

Namo tassa bhagavato arahato sammāsambuddhassa
禮敬世尊、阿羅漢、正等正覺者

《大空經》

(Mahasubbata Sutta)

序言

空經有兩部，即：

- 一、《小空經》(Culasubbata Sutta)，及
- 二、《大空經》(Mahasubbata Sutta)。

在此我想要跟大家討論的是《大空經》。

一時佛陀住在釋迦國迦毗羅衛城裡的尼拘陀園 (Nigrodharama)。(於此，註疏解釋：)該國名為釋迦是因為它是諸釋迦王子的住處。該國的首都是迦毗羅衛城，而我們的菩薩即是生於該城。該城名為迦毗羅衛 (迦毗羅之地)是因為它曾經是賢者迦毗羅的住處，也是他前往托鉢維生的村莊。

當佛陀前往他親族在迦毗羅衛城裡的聚會時，有位名為尼拘陀的釋迦王子在其林苑裡建了一座精舍，然後把它布施給佛陀與僧團。當時是佛陀開悟後第一次回到祖國。在該地靜居七天之後，佛陀又回去王舍城。但過後佛陀也偶而會回去拜訪迦毗羅衛城。在開示《大空

經》的時候，佛陀就是住在尼拘陀園。

經中又提到：於清晨時，佛世尊著好袈裟，拿了鉢與外衣進迦毗羅衛城托鉢。從迦毗羅衛城托鉢回來，用完餐之後，佛陀即前往釋迦王子黑安（Kalakhemaka）的精舍度過白天。黑安的精舍是建於尼拘陀園裡的一處。它有一道圍牆、一道大門、名為鷲形（hamsavattaka）等的建築屋、殿堂、食堂等等。

當時，釋迦王子黑安的精舍備有許多休息處，有許多床單、椅子、床墊、枕頭、草蓆、皮蓆、及供鋪地用的草單、葉單與稻草單。排滿到床連接著床……稻草單連接著稻草單，就好像已組成社群的比丘的住所。當佛陀看到這情形時，他想：「在釋迦王子黑安的精舍裡備有許多休息處，是否有許多比丘住在此處？」

於此，註疏解釋：事實上佛陀並沒有疑問，因為他在菩提樹下開悟時已完全根除了自己的煩惱。該問題只是一個作為修飾用的問題；「是否」一詞也只作為修飾用。還有疑心的人是不可能達到究竟覺悟的。所以這只是一個作為修飾的問題，因為諸佛能以其智獲知一切他們想知道的事。由此看來，在這之前佛陀似乎不曾看過有十或十二位比丘同住於一處。他繼而想道：「在這生死輪迴裡，社群生活已發展到極點。如有水聚成河，地獄、畜生、餓鬼、阿修羅、人間、天界及梵天的眾生都養成了社群生活。直徑一萬由旬的地獄擠滿了眾生，就有如裝滿了肥皂粉的一支管子。在受到五種束縛折磨的地獄，其眾生不計其數，在其地：「他們以燒得火紅的鐵叉刺穿他的一隻手，又以燒得火紅的鐵叉刺穿另一隻

手，以燒得火紅的鐵叉刺穿一隻腳，又以燒得火紅的鐵叉刺穿另一隻腳，再以一支燒得火紅的鐵叉刺穿他的肚子。」在以平斧剝削（皮肉骨）的地獄等也是如此。他們是如此地受盡社群生活的熱惱。於畜生界，一座白蟻丘裡的白蟻是不計其數的；一個螞蟻窩裡的螞蟻也是不計其數。在畜生界裡的社群生活也是如此（熱惱）。

有些鬼城直徑四分之一或半由旬，其中也擠滿了鬼。在餓鬼界的社群生活也是如此（熱惱）。直徑一萬由旬的阿修羅界就有如一個耳環洞，因為他們都擠在一個窄小之地。在阿修羅界裡的社群生活也是如此（熱惱）。

在人間，住在舍衛城的大族有五百七十萬人；住在王舍城內外的有一千八百萬人。在某些人間的社群生活也是如此（熱惱）。在天界從地神起至梵天界也有社群生活。每位（有大福報）的天人最少有兩百五十萬個舞蹈仙女，有些甚至多至九百萬。也有一萬梵天神共居於一處的情況。」

佛陀繼而想道：「我以四阿僧祇劫與十萬大劫圓滿諸波羅蜜的目的即是為了脫離社群而居。一旦諸比丘組成社群、樂於社群，他們就會違背此目的而行。」

當時，關心正法的佛陀再想道：「若有可能制定一條戒，以便兩個比丘不得住在一起，我將會如此做，但這是不可能的。因此，我應當開示名為大空之經以訓練弟子們，此經即有如所制定的戒條，亦如一面置於城門的大鏡。以後，就像剎帝利（貴族）等在該鏡中看到自己的污點時即會清除它，而不再有污點殘留，在我入般涅槃之後的五千年裡，樂於靜居的弟子將會因聆聽此經

而遠離社群，進而斷除一切生死輪迴之苦。」後來，有如實現佛陀之願一般，因聆聽此經而遠離社群，進而斷除一切生死輪迴之苦、證入般涅槃的弟子果真不計其數。

有一次，住在錫蘭的瓦利加必帝寺（Valikapitthi）的阿毗達摩論學者無畏長老，在入雨安居時與一些比丘同誦這部經。誦完後他說道：「佛陀指示我們如此作為，而我們現在究竟在做什麼呢？」後來，由於實踐遠離社群及樂於靜居的教誨，他們都在該雨季之內證得了阿羅漢果。所以此經被稱為「解散社群者」。

（經中又提到：）當時，在釋迦族加達（Ghata）的精舍裡，阿難尊者與許多比丘正在忙著做袈裟。此精舍和黑安精舍一樣，也是建在尼拘陀園裡的一處。人們供養阿難尊者做袈裟的布料。所以他即在該處與一些比丘一同做袈裟。在傍晚時，佛陀出定之後即前往釋迦族加達的精舍。到了該地，他即坐在早已為他準備好的座位，問阿難尊者道：「阿難，在釋迦王子黑安的精舍裡備有許多休息處，是否有許多比丘住在該處？」

阿難尊者即答道：「世尊，在釋迦王子黑安的精舍裡備有許多休息處。有許多比丘住在該處。現在是我們縫製袈裟的時候，世尊。」

對於這點，註疏解釋：

於清晨招集做針線的工作時，比丘們即前去忙碌，而沒有將休息處整理好，心想：「縫完後我們再整理休息處。」當時，阿難尊者也許這麼想：「想必是世尊看到了那些比丘的休息處沒有整理好，所以才會不歡喜，

而想要給與嚴厲的責備。我應當幫那些比丘說話。」這是為何他那般說。但他在此說「現在是我們做袈裟的時候，世尊」的原意是：「世尊，這些比丘如此住（在一起）並不是因為他們樂於忙碌，而是為了縫製袈裟。」

大空之修習

當時，佛陀即開示大空之修習，如下：

「阿難，比丘不會因為樂於群體、樂於社群、取樂於社群、歡喜社群而照耀（世間）。誠然，阿難，若說樂於群體、取樂於群體、把自己投入於樂於群體、樂於社群、取樂於社群、歡喜社群的比丘能夠如意而毫無困難地獲得出離之樂、離群隱居之樂、寂靜之樂、菩提之樂，那是不可能的。然而，若比丘獨居、遠離社群，則他能夠如意而毫無困難地獲得出離之樂、離群隱居之樂、寂靜之樂、菩提之樂，這些是可預料之事。」

對於上述的話，註疏如此解釋：

比丘不能照耀：「無論是否在忙碌的時刻，無論是否在縫製袈裟的時刻，樂於群體的比丘都不能獲得優越的成就。別支持不應支持之事。」

於此，「**群體**」是自己人的聚會；「**社群**」是各種不同人的聚會。所以無論是樂於群體或社群，深陷樂於社群的比丘即受到社群之結所縛，而不能獲得優越的成

就。但是，若比丘用完餐後打掃日間居處，洗好腳，然後修習基礎禪、樂於獨處，他即能於佛陀的教化裡照耀（世間）。

出離之樂：出離之樂（nekkhammasukha）是已捨棄貪欲及欲樂之樂。**離群隱居之樂**（pavivekasukha）是遠離貪欲及欲樂之樂。**寂靜之樂**（upasamasukha）是滅除貪、瞋、痴等之樂。**菩提之樂**（sambodhisukha）是緣取涅槃為目標的聖道（ariyamagga）所導致的覺悟之樂。當比丘知見涅槃時，樂即於其心中生起；該樂名為菩提之樂。當比丘獨居、遠離社群時，他能夠如意而毫無困難地獲得出離之樂、離群隱居之樂、寂靜之樂、菩提之樂，這些是可預料之事。

社群之過患

當時佛陀繼續開示大空之修習：

「誠然，阿難，若說樂於群體、取樂於群體、把自己投入樂於群體、樂於社群、取樂於社群、歡喜社群的比丘能夠安住於暫時性與可喜的（色界及無色界）心解脫（rupavacara and arupavacara-cetovimutti），或安住於永恆與不可動搖的（出世間）心解脫（lokuttara-cetovimutti），那是不可能的。然而，若比丘獨居、遠離社群，他能夠安住於

暫時性與可喜的（色界及無色界）心解脫，或安住於永恆與不可動搖的（出世間）心解脫，這是可預料之事。」

於此，註疏解釋：「暫時」是指在任何時刻進入安止定皆能（暫時）脫離煩惱；心解脫是指色界與無色界心解脫（即：色禪與無色禪）。於《無礙解道》（236）中提到：‘Cattari ca jhanani catasso ca arupasamapattiyo, ayam samayiko vimokkho.’——「四色禪與四無色定是暫時性解脫。」為何？當比丘入於禪那時，無論是色禪或無色禪，其煩惱皆只在安住於禪那時暫停。當他從禪那出定後，煩惱還是能因其對各種目標的不如理作意（*ayoniso-manasikara*）而生起。在禪那裡，他只覺知禪那的目標，如：地遍。若他能夠穩定地專注於該目標，由於他那既深且強而有力的禪支對抗煩惱，諸煩惱即沒有機會生起。這些即是暫時性解脫（*samayika-kanta cetovimutti*）。

（對於）永恆與不可動搖的心解脫（*asamayika-akuppa cetovimutti*）：這並不是暫時性解脫煩惱，而是永恆的出世間心解脫。經中提到：‘Cattaro ca ariyamagga cattari ca samabbaphalani, ayam asamayiko vimokkho.’——「四聖道與四沙門果是永恆的解脫。」

不可動搖（*akuppa*）：什麼是不可動搖？不可動搖是指不會受到煩惱動搖或影響。

至此所說的是什麼？樂於群體及受到社群之結束縛的比丘不能證得世間或出世間的特別素質；遠離社群及樂於獨處的比丘則能證得。即如慧觀菩薩（**Bodhisatta Vipassi**）的例子，在出家後的首七年，當他還是受到八萬四千出家人圍繞著時，他無法證得獨特的一切知智；但在遠離社群及樂於獨處之下，他得以在七天之內攀上菩提之高峰，證得了獨特的一切知智。我們的菩薩也是如此，在出家後的首六年他與五沙門一起遊方，而無法證得獨特的一切知智；但在他們離他而去之後，通過樂於獨處之下，他得以攀上菩提之高峰，證得了獨特的一切知智。

隨後，佛陀繼續開示：「阿難，我沒有看到任何一種變易的色法不會導致貪戀及耽樂於它的人感到愁、悲、苦、憂、惱。」

該段話的含意是：

在指出樂於群體者無法成就特別的素質之後，佛陀說「阿難，我沒有看到等等」，以便指出其錯何在。在此，稱為色的身體是由許多微小粒子或色聚組成。若比丘有系統地辨識它們，他就會看到它們裡面的究竟色法（**paramattha-rupa**）。它們生滅得非常迅速，一旦生起就即刻滅盡；所以它們是無常的。若人不能以智照見這本質，他即會因貪欲而取樂於色。若他如此作為，他即會因色變易而感到愁、悲、苦、憂、惱。所以佛陀說：「我沒有看到任何一種變易的色法不會導致貪戀及耽樂於它的人感到愁、悲、苦、憂、惱。」如是，由於舍利弗與目犍連加入僧團成為佛弟子這項變易，所以（他們以前的師父）山加耶（**Sabjaya**）即感到愁、悲、苦、

憂、惱。在家居士烏巴里（Upali）與佛陀討論佛法之後成為佛陀的弟子，這項變易也一樣地令（他以前的師父）那他子（Nathaputta）感到悲痛。當時的那他子是尼乾達教的創始人；烏巴里則是他的大弟子。有一天，烏巴里去問佛陀許多問題；佛陀很清晰地舉例回答，令他感到很滿意。而該段問答即名為《烏巴里經》。烏巴里在聽完該經後（即證得了初果須陀洹）成為佛陀的弟子。這是註疏的解釋。

佛陀所發現的安住

過後佛陀繼續講解大空之修習：

「然而，阿難，於此有如來所發現的安住：通過不作意一切相而進入及安住於內空。若如來如此安住時，諸比丘或比丘尼、眾男居士或女居士、諸王或大臣、眾外道或他們的弟子們前來見他，那麼，以傾向離群隱居、獨處、樂於出離及已完全斷除諸漏根基的心，他肯定只會以傾向遣散他們的心給與開示。」

其意義如何？若剛出家的無智比丘說：「世尊像把牛放到田野般把我們帶離社群，訓誡我們離群隱居，然而他自己的四週卻有眾王與大臣等圍繞著。」為了避免造成這種評論的機會，佛陀在開示時先這麼說，以顯示即使佛陀是坐在一個遍滿世界的社群當中，他依舊只是單獨一人。再者，佛陀在《相應部·蘊品·花經》（Samyutta Nikaya, Khandhavagga, Puppha Sutta. 2-113）說：「諸比丘，猶如一朵青蓮花或白蓮花生於水

中，成長於水中，而後伸出水面不受水所沾染；如是，諸比丘，如來亦生於世間，成長於世間，而後超越世間，不受世間所沾染地安住。」

空

（什麼是）一切相（*sabbanimittanam*）：名色稱為相或行（*savkhara*）。當佛陀進入阿羅漢果定時，所生起的阿羅漢果心緣取無名無色的涅槃為目標。其中毫無名色之相，如顏色等等。此安住是由如來所發現。他通過不作意一切相而安住於空。

首先，基於自身的特質，果定稱為空，但作為其目標的涅槃也稱為空，因為它毫無貪、瞋、癡。另者，也可依據入道的方式來解釋，因為觀智（*vipassana-bana*）也被稱為「空」（*subbata*）、「無相」（*animitta*）與「無願」（*appanihita*）。於此，若比丘在觀照諸行法為無常時，導致聖道從無常當中出起（而趣向涅槃），其導致聖道出起的觀智即稱為「無相」。若他在觀照諸行法由於不斷受到生滅逼迫而苦的一面時，導致聖道從苦中出起，其導致聖道出起的觀智即稱為「無願」。若他在觀照諸行法為無我時導致聖道從無我當中出起，其導致聖道出起的觀智即稱為「空」。於此，道由於無相觀智而稱為無相，而無相道之果也稱為無相。對於無願與空也是如此。

當佛陀向聽眾開示佛法時，其心是傾向於離群隱居與傾向於涅槃的。他肯定只會以心傾向遣散他們地給與

開示。所以佛陀時常會說：「你們可以走了。」在什麼時候世尊會如此說呢？是在用完餐之後活動的時刻，或在初夜活動的時刻。用完餐後，世尊在香舍裡如獅子般地躺著（休息片刻），起身後即坐著入果定。當時僧團為了聽聞佛法而前來聚會。了知適當時刻的世尊即從香舍出來，坐在（早已為他備好的）座位上，開示佛法。有如計算煮葯油的時間般，他絕不會超出時間，即以傾向離群之心遣散僧團。在初夜的時候，他也如此遣散僧團，說道：「夜已深，這是你們做適當之事的時刻。」因為自從證悟以來，由於佛陀的意門轉向心傾向於涅槃，所以即使是他的（眼、耳、鼻、舌、身）雙五識也都傾向於涅槃。由於佛陀對諸行法的透徹了解，即使所見的微妙目標也只顯現其厭惡的一面，對於其他目標則厭惡性更加強烈。由於涅槃極寧靜殊勝，所以其心只傾向於涅槃，就有如受到口渴困擾的人只傾向於有涼水之處。

趣向空之道

安住於空是寧靜殊勝的。（這是為何佛說：）「所以，阿難，若比丘立願：『願我進入與安住於內空』，他即應向內穩固其心、令之寧靜、專一及專注。」

這段話的意義為何？若比丘想要緣取涅槃為目標而進入空（空果定，subbata-phalasangamī），首先，他應當穩固其心，專注於禪那目標，如：安般似相（anapana-patibhaga-nimitta）、地遍似相（pathavi-

kasina-patibhaga-nimitta) 等等。

(在經中，佛陀繼而言道：)「阿難，他又應如何向內穩固其心、令之寧靜、專一及專注？

於此，阿難，遠離欲樂及遠離不善法的比丘進入與安住於初禪……第二禪……第三禪……安住於擁有不苦不樂（受）及由於捨而念清淨的第四禪。這是比丘如何向內穩固其心、令之寧靜、專一及專注。」

基礎禪

在此佛陀教四色禪作為觀智的基礎。巴利系佛教傳承認同兩種不同的修觀行道。其中之一是止行道（samatha-yanika），此行道涉及先修習止禪至近行定或安止定的階段，以作為修觀的基礎。採取這種行道的止行者先修至證得近行定或色禪或無色禪。然後再從識別入禪時生起的名色法開始修觀。過後再識別欲界的名色法（kamavacara-nama-rupa），如：眼門心路過程等等。之後，他再追尋它們的因緣，這即是緣起的實修方法。然後他再觀照此名、色及它們之因三法的無常、苦、無我三相。對於這類禪修者，他之前所證得的近行定或安止定是心清淨，即七清淨中的第二項清淨。

另一種行道稱為「純觀行道」（suddhvipassana-yanika），這種行道不以止禪作為修觀的基礎。反之，在清淨其戒之後，禪修者有系統地修習四界分別觀。當能夠看到名為色聚的微小粒子時，他必須辨別它們。若他能夠辨識色聚裡的四大界，而又能專注於該四大界，

當時的定力則隱喻式地稱為「近行定」，但並不是真的近行定。真的近行定是接近禪那之定。於四界分別觀，無論禪修者如何精進，他都不能證得禪那。為什麼？因為色聚裡的四大界之特相非常深奧。一旦生起，它們即滅盡。這些不斷變易的四大界是專精之心的目標。當此觀照力增強及更為準確時，其心即會自然地專注於色聚中不斷變易的四大界之流，而其定力則與近行定相等。心對四大界的特相的剎那至剎那間的專注力名為止剎那定（*samatha-khanika-samadhi*）。由於其穩定的程度與近行定相等，所以它被稱為純觀行者的心清淨。這種禪修者又名為「乾觀行者」（*sukhavipassaka*），因為他沒有受到禪那的「滋潤」即修習觀禪。

三相

在分別名色及辨識它們的因之後，止行者與純觀行者兩者都必須觀照諸行法的三相，即：由於壞滅而無常；由於不斷受到生滅逼迫之厄而苦；由於在世、相續及剎那三方面沒有實質而無我。當此觀照力增強及更為準確時，其心即會自然地專注於不斷變易的名色流，而其定力則與近行定相等。心對名色過程之無常，或苦，或無我的剎那至剎那間專注力名為觀剎那定（*vipassana-khanika-samadhi*）。

四禪

安般念

在這部經裡，佛陀教導四色禪作為觀智的基礎。於此，我當簡短地講解如何修習安般念至第四禪。

你應當於鼻孔周圍或上唇（人中），專注在最明顯的接觸點上的息。若能夠專注於息大約一小時，你應（在同一點）專注整道息，且覺知它的長短。在此，長短是指時間的長短。不要刻意把息弄長或短，且讓呼吸自然。若你能夠專注於整道息一小時或更久，息就會自然變得微細。當時你應當專注於整道微細的息。無論它是長或短，你都應覺知整道微細的息。當你能夠在每次坐禪的時間，都專注於微細的息超過一小時，一般上，在兩三天之內禪相（*nimitta*）即會出現。對於初學者，此相是不穩定的，因為定力還不夠強而有力。當息與禪相結合時，心就會自動地緊貼於該禪相。當時，你應只專注於禪相，不再專注於息。時而注意禪相又時而注意息的方法是不正確的。若禪相從鼻孔周圍消失，你應當再次專注於自然的息。當禪相再次重現時，你再換回專注它。禪相必須是出現在鼻孔周圍才可專注於它。若你專注稍微遠離鼻孔周圍的禪相，不久你的定力即會退失。只有通過專注在接觸點上的息才能夠成就安般念；而該接觸點是在鼻孔周圍或上唇（人中）。所以，如果專注在離開這些接觸點的禪相，不久你的定力即會退失。

三種禪相

若你能夠專注於緊貼在鼻孔周圍的禪相超過一小時，你的定力將會提昇，禪相也會逐漸改變。一般上，在開始階段禪相是灰色的；這即是遍作相或預作相（*parikamma-nimitta*）。當對該禪相的專注力更加強時，它即會變得白如棉花；這即是取相（*uggaha-nimitta*）。你必須繼續專注於該禪相，如此當定力足夠強時，它即會變成晨星般清澈明亮；這即是似相（*patibhaga-nimitta*）。若能夠專注於該禪相超過一小時或至兩小時，不久你就能夠證得近行定（*upacara-samadhi*）或安止定（*appana-samadhi*）。安止定即是禪那（*jhana*）。

在近行定的階段，由於諸禪支還相當弱，所以有分心還是生起得非常頻密。但在安止定的階段，諸禪支則強得足以使禪那維持一段長久的時間。在此，什麼是有分心？根據《阿毗達摩論》，簡要地說心可分為兩種：心路過程心（*vithicitta*）與離心路過程心（*vithimuttacitta*）。心路過程是在生命中心流活躍的一面；離心路過程心則是出現為結生、有分及死亡的不活躍之心。在沒有心路過程發生時，有分心即會生起，緣取前世臨死時出現的目標。當心路過程再次生起時，有分即會停止。有分的生起是為了不讓心流中斷，所以它稱為有分，即生命相續流或生命的成份。它是過去世所造的業力引生的果報心。它並不能緣取現在的目標，而只能緣取過去的目標；所以它是不活躍的心或離心路過程心。因此它不能取安般似相等為目標。在近行定的

階段，由於諸禪支還相當弱，而不能長久地維持定力，所以有分心在這階段還是生起得非常頻密。若它持續發生幾分鐘，禪修者就會以為自己沒有識知任何目標。為什麼呢？因為有分心不能緣取現在目標，例如安般似相等。它只能緣取出現於前一世臨死時的過去目標。在修習緣起時，許多禪修者就能明白這一點。

所以，為了能夠令到有分心暫時不再生起，你應當以強而有力的正念專注於安般似相。若能鎮伏有分心，且能深入地專注於安般似相，不久你即會證得禪那。這即是初禪，其中有五禪支，而它們已強得足以維持禪那一段長久的時間。

五禪支

五禪支是：

- 一、尋（*vitakka*）：將心投向及安置於安般似相；
- 二、伺（*vicara*）：保持心持續地注意似相；
- 三、喜（*piti*）：喜歡似相；
- 四、樂（*sukha*）：體驗似相時的樂受或快樂；
- 五、一境性（*ekaggata*）：對似相的一心專注。

在初禪裡有五禪支；在第二禪裡有喜、樂及一境性三禪支；在第三禪裡有樂及一境性兩禪支；在第四禪裡有捨及一境性兩禪支。

若過後你進修遍禪，譬如地遍，你就能夠證得八定，即八種禪那。

在《大空經》裡，佛陀教示這些禪那作為修觀禪的

基礎。開示修習禪那之後，佛陀繼而講解觀禪。在該經裡，佛陀說：「於此，阿難，遠離欲樂及遠離不善法的比丘進入與安住於初禪……第二禪……第三禪……安住於擁有不苦不樂（受）及由於捨而念清淨的第四禪。這是比丘如何向內穩固其心、令之寧靜、專一及專注。

然後他向內觀照空。當他向內觀照空時，其心不能向內入住於空，不能獲得信心、穩定與勝解。如是，他如此覺知：『當我向內觀照空時，我的心不能向內入住於空，不能獲得信心、穩定與勝解。』如此他對該（過程）擁有完全的明覺。

他向外觀照空……他向內外觀照空……他觀照不動……當他觀照不動時，其心不能入住於不動，不能獲得信心、穩定與勝解。於是，他如此覺知：『當我觀照不動時，我的心不能入住於不動，不能獲得信心、穩定與勝解。』如此他對該（過程）擁有完全的明覺。」

解釋

註疏解釋「內空」為自身五蘊之空，「外空」則是他人五蘊之空。在此所說的空必定是通過觀照內外五蘊為無我，以此修習觀禪，而達到的暫時性心解脫。當觀照無我的觀智達到道智的階段時，它即會產生體驗涅槃空的一面的果智。

內外五蘊

蘊有五蘊與五取蘊（*upadanakkhandha*）。五取蘊是觀智的目標。有意修習觀禪的比丘必須先辨識這五取蘊。為什麼是它們？我將簡要地講解。在《相應部·蘊品·蘊經》裡，佛陀說：「一切色，無論是過去、未來或現在；內或外；粗或細；近或遠；劣或勝，都稱為色取蘊。它是煩惱的目標，及受到渴愛與邪見執取為『這是我的；這是我』等等。這十一種色是色取蘊。同樣地，十一種受（*vedana*）、十一種想（*sabba*）、十一種行（*savkhara*）、十一種識（*vibbana*）分別稱為受取蘊（*vedana-upadanakkhandha*）、想取蘊（*sabba-upadanakkhandha*）、行取蘊（*savkhara-upadanakkhandha*）、識取蘊（*vibbana-upadanakkhandha*）。有意修習觀禪的比丘必須先辨識這內外五蘊。為什麼呢？且聽註疏的解釋。

導致道出起或出現的觀智

在此教化裡，有些人開始時辨識內行法或五蘊。辨識它們之後，他再觀照它們為無常、苦、無我。但聖道不會通過只觀照內（行法）而出起或出現，因為必須也觀照外（行法）。所以他觀照他人的五蘊及非有情的色法也都是無常、苦、無我。他一時觀照內五蘊，一時觀照外五蘊。當他如此觀照時，觀智在他觀內時與聖道連接；因此稱他為「在（先）觀照內之後，它從內出起」。若其觀智在他觀外時與聖道連接，則稱他為「在

（先）觀照內之後，它從外出起」。對於「在（先）觀照外之後，它從外出起」及「在（先）觀照外之後，它從內出起」也應如此理解。

另一人開始時辨識色法。之後，他再觀照四大界與它們的所造色全部為無常、苦、無我。但聖道不會通過只觀照色法而出起或出現，因為必須也觀照名法。所以他觀照取該色法為目標而生起的名法，即：受、想、行、識。他一時觀照色法，一時觀照名法。當他如此觀照時，觀智在他觀色法時與聖道連接；因此稱他為「在觀照色法之後，它從色法出起」。若其觀智在他觀名法時與聖道連接，則稱他為「在（先）觀照色法之後，它從名法出起」。對於「在（先）觀照名法之後，它從名法出起」及「在（先）觀照名法之後，它從色法出起」也應如此理解。（《殊勝義註》第一冊、頁二七〇；《清淨道論》第廿一章、段八五、八六）

在修習觀禪時，你必須留意上述記載於註疏的重要指示。只觀內或只觀外並不足以令你見到涅槃。所以你必須觀照內外兩者。再者，你也必須以恭敬的心看待以下的指示。

三相

有比丘開始時觀照諸行法為無常。但聖道不會通過只觀照無常而出起或出現，因為必須也觀照苦與無我。所以他觀照它們為苦與無我。當如此觀照時，觀智在他觀照它們為無常時與聖道連接；因此稱他為「在（先）觀照無常之後，它從無常出起」。若其觀智在他觀苦或

無我時與聖道連接，則稱他為「在觀照無常之後，它從苦或無我出起」。對於「在（先）觀照苦及無我之後」的出起也應如此理解。（《清淨道論》第廿一章、段八八）

所以比丘必須輪流地觀照稱為行法的內外五蘊兩者為無常、苦、無我。當他達到對諸行法中捨時，其觀智已達至頂點，及即將導致（聖道）出起。當時，他著重於觀照諸行法為無我。這即是空而無我（anatta）。

我當講回《大空經》，從此經你們就可能會了解上述的話。

內空與外空

「然後他向內觀照空。當他向內觀照空時，其心不能向內入住於空，不能獲得信心、穩定與勝解。如是，他如此覺知：『當我向內觀照空時，我的心不能向內入住於空，不能獲得信心、穩定與勝解。』如此他對該（過程）擁有完全的明覺。

他向外觀照空……他向內外觀照空……他觀照不動……當他觀照不動（anabja）時，其心不能入住於不動，不能獲得信心、穩定與勝解。如是，他如此覺知：『當我觀照不動時，我的心不能入住於不動，不能獲得信心、穩定與勝解。』如此他對該（過程）擁有完全的明覺。」

不動

（什麼是）**不動**（anabja）：這詞是指空無邊處等四無色禪。他觀照其中一個不動無色禪，下決心道：「我當成為雙方解脫者（ubhato-bhaga-vimutto）」，即證得所有八定與阿羅漢果兩者的人。當他證得四無色定時，他已從色界解脫。當他觀照某一個不動無色禪為無常、苦、無我時，若證得阿羅漢果，他即已解脫了一切名法。所以，這種人稱為從名與色雙方解脫者。然而，在此經裡他還未如此成功，所以佛陀再教以下的方法。

基礎禪

「當時，該比丘應如之前一般再向內穩固其心、令之寧靜、專一及專注於該相同的定之相。」

「如以前一般於該相同的定之相」是指作為觀禪基礎的禪那。這是因為從自己還未熟悉的基礎禪出定之後，他把心向內觀照空，但其心並不能入住於空。當時，他心想：「（觀）他人的五蘊相續流又會怎樣？」所以他把心向外觀照空，但其心還是不能入住於空。當時，他又心想：「一時（觀）自己的五蘊相續流，再一時（觀）他人的五蘊相續流又會怎樣？」所以他把心向內向外觀照（空），但其心還是不能入住於空。當時，想要成為雙方解脫者，他又心想：「（觀）不動又會怎樣？」所以他把心觀照不動，但其心還是不能入住於

空。於此，在這種情況之下，他不應放棄自己的努力。他不應放棄禪修而樂於群體或社群。他不應隨同在家信徒而樂於社群。反之，他應當不斷重複與透徹地修習相同的基礎禪。如是佛陀說「如以前一般於該相同的定之相」等等，以指出那就好像當砍樹者的斧頭沒有效力時，若把斧頭再磨利就能夠砍（倒樹）。同樣地，不斷重複地修習相同的基礎禪即會令心對其業處有成效。

根據這些指示，若你的基礎禪是安般第四禪，你即應不斷重複地進入該禪那。為什麼呢？其原因是有一定的比丘能夠如實知見諸法。所以你應當重修開始時所培育的基礎禪，不斷地修習它。過後你可再次轉修觀禪。且再聆聽《大空經》。

獲得成就

「當時，該比丘應如以前一般再向內穩固其心、令之寧靜、專一及專注於該相同的定之相。然後他向內觀照空。當他向內觀照空時，其心向內入住於空，獲得信心、穩定與勝解。如是，他如此覺知：『當我向內觀照空時，我的心向內入住於空，獲得信心、穩定與勝解。』如此他對該（過程）擁有完全的明覺。

他向外觀照空……他向內外觀照空……他觀照不動……當他觀照不動（anabja）時，其心入住於不動，獲得信心、穩定與勝解。如是，他如此覺知：『當我觀照不動時，我的心入住於不動，獲得信心、穩定與勝解。』如此他對該（過程）擁有完

全的明覺。」

巴利文 *pakkhandati* 的意思是「進入」。所以如此修習之後，其觀照即能成功地令他的心無論是觀照什麼皆能進入其中。這即是說進入空。

「比丘如此安住時，若其心傾向於行走，他即行走，心想：『當我如此走著時，沒有貪婪及憂愁不善惡法會困擾我。』如是，他對該（過程）擁有完全的明覺。比丘如此安住時，若其心傾向於站立，他即站立……若其心傾向於坐，他即坐……若其心傾向於躺臥，他即躺臥……心想：『當我如此躺著時，沒有貪婪及憂愁不善惡法會困擾我。』如是，他對該（過程）擁有完全的明覺。

（什麼是）如此安住：他如此安住於止與觀。如是，他對該（過程）擁有完全的明覺：如是，當他在走著成就其業處時，他已通過覺知成就自己的業處，而擁有完全的明覺。於此，在走了一段時間之後，他覺知「我能夠走這麼久」，而應該站立，不讓姿勢的次序中斷；在每一階段也是如此。這是指他能夠在每一種姿勢裡進入及安住於空。

接著，佛陀再說：

「比丘如此安住時，若其心傾向於說話，他下決定決心不說這些話。它們是什麼呢？這些話低劣、可厭、粗俗、卑鄙、無益、及不能導向厭離、離欲、滅盡、寂靜、上等智、菩提、與涅槃；這些話是談王、盜賊、大臣、軍隊、危難、戰爭、食物、飲品、衣服、床、花飾、香水、親戚、車乘、村

子、城鎮、都市、國家、女人、英雄、街道、井、死人、瑣碎事、世界的起源、海的起源、事情是否是如此。這些話我都不說。」如是，他對這些擁有完全的明覺。

「談王」是如此談及諸王，說道：「大選出王（Mahasammata）、曼達度王（Mandhatu）、無憂法王有如此的勢力」等等。關於談盜賊等也是如此。關於這點，談「某某皇帝是多麼的英俊」等等是屬於「世俗語」，也是與八聖道和涅槃對立的「獸語」。但若是談到「某某多麼有勢力的人也逃不過壞滅」，那就還是屬於禪修的範圍之內。關於盜賊，若談到初天（Muladeva）或大蔓（Megamala）是多麼的有勢力，又如此談他們的事蹟，說：「啊，是多麼的英勇！」，那即是世俗語，也是獸語。關於談戰爭，若是為了滿足欲樂而說：「於巴拉達（Bharata）之戰中，某某人被這樣殺死了，某某人又這樣地被創傷了」，那即是獸語；但若是說：「甚至連他們也逃不過壞滅」，那就還是符合禪修。再者，若是為了滿足欲樂而談及食物等，說：「我們嚼、吃、喝、用看起來是這樣的、氣味是這樣的、味道是這樣的、觸覺是這樣的（食物等等）」，這種言談是不當的。但若是說有意義的話：「以前我們供養諸大德看起來是這樣等等的食物、飲品、布、床、花飾及香水；我們如此供養佛塔」，那是適當的言語。

關於親戚等，若是為了滿足欲樂而說：「我們的親戚是多麼的英勇、能幹」或「以前我們乘坐這樣的交通工具四處旅遊」，那即是不當的。反之，應有意義地說：「即使是我們的那些親戚也都死了」或「以前我們

供養這樣的拖鞋給僧團」。

關於村子，若談村子好不好住，或容不容易獲得鉢食，或是為了滿足欲樂而說：「某某村的居民是多麼的英勇、能幹」，那即是不當的。但若是有意義地說：「他們有信心」或「他們已壞滅死亡」，那是適當的言語。

若是為了滿足欲樂而談論女人的外表、體態等，那是不當的；只有如此說：「她們有信心」或「她們已壞滅」，那才是適當的。若是為了滿足欲樂而談論英雄，說：「名為難陀友的戰士是個英雄」，那是不當的；只有如此說：「他有信心」或「他已壞滅」，那才是適當的。

若是為了滿足欲樂而談論街邊居民，說：「某某街的居民真好相處、英勇與能幹」，那是不當的；只有如此說：「他們有信心」或「他們已壞滅」，那才是適當的。談井是談及取水處，或談及提水的女人。若是為了滿足欲樂而談論：「她很漂亮、很善於跳舞唱歌」，那是不當的；只有如此說：「她有信心」等，那才是適當的。

談死人是談過世的親戚，於此其定義和在世的親戚相同。談瑣碎事是談各種不包括在上文及下文的毫無意義言談。談世界的起源是指「世間論者」、詭辯家言論，以及談論「世界是由誰所造？它是某某所造」、「烏鴉是白的，因為牠的骨頭是白的」或「鶴是紅的，因為牠的血是紅的」。在此，世間論者是愛臆測有關宇宙的哲學家。

談海的起源是無意義地如此談論海的起源，說道：「為什麼稱作海（samudda）？因為它是海洋神（sagara）挖出來的；因為他以其手之印章對它作了印

記 (mudda)，說：『海洋被我挖成了』，所以稱之為海 (samudda)。」

「談事情是否是如此」是提出某種毫無意義的原因，以證明未來是存在的或未來是不存在的。在此，「存在」或「有」是指永恆，「不存在」或「無有」是指毀滅；「存在」是增長，「不存在」是減損；「存在」是欲樂，「不存在」是自我折磨的苦行。加上這六種「談事情是否是如此」的言論，「獸語」一共有三十二種。

這些獸語對止觀還未成熟又脆弱的禪修者來說是非常危險的。它能導致他禪修時雜念紛繁而來。所以你應當下定決心：「在禪修期間我絕不談這些話。」

佛陀提出這三十二種獸語是為了指出七種適當法。這是因為當比丘的止觀還未成熟又脆弱時，為了守護它們，他需要七種適當法。它們是：

- 一、住所（適合禪修的住所）；
- 二、去處（適合托鉢的村莊）；
- 三、言論（十種適當的言論）；
- 四、人（善友或良師）；
- 五、適合的食物；
- 六、適合的氣候；
- 七、適合的身體姿勢。

在經中，佛陀再說道：

「反之，他下定決心：『我當說與消除貪欲有關，有助於解脫心，能導向厭離、離欲、滅盡、寂靜、上等智、菩提與涅槃的言語，那即是：

- 一、少欲論 (appiccha-katha)；
 - 二、知足論 (santutthi-katha)；
 - 三、離群隱居論 (paviveka-katha)；
 - 四、遠離社群論 (asamsagga-katha)；
 - 五、精進事論 (viriyarambha-katha)；
 - 六、持戒論 (sila-katha)；
 - 七、定論 (samadhi-katha)；
 - 八、慧論 (pabba-katha)；
 - 九、解脫論 (vimutti-katha)；
 - 十、解脫智見論 (vimuttibanadassana-katha)；
- 如是，他對這些擁有完全的明覺。

比丘如此安住時，若其心傾向於思考，他下定決心：『這些思惟低劣、可厭、粗俗、卑鄙、無益、及不能導向厭離、離欲、滅盡、寂靜、上等智、菩提與涅槃；這些思惟是欲貪思惟 (kamavitakka)、瞋恨思惟 (byapada-vitakka) 與傷害思惟 (vihimsavitakka)。這些思惟我都不想。』如是，他對這些擁有完全的明覺。

反之，他下定決心：『聖潔及能導向解脫，能帶領依它們實行者趣向完全滅苦的出離思惟 (nekkhamma-vitakka)、無恨思惟 (abyapada-vitakka) 與無害思惟 (avihimsavitakka)：這些思惟我當想。』如是，他對這些擁有完全的明覺。」

出離思惟

什麼是出離思惟？

- 一、想要出家為沙彌或比丘的思惟是出離思惟，因為它是脫離世俗生活之道。
- 二、初禪：若比丘能夠證得初禪，其初禪稱為出離思惟，因為它是脫離欲界之道。
- 三、涅槃：若比丘證得涅槃，其證悟也稱為出離思惟，因為此證悟令他能夠脫離生死輪迴。
- 四、觀智：一切的觀智都能暫時斷除煩惱。當比丘在觀照諸行法的無常、苦、無我三相時，他能暫時斷除了煩惱。
- 五、一切善法：一切善法都能斷除不善法。若比丘有系統地修習戒、定、慧三學，當其五根成熟時，他即能證悟涅槃。此三學能夠產生及護持善法。

比丘應當培育上述五種思惟，以成就出離思惟。尤其是當他正在修習止禪或觀禪時，該出離思惟是常存於其心中的。對安般似相等止禪目標的尋，以及對觀禪目標名、色與其因的尋也稱為出離思惟。所以當你正在修習止禪或觀禪時，該出離思惟是常存於你心中的。

無恨思惟

若比丘能夠散播慈愛給某人或一切有情直至證入禪那，其慈心即是最高等的無恨思惟。由於慈心是希望帶給一切有情幸福快樂，所以有助於去除瞋恨。

無害思惟

若比丘能夠散播悲心給某人或一切有情直至證入禪那，其悲心即是最高等的無害思惟。悲心是在看到眾生遭受苦難時顫動的悲愍心。它是希望拔除他人之苦，而與殘忍對立。

若比丘想要在今世證悟涅槃，他即應作諸如此類的思惟。如是，你應當專心修定，例如安般念。你應當觀照五蘊及它們之因的三相；應當在瞋恨及害意生起於心中時，散播慈愛與悲憫給予一切眾生。

趣向首三聖道之道

在《大空經》裡，佛陀又說道：

「阿難，有此五欲之絃。是那五個？眼所識知的顏色，是所望、所欲、可喜、可愛、與欲樂有關及能誘發貪欲。耳所識知的聲……鼻所識知的香……舌所識知的味……身所識知的觸，是所望、所欲、可喜、可愛、與欲樂有關及能誘發貪欲。這些是五欲之絃。」

至此，佛陀已指出了達至證悟須陀洹道和斯陀含道的修行方法。如今他再指出欲證悟阿那含道所應有的觀智，以達到斷除欲欲，即對欲樂之貪欲。

於經中，佛陀說：

「於此，比丘應當時常如此省察自心：『我的心是否有在某些時候對五欲之絃感到動搖？』若如此省察時，他覺知：『我的心的確有時候會對五欲

之絃感到動搖。』因此，他明了：『我還未斷除追求五欲之絃的貪欲。』如是，他對該事擁有完全的明覺。但若在省察之下，他覺知：『我的心不會在任何時候對五欲之絃感到動搖。』因此，他明了：『我已斷除了追求五欲之絃的貪欲。』如是，他對該事擁有完全的明覺。」

於此，「他對該事擁有完全的明覺」是指已通過覺知成就業處而獲得的明覺。這是因為當他如此省察：『我是否已斷除了追求五欲之絃的貪欲？』的時候，若他覺知還未斷除它們，他即會致力精進，而通過阿那含道斷除它們。於是，當他從隨聖道之後生起的聖果出定，在省察之下，他覺知已斷除了它們。所以說，他對該事擁有完全的明覺。

應如何辦到這點？你應當辨識名法、色法及它們的因。隨後再如前述般照見它們的無常、苦、無我相，進而輪流地觀照它們為無常、苦、無我；這即是觀禪。你應以同樣的方法觀照過去與未來（的行法）。你應一時觀過去、一時觀未來、一時觀現在、一時觀內、一時觀外。當五根成熟時，你就可能證得阿那含道果。

趣向阿羅漢道之道

於經中，佛陀進而開示趣向阿羅漢道之道：

「阿難，有此五取蘊，比丘應當如此觀照它們的生滅：如是色（*iti rupam*）、如是色之生起（*iti rupassa samudayo*）、如是色之滅盡（*iti rupassa atthavgamo*）；如是受、如是受之生起、如是受之滅

盡；如是想、如是想之生起、如是想之滅盡；如是行、如是行之生起、如是行之滅盡；如是識、如是識之生起、如是識之滅盡。」

這段經文指出欲證悟阿羅漢道所應有的觀智，以達到斷除「是我」的我慢，即會基於色法或受等等而說「是我」的潛在意念。

趣向須陀洹與阿羅漢之間的行道並沒有差別。不管是為了證悟須陀洹道或阿羅漢道，人們都必須觀照上述的五蘊。但須陀洹只是部份地了解五蘊，阿羅漢則是透徹地了解五蘊。所以在觀照五蘊時，明覺是非常的重要。對於證悟阿羅漢道，明覺是必要條件。

（什麼是）如是色：色法有二十八種。比丘必須辨識它們每一種的特相、作用、現起與近因。

（什麼是）如是色之生起：生起有兩種：其一是「緣生」，另一者是「剎那生」。當比丘知見諸蘊因為無明、愛、取、行、業等生起而生起時，那即是知見緣生。當他依生相及變易相知見諸蘊之生起時，那即是知見剎那生。

（什麼是）如是色之滅盡：當比丘知見諸蘊因為無明、愛、取、行、業等滅盡而滅盡時，那即是知見緣滅。當他依生相及變易相知見諸蘊之剎那滅盡時，那即是知見剎那滅。

於此，無明等之滅盡是指它們完全滅盡。這會在何時發生呢？當比丘證得阿羅漢道時，一切煩惱即會完全滅盡。當包括無明等的一切煩惱完全滅盡之後，在他證入般涅槃時，一切蘊也都滅盡。在觀照諸蘊生滅時，比丘必須嘗試去知見這兩種生滅。

你應當注意這些要點。若你在修習止觀的時候還是凡夫，證悟阿羅漢道即是未來之事。你必須觀照一切煩惱在（未來）證得阿羅漢道時完全滅盡，而在證入般涅槃時，一切蘊也都滅盡。引生現在果（vipaka）的業是於過去世在無明、愛、取圍繞之下所造的業。現在業並不能產生這一世的結生識及其他果報心。所以，若你想要觀照諸蘊緣於無明等生起而生起，你必須能夠看到過去世在無明等圍繞之下所造的業。而若要看該業，你必須辨識名色法直至過去世。

現在，且再聽聽《大空經》。

善及生於善

「當他安住於觀照五取蘊的生滅時，以五取蘊為根基，會覺得『是我』的我慢已自他心中斷除。如是，該比丘覺知：『會覺得是我的我慢已自我心中斷除。』如是，他對該事擁有完全的明覺。

這些法的根基是絕對善的；它們聖潔、出世間、以及是邪惡者無法接觸的。」

上文是針對之前已開示的止、觀、道與果諸法而說。這些法生於善（kusalayatika）。因為善法可以是善法，也可以是生於善之法。這即是說，初禪是善，而第二禪是善及生自善兩者……無所有處是善，而非想非非想處則是善及生自善兩者；非想非非想處是善，而須陀洹道是善及生自善兩者……阿那含道是善，而阿羅漢道是善及生自善兩者。

同樣地，初禪是善，而與之相應的名法是善及生自

善兩者……阿羅漢道是善，而與之相應的名法是善及生自善兩者。

若比丘想要證得第二禪，他必須修習初禪的五自在（即能夠自在地入禪、安住於禪、出禪等）。他必須以初禪作為基礎才可修習第二禪。若無初禪作為基礎，他不能證得第二禪。所以第二禪是善及生自善兩者。第三禪等也是如此。

（為何稱為）**聖潔**（ariya）：（因為）這些禪那法無煩惱且清淨。（關於）**出世間**：禪那法有世間禪及出世間禪兩種，而在此所指的是出世間禪那，因為它們是超越世間且清淨之法，並非因為它們是已脫離生死輪迴之道。

（上文所說的）**邪惡者無法接觸**：是指魔王無法接觸它們，因為魔王無法看到安住於八定的比丘的禪心，即已清淨且超越了欲界的廣大法。魔王無法看到比丘的禪心，無法看到禪那如何取某某目標而生起。當把禪那作為修習觀禪的基礎時，魔王即更難以看到它。他也無法知道取任何相為目標而生起的禪那。這是為何說「無法接觸」的理由。

社群的一個益處

隨後佛陀在經中說：

「阿難，你認為怎樣？弟子是見到了什麼益

處，以致即使被叫離開，他還是尋求與導師相處？」

為何佛陀如此說？他如此說是為了指出社群有一個益處。若比丘想要證悟涅槃，他必須尋訪能夠指示他趣向涅槃之道的導師。他必須聆聽導師的指示，而後恭敬地照著指示修行。

當時，在經中阿難回答道：

「世尊，我們的教法是源自世尊，由世尊所引導，以世尊為依處。若世尊解釋這些話的意義，那會很好。自世尊之處聽來之後，諸比丘必將之謹記於心。」

佛陀即說：

「阿難，弟子不應（只是）為了經、偈及論而與導師相處。為何？阿難，長久以來你已聽了許多教示、謹記它們、口誦它們、以心探討它們、以見徹知它們。但為了與消除貪欲有關（教示），有助於解脫心，能導向完全厭離、離欲、滅盡生死輪迴、滅除煩惱、上等智、菩提與涅槃的言語，即：少欲論、知足論、離群隱居論、遠離社群論、精進事論、持戒論、定論、慧論、解脫論、解脫智見論，如是，即使被叫離開，弟子還是應當尋求與導師相處。」

佛陀在《增支部》裡說道：

「諸比丘，受到良好教育的聖弟子捨棄不善、培育善、捨棄應受指責的、培育無可指責的、守護自己的清淨。」

在此，雖然有人已受到良好教育、是多聞者、被佛

陀比喻為擁有上文所述的五種武器的戰士，但若他不於聽聞之後依經典實修，他即是沒有那些武器。因此佛陀說：「阿難，弟子不應為了經、偈及論而與導師相處」等等，以指出只為了那個目的而與他相處是不正確的。

在此，為了指出應心懷什麼目的而尋求與導師相處，他說「但為了與消除貪欲有關的言論」等等。如是，於此經當中，在三處提及了少欲論、知足論等十種言論。依適當及不適當而在「我當說諸如此類的言論」一段裡舉出它們；依以耳聞學習經典而在「為了經、偈及論」一段舉出它們。在此則直接舉出它們為應當成就之事。

在此，由於有些獨居的比丘不能成功地了解經典的涵義，所以即使被叫離開，他們還是應當尋求與導師相處。佛陀指出有關獨處的這一點壞處。但從導師之處也可能會獲得壞處。

獨處之患

所以佛陀在經中又說：

「阿難，即是如此，導師的墮落（*acariyupaddava*）可能發生、弟子的墮落（*antevasupaddava*）可能發生、梵行者的墮落（*brahmacarupaddava*）可能發生。」

巴利文 *upaddava* 「墮落」也可譯為「災難」或「禍害」。佛陀說出這段是為了指出，當人們沒有成就獨處的正確目的時，獨處也有過患。這段所提到的導師是指佛教之外的導師。

導師的墮落

繼而佛陀說：

「而導師的墮落又如何發生？於此，某導師去到寂靜處：森林、樹下、山嶽、山谷、山腰、山洞、墳場、山林、空地、草堆。當他如此離群而住時，城鎮及鄉村裡的婆羅門和居士們前來拜訪他，結果他乖離了正道、充滿了貪欲、向渴愛屈服而回到奢侈（的生活）。即是說，這導師已受到導師的墮落所毀。他已被造成污染、導致再生、帶來麻煩、帶來苦果、導向未來生、老、死的不善惡法所擊倒。這即是導師的墮落如何發生。」

導師的墮落是由自己心中生起的煩惱所造成。被這些不善惡法所擊倒而導致的其他種墮落也是如此。它們已殺了他。這是指他的德行已經死了，不是指他的身體死了。

弟子的墮落

「而弟子的墮落又如何發生？於此，該導師的弟子，模仿導師隱居，去到寂靜處：森林……草堆。當他如此離群而住時，城鎮及鄉村裡的婆羅門和居士們前來拜訪他，結果他乖離了正道、充滿了貪欲、向渴愛屈服而回到奢侈（的生活）。即是說，這弟子已受到弟子的墮落所毀。他已被造成污染、導致再生、帶來麻煩、帶來苦果、導向未來生、老、死的不善惡法所擊倒。這即是弟子的墮落

如何發生。」

梵行者的墮落

「而梵行者的墮落又如何發生？於此，世間上出現了一位如來、阿羅漢、正等正覺者、明行足、善逝、世間知、無上師、天人師、佛陀、世尊。他去到寂靜處：森林……草堆。當他如此離群而住時，城鎮及鄉村裡的婆羅門和居士們前來拜訪他，但他並沒有乖離正道、沒有貪欲，或向渴愛屈服，或回到奢侈（的生活）。但該導師的弟子，模仿導師隱居，去到寂靜處：森林……草堆。當他如此離群而住時，城鎮及鄉村裡的婆羅門和居士們前來拜訪他，結果他乖離了正途、充滿了貪欲、向渴愛屈服而回到奢侈（的生活）。即是說，這梵行者已受到梵行者的墮落所毀。他已被造成污染、導致再生、帶來麻煩、帶來苦果、導向未來生、老、死的不善惡法所擊倒。這即是梵行者的墮落如何發生。在此，阿難，梵行者的墮落比導師或弟子的墮落有更加痛苦的惡果、更加難受的果報，甚至會導致墮入惡道。」

為何這麼說呢？在佛陀的教化之外出家只能帶來小小的利益，未能培育什麼特別的大品德，只有八定及以如意通為始的五世間神通。如是，當人從外道墮落時，他只從世間成就墮落。他沒遭受什麼大痛苦，即如有人從驢子背上掉下來，只是摔了一身灰土而已。但在佛陀的教化之內出家能帶來極大的利益。其中的特別大品德

是四道、四果與涅槃。所以，有如一位父母雙方皆出身高貴的王子，坐在大象背上穿過城市時，從大象背上掉了下來，而遭受極大的痛苦；如是，從這教化墮落者遭受極大的痛苦，就和從大象背上掉下來的人一樣。當他從這教化墮落，他即錯失了上述可預期得證的九出世間品德（lokuttara-guna）。所以，梵行者的墮落比導師或弟子的墮落有更加痛苦的惡果、更加難受的果報，甚至會導致墮入惡道。

為什麼呢？執著於資具及供養四資具的施主是不善法。若一世中最後的速行心是這些不善法，它們就會導致墮入四惡道之一。

友善和怨恨

隨後佛陀繼續說道：

「因此，阿難，應友善地對待我，不應怨恨。這會帶給你長久的幸福與快樂。弟子又如何怨恨地對待導師，而不友善？」

於此，阿難，該導師慈悲及為其弟子們著想，基於悲心教他們正法，說道：『這是為了你的幸福、這是為了你的快樂。』但其弟子們並不想聽或用心理解，他們乖離了佛陀的教化。這即是弟子如何怨恨地對待導師，而不友善。」

即使是弟子故意地犯了突吉羅罪（惡作罪，dukkata-apatti）或惡語罪（dubbasita-apatti），他即是乖離了佛陀的教化。唯有不如此犯戒的弟子才是「沒有乖離了佛陀的教化」。

所以，佛陀再解釋另一種弟子：

「弟子又如何友善地對待導師，而不是怨恨？於此，阿難，該導師慈悲及為其弟子們著想，基於悲心教他們正法，說道：『這是為了你的幸福、這是為了你的快樂。』其弟子們細心聆聽、用心理解，他們沒有乖離了佛陀的教化。這即是弟子如何友善地對待導師，而不是怨恨。因此，阿難，應友善地對待我，不應怨恨。這會帶給你長久的幸福與快樂。

我不應有如瓦匠對待濕瓦壺般對待你。阿難，為了制御你，我當向你說。阿難，為了訓誡你，應當向你說。堅固者當能經得起考驗。」

意義

我不應有如瓦匠對待未經烘烤且不乾的濕瓦壺般對待你。瓦匠柔和地拿未經烘烤且不乾的濕瓦壺，因為他害怕會弄破了該壺。所以我不應有如瓦匠對待濕瓦壺般對待你（柔軟地順著你，害怕刺傷了你的心）。我不應在指導你一次之後即沉默，而應以不斷的訓誡指導你。我當不斷地檢驗（你的）缺點。有如瓦匠在檢查已烘烤過的瓦壺，把破裂或有缺陷的置之一旁，而在不斷地敲擊它們之後，才把好的瓦壺收起來；如是，我當運用不斷的測驗來指導你。在你們之中，已達至道果的堅固者當能經得起考驗。

在此，佛陀所說的堅固是指出世間品德，因為其德不滅之故。而註疏則說世間品德也是堅固的表徵。

如是佛陀說已，阿難尊者對世尊之言感到滿意且歡喜。

《大空經》至此完畢。總結是：我建議你們聽眾也應當友善地對待佛陀，不應怨恨。這將會帶給你們長久的幸福與快樂。

願一切眾生健康快樂。