

Sammaditthi Sutta

The Discourse on Right View

正見經

南傳大藏經（巴利經藏）

中部 第九經（MN 9）

目錄：

正見經 導讀 （釋見豪）-----	2
正見經 中十二支緣起 （菩提長老講述）-----	9
正見經 漢譯經文 （臺灣元亨寺漢譯）-----	50
正見經 表解 （法增比庫編輯）-----	55
正見經 英譯經文 （The Discourse on Right View）-----	63
正見經 巴利語經文 （Sammāditṭhisuttaṃ）-----	74

資料編輯：覺悟之路 網站

認識《正見經》

——《正見經》導讀

釋見豪

比庫們！

猶如黎明曙光是日出的前兆和跡象，

正見是善法的先驅與前導。

《正見經》從哪兒來？

《正見經》是怎麼產生的呢？

聖典的結集

佛陀時代沒有文字的書寫記錄，所以佛陀說法時，弟子們以背誦方式憶持佛陀的教法。記憶的方式可能造成對教法的忘失、不完整，或理解的不同，以致於在傳誦上產生了差異。佛陀涅槃後第一次結集的教法，由弟子誦出，經與會大眾的審核、認定與編輯而成。除了佛陀所說以外，諸弟子所說而經佛陀印可的也都在結集之內。

經典結集依教法的長短、內容及攝受對象，分為長、中、雜與增一等四種尼柯耶。根據覺音《長部注》，第一次集結後，四種尼柯耶分別由阿難（ananda）《長部》、沙利子（Sāriputta，舍利弗《中部》）、馬哈伽沙巴（Mahākassapa，大迦葉《相應部》）、阿奴盧塔（Anuruddha，阿那律《增支部》）等傳承的弟子們繼續傳誦、弘通。

佛陀涅槃後，弟子們因為對教理或戒律的解說不同，而分裂成許多部派。上座部所屬的銅鑠部傳承了一套最完整的巴利三藏聖典。約於西元前一世紀，錫蘭開始以文字記錄巴利三藏。南傳佛教自認巴利三藏是最純正，最接近佛陀原始教義的聖典。巴利經律論三藏中的經藏，包括《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》與《小部》等五部。相較於巴利經藏五部，漢譯的「四阿含」並非專由一個部派所傳，相傳《長阿含》經乃法藏部所傳，《中阿含》與《雜阿含》是說一切有部所傳，而《增一阿含》則是大眾部支派所傳。

經藏依據經文篇幅的長短輯成，其中，不長不短的經典為《中部》。《中部》內容主要論述四聖諦、緣起等基本教義，闡發無常、無我等宇宙真理，述說各種修持方法及其與涅槃解脫道的關係，為論究法義的經典匯編。

正見經

《正見經》即是南傳《中部》一五二部經典中的第九部經 *SammAdiTThi Sutta*，巴利語 *sammAdiTThi* 意指「正確的見解」。此部經是尊者沙利子（*Sariputta*，舍利弗）與比庫們法義問答的經典，菩提比庫（*Bhikkhu Bodhi*）更指出：整部《正見經》可說是沙利子為馬勝比庫所說法身偈：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說。」所作的注釋。

《正見經》有什么特色？

一般常見的經典多是佛陀以一個主題對四眾弟子的開示，《正見經》與此類經典有何不同呢？

聖典體裁

次第集成佛陀教法的過程中，弟子依佛陀說法的體裁與內容分有九種方式，稱之為「九分教」。九分教包括修多羅、祇夜、記說、伽陀、優陀那、本事、本生、方廣、未曾有法。爾後佛法開展，九分教因分類的不足又增加了因緣、譬喻與論議三類，形成十二分教。

九分教中，方廣在銅鑠部的傳承別稱為「毘陀羅」（*vedalla*）。《大毘婆沙論》說經典中廣說種種甚深法義的形式，名為方廣。方廣與毘陀羅皆是法義的詳細 或分別解說的廣說，不同的是前者著重廣分別，後者則採用廣問答的方式，在一問一答之間，問者領解了對方的意見、歡喜讚歎，然後再提出問題、請求解答，形成一特殊的體裁。

《正見經》即是屬於這類法義問答的經典，它不是採取大眾在座旁聽，由兩比庫共論的阿毘達磨論的論式，而是佛或比庫（比庫尼），與四眾弟子問以請益方式進行自由的問答。

《中部》裏與《正見經》同屬於毘陀羅論究法義問答的經典還有《有明大經》、《有明小經》與《滿月大經》。此四部經屬於毘陀羅體裁的句型依序分別如下：

「善哉！尊者！」彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰。
「善哉！尊者！」尊者大拘稀羅對尊者沙利子所說大喜、隨喜。對尊者沙利子更問曰。
「善哉！聖尼！」居士毘舍佉對法授比庫尼之所說生歡喜、隨喜，更向法授比庫尼問曰。
「善哉！世尊！」彼比庫對世尊所說，歡喜、隨喜，向世尊更問曰。

這種論議不是因為自身的無知或疑惑，而是藉由討論而使法義得到充分的闡明。因此，參與者自身是要有修證的，如《增支部》說：「當來之世有諸比庫，不修身、不修戒、不修心、不修慧。……卻談最上法之論、智解之論，限於黑法而不覺。諸比庫！如是法汗則律汗，律汗則法汗。」（《漢譯南傳》 Vol.19, p.128）

巴利經藏中毘陀羅法義問答的方式，成為後來阿毘達磨論典的根源。

沙利子（*Sariputta*，舍利弗）說《正見經》

《正見經》是由比庫們提問而沙利子回答的經典。沙利子是佛陀座下智慧第一的大弟子，佛

陀於《不斷經》（《中部第111經》）中讚歎沙利子的種種智慧及其證果的修行經驗，肯定他能次第修習九次第定，於戒、定、慧、解脫得自在與究竟。佛陀說：「假如有人是真正的弟子，因我的教誨而生、因法而生、由法所成，傳承佛法、而非傳承世俗利益，那個人肯定就是沙利子。在我之後，沙利子將正確地轉無上法輪，就如我所做的一般。」

因此，沙利子是「逐佛轉法輪將」，也被稱為「第二師（尊）」。佛陀亦肯定沙利子的教化：「若彼方有沙利子住者，於彼方我（釋尊）則無事……我聲聞（弟子），唯此二人善能說法，教誡、教授、辯說滿足……錢財者從世人求，法財者從沙利子、大目犍連求。」（《大正藏》卷2 頁177）

沙利子說法特色

佛陀於《諦分別經》（《中部》141經）略說四聖諦後，由沙利子為比庫們廣說、開演四聖諦法。沙利子以正見來引導、啟發比庫們熟練四聖諦法，使之得以成就觀力，莫立修行的基礎。所以經中，佛陀以生母來譬喻沙利子。

除此之外，《象跡喻大經》（《中部28經》）也記載沙利子對四聖諦的廣分別，其分別教義條理嚴密，接近阿毘達磨論究、答問的風格。沙利子與阿毘達磨論的興起有極深的關係。

《正見經》有什么重要呢？

佛法入門經典

沙利子以證悟的智慧解釋深廣的四聖諦教義，他所留傳下來的《正見經》，被後代南傳比庫們視為佛陀教義入門經典。《正見經》如其經名，其主題就是正見，藉由經中對正見的分析，帶領讀者進入佛法的核心。

正見的重要性

正念的修習一向被視為佛陀教法的珍寶，但仍不足以有力地強調正念的修習；唯有以正見為依據和引導，正念才能成為有效的解脫方法。為了證實正見的重要性，佛陀將正見置於八正道之首，且以「黎明曙光是日出的前兆和跡象」譬喻正見是善法的先驅與前導。

正見的類別及內容

正見有世間正見和出世間正見。世間正見就是建立善惡、因果、業報與凡聖的觀念，也稱之為自業正見，我們由此了解自己得承受自己的善惡行為。除此認知外，還要了解善不善業的分別、善不善業的主要內容、以及善不善業的根源。

然而，自業正見仍無法導向解脫，尚需具足了知四聖諦的出世間正見。出世間的四聖諦正見

有兩個發展的階段，一是隨順真理的正見（saccAnulomika- sammAdiTThi 諦隨順見），這是與四聖諦相應的智慧，相信並接受四聖諦教法的原则，為概念性的正見。一是洞察真理的正見（saccapaTivedha-sammAdiTThi 諦通達見），這是以直接的經驗洞察四聖諦教法所產生的智慧，屬經驗的正見。八正道始於概念性的理解四聖諦，而當洞澈四聖諦時，即證得了涅槃，所以，四聖諦的正見是解脫道的始點，也是終點。假如將概念的正見譬喻為手，手經由概念而掌握真理，那麼經驗的正見就如眼睛般，智慧眼能直接看透被貪瞋癡三毒所隱藏的真理本質。

《正見經》中正見的解說

《正見經》中沙利子以知善不善根、知食、知四聖諦、知十二支緣起、知漏等十六項目及其集、滅、道，來解釋有關概念正見所理解、經驗知見所洞澈的緣起法則。每一個項目都以簡要與詳細兩種方式加以說明，所以說《正見經》是所有巴利五尼柯耶中，唯一各以32種情況解釋四聖諦與阿拉漢境界的一部經典。

《正見經》的內容架構

《正見經》是屬於法義問答的毘陀羅體裁，因此經裏每一問答，必有領解贊歎的定型句。了解毘陀羅的體裁形式之後，就可以清楚《正見經》的內容架構。

首先，沙利子提出要具足何種正見，才能對法產生不壞淨信且悟入正法。沙利子自問自答後，比丘們歡喜、贊歎之外，再問沙利子是否還有其他獲得正見的方法，如此共問了十五次。

沙利子解說的十六個方法可以「世間正見」與「出世間正見」的獲得來了解。知「善不善」、知「食」屬於世間正見的解釋；「四聖諦」、「十二支緣起」與「漏」則是出世間正見的說明。下圖說明本經的架構。

序分	起信	以信、聞、時、主、處、眾成就起信		
	禮儀	相互問候		
正宗分	十六次提問	一個聖弟子要具足什麼正見，才能對法產生不壞信，且能悟入正法？		
	回答	方法	知善不善（根）	可獲得世間正見
			知食	
		知苦（知四諦）	可獲得出世間正見	
				知緣起：老死至無明
		知漏		
	解釋	解釋什麼是知善不善、食、四諦、十二緣起支，以及漏		
功德	知善不善、食、四諦、十二緣起支，以及漏所能成就的功德			
十五次讚嘆	比丘對尊者舍利弗的開示感到歡喜、隨喜，乃進一步再問可以獲得正見的方法			
結論	以第十六次的讚嘆作為本經的結尾			

《正見經》的內容摘要

依上文對《正見經》的架構有一認識後，本文將以表格方式摘要《正見經》的主要內容，俾使讀者對此部經內容有一整體概念。（見下表）

本經主旨是在探討擁有什么樣的正見，可以使聖弟子對法具足正信（得四不壞信）而證悟涅槃。經文接著詳細分析獲得正見的方法。

經文以問答的方式逐一深入，探索獲得正見的方法。經中所提的十六個方法可分為：善/不善（根）、食、苦（四諦）、緣起（十二支和漏）等四類，對於每一個方法加以詳細分析，先解釋它是什么，再探討它是如何生起的，什么情況可以消滅它，用什么方法來消滅。

《正見經》一開始先建立對世間善惡、業報的正見了解，再更進一步切入四諦、緣起的出世間正見。掌握「此生故彼生，此滅故彼滅」的緣起法則所建立的正見，即是在正觀因緣法上更深刻體悟一切法的因緣有與因緣滅，生是老死的根源，生滅則老死滅，依此追溯即可了解緣起緣滅的相互關係，從中找到息苦的下手處。

正見是如實知見一切事物的真相，即是對四聖諦的苦諦當知當解，集諦當知當斷，滅諦當知當證，道諦當知當修。而《正見經》中食、苦、緣起與漏的斷滅之道，即是以正見為前導的八正道。由此可知，觀察生命的實相與解脫生命的方法以正見為始，亦以正見為終，此為本經主要的主旨。

《正見經》裏善不善（根）、食、四諦、十二支緣起與漏彼此有關係嗎？

如何理解《正見經》裏善不善（根）、食、四聖諦、十二支緣起與漏等彼此的關係呢？根據坦尼沙羅比丘（Thanissaro Bhikkhu）與菩提比丘（Bodhi Bhikkhu）分別英譯的《正見經》簡介，我們可得到以下的了解：

善不善（根）與食

《正見經》裏，沙利子先提出兩個四聖諦結構的基礎概念—善不善以及食的概念。善不善業牽涉到的是因果法則，即業果的關係，而業是決定一個人苦樂經驗的特殊角色。不善業產生苦，善業帶來樂，探究善和不善業的根源，終究將會追溯到心。

根的功能是從泥土中吸取滋養，那么善不善根的「根」象征意謂著，善不善行為的根要從什么地方吸取它們的養分呢？這間接說明了為何經文在善不善之後以滋養（包括精神與物質的食糧）為主題。食的概念意味是否熟練、善巧地運用滋養，如果心是被不善法滋養，它會因失去營養而被征服；如果是善法，它將因此而得到更多滋養的撫育。因此，沙利子尊者以食物的四重結構：食、食的來源、食滅和食滅的方法，將善不善（果）與滋養（因）的因果關係相結合。

四聖諦

將相同的架構（這是什么、它的來源、它的消除、消除的方法）應用到佛陀教法的核心—苦，而產生了四聖諦。沙利子以這種方法說明四聖諦是如何由善不善和食兩個主題而來。此推理方式是：有 x 的產生，而什麼導致了 x 的產生？追溯其原因是 y。要終止 x 的產生，就必須消除 y，所以去除 y 就可以達到 x 的止滅。依據善不善與食的討論，要止滅就是要去除食。由此可知，簡單的緣生緣滅概念就是止息痛苦的方法。

緣起與漏

《正見經》的其餘部分是以逆序的緣起分析（從老死問題開始回溯至無明），來詳述四聖諦。這一段有兩個特點，首先沙利子指出，了解此緣起模式任何兩個相鄰要素的關係，就提供了足夠的洞察來棄舍不善法的執取與苦的止息。不須了解整個模式，因為整體意涵就在兩兩相鄰要素的相互關係裏。

第二點，沙利子繼續追究被視為緣起模式終點（過去無明）的起源，這起源也就是「漏」，漏反過來又以無明為緣而生。這顯示無明激發了更多的無明。但是，如沙利子尊者在整個討論中所揭露，無明沒有一直延續的必要，無明只是單純地缺乏四聖諦的認知而已。

從善不善根和食的關係結構裏可知，如實觀四聖諦可以取代無明。正見以現象的本質、起源、止息和止息的方法來理解每一個現象，因此，若能掌握緣起法則即可清楚了解：任何一個實體並非單獨發生，而是緣起網絡的一部分。它可以因理解而終止，進而切斷令其產生的原因。

《正見經》如何說明由預流果繼續證得更高聖位的階段？

《正見經》裏，沙利子首先提出的問題是：所謂正見，一位聖弟子到底具足什麼樣的正見，他的見解才是正直，才能對法產生堅定的淨信，且悟入正法？依《正見經》的解釋，藉由十六項中任何一項的知所獲得的正見，可由出世間兩方面的證悟來討論。

最初的證悟

一是最初的證悟，由凡夫轉變成入流（預流：預入聖道之流，成為聖者），這可從經文的定型句中：「這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。」看出。了解善不善根，了解食、苦、十二支緣起、漏，及其集、滅、道，即是達到預流的聖者階段。

趨入預流果的必備條件，稱為四預流支。經典裏記載有兩類四預流支，一是四證淨（亦稱不壞淨）。不因不信及諸惡戒所破壞，能得四不壞淨（對於三寶的淨信及戒律的受持），入聖者之位。這是以信仰為主的隨信行者所證悟（見觀）。另一個屬於如實道、以正見為先的預流支，此四預流支為：親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行。依理論而初步證悟（現觀）的隨法行者，理論性地理解四諦或緣起的道理。預入聖流要具備信與慧，以信為先或以慧為先，只是方便適應不同的根性，依這兩類預流支修習，都可以成就最初證悟的入流聖者。

達至最高的聖位

第二個出世間正見的觀點，顯示在《正見經》裏的定型句：「他就能完全舍斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除『我是（這個）』的（我）見和（我）慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。」這裏，舍利弗接著解釋得到預流果的聖弟子要如何繼續修持正見，以斷掉其他的煩惱而證得更高的聖位。

若一個人能分辨什么是善不善根，什么是食、苦、十二支緣起、漏，及其集、滅、道，且能完全斷除貪、瞋，根除我慢與無明煩惱等，即可止息痛苦，這就是阿拉漢果的究竟解脫。這說明了由概念性的世間正見轉變成須陀洹的直接證悟，而後到達佛法教義的最終目標，即是得到究竟苦的解脫。

《正見經》與其他譯本有何異同？

本文所探討的《正見經》出自南傳《中部》第九經，相當於漢譯《中阿含29 大拘絺羅經》與《雜阿含344經》。前二者經題不同，卻都保有毘陀羅的體裁。有趣的是，三部經的法義問答角色，有沙利子與比丘或沙利子與拘絺羅的差異。比對可見下表。

漢譯《雜阿含344經》末後記載著，沙利子最後回答聖弟子於行如實知、行集、行滅、行滅道跡如實知，即具足正見而於佛不壞淨。爾後摩訶拘絺羅仍一再追問而受到沙利子的訶責：「汝終不能究竟諸論，得其邊際。若聖弟子斷除無明而生明，何須更求？」

經典出處	南傳巴利 《中部·正見經》	漢譯 《中阿含·大拘絺羅經》	漢譯 《雜阿含344經》
法義問答者	舍利弗先提問 比丘再問 舍利弗答	舍利弗問 大拘絺羅答	摩訶拘絺羅問 舍利弗答
論究主題	聖弟子如何持正見，見解正直，於法堅定淨信，且悟入正法？	頗有事因此事，比丘成就見、得正見，於法得不壞淨，入正法耶？	多聞聖弟子於此法、律成就何法，名為見具足，直見成就，成就於佛不壞淨，求入正法，得此正法，悟此正法？
獲得正見的方法	知善/不善根、知食、苦、老死、生、有、取、愛、受、觸、六入、名色、識、行、無明、漏。	知善/不善根、知食、漏、苦、老死、生、有、受、愛、覺、更樂、六處、名色、識、行。	知善/不善根、知食、病、苦、老死、生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行。
毘陀羅體裁	「善哉！尊者！」彼等比丘信受尊者舍利弗之所說，隨喜之，後更問曰。	舍利子聞已，歎曰：善哉！善哉！歎已，歡喜奉行。 尊者舍利子復問曰。	【無讚歎句型】 尊者摩訶拘絺羅語尊者舍利弗：正有此等，更有餘耶？
本經結語	尊者舍利弗說此經已，比丘們對尊者舍利弗所說滿意、歡喜。	舍利子復問曰：若有比丘無明已盡，明已生，復作何等？尊者大拘絺羅答曰：若有比丘無明已盡，明已生，無所復作。	摩訶拘絺羅復問尊者舍利弗：唯有此法，更有餘耶。舍利弗答言：摩訶拘絺羅！汝何為遲？汝終不能究竟諸論，得其邊際，若聖弟子斷除無明而生明，何須更求？

《正見經》中十二支緣起

菩提長老 講 釋白鼈 譯

香光莊嚴編輯組 整理 插圖 蔡志忠



當站在左上的第一個位置時，您有選擇不走下一步的可能嗎？

上圖是佛法的核心教理—十二因緣。十二因緣不僅解釋了生命流轉的實相，說明佛教對世間的觀察，更進一步地，也清楚傳達了佛教超越生命苦迫的思考理則—既是如此生起，必有其還滅的希望與方法。而佛法中解脫最重要的一環，即是對這十二因緣正確的觀察與體會。

本文整理自2006年2月份菩提長老 (Ven. Bhikkhu Bodhi) 於臺灣香光尼眾佛學院講述《正見經》中十二因緣的部分。十二因緣占《正見經》經文四分之三的內容，可見正見十二因緣的重要性。而如同經文一再重複「聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。」擁有正見能夠達到正法與解脫，透過長老的解析，幫助我們更明白這生命流轉與還滅的樞紐。

知老死之四諦

朋友們！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道老死，知道老死的集，知道老死的滅，知道通往老死滅之道；

朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是老死？什麼是老死的集？什麼是老死的滅？什麼是通往老死滅之道？

種種眾生，在種種眾生界，年老、衰老、齒髮、髮白、皮皺、壽命減少、諸根熟壞；朋友們！這就是所謂的老。

朋友們！什麼是死？種種眾生，從種種眾生界，死亡、死去、身體破壞、消逝、死歿、去世、諸種破壞、身體捨棄；朋友們！這就是所謂的死。像這樣，這個老和這個死，朋友們，這就是所謂的老死。

由於生的集，而有老死的集；由於生的滅，而有老死的滅；而這八支聖道，就是通往老死滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道老死，像這樣知道老死的集，像這樣知道老死的滅，像這樣知道通往老死滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



正見緣起

《正見經》的內容從這部分開始，沙利子 (Sāriputta, 舍利弗) 將逐一闡明十二因緣的要素。十二因緣在佛陀的教法中占有很大的份量，尤其於《相應部》中，有相當多的篇章在探討。事實上，於《相應部·緣起篇》中，佛陀已特別指出：具有正見的聖弟子能了解緣起各支生起，緣起生起之集、滅與道。由此，我們可以看出本經中沙利子是引用了佛陀在《相應部·緣起篇》的說法來解釋正見緣起的對象。

解說的順序

但是，沙利子在本經中解釋緣起的順序與一般說法不同。一般從無明說起推至老死，但在此經則從老死開始說明，溯回至無明。而這個順序也確實是佛陀證悟當晚所觀的歷程。佛陀證悟的歷程並非一開始就了解這十二緣起支，他是從問題開始：老死是怎麼來的？順著問題一個一個往回追溯。

因此，當看十二因緣時，必須先了解到這一系列緣起的因果關係，是一個非常複雜且有連續關係的因果現象。我們不能將之簡化為：這十二個是一個「因」生起，接著產生一個「果」；另一個「因」再生起，再接著產生一個「果」。十二因緣絕非這樣單一的因果現象，而是很多條件、因緣而產生的果，而每一個果又有很多其他條件和合再產生另一個果。但為了能清楚並容易了解，便簡化地把主要的因與果列出，以便讓我們明了十二支緣起是如何一個接一個發展出來的。

《正見經》中沙利子解釋十二因緣時，他即是從最基本，我們最容易感受到的苦—老、死的苦切入。因此，沙利子首先問的一個問題就是：什么是老死？什么是老死的原因？什么是老死的滅？什么是到達老死滅的道路？

老的定義

老、死是各種有情皆有的現象，見到老，就可以見到另一個同類語—死。有不同的有情，人是人類的有情，動物是動物有情。我們的肉眼只能看到的人與動物，但還有許多不同類型的有情，是凡夫的肉眼無法看到，但他們是存在的。在天上有人、夜叉、龍；在地獄道有餓鬼等種種眾生。而所有的有情也都在趨向老死。

人類老的現象又是如何？第一個就是牙齒開始脫落。我一個星期前剛好也有一個牙齒脫落的經歷。有一天，我用牙線剔牙時，牙齒就裂了，我想：「啊！這就是老呀！」事實上，我應該早就知道，因為我已經有了白頭髮，皮膚也皺了。生命力開始減弱，很多身體器官的功能衰退，眼睛變得模糊，記憶力也減退等等，這就是所謂的老。

死的定義

死有好幾個同義詞。

第一，「死」就是諸根敗壞，有消失、壞滅、老死、終—時間上的終止。

第二，「死」在佛教專有術語上的表示為：「諸蘊破壞」。諸蘊在我們這一世的生命就是「五蘊」，五蘊聯合構成一個生命。當整體五蘊分解時，色蘊無法支持其他的心理的蘊—受、想、行、識蘊，於是識蘊就再取另一個色蘊，作為他們新的生命。因此，「死」也經常被說明為舍棄了這個形骸，應該說是舍棄了這個色蘊。「身體破壞、消逝、死歿、去世、諸蘊破壞、身體舍棄。」這些字眼就是在說明「死」。

老、死常同時說明，巴利文也以複合詞 jarAmaraNa 說明「老死」。

佛陀會在死亡證明書填上：「死」的原因：「生」。

為什麼會有老？為什麼會有死？什么是死的原因？一般人死亡時會有死亡證明書，死亡證書上會寫著心髒病發、車禍死亡，這些說明人死亡的原因。如果這張死亡證明書請佛陀來填，

佛陀會填上什麼？死亡的原因是什麼呢？佛陀會寫上：「死」的原因就是「生」。

所以，沙利子說：因為有「生」的原因，所以有「老死」。我們要如何防止老、死？不是去發明新藥、不是買美容化妝品、也不是染發、不是尋找防老的中藥、或者深山裏找長生不死的仙丹。最好的方法就是停止「生」，而能夠停止生的方法就是八聖道。

知生之四諦





好極了，朋友！
然而，朋友啊！
是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？

有的，朋友們！當一位聖弟子知道生，知道生的集，知道通的減，知道通往生滅之道；朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

然而，朋友們！什麼是生？什麼是生的集？什麼是生的減？什麼是通往生滅之道？

種種眾生，在種種眾界，出生、誕生、入胎、轉生，現起諸蘊、獲得諸處；朋友們！這就是所謂的生。

由於有的集，而有生的集；由於有的減，而有生的減；而這八支聖道，就是通往生滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道生，像這樣知道生的集，像這樣知道通的減，像這樣知道通往生滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

生的定義

入胎

經文中用了很多同義詞來解釋「生」，各各有情有不同生。「生」(jAti) 以佛教專業的術語來說是：「識」在特定的任一界(地)生起的第一剎那。以人或哺乳動物的角度來說，「生」

並非一般常說的「從母親的肚子生出來」叫做「生」，事實上，「生」在受孕的那一刻就發生了。種種的有情如人、天、餓鬼，當他的相續心在此世滅去，在另一界顯現的剎那，就是所謂的「生」，有種種的眾生在不同的界出生。而「生」最直接的意思可以說就是「入胎」，或者如經文「出生、誕生、入胎、轉生」等，在佛陀時代，這些字眼都是世俗上用以描述「生」的同義語。

現起諸蘊

經文中以另外二個佛教專有術語來描述「生」。第一個是「現起諸蘊」。諸蘊就是五蘊—色、受、想、行、識蘊。「生」即是諸蘊顯現，或是在這個界出現。在受孕的那一剎那，五蘊即一起顯現。就人類的「生」而言，最基礎「色」的提供就是受精卵（胚胎），胚胎就是色蘊。當一個過世的有情的相續心，與此胚胎連結後（即識與新存有的連結），受、想、行蘊也同時生起，因此，我們說五蘊是一起聚集生起的，「生」是現起諸蘊。

獲得諸處

「生」的另一個解釋是「獲得諸處」。「處」是指眼、耳、鼻、舌、身、意處。以人為例，「處」是為了作為「觸」生起而有的聚集。有兩個基本的「處」作為生的基礎：第一個就是「身處」，這是指受精卵，其本身就可以感覺外在的環境。

第二是「意處」，也就是識處，是所有後來心識活動的基礎。其他的「處」會隨著胚胎的發展慢慢生起。根據經典上說，其他道的眾生，如天道、地獄道等眾生，他們在投生時，所有的處皆同時生起。

生起貪心，就是出生在畜生道？生起瞋心，就是出生在地獄道？

心理的生？生理的生？

關於「生」，有一點是比較具爭議性的，我想來談談看。

心理的「生」

一般十二支緣起中的「生」所指的是生理上的出生，但有另一個說法：「生」是指心理上心念的生，並且認為若僅將「生」理解為生理上的「生」，是不了解佛陀教法的。這種說法進一步的推演是：當一個人生起瞋心的當下，他就是「生」在地獄道；若生起貪心，就是「生」在畜生道；若生起了歡喜、慈愛心，那時他就「生」在 天道。

生理的「生」

但是，若我們僅依據經文的解釋，經文上所指的「生」，是一般普通的觀點，只是佛世時印度人所用的一種表達方式，並且特別指出因「生」而為不同的有情。當仔細閱讀經文，會發現此處所指的「生」，具體來說就是受孕。

接著要問的問題是：什麼是構成受孕的原因？為什麼有情會在不同道上出生？為什麼一個有情會生為天人，而不是畜生？為什麼一個人出生為人，不是一個阿修羅或餓鬼？在這裏，沙利子回答，同時也是佛陀所說的：因為有「有」，所以有「生」。因「有」之集而有「生」之集。此時所探討的，已不是在看這一世，而是跨過此世，向前再看前一世。

隨堂問答

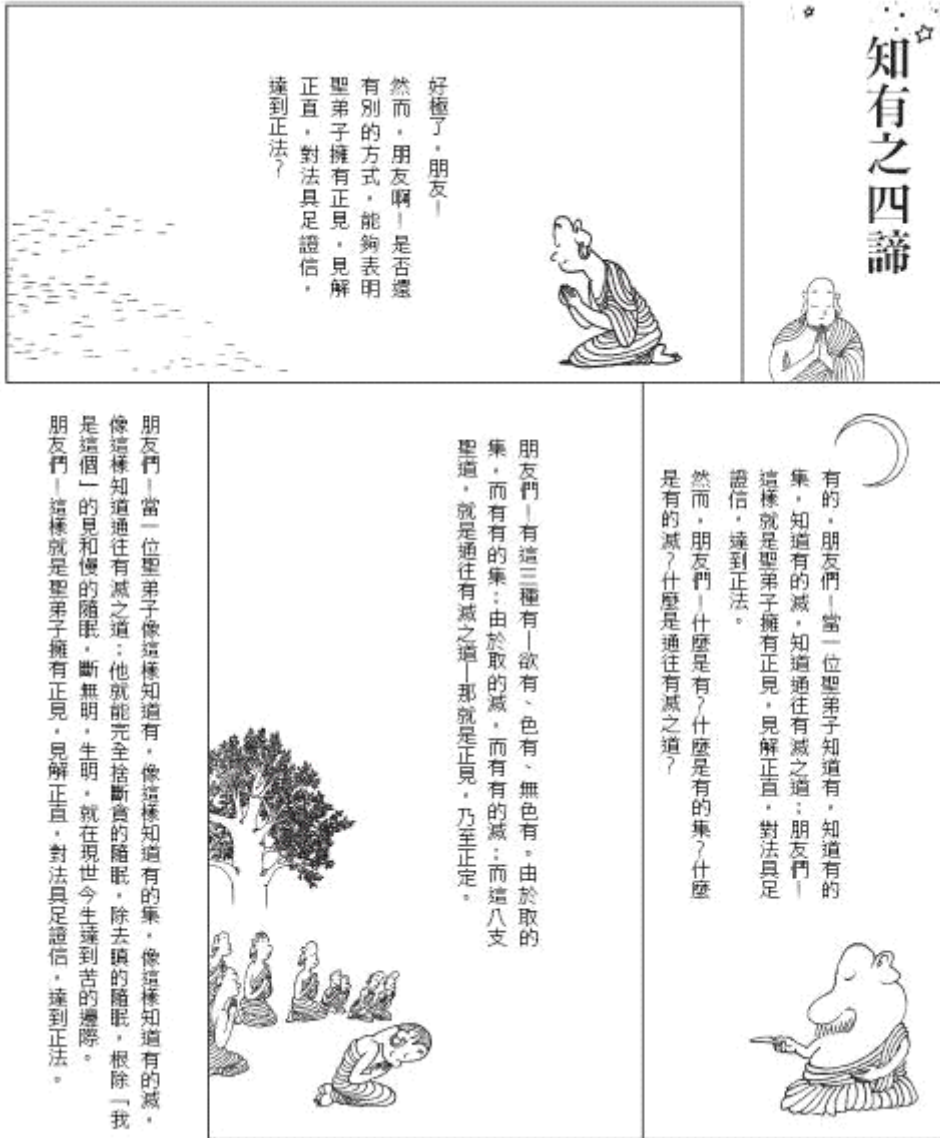
問：「生」之定義是現起諸蘊，獲得諸處，而「老」的定義是壽命減少，諸根熟壞。「生」的那一剎那之後，繼續成長的名色是屬於「生」的階段，還是進入「老」的階段？如何定義「老」的起始點？

答：從字義來看，經典中「老」只是很普通的用詞，例如長老，長大了就老了。並沒有給出一個很明顯的敘述，說明幾歲算是「老」。經典中只以一些象征來說明什麼是年老，例如發白、皮膚皺、牙齒脫落。

問：當人入色禪、無色界禪時，是否也是一種「生」？

答：當一個人他還是人時，我們不會說他入無色禪時，是一種「生」。只有當這個人過世了，投生到色界或無色界，那時才會說這是一種「生」。

知有之四諦



「有」是生的原因

有三種「有」。這三有就是欲有、色有、無色有。當以「三有」來說明「生」時，我們要知道「生」可以在這三有的不同範疇中。為了讓大家能了解「有」的意涵，我必須引用注解書的解釋來帮助大家了解。

注解從二個不同面向說明「有」。第一個稱為「業有」(kammabhava)，另一個解釋為「再生有」(upapattibhava)，它是一個被動的狀態。此處「有緣生」的「有」(bhava)為業有(因業而投生的存在)，業有的業是指能引發投生在三界中存在的業，在這三界中的存在狀態稱之為「再生有」，包含出生、成長、衰老與死亡，這些由於前世業而導致整個存在的被動面。因而說「有緣生」，即是說「業有是生的緣(條件)」，「或業有是再生有的緣(條件)」。

三種有與三種界

欲界

為了要讓我們更詳細地了解「有緣生」，即「業有」如何成為生的條件，請參考頁30的表格。表格（頁30）中的這三種界屬於三種業有的形式，是根據能導致再生的不同的界而命名。佛教的宇宙觀將世界分為三種界的存在—欲界、色界、無色界。

最低的是欲界。為什麼稱為欲呢？因為此界的主要活動就是感官的欲。欲界中有三惡道，或稱為三惡趣—地獄、餓鬼、畜生。

除了三惡道之外，欲界中尚有人、天二道。人道也叫樂地、福地、善趣。有時想想在人道生活也是蠻困難的，為什麼叫福地呢？因為在人道中，我們可以修行。

經典中也提到欲界中有六欲天。六欲天眾生所享受的欲樂遠遠比人所享受的更好。他們比人更長壽，也沒有任何疾病，他們的色身更輕，並且能放光。當天人有這麼長的壽命，又過得這麼幸福，他們慢慢地就會失去了苦的感受。因此，佛陀並不認為生到六欲天比人道更好。但佛陀教授佛法時，是同時對人、天說法的，很多六欲天的天神都是佛陀的弟子。

色界

在六欲天之上與另一界之間有一個非常清楚的界限，這另一個界即是色界，巴利文為「arUpabhava」。色界中沒有種種的欲樂，色界的眾生可以看到物質，可以聽但沒有聞、嘗的觸受。在色界的主要經驗是深定的樂受。

色界又分為四種層次，此四色界地相應於四禪，每一禪定的地又可分為不同的天，其中有一些天是特別讓不還果的聖者投生的。色界天約有十五個天。阿毗達磨的傳統依不同的方式對色界天有不同的分類。我發現《俱舍論》的分類比南傳上座部所分類的數目還多。因此，我們在這裏所用以分別的是一個大概的數目。

色界天的壽命遠遠比欲界天，甚至比地獄還來得更長。欲界天的壽命是以天歲來計算，天歲遠比人壽長，而色界天的壽命則是以「劫」來計算的。劫有多長呢？可以透過下列例子來了解。大家也許聽過科學上所謂的「大爆破」。宇宙中有一個很小的物質點在一億五千萬年前爆破，爆破後大量的物質擴張，慢慢地成為我們現在的宇宙世界。根據理論，黑子會持續增加，物質會再慢慢減縮直至物質毀滅。這是一種假設，若將從擴張到收縮這六千億年當成一個生命期，對色界而言，這六千億年也只不过是色界天中最低的一個時間天數，更高的色界天眾生的壽命甚至將近五百大劫之久。

無色界

在色界天的最頂端，又有一很堅硬的界線，若要進入必須有更特別的條件。就如同有很強的天神在這裏守護，不易進入。色界天的上面就是無色界天，之所以稱為無色界就是沒有物質的形。投生此界的眾生只有心理的活動，他們只有識、受、想、行蘊，這些生起的心理活動都沒有色蘊的運作為基礎。

無色界的主要活動是非常深的禪定狀態。色界的禪定經驗是有喜樂、安樂的禪定，而在無色界，則是與「舍」相應，非常平靜的禪定經驗。無色界可再分為四地，這四地相應於四無色定：空無邊定、識無邊定、無所有定、非想非非想定。然而這並不代表無色界的眾生一直都處於禪定的狀態，他們仍然還會發生其他心理的狀態。但我們可以說：定的狀態是無色界一種非常主要的心理狀態。

此界眾生的壽命是非常長的。空無邊處地（最低的無色界地）中，最短的壽命有兩萬大劫，是我們宇宙生命的兩萬倍。再往上一地的識無邊處地有四萬大劫，第三無所有處地有六萬大劫，第四個非想非非想處地有八萬四千大劫。我想會講八萬四千是因為印度人喜歡這樣的數字。不管這些天、地到底有多長多久，眾生的壽命在此終究還是會停止，會滅的。因為一切都是無常。

你的時間到了

或許有這麼一位無色界的眾生，他在禪定中可能什麼都聽不到，只是當八萬四千大劫壽命的時間結束時，發現肩膀被輕輕敲了一下，有個聲音在耳邊響起：「猜猜看發生了什麼事？」「我不知道。什麼事呢？」「你的時間到了！」此時投生的門就開了，他們必須投生到另一個道去。當然這是趣味化了，無色界的眾生是沒有色身的。但這也說明了為何佛陀解釋：投生到任何道、任何地都是無常的，都是令人無法滿足的。

什麼樣的業有，導致有情會投生到不同的界？什麼樣的「業有」會產生「再生有」？

接著我們再看投生之後的情況，就是所謂「再生有」(upapattibhava)。進入這些存有的狀態（界）就是投生。現在我們來探討什麼樣的業有會投生到哪些相應的界？

【三有投生三界的關係】 菩提長老釋要			
I	欲界	欲有 kāmadhava	A.不善業（十不善行）Unwholesome kamma： 導致投生三惡趣 3 bad destinations（地獄、餓鬼、畜生） B.有限的善業 limited wholesome（十善行）： 導向投生七福地 7 good destinations（人道、六欲天）
II	色界	色有 rūpadhava	成就、精通，而且臨終時仍能維持四禪定，將會投生至色界的十五地之一，這十五地又依隨相應四禪而可分為四地 四禪 4 jhānas → 色界地（15地）form realm（cappx 15）
III	無色界	無色有 arūpadhava	成就、精通，至死仍能維持四無色定，將會依其四無色定的成就，投生至相應的四無色地之一。 四無色定 4 formless attainments → 無色界（4地）formless realm

相應欲業的業有

首先，我們先看輪回最低層次的三惡道，是什麼讓有情投生三惡道呢？就是惡業。十不善業導致有情會投生到三惡道。

能導致我們投生到好的七福地是十善行、十善道。投生七福地的善業又叫「有限的善業」，因這些所行的善業是無法達到四禪的善業，它們主要的內容就是十善行。「有限的善業」指的是：不能依此善業而生起深定或觀智。

除了這十善行外，有另外其他的善行與功德能使有情投生到人界和六欲天，例如布施或供養佛陀等任何善行，或沒有入禪的禪定。這些有限的禪定和福德能導致有情投生人界或六欲天。

相應色界的業有

若有人修習禪定能達到任何一個禪定的位階，而且不是偶爾、剎那能體會到的禪定，他們能穩定於禪定的功夫，出、入、住禪定都能自在，並且能持續地修持，直到他們臨終。（這裏並不是說他們在臨終時，一定要入禪，而是說在他們臨終前，他們還是能夠禪修，而且能經常地入禪。）這樣的修行者在他們死後，便能任意地投生到色界的任何一個天。他們所投生的天，是相應於他們過去生所熟悉、自在的四禪的某個階位，即四禪中任何一個。

相應無色界的業有

也許有種情況是：有些禪修者雖不一定達到那麼深的四禪，但他們可轉修觀禪，再從觀禪轉

修無色定。他因此轉修，而得到四無色定之一。這位得到無色定的禪修者，不是只有剎那經驗到無色定，而是能夠自在入、出、住無色定，並在這一生經常經驗到無色定，直到他臨終。這位禪修者在臨終往生後，會根據他生前所修習無色定中相應的層次，而投生到其相應地。他投生的地就是相應於他生前所修四無色定的其中一個定。因此我們可以了解，是因無色定的「業有」，而有投生到無色界地的「再生有」。

總而言之，每個「業有」的業，是有情投生到相應地的緣、或是因。所以「業有」是「再生有」的緣。

知取之四諦

好極了，朋友！
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道取，知道取的集，知道取的滅，知道通往取滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是取？什麼是取的集？什麼是取的滅？什麼是通往取滅之道？
朋友們！有這四種取——欲取、見取、戒禁取、我論取。由於愛的集，而有取的集；由於愛的滅，而有取的滅；而這八支聖道，就是通往取滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道取，像這樣知道取的集，像這樣知道取的滅，像這樣知道通往取滅之道；他就能完全捨斷貪的睡眠，除去瞋的睡眠，根除「我是這個」的見和慢的睡眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



取是有的原因

了解「有」（存在）如何成為「生」的緣、條件之後，接著要來探討存有之前的狀態。「什麼是有？什麼是有的集？什麼是有的滅？什麼是有滅之道？」沙利子回答「有」分為三有：「欲有」，感官的存在；「色有」，微細色法的存在；「無色有」，沒有物質色法的存在。注釋書中對三有以兩個面向解釋：第一是「業有」，即 特定的業會引導眾生投生特定的界。這特定的界是這特定業的果報。

「由於取的集，而有有的集。」可以說「取」是眾生、有情之所以存在的原因。之前提到「有」是「生」的緣，一旦出生的「生」就是「再生有」，是「業有」的果報。當提到「取」是「有」的緣時，指「取」是「業有」和「再生有」的緣。

「取」是什麼？「取」如何成為「有」的緣？一般的回答是：一旦有執著就會促使我們有造作、造業，一旦造業就會導致新的存在—再生，這是非常普通的解釋。若要詳細 解釋「取」如何成為「有」的緣，從經文中可以了解到不同的「取」是「有」的緣。如四種取：欲取、見取、戒禁取，我論取。在以下解釋中，我歸納了緣起中不同的「取」，這僅是某些例子，而非最完整的說明。

欲取

執著感官享樂

第一個較粗糙的取—欲取。「欲取」指的是某些人特別執著某些感官享樂，不在乎任何倫理道德規範，甚至破戒也在所不惜。報紙所經常報導的謀殺或搶劫，這些事件的發生，常常是因為他們在乎的是滿足某些感官的享樂，而不在于這些罪行。

有人為了要滿足感官的享樂，犯下了邪淫或誘奸年幼的小孩，犯下惡口或傷害性的妄語，造下惡業的人，因不善的行為會引生惡果。在所謂的「取」中，基於感官的享樂而造下了惡果、惡業，也由於造了這樣的惡業，而讓他們留在欲界中的惡道。

雖有「業正見」但仍執著感官享樂

另一類的人，他們有業的正見，即相信「善行有善果，惡行有惡果」，但仍有感官享受上的執著。他們仍希望下一輩子有感官上的享受，並在這一世仍繼續擁有感官的 享樂。可是他們受持戒法，也會修些福德—在這一世布施、持戒或從事宗教的禮拜或供養，其目的是為了取得未來生天的果報、功德，希望未來能升天界享受天樂。如此，凡是有「業正見」的眾生，會從事福德的修養，從事「業有」的行為，但只要仍屬於感官享樂的行為，還是會使他們投生於欲界。像這樣從事善業的眾生，所 產生的是善業的「業有」，會投生欲界的善趣，如人道或六欲天。這是具有業正見的情形。

有人雖有 業正見但卻為了宗教的目的而殺戮或自殺，認為會因此而生天，是非常危險而不當的。以宗教的名義參加所謂的聖戰；或為了宗教毫無顧忌地殺人、自殺、犧牲自己。這

樣的觀點，全是為了能夠升天。但當他們死後，張開眼睛一看，卻會發現他們所到的不是天趣，將發現天堂不是他們所想像的模樣。天使去哪裏了呢？富麗堂皇的宮殿在哪裏呢？事實上，這樣的行為會導致他們投生到悲慘的地方。這同時也是一種「見取」。

見取

第二種取是「見取」，有些人執取某些特別的邪見。有些邪見是非常不健全、邪惡的，這些邪見根本上會破壞社會的道德與倫理。僅僅只是執取這樣的邪見觀點或提倡否認倫理道德、業論等觀點，就可能導致人最後投生到惡道。在另一方面來說，有些人接受了某種邪見，認為一切都無所謂，然後從事或犯下十不善業，導致此人投生三惡道。

另外，有些人執取正見，只是部分的正見，他們認為任何行為一定有結果，好的行為會有好的結果，但他們的希望是能夠投生到永恒的天堂，這屬於「常見」。因為這個「常見」，這人可能會從事善行。很多其他的宗教，相信有永恒的生命，也鼓勵信徒從事善行，其教義強調人死後會有永恒的生命，而且相信上帝創造一切。佛陀不承認這樣的教義是正確的。基本上，這樣的信仰基礎在永恒的條件，雖然還是會從事善行、有功德的行為，他們也會投生到善道或是天道。這種正見使人從事善行，而這善行導致他們投生欲界，因為所行的善行屬於欲界的層次，將在相應的欲界投生。

戒禁取

以巴利文字來說「戒禁取見」(sīlabbata-parAmAsa)，意指執著戒法和戒規。執著什麼呢？相信跟隨特定的苦行或奉行某些戒條和儀式便可達到宗教上的解脫。佛世時，有很多宗教學派認為藉由從事某種苦行或儀軌可以達到特定的目的。例如，婆羅門教的殺生供養，目的在於淨化，認為藉由這樣的儀式，解脫的門將會為他們而開。所以，他們必須找婆羅門祭司來進行儀式。

婆羅門教外的修行者則從事非常極端的苦行，如斷食一星期或二星期；或整天站著不動；或躺在尖銳的東西上，如針床；或夏天極酷熱時，於日中頂著大太陽，在自己的周邊燃火，正坐其中；或冰天雪地時，浸泡在冰河當中。他們相信藉由這樣的苦行，能夠淨化煩惱或去除任何解脫的障礙。從佛陀教法的角度來看，這都屬於邪見的呈顯。這類的修行事實上是不能引導一個人達到更高的境界。甚至有人非常執著，也可能因為這樣的執著而投生惡道。最重要的是：這樣的修行並不能引導他們脫離欲界。

我論取

第四種就是「我論取」，又名「我語取」，這是很微細的一種執取。在一些經典中，佛陀特別闡明並澄清各種不同的「我見」。佛世時，印度有各式各樣的「我見」，在這些不同的教義中，佛陀以無我的教義而顯著。無我的教義，主要是不承認有一個真實的「我」存在，了解眾生都是緣起的，一個人藉由不同的行為，可以改變及轉化自己的命運。

「有我」的教義是很吸引人和微細的，因為眾生非常愛自己，所以很容易接受「有我」的教義。這也是為什麼主張「有我」的教義，經常會引發很強烈的情緒反應。因此，當佛陀提出無我的教法時，受到很多反對意見的抗拒。

眾生所執持的「我見」

斷滅見

接下來探討不同的「我見」。第一個是斷滅見——人死後就不存在，什麼都沒了。這基本上是很唯物主義的觀點，但也深為現代人所接受。這種觀點影響人偏重物質感官的享樂。由於持有物質享樂的觀點，他們就不傾向於尊重倫理道德。相對的，他們的行為也就不會考慮到道德倫理。因此，這類傾向唯物主義觀點的人很容易投生惡道。

不過，另有一個真實的情況：雖然某些人持有唯物主義論，但他們也持守倫理的法則、實踐善行，如此他們一樣會投生善趣。斷滅見的人也許不相信死後會留下什麼，但其中有些人可能肯定某些正義或慈悲的觀點，基於這些觀點會讓他們從事善行。例如比爾蓋茲，我不知道他真正的信仰是什麼，但他捐了幾百萬美金到非洲，去除瘧疾和幫助愛滋病患者，可以肯定的是這樣的行為有很大的功德。

創造主的存在

另一種觀點是認為有一個創造主的上帝，認為上帝會讓他們得到永恆的生命，這是一種創造主的觀點。持奉這種觀點的信仰者會遵循上帝的規則，多數會是善法。他們會祈禱或禪修，也由於從事祈禱的冥想禪修，讓他們達到類似某種禪定的狀態，也有可能修得四禪定而因此投生到相應的色界。

永恆無限的「我」

另有一個我見，是哲學的觀點。如印度教認為：相信有一個永恆無限的宇宙的我。基於這樣的觀點，在印度或其他國家，有些瑜伽行者或禪修者，能入非常深的定。他們得到的定，甚至可達到四禪定或無色定。這些有能力達禪定，並能維持穩定入禪的人，也會因這「業有」而投生色界或無色界地。

所以，所謂的「取」是一種心所（心理的態度），想擁有、掌握、執取什麼。這取的心會影響我們的行為，行為是因取的心而產生，因此，行為本身是屬於業的行為。這世的行為是過去世取的果，並且這世的行為會導致在未來的某一世產生果，行為是屬於「業有」。

總括來看，我們可以看出一個完整的圖案——不管是哪一種執取都是「有」的緣，都會導致有情在三界存有或再生。雖然行為不同，但因其不同的「取」，令之投生到相應不同行為的「地」，讓有情和三界相連。

【四種取及其舉例】 菩提長老提要

欲取	1.有人因為執取欲樂（欲取）而破戒，他殺生、偷盜、邪淫、誘姦年幼者、惡口與說損害性的妄語，造成投生惡趣的後果。2.有業果觀念的人，因為執取欲樂，（想要享有天界的欲樂）而布施、持戒等，結果會投生於天界。
見取	1.由於執取邪見（見取，如行為並無後果）而破戒，將投生至惡趣。 2.因為執取正見（見取，如有業果的存在）而持戒，將投生至善趣。
戒禁取	簡言之，就是相信特定的苦行的戒規與行持可以導致清淨、覺悟或解脫，而從事這樣的修行，所產生的業將導向適當的未來存在。
我論取	1.道常人在死時便滅絕的有限、短暫的自我見解，導致過世俗的生活與追尋欲樂，因而會投生到欲界較低之處。2.認為我是上帝所創造的有限自我，這樣的見解使人持戒與禪修，而造作投生欲界或色界善趣的善業。3.無限而永恆的自我見解會使人修習禪定，而投生到色界或無色界。

知愛之四諦



好極了，朋友！
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？





有的，朋友們！當一位聖弟子知道愛，知道愛的集，知道愛的滅，知道通往愛滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。





朋友們！當一位聖弟子像這樣知道愛，像這樣知道愛的集，像這樣知道愛的滅，像這樣知道通往愛滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是愛？什麼是愛的集？什麼是愛的滅？什麼是通往愛滅之道？
朋友們！有這六類的愛——色愛、聲愛、香愛、味愛、觸愛、法愛。由於愛的集，而有愛的集；由於愛的滅，而有愛的滅；而這八支聖道，就是通往愛滅之道——那就是正見，乃至正定。



愛是取的緣

什么是「取」的原因呢？因為有「渴愛」。渴愛如何成為取的原因？

從一般的角度來說：可以說「取」為一種強度較強的「愛」。首先有渴愛生起，再生起「取」。或者也可以說：「愛」是想要擁有所沒有的，而「取」是執著已經擁有的。這是一般的解釋。如要更詳細地說明，我們必須了解什么是渴愛、什么是執取，也必須了解「愛」與「取」二者之間的關係。

六種愛

經文中將渴愛分為六種渴愛：色渴愛、聲渴愛、香渴愛、味渴愛、觸渴愛，意渴愛。這六種渴愛的分析法，無法像《正見經》中四聖諦（經文第20段）所解釋的渴愛那麼容易令人了解。四聖諦一段將渴愛分成三種：欲愛、有愛、無有愛。接下來，我以阿毘達磨的方法—從「心所」的角度探討這三種愛如何生起四種取。

貪心所與邪見心所

先將四取分成兩組。第一為欲取。欲取是由於「貪心所」而生起的。另外的一組為三種取：見取、戒禁取、我見取，是由於「邪見心所」而生起的。這三種取基本上都是因為執取不同的見—「戒禁取見」是執取某種儀式或戒條，這背後有某種信念，相信藉由這些儀式可以達到解脫；「我論取」也是一種關於「我」的見解—因此，我們可以說戒禁取、見取、我論取都是與「見」有關的，也都是屬於某種「見」。佛陀之所以特別將戒禁取與我論取從見取中分出來，是因為佛世時這些取非常地普遍。「見取」則包括「戒禁取見」和「我論取見」之外的所有的「見」。

執取佛法是否也是一種見取？

如果執取佛法是否也是一種「見取」？注解書中特別說明見取是針對外道的見，而不是對佛法的見，這似乎暗示著：你不可能會執著佛法的見。不過，我認為人是可能執著佛法的見，如同其他人執著他們的見地一樣地執著。但這不是內容的問題，而是態度的問題。所以，佛陀曾在一部經中說明：佛陀所說的法就像船，是為了讓我們到達彼岸，而不是為了要讓我們執著這條船。注解書上也說你是不可能執著這條船的。

所以，四取可分為兩類，第一類「欲取」，是基於貪心所；另一類見取、戒禁取、我論取，是基於見。所有的取都可追溯回他的因緣—愛。愛可分為三類：欲愛、有愛、無有愛。

欲愛與取的關係

貪取沒有的，保有擁有的

根據阿毘達磨的角度來看欲愛、有愛、無有愛，這三種愛都是基於貪。第一個也是最基本的渴愛就是欲愛。欲愛與欲取有關。欲愛在剛開始時，是想要貪取自己沒有的，當擁有後就會執取，想要保有自己已經擁有的。這種愛欲的情況，就像小孩到了玩具店，看到一個很閃亮的玩具，他就說：「媽媽，我要那個玩具！」媽媽買給這個小孩後，他拿了這玩具早晚都在玩。其他的小朋友問：「我可不可以跟你玩這個玩具？」他就會說：「滾開！這是我的。」這就是「取」。

欲愛為見取的緣

但是欲愛也會產生某種程度的見取，例如有些人有很強烈的感官上的欲愛。當他參加某種宗教時，這宗教教他要控制欲望。他們告訴信徒：「你要控制性欲，若你能控制性欲，你就能上天堂。」有強烈感官欲望、重視唯物質主義的人，聽到這樣禁欲主義的宗教觀點時，他們會認為：「不必這樣，我們應該在此時此刻享受生命。」所以，當他們聽到有關人應當好好在這世上享受的說法，就會認為這想法真是太棒了，那種天堂的想法簡直是癡人說夢。於是他否定了所有的宗教，而重視物質主義，他們喝酒、跳舞，到夜總會好好地享受。於此，我們可以看出欲愛會產生某種見取。

有愛與取的关系

「有愛」特別是指追尋永恒存在的愛，這是所有人類心靈深層的渴愛—希望能永恒地存在。所以，有愛很容易成為見取、我論取的緣。如此就會產生一種觀點：認為當投生在某種天道時，人就會永恒地存在而不滅。從這個例子中可以看出「有愛」如何成為「我論取」，尤其是「常見」的緣。

「有愛」為「戒禁取見」的緣

有愛，也很容易作為「戒禁取見」的緣，戒禁取見和執取常見經常是在一起的。當持有「永恒我」的見時，經常會要求信仰者要服從某種戒律或儀式。例如婆羅門教為了淨化以得到永恒的「我」，便會犧牲動物而進行特別的儀式；或苦行者從事某些極端的苦行。甚至在佛教的國家中，也吸收了其他宗教的儀式而出現類似這樣的行為。像斯里蘭卡表面上是佛教的國家，但是他們相信有地神，為了要得到平安，會以一些不同的儀式來祭拜地神。所以，在佛寺的正中央供奉佛陀，佛堂的旁邊則供奉一些小神。人們會拜佛禮佛，因為佛陀是指示出涅槃之道的人。可是他們也希望兒子能得到好成績、女兒能嫁好丈夫……這是誰的工作？就是屬於神的工作。因此人們必須滿足不同的神，於是以不同的儀軌來祭祀這些神，這就有點像投保人壽保險、交通保險等一樣。

「有愛」為「我論取見」的緣

「我論取見」也是依「有愛」為緣而生起。因為我們渴望能永恒地生存，所以相信有永恒存在的觀點而有我論取。我論取可分為兩種：一是有個靈魂我、有限的個體；另一是宇宙無限

的我。基本上，不管哪一種，都是有情心裏執取的想法：這就是真正的我。

永恒「我」的觀點經常會連結的想法是：永恒的我可能會帶來永恒的快樂。因此就串連了常、永恒、快樂這三個觀點。永恒就是常，可是佛陀卻告訴我們無常；這個想法中的樂，佛陀卻說所有的緣起法都無法讓我們滿意，都是苦的；這觀點中的我，佛陀指出所有的現象都是無我的。藉由教導眾生苦、無常、無我，佛陀挑戰了人類心理中對永恒我的執著。

無有愛與取的關係

「無有愛」是來自一種厭惡或厭煩存有。因此就產生了對虛無或斷滅的渴愛。無有愛即成了斷滅見的緣，認為眾生死後什麼都沒有了。當屍體毀壞，什麼東西都不會留下來。由此認知，無有愛也常常是導致欲取的緣。無有愛的愛會讓人產生欲取，希望在此世好好地享樂，因為死後什麼都沒有。

藉由以上詳細的分析，我們可以了解愛是如何成為取的緣（原因）。

知受之四諦



好極了，朋友！
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見、見解正直、對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道受、知道受的集、知道受的滅、知道通往受滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見、見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是受？什麼是受的集？什麼是受的滅？什麼是通往受滅之道？
朋友們！有這六類的受——眼觸所生受、耳觸所生受、鼻觸所生受、舌觸所生受、身觸所生受、意觸所生受。由於觸的集，而有受的集；由於觸的滅，而有受的滅；而這八支聖道，就是通往受滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道受，像這樣知道受的集，像這樣知道受的滅，像這樣知道通往受滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明、牛明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

受是愛的緣

對樂受的渴愛

如何說明受？我用個比喻——受是經驗的不同調性。不論我們經驗那一種對象，都會落入苦、樂、不苦不樂三種感受中。因此，在經驗的過程中，我們可能是苦受、樂受、或不苦不樂受。在「六根」接觸「六塵」時，都會各別產生三受。例如眼接觸色、耳接觸聲、鼻接觸香、舌接觸味或心裏有些想法產生，就會伴隨產生三受之一。在這三受中，會讓我們產生強烈愛的就是樂受。

《正見經》中四聖諦的集諦（經文第20段）部分談到渴愛會引導存在，感受是會伴隨心裏的喜和貪，對此、對彼產生享樂，感覺到快樂的感受。例如桌上有三種盤子，一盤放糖、一盤放鹽、另外一盤放面包屑。螞蟻會到哪裏去？糖。糖盤就是樂受，鹽盤就是苦受，面包屑盤就是不苦不樂受。

對苦受的渴愛

當經驗到痛苦的感受時，會加強對樂受的渴愛，因此也可說苦受是渴愛的緣。當有情經驗到痛苦的感受時，就會想要躲開，想找個出口而尋求快樂的感受。不過痛苦似乎也是渴愛的對象，害怕或痛苦的受可能也是一種渴愛。例如，坐雲霄飛車時，人們會因經驗到快速墜落的害怕而感到快樂。這是最流行的娛樂，為什麼會這樣呢？最吸引人的電影、電視節目是什麼呢？犯罪案或恐怖片。這呈顯了人們渴愛痛苦的感受。

對不苦不樂受的渴愛

對不苦不樂受的渴愛是種平靜的經驗。有人渴愛麻木的感覺、不要被人幹擾的感受，他喜歡這種什麼感受都沒有，無所謂的狀況。在禪定甚深的境界中，是不苦不樂，非常平靜的舍受。於如此的平靜當中，會產生非常微細的執著，執著那種平靜安寧的感受。因為這樣的渴愛，束縛了這些熟悉於進入某種禪定的禪修者，導致他們後來投生於色界或無色界。從佛陀革命性的眼光來看，深定的背後隱藏著煩惱，也就是「結」，束縛眾生無法自三界中解脫。

佛陀教導真正解決問題的方法，就是要拔除這些微細渴愛的煩惱，才能真正地解脫。如何才能拔除這微細的煩惱、執著？便是透過智慧，看到這微細煩惱—渴愛如何跟著受生起，如此才能拔除。要能夠看到所有的受都是無常的，都是不斷變化的，是不值得渴愛執著的。

知六處之四諦



好極了，朋友！
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道六處，知道六處的集，知道六處的滅，知道通往六處滅之道；朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

然而，朋友們！什麼是六處？什麼是六處的集？什麼是六處的滅？什麼是通往六處滅之道？



朋友們！有這六種感知的處所——眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。由於名色的集，而有六處的集；由於名色的滅，而有六處的滅；而這八支聖道，就是通往六處滅之道——那就是正見，乃至正定。

朋友們！當一位聖弟子像這樣知道六處，像這樣知道六處的集，像這樣知道六處的滅，像這樣知道通往六處滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



為了較容易了解，我認為應從「六處」開始，再探討「觸」、「受」。「六處」指的就是感官之處，即眼、耳、鼻、舌、身、意處。在經典中提到六處時，只是列出眼、耳、鼻、舌、身、意處。隨著佛教的發展，有關「六處」的探討不斷地繼續。基本上，「六處」並非指肉眼可見的身體感官。對「六處」的闡明，很重要的在：發現每個感官中，各有一種很重要的物質，這物質可以覺知感官的對象（所緣）。這個色能接受感官的所緣，即所謂的「淨色（pasAdarUpa）」。後來，淨色的觀點納入為阿毗達磨的觀點中，被納為色法之一。

前五處

所謂的「眼處」並不只是指眼球，而是眼球中有某種特別微細的物質，可以感覺光和顏色。現代生理學的說法認為眼球中有可感受光與顏色的特別細胞，即眼中有某種特別的物質、色法，可感覺光與顏色，紀錄它，並且會有特別的感應。

同樣的，「耳處」不是指外面的耳朵，而是耳朵內有種特別的物質，能感應音波而轉換成我們聽到的聲音。「鼻處」是鼻孔深處有個特別的物質，可感應到特別的味道，並且紀錄這些

味道。「舌處」是指在舌頭上布滿了一種特別的色法、物質，能接收、感知特別的味道。「身處」即身體中布滿的淨色，能感受到觸受。

意處

什麼是「意處」？前五處的作用就如一扇門或基礎，能讓認識作用產生，而「意處」是一種特定的心理狀態，能作為生起六種意識心的基礎。我必須強調「意處」不是什麼物質性能讓心生起的東西，不是物質或色法。後來的佛教文獻中，有個名詞叫作「心所依處」，但這不是「意處」。「意處」可說是一種功能，讓意識心生起的「門」。

據我的了解，經典中並沒有非常清楚地解釋「意處」。文獻中提及或說明「意處」時，好像大家都理所當然地已經明白知道，所以並無明確的解釋。因此，至阿毘達磨時代，「意處」就被解釋、探討、分析。不同阿毘達磨學派的論師對「意處」有不同的解釋、分析，有不同的講法，也有不同的看法。例如南傳上座部中對「意處」的看法也不同：有的認為「意處」是「有分識」，也就是識潛沈的心相續流，總說就是「意門轉向心」，在心尚未生起的心門，與心在一起，就叫做「意處」。

知觸之四諦



好極了，朋友！
然而，朋友啊！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？

有的，朋友們！當一位聖弟子知道觸，知道觸的集，知道觸的滅，知道通往觸滅之道；朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是觸？什麼是觸的集？什麼是觸的滅？什麼是通往觸滅之道？
朋友們！有這六類的觸——眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。由於六處的集，而有觸的集；由於六處的滅，而有觸的滅；而這八支聖道，就是通往觸滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道觸，像這樣知道觸的集，像這樣知道觸的滅，像這樣知道通往觸滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。

六處是觸的緣

相應的內、外六處

在探討什麼是「觸」(phassa 或 samphassa) 之前，我想對「六處」與「識」的作用，做更進一步的說明。(請參考頁46的表格)。這是早期佛教分類經驗的範疇，「六處」也可稱為「內六處」，相應「內六處」就有「外六處」。「眼處」是一種內處，就有相對應的「色處」；相對「耳處」就有「聲處」；相對「鼻處」就有「香處」；相應「舌處」就有「味處」；相應「身處」就有「觸處」；相對「意處」就有「法處」，「法處」為意識所緣的對象，也就是心理活動的現象。

根、境、識的互動

在「內六處」相應於「外六處」的關係中，還有一個相應的「意識」，所以相應於眼、色法等六處，就有「六識」。眼、耳、鼻、舌、身、意，相對的就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。每一個心識生起時，是獨立地有自己對應的內六處和外六處。眼識生起，相對應的就是眼處，還有可見的色，因此我們可以說「眼識」依著眼而能看「色法」。我們不會說藉由耳朵，眼識生起而聽到聲音；也不會說「眼識」藉著眼睛嘗到味道。所以，眼識只能做一件事——看到可見的色法，為了要能看到色法，一定要有眼識。

因此，每一個各別心識的生起，都要有各別的處來幫助他，而且各別心識的生起，是藉由其各別所依的內六處而認識。意識比較不一樣，因為有很多其他的心所和它在一起，就像政府機構的主管檢查其他的部署，除了要做自己的工作之外，也要去檢查其他官員是否做好他們的工作。

眼識取能見的所緣作為其對象，例如桌上有二塊藍色的布，是不同層次的藍色。藉由眼識紀錄前面有二塊不同藍色的布，眼識可以覺知並接受許多不同顏色的訊息。但覺知這是深的藍、這是淺的藍，則是意識的作用。看著桌上的布，我的眼處得到很多不同視覺的訊息，而我的心還能分別這布上有佛陀像。雖然從我的角度看桌上的圖案，這佛像是顛倒的而且不是很清楚，但仍可辨識，這就是我的意識活動，將這一點點部分視覺上的訊息整合，並且詮釋成：這是一個佛像。

「意識」能以其他五識的對象為對象。此外，意識也擁有不屬於其他前五識的對象，我們一般說它就是「法」，包含想法、觀點、心理的一種意象，或者比前五識更複雜的經驗。

六觸

「觸」的意思是聚在一起。是什麼聚集在一起呢？「內六處（根）」、「外六處（境）」、「識」。「根」就是「處」。一個「看見」的經驗，是「眼處」、「色」、「眼識」產生了接觸，這觸就叫做「眼觸」。或者我會說「眼觸」的生起，是因為「眼識」經由「眼處」接收到視覺對象（色法），這三者聚在一起。心的接觸如何產生？意識藉由「意處」緣「法塵」而生起。總結地說，「觸」如何發生？即「內六處」、「外六處」和「識」結合而生起。我們可以發現「內六處」（根）是接觸必備的條件。如果沒有「六處」（六根），就不可能經驗到「色、聲、香、味、觸、法」等外六處（六境）。

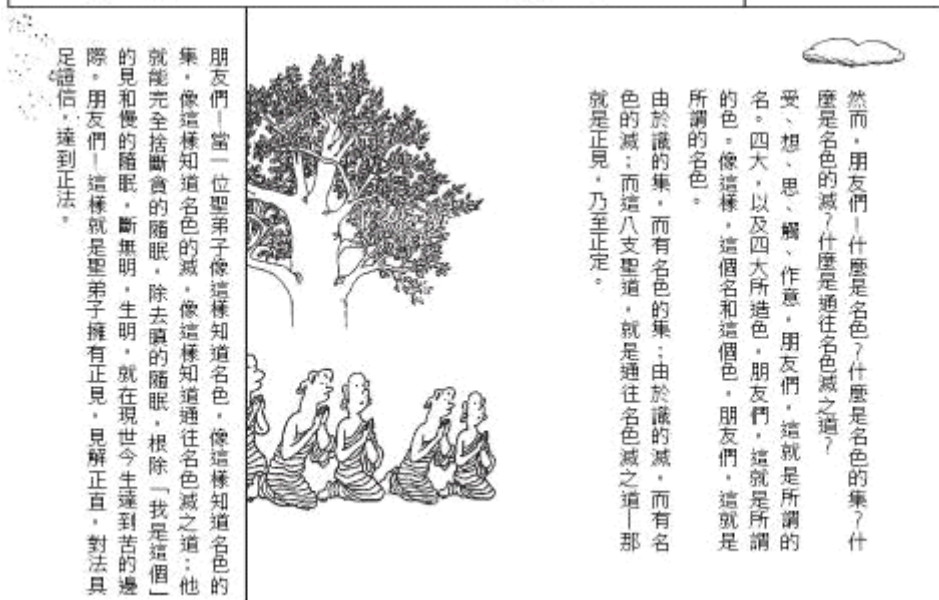
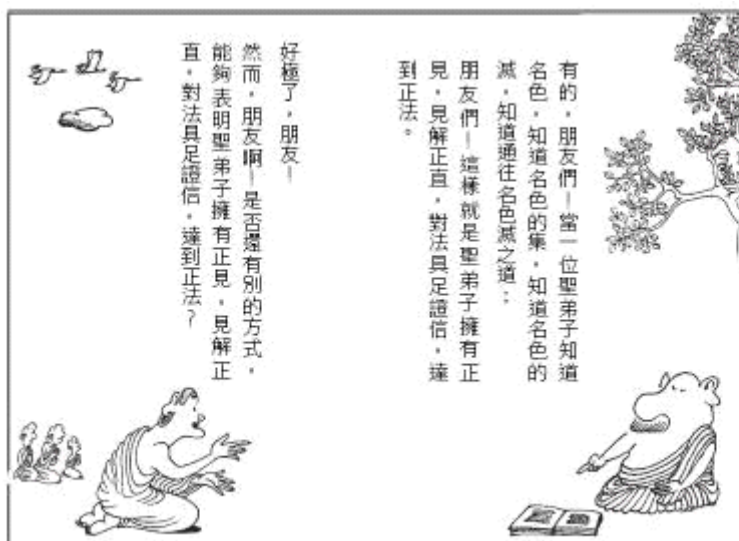
觸是受的緣

當接觸生起時，所緣會以特定的方式被經驗——可能是苦受、樂受、不苦不樂受。例如「眼觸」生起，是眼接觸到色法，對此色法的苦、樂、不苦不樂受的感受經驗也就會生起；當「耳觸」生起，是藉由耳根與聲音接觸，這個聲音也會有樂受等經驗；「法塵」藉由「意處」經驗到「法」，同樣有受生起。有情經驗所緣，而這些經驗包含苦、樂、或不苦不樂。當所緣被經驗為樂、苦、不苦不樂，我們便稱之為「受」。

我們可以了解依觸而生起受。有六種接觸，所以有六種受。因為有觸的生起，所以有受的生起，顯然是很清楚明確的。

內六處	+	外六處(境)	+	六識	+	六觸
眼處		色		眼識		眼觸
耳處		聲		耳識		耳觸
鼻處		香		鼻識		鼻觸
舌處		味		舌識		舌觸
身處		觸		身識		身觸
意處		法		意識		意觸

知名色之四諦



古印度的「名色」義

名法和色法，就是精神和物質。名色的表達在佛世之前的印度就已經被使用了。我相信婆羅

門教聖典奧義書中就已經用到，「名色」是古老的印度人對極複雜的宇宙現象的一種表達。「rUpa」中文翻成「色」，在我們眼前可見的種種物質都可稱為「色」。「名」(nAma)，原義就是「名字」，即將我們心理的活動經驗概念化，且能標名出來。例如杯子，透過其顏色、形狀及外表的樣子，我們標名它為「杯子」，講出杯子就叫做「名」。這是印度婆羅門時代對「名色」很粗略的解釋。很顯然地，佛世時的「名色」是很普通的用語，佛陀也使用「名色」二字，並賦予它不同的意涵。

佛教的「名色」義

佛陀以這二字指稱心理和生理的運作，指出有情的生命體是心理和生理所組合。有些經典中使用名色，偶爾會有類似古老婆羅門教的用法，指所有的經驗現象。但大部分的「名色」內涵為：有情的生命是由名法和色法所組成的。沙利子依著佛陀的教法將名色這個複合詞分成名與色兩組。

名是心理的活動

第一部分是「名」。名為心理的活動，分為最基本的五個活動：受、想、思、觸、作意。很有趣的是這五個心所的活動，具有指稱的功能。所以，佛陀所詮釋「名」的新意涵很接近於「名」的字義。

「名法」包括一群和「心識」共同活動的心所。在這些心法當中，佛陀特別指出了五個重要的心所—受、想、思、觸和作意。佛陀為什麼特別稱這五個心所為「名」，因為這五個心所，是我們將事物概念化，或指稱或命名所需的五個主要心所。經由這五個心所的工作，將我們的經驗轉成有意義的知識，包含命名、分類、標籤。

色為物質

第二是「色」，即物質，包含四大及「四大所造色」。四大就是地、水、火、風四大。四大是物質的四種特質。「地大」指物質的固體特質，包含硬和軟。「水大」為液狀的特質，包含流動、黏、聚合。「火大」指的是溫度，包含熱、冷的特質。「風大」為推動、延展跟收縮的特質。經典中並沒有提到「四大所造色」，但在阿毗達磨對此做了進一步的解釋：「四大所造色」與前五根有關，即眼、耳、鼻、舌、身，也包含了外塵，就是色、聲、香、味、觸。五根所對的五塵中「色、聲、香、味」是屬於四大所造色。但「觸」屬四大，而非「所造色」。

把不同的色法與名法聚在一起，就會組成不同的「名色」法。「名色」法聚集、連結，就構成了六處，或稱六入的緣。我們這個肉身就是一個物質，由「四大」和「四大所造色」（由四大衍生的各種物質）所組成。

「名法」為何不包含「識」？

在佛陀的系統中，「名色」意指身體和心所的綜合體，但不包含「識」。在經的文獻中未記載「名法」包含「識」，可能是因為「名法」在緣起脈絡中總是以「識」是「名色」的緣而被說明。因此，「名法」不包含「識」。

但在注解書或注解書之前，如《彌蘭陀王所問經》中，「名色」常代表整個個人，因此，「名法」則包含「識」。在經典的內容中，視「識」和「名色」互相為依止的緣。但注解書則提出：一為「名法」（包含「心所」與「識」）；另一為色法，彼此也互為依緣。注釋書不同於經典的原因，是為了方便修觀，因此簡化五蘊中的受、想、行、識蘊為名法，色蘊則是色法。這不是基於反對，而是目的不同。

《俱舍論》提及緣起中「色」是色蘊，「名」是五蘊中的後四蘊，這樣的解釋與經典不同。早期漢譯大乘經典中有關緣起部分，提及「名法」不包含「識」，是比較接近巴利文獻的。

名色是六處的緣

個體生命得以發展，是再生（受孕）時名色開始在這有情中作用。投胎（再生）時的色法，只是非常簡化的受精卵，僅包含在六處的五個物質型式中的身處（身根）。

隨著胚胎的發展，器官開始成長，其他四根也跟著「身根」成長而發展。在經過幾個月的發育後，眼、耳、鼻、舌等器官開始分化完成。「意處」在投生的第一剎那就已產生。「意處」即是潛意識心相續流，也就是阿毘達磨所說的「有分心」。隨著胚胎的發展，「意處」開始發展，同時其他處也開始發展。總括來看，「六處」的產生與發展，是因為「名色」這精神與物質的複合體在投生時生起，並且持續在發育的過程中作用。

在此世的過程，即便是此時此刻六處的生起，也都是依賴著名色。「色」即生理物質的身體，是由四大和四大所造色所組成。依恃著這個活的身體，其他的五根（感官）得以產生作用。如果生命斷滅，則感官不能有作用。我們能分辨出這是一個身體，是因為身體是活的，也因有這活的身體，其他的感官才能發揮功能。死屍雖有各種器官，但已無法發揮其感官的作用（無六處的功能）。

「意處」即是「有分心」，在每一有分的剎那生起中，都會與五心所共同活動，這五心所是觸、作意、受、想、思。因此可說意處依賴名法。

基於以上的探討，可以知道「六處」是依賴「名色」而生起的。

<p>從胚胎發展的角度看</p>	<p>當「識」連結新受精卵之時，入胎便開始。啟始懷孕的是入胎。此「識」來自先前死亡的某個有情。此時，名色=開始懷孕所呈現出的身心組織。在這情況之下：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.在入胎的那一剎那，四大種與各種類別的所造色支持身處，處便開始存在，隨著胚胎發育，四大種與所造色也支持其他的入處（眼、耳等），他們會漸漸顯現。 2.當識開啟了懷孕的過程，名便開始存在。新生命第一剎那的識，伴隨著名法的要素：受、想、思、觸與作意。有分流的向前運作——由此意識的主動過程生起，稱之為意處，這意處並非身體上的器官，而是一種心識，與它自己的受、想等一同生起，因此以名法為緣。 <p>◎如果名色不在母親的子宮中顯現，六入處將不會出現；若名色在子宮內中斷，也就是懷孕因任何方法而終結，六入處也不會形成，由此，我們可說六入處以名色為緣。</p>
<p>從分析的角度看</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1.前五處以色法為緣：前五處嚴格說來，是在粗糙的身體感官中的淨色。這些淨色全部依靠其他種的色法——四大種與其他的所造色才能存在。因此，眼淨色與四大種、命根、色、香、味等共存，其餘的淨色亦是如此。所以說六入處以色法為緣。 2.意處以色法為緣：在人類的生活中心，意處的生起要依靠色身，色身由四大與所造色所組成。因此，意處以色法為緣。 3.前五處以名法為緣：舉「看見」為例，名法的要素（受、想等）以眼睛為緣，而非眼睛依靠名法的要素。然而，我們也許會說眼睛只在依靠受、想、思、觸與作意之時，眼睛才有眼的作用。即眼（與其他色法的入處）以名法為緣。 4.意處以名法為緣：解釋同上欄第二點，但這裡是屬於個體存在的過程，而非胚胎發育期。



知識之四諦

好極了，朋友！
然而，朋友們！是否還有別的方式，能夠表明聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道識，知道識的集，知道識的滅，知道通往識滅之道；朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



然而，朋友們！什麼是識？什麼是識的集？什麼是識的滅？什麼是通往識滅之道？

朋友們！有這六類的識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。由於行的集，而有識的集；由於行的滅，而有識的滅；而這八支聖道，就是通往識滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道識，像這樣知道識的集，像這樣知道識的滅，像這樣知道通往識滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



識為名色的緣

我們再進一步回溯到名色的緣，在經文中，沙利子問：「什麼是名色？什麼是名色的集？什麼是名色的滅？什麼是名色滅之道？」沙利子接著作了解釋：因為有「識」的生起所以有「名色」的生起，「識」為「名色」特別的緣。

然而「識」如何成為名色的緣？在經文中分析了什麼是識（六識），卻沒有明確解釋「識」如何成為名色的緣。

識啟動胚胎的發展

在《長部·大因緣經》中，詳細地解釋了：什麼是「識」及「識」如何成為名色的緣。在這部經中佛陀對阿難陀尊者提到：如果「識」沒有投生母胎，就沒有「名色」在母胎中形成。如果「識」在母胎中被中斷的話，就不可能有「名色」的發展；或者說有個小男嬰或小

女嬰的「識」被外力終止，那么他的「名色」也不可能再成長。

我們必須了解，是「識」啟動了胚胎的發展，而這個「識」是來自於剛死不久的某個有情。這個「識」並非靈魂也不是一個不變的實體，而是不斷地變化與生滅。

那么投胎所指為何？投胎就是「有分心」從一個過世的有情投生到母胎中，開始了一個新的生命，這就是「受孕」。當「識」與受精卵結合時便稱為受孕，這新的受精卵就是「色」，也就是新生命的身體。

胚胎「名色法」的運作與發展

而當「識」與新的胚胎連結後，觸、作意、受、想、思就依其生起，這就叫做「名法」。所以，當受孕（意即在非常早期的生命）後，這胚胎就已經具有心理功能。即使是只有幾個細胞的胚胎，也就已經具有些許的感受，例如剎那的快樂、痛苦的「受」等，或許也會對外環境有一些「想」，一些「思」的作用，即意志作用，想繼續活下去。可能也會有一些伴隨著經驗產生的「作意」心所的作用。這些心所就是「名法」。當識與胚胎結合時，名色就會生起。在母胎九個月的胚胎發育期中，「識」持續扮演著整個發育過程中的重要角色，只要有「識」在，「名法」與「色法」就會生起，於是，這胚胎的受精卵細胞就會展開分化、成長、發育，慢慢成為一個小嬰孩。

現代生理學的解釋

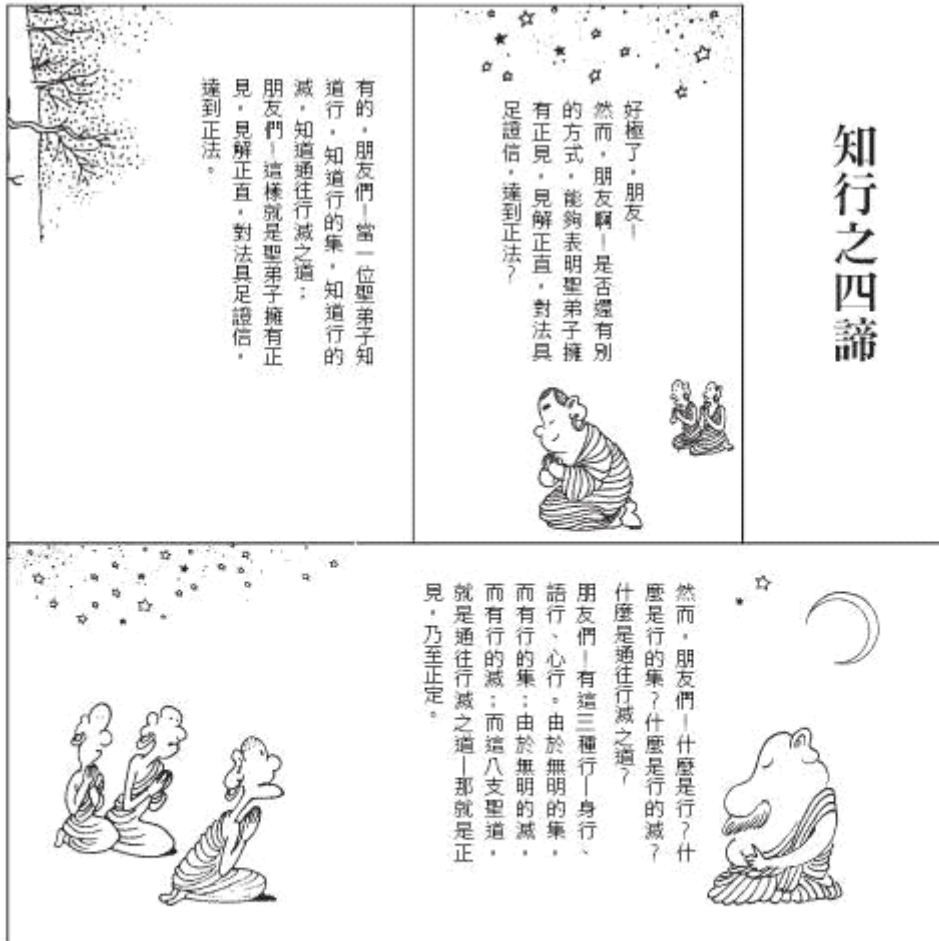
接著我以現代生理學的角度解釋。當胚胎漸漸發展，複雜的腦神經系統就會發展出來，以維持生理的功能。「識」也會隨著這複雜的系統發展出來，其本身會更完整、成熟。例如，我們聽過肚子中的胎兒會對不同的音樂有不同的感應，也會對不同的語言有所反應，如對溫柔或凶惡的言語等有不同反應。當這個胎兒出生後，一生中只要有「識」的作用，名法與色法就會有功能。由於現在生起的「識」，讓身體保持是活的狀態。如果沒有「識」，雖然這個身體可以稱為色法，但它再也不是「名色」中的「色」法。沒有識的色法只是物質，就像桌子、杯子一樣是沒有生命的。「識」支持著色法持續活著的肉體狀態，也支持著所有的名法—觸、作意等的作用。因此，可以總結地說：識是名色的依止緣。

在第一剎那的投生，「識」即成為這期生命名色法的緣。或許有人問：為什麼「有分識」會在這特定的因緣當中投生？為什麼「有分識」會在某一特定的「界」中生起？為什麼這「有分識」會被引導投生到某個特定的家庭呢？為什麼這「有分」會具有某些特定的潛能，如不同的人有不同的才能、個性、天賦？這答案就在接下來的說明。

【名色與識相互為緣】 菩提長老提要

	識為名色的緣	名色為識的緣
從胚胎發展的角度看	<p>當識連結新的受精卵時，懷孕便開始了。此識來自新亡的某個有情，名色是隨懷孕開始而展現出的身心組織，名色由於緣此識而開始顯露。在整個孕育期與生命的過程中，只要識能維持多久，名色便能持續多久。</p>	<p>為了能啟始新生命，識必須在名色中得到立足點。以人類為例，意指是必須與提供色所依的受精卵連結，而且當識以受精卵為基礎而生起，會伴隨著受、想、思、觸與作意。接著，整個胚胎的發展過程，識一直依靠著胚胎的生長力，也就是以名色為其依止緣。</p>
從分析的角度看	<p>任何經驗中，識都是名色的緣：只要名法的五要素（受、想等）依靠識，且無識便不得生起，識便是名色的緣。識是色法之緣，是色法的功用之一，因為當有識存在的情況，即使睡眠中或定中仍然有識，只是不覺知外境，色身的色法才有身體的作用，無情物當然也是色法，但並非名色的一部分。</p>	<p>在任何經驗中，識都以名色為緣。人類的識依色身這特殊的根門、神經系統和腦而生起，這些都是色法。識永遠伴隨著受、想等名法的附屬物。名法與識之間是俱生與相互的關係；色與識之間的關係更為複雜，因為色法比識先生起，又比識變異得慢，但原則上，可以說它們是相互依止的。</p>

知行之四諦



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道行，像這樣知道行的集，像這樣知道行的滅，像這樣知道通往行滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



新生命的推手

由於「行」的生起而有「識」的生起。這裏翻譯為「行」可能不是那麼正確，更精確地翻譯應該為「思」——「意志行」或「思行」。「行」這個字在佛教經典中有很多意義，在十二支緣起中意指「不善業思」或是「善業思」。思心所或意志是我們造業的主要原因，即「行」是主要造業的因。

探討「行」可從心理的面向來發掘。當我們提到業時，不要從外顯的行為來看，要從內在心理的活動來探討解釋。佛陀檢證緣起的因果循環鍊中，他發現因為「識」而有新生命。接著他又問：是什麼導致「識」的生起？佛陀看到是因為意志的「行」，也就是「思行」引導推動有情的「識」投生到輪回中的某個目的地，成為新生命。

「行」為何能推動「識」去投生？

在這一世當中，我們總會有身、口、意的行為，這些皆從我們的「思」、「意志」，也就是「行」而來。當「行」所推動的行為結束後，這「行」並沒有結束，而是留下印象反印在「有分心」中，餘留了潛在的力量。這些「行」在因緣上成熟時，則會產生其相應果報。同時有些強烈的「行」具有潛能，能引導有情到某地投生。

死的時候發生了什麼呢？是什麼引導我們投生成為人？

死時，有一特定的「行」，扮演了指導、決定某心識將會投生哪裏的決定力量，就是這個「行」決定了「心識」，即「有分」會到哪去投生。若是人（道）則決定他會到哪個家庭投生。至於其他所造的許多「行」，會在這一世特定的時間，當因緣成熟時，產生它們的果報。因此，我們可說「行」是「識」生起的緣。

三類行

行可分為三類，記載在《相應部·51經》中的分類有三：第一為「非福業行」，這是沒有功德的業行。「非福業行」相應於不善的思行，它會導致有情投生惡趣。

第二種是屬於「福業行」。這可能是欲界的善業，會導致有情投生欲界的善趣，例如天道或人道。也可以包含得到四禪定的成就，它會引導有情投生色界地。

第三種為「不動業行」，這是指在無色界定的成就，它會導致在無色界地投生。因此，可以總結地說：「思行」是「識」生起的緣。我們從現在到另一個存有或一生的介面，由這一世到下一世，都是因為「行」。不過，同時也要知道，此時此刻我們意識活動時，也同時產生新的思行，這些思行在未來會再產生新的心識。

身、語、意行

《正見經》中對行的分類亦有三種，即身行、語行、意行。什麼叫做身行，我們必須了解到是「思行」透過身體來表現，可能是善，可能是不善。在《正見經》善不善業部分（經文第4-10段）提到十善行、十不善行，其中即包括三善身行和三不善身行。

語行則包含了四種善的語行，和四種不善的語行。即是十善業道和十不善業道中的四善語行、四不善語行。

意行有三種，這三種也分別是善與不善的，但它們並沒有從我們的身、語表現出來。在十善與十不善業道當中，各別有三善意行與三不善意行。各種在禪修上的成就，例如無色界定或色界定都可以包含在世間善的意行當中。

《相應部·51經》	<ol style="list-style-type: none">1.非福思行→相應於不善的思行→導致有情投生惡趣2.福思行→相應欲界善行、四禪定→導致有情投生人道、天道、色界3.不動業行→相應無色界定→導致有情投生無色界
《中部·正見經》	<ol style="list-style-type: none">1.身行→思行透過身體表現：三善身行（不殺生、不偷盜、不邪淫） 三不善身行（殺生、偷盜、邪淫）2.語行→思行透過言語比現：三善語行（不妄語、不兩舌、不惡口） 三不善語行（妄語、兩舌、惡口）3.意行→思行透過意表現：三善意行（不貪、不瞋、正見） 三不善意行（貪、瞋、邪見）

知無明之四諦



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道無明，像這樣知道無明的集，像這樣知道無明的滅，像這樣知道通往無明滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



無明是行的原因

沙利子解釋構成「行」生起的原因是無明。所以經文說由於「無明」的集，而有「行」的集。

什麼是無明呢？無明就是不知道苦、不知苦之集、不知苦之滅、不知達苦滅之道。所謂的「不知四諦」並非指不曉得四諦的內容，而是表示沒有證悟、沒有現觀到四聖諦。

由於此根本的無知讓有情從事各種業，包括從身、口、意中產生善與不善業，而這業又構成後來生起「識」的緣。我們很顯然地可以看出無明是如何直接成為不善行的新因緣。

例 如有一個人並不了解佛法、不相信業果原則或緣起，而造了各種惡業，如惡口、殺生、邪淫等，這些行為會導致他後來投生到惡道。這種情況是因這個人不了解什麼是四聖諦。另一種情形是：有人雖存邪見不了解四聖諦，但因具有善意，所以造了些善業，讓他的心中有善意識，這善業會導致他在輪回中投生善道。

從事善行仍會導致輪回嗎？

我們必須知道：縱使具有正見而造善業，但若仍有一點點沒有破除的無明，這無明仍會引導投生。只要還有無明，縱使從事善業，這些善業就會構成再生的因緣。善業仍是一種「行」，是導致有情投生的緣。只要有一點點無明，就會導致再生，而有新的名法與色法。因此，我們可以說世間的善思行或不善思行，都是因為無明而生起。

【無明緣行】 菩提長老提要

1. 「無明」是不善心中思心所的俱生緣 (sahajātapaccaya)、相互緣 (aññamaññapaccaya) 與因緣 (hetupaccaya)，這些思心所是以「無明」為緣的「行」(saṅkhārā)。
2. 「無明」是世間善心中的思心所的隨眠 (anusaya)，這些思心所也是以無明為緣的「行」(saṅkhārā)。

總結十二因緣

菩提居士撰






當我們看十二因緣時，必須先了解這一系列緣起的因果關係，是一個非常複雜且有連續關係的因果現象。

我們也必須明白佛陀說十二支緣起，並非為了提供一個很清晰的解釋系統，而是為了要讓我們出離輪迴。

是什麼使我們在三界中輪迴呢？主要是「愛」的不斷被滋養。愛是怎麼生起？藉著受。受怎麼生起？是因為「六處」接觸外境而產生受，而受為愛所執取。

因此，在修道的訓練，佛陀強調的是在六處培養正念、正知與觀智，在六處、觸、受當中生起觀智，有情才能截斷從「六處」、「觸」、「受」所生起的愛的連結。若能在無明產生愛的因果鏈上截斷，「取」和「有」就會斷，如此也就沒有生與老死。

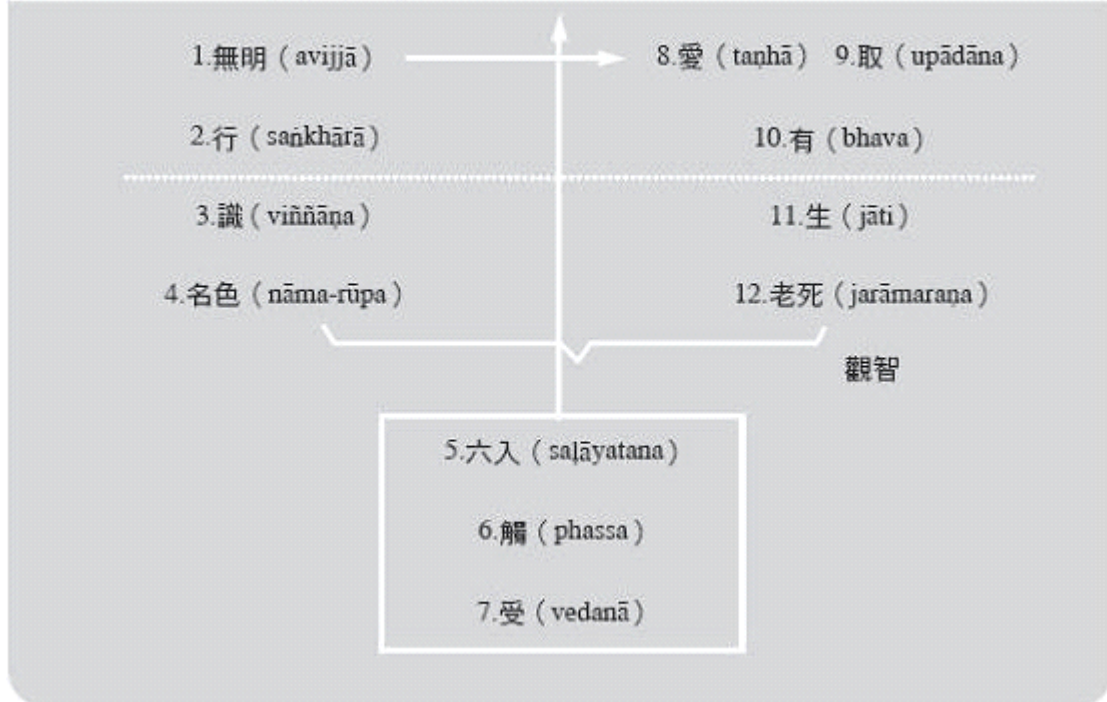


十二因緣的流轉與還滅

無明是十二因緣公式的第一支。在佛陀證悟的夜晚，他追溯生命的緣起，回溯的最後就是無明。佛陀發現只要能斷除無明，就能斷除從「行」一直到「老死」等支。因此，十二因緣的公式就在經典中被標記為十二種緣、條件。《正見經》中詮釋十二因緣的部分，是取其中任何一支，去探討它的苦、集、滅、道。

總結十二因緣，我將十二支緣起視為一個系統，試著以二個不同的角度來看同一個過程。第一個角度我要問的就是：維持輪回不斷地輪轉的責任者是誰？是什麼保持著輪回不斷持續地輪轉？

此生是「識」與「名色」互動的過程



上圖是我了解十二因緣的方式。從第一個角度出發來探討，是把「無明」當成十二因緣的主要原因而產生「行」。「無明」與「行」經常被視為「因」的面向，從這再被推動，而產生新的存在，就是「識」、「名色」。因此，此世從生到死，我們便可視為是「識」與「名色」互動的過程。

在《大緣經》中，佛陀並沒有從「識」追溯到「行」，而是去分析「識」與「行」之間互為因果的關係。如同之前的說法，推演從生、成長到老死，「識」是「名色」的緣，「名色」是「識」的緣。我們這一生就是「名色」法作為「識」的緣，每一剎那「識」的生起，就是依著「名色」法而生起。我們的「識」依賴我們的肉身，也即是「色法」；「識」也依賴其他的心所法，也即是所謂的「名法」。

換個角度，這些名法與色法也是依著「識」而生起。如果沒有「識」的支持，這個肉體不會是個活的肉體，而只是個沒有生命的東西。如果沒有「識」，也不會有其他的心所活動，例如受、想、思、觸、作意。我們這一生，每一年、月、分、秒，都是「識」與「名色」相互為緣的活動。

如果要追溯「名色」法與「識」的緣，就要追溯它的因——行，特別是「思行」，是思（意志）導致我們投生。什麼是「思行」？「思行」包括了不善的身、語、意業，也包含了世間善的身、語、意業。這些活動具有業力，因為它們有「無明」的存在。我們也可說「無明」是孕育者，能將這些活動（業）轉化為種子，時機成熟時，能在新的存有中產生「識」及其其他的果。

探索生至老死的歷程

除了看到「名色」法和「識」彼此互相運作的角度外，另一角度是從生到老死的成長歷程。左圖（頁60）中3（識）、4（名色）對照右邊的11（生）、12（老死）。這對照關係，是「老死」對應著「名色」；「生」對應著「識」。

「老死」對應著「名色」，「生」對應著「識」。這樣的說法讓人覺得其所說明的是更具體的人。我們可以將生、老死看成一個再生的存在，「個人」的存在，也就是一被動的結果的存在。有人會問什麼是「生」的因？什麼是「再生有」的緣？經典中如此回答：是「業有」。換言之，因「業有」的行為導致我們有新的存在（再生有），導致有情不斷地在三界中的某一界投生。

接著我們可以問一個問題：什麼是業的緣？為什麼我們有情要不斷不斷地活動，然後不斷地在三界中投生？

未曾停息的愛與取

剛剛提到是「業有」，也就是「思」的業行導致有情投生。投生的「有」，是相應於「行」。為什麼會持續有業，讓有情在三界中不斷投生？佛陀回應這個問題，是因為「愛」與「取」。執取什麼呢？對感官的欲樂取著，對「見」取，最根本的是有情取著有關「我」的教義。我個人認為「四取」，基本上闡述了有情內在更深層的執取，也就是對五蘊的執取，認為五蘊是我的。

接著我們又可以再問：「為什麼有情會有這四取？」「為什麼有情會執著五蘊？」佛陀發現了問題的答案—執著是因為「愛」，有「欲愛」、「有愛」、「無有愛」三種愛。所以，「愛」是生起「取」的緣。讓生命不斷地發生最根本的就是「愛」與「取」—導致生起業行，業的活動又導致「業有」產生。瀕死時某個業會導致有情投生另一個生命、另一個「有」。所以，「死」與「有」當中，即是從此世轉生另一世的過程。而一旦有「生」，就不可避免有老、死。

深思愛與無明的關係

上圖中8（愛）、9（取）是根本的因緣，它相對應的就是1（無明）。不過「愛」跟「取」並不與無明相等，而是相應。「愛」與「無明」有什麼不同？我們可以說「無明」是更根本的原因—因為不了解世間的真相，才會產生渴愛；「無明」維持，就不斷加強這個渴愛。在「無明」與「愛」之間，我們可以直接畫上一個因果關係，跳過其他的條件。

學習十二因緣各支的關係時，不要把它想成是一個固定的規則。而為了讓大眾了解各支彼此間的因果關係，我才會說：「無明」是「愛」的原因。

正念「六處」打斷愛的連結

上述的探討中談到九個緣起支，另外三支（六處、觸、受）並沒有提到，它們要放在哪個部

分呢？

我們必須明白佛陀說十二支緣起，並非為了提供一個很清晰的解釋系統，而是為了要讓我們出離輪回。

是什麼使我們在三界中輪回呢？主要是「愛」的不斷被滋養。因此，我們必須了解愛如何生起，進一步控制愛。愛是怎麼生起？藉著受。受怎麼生起？是因為「六處」接觸外境而產生受，而受為愛所執取。所以，將六處、受、觸放進系統中——「無明」是生起「愛」的緣，因為有情對「受」、「觸」、「六處」並無法真正地看清了解。

因此，在修道的訓練，佛陀強調的是在六處培養正念、正知與觀智，在六處、觸、受當中生起觀智，有情才能截斷從「六處」、「觸」、「受」所生起的愛的連結。若能在無明產生愛的因果鏈上截斷，「取」和「有」就會斷，如此也就沒有生與老死。若還無法在「六處」生起觀智，佛陀強調要在六門攝律儀。攝律儀或其他不同的修鍊，就是為了要讓我們洞察到六處、觸、受生起的本質，目的在斷除愛。如何斷除愛？即是要以智慧斷除無明——愛生起的根源。

十二因緣的傳統注釋

下表是傳統用以解釋十二支緣起間的關係圖。要了解這只是說法的方便，若將十二緣起支只做字面上的了解或想得太固定嚴謹，可能會誤導我們對十二因緣的了解。從之前的說明就可以了解我為什麼說十二支緣起只是個說法的方便。

【十二支緣起】 菩提長老提要		
三世	十二支	20 模式和四組
過去世	1.無明 2.行	五過去因 1,2,8,9,10
	3.識 4.名色 5.六入 6.觸 7.受	五現在果 3,4,5,6,7
現在世	8.愛 9.取 10.業有	五現在因 8,9,10,1,2
	11.生 12.老死	五未來果 3,4,5,6,7

二十個模式和四組

三世

（見頁63圖）過去的注釋家將十二支緣起分為三世：「無明」與「行」屬於過去世；生、老死屬於未來世；中間部分的「識」到「有」為現在世。這又可分作兩組：「識」到「愛」歸為現在果，現在果是因為過去的「無明」和「行」產生「識」，所以「識」為有情此世所有的來源、根本。「識」作為「名色」的緣，隨著「名色」發展，「六處」也生起，藉由「觸」與外在所緣連結，就生起了「受」。所以，從「識」到「受」是因為過去的無明、行，而生起的現在果。

第二組，從「愛」到「業有」為現在因。當我們對「受」產生強烈的愛時，就開始了心理的循環。愛的心理循環啟動執著，這執著也會導致愛與取，令我們生起行為，產生導致未來輪回的「業有」。因此，「愛」、「取」、「業有」被視為現在因。

三連結

我們就「現在世」這一組，分為現在果和現在因。而現在的因果與過去的因果，便可產生「三連結」。

什么是三連結？

第一個連結：「過去因和現在果（行與識）」的連結。第二個連結就是「現在因與現在果（受與愛）」的連結。第三個連結為「現在因和未來果（業有與生）」的連結。

當「無明」與「行」被歸為是過去，「愛、取、有」被歸為現在，這樣的分法就是一種方便。我們不應該認為「無明、行」被歸為過去世，就認為「無明、行」就是過去。「愛、取、有」被歸為現在，就認為過去沒有「愛、取、有」。所以，傳統注釋家為了使我們完整地了解十二緣起而提出了其他不同的角度，就是二十個模式和四組。

過去因跟現在果（行與識）、現在因跟現在果（受與愛）、現在因跟未來果（業有與生）構成所謂的三連結。

要了解過去因，必須了解不是只有無明和行，還有其他三個，也就是五個過去因。過去的五個因就是「無明、行、愛、取和業有」。過去的五因在過去發生功能，同樣地，現在也繼續運作著。而現在「愛、取、有」在活動時，同時也伴隨著無明和行一起活動。因此，我們就有了五個現在的因—愛、取、有和無明、行。

現在果包含從「識」到「受」五個。五個現在果到未來也一樣會運作，所以稱為五個未來果。基於這樣的解釋，我們可說是有二十個因和四組。五個過去因產生五個現在果，五個現在

因產生五個未來果。事實上，生跟老死也可放到五個現在果當中，現在就有老死，不是嗎？所以，就有七個現在果，也可以有七個未來果。古老的解釋為了清楚地說明，才切分了五個現在因、五個未來果。

由「三輪轉」的角度看十二因緣

十二因緣又可被歸類為三輪轉。第一為「煩惱輪轉」。煩惱輪轉的第一個煩惱就是無明、第二是愛、第三是取。第二個輪轉是「業輪轉」。這就是在十二因緣中，代表「業」的二支——「行支」和「業有」支。第三就是「果報輪轉」。果報輪轉包含了第三、四、五、六、七支。第十的「業有」也會產生果報，所以，第十被歸成果報，是指業果報「有」中的「再生有」。另外，生與死是果報輪轉。

煩惱輪轉（無明、愛、取）、業輪轉（行、業有（部分））、果報輪轉（識至受、業有（部分）、生、老死）即三輪轉。

在三輪轉中也有因果的關係，最基本的輪轉是「煩惱輪轉」。煩惱輪轉是促使「業輪轉」的因，而業輪轉是構成「果報輪轉」的因。不同的果報是因為造不同的業而產生。感不同果報的有情，會產生不同的反應，這又再啟動了煩惱輪轉；從不同的煩惱輪轉又再產生不同的因；再從業輪轉又會再產生果報，果報輪轉又繼續產生煩惱輪轉，我們的煩惱輪轉就這樣一直循環不止。

二根

從「業行」看又有二根。「無明根」是從過去延伸到現在，「愛」是現在根，也會延伸到未來的果。我認為這是相對性的解釋，也可以說因為過去的愛導致現在，因為現在的無明而有未來。

八正道是達苦滅之道

探討十二因緣非常重要的部分，不是只探究緣起如何生，更在於緣起如何滅。《正見經》中的十二支緣起，每一支都提到四元素：苦、集、滅、道。

聖弟子必須知道八正道是止滅所有緣起支的道。了知八正道最基本的前提就是要有正見、正思維。接下來，是正語、正業、正命，基於戒的三種道德倫理要素，才能產生三個有關定的要素，即正精進和正念，因此才能產生正定。基於正定也才能產生觀的正見。

當正見的觀智一直深入與成熟，出世間正見生起，如此即能現觀四諦。具出世正見就會生起法眼、法現觀。正見觀的正見才能斷除有情部分的無明。初斷無明煩惱的聖弟子，就會進入初果。初果的聖弟子繼續不斷地修持，將具有出世間的決定正見，利用出世間的正見，可更快速切斷這一團的無明。這位聖弟子在現世或未來世一定會斷除剩餘的無明，當無明完全地被斷滅，聖弟子便具有完全的觀智。所謂完全斷除無明，意指構成這十二支流轉的無明

會被完全斷除。所以，當無明被完全斷滅的 同時，愛跟取也完全被斷滅了。

當一個人能全然了解四聖諦，「無明、愛、取」就會完全被切斷。當一個人完全斷除了所有的煩惱，也就不會生起任何思行。

已斷除所有煩惱的聖者仍然有一些持續的行為，我們認為這行為是善的行為。因為，他所有的業都來自於三善根。這無貪、無瞋、無癡三善根所生起的行為不會再落入「有分」，即他不再有任何潛在而會導致未來果報的業力。因此，可說因無明滅而行滅。這位聖者已經沒有愛、取，他的所有行為沒有能力產生未來的「再生有」。換言之，他的「業有」將不再導致「再生有」。

解脫者「滅」了什麼？

一位解脫者在此時此刻滅了什麼？滅了「無明、行、愛、取、有」這五支。聖者在現世斷了這五支，他不會產生未來的五個果報（識、名色、六處、觸、受）。但還活著的阿羅漢聖者仍有「識、名色、六入、觸、受」，阿拉漢聖者有受，但不會再對樂受或苦受生起渴愛，他的內在經常有一種安詳、寧靜、平安的感受，但也不會執取這樣的感受。

經典中比喻阿拉漢在此時此刻就已經滅除了生、老死，這並非指在山上不死的仙人。阿拉漢也會老、也會死，只是他們不會經驗一般所經驗到的死。佛陀描述普通有情的死—死後諸根都已經毀壞了。佛陀如何描述阿拉漢的死呢？佛陀會說他諸根已經毀壞，此生已盡，他的識、名色、六入、觸、受、生、老死都滅了。

知漏之四諦



好極了，朋友！
然而，朋友啊！是
否還有別的方式，
能夠表明聖弟子擁
有正見，見解正
直，對法具足證
信，達到正法？



有的，朋友們！當一位聖弟子知道漏，知道漏的集，知道漏的滅，知道通往漏滅之道；朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。
然而，朋友們！什麼是漏？什麼是漏的集？什麼是漏的滅？什麼是通往漏滅之道？



朋友們！有這三種漏——欲漏、有漏、無明漏。由於無明的集，而有漏的集；由於無明的滅，而有漏的滅；而這八支聖道，就是通往漏滅之道——那就是正見，乃至正定。



朋友們！當一位聖弟子像這樣知道漏，像這樣知道漏的集，像這樣知道漏的滅，像這樣知道通往漏滅之道；他就能完全捨斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



漏的定義

「漏」的英文為 taints，有汙染的意思，我並不喜歡這樣的翻譯。「漏」的巴利文是 Asava，我覺得中文翻譯得很好，「漏」這個字本身有「水流」之意。巴利文 Asava 是從梵文字根√Zru 所衍生出來的，Asava 的前置詞「A」有方向的意思。有的學者把這方向譯成「流出」，有的學者把他翻成「流入」。我覺得比較正確的解釋應該是「境流入心」。

Asava（漏）指的就是深藏在我們內心的煩惱，當這些煩惱流上來後，就汙染我們的心。這聽起來與「隨眠」的意義相似，我實在不知道如何解釋漏與隨眠的不同，唯一不同的是「Asava」有三種，隨眠有七種。早期經典只列出三種漏，如《正見經》中所提出。

三種漏

欲漏

有三種漏：「欲漏」，是對感官的渴愛；「有漏」指對存有的渴愛；還有「無明漏」。

「欲漏」指單純對感官的欲愛、渴求，是內心很單純的欲求。當它從內心深處浮現到認識活動的心時，則會對感官產生渴愛的行動。

有漏

「有漏」是有情內心深處對存在的渴愛，當它浮現到內心，就呈現對「存有」產生渴愛的心理活動。

無明漏

「無明漏」也非常深層，無始以來就深藏在眾生心中，令有情的心被迷惑、無知所覆。

無明與漏的關係

經文說明三漏的定義後，接著提到「由於無明的集，而有漏的集。」可見「漏」是「無明」生起的緣，接著又解釋，因為「無明」的生起而有「漏」的生起，這就導致了一個非常有趣的情況。如下圖所顯示的關係：無明是漏的緣，漏又是無明的緣。

無明 → (無明) 漏 → 無明 → (無明) 漏 → 無明 (現世)

在「三漏」中有「無明漏」。我們要問：在「漏」中的「無明」和在緣起的「無明」，這二者的關係是什麼？根據注釋書解釋：如果單說「無明」指的是現世的無明，「無明漏」是前一世的無明，是導致現世的無明的緣。而前一世的「無明漏」又從哪兒來？是之前那一世的無明所構成。也就是前二世的「無明」是前一世「無明漏」的緣。

因此，我們可說此世的無明為前一世的無明所生，每一世的無明都是因為前一世的無明而生，如此連續不斷。所以佛陀說輪回是找不到一個開始的，因為我們找不到無明的起始點。

但這並不表示無明沒有終點，要終止無明是有可能的，佛陀最偉大的成就就是讓這黑暗的無明停止。佛陀以他的智慧照耀了我們，也向我們指出如何終止無明的可能途徑。

終止無明的方法就是終止「漏」。終止「漏」必須依著「八正道」而行，就是從正見到正定。最後沙利子以這段文作為此經的結語：「朋友們！當一位聖弟子像這樣知道漏，像這樣知道

漏的集，像這樣知道漏的滅，像這樣知道通往漏滅之道；他就能完全舍斷貪的隨眠，除去瞋的隨眠，根除「我是這個」的見和慢的隨眠，斷無明，生明，就在現世今生達到苦的邊際。朋友們！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。」

隨堂問答

問：請問《正見經》架構的意義？

答：《正見經》前四個主題：善惡業、四食、四聖諦和十二因緣是佛陀教法中主要的四大主題。同時這四個主題也可說是緣起的普遍原則。因為皆是在探討因緣的關係。「漏」在這部經中出現可說是比較特別的。因為漢傳的阿含中並沒有「漏」，可能是後來加上去的。這四個主題可說是佛陀教法的概論，有助於新學者對佛陀基礎教法原則的了解。

問：正見、正思惟、正精進、正念、正定會基於正語、正業、正命而同時生起，是否有可能一個人沒有持戒清淨，但其他的道支仍然可以生起？

答：就是這樣，有人誤解一定要持戒清淨，才能修禪定。但只要虔誠地努力持戒，而禪修也能幫助持戒清淨。並不是要持戒清淨才能學禪修。而是禪修和一心虔誠要努力持戒清淨的心，會讓我們持戒漸漸地清淨。

《正見經》

Sammaditthi Sutta (MN 9)

南傳大藏經（巴利經藏）中部 第九經 臺灣元亨寺漢譯

如是我聞。一時，世尊在舍衛城只陀林給孤獨園。

爾時，尊者沙利子（Sāriputta，舍利弗）言諸比庫曰：“諸比庫！”彼等諸比庫應尊者沙利子：“尊者！”如是，尊者沙利子曰：

“諸賢！所謂‘正見，正見，’聖弟子如何持正見，其見正直，於法絕對持淨信，為達此正法者耶？”（彼等答曰：）“尊者！我等為知此語之意義，雖遠路亦應來尊者沙利子之處。願尊者沙利子（能為我等）說明此語之意義者是幸也！諸比庫願聞尊者沙利子之所說而憶持之。”（沙利子曰：）“諸賢！諦聽之！善思念之！予將說之。”彼等諸比庫應尊者沙利子曰：“願樂欲聞！”於是尊者沙利子如次曰：

1 “諸賢！若聖弟子知不善、不善之根；知善、知善之根者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。諸賢！如何是不善？如何是不善之根本？如何是善？如何是善之根本？曰：諸賢！殺生是不善，不與而取是不善，邪淫是不善，妄語是不善，兩舌是不善，粗惡語是不善，綺語是不善，慳貪是不善，嗔恚是不善，邪見是不善，此乃謂不善。諸賢！如何是不善之根本？曰：貪是不善之根本，嗔是不善之根本，癡是不善之根本，此謂不善之根本。

諸賢！如何是善？曰：回避殺生是善，回避不與取是善，回避邪淫是善，回避妄語是善，回避兩舌是善，回避粗惡語是善，回避綺語是善，不慳貪是善，不嗔恚是善，正見是善，此乃謂善。諸賢！如何是善之根本？曰：不貪是善之根本，不嗔是善之根本，不癡是善之根本，此乃謂善之根本。

諸賢！聖弟子若知如是不善，知如是不善之根本，知如是善，知如是為善之根本者，彼普舍貪隨眠¹，除嗔隨眠，除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見，其見正直，對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

2 “善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”（沙利子曰：）“然！有。諸賢！若聖弟子知食、知食之集、知食之滅、知至食滅之道。如是者，聖弟子具正見、其見正直，對於法絕對持淨信，則達此正法。如何是食？如何是食之集？如何是食之滅？如何是至食滅之道？曰：

於食有四種，已生之有情令住之，將生之有情令扶助者也。其四種者：第一、或粗或細之搏食²，第二、觸食，第三、意思食，第四、識食。依欲之集而有食之集。依欲之滅而有食之滅也。其八支聖道是至食滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。聖弟子如是知食、如是知食之集、如是知食之滅、如是知至食滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

3“善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”（沙利子曰：）“然！有。諸賢！若聖弟子知苦、知苦之集、知苦之滅、知達苦滅之道，如是之聖弟子具正見、其見正直，對於法絕對持淨信，則達此正法。諸賢！如何是苦？如何是苦之集？如何是苦之滅？如何是達苦滅之道？曰：生是苦、老是苦、病是苦、死是苦、愁、悲、苦、憂、惱亦苦，求不得是苦，約而言之，五種蘊是苦也，此謂苦。複次，如何是苦之集？曰：其渴愛也，彼更引導於存在，而伴喜貪，彼於此而為享樂者也。即欲愛之渴愛、有之渴愛、無有³之渴愛也，此謂苦之集。複次，如何是苦之滅？曰：彼之渴愛完全離滅、舍棄、除去、解脫、無執，此謂苦滅。如何是達苦滅之道？曰：其八支聖道是達苦滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子知如是苦、知如是苦之集、知如是苦之滅，知如是達苦滅之道，彼普舍貪隨眠，除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

4“善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更發問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰：]“然！有。諸賢！若聖弟子知老死、知老死之集、知老死之滅、知達老死滅之道，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。諸賢！如何是老死？如何是老死之集？如何是老死之滅？如何是達老死滅之道？曰：於各各之有情界，各各有情之老衰、齒落、發白增、皮膚皺，即壽命日衰、諸根日壞，此謂老也。又，各各有情由各各有情界沒去、壞滅、死、終，即諸蘊壞而舍棄形骸，此謂死也。如是此之老、如是此之死，此謂老死也。因生之集，而有老死集；因生之滅，而有老死滅。其八支聖道，即達老死滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知老死、如是知老死之集、如是知老死之滅、如是知達老死滅之道。彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

5“善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更發問曰，“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰：]“然！有。諸賢！若聖弟子知生、知生之集、知生之滅、知達生滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。諸賢！如何是生？如何是生之集？如何是生之滅？如何是達生滅之道？

曰：於各各有情界，各各有情之生、出現，即諸蘊之現行、諸處之聚得，此謂生。因有之集，而有生之集；因有之滅，而有生之滅。其八支聖道，即可達生滅之道，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。聖弟子如是知生、如是知生之集、如是知生之滅、如是知達生滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也”

6“善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更發問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰:]“然！有。諸賢！若聖弟子知有4、知有之集、知有之滅、知達有滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。如何是有？如何是有之集？如何是有之滅？如何是達有滅之道？曰：此等有二有，欲有、色有、無色有也。因取之集，而有有之集也。因取之滅，而有有之滅也。其八支聖道，是達有滅之道，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知有、如是知有之集、如是知有之滅，如是知達有滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

7“善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰:]“然！有。諸賢！若聖弟子知取、知取之集、知取之滅、知達取滅之道，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。如何是取？如何是取之集？如何是取之滅？如何是達取滅之道？曰：此等有四取，愛取、見取、戒禁取、我論取也。因渴愛之集，而有取之集；因渴愛之滅，而有取之滅。其八支聖道者，是達取滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知取、如是知取之集、如是知取之滅、如是知達取滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

8“善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰:]“然！有。諸賢！若聖弟子知渴愛、知渴愛之集、知渴愛之滅、知達渴愛滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。諸賢！如何是渴愛？如何是渴愛之集？如何是渴愛之滅？如何是達渴愛滅之道？曰：此等有六渴愛聚：色渴愛、聲渴愛、香渴愛、味渴愛、觸渴愛、法渴愛。因受之集，而有渴愛之集；因受之滅，而有渴愛之滅。其八支聖道者，是達渴愛滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知渴愛之集、如是知渴愛之滅、如是知達渴愛滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

9“善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰:]“然！有。諸賢！若聖弟子知受、知受之集、知受之滅、知達受滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。如何是受？如何是受之集？如何是受之滅？如何是達受滅之道？曰：此等有六受聚：眼觸所生受、耳觸所生受、鼻觸所生受、舌觸斷生受、身觸所生受、意觸所生受。因觸之集，而有受之集。因觸之滅，而有受之滅。其八支聖道者，可達受滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知受、如是知受之集、如是知受之滅、如是知達受滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

10“善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰:]“然！有。諸賢！若聖弟子知觸、知觸之集、知觸之滅、知達觸滅之道者，如是之聖弟子具正見、

其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。如何是觸?如何是觸之集?如何是觸之滅?如何是達觸滅之道?曰：此等有六觸聚：眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。因六處之集，而有觸之集；因六處之滅，而有六觸之滅。其八支聖道者，可達觸滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知觸、如是知觸之集、如是知觸之滅、如是知達觸滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

11 “善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否?”[沙利子曰：“然！有。諸賢！若聖弟子知六處、知六處之集、知六處之滅、知達六處滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。如何是六處?如何是六處之集?如何是六處之滅?如何是達六處滅之道?曰：此等有六處：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。因有名色之集，而有六處之集；因有名色之滅，而有六處之滅。其八支聖道者，是達六處滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知六處、如是知六處之集、如是知六處之滅，如是知達六處滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

12 “善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否?”[沙利子曰：“然！有。諸賢！若聖弟子知名色、知名色之集、知名色之滅、知達名色滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。如何是名色?如何是名色之集?如何是名色之滅?如何是達名色滅之道?受、想、心、觸、作意，是謂名；四大及四大所造色，是謂色；如是此

之名、此之色、謂之名色。因有識之集，而有名色之集，因有識之滅，而有名色之滅。其八支聖道者，是達名色滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知名色、如是知名色之集、如是知名色之滅、如是知達名色滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

13 “善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否?”[沙利子曰：“然！有。諸賢！若聖弟子知識、知識之集、知識之滅、知達識滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。如何是識?如何是識之集?如何是識之滅?如何是達識滅之道?諸賢！此等有六識聚：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。因行之集，而有識之集；因行之滅，而有識之滅。其八支聖道者，是達識滅之道，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知識、如是知識之集、如是知識之滅、如是知達識滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

14 “善哉！尊者！”彼等比庫信受沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否?”[沙利子曰：“然！

有。諸賢！若聖弟子知行、知行之集、知行之滅、知達行滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。諸賢！如何是行？如何是行之集？如何是行之滅？如何是達行滅之道？諸賢！此等有三行：身行、口行、意行也。因無明之集，而有行之集；因無明之滅，而有行之滅。其八支聖道者，是達行滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。聖弟子如是知行、如是知行之集、如是知行之滅、如是知達行滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

15 “善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰:]“然！有。諸賢！若聖弟子知無明、知無明之集、知無明之滅、知達無明滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。諸賢！如何是無明？如何是無明之集？如何是無明之滅？如何是達無明滅之道？諸賢！不知於苦、不知於苦之集、不知於苦之滅、不知於達苦滅之道，此謂無明。因漏之集，而有無明之集；因漏之滅，而有無明之滅。其八支聖道者，是達無明滅之道也，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知無明、如是知無明之集、如是知無明之滅、如是知達無明滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，而令起明，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

16 “善哉！尊者！”彼等比庫信受尊者沙利子之所說，隨喜之，後更問曰：“尊者！聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，為達此正法，更有其他法門否？”[沙利子曰:]“然！有。諸賢！若聖弟子知漏、知漏之集、知漏之滅、知達漏滅之道者，如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法。諸賢！如何是漏？如何是漏之集？如何是漏之滅？如何是達漏滅之道？諸賢！此等有三漏：欲漏、有漏、無明漏也。因無明之集，而有漏之集；因無明之滅，而有漏之滅。其八支聖道者，是達漏滅之道，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定也。諸賢！聖弟子如是知漏、如是知漏之集、如是知漏之滅、如是知達漏滅之道，彼普舍貪隨眠、除嗔隨眠、除去（予有）見之慢隨眠，舍無明，令明起，於現法為苦滅。如是之聖弟子具正見、其見正直、對於法絕對持淨信，則達此正法者也。”

尊者沙利子如是說已，彼等比庫歡喜信受尊者沙利子之所說。

《正見經》表解

法增比庫 整理

次第	煩惱/苦	因	苦滅	苦滅之道
1	知不善（akusala十不善：殺生、不與而取、邪淫、妄語、兩舌、粗惡語、綺語、慳貪、嗔恚、邪見）	不善之根（慳貪、嗔恚、邪見）	知善（kusala十善：避殺生、避不與而取、避邪淫、避妄語、避兩舌、避粗惡語、避綺語、不慳貪、不嗔恚、不邪見）	知善之根（不慳貪、不嗔恚、正見）
2	知食（ahara粗細搏食、觸食、意思食、識食）	知食之集（欲集而有食集）	知食之滅（欲滅而有食滅）	知至食滅之道（八支聖道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）
3	苦（dukkha生苦、老苦、病苦、死苦、愁、悲、苦、憂、惱苦，求不得苦，五種蘊苦）	苦之集（欲渴愛、有渴愛、無有渴愛）	苦之滅（渴愛完全離滅、舍棄、除去、解脫、無執）	苦滅之道（八支聖道）
4	老死（Jarā Marana有情之老衰、齒落、發白增、皮膚皺，即壽命日衰、諸根日壞，此謂老。沒去、壞滅、死、終，即諸蘊壞而舍棄形骸，此謂死。）	老死之集（生集而有老死集）	老死之滅（生滅而有老死滅）	達老死滅之道（八支聖道）
5	生（jati有情之生、出現，即諸蘊之現行、諸處之聚得，此謂生）	生之集（有之集而有生之集）	生之滅（有之滅而有生之滅）	達生滅之道（八支聖道）
6	有（bhava欲有、色有、無色有）	有之集（取之集而有有之集）	有之滅（取之滅而有有之滅）	達有滅之道（八支聖道）
7	取（upadana四取：愛取、見取、	取之集（渴愛	取之滅（渴愛	達取滅之道（八

1. 知不善（akusala十不善：殺生、不與而取、邪淫、妄語、兩舌、粗惡語、綺語、慳貪、嗔恚、邪見）、不善之根（慳貪、嗔恚、邪見）；

知善 (kusala十善：避殺生、避不與而取、避邪淫、避妄語、避兩舌、避粗惡語、避綺語、不慳貪、不嗔恚、不邪見)、知善之根 (不慳貪、不嗔恚、正見)。

2. 知食 (ahara粗細搏食、觸食、意思食、識食)、知食之集 (欲集而有食集)、知食之滅 (欲滅而有食滅)、知至食滅之道 (八支聖道)。

3. 苦 (dukkha生苦、老苦、病苦、死苦、愁、悲、苦、憂、惱苦，求不得苦，五種蘊苦)、苦之集 (欲渴愛、有渴愛、無有渴愛)、苦之滅 (渴愛完全離滅、舍棄、除去、解脫、無執)、苦滅之道 (八支聖道)。

4. 老死 (Jarā Marana有情之老衰、齒落、發白增、皮膚皺，即壽命日衰、諸根日壞，此謂老。沒去、壞滅、死、終，即諸蘊壞而舍棄形骸，此謂死。)、老死之集 (生集而有老死集)、老死之滅 (生滅而有老死滅)、達老死滅之道 (八支聖道)。

5. 生 (jati有情之生、出現，即諸蘊之現行、諸處之聚得，此謂生)、生之集 (有之集而有生之集)、生之滅 (有之滅而有生之滅)、達生滅之道 (八支聖道)。

6. 有 (bhava欲有、色有、無色有)、有之集 (取之集而有有之集)、有之滅 (取之滅而有有之滅)、達有滅之道 (八支聖道)。

7. 取 (upadana四取：愛取、見取、戒禁取、我論取)、取之集 (渴愛之集而有取之集)、取之滅 (渴愛之滅而有取之滅)、達取滅之道 (八支聖道)。

8. 渴愛 (tanhā六渴愛聚：色渴愛、聲渴愛、香渴愛、味渴愛、觸渴愛、法渴愛)、渴愛之集 (受之集而有渴愛之集)、渴愛之滅 (受之滅而有渴愛之滅)、達渴愛滅之道 (八支聖道)。

9. 受 (vedanā六受聚：眼觸生受、耳觸生受、鼻觸生受、舌觸生受、身觸生受、意觸生受)、受之集 (觸之集而有受之集)、受之滅 (觸之滅而有受之滅)、達受滅之道 (八支聖道)。

10. 觸 (phassa六觸聚：眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸)、觸之集 (六處之集而有觸之集)、觸之滅 (六處之滅而有六觸之滅)、達觸滅之道 (八支聖道)。

11. 六處 (Salāyatana有六處：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處)、六處之集 (名色之集而有六處之集)、六處之滅 (名色之滅而有六處之滅)、達六處滅之道 (八支聖道)。

12. 名色 (nāmarupa受、想、心、觸、作意，是謂名；四大及四大所造色，是謂色)、知名色之集 (識之集而有名色之集)、知名色之滅 (識之滅而有名色之滅)、知達名色滅之道 (八支聖道)。

13. 識 (viññāna六識聚：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識)、識之集 (行之

集而有識之集)、識之滅(行之滅而有識之滅)、達識滅之道(八支聖道)。

14. 行(sankhārā有三行:身行、口行、意行)、行之集(無明之集而有行之集)、行之滅(無明之滅而有行之滅)、達行滅之道(八支聖道)。

15. 無明(avijjā不知於苦、不知於苦之集、不知於苦之滅、不知於達苦滅之道,此謂無明)、無明之集(漏之集而有無明之集)、無明之滅(漏之滅而有無明之滅)、達無明滅之道(八支聖道)。

16. 漏(asava有三漏:欲漏、有漏、無明漏)、漏之集(無明之集而有漏之集)、漏之滅(無明之滅而有漏之滅)、達漏滅之道(八支聖道)。

北傳後半,增阿四六、五(大正藏二、七九七頁。)本經是關於得正見、達正法之方法,諸比丘問,沙利子答,其次以詳說諸部門。一、知不善和不善之根本、善和善的根。二、知食和其集、滅、道。三、知苦和其集、滅、道。四、一一五、對老死以下、生、有、取、欲、受、觸、六處、名色、識、行、無明之一一,知自己和其集、滅、道。一六、知漏和其集、滅、道。

注釋:

1 隨眠(anusaya)煩惱隨逐於眾生,眠伏狀態而得名,讓語亦如字之義,即符隨於先天的煩惱。

2 搏食(kabalinkara-ahara)又寫為揣食,雖為普通之食物,此食時,因印度人以手捉食故而謂搏食。

3 無有之渴愛(Vibhava-thanha)雖可譯為無有欲,此立於死後無存在之斷見,故於現世盡量享受樂之欲,即立於斷見之立場,為現世之享樂主義。此語至少有渴愛,即根本欲以上,如右之解釋以外,亦有不少解釋,今暫依南傳之注釋。

4有(bhava)存在,不覺凡夫乃存在之意,此語在很多地方雖譯為“存在”,為特別之片語,唯有古來譯例時,譯為“有”。

Sammaditthi Sutta (MN 9)

The Discourse on Right View

Translated from the Pali by Ñānamoli Thera
edited and revised by Bhikkhu Bodhi.

1. Thus have I heard. On one occasion the Blessed One was living at Savatthi in Jeta's Grove, Anathapindika's Park. There the Venerable Sariputta addressed the bhikkhus thus: "Friends, bhikkhus." -- "Friend," they replied. The Venerable Sariputta said this:

2. "'One of right view, one of right view' is said, friends. In what way is a noble disciple one of right view, whose view is straight, who has perfect confidence in the Dhamma, and has arrived at this true Dhamma?"

"Indeed, friend, we would come from far away to learn from the Venerable Sariputta the meaning of this statement. It would be good if the Venerable Sariputta would explain the meaning of this statement. Having heard it from him, the bhikkhus will remember it."

"Then, friends, listen and attend closely to what I shall say."

"Yes, friend," the bhikkhus replied. The Venerable Sariputta said this:

(The Wholesome and the Unwholesome)

3. "When, friends, a noble disciple understands the unwholesome, the root of the unwholesome, the wholesome, and the root of the wholesome, in that way he is one of right view, whose view is straight, who has perfect confidence in the Dhamma, and has arrived at this true Dhamma.

4. "And what, friends, is the unwholesome, what is the root of the unwholesome, what is the wholesome, what is the root of the wholesome? Killing living beings is unwholesome; taking what is not given is unwholesome; misconduct in sensual pleasures is unwholesome; false speech is unwholesome; malicious speech is unwholesome; harsh speech is unwholesome; gossip is unwholesome; covetousness is unwholesome; ill will is unwholesome; wrong view is unwholesome. This is called the unwholesome.

5. "And what is the root of the unwholesome? Greed is a root of the unwholesome; hate is a root of the unwholesome; delusion is a root of the unwholesome. This is called the root of the unwholesome.

6. "And what is the wholesome? Abstention from killing living beings is wholesome; abstention from taking what is not given is wholesome; abstention from misconduct in sensual pleasures is wholesome; abstention from false speech is wholesome; abstention from malicious speech is wholesome; abstention from harsh speech is wholesome; abstention from gossip is wholesome; non-covetousness is wholesome; non-ill will is wholesome; right view is wholesome. This is called the wholesome.

7. "And what is the root of the wholesome? Non-greed is a root of the wholesome; non-hate is a root of the wholesome; non-delusion is a root of the wholesome. This is called the root of the wholesome.

8. "When a noble disciple has thus understood the unwholesome, the root of the unwholesome, the wholesome, and the root of the wholesome, he entirely abandons the underlying tendency to lust, he abolishes the underlying tendency to aversion, he extirpates the underlying tendency to the view and conceit 'I am,' and by abandoning ignorance and arousing true knowledge he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view, whose view is straight, who has perfect confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma."

(Nutriment)

9. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

10. "When, friends, a noble disciple understands nutriment, the origin of nutriment, the cessation of nutriment, and the way leading to the cessation of nutriment, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

11. "And what is nutriment, what is the origin of nutriment, what is the cessation of nutriment, what is the way leading to the cessation of nutriment? There are these four kinds of nutriment for the maintenance of beings that already have come to be and for the support of those seeking a new existence. What four? They are physical food as nutriment, gross or subtle; contact as the second; mental volition as the third; and consciousness as the fourth. With the arising of craving there is the arising of nutriment. With the cessation of craving there is the cessation of nutriment. The way leading to the cessation of nutriment is just this Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness and right concentration.

12. "When a noble disciple has thus understood nutriment, the origin of nutriment, the cessation of nutriment, and the way leading to the cessation of nutriment, he entirely abandons the underlying tendency to greed, he abolishes the underlying tendency to

aversion, he extirpates the underlying tendency to the view and conceit 'I am,' and by abandoning ignorance and arousing true knowledge he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view, whose view is straight, who has perfect confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma."

(The Four Noble Truths)

13. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

14. "When, friends, a noble disciple understands suffering, the origin of suffering, the cessation of suffering, and the way leading to the cessation of suffering, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

15. "And what is suffering, what is the origin of suffering, what is the cessation of suffering, what is the way leading to the cessation of suffering? Birth is suffering; aging is suffering; sickness is suffering; death is suffering; sorrow, lamentation, pain, grief and despair are suffering; not to obtain what one wants is suffering; in short, the five aggregates affected by clinging are suffering. This is called suffering.

16. "And what is the origin of suffering? It is craving, which brings renewal of being, is accompanied by delight and lust, and delights in this and that; that is, craving for sensual pleasures, craving for being and craving for non-being. This is called the origin of suffering.

17. "And what is the cessation of suffering? It is the remainderless fading away and ceasing, the giving up, relinquishing, letting go and rejecting of that same craving. This is called the cessation of suffering.

18. "And what is the way leading to the cessation of suffering? It is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration. This is called the way leading to the cessation of suffering.

19. "When a noble disciple has thus understood suffering, the origin of suffering, the cessation of suffering, and the way leading to the cessation of suffering... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Aging and Death)

20. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be

another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

21. "When, friends, a noble disciple understands aging and death, the origin of aging and death, the cessation of aging and death, and the way leading to the cessation of aging and death, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

22. "And what is aging and death, what is the origin of aging and death, what is the cessation of aging and death, what is the way leading to the cessation of aging and death? The aging of beings in the various orders of beings, their old age, brokenness of teeth, grayness of hair, wrinkling of skin, decline of life, weakness of faculties -- this is called aging. The passing of beings out of the various orders of beings, their passing away, dissolution, disappearance, dying, completion of time, dissolution of the aggregates, laying down of the body -- this is called death. So this aging and this death are what is called aging and death. With the arising of birth there is the arising of aging and death. With the cessation of birth there is the cessation of aging and death. The way leading to the cessation of aging and death is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

23. "When a noble disciple has thus understood aging and death, the origin of aging and death, the cessation of aging and death, and the way leading to the cessation of aging and death... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Birth)

24. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

25. "When, friends, a noble disciple understands birth, the origin of birth, the cessation of birth, and the way leading to the cessation of birth, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

26. "And what is birth, what is the origin of birth, what is the cessation of birth, what is the way leading to the cessation of birth? The birth of beings into the various orders of beings, their coming to birth, precipitation [in a womb], generation, manifestation of the aggregates, obtaining the bases for contact -- this is called birth. With the arising of being there is the arising of birth. With the cessation of being there is the cessation of birth. The way leading to the cessation of birth is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

27. "When a noble disciple has thus understood birth, the origin of birth, the cessation of birth, and the way leading to the cessation of birth... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Being)

28. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

29. "When, friends, a noble disciple understands being, the origin of being, the cessation of being, and the way leading to the cessation of being, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

30. "And what is being, what is the origin of being, what is the cessation of being, what is the way leading to the cessation of being? There are these three kinds of being: sense-sphere being, fine-material being and immaterial being. With the arising of clinging there is the arising of being. With the cessation of clinging there is the cessation of being. The way leading to the cessation of being is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

31. "When a noble disciple has thus understood being, the origin of being, the cessation of being, and the way leading to the cessation of being... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Clinging)

32. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

33. "When, friends, a noble disciple understands clinging, the origin of clinging, the cessation of clinging, and the way leading to the cessation of clinging, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

34. "And what is clinging, what is the origin of clinging, what is the cessation of clinging, what is the way leading to the cessation of clinging? There are these four kinds of clinging: clinging to sensual pleasures, clinging to views, clinging to rituals and observances, and clinging to a doctrine of self. With the arising of craving there is the arising of clinging. With the cessation of craving there is the cessation of clinging. The way leading to the cessation of clinging is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

35. "When a noble disciple has thus understood clinging, the origin of clinging, the cessation of clinging, and the way leading to the cessation of clinging... he here and

now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Craving)

36. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

37. "When, friends, a noble disciple understands craving, the origin of craving, the cessation of craving, and the way leading to the cessation of craving, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

38. "And what is craving, what is the origin of craving, what is the cessation of craving, what is the way leading to the cessation of craving? There are these six classes of craving: craving for forms, craving for sounds, craving for odors, craving for flavors, craving for tangibles, craving for mind-objects. With the arising of feeling there is the arising of craving. With the cessation of feeling there is the cessation of craving. The way leading to the cessation of craving is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

39. "When a noble disciple has thus understood craving, the origin of craving, the cessation of craving, and the way leading to the cessation of craving... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Feeling)

40. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

41. "When, friends, a noble disciple understands feeling, the origin of feeling, the cessation of feeling, and the way leading to the cessation of feeling, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

42. "And what is feeling, what is the origin of feeling, what is the cessation of feeling, what is the way leading to the cessation of feeling? There are these six classes of feeling: feeling born of eye-contact, feeling born of ear-contact, feeling born of nose-contact, feeling born of tongue-contact, feeling born of body-contact, feeling born of mind-contact. With the arising of contact there is the arising of feeling. With the cessation of contact there is the cessation of feeling. The way leading to the cessation of feeling is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

43. "When a noble disciple has thus understood feeling, the origin of feeling, the cessation of feeling, and the way leading to the cessation of feeling... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Contact)

44. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

45. "When, friends, a noble disciple understands contact, the origin of contact, the cessation of contact, and the way leading to the cessation of contact, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

46. "And what is contact, what is the origin of contact, what is the cessation of contact, what is the way leading to the cessation of contact? There are these six classes of contact: eye-contact, ear-contact, nose-contact, tongue-contact, body-contact, mind-contact. With the arising of the sixfold base there is the arising of contact. With the cessation of the sixfold base there is the cessation of contact. The way leading to the cessation of contact is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

47. "When a noble disciple has thus understood contact, the origin of contact, the cessation of contact, and the way leading to the cessation of contact... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(The Sixfold Base)

48. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

49. "When, friends, a noble disciple understands the sixfold base, the origin of the sixfold base, the cessation of the sixfold base, and the way leading to the cessation of the sixfold base, he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

50. "And what is the sixfold base, what is the origin of the sixfold base, what is the cessation of the sixfold base, what is the way leading to the cessation of the sixfold base? There are these six bases: the eye-base, the ear-base, the nose-base, the tongue-base, the body-base, the mind-base. With the arising of mentality-materiality there is the arising of the sixfold base. With the cessation of mentality-materiality there is the

cessation of the sixfold base. The way leading to the cessation of the sixfold base is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

51. "When a noble disciple has thus understood the sixfold base, the origin of the sixfold base, the cessation of the sixfold base, and the way leading to the cessation of the sixfold base... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Mentality - Materiality)

52. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

53. "When, friends, a noble disciple understands mentality-materiality, the origin of mentality-materiality, the cessation of mentality-materiality, and the way leading to the cessation of mentality-materiality, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

54. "And what is mentality-materiality, what is the origin of mentality-materiality, what is the cessation of mentality-materiality, what is the way leading to the cessation of mentality-materiality? Feeling, perception, volition, contact and attention -- these are called mentality. The four great elements and the material form derived from the four great elements -- these are called materiality. So this mentality and this materiality are what is called mentality-materiality. With the arising of consciousness there is the arising of mentality-materiality. With the cessation of consciousness there is the cessation of mentality-materiality. The way leading to the cessation of mentality-materiality is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

55. "When a noble disciple has thus understood mentality-materiality, the origin of mentality-materiality, the cessation of mentality-materiality, and the way leading to the cessation of mentality-materiality... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Consciousness)

56. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question:

"But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

57. "When, friends, a noble disciple understands consciousness, the origin of consciousness, the cessation of consciousness, and the way leading to the cessation of consciousness, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

58. "And what is consciousness, what is the origin of consciousness, what is the cessation of consciousness, what is the way leading to the cessation of consciousness? There are these six classes of consciousness: eye-consciousness, ear-consciousness, nose-consciousness, tongue-consciousness, body-consciousness, mind-consciousness. With the arising of formations there is the arising of consciousness. With the cessation of formations there is the cessation of consciousness. The way leading to the cessation of consciousness is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

59. "When a noble disciple has thus understood consciousness, the origin of consciousness, the cessation of consciousness, and the way leading to the cessation of consciousness... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Formations)

60. Saying, "Good friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

61. "When, friends, a noble disciple understands formations, the origin of formations, the cessation of formations, and the way leading to the cessation of formations, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

62. "And what are formations, what is the origin of formations, what is the cessation of formations, what is the way leading to the cessation of formations? There are these three kinds of formations: the bodily formation, the verbal formation, the mental formation. With the arising of ignorance there is the arising of formations. With the cessation of ignorance there is the cessation of formations. The way leading to the cessation of formations is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

63. "When a noble disciple has thus understood formations, the origin of formations, the cessation of formations, and the way leading to the cessation of formations... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Ignorance)

64. Saying, "Good friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

65. "When, friends, a noble disciple understands ignorance, the origin of ignorance, the cessation of ignorance, and the way leading to the cessation of ignorance, in that way he is one of right view... and has arrived at this true Dhamma.

66. "And what is ignorance, what is the origin of ignorance, what is the cessation of ignorance, what is the way leading to the cessation of ignorance? Not knowing about suffering, not knowing about the origin of suffering, not knowing about the cessation of suffering, not knowing about the way leading to the cessation of suffering -- this is called ignorance. With the arising of the taints there is the arising of ignorance. With the cessation of the taints there is the cessation of ignorance. The way leading to the cessation of ignorance is just this Noble Eightfold Path; that is, right view... right concentration.

67. "When a noble disciple has thus understood ignorance, the origin of ignorance, the cessation of ignorance, and the way leading to the cessation of ignorance... he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view... and has arrived at this true Dhamma."

(Taints)

68. Saying, "Good, friend," the bhikkhus delighted and rejoiced in the Venerable Sariputta's words. Then they asked him a further question: "But, friend, might there be another way in which a noble disciple is one of right view, whose view is straight, who has perfect confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma?" -- "There might be, friends.

69. "When, friends, a noble disciple understands the taints, the origin of the taints, the cessation of the taints, and the way leading to the cessation of the taints, in that way he is one of right view, whose view is straight, who has perfect confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma.

70. "And what are the taints, what is the origin of the taints, what is the cessation of the taints, what is the way leading to the cessation of the taints? There are three taints: the taint of sensual desire, the taint of being and the taint of ignorance. With the arising of ignorance there is the arising of the taints. With the cessation of ignorance there is the cessation of the taints. The way leading to the cessation of the taints is just this Noble Eightfold Path; that is, right view, right intention, right speech, right action, right livelihood, right effort, right mindfulness and right concentration.

71. "When a noble disciple has thus understood the taints, the origin of the taints, the cessation of the taints, and the way leading to the cessation of the taints, he entirely abandons the underlying tendency to lust, he abolishes the underlying tendency to aversion, he extirpates the underlying tendency to the view and conceit 'I am,' and by abandoning ignorance and arousing true knowledge he here and now makes an end of suffering. In that way too a noble disciple is one of right view, whose view is straight, who has perfect confidence in the Dhamma and has arrived at this true Dhamma."

That is what the Venerable Sariputta said. The bhikkhus were satisfied and delighted in the Venerable Sariputta's words.

Sammādiṭṭhisuttaṃ

(MN 9)

89. Evaṃ me suttaṃ - ekaṃ samayaṃ bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. Tatra kho āyasmā sāriputto bhikkhū āmantesi - “āvuso bhikkhave”ti. “āvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sāriputtassa paccassosum. āyasmā sāriputto etadavoca -

“Sammādiṭṭhi [sammādiṭṭhī (sī. syā.)] sammādiṭṭhīti, āvuso, vuccati. Kittāvatā nu kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti?

“Dūratopi kho mayaṃ, āvuso, āgaccheyyāma āyasmato sāriputtassa santike etassa bhāsitassa atthamaññātuṃ. Sādhu vatāyasmantaṃyeva sāriputtaṃ paṭibhātu etassa bhāsitassa attho. āyasmato sāriputtassa sutvā bhikkhū dhāressantī”ti. “Tena hi, āvuso, suṇātha, sādhukaṃ manasi karotha, bhāsissāmī”ti. “Evamāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sāriputtassa paccassosum. āyasmā sāriputto etadavoca -

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako akusalañca pajānāti, akusalamūlañca pajānāti, kusalañca pajānāti, kusalamūlañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, akusalaṃ, katamaṃ akusalamūlaṃ, katamaṃ kusalaṃ, katamaṃ kusalamūlaṃ? Pāṇātipāto kho, āvuso, akusalaṃ, adinnādānaṃ akusalaṃ, kāmesumicchācāro akusalaṃ, musāvādo akusalaṃ, piṣuṇā vācā [piṣuṇāvācā (ka.)] akusalaṃ, pharusā vācā [pharusāvācā (ka.)] akusalaṃ, samphappalāpo akusalaṃ, abhijjhā akusalaṃ, byāpādo akusalaṃ, micchādiṭṭhi akusalaṃ - idaṃ vuccatāvuso akusalaṃ. Katamañcāvuso, akusalamūlaṃ? Lobho akusalamūlaṃ, doso akusalamūlaṃ, moho akusalamūlaṃ - idaṃ vuccatāvuso, akusalamūlaṃ.

“Katamañcāvuso, kusalaṃ? Pāṇātipātā veramaṇī kusalaṃ, adinnādānā veramaṇī kusalaṃ, kāmesumicchācārā veramaṇī kusalaṃ, musāvādā veramaṇī kusalaṃ, piṣuṇāya vācāya veramaṇī kusalaṃ, pharusāya vācāya veramaṇī kusalaṃ, samphappalāpā veramaṇī kusalaṃ, anabhijjhā kusalaṃ, abyāpādo kusalaṃ, sammādiṭṭhi kusalaṃ - idaṃ vuccatāvuso, kusalaṃ. Katamañcāvuso, kusalamūlaṃ? Alobho kusalamūlaṃ, adoso kusalamūlaṃ, amoho kusalamūlaṃ - idaṃ vuccatāvuso, kusalamūlaṃ.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ akusalaṃ pajānāti, evaṃ akusalamūlaṃ pajānāti, evaṃ kusalaṃ pajānāti, evaṃ kusalamūlaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya, paṭighānusayaṃ paṭivinodetvā, ‘asmīti diṭṭhimānānusayaṃ samūhanitvā, avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā, diṭṭhevadhamme dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

90. “Sādhāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ sārīputtaṃ uttari [uttariṃ (sī. syā. pī.)] pañhaṃ apucchum [apucchimsu (syā.)] - “siyā panāvuso, aññopi pariyāyo yathā ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti?

“Siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako āhārañca pajānāti, āhārasamudayañca pajānāti, āhāranirodhañca pajānāti, āhāranirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamo panāvuso, āhāro, katamo āhārasamudayo, katamo āhāranirodho, katamā āhāranirodhagāminī paṭipadā? Cattārome, āvuso, āhārā bhūtānaṃ vā sattānaṃ ṭhitiyā, sambhavesīnaṃ vā anuggahāya. Katame cattāro? Kabaḷīkāro āhāro oḷāriko vā sukhumo vā, phasso dutiyo, manosañcetanā tatiyā, viññānaṃ catutthaṃ. Taṇhāsamudayā āhārasamudayo, taṇhānirodhā āhāranirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo āhāranirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammākammanto, sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi’.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ āhāraṃ pajānāti, evaṃ āhārasamudayaṃ pajānāti, evaṃ āhāranirodhaṃ pajānāti, evaṃ āhāranirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya, paṭighānusayaṃ paṭivinodetvā, ‘asmīti diṭṭhimānānusayaṃ samūhanitvā, avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā, diṭṭhevadhamme dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

91. “Sādhāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ sārīputtaṃ uttari pañhaṃ apucchum - “siyā panāvuso, aññopi pariyāyo yathā ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti?

“Siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako dukkhañca pajānāti, dukkhasamudayañca pajānāti, dukkhanirodhañca pajānāti, dukkhanirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso,

ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, dukkhaṃ, katamo dukkhasamudayo, katamo dukkhanirodho, katamā dukkhanirodhagāminī paṭipadā? Jātipi dukkhā, jarāpi dukkhā, maraṇampi dukkhaṃ, sokaparidevadukkhadomanassupāyāsāpi dukkhā, appiyehi sampayogopi dukkho, piyehi vippayogopi dukkho, yampicchaṃ na labhati tampi dukkhaṃ, saṃkhittena pañcupādānakkhandhā [pañcupādānakkhandhāpi (ka.)] dukkhā - idaṃ vuccatāvuso, dukkhaṃ. Katamo cāvuso, dukkhasamudayo? Yāyaṃ taṇhā ponobbhavikā nandīrāgasahagatā [ponobbhavikā (sī. pī.)] tatratatrābhinandinī [nandīrāgasahagatā (sī. pī.)], seyyathidaṃ, kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā - ayaṃ vuccatāvuso, dukkhasamudayo. Katamo cāvuso, dukkhanirodho? Yo tassāyeva taṇhāya asesavirāganirodho cāgo paṭinissaggo mutti anālayo - ayaṃ vuccatāvuso, dukkhanirodho. Katamā cāvuso, dukkhanirodhagāminī paṭipadā? Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo, seyyathidaṃ, sammāditṭhi...pe... sammāsamādhi - ayaṃ vuccatāvuso, dukkhanirodhagāminī paṭipadā.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ dukkhaṃ pajānāti, evaṃ dukkhasamudayaṃ pajānāti, evaṃ dukkhanirodhaṃ pajānāti, evaṃ dukkhanirodhagāminī paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya, paṭighānusayaṃ paṭivinodetvā, ‘asmī’ti ditṭhimānānusayaṃ samūhanitvā, avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā, ditṭhevadhamme dukkhassantakaro hoti - ettāvataṭṭhi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

92. “Sādhāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ sārīputtaṃ uttari pañhaṃ apucchun - “siyā panāvuso, aññopi pariyāyo yathā ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti?

“Siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako jarāmarāṇaṅca pajānāti, jarāmarāṇasamudayaṅca pajānāti, jarāmarāṇanīrodhaṅca pajānāti, jarāmarāṇanīrodhagāminī paṭipadaṅca pajānāti - ettāvataṭṭhi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, jarāmarāṇaṃ, katamo jarāmarāṇasamudayo, katamo jarāmarāṇanīrodho, katamā jarāmarāṇanīrodhagāminī paṭipadā? Yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jarā jīraṇatā khaṇḍiccaṃ pāliccaṃ valittacatā āyuno saṃhāni indriyānaṃ paripāko - ayaṃ vuccatāvuso, jarā. Katamañcāvuso, maraṇaṃ? Yā [yaṃ (pī. ka.), satipattihānasuttepi] tesam tesam sattānaṃ tamhā tamhā sattanikāyā cuti cavanatā bhedo antaradhānaṃ maccu maraṇaṃ kālaṃkiriya khandhānaṃ bhedo, kaḷavarassa nikkhepo, jīvitindriyassupacchedo - idaṃ vuccatāvuso, maraṇaṃ. Iti ayaṅca jarā idaṅca maraṇaṃ - idaṃ vuccatāvuso,

jarāmarañam. Jātisamudayā jarāmarāṇasamudayo, jātinirodhā jarāmarāṇanirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo jarāmarāṇanirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ jarāmarañam pajānāti, evaṃ jarāmarāṇasamudaṃ pajānāti, evaṃ jarāmarāṇanirodham pajānāti, evaṃ jarāmarāṇanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

93. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako jātiṅca pajānāti, jātisamudayaṅca pajānāti, jātinirodhaṅca pajānāti, jātinirodhagāminiṃ paṭipadaṅca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamā panāvuso, jāti, katamo jātisamudayo, katamo jātinirodho, katamā jātinirodhagāminī paṭipadā? Yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti abhinibbatti khandhānaṃ pātubhavo, āyatanānaṃ paṭilābho - ayaṃ vuccatāvuso, jāti. Bhavasamudayā jātisamudayo, bhavanirodhā jātinirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo jātinirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ jātiṃ pajānāti, evaṃ jātisamudayaṃ pajānāti, evaṃ jātinirodham pajānāti, evaṃ jātinirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

94. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako bhavaṅca pajānāti, bhavasamudayaṅca pajānāti, bhavanirodhaṅca pajānāti, bhavanirodhagāminiṃ paṭipadaṅca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamo panāvuso, bhavo, katamo bhavasamudayo, katamo bhavanirodho, katamā bhavanirodhagāminī paṭipadā? Tayome, āvuso, bhavā - kāmabhavo, rūpabhavo, arūpabhavo. Upādānasamudayā bhavasamudayo, upādānanirodhā bhavanirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo bhavanirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ bhavaṃ pajānāti, evaṃ bhavasamudayaṃ pajānāti, evaṃ bhavanirodham pajānāti, evaṃ bhavanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ

pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti. Ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditthi hoti, ujugatāssa ditthi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

95. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako upādānañca pajānāti, upādānasamudayañca pajānāti, upādānanirodhañca pajānāti, upādānanirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditthi hoti, ujugatāssa ditthi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, upādānaṃ, katamo upādānasamudayo, katamo upādānanirodho, katamā upādānanirodhagāminī paṭipadā? Cattārimāni, āvuso, upādānāni - kāmupādānaṃ, ditthupādānaṃ, sīlabbatupādānaṃ, attavādupādānaṃ. Taṇhāsamudayā upādānasamudayo, taṇhānirodhā upādānanirodho, ayameva ariyo atthaṅgiko maggo upādānanirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammāditthi...pe... sammāsamādhi.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ upādānaṃ pajānāti, evaṃ upādānasamudayaṃ pajānāti, evaṃ upādānanirodhaṃ pajānāti, evaṃ upādānanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditthi hoti, ujugatāssa ditthi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

96. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako taṇhañca pajānāti, taṇhāsamudayañca pajānāti, taṇhānirodhañca pajānāti, taṇhānirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditthi hoti, ujugatāssa ditthi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamā panāvuso, taṇhā, katamo taṇhāsamudayo, katamo taṇhānirodho, katamā taṇhānirodhagāminī paṭipadā? Chayime, āvuso, taṇhākāyā - rūpataṇhā, saddataṇhā, gandhataṇhā, rasataṇhā, phoṭṭhabbatataṇhā, dhammataṇhā. Vedanāsamudayā taṇhāsamudayo, vedanānirodhā taṇhānirodho, ayameva ariyo atthaṅgiko maggo taṇhānirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammāditthi...pe... sammāsamādhi.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ taṇhaṃ pajānāti, evaṃ taṇhāsamudayaṃ pajānāti, evaṃ taṇhānirodhaṃ pajānāti, evaṃ taṇhānirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditthi hoti, ujugatāssa ditthi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

97. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako vedanañca pajānāti, vedanāsamudayañca pajānāti, vedanānirodhañca pajānāti, vedanānirodhagāminiṃ paṭipadañca

pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamā panāvuso, vedanā, katamo vedanāsamudayo, katamo vedanānirodho, katamā vedanānirodhagāminī paṭipadā? Chayime, āvuso, vedanākāyā - cakkhusamphassajā vedanā, sotasamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jivhāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā. Phassasamudayā vedanāsamudayo, phassanirodhā vedanānirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo vedanānirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammāditṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ vedanaṃ pajānāti, evaṃ vedanāsamudayaṃ pajānāti, evaṃ vedanānirodhaṃ pajānāti, evaṃ vedanānirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

98. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako phassaṅca pajānāti, phassasamudayaṅca pajānāti, phassanirodhaṅca pajānāti, phassanirodhagāminiṃ paṭipadaṅca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamo panāvuso, phasso, katamo phassasamudayo, katamo phassanirodho, katamā phassanirodhagāminī paṭipadā? Chayime, āvuso, phassakāyā - cakkhusamphasso, sotasamphasso, ghānasamphasso, jivhāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso. Saḷāyatanasamudayā phassasamudayo, saḷāyatanirodhā phassanirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo phassanirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammāditṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ phassaṃ pajānāti, evaṃ phassasamudayaṃ pajānāti, evaṃ phassanirodhaṃ pajānāti, evaṃ phassanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

99. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako saḷāyatanaṅca pajānāti, saḷāyatanasamudayaṅca pajānāti, saḷāyatanirodhaṅca pajānāti, saḷāyatanirodhagāminiṃ paṭipadaṅca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, saḷāyatanaṃ, katamo saḷāyatanasamudayo, katamo saḷāyatanirodho, katamā

saḷāyatananirodhagāminī paṭipadā? Chayimāni, āvuso, āyatanāni - cakkhāyatanaṃ, sotāyatanaṃ, ghānāyatanaṃ, jivhāyatanaṃ, kāyāyatanaṃ, manāyatanaṃ. Nāmarūpasamudayā saḷāyatanasamudayo, nāmarūpanirodhā saḷāyatananirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saḷāyatananirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ saḷāyatanaṃ pajānāti, evaṃ saḷāyatanasamudayaṃ pajānāti, evaṃ saḷāyatananirodhaṃ pajānāti, evaṃ saḷāyatananirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

100. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako nāmarūpañca pajānāti, nāmarūpasamudayañca pajānāti, nāmarūpanirodhañca pajānāti, nāmarūpanirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, nāmarūpaṃ, katamo nāmarūpasamudayo, katamo nāmarūpanirodho, katamā nāmarūpanirodhagāminī paṭipadā? Vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro - idaṃ vuccatāvuso, nāmaṃ; cattāri ca mahābhūtāni, catunnañca mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ - idaṃ vuccatāvuso, rūpaṃ. Iti idañca nāmaṃ idañca rūpaṃ - idaṃ vuccatāvuso, nāmarūpaṃ. Viññāṇasamudayā nāmarūpasamudayo, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo nāmarūpanirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ nāmarūpaṃ pajānāti, evaṃ nāmarūpasamudayaṃ pajānāti, evaṃ nāmarūpanirodhaṃ pajānāti, evaṃ nāmarūpanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

101. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako viññāṇañca pajānāti, viññāṇasamudayañca pajānāti, viññāṇanirodhañca pajānāti, viññāṇanirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, viññāṇaṃ, katamo viññāṇasamudayo, katamo viññāṇanirodho, katamā viññāṇanirodhagāminī paṭipadā? Chayime, āvuso, viññāṇakāyā - cakkhuvīññāṇaṃ, sotavīññāṇaṃ, ghānavīññāṇaṃ, jivhāvīññāṇaṃ, kāyavīññāṇaṃ, manovīññāṇaṃ. Saṅkhārasamudayā

viññāṇasamudayo, saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho, ayameva ariyo atthaṅgiko maggo viññāṇanirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammāditṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ viññāṇaṃ pajānāti, evaṃ viññāṇasamudayaṃ pajānāti, evaṃ viññāṇanirodhaṃ pajānāti, evaṃ viññāṇanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya...pe... dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

102. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako saṅkhāre ca pajānāti, saṅkhārasamudayañca pajānāti, saṅkhāranirodhañca pajānāti, saṅkhāranirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katame panāvuso, saṅkhārā, katamo saṅkhārasamudayo, katamo saṅkhāranirodho, katamā saṅkhāranirodhagāminī paṭipadā? Tayome, āvuso, saṅkhārā - kāyasākhāro, vacīsākhāro, cittasākhāro. Avijjāsamudayā saṅkhārasamudayo, avijjānirodhā saṅkhāranirodho, ayameva ariyo atthaṅgiko maggo saṅkhāranirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammāditṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ saṅkhāre pajānāti, evaṃ saṅkhārasamudayaṃ pajānāti, evaṃ saṅkhāranirodhaṃ pajānāti, evaṃ saṅkhāranirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya, paṭighānusayaṃ paṭivinodetvā, ‘asmī’ti ditṭhimānānusayaṃ samūhanitvā, avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā, ditṭheva dhamme dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

103. “Sādhāvuso”ti kho...pe... apucchum - siyā panāvuso...pe... “siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako avijjañca pajānāti, avijjāsamudayañca pajānāti, avijjānirodhañca pajānāti, avijjānirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammāditṭhi hoti, ujugatāssa ditṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamā panāvuso, avijjā, katamo avijjāsamudayo, katamo avijjānirodho, katamā avijjānirodhagāminī paṭipadā? Yaṃ kho, āvuso, dukkhe aññāṇaṃ, dukkhasamudaye aññāṇaṃ, dukkhanirodhe aññāṇaṃ, dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ - ayaṃ vuccatāvuso, avijjā. āsavasamudayā avijjāsamudayo, āsavanirodhā avijjānirodho, ayameva ariyo atthaṅgiko maggo avijjānirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammāditṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ avijjaṃ pajānāti, evaṃ avijjāsamudayaṃ pajānāti, evaṃ avijjānirodhaṃ pajānāti, evaṃ avijjānirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya, paṭighānusayaṃ paṭivinodetvā, ‘asmīti diṭṭhimānānusayaṃ samūhanitvā, avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā, diṭṭheva dhamme dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

104. “Sādhāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ sārīputtaṃ uttari pañhaṃ apucchun - “siyā panāvuso, aññopi pariyāyo yathā ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti?

“Siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako āsavañca pajānāti, āsavasamudayañca pajānāti, āsavanirodhañca pajānāti, āsavanirodhagāminiṃ paṭipadañca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamo panāvuso, āsavo, katamo āsavasamudayo, katamo āsavanirodho, katamā āsavanirodhagāminī paṭipadāti? Tayome, āvuso, āsavā - kāmāsavo, bhavāsavo, avijjāsavo. Avijjāsamudayā āsavasamudayo, avijjānirodhā āsavanirodho, ayameva ariyo atṭhaṅgiko maggo āsavanirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi...pe... sammāsamādhī.

“Yato kho, āvuso, ariyasāvako evaṃ āsavaṃ pajānāti, evaṃ āsavasamudayaṃ pajānāti, evaṃ āsavanirodhaṃ pajānāti, evaṃ āsavanirodhagāminiṃ paṭipadaṃ pajānāti, so sabbaso rāgānusayaṃ pahāya, paṭighānusayaṃ paṭivinodetvā, ‘asmīti diṭṭhimānānusayaṃ samūhanitvā, avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā, diṭṭheva dhamme dukkhassantakaro hoti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti.

Idamavocāyasmā sārīputto. Attamanā te bhikkhū āyasmato sārīputtassa bhāsitaṃ abhinanduntī.

Sammādiṭṭhisuttaṃ niṭṭhitaṃ navamaṃ. [ito paraṃ kesuci potthakesu imāpi gāthāyoṣevaṃ dissanti -ṣḍukkhaṃ jarāmaṇaṃ upādānaṃ, saḷāyatanāṃ nāmarūpaṃ. viññāṇaṃ yā sā pare, katamā panāvuso padānaṃṣkiṃ jāti taṇhā ca vedanā, avijjāya catukkanayo. cattāri pare katamā, panāvuso padānaṃ kevalaṃṣāhāro ca bhavo phasso, saṅkhāro āsavapañcamo. yāva pañca pare katamā, panāvuso padānaṃ kiṃṣkatamanti chabbidhā vuttaṃ, katamāni catubbidhāni. katamo pañcavidho vutto, sabbesaṃ ekasaṅkhānaṃ pañcanayapadāni cāti]