



諸部《阿含經》中的「受」

無著比丘
著
蘇錦坤
譯

摘要：在此篇文章中，我將從《阿含經》裡檢視初期佛教中，對受特別重視的經文。

前言

漢譯《阿含經》與對應的巴利《尼柯耶》，對於了解初期佛教的教導極為重要，這些教導是所有其他佛教形式的基礎。如果對初期佛教中心範疇掌握得不精準，就缺乏妥善的基礎來了解其後佛教的思想發展。本文希望對這基礎提供個人的微薄貢獻。本文將檢視「受」這個術語，以呈現它不同的層面及微細的差別，並揭露它與初期佛教哲理及修行的關係。本文的經典基礎為《阿含經》的開示，尤其以能在巴利《尼柯耶》找得到對應的經典為主，因為那些《阿含經》與《尼柯耶》所共有的文獻，有極高的可能性，可視為最早的一批佛教文獻，因此，使用它們來探究初期佛教的教導。

受 (vedanā)，是五取蘊中的第二蘊，及一般常見的十二緣起中的第七支，會引生渴愛的那一支。在這兩類文脈中，「受」所扮演的角色，顯示出在初期佛教分析真實 (reality) 時，受的重要性。依據這個分析，「受」是構成「我」的五種成份之一；同時當要控制渴愛時，受是在苦的緣起過程的特別聯結點。因此，對初期佛教的廣泛了解和特別是對解脫道的理解，「受」及其意涵的評估都極為重要。

下文中，首先我將檢視受的一般本質 (I)，其次探索受跟業報的關係 (II)，最後討論受念處的修習 (III)。

I. 受的本質

巴利「vedanā」源自於√vid這個字根，其涵義範圍包括「受」和「知」。因此，受可以理解為認知過程中感性的那一面，就像是說，「如何地」體驗。由於「受」感性的角色，它對情緒有強烈的制約作用，縱然如此，受的涵意範圍並不包括情緒，最接近情緒的字應該是「心」（citta）。如此，「vedanā」只是指感受，是稱為「情緒」的複雜現象裡的建材之一。

承前所述，「受」與透過「想」所產生的認知訊息有緊密的關係，因為一個人的覺知是基於他所感受的。

（一）覺、想、思，此三法合不別，此三法不可別施設。所以者何？覺所覺者，即是想所想、思所思。是故此三法合不別，此三法不可別施設。（1）

也就是說，第二蘊的「受蘊」與第三蘊的「想蘊」處於密不可分的關係，二者必相伴而有，並相賴而存。依據相同經典的標準定義，受含有三種感性基調——樂、苦、不苦不樂，他們全依「觸」而生起。

（二）有三覺：樂覺、苦覺、不苦不樂覺。此緣何有耶？緣更樂有。（2）

樂受、苦受、不苦不樂受的根本差別可藉由這三受與六根的每一根結合再度被擴充。

（三）云何說六受？謂眼觸生受，耳、鼻、舌、身、意觸生受。（3）

若依生起愛執或生起捨離來進一步區別感受的話，感受的總數就有三十六。

(四) 云何三十六受？依六貪著喜、依六離貪著喜、依六貪著憂、依六離貪著憂、依六貪著捨、依六離貪著捨，是名說三十六受。(4)

如果再依過去、現在、未來分類，感受的總數可為108。

(五) 云何說百八受？謂三十六受，過去三十六、未來三十六、現在三十六，是名說百八受。(5)

然而，這些分析不過是對「受」這一現象的補充說明，任何一種都不應該被教條式地當作唯一的正確見解。

除了將受分為不同的類別，經上也舉出多種的譬喻來解說受的本質。有一個譬喻說，不同類別的受就像天空中的風，從不同的方向吹來，時而夾帶沙塵、時而熱、時而冷，時而溫和、時而強勁。

(六) 譬如空中狂風卒起，從四方來，有塵土風、無塵土風、毘濕波風、鞞嵐婆風、薄風、厚風，乃至風輪起風。身中受風亦復如是，種種受起：樂受、苦受、不苦不樂受。(6)

這個譬喻描述了「受」的某些隨機性，其本質的顯現往往是超乎控制的。此一譬喻指出一個要點，正如想去控制變化無常的天氣是無意義的一樣，對於升起的受最好是以耐心來承受。

另一個同樣重要的譬喻，是將受比喻為各類的訪客，來自四方的任何一方，聚居於客棧裡。

(七) 譬如客舍種種人住，若刹利、婆羅門、長者、居士、野人、獵師，持戒、犯戒，在家、出家，悉於中住。此身亦復如是，種種受生：苦受、樂受、不苦不樂受。(7)

受就像這樣的訪客，他們來來去去，因此無須因此時顯現的某一特別的受而感到激動和困擾。

受的無常特質，已由訪客來來去去的影像隱約顯示出來，另一個將受與下雨時水面上的水泡相比的譬喻中，此一特質更為突顯。仔細觀察水泡生滅之後，觀察者很快就會得到結論：這些水泡既不堅固，也無實體。

（八）譬如大雨水泡，一起一滅。明目士夫諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？以彼水泡無堅實故。（8）

同樣地，受不管以何種方式出現，它們都是不堅固而且沒有實體。正如水泡一樣，它們也即生即滅，是故顯露出它們徹裡徹外無常無實的特質。

（九）如是，比丘，諸所有受，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近。比丘，諦觀思惟分別，諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以受無堅實故。（9）

受確實是不堅固而且是不真實，它只不過是因緣的產物罷了。有好幾個譬喻特別點出依於觸而生受的觀待特質。任何受上面的感性品調都是依於某類的觸而生起的產物。

（十）謂此三受，觸因、觸集、觸生、觸轉。彼彼觸因，彼彼受生。若彼彼觸滅，彼彼受亦滅、止、清涼、沒。（10）

依據巴利對應經文，緣觸生受，可比擬於兩根取火棒相互摩擦時所生的熱氣。一旦這兩根取火棒分開來，熱氣就會止息；正如隨著觸的止息，對應的受也會止息。

又如同燈光是來自燈油、燈心與燈焰，由於此三者是無常，所以

燈光也是無常。

(十一) 姊妹，譬因膏油、因炷，燈明得然。彼油無常，炷亦無常，火亦無常，器亦無常。若有作是言：無油、無炷、無火、無器，而所依起燈光，常、恒、住、不變易。作是說者為等說不？

答言：不也。(11)

同理，「受」為六根門隨一觸境的產物，因此必然與六根門一樣地無常。

(十二) 如是，姊妹，此六內入處無常。若有說言：此六內入處因緣生喜樂，常、恒、住、不變易、安隱，是為等說不？

答言：不也。(12)

另一譬喻，正如樹影為樹根、樹幹、樹枝、及樹葉的產物：

(十三) 譬如大樹根、莖、枝、葉，根亦無常，莖、枝、葉皆悉無常。若有說言：無彼樹根、莖、枝、葉。唯有其影常、恒、住、不變易、安隱者，為等說不？

答言：不也。(13)

同理，受也是六根觸境的產物，因此也同樣有著無常的特質。

(十四) 諸姊妹，若緣外六入處無常。若言外六入處因緣生喜樂，恒、住、不變易、安隱者，此為等說不？

答言：不也。(14)

苦受的經驗特別具挑戰性，事實上，凡夫對苦受的反應是憂傷懊惱，因此也延長了他的痛苦。以瞋心回應苦受，凡夫就像被兩隻箭射中似的，除了身理的苦受外，瞋惱的生起又引起心理的苦惱與憂慮。

(十五) 譬如士夫身被雙毒箭。極生苦痛。愚癡無聞凡夫亦復

如是。增長二受。身受、心受。(15)

沉浸在身苦與心苦之中，在反應痛苦時凡夫滋養了「瞋隨眠」，以相同的方式，世人在歡樂時滋養了「貪隨眠」，如此各種受的體驗導向更深的繫縛。

與此困境對比，聖弟子並不對苦受反應，只是平靜地承受它。因為這個緣故，他（她）只挨受一箭，對苦痛的瞋惱將不會生起。

(十六) 譬如士夫被一毒箭，不被第二毒箭。當於爾時唯生一受，所謂身受，不生心受。(16)

如是，苦受的經驗導向內觀，繫於受的束縛便因而削減了。

上述經文描述只承擔身受與加受第二箭心受的差異，這個意像教導人們如何處理苦受；此外也關係到身受與心受的區別。乍看之下，「身受」的概念似乎有點令人困惑，因為受是心理層面的一部分。

因此談及「身受」時，必然指的是該受的起源處，也就是身，而非受的本質，按定義來講受必然是心理的現象。從上述經文的解說中，應該得到這樣的理解，經文的目的是澄清除了身體引起的苦受之外，第二箭的顯現是源自遭遇「身苦」時，由於瞋恨與憂慮的心理反應所引生的受。

因此，身受與心受的區別，就是一種分析的方式，它專注於產生受的根門。同樣的分析模式也可以轉過來考量所有的根門，並進一步依著透過眼，耳，鼻，舌，身，意而生的觸，將受區分為六種。

然而，這是否意味感受純然是心理的，與身體毫無關係呢？不是這樣的，事實上，一般的經驗顯示，感受到喜悅或痛苦牽涉到身，也牽涉到心。喜悅可能呈顯為毛髮直豎或起雞皮疙瘩；不悅則顯現在身體緊繃與面部表情上，得到或失掉所愛的東西可能影響到心跳與血液循環，激烈的感受可能導致呼吸急促等等。

在五蘊的排序中，受蘊緊排在與身相關的色蘊之後，並在其他與

精神面相關的三蘊之前。此一位置的安排充分地顯示在主觀經驗中受扮演著中介的角色。不論是任何一個根門，都可能生起樂受或苦受，在實質感受它的時候，將影響到身與心。

因此，受可視為是身與心之間的媒介，可藉由受而從身影響到心或從心影響到身。這媒介角色的某一面是，不論身體發生什麼事，透過受的媒介，心都能感受到。另一面是，心理過程中的感性成份會經由受的媒介而影響身體。因此，受的實際經驗往往牽涉身與心。無色界則例外，在那兒「受」的身體層面完全消失。得無色界定或投生於相應的界時，隨著身受的消失，各類感性的受也同樣地消失，唯一感受到的是捨受。不過，在一般人的正常生活裡，感覺受的時候牽涉到身與心二者。

除了把受分析為「身受」與「心受」的類別之外，經上也將受分為「世間的（sāmisa）」與「出世間的（nirāmisa）」。這區別背後的理念是要引起人們關注受及隨眠煩惱之間的關係。「世間的」受傾向於啟動隨眠煩惱，讓貪、瞋、癡現行。「出世間的」受則不必然啟動這些隨眠煩惱。高深禪定的喜或捨便是個例子。

（十七）若比丘離欲、離惡不善之法，有覺、有觀，離生喜、樂，得初禪成就遊，是謂樂覺非欲使也。所以者何？此斷欲故……樂減、苦減，喜、憂本已減，不苦不樂、捨、念、清淨，得第四禪成就遊，是謂不苦不樂覺非無明使也。所以者何？此斷無明故。（17）

至於苦受，因尚未達到解脫之境而感到悲傷，那是一種「出世間的」受，它與瞋的隨眠並不相干。（MN 1303）

（十八）若求上解脫樂，求願悒悒生憂苦，是謂苦覺非恚使也。所以者何？此斷恚故。（18）

II. 受與業報的關係

關於受與業報的關係，《中阿含》的一部經澄清說，認為業在感報時其特質將與所造之業完全一樣，這個看法並不正確。這樣的假設將導致宿命論，同時也削弱了靈修成功的可能性。相反地，業的感報決定於很多因素。

依據澄清此點的一個譬喻，同樣數量的鹽投入河中與一小杯水杯中，兩者得到的效應大不相同。

（十九）猶如有人以一兩鹽投少水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽能令少水鹹巨飲耶？

答曰：如是。（19）

在第一個情況下的水，將變得不能飲用，在第二個情況下，鹽份完全不影響水的飲用度。

（二十）猶如有人以一兩鹽投恆水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽能令恆水鹹巨飲耶？

答曰：不也。（20）

同樣地，某一個業的感報方式可能有相當大的差異，依其心整體的性質及造業者靈修及淨化的程度而定。

這個理則可於殺人犯鴛掘摩羅的案例中看出，他藉由出家成就阿羅漢道，避開了因先前惡業應墮地獄長劫受苦的厄運。然而，儘管他有了不起的成就及性格轉變，他依然不能避開全部的業報，他的業招致他在托鉢時身體遭受攻擊和毆打。（21）

這也就是說，業感報的強度雖然可依很多因緣而不同，可是果報本身是避免不了的。蓄意造的業，其果報就無法避免，唯有感果的強度可受影響。因此，過去業行的苦報甚至連阿羅漢也得受，央掘摩羅便是個案例。

雖然受往往與過去的業有關，業並非受生起的唯一因素，受的顯現也可能因身體的各類失調或不平衡、氣候的變化、行為不慎或被人攻擊而生起。

（廿一）或從風起苦，眾生覺知。或從痰起，或從涎唾起，或等分起，或自害，或他害，或因節氣。（22）

所以，不可能武斷地說某一樂受或苦受是因自己而有，另一個是因他人而有。正確的立場是受為依觸而生的產物。

III. 受念處

由於緣受生愛，此為十二緣起中的重要環節，隨觀受以及它們在緣起的影響，在初期佛教的禪修裡佔著核心的地位。在修習受念處時需要對任一受是樂受、苦受或不苦不樂受清晰地覺察。

（廿二）覺樂覺時，便知覺樂覺。覺苦覺時，便知覺苦覺。覺不苦不樂覺時，便知覺不苦不樂覺。（23）

在將受作基本的三種分類之後，進一步修習將受區分為「世間的」與「出世間的」受。。

（廿三）樂食、苦食、不苦不樂食，樂無食、苦無食、不苦不樂無食。（24）

在上述受念處修習的第一步驟，是要清晰地察覺現在經驗的受是樂、苦或不苦不樂受；到此為止，僅是單純地感知受本身，而絲毫未對其作反應。

在僅止於單純地感知受而不去對它作反應時，必須依受的感性色調來觀察，對任何現在所顯現的受，例如說「感受到癢」、「感受到興

奮」或其他感受，而不加入個別的本質與特性。不只不受個人過去的經驗內容所影響，而且是將知覺導向苦、樂、不苦不樂的一般特性。

將受區分為苦、樂、不苦不樂三種類別的主要理由，可以藉由一部《中阿含經》來理解，此部經指出這三種分類互不重疊。也就是說，當感受到此三種其中之一時，不會感受到另外兩種，此一情境使得修習者不可能將其中之一當作常我。

（廿四）若有一見覺是神者。應當問彼：汝有三覺，樂覺、苦覺、不苦不樂覺。汝此三覺為見何覺是神耶？阿難，當復語彼：若有覺樂覺者，彼於爾時二覺減，苦覺、不苦不樂覺。彼於爾時唯覺樂覺，樂覺者，是無常法、苦法、滅法。若樂覺已減，彼不作是念：非為神減耶？（25）

這段經文的意涵為，能夠去感受的能力並非一個結構紮實的單元，不是一個穩定的東西，它有時感受到樂、有時感受到苦。相反地，受是一個過程，它由一串互不交集的經驗剎那所組成。因此，認為有一個「我」在感受或將感受視為「我」，都是完全錯誤的假設。這樣作，受念處修習的第一步便具有相當大的潛力，帶出究竟無我或空的真諦。

念處修習的另一個層次需要將此兩者結合，一是「對樂受、苦受、不苦不樂受的覺察」，另一是「將念導向受的道德面」。

（廿五）樂食、苦食、不苦不樂食；樂無食、苦無食、不苦不樂無食；樂欲、苦欲、不苦不樂欲；樂無欲覺、苦無欲覺，不苦不樂無欲覺時，便知覺不苦不樂無欲覺。（26）

作此區別的目的，在於將覺知引向受與所生心念善與不善之間的重要關係。

《雜阿含》的一部經從隨眠的觀點來討論這一議題。這部經解

釋：應摒除與樂受相關的貪隨眠，與苦受相關的瞋隨眠，與不苦不樂受相關的癡隨眠。

（廿六）為斷樂受貪使故。於我所修梵行。斷苦受瞋恚使故。於我所修梵行。斷不苦不樂受癡使故。於我所修梵行。（27）

對治隨眠令不生起的方法是正念地觀察已生受的本質。這樣地培養正念力會有一奇特的功能——可以制止對任何受起反應，甚至在反應開始之前就能止住它。

透過清楚地在起源點便察覺不善之念或情緒即將發動，行者最終能在反應剛萌芽的階段就斷除它，為了作到這一點，必須廣泛而且持續地修習受念處。當心思被美妙的感官境、瞋念或無義的空想帶跑時，此時要以更大的精進來修習受念處。這樣的受顯然是「世間」類型的受，善巧地隨觀「世間受」是突破而不讓它們影響心志的正確手段。

所以要將覺知導向另一類的區分——「世間的受」與「出世間的」受——是為了測知樂受、苦受、不苦不樂受那一個的顯現和隨眠有關。世間受與出世間受的區分，再度出現於《中阿含》的另一部經裡，其標題為由愛執所生受及離貪所生受，經文解釋道，以樂受為例，會引生愛執的樂受，因感官物的可愛性、可悅意性而生起。

（廿七）眼知色可喜、意念、愛色、欲相應樂，未得者欲得，已得者憶已生喜，如是喜，是謂喜依著。（28）

不過，與「離欲」相關的喜則在隨觀六塵的無常、不可意的本質而生起。

（廿八）知色無常、變易，盡、無欲、滅、息。前及今一切色無常、苦、滅法，憶已生喜，如是喜，是謂喜依無欲。（29）

在感受到不樂或憂悲的情況時，當渴求不到感官物時，那些依愛執而生的受會生起。

（廿九）云何憂依著？眼知色可喜、意念、愛色，欲相應樂。未得者不得，已得者過去、散壞、滅、變易，生憂。如是憂，是謂憂依著。（30）

依於離貪而有的悲傷，會於對解脫產生強烈欲求時生起。

（三十）云何憂依無欲？知色無常、變易，盡、無欲、滅、息，前及今一切色無常、苦滅法。憶已作是念：我何時彼處成就遊，謂處諸聖人成就遊？是為上具觸願恐怖，知苦憂生憂。如是憂，是謂憂依無欲。（31）

最後，依愛執而生的不苦不樂受，它不過是對感官物之平淡無奇，引起不了任何興趣或反應的結果。

（卅一）眼知色生捨，彼平等、不多聞、無智慧、愚、癡、凡夫，為色有捨。不離色，是謂捨依著。（CBETA,T01,no.26,p.693,a27-29）

相反地，依離貪而生的不苦不樂受，它是經由洞察六塵之無常與不可意本質所得的捨。

（卅二）知色無常、變易。盡、無欲、滅、息。前及今一切色無常、苦、滅法。憶已捨住。若有至意修習捨。是謂捨依無欲。（CBETA,T01,no.26,p.693,a29-b2）

因此，依於愛執而有的受是因六塵的本質而起，而依於離貪而有的受則超越對六塵經驗的極限。

如果修習者將緣受生愛這重要的環節與十二緣起的最初部分的觀點結合的話，據此，則長遠以來的輪迴困境是根植於無明，這就變得

明確而清晰：對於因受而起的即將發生的反應保持具念，在解脫路上的進展具有極重要的意義。

證得解脫的人對任何受將徹底地斷離繫著，稟著洞見，確知一切受皆是無常，皆不值得愛著。他或她清楚地了解所感覺的受，限制於身體，隨著身壞命終，所有的受都要冷卻下來。

（卅三）身壞命終，壽命已訖，彼所覺一切滅息止，知至冷也。（32）

【註釋】

- （1）《中阿含211經》（CBETA,T01,no.26,p.791,b2-5）；對應的《中部尼柯耶》經文（MNI293）為「yaṃ vedeti taṃ sañjānāti」，巴利經文沒有與「思」對應的字。
- （2）《中阿含211經》（CBETA,T01,no.26,p.791,a26-27）；對應的《中部尼柯耶》經文（MNI293）並未提及此三受依觸而起，不過，這在《中部尼柯耶》其他處經文已經講述過。
- （3）《雜阿含485經》（CBETA,T02,no.99,p.124,a13-14），此註與註4、註5，對應的《中部尼柯耶》經文（MNI397）都只列舉，而未解說其意義。
- （4）《雜阿含485經》（CBETA,T02,no.99,p.124,a15-18），參考註3。
- （5）《雜阿含485經》（CBETA,T02,no.99,p.124,a18-20），參考註3。
- （6）《雜阿含471經》（CBETA,T02,no.99,p.120,b16-20）；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》（SNIV218）。
- （7）《雜阿含472經》（CBETA,T02,no.99,p.120,c9-12）；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》（SNIV219）並未提到「持戒、犯戒，在家、出家」。
- （8）《雜阿含265經》（CBETA,T02,no.99,p.68,c9-12）；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》（SNIII141）。
- （9）《雜阿含265經》（CBETA,T02,no.99,p.68,c12-17）；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》（SNIII141）。
- （10）《雜阿含466經》（CBETA,T02,no.99,p.119,a17-19）；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》（SNIV215）。
- （11）《雜阿含276經》（CBETA,T02,no.99,p.74,c28-p.75,a3）；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》（SNIII273）。
- （12）《雜阿含276經》（CBETA,T02,no.99,p.75,a6-8）；對應的巴利經文為《中部尼柯耶》（MNI1273）。
- （13）《雜阿含276經》（CBETA,T02,no.99,p.75,a14-18）；對應的巴利經文為《中部尼

- 柯耶》(MN11274)。
- (14)《雜阿含276經》(CBETA,T02,no.99,p.75,a20-23)；對應的巴利經文為《中部尼柯耶》(MN11274)。
- (15)《雜阿含470經》(CBETA,T02,no.99,p.120,a12-13)；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(SNIV208)。
- (16)《雜阿含470經》(CBETA,T02,no.99,p.120,a25-27)；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(SNIV209)。
- (17)《中阿含210經》(CBETA,T01,no.26,p.789,c11-14)；對應的巴利經文為《中部尼柯耶》(MN1303)。
- (18)《中阿含210經》(CBETA,T01,no.26,p.789,c14-16)；對應的巴利經文為《中部尼柯耶》(MN1303)。
- (19)《中阿含11經》(CBETA,T01,no.26,p.433,a21-24)；對應的巴利經文為《增支部尼柯耶》(ANI250)。
- (20)《中阿含11經》(CBETA,T01,no.26,p.433,b4-7)；對應的巴利經文為《增支部尼柯耶》(ANI250)。
- (21)《增壹阿含38.6經》(CBETA,T02,no.125,p.721,a24-25)與對應的巴利經文為《中部尼柯耶》(MN1104)。
- (22)《雜阿含977經》(CBETA,T02,no.99,p.252,c21-23)（選用異讀延【宋】*【元】*【明】代替「唵」）；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(SNIV230)。
- (23)《中阿含98經》(CBETA,T01,no.26,p.583,c24-26)；對應的巴利經文為《中部尼柯耶》(MN159)。
- (24)《中阿含98經》(CBETA,T01,no.26,p.583,c28-29)；對應的巴利經文為《中部尼柯耶》(MN159)。
- (25)《中阿含97經》(CBETA,T01,no.26,p.580,a11-17)；對應的巴利經文為《長部尼柯耶》(DN166)。
- (26)《中阿含98經》(CBETA,T01,no.26,p.583,c28-p.584,a2)（選用異讀：欲+（覺）【宋】【元】【明】）；對應的巴利經文為《中部尼柯耶》(MN159)，此處未提到「欲」與「無欲」。
- (27)《雜阿含468經》(CBETA,T02,no.99,p.119,b16-19)；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(SNIV205)。
- (28)《中阿含163經》(CBETA,T01,no.26,p.692,c21-23)；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(MN11217)，此處巴利經文將受區分為「在家的gehasita」與「出世的nekkhammasita」。
- (29)《中阿含163經》(CBETA,T01,no.26,p.692,c24-p.693,a1)；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(MN11217)。
- (30)《中阿含163經》(CBETA,T01,no.26,p.693,a9-12)；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(MN11218)。
- (31)《中阿含163經》(CBETA,T01,no.26,p.693,a12-16)；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(MN11218)。
- (32)《中阿含162經》(CBETA,T01,no.26,p.692,a5-6)；對應的巴利經文為《相應部尼柯耶》(MN11244)。