

《阿含經》的中觀見

林崇安（普門雜誌205,1996）

一、苦樂與中道

要了解佛法的「中觀見」，最直接的方法是由釋迦牟尼佛所講的《阿含經》下手。釋迦牟尼佛成佛後，首次的開示，便是對五比丘講解中道，他們奉行中道後，都得到了開悟。對中道的正確見解，稱作「中觀見」，是整個佛法的核心見解，以下先談談釋迦牟尼佛的首次開示。

甲、首次開示中道

南傳的《律藏》〈小品〉記載著：

時世尊告五比丘曰：諸比丘！於世有二邊，出家者不得親近。何為二耶？一、於諸欲欣愛、貪著為事，乃下劣、卑賤凡夫所行，而非聖賢，無義相應也。二、自以煩苦為事，乃苦而非賢聖，無義相應也。諸比丘！如來捨此二邊，以現等覺中道，為資眼生、智生、寂靜生、證智、等覺、涅槃者也。諸比丘！何為如來所現等覺，資眼生、智生、寂靜生、證智、等覺、涅槃中道耶？此即八聖道也！謂：正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。諸比丘！以此為如來所現等覺，資眼生、智生、寂靜生、證智、等覺、涅槃之中道也。

在佛陀的這段開示中，已標出整個佛法的核心見解及實踐的原則，試分析如下：

一、中道是來自捨離二邊；只要捨離二邊，自然就處在中道上。

二、二邊是什麼？一邊是對樂的執取，另一邊是對苦的執取。凡夫對身上快樂的感受，生起強烈的欲求，希望樂受能增多而長存，這就是一種貪愛的心。此時生起了無明，偏離了實相，因為樂受本身是

無常而不能長存的。由此可知，對樂執取就會偏離中道。同樣，對苦執取也是忘記了苦受是無常的。對無常的東西起了執著，就落入邊見。這便是凡夫之行。

反之，聖賢之行便是對快樂及痛苦都不執著，能夠捨離二邊，處於中道，生起慧眼、寂靜、證智，走向覺悟、涅槃，因此，《中阿含經》同樣說：

莫求欲樂極下賤業，為凡夫行；亦莫求自身苦行至苦，非聖行，無義相應。離此二邊則有中道，成眼、成智、自在成定、趣智、趣覺、趣於涅槃。

三、如何實踐中道？因為苦受及樂受不斷地在眾生的日常生活中出現，由於習性反應，眾生對苦受生起瞋斥的心理，對樂受生起貪愛的心理；一旦生起貪瞋，心中便不能平靜。為了實踐中道，便要在日常生活當中，警覺到苦受及樂受的生起，對樂受不生起「增多一點」的心理，對苦受不生起「快點消去」的心理，要對苦樂如實地知道其無常、無我的性質。在實踐中道時，並不是對苦受、樂受都麻木無知，而是要時時刻刻地覺知到苦樂在身心上的呈現，同時體會其變化的特性，在這種智慧的覺照下，中道的實踐便是八聖道的實踐，因此，世尊告訴五比丘說中道就是八聖道：正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

四、聖者的日常行為，必然合乎八聖道。此中正語、正業和正命屬於戒學；正精進、正念及正定屬於定學；正思惟及正見屬於慧學。凡夫想要成為聖者，便要在這八聖道上努力，也就是要在中道上實踐，所實踐的內容也不出戒、定、慧三學的範圍。另一方面可以看出，要實踐八聖道，必須時時刻刻捨離二邊，也就是說，在日常的行住坐臥中，對苦受、樂受要保持高度的覺知，並且了知其無常的性質而不起執著；若一起了執著，就偏離了中道。

五、對「苦樂等感受」時時覺知，才能達成「眼生、智生、寂靜生、證智、等覺、涅槃」。在十二緣起中，佛陀指出「受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死」，此中，由於對「感受」的執著，才有「愛、取、生、老死」，因此，要想證得涅槃，必須滅除對「感受」的執取，如此才能「受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死滅」，因而，就從生死輪迴中解脫出來了。由

此也可以看出，中道是立足在日常生活上。對生活中的苦樂若起執著，就走向輪迴；對苦樂若不起執著，就步向涅槃。

乙、觀察苦樂

為了掌握中道，必須對苦樂的本質有深切的體會，因此，諸佛世尊在成佛前都必須對各種感受的性質作仔細的觀察，《雜阿含經》第四七五經記載著：

爾時，世尊告諸比丘：毘婆尸如來未成佛時，獨一靜處，禪思思惟，作如是觀：觀察諸受，云何為受？云何受集？云何受滅？云何受集道跡？云何受滅道跡？云何受味？云何受患？云何受離？如是觀察：有三受——樂受、苦受、不苦不樂受。觸集是受集。觸滅是受滅。若於受愛樂、讚歎、染著、堅住，是名受集道跡。若於受不愛樂、讚歎、染著、堅住，是名受滅道跡。若受因緣生樂喜，是名受味。若受無常變易法，是名受患。若於受斷欲貪、越欲貪，是名受離。

此中明顯地指出，要以八個項目來認清感受的來龍去脈：

- 1 感受的類別是樂受、苦受、不苦不樂受三種。
- 2 現前感受的生起是來自六根與六境的接觸。
- 3 現前感受的滅去，是來自接觸的滅去。
- 4 將來感受的生起流轉，是來自對感受的愛樂、讚歎、染著、堅住。
- 5 將來感受的滅去原因，是來自對感受的不愛樂、讚歎、染著、堅住。
- 6 感受的雜染原因，是來自對感受生起樂喜、味著。
- 7 感受的清淨原因，是來自對感受認清其無常變易的性質。
- 8 感受的清淨，是達成對感受斷除欲貪、超越欲貪。

經由以上對各種感受的如實觀察後，知道苦受、樂受及不苦不樂受都是無常變易之法，以正念正知體會其根本特性後，不再對其生起貪心與瞋心的習性反應，因而不再對感受有所執著，生起真正的平等心，這樣，便處於中道而不偏執。以這種處於中道的平等心，應用在日常的行住坐臥中，便是八聖道的實踐：以正念正知，覺知身心現象

都是無常、無我，不值得執著，這便是正思惟及正見。持續地勤奮努力，念念分明，心不散亂而活在當下，這便是正精進、正念及正定。以正念正知，面對生活的起伏而不起貪心及瞋心，因而言語、行為、事業皆能處於安詳自在之中，這便是正語、正業及正命。由此可看出，透過對苦受樂受的覺知，以平等心去面對而不起貪瞋的習性反應，便是行於中道，同時也是行於八聖道。

丙、小結

釋尊成佛後，所作的第一次開示，以捨離二邊的中道作主題，由此開展出八聖道的實踐，這些便是佛法的核心內容。釋尊四十多年的教導，也圍繞在這一範圍內。這一範圍建立在個人的身心上：要培養出智慧的覺照，了知身心的無常、苦、空、無我。這是一條具體而易行的解脫大道。日常生活中，能夠對感受不起執著，便能立足於中道之上，一直前往，就能達到涅槃。

二、因果與中道

釋迦牟尼佛在世時，對印度大眾不斷開示因果的正確道理；當他遇見曲解因果的人士，便給予適當的糾正，使他們脫離常見或斷見而契入中道。以下便以「因果」作主題來解說中道的內涵。

甲、有因與無因

在佛陀出世之前及佛陀入滅以後，印度始終有一派哲學家，認為「諸法有果無因」。他們看到有的人突然致富、有的人突然困厄，有種種的「果」呈現，但卻看不到它們的「因」，因而認為現象是有果無因。由於「果」是不斷地呈現著，因而他們認為現象的本質是永恆的，自性是常存的。又如，有的人看到好人、壞人在一次意外中死亡，這些人以往所作所為都不相同，但卻都得到相同的結果，這正表示著沒有「因」而卻有「果」。

在這觀點之下，一個人的命運，都變成註定的了，因為他沒有辦法改變他的「因」，使他的「果」改變；因此，在因果過程中，「因」是毫無分量可言的。以上這種想法，便是一種邊執之見，被稱作「常

見」。佛陀碰到這種常見的人，他要怎麼處理呢？《大毗婆沙論》中，引用世友尊者的解說如下：

佛若遇見常見外道，彼說：『諸法有果無因，以無因故，自性常有。』世尊告曰：『汝言有果，我亦說有。汝言無因，是愚癡論。』

佛陀對主張「有果無因」的人，先同意對方所說的「有果」，接著指出「無因」是錯誤的。為什麼無因是錯誤的呢？在世俗現量中，我們就可明顯地看到芒果樹是由芒果的種子長成的，子女是由父母的結合而來的，芒果樹、子女都不是憑空而來的；如果是無因的話，芒果樹可以不需要由芒果的種子長成，子女不需要有父母就能冒出來，而事實上並不如此。

又如聯考時，很多學生聚在一起，這並不代表大家的「果」相同，只是此時聚在一起而已，每人當下的身心狀況都不一樣，考完後分發到不同的學校，各有不同的果；餐會中眾人聚在一起，每人的享用、滿意程度都不相同；空難時，每人的傷亡程度也不相同，甚至在全部罹難的情況下，每人的臨終心情都不相同，所投生的地點也不相同。眾生生活在同一個地球上，所有的果報都不相同，這是由於每一眾生以往所作的因不相同。同一稻田中的稻草，表面看來很相似，細看則色彩、大小都有所不同，這是由於原先的每一穀粒以及所吸收的陽光、水分等因素有所不同之故。因此，若主張「無因」，就是一種愚癡的說法。

乙、有果與無果

在佛陀出世之前及佛陀入滅以後，印度始終有一派哲學家，認為「諸法有因無果」。他們看到有的人做盡壞事，到臨死前仍看不到惡報降臨到這些人的身上；有的人積極作善，卻看不到好的報應，因而，他們主張有因無果。在這種觀點下，一個人便會胡作非為，不為自己的行為負責，因為他只盲目地造「因」而不去管「果」。這種「有因無果」的想法，便是一種邊執之見，稱作「斷見」。佛陀碰到種斷見的人，他要怎麼處理呢？《大毗婆沙論》中，引用世友尊者的解說如下：

世尊若遇見斷見外道，彼說：『諸法有因無果，以無果故，當來斷滅。』世尊告曰：『汝言有因，我亦說有。汝言無果，是愚癡論。』

佛陀對主張「有因無果」的人，先同意對方所說的「有因」，接著指出「無果」是錯誤的。為什麼無果是錯誤的呢？在世俗現量中，我們就可明顯地看到：農夫們辛勤地播種、工人們積極地造橋蓋屋等等，他們為什麼要這麼忙著造「因」呢？因為他們知道有收成的「果」存在著。事實上，眾生的所作所為，前一剎那就是因，後一剎那就是果，這個因果系列是綿延不斷的。

例如，將木燒成灰，木雖不見了，但「灰」以及「熱能」繼續存在著。用「質能守恒」的觀念來解說的話，一切物質現象前後不斷地變化著，不會變得「什麼都沒有」了，「果」還延續著，只是形式可能變得大不相同。

又如，種下芒果的種子，由發芽、長成為樹，到生出芒果，需要一段時日。我們不可能今天播下種子，明天就有芒果的收成。同樣地，有的人此世做壞事，並不一定就在此世得到刑罰之災，因為他可能此世仍然享受上一世所造的善因，他此世所造的惡因有時要等到來世才成熟。考慮了「時間」這一因素，我們從現象的變化過程中，就可以理解出「有因有果」才是合理的。若主張「無果」，就是一種愚癡的說法。

丙、中道與無諍

透過因果現象的觀察，我們可以看出：「有果無因」的主張，落入了「常見」的邊執；「有因無果」的主張，落入了「斷見」的邊執。佛陀的主張則脫離了「常見」與「斷見」而處在中道，因此，《大毗婆沙論》卷四十九說：

佛於二論，各許一邊，離斷、離常而說中道，故作是說：『我不與世間諍，而世間與我諍。』

由於佛陀主張「有因有果」，對於主張「有因」的人，佛陀也說「有因」；對於主張「有果」的人，佛陀也說「有果」，這便是佛陀所說：

「我不與世間諍」的意義。佛陀主張「有因、有果」，但有的人卻主張「無因」、「無果」，這便是佛陀所說：「而世間與我諍」的意義。在生滅變化的現象中，我們可以看出因果的不斷呈現，如果以一剎那、一剎那來看，很明顯地，果一生起，因就滅去了，因此，沒有常住不變的「因」存在著，因而不落入「常邊」；同時，因一滅去，果就生起，因此，有延續的「果」存在著，因而不落入「斷邊」。

在現象的因果變化中，我們看到了不落入斷常兩邊的中道。同時也知道：中道是建立在具體的因果現象之上的，而不是來自哲理上的想像。若不立足在現象上，純粹只是哲理之諍是沒有意義的。因此，當佛陀說「我不與世間諍」時，也意味著他的觀點都是立足在事實本身，都是大家可以親身體驗到的，因而是「無諍」的。

丁、小結

由於「有因有果」，因此，在修行的路上就要時時注意因果，大意不得。能夠掌握因果，自然而然地就會走在「中道」的路上，不會偏失。同時，我們也要明瞭：中道是建立在具體的因果現象上，並不是純粹的理性思考。為了證得涅槃、為了獲得解脫、為了淨化心靈、為了救度眾生，在「因」的階段就必須累積福德資糧與智慧資糧，而後，在「果」的階段自然就會達到這些標的。在這整個實踐的過程上，步步都必須踩在「中道」的路上，脫離常見與斷見的邊執，不須與「世間諍」，一步步安詳地走向「涅槃城」。

三、精進與中道

釋尊成佛後，在印度各地傳播佛法，攝收各色各類的弟子；有的弟子很富有，有的很貧窮；有的很精進，有的很懈怠。其中，有一位弟子名叫「首樓那二十億」，是富家子弟，在修行時太過精進，不能掌握中道的要旨，因此，釋迦佛對他特別指導如何實踐中道，使之證悟，下面就探討這一事件的詳細內容。

甲、太過精進偏離中道

《南傳大藏經》〈律藏三〉中記載著：

首樓那二十億得于世尊之處出家，得具足戒。受具足戒未久，具壽首樓那住于尸陀林。彼精進勉力過甚，經行而足傷，血塗經行處，猶如屠牛場。時，具壽首樓那靜居宴默，心生思念：「世尊有聲聞力行精進而住者，我乃其中一人，而我未離執著，無出諸漏心解脫。我家有財寶，我可娛樂財寶而享福。我當還俗，娛樂財寶，而得享福。」

此段經文，敘述具壽首樓那（二十億）一出家後，就拼命修行，變成「太過精進」而不能悟道，今分析如下：

1 太過精進者，其外在的表現是對身體的過度折磨，例如經行不息、夜間不倒單等，結果肉體受損、受苦。其內在的呈現則是心中充滿對成果的強烈執取與期待，結果心情緊張，失去了平衡，進而生起不滿、失望的心情。

2 經由苦行得不到結果後，這種人接著走向另一個極端，在心灰意冷之下，不再精進修行，走向放逸之路，想去享受人間的娛樂。

3 以上二種情況：太過精進的苦行以及放逸於世俗之娛樂，便是實踐中道的二個大障礙。但是，修行必須精進不息而不放逸，如何避免走向「太過精進」呢？其關鍵便在於能否掌握平等之心，當肉體勞累時，就應給予適當的休息；當肉體恢復了疲勞，就應禪修、經行。

乙、調絃與中道

對於首樓那的錯誤修法，釋迦佛以調絃作比喻來糾正其錯誤，同一經上，釋迦佛開示如下：

「首樓那！汝于意如何？汝在家時，善調琴絃否？」「然！」

「首樓那！汝于意如何？若汝調琴絃過急者，汝之琴聲其時善堪任否？」「否！」

「首樓那！汝于意如何？若汝琴絃過于緩者，汝之琴聲其時善堪任否？」「否！」

「首樓那！汝于意如何？若汝之琴絃不急、不過緩，平均之時，汝之琴聲其時善堪任否？」「堪！」

「首樓那！如此精進過于勤勉者，即至掉舉；精進過少者，即至懈怠。首樓那！故汝精進攝持平等，諸根平等通達，請于是處取

相。」「唯！唯！」

以上釋迦佛的精彩譬喻，明白指出修行者調心之時，要如同調琴絃一樣，不能過急也不能過緩，要脫離掉舉與懈怠的心理，將心維持在平等的情況，對肉體也要善於照顧，這樣才能不偏離中道的實踐。聽完釋迦佛的開示後，經文上說：

時，彼具壽首樓那獨住遠離，不放逸、力行，而心住精進，不久彼于現法究竟無上梵行自證知、現證、具足而住，證知：此生已盡、梵行已立、所作已辦、不受後有。具壽首樓那成為阿羅漢之一。此，諸善男子正行自家出家之本懷也。

此中指出：首樓那依據佛陀的教導，不再折磨自己的身體，而保持不放逸，心住精進，終於證得阿羅漢的果位。在精進的過程中，依見道、修道的次第，能夠自己了知：我已永遠盡除地獄、傍生、餓鬼的習性，已永遠盡除投生七次以上的習性（得到預流果）、已永遠盡除投生二次以上的習性（得到一來果）、已永遠盡除投生一次以上的習性（得到不還），以上稱作「此生已盡」。同時，能夠分別知道：我今證得了預流果的無退轉道、一來果的無退轉道、不還果的無退轉道，這稱作「梵行已立」。達到無學道時，能夠自己了知：我所要斷除的一切煩惱已斷除了，斷除煩惱所應學的事情我已完成了，這稱作「所作已辦」；也同時知道：再一次投生的諸行習性已永遠盡除了，這稱作「不受後有」。因此，在不斷的精進下，依次去除諸行習性並證得果位。要使琴絃不過急、不過緩，保持平均，才能有雅妙的音樂，同樣，要使心不急躁、不鬆懈，保持平等，才能在佛法的道路上順行無阻。一般人在實踐上，常不能如此順利，便是因為偏離了中道：

1 修行勇猛時，對成果期待太高，會使整個心常常落在未來，而不能落在當下，因而不能夠「只問耕耘，不問收穫」。這樣，他的心始終不能安於當下。

2 當所期待的成果不呈現時，就心起懊惱，在患得患失下，心中不再平衡，也就不能活在當下了。

3 勇猛修行一陣子後，成果不呈現時，固然易起瞋恨之心，偏離了平等心；但是，某些成果呈現時，也易生起貪愛的心理，這也是同樣的偏離了平等心。故知要如同調絃一樣地平穩，並不是一件容易的

事情。在實踐中，能夠一直精進而且維持著平等心，才是真正的走在中道上。

丙、走在中道

由上面引述的經典，我們可以看出：若想走在中道的路上（一）要始終維持著精進之心；（二）要始終活在當下，只問耕耘，而不落入對未來的希冀，也不落入對過去的懊惱；（三）要始終維持著不貪不瞋的平等心。至於，如何生起平等心呢？那就必須培養出正念正知，以智慧了知諸行（身心現象）都是無常、無我，都是因緣和合而已。《南傳大藏經》〈長部經典二〉中的《大般涅槃經》有佛陀入滅前的一段重要經文如下：

爾時，世尊告諸比丘曰：諸比丘！今我告汝等：「諸行皆是壞滅之法，應自精進不放逸。」此是如來最後之遺教。

因此，佛陀的最後遺教便是指示眾生要以了知「諸行生滅無常」的智慧，不斷地走在中道的路上，精進努力而不放逸。對身心現象的生滅無常，能有深切的體會，才能對這些現象不起貪心及瞋心，從而保持著平等之心，這便是佛陀一再強調「諸行無常」的原因。

丁、小結

「中道」不是口頭上的理論而已，而是走向解脫的一條大道；走在這條道上，必須「精進不放逸」並且步步踏實，不落入妄想，同時要維持著平等心，對身心的苦樂不起執著，如此才能不偏失方向，走向正確的目標。在修行的道上，「精進」佔有顯著的地位：在四神足中，有「精進神足」；在五根中，有「精進根」；在五力中，有「精進力」；在七等覺支中，有「精進等覺支」；在八聖道中，有「正精進」，由此可以看出「精進」是解脫道上不可或缺的元素；但要拿捏得準，就要配合著覺知與平等心，在順境中不起貪心；在逆境中不起瞋心；在不順不逆時也不起枯燥無味的厭煩心理，那麼，就自然而然地走在中道的路上了。

四、集滅與中道

在佛法中，世間分成「器世間」及「有情世間」。器世間所指的是外在的山河大地，有情世間所指的是各各內在的身心世界。每一有情的身心世界不外是眼、耳、鼻、舌、身、意等六內處所組成。而這六內處的生起與止滅，在《阿含經》上分別稱作「世間集」與「世間滅」，《雜阿含經》二三三經上，佛說：

云何為世間？謂六內入處。云何六？眼內入處、耳、鼻、舌、身、意內入處。云何世間集？謂當來有愛、喜貪俱、彼彼樂著。云何世間滅？謂當來有愛、喜貪俱、彼彼樂著，無餘斷、已捨、已吐、已盡、離欲、滅、止、沒。

因此，世間集是對過去、現在與未來的身心世界生起於欲愛、貪著；世間滅是完全息滅對身心世界的欲愛、貪著。

甲、闍陀的疑惑

佛陀入滅不久，闍陀長老仍未「知法、見法」，因此，他從一個地方到一個地方去請教諸比丘，但他始終對於「一切諸行空、寂、不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃」的義理，產生困惑；他認為諸行空、寂等等，則「一切都沒有了」，那麼，有誰去「知法、見法」呢？由於他的見解落入了邊執，因而不能開啟慧眼，最後，他想起多聞第一的阿難尊者，便到拘睢彌國瞿師羅園找阿難尊者請教。阿難於是引述佛陀對迦旃延尊者的開示，說給闍陀長老聽，其內容如下。

阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至

生老病死、憂悲惱苦滅。」(《雜阿含經》二六二經)

以上這一段重要的經文，佛陀以世間的集滅開顯出中道的義理，今說明如下：

1 阿難引述佛陀對「論議第一」的迦旃延的開示，一方面表示此義理甚深，一方面使闍陀長老生起信心。

2 「世人顛倒，依於二邊，若有若無」：世上的人們，在根塵接觸產生苦樂的感受時，便生起顛倒的染污心理。對快樂的感受生起貪著的心理，希望樂受能夠常存不滅，因而落入了有邊、落入了常邊。同樣地，對痛苦的感受生起瞋恨的心理，希望苦受能夠斷滅無有，因而落入了無邊、落入了斷邊。因此說：「世人取諸境界，心便計著」，也就是說，世上的人們一遇到順逆的境界，便心隨境轉，被貪瞋的習性拉著跑而不自在。

3 「若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅，於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見」：當根塵接觸產生感受時，如果能夠對苦樂的感受不起貪瞋的心理，不認為此時有一個「我」在嚐受著苦或樂，而只是苦樂的生起而已，滅去也是如此；對感受的生滅，時時覺知並且體認無我，沒有一絲一毫的疑惑，那麼，這就是佛陀所說的「正見」。

4 「如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見」：由於有欲愛、貪著，因而有「世間集」，要將欲愛、貪著滅去，才能有「世間滅」。對「世間集」要如實正觀，知道如果欲愛、貪著存在的話，生死輪轉就不可避免了，因此，「不生世間無見」。另一方面，對「世間滅」也要如實正觀，知道如果欲愛、貪著滅除的話，身心五蘊或六內處的生死輪轉就可以止息了，因此，「不生世間有見」。

5 「如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生；所謂此無故彼無，此滅故彼滅」：由於有邊（常邊）是一邊，無邊（斷邊）是另一邊，如來的教導便是脫離此二邊而處於中道。而這中道，也不是哲理上的玄想而已，而是立足於緣起的身心現象上。眾生身心五蘊（或六內處）的生老病死、憂悲苦惱，便是來自不能如實正觀世間集，不知道是來自欲愛、貪著，而欲愛、貪著是來自無明。無明則是對自己的身心現象誤執有「我」。在流轉的過程上，由於「無明」而有「行」、而有「識」、而有「名色」、「六處」、「觸」、「受」、「愛」、

「取」、「有」、「生老病死」、「憂悲惱苦」。這便是「此有故彼有，此生故彼生」，對於此緣起現象的呈現，要如實正觀，不能認為完全沒有，如此才能不落入「無邊」。另一方面，只要看清自己身心現象的無常、無我，不再生起欲愛、貪著，那麼，在還滅的過程上，「無明滅則行滅」、「行滅則識滅」、依次而有名色滅、六處滅、觸滅、受滅、愛滅、取滅、有滅、生滅、老病死滅、憂悲惱苦滅。如此正觀世間滅，因而不落入「有邊」。經由上述緣起的流轉與還滅過程，如實地看清世間的集與滅，脫離了無邊與有邊而處於中道之上。

乙、闍陀的開悟

闍陀長老聽了阿難尊者所引述的佛陀開示後，終於開悟了，《雜阿含經》二六二經記載著：

尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵離垢，得法眼淨。爾時，闍陀比丘見法、得法、知法、起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法得無所畏。

由於闍陀長老掌握了中道的要旨，不再墮入有無二邊，打開了慧眼；將見道所要斷除的「煩惱纏」都滅除了，稱作「遠塵」；將見道所要斷除的「隨眠」也都滅除了，稱作「離垢」。在得到慧眼清淨的同時，闍陀長老也得到了「見法」、「得法」、「知法」等十種勝利，《瑜伽師地論》卷八六說明如下：

於諸法中得法眼時，當知即得十種勝利。何等為十？一者於四聖諦已善見故，說名見法。二者隨獲一種沙門果故，說名得法。三者於己所證，能自了知：我今已盡所有那落迦、傍生、餓鬼，我證預流，乃至廣說，由如是故，說名知法。四者得四證淨，於佛法僧如實知故，名遍豎法（即，起法）。五者於自所證無惑。六者於他所證無疑（以上二種稱作超越狐疑）。七者宣說聖諦相應教時，不藉他緣。八者不觀他面，不看他口，於此正法毗奈耶中，一切他論所不能轉。九者記別一切所證解脫，都無所畏。十者由二因緣，隨入聖教，謂正世俗及第一義故。

在佛法的修學路上，闡陀長者經由阿難的指點，開啟了清淨的慧眼，也獲得了上述的十種勝利；他之能夠開悟，便是對「世間集」不落入無邊；對「世間滅」不落入有邊，而立足在中道之上。

丙、小結

甚至釋尊也要如實了知「世間」及「世間集」才能成佛，《雜阿含經》第八九四經中，釋尊說：

以我於世間及世間集，如實知故，是故我於諸天世人、魔梵，心離顛倒具足住，得成阿耨多羅三藐三菩提。

此段開示明顯指出，要想超越所有天人、魔梵、沙門以及婆羅門等等眾生，得到解脫，心不顛倒，證得無上正等正覺（阿耨多羅三藐三菩提），就必須對「世間」及「世間集」如實了知，也就是說，要看清世間的實相，不再落入無邊或有邊，正確地走在中道，才能成佛。

五、身命與中道

每人都有「身體」與「生命」，但這二者的關係是如何呢？古代印度的哲學家們，便提出二種不同的見解，爭論不休。第一種是「命即是身」，也稱作「命者即身」；第二種是「命異身異」，也稱作「命者異身」。釋迦牟尼佛出世以後，指出這二種見解的錯誤，並以中道為歸趣，《雜阿含經》第二九七經說：

若有問言：「彼誰老死？老死屬誰？」彼則答言：「我即老死、今老死屬我、老死是我所」，言「命即是身」、或言「命異身異」，此則一義，而說有種種。若見言「命即是身」，彼梵行者所無有；若復見言「命異身異」，梵行者所無有；於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世，如實、不顛倒，正見所知，謂緣生老死。

以下分析「命即是身」及「命異身異」的見解，最後以中道作總結，並解釋經文的意義。

甲、「命即是身」墮入斷見

什麼是「命即是身」？有的人看到眾生出生後，有了身體同時也開始有生命；一旦身體滅壞，生命也就消失了，因此主張「命即是身」。有的人看到身體強壯的人生命力強，身體衰弱的人生命力弱，因此主張「命即是身」。有的人看到壁虎的尾巴斷開後，尾巴仍然能夠動轉，表示身體上有生命，因此主張「命即是身」。有的人看到心情快樂的人和顏悅色，心情悲憂的人愁眉苦臉，他們的心理狀態全表現在身體上，因此主張「命即是身」。在這種見解下，生命的存在與身體是同一個，因而，認為身體老死後，生命也就斷滅無有了。這種人注重肉身、注重此世的享受，認為照顧好身體，就是照顧好生命了；身體散滅後，什麼都沒有了，沒有生命延續到後世，也沒有什麼果報的存在，因此，不信因果，不修「梵行」，墮於「斷見」之中。

乙、「命異身異」墮入常見

什麼是「命異身異」？有的人將「身體」以外的心或精神，稱作「靈魂」或「命」，比較身與命之後，主張「命異身異」，認為命與身完全不同。為什麼不同呢？有的人看到自己的身體胖瘦改變下，自己的技巧、智慧等沒有改變，故知在自己的身體之外，另有一個不變的「生命」存在著。有的人依靠禪定的力量，回憶起過去世中自己有不同的身體生死過，而自己的「生命」則是同一個，因而主張「命異身異」。有的人說：剛死的人，他的身體與死前並無多大改變，只是「生命」離開肉體到他處去而已，就如同車主拋棄舊車而去，因此主張「命異身異」。有的人在夢中遊歷他方，而身在此處，因此主張身體之外，另有一「命者」存在。有的人認為身體有生滅變化，至於生命則是沒有生滅變化，因而主張「命異身異」。在這些見解之下，將生命或靈魂視為一個永恆、獨立、不變的實體；雖然身體有老死變化，但是生命或精神、靈魂是永不變化的。這種人注重精神，但是執著有一不變的靈魂或生命，因而墮入了「常見」。如果靈魂或生命是永恆不變的，那麼修「梵行」變成是多餘的了。

丙、命者與身為一為異？

佛陀入滅後，有關「命即是身」或「命異身異」的辯論仍是在印度的宗派間長期進行著。西元前一五〇年左右，畢鄰陀王（或作彌蘭王）與龍軍大德（即那先比丘）曾就此論題作一深入的探討，《俱舍論》卷三十引述如下：

于時有一畢鄰陀王，至大德所，作如是說：「我今來意，欲請所疑。然諸沙門，性好多語；尊能直答，我當請問。」大德受請。王即問言：「命者與身為一為異？」

大德答言：「此不應記。」

王言：「豈不先有要耶？今何異言，不答所問？」

大德質曰：「我欲問疑，然諸國王，性好多語；王能直答，我當發問。」王便受教。

大德問言：「大王宮中，謂菴羅樹，所生果味，為醋為甘？」

王言：「宮中本無此樹。」

大德復責：「先無要耶？今何異言，不答所問？」

王言：「宮內此樹既無，寧可答言果味甘醋？」

大德誨曰：「命者亦無，如何可言與身一異？」

在這段問答中，龍軍大德以王宮中所沒有的「菴羅樹」為譬喻，點出恆常不變的「命者」是不存在的。既然不存在，如何可以與「身」為一為異呢？因此，在佛法的教導中，否定有一恆常不變的「命者」、靈魂、真我等。

丁、正向中道

以上所探討的「命即是身」與「命異身異」二種見解，分別墮入「斷見」與「常見」二邊，《大毗婆沙論》卷二百說：

然諸愚夫，於色心等，剎那相續，不善了知，說有命者即異身等。說即身及非異身，入斷見品。若說異身及非即身，入常見品。故諸外道諸惡見趣，無不皆入斷常品中。一切如來應正等覺，對治彼故，宣說中道，謂色心等，非斷非常。

由於愚夫對色心的剎那相續不能了知，因而墮入斷常二邊。眾生的身

心五蘊是前後相續的因果變化，在緣生的諸行中，並沒有一個不變的靈魂、真我或實我。諸佛如來的出世，以緣起的中道見解來破除愚夫所執著的斷見與常見，並在身心的緣生諸行上，洞見無我，因此，《瑜伽師地論》〈攝事分〉卷九三說：

補特伽羅無我者，謂離一切緣生行外，別有實我不可得故。法無我者，謂即一切緣生諸行，性非實我，是無常故。如是二種，略攝為一，彼處說此名為大空。

因此，在身心的緣生諸行之外，並沒有「實我」可得，否定了「命異身異」，這便是補特伽羅無我(略稱為人無我)；緣生的諸行都是剎那、剎那地變化著，因而都不是「實我」，這些法都是「無我」，這種無我的性質，便是「如實性」；能夠如此地明瞭，便是「心不顛倒」。透過緣生以了解「無我」，否定了「命即是身」及「命異身異」的見解，這便是《雜阿含經》第二九七經中所說的「大空」，最後，再引來作完結：

彼見「命即是身」者，梵行者無有；或言「命異身異」者，梵行者亦無有。離此二邊，正向中道，賢聖出世，如實，不顛倒，正見所知，所謂緣無明行。諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死，老死屬誰者，老死則斷、則知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經。

這段經文的意思是說：身心現象是不斷地變化著，在變化中，眾生造作種種的行為，有的人執著生命與身體是一（命即是身）；有的人執著在身體之外有一獨立自存的生命（命異身異），這個獨立自存的生命或靈魂擁有這個身體。如果「生命與身體為一」，那麼身體滅壞後，生命也就消失了，修梵行有何意義呢？如果身體之外有一永恆的生命或實我，既然已有永恆不變的生命或實我，那麼修梵行就變成是多餘的了。由此可以看出，主張「命與身為一」是落入斷邊；主張「身外有一永恆不變的生命」是落入常邊。離開這斷常二邊，才可處在中道之上。賢聖的人出世時，都如實體驗到：在身心變化（流轉與還滅）中，並沒有固定不變的實我，在身上、心上沒有實我，在身心之外也

沒有實我，因而心不顛倒（也不再恐懼），清清楚楚地了知身心的實相。凡夫由於看不清這一實相而有「無明」（執著有一實我），由於無明而有種種貪瞋的行為。佛陀告訴比丘們：如果看清身心的實相，在身心變化中沒有固定不變的實我，那麼就不再有「無明」而能夠脫離欲貪，生起「明」或智慧，看清楚在身心變化中，並沒有一個固定的實我在老死著，老死也不是由一個實我所擁有的。體驗到這一實相，就可以斷除老死、遍知老死，徹底去除了老死之根，就像多羅樹的根被拔除後，將來永不再生了。比丘看清身心的實相，不再生起「無明」，脫離了欲貪，生起明明白白的智慧；無明滅除了，貪瞋的行為也就滅除了，接下來種種生老病死的大苦聚也都滅除了。這個經典，就稱做《大空法經》。

（普門雜誌205,1996）