此二生因緣故有老死苦果存在。⁶

然而如此的觀察當來苦諦與當來苦之集諦二諦並不圓滿，所以菩薩又復思惟這愛、取、有三集支，依誰而有？如是又復遍起正觀察後，得到了未來世苦之集諦是由從先集所生之受、觸、六入、名色、識——今世諸異熟生六處等法，為其所依止處而有的如實知見。

經由這樣的次第審觀，菩薩即能知見「苦因集起（苦由集而起），集因苦生（集由苦而生）」，所以對於依先集所生識為邊際的現法苦有，不再觀察彼依何而有，而復還順上觀愛、取、有三支是後際苦所依止處，故言：「卻順觀察乃至老死」。以是故菩薩逆觀黑品緣起不過識支——齊識退還。

由以上的說明可以知道《瑜伽論》論主對於「齊識轉還」的原因是因為世尊菩薩現觀緣起之時，既能如實的審察現世的愛、取、有——惑與業既為未來苦果生起的原因，可說已如實的理解苦依集而生的因果道理。如此，那為「現集」所依止的「現法苦」果，即亦能如理的比知是由「先集」——無明（惑）與行（業）而生、而有。如再推尋伺察，則與之前「當苦現集為因」的觀察無異，所以無須再觀。

《論》文至此大底已解說完對於菩薩為何「齊識轉還」的原因，若依著「攝事分」的說明論主是站在先時已觀，所以不復再觀的理由來解說。然，解釋是多方面的，如《論》卷 10 中即云：

「問：何故菩薩觀黑品時唯至識支其意轉還，非至餘支耶？答：由此二支更互為緣故。如識緣名色，如是名色亦緣識，是故觀心至識轉還，於餘支中無有如是轉還道理。於此一處，顯示更互為緣道理，故名轉還。」《瑜伽師地論》卷 10 (大正 30，328a11-16)

「問：已說一切支非更互為緣，何故建立名色與識互為緣耶？答：識於現法中用

⁶ 參《瑜伽師地論》卷 93 (大正 30，829a)。

名色為緣故，名色復於後法中用識為緣故，所以者何？以於母腹中有相續時，說互為緣故。由識為緣，於母腹中諸精血色，名所攝受，和合共成羯羅藍性，即此名色為緣，復令彼識於此得住。」《瑜伽師地論》卷 11 (大正 30, 328a5-11)

有情的生命相續不絕，基於惑、業、苦的說明下大體的皆能得到了解。因此在生命將結束時，有情因過去世所造的業力牽引下，在死亡識滅時，結生識隨即能生起入於母胎而使下一期生命開始。

如果識不入母胎，則今世的名色即不能生起；同理，若有情此世命未終了，下一世的名色亦不得生，所以經中才說：「若識不入母胎者有名色不？答曰：無也；若識入胎不出者有名色不？答曰：無也。」⁷雖說因為投生識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來，可是這不但胎兒時期是如此，整個生命期中吾人的根身也是需由此識的執持才能延續。也就是說假使此識一旦離身，我們的身心組織即立刻要崩潰而不能相續，所以說「名色以識為緣」。

反之，此入胎識也是需要靠「於母腹中，諸精血色，名所攝受和合共成羯羅藍性」的名色作為它的依託，才能從過去的生命流中攔入現在的生命界相續的存在。又如在現實中有人吃毒藥戕害自身，或突遇重大的車禍令根身受到極大的損傷而使生命無法維持繼而中夭，依此道理所以經中才又說「名色緣識」。

這識與名色（有情生命體）相互依存，互為因緣的關係在《雜阿含經》中曾比喻的說：

「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長」。《雜阿含經》卷 12 (大正 2, 81b5-8)

只不過一約「初續生時」說，一約「續生後位」說，故有此二句。⁸

如此，從有情的自身的五蘊身中去考察，發見了識和名色是展轉相互為緣而存在的。因此，若把識看成有情生死輪迴的根本，那決不是釋尊所許可的。嗒啼比丘受佛的呵斥的理由，也就在此。所以，「識緣名色，名色緣識」的二支關係，明確的說明生命是互為依持的緣起觀。

⁷ 《長阿含 13 大緣方便經》卷 10 (大正 1, 61b9-11)。

⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 120a13-25)：

問：此經中說：識緣名色，餘處復說名色緣識，此二種何差別？

答：…復次，識與名色更互為緣，如二束蘆相依而住，如象馬船與乘御者展轉相依得有所至，識與名色亦復如是。識為緣故名色續生，名色為緣識得安住，故說此二更互為緣。

復次，識緣名色說初續生時，名色緣識說續生後位。

《雜阿含經》補充資料【雜因誦 第三】

釋開仁編 2024/4/12

書上冊，第 306 頁：《雜阿含 288 經》

一、三次「是名法師」

1、溫氏：《雜阿含 288 經》說三次「是名法師」之處，《相應部》依序為：

- (1)「說法師」(dhammakathiko)、
- (2)「法隨法行者」(dhammānudhammapaṭipanno)、
- (3)「證現法涅槃者」(diṭṭhidhamma-nibbānappatto)。

《瑜伽》與《相》相符，提到「法隨法行」及「證得現法涅槃」。

2、《雜阿含 288 經》卷 12(CBETA, T02, no. 99, p. 81, b18-25)：

尊者摩訶拘絺羅：

- (1)說老死厭患、離欲、滅盡，是名法師；說生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識，厭患、離欲、滅盡，是名法師。
- (2)若比丘於老死厭患、離欲、滅盡向，是名法師；乃至識厭患、離欲、滅盡向，是名法師。
- (3)若比丘於老死厭患、離欲、滅盡，不起諸漏，心善解脫，是名法師；乃至識厭患、離欲、滅盡，不起諸漏，心善解脫，是名法師。

3、《瑜伽師地論》卷 93(CBETA, T30, no. 1579, p. 829, c18-22)：

即依如是善建立性，依諸緣起，為他宣說聖諦法教，名彼為依利他行故。

即此為依，自能趣入聖諦現觀，法隨法行，又能證得現法涅槃，當知是名用彼為依自利行故。

二、《雜》智慧、明達，善調、無畏，見甘露法，以甘露法具足身作證者

《瑜伽師地論》卷 93(CBETA, T30, no. 1579, p. 829, c22-28)：

又先積集智慧資糧諸弟子眾，成就猛利俱生慧故，名為聰慧；

具教智故，名為明了；

具證智故，名善調伏；

不由他緣自覺法故，名無所畏；

緣於涅槃如實覺故，名見甘露；

盡、無生智為所依止，證有餘依涅槃界故，名身證得妙甘露界具足安住。

三、印順導師，《佛法概論》(pp.149-151)：「緣起的内容」

有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。這十二支，可以約為三節：

（一）「逐物流轉」的五支

一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。

有情都要「老死」，老死是由生而來的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足憂。可見想長生不死或永生不滅，是永遠不可能的。

有情為什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有或者五有。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。

何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解，與毫無意義的戒禁。

人類的所以執取趨求，又由於「愛」。這即是有情的特性，染著自體與境界，染著過去與未來。

因為愛染一切，所以執取趨求，所以引起業果，不得生，不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

（二）「觸境繫心」的五支

二、識、名色、六處、觸、受五支，是在逐物流轉的緣起觀中，進求他的因緣，達到「觸境繫心」的緣起。

有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，所以引發染愛。染愛不但是愛著喜樂的，凡是感情掀動而不得不愛，不得不瞋，戀著而難以放下的一切都是。

論到情緒的領受，即知由於（六）根的取境、發識，因三者和合而起的識「觸」。沒有觸，反應對象而起的領受，也即不生。這十二支中的觸，專指與無明相應的觸。

這樣，即是不能沒有「六處」的。六處即有情自體，這又從「名色」而有。

名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。

這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感，**相依互存的緣起**。

如《雜含》（卷一二·二八八經）說：「譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長」。

（三）「死生本源」的二支

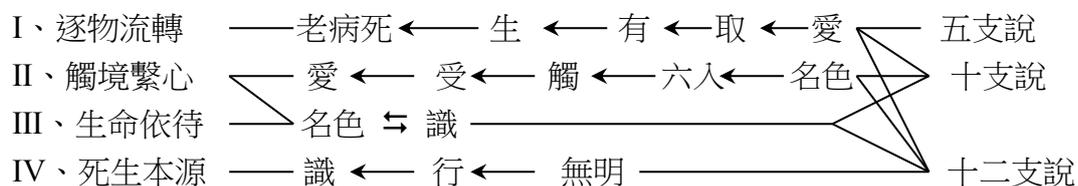
三、從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以進一步說：無明緣行，行緣識。

這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。

「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。由於無明的蒙昧，愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。

苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。

※十二緣起各支的關係（參印順導師《唯識學探源》，pp.10-27）



四、印順導師，《唯識學探源》(pp.17-19)：

進一步觀察：名色要從識而有，所以說「識緣名色」。但識也還要依託名色才能存在，所以又說「名色緣識」。識與名色，相依相緣而存在；《雜阿含經》（卷一二·二八八經），曾用束蘆的比喻，說明它的相互依存性：

「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長」。

識與名色的相互依存關係，不是站在認識論的立場，說明有主觀才有客觀，有客觀才有主觀。依經文看來，釋尊的本意，是從探索認識活動的根源，觸發到生命相依相持而存在的見地。

名色，確乎可以概括內外一切的物質與精神，概括認識的一切對象，但經中每每用它代表有情身心組織的全體。這正和五蘊一樣，它能總括一切有為法，經中卻又常把它解說為有情組織的要素。

〔緣識而有名色〕名色既是有情身心組織的總名，當然要追問它從何而來？從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識為緣。

〔緣名色而有識〕再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命），攔入現實的生命界。這不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身體的損害，使生命無法維持而中夭，所以又說「名色緣識」。

這識與名色的相互關係，正像《大緣方便經》所啟示的：〔長阿含 13 經〕

「阿難！（1）緣識有名色，此為何義？

若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。

若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。

若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。

阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。

阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。我所說者，義在於此。

阿難！（2）緣名色有識，此為何義？

若識不住名色，則識無住處；若無住處，寧有生老病死憂悲苦惱不？答曰：無也。

阿難！若無名色，寧有識不？答曰：無也。

阿難！我以此緣，知識由名色，**緣名色有識**。我所說者，義在於此。」。

識與名色，是同時相依而共存的，經文說得非常明白。

名色支中有識蘊，同時又有識支，這二識同時，似乎不是六識論者所能圓滿解說的。後來大乘唯識學的結生相續，執持根身，六識所依的本識，就根據這個思想，也就是這緣起支的具體說明。

認識作用，要有現實生命靈活的存在作根據，所以在觸境繫心以後，更說明了**生命依持的緣起觀**。

書上冊，第 307 頁：《雜阿含 289、290 經》

一、印順導師，《性空學探源》(pp.36-38)：

另提出一點與無常有關的問題。問題是這樣的：一般凡夫，對於色法，很能夠知道它的無常，而對心法卻反不能。本來，色法有相當的安定性，日常器皿到山河大地，可以存在得百十年到千萬年，說他是常，錯得還有點近情；但一般還能夠知道它的變動不居。偏偏對於心法，反不能了達其無常而厭離它，這是什麼緣故呢？

佛法說：這是我見在作祟。一切無常，連心也無常，豈不是沒有我了嗎？它怕斷滅，滿心不願意。所以，在眾生看來，法法可以無常，推到最後自己內在的這個心，就不應再無常了，它是唯一常住的。

循著這思想推演，終可與**唯神論**或**唯我論**、**唯心論**相合。至於佛法，則認為心與色是同樣的無常，所以《雜含》二八九經說：

凡夫於四大身，厭患離欲背捨而非識，……心意識日夜時刻須臾轉變，異生異滅，猶如獼猴。

色法尚有暫時的安住，心法則猶如獼猴，是即生即滅的，連「住」相都沒有，可說是最無常的了。對這色心同樣無常的道理，假使不能圓滿的理解接受，必然要走上非無常非無我的反佛教的立場。

二、印順導師，《華雨集第三冊》(pp.141-143)：

《雜阿含經》說：「彼心意識，日夜時刻，須臾轉變，異生異滅」¹。為了說明內心的生滅無常，提到了「心意識」。心(citta)，意(manasa)，識(vijñāna)，這三個名詞，有什麼不同的意義？

一般都以為可通用的；但有了不同的名字，當然可依使用的習慣，而作出不同的解說，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72 (大正 27, 371b) 說：

「心意識三，亦有差別，謂名即差別。……

復次、世亦差別，謂過去名意，未來名心，現在名識故。

復次、施設亦有差別，謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。

復次、義亦有差別，謂心是種族義，意是生門義，識是積聚義。

¹ (原書註)《雜阿含經》(大正 2, 81c-82a)、《相應部》(南傳 13, 137-140)。

復次、業亦有差別，謂遠行是心業……，前行是意業……，續生是識業……。²

復次、彩畫是心業……，歸趣是意業……，了別是識業……。³

復次、滋長是心業，思量是意業，分別是識業。」

心，意，識三者的差別，論師是從字義，主要是依經文用語而加以分別的。其中，「心是種族義」，種族就是界（dhātu）。如山中的礦藏——界，有金、銀等不同性質的礦物，心有不同十八界性，所以說「心是種族義」。⁴

又有「滋長義」，所以《俱舍論》說：「集起故名心。……淨不淨界種種差別故名為心」⁵。《攝大乘論本》說：「何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故」⁶，成為能生染淨法的種子心，也就是心種能生的唯識說。

所以，「心是種族義」與「滋長是心業」，對大乘唯識學，是有重要啟發性的。從經文的用語去看，「心」，多數是內心的通稱。

※《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371b-c）：

		心	意	識
1〔世〕		未來	過去	現在
2〔施設〕		界	處	蘊
3〔義〕		種族義	生門義	積聚義
4〔業〕		遠行	前行	續生
5〔業〕		彩畫	歸趣	了別
6〔業〕		滋長	思量	分別
7 尊尊者	有漏	滋長	思量	分別
	無漏	分割	思惟	解了

²（1）〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371b9-18）：

遠行是心業，如有頌曰：「能遠行獨行，無身寐於窟，調伏此心者，解脫大怖畏。」

前行是意業，如有頌曰：「諸法意前行，意尊意所引，意染淨言作，苦樂如影隨。」

續生是識業，如《契經》說：「入母胎時，識若無者，羯刺藍等，不得成就。」故知續生，是識業用。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，pp.214-215：

有一分學者，不信受一意識的理論，所以要引《阿含》本教來證明：一、引《法句經》的獨行教：一切時、一切處無不隨心所至，所以心叫「遠行」。心又是「獨行」的，每一個有情，唯有一意識，並非有多識共同取境。

³《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371b18-23）：

復次，彩畫是心業，如《契經》說：「苾芻！當知！諸傍生趣，由心彩畫，有種種色。」

歸趣是意業，如《契經》說：「苾芻！當知！如是五根，各別所行，各別境界。意根總領受彼所行、境界，意歸趣彼，作諸事業。」

了別是識業，如《契經》說：「苾芻！當知！識能了別種種境事。」

⁴《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71（大正 27，367c21-368a19）。

⁵（原書註）世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉（大正 29，21c20-22）。

⁶（原書註）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1（大正 31，134a9-10）。

三、《瑜伽師地論》卷 93(CBETA, T30, no. 1579, p. 829, c29-p. 830, a25)：

(1) 有諸愚夫外道種類，雖能觀見四大種身粗無常性，由觀此身雖久住立，而有增、減，死時、生時有捨、取故，便於其身能厭、能離、能起勝解，以世間道離欲界欲，離色界欲，極至有頂。然彼於身，當知仍名未得解脫。所以者何？由於彼彼所得定中，瑩磨其識，執取為我，雜染而住。復於後時壽盡、業盡，還退生下，以於緣起不善巧故。

(2) 諸聖弟子雖於緣起已得善巧，而但隨觀四大種身細無常性，未即觀察識無常性。所以者何？

四大種身經久時住，常相可得，剎那相似，相續隨轉，其無常性難可得故；

識無常相鹿顯可得，剎那剎那所緣易脫，其相轉變，無量品類有差別故。雖即此識無常性相，無量品類鹿顯易得，然復說名最極微細，當知其性難可識故，難可入故。所以者何？唯是慧眼所見境故。

四大種身，有增、有減，有捨、有取，其無常性尚為非理肉眼境界，況其餘眼緣起善巧！

諸聖弟子，復欲悟入最極微細識無常性，即於緣起如理思惟，由能分別墮自相續，觸所生起諸受分位差別性故，便能悟入識無常性。

彼既成就如是智見，漸次於受所依止身，所因諸觸，及餘一切名所攝行，皆能厭離，生於勝解，亦得解脫。得解脫故，安住畢竟，若有餘依、若無餘依二涅槃界。

四、如獼猴喻

(1) 《增壹阿含 3 經》卷 4 〈一子品 9〉(CBETA, T02, no. 125, p. 562, c3-8)：

爾時，世尊告諸比丘：「我不見一法疾於心者，無譬可喻，猶如獼猴捨一取一，心不專定。心亦如是，前想、後想所不同者⁷，以方便⁸法不可摸則，心迴轉疾。是故，諸比丘！凡夫之人不能觀察心意。是故，諸比丘！常當降伏心意，令趣善道，亦當作是學。」

(2) 《增壹阿含 4 經》卷 4 〈一子品 9〉(CBETA, T02, no. 125, p. 562, c11-16)：

爾時，世尊告諸比丘：「我不見一法疾於心者，無譬可喻，猶如獼猴捨一取一，心不專定。心亦如是，前想、後想所念不同，是故，諸比丘！凡夫之人不能觀察心意所由。是故，諸比丘！常當降伏心意，得趣善道，是故⁹，諸比丘！當作是學。」

書上冊，第 308 頁：《雜阿含 290 經》（雜阿含 289 經）

《雜阿含 290 經》	《中阿含經》卷 42 〈2 根本分別品·162 分別六界經〉
爾時、世尊告諸比丘：愚癡無聞凡夫，於四大色身，生厭，離欲，背捨，但非識。所以者何？	(1)云何比丘不放逸慧？若有比丘分別身界，今我此身有內地界而受於生，此為云何？調髮、毛、爪、齒、麤細膚、皮、肉、骨、筋、腎、心、肝、肺、脾、大腸、胃、糞。如斯之比，此身中餘在內，內所攝堅，堅性住

⁷ [譬可喻猶如獼猴捨一取一心不專定心亦如是前想後想所不同者] 二十七字 — 【宋】【元】【明】。

⁸ [便] — 【宋】【元】【明】。

⁹ 是故 = 如是 【宋】【元】【明】。

<p>四大色身現有增、減，有取、有捨；</p>	<p>內，於生所受，是謂比丘內地界也。</p> <p>比丘！若有內地界及外地界者，彼一切總說地界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真，心不染著於此地界，是謂比丘不放逸慧。</p> <p>（2）復次，比丘不放逸慧。若有比丘分別身界，今我此身有內水界而受於生，此為云何？謂腦膜、眼淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、淡、小便，如斯之比，此身中餘在內，內所攝水，水性潤內，於生所受，是謂比丘內水界也。</p> <p>比丘！若有內水界及外水界者，彼一切總說水界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真，心不染著於此水界，是謂比丘不放逸慧。</p> <p>（3）復次，比丘不放逸慧。若有比丘分別此身界，今我此身有內火界而受於生，此為云何？謂熱身、暖身、煩悶身、溫莊身，謂消飲食，如斯之比，此身中餘在內，內所攝火，火性熱內，於生所受，是謂比丘內火界也。</p> <p>比丘！若有內火界及外火界者，彼一切總說火界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真，心不染著於此火界，是謂比丘不放逸慧。</p> <p>（4）復次，比丘不放逸慧。若有比丘分別身界，今我此身有內風界而受於生，此為云何？謂上風、下風、脅風、掣縮風、蹴風、非道風、節節風、息出風、息入風。如斯之比，此身中餘在內，內所攝風，風性動內，於生所受，是謂比丘內風界也。</p> <p>比丘！若有內風界及外風界者，彼一切總說風界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真，心不染著於此風界，是謂比丘不放逸慧。</p> <p>（5）復次，比丘不放逸慧。若有比丘分別身界，今我此身有內空界而受於生，此為云何？謂眼空、耳空、鼻空、口空、咽喉動搖，謂食噉含消，安徐咽住，若下過出。如斯之比，此身中餘在內，內所攝空，在空不為肉、皮、骨、筋所覆，是謂比丘內空界也。</p> <p>比丘！若有內空界及外空界者，彼一切總說空界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真，心不染著於此空界，是謂比丘不放逸慧。</p>
<p>若心、若意、若識，彼愚癡無間凡夫，不能於識生厭，</p>	<p>比丘！若有比丘於此五界知其如真，知如真已，心不染彼而解脫者，唯有餘識，此何等識？樂識、苦識、喜識、</p>

<p>離欲，背捨，長夜保惜繫我，若得、若取，言是我，我所，相在。是故愚癡無聞凡夫，不能於彼生厭，離欲，背捨。</p> <p>多聞聖弟子，於諸緣起思惟觀察，所謂樂觸緣生樂受，樂受覺時如實知樂受覺，彼樂觸滅，樂因緣生樂受亦滅，止、清涼、息、沒。如樂受，苦觸……。喜觸……。憂觸……。捨觸因緣生捨受，捨受覺時如實知捨受覺，彼捨觸滅，捨觸因緣生捨受亦滅，止、清涼、息、沒。</p>	<p>憂識、捨識。</p> <p>(1) 比丘！因樂更樂〔觸〕故生樂覺〔受〕，彼覺樂覺，覺樂覺已，即知覺樂覺。若有比丘滅此樂更樂，滅此樂更樂已，若有從樂更樂生樂覺者，彼亦滅息止，知已冷也。</p> <p>(2) 比丘！因苦更樂故生苦覺，彼覺苦覺，覺苦覺已，即知覺苦覺。若有比丘滅此苦更樂，滅此苦更樂已，若有從苦更樂生苦覺者，彼亦滅息止，知已冷也。</p> <p>(3) 比丘！因喜更樂故生喜覺，彼覺喜覺，覺喜覺已，即知覺喜覺。若有比丘滅此喜更樂，滅此喜更樂已，若有從喜更樂生喜覺者，彼亦滅息止，知已冷也。</p> <p>(4) 比丘！因憂更樂故生憂覺，彼覺憂覺，覺憂覺已，即知覺憂覺。若有比丘滅此憂更樂，滅此憂更樂已，若有從憂更樂生憂覺者，彼亦滅息止，知已冷也。</p> <p>(5) 比丘！因捨更樂故生捨覺，彼覺捨覺，覺捨覺已，即知覺捨覺。若有比丘滅此捨更樂，滅此捨更樂已，若有從捨更樂生捨覺者，彼亦滅息止，知已冷也。</p> <p>比丘！彼彼更樂故生彼彼覺，滅彼彼更樂已，彼彼覺亦滅，彼知此覺從更樂，更樂本，更樂習，從更樂生，以更樂為首，依更樂行。</p>
<p>譬如兩木相磨，和合生火，若兩木離散，火亦隨滅。</p> <p>如是諸受緣觸集，觸生，觸集，若彼彼觸集故，彼彼受亦集，彼彼觸集滅故，彼彼受集亦滅，止、清涼、息、沒。</p>	<p>比丘！猶如火母，因鑽及人方便熱相故，而生火也。比丘！彼彼眾多林木相離分散，若從彼生火，火數熱於生數受，彼都滅止息，則冷樵木也。</p> <p>如是，比丘！彼彼更樂故生彼彼覺，滅彼彼更樂故彼彼覺亦滅，彼知此覺從更樂，更樂本，更樂習，從更樂生，以更樂為首，依更樂行。若比丘不染此三覺而解脫者，彼比丘唯存於捨，極清淨也。</p> <p>(CBETA 2023.Q3, T01, no. 26, pp. 690c11-691c6)</p>

《雜阿含經》補充資料【雜因誦 第三】

釋開仁編 2024/6/7

書上冊，第 310 頁：《雜阿含 291 經》

一、《雜》：此諸比丘取內觸¹法，應如是思惟：若眾生所有種種眾苦生，此苦何因、何集、何生、何轉？作如是取時，當知此苦，憶波提因，憶波提集，憶波提生，憶波提轉。

二、《相》 Idha bhikkhave, bhikkhu sammamāno sammāsati **antaram sammamam**² – ‘yaṃ kho idaṃ anekavidhaṃ nānappakāraṃ dukkhaṃ loke uppajjati jarāmaṇaṃ. Idaṃ kho dukkhaṃ kiṃ nidānaṃ kiṃ samudayaṃ kiṃ jātikaṃ kiṃ pabhavaṃ, kismiṃ sati jarāmaṇaṃ hoti, kismiṃ asati jarāmaṇaṃ na hoti’ti? So sammamāno evaṃ jānāti– ‘yaṃ kho idaṃ anekavidhaṃ nānappakāraṃ dukkhaṃ loke uppajjati jarāmaṇaṃ. Idaṃ kho dukkhaṃ upadhiniḍānaṃ upadhisamudayaṃ upadhijātikaṃ upadhipabhavaṃ, upadhismiṃ sati jarāmaṇaṃ hoti, upadhisimiṃ asati jarāmaṇaṃ na hoti’ti. 諸比丘！此比丘取內觸法，應如是思惟：若世間所有種種老死為首的眾苦生，此苦何因、何集、何生、何轉？當何有時，老死有？當何無時，老死無？彼如是取時，能知：若世間所有種種老死為首的眾苦生，取因，取集，取生，取轉。當取有時，老死有。當取無時，老死無。

1、[bodhi] 註解書說：以取為因，此中的取為五蘊。當 upadhi 以 taṇhā 為緣時，有人可能主張 upadhi 與 upādāna 為同義詞。註解書說：不可讚同此種解釋，且事實上，upadhi 被說為老死與其他種類苦的基礎，是支持取為五蘊的解說。

可能有兩種意思：(1)當 upadhi 為五蘊時，是老死的近因緣，(2)當 upadhi 等同與 upādāna 時，是有與生的遠因緣，依次也是老死的遠因緣。〔 bodhi, p.780, n.187 〕

2、[bodhi] upadhi 取，是有的基礎。此詞有客觀與主觀的範圍。(1)客觀方面，是關於所得的東西，如財產與所有物。(2)主觀方面，是根基於愛的佔有行為。在許多例證中，此兩種意義是合併在一起，且包括此二義。

註解書將 upadhi 歸納為四種：kāmūpadhi 欲取、khandhūpadhi 蘊取、kilesūpadhi 惑取、abhisāṅkhārūpadhi 行取〔 abhisāṅkhāra 行作/造作 〕。

3、sammamāno sammāsati antaram sammamam 取內觸法，應如是思惟。

[bodhi] 註解書說：將內觸解說為向內思惟緣起(abbhantaram paccayasammamam)。在解經的著作中，思惟智(sammāsa-ñāṇa)，是以三相來了解五蘊，如《清淨道論》p.607-608。然而，sammāsa 此處比較接近於解經著作中的對緣的掌握(paccaya-pariggaha)，如《清淨道論》p.598-600。

¹《雜》「觸」=《瑜伽》「正思量」= sammāsati (PED 695) [saṃ-√mas] : know thoroughly 徹底了解。

² CDB 604: inward exploration 向內探索。

◎此句用 sammasati 其義如下：saṃ-masati 觸、取、抓、徹底地知道、精通；思量、專注於。所以經文譯為：取內觸法，應如是思惟。此三義於此句子，漢譯皆用。

◎ 愛 → 憶波提（取） → 苦

書上冊，第 314 頁：《雜阿含 292 經》

一、舉例說明（分段經義）

《雜》：爾時、世尊告諸比丘：「

〔一〕云何思量觀察正盡苦，究竟苦邊時，(1)思量眾生所有眾苦種種差別，(2)此諸苦何因，何集，何生，何轉？思量取因，取集，取生，取轉，(3)若彼取滅無餘，眾苦則滅。(4)彼所乘苦滅道跡如實知，修行彼向次法，是名比丘向正盡苦，究竟苦邊，所謂取滅。

〔二〕復次、比丘！思量觀察正盡苦，究竟苦邊時，(1)思量彼取(2)何因，何集，何生，何轉？思量彼取愛因，愛集，愛生，愛轉，(3)彼愛永滅無餘，取亦隨滅。(4)彼所乘取滅道跡如實知，修習彼向次法，是名比丘向正盡苦，究竟苦邊，所謂愛滅。」

……〔九〕（經文共有九段）

◎ 苦 ← 取 ← 愛 ← 受 ← 觸 ← 六入處 ← 名色 ← 識 ← 行 ← 無明

二、《雜》：佛告比丘：於意云何？若不樂無明而生明，復緣彼無明作福行、非福行、無所有行不？比丘白佛：不也，世尊！所以者何？多聞聖弟子，不樂無明而生明，無明滅則行滅，行滅則識滅，如是乃至生老病死、憂悲惱苦滅，如是如是純大苦聚滅。佛言：善哉！善哉！比丘！我亦如是說。汝亦知此，於彼彼法起，彼彼法生；彼彼法滅，彼彼法滅，止、清涼、息、沒。

《相》 Avijjāgato yaṃ, bhikkhave, purisapuggalo puññaṃ ce saṅkhāraṃ abhisankharoti, puññūpagaṃ hoti viññāṇaṃ. Apuññaṃ ce saṅkhāraṃ abhisankharoti, apuññūpagaṃ hoti viññāṇaṃ. **Āneñjaṃ** ce saṅkhāraṃ abhisankharoti **āneñjūpagaṃ** hoti viññāṇaṃ. Yato kho, bhikkhave, bhikkhuno avijjā pahīnā hoti vijjā uppānā, so avijjāvīrāgā vijjuppādā neva puññābhisankhāraṃ abhisankharoti na apuññābhisankhāraṃ abhisankharoti na āneñjābhisankhāraṃ abhisankharoti. Anabhisankharonto anabhisancetayanto na kiñci loke upādiyati; anupādiyaṃ na paritassati, aparitassaṃ paccattaññeva parinibbāyati. ‘Khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā’ti pajānāti. 諸比丘！具有無明的凡夫若造作福行，就會有屬於福行的識。若造作非福行，就會有屬於非福行的識。若造作不動行，就會有屬於不動行的識。諸比丘！若無明已滅，明已生，因為於無明離欲，明已生的緣故，彼不造作福行、非福行、不動行。因為不造作或不思諸行，

於世間無任何取著。無取則無憂，無憂則親證涅槃。他知道：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。

[bodhi] 註解書說：

- (1) puññaṃ saṅkhāraṃ 福行有十三個，就是八個欲界善心³，五個色界善心⁴。
puññūpagaṃ hoti viññāṇaṃ 業識與福業形成關係，果識帶有福業的果報。
- (2) apuññaṃ saṅkhāraṃ 非福行有十二個，就是十二個欲界不善心。⁵
- (3) Āneñjaṃ saṅkhāraṃ 不動行有四個，就是無色界的四個善心。⁶

三、《雜》：若多聞聖弟子，無明離欲而生明，身分齊受所覺，身分齊受所覺時如實知；若壽分齊受所覺，壽分齊受所覺時如實知；身壞時壽命欲盡，於此諸受一切所覺，滅盡無餘。譬如力士取新熟瓦器，乘熱置地，須臾散壞，熱勢悉滅。

《相》“So kāyapariyantikaṃ vedanaṃ vedayamāno kāyapariyantikaṃ vedanaṃ vedayāmīti pajānāti, jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ vedayamāno jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ vedayāmīti pajānāti. Kāyassa bheda uddham jīvitapariyādānā idheva sabbavedayitāni anabhinanditāni sītībhavissanti, sarīrāni avasissantīti pajānāti. “Seyyathāpi, bhikkhave, puriso kumbhakārapākā uṇhaṃ kumbhaṃ uddharitvā same bhūmibhāge paṭisseyya. Tatra yāyaṃ usmā sā tattheva vūpasameyya, kapallāni avasisseyyūṃ. 當覺知以身為分際的受時，他知道：我覺知以身為分際的受。當覺知以壽為分際的受時，他知道：我覺知以壽為分際的受。他知道：因為身體敗壞，接著壽命將盡，一切所覺知的受，不樂著，就於此將變冷，僅剩身體。諸比丘！譬如有一人取新熟瓦器，乘熱置地，須臾散壞，熱勢悉滅。

[bodhi] 註解書說：

- 1) kāyapariyantikaṃ vedanaṃ 被身體分隔的受。jīvitapariyantikaṃ vedanaṃ 被壽命分隔的受。只要身體的五根繼續，在五根發生的受就會生起。只要命繼續，在意門發生的受就會生起。就是說，只要身體與命根繼續著，他就會繼續覺知受，但是，超過身體或死後，就無法覺知受。
- 2) sītībhavissanti 受不會因再生而去到他處，不再有受的存在，捨離受的干擾。

³ 欲界八善心：悅俱智相應無行，悅俱智相應有行，悅俱智不相應無行，悅俱智不相應有行，捨俱智相應無行，捨俱智相應有行，捨俱智不相應無行，捨俱智不相應有行。

⁴ 色界五善心：初禪，第二禪，第三禪，第四禪，第五禪。

⁵ 十二不善心：

(1)貪根：悅俱邪見相應無行，悅俱邪見相應有行，悅俱邪見不相應無行，悅俱邪見不相應有行，捨俱邪見相應無行，捨俱邪見相應有行，捨俱邪見不相應無行，捨俱邪見不相應有行。

(2)瞋根：憂俱瞋恚相應無行，憂俱瞋恚相應有行。

(3)痴根：捨俱疑相應，捨俱掉舉相應。

⁶ 無色界四善心：第一，第二，第三，第四。

- 3) sarīrāni 此處投射 kapallāni 陶器碎片，註書說：sarīrāni 身為 dhātusarīrāni 界身。
疏解說：骨頭。⁷

《吉祥經》，第 4 頁：腳注 24〔開印法師中譯〕

一、關於「造作」(abhisāṅkhāra)，在這裡有累積行業而導致會繼續輪迴的意思。

二、《吉祥經注》：sabbattha-m-aparājītāti sabbattha khandha-kiles-ābhisāṅkhāra-devaputtamāra-p-pabhedesu catūsu paccatthikesu ekenāpi aparājītā hutvā, sayam-eva te cattāro māre parājetvāti vuttaṃ hoti. ma-kāro cettha pada-sandhi-kara-mattoti viññātabbo.
「一切無墮失」：於「一切」處的蘊、煩惱、造作(累積行業)、天子魔四種怨敵(利益反對者)中，由於〔任何〕一種都是「無墮失」(不被挫敗)後，即他們以自己「無墮失」(不被挫敗)於四種魔而被說。這裡的「ma」(m)字，應知「只作字的連結」。

paccatthika : m. [paṭi 反對-attha 義/利益-ika 的] 敵，怨敵。

abhisāṅkharoti : =abhisankharoti, v. 做，造作，工作，準備。

abhisāṅkhāra : m. 做，造作；累積；準備。

三、《律注》：abhisāṅkhārikanti nānā-sambhārehi abhisāṅkharitvā kataṃ susajjitaṃ, susampāditanti attho. 「造作」：透過種種必要成份的造作之後，有「已被做，被極供給，被極令完成」義。

四、《律注》：yañcetam avijjā-bhavataṅhāmaya-nābhi-puññādi-abhisāṅkhār-āraṃ jarā-maraṇa-nemi āsava-samudaya-mayena akkhena vijjhivā tibhava-rathe samā-yojitaṃ an-ādikāla-p-pavattaṃ saṃsāra-cakkaṃ, tassānena bodhimaṇḍe vīriyapādehi sīlapathaviyaṃ patitthāya saddhāhatthena kammakkhaya-karaṃ nāṇa-pharasuṃ gahetvā sabbe arā hatāti arānaṃ hatattā-pi arahaṃ. 由於「這無明、有渴愛所製成(對「有」的貪愛)的輪轂之福」等造作之錐而有老、死之輪，以漏集起所製成之軸被貫穿後，於三有中，已被上了軛的百年之車，無始時被轉起的流轉之輪，當他在菩提座下以精進足建立戒之地、以信手取作業滅之智斧後，根據「所有的輪輻已被破壞」及「對於輪輻的已被破壞」(義)，為「阿羅漢」(破輻義)。

⁷ Spk II 73: **Kāyapariyantikanti** kāyaparicchinnam, yāva pañcadvārakāyo pavattati, tāva pavattaṃ pañcadvārikavedananti attho. (身分齊：被身所限定，意思是：只要五門身存在，依五門身所生的受便存在。)

Jīvitapariyantikanti jīvitaparicchinnam yāva jīvitaṃ pavattati, tāva pavattaṃ manodvārikavedananti attho. (命分齊：被命所限定，意思是：只要命存在，依意門所生的受便存在。)

Spk-pt II 93: kāyoti pañcadvārakāyo, so pariyanto avasānaṃ etassāti **kāyapariyantikaṃ**. Tenāha “yāva pañcadvārakāyo pavattati, tāva pavattaṃ pañcadvārikavedanan”ti. (身即五門身。以彼為終點、盡頭，故是**身分齊**)**Jīvitapariyantikanti** etthāpi ese va nayo.

《雜阿含經》補充資料【雜因誦 第三】

釋開仁編 2024/6/14

書上冊，第 314 頁：《雜阿含 293 經》

一、《雜》為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行……如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。

1、《瑜伽師地論》卷 93：「又依聖說而起說時，謂說甚深出離世間、空性相應緣性緣起順逆等事。」(YBh, T30, no. 1579, p. 830c24-26)

2、《瑜伽師地論》卷 47：「謂於如來所說契經，隨順甚深甚深顯現空性相應、緣性緣起，應知是名第一依處。」(YBh, T30, no. 1579, p. 550a12-14)

《梵本菩薩地 Wogi》卷 7："ye te tathāgata-bhāṣitāḥ sūtrāntā gaṃbhīrāḥ gaṃbhīrāvabhāsāḥ śūnyatā-pratisamyuktāḥ idaṃpratyayatā-pratītyasamutpādānulomāḥ. idaṃ prathamam adhiṣṭhānam."(YBh, Bo-SW, p. 303.20-23)

《瑜伽論記》卷 22：「第一依處中，景云：言依契經隨順甚深者，真如之理淺智不測故，名甚深。經說二空隨順真如，故云隨順甚深。甚深顯現者，由尋二空真如¹顯現也。空性相應緣性緣起者，緣性是四緣性²，緣起是十二緣起。如是緣性緣起體離於定性遍計所執，故導空性相應。」(YBh, T42, no. 1828, p. 562b28-c4)

《菩薩地持經》卷 8：「說深法義境界有五種：一者、於如來所說修多羅、甚深空相應緣起隨順。」(YBh, T30, no. 1581, p. 938a17-18)

3、《雜阿含 1258 經》卷 47(CBETA, T02, no. 99, p. 345, b2-22)：

爾時，世尊告諸比丘：「過去世時，有一人名陀舍羅訶（Dasārahāna），彼陀舍羅訶有鼓名阿能訶（Āṇaka），好聲、美聲、深聲，徹四十里。彼鼓既久，處處裂壞。爾時，鼓士裁割牛皮，周匝纏縛；雖復纏縛，鼓猶無復高聲、美聲、深聲。彼於後時，轉復朽壞，皮大剝落，唯有聚木。

如是，比丘！修身、修戒、修心、修慧，以彼修身、修戒、修心、修慧故，於如來所說修多羅甚深明照，難見難覺，不可思量，微密決定，明智所知，彼則頓受、周備受，聞其所說，歡喜崇習，出離饒益。

當來比丘不修身、不修戒、不修心、不修慧，聞如來所說修多羅甚深明照空相應隨

¹ 《瑜伽論記》卷 9〈真實義品〉：「就此中無相見道，若約二乘此觀人空真如，若約菩薩雙觀人法二空真如。」(CBETA, T42, no. 1828, p. 501, c17-18)

² 《瑜伽師地論》卷 3：「又有四緣：一、因緣。二、等無間緣。三、所緣緣。四、增上緣。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 292, a1-2)

順緣起法，彼不頓受持，不至到受。聞彼說者，不歡喜崇習，而於世間眾雜異論、文辭綺飾、世俗雜句，專心頂受，聞彼說者，歡喜崇習，不得出離饒益。

於彼如來所說甚深明照空相要法隨順緣起者，於此則滅，猶如彼鼓，朽故壞裂，唯有聚木。是故，諸比丘！當勤方便修身、修戒、修心、修慧，於如來所說甚深明照空相要法隨順緣起，頓受、遍受。聞彼說者，歡喜崇習，出離饒益。」

S.20.7.Āṇi (莊氏)：「凡那些如來說的甚深、義之甚深、出世間、空關聯的經典。」

二、《長部》第十四《大因緣經》(溫宗堃譯)：

諸比丘！毘婆尸世尊阿羅漢正等覺者這麼想：「我來教導法吧！諸比丘！爾時毘婆尸世尊阿羅漢正等覺者這麼想：我所證得的這個法甚深、難見、難了、寂靜、勝妙、非思惟所及、微細、智者所知。此世間眾生愛所執、樂能執、喜所執與能執。對於愛所執、樂能執、喜所執與能執的世間眾生而言，此處是難見的——即此緣性·緣起。

再者，此處是難見的，即一切行的止息、一切依的捨棄、貪愛之盡、離貪、滅盡、涅槃。如果我教示法，而別人不瞭解我，對我而言，這會是疲累、擾亂之事。」

三、印順導師，《性空學探源》(p.50)：

蘊、處法門雖也說到涅槃，但緣起法門特別以說明涅槃為目的。

緣起說：「此有故彼有，此生故彼生」，必然要歸結到：「此無故彼無，此滅故彼滅」的寂滅涅槃；不像蘊、處法門的可說可不說。

論到空義，如《雜阿含》第 293 經說：「為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。」1258 經也有同樣的文句。緣起法叫空相應緣起法，可見緣起法門與空義最相順，即以緣起可以直接明白的顯示空義，不像處法門等的用譬喻來說。

書上冊，第 315 頁：《雜阿含 294 經》

一、印順導師，《成佛之道（增註本）》(pp.167-169)：

「無明之所覆，愛結之所繫，有識身相續，相續而不已。」

緣起支的敘述，很多是從識支開始的，所以經說：『齊識而還，不能過彼』。可是，在識支以前，有的又加上無明與行二支，成為十二支。在《阿含經》中，一再說：『無明覆，愛結繫，得此識身』。

無明，愛（行），識三者，可以看作完整的，獨立的緣起說。等到與識支以下相綜合，才成為十二支的。現在，先從這三支自成系統的意義來說。

「無明所覆」，「愛結所繫」，在上面的譬喻中說過。生死流轉，如陷身在棘藤深草叢中，眼目又被蒙住，不能脫離一樣。

無明，是知的迷謬錯亂，所以像布物的蒙蔽了眼目。經上說：『真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明』³。無明確是對於通達真實義的智慧，起著蒙蔽障礙作用的。

³ 《成唯識論》卷 5(大正 31, 25a3-5)，《攝大乘論本》卷 1(大正 31, 134a1-2)。

愛有染著的作用，使人繫縛在生死中，所以譬喻為結。

從煩惱來說：無明是屬於知的，是認識上的錯亂；愛是屬於情意的，是行為上的染著。有了這兩大因緣，眾生就感到了「有識身」——眾生自體，而「相續」的流轉生死。這也就是無明為父，貪愛為母，和合而生死眾生的意思。與經說的：『諸業愛無明，因積他世陰』，也大體一致。

這三事，說盡了生死流轉的主要項目。得有識身，是有取識的結生相續，為一新生命的開始。這樣的無明，愛，識身，無始以來，從過去到現在，現在到未來，一直是這樣的，不斷的「相續」「不已」。

在一般的十二支緣起中，第二支是行，行是業的別名。行業，不是別的，只是與愛相應的，思心所所發動的行為。所以三事說的無明，愛，識，與十二支中的無明，行，識，是可以相通的。

如從十二支的立場來說：識是現在這一生的開始。拿人來說，就是當父精母血結合時，有識的剎那現起，因而結成有心識作用的新生命。這樣的有識結生的新生命，從何而來呢？這是從前生的業種所引發的；業就是行支。當前一生的最後死亡時，雖然身心崩潰了，但過去所造作的業能，並未消失；等到因緣和合，就隨著業力善惡的不同，而得或苦或樂的果報體，成為一新的個體，新的生命。

行業的感果，是離不了煩惱的發業與潤生的，無明就是煩惱，是以我我所見為攝導的煩惱的總名。

這樣，由於過去世的煩惱——無明，有過去世的業——行；從過去世的煩惱與行業，才有現生的生命開始——識。從無明而行而識，說明了從過去到現在的生死歷程。

二、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24(CBETA, T27, no. 1545, p. 122, a9-b1)：

復次，世尊為受化者，施設緣起少多不定。

- 1、謂或有處說一緣起，謂一切有為法總名緣起。如說：云何緣起？謂一切有為法。⁴
- 2、或復有處說二緣起，謂因與果。
- 3、或復有處說三緣起，謂三世別，或煩惱、業及事為三，無明、愛、取說名煩惱，行有是業，餘支是事。
- 4、或復有處說四緣起，謂無明、行及生、老死。現在八支攝入四種：謂愛、取入無明，有入行，識入生，名色、六處、觸、受入老死。
- 5、或復有處說五緣起，謂愛、取、有及生、老死。⁵前際七支攝入此五：謂無明入愛、取，行入有，識入生，名色、六處、觸、受入老死。
- 6、或復有處說六緣起，謂三世中各有因果。
- 7、或復有處說七緣起，謂無明、行、識、名色、六處、觸、受。後際五支攝入此七：謂愛、取入無明，有入行，生入識，老死入名色、六處、觸、受。
- 8、或復有處說八緣起，謂現在八支，過去、未來四支攝入此八：謂無明入愛、取，行入有，生入識，老死入名色、六處、觸、受。

⁴ 《雜阿含 80 經》大正 2，20b。

⁵ 《雜阿含 285 經》大正 2，80a；《雜阿含 366 經》大正 2，101a-b。

- 9、或復有處說九緣起，如〈大因緣法門經〉⁶說。
- 10、或復有處說十緣起，如〈城喻經〉⁷說。
- 11、或復有處說十一緣起，如〈智事〉⁸中說。
- 12、或復有處說十二緣起，如餘無量契經中說。

書上冊，第 317 頁：《雜阿含 295 經》

一、《雜》謂六觸入處，本修行願受得此身。

二、Purāṇam idaṃ bhikkhave, kammaṃ abhisankhataṃ abhisañcetayitaṃ vedaniyaṃ datṭhabbaṃ. 諸比丘！此身是先業，應知是所造作，所思，所受。

[bodhi] 註解書說：Purāṇam idaṃ kammaṃ 此身是先業，此身實際上不是先業，然因其為業所生故，所以以因來稱呼此身。

abhisankhataṃ 應該知此身是有為所造作，因為是緣所起。

abhisañcetayitaṃ 應該知此身是思所成，因為是依於思。

vedaniyaṃ 應該知此身是能被覺知的，因為是覺知的基礎。

三、《瑜伽師地論》卷 93(CBETA, T30, no. 1579, p. 832, c23-24)：

彼現法中，於有識身，先所造作，思所祈願，思所建立，由誓願故。

⁶ 《長阿含 13 大緣方便經》；《中阿含 97 大因經》；D.15 Mahānidāna-s.。。

⁷ 《雜阿含 287 經》大正 2，80b-81a；S.12-65 Nagarasuttaṃ vol.II, pp.104-105。

⁸ 《雜阿含 357 經》卷 14(大正 2，99c27-100a11)，S.12.[35-36. Avijjāpaccayā.>34. Ñānassa vatthūni.(2)]