

巴利語佛經譯注：
《中部》譯選 (5) 第 11, 12, 19 經*

南山巴利研究中心副研究員 蔡奇林

摘要

本文為巴利語《中部》第 11,12,19 經之譯注，包括：11.《獅子吼小經》；12.《獅子吼大經》；19.《二種心念經》。《獅子吼小經》闡述，何以唯有佛法中有四沙門果（預流果至阿羅漢果），他宗異論則無；並說明佛教與外教之差別。《獅子吼大經》講述，佛宣示其擁有「十種如來力」及「四無畏」，了知四生、五趣輪迴與通往涅槃之道，並說苦行無益，聖慧為要。《二種心念經》講述，佛依其過去之修行經驗，開示如何將心念區分為善、不善二種，而除滅不善心念，安住於善心念，以至達到禪定，證得三明而解脫。本譯注之巴利原文以 PTS 版及緬甸版為主，並參考錫蘭版、泰國版，取其適切者。譯文力求明白易

*2024/7/22 收稿，2025/7/4 通過審稿。

*作者案：本文為「巴利語《中部》經典譯注計畫」之部份成果（《中部》共有 152 篇經文），該計畫由南山放生寺所贊助，特此致謝。同時感謝二位審查委員仔細審閱本稿，指出其中疏誤之處，並提供寶貴建議，在此一併致謝。

懂，將長篇經文做適當分段，冠上段落標題，以收綱舉目張之效；各段標上編號，以方便注釋中之引用參照，達到以經解經之功能。關鍵處附上注釋，以幫助讀者理解經文意義，或說明翻譯之依據或考量。

【關鍵詞】巴利中部經典；獅子吼小經；獅子吼大經；二種心念經；十力；四無畏；苦行；神通；修心

目次

凡例

各經概要

11. 獅子吼小經

——佛教與外教的差異為何？從果證、根本見解到教義的施設

12. 獅子吼大經

——佛施教說法的憑據為何？佛的十力、四無畏與無量智辯

19. 二種心念經

——二種心念與二條道路：如何修習正念、正定乃至成就三明？

縮略語

引用書目

一、古代漢譯佛典

二、近代著作、譯作、參考書

凡 例

- 一、譯文中半形方括弧 [] 內的數字，表示巴利本 (Ee, 即 PTS 版) 的頁碼。此部翻譯以 Ee, Be 版為主，另參考 Ce, Se 版。
- 二、譯文中全形方括弧 [] 內的文字，表示譯者為使譯文文意更完整或更順暢而補充的內容。
- 三、譯文中全形圓括弧 () 內的數字或文字為譯者附註的內容。
- 四、各經經名之副標題，以及經文中之分段與段落標題皆為譯者所附加，目的在呈現經文主旨、經文結構與段落意旨，提高經文之易讀性。各段附上編號，以方便引用。
- 五、巴利本引用格式說明 (依 PTS 版)
 - AN 4:34, II 34-35 或 AN 4:34 (II 34-35) 表示：
《增支部》第 4 集，第 34 經；第二冊，34-35 頁。
 - DN 31, III 180-193 或 DN 31 (III 180-193) 表示：
《長部》第 31 經；第三冊，180-193 頁。
 - MN 56, I 371-387 或 MN 56 (I 371-387) 表示：
《中部》第 56 經；第一冊，371-387 頁。
 - SN 43:1, IV 359 或 SN 43:1 (IV 359) 表示：
《相應部》第 43 相應，第 1 經；第四冊，359 頁。
 - Ps II 387,15-16 表示：《中部注釋》第二冊，387 頁，15-16 行。
 - Vin I 14 表示：《律藏》第一冊，14 頁。
 - Vism 167 表示：《清淨道論》，167 頁。
- 六、漢譯本引用格式說明 (依大正藏版)
 - 《增壹阿含經 21.1》表示：《增壹阿含經》第 21 品，第 1

經。

- 《中阿含經 16》表示：《中阿含經》第 16 經。
- 《雜阿含經 843》表示：《雜阿含經》第 843 經。

七、本篇譯文注釋中對本部翻譯（簡稱南山版《中部》）之引用說明

- 《中部 122.18-19》（MN III 113）表示：南山版《中部》第 122 經，第 18-19 段。因此部分目前尚未出版，此處附上巴利本出處以利讀者參照。（若引用第 1~4; 21~23; 82, 86, 87; 58, 76, 98 經，請參《正觀》雜誌第 102、104、107、111 期相關段落，不另附巴利本出處）
- 《中部 38.2,9》（MN I 256-258）表示：南山版《中部》第 38 經，第 2 段，第 9 段。
- 《中部 41.10(8)》（MN I 287）表示：南山版《中部》第 41 經，第 10 段，第(8)項。

各經概要

11.【獅子吼小經】

本經敘說：佛告諸比丘，應當作正確之獅子吼：「唯佛法中有四沙門果，他宗異論則無。」若外教質問比丘們有何信心及依據而作是說，當回答：因見到自己擁有世尊所說的四種法——對師淨信、對法淨信、對戒圓滿、對同修喜愛，而作是說。若外教又謂彼等也具此四法，二者間有何差別？當回答：只有一種究竟，此究竟唯有離貪、瞋、癡、愛，無取，智者，不迎不拒者，喜好離妄想者能成就，外教因執「有、無」二見，不能離貪、瞋、癡、愛等，故無法達此究竟——解脫生死。又謂，外教或能遍知及施設「欲取、見取、戒禁取」，但無法遍知及施設「我論取」，因此其教法非正法律，其對師淨信、對法淨信、對戒圓滿、對同修喜愛等四法不說為正確實行。本經顯示，佛教與外教之根本差異為，佛能遍知及施設「我論取」，揭顯「無我」論，因此能宣說、安立離貪、瞋、癡、愛之正法律，而成就四沙門果；外教則否。此獅子吼也宣示，佛之正法律為「唯一」能達到「解脫」之法教。

12.【獅子吼大經】

本經敘說：善星因不具正見，讚嘆外道行持，嚮往神通而捨戒還俗，並批評佛不具超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見，只憑思索、辯才而說法。舍利弗聽聞後回報世尊。世尊因善星之質疑而開示，佛具「十種如來力」與「四無畏」，因此宣稱居於牛王之位，能於大眾中作獅子吼、轉梵輪（法輪），入八眾

無畏。其中「十如來力」包括三類：1.對因果業報如實了知；2.對世間及眾生狀態如實了知；3.熟知禪定，具足三明。「四無畏」為對「所證」（已正覺、已漏盡）及「所說」（障礙法、苦盡法）不畏質疑與訶責。又謂，佛亦知四種出生、五趣輪迴與通往涅槃之道，因此能引導眾生達到苦滅之境。最後謂，佛過去曾行無量苦行、祭祀、祀火，但皆無益解脫，唯有「聖慧」方能盡苦。本經顯示，佛的智見乃在解脫輪迴之苦，而非外教所稱嘆的種種無益之行。本經也確立佛之「所證、所知」（具十力、正覺、漏盡，知輪迴與涅槃）與「所說」（說障礙法、苦盡法）的如實性與權威性，而不畏質疑。

19.【二種心念經】

本經敘說：佛告比丘，自己在覺悟之前，曾將心念分為兩種：1.不善念：欲念、恚念、害念；2.善念：離欲念、無恚念、不害念。當生起不善念時，了知它會為自他帶來傷害，會障礙智慧，伴隨苦惱，不能導向涅槃。如此不斷省思其過患而捨離不善念。此如牧牛人以鞭子抽打牛隻，以防損人穀物，遭受責罰。又，當生起善念時，了知它不會為自他帶來傷害，能增長智慧，帶來涅槃。此種善念儘管日夜尋思，也不會看見怖畏（因無害自他），但仍會令身體疲倦，內心擾亂，而遠離定。此時便令心向內安住、安止而得定。此如穀物收畢，牧牛人可安心放牛。又謂，不管善、不善念，當經常尋思、伺察時，內心便會有那樣的傾向，因此不可不慎。如此調伏不善念與善念後，更奮發精進，進修四禪（定）、三明（慧），而得解脫。最後為比丘們開示「鹿群之喻」：惡魔（如獵人）以喜貪、無明、八邪道，

引誘眾生（如鹿群）走向災難；如來則為眾生除去喜貪、無明，以八正道引導眾生趣向喜悅安樂。本經顯示，二種心念的區分即二條道路（八支聖道、八支邪道）的區別，佛揭顯正道、封閉邪道，令眾生獲得究竟安穩快樂。

11. 獅子吼小經

—— 佛教與外教的差異為何？

從果證、根本見解到教義的施設

1. 我這樣聽聞。¹

有一回，世尊住在舍衛城的祇陀林給孤獨園²。

在那裡，世尊對比丘們說：「比丘們！」那些比丘回答世尊：「大德！」

正法的獅吼

2. 世尊說：³

「比丘們！你們應當做這樣正確的獅子吼：『只有此處⁴有〔第一〕沙門、第二沙門、第三沙門、第四沙門⁵，他〔宗〕異

¹ 譯自 MN 11, I 63-68 (Cūḷa-sīhanāda-suttam)。漢譯對應經為：《中阿含經 103·師子吼經》(T1, 590b-591b)、《增壹阿含經 27.2》(T2, 643c-644b)。

² 舍衛城、祇陀林給孤獨園，參《中部 2》注 48, 49。

³ 《增壹阿含經 27.2》提到佛說此經的因緣為，比丘們至外道處共論，外道質問比丘：沙門瞿曇為弟子說法，令共奉行，我等亦為弟子說法，令共奉行，「沙門瞿曇與我等有何等異？有何增減？所謂彼說法，我亦說法；彼教誨，我亦教誨。」(T2, 643c7-13)比丘們聽完後沒有回答，而將此質問回報世尊，於是世尊便開示此經。

⁴ 「此處」(idha)，依經文脈絡，指在佛陀的法與律中。

⁵ 依 AN 4:239 (II 238)所說，第一沙門到第四沙門，指成就初果到四果的 4 種沙門，即須陀洹 (sotāpanna, 預流)、斯陀含 (sakad-āgāmī, 一來)、阿那含 (anāgāmī, 不還)、阿羅漢 (arahant, 應供) 四者。

論空無〔任何〕沙門！⁶ ⁷

獅吼的理由

外教的質問

3. 「[64]比丘們！可能有這種情況——外教遊行著這麼說：尊者們有什麼信心，有什麼能力，基於此，尊者們這樣說：『只有此處有〔第一〕沙門、第二沙門、第三沙門、第四沙門，他〔宗〕異論空無〔任何〕沙門！』？」

佛弟子具足淨信等四法

4. 「比丘們！當外教遊行著這樣說時，應這樣回答：朋友們！因為我們看到自己擁有有知、有見的世尊、阿羅漢、正遍覺者所說的四種法，所以這樣說：『只有此處有〔第一〕沙門……他〔宗〕異論空無〔任何〕沙門！』哪四種法？我們對於師有

⁶ 此句 Ee、Ce 作：‘suññā parappavādā samaṇebhi aññe’ti；Be、Se 則作：‘suññā parappavādā samaṇebhi aññehī’ti。今根據巴利文法，採 Ee、Ce（añña 應為主格複數形 aññe 以修飾 parappavādā）。

⁷ 為何只有佛法中有四沙門果，他宗異論中則無？《長阿含經 2・遊行經》說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。須跋！以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。須跋！今我法中有八聖道，有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果，外道異眾無沙門果。」（T1, 25a25-b2）亦即關鍵在於該教法中是否有正確有效的修證方法「八聖道」，有八聖道則有四沙門果，無八聖道則無四沙門果。其他各本《大般涅槃經》也有同樣說法，參 DN 16 (II 151)、《般泥洹經》（T1, 187c6-9）、《大般涅槃經》（T1, 204a4-14）。

淨信，對於法有淨信，對於眾戒有圓滿行持，對於同門法友⁸——不管在家還是出家——都喜歡、喜愛。⁹因為我們看到自己擁有有知、有見的世尊、阿羅漢、正遍覺者所說的這四種法，所以這樣說：『只有此處有〔第一〕沙門……他〔宗〕異論空無〔任何〕沙門！』

外教也具淨信等四法？

5. 「比丘們！可能有這種情況——外教遊行者這麼說：『朋友們！我們對於我們的上師也有淨信，對於我們的教法也有淨信，對於我們的眾戒也圓滿行持，對於同門法友——不管在家還是出家——也都喜歡、喜愛。朋友們！我們之間有什麼差別？有什麼差異？有什麼不同？』

修行的目標與達成的條件

6. 「比丘們！（1）當外教遊行者這樣說時，應這樣反問：『然而，朋友們！只有一種究竟¹⁰？還是多種究竟？』外教遊

⁸ 「同門法友」(sahadhammikā)，直譯「同法者」，即在同一師門、同一法律中共同修學者。

⁹ 《中部注》說，這 4 法即指「四預流果支」(cattāri sotāpannassa āṅgāni) (Ps II 9,5)。這是證得「預流果」(sotāpanna，須陀洹，初果)者所具備的 4 種特質，包括對「佛、法、僧」具足「證信」(avecca-ppasāda)，以及具足「聖所愛戒」(ariya-kantāni sīlāni)。詳細內容，參《中部 7.5》(MN I 37)、DN III 227。亦即，至少須具備初果的「證信」(avecca-ppasāda)者，才能發出「獅子吼」。

¹⁰ 「究竟」(nitthā)，指各教派修行的終極目標。《中部注》提到，當時印度各教派沒有不施設「究竟」的，婆羅門 (brāhmaṇa) 以「梵天界」(Brahma-loka) 為究竟；苦行者 (tāpasa) 以「光音天」(Ābhassarā)

行者若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！只有一種究竟，而非多種究竟。』

「(2)〔這時，應再追問：〕『然而，朋友們！有貪者得此究竟？還是離貪者？』外教遊行者若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！離貪者得此究竟，而非有貪者。』

「(3)〔這時，應再追問：〕『然而，朋友們！有瞋者得此究竟？還是離瞋者？』外教遊行者若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！離瞋者得此究竟，而非有瞋者。』

「(4)〔這時，應再追問：〕『然而，朋友們！有癡者得此究竟？還是離癡者？』外教遊行者若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！離癡者得此究竟，而非有癡者。』

「(5)〔這時，應再追問：〕『然而，朋友們！有愛者得此究竟？還是離愛者？』[65]外教遊行者若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！離愛者得此究竟，而非有愛者。』

「(6)〔這時，應再追問：〕『然而，朋友們！有取者得此究竟？還是無取者？』外教遊行者若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！無取者得此究竟，而非有取者。』

「(7)〔這時，應再追問：〕『然而，朋友們！智者得此究竟？還是無智者？』外教遊行者若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！智者得此究竟，而非無智者。』

「(8)〔這時，應再追問：〕『然而，朋友們！有迎、有拒

為究竟；遊行者 (paribbājaka) 以「遍淨天」(Subhakiṇhā) 為究竟；活命派 (Ājīvaka) 以他們想像為「無限意識」(ananta-mānasa) 的「無想狀態」(asaññi-bhava) 為究竟；在佛陀的教法中，則以「阿羅漢位」(arahatta) 為究竟 (Ps II 9,31-10,2)。

者得此究竟？還是不迎、不拒者¹¹？』外教遊行若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！不迎、不拒者得此究竟，而非有迎、有拒者。』

「(9)[這時，應再追問：]』然而，朋友們！喜愛妄想者、喜好妄想者¹²得此究竟？還是喜愛離妄想者、喜好離妄想者〔得

¹¹ 「有迎、有拒」(anuruddha-ppaṭiviruddha) 和「不迎、不拒」

(ananuruddha-appaṭiviruddha) 是凡夫和聖者面對順逆境時的不同態度。凡夫遇順境則歡迎，遇逆境則排拒；但聖者不管遇順境或逆境，都能觀察「無常」，保持不迎不拒的平靜心態。AN 8:6 (IV 157-159) 舉出 8 種「世間法」(利得、損失；美名、譏嫌；指責、稱讚；快樂、痛苦) 做為這些順逆境的例子，說明凡夫與聖者的不同。

¹² (a) 「妄想」(papañca), papañca 之意義並不容易掌握，但依相關經文脈絡看，大致是指以「我、我所」的執著為基礎，在六根對六境的認知過程中所產生的種種虛妄不實的想法和想像(與 maññanā 意思相近)，它基本上屬於「意行」(特別是「想蘊」的活動)，但也可發之為言語。如 SN 35:207 (IV 201-203) 說：「我存在；這是我；我未來將會存在；我未來將會不存在；我未來將會成為有色者、無色者、有想者、無想者、非有想非無想者。」——作此想法都是 papañcitam(妄想)，也是 maññitam(想像)(對應漢譯參(c)所引之《起世因本經》)。MW 681c 提到 prapañca (Skt.) 一詞有：expansion, development (擴張、發展)；manifoldness, diversity (五花八門、紛繁多樣)；deceit, trick, error (欺騙、詭計、錯誤)；reversion (顛倒) 等多種意思。這意味它本質是錯誤的、虛假的，並具有欺騙、迷惑的性質，能以假亂真；它又具有發展、分化、增殖、繁衍的特性，而形成紛繁多樣的雜多想法或想像(如癌細胞般增殖擴散、如劇本般情節開展)，如此它也具有「掉亂」性，能擾亂內心，令不得定。因執著「我、我所」，為成就或維護自己的見解、尊嚴(尊榮)、利益等，它能引生欲望、愛憎、慳嫉等不善「意行」，乃至引發爭執、

爭論、離間語、妄語等不善「語行」，以及持棍、持刀等不善「身行」，造成自他與世間的痛苦紛擾，以及自己的生死流轉。與之相反的，即是 *nippapañca*（「離妄想」或「無妄想」），能帶來自他與世間的幸福安樂，以及自己的解脫生死。參《中部 18.7-8》(MN I 109-110)（《蜜丸喻經》）、DN 21 (II 276-277)（《帝釋所問經》）及(c)所引之《佛說帝釋所問經》、《長阿含 14·釋提桓因問經》。

(b)此詞 (*papañca*) 各譯本有不同理解和譯法。如 Horner (1954: 87) 譯作：impediment（障礙）；Ñ&B (2009: 160) 譯作：proliferation（增殖）；片山一良（1997: 191）譯作：妄執；及川真介等（2004: 160）譯作：妄想。此處也譯作「妄想」，如上述，指虛妄不實、執假為真的錯誤想法和想像。

(c)此詞 (*papañca*) 在古代有多種譯法，如《雜阿含經 249》譯作「虛偽」：「若言六觸入處盡、離欲、滅、息、沒已，離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。」(T2, 60a19-21)；《雜阿含經 279》譯作「虛偽而分別」：「心意所觀察，彼種種相，虛偽而分別，欲貪轉增廣。」(T2, 76b26-27)；《中阿含經 115·蜜丸喻經》譯作「分別」：「緣眼及色生眼識，三事共會便有更觸，緣更觸便有所覺，若所覺便想，若所想便思，若所思便念，若所念便分別。」(T1, 604b2-5)；《佛說帝釋所問經》譯作「虛妄」：「天主！若無虛妄即無疑惑，若無疑惑即無所欲（乃至怨親、憎愛、刀劍相持、訴訟鬪諍），種種罪業不善之法皆悉得滅。」(T1, 248c7-11)；《長阿含 14·釋提桓因問經》譯作「調戲」：「帝釋！若無調戲則無想，無想則無欲，無欲則無愛憎，無愛憎則無貪嫉，若無貪嫉，則一切眾生不相傷害。」(T1, 64b15-17)；《長阿含 1·大本經》譯作「戲論」：「唯無上尊為最奇特，神通遠達，威力弘大，乃知過去無數諸佛，入於涅槃，斷諸結使，消滅戲論。」(T1, 1b15-17)；《起世因本經》也譯作「戲論」：「諸比丘！若念有我，則是邪念，則是有為，則是戲論；若念無我，亦是戲論；乃至有色、無色，有想、無想、非有想非無想，悉是戲論。諸

比丘！所有戲論，皆悉是病，如癰，如瘡，猶如毒箭。於其中有多聞聖者，智慧之人，知此戲論諸過患已，樂無戲論，守心寂靜，多所修行。」（T1, 405a27-b4）。

(d)此詞 (papañca) 在後世大乘經論中也多譯作「戲論」，主要指因執著「我、我所」而對因緣和合、假名施設、無真實、無自性、畢竟空的一切諸法起種種虛妄分別（執為真實或實有）的想法、看法。如《大般若波羅蜜多經》說：「善現！菩薩摩訶薩觀色（、受、想、行、識五蘊，十二處，十八界，六界，十二因緣，六波羅蜜，乃至三十七菩提分，四聖諦等）若常若無常（、若樂若苦、若我若無我、若淨若不淨等）是為戲論。」（T6, 890b19-893a12）；又說：「善現！如雜染者及清淨者實無所有，由此因緣，雜染清淨亦非實有。何以故？善現！住我、我所諸有情類虛妄分別，謂有雜染及清淨者。」（T6, 1049a21-24）；又說：「云何觀一切法皆無戲論？佛言：『善現！菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時，觀色無自性，觀受、想、行、識無自性。若法無自性則不應戲論，是故色無戲論，受、想、行、識亦無戲論。』」（T6, 903a28-b3）；又說：「善現！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，見諸愚夫於非我中而住我想，於非有情、命者……見者、使見者中而住有情（想）廣說乃至使見者想。是菩薩摩訶薩見是事已，深生憐愍方便教化，令離顛倒、妄想、執著，安置無相甘露界中，住是界中不復現起我想乃至使見者想，是時一切掉動、散亂、戲論、分別不復現行，心多安住寂靜擔怕（按，「擔怕」應為「澹泊」之抄誤＝「淡泊」）無戲論界。」（T6, 1052c13-23）；又說：「菩薩摩訶薩若作是念：『苦聖諦應遍知』，是為戲論；『集聖諦應永斷』，是為戲論；『滅聖諦應作證』，是為戲論；『道聖諦應修習』，是為戲論。」（T6, 894c26-895a1）；又說：「善現！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，無如是想，無如是分別，無如是得，無如是戲論：『我行般若波羅蜜多，我修般若波羅蜜多。』是菩薩摩訶薩能如實修行般若波羅蜜多。」（T6, 505b14-18）亦即對於一切法（不管有為、無為，有漏、無漏，世

此究竟〕？』外教遊行若正確回答的話，應這樣說：『朋友們！喜愛離妄想者、喜好離妄想者得此究竟，而非喜愛妄想者、喜好妄想者〔得此究竟〕。』

不執二邊：佛法與外教的根本差異

7. 「比丘們！有這二種見，有見和無見¹³。比丘們！凡是那

間、出世間）執為真實，執為我、我所，皆是「戲論」（顛倒、妄想、分別、執著）。

(e)《中部注》說，有「愛、慢、見」三種「妄想」(*taṇhā-māna-ditṭhi-papañcehi*) (Ps I 25,34)，這是相應於執「我、我所」的三種方式：「這是我的，這是我，這是我的實我。」(‘*etaṃ mama, eso’ham asmi, eso me attā’ti*)，參《中部 22.21(1)》注 65。《大毘婆沙論》則說：「戲論有二種：一愛戲論，二見戲論。」(T27, 420c15-16) 如前所說，*papañca* 是紛繁多樣、無量無邊的，但簡單歸納，如（導致生死輪迴的）無量煩惱可略說為「無明」（理智面的）與「貪愛」（情意面的）二種，*papañca*（妄想/戲論）也可略歸為（理智面）有關「見」（或由「見」所生）的妄想，與（情意面）有關「愛」（或由「愛」所生）的妄想二種；或再加上有關「（驕）慢」（或由「（驕）慢」所生）的妄想，則為三種。關於 *papañca* 一詞的討論，另參 Ñāṇananda (1971)、關則富（2024: 51-53）。

¹³ (a) 「有見」(*bhava-ditṭhi*) 即「常見」，認為自我 (*attan*) 及世間 (*loka*) 是永恆、常住，具有不變易的性質。「無見」(*vibhava-ditṭhi*) 即「斷見」，認為生命死後即告消失，不再存在，因此否定因果業報與輪迴之說。《小部·如是語經》說到，具「有見」者喜愛「存有」(*bhava*)，喜好「存有」，當聽聞「有（之）滅」(*bhava-nirodha*)，即涅槃時，心不踴躍，心不歡喜；具「無見」者對於「存有」則感到慚恥、嫌惡，喜歡「不存在」(*vibhava*)，認為身壞命終後，一切將斷滅、消失。參 It 49 (43-44)。佛陀則離於這兩邊，而宣稱「此有故彼有，此無故彼無」的（緣起）中

些沙門或婆羅門，愛執有見、親近有見、愛著有見的，他們便排斥無見。比丘們！凡是那些沙門或婆羅門，愛執無見、親近無見、愛著無見的，他們便排斥有見。

8. 「比丘們！凡是那些沙門或婆羅門，對於這二種見的集起、滅沒、愛味、過患、出離¹⁴不如實知的，他們便有貪，有瞋，有癡，有愛，有取，無智，有迎、有拒，喜愛妄想、喜好妄想，他們不能解脫生、老、死、愁、悲、苦、憂、惱，我說：他們不能解脫痛苦。

9. 「比丘們！凡是那些沙門或婆羅門，對於這二種見的集起、滅沒、愛味、過患、出離如實知的，他們便離貪，離瞋，離癡，離愛，無取，有智，不迎、不拒，喜愛離妄想、喜好離妄想，他們解脫生、老、死、愁、悲、苦、憂、惱，我說：他們解脫痛苦。

道正見。

(b)有關「無我論」與「有見、常見」之辯，參《中部 49·梵天邀請經》。又外教常將佛的「無我論」誤解為「斷見」，參《中部 22.42》注 84。

¹⁴ (a)對以上 5 法（集、滅、味、患、離）的如實知，為「七處善」（7 種如實知）中的 5 種（參 T2, 10a5-12），這是經典中常說到的對一「事物」（或對象）如實知的 5 個面向；反之則為「不如實知」。其中，「集起」（samudaya）、「滅沒」（atthaṅgama）指該事物生起、消滅的因緣和過程，「愛味」（assāda，令人喜愛的滋味，美好的滋味，美味）指緣於該事物而生起喜樂（感受），「過患」（ādīnava）指該事物乃無常的、苦的、具有變易的性質，「出離」（nissaraṇa）指於該事物調伏欲貪，捨離欲貪。
(b)對五蘊的「五種如實知」及「七處善」（7 種如實知），參《雜阿含經 41, 42》（T2, 9b-10c）。又，「集、滅」2 法可參 SN 22:5 (III 13-15)；「味、患、離」3 法可參《中部 13》全經。

以「取」為例，顯示佛法與外教教義的差別

四種取

10. 「[66]比丘們！有這四種取。哪四種？欲取、見取、戒禁取、我論取¹⁵。

有外教只知其一，施設其一

11. 「比丘們！有些沙門、婆羅門，儘管宣稱對於一切取的遍知¹⁶之論，但他們並不能正確施設¹⁷對於一切取的遍知——他

¹⁵ 「取」(upādāna)，即執取、執著。其中「欲取」(kāma'upādāna)是對五欲之樂的執著；「見取」(ditth'upādāna)是對錯誤見解的執著(例如《中部 60》提到的無有論、無作業論、無因論等)；「戒禁取」(sīlabbat'upādāna)是對各種無益禁戒(如狗戒、牛戒)、儀法的執取，以為是梵行的根本(滅苦之道)；「我論取」(attavād'upādāna)是對「我論」的執著，認為有一恆常、實在、具主宰力的「實我」(attan)。

¹⁶ 「遍知」(pariññā)，指對一事物的各個重要面向(如第 8-9 段所舉：集、滅、味、患、離)的深入洞察，乃至基於此洞察而達到對該事物的超越。如第 17-18 段所說，對於「取」，了知其「集起」與「滅沒」，而「捨離」四取，得到解脫。另參《中部 1》注 17。

¹⁷ 「施設」(paññāpeti)一詞為 pajānāti(了知)之使役形，其語源意義為「令(人)了知」，亦即以某種適切的方式，對於某事物或某道理進行正確而合理的安排、鋪陳、闡述，使聽者容易理解、受持、領會或遵行。例如，「四聖諦」、「八正道」等「教導」(所說法)即是佛陀對於他所覺悟的真理以及實踐方法所做的一種巧妙「施設」(如渡河之筏，或指月之指)，以引導弟子依之體證真理。而從第 11-13 段可知，對於某「法」要能正確「施設」(令人了知)，其前提是，對於該「法」必須「如實知」(yathābhūtaṃ pajānāti)，因唯有「自己如實了知」，才有可能以某種方

們施設對欲取的遍知，但未施設對見取、戒禁取、我論取的遍知。為什麼？因為這些可敬的沙門、婆羅門對於這三處不如實知，因此這些可敬的沙門、婆羅門，儘管宣稱對於一切取的遍知之論，但他們並不能正確施設對於一切取的遍知——他們施設對欲取的遍知，但未施設對見取、戒禁取、我論取的遍知。

有外教只知其二，施設其二

12.「比丘們！有些沙門、婆羅門，儘管宣稱對於一切取的遍知之論，但他們並不能正確施設對於一切取的遍知——他們施設對欲取、見取的遍知，但未施設對戒禁取、我論取的遍知。為什麼？因為這些可敬的沙門、婆羅門對於這二處不如實知，因此這些可敬的沙門、婆羅門，儘管宣稱對於一切取的遍知之論，但他們並不能正確施設對於一切取的遍知——他們施設對欲取、見取的遍知，但未施設對戒禁取、我論取的遍知。

有外教只知其三，施設其三

13.「比丘們！有些沙門、婆羅門，儘管宣稱對於一切取的遍知之論，但他們並不能正確施設對於一切取的遍知——他們施設對欲取、見取、戒禁取的遍知，但未施設對我論取的遍知。為什麼？因為這些可敬的沙門、婆羅門對於這一處不如實知，因此這些可敬的沙門、婆羅門，儘管宣稱對於一切取的遍知之論，但他們並不能正確施設對於一切取的遍知——他們施設對欲取、見取、戒禁取的遍知，但未施設對我論取的遍知。

小結：外教「非正法律」中不具淨信等四法

式「令他人了知」。

14.「比丘們！在這樣的法與律中，那對於師的淨信，不說為已正確實行；那對於法的淨信，不說為已正確實行；那對於眾戒的圓滿行持，不說為已正確實行；那對於同門法友的喜歡、喜愛，不說為已正確實行。為什麼？比丘們！[67]因為那法與律，乃是被錯誤宣說、錯誤教導，不能導向出離，不能導至寂靜，非正遍覺者所說。

如來正確施設四取

15.「可是，比丘們！當如來、阿羅漢、正遍覺者宣稱對於一切取的遍知之論時，他便正確施設對於一切取的遍知——他施設對欲取、見取、戒禁取、我論取的遍知。¹⁸

佛教「正法律」中具足淨信等四法

16.「比丘們！在這樣的法與律中，那對於師的淨信，說為已正確實行；那對於法的淨信，說為已正確實行；那對於眾戒的圓滿行持，說為已正確實行；那對於同門法友的喜歡、喜愛，說為已正確實行。為什麼？比丘們！因為那法與律，乃是被完善宣說、完善教導，能導向出離，能導至寂靜，為正遍覺者所說。

佛正確施設對四取的遍知——知其集與滅

四取的集起與根本原因

17.「然而，比丘們！這四種取以什麼為因，從什麼而集，

¹⁸ 以上說明，外教對於前3種「取」尚能了知與施設，但對於「我論取」（*attavād-upādāna*）則不然。這也說明，「無我論」（*anatta-vāda*）是佛法的獨特教義，也是佛教與外教主張的根本差別所在。

由什麼所生，因什麼而起？這四種取以愛為因，從愛而集，由愛所生，因愛而起。¹⁹

「然而，比丘們！這愛以什麼為因，從什麼而集，由什麼所生，因什麼而起？愛以受為因，從受而集，由受所生，因受而起。

「然而，比丘們！這受以什麼為因，從什麼而集，由什麼所生，因什麼而起？受以觸為因，從觸而集，由觸所生，因觸而起。

「然而，比丘們！這觸以什麼為因，從什麼而集，由什麼所生，因什麼而起？觸以六處為因，從六處而集，由六處所生，因六處而起。

「然而，比丘們！這六處以什麼為因，從什麼而集，由什麼所生，因什麼而起？六處以名色為因，從名色而集，由名色所生，因名色而起。

「然而，比丘們！這名色以什麼為因，從什麼而集，由什麼所生，因什麼而起？名色以識為因，從識而集，由識所生，因識而起。

「然而，比丘們！這識以什麼為因，從什麼而集，由什麼所生，因什麼而起？識以諸行為因，從諸行而集，由諸行所生，因諸行而起。

「然而，比丘們！這些行以什麼為因，從什麼而集，由什麼所生，因什麼而起？諸行以無明為因，從無明而集，由無明所生，因無明而起。

¹⁹ 「因」(nidāna)、「集」(samudaya)、「生」(jātika)、「起」(pabhava) 是同義詞，都指一事物之所以產生或出現的「條件」、「原因」。

四取的滅沒：無取而般涅槃

18.「比丘們！當一個比丘捨離無明而生明時，他便由於離無明、生明之故，不執欲取，不執見取，不執戒禁取，不執我論取。因不執取，而無恐懼；²⁰因無恐懼，而自證般涅槃——他了知：『生〔死〕已盡，梵行已成，應作已作，不會再〔轉生於〕這種狀態。』」

歡喜奉行

[68]世尊說完此〔經〕，那些比丘心滿意足，對世尊的所說感到無比歡喜。

12. 獅子吼大經

— 佛施教說法的憑據為何？

佛的十力、四無畏與無量智辯

1. 我這樣聽聞。²¹

有一回，世尊住在毘舍離²²城外西郊的密林中。

²⁰ 有關凡夫如何由「執取」(upādāya) 而產生「恐懼」(paritassanā)，以及聖弟子如何由「不執取」而「不恐懼」的心理過程，詳見《中部 138.16-17》(MN III 227-228)、SN 22:7 (III 15-18)。「因不執取，而無恐懼」的教導，另參《中部 22.22-27》。

²¹ 譯自 MN 12, I 68-83 (Mahā-sīhanāda-suttaṃ)。漢譯對應經為：《佛說身毛喜豎經》(T17, 591c-600b)。另參 Jā 94 (Loma-haṃsa-jātaka, 身毛豎立本生)。

²² 「毘舍離」(Vesālī)，古代印度 16 大國之一跋耆國 (Vajjī) 中離車族

善星對佛的質疑與批評

2. 那時，離車子²³善星²⁴離此法律²⁵不久，他在毘舍離大眾中這樣說：「沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見²⁶；沙門喬答摩乃基於思索、考察，以及自己的辯才

（Licchavī）的首都，位於摩揭陀國（Magadha）北方，為一人口眾多、物產豐饒、富裕繁榮的大城。

²³ 「離車子」（Licchavi-putta），離車族之子，離車族人。

²⁴ 「善星」（Sunakkhatta），為毘舍離離車族的王子。DN 24（Pāṭika-suttaṃ，波梨經）、《長阿含經 15》說到，他不具正見，經常讚嘆裸形外道的種種行持（如學狗行走、吃地上穢物等），又嚮往神通變化，由於要求佛陀為他示現神變、開示世界起源，未得正面回應，而心生不滿，離開教團，並毀謗世尊。《中部 105·善星經》記載他出家前佛陀對他的教導。

²⁵ 「離此法律」（imasā dhamma-vinayā），即捨戒還俗，離開教團。原因見前注。

²⁶ 「超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見」（uttariṃ manussa-dhammā alam-ariya-ñāṇa-dassana-viseso），(a)此詞語由「超越凡人狀態」（uttariṃ manussa-dhammā，或「超越凡人之法」，古代譯作「上人法」，-ā 為從格，搭配 uttariṃ）（簡稱 A）與「堪當聖者的殊勝智見」

（alam-ariya-ñāṇa-dassana-viseso）（簡稱 B）兩部分構成，A 修飾 B（B 為中心詞），意謂「A 那樣的 B」。整串詞語原可譯為「（沙門喬答摩未具備）超越凡人狀態而堪當聖者的殊勝智見」，但為了讓前後二語（A+B）的修飾關係更明確，避免可能的語意模糊，此處稍作調整，將「而」改為「的」。

(b)《中部注》說，「凡人之法」（manussa-dhammā）指十善業行（Ps II 21,16-17）。而所謂「超越凡人之法」，依《律藏·經分別》所說，包括初禪到四禪，初果到四果，三明、六通等（參 Vin III 87）。「堪當聖者的殊勝智見」應指初果（或初果向）以上至阿羅漢之特殊智見。如本

而教導法²⁷；他所教導的法，不過是為了引導依之奉行的人達到苦完全除盡的目的。²⁸」²⁹

經第 47 段所說，若未證得「聖慧」(ariyā paññā) 則無法成就「超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見」。但在經中之一般用法，整串詞語(A+B) 的意義並不限於指涉聖者的智見(B)，而可包含各種禪定和神通。例如在《中部 31.11-20》(MN I 207-209)，此詞語之指涉即包含四禪、四無色定、滅受想定、漏盡解脫等。

(c)此串詞語中之「超越凡人狀態」一語在 4 個巴利版中經常出現不一致的讀法。此語在本經中共出現 9 次用例，4 個版本中共有①uttarim manussa-dhammā、②uttari manussa-dhammā、③uttarimanussa-dhammā(整串複合詞)三種不同讀法。其中 Ee 版 9 次都讀作①(有 4 次隱含在省略文中)；Se 版 9 次都讀作②；Ce 版 7 次讀作②，2 次讀作③；Be 版最混亂，有 7 次讀作③，1 次讀作②，1 次讀作①。依巴利語法，3 種讀法中第③種應為錯誤讀法(因整串複合詞作形容詞，語尾應隨-viseso 作 -dhammo，或隨-visesaṃ 作 -dhammaṃ，而不會作 -dhammā)。

²⁷ 「沙門喬答摩乃基於思索、考察，以及自己的辯才而教導法」

(Takka-pariyāhataṃ samaṇo Gotamo dhammaṃ deseti vīmaṃsānucaritaṃ sayampatibhānaṃ)，善星認為佛陀沒有(神通的)實證，只依思考及辯才而說法，因此不值得追隨。《中部 76.30-31》提到一類只基於思索、考察及自己辯才而說法的上師，但佛不屬於此類上師，佛是依於實證者。

²⁸ (a)此句在《本生經》(Jā I 389)作：「他所教導的法，無法引導依之奉行的人達到苦完全除盡的目的。」《佛說身毛喜豎經》也作：「其所說法，豈能出要盡苦邊際？」(T17, 592a4)二者與此處所說(能引人達到苦盡)正好相反。

(b)Anālayo (2011: 107)認為，一般而言，「解脫痛苦」是古代印度沙門與苦行者的目標，因此既然要毀謗佛陀，則《本生經》與《佛說身毛喜豎經》的說法(佛的教法無法滅盡苦)似較合理。

舍利弗回報

3. 那時，舍利弗³⁰尊者一早穿好衣服，拿著衣鉢，進毘舍離乞食。舍利弗尊者聽到離車子善星在毘舍離大眾中這樣說：「沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見；沙門喬答摩乃基於思索、考察，以及自己的辯才而教導法；他所教導的法，不過是為了引導依之奉行的人達到苦完全除盡的目的。」

4. 那時，舍利弗尊者在毘舍離行腳乞食。乞食回來，吃飽飯後，往詣世尊。到了之後，向世尊禮拜，然後坐在一邊。坐在一邊後，對世尊說：

「大德！離車子善星離此法律不久，他在毘舍離大眾中這樣說：『沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見……他所教導的法，不過是為了引導依之奉行的人達到苦完全除盡的目的。』」

佛對善星質疑的評論

(c)但若根據 DN 24 (III 3-5)及《長阿含經 15》(T1, 66b)的對話，善星的確認同佛陀的法是可以達到苦滅的。因此若依本經及 DN 24 與《長阿含經 15》，此句或可理解為，善星因心繫神通、讚嘆神通，因此儘管他認同佛法「可以」達到苦滅，但卻認為那比起神通仍微不足道。

²⁹ 從以上批評可知，善星因不具正見，而認為佛法的最高目標「苦滅之境」並無特殊引人之處，反而是一些奇特的苦行方式與各種神通變化，才是他心中的「超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見」。因此在以下經文中，佛陀說他是「愚人」(mogha-purisa)。

³⁰ 舍利弗 (Sāriputta)，參《中部 3》注 78。

善星的心態與矛盾之處

5.〔世尊對舍利弗尊者說：〕

「舍利弗！愚人善星充滿憤怒，他所說的話乃是出於憤怒。舍利弗！愚人善星〔心想〕：『我要毀謗〔世尊〕！』可是卻說了稱讚如來的話。[69]舍利弗！因為凡是這樣說：『他所教導的法，是為了引導依之奉行的人達到苦的完全除盡。』這就是對如來的讚嘆。

善星未能知佛德與三種神通力

6.「(1) 又，舍利弗！愚人善星未能具備這種關於我的如法推論³¹：『像這樣，這位世尊是阿羅漢、正遍覺者、明行具足者、善逝、世間解、無上調御者、天人師、佛、世尊。』

「(2) 又，舍利弗！愚人善星未能具備這種關於我的如法推論：『像這樣，這位世尊顯現種種神變：一變為多，多變為一；或顯現、或隱沒；穿越圍牆、穿越城壁、穿越高山，毫無阻礙，如行虛空；出沒地面，猶如水中；行於水面，不陷不沉，如履平地；盤腿翱翔空中，如有翅之鳥；以手碰觸、捫摸那有著如此大神力、大威德的日、月；〔能〕自在操控〔身體〕，以身體乃至〔去〕到梵天界³²。』³³

³¹ 「如法推論」(dhamm'anvaya)，指即使未具備實證能力，但至少可以通過合理的觀察、思考、判斷而得到對於佛的德性、能力的了解和信心。此種如法考察，可參《中部 47·思察經》、《中部 89·法塔經》。

³² 「〔能〕自在操控〔身體〕，以身體乃至〔去〕到梵天界」(yāva brahmalokā pi kāyena vasaṃ vatteti)，此句因巴利原文十分簡略，因此各譯本的譯法也有些模糊及分歧。例如 Horner (1954: 92)譯作：Even as far as the

Brahma-world he has power in respect of his body (他具有身體方面的勢力(操控力),甚至及於梵天界);Ñ&B (2009: 165)譯作: he wields bodily mastery even as far as the Brahma-world (他行使身體的操控力,甚至遠至梵天界); Bodhi (2012: 263)譯作: he exercises mastery with the body as far as the Brahmā world (他以身體行使操控力,遠至梵天界); Wijesekera (1993: 160)譯作: covers with the body (everything) up to the Brahma-world (他以身體覆蓋(一切事物),直到梵天界)。以下依相關經文,嘗試理解此句之意義。

(a)首先,句中 *vasaṃ vatteti* (自在操控)一語,一般有「(隨心所欲)主宰、控制、操控」之意(參 PED 598a s.v. *vattati*; 604a s.v. *vasa*)。《中部 77.58-61》(MN II 18-19)及《長阿含經 20·阿摩晝經》以工匠製作器具比喻(身的)神變:就像善巧的陶師、木匠、象牙師、金師在製作各種器具、飾品時,可「隨意所造,自在能成」,同樣,「比丘如是,定心清淨,住無動地(即第四禪),隨意變化,乃至手捫日月,立至梵天。」(T1, 86a6-17)這是將成就四禪的「比丘」比喻為善巧的「工匠」,將「身體」比喻為「泥土、木材」等材料,將「身體的神變」比喻為製成的各種「器具、飾品」;因其善巧,故可隨心所欲,打造出各種器具,比丘亦然,可隨心所欲,以身體做出各種變化。亦即 *vasaṃ vatteti* (自在操控)意謂:可隨意操控身體(更精確說是「操控身心」),而以身體做出各種變化(即施展神變)。

(b)全句之意義,可參考 SN 51:22 (V 282-284, 鐵丸經)。該經說到,世尊告訴阿難,自己曾藉由神變(iddhiyā)而以意所成身(manomayena kāyena)及以這四大所造之身(iminā cātumahābhūtikena kāyena)去到梵天界(brahmalokaṃ upasāṅkamitā)。因此此句或可理解為,藉由「自在操控」(*vasaṃ vatteti*)身體(施展神變),而「以身體」(kāyena)自由來去,甚至「〔去〕到梵天界」(yāva brahmalokā pi)。《鐵丸經》還提到,這是通過禪定的觀想作意,於「身體」(kāye)作「樂想」和

「(3) 又，舍利弗！愚人善星未能具備這種關於我的如法推論：『像這樣，這位世尊以清淨、超越人類的天耳，聽見人、天兩界的聲音，不管是遠、是近。』

「(4) 又，舍利弗！愚人善星未能具備這種關於我的如法推論：『像這樣，這位世尊以心掌握並了知其他眾生、其他人的心：心有貪時，知道〔他們〕：心有貪；心離貪時，知道〔他們〕：心離貪。心有瞋時……心離瞋時……心有癡時……心離癡時……心萎靡時……心散亂時³⁴……心廣大時……心不廣大時

「輕想」，使其變得輕盈、柔軟、好操控、能飛升，而做各種神通變化。(c)此句除了（基本意義）表示「身體本身」的「變化能力」和「行動能力」之外，其延伸意義或許還可表達「身體」對「外在事物」的某些「操控能力」（或影響力，*vasam vatteti*）其範圍可「遠至梵天界」。例如前句說到，可「以手捫摸日月」；或如《中部 37.13》(MN I 253)說到，目犍連尊者施展神變，以腳趾頭搖動、震動忉利天的勝利殿。這是隨著身體能力的增強（基本義），其對外界事物的某些影響力和控制力也隨之增強（延伸義）。

(d)儘管經律中偶而提到世尊及其弟子施展神變之事，但世尊也特別告誡，在神變（神足）、他心、教誡三種示現（或奇蹟）中，以「教誡示現」（說法）為最上，對人們的利益和幫助最大。參見《中阿含經 143·傷歌邏經》(T1, 650b11-652a5)及 AN 3:61 (I 168-173)；巴利本中譯，參見關則富（2016: 316-321，傷歌邏經）。

³³ 以上各種「神變」(*iddhi-vidha*)之修法與內容解釋，可參考《無礙解道》之「神變論」(*iddhi-kathā*，Paṭis II 207-210)及《清淨道論》之「說神變品」(*Vism XII*)。以下「天耳界」及「他心智」之解釋，可參考《清淨道論》之「說神通品」(*Vism XIII*)。

³⁴ 「萎靡、散亂」(*sankhitta, vikkhitta*)，(a)其中 *sankhitta* 意為「簡縮、簡

35心有上時心無上時³⁶心得定時心未得定時心解脫時，知道〔他們〕：心解脫；心未解脫時，知道〔他們〕：心未解脫。』³⁷

略、縮略」，但具體所指並不十分清晰。SN 51:20 (V 277)說這是「與昏沉睡眠俱行，伴隨昏沉睡眠」的狀態。因此可能指心於內萎縮——疲困、無力、不活躍、不明的狀態。此詞 Horner (1954: 44)及 Ñ&B (2009: 117)都譯作：contracted (收縮)；片山一良 (1997: 107)譯作：萎縮した；及川真介等 (2004: 78)譯作：集中した；及川真介等 (2004: 170)譯作：統一された。此處暫譯作「萎靡」。

(b)vikkhitta 意為「擴散、分散」，指心向外渙散（過動、不穩定、不專一）。SN 51:20 (V 277)說這是「以五欲為目標，不斷向外分散、擴散」的狀態。

(c)此二詞在《中阿含經 98》譯作「(心)有合、有散」(T1, 584a8)；《阿毘達磨集異門足論》譯作「略心、散心」(T26, 432b28)。《瑜伽師地論》對「略心」(saṅkhitta-citta)的解釋與上述 SN 51:20 有所不同：「略心者，謂由止行（原作「正行」，此處依「宋、元、明、聖」四本）於內所緣繫縛其心。散心者，謂於外五妙欲隨順流散。」(T30, 440c12-14)

35 「廣大、不廣大」(mahaggata, amahaggata)，《中部注》：「廣大」指「色界、無色界」；「不廣大」指「欲界」(Ps I 280,10-11)。

36 「有上、無上」(sa-uttara, an-uttara)，《中部注》提供二種解釋，一是「有上」指「欲界的心」，「無上」指「色界、無色界的心」；二是「有上」指「色界的心」，「無上」指「無色界的心」(Ps I 280,11-13)。《清淨道論》則說，一切〔欲、色、無色〕三地〔的心〕為「有上」，出世間〔心〕為「無上」(Vism 410)。

37 此處的「神變、天耳、他心」3種證智，以及以下的如來十力，都在回應善星所質疑的「沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見」。

如來能作獅子吼的實證基礎

具足十種如來力

7. 「舍利弗！如來具有這十種如來力³⁸，具有這些力的如來，宣稱〔居於〕牛王之位³⁹，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪⁴⁰。哪十種？

「(1) 舍利弗！此處，如來如實了知可能為可能，不可能為不可能⁴¹。凡如來如實了知可能為可能，不可能為不可能，

³⁸ 除了通常的「十力說」之外，經典中（如 AN 6:64）也有「六如來力」之說（內容為十力的第 1 項及第 6-10 項）。有關「十力」、「四無畏」，另參《增壹阿含經 46.4》(T2, 776b-777a)、《雜阿含經 684》(T2, 186c-187b)。

³⁹ 「牛王之位」(āsabham thānam)，喻指人天中之最尊最上者，也稱「兩足尊」、「天中天」等。

⁴⁰ 有關「獅子吼」的譬喻，詳參 SN 22:78。簡單說，此處「獅子吼」即是說出振聾發聵的真理之言，令耽迷世情的眾生聞之震驚、悚懼、醒悟，而生起發憤修學、解脫眾苦之心。「轉梵輪」即轉法輪、說法之意，特指講說超出世間的真理之言，如宣說四聖諦、八正道、無常、苦、空、無我等法。

⁴¹ 「如來如實了知可能為可能，不可能為不可能」(Tathāgato thānañ ca thānato atthānañ ca atthānato yathābhūtaṃ pajānāti)，(a)句中 thāna 與 atthāna 古代常譯作「(是)處」與「非處」。thāna (處)有「處所，狀態，情況，原因、理由」等多義，此處意謂「有此情況、有此可能」；atthāna (非處)則意謂「無此情況、無此可能」。此句《雜阿含經 684》作：「如來處、非處如實知，是名如來初力。」(T2, 186c16-17)；《佛說身毛喜豎經》作：「所有如來、應供、正等正覺於處、非處，以自智力，悉如實知。」(T17, 592c2-4)；《增壹阿含經 46.4》作：「於是，如來是處如實知之，非處如實知之。」(T2, 776b17-18)

這便是如來所具有的如來力，[70]基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(2) 再者，舍利弗！如來依據條件，依據原因，如實了知過去、未來、現在所受持之業的果報⁴²。凡如來依據條件，依據原因，如實了知過去、未來、現在所受持之業的果報，這便是如來所具有的如來力，基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(3) 再者，舍利弗！如來如實了知通往一切處的道路⁴³。凡如來如實了知通往一切處的道路，這便是如來所具有的如來力，基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(4) 再者，舍利弗！如來如實了知具眾多界、種種界的世間⁴⁴。凡如來如實了知具眾多界、種種界的世間，這便是如

(b)在經中，佛陀經常斷言「某事、某情況是可能的」(*thānam etaṃ vijjati*)，「某事、某情況是不可能的」(*n'etaṃ thānaṃ vijjati*)，如《中部 8.17》(MN I 45)、《中部 13.17》(MN I 87-88)、《中部 22.13》。

⁴² 有關各種「業」和「果報」之關連的開示，可參《中部 41·薩羅村經》、《中部 57·狗行者經》、《中部 135·小分別業經》、《中部 136·大分別業經》。

⁴³ 「了知通往一切處的道路」，意即知道奉行怎樣的行為，會導致來世轉生到哪些趣處。詳參以下經文第 14-28 段（如來知五趣輪迴與解脫涅槃）。另參《中部 99.36》(MN II 206-207)（如來知道通往梵天界的道路）。

⁴⁴ 「具眾多界、種種界的世間」(*anekadhātu-nānādhātu-loka*)，參《中部 115.5-10》(多界經) (MN III 62-63) 之「界善巧」(*dhātu-kusala*) 所說的十八界、種種六界、三界、二界等內容。另參 SN 14:1-39 及《雜阿含經 444-465》(界相應)。

來所具有的如來力，基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(5) 再者，舍利弗！如來如實了知眾生的種種內心傾向（心志傾向）⁴⁵。凡如來如實了知眾生的種種內心傾向（心志

⁴⁵ 「種種內心傾向（心志傾向）」(nānādhimuttikatā)，(a)其中 *adhimutti*（源自 *adhi* 超勝 + \sqrt{muc} 解開；加 *ka* 為形容詞，再加 *tā* 為抽象名詞），意謂（心的）傾向，信樂、信念，意向、志向、志趣、志願，意志、決心等。參 CPD I 137b。此詞古代常譯作「信解、勝解」，也有譯作「意解」，或單譯作「解」。此句《雜阿含經 684》作：「如來悉知眾生種種意解如實知，是名第五如來力。」(T2, 187a1-2)；《佛說身毛喜豎經》作：「所有如來、應供、正等正覺，於諸有情所有無數種種信解，悉以正智稱量，如實一一了知。」(T17, 592c20-22)

(b)《分別論》解釋：「如來了知：有下劣志向的眾生 (*sattā hīnādhimuttikā*)，有殊勝志向的眾生 (*sattā paṇītādhimuttikā*)。下劣志向的眾生親近、交往、恭敬承事下劣志向的眾生；殊勝志向的眾生親近、交往、恭敬承事殊勝志向的眾生。過去世……未來世……(亦復如是)。」(Vibh 339-340)

(c)《舍利弗阿毘曇論》解釋：「何謂他眾生、他人若干解(*nānādhimuttikatā*)智如來力？……云何解(*adhimutti*)？若心向彼，心至彼，尊上彼，解彼，是名解。」其中將 *adhimutti* 譯為「解」，並解釋為「心的傾向、意向、志向」。論中並廣舉眾生的各種或殊勝或下劣的「解」(*adhimutti*)，如：卑、勝；善、惡；生死、涅槃；色、聲、香、味、觸、法；(轉生於)剎帝利、婆羅門、居士大家(即豪族)，四大天王天、三十三天，乃至非想非非想處天；入初禪，乃至非想非非想處定；神足、天耳，乃至眾生生死證智(世俗五通)；得須陀洹果，乃至阿羅漢果(四果)；斷母命、斷父命，乃至於如來身惡心出血(五逆)；奉事外道，稱讚外道，讚嘆外道之常見、我見、戒禁取見，乃至墮地獄、畜生、餓鬼等(參

傾向)，這便是如來所具有的如來力，基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(6) 再者，舍利弗！如來如實了知其他眾生、其他人的諸根高下⁴⁶。凡如來如實了知其他眾生、其他人的諸根高下，這便是如來所具有的如來力，基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(7) 再者，舍利弗！如來如實了知禪定、解脫、三昧、等至的雜染、清淨、起出⁴⁷。凡如來如實了知禪定、解脫、三昧、等至的雜染、清淨、起出，這便是如來所具有的如來力，

T28, 602a29-603a8)。

⁴⁶ 「諸根高下」(indriya-paropariyatta)，(a)例如在《中部 26.26》(MN I 169)說到，佛覺悟後觀察世間眾生的種種根器：「有塵垢少的、塵垢多的、利根的、鈍根的、行為好的、行為不好的、容易教導的、難以教導的」。又如，在 SN 48:17-18 (V 202)，佛為比丘們開示，從阿羅漢到有學聖者乃至凡夫之五根（信、精進、念、定、慧）有高下差別。
(b)第(5)、(6)兩力（如實知眾生之「內心傾向」與「諸根高下」）乃是基於世尊所具有的「他心智」（參第 6 段，第(4)項）。

⁴⁷ 「禪定」(jhāna)指初禪到四禪；「解脫」(vimokkha)指八解脫，參《中部 77.41》(MN II 12-13)；「三昧」(samādhi)即「定」，意義較廣，除了指初禪到四禪外，還有種種三昧，如《雜阿含經 567》提到「無量心三昧」、「無相心三昧」、「無所有心三昧」、「空心三昧」等；「等至」(samāpatti)也譯作「正受」、「三摩鉢底」，為「達到」或「進入」某種定境之意，有 9 種「等至」，包括四禪、四無色定，以及滅受想定；「雜染」(saṃkilesa)指身心的干擾，會造成以上定境的退失；「清淨」(vodāna)指身心干擾的排除或鎮伏，會帶來定境的進展與成就；「起出」(vutthāna)即是從某定境中出來，出定之意，參《中部 44.19-22》(MN I 302)。

基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(8) 再者，⁴⁸舍利弗！如來回憶過去多生多世的生活狀況，即：一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、眾多壞劫、眾多成劫、眾多壞成劫：『在那裡，我有這樣的名，這樣的姓，這樣的種姓，這樣的飲食，領受這樣的苦樂，有這樣的壽量；從這裡死後，轉生到那裡。在那裡，我又有這樣的名，這樣的姓，這樣的種姓，這樣的飲食，領受這樣的苦樂，有這樣的壽量；從那裡死後，轉生到這裡。』像這樣，如來回憶過去多生多世的生活狀況，包括其樣貌和境況。凡如來回憶過去多生多世的生活狀況……包括其樣貌和境況，這便是如來所具有的如來力，基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(9) 再者，舍利弗！如來以清淨、超越人類的天眼，看見眾生死亡、轉生，卑賤、高貴，美麗、醜陋，幸福、不幸，了知眾生隨業流轉的狀況：『這些尊貴的眾生，具足身惡行，具足語惡行，具足意惡行，辱罵聖者，具有邪見，奉行邪見之行；他們身壞命終後，[71]轉生到苦界、惡趣、墮處、地獄。這些尊貴的眾生，具足身善行，具足語善行，具足意善行，不辱罵聖者，具有正見，奉行正見之行；他們身壞命終後，轉生到善趣、天界。』像這樣，如來以清淨、超越人類的天眼，看見眾生死亡、轉生，卑賤、高貴，美麗、醜陋，幸福、不幸，

⁴⁸ 以下(8)-(10)三力，即三明——宿命智明、生死智明、漏盡智明。

了知眾生隨業流轉的狀況。凡如來以清淨、超越人類的天眼……了知眾生隨業流轉的狀況，這便是如來所具有的如來力，基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「(10) 再者，舍利弗！如來藉由除盡諸漏，在現世中，對於無漏的心解脫、慧解脫，自知、親證，成就而住。凡如來藉由除盡諸漏，在現世中，對於無漏的心解脫、慧解脫，自知、親證，成就而住，這便是如來所具有的如來力，基於此力，如來宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。⁴⁹

「舍利弗！如來具有這十種如來力，具有這些力的如來，宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

毀謗者的惡果

8.「舍利弗！若有人對於如是知、如是見的我，這樣說：『沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見；沙門喬答摩乃基於思索、考察，以及自己的辯才而教導法；他所教導的法，不過是為了引導依之奉行的人達到苦完全除盡的目的。』舍利弗！此人若不捨此語，不捨此心，不棄此見，他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，墮入地獄中⁵⁰。

⁴⁹ 以上十種如來力可略分為三類：A.如實知見因果業報（1-3 力：如實了知可能與不可能、三世之業報、通往一切處之道路）；B.如實知見世界與眾生（4-6 力：如實了知具種種界之世間，眾生之內心傾向、諸根高下）；C.如實知證禪定與證智（7-10 力：如實了知諸禪定之染淨、起出，具宿命、生死、漏盡等三種智明）。

⁵⁰ 「他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，墮入地獄中」(yathābhatam nikkhitto evam niraye)，《中部注》解釋為：如同被獄卒們帶走後，放置於地獄中（Ps II

9. 「舍利弗！譬如一個比丘，戒具足、定具足、慧具足，他便於現世中，得到究竟智。舍利弗！我說此事也有這樣的結果：此人若不捨此語，不捨此心，不棄此見，他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，墮入地獄中。

具足四無畏

10. 「舍利弗！如來具有這四種無畏，具有這些無畏的如來，宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。哪四種？

「(1) 舍利弗！我看不到此事的理由——此處，或沙門、或婆羅門、或天、或魔⁵¹、或梵⁵²、或世間任何人，[72]能如法的這樣訶責我：『雖然你自稱為正遍覺者，可是你尚未完全覺悟這些法。』舍利弗！因為看不到這種理由，因此我獲得並住於安穩、無怖、無畏。

「(2) 舍利弗！我看不到此事的理由——此處，或沙門、或婆羅門、或天、或魔、或梵、或世間任何人，能如法的這樣訶責我：『雖然你自稱已經漏盡，可是你的這些漏尚未完全除盡。』舍利弗！因為看不到這種理由，因此我獲得並住於安穩、

32,23-25)。此句可直譯為：他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，被放置 (nikkhitto) 於地獄中。此處稍作調整，譯為「墮入地獄中」。

⁵¹ 「魔」(māra)，源自字根√mr(死)，一般視為死亡、罪惡、誘惑的人格化。據說魔天宮位於欲界第六天他化自在天宮與色界初禪天的梵身天宮之間。《中部 25·誘餌經》說到魔王的誘惑(五欲與邪見)，與脫離惡魔掌控之道。

⁵² 「梵」(Brahmā) 為婆羅門教宇宙萬物創造原理的神格化，是婆羅門教、印度教的創造神。佛教把它歸在色界的初禪天。

無怖、無畏。

「(3) 舍利弗！我看不到此事的理由——此處，或沙門、或婆羅門、或天、或魔、或梵、或世間任何人，能如法的這樣訶責我：『你所說的那些障礙法⁵³，即使親近從事，也不足以造成障礙。』舍利弗！因為看不到這種理由，因此我獲得並住於安穩、無怖、無畏。

「(4) 舍利弗！我看不到此事的理由——此處，或沙門、或婆羅門、或天、或魔、或梵、或世間任何人，能如法的這樣訶責我：『你所教導的法，無法引導依之奉行的人達到苦完全除盡的目的。』舍利弗！因為看不到這種理由，因此我獲得並住於安穩、無怖、無畏。⁵⁴

⁵³ 「障礙法」(antarāyikā dhammā)，凡是阻礙解脫的各種不好的身、語、意行為，都可稱為「障礙法」。例如，《律藏》(Vin I 104)說到，「故意妄語」(sampajāna-musāvāda)是障礙法，障礙種種禪定、解脫、三昧、等至、捨離、出離、遠離等善法的證得。又，《中部 22.4》說「諸欲」(kāma)為障礙法，並舉種種譬喻說明。又，《相應部》(SN II 226)說到，「利得、恭敬、名聲」(lābha-sakkāra-siloka)甚為可怕，會障礙「無上安穩」(即涅槃)的證得。《中部注》則說，此處「障礙法」指「淫欲法」(methuna-dhamma)，因為凡行淫者無疑會障礙道與果 (Ps II 33,32-34)。

⁵⁴ 「四無畏」(cattāri vesārajāni)是佛陀面對 4 種質疑無所畏懼。4 種質疑可略分為兩類：前 2 種是對於佛陀「自覺」(本身是否覺悟與漏盡解脫)的質疑；後 2 種是對於佛陀「覺他」(所教導的苦因與苦滅之道是否正確)的質疑。因此「四無畏」即佛陀對於自己的「所覺所證」，以及對於自己引導眾生解脫眾苦的「所說所教」，有著基於親證的信心，因此可以毫無畏懼的面對挑戰質疑。「四無畏」也在回應本經第 2 段中善星

「舍利弗！如來具有這四種無畏，具有這些無畏的如來，宣稱〔居於〕牛王之位，能於大眾中作獅子吼，轉梵輪。

「舍利弗！若有人對於如是知、如是見的我，這樣說：『沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見……』舍利弗！此人若不捨此語，不捨此心，不棄此見，他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，墮入地獄中。

入八眾無畏

11.「舍利弗！有這八種眾。哪八種？剎帝利眾、婆羅門眾、家主眾、沙門眾、四大王天眾、忉利天眾、魔眾、梵天眾。舍利弗！有這八種眾。舍利弗！具有這四種無畏的如來，往詣、進入這八眾之中。

12.「舍利弗！我記得曾經往詣數百剎帝利眾，在那裡，和他們共坐、共語、共同議論。舍利弗！我看不到『在那裡，會讓我陷入害怕、恐懼』⁵⁵的理由。舍利弗！因為看不到這種理由，因此我獲得並住於安穩、無怖、無畏。

「舍利弗！我記得曾經往詣數百婆羅門眾……家主眾……沙門眾……四大王天眾……忉利天眾……魔眾……梵天眾，在那裡，和他們共坐、共語、共同議論。舍利弗！我看不到『在

對於佛陀「覺證」和「教導」的質疑與批評。

⁵⁵ 「在那裡，會讓我陷入害怕、恐懼」(Tatra vata maṃ bhayaṃ vā sārājjaṃ vā okkamissati)，此句主詞為「害怕、恐懼」，受詞為「我」，動詞 okkamissati (okkamati) 有「來入、進入、降臨」之義(參 DOP I 557b : comes down into, enters, comes down upon)。因此，整句可直譯為：「在那裡，害怕、恐懼將降臨到我。」此處之譯略做調整。

那裡，會讓我陷入害怕、恐懼』的理由。舍利弗！因為看不到這種理由，因此我獲得並住於安穩、無怖、無畏。

「[73]舍利弗！若有人對於如是知、如是見的我，這樣說：『沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見……』舍利弗！此人若不捨此語，不捨此心，不棄此見，他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，墮入地獄中。

知輪迴眾生的四種出生方式

13. 「舍利弗！有這四種出生〔方式〕。哪四種？卵生、胎生、濕生、化生。

「舍利弗！什麼是卵生？凡是那些眾生，打破蛋殼，然後出生。舍利弗！這就叫做卵生。

「舍利弗！什麼是胎生？凡是那些眾生，破壞胎包，然後出生。舍利弗！這就叫做胎生。

「舍利弗！什麼是濕生？凡是那些眾生，在腐魚中出生，或在死屍中、酸粥中、土糞坑中、污水溝中出生。舍利弗！這就叫做濕生。

「舍利弗！什麼是化生？天人、地獄眾生，以及某些人類、某些墮處眾生。舍利弗！這就叫做化生。舍利弗！有這四種出生〔方式〕。

「舍利弗！若有人對於如是知、如是見的我，這樣說：『沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見……』舍利弗！此人若不捨此語，不捨此心，不棄此見，他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，墮入地獄中。

知五趣輪迴與解脫涅槃

五趣與涅槃

14. 「舍利弗！有這五種〔死後的〕趣處。哪五種？地獄、畜生、餓鬼、人、天。

「(1) 舍利弗！我知道地獄，以及通往地獄之道、通往地獄之行，也知道怎樣的實踐，身壞命終後會轉生到苦界、惡趣、墮處、地獄。

「(2) 舍利弗！我知道畜生，以及通往畜生界之道、通往畜生界之行，也知道怎樣的實踐，身壞命終後會轉生到畜生界。

「(3) 舍利弗！我知道餓鬼，以及通往餓鬼界之道、通往餓鬼界之行，也知道怎樣的實踐，身壞命終後會轉生到餓鬼界。

「(4) 舍利弗！我知道人類，以及通往人間之道、通往人間之行，也知道怎樣的實踐，身壞命終後會轉生到人間。

「(5) 舍利弗！我知道天人，以及通往天界之道、通往天界之行，也知道怎樣的實踐，身壞命終後會轉生到善趣、天界。

「(6) 舍利弗！我知道涅槃，以及通往涅槃之道、通往涅槃之行，[74]也知道怎樣的實踐，能夠藉由除盡諸漏，而在現世中，對於無漏的心解脫、慧解脫，自知、親證，成就而住。

一、通往地獄之道

15. 「舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到苦界、惡趣、墮處、地獄。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到苦界、惡趣、墮處、地獄，領受猛利、劇烈、全然的苦受⁵⁶。⁵⁷

⁵⁶ 「全然的苦受」(ekanta-dukkhā)，《中部注》解釋為「恆常的苦」

火坑喻

16. 「舍利弗！譬如有個炭火坑，深踰一人，充滿炭火，無煙無焰。那時，來了一個人，被暑熱炙燒，被暑熱擊垮，疲憊、口乾、口渴，他沿著一條直通道⁵⁸，往那炭火坑走去。明眼的人看見他，便這樣說：『這個可敬的人，像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他將會來到這個炭火坑。』他後來〔果然〕看見他掉進那個炭火坑，領受猛利、劇烈、全然的苦受。

「就像這樣，舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到苦界、惡趣、墮處、地獄。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到苦界、惡趣、墮處、地獄，領受猛利、劇烈、全然的苦受。

（*nicca-dukkhā*）、「無間斷的苦」（*nirantara-dukkhā*）（*Ps II 37,18-19*）。亦即只是一味受苦，沒有任何間歇，沒有參雜樂受或不苦不樂受。

⁵⁷ 在五趣和涅槃等 6 段的每一段都說到：「我像這樣以心掌握並了知某個人的心……後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人……」，此點表示佛能以「他心智」和「生死智」（天眼智）直接看見眾生「行為」（業）和「果報」（報）的關係，而非只是依靠「思惟」和「推理」，這正反駁了善星所質疑的「沙門喬答摩乃基於思索、考察，以及自己的辯才而教導法」。

⁵⁸ 「直通道」（*ekāyana magga*），指一條道路中間沒有叉路，只通往單一地方，因此只要沿此道路行走，便只會到達一個地方，不會通往別處。「四念住」（及八正道等）即被說為通往涅槃的「直通道」，參《中部 10.2》（*MN I 55-56*）。

二、通往畜生界之道

17. 「舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到畜生界。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到畜生界，領受猛利、劇烈的苦受。」

糞坑喻

18. 「舍利弗！譬如有個糞坑，深踰一人，充滿屎糞。那時，來了一個人，被暑熱炙燒，[75]被暑熱擊垮，疲憊、口乾、口渴，他沿著一條直通道，往那糞坑走去。明眼的人看見他，便這樣說：『這個可敬的人，像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他將會來到這個糞坑。』他後來〔果然〕看見他掉進那個糞坑中，領受猛利、劇烈的苦受。」

「就像這樣，舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到畜生界。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到畜生界，領受猛利、劇烈的苦受。」

三、通往餓鬼界之道

19. 「舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到餓鬼界。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到餓鬼界，領受眾多苦受。」

秃樹喻

20.「舍利弗！譬如有棵樹，長在不平坦的地方，樹葉稀疏，樹影斑駁。那時，來了一個人，被暑熱炙燒，被暑熱擊垮，疲憊、口乾、口渴，他沿著一條直通道，往那棵樹走去。明眼的人看見他，便這樣說：『這個可敬的人，像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他將會來到這棵樹。』他後來〔果然〕看見他在那棵樹的樹蔭下，或坐、或臥，領受眾多苦受。

「就像這樣，舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到餓鬼界。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到餓鬼界，領受眾多苦受。

四、通往人間之道

21.「舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到人間。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到人間，領受眾多樂受。

茂樹喻

22.「舍利弗！譬如有棵樹，長在平坦的地方，樹葉茂盛，樹影濃密。那時，來了一個人，被暑熱炙燒，被暑熱擊垮，疲憊、口乾、口渴，他沿著一條直通道，往那棵樹走去。明眼的人看見他，便這樣說：『這個可敬的人，像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他將會來到這棵樹。』他後來〔果然〕看見他在那棵樹的樹蔭下，或坐、或臥，領受眾多樂受。

「就像這樣，舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到人間。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到人間，領受眾多樂受。

五、通往天界之道

23. 「[76]舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到善趣、天界。』後來，我以清淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到善趣、天界，領受全然的樂受。

樓閣喻

24. 「舍利弗！譬如有座殿堂，它的樓閣封塗堅實，密不透風，門門牢固，窗戶緊閉；它的床座鋪著黑羊毛毯、白羊毛毯、繡花羊毛毯、最上羚羊毛毯，上方有頂篷，兩側有丹枕。那時，來了一個人，被暑熱炙燒，被暑熱擊垮，疲憊、口乾、口渴，他沿著一條直通道，往那殿堂走去。明眼的人看見他，便這樣說：『這個可敬的人，像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他將會來到這間殿堂。』他後來〔果然〕看見他在那間殿堂、那個樓閣、那個床座，或坐、或臥，領受全然的樂受。

「就像這樣，舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他身壞命終後將會轉生到善趣、天界。』後來，我以清

淨、超越人類的天眼，看見這個人身壞命終後轉生到善趣、天界，領受全然的樂受。

六、通往涅槃之道

25. 「舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他將能藉由除盡諸漏，在現世中，對於無漏的心解脫、慧解脫，自知、親證，成就而住。』後來，我看見這個人由於除盡諸漏，在現世中，對於無漏的心解脫、慧解脫，自知、親證，成就而住，領受全然的樂受。

蓮池喻

26. 「舍利弗！譬如有座蓮花池，池水澄淨、悅意、涼爽、清澈，池岸優美，令人愛樂，且不遠處有繁茂的密林。那時，來了一個人，被暑熱炙燒，被暑熱擊垮，疲憊、口乾、口渴，他沿著一條直通道，往那蓮花池走去。明眼的人看見他，便這樣說：『這個可敬的人，像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他將會來到這個蓮花池。』他後來〔果然〕看見他跳進那個蓮花池，洗澡、喝水，息滅、解除所有的逼惱、疲憊、焦熱，然後在那密林中或坐、[77]或臥，領受全然的樂受。

「就像這樣，舍利弗！此處，我像這樣以心掌握並了知某個人的心：『這個人像這樣實踐，像這樣行動，踏上這條道路，如此，他將能藉由除盡諸漏，在現世中，對於無漏的心解脫、慧解脫，自知、親證，成就而住。』後來，我看見這個人由於除盡諸漏，在現世中，對於無漏的心解脫、慧解脫，自知、親證，成就而住，領受全然的樂受。

「舍利弗！有這五種〔死後的〕趣處。

毀謗者的惡果

27. 「舍利弗！若有人對於如是知、如是見的我，這樣說：『沙門喬答摩沒有具備超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見；沙門喬答摩乃基於思索、考察，以及自己的辯才而教導法；他所教導的法，不過是為了引導依之奉行的人達到苦完全除盡的目的！』舍利弗！此人若不捨此語，不捨此心，不棄此見，他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，墮入地獄中。

28. 「舍利弗！譬如一個比丘，戒具足、定具足、慧具足，他便於現世中，得到究竟智。舍利弗！我說此事也有這樣的結果：此人若不捨此語，不捨此心，不棄此見，他將如同被〔獄卒〕帶走那樣，墮入地獄中。

過去種種無益修行

修四支梵行

29. 「舍利弗！我記得過去曾經修行四支具足的梵行：⁵⁹我修苦行，是最高的苦行者；我修粗穢行，是最高的粗穢行者；

⁵⁹ (a) 以下提到種種看似艱難但對解脫無益的苦行，目的在回應善星的質疑。如前面（注 24）提到，善星經常讚嘆裸形外道的種種行持，所以佛在此處明白指出，這些苦行他過去也曾修行過，但卻無益解脫。這些苦行在《中部 45.10-15》（MN I 307-308）被歸於 4 種行法中「現在苦，來世也有苦報」的一種。

(b) Anālayo (2011: 116) 提到，這些苦行可能是指佛過去多生多世的經歷，而非全為此生所行。

我修嫌惡行，是最高的嫌惡行者；我修遠離行，是最高的遠離行者。

一、苦行

30.「舍利弗！此處，我在苦行方面，具有這樣的行持：⁶⁰我裸形無衣，脫離〔傳統的〕生活習慣，〔飯後〕舔手；不〔接受〕『來吧，尊者！』〔之食〕，不〔接受〕『停下吧，尊者！』〔之食〕，不享用拿來〔供養之食〕，不享用特別〔為我〕準備〔之食〕，不享用邀請〔供養之食〕；不從鍋口受〔食〕，不從壺口受〔食〕；不在門檻間〔受食〕，不在棍棒間〔受食〕，不在搗杵間〔受食〕，不在兩人食用時〔受食〕；不從孕婦〔受食〕，不從哺乳婦〔受食〕，不從與男人同居的女人〔受食〕，不在公告賑濟處〔受食〕，不在狗出現處〔受食〕，不在蒼蠅群集處〔受

⁶⁰ (a)以下經文，對應的《佛說身毛喜豎經》作：「舍利子！謂彼外道，或離服裸形，舉手受食，我亦隨行……不食兩臼中間之食，不食兩杵中間之食，不食兩杖中間之食，不食兩壁中間之食。不受懷妊人食……不與二人同一器食……若處或有犬在門首，亦不食之；若處或有蠅蟲旋復，亦不食之……若人言去，不受彼食；若人言來，不受彼食……或唯受其一家之食，或復二、三，至七家食。或一飡一咽，或復二、三，至七飡咽。或一日一食，或復二、三，或復七日，或復半月，至于一月，乃一食之……不飲華果所造之酒，不飲米所造酒。不食於肉，不食乳酪……唯飲洗稻之水……或食穢稻，或食茅草，或食棘樹之果。或食生米，或食牛糞，或食樹根、枝、葉、果實。」(T17, 597a19-b10)

(b)有關外道各種苦行的描述，另參《長阿含經 8·散陀那經》(T1, 47c14-48a3)、《長阿含經 25·俱形梵志經》(T1, 103b24-c15)、《中阿含經 18·師子經》(T1, 441c14-442a19)、《尼拘陀梵志經》(T1, 223a26-b26)。

食]；不〔吃〕魚，不〔吃〕肉，不喝穀酒、果酒或酸粥。

31.「我或〔乞食〕一家，〔只吃〕一口食物；或〔乞食〕兩家，[78]〔只吃〕兩口食物……或〔乞食〕七家，〔只吃〕七口食物。我靠一小碗為生，靠兩小碗為生……靠七小碗為生。我一天吃一次食物，兩天吃一次食物……七天吃一次食物。像這樣，我實行半個月吃一次食物的定期飲食修行。

32.「我或吃野菜，或吃稗子，或吃野米⁶¹，或吃皮革殘屑⁶²，或吃水草，或吃米糠，或喝米汁，或吃芝麻粉，或吃草，或吃牛糞，或以森林中的根、果為食，或吃掉落的果實為生。

33.「我穿麻布衣，穿混製麻布衣，穿裹屍布衣，穿糞掃衣，穿樹皮，穿羚羊皮，穿碎羚羊皮，穿茅草衣，穿樹皮衣，穿木片衣，穿髮織物，穿獸毛織物，穿梟羽織物。

34.「我拔鬚髮，修拔鬚髮之行；我常站立，拒絕坐具⁶³；我〔常〕蹲下，努力修蹲下之行；我以荊棘為臥具，躺臥在荊棘之上；我致力於包含晚上一日下水〔洗浴〕三次之行。就像這樣，我從事如此多種多樣逼迫、折磨身體的苦行。舍利弗！我在苦行方面，具有這樣的行持。

二、粗穢行：樹皮喻

35.「舍利弗！此處，我在粗穢行方面，具有這樣的行持：〔我〕身上的塵垢累積多年，結成硬皮。

⁶¹ 「野米」(nīvāra)，《中部注》：森林中自己生長的一種米 (Ps II 45,8-9)。

⁶² 「皮革殘屑」(daddula)，《中部注》：皮革工切割皮革後，所丟棄的有缺陷的部分 (Ps II 45,9-10)。

⁶³ 《中部 14.16》(MN I 92) 說到尼乾派即實行「常站不坐」的苦行模式。

「舍利弗！譬如鎮頭迦樹⁶⁴的樹幹〔外皮〕，累積多年，結成硬皮。就像這樣，舍利弗！〔我〕身上的塵垢累積多年，結成硬皮。

「舍利弗！我沒這麼想：『喔，讓我以手拂去這塵垢！』舍利弗！我也沒這麼想：『願他人以手拂去這塵垢！』舍利弗！我在粗穢行方面，具有這樣的行持。

三、嫌惡行

36.「舍利弗！此處，我在嫌惡行⁶⁵方面，具有這樣的行持：舍利弗！我具足正念而前去，具足正念而返回⁶⁶，甚對一滴水

⁶⁴ 「鎮頭迦樹」(Tinduka) 為一種喬木，《佛說身毛喜豎經》作「鼎訥迦樹」(T17, 597b22-23)。

⁶⁵ 「嫌惡行」(jegucchi)，指對惡業的嫌惡。《律藏·小品》：「(世尊說：)私呵！我嫌惡身惡行、語惡行、意惡行，我為了〔令人〕嫌惡各種惡不善法的達成而教導法。」(Vin I 235)

⁶⁶ 「我具足正念而前去，具足正念而返回」(so kho ahaṃ, Sāriputta, sato va abhikkamāmi, sato va paṭikkamāmi)，(a)其中 abhikkamati, paṭikkamati 有「前去、返回」之意，也有「前進、後退」之意，各譯本中也有不同譯法。其中採前一理解的，如 Horner (1954: 105)譯作：going out, returning。採後一理解的，如 Ñ&B (2009: 174)譯作：stepping forwards and stepping backwards；片山一良 (1997:224)譯作：進み、退きました；及川真介等 (2004: 188)譯作：進み、退く。

(b)此二詞經常出現在修行「正念正知」的脈絡，如《中部 10.7》(MN I 57)：「比丘們！比丘前去、返回時，具有正知 (bhikkhu abhikkante paṭikkante sampajānakārī hoti)；前瞻、旁顧時，具有正知；彎曲、伸展時，具有正知。」對應的《中阿含經 98·念住經》作：「復次，比丘觀身如身：比丘者，正知出入，善觀分別，屈伸低昂……皆正知之。」(T1,

582b24-27);類似的敘述,《四分律》作:「云何比丘一心?若行步入出,左右視瞻,屈申俯仰……如是一切,常爾一心,是為一心。」(T22, 964a12-16);《摩訶般若波羅蜜經》作:「須菩提!菩薩摩訶薩若來若去、視瞻一心,屈申俯仰……亦常一心。」(T8, 253c2-5);《大般若波羅蜜多經》作:「復次,善現!若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時,以無所得而為方便,審觀自身,正知往來,正知瞻顧,正知俯仰,正知屈伸……正知具念,調伏貪憂。」(T7, 78a8-15)也就是此二詞在古代譯經中有「出入」、「入出」、「來去」、「往來」等多種譯法,而意思都傾向於「往、返」之意,而非「進、退」之意。

(c)此種「出入往返」的過程都保持正念的行持,例如《摩訶僧祇律》說:「阿難!云何比丘修阿那般那念作證成就遊安樂住?若比丘依止城邑聚落住,時到著衣持鉢入城乞食,攝身口意,善住身念,心不馳亂,常行正受,攝持諸根入城乞食。乞食已,還至彼寂靜處安坐,調於空地、山澗、巖窟、塚間,敷草正坐。」(T22, 254c8-13)另,《方廣大莊嚴經》說到世尊還在修行時走路的樣態:「比丘!我時思惟仙人所說非能盡苦,何法能為離苦之因?即於彼時出毘舍離城,漸次遊行……晨旦著衣,執持應器,從溫泉門入王舍城次第乞食,行步詳雅,諸根寂然,觀前五肘,心無散亂。」(T3, 579a10-17)顯然,此種「出入往返」間都具足正念的行走方式,能盡可能的避免傷害到地上眾生。

(d)此處世尊所修的「正念往返」主要是在避免「身惡行」(不傷害任何微小生物),因此被歸於「嫌惡行」;而世尊覺悟後所開示的「正念正知」則是更全面的守護諸根,以捨離內心的煩惱,因此才是通往解脫之道。如《中部 151·乞食清淨經》說:「他(比丘)應這樣省思:『我在進村落乞食的路上,在遊行乞食處,以及在從村落乞食回來的路上,在這些地方,對於眼所能識別的諸色(乃至意所能識別的諸法),心中是否有欲、貪、瞋、癡,或恚?』他省思後了知,若有,則應努力捨離那些惡不善法;若無,則應處在這欣悅和歡喜中,日夜修學善法。」(MN III

也現起憐憫：『別讓我傷害到〔任何〕不平坦處⁶⁷的微小生物！』
⁶⁸舍利弗！我在嫌惡行方面，具有這樣的行持。

四、遠離行：野鹿喻

37. 「舍利弗！此處，我在遠離行方面，具有這樣的行持：
[79]舍利弗！我進入某林野處，住在那裡。當我看見牧牛人、
或牧羊人、或採草人、或採薪人、或森林工作者時，便從森林
到森林、叢林到叢林、低谷到低谷、高地到高地，〔不斷〕逃
離。為什麼？〔因為心想：〕『別讓他們看見我！別讓我看見
他們！』

38. 「舍利弗！譬如林野處的鹿，看到人後，便從森林到森
林、叢林到叢林、低谷到低谷、高地到高地，〔不斷〕逃離。

「就像這樣，舍利弗！當我看見牧牛人、或牧羊人、或採
草人、或採薪人、或森林工作者時，便從森林到森林、叢林到
叢林、低谷到低谷、高地到高地，〔不斷〕逃離。為什麼？〔因
為心想：〕『別讓他們看見我！別讓我看見他們！』舍利弗！
我在遠離行方面，具有這樣的行持。

修大穢食

294-295) (此處引文略作濃縮)。

⁶⁷ 「不平坦處」(visama-gata)，《中部注》說，指低處、高地、草端、樹枝
等處 (Ps II 46, 17-18)。這意謂，在這些地方比較容易不小心傷害到 (碰
到、踩到) 微小生物。

⁶⁸ 這種住於正念行走以避免傷害眾生的修行，也見於後世經典，如《大乘
本生心地觀經》：「若行步時看二肘地，不損眾生，即得名為持戒波羅蜜。」
(T3, 322c16-17)

39.「舍利弗！我以四足〔爬〕行到那些牛已被趕走、牧人已離去的牛棚，然後吃那些還在吃奶的幼小牛犢的糞便。舍利弗！甚至只要我自己的大小便還有剩餘的話，我就吃自己的大小便。舍利弗！我在大穢食方面，具有這樣的行持。

住恐怖林：忍受恐懼、寒熱、侮辱

40.「舍利弗！我進入某個恐怖的密林，住在那裡。舍利弗！那個恐怖的密林有這麼恐怖：『凡未離貪者，進到這個密林，幾乎都會毛骨悚然。』舍利弗！我在寒冬降雪期那八天之間的夜晚⁶⁹，就在那樣的夜晚，晚上住在露地，白天住在密林中。我在夏季的最後一個月⁷⁰，白天住在露地，晚上住在密林中。舍利弗！我〔心中〕自然出現這個前所未聞的偈頌：

『酷熱與嚴寒，
獨住恐怖林；
裸身無火坐，
牟尼勤覓求。』

41.「舍利弗！我睡在墳場，以屍骨為枕。舍利弗！有村童

⁶⁹ 《中部注》說，那「中間的八天」(antar'atthakā) 指的是 Māgha 月的末 4 天，以及 Phagguṇa 月的前 4 天，因為跨越兩月之間，所以說為「中間的八天」(Ps II 48,10-12)。按，Māgha 月約相當於陽曆一月中到二月中，Phagguṇa 月約相當於陽曆二月中到三月中，因此，那 8 天約在陽曆二月中旬（即農曆春節前後），也就是當時北印度全年中最寒冷的時候。

⁷⁰ 夏季最後一個月，即當時北印度全年中最炎熱的時候。

走近我，向我吐口水，向我小便，向我丟撒污泥糞土，在我的耳洞裡塞入樹枝。可是，舍利弗！在我的記憶中，不曾對他們生起惡心。舍利弗！我在捨的狀態⁷¹上，具有這樣的行持。

修少食行：只吃棗子

42. 「[80]舍利弗！有些沙門、婆羅門持這種論點、這種見解：『由飲食獲得清淨。』⁷²他們這樣說：『我們靠棗子為生。』他們吃棗子，吃棗粉，喝棗汁，以及食用各種棗製品。然而，舍利弗！我記得曾經〔一天〕只吃一粒棗子。可是，舍利弗！也許你會這麼想：『那時的棗子恐怕很大吧！』可是，舍利弗！你不應持此看法，那時的棗子，最大的就如現在一樣。

身體羸弱

43. 「舍利弗！當我〔一天〕只吃一粒棗子時，我的身體變得非常虛弱。因為吃得很少，我的四肢，就像阿須帝迦⁷³或迦羅藤⁷⁴的莖節。因為吃得很少，我的臀部，就像駱駝的腳蹄。因為吃得很少，我的脊骨變得凹凸不平，就像成串的紡錘。因為吃得很少，我的肋骨塌壞，就像老朽屋舍〔屋頂上〕塌壞的椽木。因為吃得很少，我的眼睛深陷眼窩之中，眼瞳裡的光，

⁷¹ 「捨的狀態」(upekhā-vihāra)，指一種平等、中庸、超然的心理狀態，不管面對喜歡或不喜歡的情境，都沒有高興或怨惱，只是一味的維持平和、平等、平靜、不動盪的心境。

⁷² 這是一種近乎「斷食」的修行，只靠極少飲食維持生命，認為如此可帶來身心的清淨。

⁷³ 「阿須帝迦」(Āsītika)，為一種爬藤類植物。

⁷⁴ 「迦羅」(Kāḷa)，為一種黑色爬藤類植物。

就像深井中的水光一般，看起來深邃遙遠。因為吃得很少，我的頭皮皺縮凋萎，就像剛割下的新鮮苦瓜，在風吹日曬下皺縮凋萎一般。

44.「舍利弗！我要觸摸肚皮，就碰到脊背；我要觸摸脊背，就碰到肚皮。因為吃得很少，我的肚皮緊貼脊背。因為吃得很少，我要大小便時，就在那裡顛仆倒地。為了舒緩身體〔的疼痛〕，我用手按摩肢體。因為吃得很少，當我用手按摩肢體時，朽壞的身毛就從身上脫落。

修少食行：只吃綠豆等

45.「舍利弗！有些沙門、婆羅門持這種論點、這種見解：『由飲食獲得清淨。』他們這樣說：『我們靠綠豆為生。』……『我們靠芝麻為生。』……『我們靠米為生。』他們吃米粒，吃米的粉末，[81]喝米汁，以及食用各種米製品。然而，舍利弗！我記得曾經〔一天〕只吃一粒米。可是，舍利弗！也許你會這麼想：『那時的米粒恐怕很大吧！』可是，舍利弗！你不應持此看法，那時的米粒，最大的就如現在一樣。

46.「舍利弗！當我〔一天〕只吃一粒米時，我的身體變得非常虛弱：因為吃得很少，我的四肢，就像阿須帝迦或迦羅藤的莖節……因為吃得很少，當我用手按摩肢體時，朽壞的身毛就從身上脫落。

苦行無益，聖慧為要

47.「舍利弗！即使憑藉這樣的行動、這樣的實踐、這樣的難行之行，可是我並未證得超越凡人狀態的堪當聖者的殊勝智見。為什麼？因為還未證得這種聖慧——此聖慧是賢聖的、出

離的、可引導依之奉行的人達到苦的完全除盡。⁷⁵

曾輪迴無數

48.「舍利弗！有些沙門、婆羅門持這種論點、這種見解：『由輪迴獲得清淨。』可是，舍利弗！除了淨居天⁷⁶之外，很難找到那種輪迴，[82]是我過去長遠時中沒有輪迴過的。舍利弗！我若輪迴到淨居天，將不再回到這世間。

曾轉生無數

49.「舍利弗！有些沙門、婆羅門持這種論點、這種見解：『由轉生獲得清淨。』可是，舍利弗！除了淨居天之外，很難找到那種轉生，是我過去長遠時中沒有轉生過的。舍利弗！我若轉生到淨居天，將不再回到這世間。

曾居住無數

50.「舍利弗！有些沙門、婆羅門持這種論點、這種見解：『由居住獲得清淨。』可是，舍利弗！除了淨居天之外，很難找到那種居住，是我過去長遠時中沒有居住過的。舍利弗！我若居住在淨居天，將不再回到這世間。

曾祭祀無數

⁷⁵ 此處表明佛陀覺悟的關鍵，以及佛教與外教修行的主要區別，乃在於「聖慧」(ariyā paññā) 或「聖者的智見」(ariya-ñāṇa-dassana)。此「智見」簡單說，即是對「四聖諦」以及無常、苦、無我的了知。

⁷⁶ 「淨居天」(suddhāvāsā devā) 為第四禪 7 種天當中的最上五天，唯有證得三果（阿那含、不還果 anāgāmi）的聖者會轉生於此，並在此處入般涅槃。

51.「舍利弗！有些沙門、婆羅門持這種論點、這種見解：『由祭祀獲得清淨。』可是，舍利弗！很難找到那種祭祀，是我過去長遠時中，身為灌頂⁷⁷的剎帝利王⁷⁸或身為婆羅門豪族時，所沒有祭祀過的。

曾祀火無數

52.「舍利弗！有些沙門、婆羅門持這種論點、這種見解：『由祀火獲得清淨。』可是，舍利弗！很難找到那種火，是我過去長遠時中，身為灌頂的剎帝利王或身為婆羅門豪族時，所沒有奉祀過的。

如來智辯無量，老而不衰：箭師喻

53.「舍利弗！有些沙門、婆羅門持這種論點、這種見解：『只要這位可敬的男子還年少、青春、頭髮極黑、擁有幸福的青春、正值生命初期，他便擁有最上的智慧聰辯。可是一旦這位可敬的男子年老、年長、高齡、歲月消逝、屆於晚年，活到了八十、九十、或一百歲，那時，他的智慧聰辯就衰退了。』可是，舍利弗！對於此事，不應持此看法。舍利弗！我現在已經年老、年長、高齡、歲月消逝、屆於晚年，活到了八十歲。舍利弗！此處，我的四眾弟子有百歲之壽，活到百歲的，他們還擁有最上的正念、理解〔力〕、記憶〔力〕，以及最上的智慧

⁷⁷ 「灌頂」(muddhāvasitta)，即以水灌注於頭頂，是古代印度國王即位及立太子的一種儀式，國師以四大海之水灌於其頂，表示祝福。

⁷⁸ 「剎帝利王」(rājan khattiya)，剎帝利族國王。剎帝利(khattiya)是印度4種種姓中的國王武士階級，掌軍政大權。剎帝利王只是一般慣用的通稱，並非所有國王都出身剎帝利族。

聰辯⁷⁹。

54. 「舍利弗！譬如一個熟練的弓箭師，訓練有素，雙手靈巧，嫻於箭術，他能以輕巧的箭，輕易射穿棕櫚樹⁸⁰的樹蔭。就像這樣，〔我的弟子〕擁有極好的正念、極好的理解〔力〕、[83]極好的記憶〔力〕，以及最上的智慧聰辯。他們不斷以有關四念住的問題問我；當他們不斷提問時，我便為他們解答，他

⁷⁹ (a) 「他們還擁有最上的正念、理解〔力〕、記憶〔力〕，以及最上的智慧聰辯」(paramāya satiyā ca gatiyā ca dhitiyā ca samannāgatā paramena ca paññāveyyattiyena)，《中部注》解釋，對於正在不斷不斷講說的百句、千句〔經教〕的「執持力」(uggāhāna-samatthātā)，稱為 sati；對於該內容的「保持、維繫力」(ādhāraṇa-upanibandhana-samatthātā)，稱為 gati；從事像這樣執持、保持、複誦的「精進力」(samattha-viriya)，稱為 dhiti；對於它的意義和道理的「觀見力」(dassana-samatthātā)，稱為 paññā-veyyattiya (Ps II 51,31-52,4)。

(b) 此四詞，各譯本有不同譯法：Horner (1954: 109) 譯作：mindfulness, attentiveness, resolute energy, lucidity of wisdom；Ñ&B (2009: 177) 譯作：mindfulness, retentiveness, memory, lucidity of wisdom；片山一良 (1997: 231) 譯作：記憶、專心、努力、智慧と聡明；及川真介等 (2004: 193) 譯作：思念、行動、堅實、智慧と聡明。

(c) 此處暫作以下的理解和翻譯，將 sati 譯作「正念」，取其「警醒、專注」聽法之意；將 gati 譯作「理解力」，取其「通達、了解」所聞之法之意（參 DOP II 3a, 第 4 項）；將 dhiti 譯作「記憶力」，取其「堅固受持」所聞之法之意；將 paññā-veyyattiya 譯作「智慧聰辯」，取其能「洞察、觀見」所聞之法的深刻意義之意。這是搭配後文所描述的，佛陀和弟子在說法、聽法及問、答過程中所需具備的各種能力。

⁸⁰ 「棕櫚樹」(Tāla)，古代譯為「多羅樹」，為棕櫚科植物，學名 Palmae，樹高可達 30 多公尺。

們便把解答作為解答而憶持，並且沒有第二次進一步追問，〔像這樣〕除了吃、喝、嚼、嚐，除了大小便，除了消除睡意和疲倦外〔未曾間斷〕。

55. 「舍利弗！如來的法教沒有窮盡！如來的法句、法語沒有窮盡！如來的答問之辯沒有窮盡！可是我的那些四眾弟子雖有百歲之壽，活到百歲，但經過百年，他們便會死亡。舍利弗！即便未來你們以擔架來搬抬我時，如來的智慧聰辯也絕無變易。

如來獅吼，利樂人天

56. 「舍利弗！對於我，如果正確的說，應這樣說：『有位具無癡法的有情出現於世間，為了眾人的利益，為了眾人的安樂，為了悲憫世間，為了人天的義利、利益和安樂！』」

身毛豎立法門

57. 那時，那伽三摩羅⁸¹尊者站在世尊後面，為世尊搨風。那時，那伽三摩羅尊者對世尊說：

「希有啊，大德！未曾有啊⁸²，大德！我聽聞這個法門⁸³之

⁸¹ 「那伽三摩羅」(Nāga-samāla)，為釋迦族人，在佛覺悟回鄉時隨佛出家，後證得阿羅漢果。其偈頌收錄於 Th 267-270。他在佛弘法的前 20 年隨侍於佛，為其侍者。古代漢譯作：「那伽波羅」、「龍護」、「象護」(Nāga-pāla) 等。

⁸² 「未曾有」(abbhuta, Skt. adbhuta)，表示「驚嘆」之詞，為奇特、不尋常、令人驚奇之意，它並非 bhūta (有) 的否定 (a-bhūta, 未-曾有)。此詞在四部阿含多譯為「未曾有」，此處也依循古來譯法 (如 T1, 16c2-4; T2, 749b19-22)，但應理解為「驚嘆」之詞，表示令人驚奇之意。

後，身毛豎立！大德！這個法門叫什麼名字？」

「那伽三摩羅！因為這個緣故，這個法門，你就憶持作『身毛豎立法門』吧！」

歡喜奉行

世尊說完此〔經〕，那伽三摩羅尊者心滿意足，對世尊的所說感到無比歡喜。

19. 二種心念經

—— 二種心念與二條道路：

如何修習正念、正定乃至成就三明？

1. 我這樣聽聞。⁸⁴

有一回，世尊住在舍衛城的祇陀林給孤獨園⁸⁵。

在那裡，世尊對比丘們說：「比丘們！」那些比丘回答世尊：「大德！」

區分二種心念

2. 世尊說：

「比丘們！我在覺悟之前，還是個未覺悟的菩薩時，這樣

⁸³ 「法門」(dhamma-pariyāya)，原義為「法的論說」、「法的講述」、「法論」，此處依古來漢譯習慣，譯作「法門」。

⁸⁴ 譯自 MN 19, I 114-118 (Dvedhā-vitakka-suttam)。漢譯對應經為：《中阿含經 102·念經》(T1, 589a-590a)。

⁸⁵ 舍衛城、祇陀林給孤獨園，參《中部 2》注 48, 49。

想⁸⁶：『我何不將心念⁸⁷區分成二種，而後安住其中？』比丘們！我便把欲念、恚念、害念歸為一種，把離欲念、無恚念、不害念歸為第二種。⁸⁸

第一種：欲念、恚念、害念

⁸⁶ 「我在覺悟之前，還是個未覺悟的菩薩時，這樣想」(Pubbe'va me, bhikkhave, sambodhā anabhisambuddhassa bodhisattass'eva sato etad ahoṣi)，對應的《中阿含經 102》作：「我本未覺無上正盡覺時，作如是念」(T1, 589a13-14)，也就是《中阿含經 102》的敘述中並無「菩薩」(bodhisatta)一詞。除此處外，《中部 26.17》(MN I 163)、《中部 123》(全經)、《中部 128.18》(MN III 157)敘述中的「菩薩」一語，也都未見於《中阿含經 204》(T1, 776a26)、《中阿含經 32》(T1, 469c-471c)、《中阿含經 72》(T1, 536c19-20)之對應的敘述中。因此，巴利本的「菩薩」一詞很可能為後來傳持過程中所添加。

⁸⁷ (a) 「心念」(vitakka)，也譯作「尋」或「尋思」，即心中不斷生起的種種念頭、想法。此與「正念」之「(憶)念」(sati)意義不同，sati是令心安住、覺照於所緣境(身、受、心、法)而不忘失(詳參《中部 10·念住經》)。

(b) 「心念」(尋思)生起的因緣鍊，參《中部 18.17》(MN I 111-112)：根、境、識三合→觸→受→想→尋(vitakka 心念)→妄想(papañca)→〔基於或帶有〕妄想的想法和觀念(papañca-saññā-saṅkhā)。

⁸⁸ 「離欲念」(nekkhamma-vitakka)、「無恚念」(abyāpāda-vitakka)、「不害念」(avihimsā-vitakka)即八正道中「正思惟」(sammā-saṅkappa)的內容；「欲念」(kāma-vitakka)、「恚念」(byāpāda-vitakka)、「害念」(vihimsā-vitakka)即八邪道中「邪思惟」(micchā-saṅkappa)的內容。因此，二種心念的區分，也是二條道路(正道、邪道)的區別。此種區分，也見 It 87 (82-83)。

了知欲念過患

3. 「比丘們！當我像這樣住於不放逸、熱切、精進，[115] 而生起欲念時，我這樣了知：『我生起這個欲念，它會為自己帶來傷害，為別人帶來傷害，為雙方帶來傷害；會障礙智慧⁸⁹，會伴隨苦惱，不能導向涅槃。』⁹⁰

⁸⁹ 「障礙智慧」(paññā-nirodhika)，(a) nirodhika (nirodha + ika) 一詞源自 ni (下) + √rudh (阻礙、障礙)，意謂「抑制、壓制，破壞，消滅」(參 PED 371a)。paññā-nirodhika 在各譯本一般有二種譯法，一是譯為「消滅智慧」，此種譯法，如 Horner (1954: 149)：it is destructive of intuitive wisdom；片山一良 (1997: 145)：智慧を滅し；及川真介等 (2004: 283)：智慧を滅ぼし；《中阿含經 102》也作：「滅慧」(T1, 589a20)。二是譯作「障礙智慧」，此種譯法，如 Ñ&B (2009: 207)：it obstructs wisdom；Bodhi (2012: 303)：it is obstructive to wisdom。

(b)《中部注》解釋，paññā-nirodhiko 意謂：不允許 (na deti) 未生之世、出世間慧 (lokiya-lokuttarāya paññāya) 生起。而對於已生之世間慧——就八等至 (四禪、四無色定) 和五證智 (五種神通) 而言，即便已生起，也會斷絕、丟棄 (Ps II 81,5-9)。亦即依此解釋，nirodhiko 一詞，就「世間慧」(lokiya-paññā) 而言，可以有「阻礙」(未生者令不生) 和「消滅」(已生者令消失) 二義；而就「出世間慧」(lokuttara-paññā) 而言，則只有「阻礙」(未生者令不生) 之義。

(c)此處考慮到「障礙」之義含攝範圍較廣，且(出世間)「智慧」具有「不退轉」的性質，例如初果、二果雖還有欲貪、瞋、掉舉等不善法，但這些不善法並不會造成其「智慧」(出世間正見)的「消滅」(而退轉回凡夫)。因此此處採第 2 種譯法，以表達不善心念能「阻礙」智慧之「生起或成長」(就「世、出世間慧」而言)，甚至令其「退失」(就「世間慧」而言)。

⁹⁰ 《大毘婆沙論》引用此經，並詳細解釋 3 種不善念如何「自害、害他、

捨離欲念

4. 「比丘們！當我省思：『它會為自己帶來傷害』時，它便息滅了；當我省思：『它會為別人帶來傷害』時，它便息滅了；當我省思：『它會為雙方帶來傷害』時，它便息滅了；當我省思：『它會障礙智慧，伴隨苦惱，不能導向涅槃』時，它便息滅了。

「比丘們！對於不斷不斷生起的欲念，我將它捨離，遣除，消滅。

了知恚念、害念過患

5. 「比丘們！當我像這樣住於不放逸、熱切、精進，而生起恚念……害念時，我這樣了知：『我生起這個害念，它會為自己帶來傷害，為別人帶來傷害，為雙方帶來傷害，會障礙智慧，會伴隨苦惱，不能導向涅槃。』」

捨離恚念、害念

6. 「比丘們！當我省思：『它會為自己帶來傷害』時，它便息滅了；當我省思：『它會為別人帶來傷害』時，它便息滅了；當我省思：『它會為雙方帶來傷害』時，它便息滅了；當我省思：『它會障礙智慧，伴隨苦惱，不能導向涅槃』時，它便息滅了。

「比丘們！對於不斷不斷生起的害念，我將它捨離，遣除，消滅。

意業的勢力：常尋思不善法，心便傾向不善法

7. 「比丘們！一個比丘，不管對於什麼〔想法〕，當他經常尋思、伺察⁹¹時，他的心便會有〔如其尋思、伺察〕那樣的傾向⁹²。

「比丘們！一個比丘，如果對於欲念，經常尋思、伺察，他便會捨離欲念，多做欲念，他的心便會傾向於欲念。

「比丘們！一個比丘，如果對於恚念……害念，經常尋思、伺察，他便會捨離不害念，多做害念，他的心便會傾向於害念。

牧牛喻一：嚴防牛隻，勿損穀物

8. 「比丘們！譬如在雨季的最後一個月，秋天時分，當穀物豐熟時，牧牛人守護牛隻。他用鞭子到處鞭答、抽打牛隻，以阻止、防止牠們〔損害作物〕。為什麼？因為牧牛人看到，由於那樣的因緣，〔他將〕或被殺，或被綁，或被沒收，或被責罵。就像這樣，比丘們！我看到諸不善法的過患、墮落、污染，以及諸善法在離欲上的功德和伴隨的清淨。⁹³

⁹¹ 「尋思」(*anuvitakketi*)、「伺察」(*anuvicāreti*)，都作動詞，指內心構思、擬想的思惟活動，二者在「尼柯耶」和「阿含」中經常並列出現，意思似無區別。但在後代論書則將二者作出區別，一般謂「尋」是較粗的思惟，「伺」是較細的思惟。參《清淨道論》(*Vism* 142-143)、《大智度論》(*T25*, 234b2-10)。

⁹² 「傾向」(*nati, namati*)，指由於經常活動、造作，所形成的一種內心的習慣和力量。

⁹³ 這個譬喻是說，當內心還未清淨，還有欲念、恚念、害念等種種不善法時，則必須對自己的念頭、想法嚴加看管，以免由於這些不善法（意業）及後續的身業和語業，造成自他的傷害。

第二種：離欲念、無恚念、不害念

了知離欲念功德

9. 「[116]比丘們！當我像這樣住於不放逸、熱切、精進，而生起離欲念時，我這樣了知：『我生起這個離欲念，它不會為自己帶來傷害，不會為別人帶來傷害，不會為雙方帶來傷害，會增長智慧，不會伴隨苦惱，能導向涅槃。』」

止息尋伺，令得一心

10. 「比丘們！即使我整夜對它尋思、伺察，也不會因那樣的因緣而看到怖畏；即使我整日對它尋思、伺察，也不會因那樣的因緣而看到怖畏；即使我一夜一日對它尋思、伺察，也不會因那樣的因緣而看到怖畏。可是，當我尋思、伺察太久時，身體就會疲倦；身體疲倦時，心就擾亂；心擾亂時，心就遠離了定。比丘們！我便令心向內安住，安止，趣於一境，得定。⁹⁴為什麼？〔因為心想：〕『別讓我的心擾亂！』⁹⁵

⁹⁴ 「令心向內安住，安止，趣於一境，得定」(ajjhātam eva cittaṃ saṅṭhapemi sannisādemī ekodi-karomi samādhāmi)，(a)《中部 122.11》(MN III 111) 說，此即是修習「四禪」。

(b)句中 sannisādemī 一詞源自 saṃ + ni + √sad (坐)，有(令心)「平靜、安定」之義，此處譯作「安止」，表達止息尋伺，令內心住於平靜安穩的狀態。與此類似的詞為 sampasādana (源自 saṃ + pa + √sad)，也譯作「安止」(見本經第 15 段，二禪定型句)，說明參見《中部 4.24(2)》注 117(b)。

⁹⁵ 此處是說，儘管離欲念、無恚念、不害念等善法不會傷害自他，不會造成身心的苦惱，但長時思惟仍然會造成身心的擾動和疲憊，因此還可再

了知無恚念、不害念功德

11. 「比丘們！當我像這樣住於不放逸、熱切、精進，而生起無恚念……不害念時，我這樣了知：『我生起這個不害念，它不會為自己帶來傷害，不會為別人帶來傷害，不會為雙方帶來傷害，會增長智慧，不會伴隨苦惱，能導向涅槃。』」

止息尋伺，令得一心

12. 「比丘們！即使我整夜對它尋思、伺察，也不會因那樣的因緣而看到怖畏；即使我整日對它尋思、伺察，也不會因那樣的因緣而看到怖畏；即使我一夜一日對它尋思、伺察，也不會因那樣的因緣而看到怖畏。可是，當我尋思、伺察太久時，身體就會疲倦；身體疲倦時，心就擾亂；心擾亂時，心就遠離了定。比丘們！我便令心向內安住，安止，趣於一境，得定。為什麼？〔因為心想：〕『別讓我的心擾亂！』」

意業的勢力：常尋思善法，心便傾向善法

13. 「比丘們！一個比丘，不管對於什麼〔想法〕，當他經常尋思、伺察時，他的心便會有〔如其尋思、伺察〕那樣的傾向。

「比丘們！一個比丘，如果對於離欲念，經常尋思、伺察，他便會捨離欲念，多做離欲念，他的心便會傾向於離欲念。

「比丘們！一個比丘，如果對於無恚念……不害念，經常尋思、伺察，他便會捨離害念，多做不害念，他的心便會傾向於不害念。

牧牛喻二：穀物收畢，安心放牛

14. 「比丘們！譬如在夏季的最後一個月，當所有穀物已經〔收成完畢〕存放在村中時，牧牛人守護牛隻。[117]〔這時〕他或到樹下，或到空曠處，只須記得：『有這些牛隻。』就像這樣，比丘們！〔這時比丘〕只須憶念：『有這些法。』⁹⁶

進修四禪

15. 「比丘們！我奮發精進、不退縮，現起正念、不忘失，身體輕安、不激躁，內心得定、趣一境。

「比丘們！我離諸欲，離諸不善法，進入並住於有尋、有伺⁹⁷、由離而生喜、樂的初禪。藉由尋、伺的寂靜，我進入並住於內〔心〕安止、心得一境、無尋、無伺，由定而生喜、樂的第二禪。藉由離喜，我住於捨、正念、正知，我以身感受樂，進入並住於聖者所宣稱的『有捨、有念、住於樂』的第三禪。藉由捨去樂，捨去苦，以及先前喜、憂已滅，我進入並住於不苦不樂、具捨與念、〔心〕極清淨的第四禪。⁹⁸

⁹⁶ *Evam evaṃ kho, bhikkhave, sati-karaṇīyam eva ahoṣi : ‘ete dhammā’ ti.* 這個譬喻是說，當內心已經捨離種種不善法，而只剩下離欲念等善法，乃至心已得定時，此時，因為心已調伏，不會造成任何危害，因此不須再嚴加看管，只須輕鬆憶念即可。

⁹⁷ 「有尋、有伺」(*sa-vitakkaṃ sa-vicāraṃ*)，即有尋思、有伺察，也就是內心還有想法、念頭，但如前面經文所說，這種想法、念頭已經不再是欲念、恚念、害念。

⁹⁸ 有關從初禪到四禪身心逐步純淨的過程，可參關則富 (2024: 33-36) 的討論。

證得三明

宿命智明

16. 「當〔我的〕心像這樣得定、清淨、皎潔、無穢、離於污染、柔軟、堪用、安住、不動時，我將心導向宿命憶念智。我回憶過去多生多世的生活狀況，即：一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生、眾多壞劫、眾多成劫、眾多壞成劫：『在那裡，我有這樣的名，這樣的姓，這樣的種姓，這樣的飲食，領受這樣的苦樂，有這樣的壽量；從這裡死後，轉生到那裡。在那裡，我又有這樣的名，這樣的姓，這樣的種姓，這樣的飲食，領受這樣的苦樂，有這樣的壽量；從那裡死後，轉生到這裡。』像這樣，我回憶過去多生多世的生活狀況，包括其樣貌和境況。

「比丘們！因為住於不放逸、熱切、精進，就在夜的初分，我證得了這第一明；無明滅，明生；黑闇滅，光明生。⁹⁹

⁹⁹ 「比丘們！④因為（我）住於不放逸、熱切、精進，①就在夜的初分，我證得了這第一明；②（我的）無明滅，明生；③黑闇滅，光明生。」（① *Ayam kho me, bhikkhave, rattiyaṃ paṭhame yāme paṭhamā vijjā adhiḡatā*；② *avijjā vihatā vijjā uppannā*；③ *tamo vihatō āloko uppanno*；④ *yathā tam appamattassa ātāpino pahitattassa viharato.*）

(a)此句或可視為一複雜句（complex sentence，參 Warder (1974: 291-301, Lesson 27)），全句由 4 個子句構成，①為主要子句；②③為並列短句，補充說明①之內涵（與①之間透過 *me* 做語法、語意的串連）；④為關係子句，由不變化關係詞 *yathā tam* 所引領，其述語 *appamattassa ātāpino pahitattassa viharato* 與主要子句①之 *me*（我）同為屬格，具有修飾關係，表達該動作或狀態之作者為「我」；*yathā tam* 常用以表達比較（類比），

生死智明

17. 「當〔我的〕心像這樣得定、清淨、皎潔、無穢、離於污染、柔軟、堪用、安住、不動時，我將心導向眾生生死智。我以清淨、超越人類的天眼，看見眾生死亡、轉生，卑賤、高貴，美麗、醜陋，幸福、不幸。我了知眾生隨業流轉的狀況：『這些尊貴的眾生，具足身惡行，具足語惡行，具足意惡行，辱罵聖者，具有邪見，奉行邪見之行；他們身壞命終後，轉生到苦界、惡趣、墮處、地獄。這些尊貴的眾生，具足身善行，具足語善行，具足意善行，不辱罵聖者，具有正見，奉行正見之行；他們身壞命終後，轉生到善趣、天界。』像這樣，我以清淨、超越人類的天眼，看見眾生死亡、轉生，卑賤、高貴，美麗、醜陋，幸福、不幸。我了知眾生隨業流轉的狀況。

「比丘們！因為住於不放逸、熱切、精進，就在夜的中分，我證得了這第二明；無明滅，明生；黑闇滅，光明生。

原因、理由，或目的等，此處為表達「原因、理由」，說明主要子句①證得第一明的「原因」。

(b)子句④，Ñ&B (2009: 105)譯作：as happens in one who abides diligent, ardent, and resolute；Bodhi (2012: 258)譯作：as happens when one dwells heedful, ardent, and resolute。但 Horner (1954: 28)則譯作：even as I abide diligent, ardent, self-resolute。以上 Ñ&B 及 Bodhi 之譯皆未將子句④動作之「作者」視為 me（我）（未將④與①做關連），並且將 yathā tam 視為「比較」（類比）而非「原因」；Horner 之譯則將子句④動作之「作者」視為 me（我）。

(c)此處翻譯依上述(a)之句構理解，將子句④（述語）搭配子句①之 me（主語「我」），並將全句順序稍作調整（將④從句末調到句首）。有關此句翻譯上所涉及的問題，另參關則富（2016: 311，注 651）。

漏盡智明

18. 「當〔我的〕心像這樣得定、清淨、皎潔、無穢、離於污染、柔軟、堪用、安住、不動時，我將心導向諸漏除盡智。我如實證知：『這是苦。』如實證知：『這是苦的集。』如實證知：『這是苦的滅。』如實證知：『這是通往苦滅之道。』我如實證知：『這些是漏。』如實證知：『這是漏的集。』如實證知：『這是漏的滅。』如實證知：『這是通往漏滅之道。』當我這樣了知，這樣看見時，我的心從欲漏解脫，從有漏解脫，從無明漏解脫。當解脫時，生起『已解脫』之智——我證知：『生〔死〕已盡，梵行已成，應作已作，不會再〔轉生於〕這種狀態。』

「比丘們！因為住於不放逸、熱切、精進，就在夜的後分，我證得了這第三明；無明滅，明生；黑闇滅，光明生。

鹿群之喻：開示二條道路

危害鹿群的險道

19. 「比丘們！譬如在森林、叢林中，有個低窪的大沼澤；有大鹿群，依止這個〔大沼澤〕而住。有某個人出現，他想對鹿群不利，想傷害牠們，想讓牠們不得安穩。他封閉了牠們安穩、安全、通往喜悅之道，而開啟惡道，放置〔誘捕牠們的〕公獸、母獸。比丘們！這樣，大鹿群後來就會遭遇不幸、災難，而〔逐漸〕減少。

利益鹿群的善道

20. 「可是，比丘們！有某個人出現，他想讓鹿群獲得益處，想讓牠們獲得利益，想讓牠們得到安穩。他為牠們開啟安穩、安全、通往喜悅之道，而封閉惡道，除去公獸，消滅母獸。比

丘們！這樣，大鹿群後來就會成長、增長、繁盛。

以喻顯義

21.「比丘們！我說這個譬喻，是為了揭示意義。[118]這就是其中的意義：

「比丘們！『低窪的大沼澤』為諸欲的喻語。

「比丘們！『大鹿群』為眾生的喻語。

「比丘們！『想對鹿群不利，想傷害牠們，想讓牠們不得安穩的人』為惡魔波旬¹⁰⁰的喻語。

「比丘們！『惡道』為八支邪道的喻語，也就是，邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定。

「比丘們！『公獸』為喜、貪的喻語。

「比丘們！『母獸』為無明的喻語。

「比丘們！『想讓鹿群獲得益處，想讓牠們獲得利益，想讓牠們得到安穩的人』為如來、阿羅漢、正遍覺者的喻語。

「比丘們！『安穩、安全、通往喜悅之道』為八支聖道的喻語，也就是，正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

「比丘們！像這樣，我開啟了安穩、安全、通往喜悅之道，

¹⁰⁰ 「惡魔波旬」(māra pāpimant)，māra (魔) 一詞源自字根√mr̥ (死)，一般視為死亡、罪惡、誘惑的人格化；「波旬」(pāpimant) 為惡魔之名，意為「邪惡者」。依佛教所說，魔天宮位於欲界第六天的他化自在天宮與色界初禪天的梵身天宮之間，因此一般欲界眾生都活在他的勢力範圍及掌控之下。如何脫離惡魔掌控，可參《中部 25》。

而封閉惡道，除去公獸，消滅母獸。¹⁰¹

慇懃勸勉

22. 「比丘們！凡是一個有悲憫心、尋求弟子利益的老師，基於悲憫所應該做的，我已經為你們做了。比丘們！這些是樹下，這些是空屋。比丘們！你們去禪修吧！不要放逸，不要以後才來後悔！這是我對你們的教誡。」

歡喜奉行

世尊說完此〔經〕，那些比丘心滿意足，對世尊的所說感到無比歡喜。

¹⁰¹ 此處「兩條道路」的譬喻，正好搭配經文「二種心念」的主軸。也就是佛陀在此經中，藉由二種心念的抉擇，而指出一條遠離惡道，通往涅槃的解脫之道。

【縮略語】

巴利原典除特別說明外，皆指 Pali Text Society (PTS) 版。

- AN *Anguttara Nikāya* 《增支部》
- Be 緬甸版巴利藏，引自 Chatṭha Saṅgāyana CD-ROM, Version 3. Igatpuri: Vipassana Research Institute. (CSCD 版)
- Ce 錫蘭版巴利藏，*Buddha Jayanti Tripitaka Series*. (引自 Sri Lanka Tripitaka Project 之電子版)
- CPD *A Critical Pāli Dictionary*, V. Trenckner et al. Copenhagen: The Royal Danish Academy of Science, 1924-.
- DN *Dīgha Nikāya* 《長部》
- DOP I *A Dictionary of Pāli, Part I, a-kh*, ed. Margaret Cone. Oxford: Pali Text Society, 2001.
- DOP II *A Dictionary of Pāli, Part II, g-n*, ed. Margaret Cone. Bristol: Pali Text Society, 2010.
- Ee 歐洲版巴利藏，英國 Pali Text Society (PTS) 版。
- It *Itivuttaka* 《如是語經》
- Jā *Jātaka* 《本生經》
- MN *Majjhima Nikāya* 《中部》
- MW *A Sanskrit-English Dictionary*, ed. Monier Monier-Williams. Oxford: Clarendon Press, 1899.
- Ñ&B Ñāṇamoli and Bodhi (2009). *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the*

- Majjhima Nikāya*, 4th edition. Boston: Wisdom Publications.
- Paṭis *Paṭisambhidāmagga* 《無礙解道》
- PED *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, ed. T.W. Rhys Davids and William Stede. London: Pali Text Society, reprinted 1986. (First published 1921–1925)
- Ps *Papañcasūdanī, Majjhimanikāya-aṭṭhakathā* 《中部注》
- Se 泰國版巴利藏，引自 BUDSIR on Internet (BUDDhist Scriptures Information Retrieval) . Bangkok: Mahidol University Computing Center, 2004.
- Skt Sanskrit (梵語)
- SN *Samyutta Nikāya* 《相應部》
- T *Taishō Shinshu Daizōkyō* (《大正新脩大藏經》，引自《CBETA 電子佛典集成》，Version 2008)
- Th *Theragāthā* 《長老偈》
- Vibh *Vibhaṅga* 《分別論》
- Vin *Vinaya-piṭaka* 《律藏》
- Vism *Visuddhimagga* 《清淨道論》

【引用書目】

一、古代漢譯佛典或佛教文獻

- 《大毘婆沙論》
- 《大乘本生心地觀經》
- 《大般若波羅蜜多經》
- 《大般涅槃經》
- 《大智度論》
- 《中阿含經》
- 《方廣大莊嚴經》
- 《四分律》
- 《尼拘陀梵志經》
- 《佛說身毛喜豎經》
- 《佛說帝釋所問經》
- 《舍利弗阿毘曇論》
- 《長阿含經》
- 《阿毘達磨集異門足論》
- 《般泥洹經》
- 《起世因本經》
- 《瑜伽師地論》
- 《增壹阿含經》
- 《摩訶般若波羅蜜經》
- 《摩訶僧祇律》
- 《雜阿含經》

二、近代著作、譯作、參考書

及川真介、羽矢辰夫、平木光二（訳）（2004）。《原始仏典第 4 卷・中部經典 I》。東京：春秋社。（中部 1-40 經）

片山一良（訳）（1997）。《中部根本五十經篇 I》。東京：大藏出版。

關則富（譯注）（2016）。《巴利語佛經譯注：增支部（一）》。台北：聯經出版事業公司。

——（譯注）（2024）。《巴利語佛經譯注：增支部（二）》。台北：藏典出版社。

Anālayo, Bhikkhu 2011. *A Comparative Study of the Majjhima Nikāya*, vol.1, 2. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation（法鼓文化）.

Bodhi, Bhikkhu (tr.) 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

—— (tr.) 2012. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

Horner, I. B. 1954. *The Collection of the Middle Length Sayings (Majjhima Nikāya)*, vol. 1. London: Pali Text Society.

Ñāṇamoli, Bhikkhu and Bhikkhu Bodhi (tr.) 2009. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, 4th edition. Boston: Wisdom Publications. (First published 1995)

Ñāṇananda, Bhikkhu 1971. *Concept and Reality in Early Buddhist*

Thought: An Essay on Papañca and Papañca-saññā-saṅkhā.

Kandy: Buddhist Publication Society.

Warder, A. K. 1974. *Introduction to Pali*, 2nd ed. London: Pali Text Society. (First published 1963)

Wijesekera, O.H. de A. 1993. *Syntax of the Cases in the Pāli Nikāyas*. Sri Lanka: University of Kelaniya, Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies.

**Selections from the Annotated Translation of
Majjhima Nikāya (5): Discourses 11, 12, 19***

Chi-lin Tsai

Associate Research Fellow

Nánshān Pali Text Research Center

Abstract

This article offers an annotated translation of *Majjhima Nikāya* discourses 11, 12, 19, which contains 11. The Shorter Discourse on the Lion's Roar (*Cūḷasīhanāda Sutta*); 12. The Greater Discourse on the Lion's Roar (*Mahāsīhanāda Sutta*); 19. The Discourse on the Two Kinds of Thought (*Dvedhāvittakka Sutta*).

“The Shorter Discourse on the Lion's Roar” explains why only in the Buddha's teachings are there the four fruits of a recluse (from Stream-enterer to Arahant), while other doctrines lack them; it also explains the distinctions between Buddhism and non-Buddhist teachings.

“The Longer Discourse on the Lion's Roar” describes the Buddha claiming that he possessed the ten powers of a Tathāgata and the four kinds of intrepidity, and that he understood the four

* This article is part of the results of the “Annotated Translation of *Majjhima Nikāya* Project”, supported by Nánshān Fàngshēng Monastery. There are 152 suttas in the *Majjhima Nikāya*.

kinds of birth, the five realms of rebirth, and the path to Nibbāna. He also said that asceticism is useless and that noble wisdom is the key.

“The Discourse on the Two Kinds of Thought” tells how the Buddha, based on his past practice experience, teaches how to distinguish between good and bad thoughts, eliminate bad thoughts, and settle in good thoughts, so as to achieve meditation, attain the threefold true knowledge, and be liberated.

The Pali text of this translation is mainly based on the Pali Text Society’s edition and the Burmese edition, with reference to the Ceylonese and Siamese editions, whichever is appropriate. The translation strives to be clear and easy to understand, and divides long passages into appropriate sections with paragraph titles to make the text clear and easy to read; each paragraph is numbered to facilitate reference to related scripture passages in the annotations, so as to achieve the effect of interpreting scriptures with scriptures. Notes are provided at key points to help readers understand the meaning of the text or to explain the basis or considerations of the chosen translation.

Keywords: Pali Middle Length Discourses; Shorter Discourse on the Lion’s Roar; Longer Discourse on the Lion’s Roar; Discourse on the Two Kinds of Thought; Ten Tathāgata’s powers; Asceticism; Supernormal Powers; Development of Mind.