

《纏結經》講要

依經、注解讀

開印阿闍梨 主講

序

2018 年底，我卸下為時 20 年的馬來西亞寂靜禪林方丈之職，翌年正月，正式移居美國，並把原在紐約上州羅徹斯特（Rochester）註冊的「美國寂靜禪舍」，遷至中西部的科羅拉多州（Colorado）。起初，先在丹佛市東南角帕克市（Parker）租了一棟民宅暫時落腳，接著才開始進行個人靜修和課程籌劃。

按照美國的法規，在一般民宅裡不能聚眾，更不適合辦一些公開的大眾弘法活動，於是我決定把弘法課程搬到無遠弗屆的網路上。2019 年初，那時疫情尚未爆發，禪舍網課就已經開始。第一個網課「共修會」裡，安排了三皈五戒、禮讚三寶、誦經、懺悔、靜坐及開示等環節，動靜結合，解行並重。開示的部分，是以契經為主，再配合注疏，並分設成不同的單元主題，從 2019 年 4 月至 11 月，每週一次，未曾中斷；其中，7 月有一段講解相應部「諸天相應」（1.23）《纏結經》及注釋，對應本《雜阿含 599 經》、《別譯雜阿含 173 經》，也就是這小冊子的緣起。

不過，因緣微妙的是，這《纏結經》的講述，卻是在馬來西亞寂靜禪林教育中心進行完成的。因為那年的 6 月、7 月，正好我在寂靜禪林指導為期一個月的「四念住密集禪修營」，教導身念住中的十四種方法。禪林山上網絡信號不佳，為確保美國的共修會也如期順利舉辦，我們每週安排交通下山，去到位於沙巴大學對面的教育中心進行。記憶中，現場還有幾位當地佛友是凌晨 5 點前就來到中心參與聽課。

選擇相應部（1.23）《纏結經》作為開示主題，主要因為其中有一句廣為流傳的偈頌，不僅在多部經論中出現，也是《清淨道》的開篇偈：「住戒有慧人，修習心與慧，熱忱智比丘，他應解此結。」雖然是以簡短的問題型式出現，但卻概括了四諦的全部內涵，尤其是集諦與道諦：它指出有情在三界輪轉之因——內結與外結，透過慧的應用、精勤、戒及止觀修習而終得離縛解脫。簡要幾字，凝鍊有力，字字珠璣，正是此經的特色與精華所在！

而今，這本《纏結經》講記得以文字形式跟大家見面，首先要感謝美國西雅圖陳家恩居士發心筆錄，寶深長老尼、禪戒比丘尼、禪曦比丘尼、禪真比丘尼、淨永老師和法悅居士幫忙校訂，還有台灣濃鏡學堂諸法友的發心校對與排版。願大家能如經偈中所說：有慧持戒，勤修止觀，終解此結！

開印

於丹佛南郊孤樹城 2021年11月28日

**Namo Tassa Bhagavato Arahato
Sammāsambuddhassa**

南無本師釋迦牟尼佛

無上甚深微妙法 百千萬劫難遭遇
我今見聞得受持 願解如來真實義

《纏結經》講要 目次

一、引言	3
二、經文解說	
(一) 纏結之疑問	6
(二) 解結之條件	7
(三) 離結之狀態	8
(四) 斷結之行處	9
三、依註釋書來解讀	
(一) 「結」之定義	10
(二) 天子之問	14
(三) 立足於戒	15
(四) 慧為先決	17
(五) 勤修止觀	19
(六) 精進具智	22
(七) 當解此結	26
(八) 邁向漏盡	27
四、後記	30

一、引言

《尼柯耶》的 *Jaṭāsuttam* 《纏結經》（或翻譯為《結經》）中，有一段有名的偈頌：

「內結與外結，人們被結纏，我問喬答摩，誰能解此結？
住戒有慧人，修習心與慧，熱忱智比丘，他應解此結。
那些已離染，貪瞋及無明，漏盡阿羅漢，是已解開結。
於名與色處，破滅無剩餘，對礙與色想，在此結被斷。」

在《相應部尼柯耶》中，這部經出現過兩次，分別是第一相應「諸天相應」第 23 經¹，以及第七相應「婆羅門相應」第 6 經²，這兩部經的內容都與天子有關，經名也都叫 *Jaṭāsuttam*。「諸天相應」第 23 經的內容只包含了偈頌的部分，偈頌是由天子所發問，而「婆羅門相應」第 6 經的內容除了偈頌之外，也包含了一位頭髮有纏結的婆羅門來請教世尊等的描述，並且經中的偈頌是由婆羅門所提問。除了經文長度與發問者這兩點的不同，兩經中偈頌的內容則是完全一樣的。

漢譯《雜阿含經》中相對應《纏結經》的經典也出現過兩次，分別是《雜阿含經》第 599 經以及《別譯雜阿含經》第 173 經。這意味著這部經曾經在不同的時間與空間，由不同的人翻譯為漢文。比較漢譯兩經與《相應部尼柯耶》兩經《纏結經》的內容，《雜阿含經》經文一開始都有提到天人的出現：

如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園，時有一天子，容色絕妙，於後夜時來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，身諸光明遍照祇樹給孤獨園。

明顯可見經中的偈頌應是由天子發問，因此在內容上應該較接近同樣由天子發問的「天子相應」第 23 經。在許多部經中，只要提到天子的

1. SN.1.23

2. SN.7.6/(6)

出現，幾乎都是在「後夜分」，亦即是在三更半夜的凌晨。這個時間點很有意思，值得日後探討。

在不同傳承中出現的這幾部經，內容上相似，可以推斷應該來自一個共同的古老來源，然而他們彼此在用詞上又略有不同，例如偈頌的第一句，《雜阿含經》與《相應部尼柯耶》的版本就有差異：

《相應部尼柯耶》	《雜阿含經》
內結與外結，人們被結纏， 我問喬答摩，誰能解此結？	外纏結非纏，內纏纏眾生， 今問於瞿曇，誰於纏離纏？

《雜阿含經》偈頌中的「外纏」、「內纏」後面分別接的是「非纏」與「眾生」，其中「非纏」可以解讀成「不是纏縛、不是結纏」或是「沒有束縛」，因而出現不同的理解。造成版本不同的原因，可能是各部派的傳本本來不同，也可能是由傳誦、翻譯、抄寫等其它原因所造成，這裡試做一些分析推測：

1. 口頭傳誦的出入

在公元前一世紀以前，佛經是口頭傳承，直到公元前一世紀，才被書寫下來。印度人的背誦能力非常驚人，但由於背誦的經典繁多，在背誦中時稍有出入是有可能的，今日我們從不同版本的經文對讀中，可以發現這種狀況，尤其是發音很接近的詞，有可能誤背成另外一個詞。

2. 翻譯的不同

翻譯的方式涉及翻譯者的解讀、理解和認知，因此依據翻譯者觀點不同，翻譯的結果就會有差異。

3. 抄寫上的訛誤

《雜阿含經》的傳本不同，也有可能是抄寫的問題。印順導師在做

梵文比對時，也常提醒我們抄寫可能帶來的問題。中國抄經的年代是在魏晉南北朝，當時的抄經時不使用篆書、也不用隸書寫，而是用當時常用的行書書體，故而在我們今天所見的抄寫經文中也出現了草書。舉例來說，如下圖所示，不同書法家的草書「外」字跟「非」字在外型上有一定的相似度，以草書傳鈔的漢譯本可能因此出現了誤植，又或者經文本身沒有抄錯，而是後人錯認的狀況。



今天我們要講解的這部經，仍有巴利本可以比對，所以遇到疑問時，我們可以追本溯源在巴利本中回查。除了巴利本，另外還有古代的註釋書³可以輔助解讀，然而直至今日，漢譯《雜阿含經》第 599 經以及《瑜伽師地論》皆未看到註釋，因此如果抄寫或傳誦中有出入，將很難透過比對來解答。由於以上的原因，因此我們將以有印度文的巴利本優先來解說。

3. 本文中將會引用註釋書及疏來解釋，註釋書是部派的特色，即這個部派的解經、修行、注解的方法，是具有部派特色的方法。文中引用的註及疏是巴利佛教這個部派的方法，就是分別說部的赤銅鑠部，尤其是大寺派的方法。本文中經和註疏的原文及中譯，若無特別說明即是以斜體的巴利文和中文來表示。

二、經文解說

《纏結經》中的偈頌共有四句，巴利原文與重新校訂的譯文如下：

“anto jaṭā bahi jaṭā, jaṭāya jaṭitā pajā. taṃ taṃ gotama pucchāmi,
ko imaṃ vijaṭaye jaṭan”ti.

內結與外結，人們被結纏，我問喬答摩，誰能解此結？

“sīle patiṭṭhāya naro sapañño, cittaṃ paññañca bhāvayaṃ. ātāpī
nipako bhikkhu, so imaṃ vijaṭaye jaṭaṃ.

住戒有慧人，修習心與慧，熱忱智比丘，他應解此結。

“yesaṃ rāgo ca doso ca, avijjā ca virājitā. khīṇāsavā arahanto,
tesaṃ vijaṭitā jaṭā.

那些已離染，貪瞋及無明，漏盡阿羅漢，是已解開結。

“yattha nāmañca rūpañca, asesam uparujjhati. paṭighaṃ rūpasaññā
ca, etthesā chijjate jaṭā”ti.

於名與色處，破滅無剩餘，對礙與色想，在此結被斷。

（一）纏結之疑問

“anto jaṭā bahi jaṭā, jaṭāya jaṭitā pajā. taṃ taṃ gotama pucchāmi,
ko imaṃ vijaṭaye jaṭan”ti.

內結與外結，人們被結纏，我問喬答摩，誰能解此結？

anto jaṭā bahi jaṭā 就是「內結」與「外結」的意思。*anto* 就是內在的、內部的，*bahi* 就是外在的，*anto jaṭā* 就是「內結」，「結」就是打了結、綁著、有纏縛、被纏住；「纏」字有時候可以指「隨眠」，「結」指煩惱，有內在煩惱、外在煩惱，有內結，有外結。*pajā* 就是指世世代代的後人，世世代代的後人都被 *jaṭā*（結）給 *jaṭitā*（綁住、纏縛住了）。*jaṭāya* 是 *jaṭā* 的工具格，指被這個結纏結住了。

taṃ taṃ gotama pucchāmi 是「喬達摩我問您」的意思，*gotama* 就是指佛陀。在這裡天子直接以姓氏來稱呼佛陀，現代的讀者或許會認為有些失禮，畢竟我們通常不會直接以名字來稱呼對方，而是使用尊稱。這其實是文化上的差異，在中國、印度，乃至今天在緬甸、泰國，對一些大長老、德高望重的修行人，在尊稱他們的時候也不叫他的名字，而是以地方名來稱呼，比如 Mogok Sayadaw⁴ 是很著名的一個論師，也是一位禪師，Mogok 是地方名而不是他的名字，在那個地方有很多出家人。同樣的例子 Pa Auk Sayadaw⁵，Pa Auk 也是一個地方名。另外比如中國天臺宗的智者大師，「天臺」是地方名，「智者」也不一定是他的原名，舉凡這一些都是一種尊稱。

在佛經裡，大眾稱呼佛陀的雙賢弟子，也是直接叫舍利弗、目犍連，同此，故而以姓氏 *gotama buddha* 來稱呼佛陀也不一定代表不恭敬。

回到偈頌的內容，這一句的意思大概是說：「內結、外結，後世的人世世代代都被這些結所纏縛著，佛陀我來問您，誰能夠解開這個結？」

（二）解結之條件

接下來的經文，是佛陀回答天人關於「誰能解此結」的問題，從這個問題的回答，我們能看到如果要解開結縛，需要什麼條件。

“sīle patiṭṭhāya naro sapañño, cittaṃ paññañca bhāvayaṃ. ātāpī nipako bhikkhu, so imaṃ vijaṭaye jaṭaṃ.”

住戒有慧人，修習心與慧；熱忱智比丘，他應解此結。

sīle patiṭṭhāya 即住在戒的地方。*sīle* 是 *sīla* 戒的位格 (locative)，*patiṭṭhāya* 是建立，依住。*naro sapañño* 指有慧的人，*naro* 是人，*sapañño* 是具有智慧，

4. 莫哥禪師 (1899 - 1962)

5. 帕奧禪師

有慧者，有慧人。*sīle patitṭhāya naro sapañño* 就是指有慧人住在尸羅（戒）上。*patitṭhāya* 是「動詞連續體（gerund）」，就是「在什麼之後」，所謂連續體是指在當前這個動詞所表示的動作之後，還有一個以上的動詞，才能將整句的意涵完整地表達出來。所以佛陀回答的這第一句偈頌，完整理解應該是「有慧者住在尸羅之後」。

經文中 *cittaṃ paññañca bhāvayaṃ* 即「修習心與慧」。前面的動詞「住戒」的「住」*patitṭhāya* 是動詞連續體，這裡再出現一個動詞「修習」以現在分詞的形式出現，為的是銜接前面的內容「有慧人住在尸羅」或「有慧者已經建立了戒之後」，表達除此之外還必須要「修習心與慧」。*citta* 是心，*pañña* 是慧，*bhāvaya* 是修習，*bhāvayaṃ* 是動詞的現在分詞（ppr.），是指「當在做什麼時」、「現在正在做」。

接著下一句「有這樣 *ātāpī*（熱忱的）*nipako*（具慧的）*bhikkhu*（比丘），*so imaṃ*（他能夠解開）這個 *jaṭa*（結）」。*vijaṭaye* 是「他應該」的意思。這一整句偈頌的大概內容就是「有慧人住於尸羅（戒）後，當修習心與慧時，這有熱忱具備明智的比丘，他就可以解除這個纏結」。

（三）離結之狀態

“*yesaṃ rāgo ca doso ca, avijjā ca virājitā. khīṇāsavā arahanto, tesaṃ vijaṭitā jaṭā.*”

那些已離染，貪瞋及無明，漏盡阿羅漢，是已解開結。

「離染」，離開了染著的，什麼「染」呢？就是貪（巴利：*rāga*）、瞋（巴利：*dosa*）、無明（巴利：*avijjā*）。凡是已經離開了這些染（貪、瞋、無明）的漏盡阿羅漢們，他們已經離開這個結。這裡用「他們」是複數，就是不只一個的意思。*tesa* 就是他們。只要您能夠這樣做，即有慧人住在戒中，然後修習止觀，加上熱忱精進，又有智慧，他就能夠解開這個結。解開這個結，他就是離開了這個染，貪、瞋、無明都漏盡、斷盡。這樣的阿羅漢，他們就是真正離開了「結」。

(四) 斷結之行處

“*yattha nāmañca rūpañca, asesam uparujjhati. paṭigham rūpasaññā ca, etthesā chijjate jaṭā*”ti.

於名與色處，破滅無剩餘，對礙與色想，在此結被斷。

nāmañca rūpañca 就是有名與色的地方，*ca* 就是「與、及」。無論是在名法還是色法上「破滅無剩餘」，都破滅、沒有剩餘、完全除盡了。「及對礙與色想」指有「對礙的」與這個「色想」，或者指在「對礙」與「色想」這裡，結完全被切斷。結纏縛著就像線打了結，佛陀曾在經典中，以打了結的線或草的譬喻，說明一旦線打了結之後便很難解開，找不到哪裡是線頭、哪裡是結尾，也不知該從哪裡找起。

「結」在這裡是譬喻一種纏縛，被它捆住了，阿羅漢能夠把它切斷，切斷之後就不會被綁在那個地方。被什麼綁住？被煩惱綁住。切斷結就代表了解脫，被綁住就代表被煩惱纏縛住，再具體一些就是被「染」，也就是被貪、瞋、無明纏縛。您能夠漏盡、斷盡它，就離開這個結。偈頌中提到「名色處」、「破滅無餘」還有「對礙與色想」，結在這些地方被切斷。

三、依註釋書來解讀

相應部《纏結經》中的偈頌，在《纏結經注》中有詳細的講解，想要深入阿毗達磨的人可以從這裡看到阿毗達磨的深意；對阿毗達磨尚不熟悉的人也可從這裡了解註釋書對於這一些偈頌的定義。現在我們將以覺音論師的註釋書（巴利：*aṭṭhakathā*，英文：*commentary*）來做介紹，若有不明之處，可以再參考注解這部註釋書的「疏」（巴利：*tikā*，英文：*sub-commentary*）。中文我稱解說注釋的叫做「疏」，解說疏的叫做「鈔」，以下我將注解的文獻分成「註釋、疏、鈔」三個等次。

（一）「結」之定義

tatiye antojaṭāti gāthāyaṃ jaṭāti taṇhāya jāliniyā adhivacaṇaṃ.

「內結」：在偈頌中，「結」為渴愛、網的同義語。

「內結與外結」中的這個「結」是指渴愛、貪染。貪染就是緣起中的愛、取、有，也是一種 *jālinī*，即「網」，欲有、色有、無色有的「網」，那個網把您捕捉到。「結」就是愛著的意思，這是「結」的定義。

sā hi rūpādīsu ārammaṇesu heṭṭh-upariya-vasena punappunaṃ uppajjanato saṃsibbanatṭhena veḷugumbādīnaṃ sākā-jāla-saṅkhātā jaṭā viyāti jaṭā.

因為他於色等（疏：欲貪等）所緣中，如在下面（疏：色所緣）、在上面（疏：法所緣）一再生起纏繞的竹叢等枝節所纏。

「因為他於色、聲、香、味、觸、法中被纏繞」，*rūpādī* 就是「色等等」，中間的 *ādī* 這個字，就是「等等」、「不同種類」的意思。*rūpādīsu* 是位格 (locative)，就是「在色等等」。*ārammaṇesu* 是「所緣」的意思，也是位格。所以翻譯過來是「於色等等的所緣中」、「在這個色等等的所緣中」。這裡「色」是舉例。

「在這些所緣中，如在下面，如在上面，一再生起纏繞的竹叢等」，竹叢就是竹林。「枝節所纏」，就好像進入到樹林裡面，被一些枝節、枝幹、樹葉纏住。

「色等」是指什麼？「在下面」、「在上面」又是指什麼呢？指的是在色、聲、香、味、觸等所緣中產生五欲的貪，如同進入竹林中，有些枝節在下面、有些枝節在上面，一再生起地纏繞。在疏裡面說，有時是色所緣生起、有時是聲所緣、有時是香所緣、有時是味所緣、有時是觸所緣，乃至有時是法所緣生起。所以色、聲、香、味、觸、法，由下而上，從色所緣到法所緣，有時候又由上而下，從法所緣到色所緣，纏繞生起。「有時這個，有時那個」這樣的次第，沒有一定的順序。有時候看見好看的東西被它綁住，被它纏住了；有時候是聽到了好聽的，被它纏住了；有時候是聞到香的，被它纏住了；有時候嚐到好味道，被它纏住了；有時候是我們意念中出現的法所緣，一些概念、影像、回憶、或者是預設的未來，被它纏住了。前面的五種所緣只是當下所緣、現前所緣，即當下看見、聽到、聞到、嚐到、接觸到的，法所緣則可以是現前的，也可以是回憶以前的所緣，或是製造的一個預設未來、預設將要發生的所緣。這一些所緣都可以產生纏繞的作用，把我們纏住，纏在裡面有時候會一段時間走不出來。

比如說逛街時看到一個 Gucci 的包，回到家裡依然憶念著它，搜尋各個購物網站，就是要設法買到它。如此常常就會被它帶著、纏著，茶不思飯不想，與人交談心不在焉，心被那個包所佔據。這一些欲貪會讓我們產生黏著的煩惱，在得不到的時候，這一些所謂的欲貪等也可以帶來憂俱的苦受。因為您想要得到它，想起它都快樂，這是與貪心相應的喜俱；得不到時也是因它而引起的憂俱的苦受。

我們看到、聽到、嗅到、嚐到、接觸到的等等，都是五欲的東西。這個五欲也可以出現在憶念中的五欲。對於現前的所緣，還沒得到的，您的念頭中都是這五種所緣，想要得到它，不管是看到、聽到、嗅到、嚐到、接觸到。當轉到意門中的時候，它們可以變成未來所緣。比如在逛街親眼看到的包，開車回家的這一個小時當中，不時想起那個包。念頭中的這個法所緣，變成回顧過去的五欲。若是我們很想把它變成是屬於我們的，就成為未來的五欲。

那個放在櫥窗裡的名牌包包，我們看得很高興、很歡喜，這個快樂或許是因為它漂亮好用，也可能因為是名牌而顯得氣派——這些都會強化我們的樂受。放在櫥窗都會令我們產生這麼多樂受，這些樂受不是憑空而來，而是我們將它與自己連接，如果只是單純放在櫥窗裡就會有樂受的話，那麼理應不用買我們都會產生樂受，我們可以去逛法國的名牌街、美國的名牌街、日本的名牌街，看到所有的名牌包包，我們都產生快樂，不需要擁有都快樂，那是較高的境界。但一般人多半會聯想：擁有它，很快樂；使用它，更快樂；摸到它，很快樂；意念它屬於我的，更快樂。總而言之，一般會將它和自己拉上關係，一拉上關係，便稱作「纏結」，被它綁住了。纏結一定是有煩惱在裡面才稱作纏結，當認為東西要和自己拉上關係，當知這時就是 *jaṭitā* 的開始！

心、心所和色法，在佛法中有時稱之為相應 (*yutta*)，*yutta* 也是一種綁，但是這個綁可以是善也可以是不善，而 *jaṭā* 這個結稱為「纏結」，多數則是用來形容煩惱，因為您認為所緣和自己有關係。修 *vipassanā* 的人要看見一切有為法它是本來如此，您若要認為它與自己有關係，只是自找苦吃。懂得這一點，知道不要纏結，世間的廣告就沒生意做了，很多廣告其實是用手段和方法，把產品渲染得很漂亮、很美好，誘惑消費者生起纏結，讓色所緣到法所緣一再地纏繞，引發消費者的購買慾。

接下來我們來看下一段的解釋：

*sā panesā sakaparikkhāra-paraparikkhāresu
sakāttabhāvaparāttabhāvesu ajjhattikāyatana-bāhirāyatanesu ca
uppajjanato antojaṭā bahijaṭāti vuccati.*

他於自己資財、他人資財；於自己狀態（疏：自尊、五取蘊）、他人狀態，及於內入處（疏：眼等）、外入處（疏：色等）生起，被稱為「內結與外結」。

「內結與外結」在註釋跟疏中這樣描述：「不管在家和出家，都在自己的資具（在家人是指資財）、或者別人的資財、或在自己的狀態、他人的狀態、或以自己的內六入，或外在的外六入上生起纏結。」自己的資財，包括自己所擁有的物品。出家人最簡單的就是衣、食、住、藥這些資具。在家人的資財，就不僅僅是簡單的衣、食、住、藥了，還包括金錢、財產。

印度人的哲學很高明，不管您是否腰纏萬貫，當轉換成會實際使用到的資具時，歸類起來都離不開穿的、吃的、住的、藥物的，和旅行中、行程中需要用到的。仔細想想，銀行裡面的數字不管有多少，這些都是概念，當轉成使用的時候，有沒有離開衣食住行、衣食住藥呢？買車，和衣食住行的行有關嗎？穿的衣服，用的包，這些都是和穿戴有關，還有些是和吃有關的。其實眾生忙忙碌碌一輩子，忙就忙在這些東西上，但是人很聰明，不僅忙這些資具上的東西，還忙精神上的東西，也就是名，名氣、名牌、名稱、名譽，為這一些在忙碌。

我們對於自己的資財產生的煩惱的纏結，就是內結；對他人的資財產生的貪著就是外結。對自己的狀態，疏中說是自尊心，是一種內結，對自己的五取蘊也是一種內結。對他人的執取是一種外結。內六處的眼、耳、鼻、舌、身、意；外六處的色、聲、香、味、觸、法，凡是對這些內在的與外在的有了煩惱貪欲等的纏結，就是內在的結與外在的結。這個結非常現實，這就是學習十二處的時候所了解的，對內在的眼、耳、鼻、舌、身、意的執取，和對外在的色、聲、香、味、觸、法的執取。我們對於自己的所看見、所聽到、所嗅到、所嚐到，所接觸到、所意思到的，和對內在的眼、耳、鼻、舌、身、意，執取它為常、樂、我、淨等，這些都是煩惱的來源。

我們在學習中知道，我們的眼也是無常地在變化，因為知道無常變異，所以懂得珍惜善用、不去破壞它，但是也要接受這個事實：它會老、病、會壞滅。不單只眼根如此，產生的眼識也是無常的心，因為根若敗壞，也無法依外在的所緣產生識。但是一般沒有學過 *vipassanā* 的人，很難理解這一點，理所當然地認為這一些眼、耳、鼻、舌、身、意，以及色、聲、香、味、觸、法會伴隨我，也一定要隨伴著我，它們不能離開我、它們不會離開我、它們永遠跟著我，事實上這些東西都在變異中。我們對於這些內六處與外六處的執取，就是結，分為內結與外結。

tāya evaṃ uppajjamānāya jaṭāya jaṭitā pajā.

如是，當那發生時，為「後人被結纏」。

當這些狀態發生的時候，就稱為「後人被結纏」。「後人」是指世世代代的，一代又一代的後人，都被這個結所纏縛著。大家思考看看是不是這樣？這部經裡，天子是兩千五百年前在問佛陀，如今已過了兩千五百年，眾生還不是被纏縛？再往後看兩千五百年亦復如是，不是嗎？這個結就是一個網，我們應當自問是否被網套住了。

用一個魚跟網的譬喻來說明鈍根、中根、利根對「網」的不同反應。當漁夫撒網的時候，有些魚很笨，一看到網撒進來牠非常高興，認為快樂來了，因為覺得有很多美麗、漂亮的事情，所以不但不閃開，更主動地迎上、追逐到網裡，被網圍住的時候還覺得「我開始享受啦」，殊不知一旦被抓上岸就要開始受苦。中根性的魚，牠稍有警覺，所以當開始收網時，發現到不對勁就趕緊游開。利根的魚，牠一看到網撒進來就知道危險，第一時間就已經跑掉了。這個例子中的網就是結。

yathā nāma veḷu-jaṭādīhi veḷu-ādayo, evaṃ tāya taṇhā-jaṭāya sabbāpi aya ṃ satta-nikāya-saṅkhātā pajā jaṭitā vinaddhā, saṃsibbitāti attho. yasmā ca evaṃ jaṭitā, taṃ taṃ gotama pucchāmīti tasmā taṃ pucchāmi.

依所謂由於竹的纏結、竹的開頭等等，這樣那些被渴愛纏結的這所有眾生群，就稱「後人被結纏」，即被纏繞的意思。及因為這樣被纏結，「我問喬答摩」是那位的質問。

這裡再以「竹的纏結、竹的開頭」等等作譬喻，那些被渴愛纏結的所有眾生群，就稱為「後人被結纏」，眾生「群」表示不只是一個眾生，而是一個部落、部落群被纏繞著。

(二) 天子之問

gotamāti bhagavantam gottena ālapati.

「喬答摩」：即以世尊的姓氏來交談。

現在進入天子之間的主體。因為眾生這樣地被纏結，所以天子請示佛陀。天子以 *gotama* 喬答摩來稱呼佛陀，*gotama* 是世尊的姓氏，其實世尊是姓 *go*，*go* 加上 *utama* 就是 *gotama*，*go* 的意思是牛，牛族，也就是 *gotta*，是姓氏、種姓，所以這裡是以世尊的種姓來稱呼他。這樣稱呼是不是不尊敬呢？前面有提過：不一定。有一些民族認為稱姓是不尊敬的，要稱名字。有一些民族認為，不能稱名，要稱姓。還有一些民族認為稱姓稱名是看您和這個人的關係是熟悉還是陌生。依我們漢人看，不熟悉的人多半會以姓來稱呼，而熟悉的人則以名來稱呼。

ko imaṃ vijaṭaye jaṭanti imaṃ evaṃ tedhātukaṃ jaṭetvā ṭhitaṃ jaṭaṃ ko vijaṭeyya, vijaṭetuṃ ko samatthoti pucchati.

「誰能解此結」：這三界的纏結後，結已住立，問誰將解開？誰是能夠解開的人？

這三界的結已經成形了，現在問「誰將解開、誰有能力解開？」

（三）立足於戒

誰能解此結？世尊認為，要解開結縛，立足點就是在戒，所以說「住戒有慧人」。《悉瓦卡經注》對這句的解釋如下：

athassa bhagavā tamattham vissajjento sīle patiṭṭhāyātiādīmāha.

世尊為了那目的回答時，以「住戒」等開始。

tattha sīle patiṭṭhāyāti catu-pārisuddhi-sīle ṭhatvā. ettha ca bhagavā jaṭāvijaṭanaṃ pucchito sīlaṃ ārabhanto na “aññaṃ puṭṭho aññaṃ kathetī”ti veditabbo. jaṭā-vijaṭakassa hi patiṭṭhā-dassanattham-ettha sīlaṃ kathitaṃ.

此中「住戒」：即住立於四遍淨戒已。在這裡，世尊對解開纏結的質問，於戒為始，應知不是「其他的詢問，其他的談論」。因為纏結的解開，在此看見立足處（*patiṭṭhā*）的利益，故說是戒。

「住戒」就是指住在四種遍淨戒，這個是出家人的戒，在家人的戒就是五戒，或者六齋日的八戒。在這裡世尊對解開纏結的疑問，以戒作為開始。註釋書中說「應該知道它不是『其他的詢問，其他的談論』」，就是說這一問一答之間，沒有離題，不是談其它的問題。世尊從解開結的立足處（巴利：*patitṭhā*）之利益開始講起。

戒（尸羅）（巴利：*sīla*）這個字，不是單指「不可做」。在巴利聖典、註釋書，包括漢譯北傳其他部派中，戒（尸羅）一定有兩層意思，一層意思是 *vīramaṇī*，「遠離、遠離惡行」；另一層意思則是「應作義務行」（巴利：*vatta*），比如作為一個學生對老師有應盡的義務，老師對學生也有應行的義務。公民對國家，有遵守憲法的義務；國家行政者有義務照顧人民。在公司裡面，您要加入公司，領它的薪水，必須奉獻、盡責任、盡義務；公司也應該履行承諾，對員工的福利進行照顧。夫妻之間，先生照顧太太，太太照顧先生，皆有應盡義務和責任。父母和孩子之間也有應盡的義務和責任。作為佛教徒也有義務和責任護持三寶，同時也能享有佛法帶來的利益。總之加入任何不管是世間、出世間的組織，都有權利享用所提供的福利，也有義務盡責任。

義務和權利是相互的，所以尸羅不只是遠離惡法，還包括盡義務。後面這一點常常被忽略。若懂得尸羅兩個方面的意涵，就會用離心所的「離」，在誘惑境界出現、有造惡業的機會現前時，不去造惡業；而當有機會盡義務的時候，則會主動去做。孝順父母，恭敬師長，維持社會、家庭、公司的平和，什麼話該講、什麼話不該講，什麼事應作、什麼事不應作。主動離惡法，主動修善法，常常懂得這一點，才是完整的尸羅。

為什麼解開結縛要從尸羅開始呢？因為尸羅能夠去掉粗糙的煩惱和習氣，如果不去調馭這些粗糙的煩惱習氣，它就會一直干擾您，讓您的心不得安寧。煩惱習氣本身就是一種結，是結纏的地方，如果不去設法遠離，比如應盡的責任跟義務不去作，這就是沒有養成好的行為習慣，也沒改掉壞的行為習慣。在弘一大師的著作中常常提到改習氣，就是要淨戒，讓戒變得更清淨，尤其是要了解自己一些不好的習氣、不好的習慣，改掉它，就是以戒作為開始。

(四) 慧為先決

立足於戒不是解結的唯一條件，此人還需先天有慧，所以偈頌中說「住戒有慧人」。這裡的「人」就是眾生，指有情。「有慧人」是指有「業生三因結生慧的有慧人」，即這個人的結生心、有分心、死亡心是屬於無貪、無瞋、無癡的，具備三善因、三善根的「有慧人」，如註釋書中所說：

naroti satto.

「人」：眾生、有情。

sapaññoti kammaja-tihetuka-paṭisandhi-paññāya paññavā.

「有慧人」：依業生三因的結生慧的有慧人。

pañño 就是「慧、般若」，*sa* 就是「有」，或者「依起」。*sapañño* 就是「有慧人」，這裡慧跟這個人是在一起的，或者具有的。*kammaja* 是「業生」，*tihetuka* 是「三種因的」，*paṭisandhi* 就是「結生」，*paññāya* 就是「慧、有慧的」，*paññavā* 就是「有慧的人」。

「有慧人」是指「依業生三因的結生慧的有慧人」。在結生時候有業生三因，在這裡特別強調「有慧根」是為什麼呢？以人作為例子。我們會成為人，那是善業的果報，而成為人在異熟心中有三種可能：三因生、二因生和無因生。三因生者就是有慧根，或者說具備「無貪」、「無瞋」、「無癡」三善根，其中無癡就是慧根，這是與生俱來的慧根。有慧根者，一定是三因生者。如何得知？因為只有三因是有慧根，二因生者是有「無貪、無瞋」善根，沒有「無癡」善根，所以沒有慧根。無因生者，三種善根都沒有，雖然在人間，但是無貪、無瞋、無癡這三善根都空無，不存在。

在註釋書中說三種善根 *kusala-mūlani*，*mūla* 就是樹根的根，像樹一樣有根，根是像因有生長義，在經典中常常描述，佛陀和某某比丘到樹下去打坐，樹下這個地方常常就用 *mūla* 這個字，即樹根的地方。在中文我們不會翻譯為「在樹根打坐」，而是翻譯成「在樹下打坐」，因為譯者都知道是在講樹下，只不過華文的思惟是在樹下打坐、印度的思維是在樹的根那邊打坐。

根有什麼作用？一棵樹沒有根就無法吸收水分、營養。雖然我們知道樹枝、樹葉有一些也會吸收水分、營養，但是大部分還是靠樹根，所以根有生長義。與生俱來有無貪善根的人，離貪心的能力會比較強；與生俱來有無瞋善根的人，培養慈心、無瞋、離瞋的也比較容易；如是無癡善根者，要開發與慧有關的東西比較容易，因為有根、有底子，底子一生下來就比較好。有一些人貪欲很重，有一些人貪欲比較薄；有一些人瞋很重，有一些人瞋比較薄；有一些人癡比較重，有一些人癡比較薄。

如果您的根具有無貪、無瞋、無癡，縱使您起貪、瞋、癡，但若要突破、轉變、改變它，相對於無根的人也會比較容易。就好像一顆種子種在泥土上，一旦有根，加上土地肥沃，縱使上面有一些雜草、障礙物、石頭、碎石掩蓋這顆種子，只要有空氣、水分和陽光，它就會找個縫鑽出來。有根者，遇到煩惱障，總能夠從重重障礙、覆閉蓋中破繭而出，因為它有根，像豆芽一樣，一找到縫就可以鑽出來，相反如果沒根那就很難了。

一定要先有，才談多和少；先決定有與無，再論多與少。此話怎麼說呢？如果這個人一開始就是無善根的無因生者，三個善根都沒有，那就是「有」跟「無」的問題，無因生歸在無善根。有了善根，接下來才談是二因還是三因。兩者雖然數目字有差，但都是有善根的。人間不管是三因、二因和無因，都屬於在人間，果報心是善的，但是無善根者是人間果報中最不理想的一種果報心，嚴格來說雖然是生在善道，但是這個果報心和惡道的畜生道、地獄道、餓鬼道相似，都是依「捨俱推度心」作為結生心而產生的果報。

沒善根不是指永遠、生生世世都無善根，而是指在那一期的生命內缺少善根，當然如果下一世墮入三惡道有可能還是無善根，但通過修行則可以改變下一世的果報心，無因生的人若有修福業，下一世可以轉成二因生；二因生的人如果繼續多聽聞法義，增長智慧，就可能變成三因。所以我們先判別善根的有無，無因生是判為無善根的，二因、三因是判為有善根的。有善根裡面又再辨別二因跟三因，二因有無貪、無瞋兩個善根，而三因生則又多了無癡善根，亦即是具備了慧根。辨別有無之後，再論多與寡，多與寡中三因是多，二因是少。

接下來，我們還必須面對一個更現實的問題：縱使您、我、他三個人都是三因，但是每一個人的無貪、無瞋、無癡善根則又有強弱之別。所以在先分有無，再論多寡之後，還要再細分強弱。強弱如何細分呢？舉個例：或許我具備慧根，但是我的慧根比不上舍利弗、目犍連或是佛陀的慧根，雖然都是三因有慧根，但此中強弱可有天壤之別。同樣的，我的無瞋善根，與之相比也如同天懸地隔。他們的無瞋善根可能是有修行以來都未曾起過瞋心。而我，一年、一個月、一星期、一天當中，不知起了多少次的瞋心，但因為我還是具有善根，因此在開發無瞋的慈心時、練習四無量心的時候，還是佔有一點優勢。缺乏無瞋善根的人，因為沒有這個底子，要開發這個慈心和悲心就很困難。記得我小時候學習繪畫、藝術，常聽到長輩說，某某人有一點藝術細胞，或沒有藝術細胞，這天份或細胞的概念便類似底子。慧亦是如此。若有慧，聞法便能舉一而反三，沒有底子則舉十難以反一。

底子也像樹的根，然而有根還不夠，佛陀譬喻過，這棵樹有根還要種在一個肥沃的土地上，要依止到好老師、好道場、好的善知識，乃至依止到大家共修，諸上善人，聚會一處。共修的力量極其重要，不容小覷，就如樹種在什麼土地上，種在貧瘠的土地上還是肥沃的土地。您若可以親近到道場，有老師在經教上、止觀上、威儀上、戒律上、乃至解除煩惱上教導您，還可以參加讀書會、共修會，這一些都是肥沃的土地，就如一棵樹有根也在一個適當的、好的環境紮根。

（五）勤修止觀

*cittaṃ paññāṇca bhāvayanti samādhiñceva vipassanaṇca
 bhāvayamāno. cittaśīsena hettha aṭṭha samāpattiyo kathitā,
 paññānāmena vipassanā.*

「修習心與慧」：即當修三摩地（定）與毗婆舍那（觀）時，於此，是以「心」為題是對三摩鉢底（*samāpattiyo* 等至、入定、正受）義來說，以「慧」為名毗婆舍那。

這個「有慧人」，當他在修習三摩地與毗婆舍那時，就叫做「修習心與慧」。弘一大師講過，學佛一開始就是要改習氣，他說改習氣從何來？從戒中來，這句話實在是一語中的，直接把重點講了出來。改習氣一開始先不要談修止觀、大經大論，而是要先從戒律上去改變它，戒律就是改變習氣的。不重戒律的人，學佛多年習氣可能還很重。為什麼習氣很重，因為沒有在戒律上去糾正它、改變它。所以順序次第而上，先建立尸羅，遠離壞習慣、惡法，建立好習慣，主動積極地親近三寶。有了這樣的好習慣後，追悔就少了。這些世俗的雜染、煩惱、習氣很少干擾了，才能夠專心去修止觀。

「修習心與慧」就是修習三摩地和毗婆舍那，換言之，修習三摩地和毗婆舍那就是在「修習心與慧」。學習三摩地時先要遠離五蓋，如果一個人的戒不好，常常很多煩惱、很多習氣，常常闖禍、得罪人，他又如何能夠安心呢？他的五蓋一定很多。所以通常戒不好的人，在修三摩地的時候，他的五蓋特別熾盛。我們在戒上改掉壞習慣，讓自己變得調柔，讓心變得柔軟，與善法相應，也遠離惡法，處理掉粗糙的煩惱後，再透過三摩地的訓練去處理內在更細微的煩惱。如果在義務行與遠離惡法上都沒做好，修止觀就會障礙重重。貪欲、追悔、瞋恨、散亂、掉舉等等這些習氣，一坐上蒲團就自然湧現。所以修三摩地是開始修細膩的內在煩惱，開始調馭它。粗重煩惱靠戒律，先遠離它，主動修善法，養成好習慣，減少障礙，為止觀打好基礎，所以說戒是止觀的基礎。文法上，這個「住戒」的「住」是用動詞連續體，表達戒建立之後，才修止觀。

止是透過奢摩他的方法、三摩地的方法，讓您成就奢摩他。*samatha* 是止息煩惱，這個止息是在您練習的時候使煩惱不現前，如此一來修觀的障礙就少了。所以禪修者不要等到修止才來調五蓋，很粗重的五蓋是在戒律中就開始去遠離它。五蓋從何而來？從壞習慣來，少五蓋是從好習慣來。比如出門去作善事、參加共修之前，先為父親、母親、家人準備好飲食，心安理得才去共修。有時候我們會聽到的一些令人遺憾的例子：比如來共修，卻沒有先照顧好父母親、家人、眷屬，在出門之前甚至還吵了一架，認為共修才重要，自以為是邁向出世間，今生已是最後一次跟他們在一起，來世就不來、證阿那含果了。一旦起了這樣的煩惱

而去共修，聽法、打坐的時候難道不會追悔嗎？如果常常惹禍還想要安心地出離，這是把佛教當躲避、逃避現實的港灣罷了。沒有依循佛陀的指導行事，都在用自己的方法來處理，是不能解決問題的。

當我們用止（三摩地）來調的時候，不是在調粗糙的煩惱，而是要調內在的煩惱，雖然很熾盛，但不是那麼粗糙了。要調馭這顆心，是要透過奢摩他的訓練，通過「遍作修習」、「近行修習」、「安止修習」。遍作中要能夠安心下來取相，把取目標，準備開始要修習的所緣。禪修者一定要在戒律上打好基礎，才能夠掌握這個所緣相。開始練習時要建立正念、正知，這些情況都不能有太多障礙。雖然說修止是呵五欲、調五蓋、乃至去五蓋，但是這些煩惱不能太粗糙。戒幫我們過濾掉了一些粗糙的煩惱，用離心所，像過濾網一樣過濾掉粗糙的煩惱。接著我們又主動地塞進一些善法。善法進來，惡法隔絕，再透過安般念的方法、透過慈心禪等奢摩他的方法來訓練我們的心、開發我們的心，讓我們的心變得柔軟，好打坐，好造作。

在《沙門果經》中，包括《清淨道論》與註釋書中，一直在強調讓心柔軟的方法，以便能開發 *abhiññā*。*abhiññā* 是一種殊勝智，是一種正知，是一種上人法、過人法、殊勝的佛法宗教經驗。止觀是一種上人法，也是佛教的核心。有人說佛教如果把止觀抽走，只剩下共世間的一堆文化歷史，甚至是一些人乘的方法，體驗不到更殊勝的宗教經驗。有人說緣起是核心，其實緣起是道理上的核心；真正實踐上的核心是止觀。完整地來說，戒、定、慧三學是佛教的核心，離開戒與定，慧也無從生起。慧是學習毗婆舍那，觀察我們的名色，知道我們心裡產生什麼現象，有哪一些心所；知道色法，還有四大和所造色。所以毗婆舍那就是開發慧。實際上，持戒也有慧，修定也有慧，但是毗婆舍那的慧是指學習邁向出世間慧，不是一般世間的辯聰，也不是一般的世間慧，是有佛法特性的慧，雖然還沒體驗出世間，但是已經學習邁向出世間的慧。

接著來看註釋書的解說：

cittasīsenā hettha aṭṭha samāpattiyo kathitā, paññānāmena vipassanā. cittaṃ paññaṅca bhāvayanti samādhiñceva vipassanaṅca bhāvayamāno. cittasīsenā hettha aṭṭha samāpattiyo kathitā, paññānāmena vipassanā.

於此，以「心」為題是對三摩鉢底（*samāpattiyo* 等至、入定、正受）義來說，以「慧」為名毗婆舍那。

於此，以「心」為題是對三摩鉢底，就是 *samāpattiyo*（入定、等至）義來說的。所以「修習心與慧」的「心」，就是指他能夠證得安止定。一般在經裡沒有指明是近行定的話，就是指安止定，也就是初禪、第二禪、第三禪或第四禪其中一個。如果按照註釋書的講解，也可以包括近行定。因為「心清淨」在註釋書中是提到近行定和安止定，所以比較廣義來說應包括近行定。我們在修習心，就是心的開展，如果不透過學習三摩地，我們的心就不得開展；不學毗婆舍那，我們的慧就不得開展。這開展就是一種進展、培育，讓它變得越來越廣大、越來越通暢、越來越有力。這就是對心和慧的開展。

（六）精進具智

佛陀給這位天子的回答，當然包括婆羅門品中對婆羅門的回答，從住在戒上的有慧人開始：他本身與生俱來這個慧，加上他住在戒上，此人又在修心（三摩鉢底）與慧（毗婆舍那慧）。接著是「熱忱智比丘」，這個「熱忱」（巴利：*ātāpī*）可以通於 *vīriya*，精進。葉均翻為「勤智」，則是從註釋書的理解來翻的。這裡的「熱」（巴利：*ātāpī*）是指苦修、耐苦，這個苦修不是一般的虐待自己，而是指能夠忍耐、堅忍燃燒掉這些煩惱，是燃燒義。佛陀的苦修就是指能夠燃燒掉煩惱，如果不能燃燒掉煩惱，而是燃燒掉自己的身體，如燒掉手指頭、腳趾頭，是不被鼓勵的，自殘不叫做苦行，燒掉煩惱才叫作苦行。稱之為「苦」是因為要開始對治自己。本來習慣在五欲、五蓋中，現在要開始剝離這些惡法。已經習慣和喜歡的惡法，在剝離中一定有很多苦受而非樂受，而且會面對很多磨練與考驗，所以是一種苦修。如註釋書中所說：

*ātāpīti vīriyavā. vīriyañhi kilesānaṃ ātāpana-paritāpanaṭṭhena
“ātāpo”ti vuccati, tadassa atthīti ātāpī.*

「熱忱」：即精勤者。因為精勤，以苦修而燃燒諸雜染（煩惱），故稱「熱忱」（ātāpo），那是燃燒義。

這個是佛教對「熱忱」，或者苦修、苦行的定義，跟其他的苦行外道不一樣，佛陀認為一些自我虐待的苦行對斷煩惱沒有什麼幫助，真正的苦修是針對、直搗煩惱，直接對治雜染煩惱，那才是苦修。這是佛教的定義。

*nipakoti nepakkaṃ vuccati paññā, tāya samannāgatoti attho.
Iminā padena pārihāriyapaññaṃ dasseti. nipakoti nepakkaṃ
vuccati paññā, tāya samannāgatoti attho.*

「智」：聰敏的被稱為慧，是從他的具備義來說。這是以「應用慧」句來顯示。

nepakkaṃ 是聰明的、慎重的、審慎的意思。「熱忱智比丘」就是精勤的比丘，加上有勤智，或者熱忱智。這個智（巴利：*nipako*），不單指過去世帶來的有慧，也包含了修毗婆舍那的慧，以及在生活上的「應用慧」（巴利：*pārihāriya*）。「應用慧」葉均翻成「含藏慧」，嘴巴含著一個東西，藏在裡面。

iminā padena pārihāriya-paññaṃ dasseti.

這是以「應用慧」句來顯示。

*pārihāriya-paññā nāma “ayaṃ kālo uddesassa, ayaṃ kālo
paripucchāyā”tiādinā nayena sabbattha kārāpitā pariharitabba-
paññā.*

「應用慧」：依「這是說戒時，這是提問時」等方法執行於一切事的應用慧。

pārihāriya-pañña 有很多翻譯，我統一用「應用慧」是根據註釋書中的理解。應用慧是指什麼呢？應用慧是知道在什麼時間、什麼空間、什麼狀況應該做什麼事的智慧，知事看事，因時、因地、因人來揀擇。舉例來說，您知道現在是說戒的時候，誦戒的時候就是誦戒；提問的時候就是提問；該講話的時候就講話，不該講話時不要講話；知道場合知道場面，知道什麼時間該講什麼話。這個可以參考「適宜正知」*sappāya-sampajañña*。

應用慧的定義很廣，涵蓋任何的揀擇以及與擇法覺支相關的，比如某樣的食物應該是早上吃還是下午吃？這樣的問題應該是剛才問、現在問、還是等一下問？這件事情應該什麼時候做、怎麼做？包括在業處上的調配，包括毗婆舍那的調配、止和觀的調配，也包括戒律，包括佈施，包括所有的一切。比如說我們觀察現在的當機眾，他們想聽什麼內容的佛法，我們應該跟他分享什麼佛法，這些都是應用慧。再者，講法時語速該快該慢，該站著講還是坐著講，這一些都包含在其中。包括應用業處也是，比如主修安般念，但是您現在放逸心生起，應修死隨念；疑心生起，沒信心，應修佛隨念；瞋心生起應修慈心；貪慾生起應修不淨，這些也都是應用慧。

佛陀在什麼時間、空間，講什麼話，該輕該重，都有分寸。有時候佛陀對於弟子所犯的嚴重錯誤、頑劣的惡行，會直接呵斥給予當頭棒喝，甚至我們看到佛陀會把這個不聽話的弟子驅逐出去，叫他離開；但是有時候佛陀又對一些眾生很柔軟，慢慢地給他開示、指導。這也涉及到佛陀會觀察這個眾生的根性，然後決定應該採取棒喝、指責、呵斥，或是循循善誘的方式慢慢指導他。

在律制中就有這樣的例子，比如有居士的行為惡劣，甚至對僧團、對出家人造了毀謗、造謠等等非常不好的業，這時僧團就會開會，由佛陀授權執行「覆鉢羯磨」。經過僧團開會決議，往後僧眾在經過這戶惡劣、邪知邪見的人家時，既不毀謗也不批評他，只是默然的把鉢蓋上（覆鉢），不接受此戶人家的供養，等到過了他家才將鉢蓋打開。這是為什麼呢？這不是一個人的決定，這是僧團開了會決定，對這個惡劣邪見的人家，保持遠離，不接受供養，也不接受他們。佛陀對這樣的眾生都有方法去對治。

佛陀的教法不是被人欺負而已，應該講話要講話，該站起來就站起來，但是要觀察適合的方法。就像覆鉢羯磨，就是適合的方法，代表拒絕跟他來往，也不接受他的供養，一直到他發露懺悔改過，僧團再開個會議之後，解除覆鉢羯磨，然後才重新接受他的供養。

所以您把慧帶到那裡，保持到那裡，這是應用；應該誦戒的時候誦戒，應該問的時候問，應該默然的時候默然，現在如果我們是來參加禪修就是禪修，我們來共修就是共修，這就是 *pārihāriya* 「應用慧」。

我們來總結一下，在這句偈頌中總共出現了幾個慧呢？「住戒有慧人」是一個慧，「修習心與慧」是另一個慧，「熱忱智比丘」中的智也是慧，所以總共出現三個。

如注釋中所說：

imasmiñhi pañhābyākaraṇe tikkhattuṃ paññā āgatā.

於此，在答記時提到了三回的慧。

tattha paṭhamā jāti-paññā, dutiyā vipassanā-paññā, tatiyā sabba-kiccapariṇāyikā pārihāriya-paññā.

此中，第一是生慧，第二是毗婆舍那慧，第三是一切應作指導者的應用慧。

第一個有慧人是過去生帶來的，第二個慧是修習毗婆舍那的，第三個慧是生活中懂得應用的善巧，和擇法覺支、慧根有關係。如果只是出世間，觀到一堆名色，人家講話的時候聽不懂，只聽到聲音的生滅，那就太「超凡脫俗」了。「應用慧」就是回到世俗諦上應用，而毗婆舍那慧是勝義諦上的慧，這兩者都要具備，不能說開印阿闍梨的開示，講解了一堆名色法，您聽了一個小時卻只聽到聲音撞擊到我的耳朵、一堆名色法，對開示的內容都沒有理解，這時您的「應用慧」去哪兒啦？所以聽開示時就應該好好的聽開示，這個慧就是教我們如何折衷——抉擇中庸之道，這也是此偈頌所帶出的重要訊息。

(七) 當解此結

先看注釋：

*so imaṃ vijaṭṭhaye jaṭṭanti so imehi sīlādīhi samannāgato
bhikkhu. Yathā nāma puriso*

*patha-viyaṃ patiṭṭhāya sunisitaṃ satthaṃ ukkhipitvā
mahantaṃ veḷu-gumbaṃ vijaṭṭeyya, evamevaṃ sīle patiṭṭhāya
samādhi-silāyaṃ sunisitaṃ vipassanā-paññā-satthaṃ vīriya-
bala-paggahitena pārihāriyapaññā-hatthena ukkhipitvā
sabbampi taṃ attano santāne patitaṃ taṇhā-jaṭṭaṃ vijaṭṭeyya
sañchindeyya sampadāleyyāti.*

「他應解此結」：由於這是戒等具足的比丘。如人於大地住立，拔起已磨得很利的（sunisita）劍已，將解開廣大的竹林。同樣地，住立於戒，拔起在三摩地石已磨得很利的毗婆舍那慧劍，依已策勵的精進力，用手拔起應用慧已，將解開（疏：vutṭhāna-gāmini-vipassanāya 導向出起的觀）、將切割、將切斷（疏：samuccheda-vasena pahānanti 以正斷捨斷）一切也丟擲那在自相續中的渴愛纏結。

「彼當解此結」就是指由於這是戒等具足的比丘，因為他有戒，有定，有慧，他還有「應用慧」，有「熱忱智」等等，如人在大地住立後，拔起已經磨得很利的 *sunisita* ——磨得很利的這把刀劍，然後把這廣大的竹林解開。同樣的，養成好習慣、遠離惡行，培育善行、義務行，建立在戒的基礎上之人，拔起在三摩地這個石塊上已經磨得鋒利的毗婆舍那慧劍，朝著在相續中一切認為「我、屬於我」的這個「我」的認知砍下。這把智慧劍必須要磨得很利，在什麼地方磨？在三摩地的石頭上來磨。「三昧石，般若劍」，這顆三昧石也要放在「戒」這塊地上，放在一個穩住的地方，然後智慧劍要在刀石上去磨。磨的時候還需要精進力，也需要應用慧的手。把應用慧譬喻成手，把精進譬喻成力，把毗婆舍那譬喻成劍，把三摩地譬喻成石頭，把戒譬喻成大地，這樣的譬喻很傳神。大地、磨刀石、劍、精進力、應用慧的手，配合起來才能夠把這個「我」砍下、丟棄。應用慧也包括怎麼磨刀，以及刀拿起來之後要怎麼砍。在「行道智見清淨」的「壞隨觀智」到「行捨智」都是彼分斷的砍，到最後才是正斷斷的砍。

到了這時候，對於渴愛的纏結，將被解開。疏中說是「導向出起的觀」，毗婆舍那修到第八個行捨智時，當已經圓滿成熟了，要轉向以涅槃為所緣，證得道果。這時候的毗婆舍那有三個名字（1）頂點，也叫最高頂的毗婆舍那智（2）行捨智（3）導向出起的觀。「導向出起的觀」，葉均譯為「至出起觀」，「至」是導向，「至出起」即是「導向出起」。出起從哪裡出來？從有為法中出來，邁向無為、趣向無為。*gāmini* 有趣向的意思。所以「解開」這個詞就是「導向出起觀」生起，然後進入道智就叫做「將切割、將切斷」，或「以正斷捨斷」。只要是「導向出起的觀」之前，它一定進入「壞隨觀智」到「行捨智」，這一階段是用「彼分斷」。所以前面是用彼分斷來成熟，到了「將切割、將切斷」是邁向於道智，在道智的地方以「正斷斷」來斷盡，這個名詞的定義很精準。

（八）邁向漏盡

現在繼續看註釋書對「那些已離染，貪瞋及無明，漏盡阿羅漢，是已解開結」的解釋：

ettāvataṃ sekha-bhūmiṃ kathetvā idāni jaṭaṃ vijaṭetvā ṭhitaṃ mahā-khīṇāsaṃsaṃ dasseto yesantiādīmaṃ.

這已被講述的有學地的範圍，現前的纏結已解開後，當看見已住立的大漏盡者時，現在說「凡是」等為始。

「在這已被講述的有學者的範圍」是指有學者，不是凡夫。*sekha-bhūmiṃ*，是初果、二果、三果聖者，現前的纏結還沒斷盡。一個能證得道果智的人，他還要出來檢查他的道、他的果，哪些煩惱已經斷了？未斷的有哪些煩惱？如果他省察到他還未斷盡的煩惱，就還要繼續斷。

當他看見大漏盡者，這些阿羅漢之後，就叫「凡是」，「凡是已離染」。所以從這邊的定義看，在這個偈頌中所指稱的範圍是有學者、在有

學地，也就是從初果、二果、三果這個範圍，他要邁向阿羅漢。

*evaṃ jaṭaṃ vijatetvā ṭhitaṃ khīṇāsavaṃ dassetvā puna jaṭāya
vijaṭanokāsaṃ dassento yattha nāmañcātiādīmāha.*

如是纏結已解開後，看見已住立的漏盡者後，更進一步看見於纏結有解開的機會時，現在就說「往名與」等為始。

這樣的話，他如果要邁向阿羅漢，就開始「往」名和色這個地方去下功夫，繼續斷除煩惱。這裡用「往」或者用「與」都可以，但是嚴格翻譯是往名色之處、往名色的場所、往名色這個地方開始去下功夫。

tattha nāmanti cattāro arūpino khandhā.

此中，「名」：四無色的蘊。

「名」就是四種無色蘊：受、想、行、識。

*paṭighaṃ rūpasaññā cāti ettha paṭighasaññā-vasena kāma-bhavo
gahito, rūpasaññā-vasena rūpa-bhavo. tesu dvīsu gahitesu arūpa-
bhavo gahitova hoti bhava-saṅkhepenāti.*

「對礙與色想」：在此處，因對礙而取欲有，因色想而為色有。在那二取中，只是取無色有成為有的簡略。

「對礙與色想」，「對礙」就是指「欲界有」，「色想」就是指「色有」，其實也包含了「無色有」，只是簡略了沒有列出來，所以這裡是指欲有、色有、無色有「三有」，相對即三界。

「名」是四種無色蘊，色是「有對」、「有礙」與「色想」。這裡特別提到 *paṭigha*，有「對礙」指欲界，「色想」是指色界。提到欲界、色界，因為這兩界都屬於有色法的，而欲界的有不只有色法，而且「有對、有礙」。色界的色法就是色想，所以對欲有、色有都有所破除之後，接下來對無色有也要破除：

*etthesā chijjate jaṭāti ettha tebhūmaka-vaṭṭassa pariyādiya-
naṭṭhāne esā jaṭā chijjati, nibbānaṃ āgamma chijjati nirujjhatīti
ayaṃ attho dassito hoti.*

「在此結被斷」：由於在此三地的輪轉已根除、已破滅。由於涅槃的到來後而纏結被切斷，這有看見被切斷、減的意思。

這句的意思是破除了欲界貪、瞋，乃至到三果後，接下來就是對色界、無色界也要破除，到了這裡所有的結才被斷盡了。*tebhūmaka* 就是對三地的輪轉已經終結、平息、根除、破滅了，然後由於涅槃的到來，纏結被切斷。

四、後記

前言中提到，這部經在《雜阿含經》和《別譯雜阿含經》都出現過，但兩者在用詞上又有不同，如偈頌的最後一句在《雜阿含經》第 599 經中用的是「久見婆羅門，逮得般涅槃，一切怖已過，用超世恩愛」，其中「一切怖已過」大致上與相應部的意思相同，都是「一切怖」；《別譯雜阿含經》第 177 經用的是「往昔已曾見，婆羅門涅槃，嫌怖久棄捨，能度世間愛」，與《雜阿含經》第 599 經兩者都有捨棄「怖」，後面也都提到超越對世間的一些愛取。所以從這個經文來看《雜阿含經》跟《別譯雜阿含經》的版本應該是接近的。《雜阿含經》第 599 經將對世間的愛取翻成「恩愛」，今用「渴愛」，對於一切世間的這些愛取、怖畏，「逮到般涅槃」時通通都捨棄。

對比《相應部尼柯耶》的「天子相應」和「婆羅門相應」，《雜阿含經》和《別譯雜阿含經》都提到天子，所以在版本上應更接近於「天子相應」，不過裡面又提到結髮、頭髮綁著，看起來有點綜合性，這也可能是翻譯上的問題，因為結 *jaṭā* 就是「綁頭髮」的意思，雖然在經中是實際地形容打結。在佛陀的開示中，常常看到頭髮打結，因此就譬喻說這個就是結了。從《相應部尼柯耶》的「婆羅門相應」來看，提到一個頭髮打結的婆羅門問了一個問題，如前所說，一個是天子所發問，一個是婆羅門所發問，這也可能是因為同樣問題，曾在不同的現場，對不同的當機眾多次被提及。

雖然《相應部尼柯耶》和《雜阿含經》後面的偈頌有些不同，但是「住戒有慧人」這句在四個版本中都一致的，所以至少可以知道這部分是共通的，其他或許略有不同，則可能是當機眾不同、傳誦中不同。

主 講	開印阿闍梨
筆 錄	家恩
審 訂 及 潤 稿	寶深比丘尼、禪戒比丘尼、禪曦比丘尼 禪真比丘尼、淨永居士、法悅居士
校 對	濃鏡學堂
出 版 單 位	美國寂靜禪舍 Santa Monastery
禪 舍 網 站	www.santamonastery.org
電 子 郵 件	santamonastery.usa@gmail.com
出 版 日 期	2021 年 12 月
護 持 資 訊	
銀 行 <i>Bank Name</i>	Chase Bank
戶 名 <i>Account Name</i>	Santa Monastery
帳 號 <i>Account Number</i>	732188518
Zelle	santamonastery.usa@gmail.com

© 開印阿闍梨 Acariya Kaiyin

1. 只要不增刪、修改本講要的任何內容，任何單位及個人皆可引用、複製、翻印、流通本講要。
2. 不可以任何商業方式流通。
3. 若您希望獲得本講要與其他佛法資料，請訪問美國寂靜禪舍網頁：www.santamonastery.org
4. 若您希望印行本講要，請聯繫 santamonastery.usa@gmail.com 我們將為您提供最新的版本。