

Sammaditthi Sutta

The Discourse on Right View

正见经

南传大藏经（巴利经藏）

中部 第九经（MN 9）

目录：

正见经 导读 （释见豪）-----	2
正见经 中十二支缘起 （菩提长老讲述）-----	9
正见经 汉译经文 （台湾元亨寺汉译）-----	50
正见经 表解 （法增比库编辑）-----	55
正见经 英译经文 （The Discourse on Right View）-----	63
正见经 巴利语经文 （Sammāditṭhisuttaṃ）-----	74

资料编辑：觉悟之路 网站

认识《正见经》

——《正见经》导读

释见豪

比库们！

犹如黎明曙光是日出的前兆和迹象，

正见是善法的先驱与前导。

《正见经》从哪儿来？

《正见经》是怎么产生的呢？

圣典的结集

佛陀时代没有文字的书写记录，所以佛陀说法时，弟子们以背诵方式忆持佛陀的教法。记忆的方式可能造成对教法的忘失、不完整，或理解的不同，以致于在传诵上产生了差异。佛陀涅槃后第一次结集的教法，由弟子诵出，经与会大众的审核、认定与编辑而成。除了佛陀所说以外，诸弟子所说而经佛陀印可的也都在结集之内。

经典结集依教法的长短、内容及摄受对象，分为长、中、杂与增一等四种尼柯耶。根据觉音《长部注》，第一次集结后，四种尼柯耶分别由阿难（ananda）《长部》）、沙利子（Sariputta，舍利弗《中部》）、马哈伽沙巴（Mahakassapa，大迦叶《相应部》）、阿奴卢塔（Anuruddha，阿那律《增支部》）等传承的弟子们继续传诵、弘通。

佛陀涅槃后，弟子们因为对教理或戒律的解说不同，而分裂成许多部派。上座部所属的铜鍱部传承了一套最完整的巴利三藏圣典。约于西元前一世纪，锡兰开始以文字记录巴利三藏。南传佛教自认巴利三藏是最纯正，最接近佛陀原始教义的圣典。巴利经律论三藏中的经藏，包括《长部》、《中部》、《相应部》、《增支部》与《小部》等五部。相较于巴利经藏五部，汉译的「四阿含」并非专由一个部派所传，相传《长阿含》经乃法藏部所传，《中阿含》与《杂阿含》是说一切有部所传，而《增一阿含》则是大众部支派所传。

经藏依据经文篇幅的长短辑成，其中，不长不短的经典为《中部》。《中部》内容主要论述四圣谛、缘起等基本教义，阐发无常、无我等宇宙真理，述说各种修持方法及其与涅槃解脱道的关系，为论究法义的经典汇编。

正见经

《正见经》即是南传《中部》一五二部经典中的第九部经 *SammAdiTThi Sutta*，巴利语 *sammAdiTThi* 意指「正确的见解」。此部经是尊者沙利子（*Sariputta*，舍利弗）与比库们法义问答的经典，菩提比丘（*Bhikkhu Bodhi*）更指出：整部《正见经》可说是沙利子为马胜比丘所说法身偈：「诸法从缘起，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。」所作的注释。

《正见经》有什么特色？

一般常见的经典多是佛陀以一个主题对四众弟子的开示，《正见经》与此类经典有何不同呢？

圣典体裁

次第集成佛陀教法的过程中，弟子依佛陀说法的体裁与内容分有九种方式，称之为「九分教」。九分教包括修多罗、祇夜、记说、伽陀、优陀那、本事、本生、方广、未曾有法。尔后佛法开展，九分教因分类的不足又增加了因缘、譬喻与论议三类，形成十二分教。

九分教中，方广在铜鞮部的传承别称为「毘陀罗」（*vedalla*）。《大毘婆沙论》说经典中广说种种甚深法义的形式，名为方广。方广与毘陀罗皆是法义的详细 或分别解说的广说，不同的是前者着重广分别，后者则采用广问答的方式，在一问一答之间，问者领解了对方的意见、欢喜赞叹，然后再提出问题、请求解答，形成一特殊的体裁。

《正见经》即是属于这类法义问答的经典，它不是采取大众在座旁听，由两比丘共论的阿毘达磨论的论式，而是佛或比丘（比丘尼），与四众弟子间以请益方式进行自由的问答。

《中部》里与《正见经》同属于毘陀罗论究法义问答的经典还有《有明大经》、《有明小经》与《满月大经》。此四部经属于毘陀罗体裁的句型依序分别如下：

「善哉！尊者！」彼等比丘信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰。
「善哉！尊者！」尊者大拘稀罗对尊者沙利子所说大喜、随喜。对尊者沙利子更问曰。
「善哉！圣尼！」居士毘舍佉对法授比丘尼之所说生欢喜、随喜，更向法授比丘尼问曰。
「善哉！世尊！」彼比丘对世尊所说，欢喜、随喜，向世尊更问曰。

这种论议不是因为自身的无知或疑惑，而是藉由讨论而使法义得到充分的阐明。因此，参与者自身是要有修证的，如《增支部》说：「当来之世有诸比丘，不修身、不修戒、不修心、不修慧。……却谈最上法之论、智解之论，限于黑法而不觉。诸比丘！如是法污则律污，律污则法污。」（《汉译南传》 Vol.19, p.128）

巴利经藏中毘陀罗法义问答的方式，成为后来阿毘达磨论典的根源。

沙利子（*Sariputta*，舍利弗）说《正见经》

《正见经》是由比丘们提问而沙利子回答的经典。沙利子是佛陀座下智慧第一的大弟子，佛

陀于《不断经》（《中部第111经》）中赞叹沙利子的种种智慧及其证果的修行经验，肯定他能次第修习九次第定，于戒、定、慧、解脱得自在与究竟。佛陀说：「假如有人是真正的弟子，因我的教诲而生、因法而生、由法所成，传承佛法、而非传承世俗利益，那个人肯定就是沙利子。在我之后，沙利子将正确地转无上法轮，就如我所做的一般。」

因此，沙利子是「逐佛转法轮将」，也被称为「第二师（尊）」。佛陀亦肯定沙利子的教化：「若彼方有沙利子住者，于彼方我（释尊）则无事……我声闻（弟子），唯此二人善能说法，教诫、教授、辩说满足……钱财者从世人求，法财者从沙利子、大目犍连求。」（《大正藏》卷2 页177）

沙利子说法特色

佛陀于《谛分别经》（《中部》141经）略说四圣谛后，由沙利子为比库们广说、开演四圣谛法。沙利子以正见来引导、启发比库们熟练四圣谛法，使之得以成就观力，莫立修行的基础。所以经中，佛陀以生母来譬喻沙利子。

除此之外，《象迹喻大经》（《中部28经》）也记载沙利子对四圣谛的广分别，其分别教义条理严密，接近阿毘达磨论究、答问的风格。沙利子与阿毘达磨论的兴起有极深的关系。

《正见经》有什么重要呢？

佛法入门经典

沙利子以证悟的智慧解释深广的四圣谛教义，他所留传下来的《正见经》，被后代南传比库们视为佛陀教义入门经典。《正见经》如其经名，其主题就是正见，藉由经中对正见的分析，带领读者进入佛法的核心。

正见的重要性

正念的修习一向被视为佛陀教法的珍宝，但仍不足以有力地强调正念的修习；唯有以正见为依据和引导，正念才能成为有效的解脱方法。为了证实正见的重要性，佛陀将正见置于八正道之首，且以「黎明曙光是日出的前兆和迹象」譬喻正见是善法的先驱与前导。

正见的类别及内容

正见有世间正见和出世间正见。世间正见就是建立善恶、因果、业报与凡圣的观念，也称之为自业正见，我们由此了解自己得承受自己的善恶行为。除此认知外，还要了解善不善业的分别、善不善业的主要内容、以及善不善业的根源。

然而，自业正见仍无法导向解脱，尚需具足了知四圣谛的出世间正见。出世间的四圣谛正见

有两个发展的阶段，一是随顺真理的正见（saccAnulomika- sammAdiTThi 谛随顺见），这是与四圣谛相应的智慧，相信并接受四圣谛教法的原则，为概念性的正见。一是洞察真理的正见（saccapaTivedha-sammAdiTThi 谛通达见），这是以直接的经验洞察四圣谛教法所产生的智慧，属经验的正见。八正道始于概念性的理解四圣谛，而当洞澈四圣谛时，即证得了涅槃，所以，四圣谛的正见是解脱道的始点，也是终点。假如将概念的正见譬喻为手，手经由概念而掌握真理，那么经验的正见就如眼睛般，智慧眼能直接看透被贪瞋痴三毒所隐藏的真理本质。

《正见经》中正见的解说

《正见经》中沙利子以知善不善根、知食、知四圣谛、知十二支缘起、知漏等十六项目及知其集、灭、道，来解释有关概念正见所理解、经验知见所洞澈的缘起法则。每一个项目都以简要与详细两种方式加以说明，所以说《正见经》是所有巴利五尼柯耶中，唯一各以32种情况解释四圣谛与阿拉汉境界的一部经典。

《正见经》的内容架构

《正见经》是属于法义问答的毘陀罗体裁，因此经里每一问答，必有领解赞叹的定型句。了解毘陀罗的体裁形式之后，就可以清楚《正见经》的内容架构。

首先，沙利子提出要具足何种正见，才能对法产生不坏净信且悟入正法。沙利子自问自答后，比丘们欢喜、赞叹之外，再问沙利子是否还有其他获得正见的方法，如此共问了十五次。

沙利子解说的十六个方法可以「世间正见」与「出世间正见」的获得来了解。知「善不善」、知「食」属于世间正见的解释；「四圣谛」、「十二支缘起」与「漏」则是出世间正见的说明。下图说明本经的架构。

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	
		知緣起：老死至無明	知漏	可獲得出世間正見
	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			

《正见经》的内容摘要

依上文对《正见经》的架构有一认识后，本文将以表格方式摘要《正见经》的主要内容，俾使读者对此部经内容有一整体概念。（见下表）

本经主旨是在探讨拥有什么样的正见，可以使圣弟子对法具足正信（得四不坏信）而证悟涅槃。经文接着详细分析获得正见的方法。

经文以问答的方式逐一深入，探索获得正见的方法。经中所提的十六个方法可分为：善/不善（根）、食、苦（四谛）、缘起（十二支和漏）等四类，对于每一个方法加以详细分析，先解释它是什么，再探讨它是如何生起的，什么情况可以消灭它，用什么方法来消灭。

《正见经》一开始先建立对世间善恶、业报的正见了解，再更进一步切入四谛、缘起的出世间正见。掌握「此生故彼生，此灭故彼灭」的缘起法则所建立的正见，即是在正观因缘法上更深刻体悟一切法的因缘有与因缘灭，生是老死的根源，生灭则老死灭，依此追溯即可了解缘起缘灭的相互关系，从中找到息苦的下手处。

正见是如实知见一切事物的真相，即是对四圣谛的苦谛当知当解，集谛当知当断，灭谛当知当证，道谛当知当修。而《正见经》中食、苦、缘起与漏的断灭之道，即是以正见为前导的八正道。由此可知，观察生命的实相与解脱生命的方法以正见为始，亦以正见为终，此为本经主要的主旨。

《正见经》里善不善（根）、食、四谛、十二支缘起与漏彼此有关系吗？

如何理解《正见经》里善不善（根）、食、四圣谛、十二支缘起与漏等彼此的关系呢？根据坦尼沙罗比丘（Thanissaro Bhikkhu）与菩提比丘（Bodhi Bhikkhu）分别英译的《正见经》简介，我们可得到以下的了解：

善不善（根）与食

《正见经》里，沙利子先提出两个四圣谛结构的基础概念—善不善以及食的概念。善不善业牵涉到的是因果法则，即业果的关系，而业是决定一个人苦乐经验的特殊角色。不善业产生苦，善业带来乐，探究善和不善业的根源，终究将会追溯到心。

根的功能是从泥土中吸取滋养，那么善不善根的「根」象征意味着，善不善行为的根要从什么地方吸取它们的养分呢？这间接说明了为何经文在善不善之后以滋养（包括精神与物质的食粮）为主题。食的概念意味是否熟练、善巧地运用滋养，如果心是被不善法滋养，它会因失去营养而被征服；如果是善法，它将因此而得到更多滋养的抚育。因此，沙利子尊者以食物的四重结构：食、食的来源、食灭和食灭的方法，将善不善（果）与滋养（因）的因果关系相结合。

四圣谛

将相同的架构（这是什么、它的来源、它的消除、消除的方法）应用到佛陀教法的核心——苦，而产生了四圣谛。沙利子以这种方法说明四圣谛是如何由善不善和食两个主题而来。此推理方式是：有 x 的产生，而什么导致了 x 的产生？追溯其原因是 y。要终止 x 的产生，就必须消除 y，所以去除 y 就可以达到 x 的止灭。依据善不善与食的讨论，要止灭就是要去除食。由此可知，简单的缘生缘灭概念就是止息痛苦的方法。

缘起与漏

《正见经》的其余部分是以逆序的缘起分析（从老死问题开始回溯至无明），来详述四圣谛。这一段有两个特点，首先沙利子指出，了解此缘起模式任何两个相邻要素的关系，就提供了足够的洞察来舍弃不善法的执取与苦的止息。不须了解整个模式，因为整体意涵就在两两相邻要素的相互关系里。

第二点，沙利子继续追究被视为缘起模式终点（过去无明）的起源，这起源也就是「漏」，漏反过来又以无明为缘而生。这显示无明激发了更多的无明。但是，如沙利子尊者在整个讨论中所揭露，无明没有一直延续的必要，无明只是单纯地缺乏四圣谛的认知而已。

从善不善根和食的关系结构里可知，如实观四圣谛可以取代无明。正见以现象的本质、起源、止息和止息的方法来理解每一个现象，因此，若能掌握缘起法则即可清楚了解：任何一个实体并非单独发生，而是缘起网络的一部分。它可以因理解而终止，进而切断令其产生的原因。

《正见经》如何说明由预流果继续证得更高圣位的阶段？

《正见经》里，沙利子首先提出的问题是：所谓正见，一位圣弟子到底具有什么样的正见，他的见解才是正直，才能对法产生坚定的净信，且悟入正法？依《正见经》的解释，藉由十六项中任何一项的知所获得的正见，可由出世间两方面的证悟来讨论。

最初的证悟

一是最初的证悟，由凡夫转变成入流（预流：预入圣道之流，成为圣者），这可从经文的定型句中：「这样就是圣弟子拥有正见，见解正直，对法具足证信，达到正法。」看出。了解善不善根，了解食、苦、十二支缘起、漏，及其集、灭、道，即是达到预流的圣者阶位。

趋入预流果的必备条件，称为四预流支。经典里记载有两类四预流支，一是四证净（亦称不坏净）。不因不信及诸恶戒所破坏，能得四不坏净（对于三宝的净信及戒律的受持），入圣者之位。这是以信仰为主的随信行者所证悟（见观）。另一个属于如实道、以正见为先的预流支，此四预流支为：亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行。依理论而初步证悟（现观）的随法行者，理论性地理解四谛或缘起的道理。预入圣流要具备信与慧，以信为先或以慧为先，只是方便适应不同的根性，依这两类预流支修习，都可以成就最初证悟的入流圣者。

达至最高的圣位

第二个出世间正见的观点，显示在《正见经》里的定型句：「他就能完全舍断贪的随眠，除去瞋的随眠，根除『我是（这个）』的（我）见和（我）慢的随眠，断无明，生明，就在现世今生达到苦的边际。」这里，舍利弗接着解释得到预流果的圣弟子要如何继续修持正见，以断掉其他的烦恼而证得更高的圣位。

若一个人能分辨什么是善不善根，什么是食、苦、十二支缘起、漏，及其集、灭、道，且能完全断除贪、瞋，根除我慢与无明烦恼等，即可止息痛苦，这就是阿拉汉果的究竟解脱。这说明了由概念性的世间正见转变成须陀洹的直接证悟，而后到达佛法教义的最终目标，即是得到究竟苦的解脱。

《正见经》与其他译本有何异同？

本文所探讨的《正见经》出自南传《中部》第九经，相当于汉译《中阿含29 大拘絺罗经》与《杂阿含344经》。前二者经题不同，却都保有毘陀罗的体裁。有趣的是，三部经的法义问答角色，有沙利子与比丘或沙利子与拘絺罗的差异。比对可见下表。

汉译《杂阿含344经》末后记载着，沙利子最后回答圣弟子于行如实知、行集、行灭、行灭道迹如实知，即具足正见而于佛不坏净。尔后摩诃拘絺罗仍一再追问而受到沙利子的诃责：「汝终不能究竟诸论，得其边际。若圣弟子断除无明而生明，何须更求？」

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，歡曰：善 哉！善哉！歡已，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？

《正见经》中十二支缘起

菩提长老 讲 释自鼐 译

香光庄严编辑组 整理 插图 蔡志忠



当站在左上的第一个位置时，您有选择不走下一步的可能吗？

上图是佛法的核心教理—十二因缘。十二因缘不仅解释了生命流转的实相，说明佛教对世间的观察，更进一步地，也清楚传达了佛教超越生命苦迫的思考理则—既是如此生起，必有其还灭的希望与方法。而佛法中解脱最重要的一环，即是对这十二因缘正确的观察与体会。

本文整理自2006年2月份菩提长老（Ven. Bhikkhu Bodhi）于台湾香光尼众佛学院讲述《正见经》中十二因缘的部分。十二因缘占《正见经》经文四分之三的内容，可见正见十二因缘的重要性。而如同经文一再重复「圣弟子拥有正见，见解正直，对法具足证信，达到正法。」拥有正见能够达到正法与解脱，透过长老的解析，帮助我们更明白这生命流转与还灭的枢纽。

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。



正见缘起

《正见经》的内容从这部分开始，沙利子 (Sariputta, 舍利弗) 将逐一阐明十二因缘的要素。十二因缘在佛陀的教法中占有很大的份量，尤其于《相应部》中，有相当多的篇章在探讨。事实上，于《相应部·缘起篇》中，佛陀已特别指出：具有正见的圣弟子能了解缘起各支生起，缘起生起之集、灭与道。由此，我们可以看出本经中沙利子是引用了佛陀在《相应部·缘起篇》的说法来解释正见缘起的对象。

解说的顺序

但是，沙利子在本经中解释缘起的顺序与一般说法不同。一般从无明说起推至老死，但在此经则从老死开始说明，溯回至无明。而这个顺序也确实是佛陀证悟当晚所观的历程。佛陀证悟的历程并非一开始就了解这十二缘起支，他是从问题开始：老死是怎么来的？顺着问题一个一个往回追溯。

因此，当看十二因缘时，必须先了解到这一系列缘起的因果关系，是一个非常复杂且有连续关系的因果现象。我们不能将之简化为：这十二个是一个「因」生起，接着产生一个「果」；另一个「因」再生起，再接着产生一个「果」。十二因缘绝非这样单一的因果现象，而是很多条件、因缘而产生的果，而每一个果又有很多其他条件和合再产生另一个果。但为了能清楚并容易了解，便简化地把主要的因与果列出，以便让我们明了十二支缘起是如何一个接一个发展出来的。

《正见经》中沙利子解释十二因缘时，他即是从最基本，我们最容易感受到的苦—老、死的苦切入。因此，沙利子首先问的一个问题就是：什么是老死？什么是老死的原因？什么是老死的灭？什么是到达老死灭的道路？

老的定义

老、死是各种有情皆有的现象，见到老，就可以见到另一个同类语—死。有不同的有情，人是人类的有情，动物是动物有情。我们的肉眼只能看到的人与动物，但还有许多不同类型的有情，是凡夫的肉眼无法看到，但他们是存在的。在天上有人、夜叉、龙；在地狱道有饿鬼等种种众生。而所有的有情也都在趋向老死。

人类老的现象又是如何？第一个就是牙齿开始脱落。我一个星期前刚好也有一个牙齿脱落的经历。有一天，我用牙线剔牙时，牙齿就裂了，我想：「啊！这就是老呀！」事实上，我应该早就知道，因为我已经有了白头发，皮肤也皱了。生命力开始减弱，很多身体器官的功能衰退，眼睛变得模糊，记忆力也减退等等，这就是所谓的老。

死的定义

死有好几个同义词。

第一，「死」就是诸根败坏，有消失、坏灭、老死、终—时间上的终止。

第二，「死」在佛教专有术语上的表示为：「诸蕴破坏」。诸蕴在我们这一世的生命就是「五蕴」，五蕴联合构成一个生命。当整体五蕴分解时，色蕴无法支持其他的心理的蕴—受、想、行、识蕴，于是识蕴就再取另一个色蕴，作为他们新的生命。因此，「死」也经常被说明为舍弃了这个形骸，应该说是舍弃了这个色蕴。「身体破坏、消逝、死殁、去世、诸蕴破坏、身体舍弃。」这些字眼就是在说明「死」。

老、死常同时说明，巴利文也以复合词 jarAmaraNa 说明「老死」。

佛陀会在死亡证明书填上：「死」的原因：「生」。

为什么会有老？为什么会有死？什么是死的原因？一般人死亡时会有死亡证明书，死亡证书上会写着心脏病发、车祸死亡，这些说明人死亡的原因。如果这张死亡证明书请佛陀来填，

佛陀会填上什么？死亡的原因是什么呢？佛陀会写上：「死」的原因就是「生」。

所以，沙利子说：因为有「生」的原因，所以有「老死」。我们要如何防止老、死？不是去发明新药、不是买美容化妆品、也不是染发、不是寻找防老的中药、或者深山里找长生不死的仙丹。最好的方法就是停止「生」，而能够停止生的方法就是八圣道。

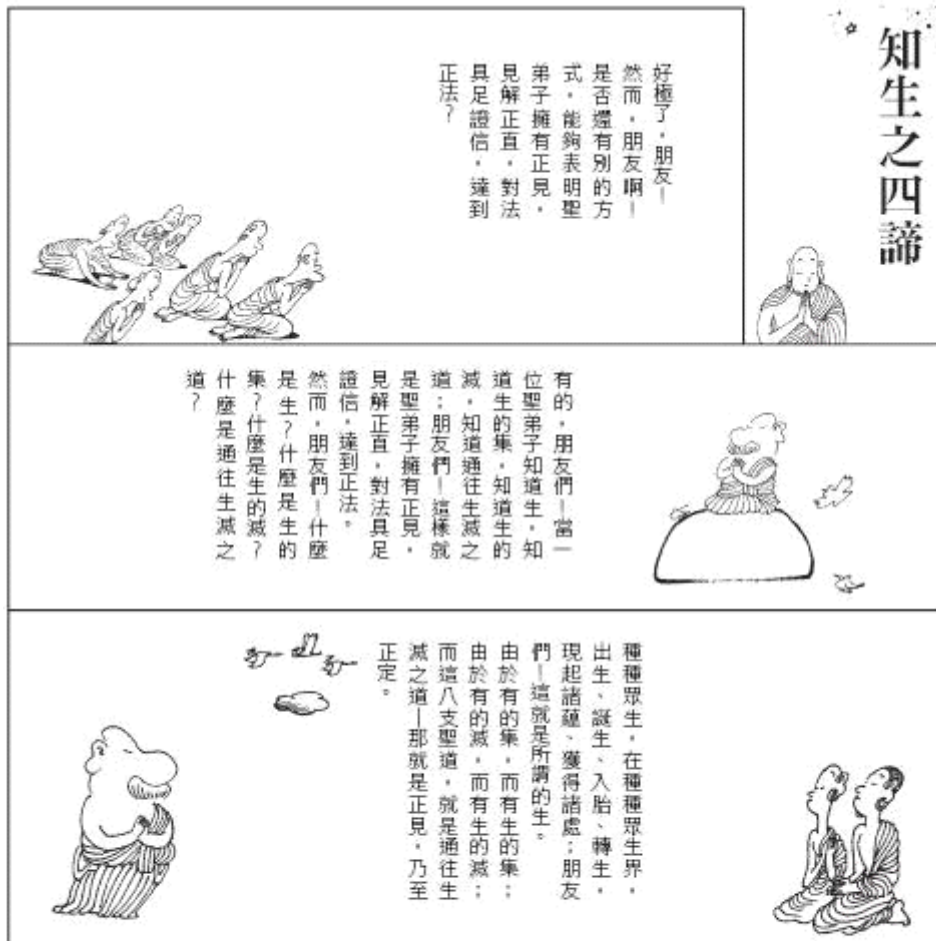
知生之四諦

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？什麼是通的減？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。



生的定义

入胎

经文中用了很多同义词来解释「生」，各各有情有不同生。「生」(jAti) 以佛教专业的术语来说是：「识」在特定的任一界(地)生起的第一刹那。以人或哺乳动物的角度来说，「生」

并非一般常说的「从母亲的肚子生出来」叫做「生」，事实上，「生」在受孕的那一刻就发生了。种种的有情如人、天、饿鬼，当他的相续心在此世灭去，在另一界显现的刹那，就是所谓的「生」，有种种的众生在不同的界出生。而「生」最直接的意思可以说就是「入胎」，或者如经文「出生、诞生、入胎、转生」等，在佛陀时代，这些字眼都是世俗上用以描述「生」的同义语。

现起诸蕴

经文中以另外二个佛教专有术语来描述「生」。第一个是「现起诸蕴」。诸蕴就是五蕴—色、受、想、行、识蕴。「生」即是诸蕴显现，或是在这个界出现。在受孕的那一刹那，五蕴即一起显现。就人类的「生」而言，最基础「色」的提供就是受精卵（胚胎），胚胎就是色蕴。当一个过世的有情的相续心，与此胚胎连结后（即识与新存有的连结），受、想、行蕴也同时生起，因此，我们说五蕴是一起聚集生起的，「生」是现起诸蕴。

获得诸处

「生」的另一个解释是「获得诸处」。「处」是指眼、耳、鼻、舌、身、意处。以人为例，「处」是为了作为「触」生起而有的聚集。有两个基本的「处」作为生的基础：第一个就是「身处」，这是指受精卵，其本身就可以感觉外在的环境。

第二是「意处」，也就是识处，是所有后来心识活动的基础。其他的「处」会随着胚胎的发展慢慢生起。根据经典上说，其他道的众生，如天道、地狱道等众生，他们在投生时，所有的处皆同时生起。

生起贪心，就是出生在畜生道？生起瞋心，就是出生在地狱道？

心理的生？生理的生？

关于「生」，有一点是比较具争议性的，我想来谈谈看。

心理的「生」

一般十二支缘起中的「生」所指的是生理上的出生，但有另一个说法：「生」是指心理上心念的生，并且认为若仅将「生」理解为生理上的「生」，是不了解佛陀教法的。这种说法进一步的推演是：当一个人生起瞋心的当下，他就是「生」在地狱道；若生起贪心，就是「生」在畜生道；若生起了欢喜、慈爱心，那时他就「生」在 天道。

生理的「生」

但是，若我们仅依据经文的解释，经文上所指的「生」，是一般普通的观点，只是佛世时印度人所用的一种表达方式，并且特别指出因「生」而为不同的有情。当仔细阅读经文，会发现此处所指的「生」，具体来说就是受孕。

接着要问的问题是：什么是构成受孕的原因？为什么有情会在不同道上出生？为什么一个有情会生为天人，而不是畜生？为什么一个人出生为人，不是一个阿修罗或饿鬼？在这里，舍利子回答，同时也是佛陀所说的：因为有「有」，所以有「生」。因「有」之集而有「生」之集。此时所探讨的，已不是在看这一世，而是跨过此世，向前再看前一世。

随堂问答

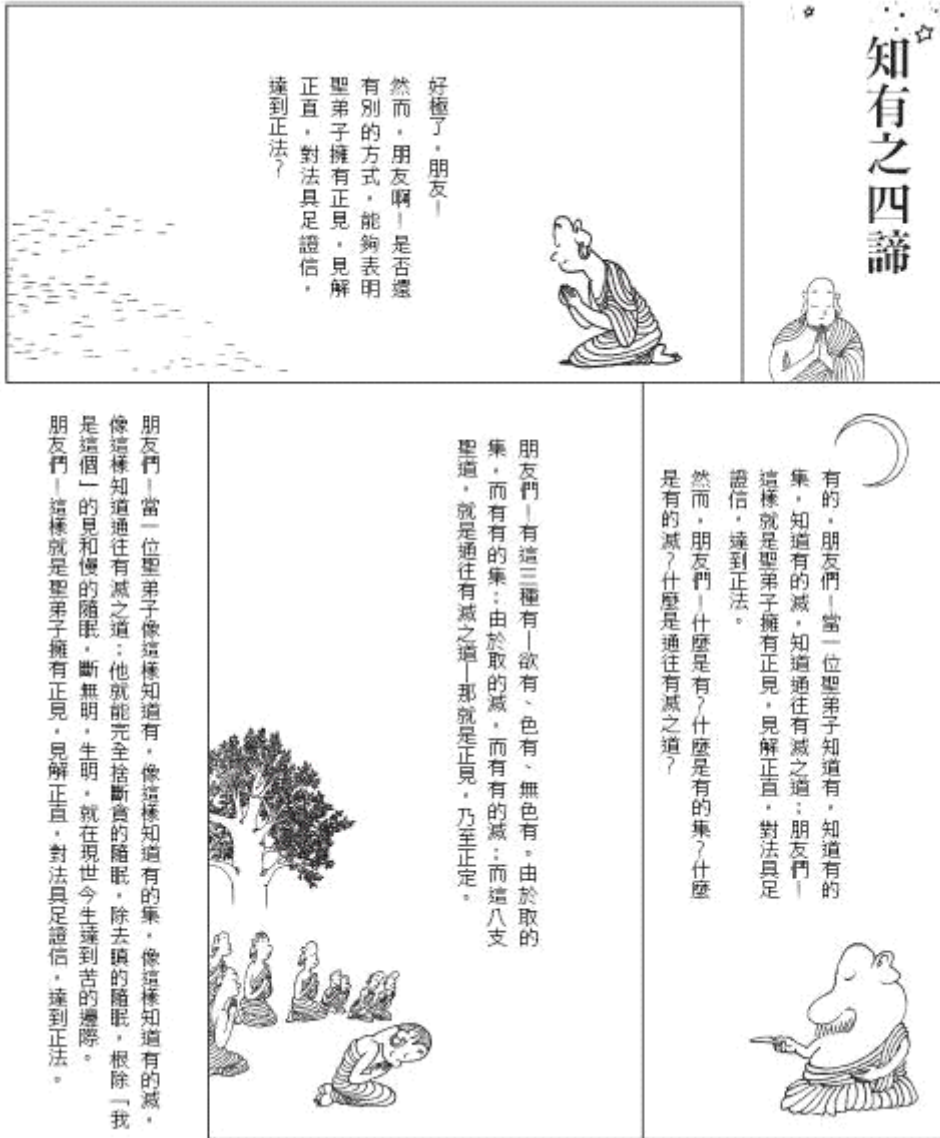
问：「生」之定义是现起诸蕴，获得诸处，而「老」的定义是寿命减少，诸根熟坏。「生」的那一刹那之后，继续成长的名色是属于「生」的阶段，还是进入「老」的阶段？如何定义「老」的起始点？

答：从字义来看，经典中「老」只是很普通的用词，例如长老，长大了就老了。并没有给出一个很明显的叙述，说明几岁算是「老」。经典中只以一些象征来说明什么是年老，例如发白、皮肤皱、牙齿脱落。

问：当人入色禅、无色界禅时，是否也是一种「生」？

答：当一个人他还是人时，我们不会说他入无色禅时，是一种「生」。只有当这个人过世了，投生到色界或无色界，那时才会说这是一种「生」。

知有之四諦



「有」是生的原因

有三种「有」。这三有就是欲有、色有、无色有。当以「三有」来说明「生」时，我们要知道「生」可以在这三有的不同范畴中。为了让大能了解「有」的意涵，我必须引用注解书的解释来帮助大能了解。

注解从二个不同面向说明「有」。第一个称为「业有」(kammabhava)，另一个解释为「再生有」(upapattibhava)，它是一个被动的状态。此处「有缘生」的「有」(bhava)为业有(因业而投生的存在)，业有的业是指能引发投生在三界中存在的业，在这三界中的存在状态称之为「再生有」，包含出生、成长、衰老与死亡，这些由于前世业而导致整个存在的被动面。因而说「有缘生」，即是说「业有是生的缘(条件)」，「或业有是再生有的缘(条件)」。

三种有与三种界

欲界

为了要让我们更详细地了解「有缘生」，即「业有」如何成为生的条件，请参考页30的表格。表格（页30）中的这三种界属于三种业有的形式，是根据能导致再生的不同的界而命名。佛教的宇宙观将世界分为三种界的存在—欲界、色界、无色界。

最低的是欲界。为什么称为欲呢？因为此界的主要活动就是感官的欲。欲界中有三恶道，或称为三恶趣—地狱、饿鬼、畜生。

除了三恶道之外，欲界中尚有人、天二道。人道也叫乐地、福地、善趣。有时想想在人道生活也是蛮困难的，为什么叫福地呢？因为在人道中，我们可以修行。

经典中也提到欲界中有六欲天。六欲天众生所享受的欲乐远远比人所享受的更好。他们比人更长寿，也没有任何疾病，他们的色身更轻，并且能放光。当天人有这么长的寿命，又过得这么幸福，他们慢慢地就会失去了苦的感受。因此，佛陀并不认为生到六欲天比人道更好。但佛陀教授佛法时，是同时对人、天说法的，很多六欲天的天神都是佛陀的弟子。

色界

在六欲天之上与另一界之间有一个非常清楚的界限，这另一个界即是色界，巴利文为「arUpabhava」。色界中没有种种的欲乐，色界的众生可以看到物质，可以听但没有闻、尝的触受。在色界的主要经验是深定的乐受。

色界又分为四种层次，此四色界地相应于四禅，每一禅定的地又可分为不同的天，其中有一些天是特别让不还果的圣者投生的。色界天约有十五个天。阿毗达磨的传统依不同的方式对色界天有不同的分类。我发现《俱舍论》的分类比南传上座部所分类的数目还多。因此，我们在这里所用以分别的是一个大概的数目。

色界天的寿命远远比欲界天，甚至比地狱还来得更长。欲界天的寿命是以天岁来计算，天岁远比人寿长，而色界天的寿命则是以「劫」来计算的。劫有多长呢？可以透过下列例子来了解。大家也许听过科学上所谓的「大爆破」。宇宙中有一个很小的物质点在一亿五千万年前爆破，爆破后大量的物质扩张，慢慢地成为我们现在的宇宙世界。根据理论，黑子会持续增加，物质会再慢慢减缩直至物质毁灭。这是一种假设，若将从扩张到收缩这六千亿年当成一个生命期，对色界而言，这六千亿年也只不过是色界天中最低的一个时间天数，更高的色界天众生的寿命甚至将近五百大劫之久。

无色界

在色界天的最顶端，又有一很坚硬的界线，若要进入必须有更特别的条件。就如同有很强的天神在这里守护，不易进入。色界天的上面就是无色界天，之所以称为无色界就是没有物质的形。投生此界的众生只有心理的活动，他们只有识、受、想、行蕴，这些生起的心理活动都没有色蕴的运作为基础。

无色界的主要活动是非常深的禅定状态。色界的禅定经验是有喜乐、安乐的禅定，而在无色界，则是与「舍」相应，非常平静的禅定经验。无色界可再分为四地，这四地相应于四无色定：空无边定、识无边定、无所有定、非想非非想定。然而这并不代表无色界的众生一直都处于禅定的状态，他们仍然还会发生其他心理的状态。但我们可以说：定的状态是无色界一种非常主要的心理状态。

此界众生的寿命是非常长的。空无边处地（最低的无色界地）中，最短的寿命有两万大劫，是我们宇宙生命的两万倍。再往上一地的识无边处地有四万大劫，第三无所有处地有六万大劫，第四个非想非非想处地有八万四千大劫。我想会讲八万四千是因为印度人喜欢这样的数字。不管这些天、地到底有多长多久，众生的寿命在此终究还是会停止，会灭的。因为一切都是无常。

你的时间到了

或许有这么一位无色界的众生，他在禅定中可能什么都听不到，只是当八万四千大劫寿命的时间结束时，发现肩膀被轻轻敲了一下，有个声音在耳边响起：「猜猜看发生了什么事？」「我不知道。什么事呢？」「你的时间到了！」此时投生的门就开了，他们必须投生到另一个道去。当然这是趣味化了，无色界的众生是没有色身的。但这也说明了为何佛陀解释：投生到任何道、任何地都是无常的，都是令人无法满足的。

什么样的业有，导致有情会投生到不同的界？什么样的「业有」会产生「再生有」？

接着我们再看投生之后的情况，就是所谓「再生有」(upapattibhava)。进入这些存有的状态（界）就是投生。现在我们来探讨什么样的业有会投生到哪些相应的界？

【三有投生三界的關係】 菩提長老講要			
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

相应欲业的业有

首先，我们先看轮回最低层次的三恶道，是什么让有情投生三恶道呢？就是恶业。十不善业导致有情会投生到三恶道。

能导致我们投生到好的七福地是十善行、十善道。投生七福地的善业又叫「有限的善业」，因这些所行的善业是无法达到四禅的善业，它们主要的内容就是十善行。「有限的善业」指的是：不能依此善业而生起深定或观智。

除了这十善行外，有另外其他的善行与功德能使有情投生到人界和六欲天，例如布施或供养佛陀等任何善行，或没有入禅的禅定。这些有限的禅定和福德能导致有情投生人界或六欲天。

相应色界的业有

若有人修习禅定能达到任何一个禅定的位阶，而且不是偶尔、刹那能体会到的禅定，他们能稳定于禅定的功夫，出、入、住禅定都能自在，并且能持续地修持，直到他们临终。（这里并不是说他们在临终时，一定要入禅，而是说在他们临终前，他们还是能够禅修，而且能经常地入禅。）这样的修行者在他们死后，便能任意地投生到色界的任何一个天。他们所投生的天，是相应于他们过去生所熟悉、自在的四禅的某个阶位，即四禅中任何一个。

相应无色界的业有

也许有种情况是：有些禅修者虽不一定达到那么深的四禅，但他们可转修观禅，再从观禅转

修无色定。他因此转修，而得到四无色定之一。这位得到无色定的禅修者，不是只有刹那经验到无色定，而是能够自在入、出、住无色定，并在这一生经常经验到无色定，直到他临终。这位禅修者在临终往生后，会根据他生前所修习无色定中相应的层次，而投生到其相应地。他投生的地就是相应于他生前所修四无色定的其中一个定。因此我们可以了解，是因无色定的「业有」，而有投生到无色界地的「再生有」。

总而言之，每个「业有」的业，是有情投生到相应地的缘、或是因。所以「业有」是「再生有」的缘。

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！這樣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)如何成为「生」的缘、条件之后,接着要来探讨存有之前的状态。「什么是有?什么是有的集?什么是有的灭?什么是有灭之道?」沙利子回答「有」分为三有:「欲有」,感官的存在;「色有」,微细色法的存在;「无色有」,没有物质色法的存在。注释书中对三有以两个面向解释:第一是「业有」,即特定的业会引导众生投生特定的界。这特定的界是这特定业的果报。

「由于取的集,而有有的集。」可以说「取」是众生、有情之所以存在的原因。之前提到「有」是「生」的缘,一旦出生的「生」就是「再生有」,是「业有」的果报。当提到「取」是「有」的缘时,指「取」是「业有」和「再生有」的缘。

「取」是什么?「取」如何成为「有」的缘?一般的回答是:一旦有执着就会促使我们有造作、造业,一旦造业就会导致新的存在—再生,这是非常普通的解释。若要详细解释「取」如何成为「有」的缘,从经文中可以了解到不同的「取」是「有」的缘。如四种取:欲取、见取、戒禁取,我论取。在以下解释中,我归纳了缘起中不同的「取」,这仅是某些例子,而非最完整的说明。

欲取

执着感官享乐

第一个较粗糙的取—欲取。「欲取」指的是某些人特别执着某些感官享乐,不在乎任何伦理道德规范,甚至破戒也在所不惜。报纸所经常报导的谋杀或抢劫,这些事件的发生,常常是因为他们在乎的是满足某些感官的享乐,而不在于这些罪行。

有人为了要满足感官的享乐,犯下了邪淫或诱奸年幼的小孩,犯下恶口或伤害性的妄语,造下恶业的人,因不善的行为会引生恶果。在所谓的「取」中,基于感官的享乐而造下了恶果、恶业,也由于造了这样的恶业,而让他们留在欲界中的恶道。

虽有「业正见」但仍执着感官享乐

另一类的人,他们有业的正见,即相信「善行有善果,恶行有恶果」,但仍有感官享受上的执着。他们仍希望下一辈子有感官上的享受,并在这一世仍继续拥有感官的享乐。可是他们受持戒法,也会修些福德—在这一世布施、持戒或从事宗教的礼拜或供养,其目的是为了取得未来生天的果报、功德,希望未来能升天界享受天乐。如此,凡是有「业正见」的众生,会从事福德的修养,从事「业有」的行为,但只要仍属于感官享乐的行为,还是会使他们投生于欲界。像这样从事善业的众生,所产生的是善业的「业有」,会投生欲界的善趣,如人道或六欲天。这是具有业正见的情形。

有人虽有业正见但却为了宗教的目的而杀戮或自杀,认为会因此而生天,是非常危险而不当的。以宗教的名义参加所谓的圣战;或为了宗教毫无顾忌地杀人、自杀、牺牲自己。这

样的观点，全是为了能够升天。但当他们死后，睁开眼睛一看，却会发现他们所到的不是天趣，将发现天堂不是他们所想像的模样。天使去哪里了呢？富丽堂皇的宫殿在哪里呢？事实上，这样的行为会导致他们投生到悲惨的地方。这同时也是一种「见取」。

见取

第二种取是「见取」，有些人执取某些特别的邪见。有些邪见是非常不健全、邪恶的，这些邪见根本上会破坏社会的道德与伦理。仅仅只是执取这样的邪见观点或提倡 否认伦理道德、业论等观点，就可能导致人最后投生到恶道。在另一方面来说，有些人接受了某种邪见，认为一切都无所谓，然后从事或犯下十不善业，导致此人投 生三恶道。

另外，有些人执取正见，只是部分的正见，他们认为任何行为一定有结果，好的行为会有 好的结果，但他们的希望是能够投生到永恒的天堂，这属于「常见」。因为这个「常见」，这人可能会从事善行。很多其他的宗教，相信有永恒的生命，也鼓励信徒 从事善行，其教义强调人死后会有永恒的生命，而且相信上帝创造一切。佛陀不承认这样的教义是正确的。基本上，这样的信仰基础在永恒的条件，虽然还是会从事 善行、有功德的行为，他们也会投生到善道或是天道。这种正见使人从事善行，而这善行导致他们投生欲界，因为所行的善行属于欲界的层次，将在相应的欲界投 生。

戒禁取

以巴利文字来说「戒禁取见」(sīlabbata- parAmAsa)，意指执着戒法和戒规。执着什么呢？相信跟随特定的苦行或奉行某些戒条和仪式便可达到宗教上的解脱。佛世时，有很多宗教学派认为藉由从 事某种苦行或仪轨可以达到特定的目的。例如，婆罗门教的杀生供养，目的在于净化，认为藉由这样的仪式，解脱的门将会为他们而开。所以，他们必须找婆罗门祭 司来进行仪式。

婆罗门教外的修行者则从事非常极端的苦行，如断食一星期或二星期；或整天站着不 动；或躺在尖锐的东西上，如针床；或夏天极酷热时，于日中顶着大太阳，在自己的周边燃火，正坐其中；或冰天雪地时，浸泡在冰河当中。他们相信藉由这样的苦 行，能够净化烦恼或去除任何解脱的障碍。从佛陀教法的角度来看，这都属于邪见的呈显。这类的修行事实上是不能引导一个人达到更高的境界。甚至有人非常执 着，也可能因为这样的执着而投生恶道。最重要的是：这样的修行并不能引导他们脱离欲界。

我论取

第四种就是「我论取」，又名「我语取」，这是很微细的一种执取。在一些经典中，佛陀特别阐明并澄清各种不同的「我见」。佛世时，印度有各式各样的我见，在这 些不同的教义中，佛陀以无我的教义而显着。无我的教义，主要是不承认有一个真实的「我」存在，了解众生都是缘起的，一个人藉由不同的行为，可以改变及转化 自己的命运。

「有我」的教义是很吸引人和微细的，因为众生非常爱自己，所以很容易接受「有我」的教义。这也是为什么主张「有我」的教义，经常会引发很强烈的情绪反应。因此，当佛陀提出无我的教法时，受到很多反对意见的抗拒。

众生所执持的「我见」

断灭见

接下来探讨不同的「我见」。第一个是断灭见——人死后就不存在，什么都没了。这基本上是很唯物主义的观点，但也深为现代人所接受。这种观点影响人偏重物质感官的享乐。由于持有物质享乐的观点，他们就不倾向于尊重伦理道德。相对的，他们的行为也就不会考虑到道德伦理。因此，这类倾向唯物主义观点的人很容易投生恶道。

不过，另有一个真实的情况：虽然某些人持有唯物主义论，但他们也持守伦理的法则、实践善行，如此他们一样会投生善趣。断灭见的人也许不相信死后会留下什么，但其中有些人可能肯定某些正义或慈悲的观点，基于这些观点会让他们从事善行。例如比尔·盖兹，我不知道他真正的信仰是什么，但他捐了几百万美金到非洲，去除疟疾和帮助爱滋病患者，可以肯定的是这样的行为有很大的功德。

创造主的存在

另一种观点是认为有一个创造主的上帝，认为上帝会让他们得到永恒的生命，这是一种创造主的观点。持奉这种观点的信仰者会遵循上帝的规则，多数会是善法。他们会祈祷或禅修，也由于从事祈祷的冥想禅修，让他们达到类似某种禅定的状态，也有可能修得四禅定而因此投生到相应的色界。

永恒无限的「我」

另有一个我见，是哲学的观点。如印度教认为：相信有一个永恒无限的宇宙的我。基于这样的观点，在印度或其他国家，有些瑜伽行者或禅修者，能入非常深的定。他们得到的定，甚至可达到四禅定或无色定。这些有能力达禅定，并能维持稳定入禅的人，也会因这「业有」而投生色界或无色界地。

所以，所谓的「取」是一种心所（心理的态度），想拥有、掌握、执取什么。这取的心会影响我们的行为，行为是因取的心而产生，因此，行为本身是属于业的行为。这世的行为是过去世取的果，并且这世的行为会导致在未来的某一世产生果，行为是属于「业有」。

总括来看，我们可以看出一个完整的图案——不管是哪一种执取都是「有」的缘，都会导致有情在三界存有或再生。虽然行为不同，但因其不同的「取」，令之投生到相应不同行为的「地」，让有情和三界相连。

【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，因而會投升到欲界較低之處。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。




爱是取的缘

什么是「取」的原因呢？因为有「渴爱」。渴爱如何成为取的原因？

从一般的角度来说：可以说「取」为一种强度较强的「爱」。首先有渴爱生起，再生起「取」。或者也可以说：「爱」是想要拥有所没有的，而「取」是执着已经拥有的。这是一般的解释。如要更详细地说明，我们必须了解什么是渴爱、什么是执取，也必须了解「爱」与「取」二者之间的关系。

六种爱

经文中将渴爱分为六种渴爱：色渴爱、声渴爱、香渴爱、味渴爱、触渴爱，意渴爱。这六种渴爱的分析法，无法像《正见经》中四圣谛（经文第20段）所解释的渴爱那么容易令人了解。四圣谛一段将渴爱分成三种：欲爱、有爱、无有爱。接下来，我以阿毘达磨的方法——从「心所」的角度探讨这三种爱如何生起四种取。

贪心所与邪见心所

先将四取分成两组。第一为欲取。欲取是由于「贪心所」而生起的。另外的一组为三种取：见取、戒禁取、我论取，是由于「邪见心所」而生起的。这三种取基本上都是因为执取不同的见——「戒禁取见」是执取某种仪式或戒条，这背后有某种信念，相信藉由这些仪式可以达到解脱；「我论取」也是一种关于「我」的见解——因此，我们可以说戒禁取、见取、我论取都是与「见」有关的，也都是属于某种「见」。佛陀之所以特别将戒禁取与我论取从见取中分出来，是因为佛世时这些取非常地普遍。「见取」则包括「戒禁取见」和「我论取见」之外的所有的「见」。

执取佛法是否也是一种见取？

如果执取佛法是否也是一种「见取」？注解书中特别说明见取是针对外道的见，而不是对佛法的见，这似乎暗示着：你不可能执着佛法的见。不过，我认为人是可能执着佛法的见，如同其他人执着他们的见地一样地执着。但这不是内容的问题，而是态度的问题。所以，佛陀曾在一部经中说明：佛陀所说的法就像船，是为了让我们到达彼岸，而不是为了要让我们执着这条船。注解书上也说你是可能会执着这条船的。

所以，四取可分为两类，第一类「欲取」，是基于贪心所；另一类见取、戒禁取、我论取，是基于见。所有的取都可追溯回他的因缘——爱。爱可分为三类：欲爱、有爱、无有爱。

欲爱与取的关系

贪取没有的，保有拥有的

根据阿毘达磨的角度来看欲爱、有爱、无有爱，这三种爱都是基于贪。第一个也是最基本的渴爱就是欲爱。欲爱与欲取有关。欲爱在刚开始时，是想要贪取自己没有的，当拥有后就会执取，想要保有自己已经拥有的。这种爱欲的情况，就像小孩到了玩具店，看到一个很闪亮的玩具，他就说：「妈妈，我要那个玩具！」妈妈买给这个小孩后，他拿了这玩具早晚都在玩。其他的小朋友问：「我可不可以跟你玩这个玩具？」他就会说：「滚开！这是我的。」这就是「取」。

欲爱为见取的缘

但是欲爱也会产生某种程度的见取，例如有些人有很强烈的感官上的欲爱。当他参加某种宗教时，这宗教教他要控制欲望。他们告诉信徒：「你要控制性欲，若你能控制性欲，你就能上天堂。」有强烈感官欲望、重视唯物主义的人，听到这样禁欲主义的宗教观点时，他们会认为：「不必这样，我们应该在此时此刻享受生命。」所以，当他们听到有关人应当好好在这世上享受的说法，就会认为这想法真是太棒了，那种天堂的想法简直是痴人说梦。于是他否定了所有的宗教，而重视唯物主义，他们喝酒、跳舞，到夜总会好好地享受。于此，我们可以看出欲爱会产生某种见取。

有爱与取的关系

「有爱」特别是指追寻永恒存在的爱，这是所有人类心灵深层的渴爱—希望能永恒地存在。所以，有爱很容易成为见取、我论取的缘。如此就会产生一种观点：认为当投生在某种天道时，人就会永恒地存在而不灭。从这个例子中可以看出「有爱」如何成为「我论取」，尤其是「常见」的缘。

「有爱」为「戒禁取见」的缘

有爱，也很容易作为「戒禁取见」的缘，戒禁取见和执取常见经常是在一起的。当持有「永恒我」的见时，经常会要求信仰者要服从某种戒律或仪式。例如婆罗门教为了净化以得到永恒的「我」，便会牺牲动物而进行特别的仪式；或苦行者从事某些极端的苦行。甚至在佛教的国家中，也吸收了其他宗教的仪式而出现类似这样的行为。像斯里兰卡表面上是佛教的国家，但是他们相信有地神，为了要得到平安，会以一些不同的仪式来祭拜地神。所以，在佛寺的正中央供奉佛陀，佛堂的旁边则供奉一些小神。人们会拜佛礼佛，因为佛陀是指示出涅槃之道的人。可是他们也希望儿子能得到好成绩、女儿能嫁好丈夫……这是谁的工作？就是属于神的工作。因此人们必须满足不同的神，于是以不同的仪轨来祭祀这些神，这就有点像投保人寿保险、交通保险等一样。

「有爱」为「我论取见」的缘

「我论取见」也是依「有爱」为缘而生起。因为我们渴望能永恒地生存，所以相信有永恒存在的观点而有我论取。我论取可分为两种：一是有个灵魂我、有限的个体；另一是宇宙无限

的我。基本上，不管哪一种，都是有情心里执取的想法：这就是真正的我。

永恒「我」的观点经常会连结的想法是：永恒的我可能会带来永恒的快乐。因此就串连了常、永恒、快乐这三个观点。永恒就是常，可是佛陀却告诉我们无常；这个想法中的乐，佛陀却说所有的缘起法都无法让我们满意，都是苦的；这观点中的我，佛陀指出所有的现象都是无我的。藉由教导众生苦、无常、无我，佛陀挑战了人类心理中对永恒我的执着。

无有爱与取的关系

「无有爱」是来自一种厌恶或厌烦存有。因此就产生了对虚无或断灭的渴爱。无有爱即成了断灭见的缘，认为众生死后什么都没有。当尸体毁坏，什么东西都不会留下来。由此认知，无有爱也常常是导致欲取的缘。无有爱的爱会让人产生欲取，希望在此世好好地享乐，因为死后什么都没有。

藉由以上详细的分析，我们可以了解爱是如何成为取的缘（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、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。

受是爱的缘

对乐受的渴爱

如何说明受？我用个比喻——受是经验的不同调性。不论我们经验那一种对象，都会落入苦、乐、不苦不乐三种感受中。因此，在经验的过程中，我们可能是苦受、乐受、或不苦不乐受。在「六根」接触「六尘」时，都会各别产生三受。例如眼接触色、耳接触声、鼻接触香、舌接触味或心里有些想法产生，就会伴随产生三受之一。在这三受中，会让我们产生强烈爱的就是乐受。

《正见经》中四圣谛的集谛（经文第20段）部分谈到渴爱会引导存在，感受是会伴随心里的喜和贪，对此、对彼产生享乐，感觉到快乐的感受。例如桌上有三种盘子，一盘放糖、一盘放盐、另外一盘放面包屑。蚂蚁会到哪里去？糖。糖盘就是乐受，盐盘就是苦受，面包屑盘就是不苦不乐受。

对苦受的渴爱

当经验到痛苦的感受时，会加强对乐受的渴爱，因此也可说苦受是渴爱的缘。当有情经验到痛苦的感受时，就会想要躲开，想找个出口而寻求快乐的感受。不过痛苦似乎也是渴爱的对象，害怕或痛苦的受可能也是一种渴爱。例如，坐云霄飞车时，人们会因经验到快速坠落的害怕而感到快乐。这是最流行的娱乐，为什么会这样呢？最吸引人的电影、电视节目是什么呢？犯罪案或恐怖片。这呈显了人们渴爱痛苦的感受。

对不苦不乐受的渴爱

对不苦不乐受的渴爱是种平静的经验。有人渴爱麻木的感觉、不要被人干扰的感受，他喜欢这种什么感受都没有，无所谓的状态。在禅定甚深的境界中，是不苦不乐，非常平静的舍受。于如此的平静当中，会产生非常微细的执着，执着那种平静安宁的感受。因为这样的渴爱，束缚了这些熟悉于进入某种禅定的禅修者，导致他们后来投生于色界或无色界。从佛陀革命性的眼光来看，深定的背后隐藏着烦恼，也就是「结」，束缚众生无法自三界中解脱。

佛陀教导真正解决问题的方法，就是要拔除这些微细渴爱的烦恼，才能真正地解脱。如何才能拔除这微细的烦恼、执着？便是透过智慧，看到这微细烦恼—渴爱如何跟着受生起，如此才能拔除。要能够看到所有的受都是无常的，都是不断变化的，是不值得渴爱执着的。

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。



为了较容易了解，我认为应从「六处」开始，再探讨「触」、「受」。「六处」指的就是感官之处，即眼、耳、鼻、舌、身、意处。在经典中提到六处时，只是列出眼、耳、鼻、舌、身、意处。随着佛教的发展，有关「六处」的探讨不断地继续。基本上，「六处」并非指肉眼可见的身体感官。对「六处」的阐明，很重要的在：发现每个感官中，各有一种很重要的物质，这物质可以觉知感官的对象（所缘）。这个色能接受感官的所缘，即所谓的「净色（pasAdarUpa）」。后来，净色的观点纳入为阿毗达磨的观点中，被纳为色法之一。

前五处

所谓的「眼处」并不只是指眼球，而是眼球中有某种特别微细的物质，可以感觉光和颜色。现代生理学的说法认为眼球中有可感受光与颜色的特别细胞，即眼中有某种特别的物质、色法，可感觉光与颜色，纪录它，并且会有特别的感应。

同样的，「耳处」不是指外面的耳朵，而是耳朵内有种特别的物质，能感应音波而转换成我们听到的声音。「鼻处」是鼻孔深处有个特别的物质，可感应到特别的味道，并且纪录这些

味道。「舌处」是指在舌头上布满了一种特别的色法、物质，能接收、感知特别的味道。「身处」即身体中布满的净色，能感受到触受。

意处

什么是「意处」？前五处的作用就如一扇门或基础，能让认识作用产生，而「意处」是一种特定的心理状态，能作为生起六种意识心的基础。我必须强调「意处」不是什么物质性能让心生起的东西，不是物质或色法。后来的佛教文献中，有个名词叫作「心所依处」，但这不是「意处」。「意处」可说是一种功能，让意识心生起的「门」。

据我的了解，经典中并没有非常清楚地解释「意处」。文献中提及或说明「意处」时，好像大家都理所当然地已经明白知道，所以并无明确的解释。因此，至阿毘达磨时代，「意处」就被解释、探讨、分析。不同阿毘达磨学派的论师对「意处」有不同的解释、分析，有不同的讲法，也有不同的看法。例如南传上座部中对「意处」的看法也不同：有的认为「意处」是「有分识」，也就是识潜沈的心相续流，总说就是「意门转向心」，在心尚未生起的心门，与心在一起，就叫做「意处」。

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。

六处是触的缘

相应的内、外六处

在探讨什么是「触」(phassa 或 samphassa)之前，我想对「六处」与「识」的作用，做更进一步的说明。(请参考页46的表格)。这是早期佛教分类经验的范畴，「六处」也可称为「内六处」，相应「内六处」就有「外六处」。「眼处」是一种内处，就有相对应的「色处」；相对「耳处」就有「声处」；相对「鼻处」就有「香处」；相应「舌处」就有「味处」；相应「身处」就有「触处」；相对「意处」就有「法处」，「法处」为意识所缘的对象，也就是心理活动的现象。

根、境、识的互动

在「内六处」相应于「外六处」的关系中，还有一个相应的「意识」，所以相应于眼、色法等六处，就有「六识」。眼、耳、鼻、舌、身、意，相对的就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。每一个心识生起时，是独立地有自己对应的内六处和外六处。眼识生起，相对应的就是眼处，还有可见的色，因此我们可以说「眼识」依着眼而能看「色法」。我们不会说藉由耳朵，眼识生起而听到声音；也不会说「眼识」藉着眼睛尝到味道。所以，眼识只能做一件事——看到可见的色法，为了要能看到色法，一定要有眼识。

因此，每一个各别心识的生起，都要有各别的处来帮助他，而且各别心识的生起，是藉由其各别所依的内六处而认识。意识比较不一样，因为有很多其他的心所和它在一起，就像政府机构的主管检查其他的部署，除了要做自己的工作之外，也要去检查其他官员是否做好他们的工作。

眼识取能见的所缘作为其对象，例如桌上有二块蓝色的布，是不同层次的蓝色。藉由眼识纪录前面有二块不同蓝色的布，眼识可以觉知并接受许多不同颜色的讯息。但觉知这是深的蓝、这是浅的蓝，则是意识的作用。看着桌上的布，我的眼处得到很多不同视觉的讯息，而我的心还能分别这布上有佛陀像。虽然从我的角度看桌上的图案，这佛像是颠倒的而且不是很清楚，但仍可辨识，这就是我的意识活动，将这一点点部分视觉上的讯息整合，并且诠释成：这是一个佛像。

「意识」能以其他五识的对象为对象。此外，意识也拥有不属于其他前五识的对象，我们一般说它就是「法」，包含想法、观点、心理的一种意象，或者比前五识更复杂的经验。

六触

「触」的意思是聚在一起。是什么聚集在一起呢？「内六处（根）」、「外六处（境）」、「识」。「根」就是「处」。一个「看见」的经验，是「眼处」、「色」、「眼识」产生了接触，这触就叫做「眼触」。或者我会说「眼触」的生起，是因为「眼识」经由「眼处」接收到视觉对象（色法），这三者聚在一起。心的接触如何产生？意识藉由「意处」缘「法尘」而生起。总结地说，「触」如何发生？即「内六处」、「外六处」和「识」结合而生起。我们可以发现「内六处」（根）是接触必备的条件。如果没有「六处」（六根），就不可能经验到「色、声、香、味、触、法」等外六处（六境）。

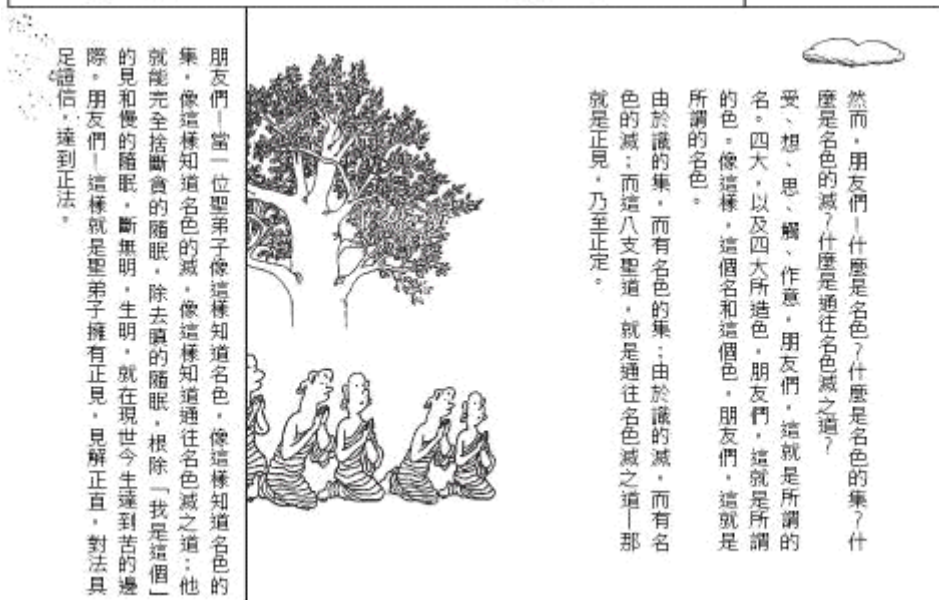
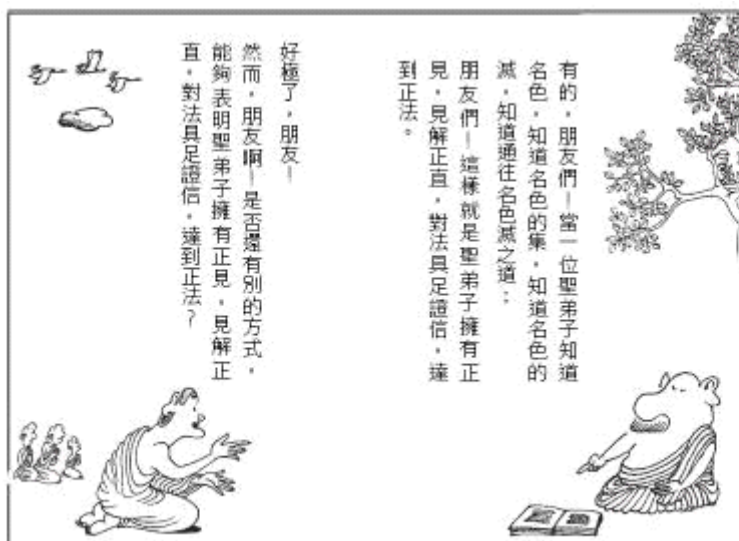
触是受的缘

当接触生起时，所缘会以特定的方式被经验——可能是苦受、乐受、不苦不乐受。例如「眼触」生起，是眼接触到色法，对此色法的苦、乐、不苦不乐受的感受经验也会生起；当「耳触」生起，是藉由耳根与声音接触，这个声音也会有乐受等经验；「法尘」藉由「意处」经验到「法」，同样有受生起。有情经验所缘，而这些经验包含苦、乐、或不苦不乐。当所缘被经验为乐、苦、不苦不乐，我们便称之为「受」。

我们可以了解依触而生起受。有六种接触，所以有六种受。因为有触的生起，所以有受的生起，显然是很清楚明确的。

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」义

名法和色法，就是精神和物质。名色的表达在佛世之前的印度就已经被使用了。我相信婆罗

门教圣典奥义书中就已经用到，「名色」是古老的印度人对极复杂的宇宙现象的一种表达。「rUpa」中文翻成「色」，在我们眼前可见的种种物质都可称为「色」。「名」(nAma)，原义就是「名字」，即将我们心理的活动经验概念化，且能标名出来。例如杯子，透过其颜色、形状及外表的样子，我们标名它为「杯子」，讲出杯子就叫做「名」。这是印度婆罗门时代对「名色」很粗略的解释。很显然地，佛世时的「名色」是很普通的用语，佛陀也使用「名色」二字，并赋予它不同的意涵。

佛教的「名色」义

佛陀以这二字指称心理和生理的运作，指出有情的生命体是心理和生理所组合。有些经典中使用名色，偶尔会有类似古老婆罗门教的用法，指所有的经验现象。但大部分的「名色」内涵为：有情的生命是由名法和色法所组成的。沙利子依着佛陀的教法将名色这个复合词分成名与色两组。

名是心理的活动

第一部分是「名」。名为心理的活动，分为最基本的五个活动：受、想、思、触、作意。很有趣的是这五个心所的活动，具有指称的功能。所以，佛陀所诠释「名」的新意涵很接近于「名」的字义。

「名法」包括一群和「心识」共同活动的心所。在这些心法当中，佛陀特别指出了五个重要的心所—受、想、思、触和作意。佛陀为什么特别称这五个心所为「名」，因为这五个心所，是我们将事物概念化，或指称或命名所需的五个主要心所。经由这五个心所的工作，将我们的经验转成有意义的知识，包含命名、分类、标签。

色为物质

第二是「色」，即物质，包含四大及「四大所造色」。四大就是地、水、火、风四大。四大是物质的四种特质。「地大」指物质的固体特质，包含硬和软。「水大」为液状的特质，包含流动、黏、聚合。「火大」指的是温度，包含热、冷的特质。「风大」为推动、延展跟收缩的特质。经典中并没有提到「四大所造色」，但在阿毗达磨对此做了进一步的解释：「四大所造色」与前五根有关，即眼、耳、鼻、舌、身，也包含了外尘，就是色、声、香、味、触。五根所对的五尘中「色、声、香、味」是属于四大所造色。但「触」属四大，而非「所造色」。

把不同的色法与名法聚在一起，就会组成不同的「名色」法。「名色」法聚集、连结，就构成了六处，或称六入的缘。我们这个肉身就是一个物质，由「四大」和「四大所造色」（由四大衍生的各种物质）所组成。

「名法」为何不包含「识」？

在佛陀的系统中，「名色」意指身体和心所的综合体，但不包含「识」。在经的文献中未记载「名法」包含「识」，可能是因为「名法」在缘起脉络中总是以「识」是「名色」的缘而被说明。因此，「名法」不包含「识」。

但在注解书或注解书之前，如《弥兰陀王所问经》中，「名色」常代表整个人，因此，「名法」则包含「识」。在经典的内容中，视「识」和「名色」互相为依止的缘。但注解书则提出：一为「名法」（包含「心所」与「识」）；另一为色法，彼此也互为依缘。注释书不同于经典的原因，是为了方便修观，因此简化五蕴中的受、想、行、识蕴为名法，色蕴则是色法。这不是基于反对，而是目的不同。

《俱舍论》提及缘起中「色」是色蕴，「名」是五蕴中的后四蕴，这样的解释与经典不同。早期汉译大乘经典中有关缘起部分，提及「名法」不包含「识」，是比较接近巴利文献的。

名色是六处的缘

个体生命得以发展，是再生（受孕）时名色开始在这有情中作用。投胎（再生）时的色法，只是非常简化的受精卵，仅包含在六处的五个物质型式中的身处（身根）。

随着胚胎的发展，器官开始成长，其他四根也跟着「身根」成长而发展。在经过几个月的发育后，眼、耳、鼻、舌等器官开始分化完成。「意处」在投生的第一刹那就已产生。「意处」即是潜意识心相续流，也就是阿毘达磨所说的「有分心」。随着胚胎的发展，「意处」开始发展，同时其他处也开始发展。总括来看，「六处」的产生与发展，是因为「名色」这精神与物质的复合体在投生时生起，并且持续在发育的过程中作用。

在此世的过程，即便是此时此刻六处的生起，也都是依赖着名色。「色」即生理物质的身体，是由四大和四大所造色所组成。依恃着这个活的身体，其他的五根（感官）得以产生作用。如果生命断灭，则感官不能有作用。我们能分辨出这是一个身体，是因为身体是活的，也因有这活的身体，其他的感官才能发挥功能。死尸虽有各种器官，但已无法发挥其感官的作用（无六处的功能）。

「意处」即是「有分心」，在每一有分的刹那生起中，都会与五心所共同活动，这五心所是触、作意、受、想、思。因此可说意处依赖名法。

基于以上的探讨，可以知道「六处」是依赖「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。



识为名色的缘

我们再进一步回溯到名色的缘，在经文中，沙利子问：「什么是名色？什么是名色的集？什么是名色的灭？什么是名色灭之道？」沙利子接着作了解释：因为有「识」的生起所以有「名色」的生起，「识」为「名色」特别的缘。

然而「识」如何成为名色的缘？在经文中分析了什么是识（六识），却没有明确解释「识」如何成为名色的缘。

识启动胚胎的发展

在《长部·大因缘经》中，详细地解释了：什么是「识」及「识」如何成为名色的缘。在这部经中佛陀对阿难陀尊者提到：如果「识」没有投生母胎，就没有「名色」在母胎中形成。如果「识」在母胎中被中断的话，就不可能有「名色」的发展；或者说有个小男婴或小

女婴的「识」被外力终止，那么他的「名色」也不可能再成长。

我们必须了解，是「识」启动了胚胎的发展，而这个「识」是来自于刚死不久的某个有情。这个「识」并非灵魂也不是一个不变的实体，而是不断地变化与生灭。

那么投胎所指为何？投胎就是「有分心」从一个过世的有情投生到母胎中，开始了一个新的生命，这就是「受孕」。当「识」与受精卵结合时便称为受孕，这新的受精卵就是「色」，也就是新生命的身体。

胚胎「名色法」的运作与发展

而当「识」与新的胚胎连结后，触、作意、受、想、思就依其生起，这就叫做「名法」。所以，当受孕（意即在非常早期的生命）后，这胚胎就已经具有心理功能。即使是只有几个细胞的胚胎，也就已经具有些许的感受，例如刹那的快乐、痛苦的「受」等，或许也会对外在环境有一些「想」，一些「思」的作用，即意志作用，想继续活下去。可能也会有一些伴随着经验产生的「作意」心所的作用。这些心所就是「名法」。当识与胚胎结合时，名色就会生起。在母胎九个月的胚胎发育期中，「识」持续扮演着整个发育过程中的重要角色，只要有「识」在，「名法」与「色法」就会生起，于是，这胚胎的受精卵细胞就会展开分化、成长、发育，慢慢成为一个小婴孩。

现代生理学的解释

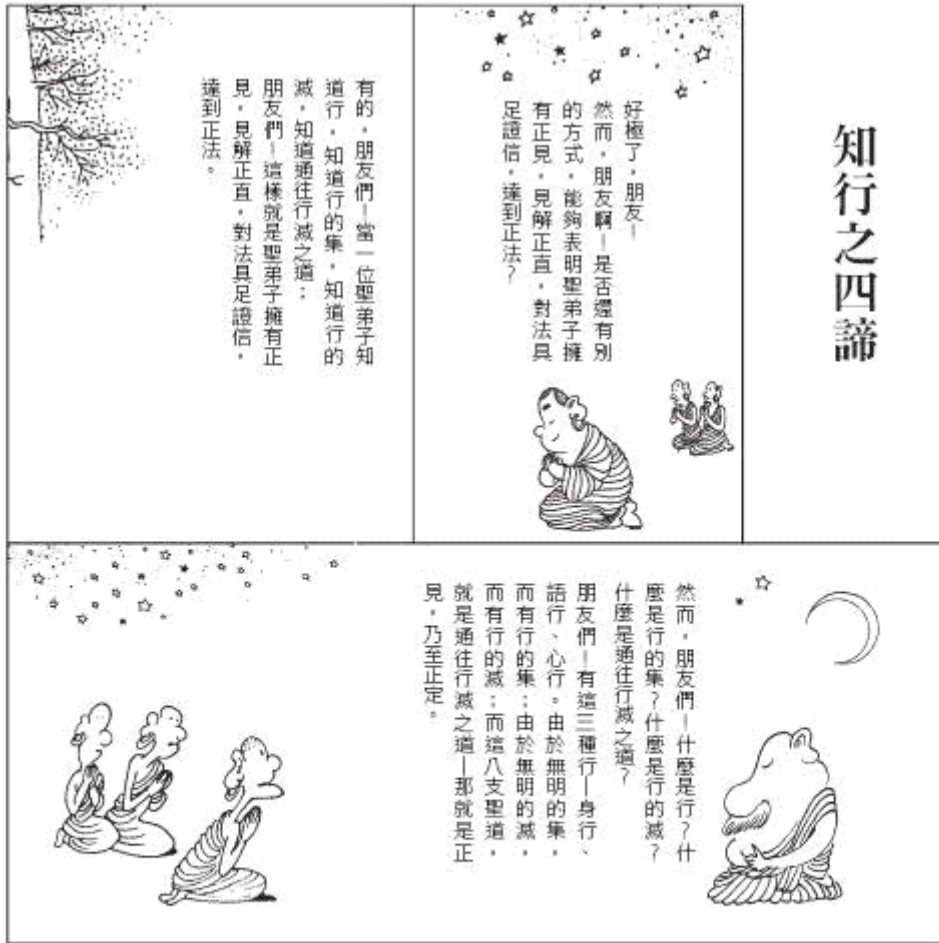
接着我以现代生理学的角度解释。当胚胎渐渐发展，复杂的脑神经系统就会发展出来，以维持生理的功能。「识」也会随着这复杂的系统发展出来，其本身会更完整、成熟。例如，我们听过肚子中的胎儿会对不同的音乐有不同的感应，也会对不同的语言有所反应，如对温柔或凶恶的言语等有不同反应。当这个胎儿出生后，一生中只要有「识」的作用，名法与色法就会有功能。由于现在生起的「识」，让身体保持是活的状态。如果没有「识」，虽然这个身体可以称为色法，但它再也不是「名色」中的「色」法。没有识的色法只是物质，就像桌子、杯子一样是没有生命的。「识」支持着色法持续活着的肉体状态，也支持着所有的名法—触、作意等的作用。因此，可以总结地说：识是名色的依止缘。

在第一刹那的投生，「识」即成为这期生命名色法的缘。或许有人问：为什么「有分识」会在这特定的因缘当中投生？为什么「有分识」会在某一特定的「界」中生起？为什么这「有分识」会被引导投生到某个特定的家庭呢？为什么这「有分」会具有某些特定的潜能，如不同的人有不同的才能、个性、天赋？这答案就在接下来的说明。

【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

由于「行」的生起而有「识」的生起。这里翻译为「行」可能不是那么正确，更精确地翻译应该为「思」——「意志行」或「思行」。「行」这个字在佛教经典中有很多意义，在十二支缘起中意指「不善业思」或是「善业思」。思心所或意志是我们造业的主要原因，即「行」是主要造业的因。

探讨「行」可从心理的面向来发掘。当我们提到业时，不要从外显的行为来看，要从内在心理的活动来探讨解释。佛陀验证缘起的因果循环鍊中，他发现因为「识」而有新生命。接着他又问：是什么导致「识」的生起？佛陀看到是因为意志的「行」，也就是「思行」引导推动有情的「识」投生到轮回中的某个目的地，成为新生命。

「行」为何能推动「识」去投生？

在这一世当中，我们总会有身、口、意的行为，这些皆从我们的「思」、「意志」，也就是「行」而来。当「行」所推动的行为结束后，这「行」并没有结束，而是留下印象反印在「有分心」中，余留了潜在的力量。这些「行」在因缘上成熟时，则会产生其相应果报。同时有些强烈的「行」具有潜能，能引导有情到某地投生。

死的时候发生了什么呢？是什么引导我们投生成为人？

死时，有一特定的「行」，扮演了指导、决定某心识将会投生哪里的决定力量，就是这个「行」决定了「心识」，即「有分」会到哪去投生。若是人（道）则决定他会到哪个家庭投生。至于其他所造的许多「行」，会在这一世特定的时间，当因缘成熟时，产生它们的果报。因此，我们可说「行」是「识」生起的缘。

三类行

行可分为三类，记载在《相应部·51经》中的分类有三：第一为「非福业行」，这是没有功德的业行。「非福业行」相应于不善的思行，它会导致有情投生恶趣。

第二种是属于「福业行」。这可能是欲界的善业，会导致有情投生欲界的善趣，例如天道或人道。也可以包含得到四禅定的成就，它会引导有情投生色界地。

第三种为「不动业行」，这是指在无色界定的成就，它会导致在无色界地投生。因此，可以总结地说：「思行」是「识」生起的缘。我们从现在到另一个存有或一生的介面，由这一世到下一世，都是因为「行」。不过，同时也要知道，此时此刻我们意识活动时，也同时产生新的思行，这些思行在未来会再产生新的心识。

身、语、意行

《正见经》中对行的分类亦有三种，即身行、语行、意行。什么叫做身行，我们必须了解到是「思行」透过身体来表现，可能是善，可能是不善。在《正见经》善不善业部分（经文第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。

语行则包含了四种善的语行，和四种不善的语行。即是十善业道和十不善业道中的四善语行、四不善语行。

意行有三种，这三种也分别是善与不善的，但它们并没有从我们的身、语表现出来。在十善与十不善业道当中，各别有三善意行与三不善意行。各种在禅修上的成就，例如无色界定或色界定都可以包含在世间善的意行当中。

《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。



无明是行的原因

沙利子解释构成「行」生起的原因是无明。所以经文说由于「无明」的集，而有「行」的集。

什么是无明呢？无明就是不知道苦、不知苦之集、不知苦之灭、不知达苦灭之道。所谓的「不知四谛」并非指不晓得四谛的内容，而是表示没有证悟、没有现观到四圣谛。

由于此根本的无知让有情从事各种业，包括从身、口、意中产生善与不善业，而这业又构成后来生起「识」的缘。我们很显然地可以看出无明是如何直接成为不善行的新因缘。

例 如有一个人并不了解佛法、不相信业果原则或缘起，而造了各种恶业，如恶口、杀生、邪淫等，这些行为会导致他后来投生到恶道。这种情况是因这个人不了解什么是四圣谛。另一种情形是：有人虽存邪见不了解四圣谛，但因具有善意，所以造了些善业，让他的心中有善意识，这善业会导致他在轮回中投生善道。

从事善行仍会导致轮回吗？

我们必须知道：纵使具有正见而造善业，但若仍有一点点没有破除的无明，这无明仍会引导投生。只要还有无明，纵使从事善业，这些善业就会构成再生的因缘。善业仍是一种「行」，是导致有情投生的缘。只要有一点点无明，就会导致再生，而有新的名法与色法。因此，我们可以说世间的善思行或不善思行，都是因为无明而生起。

【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

菩提長生講要






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。

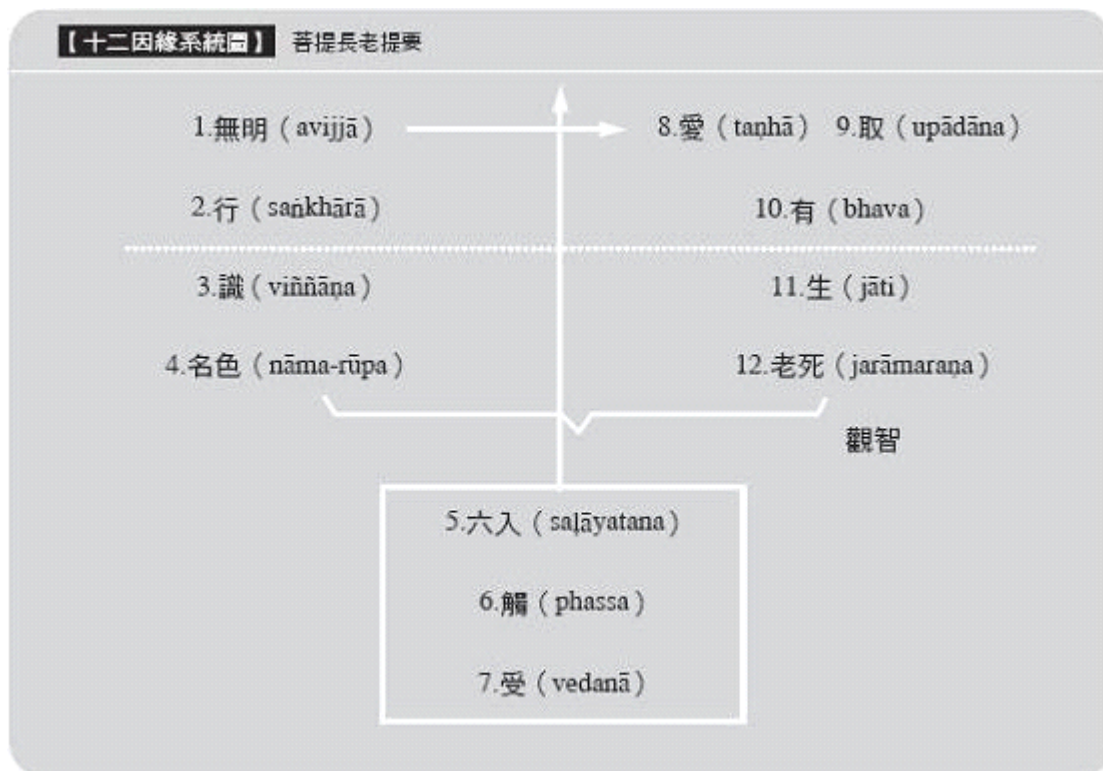


十二因緣的流转与还灭

无明是十二因缘公式的第一支。在佛陀证悟的夜晚，他追溯生命的缘起，回溯的最后就是无明。佛陀发现只要能断除无明，就能断除从「行」一直到「老死」等支。因此，十二因缘的公式就在经典中被标记为十二种缘、条件。《正见经》中诠释十二因缘的部分，是取其中任何一支，去探讨它的苦、集、灭、道。

总结十二因缘，我将十二支缘起视为一个系统，试着以二个不同的角度来看同一个过程。第一个角度我要问的就是：维持轮回不断地轮转的责任者是谁？是什么保持着轮回不断持续地轮转？

此生是「识」与「名色」互动的过程



上图是我了解十二因緣的方式。从第一个角度出发来探讨，是把「无明」当成十二因緣的主要原因而产生「行」。「无明」与「行」经常被视为「因」的面向，从这再被推动，而产生新的存在，就是「识」、「名色」。因此，此世从生到死，我们便可视为是「识」与「名色」互动的过程。

在《大缘经》中，佛陀并没有从「识」追溯到「行」，而是去分析「识」与「行」之间互为因果的关系。如同之前的说法，推演从生、成长到老死，「识」是「名色」的缘，「名色」是「识」的缘。我们这一生就是「名色」法作为「识」的缘，每一刹那「识」的生起，就是依着「名色」法而生起。我们的「识」依赖我们的肉身，也即是「色法」；「识」也依赖其他的心所法，也即是所谓的「名法」。

换个角度，这些名法与色法也是依着「识」而生起。如果没有「识」的支持，这个肉体不会是个活的肉体，而只是个没有生命的东西。如果没有「识」，也不会有其他的心所活动，例如受、想、思、触、作意。我们这一生，每一年、月、分、秒，都是「识」与「名色」相互为缘的活动。

如果要追溯「名色」法与「识」的缘，就要追溯它的因——行，特别是「思行」，是思（意志）导致我们投生。什么是「思行」？「思行」包括了不善的身、语、意业，也包含了世间善的身、语、意业。这些活动具有业力，因为它们有「无明」的存在。我们也可说「无明」是孕育者，能将这些活动（业）转化为种子，时机成熟时，能在新的存有中产生「识」及其其他的果。

探索生至老死的历程

除了看到「名色」法和「识」彼此互相运作的角度外，另一角度是从生到老死的成长历程。左图（页60）中3（识）、4（名色）对照右边的11（生）、12（老死）。这对照关系，是「老死」对应着「名色」；「生」对应着「识」。

「老死」对应着「名色」，「生」对应着「识」。这样的说法让人觉得其所说明的是更具体的人。我们可以将生、老死看成一个再生的存在，「个人」的存在，也就是一被动的结果的存在。有人会问什么是「生」的因？什么是「再生有」的缘？经典中如此回答：是「业有」。换言之，因「业有」的行为导致我们有新的存在（再生有），导致有情不断地在三界中的某一界投生。

接着我们可以问一个问题：什么是业的缘？为什么我们有情要不断地活动，然后不断地在三界中投生？

未曾停息的爱与取

刚刚提到是「业有」，也就是「思」的业行导致有情投生。投生的「有」，是相应于「行」。为什么会持续有业，让有情在三界中不断投生？佛陀回应这个问题，是因为「爱」与「取」。执取什么呢？对感官的欲乐取着，对「见」取，最根本的是有情取着有关「我」的教义。我个人认为「四取」，基本上阐述了有情内在更深层的执取，也就是对五蕴的执取，认为五蕴是我的。

接着我们又可以再问：「为什么有情会有这四取？」「为什么有情会执着五蕴？」佛陀发现了问题的答案—执着是因为「爱」，有「欲爱」、「有爱」、「无有爱」三种爱。所以，「爱」是生起「取」的缘。让生命不断地发生最根本的就是「爱」与「取」—导致生起业行，业的活动又导致「业有」产生。濒死时某个业会导致有情投生另一个生命、另一个「有」。所以，「死」与「有」当中，即是从此生转生另一世的过程。而一旦有「生」，就不可避免有老、死。

深思爱与无明的关系

上图中8（爱）、9（取）是根本的因缘，它相对应的就是1（无明）。不过「爱」跟「取」并不与无明相等，而是相应。「爱」与「无明」有什么不同？我们可以说「无明」是更根本的原因—因为不了解世间的真相，才会产生渴爱；「无明」维持，就不断加强这个渴爱。在「无明」与「爱」之间，我们可以直接画上一个因果关系，跳过其他的条件。

学习十二因缘各支的关系时，不要把它想成是一个固定的规则。而为了让大众了解各支彼此间的因果关系，我才会说：「无明」是「爱」的原因。

正念「六处」打断爱的连结

上述的探讨中谈到九个缘起支，另外三支（六处、触、受）并没有提到，它们要放在哪个部

分呢？

我们必须明白佛陀说十二支缘起，并非为了提供一个很清晰的解释系统，而是为了要让我们出离轮回。

是什么使我们在三界中轮回呢？主要是「爱」的不断被滋养。因此，我们必须了解爱如何生起，进一步控制爱。爱是怎么生起？藉着受。受怎么生起？是因为「六处」接触外境而产生受，而受为爱所执取。所以，将六处、受、触放进系统中——「无明」是生起「爱」的缘，因为有情对「受」、「触」、「六处」并无法真正地看清了解。

因此，在修道的训练，佛陀强调的是在六处培养正念、正知与观智，在六处、触、受当中生起观智，有情才能截断从「六处」、「触」、「受」所生起的爱的连结。若能在无明产生爱的因果链上截断，「取」和「有」就会断，如此也就没有生与老死。若还无法在「六处」生起观智，佛陀强调要在六门摄律仪。摄律仪或其他不同的修鍊，就是为了要让我们洞察到六处、触、受生起的本质，目的在断除爱。如何断除爱？即是要以智慧断除无明——爱生起的根源。

十二因缘的传统注释

下表是传统用以解释十二支缘起间的关系图。要了解这只是说法的方便，若将十二缘起支只做字面上的了解或想得太固定严谨，可能会误导我们对十二因缘的了解。从之前的说明就可以了解我为什么说十二支缘起只是个说法的方便。

【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
未來世	11.生 12.老死	五未來果 3,4,5,6,7

二十个模式和四组

三世

（见页63图）过去的注释家将十二支缘起分为三世：「无明」与「行」属于过去世；生、老死属于未来世；中间部分的「识」到「有」为现在世。这又可分作两组：「识」到「爱」归为现在果，现在果是因为过去的「无明」和「行」产生「识」，所以「识」为有情此世所有的来源、根本。「识」作为「名色」的缘，随着「名色」发展，「六处」也生起，藉由「触」与外在所缘连结，就生起了「受」。所以，从「识」到「受」是因为过去的无明、行，而生起的现在果。

第二组，从「爱」到「业有」为现在因。当我们对「受」产生强烈的爱时，就开始了心理的循环。爱的心理循环启动执着，这执着也会导致爱与取，令我们生起行为，产生导致未来轮回的「业有」。因此，「爱」、「取」、「业有」被视为现在因。

三连结

我们就「现在世」这一组，分为现在果和现在因。而现在的因果与过去的因果，便可产生「三连结」。

什么是三连结？

第一个连结：「过去因和现在果（行与识）」的连结。第二个连结就是「现在因与现在果（受与爱）」的连结。第三个连结为「现在因和未来果（业有与生）」的连结。

当「无明」与「行」被归为是过去，「爱、取、有」被归为现在，这样的分法就是一种方便。我们不应该认为「无明、行」被归为过去世，就认为「无明、行」就是过去。「爱、取、有」被归为现在，就认为过去没有「爱、取、有」。所以，传统注释家为了使我们完整地解十二缘起而提出了其他不同的角度，就是二十个模式和四组。

过去因跟现在果（行与识）、现在因跟现在果（受与爱）、现在因跟未来果（业有与生）构成所谓的三连结。

要了解过去因，必须了解不是只有无明和行，还有其他三个，也就是五个过去因。过去的五个因就是「无明、行、爱、取和业有」。过去的五因在过去发生功能，同样地，现在也继续运作着。而现在「爱、取、有」在活动时，同时也伴随着无明和行一起活动。因此，我们就有了五个现在的因—爱、取、有和无明、行。

现在果包含从「识」到「受」五个。五个现在果到未来也一样会运作，所以称为五个未来果。基于这样的解释，我们可说是有二十个因和四组。五个过去因产生五个现在果，五个现在

因产生五个未来果。事实上，生跟老死也可放到五个现在果当中，现在就有老死，不是吗？所以，就有七个现在果，也可以有七个未来果。古老的解释为了清楚地说明，才切分了五个现在因、五个未来果。

由「三轮转」的角度看十二因缘

十二因缘又可被归类为三轮转。第一为「烦恼轮转」。烦恼轮转的第一个烦恼就是无明、第二是爱、第三是取。第二个轮转是「业轮转」。这就是在十二因缘中，代表「业」的二支——「行支」和「业有」支。第三就是「果报轮转」。果报轮转包含了第三、四、五、六、七支。第十的「业有」也会产生果报，所以，第十被归成果报，是指业果报「有」中的「再生有」。另外，生与死是果报轮转。

烦恼轮转（无明、爱、取）、业轮转（行、业有（部分）、果报轮转（识至受、业有（部分）、生、老死）即三轮转。

在三轮转中也有因果的关系，最基本的轮转是「烦恼轮转」。烦恼轮转是促使「业轮转」的因，而业轮转是构成「果报轮转」的因。不同的果报是因为造不同的业而产生。感不同果报的有情，会产生不同的反应，这又再启动了烦恼轮转；从不同的烦恼轮转又再产生不同的因；再从业轮转又会再产生果报，果报轮转又继续产生烦恼轮转，我们的烦恼轮转就这样一直循环不止。

二根

从「业行」看又有二根。「无明根」是从过去延伸到现在，「爱」是现在根，也会延伸到未来的果。我认为这是相对性的解释，也可以说因为过去的爱导致现在，因为现在的无明而有未来。

八正道是达苦灭之道

探讨十二因缘非常重要的部分，不是只探究缘起如何生，更在于缘起如何灭。《正见经》中的十二支缘起，每一支都提到四元素：苦、集、灭、道。

圣弟子必须知道八正道是止灭所有缘起支的道。了知八正道最基本的前提就是要有正见、正思维。接下来，是正语、正业、正命，基于戒的三种道德伦理要素，才能产生三个有关定的要素，即正精进和正念，因此才能产生正定。基于正定也才能产生观的正见。

当正见的观智一直深入与成熟，出世间正见生起，如此即能现观四谛。具出世间正见就会生起法眼、法现观。正见观的正见才能断除有情部分的无明。初断无明烦恼的圣弟子，就会进入初果。初果的圣弟子继续不断地修持，将具有出世间的决定正见，利用出世间的正见，可更快速切断这一团的无明。这位圣弟子在现世或未来世一定会断除剩余的无明，当无明完全地被断灭，圣弟子便具有完全的观智。所谓完全断除无明，意指构成这十二支流转的无明

会被完全断除。所以，当无明被完全断灭的同时，爱跟取也完全被断灭了。

当一个人能全然了解四圣谛，「无明、爱、取」就会完全被切断。当一个人完全断除了所有的烦恼，也就不会生起任何思行。

已断除所有烦恼的圣者仍然有一些持续的行为，我们认为这行为是善的行为。因为，他所有的业都来自于三善根。这无贪、无瞋、无痴三善根所生起的行为不会再落入「有分」，即他不再有任何潜在而会导致未来果报的业力。因此，可说因无明灭而行灭。这位圣者已经没有爱、取，他的所有行为没有能力产生未来的「再生有」。换言之，他的「业有」将不再导致「再生有」。

解脱者「灭」了什么？

一位解脱者在此时此刻灭了什么？灭了「无明、行、爱、取、有」这五支。圣者在现世断了这五支，他不会产生未来的五个果报（识、名色、六处、触、受）。但还活着的阿罗汉圣者仍有「识、名色、六入、触、受」，阿拉汉圣者有受，但不会再对乐受或苦受生起渴爱，他的内在经常有一种安详、宁静、平安的感受，但也不会执取这样的感受。

经典中比喻阿拉汉在此时此刻就已经灭除了生、老死，这并非指在山上不死的仙人。阿拉汉也会老、也会死，只是他们不会经验一般所经验到的死。佛陀描述普通有情的死—死后诸根都已经毁坏了。佛陀如何描述阿拉汉的死呢？佛陀会说他诸根已经毁坏，此生已尽，他的识、名色、六入、触、受、生、老死都灭了。

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！這樣就是聖弟子擁有正見，見解正直，對法具足證信，達到正法。



漏的定义

「漏」的英文为 taints，有污染的意思，我并不喜欢这样的翻译。「漏」的巴利文是 Asava，我觉得中文翻译得很好，「漏」这个字本身有「水流」之意。巴利文 Asava 是从梵文字根√Zru 所衍生出来的，Asava 的前置词「A」有方向的意思。有的学者把这方向译成「流出」，有的学者把他翻成「流入」。我觉得比较正确的解释应该是「境流入心」。

Asava（漏）指的就是深藏在我们内心的烦恼，当这些烦恼流上来后，就污染我们的心。这听起来与「随眠」的意义相似，我实在不知道如何解释漏与随眠的不同，唯一不同的是「Asava」有三种，随眠有七种。早期经典只列出三种漏，如《正见经》中所提出。

三种漏

欲漏

有三种漏：「欲漏」，是对感官的渴爱；「有漏」指对存有的渴爱；还有「无明漏」。

「欲漏」指单纯对感官的欲爱、渴求，是内心很单纯的欲求。当它从内心深处浮现到认识活动的心时，则会对感官产生渴爱的行动。

有漏

「有漏」是有情内心深处对存在的渴爱，当它浮现到内心，就呈现对「存有」产生渴爱的心理活动。

无明漏

「无明漏」也非常深层，无始以来就深藏在众生心中，令有情的心被迷惑、无知所覆。

无明与漏的关系

经文说明三漏的定义后，接着提到「由于无明的集，而有漏的集。」可见「漏」是「无明」生起的缘，接着又解释，因为「无明」的生起而有「漏」的生起，这就导致了一个非常有趣的情况。如下图所显示的关系：无明是漏的缘，漏又是无明的缘。

无明 → (无明) 漏 → 无明 → (无明) 漏 → 无明 (现世)

在「三漏」中有「无明漏」。我们要问：在「漏」中的「无明」和在缘起的「无明」，这二者的关系是什么？根据注释书解释：如果单说「无明」指的是现世的无明，「无明漏」是前一世的无明，是导致现世的无明的缘。而前一世的「无明漏」又从哪儿来？是之前那一世的无明所构成。也就是前二世的「无明」是前一世「无明漏」的缘。

因此，我们可说此世的无明为前一世的无明所生，每一世的无明都是因为前一世的无明而生，如此连续不断。所以佛陀说轮回是找不到一个开始的，因为我们找不到无明的起始点。

但这并不表示无明没有终点，要终止无明是有可能的，佛陀最伟大的成就就是让这黑暗的无明停止。佛陀以他的智慧照耀了我们，也向我们指出如何终止无明的可能途径。

终止无明的方法就是终止「漏」。终止「漏」必须依着「八正道」而行，就是从正见到正定。最后沙利子以这段文作为此经的结语：「朋友们！当一位圣弟子像这样知道漏，像这样知道

漏的集，像这样知道漏的灭，像这样知道通往漏灭之道；他就能完全舍断贪的随眠，除去瞋的随眠，根除「我是这个」的见和慢的随眠，断无明，生明，就在现世今生达到苦的边际。朋友们！这样就是圣弟子拥有正见，见解正直，对法具足证信，达到正法。」

随堂问答

问：请问《正见经》架构的意义？

答：《正见经》前四个主题：善恶业、四食、四圣谛和十二因缘是佛陀教法中主要的四大主题。同时这四个主题也可说是缘起的普遍原则。因为皆是在探讨因缘的关系。「漏」在这部经中出现可说是比较特别的。因为汉传的阿含中并没有「漏」，可能是后来加上去的。这四个主题可说是佛陀教法的概论，有助于新学者对佛陀基础教法原则的了解。

问：正见、正思惟、正精进、正念、正定会基于正语、正业、正命而同时生起，是否有可能一个人没有持戒清净，但其他的道支仍然可以生起？

答：就是这样，有人误解一定要持戒清净，才能修禅定。但只要虔诚地努力持戒，而禅修也能帮助持戒清净。并不是要持戒清净才能学禅修。而是禅修和一心虔诚要努力持戒清净的心，会让我们持戒渐渐地清净。

《正见经》

Sammaditthi Sutta (MN 9)

南传大藏经（巴利经藏）中部 第九经 台湾元亨寺汉译

如是我闻。一时，世尊在舍卫城只陀林给孤独园。

尔时，尊者沙利子（Sāriputta，舍利弗）言诸比丘曰：“诸比丘！”彼等诸比丘应尊者沙利子：“尊者！”如是，尊者沙利子曰：

“诸贤！所谓‘正见，正见，’圣弟子如何持正见，其见正直，于法绝对持净信，为达此正法者耶？”（彼等答曰：）“尊者！我等为知此语之意义，虽远路亦应来尊者沙利子之处。愿尊者沙利子（能为我等）说明此语之意义者是幸也！诸比丘愿闻尊者沙利子之所说而忆持之。”（沙利子曰：）“诸贤！谛听之！善思念之！予将说之。”彼等诸比丘应尊者沙利子曰：“愿乐欲闻！”于是尊者沙利子如次曰：

1“诸贤！若圣弟子知不善、不善之根；知善、知善之根者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。诸贤！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：诸贤！杀生是不善，不与而取是不善，邪淫是不善，妄语是不善，两舌是不善，粗恶语是不善，绮语是不善，悭贪是不善，嗔恚是不善，邪见是不善，此乃谓不善。诸贤！如何是不善之根本？曰：贪是不善之根本，嗔是不善之根本，痴是不善之根本，此谓不善之根本。

诸贤！如何是善？曰：回避杀生是善，回避不与取是善，回避邪淫是善，回避妄语是善，回避两舌是善，回避粗恶语是善，回避绮语是善，不悭贪是善，不嗔恚是善，正见是善，此乃谓善。诸贤！如何是善之根本？曰：不贪是善之根本，不嗔是善之根本，不痴是善之根本，此乃谓善之根本。

诸贤！圣弟子若知如是不善，知如是不善之根本，知如是善，知如是为善之根本者，彼普舍贪随眠¹，除嗔随眠，除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见，其见正直，对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

2“善哉！尊者！”彼等比丘信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”（沙利子曰：）“然！有。诸贤！若圣弟子知食、知食之集、知食之灭、知至食灭之道。如是者，圣弟子具正见、其见正直，对于法绝对持净信，则达此正法。如何是食？如何是食之集？如何是食之灭？如何是至食灭之道？曰：

于食有四种，已生之有情令住之，将生之有情令扶助者也。其四种者：第一、或粗或细之搏食²，第二、触食，第三、意思食，第四、识食。依欲之集而有食之集。依欲之灭而有食之灭也。其八支圣道是至食灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。圣弟子如是知食、如是知食之集、如是知食之灭、如是知至食灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

3“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”（沙利子曰：）“然！有。诸贤！若圣弟子知苦、知苦之集、知苦之灭、知达苦灭之道，如是之圣弟子具正见、其见正直，对于法绝对持净信，则达此正法。诸贤！如何是苦？如何是苦之集？如何是苦之灭？如何是达苦灭之道？曰：生是苦、老是苦、病是苦、死是苦、愁、悲、苦、忧、恼亦苦，求不得是苦，约而言之，五种蕴是苦也，此谓苦。复次，如何是苦之集？曰：其渴爱也，彼更引导于存在，而伴喜贪，彼于此而为享乐者也。即欲爱之渴爱、有之渴爱、无有³之渴爱也，此谓苦之集。复次，如何是苦之灭？曰：彼之渴爱完全离灭、舍弃、除去、解脱、无执，此谓苦灭。如何是达苦灭之道？曰：其八支圣道是达苦灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子知如是苦、知如是苦之集、知如是苦之灭，知如是达苦灭之道，彼普舍贪随眠，除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

4“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更发问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：]“然！有。诸贤！若圣弟子知老死、知老死之集、知老死之灭、知达老死灭之道，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。诸贤！如何是老死？如何是老死之集？如何是老死之灭？如何是达老死灭之道？曰：于各各之有情界，各各有情之老衰、齿落、发白增、皮肤皱，即寿命日衰、诸根日坏，此谓老也。又，各各有情由各各有情界没去、坏灭、死、终，即诸蕴坏而舍弃形骸，此谓死也。如是此之老、如是此之死，此谓老死也。因生之集，而有老死集；因生之灭，而有老死灭。其八支圣道，即达老死灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知老死、如是知老死之集、如是知老死之灭、如是知达老死灭之道。彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

5“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更发问曰，“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：]“然！有。诸贤！若圣弟子知生、知生之集、知生之灭、知达生灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。诸贤！如何是生？如何是生之集？如何是生之灭？如何是达生灭之道？”

曰：于各各有情界，各各有情之生、出现，即诸蕴之现行、诸处之聚得，此谓生。因有之集，而有生之集；因有之灭，而有生之灭。其八支圣道，即可达生灭之道，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。圣弟子如是知生、如是知生之集、如是知生之灭、如是知达生灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也”

6“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更发问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：]“然！有。诸贤！若圣弟子知有4、知有之集、知有之灭、知达有灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。如何是有？如何是有之集？如何是有之灭？如何是达有灭之道？曰：此等有3有，欲有、色有、无色有也。因取之集，而有有之集也。因取之灭，而有有之灭也。其八支圣道，是达有灭之道，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知有、如是知有之集、如是知有之灭，如是知达有灭之道，彼普舍贪睡眠、除嗔睡眠、除去（予有）见之慢睡眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

7“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：]“然！有。诸贤！若圣弟子知取、知取之集、知取之灭、知达取灭之道，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。如何是取？如何是取之集？如何是取之灭？如何是达取灭之道？曰：此等有4取，爱取、见取、戒禁取、我论取也。因渴爱之集，而有取之集；因渴爱之灭，而有取之灭。其八支圣道者，是达取灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知取、如是知取之集、如是知取之灭、如是知达取灭之道，彼普舍贪睡眠、除嗔睡眠、除去（予有）见之慢睡眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

8“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：]“然！有。诸贤！若圣弟子知渴爱、知渴爱之集、知渴爱之灭、知达渴爱灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。诸贤！如何是渴爱？如何是渴爱之集？如何是渴爱之灭？如何是达渴爱灭之道？曰：此等有6渴爱聚：色渴爱、声渴爱、香渴爱、味渴爱、触渴爱、法渴爱。因受之集，而有渴爱之集；因受之灭，而有渴爱之灭。其八支圣道者，是达渴爱灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知渴爱之集、如是知渴爱之灭、如是知达渴爱灭之道，彼普舍贪睡眠、除嗔睡眠、除去（予有）见之慢睡眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

9“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：]“然！有。诸贤！若圣弟子知受、知受之集、知受之灭、知达受灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。如何是受？如何是受之集？如何是受之灭？如何是达受灭之道？曰：此等有6受聚：眼触所生受、耳触所生受、鼻触所生受、舌触所生受、身触所生受、意触所生受。因触之集，而有受之集。因触之灭，而有受之灭。其八支圣道者，可达受灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知受、如是知受之集、如是知受之灭、如是知达受灭之道，彼普舍贪睡眠、除嗔睡眠、除去（予有）见之慢睡眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

10“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：]“然！有。诸贤！若圣弟子知触、知触之集、知触之灭、知达触灭之道者，如是之圣弟子具正见、

其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。如何是触?如何是触之集?如何是触之灭?如何是达触灭之道?曰：此等有六触聚：眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触。因六处之集，而有触之集；因六处之灭，而有六触之灭。其八支圣道者，可达触灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知触、如是知触之集、如是知触之灭、如是知达触灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

11“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：“然！有。诸贤！若圣弟子知六处、知六处之集、知六处之灭、知达六处灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。如何是六处?如何是六处之集?如何是六处之灭?如何是达六处灭之道?曰：此等有六处：眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处。因有名色之集，而有六处之集；因有名色之灭，而有六处之灭。其八支圣道者，是达六处灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知六处、如是知六处之集、如是知六处之灭，如是知达六处灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

12“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：“然！有。诸贤！若圣弟子知名色、知名色之集、知名色之灭、知达名色灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。如何是名色?如何是名色之集?如何是名色之灭?如何是达名色灭之道?受、想、心、触、作意，是谓名；四大及四大所造色，是谓色；如是此

之名、此之色、谓之名色。因有识之集，而有名色之集，因有识之灭，而有名色之灭。其八支圣道者，是达名色灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知名色、如是知名色之集、如是知名色之灭、如是知达名色灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

13“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：“然！有。诸贤！若圣弟子知识、知识之集、知识之灭、知达识灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。如何是识?如何是识之集?如何是识之灭?如何是达识灭之道?诸贤！此等有六识聚：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。因行之集，而有识之集；因行之灭，而有识之灭。其八支圣道者，是达识灭之道，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知识、如是知识之集、如是知识之灭、如是知达识灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

14“善哉！尊者！”彼等比库信受沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰：“然！

有。诸贤！若圣弟子知行、知行之集、知行之灭、知达行灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。诸贤！如何是行？如何是行之集？如何是行之灭？如何是达行灭之道？诸贤！此等有三行：身行、口行、意行也。因无明之集，而有行之集；因无明之灭，而有行之灭。其八支圣道者，是达行灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。圣弟子如是知行、如是知行之集、如是知行之灭、如是知达行灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

15“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰:]“然！有。诸贤！若圣弟子知无明、知无明之集、知无明之灭、知达无明灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。诸贤！如何是无明？如何是无明之集？如何是无明之灭？如何是达无明灭之道？诸贤！不知于苦、不知于苦之集、不知于苦之灭、不知于达苦灭之道，此谓无明。因漏之集，而有无明之集；因漏之灭，而有无明之灭。其八支圣道者，是达无明灭之道也，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知无明、如是知无明之集、如是知无明之灭、如是知达无明灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，而令起明，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

16“善哉！尊者！”彼等比库信受尊者沙利子之所说，随喜之，后更问曰：“尊者！圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，为达此正法，更有其他法门否？”[沙利子曰:]“然！有。诸贤！若圣弟子知漏、知漏之集、知漏之灭、知达漏灭之道者，如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法。诸贤！如何是漏？如何是漏之集？如何是漏之灭？如何是达漏灭之道？诸贤！此等有三漏：欲漏、有漏、无明漏也。因无明之集，而有漏之集；因无明之灭，而有漏之灭。其八支圣道者，是达漏灭之道，即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定也。诸贤！圣弟子如是知漏、如是知漏之集、如是知漏之灭、如是知达漏灭之道，彼普舍贪随眠、除嗔随眠、除去（予有）见之慢随眠，舍无明，令明起，于现法为苦灭。如是之圣弟子具正见、其见正直、对于法绝对持净信，则达此正法者也。”

尊者沙利子如是说已，彼等比库欢喜信受尊者沙利子之所说。

《正见经》表解

法增比库 整理

次第	烦恼/苦	因	苦灭	苦灭之道
1	知不善（akusala十不善：杀生、不与而取、邪淫、妄语、两舌、粗恶语、绮语、悭贪、嗔恚、邪见）	不善之根（悭贪、嗔恚、邪见）	知善（kusala十善：避杀生、避不与而取、避邪淫、避妄语、避两舌、避粗恶语、避绮语、不悭贪、不嗔恚、不邪见）	知善之根（不悭贪、不嗔恚、正见）
2	知食（ahara粗细搏食、触食、意思食、识食）	知食之集（欲集而有食集）	知食之灭（欲灭而有食灭）	知至食灭之道（八支圣道：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）
3	苦（dukkha生苦、老苦、病苦、死苦、愁、悲、苦、忧、恼苦，求不得苦，五种蕴苦）	苦之集（欲渴爱、有渴爱、无有渴爱）	苦之灭（渴爱完全离灭、舍弃、除去、解脱、无执）	苦灭之道（八支圣道）
4	老死（Jarā Marana有情之老衰、齿落、发白增、皮肤皱，即寿命日衰、诸根日坏，此谓老。没去、坏灭、死、终，即诸蕴坏而舍弃形骸，此谓死。）	老死之集（生集而有老死集）	老死之灭（生灭而有老死灭）	达老死灭之道（八支圣道）
5	生（jati有情之生、出现，即诸蕴之现行、诸处之聚得，此谓生）	生之集（有之集而有生之集）	生之灭（有之灭而有生之灭）	达生灭之道（八支圣道）
6	有（bhava欲有、色有、无色有）	有之集（取之集而有有之集）	有之灭（取之灭而有有之灭）	达有灭之道（八支圣道）
7	取（upadana四取：爱取、见取、	取之集（渴爱	取之灭（渴爱	达取灭之道（八

1. 知不善（akusala十不善：杀生、不与而取、邪淫、妄语、两舌、粗恶语、绮语、悭贪、嗔恚、邪见）、不善之根（悭贪、嗔恚、邪见）；

知善 (kusala十善：避杀生、避不与而取、避邪淫、避妄语、避两舌、避粗恶语、避绮语、不悭贪、不嗔恚、不邪见)、知善之根 (不悭贪、不嗔恚、正见)。

2. 知食 (ahara粗细搏食、触食、意思食、识食)、知食之集 (欲集而有食集)、知食之灭 (欲灭而有食灭)、知至食灭之道 (八支圣道)。

3. 苦 (dukkha生苦、老苦、病苦、死苦、愁、悲、苦、忧、恼苦，求不得苦，五种蕴苦)、苦之集 (欲渴爱、有渴爱、无有渴爱)、苦之灭 (渴爱完全离灭、舍弃、除去、解脱、无执)、苦灭之道 (八支圣道)。

4. 老死 (Jarā Marana有情之老衰、齿落、发白增、皮肤皱，即寿命日衰、诸根日坏，此谓老。没去、坏灭、死、终，即诸蕴坏而舍弃形骸，此谓死。)、老死之集 (生集而有老死集)、老死之灭 (生灭而有老死灭)、达老死灭之道 (八支圣道)。

5. 生 (jati有情之生、出现，即诸蕴之现行、诸处之聚得，此谓生)、生之集 (有之集而有生之集)、生之灭 (有之灭而有生之灭)、达生灭之道 (八支圣道)。

6. 有 (bhava欲有、色有、无色有)、有之集 (取之集而有有之集)、有之灭 (取之灭而有有之灭)、达有灭之道 (八支圣道)。

7. 取 (upadana四取：爱取、见取、戒禁取、我论取)、取之集 (渴爱之集而有取之集)、取之灭 (渴爱之灭而有取之灭)、达取灭之道 (八支圣道)。

8. 渴爱 (tanhā六渴爱聚：色渴爱、声渴爱、香渴爱、味渴爱、触渴爱、法渴爱)、渴爱之集 (受之集而有渴爱之集)、渴爱之灭 (受之灭而有渴爱之灭)、达渴爱灭之道 (八支圣道)。

9. 受 (vedanā六受聚：眼触生受、耳触生受、鼻触生受、舌触生受、身触生受、意触生受)、受之集 (触之集而有受之集)、受之灭 (触之灭而有受之灭)、达受灭之道 (八支圣道)。

10. 触 (phassa六触聚：眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触)、触之集 (六处之集而有触之集)、触之灭 (六处之灭而有六触之灭)、达触灭之道 (八支圣道)。

11. 六处 (Salāyatana有六处：眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处)、六处之集 (名色之集而有六处之集)、六处之灭 (名色之灭而有六处之灭)、达六处灭之道 (八支圣道)。

12. 名色 (nāmarupa受、想、心、触、作意，是谓名；四大及四大所造色，是谓色)、知名色之集 (识之集而有名色之集)、知名色之灭 (识之灭而有名色之灭)、知达名色灭之道 (八支圣道)。

13. 识 (viññāna六识聚：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识)、识之集 (行之

集而有识之集)、识之灭(行之灭而有识之灭)、达识灭之道(八支圣道)。

14. 行(sankhārā有三行:身行、口行、意行)、行之集(无明之集而有行之集)、行之灭(无明之灭而有行之灭)、达行灭之道(八支圣道)。

15. 无明(avijjā不知于苦、不知于苦之集、不知于苦之灭、不知于达苦灭之道,此谓无明)、无明之集(漏之集而有无明之集)、无明之灭(漏之灭而有无明之灭)、达无明灭之道(八支圣道)。

16. 漏(asava有三漏:欲漏、有漏、无明漏)、漏之集(无明之集而有漏之集)、漏之灭(无明之灭而有漏之灭)、达漏灭之道(八支圣道)。

北传后半,增阿四六、五(大正藏二、七九七页。)本经是关于得正见、达正法之方法,诸比丘问,沙利子答,其次以详说诸部门。一、知不善和不善之根本、善和善的根。二、知食和其集、灭、道。三、知苦和其集、灭、道。四、一一五、对老死以下、生、有、取、欲、受、触、六处、名色、识、行、无明之一一,知自己和其集、灭、道。一六、知漏和其集、灭、道。

注释:

1 睡眠(anusaya)烦恼随逐于众生,眠伏状态而得名,让语亦如字之义,即符随于先天的烦恼。

2 搏食(kabalinkara-ahara)又写为揣食,虽为普通之食物,此食时,因印度人以手捉食故而谓搏食。

3 无有之渴爱(Vibhava-thanha)虽可译为无有欲,此立于死后无存在之断见,故于现世尽量享受乐之欲,即立于断见之立场,为现世之享乐主义。此语至少有渴爱,即根本欲以上,如右之解释以外,亦有不少解释,今暂依南传之注释。

4有(bhava)存在,不觉凡夫乃存在之意,此语在很多地方虽译为“存在”,为特别之片语,唯有古来译例时,译为“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 sārīputto bhikkhū āmantesi - “āvuso bhikkhave”ti. “Āvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa paccassosum. Āyasmā sārīputto 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 sārīputtassa santike etassa bhāsītassa atthamaññātuṃ. Sādhu vatāyasmantaṃyeva sārīputtaṃ paṭibhātu etassa bhāsītassa attho. Āyasmato sārīputtassa sutvā bhikkhū dhāressantī”ti. “Tena hi, āvuso, suṇātha, sādhukaṃ manasi karotha, bhāsissāmī”ti. “Evamāvuso”ti kho te bhikkhū āyasmato sārīputtassa paccassosum. Āyasmā sārīputto 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 sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, 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 nandirāgasahagatā [ponobbhavikā (sī. pī.)] tatratatrābhinandinī [nandirāgasahagatā (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, sammādiṭṭhi...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 diṭṭhimānānusayaṃ samūhanitvā, avijjaṃ pahāya vijjaṃ uppādetvā, diṭṭhevadhamme dukkhassantakaro hoti - ettāvataṭṭhi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, 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 sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhamma”nti?

“Siyā, āvuso. Yato kho, āvuso, ariyasāvako jarāmaraññaṃ pajānāti, jarāmarāṇasamudayaṃ pajānāti, jarāmarāṇanirodhaṃ pajānāti, jarāmarāṇanirodhagāminī paṭipadaṃ pajānāti - ettāvataṭṭhi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, jarāmarāṇaṃ, katamo jarāmarāṇasamudayo, katamo jarāmarāṇanirodho, katamā jarāmarāṇanirodhagāminī 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 ayaṃ jarā idaṃ maraṇaṃ - idaṃ vuccatāvuso,

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

“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 jātiñca pajānāti, jātisamudayañca pajānāti, jātinirodhañca pajānāti, jātinirodhagāminiṃ paṭipadañca 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... sammāsamādhi.

“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 bhavañca pajānāti, bhavasamudayañca pajānāti, bhavanirodhañca pajānāti, bhavanirodhagāminiṃ paṭipadañca 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... sammāsamādhi.

“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 upādānanirodhagāminiṃ 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 taṇhānirodhagāminiṃ 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 sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, 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 - sammādiṭṭhi...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 sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, 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 sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, 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, saḷāyatananirodhā phassanirodho, ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo phassanirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ - sammādiṭṭhi...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 sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, 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, saḷāyatananirodhaṅca pajānāti, saḷāyatananirodhagāminiṃ paṭipadaṅca pajānāti - ettāvatāpi kho, āvuso, ariyasāvako sammādiṭṭhi hoti, ujugatāssa diṭṭhi, dhamme aveccappasādena samannāgato, āgato imaṃ saddhammaṃ. Katamaṃ panāvuso, saḷāyatanaṃ, katamo saḷāyatanasamudayo, katamo saḷāyatananirodho, 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 aṭṭhaṅgiko 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]

