

編者序

釋開仁

印順導師著作等身，而其《成佛之道》及《佛法概論》二書始終深受廣大群眾的喜愛，亦為海內外許多佛學課程的必讀入門書。藉此二書廣博的內容，可讓初學者平穩踏實地邁入浩瀚的佛法大海；因此將其形容為「如鳥雙翼、如車兩輪」，應該有很多人會深表同感。

《佛法概論》，顧名思義就是要介紹佛法大海的樣貌，當然，首先要理解導師是如何定義「佛法」，其在「緒言」中有說：「佛的法，是根本的；諸佛常法與入佛法相的佛法，是豎貫的、深入的；融貫的佛法，是旁通的。千百年來流行於人間的佛法，不外乎契合這三者而構成。」（《佛法概論》p.3）而且，他於「自序」中堅定地以為：「緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以《阿含經》是三乘共依的聖典。」（《佛法概論》p.a1）

曾經聽聞有人說：「導師的《佛法概論》，雖說原名是《阿含講要》，但其不少觀點乃立足於龍樹學的立場來詮釋《阿含》的，感覺思想已有後代論師的見解，顯得不純。」由於當年的我無法提出任何明確的說明，確實只能記在心理；然而，今日我才明了，導師其實並非不了解這種情況，而應從另一個角度欣賞這種研究《阿含》的特色才對。如導師曾說：

《中論》的抉擇《阿含經》義；《智論》的引佛為長爪梵志說法，《眾義經》偈等來明第一義諦，不是呵斥聲聞，不是偏讚大乘，是引導學者復歸於釋尊本義的運動。唯有從這樣的思想中，能看出大小乘的分化由來，能指斥那些畸形發展而遺失釋尊本義的亂說！中觀學能抉擇釋尊教義的真相，能有助於佛教思想發展史的理解，這是怎樣的值得我們尊重！（《中觀今論》p.a4-a5）

阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。（《佛法概論》p.a1）

以此基準研究《阿含》，當然會引用龍樹論的引證或論述架構其早期教法的樣貌了。另外，導師亦中肯的點出：

《雜阿含經》（即《相應阿含》，《相應部》），是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行為主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根

源，後來的部派分化，甚至大乘「中觀」與「瑜伽」的深義，都可以從本經而發見其淵源。這應該是每一位修學佛法者所應該閱讀探究的聖典。《《雜阿含經論會編（上）》p.a1）

釋尊自稱所說的法「如爪上塵、如掌中葉」，在數量上雖然不多，但此等正法的效用，已足夠引領眾生契入真實諦如的法性了。此外，導師更表示其研究《阿含》的動機，乃希望「澄其流，正其源」，以期弘揚更為適應人心的佛法，如說：「著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來。」（《華雨集第四冊》p.2）

此本講義的編輯緣起，首要感謝厚觀院長讓編者有機會於 2009 年 9 月至 2010 年 6 月在慧日講堂習講《佛法概論》，也因為教學的關係，才有動力將整本書的內容用心地、反複地細讀幾遍，並在教學相長的過程中，完成了這本編著。說實在的，這當中還有不少善緣助我完工，諸如：一、內文的科判，實是與圓融法師合力完成的。二、腳注方面，除多年的筆記外，亦參考了章慧法師的資料。三、全書的大科，後來也發現與有信法師、章慧法師的看法雷同（與續明法師所科的境行果不同）。其他方面就不再一一說明。

除上，藉此因緣至誠感謝「印順文教基金會」授予印順導師的著作權，得於 2008 年出版《成佛之道講義》，如今才有促成出版《佛法概論講義》的因緣，內心的法喜著實無以言表。如今，這兩本「如鳥雙翼、如車兩輪」的教材順利出版，希望能帶給眾生學習的方便，以及圓滿自利利他的弘願。

序於般若精舍

2014.10.18

目次

自序.....	001-004
緒言.....	005-008
第一章·法與法的創覺者及奉行者.....	009-026
第二章·教法.....	027-046
第三章·有情——人類為本的佛法.....	047-062
第四章·有情與有情的分析.....	063-078
第五章·有情的延續與新生.....	079-090
第六章·有情流轉的生死根本.....	091-102
第七章·關於有情流轉的業力.....	103-118
第八章·佛法的心理觀.....	119-136
第九章·我們的世間.....	137-152
第十章·我論因說因.....	153-164
第十一章·緣起法.....	165-176
第十二章·三大理性的統一.....	177-194
第十三章·中道泛論.....	195-208
第十四章·德行的心素與實施原則.....	209-224
第十五章·佛法的信徒.....	225-238
第十六章·在家眾的德行.....	239-258
第十七章·出家眾的德行.....	259-278
第十八章·戒定慧的考察.....	279-310
第十九章·菩薩眾的德行.....	311-340
第二十章·正覺與解脫.....	341-358

《佛法概論》自序

一、成書的因緣 (p.a1) ¹

(一) 阿含講稿的發表獲得同情

三十三年秋，我在北碚漢藏教理院，講《阿含講要》，十三講而止。講稿陸續發表於《海潮音》，由於文字通俗，得到讀者不少的同情，但這還是沒有完成的殘稿。

(二) 改寫成書的篇章

今春（*民國三十八年）講學廈島，才將原稿的十三講，除去第一講〈阿含經的判攝〉，把其餘的修正、補充而重編為九章，即今第三章到十二章。其中第七章，是採用舊作〈行為的價值與生命〉而改寫的。

前面又補寫緒言與初二章，略論佛法的根本——三寶。

又寫了十三章到二十章——第八章，說明學佛者淺深不等的行證。

二、宣講阿含經的根本立場 (p.a1-p.a2)

(一) 從「實相一味，大小異解」的觀點來理解阿含經

1、從龍樹的中觀論所得的信解

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。²

2、應以超大小的立場，來解讀三乘共依的阿含經

緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以《阿含經》是三乘共依的聖典。

當然，阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者、離開小乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味、大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲、利他的積極性等，也有所理會。

(二) 刺透大小、苦樂兩邊的全新方便

1、適應時代性的大小乘佛法，各具特色

深深的覺得：

初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。

¹ 印順導師《華雨集》第五冊，(p.19-p.20)：

三十三年下學期，在漢藏教理院講《阿含講要》。第一章「阿含經之判攝」，提出了四《阿含經》的不同宗趣，這就是龍樹「四悉檀」的依據。這表示了四部「阿含」的編集方針：《雜阿含經》是「第一義悉檀」，其他的或重在「對治」，或重在啟發的「為人生善」，或是適應印度宗教以誘化「世間」。當時所講的，主要是境相部分。

三十八年在廈門，刪去第一章，自己補寫了幾章，說明聲聞與菩薩的行果，改名為《佛法概論》。這部書，依《阿含經》；依龍樹所決了的「阿含」深義，明三法印即是一實相印；又補入龍樹所說的菩薩道——二道，五菩提。

² 《大智度論》卷 10〈1 序品〉：「佛法無大、無小，無內、無外，一切皆得修行。譬如服藥，以除病為主，不擇貴賤大小。」(大正 25，130b22-24)

大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」³；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」⁴的，確有它獨到的長處！⁵

2、釋尊應機施設適應苦樂根性的聲聞法與菩薩法

佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。⁶

應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行、厭世的沙門根性；

菩薩法，主要是適應於樂行、事神的婆羅門根性。

3、抉擇、貫通與洗鍊流行中的佛法，希望取得適應當代時機的新方便

這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！

所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。

我從這樣的立場來講《阿含經》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！⁷

（三）別立書名的用意

為了避免一般的——以《阿含經》為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》。

³ 《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉(大正9, 8c10)。

⁴ 《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉(大正9, 10a19)。

⁵ 印順導師《佛在人間》，(p.69-p.70)：

《法華經》說：「正直捨方便，為說無上道」；「更以異方便，助顯第一義」。這意思是說：釋迦佛現出家相，而化厭離的聲聞根性，說二乘究竟，是方便門；這樣的方便，現在要捨除，顯出大乘的真義。但不能沒有方便，要用特殊的方便法門。

大乘新起的異方便，據經上說：即是修塔廟、供莊嚴具、禮佛、念佛、讚佛等。如說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道」。大乘的異方便，是以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸請。這即是《十住毘婆沙論》的「易行道」；〈入法界品〉的十大行願。大乘重於人間的積極救濟，又發展為適應一般民間的宗教情緒。以此熏習成深刻純正的信仰，從此引他發大悲心，修菩薩行。

先用方便善巧，教他培福德，長信心，充滿了莊嚴喜樂的情緒，不像聲聞乘的重智慧，淡泊精苦。佛法本來是：「生天及解脫，自力不由他」。等到大乘法發展後，他力加持的思想，才逐漸發達。

⁶ 另參見：印順導師《華雨集》第四冊〈法海探珍〉，(p.100-p.102)。

⁷ 印順導師《華雨集》第四冊，(p.1-p.2)：

其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教》「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。所以三十八年完成的《佛法概論》「自序」就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

三、以體現於法的見地來讀此書 (p.a2-p.a3)

(一) 佛法以智導行而達至究竟

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。

(二) 佛法與佛學之同異

從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理、有系統的說明，使它學術化；但佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。

(三) 佛法以信、解、行、證來體證法

佛法的「正解」，也決非離開「信」、「戒」而可以成就的。「法」為佛法的根本問題，信、解、行、證，不外乎學佛者傾向於法、體現於法的實踐。

(四) 本書稱為「佛法」概論的用意所在

所以本論雖是說明的，可說是佛法而學的，但仍舊稱為《佛法概論》，保持這佛法的根本立場。

我願意讀者，本著這樣的見地去讀它！

四、感謝印行流通的因緣 (p.a3)

舊稿積壓了四、五年，由於廈島講學因緣，才續寫完成，得以印行流通。這一切，都得到學友妙欽法師的助力，特附此誌謝！

民國三十八年八月二十一日，校畢序。

【附錄】：續明法師〈讀印順法師的《佛法概論》〉（收於《法海微波》，p.288-p.289）

總論三寶	第一章、法與法的創覺者與及奉行者
總論教法	第二章、教法
境 (為學佛者所應信解的境：事、理)	第三章、有情——人類為本的佛法 第四章、有情與有情的分析 第五章、有情的延續與新生 第六章、有情流轉的生死根本 第七章、關於有情流轉的業力 第八章、佛法的心理觀 第九章、我們的世間 第十章、我論因說因 第十一章、緣起法 第十二章、三大理性的統一
行 (說明學佛者所應起的若淺若深的行)	第十三章、中道泛論 第十四章、德行的心素與實施原則 第十五章、佛法的信徒 第十六章、在家眾的德行 第十七章、出家眾的德行 第十八章、戒定慧的考察 第十九章、菩薩眾的德行
果 (略論由不同的行踐所得的果證)	第二十章、正覺與解脫

《佛法概論》緒言

一、佛法應解說為佛的法 (p.1)

(一) 佛與法是結合詞

「佛法」，為佛與法的結合詞。

佛是梵語佛陀 (*buddha) 的略稱，其義為覺者。

法是梵語達磨 (*dharma) 的義譯，精確的定義是軌持，即不變的軌律。

(二) 解說為「佛的法」的理由

佛與法的綴合¹語，應解說為佛的法。

本來，法是「非佛作亦非餘人作」的；²本來如此而被稱為「法性法爾」的；有本然性、安定性、普遍性，而被稱為「法性、法住、法界」的。³

這常遍的軌律，何以要稱為佛法？因為這是由於印度釋迦牟尼佛的創見，而後才流行人間的；「佛為法本，法由佛出」⁴，所以稱之為佛法。

二、依「佛的法」而引申的兩項意義 (p.1-p.2)

依「佛的法」而引伸其意義，又得兩個解說：

(一) 諸佛常法

一、「諸佛常法」：法是本來如此的；佛是創覺世間實相者的尊稱，誰能創覺此常遍的軌律，誰就是佛。不論是過去的、現在的、未來的佛，始終是佛佛道同；釋迦佛的法，與一切佛的法平等平等。⁵

(二) 入佛法相

二、「入佛法相名為佛法」：法是常遍的，因佛的創見而稱之為佛法。佛弟子依佛覺證而流出的教法去修行，同樣的覺證佛所覺證的，傳布佛所傳布的，在佛法的流行中，解說、抉擇、闡發了佛的法，使佛法的甚深廣大，能充分的表達出來。這佛弟子所覺、所說的，當然也就是佛法。⁶

¹ 綴合：連綴組合。(《漢語大詞典(九)》，p.925)

² 《雜阿含經》卷 12(299 經)(大正 2，85b24-29)：

佛告比丘：緣起法者，非我所作，亦非餘人作，然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別、演說、開發、顯示：所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。

³ (1) 《雜阿含經》卷 12(296 經)(大正 2，84b13-26)。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.236)：

「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「法性」。法是安住的，確立而不可改的，所以叫「法住」。法是普遍如此的，所以叫「法界」。

(3) 參見：印順導師《佛法概論》第十章，(p.141-144)；《性空學探源》，(p.17-p.21)。

⁴ 《佛說月喻經》卷 1(大正 2，544c3-4)；《雜阿含經》卷 3(80 經)(大正 2，20b6-7)。

⁵ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 15(大正 22，105b19-29)。

⁶ (1) 《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25，66b21-22)：

（三）小結：把握佛法的特質，來抉擇流行中的論述

這兩點，是佛法應有的解說。但我們所知的諸佛常法，到底是創始於釋迦牟尼佛，依釋尊的本教為根源的；佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合釋尊根本教法的特質。所以應嚴格的貫徹這一見地，抉擇流行中的諸佛常法與弟子的論述。

三、融攝善法以適應不同的時空，為佛法應有的精神（p.2-p.3）

（一）釋尊未說的善法還很多

此外，「世間一切微妙善語，皆是佛法」（南傳《增支部》）。釋尊說：「我所說法，如爪上塵；所未說法，如大地土」（升《攝波經》），⁷這可見有益身心家國的善法，釋尊也多有不曾說到的。

（二）真實而正確的事理，為根本佛法所含攝與流出

釋尊所覺證而傳布的法，雖關涉極廣，但主要是究盡法相的德行的宗教。佛法是真實的、正確的，與一切真實而正確的事理，決不是矛盾，而是相融貫的。其他真實與正確的事理，實等於根本佛法所含攝的、根本佛法所流出的，所以說「一切世間微妙善語，皆是佛法」。⁸

復次，如是我聞，是阿難等佛大弟子輩說，入佛法相故，名為佛法。

- （2）相關：《摩訶僧祇律》卷 13（大正 22，336a21）；《四分律》卷 11（大正 22，639a16）；
《根本說一切有部毘奈耶》卷 26（大正 23，771b22）。

- ⁷（1）《雜阿含經》卷 15（404 經）（大正 2，108a24-b12）：

爾時，世尊與諸大眾，到申恕林，坐樹下。爾時，世尊手把樹葉，告諸比丘：此手中葉為多耶？大林樹葉為多？比丘白佛：世尊手中樹葉甚少，彼大林中樹葉，無量百千億萬倍，乃至算數譬類不可為比。如是，諸比丘！我成等正覺，自所見法，為人定說者，如手中樹葉。所以者何？彼法義饒益，法饒益，梵行饒益，明慧正覺、向於涅槃。如大林樹葉，如我成等正覺，自知正法，所不說者，亦復如是。所以者何？彼法非義饒益，非法饒益，非梵行饒益、明慧正覺、正向涅槃故。

對應 SN 56:31 (Simsapā)。

- （2）《瑜伽師地論》卷 64（大正 30，654c13-18）：

此中應知四因緣故宣說如是不可記事：或有無故不可記別……；或有能引無義利故不可記別——如《升攝波葉喻經》中如來自言：我所證法乃有爾所而不宣說，何以故？彼法不能引義利故。

《瑜伽論記》卷 24：「言教升攝波葉者，舊云申恕林記也。西方有樹，名升攝波，其形似此方胡椒樹。此則如來對於慶喜願知無盡之譬也。」（大正 42，855a4-7）

- （3）《中陰經》卷 2〈8 三世平等品〉（大正 12，1066c1-7）：

世尊重說頌曰：過去非今有，現在亦復然，當來彌勒身，教化無差別。我今說少少，如人爪上塵，欲說世界盡，誰能究盡者？今雖處中陰，移坐無想天，地獄對門人，聞法乃得悟。

- （4）《大智度論》卷 2（大正 25，66b2-20）；《瑜伽師地論》卷 95（大正 30，844c12-14）。

- ⁸（1）漢譯《增壹阿含經》的出處待考。

然而，《增支部》（第 8 集·第 8 經）（AN. iv. 164）：

yaṃ kiñci subhāsitaṃ sabbaṃ taṃ tassa bhagavato vacanaṃ arahato sammāsambuddhassa.

任何善說之語皆是世尊阿羅漢正等覺之語。

- （2）《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，66b6-20）：

復次，如《釋提桓因得道經》，佛告憍尸迦：「世間真實善語、微妙好語，皆出我法中。」如讚佛偈中說：「諸世善語，皆出佛法，善說無失，無過佛語。餘處雖有，善無過語，一

※論師「離經所說，終不敢言」的妄執

這可見，「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言」(《大毘婆沙論》)，⁹實在不夠了解佛法！

(三) 小結

在佛法的流行中，融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空，這是佛法應有的精神。

四、人間的佛法是以「根本」、「豎貫、深入」和「旁通」三者所構成 (p.3)

佛的法，是根本的；諸佛常法與入佛法相的佛法，是豎貫的、深入的；融貫的佛法，是旁通的。千百年來流行於人間的佛法，不外乎契合這三者而構成。

- 1、根本的：釋迦佛所創見之法
- 2、豎貫的：諸佛共證平等之法
深入的：佛弟子從證出教之法
- 3、融貫的：與佛法（釋迦本教）不相礙之善法

切皆是，佛法之餘。…」

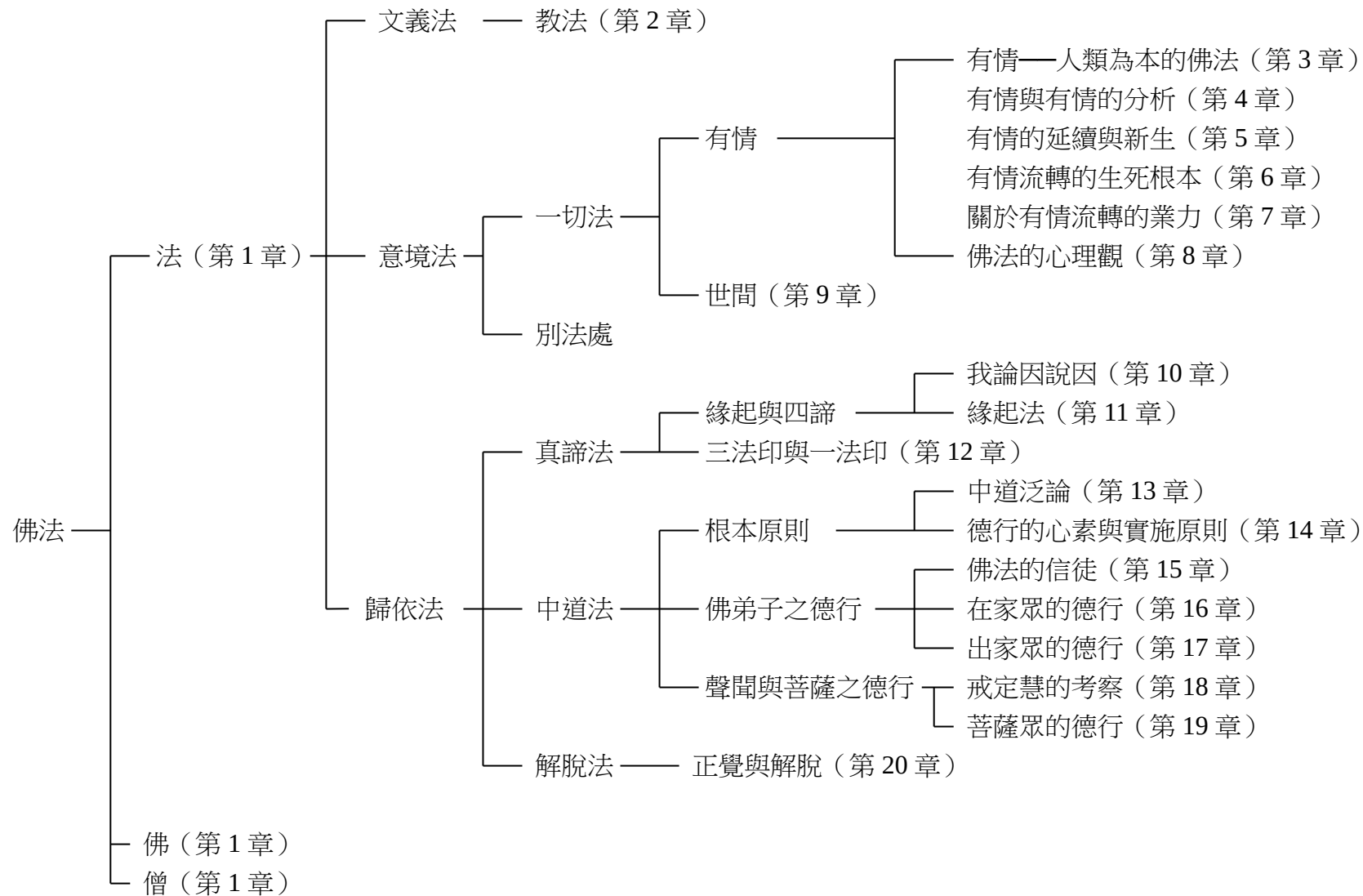
另參考《摩訶般若波羅蜜經》卷 9(大正 8，285c)。

(3)《成實論》卷 1〈6 三善品〉(大正 32，243c2-5)：

是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等，皆傳佛語。如比[毘]尼中說：佛法名佛所說，弟子所說，變化所說，諸天所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說。

⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 50(大正 27，259b23-24)。

【附錄】：編者對全書之冠科



第一章、法與法的創覺者及奉行者

第一節、法

一、「法」是三寶的核心，約可分為三類 (p.5)

從佛法流行人間說，佛陀與僧伽是比法更具體的、更切實的。但佛陀是法的創覺者，僧伽是奉行佛法的大眾，這都是法的實證者，不能離法而存在，¹所以法是佛法的核心所在。

那麼，法是什麼？²在聖典中，法字使用的範圍很廣，如把不同的內容，條理而歸納起來，可以分為三類：

- 一、文義法；
- 二、意境法；
- 三、(學佛者所) 歸依 (的) 法。

二、別釋三類「法」 (p.5- p.6)

(一) 文義法 (p.5- p.6)

1、表詮法義的符號——名句文身

釋尊說法，重在聲名句文的語言，³書寫的文字，以後才發達使用起來。⁴語言與文字，

¹ (1) 《雜阿含經》卷 44 (1188 經) (大正 2, 321c19-322a7)：

爾時，世尊獨靜思惟，……復作是念：「無有諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、天神、世人能於我所戒具足勝、三昧勝、智慧勝、解脫勝、解脫知見勝，令我恭敬宗重，奉事供養，依彼而住者。唯有正法令我自覺，成三藐三佛陀者，我當於彼恭敬宗重，奉事供養，依彼而住。所以者何？過去如來、應、等正覺亦於正法恭敬宗重，奉事供養，依彼而住；諸當來世如來、應、等正覺亦於正法恭敬宗重，奉事供養，依彼而住。」

(2) 《別譯雜阿含經》卷 5 (101 經) (大正 2, 410a3-21)；《大智度論》卷 22 〈1 序品〉 (大正 25, 228b7-27)。

² (1) 印順導師《以佛法研究佛法》〈「法」之研究〉，(p.104)：

我在《佛法概論》，曾類別為文義法，意境法，歸依法。而歸依法中，又有真實法，中道法，解脫法（第一章第一節）。現在看來，依法的不同意義而作不同的分類，是可以的。但從含義的不同，發展的傾向，以探求法的根本意義，還嫌不夠。所以再以「法」為對象，而作進一步的探究。

此文的大綱為：一、序起。二、聖道現見的正法。三、法與義・法與律的對立。

四、傳承中的無比法與妙法。五、法輪與轉法輪。六、意識所識的法。

請參見【附錄一】

(2) 另參：木村泰賢著・歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》(商務，1968.4.1)，p.69-70。

³ 關於「名句文身」之特殊的定義，如《俱舍論》卷 5 〈2 分別根品〉 (大正 29, 29a11-15)。

⁴ (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》，(p.15)：「古代的結集，不可設想為現代的編集。在當時，並沒有書寫記錄作依據。一切佛法的結集，全由聖弟子，就其記憶所及而誦（誦是聞誦、背誦，與讀不同）出來的。」

可以合為一類。因為語、文雖有音聲與形色的差別，而同是表詮法義的符號，可以傳達人類（一分眾生也有）的思想與情感。⁵如手指的指月，雖不能直接的顯示月體，卻能間接的表示它，使我們因指而得月。⁶

由於語言、文字能表達佛法，所以也就稱語、文為法；但這是限於「表詮」佛法的。如佛滅初夏，王舍城的五百結集，就稱為「集法藏」。⁷

2、能詮的語文法有二類

然此「能詮」的語、文法，有廣狹二類：

(1) 廣義

一、凡是表詮佛法的語、文，都可以稱為法，這是廣義的。

(2) 狹義

二、因佛法有教授與教誡二類，⁸在教化的傳布中，佛法就自然地演化為「法」與「毘奈耶」二類。等到結集時，結集者就結集為「法藏」與「毘奈耶藏」。與毘奈耶藏相對的法藏，那就局限於經藏了。

(二) 意境法 (p.6- p.7)

1、《成唯識論》對法的定義

《成唯識論》說「法謂軌持」，⁹軌持的意義是「軌生他解、任持自性」。¹⁰這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。

2、意境法有兩類：別法處及一切法

在這意境法中，也有兩類：¹¹

(2) 印順導師《佛法概論》第二章，(p.33)：「西元前一世紀，開始有書寫的文字記錄。這是佛教的初期聖典。」

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.521-522)：「十八部的分化完成，約為西元前 100 年頃。彼此對立，互相爭論，時局又異常混亂，促成了書寫三藏的運動。聖典的書寫，因部派而先後不同，大抵都在西元前一世紀中。大乘的興起，正就是這一時代，也就說到聖典的書寫記錄了。」

⁵ 有關「表詮的符號」，如《俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉(大正 29，29a24-29)：

語是音聲，非唯音聲即令了義。云何令了？謂語發名，名能顯義，乃能令了；非但音聲皆稱為語。要由此故，義可了知。如是音聲方稱語故。何等音聲令義可了？謂能說者，於諸義中已共立為能詮定量。

⁶ 《大智度論》卷 9〈1 序品〉(大正 25，125a29-b5)。

⁷ 《摩訶僧祇律》卷 32(大正 22，491b26-c1)。

⁸ (1) 教授，anu+√vad (說)。教誡，anu+√śās (懲罰、教訓、命令、指示)。(M.W. to rule, govern; to order; to teach, direct, advise, address; to punish, chastise, correct. p.39b)。

另參：《梵和大辭典》，p.145。惠敏法師、關則富著《大乘止觀導論》，p.16-19。

(2) 教授：把知識技能傳授給學生。(《漢語大詞典(五)》，p.449)

教戒：教導和訓戒。(《漢語大詞典(五)》，p.446)

教誡：同「教戒」。(《漢語大詞典(五)》，p.450)

(3) 印順導師《佛法概論》第二章，(p.27-p.28)。

⁹ 《成唯識論》卷 1(大正 31，1a24)。

¹⁰ 《百法明門論纂》卷 1：「言法者，軌生物解，任持自性之義。」(《已新續藏》48，327b22-23)

¹¹ 菩提長老《佛陀的話語》第九章之「導論」：「前五處和它們的所緣境明顯易懂，但是要明白第六對，意 (mano) 和法 (dhammā)，則有些困難。如果把這一對與其他內五處和外五處並列來看，我們就能理解意根是意識 (manoviññāṇa) 生起的基礎，而法塵是意識的所緣境。根

〔1〕五識各別了別的境及意識不共了別的別法處

一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。

〔A〕前五識

其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。

〔B〕意識

意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。¹²

〔2〕意識能了知一切法——六識所各別了知的境

二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。¹³

〔三〕歸依法（p.7- p.11）

1、總標學佛者所歸依的法，不可著在文義法與意境法上（p.7）

法，是學佛者所歸依的。

〔1〕簡別文義法的局限

約歸依法說，不離文義法，又不可著在文義法，因為文義只是佛法流傳中的遺痕；

〔2〕簡別意境法的局限

也不可落在意境法，因為這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。

〔3〕學佛者所歸依的法有三類

學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。

2、詳述三類歸依的法（p.7）

〔1〕中道法

〔A〕中道是歸依法的根本中心，是善的德行（p.7）

其中根本又中心的，是中道的德行，是善。

〔A〕總述「法」為八正道

釋尊說：「邪見非法，正見是法，乃至邪定非法，正定是法。」（《雜阿含經》

據這種解釋，“意”被視為一種被動的意識流，主動的概念性意識從中出現，而“法塵”純粹是心的所緣，就是我們的思緒，想像，和回憶所抓取的對象。阿毗達摩和巴利注釋書對意處和法處則有不同的定義。他們認為意處包括所有類別的意識，也就是說，意處包括所有六種意識。他們還認為，前五處所不包涵的其他所緣構成了法處。法處包括其他三種名蘊——受，想，行——也包括那些不能通過前五根感受到的微細色法。至於這種解釋是否符合原始佛法的教義，則是一個懸而未決的問題。」

¹² 印順導師《佛法概論》第四章，(p.61-p.62)：「意處是精神的源泉。依五處發前五識，能見五塵；依意處生意識，能知受、想、行——別法處，也能遍知過去未來，假實等一切法。」另請參見【附錄二】

¹³ 印順導師《如來藏之研究》，(p.30)：「法界（dharma-dhātu），《雜阿含經》已經說到了。在十八界中，與意根界、意識界相關的，是法界。依古人解說，法界的內涵極廣，十七界以外的，都屬於法界。如約意識能知一切法來說，一切法都可以攝屬法界。」

卷二八・七八二經)¹⁴正見、正志、正語、正業、正命、正勤、正念、正定——八正道，為中道法的主要內容。¹⁵

(B) 舉佛說的中道行

a、初轉法輪時所說：離苦樂二邊的中道即是八正道

當釋尊初轉法輪時，一開口就說：「莫求欲樂，極下賤業為凡夫行，是說一邊；亦莫求自身苦行，至苦非聖行、無義相應者，是說二邊，……離此二邊，則有中道。」(《中阿含經·拘樓瘦無諍經》)¹⁶這中道，就是八正道。

b、臨入涅槃時所說：所依止的四念處亦不離八正道

到釋尊入滅的時候，又對阿難說：「自歸依，歸依於法，勿他歸依。」(《長阿含經·遊行經》)¹⁷意思說：弟子們應自己去依法而行。所依的法，經上接著說「依四念處行」¹⁸；四念處就是八正道中正念的內容，這可見法是中道的德行了。

(C) 小結：據善行為「法」而了知不善為「非法」，且二俱應捨

法既然是道德的善行，那不善的就稱為非法。釋尊的《筏喻經》說「法尚應捨，何況非法」，¹⁹正是這個意思。

B、中道稱為法的理由 (p.8)

中道——正道的德行，為什麼稱為法？

(A) 八正道是古仙人道

法的定義是軌持，軌是軌律、軌範；²⁰持是不變、不失；不變的軌律，即是常道。

八正道，不但合乎道德的常道，而且就是「古仙人道」²¹，有永久性、普遍性，是向上、向解脫的德行的常道。

(B) 印度人心目中的達磨——法

a、吠陀的「陀利」與「法」之關係

這不妨再看得遠些：在印度古代文明的《吠陀》中，「陀利」一詞，泛指一切軌律。到後來，軌律的思想分化了，凡是良善的俗習、道德的行為、具體或抽象的軌律，改稱為達磨——法，而陀利卻被專用在事相的儀式上。

¹⁴ 《雜阿含經》卷 28(782 經)(大正 2，202c5-6)。

¹⁵ 《長阿含·2 遊行經》卷 4(大正 1，25a25-b2)：

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。

¹⁶ 《中阿含·169 拘樓瘦無諍經》卷 43〈2 根本分別品〉(大正 1，701b28-c13)。

¹⁷ 《長阿含·2 遊行經》卷 2(大正 1，15b7)。

¹⁸ 《長阿含·2 遊行經》卷 2(大正 1，15b7-13)。

¹⁹ 《中阿含·200 阿梨吒經》卷 54 (大正 1，764c12-14)；《增壹阿含·5 經》卷 38〈43 馬血天子問八政品〉(大正 2，760a26)；Majjhima I, p.135。

²⁰ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.233-p.234)：

八正道為什麼稱為法？法從字根 dhṛ 而來，有「持」——任持不失的意義。八正道是一切聖者所必由的，解脫的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。依聖道的修習成就，一定能體現甚深的解脫。

²¹ 《雜阿含經》卷 12(287 經)(大正 2，80c27-29)。

b、婆羅門教義中，「法」有真理與合理行為的意義

佛世前後，婆羅門教製成《法經》，又有許多綜合的《法論》，都論到四姓的義務、社會的法規、日常生活的規定。²²印度人心目中的達磨，除了真理以外，本注重合理的行為。如傳說中輪王的正法化世，也就是德化的政治。²³

(C) 小結：佛法的中道德行，是達磨的第一義

釋尊所說的法，內容自然更精確、更深廣，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是達磨的第一義。

(2) 解脫法 (p.9)

中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行。在向上的善行中^{中道法}，有正確的知見^{真諦法}，有到達的目的^{解脫法}。向上向解脫的正行，到達無上究竟解脫的實現；這實現的究竟目的——解脫，也稱為法。

經中稱它為無上法、究竟法，也稱為勝義法。²⁴如《俱舍論》(卷一)說：「若勝義法，唯是涅槃。」²⁵這是觸證的解脫法，如從火宅中出來，享受大自然的清涼，所以說如「露地而坐」²⁶。

釋尊初成佛時的受用法樂，就是現證解脫法的榜樣。

(3) 真諦法：緣起和四諦 (p.9)

說到正確的知見，這不但正知現象的此間、所達到的彼岸，也知道從此到彼的中道。這不但認識而已，是知道它確實如此，知道這是不變的真理。

這是說「緣起」：知道生死眾苦是依因而集起的；惟有苦集(起)的滅，才能得到眾苦的寂滅，這非八正道不可。

這樣的如實知，也就是知四真諦法：「苦真實是苦，集真實是集，滅真實是滅，道真實是道」。²⁷

這四諦也稱為法——如初見真諦，經上稱為「知法入法」；「不復見我，唯見正法」；

²² (1) 印順導師《以佛法研究佛法》，(p.72)：

繼承三吠陀的梵書系統，以祭司主持的祭典為對象的，是《天啟經》。根據民族的宗教習俗，以家庭祭儀為中心而規定說明的，是《家庭經》。以社會法制為中心而說明規定的，是《法經》(法論又從此產生)。這三者，包括個人、家族、社會、國家的一切生活，把他安放在宗教的基礎上，完成堅強傳統的禮教。

(2) 高楠順次郎、木村泰賢合著(高觀廬譯)《印度哲學宗教史》，p.316(商務出版，民國 77.1)：在修多羅三典中，此方而實為《法經》之任務。印度學者對於法經，以日常生活之規定(sāmayācārika)為其定義。蓋法(dharma)者規律之意，凡習慣、法規、道德，皆當以此為正當規律而遵守也。

²³ (1) 《長阿含·30 世記經》卷 18〈3 轉輪聖王品〉(大正 1，119c22-25)：

以正法治化，勿使偏枉，無令國內有非法行，身不殺生，教人不殺生、偷盜、邪淫、兩舌、惡口、妄言、綺語、貪取、嫉妬、邪見之人，此即名為我之所治。

(2) 《長阿含·6 轉輪聖王修行經》卷 6(大正 1，39a21-42b19)。

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 181：「契經說：一切法中涅槃最勝，有為法中聖道最勝。」(大正 27，910c19-20)

²⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉(大正 29，1b9-11)。

²⁶ 《妙法蓮華經》卷 2〈3 譬喻品〉(大正 9，12c11-15)；釋德清述《法華經通義》卷 2(《已新續藏》31，538b5-7)。

²⁷ 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1(大正 12，1112a24-b4)。

「於法得無所畏」。能見真諦的智慧，稱為「得法眼淨」。²⁸

釋尊的「初轉法輪」，就是開示四諦法。²⁹

3、中道統一了真諦與解脫 (p.10)

這三類歸依法中，正知解脫、中道與變動苦迫的世間是真實，中道是善行，觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。

(1) 真諦法

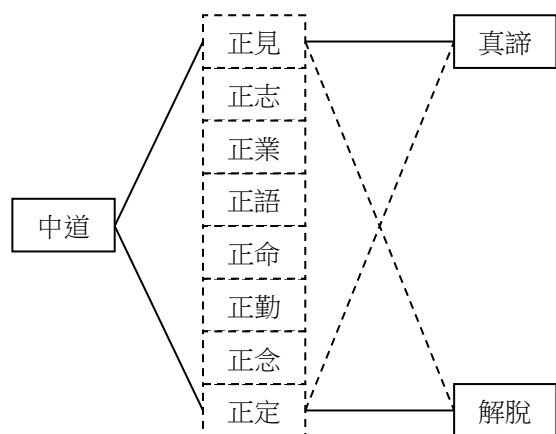
八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端；在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

(2) 解脫法

同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。³⁰這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

(3) 中道法

也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



²⁸ (1)《雜阿含經》卷 10(262 經)(大正 2, 67a8-19); 卷 11(281 經)(大正 2, 77b29-78a16)。

(2) 參見：印順導師《佛法概論》第二十章，(p.259-260)。

²⁹ 《雜阿含經》卷 15(379 經)(大正 2, 103c14-104a28)：

爾時、世尊告五比丘：「此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。……復次、苦聖諦，知當復知，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。……

復次、比丘！此苦聖諦，已知已知出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。……諸比丘！我於此四聖諦，三轉、十二行，不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵，沙門、婆羅門，聞法眾中，為解脫，為出，為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。

我已於四聖諦、三轉、十二行，生眼、智、明、覺故，於諸天、魔、梵，沙門、婆羅門，聞法眾中，得出，得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提」。

爾時、世尊說是法時，尊者憍陳如，及八萬諸天，遠塵、離垢，得法眼淨。……世尊於波羅奈國仙人住處鹿野苑中轉法輪，是故此經名轉法輪經。

(參見：SN.56.11~12 Tathāgatena vuttā)

³⁰《中阿含·189 聖道經》卷 49 (大正 1, 735b-736c); 印順導師《佛法概論》第十七章，(p.221-228)。

第二節、佛法的創覺者——佛

一、覺苦覺樂覺中道 (p.11-p.13)

(一) 佛陀的一生 (p.11)

佛法的創說者釋迦牟尼佛，是中印度迦毘羅國王子。少年時代，享受人間的五欲。二十九歲的春天，忽然不顧社稷與家庭，踰城出家去了。從此過著謹嚴淡泊的生活，一直到八十歲。

(二) 佛陀出家的真義 (p.11-p.12)

1、因世間大苦的自覺而尋求解脫之道

釋尊的所以出家，依《中阿含經·柔軟經》說：釋尊到野外去遊散，順便看看田間的農人；看了農作的情形，不覺引起無限的感慨。不忍貧農的饑渴勞瘁又不得不繼續工作，不忍眾生的自相殘殺，不忍老死的逼迫。³¹

這種「世間大苦」的感覺，是深切的經驗，是將自己的痛苦與眾生的痛苦打成一片，見眾生的痛苦而想到自己的痛苦。釋尊經此感動，不滿傳統的婆羅門教與政治，自憫憫人，於是不忍再受王宮的福樂，為了探發解脫自我與眾生苦迫的大道，決意擺脫一切去出家。

2、勘破自我與我所有的世間來救護世間

出家，是勘破家庭私欲佔有制的染著，難捨能捨，難忍能忍，解放自我為世界的新人。³²眾生這樣的愚昧，五濁惡世³³的人間又這樣的黑暗！浮沈世海的人類，為世間的塵欲所累，早已隨波逐浪，自救不了。那不妨從黑漆繚繞³⁴的人間——傳統的社會中解放出來，熱腸而冷眼的去透視人間。鍛鍊自己，作得主，站得穩，養成為世為人的力量。釋尊不從自我的立場看世間，才能真正的理解世間、救護世間。

3、小結

看了釋尊成佛以後的遊化人間、苦口婆心去教化人類的事實，就明白釋尊出家的真意。

(三) 佛陀覺悟中道而成佛 (p.12-p.13)

在出家修學的過程中，釋尊又有一番新的覺悟。原來當時印度流行的新宗教，主要的為定樂與苦行。

1、定樂不徹底

禪定中，如無所有定與非想非非想定，釋尊都曾修學過，³⁵但覺得這還是不徹底的，

³¹ 《中阿含·117 柔軟經》卷 29〈1 小品〉(大正 1, 607c4-608a29)。詳參《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 3(大正 24, 113c24-114a21)。

³² 參見：印順導師《佛法概論》第十七章，(p.217-p.219)。

³³ (1) 五濁惡世：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。

(2) 《雜阿含經》卷 32(906 經)(大正 2, 226b26-c29)。

³⁴ 繚繞：纏擾不休。圍繞；纏繞。(《漢語大詞典(九)》，p.1034)

³⁵ 釋尊於二十九歲偷逃出城，出家當遊方修行僧。依次拜訪阿羅邏迦藍(Ārāḍa Kālāma)和優陀羅摩子(Udraka Rāmaputra)兩位修定仙人。據說跟阿羅邏迦藍學習無所有處定；而跟

不能由此正覺人生的實相。

2、苦行於人於己皆無益

因此又到苦行林中與苦行者為伍，經歷六年的苦行，但末了覺得這也不是正道。約克制情欲說，苦行似乎有相當的意義，但過分的克己，對於人類與自己，有何利益？

3、小結

這樣否定了定樂與苦行，以敏銳的智慧，從中道的緣起觀，完成圓滿的正覺。釋尊的正覺，是從己及人而推及世間，徹悟自他、心物的中道。深徹的慧照中，充滿了同情的慈悲。

二、即人成佛 (p.13-p.15)

(一) 佛出人間——含有無神論的情調 (p.13-p.14)

1、釋尊是人間的聖者

釋尊是人間的聖者，這本是歷史的事實。但釋尊又給予深刻的含義說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也。」（《增一阿含經·等見品》）³⁶這是說：佛是人間的正覺者，不在天上。天上沒有覺者，有的是神、梵天、上帝、天主們與他的使者。釋尊是人，不是天上的上帝，也沒有冒充上帝的兒子與使者向人類說教。所以佛法是人間覺者的教化，也不像神教者說經典——《吠陀》、《新舊約》、《可蘭經》等為神的啟示。

2、佛在人間，不在天上

這「佛出人間」的論題，含有無神論的情調。天上，依印度人與一般神教者的看法，是淨潔的、光明的、喜樂的，而人間卻充滿了罪惡、黑暗與苦痛。但釋尊從「佛出人間」、「人身難得」的見地否認它。理智的正覺、解脫的自由，在人間不在天上。所以說「人間於天則是善處」（《增一阿含經·等見品》）³⁷，人間反成為天神仰望的樂土了。

3、應重視人間為正覺的解脫而勵行理智的德行

人生，不但是為了追求外物的五欲樂，也不在乎嘗受內心神秘的定樂，應重視人間，

隨優陀羅摩子學習非想非非想處定。但學習他們所體驗的禪定後，對他們的修行法卻無法感到滿足。（詳參：印順導師著《印度佛教思想史》，p.11-p.12）

³⁶ 《增壹阿含·3經》卷26〈34等見品〉（大正2，693c19-694a5）：

爾時，有一比丘白世尊言：「三十三天云何得生善處？云何快得善利？云何安處善業？」世尊告曰：「人間於天則是善處。得善處、得善利者，生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。彼云何名為安處善業？於如來法中而得信根，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道；彼以學道，戒性具足，諸根不缺，飯食知足，恒念經行，得三達明，是謂名為安處善業。」爾時，世尊便說此偈：「人為天善處，良友為善利；出家為善業，有漏盡無漏。」
「比丘當知：三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故，比丘！於此命終當生天上。」

編按：《佛光阿含藏·增一阿含經（三）》，p.1009，注9：「於此命終當生天上」，按此句意，佛出人間，人間為天之善處，如巴利文《如是語經》（It. vol. 1, p.77）作 Manussattaṃ kho bhikkhave devānaṃ sugatigamanasaṅkhātāṃ（比丘們！人的狀態才可稱為諸天之善趣。）故佛陀應當誡比丘「於此（人間）命終勿生天上。」才順乎義理。

³⁷ 《增壹阿含·3經》卷26〈34等見品〉（大正2，693c19-694a5）。

為正覺的解脫而勵行理智的德行。人類的心眼，早被神教者引上渺茫的天國；到釋尊，才把他們喚回人間。

據傳說：印度的梵天——世界的創造者，為了無力拯救人間，誠懇的請佛為人類說法。³⁸印度的群神，都向釋尊請教，自稱弟子。天帝們需要正覺與解脫，反證他們的愚昧不自由。所以「智者不依天」³⁹，要歸依「兩足尊」⁴⁰（人）的佛陀。

（二）即人成佛——現實與超脫的合一（p.14-p.15）

釋尊出在人間，所以是即人成佛的，是淨化人性而達到正覺解脫的。

1、現實——生身

釋尊是人，與人類一樣的生、老、病、死、飲食、起居、眼見、耳聞；這父母所生身，是釋尊的「生身」。

2、超脫——法身

同時，釋尊有超一般人的佛性，是正覺緣起法而解脫的，這是釋尊的「法身」。

3、小結

釋尊是人而佛、佛而人的。人類在經驗中，迫得不滿現實而又著重現實，要求超脫而又無法超脫。重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以為除了實利，一切是無謂的遊戲。而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來、他方。崇高的超脫、平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊即人成佛，才把這二者合一。由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。⁴¹

三、自覺與覺他（p.15-p.18）

佛陀的正覺，不單是理智的解悟，是明月一般的在萬里無雲的空中，遍照一切，充滿了光明、喜樂與清涼。現在，姑從自覺與覺他說。

（一）自覺（p.15-p.16）

1、佛陀因創覺而被稱為佛陀

佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」⁴²，是「自覺誰稱師」⁴³的自覺。佛法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋

³⁸（1）《中阿含·78 梵天請佛經》卷 19（大正 1，547a-549b）；《長阿含·1 大本經》卷 1

（大正 1，8b-c）；《增壹阿含·1 經》卷 10〈勸請品第十九〉（大正 2，593a-b）。

（2）《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，58a25-29）；卷 7〈1 序品〉（大正 25，109b6-110a10）。

（3）印順導師著《印度佛教思想史》，（p.13）；《華雨集》第二冊，（p.17）。

³⁹《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，73a13-24）。

⁴⁰《雜阿含經》卷 36（1007 經）（大正 2，263b29-c6）。

⁴¹參見：印順導師《佛法概論》第十四章，（p.182）；第二十章，（p.269）。

⁴²《雜阿含經》卷 12（301 經）（大正 2，85c20-86a2）。

⁴³《中阿含·204 羅摩經》卷 56〈3 哺利多品〉：「我最上最勝，不著一切法，諸愛盡解脫，自覺誰稱師。無等無有勝，自覺無上覺，如來天人師，普知成就力。」（大正 1，777b16-19）

「自覺誰稱師」：Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi tr. The Middle Length Discourses of the Buddha (P.T.S. 2001) p.263: "Having known this all for myself, to whom should I point as teacher?"

尊是覺者，應重視他的創覺性。釋尊本是人，而竟被推尊為佛陀了，這因為釋尊在菩提樹下創覺緣起法性，離一切戲論，得到無上的解脫。

2、佛陀的法身——緣起法性

佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢、辟支佛名後得法身」（羅什答慧遠書）。⁴⁴能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛。」⁴⁵須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我身」。⁴⁶因釋尊覺法成佛，引出見法即見佛的精義；

3、法身常在

再進，那就是「法身常在」。釋尊說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」（《遺教經》）⁴⁷法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

（二）覺他（p.16-p.18）

1、佛陀的真實道為時機所限

釋尊不忍世間的長此黑暗，不忘出家的初心，開始弘法工作。但釋尊完滿的自覺，為時代所限，不能徹底而詳盡的發揚，只能建立適應時機的「方便教」。方便教，糅合了一分時代精神——厭世的精神，使釋尊的究竟道受到限制，但不是毫無真實。這方便教中蘊蓄的真實道，在佛法的流行中，已大大的闡發了。

2、佛陀的慧命寄託予僧團

釋尊是創覺者，弟子是後覺，先覺覺後覺，覺覺不已的住持這覺世的大法，要如何才能有可能？這唯有組織覺者集團的僧伽。毘奈耶中說：釋尊的所以依法攝僧，使佛弟子有如法的集團，是為了佛法久住，不致於如古聖那樣的人去法滅。⁴⁸

⁴⁴ 《鳩摩羅什法師大義》卷 1(大正 45, 126b28-c4)：

法性者，有佛無佛，常住不壞，如虛空無作無盡。以是法，八聖道分、六波羅蜜等得名為法。乃至經文章句，亦名為法。如須陀洹得是法分，名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛，名後得法身。所以者何？羅漢、辟支佛得法身已，即不復生二界。

⁴⁵ 《中阿含·3 象跡喻經》卷 7〈舍梨子相應品〉(大正 1, 467a)。《中部》(28)《象跡喻經》(日譯南傳 9, p.339)、(漢譯南傳 9, p.261)。另參《相應部》〈蘊相應〉(87 經)(漢譯南傳 15, p.173)。

⁴⁶ (1) 參見《增壹阿含·5 經》卷 28〈聽法品〉，(大正 2, 707c15-708a20)；《義足經》卷 2(蓮花色比丘尼經第 14)(大正 4, 185c)；《大乘造像功德經》(大正 16, 792c-793a)；《分別功德論》卷 3(大正 25, 37c-38a)；《西域記》卷 4(大正 51, 893b)。

(2) 《大智度論》卷 11〈1 序品〉(大正 25, 137a16-19)：

佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身，得真供養，供養中最，非以致敬生身為供養也。

⁴⁷ 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1(大正 12, 1112b11-12)。

⁴⁸ (1) 《根本薩婆多部律攝》卷 2(大正 24, 532a15-17)；《四分律》卷 32(大正 22, 787c4-8)。另外，《銅鑠律》〈大品·大犍度〉(日譯南傳三, p.15)。《彌沙塞部和醯五分律》卷 15(大

事實上，住持佛法、普及佛法，也確乎要和樂清淨大眾的負起責任來。這和樂僧團的創立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自覺正法上，存在於法的體現中；在覺他世間上，存在於覺者的群眾中。

3、僧在即佛在、法在

釋尊說：「施比丘眾已，便供養我，亦供養眾。」（《中阿含經·瞿曇彌經》）⁴⁹這「佛在僧數」的論題，表示僧團是佛陀慧命的擴展與延續。毘奈耶中說：有如法的和合僧，這世間就有佛法。⁵⁰這可見，不但「僧在即佛在」，而且是「僧在即法在」。這一點，不但證實釋尊的重視大眾，更了解佛法的解脫不是個人的隱遁，反而在集團中。連自稱「辟支佛」式的頭陀行者——隱遁而苦行的，也不許他獨住，非半月集合一次不可。⁵¹人間佛陀的真精神，那裡是厭世者所見的樣子！

佛陀（創覺者）	{	自覺正法 — 見法即見佛 — 法身常在	}	（後覺者）僧
		 紹隆佛種		
		覺他大眾 — 僧在即法在 — 正法久住		

正 22，104a）等，都有此說。

（2）印順導師著《原始佛教聖典之集成》（p.195-p.196）：

舍利弗這樣的思念：過去的諸佛世尊，誰的「梵行久住」，誰的「梵行不久住」？佛告訴他：毘婆尸（Vipaśyin）、尸棄（Śikhi）、毘舍浮（Viśvabhū）——三佛的梵行不久住。拘樓孫（Krakucchanda）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉（Kāśyapa）——三佛的梵行久住。原因在：專心於厭離，專心於現證，沒有廣為弟子說法（九部經或十二部經）；不為弟子制立學處，不立說波羅提木叉。這樣，佛與大弟子涅槃了，不同族類、不同種姓的弟子們，梵行就會速滅，不能久住。反之，如能廣為弟子說法，為弟子制立學處，立說波羅提木叉，那末佛與大弟子雖然涅槃了，不同族類、不同種姓的弟子們，梵行不會速滅，能長久存在。

⁴⁹ 《中阿含·180 瞿曇彌經》卷 47〈3 心品〉（大正 1，721c28-29）。

⁵⁰ （1）《根本薩婆多部律攝》卷 2（大正 24，532a15-17）：

我之淨行（梵行）當得久住者，謂如法宣說，廣利人天，展轉相教，令佛正法久住世故。

（2）參見：印順導師《勝鬘經講記》，（p.130）；《華雨香雲》，（p.260）；《華雨集》第二冊，（p.176）；《原始佛教聖典之集成》，（p.201）。

⁵¹ 參見：《雜阿含經》卷 41（1141 經）（大正 2，301c10-30）；《增壹阿含·6 經》卷 5〈12 壹入道品〉（大正 2，570a23-b19）。印順導師《華雨集》第三冊，（p.46-47）；《初期大乘佛教之起源與開展》，（p.546-548）。

第三節、佛法的奉行者——僧

一、建僧的目的 (p.18-p.21)

(一) 建僧為住持佛法 (p.18-p.19)

釋尊的教化，風行恒河兩岸，得到不少的信受奉行，其中也有從佛出家的。起初，釋尊為出家弟子，提示了「法味同受」、「財利共享」的原則。

等到出家眾一多，佛陀開始制戒，⁵²使他們成為和合的，稱之為僧伽——眾。⁵³釋尊的所以「以法攝僧」，不但為了現在的出家眾，目的更遠在未來的正法久住。釋尊創覺的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能轉的。惟其難得，愛護的心也特別關切，所以發現了出家眾的過失，就從事僧眾的組織；成立僧團的第一義，即為了住持佛法。

佛法雖是探本的、簡要的，卻是完成的。在傳布中，可以引伸、闡發，可以作方便的適應，卻沒有修正或補充可說。所以佛弟子的弘揚佛法，是「住持」，應特別注意佛法本質的保持。關於住持佛法，雖然在許多經中囑付王公、宰官，囑付牛鬼、蛇神，其實除囑付阿難不要忘記而外，這正法久住的責任，釋尊是鄭重的託付在僧團中。和合僧的存在，即是正法的存在。

(二) 建僧的十種因緣 (p.19-p.21)

釋尊的所以制律、以法攝僧，有十種因緣：「一者攝僧故；二者極攝僧故；三者令僧安樂故；四者折伏無羞人故；五者有慚愧人得安隱住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；八者於現法中得漏盡故；九者未生諸漏令不生故；十者正法得久住。」

(《摩訶僧祇律》卷一)⁵⁴這十者，是釋尊制戒律的動機與目的；而正法久住，可說是最後的目的。從正法久住的觀點說，佛弟子要有組織的集團，才能使佛法久住世間。這僧團的組合，釋尊是把它建築在律制的基礎上；嚴格的紀律，成為攝受僧眾的向心力。

1、前五因緣的意義

(1) 第一及第二因緣的和合義

⁵² (1)《四分律比丘戒本》卷 1：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙人道」。「此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒經（波羅提木叉）。從是已後，廣分別說。」(大正 22，1022c5-10)

(2)《善見律毘婆沙》卷 5〈舍利弗品〉：「釋迦牟尼佛，從菩提樹下，二十年中，皆說教授波羅提木叉。復一時，於富婆僧伽藍，於眉伽羅母殿中，諸比丘坐已，佛語諸比丘：『我從今以後，我不作布薩，我不說教授波羅提木叉，汝輩自說。何以故？如來不得於不清淨眾布薩說波羅提木叉。』從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉。」(大正 24，708a7-14)

(3)另參《五分律》卷 28 (大正 22，180c-181a)。

⁵³ (1)《彌沙塞部和醯五分律》卷 20：「佛說四人已上名僧。」(大正 22，139b16)

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 116：「四人已上，方名為僧，三人不爾。」(大正 27，602c4)

⁵⁴ 《摩訶僧祇律》卷 1(大正 22，228c)。《四分律》卷 1(大正 22，570c3-7)。另詳參閱：印順導師著《原始佛教聖典之集成》，(p.196-p.202)、《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.175-p.179)。另請參見【附錄三】

「攝僧」與「極攝僧」，是集團的和合。和合的僧眾們，有了法律可守，這才能各安其分，不致有意無意的毀法亂紀，引起僧團的動亂糾紛。

(2) 第三因緣的安樂義

彼此融洽的為道，自然能做到「令僧安樂」。

(3) 第四及第五因緣的清淨義

有了這律治的和樂僧團，可以使僧眾的本身更健全。廣大的僧眾，雖然賢愚不齊，但有了律治的僧團，那無慚無愧的犯戒者，在大眾的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有慚愧而真心為道的，在集團法律的保障下，也能安心的為法護法，不會因人事的糾紛而退心。這樣的「折伏無羞人」、「有慚愧人得安隱住」，做到了分子健全與風紀嚴肅，便是清淨。

和合、安樂、清淨，為律治僧團的三大美德。

2、第六及第七因緣的外化義

佛法的久住世間，不能離社會而獨立。社會的信解佛法，作學理的研究者少，依佛弟子的行為而決定者多，所以如沒有和樂清淨的僧團，便難以引起世人的同情。如世人誤會或不滿意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成問題。因此，要佛教本身有和樂清淨的僧團，才能實現佛法，做到「不信者令得信」、「已信者增益信」。

3、第八及第九因緣的內證義

僧團的集合，不是為了逢迎社會、苟存人間，是為了實現大眾的身心淨化而得解脫、自由的。在完善的僧團中，人人都容易成為健全的、如法的，達到內心的淨化。不但現在不起煩惱，未來也使它不生。到最後，「於現法得漏盡」，是盡智；「未生諸漏令不生」，是無生智：淨化身心完成而得到解脫。

4、第十因緣的究竟理想義

和樂清淨的僧團，能適應環境而獲得社會大眾的信仰，能淨化身心而得自身的解脫；不忽略社會，不忽略自己，在集團中實現自由，而佛法也就達到了「久住」的目的。

5、小結

釋尊以律、法攝受僧眾，把住持佛法的責任交託他。僧團為佛法久住的唯一要素，所以與佛陀、達磨鼎立而稱為三寶。

二、六和敬 (p.21-p.23)

(一) 總述六和是僧團健全的綱領 (p.21)

正法的久住，要有解脫的實證者、廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾提到它的綱領，就是六和敬。⁵⁵

六和中，

「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；

「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

⁵⁵ (1)《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 35(大正 24, 383c23-384a26)。

(2) 參見：印順導師《佛法概論》第十七章，(p.219-220)。

(二) 別說「見和」、「戒和」及「利和」三和 (p.21-p.23)

從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活。⁵⁶律治內容的廣泛，與中國古代的禮治⁵⁷，有著同樣的精神。律，包含實際生活的一切；但釋尊特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。這就指出大眾和合的根本問題，除了律制以外，還要注重思想的共同、經濟待遇的均衡。思想、律制、經濟三者，建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團。

1、戒（律制）和

在僧團中，有關大眾與個人的法制，固然有要求參加僧團者嚴格服從遵行的義務，但如有特權階級，特別是執法者不能與守法者同樣的遵守律制，必然要影響大眾的團結。戒和同行，為律治的精神所在；就是釋尊也不能違反律制，何況其他！

2、利（經濟）和；見（思想）和

我們在社團中，要有物質上與精神上的適當營養。但一般人，

在物質的享受上，總是希求超過別人的優越待遇；

在思想上，又總是滿意自己的意見。

這物欲的愛著——「愛」、思想的固執——「見」，如不為適當的調劑、節制，使它適中，就會造成經濟上的不平衡、思想上的紛歧。在同一集團中，如讓經濟的不平、思想的龐雜發展起來，僧團會演成分崩離析的局面。

在釋尊當時，能注意思想的同一、經濟的均衡，不能不說是非凡的卓見！

釋尊說：「貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。」（《雜阿含經》卷二〇・五四六經）⁵⁸這還不過從偏重而說，從佛教的僧團看，經濟與思想並重，釋尊的不偏於物質也不偏於精神，確是到處流露的一貫家風。

3、小結

僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才会有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任。

⁵⁶ 參見：印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.23-p.24)。

⁵⁷ 禮治：儒家所提倡的一種統治方式。禮，指維護貴族等級秩序的一整套社會規範和道德規範，包括政治制度、社會、家庭倫理道德規範、儀式等。儒家自孔子起即提倡禮治，要求統治階級和人民都要各安名位，遵守禮制，以便於鞏固統治階級內部秩序和更有效地統治人民。（《漢語大詞典(五)》，p.449）

⁵⁸ (1)《雜阿含經》卷 20(546 經)(大正 2，141b24-c2)。

(2) 印順導師《佛在人間》，(p.146)：「不和，佛典稱之為諍。諍，見於語言文字，見於行動，而實深刻的存於內心。扼要來說：內心的諍有二：一、見諍；二、愛諍。」

(3) 印順導師《佛在人間》，(p.180)：

經上說：「以見欲繫著故，出家出家而復共諍」。這裡所說的「出家」，是釋迦牟尼佛住世時，種種的出家沙門團——六師外道之類。佛以為，一般人為了「愛欲」，追求物欲的滿足，而引起諍執。出家者——宗教界，卻為了「見欲」，各執自己的見解為最上，誹謗別人，而引起信仰與思想上的鬥諍。佛在《義品》中說：「各各自依見，戲論起諍競：知此為知實，不知為謗法」。佛評論說：「若依自見法，而生諸戲論，若是為淨智，無非淨智者」。這是說：如真的那樣，那世人都是智者了！因為人人都以自己的見解為是呀！到現代，一般人不只是為了物欲而諍，也為了思想而鬥爭，「見諍」已不限於宗教界了！

〔三〕先有「見戒利」前三和（和合的本質），才有「身口意」後三和（和合的表現）（p.23）

有了上面所說的三和——和合的本質，那表現在僧團中的，就必有後三者。彼此間，在精神上是志同道合的；行動上是有紀律而合作的；語言文字上是誠實、正確，充滿和諧友誼的。這樣的僧團，才是釋尊理想中的僧團。

三、事和與理和（p.23-p.25）

〔一〕佛弟子有在家與出家兩類（p.23-p.24）

和合僧，是緣起的和合。緣起的和合中，是有相對的差別性，所以在一切佛弟子中，分為在家與出家二眾。

1、在家：男女二眾

在家眾中，男的稱為優婆塞——近事男，女的稱為優婆夷——近事女，這是親近三寶的。佛教的在家信眾，接近佛教，在思想與行動上，接受佛法的指導，照著去行，所以叫近事。

2、出家：五眾——男眾分二級；女眾分三級

出家眾中也有男女不同。

（1）男眾又分兩級：沙彌（勤策），是青年而沒有履行完全律制的，可說是預科；比丘（乞士），是以佛為模範而學佛所學、行佛所行的。

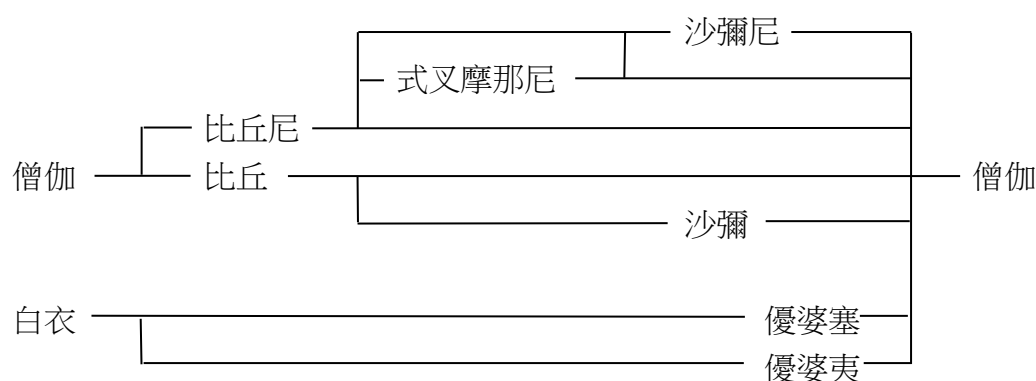
（2）女眾卻分為三級：在預修的沙彌尼（勤策女）、正式的比丘尼（乞女）之間，有式叉摩那尼（正學女），這是為了特殊情形而制定的兩年特訓。

其中，沙彌是隸屬於比丘的，沙彌尼與式叉摩那尼是屬於比丘尼的。

這男眾、女眾的「二部僧」，雖然男女各別組織，但在思想上與精神上，比丘僧是住持佛法的中心。

3、小結

綜合這七眾弟子，成為整個的佛教信眾。



〔二〕事和與理和的調和（p.24-p.25）

1、事和——事相上的團體

釋尊適應當時的環境，在出家弟子中，有事相上的僧團；在家弟子僅是信仰佛法、奉行佛法，沒有成立團體。

2、理和——現覺正法而解脫

所以在形跡上，有出家的僧伽、有在家白衣弟子，但從行中道行、現覺正法而解脫來說，「理和同證」，在家與出家是平等的。白衣能理和同證，也可稱之為僧伽；而且這還是真實僧，比形式上的僧伽更值得讚嘆。⁵⁹ 反之，出家者如沒有現證的自覺，反不過形式而已。

3、發展中的佛教，各取一邊

這事和與理和，本來是相待而又不相離的。

(1) 一分青年大眾，偏視理和

但在佛法的流行中，一分青年大眾出家者，與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽，忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，「龍蛇混雜」，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。

(2) 一分老上座，偏重事和

另一分耆年的老上座，重視事相的僧伽，但忽略釋尊制律的原則不變、根本不變，而條制、枝末的適應性不能隨時隨地的適應，反而推衍、增飾（還是為了適應），律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。

(3) 小結

從僧伽中心的立場說，這是各走極端，沒有把握事和與理和、原則與條規的綜合一貫性，不能圓滿承受釋尊律制的真精神。⁶⁰

⁵⁹ 《別譯雜阿含·153經》卷8(大正2，431b24-c11)。

⁶⁰ 參見印順導師《永光集》，(p.206-p.207)。

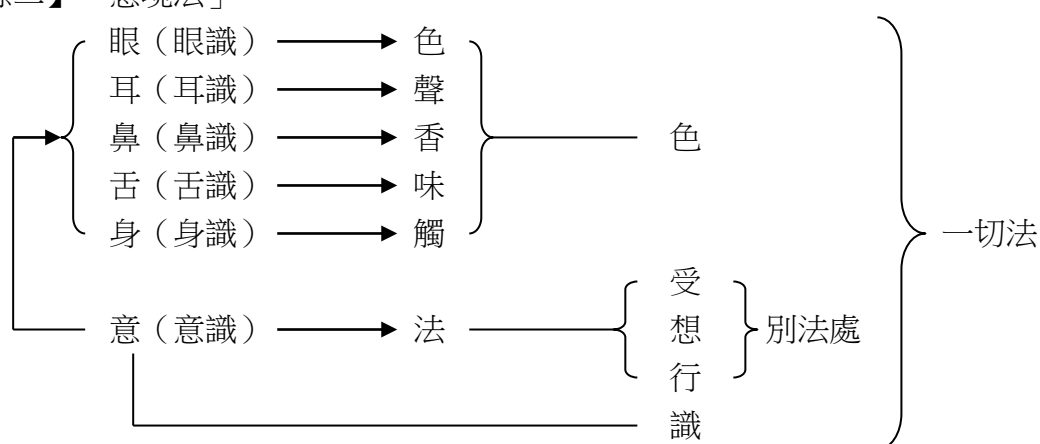
【附錄一】：「法的分類」（編者的對應）

印順導師《佛法概論》		Rupert Gethin 歸納的六項
一、文義法		教法（佛之教法）
二、意境法		本性（nature or quality） 精神或物質的狀態（state）、或事物（thing）
三、歸依法	1、真諦法	真理（truth） 有提及「法眼淨」，即初果所證之法性。 自然法則（natural law or order）
	2、中道法	善行（good conduct, good behaviour），亦指戒定慧修行之道
	3、解脫法	

1、印順導師《佛法概論》1949 年出版；〈法之研究〉1954 年出版。

2、西方學者 Mgdelene 和 Wilhelm Geiger 夫婦的先驅著作《巴利正典文獻中的達磨》（Pāli Dhamma Vornehmlich in der Kanonischen Literatur, 1920 年出版）。其他相繼出現對法之研究著作，詳參 Rupert Gethin 著，林明強翻譯〈見達磨則見諸法：早期佛教“法”之意義考察〉（收於《正觀》第 42 期，2007 年 9 月 25 日），p.71-113。

【附錄二】：「意境法」



【附錄三】：「建僧十因緣」和「六義」

1、攝僧	和合
2、極攝僧	
3、令僧安樂	安樂
4、折伏無羞人	清淨
5、有慚愧者得安穩住持	
6、不信者能信	外化
7、正信者得增益	
8、於現法中得漏盡（盡智）	內證
9、未生諸漏令不生（無生智）	
10、正法久住	究竟理想

《瑜伽師地論》卷 82（大正 30，758c8-28）：

問：攝受於僧等諸句有何義耶？

答：

「攝受於僧」者，是總句。

「令僧精懇」者，令離受用欲樂邊故。

「令僧安樂」者，令離受用自苦邊故。

「未淨信者令淨信」者，未入正法者令入正法故。

「已淨信者令增長」者，已入正法者令成熟故。

「難調伏者令調伏」者，犯尸羅者善驅擯故。

「令慚愧者安樂住」者，淨持戒者令無悔故。

「防現法漏」者，隨順摧伏煩惱纏故。

「害後法漏」者，止息邪願修梵行故，隨順永斷惑隨眠故。

「為令多人梵行久住、轉得增廣，乃至為諸天人正善開示」者，為令聖教長時相續、無斷絕故。

如是十種勝利略攝為三，即此三種廣開為十。何等為三？

一者、令僧無染污住；二者、令僧得安樂住；三者、令佛聖教長時隨轉。

此中，由七種隨護，顯示無染污住及安樂住。

「七種隨護」者，一、敬養隨護；二、自苦行隨護；三、資財乏少隨護；

四、展轉相觸隨護；五、心迫變隨護；六、煩惱纏隨護；

七、邪願隨護。

最後一句，顯示聖教長時隨轉。

第二章、教法

第一節、能詮的教法

一、能詮與所詮 (p.27-p.29)

(一) 釋尊的身教與言教即法的詮表 (p.27)

三寶的綜合融貫，成一完善健全的佛教。從佛法的流行人間來說，法是釋尊所開示的，僧是秉承釋尊的指導而和合的；三寶綜貫的佛教，實等於釋尊三業大用的流行。

釋尊本著自覺的達磨，適應當時、當地、當機者的性格、智能與希求，加以正確的教導，佛法才成為流行於人間的。¹

釋尊的教導，不只是言教，還有身教。釋尊的日常生活、處人處世，一切的語默動靜、來去出入，無不以智慧為前導，無不與實相相應。

這以身作則的身教、訓誨的言教，就是釋尊所用以表詮達磨——法的。釋尊教化的流行，構成緣起和合的佛教；緣起是相依相成、綜合融貫的，所以對身教與言教，有綜合理解的必要！

(二) 能詮的教法有兩類 (p.27-p.28)

佛教是綜貫整體的，但由於所詮事理的相對差別性，能詮（教法）也就形成不礙和合的二類。

1、法：以個人的身心修行為重

一、能詮以言教為主，所詮以個人的身心修行為重，開示事理的真實諦如²；由弟子

¹ 如《別譯雜阿含經》卷 1(20 經)：「如是我聞，一時佛在波羅奈國古仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊時到著衣持鉢，入城乞食，有一比丘，在天祠邊，心念惡覺，嗜欲在心。時，佛世尊語比丘言：『比丘！比丘！汝種苦子，極為鄙穢，諸根惡漏，有漏汁處，必有蠅集。』爾時，比丘聞佛所說，知佛世尊識其心念，生大怖畏，身毛皆豎，疾疾而去。……佛言：『諦聽！諦聽！當為汝說。瞋恚、嫌害，名種苦子。縱心五欲，名為鄙穢。由六觸入，不攝戒行，名為惡漏。煩惱止住，能起無明、憍慢，無慚、無愧，起諸結使，所謂蠅集。』」（大正 2，380b2-21）

² (1)《雜阿含經》卷 12(296 經)：「云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣生故有老病死、憂悲惱苦。此等諸法，法住，法定，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、實、不顛倒。」（大正 2，84b16-24）

(2)《雜阿含經》卷 16(417 經)：「世尊說苦聖諦，我悉受持，如如，不離如，不異如，真實，審諦，不顛倒，是聖所諦，是名苦聖諦。世尊說苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦，如如，不離如，不異如，真實，審諦，不顛倒，是聖所諦。是為世尊說四聖諦，我悉受持。」（大正 2，110c3-8）

(3) 印順導師《性空學探源》，(p.17-p.19)：「真、實、諦、如，這幾個名辭，這裡有一加解釋的必要，因它的意義很重要。佛法中無論說空說有，都是以修行的應離應行為主的。修行中最重要的，是要具足如實智。『如實』，其所知所觀的對象，就必定是真、是實、是諦、

口口相傳的受持，稱為教授，也稱為（狹義的）達磨。在後代編集的聖典中，就稱為法藏，也就是展轉傳來的「阿含」。

2、律：以大眾的生活行為為主

二、能詮，經釋尊言教的指導、身教的示範；所詮，以大眾的生活行為為主，開示道德的戒法，以及有關大眾和合與適應社會的制度。這除了「波羅提木叉」的成文法以外，一切法制都推行在僧團中，稱為教誡，也稱為毘奈耶——律。

3、小結

這所詮的法與毘奈耶，要從綜合融貫的立場，觀察⁽¹⁾團體與個人、⁽²⁾環境與內心、⁽³⁾事行與理行、⁽⁴⁾法制與義理，理解彼此「相應相成」的綜貫性。惟有這樣，才能完善的了解佛教。

（三）釋尊的自證化他是佛法住世的本源（p.28-p.29）

1、釋尊的三業大用存在於個人、僧伽與社會

佛教是人間的。能詮的身教、言教，所詮的法、毘奈耶，不只是釋尊的三業大用，也是實際存在於個人、僧伽、社會的。所以在人間佛教的開展中，不應忽略佛弟子的活動。

2、佛弟子受佛法薰陶，在僧伽與社會表現佛法、推動佛教

在家、出家的佛弟子，見佛聞法，受到佛法的陶冶，在語言與行為中，表現為佛化的新人。其中，

出家眾在僧伽的和樂清淨中表達佛法，僧伽的威力推動佛教的前進；

在家眾也在社會上表現佛法，起著顯化或默化的作用。

尤其是大弟子們的遊化諸方，或彼此論道，或向社會宣傳，「如燈傳照，光光無盡」。這樣的開展，雖受到時、地、人的影響而有不同的適應，但釋尊的及門³弟子，「從佛口生，從法化生」⁴，到底有高度的直接性。

3、小結

從達磨而有釋尊的自證化他，因佛的化他而有僧伽的內修外弘，釋尊時代的三寶住世，是人間佛教的本源；後代佛教的擴展與延續，都從此而來。

是如。小乘說到它，大乘也說到它；說空的依之說空，說有的依之明有，所以這是佛法中通常而又重要的幾個名辭。這幾個名辭，阿含經中說到的，一、在明緣起處說到，如《雜阿含》二九六經說：『此法常住法住法界。……此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實不顛倒。』……二、在明四聖諦處說到的，如《雜阿含》四一七經說：『如如，不離如，不異如，真、實、審諦、不顛倒。』」

³ 及門：《論語·先進》：“子曰：‘從我於陳蔡者，皆不及門也。’”本謂現時不在門下，後以“及門”指受業弟子。（《漢語大詞典（一）》，p.635）

⁴（1）《雜阿含經》卷 18 (501 經)(大正 2, 132b1-4)：「若正說佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分者，則我身是也。所以者何？我是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分，以少方便得禪、解脫、三昧、正受。」

（2）《雜阿含經》卷 41(1144 經)(大正 2, 303c2-7)：「阿難！若有正問：誰是世尊法子；從佛口生，從法化生，付以法財——諸禪、解脫、三昧、正受，應答我是，是則正說。譬如轉輪聖王第一長子，當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便，自然而得。」

二、詮表 (p.29-p.32)

(一) 身教、言教與身表、語表 (p.29-p.30)

1、身表、語表是依有情的根身而起的

能詮表的教法，即佛與弟子的身教、言教，也即是表達佛法的「身表」與「語表」。身表是身形動作，語表是音韻屈曲。不但身表的形色（如揚眉瞬目、舉手低頭）不離根身而存在，語言的音韻屈曲，也是依咽喉、唇、舌、齒斷⁵、頰輔等而引發。⁶所以身表與語表，是依有情的根身而起的。

2、身表、語表是意境的符號和意識所引起的表詮

但身表與語表不只是根身的，是在根身、境界、意識的因緣和合時，為了意識的要求表現，才發動根身而引起形色與音聲的流變。這樣的身表、語表，是意境的符號，是意識所引起的表詮，有指向對象的緣起用。

3、身表、語表是色法卻不能離心識與境界而存在

從身表、語表的根身而現起，所以說它是（五蘊中的）色法，也即是物質的，但這是緣起的色法，並不能離心識與境界而存在的。

(1) 偏於有情的色法或內心的不同說法

有的執著「身表色」、「語表色」，忽略了它與意識與境界的相依不離；
有的重視它的詮表意境，所以說是「思」心所的作用；
有的索性說是識所變現的。

(2) 導師的看法

不注意能詮表的緣起依存性，難怪有偏於有情的色法、有偏於內心的不同解說了。

(二) 語表比身表更具教化的意義 (p.30-p.31)

1、語表比身表更明確精密

身、語二者，雖同樣的能詮表佛法，但身表多表示內心的情意，在知識的事理方面，語言的開示解說，比身表要明確精密得多。記憶對方的教說，能照樣的說出來，每能不失原意，甚至不變原來的語法。所以語言的傳授，成為教化的主要工具。

2、印度人的超強記憶力讓教典傳誦下來

語言的傳誦，久了不免會多少失真，好在印度人養成相當強的記憶力，每有熟誦數百萬言的。佛教的原始教典，經展轉傳誦到記錄出來，雖因部派分化，有了相當大的差異，但還可說大體是相近的。

3、音聲的表詮，除語言亦含攝音樂與歌頌

音聲的表詮，除了語言，還有音樂、歌頌。根本佛法是淳樸的，是相對的「非樂」論者，不許以詩頌表達佛說（巴利《小品》）⁷；於大眾中歌舞戲笑的伎兒，釋尊也

⁵ 斷：同“齧”。牙床。《急就篇》卷三：“鼻口唇舌斷牙齒。”顏師古注：“斷，齒根肉也。”

（《漢語大詞典(十二)》，p.1450）

⁶ 參見《大智度論》卷6（大正25，103a15-21）。

⁷ (1) Vinaya II, p.108 (PTS)。

(2) 《小品》(漢譯南傳，第4冊)(p.146-147)：「爾時，六群比丘以長調歌音誦法。眾人忿怒、非難：『彼諸沙門釋子以長調歌音誦法，猶如我等之誦也。』諸比丘聞彼諸人之忿怒、非難。諸比丘中少欲者忿怒、非難：『為何六群比丘以長調歌音誦法耶？』時，彼諸比丘以此事白

不以為是正當的職業（《雜阿含經》卷三二・九〇七經）⁸；出家的弟子，更不許過往觀聽。⁹

但佛弟子中，「能造偈頌嘆如來德，鵬耆舍比丘是」（《增一阿含經・弟子品》）¹⁰；「有比丘名跋提，於唄中第一」（《十誦律》卷三七）¹¹。讚歎三寶功德的偈頌、梵唄，釋尊也是許可的，只是不許為音韻、節奏所惑亂罷了。

（三）文字能表達情意與思想，又具安定性（p.31）

身表與語表，好在表義的親切，可惜缺乏固定性。人類的心力，能利用身外的東西，使它適合自己的意欲，間接的表達出情意與思想，如雕刻、圖畫、建築、文字等。其中，書寫的文字，也是語言、思想的符號，有語言思想的精密，又有安定性的特長（缺點也在這裡）。人類文化的發達，佛法能一直流傳下來，文字是有重要貢獻的。釋尊的時代，雖已有書寫的文字，傳有抄錄經文的故事，但至少當時並沒有用（書寫的）文字來表詮佛法、作為弘揚佛法的工具。所以佛經中所說的文字，還是語言的，不是書寫的。這些間接的表詮物，以形色為主，它所以能表達情意與思想，須經過人類意識的陶鑄¹²，否則就無所謂表詮，文字也不成其為文教了。

（四）小結（p.31-p.32）

依正覺者看來，事事物物的實相，一切明白的呈露於我們之前，只是我們不能體認它。語言、文字的教法，是先覺者用來表示覺境，引導人去體認宇宙人生的實相。佛法要在自己及一切中去體認，不能老在空虛的名句文身中過活！

世尊，〔世尊白：〕『諸比丘是實耶？』『時然！世尊！』……說法已，告諸比丘曰：『諸比丘！以長調歌音誦法者，有五過患：自貪著其音聲，他人亦自貪著其音聲，諸居士非難，欣求音調將破壞三昧，使後人墮成見。諸比丘！以長調歌音誦法者，有如是五過患。諸比丘！不應以長調歌音誦法者，誦者墮惡作。』」

- （3）《十誦律》卷37：「六群比丘自歌，諸居士呵責言：『諸沙門釋子，自言善好、有德，歌如白衣。』」是有比丘，少欲知足行頭陀，聞是事心不喜，是事白佛。佛語諸比丘，從今不應歌，歌者突吉羅。歌有五過失：自心貪著、令他貪著、獨處多起覺觀、常為貪欲覆心、諸居士聞作是言：『諸沙門釋子亦歌，如我等無異。』復有五過失：自心貪著令他起貪著、獨處多起覺觀、常為貪欲覆心、諸年少比丘聞亦隨學、隨學已常起貪欲心便反戒。」（大正23，269c6-15）

⁸ 《雜阿含經》卷32(907經)：「佛告聚落主：『若言古昔伎兒，能令大眾歡樂喜笑，以是業緣生歡喜天者，是則邪見。若邪見者，應生二趣：若地獄趣，若畜生趣。』」（大正2，227a25-28）

⁹ 《彌沙塞部和醯五分律》卷17：「盡壽不殺生是沙彌戒，盡壽不盜是沙彌戒，盡壽不淫是沙彌戒，盡壽不妄語是沙彌戒，盡壽不飲酒是沙彌戒，盡壽不歌舞作倡伎樂、不往觀聽是沙彌戒，盡壽不著華香塗身是沙彌戒，盡壽不坐臥高大床上是沙彌戒，盡壽不受畜金銀及錢是沙彌戒，盡壽不過時食是沙彌戒。是為沙彌十戒。」（大正22，116c25-117a4）

¹⁰ 《增壹阿含・3經》卷3〈4弟子品〉：「能造偈頌，嘆如來德，鵬耆舍比丘是；言論辯了而無疑滯，亦是鵬耆舍比丘。」（大正2，557b22-24）

¹¹ 《十誦律》卷37：「有比丘名跋提，於唄中第一，是比丘聲好，白佛言：『世尊！願聽我作聲唄。』佛言：『聽汝作聲唄，唄有五利益：身體不疲、不忘所憶、心不疲勞、聲音不壞、語言易解；復有五利：身不疲極、不忘所憶、心不懈倦、聲音不壞、諸天聞唄聲心則歡喜。』」（大正23，269c15-21）

¹² 陶鑄：1、比喻造就、培育。2、熔化；融合。3、模仿，模擬。（《漢語大詞典（十一）》，p.1039）

第二節、教典略說

一、聖典的編集 (p.32-p.37)

(一) 佛教的初期聖典 (p.32-p.33)

1、根本佛教的法與律

釋尊時代的佛法，有法與毘奈耶——律二者。法是展轉傳誦的；律是半月半月誦說的，即《波羅提木叉戒經》。為了誦習的便利，用當時流行的名為「修多羅」(契經)的短文體；如從內容說，即法與律。¹³「修多羅相應，不越毘奈耶，不違法相」¹⁴的佛法，起初是如此的。

2、第一結集的經與律

釋尊滅後的第一年夏天，尊者摩訶迦葉發起，在王舍城外的七葉岩召開結集聖典的大會。¹⁵結集的方式，是推出精通法、律的聖者，誦出法、律，經大眾的共同審定，然後加以編集。

原始結集的聖典，分為經與律，即義理(定慧修持)與戒行的，近於現存的《雜阿含經》及《戒經》與〈雜跋渠(*varga, 又名品)〉。¹⁶

¹³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.110-p.111)：

釋尊入涅槃後，弟子們為了佛法的住持不失，發起結集，即王舍城結集。當時是法與律分別的結集，而內容都分為二部：「修多羅」、「祇夜」。

(1) 法義方面，有關蘊、處、緣起等法，隨類編集，名為「相應」。為了憶持便利，文體非常精簡，依文體——長行散說而名為「修多羅」(經)。這些集成的經，十事編為一偈，以便於誦持。這些結集偈，也依文體而名為「祇夜」。其後，又編集通俗化的偈頌(八眾誦)，附入結集偈，通名為「祇夜」。這是原始集法的二大部。

(2) 律制方面，也分為二部分：佛制的成文法——學處，隨類編集，稱為波羅提木叉的，是「修多羅」。有關僧伽規制，如受戒、布薩等項目，集為「隨順法偈」，是律部的「祇夜」，為後代《摩得勒伽》及《犍度部》的根源。這是原始結集的內容，為後代結集者論定是否佛法的準繩。

¹⁴ (1) 《四分律》卷 54(大正 22, 970a10-13)：「若觀修多羅毘尼檢校法律，與修多羅相應，與法律相應，不違本法，若已作若未作應作。」

(2) 《成實論》卷 1〈1 具足品〉(大正 32, 239a12-14)：「論應修多羅，不違實法相，亦入善寂中，是名正智論。」

¹⁵ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30〈第五分之九五百集法〉(大正 22, 190b16-192a25)。

¹⁶ (1) 編按：印順導師提到《摩訶僧祇律》的組織大異於其他上座部律的組織，並認為「雜跋渠法」、「威儀法」這些部分的類集是很古老的形態。最初僧團運作的規則(如參加僧團及退出之規定，安居，誦戒之規則等)，是以偈頌的方式附屬於戒經(起初是稱為「法隨順法偈」，因為須與二部毘尼相隨順的)；偈頌的內容為「集錄僧團的行法等，標目的類集」(即把標目編成偈頌)，這一部分在大眾部名為「雜跋渠」(現存《摩訶僧祇律》中的一個「章節」名稱，又作「雜誦跋渠」)，上座部名為(律的)本母——摩得勒伽(māṭṛkā)。後來，就類集成「犍度」了。

(2) 參見印順導師著作：《印度之佛教》(p.32、p.69、p.73、p.76)，《佛法概論》(p.32-33)，《以佛法研究佛法》(p.179-180)，《教制教典與教學》(p.141)，《原始佛教聖典之集成》(p.a2、p.280、p.291-293、p.313-315、p.807)，《初期大乘佛教之起源與開展》(p.110-111)，《印度佛教思想史》(p.35-37)，《永光集》(p.243)。

3、第二結集的經與律，以及傳承「論」的雛形（p.32-p.33）

佛滅百年，佛教的東方與西方系，為了戒行的見地不同，又在毘舍離召開第二次結集大會。¹⁷

（1）經的內容與分類

第二結集的，經典以《雜阿含經》——「相應修多羅」為本，加入佛及弟子的遺言景行，更為通俗的編集。依經文的長短，分為《中部》、《長部》；又依增一法，編集為《增一部》。這三部，加上原有的《相應（雜）》教，總名為四部《阿含經》。這如《瑜伽師地論》（卷八五）說：「即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。……說名長阿笈摩……說名增一阿笈摩。」¹⁸

（2）律的內容

戒律中，《戒經》已有「分別」解說。¹⁹

〈雜跋渠〉，上座部系名為「摩怛理迦」。律師們後來依它的內容，分編為「七法」、「八法」，或作「小品」、「大品」；剩餘的雜碎部分，編為「雜事」（後又有分出別編的）。²⁰

戒律的改組更張，大體上與經法採取同一方式。²¹

這樣的經、律，為佛教界共同信任的聖典。

（3）論的雛型

分別思考而成立的論典，或許還沒有；但在師資傳授中，可以有舍利弗的《阿毘曇》，²²摩訶迦旃延的《蜺勒》²³，但這已是彼此不能完全同意的了。

¹⁷ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30〈第五分之十七百集法〉（大正 22，192a26-194b20）。

¹⁸ 《瑜伽師地論》卷 85（大正 30，772c9-773a1）：

事契經者，謂四阿笈摩。一者、雜阿笈摩，二者、中阿笈摩，三者、長阿笈摩，四者、增一阿笈摩。雜阿笈摩者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應，蘊、界、處相應，緣起、食、諦相應，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應。又依八眾說眾相應。後結集者，為令聖教久住，結嚧柁南頌，隨其所應次第安布。當知如是一切相應，略由三相。何等為三？一、是能說，二、是所說，三、是所為說。若如來、若如來弟子，是能說。如弟子所說，佛所說分。若所了知、若能了知，是所說。如五取蘊、六處、因緣相應分及道品分。若諸苾芻、天魔等眾，是所為說。如結集品。如是一切，麤略標舉能說、所說及所為說，即彼一切事相應教間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩。

即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名長阿笈摩。即彼相應教，更以一二三等漸增分數道理而說，是故說名增一阿笈摩。

如是四種，師弟展轉傳來於今。由此道理，是故說名阿笈摩。是名事契經。

¹⁹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，（p.181-p.182）：

第二結集（佛滅一世紀內）到部派分化時，《波羅提木叉經》已有了「分別」（稱為「經分別」，或「波羅提木叉分別」，或「毘尼分別」）：對一條條的戒，分別制戒的因緣，分別戒經的文句，分別犯與不犯。其主要部分，為各部廣律所公認。那時，「法隨順偈」，已有了部分的類集。後來重律的部派，更進一步的類集、整編，成為各種「犍度」（或稱為「法」，或稱為「事」）。

²⁰ 此段落詳參【附錄一】

²¹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》第七章，（p.474）。

²² 印順導師《印度佛教思想史》，（p.137）：「《舍利弗阿毘曇》，是『犢子道人等讀誦』的。現存漢譯的《舍利弗阿毘曇論》，與雪山部，法藏部的論書相近。」

²³ 印順導師《印度佛教思想史》，（p.137）：「蜺勒(karaṇḍa)，傳說是佛世大迦旃延所造的，可譯名《藏論》，是盛行於南天竺的論書。蜺勒論的特色是：『廣比諸事，以類相從』；『入蜺勒門，

4、小結

阿恕迦王時代（*約西元前 268-232 年；或西元前 322-185 年），經與律已勒²⁴成定典（後來各部派又各自改編）。西元前一世紀，開始有書寫的文字記錄。

這是佛教的初期聖典。

(二) 佛教的第二期聖典 (p.33-p.35)

1、教內學派的分化 (p.33-p.34)

佛教的發展，引起了學派的分化。第二結集以後，東西方日見對立，東方系成為大眾部，西方系成為上座部。

(1) 大眾部

大眾部在東，更向東沿海而向南方發展。

(2) 上座部

西方的上座部，初分為二：「分別說」與「說一切有」。

A、分別說部向西南發展，後來又分為四部；流行在印度本土的三部——化地部、法藏部、飲光部，與大眾部系的關係很深。²⁵

B、說一切有系中，拘睺彌地方的犢子比丘，成立犢子部，流行印度的中、西方。從摩偷羅而向北印發展的，成為說一切有部。

大眾部、（上座）分別說部、犢子部、說一切有部，這四大派，是佛教部派的大綱。

2、第二期的教典及其特色 (p.34-p.35)

(1) 上座部系的阿毘達磨思想

上座部的三大系，推重舍利弗的《阿毘曇》，尤其是說一切有部。一切有部從佛滅三百年起，作《發智論》等大量的論典；迦膩色迦王時代及略後，造《大毘婆沙論》，完成說一切有的嚴密理論。

(2) 大眾部及分別說系的思想孕育出大乘思想

大眾部及（流行印度的）分別說系，雖也有論典，但繼承集成四阿含的作風，依據舊說而加上新成分。起初，在四阿含以外，別立第五部，名《雜藏》。後來《雜藏》是「文義非一，多於三藏，故曰《雜藏》」（《分別功德論》）。²⁶菩薩本生談²⁷，佛與弟子的傳記，有的連咒術也收集在內。²⁸

本來大眾部所推重的《增一阿含經》、分別說部推重的《長阿含經》已透露出大乘思想，²⁹所以從他們所編集的《雜藏》中，孕育大乘思想，終於有了「空相應大乘經」的編集出來。

論議則無窮，其中有隨相門、對治門等種種諸門」；論議的都是佛說。」

²⁴ 勒〔ㄌㄛˊ、ㄣˋ〕：編纂。（《漢語大詞典（二）》，p.796）

²⁵ 分別說系除了印度本土的三部之外，於海外錫蘭島的一部就是赤銅鑊部。（詳參：印順導師《印度佛教思想史》，p.45）

²⁶ 《分別功德論》卷 1：「所謂雜藏者，非一人說，或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦，或說宿緣三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏也。」（大正 25，32b6-8）

²⁷ 詳參【附錄二】

²⁸ 如「法藏部於三藏外，有：四、咒藏，五、菩薩藏。」（印順導師《印度佛教思想史》，p.60）

²⁹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第五章，（p.261-p.286）。

初期大乘的代表作，如《般若經》的「小品」、「大品」，³⁰《華嚴經》的〈入法界品〉，《大寶積經》的〈普明菩薩會〉，還有《持世經》、《思益經》等。

3、大小乘教典的取重不同，各得佛法的一體 (p.35)

大乘經與小乘論，是佛教分化中產生的教典，也即是大乘與小乘的分宗。

大乘佛教著重貫通、直覺，重在讚仰佛陀的行果；小乘佛教注重精密、思辨，重在生死解脫的事理。

小乘論淵源於釋尊的言教，大乘經卻從釋尊的本生、本行進窺佛陀的精神。

大乘經是藝術化的，小乘論是科學化的。

大乘經富有佛教傳統的實踐精神，小乘論卻不免流於枯燥與煩瑣。

但論典保存作者的名字，體裁與經、律不同，這比大乘經的適應世俗、題為佛說，使經本與義說不分，也自有它的長處。

這兩者，一是菩提道中心的，一是解脫道中心的；一重緣起的寂滅，一重緣起的生滅。從釋尊的本教看，可說各得佛法的一體。

這是第二期的教典。³¹

(三) 佛教的第三期聖典 (p.35-p.37)

佛教在不斷的發展中，大乘佛教的高揚，普遍到全印。佛教界思想的交流，漸傾向於綜貫折中，但經式與論式的文體，還是存在的。

1、性空唯名論

起初，立足於《般若經》性空的南方（曾來北方修學）學者龍樹，深入《阿含經》與古典「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。³²肯定的說法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義。在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘、說有與說空。

2、虛妄唯識論

遲一些（約西元四世紀初），立足於緣起法相有的北方學者彌勒，也同樣的尊重《阿含經》。他的思想，由他的弟子無著編集為《瑜伽師地論》。這是從說一切有系的思想中，接受大乘空義而綜貫、解說它。

3、真常唯心論

龍樹、彌勒都受有北方佛教的影響，所以都編集為論典。當時繼承空相應大乘經學風的學者，思想轉入真常不空的唯心論、形而上的佛性本有論，又傳出不少經典，

³⁰ 印順導師《空之探究》(p.138)：「龍樹知道《般若經》有三部：『上本』是十萬頌本，『中本』與『下本』，就是一般所說的『大品』與『小品』。」
詳參【附錄三】

³¹ 此段之比照表，詳參【附錄四】

³² 印順導師《中觀今論》，(p.20)：

從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。這不妨略為分析：(一)、〈觀因緣品〉，觀「緣生」的不生（滅）。〈觀去來品〉，觀此諸行的「生無所從來，滅亦無所至」。此二品，總觀八不的始終，「不生」與「不去」。此下別觀四諦。(二)、〈觀六情品〉、〈觀五陰品〉、〈觀六種品〉，即觀察六處、五蘊、六界的世間法。這三者的次第，依《中阿含經》卷三四說。古典的《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》，也都與此相合。

如《勝鬘經》、《無上依經》、《大般涅槃經》、《金光明經》、《楞伽經》等。

※「唯心」與「唯識」的交融

無著與弟子們，在這真常唯心的思潮中，著有大量的唯識論，與真常唯心的經義多少差別，所以古人稱之為「唯心」與「唯識」，或「真心」與「妄心」。

4、小結 (p.36-p.37)

(1) 此期的聖典綜合南北佛教的特長

這第三期的佛教聖典，是笈多王朝梵文復興時代的作品，有南北佛教的特長，所以宏偉而精嚴。

(2) 真常融攝世俗與印度教的方便而演進為秘密大乘

不過真常唯心的契經，融攝世俗的方便更多，與印度教更接近。再下去，佛教要演變為印度教化的秘密大乘了。

二、教典的語文 (p.37-p.42) ³³

(一) 不同的區域文化會引起學派的分裂 (p.37)

佛教的學派分化，與區域文化有關。不同地方的信徒，使用不同的語言文字；在這區域文化的熏染中，引起學派的分裂。

(二) 釋尊常用說法的語言之考 (p.37-p.38)

1、釋尊曾受過的教育與使用過的方言

釋尊的教化，適應不同民族、一切種姓，可能是採用多種語言的。釋尊曾受過雅利安式的教育，他到恆河上流的拘羅地方去弘法，使用雅語，是很有可能。

但佛教為東方新興的宗教，釋迦族從東方來，與恆河北岸的民族為友族，多用近於巴利語的東方流行語。如錫蘭佛教徒所說，佛用摩竭陀的方言，即流傳於海南佛教國的巴利語；依近代的考究，是不可信的。

2、雅語（梵語）是經過人工精製所成，而佛亦反對把佛法一律雅語化

(1) 雅語的來源

說到雅語——梵語，印歐族的雅利安人，深入到各地，他們的原始用語——吠陀語，隨時、隨地，為了與非雅利安人雜處等原因，有多少變化。佛世前後，婆羅門教學者，根據《吠陀》以來的語法，整理出一種雅利安人的標準語文，稱為雅語，這是經過人工精製成的。這正在整理完成中的雅語，難於相信是釋尊常用說法的語言。

(2) 釋尊反對把佛法一律雅語化之記載

屬於雅利安族的比丘們，確乎想把佛法一律雅語化，然而被釋尊拒絕了。

《巴利律·小品》(五)說：「有婆羅門兄弟二人出家，本習善語（雅語）。白世尊曰：今此比丘眾，異名、異姓、異生、異族而來出家，各以俗語污損佛說。願聽我等以闍陀（合於韻律的雅言）達佛說。佛呵曰：不應以闍陀達佛說，聽隨國俗言音誦習佛說。」³⁴《五分律》(卷二六)、³⁵《四分律》(卷五二)，³⁶也有此記載。

³³ 印順導師《原始佛教聖典之集成》第一章第四節，p.44-p.61。

³⁴ (1) Vinaya II, p.139 (PTS)。

一律雅語化，顯然是釋尊所反對的。但隨國俗言音誦經，雅利安族的信眾，也不妨使用他們自己的語言。

3、小結

總之，釋尊時代的佛教界，使用的語言，並不一律。如南方阿槃提國的億耳來見佛，他用阿槃提語誦《義品》³⁷，釋尊稱讚他「不增不減，不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解」（《四分律》卷三九）。³⁸阿槃提是摩訶迦旃延的教化區，他用阿槃提語「細聲誦法」，釋尊的時代已如此了。

（三）佛教的用語始終沒有統一（p.38-p.41）

1、結集的用語沒有使佛教的用語統一（p.38）

第一結集在王舍城，第二結集在毘舍離，地點都在東方，結集的成文聖典，有以為是採用東方流行語的。阿恕迦王時代，傳到錫蘭的巴利語聖典，就是出於這一語系的。然而結集的用語，並沒有使佛教的用語統一，還是隨國俗方言誦習佛說的。

2、部派間使用的各別用語（p.38-p.39）

阿恕迦王時，佛教的「破散大眾，凡有四種」（《部執異論》）。³⁹

（2）《小品》（漢譯南傳，第4冊）(p.186)。

³⁵ 《彌沙塞部和醯五分律》卷26：「有婆羅門兄弟二人誦闍陀鞞陀書，後於正法出家，聞諸比丘誦經不正譏呵言：諸大德久出家，而不知男女語、一語多語、現在過去未來語、長短音、輕重音，乃作如此誦讀佛經。比丘聞羞恥，二比丘往至佛所，具以白佛。佛言：聽隨國音讀誦，但不得違失佛意，不聽以佛語作外書語，犯者偷蘭遮。」（大正22，174b14-21）

³⁶ 《四分律》卷52：「時有比丘字勇猛婆羅門出家，往世尊所頭面禮足却坐一面，白世尊言：大德！此諸比丘眾姓出家名字亦異破佛經義，願世尊聽我等以世間好言論修理佛經。佛言：汝等癡人！此乃是毀損，以外道言論而欲雜糅佛經。佛言：聽隨國俗言音所解誦習佛經。」（大正22，955a17-23）

³⁷ （1）印順導師《華雨香雲》，(p.214)：「釋尊的教說，不外乎『法說、義說』；略集詮法詮義的要偈，即名為《法句》、《義句》。與《法句》相對的《義句》，見於法藏部的《四分律》（卷三九、五四），與我國舊譯的《義足經》相合。在其他的學派中，稱為《義品》。釋尊的時代，億耳於佛前誦《義品》；古典的《雜阿含經》，說到『誦說法句』。這類法義的要集，釋尊住世的時代，已經存在，實是最古的成文佛典。支謙序說：『其在天竺，始進業者，不學法句，謂之越敘。此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏』！意義深長而切要，偈頌又便於讀誦。一直到現在，錫蘭等處還是以《法句》為初學者的入門書。其實，這不但是『始進者之鴻漸』，還是『深入者之奧藏』呢！」

（2）印順導師《永光集》，(p.30)：「《義品》，在〔智〕論中譯成六種名稱：或譯為《阿他婆耆經》（Arthavargīya），這是《義品》的音譯；或譯作《義品偈》；或譯為《眾義經》，那是因為《義品》有十六章（眾義）的關係；或譯《利眾經》，『利眾』就是『眾』義，『利』與『義』相通；或譯為《佛說利眾經》；或譯為《佛利眾生經》，譯『眾』為『眾生』，那就與原義不合了！同一《義品》而有六種譯法……。」

（3）印順導師《原始佛教聖典之集成》，(p.818)：「《義品》（atthakavagga），內含一六經，編入《小部》《經集》的第四品，共二一〇偈。與《義品》相當的漢譯，有《佛說義足經》，二卷，一六品，吳支謙譯（西元二三〇年頃）。第十品以下，次第與《義品》略異。」

³⁸ 《四分律》卷39：「爾時世尊即起還屋就座而坐，億耳亦入佛屋對佛而坐。爾時世尊，靜坐須臾告億耳言：『汝可說法。』億耳聞佛教已，在佛前說十六句義，不增不減音聲清好，章句次第了了可解。爾時世尊作是念：善哉！比丘十六句義，不增不減不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解。」（大正22，845c19-25）

³⁹ 《部執異論》卷1：「如是所聞，佛世尊滅後，滿一百年，譬如朗日隱頰悉多山，過百年後更

依調伏天等解說，當時佛弟子用四種語言誦戒，所以分為四派：⁴⁰

一切有部用雅語，大眾部用俗語，

正量部即犢子系的盛行學派用雜語，上座部用鬼語。

3、大乘佛教開拓時期所用的語言 (p.39-p.40)

因語言不同而引起的不同學派，其中即有大乘佛教所從出的。

(1) 阿布蘭迦語——仿雅語的俗語

大乘佛教的開拓者，並非使用純正的雅語，是一種仿雅語的俗語，稱為阿布蘭迦語的。純正的雅語學者，並不把它當作雅語。

A、大眾系所用的語言

阿布蘭迦語，與雅語的文法有許多不同，也有古吠陀語、巴利語語法的語尾變化等交雜。此種語言，本為大眾系所用的。

B、尼泊爾發現的教典文體

尼泊爾發現的大眾系的說出世部的《大事》，即是此種語文的散文體。尼泊爾發現的《法華經》，《悲華經》，《華嚴經》的〈十地品〉、〈入法界品〉等大乘經的偈頌部分，也是用這種語寫的。

C、西藏傳說的教典文體

西藏傳說南印度大眾系的案達羅學派用方言記錄經文，其中有大乘經，應該就是這種文字。如《法華經》、《華嚴經》、《悲華經》等大乘經的散文，也是俗語的，但混雜有雅語；雅語部分，或許是補充的。

(2) 四十二字母的文體，可能是阿槃地語，乃南印度的流行語

大乘經中本來傳說一種四十二字母的文字，第一是阿字，最後是荼字，與摩多體文的雅語不同。

《華嚴經·入法界品》說：達羅毘荼（南印的非雅利安人）的彌伽醫師，傳授此種文字。⁴¹ 《般若經》的〈摩訶衍品〉、⁴²《大集經》的〈陀羅尼自在王品〉，⁴³都

十六年，有一大國名波吒梨弗多羅，王名阿輸柯，王閻浮提。有大白蓋覆一天下，如是時中大眾破散。破散大眾，凡有四種：一、大國眾，二、外邊眾，三、多聞眾，四、大德眾。」(大正 49，20a17-22)

⁴⁰ (1) 調伏天《異部次第誦輪》的出處待考，可參：寺本婉雅，平松友嗣譯註《藏漢和三譯對校·異部宗輪論》之〈西藏所傳，調伏天造《異部說集》〉(p.35-46)。〔發行所：株式會社 國書刊行會，東京。初版 昭和 10 年 5 月 10 日〕

(2) 印順導師《原始佛教聖典之集成》，(p.48)：

西藏傳說佛教四大部派的地區與語言：大眾部(Mahāsāṃghika)從 Mahārāṣṭra 地方發展起來，聖典用 Mahārāṣṭra(摩訶刺佉)語。上座部(Sthavira)以 Ujjayana 為中心，聖典用 Paisācī 語。正量部(Saṃmatīya)從 Sūrasena (即摩偷羅一帶)而發展，聖典用當地的 Apabhramśa 語。說一切有部(Sarvāstivādin)在罽賓(Kaśmīra)、健陀羅(Gandhāra)而盛大起來，聖典用 saṃskṛta 語。上座部(指上座分別說部)以優禪尼為中心，用 Paisācī 語，與近代研究的巴利語相合。傳誦聖典用語的不同，與教區有重要關係(並非決定性的)。其語言的新古，在佛教聖典的立場，應從部派的成立，及移化該區的時代來決定。巴利語來源的研究，近代學者的業績是不朽的！近乎結論階段的意見，巴利語是阿育王時代，優禪尼一帶的佛教用語。

⁴¹ (1)《大方廣佛華嚴經》卷 63〈39 入法界品〉：「彌伽如是讚歎善財，令諸菩薩皆歡喜已，從

說到這種字母。

這是東方系的佛教，向南發展後所用的南方流行語。上面說到億耳細聲誦的阿槃提語，應該就是此種語。傳說摩訶迦旃延到摩訶刺陀——阿槃提以南，開創多聞分別部。摩訶迦旃延的《蜺勒論》，即大眾系所用的，龍樹還說它盛行南天竺。⁴⁴分別說系中的曇無德部，也是發展到「阿槃提——即阿波蘭多迦」的。曇無德部的《四分律》（卷一一）說：「字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那。」⁴⁵阿羅波遮那，即四十二字的前五字。⁴⁶這可見分別說系發展在南方大陸的，也採用這種語。⁴⁷

4、佛教的用語從來不曾一致（p.40-p.41）

所以知道：佛教的用語，本來不一致，⁴⁸

（1）巴利語

摩竭陀王朝時代（*約西元前 600 年至西元 28 年），以巴利語的聲聞佛教為主。

其面門出種種光，普照三千大千世界。其中眾生遇斯光已，諸龍神等乃至梵天悉皆來至彌伽之所。彌伽大士即以方便，為開示、演說、分別、解釋輪字品莊嚴法門。彼諸眾生聞此法已，皆於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。」（大正 10，338a19-25）

《釋迦方志》卷 2：「達羅毘荼國（南印度）周六千餘里，都城周三十餘里，寺百餘僧萬餘人，皆上座部，天祠八十餘，多露形外道。」（大正 51，966c28-967a1）

（2）印順導師《印度佛教思想史》，（p.396-p.397）：

南印度民族，凡不是阿利安（Ārya）人，通稱為達羅毘荼（Drāviḍa）人。《大唐西域記》，別有一達羅毘荼國。《一切經音義》卷 23（大正 54，451b）說：「達利鼻荼……其國在南印度境，此翻為銷融。謂此國人生無妄語，出言成咒。若鄰國侵迫，但共咒之，令其滅亡，如火銷膏也」。達羅毘荼的語音，與梵語系不同，聽來隱密而不易了解。加上神秘咒術的信仰，所以傳說得非常神秘。《瑜伽師地論》也說：「非辯聲者，於義難了種種音聲，謂達羅毘荼種種明咒」。達羅毘荼，在唐譯（四十）《華嚴經》中，就譯作「咒藥」。這裏的彌伽（Megha）醫師，了知一切「語言秘密」，也與密語有關。

⁴² 《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈19 廣乘品〉（大正 8，256a6-b11）。

⁴³ 《大方等大集經》卷 4〈陀羅尼自在王菩薩品〉（大正 13，23a2-25）。

⁴⁴ 印順導師《永光集》，（p.90-91）。

⁴⁵ 《四分律》卷 11（大正 22，639a14）。

⁴⁶ 「四十二字母及其意義」，請參見【附錄五】

⁴⁷ 此段落，詳參【附錄六】

⁴⁸ 詳參：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.514-p.515）；《原始佛教聖典之集成》〈第四節、聖典的語言與古新問題〉（p.44-61）；以及《佛法概論》（p.37-38）整理相關用語如下：

（1）雅語（Saṃskṛta）；善構語；梵語（Sanskrit）；闍陀（Chanda）；天語。

（2）俗語（Prākṛta）；阿槃提語；阿布蘭迦語。

（3）雜語。

（4）鬼語；巴利語（Pāli）；達羅毘荼語。

※各部派誦戒所使用的語文：《印度之佛教》（p.103）；《印度佛教思想史》（p.59）：

一切有部	雅語	承羅睺羅之學統
大眾部	俗語	承大迦葉之學統
正量部（犢子系）	雜語	承優波離之學統
上座部	鬼語	承大迦旃延之學統

(2) 阿布蘭迦語

大眾系與上座的分別說系發展到南方的，使用南方流行的阿布蘭迦語；比較巴利語要接近雅語一點，實在還是方言的一種。

初期空相應的大乘經，本從大眾、分別說系的《雜藏》（億耳所誦的《義品》也屬於《雜藏》）中孕育出來，所以也採取阿布蘭迦語。這是案達羅王朝（*約西元前 240 年至西元 236 年）盛行的佛教，以菩薩道為主的。

(3) 雅語

西北方的說一切有系，是用雅語的；犢子系的用語待考。

笈多王朝（*約西元 320 年至西元 730 年）前後，婆羅門教復興，西方流行的雅語，廣泛的使用到各方。真常唯心與秘密經軌、後代論師的作品，才多使用純正的雅語，但也有用各地方言的，這是佛滅五、六世紀以後的事了。

(4) 小結

歐美學者，依現在情形，分佛教為南傳巴利語的小乘、北傳梵語的大乘。在印度佛教史上看，大乘佛教，實從南印的俗語中出來。

(四) 代表印度三個時代的三大語系佛教，弘傳到現在，也已產生三系的不同特質（p.41-p.42）

代表三個時代的三大語系的佛教，都是印度本土的佛教。佛教弘傳到各地，轉譯的文字更多。到現在，完整而起著重大作用的，也有三大系：

1、巴利文系

一、流行於錫蘭、緬甸、暹羅的巴利文系：這是上座分別說系所傳的，稱為銅鑠部的聖典，屬於聲聞三藏。

2、藏文系

二、流行於中國康、藏、青、蒙的藏文系：十二世紀時才開始翻譯，正當印度後期的雅語佛教時代，所以偏重大乘，特別是密教的經軌。初期的聲聞藏，譯得最少；譯出的，也是雅語系的。

3、漢文系

三、流行於中國內地及朝鮮、日本的漢文系：從東漢末到汴宋初（以後還有少許），經九百年的長期翻譯，成為五千卷的大藏。初由西域的介紹而來，所以早期的譯典，與西域佛教有深切的關係。

（1）屬於聲聞藏的，雖沒有完整的某一派的三藏，但各學派的都譯出一部分，總合起來，比巴利三藏的內容更豐富；在學派的比較上，有它的價值。

（2）第二期的大乘經，傳譯得很完備，這十九是漢、魏、兩晉的譯品。

（3）南北朝以下，雅語後期佛教的佛典，也有豐富的傳譯。比起藏文系來，十二世紀以後的大乘論、密教經軌，缺得不少。⁴⁹

4、小結

現存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表後期，漢文系的特色在中期。

⁴⁹ 詳參：印順導師《以佛法研究佛法》之〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉（p.261-p.268）；《華雨集》第五冊〈世界佛學與華譯聖典〉（p.55-p.59）。

【附錄一】：《戒經》中分別「七法」、「八法」，或作「小品」、「小品」等的意義

印順導師《原始佛教聖典之集成》第五章，(p.313-p.315)：

《十誦律》是說一切有部 (Sarvāstivādin) 的律藏，與屬於分別說部 (Vibhajjavādin) 系的 (前面所說的) 三部律，組織上是不大相同的。與犍度 (khandha) 相當的部分，《十誦律》是分散在三處的。I. 第四誦名「七法」，第五誦名「八法」，共一五法。「七法」、「八法」的稱為「法」(dharma)，與《五分律》相同。分為「七法」與「八法」——二類，與《銅鑠律》的分為「小品」、「小品」，顯然有著同樣的意義。II. 第六誦名「雜誦」。III. 第十誦名「毘尼誦」(也名「善誦」)，「毘尼誦」中稱為「毘尼序」的一部分。這三類，就是與犍度相當的部分。

I. 「七法」中，一、「受具足戒法」，與《銅鑠律》的「大犍度」相當(《四分律》為「受具犍度」，《五分律》為「受戒法」；凡名義近似的，以下從簡)。《十誦律》直從成立和尚與弟子的制度說起，沒有佛陀成道以來，眾弟子出家，有關佛傳的部分。二、「布薩法」；三、「自恣法」；四、「安居法」；五、「皮革法」；六、「醫藥法」；七、「衣法」：都與《銅鑠律》的「布薩犍度」、「自恣犍度」、「入雨安居犍度」、「皮革犍度」、「藥犍度」、「衣犍度」相當。「皮革法」中的億耳 (Śroṇa-koṭikarṇa) 故事，有航海失路，經歷餓鬼國的傳說(上來卷 21-28)。

「八法」中，一、「迦絺那衣法」；二、「俱舍彌法」；三、「瞻波法」：與《銅鑠律》的「迦絺那衣犍度」、「拘舍彌犍度」、「瞻波犍度」相當。四、「般茶盧伽法」：般茶 (Paṇḍu) 與盧伽 (Lohita) 比丘，歡喜鬥諍，因而制立苦切羯磨，從人立名。在這一法中，次第說苦切羯磨……惡邪不除擯羯磨，與《銅鑠律》的「羯磨犍度」、《四分律》的「呵責犍度」相當。五、「僧殘悔法」，明犯僧殘者的處分法；與別住及出罪的隨順行法，與《銅鑠律》的「集犍度」、「別住犍度」相當(《四分律》為「人犍度」、「覆藏犍度」)。六、「遮法」；七、「臥具法」；八、「諍事法」：與《銅鑠律》的「遮說戒犍度」、「坐臥具犍度」、「滅諍犍度」相當(上來卷 29-35)。

II. 「雜誦」：在「雜誦」的總題下，分「調達事」、「雜法」——二部分。調達，是提婆達多 (Devadatta) 的簡譯。「調達事」中，廣說提婆達多的破僧。有阿難 (Ānanda) 不捨佛 (三本生)，及舍利弗 (Śāriputra) 能破調達的本生。與《銅鑠律》的「破僧犍度」相當。「雜法」分五段：1. 「上二十法」；2. 「中二十法上」；3. 「中二十法下」：與《銅鑠律》的「雜事犍度」相當。4. 「後二十法上」，或作「明比丘尼法」，與《銅鑠律》的「比丘尼犍度」相當。但有關比丘尼的受戒法，及八敬法，《十誦律》屬於「比丘尼律」。5. 「後二十法下」，與《銅鑠律》的「儀法犍度」相當。這樣，《十誦律》的「雜法」，包含了「雜事」、「比丘尼」、「儀法」——《銅鑠律》的三種犍度在內(上來卷 36-41)。

III. 「毘尼誦」的「毘尼序」，分為四品。1. 「五百比丘結集三藏法品」；2. 「七百比丘集滅惡法品」。這二品，與《銅鑠律》的「五百犍度」、「七百犍度」相當(上來卷 60-61 中)。

有關犍度的部分，《十誦律》主要是稱為法的，如「七法」、「八法」、「雜法」。但也有稱為事 (vastu) 的，如「調達事」。而最後二種，又稱為品 (varga)。

【附錄二】：「本生談」

印順導師《永光集》(p.207-p.209)：

在佛法流行中，「佛弟子對佛的永恒懷念」，首先是舍利塔的建築，作為一般信眾禮敬與供養的對象，可說佛教一般宗教化的開始。釋尊勝過聲聞弟子，也就是佛勝過阿羅漢，漸漸的為佛教界所公認。依佛法的「因果律」，釋尊過去生中的修行，不同於聲聞弟子的修行，才能成就無上的大覺，佛的「本生談」，普遍的流傳起來。傳說的「本生」，雖傳說並不一致，但這是一切部派所共有的。依巴利文《小部》所說，「本生」共有五四七則。其中，天神類六九則，畜生（鳥獸蟲魚）類一一九則，其餘的是人。我在〈從依機設教來說明人間佛教〉（《佛在人間》62 頁）中說：「本生所載的菩薩行，……現天身、地獄身是少見的」；這是說錯了，菩薩而是天神身，是相當多的。佛在過去生長期修行中——菩薩，出於佛世，也出於沒有佛、沒有佛法的時代；是人、是天神，或是畜生，對未來大乘的菩薩道，是有一定影響的。菩薩怎麼會是低級的（鬼）神與畜生呢？上座系的說一切有部等，認為這是可能的。《論事》（《南傳》57，p.366）說：大眾部系的安達羅派，以為釋迦過去生中，「值迦葉佛時，入決定」。《異部宗輪論》（《大正》49，15c）說：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。這與大乘的得無生忍一樣，菩薩有凡聖二階，聖位菩薩能示現生於惡趣的。「本生」，本是印度民間（與神教有關）傳說的先賢聖德，或是民間的神話故事，這些偉大的德行，特別是利濟眾生的施捨一切，都化為如來過去生中的菩薩行。如「本生」所說，過去生中偉大的德行，部派佛教都綜略而稱之為波羅密多。《大毘婆沙論》（大正 27，892a-b）說：毘婆沙師立施、戒、精進、智慧——四波羅密多；外國師說施、戒、忍、精進、靜慮、般若——六波羅密多。還有別說六波羅密多，是四波羅密多而加聞與忍的。外國師說的六波羅密多，與法藏部及大眾部系的說出世部相同。巴利語的赤銅鑊部，別立施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨——十種波羅密多。過去生中長期修習波羅密多大行，當然能圓成無上的佛果了。

印順導師《永光集》(p.211-p.213)：

「佛弟子對佛的永恒懷念」，「本生」的流行，適應印度民間，所以在甚深廣大的菩薩行，崇高的佛身、佛土觀中，不免受到了影響。（一）、「本生」傳說中的菩薩，都是偉大的個人（或畜類與天神）德行；大眾部系又「律重根本」，方便隨宜，所以初期大乘行者，是重戒而不重律儀的，也就是重德化而不重僧團法治的。大乘經所說的菩薩，在家的非常多，而在現實的印度，獨立特行的出家與在家菩薩，都是沒有組織的，如《初期大乘佛教之起源與開展》（1195-1200 頁）所說。大乘佛法的弘傳，還是依龍樹等，從（還在流行發展中的）部派佛教僧團中出家而修學大乘的菩薩比丘，大乘才能更廣大的延續下來。（二）、釋尊容忍民間信仰的（天）神，而「本生」又多天神菩薩，所以初期大乘的菩薩道，是「佛教的人間化，也是天化」。「金剛力士，本是（護法的）夜叉而已，在大乘佛教中，就尊稱為菩薩化身。海龍王、緊那羅王、犍闥婆王、阿修羅王（這些「大力鬼王、高等畜生」的天神），稱為菩薩的也不少；連魔王也有不可思議大菩薩。這些

天菩薩，在大乘法會中，助佛揚化，也還是本著悲智行願的精神，助佛說六波羅蜜、四攝等大乘法」（《佛在人間》41 頁）。但在一般信眾心中，這些（像在家人的）天菩薩，是大菩薩，不但勝過聲聞比丘，也勝過人間發心修菩薩行的，終於天上勝過了人間。這樣，印度神（天）教所有的祭祀——護摩、咒術、苦行，也漸漸的觸攝到佛法中來。還有，超現實的佛菩薩，加深了神祕的信仰，他力加持與祈求，都在大乘中出現了。一般都信仰讚歎不可思議的佛菩薩，而不重真正利濟人類，從利他中完成自利的菩薩道。「心性怯劣」，急求自利的，有求生佛國的「易行道」（在家者為多），印度佛教的後期，出家與在家的，一齊修行即身成佛的「易行乘」。正常的菩薩道，偶而說到而已——印度佛教的末日也近了！我說人間佛教，是對佛法的「天化」，清除不符佛法特質的部分，所以說：「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」（《印度之佛教》序 3 頁）；「不是創新，而是將固有的刮垢磨光」（《佛在人間》99 頁）。

【附錄三】：《般若經》的「小品」與「大品」等之意義

玄奘《大般若經》 (600 卷)	三本	同 本 異 譯
初會（十萬頌） (卷 1-400)	上本 上品	梵文本《十萬頌般若》
二會（二萬五千頌） (卷 401-478)	中本 中品	《光讚般若波羅蜜經》（西晉竺法護譯，10 卷） 《放光般若波羅蜜經》（西晉無羅叉譯，20 卷） 《摩訶般若波羅蜜經》（姚秦鳩摩羅什譯，30 卷） 梵文本《二萬五千頌般若》
三會（一萬八千頌） (卷 479-537)		
四會（八千頌） (卷 538-555)	下本 下品	《道行般若經》 ⁵⁰ （後漢支婁迦讖譯，10 卷） 《大明度經》（吳支謙譯，6 卷） 《摩訶般若波羅蜜鈔經》（西晉竺法護譯，5 卷） 《小品般若經》（後秦鳩摩羅什譯，10 卷） 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（趙宋施護譯，25 卷） 《八千頌般若》（梵文本） 其他
五會（四千頌） (卷 556-565)		
六會（最勝天王分）		《勝天王般若波羅蜜經》（陳月婆首那譯）
七會（曼殊室利分）		《文殊師利所說（摩訶）般若波羅蜜經》（梁曼陀羅仙與僧伽婆羅譯）
八會（那伽室利分）		《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》（宋翔公譯，2 卷）
九會（能斷金剛分）		《金剛般若波羅蜜經》（後秦鳩摩羅什、元魏菩提流支、陳真諦譯，1 卷） 《金剛能斷般若波羅蜜經》（隋笈多譯，1 卷） 《能斷金剛般若波羅蜜多經》（唐義淨譯，1 卷）

⁵⁰ 《道行般若經》之「初品」，印順導師論究為「原始般若」。〔詳參：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.628-p.632)，舉異譯《小品般若經》之「初品」來做說明。〕

十會（般若理趣分）		《實相般若波羅蜜經》（唐菩提流志譯，1 卷） 《金剛頂瑜伽理趣般若經》（金剛智譯，1 卷） 《大樂金剛不空真實三麼耶經》（不空譯，1 卷） 《佛說偏照般若波羅蜜經》（宋施護譯，1 卷）
十一會 （布施波羅蜜多分）		
十二會 （淨戒波羅蜜多分）		
十三會 （安忍波羅蜜多分）		
十四會 （精進波羅蜜多分）		
十五會 （靜慮波羅蜜多分）		
十六會 （般若波羅蜜多分）		

※ 玄奘譯本的「初會」也有稱為「初分」的，其他類同。

※ 「般若部」收在《大正藏》之第 5、6、7、8 冊。

【附錄四】：第二期教典的特色

大乘（經）	小乘（論）
著重貫通、直覺，重在讚仰佛陀的行果。	注重精密、思辨，重在生死解脫的事理。
從釋尊的本生、本行，進窺佛陀的精神。	淵源於釋尊的言教。
藝術化。	科學化。
富有佛教傳統的實踐精神。	不免流於枯燥與煩瑣。
菩提道中心。	解脫道中心。
重緣起的寂滅。	重緣起的生滅。
大乘經的適應世俗，題為佛說，使經本與義說不分。	論典保存作者的名字，體裁與經律不同。

【附錄五】：「四十二字母及其意義」：《大品般若經》卷 5（大正 8，256a）

(1) 阿 (a)，一切法初不生故。	(2) 羅 (ra)，一切法離垢故。
(3) 波 (pa)，一切法第一義故。	(4) 遮 (ca)，一切法終不可得故，諸法不終不生故。
(5) 那 (na)，諸法離名性相不得不失故。	(6) 邏 (la)，諸法度世間故，亦愛支因緣滅故。
(7) 陀 (da)，諸法善心生故，亦施相故。	(8) 婆 (ba)，諸法婆字離故。
(9) 荼 (ḍa)，諸法荼字淨故。	(10) 沙 (ṣa)，諸法六自在王性清淨故。
(11) 和 (va)，入諸法語言道斷故。	(12) 多 (ta)，入諸法如相不動故。
(13) 夜 (ya)，入諸法如實不生故。	(14) 吒 (ṣṭa)，入諸法制伏不可得故。
(15) 迦 (ka)，入諸法作者不可得故。	(16) 娑 (sa)，入諸法時不可得故，諸法時來轉故。
(17) 磨 (ma)，入諸法我所不可得故。	(18) 伽 (ga)，入諸法去者不可得故。
(19) 他 (tha)，入諸法處不可得故。	(20) 闍 (ja)，入諸法生不可得故。
(21) 𑖀 (sva)，入諸法𑖀字不可得故。	(22) 馱 (dha)，入諸法性不可得故。
(23) 𑖑 (śa)，入諸法定不可得故。	(24) 𑖒 (kha)，入諸法虛空不可得故。
(25) 叉 (kṣa)，入諸法盡不可得故。	(26) 𑖓 (sta)，入諸法有不可得故。
(27) 若 (jña)，入諸法智不可得故。	(28) 𑖔 (rtha)，入諸法𑖔字不可得故。
(29) 婆 (bha)，入諸法破壞不可得故。	(30) 車 (cha)，入諸法欲不可得故，如影五陰亦不可得故。
(31) 摩 (sma)，入諸法摩字不可得故。	(32) 火 (hva)，入諸法喚不可得故。
(33) 𑖕 (tsa)，入諸法𑖕字不可得故。	(34) 伽 (gha)，入諸法厚不可得故。
(35) 他 (ṭha)，入諸法處不可得故。	(36) 拏 (ṇa)，入諸法不來不去不立不坐不臥故。
(37) 頗 (pha)，入諸法邊不可得故。	(37) 歌 (ska)，入諸法聚不可得故。
(39) 𑖙 (ysa)，入諸法𑖙字不可得故。	(40) 遮 (śca)，入諸法行不可得故。
(41) 𑖚 (ṭa)，入諸法𑖚不可得故。	(42) 荼 (ḍha)，入諸法邊竟處故，不終不生故。

【附錄六】：有關「阿槃提、阿波蘭多迦」等之用語

一、印順導師《以佛法研究佛法》(p.24-p.28)：

阿波 (Assakā) 布和城 (Potana)，與阿槃 (Avantī) 大天城 (Mahīssatī)，施護異譯作「摩溼摩迦衰怛那城，晚帝那國摩𑖑沙囉城」。

阿波，在佛典中並不是生疏的。十六大國中也有：如《長阿含・闍尼沙經》(卷五) 作「阿溼波」，宋法賢異譯的《佛說人仙經》作「阿說迦」，又《中阿含・持齋經》(卷五五) 作「阿攝貝」，宋代異譯的《優陂夷墮舍迦經》作「阿波耶」。十大王族中也有：如《長阿含・世記經》(卷二二) 作「阿葉摩」，晉法立等異譯的《大樓炭經》(卷六) 作「阿波」，《四分律》(卷三一) 作「阿溼卑」。在這些音譯中，惟《人仙經》的阿說迦，合於巴利文的 Assaka。其他，原文即顯然不同，應是 Assapu 或 Assapuka。P 轉為 M 音，所以作「摩」。

阿槃，即阿槃提，十六國中也有，尤為佛教界熟悉的地方。阿溼波與阿槃提，本為兩國，十六國中也如此。他雖是同源異流，但確已分為兩國，分頭發展到彼此不通了。上座系的律師們，把阿溼波與阿槃提看作一處，於是古代阿溼波的地位，被遺忘了，這是不可不辨的。

《雜阿含》（卷九）二五五經與（卷二〇）五四九經，說到摩訶迦旃延，遊化到阿槃提。上座系的廣律，有摩訶迦旃延教化億耳的故事，地點即在阿槃提。巴利《小品》的阿槃提，漢譯的《五分律》（卷二一）作「阿溼波阿雲頭」；《四分律》（卷三九）初作「阿槃提」，下文又作「阿溼婆阿槃提」；《十誦律》（卷二五）作「阿溼摩迦阿槃提」；《根本說一切有部毘奈耶皮革事》（上）作「阿溼婆蘭多迦」。

上座系律典把「阿溼波」與「阿槃提」看作一地，已明白可見。所以律典所說的「阿溼婆阿槃提」等，實在是指摩訶迦旃延所住的阿槃提，與布和城所在地的「阿溼波」國無關。《善見律毘婆沙》（卷二）說：阿恕迦王時，派遣傳教師曇無德到阿波蘭多迦去布教。此阿波蘭多迦，即是律家所傳的阿溼婆蘭多迦（即阿槃提）。

羽溪了諦的《西域之佛教》，以為「阿婆蘭多迦，蓋指旁遮普以西，印度西陲之地」。他大概依《大唐西域記》（卷一一）所說，把阿耆茶國看為佛世的阿槃提了。鄧永齡的〈阿輸迦王傳略〉，以為「阿波蘭多迦在孟買北岸」。然詳考律家的本意，阿槃提即阿波蘭多迦，不但不在旁遮普以西，而且還應該遠在孟買的東北。如《僧祇律》（卷一）說：「有城名波羅奈，國名迦尸；時南方阿槃提國」。波羅奈即現在的貝拿勒斯，阿槃提卻在此地以南。《佛本行集經》（卷三七）說摩訶迦旃延的故鄉時，也說：「閻浮南天竺地，有一國土，名阿槃提」。《佛本行集經》屬於曇無德部，也就是出於派往阿波蘭多迦布教的曇無德之後。曇無德部與大眾部，都說阿槃提在南方，這實在是值得尊重的。

阿槃提在南方的那裡？《佛本行集經》（卷六）曾說：「彼摩波槃提國（十六國之一），有優闍耶那城」。此摩波槃提，即是阿槃提，因為《佛本行集經》（卷三七）起初說摩訶迦旃延是阿槃提人。又說：「時（迦旃延家鄉的）南方有一城，名優禪耶尼。去城不遠，山名頻陀」。綜合這兩節文，知道阿槃提就是摩波槃提，是國名。優闍耶那即優禪耶尼，是阿槃提的王都，地點在頻陀山以北。優闍耶那，或譯作優禪尼，優善那。蓮華色比丘尼的故鄉，也是在那邊。他與迦旃延同樣的從那邊先到波羅奈，再到王舍城。《增一阿含經·五王品》（卷二五），說五王共論五欲的勝劣，其中有優陀延王。〈聽法品〉（卷二八）也說到五王，有「南海之主優陀延」，優陀延王，就是南方優禪尼城的王。

《大唐西域記》（卷一一）中，南印度有鄔闍衍那國，這是以都城為國名，即是阿槃提鄔闍衍城，即現在的 Ujjeni。這就是釋迦時代的阿槃提與優闍耶尼城了。從方位看，他在頻陀山北麓，在南印度，在波羅奈的西南。從地理看，鄔闍衍那的「土宜風俗同蘇刺陀國」（即現在的蘇拉特），而蘇刺陀國的「地土鹹鹵」，與律典中阿槃提的「多有沙石棘刺」，也完全相合。律家所說的阿波蘭多迦，即阿槃提，起初確是指此地而說的。等到佛法盛行到西北方，才誤以西印邊陲的阿耆茶為阿槃提，以為就是迦旃延教化億耳的地方。然這還是釋尊時代的阿槃提；七國七城的阿槃提，應該以大天城為首府。

《西域記》（卷一一）說：鄔闍衍那國東北千餘里，有摩醯溼伐補羅。摩醯溼伐，

義譯大自在（天），恰好是大天的對譯。古代阿槃提的重心，應即是此地（古代的大國，西域記每分為數國，如央伽即是一例），約在今中央印度的東部。阿槃提族，是沿恆河南岸，頻陀耶山北麓而西進的一支。

二、印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.430）：

法藏部（Dharmaguptaka），也可譯為法護部。阿育王時的與那人達摩勒棄多（Yonaka Dhammarakkhita），也是「法護」的意義。《善見律毘婆沙》，將達摩勒棄多譯作曇無德，那是認為這就是「法藏」了。達摩勒棄多傳教於阿波蘭多迦（Aparāntaka），可能與佛世富樓那（Pūrṇa）傳教所到的西方相近，推定為今孟買（Bombay）以北的 Sopārā，與北面的 Koṅkan 地方。這二部的早期教區，從分別說系由阿槃提而向南來說，分化在這裡，倒是相當合適的。

第三章、有情——人類為本的佛法

第一節、佛法從有情說起

一、有情的定義 (p.43-p.44)

(一) 佛法以有情為根本 (p.43)

凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心、為根本的，¹如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。²

(二) 有情的各種解說 (p.43-p.44)

1、總說

梵語「薩埵 (*sattva)」，譯為有情。³

2、外典的定義

情⁴，古人解說為情愛或情識；有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。

¹ (1) 《雜阿含經》卷 14(346 經) (大正 2，95c22-26)：

以世間有老，病，死三法，不可愛、不可念、不可意故，是故如來、應、等正覺出於世間，世間知有如來、應、等正覺所知所見，說正法律。以三法不斷故，不堪能離老，病，死。何等為三？謂貪，恚，癡。

(2) 《雜阿含經》卷 46(1240 經) (大正 2，339c25-26)：

以有此三法，世間所不愛念，謂老、病、死故，諸佛如來出興於世。

² (1) 《雜阿含經》卷 16(408 經) (大正 2，109a28-b17)：

時有眾多比丘，集於食堂，作如是論：

或謂世間有常，或謂世間無常，世間有常無常，世間非有常非無常；世間有邊，世間無邊，世間有邊無邊，世間非有邊非無邊；是命是身，命異身異；如來死後有，如來死後無，如來死後有無，如來死後非有非無。

爾時、世尊一處坐禪，以天耳聞諸比丘集於食堂論議之聲。聞已，往詣食堂，於大眾前，敷座而坐。告諸比丘：「汝等比丘眾多聚集，何所言說」？

時諸比丘白佛言：「世尊！我等眾多比丘，集此食堂，作如是論：或說有常，或說無常，如上廣說」。

佛告比丘：「汝等莫作如是論議！所以者何？如此論者，非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智、非正覺，非正向涅槃。汝等比丘！應如是論議：此苦聖諦，此苦集聖諦，此苦滅聖諦，此苦滅道跡聖諦。所以者何？如是論議，是義饒益，法饒益，梵行饒益，正智、正覺，正向涅槃。是故比丘！於四聖諦未無間等，當勤方便，起增上欲，學無間等」。

(2) 《中阿含·221 箭喻經》卷 60〈4 例品〉 (大正 1，804a21-805c8)。

³ (1) 《成唯識論述記》卷 1：「梵云薩埵，此言有情，有情識故。」 (大正 43，233c29-234a1)

(2) Har Dayal, "The bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit literature", London, 1932, (pp.4-9)。

梶山雄一著，許洋主譯《般若思想》，法爾出版社，(p.46-p.50)。

楊郁文《阿含要略》，台北市，東初出版社，1993 年，(p.83-p.84)。

⁴ 情：感情。本性。(《漢語大詞典(七)》，p.576)

薩埵為印度舊有名詞，如數論師自性的「三德——薩埵、剌闍、答摩」⁵中，即有此薩埵。數論的三德，與中國的陰陽⁶相似，可從多方面解說。如：

- (1) 約心理說，薩埵是情；
- (2) 約動靜說，薩埵是動；
- (3) 約明闇說，薩埵是光明。

由此，可見薩埵是象徵情感、光明、活動的。

約此以說有精神活動的有情，即熱情奔放而為生命之流者。

3、內典的定義

《般若經》說薩埵為「大心」、「快心」、「勇心」、「如金剛心」，也是說他是強有力地堅決不斷的努力者。⁷

小如螻蟻，大至人類，以及一切有情，都時刻在情本的生命狂流中。

4、結

有情以此情愛或情識為本，由於衝動的非理性，以及對於環境與自我的愛好，故不容易解脫繫縛而實現無累的自在。

⁵ (1) 真諦《金七十論》卷 1：「三德者：一、薩埵，二、羅闍，三、多磨。喜（勇健）為薩埵體，羅闍憂（塵垢）為體，闇癡多磨體。」（大正 54，1247c15-17）

(2) 霍韜晦〈數論哲學研究〉(p.201)：三德(The three Guṇas)，就是「薩埵」(Sattva)、「羅闍」(Rajas)、和「多磨」(Tamas)。據數論解釋，它們就是組成物原的三種成分(Guṇas)。(《新亞書院學術年刊》第 16 期：<http://sunzi1.lib.hku.hk/hkjo/view/34/3400242.pdf>)

⁶ 陰陽：(《漢語大詞典(十一)》，p.1017)

〔1〕天地。《禮記·郊特牲》：“樂由陽來者也，禮由陰作者，陰陽和而萬物得。”

〔2〕日月。唐 杜甫《閣夜》詩：“歲暮陰陽催短景，天涯霜雪霽寒宵。”

〔3〕晝夜。《禮記·祭義》：“日出於東，月生於西，陰陽長短，終始相巡。”

〔4〕寒暑。《楚辭·九辯》：“四時遞來而卒歲兮，陰陽不可與儷偕。”

〔5〕春夏和秋冬。《文選·古詩〈驅車上東門〉》：“浩浩陰陽移，年命如朝露。”

〔6〕男女。宋 高承《事物紀原·天地生植·陰陽》：“《春秋內事》曰：‘伏羲氏定天地，分陰陽。’”

〔7〕動靜。《大戴禮記·文王官人》：“考其陰陽，以觀其誠。”

⁷ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 4〈13 金剛品〉(大正 8，243b11-c23)：

爾時須菩提白佛言：「世尊！何以故名為摩訶薩？」佛告須菩提：「是菩薩於必定眾中為上首，是故名摩訶薩。……菩薩摩訶薩於是中生大心，不可壞如金剛，當為必定眾作上首。……菩薩摩訶薩應生如是心：『我當於無量生死中大誓莊嚴，我應當捨一切所有，我應當等心於一切眾生，我應當以三乘度脫一切眾生，令入無餘涅槃。我度一切眾生已，無有乃至一人入涅槃者。我應當解一切諸法不生相，我應當純以薩婆若心行六波羅蜜，我應當學智慧了達一切法，我應當了達諸法一相智門，我應當了達乃至無量相智門。』須菩提！是名菩薩摩訶薩生大心，不可壞如金剛。是菩薩摩訶薩住是心中，於諸必定眾而為上首，是法用無所得故。……佛言：『菩薩摩訶薩從初發意乃至阿耨多羅三藐三菩提，不生染心、瞋恚心、愚癡心，不生慢心，不生聲聞、辟支佛心，是名菩薩摩訶薩大快心。住是心中為必定眾作上首，亦不念有是心。復次，須菩提！菩薩摩訶薩應生不動心。……常念一切種智心，亦不念有是心，是名菩薩摩訶薩不動心。』」

(2) 參見《大般若波羅蜜多經》卷 411（大正 7，60a-61a）；印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.130-p.131)。

二、有情為問題的根本 (p.44-p.50)

(一) 世間的問題源自有情自身 (p.44)

世間的一切學術——教育、經濟、政治、法律，及科學的聲光電化，無一不與有情相關，無一不為有情而出現人間，無一不是對有情的存在。如離開有情，一切就無從說起。所以世間問題雖多，根本為有情自身。也就因此，釋尊單刀直入的從有情自體去觀察，從此揭開人生的奧秘。

(二) 有情有八種苦 (p.44-p.47)

1、七苦 (p.44-p.46)

(1) 總說

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的，為了離苦得樂，發為種種活動、種種文化解除它或改善它。

苦事很多，佛法把它歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：

生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦

愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦

所求不得苦——對於自然的苦

(2) 釋義

A、對於身心的苦——生、老、病、死苦

生、老、病、死，是有情對於身心演變而發生的痛苦。為了解免這些，世間有醫藥、衛生、體育、優生⁸等學術、事業。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事實。

B、對於社會的苦——愛別離、怨憎會苦

愛別離、怨憎會，是有情對於有情（人對社會）離合所生的。人是社會的，必然與人發生關係。

如情感親好的眷屬朋友，要分別或死亡，即不免愛別離苦。

如仇敵相見、怨惡共住，即發生怨憎會苦。

這都是世間事實，政治、法律等也多是為此而創立的。

C、對於自然的苦——求不得苦

所求不得苦，從有情對於物欲的得失而發生。生在世間，衣食住行等資生物，沒有固然苦痛，有了也常感困難，這是求不得苦。

《義品》說「趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中」⁹，這是求

⁸ 優生：有利於生存者。生育的孩子素質優良。(《漢語大詞典(一)》，p.1720)

⁹ (1)《小部(二)·經集》第四、「義品」之一、欲經。(日譯南傳二四，p.295-296)；或從巴利藏，為《經集》第四品〈八品〉的 767 偈。

(2) 論書的引用：

一、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34：「義品伽他：趣求諸欲人，常起於希望，所欲若稱遂，心便大歡喜。趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 27, 176a28-b3)

二、《阿毘達磨順正理論》卷 2：「如義品言：趣求諸欲人，常起於希望，諸欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 29, 337b17-20)

三、《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「義品中作如是說：趣求諸欲人，常起於希望，諸欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 29, 3b25-28)

不得苦的解說。

還有說得更具體的，如《中阿含經·苦陰經》說：

「隨其技術以自存活，或作田業，……或奉事王。……作如是業求圖錢財，……若不得錢財者，便生憂苦愁感懊惱。……若得錢財者，彼便愛惜守護密藏。……亡失，彼便生憂苦愁感懊惱。……以欲為本故，母共子諍、子共母諍，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共諍。……以欲為本故，王王共諍，梵志梵志共諍，居士居士共諍，民民共諍，國國共諍；彼因鬪諍共相憎故，以種種器仗轉相加害，或以拳擣¹⁰、石擲，或以杖打、刀斫¹¹。」¹²

為了解決這些，世間提倡增加生產、革新經濟制度等。

(3) 小結

但世間的一切學理、制度、技術，雖能解除少分，而終究是不能徹底的。如世界能得合理的和平，關於資生的物資，可能部分解決，但有情的個性不同，體格、興趣、知識等不同，愛別、怨會等苦是難於解免的。至於生、死等苦，更談不上解決，一般人但能俯首¹³的忍受，或者裝作不成問題。

2、七苦的源頭——五蘊熾盛苦 (p.46-p.47)

(1) 問題的根本——熾然如火的五蘊

世間離苦得樂的方法，每每是舊問題還沒解決，新問題又層出不窮，總是扶得東來西又倒！這是由於枝末的而不是根本的。

四、《阿毘達磨俱舍釋論》卷 1〈1 分別界品〉：「復次，義部經中說：求得欲塵人，愛渴所染著，若所求不遂，喜彼如被刺。」(大正 29, 164a12-15)

¹⁰ 擣(𢢂𢢂)：用拳擊；交手較量。(《漢語大詞典(六)》，p.350)

¹¹ 斫(𠂔𠂔)：斧刀。用刀斧等砍或削。擊。襲擊。(《漢語大詞典(六)》，p.1057)

¹² (1)《中阿含·100 苦陰經》卷 25〈4 因品〉(大正 1, 586b23-c22)：

「摩訶男！族姓子者，隨其技術，以自存活，或作田業、或行治生、或以學書、或明算術、或知工數、或巧刻印、或作文章、或造手筆、或曉經書、或作勇將、或奉事王。彼寒時則寒，熱時則熱，飢渴、疲勞、蚊虻所蜇，作如是業，求圖錢財。摩訶男！此族姓子如是方便作如是行，作如是求，若不得錢財者，便生憂苦、愁感、懊惱，心則生癡，作如是說：『唐作唐苦！所求無果。』

摩訶男！彼族姓子如是方便作如是行，作如是求，若得錢財者，彼便愛惜守護密藏，所以者何？『我此財物莫令王奪、賊劫、火燒、腐壞、亡失，出財無利，或作諸業，而不成就。』彼作如是守護密藏，若使王奪、賊劫、火燒、腐壞、亡失，彼便生憂苦、愁感、懊惱，心則生癡，作如是說：『若有長夜所可愛念者，彼則亡失。』摩訶男！如是現法苦陰，因欲緣欲，以欲為本。

摩訶男！復次，眾生因欲緣欲，以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共諍，彼既如是共鬪諍已，母說子惡，子說母惡，父子、兄弟、姊妹、親族更相說惡，況復他人！摩訶男！是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲為本。

摩訶男！復次，眾生因欲緣欲，以欲為本故，王王共諍，梵志梵志共諍，居士居士共諍，民民共諍，國國共諍，彼因鬪諍共相憎故，以種種器仗，轉相加害，或以拳擣石擲，或以杖打刀斫。彼當鬪時，或死、或怖，受極重苦。摩訶男！是謂現法苦陰，因欲緣欲，以欲為本。」

(2)《大智度論》卷 17〈1 序品〉：「諸欲求時苦，得之多怖畏，失時懷熱惱，一切無樂時。」(大正 25, 184a11-12)

¹³ 俯首：低頭。比喻屈服。(《漢語大詞典(一)》，p.1511)

如從根本論究起來，釋尊總結七苦為「略說五蘊熾盛苦」¹⁴。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素¹⁵）本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。

（2）解決問題的方法——自身的反省、體察

要解除痛苦，必須對此五蘊和合的有情，給予合理的解脫才行。所以佛法對於生產的增加、政治的革新等，雖也認為確要，但根本而徹底的解脫，非著重於對有情自身的反省、體察不可。

（三）人類解決問題的方法在於運用思想（p.47-p.48）

1、唯物論與客觀實在論（傾向外界）

進一步說，有情為了解決痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。¹⁶但世間的哲學，或從客觀存在的立場出發：客觀的存在，對於他們是毫無疑問的；

如印度的順世論者，以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；¹⁷

又如中國的五行說等。¹⁸

他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落

¹⁴ 《中阿含·13 度經》卷3〈2 業相應品〉：「云何知苦如真？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦。是謂知苦如真。」（大正1，435c26-29）

¹⁵ 印順導師《佛法概論》第四章，（p.58）：「佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素為五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。」

¹⁶ 哲學：源出希臘語 *philosophia*，意即愛智慧。社會意識形態之一，是關於世界觀的學說。是自然知識和社會知識的概括和總結。哲學的根本問題是思維和存在、精神和物質的關係問題，根據對這個問題的不同解釋而形成兩大對立派別：唯心主義哲學和唯物主義哲學。（《漢語大詞典（三）》，p.350）

¹⁷ （1）印順導師《空之探究》（p.96）：

說到世間（常與）無常是邪見，無常的原語是 *aśāsvata*，雖同樣的譯為無常，但與諸行無常不同。邪見的世間無常，是以為：有情世間是一死了事，沒有生死流轉，是斷滅論者，順世的唯物論者的見解。在佛陀時代的印度，順世（*Lokāyata*）派是少數。諸行無常是正見，世間無常是邪見，在原始佛教裡，應該是沒有矛盾的。

（2）《佛光大辭典（六）》（p.5353-p.5354）「順世外道」：

音譯路伽耶派、盧迦耶陀派、路歌夜多派、路迦也底迦派。又作順世派。為古印度婆羅門教之支派，主張隨順世俗，倡導唯物論之快樂主義。此派與阿耆毘伽派同為古印度自由思想之代表學派。此派以唯物論之立場，主張地、水、火、風等四元素合成吾人身心，人若命終，四大亦隨之離散，五官之能力亦還歸虛空，故吾人死後一切歸無，靈魂亦不存在。因此，此派否認輪迴、業，復否認祭祀、供儀、布施之意義。

於認識論上主張感覺論，於實踐生活上主張快樂論。並反對婆羅門所主張之祭祀萬能主義，而傾向於詭辯之思想。除「吾人身心係由四大和合而成」之主張，此派復認為世間一切之生物、無生物亦皆由四大所構成；四大可分析至「極微」（即物質之最小單位），而於極微之外，世間即無任何餘物。並進而論定：人雖有精神作用，然所謂精神作用亦不過物質之結合所產生之狀態而已，故人生之目的乃在於追求快樂。此一見解，於佛教所說「斷、常」二邪見中，屬於「常見外道」。

（3）Debiprasad Chattopadhyaya 著，王世安譯《順世論》，北京，商務印書館，1996。

¹⁸ 五行：水、火、木、金、土。我國古代稱構成各種物質的五種元素，古人常以此說明宇宙萬物的起源和變化。《孔子家語·五帝》：“天有五行，水、火、金、木、土，分時化育，以成萬物。”（《漢語大詞典（一）》，p.342）

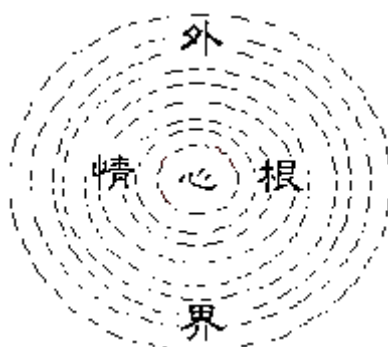
於神秘的客觀實在論。

2、唯心論及認識論（傾向內心）

另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論¹⁹及認識論²⁰。

3、離於二邊的中道論

依佛法，離此二邊說中道，直從有情的體認出發，到達對於有情的存在。有情自體，是物質與精神的緣成體。外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。



（四）體認有情建立正確的人生觀（p.48）

有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。

佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，⁽¹⁾觀察他來自何處，去向何方？⁽²⁾有情到底是什麼？⁽³⁾他的特性與活動的形態又如何？

不但體認有情是什麼，還要從體認中知道⁽⁴⁾應該如何建立正確的人生觀。

（五）佛教是宗教，又是無神論，一切依自己的行為與思想而決定（p.48-p.50）

1、宗教的定義（p.48）

探究人生意義而到達深處，即是宗教。

2、各類宗教的共同點（p.48-p.49）

¹⁹ 印順導師《中觀今論》，(p.159)：

唯心論者說：凡是有的，必是依心識而存在的。一切不過是自心所幻現的，是自心所涵攝的，是自心表象的客觀化——物化。我們所知道的，不出於心識名言。這即是必由心識的了相而知性，被解說為並無心外的存在。所以，「若人識得心，大地無寸土」。

²⁰ (1) 印順導師《華雨集》第一冊(p.233)：「彌勒的唯識學，是建立在『認識論』上的。譬如說：我們所認識的什麼，不是直接得到那東西，是心識上現起的所取影像，這影像並沒有離開了自己的心識。例如顏色，紅的是紅的，黃的是黃的，以為確有紅、黃等色彩在外面。其實紅的、黃的，都是我們的眼根，引起眼識所現的。由於人類眼根的共同性，引起眼識所現，也有共同性；我們就以為事物的本身，就是這樣紅的、黃的。」

(2) 認識論：關於人類認識的來源、發展過程，以及認識與實踐的關係的學說。由於對思維和存在何者為第一性的不同回答，分成唯心主義認識論和唯物主義認識論。(《漢語大詞典(十一)》，p.251)

世界的宗教，各種各樣的，含義也大有出入。但有一共同點，即人類苦於外來——自然、社會以及自己身心的層層壓制，又不能不依賴它、愛好它；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越它、制用它。有情在這樣的活動中，從依賴感與超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者。

3、各類宗教的宗教觀 (p.49-p.50)

(1) 一般的宗教是有神論：偏於依賴，是幻想的、他力的

宗教於人生，從過去到現在，都是很重要的。

不過一般的宗教，無論是自然宗教、社會宗教、自我宗教，都偏於依賴感。²¹自己意向客觀化，與所依賴者為幻想的統一，成為外在的神。²²因此有人說：宗教是必然有神的。他們每以為人有從神分出的質素，這即是我們的自我、心或靈魂。如：基督教說：人的靈是從上帝那裡來的。²³

中國也說：天命之謂性。²⁴

藉此一點性靈，即可與神接近或合一。

他們又說：人的缺陷罪惡，是無法補救的，惟有依賴神，以虔誠的信仰，接受神的恩賜，才有希望。

所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴它而得超脫現實的苦迫。這樣的宗教，是幻想的、他力的。

²¹ 印順導師《我之宗教觀》，(p.21)：

自然宗教，為人類意欲表現於自然界的，顯示了人類對於自然的態度。社會宗教，為人類意欲表現於社會界，顯示了人類的社會性。自我宗教，為人類意欲表現於自己身心，而顯示了怎樣的傾向於身心淨化，自我完成。自我宗教是最高的，如傾向於個人自由與唯心，會逐漸漠視社會的意義。色無色界的梵我教與自心教，明顯的說明了此點。所以佛教的人間性，人間成佛，才從自我宗教的立場，含攝得社會宗教的特性。原始佛教的僧團組合，便是絕好的例證。由於佛教是無神論的，所以社會觀是平等的，民主的，自由的。基督教為一神教，所以社會觀——從天國及教廷制看來，宛然是君主的模樣。我以為，英國式的君主立憲，最能反映一神教的社會意義。

²² 印順導師《我之宗教觀》，(p.8)：

神教與佛教的不同點。一般神教，都崇信人類以外的神。在一神教中，以為神是這個世界命運的安排者，人類的創造者——神照著自己的樣子造人。但在佛教中，以為崇信、歸依的佛（聲聞等），是由人的精進修學而證得最高的境地者。以此來看宗教所歸信的，並不是離人以外的神，神只是人類自己的客觀化（表現於環境中）。人類小我的擴大，影射到外界，想像為宇宙的大我，即成唯一的神。因此，人像神，不是神造人，而是人類自己，照著自己的樣子，理想化、完善化，而想像完成的。佛教有這樣的話：「眾生為佛心中之眾生，諸佛乃眾生心中之諸佛」。眾生——人信仰歸依於佛，是眾生自己心中所要求實現的自己。所以佛弟子歸依佛、歸依僧，卻要「自依止」，依自己的修學，去實現完善的自己。

²³ 印順導師《無諍之辯》，(p.41)：

從現象的重心輕物，到達本體的唯心非物，原是宗教及神學式的玄學的老調。如耶和華上帝創造一切——心與色，但「上帝是靈」，人類的靈性也是從上帝那裡來的。如婆羅門教的梵我論，雖為萬化的本原，顯現一切；但「不可認識的認識者，即真我」，與大梵是同質，也有說是同量的。如笛卡兒在心物二元上有上帝，而心是更近於上帝的。類似的意義，多得很。

²⁴ 天命：謂天賦。《禮記·中庸》：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。” 鄭玄注：“天命，謂天所命生人者也，是謂性命。” 明 王守仁《〈大學〉問》：“是其一體之仁也，雖小人之心亦必有之。是乃根於天命之性，而自然靈昭不昧者也。”（《漢語大詞典（二）》，p.1403）

(2) 佛教是無神論：是自力的，依合法則的思想與行為淨化自己

佛教就不然，是宗教，又是無神論。佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己、圓成自己。

所以歸依法，即以因果事理的真相為依歸。

歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合「真理——法」而完成自己的覺者；

歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。

佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

第二節、莫辜負此人身

一、人在有情界的地位 (p.50-p.52)

(一) 五趣 (p.50-p.52)

1、總說

有精神作用的一切有情，佛經分為五趣——天、人、畜生、餓鬼、地獄。此五類，即世間的存在者，有高級的、有低級的。

2、別釋：共住於人間的畜生與鬼

在我們所住的世間，有人、有畜生，也有鬼。

(1) 畜生

畜生，如空中的飛鳥，水中的魚、龍，地上的走獸。有無足的、兩足的、四足的、多足的，²⁵有一棲的、兩棲的、三棲²⁶的種種。也稱為傍生²⁷，即一切禽、獸、蟲、魚的總稱。

(2) 鬼

鬼，²⁸常人雖不易見到，但是住在此世間的。人類對於鬼的確信，或由於夢見死亡的眷屬，或由於疫病及病人的所見所聞，或由於跳神扶乩²⁹等神秘現象。其中最主要的，為見到死亡者的孤苦饑渴，如《易》所說的「遊魂³⁰為變」³¹。這雖有無財、少財、多財（如血食之神）的差別，從饑渴苦迫得名，常稱之為餓鬼。³²傳說：唯

²⁵ (1)《雜阿含經》卷 31 (902 經) (大正 2, 225c21-24)。

(2)《瑜伽師地論》卷 83(大正 30, 761a3-5):「無足有情者，如蛇等。二足有情者，謂人等。四足有情者，如牛等。多足有情者，如百足等。」

²⁶ 編按：三棲的蛇：蛇亞目。三棲的鳥類：河鳥，翠鳥，鷺科鳥類，雁鴨類等。

三棲昆蟲：螻蛄，龍蝨等。

²⁷ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 866c15-17):「問：何故彼趣名傍生？答：其形傍故，行亦傍。以行傍故，形亦傍，是故名傍生。」

(2)《大智度論》卷 16(大正 25, 175a-b)。

²⁸ 《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 867a19-b4);《大智度論》卷 16(大正 25, 175c)。

《正法念處經》卷 16〈4 餓鬼品〉(大正 17, 92a14-20)。

²⁹ 扶乩：一種迷信活動。扶，指扶架子；乩，謂卜以問疑。術士製丁字形木架，其直端頂部懸錐下垂。架放在沙盤上，由兩人各以食指分扶橫木兩端，依法請神，木架的下垂部分即在沙上畫成文字，作為神的啟示，或與人唱和，或示人吉凶，或與人處方。舊時民間常於農曆正月十五夜迎 紫姑 扶乩。(《漢語大詞典(六)》，p.350)

³⁰ 遊魂：古代指浮游的精氣。《易·繫辭上》：“精氣為物，遊魂為變。”韓康伯注：“遊魂言其遊散也。”孔穎達疏：“遊魂為變者，物既積聚，極則分散，將散之時，浮遊精魂，去離物形而為改變，則生變為死，成變為敗，或未死之間變為異類也。”三國 魏 阮籍《達莊論》：“身者，陰陽之精氣也……情者，遊魂之變欲也。”南朝 宋 顏延之《重釋何衡陽達性論》：“精靈草木，果已區別，遊魂之答，亦精靈之說。若雖有無形，天下寧有無形之有？”(《漢語大詞典(十)》，p.1046)

³¹ 《佛祖歷代通載》卷 16:「易曰：原始要終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀，斯盡之矣。」(大正 49, 631a25-27)

³² (1) 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.88-p.89):

三惡趣中的餓鬼，依字面而說，就可知道是受著常患饑渴苦迫的眾生。餓鬼是五趣之一，

有生在餓鬼中，才會享受兒孫的祭祀。³³這是有情的一類，與中國「人死為鬼³⁴」

與我國俗說的人死為鬼不同。

佛法中說：餓鬼有三大類：無財的，少財的，多財的。

無財鬼也有三類：1.炬口（就是餓口），飲食入口，就化為火燄。

2.針口，咽喉細小如針，飲食無法嚥下去。

3.臭口，滿口腐爛發臭，不能飲食。

少財鬼，是少可以飲食的，也有三類：1.針毛，2.臭毛，3.癭，都因身體的特徵得名。

有的遇到飲食，就化為膿血不淨；或專食痰唾尿屎等不淨。依這一類說，所以是吞噉「不淨以為食」物的。

多財鬼，享受得相當豐富的，也有三類：

1.棄者，專受人類祭祀而生活的；這與我國傳說的神道相近。

2.失者，是以人間遺失的物品為生的。

這二類，有時也還要遭遇饑渴的苦迫。

3.大勢，那是夜叉、羅刹等大力鬼王，享受與天福相近。

雖有這種種，而多數的無財、少財鬼，都是患著極度饑餓的，因此總名為餓鬼。

(2)《三法度論》卷3〈3 依品〉(大正25, 28a26-b21)。

³³ (1)《雜阿含經》卷37(1041經)(大正2, 272b9-28)：

時有生聞梵志，來詣佛所，與世尊面相問訊，慰勞已，退坐一面。白佛言：「瞿曇！我有親族，極所愛念，忽然命終。我為彼故，信心布施，云何世尊！彼得受不」？佛告婆羅門：「非一向得。若汝親族生地獄中者，得彼地獄眾生食以活其命，不得汝所信施飲食。若生畜生、餓鬼、人中者，得彼人中飲食，不得汝所施者。婆羅門！餓鬼趣中，有一處名為入處餓鬼，若汝親族生彼入處餓鬼中者，得汝施食」。婆羅門白佛：「若我親族不生入處餓鬼趣中者，我信施誰應食之」？佛告婆羅門：「若汝所可為信施親族，不生入處餓鬼趣者，要有餘親族知識生入處餓鬼趣中者得食之」。婆羅門白佛：「瞿曇！若我所為信施親族，不生入處餓鬼趣中，亦更無餘親族知識生入處餓鬼趣者，此信施食誰當食之」？佛告婆羅門：「設使所為施親族知識，不生入處餓鬼趣中，復無諸餘知識生餓鬼者，且信施而自得其福。彼施者所作信施，而彼施者不失達嚩」。……。

(2)《大智度論》卷30〈1 序品〉(大正25, 279c21-28)：

鬼有二種：弊鬼、餓鬼。弊鬼如天受樂，但與餓鬼同住，即為其主；餓鬼腹如山谷，咽如針，身惟有三事：黑皮、筋、骨，無數百歲不聞飲食之名，何況得見！復有鬼，火從口出，飛蛾投火以為飲食。有食糞，涕唾膿血，洗器遺餘。或得祭祀，或食產生不淨。如是等種種餓鬼。

(3)印順導師《佛在人間》，(p.50)：

有人問佛：祭祀祖先有沒有用？佛答：如父母死了，墮在餓鬼道中，祭祀他，可使他暫免飢餓的苦迫。若生到人間或天上，畜生或地獄，就用不著祭祀。因為，如人及畜生，都是不依祭祀而生活的。佛這樣回答，真耐人尋味。但聽者又問：如父母不墮在餓鬼中，即不要祭祀嗎？佛又答：也可以，因為過去生中的父母，不能說沒有墮在餓鬼中的。佛不反對祭祖，一、為使餓鬼得食；二、免與印度的習俗發生嚴重的糾紛。要生人天，要具足人天的正行。有了人天正行，現法得樂，未來也得樂果。相反的，如殺生、偷盜等邪行，未來墮惡道受苦，現法也受種種苦果。

(4)印順導師《佛在人間》，(p.82-p.83)：

餓鬼分三：一、沒得吃；二、吃最壞的東西來維持生命，永遠餓著肚皮；三、受人類的祭祀食，或有或無。這種情形，人間更是遍地都是。特別是遇到旱荒水潦的年頭，或者兵火、疫癘，弄得赤地千里，食糧無著，大家在饑餓恐怖的生存線上掙扎過活，這不是人而現成餓鬼一樣的情形嗎！

³⁴ (1) 鬼：迷信者以為人死後魂靈不滅，稱之為鬼。《禮記·祭義》：“眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。”漢王充《論衡·死偽》：“二者，死人為鬼之驗，鬼之有知，能害人之效

的思想不同。

3、比人間高一級的天

比人高一級的是天，天中也有高級與低級的。

低級的天，是鬼、畜中有大福報者。³⁵如四王天中的毘樓博叉，是龍王，是畜生；毘沙門是夜叉，是鬼。³⁶

四王天以上的帝釋天，才是人身的；但為帝釋守衛的，也還是鬼、畜之類。³⁷

4、比人間低一級的地獄

比人間低一級的，是地獄。地獄為各宗教所共同承認的。

佛經說主要是八熱地獄，基督教也說地獄中是火。佛經³⁸與《舊約》³⁹都有「現身入地獄」的記事：「大地裂開，人為從地涌出的火燄所籠罩，墜入地心。」

地獄在地下，即地球中心，地心確是火熱的。

經上又說有八寒地獄，或與南北極有關。⁴⁰

也。無之，奈何？”（《漢語大詞典(十二)》，p.443）

(2)《法苑珠林》卷6：「韓詩外傳曰：死為鬼，鬼者歸也。精氣歸於天，肉歸於土，血歸於水，脈歸於澤，聲歸於雷，動作歸於風，眼歸於日月，骨歸於木，筋歸於山，齒歸於石，膏歸於露，露歸於草，呼吸之氣復歸於人。」（大正53，316b25-29）

³⁵ (1)《十住毘婆沙論》卷14〈28 分別二地業道品〉：「如是總相說，是中應廣分別差別：有諸阿修羅夜叉生鬼道中，有諸龍王生畜生中，所受快樂或與諸天同；是諸眾生以不善因緣故生，生已受善業果報。」（大正26，98c26-29）

(2)高級的鬼畜，皆通於低級的天。（詳參：印順導師《佛在人間》，p.21）

³⁶ (1)《長阿含·3 典尊經》卷5：「四天王隨其方面，各當位坐。提帝賴吒(Dhatarattha)天王在東方坐，其面西向，帝釋在前。毘樓勒(Virūḷhaka)天王在南方坐，其面北向，帝釋在前。毘樓博叉(Virūpakka)天王在西方坐，其面東向，帝釋在前。毘沙門(Vessavaṇa)天王在北方坐，其面南向，帝釋在前。」（大正1，30b19-24）

(2)《大方廣佛華嚴經》卷1〈1 世主妙嚴品〉：「復有無量諸大龍王，所謂：毘樓博叉龍王、娑竭羅龍王、雲音妙幢龍王……。」（大正10，4b7-8）

(3)《起世因本經》卷6〈7 四天王品〉：「諸比丘！其毘沙門，亦有五夜叉神王，恒常隨逐，側近左右，為守護故。何等為五？一名五丈，二名曠野，三名金山，四名長身，五名針毛。諸比丘！其毘沙門天王，遊戲去來，常為此等五夜叉神之所守護。」（大正1，396a1-6）

³⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.470-p.471)：

帝釋，佛教說是住在須彌山上，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者，有多神的特性。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷133（大正27，691c-692a）說：「蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峰。……有藥叉神，名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見，……是天帝釋所都大城。城有千門，嚴飾壯麗。門有五百青衣藥叉，……防守城門」。依《大毘婆沙論》等說：金剛手並非帝釋，而是住在須彌山頂的一位藥叉（夜叉）。夜叉很多，都是可以稱為金剛手或執金剛的。初期經律中，那位特別護持釋尊的夜叉，或稱金剛力士，也是執金剛神之一。帝釋自身，其實也是夜叉，所以《論》引《帝釋問經》說：「此藥叉天，於長夜中其心質直」。帝釋的夫人舍脂，也被稱為夜叉，如《毘婆沙論》說：「天帝釋亦愛設支青衣藥叉」。帝釋本為《吠陀》中的因陀羅天，手執金剛杵，而被稱為金剛手。從佛教傳說來看，帝釋是天龍八部，特別是夜叉群的王。

³⁸《別譯雜阿含經》卷15(329經)(大正2，485a25-b14)；《增壹阿含·9經》卷47〈49 放牛品〉(大正2，804b)；《大智度論》卷3(大正25，76a-b)。

³⁹ 出處待考。

⁴⁰ 參見：印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.83-p.86)。

總之，是比人間更苦的，有從人身也有從鬼、畜而下墮的。

5、人與五趣的關係

五趣有情的高下分布，是這樣：



依此圖，可知人在五趣中，位居中央。上有快樂的天堂，下是極苦的地獄；兩旁是畜生與餓鬼，雖在此人間，但遠不及人類。

(二) 人為五趣的中心，是上升下墮的機紐 (p.52)

五趣各是有情的一類，而人為五趣的中心，為有情上升下墮的機紐。此人本的有情觀，與中國一般的鬼本論非常不同。

二、人類的特勝 (p.52-p.56)

(一) 五趣中人間最好 (p.52-p.53)

1、總說佛法不共一般宗教的看法

五趣中，平常以為天上最好、地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。佛法獨到的見地，卻以為人間最好。⁴¹

2、檢視三惡趣與天趣的不究竟

(1) 三惡趣

這因為一切有情中，
地獄有寒熱苦，幾乎有苦無樂；
畜生有殘殺苦，餓鬼有饑渴苦，也是苦多於樂。

(2) 天趣

天上的享受，雖比人類好，但只是庸俗的、自私的；那種物質欲樂、精神定樂的陶醉，結果是墮落。

3、結說人間最好

所以人間最好，經中常說「人身難得」⁴²的名言。《增一阿含經·等見品》說：某「天」

⁴¹ 《雜阿含經》卷 16(442 經) (大正 2，114a22-c19)。

⁴² 《雜阿含經》卷 15(406 經) (大正 2，108c7-19)：

世尊告諸比丘：「譬如大地，悉成大海。有一盲龜，壽無量劫，百年一出其頭。海中有浮木，止有一孔，漂流海浪，隨風東西。盲龜百年一出其頭，當得遇此孔不」？阿難白佛：「不能，世尊！所以者何？此盲龜若至海東，浮木隨風或至海西，南、北、四維，團遶亦爾，不必相得」。佛告阿難：「盲龜浮木，雖復差違，或復相得；愚癡凡夫漂流五趣，暫復人身，甚難於彼。所以者何？彼諸眾生不行其義，不行法，不行善，不行真實，展轉殺害，強者陵弱，造

五衰相現⁴³——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇仰呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。」這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人為天的善趣，值得天神的仰慕。⁴⁴

(二) 惟有人間才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在 (p.53-p.54)

1、諸天是享樂主義者，不能策發向上惟有墮落

成佛，是體悟真理，實現自由。佛陀說法，即是宣揚此真理與自由之光。真理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由。

2、體現真理而解脫成佛，是由人修行而成就的

釋尊曾說：「我今亦是人數。」(《增一阿含經·四意斷品》)⁴⁵這可見體現真理而解脫成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。我們如不但為了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所以說「人身難得」。

(三) 人間有四種特勝 (p.54-p.56)

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：

1、環境特勝 (p.54)

(1) 環境太樂與太苦，皆不易稟受佛法

環境：天上太樂，畜生、餓鬼、地獄——三途太苦。太樂了容易墮落，太苦了也無力追求真理與自由。

(2) 苦樂參半的人間，才是知苦而能厭苦的道場

人間也有近於這兩邊的形態：

無量惡故。是故比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等」。

⁴³ (1) 《增壹阿含·6經》卷24〈32 善聚品〉(大正2, 677b29-c3)：

三十三天有一天子，身形有五死瑞應。云何為五？一者、華冠自萎，二者、衣裳垢垢，三者、腋下流汗，四者、不樂本位，五者、玉女違叛。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷70(大正27, 365a21-b7)：

謂諸天中將命終位，先有二種五衰相現，一小二大。

云何名為小五衰相？

一者、諸天往來轉動從嚴身具出五樂聲，善奏樂人所不能及，將命終位此聲不起。

有說：「復出不如意聲。」

二者、諸天身光赫奕晝夜恒照身無有影，將命終時身光微昧。

有說：「全滅身影便現。」

三者、諸天膚體細滑入香池浴纔出水時，水不著身如蓮花葉，將命終位水便著身。

四者、諸天種種境界悉皆殊妙漂脫諸根，如旋火輪不得暫住，將命終位專著一境，經於多時不能捨離。

五者、諸天身力強盛眼嘗不瞬，將命終時身力虛劣眼便數瞬。

云何名為大五衰相？一者、衣服先淨今穢。二者、花冠先盛今萎。三者、兩腋忽然流汗。

四者、身體歎生臭氣。五者、不樂安住本座。

⁴⁴ 《增壹阿含·3經》卷26〈34 等見品〉(大正2, 693c19-694a5)。

⁴⁵ 《增壹阿含·6經》卷18〈26 四意斷品〉：「世尊告曰：如是！大王！如大王語，如來亦當有此生、老、病、死，我今亦是人數。父名真淨，母名摩耶，出轉輪聖王種。」(大正2, 637b21-24)

如生活寬裕、遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汨沒⁴⁶自己，弄到墮落而後已。

反之，太貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能從事學問、追求真理與自由。

苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂、極苦的地獄！經上說：帝釋天為了佛法，特來世間稟受，但他在享受五欲時，竟然完全忘記了。⁴⁷

太樂、太苦，均不易受行佛法，唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮、參究，才是體悟真理與實現自由的道場。⁴⁸

2、從人的特性說 (p.54-p.55)

(1) 慚愧 (p.54-p.55)

慚愧：《增一阿含經·慚愧品》說「以其世間有此二法，……不與六畜⁴⁹共同」⁵⁰，這是人畜的差別處。人趣有慚愧心，慚愧是自顧⁵¹不足、要求改善的向上心；依於「尊重真理（法），尊重自己、尊重世間」⁵²的法制公意，向「輕拒暴惡」、「崇重賢善」而前進。這是道德的向上心，能息除煩惱眾惡的動力，為人類所以為人的特色之一。

(2) 智慧 (p.55)

智慧：三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。

人卻能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度⁵³等慧力，能設法解決問題。不但有世俗智相對的改善環境、身心，而且有更高的智慧探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧；如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。

(3) 堅忍 (p.55)

堅忍：我們這個世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。⁵⁴

⁴⁶ 汨沒：沉淪；淪落。(《漢語大詞典(五)》，p.963)

⁴⁷ 《雜阿含經》卷 19(505 經)(大正 2，133b24-134a6)；《增壹阿含·3 經》卷 10〈勸請品第十九〉(大正 2，593c14-594a11)。

⁴⁸ 《大智度論》卷 10(大正 25，130a)。

⁴⁹ 六畜：指馬、牛、羊、雞、狗、豬。泛指各種牲畜。(《漢語大詞典(二)》，p.24)

⁵⁰ 《增壹阿含·1 經》卷 9〈18 慚愧品〉(大正 2，587b7-14)：

世尊告諸比丘：有二妙法擁護世間，云何為二法？所謂有慚、有愧也。

諸比丘！若無此二法，世間則不別有父、有母、有兄、有弟、有妻子，知識、尊長、大小，便當與豬、雞、狗、牛、羊六畜之類，而同一等。以其世間，有此二法擁護世間，則別有父母、兄弟、妻子、尊長、大小，亦不與六畜共同。是故，諸比丘！當習有慚、有愧。如是，諸比丘！當作是學。

⁵¹ 自顧：自念；自視。(《漢語大詞典(八)》，p.1306)

⁵² 印順導師《佛法概論》第十四章，(p.182)：〔詳細解說，另參 p.182-184〕

什麼是慚愧？在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。……佛說：慚愧心「自增上，法增上，世間增上」。即是說：慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

⁵³ 量度：1.審度；考慮。2.測量；測定。(《漢語大詞典(十)》，p.416)

⁵⁴ (1)《大寶積經》卷 58〈文殊師利授記會第十五之一〉：「何故名為娑婆世界？佛言：彼界堪忍貪、恚、愚癡及諸苦惱，是故名為娑婆世界。」(大正 11，340b9-10)

這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。這雖也可以應用於作惡，但如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行、難忍能忍，直達圓滿至善的境地。

3、小結 (p.55-p.56)

這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。

《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義，⁵⁵

《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，⁵⁶與今所說的三者相同。

(2)《一切經音義》卷 27：「娑婆(索訶。唐云：堪忍。由多怨嫉。聖者於中堪耐勞倦而行教化，故名堪忍也)。」(大正 54，482c22)

⁵⁵ (1)《阿毘曇毘婆沙論》卷 7〈智品 2〉(大正 28，49a2-16)：

人趣云何？答曰：是人分，是人伴侶，乃至廣說。

以何等故名「摩訶奢」？「摩訶奢」，秦言意。

昔有王名頂生，化四天下，告諸眾生：「諸有所作意，當善思！當善籌量！當善憶念！

時諸眾生即如王教，諸有所作，思、量、憶念，然後便自有工巧作業種種差別。

以人所作先意思故，是故名人。」為意如人，先未有此名時，展轉相呼多羅裳伽，

亦呼阿婆達茶。

復有說者：以修下身口意善業，生彼趣中，故名人趣。

復有說者：是名施設，廣說如上。

復有說者：慢偏多故，五道之中慢心多者，莫若於人，是故此趣，名為人趣。

復有說者：此趣能止息意故，五道之中能止息意，莫若人趣。所以者何？人能得解脫分善根、達分善根，能親近善知識等四法，亦能修行親近善知識等四法。是故此趣名人。

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172(大正 27，867c6-25)：

云何人趣？答：人—類伴侶眾同分，乃至廣說。

問：何故此趣名末奴沙(manuṣya)？

答：昔有轉輪王名曼駄多，告諸人曰：「汝等欲有所作，應先思惟、稱量、觀察」。爾時諸人即如王教，欲有所作皆先思惟、稱量、觀察，便於種種工巧業處而得善巧。以能用意思惟、觀察所作事故，名末奴沙。從是以來傳立斯號。先未號此末奴沙時，人或相呼以為雲頭，或名多羅脛，或名底落迦，或名阿沙茶。

有說：「末奴沙者是假名、假想，乃至廣說。」

有說：「先造作、增長下身語意妙行，往彼、生彼、令彼生相續，故名人趣。」

有說：「多憍慢故名人，以五趣中憍慢多者無如人故。」

有說：「能寂靜意故名人，以五趣中能寂靜意無如人者，故契經說：「人有三事勝於諸天：一、勇猛。二、憶念。三、梵行。」勇猛者，謂不見當果而能修諸苦行；憶念者，謂能憶念久時所作，所說等事分明了了；梵行者，謂能初種順解脫分、順決擇分等殊勝善根，及能受持別解脫戒」。

由此因緣故名人趣。

(3) 另參見《法苑珠林》卷 5(大正 53，305b20-c9)。

⁵⁶ 人類的特勝：

(1)《長阿含·30 世記經》卷 20〈忉利天品〉：「閻浮提有三事勝鬱單曰(北俱盧洲)。何等為三？一者勇猛強記，能造業行。二者勇猛強記，能修梵行。三者勇猛強記，佛出其土。以此三事勝鬱單曰。……閻浮提人以此三事勝四天王。……閻浮提人亦以上三事勝忉利天·焰摩天·兜率天·化自在天·他化自在天。」(大正 1，135c5-25)

(2)《起世經》卷 8：「閻浮提人有五種事勝瞿陀尼。何等為五？一者勇健，二者正念，三者閻浮佛出世處，四者閻浮是修業地，五者閻浮行梵行處。……有五種勝諸天種輩，如上所說。」(大正 1，348a7-b5)

(3)《大智度論》卷 65：「如經說：閻浮提人，能精進，書持精學，正憶念。如經說：閻浮提

慚愧——止息意——梵行勝
智慧——末那沙——憶念勝
堅忍——忍——勇猛勝

這樣，諸佛皆出人間成佛，開演教化，使人類同得正覺。佛法不屬於三途，也不屬於諸天，惟有人類才是佛法的住持者、修學者。

(四) 結論

人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。若不能保持，因惡行而墮入三途，或受神教定樂所蒙惑，誤向天趣——長壽天⁵⁷是八難⁵⁸之一，那可以說是辜負了人身，「如入寶山空手回」！

人以三因緣，勝諸天及鬱單曰人：一者、能斷淫欲；二者、強識念力；三者、能精勤勇猛。是閻浮提人，能書寫、讀誦、受持，以是故諸天來下，禮拜般若經卷，或欲聞說。」
(大正 25, 516a6-9)

⁵⁷ 關於長壽天，南北傳的說法有些差異：

一、北傳：

- (1) 《大智度論》卷 38(大正 25, 339a6-11)：「長壽天者，非有想非無想處，壽八萬大劫。或有人言：一切無色定，通名長壽天；以無形不可化故，不任得道，常是凡夫處故。或說無想天，名為長壽，亦不任得道故。或說從初禪至四禪，除淨居天，皆名長壽，以著味邪見，不能受道者。」
- (2) 《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 12(大正 14, 734b16-20)：「又善男子，菩薩不生長壽天，若生其中，雖有無數諸佛出世，亦不值遇，利有情事不能成辦，是故菩薩生於欲界，此中有情值佛出世，愛樂親近而可化度。」
- (3) 隋·慧遠《大乘義章》卷 11(大正 44, 629b15-18)：「長壽天者，色、無色界命報延長，下極半劫名長壽天。」
- (4) 唐·道世《法苑珠林》卷 3(大正 53, 286c21-29)：「第二，計色界壽命者，即用劫為量，初梵眾天壽命半劫，梵福樓天壽一劫，……色究竟天一萬六千劫。」
- (5) 《寶雲經》卷 3(大正 16, 228a26-29)。

二、南傳：

- (1) 《清淨道論》(底本, p.372)：「不捨禪那，我等將生於梵天——那些這樣希求生於梵天的人，或者雖無希求而不捨於凡夫定的人，修安止定必取勝有，而得勝有的功德。所以世尊說：曾少修初禪的人生於何處？生為梵眾天的伴侶等。修近行定，必得欲界善趣的勝有。」
- (2) 《增支部註解書》：長壽天，巴利本作 *dīghāyukam devanikāyan* 指 *asaññadevanikayam* 即無想有情天。(Hermann Kopp, *ManorathapUraṇI, Commentary on the Aṅguttara Nikāya Vol. IV*, PTS, London, 1979, p.116)

⁵⁸ 「八難」（八無暇、八非時、八不閑）：

- (1) 《中阿含·124 八難經》卷 29(大正 1, 613a29-614a11)。
- (2) 《長阿含·10 十上經》卷 9(大正 1, 55c5-21)（八難解法、八不閑）
- (3) 《增壹阿含·1 經》卷 36〈八難品〉(大正 2, 747a-c)。
- (4) 《望月佛教大辭典》（五），p.4221 下～p.4222 中（八難）
- (5) 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.46-47) 離八難：
1、離地獄，2、傍生，3、餓鬼三途苦。4、不生長壽天。5、生得人身亦生逢佛世。
6、生逢佛世亦生於中國。7、生於中國亦須六根具足。8、不生長邪見、外道家。

第四章、有情與有情的分析

第一節、有情的分析

一、三處觀 (p.57-p.58)

(一) 觀察有情要從流轉相續，與身心的相依中去考察 (p.57)

佛法以有情為本，那就應該認識有情是什麼。佛常用「三處觀」¹去觀察有情、分別有情的真相。

但有情的分別、觀察，要從有情的流轉相續中與身心的相依中去考察，不可為靜止的、孤立的機械分析。有情是有機的活動者，如當作靜止、孤立的去考察，就會發生錯誤，誤解佛陀觀察的深意。²

(二) 三處觀雖不離名色，卻側重不同 (p.57-p.58)

1、依三種觀門而觀有情自體

論到三處觀，即五蘊觀、六處觀、六界觀。³

蘊、處、界的分別觀察，是從不同的立場去分別，看到有情的各個側面。⁴

¹ 《雜阿含經》卷 2 (42 經) (大正 2, 10a4-c18)：

世尊告諸比丘：「有七處善，三種觀義，盡於此法得漏盡，得無漏心解脫、慧解脫，現法自知，身作證具足住：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。

云何比丘七處善？比丘！如實知色，色集，色滅，色滅道跡，色味，色患，色離如實知。如是受……。想……。行……。識……。

云何三種觀義？比丘！若於空閑、樹下、露地，觀察陰、界、入，正方便思惟其義，是名比丘三種觀義。

² 印順導師《性空學探源》，(p.28-29)：

以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：

一、靜止的分析：將有情作一種靜的觀察而加以分析，分析而又綜合它。這在因果事相的辨析，佛教做到相當的嚴密；西北印的佛學者，於此用力最勤。

二、流動的觀察：在生命不斷的發展變化中，作一種推理演繹的功夫，去把握生命演變的必然法則，與因果的必經階段。這方法比較活潑，近乎推理派。

三、可說是直觀的洞見：在有情生命和合相續中，去體察一一法的當體；在彼此相互的關係中，前後相續的連絡中，顯露一一法的本性，這是一種直覺的透視（直觀有兩種：一、現觀的經驗，一、思擇的體察。這是後一種）。所得的，不再是它的表象，而是深入它的本性；直顯一切法如幻皆空的，就是用的這類方法。但這需要建立於前二者的基礎上，即依於同時的彼此析合，前後的起滅斷續，否則，不過是孤立而靜止的神我見。

³ 印順導師《性空學探源》，(p.28)。

⁴ (1) 《大智度論》卷 36 〈3 習相應品〉 (大正 25, 326a8-17)：

問曰：若爾者，何以故復說十二入、十八界？

答曰：眾義應爾。入、界義異。佛為法王，為眾生故，或時略說、或時廣說。有眾生於色、識中不大邪惑，於心數法中多有錯謬，故說五眾。有眾生心、心數法中不生邪惑，但惑於色，為是眾生故，說色為十處，心、心數法總說二處。或有眾生於心數法中少生邪惑，而多不了色、心，為是眾生故，說心數法為一界，色、心為十七界。

蘊觀，詳於心理的分析；

處觀，詳於生理的分析；

界觀，詳於物理的分析。

依不同的立場而觀有情自體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。

2、舉色法為例

蘊中的色蘊，界中的地水火風，可通於非執受⁵的自然界。

六處雖專為有情身心的分析，但從六處而發識緣境，即由此說到內心、外界的一切。

(三) 結成 (p.58)

這有情中心論的觀察，都說到了心與色，即證明了有情是色心平等和合相應的存在者，不能偏重於物質或精神。

二、蘊觀 (p.58-p.60)

(一) 有情的蘊素為五蘊 (p.58)

1、總說

蘊，是積聚義，即同類相聚。如《雜阿含經》(卷二·五五經)說：「所有諸色，若過去，若未來，若現在；若內，若外；若粗，若細；若好，若醜；若遠，若近：彼一切總說色陰。」⁶ 陰即蘊的異譯。

佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素為五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。這五者，約情識的能識、所識而分。

2、詳釋

(1) 所識 (p.58-p.59)

A、色蘊

所識知中，有外界的山河大地等，有自己的身體，即是色蘊。色的定義為「變礙」，如《雜阿含經》(卷二·四六經)說：「可礙可分，是名色。」⁷有體積而佔有空間，所以有觸礙；由於觸對變異，所以可分析——這與近人所說的物質相同。⁸

(2) 另外，彼此的關係，詳參【附錄一】及【附錄二】。

⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 138(大正 27, 712c7-9)：

問：如前所說，有執受、無執受其相云何？

答：有說：若與血肉筋骨相雜住者名有執受，與此相違名無執受。

⁶ (1) 《雜阿含經》卷 2(55 經)(大正 2, 13b15-17)。

(2) 有關色法之十一項觀察的內容，可參考《俱舍論頌疏論》卷 1(大正 41, 823a1-23)。《清淨道論》(底本, p.450; p.473-476)。

⁷ 《雜阿含經》卷 2(46 經)(大正 2, 11b26-27)。

⁸ 印順導師《般若經講記》，(p.173-p.174)：

色蘊的色，不是青黃等色，也不是男女之色。此色有二義：一、質礙義，二、變壞義。

質礙義者：凡是有體積，佔有空間位置的，如扇子有扇子的體積和扇子所佔據的方位，鐘有鐘的體積和鐘所佔據的方位；扇子與鐘都是有質礙的，兩者相遇即相障礙而不能並容。

變壞義是：有體積而存在的，受到另一質礙物的衝擊，可能而且是終久要歸於變壞的。

有此二義，即名為色，即等於近人所說的物質。舊科學家所說物質最終的單元，依佛法也還是要變壞的。常人見到現存事物的表面，不了解事物內在的矛盾，於是設想物體最後固定的實體。其實，一切色法——物，自始至終即在不斷的衝擊、障礙，向著變壞的道路前進。

眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸等都是。

B、受、想、行蘊

除形質的色蘊外，內在的精神活動，這也是情識所識的，可分為三：

(A) 受蘊：情緒

受的定義是「領納」，即領略境界而受納於心的，是有情的情緒作用。如領境而適合於自己身心的，即引起喜樂；如不合意的，即感到苦痛或憂愁。

(B) 想蘊：認識

想的定義為「取像」，即是認識作用。認識境界時，心即攝取境相而現為心象；由此表象作用，構成概念，進而安立種種名言。

(C) 行蘊：意志

行的定義是「造作」，主要是「思」心所，⁹即意志作用。對境而引生內心，經心思的審慮、決斷，出以動身、發語的行為。¹⁰

(D) 小結

分析內心的心理活動，有此三類，與普通心理學所說的感情、知識、意志相似。但這三者是必然相應的，從作用而加以相對的分類，並不能機械的劃分。為什麼這三者屬於所識知呢？這三者是內心對境所起的活動形態，雖是能識，但也是所覺識的，在反省的觀察時，才發現這相對差別的心態。

(2) 能識 (p.59)

如直從能識說，即是識蘊。識是明了識別，從能知得名。

3、結成 (p.59)

常人及神教者所神秘化的有情，經佛陀的慧眼觀察起來，僅是情識的能知、所知，僅是物質與精神的總和；離此經驗的能所、心物的相依共存活動，沒有有情的實體可得。

(二) 五蘊的安立由四識住而來 (p.59-p.60)

1、四識住的能住、所住

五蘊說的安立，由「四識住」而來。¹¹佛常說有情由四識住，四識住即是有情的情識

⁹ (1) 印順導師《寶積經講記》，(p.188)：

心是六識，心數〔心所〕是受想行等。……若無有心心數法，就無有業、無業報。業是思心所相應，及引起的身語動作；心是受業的果報主。所以如沒有心與心所，就沒有業與業報可說。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.149)：

行蘊：行的定義是「造作」。在對境而引起內心時，心就採取行動來對付，如經過心思的審慮、決斷，發動為身體的、語言的行動。行，本是思心所，是推動內心去造作的心理作用——意志作用。因此，凡以思——意志為中心的活動，所有一切複雜的心理作用，除了受、想以外，一切都總括在行蘊裏。

¹⁰ 印順導師《佛法概論》第七章，(p.97-99)；《佛法是救世之光》，(p.320-322)。

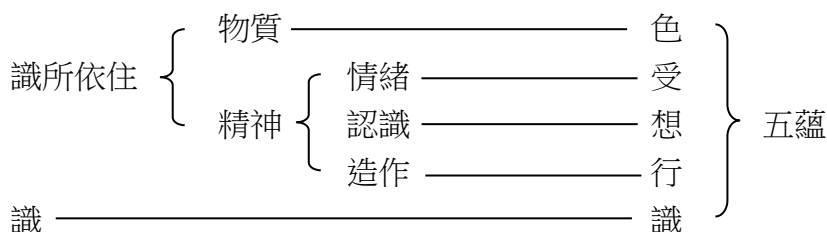
¹¹ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.150-151)：

佛說有「四識住」法門：我們的「取識」（與煩惱相應的識），是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：物質的色；情緒的受；認識的想；造作的思。取識在這些物質的或精神的對象上，一直是處處住著，看作可取，可得，可住，可著的。取，得，住，著，都表示取識與對象的染著，像膠漆的黏著似的，不能脫離。識對境界有了染著，那境界的每一變動，都

在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。如離此四而不再貪著，即「識不住東方，南、西、北方，四維，上下；除欲、見法、涅槃」（《雜阿含經》卷三・六四經）。¹²

2、四識住即是五蘊

綜合此四識住的能住、所住，即是五蘊，這即是有情的一切。



三、處觀 (p.60-p.62)

(一) 處是引生認識作用，六處是介於所識與能識中間的官能 (p.60-p.61)

1、六處 (根)

處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。引發認識的有力因素——增上緣¹³，即有情根身的和合體：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自體；為生識的有力因，所以名之為處。六處，是介於對象的所識，與內心的能識中間的官能。

有眼方能見色——此色為眼所見的，與色蘊的色含義不同；有耳方能聞聲……。

2、六境

有六根，所以對根的境界，也就分為色、聲、香、味、觸、法——六境，為生識的所緣緣¹⁴。

會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。

¹² 《雜阿含經》卷 3(64 經)(大正 2, 16c26-17a19)：

佛告比丘：愚癡凡夫、無聞眾生，於無畏處而生恐懼。愚癡凡夫、無聞眾生，怖畏無我無我所，二俱非當生，攀緣四識住。何等為四？謂色識住，色攀緣，色愛樂，增進，廣大，生長；於受、想、行、識住，攀緣，愛樂，增進，廣大生長。……比丘！離色界貪已於色意生縛亦斷，於色意生縛斷已，識攀緣亦斷，識不復住，無復增進、廣大、生長。

受、想、行界離貪已，於受、想、行意生縛亦斷；受、想、行意生縛斷已，攀緣亦斷，識無所住，無復增進、廣大、生長。

識無所住故不增長，不增長故無所為作，無所為作故則住，住故知足，知足故解脫，解脫故於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。比丘！我說識不住東方，南、西、北方，四維，上、下，除欲見法，涅槃、滅盡、寂靜、清涼。

¹³ 印順導師《中觀論頌講記》，(p.75)：

增上緣的作用，對所生的果法，有強勝的力量，能助果生起；或有多少力量，或只是不障礙他法的生起，都名增上緣。

¹⁴ 印順導師《中觀論頌講記》，(p.66)：

心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。像滅諦無為等，都是所緣的，可知的，所以緣緣通於一切法。

有所知與能知，而此二者皆以六處為中心；如沒有六處，能識與所識失去聯絡，也就不能成為認識。

3、六識

由六處而引發六識，才能分別境界。六處為認識的重要根源，所以隨六處而分識為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

(二) 由六根門而引起其他種種的心理作用 (p.61)

由於六根門，所以有六塵（外六處）、六識。繼之而引起的心理作用，也就分為六觸、六受、六想、六思、六愛等。¹⁵這都從認識的來路——根門不同，加以種種的分別。此六處法門，如《雜阿含經》（卷八·二一四經）說：「二因緣生識。何等為二？謂眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法。……眼、色因緣生眼識；……此三法和合觸；觸已受；受已思；思已想。」¹⁶

(三) 六處即有情的一切 (p.61-p.62)

1、六處包括了色法與精神

六處中的前五處，為生理機構，是色法。此色，經中稱為「清淨色」¹⁷，是物質中極精妙而不可以肉眼見的細色，近於近人所說的視神經¹⁸等。

意處，是精神的源泉。

2、由六處生六識

依五處發前五識，能見五塵；

¹⁵ 《雜阿含經》卷 13(304 經)(大正 2，86c24-28)：

世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白。諦聽，善思，有六六法。何等為六六法？謂六內入處，六外入處，六識身，六觸身，六受身，六愛身。」

¹⁶ (1)《雜阿含經》卷 8(214 經)(大正 2，54a23-28)。

(2) 對應的《相應部》SN 35：93：Phuṭṭho, bhikkhave, vedeti, phuṭṭho ceteti, phuṭṭho sañjānāti. 可譯作「觸已受，觸已思，觸已想」。然而，亦可譯作「觸者受，觸者思，觸者想」。故而，與《雜阿含經》卷 13(306 經)(大正 2，87c)所說：「眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思」，又似乎相當。

(3)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16(大正 27，79c7-18)：

或有執心心所法，前後而生非一時起，如譬喻者。彼作是說：心心所法依諸因緣前後而生，譬如商侶涉嶮隘路，一一而度無二並行，心心所法亦復如是，眾緣(*緣)和合一而生，所待眾緣各有異故。阿毘達磨諸論師言：心心所法有別因故，可說眾緣和合有異有別因故。可說眾緣和合無異，謂心心所各各別，有生住異滅和合而生，是故可說和合有異。同依一根、同緣一境而得生故，可說一切和合無異。是故一切心心所法，隨其所應俱時而起。

¹⁷ (1)《雜阿含經》卷 13(322 經)(大正 2，91c5-10)：

佛告彼比丘：「眼是內入處，四大所造淨色，不可見，有對。耳、鼻、舌、身內入處，亦如是說」。復白佛言：「世尊！如世尊說意是內入處，不廣分別，云何意是內入處」？佛告比丘：「意內入處者，若心、意、識，非色，不可見，無對，是名意內入處」。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，(p.104)：

有部說眼根是色法，是一種不可見而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分布在瞳人裏面的微細清淨色，叫淨色根。瞎子不能見，就因淨色根壞了。

¹⁸ 神經：把中樞神經系統的興奮傳遞給各個器官，或把各個器官的興奮傳遞給中樞神經系統的組織。由許多神經纖維構成。(《漢語大詞典(七)》，p.855)

依意處生意識，能知受、想、行——別法處，¹⁹也能遍知過去未來、假實等一切法。

3、小結

我們的認識活動，根源於六處，而六處即有情的一切，所以佛陀常說六處法門。

如合此六處及色等六境，即名十二處，為後代論師所重的。²⁰但佛世重於內六處，如律說「不得過五語、六語」²¹，即是一例。

而「陰、界、六入」——入即處的異譯，為《阿含經》及大乘經中常見的成語。²²

(四) 小結

佛陀的處觀，本是從有情中心的立場，再進而說明內心與外境的。

四、界觀 (p.62-p.64)

(一) 總說 (p.62)

界，即地、水、火、風、空、識——六界。

(二) 六界的「界」義 (p.62)

1、特性

界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」²³。

¹⁹ 印順導師《佛法概論》第一章，(p.6)：「別法處」：

佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。

²⁰ (1)《雜阿含經》卷 13(319 經)(大正 2，91a27-b2)：

佛告婆羅門：一切者，謂十二入處。眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，是名一切。若復說言：此非一切。沙門瞿曇所說一切，我今捨（之），別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈5 分別隨眠品〉(大正 29，106a25-26)：

如契經言：梵志當知！一切有者，唯十二處。或唯三世，如其所有而說有言。

(3)《阿毘達磨藏顯宗論》卷 26〈6 辯隨眠品〉(大正 29，901c7-9)：

佛為梵志說：如是言：一切有者，唯十二處。是故去、來決定實有，如是所許一切有宗。

²¹ (1)《十誦律》卷 9(大正 23，70c8-12)：

若比丘與女人說法過五六語，波夜提；除有知男子。女人者，女人能受姪欲。過五六語者，五語——名色陰無常，受、想、行、識陰無常；六語——名眼無常，耳、鼻、舌、身、意無常。

(2)《四分律》卷 11(大正 22，640c21-641a10)，《彌沙塞部和醯五分律》卷 6(大正 22，39a21-28)。

²² (1)《雜阿含經》卷 2(42 經)(大正 2，10c11-13)：

云何三種觀義？比丘！若於空閑、樹下、露地，觀察陰、界、入，正方便思惟其義，是名比丘三種觀義。

(2)《勝天王般若波羅蜜經》卷 5〈8 無所得品〉(大正 8，711b21)：

不得眾生、壽者、人、養育，陰，界，入悉無所得。

²³ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 71 (大正 27，367c)：

界是何義？答：種族義是界義，段義、分義、片義、異相義、不相似義、分齊義是界義，種種因義是界義。聲論者說：馳流故名界，任持故名界，長養故名界。

(2) 印順導師《如來藏之研究》，(p.29-p.30)：

《瑜伽論》說：「因義、……本性義，……是界義」。界(dhātu)，從 dha 而來，有「根基」、「成素」的意義。構成事物的元素，對成果說，是「因義」；約自體說，是「不失自性」

2、通性

由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。

如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。

3、因性

此六界，無論為通性、為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。

(三) 地、水、火、風四界 (p.62-p.64)

1、四大及四大所造是物質的特性

地、水、火、風四界，為物質的四種特性。《雜阿含經》(卷三·六一經)說：「所有色，彼一切四大及四大所造色。」²⁴一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根、五塵。²⁵

2、能造四大，四大不離 (p.62-p.63)

四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性、因素，應略為解說。

的本質、質素(性)。界是種種不同的，所以《俱舍論》說：「有說：界聲表種類義」。如地是堅性，水是溼性，立為「地界」、「水界」。對他，是不同的別類(別性)；對同一性的，是共同的通類(通性)。不過遍通一切的大通性(界)，在原始的教典中，似乎還沒有說到。界有「性」義，「類」義，「因」義，但因是依止因，如「無明緣行」，「根境識緣觸」，與後代的種子因不合。

²⁴ 《雜阿含經》卷 3(61 經)(大正 2, 15c16-18)。

²⁵ 《中阿含·30 象跡喻經》卷 7〈3 舍梨子相應品〉(大正 1, 464b28-466b15)：

云何苦聖諦？謂生苦…所求不得苦，略五盛陰苦。…

云何五盛陰？謂色盛陰，覺、想、行、識盛陰。

云何色盛陰？謂有色，彼一切四大及四大造。…云何四大？謂地界、水、火、風界。…

云何地界？謂地界有二：有內地界，有外地界。…云何內地界？謂內身中在，內所攝堅。堅性住，內之所受。此為云何？謂髮、毛、爪、齒、麤細皮膚、肌肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、脾、腸、胃、糞。如是比，此身中餘在，內所攝。堅性住，內之所受。諸賢！是謂內地界。外地界者，謂大是…有時水災，是時滅外地界。…此外地界極大、極淨、極不憎惡，是無常法、盡法、衰法、變易之法，況復此身暫住，為愛所受。…

云何水界？…謂水界有二：有內水界，有外水界。…云何內水界？謂內身中在，內所攝水。水性潤，內之所受。此為云何？謂腦、腦根(膜)、淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、膽、小便。如是比，此身中餘在，內所攝水。水性潤，內之所受。是謂內水界。…外水界者，謂大是、淨是、不憎惡是。…有時火災，是時滅外水界。…

云何火界？謂火界有二：有內火界，有外火界。…云何內火界？謂內身中在，內所攝火。火性熱，內之所受。此為云何？謂暖身、熱身、煩悶、溫壯，消化飲食。如是比，此身中餘在，內所攝火。火性熱，內之所受。是謂內火界。…外火界者，謂大是…有時外火界起，起已燒村邑、城郭、山林、曠野。燒彼已，或至道，至水，無受而滅。…

云何風界？謂風界有二：有內風界，有外風界。…云何內風界？謂內身中在，內所攝風。風性動，內之所受。此為云何？謂上風、下風、腹風、行風、掣縮風、刀風、躋風、非道風、節節行風、息出風、息入風。如是比，此身中餘在，內所攝風。風性動，內之所受。是謂內風界。…外風界者，謂大是…有時外風界起，風界起時，撥屋拔樹，崩山。山巖撥已，便止，纖毫不動。

地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」²⁶。

地即物質的堅性，作用是任持；

水即物質的濕性，作用為攝聚；

火即物質的暖性，作用為熟變；

風為物質的動性，作用為輕動。

隨拈一物，莫不有此四大的性能，沒有即不成為物質。

3、四大之間兩兩相對（p.63-p.64）

地與風相對，水與火相對。

（1）「地的靜性」與「風的動性」相對

A、地以任持為用，因為它有堅定的特性。如桌子的能安放書物，即因桌子的體積在因緣和合中有相當的安定性（有限度的，超過限度即變動），能維持固定的形態。

B、堅定的反面，即輕動性。如物質而沒有輕動的性能，那永不會有變動的可能。地是物質的靜性，風是動性，為物質的兩大特性。

（2）「水的聚性」與「火的化性」相對

A、水有攝聚的作用，如離散的灰土，水分能使之成團。物質的集成某一形態，也要有此凝聚的性能；攝引、凝聚，即是水界。

B、火的作用是熟變，如人身有溫暖，可以消化食物；一切固定物的動變，都由熟變力，使它融解或分化。

水是凝聚的、向心的功能，火是分化的、離心的功能，這又是物質的兩性。

4、結（p.64）

四大是相互依存而不相離的，是從它的穩定、流動、凝合、分化過程中所看出來的。從凝攝而成堅定，從分化而成動亂；動亂而又凝合，堅定而又分化。

一切物質在這樣不斷的過程中，這是物質通遍的特性，為物質成為物質的因素。

（四）空界（p.64）

至於空界，是四大的相反的特性。²⁷

物質必歸於毀壞，是空；

²⁶ 《阿毘達磨順正理論》卷 10(大正 29, 383c10-14)：

論曰：有對色中，最後細分，更不可析，名曰極微。謂此極微，更不可以餘色覺慧分析為多。此即說為色之極少，更無分故。立極少名，如一剎那名時極少，更不可析為半剎那。如是眾微，展轉和合。定不離者，說為微聚。

²⁷ 《中阿含·162 分別六界經》卷 42〈2 根本分別品〉(大正 1, 691a22-b2)：

復次，比丘不放逸慧。若有比丘分別身界：「今我此身有內空界，而受於生。此為云何？謂眼空、耳空、鼻空、口空、咽喉動搖，謂食噉含消，安徐咽住，若下過出。如斯之比。此身中餘在內，內所攝空。在空不為肉、皮、骨、筋所覆。」是謂比丘內空界也。比丘！若有內空界及外空界者，彼一切總說空界。彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真，心不染著於此空界，是謂比丘不放逸慧。

有與有間的空隙，也是空；

虛空是眼所見、身所觸的無礙性。²⁸

凡是物質——四大的存在，即有空的存在；由於空的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。有虛空，必有四大。

依這地、水、火、風、空五大，即成為無情的器世間。

（五）識界（p.64）

若再有覺了的特性，如說「四大圍空，有識在中」（《成實論》引經）²⁹，即成為有情了。

²⁸（1）《阿毘達磨順正理論》卷 1（大正 29，332b10-14）：

虛空但以無礙為性，於中諸法最極顯現，故名虛空，是則無障以為其相。所有大種及造色聚，一切不能遍覆障故，或非所障，亦非能障，是故說言無障為相。

（2）印順導師《性空學探源》，（p.206-p.207）：

依有部的思想，虛空無為，近乎現在所說的「真空」；不是身眼所感觸到的虛空，而是物質生滅中的能含容性，是本來如此的真常性。它不是物質，而與物質不相礙，而且，沒有這虛空，物質就無法活動。

不過，根本聖教中所說的虛空並不如此，如六界中的空界，空無邊處的空，都是指有情組織中的空隙，並沒有說到無為的虛空。

有部學者似乎有見於此，所以他們分虛空為兩種：一是可見的，如六界中的空界，是有為色法。二不可見的無障礙性，才是虛空無為。

印度外道所說的五大中，就有空大；佛教中的虛空無為說，或者和他們有所關涉影響。

《中阿含》所說的虛空，就可使人生起分歧的見解。如卷 50 說：「此虛空，非色，不可見，無對。」而第 40 卷卻說：「空無所依，但因日月故有。」一說虛空是無障礙不可見，可引發無為性的見解；一說因光明故，得知有虛空，很可引發空是色法的見解。

²⁹《成實論》卷 2〈17 四諦品〉（大正 32，251a8-10）：

又有六種，地、水、火、風、空、識。四大圍空，有識在中，數名為人。

第二節、有情與身心的關係

一、有情的神化 (p.64-p.66)

(一) 有情的生死根本在於我見 (p.64-p.65)

依佛法說，有情的生死流轉，世間的苦迫紛亂，根本為「我見」在作祟。我見，即人人於自己的身心，有意無意的直覺到自我。強烈的自我感為中心，於是乎發為一切顛倒的思想與行為。

此自我，在釋尊時代的印度，有各式各樣的名稱，有各式各樣的推想，成為印度文化中的核心論題。釋尊即由此大徹大悟，而成為無上正覺者。

(二) 我的種種異名 (p.65-p.66)

1、略釋五個我的異名 (p.65)

有情，即「我」的異名之一，此外更有「數取趣」、「命者」、「士夫」等，《般若經》總列為十六名。³⁰

³⁰ (1)《大般若波羅蜜多經》卷 402(第二分)〈3 觀照品〉(大正 7，11c17-27)：

復次，舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時應如是觀：「菩薩但有名，佛但有名，般若波羅蜜多但有名，色但有名，受、想、行、識但有名，餘一切法但有名。」

舍利子！如我但有名，謂之為我實不可得，如有情、命者、生者、養者、士夫、補特伽羅、意生、孺童、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者亦但有名，謂為有情乃至見者實不可得。以不可得空故，但隨世俗假立客名，諸法亦爾不應執著。是故菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不見有我乃至見者，亦不見有一切法性。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈3 習應品〉(大正 8，221c15-18)：

舍利弗！如我但有字，一切我常不可得。眾生、壽者、命者、生者、養育、眾數、人者，作者、使作者，起者、使起者，受者、使受者，知者、見者，是一切皆不可得。

(3)《大智度論》卷 35 (大正 25，319b27-c14)：

問曰：如我乃至知者、見者，為是一事？為各各異？

答曰：皆是一我，但以隨事為異。

於五眾中，我、我所心起，故名為「我」。

五眾和合中生故，名為「眾生」。

命根成就故，名為「壽者」、「命者」。

能起眾事，如父生子，名為「生者」。

乳哺、衣、食因緣得長，是名「養育」。

五眾、十二入、十八界等諸法因緣，是眾法有數，故名「眾數」。

行人法故，名為「人」。

手足能有所作，名為「作者」。

力能役他故，名「使作者」。

能造後世罪福業故，名「能起者」。

令他起後世罪福業故，名「使起者」。

後身受罪福果報故，名「受者」。

令他受苦樂，是名「使受者」。

目覩色，名為「見者」。

五識知，名為「知者」。

復次，用眼見色，以五邪見觀五眾，用世間、出世間正見觀諸法，是名「見者」——所謂眼根、五邪見、世間正見、無漏見，是名「見者」。餘四根所知及意識所知，通名為「知

有情，即有情識者。

我，即主宰——自在宰制者。

數取趣，即不斷的受生死者。

命者，即壽命延續者。

士夫，即作事者。

這些，都約有情的各種現象而立名，本為世間的事實，但神秘者與庸俗者不能正見有情的真相，所以神化起來。

2、世尊為對治外道執色心為我的邪見，而樹立無我論（p.65-p.66）

（1）舉阿含經的三種見

如《雜阿含經》（卷一〇・二七二經）說：

「三見者，何等為三？」

〔A〕有一種見，如是如是說：命則是身。

〔B〕復有如是見：命異身異。

〔C〕又作是說：色（受、想、行、識）是我，無二無異，長存不變。」³¹

（2）釋經義

身，即身體及依身體而起的心理作用；

命，即生命自體。

A、釋第三種見：真常不變的梵我論（p.65-p.66）

其中第三說，即印度傳統的婆羅門教。他以生命自體為「我」，此我為實有的、智識的、妙樂的、常在的，為一一有情的本體。此有情的「我」，與宇宙本體的「梵」同一。起初，以此「我」為肉體——色的，以後發展到真我為智識的、妙樂的。

依佛法說，這不外以色為我到以識為我。但婆羅門教以為此色等即真我，與真我無二無別，是真常不變的。

B、釋第二種見：命異身異的二元論（p.66）

釋尊的時代，東方印度風行的新宗教以及在此氣運中完成的學派，如僧伽耶、衛世、尼犍子，都建立二元論，³²以為生命自體與物質世界各別，這都是命異身異

者」。如是諸法皆說是「神」。

《十住毘婆沙論》卷 15：「復次，五邪見名為惡意，所謂邪見、身見、邊見、見取、戒取。」（大正 26，105c26-27）

³¹（1）《雜阿含經》卷 10(272 經)(大正 2，72b2-4)。

（2）印順導師《以佛法研究佛法》，(p.90)：

「命則是身」的唯物論，「命異身異」的二元論，加上「色（心）是我，無二無異，常存不變」的梵我論，一一加以破斥，代以不落兩邊，無常無我的緣起論。

（3）《瑜伽師地論》卷 86(大正 30，785a13-14)：

由我見故愚於諸行，或唯於身，或唯無色，或總於二生我執著。

³² 印順導師《印度佛教思想史》，(p.4-p.5)：

沙門團很多，佛教稱之為外道的，著名的有六師：富蘭迦葉（Pūraṇa Kassapa），末伽黎拘舍羅子（Makkhali Gosāla），阿夷多翅舍欽婆羅（Ajita Kesakambalin），鳩（羅）鳩陀迦旃延（Pakudha Kaccāyana），散惹耶毘羅梨子（Saṅgha Belatṭhiputta），尼乾陀若提子（Nigaṇṭha Nātaputta），

的第二說。命異身異的「命者」及即色為真常我的「我」，即神教徒所擬想的生命自體，為生死流轉中的主體，即一般所擬想的靈。

C、釋第一種見：命則是身的唯物論（一元論）（p.66）

當時，有一分斷見的順世論者，³³雖在有意無意中為實在的自我見所奴使，一切以自我為中心而企圖主宰一切，但他們以為我即是身，身體為無常的、可壞的，所以我也就一死完事，無所謂後世。

D、小結（p.66）

此三見，在現實生活中於有情自體而直覺為有我，並無差別；不過推論此我與身的關係如何，見地多少不同而已。

以有情為本的佛法，即適應此一思想潮流而出世者。釋尊的正觀，即於蘊、處、界作深切的觀察，否定這些異見，樹立無我的有情論；淨化情本的有情，使成為智本的覺者。

二、無常相續的有情論（p.66-p.68）

（一）離蘊處界我不可得（第二種見）（p.66-p.67）

釋尊的教說，根本反對二元的立場。有情即身心和合的假名，決無離身心的我或命者。

如《雜阿含經》（卷三・六三經）說：「若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰（五取蘊）計有我。」³⁴

又（卷一三・三〇六經）說：「眼、色（意、法等例）緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四，無色陰；眼，色（陰）；此等法名為人。」³⁵

六師都是東方的一代師宗，有多少學眾隨從他（尼乾子即耆那教，現在還有不少信徒）。

六師有共同的傾向：

一、分析人生（宇宙）的要素，大抵是二元論的，是機械的「積集」說。

如阿夷陀立五大說：人死了，屬於物質的，還歸於地、水、火、風（四大）；「諸根」——感覺與意識的根源，歸於虛空。人的生死，不過是五大的集散。

末伽黎以為：地、水、火、風、空、苦、樂、生、死、得、失、命（自我），為宇宙（人生）的根本要素。

鳩鳩陀立七要素說：地、水、火、風、苦、樂、命（或加虛空為八）。

尼乾子立六根本事：命，法（動）、非法（靜止）、時、空、四大。……。

³³ 參見《佛光大辭典(六)》，(p.5353-p.5354)。

³⁴ 《雜阿含經》卷 3(63 經)(大正 2，16b15-16)。

³⁵ (1)《雜阿含經》卷 13(306 經)(大正 2，87c26-28)。

(2)《阿毘達磨順正理論》卷 10(大正 29，385b9-386b20)：

又「觸」實有。契經說為「心所法」故，如受、想等。謂薄伽梵於契經中說「觸」以為「心所法性」，非無實法，可名心所，故如受等，觸應有實。

如伽他言：「眼色二為緣，生諸心所法，識觸俱受想，諸行攝有因。」上座釋此伽他義言說心所者，次第義故，說識言故，不離識故，無別有觸。

次第義者，據生次第，謂從眼色生於識觸，從此復生諸心所法，俱生受等，名心所法，觸非心所。

說識言者，謂於此中，現見說識，故觸是心，非心所法。

不離識者，謂不離識而可有觸，識前定無和合義故，假名心所，而無別體。……

由彼義宗：根境無間，識方得起，從識無間，受乃得生。

又如說：「士夫六界。」³⁶

這可見有情或我，即依五蘊、六處、六界而成立，沒有離蘊、界、處的實我。

（二）即蘊處界我亦不可得（第三種見）（p.67）

釋尊於三處觀察，不但離蘊、處、界的我不可得，如婆羅門教的真我說，也評為倒想的產物。他們以為色即是我，以及識即是我，而我是常住妙樂的。

釋尊卻說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。」（《雜阿含經》卷一・九經）³⁷

又說：「緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我非常。」（《雜阿含經》卷一一・二七三經）³⁸

又說：「地（等六）界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真。」（《中阿含經・分別六界經》）³⁹

於有情作蘊、界、處的正觀時，確認為一切是無常的、苦的。非常住、非妙樂，婆羅門教的真我，即根本的否定了。

（三）正顯佛法是無常相續與展轉相依的有情論（總破三種見）（p.67-p.68）

佛法否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論，即以有情為身心的和合相續者，但又不落於順世者的斷見。

從念念無常的相續中、展轉相依的沒有獨存自體中，無我無我所，而肯定有情為假名的存在，不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。」（《中論・觀業品》）⁴⁰

（3）《大智度論》卷 32〈1 序品〉（大正 25，296c12-16）：

是心共生心數法，所謂受、想、思等，是心數法，同相、同緣故，名為相應。心以心數法相應為因，心數法以心相應為因，是名相應因。相應因者，譬如親友、知識，和合成事。

（4）《大智度論》卷 42〈9 集散品〉（大正 25，364c2-9）：

復次，有心悔因緣：一切法以不可得空故皆空，所以者何？無集、無散故。譬如眼、色因緣生眼識，三事和合故生眼觸，眼觸因緣中即生受、想、思等心數法。

是中邪憶念故，生諸煩惱罪業；正憶念故，生諸善法。善、惡業受六道果報，從是身邊復種善、惡業，如是展轉無窮，是名為「集」。餘情亦如是。

（5）印順導師《唯識學探源》，（p.84）之「王所一體」認為：

一切有系：（1）經部：（A）譬喻論師主張「一體前後起」

（B）上座法師主張「別體前後起」

（2）有部：（A）法救、覺天主張「一體前後起」

（B）正統派主張「別體同時起」

大眾、分別說、犢子：皆主張「別體同時起」

³⁶ 《大乘中觀釋論》卷 4〈5 觀六界品〉（大正 30，144c13-16）：

復次，異宗所計，謂勝義諦中，有地、水、火、風、識等諸界所成士夫。譬如虛空。彼引證云：「如佛所言：諸苾芻當知！士夫六界成身。譬如虛空。」此說見邊。

³⁷ 《雜阿含經》卷 1（9 經）（大正 2，2a3-7）。

³⁸ 《雜阿含經》卷 11（273 經）（大正 2，72c9-10）。

³⁹ 《中阿含・162 分別六界經》卷 42〈2 根本分別品〉（大正 1，690c17-19）。

⁴⁰ （1）《中論》卷 3〈17 觀業品〉（大正 30，22c21-22）；《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，

有情為假名的，沒有絕對的不變性、獨存性——勝義無我；有相對的安定性、個體性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

64c9-10)。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，(p.296)：

清辨釋、佛護釋、無畏釋等說：「雖」諸行「空」無外道所計即蘊、離蘊的我，但有不失法在，所以「不」是「斷」滅的。「雖」然「有」生死業果的相續，因感果以後，不失法即滅，生死在無常演化中，所以也「不」是「常」住的。有了這「業」與「果報」聯繫的不失法，業果「不失」而不斷不常。這並不是我新創的，而「是」「佛」陀「所」宣「說」的。他們這樣地解說本頌，以為此頌是正量者總結上面所說的。

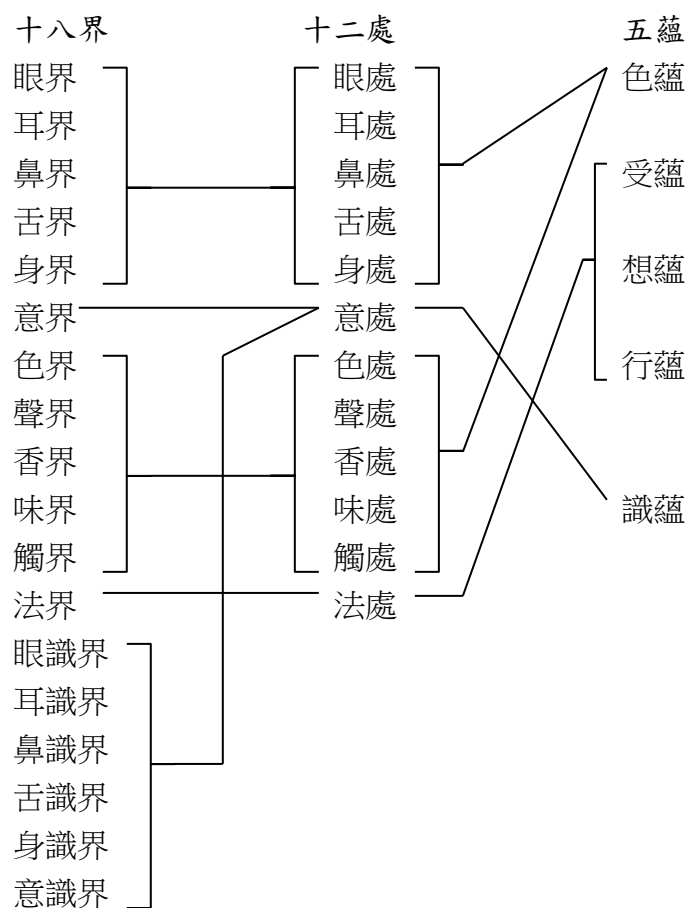
青目釋以此頌前二句為論主自義，後二句是論主呵責正量部的不失法。

古代的三論家，以全頌為論主的正義；就是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不斷不常，業果不失，作為中觀家的正義。

《智度論》有幾處引到這頌，也是開顯業果不失的正義的。究竟這頌是中觀的正義，是正量部的結論，似乎都可以。現在且以這頌為正量者的結論；到後顯正義的時候，也可以這一頌作為中觀家正義的說明。

【附錄一】：

平川彰（莊崑木譯）《印度佛教史》（商周出版，2002 年），p.63：



【附錄二】

五

蘊

十

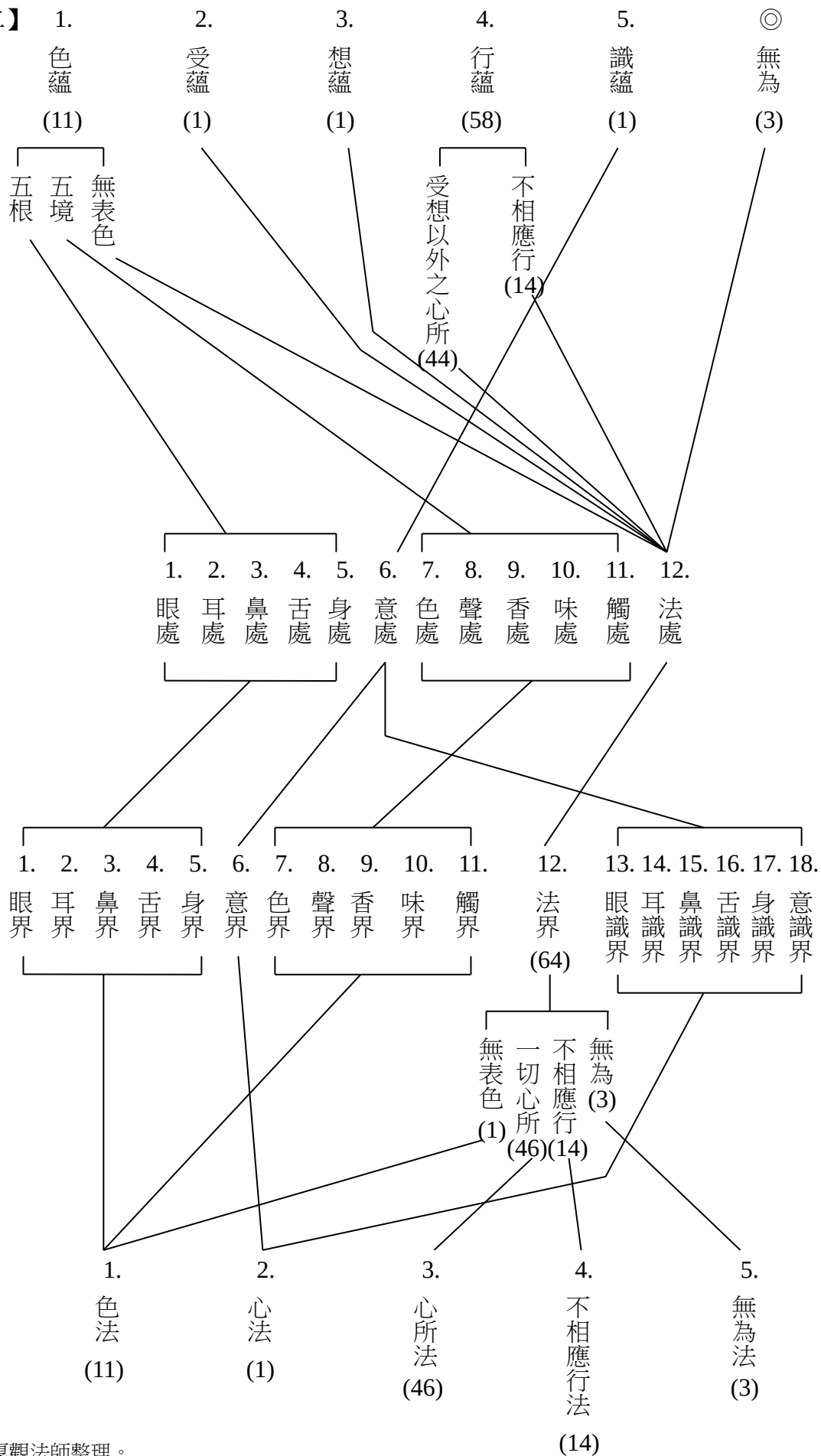
二

十

八

五

位



※此表為厚觀法師整理。

第五章、有情的延續與新生

第一節、有情的延續

一、一切有情皆依食住 (p.69-p.70)

(一) 觀察有情生命流的延續與離散 (p.69)

1、橫豎雙向觀察有情的機體

對有情的觀察，不能單是橫的分析，他是生生不息地在時間長流中生活著的，所以更應作豎的觀察。¹

像一盞燈，能按時不斷的加油和燈芯，他將繼續不斷的播放光明，成為一盞常明燈，否則就會息滅。²

2、生命的集散皆依於因緣，由斯開顯無生法門

有情是蘊、處、界和合的生命流，不是這一期死了就結束，在因緣和會時，他將無限止的延續下去。

他的無限延續，也需要加油——因緣的資養。因此，由於因緣的離散，即開顯寂然無生的法門。

(二) 資益有情最強盛的因緣為四食 (p.69-p.70)

1、約一期生命說四食的意義

有情的延續，如燈一樣，必須不斷地加進新的動力。這是什麼呢？約一期生命說，即是「四食」。

¹ 印順導師《佛法概論》第十二章，(p.165)：

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。

豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。

橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。

從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。

² (1)《雜阿含經》卷 12(285 經)(大正 2，79c28-80a14)：

世尊告諸比丘：「我憶宿命，未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，生如是念：世間難入，所謂若生、若老、若病、若死、若遷，若受生，然諸眾生、老、死，上及所依，不如實知。

我作是念：何法有故生有？何法緣故生有？即正思惟，起無間等知：有有故生有，有緣故生有。

復思惟：何法有故有有？何法緣故有有？即正思惟，如實無間等起知：取有故有有，取緣故有有。

又作是念：取復何法有故取有？何法緣故取有？即正思惟，如實無間等起知：取法味著、顧念、心縛，愛欲增長，彼愛有故取有；愛故緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。

諸比丘！於意示何？譬如緣膏油及炷、燈明得燒，數增油、炷，彼燈明得久住不」？

答言：「如是，世尊」！

(2) 另參：《別譯雜阿含經》卷 6(110 經)(大正 2，414a6-11)。

如《雜阿含經》(卷一五・三七一經)說：「有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？謂一、麤搏食，二、細觸食，三、意思食，四、識食。」³

食是資益增長的意思，等於平常說的營養，能使有情維持、延長其生命，而且擴展、長大。

2、資益有情的因素不限於四食，但以四食作用最強

凡有資益增長作用的，都可稱為食。所以《阿含經》中所說的食，並不限於四者，與因緣的含義相近。⁴

不過佛約資益有情作用最強盛的，特別的總括為四食，為後代一般論師所稱引。⁵

³ (1)《長阿含·30 世記經》卷 20〈8 忉利天品〉(大正 1, 133b17-19)：

一切眾生以四食存。何謂為四？

搏、細滑食為第一，觸食為第二，念食為第三，識食為第四。

(2)《增壹阿含·4 經》卷 41〈45 馬王品〉(大正 2, 772b13-22)：

爾時，彼佛告諸比丘：說如此妙法，夫觀食有九事，四種人間食，五種出人間食。

云何四種是人間食？一者、搗食，二者、更樂食，三者、念食，四者、識食，是謂世間有四種之食。

彼云何名為五種之食，出世間之表(*食)？一者、禪食，二者、願食，三者、念食(*指正念)，四者、八解脫食，五者、喜食，是謂名為五種之食。

如是比丘，九種之食，出世間之表(*食)，當共專念捨除四種之食，求於方便辦五種之食。如是比丘，當作是學。

(3)另參：《雜阿含經》卷 14 (344 經)(大正 2, 94b26-c14)；《瑜伽師地論》卷 94(大正 30, 839a11-b4)；《阿毘達磨集異門足論》卷 8〈5 四法品〉(大正 26, 400b2-c15)。

⁴ (1)《雜阿含經》卷 15(371 經)(大正 2, 101c26-102a10)：

世尊告諸比丘：「有四食，資益眾生，令得住世，攝受長養。何等為四？謂一、麤搏食，二、細觸食，三、意思食，四、識食。

此四食，何因，何集，何生，何轉？謂此諸食，愛因、愛集、愛生、愛轉。

此愛何因，何集，何生，何轉？謂愛受因、受集、受生、受轉。

此受何因、何集、何生、何轉？謂受觸因、觸集、觸生、觸轉。

此觸何因、何集、何生、何轉？謂觸六入處因、六入處集、六入處生、六入處轉。

六入處集是觸集，觸集是受集，受集是愛集，愛集是食集，食集故未來世生老病死、憂悲惱苦集，如是純大苦聚集。

如是六入處滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則食滅，食滅故於未來世生老病死、憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。」

(2)《中阿含·52 經》卷 10〈5 習相應品〉(大正 1, 488b27-c11)：

明、解脫亦有食，非無食。何謂明、解脫食？答曰：七覺支為食。

七覺支亦有食，非無食。何謂七覺支食？答曰：四念處為食。

四念處亦有食，非無食。何謂四念處食？答曰：三妙行為食。

三妙行亦有食，非無食。何謂三妙行食？答曰：護諸根為食。

護諸根亦有食，非無食。何謂護諸根食？答曰：正念、正智為食。

正念、正智亦有食，非無食。何謂正念、正智食？答曰：正思惟為食。

正思惟亦有食，非無食。何謂正思惟食？答曰：信為食。

信亦有食，非無食。何謂信食？答曰：聞善法為食。

聞善法亦有食，非無食。何謂聞善法食？答曰：親近善知識為食。

親近善知識亦有食，非無食。何謂親近善知識食？答曰：善人為食。

⁵ (1)如《眾事分阿毘曇論》卷 5〈6 分別攝品〉(大正 26, 651b16-22)等。

(2)《瑜伽師地論》卷 3(大正 30, 294a21-28)：

(三) 對治無義的苦行及指出流轉的動力，而說有情皆依食而住 (p.70)

1、佛說「有情皆依食住」有針對苦行外道的意義

佛曾說十句法，第一句即「一切有情皆依食住」。⁶這是說，一切有情延續維持其生命，都要依賴於食。

此一論題，有針對外道的重要意義。當時的苦行者，要求生死的解脫，而沒有適當的方法，僅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麥，或但服水，或專食氣，苦苦的支持生命，以求得解脫物欲的拘累，而達心靈的自由。⁷

2、釋尊肯定飲食的重要性，及指出流轉的動力以求解脫

釋尊在苦行時，也曾精苦到如此，等到覺悟了苦行的徒然，於是受牧女乳糜⁸的供養，資養身心，才能於菩提樹下完成正覺的解脫。

苦行者譏嫌釋尊的受食乳糜，懷疑釋尊的正覺，所以特地說此一切有情依食而住的四食。這不但肯定了飲食的重要性，而且指出了生死延續的動力何在，怎樣才能完成解脫。⁹

諸佛語言，九事所攝。云何九事？

一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染淨事；六、差別事；七、說者事；八、所說事；九、眾會事。

有情事者，謂五取蘊。受用事者，謂十二處。生起事者，謂十二分緣起及緣生。

安住事者，謂四食。染淨事者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。

說者事者，謂佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。眾會事者，所謂八眾。

⁶ (1)《雜阿含經》卷 17(486 經)(大正 2, 124b19-26)：

世尊告諸比丘：

若於一法生正厭離，不樂，背捨，得盡諸漏，所謂一切眾生由食而存。

復有二法，名及色。復有三法，謂三受。復有四法，謂四食。復有五法，謂五受陰。

復有六法，謂六內、外八處。復有七法，謂七識住。復有八法，謂世八法。

復有九法，謂九眾生居。復有十法，謂十業跡。

於此十法生厭，不樂，背捨，得盡諸漏。

〔第 487~489 經，與此經相當。〕

(2)《增壹阿含·8 經》卷 42〈46 結禁品〉(大正 2, 778c10-780a5)。

⁷ 《長阿含·8 散陀那經》卷 8(大正 1, 47c14-48a3)：

佛告梵志：汝所行者皆為卑陋，離服裸形，以手障蔽，不受瓊食，不受孟食，不受兩壁中間食，不受二人中間食，不受兩刀中間食，不受兩盂中間食，不受共食家食，不受懷妊家食，見狗在門則不受其食，不受多蠅家食，不受請食，他言先識則不受其食，不食魚，不食肉，不飲酒，不兩器食。一餐一咽，至七餐止。受人益食，不過七益。或一日一食，或二日、三日、四日、五日、六日、七日一食。

或復食果，或復食莠，或食飯汁，或食麻米，或食穰稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根、枝葉、果實。或食自落果，或被衣，或披莎衣，或衣樹皮，或草襜身，或衣鹿皮，或留頭髮，或被毛編，或著塚間衣，或有常舉手者，或不坐牀席，或有常蹲者，或有剃髮留鬚鬚者，或有臥荊棘者，或有臥果蓏上者，或有裸形臥牛糞上者，或一日三浴，或有一夜三浴。以無數眾苦，苦役此身。

⁸ (1)《大毘盧遮那成佛經疏》卷 7〈2 入漫荼羅具緣真言品〉(大正 39, 658c13-15)：

乳糜者，西方粥有多種，或以烏麻汁、或以諸豆并諸藥味。如十誦藥法等文廣明，然最以乳糜為上。

(2)《楞嚴經箋》卷 7：「乳糜者，將乳煮粥也。」(《卍新續藏》11, 1041a19-20)

⁹ 《阿毘達磨集異門足論》卷 1〈2 一法品〉(大正 26, 367c23-25)：

二、四食 (p.71-p.75)

(一) 四食的內容¹⁰ (p.71-p.73)

1、麤搏食 (p.71)

(1) 段食對於人類的重要性

一、麤¹¹搏¹²食：應譯為段食¹³，即日常茶飯等飲食。所食的，是物質的食料，可分為多少餐次段落的，所以叫段食。

要能資益增長於身心，才合於食的定義。所以服食毒品等，不能資益而反損害身心，佛法中即不稱為食。

有情一期生存的延續，必要有段食，特別是這欲界的人間。沒有這，雖有別的資益——食，也難於生存。如入定過久，由於缺乏段食，出定時即不能支持而死亡，這可見段食對於人類的重要。

(2) 段食直接的資益肉體，也間接資益精神

以定、慧的修持來說，如營養不足，身心過於衰弱，定、慧也不能成就。

苦行者不知適宜的段食對於生存及修養的重要性，所以會驚奇釋尊的受食而得到正覺。

要知道，段食不但直接的資益營養了肉體，有健康的肉體，能發生健康的精神，所以也間接資益了精神。

2、觸食 (p.71-p.72)

(1) 根、境、識三者和合生觸、生受

二、觸食：觸是六根發六識認識六塵境界的觸。¹⁴

根、境、識三者和合時所起合意的感覺，叫可意觸；生起不合己意的感覺，叫不可意觸。¹⁵

問：如是四食，當言名攝？當言色攝？答：段食應言色攝，餘三食應言名攝。

¹⁰ 另參：印順導師《佛在人間》，(p.76)。

¹¹ 麤(ㄘㄨ)：粗糙；粗劣。(《漢語大詞典(十二)》，p.1305)

¹² 搏(ㄅㄛ)：捏之成團。(《漢語大詞典(六)》，p.827)

¹³ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 129(大正 27，674a2-3)：

云何段食？謂由麤細分段為緣，長養諸根，增益大種。

(2)《翻譯名義集》卷 7(大正 54，1172b23-25)：

言段食者，段謂形段，以香、味、觸三塵為體，入腹變壞，資益諸根，故言段食。

(3)《俱舍論頌疏論本》卷 10(大正 41，877b1-3)：

言段食者，可成段別而飲噉故。謂以口、鼻，分分受之，光影炎涼，及塗洗等，雖無分段，有資益故，亦名為食。

¹⁴ 《增壹阿含·5 經》卷 31〈38 力品〉(大正 2，719a14-18)：

世尊告阿那律曰：汝可寢寐。所以然者？一切諸法由食而存，非食不存。眼者，以眠為食。耳者，以聲為食。鼻者，以香為食。舌者，以味為食。身者，以細滑為食。意者，以法為食。我今亦說涅槃有食。

¹⁵ 《雜阿含經》卷 43(1171 經)(大正 2，313a24-b3)：

如是六根種種境界，各各自求所樂境界，不樂餘境界。眼根常求可愛之色，不可意色則生其厭；耳根常求可意之聲，不可意聲則生其厭；鼻根常求可意之香，不可意香則生其厭；舌根常求可意之味，不可意味則生其厭；身根常求可意之觸，不可意觸則生其厭；意根常求可意

從此可意、不可意觸，起樂受、苦受等。

(2) 觸食有資養有情的意義

A、可意觸

這裡的觸食，主要為可意觸；合意觸生起喜樂受，即能資益生命力，使身心健康，故觸食也是維持有情延續的重要因素。

「人逢喜事精神爽」，有些難治的疾病，每因環境適宜、心境舒暢而得到痊愈。反之，失意、憂愁，或受意外的打擊，即會憔悴生病，甚至死亡。

近代的衛生¹⁶學也說：樂觀的心情，是身體健康不可缺的條件。

又如修定的人，得到定中的喜樂內觸，出定後身心輕安，雖飲食減少、睡眠減少，而身心還是一樣的健康。¹⁷

又如按摩，可以促進身體的健康，也是觸食的作用。

《中阿含經·伽彌尼經》說：「身粗色四大之種，從父母生；衣食長養，坐臥、按摩、澡浴、強忍……。」¹⁸這坐臥、按摩、澡浴、強忍¹⁹等，說明了觸對於有情資養的功用。

B、不可意觸

即使是不可意觸，如運動的感受疲勞等，也可以為食的。

C、小結

所以《雜阿含經》(卷一五·三七三)說：「觸食斷知者，三受則斷。」²⁰

3、意思食 (p.72)

(1)「意思」是「思心所」相應的意欲

三、意思食：意思是意欲思願，即思心所相應的意欲。

(2) 意思食能延續有情的生命

意思願欲，於有情的延續，有強大的作用。

心理學者說：一個人假使不再有絲毫的希望，此人決無法生活下去。

有希望，這才資益身心，使他振作起來，維持下去。像臨死的人，每為了盼望親

之法，不可意法則生其厭。此六種根，種種行處，種種境界，各各不求異根境界。

¹⁶ 衛生：養生；保護生命。(《漢語大詞典(三)》，p.1093)

¹⁷ 印順導師《佛法是救世之光》，(p.172)：「出定以後，由於定力的資熏，飲食睡眠，都會減少；身心輕安，非常人可及。」

¹⁸ 《中阿含·17 伽彌尼經》卷3〈2 業相應品〉(大正1，440b27-28)。

¹⁹ 強忍：勉力忍耐，勉強忍耐。(《漢語大詞典(四)》，p.131)

²⁰ (1)《雜阿含經》卷15(373經)(大正2，102c6-13)：

云何比丘觀察觸食？譬如有牛，生剝其皮，在在處處，諸蟲啖食。沙土塗塵，草木針刺。若依於地，地蟲所食。若依於水，水蟲所食。若依空中，飛蟲所食，臥起常有苦毒此身。如是，比丘！於彼觸食當如是觀，如是觀者，觸食斷知。觸食斷知者，三受則斷。三受斷者，多聞聖弟子於上無所復作，所作已作故。

(2) 三受，參考《雜阿含經》卷17(466經)(大正2，119a15-16)：

佛告羅睺羅：有三受：苦受，樂受，不苦不樂受。

人的到來，又延續了一些時間的生命，所以意思也成為有情的食。

4、識食 (p.73)

(1) 與染愛相應的識——有取識

四、識食：識指「有取識」，即執取身心的與染愛相應的識。²¹

(2) 佛在《大緣方便經》說「有取識」能資益延續有情的生命

識有維持生命延續、幫助身心發展的力量。

「識緣名色」，為佛法中重要的教義，如《長阿含經·大緣方便經》所說。經中佛對阿難說：人在最初託胎的時候，有「有取識」；父母和合時，有取識即攝赤白二涕，成為有機體的生命而展開。「若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也。」

「名色」，指有情的身心自體。這個自體，由於識的執取資益，才在胎中漸次增長起來，而出胎，而長大成人。所以經說：「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長否？答曰：無也。」

此識的執取，直到死亡的前剎那，還不能暫離。假使一旦停止其執取的作用，一期生命即宣告結束，肉體即成為死屍。所以佛說：「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。」有取識對於有情資益延續的力用，是何等的重要！²²

(二)「意思食」與「識食」能令未來生命得以永續 (p.73-p.75)

1、四食中的「意思食」與「識食」有特殊意義 (p.73-p.74)

(1) 總說

²¹ (1)《瑜伽師地論》卷 91(大正 30, 819b8-18)。

(2) 印順導師《成佛之道》，(p.163-164)：

我們的一切身心活動，是要依於有取識（唯識學中叫作阿陀那識）的攝取而存在。反之，也因為身心的活動，有取識才能存在。

²² 《長阿含·13 大緣方便經》卷 10(大正 1, 61a27-b22)：

(佛問：)「若無耳、聲、耳識，鼻、香、鼻識，舌、味、舌識，身、觸、身識，意、法、意識者，寧有觸不？」(阿難)答曰：「無也。」

「阿難！若使一切眾生無有觸者，寧有受不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以是義，知受由觸，緣觸有受。我所說者，義在於此。阿難！緣名色有觸，此為何義？若使一切眾生無有名色者，寧有心觸不？」答曰：「無也。」

「若使一切眾生無形色相貌者，寧有身觸不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無名色，寧有觸不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以是緣，知觸由名色，緣名色有觸。我所說者，義在於此。

阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？」答曰：「無也。」

「若識入胎不出者，有名色不？」答曰：「無也。」

「若識出胎，嬰孩敗壞，名色得增長不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無識者，有名色不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以是緣，知名色由識，緣名色有識。我所說者，義在於此。

阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處；若識無住處，寧有生、老、病、死、憂、悲、苦惱不？」答曰：「無也。」

「阿難！若無名色，寧有識不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以是緣，知識由名色，緣名色有識。我所說者，義在於此。阿難！是故名色緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、苦惱，大苦陰集。」

四食，是佛陀深細觀察而揭示的，都是人世間明白的事實。四食不但有關於現在一期生命的延續，即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。

(2) 別釋

A、意思食

如人類，總是希望生存，願意長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的、下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅強熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在、希圖未來的存在。

一切宗教的來生說、永生天國說，都是依著這種人類的共欲——「後有愛」²³而成立的。

有情的生死相續，即依此愛相應的思願所再創，所以說：「五受陰是本行所作，本所思願。」(《雜阿含經》卷一〇・二六〇經)²⁴

B、識食

同時，有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是入胎識的執取赤白二滯為自體。如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。²⁵

此有取識的執持，是「攬²⁶他為己」的，即愛著此自體、融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體，對於有情身心的和合相續起著特殊的作用。

C、小結

現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於「意思食」的資益未來、「識食」的執取，還少能說明。

2、別述「意思食」之永久生存欲與種族繁衍欲 (p.74-p.75)

(1) 有情個體的後有愛

人類的生存欲——思食，以個體生存為中心；深刻而永久的生存欲，即「後有愛」；

(2) 有情群體的生存延續欲

又要求擴大永續的生存，即種族繁衍的思願。小自家庭，大至國族，人都希望自家自族的繁衍永續；不但人類，即小至螻蟻，也還是如此。這種族生存的延續欲，表現於有情與有情間的展轉關係中。

²³ 《分別緣起初勝法門經》卷 2(大正 16, 843a1-2)：

世尊，後有愛者其相云何？世尊告曰：謂於未來自體希求。

²⁴ 《雜阿含經》卷 10(260 經) (大正 2, 65c18-19)：

阿難言：舍利弗！五受陰是本行所作、本所思願，是無常、滅法。彼法滅故，是名為滅。

²⁵ 《雜阿含經》卷 12(289 經) (大正 2, 81c5-23)：

世尊告諸比丘：愚癡無聞凡夫，寧於四大身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？四大色身，或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息，或復小過。彼心、意、識，日夜、時剋，須臾轉變，異生異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心、意、識亦復如是，異生異滅。

多聞聖弟子，於諸緣起善思惟觀察，所謂樂觸緣生樂受，樂受覺時如實知樂受覺，彼樂觸滅，樂觸因緣生受亦滅，止、清涼、息、沒。

如樂受，苦觸……。喜觸……。憂觸……。捨觸因緣生捨受，捨受覺時如實知捨受覺，彼捨觸滅，彼捨觸因緣生捨受亦滅，止、清涼、息、沒。

²⁶ 攬(𢶏𠂔)：總攬，一把抓。執持；拉住。(《漢語大詞典(六)》，p.992)

(3) 人類的生存延續欲，強於低級的有情

佛法以人類為本，但並不專限於人類的說明，普遍到一切有情。低級的有情，有些是不必有父母子女同在的關係，所以雖有種族延續的事實，而都由本能的繁殖，常缺乏明確的種族意識。

人類可不然，幼弱時期很長，須賴家庭父母的撫養；生存的需要複雜，須賴同族類的保護與互助，所以種族延續的意欲，也特別強烈。這延續種族生命的動力，即攝於意思食。

第二節、有情的出生

一、四生 (p.75-p.77)

(一) 四生的內容 (p.75-p.76)

1、總標四生 (p.75)

有情是死死生、生生不已的。一旦「本有」的生命結束，即轉為另一新生命——「後有」的創生。²⁷

從一切有情新生長育的形態去分別起來，可分為四類，²⁸即胎、卵、濕、化——四生。

- (1) 胎生，如人、牛、羊等；
- (2) 卵生，如雞、鴨、雀、鵠等；
- (3) 濕生，如蟲、蟻、魚、蝦等；
- (4) 化生，如初人等。²⁹

²⁷ (1)《阿毘達磨發智論》卷 19(大正 26, 1024a3-7)：

四有，謂本有 (pūrvakālabhava)、死有 (maraṇabhava)、中有 (antarābhava)、生有 (upapattibhava)。云何本有？答：除生分、死分諸蘊，中間諸有。云何死有？答：死分諸蘊。云何中有？答：除死分、生分諸蘊，中間諸有。云何生有？答：生分諸蘊。

(2) 另參《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 192(大正 27, 959a13-29)。

²⁸ 《增壹阿含·5 經》卷 17〈25 四諦品〉(大正 2, 632a8-17)：

爾時，世尊告諸比丘：有此四生。云何為四？所謂卵生、胎生、濕生、化生。

彼云何名為卵生？所謂卵生者，鷄、雀、鳥、鵠、孔雀、蛇、魚、蟻子之屬，皆是卵生，是謂名為卵生。

彼云何名為胎生？所謂人及畜生，至二足蟲，是謂名為胎生。

彼云何名為因緣生？所謂腐肉中虫、廁中虫、如尸中虫，如是之屬，皆名為因緣生。

彼云何名為化生？所謂諸天、大地獄、餓鬼、若人、若畜生，是謂名為化生。

²⁹ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 120(大正 27, 626c24-627a2)：

傍生、人趣皆具四生：

人卵生者：昔於此洲有商人入海得一雌鶴，形色偉麗奇而悅之，遂生二卵。於後卵開出二童子，端正聰慧，年長出家，皆得阿羅漢果。小者名鄔波世羅，大者名世羅。又，如毘舍佉母生三十二卵，般遮羅王妃生五百卵等。

人胎生者：如今世人。

濕生者：如曼馱多、遮盧、鄔波遮盧、鵠鬘、菴羅衛等。

人化生者：如劫初人。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 8〈3 分別世品〉：「人濕生者，如曼馱多(Māmdhātṛ)、遮盧(Cāru)、鄔波遮盧(Upacāru)、鵠鬘(Kapotamālī)、菴羅衛(Āmrāpālī)。」(大正 29, 44a7-8)

(3)《俱舍論記》卷 8〈3 分別世品〉(大正 41, 155c16-28)：

A.曼馱多，是王名，唐云我養。從布殺陀王頂皀而生顏貌端正，王抱入宮告誰能養，諸宮各言我養也，故以標名。舊云頂生王，此義翻也。然非正目，此王長大為金輪王。

B.遮盧，唐言髀。

C.鄔波遮盧，唐言小髀，於我養王兩髀上各生一皀，皀生一子，顏貌端正，從所生處為名，以小標別，亦為輪王。

D.鵠鬘者，昔有一王名跋羅哈摩達多，唐言靜授，於王腋下有皀生一女子，名為鵠鬘，從腋下出如鵠出飛，王重如鬘故以名焉。或生已後鵠恒隨逐，王重如鬘，故以名焉。

E.菴羅衛者，有菴羅衛女，從菴羅衛樹濕氣而生，或從子生，或從枝生，餘文可知。

2、詳述四生 (p.75-p.76)

(1) 總說

佛說四生，是約有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的。

(2) 別釋

A、須要父母外緣的三生

(A) 胎生

如胎生，最初的自體，必須保存在母胎中，等到身形完成，才能離母體而出生。出生後，有相當長的幼稚期，不能獨立求生，要依賴生母的乳哺撫養。特別是人類，更需要父母師長的教養，才漸漸的學會語言、知識、技能。

(B) 卵生

卵生即不同，離開母體時，還不是完成的身形，僅是一個卵。須經一番保護孵化³⁰——現在也有用人工的，才能脫卵殼而出。有的也需要哺養、教導，但為期不長，多有能自動的生存而成長。

(C) 濕生

濕生又不同，母體生下卵以後，就置之不問，或早已死了；種子與母體，早就脫離關係。等到一定時期，自己會從卵而出，或一再蛻變³¹，自謀生存。

(D) 小結

從有情的出生到長成，胎生與母體關係最密切，幼稚時期也長；卵生次之；濕生除了生卵以外，母子間可說沒有多大關係，是最疏遠的，幼稚期也極短。胎、卵、濕生的分別，就依這樣的意義而成立。

B、不須要父母外緣的化生

化生，不是昆蟲化蝴蝶等化生，是說這類有情不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來。

(二) 從三方面來論述四生之特質 (p.76-p.77)

1、從生長的過程說

從生長的過程說：胎生繁複於卵生，卵生繁複於濕生，濕生繁複於化生。

2、從產生所依的因緣說

從產生所依的因緣說：胎生與卵生，必依賴二性和合的助緣；濕生中，即有但以自身分裂成為新的生命；化生更不需此肉體的憑藉，即隨業發生。

3、依胎、卵、濕、化的次第說

依胎、卵、濕、化的次第說，化生應為有情中最低級的。但從來的傳說，化生是極高的——天，也是極低的——地獄，而且還遍於鬼、畜、人三趣中。³²

(4)《大智度論》卷8〈1 序品〉(大正25, 118a-b)。

³⁰ 孵(𪚩)化：昆蟲、魚類、鳥類或爬行動物的卵在一定的溫度和其他條件下變成幼蟲或小動物。(《漢語大詞典(四)》，p.240)

³¹ 蛻變：形質改變、轉化。(《漢語大詞典(八)》，p.909)

³² 《阿含口解十二因緣經》卷1(大正25, 55a18-22)：

生者有四種：一者、腹生，二者、謂寒熱和生，三者、化生，四者、卵生。
腹生者，謂人及畜生。

二、生命的由來與化生 (p.77-p.78)

(一) 佛法說此世界的初人從化生而有 (p.77)

依佛典的記載，化生的主要證明，即「初人」在此界出現，初人是從化生而有的。這與生命的由來、新種的由來問題，有重要關係。³³

(二) 檢視一般的矛盾說法 (p.77-p.78)

1、信仰神的創造論

生命或新種的從何而來？是一普遍的難題；就是近代的科學，對它也還感到困難。如平常說的，先有蛋呢？先有雞？如說先有蛋，沒有雞那裡來的蛋，不通！如說先有雞，沒有蛋也不會生出雞來，同樣的說不通。

於是有人想像生命或新種的原始，是由於神——耶和華或梵天等。神是最先存在的，也是最後的，萬有都從它而創造出來。這樣，不問先有蛋、先有雞，都是神的創造品，一切生命由來的問題，都解決了。神創造萬有的思想，確乎與生命起源的問題有關；因為不得解決，所以歸於神的創造。

2、科學唯物的進化論

但這是以先承認有這創造神為前提，渺茫而無稽³⁴的創造神無可徵驗³⁵，所以神造說不能成為可信的理由。近代的科學家，出發於唯物論的信念，從人類、動物向前推，說是由植物進化成的，這樣的由植物推到無生物；這才建立起從無生物而生物，從植物而動物、而至人類的進化程序。³⁶

3、延續中有突變的創化論

寒熱和生者，謂虫蛾蚤虱。

化生者，謂天及地獄。

卵生者，謂飛鳥、魚鼈。

³³ (1) 印順導師《佛法概論》第九章，(p.131)：

這一世界的人類，傳說是從光音天下來，象徵他們的喜樂與光明。那時，人類像兒童一樣，都充滿喜樂和光明的憧憬，無憂無慮，不識不知，既不知什麼是經濟問題，也無所謂家庭男女。社會學者所說，古代蒙昧的原始社會，一切是平等的，與佛經所說的最初人間，恰好相合。

(2) 印順導師《華雨集》第五冊，(p.286-p.287)：

人從猿猴演化而來問題：佛法，著眼於在迷應離惡而行善，向悟應化情而為智。對人從那裏來？釋尊只是依據當前事實，說人從父母而生，不再作「雞生蛋，蛋生雞」式的最初的探求。部派傳說：世界初成，人從光音天來，也只是隨順印度一般的信仰而說。這一問題，只能說佛沒有提到這一問題，佛法不是為了解說這類問題而出現世間的。不過佛法也說：器界與人類，有進化、退化，進化，退化，先後的反復過程，永遠的進化是沒有的。

³⁴ 無稽：無從查考；沒有根據。(《漢語大詞典(七)》，p.97)

³⁵ 徵驗：應驗；證實。(《漢語大詞典(三)》，p.1077)

³⁶ 目前的醫學界也有此類似的說法，如：新谷弘實著·劉滌昭譯《不生病的生活·實踐篇》p.92說(台北·如何出版社，2008年3月，20刷)：

「我們的基因，從地球上最初出現的單細胞生物開始，先進化為多細胞生物，再進化成魚類等海中生物，之後向陸地發展，成為哺乳類，再進化成猿猴之類的高等靈長類動物，最後演變成人類，基因中蘊藏了長達數十億年的『生命歷史』。」

但無生物沒有自覺的意識現象，怎樣能進化到動物、到人類有明確的自覺意識？何以近代不見有從植物進化為動物，或從人猿進化為人的事實？於是有的學者主張創化說，以為在經常的延續中，有突變的創化——一種不經常的特殊的新生，世界有生命、有新種的發現。

如先有一種類似雞的，在經常的延續中，突來個創化，產生雞卵的新種。不承認創化，新種類的發生成為不可能，生命由來的問題即不能圓滿解決。

（三）小結（p.78）

佛時，沒有那一比丘或那一人是化生的，說人類的化生，即約最初出現這個世間而說。佛法雖不以為心靈由於物質的派生³⁷，也不以為生命是這一世界的新品，心色是相互依存的無始存在。但據此小世界的情況說，世界初成，還沒有有情，以後才有有情的發現。這最初出現的，即是化生人。

所以化生應有二類：一為比濕生更低級的有情；一為五趣有情各類的最初出現。約後一意義說，前三者是經常的，化生是特殊的創化。³⁸

³⁷ 派生：引申為從一個主要事物的發展中分化出來。（《漢語大詞典（五）》，p.1169）

³⁸ 《長阿含·5小緣經》卷6（大正1，37b28-c2）：

天地始終，劫盡壞時，眾生命終皆生光音天，自然化生，以念為食，光明自照，神足飛空；其後此地盡變為水，無不周遍。

第六章、有情流轉的生死根本

第一節、生死根本的抉擇

一、無明與愛 (p.79-p.80)

(一) 有情即是苦迫 (p.79)

有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。¹在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。

(二) 有情成為苦聚的癥結：無明與愛 (p.79-p.80)

究竟有情成為苦聚的癥結何在？

1、總標無明與愛同為生死根本

這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際²」(《雜阿含經》卷一〇・二六六經)。³

無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。

2、解脫無明與愛，即成心與慧二解脫

如生死以此二為因，解脫即成「心解脫」與「慧解脫」。⁴

¹ (1)《雜阿含經》卷 15(371 經)(大正 2，101c26-28)：

世尊告諸比丘：「有四食，資益眾生，令得住世，攝受長養。何等為四？謂一、麤搏食、二、細觸食，三、意思食，四、識食。」

(2)《長阿含・30 世記經》卷 20〈8 忉利天品〉(大正 1，133b17-19)：

一切眾生以四食存。何謂為四？搏、細滑食為第一，觸食為第二，念食為第三，識食為第四。

² 印順導師《中觀論頌講記》，(p.209)：

本際是本元邊際的意思，是時間上的最初邊，是元始。眾生的生死流，只見他奔放不已，求他元初是從何而來的，卻找不到。時間的元始找不到，而世人卻偏要求得他。約一人的生命說，是生命的元始邊際；約宇宙說，是世界的最初形成。在現象中，尋求這最初的，最究竟的，或最根本的，永不可得。

³ 《雜阿含經》卷 10(266 經)(大正 2，69b5-7)。印順導師《唯識學探源》，(p.25-26，p.37)。

⁴ (1)《雜阿含經》卷 26(710 經)(大正 2，190b10-20)：

世尊告諸比丘：聖弟子清淨信心，專精聽法者，能斷五法，修習七法，令其滿足。何等為五？謂貪欲蓋、瞋恚、睡眠、掉悔、疑，此蓋則斷。何等七法？謂念覺支，擇法、精進、猗、喜、定、捨覺支，此七法修習滿足。淨信者謂心解脫，智者謂慧解脫。貪欲染心者，不得、不樂；無明染心者，慧不清淨。是故比丘離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫。是名比丘斷愛縛、結，慢無間等，究竟苦邊。

〔此經無對應的巴利文。但「淨信」一字的原文(pa+sad)，可以是「淨(to be purified)」義，也可以是「信(to have faith)」義。這裡應該取「淨」義，比較好理解。〕

(2)《雜阿含經》卷 37(1027 經)(大正 2，268b16-24)：

佛告比丘：「汝以何等法故，於我所修梵行？」比丘白佛：「為離貪欲故，於世尊所修梵行。為離瞋恚、愚癡故，於世尊所修梵行」。佛告比丘：「如是，如是！汝正應為離貪欲

3、無明與愛為迷悟的關鍵

但從迷悟的特點來說，迷情以情愛為繫縛根本，覺者以智慧——明為解脫根本。

(1) 舉喻

這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。

(2) 合法

這樣，由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。

(3) 小結

此二者，以迷悟而顯出它獨特的重要性，所以迷即有情——情愛，悟即覺者。但所說生死的二本，不是說同樣的生死從不同的根源而來；佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成，所以經中說「無明為父，貪愛為母」⁵，共成此有情的苦命兒。

4、古德的說法

這二者是各有特點的，古德或以無明為前際生死根本、愛為後際生死根本，⁶或說無明發業、愛能潤生，⁷都是偏約二者的特點而說。

二、我見與識 (p.80-p.82)

(一) 我見 (p.80-p.81)

1、因無明而有所知的不正——我見等

(1) 述我見為無明的內容之一

經中又有以薩迦耶見——即身見、我見為生死根本。我見為無明的內容之一。無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見、我見等。

(2) 無明的內涵

A、從有情的緣起而論到一切的無知

《雜阿含經》(卷一二·二九八經)解釋無明說：「

故，於我所修梵行；離瞋恚、愚癡故，於我所修梵行。比丘！貪欲纏故，不得離欲；無明纏故，慧不清淨。是故比丘！於欲離欲心解脫，離無明故慧解脫。若比丘於欲離欲心解脫，身作證；離無明故慧解脫，是名比丘斷諸愛欲，轉結縛，止慢無間等，究竟苦邊。是故比丘！於此法善思惟」。

(3) 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.173-p.174)。

⁵ 《大般涅槃經》卷10〈5 一切大眾所問品〉(大正12，427b1-2)。

⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷18(大正27，90c13-18)：

或復有執：「遍行有二：一者無明，二者有愛。」如譬喻者。彼作是說：「緣起根本名為遍行，無明是前際緣起根本，有愛是後際緣起根本，故是遍行。」為止彼執，顯無明有是遍行、有非遍行，有愛一向非遍行。

⁷ 宋 延壽集《宗鏡錄》卷73(大正48，826b6-9)：

答：初因無明不了發業，次因情愛貪著潤生，故云從癡有愛，則我病生，以癡愛故，則念念相續，當知念即生死。

不知前際，不知後際，不知前後際；
 不知於內，不知於外，不知內外；
 不知業，不知報，不知業報；
 不知佛，不知法，不知僧；
 不知苦，不知集，不知滅，不知道；
 不知因，不知因所起法；
 不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣若勝、染污清淨；
 分別緣起皆悉不知。」⁸

這是從有情的緣起而論到一切的無知。

B、無知三法印為最根本的無知

但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。⁹
 從不知無常說，即常見、斷見；

⁸ (1)《雜阿含經》卷 12(298 經)(大正 2，85a16-23)。

(2)《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，322b2-c10)：

緣起差別云何？謂於前際無知等，如《經》廣說。

[1]於前際無知云何？謂於過去諸行，起不如理分別，謂我於過去為曾有耶？為曾無耶？
 曾何體性？曾何種類？所有無知。

[2]於後際無知云何？謂於未來諸行，起不如理分別，謂我於未來為當有耶？為當無耶？
 當何體性？當何種類？所有無知。

[3]於前後際無知云何？謂於內起不如理猶豫，謂何等是我？我為何等？今此有情從何
 所來？於此沒已當往何所？所有無知。

[4]於內無知云何？謂於各別諸行，起不如理作意，謂之為我，所有無知。

[5]於外無知云何？謂於外非有情數諸行，起不如理作意，謂為我所，所有無知。

[6]於內外無知云何？謂於他相續諸行，起不如理分別，謂怨親中，所有無知。

[7]於業無知云何？謂於諸業，起不如理分別，謂有作者，所有無知。

[8]於異熟無知云何？謂於異熟果所攝諸行，起不如理分別，謂有受者，所有無知。

[9]於業異熟無知云何？謂於業及果，起不如理分別，所有無知。

[10]於佛無知云何？謂於佛菩提，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由
 毀謗，所有無知。

[11]於法無知云何？謂於正法善說性，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，
 或由毀謗，所有無知。

[12]於僧無知云何？謂於僧正行，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由
 毀謗，所有無知。

[13]於苦無知云何？謂於苦是苦性，或不思惟，或邪思惟，或由放逸。或由疑惑，或
 由毀謗，所有無知。

如於苦，當知於[14]集、[15]滅、[16]道無知亦爾。

[17]於因無知云何？謂起不如理分別，或計無因，或計自在、世性、士夫、中間等不
 平等因，所有無知。如於因無知，於從因所生諸行亦爾。

[18]又彼無罪故名善，有罪故名不善；有利益故名應修習，無利益故名不應修習；黑
 故名有罪，白故名無罪；雜故名有分。

[19]於六觸處，如實通達無知云何？謂增上慢者，於所證中顛倒思惟，所有無知。

如是略說十九種無知。

另參《瑜伽師地論》卷 24(大正 30，412b-c)「疑蓋」之內容。

⁹ 《雜阿含經》卷 10(262 經)(大正 2，66c20-22)。印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.227)。

從不知無我說，即我見、我所見；

從不知寂滅說，即有見、無見。

C、我見為有情迷蒙自體的特徵

其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。

(A) 直覺生滅性為常恆性

有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的；就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。

(B) 直覺相依性為獨存性

有情展轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。

(C) 直覺相續性為實在性

有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。¹⁰

D、小結

由此而作為理論的說明，即會產生各式各樣的我見，¹¹如上面所說的三見，即是「分別」所生的。

2、破我見為大小乘所共證的內容 (p.81)

佛法以有情為本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為此而廣觀一切法無

¹⁰ 印順導師《中觀論頌講記》，(p.21)：

自性有三義：一、自有，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合生的正見。二、獨一，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。三、常住，不見前後的演變，以為是常的，否則斷的。

¹¹ (1)《長阿含·21 梵動經》卷 14(大正 1，88b-94a)，《梵網六十二見經》(大正 1，264a-270c)。

(2)《大智度論》卷 7〈1 序品〉(大正 25，110a11-26)：

見有二種：一者常，二者斷。常見者，見五眾常，心忍樂；斷見者，見五眾滅，心忍樂。一切眾生多墮此二見中。菩薩自斷此二，亦能除一切眾生二見，令處中道。

復有二種見：有見、無見。

復有三種見：一切法忍，一切法不忍，一切法亦忍亦不忍。

復有四種見：a、世間常，世間無常，世間亦常亦無常，世間亦非常亦非無常。

b、我及世間有邊、無邊亦如是。

c、有死後如去，有死後不如去，有死後如去不如去，有死後亦不如去亦不如去。

復有五種見：身見、邊見、邪見、見取、戒取。如是等種種諸見，乃至六十二見斷。如是諸見，種種因緣生，種種智門觀，種種師邊聞——如是種種相，能為種種結使作因，能與眾生種種苦，是名種種見。「見」義，後當廣說。

(3)《瑜伽師地論》卷 87(大正 30，785c14-24)：

又諸外道薩迦耶見以為根本，有六十二諸惡見趣：謂四常見論，四一分常見論，二無因論，三有邊無邊想論，四不死矯亂論：如是十八諸惡見趣，是計前際說我論者。

又有十六有見想論，八無想論，八非有想非無想論，七斷見論，五現法涅槃論：此十四諸惡見趣，是計後際說我論者。

如是計度後際論者，略攝有五：一、有想論，二、無想論，三、非有想非無想論，四、斷見論，五、現法涅槃論。

如是五種，復略為三：一、常見論，二、斷見論，三、現法涅槃論。

我、一切法空，而解脫生死的真慧，還要在反觀自身、從離我我所見中去完成。¹²

(二) 識 (p.81-p.82)

1、有取識為生死的根本

又有以識為生死本的，此識為「有取識」，是執取有情身心為自體的，取即愛的擴展。

2、有取識與愛的關聯性

四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。

(1) 欲貪即愛的內容之一

舍利弗為摩訶拘絺羅說：「非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛若繫¹³者，是彼繫縛。如是……非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也。」(《雜阿含經》卷九·二五〇經)¹⁴

這說明了自己——六處與環境間的繫縛，即由於愛；「欲貪」即愛的內容之一。¹⁵愛為繫縛的根本，也即現生、未來一切苦迫不自在的主因。

(2) 取又是由愛而來

如五蘊為身心苦聚，經說「五蘊熾盛苦」¹⁶，此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。¹⁷

¹² 印順導師《般若經講記》，(p.105-p.106)：

依修行的次第說：先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。無所化的眾生相可得，無能發心的菩薩可得；這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住。

¹³ 軛〔一尤〕：套在牛馬頸上的皮帶。(《漢語大詞典(十二)》，p.190)

¹⁴ 《雜阿含經》卷 9(250 經)(大正 2，60a28-b12)：

尊者摩訶拘絺羅問尊者舍利弗言：「云何尊者舍利弗！眼繫色耶？色繫眼耶？耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸、意、法；意繫法耶？法繫意耶？」尊者舍利弗答尊者摩訶拘絺羅言：「非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意。尊者摩訶拘絺羅！於其中間，若彼欲貪，是其繫也。尊者摩訶拘絺羅！譬如二牛，一黑、一白，共一軛繫縛繫。人問言：為黑牛繫白牛？為白牛繫黑牛？為等問不？」答言：「不也，尊者舍利弗！非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間若軛，若繫軛者，是彼繫縛。」「如是尊者摩訶拘絺羅！非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意；中間欲貪，是其繫也。」

¹⁵ 《長阿含·13 大緣方便經》卷 10(大正 1，60c17-24)：

「(佛說)阿難！我以此緣，知愛由受，緣受有愛。我所說者，義在於此。阿難！當知因愛有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有著，因著有嫉，因嫉有守，因守有護。阿難！由有護故，有刀杖、諍訟，作無數惡。我所說者，義在於此。阿難！此為何義？若使一切眾生無有護者，當有刀杖、諍訟，起無數惡不？」(阿難)答曰：無也。」

¹⁶ 《中阿含·13 度經》卷 3〈2 業相應品〉(大正 1，435c26-29)：

云何知苦如真？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦。是謂知苦如真。

¹⁷ 印順導師《中觀論頌講記》，(p.259)：

五蘊從取而生，為取所取，又生起愛取，所以叫五取蘊。愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界，與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸處成礙，成為繫縛的現象了。所以經中說：「非眼繫色，非色繫眼，中間欲貪，是其繫也。」

所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。

(3) 愛由自體愛擴展為執取生命的意欲

愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。

愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的、迫切的、緊張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。¹⁸

從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這樣的情愛。

由此而緊緊的把握、追求，即名為取。

這樣的「有取識」¹⁹，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。

¹⁸ (1)《增壹阿含·2經》卷2〈3 廣演品〉(大正2, 554b24-27)：

佛告之曰：若有比丘正身正意，結跏趺坐，繫念在前，無有他想，專精念法，除諸欲愛，無有塵勞。渴愛之心，永不復興。

(2)《雜阿含經》卷12(298經)(大正2, 85b7-8)：

緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛。欲愛、色愛、無色愛。

¹⁹ 印順導師《中觀論頌講記》，(p.518-519)：

在新生命的最初發現上，有取識的忽爾現前，為新生命的開始，所以特名為識支。這識是微細的心識，還是粗顯的心識？龍樹在《智論》說有細心，這識支應該指微細心識。

第二節、情愛的活動形態

一、戀舊與趨新 (p.83-p.84)

(一) 有情以情愛為特性 (p.83)

有情的繫縛不自在，以情愛為他的特性。如能靜心的省察，不難深切的體味²⁰出來：

(二) 有情的存在必現有三世的愛染相 (p.83-p.84)

1、概述三世

有情的愛著，必然表現於時間中。一切存在，必現為時間相；時間有前後兩端，依前後兩端而安立現在。

經中說：「於過去諸行不顧念²¹、未來諸行不生欣樂，於現在諸行不生染著。」(《雜阿含經》卷二九・八〇五經)²²

2、過去與未來

(1) 戀舊和求新的矛盾相

有情由於情愛的特性，所以對過去總是戀戀不捨，隨時執著。此顧戀過去，不是一般的記憶，而是戀戀不捨，難以放下的。

對未來，卻另是一樣，即時時向前追求，總覺得未來是怎樣的好，總是不滿於固有而要求新的，並且是無限的欲求。

一面回戀過去的舊，一面又拚命追求未來的新，這二者是一大矛盾。

(2) 無法抹煞的過未經驗

不承受過去，不能創開未來；要開拓未來，又必然要超越過去；有情老是在這戀戀不捨的顧念、躍躍欲試的前進中。過去本有許多值不得留戀的，但有情每故意忘卻²³，常懷念舊有的喜樂光榮，總覺得過去值得留戀。

對於前途，雖不一定是光明，光明也逃不了消逝的命運，但又覺得是好的、有希望的。

這是有情的必然傾向，誰也不能否認。

3、現在

(1) 對於現在的愛染不捨亦成大矛盾

在此過、未中間的現在，要離不離的染著，即緊緊的抱著不放。

過去是幻滅了，未來還在夢中，現在就是這樣的瞥爾²⁴過去。愛染不捨，到底什麼是自己？什麼是自己所有？由於情愛戀著於無常流變的現實，顧此執彼，所以構

²⁰ 體味：仔細體會。(《漢語大詞典(十二)》，p.410)

²¹ 顧念：眷顧想念；念及。(《漢語大詞典(十二)》，p.358)

²² 《雜阿含經》卷 29(805 經)(大正 2，206c1-6)：

佛告阿梨瑟吒：「比丘！汝云何修習我所說安那般那念」？比丘白佛：「世尊！我於過去諸行不顧念，未來諸行不生欣樂，於現在諸行不生染著。於內外對礙想，善正除滅。我已如是修世尊所說安那般那念」。

²³ 忘卻：忘記掉。(《漢語大詞典(七)》，p.402)

²⁴ 瞥爾：突然；迅速地。(《漢語大詞典(七)》，p.1252)

成大矛盾。

(2) 舉現世的社會之矛盾現象

如對於現社會，有的偏重進取，有的偏重保守。

偏重進取的，不滿意固有，憧憬於前途的光明。

偏重保守的，以為社會進步，必須保有舊有的成就，在安定的秩序中前進；

混亂的前進變革，不一定是光明的。兩者各有所見，但由偏重於一邊而住著，在經濟或政治上，就發生衝突的現象而爭論不已。

(3) 於三世時間的必然傾向，多少有側重於未來的欲求

其實，這些矛盾衝突，可說是情愛的特性，為有情不能契合無常流變的事實，戀著過去或欣求未來所引起的困惱。不過，情愛表現於時間的活動中，雖顧戀過去、欣求未來、染著現在，而由於時間的必然傾向，多少側重於未來的無限欲求。愛在三世漩流的活動中一直向前奔放，所以經中有時特重於從現在到未來，如「四愛」²⁵所說。

二、逐物與離世 (p.84-p.87)

(一) 世俗的情愛解釋 (p.84-p.85)

情愛的活動，又必然是自我的活躍於環境中。

有人說：人類的一切愛，都是以男女間的性愛為根本。愛兒女、父母，愛朋友等，不過是性愛的另一姿態。

(二) 佛法所說的情愛 (p.85-p.87)

1、自體愛——我愛 (p.85)

然以佛法說，這是不盡然的。有情是可以沒有性欲的，如欲界以上；即如一類下等動物，也僅依自體的分裂而繁殖。所以論到情愛的根本，應為「自體愛」²⁶。

自體愛，是對於色心和合的有情自體，自覺或不自覺的愛著他，即深潛的生存意欲。自體愛又名我愛；這不獨人類如此，即最低級的有情也有。

²⁵ (1)《雜阿含經》卷 9(233 經)(大正 2, 56c6-7)：

云何世間集？謂當來有愛、喜貪俱、彼彼樂著。

《雜阿含經》卷 14(344 經)(大正 2, 95a4-6)：

云何苦集如實知？當來有愛、喜貪俱、彼彼樂著，是名苦集。

(2) 印順導師《華雨集》第四冊，(p.225)：

說到集諦，起初但說是愛。愛的內容，經說有多種分類。其中，南傳的赤銅牀部立三愛——後有愛、貪喜俱行、彼彼喜樂。說一切有的《雜阿含經》，也是這樣說，而北方的說一切有部論師，卻說成「四愛」——愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。這使我想起了，說一切有部的《增壹阿含經》，有「四阿賴耶」——愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶（攝大乘論上）；而在赤銅牀部中，也沒有愛阿賴耶，只是三阿賴耶說（律之大品大犍度一·五）。阿賴耶是著處，生死的癥結所在，與集諦的愛，意義相通。被解說為「愛增長名取」的取，也立為「四取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。

(3)《瑜伽師地論》卷 27(大正 30, 434c13-15)：

云何集聖諦？謂若愛，若後有愛，若喜貪俱行愛，若彼彼喜樂愛等，名集聖諦。

²⁶ 《雜阿含經》卷 36(1006 經)(大正 2, 263b19-21)：

世尊說偈答言：愛無過於己，財無過於穀，光明無過慧，薩羅無過見。

2、境界愛——我所愛 (p.85)

有了我，我是「主宰」，即自由支配者，所以我愛的活動又必然愛著於境界，即我所愛。對於與自我關涉而從屬²⁷於自我的欲求貪著——我所愛，或稱之為「境界愛」。

3、相依共存的自體愛與境界愛（或我與我所） (p.85-p.86)

（1）自體愛與境界愛（我我所）是密不可分的

境界愛與自體愛，嚴密的說，有此必有彼，相對的分別為二（我與我所也如此），是相依共存的。

（2）從空間上看自體愛與境界愛之關聯性

有情存在於時間中，故發現為過、現、未的三世愛染；自體愛與境界愛，可說為有情的存在於空間中。愛著有情自體，而自體必有相對的環境，所以即以自我愛為中心而不斷的向外擴展。如燈以炷燄為中心，向外放射光明，使一切外物籠罩於光明中一樣。

有情愛著自體，於是對關聯自體的環境也愛著。如在家庭中，即認為我的家庭而樂著；我的身體、我的衣物、我的事業、我的朋友、我的國家、我的名譽、我的意見等愛著，也是境界愛。

（3）有我即有所，乃緣起依存的現實

有我即有所，這本為緣起依存的現實。由於情愛的愛著，想自主、想宰他，想使與自我有關的一切從屬於我。然而自我的自由要在我所的無限擴大中實現，不知我所關涉的愈多，自我所受的牽制愈甚。想佔有外界以完成自我，結果反成為外界的奴隸。

或者由於痛感我所的拘縛，想離棄我所而得自在。那知沒有我所，我即成為毫無內容的幻想，從何能得自由？

4、有情自體愛的熾盛 (p.86)

（1）有情為了自體愛可以捨棄境界愛

從愛染出發，不能理解「物我、自他、心境」的緣起性，²⁸不能契合緣起事相，偏於自我或偏於外境，造成極端的神秘離世與庸俗徇物²⁹。不過這二者中，自體愛是更強的。在某種情形下，可以放棄外在的一切，力求自我的存在。

有故事說：一位商人入海去採寶，遇到風浪，船與寶都丟了，僅剩他一無所有的個人。別人替他可惜，他卻慶幸的說「幸得大寶未失」——人還沒有淹死，這是自我愛的強烈表現。³⁰

²⁷ 從屬：依從；附屬。(《漢語大詞典(三)》，p.1001)

²⁸ 印順導師《佛法是救世之光》，(p.310)：「釋迦牟尼佛的自覺實證，首先從分別事相入手（法相善巧）；進一步，把握根（生理的）、境（物理的）、識（心理的）的內在關聯，一切心境相關，自他相關，物我相關的，活動的一般程序（緣起善巧）；再深入到法法本性的內證，真實的體驗。此與科學的從觀察而實驗，並無不合。」

²⁹ 徇物：追求身外之物。《呂氏春秋·貴生》：“今世俗之君子，危身棄生以徇物。”高誘注：“徇，猶隨也。”陳奇猷校釋：“徇者，以身從物之謂。”(《漢語大詞典(三)》，p.946)

³⁰ 《大智度論》卷13〈1序品〉(大正25, 155b21-c5)：

復次，殺為罪中之重。何以故？人有死急，不惜重寶，但以活命為先。譬如賈客入海採寶，垂出大海，其船卒壞，珍寶失盡，而自喜慶，舉手而言：「幾失大寶！」眾人怪言：「汝失財

(2) 犧牲小我完成大我的自我愛

進一步，在某種情形下，只要生命不斷，甚至連手、足、耳、目都可以犧牲。就是「殺身成仁」、³¹「捨生取義」³²，也是覺得這是更於自我有意義的。

5、約現在和未來說有四種愛 (p.87)

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛、後有愛、喜貪俱行愛、彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。³³

第一、為染著現在有的自體愛；

第二、是渴求未來永存的自體愛；

第三、是現在已得的境界愛；

第四、是未來欲得的境界愛。

此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

三、存在與否定 (p.87-p.89)

平常以為愛著只是佔有的戀著，實則愛的意義極深，不但是如此的。

(一) 佛經說有三愛 (p.87-p.88)

經中常說有三愛：欲愛、有愛、無有愛。³⁴

1、欲愛——境界愛

「欲」即五欲——色、聲、香、味、觸欲；對此五塵的貪愛和追求，是欲愛。貪著物質境界的美好，如飲食要求滋味，形式貪求美觀，乃至男女的性愛，也是欲愛之一，這是屬於境界愛的。

物，裸形得脫，云何喜言幾失大寶？」答言：「一切寶中，人命第一；人為命故求財，不為財故求命。」以是故，佛說十不善道中，殺罪最在初；五戒中亦最在初。若人種種修諸福德，而無不殺生戒，則無所益。何以故？雖在富貴處生，勢力豪強而無壽命，誰受此樂？以是故，知諸餘罪中，殺罪最重；諸功德中，不殺第一。世間中惜命為第一。何以知之？一切世人，甘受刑罰刑殘考掠以護壽命。

³¹ 殺身成仁：指儒家為了「仁」的最高道德准則而不惜捨棄生命。語本《論語·衛靈公》：

“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。”後泛指為正義事業而犧牲生命。

(《漢語大詞典(六)》，p.1487)

³² 捨生取義：語本《孟子·告子上》：“生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，捨生而取義也。”後以“捨生取義”調為正義而犧牲生命。(《漢語大詞典(六)》，p.685)

³³ (1)《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，435b12-19)：

又即彼愛亦名希求，亦名欣欲，亦名喜樂。即此希求由三門轉。謂希求後有，及希求境界。若希求後有名「後有愛」。希求境界復有二種：謂於已得境界，「有喜著俱行愛」。若於未得境界，「有希求和合俱行愛」。當知此中，於已得境界，喜著俱行愛，名「喜貪俱行愛」；於未得境界希求和合俱行愛，名「彼彼喜樂愛」。

(2)《瑜伽師地論》卷 86(大正 30，782a5-11)：

愛自性者，略有三種：一、後有愛，二、喜貪俱行愛，三、彼彼喜樂愛。如是三愛，略攝為二：一者、有愛，二者、境愛。「後有愛」者，是名有愛。「喜貪俱行愛」者，謂於將得現前境界，及於已得未受用境，並於現前正受用境所有貪愛。「彼彼喜樂愛」者，謂於未來所希求境所有貪愛。

³⁴ 《長阿含·9 眾集經》卷 8(大正 1，50a21-22)。《增壹阿含·5 經》卷 46〈49 放牛品〉(大正 2，797c7-8)。

2、有愛——自體愛

「有」³⁵即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如：

三有：欲有、色有、無色有；³⁶

四有：生有、本有、死有、中有。³⁷

有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。

3、無有愛

無有愛，此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲；³⁸這仍應依古代的解說，即否定自我的愛。³⁹

凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。

(1) 這如印度的一般外道，大都如此，覺得生活的苦惱、身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。

(2) 中國的老子，也有「吾有大患，為吾有身」的見解。⁴⁰

這還是愛的變相⁴¹，還是以愛為動力；這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。

這三愛，經中又曾說為三求：欲求、有求、梵行求。⁴²梵行求，即是修遠離行，以圖

³⁵ 此處的「有」，主要是指眾生的生命流轉，是十二緣起中「愛、取、有」的「有」(bhava)，不是有沒有的「有」。如印順導師《唯識學探源》，(p.12)說：「經上說，有是欲有、色有、無色有——三有，是能引發三有果報自體的存在。因三界趣生自體的存在（如種子到了成熟階段），就必然有生老病死演變的苦痛。」

³⁶ 《增壹阿含·5經》卷46〈49放牛品〉(大正2，797c10-11)：

彼云何為有？所謂三有。云何為三？欲有、色有、無色有，是名為有。

³⁷ (1)《阿毘達磨發智論》卷19(大正26，1024a3-7)：

四有，謂本有(pūrvakālabhava)、死有(maraṇabhava)、中有(antarābhava)、生有(upapattibhava)。云何本有？答：除生分、死分諸蘊，中間諸有。云何死有？答：死分諸蘊。云何中有？答：除死分、生分諸蘊，中間諸有。云何生有？答：生分諸蘊。

(2)另參《阿毘達磨大毘婆沙論》卷192(大正27，959a13-29)。

³⁸ 出處待考。然而，可參考木村泰賢著，伯良譯《有情存在之價值論》：「常樂我淨之理想，即淵源於絕對的生命。若以三欲相配置，則常者由有欲而來；樂者自愛欲而生；我即自主欲，從繁榮欲而發；淨則是等諸欲之純潔化。蓋通常之人，為生理所拘束，而營表面的活動。」(收於《現代佛教學術叢刊·第62冊》，p.102，大乘文化出版社出版，1980年10月初版)

³⁹ (1)《阿毘達磨集異門足論》卷4〈4三法品〉(大正26，382c18-28)：

復有三愛：一、欲愛，二、有愛，三、無有愛。欲愛云何？答：於諸欲中諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是謂欲愛。有愛云何？答：色無色界諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是謂有愛。無有愛云何？答：欣無有者，於無有中諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是謂無有愛。此復如何？如有一類，怖畏所逼，怖畏所惱，憂苦所逼，憂苦所惱，苦受觸故，作是念言：云何當令我身死後斷壞無有，永絕眾病，豈不樂哉——彼欣無有，於無有中諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是謂無有愛。

(2)《成實論》卷9〈121煩惱相品〉(大正32，309a6-8)：

如經中說：欲愛、有愛、無有愛。無有名斷滅，眾生為苦所逼，欲滅陰身以無為樂。

⁴⁰ 李耳《老子》：「何謂貴大患若身？吾所以有大患，為我有身，及我無身，吾有何患！」(<http://guoxue.baidu.com/page/c0cfd7d3/0.html>)

⁴¹ 變相：改變原來的模樣。謂事物的形式改變而內容或本質未變。(《漢語大詞典(五)》，p.526)

⁴² (1)《長阿含·9眾集經》卷8(大正1，50a23-24)。

(2)《相應部》(49相應，35-44經)三種尋求。

否定存在的愛求。

(二) 無生是洗革染愛為正智的人生 (p.88-p.89)

1、世間的道德觀

有人說：佛法是否定生命——反人生的。這是對的，也是不對。如西洋某哲學家說：「道德的目的，在於不道德。」⁴³這不道德，並不是殺人放火等惡行，是說：道德的究極目的，在使人到達超越一般的道德。

2、佛法的無生意義

佛法說了生死、說無生，也是如此。一般的人生，愛染是他的特性，是不完善的。情本的有情，含有不可避免的痛苦，有不可調治⁴⁴的缺陷，故應透視它、超脫它。佛法的體察有情無我無我所，不但離有愛，也要離無有愛。

所以佛法說無生，不是自殺，不是消滅人生，是徹底的洗革染愛為本的人生，改造為正智為本的無缺陷的人生。這樣，無生不但無此生，更要無此不生。

如龍樹的解說無生，即生、無生等五句皆絕。⁴⁵

如佛與阿羅漢等，即是實現了情愛的超越，得到自由解脫的無生者。⁴⁶

⁴³ 勃拉得烈說：「道德的責任在於不道德」，引自賀麟譯《黑格爾學述》p.10，商務 1993.10。

⁴⁴ 調治：整治修理。(《漢語大詞典(十一)》，p.296)

⁴⁵ (1) 《大智度論》卷 5(大正 25，97b27-c4)：

諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅非非不生滅。已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名無生忍，是助佛道初門。

(2) 《大智度論》卷 27(大正 25，259c21-260a2)：

一切法，所謂有法、無法，亦有亦無法；空法，實法，非空非實法；所緣法，能緣法，非所緣非能緣法。

復次，一切法，所謂有法，無法，亦有亦無法，非有非無法；空法，不空法，空不空法，非空非不空法，生法，滅法，生滅法，非生非滅法，不生不滅法，非不生非不滅法，不生不滅亦非不生非不滅法，非不生非不滅亦非不生亦非不滅法。

復次，一切法，所謂有法，無法，有無法，非有非無法——捨是四句法。空，不空，生滅，不生，不滅——五句皆亦如是。

⁴⁶ 印順導師《般若經講記》，(p.63-p.64)：

阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺賊，三、無生。從阿那含而進斷五上分結，即上界的修所斷惑，得究竟解脫，名為阿羅漢。約他的恩德說：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。約他的斷德說：殺盡一切煩惱賊，名為殺賊。約他的智德說：徹證無生寂滅性，名為無生(得無生智)。凡夫為惑業所拘縛，流轉於生死中。初二三果的聖者，還不免隨惑潤業，而說他還有幾番生死。到阿羅漢，這才惑業乾枯，入於無生而不再感受生死，完成究竟的解脫。這樣的聖者，於五眾的相續和合中，不見一毫的自性法可得，而可以依之稱為阿羅漢的。徹悟一切法的生滅不可得，菩薩名為得無生法忍，聲聞即證無生阿羅漢。生滅都不可得，更有什麼無生可取可得！如見無生，早就是生了！所以，如自以為我是阿羅漢，即有我為能證，無生法為所證，我法、能所的二見不除，就是執著我等四相的生死人，那裡還是真阿羅漢！不過增上慢人而已！

第七章、關於有情流轉的業力

第一節、行業的發見與價值

一、業與行 (p.91-p.93)

(一) 業的發見與價值 (p.91-p.92)

1、佛世時多不以業來詮釋生死流轉的動力

(1) 業與生死流轉存有關係

有情的流轉生死，與業有深切的關係。

(2) 業的梵語語義

業的梵語為「羯磨 (*karma)」，本為「作事」的意思；如僧團中關於僧事的處理，都稱為羯磨。¹

(3) 奧義書把業看作有情生死流轉的動力

但從《奧義書》以來，羯磨早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。如《布利哈德奧義書》(四、四，二——五)說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果。」²

(4) 佛世時的業說尚未有重要的地位

然在佛典中，漢譯《雜阿含經》雖偶而也有論到業的，如說

「諸業愛無明，因積他世陰」(卷一三·三〇七經)；³

「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」(卷一三·三三五經)；⁴但巴利本缺。業說，為佛法應有的內容，但在佛世，似乎還沒有重要的地位。⁵

這要到《中阿含經》與《增一阿含經》、《長阿含經》，才特別發揮起來。⁶

¹ (1)《彌沙塞羯磨本》卷1：「羯磨，眾軌溥應，聖凡秉告詳唱，稱為辦事。」(大正22，214a20)

(2)《一切經音義》卷22：「羯磨(此云辦事，謂諸法事由茲成辦)。」(大正54，441b13)

² 出處待考。

³ (1)《雜阿含經》卷13(307經)(大正2，88b9)。

(2)印順導師《唯識學探源》，(p.26)：

「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。

⁴ 《雜阿含經》卷13(335經)(大正2，92c16-22)：

諸比丘，眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅。有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。

詳參【附錄一】。

⁵ 印順導師《唯識學探源》，(p.13)：

佛陀初轉法輪，說愛(取是愛的增長)是集諦，也沒有明白的別說業力(《雜阿含經》是不大說到業力的……)。

⁶ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.256)：

2、世尊透視外道因我而有業力的說明，故側重在破我

(1) 印度舊有的業力觀，皆由「我」為出發

印度舊有的「業」說，無論為傳統的一元論、新起的二元論，⁷總是與「我」相結合的。⁸

或以業為自我所幻現的——自作，

或以業為我以外的動作——他作，

都相信由於業而創闢一新的環境——身心、世界，「我」即幽囚⁹於其中。

(2) 世尊徹底破斥我，而以緣起來說明生死的流轉

釋尊的正覺，即根本否定此我，所以非自作、非他作，即依中道的緣起說明此生死的流轉。

如《雜阿含經》(卷一二·三〇〇經)說「自作自覺(受)，則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起」¹⁰等。

浮彌尊者與外道論法，也否定自作、他作、共作、無因作，¹¹而說「世尊說：苦樂從緣起生」(《雜阿含經》卷一四·三四三經)。¹²

……如(56)《優波離經》，(101)《天臂經》，(129)《賢愚經》；《中部》所獨有的(57)《狗行者經》；《中阿含經》的(12)《和破經》，(18)《師子經》：都是有關業的分別，而又多數與尼犍(Nirgrantha)弟子有關。《中阿含經》立「業相應品」(11-20經)，南傳多數編入《增支部》。這些業的分別，為後代「業」論的重要依據。

⁷ (1) 印順導師《佛法概論》第四章，(p.67)：

佛法否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論。

(2) 參見：印順導師《中觀今論》，(p.193)；《中觀論頌講記》，(p.20)。

⁸ 印順導師《以佛法研究佛法》，(p.46)：

創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理性化而成為宇宙的本原，為一神秘的大實在。在奧義書中，稱之為梵。如顯現為人格的神，即梵天。有情的生命本質，即人們的真體，稱之為我。在生死的歷程中，人類雖似乎是迷妄的、虛幻的；然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的。所以直探宇宙的本體於自我中，見我即見梵，高揭「我即梵也」(布利哈德奧義書一·四、一〇)的梵我一體論。

⁹ 幽囚：囚禁。(《漢語大詞典(四)》，p.431)

¹⁰ 《雜阿含經》卷12(300經)(大正2，85c9-15)：

云何我問自作自覺，說言無記；他作他覺，說言無記，此義云何？

佛告婆羅門：自作自覺，則墮常見；他作他覺，則墮斷見；義說、法說，離此二邊，處於中道而說法。所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。

¹¹ 印順導師《中觀論頌講記》，(p.218)：

約法為作者說：如五陰的自體能生五陰，是自作。前陰作後陰，而後陰異於前陰的，是他作。或前陰引發後陰，後陰才從自體生起，是共作。說不出所以然，後陰是自然而有的，是無因作。這些見解，依佛法說，完全是顛倒的。所以建立緣起的中道觀，否定外道的四作說。

¹² 《雜阿含經》卷14(343經)(大正2，93c2-14)：

諸外道出家問尊者浮彌，苦樂自作耶？尊者浮彌答言：諸外道出家，說苦樂自作者，世尊說言，此是無記。復問，苦樂他作耶？答言：苦樂他作者，世尊說言，此是無記。復問，苦樂自他作耶？答言：苦樂自他作者，世尊說言，此是無記。復問，苦樂非自、非他、無因作耶？答言：苦樂非自、非他、無因作者，世尊說言，此是無記。

這可見釋尊的教說實以緣起說明生死的流轉，即從身心關涉環境——自然、社會、身心——的展轉相依、次第相續的活動中去說明。

〔3〕業力說的發揚，實由於緣起支解說通俗化所導致

後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。

〔二〕行的發見與價值 (p.92-p.93)

1、行的發見，由於緣起一切的相依相續——性本空

〔1〕從無常生滅的緣起法中發見行

正覺的緣起觀，一切是展轉相依、生滅相續的大活動，也可說「大用流行」¹³。活動的一切，為無限活動過程與活動過程的形態，不斷的在發生、安住、變異、消滅中推移¹⁴，總名為「行」，所以說「諸行無常」¹⁵。

〔2〕緣起的一切行是空無我的

這一切行，沒有不變性、主宰性的，所以說：「眼（等世間諸行）空，常恒不變易法空，我（我）所空。所以者何？此性自爾。」（《雜阿含經》卷九・二三二經）¹⁶

2、由行抉出五蘊現起的動力，並揭發無常無我的深義

〔1〕與行同一字根的相關用語

原來，行與有為、業、作（力用）等字，字根是同一的。¹⁷行是正在活動著的；有為是活動所作成的；業是活動的見於事相；作是活動的力用。其中，行與有為，為佛法重要術語，尤其是行。

〔2〕於緣起無我的相依相續中，發掘因愛俱的思而有生命的現起與延續

行是世間的一切，佛法以有情為本，所以世間諸行，不外乎情愛為中心的活動。

諸外道出家復問：云何尊者浮彌苦樂自作耶，說言無記；苦樂他作，說言無記；苦樂自他作耶，說言無記；苦樂非自、非他、無因作耶，說言無記，今沙門瞿曇說苦樂云何生？尊者浮彌答言：諸外道出家，世尊說：苦樂從緣起生。

¹³ 〔1〕澄觀述《大華嚴經略策》卷1：「緣起者，稱體之大用也。」（大正36，702a8-9）

〔2〕印順導師《佛法概論》第二章，（p.27）：

從佛法的流行人間來說，法是釋尊所開示的，僧是秉承釋尊的指導而和合的；三寶綜貫的佛教，實等於釋尊三業大用的流行。

¹⁴ 推移：變化、移動或發展。（《漢語大詞典（六）》，p.668）

¹⁵ 《雜阿含經》卷10(262經)（大正2，66c20-22）：

愚癡凡夫所不能解色無常；受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。

¹⁶ 《雜阿含經》卷9(232經)（大正2，56b22-26）：

有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：世尊，所謂世間空，云何名為世間空？佛告三彌離提：眼空，常、恒、不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾。

¹⁷ 印順導師《無諍之辯》，（p.33）：

《阿含經》中，佛稱世間法為行(samskāra)，也稱為有為(samkṛta)。行與有為的字根kr，與作業(karma)及力用(kriyā)相同。所以佛法的宇宙觀，是看作流行的、力用的、即生即滅而流轉不已的存在。說相、說性與說體用，都依此根本而施設。

佛以為諸行是「虛誑妄取相」的，不可執為實有，所以以幻化陽燄比喻他。佛並不以常識所知的現象為適如現象而實在的，是看作虛誑如幻而無常無我的。「諸行空」，為《阿含》的根本見地，大乘空義即從此開發而來。

〔A〕像五蘊中的行蘊，即以思心所為主；經上也說：「五受陰是本行所作、本所思願。」（《雜阿含經》卷一〇・二六〇經）¹⁸

〔B〕緣起支中的行支，也解說為「身行、語行、意行」¹⁹，即思心所為中心的身、語、意的活動。²⁰

從展轉相依、生滅相續的諸行中，抉出（愛俱）思心所為中心的行支、行蘊，為五蘊現起的動力。²¹由於這是相依相續的活動，所以當下能開示無常、無我的深義。

〔三〕小結（p.93）

後代學者每忽略行、業的緣起性，從靜止、孤立的觀點去思考，所以通俗化的業報說，每流於膚淺！

二、業感說的價值（p.94-p.97）

〔一〕以無我為出發的業力說是與其他宗教最不同的地方（p.94）

業為《奧義書》以來的新發見，曾經給人以非常的影響，一直到現在。起初，業與我相結合。

到釋尊，從緣起無我觀中，使它淨化完成，契於情理。這是沈浸於耶、回文化者所難得理解的，所以略為解說。

〔二〕分別敘述釋尊業感說的價值（p.94-p.97）

1、自力創造非他力（p.94-p.95）

〔1〕人類幻覺現實的一切受到支配

一、人類在環境——自然、社會、身心中，常覺到受有某種力量的限制或支配，不是自己所能轉移與克服的；於是想像有大力者操縱其間，是神力、是天命等。

〔2〕人類從中又萌生改造未來的確信

但人類不能忍受這樣的無情虐待，發出打開現實、改造未來的確信。覺得這是可能轉變的，可以從自己身心——合於因果事理的努力中完成。這確信自己身心行

¹⁸ 《雜阿含經》卷 10(260 經)(大正 2，65c17-19)：

所謂滅者，云何為滅，誰有此滅？阿難言：舍利弗，五受陰是本行所作，本所思願，是無常、滅法，彼法滅故，是名為滅。

¹⁹ (1)《雜阿含經》卷 12(298 經)(大正 2，85a25-26)：

緣無明行者，云何為行？行有三種：身行，口行，意行。

(2) 另參：《緣起經》卷 1(大正 2，547c4-5)。

²⁰ 《雜阿含經》卷 12(292 經)(大正 2，83b4-12)：

復次、比丘！思量觀察正盡苦，究竟苦邊時，思量彼行何因，何集，何生，何轉？知彼行無明因，無明集，無明生，無明轉。彼福行無明緣，非福行亦無明緣，非福不福行亦無明緣，是故當知彼行無明因，無明集，無明生，無明轉，彼無明永滅無餘，則行滅。彼所乘無明滅道跡如實知，修習彼向次法，是名比丘向正盡苦，究竟苦邊，所謂無明滅。

²¹ 印順導師《佛法概論》第十一章，(p.150-p.151)：

這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。由於無明的蒙昧，愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。

為的價值，即達到否定神權等他力，為「人定勝天」的具體解說。

(3) 人類希望從服從主宰者中改善現實的一切

人類在環境中，雖從來就在自己努力的情況下獲得自己的一切，但對於不易改轉的自然現象、社會局勢、身心積習，最初看作神力、魔力（魔是神的相對性）的支配，覺得可以從自己對於神、魔等的信虔、服從等中得到改善。這或者以物品去祭祀（禱告即祭祀的願詞、讚詞），或者以咒術去遣召。

(4) 人類自覺一切自力所創而非來自他力

進一步，覺得這是祭祀與咒術的力量——是自己身心虔敬動作的力量，使神與魔不能不如此。自我的業力說，即從此興起。佛陀使業力從神秘的祭祀與咒術中解放出來，使人類合理的行為成為改善過去、開拓未來的力量。²²

2、機會均等非特殊 (p.95)

(1) 人為的社會階級

二、神教者根原於神的階級性，造為人為的社會階級，什麼上帝選民，²³什麼婆羅

²² 如《別譯雜阿含》卷 15(322 經)(大正 2, 481b1-c14)：

一時佛遊摩竭提國，至摩尼行夜叉宮。時摩尼行夜叉共諸夜叉不在己宮，集於餘處。有一女人，持好香華并齋美酒，來至於此夜叉宮中。爾時，世尊處彼宮坐諸根寂定，時此女人見於如來在宮中坐，顏色悅豫志意湛然，諸根寂定得上調心。…即生此念：「我於今者便為現見摩尼行夜叉。」時此女人前禮佛足而說偈言：「汝實應供養，請與我所願，使汝得賢善，此摩竭提人，咸從汝求願，汝常稱其心，能與福慶祐，汝今稱我願，令我現在樂，來世得生天。」爾時，世尊以偈答曰：「汝慎莫放逸，而生於憍慢，常當樂信戒，汝當自化度，請求摩尼行，彼將何所為，未若汝自修，生天之業緣。」時彼女人聞斯偈已，復作是念：「彼必不是摩尼夜叉，乃是瞿曇沙門。」……

爾時，世尊即為說法，示教利喜，如諸佛法，說施論、戒論、生天之論；欲為不淨，出世為要。佛知其心，志意調順，為說四諦：苦集滅道。女人意聰，聞法信悟。……即於座上見四聖諦法，知法，逮得於法，盡法崖底，斷於疑網。渡疑，彼岸不隨於他。即起禮佛，合掌而言：『世尊！我已得出，我已得出，我盡形壽歸依三寶，成就不殺。……』

²³ (1) 印順導師《佛在人間》，(p.185-p.186)：

慢，如表現在氏族或民族中，那就是氏族（種族）或民族的優越感。昔日以色列民族，自以為「耶和華」對他們特別青睞，自稱為上帝的「選民」。他們狂妄的，以為全世界非由他們來統治不可。這在《舊約》中，充分表明了這種狂妄的意識。

日本人在二次大戰失敗之前，自認是神明的子孫。征服七洋，是神明授與的神聖使命。這種民族的優越感，到了狂妄的地步，而都是從每個人心中的「慢」而來。

(2) 印順導師《佛在人間》，(p.335-p.336)：

以宗教來舉例說：印度的婆羅門教，原是民族的宗教。婆羅門、剎帝利、吠舍——雅利安族，有宗教的再生權；而被看作低賤的首陀羅族——其實是被征服的，死了完事，從此消滅。

以色列的猶太教，他們信仰的耶和華「上帝」，是「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，以色列的上帝」，原為民族的保護神。所以以色列人是上帝的選民（屬於上帝的），而要把外邦人交以色列人去統治（事實上並未成功）。

雖然從婆羅門教而演化為印度教，從猶太教而革新為基督教等，已大有進步，而還是丟不下：「信我者永生，不信我者滅亡」的包袱。這在宗教界，還不過狂熱的排他性而已；如成為政治的指導精神，那被奴役的人類可夠苦了！

總之，這種局限的、偏激的、排斥異己而向外擴張，即使是舉世風行，也無非真正世界精神的反動，招來人類更大的災禍。

門、剎帝利、吠舍為再生族，強調現前社會的階級性。

(2) 佛法的業力說展現平等無特殊

佛法從業力的立場，徹底反對他，認為人類的種種差別，一切為業所決定。業是在不斷變遷中的，由於現生行為的善惡，種族的優勝者可能沒落，劣敗者可以上昇。所以不否定現前的事實，但並不使現前的情況神化、看作無可挽回。²⁴

3、前途光明非絕望 (p.95-p.96)

(1) 印度神教者希冀統治所立的權利

三、從未來的要求說，人類是於未來存有光明希望的。但神教者為了配合政治優勢——統治的永久起見，編²⁵別為神的子孫與不屬於神的子孫。神的子孫得再生；不屬於神的子孫，如印度四姓中的首陀族，沒有信受神教而得再生的權利，他們是一切都完了，永久沒落、幻滅！

(2) 基督教的無情裁判亦違反人類的共欲

即使是基督教，能消泯此一限制，但由於神的殘酷性，對於人類一期的死亡，竟宣告他永生天國與永受火獄的判決。

不知人類的陷入歧途，或由於社會的惡力，或由於自己的錯誤，本是極為普遍的。陷入歧途甚至造成重大罪惡者，即使無力自拔，也沒有不希望未來的新生。即是死了，兒孫也不安於父祖的沈淪。

所以神教者的未來裁判，實充滿了無情的殘酷，違反人類的共同希求。

(3) 佛法的三世業感說，予人類有改善及解脫生命的光明

佛法的業力說，以一切為有情行為價值所成。既成環境的惡劣，由於過去的錯誤，

²⁴ 如《雜阿含經》卷 42(1146 經)(大正 2，304b28-305a5)：

時波斯匿王來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「云何世尊！為婆羅門死還生自姓婆羅門家，剎利、瞿舍、首陀羅（還生自姓）家耶？」

佛言：「大王！何得如是。大王！當知有四種人，何等為四？有一種人從冥入冥；有一種人從冥入明；有一種人從明入冥；有一種人從明入明。

大王！云何為一種人從冥入冥？謂有的人生卑姓家——若生旃陀羅家，魚獵家，竹作家，車師家，及餘種種下賤工巧業家；貧窮短命，形體憔悴，而復修行卑賤之業，亦復為入下賤作使，是名為冥。處斯冥中，復行身惡行，行口惡行，行意惡行，以是因緣，身壞命終當生惡趣，墮泥梨中。猶如有人從闇入闇，從廁入廁，以血洗血，捨惡受惡；從冥入冥者，亦復如是，是故名為從冥入冥。

云何名為從冥入明？謂有世人生卑姓家，乃至為人作諸鄙業，是名為冥。然其彼人，於此冥中，行身善行，行口善行，行意善行，以是因緣，身壞命終生於善趣，受天化生。譬如有人，登床，跨馬，從馬昇象；從冥入明，亦復如是，是名有人從冥入明。

云何有人從明入冥？謂有世人生富樂家——若剎利大姓，婆羅門大姓家，長者大姓家，及餘種種富樂家生；多諸錢財，奴婢、客使，廣集知識，受身端正，聰明點慧，是名為明。於此明中，行身惡行，行口惡行，行意惡行，以是因緣，身壞命終生於惡趣，墮泥梨中。譬如有人，從高樓下乘於大象，下象乘馬，下馬乘輿，下輿坐床，下床墮地，從地落坑；從明入冥者，亦復如是。

云何有人從明入明？謂有世人生富樂家，乃至形相端嚴，是名為明。於此明中，行身善行，行口善行，行意善行，以是因緣，身壞命終生於善趣，受天化生。譬如有人，從樓觀至樓觀，如是乃至從床至床；從明入明者，亦復如是，是名有人從明入明」。

²⁵ 編：編造；捏造。((《漢語大詞典(九)》，p.948)

應從現在身心合理努力中去變革。即使是此生無力自拔，但未來的慘運並非結局，而是過程。一切有情在同趨於究竟圓滿的旅程中，無論是落於地獄、餓鬼、畜生，輪迴而不知出路，但終究要在自己身心的改善中，完成解脫。所以三世業感說，予人類以永不失望的光明。

4、善惡有報非懷疑 (p.96-p.97)

(1) 人類對道德律的懷疑

四、現生行為與境遇的不必一致，引起一些人對於「道德律——為善得福、為惡得禍」的懷疑。²⁶

(2) 人類遵行善行的價值，妄圖一肯定的著落

然而人類向上的善行，到底需要遵行，這不能不對於人生努力向上的行為價值，求得一肯定的著落。(A) 或者寄託於子孫的禍福，(B) 或者社會的治亂，(C) 或者內心的安慰與苦痛。

(A) 不過，瞽瞍²⁷生舜，堯生丹朱²⁸，父子間顯然沒有必然的關係。而沒有子女的，豈非毫無著落！

(B) 社會的墮落與進步，確與我們的行為有關，但以此為行為價值的唯一歸著，即不能恰當。而且，地球會毀壞，此地球的人類社會也要一切過去，我們的善行到底能有多大意義！

(C) 如善行、惡行僅招致內心的安慰與苦痛，這過於虛玄！如作惡者以惡行為快心²⁹的，豈非即大可以作惡！

所以人類「必須行善、不可作惡」的價值肯定，都不是這些所能說明的。特別是行善而遭遇不幸時，想以子孫、社會、內心來安慰，決難以滿足一般的要求。

²⁶ (1) 如《增壹阿含·4經》卷28〈36聽法品〉(大正2, 703a19-b11)：

爾時，世尊告諸比丘：「汝等頗見屠牛之人，以此財業後得乘車馬、大象乎？」諸比丘對曰：「非也，世尊！」

世尊告曰：「善哉！諸比丘！我亦不見、不聞屠牛之人殺害牛已，得乘車馬、大象。所以然者，我亦不見屠牛之人得乘車馬、大象，終無此理。云何，比丘！汝等頗見屠羊、殺猪，或獵捕鹿，如此之人作此惡已，得此財業後得乘車馬、大象乎？」諸比丘對曰：「非也，世尊！」

世尊告曰：「善哉！諸比丘！我亦不見、不聞屠牛之人殺害生類已，得乘車馬、大象，終無此理。汝等比丘！若見殺牛之人乘車馬者，此是前世之德，非今世福也；皆是前世宿行所致也。汝等若見殺羊之人得乘車馬者，當知此人前世宿福之所種也。所以然者，皆由殺心不除故也。何以故？若有人親近惡人，好喜殺生，種地獄之罪，若來人中，壽命極短。若復有人好喜偷盜，種地獄罪，如彼屠牛之人，賤取貴賣，誑惑世人，不按正法。屠牛之人亦復如是，由殺心故，致此罪咎，不得乘車馬、大象。是故，諸比丘！當起慈心於一切眾生。如是，諸比丘！當作是學！」

(2) 詳參：《中阿含·171分別大業經》卷44〈2根本分別品〉(大正1, 706b12-708c28)；
印順導師《成佛之道(增注本)》，(p.74)。

²⁷ 瞽瞍：亦作「瞽叟」。人名。古帝虞舜之父。(《漢語大詞典(七)》，p.1258)

²⁸ 丹朱：堯子名。《史記·五帝本紀》：「堯知子丹朱之不肖，不足授天下，於是乃權授舜。」
(《漢語大詞典(九)》，p.430)

²⁹ 快心：猶稱心。謂感到滿足或暢快。(《漢語大詞典(七)》，p.435)

(3) 佛法以三世來說明善惡遲早有果報

這樣，惟有三世業感說，能說明現在行為與遭遇的不一致。「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」，儘可盡自己的努力以向上，不必因現在遭遇而動搖為善的決心。

5、小結 (p.97)

肯定行為價值的業感說，是怎樣的人情入理！³⁰

³⁰ 如《雜阿含經》卷 37(1041 經)(大正 2，272b28-c16)：

…婆羅門白佛：「云何施者行施，施者得彼達嚩^{*}」？

佛告婆羅門：「有人殺生行惡，手常血腥，乃至十不善業跡，如淳陀修多羅廣說。而復施諸沙門、婆羅門，乃至貧窮乞士，悉施錢財、衣被、飲食、燈明、諸莊嚴具。婆羅門！彼惠施主，若復犯戒生象中者，以彼曾施沙門、婆羅門，錢財、衣被、飲食乃至莊嚴眾具故，雖在象中，亦得受彼施報——衣服、飲食、乃至種種莊嚴眾具。若復生牛、馬、驢、騾等種種畜生趣中，以本施惠功德，悉受其報；隨彼生處，所應受用皆悉得之。

婆羅門！若復施主持戒不殺、不盜，乃至正見，布施諸沙門、婆羅門，乃至乞士錢財、衣服、飲食乃至燈明，緣斯功德，生人道中，坐受其報——衣被、飲食乃至燈明眾具。

復次、婆羅門！若復持戒生天上者，彼諸惠施，天上受報——財寶、衣服、飲食、乃至莊嚴眾具。婆羅門！是名施者行施，施者受達嚩果報不失時」。

※「達嚩」：《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 2(大正 28，737a1-5)：

達嚩名者何等法？或作是說：報施之法，名曰達嚩；導引福地，亦是達嚩。

問：非以所施而生上界。如所說生上界者，善功德報，是達嚩業。

或作是說：施法果報，是達嚩法。故曰說檀嚩法。

第二節、業及依業而有的輪迴

一、業的本質 (p.97-p.98)

(一) 相依相續的有情活動，其特性與稱呼可以不同 (p.97-p.98)

1、由愛俱思所生起的行業

相依相續的身心活動，為有情的事實。有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行、業。

2、經中的愛與行，本是相依共起的活動

《雜阿含經》反覆的說到「無明覆，愛結繫，得此識身。」(如卷一二·二九四經)

³¹愛結所繫的愛，在緣起支中，即說為行，如說：「無明緣行，行緣識。」³²

所以「愛」約我我所的染著說；「思」約反應環境所起的意志推行說；「行」與「業」約身口意的活動說。這本是相依共起的活動，不過從它的特性，給以不同的稱呼。

(二) 從有情的色心和合與相續中，來抉擇業的本質 (p.98)

1、身心活動所留下的力用，即稱為業

行與業，指思心所引發的身心動作說，而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。

總之，由身心的活動而留有力用，即稱為業。所以古說業有「表業」與「無表業」，或說「業」與「業集」。³³

2、業是經內心與身、語的相互推移而成

從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；³⁴在這身語動作時，當下即引起業力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。

³¹ 《雜阿含經》卷 12(294 經) (大正 2，83c24-25)。

³² 《雜阿含經》卷 13(335 經) (大正 2，92c20-22)：

謂此有故彼有，此起故彼起。如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。

³³ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.154)：

以下，說明集諦。集是為因為緣而生起的意思。眾生世間的苦果，為什麼會不斷的生起呢？這是由於「業集」。業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。

但「業集」又為什麼生起呢？這是由於「惑」。惑，是迷惑，是煩惱的通稱。因眾生內心的不良因素，煩動惱亂，這才有業的集起。

³⁴ (1)《大乘成業論》卷 1(大正 31，785c23-24)：

思有三種：一、審慮思，二、決定思，三、動發思。

(2)《大乘法苑義林章》卷 3(大正 45，300c28-301a6)：

成業論、瑜伽等說：有三種思：一、審慮思，將發身、語先審慮故。二、決定思，起決定心將欲作故。三、動發勝思，正發身、語動作於事。

身、語二表業唯取現行，第三動發善不善思以為自體，意表以前二思為體。

故唯識云：能動身思，說名身業；能發語思，說名語業；審、決二思意相應故、作動意故，說名意業。

(3) 印順導師《佛法概論》第四章，(p.58-60)；《佛法是救世之光》，(p.320-322)。

3、抉擇異說

(1) 不即不離有情色心的潛能

所以有以為業是色，但沒有質礙；有以為是心，但也沒有知覺。³⁵這是不能看為個體性的物質或精神附屬於身心的某部分，這是「不離有情色心、不即有情色心」的潛能。

(2) 從有情的和合相續中說明業的存在

古來，或者因情識為有情的中樞，所以說業依於識；

或者因為業從「身心所引發，能引發身心」，所以說依於六處。

然情識與六處從有情的別別蘊素說，而不是從有情的和合相續說，所以應該如一類學者所說：業依有情而存在。³⁶

二、業的類別 (p.99-p.100)

(一) 三類業 (p.99-p.100)

關於業，向來有繁廣的說明，現在略說三類：

1、定業、不定業 (p.99)

(1) 《思經》所說的定業與不定業

一、定業、不定業：故意所作的強業，必定要受某種果報的，名為定業。如《中阿含經·思經》說：「若有故作業，我說彼必受其報。……若不故作業，我說此不必受報。」³⁷

(2) 《鹽喻經》說業的必定或不必定，決定於人類的造作

其實，必定與不必定，還在我們自己。如《中阿含經·鹽喻經》³⁸說：即使是重大

³⁵ 部派的業說，詳參【附錄二】。

³⁶ (1) 參考：《佛為首迦長者說業報差別經》卷 1(大正 1，891a25-28)。

(2) 《十住毘婆沙論》卷 6〈11 分別功德品〉(大正 26，48b22-24)：

又經說：「眾生皆屬業，皆從業有，依止於業。眾生隨業各自受報，若現報、若生報、若後報。」

³⁷ (1) 《中阿含·15 思經》卷 3〈2 業相應品〉(大正 1，437b26-c1)：

若有故作業，我說彼必受其報，或現世受，或後世受若。不故作業，我說此不必受報。於中，身故作三業，不善與苦果受於苦報。口有四業，意有三業，不善與苦果受於苦報。

(2) 如摩訶男犧牲欲救釋迦族，然釋迦族終究還是被流離王所滅，流離王業力強大，定業難逃。如《增壹阿含·2 經》卷 26〈34 等見品〉(大正 2，693b4-10)：

「爾時，世尊以天眼觀見流離王及四種兵為水所漂，皆悉命終，入地獄中。爾時，世尊便說此偈：作惡極為甚，皆由身口行，今身亦受惱，壽命亦短促，設在家中時，為火之所燒，若其命終時，必生地獄中。」

³⁸ (1) 《中阿含·11 鹽喻經》卷 3(大正 1，433a-b)：

爾時，世尊告諸比丘：隨人所作業則受其報。如是，不行梵行，不得盡苦。若作是說，隨人所作業，則受其報。如是，修行梵行便得盡苦，所以者何？

〔1〕若使有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有一人不修身，不修戒，不修心，不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。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，世尊。所以者何？鹽多水少，是故能令鹹不可飲。如是，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有人不

惡業，如有足夠懺悔的時間——壽長，能修身、修戒、修心、修慧，重業即輕受而成為不定業。這如以多量的鹽投入長江大河，並不覺得鹹苦一樣。反之，如故意作惡，沒有足夠的時間來懺悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受報。這如鹽雖不多而投於杯水中，結果是鹹苦不堪。³⁹

修身，不修戒，不修心，不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。
〔2〕復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身，修戒，修心，修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。猶如有人以一兩鹽投恆水中，欲令水鹹不可得飲，於意云何，此兩鹽能令恆水鹹叵飲耶？答曰：不也，世尊。所以者何？恆水甚多一兩鹽少，是故不能令鹹叵飲。如是有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身，修戒，修心，修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。……彼於現法設受善惡業報而輕微也。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 20(大正 27, 100a16-27)：

應作是說：「彼（鹽喻經）說一人造一種業感一異熟。謂有一人害一生命，此業能引地獄異熟。彼若不能精勤修道成阿羅漢，便往地獄受此業果；彼人若能精勤修道成阿羅漢，便能引取地獄苦事〔於〕人身中受。此業不能引眾同分，引眾同分業不可寄受故。」由此，尊者世友說言：「頗有能引地獄苦事〔於〕人中受不？答曰：有能。謂若證得阿羅漢果殊勝定慧，薰修身故，能為此事，非諸有學及諸異生能為此事。譬如廚人以水漬手，雖探熱飯而不被燒；若不漬手即便被燒。此亦如是，故唯無學能為此事。」

案：阿羅漢能重罪現報，詳參《中部》86 經。

(3) 印順導師《華雨集》第二冊，(p.195-p.196)：

罪業——不善業，真的可依懺悔而除滅嗎？龍樹有明確的說明，如《十住毘婆沙論》卷 6（大正 26, 48c-49a）說：「我不言懺悔則罪業滅盡，無有報（異熟）果；我言懺悔罪則輕薄，於少時受。是故懺悔偈中說：若應墮三惡道，願人身中受。……又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受」。依《十住毘婆沙論》意，懺悔業障，並不能使罪消滅了，只是使罪業力減輕，「重罪輕受」。本來是要在來生，或後後生中受重報的，由於懺悔善，現在人中輕受，重罪業就過去了。《金剛般若經》說：「善男子、善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅」。讀誦經典而能消（重）罪業，與《婆沙論》意義相同。不過，後起的經典極多，取意不同，有些是不能這樣解說的。〔參《大品經》卷 1，大正 8, 224b〕

³⁹ (1) AN-a 3, 2. dutiyapaṇṇāsakaṃ, (10) 5. loṇakapallavaggo, 9. loṇakapallasuttavaṇṇanā。

增支部 (3.101) 《鹽鍋經義注》：

bhāvitakāyotiādihi khīṇāsavo dassito. so hi kāyānupassanā-saṅkhātāya kāyabhāvanāya bhāvita kāyo nāma. kāyassa vā vaḍḍhitattā bhāvitakāyo. 「身已修習者」等是顯示漏盡者。因為他所說的「身隨觀」（念處）是以身的修習名「身已修習者」。或身已增長/已長大的狀態為「身已修習者」。

〔巴利語「修習」（bhāvanā），它有開展、培育、增長（vaḍḍhita 越來越多/長大）等義。〕

(2) 漢譯註釋：

1、《阿毘曇甘露味論》卷 2〈15 四諦品〉(大正 28, 978c28-979a7)：

修身、修戒、修心、修慧，是法不受一切惡報，或少少受報，或今世或後世少受報？云何修身？種種觀無常等。云何修戒？持戒不犯常守護。云何修心？除惡覺觀，行善覺觀。云何修慧？種種分別善法，增益智慧。行善人易得好道，行不善人易得惡道。或有善人墮惡道，或有惡人生好道，先世大力因緣餘報未盡，若死時最後心善不善，是故善墮惡道，不善人生好道。

2、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 123(大正 27, 641c27-642a5)：

【《發智論》】如世尊說：「修身、修戒、修心、修慧。」

(3) 小結

所以不必為既成的惡業擔心，儘可從善業的修習中去對治惡業。惟有不知懺悔、不知作善業，這才真正的決定了，成為定業難逃。⁴⁰

2、共業、不共業 (p.99-p.100)

(1) 自作自受的業觀

二、共業、不共業：依自作自受的法則，自己所作所為的，當然由自己負責。

(2) 共作共受的業觀

但人類生於自他共存的社會，一舉一動、一言一語，都直接、間接的與他有關。對他有利或有害的行業，影響自己，也影響到他人。從影響本身說，即不共業；從影響他人說，即是共業。

〔A〕個人的不共業，同類相攝，異類相拒，業用在不斷的熏增或削弱中。

〔B〕大眾的共業，更是相攝相拒，彼此展轉而構成自他間的複雜關係。等到相互推移，引發出社會的共同趨勢，即一般所說的「共業所感」。

依共作共受的法則，大眾的共業，要大家起來改變它，聖人也無能為力。

3、引業、滿業 (p.100)

(1) 引業所感的業說

三、引業、滿業：如生為人類，人與人是一樣平等的。人類的壽命、根身的構造、感官的認識、對於自然的享受等，都大致相同。從這引業所感的業果說，人類的主要本質是平等的。

(2) 人類的差別由滿業與現生業所使然

人與人間所有的差別，如相貌不同、眷屬不同、貧富不同、知識才能不同等，是過去的滿業與現生業所使然的。這種差別，不但不全是過去業所規定的，更多是由於眾生共業所限制，自己現業所造成。

云何修身？答：若於身已離貪、欲、潤、喜、渴；又無間道能盡色貪，彼於此道已修、已安。云何修戒？答：若於戒已離貪，廣說如身。云何修心？答：若於心已離貪、欲、潤、喜、渴；又無間道能盡無色貪，彼於此道已修、已安。云何修慧？答：若於慧已離貪，廣說如心。略毘婆沙及釋諸句，翻前黑品，如理應思。

3、《瑜伽師地論》卷 92(大正 30, 822b25-28)：

為得未得明與解脫，當知略有四種修道：謂修根故，能正修身；修身所引善行修故，能正修戒；修戒所引念住、覺支無倒修故。

4、《成實論》卷 2〈15 讚論品〉(大正 32, 249c2-5)：

若人修集身、戒、心、慧，雖多為惡，不墮惡道。修身者，以聞慧修身、受、心、法，以修身故，漸次能生戒、定、慧品，能滅諸業，滅諸業故，生死亦滅。

⁴⁰ (1) 詳參《長阿含·27 沙門果經》卷 17(大正 1, 107a20-109c1)，其中向佛求懺悔，確實可以罪咎損減。如經文：「佛告諸比丘言：此阿闍世王過罪損減，已拔重咎，若阿闍世王不殺父者，即當於此坐上得法眼淨，而阿闍世王今自悔過，罪咎損減，已拔重咎。」

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.573)：

罪業深重，可以使人反省悔改；但業力過重，也會使人失望，失去向上修道的勇氣。一般說，業有「定業」與「不定業」。但說一切有部的譬喻師說：「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」；大乘懺悔法，五無間等定業，是可以悔除的，與譬喻師的思想相通。
〔※參見：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69(大正 27, 359b)、卷 114(593b10-11)〕

（二）佛法的業感說不落於定命論（p.100）

從引業所感的果報說，如生為人類，此生即沒有變革的可能。由於共業及現生業而如此的，即大有改進的餘地。不善的，當從善業的精進中變革它；善的，當使它增長，使它進展為更完善的。

佛法重業感而不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，即由於此。

三、從前生到後生（p.101-p.103）

（一）世尊的業感緣起說，但明依於因果法則而從業受果的事實（p.101-p.102）

1、五趣有情內在極複雜的業力差別

在不斷的身心活動中，有無數的業力增長或消滅。

這些業力，由於性質不同，成為一系一系的，一系一系中又是一類一類的。如五趣果報，即有人業、天業、地獄業、畜生業、餓鬼業。而每一趣業中，又有種種差別。這種種業力，彼此相攝、相拒，相克制、相融和，成為有情內在極複雜的潛能。

2、現生業力有特性的限制，與潛藏的業力並存

現在的身心，為過去某一系類的業力所規定；其他的，照樣存在，現在又加添了不少的新業。雖同時有種種業，由於感得此生的業力規定了此生的特性——如生在人類，即為人類的特性所限制，僅能在「人類生活」的限度內活動。

其他的業，可能暗中活動，給此生以有限的影響，但終不能改變此生的特性。

3、佛教緣起的業感論——無常無我的和合相續

（1）有情依於命根而存活，又依後有愛而生死相續

這規定一生的業類，從因緣和合而開展新生的活動，當下即受到自身的限制，特別是不能不漸次衰退到業盡而死亡——常態的死。這業類所規定一期生存的能力，即是「命根」⁴¹。等到這一生進入死亡的階段，從前及現生所造的業力中，由於「後有愛」⁴²的熏發，有佔有優勢的另一系類業起來重新發展，和合新的身心，成為又一有情。⁴³

有情的生死相續，是這樣的一生一生延續不已。

（2）舉例說明

這譬如：在同一國家中，人民從思想、經濟等而相互結合為種種階層、不同黨派，相攝相拒，互相消長。

現在由甲黨當政，於現階段的政治施設起著決定作用。雖同時有別的政黨自由活動於社會底層，或能部分的影響現政局，但在甲黨未倒臺前，其他政黨到底不能取得領導地位、實現政治的根本變革。這些政黨，也有從來就有的，也有新起的。

⁴¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷5〈2 分別根品〉（大正29，26a25-b1）：

命根者何？頌曰：命根體即壽，能持煖及識。

論曰：命體即壽，故《對法》言：「云何命根？謂：三界壽。」此復未了，何法名「壽」？謂：有別法能持煖、識，說名為「壽」。故世尊言：「壽、煖及與識三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。」故有別法能持煖、識相續住因，說名為「壽」。

⁴² 《瑜伽師地論》卷86（大正30，782a5-15）。印順導師《佛法概論》第六章，（p.87）。

⁴³ 印順導師《成佛之道（增註本）》，（p.164）。

在甲黨失敗時，必有一佔有優勢的乙黨起來執政，開拓一新的政局。甲黨可能解體了，或與其他黨派退為在野黨。

(3) 小結

所以，佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果。

約發現的外表說，從一身心系而移轉到另一身心系；

約深隱的內在說，從一業系而移轉到另一業系。

如流水的波波相次⁴⁴，如燈炷的燄燄相續，諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比！⁴⁵

(二) 根身與情識的相離相續，非一般人所能信受 (p.102-p.103)

由於身心的一度崩壞，根身與情識的相離而不再生起，一般多不能記憶前生的經歷，弄得生不知所來、死不知所去，所以三世業感說每難以為一般所信受。然而不能記憶，並不即是沒有。

如蒙古及中亞細亞民族，他們的古代以及中古時代的政治情況，大多忘卻。然從我國史籍所說，他們確曾有過那樣的經歷。⁴⁶

民族的延續，尚且會因一度沒落而忘記得一乾二淨，何況身心的一度崩壞？何況死時曾陷於悶絕的情態？何況為另一業系所發展的新生？⁴⁷

⁴⁴ 相次：依為次第；相繼。(《漢語大詞典(七)》，p.1135)

⁴⁵ 《大智度論》卷 12 (大正 25, 149c21-150a17)。

⁴⁶ 出處待考。

⁴⁷ 如「隔陰之迷」，印順導師《華雨集》第四冊，(p.181-p.183)：

先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？

陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別為五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。

迷有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。

約迷事說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏，或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。

約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。

如約迷理說：凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠的。

【附錄一】

「除俗數法」

一、經論的詮釋

- 1、《雜阿含經》卷 13〈335 經〉：「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。」（大正 2，92c12-26）。
- 2、真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》：「佛世尊亦說：有業，有果報，作者不可得。由無故，故不可說：此我能捨此陰，受彼陰，若離法假名。」（大正 29，204b15-17）
- 3、玄奘譯《俱舍論》卷 9：「世尊亦言：有業，有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假。」（大正 29，47c4-5）
- 4、《俱舍論》梵文本（Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, p.129）：
 「evaṃ tūktam bhagavatā asti karmāsti vipākaḥ kārakas tu nopalabhyate ya imāṃś ca skandhānnikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāty anyatra dharmasaṃketāt /」
 （世尊說：有業，有異熟，除了法之名言施設以外，能捨此蘊及能續餘蘊之作者不可得。）作者不可得，有的只是法之名言施設而已。

二、印順導師《空之探究》（p.81-p.83）：

《第一義空經》，如《雜阿含經》卷 13（大正 2，92c）說：

「眼，生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳，鼻，舌，身，意，亦如是說」。

「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，……純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，……純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經」。

第一義空，是勝義空的異譯；趙宋施護的異譯本，就名《佛說勝義空經》。經中，以眼等六處的生滅，說明生死相續流轉中，有業與報（報，新譯作「異熟」），而作者是沒有的。這是明確的「法有我無」說。沒有作業者，也沒有受報者（作者，受者，都是自我的別名），所以不能說有捨前五陰，而續生後五陰的我。不能說有作者——我，有的只是俗數法。

俗數法是什麼意義？

《阿毘達磨順正理論》引經說：「如世尊說：有業有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假」（卷 25，大正 29，485a）。「勝義空經說：此中法假，謂無明緣行，廣說乃至生緣老死」（卷 28，大正 29，498b-c）。依玄奘所譯的《順正理論》，可知俗數法是法假的異譯。法假即法施設（dharma-prajñapti），施設（prajñapti）可譯為安立或假名。法施設——法假，就是無明緣行等十二支的起滅。

鳩摩羅什所譯《成實論》，譯此經文為：「諸法但假名字；假名字者，所謂無明因緣諸行……」（卷 12，大正 32，333a16-21）。

《瑜伽論》解說法假為：「唯有諸法從眾緣生，能生諸法」（卷 92，大正 30，826b26-c6）。

《勝義空經》作：「別法合集，因緣所生」（大正 15，807a1-18）。

所以經義是：唯有法假施設，緣起的生死相續，有業有異熟，而沒有作業受報的我。

緣起法是假有，我不可得是勝義空。《勝義空經》的俗數法（法假）有，第一義空，雖不是明確的二諦說，而意義與二諦說相合，所以《瑜伽論》就明白的說：「但唯於彼因果法中，依世俗諦假立作用」（卷 92，大正 30，826c）。法假施設是假（名），勝義空是空；假與空，都依緣起法說。

依緣起說法，《雜阿含經》是稱之為：「離此二邊，處於中道而說法」的（卷 12〈301 經〉，大正 2，85c）。龍樹的《中論》說：「諸佛依二諦，為眾生說法」；「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」（卷 4，大正 30，32c、33b）。二諦與空假中義，都隱約的從這《勝義空經》中啟發出來。

【附錄二】

印順導師《唯識學探源》（p.156-p.157）：

關於「業力存在」的體性，有部是「無見無對」的色法；經部是思上的功能；成實、正量、大眾它們是心不相應行，但又有有別體、無別體的二派。

（1）有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。

（2）經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。

（3）這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。

（1）身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。

（2）潛在的業力，本因思心所的引發而成為身口顯著的行為；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。

（3）不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

第八章、佛法的心理觀

第一節、心意識

一、意為有情的中樞 (p.105-p.109)

(一) 概說心、意、識 (p.105)

有情即有情識，故識為有情的特徵。

佛教於心識發揮得極精密，確為應有的努力。經中以種種名詞去說明識，又總括為「此心、此意、此識」《雜阿含經》卷二・三五經）。¹ 佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者為同一的；但從它的特殊含義說，可以作相對的分別。²

(二) 別說意的含義 (p.105-p.109)

1、意的一般語義 (p.105)

先說意：意的梵語，即「末那」（不必作第七識解），是「思量」義。

2、意的特殊含義 (p.105-p.108)

意的特殊含義，有二：

¹ 《雜阿含經》卷 2(35 經)(大正 2，8a5-10)：

爾時、有三正士出家未久，所謂尊者阿[少/兔]律陀，尊者難提，尊者金毘羅。爾時、世尊知彼心中所念而為教誡：「比丘！此心，此意，此識；當思惟此（*四聖諦），莫思惟此（*世間），斷此欲，斷此色，身作證具足住。…」

² (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72(大正 27，371a19-b29)：

問：諸〈契經〉中說心、意、識，如是三種差別云何？

或有說者：「無有差別。心即是意、意即是識，此三聲別，義無異故。…」

復有說者：「心、意、識三，亦有差別。謂名即差別，名心、名意、名識異故。

復次，世亦差別。謂過去名意，未來名心，現在名識故。

復次，施設亦有差別。謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。

復次，義亦有差別。謂心是種族義，意是生門義，識是積聚義。

復次，業亦有差別。謂遠行是心業，…前行是意業，…續生是識業，…。

復次，彩畫是心業，…歸趣是意業，…了別是識業，…

復次，滋長是心業，思量是意業，分別是識業。」

…心、意、識三，是謂差別。

(2) 印順導師《唯識學探源》，(p.81-p.82)：

《阿含經》時常說到「此心、此意、此識」，但三者的區別，並沒有給以明確的界說。後代的佛弟子，從釋尊的教法裡，去尋求三者的意義。

見經上說「意為先導」，就說「依前行業說名為意」。

見經上說「心遠獨行」，就說「依遠行業說名為心」。

這樣，經上對心、意、識三者名詞的使用，有時是共通的；有時是差別的；就是一個名詞，也有種種的意義。所以像《大毘婆沙論》卷七二，《俱舍論》卷四，《順正理論》卷一一，《顯宗論》卷六，都說心意識三者的體性，是同一的；不過意義上有種種的差別。

(1) 意為身心交感的中樞 (p.105-p.108)

一、意為身心交感的中樞：

A、有情的身心為六根的總和

有情的身心自體，為六根的總和，除前五色根外，還有意根。

B、意根與五根的關係：心理與生理的相依共存、互相交感

(A) 五根與意根的相依共存

意根與五根的關係，如《中阿含經·大拘絺羅經》³說：「意為彼（五根）依。」

五根是由四大所造成的清淨色⁴，是物質的，屬於生理的。

意根為精神的，屬於心理的。

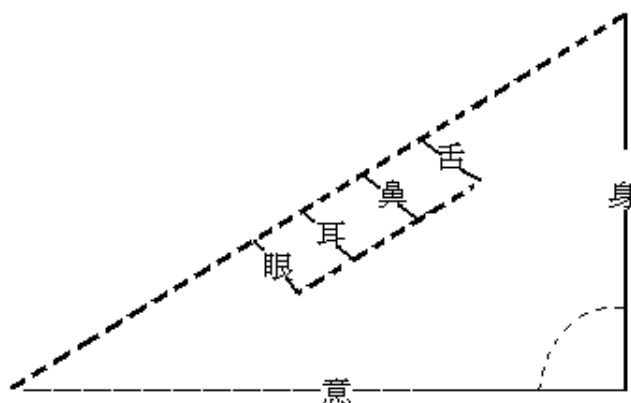
「意為五根所依止」，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在、而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。所以五根與意根，為相依而共存的，實為有情自體的兩面觀。

(B) 五根與意根的互相交感

從觸對物質世界看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；

從引發精神作用看，沒有意根，五根即沒有取境生識的作用。

試為圖如下：



觀此圖，可見身根與意根之交感⁵。

意根為根身——含攝得眼、耳、鼻、舌四根的身根活動的所依，根身也是意根存在與生起的所依，二者如蘆束相依。

五根中，身根比四根的範圍大，有眼、耳等是必有身根的。這可見意的特徵，即是與根身的和合。

低級有情，眼等四根可能是沒有的，但身根一定有，沒有即不成其為有情。

³ 《中阿含·211 大拘絺羅經》卷 58〈3 晡利多品〉(大正 1, 791b14-17)：

尊者大拘絺羅答曰：五根異行、異境界，各各自受境界。眼根，耳、鼻、舌、身根，此五根異行、異境界，各各受自境界。意為彼盡受境界，意為彼依。

⁴ 印順導師《佛法概論》第四章，(p.61)：

六處中的前五處，為生理機構，是色法。此色，經中稱為「清淨色」，是物質中極精妙而不可以肉眼見的細色，近於近人所說的視神經等。

⁵ 交感：相互感應。(《漢語大詞典(二)》，p.327)

有情自體即六根，六根或譯作六情，這是從情——情識、情愛而生起，能生情而又與情相應的。身心相互依存，不即不離的有情觀，即從五根與意根的交感中顯出。

〔C〕明佛法的有情論

有人說：心理作用是由物質結構的生理派生⁶的。這是抹煞意根，偏重物質。有人說：心是離根身而存在的，色根為心的產物。這是忽視色根，偏於心理。佛法的有情論：意根與五色根相依而存。單有五根，僅能與外境觸對，而不能發生認識作用；意根不離五根的活動，所以想分解五根而別求意根，也是不可能的。

C、小結：從根境的交感作用，說明意根為身心和合的中樞

意根與五根的關係，可從取境的作用而知。如眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現為心相而生起眼識。意根是根，所以也能攝取境界。《中阿含經·大拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受（取）自境界，意為彼盡受境界。」⁷意根不但有他獨特的（「別法處」⁸）境界，還能承受五根所取的境界。

五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根為身心和合的中樞。

〔2〕意為認識作用的源泉（p.108-p.109）

二、意為認識作用的源泉：

A、釋根義

根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。

B、明根與識的關係

平常說依眼根生眼識，……依意根生意識，這還是大概的解說。

精密的說，意根不但生意識，而且還能生前五識。

所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。

C、學派間對意的各種說法⁹

意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同（也有綜合的）：

〔A〕過去意

一、主張「過去意」，即無間滅意¹⁰。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前

⁶ 派生：引申為從一個主要事物的發展中分化出來。（《漢語大詞典（五）》，p.1169）

⁷ 《中阿含·211 大拘絺羅經》卷 58〈3 瞿多品〉（大正 1，791b15-17）。

⁸ 印順導師《佛法概論》第一章，（p.6）：「別法處」：

佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。

⁹ 印順導師《以佛法研究佛法》，（p.366）：

一切有系之婆沙師、譬喻師等，不知有細意，乃立識無間滅為意。上座分別說系，則於六識外別立同時意界。龍樹立「現在意」（真諦有此義）。

¹⁰ （1）印順導師《攝大乘論講記》，（p.47）：

滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。

(B) 現在意

二、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣，此同時現在意，即意根。所以意的另一特徵，即認識活動的泉源。

(C) 導師的抉擇——意根與六識同時存在

依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

二、依意生識 (p.109-p.111)

(一) 識的定義與種類 (p.109)

1、識的定義

識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。

2、識的種類

所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。《中阿含經·嗹帝經》¹¹說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。

3、抉擇識之一、異

關於識的是一是多，古來大有爭辯。¹²依緣起觀的見地說，識應為相對的種種差別，

…「無間」是說前滅後生的過程中，沒有第三者的間隔…據經上說：每一個心識的生起，都必定有它所依止的意根，在小乘薩婆多部等，就把它解作「無間滅識」。這無間滅去的前念意根，讓出個位子來，成為後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔…。

(2) 印順導師《我之宗教觀》，(p.153-p.154)：

前五識與意識，總名為六識。意識（實在也是五識）所依的意根呢！這可說是過去的認識活動（或稱之為「過去滅意」），而實是過去認識所累積，形成潛在於內的意（或稱為「諸識和合名為一意」——「現在意」）。這是一般人所不易自覺的，卻是一切——六識的根源。舉例說（過去舉波浪所依的大海水喻）：六識如從山石中流出的泉水，而意根卻如地下水源。地下水是一般所不見的，卻是存在於地下深處的。地下水從何而來？這是從雨水，及水流浸潤而潛存於地下的。意根也是這樣，源於過去的認識，過去了，消失了，卻轉化為潛在於內的「細意識」。在大乘佛法中，更分別為末那識與阿賴耶識。過去意識（總括六識）所轉化的，統一的，微細潛在的意根，在「人心」的了解中，極為重要！「人心」，不只是一般的五識與意識而已。

¹¹ 《中阿含·201 嗹帝經》卷 54〈2 大品〉(大正 1，767a22-29)：

世尊歎曰：……我說識因緣故起：識有緣則生，無緣則滅。識隨所緣生。即彼緣說緣眼、色，生識，生識已，說眼識。如是耳、鼻、舌、身，意、法生識。生識已，說意識。猶若如火，隨所緣生。即彼緣說緣木生火，說木火也。緣草糞聚火，說草糞聚火。

另參《中部》(30· Mahātañhāsāṅkhaya S.)。

¹² 印順導師《攝大乘論講記》，(p.210-p.211)：

在「此」三相安立唯識「中」，「有一類」一意識「師」，主張唯「一意識」，其餘的諸識沒有別體。一類師，奘師說，是古師的不正義，故論云有一類師，好像說另有一部分學者主張一意識，不是正統的共有的思想。真諦卻譯為諸師，好像說這是一般共同的主張。不論是另一部分或是大家的意見，佛教是有多心論和一意識論兩派的。在小乘學派中，都是討論六識的一體與別體；就是本論也還在六識上立論（也可以看作七心現行）。但把這思想引申到唯識學

而非絕對的多識。但識為依根緣境而現起者，所以說明上不妨側重差別。

(二) 抉擇後期佛教的識類說 (p.109)

1、明第七識、第八識都不過是意識的細分

佛教後期，發展為七識說、八識說、九識說。¹³

佛的區別識類，本以六根為主要根據，唯有眼等六根，那裡會有七識、八識？

大乘學者所說的第七識、第八識，都不過是意識的細分。¹⁴

2、明一意識師所說之「識」不只是六識中的意識

古代的一意識師（見《攝大乘論》）¹⁵，以意識為本而說明諸識，以為意識對外而了別五塵時，即為一般所說的前五識；意識又向內而執取根身。這向內而執取根身的，即等於一般所說的阿陀那識。¹⁶此意識為本的意識，應為從意而生的意識，不只是六

中，就轉化為八識差別或一體的思想了。本論有時明顯的說到六識，有時在應說六識的地方又但說意識，特別在這段中，兼採這兩個不同的思想。無著論師在這點上，還在旋迴躊躇間。後來護法他們，是特別發揮多心論的。在能受識方面，有六識的差別，不是一意識的隨根得名，這叫多識論者。……一意識師，並不是不說前五識，主要的諍論，在五識有否離意識而獨立的自體。依一意識師看，五識只是意識多方面的活動。……。

¹³ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》(p.269-p.277)：

有關真諦的第九識——阿摩羅識，本不是《攝大乘論》所說的。阿摩羅識的本義，似乎早已為地論師所修正而面目不清了。現在，先從圓測《解深密經疏》(卷三)所傳說起：「真諦三藏依決定藏論，立九識義，如九識品說。……第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體。於一真如，有其二義：一所緣境，名為真如及實際等。二能緣義，名無垢識，亦名本覺。具如九識章，引決定藏論九識品中說」。……

在真諦所譯的《轉識論》中，發見了〈九識品〉的名字，如說：「由事故，知有此（阿黎耶）識。……但由事故，知其有也。就此（阿黎耶）識中，具有八種異，謂依止處等，具如九識義品說」。依此，可推定真諦所傳的〈九識（義）品〉，就是《決定藏論》。……

從二譯(*《決定藏論》及《瑜伽論》)比對看來，真諦所譯的阿摩羅識，即是奘譯的轉依。轉依，是否可以譯為阿摩羅識？為什麼譯作阿摩羅識？這裡暫且不論。總之，真諦是譯轉依為阿摩羅識的。真諦譯轉依為阿摩羅識，所以阿摩羅識與阿黎耶識(攝論譯為阿黎耶，決定藏論譯作阿羅耶，即奘譯的阿賴耶識)，性質恰好相反。……這樣，阿黎耶是有漏雜染識，阿摩羅是(譯義為)無垢識，白淨識。依奘傳唯識學，有漏的妄識有八識，轉成無漏也還是八識，所以在八識以上，別立第九阿摩羅識，是不妥當的。而真諦於八識上，立第九阿摩羅識，應有他不同的看法吧！

(2) 另參《宗鏡錄》卷 56(大正 48, 738a4-28)。

¹⁴ 如《大智度論》卷 12〈1 序品〉(大正 25, 148b4-11)：

佛說六識：眼識及眼識相應法，共緣色，不緣屋舍、城郭種種諸名。耳、鼻、舌、身識，亦如是。意識及意識相應法，知眼、知色、知眼識，乃至知意、知法、知意識。是識所緣法，皆空無我，生滅故，不自在故。無為法中亦不計我，苦樂不受故。是中若強有我法，應當有第七識識我；而今不爾，以是故知無我。

¹⁵ 《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 138 c24-29)：

又於此中，有一類師說一意識，彼彼依轉得彼彼名，如意思業名身語業。又於一切所依轉時，似種種相二影像轉：謂唯義影像，及分別影像。又一切處亦似所觸影像而轉，有色界中，即此意識依止身故，如餘色根依止於身。

¹⁶ 印順導師《攝大乘論講記》，(p.213-p.214)：

一意識師要轉向細意識方面安立唯識了。這意識(心識的統一)，在欲色界「一切處」中，意識也內在的「似」現「所觸」的「影像而轉」。這所觸的影像，不是說前五識中身識的所觸。如定中沒有身識，但還有苦樂的覺受，這覺受自然是意識的，所以意識也似有覺受所觸的影

識中的意識。

（三）從有情為本的立場說明世尊「依意生識」的教義（p.110-p.111）

1、有情為六處和合、身心統一的有機體

從有情為本的立場說，有情為六處和合的存在，意處為身心交感、認識活動的源泉。意根與身根的交感，即有情身心的統一。佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。

2、低級的有情許無眼等四根，但有四大所造的身根

低級的有情，可能沒有眼、耳、鼻、舌，但身根是有的。

身根為四大所造清淨色，由於

地大增勝而成定形的機體；

水大增勝而有液汁循環的機體；

火大增勝而有消化的機體；

風大增勝而有運動的機體。

3、一切有情共有的微細身識及意識

意與這身根相應而生起的覺了，

（1）觸對外境的粗意識

或觸對外境，從意起身識；

（2）執取身心的細意識

或執取身根、執取身心自體，從意生（細）意識。

（3）小結

這二者，無論如何微昧¹⁷，微昧到不易理會，但是一切有情所必具的。此（細）意識為「名色緣識，識緣名色」的有取識，¹⁸即與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。

4、人類特有的明確意識

像人類，意根與根身相應而生的覺了，

像而轉。現起所觸影像的理由，是因為「有色界中」的「意識」，是一定「依止身」根的。意識既依止身根，就自然要依身根而現起所觸的影像。「如餘色根依止於身」，這是舉同喻來說明。眼等有色諸根，要依止身根才得存在，若身根損壞，或受某種強烈的觸擊，諸色根也就隨之損壞，或引起變化。意識也是這樣，既依身根而起作用，那身根觸觸而有何變化或損壞，意識也就生起連帶關係，因觸受所觸而變化，或者損壞。所以意識在有色界中，必然內在的現起微細的所觸影像而覺受它。這樣說來，意識不就是一般所說的阿陀那嗎？似所觸影像與依止身，就是阿陀那的執受有色諸根，和與根身共同安危——身者識。一意識師的唯識學，從意識出發，向了別五塵轉（外），向執受根身轉（內），比上面的多識論者明確而進步得多。

¹⁷ 微昧：幽隱；不明；模糊不清。（《漢語大詞典》（三）》，p.1049）

¹⁸ （1）《長阿含·13大緣方便經》卷10（大正1，61b6-22）。

（2）印順導師《佛法概論》第五章，（p.73-p.74）：

識食：識指「有取識」，即執取身心的，與染愛相應的識。識有維持生命延續，幫助身心發展的力量。……有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是入胎識的執取赤白二滯為自體。如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。此有取識的執持，是「攬他為己」的，即愛著此自體，融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體。

外緣即明確的五識；

如定中根身所起的內觸識，及內取根身、執取自體的細意識，也是極微昧的。

此外，有高度明確的意識，承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，承受前念意識的活動形態，發為一般明確的意識。¹⁹

5、小結

重視佛陀「依意生識」的教義、「六處和合」的立場，應從根身與意識的交感處，說明一切有情共有的微細身識與意識，到達人類特有的明確意識。

三、心及三者的綜合 (p.111-p.113)

(一) 總釋心的含義 (p.111)

1、心為種種的集起義

心的梵語有四，但中國譯成同樣的心字。²⁰這裡所要說的，是「質多 (*citta)」。質多是「種種」的意義；但不就是種種，是由種種而存在、而長成的，所以古來約「種種積集滋長」²¹而解說為「集」。

2、心為種種的統一義

眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認識，取之於外，同時留下所認識的印象於內，即成為心。識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長。這可見心的特殊含義，為精神界的統一。

這統一性的心，還可從多方面得到明證。

如《雜阿含經》(卷一〇・二六七經)說「長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染」²²，此即說相續心為三毒所染污。

¹⁹ 印順導師《佛在人間》(p.287-p.288)：

以分別識成無分別智：世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂，而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。有人以為世間的分別妄識，不能契見真實，反而是證悟的大障礙，所以一味訶毀分別識。不知道在沒有證得聖智前，如不以世間分別識分別善惡，觀察真妄，即無從修行。誰能直下從無分別處著手呢！不解不行，怎能證得解脫？所以太虛大師在《大乘宗地圖釋》中肯定的說：佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識為方便，不但學佛者無從信解修習，佛（出世間後得智）也就沒有化世的妙用了。某些人似乎一向厭惡分別的知識，而不知人類的明了意識，為人類的特勝，而為人所以能學佛成佛的要點。如貓、犬、蟲、魚，牠們也是有心識的，但牠們的分別意識極弱，極簡略，不能善了名言。牠們的分別識既弱，私欲也不太強，分別識如為悟證的障礙，牠們比我們少得多，簡單得多，就該比人易悟真理了。但事實不然，佛祇說人類易成佛道。因人的意識分別力，比天還強，也唯有強勝的分別力，才能分別善惡真妄，才能痛下決心，依法觀行，才能契悟絕待的真性。所以佛法不否認知識本身的缺點，但認為若捨棄了他的缺點，把握他的長處，即是證悟解脫的正因。

²⁰ 編者按：分別是：citta（心），manas（意），vijñāna（識），及 hṛdaya（肉團心）。其中，心、意、識是同義語。

²¹ 《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉：「……亦名為心，何以故？由此識，色聲香味觸等積集滋長故。」(大正16，692b17-18)

²² 《雜阿含經》卷10(267經)(大正2，69c11-12)。

又如說「心心所」²³，依心而起種種心所，也即是以心為統一性的。

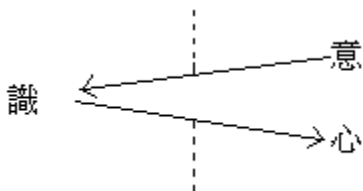
又如說「心遠獨行」²⁴，獨即有獨一的意義。²⁵

3、小結

所以此心為種種的集起義，又是種種的統一義。

(二) 別說心意識三者的關係 (p.111-p.112)

這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：



1、識與意

識，約認識境界——內境、外境說。識由何來？由身心交感的、心理源泉的意處而來。

2、識與心

識生了又如何？識生後剎那即滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。

3、心與意

心與意，為內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。

4、結

識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。

(三) 導師抉擇佛法真義，評論新熏說與本有說 (p.112-p.113)

1、舉二家之說

一般的心理學者或認識論²⁶者，論到認識的來源時，

(1) 舉經驗派之新熏說

有的說：心如白紙，什麼都沒有，一切認識作用都由生活經驗而漸漸生起、資長；

²³ 《雜阿含經》卷 13(307 經) (大正 2，88b1-2)：

眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因。

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72：「遠行是心業。如有頌曰：能遠行獨行，無身寐於窟，調伏此心者，解脫大怖畏。」(大正 27，371b10-12)

[偈頌參見：Dhammapada G.37；《法句經·心意品》卷上，大正 4，563a；《出曜經·梵志品》卷 30，大正 4，774a；《法集要頌經·梵志品》卷 4，大正 4，799a。]

²⁵ 印順導師《唯識學探源》，(p.85)：

尤其是經上說的「心遠獨行」，可以看出唯有一心的現起，不能同時有多心所。譬喻論師的「譬如商侶涉險隘路」，也是從這「獨行」二字推闡出來。但這不違反心心所俱時相應的聖教嗎？不！「一心俱有」，不是說一剎那心有很多的心心所，是說在一期相續心中。剎那生滅，不是常人能經驗覺察得到。我們自覺到內心有異常複雜的心理活動，這只是相續心中綜合的自覺，雖好像同時，其實是前後的。

²⁶ 認識論：關於人類認識的來源、發展過程，以及認識與實踐的關係的學說。由於對思維和存在何者為第一性的不同回答，分成唯心主義認識論和唯物主義認識論。(《漢語大詞典(十一)》，p.251)

如不和外境接觸，心就什麼也不會有。一切從經驗來，即所謂經驗派。

(2) 舉理性派之本有說

有的說：認識作用的種種功能，是與生俱來的。如想像、思考、推測等種種認識功能，都本來就有，由外境的觸對而引發，此即所謂理性派。

2、評破二家之說

以佛法來說，這即是新熏說與本有說。²⁷二家所說的，各見得一些，卻不是完善的。

3、顯義

依佛法，有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來即由外而內（從識到心）又由內而外（從意到識），不斷的交流。有情無始以來，即有此心、此意、此識，不悟²⁸時間的幻惑性，推斷為本有或者始有，實在可以無須！

²⁷ 印順導師《印度佛教思想史》，(p.266-p.268)：

依阿賴耶識的種子，論師間也有異議：難陀（Nanda）是主張新熏的；護月（Candragupta）是主張本有的；護法（Dharmapāla）主張有本有與新熏二類的。

以無漏種子來說：《瑜伽論》「本地分」，立二種姓：一、本性住種姓；二、習所成種姓：種姓是種子的異名。依「菩薩地」而造的《大乘莊嚴經論》，也立此二種性——性種自性，習種自性，與「菩薩地」相同，是本有與新熏合論的。

但無著的《攝大乘論》，以為：「外（物）或無熏習，非內種應知」。這是說：內種——阿賴耶識所攝持的種子，一定是從熏習而有的，所以是新熏說。這樣，「出世（無漏）心昔未曾熏，故彼熏習決定應無」！這是反對者的責難：種子如非從熏習而有不可，那眾生一向是有漏的，從來沒有生起出世無漏心，當然也就沒有無漏種子，那又怎能修行而生起無漏心呢！無漏新熏說，與《瑜伽論》的「本地分」不合，但卻合於「攝決擇分」，如《瑜伽師地論》卷52（大正30，589a）說：「諸出世間法，從真如所緣緣種子生，非彼習氣積集種子所生。」無漏新熏說，「攝決擇分」採取經部的見解。

「分別自性緣起」的阿賴耶識，是有漏的虛妄分別識，在阿賴耶識裏，有對治有漏雜染的清淨心種，是很難理解的。《攝論》提出了水與乳融合，而水與乳的性質不同作比喻。阿賴耶識裏，本沒有無漏種子，無漏心是從聽聞正法而來——「最清淨法界等流正聞熏習種子所生」。佛所證的是「最清淨法界」（也名離垢真如）。佛依自證法界而為人說法，所以（聽聞的）佛法名「法界等流」；清淨心就是從這樣的「聞熏習」而生的。聞熏習，形式上是寄附在阿賴耶識中，而在實質上，是「法身、解脫身攝」，也就是屬於法界的。這樣說，有會通如來藏說的可能。

²⁸ 不悟：不瞭解；不理會。（《漢語大詞典（一）》，p.394）

第二節、心與心所

一、認識的過程 (p.113-p.117)

(一) 心與心所的界定 (p.113)

心與心所，約心的統覺及所有複雜的心理內容說。

心所，是「心所有法」，心所生起，繫屬於心而為心所有的。此心與心所，從依根緣境而發識來說，每分為六識聚，而分別說明他的複雜內容與發展程序。

(二) 心所法之「五遍行」為認識過程中的要素 (p.113-p.117)

六識聚所有的心所中，最一般的，即作意、觸、受、想、思五者。作意與觸，更為認識過程中的要素。

1、作意的譯語與含義 (p.113-p.114) ²⁹

(1) 舉經明義

作意，如《中阿含經·象跡喻經》說：「若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。」³⁰

(2) 各家對「念」的譯語

此「念」，《雜心論》譯作「憶」；《大智度論》譯作「憶念」；³¹玄奘即譯為「作意」。³²

(3) 釋「作意」的內容

A、總述「作意」有淺深二義

²⁹ 印順導師《華雨集》第一冊，(p.254)：

說到「抉擇」，就是(*此處約《辨法法性論》而言)「依大乘經，如理作意攝，一切加行道」。悟入法性的抉擇方便，含有「如理作意」與「加行」二義，這都是依大乘經的。經論所說作意，略有三類意義：

一是注意，如作意心所。

二、作意是修定時，內心的觀想繫念。

三、這裏的作意，是思惟，思考抉擇的意思。

平常說，學佛法有四條件：一、親近善友（善知識）；二、多聞正法（多多的聽法）；三、如理思惟（如理作意）；四、法隨法行，就是依法修行大乘經法，經如理思惟，然後依著作止觀的修行，就是一切加行道。

³⁰ 《中阿含·30 象跡喻經》卷7〈3 舍梨子相應品〉(大正1，467a4-6)。

³¹ (1) 羅什譯《大智度論》卷42〈9 集散品〉(大正25，364c4-7)：

譬如眼、色因緣生眼識，三事和合故生眼觸，眼觸因緣中即生受、想、思等心數法。是中邪憶念故，生諸煩惱罪業；正憶念故，生諸善法。

(2) 另外，羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷8〈滅諍品〉(大正8，280c)：「諸菩薩摩訶薩，是般若波羅蜜，若聞、受持、親近、讀、誦，為他人說，正憶念時，得如是今世功德；…。」玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷427〈第二分·攝受品〉(大正7，147b)：「諸菩薩摩訶薩甚奇希有，於此般若波羅蜜多，至心聽聞、受持、讀、誦，精勤修學如理思惟，書寫、解說、廣令流布。…。」

參照：Takayasu Kimura(1986), p.40(line19)：...paryavāpnuvanto dhārayanto vācayanto yoniśaś ca manasikurvantaḥ,...

³² 印順導師《空之探究》，(p.36)：「作意或譯作思惟、念、憶念。」

粗淺的說，此作意即注意。

深刻的說，根境和合時，心即反應而起作用；由於心的警動，才發為了別的認識。此心的警動、反應，即作意。

B、特明「憶念」的含義

古譯為憶念，這因為內心的警動，是在根取境相時，心中有熟習的觀念起來與境相印合；由根境感發反應而起憶念與境相印合，這才成為認識。

C、明「憶」亦是「憶念」的不同解說

《入阿毘達磨論》也說：「亦是憶持曾受境等。」³³唯識家的「警起心種」³⁴，也即此義的不同解說。

D、上座部（解脫道論）九心輪之「能引發」義即與「作意」的作用相同

上座者的九心輪，在根識的矚「見」境界前，有「能引發」（藏譯作動），即與作意——念的作用相同。³⁵

2、觸（p.114-p.115）

（1）引經明觸的含義

論到觸，習見³⁶的經句，如《雜阿含經》（卷一三・三〇六經）說：「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」³⁷

這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。

根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。

（2）分別經部與有部的看法不同

此觸，

經部師解說為即是識，即觸境時的識，如《雜阿含經》（卷一三・三〇七經）說：

「眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因。」³⁸

有部以識及觸為二，又是同時相應的；所以觸從三和生，又為令三和合的心所。

（3）抉擇二家之說

與根、境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為

³³ 玄奘譯《入阿毘達磨論》卷 1(大正 28, 982a12-14)：

作意謂能令心警覺，即是引心趣境為義，亦是憶持曾受等。

³⁴ 玄奘譯《成唯識論》卷 3(大正 31, 11c6-7)：

作意謂能警心為性，於所緣境引心為業，謂此警覺應起心種，引令趣境故名作意。

³⁵ 窺基《成唯識論掌中樞要》卷 2(大正 43, 635b18-29)：

上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。

然實但有八心，以周匝而言總說有九，故成九心輪。且如初受生時未能分別，心但任運緣於境轉名有分心；若有境至心欲緣時便生警覺，名能引發；其心既於此境上轉見照矚彼；既見彼已，便等尋求察其善惡(受)；既察彼已，遂等貫徹識其善惡(想)，而安立心起語分別說其善惡(想)；隨其善惡便有動作勢用心生；動作既興將欲休廢遂復返緣前所作事；既返緣已遂歸有分任運緣境，名為九心。

³⁶ 習見：常見。《漢語大詞典（九）》，p.645)

³⁷ 《雜阿含經》卷 13(306 經)(大正 2, 87c26-27)。

³⁸ 《雜阿含經》卷 13(307 經)(大正 2, 88b1-2)。

認識，此從外而內、從內而外的認識過程，似乎有內在心與緣境心的二者。如作意與心，識與觸，即是如此。此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根境而恆在。

3、受、想、思 (p.115)

受、想、思與識觸俱生。

(1) 受等三者依觸緣觸而生

經中曾說到受等依觸緣觸而生，³⁹因為不是識的觸境而成為認識，一切感情、構想、意志作用，都無法表達出來。

(2) 受等三者的作用

A、受——對境引起不同的情感

識為有情對境所起的認識，認識到的境界，必與自己相關而引起不同的情感；

B、想——取境像而有推想、想像

認識必有攝取境像而成為表象作用，或進而有推想、想像；

C、思——引起對付外境的作用

認識外境，必引起對付⁴⁰外境的作用——思。

D、結

所以佛法中，不論為五識的感性知識、意識的理性知識，都必會引起受、想、思來。

(三) 從緣起觀來看心心所同時起與前後起的說法 (p.115-p.117)

1、舉「心聚」與「心流」二家之說 (p.115)

古來，

或主張心與心所同起，即同時而有極複雜的心理活動。

或主張我們的心識是獨一的，在極迅速的情況下，次第引起不同的心所。

2、以緣起相依共存的角度，來說明「先後代起」而為「一心聚」的認識過程 (p.115-p.117)

關於這，應從緣起觀的立場而抉擇它。認識作用，為相依共存的。

如從和合的觀點而分析它，即發現確為非常複雜而相應的心聚。

但認識又為相續而起的，如從動的觀點辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的心流。

從識觸而受，從受而想，從想而行的認識過程，似乎與識觸與受、想、思俱生的見

³⁹ (1)《長阿含·13大緣方便經》卷10(大正1, 61a25-b3)。

(2)《阿毘達磨法蘊足論》卷12〈21緣起品〉(大正26, 510a4-12)：

復次，《大因緣經》中，尊者慶喜問佛：諸受為有緣不？

佛言：有緣。此緣謂觸，廣說乃至。若無眼觸為有眼觸為緣，生內樂受、苦受、不苦不樂受不？不也，世尊！乃至若無意觸，為有意觸為緣，生內樂受、苦受、不苦不樂受不？不也，世尊！若全無觸為可施設，有諸受不？不也，世尊！是故慶喜！諸受無不以觸為緣，是名觸緣受。如是諸受，觸為緣、觸為依、觸為建立，故起等、起生、等生聚集出現，故名觸緣受。

⁴⁰ 對付：亦作“對副”。應付；處置。(《漢語大詞典(二)》，p.1293)

解相反；但在同時相應的學者中，對於認識的先後發展，也有此解說。⁴¹

阿含經	瑜伽師地論	攝大乘論	解脫道論
識觸……………	率爾……………	見……………	見
受……………	尋求……………	等尋求……………	受
想……………	決定……………	等貫徹、安立……	分別
行……………	染淨……………	勢用……………	令起、速行

受，是情感的受，也是從承受到未能明確分別中間的探求。

決定，即確定他是什麼，徹底明了而安立分別名言，這與想心所一致。

染淨，即善惡心行，與勢用等相同。

這樣，儘管同時起與前後起有諍，而在認識的發展過程中，識觸與受、想、思，確乎可以看作先後代起而為一心聚的重心。⁴²

二、善心所與惡心所 (p.117-p.119)

(一) 辨析心心所用的用意 (p.117)

1、辨析是為了淨化自心

佛法對心心所的辨析，為了淨化自心，即了解認識的內容與過程為善為惡，才能給予對治而淨化它。佛法的觀心，是應用的心理學，這是學者所不可忽略的。

2、除了受、想以外，一切善惡心所為行蘊所含攝的內容

直覺境界的（五）識觸，即含有可意與不可意，於是引起自心的痛苦或喜樂——受；

⁴¹ 關於文中的對照表，經論的出處如下：

(1) 《雜阿含經》卷 13(307 經) (大正 2，88b1-2)：

眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因。

(2) 《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，280a22-27)：

復次，由眼識生，三心可得，如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心。初（率爾心）是眼識；二（尋求心、決定心）在意識。決定心後，方有染淨[心]。此後乃有等流眼識[於]善、不善轉，而彼不由自分別力；乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

(3) 編者按：參考印順導師《唯識學探源》，(p.111-112)得知，其所引之西藏所傳無著論師的《攝大乘論》，也有有分識的記載，但只有七心：「聖上座部教中，亦說名曰：有分及見，分別及行，動及尋求，第七能轉」。——但並沒有與此相當的用語，反而另一《成唯識論掌中樞要》的引文有相同的名相。如窺基《成唯識論掌中樞要》卷 2 云：「上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。」(大正 43，635b18-20)

(4) 《解脫道論》卷 10〈11 五方便品〉(大正 32，449b6-17)：

於眼門成三種，除夾上中下。於是上事，以夾成七心，無間生阿毘地獄。從有分心、(生)轉(心)、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心，……從彼更度有分心。

⁴² 請詳參見【附錄一】及【附錄二】。

種種分別——想；

引起見於身體語言的動作——思。

五蘊的識、受、想、行，實為從認識到行為的過程。五蘊中的行蘊，以思心所為主。除了受、想以外，以一切善惡心所為行蘊的內容，雖為後起的，但實為當然的結論。

（二）總說三善根與三不善根為其他善惡心所的根本（p.117-p.119）

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所都依此而生起。

1、釋三不善根的內涵（p.117-p.118）

三不善根，即貪、瞋、癡。

（1）三不善根的含義

貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他人——他人的不能關切、不能容忍的敵視。

（2）引論明粗顯的貪瞋癡由隱微的三不善根而生

據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇^{大眾}等部說：……煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根……，由有三不善根故起貪、瞋等不善。」⁴³

這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的、潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。

（3）抉擇上座系學者別立的三無記根與四無記根之說⁴⁴

A、標舉上座系學者的說法

但上座系的學者，以三不善根為欲界粗重的不善，於是乎別立三無記根⁴⁵或四無記根⁴⁶，

⁴³ 《隨相論（解十六諦義）》卷1（大正32，163b7-13）：

如僧祇等部說：「眾生心性本淨，客塵所污。」淨即是三善根，眾生無始生死已來有客塵，即是煩惱。煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根。由有三善根故生信智等，信智等生時與三善根相扶，故名相應。由有三不善根故，起貪瞋等不善。

⁴⁴ 詳閱：印順導師《唯識學探源》，（p.107）；《攝大乘論講記》，（p.57-58）。

⁴⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷156（大正27，795a18-29）：

迦濕彌羅國毘婆沙師說：無記根有三：謂無記愛、慧、無明。

無記愛者，謂色、無色界五部愛。

無記慧者，謂有覆無記慧，無覆無記慧。有覆無記慧，謂欲界有身見、邊執見、及色無色界五部染污慧。無覆無記慧，謂威儀路、工巧處、異熟生、變化心俱生慧。

無記無明者，謂欲界有身見、邊執見相應無明、及色無色界五部無明。

此中，無記貪相應心，由三無記根故名有根心。

所餘有覆無記心，由二無記根故名有根心，謂無記慧、無明。

一切無覆無記心，由一無記根故名有根心，謂無記慧。

⁴⁶ （1）《阿毘達磨品類足論》卷1〈1辯五事品〉：「無記根云何？謂四無記根，即無記愛、無記見、無記慢、無記無明。」（大正26，693a25-26）

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷19〈5分別隨眠品〉（大正29，103a6-18）：

於上所說無記惑中，幾是無記根？幾非無記根？頌曰：「無記根有三，無記愛痴慧，非餘二高故。外方立四種，中愛見慢痴，三定皆癡故。」

論曰：迦濕彌羅國諸毗婆沙師說：無記根亦有三種，謂諸無記愛、痴、慧三，下至異熟生，亦無記根攝。何緣疑慢非無記根？疑二趣轉，慢高轉故。彼師謂疑二趣相轉，性動

B、評破

其實無記根不是經文所說的。

C、顯義

四無記根的無明，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：我見即癡分，我愛即貪分，我慢——自恃凌他即瞋分。於隱微蒙昧的覺了中，有此我見，我愛，我慢，成為有情識的極深細的本質。這實為三不善根的內容，不過解說不同。此不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。

2、釋三善根的內涵（p.118-p.119）**（1）明三善根也是希微而難以明確覺了的**

這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微⁴⁷而難以明確覺了的。即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處，如經中說「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」（《順正理論》卷一八引經）⁴⁸。

從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。

（2）三善根的極致，即般若、大悲、三昧的圓滿

如擴充發展到極高明處，

無癡即般若，

無瞋即大（慈）悲，

無貪即三昧。⁴⁹三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」⁵⁰。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

搖故，不應立根。慢於所緣高與相轉，異根法故，亦不立根。為根必應堅住下轉，世間共了，故彼非根。外方諸師立此有四，謂諸無記愛、見、慢、痴。無記名中，遮善惡故。

⁴⁷ 希微：隱約不明。《晉書·隱逸傳·陶潛》：“問征夫以前路，恨晨光之希微。”（《漢語大詞典（三）》，p.694）

⁴⁸ 《阿毘達磨順正理論》卷 18(大正 29，440b5-6)。

⁴⁹ 《大智度論》卷 41〈8 勸學品〉(大正 25，361c13-19)：

問曰：何等善根故，不墮惡道、貧賤，及聲聞、辟支佛，亦不墮頂？

答曰：有人言：行不貪善根故，愛等諸結使衰薄，深入禪定；

行不瞋善根故，瞋等諸結使薄，深入慈悲心；

行不癡善根故，無明等諸結使薄，深入般若波羅蜜。

如是禪定、慈悲、般若波羅蜜力故，無事不得，何況四事！

⁵⁰ (1)《雜阿含經》卷 26(710 經)：「離貪欲者心得解脫，離無明者慧解脫。」(大正 2，190b17-18)

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28：「云何離貪故心得解脫？謂無貪善根對治貪欲。」(大正 27，147a17-18)

【附錄一】：「瑜伽之五心次第」

印順導師《佛法是救世之光》(p.320-p.322)：

我們的心理活動，生理活動，一向受著明了意識的節制與指導。這種明了意識的制導作用，使我們的身心活動，形成慣習性。無論是有意識的，無意識的（下意識的），活動都受到限制。

從心理方面來說，一般是：率爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心——五心次第生起。如是慣習了的，每從率爾心（突然的觸境生識）而直接引起染淨心，或者直接引起等流心（同樣的心境，一直延續下去）。我們對於事理的考察，法義的決了，經過相當時期，大都造成思想的一定方式。等到思想定了型，總是在這樣的心境下去了解，去思考，去行動，很難超出這個圈子。又如專心想念什麼久了，就是談話、喫飯、走路、做工，什麼時候，內心都離不了那種境界。連自己要丟開他，也不容易做到，（如這是貪瞋癡慢等雜染心，心理就會失常，或者顛狂）。

從生理方面來說，一般是：審慮思、決定思、發動（身）思——三思次第的生起。但如是慣習了的，就不必經審慮與決定的過程，直接發為身體的動作。說到我們的身——生理活動，一向分為兩類：

一是見於外的，受身識（與意識同時的身識）的制導。除（如上所說的三思過程）適應當前環境，決定身體的動作而外，還有行住坐臥的姿態，飲食談話等姿態，在久久慣習下，每成為個人的（自然的）特別姿勢，非下一番大力量，不容易糾正過來。

二是存於內的，如呼吸的出入，血液的流行，筋肉的活動等，這些身內的活動，受著阿陀那（執持）識的執取。這種內身的攝受作用，唯識家說為阿陀那識。在一意識師看來，這只是微細意識（與一般所說的潛意識相近）的內取作用。

這種身內的活動，與身體動作有關，如眠時與走路時，呼吸與血液的運行就不同。我們的明了意識也能影響他，如心情激動時，呼吸、血液、甚至筋肉的活動，都會起著變化。身體外表動作的慣習性，對於身內的動作，也有著相應的限制。對於身心所造成的慣習性，我們應該了解兩點：

一、不良（有害於心身）的慣習性，當然不好；好的慣習性，由於世間法的不能有利無弊，常會引起副作用。

二、有了慣習性，慣習的容易動作，被抑制而不容易發現的，也就不少了。當然，只要一有機會，就會動起來。

【附表二】：「心流過程」

		一	二	三	四	五		六	七	八	九
九心輪	外			見	受	分別			速行		
	中		意轉					令起		彼事	
	內	有分									有分
阿含經			作意	識觸	受	想		行			
瑜伽論 五心輪				率爾	尋求	決定		染淨		等流	
成唯識論樞 要（卷下） （攝大乘論）		有分	能引發	見	等尋求	等 貫 徹	安 立	勢用		反緣	有分
解脫道論 卷十		有分	轉	見	所受	分別	令起	速行		彼事	有分
攝阿毘達磨 義論 （十七心識）		…有分流 1 過去有分 2 有分波動 3 有分斷	4 五門轉向	5 五識之一	6 領受	7 推 度	8 確 定	9～15 速行		16～17 彼所緣	有分流…

印順導師著：《佛法概論》pp.113-117；《唯識學探源》pp.110-115；《大乘起信論講記》，pp.173-174。

陳水淵著：《南傳上座部〈攝阿毘達磨義論〉的哲學思想研究》p.137。

長尾雅人：《攝論和釋、注解》pp.123-124。深浦正文：《唯識學研究》上卷，pp.32-33。

第九章、我們的世間

第一節、世間的一般狀況

一、世間 (p.121-p.123)

(一) 從有情與世間的關係，作廣狹不同的解說 (p.121)

有了有情，必有與有情相對的世間，如說：「我與世間。」¹有情與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：

- 一、世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。²
- 二、假名有情為我，我所依住的稱為世間：所依的身心，名五蘊世間；所住的世間，名器世間。³
- 三、有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱為世間。⁴
- 四、器世間為「有情業增上力」⁵所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

(二) 略述佛法對於世間的看法 (p.121-p.123)

佛法對於世間，有幾點根本認識：

1、世間無數 (p.121-p.122)

一、世間無數：

(1) 佛陀的世界觀有別於神教者

¹ 《梵網六十二見經》卷 1 (大正 1, 267b2)；《寂志果經》卷 1 (大正 1, 272b28)。

² 《雜阿含經》卷 9(231 經) (大正 2, 56b11-19)：

一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！所謂世間者，云何名世間？」

佛告三彌離提：「危脆敗壞，是名世間。云何危脆敗壞？三彌離提！眼是危脆敗壞法，若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切亦是危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是說危脆敗壞法，名為世間」。

³ 《瑜伽師地論》卷 90(大正 30, 812a6-8)：

復次、有二世間：一、有情世間，二、器世間。其器世間，為火災等之所壞滅；有情世間，剎那剎那，各各內身任運壞滅。

⁴ (1) 《大智度論》卷 70〈48 佛母品〉(大正 25, 546b29-c2)：

世間有三種：一者、五眾世間，二者、眾生世間，三者、國土世間。

(2) 《大智度論》卷 47〈18 摩訶衍品〉(大正 25, 402a22-24)：

能照一切世間三昧者，得是三昧故，能照三種世間；眾生世間，住處世間，五眾世間。

⁵ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 98(大正 27, 508a18-20)：

諸世間有情數者，各從自業煩惱而生。非情數者，一切有情業增上力共所引起。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177(大正 27, 890a13-14)：

有說：世界成時一切有情業增上力，能感三千大千世界，是一福量。

佛陀不像神教者那樣淺狹，專以渺小的區域為天下，以為神但創造這個天地。

(2) 近代的科學證實了佛陀的世界觀

佛陀從無限時空的體驗中，知道世界是多得難以計算的。這在過去，每被人責為懸想⁶。

由於近代科學的成就，證實了世界無數這論題，像我們所住的那樣世界——星球，確是非常的多。利用望遠鏡的精製等，宇宙在不斷的擴大發現中。

2、世界不斷的在成住壞空 (p.122)

二、世界是不斷的成壞過程：

世界不是永久不變的，每一世界都在不斷的凝成、安住、破壞的過程中。破壞又凝成，凝成又破壞，世界是無始終的成壞過程。

現在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破壞中，有的已破壞無餘——空。任何時間，世界都在此成彼壞、此有彼無中，如大雨時雨滴的急起急滅一樣，世界是難以數量計的。⁷

3、世界有的有有情、有的無有情 (p.122-p.123)

三、世界為有情的世界而又不一定有的：

(1) 明有有情與無有情的世界狀態

如世界已成而住，或住而將壞，這世界是有情的世界。

如開始凝聚而沒有完成，破壞到快要毀滅，這世界是沒有有情的。

(2) 舉近代科學者與神教者的謬論

近代的科學者，由於千百年來神教的惡習，以為星球那樣多，但都不宜於生物以及人類的發生⁸，獨有這個地球，才適宜於生物，而且進化到人類的出現。地球有人類，可說是宇宙間的奇蹟！這那裡是奇蹟？不過是神蹟的變形！

無論科學的也好，神教者上帝但創造這個世界、但創造這世界的生物以及人類也好，都是荒謬而難以相信的，都是從我慢中流露出來的！有無量無數的世界，卻僅有一個世界有生物以及人類，而這個又恰是我們這個世界：你能相信嗎？

4、世界的淨穢是業感的 (p.123)

四、世界的淨穢是業感的：這無數的世界，形態不一，穢惡與莊嚴也大有差別。我們所處的地球，被稱為五濁惡世⁹，屬於穢土。莊嚴清淨的世界，不但是無數世界中

⁶ 懸想：想象，猜想。(《漢語大詞典(七)》，p.772)

⁷ 《雜阿含經》卷 34(954 經) (大正 2，243a21-b3)：

譬如大雨連注……不可知數。諸世界亦如是，……其數甚多，不可分別；如是乃至十方。是十方世界中，無量眾生有三種身苦：老、病、死；三種心苦：婬、瞋、癡；三種後世苦：地獄、餓鬼、畜生。

⁸ 發生：萌發，滋長。產生。(《漢語大詞典(八)》，p.540)

⁹ (1)《菩薩地持經》卷 7(大正 30，928c21-929a3)：

所謂五濁：一曰命濁，二曰眾生濁，三曰煩惱濁，四曰見濁，五曰劫濁。

謂今世短壽人極壽百歲，是名「命濁」。

若諸眾生不識父母，不識沙門婆羅門及宗族尊長，不修義理，不作所作，不畏今世後世惡業果報，不修慧施，不作功德，不修齋法，不持禁戒，是名「眾生濁」。

若此眾生增非法貪，刀劍布施，器仗布施，諍訟鬭亂，諂誑妄語，攝受邪法，及餘惡不善

的現實存在，而這個世界又可能成為莊嚴的。世界的進展到清淨，或退墮到穢惡，為有情的共業所造成；是過去的業力所感，也是現生的業行所成。

5、佛陀依色心和合建立緣起的世界觀 (p.123)

常人誤信世界或有情為地球所獨有的，於是由於地球初成時沒有有情，即推想為物質先精神而存在，即世界先於有情。

佛陀體驗得時空的無始終、無中邊，體驗得心色的相依共存，所以能徹見世間為有情的世間，有情依世間而存在。這才否定了神教的創造說、數論¹⁰的發展說、勝論¹¹的組織說，樹立緣起的世界觀。

二、須彌山與四洲 (p.123-p.127) ¹²

我們所處的世界，不妨從小處說起。

(一) 佛典中所記載的世界 (p.123-p.124)

從來說：須彌山在大海中，為世界的中心。山的四面有四洲，即南閻浮提、東毘提訶、西瞿陀尼、北拘羅洲；四洲在鹹水海中。

此外有七重山、七重海，一層層的圍繞；最外有鐵圍山，為一世界（橫）的邊沿。須彌山深入大海，海拔非常高。山中間，四方有四嶽，即四大王眾天的住處。日與月，在山腰中圍繞。須彌山頂，帝釋天與四方各八輔臣共治，¹³ 所以名為忉利——三十三天。這樣的世界，與現代所知的世界不同。

(二) 以我們居住的地球來說須彌山與四大洲 (p.124-p.125)

1、一般以地球為南閻浮提

單以我們居住的地球說，一般每解說為四洲中的南閻浮提。

法生，是名「煩惱濁」。

若於今世，法壞法沒，像法漸起，邪法轉生，是名「見濁」。

若飢饉劫起，疾病劫起，刀兵劫起是名「劫濁」。

(2) 另參：《阿毘達磨俱舍論》卷 12〈3 分別世品〉(大正 29, 64a18-27)。

¹⁰ 數論 (Sāṃkhya)，音譯為僧佉，又作僧企耶；意譯又作數術、制數論。數論學派為印度六派哲學中成立最早者。相傳初祖為迦毘羅仙人 (Kapila)。此派以分別智慧而計度諸法，並以此數為基礎，從而立名論說，故稱數論派。其早期學說主張精神、物質二者統一為「最高我」，即採取有神論與一元論之立場（見敘事詩），至晚期則否認最高我，成為無神論之二元論。神我為純粹意識，不具作用，僅觀照自性而已。自性依序開展為覺、我慢、五大、十六變異。此一原理與神我、自性合稱二十五諦。（《佛光大辭典(七)》，p.6092）

¹¹ 勝論 (Vaiśeṣika)，印度六派哲學之一，創始者為優樓佉 (ulūka)。其學說傾向於實在論，否認萬事萬物僅為概念之存在，以為一切事物皆有其實體，且世界所有之現象皆可析入六大範疇。即以優樓佉所立之實、德、業、同、異、和合等六句義，統攝一切諸法之實體、屬性及其生成壞滅之原理。（《佛光大辭典(五)》，p.4869）

¹² 「須彌山與四洲」，詳參【附錄】。

¹³ (1) 《增壹阿含·5 經》卷 23(大正 2, 668c13-16)：

世尊告諸比丘：三十三天有四園觀，諸天於中而自娛樂，五樂自娛。云何為四？難檀槃那園觀、鹿滋園觀、晝夜園觀、雜種園觀。

(2) 印順導師《寶積經講記》，(p.84)：

忉利是梵語，義譯為三十三。山頂四方各有八天，如封疆大臣；中央有釋迦提婆因陀羅（簡譯釋提桓因，或帝釋天），為忉利天王；合稱三十三天。

2、閻浮提的詞意由印度擴展至中國來

閻浮提即印度人對於印度的自稱，本為印度的專名。佛法傳來中國，於是閻浮提擴大到中國來。

3、各學說對地球與閻浮提的解說

到近代，這個世界的範圍擴大了，地球與閻浮提的關係究竟如何？

(1) 科學佛法者的說法

以科學說佛法者說：須彌山即是北極，四大洲即這個地球上的大陸，閻浮提限於亞洲一帶。

(2) 真現實者的說法

真現實者說：須彌山系即一太陽系，水、金、地、火四行星即四大洲，木、土、天王、海王四行星，即四大王眾天，太陽即忉利天。這樣，閻浮提擴大為地球的別名了。¹⁴

(3) 導師的說法

A、佛陀所安立的世界大抵是引用時代的傳說

我以為：佛陀為理智的道德的宗教家，有他的工作重心，無暇與人解說或爭辯天文與地理。佛法中的世界安立，大抵是引用時代的傳說，如必須為這些辯說，不但到底不能會通傳說，而且根本違反了佛陀的精神。

B、佛典中組織完備的世界觀，是由後人補充、推演而成的

像上面所說的組織完備的世界情況，是後起的。因為：漢譯的《長阿含經·世記經》廣說這些，但巴利本缺。

與此大同的《立世阿毘曇論》，屬於論典，說是「佛婆伽婆及阿羅漢說」¹⁵（卷一）。

可見釋尊曾部分的引述俗說，由後人補充推演、組織完成。

(三) 導師從不違現代世俗的立場，抉擇釋尊時代的須彌山與四洲（p.125-p.127）

從釋尊的引述中，我相信，釋尊時代的須彌山與四洲，大體是近於事實的。

1、須彌山與四洲的區域劃分（p.125）

(1) 須彌山

須彌山，梵語須彌盧（*Sumeru），即今喜馬拉耶山。¹⁶

¹⁴ 《太虛大師全書·第十一編、真現實論宗依論》，(p.230)：

太陽系中八大行星，除上水、金、地、火四星，木星環日於火星外，應為東方天王之天眾及華手天器界。火星、木星間，有多小行星，應為星宿天之器界。土星環日於木星外，應為西方天王之天眾及持鬘天器界。天王星為管理南瞻部洲南方天王眾之器界，名義更為顯然。海王星則為北方天王眾及常放逸天之器界。至於彗星，不由太陽統攝，然時隱時現於太陽系中，應為阿素洛或妙翅鳥之器界。而太陽則為忉利天之器界也。過此以往，為空居天，非日之光熱攝力所能及。故太陽系之範圍，即蘇迷盧之範圍也。

¹⁵ 真諦譯《佛說立世阿毘曇論》卷1〈1 地動品〉(大正32，173a17-174c23)。

¹⁶ (1)《一切經音義》卷15(大正54，403a2)：

彌樓山(即須彌盧山也，皆梵語訛轉也，唐云妙高山，或云妙光山)。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》，(p.420-p.421)：(香港東蓮覺苑林楞真居士提問)

問：須彌山梵語須彌盧，即今喜馬拉耶山。從來說須彌山頂乃忉利天，而喜馬拉耶山頂是否即忉利天？傳說曾有探險家到喜馬拉耶山頂，是否即到忉利天？既能到喜馬拉

(2) 四洲

山南的閻浮提，從閻浮提河得名，這即是恆河上流——閻浮提河流域。¹⁷

毘提訶，本為摩竭陀王朝興起以前，東方的有力王朝，在恆河下流，今巴特那(Patna)以北地方。

瞿陀尼，譯為牛貨，這是游牧區，「所有市易，或以牛羊，或摩尼寶」(《起世經》卷七)，¹⁸指印度的西北。

拘羅，即福地，本為婆羅門教發皇¹⁹地，在薩特利支河與閻浮提河間——閻浮提以北，受著印度人的景仰尊重。

(3) 小結

但在這四洲的傳說中，印度人看作神聖住處的須彌山為中心，山南的恆河上流為南洲，向東為東洲，向西為西洲，而景仰中事實的拘羅，已經沒落，所以被傳說為樂土，大家羨慕著山的那邊。

2、印度人自稱為南閻浮提與雅利安人統一全印的預言有關 (p.125-p.126)

印度人自稱為南閻浮提，可見為拘羅已沒落，而發展到恆河上流時代的傳說。

那時的東方王朝毘提訶，還不是印度雅利安人的征服區。四洲與輪王統一四洲說相

耶山頂，何以現在科學家，仍未能達於月球；因日與月是在山腰，故能登山頂，亦當能到月球。

答：須彌山頂，佛教說是忉利天，帝釋所住；印度教說是梵天之都。帝釋名因陀羅，本是印度教的一神。總之須彌山——喜馬拉耶山，是印度人心目中的神聖住處。到了喜馬拉耶山，是否到了忉利天呢？這可以說，天能見人，人不見天，人見的是山嶺，冰雪，樹木，岩石；在天可能是七寶莊嚴，所以到了等於沒有到。至於須彌山腰，日月運行，與近代所知的情形不同。而且，在山腰，並非嵌在山腰上，是說運行的軌道，與須彌山腰（高四萬由旬處）相齊。陸行而登山頂，那裡就能飛到同樣高而遙遠的月球？

(3) 印順導師《佛法是救世之光》，(p.421-p.422)：

問：俱舍論云：前七金所成，蘇迷羅四寶……山間有八海。若喜馬拉耶山即是須彌山，而喜馬拉耶山是否四寶所成？……說須彌山就是喜馬拉耶山，似乎與經論有牴觸，不知究竟依何者為合？是否……鐵圍山等，皆屬神話傳說？然則佛說世界安立，有無量無邊，還可信否？

答：說喜馬拉耶山即是須彌山，與經論是有牴觸的。其實，不但我所說的有牴觸，王小徐居士及太虛大師所說，也一樣有牴觸的。然而，所牴觸的經論，根源來於《世記經》及《立世阿毘曇論》等，這都含有後人的想像與組織。而且佛說的世界情況，不外乎隨順當時人所知的世界情況。現在面對近代所知的世界情況，並不如傳說所說，就難免有牴觸。為了會通現代所知的世界情況而需要解說，所解說的當然不能與傳說相合。如一一相合，就與現代所知的不同了。至於佛說世界無量，本為印度宗教的共說，而佛則說得更為廣大些。依現代所知的世界來說，確乎可信！

¹⁷ 《大智度論》卷 7(大正 25, 114a)；卷 9(大正 25, 126b)。

¹⁸ 《起世經》卷 7〈8 三十三天品〉(大正 1, 345a1-5)：

諸比丘！閻浮提人，所有市易，或以錢寶，或以穀帛，或以眾生。

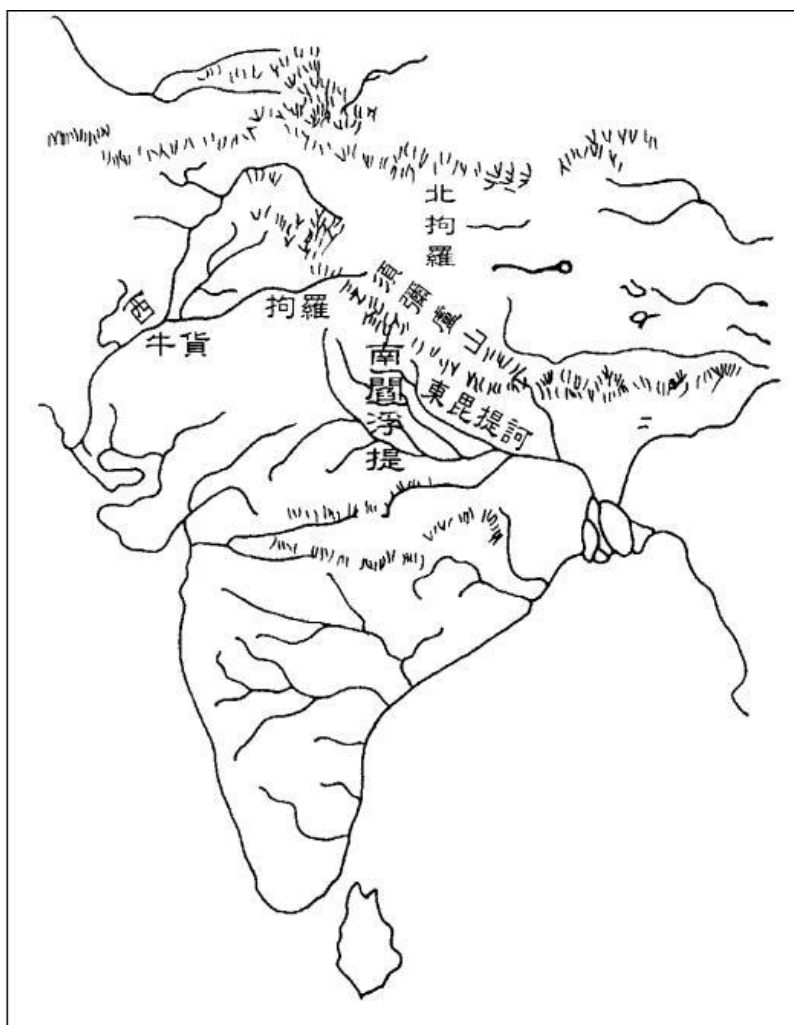
瞿陀尼人，所有市易，或以牛羊，或摩尼寶。

弗婆提人，所作市易，或以財帛，或以五穀，或摩尼寶。

鬱單越人，無復市易，所欲自然故。

¹⁹ 發皇：發達興盛。(《漢語大詞典(八)》，p.540)

連繫；²⁰ 這是雅利安人到達恆河上流，開始統一全印的企圖與自信的預言。這一地圖，豈非近於實際！



3、舉出四洲未必在海中的說法 (p.127)

這一傳說的起源時，須彌山雖被看作神聖住處，但四洲未必在海中。

傳說：佛上忉利天——須彌山高處為母說法，下來時在僧伽施，即今 Farrukhābād 區中的 Saṅkassa。²¹

傳說：阿修羅與帝釋爭鬥，失敗了，逃入舍衛城邊水池的藕孔中；²²舍衛城在今 Sahet Mahet。

²⁰ 印順導師《佛法概論》第十六章，(p.209)：

佛經傳說輪王的正法治世，一般解說為佛教理想的政治，其實是古代印度的現實政治，留傳於民間傳說中。……輪王的統一四洲，本為印歐人擴展統治的遺痕。佛化的輪王政治，略與中國傳說的仁政、王政（徐偃、宋襄也還有此思想）相近。

²¹ 《雜阿含經》卷 19（506 經）（大正 2，134a7-c23）。

²² 《雜阿含經》卷 16（407 經）（大正 2，108c28-109a26）。

這可見須彌山即喜馬拉耶山，山的南麓²³，即僧伽施到舍衛一帶——南閻浮提。當時的四洲說，還沒有包括德干高原。²⁴

這一近於事實的世界，等到印度人擴大視線到全印，發現海岸，於是或說四洲在海中，南閻浮提即印度全境；²⁵而事實上的須彌山，不能不分為神話的與實際的雪山了。總之，從古典去考察，佛陀雖採用世俗的須彌四洲說，大致與事實不遠。

4、小結 (p.127)

我以為：現實的科學的佛法，應從傳說中考尋²⁶早期的傳說；從不違現代世俗的立場，接受或否定它，決不可牽強附會了事。

三、天魔梵與三界 (p.127-p.129)

再擴大來說，經中每說到天、魔、梵。²⁷

(一) 天、魔、梵為印度舊有的傳說 (p.127-p.128)

1、天、魔、梵的區分

「天」即是四王天、忉利天、夜魔天、兜率天、他化天、他化自在天——六欲「天」。這雖有地居、空居的差別，但都有彼此共同的器世界，有王臣、父子等社會形態。²⁸他化自在天有「魔」宮；以上即到達色界的「梵」天。

2、印度舊有的傳說以梵天為到達不死的地方

這大體是印度舊有的傳說：欲天是不離欲、不脫生死苦的，沒有超出魔的統轄。如能破魔得解脫，即還歸於梵，到達不死的地方。

神格的大梵天，即稱為一切世界主。²⁹ 天、魔、梵的層次，契合於傳統婆羅門教的解說。

²³ 麓〔ㄌㄨˋ ㄨˇ〕：山腳。(《漢語大詞典(十二)》，p.1293)

²⁴ 印順導師《佛法是救世之光》，(p.421)：

問：當時的四洲說，還沒有包括德干高原。……從四洲到梵天，名為一小世界。既然，當時的四洲，還沒有包括德干高原，此小世界，是否單指印度？然則其餘國土，如中國等，是否又是另一小世界？」

答：起初雖但指印度的部分，但等到世界交通，視線擴大，小世界也就擴大，擴大到整個地球（從地下到空中）了。如我國古說天下，其實但指當時的九州。後來，擴大了。到現在，如說「天下一家」，當然包括全地球的人類在內。

²⁵ 如《法句譬喻經》卷4〈39 吉祥品〉(大正4，608c24-25) 尼捷梵志對弟子說：

閻浮利地有十六大國，八萬四千小國。

²⁶ 考尋：考察探求；研求。(《漢語大詞典(八)》，p.623)

²⁷ 如《雜阿含經》卷2(53經)(大正2，12c5-17)。

²⁸ 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.93)：

依於大地中心的須彌山而住的，有四大王眾天，忉利天；此二天是地居天。從此以上有夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天，這四天是空居天；一共有六天。欲界六天，都有君臣男女的國家形態，與人間差不多，只是福樂勝妙而已。

²⁹ (1)《雜阿含經》卷44(1188經)(大正2，321c18-322a27)。《相應部》「念處相應」(日譯南傳一六上，p.394)。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.468)：

梵王或梵天王，經中所說的，地位不完全一致。或說「娑婆世界主梵天王」，那是與色究竟天相等。或泛說梵天王，是初禪大梵天王。

(二) 佛法雖引用傳說但不以梵天為解脫的究竟，更依四禪、唯識觀之次第分色無色界 (p.128-p.129)

佛法雖引用傳說，但不以婆羅門教所說的復歸於梵為究竟的，認為還在生死中。

1、依四禪定果的次第分色界梵天為十八天

所以依於四禪定果的次第，分梵天為初禪三天、二禪三天、三禪三天、四禪三天，³⁰又外道的無想天³¹，以及佛教聖者所住的五不還天。³²

這十八天為色界，最高者名為色究竟天。這都是個人的世界，所住的器界隨有情的出生而現起，隨有情的滅亡而毀滅。

四禪為佛陀時代常修的禪定，所以禪定的種種功德，都在第四禪中。³³

³⁰ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.94)：

初禪有三天——梵眾，梵輔，大梵。這雖沒有男女的差別，但還有君臣人民的國家形態。

二禪有三天——少光，無量光，光音；

三禪有三天——少淨，無量淨，遍淨；

四禪有九天——無雲，福生，廣果，無想，無煩，無熱，善現，善見，色究竟天。

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，(p.307)：

在《大毘婆沙論》中，西方師與外國師立說不同的，僅是關於色界有幾天的解說。

毘婆沙師說：色界十六天。

「西方諸師」說「色界十七」，就是別立大梵天處。

「外國師說：第四靜慮處別有九」，那就是別立無想天處，是色界十八天說。

雖有這少少差別，然大概的說，這三者是沒有嚴格界別的。

[※《大毘婆沙論》卷 17 (大正 27, 85b)；卷 98 (509a)；卷 154 (784b)]

³¹ 印順導師《華雨集》第一冊，(p.325-p.326)：

外道(*定)中有二：一為無想天，是屬於四禪天的。外道以為，我們的妄念，依想而起，所以用滅想為方便。想是心所法，與一切心識相應，有心識就一定有想。外道修無想為方便，得定時，想沒有了，六識也不起了，是無心定之一。依唯識學，得無想定的，沒有六識，第七、第八識還是有的。外道如修成無想定，死後上升無想天，受五百劫無心的果報。修得了定，有些是會失掉的，可是得了無想定的，因為沒有（六識）心，所以不會退失，一定要受長期無心的果報。二、是非想非非想定，是屬於世間最高的禪定。

³² 五不還天，又稱為五淨居處、五那含天、五淨居。即：無煩、無熱、善見、善現、色究竟。

³³ 印順導師《空之探究》，(p.13-p.14)：

佛教所說的種種定法，多數是依觀想成就而得名的。其中，最原始最根本的定法，應該是四種禪，理由是：

一、佛是依第四禪而成正覺的，也是從第四禪出而後入涅槃的；在家時出外觀耕，也有在樹下入禪的傳說。

二、依經文的解說，在所有各種道品中，正定是四禪；定覺支是四禪；定根是四禪；定力也是四禪。

三、四禪是心的安定，與身——生理的呼吸等密切相關。在禪的修習中，以心力達成身心的安定，也以身息來助成內心的安定、寂靜。次第進修，達到最融和最寂靜的境地。禪的修學，以「離五欲及（五蓋等）惡不善法」為前提，與煩惱的解脫（空）相應，不是世俗那樣，以修精鍊氣為目的。從修行的過程來說，初禪語言滅而輕安，二禪尋伺滅而輕安，三禪喜滅而輕安，四禪（樂滅）入出息滅而輕安，達到世間法中，身心輕安，最寂靜的境地。四禪有禪支功德，不是其他定法所能及的。

四、在戒、定、慧的修行解脫次第中，如《中部》(三八)《愛盡大經》，(三九)《馬邑大經》，(五一)《迦尼達拉經》，(五三)《有學經》，(七六)《薩尼達迦經》，(一一二)《六淨經》，(一二五)《調御地經》；《中阿含經》(六五)《烏鳥喻經》，(八〇)《迦絺那經》，(一四四)《算數目捷連經》。這些經一致的說：「得四禪」而後漏盡解脫。或說具三明，或說得

2、依唯識觀的定果，立四無色界

又依唯識觀的定果，立四無色界：即是先觀物境空，名空無邊處；次觀但唯有識，名識無邊處；再觀識也不可得，名無所有處。這三者，類似唯識學的相似證得三性。進一步，無所有性也遣離了，到達非有想非無想處，可說是絕對主觀的體證，類似證唯識性。這無色界，不但是個人的，而且有的說是沒有物質的。³⁴

3、佛法以人間成佛為解脫的真義

這種由欲而色、而無色；由社會而個人、而精神，為印度當時一般修禪定者——瑜伽者所大體公認的。佛法卻不承認這是可以解脫的，否認它能得真理、能得自由，所以人間成佛，開示有情世間的真義。

（三）略說娑婆三千大千世界的全貌（p.129）

從四洲到初禪天，名為一小世界。這樣的一千小世界，上有二禪天統攝，名為小千世界。一千個小千世界，名為中千世界，上有三禪天統攝。一千個中千世界，名為大千世界，上有四禪天統攝。這一層層組合的三千大千世界³⁵，稱為娑婆世界，即我們這個世界系的全貌。類似這樣的世界，無量無邊。

六通，主要是盡漏的明慧。

依此四點，在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的！

³⁴ 參見：印順導師《性空學探源》，(p.87-p.98)；《空之探究》，(p.71-p.77)。

³⁵ 《顯揚聖教論》卷 1(大正 31，485a4-16)：

三千世界者：一、小千世界，二、中千世界，三、大千世界。謂一日月之所照臨，名一世界。如是千世界中，有千日月……合名第一小千世界。復千小千世界，名為第二中千世界。復千中千世界，名為第三大千世界。……如是三千世界，三災所壞，謂火水風災。

[編者按：上述由小千、中千輾轉集成的大千世界，謂之「三千世界」，或「三千大千世界」。是單指由小、中、大三個「千世界」而言，並不是指三千個大千世界。]

第二節、人類世界的過去與未來

一、世界的成立 (p.129-p.130)

(一) 總說世界的起源與演進，可分為生成史與演進史 (p.129)

《中阿含經》、《長阿含經》、《增一阿含經》，大同小異的說到世界的起源與演進。這裡面，包括兩部分：一是世界生成史，一是社會演進史。

雖表現於傳說的形式中，為佛法對於世界、人類演進的根本看法，值得我們研究！

(二) 別說世界的成立過程 (p.129-p.130)

1、世界開始凝成的順序

世界的開始凝成時，先於「空輪」中發生「風輪」，由「風輪」而發生「水輪」，末了結成「金輪」。空、風、水、金都稱為輪，說明這世界的成立，取著圓形而旋轉的運動。

2、四輪的演繹

(1) 空輪

空輪，即特定的空間，充滿構成世界的物質因素——四大，但還沒有形成。

(2) 由空輪起風輪

從空輪起風輪，即物質與空間相對分化，即在特定的空間中，有速疾流動的物質形態出現。活動旋轉於空間中的物質，是氣體的，所以稱為風輪，說風輪依空輪。

(3) 由風輪起水輪

風輪——氣體的久久旋轉，發現水輪，這即是氣體的凝成液體，氣體與液體分化。運動中的液體，在大氣包圍中，所以說水輪依風輪。

(4) 由水輪起金輪

液體的不斷運動，漸凝為固體——經中說風吹水而結成沫，即金輪。那時，水氣發散於金輪的四週，所以說金輪依水輪。由於運動，地面有凹凸而成為海洋，雨水淹沒了大地的大部分。《起世經》(卷九)說：「阿那毘羅大風吹掘大地，漸漸深入，乃於其中置大水聚，湛然停積；以此因緣於世間中復有大海。」³⁶

可見海在地面，所說的金輪依水輪，不能解說為大地在海中的。

(三) 經典的解說與現代的科學沒有嚴重的矛盾 (p.130)

這一世界——地球的成立過程，由氣體而液體，由液體而固體；以及現在的大地四周有水——水汽，水的四周有風——沒有水汽的空氣，風的四周有空，一圈圈的輪形世界，與近代人的解說，並沒有什麼嚴重的矛盾。

二、人類社會的演進 (p.131-p.134)

(一) 略說人類社會演進的過程 (p.131-p.133) ³⁷

³⁶ 《起世經》卷9〈11 世住品〉(大正1, 356c29-357a2)。

³⁷ 參見《增壹阿含·1經》卷34〈40 七日品〉(大正2, 736c22-737c26)。《長阿含·5小緣經》卷6(大正1, 36b28-39a20);《中阿含·154 婆羅婆堂經》卷39〈梵志品〉(大正1, 673b1-677a7)。

1、初人的由來——從光音天下來 (p.131)

這一世界的人類，傳說是從光音天下來，象徵他們的喜樂與光明。那時，人類像兒童一樣，都充滿喜樂和光明的憧憬，無憂無慮，不識不知，既不知什麼是經濟問題，也無所謂家庭男女。社會學者所說古代蒙昧³⁸的原始社會，一切是平等的，與佛經所說的最初人間，恰好相合。

2、因吃地肥而演變至家庭組合的過程 (p.131)

(1) 因吃地肥而有膚色的不同

那時人類所吃的，稱為地肥。因吃隨地所產的食物，逐漸發現了膚色的不同。這時，體力光彩出眾的，開始驕傲起來。印度人對於種族的分別，起初即在於膚色。直到現在，白種人還以為有色人種不及他們優秀呢！

(2) 因膚色的不同就一族一族的分化起來

由於膚色不同，自然覺得彼此不同，人類就一族一族的分化起來。各處各的環境，不再隨便吃地面的東西了，知道吃自然粳米——野生稻。

(3) 因男女的不同而開始有家庭的組合

那時漸發現男女的不同；異性相逐，感到有點不大雅。為了掩蔽兩性的媾合，締結兩性的密切關係，開始有家庭的組合，建造起粗陋的房舍。

這樣，夫婦、父子、兄弟等親族的關係，都在家庭基礎上建立起來。

3、因經濟的問題而有四種姓的產生 (p.131-p.133)

(1) 剎帝利族的形成

起初，吃的問題還容易解決，自然粳米到處都是。但有了家庭，人口漸多，私心也旺盛起來。大家對於天生的稻穀，爭奪而蓄積起來。這樣，自然粳米沒有了，不得不耕耘而食；這即是從採集經濟而進入農業社會的開始。接著經濟問題嚴重起來，有的辛苦耕作而反得不到收穫；有的游手好閒，到處飽食無憂。大家覺到公共沒有法紀，不能安定，於是就公推田主——梵語剎帝利，即是國王來分配，這近於中國古代的均田傳說。有了國家組織、制裁權力，多少減少些紛爭。

國家制的出現，為了經濟的不平；國主是大眾公舉的，所以稱為「眾許平等王」。

³⁹但從國家制——初期還是部落制建立起，人類社會即分為上下，上層即國王——剎帝利族，下層即庶民，庶民有納稅的義務，也就是有了治者與被治者。

(2) 婆羅門族的形成

各成各的家，各作各的事，雖有國家權力，世間還不能太平。做工的能生存，但由於天時、人事，收穫不一定可靠；積蓄了，也有失亡的危險。人類的私欲更有增無已⁴⁰，所以有些人作出越軌的行為——盜、殺、淫、妄，罪惡蔓延。

有些人感覺痛苦、失望，厭世的思想流行，出家去修行。由此政治組織不良、人類自私的罪惡，特殊的宗教階級產生了。但這種厭世者，不能徹底，感到出家的寂寞，又回家娶妻生子，即是婆羅門族的來源。這即是神教的職業宗教者，他們

³⁸ 蒙昧：昏昧；愚昧。(《漢語大詞典(九)》，p.523)

³⁹ 參見：《起世經》卷 10〈12 最勝品〉(大正 1，362c29-363a1)。

⁴⁰ 無已：1.不倦，不怠。2.無止境；無了時。(《漢語大詞典(七)》，p.97)

不是出家者，也不是正常的在家者，專門執掌祭祀，替人作祈禱，靠此生活。佛教雖認為世間是苦，容許厭苦的出家生活，但對於營為世俗生活的婆羅門，根本反對。

(3) 吠奢族、首陀族的形成

此時因社會工作繁多，職業分化，專門營農經商的自由民，成為吠奢族。沒有土地，作工巧⁴¹等活命的，成為首陀族。

4、從佛法的觀點指出婆羅門立四姓階級制的錯誤 (p.133)

這些種族，佛法以為只是古代同一人類的職業分化。婆羅門不能出世，又不從事於實際的世間事業，想以宗教思想來統治一切，強調婆羅門的高貴，建立四姓階級制，實是非常的錯誤。到此，即說到釋迦族及釋尊的出世。

(二) 導師判攝人類社會的演進史為六期 (p.133-p.134)

這一社會演進的傳說，我曾略有推論，分社會的演進為六期：

1、蒙昧的原始大同時代

一、蒙昧的原始大同時代。

2、婆羅門——祭政一致的時代

二、婆羅門時代，即祭政一致的時代。從政治說，雖即是田主，但時代的中心力量是神力，是古老傳統的豐富知識力。

3、剎帝利——武力興起的時代

三、剎帝利時代，即武士族興起的時代。婆羅門——祭師開始放棄地上的實權，偏重於他方、未來、天堂，即神教的隆盛期。時代的中心力量，是武力。佛教的傳說，以此為止。

4、吠奢——財力為中心的時代

四、吠奢時代，即農工商——自由民取得政治的領導權，特別是商人。時代的中心力量，是財力。現代的歐美政治，已到達此期。

5、首陀——群力為中心的時代

五、首陀時代，由農工的無產者取得政治領導權；時代的中心力量，佛經中沒有提到，應該是群力。

6、否定四階層的覺悟大同時代

六、四階層的層層興起，即四階層的層層否定，即將渡入正覺的大同時代。佛教徒所渴仰的彌勒降生，即大同、和平、繁榮的時代到來。

三、未來的世界 (p.134-p.135)

(一) 北拘羅洲的福樂、平等、自由，與佛教的淨土思想發生融合 (p.134)

傳說的北拘羅洲，是極福樂的世界。北拘羅洲的平等、自由，有點類似此世界起初的人類社會。將此世界融入佛教的真理與自由、智慧與慈悲，即為淨土的內容。

我們這個世界，經過多少次荒亂，彌勒降生時，才實現為淨土。佛教淨土的真精神，如果說在西方極樂國、在兜率天內院，不如說重在這個世界的將來。

⁴¹ 工巧：泛指匠人，工匠。(《漢語大詞典(二)》，p.951)

（二）略述拘羅洲的社會特質，非如倫理學者之批判（p.134-p.135）

拘羅洲的特質，沒有家庭——沒有男女間的相互佔有，沒有經濟上的私有。衣服、飲食、住處、舟車、浴池、莊嚴具，一切是公共的，儘可適量的隨意受用。大家都「無我我所，無守護者」，真的做到私有經濟的廢除。男女間，除了近親屬而外，自由交合，自由離散。所生的子女，屬於公共。拘羅洲的經濟情況、男女關係，家庭本位的倫理學者或者會大聲疾呼，斥為道德淪亡，類於無父無母的禽獸。

然在佛法說，這是「無我我所」的實踐者，是「能行十善業」者，是能做到不殺、不盜、不邪淫、不妄語者，比家庭本位的道德——五戒要高尚得多。⁴²

（三）融入佛法的北拘羅洲，即原始佛教仰望中的未來世界（p.135）

拘羅洲的人，沒有膚色——種族優劣的差別，人類是一樣的平等。由於體健進步，人間再沒有夭壽的。壽終而死，也再沒有憂愁啼哭。這個世界，非常的莊嚴，非常的清淨，像一所大公園。土地肥沃，道路平坦，氣候冷暖適中；到處是妙香、音樂、光明。人類生活於這樣的世界，何等的幸福！這樣的世界，為無數世界中的現實存在者。

原始佛教仰望中的世界，即是這樣的世界，而又充滿了佛陀的真理與自由、智慧與慈悲；這即是這個世界的將來。⁴³

⁴²（1）印順導師《佛法概論》第十五章，（p.196-p.197）：

凡在家弟子，應受持五戒，……這五者，雖還是家庭本位的，重于外表的行為，沒有淨化到自心，而實為人生和樂淨的根本德行，出世的德行，只是依此而進為深刻的，並非與此原則不同。

（2）印順導師《佛法是救世之光》，（p.422-p.424）：

問：佛說北拘羅洲，是八難之一，何以此種世界，為佛教仰望中的世界？又其除親屬外，自由交合，云何能做到不邪淫？又既說北洲是極福樂的世界，而事實的北俱盧洲是否如是？

答：八難，依原語，應為八無暇，因為北俱盧洲等，沒有聽聞佛法的機緣。雖然是極福樂的世界，只是生死輪迴中事，不能發心出離，所以列為八難之一。如三界中最高的非想非非想天，也是八難之一——長壽天。此難，是無緣修學佛法，並非一般的災難與苦難。說到不邪淫，一般人總是以現有的觀念去看他，所以覺得自由交合，就不能不邪淫了。不知合法的交合為正淫，不合法的為邪淫。什麼是合法？凡是當時的社會（或者國家），公認為這是可以的，為社會所容許的，就是合法。如古代印度，有七種婦：買賣婚姻名「索得」，掠奪婚姻名「破得」，自由戀愛名「自來得」等。社會容許，國家的法律不加禁止，便是合法。北拘羅洲，沒有家庭組織，沒有私有經濟，近於原始社會。在這種社會中，大家都如此，所以誰也不會犯邪淫。如不了解這個道理，如中國在傳說的伏羲以前，還沒有婚姻制，難道人人都犯邪淫而要墮落的嗎？不過隨社會的文明日進，而道德的觀念不斷進步，也就再不能以原始社會的情況為口實，而覺得我們現在也可以如此！現代，如不經合法儀式（那怕是簡單的），就不免成為邪淫了。事實的北俱盧洲，是否如此，現在還沒有發現這樣的樂土。論理，這在同一鹹海中，在同一日月照臨中，在同一小世界中，不應該離此地球以外的。我遇見一位方大居士，他想把北拘羅洲遠推到銀河系的世界去，以免找不到北拘羅洲而煩惱。然而，這不是合理的解說。

⁴³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，（p.807-p.808）：

上面曾說到：淨土思想的淵源，有北拘盧洲（Uttarakura）式的自然，那是從原始山地生活的懷念而來的。有天國式的莊嚴，那是與人間帝王的富貴相對應的。這是印度舊有的，但經過佛化了的。北洲與天國，可惜都沒有佛法！有佛出世說法的淨土，以彌勒（Maitreya）的人間淨土為先聲。等到他方佛世界說興起，於是有北洲式的自然，天國式的莊嚴，[而]有佛出世說法，成為一般佛弟子仰望中的樂土。

【附錄】：須彌山與四洲（印順導師《佛法是救世之光》，p.415-p.420）

須彌山中心的世界觀，是佛教古典的一致傳說。佛教的傳說，以須彌山為中心，九山（連須彌山）八海圍繞著；在須彌山的四方海中有四大洲；日與月，旋繞於須彌山的山腰。我在《佛法概論》第九章說：「這樣的世界，與現代所知的世界不同」。換言之，佛教的傳說，與近代所知的世界情況，並不相合。假使說，這是微小到看不到的，或遠在十萬百萬億國土以外的，那就不是一般世間知識所能證實，也不是一般知識所能否認，我們大可以不必過問。可是，須彌山是我們這個世界的中心，而四洲又是同一日月所照臨的地方。又近又大的世界，我們自己的世界，這是不能避而不談的。這一古傳與今說的不能完全相合，應該有一合理的解說。否則，有近代知識的人，可能會引起誤會，因此失去佛法的信仰。

我在《佛法概論》中，曾有過一項解說。但試作合理的解說，不是由我開始。《佛法概論》中說：「以科學說佛法者說：須彌山即是北極；四大洲即這個地球上的大陸，閻浮提限於亞洲一帶」。這是老科學家王小徐先生的解說。這一解說，對於傳說的南洲日中，北洲夜半，恰好相合。但以須彌山為北極，變高山為冰地，與固有的傳說，似乎距離得太遠。還有，「真現實者說：須彌山系即一太陽系；水、火、地、金四行星即四大洲，木、土、天王、海王四行星即四大王眾天，太陽即忉利天」。這是太虛大師《真現實論》所說的。⁴⁴依著這一解說，以北拘羅洲為另一星球，可以不成問題。而傳說太陽旋繞於須彌山腰，而現在解說為太陽即是須彌山頂的忉利天，也不大相合。

對於這一問題，我有幾點意見：

一、佛是德行的智慧的宗教家，他著重於引人離惡向善，斷惑證真。對於世界的情況，只是隨順世俗所說的世間悉檀。換言之，佛說的天文地理，是隨順當時印度人所知的世界情況而說，並不是照著佛陀知見的如實內容來說。如母親要幼兒服藥，幼兒卻仰望天空，說烏雲中的月亮跑得真快。慈母不必要糾正他的錯覺，因為他還不能了解「雲駛月運」的道理。說也徒然，也許會越說越糊塗，倒不如順著他說，勸他趕快把藥丸吞下。如來說法也如此，有「隨眾生意語」，「世界悉檀」，有「嬰兒行」，「婆婆啾啾」⁴⁵的

⁴⁴ 《太虛大師全書 第十一編 真現實論宗依論》(第 19 冊，p.230)：

太陽系中八大行星，除上水、金、地、火四星，木星環日於火星外，應為東方天王之天眾及華手天器界。火星、木星間，有多小行星，應為星宿天之器界。土星環日於木星外，應為西方天王之天眾及持鬘天器界。天王星為管理南瞻部洲南方天王眾之器界，名義更為顯然。海王星則為北方天王眾及常放逸天之器界。至於彗星，不由太陽統攝，然時隱時現於太陽系中，應為阿素洛或妙翅鳥之器界。而太陽則為忉利天之器界也。過此以往，為空居天，非日之光熱攝力所能及。故太陽系之範圍，即蘇迷盧之範圍也。

⁴⁵ (1)《大般涅槃經》卷 20〈9 嬰兒行品〉(大正 12，485 b26-c2)：

一切眾生方類各異所言不同，如來方便隨而說之，亦令一切因而得解。又嬰兒者能說大字，如來亦爾說於大字，所謂婆啾。啾者有為，婆者無為，是名嬰兒。啾者名為無常，婆者名為有常。如來說常，眾生聞已為常法，故斷於無常，是名嬰兒行。

(2)《佛果園悟禪師碧巖錄》卷 8(大正 48，206c18-20)：

十六觀行中，嬰兒行為最。哆哆啾啾時，喻學道之人離分別取捨心，故讚歎嬰兒，可況喻取之。

順著愚癡眾生，說些不徹底話。「黃葉止兒啼」⁴⁶，「空拳誑小兒」⁴⁷，這在佛法中，都是善巧方便，如語實語。如釋尊而生於今日，或不生於印度，他所說的世界情況，當然不會隨順古代印度人的世界觀而說。如忽略了這點，把曲順世俗的隨他意語，看作天經地義，那就「根本違反了佛陀的精神」。

二、我以為，像佛教流傳的世界情況，是「釋尊部分的引述俗說，由後人推演組織完成」。如漢譯《長阿含》的《世記經》（體裁與內容，近於印度的往世書⁴⁸），特地詳細的論述世界情況，而阿育王時南傳錫蘭的巴利文本，還沒有此經。其實此經的序分，明白說到由弟子間的商議而引起。與此經內容大同小異的《立世阿毘曇論》，屬於論典，說這是「佛婆伽婆及阿羅漢說」。這不但說明了，這裡面包含了佛弟子所說的成分，更證明了這只是由佛弟子討論組織完成，認為合乎佛意。可是，佛說的不一定如此。

三、古代的地理傳說，起初都是有事實依據的。或者是觀察得不精確，或經過某些人的想像，這才說得與實際不相應。如我國燕齊方士傳說的：「海上神山」，「蓬萊三島」，當然有事實根據的。可是海上的三島，並沒有如方士們想像的那樣是神仙住處。又如經中說：無熱大池，流出四大河。⁴⁹依實際觀察所得，帕米爾高原，確有大池，俗稱維多利亞湖。從四方高山發源而流出的，確有恆河、印度河、縛芻河；至於徙多河，即是流入新疆的塔里木河，可能古代與黃河相啣接。然而，說由無熱大池流出，說由四方，牛口象口等流出⁵⁰，就不盡不實了。現在所要討論的，須彌山為世界中心，拘羅、閻浮提洲等，當然也有事實根據的。不過在傳說中，不免羈入⁵¹想像成分，弄到與實際情形脫節。所以，唯有從傳說中，尋求其原始依據的事實，才是對於傳說的合理解說。

「我以為，古代的須彌山與四洲說，大體是近於事實的」。先從須彌山來說：須彌山，實即是喜馬拉耶山（其實，這不只是我個人所說）。這不但是聲音相合，而且須彌山為世界的最高山，而依近代測量，喜馬拉耶山也是這個世界的最高山。漢譯的經傳中，

⁴⁶ 《大般涅槃經》卷 20〈9 嬰兒行品〉（大正 12，485c10-13）：

又嬰兒行者，如彼嬰兒啼哭之時，父母即以楊樹黃葉而語之言：莫啼！莫啼！我與汝金。嬰兒見已，生真金想，便止不啼，然此楊葉實非金也。

⁴⁷ （1）《增壹阿含·7 經》卷 18〈26 四意斷品〉（大正 2，638c2-7）：

世尊告曰：是故，大王！甚莫愁憂。一切眾生皆歸於死，一切變易之法，欲令不變易者，終不有此事。大王！當知人身之法猶如雪揣，要當歸壞；亦如土坯，同亦歸壞，不可久保；亦如野馬幻化，虛偽不真；亦如空拳，以誑小兒。

（2）《大智度論》卷 19〈1 序品〉：「信諸法無所有，如空拳誑小兒。」（大正 25，204b2-3）

⁴⁸ 往世書，梵名 *purāṇa*。又作富蘭那聖典、古事記。係古代印度神話傳說之總集。乃印度教主要經典之一，約於西元前一世紀至十世紀間完成。相傳為廣博（梵 *vyāsa*，音譯毘耶娑）所作，然實為長期積累之作品。（《佛光大辭典（四）》p.3198）

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 42〈27 十定品〉（大正 10，222b15-17）：

佛子！如無熱大池，於四口中流出四河入於大海；菩薩摩訶薩亦復如是，從四辯才，流出諸行，究竟入於一切智海。

⁵⁰ 《起世經》卷 1〈1 閻浮洲品〉（大正 1，313a2-8）：

阿耨達多池東有恒伽河，從象口出，與五百河俱流入東海。阿耨達多池南有辛頭河，從牛口出，與五百河俱流入南海。阿耨達多池西有薄叉河，從馬口出，與五百河俱流入西海。阿耨達多池北有斯陀河，從獅子口出，與五百河俱流入北海。

⁵¹ 羈入：攙入。（《漢語大詞典（九）》，p.195）

須彌山以外，有雪山，其實雪山也就是須彌盧山。如釋迦族後裔四國中，有呬摩咄羅國，意思就是「雪山下」。又在喜馬拉耶山南麓，有蘇尾囉（即須彌盧的異譯）國，古稱為雪山邊地。所以，雪山——喜馬拉耶山與須彌盧山，為同一名詞的分化。在佛教的傳說中，離開雪山而說須彌山，須彌山也就消失於現實空間，而不知何在了！

我從《起世經》中，見到海在地面的古說，這是與四洲在海中的傳說矛盾。又從《阿含經》中，見到佛從忉利天（須彌山頂）為母說法下來，及阿修羅上侵忉利天而失敗下來，都在喜馬拉耶山南不遠（並見《佛法概論》引述）。因此作成這一解說：須彌山即喜馬拉耶山，南閻浮提，北拘羅等，並不在大海中，而是沿喜馬拉耶山四面分布的區域。去年秋天，讀到新譯出版的《小乘佛教思想論》，才知道印度教的傳說，閻浮提以須彌山為中心，分為七國。北有鬱怛羅拘羅，南有婆羅多。須彌山四方有四樹，山南的樹名閻浮提（原書譯作姜布，即瞻部。佛教也說閻浮提從此樹得名；樹在河旁，河名閻浮提，產金）。所以南方婆羅多，也名閻浮提；而總稱七國為閻浮提，只是以閻浮提來統稱須彌山中心的七國。這可見佛教與印度教，都共同依據古代的傳說——依須彌山為中心而四面分布。但又各自去想像，組織為獨特的世界形態。

第十章、我論因說因

第一節、佛法以因緣為立義大本

一、總說 (p.137-p.138)

(一) 佛法的特色是因緣論 (p.137)

以有情為中心，論到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因緣論。

如《雜阿含經》說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」(卷二·五三經)¹

(二) 因緣的界定 (p.137)

因與緣，佛陀不曾有嚴格的界說，

但從相對的差別說：因約特性說，緣約力用說；因指主要的，緣指一般的。

因緣可以總論，即每一法的生起必須具備某些條件，凡是能為生起某法的條件，就稱為此法的因緣。

不但是生起，就是某一法的否定——滅而不存在，也不是自然的，也需要具備種種障礙或破壞的條件，這也可說是因緣。

(三) 說因緣是為了讓我們知苦、離苦 (p.137-p.138)

佛法所說的集（生與滅），都依於因緣。這是在說明世間是什麼，為什麼生起，怎樣才會滅去。從這生滅因緣的把握中，指導人去怎樣實行，達到目的。

人生現有的痛苦困難，要追求痛苦的原因；知道了痛苦的原因，即知道：沒有此因，困苦即會消滅。但這非求得對治此困苦的方法不可，如害病²求醫，先要從病象而測知病因，然後再以對治病因的藥方，使病者吃下，才能痊愈。³

¹ 《雜阿含經》卷 2(53 經)(大正 2, 12c21-25)。

² 害病：生病，患病。(《漢語大詞典(三)》，p.1452)

³ 《雜阿含經》卷 15(389 經)(大正 2, 105a25-b19)：

世尊告諸比丘：「有四法成就，名曰大醫王者所應具王之分。何等為四？一者、善知病，二者、善知病源，三者、善知病對治，四者、善知治病已，當來更不動發。

云何名良醫善知病？謂良醫善知如是如是種種病，是名良醫善知病。

云何良醫善知病源？謂良醫善知：此病因風起，痰陰起，涎唾起，眾冷起；因現事起，時節起，是名良醫善知病源。

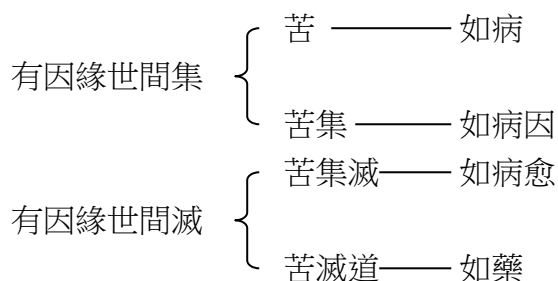
云何良醫善知病對治？謂良醫善知種種病，應塗藥，應吐，應下，應灌鼻，應熏，應取汗，如是比種種對治，是名良醫善知對治。

云何良醫善知治病已，於未來世永不動發？謂良醫善治種種病，令究竟除，於未來世永不復起，是名良醫善知治病更不動發。

如來、應、等正覺為大醫王，成就四德，療眾生病，亦復如是。云何為四？謂如來知此是苦聖諦如實知，此是苦集聖諦如實知，此是苦滅聖諦如實知，此是苦滅道聖諦如實知。

諸比丘！彼世間良醫，於生根本對治不如實知，老病死、憂悲惱苦根本對治不如實知。如來、應、等正覺為大醫王，於生根本〔知〕對治如實知，於老病死憂悲惱苦根本對治如實知，是

因此，學佛的有首先推究因緣的必要。知道了世間困苦的所以生、所以滅的條件，才能合理的解決它，使應生的生起、應滅的滅除。從前釋尊初轉法輪開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。⁴



二、無因、邪因與正因 (p.138-p.141)

(一) 總說世間探求因緣的結果 (p.138-p.139)

人類文化的開展，本來都由於探求因緣。如冷了有求暖的需要，於是追求為什麼冷，怎樣才會不冷，發現取暖的方法。一切知識，無不從這察果知因中得來。不過因緣極為深細，一般每流於錯誤。

在釋尊未出世前，印度就有許多外道，他們也有講因緣的。但以佛的眼光看來，他們所講的因緣，都不正確，佛法稱之為「邪因」或「非因計因」。還有一類人，找不到世間所以生滅的因果關係，就以為世間一切現象都是無因的、偶然的。這種無因論，到底是不多的；多而又難得⁵教化的，要算非因計因的「邪因論」。⁶

(二) 別說佛法與邪因論者對因緣觀的差別 (p.139-p.141)

佛法對於非因計因的邪因論，駁斥不遺餘力，現略舉三種來說：

1、評宿作論 (p.139)

(1) 標舉：說「現世一切，皆由前世業力決定」

一、宿作論，也可名為定命論。他們也說由於過去的業力感得今生的果報，但以為世間的一切無不由生前業力招感的，對於現生的行為價值，也即是現生的因緣，完全抹煞了。

(2) 評破：佛法徹底反對「抹煞現生努力而專講命定」

若真的世間一切現象都是由前生鑄定⁷的，那就等於否定現生努力的價值。佛法雖也說由前生行為的好惡，影響今生的苦樂果報，但更重視現生的因緣力。如小孩出生後，身體是健康的，後因胡吃亂喝以致生病死亡，這能說是前生造定的嗎？

故如來、應、等正覺，名大醫王」。

⁴ 《雜阿含經》卷 15(379 經)(大正 2，103c13-104a29)；SN.56.11～12 Tathāgatena vuttā。

⁵ 難得：不容易。(《漢語大詞典(十一)》，p.899)

⁶ 《中阿含·13 度經》卷 3〈2 業相應品〉(大正 1，435a26-b3)：

世尊告諸比丘：「有三度處異姓、異名、異宗、異說，謂有慧者善受、極持而為他說，然不獲利。云何為三？或有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆因宿命造。

復有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆因尊祐造。

復有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆無因無緣。」

⁷ 鑄定：熔鑄成型。引申為注定，決定。(《漢語大詞典(十一)》，p.1421)

如果可以說是前生造定的，那麼強盜無理劫奪來的財物，也應說是前生造定的了。⁸佛法正確的因緣論，是徹底反對這種抹煞現生的努力而專講命定的。佛法與宿命論的不同，就在重視現生努力與否。

2、評尊祐論 (p.139-p.140)

(1) 標舉：說「人生一切都是上天的安排」

二、尊祐論，這是將人生的一切遭遇，都歸結到神的意旨中。以為世間的一切，不是人的力量所能奈何⁹的，要上帝或梵天才有這種力量創造而安排世間的一切。

(2) 評破：佛法說「人生命運由自己決定」

對於這種尊祐論，佛法是徹底否定，毫不猶疑。因為世間的一切，有好的也有壞的，如完全出於神的意旨，即等於否定人生，這實是莫大的錯誤！不自己努力，單是在神前禱告或是許願，要想達到目的，必然是不可能的。佛法否認決定一切運命的主宰，人世的好壞，不是外來的，須由自己與大家來決定。

※揀別混雜在佛法中的宿作論與尊祐論

以上所說的兩類思想，在佛法長期流變中，多少混雜在佛法中，我們必須認清、揀別才好！

3、評苦行外道的非因計因 (p.140)

(1) 標舉：說「現生吃苦，來生享樂」

除此兩種邪因論而外，有的也談因緣，也注重自作自受，但還是錯誤的。像印度的苦行外道們，以為在現生中多吃些苦，未來即能得樂。

(2) 評破：無意義的苦行是冤枉的

其實，這苦是冤枉吃的，因為無意義的苦行，與自己所要求的目的，毫沒一點因果關係，這也是非因計因。

4、舉病例說明佛法與邪因者觀點不同 (p.140-p.141)

這可見一些人表面好像是談因緣，究其實，都是邪因。如人生病，宿作論者說：這是命中注定的。

尊祐論者說：這是神的懲罰，惟有祈禱上帝。

有的雖說病由身體失調所致，可以找方法來治，但又不認清病因，不了解藥性，不以正當的方法來醫治，以為胡亂吃點什麼，或者畫符念咒，病就會好了。

佛說：一切現象無不是有因果性的，要求正確而必然的因果關係，不可籠統的講因緣。佛法所說因果，範圍非常廣泛，一切都在因果法則中。但佛法所重的，在乎思想與行為的因果律，指導人該怎樣做，怎樣才能做得好。小呢，自己得到安樂；大之，使世界都得到安樂，得到究竟的解脫。

⁸ 另請參：印順導師《佛在人間》，(p.248-p.251)。

⁹ 奈何：謂采取手段、辦法整治對方。(《漢語大詞典(二)》，p.1515)

第二節、因緣的類別

一、三重因緣 (p.141-p.144)

佛法的主要方法，在觀察現象而探求它的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。佛世所談的因緣，極其廣泛，但極其簡要。後代的學佛者，根據佛陀的示導悉心參究，於是因緣的深義，或淺或深的明白出來。這可以分別為三層：¹⁰

（一）果從因生 (p.141-p.142)

一、果從因生：¹¹

1、釋名義

現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。

2、對治

在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。

3、舉例

如見一果樹，即知必由種子、肥料、水分、溫度等種種關係，此樹才能長成開花結果，決不是從空而生，也不是從別的草木金石生。不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。

4、結

因緣是很複雜的，其中有主要的或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

（二）事待理成 (p.142-p.143)

二、事待理成：這比上一層要深刻些。

1、釋名義

現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有它更深刻、普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。經中說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」（《雜阿含經》卷一二·二九六經）¹²這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。¹³

¹⁰（1）印順導師《中觀今論》，(p.60-p.63)：一、相關的因待性，二、序列的必然性，三、自性的空寂性。

（2）印順導師《性空學探源》，(p.54-p.56)：一、流轉律，二、還滅律，三、中道空寂律。

¹¹ 參見：印順導師《佛法概論》第十一章，(p.151-154)。

¹² 《雜阿含經》卷 12(296 經) (大正 2，84b14-26)：

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣生故有老病死、憂悲惱苦。此等諸法，法住，法定，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、

2、舉例——生緣死

舉一明白的例子——「生緣死」，這有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。

(1) 有生無不死

生者必死，這不是說生下來立刻就死，有的長經八萬大劫，¹⁴有的朝生暮死，¹⁵或者更短命，但壽命雖有久暫，生者必死的原則，誰也逃不了。

為什麼一定要死？就因為他出生。既然生了，就不能不死。儘管生了以後，活幾天，活幾年、幾百年，就是幾千萬年而暫時不死；儘管在果從因生的事象方面，各各生得不同、死得不同；但此人彼人、此地彼地、此時彼時，凡是有生的，都必終歸於死。這是一切時、地、人的共同理則。

(2) 離此理則則無法建立因果關係

若無此必然的理則，那麼這人死，那人或者可以不死；前人死，後人或可不死；未來事即無法確定其必然如此，即不能建立必然的因果關係。

3、結

一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

(三) 有依空立 (p.143)

三、有依空立：這更深刻了。

果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。

凡是存在的，必須依空而立。

這是說：不管是存在的事物也好、理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。

實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法，謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦，是名緣生法。

¹³ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.236-p.237)：

法住、法界等，是形容「法」的意義。《瑜伽師地論》譯作：「法性」、「法住」、「法定」、「法如性」、「如性非不如性」、「實性」、「諦性」、「真性」、「無倒性非顛倒性」(卷 93，大正 30，833a)。

「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「法性」。

法是安住的，確立而不可改的，所以叫「法住」。

法是普遍如此的，所以叫「法界」。

法是安定不變動的，所以叫「法定」。

法是這樣這樣而沒有變異的，所以叫「法如」。「如」是 tathatā 的義譯，或譯作「真如」。

「法不離如、法不異如」，就是「非不如性」(avitathatā)、「不變異性」(anayatathatā)的異譯，是反復說明法的如如不變。

「審諦真實不顛倒」，與《瑜伽論》的「實性」、「諦性」、「真性」、「無倒性非顛倒性」相近。

(2) 另參：印順導師《性空學探源》，(p.19-p.20)。

¹⁴ 《大般若波羅蜜多經》卷 570〈8 現相品〉(大正 7，946c22-23)：

譬如有人生無色界，八萬大劫唯有一識。

¹⁵ 《佛說輪轉五道罪福報應經》卷 1(大正 17，564a13-14)：

好喜殺生者，後為水上蜉蝣蟲，朝生暮死。

（四）以造屋喻綜觀三重因緣的深義——緣起即空（p.143-p.144）

試作淺顯的譬喻：

如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。

房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。

房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。

又如凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有、已有還無的過程中，就可見當房子存在時也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定——空。如離卻非存在，房子有它的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有、已有還無的現象。這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底、最究竟的因緣論。

二、二大理則（p.144-p.146）

（一）依事待理成開展「緣起支性與聖道支性」二大理則（p.144）

佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真性。如上面說到的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，¹⁶即表示了兩方面。說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。¹⁷

（二）略說二大理則的內容（p.144-p.145）

1、緣起支性：說明世間雜染因果法

經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。¹⁸緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。

2、聖道支性：說明出世間清淨法

聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」¹⁹（《雜阿含經》卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來、大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須

¹⁶ 《雜阿含經》卷 2(53 經)(大正 2，12c21-25)。

¹⁷ 參見：印順導師《佛法概論》第十三章，(p.169-172)。

¹⁸ 《雜阿含經》卷 12(296 經)(大正 2，84b13-26)。

¹⁹ 《雜阿含經》卷 12(287 經)(大正 2，80c17-81a7)：

我時作是念：我得古仙人道，古仙人徑，古仙人道跡。古仙人從此跡去，我今隨去。譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道，古人行處，彼則隨行。漸漸前進，見故城邑，古王宮殿，園觀浴池，林木清淨。彼作是念：我今當往，白王令知。……王即往彼，止住其中，豐樂安隱，人民熾盛。今我如是得古仙人道，古仙人徑，古仙人跡，古仙人去處，我得隨去，謂八聖道。……我從彼道，見老病死、老病死集、老病死滅、老病死滅道跡；……行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法，自知自覺，成等正覺。為……在家出家，彼諸四眾，聞法正向信樂知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發。

依此軌則去實行。²⁰

3、結

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要的，可說是佛法中的兩大理則。

(三) 大眾系與分別說系判攝二大理則是無為 (p.145)

佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則都有必然性與普遍性。²¹

大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但能重視此兩大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！

(四) 結 (p.145-p.146)

1、兩大理則都是因緣論，即總括了佛法的一切

這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。

有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。

清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

2、從現實的雜染事象中，把握因果的必然性而捨染從淨

佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，

²⁰ 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.257-p.258)：

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。試約菩薩行的歷程來解說：

一、立菩提願，動大悲心，得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。起初，以大悲心、真空見來確立大徹悟，大解脫的大菩提願，即是發菩提心——這等於八正道的從正見而正志。不過八正道重於解脫，不談慈悲。

二、本著三心和合的菩提願，從自他和樂本位，修施、戒、忍、精進，也略學禪、慧，作種種利他事業；這等於八正道的從正志到正精進，即是修大悲行。

三、這樣的本著三心而精進修行，等到悲心悲事的資糧充足，這才轉向自心淨化，修定發慧；這等於八正道的從正精進到正定。由利他而自利，證無所得的空寂理，這是般若的實證。

四、接著，本著實證慧導攝的三心，廣修六度，再從自他和樂本位，「成熟有情，莊嚴國土」，即是以自利成利他的大悲行——略近聲聞自證以上的隨緣教化。

末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。這佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生，淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

²¹ (1)《異部宗輪論》卷1(大正49, 15b25-c27)：

大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅；二、非擇滅；三、虛空；四、空無邊處；五、識無邊處；六、無所有處；七、非想非非想處；八、緣起支性；九、聖道支性。

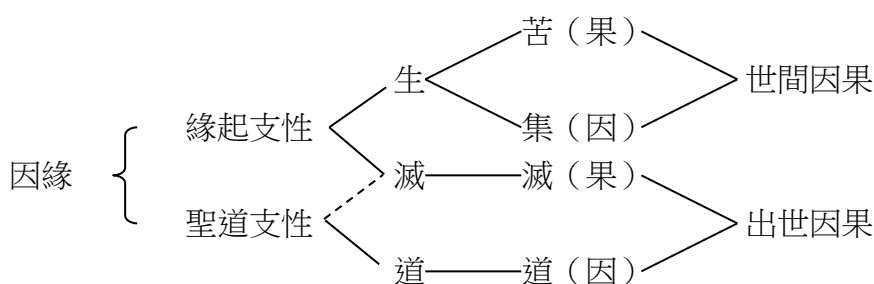
(2) 窺基《異部宗輪論疏述記》卷1(已新續藏53, 582b2-9)：

八、緣起支性，九、聖道支性。述曰：緣起支性，謂生死法，定無明後方生行等，定行等前無明等，此理是一，性常決定，其無明等十二支分，是有為攝。理是無為，一切聖道，性能離染，理是常一，其八差別，自是生滅，理是無為。此由生死，及於聖道，各別有理，為疑叢故，性相決定，生死必先無明等起，聖道必能出離苦等，一切聖道，理雖定然，此中舉勝，且舉八道。

佛也不能使它改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。²²

3、先知法住，後知涅槃

如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」²³；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」²⁴了。



²² 印順導師《中觀論頌講記》，(p.481-p.482)：

為什麼見緣起就見四諦呢？四諦是在緣起法上顯示的：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至純大苦聚集」，這就是緣起的苦諦與集諦。由如此惑，造如此業，由如此業，感如此果，都是畢竟性空的。

「此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅」，這就是緣起的滅諦。滅如此苦集，證如此擇滅，也都是空無自性的。能作此觀察與種種修行的，即道諦。

緣起的苦、集是流轉律，是集成的，是因緣生的；緣起的滅，是還滅律，是消散的；道是扭轉這流轉，而向還滅的方法。

滅有二義：一、苦、集是因緣生的，緣所生的法，本性就是寂滅的。在緣起法上，直指空性，這是本性寂滅。也是指出他的本性，與苦、集的可滅性。二、以正觀觀察緣起的苦、集是畢竟空無自性，這是道；依道的行踐，行到盡頭，入於涅槃城，就得安隱，也就是寂滅的實證。這大道，主要是緣起觀。作如此觀，名為正觀，由此正觀，得真解脫。所以體悟緣起，四諦無不能見能行。

²³ 《雜阿含經》卷 14(347 經)(大正 2，97a3-c5)；《雜阿含經》卷 14(357 經)(大正 2，99c28-100a10)。關於經文，請詳參【附錄】。

²⁴ 《雜阿含經》卷 1(28 經)(大正 2，6a6-9)：

佛告比丘：於色生厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃。如是受、想、行、識，於識生厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃。

【附錄】：「法住智」

一、《雜阿含經》卷 14 (347 經) (大正 2, 97a3-c5)：

……有一比丘語須深言：「須深！當知我等生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。時彼須深語比丘言：「尊者！云何學離欲惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，具足初禪，不起諸漏，心善解脫耶」？比丘答言：「不也，須深」！²⁵

復問：「云何離有覺有觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂，具足第二禪，不起諸漏，心善解脫耶」？比丘答言：「不也，須深」！

復問：「云何尊者離喜，捨心住，正念正智，身心受樂，聖說及捨，具足第三禪，不起諸漏，心善解脫耶」？答言：「不也，須深」！

復問：「云何尊者離苦息樂，憂喜先斷，不苦不樂，捨淨念一心，具足第四禪，不起諸漏，心善解脫耶」？答言：「不也，須深」！

復問：「若復寂靜、解脫，起色、無色，身作證具足住，不起諸漏，心善解脫耶」？答言：「不也，須深」！

須深復問：「云何尊者所說不同，前後相違？云何不得禪定而復記說」？比丘答言：「我是慧解脫也」。作是說已，眾多比丘各從座起而去。

爾時、須深知眾多比丘去已，作是思惟：此諸尊者所說不同，前後相違，言不得正受，而復記說自知作證。作是思惟已，往詣佛所，稽首禮足，退住一面。白佛言：「世尊！彼眾多比丘，於我面前記說：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我即問彼尊者：得離欲惡不善法，乃至身作證，不起諸漏，心善解脫耶？彼答我言：不也，須深！我即問言：所說不同，前後相違，言不入正受，而復記說自知作證！彼答我言：得慧解脫。作此說已，各從座起而去。我今問世尊：云何彼所說不同，前後相違，不得正受而復說言自知作證」？

佛告須深：「彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」。

須深白佛：「我今不知先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」？

佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫」。

須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智」！

佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶」？須深答曰：「如是，世尊！有生故有老死，不離生有老死」。

如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、無明。「有無明故有行，不離無明而有行耶」？須深白佛：「如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行」。

佛告須深：「無生故無老死，不離生滅而老死滅耶」？須深白佛言：「如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅」。

「如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶」？須深白佛：「如是，世尊！無

²⁵ 《相應部註》(Spk II 117) 以「友啊！我們是慧解脫。」表示「友啊！我們是無禪那的乾觀者」。

無明故無行，不離無明滅而行滅」。

佛告須深：「作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不」？須深白佛：「不也，世尊」！

佛告須深：「是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」。佛說此經已，尊者須深遠塵、離垢，得法眼淨。

（參見：SN.12.70, *Susīma*, SN. II, p.119-p.129；日譯南傳，十三卷，p.173-p.187）

二、《雜阿含經》卷 14（357 經）（大正 2，99c28-100a10）：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時、世尊告諸比丘：「有七十七種智。諦聽，善思，當為汝說。云何七十七種智？生緣老死智，非餘生緣老死智，過去生緣老死智，非餘過去生緣老死智，未來生緣老死智，非餘未來生緣老死智，及法住智無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、離欲法、滅法、斷智。²⁶如是生……。有……。取……。愛……。受……。觸……。六入處……。名色……。識……。行無明緣行智，非餘無明緣行智，過去無明緣行智，非餘過去無明緣行智，未來無明緣行智，非餘未來無明緣行智，及法住智無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、無欲法、滅法、斷智，是名七十七種智」。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

1. 生緣老死智……………無明緣行智。
2. 非餘生緣老死智……………非餘無明緣行智。
3. 過去生緣老死智……………過去無明緣行智。
4. 非餘過去生緣老死智……………非餘過去無明緣行智。
5. 未來生緣老死智……………未來無明緣行智。
6. 非餘未來生緣老死智……………非餘未來無明緣行智。
7. 法住智（生緣老死）……………法住智（無明緣行）。²⁷

（參見：SN.12.34. *Banassa vatthuni*（2），SN. II. p.59；日譯南傳，十三卷，p.86-p.88）

²⁶（1）《瑜伽師地論》卷 83（大正 30，766a26-b4）：

復次，言無常者，謂性破壞朽敗法故。言有為者，謂依前際所尋思故。言造作者，謂依後際所希望故。言緣生者，謂依現世眾因緣力所生起故。有盡法者，謂一分盡故。有沒法者，謂全分滅故；又有盡法者，謂全分滅故。有沒法者，謂相續變壞故。有離欲法者，謂過患相應故。有滅法者，謂一切有為法皆有出離故。

（2）《瑜伽師地論》卷 87（大正 30，792a18-b3）：

又由八相能遍了知，遍了知故，除諸過患，當知是名極善清淨，離增上慢無我真智。又於此中，已滅壞故，滅壞法故，說名無常。諸業煩惱所集成故，說名有為。由昔願力所集成故，名思所造。從自種子，現在外緣所集成故，說名緣生。於未來世衰老法故，說名盡法。死歿法故，說名歿法。未老死來，為疾病等種種災橫所逼惱故，名破壞法。由依現量能離欲故，能斷滅故，名於現法得離欲法及以滅法。當知此中，除離欲法及以滅法，由所餘相，略觀三世所有過患，由所除相，觀彼出離。若由如是過患、出離，遍知彼識，名善遍知。一切法中無有我性，名諸法印。

²⁷ 有關七十七智，參見《發智論》卷 10（大正 26，969a4-19）；《大毘婆沙論》卷 110（大正 27，571b28-572c27）。

三、印順導師《以佛法研究佛法》，(p.96-99)：

四諦，是概括的分類，更可以統攝在兩大理性以下，即緣起法與聖道法。

聖道，即八正道，是佛法的宗要。有聖道的篤行，才可以體證真理而實現解脫的自由；佛法也就依聖道的篤行而久住人間。正道的最初是正見，正見所見的，即是事理的真實。正道的最後是正定，正定所證入的，即究竟的歸宿——涅槃。佛法以正道為中心，統攝真諦與解脫，明白可見。然聖道，「是古仙人之道」，所以不僅是實踐，而且是實踐的理性。以正見為眼目，以純潔的行為（語、業、命）為基礎，為解脫所必經的正軌。確見此本然必然而普遍的理則，所以肯定的說：「得八正道者，得初沙門，得第二、第三、第四沙門（果）。除此已，於外道無沙門」（《雜阿含》卷三五〈九七九經〉）。

緣起法，是從事理的真相統攝一切。緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。即世間法（苦與集）的存在與生起，一切都是依於因緣，依因緣的存在而存在。

緣起法所開示的因果法則，如《增一阿含經》卷三〇〈六重品〉說：「如鑽木求火，以前有對，然後火生；火亦不從木出，亦不離木，……皆由因緣合會然後有火」。所以，果必待因而後生；果雖不離因，也不就是因。依「此有故彼有，此生故彼生」的定律，建立意欲為本的世間因果。十二緣起的因果相續，是流轉門。然流轉的緣起法，不是個別的因果事相，是在無限複雜的因果幻網中，洞見因果的必然系列。個別的因果事相，名為緣生法。因果事相中，看出他必然的系列，即有情流轉的必然階段；因果事相，總不出此必然的理則。此緣起法與緣生法，如《雜阿含》卷一二〈二九六經〉說。凡能悟入此因果必然的理則，名為得法住智。

緣起法，是依因託緣的存在。凡是依因緣的和合而有而生的，也必然依因緣的離散而無與滅；這本是緣起法含蓄著的矛盾律。所以翻過來說：「此無故彼無，此滅故彼滅」，雜染苦迫的消散，稱為還滅門。滅，即是涅槃的寂滅。此緣起法的生起，是有為法；緣起法的寂滅，是無為法。有為與無為，如《雜阿含》卷一二〈二九三經〉說。能悟入無為寂滅的，名為得涅槃智。滅，決不是斷滅，不是壞有成無，這是緣起法本性的實相。

因為因緣和合而有，因緣離散而無；可以有，可以無，理解到他的沒有真實性，如《雜阿含》〈第一義空經〉說。這樣，佛教的三大真理，被揭示出來，即「諸行無常，一切法無我，涅槃寂靜」。

有情的緣起，即身心和合相續的歷程。緣起的存在，必歸於滅無；所以有情的相續活動，是無常的。

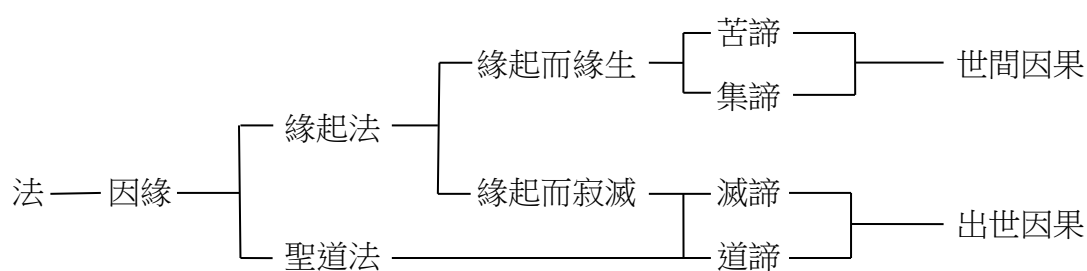
息息變動的身心和合，沒有常恆，獨存的自我，所以說無我。不但沒有常存不變的個我，也沒有宇宙本體的大我，擬人的創造神；這都不過是小我的放大。

徹底的說，一切的一切，物質也好，精神也好，都是依因緣而存在，所以也一律是無常的，無我的。

從無常，無我的觀察，確立涅槃寂滅。一切法的歸於滅，為一切法的本性；如大海的每一波浪，必歸於平靜一樣。佛弟子的證入涅槃，不過是行其當然，還他個本來的面目。一般人，不了解無常，錯覺自我的存在，流為一切意欲的活動。如勘破諸行的無常

性，諸法的無我性，即能斷愛離欲，現覺涅槃的空寂。如《雜阿含》卷三〈八四經〉說：「無常則苦；苦則非我；非我者，彼一切非我，不異我，不相在（此即破三種我）。如實知，是名正觀。……如是觀察，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故，自覺涅槃」。佛教的涅槃，不建立於想像的信仰上，建立於現實人生的變動上，是思辨與直覺所確證的。

上面的緣起與聖道，總貫一切佛法；而此二者更統一於因緣的法則中，所以說：「有因有緣世間集，有因有緣集世間；有因有緣世間滅，有因有緣滅世間」。「我論因說因」（《雜阿含》卷二〈五三經〉），即是釋尊正法的特質。



四、印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.224-225)：

在中道的正見中，有著一定的程序，主要是：「先得法住智，後得涅槃智」。佛為深摩說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」，這是怎樣的肯定，必然！

什麼是法住智？什麼是涅槃智？

依《七十七智經》說：一切眾生的生死緣起，現在如此，過去未來也如此，都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以，法住智是對於因果緣起的決定智。這雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡，業報，三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。

經上說：如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相，壞相，離相，滅相，名涅槃智。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，纔生即滅；生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。這就是：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」。由無常（入無我）而契入寂滅，是三乘共法中主要的解脫法門（還有從空及無相而契入的觀門）。

所以，法住智知流轉，知因果的必然性，涅槃智知還滅，知因果的空寂性；法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。依俗諦的緣起因果，而後契入緣起寂滅的真實，這是解脫道中正觀法的必然歷程，一定如是而決無例外的。

第十一章、緣起法

第一節、緣起的定義與內容

一、緣起的定義 (p.147-p.149)

(一) 略說緣起染淨的判攝 (p.147)

1、雜染的因緣，即緣起法

因緣有雜染的、清淨的，雜染的因緣，即緣起法。¹

緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」，說明依待而存在的法則。

它的內容，是「謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」。總結的說，即「純大苦聚集」，這是經中處處說到的。²

2、中觀、瑜伽說緣起法通於染、淨

在中觀³、瑜伽學⁴中，緣起法或依他起法通於染淨，成為佛法中異常重要的理論，所

¹ 印順導師《佛法概論》第十章，(p.145)：

緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

² 《雜阿含經》卷 12(293 經)(大正 2，83c2-10)：

爾時、世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。」

³ (1) 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(大正 30，33b11-12)：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。

[青目釋]：「眾因緣生法，我說即是空，何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性。無自性故空，空亦復空，但為引導眾生故，以假名說，離有無二邊故名為中道。」（大正 30，33b15-18）

(2) 印順導師《空之探究》，(p.255-p.256)：

《中論》〈觀四諦品〉，在緣起即空，亦是假名以下，接著說：亦是中道。上文曾經說到：中道的緣起，是《阿含經》說；《般若經》的特色，是但有假名（無實），本性空(prakṛti-sūnyatā)與自性空(svabhāva-sūnyatā)。自性空，約勝義空性說；到「中本般若」末後階段，才以「從緣和合生無自性」，解說自性空。自性空有了無自性故空的意義，於是龍樹起來，一以貫之，而說出：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」——大乘佛法中最著名的一偈。

⁴ (1) 《解深密經》卷 2〈一切法相品第 4〉(大正 16，693a15-25)：

謂諸法相略有三種：何等為三？一者、遍計所執相；二者、依他起相；三者、圓成實相。…云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性。則此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。

以這值得特別留心！

(二) 闡述緣起的必然理則性 (p.147-p.149)

1、明「此故彼」之因果系 (p.147-p.148)

緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」；簡單的，可解說為「緣此故彼起」。任何事物的存在——有與生起，必有原因。

「此」與「彼」，泛指因、果二法。

表明因果間的關係，用一「故」字。

彼的所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成為因果系。此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。

在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。

2、明緣起甚深 (p.148)

佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起。」（《雜阿含經》卷一二·二九三經）⁵如上面所揭出的三句：果從因生、事待理成、有依空立，都依緣起而說的。⁶佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟，⁷徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。

3、明緣起非誰所造作 (p.148)

這緣起法，佛說它是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。愚癡的凡夫，對於世間的一切覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀卻能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必

(2) 印順導師《印度佛教思想史》，(p.255)：

《瑜伽論》「攝決擇分」，深廣的分別五相：名(nāma)，相(lakṣaṇa)，分別(vikalpa)，真如(tathatā)，正智(samyag-jñāna)。前三是雜染法，後二是清淨法。正智也是依他起相，與《解深密經》的依他起雜染法不合。《瑜伽論》解說為：「彼（《解深密經》）意唯說依他起自性雜染分，非清淨分；若清淨分，當知緣彼無執，應可了知」（*卷 74，大正 30，704c）。清淨依他起的安立，在瑜伽學中是有異義的；正智是依他起相，為《成唯識論》所依。

⁵ 《雜阿含經》卷 12(293 經) (大正 2，83c13-17)：

此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅。

⁶ 印順導師《佛法概論》第十章，(p.141-p.144)。

⁷ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》，(p.87-p.88)：

奧義書的思潮，釋尊所受的影響最深。理性的思辨與直覺證悟，為佛教解脫論的重心。佛教解脫道的重智傾向，即由於此。然而，深刻的了解他，所以能徹底的批判他。釋尊把理性的思辨與直覺證悟，出發於現實經驗的分析上。奧義書以為自我是真常的，妙樂的；釋尊卻處處在說：「無常故苦，苦故無我」。……他們以為是常住的，妙樂的，唯心的，是自我的本體。釋尊看來，簡直是幻想。反之，自我的錯覺，正是生死的根本。因為從現實的經驗出發，人不過是五蘊、六處、六界的和合相續，一切在無常變動的過程中，那裡有真常妙樂的自我？完整的佛教體系，出發於經驗的分析，在此上作理性的思辨，再進而作直覺的體悟；所以說：「要先得法住智，後得涅槃智」（雜阿含卷一四·三四七經）。重視經驗的事實，佛教這才與奧義書分流。

(2) 參見：印順導師《性空學探源》，(p.26-p.27)；《佛法概論》第十一章，(p.156)。

然的法則。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中得到必然的理則，這即是緣起法。

4、小結 (p.148-p.149)

能徹了這緣起法，即對因果間的必然性確實印定⁸，無論什麼邪說，也不能動搖了。

二、緣起的內容 (p.149-p.151)

有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。⁹

這十二支，可以約為三節：

(一)「逐物流轉」的緣起觀說明苦、集生死流轉的根源 (p.149)

一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。

1、從愛到老死的流轉

(1) 因生有老死

有情都要「老死」，老死是由生而來的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足憂。可見想長生不死或永生不滅，是永遠不可能的。

(2) 因有而有生

有情為什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有¹⁰或者五有¹¹。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。

(3) 因取而有有

何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持、追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解與毫無意義的戒禁。¹²

⁸ 印定：謂固定不變。(《漢語大詞典(二)》，p.512)

⁹ 緣起法的「法說、義說」，詳參《雜阿含經》卷 12(298 經)(大正 2，85a11-b20)。

詳參【附錄一】

¹⁰ 《中阿含·29 大拘絺羅經》卷 7〈3 舍梨子相應品〉(大正 1，462c20-22)：

云何知有如真？謂有三有：欲有、色有、無色有，是謂知有如真。

¹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 138(大正 27，711b22-c13)：

所說有聲義有多種，如〈結蘊〉廣說。此中說續眾同分有情數五蘊名有。然相續有五：一、中有相續，二、生有相續，三、分位相續，四、法相續，五、剎那相續。

五種相續有：

中有相續者，謂死有蘊滅中有蘊起，中有續死有名中有相續。

生有相續者，謂中有蘊滅生有蘊起，生有續中有名生有相續。

分位相續者，謂羯邏藍位蘊滅頤部曇位蘊起，乃至中年位蘊滅老年位蘊起，皆以後位續前位名分位相續。

法相續者，謂善法等無間，染或無記法現在前；染法等無間，善或無記法現在前；無記法等無間，善或染法現在前。皆以後法續前法，名法相續。

剎那相續者，初剎那蘊等無間，第二剎那蘊現在前，後剎那續前剎那名剎那相續。

此五皆入二相續中，謂法相續、剎那相續，皆不離法及剎那故。

¹² 印順導師《唯識學探源》，(p.13)：

取有欲取、見取、戒禁取、我語取四種。取是攝受執著追求的意義；因為內心執取自我（我語取），所以在家人執取五欲（欲取），出家人（外道）執取種種錯誤的見解（見取），與無意

(4) 因愛而有取

人類的所以執取、趨求，又由於「愛」。這即是有情的特性，染著自體與境界，染著過去與未來。¹³

2、小結

因為愛染一切，所以執取、趨求，所以引起業果，不得不生、不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

(二)「觸境繫心」的緣起觀說明現實身、心活動的過程 (p.149-p.150)

二、識、名色、六處、觸、受五支，是在逐物流轉的緣起觀中，進求它的因緣，達到「觸境繫心」的緣起。

1、愛由受引發

有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等¹⁴情緒的領「受」，所以引發染愛。染愛不但是愛著喜樂的，凡是感情掀動¹⁵而不得不愛、不得不瞋，戀著而難以放下的一切都是。

2、受由觸引發

論到情緒的領受，即知由於（六）根的取境、發識，因三者和合而起的識「觸」。沒有觸，反應對象而起的領受，也即不生。這十二支中的觸，專指與無明相應的觸。

3、觸不離六處而有

這樣，即是不能沒有「六處」的。

4、六處因名色增長而成

六處即有情自體，這又從「名色」而有。

名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。¹⁶

5、名色的增長因有識的執持（兼論「生命依持」）

這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感、相依互存的緣起。如《雜阿含經》（卷一二·二八八經）說：「譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」¹⁷

(三)「死生本源」的緣起觀說明惑業苦不斷流轉的純大苦聚 (p.150-p.151)

三、從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以進一步說：

義的戒禁（戒禁取）。因種種執取的動力，而引發身、語、意的一切行動，不論它是貪戀或者厭離這個生命和塵世，都要招感未來三有的果報。

¹³ 印順導師《佛法概論》第六章，(p.87)：

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

¹⁴ 《瑜伽師地論》卷 90(大正 30，809b8-13)。印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.171)。

¹⁵ 掀動：挑動；翻動。(《漢語大詞典(六)》，p.684)

¹⁶ 《大毘婆沙論》卷 23(大正 27，119a5-8)。印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.170)。

¹⁷ 《雜阿含經》卷 12(288 經)(大正 2，81b5-8)。

無明緣行，行緣識。

1、識依於行而有，行等於業有

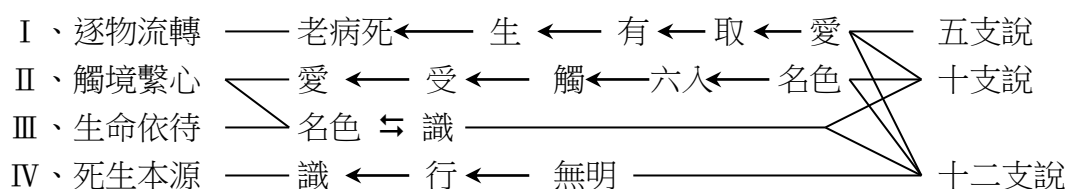
這一期生命中的情識——「有識之身」¹⁸，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。

2、因有無明的蒙昧而有不斷的生死流轉

「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。

由於無明的蒙昧、愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。

◎編者按：關於十二支約為三節的說明，請參見印順導師著《唯識學探源》「第三節、緣起的解釋」之「第一項、緣起支數的考察」，(p.9-p.28)。其中，十二緣起各支的關係，如 p.23：



¹⁸ 《雜阿含經》卷 12(294 經) (大正 2，83c24-84a21)。

第二節、緣起的流轉與還滅

一、緣起的流轉 (p.151-p.154)

(一) 略說緣起與緣生的因果關係 (p.151-p.152)

1、緣起與緣生的具體內容 (p.151)

依緣起而成的生死相續，佛曾說了「緣起」與「緣生」。佛說緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」等。¹⁹

2、闡述二者的差別 (p.151-p.152)

(1) 設問

這二者的差別，向來成為難題。²⁰緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？

(2) 釋義

A、從詞性明二者差別

這二者的意思，是多少不同的。緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。

B、從因果關係明二者差別

這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果；佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現

¹⁹ 《雜阿含經》卷 12(296 經) (大正 2，84b13-26)：

爾時、世尊告諸比丘：我今當說因緣法及緣生法。云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣生故有老病死、憂悲惱苦。此等諸法，法住，法定，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法，謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦，是名緣生法。

²⁰ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 13〈3 人品〉(大正 28，93b6-c2)：

問曰：緣起法、緣生法，有何差別？

答曰：或有說者：無有差別。所以者何？如《波伽羅那經》所說：云何緣起法？一切有為法。云何緣生法？一切有為法。此義可爾。然亦應更求差別相，因是緣起，果是緣生。如因果，事所事，相所相，成所成，續所續，生所生，取所取，當知亦如是。

復有說者：過去是緣起，未來現在是緣生。復有說者：過去是緣起，未來是緣生。

復有說者：無明是緣起，行是緣生，乃至生是緣起，老死是緣生。

復有說者：無明是緣起，老死是緣生，餘十支是緣起、緣生。

復有說者：二在過去是緣起，二在未來是緣生，餘支是緣起、緣生。

尊者富那奢說曰：此中應作四句：或有緣起非緣生，或有緣生非緣起，乃至廣作四句。緣起非緣生者，未來法是也。緣生非緣起者，過去現在阿羅漢最後死陰是也。緣起緣生者，除過去現在阿羅漢死五陰，諸餘過去現在法是也。非緣起非緣生者，無為法是也，如《法身經》所說：諸無明決定生行，不相離常相隨，是名緣起緣生。若無明不決定生行，或時相離不相隨，是名緣生非緣起。乃至生老死，亦應如是說。

尊者和須蜜說曰：因是緣起，從因生法是緣生。

復次，和合是緣起，從和合生是緣生。

復次，起所起，生所生，亦如是。緣起、緣生，是謂差別。

實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。

C、結：緣起即理，緣生即事

緣起與緣生，即理與事。緣生說明了「果從因生」²¹；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生、秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

(二) 流轉門的兩個重要義涵 (p.152-p.154)

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思不可不知。

1、因與果是如環無端的前後必然而又無始終 (p.152-p.153)

(1) 明十二支是如環無端的前後

一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。

(2) 十二支歸結為惑、業、苦

經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑、業而引生苦果，依苦果而又起煩惱、又造業，又要招感苦果。惑、業、苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。²²

(3) 惑、業、苦的相續流轉如時鐘前後必然而又無始終

人世間的相續流轉，有前後因果相生，卻又找不到始終。像時鐘一樣，一點鐘、二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。故因與果，是前後必然而又無始終的。

(4) 佛說「生死無始」掃盡一切謬說

如十二支作直線式的理解，那因更有因、果還有果，非尋出始終不可。佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話、一元進化等謬說。

2、從和合相續的一一階段上說明組織、流動的因果觀 (p.153-p.154)

(1) 依緣起而有的緣生因果觀是組織、流動的

二、依緣起而有的緣生，佛法是在彼此關涉的和合中、前後相續的演變中去體會的，這是組織的、流動的因果觀。

(2) 十二緣起支的因果必然程序非如一般從瓜生瓜的因果觀

這和合相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。

如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。

(3) 舉生命發展的現象明十二緣起因果是「約位」說的

如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與

²¹ 印順導師《佛法概論》第十章，(p.141)。

²² 關於「三世兩重因果」，參見【附錄二】。另外，南傳的緣起說，可參考：覺音論師著·葉均譯《清淨道論》(底本，p.200、p.579)；當代菩提長老的解釋，參見【附錄三】。

外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。

(4) 從不同階段的關連中明佛法的因果觀即無常、無我的

A、舉社會的歷史時代劃分

這等於現代的社會學者把幾千年歷史的演變劃成若干時代，然而工業時代也還是有種莊稼²³的，同樣的，農業社會也不能說沒有漁獵生活。

B、舉人生相續發展中不同階段的重心與特色

緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中（佛法本來是依人而立的）去說明不同的階段罷了。

C、了解佛法的因果觀則不易流為庸俗的自性因果

知道了這一點，佛法的因果觀才會契合於組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流為庸俗的自性因果。

二、緣起的還滅 (p.154-p.156)

(一) 總明流轉門與還滅門的關係 (p.154)

1、緣起的流轉即因生則果生，還滅即因滅則果滅

探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性、前後程序的必然性；從推因知果，達到因有果有、因生果生的必然關係。但佛法求知人世間的苦痛原因，是為了設法消除它。所以流轉門說：乙的存在，由於甲的存在。現在還滅門中反轉來說：沒有甲，也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅。」。²⁴

2、從緣起論的相生邊與還滅邊建立生死與涅槃，非一般宗教所能說明

這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

(二) 明依緣起而還滅的必然性 (p.154-p.155)

依緣起而現起緣生的事相，同時又依緣起顯示涅槃。

1、涅槃的定義 (p.154-p.155)

涅槃，即諸法的真性，也即是法性。

經中曾綜合這二者，說有為法與無為法。依《阿含經》的定義說，有為法是有生有

²³ 莊稼：農作物(多指地里的糧食作物)。(《漢語大詞典(九)》，p.424)

²⁴ 《雜阿含經》卷 13(335 經) (大正 2，92c16-25)：

云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。

滅的流轉法；此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。²⁵所以無為是離愛欲、離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。

2、舉波浪為喻，明涅槃成立於緣起法上 (p.155)

這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。

(1) 舉喻

如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。

(2) 合法

這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因為緣起的有為生滅法本是從眾多的關係而生起的，既從因緣關係的和合而生起，它決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎？所以涅槃的安立，即依於緣起。

(3) 辨寂滅與大乘的空性相當

這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。²⁶

3、結 (p.155)

如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。

(三) 緣起的涅槃觀是從經驗出發，經理性的思辨而體驗的 (p.155-p.156)

涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬它！

²⁵ 《雜阿含經》卷 12(293 經) (大正 2，83c13-19)：

此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅：是名比丘諸行苦、寂滅涅槃：因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。

²⁶ 印順導師《中觀今論》，(p.34-p.35)：

「諸行無常」，除了事相的起滅相續相而外，含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。佛為弟子說無常，即說明一切法皆歸於滅；終歸無常，與終歸於滅，終歸於空，並無多大差別。依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。無常滅，如從波浪洶湧，看出他的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以他必歸於平靜，而且到底能實現平靜。佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之」！所以說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如」。這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

【附錄一】緣起法的「法說、義說」：

一、《雜阿含經》卷 12（298 經）（大正 2，85a11-b20）：

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。

爾時、世尊告諸比丘：「我今當說緣起法，法說、義說。諦聽，善思，當為汝說。

云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行、乃至純大苦聚集，
是名緣起法法說。

云何義說？謂：

- （1）緣無明行者，彼云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外，不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善、不善，有罪、無罪，習、不習，若劣、若勝，染汙、清淨，分別緣起，皆悉不知。於六觸入處不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。
- （2）緣無明行者，云何為行？行有三種：身行，口行，意行。
- （3）緣行識者，云何為識？謂六識身：眼識身，耳識身，鼻識身，舌識身，身識身，意識身。
- （4）緣識名色者，云何名？謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大，四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。
- （5）緣名色六入處者，云何為六入處？謂六內入處：眼入處，耳入處，鼻入處，舌入處，身入處，意入處。
- （6）緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身：眼觸身，耳觸身，鼻觸身，舌觸身，身觸身，意觸身。
- （7）緣觸受者，云何為受？謂三受：苦受，樂受，不苦不樂受。
- （8）緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛：欲愛，色愛，無色愛。
- （9）緣愛取者，云何為取？四取：欲取，見取，戒取，我取。
- （10）緣取有者，云何為有？三有：欲有，色有，無色有。
- （11）緣有生者，云何為生？若彼彼眾生，彼彼身種類，一生超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是名為生。
- （12）緣生老死者，
云何為老？若髮白、露頂、皮緩、根熟、支弱、背僂、垂頭、呻吟、短氣、前輸，柱杖而行，身體黧黑，四體斑駁，聞鈍垂熟，造行艱難，羸劣，是名為老。
云何為死？彼彼眾生，彼彼種類沒、遷、移，身壞，壽盡、火離、命滅，捨陰時到，是名為死。此死及前說老，是名老死。

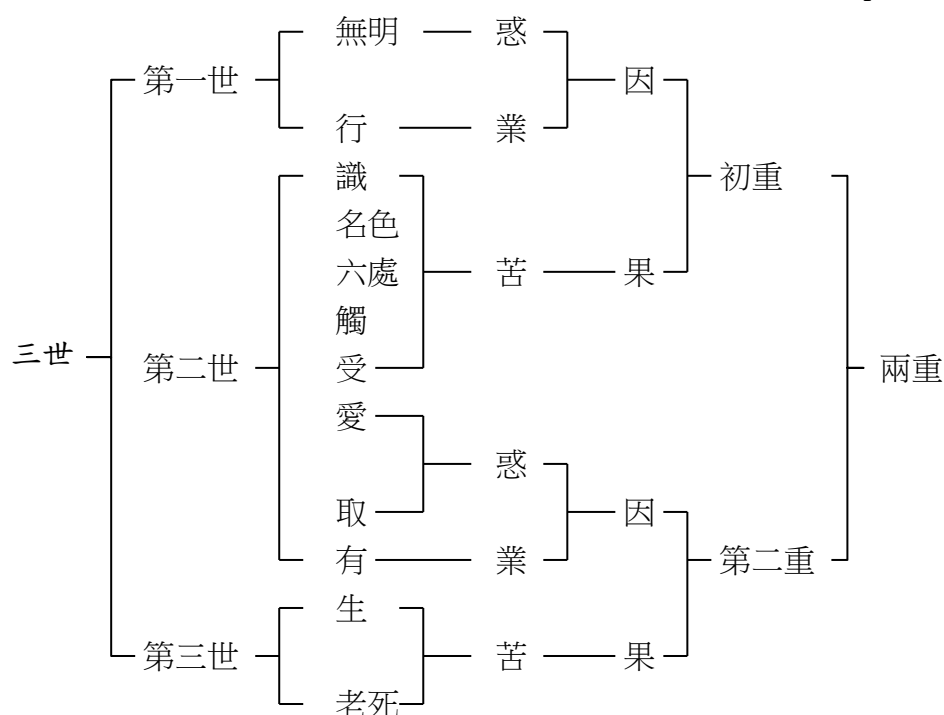
是名緣起義說」。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

二、印順導師《成佛之道（增註本）》(p.167-172)「十二緣起各支的內容」：

01	無明	知的謬誤錯亂，是以我、我所見為攝導的煩惱之總名。
02	行	與愛相應的，思心所所發動的行為。（行業）
03	識	入胎識（結生識）。
04	名色	精血和合之後，還是肉團的階段。（已有身、意）
05	六處	母胎中生起眼、耳、鼻、舌，加上身、意，形成人體形態的階段。
06	觸	出胎後，根境相觸而起一般的認識。（無明相應觸、明相應觸）
07	受	可意觸起喜受、樂受；不可意觸起苦受、憂受；俱非觸起捨受。
08	愛	自我愛，境界愛。
09	取	我語取、欲取、見取、戒禁取。
10	有	欲有、色有、無色有的生命自體，能起後有的業力及未來生命的潛在。
11	生	未來生死相續的簡說。
12	老死	

【附錄二】三世兩重因果（參見水野弘元《佛教要語の基礎知識》，p.168-p.169）



【附錄三】南傳註釋書之「十二因緣」：二十個模式和四組

〔摘自《香光莊嚴》第 87 期（民 95.9），菩提長老講、釋自鼎譯、編輯組整理〕

- 一、【三世】：過去的註釋家將十二支緣起分為三世：「無明」與「行」屬於過去世；生、老死屬於未來世；中間部分的「識」到「有」為現在世。這又可分作兩組：「識」到「受」歸為現在果，現在果是因為過去的「無明」和「行」產生「識」，所以「識」為有情此世所有的來源、根本。「識」作為「名色」的緣，隨著「名色」發展，「六處」也生起，藉由「觸」與外在所緣連結，就生起了「受」。所以，從「識」到「受」是因為過去的無明、行，而生起的現在果。第二組，從「愛」到「業有」為現在因。

當我們對「受」產生強烈的愛時，就開始了心理的循環。愛的心理循環啟動執著，這執著也會導致愛與取，令我們生起行為，產生導致未來輪迴的「業有」。因此，「愛」、「取」、「業有」被視為現在因。

二、【三連結】：我們就「現在世」這一組，分為現在果和現在因。而現在的因果與過去的因果，便可產生「三連結」。什麼是三連結？第一個連結：「過去因和現在果（行與識）」的連結。第二個連結就是「現在因與現在果（受與愛）」的連結。第三個連結為「現在因和未來果（業有與生）」的連結。當「無明」與「行」被歸為是過去，「愛、取、有」被歸為現在，這樣的分法就是一種方便。我們不應該認為「無明、行」被歸為過去世，就認為「無明、行」就是過去。「愛、取、有」被歸為現在，就認為過去沒有「愛、取、有」。所以，傳統註釋家為了使我們完整地了解十二緣起而提出了其他不同的角度，就是二十個模式和四組。

三、【過去因跟現在果（行與識）、現在因跟現在果（受與愛）、現在因跟未來果（業有與生）構成所謂的三連結】：要了解過去因，必須了解不是只有無明和行，還有其他三個，也就是五個過去因。過去的五個因就是「無明、行、愛、取和業有」。過去的五因在過去發生功能，同樣地，現在也繼續運作著。而現在「愛、取、有」在活動時，同時也伴隨著無明和行一起活動。因此，我們就有了五個現在的因—愛、取、有和無明、行。現在果包含從「識」到「受」五個。五個現在果到未來也一樣會運作，所以稱為五個未來果。基於這樣的解釋，我們可說是有二十個因和四組。五個過去因產生五個現在果，五個現在因產生五個未來果。事實上，生跟老死也可放到五個現在果當中，現在就有老死，不是嗎？所以，就有七個現在果，也可以有七個未來果。古老的解釋為了清楚地說明，才切分了五個現在因、五個未來果。

四、【由「三輪轉」的角度看十二因緣】：十二因緣又可被歸類為三輪轉。第一為「煩惱輪轉」。煩惱輪轉的第一個煩惱就是無明、第二是愛、第三是取。第二個輪轉是「業輪轉」。這就是在十二因緣中，代表「業」的二支——「行支」和「業有」支。第三就是「果報輪轉」。果報輪轉包含了第三、四、五、六、七支。第十的「業有」也會產生果報，所以，第十被歸成果報，是指業果報「有」中的「再生有」。另外，生與死是果報輪轉。

五、【煩惱輪轉（無明、愛、取）、業輪轉（行、業有（部分））、果報輪轉（識至受、業有（部分）、生、老死）即三輪轉。】：在三輪轉中也有因果的關係，最基本的輪轉是「煩惱輪轉」。煩惱輪轉是促使「業輪轉」的因，而業輪轉是構成「果報輪轉」的因。不同的果報是因為造不同的業而產生。感不同果報的有情，會產生不同的反應，這又再啟動了煩惱輪轉；從不同的煩惱輪轉又再產生不同的因；再從業輪轉又會再產生果報，果報輪轉又繼續產生煩惱輪轉，我們的煩惱輪轉就這樣一直循環不止。

六、【二根】：從「業行」看又有二根。「無明根」是從過去延伸到現在，「愛」是現在根，也會延伸到未來的果。我認為這是相對性的解釋，也可以說因為過去的愛導致現在，因為現在的無明而有未來。

第十二章、三大理性的統一

第一節、三法印

一、略說 (p.157-p.158)

(一) 三法印是判斷、衡量法與非法，乃至了義不了義的準繩 (p.157)

三法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相¹，即使非佛所說，也可認為是佛法。

「法」是普遍的、必然的理性，

「印」是依此而證實為究竟正確的；

依此三者來印證是佛法，所以稱為「法印」。

(二) 三法印與四法印 (p.157)

三法印的名稱，是「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」。²也有於「諸行無常」下，加「諸受皆苦」³一句，這就成為四法印了。⁴ 苦，是覺者對於有情世間的價值判斷，

¹ 印順導師《佛法概論》緒言，(p.2)：

入佛法相名為佛法：法是普遍的，因佛的創見而稱之為佛法。佛弟子依佛覺證而流出的教法去修行，同樣的覺證佛所覺證的，傳布佛所傳布的，在佛法的流行中，解說、抉擇、闡發了佛的法，使佛法的甚深廣大，能充分的表達出來。這佛弟子所覺所說的，當然也就是佛法。

² (1)《雜阿含經》卷 10(262 經)(大正 2，66b6-67a19)。詳參【附錄一】

(2)《大智度論》卷 22〈1 序品〉(大正 25，222a28-b1)：

問曰：何等是佛法印？答曰：佛法印有三種：一者、一切有為法，念念生滅皆無常；二者、一切法無我；三者、寂滅涅槃。

³ 印順導師《華雨集》第二冊，(p.29-p.30)：

四諦是要一一了知的，而「苦」卻是要遍知的。遍知(parijñā)是徹底的、普遍的知。眾生的身心自體，稱為苦聚[蘊]。「諸受皆苦」，不是與樂受相對的，而是深一層次的苦。佛法觀五蘊、六處、六界為：無常，苦，空，無我；或作無常，苦，無我，無我所，是深徹的遍觀。眾生身心自體的存在[有]與生起，是依於因緣的，主要為愛著，一切煩惱及依煩惱而起的業（其實，煩惱與業也是身心自體所攝的）。凡是依因緣（因緣也是依於因緣）而有而起的，是非常（無常）法，不可能常恒不變的。現實身心世間的一切，在不息的流變中：生起了又滅，成了又壞，興盛了又衰落，得到了又失去；這是沒有安定的，不可信賴的。現實世間的一切，在永不安定的不息流變中；愛著這無可奈何的現實，不能不說是苦了。《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。苦是不得自在（自主，自由）的，不自在就是無我，……。

⁴ 印順導師《性空學探源》，(p.31-p.32)：

《增一阿含·四意斷品》第八經云：「一切諸行皆悉無常，一切諸行（應作「受」）苦，一切諸行（應作「法」）無我，涅槃休息。」這樣的經文很多，這不過舉例罷了。這無常、苦、無我、涅槃，就叫四法印或四優陀那。經中常說：「無常故苦，苦故無我」。這四印的次第，是有因果的關係。在學派中，有主張三法印的，有主張四法印的。其實，三法印就夠了，因為苦是五種無常所攝，說無常就含有苦的意義了。如《雜阿含》一〇八五經云：「一切行無常，

僅是「諸行無常」印中的含義之一，從事理的真相說，三法印就足夠了。

(三) 三法印之相互關連性 (p.157-p.158)

三法印，是於同一緣起法中體悟有此三性，無論學者的漸入、頓入，三法印有著深切的關聯，不能機械的分割。

1、觀察無常、無我，即得解脫證明三者是相互貫通的 (p.158)

佛常這樣的問比丘們：「比丘！五蘊等是無常否？」

答：「是無常。」

「無常的是苦否？」

答：「是苦。」

「若是無常苦變易法，是我我所否？」

比丘答：「非我我所。」

佛即告訴他說：「比丘！所以這樣的觀察無常、無我，即得解脫。」

依這類的經文，可見三者是相關而貫通的。⁵

2、從緣起說明三者的關係 (p.158)

(1) 從涅槃的空寂性銜接無常與無我

三印中的涅槃寂靜，即是解脫，也即是空。佛曾這樣說：「諸行空，常恆不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾。」⁶

一切有為法的本性是空寂的；空寂的，所以是無常、無我，所以能實現涅槃。

一切行不恆，不安，非蘇息，變易之法」。這就在無常變易中顯示其不安樂之苦；所以，可不必別立苦為一法印的。

⁵ (1) 《雜阿含經》卷 1(9 經) (大正 2，2a3-10)：

爾時、世尊告諸比丘：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我亦非我所；如是觀者，名真實正觀。

聖弟子如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者真實智生：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

(2) 《雜阿含經》卷 2(34 經) (大正 2，7c14-8a2)：

爾時、世尊告餘五比丘：「色非有我，若色有我者，於色不應病、苦生；亦不得於色欲令如是，不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是。受、想、行、識，亦復如是。

比丘！於意云何？色為是常、為無常耶？」比丘白佛：「無常，世尊」！

「比丘！若無常者，是苦耶？」比丘白佛：「是苦，世尊」！

「比丘！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見是我，異我，相在不」？比丘白佛：「不也，世尊」！

「受、想、行、識，亦復如是。是故比丘！諸所有色，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，彼一切非我、非我所，如實觀察。受、想、行、識，亦復如是。

比丘！多聞聖弟子，於此五受陰，見非我、非我所。如是觀察，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

⁶ 《雜阿含經》卷 9(232 經) (大正 2，56b24-29)：

佛告三彌離提：「眼空，常、恆、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，彼亦空，常、恆、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名空世間」。

(2) 從緣起而悟到涅槃的必然理則空寂性

這從緣起的空義而開顯，所以經中常說「出世空（性）相應緣起」。⁷

緣起本是開顯空義的，觀察緣起，悟到它的必然理性，歸於空寂，這是佛陀宣說緣起的方法與目的。⁸

二、三法印的真實性 (p.158-p.160)**(一) 聲聞法所說的三法印 (p.158-p.160)****1、依有情說三法印 (p.158-p.159)**

佛說三法印，是從有情自身說，有情是無常、無我、空寂的。印度傳統的、新起的宗教，每以為生死五蘊身中，或離五蘊身以外，有常住真我。佛以為有情是緣起的有情，依緣起說，不能不是無常、無我的。

(1) 依終歸於滅壞說無常故苦

無常即是變化不居，換言之，即是生而必滅的。一般人以環境的適意為快樂，或以保持心境平和的不苦不樂為安隱。

依佛的慧觀，這也是苦的。此苦，不是憂愁等苦，是無常義。一切的快樂、安隱都在不斷的變化；如意稱心、平安恬適，都不是一得永得而可以悠久的，是終歸於滅壞的。無論怎樣的安適，都向此目標前進。有生必有死，有壯必有老，有盛必有衰，因此給以「無常故苦」的判定。

婆羅門所說的常我，是妙樂的。佛反對他，一切無不在變化無常過程中，那還有什麼究竟圓滿妙樂可說？所以說無常故苦。

(2) 從無常、苦、不自在義而否定有我

佛說苦就是無我，這因為我是主宰義，對周圍的一切能作得主、能自由支配，必如此才可以名為我。但有情依蘊、界、處諸法而立，是變化無常的，無常即是苦

⁷ 《雜阿含經》卷 12(293 經)(大正 2, 83c2-21)：

爾時、世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦沒、障礙。所以者何？

此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅：是名比丘諸行苦、寂滅涅槃；因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃」。

⁸ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.241)：

一切法性是空的；因為是空的，所以無常——常恆不變易法空，無我——我我所空。法性自空，只因為一切法是緣起的，所以說：「賢聖出世空相應緣起」。依空相應緣起，觀無常、無我而趣入涅槃（觀無常入無願解脫門；觀無我入空解脫門；向涅槃入無相解脫門），是釋尊立教的心要。能正觀（正見、正思惟、如實觀等）的，是「慧」，是道的主體，更由其他的戒、定等助成。

的，苦即不自在，那還能說是我嗎？佛法說：正因為有情倒執有我，所以起惑造業，流轉不息，我執即是流轉動亂的根源。

(3) 由悟解無我而正覺寂靜涅槃

如悟解無我，沒有了這動亂的因，即惑、業不起，當下能正覺諸法實相，一切即是寂靜涅槃。

2、依無情無法詮說三法印中「無常故苦，苦故無我」的意義 (p.159-p.160)

佛陀依有情而說此三法印，如論到對有情存在的世間，這或是所依的五蘊，或是所住的器界，這一切也是無常的。

世間確是無常的，但如說「無常故苦，苦故無我」，即有點不適合。如這枝粉筆，說它是無常，當然是對的；但說它是苦、是無我，那就欠當了。粉筆是無情的，根本不會有領受，即無所謂苦不苦；沒有苦不苦或自由不自由，也不會執著為我；不是我，也不需要說無我。

3、小結：依有情而說「無常故苦，苦故無我」 (p.160)

所以無常故苦、苦故無我，是依有情而說。

(二) 大乘法所說的三法印 (p.160)

1、擴充三法印而應用到一切——法無我

如擴充三法印而應用到一切，那就如大乘所說的「無常故（無我）空」⁹了。空是無自性的意思，一切法的本性如此，從眾緣生而沒有自性，即沒有常住性、獨存性、實有性，一切是法法平等的空寂性；這空性，經中也稱為法無我。¹⁰

⁹ (1)《大智度論》卷15〈1 序品〉(大正25, 171a24-b5)：

復次，一切法有二種：色法，無色法。

色法分析乃至微塵，散滅無餘，如〈檀波羅蜜品〉破施物中說。

無色法五情所不知故，意情生、住、滅時觀故，知心有分，有分故無常，無常故空，空故非有。彈指頃有六十時，一一時中，心有生、滅；相續生故，知是貪心，是瞋心，是癡心，是信心，清淨智慧禪定心。行者觀心生、滅，如流水、燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故；若一時中無滅者，應終始無滅。

(2)《大智度論》卷31〈1 序品〉(大正25, 290c2-15)：

問曰：汝說畢竟空，何以說無常事？畢竟空今即是空，無常今有後空！

答曰：無常則是空之初門；若諦了無常，諸法則空。以是故，聖人初以四行觀世間無常；若見所著物無常，無常則能生苦；以苦故心生厭離。若無常、空相，則不可取，如幻如化，是名為空。外物既空，內主亦空，是名無我。

復次，畢竟空是為真空。有二種眾生：一、多習愛，二、多習見。

愛多者，喜生著，以所著無常，故生憂苦，為是人說：「汝所著物無常壞故，汝則為之生苦，若此所著物生苦者，不應生著。」是名說無作解脫門。

見多者，為分別諸法，以不知實故而著邪見，為是人故直說諸法畢竟空。

¹⁰ 如《持世經》卷3〈6 四念處品〉(大正14, 659a15-24)：

持世！一切法不生不作不起，無能作者，一切法離根本。一切法無自性，過諸性故。一切法無歸處，諸歸處無所有故。如是觀諸法，善知諸法無我無人，觀擇諸法性空，是諸法皆空，性自空故，諸法無相不見相故，於諸法中不起願，即時觀擇一切法無生。

作是念：此中實無有法若生若滅。如是觀時心住一處，爾時便得通達一切法無生，亦知見一切法集盡滅，亦能入一切法離相離性。

2、辨明法無我與人無我的同異

此法無我的我，與有情執我的我略略不同。¹¹

實在的、常住的、獨存的，這個我的定義是同的；

但有情所執自我，即在此意義上，附入意志的自由性，這即不同。

從實在、常在、獨存的意義說，有情是無我空的，諸法也是無我空的。本性空寂，也即是涅槃。

3、小結：將三法印遍通一切的有情與無情

這樣，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，遍通一切，為有情與世間的真理。

三、三法印的實踐性 (p.160-p.161)

(一) 三法印是事物的真相、亦是實踐的過程 (p.160)

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。

(二) 每一法印都能離執證真，依眾生根性不同或說二印或三印 (p.160-p.161)

這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。

依無常門而悟入的，即無願解脫門；

依無我而悟入的，即空解脫門；

依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。

由於有情的根性不同，所以或說此、或說彼，或說二印、或說三印。¹²

¹¹ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.356-p.357)：

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。這與執法有自性的自性，定義完全一樣。所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。從我（妄執）的本性說，我是樂的；從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遭除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

¹² (1) 《佛說法印經》卷 1(大正 2, 500c2-5)：

復次，諸苾芻！此法印者，即是三解脫門，是諸佛根本法，為諸佛眼，是即諸佛所歸趣故，是故汝等，諦聽！諦受！記念！思惟！如實觀察。

(2) 印順導師《空之探究》(p.65)：空等三三昧，與無常等三法印的關係，如下：

空	——	空	——	諸法無我
無所有	——	無願	——	諸行無常
無相	——	無相	——	涅槃寂靜

(3) 印順導師《佛法是救世之光》之〈法印經略說〉，(p.209-220)。

(4) 《大智度論》卷 20〈1 序品〉(大正 25, 207c20-208a1)：

問曰：如經說涅槃一門，今何以說三？

答曰：先已說，法雖一而義有三。

復次，應度者有三種：愛多者，見多者，愛見等者。

見多者，為說空解脫門；見一切諸法從因緣生，無有自性，無有自性故空，空故諸見滅。

(三) 完備三法印的修行次第過程 (p.161)

1、依聲聞常道說——無常、無我、涅槃

如完備三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。如經中常說「厭、離欲、解脫」，¹³這即是依三法印修行的次第。

觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；

能厭苦，即能通達無我，無我我所執，即離一切愛欲；

離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。

這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程、主觀與客觀、事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！

2、依龍樹《智論》說——無常、空、無生

龍樹在《大智度論》裡說：無常為空門，空為無生門。這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生，即是涅槃的異名。¹⁴

愛多者，為說無作解脫門；見一切法無常苦，從因緣生，見已心厭離愛，即得入道。

愛、見等者，為說無相解脫門；聞是男女等相無故斷愛，一異等相無故斷見。

佛或一時說二門，或一時說三門。菩薩應遍學，知一切道，故說三門。

(5)《大智度論》卷 75〈57 燈炷品〉(大正 25, 587b12-20)：

問曰：若教化眾生令得空便足，何用無相、無作三昧？

答曰：眾生根有利、鈍：利根者聞「空」，即得「無相」、「無作」。鈍根者聞空破諸法，即取空相，是故說「無相」；若人雖知空、無相，因是智慧更欲作身；是有為法，有種種過患，是故不應作身，如經說：「離菩薩身，餘身彈指頃不可樂，何況久住！」是故說「無作」。以是因緣故，具說三三昧，教化眾生。

¹³ (1)《雜阿含經》卷 1(28 經)(大正 2, 6a6-9)：

佛告比丘：「於色生厭，離欲，滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃。如是(於)受、想、行、識，[於識]生厭，離欲，滅盡，不起諸漏，心正解脫，是名比丘見法涅槃」。

(2) 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.226-p.227)；《空之探究》，(p.64-65)。

¹⁴ (1)《大智度論》卷 22〈1 序品〉(大正 25, 222b27-c6)：

問曰：摩訶衍中說「諸法不生不滅，一相，所謂無相」，此中云何說「一切有為作法無常名為法印」？二法云何不相違？

答曰：觀無常，即是觀空因緣；如觀色念念無常，即知為空。過去色滅壞，不可見故，無色相；未來色不生，無作無用，不可見故，無色相；現在色亦無住，不可見、不可分別知故，無色相。無色相即是空，空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。

(2)《大智度論》卷 22〈1 序品〉(大正 25, 223b3-12)：

有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；無有自在故無我；無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃。

第二節、三法印與一法印¹⁵

一、從無我中貫徹一切 (p.161-p.164)

(一) 三印的統一取決於諸法無我印 (p.161-p.162)

本章的標題，是三大理性的統一。三者能不能統一？

1、古來學派間為三印的矛盾所困惱 (p.161-p.162)

(1) 無常與涅槃的對立與矛盾

有的學者以為三法印中的諸行無常與涅槃寂靜，是相反的。¹⁶

因為凡是無常的，即是有為法，有為法是生、住、異、滅的；

¹⁵ (1) 印順導師《華雨集》第五冊，(p.19-p.20)：「這部書（《佛法概論》），依《阿含經》；依龍樹所決了的「阿含」深義，明三法印即是一實相印……。」

(2) 印順導師《中觀今論》「第三章、緣起之生滅與不生不滅」，(p.25-p.39)。

¹⁶ 印順導師《中觀今論》，(p.30-p.32)：

一般聲聞學者，為名相章句所述，將有為生死與無為涅槃的真義誤會了。

〔一〕如薩婆多部，把有為與無為，看作兩種根本不同性質的實體法。這由於缺乏無生無為的深悟，專在名相上轉，所以不能正見《阿含》的教義，不能理解釋迦何以依緣起而建立一切。涅槃即是依緣起的「此無故彼無，此滅故彼滅」的法則而顯示的，如何離卻緣起而另指一物！

〔二〕又如經部師以無為是無，有為才是實有；那麼佛法竟是教導眾生離開真實而歸向絕對的虛無了！要知道：生滅相續的是無常，蘊等和合的是無我，依無常無我的事相，說明流轉門。能夠體悟無我無我所，達到「此滅故彼滅，此無故彼無」的涅槃，這是還滅門。這雖是釋尊所教示的，但這不過是從緣起事相的消散過程上說。這「無」與「滅」，實是有與生的否定，還是建立在有為事實上的，這那裏能說是涅槃——滅諦？所以古人說：「滅尚非真，三諦焉是」？

〔三〕還有，大眾系學者，誤會不生不滅的意義，因而成立各式各樣的無為，都是離開事相的理性。

所以不是將無為與涅槃看作離事實而別有實體，即是看作沒有。尤其生滅無常，被他們局限在緣起事相上說，根本不成其為法印！

〔四〕大乘學者從無生無為的深悟中，直見正覺內容的——無為的不生不滅。所以說無常，即了知常性不可得；無我，即我性不可得；涅槃，即是生滅自性不可得。這都是立足於空相應緣起的，所以一切法是本性空寂的一切。常性不可得，即現為因果生滅相續相；從生滅相續的無常事相中，即了悟常性的空寂。我性不可得，即現為因緣和合的無我相；在這無我的和合相中，即了悟我性的空寂。生滅性不可得，即生非實生，滅非實滅，所以「此有故彼有，此生故彼生」的緣起相，必然的歸結於「此滅故彼滅，此無故彼無」。由此「此無故彼無，此滅故彼滅」的事相，即能徹了生滅的空寂。

大乘行者從「一切法本不生」的無生體悟中，揭發諸法本性空寂的真實，直示聖賢悟證的真相。因此，釋迦的三法印，在一以貫之的空寂中，即稱為一實相印。一實相印即是三法印，真理是不會異樣的。《大智度論》卷二二說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣無有自在；無有自在故無我；無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃」。又說：「觀無常即是觀空因緣（「觀心生滅如流水燈焰，名入空智門」），如觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略」。諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

涅槃是無為法，無為是不生、不滅的。¹⁷

生滅的與不生滅的，如何統一？因此古來某些學派，為這二者的矛盾所困惱。

(2) 二者的截然分開破壞了佛法的完整、統一性

看重無常，將涅槃看作無常以外的；

重視涅槃常住的，又輕忽了無常。

這樣，佛法的完整性、統一性，被破壞了。

2、導師從諸法無我貫通三印 (p.162)

其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的「諸法無我」印。

(1) 闡明有為、無為的諸法是無我性

諸法，通於「有為」與「無為」，從「有為、無為」同是無我性去理解，即能將「常」與「無常」統一起來。¹⁸

(2) 從緣起的二律說明諸法的無我性

諸法的無我性，可從緣起法去說明。緣起法本通兩方面說：

一、流轉的因果相生，即是無常；

二、還滅的因果寂滅，即是涅槃。

所以緣起能貫徹這兩端；緣起是無我性的，無我也即能貫通這兩端了。

(3) 從無自性空理解諸法的相生還滅

諸法的所以相生、還滅，可以這樣的理解：

一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。

看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了；如確乎是真實有，它也決不會滅。

所以從一切法的相生、還滅，理解它本來無自性空的、本來無我的。

(二) 從緣起無性洞徹空無我的思想 (p.162-p.164)

這三印統一於空無我的思想，非常深徹，惟有佛的弟子——像舍利弗等才能完滿的通達。¹⁹

1、舉經明中道緣起法 (p.163)

且拿佛《化迦旃延經》來說，迦旃延是佛弟子中「論議第一」的，佛為他說中道法。世人依於二見，墮於有邊與無邊。佛說中道的緣起法，即不落二邊。²⁰

¹⁷ 《雜阿含經》卷 12(293 經) (大正 2，83c13-21)。

¹⁸ 《瑜伽師地論》卷 93(大正 30，831a20-24)：

云何如前聖說甚深？謂能開示甚深緣起、究竟涅槃，三相相應有為、無為體性差別。有為無常，無為常住；諸行皆苦，涅槃寂靜。一切有為，總唯是苦及唯苦因；一切無為，總唯眾苦及因永滅。

¹⁹ (1) 《雜阿含經》卷 9(236 經) (大正 2，57b10-13)：

舍利弗白佛言：世尊！我今於林中入空三昧禪住。佛告舍利弗：善哉！善哉！舍利弗！汝今入上座禪住而坐禪。若諸比丘欲入上座禪者，當如是學。

(2) 詳參：印順導師《空之探究》，(p.5)。

²⁰ (1) 《雜阿含經》卷 12(301 經) (大正 2，85c17-86a3)：

一時，佛住那梨聚落深林中待賓舍。爾時、尊者跢陀迦旃延，詣佛所，稽首佛足，退住一面。白佛言：「世尊！如世尊說正見，云何正見？云何世尊施設正見？」佛告跢陀迦旃延：

2、釋緣起無性的含義 (p.163-p.164)

(1) 一般世人的倒見

一般人見到法生，就起有見；見到法滅，就起無見。

如常人見一朵花，以為實有此花體；等到花謝落，就以為什麼都沒有了。

小孩從母胎出生，以為實有這個有情自體；等到死了，又以為什麼都沒有了。

世間常人總是如此實有、實無的倒見。

(2) 佛法的緣起正見

佛說緣起法，就不同了。

見到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以說有，因此而不起無見。

見到法的滅去，知道是「此無故彼無，此滅故彼滅」，由此而不起有見。

能離有無二見，就是安住於中道了。

(3) 不解緣起本空即落於有無見

不解緣起本空，容易認為佛法是詭辯，為什麼常人會於生滅法起有無見，到了佛弟子，還是照樣的生滅，就不生有無見呢？

不知道這因為常人的心目中總是認為真實不空的，所以見生見滅，即落於有見無見。

(4) 了達緣起本空即能正處中道

學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認它。現象確是有因果、體用的，有現起與還滅的，但沒有一些是實在的、常住的、獨存的，僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。

「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。

佛說此經已，尊者刪陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。

(2) 印順導師《性空學探源》(p.58)：

試問：為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？因為中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。

這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

(3) 《大智度論》卷 42〈9 集散品〉(大正 25, 364c14-21)：

問曰：若爾，有集、散相，須菩提何以言「不覺、不得」？

答曰：無來處故，集不可得；無去處故，散不可得。

復次，生無故集不可得，滅無故散不可得；畢竟空故集不可得，業因緣不失故散不可得。

復次，觀世間滅諦故，集不可得；觀世間集諦故，散不可得。

如是等義，當知集、散不可得，云何當作菩薩字？若強為名，是名亦無住，亦無不住。

（三）依緣起無我貫徹三印（p.164）

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。

1、生滅是緣起本空的

照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。

2、緣起本空是從它的生起存在而了知幻化空寂的

緣起法的歸於滅，說它是空；這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時、存在時，由於了無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。

從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。²¹

生滅無常，即是空無我的；

空無我即是不生不滅的；

不生不滅即是生滅無常的。

這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

3、一般學者的誤會

一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩橛²²。

4、誤解的釐清

要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還它個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

二、三法印即是一法印（p.165-p.167）

（一）明三法印與一法印的真理本無二致（p.165-p.166）

1、一般對三法印與一法印的分類（p.165）

平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。

《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；

大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。

這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。²³

²¹（1）《大智度論》卷 31〈1 序品〉（大正 25，289a16-18）：

復次，離有為則無無為。所以者何？有為法實相即是無為，無為相者則非有為，但為眾生顛倒故分別說。

（2）《大智度論》卷 51〈22 勝出品〉（大正 25，424a14-15）：

復次，佛說：離有為，無為法不可得，有為法實相即是無為法。

²² 橛〔ㄐㄩˇ〕：量詞。猶段，截。（《漢語大詞典（四）》，p.1308）

²³（1）《大智度論》卷 20〈1 序品〉（大正 25，207c4-20）：

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種：觀諸法空是名「空」；於空中不可取相，是時空轉名「無相」；無相中不應有所作為三界生，是時無相轉名「無作」。譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門：空、無相、無作。若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。若入是

2、明三法印與一法印的真理無二致的理由 (p.165-p.166)

佛法本無大小，²⁴佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。²⁵

(1) 從緣起法相說三法印的差別，且三者有著次第的關係

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。

A、明無常

豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。

B、明無我

橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。

C、明涅槃

從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。

D、引經證

《雜阿含經》(卷一〇・二七〇經)說「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無

空門，取相、得是空，於是人不名為門，通塗更塞。若除空相，是時從無相門入。若於無相相心著、生戲論，是時除取無相相，入無作門。

阿毘曇義中：是空解脫門，緣苦諦，攝五眾；無相解脫門，緣一法，所謂數緣盡；無作解脫門，緣三諦，攝五眾。

摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。何以故？涅槃空、無相、無作，世間亦如是。

(2) 《大智度論》卷 79〈65 稱揚品〉(大正 25, 615b12-c1)：

復次，有菩薩未得無生法忍，未入菩薩位，行般若波羅蜜力故，常思惟籌量，求諸法實相，能信解、忍，通一切法無生相，空，虛誑、不堅固。有如是等相諸菩薩摩訶薩，佛稱名讚歎。

「虛誑不實、不堅固」者，皆是無常、苦、無我門。

「一切法空」者，即是空門。

「一切法無生」者，即是諸法實相，滅諸觀。

復次，「虛誑不實、不堅固」，即是無作解脫門；

「一切法空」，即是空解脫門；

「一切法無生」，即是無相解脫門。

如是等三種差別。是人出柔順法忍，未得無生法忍；出凡夫法，未入聖法，而能信受聖法，似得聖法人，是故希有。如佛所稱譽阿鞞跋致菩薩，能斷二地、得受記；是人為佛所稱譽，亦如是。如是相人，雖未得無生法忍，智慧力故，為諸佛稱名讚歎。今以信根力勝故，佛亦稱名讚歎，何者是？所謂「復次，須菩提！若菩薩摩訶薩聞是深般若，其心明利，不疑、不悔，作是念：『是事如佛所說。』」

²⁴ (1) 《大智度論》卷 10〈1 序品〉(大正 25, 130b16-24)：

問曰：大者應行，小者何以能來？

答曰：在功德，不在大小。若失功德利，行不善法，雖老而小；若有功德利，行善法，雖小而大。復次，此小者遠來，人見則歎：小而能爾，為法遠來！亦顯佛法小大皆得奉行。外道法中，婆羅門得行其法，非婆羅門不得行；佛法無大、無小，無內、無外，一切皆得修行。譬如服藥，以除病為主，不擇貴賤大小。

(2) 《大智度論》卷 100〈90 囑累品〉(大正 25, 756b18-24)：

佛法皆是一種一味，所謂苦盡解脫味。此解脫味有二種：一者、但自為身；二者、兼為一切眾生。雖俱求一解脫門，而有自利、利人之異，是故有大小乘差別。為是二種人故，佛口所說，以文字語言分為二種：三藏是聲聞法，摩訶衍是大乘法。

²⁵ 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.246)。

我想，心離我慢，順得涅槃」，²⁶這是依三法印而漸入涅槃的明證。

(2) 從智證空寂闡明三法印是同一本空性（法性）的內容

然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。

A、明無常

由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。

所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。

B、明無我

彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。

所以從法性說，無我即無有我性；無我性，所以現象是這樣的相互依存。

C、明涅槃

這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。

涅槃的不生不滅，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立；

約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。

D、結成

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。

(3) 小結

由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我、執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！²⁷

(二) 從根性的不同而說有三法印與一法印 (p.166-p.167)

1、佛為一般根性說三法印，為利根說一法印 (p.166)

佛為一般根性，大抵從無常、無我，次第引入涅槃。

但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。

²⁶ 《雜阿含經》卷 10(270 經) (大正 2，70c25-71a2)：

諸比丘！云何修無常想，修習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明？若比丘於室露地，若林樹間，善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識無常；如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。所以者何？無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。

²⁷ 印順導師《學佛三要》，(p.183-p.184)：

按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性為多聞。

修學佛法，若不與三法印、一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能引發聞慧，真正得到佛法的利益。

2、聲聞多依三法印，大乘多依一法印 (p.166)

聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。²⁸

大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。²⁹

從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。³⁰

²⁸ (1) 印順導師《佛法概論》第十二章，(p.161)：

由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，或說三印。如完備三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。如經中常說：厭、離欲、解脫，這即是依三法印修行的次第。觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；能厭苦，即能通達無我，無我我所執，即離一切愛欲；離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程，主觀與客觀，事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！

(2) 印順導師《性空學探源》，(p.259-p.261) 在闡明《解脫道論》的修慧次第中，透露其「生滅緣起，泛觀無常苦無我，而歸到見滅得道，與《雜阿含》所說的證道次第，大體相順。」由於內容的次第分明，所以全文引述於【附錄二】。

²⁹ (1) 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈22 十地品〉(大正 9, 564b12-c25)：

入諸法本來無生、無起、無相、無成、無壞、無來、無去、無初、無中、無後，入如來智，一切心、意、識憶想分別，無所貪著；一切法如虛空性，是名菩薩得無生法忍，入第八地。入不動地，名為深行菩薩，一切世間所不能測，離一切相，離一切想、一切貪著，一切聲聞辟支佛所不能壞，深大遠離而現在前。…。菩薩亦如是，住不動地，一切心、意、識，不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心？佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故。又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，與如來智慧為作因緣。諸佛皆作是言：「善哉！善哉！善男子！汝得是第一忍，順一切佛法。」善男子！…一切法性、一切法相、有佛、無佛，常住不異。一切如來不以得此法故，說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。…若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃…。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.638)：

般若法門是以「法性」為準量的。一切法性是這樣的，所以不必從世俗所見的生滅著手，而直接的從「法性」——不生不滅、無二無別、無取無著而頓入。這是少數利根深智者所能趣入的，被認為菩薩的般若波羅蜜，不共二乘，因菩薩思想的流行而漸漸發揚起來。

³⁰ 《大智度論》卷 86〈74 遍學品〉(大正 25, 662b24-c22)：

聲聞人以四諦得道；菩薩以一諦入道。佛說是四諦皆是一諦，分別故有四；是四諦、二乘智斷，皆在一諦中。菩薩先住柔順忍中，學無生、無滅、亦非無生非無滅，離有見、無見、有無見、非有非無見等，滅諸戲論，得無生忍。

「無生忍」者，佛後品中自說：「乃至作佛，常不生惡心，是故名無生忍。」

論者言：得是忍，觀一切法畢竟空，斷緣心心數不生，是名「無生忍」。

又復言：能過聲聞、辟支佛智慧，名「無生忍」。聲聞、辟支佛智慧，觀色等五眾生滅，心厭、離欲得解脫。菩薩以大福德、智慧，觀生滅時，心不怖畏如小乘人。菩薩以慧眼求生滅實定相不可得，如先〈破生品〉中說，但以肉眼覷心，見有無常生滅；凡夫人於諸法中著常見，是所著法還歸無常，眾生得憂悲苦惱。是故佛說：欲離憂苦，莫觀常相！是「無常」破常顛倒故，不為著無常故說，是故菩薩捨生滅觀，入不生不滅中。

問曰：若入不生不滅，不生不滅即復是常，云何得離常顛倒？

答曰：如無常有二種：一者、破常顛倒，不著無常；二者、著無常生戲論。無生忍亦如是：一者、雖破生滅，不著無生無滅故，不墮常顛倒；二者、著不生滅故，墮常顛倒。

「真無生」者，滅諸觀、語言道斷，觀一切法如涅槃相。從本已來常自無生，非以智慧觀故令無生。得是無生無滅、畢竟清淨，無常觀尚不取，何況生滅！如是等相，名「無生法忍」。

3、三法印與一法印會互相抵觸的原因 (p.166-p.167)

拘滯³¹名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典³²忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。

4、惟有龍樹能貫徹三印與一印 (p.167)

惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。

如《大智度論》(卷二二)說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在；無有自在故無我。無常、無我、無相，故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。」。

³³

又說：「觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」³⁴

這真是直探佛法肝心³⁵的名論！

³¹ 拘滯：拘泥呆板。(《漢語大詞典(六)》，p.480)

³² 數典：歷舉典故。(《漢語大詞典(五)》，p.507)

³³ 《大智度論》卷 22〈1 序品〉(大正 25，223b8-12)。

³⁴ 《大智度論》卷 22〈1 序品〉(大正 25，222c1-6)。

³⁵ 肝心：比喻人的內心。(《漢語大詞典(六)》，p.1167)

【附錄一】闍陀不喜聞三法印

《雜阿含經》卷 10（262 經）（大正 2，66b6-67a19）：

如是我聞：一時，有眾多上座比丘，住波羅捺國仙人住處鹿野苑中，佛般泥洹未久。時長老闍陀，晨朝著衣持鉢，入波羅捺城乞食。食已還，攝衣鉢，洗足已，持戶鉤，從林至林，從房至房，從經行處至經行處，處處請諸比丘言：「當教授我，為我說法，令我知法、見法！我當如法知、如法觀」。

時諸比丘語闍陀言：「色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅」。

闍陀語諸比丘言：「我已知色無常，受、想、行，識無常；一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅」。闍陀復言：「然我不喜聞一切諸行空，寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是見，是名見法」？第二、第三，亦如是說。闍陀復言：「是中誰復有力，堪能為我說法，令我知法、見法」？復作是念：「尊者阿難，今在拘睢彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉識知，彼必堪能為我說法，令我知法、見法」。

時闍陀過此夜已，晨朝著衣持鉢，入波羅捺城乞食。食已還，攝舉臥具，攝臥具已，持衣鉢，詣拘睢彌國。漸漸遊行，到拘睢彌國。攝舉衣鉢，洗足已，詣尊者阿難所，共相問訊已，卻坐一面。時闍陀語尊者阿難言：「一時，諸上座比丘住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。時我晨朝著衣持鉢，入波羅捺城乞食。食已還，攝衣鉢。洗足已，持戶鉤，從林至林，從房至房，從經行處至經行處，處處見諸比丘而請之言：『當教授我，為我說法，令我知法、見法！』時諸比丘為我說法言：『色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。』我爾時語諸比丘言：『我已知色無常，受、想、行、識無常；一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞一切諸行空，寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是見，是名見法？』我爾時作是念：『是中，誰復有力堪能為我說法，令我知法、見法？』我時復作是念：『尊者阿難今在拘睢彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉知識，彼必堪能為我說法，令我知法、見法。』善哉！尊者阿難！今當為我說法，令我知法、見法」！

時尊者阿難語闍陀言：「善哉！闍陀！我意大喜，我慶仁者能於梵行人前，無所覆藏，破虛偽刺。闍陀！愚癡凡夫所不能解，色無常，受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當為汝說」。

時闍陀作是念：「我今歡喜，得勝妙心，得踊悅心，我今堪能受勝妙法。」爾時，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，不由於他而能自如，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』。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。恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是，如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空，皆悉寂，不可得，愛盡，離欲，滅盡，涅槃，心樂正住解脫，不復轉還；不復見我，唯見正法」。

時阿難語闍陀言：「汝今得大善利，於甚深佛法中得聖慧眼」。時二正士展轉隨喜，從座而起，各還本處。

【附錄二】《解脫道論》之「修慧次第」

印順導師《性空學探源》，p.259-p.261：

《解脫道論》純粹是依修行的過程——戒定慧的次第而組織的。第一一卷、一二卷說明慧的時候，就談到這頓現觀見滅得道的問題。他說修慧的次第，先觀蘊處界等，得到「觀善巧慧」；接著，論云：「一切色以無常廣觀；以廣觀苦，以廣觀無我。」這先對蘊處界諸法，作無常苦無我的廣泛觀察，是很接近根本佛教的。

其次，他對無常等下了這樣的定義：「於行色無常，以滅義；以苦，怖義；無我，不實義。」

對蘊處界一切法，依無常苦無我的廣泛觀察，就能夠對治常樂我倒見，內心安住於無相無願空界三者之中。他把無常苦無我三與無相無願空界三，配合起來說：無常義是無相，苦義故無願，無我義就是空界。這種觀察，叫「分別智」。

進一步起「諸行分別智」，觀緣起的起滅，側重在無常義。緣起是指有情生死流轉的當體，經中說緣起是「此生故彼生，此滅故彼滅」，都是重視起滅無常義。論說：「一切諸行，以起初邊成分別，以滅後邊成分別；以起初邊成寂寂，以滅後邊成寂寂。以起從起無初，以滅從滅無後，是故起滅智，成諸行分別智。」

對於緣起起滅，分別觀察，得到了善巧時，從流轉門，見到「識」由「行」而來，因而知「識」是無常苦無我，當下是寂滅的。在還滅門，由「行」滅則「識」滅，更可見得識是寂滅的。所以，不論是緣起的生門或滅門，都可以觀察通達它的寂滅。同時，法從緣生，沒有本有的初相；法法歸滅，沒有常住的後相。這些，都是發揮《勝義空經》的思想。從廣泛無常苦無我的觀察，縮小範圍來專門觀察起滅無際，這是第二步的觀察。

更進一步，如論說：「不作意觀生，唯見心滅。」

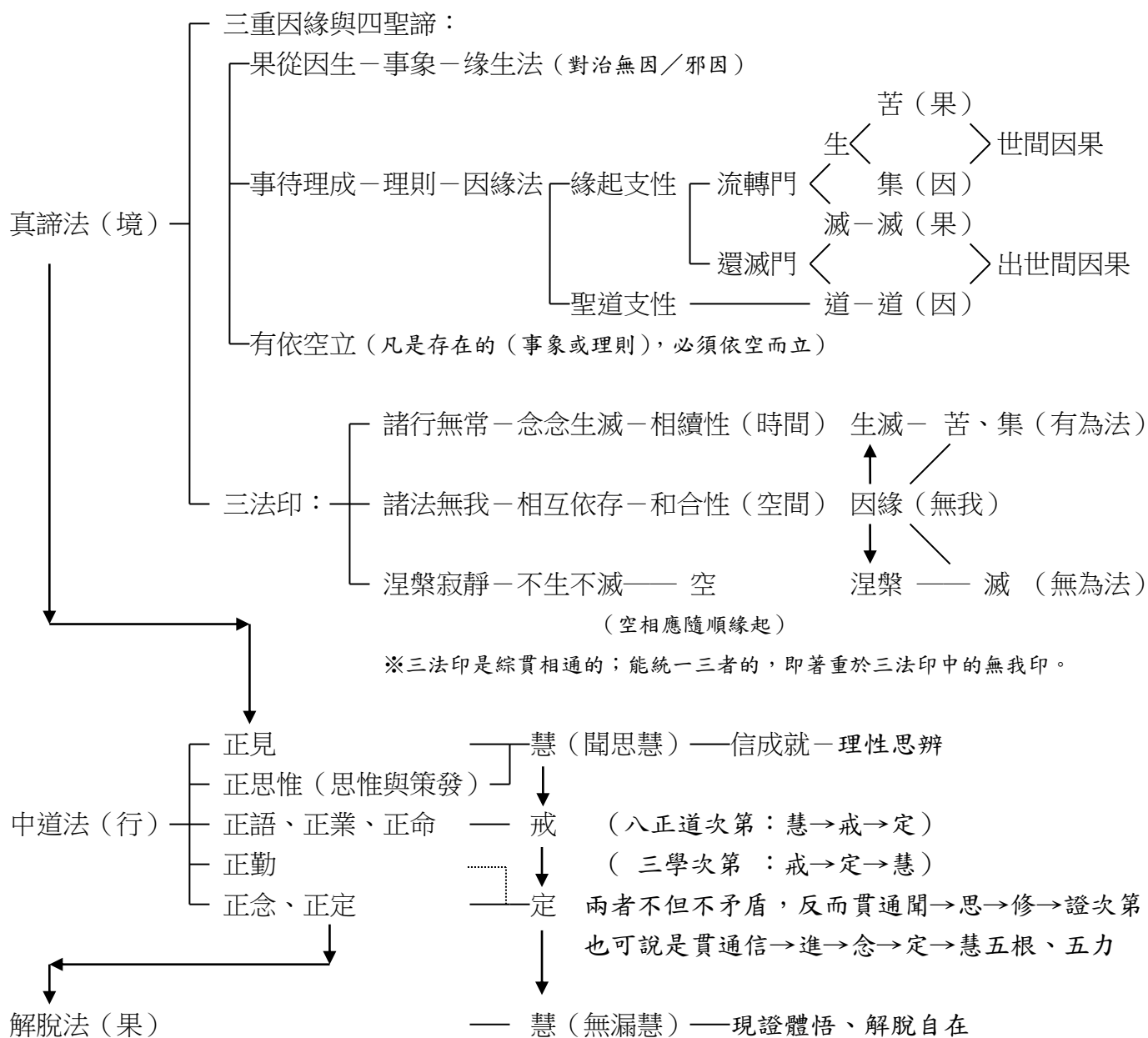
這時候，不觀生起相，而專觀於滅。一面觀諸法都必歸於滅；一面觀察那些雖還沒有滅的諸法，起無所起，住無所住，不是自體能起能住，如閃電般地剎那剎那當體都是歸於滅的。這如論云：「第一義中無去來；未來無聚唯轉生，住如芥子生諸法，彼法滅

已是其初，世間以法初不離，不見去來不見生，諸法不生如虛空，猶如電起須臾滅。」

一切法皆歸於滅；滅的當體就是空。這是如來根本教中從無常觀空的方式。這論中叫它做「觀滅智」。由此觀滅智，對於諸法的終當歸滅，生起了恐怖、厭患，而欣求解脫。從觀無常苦無我，而達於正性離生，真見滅諦，剎那而頓了四諦，證得了初果。

這依生滅緣起，泛觀無常苦無我，而歸到見滅得道，與《雜阿含》所說的證道次第，大體相順。見道位中就是見的涅槃空寂，所以也就是見空得道。化地部的「四諦一時現觀」，也有這個見解；所以，見空得道，可說是分別說系的共義。

【附錄三】《佛法概論》「第十、十一、十二章」歸納之「緣起總表」：



第十三章、中道泛論

第一節、人類的德行

一、從神到人 (p.169-p.171)

(一) 概說佛法中道的兩大特色 (p.169)

佛法，不是為了說明世間，而是為了解放自己、淨化世間。

佛法是理智的、德行的、知行綜貫的宗教，要從生活的經驗中實現出來。說它是最高的哲學，不如說它是完善的道德、深化又廣化的道德好。

釋尊從正覺中，開示了緣起支性，更開示了聖道支性。¹聖道是恰到好處的道德，是向上、向正覺所必經的常道，所以稱為「中道」、「正道」、「古仙人道」。這是佛陀所開示的惟一的人生正道——八正道。

正道的具體說明，關涉到極深極廣，現在先略說它的兩大特色²。

(二) 佛法否定因神教而引起的種種不當與迷信的行為 (p.169-p.171)

1、從人本的立場，使德行從神的意旨中解放出來 (p.169-p.170)

(1) 神教者的奴役、迷妄德行觀³

神教者以為德行的根源是神的，德行只是人怎麼服事神，人怎麼體貼神的意思來待人；如離開了神，德行即無從說起。

所以在神教中，不但人的德行變成了神的奴役，而迷妄的宗教行為也被看為道德的、有價值的。

(2) 釋尊的中道德行觀

釋尊的中道行，與神教相反，從人與人——自他的合理行為，深化到內心，擴大到一切有情、無邊世界；從人本的立場，使德行從神的意旨中解放出來。

2、世尊對祈禱、祭祀、咒術的否定 (p.170-p.171)

(1) 否定神教的祈禱

《中阿含經·伽彌尼經》說：「梵志（婆羅門）自高，事若干天，若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上。」這種神教的祈禱、祭師的神權，佛以為：這等於投石水中，站在岸上祈禱，希望大石會浮起來。⁴

¹ 參見：印順導師《佛法概論》第十章，(p.144)。

² 編者按：兩大特色即指第十三章的兩大主題：「人類的德行」和「正覺的德行」。

³ 下述內容參考：印順導師《以佛法研究佛法》之〈釋迦的真諦〉，(p.84-p.99)。

⁴ 《中阿含·17 伽彌尼經》卷3〈2 業相應品〉(大正1，439c28-440c11)：

阿私羅天子伽彌尼白曰：「世尊！梵志自高，事若干天。若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上。…」

世尊告曰：「伽彌尼！我今問汝，隨所解答。伽彌尼！於意云何？若村邑中，或有男女，懈、不精進，而行惡法，成就十種不善業道。…彼命終時，若眾人來，各叉手向稱歎求索，…汝

實則我們前途的苦樂，決定於我們行業的善惡，決不會因天神與祭師的祈禱而有所改變。

所以說：「奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處。」（《長阿含經·三明經》）⁵

（2）否定神教的祭祀萬能

神教的祭祀萬能，特別是血祭，釋尊也反對它：「若邪盛大會，繫群少特*牛，水特、水牴*，及諸羊犢*，小小眾生悉皆傷殺。逼迫苦切僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼。……如是等邪盛大會，我不稱嘆。」（《雜阿含經》卷四·八九經）⁶「作是布施供養，實生於罪。」（卷四·九三經）。⁷

等因此、緣此，身壞命終，必至善處，…生天上耶？」伽彌尼答曰：「不也，世尊！」

世尊歎曰：「善哉！伽彌尼！…猶去村不遠有深水淵，於彼有人以大重石擲著水中；若眾人來，各叉手向稱歎求索，作如是語：『願石浮出。』伽彌尼！於意云何？此大重石寧為眾人各叉手向稱歎求索，因此、緣此，而當出耶？」伽彌尼答曰：「不也，世尊！」

「…伽彌尼！於意云何？若村邑中，或有男女，精進勤修，而行妙法，成十善業道…寧為眾人各叉手向稱歎求索，因此、緣此，身壞命終，得至惡處，生地獄中耶？」伽彌尼答曰：「不也，世尊！」

世尊歎曰：「善哉！伽彌尼！所以者何？伽彌尼！彼男女等，精進勤修，而行妙法，成十善業道…猶去村不遠有深水淵，於彼有人以酥油瓶投水而破，滓、瓦沈下，酥油浮上。…伽彌尼！彼殺生者，離殺、斷殺，園觀之道、昇進之道、善處之道。…云何復有園觀之道、昇進之道、善處之道？謂：八支聖道——正見乃至正定，是為八。伽彌尼！是謂：復有園觀之道、昇進之道、善處之道。」

⁵ 《長阿含·26 三明經》卷 16(大正 1, 105c27-106a25)：

佛言：「三明婆羅門亦復如是，虛誑無實。婆悉咤！五欲潔淨，甚可愛樂。云何為五？眼見色，甚可愛樂；耳聲、鼻香、舌味、身觸，甚可愛樂。於我賢聖法中，為著、為縛，為是拘鎖。彼三明婆羅門為五欲所染，愛著堅固，不見過失，不知出要，彼為五欲之所繫縛。正使奉事日月水火，唱言：『扶接我去生梵天者。』無有是處。譬如阿夷羅河，其水平岸，鳥鳥得飲，有人在此岸身被重繫，空喚彼岸言：『來渡我去。』彼岸寧來渡此人不？」答曰：「不也。」

「婆悉咤！五欲潔淨，甚可愛樂，於賢聖法中猶如拘鎖。彼三明婆羅門為五欲所染，愛著堅固，不見過失，不知出要。彼為五欲之所繫縛，正使奉事日月水火，唱言：『扶接我去生梵天上。』亦復如是，終無是處。婆悉咤！譬如阿夷羅河，其水平岸，鳥鳥得飲，有人欲渡，不以手足身力，不因船楫，能得渡不？」答曰：「不能。」

「婆悉咤！三明婆羅門亦復如是，不修沙門清淨梵行，更修餘道不清淨行，欲求生梵天者，無有是處。婆悉咤！猶如山水暴起，多漂人民，亦無船楫，又無橋梁，有行人來，欲渡彼岸，見山水暴起，多漂人民，亦無船楫，又無橋梁，彼人自念：『我今寧可多集草木，牢堅縛楫，自以身力渡彼岸耶？』即尋縛楫，自以身力安隱得渡。婆悉咤！此亦如是，若比丘捨非沙門不清淨行，行於沙門清淨梵行，欲生梵天者，則有是處。…」

⁶ 《雜阿含經》卷 4(89 經)(大正 2, 22c11-15)。經文中的漢語：

一、特：1.公牛。亦泛指牛。2.指其他雄性的牲畜。（《漢語大詞典(六)》，p.260）

二、牴（ㄉㄨˋ）：1.母牛。2.泛指牛。3.泛指雌性牲畜或獸類。（《漢語大字典(六)》，p.268）

三、犢：1.小牛。2.泛指牛。（《漢語大字典(六)》，p.289）

⁷ 《雜阿含經》卷 4(93 經)(大正 2, 24c7-15)：

佛告婆羅門：「或有一邪盛大會主，行施作福而生於罪，為三刀劍之所刻削，得不善果報。何等三？謂身刀劍，口刀劍，意刀劍。何等為意刀劍生諸苦報？如一會主造作大會，作是思惟：我作邪盛大會，當殺爾所少壯特牛，爾所水特、水牴，爾所羊犢，及種種諸蟲，是名意刀劍生諸苦報。如是施主，雖念作種種布施，種種供養，實生於罪。…」

這種殘殺犧牲、虐待僕役的大祭祀，那裡是布施，簡直是作惡！所以當時的人，都以為「沙門瞿曇，呵責一切諸祭祀法」。⁸

(3) 否定神教的咒術迷信

對於《吠陀》，特別是《阿闍婆吠陀》⁹中的咒法，以及占卜星相等迷信，如《長阿含經·梵動經》說：「沙門瞿曇無如是事。」¹⁰

⁸ 《長阿含·25 佉形梵志經》卷 16(大正 1, 102c26-103a16)：

時，有佉形梵志姓迦葉，詣世尊所，問訊已，一面坐。佉形迦葉白佛言：「我聞沙門瞿曇呵責一切諸祭祀法，罵諸苦行人以為弊穢。瞿曇！若有言：『沙門瞿曇呵責一切諸祭祀法，罵苦行人以為弊穢。』作此言者，是為法語，法法成就，不誹謗沙門瞿曇耶？」

佛言：「迦葉！彼若言：『沙門瞿曇呵責一切諸祭祀法，罵苦行人以為弊穢。』者，彼非法言，非法法成就，為誹謗我，非誠實言。所以者何？迦葉！我見彼等苦行人，有身壞命終，墮地獄中者；又見苦行人身壞命終，生天善處者；或見苦行人樂為苦行，身壞命終，生地獄中者；或見苦行人樂為苦行，身壞命終，生天善處者。迦葉！我於此二趣所受報處，盡知盡見，我寧可呵責諸苦行者以為弊穢耶？我正說是，彼則言非；我正說非，彼則言是。迦葉！有法沙門、婆羅門同，有法沙門、婆羅門不同。迦葉！彼不同者，我則捨置，以此法不與沙門、婆羅門同故。」

⁹ 印順導師《印度佛教思想史》，(p.1-p.2)：

阿利安人向南移殖，以拘羅地方為中心，到達恆曲一帶，這是婆羅門教所說的「中國」。

教典方面，先集出古代傳來（部分新出）的讚歌，為《梨俱吠陀》，《娑摩吠陀》，《夜柔吠陀》——三吠陀，吠陀(Veda)是用於祭祀的讚歌，對祭祀儀式的規定，祭式及讚詞的意義，更作詳盡記述的，成為《梵書》。那時的教義，確立了婆羅門教的三綱：吠陀天啟，婆羅門至上，祭祠萬能。

「吠陀天啟」是：古代傳下來的宗教讚歌，看作神的啟示，作為神教最有力的權證。

「婆羅門至上」是：神的啟示，分人類為四種階級：祭司的婆羅門，武士（王）的剎帝利，自由工商的吠舍——都是阿利安人，享有宗教的再生權。非阿利安的原住民，成為被奴役的首陀羅，死了完事，名為一生族。嚴格的階級，出於神的意思；作為祭師的婆羅門，地位最崇高。

「祭祠萬能」是：神與人的關係，依於祭祠，祭祠為宗教的第一目的。進而以為：天神，人，世界，一切因祭而動作，因祭而存在；天神也不能不受祭祠的約束。

此外，古代阿闍婆阿耆羅(Atharvāṅgiras)傳來的，息災，開運，咒詛，降伏的咒法，為一般人民的低級信仰，後來集為《阿闍婆吠陀》。

¹⁰ 《長阿含·21 梵動經》卷 14(大正 1, 89b24-c19)：

…如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活——召喚鬼神，或復驅遣，種種[袖-由+厭]禱，無數方道，恐熱於人，能聚能散，能苦能樂。又能為人安胎出衣，亦能呪人使作驢馬；亦能使人聾盲瘡癰，現諸技術，叉手向日月，作諸苦行以求利養——沙門瞿曇無如是事。

如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活——或為人呪病，或誦惡呪；或誦善呪，或為醫方、鍼灸、藥石，療治眾病——沙門瞿曇無如此事。

如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活——或呪水火、或為鬼呪、或誦剎利呪、或誦象呪、或支節呪、或安宅符呪，或火燒、鼠嚙能為解呪。或誦知死生書，或誦夢書，或相手面，或誦天文書，或誦一切音書——沙門瞿曇無如此事。

如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活——瞻相天時，言雨不雨，穀貴穀賤，多病少病，恐怖安隱。或說地動、彗星、月蝕、日蝕。或言星蝕，或言不蝕；方面所在，皆能記之——沙門瞿曇無如此事。

如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活——或言此國當勝，彼國不如；或言彼國當勝，此國不如。瞻相吉凶，說其盛衰——沙門瞿曇無如是事。

諸比丘！此是持戒小小因緣，彼寡聞凡夫以此嘆佛。…

這些，都是無知的產物，凡是「見（真）諦人，信卜問吉凶者，終無是處。…生極苦…乃至斷命，捨離此內，更從外（道）求…或持一句呪，二句、三句、四句、多句、百千句呪，令脫我苦者，終無是處」（《中阿含經·多界經》）。¹¹

說得徹底些，如《雜阿含經》（卷四〇·一一一八經）說：「幻法，若學者，令人墮地獄。」¹²

（三）佛法不但否定神教的種種迷信行為，還巧妙的改造他（p.171）

總之，因神教而引起的祈禱、祭祀、咒術、種種迷信行為，佛法中一概否認。不但否定神教的迷信行為，而且巧妙的改造它。

1、三火

如婆羅門教的祭祀用三火，佛也說三火，但三火是：供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門婆羅門名福田火（《雜阿含經》卷四·九三經）。¹³

¹¹ 《中阿含·181 多界經》卷 47〈3 心品〉（大正 1，724a14-24）。

¹² 《雜阿含經》卷 40(1118 經) (大正 2，296a25-b23)：

世尊告諸比丘：「過去世時，毘摩質多羅阿修羅王，疾病困篤，往詣釋提桓因所，語釋提桓因言：憍尸迦當知！我今疾病困篤，為我療治，令得安隱。釋提桓因語毘摩質多羅阿修羅言：汝當授我幻法，我當療治汝病，令得安隱。毘摩質多羅阿修羅語帝釋言：我當還問諸阿修羅眾，聽我者，當授帝釋阿修羅幻法。爾時，毘摩質多羅阿修羅，即往至諸阿修羅眾中，語諸阿修羅言：諸人當知！我今疾病困篤，往詣釋提桓因所，求彼治病。彼語我言：汝能授我阿修羅幻法者，當治汝病，令得安隱。我今當往，為彼說阿修羅幻法。時有一詐偽阿修羅，語毘摩質多羅阿修羅：其彼天帝釋，質直好信，不虛偽，但語彼言：天王！此阿修羅幻法，若學者令人墮地獄，受罪無量百千歲。彼天帝釋必當息意，不復求學，當言汝去，令汝病差，可得安隱。時毘摩質多羅阿修羅復往帝釋所，說偈白言：千眼尊天王，阿修羅幻術，皆是虛誑法，令人墮地獄，無量百千歲，受苦無休息。時天帝釋語毘摩質多羅阿修羅言：止！止！如是幻術，非我所須。汝且還去，令汝身病寂滅休息，得力安隱」。

佛告諸比丘：「釋提桓因於三十三天為自在王，長夜真實，不幻、不偽，賢善、質直。汝等比丘！正信非家，出家學道，亦應如是不幻、不偽，賢善、質直，當如是學」。

¹³ 《雜阿含經》卷 4(93 經) (大正 2，24c23-25a29)：

然婆羅門！當勤供養三火，隨時恭敬禮拜奉事，施其安樂。何等為三？一者、根本，二者、居家，三者、福田。

〔一〕何者為根本火，隨時恭敬奉事供養，施其安樂？

謂善男子方便得財，手足勤苦，如法所得，供養父母，令得安樂，是名根本火。何故名為根本？若善男子從彼而生，所謂父母，故名根本。善男子以崇本故，隨時恭敬，奉事供養，施以安樂。

〔二〕何等為居家火，善男子隨時育養，施以安樂？

謂善男子方便得財，手足勤苦，如法所得，供給妻子、宗親、眷屬、僕使、傭客，隨時給與，恭敬施安，是名家火。何故名家？其善男子處於居家，樂則同樂，苦則同苦，在所為作，皆相順從，故名為家。是故善男子，隨時供給，施與安樂。

〔三〕何等名田火，善男子隨時恭敬，尊重供養，施其安樂？

謂善男子方便得財，手足勤勞，如法所得，奉事供養諸沙門、婆羅門，善能調伏貪、恚、癡者。如是等沙門、婆羅門，建立福田，崇向增進，樂分樂報，未來生天，是名田火。何故名田？為世福田，謂為應供，是故名田。是善男子，隨時恭敬，奉事供養，施其安樂。

爾時、世尊復說偈言：「根本及居家，應供福田火，是火增供養，充足安隱樂。無罪樂世間，慧者往生彼，如法財復會，供養所應養，供養應養故，生天得名稱。

然婆羅門！今善男子先所供養三火，應斷令滅。何等為三？謂貪欲火，瞋恚火，愚癡火。

2、禮拜六方

神教徒禮拜六方，佛也說禮拜六方，但這是親子、師生、夫婦、親友、主僕、宗教師與信徒間的合理的義務（《中阿含經·善生經》）。¹⁴

所以者何？若貪火不斷、不滅者，自害、害他，自他俱害，現法得罪，後世得罪，現法、後世得罪，緣彼而生心法憂苦。恚火、癡火，亦復如是。

婆羅門！若善男子事積薪火，隨時辛苦，隨時然，隨時滅火、因緣受苦」。

¹⁴ (1) 《中阿含·135 善生經》卷 33〈1 小品〉(大正 1, 640c28-641c13)：

…居士子！聖法、律中有六方：東方、南方、西方、北方、下方、上方。

〔一〕

居士子！如東方者，如是子觀父母，子當以五事奉敬供養父母。云何為五？一者、增益財物，二者、備辦眾事，三者、所欲則奉，四者、自恣不違，五者、所有私物盡以奉上。子以此五事奉敬供養父母，父母亦以五事善念其子。云何為五？一者、愛念兒子，二者、供給無乏，三者、令子不負債，四者、婚娶稱可，五者、父母可意所有財物盡以付子。

〔二〕

居士子！如南方者，如是弟子觀師，弟子當以五事恭敬供養於師。云何為五？一者、善恭順，二者、善承事，三者、速起，四者、所作業善，五者、能奉敬師。弟子以此五事恭敬供養於師，師亦以五事善念弟子。云何為五？一者、教技術，二者、速教，三者、盡教所知，四者 安處善方，五者、付囑善知識，師以此五事善念弟子。

〔三〕

居士子！如西方者，如是夫觀妻子，夫當以五事愛敬供給妻子。云何為五？一者、憐念妻子，二者、不輕慢，三者、為作瓔珞嚴具，四者、於家中得自在，五者、念妻親親。夫以此五事愛敬供給妻子，妻子當以十三事善敬順夫。云何十三？一者、重愛敬夫，二者、重供養夫，三者、善念其夫，四者、攝持作業，五者、善攝眷屬，六者、前以瞻侍，七者、後以愛行，八者、言以誠實，九者、不禁制門，十者、見來讚善，十一者、敷設床待，十二者、施設淨美豐饒飲食，十三者、供養沙門、梵志。

〔四〕

居士子！如北方者，如是大家觀奴婢、使人，大家當以五事愍念給恤奴婢、使人。云何為五？一者、隨其力而作業，二者、隨時食之，三者、隨時飲之，四者、及日休息，五者、病給湯藥。

大家以此五事愍念給恤奴婢、使人，奴婢、使人當以九事善奉大家。云何為九？一者、隨時作業，二者、專心作業，三者、一切作業，四者、前以瞻侍，五者、後以愛行，六者、言以誠實，七者、急時不遠離，八者、行他方時則便讚歎，九者、稱大家庶幾。

〔五〕

居士子！如下方者，如是親友觀親友臣，親友當以五事愛敬供給親友臣。云何為五？一者、愛敬，二者、不輕慢，三者、不欺誑，四者、施與珍寶，五者、拯念親友臣。

親友以此五事愛敬供給親友臣，親友臣亦以五事善念親友。云何為五？一者、知財物盡，二者、知財物盡已供給財物，三者、見放逸教訶，四者、愛念，五者、急時可歸依。

〔六〕

居士子！如上方者，如是施主觀沙門、梵志，施主當以五事尊敬供養沙門、梵志。云何為五？一者、不禁制門，二者、見來讚善，三者、敷設床待，四者、施設淨美豐饒飲食，五者、擁護如法。

施主以此五事尊敬供養沙門、梵志，沙門、梵志亦以五事善念施主。云何為五？一者、教信、行信、念信，二者、教禁戒，三者、教博聞，四者、教布施，五者、教慧、行慧、立慧。…

(2) 另請參見：《優婆塞戒經》卷 3〈14 受戒品〉(大正 24, 1047c8-11)。

(四) 小結 (p.171)

釋尊肅清¹⁵了神教的宗教道德，使人生正道從神教中解放出來，確立於人類的立場，為佛法中道的特色。

二、從少數人到多數人 (p.172-p.174)

(一) 在佛法中宗教與種族是平等的 (p.172-p.173)

1、古代社會雖人類平等，然有職業的不同與種族盛衰的差別 (p.172)

人類原為平等的，由於職業的分化，成為不同的職業層；由種族的盛衰，造成自由民與奴隸，這是古代社會的一般情形。

2、初期乃氏族宗教，宗教成為強勢與勝利者的特權 (p.172)

初期的宗教，與種族相結合，成為氏族¹⁶的宗教。這才因種族的盛衰，而弱者的宗教被排斥，宗教就成為勝利者的特權。

如耶和華為以色列人的上帝，以色列人是上帝的選民；

婆羅門教為婆羅門、刹帝利、吠舍的宗教，首陀羅沒有依宗教而得再生的權利。

3、四姓是平等的，它的差別不過是職業的分化 (p.172)

印度的四姓階級制，不但是世俗的，而且與宗教相附合。

佛以為：「四姓皆等，無有種種勝如¹⁷差別。」。因為無論從財力說、從法律說、從政治說、從道德說（《雜阿含經》卷二〇・五四八經），¹⁸從女人所生說、從隨業受報與修道解脫說（《中阿含經・婆羅婆堂經》），¹⁹四姓完全是平等的，是機會均等的，四姓不過是職業分化。²⁰

人為的非法階級——婆羅門假託神權的四姓說，等於「如有人強與他肉，而作是說：

¹⁵ 肅清：謂完全削平（清除）。（《漢語大詞典（九）》，p.252）

¹⁶ 氏族：1.宗族。2.宗族譜系。3.原始社會中按血緣關係結成的集體。其內部實行禁婚，集體公有生產資料，集體生產，集體消費。（《漢語大詞典（六）》，p.1418）

¹⁷ 印順導師《空之探究》，（p.75）：「勝如（如是不如，勝如即優劣）」。

¹⁸ 《雜阿含經》卷 20(548 經)(大正 2，142a18-143a1)，經文大意是說「當知業真實者，是依業者」。因為無論：

一、從財、力說，四種姓任何一種姓為王，皆可做得到「令其侍衛，先起後臥，及諸使令，悉皆如意」。

二、從法律說，四種姓任何一種姓犯罪，皆等同待以「或鞭、或縛、或驅出國，或罰其金，或截手、足、耳、鼻，罪重則殺。及其盜者，則名為賊」。

三、從道德說，四種姓任何一種姓若「作十不善業跡，當墮惡趣」，「行十善業跡者，當生善趣」。

¹⁹ (1)《中阿含・154 婆羅婆堂經》卷 39〈1 梵志品〉(大正 1，675a20-27)：

…婆私吒！婆羅滅後，彼眾生自然粳米，白淨無皮，亦無有麴蘖，長四寸，朝刈暮生，暮刈朝生，熟有鹽味，無有生氣，眾生食此自然粳米。如彼眾生食此自然粳米已，彼眾生等便生若干形，或有眾生而生男形，或有眾生而生女形。若彼眾生男女形者，彼相見已，便作是語：「惡眾生！惡眾生！」婆私吒！惡眾生者，謂說婦人也。…

(2) 相關內容可參考：《長阿含・5 小緣經》卷 6(大正 1，36b28-39a20)；《增壹阿含・1 經》卷 34〈40 七日品〉(大正 2，736c22-737c26)。

²⁰ 詳參：印順導師《佛法概論》第七章，（p.94-p.97）。

士夫可食！當與我直²¹」（《中阿含經·鬱瘦歌邏經》）。²²

4、佛法的平等否定了種族的優劣，肯定了宗教為一切人的（p.172-p.173）

佛說四姓平等，即種族優劣的根本否定。這在宗教中，佛法即為一切人的宗教，所以四姓「出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦弟子」（《增一阿含經·苦樂品》）。²³優婆離尊者，出身賤族，為持律第一上座，這可見佛法的人類平等精神。²⁴

（二）在佛法中男與女是毫無差別的（p.173-p.174）

男與女，約信仰、德行、智慧，佛法中毫無差別。

1、女眾與男眾同樣可以解脫（p.173）

如在家信眾，男子為優婆塞，女子即是優婆夷。

出家眾，男子為沙彌、比丘，女子即為沙彌尼、比丘尼。

女眾與男眾，同樣的可以修道解脫。

2、從解脫的道器說，男女形相的生理差別是毫無關係（p.173）

依這道器的平等觀，生理差別的男女形相，毫無關係。如《雜阿含經》（卷四五·一一九九經）蘇摩尼所說：「心入於正受²⁵，女形復何為！」²⁶女眾有大慧大力的，當時實不在少數。

3、釋尊受當時社會的限制為女眾出家定下敬法，雖其附屬於男眾，但不致障礙佛法的弘通（p.173）

但釋尊制戒攝僧，為世俗悉檀（《大智度論》卷一），²⁷即不能不受當時的——重男輕

²¹ 直：1.價值；代價。2.抵；相當。3.工錢；報酬。（《漢語大詞典（一）》，p.853）

²² 《中阿含·150 鬱瘦歌邏經》卷 37〈梵志品〉（大正 1，661a25-26）。

²³ 《增壹阿含·9 經》卷 21〈29 苦樂品〉（大正 2，658b27-c17）：

爾時，世尊告諸比丘：「今有四大河水從阿耨達泉出。云何為四？所謂恆伽、新頭、婆叉、私陀。彼恆伽水牛頭口出向東流，新頭南流師子口出，私陀西流象口中出，婆叉北流從馬口中出。是時，四大河水遠阿耨達泉已，恆伽入東海，新頭入南海，婆叉入西海，私陀入北海。爾時，四大河入海已，無復本名字，但名為海。此亦如是，有四姓。

云何為四？剎利、婆羅門、長者、居士種，於如來所，剃除鬚髮，著三法衣，出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦子。所以然者，如來眾者，其猶大海，四諦其如四大河，除去結使，入於無畏涅槃城。是故，諸比丘！諸有四姓，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道者，彼當滅本名字，自稱釋迦弟子。所以然者，我今正是釋迦子，從釋種中出家學道。比丘當知：欲論生子之義者，當名沙門釋種子。所以者何？生皆由我生，從法起，從法成。是故，比丘！當求方便，得作釋種子。如是，諸比丘！當作是學！」

²⁴ 《摩訶僧祇律》卷 25：「佛告諸比丘：優婆離比丘成就是十四法，持律第一。」（大正 22，429a20-21）

²⁵ 印順導師《空之探究》，（p.12）：「三摩鉢底(samāpatti)，譯義為等至，舊譯作正受。四類中，禪是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處(arūpāyatana)，合名八等至。再加滅盡定(nirodha-samāpatti)，名為九次第(定)等至。」（三摩鉢底，是從平等持心而到達定境，多用於四無色定及滅盡定或九次第定。）

²⁶ 《雜阿含經》卷 45(1199 經)（大正 2，326b3-14）：

時蘇摩比丘尼作是念：此是何等欲恐怖我？為人、為非人？為姦狡人？作此思惟已，決定智生，知是惡魔來欲燒亂。即說偈言：「心入於正受，女形復何為？智或若生已，逮得無上法。若於男女想，心不得俱離，彼即隨魔說，汝應往語彼。離於一切苦，捨一切闇冥，逮得滅盡證，安住諸漏盡。覺知汝惡魔，即自磨滅去！」時魔波旬作是念：蘇摩比丘尼已知我心。內懷憂悔，即沒不現。

²⁷ （1）《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，59b18-22）：

有四種悉檀：一者、世界悉檀；二者、各各為人悉檀；三者、對治悉檀；四者、第一義悉

女的社會情形所限制。所以對女眾的出家，釋尊曾大費躊躇²⁸，不得不為他們定下敬法（《中阿含經·瞿曇彌經》）。²⁹女眾雖自成集團，而成為附屬於男眾的。釋尊答應了阿難的請求，准許女眾出家，這可見起初的審慎，即考慮怎樣才能使女眾出家能適應現社會，不致障礙佛法的弘通。³⁰

4、佛法多為比丘說，所以偏重于呵責女色（p.173）

由於佛法多為比丘說，所以對於男女的性欲，偏重於呵責女色，如說：「女人梵行垢，女則累³¹世間。」（《雜阿含經》卷三六·一〇一九經）³²其實，如為女眾說法，不就是「男人梵行垢，男則累世間」嗎？

5、若不能發揚佛法的男女平等精神，反鄙棄女眾實是對於佛法的歪曲（p.173-p.174）

二千多年的佛法，一直在男眾手裡。不能發揚佛法的男女平等精神，不能扶助女眾、提高女眾，反而多少傾向於重男輕女，甚至鄙棄女眾、厭惡女眾，以為女眾不可教，這實在是對於佛法的歪曲！

（三）佛法是平等、無差別的，普為一切人的依怙（p.174）

總之，佛法為全人類的佛法，不論貴賤、男女、老少、智愚，都為佛法所攝受，佛法

檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。

（2）《大智度論》卷1〈1 序品〉（大正25，66a3-10）：

我先已說：「世界名字法有，時非實法」，汝不應難！亦是毘尼中結戒法，是世界中實；非第一實法相，吾我法相實不可得故；亦為眾人瞋呵故，亦欲護佛法使久存，定弟子禮法故；諸三界世尊結諸戒，是中不應求：有何實？有何名字等？何者相應？何者不相應？何者是法如是相？何者是法不如是相？以是故，是事不應難！

（3）《大智度論》卷40〈4 往生品〉（大正25，353c15-16）：

復次，諸比丘知佛法畢竟空，無所著，斷法愛；為世諦故結戒，非第一義。

²⁸ 躊躇：1.猶豫，遲疑不決。2.研究，反覆思量。（《漢語大詞典（十）》，p.563）

²⁹ 《中阿含·116 瞿曇彌經》卷28〈5 林品〉（大正1，605c28-606b5），經文大意說世尊為女人施設八尊師法：

- 一、明第一尊師法：從比丘僧處求受具足戒。
- 二、明第二尊師法：半月半月應當前往比丘僧處求教誡。
- 三、明第三尊師法：依比丘僧處三月結夏安居。
- 四、明第四尊師法：安居竟當從比丘僧自恣（請求三事：見、聞、疑）。
- 五、明第五尊師法：向比丘處求問三藏義，應視比丘聽否。
- 六、明第六尊師法：比丘尼不得舉比丘過，比丘可舉比丘尼過。
- 七、明第七尊師法：犯僧殘當於兩部眾中懺。
- 八、明第八尊師法：比丘尼雖受具足戒百歲，當禮初受戒比丘。

³⁰ 印順導師《原始佛教聖典之集成》第六章，（p.395-462）。

³¹ 累〔ㄌㄞˋ〕：1.連累；使受害。2.牽連；妨礙。（《漢語大詞典（九）》，p.787）

³² （1）《雜阿含經》卷36（1019經）（大正2，266a5-14）：

時彼天子說偈問佛：「何名為非道？云何日夜遷？云何垢梵行？云何累世間」？爾時、世尊說偈答言：「貪欲名非道，壽命日夜遷，女人梵行垢，女則累世間。熾然修梵行，已洗諸非小」。時彼天子復說偈言：「久見婆羅門，逮得般涅槃，一切怖已過，永超世恩愛」。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷1（大正27，3b27-c3）：

又如於垢具立以垢名。如伽他說：「女是梵行垢，女損害眾生；苦梵行所淨，非由水能洗。」女實非垢，勝義垢者謂貪瞋癡，然伽他中說女為垢，是垢具故。

（3）《增壹阿含·7經》卷4〈9 一子品〉（大正2，563a13-26）；《增壹阿含·8經》卷4〈9 一子品〉（大正2，563a27-b10）。印順導師《佛法概論》第十八章，（p.235）。

普為一切人的依怙。

三、從人類到一切有情 (p.174)

佛法不但是人類的，而且是一切有情的。

(一) 佛法以救護一切有情為事業

佛法所要救濟的，是一切有情，所以學佛者應擴大心胸，以救護一切有情為事業。這是佛法的廣大處，如菩薩的悲心激發，不惜以身餵虎（《本生談》）。³³

(二) 佛法的修學者與被救護者但以人類為主

然而佛在人間，佛法的修學者與被救護者，到底是以人類為主。如基於自他和樂共存的道德律，

殺生的罪惡，對於人、畜生、螻蛄³⁴，是有差別的；

對於畜生、凡夫、聖人的布施，功德也不同。

(三) 如忽略普度一切有情是以人類為本，即違反了佛法的精神

如忽略這普度一切有情而以人類為本的精神，如某些人專心於放生——魚、蛇、龜、鰲，而對於罹難的人類反而不聞不問，這即違反了佛法的精神。

³³ 《賢愚經》卷 1〈2 摩訶薩埵以身施虎品〉(大正 4, 352b19-353b16)；《大智度論》卷 16〈1 序品〉(大正 25, 179b26-c2)。

³⁴ 螻蛄：亦作“螻蛄”。螻蛄和螞蟥。泛指微小的生物。(《漢語大詞典(八)》，p.953)

第二節、正覺的德行

一、依法修行的現覺 (p.175-p.177)

(一) 佛法的中道德行是真理與德行的統一，理與智、智與行的圓滿 (p.175)

1、中道是依於正法而契入正法的

佛法的中道行，為人類德行的深化又廣化。它所以超勝人間一般的德行，即因為中道是依於正法而契入正法的。

2、中道是與世間的真理相隨順

中道行是德行的常道，與世間常遍的真理相隨順、相契合，所以經中常說：「法隨法行」。³⁵

3、中道能達到法的體見

依中道行去實踐，能達到法的體見，稱為「知法入法」。³⁶

4、中道所體見的是法身

體見正法的理智平等，稱為「法身」。³⁷

5、小結

所以佛法是依法見法的德行，真理與德行，並非互不相干。依真理而發起德行，依德行去體見真理，真理與德行的統一，達到理與智、智與行的圓滿，即為佛法崇高的目的。

³⁵ (1)《雜阿含經》卷 41(1125 經)：「爾時世尊告諸比丘：有四種須陀洹道分：親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。」(大正 2，298c4-8)

(2)《阿毘達磨集異門足論》卷 6〈5 四法品〉：「四預流支者：一、親近善士，二、聽聞正法，三、如理作意，四、法隨法行。」(大正 26，393a11-12)

(3)《阿毘達磨發智論》卷 18：「如說法隨法行。云何法？答：寂滅涅槃。云何隨法？答：八支聖道。云何法隨法行？答：若於此中，隨義而行。復次，別解脫名法；別解脫律儀名隨法；若於此中隨義而行，名法隨法行。復次，身律儀、語律儀、命清淨，名法。受此名隨法。若於此中，隨義而行，名法隨法行。」(大正 26，1018b29-c5)。

(4)另參見：《阿毘達磨法蘊足論》卷 2〈3 證淨品〉(大正 26，463b10-15)；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 181(大正 27，910c8-911a3)。

³⁶《雜阿含經》卷 5(107 經)(大正 2，33b19-22)：

尊者舍利弗說是法時，那拘羅長者得法眼淨。爾時、那拘羅長者見法，得法，知法，入法，度諸狐疑，不由於他，於正法中心得無畏。

³⁷ 印順導師《佛法概論》第一章，(p.15-p.16)：

佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身」(羅什答慧遠書)。能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛」。須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我身」。因釋尊覺法成佛，引出見法即見佛的精義。再進，那就是「法身常在」。釋尊說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」(《遺教經》)。法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

(二) 中道行即依法而行，行到法的體證而扭轉迷情、困迫的生活 (p.175-p.176)

1、有情由於無明、愛結而住著五蘊，沈沒於生死海中 (p.175-p.176)

從法性空寂或諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等法印說，這是法法如此的，可說真理無所不在。但有情由於「無明所覆，愛結所繫」，³⁸拘束於狹隘的自我私欲中；所知所行的一切，不但不能觸證這本然的法性，反而障礙它。

如迷方者，不但不能分別東與西，而且固執的以東為西。這樣，有情住著五蘊，五取蘊成為熾然大苦。不知道無常而執常執斷，無常也成為大苦。對於自然、社會、身心，³⁹弄到處處荊天棘地⁴⁰，沒有不是苦迫的。

這無明、我愛為本的一切活動，構成有情內在的深刻特性，沈沒於生死海中。如不把這迷情勘破而解放過來，即永遠在矛盾缺陷的苦迫中討生活。

2、佛法的中道行，即為了要扭轉迷情、困迫的生活 (p.176)

佛法的中道行，即為了要扭轉迷情的生活為正覺的生活，扭轉困迫的生活為自在的生活。這所以以實證此法為目的，以隨順此法的思想行為為方法，以厭離迷情而趨向正覺為動機。

因此，專修取相的分別行是不夠的，佛所以說：「依智不依識。」⁴¹

如專談法法平等，不知行為有法與非法——順於法與不順於法的差別，也是不對的。所以說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」⁴²

³⁸ 《雜阿含經》卷 10(266 經)(大正 2，69b5-7)。印順導師《唯識學探源》，(p.25-26，p.37)。

³⁹ 印順導師《佛法概論》第三章，(p.44-p.45)：

苦事很多，佛法把他歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：

一、生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦。

二、愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦。

三、所求不得苦——對於自然的苦。

⁴⁰ 荊天棘地：遍地荊棘。比喻艱險困厄的境地。(《漢語大詞典(二)》，p.682)

⁴¹ (1)《大寶積經》卷 82〈郁伽長者會第十九〉(大正 11，478a10-12)：

依義不依語，依智不依識，依法不依人，依了義經不依不了義經。

(2) 印順導師《學佛三要》，(p.188)：

四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。識是有漏有取的，以我我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

⁴² (1)《大智度論》卷 18(大正 25，194a15-25)：

觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。

譬如田舍人初不識鹽，見貴人以鹽著種種肉菜中而食，問言：「何以故爾？」語言：「此鹽能令諸物味美故。」此人便念：此鹽能令諸物美，自味必多。便空抄鹽，滿口食之。鹹苦傷口，而問言：「汝何以言鹽能作美？」貴人言：「癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」

無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

(2) 印順導師《學佛三要》，(p.192)：

慧學的成就，是離不開其他功德的；其他功德，也要依慧學才能究竟完成。若離信、戒、悲、定而專談高深現證無漏慧，即是妄想。龍樹說：「信戒無基，妄想取一空，是為邪空」。空而不能與信戒相應，即落邪惡坑，永遠不得現證解脫。…若修慧學而拋卻其他無邊清淨功德，那不管在聲聞法，或是大乘教中，都是極不相應的。

釋尊的教導修行，不外乎依法而行，行到法的體證。

(三) 佛法對於見法的體見與實證是理智、德行的，不只是信仰而已 (p.176-p.177)

1、現生不一定能見法，但對於法的體悟，決不寄託於死後及另一世界 (p.176)

依法修行，雖因為根性不同，不一定現生就達到見法的目的。但佛法對於法的體悟，決不認為要實現於死後，或實現於來生、實現於另一世界。

2、佛弟子對於體驗法應有的態度 (p.176-p.177)

(1) 重視「自知自覺自作證」

佛弟子的依法修學，決不等到未來、他方，而要求現在的證驗。如現生都不能體悟得解脫，將希望寄託在未來、他方，這過於渺茫，等於不能真實體驗的幻想。所以佛法的中道行，重視「自知自覺自作證」。⁴³

有人以為比丘的出家為了希求來生的幸福，某比丘告訴他：不！出家是「捨非時樂，得現前樂」(《雜阿含經》卷三八・一〇七八經)。⁴⁴現前樂，即自覺自證的解脫樂。

(2) 關於法的體見是容易到達的

關於法的體見，不是渺茫的，不是難得的，如佛說：「彼朝行如是，暮必得昇進；暮行如是，朝必得昇進。」(《中阿含經・念處經》)⁴⁵這是容易到達的，問題在學者是否能順從佛陀的開導而行。

(3) 對於法實證的可能性是不待時的

對於法的實證與可能，佛曾歸納的說：「世尊現法律，離諸熱惱，非時通達，即於現法，緣自覺悟。」(《雜阿含經》卷二〇・五五〇經)⁴⁶這非時通達，即「不待時」，是沒有時間限制的，什麼時候都可以開悟。即於現法，或譯作「即此見」(《雜阿含經》卷八・二一五經)，⁴⁷意思是：如能修行，當下即會體悟此法的。⁴⁸

⁴³ 《中阿含・2 晝度樹經》卷 1〈1 七法品〉(大正 1，422b24-26)：

聖弟子諸漏已盡，心解脫、慧解脫，於現法中自知自覺，自作證成就遊。生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。

⁴⁴ 《雜阿含經》卷 38(1078 經)(大正 2，281c13-18)：

天問比丘：「云何捨非時樂，得現前樂」？

比丘答言：「如世尊說：非時之欲，少味多苦，少利多難。我今於現法中，已離熾然，不待時節，能自通達，現前觀察，緣自知覺。如是天子！是名捨非時樂，得現前樂」。

⁴⁵ 《中阿含・98 念處經》卷 24〈4 因品〉(大正 1，584b26-27)。

⁴⁶ 《雜阿含經》卷 20(550 經)(大正 2，143c4-6)。

⁴⁷ 《雜阿含經》卷 8(215 經)：「世尊說現法，說滅熾然，說不待時，說正向，說即此見，說緣自覺。」(大正 2，54b4-6)

⁴⁸ (1)《瑜伽師地論》卷 84(大正 30，766c17-23)。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》，(p.113-p.114)：

法是我們的歸依處，佛弟子應「念法」，「於法證淨」無疑的。法隨念與法證淨的法，《雜阿含經》(卷二〇)這樣說：「世尊現法律，離諸熱惱，非時，通達，即於現法，緣自覺悟」。玄奘於《法蘊足論》(卷二)譯為：「佛正法善說，現見，無熱，應時，引導，近觀，智者內證」。這可以略為解說：

佛的正法，是善巧宣說，說得恰如其分的——善說。

佛的正法，能在現生中悟見，而不是非要等到來生的——現見。

入正道與煩惱不相應，是清涼安隱的——無熱。

〔4〕小結：佛法使學者充滿理智、德行的新生命

佛法對於如實證知的如此重視，即表示學者充滿了理智的、德行的佛法的新生命，不是傳統的、他力的宗教信仰而已。這是對於迷情生活的否定，轉化為正覺生活的關鍵。這是凡聖關，大乘與小乘沒有多大差別，不過下手的方便與究竟多少不同罷了。⁴⁹

二、正覺的生活 (p.177-p.179)

〔一〕正覺中道行的生活即是八正道，是離苦樂二邊的 (p.177-p.178)

1、八正道是正行的項目 (p.177-p.178)

隨順於法而現覺於法的中道行，即八正道。八者是正行的項目；而它所以是中道的，釋尊曾明確的說到：「莫求欲樂極下賤業，為凡夫行，是說一邊。亦莫求自身苦行，至苦非聖行、無義相應者，是說二邊。……離此二邊，則有中道。」(《中阿含經·拘樓瘦無諍經》)⁵⁰

2、佛法的中道行是「以智化情」，「以智導行」的生活 (p.178)

〔1〕一般人以為中道是苦樂的折中

有人以為佛法的中道，是不流於極端的縱欲，也不流於極端的苦行，在這苦樂間求取折中的態度。這是誤會的！

〔2〕一般人的生觀，是不離縱我的樂行與克己的苦行

要知道一般的人生，不是縱我的樂行，即是克己的苦行；這雖是極端相反的，但同是由於迷情為本的。情欲的放縱樂行，是一般的。發覺縱我樂行的弊病時，即會轉向到克己的苦行。一般的人生傾向，不出這兩極端與彼此間轉移的過程中。

應時，或譯不時，佛法不受時間的限制，什麼時候都可以契入的。

八正道有引向通達的能力——引導；

能隨順於如實知見——近觀。

是佛及佛弟子所自覺自證的，稱為智者內證。

所以，「法」不是別的，是從聖道的修習中，現見緣起與寂滅而得自覺自證。方便的開示中，這就是法，就是我們的歸依處。這一切是本於佛的現正等覺而來。

⁴⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 26〈22 十地品〉(大正 9, 564b12-c25)。《十住經》卷 3 (大正 10, 520c10-521b9)；《大智度論》卷 10 (大正 25, 132a18-b13)、卷 29 (272a)、卷 48 (405c-406a)、卷 50 (418a)。印順導師《成佛之道(增注本)》，(p.364)。

⁵⁰ 《中阿含·169 拘樓瘦無諍經》卷 43〈2 根本分別品〉(大正 1, 701b28-c17)：

佛言：「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、趣涅槃。有稱、有譏，有無稱、無譏而為說法。決定於齊，決定知己，所有內樂當求彼也。莫相道說，亦莫面前稱譽。齊限說，莫不齊限。隨國俗法，莫是莫非。此分別無諍經事。

「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」者，此何因說？莫求欲樂、極下賤業，為凡夫行，是說一邊；亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應者，是說二邊。莫求欲樂、極下賤業，為凡夫行；亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應者，因此故說。

「離此二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃」者，此何因說？有聖道八支，正見……乃至正定，是謂為八。離此二邊，則有中道，成眼成智，自在成定，趣智、趣覺、趣涅槃者，因此故說。

(3) 釋尊否定這根源於情愛的樂行、苦行，開示以正見為導的人生

不論縱我的樂行、克己的苦行，都根源於情愛，不能到達和樂與自由。所以釋尊否定這兩端，開示究竟徹底的中道行，即是正見為導的人生。自我與世間，惟有智——正見為前導，才能改善而得徹底的完善。不苦不樂的中道，不是折中，是「以智化情」、「以智導行」，隨順於法而可以體見於法的實踐。

(二) 依中道而達到正覺、解脫的境地，會因根性的不同而有不同的發展 (p.178-p.179)

1、智慧為眼目的中道，能達到見法成為聖者

智慧為眼目的中道，順隨法而達到見法，即進入了正覺與解脫的境地，成為聖者。到此，可說真的把握了、實現了佛法。

2、實現正覺的生活，有以為完成了、有以為恰好從此開始

然而依法見法的中道行，是為了解脫人生的繫縛苦迫，為了勘破迷情的生活，實現正覺的生活。所以到得這裡，

有以為一切完成了；

有以為正覺的生活恰好從此開始，⁵¹有此徹悟深法的正覺，才能「行於世間，不著世間」，⁵²作種種利他的工作，完成佛陀那樣的大覺。

⁵¹ 《大智度論》卷 5(大正 25, 97b25-c4)：

如偈說：諸法不生不滅，非不生非不滅，亦不生滅非不生滅，亦非不生滅，非非不生滅。已得解脫，空、非空，是等悉捨，滅諸戲論，言語道斷，深入佛法，心通無礙，不動不退，名無生忍，是助佛道初門。

⁵² 如《大寶積經》卷 101〈善德天子會第三十五〉(大正 11, 567c13-568a7)：

復次，若諸菩薩摧伏魔怨而現作四魔，為得此地。須菩提言：文殊師利！此菩薩行一切世間甚為難信。文殊師利言：如是！如是！如汝所說，是諸菩薩行於世間超過世法。

須菩提言：文殊師利！當為說此超過世間。文殊師利言：夫世間者名為五蘊，於此蘊中——色聚沫性、受水泡性、想陽焰性、行芭蕉性、識幻性，如是當知世間本性。聚沫、陽焰、泡幻、芭蕉，是中無蘊無蘊名字，無眾生無眾生名字，無世間超過世間。若於五蘊如是正知名為勝解，若正勝解則本來解脫，若本來解脫則不著世法，若不著世法則超過世間。

復次，須菩提！五蘊本性空，若本性空則無我我所，若無我我所是則無二，若本無二則無取捨，無取捨故則無所著，無所著故則超過世間。

復次，須菩提！是五蘊者屬於因緣若屬因緣，則不屬我不屬眾生，若不屬我不屬眾生是則無主，無主則無取，無取則無諍，無諍論者是沙門法。如手畫空無有觸礙，修行如是空平等性超過世間。

復次，須菩提！五蘊法界同入法界，是則無界，若是無界則無地界、水火風界，無我無眾生無壽命，無欲界及色無色界，無有為無為生死涅槃界，入是界已則與世間俱而無所住，若無所住則超過世間。

第十四章、德行的心素與實施原則

第一節、德行的心理要素

一、道德的意向 (p.181-p.184)

(一) 總說認識德行的兩個面向——內心與事行 (p.181)

中道的德行，出發於善心，而表現為合理的、有益自他的行為；又以合理的善行淨化內心，使內心趨向於完善——無漏。

所以論到德行，應從內心與事行兩方面去分別。¹

(二) 從道德的根源、意向、努力、純潔說明道德的心理因素 (p.181)

有情內心的活動，本是非常複雜的，是相互依存、相互融入，又相互凌奪、互相起伏的。每一心理活動，複雜相應，而沒有絲毫自體性；分析內心的因素，不過從它的相對特性加以敘述而已。

二、道德的心理因素 (p.181-p.184)

(一) 道德的根源 (p.181)

關於道德的心理因素，如道德的根源，是「無貪」、「無瞋」、「無癡」，已約略說過。²

¹ 編者按：兩方面即指第十四章的兩大主題：「德行的心理要素」和「德行的實施原則」。

² (1) 印順導師《佛法概論》第八章，(p.117-p.119)：

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所，都依此而生起。三不善根，即貪、瞋、癡。貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他人——他人的不能關切，不能容忍的敵視。

據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇等部說：……煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根……，由有三不善根故起貪、瞋等不善」。這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的，潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。

但上座系的學者，以三不善根為欲界粗重的不善，於是乎別立三無記根或四無記根，其實無記根不是經文所說的。四無記根的無明，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：我見即癡分，我愛即貪分，我慢——自恃凌他即瞋分。於隱微蒙昧的覺了中，有此我見，我愛，我慢，成為有情識的——極深細的本質。這實為三不善根的內容，不過解說不同。

此不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微而難以明確覺了的。即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處。如經中說：「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」(順正理論卷一八引經)。

從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大(慈)悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

(2) 相關的經文：

一、《雜阿含經》卷 14(344 經)(大正 2，94b8-26)：

尊者舍利弗語尊者摩訶拘絺羅：多聞聖弟子，於不善法如實知，不善根如實知，善法如實知，善根如實知。

今再論道德的意向、道德的努力、道德的純潔。

(二) 道德的意向 (p.181)

1、慚愧是人類不同於禽獸的地方 (p.181-p.182)

慚與愧，可說是道德意向。

一般人陷於重重³的罪惡中，善根力非常微薄，惟有慚愧的重善輕惡，能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方。⁴這可見慚愧是人類的特點，是人的所以為人處。⁵

2、慚愧的定義 (p.182)

什麼是慚愧？在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。⁶換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。

云何不善法如實知？不善身業，口業，意業，是名不善法，如是不善法如實知。

云何不善根如實知？三不善根：貪不善根，恚不善根，癡不善根，是名不善根，如是不善根如實知。

云何善法如實知？善身業，口業，意業，是名善法，如是善法如實知。

云何善根如實知？謂三善根：無貪，無恚，無癡，是名三善根，如是善根如實知。

尊者摩訶拘絺羅！如是多聞聖弟子，不善法如實知，不善根如實知，善法如實知，善根如實知故，於此法律正見具足，直見成就，於佛不壞淨成就，來入正法，得此正法，悟此正法。

二、《雜阿含經》卷 28(791 經)(大正 2，205a11-17)：

有邪、有邪道；有正、有正道。何等為邪？謂：地獄、畜生、餓鬼。

何等為邪道？謂：殺、盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見。

何等為正？謂：人、天、涅槃。何等為正道？謂不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無恚、正見。

³ 重重：表示程度非常深。(《漢語大詞典(十)》，p.371)

⁴ (1)《雜阿含經》卷 47(1243 經)(大正 2，340c23-341a4)：

爾時、世尊告諸比丘：「有二淨法，能護世間。何等為二？所謂慚，愧。假使世間無此二淨法者，世間亦不知有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗親、師長、尊卑之序，顛倒渾亂，如畜生趣。以有二種淨法、所謂慚、愧，是故世間知有父母、乃至師長、尊卑之序，則不渾亂如畜生趣」。

爾時、世尊即說偈言：「世間若無有，慚、愧二法者；違越清淨道，向生老病死。世間若成就，慚、愧二法者，增長清淨道，永閉生死門」。

(2)《增壹阿含·1 經》卷 9〈18 慚愧品〉(大正 2，587b7-14)。

⁵ 參見：印順導師《佛法概論》第三章，(p.54)。

⁶ (1)護法等造《成唯識論》卷 6(大正 31，29c13-30a2)：

云何為慚？依自、法力，崇重賢善為性，對治無慚，止息惡行為業。謂依自、法尊貴增上，崇重賢善，羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行。

云何為愧？依世間力，輕拒暴惡為性，對治無愧，止息惡行為業。謂依世間訶厭增上，輕拒暴惡，羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業。

羞恥過惡是二通相，故諸聖教假說為體。若執羞恥為二別相，應慚與愧體無差別。則此二法定不相應，非受想等有此義故。若待自他立二別者，應非實有，便違聖教。若許慚愧實而別起，復違論說十遍善心。崇重輕拒若二別相，所緣有異應不俱生，二失既同何乃偏責？誰言二法所緣有異？不爾，如何？善心起時隨緣何境皆有崇重善及輕拒惡義，故慚與愧俱遍善心，所緣無別。豈不我說亦有此義？汝執慚愧自相既同，何理能遮前所設難？然聖教說顧自他者，自法名自，世間名他，或即此中崇拒善惡，於己益損名自他故。

(2)印順導師《大乘起信論講記》，(p.314)：

這種向上的道德自覺，經常與「無慚」、「無愧」的惡行相起伏。但即使被壓倒，慚愧的道德自覺，也仍有現前的機會，這即是一般所說的「良心發現」，如說「內心負疚⁷」、「問心自愧」。這道德意向的自覺，應使它充分擴展，成為德行的有力策發者。

3、慚愧須依自、法、世間三者的助緣來完成 (p.182-p.183)

(1) 總說 (p.182)

但它不但每為無慚、無愧的惡行所掩沒，由於有情是迷情為本的，智力不充分、不正確，離惡向善的道德判斷、良心抉擇不一定是完善的，而且是常有錯誤的。這所以佛說慚愧心「自增上、法增上、世間增上」，⁸ 即是說：慚愧應依（增上是依義⁹）於自、法、世間三者的助緣來完成。¹⁰

能尊重自己的人格、真理和他人；能宗仰賢善，輕拒暴惡，名為慚愧。有慚愧心，即能於三寶前懺悔三業的過失，立意不更作惡行。

⁷ 負疚：猶負咎。(《漢語大詞典(十)》，p.62)

⁸ (1)《雜阿含經》卷10(262經)(大正2，66b29-67a9)：

時闍陀語尊者阿難言：「……我爾時作是念：是中誰復有力堪能為我說法，令我知法、見法？我時復作是念：尊者阿難今在拘睢彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉知識，彼必堪能為我說法，令我知法、見法。……！」時尊者阿難語闍陀言：「善哉！闍陀！我意大喜，我慶仁者能於梵行人前，無所覆藏，破虛偽刺。闍陀！愚癡凡夫所不能解，色無常，受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當為汝說」。

時闍陀作是念：我今歡喜，得勝妙心，得踊悅心，我今堪能受勝妙法。爾時、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，不由於他而能自如，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」。尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

(2)《瑜伽師地論》卷86(大正30，780b11-18)：

又發如是解了心者，聽聞正法，由三種相，發生歡喜：一者、由補特伽羅增上故；二者、由法增上故；三者、由自增上故。補特伽羅增上者，謂由睹見深可讚仰，具大威力端嚴大師，及所稱揚善說法者。法增上者，謂所說法，能令出離煩惱業苦，及令信解最上深義。自增上者，謂有力能，於所說法能隨覺悟。

(3)《瑜伽師地論》卷98(大正30，863c12-28)：

略於一切現法、後法諸惡行中，深見過已，能正思擇，息諸惡行，修諸善行，名思擇力。當知此力，能成二事：一者、能往人、天善趣，二者、能往現法涅槃。又此能與修習力攝，修諸念住為所依止，由此為依，能正修習四念住等菩提分法。當知此修，名修習力。又思擇力，能與三處羞恥為伴。何等名為三處羞恥？一者、他處羞恥，謂作是思：若我作惡，當為世間有他心智，諸佛世尊，若聖弟子、若諸天眾信佛教者共所呵毀，是名第一處思擇力。二者、自處羞恥，謂作是思：若我作惡，定當為己深所呵毀，何有善人為斯惡行！是名第二處增上力。三者、法處羞恥，謂作是思：我若作惡，便為障礙於善說法毘奈耶中所修梵行；此法若有，便壞梵行，是名第三處思擇力。如是羞恥，當知三處以為增上：一、世增上，二、自增上，三、法增上。

⁹ (1) 印順導師《佛在人間》，(p.315)：

增上，是依的意思。我們依此三者，可以使我們的德行，進展為更完善、更崇高的。對於道德，這三者都是有利的增上緣；但必須三者並重，而不偏於一邊才好。什麼是三增上？

(2) 別釋 (p.182)

A、自增上 (p.182-p.183)

一、依自己：人類應自尊自重，佛說：一切有情有解脫分¹¹，一切有情有佛性¹²。誰也有止惡行善的可能，我為什麼不能？人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的聖性，所以說：「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」¹³自我的卑劣感、自暴自棄、萎靡¹⁴頹廢¹⁵，無論他的原因怎樣，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，在自覺的行為中，到底是不道德的。一切損他的惡行，大多從這自甘墮落而來；如能自覺人格的尊嚴，即能使向善離惡的慚愧心活躍起來。¹⁶

一、自增上，自是自己。二、法增上，法是真理或軌律。三、世間增上，世間是輿論及公認的意見。要遵行完善的德行，不能不顧到這三者。這與我國古說的：「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，有點相近。

(2) 印順導師《學佛三要》，(p.17)：自他增上，「增上」是有力的、依仗的意思。

¹⁰ (1) 《顯揚聖教論》卷 1〈1 攝事品〉(大正 31，481b26-c1)：

慚者，謂依自增上及法增上，羞恥過惡為體，斷無慚障為業，如前乃至增長慚為業。如經說：慚於所慚，乃至廣說。

愧者，謂依世增上，羞恥過惡為體，斷無愧障為業，如前乃至增長愧為業。如經說：愧於所愧，乃至廣說。

(2) 《大乘五蘊論》卷 1(大正 31，848c22-24)：

云何為慚？謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性。

云何為愧？謂世增上，於所作罪羞恥為性。

(3) 參見：印順導師《佛法概論》第十九章，(p.247)。

¹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7(大正 27，34c27-35a21)：

善根有三種：一、順福分，二、順解脫分，三、順決擇分。

順福分善根者，謂種生人、生天種子。生人種子者，謂此種子，能生人中高族大貴，多饒財寶眷屬圓滿，顏貌端嚴身體細潔乃至或作轉輪聖王。生天種子者，謂此種子，能生欲、色、無色天中，受勝妙果，或作帝釋、魔王、梵王，有大威勢多所統領。

順解脫分善根者，謂種決定解脫種子，因此決定得般涅槃。

順決擇分善根者，謂煖、頂、忍、世第一法。……

問：此善根於何處起？答：於欲界起，非色、無色界。欲界中，人趣起，非餘趣。人趣中，三洲起，非北俱盧。

問：此善根於何時種？答：佛出世時，要有佛法方能種故。有餘師說：雖無佛法，若遇獨覺，亦能種此善根。

問：此善根依何身起？答：亦依男身，亦依女身。

¹² 印順導師《佛法概論》第一章，(p.15)：

由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

¹³ 無性造、玄奘譯《攝大乘論釋》卷 6(大正 31，414b5-18)：

論曰：此中有頌：「人趣諸有情，處數皆無量，念念證等覺，故不應退屈。諸淨心意樂，能修行施等，此勝者已得，故能修施等。善者於死時，得隨樂自滿，勝善由永斷，圓滿云何無。」

釋曰：復以伽他攝如是義，人趣諸有情等者，其心怯弱名為退屈。勸彼不應心生退屈，謂我不能證覺無上正等菩提名心怯弱。令勸進彼不應於己謂無功能，故無退屈。如有頌言：「無量十方諸有情，念念已證善逝果，彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」

¹⁴ 萎靡：精神不振作；意志消沉。(《漢語大詞典(九)》，p.442)

¹⁵ 頹廢：意志消沉，精神萎靡。(《漢語大詞典(十二)》，p.314)

¹⁶ 印順導師《佛在人間》，(p.315)：

B、法增上 (p.183)

二、依法¹⁷：道德行為，雖因時代、環境而多少不同，但決非純主觀的，必有它的合法則性，德行是順於法——真理的行為。由於理解真理、順從真理（信受賢聖的教授，也屬於此），所以能趨向於應行的正道。

佛法的依法修行而證入於法，也即此依法的最高意義。由於尊重真理、順從真理，向善的慚愧心即會生起來，對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。

C、世間增上 (p.183)

三、依世間¹⁸：人類生而為依存於世間的，世間的共同意欲，雖不一定完全合於真理，但世間智者所認為應該如何的，在某一環境、時代中，多少有他的妥當性。所以離惡向善的慚愧心，不能忽略世間而應該隨順世間。釋尊說：「我不與世間（智者）諍。」¹⁹由於尊重社會意旨²⁰，避免世間譏嫌，即能引發慚愧而使

一、自增上：即時常喚起自尊心。尊重自己，不甘下流。對自己所作的，勇於負責；對一切應做的事，由自己來擔當。聲聞乘說：人人有解脫分。大乘說：人人有佛性。確信自己有為善，成賢成聖，成佛作祖的可能，「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈」。不願自暴自棄，努力向上，沒有不能做到的。尊重自己，擴展自心的德行，負起自救救他的重任。尊重自己不甘下流，便是促進道德的主要力量。

¹⁷ 印順導師《佛在人間》，(p.315- p.316)：

二、法增上：要循著真理而行，不能與他相違背。前面說過：善行名法，惡行即非法。凡契合緣起事理的心行，是道德，我們不能不順此而前進。

¹⁸ 印順導師《佛在人間》，(p.316)：

三、世間增上：大家以為這樣是合理的，這樣是聖賢或善人所稱歎的，我就應這樣做。尊重社會的公共意志，接受社會的善意批評，這才能成一個合乎人情的善人。例如從事政治，受到外來的批評，不肯反省，自以為然；甚或「笑罵由他笑罵，好官我自為之」，這必然走向惡行。尊重輿論，就會修正自己的偏失，走向光明的坦途。

¹⁹ (1)《雜阿含經》卷 2(37 經)(大正 2，8b16-c6)：

爾時、世尊告諸比丘：「我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。云何為世間智者言有我亦言有？比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。世間智者言無，我亦言無，謂色是常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。受、想、行、識，常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。是名世間智者言無，我亦言無。

比丘！有世間世間法，我亦自知自覺，為人分別、演說、顯示。世間盲無目者，不知不見，非我答也。諸比丘！云何為世間世間法，我自知自覺，為人演說、分別、顯示？盲無目者，不知不見。比丘！色無常、苦、變易法，是名世間世間法。如是受、想、行、識，無常、苦、(變易法)，是世間世間法。比丘！此是世間世間法，我自知自覺，為人分別、演說、顯示。盲無目者不知不見，我於彼盲無目不知不見者，其如之何！」

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 49(大正 27，255c6-26)：

如契經說：「苾芻當知，我不與世間諍，而世間與我諍。」

問：此經所說其義云何？

尊者世友作如是說：「世尊定說，有因果故。謂佛若遇常見外道，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。』世尊若遇斷見外道，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。』」

復次，世尊是如法論者，諸外道等是非法論者。如法論者法爾無諍，非法論者法爾有諍。

它更正確。

D、小結 (p.183)

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而它的引發、增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德的所以是道德，應該如此、非如此不可，即依這三者而決定。²¹

4、總結：德行的完成以「法增上」為最 (p.183-p.184)

德行的增長完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好處。²²這其中，真理——法是更主要的，惟有從真理的理解與隨順中，能離去自我的固蔽²³，促進世間的向上。同時也要從自我的解脫、世間的淨化中，才能達到法的完滿實現，即德行的完成。²⁴

(三) 道德的努力 (p.184-p.185)

1、總說 (p.184)

德行的實踐，由於自我的私欲、環境的壓力、知識的不充分，想充分實現出來，並不容易，這需要最大努力的。這種推行德行的努力，經中稱為精進與不放逸。

精進是勤勇的策進，不放逸是惰性的克服。

精進是破除前進的阻礙，不放逸是擺脫後面的羈絆²⁵。

2、別釋 (p.184-p.185)

(1) 精進

經中說：精進是「有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛」。²⁶這如勇士的披甲前進，

復次，佛於世俗隨順世間，彼於勝義不隨順佛。

復次，世尊善斷二諍根故。二諍根者，謂愛及見。佛（*愛及見）已永斷故說無諍，世間未斷故說有諍。

大德（佛陀提婆）說曰：「世尊是如理論者，諸外道等是非理論者。如理論者法爾無諍，非理論者法爾有諍。如馬涉險步有低昂。若遊平路行無差逸。」

復次，佛是見義、見法、見善、見調柔者故說無諍，世間不爾故說有諍。

²⁰ 意旨：亦作意指、意旨。謂意之所在。多指尊者的意向。（《漢語大詞典(七)》，p.637）

²¹ 編按：印順導師對於三增上的內容，與論典的解說有些差異，請參見：《阿毘達磨集異門足論》卷 6〈4 三法品〉（大正 26，390b6-c28）；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21（大正 27，107a14-24）；《雜阿毘曇心論》卷 2〈2 行品〉（大正 28，883a28-b5）；《瑜伽師地論》卷 24（大正 30，411c8-413b24）、卷 86（大正 30，780b11-18）、卷 98（大正 30，863c9-28）。

²² 參見：印順導師《佛法概論》第十九章，（p.252）。

²³ 固蔽：謂蔽塞不聰，不諳事理。（《漢語大詞典(三)》，p.625）

²⁴ 印順導師《佛在人間》，（p.316-p.317）：

三增上，是人類道德向上增進的基石。不但不能缺，就是偏在那一邊，也會發生偏弊的。如過分尊重自己，每覺得自己的超勝；什麼真理，人情，容易放在一邊。這即使動機良善，也會漸漸地走向不道德的路，自害害人。如過於尊重真理，可能會冷酷而不順人情。專顧世間，容易背棄真理。因為世間的意見，不一定對，真理並不以多數為標準。所以，我們要持行完善的德行，走向出世圓正的道德，決不能離此三者，而應從協調中不斷向上。佛法的二乘，重於理智，對世間利濟眾生事業，不免冷淡些。這雖不是不道德，而到底不夠完善。大乘圓滿的菩薩道，三增上並重，這才能完成究竟圓滿的佛德。

²⁵ 羈絆：亦作羈絆。猶言束縛牽制。（《漢語大詞典(八)》，p.1054）

臨敵不懼，小勝不驕，非達到完全勝利的目的不止。

然精進是中道的，如佛對億耳說：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受莫著、莫放逸、莫取相。」（《雜阿含經》卷九・二五四經）²⁷從容中努力前進，這是大踏步的向前走，不是暴虎憑河²⁸般的前進。

（2）不放逸

至於不放逸，即近人所說的警覺，所以說：「常自警策不放逸。」（《雜阿含經》卷四七・一二五二經）²⁹警覺一切可能對於自己不利的心情及環境，特別是順利安適

²⁶（1）《中阿含・10 漏盡經》卷2〈1 七法品〉（大正1，432c5-13）：

云何有漏從忍斷耶？比丘！精進斷惡不善，修善法故，常有起想，專心精勤，身體、皮肉、筋骨、血髓皆令乾竭，不捨精進，要得所求，乃捨精進。比丘！復當堪忍飢渴、寒熱、蚊虻蚤虱，風日所逼；惡聲捶杖，亦能忍之。身遇諸病，極為苦痛，至命欲絕，諸不可樂，皆能堪忍。若不忍者，則生煩惱、憂戚；忍則不生煩惱、憂戚，是謂有漏從忍斷也。

（2）《阿毘達磨集異門足論》卷7〈5 四法品〉（大正26，395a1-9）：

云何思擇一法應忍受？答：如薄伽梵於《防諸漏記別經》中作如是說：汝等苾芻應起精進，有勢，有勤，勇悍，堅猛，不捨善軛。假使我身血肉枯竭，唯皮筋骨連拄而存，若本所求勝法未獲，終不止息所起精進。又精進時身心疲倦，終不由斯而生懈怠，應深忍受寒熱、飢渴、蛇蠍、蚊虻、風雨等觸。又應忍受他人所發，能生身中猛利辛楚，奪命受苦毀辱語言，是名思擇一法應忍受。

（3）《瑜伽師地論》卷85（大正30，778a12-23）：

復次、由四支故，具足遠離，名善具足。何等為四？一者、無第二而住，二者、處邊際臥具，三者、其身遠離，四者、其心遠離。謂於居家境界所生諸相，尋思、貪欲，瞋恚悉皆遠離，依不放逸防守其心。

又由五相發勤精進，速證通慧：謂有勢力者，由被甲精進故；有精進者，由加行精進故；有勇悍者，由於廣大法中無怯劣精進故；有堅猛者，由寒熱蚊虻等所不能動精進故；有不捨善軛者，由於下劣無喜足精進故。

又為斷惛沈、睡眠、掉舉、惡作，如其次第奢摩他、毘鉢舍那品隨煩惱故，願正止觀無有失壞。

²⁷《雜阿含經》卷9(254 經)（大正2，62c4-23）：

爾時、世尊告二十億耳：「汝實獨靜禪思作是念：世尊精勤修學聲聞中，我在其數，而今未得漏盡解脫。我是名族姓子，又多錢財，我寧可還俗受五欲樂，廣施作福耶？」時二十億耳作是念：「世尊已知我心」。驚怖毛豎，白佛言：「實爾，世尊」！

佛告二十億耳：「我今問汝，隨意答我。二十億耳！汝在俗時，善彈琴不」？答言：「如是，世尊」！

復問：「於意云何？汝彈琴時，若急其絃，得作微妙和雅音不」？答言：「不也，世尊」！

復問：「云何？若緩其絃，寧發微妙和雅音不」？答言：「不也，世尊」！

復問：「云何？善調琴絃，不緩、不急，然後發妙和雅音不」？答言：「如是，世尊」！

佛告二十億耳：「精進太急，增其掉、悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相」！

時尊者二十億耳，聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。時尊者二十億耳，常念世尊說彈琴譬，獨靜禪思，如上所說，乃至漏盡，心得解脫，成阿羅漢。

²⁸暴虎憑河：比喻人有勇而無謀。（網路版《教育部重編國語辭典修訂本》）

²⁹《雜阿含經》卷47(1252 經)（大正2，344b7-23）：

爾時、世尊告諸比丘：「諸離車子，常枕木枕，手足龜坼（指手足皮膚凍裂），疑畏莫令摩竭陀王阿闍世毗提希子得其間便，是故常自儆（警）策，不放逸住。以彼不放逸住故，摩竭陀王阿闍世毗提希子，不能伺求得其間便。於未來世不久，諸離車子，恣樂無事，手足柔軟，繪繡為枕，四體安臥，日出不起，放逸而住。以放逸住故，摩竭陀王阿闍世毗提希子得其間

中養成的惰性。能時時的警策自己，不敢放逸，即能不斷向上增進。

3、總結 (p.185)

經中對於一切善行的進修，認為非精進與不放逸不可。這種心理因素，對於德行的進修，有非常重要的價值！

(四) 道德的純潔 (p.185-p.186)

1、信的定義 (p.185)

對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是多少不同的。

信是什麼？「心淨為性」³⁰，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。

2、信的修學過程 (p.185-p.186)

(1) 總說

有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。³¹

便。

如是比丘！精勤方便，堅固堪能，不捨善法，肌膚損瘦，筋連骨立。精勤方便，不捨善法，乃至未得所應得者，不捨精進，常攝其心，不放逸住。以不放逸住故，魔王波旬不得其便。當來之世，有諸比丘，恣樂無事，手足柔軟，繒繡為枕，四體安臥，日出不起、放逸而住。以放逸住故，惡魔波旬伺得其便。

是故比丘！當如是學：精勤方便，乃至不得未得，不捨方便」。

³⁰ 《成唯識論》卷6(大正 31, 29b22-c13)：

云何為信？於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。

然信差別，略有三種：一、信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故。三、信有能，謂於一切世出世善，深信有力，能得能成，起希望故。由斯對治彼不信心，愛樂證修世出世善。

忍謂勝解，此即信因。樂欲謂欲，即是信果。確（確）陳此信，自相是何？豈不適言：心淨為性。此猶未了彼心淨言，若淨即心，應非心所。若令心淨，慚等何別？心俱淨法為難亦然，此性澄清能淨心等，以心勝故立心淨名。如水清珠，能清濁水。慚等雖善，非淨為相，此淨為相，無濫彼失。又諸染法，各別有相，唯有不信，自相渾濁，復能渾濁，餘心心所。如極穢物，自穢穢他。信正翻彼，故淨為相。有說：信者，愛樂為相，應通三性，體應即欲。又應苦集，非信所緣。有執：信者，隨順為相，應通三性，即勝解欲。若印順者，即勝解故。若樂順者，即是欲故。離彼二體，無順相故。由此應知：心淨是信。

³¹ 印順導師《學佛三要》，(p.89-p.90)：

信心，不但是在先的，也是在後的；在學佛的歷程中，信心貫徹於一切。約從淺到深的次第，（般若道）可析為三階段：

一、「信可」，或稱「信忍」。這是對於佛法，從深刻的理解而起的淨信。到此，信心成就；純淨的信心，與明達的勝解相應，這是信解位。

二、「信求」：這是本著信可的真信，而發為精進的修學。在從確立信解而進求的過程中，愈接近目標，信心愈是不斷的增勝。這是解行位。

三、「證信」，或稱「證淨」。這是經實踐而到達證實。過去的淨信，或從聽聞（教量）而來，或從推理（比量）而來。到這時，才能「悟不由他」，「不依文字」，現量的通達，這是證位。在大乘中，是初地的「淨勝意樂」；在聲聞，是初果的得「四證淨」或「四不壞信」。一向仰信的佛、法、僧、戒，這才得著沒有絲毫疑惑的徹底的自信。

(2) 別釋

A、信順 (p.185-p.186)

信順，是對於三寶純潔的同情、無私的清淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解？」(《大智度論》卷一引經)³²世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰。

B、信忍 (或信可) (p.186)

依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名信忍，也名信可。

C、信求 (p.186)

由於見得真、信得切，發起實現這目標的追求，即名信求。

D、證信 (或證淨) (p.186)

等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名證信——也名證淨。證信是淨心與正智的合一：信如鏡的明淨，智如鏡的照物。

3、淨信為修學正法的根基，一切德行發展的所依 (p.186)

佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。³³

這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母。」³⁴以此為善的，可見佛法的德行對於真理是怎樣的尊重！

(五) 總結 (p.186)

德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要。³⁵

³² 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25, 63b7-23)：

佛此偈中，不說布施人得歡喜，亦不說多聞、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧人得歡喜，獨說信人。佛意如是：我第一甚深法微妙，無量無數，不可思議，不動不猗不著，無所得法，非一切智人則不能解。是故佛法中信力為初，信力能入，非布施、持戒、禪定、智慧等能初入佛法。如說偈言：「世間人心動，愛好福果報，而不好福因，求有不求滅。先聞邪見法，心著而深入，我此甚深法，無信云何解？」如提婆達大弟子俱迦梨等，無信法故，墮惡道中。是人無信，於佛法自以智慧求不能得。何以故？佛法甚深故。如梵天王教俱迦梨說偈：「欲量無量法，智者所不量，無量法欲量，此人自覆沒！」

³³ 《大智度論》卷 59〈37 校量舍利品〉(大正 25, 478c15-18)：

如水渾濁，雜色不淨，以珠著中，皆清淨一色；般若亦如是，人有種種煩惱、邪見、戲論，擾心渾濁，得般若則清淨一色。如如意珠有無量功德，般若功德亦如是。

³⁴ (1)《大方廣佛華嚴經》卷 6〈8 賢首菩薩品〉(大正 9, 433a26-27)：

信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。

(2)《大方廣佛華嚴經》卷 14〈12 賢首品〉(大正 10, 72b18-19)：

信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。

³⁵ (1) 印順導師《成佛之道 (增註本)》，(p.67-p.68)：

什麼是善不善呢？從自己的內心說：「心淨」是善的；如或「不淨」，那就是不善的。我們的內心，經常有一些煩動惱亂 (煩惱) 的不淨因素，如不起雜染的煩惱，而心起清淨的因素，就是善。這如與貪、瞋、癡，相反的無貪、無瞋、無癡，崇尚賢善而輕拒暴惡的慚、愧，使心安定清淨的信心，實現止惡行善的精進。這些，都是淨的，善的；反之，如貪、瞋、癡、無慚、無愧、不信、放逸等，就是不淨的不善了。從見於事行的對他影響來說，

那麼如「有利於他」的，是善；如或「有損於他」的，是不善。人與人（人與眾生），都有著關係，應該是互助共濟的合作，遵行自他共處的和樂法則。如所作為而有害於他，那即使有利於己（損他利己），也是不善而不可為的。如有利於他，那即使有損於己（損己利他），也是善的而應該做的。

從內心與對外影響，決定「善行」與「不善行」的差別。行，是動作，內心的動作名意行，身體的動作名身行，語言的動作名語行，這都是有善與不善的，所以說善行不善行。這一切，佛弟子，或繼承佛陀家業的佛子，應該審諦的觀察。不但要確實信有善與不善，而且要分別什麼是善，什麼是不善，修成堅定不移的正見，作為我們起心作事的準繩。

- (2) 編按：若按《成佛之道（增註本）》此段「心淨是善」的七法（無貪、無瞋、無癡、慚、愧、信心、精進）來說，那印順導師在《佛法概論》，(p.186) 所說的「德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要」，應該就是指這七法，而多加「不放逸」一項，共為八法。結果為：「道德的根源：無貪、無瞋、無癡；道德的意向：慚、愧；道德的努力：精進、不放逸；道德的純潔：信。」

- (3) 另外，有關善心所之定義，相當者如：

一、《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，602b15-22)：

問：何等為自性？

答：謂信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，如是諸法，名自性善。

問：如是諸法互相應義，云何應知？

答：於決定時，有「信」相應。止息雜染時，有「慚」與「愧」，顧自、他故。善品業轉時，有「無貪」、「無瞋」、「無癡」、「精進」。世間道離欲時，有「輕安」。出世道離欲時，有「不放逸」及「捨」。攝受眾生時，有「不害」，此是悲所攝故。

二、《成唯識論》卷 6(大正 31，29b17-20)：

善位心所，其相云何？頌曰：善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放逸，行捨及不害。

（偈頌後有詳細的解釋，於此略引），相關於此的解釋，參考：演培法師《成唯識論講記（三）》，p.258-p.313。【附錄】：安慧造《大乘廣五蘊論》之相關定義。

三、《顯宗論》卷 34(大正 29，942c19-943b9)；《順正理論》卷 71(大正 29，729a16-c6)。

第二節、德行的實施原則

一、從平常到深刻與廣大 (p.186-p.189)

(一) 契合於和諧、福樂、清淨的善行為一般人生德行的理想 (p.186-p.187)

德行不但是內心的，是見於事實的。引發人類的德行本能，使他實現出來，才成為善的行為。

從全體佛法去理解，佛法的德行，以人生的和諧、福樂、清淨為理想、為標準。生存是最基本的，如離開這一根事實，一切皆無從說起。但人類不只需要生存，更需要和諧的、福樂的、清淨的生存。如充滿私欲、倒見、欺凌、壓迫、侵奪——雜染而不清淨的生存，即無生的幸福，彼此也難於和諧，即違反人類互依共存的要求。

人世間無論怎樣的充滿矛盾、苦痛、罪惡，無論和諧、福樂、清淨的怎樣難於實現，但這到底是契於理而順於情的人生終極的理想，到底是人類生活中的部分事實。人生德行的自覺，有意無意的以此和樂清淨的人生為理想，以身心行為而契合這一標準的為善行；從自他關係中，不斷努力而使它增進。

(二) 佛法不共人天德行之深廣度與時空觀 (p.187-p.188)

1、總說 (p.187)

然而，自他的和樂清淨，應該從無限時空的觀點去眺望，這比一般所見的要擴大得多。

2、別釋 (p.187-p.188)

(1) 空間

世間的有情，如人、如畜，更低級的，或更高級的，有情是無限的眾多。有情依住的器世間，也不但是渺小的地球；像地球那樣的，更大更小，空間是無限的廣大。

(2) 時間

有情從無始以來，在死死生生的不斷相續中，時間是那樣的悠久。有情與世間的一切有情，從過去到現在，都有過相依共存的關係；現在如此，將來也還要相依共存的。

(3) 小結

所以實現和樂清淨的人生理想——道德準繩，不僅是這一世間、這一時代的人類；不過佛出人間，為人類說人法，還是依這人類為本，再延續於無限的時間、擴展到無限的空間，織成自他間展轉相依、展轉差別的網絡。

(三) 由一般德行進入深化的德行 (p.188-p.189)

1、道德之深化由淨化內心做起

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行。內心會策導我們趨向於合理的行為，或誤趨於不合理的行為，所以內心的是否清淨、是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。那麼，人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進、擴展而完成。

淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。³⁶由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間，所以說「心淨則眾生（有情）淨」。³⁷

佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說「心淨則國土淨」。³⁸

³⁶ 印順導師《華雨集》第二冊，(p.34-35)：

「佛出人間」，為眾生說法，是依人間的正行——「諸惡莫作，眾善奉行」，而引向「內淨其意」的定慧熏修，正行是與解脫道相應的。

³⁷ (1)《雜阿含經》卷 10(267 經)(大正 2，69c3-70a10)：

爾時、世尊告諸比丘：「眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。…諸比丘！當善思惟，觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟，觀察於心。…如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。…譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。如是比丘！凡愚眾生，不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離。於色不如實知故，樂著於色；樂著於色故，復生未來諸色。

如是凡愚，不如實知受……。想……。行……。 (不如實知) 識，識集，識滅，識味，識患，識離，不如實知故，樂著於識；樂著於識故，復生未來諸識。當生未來色、受、想、行、識故，於色不解脫，受、想、行、識不解脫，我說彼不解脫生老病死、憂悲惱苦。

有多聞聖弟子，如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，如實知故，不樂著於色；以不樂著故，不生未來色。

如實知受……。想……。行……。 (如實知) 識，識集，識滅，識味，識患，識離，如實知故，不樂著於識；不樂著於識，不生未來諸識。不樂著於色、受、想、行、識故，於色得解脫，受、想、行、識得解脫，我說彼等解脫生老病死、憂悲惱苦」。

〔對應《相應部》III，p.152〕

(2)《維摩詰所說經》卷 1〈3 弟子品〉(大正 14，541b10-c6)：

優波離白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔者，有二比丘犯律行，以為恥，不敢問佛，來問我言：『唯，優波離！我等犯律，誠以為恥，不敢問佛，願解疑悔，得免斯咎！』我即為其如法解說。

時維摩詰來謂我言：『唯，優波離！無重增此二比丘罪！當直除滅，勿擾其心。所以者何？彼罪性不在內、不在外、不在中間，如佛所說：心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。心亦不在內、不在外、不在中間，如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。如優波離，以心相得解脫時，寧有垢不？』我言：『不也！』

維摩詰言：『一切眾生心相無垢，亦復如是。唯，優波離！妄想是垢，無妄想是淨；顛倒是垢，無顛倒是淨；取我是垢，不取我是淨。優波離！一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住；諸法皆妄見，如夢、如炎、如水中月、如鏡中像，以妄想生。其知此者，是名奉律；其知此者，是名善解。』於是二比丘言：『上智哉！是優波離所不能及，持律之上而不能說。』

我即答言：『自捨如來，未有聲聞及菩薩，能制其樂說之辯，其智慧明達，為若此也！』

時二比丘疑悔即除，發阿耨多羅三藐三菩提心，作是願言：『令一切眾生皆得是辯。』故我不任詣彼問疾。」

(3)另請見：《大毘婆沙論》卷 142(大正 27，731b11-12)；《顯宗論》卷 5(大正 29，795b27)。

³⁸ 《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉(大正 14，538a21-c15)：

佛言：「寶積！眾生之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土，隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。……隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法

2、道德之深化須擴大於一切，才名為完善的德行

佛法的德行，是以自他為本而內淨自心、外淨器界，即是從一般的德行，深化、廣化而進展到完善的層次。

大體的說，

人天的德行是一般的；

聲聞的德行，進展到深刻的淨化自心；

菩薩的德行，更擴大到國土的嚴淨。

二、德行深化的真義 (p.189-p.191)

(一) 德行的深化是傾向於出世的超脫 (p.189)

1、確認世間是無常苦迫性

佛法的德行，不但是深化的，但否定世間而傾向於超脫的深化，確是佛法德行的核心。考釋尊的教法，世間是「危脆敗壞」的別名（《雜阿含經》卷九・二三一經）；³⁹有情是迷情為本的蘊聚，生死死生的流轉者；世間是無常、苦、無我、不淨的；學者應該「依遠離，依無欲，依滅，向於捨」（《雜阿含經》卷二七・七二六經）。⁴⁰確認世間的無常苦迫，勤修戒定慧，即對於現實的要求超脫。

2、現實的超脫是確定行為的價值，而決非否定人生

現實的超脫，決不是常人所誤解的悲觀、厭世、否定人生。

依一般說，

淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故實積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」

爾時，舍利弗承佛威神作是念：「若菩薩心淨，則佛土淨者，我世尊本為菩薩時，意豈不淨，而是佛土不淨若此？」

佛知其念，即告之言：「於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見。」對曰：「不也，世尊！是盲者過，非日月咎。」

「舍利弗！眾生罪故，不見如來佛土嚴淨，非如來咎；舍利弗！我此土淨，而汝不見。」

爾時，螺髻梵王語舍利弗：「勿作是意，謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。」

³⁹ 《雜阿含經》卷 9(231 經) (大正 2，56b14-19)：

佛告三彌離提：「危脆敗壞，是名世間。云何危脆敗壞？三彌離提！眼是危脆敗壞法，若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切亦是危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是說危脆敗壞法，名為世間」。

⁴⁰ 《雜阿含經》卷 27(726 經) (大正 2，195b14-27)：

時尊者阿難，獨一靜處，禪思思惟，作如是念：半梵行者，所謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從。時尊者阿難從禪覺，往詣佛所，稽首禮足，退坐一面。白佛言：「世尊！我獨一靜處，禪思思惟，作是念：半梵行者，所謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從。」

佛告阿難：「莫作是言：半梵行者，謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從！所以者何？純一滿淨，梵行清白，所謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從。我為善知識故，有眾生於我所，取念覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨；如是擇法覺分，精進、喜、猗、定、捨覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨。以是故當知，阿難！純一滿淨梵行清白，謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識，非惡伴黨、非惡隨從。」

人生是無常的，也是相續的；

是苦，而色等也有樂（《雜阿含經》含卷三・八一經）；⁴¹

是不淨，也是有淨相的；

是無我，也有相對的假我。

依人事論人事，佛法決不否定人生，反而肯定人生，以人生的和樂為道德標準，確定行為的價值，使人類努力於止惡行善。

（二）德行深化的意義（p.189-p.190）

1、為徹底解放不徹底、不究竟、不自由的生死大苦（p.189-p.190）

至於深化的德行，從無常苦迫的世間觀，修戒定慧，傾向於無生解脫，這是另有它的深意。如《雜阿含經》（卷一七・四七三經）說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」⁴²

又（四七四經）說：「以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受悉皆是苦。」⁴³這是比對於寂滅，而觀察無限生死的流轉，即不能不如此說。

生而又死，死而又生，一切苦痛的領受，不消說是苦的；即使是福樂、定樂，也霎⁴⁴眼過去，在不知不覺的無常中幻滅。有情即生死流轉的存在，終久在忽苦忽樂的、忽進忽退的生死圈中。

這樣的生死，包含從生到死、從死到生——無限生死中的一切活動、一切遭遇。這不徹底、不究竟、不自由的生死，實在是「生老病死，憂悲苦惱」的總和。如不給予徹底解放，什麼總是歸於徒勞。

2、解脫生死的實踐即在生死與世間中去實現（p.190-p.191）

（1）總說

⁴¹ 《雜阿含經》卷 3(81 經)(大正 2，20c24-21a21)：

佛告離車摩訶男：「彼富蘭那為出意語，不足記也。如是富蘭那，愚癡不辨、不善非因而作是說：無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨。所以者何？有因有緣眾生有垢，有因有緣眾生清淨。

摩訶男！何因何緣眾生有垢？何因何緣眾生清淨？

摩訶男！若色一向是苦，非樂、非隨樂、非樂長養，離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男！以色非一向是苦，是樂、隨樂、樂所長養，不離樂，是故眾生於色染著，染著故繫，繫故有惱。

摩訶男！若受、想、行、識一向是苦，非樂、非隨樂、非樂長養，離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男，以識非一向是苦，是樂、隨樂、樂所長養，不離樂，是故眾生於識染著，染著故繫，繫故生惱。摩訶男！是名有因有緣眾生有垢。

摩訶男！何因何緣眾生清淨？

摩訶男！若色一向是樂，非苦、非隨苦、非憂苦長養，離苦者，眾生不應因色而生厭離。

摩訶男！以色非一向樂，是苦、隨苦、憂苦長養，不離苦，是故眾生厭離於色，厭故不樂，不樂故解脫。

摩訶男！若受、想、行、識，一向是樂，非苦、非隨苦、非憂苦長養，離苦者，眾生不應因識而生厭離。摩訶男！以受、想、行、識，非一向樂，是苦、隨苦、憂苦長養、不離苦，是故眾生厭離於識，厭故不樂，不樂故解脫。摩訶男！是名有因有緣眾生清淨」。

⁴² 《雜阿含經》卷 17(473 經)(大正 2，121a9-11)。

⁴³ 《雜阿含經》卷 17(474 經)(大正 2，121a28-b1)。

⁴⁴ 霎〔尸丫、〕：瞬間。(《漢語大詞典(十一)》，p.705)

深化的德行，即解脫生死的實踐，並非專重「臨終一著」，專門講鬼、講死了事。解脫生死的德行，即徹底解脫這迷情為本、自我中心的生活，使成為正覺的生活。

因為現實一般的是生死，所以稱超脫了的正覺為無生；

現實一般的是世間，所以稱超脫了的為出世。

無生與出世等，即是淨化這現實一般的正覺；無生與出世，即在這生死與世間中去實現。

(2) 舉例

這例如革命，認定了舊政權的自私——家天下⁴⁵的本質，非徹底推翻不能實現共和的新國家，這才起來革命，推翻統治層。但革命不就是破壞，同時要建立新的政權，改造社會，促進社會的自由與繁榮。

(3) 法合

佛法深化的德行，似乎重於否定，也恰好如此。這是徹底的自我革命，洗盡私欲倒見，才能從自我（我、我家、我族、我國等）本位中解放出來，轉移為人類（有情、法界）本位的。

(三) 結論 (p.191)

從有漏到無漏，從世間到出世，從凡情到聖覺，這深化的德行，從一般的人生德行而進修到深入無生，又從無生出世的立場而廣行自他共利的大行。⁴⁶

深化的德行，好像否定現實一般的人生，實即是充實了、完成了人生。

⁴⁵ 家天下：謂帝王把國家作為自己一家的私產，世代相傳。語本《禮記·禮運》：“今大道既隱，天下為家。”鄭玄注：“傳位於子。”《漢書·蓋寬饒傳》：“五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢。”郭沫若《中國古代社會研究》導論二：“古時的人以為堯舜傳賢而夏禹傳子，是家天下的開始。貶稱帝號為王。”（《漢語大詞典(三)》，p.1457）

⁴⁶ 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.251-p.252)：

菩薩行是非常深廣的，這只能略舉大要，可從《般若經》的依止三心而行六度萬行來說。

三心，是「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。

一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。

一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛藤，自己不得自在，利他也不外自私。這惟有體悟空無所得，才能解脫自由。聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏于空寂，所以自以為一切究竟，不再努力于自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。菩薩的空慧，雖是法增上的理智，但從一切緣起有中悟解得來，而且是悲願——上求佛道，下化有情所助成的，所以能無所為而為，成為自利利他的大方便。

二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。

一切智智即佛的無上覺。心與佛的大覺相應，淺顯的說，這是以悲智圓成的大覺大解脫為目標，立定志向而念念不忘的趨求，要求自己也這樣的大覺，這是自增上的意志。一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。聲聞行以無貪得心解脫，偏於自得自足。菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇于趨求的菩薩。

三、大悲為上首，菩薩行的方便、志趣，都以大悲為上首的。

大悲是菩薩行的動機，是世間增上的情感。為了救濟一切，非以無所得為方便，一切智智為目標不可。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。這是菩薩行的心髓，以慈悲為本，從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成。

【附錄】

一、道德的根源：無貪、無瞋、無癡

《大乘廣五蘊論》卷 1（大正 31，852a23-b3）：

云何無貪？謂貪對治；令深厭患，無著為性。謂於諸有及有資具染著為貪；彼之對治，說為無貪，此即有及有資具無染著義。遍知生死諸過失故，名為厭患。惡行不起所依為業。

云何無瞋？謂瞋對治；以慈為性。謂於眾生不損害義。業如無貪說。

云何無癡？謂癡對治；如實正行為性。如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起。於彼加行，是正知義。業亦如無貪說。

二、道德的意向：慚、愧

《大乘廣五蘊論》卷 1（大正 31，852a17-22）：

云何慚？謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性。罪謂過失，智者所厭患故。羞恥者，謂不作眾罪。防息惡行所依為業。

云何愧？謂他增上，於所作罪羞恥為性。他增上者，謂怖畏責罰及議論等。所有罪失，羞恥於他。業如慚說。

三、道德的努力：精進、不放逸

《大乘廣五蘊論》卷 1（大正 31，852b4-6）：

云何精進？謂懈怠對治；善品現前，勤勇為性。謂若被甲、若加行、若無怯弱、若不退轉、若無喜足，是如此義。圓滿成就善法為業。

《大乘廣五蘊論》卷 1（大正 31，852b10-14）：

云何不放逸？謂放逸對治；依止無貪乃至精進，捨諸不善，修彼對治諸善法故。

謂貪、瞋、癡及以懈怠，名為放逸；對治彼故，是不放逸。

謂依無貪、無瞋、無癡、精進四法，對治不善法，修習善法故。世、出世間正行所依為業。

四、道德的純潔：信

《大乘廣五蘊論》卷 1（大正 31，852a10-16）：

云何信？謂於業、果、諸諦、寶等，深正符順，心淨為性。

於業者，謂福、非福、不動業。

於果者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果。

於諦者，謂苦、集、滅、道諦。

於寶者，謂佛、法、僧寶。

於如是業、果等，極相符順，亦名清淨及希求義。與欲所依為業。

第十五章、佛法的信徒

第一節、信徒必備的條件

一、歸依三寶 (p.193-p.195)

(一) 總說歸戒是身為信徒的根基 (p.193)

佛法的中道行，不論淺深，必以歸戒為根基。歸依、受戒，這才成為佛法的信徒——佛弟子，從此投身於佛法，直接、間接的開始一種迴邪向正、迴迷向悟的，革新向上的行程。

(二) 別釋歸依三寶的涵義 (p.193-p.194)

1、歸依的心情 (p.193)

釋尊開始教化時，即教人歸依三寶。¹

歸依，有依託救濟的意思。²如人落在水中，發見救生艇，即投託該船而得到救濟。歸依三寶，即在生死大海中的有情信受佛法僧三寶，依止三寶而得到度脫。

2、歸依的形式 (p.193)

歸依的心情是內在的，但要有形式的歸依，所以學者必自誓說：「我從今日，歸依佛、歸依法、歸依僧。」(《雜阿含經》卷一·三〇經)³

¹ 《優婆塞戒經》卷 5〈20 淨三歸品〉(大正 24，1061b2-6)：

善生言：世尊！如佛先說有來乞者，當先教令受三歸依，然後施者。何因緣故受三歸依？云何名為三歸依也？善男子！為破諸苦，斷除煩惱，受於無上寂滅之樂，以是因緣，受三歸依。

² (1) 《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1(大正 23，505a18-28)：

問曰：三歸以何為性？有論者言：三歸是教無教性。受三歸時，胡跪合掌，口說三歸，是名身口教；若淳重心有身口無教，是謂教無教也。有云：三歸是三業性——身口意業。有云：三歸是善五陰，以眾生善五陰為三歸，以三寶為所歸，所歸以救護為義。譬如有人有罪於王，投向異國以求救護，異國王言：汝求無畏者，莫出我境界，莫違我教，必相救護。眾生亦爾，繫屬於魔有生死過罪，歸向三寶以求救護，若誠心三寶更無異向，不違佛教，於魔邪惡無如之何。

(2) 《大乘義章》卷 10(大正 44，654a8-14)：

言三歸者，歸投依伏，故曰歸依。歸投之相，如子歸父；依伏之義，如民依王，如性依勇〔*如性＝女怯力【原】。勇＝男力【原】〕。歸依不同，隨境說三，所謂歸佛、歸法、歸僧。依佛為師，故曰歸佛。憑法為藥，故稱歸法。依僧為友^{*}，故名歸僧。問曰：何故偏歸此三？以此三種，畢竟歸處，能令眾生，出離生死，稱涅槃故，名義如是。

※「依僧為友」：可參考 印順導師《華雨集》第三冊，(p.135)：

佛在世時，佛弟子們，除了不得稱佛為「友」及「瞿曇」外，彼此是稱「友」(稱女眾為姊妹)的；互相稱姓(如迦葉)道名(如阿難)的。比丘們依受戒的先後(大小)為次第，不依學德(智慧、修證)、職務(知僧事，如叢林執事)、年齡(世俗年齡)、種姓為次第。所以雖有先後次第，而沒有尊卑的意義，大家是同參道友(事實上，智慧與修證，可能後出家的勝於上座們)。

³ (1) 《雜阿含經》卷 1(30 經)(大正 2，6b28-c1)：

3、所歸依的對象 (p.193-p.194)

佛是佛法的創覺者，即創立佛教的領導者；法是所行證的常道；僧是如實奉行佛法的大眾。如通俗的說，佛即是領袖，法即是主義，僧即是集團。歸依於三寶，即立願參加這覺濟人類的宗教運動，或作一般的在家眾，或作特殊的出家眾，以堅定的信仰來接受、來服從、來擁護，從事佛法的實行與教化。

經上說：佛如醫師，法如方藥，僧伽如看病者——看護。⁴為了解脫世間的老病、死病、貪瞋癡病，非歸依三寶不可。⁵

4、三寶為究竟歸依處 (p.194)

歸依三寶，即確定我們的信仰對象，從世間的一般宗教中，特別專宗佛法，否定一切神教，認為唯有佛法才能解脫自己，才能救拔有情。所以歸依文說「歸依佛，永不歸依天魔、外道」等。⁶歸依是純一的，不能與一般混雜的。迴邪向正、迴迷向悟的歸依，決非無可無不可的、像天佛同化或三教同源論者所說的那樣。⁷

我從今日，歸依佛、歸依法、歸依僧，為優婆塞。我從今日已，盡壽命，清淨歸依三寶。

(2)《增壹阿含·1經》卷20〈28聲聞品〉(大正2，649c26-650a6)：

世尊告諸比丘：自今已後，聽授優婆塞五戒及三自歸。若比丘欲授清信士、女戒時，教使露臂，叉手合掌，教稱姓名，歸佛、法、眾。再三教稱姓名，歸佛、法、眾。復更自稱：我今已歸佛、歸法、歸比丘僧。如釋迦文佛最初五百賈客受三自歸，盡形壽不殺、不盜、不淫、不欺、不飲酒。若持一戒，餘封四戒。若受二戒，餘封三戒。若受三戒，餘封二戒。若受四戒，餘封一戒。若受五戒，當具足持之。

⁴《大智度論》卷22〈1序品〉(大正25，224a22-25)：

佛如醫王，法如良藥，僧如瞻病人。我當清淨持戒、正憶念，如佛所說法藥，我當順從。僧是我斷諸結病中一因緣，所謂瞻病人，是故當念僧。

⁵《雜阿含經》卷14(346經)(大正2，95c22-26)；卷46(1240經)(大正2，339c25-26)。

⁶智旭彙釋《在家律要廣集》卷1(《已新續藏》60，449b17-c2)：

我某甲，盡形壽歸依佛、歸依法、歸依僧(三說)。我某甲，盡形壽歸依佛竟、歸依法竟、歸依僧竟(三說)。《薩婆多論》云：以三寶為所歸，欲令救護，不得侵凌故也。歸依佛者，歸於法身，謂一切智無學功德，五分所成。歸依法者，歸於自他盡處，謂斷欲無欲，滅諦涅槃。歸依僧者，歸於第一義僧，謂良祐福田，聲聞學無學功德也(投心正教，翻破邪歸，故有結云：從今以往，稱佛為師，更不歸依天魔外道等。此則反邪歸正之初門，尚未受行戒法，名為但三歸優婆塞。然既歸依三寶，必須斷惡修善，豈容淫殺盜妄，一任舊習者也)。按此乃翻前邪歸而歸正，故名翻邪三歸，律無受法，諸論具出，今准取之。

⁷(1)印順導師《藥師經講記》，(p.141-p.142)：

修學佛法的第一課，即是皈依三寶，皈依了三寶，就不許更皈依邪惡鬼神，及其他各種宗教，因為信仰是專一的。所以說要盡形壽的皈依，信心才有著實的歸宿。否則見這也皈依，見那也皈依，信心泛亂而分散，等於沒有信仰。真正皈依三寶，必須記著！如有人說什麼三教同源，五教同源，即是外道邪說，切不可信！或有人說：信了佛不能連財神爺都不要。須知佛法是豐富的寶藏，求財求壽求男女，佛教中樣樣現成，都能滿足眾生的心願；何必供養非佛教的財神？信佛而不皈依魔外，為皈依三寶最根本的原則。

(2)印順導師《華雨集》第四冊，(p.66)：

有不用佛教術語來宏揚佛法的構想，這一發展的傾向，似乎有一定思想，而表現出來，卻又是一切神道教都是無礙的共存，還是無所不可的圓融者。有的提倡「人間佛教」，而對佛法與異教(佛與神)，表現出寬容而可以相通的態度。一般的發展傾向，近於印度晚期佛教的「天佛一如」，中國晚期佛教「三教同源」的現代化。為達成個己的意願，或許是可能成功的，但對佛法的純正化、現代化，不一定有前途，反而有引起印度佛教末後

〔三〕歸依三寶須理事兼顧 (p.194-p.195)

1、總說 (p.194)

歸依三寶，不能離卻⁸住持三寶⁹，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。歸依本是一般宗教所共同的，佛法卻自有獨到處。

2、別釋 (p.194-p.195)

〔1〕約歸依的對象說

三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行者，¹⁰對於佛弟子是模範、是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即為了要實現這樣的正覺解脫。

所以歸依佛與僧，是希賢希聖的憧憬，與歸依上帝、梵天不同，也與歸依神的使者不同。因為歸依佛與僧，不是想「因信得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上、向解脫。論到法，法是宇宙人生的真理、道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，為佛弟子究竟的歸宿。¹¹

〔2〕約歸依的心情說

初學者歸依三寶，雖依賴外在的三寶引導自己、安慰自己，但如到達真——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：

法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。歸依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實在是自己理想的模範，所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。¹²

3、總結 (p.195)

一著（為神教侵蝕而消滅）的隱憂。

- (3)《太虛大師全書·第十三編·真現實論宗用論》(太虛大師全書，第21冊，p.472-473)：
宋明來之佛、儒、道三教，已潛藏此不可說之禪宗為共通之根底，故國民之普遍心理上，每易有三教同源之思想。而讀書士夫，多於三教同源之思想上，守儒家之態度；無識男女，多於三教同源思想上，持道家之態度；徹裏徹表為禪宗之宗、佛教之教者，卒唯極少數之人也。

⁸ 離卻：猶離開。(《漢語大詞典(十一)》，p.881)

⁹ 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.27)：

佛是或玉，或石，或金，或銅，或木雕，或土塑，或紙畫的佛像；法是三藏經典，或古今大德的法義；僧是出家眾。這稱為住持三寶，是佛滅後，佛教流傳於世間時的三寶，恭敬供養，依此而歸向於真實的三寶。

¹⁰ 印順導師《佛法概論》第一章，(p.5)：

從佛法流行人間說，佛陀與僧伽是比法更具體的，更切實的。但佛陀是法的創覺者，僧伽是奉行佛法的大眾，這都是法的實證者，不能離法而存在，所以法是佛法的核心所在。

¹¹ 印順導師《佛法概論》第一章，(p.7)：歸依法：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。

¹² 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.33-p.34)：

歸依的深義，是歸向自己(自心，自性)：自己有佛性，自己能成佛；自己身心的當體，就是正法涅槃；自己依法修持，自身與僧伽為一體。佛法僧三寶，都不離自身，都是自己身心所能成就顯現的。從表面看來，歸依是信賴他力的攝受加持；而從深處看，這只是增上緣，而實是激發自己身心，願其實現。所以說：若人自己歸命——命是身心的總和，歸命是奉獻身命於三寶。能依自力，自己依止自己而修正法，而不是阿難那樣的，以為「恃佛威神，無勞我修」，那麼是人也就能契合於歸依的真實義了。

從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者；

但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成為後學者的歸依處了。

二、受持五戒 (p.195-p.197)

(一) 因歸依的信願進而受戒、持戒 (p.195-p.196)

1、歸依的佛弟子要受戒、持戒 (p.196)

歸依三寶，不但是參加佛教的儀式，還是趨向佛法的信願。做一佛弟子，無論在家、出家，如確有歸依三寶的信願，必依佛及僧的開示而依法修行。

歸依是迴邪向正、迴迷向悟的趨向，必有合法的行為，表現自己為佛化的新人。所以經歸依而為佛弟子的，要受戒、持戒。

2、戒是德行的總名，內含自作及教他、隨喜等 (p.196)

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教。」¹³止惡、行善、淨心，這一切，除了自作而外，還要教他作、讚歎作、隨喜作（《雜阿含經》卷三七·一〇五九經）。¹⁴

3、由於所受禁戒的不同而有七眾的分類 (p.196)

戒律本不拘於禁惡的條文，不過為了便於學者的受持，佛也特訂幾種法規。這所以

¹³ (1)《增壹阿含·2經》卷44〈48 十不善品〉(大正2, 787a25-b4)：

於此賢劫有佛，名為迦葉，出現世間。爾時，彼佛亦二會聖眾：初會之時四十萬眾；第二會時三十萬眾，皆是阿羅漢。二十年中無有瑕穢，恒以一偈，以為禁戒：「一切惡莫作，當奉行其善；自淨其志意，是則諸佛教。」二十年中說此一偈，以為禁戒，犯禁之後，更立制限。爾時，迦葉佛壽二萬歲。

(2)《四分僧戒本》卷1(大正22, 1030b1-3)：「『一切惡莫作，當奉行諸善，自淨其志意，是則諸佛教。』此是迦葉如來、無所著、等正覺，說是戒經。」

(3)《出曜經》卷25〈29 惡行品〉(大正4, 741b24-c12)：

「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」諸惡莫作者，諸佛世尊，教誡後人三乘道者，不以脩惡而得至道，皆習於善自致道跡，是故說曰諸惡莫作也。諸善奉行者，彼修行人，普脩眾善，唯自瓔珞，具足眾德，見惡則避，恒脩其善。所謂善者，止觀妙藥，燒滅亂想，是故說曰諸善奉行。自淨其意者，心為行本，招致罪根，百八重根，難解之結，纏裹其心，欲怒癡盛，憍慢慳嫉，種諸塵垢，有此病者，則心不淨，行人執志，自練心意，使不亂想，如是不息，便成道根，是故說曰自淨其意也。是諸佛教者，如來演教，禁戒不同，戒以檢形，義以攝心，佛出世間，甚不可遇，猶如優曇鉢花，億千萬劫時時乃有，是故如來遺誡教化，聖聖相承以至今日，禁誡不可不脩，惠施不可不行，吾所成佛王三千者，皆由禁誡、惠施所致也，是故說曰是諸佛教。

(4)另參：《增壹阿含·1經》卷1〈1 序品〉(大正2, 550c29-551a27)。

¹⁴ 《雜阿含經》卷37(1059經)(大正2, 275c2-14)：

爾時、世尊告諸比丘：「有四十法成就，如鐵槍投水，身壞命終，下生惡趣泥犁中。何等為四十法？謂手自殺生，教人令殺，讚歎殺生、見人殺生心隨歡喜；乃至自行邪見，教人令行，讚歎邪見，見行邪見心隨歡喜。是名四十法成就，如鐵槍投水，身壞命終，下生惡趣泥犁中。有四十法成就，如鐵槍鑽空，身壞命終，上生天上。何等為四十？謂不殺生，教人不殺，口常讚歎不殺功德，見不殺者心隨歡喜；乃至自行正見，教人令行，亦常讚歎正見功德，見人行者心隨歡喜。是名四十法成就，如鐵槍鑽空，身壞命終，上生天上」。

由於所受禁戒的不同——五戒、十戒¹⁵、二百五十戒等，佛弟子也就分為優婆塞、沙彌二眾、式叉摩那尼眾、比丘二眾——七眾。¹⁶歸依與持戒，為佛弟子必不可少的德行。

(二) 在家眾受持五戒的根本原則 (p.196-p.197)

1、總說五戒的原則——實現人類的和樂生存 (p.196)

凡在家弟子，應受持五戒，五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。這是最一般的，近於世間的德行，而卻是極根本的。這五戒的原則，即為了實現人類的和樂生存。¹⁷

2、別說五戒各別的涵義 (p.196-p.197)

(1) 不殺生

和樂善生的德行，首先應維護人類——推及有情的生存。要尊重個體的生存，所以「不得殺生」。

(2) 不偷盜

生存，要有衣、食、住等資生物，這是被稱為「外命」的。資生物的被掠奪，被侵佔、巧取豪奪¹⁸，都直接、間接的威脅生存，所以「不得偷盜」。

(3) 不邪淫

人類的生命，由於夫婦的結合而產生。夫婦和樂共處，才能保障種族生存的繁衍。為了保持夫婦的和睦，所以除了合法的夫婦以外，「不得邪淫」。

(4) 不妄語

人類共處於部族及國家、世界中，由語文來傳達彼此情感、交換意見。為維護家族、國家、世界的和樂共存，所以「不得妄語」。

妄語中，如欺誑不實的「誑語」、

¹⁵ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.180-p.181)：

在聲聞弟子中，出家的戒法，分類為五：一、沙彌戒；二、沙彌尼戒。……論到戒法，沙彌與沙彌尼相同，都是十戒。十戒是：一、不殺生；二、不偷盜；三、不淫；四、不妄語；五、不飲酒；六、不香華鬘嚴身；七、不歌舞倡伎及故往觀聽；八、不坐臥高廣大床；九、不非時食；十、不捉生像金銀寶物。前九戒，與近住戒相同。

¹⁶ 印順導師《佛法概論》第一章，(p.19-p.27)；《成佛之道（增註本）》，(p.108-p.114、p.180-p.185)。

¹⁷ 《雜阿含經》卷 37(1044 經) (大正 2，273b13-c6)：

爾時、世尊告婆羅門、長者：我當為說自通之法，諦聽，善思。何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：〔1〕若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生，如上說。〔2〕我若不喜人盜於我，他亦不喜，我云何盜他？是故持不盜戒，不樂於盜，如上說。〔3〕我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻婦？是故受持不他淫戒，如上說。〔4〕我尚不喜為人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄語戒，如上說。〔5〕我尚不喜他人離我親友，他亦如是，我今云何離他親友？是故不行兩舌，（如上說）。〔6〕我尚不喜人加麤言，他亦如是，云何於他而起罵辱？是故於他不行惡口，如上說。〔7〕我尚不喜人作綺語，他亦如是，云何於他而作綺語？是故於他不行綺飾，如上說。如是七種，名為聖戒。又復於佛不壞淨成就，於法、僧不壞淨成就，是名聖弟子四不壞淨成就。自現前觀察，能自記說：我地獄盡，畜生、餓鬼盡，一切惡趣盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。

¹⁸ 巧取豪奪：亦作「巧偷豪奪」，詐取與強搶。常用以形容不擇手段獲取財物或權利。（《漢語大詞典(二)》，p.967）

諂媚以及誨盜誨淫¹⁹的「綺語」、
挑撥是非的「兩舌」、
刻薄謾罵²⁰的「惡口」、
這總稱為妄語而應加禁止，使彼此能互信互諒而得到和諧。

(5) 不飲酒

酒能荒廢事業、戕害²¹身體，更能迷心亂性、引發煩惱，造成殺、盜、淫、妄的罪惡。佛法重智慧，所以酒雖似乎沒有嚴重威脅和樂的生存，也徹底加以禁止。²²

3、出世的德行亦依五戒而得成 (p.197)

這五者，雖還是家庭本位的，重於外表的行為，沒有淨化到自心，而實為人生和樂淨的根本德行；出世的德行，只是依此而進為深刻的，並非與此原則不同。

¹⁹ 誨淫誨盜：原有禍由自招的意思。後常用“誨淫誨盜”指引誘人去幹盜竊奸淫等壞事。(《漢語大詞典(十一)》，p.235)

²⁰ 謾罵：隨意亂罵。謾，通“漫”。(《漢語大詞典(十一)》，p.401)

²¹ 戕害：1.殘害。2.指傷害。(《漢語大詞典(五)》，p.215)

²² (1)《長阿含·16 善生經》卷 11(大正 1，70c3-6)：

善生！當知飲酒有六失：一者、失財。二者、生病。三者、鬭諍。四者、惡名流布。五者、恚怒暴生。六者、智慧日損。善生！若彼長者、長者子飲酒不已，其家產業日日損減。

(2)《大智度論》卷 13〈1 序品〉(大正 25，158b5-c2)：

問曰：酒能破冷益身，令心歡喜，何以不飲？答曰：益身甚少，所損甚多，是故不應飲。譬如美飲，其中雜毒，是何等毒？如佛語難提迦優婆塞：「酒有三十五失。何等三十五？一者、現世財物虛竭，何以故？人飲酒醉，心無節限，用費無度故；二者、眾病之門；三者、鬭諍之本；四者、裸露無恥；五者、醜名惡聲，人所不敬；六者、覆沒智慧；七者、應所得物而不得，已所得物而散失；八者、伏匿之事，盡向人說；九者、種種事業，廢不成辦；十者、醉為愁本，何以故？醉中多失，醒已慚愧、憂愁；十一者、身力轉少；十二者、身色壞；十三者、不知敬父；十四者、不知敬母；十五者、不敬沙門；十六者、不敬婆羅門；十七者、不敬伯、叔及尊長，何以故？醉悶恍惚無所別故；十八者、不尊敬佛；十九者、不敬法；二十者、不敬僧；二十一者、朋黨惡人；二十二者、踈遠賢善；二十三者、作破戒人；二十四者、無慚、無愧；二十五者、不守六情；二十六者、縱色放逸；二十七者、人所憎惡，不喜見之；二十八者、貴重親屬及諸知識所共擯棄；二十九者、行不善法；三十者、棄捨善法；三十一者、明人、智士所不信用，何以故？酒放逸故；三十二者、遠離涅槃；三十三者、種狂癡因緣；三十四者、身壞命終，墮惡道泥梨中；三十五者、若得為人，所生之處，常當狂騷。」如是等種種過失，是故不飲。

(3) 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.110-p.111)：

上面四戒，稱為性戒，其本身就是罪惡；無論受戒不受戒，都是犯罪的。不但佛法所不許（不過佛法更徹底），國法也是要制裁的。五、勿飲酒，是不飲酒戒。凡是能使人亂性的，就名為酒，絕對飲不得。雖然有些人說，飲酒於健康有益。但從佛法看來，可說一無是處。一、飲酒能亂性，每是不能自制的。醉了，不但誤事，而且平時不能說不能做的惡行，都會做出來。律記載有：一位佛弟子，本來持律謹嚴，為了飲酒醉了，同日犯了殺盜淫妄四重罪。所以說：「敗眾德」。其實，不但佛法中功德，就是世間的家庭幸福，朋友友誼，事業資財，也每因飲酒而破壞了。二、一切罪惡的根源，就是顛倒無知。而飲酒使人陷於迷亂顛倒狀態；飲酒成習，對於正念正知，是大障礙。有些人，因為常在醉鄉，生下兒女來，也精神失常，或者患著嚴重的白癡症。所以，飲酒雖似乎並非罪惡，而實是障礙智慧，敗壞眾德的罪魁。所以不但前四戒，佛子也應該謹嚴的受持不飲酒戒，以護持德行，並進而趣向以慧為本的出世法門。

第二節、佛徒不同的類型

一、在家眾與出家眾 (p.197-p.199)

(一) 在家與出家的共同處 (p.197-p.198)

1、總說

由於根性習尚的差別，佛弟子種種不同，如在家的、出家的。

2、別釋 (p.198)

(1) 從歸信與修證的立場說差異不大

從歸信佛法說，在家、出家是一樣的；

從修證佛法說，也沒有多大差別。

(2) 從所證果位說，在家能證三果，出家證四果

傳說：在家弟子能證得阿那含——第三果，出家能證得阿羅漢——第四果。

如在家的得四果，那一定要現出家相。²³在家人不離世務，忙於生計，不容易達到

²³ (1)《彌沙塞部和醯五分律》卷 15(大正 22, 105b19-c8)：

父問佛言：沙門見我子不？佛言：且坐，若在此者何憂不見。聞此語已念言：沙門必不妄語。便前禮佛足，却坐一面。佛為說種種妙法示教利喜，所謂施論、戒論、生天之論，五欲過患出生諸漏，在家染累，出家無著，說如是種種助菩提法；然後更說諸佛常所說法，所謂苦、集、盡、道。彼即於坐上遠塵離垢，得法眼淨，見法得果。

見法得果已，受三自歸，次受五戒，是為諸優婆塞。於人中，耶舍父最初受三歸五戒。耶舍聞佛為父說四真諦法，漏盡意解。然後令其父子兩得相見。父語子言：汝起還家，汝母失汝憂愁殆死。佛語其父言：若人解脫於漏，寧能還受欲不？答言：不能。佛言：我為汝說法，時耶舍觀諸法漏盡心得解脫。其父白佛言：佛為我說法而使耶舍快得善利。於是耶舍從坐起，白佛言：世尊！願與我出家受具足戒。佛言：善來比丘！乃至鉢盂在手，亦如上說。爾時，世間有七阿羅漢。

〔相關請參見：《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 6(大正 24, 129b1-22)〕

(2)《增壹阿含·4 經》卷 46〈49 放牛品〉(大正 2, 797a7-18)：

時，象舍利弗報曰：如是！如汝所言：無有阿羅漢還捨法服，習白衣行者。有十一法阿羅漢所不習者。云何為十一？漏盡阿羅漢終不捨法服，習白衣行；漏盡阿羅漢終不習不淨行；漏盡阿羅漢終不殺生；漏盡阿羅漢終不盜；漏盡阿羅漢食終不留遺餘；漏盡阿羅漢終不妄語；漏盡阿羅漢終不群類相佐；漏盡阿羅漢終不吐惡言；漏盡阿羅漢終不有狐疑；漏盡阿羅漢終不恐懼；漏盡阿羅漢終不受餘師，又不更受胞胎。是謂，諸賢士！漏盡阿羅漢終不處十一之地。

(3)《長阿含·2 遊行經》卷 4(大正 1, 25a25-b26)：

佛告之曰：「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。」爾時，世尊為須跋而說頌曰：「我年二十九，出家求善道，須跋我成佛，今已五十年。」戒定智慧行，獨處而思惟，今說法之要，此外無沙門。佛告須跋：「若諸比丘皆能自攝者，則此世間羅漢不空。」是時，須跋白阿難言：「諸有從沙門瞿曇已行梵行、今行、當行者，為得大利。阿難！汝於如來所修行梵行，亦得大利；我得面覲如來，諮問所疑，亦得大利。今者如來則為以弟子翦(*別)而別我已。」即白佛言：「我今寧得於如來法中出家受具戒不？」佛告須跋：「若有異學梵志於我法中修梵行者，當試四月，觀其人行，察其志性，具諸威儀無漏失者，則於我法得受具戒。須跋！當知在人行耳。」須跋復白言：「外道異學於佛

究竟的境界，所以比喻說：「孔雀雖有色嚴身，不如鴻雁能遠飛。」²⁴但也不是絕對不能的，不過得了四果，會出家而已，所以北道派主張在家眾也有阿羅漢。²⁵

〔二〕在家與出家的不同處 (p.198-p.199)

那麼，在家眾與出家眾有什麼分別呢？

1、不同的生活方式 (p.198)

一、生活的方式不同：

〔1〕早期的二眾，由生活方式的不同來分別

印度宗教，舊有在家與出家的二類，在家的是婆羅門，出家的是沙門。出家的遠離家庭、財產等世務，乞食為生，專心修行，與在家眾不同。²⁶

釋尊最初弘法時，聽眾每當下覺悟，

這或者自願盡形壽歸依三寶，為在家優婆塞、優婆夷；²⁷

或者自願出家，佛說「善來比丘」，即名出家。²⁸

純由信眾的志願，雖沒有受戒儀式，即分為二眾，所以在家與出家，僅能從生活方式的不同來分別；

〔2〕至有受戒儀式後，即從受戒差別去分別

後來，當然應從受戒差別去分別。²⁹

法中，當試四月，觀其人行，察其志性，具諸威儀無漏失者，乃得具戒。今我能於佛正法中四歲使役，具諸威儀，無有漏失，乃受具戒。」佛告須跋：「我先已說，在人行耳。」於是，須跋即於其夜，出家受戒，淨修梵行，於現法中自身作證：生死已盡，梵行已立，所作已辦，得如實智，更不受有；時夜未久，即成羅漢。是為如來最後弟子，便先滅度而佛後焉。

〔另參見：《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 38(大正 24，396c4-397a19)〕

²⁴ (1)《別譯雜阿含·2 經》卷 1(大正 2，374b2-5)：

爾時，世尊即說偈言：孔雀雖以色嚴身，不如鴻鵠能高飛，外形雖有美儀容，未若斷漏功德尊。

(2)《大智度論》卷 3〈1 序品〉(大正 25，84b7-9)：

如偈說：「孔雀雖有色嚴身，不如鴻鴈能遠飛；白衣雖有富貴力，不如出家功德勝！」

²⁵ (1) 北道派 (Uttarāpathakas)，參見：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.186)：

在家阿羅漢說，很早就傳來中國了，不知與北道派有沒有關係！北道派，或說出於上座部(Sthavira)，或說屬於大眾部(Mahāsāṃghika)；或說在北方，或說在頻陀耶山(Vindhaya)北。這一派的宗義，與案達羅派(Andhraka)相同的不少，也許是出於大眾部的。

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 46(大正 27，241a26-b4)：

問：若滿七有，無佛出世，彼在家得阿羅漢耶？有說：不得，彼要出家受餘法服，得阿羅漢。有說：彼在家得阿羅漢已，後必出家受餘法服。如是說者，彼法爾成佛弟子相，乃得極果。如五百仙人在伊師迦山中修道，本是聲聞出無佛世，獼猴為現佛弟子相，彼皆學之證獨覺果無學不受外道相故。

²⁶ 印順導師《華雨集》第四冊，(p.100-p.102)；《佛法概論》第十八章，(p.233)。

²⁷ 《中阿含·38 郁伽長者經》卷 9〈4 未曾有法品〉(大正 1，480a4-11)。

²⁸ 《中阿含·153 鬚闍提經》卷 38〈1 梵志品〉(大正 1，673a15-23)。

²⁹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.1192)：白四羯磨：

出家眾已經多到千二百五十人以上了，佛才制定「白四羯磨」為受具足，成為後代受具足的正軌。「白四羯磨受具足」，是師長將弟子推介紹給僧眾；然後十師現前，「一白」——一次報告，「三羯磨」——三次通過；經現前的十師，審定認可，成為比丘僧伽的一員。受具後，授

2、不同的任務負擔 (p.198-p.199)

二、負擔任務的不同：

(1) 有組織與無組織

比丘等從佛出家，開始僧團的組合。佛世的在家眾，是沒有組織的。

(2) 重法施與重財施

釋尊曾命比丘們分頭去教化，將佛法普及到各方（《五分律》卷一六）。³⁰考釋尊的出家，即為了不忍有情的苦迫；以法攝僧，即為了「正法久住」。³¹出家人沒有妻兒家業等紛擾，度著淡泊的生活，在當時確能弘法利生。出家眾重法施，在家眾重於財施。³²這雖不一定是一般出家者的本意，但釋尊確是將弘法利生的任務，託付出家僧。

(三) 總結 (p.199)

惟有在這生活方式、負擔任務的不同上，能分在家眾與出家眾。如約「信、解、行、證」說，實難於分別。

二、聲聞與辟支佛 (p.199-p.201)

(一) 二乘名稱之由來 (p.199-p.200)

聲聞，是聽聞佛法聲而修行的，為佛弟子的通名，通於在家、出家。³³

「四依」——依乞食，依糞掃衣，依樹下坐，依陳棄藥，這是出家比丘的生活軌範。從「善來受具足」，到初制「白四羯磨受具足」，當時都還沒有二百五十戒，但的確是受具足的比丘了。

³⁰ (1)《彌沙塞部和醯五分律》卷 16(大正 22, 108a7-10)：

於是世尊告諸比丘：汝等各各分部遊行！世間多有賢善能受教誡者。吾今獨往優為界鬱鞞羅迦葉所而開化之，諸比丘受教分部而去。

〔相關者參見：《赤銅鑀部律》「小品」(日譯南傳三, p.39-40)〕

(2) 印順導師《印度佛教思想史》，(p.14)：

釋尊與五比丘共住，開始僧伽的生活——法味同嘗，財味共享。不久，隨佛出家的弟子，已有一百多人，釋尊囑付他們去分頭教化：「汝等各各分部遊行！世間多有賢善能受教誡者。……諸比丘受教，分部而去」。釋尊所宣揚的正法，迅速的發展。第二年，遊化到王舍城，得到頻婆沙羅王的歸依。佛的二大弟子，舍利弗與大目犍連，也加入釋沙門的僧伽。那時，出家弟子已有一千二百五十人了。釋尊「以法攝僧」，使出家眾過著「和樂清淨」的集體生活。僧伽是「眾」，是有組織的集合。在僧伽中，人人平等，依德化的法治——戒律而住。彼此間互相警策，互相教誡，互相勉勵，在和——團結，樂——身心安樂，清淨——健全的僧伽裏，努力於修證及教化的活動。釋尊曾勸優波離住在僧中，勸大迦葉放棄頭陀行而來僧中住。離眾的精苦行，受到當時（東方）摩竭陀與央伽民間的崇敬，但釋尊戒律的精神，是集體的僧伽；僧伽是佛法在人間的具體形象。釋尊一直在恆河兩岸，平等的施行教化。

³¹ 釋尊的所以制律，以法攝僧，有十種因緣，而最終之目標，即為了「正法久住」。相關說明請參見：《摩訶僧祇律》卷 1(大正 22, 228c)；《四分律》卷 1(大正 22, 570c3-7)。印順導師《佛法概論》第一章，(p.18-p.21)。

³² 參見：《十住毘婆沙論》卷 7(大正 26, 54b6-c8)。

³³ (1)《瑜伽師地論》卷 82：「從他聽聞正法音聲，又能令他聞正法聲，故曰聲聞。」(大正 30, 759b14-15)

(2)《大乘法苑義林章》卷 2：「言聲聞者，聲謂音聲，即佛說法所有音聲。聞謂聽聞。若修

此外又有辟支佛，即無師自通的「獨覺」，如摩訶迦葉，即是辟支佛根性。³⁴

（二）出家弟子有二類（p.199-p.200）

考釋尊教化的出家弟子，本有二類：一、人間比丘，二、阿蘭若比丘。³⁵

1、人間比丘（p.199）

人間比丘，生活不過分的刻苦，遊化人間，過著和樂共住的大眾集團生活。

2、阿蘭若比丘（p.199-p.200）

（1）厭惡女性、修苦行、好靜而獨住、不願為大眾說法

阿蘭若比丘，如迦葉那樣，是絕對厭惡女性的——阿難勸釋尊度女眾出家，曾受到迦葉的責難；³⁶專修頭陀苦行的；好靜而獨住阿蘭若的；甚至不願為大眾說法的（《雜阿含經》卷四一——一三八經³⁷；又一——一三九經³⁸）。

（2）厭世極深、自信極強，無師自覺

釋尊的時代，厭世苦行的風氣非常濃，所以從佛出家的弟子，阿蘭若比丘也不少，

行者，聞佛說法，信受精進，而出三界，名曰聲聞。」（大正 45，272b22-24）

³⁴（1）《大般涅槃經》卷 2（大正 1，200a24-25）：

辟支佛，思惟諸法自覺悟道，亦能福利世間人民。

（2）《增壹阿含·6 經》卷 5〈12 壹入道品〉（大正 2，570b5-7）：

迦葉對〔*世尊〕曰：我今不從如來教。所以然者？若當如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。

³⁵ 參見：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第四章〈第四項、阿蘭若比丘與（近）聚落比丘〉，（p.200-p.213）。

³⁶ 印順導師《華雨集》第三冊〈阿難過在何處〉，有關大迦葉生性厭惡女性，請見（p.102）；指責阿難勸釋尊度女眾出家，請見（p.96-p.102）。

³⁷ 《雜阿含經》卷 41（1138 經）（大正 2，300b12-c16）：

爾時、世尊告尊者摩訶迦葉：「汝當為諸比丘說法，教誡教授！所以者何？我常為諸比丘說法，教誡教授，汝亦應爾」。尊者摩訶迦葉白佛言：「世尊！今諸比丘難可教授，或有比丘不忍聞說」。佛告摩訶迦葉：「汝何因緣作如是說」？摩訶迦葉白佛言：「世尊！我見有兩比丘，一名槃稠，是阿難弟子；二名阿浮毘，是摩訶目犍連弟子。彼二人共諍多聞，各言：汝來！當共論議。誰所知多？誰所知勝」？時尊者阿難住於佛後，以扇扇佛，語尊者摩訶迦葉言：「且止，尊者摩訶迦葉！且忍，尊者迦葉！此年少比丘，少智、惡智」。尊者摩訶迦葉語尊者阿難言：「汝且默然，莫令我於僧中問汝事」。時尊者阿難，即默然住。……爾時、世尊告二比丘：「汝等二人，實共諍論，各言：汝來！試共論議，誰多、誰勝耶」？二比丘白佛言：「實爾，世尊」！……佛告二比丘：「汝知我所說修多羅，乃至優波提舍。汝愚癡人！應共諍論，誰多、誰勝耶」？時二比丘前禮佛足，重白佛言：「悔過，世尊！悔過，善逝！我愚、我癡，不善、不辯，而共諍論」。

³⁸ 《雜阿含經》卷 41（1139 經）（大正 2，300c26-301a18）：

佛告迦葉：「汝當教授教誡諸比丘，為諸比丘說法，教誡教授。所以者何？我常為諸比丘說法，教誡教授，汝亦應爾」。尊者摩訶迦葉白佛言：「世尊！今諸比丘難可為說法，若說法者，當有比丘不忍、不喜」。佛告迦葉：「汝見何等因緣而作是說」？摩訶迦葉白佛言：「世尊！若有比丘，於諸善法無信敬心，若聞說法，彼則退沒。若惡智人，於諸善法無精進、慚愧、智慧，聞說法者，彼則退沒。若人貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑惑，身行傲暴，忿恨、失念、不定、無智，聞說法者，彼則退沒。……世尊！若有士夫；於諸善法信心清淨，……，精進、慚愧、智慧，……不貪、不恚、睡眠、掉悔、疑惑，……身不弊暴，心不染污，不忿、不恨，定心、正念、智慧，是則不退。……」。佛告迦葉：「如是，如是！於諸善法無信心者，是則退滅。亦如迦葉次第廣說」。

他們以為修行是應該如此的（提婆達多的五法有道，即頭陀行的極端者³⁹）。如迦葉那樣的獨覺根性，是典型的頭陀行者——「頭陀第一」，厭世極深，而自尊心又極強。他自信為「若如來（釋尊）不成無上正真道者，我則成辟支佛」（《增一阿含經·壹入道品》）。⁴⁰自以為沒有佛的教化，也會自覺的，所以傳說辟支佛勝於聲聞。

（3）釋尊對頭陀行的態度

頭陀行是印度一般所風行的，迦葉早就修學這些，他以為這是辟支佛所必行的，如《增一阿含經·壹入道品》說：「辟支佛盡行阿練若……行頭陀。」⁴¹但釋尊並沒有修頭陀行，聲聞弟子也不一定行頭陀行，而且還勸迦葉不要修頭陀行（《雜阿含經》卷四一——四一經⁴²；《增一阿含經·莫畏品》⁴³；又〈壹入道品〉⁴⁴）。但迦葉不肯，說：「我今不從如來教。……彼辟支佛盡行阿練若……行頭陀。如今不敢

³⁹ 印順導師《印度之佛教》，(p.33-p.34)：

提婆達多，佛之堂弟而從佛出家者。受韋提希子阿闍世之敬禮，染著利養，乃與阿闍世謀，勸殺父王頻毘娑羅為新王，已則殺佛別創新教為新佛。彼欲害佛者數次，初放醉象，次使狂人，後投大石，而皆目的不果。乃自稱大師，創五法有道，毀八正道非道。五法者：一、盡形壽著糞掃衣；二、盡形壽常乞食；三、盡形壽唯一坐食；四、盡形壽常露坐；五、盡形壽不食一切魚、肉、血味、鹽、酥、乳等（或作：不食鹽；不食酥乳；不食魚肉；常乞食；春夏八月露坐，四月住草庵）。觀其五法之峻嚴，頗類耆那苦行之教。以時眾崇尚苦行，乃使佛教之五百新學，暫時叛教以去。佛與弟子雖疊受政、教之迫害，從未叫囂，少流於感情用事，沈靜悲憫，一以德化，卒於心安理得中勝之。

⁴⁰ 《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉(大正2, 570b5-7)。

⁴¹ 《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉(大正2, 570b3-18)：

世尊告曰：「迦葉！汝今年高長大，志衰朽弊。汝今可捨乞食，乃至諸頭陀行，亦可受諸長者請，并受衣裳。」迦葉對曰：「我今不從如來教。所以然者，若當如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛盡行阿練若，到時乞食，不擇貧富，一處一坐，終不移易，樹下，露坐，或空閑處，著五納衣，或持三衣，或在冢間，或時一食，或正中食，或行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行。」

世尊告曰：「善哉！善哉！迦葉！多所饒益，度人無量，廣及一切，天、人得度。所以然者，若，迦葉！此頭陀行在世者，我法亦當久在於世。設法在世，增益天道，三惡道便減。亦成須陀洹、斯陀含、阿那含三乘之道，皆存於世。諸比丘！所學皆當如迦葉所習。如是，諸比丘！當作是學！」

⁴² 《雜阿含經》卷41(1141經)(大正2, 301c10-29)：

爾時、世尊告摩訶迦葉言：「汝今已老，年耆根熟，糞掃衣重，我衣輕好，汝今可住僧中，著居士壞色輕衣」。迦葉白佛言：「世尊！我已長夜習阿練若，讚歎阿練若、糞掃衣、乞食」。佛告迦葉：「汝觀幾種義，習阿練若，讚歎阿練若；糞掃衣、乞食，讚歎糞掃衣、乞食法」？迦葉白佛言：「世尊！我觀二種義：現法得安樂住義，復為未來眾生而作大明。未來世眾生，當如是念：過去上座六神通，出家日久，梵行純熟，為世尊所歎，智慧梵行者之所奉事。彼於長夜習阿練若、讚歎阿練若；糞掃衣、乞食，讚歎糞掃衣、乞食法。諸有聞者，淨心隨喜，長夜皆得安樂饒益」。

佛告迦葉：「善哉！善哉！迦葉！汝則長夜多所饒益，安樂眾生，哀愍世間，安樂天人」。佛告迦葉：「若有毀訾頭陀法者，則毀於我；若有稱歎頭陀法者，則稱歎我。所以者何？頭陀法者，我所長夜稱譽、讚歎。是故迦葉，阿練若者，當稱歎阿練若；糞掃衣、乞食者，當稱歎糞掃衣、乞食法」。

⁴³ 《增壹阿含·5經》卷35〈41 莫畏品〉(大正2, 746a22-c20)。

⁴⁴ 《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉(大正2, 570b3-18)。

捨本所習，更學餘行」(《增一阿含經·壹入道品》)，⁴⁵釋尊也只得方便的安慰他，讚歎頭陀功德。⁴⁶

(三) 聲聞弟子受時機的限制有苦行、隱遁、獨善的傾向 (p.200)

總之，釋尊教化的聲聞弟子，已受到時機的限制，不能大暢本懷；而頭陀苦行的阿蘭若比丘，辟支根性，更與釋尊的人間佛教，精神上大大的不同。

釋尊涅槃後，摩訶迦葉頭陀系壓倒阿難而取得僧團的領導地位，聲聞佛法這才加深了苦行、隱遁、獨善的傾向，被菩薩行者呵責為小乘。

三、菩薩 (p.201)

(一) 菩薩是契合釋尊正覺的真精神

聲聞是釋尊教化的當機，但有極少數更能契合釋尊正覺真精神的，稱為菩薩，如彌勒、善財等。釋尊未成佛前，也稱為菩薩。菩薩，義譯為「覺有情」，是勇於正覺的欲求者。⁴⁷

(二) 在家菩薩：側重於利益有情

菩薩的修行，如《本生談》⁴⁸所說，或作王公、宰官，或作商人、農工，或作學者、

⁴⁵ 《增壹阿含·6經》卷5〈12 壹入道品〉(大正2, 570b5-12)。

⁴⁶ 《增壹阿含·5經》卷5〈12 壹入道品〉(大正2, 569c14-570a21)，此經乃世尊讚嘆阿練若行、持三衣頭陀行等。

⁴⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.130-p.131)：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。菩提(bodhi)，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。菩(提)薩(埵)的意義，平川彰《初期大乘佛教之研究》(p.181-182)，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人。

今依佛教所傳來說：薩埵(sattva)是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。菩薩是求(無上)菩提的有情，這是多數學者所同意的。依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於(無上)菩提的態度。

初期大乘經的《小品般若經》，解說「摩訶(大)薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。《大品般若經》，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、喜法」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、喜的。釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說。但這種情意：如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、喜法」心。菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！

H氏七義中，第六，薩埵是「附著」義；第七，是「力義」；西藏傳說為「勇心」義，都與《般若經》所說相合。所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提為覺，薩埵為有情(名詞)，就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。

⁴⁸ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.449)：

本生談(聞多迦 jātaka)，是釋迦佛過去生中的事跡。本生與大乘思想間的關聯，是近代學者所公認的。起源於「佛教中國」——恆河流域，所以多數傳說在迦尸；也有說雪山，但或指

航海家等。側重於利益有情的事業，不惜犧牲自己，充滿了慈悲、智慧的精進，這不是一般聲聞弟子所及的。

（三）出家菩薩：為眾不為己，福慧並重

菩薩如出家，即像《彌勒上生經》說：「不修禪定，不斷煩惱。」⁴⁹這是急於為眾而不是急於為己的；是福慧並重而不是偏於理智的；是重慧而不重定的；是不離世間利濟事業而淨自心，不是厭世隱遁而求解脫的。

（四）由有近似菩薩特性的弟子，開拓出釋尊正覺的真義

佛世的阿難，為了多聞正法，侍奉佛陀，不願意急證阿羅漢；⁵⁰

沓婆得阿羅漢後，為了廣集福德而知僧事；⁵¹

希馬拉耶山說，起源是很早的，現存中印度 Bhārhut 古塔的玉垣，有西元前二世紀的浮雕本生；西南 Sāñcī 大塔門浮雕的本生，有屬於西元前一世紀的。佛法傳入北印度，本生談，有些是大乘特有的本生，在罽賓區流行起來。

⁴⁹（1）《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷1（大正14，418c4-15）：

爾時，優波離亦從座起，頭面作禮，而白佛言：世尊！世尊往昔於毘尼中及諸經藏說阿逸多次當作佛，此阿逸多具凡夫身未斷諸漏，此人命終當生何處？其人今者雖復出家，不修禪定、不斷煩惱，佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土？佛告優波離：諦聽！諦聽！善思念之。如來應正遍知，今於此眾說彌勒菩薩摩訶薩阿耨多羅三藐三菩提記。此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上。爾時，兜率陀天上有五百萬億天子，一一天子皆修甚深檀波羅蜜，為供養一生補處菩薩故。

（2）印順導師《華雨集》第四冊，（p.44-p.45）：

大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨（本是「初期大乘」的方便道）的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國，我在〈談入世與佛學〉中，列舉三義：一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」。在信心深切的修學者，沒有不是急求成就的。「一生取辦」，「三生圓證」，「直指人心見性成佛」，「立地成佛」，或「臨終往生淨土」，就大大的傳揚起來。真正的大乘精神，如彌勒的「不修（深）禪定，不斷（盡）煩惱」，從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。

⁵⁰ 若按《侍者經》來看，阿難在佛般涅槃後不久，因遇到尊者金剛子的勸勉，而稍作加行即證四果，並自言不隨任何威儀而證漏盡，以結加趺坐而般涅槃。由此看來，阿難確實為了侍奉佛陀，不願意急證阿羅漢。

如《中阿含·33 侍者經》卷8〈4 未曾有法品〉（大正1，474c12-475a8）云：

復次，一時，佛般涅槃後不久，尊者阿難遊於金剛，住金剛村中。是時，尊者阿難無量百千眾前後圍繞而為說法。於是，尊者金剛子亦在眾中。尊者金剛子心作是念：此尊者阿難，故是學人，未離欲耶？我寧可入如其像定，以如其像定，觀尊者阿難心。於是，……尊者金剛子即知尊者阿難，故是學人而未離欲。於是，尊者金剛子從三昧起，向尊者阿難而說頌曰：「山林靜思惟，涅槃令入心；瞿曇禪無亂，不久息跡證。」

於是，尊者阿難受尊者金剛子教，離眾獨行，精進無亂。……彼即於現法自知自覺，自作證成就遊：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。尊者阿難知法已，乃至得阿羅訶，尊者阿難作是說：「諸賢！我坐床上，下頭未至枕頃，便斷一切漏，得心解脫。」若尊者阿難作此說，是謂尊者阿難未曾有法。尊者阿難復作是說：「諸賢！我當結加趺坐而般涅槃。」尊者阿難便結加趺坐而般涅槃，若尊者阿難結加趺坐而般涅槃，是謂尊者阿難未曾有法。

⁵¹ 《善見律毘婆沙》卷13〈舍利弗品〉（大正24，765b23-766a11）：

爾時佛住王舍城，於竹林園中，時沓婆摩羅子，竹林園者，種竹園遶，竹高十八肘，四角有樓兼好門屋，遙望靉靄猶如黑雲，故名竹林園，亦名迦蘭陀。迦蘭陀因緣如前說，故不重出。沓婆是比丘名，摩羅子是王名，此王子出家故，名沓婆摩羅子。此大德年七歲出家，剃髮落

富樓那冒險去化導獷悍的邊民，⁵²

——都近似菩薩的作風。這類重於為他的根性，在佛法的流行中，逐漸開拓出大乘，顯示釋尊正覺的真義。⁵³

地即成羅漢，得三達智，具六神通、四無礙辯，一切聲聞所知無不通達，羅漢之中已是第一。入靜處者，是處寂靜無有喧鬧，故名寂靜處。

從三昧起者，自言：「我所修善法今已悉訖，我當為眾僧分布房舍及諸飲食。」法師曰：「大德何以作如是言？」「此最後身，所修已極，當取涅槃，譬如然燈置於風處，不久當滅，此身亦復如是。我當為眾僧分布房舍及諸飲食，所以為眾僧分布房舍及諸飲食者，見善男子比丘，從遠方來問訊世尊，房舍狹窄無有住處，我當以神力化作房舍床席[毯-炎+瞿]氍毹[毯-炎+登]氍褥等物。又一日見諸小比丘，恭敬宿德上座讓不受前請，以此因緣飲食不時，遂成疲勞。我今當令眾僧住止安樂，各得所宜，不以飲食為苦，是故分布令其平等。」

法師曰：「大德沓婆摩羅子，於三業之中，何以獨修下業？」答曰：「此是前身宿願所牽，故有是念。」

問曰：「此沓婆摩羅子，何時發此願也？」答曰：「過去有佛，號波頭勿多羅，此沓婆摩羅子生一居士家。是時國邑人民，共作大會請佛入國，有六萬八千比丘圍遶，大會供養七日布施。時有一羅漢比丘，於大眾中以神通力，分布床席及諸飲食，是時沓婆摩羅子，見此羅漢比丘以神通如此，心大歡喜往至佛所，頭面作禮却坐一面，而白佛言：『願我後身當來佛時，出家學道速成羅漢，為諸眾僧分布房舍床席及諸飲食，如今羅漢神力無異。』是時世尊見當來世，此善男子所願果得成遂不？世尊觀來世已，語沓婆摩羅子言：『汝從此百千劫已，有佛號釋迦牟尼，汝年七歲得出家，剃髮落地即成羅漢，名沓婆摩羅子，汝具六神通必得此願。』沓婆摩羅子從此以後，布施持戒得生天上，天上命終下生人間，如是展轉乃至釋迦出世，從天上下生人間，出家得道，從禪定起，而作是念。作是念已，往至佛所頭面禮足，而白佛言：『今從世尊乞二種願，一者為諸眾僧分布房舍，二者差會分布飲食。』於是世尊答言：『善哉！汝貪瞋既盡，堪為此事，汝當為眾僧分布床席及諸飲食。』」

⁵² (1)《雜阿含經》卷13(311經)(大正2, 89b17-c23)：

佛告富樓那：「我已略說法教，汝欲何所住？」富樓那白佛言：「世尊！我已蒙世尊略說教誡，我欲於西方輸盧那人間遊行」。

佛告富樓那：「西方輸盧那人，兇惡、輕躁、弊暴、好罵。富樓那！汝若聞彼兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱者，當如之何？」富樓那白佛言：「世尊！若彼西方輸盧那人，面前兇惡、訶罵、毀辱者，我作是念：彼西方輸盧那人，賢善、智慧，雖於我前，兇惡、弊暴、好罵、毀辱我，猶尚不以手石而見打擲」。

佛告富樓那：「彼西方輸盧那人，但兇惡、輕躁、弊暴、罵辱，於汝則可脫，復當以手石打擲者，當如之何？」富樓那白佛言：「世尊！西方輸盧那人，脫以手石加於我者，我當念言：輸盧那人賢善、智慧，雖以手石加我而不用刀杖」。

佛告富樓那：「若當彼人脫以刀杖而加汝者，復當云何？」富樓那白佛言：「世尊！若當彼人脫以刀杖而加我者，當作是念：彼輸盧那人賢善、智慧，雖以刀杖而加於我，而不見殺」。

佛告富樓那：「假使彼人脫殺汝者，當如之何？」富樓那白佛言：「世尊！若西方輸盧那人脫殺我者，當作是念：有諸世尊弟子，當厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或以繩自繫，或投深坑。彼西方輸盧那人賢善、智慧，於我朽敗之身，以少作方便，便得解脫」。

佛言：「善哉！富樓那！汝善學忍辱，汝今堪能於輸盧那人間住止。汝今宜去，度於未度，安於未安，未涅槃者令得涅槃」。

爾時、富樓那聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。爾時、尊者富樓那，夜過晨朝，著衣持鉢，入舍衛城乞食。食已還出，付嚼臥具，持衣鉢，去至西方輸盧那人間遊行。到已，夏安居，為五百優婆塞說法，建立五百僧伽藍，繩床、臥褥、供養眾具，悉皆備足。三月過已，具足三明。即於彼處入無餘涅槃。

(2) 參見：印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，(p.61)。

⁵³ 參見：印順導師《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉，(p.50-p.57)。

第十六章、在家眾的德行

第一節、一般的世間行

一、人天行 (p.203-p.205)

(一) 出世的德行以人天正行——施戒定為基 (p.203-p.204)

出世的德行，是一般德行的勝進，是以一般人的德行為基礎而更進一步的。佛法為了普及大眾、漸向解脫，所以有依人生正行而向解脫的人天行。

1、佛法的世間正行，大體同於一般世間的德行 (p.203)

佛弟子未能解脫以前，常流轉於人間、天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生於人、天，所以佛法的世間正行，是大體同於世間德行的。

2、施戒定為「現法樂」與「後法樂」的增上人天心行 (p.203-p.204)

釋尊為新來的聽眾說法，總是「如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法」（如《中阿含經·教化病經》）。¹ 我們知道，生死是相續的，業力的善惡會決定我們的前途。在沒有解脫以前，應怎樣使現生及來生能進步安樂，這當然是佛弟子關切的問題。

佛法不但為了「究竟樂」，也為了「現法樂」與「後法樂」。² 怎樣使現生與未來，能生活得更有意義、更為安樂，是「增上生」的人天心行。³ 也即是修學某些德行，

¹ 《中阿含·28 教化病經》卷 6〈3 舍梨子相應品〉(大正 1，460b20-c3)：

尊者舍梨子！我〔*給孤獨長者〕禮佛足，卻坐一面，世尊為我說法，勸發渴仰，成就歡喜。無量方便為我說法，勸發渴仰，成就歡喜已，如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅，謂：說施、說戒、說生天法，毀咎欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙道品白淨。世尊為我說如是法已，佛知我有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、昇上心、一向心、無疑心，無蓋心，有能有力，堪受正法，謂如諸佛所說正要，世尊即為我說苦、習、滅、道。尊者舍梨子！我即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道，猶如白素易染為色，我亦如是，即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。

² 《雜阿含經》卷 4(91 經) (大正 2，23a25-c7)：

時有年少婆羅門名鬱闍迦來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：世尊！俗人在家當行幾法，得現法安及現法樂。

佛告婆羅門：有四法，俗人在家得現法安、現法樂。何等為四？謂方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足。……

婆羅門白佛言：世尊！在家之人有幾法，能令後世安、後世樂？

佛告婆羅門：在家之人有四法，能令後世安、後世樂。何等為四？謂信具足、戒具足、施具足、慧具足。

³ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.51-p.52)：

佛法中下品人（這是佛法中的下品，在一般世間，是上品）的發心，是求增上生心。什麼叫增上生？就是來生所得的果報，比起今生來，要增勝一些，上進一些。例如：相貌，壽命，名譽，財富，權位，眷屬，知識，能力，身體的健康，家庭的和樂，朋友的協助等，這一切，都希望來生比今生好得多。在佛法中，這是不徹底的，但卻是正當的，因

能使現實的人生更美滿，未來能生於天上、人間。

3、佛說的人天法不同於印度宗教的人天法 (p.204)

釋尊的時代，一般人或要求人間的美滿，或盼望天宮的富樂自由。依佛法真義說，天上不如人間；但隨俗方便，也說生天的修行。

印度宗教的人天法，充滿了宗教的迷信生活——祭祀、祈禱、咒術等；

而佛說的人天法，即純為自他和樂的德行——施與戒，及淨化自心的禪定，主要為慈悲喜捨的四無量心。⁴

(二) 比較抉擇施戒定的內涵 (p.204-p.205)

1、從功德的勝劣說，修定勝於施與戒 (p.204-p.205)

布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，這是佛為須達多長者所說的（《增一阿含經·等趣四諦品》）。⁵

(1) 布施究屬身外物的犧牲，不及持戒的功德

布施是實際利他的善行，但一般常含有不純正的動機。如「有為求財故施，或愧人故施，或為嫌責故施，或畏懼故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或誑人令喜故施，或自以富貴故應施，或諍勝故施，或妒瞋故施，或憍慢自高故施，或為

為這確是以正當的方法，求向上的進步。

這裡面，還分為二類：一、願生人間；二、願生天上。這種人天乘根性，求現生樂，更求後生樂。因為依佛法修持，能得現生安樂，來生也能得善報。不過，在某種情形下，但求後生福樂，就是現生刻苦一些，犧牲一些，也未嘗不可。所以現生樂而後生樂的，最為理想；不得已，現生苦而後生樂，也不要緊。至於現生享受而來生受苦；或者現生冤枉受苦，而來生苦痛無邊，那不屬於如來正法，而是顛倒邪行了。以人天的福樂為目標，因此發心，為此而修行，都屬於佛法的下士。凡發此增上生心，那縱然修持出世法，也不過人天福報。反之，如有此願而卻造作種種惡行，那是業力強大，下墮三途，想求增上而不可得了。

(2) 另參：印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.63)；《佛法概論》第十六章，(p.210)。

⁴ (1) 《大智度論》卷 33〈1 序品〉(大正 25, 305b15-23)：

問曰：修定福中，佛何以但說慈心，不說餘？

答曰：四無量中，慈心能生大福德。悲心憂愁故，捨福德；喜心自念功德故，福德不深；捨心放捨，故福亦少。

復次，佛說慈心有五利，不說餘。何等五？一者、刀不傷；二者、毒不害；三者、火不燒；四者、水不沒；五者、於一切瞋怒惡害眾生中，見皆歡喜。悲心等三事不爾，以是故說修定福為慈，餘者隨從，及諸能生果報有漏定。

(2) 印順導師《佛在人間》，(p.50-p.51)：

人天乘的德行，約有三種：施、戒、定，稱為世間三福業事。施是犧牲自己所有的，不貪戀慳吝，而肯拿來利他。持戒是制伏煩惱，與一切人建立正常的關係，使自己的行為，不作損人的邪行。定是內心的淨伏，煩惱的部分斷除。這裡是著重禪定中的慈悲等持，為利他的廣大同情心。人乘的方法有二，施與戒。天乘的方法，更修禪定。

⁵ 《增壹阿含·3 經》卷 19〈27 等趣四諦品〉(大正 2, 644c5-645a3)，經文大意：世尊舉梵志名毘羅摩（佛之過去生）為喻，分別布施所獲之福報：

(1) 梵志名毘羅摩用種種珍寶布施，不如作一房舍，布施招提僧。

(2) 用種種珍寶布施、作一房舍施招提僧，不如自受三歸依。

(3) 用種種珍寶布施，乃至自受三歸依，不如受持五戒。

(4) 用種種珍寶布施，乃至自受三歸依、受持五戒，不如彈指之頃，慈愍眾生。

(5) 用種種珍寶布施，乃至彈指之頃，慈愍眾生，不如須臾之間，起世間不可樂想。

名譽故施，或為咒願故施，或解除衰求吉故施，或為聚眾故施，或輕賤不敬施」(《大智度論》)，⁶這都不是佛陀所讚嘆的。即使是善心、淨心的布施，究竟是身外物的犧牲，不及持戒的功德。

(2) 持戒合於人間和樂善生的目標

持戒是節制自己的煩惱，使自己的行為能合於人間和樂善生的目標。

(3) 施戒皆偏重於身語的行為，不及修定對內心的淨化

然一般的說，持戒還偏重身、語的行為；如慈悲喜捨等定，降伏自心的煩惱，擴充對於一切有情的同情，這種道德心的淨化、長養，更是難得的，即使還不能正覺解脫，也能成為解脫的方便。所以釋尊常說：布施、持戒，能生人、天；要生色界天以上，非修離欲的禪定不可。

2、從修學佛法的立場說，持戒生人間最穩當 (p.205)

不過，禪定是傾向於獨善的、偏重於內心的，如修慈悲、欣厭等禪定而取著，即會生於天國。從正覺的佛法說，還不如持戒而生於人間的穩當。⁷

二、正常的經濟生活 (p.205-p.206)

(一) 方便等四法能使在家眾得現法安樂 (p.205)

在家眾，首先應顧慮到經濟生活的正常，因為有關於自己、家庭的和樂，更有關於社會。釋尊曾為少年鬱闍迦說：「有四法，俗人在家得現法安現法樂。」(《雜阿含經》卷四·九一經)⁸

(二) 別釋四法的內涵 (p.205-p.206)

1、方便具足 (p.205-p.206)

一、方便具足：是「種種工巧業處以自營生」。⁹如沒有知識、技能從事正當的職業，

⁶ 《大智度論》卷 11〈1 序品〉(大正 25, 140c29-141a6)。

⁷ 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.124-p.125)：

上面說：「求人而得人，修天不生天」；在這入天乘的法行中，想依人身而漸向佛道，應多修什麼呢？應重於持戒。因為世人的修集布施福業，多不能如法，多雜有煩惱染污。不論施福怎樣廣大，如不修戒行，那連人身都不可得，只能在旁生，餓鬼，阿修羅中享福，前途萬分危險。修禪定，當然是殊勝的，但在修行時，厭離五欲，或者隱遁山林，專重自己的定樂，走向獨善的途徑。等到報生二禪以上，都是獨往獨來的。這對於實現和樂人間，而趨向化度眾生的菩薩行，是不大相應的。所以希望來生不失人身，並能依人身而漸向佛道，不能不以五戒、十善等戒行為宗要。

初學菩薩的，名十善菩薩，也是著重十善行的。有戒行，就能生在人間；即使貧窮，也不一定障礙學佛。如有戒而能修布施，能得人中廣大福業，那更好了。同樣的，如有戒而沒有定，不失人身，有戒而深修定法，反而會上生長壽夭，成為學佛的大障礙。所以依人身而引入佛道，應以戒行為主，就是重視人間的道德，健全人格。在這戒行的基礎上，應隨分隨力來布施。如想修定法，應修四無量定，因為這與利益眾生的出世大乘法，有著密接相通的地方。

⁸ 《雜阿含經》卷 4(91 經)(大正 2, 23a24-28)：

佛告婆羅門：「有四法，俗人在家，得現法安、現法樂。何等為四？謂方便具足，守護具足，善知識具足，正命具足。」

⁹ 《雜阿含經》卷 4(91 經)(大正 2, 23a28-b2)：

何等為方便具足？謂善男子種種工巧業處以自營生，謂種田、商賈，或以王事，或以書疏、

寄生¹⁰生活是會遭受悲慘結局的。《善生經》也說：「先當習技藝，然後獲財業。」

11

(1) 正當的職業

正當的職業，如「田種行商賈¹²，牧牛羊興息，邸舍¹³以求利，造屋舍床臥，六種資生具」(《雜阿含經》卷四八·一二八三經)；¹⁴「種田、商賈，或以王事¹⁵，或以書疏¹⁶算畫¹⁷」(《雜阿含經》卷四·九一經)。¹⁸一切正當的職業，都可以取得生活。

(2) 不正當的職業

如有關淫、殺、酒，以及占卜、厭禁¹⁹、大稱小斗²⁰等，都是不正當的。特別是像陀然梵志那樣的「依傍於王，欺誑梵志、居士；依傍梵志、居士，欺誑於王」(《中阿含經·梵志陀然經》)。他為了女人，而假借政府的力量來欺壓民眾，利用民眾的力量來欺壓政府，從中貪污、敲詐²¹、剝削²²、非法取財，這是不能以家庭負擔或祭祀、慈善等理由而減輕罪惡的。²³

算畫；於彼彼工巧業處精勤修行，是名方便具足。

¹⁰ 寄生：3.寄居生存。(《漢語大詞典(三)》，p.1505)

¹¹ 《長阿含·16 善生經》卷 11(大正 1，72b14)。

¹² 商賈：商人。(《漢語大詞典(二)》，p.370)

¹³ 邸舍：客店；客棧。(《漢語大詞典(十)》，p.606)

¹⁴ 《雜阿含經》卷 48(1283 經)(大正 2，353b3-5)：

營生之業者，田種行商賈，牧牛羊興息，邸舍以求利，造屋舍床臥，六種資生具。

¹⁵ 王事：王命差遣的公事。(《漢語大詞典(四)》，p.453)

¹⁶ 書疏：奏疏；信札。(《漢語大詞典(五)》，p.713)

¹⁷ 算畫：猶計劃，謀劃。(《漢語大詞典(八)》，p.1191)

¹⁸ 《雜阿含經》卷 4(91 經)(大正 2，23 a28-b2)。

¹⁹ (1) 漢語的意義：

禁：施禁咒術。亦指禁咒術。(《漢語大詞典(七)》，p.919)

厭：以迷信的方法，鎮服或驅避可能出現的災禍，或致災禍於人。(《漢語大詞典(一)》，p.940)

厭〔一弓〕：魘的古字。惡夢。(《漢語大詞典(一)》，p.941)

〔*魘：謂以法術、符咒鎮服。施巫術害人。(《漢語大詞典(十二)》，p.476)〕

(2) 相關文獻：

A、《廣弘明集》卷 8(大正 52，141a4-8)：

問：敬尋道家，厭品有三：一者老子無為，二者神仙餌服，三者符錄禁厭。就其章式，大有精麤。麤者，厭人殺鬼。精者，練屍延壽，更有青錄，受須金帛，王侯受之，則延年益祚；庶人受之，則輕健少疾。君何不論，惟貶鄙者。

B、《廣弘明集》卷 9(大正 52，149b19-20)：

又道士受三五將軍禁厭之法，有怨憎者癡狂殞命。

C、印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.288)。

²⁰ 大稱小斗：指使用超過標準的秤進，小於標準的秤出，進行克扣剝削。明 馮夢龍《喻世明言·梁武帝累修歸極樂》：“不用大稱小鬥，不違例克剝人財，坑人陷人。”(網絡版《中華成語辭海》，p.532)

²¹ 敲詐：依仗勢力或用威脅、欺騙手段索取財物。(《漢語大詞典(五)》，p.499)

²² 剝削：搜刮民財。謂無償占有他人勞動和勞動成果。(《漢語大詞典(二)》，p.713)

²³ 《中阿含·27 梵志陀然經》卷 6〈3 舍梨子相應品〉(大正 1，456c19-457a25)：

2、守護具足 (p.206)

二、守護具足：即財物的妥善保存，不致損失。²⁴

3、善知識具足 (p.206)

三、善知識具足：即結交善友，不可與欺誑、凶險、放逸的惡人來往，因為這是財物消耗的原因之一。²⁵

《善生經》說：財產的損耗，有六種原因，即酗酒²⁶、賭博、放蕩——非時行、伎樂、惡友與懈怠。²⁷

4、正命具足 (p.206)

四、正命具足：即經濟的量入為出，避免濫²⁸費與慳吝。

濫費，無論用於那一方面，都是沒有好結果的。

慳吝，被譏為餓死狗，不知自己受用，不知供給家屬，不知供施作福，一味慳吝得盧至長者²⁹那樣，不但無益於後世，現生家庭與社會中也不會安樂。³⁰

是時，梵志陀然問曰：「舍梨子！何故入如是家而不肯食？」答曰：「陀然！汝不精進，犯於禁戒。依傍於王，欺誑梵志、居士；依傍梵志、居士，欺誑於王。」

梵志陀然答曰：「舍梨子！當知我今在家，以家業為事，我應自安隱，供養父母，瞻視妻子，供給奴婢；當輸王租，祠祀諸天，祭餼先祖，及布施沙門、梵志，為後生天而得長壽，得樂果報故。舍梨子！是一切事不可得疑、一向從法。」

於是，尊者舍梨子告曰：「陀然！我今問汝，隨所解答。梵志陀然！於意云何：若使有人為父母故而行作惡；……若復有人為妻子故而行作惡；……若復有人為奴婢故而行作惡；……若復有人為王、為天、為先祖、為沙門梵志故而行作惡；因行惡故，身壞命終，趣至惡處，生地獄中；生地獄已，獄卒執捉，極苦治時，彼向獄卒而作是語：『獄卒！當知，莫苦治我。所以者何？我為王、為天、為先祖、為沙門梵志故而行作惡。』云何，陀然！彼人可得從地獄卒脫此苦耶？」答曰：「不也。」

²⁴ 《雜阿含經》卷 4(91 經) (大正 2, 23b2-6)：

何等為守護具足？謂善男子所有錢穀，方便所得，自手執作，如法而得，能極守護，不令王、賊、水、火劫奪漂沒令失，不善守護者亡失，不愛念者輒取，及諸災患所壞，是名善男子善守護（具足）。

²⁵ 《雜阿含經》卷 4(91 經) (大正 2, 23b7-11)：

何等為善知識具足？若有善男子不落度，不放逸，不虛妄，不凶險，如是知識能善安慰，未生憂苦能令不生，已生憂苦能令開覺，未生喜樂能令速生，已生喜樂護令不失，是名善男子善知識具足。

²⁶ 酗酒：嗜酒無度；醉酒鬧事。(《漢語大詞典(九)》，p.1395)

²⁷ (1)《長阿含·16 善生經》卷 11(大正 1, 70b25-27)：

佛告善生：六損財業者：一者、耽湎於酒。二者、博戲。三者、放蕩。四者、迷於伎樂。五者、惡友相得。六者、懈怠。是為六損財業。

(2)《中阿含·135 善生經》卷 33〈1 大品〉(大正 1, 639b18-23)：

居士子！求財物者，當知有六非道。云何為六？一曰、種種戲求財物者為非道。二曰、非時行求財物者為非道。三曰、飲酒放逸求財物者為非道。四曰、親近惡知識求財物者為非道。五曰、常喜妓樂求財物者為非道。六曰、懶惰求財物者為非道。

²⁸ 濫：2.過度；沒有節制。(《漢語大詞典(六)》，p.180)

²⁹ 《盧至長者因緣經》(大正 14, 821c12-825a14)，故事生動有趣，請詳參閱。

其中，開始時有言：「若著慳貪，人天所賤，是以智者，應當布施。所以者何？我昔曾聞，有大長者，名曰盧至，其家巨富，財產無量，倉庫盈溢，如毘沙門。由其往昔，於勝福田，修布施因，故獲其報。然其施時，不能至心，以是之故，雖復富有，意常下劣；所著衣裳，

釋尊提示的正常經濟生活，在當時的社會環境中，可說是非常適當的辦法。

三、合理的社會生活 (p.207-p.208)

(一) 六方禮合於合理的社會生活 (p.207)

人在社會中，與人有相互的關係。要和樂生存於社會，社會能合理的維持秩序，應照著彼此的關係各盡應盡的義務。

1、六方禮，略近儒家的五倫說

佛曾為善生長者子說六方禮，略近儒家的五倫³¹說。³²

2、六方禮即以自己為中心而擴展於生活周遭的人際關係

善生長者子遵循遺傳的宗教，禮拜天地四方，佛因教他倫理的六方禮。六方禮，即以自己為中心，東方為父母，南方為師長，西方為妻，北方為友，下方為僕役，上方為宗教師。這六方與自己，為父子、師弟、夫妻、親友、主僕、信徒與宗教師的關係。彼此間有相互應盡的義務，不是片面的，如《長阿含經》、《中阿含經》的《善生經》詳說。³³

(二) 略說六方禮中相互應盡的義務 (p.207-p.208)

1、夫婦相互的保持貞操 (p.207)

六方中的夫婦，應彼此互相的保持貞操。

2、親友間的四攝關係 (p.207-p.208)

(1) 親友的定義

沒有君臣、兄弟，可攝於親友中。親友，原文含有上下的意味，近於長官與部屬的關係。

(2) 以四攝來統攝親友

對於自己的友屬，應以四攝事來統攝。

「布施」，以財物或知識，提高友屬的物質與精神生活。

「愛語」，以和悅的語言來共同談論。

「利行」，即顧到友屬的福利事業。

垢膩不淨；所可食者，雜穀稗莠，藜藿草菜，以充其飢；酢漿空水，用療其渴；乘朽故車，編草草葉，用以為蓋；於己財物，皆生慳吝，勞神役思，勤加守護，營理疲苦，猶如奴僕，為一切人之所嗤笑。爾時，羅睺羅即說偈言：『所施因不同，受果各有異；信施志誠濃，獲報恣心意。若不懷殷重，徒施無淨報；盧至雖巨富，輕賤致嗤笑。』』(大正 14，821c15-29)

³⁰ 《雜阿含經》卷 4(91 經) (大正 2，23b11-21)：

云何為正命具足？謂善男子所有錢財，出內稱量，周圓掌護，不令多入少出也，多出少入也。如執秤者，少則增之，多則減之，知平而捨。如是善男子稱量財物，等入等出，莫令入多出少，出多入少。若善男子無有錢財而廣散用，以此生活，人皆名為優曇鉢果，無有種子，愚癡貪欲，不顧其後。或有善男子財物豐多，不能食用，傍人皆言是愚癡人，如餓死狗。是故善男子所有錢財，能自稱量，等入等出，是名正命具足。

³¹ 五倫：舊指君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之間五種倫理關係。也稱五常。(《漢語大詞典(一)》，p.342)

³² 印順導師《佛法概論》第十三章，已略為提及，(p.171)。

³³ 《長阿含·16 善生經》卷 11(大正 1，70a19-72c6)；《中阿含·135 善生經》卷 33〈1 小品〉(大正 1，640c28-641c13)。

「同事」，即共同擔任事務，與友屬一體同甘苦。

這四攝是社團，尤其是領導者必備的條件，所以說：「以此攝世間，猶車因工（御工）運。……以有四攝事，隨順之法故，是故有大士，德被於世間。」（《雜阿含經》卷二六・六六九經）³⁴

（3）菩薩的四攝亦是這一德行的擴展

菩薩以四攝來化導有情，負起人類導者的責任，也只是這一德行的擴展。³⁵

3、主僕間的相互責任（p.208）

主人對於僕役，除了給以適宜的工作而外，應給以衣食醫藥，還要隨時以「盛饌」³⁶款待他，給以按時的休假。這在古代社會，是夠寬和體貼的了！

4、世尊重視與文化學術有關之師弟、宗教師和信徒的關係（p.208）

六方中，特別揭示師弟、宗教師與信徒的關係，看出釋尊對於文化學術的重視。

四、德化的政治生活（p.208-p.210）

（一）釋尊以七法及十德教化於王臣（p.208-p.209）

1、釋尊不滿印度當時的爭霸政治（p.208）

釋尊捨王子的權位而出家，對當時的政治情勢、互相侵伐的爭霸戰，是不滿意的。他常說「戰勝增怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂」。³⁷

³⁴ 《雜阿含經》卷 26(669 經) (大正 2, 185a21-27)：

布施及愛語，或有行利者，同利諸行生，各隨其所應，以此攝世間，猶車因釭運。世無四攝事，母恩子養忘，亦無父等尊，謙下之奉事。以有四攝事，隨順之法故，是故有大士，德被於世間。

³⁵ （1）《大智度論》卷 76（大正 25, 598c5-9）：

是六波羅蜜等是自利法；行者欲以六波羅蜜教化眾生、淨佛世界，應以四攝法攝取眾生。四攝法義，如先說。如自利利他故，佛說六波羅蜜等、三十七品等諸法是世尊、是道等。

〔內容詳參《大智度論》卷 66（大正 25, 526c27-527a11）〕

（2）《瑜伽師地論》卷 43（大正 30, 532b10-11）：

所有波羅蜜多，能自成熟一切佛法；所有攝事，能成熟他一切有情。

（3）其他有關四攝法之文獻：《中阿含・40 手長者經》卷 9（大正 1, 482c14-17）、《中阿含・135 善生經》卷 33（大正 1, 641c14-15）、《大集法門經》（大正 1, 229b28-29）、《集異門足論》卷 9（大正 26, 402c-403b）、《大品般若經》卷 24〈四攝品第 78〉（大正 8, 394a8-396b20）、《瑜伽師地論》卷 43（大正 30, 529c-533a）等。

³⁶ 盛饌：豐盛的飯食。（《漢語大詞典（七）》，p.1424）

³⁷ 《雜阿含經》卷 46(1236 經) (大正 2, 338b29-c19)：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時波斯匿王，摩竭提國阿闍世王韋提希子，共相違背。摩竭提王阿闍世韋提希子，起四種軍——象軍、馬軍、車軍、步軍，來至拘薩羅國；波斯匿王聞阿闍世王韋提希子四種軍至，亦集四種軍——象軍、馬軍、車軍、步軍，出共鬥戰。阿闍世王四軍得勝，波斯匿王四軍不如，退敗星散，單車馳走，還舍衛城。時有眾多比丘，晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食，聞摩竭提王阿闍世韋提希子起四種軍，來至拘薩羅國，波斯匿王起四種軍，出共鬥戰，波斯匿王四軍不如，退敗星散；波斯匿王恐怖狼狽，單車馳走，還舍衛城。聞已，乞食畢，還精舍，舉衣鉢，洗足已，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！我等今日眾多比丘，入城乞食，聞摩竭提主阿闍世王韋提希子，起四種軍，如是廣說，乃至單車馳走還舍衛城」。爾時，世尊即說偈言：「戰勝增

2、以七法論說國族的興衰 (p.208)

釋尊為國際的非戰主義者，對於當時的政治，對於當時的君主，少有論及，更不勸民眾去向國王誓忠。關於國族的興衰，佛曾為兩勢大臣說七法（《長阿含經·遊行經》）。³⁸

3、以十德明國王臨政的要道 (p.208-p.209)

古代政治，每因國王的賢明與否，影響國計民生的治亂苦樂，所以佛曾談到國王有十德：

一、廉恕寬容，二、接受群臣的諍諫，三、好惠施而與民同樂，四、如法取財，五、不貪他人的妻女，六、不飲酒，七、不戲笑歌舞，八、依法而沒有偏私，九、不與群臣爭，十、身體健康。如《增一阿含經·結禁品》所說，這是重在陶養³⁹私德，為公德的根本。⁴⁰

怨敵，敗苦臥不安，勝敗二俱捨，臥覺寂靜樂」。

³⁸ 《長阿含·2 遊行經》卷 2(大正 1, 11a18-b19)：

大臣禹舍(*或譯兩勢)受王教已，即乘寶車詣耆闍崛山。到所止處，下車步進至世尊所，問訊畢一面坐，白世尊曰：「摩竭王阿闍世稽首佛足，敬問慇懃起居輕利，遊步強耶？又白世尊：『跋祇國人自恃勇健，民眾豪強不順伏我；我欲伐之，不審世尊何所誡勅？』」

〔1〕爾時，阿難在世尊後執扇扇佛，佛告阿難：「汝聞跋祇國人數相集會，講議正事不？」答曰：「聞之。」佛告阿難：「若能爾者，長幼和順，轉更增盛，其國久安，無能侵損。」

〔2〕「阿難！汝聞跋祇國人君臣和順，上下相敬不？」答曰：「聞之。」「阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增盛，其國久安，無能侵損。」

〔3〕「阿難！汝聞跋祇國人奉法曉忌，不違禮度不？」答曰：「聞之。」「阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增盛，其國久安，無能侵損。」

〔4〕「阿難！汝聞跋祇國人孝事父母，敬順師長不？」答曰：「聞之。」「阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增上，其國久安，無能侵損。」

〔5〕「阿難！汝聞跋祇國人恭於宗廟，致敬鬼神不？」答曰：「聞之。」「阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增上，其國久安，無能侵損。」

〔6〕「阿難，汝聞跋祇國人閨門真正潔淨無穢，至於戲笑言不及邪不？」答曰：「聞之。」「阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增盛，其國久安，無能侵損。」

〔7〕「阿難！汝聞跋祇國人宗事沙門，敬持戒者，瞻視護養，未嘗懈倦不？」答曰：「聞之。」「阿難！若能爾者，長幼和順，轉更增盛，其國久安，無能侵損。」

時，大臣禹舍白佛言：「彼國人民若行一法猶不可圖，況復具七。國事多故，今請辭還歸。」佛言：「可，宜知是時。」時，禹舍即從座起，遶佛三匝，揖讓而退。

異譯稱為「七不衰法」：《中阿含·142 兩勢經》卷 35〈2 梵志品〉(大正 1, 648b23-649a24)。

³⁹ 陶養：陶冶培養。(《漢語大詞典(十一)》，p.1039)

⁴⁰ 《增壹阿含·7 經》卷 42〈46 結禁品〉(大正 2, 778a5-22)：

若國王成就十法，便得久住於世。云何為十？

於是，國王不著財物，不興瞋恚，亦復不以小事起怒害心，是謂第一之法，便得久存。

復次，國王受群臣諫，不逆其辭，是謂成就第二之法，便得久存。

復次，國王常好惠施，與民同歡，是謂第三。

以法取物，不以非法，是謂第四之法，便得久存。

復次，彼王不著他色，恒自守護其妻，是謂成就第五之法，便得久存。

復次，國王亦不飲酒，心不荒亂，是謂成就第六之法，便得久存。

復次，國王亦不戲笑，降伏外敵，是謂成就第七之法，便得久存。

復次，國王案法治化，終無阿曲^{*}，是謂成就第八之法，便得久存。

復次，國王與群臣和睦，無有競爭，是謂成就第九之法，便得久存。

《中本起經》說：「夫為世間將⁴¹（導），順正不阿枉⁴²，矜⁴³導示禮儀，如是為法王。多愍善恕正，仁愛利養人，既利以平均，如是眾附親。」⁴⁴ 這是極有價值的教說！國王臨政⁴⁵的要道，主要是公正，以身作則，為民眾的利益著想；特別是「利以平均」，使民眾經濟不致貧富懸殊，這自然能得民眾的擁護，達到政治的安定繁榮。

（二）佛化的輪王政治即五戒、十善的德化（p.209-p.210）

1、佛經的輪王治世，實是古代印度的現實政治（p.209）

佛經傳說輪王的正法治世，一般解說為佛教理想的政治，其實是古代印度的現實政治留傳於民間傳說中。

傳說阿私陀仙說：釋尊如不出家，要作輪王。⁴⁶

2、輪王的統一四洲，為印歐人擴展統治的遺痕（p.209）

依佛經所記，從眾許平等王⁴⁷以來，古代有過不少的輪王。上面說過，輪王的統一四洲，本為印歐人擴展統治的遺痕。⁴⁸

3、佛化的輪王政治，源於人類和樂善生的五戒、十善（p.209-p.210）

佛化的輪王政治，略與中國傳說的仁政、王政（徐偃⁴⁹、宋襄⁵⁰也還有此思想）相近。

正法治世，是「不以刀杖，以法治化，令得安隱」⁵¹的。對於臣伏的小國來貢獻金

復次，國王無有病患，氣力強盛，是謂第十之法，便得久存。

若國王成就此十法者，便得久存，無奈之何。

〔※阿曲：謂誣妄不實。偏袒回護。（《漢語大詞典（十一）》，p.922）〕

⁴¹ 將：帶領；攜帶。（《漢語大詞典（七）》，p.805）

⁴² 枉亦作枉。阿枉：1.偏私不公正。2.枉曲，不分曲直是非。（《漢語大詞典（十一）》，p.922）

⁴³ 矜：注重；崇尚。（《漢語大詞典（八）》，p.580）

⁴⁴ 《中本起經》卷1〈4 度瓶沙王品〉（大正4，152c23-153a1）。

⁴⁵ 臨政：親理政務。（《漢語大詞典（八）》，p.726）

⁴⁶ 《佛本行集經》卷10〈9 私陀問瑞品〉（大正3，700a9-15）：

大王汝得大利！如是童子，有大威德。生大王家，具足三十二大人相，若當有人具足如是丈夫相者，此人則有二種之行：若其在家，必定當作轉輪聖王，王四天下，七寶具足，乃至不用一切兵戈，如法治化。若其捨家，修學聖道，必得作佛多陀阿伽度阿羅呵三藐三佛陀，名聞遍滿一切世間。

⁴⁷ 《翻譯名義集》卷3：「摩訶三摩曷羅闍，此云大平等王，劫初民主。」（大正54，1094b18）

⁴⁸ 印順導師《佛法概論》第九章，（p.126）：

四洲與輪王統一四洲說相連繫；這是雅利安人到達恆河上流，開始統一全印的企圖與自信的預言。

⁴⁹ 徐偃王：相傳周穆王時徐國國君。《韓非子·五蠹》：“徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國，荊文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。”一說徐偃王反，為周穆王所破。（《漢語大詞典（三）》，p.979）

⁵⁰ 宋襄公，宋桓公次子，本名子茲甫（？～前637年），春秋五霸之一，為宋國君主，在位於前650年至前637年。

⁵¹ 《中阿含·130 教曇彌經》卷30〈1 大品〉（大正1，618c25-619a8）：

於是，尊者曇彌從座起，叉手向佛，白曰：「世尊！云何沙門住沙門法？」

世尊告曰：「曇彌！昔時有人壽八萬歲。曇彌！人壽八萬歲時，此閻浮洲極大富樂，多有人民，村邑相近，如雞一飛。曇彌！人壽八萬歲時，女年五百歲乃嫁。曇彌！人壽八萬歲時，有如是病——大便、小便、欲、不食、老。曇彌！人壽八萬歲時，有王名高羅婆，聰明智

銀，輪王即說：「止！止！諸賢！汝等則為供養我已。但當以正法治，勿使偏枉，無令國內有非法行。」（《長阿含經·轉輪聖王修行經》）⁵²

正法，即五戒、十善的德化。⁵³

輪王的統一，不是為了財貨、領土，是為了推行德化的政治，使人類甚至鳥獸等得到和樂的善生。

慧，為轉輪王，有四種軍，整御天下，如法法王成就七寶。彼七寶者，輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士寶、主兵臣寶，是為七。具足千子，顏貌端正，勇猛無畏，能伏他眾。彼必統領此一切地乃至大海，不以刀杖，以法治化，令得安隱。」

⁵² 《長阿含·6 轉輪聖王修行經》卷 6(大正 1, 40a7-18)：

時，轉輪王即召四兵，向金輪寶偏露右臂，右膝著地，復以右手摩捫金輪，語言：「汝向東方，如法而轉，勿違常則。」輪即東轉。時，王即將四兵隨從其後，金輪寶前有四神導，輪所住處，王即止駕。

爾時，東方諸小國王見大王至，以金鉢盛銀粟，銀鉢盛金粟，來趣王所，拜首白言：「善來，大王！今此東方土地豐樂，人民熾盛，志性仁和，慈孝忠順，唯願聖王於此治正！我等當給使左右，承受所當。」時，轉輪大王語小王言：「止！止！諸賢！汝等則為供養我已，但當以正法治，勿使偏枉，無令國內有非法行，此即名曰我之所治。」

⁵³ 《大智度論》卷 46〈18 摩訶衍品〉(大正 25, 395b18-29)：

問曰：尸羅波羅蜜則總一切戒法，譬如大海總攝眾流，所謂不飲酒，不過中食，不杖加眾生等。是事十善中不攝，何以但說十善？

答曰：佛總相說六波羅蜜，十善為總相戒，別相有無量戒。不飲酒、不過中食，入不貪中；杖不加眾生等，入不瞋中；餘道隨義相從。戒名身業、口業，七善道所攝。十善道及初後，如發心欲殺，是時作方便惡口，鞭打、繫縛、斫刺，乃至垂死皆屬於初；死後剝皮、食噉、割截、歡喜，皆名後；奪命是本體；此三事和合，總名殺不善道。以是故知說十善道，則攝一切戒。

第二節、特殊的信眾行

一、五法俱足 (p.210-p.212)

(一) 五種具足為在家眾獨特的行持 (p.210)

優婆塞與優婆夷，以在家的身分來修學佛法。關於家庭、社會的生活，雖大體如上面所說，但另有獨特的行持，這才能超過一般的人間正行而向於解脫。

修行的項目，主要為五種具足（《雜阿含經》卷三三・九二七經等）。

(二) 別釋五法與八正道之關係 (p.210-p.211)

1、信具足 (p.210)

一、信具足：於如來生正信，因佛為法本、佛為僧伽上首，對如來應有堅定、正確的信仰。⁵⁴

信心是「深忍樂欲⁵⁵，心淨為性」⁵⁶，即深刻信解而又願求實現的淨心——這等於八正道的正見、正志。

2、戒具足 (p.210-p.211)

二、戒具足：即是五戒。⁵⁷

五戒不僅是止惡的，更是行善的，如不殺生又能愛護生命。

在家信徒於五戒以外，有加持一日一夜的八關齋戒的：於五戒外，「離高廣大床」，「離華鬘、瓔珞、塗香、脂粉、歌舞、娼妓及往觀聽」，「離非時食」；淫戒也離夫婦間的正淫。有的徹底離絕男女的淫欲，稱為「淨行優婆塞」。⁵⁸

⁵⁴ 《雜阿含經》卷 33(927 經) (大正 2，236b18-22)：

摩訶男白佛言：「世尊！云何名為優婆塞信具足？」

佛告摩訶男：「優婆塞者，於如來所，正信為本，堅固難動，諸沙門、婆羅門，諸天、魔、梵，及餘世間所不能壞。摩訶男！是名優婆塞信具足」。

⁵⁵ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.178)：

從「深忍」（深切的了解），「樂欲」（懇切的誓願）中，信三寶，信四諦。真能信心現前，就得心地清淨。所以說信是：「心淨為性，……如水清珠，能清濁水」。

⁵⁶ 《成唯識論》卷 6(大正 31，29b22-c13)；印順導師《佛法概論》第十四章，(p.185)。

⁵⁷ 《雜阿含經》卷 33(927 經) (大正 2，236b22-25)：

摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞戒具足」。

佛告摩訶男：「優婆塞離殺生、不與取、邪淫、妄語、飲酒，不樂作。摩訶男！是名優婆塞戒具足」。

⁵⁸ (1) 唐 大覺撰《四分律行事鈔批》卷 14(已續藏 42，1034a18-21)：

三、明戒者。所以前五戒能具持者，名滿分優婆塞。此以八戒中直言淨行優婆塞者，為八戒是隨佛出家，自妻亦不犯，故得淨行之名；五戒唯制邪淫，自妻作時無犯，故不得淨行名也。

(2) 印順導師《藥師經講記》，(p.103)：

八分齋戒，或名八關齋戒：(一)、不殺生，(二)、不偷盜，(三)、不行淫，(四)、不妄語，(五)、不飲酒，(六)、不著花鬘不香塗身，(七)、不歌舞唱伎及過往觀聽，(八)、不臥高廣大床。此八是戒，還有一種不非時食，名為齋，合為八分齋戒。受持八分齋戒的時間，或經一年之久，或祇于一、五、九三個月內，受持此學處。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.216-224)。
《成佛之道（增註本）》(p.112-114)。

這八關齋戒與淨行，是在家信眾而效法少分的出家行，過著比較嚴肅的生活，以克制自心的情欲。

3、施具足 (p.211)

三、施具足：如說「心離慳垢，住於非家，修解脫施、勤施、常施，樂捨財物，平等布施」。⁵⁹

「心住非家」，即不作家庭私產想；在家信眾必須心住非家，才能成出離心而向解脫。

供施父母、師長、三寶，出於尊敬心；

布施孤苦貧病，出於悲憫心。

也有施捨而謀公共福利的，如說：「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長。」(《雜阿含經》卷三六·九九七經)⁶⁰

上二種，等於八正道的正語到正精進。

4、聞具足 (p.211)

四、聞具足⁶¹：施與戒，重於培植福德；要得佛法的正知見、進求正覺的解脫，非聞法不可。這包括「往詣塔寺」、「專心聽法」、「聞則能持」、「觀察甚深微妙義」等。

5、慧具足 (p.211)

五、慧具足⁶²：即「法隨法行」而體悟真諦——這等於八正道的從精進到正定。

佛為鬱闍迦說四種具足，將聞併入慧中，因為聞即是聞慧。⁶³這樣，才算是「滿足

⁵⁹ 《雜阿含經》卷 33(927 經) (大正 2，236b29-c5)：

摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞捨具足？」

佛告摩訶男：「優婆塞捨具足者，為慳垢所纏者，心離慳垢，住於非家，修解脫施〔慷慨地布施〕，勤施，常施，樂捨財物，平等布施。摩訶男！是名優婆塞捨具足。」

⁶⁰ 《雜阿含經》卷 36(997 經) (大正 2，261b3-11)：

時彼天子說偈問佛：「云何得晝夜，功德常增長？云何得生天？唯願為解說。」

爾時、世尊說偈答言：「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長。如法戒具足，緣斯得生天。」

⁶¹ 《雜阿含經》卷 33(927 經) (大正 2，236b25-29)：

摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞聞具足？」

佛告摩訶男：「優婆塞聞具足者，聞則能持，聞則積集。若佛所說，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，悉能受持。摩訶男！是名優婆塞聞具足。」

⁶² 《雜阿含經》卷 33(927 經) (大正 2，236c5-9)：

摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞智慧具足？」

佛告摩訶男：「優婆塞智慧具足者，謂此苦如實知，此苦集如實知，此苦滅如實知，此苦滅道跡如實知。摩訶男！是名優婆塞智慧具足。」

⁶³ 《雜阿含經》卷 4(91 經) (大正 2，23b22-c7)：

婆羅門白佛言：「世尊！在家之人，有幾法能令後世安，後世樂？」

佛告婆羅門：「在家之人有四法，能令後世安、後世樂？何等為四？謂信具足，戒具足，施具足，慧具足。何等為信具足？謂善男子於如來所得信敬心，建立信本，非諸天、魔、梵，及餘世人同法所壞，是名善男子信具足。何等戒具足？謂善男子不殺生，不偷盜，不邪淫，不妄語，不飲酒，是名戒具足。云何施具足？謂善男子離慳垢心，在於居家行解脫施，常自手與，樂修行捨，等心行施，是名善男子施具足。云何為慧具足？謂善男子苦聖諦如實知，集、滅、道聖諦如實知，是名善男子慧具足。若善男子在家行此四法者，能得後世安，

一切種優婆塞事」。⁶⁴

(三) 小結 (p.211-p.212)

以信心為根本，以施、戒為立身社會的事行，以聞、慧為趨向解脫的理證。名符其實的優婆塞、優婆夷，真不容易！

但這在佛法中，還是重於自利的。如能自己這樣行，又教人這樣行，「能自安慰，亦安慰他人」，這才是「於諸眾中，威德顯曜」的「世間難得」者（《雜阿含經》卷三三・九二九經）！⁶⁵

五法而外，如修習禪定，在家眾多加修四無量心。⁶⁶

二、六念 (p.212-p.213)

(一) 六念法門為適應心情怯弱的眾生 (p.212-p.213)

在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共為六念，這都見於《雜阿含經》。

67

後世樂」。

⁶⁴ 《雜阿含經》卷 33(929 經) (大正 2，237a4-20)：

摩訶男白佛：「世尊！云何為滿足一切優婆塞事」？

佛告摩訶男：「若優婆塞有信無戒，是則不具，當勤方便，具足淨戒。具足信、戒而不施者，是則不具；以不具故，精勤方便修習布施，令具足滿。信、戒、施滿，不能隨時往詣沙門，聽受正法，是則不具；以不具故，精勤方便，隨時往詣塔寺，見諸沙門，不一心聽受正法，是不具足；信、戒、施、聞修習滿足，聞已不持，是不具足；以不具足故，精勤方便，隨時往詣沙門，專心聽法，聞則能持，不能觀察諸法深義，是不具足；不具足故，精勤方便，信、戒、施、聞，聞則能持，持已觀察甚深妙義，而不隨順知法次法向，足則不具；以不具故，精勤方便，信、戒、施、聞，受持，觀察，了達深義，隨順行，法次法向。摩訶男！是名滿足一切種優婆塞事」。

⁶⁵ 《雜阿含經》卷 33(929 經) (大正 2，237 b2-19)：

摩訶男白佛：「世尊！優婆塞成就幾法，自安安他」？

佛告摩訶男：「若優婆塞成就十六法者，是名優婆塞自安安他。何等為十六？摩訶男！若優婆塞具足正信，（亦以正信）建立他人；自持淨戒，亦以淨戒建立他人；自行布施，教人行施；自詣塔寺見諸沙門，亦教人往見諸沙門；自專聽法，亦教人聽；自受持法，教人受持；自觀察義，教人觀察；自知深義，隨順修行，法次法向，亦復教人解了深義，隨順修行，法次法向。摩訶男！如是十六法成就者，是名優婆塞能自安慰，亦安慰他人。摩訶男！若優婆塞成就如是十六法者，彼諸大眾，悉詣其所，謂婆羅門眾，刹利眾，長者眾，沙門眾，於諸眾中，威德顯曜。譬如日輪，初中及後，光明顯照。如是優婆塞十六法成就者，初中及後，威德顯照。如是摩訶男！若優婆塞十六法成就者，世間難得」！

⁶⁶ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.124-p.125)：

有戒行，就能生在人間；即使貧窮，也不一定障礙學佛。如有戒而能修布施，能得人中廣大福業，那更好了。同樣的，如有戒而沒有定，不失人身，有戒而深修定法，反而會上生長壽天，成為學佛的大障礙。所以依人身而引入佛道，應以戒行為主，就是重視人間的道德，健全人格。在這戒行的基礎上，應隨分隨力來布施。如想修定法，應修四無量定，因為這與利益眾生的出世大乘法，有著密接相通的地方。

⁶⁷ 印順導師《華雨集》第二冊，(p.48-p.49)：

釋尊安立的方便道，是四預流支：佛不壞淨，法不壞淨，僧不壞淨，聖所愛戒成就。然經中還有二說：一、佛證淨，法證淨，僧證淨，施捨(註 1)。二、佛證淨，法證淨，僧證淨，

1、例舉經中所載的例子 (p.212)

(1) 不忍佛與僧眾離去的難過

這主要是為在家信眾說的，如摩訶男長者聽說佛與僧眾要到別處去，心中非常難過（《雜阿含經》卷三三・九三二、九三三經）；⁶⁸

還有難提長者（《雜阿含經》卷三〇・八五七、八五八經）、⁶⁹

梨師達多弟兄（《雜阿含經》卷三〇・八五九、八六〇經）也如此。⁷⁰

(2) 身遭重病的苦患

訶梨聚落主身遭重病（《雜阿含經》卷二〇・五五四經）；⁷¹

須達多長者（《雜阿含經》卷三七・一〇三〇經等）、⁷²

八城長者（《雜阿含經》卷二〇・五五五經）、⁷³

達磨提離長者（《雜阿含經》卷三七・一〇三三經）⁷⁴也身患病苦。

(3) 曠野、獨宿的恐怖

賈客們有旅行曠野的恐怖（《雜阿含經》卷三五・九八〇經）；⁷⁵

智慧(註 2)。這二類都名為四預流支，可見（方便道的）四預流支，是以佛、法、僧——三寶的淨信為本的；在三寶的淨信外，加入施捨，或者戒，或者智慧，而後來以加入「聖所愛戒成就」為定論的。

以信為基本的修行系列，是在佛法開展中次第形成的。或重在憶念不忘，有「六（隨）念」。六念是：念佛，念法，念僧，念戒，念（施）捨，念天。法門的次第增多是：初修與四不壞淨相關的四念：念佛，念法，念僧，念戒(註 3)。其次念五事：念佛，念法，念僧，念戒，念施捨(註 4)。末後再加入念天，就是六念了(註 5)。如綜合佛不壞淨，法不壞淨，僧不壞淨為淨信而修行，那就有信，戒，施，慧——四法(註 6)；信，戒，聞，施，慧——五法的施設(註 7)。四法與五法，是為在家弟子說的，可說是三類（方便道）預流支的綜合。

※原書註腳：

(註 1)《相應部》(五五)「預流相應」(日譯南傳一六下，p.301、p.308)。

(註 2)《相應部》(五五)「預流相應」(日譯南傳一六下，p.309)。

(註 3)《雜阿含經》卷 30(848 經)(大正 2，216b-c)。參閱《相應部》(五五)「預流相應」(日譯南傳一六下，p.296)。

(註 4)《雜阿含經》卷 30(858 經)(大正 2，218b)。

(註 5)《雜阿含經》卷 20(550 經)(大正 2，143b-144a)。又卷 30(858、859、860 經)(大正 2，218b-219a)。《增支部》「六集」(日譯南傳二〇，p.46-52)等。

(註 6)《相應部》(五五)「預流相應」(日譯南傳一六下，p.299)。《雜阿含經》卷 4(91 經)(大正 2，23b-c)。

(註 7)《相應部》(五五)「預流相應」(日譯南傳一六下，p.259-260)。《雜阿含經》卷 33(927、931 經)(大正 2，236b-c、237c)。

⁶⁸ 《雜阿含經》卷 33(932、933 經)(大正 2，238b-c)。

⁶⁹ 《雜阿含經》卷 30(857、858 經)(大正 2，218a-b)。

⁷⁰ 《雜阿含經》卷 30(859、860 經)(大正 2，218c-219a)。

⁷¹ 《雜阿含經》卷 20(553 經)(大正 2，145a-b)。

⁷² 《雜阿含經》卷 37(1030、1031、1032 經)(大正 2，269b-270a)。

編者按：1030 經是世尊去看給孤獨長者，1031 經是阿難去看給孤獨長者，1032 經是舍利弗和阿難去看給孤獨長者。

⁷³ 《雜阿含經》卷 20(555 經)(大正 2，145c)。

⁷⁴ 《雜阿含經》卷 37(1033 經)(大正 2，270a)。

⁷⁵ 《雜阿含經》卷 35(980 經)(大正 2，254c-255a)。

比丘們有空閒獨宿的恐怖（《雜阿含經》卷三五・九八一經）。⁷⁶

（4）小結

這因為信眾的理智薄弱，不能以智制情，為生死別離、荒涼淒寂⁷⁷的陰影所惱亂，所以教他們念（觀想）三寶的功德，念自己持戒與布施的功德，念必會生天而得到安慰。

2、關於念佛法門的發展（p.213）

這在佛法的流行中，特別是「念佛」，有著非常的發展。傳說佛為韋提希夫人說生西方極樂世界，也還是為了韋提希遭到了悲慘的境遇。⁷⁸

所以龍樹《十住毘婆沙論》說：這是為心情怯弱者所作的方便說。⁷⁹

（二）與一般宗教所共的他力寄託信仰，非為得解脫成正覺的途徑（p.213）

這種依賴想念而自慰，本為一般宗教所共同的；神教者都依賴超自然的大力者，從信仰、祈禱中得到寄託與安慰。

念佛等的原理，與神教的他力——其實還是自力，並沒有什麼差別。

經中也舉神教他力說來說明，如說：「天帝釋告諸天眾：汝等與阿須輪共鬪戰之時生恐怖者，當念我幢，名摧伏幢，念彼幢時恐怖得除。……如是諸商人！汝等於曠野中有恐怖者，當念如來事、法事、僧事。」（《雜阿含經》卷三五・九八〇經；⁸⁰又參《增一阿含經・高幢品》⁸¹）

他力的寄託安慰，對於怯弱有情，確有相對作用的。但這是一般神教所共有的，如以此為能得解脫、能成正覺，怕不是釋尊的本意吧！⁸²

⁷⁶ 《雜阿含經》卷 35(981 經) (大正 2, 255a-b)。

⁷⁷ 淒寂：淒涼孤寂。(《漢語大詞典(五)》，p.1356)

⁷⁸ 《佛說觀無量壽佛經》卷 1(大正 12, 341b27-c13)：

時韋提希白佛言：世尊！是諸佛土，雖復清淨，皆有光明，我今樂生極樂世界阿彌陀佛所。唯願世尊！教我思惟，教我正受。

爾時，世尊即便微笑，有五色光從佛口出，一一光照頻婆娑羅王頂。爾時，大王雖在幽閉，心眼無障遙見世尊，頭面作禮，自然增進成阿那含。爾時，世尊告韋提希：汝今知不？阿彌陀佛去此不遠，汝當繫念諦觀彼國淨業成者，我今為汝廣說眾譬，亦令未來世一切凡夫欲修淨業者，得生西方極樂國土。

欲生彼國者，當修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘。勸進行者，如此三事名為淨業。

⁷⁹ (1)《十住毘婆沙論》卷 5(大正 26, 41a27-b6)：

行大乘者，佛如是說：「發願求佛道，重於舉三千大千世界。」汝言：「阿惟越致地，是法甚難，久乃可得，若有易行道，疾得至阿惟越致地」者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難、有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.307-p.308)。

⁸⁰ 《雜阿含經》卷 35(980 經)(大正 2, 254c25-255a2)。

⁸¹ 《增壹阿含・1 經》卷 14〈24 高幢品〉(大正 2, 615a10-b5)。

⁸² 《大智度論》卷 21(大正 25, 218c22-219b2)。

三、在家信眾的模範人物 (p.213-p.215)

現在舉幾位佛世的在家弟子，略見古代佛教信眾處身社會的一斑。

(一) 廣作惠施的須達多長者 (p.213-p.214)

一、須達多，是一位大富長者，財產、商業、貸款，遍於恆河兩岸。

自信佛以後，黃金布地以築祇園而外，「家有錢財，悉與佛弟子——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷共」(《雜阿含經》卷三七・一〇三一經)。⁸³對於自己的家產，能離去自我自私的妄執，看為佛教徒共有的財物，這是值得稱歎的。

波斯匿王大臣梨師達多弟兄也如此，「家中所有財物，常與世尊及諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷等共受用，不計我所」(《雜阿含經》卷三〇・八六〇經)。⁸⁴

須達多受了佛的指示，所以說：「自今已後，門不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及諸行路乏糧食者。」⁸⁵從此，彼「於四城門中廣作惠施，復於大市布施貧乏，復於家內布施無量」(《增一阿含經・護心品》)，⁸⁶這難怪須達多要被人稱為「給孤獨長者」了。⁸⁷

(二) 持戒嚴謹、生活淡薄的難提波羅 (p.214)

二、難提波羅，是一位貧苦的工人。

他為了要養活盲目的老父母，所以不出家，卻過著類似出家的生活。

他不與寡婦、童女交往，不使用奴婢，不畜象馬牛羊，不經營田業商店；

他受五戒、八戒，而且不持、不蓄金銀寶物；

他專門作陶器來生活，奉養父母。

農業是少要傷害生命的；

商業的「以小利侵欺於人」，也不免從中剝削；

畜牧是間接的殺害；

佛法中沒有奴婢，所以他採取工業生活(《中阿含經・頻婆陵耆》經)。⁸⁸工業，在自作自活的生活，更適宜佛法的修學。

(三) 心恆悲念的摩訶男 (p.214-p.215)

三、摩訶男，是佛的同族弟兄。淨飯王死後，由他攝理⁸⁹迦毘羅國的國政。

他誠信佛法，佛讚他「心恆悲念一切之類」(《增一阿含經・清信士品》)。⁹⁰

⁸³ 《雜阿含經》卷 37(1031 經)(大正 2，269b20-c7)。

⁸⁴ 《雜阿含經》卷 30(860 經)(大正 2，218c9-219a24)。

⁸⁵ 《增壹阿含・4 經》卷 4〈10 護心品〉(大正 2，564c5-13)譯為阿那邠持長者。

⁸⁶ 《增壹阿含・4 經》卷 4〈10 護心品〉(大正 2，565a5-8)：

爾時，世尊聞長者阿那邠持於四城門中廣作惠施，復於大市布施貧乏，復於家內布施無量。

爾時，世尊告諸比丘：我弟子中第一優婆塞好喜布施，所謂須達長者是。

⁸⁷ 《雜阿含經》卷 22(592 經)(大正 2，158b11-14)：

爾時，世尊問給孤獨長者：汝名何等？長者白佛：名須達多(Sudatta)，以常給孤貧辛苦故，時人名我為給孤獨。

〔又參《中阿含・28 教化病經》卷 6〈3 舍梨子相應品〉(大正 1，460c10-13)〕

⁸⁸ 《中阿含・63 鞞婆陵耆經》卷 12〈6 王相應品〉(大正 1，499a11-503a17)。參見【附錄】

⁸⁹ 攝理：代理。(《漢語大詞典(六)》，p.970)

⁹⁰ 《增壹阿含・4 經》卷 3〈6 清信士品〉：「心恆悲念一切之類，所謂摩訶納釋種是。」(大

在流離王來攻伐⁹¹釋種、大肆屠殺時，摩訶男不忍同族的被殘殺，便去見流離王說：「我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種並得逃走。若我出水，隨意殺之。」那知他投水自殺時，自己以髮繫在樹根上，使身體不致浮起來。這大大的感動了毘流離，才停止了殘酷的屠殺（《增一阿含經·等見品》）。⁹²

佛弟子的損己利人，是怎樣的悲壯呀！

正 2，560a16-18)。另參：《釋迦譜》卷 1(大正 50，13a9)。

⁹¹ 攻伐：攻打討伐。(《漢語大詞典(五)》，p.392)

⁹² 《增壹阿含·2 經》卷 26〈34 等見品〉(大正 2，691c29-692a16)：

是時，摩訶男釋至流離王所，而作是說：「當從我願！」

流離王言：「欲何等願？」

摩訶男曰：「我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種並(*並)得逃走。若我出水，隨意殺之。」

流離王曰：「此事大佳！」

是時，摩訶男釋即入水底，以頭髮繫樹根而取命終。是時，迦毘羅越城中諸釋，從東門出，復從南門入；或從南門出，還從北門入；或從西門出，而從北門入。

是時，流離王告群臣曰：「摩訶男父何故隱在水中，如今不出？」

爾時，諸臣聞王教令，即入水中出摩訶男，已取命終。爾時，流離王以見摩訶男命終，時王方生悔心：「我今祖父已取命終，皆由愛親族故。我先不知當取命終，設當知者，終不來攻伐此釋！」是時，流離王殺九千九百九十萬人，流血成河，燒迦毘羅越城，往詣尼拘留園中。

【附錄】

《中阿含·63 鞞婆陵耆經》卷 12〈6 王相應品〉(大正 1，501b3-502c20)：

……於是，頰鞞王不忍不欲，心大憂感：迦葉如來、無所著、等正覺不能為我於此波羅抖而受夏坐，及比丘眾。作是念已，頰鞞王白迦葉如來、無所著、等正覺曰：「世尊！頗更有在家白衣，奉事世尊如我者耶？」

迦葉如來、無所著、等正覺告頰鞞王曰：「有，在王境界鞞婆陵耆村極大豐樂，多有人民。」大王！彼鞞婆陵耆村中有難提波羅陶師。

1、離殺、斷殺

大王！難提波羅陶師歸佛、歸法、歸比丘眾，不疑三尊，不惑苦、習、滅、道，得信、持戒、博聞、惠施、成就智慧，離殺、斷殺，棄捨刀杖，有慙有愧，有慈悲心，饒益一切乃至蜚蟲，彼於殺生淨除其心。

2、離不與取，斷不與取

大王！難提波羅陶師離不與取，斷不與取，與之乃取，樂於與取，常好布施，歡喜無悵，不望其報，彼於不與取淨除其心。

3、離非梵行，斷非梵行

大王！難提波羅陶師離非梵行，斷非梵行，勤修梵行，精勤妙行，清淨無穢，離欲斷淫，彼於非梵行淨除其心。

4、離妄言，斷妄言

大王！難提波羅陶師離妄言，斷妄言，真諦言，樂真諦，住真諦不移動，一切可信，不欺世間，彼於妄言淨除其心。

5、離兩舌，斷兩舌

大王！難提波羅陶師離兩舌，斷兩舌，行不兩舌，不破壞他；不聞此語彼，欲破壞此；不聞彼語此，欲破壞彼；離者欲合，合者歡喜；不作羣黨，不樂羣黨，不稱羣黨，彼於兩舌淨除其心。

6、離麁言，斷麁言

大王！難提波羅陶師離麁言，斷麁言，若有所言辭氣麁獷，惡聲逆耳，眾所不喜，眾所不愛，使他苦惱，令不得定，斷如是言；若有所說清和柔潤，順耳入心，可喜可愛，使他安樂，言聲具了，不使人畏，令他得定，說如是言，彼於麁言淨除其心。

7、離綺語，斷綺語

大王！難提波羅陶師離綺語，斷綺語，時說、真說、法說、義說、止息說、樂止息說，事順時得宜，善教善訶，彼於綺語淨除其心。

8、離治生、斷治生

大王！難提波羅陶師離治生，斷治生，棄捨稱量及斗斛，亦不受貨，不縛束人，不望折斗量，不以小利侵欺於人，彼於治生淨除其心。

9、離受寡婦、童女，斷受寡婦、童女

大王！難提波羅陶師離受寡婦、童女，斷受寡婦、童女，彼於受寡婦、童女淨除其心。

10、離受奴婢，斷受奴婢

大王！難提波羅陶師離受奴婢，斷受奴婢，彼於受奴婢淨除其心。

11、離受象、馬、牛、羊，斷受象、馬、牛、羊

大王！難提波羅陶師離受象、馬、牛、羊，斷受象、馬、牛、羊，彼於受象、馬、牛、羊淨除其心。

12、離受雞、豬，斷受雞、豬

大王！難提波羅陶師離受雞、豬，斷受雞、豬，彼於受雞、豬淨除其心。

13、離受田業、店肆，斷受田業、店肆

大王！難提波羅陶師離受田業、店肆，斷受田業、店肆，彼於受田業、店肆淨除其心。

14、離受生稻、麥、豆，斷受生稻、麥、豆

大王！難提波羅陶師離受生稻、麥、豆，斷受生稻、麥、豆，彼於受生稻、麥、豆淨除其心。

15、離酒、斷酒

大王！難提波羅陶師離酒、斷酒，彼於飲酒淨除其心。

16、離高廣大床，斷高廣大床

大王！難提波羅陶師離高廣大床，斷高廣大床，彼於高廣大床淨除其心。

17、離華鬘、瓔珞、塗香、脂粉，斷華鬘、瓔珞、塗香、脂粉

大王！難提波羅陶師離華鬘、瓔珞、塗香、脂粉，斷華鬘、瓔珞、塗香、脂粉，彼於華鬘、瓔珞、塗香、脂粉淨除其心。

18、離歌舞倡妓及往觀聽，斷歌舞倡妓及往觀聽

大王！難提波羅陶師離歌舞倡妓及往觀聽，斷歌舞倡妓及往觀聽，彼於歌舞倡妓及往觀聽淨除其心。

19、離受生色像寶，斷受生色像寶

大王！難提波羅陶師離受生色像寶，斷受生色像寶，彼於受生色像寶淨除其心。

20、離過中食，斷過中食

大王！難提波羅陶師離過中食，斷過中食，常一食，不夜食，學時食，彼於過中食淨除其心。

21、盡形壽手離鐺鋤

大王！難提波羅陶師盡形壽手離鐺鋤，不自掘地，亦不教他。若水岸崩土及鼠傷土，取用作器，舉著一面，語買者言：汝等若有豌豆、稻、麥、大小麻豆、脾豆、芥子，瀉已持器去，隨意所欲。

22、盡形壽供侍父母

大王！難提波羅陶師盡形壽供侍父母，父母無目，唯仰於人，是故供侍。

大王！我憶昔時依鞞婆陵耆村邑遊行。大王！我爾時平旦著衣持鉢，入鞞婆陵耆村邑乞食，次第乞食，往到難提波羅陶師家，爾時，難提波羅為小事故，出行不在。大王！我問難提波羅陶師父母曰：長老！陶師今在何處？彼答我曰：世尊！侍者為小事故，暫出不在。善逝！侍者為小事故，暫出不在。世尊！籬中有麥飯，釜中有豆羹，唯願

世尊為慈愍故隨意自取！大王！我便受鬱單曰法，即於籬釜中取羹飯而去。難提波羅陶師於後還家，見籬中飯少，釜中羹減，白父母曰：誰取羹飯？父母答曰：賢子！今日迦葉如來、無所著、等正覺至此乞食，彼於籬釜中取羹飯去。難提波羅陶師聞已，便作是念：我有善利，有大功德，迦葉如來、無所著、等正覺於我家中隨意自在。彼以此歡喜結跏趺坐，息心靜默，至于七日，於十五日中而得歡樂，其家父母於七日中亦得歡樂。

復次，大王！我憶昔時依鞞婆陵耆村邑遊行。大王！我爾時平旦著衣持鉢，入鞞婆陵耆村邑乞食，次第乞食，往到難提波羅陶師家，爾時，難提波羅為小事故，出行不在。大王！我問難提波羅陶師父母曰：長老！陶師今在何處？彼答我曰：世尊！侍者為小事故，暫出不在。善逝！侍者為小事故，暫出不在。世尊！大釜中有粳米飯，小釜中有羹，唯願世尊為慈愍故隨意自取！大王！我便受鬱單曰法，即於大小釜中取羹飯去。難提波羅陶師於後還家，見大釜中飯少，小釜中羹減，白父母曰：誰大釜中取飯，小釜中取羹？父母答曰：賢子！今日迦葉如來、無所著、等正覺至此乞食，彼於大小釜中取羹飯去。難提波羅陶師聞已，便作是念：我有善利，有大功德，迦葉如來、無所著、等正覺於我家中隨意自在。彼以此歡喜結跏趺坐，息心靜默，至于七日，於十五日中而得歡樂，其家父母於七日中亦得歡樂。

復次，大王！我憶昔時依鞞婆陵耆村邑而坐夏坐，大王！我爾時新作屋未覆，難提波羅陶師故陶屋新覆。大王！我告瞻侍比丘曰：汝等可去壞難提波羅陶師故陶屋，持來覆我屋。瞻侍比丘即受我教，便去往至難提波羅陶師家，挽壞故陶屋，作束持來用覆我屋。難提波羅陶師父母聞壞故陶屋，聞已，問曰：誰壞難提波羅故陶屋耶？比丘答曰：長老！我等是迦葉如來、無所著、等正覺瞻侍比丘，挽壞難提波羅陶師故陶屋，作束用覆迦葉如來、無所著、等正覺屋。難提波羅父母語曰：諸賢！隨意持去，無有制者。難提波羅陶師於後還家，見挽壞故陶屋，白父母曰：誰挽壞我故陶屋耶？父母答曰：賢子！今日迦葉如來、無所著、等正覺瞻侍比丘挽壞故陶屋，作束持去，用覆迦葉如來、無所著、等正覺屋。難提波羅陶師聞已，便作是念：我有善利，有大功德，迦葉如來、無所著、等正覺於我家中隨意自在。彼以此歡喜結跏趺坐，息心靜默，至于七日，於十五日中而得歡樂，其家父母於七日中亦得歡樂。大王！難提波羅陶師故陶屋竟夏四月都不患漏，所以者何？蒙佛威神故。

大王！難提波羅陶師無有不忍，無有不欲，心無憂感：迦葉如來、無所著、等正覺於我家中隨意自在。大王！汝有不忍，汝有不欲，心大憂感：迦葉如來、無所著、等正覺不受我請，於此波羅抖而受夏坐，及比丘眾。」於是，迦葉如來、無所著、等正覺為頽鞞王說法，勸發渴仰，成就歡喜。無量方便為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜已，從座起去。……。

第十七章、出家眾的德行

第一節、出家眾與僧伽生活

一、出家與入僧 (p.217-p.219)

(一) 出家與在家的差別 (p.217-p.218)

1、解脫以出家的生活為宜 (p.217)

信眾的出家，過著淡泊的乞士生活，稱為比丘。在家的雖同樣的可以解脫，而釋尊的時代，出家是比較適宜些。

如說：「居家至狹，塵勞之處；出家學道，發露曠大¹。我今在家，為鎖所鎖，不得盡形壽修諸梵行。我寧可捨少財物及多財物，捨少親族及多親族，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道。」²（《中阿含經·迦絺那經》）

2、在家由私欲所成，故非真完善 (p.217-p.218)

(1) 因人的私欲繫屬而不易實現人間和樂

家有什麼可厭？如經³中所說，由於人類財產私有、男女繫屬，這才引發淫、盜、殺、妄等社會糾紛。為避免人間的混亂而成立國家，但從來的國家制建立於家庭的私欲佔有基礎，所以雖多少限制彼此的衝突，而不能徹底實現人間的和樂。

(2) 在家的五戒實是不完善的道德

國家權力的擴張，每徵收過分的賦稅，甚至掠奪人民，不斷引起國族間的殘殺。所以在家的五戒，也還是基於一般的家庭基礎。

如淫以不得非法（當時的法律習慣）侵犯他人男女為標準；

不盜，一切公物私物，不得非法佔有。

這不過順從當時——男女互相繫屬、財產彼此私有的社會，節制自我，維持不完善、不理想的秩序，實是不完善的道德。

3、出家即放棄私有繫屬，不拜王，不受種族的限制 (p.218)

所以出家的真義，即為否定固有社會的價值，放棄財產私有、眷屬繫著，投身於新的世界。「不拜王」；「四姓出家，同名為釋」，即不受姓氏種族限制的集團，否認王權的至上。⁴這難怪以家庭倫理為本位的儒家，要大驚小怪起來。

¹ 曠大：1.寬宏。2.廣大；寬闊。（《漢語大詞典(五)》，p.842）

² 《中阿含·80 迦絺那經》卷 19〈2 長壽王品〉（大正 1，552b12-16）。

³ 《增壹阿含·1 經》卷 34〈40 七日品〉（大正 2，736c22-737c26）；《長阿含·5 小緣經》卷 6（大正 1，36b28-39a20）；《中阿含·154 婆羅婆堂經》卷 39〈梵志品〉（大正 1，673b1-677a7）。

⁴ (1)《增壹阿含·9 經》卷 21〈29 苦樂品〉（大正 2，658b26-c17）：

聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「今有四大河水從阿耨達泉出。云何為四？所謂恆伽、新頭、婆叉、私陀。彼恆伽水牛頭口出向東流，新頭南流師子口出，私陀西流象口中出，婆叉北流從馬口中出。是時，四大河水遶阿耨達泉已，恆

(二) 因出家而入僧伽 (p.218-p.219)

1、煩惱的解脫，不離內心淨化與環境的變革 (p.218)

真實的出家者，為了「生老病死憂悲苦惱」的解脫。解脫這些，需要內心煩惱的伏除，也需要社會環境的變革。內心清淨與自他和樂，本是相關的。

2、真實出家者應有的精神 (p.218-p.219)

釋尊為深徹的悲慧所動，衝破舊社會而出家，適應當時的機宜，以宗教者的身分，闡揚根本的徹底的教化。

出家即自我私有的否定，營為捨離我執的生活。

當然，也有為了國事、盜賊、債務、生活的逼迫而出家，或身雖出家，而依然在經濟佔有、男女愛著的心境中過活，不能契合出家真義的。

凡是真實的出家者，一定不受狹隘的民族、國家主義所拘蔽。⁵

3、出家即是進入新的社會 (p.219)

但出家並不能出離社會，不過離開舊的而進入新的社會——僧伽。

二、僧團生活的一斑 (p.219-p.220)

(一) 僧團生活以平等自由為主 (p.219)

參加僧團，即依戒律而過集團的生活，參加釋沙門團而過平等自由的生活。關於僧團生活，這裡只能提到一點。參加僧團，要經受戒的儀式。如中途不願出家，不妨公開的捨戒，退出僧團。

(二) 略述出家僧團的生活 (p.219-p.220)

1、見和同解 (p.219)

「見和同解」，⁶出家的有不可缺少的五年依止修學的嚴格義務，養成正確而一致的正見。⁷如自立佛法的邪說，先由師友再三的勸告，還是固執的話，那就要運用大眾

伽入東海，新頭入南海，婆叉入西海，私陀入北海。爾時，四大河入海已，無復本名字，但名為海。此亦如是，有四姓。云何為四？剎利、婆羅門、長者、居士種，於如來所，剃除鬚髮，著三法衣，出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦子。所以然者，如來眾者，其猶大海，四諦其如四大河，除去結使，入於無畏涅槃城。是故，諸比丘！諸有四姓，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道者，彼當滅本名字，自稱釋迦弟子。所以然者，我今正是釋迦子，從釋種中出家學道。比丘當知：欲論生子之義者，當名沙門釋迦子是。所以者何？生皆由我生，從法起，從法成。是故，比丘！當求方便，得作釋迦子。如是，諸比丘！當作是學！」

(2) 參見：《長阿含·6 轉輪聖王修行經》卷 6(大正 1，42a7-9)；《別譯雜阿含經》卷 11(201 經)(大正 2，448a27-29)。

⁵ (1) 印順導師《佛法概論》第一章，(p.12)：「出家，是勘破家庭私欲佔有制的染著，難捨能捨，難忍能忍，解放自我為世界的新人。」

(2) 另外，有關釋尊觀察眾生苦而激發出離心之過程，詳見：《中阿含·117 柔軟經》卷 29〈1 小品〉(大正 1，607c4-608a29)。

⁶ 參見：印順導師《佛法概論》第一章，(p.21)。

⁷ (1) 《佛說苾芻五法經》卷 1(大正 24，955b20-28)：

復有五法具足者，是苾芻不得離依止住。何等五法？此苾芻不知波羅提木叉，不知說波羅提木叉，不知結界，不知結界事，是新戒是減五年，此苾芻具此五種法不得離依止住。苾芻！此五法具足者，是苾芻得離依止住。何等五法？此苾芻知苾芻波羅提木叉，知說波羅提木叉，知結界，知結界事，是滿五年是五年餘，如是苾芻，此五法具足者得離依止住。

的力量來制裁他。

2、戒和同行 (p.219-p.220)

「戒和同行」，基於任何人也得奉行的平等原則。

(1) 僧事僧決

大眾的事情，由完具僧格的大眾集議來決定。這又依事情輕重，有：

一白三羯磨——一次報告，三讀通過；

一白一羯磨——一次報告，一讀通過；

單白羯磨——就是無關大體的小事，也得一白，即向人說明。⁸

出家人的個人行動，完全放在社會裡面。議事的表決法，經常採用全體通過制，如一人反對，即不能成立；也有行黑白籌而取決多數的。⁹

(2) 僧中紀律

如違反淨化身心、和樂大眾的戒律，都要懺悔，向大眾承認自己的錯失。¹⁰

如犯重的，要接受大眾的懲罰，令他為公眾作苦工，或一切人不與他交談、不與他來往，使他成為孤獨者。

如犯不可懺悔的重罪，即不能容他存留在僧團，這才能保持僧團的清淨，所以說

(2) 道宣《教誡新學比丘行護律儀》卷 1(大正 45, 869a28-b1)：

律制五年依止，意在調伏六根。有智聽許離師，無智猶須盡壽。

⁸ 《毗尼珍敬錄》卷 2(《已新續藏》39, 318c3-8)：

羯磨：此云作法，亦翻為業，為所作，為事，為辦事。凡有三種：一者、單白羯磨，謂差屏教人說戒、自恣等。二者、白二羯磨，謂一白一羯磨，如結界及受日等。三者、白四羯磨，謂一白三羯磨，如受具及與學等。三種羯磨，總百一事，故名百一羯磨。然諸部開合不等，乃是以類相收，無違妨也。

⁹ (1) 《舍利弗問經》卷 1(大正 24, 900b20-28)：

時有一長老比丘，好於名聞，亟立諍論。抄治我(舊)律，開張增廣。迦葉所結(集)，名曰大眾律外，採綜所遺，誑諸始學，別為群黨，互言是非。時有比丘，求王判決。王集二部，行黑白籌。宣令眾曰：若樂舊律，可取黑籌。若樂新律，可取白籌。時取黑者，乃有萬數。時取白者，只有百數。王以皆為佛說，好樂不同，不得共處。學舊者多，從以為名，為摩訶僧祇(*大眾部)也。學新者少，而是上座，從上座為名，為他俾羅(*上座部)也。

(2) 《毗尼止持會集》卷 1：「行黑白籌(此乃息諍之法)。」(《已新續藏》39, 326c18)

¹⁰ 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.188-p.190)：

除了不准懺悔的極重戒而外(不容許懺悔而留在僧團內)，犯了其餘的戒，或是輕的，或是重的，都應該如法懺悔。輕與重也有好多類，最輕的只要自己生慚愧心，自己責備一番就得了。有的要面對一比丘，陳說自己的錯失，才算清淨。嚴重的，要在二十位清淨比丘前懺悔，才得出罪。但總之，是可以懺悔的，應該懺悔的。……

依佛法來說，誰沒有過失？或輕或重，大家都是不免違犯的。只要能生慚愧心，肯懺悔，就好了。……懺悔，佛制是有一定方法的。如依法懺悔了，就名為出罪，像服滿了刑罪一樣。出了罪，就還復戒體的清淨，回復清淨的僧格。凡是出罪得清淨的，同道們再不得舊案重翻，譏諷，評擊；假使這樣做，那是犯戒的。關於懺悔而得清淨，可有二種意義。凡是違犯僧團一般規章的，大抵是輕戒，只要直心發露，承認錯誤，就沒有事了。如屬於殺、盜、淫、妄的流類，並非說懺悔了就沒有罪業。要知道犯成嚴重罪行的，不但影響未來，招感後果；對於現生，也有影響力，能障礙為善的力量。…發露懺悔，能消除罪業，對於今生的影響，真是昨死今生一樣。從此，過去的罪惡，不再會障礙行善，不致障礙定慧的熏修，就可以證悟解脫。

「佛法大海，不宿死尸。」¹¹

(3) 以戒攝僧

僧團中沒有領袖、沒有主教，依受戒的先後為次第；互相教誡，互相慰勉，結成一和合平等的僧團。尊上座，重大眾，主德化，這是僧團的精神。¹²

3、利和同均 (p.220)

「利和同均」，出家眾過著乞士的生活，一切資生物——衣、食、住、藥四緣，都從乞化、布施而來。這或有屬於團體公有的，或有屬於私人的。釋尊依當時的社會經濟狀況，制定生活的標準，但由於人類私欲的根深蒂固，不能不設法逐漸調伏，也容許有過量的衣物，但必須「淨施」。淨施，是特殊的制度，公開的奉獻於大眾、別人，然後由大眾交還他管理使用。¹³

4、小結 (p.220)

出家者在這樣的民主的、自由的、平等的僧團中，度著少欲知足的淡泊生活，遊行教化，專心定慧，趨向清淨的解脫。這些，如毘奈耶¹⁴中說。¹⁵

¹¹ (1)《大方廣十輪經》卷3〈5 相輪品〉(大正13, 696b10-15)：

優波離！譬如大海，不宿死尸。如是我諸聲聞大弟子眾，破戒諂曲，此等惡人，不應共住，亦復如是。若破戒比丘，為剎利王及諸輔相朋黨非法，如此比丘，則得自恃多聞財物巨富辭辯，如是等力肆心無畏強僧中住。

(2)《十誦律》卷33(大正23, 240a2-8)：

目連！譬如大海清淨，不宿臭屍，若有臭屍，風吹上岸。目連！如來法海，清淨亦如是，不宿臭屍。臭屍者，所謂破戒人也，心樂惡法，內爛外流，非梵行自說梵行，非沙門自言沙門，是名臭屍。如是等人，雖常隨眾，而實遠離。佛法清淨，不宿臭屍。是我法中希有。

¹² 印順導師的《永光集》，(p.206-p.207)：

「尊上座而重大眾」的佛教，後來分化為上座部（又分為分別說與說一切有二系）與大眾部。上座部多耆年上座，是重律的；大眾部多少壯，是重法的。上座部重於事相：對「律」是輕重等持，謹嚴保守，時空的適應要差些；對「法」是分別抉擇，開展出嚴密的阿毘達磨論。大眾部重於理性：對「律」是重於根本，如《三論玄義》(大正四五·九上)說：如大眾部分出的雞胤部說：「隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱」。修行是非常精進的！但對於穿不穿三衣，午後喫不喫，住處結界不結界，都可以方便隨宜。如住處而可以不結界，那「健度」中的種種事，都不能舉行了。對「法」重理性，探求永恒不變的理性，如成立「九種無為」。這二大部一再分化，成為十八部（以後還要再分化）的對立。

與大乘有深切關係的大眾少壯派，不是沒有副作用的，如《印度之佛教》所說（九八——九九頁）。所以我稱大乘為「青年佛教」，而在〈雜華雜記〉(《華雨香雲》一五八頁)這樣說：「佛教童年是透過了聲聞耆年的，可以說是童心的復活，童心的永存」。「青年佛教所表現的佛教青年，是在真誠、柔和、而生命力充溢的青年情意中，融合了老人的人生的寶貴經驗」。否則，青年的「競新好異」，會引起不良副作用的。

¹³ 《善見律毘婆沙》卷14〈舍利弗品〉(大正24, 772c19-28)：

「云何展轉淨？」「於五眾中，隨得一人作施主，將長衣至比丘所說言：『我比丘某甲，有此長衣未作淨，為展轉淨故，施與長老。』彼受施者言：『大德有此長衣未作淨，為展轉淨故，施與我，我今受。施主是誰？』答言：『某甲比丘。』更說言：『大德有此長衣，為淨故，施與我，我已受。此是某甲比丘物，大德為某甲比丘護持，用時隨意不須問主。』是名展轉淨施。」法師曰：「若受施已答言善，不知為說不成說淨，應更覓知法人就說與前人。」

¹⁴ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷35(大正24, 383c23-384a26)：

汝等苾芻！復有六法，令他歡喜，汝應諦聽，我當為說。云何為六？

- 一者、我今應以身業行慈。謂於大師所及諸賢聖同梵行處起慈善心，以身禮敬——灑掃塗拭，作曼荼羅，布列眾華，燒香供養；或復為其按摩手足；若見病苦，隨時供給。如是作時，令他歡喜，愛念、敬重、共相親附，和合攝受，無諸違諍，一心同事，如水乳合。
- 二者、我今應以語業行慈。謂於大師所及諸賢聖同梵行處起慈善心，以語讚歎，彰其實德，他不聞者令其普知；讀誦經典，晝夜無歇。如是作時，令他歡喜，愛念、敬重、共相親附，和合攝受，無諸違諍，一心同事，如水乳合。
- 三者、我今應以意業行慈。謂於賢聖同梵行處起慈善心，不生妬害慳嫉之想。於身語業所有行慈，繫念思惟，無令斷絕；設在危難，亦不暫停，況復平居而乖正念！於諸含識起悲愍心，不斷其命，不行楚苦；遠離煩惱，至解脫處。如是作時，令他歡喜，愛念、敬重、共相親附，和合攝受，無諸違諍，一心同事，如水乳合。
- 四者、諸有所得如法利養，乃至鉢中獲少飲食悉皆歡喜，共他受用，不屏處食；於同梵行者情無彼此。如是作時，令他歡喜，愛念、敬重、共相親附，和合攝受，無諸違諍，一心同事，如水乳合。
- 五者、於所受戒不破、不穴、不雜、不垢、不穢，初後淨持，智人所讚，同梵行者不生輕鄙，共持淨戒，法食俱同。如是作時，令他歡喜，廣說乃至如水乳合。
- 六者、能生正見，無有疑惑，是聖出離，無能破壞，速盡苦邊，與同梵行者共同此見。如是作時，令他歡喜，廣說乃至如水乳合。
- 汝等苾芻！是謂六種歡喜之法，應常修習，慇懃守護，令諸苾芻眾得增長、善法無損。

¹⁵ (1)《息諍因緣經》卷1(大正1, 906c11-27)：

- 復次，阿難！有六種和敬法，汝等諦聽！如理作意如善記念！今為汝說。何等為六？所謂
- 〔一〕於其身業，行慈和事，常於佛所淨修梵行，於諸正法尊重禮敬，如理修行，於苾芻眾和合共住，此名身業和敬法。
 - 〔二〕復於語業，出慈和語，無諸違諍，此名語業和敬法。
 - 〔三〕復於意業，起慈和意，無所違背，此名意業和敬法。
 - 〔四〕又復若得法利及世利養，悉同所受；或時持鉢次第行乞，隨有所得飲食等物，白眾令知，與眾同受，勿私隱用；若眾同知者，即同梵行，此名利和敬法。
 - 〔五〕又復於戒，不破不斷，戒力堅固，離垢清淨已，知時知處普徧平等，應受施主飲食供養，如是淨戒，同所修、同所了知、同修梵行，此名戒和敬法。
 - 〔六〕又復若見聖智趣證出離之道，乃至盡苦邊際，於如是相如實見已，同一所作，同所了知，同修梵行，此名見和敬法。

如是等名為六和敬法。

(2)《中阿含·142雨勢經》卷35〈2 梵志品〉(大正1, 650a18-b6)稱為「六慰勞法」。

(3)《阿毘達磨集異門足論》卷15〈7 六法品〉(大正26, 431b26-c19)。

第二節、解脫的正行

一、八正道 (p.220-p.224)

正覺解脫的正道，經中雖說到種種的項目，但八正道是根本的，¹⁶是一切賢聖所必由的。

(一) 八正道的三個面向 (p.221-p.222)

關於八正道，經中有不同的敘述：

1、正定為修行的目標 (p.221)

一、從修行的目標說，得正定才能離惑證真；而要得正定，應先修正見到正念，所以前七支即是正定的根基、助緣。如《雜阿含經》(卷二八·七五四經)說：「於此七道分為基業已，得一其心，是名賢聖等(正)三昧根本、眾具。」(參《中阿含經·聖道經》)¹⁷

2、正見為修行的先導 (p.221)

二、從修行的先導說，正見是德行的根本。

如《雜阿含經》(卷二八·七五〇經)說：「諸善法生，一切皆以(慧)明為根本。……如實知者，是則正見。正見者，能起正志……正定。」¹⁸正見即明慧，是修行的攝導，如行路需要眼目、航海需要羅盤一樣，所以說：「如是五根(信、進、念、定、慧)，慧為其首，以攝持故。」(《雜阿含經》卷二六·六五四經)¹⁹

正見對於德行的重要性，是超過一般的，所以說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」(《雜阿含經》卷二八·七八八經)²⁰大乘的重視般若，也即

¹⁶ 參見：印順導師《佛法概論》第一章，(p.7-8)。

¹⁷ (1)《雜阿含經》卷 28(754 經)(大正 2，199a23-b1)：

爾時、尊者舍利弗詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！所謂賢聖等三昧根本、眾具，云何為賢聖等三昧根本、眾具？」佛告舍利弗：「謂七正道分，為賢聖等三昧，為根本，為眾具。何等為七？謂正見，正志，正語、正業，正命，正方便，正念。舍利弗！於此七道分為基業已，得一其心，是名賢聖等三昧根本、眾具。」

(2)《中阿含·189 聖道經》卷 49〈1 雙品〉(大正 1，735b29-736c26)。詳見【附錄一】

¹⁸《雜阿含經》卷 28(750 經)(大正 2，198b27-c12)：

爾時、世尊告諸比丘：「若比丘諸惡不善法生，一切皆以無明為根本，無明集，無明生，無明起。所以者何？無明者無知，於善、不善法不如實知，有罪、無罪，下法、上法，染污、不染污，分別、不分別，緣起、非緣起不如實知。不如實知故，起於邪見；起於邪見已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。若諸善法生，一切皆以明為根本，明集，明生，明起。明於善、不善法如實知，有罪、無罪，親近、不親近，卑法、勝法，穢污、白淨，有分別、無分別，緣起、非緣起，悉如實知。如實知者，是則正見；正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。正定起已，聖弟子得正解脫貪、恚、癡；貪、恚、癡解脫已，是聖弟子得正智見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

¹⁹《雜阿含經》卷 26(654 經)(大正 2，183b19-23)：

爾時、世尊告諸比丘：「有五根，何等為五？謂信根，精進根，念根，定根，慧根。此五根，一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故；如是五根，慧為其首，以攝持故。」

²⁰ (1)《雜阿含經》卷 28(788 經)(大正 2，204b9-c13)：

爾時、世尊告諸比丘：「向邪者，違於法，不樂於法；向正者，樂於法，不違於法。何

是這一意義的強化。而菩薩的大慧、深慧，不怕生死流轉而能於生死中教化眾生，也即是這正見——般若的大力。²¹

3、正見為首，正精進與正念為助而進修（p.221-p.222）

三、以正見為首，以正精進、正念為助而進修。²²

如正見，專心一意於正見，努力於正見的修學。

又從正見中了解正志，專心一意於正志，努力於正志的修學。像這樣，正語、正業、正命也如此。

這樣的正見為主，正精進、正念為助，「以此七支習助具，善趣向心得一者，是謂聖正定」（《中阿含經·聖道經》）。²³這是重視精進與專心，而看作遍助一切支的。

等為向邪者，違於法，不樂於法？若邪見人，身業如所見，口業如所見，若思、若欲、若願、若為，彼皆隨順，一切得不愛果，不念、不可意果。所以者何？惡見謂邪見，邪見者起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。譬如苦果種著地中，隨時溉灌，彼得地味、水味、火味、風味，一切悉苦。所以者何？以種苦故。如是邪見人，身業如所見，口業如所見，若思、若欲、若願、若為，悉皆隨順，彼一切得不愛、不念、不可意果。所以者何？惡見者謂邪見，邪見者能起邪志乃至邪定，是名向邪者，違於法，不樂於法。何等為向正者，樂於法，不違於法？若正見人，身業如所見，口業如所見，若思、若欲、若願、若為，悉皆隨順，彼一切得可愛、可念、可意果。所以者何？善見謂正見，正見者能起正志乃至正定。譬如甘蔗、稻、麥、蒲桃種著地中，隨時溉灌，彼得地味、水味、火味、風味，彼一切味悉甜美。所以者何？以種子甜故。如是正見人，身業如所見，口業如所見，若思、若欲、若願、若為，悉皆隨順，彼一切得可愛、可念、可意果。所以者何？善見者謂正見，正見者能起正志乃至正定，是名向正者，樂於法，不違於法」。……

※世間、出世間，亦如是說，如上三經，亦皆說偈言：「鄙法不應近，放逸不應行，

不應習邪見，增長於世間。假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」。

（2）《法句經》卷1〈2 教學品〉（大正4，559b21-22）；《法句譬喻經》卷1〈2 教學品〉（大正4，577a27-28）。《出曜經》卷6〈4 無放逸品〉（大正4，639b28-c11）。

²¹ 印順導師《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉，（p.68-p.69）：

要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以（《雜阿含》）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。釋尊在（《中阿含》）經中說：「阿難！我多行空」。《瑜伽師地論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」。……大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便！

²² 《中阿含·189 聖道經》卷49〈1 雙品〉（大正1，735c13-27）：

若見邪見是邪見者，是謂正見；若見正見是正見者，亦謂正見。……彼如是知己，則便求學，欲斷邪見成就正見，是謂正方便。比丘以念斷於邪見，成就正見，是謂正念。此三支隨正見從見方便，是故正見最在前也。

²³ 《中阿含·189 聖道經》卷49〈1 雙品〉（大正1，735c1-13）：

4、小結 (p.222)

這三說，並沒有什麼矛盾。

(二) 八正道與三學、三慧的修行次序 (p.222-p.224)

佛法的修學，以正覺解脫為目標。到達這一目標，要先有聞、思、修慧。

1、正見與聞慧 (p.222-p.223)

(1) 正見由聞正法，經智慧抉擇而得

「正見」，最先是聞慧，即對因果、事理、四諦、三法印等，從聽聞正法而得正確深切的信解；理解佛法，以佛法為自己的見地。

正見是分別邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，捨邪惡而信受純正的（參《中阿含經·聖道經》）。²⁴這是「於法選擇、分別、推求、覺知、點慧、開覺、觀察」（《雜阿含經》卷二八·七八五經）的抉擇正見。²⁵

(2) 正見有世間與出世的分別

如正見善惡因果、生死的相續與解脫，還是世間的正見，能「轉向善道」而不能出世。

如對於四諦真理的如實知見，「依離，依無欲，依滅，向於捨」，那才是向解脫的出世正見。

這樣的正見，並不是浮淺的印象，要精進的努力，正念的專一，才能成就。

2、正志與思慧 (p.223)

得了佛法的正見，即應引發「正志」——契譯正思惟。這是化正見為自己的理想，

爾時，世尊告諸比丘：「有一道令眾生得清淨，離愁感啼哭，滅憂苦懊惱，便得如法。謂聖正定，有習、有助，亦復有具，而有七支，於聖正定說習、說助，亦復說具。云何為七？正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念。若有以此七支習、助、具，善趣向心得一者，是謂聖正定，有習、有助，亦復有具。所以者何？正見生正志，正志生正語，正語生正業，正業生正命，正命生正方便，正方便生正念，正念生正定。賢聖弟子如是心正定，頓盡淫、怒、癡。賢聖弟子如是正心解脫，頓知生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。彼中正見最在其前。

²⁴ 《中阿含·189 聖道經》卷 49〈1 雙品〉(大正 1, 735c13-27)：

若見邪見是邪見者，是謂正見；若見正見是正見者，亦謂正見。云何邪見？謂此見無施、無齋、無有咒說，無善惡業，無善惡業報，無此世彼世，無父無母，世無真人往至善處、善去善向、此世彼世，自知自覺，自作證成就遊，是謂邪見。云何正見？謂此見有施、有齋，亦有咒說，有善惡業，有善惡業報，有此世彼世，有父有母，世有真人往至善處、善去善向，此世彼世，自知自覺，自作證成就遊，是謂正見。是為見邪見是邪見者，是謂正見；見正見是正見者，亦謂正見。彼如是知已，則便求學，欲斷邪見成就正見，是謂正方便。比丘以念斷於邪見，成就正見，是謂正念。此三支隨正見從見方便，是故正見最在前也。

²⁵ 《雜阿含經》卷 28(785 經)(大正 2, 203a20-b11)：

爾時、世尊告諸比丘，如上說，差別者：「何等為正見？謂正見有二種：有正見是世俗、有漏、有取、轉向善趣；有正見是聖、出世間、無漏、無取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正見有漏、有取，向於善趣？若彼見有施，有說，乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世間正見，世俗、有漏、有取，向於善趣。何等為正見是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，無漏思惟相應於法，選擇、分別、推求、覺知、點慧、開覺、觀察，是名正見是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。

而立意去實現的審慮、決定、發動思。²⁶

從理智方面說，這是思慧——如理思惟，作深密的思考，達到更深的悟解；

從情意方面說，這是經思考而立意去實現，所以正志是「分別、自決、意解、計數、立意」。²⁷

3、正業、正語、正命是合於戒學的行為與生活，亦為思慧必然實現的合理行動（p.223）

思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行為，使自己的三業合理，與正見相應。所以正志同時即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。

正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，及一切的愛語、法語。²⁸

正業是不殺、不盜、不淫，與一切合理的行動。²⁹

正命是合理的經濟生活。³⁰

²⁶ (1)《大乘成業論》卷1(大正31, 785c23-24)：

思有三種：一、審慮思，二、決定思，三、動發思。

(2)《大乘法苑義林章》卷3(大正45, 300c28-301a6)：

成業論、瑜伽等說：有三種思：一、審慮思，將發身、語先審慮故。二、決定思，起決定心將欲作故。三、動發勝思，正發身、語動作於事。身、語二表業唯取現行，第三動發善不善思以為自體，意表以前二思為體。故唯識云：能動身思，說名身業；能發語思，說名語業；審、決二思意相應故、作動意故，說名意業。

²⁷《雜阿含經》卷28(785經)(大正2, 203b2-11)：

何等為正志？謂正志有二種：有正志世俗、有漏、有取、向於善趣；有正志是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正志有世俗、有漏、有取、向於善趣？謂正志出要覺，無患覺，不害覺，是名正志，世俗、有漏、有取、向於善趣。何等為正志是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，無漏思惟相應心法，分別、自決、意解、計數、立意，是名正志是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。

²⁸《雜阿含經》卷28(785經)(大正2, 203b11-22)：

何等為正語？正語有二種：有正語世俗、有漏、有取、向於善趣；有正語是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正語世俗、有漏、有取、向於善趣？謂正語離妄語、兩舌、惡口、綺語，是名正語世俗、有漏、有取、向於善趣。何等正語是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，除邪命貪，口四惡行，諸餘口惡行離，於彼無漏遠離不著，固守攝持不犯，不度時節，不越限防，是名正語是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。

²⁹《雜阿含經》卷28(785經)(大正2, 203b22-c3)：

何等為正業？正業有二種：有正業世俗、有漏、有取、向於善趣；有正業是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正業，世俗、有漏、有取、轉向善趣？謂離殺、盜、婬，是名正業世俗、有漏、有取、轉向善趣。何等為正業是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，除邪命貪，身三惡行，諸餘身惡行數，無漏心不樂著，固守執持不犯，不度時節，不越限防，是名正業是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。

³⁰《雜阿含經》卷28(785經)(大正2, 203c3-13)：

何等為正命？正命有二種：有正命是世俗、有漏、有取、轉向善趣；有正命是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正命世俗、有漏、有取、轉向善趣？謂如法求衣食、臥具，隨病湯藥，非不如法，是名正命世俗、有漏、有取、轉向善趣。何等為正命是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，於諸邪命，無漏不樂著，固守執持不犯，不越時節，不度限防，是名正命是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。

佛法以智慧為本的修行，決不但是理觀；理解佛法而不能見於實際生活，這是不合佛法常道的。

4、正精進為戒的總相，及遍通一切道支 (p.223)

「正精進」是離惡向善、止惡行善的努力，遍通一切道支。
如專從止惡行善說，即戒的總相。

5、正念與正定，即修慧階段 (p.223-p.224)

以正見為眼目，以正志所行的正戒為基礎，以正精進為努力，這才從自他和樂的止惡行善，深化到自淨其心的解脫。³¹

(1) 正念

「正念」是對正見所確認而正志立意求它實現的真理，念念不忘的憶持現前。³²

(2) 正定

念是定的方便，因念的繫念不忘而得一心，即「正定」。由於一心的湛寂³³，如實正智能依之現前。³⁴

(3) 小結

正念與正定，即修慧階段。由修慧——與定相應的正見而發無漏慧，才能完成正覺的解脫。

6、八正道為解脫道的正軌 (p.224)

八正道的修行，即戒、定、慧三學的次第增進，也是聞、思、修三慧的始終過程，為聖者解脫道的正軌。³⁵

³¹ 《雜阿含經》卷 28(785 經) (大正 2，203c13-25)：

何等為正方便？正方便有二種：有正方便世俗、有漏、有取、轉向善趣；有正方便是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正方便世俗、有漏、有取、轉向善趣？謂欲精進，方便超出，堅固建立，堪能造作，精進心法攝受，常不休息，是名正方便世俗、有漏、有取、轉向善趣。何等為正方便是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，無漏憶念相應心法，欲精進方便，勤踊超出，建立堅固，堪能造作，精進心法攝受，常不休息，是名正方便是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。

³² 《雜阿含經》卷 28(785 經) (大正 2，203c25-204a5)：

何等為正念？正念有二種：有正念世俗、有漏、有取、轉向善趣；有正念是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正念世俗、有漏、有取、轉向善趣？若念、隨念、重念、憶念，不妄不虛，是名正念世俗、有漏、有取、正向善趣。何等為正念是聖、出世間、無漏、不取、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，無漏思惟相應，若念、隨念、重念、憶念，不妄不虛，是名正念是聖、出世間、無漏、不取、轉向苦邊。

³³ 湛寂：沉寂。(《漢語大詞典(五)》，p.1440)

³⁴ 《雜阿含經》卷 28(785 經) (大正 2，204a5-14)：

何等為正定？正定有二種：有正定世俗、有漏、有取、轉向善趣；有正定是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。何等為正定世俗、有漏、有取、轉向善趣？若心住不亂不動，攝受寂止、三昧、一心，是名正定世俗、有漏、有取、轉向善趣。何等為正定是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，無漏思惟相應心法，住不亂不散，攝受寂止、三昧、一心，是名正定是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。

³⁵ 《大智度論》卷 22〈1 序品〉 (大正 25，226a22-b10)：

二、道的必然性與完整性 (p.224-p.225)

(一) 八正道的必然性 (p.224-p.225)

1、出家、在家的正命雖不同，但都不能與八正道相違 (p.224)

八正道是向上向解脫所必經的正軌，有它的必然性。

(1) 依八正道同向解脫

中道的德行，是不能與它相違反的。出家眾依此向解脫，在家眾也如此。

(2) 因身分不同而生活方式（正命）也不同

所不同的，

出家眾的正命，指少欲知足的清淨乞食；

在家眾是依正常的職業而生活。

生活方式不同，所以正命的內容不同，但同樣要以合理的方法而達到資生物的具足。這不應該非法取得，也不能沒有，沒有或缺乏，是會使身心不安而難於進修的。³⁶

(3) 小結

佛教信眾的解脫行，固然非依此不可，即使沒有出離心、沒有解脫慧的一般世間行，也不能與八正道相違。

2、二類八正道——世間與出世間 (p.224-p.225)

(1) 總標世出世八正道之差別在正見

八正道有二類：有「世俗有漏，有取，轉向善趣」的，有「聖出世間無漏，不取，

問曰：若持戒是禪定因緣，禪定是智慧因緣，八聖道中何以慧在前，戒在中，定在後？答曰：行路之法，應先以眼見道而後行，行時當精勤；精勤行時，常念如導師所教，念已一心進路，不順非道。正見亦如是，先以正智慧，觀五受眾皆苦，是名苦；苦從愛等諸結使和合生，是名集；愛等結使滅，是名涅槃；如是等觀八分，名為道，是名正見。行者是時心定知世間虛妄可捨，涅槃實法可取，決定是事，是名正見。知見是事，心力未大，未能發行；思惟籌量，發動正見令得力，是名正思惟。智慧既發，欲以言宣故，次正語、正業、正命。戒行時精進不懈，不令住色、無色定中，是名正方便。用是正見觀四諦，常念不忘；念一切煩惱是賊，應當捨；正見等是我真伴，應當隨，是名正念。於四諦中攝心不散，不令向色、無色定中，一心向涅槃，是名正定。

³⁶ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.65-p.66)：

什麼是正命？命是生存，生活。無論是在家出家，都不能不生活；衣食住行等一切經濟生活，合法的得來受用，就名為正命。正常的經濟生活，是非常重要的；大部分的罪惡，都從經濟生活的不正常而來。學佛的在家眾，不但要是國法所許可的，而且還要不違於佛法的。如以殺生（如屠戶，獵戶等），盜，淫（如賣淫，設妓院等），妄語（以欺騙為生，走江湖的，多有這一類），酒（如釀酒，設酒家等）為職業的，佛法中名為「不律儀」，是邪命，障礙佛法的進修。出家眾，凡依信眾布施而生存的，是正命。如兼營醫（完全義務，不犯）、卜、星、相等為生，或設法騙取信施，就是邪命。如法的經濟來源，不奢侈不吝嗇的消費態度，是正命。要這樣，才能與佛法相應，否則人身也許不保，還說得上了生死嗎？在抗日戰爭初期，香港某居士，念佛極虔誠，有一所廣大而幽靜的別墅，他函請印光大師，離開戰區，來香港安住。印老問他，才知他世代以釀酒起家。印老說：你把酒業歇了，我才能來香港。可是這位老居士，捨不得。學佛而不修正命，也許就是中國佛教衰落的原因。學佛法，一定要職業合法，寧可短期內因職業改變而受到苦痛，決不能長此邪命下去，自害害人！

正盡苦轉向苦邊」的（《雜阿含經》卷二八・七八五經）。³⁷

這二者的差別，根本在正見。

（2）世出世正見之內涵

A、正見因果、善惡、流轉、解脫為世俗正見

如是因果、善惡、流轉、解脫的正見，以此為本而立志、實行，這是世俗的人天正行。³⁸

B、正見四諦理為出世間正見

如是四諦理的正見，再本著正見而正志、修行，即是能向出世而成為無漏的。

（二）八正道的完整性（p.225）

佛法以八正道為德行的總綱，這不是孤立的、片面的，是完整的、關聯的，是相續發展、相依共存的，是知與行、志向與工作、自他和樂與身心清淨的統一。

1、知與行的統一

佛法的德行，貫徹於正確的正見中；由知見來指導行為，又從行為而完成知見——這是知行的統一。

2、志向與工作的統一

依正見確立正志——向於究竟至善的志願，有志願更要有實際工作。沒有志向，實行即漫無目的；但也不能徒有志願，惟有實踐才能完成志願——這是志向與工作的統一。

3、自他和樂與身心清淨的統一

對人的合理生活，經濟的正常生活，這是有情德行而表現於自他和樂中的；定慧的身心修養，是有情德行而深刻到身心清淨，這也有相依相成的關係。

4、小結

釋尊隨機說法，或說此，或說彼，但人類完善的德行、向解脫的德行，決不能忽略這德行的完整性。否則，重這個、修那個，即成為支離破碎，不合於德行的常軌了。

※此圖為編者所加：

正見	正志	正語	正業	正命	正精進	正念	正定
知	行						
	志向	工作					
		自他和樂				身心清淨	

三、道的抉擇（p.225-p.228）

（一）德行的項目，都不出於八聖道（p.225-p.227）

「八正道行入涅槃」，是唯一而不許別異的正道。所以佛臨滅時，對須跋陀羅說：「若

³⁷ 《雜阿含經》卷 28(785 經)(大正 2，203a20-204a14)。此經分別有二種八正道，第一種「是世俗、有漏、有取、轉向善趣」，第二種「是聖、出世間、無漏、無取、正盡苦、轉向苦邊」。

³⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.67-p.82)：

佛說的世間正見，經中說有一定的文句，現在略分為四類。一、正見有善有惡。……二、正見有業有報。……三、正見有前生，有後世。……四、正見有凡夫，有聖人。……世間正見的主要內容，為修學佛法者所必不可缺的見地。

諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。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。」（《長阿含經·遊行經》）³⁹這是怎樣明確的開示！如來雖說有許多德行的項目，都是不出於八聖道的。⁴⁰

1、諸道品與八正道的相攝（p.226）

如：

- 「四念處」⁴¹即正念的內容，
- 「四正斷」⁴²是正精進的內容，
- 「四聖種」⁴³是正命的內容，
- 「四神足」⁴⁴是正定起通的內容。

五根⁴⁵與五力⁴⁶：

信（信解）即正見、正志相應的淨心；

精進即含攝得戒學的正精進；

念即正念；

定即正定；

慧即依定而得解脫的正見。⁴⁷

³⁹ 《長阿含·2 遊行經》卷 4(大正 1，25a25-b1)。

⁴⁰ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.233-234)：

將一切道品總合起來，解脫道的主要項目，不外乎十類：

- (1) 信——信根，信力。
- (2) 勤——四正勤，勤根，勤力，精進覺支，正精進。
- (3) 念——念根，念力，念覺支，正念。
- (4) 定——四神足，定根，定力，定覺支，正定。
- (5) 慧——四念處，慧根，慧力，擇法覺支，正見。
- (6) 尋思——正思惟。
- (7) 戒——正語，正業，正命。
- (8) 喜——喜覺支。
- (9) 捨——捨覺支。
- (10) 輕安——輕安覺支。

道的主要項目，雖有此十種。但正見成就，就能得信成就。而喜，捨，輕安，不外乎定中的功德。所以八正道的敘述，是最圓滿的；而三學是最簡要的。

⁴¹ 四念處：1.身念處、2.受念處、3.心念處、4.法念處。

⁴² 四正勤：1.未生諸惡不善法令不生、2.已生諸惡不善法令斷、
3.未生諸善法令生、4.已生諸善法令增長。

⁴³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.1047)：

四聖種的本義，是對於衣服、飲食、住處——三事，隨所能得到的而能夠滿足；第四是「樂斷樂修」。後來適應事實的需要，改第四事為，隨所得的醫藥而能滿足。衣、食、住、藥知足，就是受比丘戒時所受的「四依」，是比丘對資生事物的基本態度。

⁴⁴ 四如意足：1.欲定斷行成就修如意足、2.心定斷行成就修如意足、

3.精進定斷行成就修如意足、4.思惟定斷行成就修如意足。

（四神足是定，定為神通所依止，稱為神足。雖是定，但由修發三摩地的主力，有由欲，由勤，由止，由觀而不同，所以分為四神足。）

⁴⁵ 五根：1.信根、2.精進根、3.念根、4.定根、5.慧根。

⁴⁶ 五力：1.信力、2.精進力、3.念力、4.定力、5.慧力。

⁴⁷ 《雜阿含經》卷 26(655 經) (大正 2，183b26-c2)：

五根、五力與八聖道的次第內容，大體是一致的。⁴⁸

「七覺支」⁴⁹，偏於定慧的說明。

2、八正道與三增上學的次第相攝性 (p.226-p.227)

佛法道支的總體，或說為三增上學（《雜阿含經》卷二九・八一七經）。⁵⁰

(1) 舉出二者的次第差別

三增上學是有次第性的：依戒起定，依定發慧，依慧得解脫。⁵¹

八正道的以正見為首，這因為正見（慧）不但是末後的目標，也是開始的根基，遍於一切支中。如五根以慧為後，而慧實是遍一切的，所以說：「成就慧根者，能修信根（精進、念、定也如此）；……信根成就，即是慧根。」（《雜阿含經》卷二六・六五六經）⁵²

(2) 說明二者的次第是一致的

慧學是貫徹始終的，

八正道的正見，側重它的先導；

三學的慧學，側重它的終極完成。⁵³

參照五根的慧根攝持，即可以解釋這一次第的似乎差別而實際是完全一致。

(二) 三增上學的次第必然性 (p.227-p.228)

佛法的依戒而定、從定發慧，一般誤解的不少。

1、正定依淨戒與直見而起 (p.227)

爾時、世尊告諸比丘：「有五根，何等為五？謂信根，精進根，念根，定根，慧根。信根者，當知是四不壞淨。精進根者，當知是四正斷。念根者，當知是四念處。定根者，當知是四禪。慧根者，當知是四聖諦。此諸功德，一切皆是慧為其首，以攝持故」。

⁴⁸ 詳參：印順導師《華雨集》第二冊，(p.24-p.26)。參見【附錄二】

⁴⁹ 七覺支：1.念覺支、2.擇法覺支、3.精進覺支、4.喜覺支、5.除覺支（輕安覺支）、6.定覺支、7.捨覺支。

⁵⁰ (1)《雜阿含經》卷 29(817 經)(大正 2，210a24-b2)：

爾時、世尊告諸比丘：「復有三學，何等為三？謂增上戒學，增上意學，增上慧學。

何等為增上戒學？若比丘住於戒，波羅提木叉律儀，威儀、行處具足，見微細罪則生怖畏，受持學戒。

何等為增上意學？若比丘離欲惡不善法，乃至第四禪具足住。

何等為增上慧學？是比丘此苦聖諦如實知，集、滅、道聖諦如實知，是名增上慧學」。

(2) 參見：印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.176)。

⁵¹ 印順導師《華雨集》第二冊，(p.21)：

中道——八支聖道，是修學的聖道內容，也表示了道的修學次第。歸納聖道為三學：戒、心、慧。依三學來說：正見、正思惟是慧；正語、正業、正命是戒；正念、正定是心，心是定的異名；正精進是通於三學的。

三學是道，修道所證的是解脫，道與解脫合說為四法，如《長阿含經》(二)《遊行經》(大正 1，13a)說：「諸比丘！有四深法：一曰聖戒，二曰聖定，三曰聖慧，四曰聖解脫」。

⁵² 《雜阿含經》卷 26(656 經)(大正 2，183c5-13)：

爾時、世尊告諸比丘：「有五根，何等為五？信根，精進根，念根，定根，慧根。若聖弟子成就慧根者，能修信根，依離、依無欲、依滅，向於捨，是名信根成就；信根成就，即是慧根。如信根，如是精進根、念根、定根、慧根，亦如是說。是故（成）就此五根，慧根為其首，以攝持故。譬如堂閣，棟為其首，眾材所依，以攝持故。如是五根，慧為其首，以攝持故」。

⁵³ 詳參：印順導師《成佛之道》，(p.174、p.229)。參見【附錄三】

(1) 不正確的方式所得的定非為正定

定本是外道所共的，凡遠離現境的貪愛，而有繫心一境——集中精神的效力，如守竅⁵⁴、調息、祈禱、念佛、誦經、持咒，這一切都能得定。但定有邪定、正定、淨定、味定，不可一概而論。⁵⁵

(2) 得正定的方便——淨戒與直見

雖都可作為發定的方便，但正定必由正確的理解、正常的德行、心安理得、身安心安中引發得來。

A、舉經說明

如經中常說：「因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。」⁵⁶

佛對鬱低迦說：「當先淨其初業，然後修習梵行。……當先淨其戒、直其見、具足三業，然後修四念處。」（《雜阿含經》卷二四·六二四經）⁵⁷

滿慈子對生地比丘說：「以戒淨故得心（定的別名）淨，以心淨故得見淨。」（《中阿含經》·七車經）⁵⁸

⁵⁴ 《太虛大師全書·第十六編·書評》（太虛大師全書，第25冊，p.384）：

喧喧然耳道德學社、同善社之名久矣。同善社唯以延年卻病誘人，以傳其守竅——祇是守鼻梁尖、磕幾百個頭，別無他得——靜坐之術，駕言教外別傳不立文字之禪宗真傳，未嘗著書立說，故除卻個中人亦鮮有知其內容者。

⁵⁵ (1) 印順導師《大乘起信論講記》，(p.377)：

定有三種：味定、淨定、無漏定。與般若相應的名無漏定；能遠離一分煩惱，有漏善心現前，名為淨定。以愛著為主，於定境貪戀繫著，或特定而起慢等，是味定。凡三昧而不離煩惱，與煩惱相應，是必然會貪著世間名利恭敬，而結果退失了三昧，造作惡業的。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷162(大正27，821b9-c17)：

有八等至(samāpatti)：謂四靜慮、四無色。有三等至：謂味想應、淨、無漏。此中，前七各具三種，第八唯二，謂除無漏。……

問：善有漏定有垢，有濁，有毒，有刺，有漏，有過失。云何名淨？

答：雖非究竟淨，而以少分淨故名淨。謂不雜煩惱故，煩惱相違故，引發無漏勝義淨故，順聖道故，無漏眷屬故。

(3) 《阿毘達磨順正理論》卷78(大正29，765b13-16)：

諸近分定亦有八種……，一切唯一捨受相應，作功用轉故，未離下怖故。此八近分皆淨定攝，唯初近分亦通無漏，皆無有味，離染道故。

⁵⁶ 《中阿含·42何義經》卷10〈5習相應品〉(大正1，485b8-10)。

⁵⁷ 《雜阿含經》卷24(624經)(大正2，175a4-11)：

鬱低迦白佛：「我今云何淨其初業，修習梵行？」佛告鬱低迦：「汝當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處。何等為四？內身身觀念住，專精方便，正智、正念，調伏世間貪憂；如是外身；內外身身觀念住。受……。心……。法法觀念住，亦如是廣說」。

⁵⁸ (1) 《中阿含·9七車經》卷2〈1七法品〉(大正1，430c28-431a4)：

賢者！但〔1〕以戒淨故，得心淨；〔2〕以心淨故，得見淨；〔3〕以見淨故，得疑蓋淨；〔4〕以疑蓋淨故，得道非道知見淨；〔5〕以道非道知見淨故，得道跡知見淨；〔6〕以道跡知見淨故，得道跡斷智淨；〔7〕以道跡斷智淨故，世尊沙門瞿曇施設無餘涅槃也。

(2) 《增壹阿含·10經》卷33(大正2，734c5-11)：

滿願子報曰：「戒清淨義者，能使心清淨；心清淨義者，能使見清淨；見清淨義者，能使無猶豫清淨；無猶豫清淨義者，能使行跡清淨；行跡清淨義者，能使道清淨；道清淨義者，能使知見清淨；知見清淨義者，能使入涅槃義。是謂於如來所得修梵行。」

B、一般學者的錯解

一般學者，每不從「淨其戒、直其見」下手，急急的求受用、求證得，這難怪持咒等的風行了！

2、從定發慧的真義（p.227-p.228）

（1）有定不一定能發慧

其次，從定發慧，也並非得定即發慧；外道的定力極深，還是流轉於生死中。要知道，得定是不一定發慧的。

（2）依聞思正見而於與定相應的修習（止觀相應），才能引發無漏慧

從定發慧，必由於定前（也許是前生的）「多聞熏習，如理思惟」，⁵⁹有聞、思慧為根基。不過散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。

（3）不知從定發慧真義的過患

不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境看作勝義的自證而傳揚起來。⁶⁰

（3）Bhikkhu Bodhi, “The Middle Length Discourse of the Buddha”, p.243。

⁵⁹ 《雜阿含經》卷 41(1125 經) (大正 2, 298c4-8)：

如是我聞：一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘：有四種須陀洹道分：親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

⁶⁰ 印順導師《學佛三要》，(p.126-p.128)：

基督教徒，不是沒有修持的。在虔敬的誠信，迫切的懺悔中，達到精神的集中時，也有他的宗教經驗。高深的，能直覺得忘我的狀態，稱為與神相見。神是無限的，光明的，聖潔——清淨的，也常聽見神秘的音聲。在當時，充滿了恬靜的喜樂與安慰；有時也發生一些超常的經驗。這種無始終，無限量，光明，清淨，喜樂的宗教經驗，依佛法說，淺一些的是幻境，深一些的是定境。由於神教者缺乏緣起無我的深觀，所以用自我的樣子去擬想他，想像為超越的萬能的神，與舊有的人類祖神相結合。有宗教經驗的，或玄學體會的，大抵有萬化同體，宇宙同源的意境。如莊子說：「天地與我同根，萬物與我並生」。墨子的「明天」，婆羅門教的梵，都有一種同體的直覺，而多少流出泛愛的精神。然而，平等一如，本是事事物物的本性。由於不重智慧，或智慧不足，在定心或類似定心的映現中，複寫而走了樣，才成為神，成為神秘的宇宙根源。佛法說：慈悲喜捨——四無量定——為梵行，修得就能生梵天。由於定境的淺深，分為梵、光、淨天的等級。婆羅門教的梵——或人格化為梵天，與基督教的耶和華相近，不外乎在禪定的經驗中，自我的普遍化，想像為宇宙的本源，宇宙的創造者。創造神的思想根源，不但是種族神的推想，實有神秘的特殊經驗。唯有定慧深徹，事理如實的佛法，才能清晰地指出他的來蹤去跡。

【附錄一】

《中阿含·189 聖道經》卷 49〈1 雙品〉(大正 1, 735b29-736c26):

一、由七支助成的正定能令眾生得清淨

爾時，世尊告諸比丘：「有一道令眾生得清淨，離愁感啼哭，滅憂苦懊惱，便得如法。調聖正定，有習、有助，亦復有具，而有七支，於聖正定說習、說助，亦復說具。云何為七？正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念。

若有以此七支習、助、具，善趣向心得一者，是調聖正定，有習、有助，亦復有具。所以者何？正見生正志，正志生正語，正語生正業，正業生正命，正命生正方便，正方便生正念，正念生正定。

賢聖弟子如是心正定，頓盡淫、怒、癡。賢聖弟子如是正心解脫，頓知生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。彼中正見最在其前。

二、別釋各支之內容

(一) 正見

若見邪見是邪見者，是調正見；若見正見是正見者，亦調正見。

◎云何邪見？調此見無施、無齋、無有咒說，無善惡業，無善惡業報，無此世彼世，無父無母，世無真人往至善處、善去善向、此世彼世，自知自覺，自作證成就遊，是調邪見。

◎云何正見？調此見有施、有齋，亦有咒說，有善惡業，有善惡業報，有此世彼世，有父有母，世有真人往至善處、善去善向，此世彼世，自知自覺，自作證成就遊，是調正見。

是為見邪見是邪見者，是調正見；見正見是正見者，亦調正見。彼如是知己，則便求學，欲斷邪見成就正見，是調正方便。比丘以念斷於邪見，成就正見，是調正念。此三支隨正見從見方便，是故正見最在前也。

(二) 正志

若見邪志是邪志者，是調正志；若見正志是正志者，亦調正志。

◎云何邪志？欲念、恚念、害念，是調邪志。

◎云何正志？無欲念、無恚念、無害念，是調正志。……(同上模式，以下略)

(三) 正語

若見邪語是邪語者，是調正語；若見正語是正語者，亦調正語。

◎云何邪語？妄言、兩舌、麁言、綺語，是調邪語。

◎云何正語，離妄言、兩舌、麁言、綺語，是調正語。……

(四) 正業

若見邪業是邪業者，是調正業；若見正業是正業者，亦調正業。

◎云何邪業？殺生、不與取、邪淫，是調邪業。

◎云何正業？離殺、不與取、邪淫，是調正業。……

(五) 正命

若見邪命是邪命者，是調正命；若見正命是正命者，亦調正命。

◎云何邪命？若有求無滿意，以若干種畜生之咒，邪命存命。彼不如法求衣被，以非法也；不如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，以非法也，是謂邪命。

◎云何正命？若不求無滿意，不以若干種畜生之咒，不邪命存命。彼如法求衣被，則以法也；如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，則以法也，是謂正命。……

〔六〕正方便

云何正方便？比丘者，

已生惡法為斷故，發欲求方便，精勤舉心滅；

未生惡法為不生故，發欲求方便，精勤舉心滅。

未生善法為生故，發欲求方便，精勤舉心滅；

已生善法為住不忘不退，轉增廣布，修習滿具故，發欲求方便，精勤舉心滅，是謂正方便。

〔七〕正念

云何正念？比丘者，觀內身如身，觀至覺（受）、心、法如法，是謂正念。

〔八〕正定

云何正定？比丘者，離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊，是謂正定。

〔九〕正解脫

云何正解脫？比丘者，欲心解脫，恚、癡心解脫，是謂正解脫。

〔十〕正智

云何正智？比丘者，知欲心解脫，知恚、癡心解脫，是謂正智也。

三、有學成就八支與無學成就十支——並論四十大法品

是為學者成就八支，漏盡阿羅訶成就十支。

云何學者成就八支？學正見至學正定，是為學者成就八支。

云何漏盡阿羅訶成就十支？無學正見至無學正智，是謂漏盡阿羅訶成就十支。所以者何？

◎正見者，斷於邪見。

若因邪見生無量惡不善法者，彼亦斷之；

若因正見生無量善法者，彼則修習，令滿具足。

◎至正智者斷於邪智，

若因邪智生無量惡不善法者，彼亦斷之；

若因正智生無量善法者，彼則修習，令滿具足。

是為二十善品、二十不善品，是為說四十大法品轉於梵輪，沙門、梵志、天及魔、梵及餘世間，無有能制而言非者。

若有沙門、梵志者，我所說四十大法品轉於梵輪，沙門、梵志、天及魔、梵及餘世間，無有能制而言非者，彼於如法有十詰責。云何為十？

◎若毀訾正見，稱譽邪見，若有邪見沙門、梵志，若供養彼而稱譽彼，若有沙門、梵志者，我所說四十大法品轉於梵輪，沙門、梵志、天及魔、梵及餘世間，無有能制而言非者，彼於如法是謂一詰責。

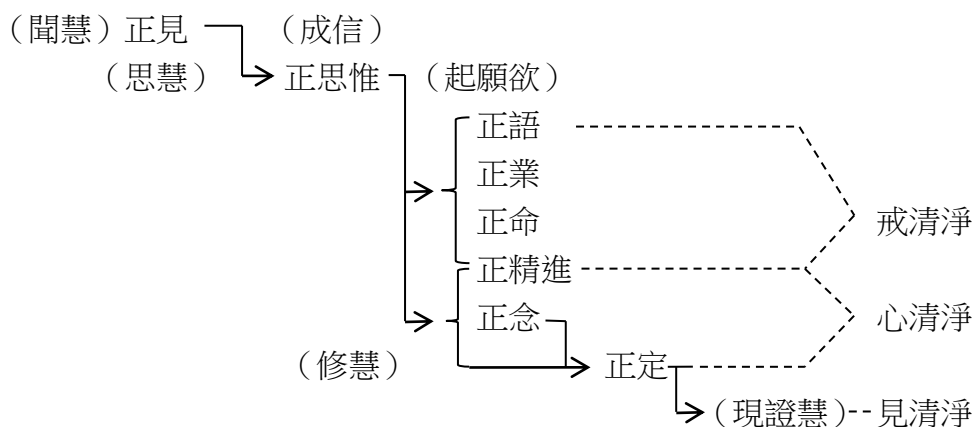
◎若毀訾至正智，稱譽邪智，若有邪智沙門、梵志，若供養彼而稱譽彼，若有沙門、

梵志，我所說四十大法品轉於梵輪，沙門、梵志、天及魔、梵及餘世間，無有能制而言非者，彼於如法是謂第十詰責。

若有沙門、梵志，我所說四十大法品轉於梵輪，沙門、梵志、天及魔、梵及餘世間，無有能制而言非者，是謂於如法有十詰責。

若更有餘沙門、梵志，蹲踞說蹲踞，無所有說無所有，說無因、說無作、說無業，謂彼彼所作善惡施設，斷絕破壞彼此。我所說四十大法品轉於梵輪，沙門、梵志、天及魔、梵及餘世間，無有能制而言非者，彼亦有詰責、愁憂恐怖。」

【附錄二】印順導師《華雨集》第二冊，(p.26)：



【附錄三】八正道與三學的關係

1、印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.176-177)：

八正道就是三學，如：正見，正思惟——慧學
 正語，正業，正命——戒學
 正念，正定——定學
 正精進——遍通三學⁶¹

⁶¹ 正精進在經論中攝屬有異說：

(1) 正語、業、命為戒；正念、定為定；正見、志、精進為慧。

如《中阿含·210 法樂比丘尼經》卷 58〈3 晡利多品〉(大正 1, 788b25-c15)，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 59(大正 27, 306b27-28)，《瑜伽師地論》卷 29(大正 30, 445a8-12)。

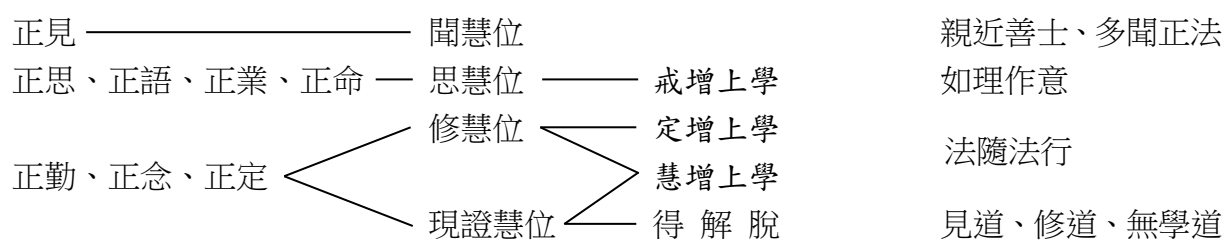
(2) 正語、業、命為戒；正精進、念、定為定；正見、志為慧。

如《中部·有明小經》(漢譯南傳 10, p.21)；DN, II, p.23、p.36；《大智度論》卷 19〈1 序品〉(大正 25, 203a23-24)、卷 87〈75 次第學品〉(大正 25, 669a7-13)；印順導師《華雨集》第四冊，(p.291)。

(3) 正語、業、命為戒；正念、定為定；正見、志為慧；正精進通三學。

如印順導師：《成佛之道（增註本）》，(p.176)；《華雨集》第二冊，(p.21)；《華雨集》第四冊，(p.291)。

2、印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.232)：



第十八章、戒定慧的考察

第一節、戒

一、懺悔與持戒 (p.229-p.231)

八正道的內容，即戒、定、慧三增上學，今再分別的略為論說。

(一) 懺悔對於生死的厭離有重要的意義 (p.229)

厭倦一般生活，感到私欲佔有的家庭罪惡、痛切有情的自相殘殺、一切是無常與苦迫，發心出家的，必對於這樣的人生有所警覺，對於過去的自己有所不滿。對於生死有厭離心，即對於自己有懺悔心，這才能生活於出家的僧團而得佛化的新生。

在家的信眾，也要有「住非家想」¹的見地，才能成解脫分善根²，或者現身證覺。所以在受戒時，舉行真誠的懺悔，是非常重要的。

(二) 律制的陶冶，能使學者逐漸的合律 (p.229-p.231)

1、佛因事制戒而遭外人的疑難 (p.229-p.230)

釋尊初期的弟子，都有過人生的深切警覺與痛悔，動機的純正與真切，沒有什麼戒條，也能自然的合律。等到佛法風行，動機不純的出家者多起來，佛這才因事制戒。但在外人看起來，似乎制戒一多，僧品反而卑³雜了。

《中阿含經·傷歌邏經》即這樣說：「何因何緣，昔沙門瞿曇施設少戒，然諸比丘多得道者？何因何緣，今沙門瞿曇施設多戒，然諸比丘少得道耶？」⁴

¹ (1)《雜阿含經》卷 33(927 經)(大正 2, 236b29-c5)：

摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞捨具足？」佛告摩訶男：「優婆塞捨具足者，為慳垢所纏者，心離慳垢，住於非家，修解脫施，勤施，常施，樂捨財物，平等布施。摩訶男！是名優婆塞捨具足。」

(2) 印順導師《佛法概論》第十六章，(p.211)：

「心住非家」，即不作家庭私產想，在家信眾必須心住非家，才能成出離心而向解脫。

² (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7(大正 27, 35b4-8)：

問：誰決定能種此順解脫分善根？答：若有增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，隨起少分施、戒、聞善，即能決定種此善根。若無增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，雖起多分施、戒、聞善，而亦不能種此善根。

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176(大正 27, 885b24-c2)：

若諸有情或但惠施一搏之食，或唯受持一日夜戒，或乃至誦四句伽他，或須臾間修定加行而能種植(*植)順解脫分善根。由此後時，雖因煩惱造作種種身語意惡行，或作無間業，或復斷滅一切善根，乃至身中無有少許白法種子，墮無間獄受種種苦，而得名為住涅槃岸，以彼必得般涅槃故。

³ 卑：1.低。與高相對。2.低微；低賤。3.低下；淺陋。4.降低；低伏。(《漢語大詞典(一)》，p.868)

⁴ (1)《中阿含·143 傷歌邏經》卷 35〈2 梵志品〉(大正 1, 650c7-651a6)：

傷歌邏摩納答曰：「瞿曇！昔日王及群臣普集大會，共論如此事：『何因何緣，昔沙門瞿曇施設少戒，然諸比丘多得道者？何因何緣，今沙門瞿曇施設多戒，然諸比丘少得道耶？』瞿曇！昔日王及群臣普集大會，共論此事，以此事故共集會耳。」爾時，世尊告曰：「摩

2、律制是為了能使學者逐漸的入律 (p.230)

依釋尊以法攝僧的意義說，需要激發為法的真誠；依僧團律制的陶冶，也能使學者逐漸的入律，所以說：「我正法律，漸作漸學，漸盡漸教。……為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷施設禁戒。」(《中阿含經·瞻波經》)⁵

就是發心純正的出家者，有時也會煩惱衝動起來，不能節制自己而犯了戒。這對於佛法的修習，是極大的障礙，這需要給以戒律的限制；已經犯戒的，即責令懺悔，使他回復清淨。

納！我今問汝，隨所解答。於意云何？若使有一沙門梵志自行如是道、如是跡；行此道、行此跡已，諸漏已盡，得無漏心解脫、慧解脫，自知、自覺、自作證成就遊；生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。彼為他說：『我自行如是道、如是跡；…知如真。汝等共來，亦自行如是道、如是跡，…知如真。』彼亦自行如是道、如是跡；…知如真。彼為他說，他為他說，如是展轉無量百千。於摩訶意云何：我弟子隨族剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，行一福跡、不行無量福跡，因學道故耶？」傷歌邏摩納答曰：「瞿曇！如我解沙門瞿曇所說義，彼沙門瞿曇弟子隨族剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，行無量福跡，不行一福跡，因學道故。」

(2)《雜阿含經》卷 32(906 經)(大正 2, 226b26-c29)：

爾時，尊者摩訶迦葉，…白佛言：「世尊！何因何緣，世尊先為諸聲聞少制戒，時多有比丘心樂習學？今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學？」

佛言：「如是，迦葉！命濁，煩惱濁，劫濁，眾生濁，見濁，眾生善法退減故，大師為諸聲聞多制禁戒，少樂習學。迦葉！譬如劫欲壞時，真實未滅，有諸相似偽寶出於世間；偽寶出已，真實則沒。如是，迦葉！如來正法欲滅之時，有相似像法生；相似像法出世間已，正法則滅。譬如大海中船，載多珍寶，則頓沈沒，如來正法則不如是，漸漸消滅。如來正法，不為地界所壞，不為水、火、風界所壞，乃至惡眾生出世，樂行諸惡，欲行諸惡，成就諸惡；非法言法，法言非法，非律言律，律言非律。以相似法句、味熾然，如來正法於此則沒。

迦葉！有五因緣，能令如來正法沈沒。何等為五？若比丘〔1〕於大師所，不敬、不重、不下意供養；於大師所不敬、不重、不下意供養已，然復依倚而住；〔2〕若法，〔3〕若學，〔4〕若隨順教，〔5〕若諸梵行大師所稱歎者，不敬、不重、不下意供養，而依止住。…

迦葉！有五因緣，令如來法律，不沒、不忘、不退。何等為五？若比丘〔1〕於大師所，恭敬、尊重、下意供養，依止而住；〔2〕若法，〔3〕若學，〔4〕若隨順教，〔5〕若諸梵行大師所稱歎者，恭敬、尊重、下意供養，依止而住。…是故，迦葉！當如是學：於大師所當修恭敬、尊重、下意供養，依止而住；若法，若學，若隨順教，若諸梵行大師所讚歎者，恭敬、尊重、下意供養，依止而住。」

(3) 相關資料：《別譯雜阿含經》卷 6(121 經)(大正 2, 419b14-c24)、《中阿含·194 跋陀和利經》卷 51〈小品〉(大正 1, 749a8-23)。

⁵ 《中阿含·37 瞻波經》卷 9〈4 未曾有法品〉(大正 1, 478c17-479a4)：

世尊告曰：「大目犍連！彼愚癡人當得大罪，觸撓世尊及比丘眾。大目犍連！若使如來在不淨眾說從解脫者，彼人則便頭破七分，是故大目犍連！汝等從今已後說從解脫，如來不復說從解脫。所以者何？大目犍連！如彼大海，從下至上，周迴漸廣，均調轉上，以成於岸，其水常滿，未曾流出。大目犍連！我正法、律亦復如是，漸作漸學，漸盡漸教。大目犍連！若我正法、律漸作漸學，漸盡漸教者，是謂我正法、律中未曾有法。復次，大目犍連！如大海潮，未曾失時。大目犍連！我正法、律亦復如是，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私施設禁戒，諸族姓子乃至命盡，終不犯戒。大目犍連！若我正法、律為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私施設禁戒，諸族姓子乃至命盡，終不犯戒者，是謂我正法、律中未曾有法。」

經中常說：「有罪當懺悔，懺悔即清淨。」⁶ 因為一度的煩惱衝動，鑄成大錯，⁷即印下深刻的創痕⁸，成為進修德行的大障礙，不能得定，不能發慧；如引發定慧，必是邪定、惡慧⁹。

3、懺悔的儀式與用意 (p.230-p.231)

佛法的懺悔制，於大眾前坦白的披露自己的過失，接受僧團規定的處罰。經過一番真誠的痛切懺悔，即回復清淨。¹⁰

如瓶中有毒，先要倒去毒物，洗滌乾淨，才可以安放珍味。

如布帛¹¹不淨，先要以灰皂等洗淨，然後可以染色。

所以惟有如法的懺悔，才能持律清淨，才能使動機不純的逐漸合律。

(三) 戒律的軌則，在乎大眾的增進與犯則能懺悔清淨 (p.231)

懺悔與持戒，有著密切的關係。所以戒律的軌則，不在乎個人，在乎大眾；不在乎不犯——事實上每不能不犯，在乎犯者能懺悔清淨。¹²學者應追蹤古聖的精神，坦白的發露罪惡，不敢覆藏，不敢再作，使自己的身心清淨，承受無上的法味。

二、持戒與慈悲 (p.231-p.233)

(一) 戒律的廣狹二義 (p.231)

1、廣義

戒律的廣義，包含一切正行；¹³

⁶ 《四分律》卷 35：「若彼比丘，憶念有罪，欲求清淨者應懺悔，懺悔得安樂。」(大正 22，817c10-11)

⁷ 鑄成大錯：指造成重大的而又無可挽回的錯誤。(《漢語大詞典(十一)》，p.1421)

⁸ 創痕：傷痕。(《漢語大詞典(二)》，p.726)

⁹ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 115(大正 27，599b16-20)：

如契經說：若諸有情成就六法，雖聞如來所證所說法毘奈耶，而不堪任遠塵離垢，於諸法中，生淨法眼。何等為六？一、煩惱障，二、業障，三、異熟（報）障，四、不信，五、不樂（欲），六、惡慧。

〔此契經為《增支部》「六集」（日譯南傳二〇，p.206-207）。〕

(2) 印順導師《佛在人間》，(p.95)：「惡慧——迷謬的倒見。」

¹⁰ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.188-p.189)：

除了不准懺悔的極重戒而外（不容許懺悔而留在僧團內），犯了其餘的戒，或是輕的，或是重的，都應該如法懺悔。輕與重也有好多類，最輕的只要自己生慚愧心，自己責備一番就得了。有的要面對一比丘，陳說自己的錯失，才算清淨。嚴重的，要在二十位清淨比丘前懺悔，才得出罪。但總之，是可以懺悔的，應該懺悔的。這裏，有一要點，就是犯戒者，切勿覆藏自己的罪過。懺悔，意義是乞求容忍，再將自己所有的過失發露出來。如犯戒而又怕人知道，故意隱藏在心裏，這是再也沒法清淨了。

¹¹ 布帛：古代一般以麻、葛之織品為布，絲織品為帛，因以“布帛”統稱供裁制衣著用品的材料。(《漢語大詞典(三)》，p.674)

¹² (1) 《大方廣十輪經》卷 6〈8 剎利依止輪相品〉(大正 13，709a5-7)：

於我法中說有二種得無所犯：一者、本不作惡，二者、作已能悔。是二種人俱獲清淨。

(2) 《止觀輔行傳弘決》卷 4(大正 46，261c29-262a1)：

大經云：有二健兒。一者、性不作惡，二者、作已能悔。

¹³ (1) 戒 (śīla, sīla) 音譯為「尸羅」。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44(大正 27，229c28-230a7)：

契經說：戒，或名尸羅，或名為行，或名為足，或名為篋。言尸羅者是清涼義，謂惡能

2、狹義

但依狹義說，重在不殺、不盜、不淫、不妄語等善。

(1) 嚴格的四根本戒與定學有關

出家眾的四根本戒，比在家五戒更嚴格。

淫戒，連夫婦的正淫也禁止；

妄語，重在未證調證等大妄語，¹⁴

這都與定學有關。

(2) 持戒有消極與積極的兩個面向

不殺、盜、淫、妄為根本的戒善，出家眾多從消極的禁止惡行說，

但在家眾持戒，即富有積極的同情感。

(二) 戒與慈悲的相關性 (p.231-p.233)

1、持戒即是慈悲的實踐 (p.231-p.232)

要知戒善¹⁵是合法則的，也是由於同情——慈悲喜捨的流露而表現於行為的。

如《雜阿含經》(卷三七·一〇四四經)佛為鞞紐多羅聚落長者說：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生、不樂殺生(淫、盜等同)。」¹⁶ 釋尊稱這是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家

令身心熱惱，戒能安適故曰清涼，又惡能招惡趣熱惱，戒招善趣故曰清涼。又尸羅者是安眠義，謂持戒者得安隱眠常得善夢故曰尸羅。又尸羅者是數習義，常習善法故曰尸羅。又尸羅者是得定義，謂持戒者心易得定故曰尸羅。又尸羅者是墜蹬義……。

(3) 《大智度論》卷 13〈1 序品〉(大正 25, 153b9-14)：

尸羅(秦言性善)，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身、口律儀有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫，不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，不飲酒；及淨命——是名戒相。若不護、放捨，是名破戒。破此戒者，墮三惡道中。

¹⁴ 《四分律比丘含注戒本》卷 1(大正 40, 432a7-b4)：

四大妄語戒…自稱說：有信、戒、施、聞、智慧，辯才過人。…天龍鬼神來供養我…得不淨觀四禪四空定等。

¹⁵ 印順導師《教制教典與教學》，(p.96-p.97)：

不殺生，為佛教處世利生的根本法則。一切戒行——道德的行為，都是以此為根源的。如歸依是初入佛門的信行，歸依時就說：「從今日乃至命終，護生」。實踐護生，就不能不受戒。五戒，十善戒，首先是不殺生。歸納戒善的意義，是這樣：不殺，是不傷害他人的內命；不盜，是不侵害他人的外命。尊重他人的身命財產，所以能護人的生。不淫，是不壞他人的家庭和諧，所以能護家族的生。不妄語，使人類能互諒互信，不欺不誣，所以能護社會、人類的生。如離去護生的精神，對人對世的一切行為，都惡化而成為不善的邪行了！所以，「護生」為佛法的重要核心，是佛教所本有的，大乘佛法所徹底發揚的。慈悲為本的不殺生，不食肉，都根源於此。

¹⁶ 《雜阿含經》卷 37(1044 經)(大正 2, 273b13-c6)：

爾時、世尊告婆羅門、長者：「我當為說自通之法，諦聽，善思。何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生，如上說。我若不喜人盜於我，他亦不喜，我云何盜他？是故持不盜戒，不樂於盜，如上說。我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻婦？是故受持不他淫戒，如上說。我尚不喜為人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄語戒，如上說。我尚不喜他人離我親友，他亦如是，我今云何離他親友？是故不行兩舌，(如上說)。我尚不喜人加羸

的怨道¹⁷。

所以身、語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。這例如不殺，不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感；進一步，更要愛護有情的生命。戒不即是慈悲的實踐嗎？

2、戒與四無量的共通處 (p.232)

《雜阿含經》(卷三二·九一六經)佛為刀師氏聚落主說：「若於有心殺生，當自悔責不是¹⁸、不類¹⁹。若不有心殺生，無怨無憎，心生隨喜。……心與慈俱。……如是偷盜對以悲心，邪淫對以喜心，妄語對以捨心。」²⁰這以四無量心別對四戒，不過約它的偏重說，其實是相通的。

如《中阿含經·波羅牢經》佛為波羅牢伽彌尼說：「自見斷十惡業道，念十善業道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身覺樂；身覺樂已，便得一心。伽彌尼，多聞聖弟子得一心已，則心與慈俱，……無結、無怨、無恚、無諍」——悲、喜、捨同。²¹

言，他亦如是，云何於他而起罵辱？是故於他不行惡口，如上說。我尚不喜人作綺語，他亦如是，云何於他而作綺語？是故於他不行綺飾，如上說。如是七種，名為聖戒。又復於佛不壞淨成就，於法、僧不壞淨成就，是名聖弟子四不壞淨成就。自現前觀察，能自記說：我地獄盡，畜生、餓鬼盡，一切惡趣盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊」。

¹⁷ 怨道：寬仁之道。(《漢語大詞典(七)》，p.507)

¹⁸ 是：正；不偏斜。正確。(《漢語大詞典(十二)》，p.353)

¹⁹ 類：法式；法則。事理。(《漢語大詞典(五)》，p.659)

²⁰ 《雜阿含經》卷 32(916 經)(大正 2，232a19-b7)：

聚落主！彼多聞聖弟子，作如是學，隨時晝夜觀察所起，少有心殺生，多有心不殺生。若於有心殺生，當自悔責，不是、不類。若不有心殺生，無怨、無憎，心生隨喜，隨喜已歡喜，生歡喜已心猗息，心猗息已心受樂，受樂已則心定。心定已，聖弟子心與慈俱，無怨、無嫉、無有瞋患，廣大無量，滿於一方正受住；二方、三方、乃至四方、四維、上下，一切世間心與慈俱，無怨、無嫉、無有瞋恚，廣大無量，善修習充滿諸方具足正受住。

爾時、世尊以爪甲抄少土，語刀師氏聚落主言：「云何聚落主！我爪甲土多，大地為多」？

聚落主白佛言：「世尊爪甲土少少耳，大地土無量無數」。

佛告聚落主：「如甲上之土甚少，大地之土其數無量，如是心與慈俱，修習、多修習，諸有量業者如甲上土，不能將去，不能令住。如是偷盜對以悲心，邪淫對以喜心，妄語對以捨心，不得為比」。

²¹ 《中阿含·20 波羅牢經》卷 4〈2 業相應品〉(大正 1，447b2-27)：

於是，波羅牢伽彌尼復從坐起，偏袒著衣，叉手向佛，白世尊曰：「瞿曇！云何法定名曰遠離，令我因此可得正念、可得一心，如是我於現法便斷疑惑，而得昇進？」

世尊告曰：「伽彌尼！多聞聖弟子離殺、斷殺，斷不與取、邪淫、妄言，至斷邪見，得正見。彼於晝日教田作耕稼，至暮放息，入室坐定；過夜曉時而作是念：『我離殺、斷殺，斷不與取、邪淫、妄言，至斷邪見，得正見。』彼便自見：我斷十惡業道、念十善業道。彼自見斷十惡業道、念十善業道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身覺樂；身覺樂已，便得一心。伽彌尼！多聞聖弟子得一心已，則心與慈俱，遍滿一方成就遊；如是，二、三、四方，四維，上、下，普周一切，心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。彼作是念：『若有沙門、梵志如是見、如是說：『無施，無齋，無有呪說；無善惡業，無善惡業報；無此世彼世；無父、無母；世無真人，往至善處，善去、善向，此世彼世，自知、自覺，自作證成就遊。』若彼沙門、梵志所說真

3、四無量本是戒的根源 (p.232-p.233)

依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。尤其是《增一阿含經·三寶品》，以施為「施福業」，五戒、四無量為「平等福業」，七覺支為「思惟福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。²²

平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈、同體悲，即是這一深義的發揮。慈悲喜捨與定心相應而擴充它，即稱為四無量。這本是戒的根源，由于戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。²³

(三) 小結 (p.233)

戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，²⁴本出於對人類——有情的同情，而求合於和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重於「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！²⁵

實者，我不犯世怖與不怖，常當慈愍一切世間。我心不與眾生共諍，無濁、歡悅。我今得無上人上之法，昇進得安樂居，謂遠離法定。』彼沙門、梵志所說，不是不非；不是不非已，得內心止。伽彌尼！是謂法定，名曰遠離；汝因此定，可得正念、可得一心，如是汝於現法便斷疑惑，而得昇進。(悲喜捨亦然)」

²² 《增壹阿含·2經》卷12〈21 三寶品〉(大正2, 602b13-c7)：

爾時，世尊告諸比丘：「有此三福之業。云何為三？施為福業，平等為福業，思惟為福業。

〔1〕彼云何名施為福業？若有一人，開心布施沙門、婆羅門、極貧窮者、孤獨者、無所趣向者，須食與食，須漿給漿，衣被、飯食、床臥之具、病瘦醫藥、香花、宿止，隨身所便，無所愛惜，此名曰施福之業。

〔2〕云何名平等為福業？若有一人不殺、不盜，恒知慚愧，不興惡想。亦不盜竊，好惠施人，無貪恡心，語言和雅，不傷人心，亦不他淫，自修梵行，己色自足。亦不妄語，恒念至誠，不欺誑言，世人所敬，無有增損。亦不飲酒，恒知避亂。復以慈心遍滿一方，二方、三方、四方亦爾，八方、上下遍滿其中，無量無限，不可限，不可稱計；以此慈心普覆一切，令得安隱。復以悲、喜、護心普滿一方，二方、三方、四方亦爾，八方、上下悉滿其中，無量無限，不可稱計；以此悲、喜、護心悉滿其中，是謂名為平等為福之業。

〔3〕彼法云何名思惟為福業？於是，比丘！修行念覺意，依無欲，依無觀，依減盡，依出要，修法覺意，修念覺意，修猗覺意，修定覺意，修護覺意，依無欲，依無觀，依減盡，依出要，是謂名為思惟為福業。如是，比丘！有此三福之業。」

²³ 《中阿含·20波羅牢經》卷4〈2 業相應品〉(大正1, 447b20-23)：

若彼沙門、梵志所說真實者，我不犯世怖與不怖，常當慈愍一切世間。我心不與眾生共諍，無濁、歡悅。我今得無上人上之法，昇進得安樂居，謂遠離法定。

²⁴ 印順導師《佛法概論》第十五章，(p.196)：

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教」。止惡、行善、淨心，這一切，除了自作而外，還要教他作，讚歎作，隨喜作（雜含卷三七·一〇五九經）。

²⁵ 印順導師《佛法概論》第八章，(p.118)；第十九章，(p.246-p.247)。

第二節、定

一、離欲與定 (p.233-p.237)

(一) 禪定首重離欲 (p.233-p.234)

1、修定於印度歷史悠久，佛引入佛法成為發慧的方便 (p.233)

依戒生定，是在三業清淨的基礎，修得清淨的禪定（三昧、瑜伽等大同小異），為內心體驗必要的修養法。印度從《奧義書》以來，已極其流行。²⁶釋尊參學時，也曾學過。佛雖不滿於一般的禪，但從引發真慧來說，不能不說是方便；所以在佛法的德行中，還是有此一著。

2、習定的方法，與禪定以離欲為本質 (p.233-p.234)

習定的方法，儘可不同，但大抵調身、調息、調心，使精神集中而歸於平靜。²⁷這有一重要事實，即修習禪定必以離欲為先。如貪戀一般的現實生活，那是不能得定的。換言之，非鄙視——輕視現實生活，而傾向於內心——身心的理想生活不可。厭人間、欣天國，厭此間、慕他方，都可以得定的。禪定的本質，不外乎厭此欣彼、厭塵欲而欣心樂。

3、五欲為習定呵責的對象 (p.234)

由於禪定的離欲，所以初下手時，先「呵五欲」——對於微妙的色、聲、香、味、觸，²⁸認識它的過患而厭棄它，尤其是男女欲。三界中的欲界，側重於五欲及性欲，非離這物欲與性欲，即不能得定、不能生色界天，色界是沒有這些欲的。所以如不能依定發慧，那麼厭離物欲、厭離男女欲，專心修定，即是外道的天行。

4、小結 (p.234)

印度一般的出家者，即是這樣的。佛法的出家生活，也即適應這一類根性。²⁹

²⁶ 《奧義書》(Upaniṣad)，約成立於 B.C.500 年。

²⁷ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.119-p.120)：

說到修習禪定的方法，不外乎調攝身心。「調」是調伏，調柔，人心如驕慣的劣馬，不堪駕御；又如惡性牛，到處踐踏禾稼，必須加一番調練降伏功夫，使心能伏貼溫柔，隨自己的意欲而轉，所以古來有『調馬』，『牧牛』的比喻。調又是調和，身體，呼吸，心念，都要調和到恰好，勿使動亂，才能漸入安定。「攝」是收攝，使心念集中，勿讓他散亂。調攝的對象，有「三事」——身，息，心，如《小止觀》等說。身體要平穩正直，舒適安和，不得隨便動搖，也不使身體有緊張積壓的感覺。閉目，閉口，舌抵上顎，也不可用力。調息——呼吸，要使之漸細漸長，不可有聲，也不可動形，似有似無，但也要漸習而成，不可過急。調心，使心繫念緣中，不散亂，不惛沈，不掉舉，心意集中（歸一）而能平正，自然安定。三者有相互關係，以心為主，在身體正常的安靜中，心息相依，而達定境。

²⁸ 《大智度論》卷 17〈1 序品〉(大正 25, 181b11-12)：

五欲者，名為妙色、聲、香、味、觸；欲求禪定，皆應棄之。

²⁹ 印順導師《華雨集》第四冊，(p.100-p.101)：

初期佛教，比較接近原始佛教，它的行踐特色，可以從佛陀適應時代的根機中去理解。當時的印度，可以分為兩大流：一、是出家的苦行者，目的在個人的解脫；除實行嚴酷的苦行外，注重禪定的修養，以達到廓然無累的解脫。這解脫，在佛陀看來，只是一種定境而已。二、是在家的樂行者，目的在五欲的享受；在後世人、天的快樂；所用的方法，是布施、持戒、祭祀天神。佛陀適應時代的根性，唱道中道之行。反對祭祀，但承認諸天是眾生之一。批評

(二) 離欲的意義 (p.234-p.236)

1、欲界五欲之過患 (p.234-p.235)

(1) 離欲重於內心煩惱的調伏，非拒絕世間的一切

禪定必須離欲，欲到底是什麼呢？微妙的五欲，不過是誘發情欲的因緣；內心一向受著環境的誘惑，所以呵責五欲。

欲是習以成性、隨境染著的貪欲，所以說：「欲、我知汝本，意以思想生，我不思想汝，則汝而不有。」³⁰（《法句經》）

《雜阿含經》（卷四八・一二八六經）說：「非世間眾事，是則之為欲。心法馳覺想，是名士夫欲。」³¹

佛法的修定離欲，重於內心煩惱的調伏，並非拒絕世間一切。否則，守護根門、遠離五欲，會同於外道波羅奢那的堵塞³²聰明了（《雜阿含經》卷一一・二八二經³³）。

無益的苦行，但也讚歎合理的淡泊知足。大體上，初期佛教的聲聞（出家）弟子，衣食知足，淡泊、清淨、少事少業，修習禪定，是適應這出家苦行者的。釋尊的常隨眾，不多是從外道中來嗎？不同的，在注重出世的「無我正見」，與不許有害身心的苦行。其實，在家經營事業，生育男女，也還是可以解脫（兼攝樂行者）。那還不能接受出世法的，佛常說「端正法」，就是布施、持戒、生天之法。這主要的，是適應在家的樂行者。釋尊反對他們的祭祀生天，但勸導他們布施持戒，這可以得人間天上的果報。不過，要生高級的色無色天，那非修禪定不可，這又是兼攝苦行者了。

³⁰ 《法句經》卷2〈32 愛欲品〉（大正4，571b20-21）。《增壹阿含・3經》卷25〈33 五王品〉（大正2，686c20-687b26）。

³¹ 《雜阿含經》卷48（1286經）（大正2，354b17-29）：

世尊說偈答言：「非世間眾事，是則之為欲，心法馳覺想，是名士夫欲。世間種種事，常在於世間，智慧修禪思，愛欲永潛伏。信為士夫伴，不信則不度，信增其名稱，命終得生天。於身虛空想，名色不堅固，不著名色者，遠離於積聚。觀此真實義，如解脫哀慙，由斯智慧故，世稱歎供養。能斷眾雜相，超絕生死流，超度諸流已，是名為比丘。」

³² 堵塞：阻塞、封閉，使不能暢通。（《漢語大詞典（二）》，p.1109）

³³ 《雜阿含經》卷11（282經）（大正2，78a22-79a18）：

爾時、世尊告鬱多羅：「汝師波羅奢那，為汝等說修諸根不？」鬱多羅言：「說已，瞿曇！」佛告鬱多羅：「汝師波羅奢那，云何說修諸根？」鬱多羅白佛言：「我師波羅奢那說：眼不見色，耳不聽聲，是名修根」。佛告鬱多羅：「若如汝波羅奢那說，盲者是修根不！所以者何？如唯盲者眼不見色」。爾時、尊者阿難在世尊後，執扇扇佛。尊者阿難語鬱多羅言：「如波羅奢那所說，聾者是修根不？所以者何？唯聾者耳不聞聲」。

〔1〕爾時、世尊告尊者阿難：「異於賢聖法律無上修諸根」。阿難白佛言：「唯願世尊為諸比丘說賢聖法律無上修根！諸比丘聞已，當受奉行」。佛告阿難：「諦聽善思，當為汝說。緣眼、色，生眼識，見可意色，欲修如來厭離，正念、正智。眼、色緣，生眼識，不可意，欲修如來不厭離，正念、正智。眼、色緣，生眼識，可意、不可意，欲修如來厭離、不厭離，正念、正智。眼、色緣，生眼識，不可意、可意，欲修如來不厭離、厭離，正念、正智。眼、色緣，生眼識，可意、不可意、不可不可意，欲修如來厭、不厭俱離，捨心住，正念、正智。如是阿難！若有於此五句，心善調伏，善關閉，善守護，善攝持，善修習，是則於眼、色無上修根。耳……，鼻……，舌……，身……，意、法，亦如是說。阿難！是名賢聖法律無上修根」。

〔2〕尊者阿難白佛言：「世尊！云何賢聖法律，為賢聖修根？」佛告阿難：「眼、色緣、生眼識，生可意，生不可意，生可意、不可意，彼聖弟子如是如實知：我眼、色緣，生眼識，生可意，生不可意，生可意、不可意。此則寂滅，此則勝妙，所謂俱捨；得彼捨已，離厭、不厭，譬如力士彈指頃。如是眼、色緣，生眼識，生可意，生不可意，生可意、不可意，俄爾盡滅，得離厭不厭捨。…（*耳等五根及聲等五塵亦然）…阿難！是為賢聖法律，為聖弟子修

(2) 佛法的離欲，是淨化自心而適當的受用五境

人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況、合於身心需要而受用這些，不為環境的愛著而牽轉。所以——

《雜阿含經》(卷二一·五六四經)說「三斷」，有「依食斷食」；³⁴

《中阿含經·漏盡經》說「七斷」，有「從用(資生具)斷」。³⁵

特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。

釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；

不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。

佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜(《中阿含經·箭毛經》)。³⁶這可

諸根」。

〔3〕「云何為聖法律學見跡」？佛告阿難：「眼、色緣，生眼識，生可意，生不可意，生可意、不可意，彼聖弟子慚恥、厭惡。耳……。鼻……。舌……。身……。意、法緣，生意識，生可意，生不可意，生可意、不可意，彼聖弟子慚恥、厭惡。阿難！是名賢聖法律學見跡。阿難是名賢聖法律無上修諸根。已說賢聖修諸根，已說學見跡。阿難！我為諸聲聞所作，所作已作，汝等當作所作，廣說如《篋毒蛇經》」。

³⁴ 《雜阿含經》卷 21(564 經)(大正 2, 148a23-b25)：

時尊者阿難為說法言：「姊妹！如此身者，穢食長養，憍慢長養，愛所長養，婬欲長養。姊妹！依穢食者，當斷穢食；依於慢者，當斷憍慢；依於愛者，當斷愛欲。姊妹！〔1〕云何名依於穢食當斷穢食？謂聖弟子於食，計數思惟而食，無著樂想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想；為持身故，為養活故，治飢渴病故，攝受梵行故。宿諸受令減，新諸受不生，崇習長養，若力、若樂、若觸，當如是住。譬如商客，以酥油膏以膏其車，無染著想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想，為運載故。如病瘡者，塗以酥油，無著樂想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想，為瘡愈故。如是聖弟子計數而食，無染著想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想；為養活故，治飢渴故，攝受梵行故；宿諸受離，新諸受不起，若力、若樂、若無罪觸，安隱住。姊妹！是名依食斷食。〔2〕依慢斷慢者，云何依慢斷慢？謂聖弟子，聞某尊者、某尊者弟子，盡諸有漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。聞已，作是念：彼聖弟子盡諸有漏，乃至自知不受後有，我今何故不盡諸有漏？何故不自知不受後有？當於爾時，則能斷諸有漏，乃至自知不受後有。姊妹！是名依慢斷慢。姊妹！〔3〕云何依愛斷愛？謂聖弟子聞某尊者、某尊者弟子，盡諸有漏，乃至自知不受後有，我等何不盡諸有漏，乃至自知不受後有？彼於爾時，能斷諸有漏，乃至自知不受後有。姊妹！是名依愛斷愛。姊妹！無所行者，斷截婬欲和合橋梁」。

³⁵ 《中阿含·10 漏盡經》卷 2〈1 七法品〉(大正 1, 432a10-c5)：

有七斷漏、煩惱、憂感法。云何為七？有漏從見(dassana)斷，有漏從護(saṃvara)斷，有漏從離(parivajjana)斷，有漏從用(paṭisevana)斷，有漏從忍(adhivāsana)斷，有漏從除(vinodana)斷，有漏從思惟(bhāvanā, 修習)斷。……云何有漏從用斷耶？比丘！〔1〕若用衣服，非為利故，非以貢高故，非為嚴飾故；但為蚊虻、風雨、寒熱故，以慚愧故也。〔2〕若用飲食，非為利故，非以貢高故，非為肥悅故；但為令身久住，除煩惱、憂感故，以行梵行故，欲令故病斷，新病不生故，久住安隱無病故也。〔3〕若用居止房舍、床褥、臥具，非為利故，非以貢高故，非為嚴飾故；但為疲倦得止息故，得靜坐故也。〔4〕若用湯藥，非為利故，非以貢高故，非為肥悅故；但為除病惱故，攝御命根故，安隱無病故。若不用者，則生煩惱、憂感；用則不生煩惱、憂感，是謂有漏從用斷也。

³⁶ 《中阿含·207 箭毛經》卷 57〈3 哺利多品〉，經文說明：異學箭毛(*優陀夷)看世尊有此五法：「麤衣知足，麤食知足，少食，麤住止牀座知足，燕坐」。然而卻被世尊反駁說：「我不以此五法，令諸弟子恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。」並且詳細的辨明說(大正 1，

見問題在內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲、離欲（參《雜阿含經》卷一三・三〇九經）。³⁷

2、欲界性欲之過患（p.235-p.236）

（1）性欲的戒垢，以淫欲心為主

同樣的，如說女人為男人的戒垢——男人為女人的戒垢，³⁸而戒垢實是內心的情欲。所以犯淫戒，也不像理學者³⁹那樣重視肉體的貞操。有比丘因淫欲心重，將生殖器割去。佛呵責他：當斷的——貪欲不斷，不該斷的倒斷了！⁴⁰

782b24-c19)：

優陀夷！我更有五法，令諸弟子恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。云何為五？〔1〕優陀夷！我有弟子，謂無上戒稱說我：『世尊行戒大戒，如所說所作亦然，如所作所說亦然。』優陀夷！若我弟子因無上戒稱說我者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。〔2〕復次，優陀夷！我有弟子，謂無上智慧稱說我：『世尊行智慧，極大智慧，若有談論來相對者，必能伏之，謂於正法、律不可說，於自所說不可得說。』優陀夷！若我弟子因無上智慧故，稱說我者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。〔3〕復次，優陀夷！我有弟子，謂無上知見稱說我：『世尊遍知非不知，遍見非不見，彼為弟子說法，有因非無因，有緣非無緣，可答非不可答，有離非無離。』優陀夷！若我弟子因無上知見故，稱說我者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。〔4〕復次，優陀夷！我有弟子，謂厭愛箭而來問我：『苦是苦，集是集，滅是滅，道是道？』我答彼：『苦是苦，集是集，滅是滅，道是道。』優陀夷！若我弟子而來問我，我答可意令歡喜者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。〔5〕復次，優陀夷！我為弟子或說宿命智通作證明達，或說漏盡智通作證明達。優陀夷！若我弟子於此正法、律中得受得度，得至彼岸，無疑無惑，於善法中無有猶豫者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。

³⁷ 《雜阿含經》卷 13(309 經)(大正 2，88c19-89a10)：

爾時、尊者鹿紐來詣佛所，稽首禮足，退坐一面。白佛言：「世尊！如世尊說，有第二住^{*}，有一一住^{*}，彼云何第二住？云何一一住？」佛告鹿紐：「善哉！善哉！鹿紐！能問如來如是之義」。佛告鹿紐：「若眼識色，可愛、(可)樂、(可)念、可意、長養於欲，彼比丘見已，喜樂、讚歎、繫著住；愛樂、讚歎、繫著住已，心轉歡喜，歡喜已深樂，深樂已貪愛，貪愛已阨礙。歡喜、深樂、貪愛、阨礙者，是名第二住。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。鹿紐！有如是像類比丘，正使空閑獨處，猶名第二住。所以者何？愛喜不斷、不滅故；愛欲不斷、不知者，諸佛如來說第二住。若有比丘，於可愛、(可)樂、(可)念、可意、長養於欲色，彼比丘見已，不喜樂，不讚歎，不繫著住；不喜樂、不讚歎、不繫著住已不歡喜，不歡喜故不深樂，不深樂故不貪愛，不貪變故不阨礙。不歡喜、深樂、貪愛、阨礙者，是名為一一住。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。鹿紐！如是像類比丘，正使處於高樓重閣，猶是一一住者。所以者何？貪愛已盡、已知故；貪愛已盡、已知者，諸佛如來說名一一住」。

※第二 = dutiya = 同伴。《雜含》之「第二住」似應作「有第二住」；「一一住」似應作「一住（或獨住）」(如《瑜伽論》的攝頌)。

³⁸ 《雜阿含經》卷 36(1019 經)(大正 2，266a5-14)；《大智度論》卷 3 (大正 25，82b)。印順導師《佛法概論》第十三章，(p.173)。

³⁹ 理學：宋明 儒家 周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、朱熹、陸九淵、王守仁 等的哲學思想。宋儒致力闡釋義理，兼談性命，認定“理”先天地而存在。明儒則斷言“心”是宇宙萬物的根源。(《漢語大詞典(四)》，p.568)

⁴⁰ (1)《十誦律》卷 37(大正 23，269b15-19)：

佛在舍衛國，爾時有比丘起欲心故，自截男根苦惱垂死，諸比丘以是事白佛。佛言：汝等看是癡人，應斷異、所斷異。應斷者，貪欲、瞋恚、愚癡，如是呵已語諸比丘：從今不聽

(2) 淫欲是障道的因緣

然而，人類生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家眾為什麼要嚴格禁絕，不像對於衣食資生的相對節制呢？⁴¹

這可以說：衣食是無情的，雖與社會有關，但比較容易的自由控制。男女的牽制，繫縛力特別強；在男女相互佔有的社會結構中，苦痛是無法避免的，實是障道的因緣。在當時的社會中，適應當時的出家制，所以徹底戒絕男女的淫欲。

如人間為北俱羅洲式的，依此而向出世，男女問題也許會像衣食一樣的解決了。大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現！⁴²

斷男根，斷者偷蘭遮。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》，(p.383-p.384)：

聲聞佛教，與大乘一樣的著重於出離煩惱欲，而不是專在事欲上節制、斷絕。所以，有比丘為了淫欲太強，自己將淫具割去了。佛嚴厲的呵責他：應該斷的（煩惱）不斷，不應該斷的倒斷了。我曾逢到自割淫具的出家人，受到許多人尊敬，其實是要不得。黃門與不男不女的，雖不能舉行欲事，而由於性生理的變態，性欲卻特別強，離欲是沒有可能的。佛制黃門等不許出家，原因就在此。又如離眷屬的「獨住」，有初學比丘，想到靜處去專修，佛勸他不要去，他還是去了。可是不久他又回來，原來內心的煩惱，動得厲害，環境的安靜，並無用處。這都可以看出，離欲決不是專在事欲上著力。又如釋尊在世，與比丘過著同樣的生活。他住樹下，也住高樓大廈；吃馬麥，也吃百味丸；穿糞掃衣，也穿價值巨萬的金縷衣；獨處，也與千百比丘俱在一處。然而人人讚佛少欲知足，因為佛是究竟離欲的，一切隨緣而住，都是離欲的生活。所以離欲，並非離去資具或眷屬，雖然這些曾被稱為事欲（事實也是不能完全離去的）。以佛教通用的術語說，問題在「心能轉物，不為物轉」。從前，外道以目不見色，耳不聞聲為離欲（重定的，以事欲為欲的），佛要批評他。離了煩惱欲，境相還是照樣的境相，具有惑人的力量，而再不能擾動澄靜的慧心，不會再因之而起欲愛了，這就是離欲。

⁴¹ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》，(p.382-p.383)：

男女和合欲事，出家是絕對不許的。雖然，淫欲並非生死根本，色界以上，地獄以內，都沒有淫欲事，而照樣的還在生死海中。但由於欲界諸欲中，淫欲力是最強的，縛人最深的。經中喻如繩索，從破皮、穿肉而一直到斷髓。非法的邪淫，固然是糾紛，苦痛的根源；就是夫婦正淫，也是纏綿牽繫，欲染深徹骨髓。為了家庭，為了經濟，每不能不牽就事實，而使自己的信念、德行、學業，受到慘重的毀滅。「淫欲是障道法」，不問你反對也好，懷疑批評也好，佛是這樣絕對的宣說（四無畏之一）。那麼在家佛弟子，怎麼也一樣的可以遠離煩惱欲呢？要知道，繫縛生死的根源是愛（不單是淫欲），而出離煩惱，解脫的主力是智慧。在家佛弟子，一期的精勤修持，暫離淫欲，可能達到見道悟入的地位。見道，只是斷除見行的煩惱，徹了法性；不再會犯重戒，如非法行淫等。而淫欲是愛行煩惱，見道的也還不能斷，所以初二果的在家聖者，淫欲還是可以現行的。以此徹悟法性的智慧，數數修習，以智化情，斷盡了欲界修惑，證不還果，才不會再以染污心行淫。不過生理關係，到究竟離一切欲的阿羅漢，還可能有「不淨」呢！

(2) 關於「淫欲是障道法」的看法，印順導師曾對昭慧法師有詳細的開示，請參見【附錄一】。

⁴² (1) 印順導師《佛法概論》第九章，(p.125、p.134-p.135)。

(2) 印順導師《華雨集》第五冊，(p.165-p.166)：

問：《佛法概論》(230 頁)：「大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現」……。

答：實際上，這裏講的淨土只是一部份人的理想——沒有在家、出家的分別。不過淨土裏甚至男人、女人的分別也沒有了，也就是一般家庭問題也解決了。……東方淨土還有男女之別，或者生產沒有痛苦，像現在科學發展到無痛生產一樣。佛法認為世間並不只

(三) 佛法修定不重定，以發慧得解脫為目的 (p.236-p.237)

1、一般的定雖有觀慧，但不一定能得解脫 (p.236)

一般的禪定，也有觀慧，如厭此欣彼的「六行觀」⁴³，又如四無色的「唯心觀」，⁴⁴「不淨觀」與「九想觀」等，⁴⁵都可從定中去修習，也可修此來得定，但這不一定能解脫。

我們這一個世界，有眾生的也不只我們這個世界；佛法也不把這一世界看成理想的，更好的世界就是沒有現世界的種種苦惱……膚色、種族、男女等差別所引起的問題。有了差別，不是東風壓倒西風，就是西風壓倒東風，世間的事情有了「兩種」，就難得平等，例如資本家和勞工……，所謂真正理想的社會是難得實現的，只有儘可能地減少差距。(筆者細想：大乘經典所載的各種淨土，可以理解為各時代印度佛教徒對當時人間問題或社會問題的反應，出家制度是適應當時印度社會，隨著社會型態的變遷，消除出家、在家的分別是可能在這個世界實現的；然而沒有男女的差別，則要寄望於他方世界了。在現實世界努力去實現理想和期待未來他方世界，兩種意向還是有差別。)

⁴³ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 64(大正 27, 331a12-16)：

諸異生者離欲染時，九無間道中修三行相，謂苦、麤、障；八解脫道中修六行相，謂苦、麤、障及靜、妙、離；最後解脫道中即修此六行相。亦修未來初靜慮地無邊行相，如是乃至離無所有處染，隨其所應當知亦爾。

(2) 智者《釋禪波羅蜜次第法門》卷 2(大正 46, 490c1-491a22)：

第五行五法者：一、欲，二、精進，三、念，四、巧慧，五、一心。……。三念者。如摩訶衍中說：念欲界不淨，欺誑可賤，念初禪為尊重可貴，此與六行意同。但立名異。六行觀者，一、厭下苦麤障為三，即是觀欲不淨，欺誑可賤。攀上勝妙出為三，即是觀初禪，為尊重可貴。今釋六法，自可為二意：一、約果明，二、約因明。

先約欲界果明言厭下苦麤障者，厭患欲界底下，色心麤重故。行者思惟，〔1〕今感欲界報身，饑渴寒熱，病痛刀杖等種種所逼，故名苦。〔2〕麤者，此身為三十六物屎尿臭穢之所成，故名為麤。麤者，醜陋故。〔3〕障者，此身質礙，不得自在，為山河石壁所隔礙，故名為障。次約色界果明攀上〔1〕勝者，行者思惟，知色界樂為上勝故，如欲界樂為苦，色界樂為勝，得樂勝苦故名上勝。〔2〕妙者，受得色界之身，如鏡中像，雖有形色，無有質礙，故名為妙。〔3〕出者，獲得五通，徹見障外等事，山壁無礙，故名為出。

二、明因中六行者，先約欲界因明厭下苦麤障者，行者思惟，若於報身中，所起心數，緣於貪欲，不能出離。如經說：〔1〕一切眾生為愛奴僕，故名為苦。〔2〕麤者，緣欲界五塵，散動起惡，故名為麤。〔3〕障者，為煩惱蓋覆，故名為障。次約色界因明攀上勝妙出者，行者思惟，〔1〕初禪上勝之樂，從樂(*疑為「樂從」)內發，故名為上勝。〔2〕貪欲樂從外五塵生，惱熱怨結，以為下劣，不如妙者禪定之樂，心定不動而樂法成就，故名為妙。貪欲之樂，心亂馳動，故名為麤。〔3〕出者，心得出離蓋障至初禪，故名為出，亦如石泉不從外來，內自涌出。

⁴⁴ (1) 印順導師《性空學探源》，(p.88-p.89)：

(*解釋《小空經》「一空一不空」的修法)四無色處，並非說天上，是約定境說的。這定境最先離村落人群，空去有情世間；其次對器世間起清淨想，空其雜穢，後世的淨土觀，應該與此有關。再次超物質(有色界)而繫念於虛空；再則捨外境的虛空相，專注繫念於內識；進而境相識相不起的無所有；更進，連心識想念也不起。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.497)：「依唯心觀次第，成立四無色天。」

⁴⁵ 印順導師《成佛之道(增註本)》，(p.203)：

不淨觀，是先取死屍的不淨相而修習的，就是九想：一、青瘀想；二、膿爛想；三、變壞想；四、膨脹想；五、食噉想；六、血塗想；七、分散想；八、骨鎖想；九、散壞想。這是對治貪欲——淫欲貪，身體愛最有力的。

〔有關「九想觀」，參見《大智度論》卷 21(大正 25, 217a-c)。〕

2、佛法是修定而不重定 (p.236-p.237)

佛法常說依定發慧，所依的定不必是極深的，多少能集中精神就可以了。所以不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相應「電光喻定」⁴⁷的，都可以引發勝義慧，離煩惱而得解脫。如「慧解脫阿羅漢」，不得禪定，但對於生死的解脫，已切實做到。⁴⁸否則，定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，即愈對佛法不相應。如因定而生最高或頂好的世界，也不能解脫，反而是「八難」⁴⁹的一難。佛法修定而不重定，是毫無疑問的。

3、偏於禪定的有落於神我唯心論的過患 (p.237)

⁴⁶ (1)《雜阿含經》卷 17 (456 經) (大正 2, 116c13-117a1)：

爾時，世尊告諸比丘：「有光界、淨界、無量空入處界、無量識入處界、無所有入處界、非想非非想入處界、有滅界。」時，有異比丘從座起，整衣服，稽首禮足，合掌白佛言：「世尊！彼光界、淨界、無量空入處界、無量識入處界、無所有入處界、非想非非想入處界、滅界。如此諸界，何因緣可知？」佛告比丘：「彼光界者，緣闇故可知；淨界，緣不淨故可知；無量空入處界者，緣色故可知；無量識入處界者，緣內故可知；無所有入處界者，緣所有可知；非想非非想入處界者，緣有第一故可知；滅界者，緣有身可知。」諸比丘白佛言：「世尊！彼光界，乃至滅界，以何正受而得？」佛告比丘：「彼光界、淨界、無量空入處界、無量識入處界、無所有入處界，此諸界於自行正受而得，非想非非想入處界，於第一有正受而得，滅界者，於有身滅正受而得。」

(2) 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 85 (大正 27, 437c8-16)。

⁴⁷ (1)《成實論》卷 12 (163 八解脫品) (大正 32, 339c15-27)：

問曰：行者若無禪定，云何能得身、心空，及盡諸煩惱？答曰：是人定而不能證。更有如電三昧，因是三昧，得盡煩惱。如經中說：我見比丘欲取衣時有煩惱，取衣已，即無煩惱。如是等，所以者何？心，如電三昧，如金剛真智，能破煩惱。又此義，佛第三力中說。所謂「諸禪、解脫、三昧、入」垢、淨差別如實知。於中「禪」名四禪。有人言：四禪、四無色定皆名為禪；「解脫」名八解脫；「三昧」名一念中如電三昧；「入」名禪、解脫、三昧中得自在力。如舍利弗說：我於七覺中能自在出入，故知慧解脫阿羅漢有諸禪定。但不能入，深修習故能自在入。

(2)《大乘義章》卷 3 (大正 44, 517a18-20)：「成實法中：欲界地中有電光定得發無漏。若從是義，欲界亦有學無學心。」

又卷 13：「成實唯說欲界地中有電光定，無餘三昧。」 (大正 44, 719a7-8)

(3)《阿毘達磨集異門足論》卷 4 (4 三法品) (大正 26, 379c7-16)：

電光喻心云何？答：如世尊說：苾芻當知！世有一類補特伽羅，居阿練若，或居樹下，或住空閑，精勤修習，多修習故，證得如是寂靜心定，依是定心能永斷五順下分結得不還果，受上化生即住上界，得般涅槃不復還來生於欲界。如過夏分至秋初時，從大雲臺電光發已，暫現色像速還隱沒。如是一類補特伽羅，居阿練若乃至廣說，彼所得心名電光喻。問：何故彼心名電光喻？答：彼心意識證不還果，暫能照了速還隱沒，是故名曰電光喻心。

⁴⁸ 印順導師《無諍之辯》，(p.48-p.49)：

釋迦本教，不但由靜證體，而且還是不必深入的。如慧解脫阿羅漢，沒有得到根本定，僅得未到定，甚至一剎間的電光喻定，即能證得涅槃。與深入禪定者的俱解脫羅漢，在息妄體真的解脫方面，毫無差別。

⁴⁹ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.46-47) 離八難：

1、離地獄，2、傍生，3、餓鬼三途苦。4、不生長壽天。5、生得人身亦生逢佛世。6、生逢佛世亦生於中國。7、生於中國亦須六根具足。8、不生長邪見、外道家。

偏於禪定的，必厭離塵境而陶醉於內心；久而久之，生活必流於忽略世間的現實生活，思想必落於神我型的唯心論。

佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。立足於心色依存的緣起論，有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善、唯心者的境界。後期佛法的唯心論，與禪師、瑜伽師結不解緣，這是有它發展的必然性的。

（四）小結：染著定境也還是無明貪欲的產物（p.237）

禪定，要遠離物欲與男女欲，但不知定境也同樣的是貪欲。

《中阿含經·苦陰經》中，論到「五欲」，主要的是物質佔有欲；⁵⁰

論到「色」，即是男女互相佔有的淫欲；⁵¹

論到「覺」，即四禪定的定相應受；⁵²

經中一一說明它的味著、過患與出離。禪定以離物欲及性欲為主，而不知禪定也還是無明貪欲的產物。這對於專談「受用」的學者，是怎樣適當的教授！

二、定與神通（p.237-p.238）

（一）檢視六通唯漏盡通是佛法的特色（p.237-p.238）

1、五通乃與外道所共

佛教的聖者，如「慧解脫阿羅漢」，雖究竟解脫，還是沒有神通的。⁵³反之，外道得

⁵⁰ 《中阿含·99 苦陰經》卷 25〈4 因品〉(大正 1，584c29-585a2)：

佛言：云何欲味？謂因五欲功德，生樂生喜，極是欲味，無復過是，所患甚多。

⁵¹ 《中阿含·99 苦陰經》卷 25〈4 因品〉(大正 1，585c17-20)：

云何色味？若剎利女、梵志、居士、工師女，年十四五，彼於爾時，美色最妙。若因彼美色、緣彼美色故，生樂生喜，極是色味無復過是，所患甚多。

⁵² 《中阿含·99 苦陰經》卷 25〈4 因品〉(大正 1，586a18-22)：

云何覺味？比丘者，離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊。彼於爾時不念自害，亦不念害他，若不念害者，是謂覺樂味。所以者何？不念害者，成就是樂，是謂覺味。

⁵³ (1)《雜阿含經》卷 45(1212 經)(大正 2，330b21-27)：

舍利弗白佛言：「世尊！此五百比丘，既無有見、聞、疑，身、口、心可嫌責事，然此中幾比丘得三明？幾比丘俱解脫？幾比丘慧解脫？」佛告舍利弗：「此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。舍利弗！此諸比丘離諸飄轉，無有皮膚，真實堅固」。

(2)《雜阿含經》卷 14(347 經)(大正 2，97a22-b14)：

爾時、須深知眾多比丘去已，作是思惟：此諸尊者所說不同，前後相違，言不得正受，而復記說自知作證。作是思惟已，往詣佛所，稽首禮足，退住一面。白佛言：「世尊！彼眾多比丘，於我面前記說：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我即問彼尊者：得離欲惡不善法，乃至身作證，不起諸漏，心善解脫耶？彼答我言：不也，須深！我即問言：所說不同，前後相違，言不入正受，而復記說自知作證？彼答我言：得慧解脫。作此說已，各從座起而去。我今問世尊：云何彼所說不同，前後相違，不得正受而復說言自知作證？」

佛告須深：「彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」。須深白佛：「我今不知先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫」？

佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。彼諸善男子，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫」。

根本定的也有五通。

依禪定而發神通，這是印度一般所公認的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禪定所引發的常人所不能的超常經驗。⁵⁴這究竟神奇到什麼程度，姑且不談；總之，精神集中的禪師，身心能有某些超常經驗，這是不成問題的。這不是佛法的特色，不能獲得正覺的解脫，是外道所共有的。古代宗教的神秘傳說，與有人利用這些神秘現象號召人民作軍事的叛變，這都是事實。

2、漏盡通乃佛法不共於世間

佛法所重的是漏盡通，即自覺煩惱的清淨。佛弟子能深入禪定的，即有此五通，佛也不許他們利用這些來傳佈佛法，更不許利用來招搖名利；⁵⁵非特殊情形，不能隨便表現。如有虛偽報道，為佛法的大妄語戒，勒令逐出僧團。⁵⁶

(二) 神通的危險性惟佛能知 (p.238)

神通，對於社會、對於自己的危險性，惟有釋尊才能深刻理會⁵⁷得。那些以神秘來號召傳佈佛法的，真是我佛罪人！

(3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 109(大正 27, 564b5-15)：

問：此中數說慧解脫者起他心智，此起必依根本靜慮，若慧解脫亦能現起根本靜慮，豈不違害《蘇尸摩經》？彼經中說：「慧解脫者不能現起根本靜慮。」

答：慧解脫有二種：一是少分，二是全分；少分慧解脫於四靜慮能起一二三，全分慧解脫於四靜慮皆不能起。此論中說少分慧解脫，故能起他心智；《蘇尸摩經》說全分慧解脫，彼於四靜慮皆不能起，如是二說俱為善通；由此少分慧解脫者，乃至能起有頂等至但不得減定，若得減定名俱解脫。

(4) 印順導師《空之探究》，(p.151)：

《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（《相應部》說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。

⁵⁴ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.246-p.247)：

六通是：神境通，天眼通，天耳通，他心通，宿命通，漏盡通。神境通能：變多為一，變一為多，隱顯自在，山河石壁都不能障礙他。入水，入地，還能凌空來去，手摸日月等。天眼通能：見粗的又見細的，見近的又見遠的，見明處又見闇處，見表面又見裏面，尤其是能見眾生的業色，知道來生是生天或落惡趣等。天耳通能：近處遠處，聽到種種聲音。能聽了人類的不同方言，連天與鳥獸的語聲，也都能明了。他心通能：知道他眾生心中所想念的。宿命通能：知眾生前生的往因，作什麼業，從那裏來。漏盡通能：知煩惱的解脫情形，知煩惱已否徹底斷盡。

六通中的漏盡通，是一切阿羅漢所必有的。其餘的五通，要看修定的情形而定。這五通，不但佛弟子可以修發，外道也有能得到五通的。雖然說六通無礙，但所知所見的也有廣狹不同，唯佛才能究竟。

⁵⁵ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 26(大正 22, 169b6-171a6)。

⁵⁶ 印順導師《華雨集》第二冊，(p.38)：

為了「利養」，虛誑的說神說鬼，在僧伽中是「大妄語戒」，要逐出僧團，取消比丘資格的。〔《根本說一切有部毘奈耶》卷 10（大正 23, 676c-677a）〕

⁵⁷ 理會：理解；領會。(《漢語大詞典(四)》，p.568)

第三節、慧

一、聞思修與慧 (p.238-p.241)

(一) 四預流支為修學智慧的必然次第 (p.238-p.239)

無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。《雜阿含經》(卷三〇・八四三經)曾說四預流支：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向。」⁵⁸這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺真理，得須陀洹——預流果。這是修行的必然程序，不能躐等。

(二) 四依為修學智慧所依的標準 (p.239)

然從師而起三慧的修學程序，可能發生流弊，所以釋尊又說四依——「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」，⁵⁹作為修學的依準。

(三) 四預流支應與四依配合來修學 (p.239-p.241)

1、親近善知識與依法不依人 (p.239-p.240)

一、親近善知識，目的在聽聞佛法。但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容

⁵⁸ 《雜阿含經》卷 30(843 經) (大正 2，215b16-28)：

爾時、世尊告尊者舍利弗：「所謂流者，何等為流」？舍利弗白佛言：「世尊所說流者，謂八聖道」。復問舍利弗：「謂入流分，何等為入流分」？舍利弗白佛言：「世尊！有四種入流分。何等為四？謂親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」。復問舍利弗：「入流者，成就幾法」？舍利弗白佛言：「有四分成就入流者，何等為四？謂於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖戒成就」。佛告舍利弗：「如汝所說，流者謂八聖道；入流分者有四種，謂親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向；入流者，成就四法，謂於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖戒成就」。

⁵⁹ (1) 《大般涅槃經》卷 6〈4 如來性品〉 (大正 12，401b25-c1)：

迦葉菩薩復白佛言：世尊！善哉，善哉，如來所說，真實不虛，我當頂受。譬如金剛珍寶異物，如佛所說，是諸比丘，當依四法。何等為四？依法不依人，依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經。如是四法，應當證知，非四種人。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.1237-p.1238)：

「四依」，如《無盡意菩薩經》說：「依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經，依法不依人」。《維摩詰所說經》，《諸佛要集經》，《弘道廣顯三昧經》，《自在王菩薩經》，也都有說到。「四依」，本是共聲聞法的，是聞思修慧學進修的準繩。佛法重智證，但證入要有修學的條件——四預流支，而四依是預流支的抉擇。如慧學應「親近善士」，但親近善知識，目的在聞法，所以應該依所說的法而不是依人——「依法不依人」。「聽聞正法」，而說法有語言（文字）與語言所表示的意義，聽法是應該「依義不依語」的。依義而作「如理作意」（思惟），而佛說的法義，有究竟了義的，有不徹底不了義的，所以「如理作意」，應該「依了義經不依不了義經」。進一步要「法隨法行」，而行有取識的行，智慧的行，這當然要「依智不依識」。「四依」是聞思修慧的抉擇，是順俗而有次第的。大乘經所說的「四依」，名目相同，而次第與內容卻改變了。「依義」，是依文字所不能宣說的實義；「依智」，是依不取相、無分別的智；「依了義」，是依平等、清淨、空、無生等了義；「依法」，是依法界平等。大乘以無生法性為本，依此來理解一切法；這樣的「四依」，顯出了大乘智證的特質。《持世經》說：「善知不了義經，於了義經中不隨他語，善知一切法相印，亦善安住一切法無相智中」。雖語句與次第小異，而內容也與「四依」相合。

易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免羈雜⁶⁰異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也不能保證傳授的可信。

〔1〕佛法考辨真偽的方法 (p.239-p.240)

善知識應該親近，而不足為佛法真偽的標準，這惟有「依法不依人」。⁶¹

A、《增壹阿含》之第一類辨正法

依法考辨的方法，《增一阿含經·聲聞品》曾略示大綱：「便作是語：我能誦經、持法、奉行禁戒、博學多聞。正使彼比丘有所說者，不應承受，不足篤信。當取彼比丘而共論議案法共論。……與契經相應、律法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之！此非如來所說。」⁶²

B、《增壹阿含》之第二類辨正法

考辨的方法，佛說為四類：⁶³

〔A〕不與經律相應的有三類

（一）教典與「契經、律、阿毘曇都不與相應，……不與戒行相應，……此非如來之藏」，即否認它是佛法。⁶⁴

（二）如教典不合，而照他的解說，都是「與義相應」的。這應該說：「此是

⁶⁰ 羈雜：攙雜，混雜。(《漢語大詞典(九)》，p.195)

⁶¹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，(p.23-p.24)：

「四大廣說」，在上座部系經律中，是四處來的傳說，依經、依律；或依經、依律、依法來審定。大眾部所傳，如《增壹阿含經》所說的，雖也說到東南西北傳來，而重在「契經、律、阿毘曇、戒」——四者。對於共同論究審定，也說得極明確：「當取彼比丘（所說），而共論議，案法共論」。案法共論，審定取去的準繩是：大分為二類：

〔1〕「與契經相應，律、法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之，此非如來所說；然卿所說者，非正經之本」。這一分別，與上座部的經律所說，是一樣的。

〔2〕次約四方傳來作分別的說明，

（A）不與經律相應的，分為三類：一、不與戒行相應的，這是「非如來之藏」，應捨去。二、不與義相應的，應捨去；與義相應的，「當取彼義，勿受經本」。三、是否與義相應，不能明了，那就以戒行來決定。如與戒行相應，是可以承受的。

（B）此外第四是：與經、律、阿毘曇、戒行相應，與義也相應的，便讚歎為「真是如來所說」。

對於新傳來的經律，《增壹阿含經》所說，不拘於固有的經、律、阿毘曇——三藏（文句），而重視義理，尤其重視戒行，也就是重視法與律的實質。

⁶² 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉(大正2，652b17-27)。

⁶³ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉(大正2，652b14-16)：「爾時，世尊告諸比丘：今有四大廣演之義。云何為四？所謂契經、律、阿毘曇、戒，是謂為四。」

⁶⁴ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉(大正2，652b16-c2)：

比丘當知：「若有比丘從東方來，誦經、持法，奉行禁戒，彼便作是語：『我能誦經、持法，奉行禁戒，博學多聞。』正使彼比丘有所說者，不應承受，不足篤信，當取彼比丘而共論議，案法共論。云何案法共論？所謂案法論者，此四大廣演之論，是謂契經、律、阿毘曇、戒，當向彼比丘說契經、布現律、分別法。正使說契經時，布現律、分別法時，若彼布現，所謂與契經相應，律、法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：『卿當知之：此非如來所說，然卿所說者，非正經之本。所以然者，我今說契經、律、阿毘曇都不與相應。』以不相應，當問戒行，設不與戒行相應者，當語彼人：『此非如來之藏也。』即當發遣使去，此名初演大義之本。」

義說，非正經本。爾時，當取彼義，勿受經本。」這是雖非佛說而合於佛法的，可以採取它的義理。⁶⁵

(三)如不能確定「為是如來所說也，為非也」，而傳說者又是「解味⁶⁶不解義」的，那應該「以戒行而問之」。如合於戒行，還是可以採取的。⁶⁷

(B)與「經、律、論、戒、義」相應的有一類

(四)如合於教典、合於義理的，「此真是如來所說，義不錯亂」，應該信受奉行。⁶⁸

(2)《增壹阿含》的辨正法等同於「佛語具三相」的內容 (p.240)

這即是以佛語具三相來考辨。⁶⁹

釋尊：或專約教典，說「以經為量」；

或專約法義，說「三法印」；

或專約戒行，說「波羅提木叉是汝大師」。⁷⁰

⁶⁵ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉(大正2, 652c2-10)：

「復次，比丘！若有比丘從南方來，而作是語：『我能誦經、持法，奉行禁戒，博學多聞。』正使比丘有所說，不應承受，不足篤信，當取彼比丘而共論議。正使比丘有所說不與義相應者，當發遣之。設與義相應者，當報彼人曰：『此是義說非正經本。』爾時，當取彼義勿受經本。所以然者，義者解經之源，是謂第二演大義之本。」

⁶⁶ 印順導師《空之探究》，(p.22)：「(味是「名」的舊譯)」。

⁶⁷ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉(大正2, 652c10-19)：

「復次，比丘！若有比丘從西方來，誦經、持法，奉行禁戒，博學多聞。當向彼比丘說契經、律、阿毗曇。然彼比丘正解味，不解義，當語彼比丘作是語：『我等不明此語，為是如來所說也？為非也？』正使說契經、律、阿毗曇時，解味不解義，雖聞彼比丘所說，亦不足譽善，亦不足言惡。復以戒行而問之，設與相應者念承受之。所以然者，戒行與味相應，義不可明故，是謂第三演義也。」

⁶⁸ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉(大正2, 652c19-653a11)：

「復次，比丘！若有比丘從北方來，誦經、持法，奉行禁戒：『諸賢！有疑難者，便來問義，我當與汝說之。』設彼比丘有所說者，不足承受，不足諷誦，然當向彼比丘問契經、律、阿毗曇、戒，共相應者，便當問義，若復與義相應，便當歎譽彼比丘：『善哉！善哉！賢士！此真是如來所說，義不錯亂，盡與契經、律、阿毗曇、戒共相應。』當以法供養得彼比丘。所以然者，如來恭敬法故，其有供養法者，則恭敬我已；其觀法者，則觀我已。有法則有我已，有法則有比丘僧，有法則有四部之眾，有法則有四姓在世。所以然者，由法在世，則賢劫中有大威王出世。從是已來便有四姓在世。若法在世，便有四姓在世：刹利、婆羅門、工師、居士種。若法在世者，便有轉輪聖王位不絕。若法在世者，便有四天王種、兜術天、豔天、化自在天、他化自在天便在於世。若法在世者，便有欲界天、色界天、無色界天在於世間。若法在世者，便有須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛果、佛乘便現於世。」

⁶⁹ (1)《四分律》卷54(大正22, 970a10-13)：「若觀修多羅毘尼檢校法律，與修多羅相應，與法律相應，不違本法，若已作若未作應作。」

(2)另參：無著造·唐·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷1(大正31, 591c)。

⁷⁰ 印順導師《華雨集》第三冊，(p.132-p.134)：

依止經戒：如來入滅了，學眾有無所依止，無師可稟承的悵惘，所以佛說經戒為所依止；這與遺教的意趣，大致是一樣的。不過佛說極為簡要，沒有《遺教經》那樣的具體。《遊行經》說：「阿難！汝謂佛滅度後，無復覆護失所恃耶？勿造斯觀！我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所恃」。經中明白舉出了經與戒，為比丘的覆護依恃。「法顯譯本」作：「制戒波羅提木叉，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師」。《長部》作：「我所說之法律，為汝等師」。經戒，

這依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考證法。在依師修學時，這是唯一可靠的標準。⁷¹

(3) 正確的聞慧是以佛說為正宗、以學者的義說為參考 (p.240)

我們要修學佛法，不能為宗派所縛、口傳所限、邪師所害，應積極發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說，以佛說的正經為宗，以學者的義說為參考，才能引生正確的聞慧。

2、多聞正法與依義不依語 (p.240)

二、從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。

即法與律，同樣是比丘所依止，比丘們的大師。《泥洹經》先說法——十二部經，次說：「常用半月望晦講戒，六齋之日高座誦經；歸心於經，令如佛在」。「法祖譯本」的「當怙經戒」，「翫經奉戒」，都是舉法與律（經與戒）為比丘所依止的。但傳誦於北方的有部新律（《雜事》），先說到法（十二分教），次說：「我令汝等，每於半月說波羅提木叉，當知此則是汝大師，是汝依處」。雖說到法與戒律，而對比丘的依處，大師，局限於波羅提木叉，與其餘五本不合。本來，法是一切佛法的總稱，所以不妨說法為依止，如說：「自依止，法依止，不異依止」（《S》四七·九）；是佛涅槃那年，佛為阿難說的（《遊行經》等）。但佛法分為二，即法與律（法與戒），所以法與律都是比丘們所依止，為比丘所師。如但說戒為依止，戒為大師，所說即不圓滿（戒不能代表一切）。流行於西北印度的有部律師，強調戒律的重要，這才但說以戒為師。《遺教經》的「波羅提木叉是汝大師」，也正是這一系傳誦的教典。在中國，《遺教經》流行得很普遍，所以常聽到「以戒為師」。而圓正的、根本的遺教：「法律是汝大師」；或「以法為師」，反而非常生疏了！

⁷¹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》，(p.22-p.23)：

不斷傳誦出來，不斷結集的另一重要文證，是「四大廣說」，或譯為「四大廣演」、「四大教法」、「四大處」。這是對於新傳來的教說，勘辨真偽，作為應取應捨的結集準繩。「大說」、「廣說」，就是大眾共同論究，也就是結集的意思。「四大教說」，是各部派經律所共傳的：集入「增壹阿含」的、有銅鑠部、大眾部、說一切有部。集入「長阿含」的，有銅鑠部、法藏部。集錄於律部的，有說一切有部、雪山部。總之，「四大廣說」是各部派經律所共傳的。

上座部系統的，現存各部經律，雖傳譯略有出入，大體終歸一致。如《長阿含經》卷3《遊行經》（大正1，17c）說：「若有比丘作如是言：諸賢！我於彼村、彼城、彼國，躬從佛聞，躬受（是法）是律是教。從其聞者，不應不信，亦不應毀。當依諸經推其虛實，依律依法究其本末。若其所言，非經、非律、非法，當語彼言：佛不說此，汝謬受耶！所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相違。賢士！汝莫受持，莫為人說，當捐捨之！若其所言，依經、依律、依法者，當語彼言：汝所言是真佛所說。所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相應。賢士！汝當受持，廣為人說，慎勿捐捨！此為第一大教法也」。其餘的三大教法，都與上一樣，只是來源不同。第一「從佛聞」；第二從「和合眾僧多聞耆舊」邊聞；第三從「眾多比丘持法、持律、持律儀者」邊聞；第四從「一比丘持法、持律、持律儀者」聞。這四者，是佛、僧伽、多數比丘、一比丘。

從這四處而傳來的經律，大家不應該輕信，也不要隨意誹毀。要「依經、依律、依法」——本著固有的經與律，而予以查考。本著佛說的法（義理），來推求他是否與法相應。這樣的詳加論究，結論是：與經律（文句）相合，與法（義理）相合的，讚為真佛法，應該受持；否則就應棄捨他。

這一取捨——承受或不承受的標準，實就是一般所說的「佛語具三相」：一、修多羅相應；二、不越（或作顯現）毘尼；三、不違法性。說一切有部所傳，開合不同：判決為非佛說的，名「四大黑說」（迦盧漚波提舍）；是佛說的，名「四大白說」（摩訶漚波提舍）。這四大（黑說、白）說，經中傳為佛將涅槃時說，編入「增壹阿含」。律部中，載於「七百結集」下。這充分表明了，這是原始結集以後，七百結集前後，佛教界對於新傳來的經律，審定而取去的準繩。

如果重文輕義、執文害義⁷²，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭、離欲、滅盡寂靜法，是名多聞。」（《雜阿含經》卷一・二五經）⁷³

正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！⁷⁴

3、內正思惟與依了義不依不了義（p.240-p.241）

三、義理有隨真理法相說，有曲就有情根性說，這即是了義與不了義、勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說作為思考的標準，就不免顛倒，所以說「依了義不依不了義」。這樣，才能引發正確深徹的思慧。如以一切為了義、一切教為圓滿，即造成佛法的籠統與混亂。⁷⁵

4、法次法向與依智不依識（p.241）

四、法次法向是修慧。

依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能得解脫，不能引發無漏正智，所以說「依智不依識」。應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。

76

⁷² 害義：損害正道、正理。（《漢語大詞典（三）》，p.1452）

⁷³ 《雜阿含經》卷 1(25 經) (大正 2，5b29-c7)：

時有異比丘來詣佛所，為佛作禮，卻住一面。白佛言：「如世尊說多聞，云何為多聞」？佛告比丘：「善哉！善哉！汝今問我多聞義耶」？比丘白佛：「唯然，世尊」！佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。比丘！當知若聞色，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。如是聞受、想、行、識，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。比丘！是名如來所說多聞」。

⁷⁴ 印順導師《學佛三要》，(p.184-p.185)：

關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：一、佛法窮深極廣，義門眾多，如發大乘心的學者，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，勤聽多學，一無厭足。二、對於每一法門，要不斷的認真研習，以求精熟。這樣不間斷的積集聞熏和深入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定，而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相，而解了甚深佛法。多聞熏習，確是慧學中最重要的一個起點，每個學佛的人，都應該以此為當前目標而趨入！

⁷⁵ 印順導師《學佛三要》，(p.185-p.187)：

修習思慧，抉擇義理，其原則是：以了義抉擇不了義，而不得以不了義抉擇了義，因為衡量教義的是否究竟圓滿，絕不能以不究竟不圓滿的教義為準則的。比方說，佛常宣示無我，但為了引度某一類眾生，有時也方便說有我；無我是了義教，究竟說；有我是不了義教，非究竟說。那麼我們要衡量這兩者孰為正理，必定要依據無我，去抉擇有我，解了佛說有我的方便意趣，決不能顛倒過來，以有我為了義的根據，而去抉擇無我，修正無我。假使不把了義不了義的正確觀點認清，而想抉擇佛法的正理，那他所得結論，與佛法正理真要差到八萬四千里了！所以對佛法的思惟抉擇，必須根據了義教為準則，所得到見解，方不致落入偏失。……抉擇了義不了義，單在經典方面，不易得出結論，那麼我們祇有循著先聖所開闢的軌則，為自己簡擇正理的依憑了。這無論是印度的中觀見，或是唯識見，甚至以《楞嚴》、《起信》為究竟教證的中國傳統佛教，都各有他們審慎的判教態度，和嚴密的論證方法，我們不妨採取其長處，揚棄其偏點，互相參證，彼此會通，以求得合理的抉擇觀點，完成明利而純正的思慧。

⁷⁶ 印順導師《學佛三要》，(p.187-p.188)：

在三有漏慧的修行過程中，思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，祇是前者（雖也曾習定）未與定心相應，後者與定心相應。思惟，又譯為作意，本是觀想的別名，因為修定未成，不與定心相應，還是一種散心觀，所以稱為思慧。如定心成熟，能夠在定中，觀察抉擇諸法

(四) 小結 (p.241)

佛法以正覺的解脫為目標，而這必依「聞、思、修」三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示！⁷⁷

二、慧與覺證 (p.241-p.244)

(一) 引發如實覺的觀慧——三解脫門 (p.241-p.242)

在家、出家的聖弟子，依八正道行，確有如實的悟證境地，這是經中隨處可見的。到此，淨化自心功夫，才達到實現。怎樣的觀慧才能引發如實覺呢？

1、方便雖有眾多，但切近實證處皆同觀三解脫門 (p.241-p.242)

方便是非常眾多的，

或說四念處——觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我；⁷⁸

或說四諦觀；

或說緣起的生起還滅觀。

但達到根本處，切近⁷⁹實證處，都是同觀實相的——空、無相、無願三解脫門。

實相，即成修慧。心能安住一境——無論世俗現象，或勝義諦理，是為止相；止相現前，對於諸法境界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。止修成就，進一步在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。識是有漏有取的，以我我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

⁷⁷ 印順導師《學佛三要》，(p.182-p.183)：

在聲聞教裡，從初學到現證，有四預流支，即「親近善士，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」。這即是說，初發心學佛，就要親近善知識；依善知識的開導，次第修習聞、思、修。大乘教典，在這方面也揭示了十法行：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、諷誦、開演、思惟、修習。這些修行項目，有的（前八）屬於聞慧，有的（九）屬於思慧，有的（十）屬於修慧，全在三慧含攝之內。可見聞、思、修三有漏慧，為進修佛法必經的通道，是大小乘佛教一致公認的。雖然，慧學的最高目標，是在體悟法性，而從修證的整個程序看，決不容忽視聞、思、修的基礎。

⁷⁸ 《瑜伽師地論》卷 28(大正 30，441c6-22)：

又為對治四顛倒故，世尊建立四種念住。謂為對治於不淨中計淨顛倒，立身念住，以佛世尊於循身念住中，宣說不淨相應四擔怕路^{*}，若能於此多分思惟，便於不淨斷淨顛倒。為欲對治於諸苦中計樂顛倒，立受念住，以於諸受住循受觀，如實了知諸所有受皆悉是苦，便於諸苦斷樂顛倒。為欲對治於無常中計常顛倒，立心念住，以能了知有貪心等種種差別，經歷彼彼日夜、剎那、瞬息、須臾，非一眾多種種品類心生滅性，便於無常斷常顛倒。為欲對治於無我中計我顛倒，立法念住，由彼先來有有我見等諸煩惱故，無無我見等諸善法故，於諸蘊中生起我見，以於諸法住循法觀，如實了知所計諸蘊自相、共相，便於無我斷我顛倒。

※「擔怕路」指的是走到埋死屍之處。

⁷⁹ 切近：貼近；相近。(《漢語大詞典(二)》，p.556)

2、三解脫門（三法印）即性空緣起（一實相印）的生滅觀（p.242）

這是三法印的觀門：依無常成無願門，依無我成空門，依涅槃成無相門。⁸⁰等到由此而知法入法，即無二無別。如前〈三大理性的統一〉中說：⁸¹

法性是空寂而緣起有的，從緣起的生滅邊，觀諸行無常與諸法無我；從緣起的還滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。

直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。

3、方便能契證法性空，才是佛法觀慧的常道（p.242）

所以四諦觀、緣起觀，或側重緣起流轉而觀不淨、苦、無常、無我^{即四念處觀}，都是契入法性空的方便。由於適應時機，根治對於物欲、色欲的繫著，所以說苦觀、不淨觀。如不能依苦而起無量三昧，⁸²或偏於不淨觀，會造成嚴重的錯誤。佛世即有比丘厭身而自殺的（如《雜阿含經》卷一三・三一一經），佛為此而教令修安般，這那裡是佛法觀慧的常道！⁸³

⁸⁰ 《瑜伽師地論》卷 86(大正 30，780a12-18)：

復次、由三解脫門增上力故，當知建立四種法嚧陀南，謂空解脫門，無願解脫門，無相解脫門。一切行無常，一切行苦者，依無願解脫門，建立第一、第二法嚧陀南。一切法無我者，依空解脫門，建立第三法嚧陀南。涅槃寂靜者，依無相解脫門，建立第四法嚧陀南。

⁸¹ 印順導師《佛法概論》第十二章，(p.157-p.169)。

⁸² 印順導師《華雨集》第一冊，(p.65-p.66)：

小乘法認為這四無量心都是世俗法，所以慈、悲、喜、捨，是不能與真理或證悟相應的；但大乘法卻不然了。阿含經上說到三解脫門，是空、無相、無願解脫；但也有經中加無量心解脫，而成了四解脫門。無量心是能與解脫相應的，有四無量心，則他的私我心越小，慈悲心也就越大，到後來便能達到無自無他，一切平等與真理相應的境界。大乘法要修苦行難行，但在菩薩了知一切法皆空不可得中，卻要生起慈悲心，把一切眾生看成是如父如母、如兄如弟、如子如女……，與自己親屬一般，才能在其中生起慈、悲、喜、捨之心而不覺其苦。這才不致於一方面利益眾生，一方面卻不斷地叫苦。如以利益眾生為苦，那是要失壞菩提心的。所以菩薩難行能行，而絕不看成是難的；能以智慧照見一切法空，而發起無緣大悲。見眾生在空法中，迷妄、顛倒，因此而感受種種苦難。因此菩薩的悲心，是與空相應的，將一切眾生看成與自己是最密切、息息相關的人物，便能夠奉行四無量心了。

⁸³ 編按：《雜阿含經》卷 13(311 經)雖有相似的文意，然經考察故事情節之吻合性，似以《雜阿含經》卷 29(809 經)更為相合，故今引經為證。

《雜阿含經》卷 29(809 經)(大正 2，207b21-208a8)：

如是我聞：一時，佛住金剛聚落，跋求摩河側薩羅梨林中。爾時、世尊為諸比丘說不淨觀，讚歎不淨觀言：「諸比丘！修不淨觀、多修習者，得大果、大福利」。時諸比丘修不淨觀已，極厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或繩自絞，投巖自殺，或令餘比丘殺。有異比丘，極生厭患惡露不淨，至鹿林梵志子所，語鹿林梵志子言：「賢首！汝能殺我者，衣、鉢屬汝」。時鹿林梵志子，即殺彼比丘，持刀至跋求摩河邊洗刀。時有魔天，住於空中，讚鹿林梵志子言：「善哉！善哉！賢首！汝得無量功德，能令諸沙門釋子持戒有德（者），未度者度，未脫者脫，未穌息者令得穌息，未涅槃者令得涅槃；諸長利衣鉢雜物，悉皆屬汝」。時鹿林梵志子，聞讚歎已，增惡邪見，作是念：我今真實大作福德，令沙門釋子持戒功德者，未度者度，未脫者脫，未穌息者令得穌息，未涅槃者令得涅槃；衣鉢雜物，悉皆屬我。於是手執利刀，循諸房舍，諸經行處，別房、禪房，見諸比丘，作如是言：「何等沙門持戒有德，未度者我能令度，未脫者令脫，未穌息者令得穌息，未涅槃令得涅槃」。時有諸比丘厭患身者，皆出房舍，語鹿林梵志子言：「我未得度，汝當度我！我未得脫，汝當脫我！我未得穌息，汝當令我得穌息！我未得涅槃，汝當令我得涅槃」！時鹿林梵志子，即以利刀殺彼比丘，次第乃至

(二) 契入法性的覺證 (p.242-p.244)

1、眾生不知法法空無自性而起執生愛 (p.242)

法，是緣起假名而本來空寂的。但人類由于無始來的愚昧，總是內見我相、外取境相，不知空無自性，而以為確實如此，由此成我、我所，我愛、法愛，我執、法執，我見、法見。

2、離執解縛的慧證 (p.242-p.244)

(1) 從慧觀——無自性分別，滅戲論而到達離一切相 (p.242-p.243)

必須從智慧的觀察中來否定這些，才能證見法性，離戲論纏縛而得解脫。

這必須「於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著」(《雜阿含經》卷一·二三經)；⁸⁴

必須「不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過。……作是知己，於諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃」(《雜阿含經》卷一〇·二七二經)。⁸⁵

要不住四識住，「攀緣斷已，彼識無所住，……於諸世間都無所取、無所著。無所取、無所著已，自覺涅槃」(《雜阿含經》卷二·三九經)。⁸⁶

殺六十人。

爾時、世尊至十五日說戒時，於眾僧前坐。告尊者阿難：「何因、何緣，諸比丘轉少、轉減、轉盡」？阿難白佛言：「世尊為諸比丘說修不淨觀，讚歎不淨觀，諸比丘修不淨觀已，極厭患身，廣說乃至殺六十比丘。世尊！以是因緣故，令諸比丘轉少、轉減、轉盡。唯願世尊，更說餘法，令諸比丘聞已，勤修智慧，樂受正法，樂住正法」！佛告阿難：「是故我今次第說住微細住，隨順開覺。已起、未起惡不善法，速令休息，如天大雨，起、未起塵，能令休息。如是比丘修微細住，諸起、未起惡不善法，能令休息。阿難！何等為微細住，多修習隨順開覺，已起、未起惡不善法，能令休息？謂安那般那念住」。阿難白佛：「云何修習安那般那念住，隨順開覺，已起、未起惡不善法，能令休息」？佛告阿難：「若比丘依止聚落，如前廣說，乃至如滅出息念而學」。佛說此經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行。

⁸⁴ 《雜阿含經》卷 1(23 經) (大正 2, 5a12-b3)：

爾時、尊者羅睺羅往詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「世尊！云何知、云何見，我此識身及外境界一切相，能令無有我、我所見、我慢、使、繫著」？…佛告羅睺羅：「善哉！諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。羅睺羅！當觀所有諸色，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，彼一切悉皆非我，不異我，不相在，如是平等慧正觀。如是受、想、行、識，…，彼一切非我，不異我，不相在，如是平等慧如實觀。…羅睺羅！比丘若如是於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著者，比丘是名斷愛欲，轉去諸結，正無間等，究竟苦邊」。

⁸⁵ 《雜阿含經》卷 10(272 經) (大正 2, 72a28-b10)：

正以此法，善男子、善女人信樂出家，修習無相三昧；修習、多修習已，住甘露門，乃至究竟甘露、涅槃。我不說此甘露涅槃，依三見者，何等為三？有一種見，如是如是說：命則是身。復有如是見：命異身異。又作是說：色是我，無二無異，長存不變。多聞聖弟子作是思惟：世間頗有一法可取而無罪過者！思惟已，都不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過；若取受、想、行、識，則有罪過。作是知己，於諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

⁸⁶ 《雜阿含經》卷 2(39 經) (大正 2, 9a11-25)：

比丘！若離色、受、想、行，識有若來、若去、若住、若生者，彼但有言數，問已不知，增益生癡，以非境界故。色界離貪，離貪已，於色封滯意生縛斷；於色封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，識無住處，不復生長增廣。受、想、行界離貪，離貪已，於行封滯意生縛斷，於行封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，彼識無所住，不復生長增廣。不生長故不作行，

由慧觀而契入法性，不是取相分別識的觀察，是從無自性分別而到達離一切取相戲論的。⁸⁷

(2) 離相的慧證，是超越善惡等的絕待境地 (p.243)

如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，

從離惡行善的方面說，這是要擇善而固執⁸⁸的；

但從離相證覺說，如取著善行，以為有善行可行、有我能行，即成為如實覺的障礙，大乘稱之為「順道法愛」⁸⁹。⁹⁰

釋尊所以常說：「法尚應捨，何況非法？」⁹¹

不作行已住，住已知足，知足已解脫。解脫已，於諸世間都無所取、無所著，無所取、無所著已，自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我說彼識不至東、西、南、北，四維、上、下，無所至趣，唯見法，欲入涅槃、寂滅、清涼、清淨、真實」。

⁸⁷ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.366)：

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！經說的不應念，不應取，不應分別，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

⁸⁸ 固執：堅持。《禮記·中庸》：“誠之者，擇善而固執之者也。”（《漢語大詞典(三)》，p.625）

⁸⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈勸學品第8〉(大正8，233b3-22)：

舍利弗問須菩提：云何名菩薩生？須菩提答舍利弗言：生名法愛。

舍利弗言：何等法愛？須菩提言：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，色是空，受念著，受想行識是空，受念著。舍利弗！是名菩薩摩訶薩順道法愛生。復次舍利弗！菩薩摩訶薩色是無相，受念著，受想行識是無相，受念著。色是無作，受念著，受想行識是無作，受念著。色是寂滅，受念著，受想行識是寂滅，受念著。色是無常乃至識，色是苦乃至識，色是無我乃至識，受念著，是為菩薩順道法愛生。是苦應知、集應斷、盡應證、道應修，是垢法、是淨法，是應近、是不應近，是菩薩所應行、是非菩薩所應行；是菩薩道、是非菩薩道；是菩薩學、是非菩薩學；是菩薩檀那波羅蜜，乃至般若波羅蜜；是非菩薩檀那波羅蜜，乃至般若波羅蜜；是菩薩方便、是非菩薩方便；是菩薩熟、是非菩薩熟；舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，是諸法受念著，是為菩薩摩訶薩順道法愛生。

〔※詳參《大智度論》卷41(大正25，361c23-362a23)〕

⁹⁰ 印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.366-p.367)：

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為「順道法愛生」，如食「生」不消化而成病。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。…所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

⁹¹ (1)《中阿含·200 阿梨吒經》卷54（大正1，764c12-14）：「世尊告曰：如是！我為汝等長夜說椀喻法，欲令棄捨，不欲令受。若汝等知我長夜說椀喻法者，當以捨是法，況非法耶。」

(2)《增壹阿含經》卷38〈43 馬血天子問八政品〉（大正2，760a26）：「善法猶可捨，何況非法。」

(3)另參見 Majjhima（巴利《中部》）I, p.135。《大智度論》卷1（大正25，63c），卷31（大正25，295b-c），卷85（大正25，657a2-3）。

(3) 修習無所住的勝義空觀，是慧證法性的不二門 (p.243-p.244)

A、「無一切想」

如佛常說地水火風等觀門，如「於地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼計地即是神已，便不知地。……於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切」（《中阿含經·想經》）。⁹²

B、「不依一切」

所以佛為跋迦利說「真實禪」⁹³——勝義空觀說：「於地想能伏地想，於水、火、風想，無量空入處想，識入處想，無所有入處，非想非非想入處想，此世他世，日月，見聞覺識，若得若求，若覺若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺觀而修禪。」（《雜阿含經》卷三三·九二六經⁹⁴）

C、小結

這是都無所住的勝義空觀，迦旃延修這樣的禪觀，由于佛的教化——緣起假有性空的中道而來（《雜阿含經》卷一二·三〇一經），⁹⁵這是慧證法性的不二門。

⁹² 《中阿含·106 想經》卷 26〈4 因品〉（大正 1，596b12-22）：

爾時，世尊告諸比丘：「若有沙門、梵志於地有地想：地即是神，地是神所，神是地所。彼計地是神已，便不知地。如是水、火、風、神、天、生主、梵天、無煩、無熱；彼於淨有淨想：淨是神，淨是神所，神是淨所。彼計淨即是神已，便不知淨。無量空處、無量識處、無所有處、非有想非無想處，一、別、若干，見、聞、識、知，得觀意所念、意所思，從此世至彼世，從彼世至此世。彼於一切有一切想：一切是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切是神已，便不知一切。」

⁹³ 「真實禪」與「強梁禪」，請參見【附錄二】。

⁹⁴ 《雜阿含經》卷 33(926 經)（大正 2，235c28-236b10）。

⁹⁵ 《雜阿含經》卷 12(301 經)（大正 2，85c17-86a3）：

一時，佛住那梨聚落深林中待賓舍。爾時、尊者跢陀迦旃延，詣佛所，稽首佛足，退住一面。白佛言：「世尊！如世尊說正見，云何正見？云何世尊施設正見？」佛告跢陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。佛說此經已，尊者跢陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。

【附錄一】淫欲是障道法

印順導師《華雨集》第五冊，(p.249-p.255)：

一、淫欲不是生死根本，但在現實人間，淫欲「是障道法」，這是我從佛法得來的見解。世間是苦，「苦」體是每一眾生（依五蘊、六處和合而有的）自體。何以有此生死苦果？「集」起生死的是愛，愛的內容為：「後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」。佛曾深感眾生的難以教化，問題為每一眾生，有「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」——深藏的愛著窟宅。以上，是佛法根本，阿含及廣律所說。眾生生死不已，原因是煩惱，煩惱是無量數的，可分二類：一、「分別生」的：主要是人類文明發達所引起的，文明越進步，煩惱越多。這在現實人間，是嚴重的，可以造成最大的惡業；但斷除了，還是在生死中。二、「俱生」的：其中一分，是一切眾生所同有的，一切眾生所必有的。這雖是微細的，不妨得人天善果，但卻是最為難斷的。如末那相應的四種煩惱，「我癡，我見，我慢，我愛」（一切都加一「我」字）。佛法以愛為集諦；經說：「愛莫過於己」，這是有意識或無意識中所必有的，所以說：自我愛為生死根本。你以自殺殉情來表示是淫欲而不是自我愛，這是不知愛的內容。從自我愛而延擴起來，經說三愛：「欲愛、有愛、無有愛」。欲愛是物欲（淫欲在內）的愛著；有愛是自體存在的愛著；無有愛是否定自己、超越自己（自殺，愛著涅槃解脫等）的愛著。如「殺身成仁」，「捨生取義」，如沒有尊重自己（人格道德）的一念，能為仁義而死嗎？其他，有些在生死中的眾生，是沒有淫欲的，你既然知道，那也就不再說了。

二、解脫生死，重在斷除煩惱。欲界人類，如淫念與淫事多，不論什麼法門，都是不可能解脫的，所以說「淫欲障道」。在某一期間（長短不定，依根性及精進程度而不同）暫斷淫欲，精進修行，止觀相應，引發無我淨慧，就能斷我見而得初果。證果後，在家弟子如為事業與淫欲所累，就不能進修得二果。得二果的也是這樣，所以初果、二果的在家聖者，依然能生男育女。如離欲界煩惱，進得三果，那在家也不再有淫念了。如得四果，雖然年富力壯，女性不再有月經（身體健康正常）；男性也不會夢遺不淨。出家的可得四果，在家可得三果。在家而得四果，那就不是當下涅槃，就一定出家了。但有的部派說：阿羅漢也有在家而不出家的。三果聖者如死後生天，那是沒有淫欲的色界；但凡夫依禪定力，也能生色界，所以沒有淫欲，並不等於斷除生死根本。欲能障道而不是生死根本，這是我對佛法的理解。

三、生在人間，維持個體生命的，是飲食；延續種族生命的，是淫欲。古人說：「食色性也」，性是出於本能的。一般人的飲食或行淫，是不離煩惱的。如恰當——適合個體的正常需要，適合當時社會的正常制度，這不能說是罪惡，不會因此而生天、墮地獄，也不會因此而流轉生死（不感總報）。煩惱有二類：一是惡（不善）的，一是無記（不可說是善是惡）的。無記的雖然微細，到底是不清淨的，所以名為有覆無記。本能的自我愛，也屬於此。引起淫欲的欲愛，與瞋、疑等不同。人及大多數畜生（鳥獸蟲魚等），淫欲是本能的。到一定時期，生理變化而自然發現。凡屬本能的，不能說是善是惡。如食草的牛、羊等，不能說有「不殺生」的美德；蜘蛛結網捕蟲而食等，也不能說是專造「殺生」的惡業。如煩惱依本能而起，率性而動，無記所攝。所以在世間法中，飲食男

女是正常的，否則人類都要下地獄了。眾生以自我（我是「主宰」義）愛為中心。欲界人類的欲愛——愛著、佔有的「物欲」非常強，貪心熾盛。食，發展為經濟的爭奪；淫欲也一樣，每逾越正常。食色性也，而食色成為人與人間永不解決的困擾（苦，並不限於食色）。人類的知識進步，依自我（主宰）愛而來的佔有欲，人是不可能沒有的，於是有家庭，國家、國際（到現在，還沒有形成有效的秩序），這是容許私欲而又加以限制。從容許說，是保障私有，所以要保障私有，正因私有欲出於人性，不可能沒有的（共產制否定私有經濟，於是大多數怠工，造成不可避免的貧困）。但過於縱容私有，又會造成另一型態的困難，如自由經濟制的週期性衰退。私有、佔有，可說有正常的一面，但從佛法（出世法）來說，源於人性而來的私有、佔有，世間是不可能有徹底的解決。從個人（在世間）來說，衣食等經濟事項，如能少欲知足，是容易解決的（當然不是徹底的解決），而淫事有關雙方，不能專憑自己意志來決定，如漠視對方，會增添家庭的糾紛困擾，比衣食問題是更難解決的。所以佛制出家，以不畜私產為原則，而淫欲則完全禁止。總之，根源於自我愛而來的私有佔有，世間是永不能解決的。共產黨否定經濟私有制，造成永遠的貧困；一杯水主義，在一般民眾來說，那是說不完的悲慘事實。佛制出家的完全禁止淫欲，如不能安心於佛法喜悅之中，即使持戒謹嚴，不敢違犯，內心矛盾，也不過人天功德，不能趣向聖道解脫的。真正的「梵行已立」，是無漏聖道的成就。

四、「如人間……理想的實現」，是古代佛弟子的理想，我是遵循古人的理想而說吧了。北俱盧洲式的，「跡近神話」，其實是古人對原始社會的懷念。文明愈進步，人類的問題越多，於是古人想起原始社會的淳樸。猶太人心目中的樂園，中國所傳葛天氏、無懷氏之民，都好在「不知不識，順帝之則」。蒙昧時代知識未開，私欲也不發達，飲食男女都任性而行，當然人與人間的問題也少些。其實是不可能沒有問題的。鳥類爭食；即使吃不完，狗也會為食而相爭；為了異性的追逐，公犬互咬，是常見的。雖說古代知識未開，總要比禽獸聰明得多，怎能沒有人與人間的困擾呢！不過比文明進步的，要安和得多。大乘淨土，是進一步的理想國。衣食自然，智慧發達，佛法流行，男女問題也得到解決。早期的東方阿閼佛國，有出家（沒有僧制）也有在家，有聲聞也有菩薩，有男子也有女人，卻沒有現實人間的苦難。特別是女人：「妊身產時，身不疲極，……亦無有苦，……亦無有臭處惡露」；這是理想的人間淨土。蓮華化生，原從印度神教，梵王從蓮華中出現說而來，是理想的天國淨土。這樣的淨土，沒有飲食男女問題。最高的理想，沒有在家出家的差別，本不必說沒有女人。傳說印度的梵天，沒有女人，都是丈夫相（無有女人的淨土，與此傳說有關）。其實，在梵文中，梵天是中性名詞，可說是沒有男女之相的（梵文，有男性、女性、中性，如現代語文中的他、她、牠一樣）。你問：「到底是方便適應，抑或是究竟施設」？我所說的，只是順著古人的理想而作此說。如徹底的說：是世間（以每個眾生自體為本而活動於時空之中）就是苦，苦是本質的。即使沒有男女淫欲，如化生天國，或低級動物依自體分裂而繁殖的，也還是在苦中。想像美好的世間，而又以為沒有苦，是根本不可能的。只要是世間，苦是不可免的（但苦有輕重的不同），這才要有出世法的必要！

五、你的意見，限於人類，似乎覺得女人特別苦。其實，男女不同，就有不同的苦。科學不斷發明，可能有「助於女性生產撕烈的劇苦」，如試管嬰兒的成功，無痛分娩等，

但這還不是苦！「連一念淫心都犯戒」，說來話長，不說也罷！你讀佛書能有所啟發，論列也有條理，也有充實信仰，我可說是非常歡喜的。最好能對佛法，根本的經律論，下一番功力，應於佛法獲得更完善的見解（近代人的寫作都只能作參考）。

※另參《成實論》卷 8（大正 32，300b13-16），菩提長老《佛陀的話語》第十章「導論」，p.376。

【附錄二】「真實禪」與「強梁禪」

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第五章，（p.278-p.285）：

《雜阿含經》「如來記說」，

（1）與訛陀迦旃延氏有關的教授，傳下來的僅有二則

A、第一則：「真實禪」與「強梁禪」（《雜阿含·926 經》）

佛化訛陀迦旃延（Sandha-kātyāyana-gotra）經，說「真實禪」與「強梁禪」，是以已調伏的良馬，沒有調伏的劣馬，比喻深禪與世俗禪。⁹⁶

B、第二則：離有離無的正見

訛陀，或譯刪陀、躡陀、散他。與訛陀迦旃延氏有關的教授，傳下來的僅有二則。另一則是佛為訛陀說：離有離無的正見——觀世間緣起的集與滅，而不落有無的中道。⁹⁷

車匿（Chanda）知道了無常、苦、無我、涅槃寂滅，而不能領受「一切行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃」。阿難（Ānanda）為他說「化迦旃延經」，離二邊而不落有無的緣起中道，這才證知了正法。⁹⁸

這是非常著名的教授！龍樹（Nāgārjuna）《中論》，曾引此經以明離有無的中道。⁹⁹

（2）與訛陀經相關的經典與形容

A、《相應部》沒集錄，而編在《增支部》卻共有十經

這一教授，《相應部》沒有集錄，編在《增支部》「十一集」第十經。¹⁰⁰這部經，在當時流行極廣。如《增支部》「十集」的 6·7 經；「十一集」的 7-10 經，19-22 經：一共 10 經，都與訛陀經說的内容相關。

B、在《中部》稱這一教授為「根本波梨耶夜」

在《中部》，是第一《根本法門經》，與《中阿含經》（106）《想經》相同。這一教授而被稱為「根本波梨耶夜」（Mūla paryāya），可見在法門中的重要性。¹⁰¹

C、足以代表原形的，還是《訛陀迦旃延經》

同一内容而已演化為十餘經，然足以代表原形的，還是《訛陀迦旃延經》。

⁹⁶ [原書註.11]《雜阿含經》卷 33（大正 2，235c-236a）。《別譯雜阿含經》卷 8（大正 2，430c-431a）。

⁹⁷ [原書註.12]《相應部》因緣相應（南傳 13，24-25），《雜阿含·301 經》卷 12（大正 2，85c17-86a3）。

⁹⁸ [原書註.13]《相應部》蘊相應（南傳 14，207-212），《雜阿含·262 經》卷 10（大正 2，66b6-67a21）。

⁹⁹ [原書註.14]《中論》卷 3（大正 30，20b）。

¹⁰⁰ [原書註.15]《增支部》「11 集」（南傳 22，294-298）。

¹⁰¹ 《原始佛教聖典之集成》，p.729：「波利耶夜」，本指那種說明的方法。漸漸的，對那種說明的内容（義），進而對那種說明的教法（通於文義），也就稱之為「波利耶夜」。這如世俗文字，說明的稱為「說」，討論的稱為「論」一樣。

(3) 與「第一則經義」相關的論究

A、《瑜伽師地論》引此經來明「離言法性」

《瑜伽師地論菩薩地真實義品》，引這部經來證明離言法性，文句也相同。¹⁰²

B、引《雜阿含·926 經》來論究其深義

現在摘錄《雜阿含經》卷 33（926 經）（大正 2，236a-b）所說：

「如是丈夫，不念貪欲纏，住於出離，如實知，不以貪欲纏而求正受。亦不（念）瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏，……不以疑纏而求正受」。

「如是說陀！比丘如是禪者，不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪；不依此世，不依他世，非日（非）月，非見、聞、覺、識，非得、非求，非隨覺、非隨觀而修禪。說陀！比丘如是修禪者，諸天主、伊溼波羅、波闍波提，恭敬合掌，稽首作禮而說偈言：南無大士夫，南無士之上！以我不能知，依何而禪定！」

「佛告跋迦利：比丘於地想能伏地想，於水、火、風……若覺、若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺、觀而修禪。」

經中先說明，要離貪欲等五蓋，不可以五蓋來求正受（三昧）。修禪要先離五蓋，是佛法中修禪的一般定律。

次說修禪者應不依一切而修禪；如不依一切而修，那就印度的大神，天主（Indra）是帝釋天，伊溼波羅（Īśvara）是自在天（梵天異名），波闍波提（Prajāpati）是生主，都不能知道「依何而禪定」。原來一般的禪定，必有所依緣的禪境，所以有他心通的諸天，能知禪者的心境。現在一無所依，這就不是諸天世俗心境所能知道了。

接著，佛為跋迦利（Bhakkali《增支部》作說陀）說明：不依一切而修，是於一切想而伏（「除遣」）一切想。依一切法離一切想，就是無所依的深禪。

經中所說不依的一切，也就是一般的禪法。

地、水、火、風，依此四大而修的，如地、水、火、風——四種遍處；如觀身四大的不淨，如「持息念」的依風而修。空、識，也是遍處。空（無邊處）、識（無邊處）、無所有處、非想非非想處，是四無色定。此世、他世、日、月：一般世俗禪定，或依此世界，或依其他世界，或依日輪，或依月輪而修。

這都是有依有想的世俗定，與《楞伽經》所說的「愚夫所行禪」：「譬如日月形，鉢頭摩深險（蓮華海），如虛空火爐，修行者觀察。如是種種相，外道道通禪」相合。¹⁰³

見、聞、覺、識（知），是六根識。在禪法中，有依根識的直觀而修的。

得與求，是有所求、有所得，甚深禪是無求無得而修的。

隨覺、隨觀，覺觀即新譯的尋、伺。依世俗定說，二禪以上，沒有尋、伺。約三界虛妄說，三界都是尋、伺所行。

這所說的一切，都不依止，離一切想的深禪，與大乘所說，般若現證時能所雙忘，沒

¹⁰² 《瑜伽師地論》卷 36〈4 真實義品〉（大正 30，489b7-29）。

¹⁰³ [原書註.16]《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2（大正 16，492a-b）。

有所緣緣影像相，是沒有什麼不同的。¹⁰⁴

(4) 依現存的漢譯文獻來解說無所依禪的內容

無所依禪，在當時，在後代部派中，當然會有不同的解說與修法。現存的漢譯聖典中，就有附有解說的。

A、《別譯雜阿含·151 經》附入了解說

如《別譯雜阿含經》，或推論為飲光部（Kāśyapīyāh）的誦本。關於佛為訛陀迦旃延所說，與《雜阿含經》相同；為薄迦梨所說一段，略有增附，

如經卷 8（大正 2，431a）說：

「佛告薄迦梨：若有比丘深修禪定，觀彼大地悉皆虛偽，都不見有真實地相。水、火、風種，……亦復如是，皆悉虛偽，無有實法。但以假號因緣和合，有種種名。觀斯空寂，不見有法及以非法。」

所說不是經文不同，而是附入了解說。

為什麼不依一切？為什麼除一切相（在心就是想）？因為這一切都是虛妄無實的，只是因緣和合的假名。「不見有法及以非法」，就是不取有相與無相。

從因緣而有的，假名無實；深觀一切空寂，所以離有離無。這是以佛為訛陀所說的一——離有無的緣起中道觀，解說這不依一切，離一切相的深禪。拿訛陀法門來解說訛陀法門，這應該是最恰當的了！

B、《阿毘達磨俱舍論》引該經的偈頌

還有《阿毘達磨俱舍論》，引有該經的偈頌，如卷 29（大正 29，154b）說：

「世尊於雜阿笈摩中為婆羅門婆陀梨說：

婆陀梨諦聽！能解諸結法，謂依心故染，亦依心故淨。

我實無我性，顛倒故執有。無有情無我，唯有有因法，

謂十二有支，所攝蘊處界；審思此一切，無補特伽羅。

既觀內是空，觀外空亦爾，能修空觀者，亦（二？）都不可得。」¹⁰⁵

《俱舍論》所引的，跋迦利比丘，成為婆陀梨婆羅門。

《別譯雜阿含經》也有偈頌，但內容大為不同。¹⁰⁶《俱舍論》所引的經頌，廣說無我，並依空觀，觀內空、外空（出《中部》《小空經》、《大空經》）。內外都不可得，是離一切想、無所依的一種解說。

有因緣而沒有我，「法有我無」，符合說一切有部的見解。這雖也說到空觀，但與《別譯雜阿含經》的法空說，意義不同。

¹⁰⁴ 《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.636-637)：

又如所說的「諸法無受三昧」，是「不應色中住」(三)；「不行色」等，「不念行」不行等(四)。不住一切，不念一切(也「不念是菩薩心」)(二)，與佛化訛陀迦旃延(Sandha-kātyāyana-gotra)的「真實禪」——不依一切而修禪相合。

¹⁰⁵ 《瑜伽師地論》卷 16（大正 30，363a）；《原始佛教聖典之集成》，p.803-804，p.873-874。

¹⁰⁶ 此經的偈頌，如《別譯雜阿含·151 經》卷 8(大正 2，431a19-29)。

C、《增支部》提出了解說

《增支部》所集的十經，除（十一集第十經）「誅陀」經，與《雜阿含經》一致外，也都提出了解說，或是佛說，或是舍利弗（Śāriputra）說的。

提出的解說是：不起一切想，是以「有想」為方便的。這是說，修得這一深定，並非不起想所能達成，而先要依「有想」為方便，才能獲得這樣的深定。

「有想」是：

「阿難！此比丘如是想：此寂靜，此殊妙，謂一切行寂止，一切依定棄，愛盡，離貪，滅盡，涅槃。阿難！如是比丘，獲得如是三昧，謂於地無地想……無意所尋伺想，而有想。」¹⁰⁷

「我於有滅涅槃，有滅涅槃，或想生，或想滅。譬如火燃，或燄生，或燄滅。……時我想有滅涅槃，有滅涅槃。」¹⁰⁸

這可說是以涅槃為觀想的。

第一則，與說一切有部，滅諦四行相：「滅」、「靜」、「妙」、「離」相近。

涅槃是這樣的微妙甚深，沒有地水火風等一切想相。所以除遣一切想，獲得與涅槃相契應的深定。不依一切而修定，伏一切想，是要以涅槃無相觀為方便的。

第二則是：修者要想「有滅涅槃，有滅涅槃」。

「有」是生死，生死的止息滅盡是涅槃。

「有滅涅槃」的觀想，如火燄一樣，想生，想滅。想生想滅，生滅不住，如想滅而不生，就契入無相的深定。

法藏部（Dharmaguptāḥ）等見滅諦得道，¹⁰⁹「無相三摩地能入正性離生」，¹¹⁰依此經說而論，是相當正確的！

D、《中部》的「根本法門」與《誅陀經》大同

與《中部》《根本法門經》相當的，是《中阿含經》的《想經》，與異譯《佛說樂想經》。¹¹¹

《中阿含經》卷 26《想經》（大正 1，596b-c）說：

「若有沙門，梵志，於地有地想，地即是神，地是神所，神是地所。彼計地即是神已，便不知地。……彼於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切。」

「若有沙門，梵志，於地則知地，地非是神，地非神所，神非地所。……彼於一切則知一切，一切非是神，一切非神所，神非一切所。彼不計一切即是神已，彼便知一切。」

「我於地則知地，地非是神。……我不計一切即是神已，我便知一切。」

¹⁰⁷ [原書註.17]《增支部》「11 集」（南傳 22c，291）。

¹⁰⁸ [原書註.18]《增支部》「10 集」（南傳 22a，209-210）。

¹⁰⁹ [原書註.19]《雜阿毘曇心論》卷 11（大正 28，962a）。

¹¹⁰ [原書註.20]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 185（大正 27，927c）。

¹¹¹ [原書註.21]《佛說樂想經》（大正 1，851a-b）。

依《想經》所說，不論什麼法，如於法有法想，那就是神，不離神與神所。神，是「我」的古譯。

想，表示是世俗的認識。依名言相，取總相、一合相的是「想」。如以為確實如此，那是不能真知一切法的。我與我所，隨世俗的一合相而起。

如依「蘊」來說，那「地即是神」，是即蘊計我。「地是神所，神是地所」，是離蘊計我。無我無我所，就是於一切法無想的意思。於一切法無我我所的，能如實知一切法。這一解說，是順於說一切有部的。

末了，佛又以自己（「我」）的無我我所，能知一切法為證明。

《想經》分為三類，但在《中部》《根本法門經》中，是分為四類的（南傳 9，1-6）：

無聞凡夫——想・思惟

有 學——知・思惟

阿 羅 漢——知・不思惟……貪瞋癡滅盡

如 來——知・不思惟……知有緣生，生緣老死；一切渴愛滅・離染・滅・捨・棄

依這部經說，凡夫是於法起想，依想而起思惟。

有學沒有取相想，所以能知，但還有思惟。

阿羅漢與如來，如實知一切法，不但不起想，也不依思惟而知。阿羅漢與如來，是真能知一切法的。

在認識上，分別了凡夫、有學、無學聖者的差別。

《增壹阿含經》九法中，也有這「一切諸法之本」法門，與《根本法門經》同本，但也只分為三類：凡夫、聖者、如來。¹¹²

「根本法門」所說的一切法，與《訛陀經》大同。

在四無色前，加大梵天、果實天¹¹³等。

沒有「此世、他世、日、月」，而有「一、多、一切」，那是一想、異想、種種想。

求與得與「涅槃」相當。

這是從不依一切，無一切想的分別而來。

¹¹² [原書註.22]《增壹阿含經》卷 40（大正 2，766a-b）。

¹¹³ 果實天即第四禪的第三天，又稱為「廣果天」。（《佛光大辭典(六)》，p.5993）

第十九章、菩薩眾的德行

第一節、菩薩行通說

一、空與慈悲 (p.245-p.248)

(一) 略說菩薩道的根源與原理 (p.245)

前來所說的在家與出家，約釋尊適應當時的一般聲聞弟子說。

1、菩薩道源于釋尊的本教，經長時孕育而成

本章的菩薩，雖不出於在家與出家，但約追蹤釋尊精神、發揮釋尊本懷的佛教徒說。菩薩道源於釋尊的本教，經三、五百年的孕育長成，才發揚起來，自稱大乘。

2、大乘教雖有多少天化，但它的根本原理能徹見佛法的真髓

大乘教雖為了適應時機而多少梵化，¹然而它的根本原理，到底是光華燦爛，能徹見

¹ (1) 印順導師《印度之佛教》，(p.a6-p.a7)：

印度之佛教，自以釋尊之本教為淳樸、深簡、平實。然適應時代之聲聞行，無以應世求，應學釋尊本行之菩薩道。中期佛教之緣起性空（即緣起無我之深化），雖已啟梵化之機，而意象多允當。龍樹集其成，其說菩薩也：

〔1〕三乘同入無餘涅槃而發菩提心，其精神為「忘己為人」。

〔2〕抑他力為卑怯，「自力不由他」，其精神為「盡其在我」。

〔3〕三阿僧祇劫有限有量，其精神為「任重致遠」。菩薩之真精神可學，略可於此見之。龍樹有革新僧團之志，事未成而可師。能立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！

(2) 印順導師《華雨集》第四冊，(p.41-p.42)：

什麼是「（梵化之機應慎）」？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年，到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。

一、文殊是舍利弗與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，成為如來（新）的二大脅侍。取象溼婆天（在色究竟天），有圓滿的毘盧遮那佛。魔王，龍王，夜叉王，緊那羅王等低級天神，都以大菩薩的姿態，出現在大乘經中，雖然所說的，都是發菩提心，悲智相應的菩薩行，卻凌駕人間的聖者，大有人間修行，不如鬼神——天的意趣。無數神天，成為華嚴法會的大菩薩，而夜叉菩薩——執金剛神，地位比十地菩薩還高。這表示了重天神而輕人間的心聲，是值得人間佛弟子注意的！

二、神教的咒術等，也出現於大乘經中，主要是為了護法。但為了護持佛法，誦咒來求護持，這與「佛法」中自動的來護法不同，而有祈求的意義。神教的他力護持，在佛法中發展起來。

三、「念佛」（「念菩薩」）、「念法」法門，或是往生他方淨土，或是能得現生利益——消災，治病，延壽等。求得現生利益，與低級的神教、巫術相近。「大乘佛法」普及了，而信行卻更低級了！……

「初期大乘」的神化部分，如看作《長阿含經》那樣，是「世界悉檀」、「吉祥悅意」，那大可作會心的微笑。如受到「方便」法門功德無邊（佛經的常例，越是方便，越是功德不可思議）的眩惑，順著世俗心而發展，那是會迷失「佛出人間」，人間大乘正行而流入歧途的。

佛法真髓的！

(二) 從空與慈悲別說菩薩道的內涵 (p.245-p.247)

先從空與慈悲來說明菩薩道。

1、空 (p.245-p.246)

(1) 從世尊的本生得知菩薩以修空為主

空，是阿含本有的深義，與菩薩別有深切的關係。

佛曾對阿難說：「阿難！我多行空。」(《中阿含經·小空經》)²

這點，《瑜伽師地論》(卷九〇)解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提，非如思惟無常苦住。」³這可見菩薩是以修空為主的，不像聲聞那樣的從無常苦入手。⁴

² (1) 《中阿含·190 小空經》卷 49〈1 雙品〉(大正 1, 737a1-19)：

爾時，尊者阿難則於晡時從燕坐起，往詣佛所，稽首佛足，卻住一面，白曰：「世尊一時遊行釋中，城名釋都邑，我於爾時從世尊聞說如是義：『阿難！我多行空。』彼世尊所說，我善知、善受，為善持耶？」

爾時，世尊答曰：「阿難！彼我所說，汝實善知、善受、善持。所以者何？我從爾時及至於今，多行空也。阿難！如此鹿子母堂空——無象、馬、牛、羊、財物、穀米、奴婢，然有不空，唯比丘眾。是為，阿難！若此中無者，以此故我見是空；若此有餘者，我見真實有。阿難！是謂行真實、空、不顛倒也。」

(2) 《佛光阿含藏·中阿含(四)》，(p.1693)：

本經敘說空之行。比丘若欲多行空者，

(一)莫念村想、莫念人想，當數念一無事想。

(二)莫念人想，莫念無事想，當數念一地想(不念地之高下，但見地平正如掌)。

(三)當數念一無量空處想。

(四)當數念一無量識處想。

(五)當數念一無所有處想。

(六)當數念一無想心定。

依次莫念而空，至捨無想心定，以現法解脫儘存肉身。所謂行真實、空、不顛倒，漏盡得無為心解脫者，為三世諸佛如來勝跡。

³ 《瑜伽師地論》卷 90(大正 30, 812c28-a10)：

以世間道修習空，當知為趣乃至上極無所有處，漸次離欲，自斯已後修聖道行，漸次除去無常行等，能趣非想非非想處，畢竟離欲。彼於爾時，自觀身中空無諸想，謂一切漏一向寂靜，永離熾然。又觀身中有法不空。謂此依止為緣，六處展轉互相任持，乃至壽住為緣諸清淨法，無有壞滅。當知世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提，非如思惟無常、苦住。是故今者證得上妙菩提住已，由昔串習隨轉力故，多依空住。

⁴ (1) 印順導師《中觀今論》，(p.33-p.34)：

釋迦佛本重於法性空寂的行證，如釋尊在《小空經》中說：「阿難！我多行空」。《瑜伽論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」(卷九〇)。這可見佛陀的深見所在，隨順眾生——世俗的知解，在相續中說無常，在和合中說無我，這名為以俗說真。釋迦的本懷，不僅在乎相續與和合的理解，而是以指指月，是從此事相的相續相、和合相中，要人深入於法性——即無常性、無我性，所以說能證涅槃。可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，專在事相上說因果生滅，說因緣和合，偏重事相的建立，而不能與深入本性空寂的無為無生相契合。徹底的說，不能即緣起而知空，不能即生滅而知不生滅；那麼，無常、無我、涅槃，也都不成其為法印！

(2) 印順導師《空之探究》(p.47-p.50)；《華雨集》第四冊〈契理契機之人間佛教〉(p.68-p.69)。

《增一阿含經·序品》也說：「諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄。」⁵

(2) 從緣起之三法印說無常即空的深義

如從緣起的三法印的深義說，無常即無有常性，本就是空的異名。⁶

A、二乘因厭離心重，故無法充分開展釋尊廣大的利他行

但一般聲聞弟子，對於無常故苦的教授，引起厭離的情緒極深。聲聞、辟支佛們，不能廣行利濟眾生的大事，不能與釋尊的精神相吻合。他們雖也能證覺涅槃空寂，但由於厭心過深，即自以為究竟。聲聞的方便適應性，限制了釋尊正覺內容的充分開展。

B、菩薩直觀緣起性空，故不急自了，且從入世度生中向於佛道

佛從菩薩而成，菩薩的觀慧直從緣起的法性空下手，見一切為緣起的中道，無自性空、不生不滅、本來寂靜。這樣，才能於生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向於佛道。⁷

2、慈悲 (p.246-p.247)

(1) 聲聞者忽視了與慈悲有關的四無量心，亦能直入法性

與戒律有關的慈悲，聲聞也不能說沒有的，但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了(《四分律》七百結集)。⁸

⁵ 《增壹阿含經》卷1〈1 序品〉(大正2, 550a27-28)：

諸法甚深論空理，難明難了不可觀，將來後進懷狐疑，此菩薩德不應棄。

⁶ (1) 印順導師《中觀今論》，(p.34-p.35)：

「諸行無常」，除了事相的起滅相續相而外，含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。佛為弟子說無常，即說明一切法皆歸於滅；終歸無常，與終歸於滅，終歸於空，並無多大差別。依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。無常滅，如從波浪洶湧，看出他的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以他必歸於平靜，而且到底能實現平靜。佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之」！所以說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如」。這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

(2) 印順導師《佛法概論》第十二章，(p.165-167)。

⁷ (1) 《大智度論》卷31〈1 序品〉(大正25, 287b13-17)：

復次，略說有二種空：眾生空、法空。小乘弟子鈍根故，為說眾生空，我、我所無故，則不著餘法；大乘弟子利根故，為說法空，即時知世間常空、如涅槃。

(2) 印順導師《中觀今論》，(p.28-p.29)：

大乘佛教，本是充滿利他悲願的佛教行者，在深證無生的體悟中，闡發釋迦本懷而應運光大的。在這無生的深悟中，以佛陀為模範，不以為「所作已辦」，而還要進一步的利他無盡。本著此無生無為的悟境去正觀一切，即窺見了釋迦立教的深義，因之與一般凡庸的聲聞學者不同。所以大乘佛教的特色，即「諸法本不生」，即是依緣起本來不生不滅為出發的。《文殊師利淨律經》說：「彼土眾生了真諦義以為元首，不以緣合為第一也」。這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；應運光大的大乘學，是以本不生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。

⁸ 《四分律》卷54〈七百集法毘尼〉(大正22, 970c11-27)：

A、明四無量心能直入法性的教證

聲聞者不能即俗而真，不能即緣起而空寂，以為慈悲等四無量心但緣有情、不能契入無為性。⁹不知四無量心是可以直入法性的，如質多羅長者為那伽達多說：無量三昧與空三昧、無相三昧、無所有三昧，有差別義，也有同一義。

約「無諍」義說，無量與無相等，同樣是能空於貪、瞋、癡、常見、我、我所見的（《雜阿含經》卷二一・五六七經）。¹⁰

毘舍離有長老，字一切去，是閻浮提中最上座。時三浮陀語離婆多言：「今往一切去上座屋中宿，具說此（十）事，令其得聞。」時二人即共相隨，往至彼屋。時一切去長老夜坐禪思惟。夜已久，離婆多作是念：「此上座年已老，氣力羸劣，而久坐如是，況我當不作如是坐！」時離婆多即便坐思惟。至夜久，一切去長老作是念：「此客比丘遠來疲極，猶故坐禪，思惟如是，況我而不久坐！」時彼長老即復久坐思惟。夜已過多，語離婆多言：「長老！汝此夜思惟何法？」答言：「我先白衣時嘗習慈心，此夜思惟入慈三昧。」彼即言：「汝此夜入小定。何以故？慈心三昧是小定。」即復問言：「大德一切去！此夜思惟何法？」答言：「我先白衣時習空法。我此夜多入空三昧。」彼言：「大德此夜思惟大人之法。何以故？大人之法入空三昧。」

⁹（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 83（大正 27，427b14-20）：

問：無量為能斷煩惱不？若能斷者，〈定蘊〉所說當云何通？如說：「慈、悲、喜、捨皆不能斷諸結。」若不能斷者，此經云何通？

答：應作是說：「無量不能斷諸煩惱。」

問：若爾！善通〈定蘊〉所說，此經所說當云何通？

答：斷有二種：一、暫時斷，二、畢竟斷。依暫時斷此經說能斷，依畢竟斷〈定蘊〉說不斷。

（2）《大智度論》卷 20〈1 序品〉（大正 25，211c18-26）：

復次，佛知未來世諸弟子鈍根故，分別著諸法，錯說四無量相。是四無量心眾生緣故，但是有漏；但緣欲界故，無色界中無。何以故？無色界不緣欲界故。為斷如是人妄見故，說四無量心無色界中。佛以四無量心，普緣十方眾生故，亦應緣無色界中。如《無盡意菩薩問》中說。慈有三種：眾生緣、法緣、無緣。論者言：眾生緣是有漏，無緣是無漏，法緣或有漏或無漏。

（3）《大智度論》卷 27〈1 序品〉（大正 25，257b4-10）：

復次，佛大慈大悲等功德，不應一切如迦旃延法中分別求其相。上諸論議師，雖用迦旃延法分別顯示，不應盡信受。所以者何？迦旃延說：「大慈大悲，一切智慧，是有漏法，繫法，世間法。」是事不爾。何以故？大慈大悲名為一切佛法之根本，云何言「是有漏法、繫法、世間法」？

¹⁰《雜阿含經》卷 21（567 經）（大正 2，149c12-150a16）：

尊者那伽達多告質多羅長者：「有無量心三昧，無相心三昧，無所有心三昧，空心三昧。云何長者！此法為種種義故種種名？為一義有種種名？」質多羅長者問尊者那伽達多：「此諸三昧，為世尊所說，為尊者自意說耶？」尊者那伽達多答言：「此世尊所說」。…須臾思惟已，語尊者那伽達多：「有法，種種義、種種句、種種味；有法，一義，種種味」。

〔一〕復問長者：「云何有法，種種義、種種句、種種味？」

長者答言：「

（1）無量三昧者，謂聖弟子心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習普緣，一方充滿，如是二方、三方、四方、上下，一切世間心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習，充滿諸方一切世間普緣住，是名無量三昧。

（2）云何為無相三昧？謂聖弟子於一切相不念，無相心三昧身作證，是名無相心三昧。

（3）云何無所有心三昧？謂聖弟子度一切無量識入處，無所有、無所有心住，是名無所有心三昧。

（4）云何空三昧？謂聖弟子世間空，世間空如實觀察常住、不變易，非我、非我所，是名

從空相應緣起來說，由于有情無自性，是相依相緣相成，自己非獨存體，一切有情也不是截然對立的，所以能「無怨、無瞋、無恚」。

了達有情的沒有定量性，所以普緣有情的慈悲——無緣慈，即能契入空性。¹¹

B、聲聞因偏重厭苦與厭世，才錯解無量三昧為純世俗

四三昧中，三三昧即三解脫門，依三法印而成觀；無量三昧，即是依苦成觀。觀一切有情的苦迫而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。¹²由於聲聞偏重厭自身苦，不重愍有情苦；偏重厭世，不能即世而出世，這才以無量三昧為純世俗的。

(2) 聲聞偏於依法而解脫自我，對於離瞋的無量心解脫，略而不論

聲聞的淨化自心，偏於理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，¹³對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。

空心三昧。

是名為法種種義、種種句、種種味」。

〔二〕復問長者：「云何法一義、種種味」？

答言：「尊者！

(1) 謂貪（者是）有量，（恚、癡者是有量），若無諍者第一無量。

(2) 謂貪者是有相，恚、癡者是有相，無諍者是無相。

(3) 貪者是所有，恚、癡者是所有，無諍者是無所有。

(4) 復次、無諍者空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我、非我所。

是名法一義、種種味」。

¹¹ 印順導師《空之探究》，(p.27)：

一般聲聞學者，都以為：四無量心緣廣大無量的眾生，無量是眾多難以數計，是勝解——假想觀，所以是世間定。但「量」是依局限性而來的，如觀一切眾生而超越限量心，不起自他的分別，就與無我我所的空慧相應。質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。

¹² 印順導師《學佛三要》，(p.138-139)：

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

無所有（無願）——諸行無常

無量——所受皆苦

空——諸法無我

無相——涅槃寂靜

無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。不知道，無量即無限量，向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為四無量定。向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。所以無量三昧，即是緣起相依相成的，無自無他而平等的正觀。通達自他的相關性，平等性，智與悲是融和而並無別異的。無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教興起，才開顯出來。所以佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是悲智融貫的實證。

¹³ (1) 《雜阿含經》卷 37(1027 經)(大正 2，268b16-24)：

佛告比丘：「汝以何等法故，於我所修梵行」？比丘白佛：「為離貪欲故，於世尊所修梵行。為離瞋恚、愚癡故，於世尊所修梵行」。

佛告比丘：「如是，如是！汝正應為離貪欲故，於我所修梵行；離瞋恚、愚癡故，於我所修梵行。比丘！貪欲纏故，不得離欲；無明纏故，慧不清淨。是故比丘！於欲離欲心解脫，離無明故慧解脫。若比丘於欲離欲心解脫，身作證；離無明故慧解脫，是名比丘斷諸愛欲，轉結縛，止慢無間等，究竟苦邊。是故比丘！於此法善思惟」。

(2) 《大智度論》卷 3(大正 25，81a)。印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.173-p.174)。

聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場成熟有情與莊嚴國土；¹⁴但依法而解脫自我，不能依法、依世間而完成自我。¹⁵

(3) 大乘行者完成聲聞所欠缺的慈悲——無瞋善根的擴展

這一切，等到直探釋尊心髓的行者急於為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

(三) 應使三善根的德行，均衡的擴展到完成 (p.247-p.248)

德行是應該均衡的、和諧的擴展，不能如聲聞行那樣偏頗。如針對厭離情深的聲聞，應重視大悲的無瞋。

1、貪欲雖是不善，卻尚有其相對的價值

對於不善根的根治，也認為貪欲是不善的，但不是最嚴重的；貪欲不一定厭棄有情、障礙有情，世間多少善事，也依貪愛而作成。¹⁶

2、惟有瞋恚，才是最惡劣的惡心

惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行，所以說：「一念瞋心起，八萬障門開。」¹⁷惡心中，沒有比瞋恚更惡劣的，

3、小結

菩薩的重視慈悲，也有對治性。論理，應該使「無癡的智慧、無貪的淨定、無瞋的慈悲」，和諧均衡的擴展到完成。¹⁸

二、從聲聞到菩薩 (p.248-p.251)

(一) 談論聲聞與菩薩在佛法中的差別 (p.248-p.249)

¹⁴ 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.257-259)。

¹⁵ 印順導師《佛法概論》第十四章，(p.182-184)。

¹⁶ 如《增支部》(3 集 69 經)(莊春江譯)：世尊說這個：「比丘們！如果其他外道遊行者们這麼問：『道友們！有這三法，哪三個呢？貪、瞋、癡，道友們！這是三法，道友們！這三法什麼是差別，什麼是不同的，什麼是區別呢？』比丘們！被這麼問，你們應該這麼回答那些其他外道遊行者们：『道友們！貪罪過少、褪去徐緩；瞋罪過大、褪去急速；癡罪過大、褪去徐緩。』」

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 49〈36 普賢行品〉(大正 10, 257c10-258b12)：

爾時，普賢菩薩摩訶薩復告諸菩薩大眾言：「…我不見一法為大過失，如諸菩薩於他菩薩起瞋心者。何以故？佛子！若諸菩薩於餘菩薩起瞋恚心，即成就百萬障門故。何等為百萬障？所謂：不見菩提障；不聞正法障；生不淨世界障；生諸惡趣障；生諸難處障；多諸疾病障；多被謗毀障；生頑鈍諸趣障；壞失正念障；闕少智慧障…遠離三世諸佛菩薩種性障。佛子！若菩薩於諸菩薩起一瞋心，則成就如是等百萬障門。

何以故？佛子！我不見有一法為大過惡，如諸菩薩於餘菩薩起瞋心者。是故，諸菩薩摩訶薩欲疾滿足諸菩薩行，應勤修十種法。何等為十？所謂：心不棄捨一切眾生，於諸菩薩生如來想，永不誹謗一切佛法，知諸國土無有窮盡，於菩薩行深生信樂，不捨平等虛空法界菩提之心，觀察菩提入如來力，精勤修習無礙辯才，教化眾生無有疲厭，住一切世界心無所著。是為十。」

¹⁸ (1)《大智度論》卷 41〈8 勸學品〉(大正 25, 361c13-19)。

(2) 印順導師《佛法概論》第八章，(p.118-p.119)：

從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大(慈)悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

佛法，從一般戀世的自私的人生，引向出世的無我的人生。這有不可忽略的兩點，即從家庭而向無家，從自他和樂而向自心淨化。

1、從家庭而向無家 (p.248-p.249)

(1) 聲聞偏重于「己利」的個人自由

其中，出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭或民族的社會關係中解放出來。這一出家，從離開舊社會說，多少帶點個人自由主義的傾向；如從參預一新的社團說，這是超家族、超國界的大同主義。¹⁹聲聞的出家眾，雖有和樂——自由、民主、平等僧團，但限於時機，乞食獨身的生活，在厭世苦行的印度思潮中，偏重於「己利」的個人自由。

出家的社會意義，是私欲佔有制的否定，而無我公有的新社會，當時還不能為一般所了解，只能行於出家的僧團中，戒律是禁止白衣旁聽的。²⁰

(2) 菩薩傾向于「利他」的社會和樂

但微見佛法深義的學者，不能不傾向於利他的社會和樂。

菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一。²¹這是入世，不是戀世，是否定私有的舊社會，而走向公共的和樂的新社會。

2、自他和樂與自心淨化之統一 (p.249)

(1) 聲聞

同樣的，一般人的自他和樂、道德或政法，基於私欲的佔有制，這僅能維持不大完善的和樂。聲聞者發現自我私欲的罪惡根源，於是從自他和樂而向自心淨化的德行。

(2) 菩薩

¹⁹ 印順導師《佛法概論》第九章，(p.134)：

四階層的層層興起，即四階層的層層否定，即將渡入正覺的大同時代。佛教徒所渴仰的彌勒降生，即大同、和平、繁榮的時代到來。

²⁰ 《大智度論》卷1 (大正25，66a)。

²¹ 印順導師《華雨集》第五冊，(p.167-p.169)：

問：《佛法概論》(243頁)：「菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一」。

答：佛所講的「出家」的基本意義是沒有家庭，這是一般人所了解的，但有一個觀念一般人可能不了解，就是沒有私有經濟，只有三衣一鉢，多一件就叫做「長衣」，長衣就要公開，只有使用權，沒有所有權；只有公共的（僧團的）而沒有私人的財產。現在已經走樣了，有的人還在錢上面打滾。尋求世間好的現象也就是佛法最高的理想，中國人叫做「大同世界」。能不能實現是另一回事，但是在理想還沒有實現之前，對於一切困難、苦痛就要努力去尋求改善。就現實來講，有了身體，不論醫藥怎麼發達，能夠解決老病死問題總是有限；佛法所講求的是身苦而心不苦，解脫者和常人一樣免不了；出世的理想，一方面要得到究竟解脫，另一方面就是要使現實的活動慢慢簡化，達到佛法中淨土的理念。淨土的理念那就是與出家的意義差不多；沒有男女家庭的組織也就沒有經濟的私有制度，由這些引生的一切苦惱也就跟著解決了。當然真正的苦，還是自己的煩惱；有了「人」，一切問題都來了，沒有「人」的話，什麼問題也就沒有了。世間是緣起的，緣起是相對性的，好的方法過了時又不好了。普通說「失敗為成功之母」，我卻說「成功為失敗之母」。為什麼會失敗呢？因為成功的條件本身就含有將來失敗的因緣在裏頭。世間是永不徹底的，一般人說佛法是悲觀，其實佛法是徹底的瞭解世間。當然能夠相對地改善還是好的。

然而淨化自心，不但是為了自心淨化，因為這才能從離欲無執的合理行為中，促進完成更合理的和樂善生。這樣，菩薩又從自心淨化而回復到自他和樂。從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂，實現國土莊嚴，這即是淨化自心與和樂人群的統一。所以菩薩行的特點，是透出一般人生而回復於新的人生。

〔二〕菩薩行的開展（p.249-p.251）

菩薩行的開展，是從兩方面發展的：

1、由出家眾發展起來：漸入大乘菩薩（旁流）（p.249-p.250）

一、從聲聞出家者中間發展起來。

〔1〕起初以外現聲聞身，教人學菩薩的轉教風格

起初，是「外現聲聞身，內祕菩薩行」²²；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩，如《小品經》的轉教。²³

〔2〕後來自覺應回小向大，一律學菩薩

到後來，自認聲聞行的不徹底，一律學菩薩，這如《法華經》的回小向大。²⁴

²²（1）《妙法蓮華經》卷4〈8 五百弟子受記品〉（大正9，28a7-20）：

爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：「諸比丘諦聽！佛子所行道，善學方便故，不可得思議。知眾樂小法，而畏於大智，是故諸菩薩，作聲聞緣覺，以無數方便，化諸眾生類。自說是聲聞，去佛道甚遠，度脫無量眾，皆悉得成就，雖小欲懈怠，漸當令作佛。內祕菩薩行，外現是聲聞，少欲厭生死，實自淨佛土。示眾有三毒，又現邪見相，我弟子如是，方便度眾生。」

（2）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，（p.369）：

從部派佛教而演進到大乘佛教，在過渡期間，一定有些「內祕菩薩行，外現聲聞身」的人物，但史料非常的缺乏。

²³（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7 三假品〉（大正8，230b22-24）：

爾時佛告慧命須菩提：「汝當教諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜，如諸菩薩摩訶薩所應成就般若波羅蜜。」

〔《大智度論》卷41〈7 三假品〉（大正25，357a6-8）。〕

（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈27 問住品〉（大正8，273b25-c5）：

須菩提語釋提桓因言：「憍尸迦！我今當承順佛意、承佛神力，為諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜。如菩薩摩訶薩所應住般若波羅蜜中，諸天子！今未發阿耨多羅三藐三菩提心者應當發心。諸天子若入聲聞正位，是人不能發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？與生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心者，我亦隨喜。所以者何？上人應更求上法，我終不斷其功德。」

〔《大智度論》卷54〈27 天主品〉（大正25，442c1-9）。〕

²⁴（1）《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉（大正9，7a29-c9）：

佛告舍利弗：「諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。……「舍利弗！十方世界中，尚無二乘，何況有三。……舍利弗！汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」

（2）二乘人能不能回小向大？從初期大乘經論有不同的說法，如：

（A）二乘人不能回小向大：《摩訶般若波羅蜜經》卷22〈遍學品74〉（大正8，381b15-17）。

（B）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.650-651）認為《小品般若經》一方面說聲聞聖者不可能發大心，一方面又暗示了迴心的可能。《小品般若波羅蜜經》卷1〈2 釋提桓因品〉（大正8，540a17-21）。

（C）另外，《大智度論》卷93〈83 畢定品〉（大正25，713c26-714a25）亦有會通此類異說。

〔3〕結：現出家相的菩薩為漸入大乘，是菩薩道的旁流

現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概。這稱為漸入大乘菩薩，在菩薩道的開展中，不過是旁流。

2、由在家信眾發展起來：頓入大乘菩薩（主流）（p.250）

二、從聲聞在家信眾中間發展起來。

〔1〕在家菩薩的行法為大乘的重要內容，為頓入大乘，是菩薩道的主流

在家眾修行五法²⁵而外，多修六念²⁶與四無量（無量三昧能入真，也是質多長者說的），這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，²⁷都從在家眾的立場，努力於大乘思想的教化。這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。

〔2〕在家的菩薩僧，從悲智相應中達成情智的統一（特色一）

新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞僧的；天王佛成佛，也是不現出家相的。²⁸印度出家的釋迦佛，僅是適應低級世界——其實是印度特殊的宗教環境的方便。

佛的真身，是現在家相的。如維摩詰，「示有妻子，常樂梵行」；²⁹常啼東方求法，也與女人同車。³⁰這是從悲智相應中，作到了情欲與離欲——情智的統一。³¹

²⁵ 印順導師《佛法概論》第十六章，(p.210-p.212)：五法應指：信、戒、施、聞、慧。

²⁶ (1) 印順導師《印度佛教思想史》，(p.110-p.111)：六念：念佛、法、僧、戒、施、天。

(2) 印順導師《佛法概論》第十六章，(p.212-p.213)。

²⁷ (1) 《持心梵天所問經》卷1〈1 明網菩薩光品〉(大正15, 1a16-19)：

賢護之等十六正士：賢護、寶事、恩施、帝天、水天、賢力、上意、持意、增意、善建、不虛見、不置遠、不損意、善導、日藏、持地。

(2) 《思益梵天所問經》卷1〈1 序品〉(大正15, 33b9-13)：

跋陀婆羅菩薩、寶積菩薩、星德菩薩、帝天菩薩、水天菩薩、善力菩薩、大意菩薩、殊勝意菩薩、增意菩薩、善發意菩薩、不虛見菩薩、不休息菩薩、不少意菩薩、導師菩薩、日藏菩薩、持地菩薩。

(3) 《大智度論》卷7〈1 序品〉(大正25, 111a4-9)：

善守等十六菩薩，是居家菩薩。毘陀婆羅居士菩薩，是王舍城舊人；寶積王子菩薩，是毘耶離國人；星得長者子菩薩，是瞻波國人；導師居士菩薩，是舍婆提國人；那羅達婆羅門菩薩，是彌梯羅國人；水天優婆塞菩薩。

〔詳參《大方等大集經賢護分》卷1（大正13, 872a-b），《般舟三昧經》卷3〈請佛品第10〉（大正13, 914b29-915c17）。〕

²⁸ (1) 《自在王菩薩經》卷下（大正13, 934c24-25）：「是天王佛及諸菩薩不著袈裟，皆著自生淨妙天衣，亦無結惑（*戒）。」

(2) 隋·吉藏撰《法華義疏》卷9（大正34, 592b28-c2）：

一、出家成佛，如釋迦。二、在家成佛，如《智度論》云天王佛是，故不須鉢及袈裟；則調達成佛號天王佛是也。三者、俱非，謂淨土佛。

²⁹ 《維摩詰所說經》卷1〈2 方便品〉(大正14, 539a8-23)：

爾時毘耶離大城中有長者，名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍；……雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；……。

³⁰ (1) 《大般若波羅蜜多經》卷399〈77 常啼菩薩品〉(大正6, 1065b16-26)：

父母報言：「汝應嚴辦供具、侍從，速當共往。」時，長者女即便營辦五百乘車七寶嚴飾，

3、無論出家或在家的菩薩，應著重於「從利他中完成自利」的真精神（特色二）（p.250-p.251）

聲聞的出家者，少事少業，度著乞食為法的生活。佛法為淨化人類的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是負社會的債，是能報施主恩的。換言之，真能修菩薩行，專心為法，過那獨身生活、教化生活，當然是可以的。

然而，菩薩行的真精神是「利他」的，要從自他和樂的悲行中去淨化自心的，這不能專於說教一途，應參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業。

如維摩詰長者的作為，

如善財所見善知識的不同事業：國王、法官、大臣、航海者、語言學者、教育家、數學家、工程師、商人、醫師、藝術家、宗教師等，³²

這些都是出發於大願、大智、大悲，依自己所作的事業，引發一般人來學菩薩行。為他、利他的一切，是善的德行，也必然增進自己、利益自己的。利他、自利，在菩薩行中得到統一。

亦令五百常隨侍女恣意各取眾寶嚴身，…「其女既辦如是事已，恭敬啟請常啼菩薩前乘一車，身及父母侍女五百各乘一車，圍遶侍從常啼菩薩，漸漸東去至妙香城。……」

（2）《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷 24〈30 常啼菩薩品〉（大正 8，672b24-c1）：……時，長者女與常啼菩薩摩訶薩共乘一車，父母眷屬亦乘寶車。如是莊嚴導從圍繞，出所住舍東行往詣法上菩薩摩訶薩所。

³¹ 關於「旁流」、「主流」、「佛的真身是在家相」等之真義，詳參【附錄一】。

³² 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉經後記說（大正 10，848b28-c2）：《大方廣佛華嚴經》百千偈中所說善財童子親近承事佛剎極微塵數善知識行中，五十五聖者善知識〈入不思議解脫境界普賢行願品〉。

第二節、從利他行中去成佛

一、三心 (p.251-p.252)

菩薩行是非常深廣的，這只能略舉大要，可從《般若經》的依止三心而行六度萬行來說。三心，是「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。³³

(一) 無所得是菩薩行的適當技巧 (p.251-p.252)

一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。

1、凡夫：因我執而不得自在

一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛藤，自己不得自在，利他也不外自私。這惟有體悟空無所得，才能解脫自由。

2、聲聞：因偏空而成為障礙

聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏於空寂，所以自以為一切究竟，不再努力於自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。

3、菩薩：於法增上的空慧與「悲願」助成，為自利利他的大方便

菩薩的空慧，雖是法增上的理智，但從一切緣起有中悟解得來，而且是悲願³⁴——上求佛道、下化有情所助成的，所以能無所為而為，成為自利利他的大方便。³⁵

(二) 一切智智是菩薩行的偉大目標 (p.252)

二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。

³³ (1)《大般若波羅蜜多經》卷 488〈3 善現品〉(大正 7，479c29-480b2)：

- 1、云何布施波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自捨一切內外所有，亦勸他捨內外諸物，持此善根，用無所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是為布施波羅蜜多。
- 2、云何淨戒波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自受持十善業道，亦勸他受持十善業道，持此善根，用無所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是為淨戒波羅蜜多。
- 3、云何安忍波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自具增上安忍，亦勸他具增上安忍，持此善根，用無所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是為安忍波羅蜜多。
- 4、云何精進波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自於五波羅蜜多勤修不捨，亦勸他於五波羅蜜多勤修不捨，持此善根，用無所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是為精進波羅蜜多。
- 5、云何靜慮波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自方便善巧入諸靜慮，不隨彼定勢力受生，亦勸他方便善巧入諸靜慮，不隨彼定勢力受生，持此善根，用無所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是為靜慮波羅蜜多。
- 6、云何般若波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，亦勸他如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，持此善根，用無所得而為方便，與諸有情平等共有迴向無上正等菩提，是為般若波羅蜜多。

善現！是為諸菩薩摩訶薩大乘之相。

(2) 印順導師《學佛三要》，(p.66-p.67)。

³⁴ 「悲」「願」：大悲 + 一切智智 助成 無所得 = 三心。

³⁵ 參見《大智度論》卷 27〈1 序品〉(大正 25，256c16-257a14)。

1、菩薩：於自增上的大覺意志與「悲智」圓成，為大覺而勇于趨求

一切智智，即佛的無上覺。心與佛的大覺相應，淺顯的說，這是以悲智³⁶圓成的大覺、大解脫為目標，立定志向而念念不忘的趨求，要求自己也這樣的大覺，這是自增上的意志。

2、凡夫：以自我為中心的意欲

一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。

3、聲聞：偏於自得自足

聲聞行，以無貪得心解脫，偏於自得自足。

4、小結

菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇於趨求的菩薩。

(三) 大悲為菩薩行的純正動機 (p.252)

三、大悲為上首，菩薩行的方便、志趣，都以大悲為上首的。

※菩薩：於世間增上的大悲動機與「智願」³⁷結合，從利他中完成自利

大悲，是菩薩行的動機，是世間增上的情感。為了救濟一切，非以無所得為方便、一切智智為目標不可。³⁸

「菩薩但從大悲生，不從餘善生」；³⁹「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。⁴⁰這是菩薩行的心髓，以慈悲為本，從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成。

※此圖為編者所加：

無所得為方便	適當技巧	理智（知）	法增上	性空見
一切智智相應作意	偉大目標	意志（意）	自增上	菩提願
大悲為上首	純正動機	情感（情）	世間增上	大悲心

³⁶ 「悲」「智」：大悲 + 無所得 助成 一切智智 = 三心。

³⁷ 「智」「願」：無所得 + 一切智智 助成 大悲 = 三心。

³⁸ 印順導師《佛法概論》第十四章，(p.182-184)。第十九章，(p.258)。

³⁹ (1)《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10，846a13-22)：

諸佛如來以慈悲心而為體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉、華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王，亦復如是。一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以慈悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以慈悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。

(2)《十二門論疏》卷 1(大正 42，179a7-9)：

又華嚴云：金剛但從金性出不從餘寶生，菩提心唯從大悲生不從餘善生。

⁴⁰ (1)《大般涅槃經》卷 34：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」(大正 12，838a5)

(2)《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6(大正 19，131c1-5)：

阿難…稽首白佛…，常聞如來說如是言：「自未得度先度人者，菩薩發心；自覺已圓能覺他者，如來應世。」…

二、依三心修六度 (p.252-p.257)

(一) 菩薩的六度德行依三心來修 (p.252-p.253)

依上面所說的三心，才能修菩薩的六度。但這是說菩薩的一切德行，不能離去這偉大目標、純正動機、適當技巧，不是說三者圓滿了再來修學。六度是菩薩行的大綱，如《增一阿含經·序品》說：「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極⁴¹，布施、持戒、忍、精進、禪、智慧力如月初，逮⁴²度無極觀諸法。」⁴³

(二) 別說六度與三心結合的修學內涵 (p.253-p.257)

現在略敘它的特點：

1、布施度 (p.253)

一、施：

(1) 菩薩從初發心，即能做到一切施——淨施

菩薩布施，初發心時，即將一切捨與有情。不僅是財物，就是自己的身體、知能，也否定為私有的，奉獻於一切，因為這是依於父母師長等而來。

即以財物來說，再不看作自己的，一切屬於一切，自己僅是暫時的管理人；從世間緣成、世間共有的立場，為法、為人而使用這些。

(2) 菩薩的修行功德亦回向有情，自己願意殿後成佛

就是修行的功德，也是由于佛菩薩的教導，由于有情的助成，也不能執為自己私有的。願將此一切歸於——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛；「有一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。⁴⁴

(3) 小結

這樣的一切施，即菩薩「淨施」。

2、持戒度 (p.253-p.255)

二、戒：

(1) 聲聞與菩薩因發心的不同，故持戒的次第有異

為自他和樂善生而不得殺、盜、淫、妄，菩薩是更徹底的。

聲聞適應印度重定的天行——重於離欲淨心，所以以淫、盜、殺、妄為次第，嚴格的禁止男女情欲。⁴⁵

⁴¹ 無極：指彼岸、涅槃。(《佛光阿含藏·增一阿含經(一)》，p.15，n.9)

⁴² 逮＝還【宋】。(大正 2，550d，n.3)

⁴³ 《增壹阿含經》卷 1〈1 序品〉(大正 2，550a12-14)。

⁴⁴ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 3(大正 19，119b12-20)：

妙湛總持不動尊，首楞嚴王世希有，銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身。願今得果成寶王，還度如是恒沙眾，將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩。伏請世尊為證明，五濁惡世誓先入，如一眾生未成佛，終不於此取泥洹。大雄大力大慈悲，希更審除微細惑，令我早登無上覺，於十方界坐道場，舜若多性可銷亡，爍迦囉心無動轉。

⁴⁵ 印順導師《佛在人間》，(p.58-p.59)：

人間比丘，出家而過著大眾生活，與社會保持聯繫，負起教化的責任，釋尊也就是過這種生活的。…如《中阿含·柔軟經》說：佛的隨緣受用，一般人都稱讚佛為少欲知足。這一類型的人間比丘，為不流於縱欲及苦行的極端者。如大眾共住，生活隨緣，遊行教化，近於一般的人間正行。而過著出家的生活，男女不嫁，澹泊禁欲，又近於天行。聲聞的在家弟子，是

菩薩從「本來清淨」⁴⁶、「本來不生」⁴⁷的悟解，又從淨化自心而回復到自他的和樂，又以不得殺、盜、淫、妄為次第。對於一切有情的悲濟，雖不為局限於人類的學者所諒解，但擴展慈悲不忍的同情到一切，顯出了對於善生的無限尊重。

(2) 菩薩有大智大悲的能殺、盜、淫、妄，才是合理究竟的持戒

從大智的契合真理、大悲的隨順世間來說，戒律決非消極的「不」、「不」可以了事；必須慈悲方便的能殺、能盜、能淫、能妄，才能完滿的實現。⁴⁸

A、以慈悲心能殺的真義

如有人殘害人類——有情，有情因此遭受難堪的苦迫。如不殺這惡人，有情會遭受更大的慘運；惡人將造成更大的罪惡，未來會受更大的痛苦。那麼寧可殺這惡人，寧可自己墮地獄，不能讓他作惡而自害他。這樣，應以慈悲心殺這惡人，這不是殺少數救多數，是普救一切，特別是對於作惡者的憐愍，因為憐愍他所以要殺他。但願他不作惡業、不墮地獄，即使自己因此落地獄，也毫不猶豫。對於殺害這個人，是道德的，是更高的德行，是自願犧牲的無限慈悲。

B、以慈悲心能盜的真義

同樣的，無論是國王、宰官、平民，如有非法的掠取財物，那不妨「廢其所主」，取消這王、臣及聚落主的權位，從巧取、豪奪、侵佔、偷竊者手中奪回來歸還被奪者，這當然需要方便——技巧。推翻他、從他手中索回，對於這個人或少數人也是善行。如讓他受用非法得來的財物，即會加深他的罪惡；奪他，即是拯救他。

※結殺盜二戒之真精神

菩薩的心中，是沒有疾惡如仇的，應該是悲憫惡人過於善人。但這不是姑息縱惡，要以「我不入地獄，誰入地獄」⁴⁹的精神，起來殺他、奪他。

C、以慈悲心能妄的真義

對於合理的少數或個人——多數是更應該的，為了救護他，不使他受非法的殺害、掠奪、奸淫、欺誑，如非妄語不可時，即不妨妄語。

D、以慈悲心能淫的真義

對於異性的戀合，如可以因此而引他人正途，使他離惡向善，出家者也不妨捨戒

基於人乘的；無事比丘，是著重天行的；人間比丘，即綜合這二者而取折衷的立場。當時的印度，正是隱遁的苦行的時代；釋尊雖適應這一特殊的情形，有出家的制度，但聲聞解脫道的主流，是人間比丘，顯然的是基於人乘，而重於持戒及智慧的。

⁴⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷 9〈26 隨知品〉(大正 8，579b23-24)：

一切法本來清淨，當知般若波羅蜜亦如是…。

⁴⁷ 《大智度論》卷 77〈63 等學品〉(大正 25，606a19-25)：

須菩提問：「如是學為學薩婆若？」佛反問須菩提：「於汝意云何？色等諸法如及如來如，是如為盡、滅、斷不？」須菩提言：「不！」是「如」從本已來，不集、不和合，云何有盡？本來不生，云何有滅？是法本來虛誑，無有定相，云何可斷？「須菩提！菩薩摩訶薩能如是學如，為學薩婆若。」

⁴⁸ (1)《菩薩戒本》卷 1(大正 24，1112a3-c3)：

(輕戒第九條)若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣於菩薩戒無所違犯，生多功德。

(2)《瑜伽師地論》卷 41〈10 戒品〉(大正 30，517b6-518a6)。※詳參見【附錄二】

⁴⁹ 《西歸直指》卷 2：「地藏菩薩云：地獄不空，誓不成佛。」(《已新續藏》62，113a15)

還俗，以悲憫心而與他好合。

(3) 小結

總之，不得殺、盜、淫、妄，為佛法極嚴格的戒條，甚至說一念盜心即犯盜戒，一念淫心即犯淫戒，謹嚴到起心動念處，

然而為了慈悲的救護，菩薩可以不問所受的戒而殺、盜、淫、妄。這樣的犯戒，是合理的持戒，是究竟的持戒，所以說：「有犯戒成尸羅波羅蜜，謂菩薩教化眾生，不自觀戒。」⁵⁰

3、忍辱度 (p.255)

三、忍：施能攝受大眾，戒能和樂大眾，但有情間的隔礙、誤會嫉害，是免不了的。菩薩為了貫徹上求佛道、下化眾生的志願，必須堅定的忍耐，經得起一切的迫害苦難；即使是犧牲生命，也不能違背菩薩行。難行能行，難忍能忍，這才能完成菩薩的德行。否則，施與戒的努力，會功敗垂成。

4、精進度 (p.256)

四、進：這已略有說到。菩薩行的精進，是無限的、廣大的精進，修學不厭、教化不倦的。發心修學，救濟有情，莊嚴國土，這一切都是為了一切的一切，不是聲聞那樣的為了有限目標、急求自了而努力。菩薩是任重致遠的，如休捨優婆夷那樣，但知努力於菩薩行的進修，問什麼成不成佛。⁵¹

5、禪定度 (p.256)

五、禪：這是自心調伏的靜定，不一定是靜坐，坐不過是初學的方便。菩薩禪要與

⁵⁰ (1)《清淨毘尼方廣經》卷 1(大正 24, 1079c6-9)：

天子又問：頗有毀戒名尸波羅蜜耶？(文殊師利) 答言：有。問言：是誰？答言：天子！若菩薩多益一切眾生不自觀戒，如是毀戒名尸波羅蜜。

(2)《梵網經菩薩戒本疏》卷 3(大正 40, 622c11-15)：

善男子！若有菩薩清淨持戒，而不為戒，不為尸波羅蜜，不為果報，不為利益，不為菩提，不為涅槃，不為聲聞、辟支佛，唯為最上第一義故護持淨戒。善男子！是名菩薩淨戒具足。

⁵¹ (1)《大方廣佛華嚴經》卷 64〈39 入法界品〉(大正 10, 343c21-345a2)：

爾時，善財童子入普莊嚴園，周遍觀察，見休捨優婆夷坐於妙座，往詣其所，頂禮其足，遶無數匝，……善財童子言：「聖者久如當得阿耨多羅三藐三菩提？」

答言：「善男子！菩薩不為教化調伏一眾生故發菩提心，不為教化調伏百眾生故發菩提心，乃至不為教化調伏不可說不可說轉眾生故發菩提心；不為教化一世界眾生故發菩提心，…不為教化閻浮提微塵數世界眾生故發菩提心，…不為供養一如來故發菩提心，…不為供養一世界中次第興世諸如來故發菩提心，…不為供養一三千大千世界微塵數世界中次第興世諸如來故發菩提心，…不為嚴淨一世界故發菩提心，…不為嚴淨一三千大千世界微塵數世界故發菩提心，…不為住持一如來遺法故發菩提心，…不為住持一世界如來遺法故發菩提心，…不為住持一閻浮提微塵數世界如來遺法故發菩提心，…。如是略說，不為滿一佛誓願故，不為往一佛國土故，不為入一佛眾會故，不為持一佛法眼故，不為轉一佛法輪故，…乃至不為知不可說不可說轉佛剎微塵數眾生煩惱習海故，發菩提心。……善男子！菩薩行普入一切法皆證得故，普入一切剎悉嚴淨故。是故，善男子！嚴淨一切世界盡，我願乃盡；拔一切眾生煩惱習氣盡，我願乃滿。」

(2)《翻梵語》卷 5：「休捨優婆夷(應云物捨，譯曰拘捨者弟)。」(大正 54, 1012c9)

悲智相應，從一切處去實踐，做到動定靜也定，如維摩詰所說的那樣。⁵²

《中阿含經·龍象經》也說：「內心至善定，龍（喻佛）行止俱定，坐定臥亦定，龍一切時定。」⁵³

又如彌勒菩薩那樣的「不修禪定，不斷煩惱」，可作初學菩薩行的模範。⁵⁴

因為如悲心不足、功德不足，急急的修定，不是落於外道「味定」，⁵⁵就落入聲聞「證實際」的窠臼。⁵⁶

禪定是六度的一度，但應先從悲智中努力。⁵⁷

⁵² (1)《維摩詰所說經》卷1〈3 弟子品〉(大正14, 539c15-27)：

爾時長者維摩詰，自念：「寢疾于床，世尊大慈，寧不垂憐？」佛知其意，即告舍利弗：「汝行詣維摩詰問疾。」舍利弗白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔，曾於林中宴坐樹下，時維摩詰來謂我言：『唯，舍利弗！不必是坐，為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐；不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；不捨道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住內亦不在外，是為宴坐；於諸見不動，而修行三十七品，是為宴坐；不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐。若能如是坐者，佛所印可。』時我，世尊！聞說是語，默然而止，不能加報！故我不任詣彼問疾。」

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.984)：

舍利弗在山林宴坐，維摩詰告訴他：「不起滅定而現諸威儀，是為宴坐」。在滅盡定中，能起諸威儀——行、住、坐、臥、揚眉、瞬目、舉手、說話等，應從《龍相應頌》的「那伽常在定」而來，是動靜一如的禪法。與上座部系的禪法大異；大眾部說：「在等引位，有發語言」，倒有點相近。

⁵³ 《中阿含·118 龍象經》卷29〈1 小品〉(大正1, 608c13-15)。

⁵⁴ 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷1(大正14, 418c4-15)：

爾時，優波離亦從座起，頭面作禮，而白佛言：世尊！世尊往昔於毘尼中及諸經藏說阿逸多次當作佛，此阿逸多具凡夫身未斷諸漏，此人命終當生何處？其人今者雖復出家，不修禪定、不斷煩惱，佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土？佛告優波離：諦聽！諦聽！善思念之。如來應正遍知，今於此眾說彌勒菩薩摩訶薩阿耨多羅三藐三菩提記。此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上。爾時，兜率陀天上有五百萬億天子，一一天子皆修甚深檀波羅蜜，為供養一生補處菩薩故。

⁵⁵ 印順導師《大乘起信論講記》，(p.377)：

定有三種：味定、淨定、無漏定。與般若相應的名無漏定；能遠離一分煩惱，有漏善心現前，名為淨定。以愛著為主，於定境貪戀繫著，或特定而起慢等，是味定。

⁵⁶ 《大智度論》卷51〈23 含受品〉(大正25, 427a23-b2)：「復次，我乃至知者、見者無故，實際亦無；實際無故，無數亦無；無數無故，無量亦無；無量無故，無邊亦無；無邊無故，一切法亦無。以是故，一切法無，畢竟清淨。是摩訶衍能含受一切眾生及法；二事相因：若無眾生則無法，若無法則無眾生。先總相說一切法空，後一一別說諸法空。實際是末後妙法，此若無者，何況餘法！從不可思議性乃至如涅槃性，亦如是。」

⁵⁷ 《大智度論》卷45〈15 大莊嚴品〉(大正25, 388c14-389a7)：

問曰：六波羅蜜中，若逆說，則應說般若波羅蜜，次說禪；若順，應先說檀波羅蜜；今何以乃說禪波羅蜜為首？答曰：發大莊嚴，無有眾生能破壞者。若菩薩無禪定，心未離欲，雖行餘波羅蜜則易壞；行禪波羅蜜，能入慈無量，是時無能壞。如說行慈三昧者，刀不能傷，水、火不害。亦有神通力種種變化，能發大莊嚴。如佛說鳥無兩翼，不能飛翔；菩薩無神通力，不能發大莊嚴。入禪波羅蜜中，能生慈無量、五神通故，物無能傷。以是故，今此說禪波羅蜜為首。問曰：四禪中有種種功德，皆可行六波羅蜜，今何以但說四無量心中行六波羅蜜？答曰：四無量心，取眾生相，緣眾生。菩薩常為眾生故行道，是四無量等中有慈悲心，能利益眾生；餘八背捨、九次第等，無如是利益。問曰：菩薩住五神通，能廣利益眾生，何以故不說？答曰：大悲是菩薩根本。又五神通先已說，後當說四無量心；未說故，今說。若菩薩

6、般若度 (p.256-p.257)

六、慧：從勝義慧的悟入緣起性空說，這是與聲聞一致的。不過菩薩應先廣觀一切法空，再集中於離我我所見。⁵⁸同時，不但是勝義慧，也重於世俗智，⁵⁹所以說：「菩薩求法，當於五明處求。」⁶⁰

但行四無量心，不名發趣大乘；六波羅蜜和合故，名為發趣大乘。四無量心生六波羅蜜，富樓那此中自說因緣。

⁵⁸ 無著《金剛般若論》卷1（大正25，759a13-20）：

云何立名？名金剛能斷者，此名有二義相應，應知。如說入正見行，入邪見行故。金剛者，細牢故。細者，智因故；牢者，不可壞故。能斷者般若波羅蜜中，聞思修所斷。如金剛斷處而斷故，是名金剛能斷。又如畫金剛形，初後闊，中則狹。如是般若波羅蜜中，狹者，謂淨心地。初後闊者，謂信行地、如來地。此顯示不共義也。

⁵⁹ 印順導師《般若經講記》，(p.154)：

智慧，可以分為兩種：（一）、世俗智，如世之哲學家、科學家等，他們都有對於宇宙人生的一套看法，有他種智慧，與相對的真理。雖然這是不究竟的，若就廣義的智慧說，他們解說宇宙人生的世俗智，也可以包含在般若裡（方便智）。（二）、勝義智，這是就特殊的智慧說。佛法體驗真理的智慧，是徹底的、究竟的，這與世間智慧不同而是特殊的。體驗真理的智慧得到了，生死流轉中的一切苦痛，都可以因之而解決。

⁶⁰ （1）《瑜伽師地論》卷13（大正30，345a18-23）：

云何聞所成地？謂若略說，於五明處名、句、文身無量差別，覺慧為先，聽聞領受，讀誦憶念。又於依止名身、句身、文身義中，無倒解了，如是名為聞所成地。何等名五明處？謂內明處、醫方明處、因明處、聲明處、工業明處。

※內明處(卷13，345a～卷15，356a)、醫方明處(卷15，356a)、因明處(卷15，356a-360c)、聲明處(卷15，360c-361b)、工業明處(卷15，361b)。

（2）《瑜伽師地論》卷38〈8力種姓品〉（大正30，500c20-24）：

如是一切明處所攝，有五明處：一、內明處，二、因明處，三、聲明處，四、醫方明處，五、工業明處。菩薩於此五種明處，若正勤求，則名勤求一切明處。

（3）印順導師《佛在人間》，(p.329-p.331)：

雖然說，佛教重於實踐，不僅是空虛的知識傳授；但在佛學的教化傳習方面，還是不離語言文字的，因為這是師資授受的主要工具。不離語文的學問，從前彌勒菩薩，曾總括應該修學的說：「菩薩求法，應於五明處求」。五明，就是大乘佛弟子應該修學的五類學術。五明是：

一、聲明：是語言文字學，包括有語言、訓詁、文法、音韻（也通於音樂）等。

二、因明：因是原因，理由，這是依已知而求未知，察事辯理的學問。在語言方面，是辯論術；在思想方面，是理則學——邏輯。

三、醫方明：這是醫、藥、生理、優生等學問。

四、工巧明：這是基於數學，所有的物理科學，以及實用的工作技巧。

五、內明：上四種為共（外）世間的；佛的教育，是在這共世間學的四明上，進修不共的佛學，所以叫內明。這是佛所宣說的法毘奈耶，也可說純粹佛學。

聲明與因明，為自覺覺他的必備學問。聲明是語文學，而因明是思辨的方法。沒有這兩種學問，總不免思想混亂，是非不明。不但缺乏教人的能力，就是自以為然的，也未必就是正確的。在西藏，初學佛法，都從聲明、因明入手，因為這是理解聖教的必備工具。我覺得，中國佛教的衰落，至少與聲明、因明的忽略有關。

醫方明，是能除身心苦痛而得安樂的；工巧明是利用厚生，增進人類物質幸福的。佛教的救濟世間，那裡局限於口頭宣傳！醫方與工巧，正是菩薩利益眾生的實際學問。善財童子參訪的大善知識中，就有數學家，建築師，醫生，製香師。如大論師龍樹菩薩，就是優越的製香師與煉金師（化學）。在他指導下所建的寺院與洞窟，真是鬼斧神工，被稱

五明中，「聲明」是文字⁶¹、音韻學⁶²等，
「因明」是論理學⁶³、認識論⁶⁴，
「醫方明」是醫藥、衛生⁶⁵學等，
「工巧明」是理論科學、實用科學，⁶⁶
「內明」才是佛法。

如不能這樣，怎能教化有情？

7、小結 (p.257)

菩薩的自利利他行，一切都攝在這六度中。

三、依六度圓滿三心 (p.257-p.258)

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。

(一) 辨明菩薩依六度圓滿三心的歷程，與八正道之間（共與不共）的關係 (p.257-p.258)

試約菩薩行的歷程來解說：⁶⁷

為印度佛教的第一建築。

這可見佛教的教育，不只是因果、空有、心性，而是五明：正像孔子一樣，不只是侈談性理，而是以六藝教人。不過從來的佛弟子，多少受到小乘思想的熏染，總以為前四是世間法，內明才是出世佛法。不知在大乘佛學中，即世間而出世，世與出世無礙，聲明、因明等，是共世間的出世學，真俗融通，為佛教教育的一科。

⁶¹ 文字學：研究文字的起源、發展、性質、體系及其形、音、義關係、正字法以及個別文字的演變情況等的學科，是語言學的一個部門。(《漢語大詞典(六)》，p.1512)

⁶² 音韻學：語言學的一個部門，研究語音結構和語音演變。也稱聲韻學。宋 沈括《夢溪筆談·藝文一》：“音韻之學，自沈約為四聲，及天竺梵學入中國，其術漸密。”清 皮錫瑞《經學歷史·經學復盛時代》：“小學兼聲音故訓，宋 吳棫、明 陳第 講求古音，猶多疏失。顧炎武《音學五書》，始返於古，江（江永）、戴（戴震）、段（段玉裁）、孔（孔廣森），益加闡明。是為音韻之學。”羅常培《〈漢語音韻學導論〉緒論》：“漢語音韻學即辨析漢字聲、韻、調之發音及類別，並推跡其古今流變者也。”(《漢語大詞典(十二)》，p.653)

⁶³ 論理學：邏輯學的舊稱。梁啟超《論中國學術思想變遷之大勢》第三章第四節：“至 亞里士多德，而論理學蔚為一科矣。”(《漢語大詞典(十一)》，p.287)

⁶⁴ 認識論：關於人類認識的來源、發展過程，以及認識與實踐的關係的學說。由於對思維和存在何者為第一性的不同回答，分成唯心主義認識論和唯物主義認識論。(《漢語大詞典(十一)》，p.251)

⁶⁵ 衛生：1、養生；保護生命。2、調謀生存。3、保護生靈。4、能防止疾病，有益於健康。5、指合乎衛生的環境和措施。(《漢語大詞典(三)》，p.1093)

⁶⁶ 印順導師《教制教典與教學》，(p.161)：

舉譬喻說：三藏的深究，如純理論科學，也如儒家的漢學；禪師的傳授定慧，如應用科學及技工，也如儒家的理學。理論與實踐的互成，才是完滿的佛學。否則，脫離了理論的持行，與缺乏實行的空論，都容易走上偏失的歧途。

⁶⁷ 印順導師《華雨集》第五冊，(p.19-p.20)：

這部書，依《阿含經》；依龍樹所決了的「阿含」深義，明三法印即是一實相印；又補入龍樹所說的菩薩道——二道，五菩提。

編者按：約第十九章之「依六度圓滿三心」的四項內容來看，實是《華雨集》所言的「補入龍樹所說的菩薩道——二道，五菩提」，第一項即發心菩提，第二項即伏心菩提，第三項即明心菩提，第四項即出到菩提，以及究竟菩提。而第一、二、三項為般若道，第三、四項為方便道。〔另請參閱《大智度論》卷 53(大正 25，437c-438a)及卷 100(大正 25，754b28-c2)〕

1、依大悲心與性空見來確立大菩提願（發菩提心），等同由正見而正志

一、立菩提願、動大悲心、得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。起初，以大悲心、真空見來確立大徹悟、大解脫的大菩提願，即是發菩提心——這等於八正道的從正見而正志。不過八正道重於解脫，不談慈悲。⁶⁸

2、以三心和合的菩提願來修六度（大悲行），同於從正志到正精進

二、本著三心和合的菩提願，從自他和樂本位，修施、戒、忍、精進，也略學禪、慧，作種種利他事業——這等於八正道的從正志到正精進，即是修大悲行。

3、由利他資糧的充足而轉向自心淨化的修定發慧（證無所得空），如同正精進到正定

三、這樣的本著三心而精進修行，等到悲心悲事的資糧充足，這才轉向自心淨化，修定發慧——這等於八正道的從正精進到正定。由利他而自利，證無所得的空寂理，這是般若的實證。

4、以實證慧導攝三心，廣修六度，以方便道嚴土熟生，自他圓滿而成佛

四、接著，本著實證慧導攝的三心，廣修六度，再從自他和樂本位，「成熟有情，莊嚴國土」，⁶⁹即是以自利成利他的大悲行——略近聲聞自證以上的隨緣教化。末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。

（二）德行的究竟圓成，名為即人成佛（p.258）

這佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；⁷⁰也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生、淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

（三）發心等待菩薩理想世界的到來（p.258）

菩薩不從自私的私欲出發，從眾緣共成的有情界——全體而發心修行。對於依法、依自、依世間的無貪、無瞋、無癡的德行，確能完滿開展而到達完成。

然從菩薩的入世濟生說，我們的世間，由於菩薩僧的從來沒有建立，始終受著聲聞僧的限制，形成與世隔離。⁷¹所以——淨土，還不能在這個世間出現。有合理的世界，更能修菩薩行，開展、增進德性而成佛；如在和樂的僧團中，比丘們更容易解脫一樣。所以如確為大乘根性的菩薩眾，應該多多為彌勒世界的到來而發心！⁷²

⁶⁸ 《大智度論》卷 57〈32 寶塔校量品〉（大正 25，466b8-12）：

問曰：云何須陀洹亦學般若波羅蜜，乃至一切種智得到彼岸？答曰：此中六波羅蜜、三解脫門、三十七品等，乃至一切種智，此非獨菩薩法，三乘共有，各隨分學。

⁶⁹ 《大智度論》卷 75〈58 夢中入三昧品〉（大正 25，590c11-13）：

菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。

⁷⁰ 印順導師《佛法概論》第二十章，（p.267）。

⁷¹ 印順導師《印度佛教思想史》，（p.121-p.122）：「龍樹有『立師教戒，更造衣服』，也就是有別立大乘僧伽的意圖。但沒有實現這一理想，可見為了避免諍論，或被誤會為叛離佛教。這可見個人的理證不難，而大眾制度的改革，卻是很不容易的！」

⁷² 印順導師《佛法是救世之光》，（p.30）：

彌勒菩薩下生成佛，有二種好處：一、彌勒下生成佛時候的世界，和我們現在所住的五濁惡世不同，那時候的世界是清淨幸福的。依據經文所說，那時世界和平，人口眾多，財富無量，沒有苦痛與困難，真是快樂極了。所以佛弟子希望彌勒 早早下生到這個世界來，大家好同享和平自由的幸福。二、彌勒菩薩下生成佛，佛法昌隆，所謂龍華三會，有眾多眾生發出離心了生死，眾多眾生發菩提心志願成佛。從世間方面看，那時的世界是繁榮幸福的；從佛法方面看，是充滿了真理與自由的。必須這二方面具足，才可稱為快樂幸福的世界。

【附錄一】

印順導師的《永光集》，為溫金柯〈印順法師對大乘起源的思考〉一文，作出回應，篇名為「〈印順法師對大乘起源的思考〉讀後」，回應的內容當中，與《佛法概論》第十九章攸關者多，故今補充相關的說明如下：

一、《永光集》(p.191-p.193)：

《現代禪》二十期，有溫金柯君的〈印順法師對大乘起源的思考〉一文。他在我的著作中，「發現了有趣的現象，那就是他對大乘佛教的起源的詮釋，尤其是大乘佛教的起源與在家眾的關係這個問題，出現了好幾種講法——甚至可以說是互不相容的講法」。於是他依時間的先後，先舉民國三十一年寫的《印度之佛教》：「大乘思想之闡發，出家僧中，以大眾及分別說者之功績為多。……在家信眾，不可磨滅之功績尤多」。次舉同年寫的《青年之佛教》——〈青年佛教運動小史〉，覺得稍有不同。三十二年寫的〈大乘是佛說論〉，與《印度之佛教》的講法一致。三十八年的《佛法概論》，提出「旁流」與「主流」的說法，而說「新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家僧的。……佛的真身，是現在家相的」。「從這一段時間開始，印順法師明確的形成了大乘佛教是以前在家佛教為主的認知」。四十年講的《勝鬘經講記》，與《佛法概論》相同。四十一年所講的〈從依機設教來說明人間佛教〉，「又作了一種解釋，否定大乘佛教出於出家眾，而肯定的認為大乘佛法起源於在家人」。四十七年在台灣講的〈修身之道〉，「也還繼續著相同的看法。但在六十九年出版的《初期大乘佛教之起源與開展》，『完全推翻了（《佛法概論》以來）上述的結論』」。這使他感到有趣，《佛法概論》以來的說明，「想像的成分相當的多。相反的，最早提出來的《印度之佛教》的解釋及證據反而是比較確切的，也更接近印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》一書的看法」。「這樣的歷史命題的解釋，竟會愈來愈離開確切的證據，而一度奔逸於想像式的說明」，到底為了什麼？他以為，晚年竟不說毘盧遮那是佛的真身，反而代以「人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本」，認為「印順法師早期的大乘觀，和後期的大乘觀，有一種性質上的差異」，也就是思想「矛盾和轉變」了！

二、《永光集》(p.193-p.194)：

關於大乘佛教的起源，我在印度佛教史的觀點，是前後一致的。《佛法概論》等似乎不同，那不是佛教史，是通俗的論述，但也不是隨意論述，是依大乘經而這樣說的（下面再為解說）。從前閱藏時，「我讀到阿含經與各部廣律，有現實人間的親切感、真實感，而不如部分大乘經，表現於信仰與理想之中」（《遊心法海六十年》9頁）。也許大乘經有「信仰與理想」的特性，使我的解說也成為「想像式」吧！

三、《永光集》(p.196-p.198)：

「佛的真身是現在家相」：這與文殊現在家相一樣，毘盧遮那佛像，都是在家相的。然在《華嚴經》中，「佛在摩竭提國阿蘭若法菩提場中始成正覺」（大正 10，1b），與釋

迦成佛相同，只是表徵的境地崇高些。〈如來名號品〉（大正 10，58c）說：「或名一切義成（悉達多），……或名釋迦牟尼，或名第七仙，或名毘盧遮那，或名瞿曇氏，或名大沙門」；釋迦與毘盧遮那，還是一而二、二而一的，沒有嚴格的區別。但在〈十地品〉（大正 10，208b），說「菩薩住此（法雲）地，多作摩醯首羅天王」。摩醯首羅天，是印度教的大自在天，與佛教的色究竟天相當。〈十地品〉只說「多作」，到《楞伽經》就說：「色界究竟天，離欲得菩提」了（大正 16，638a）！這也是大乘佛法由人而天（是在家相）的演化歷程。天上成佛的是真身，釋迦佛是化身，成為大乘佛教界的共信。⁷³

「大乘佛教只是佛教的梵天化」：我沒有這個意思，我始終是大乘的信仰者。大乘佛法的開展，是多方面的，天（梵）化只是其中的一項。天化是適應民間的印度教信仰，由微而著，不斷的擴展起來。所以我對大乘，不是否定，只是「抉擇而洗鍊之」、「刮垢磨光」。大乘佛教的方便適應，其中「天化」的發展到神秘淫欲為道，說什麼「明王」、「金剛」……，對純正的佛法——聲聞、菩薩的正常道，是嚴重的扭曲，所以我主張反「天梵化」而回歸「人間」。這決不是來台灣以後的思想轉變，在寫作《印度之佛教》的前一年——民國三十年，寫了一篇〈佛在人間〉，末了說：「在大乘佛教的發展中，如果（如太虛大師所）說有依人乘而發（心）趣（向）的大乘，有依天乘而發趣的大乘，那麼人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界線。佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地」！（《佛在人間》15 頁）

四、《永光集》（p.200-p.203）：

《佛法概論》：這部論，是改編《阿含講要》，增補三乘行果而成的，所以對菩薩眾的德行，比較簡略些。

（一）旁流與主流

由於大乘經不同的兩大類型，所以我提出了旁流與主流的看法。

〔1〕旁流是：在大乘經中，聲聞出家眾，處於旁聽的地位，也有助佛說（大乘）法的，或受到菩薩們的譏責，最後聲聞眾迴入大乘菩薩道。

〔2〕主流是直入大乘的：有的大乘經，沒有聲聞出家眾參與。

為什麼稱之為旁流與主流？因為大乘是以修菩薩行、成佛道的崇高理想為目的，所以在「大乘佛法」的開展中，直入大乘的取得了主流的地位。換言之，大乘初興，是不離聲聞僧的。大乘思想的弘傳，對傳統佛教的聲聞僧，作出或融攝、或批評的不同適應。等到大乘的法門大啟，那就直說佛果與菩薩行了！維摩詰、善財、常啼、（在家相的）文殊，表徵了人間菩薩（也是「天」）的形相。

溫君以「主流」為：「在家眾為大乘思想的主要來源」，那是根本誤會了！

⁷³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.1029）：

被稱為方廣部(Vetulyaka)的說大空宗(Mahāsuññatāvādin)，以為佛是兜率天成佛的，沒有來人間，也沒有說法，不過是示現色相。人間佛是示現，佛實在兜率天成佛；「天上成佛」，對大乘「十地」所說色究竟天成佛說，是一項有力的啟發。

（二）佛與淨土

說到佛與淨土：從人間釋迦佛，演化到色究竟天成佛，如上文已經說到。佛的國土，釋迦佛是現實世界——穢土。到彌勒成佛時，那時輪王統一天下，以德行化導人間。人口眾多，物產豐富，人民過著和平安樂的生活。彌勒佛同時出世，弘揚出世、出世而又入世的佛法。世間太平、佛法興盛，這是早期傳說的人間淨土。在大乘經中，十方淨土，形形色色，都是天國化的。如阿閼佛的妙喜淨土，阿彌陀佛的極樂淨土，經上都說「如（欲界）第六天上」。

阿閼佛現出家相，有出家弟子，但沒有律的組合。國中有女人，但沒有不淨（月經）；懷孕與生育，也沒有苦痛。人間能上通天國，這是欲界天式的淨土。

阿彌陀佛的極樂國土，起初是有出家阿羅漢的，後來沒有了，成為純菩薩的淨土。極樂國是沒有女人的，也就沒有男女，沒有家庭；沒有家，也就沒有出家。這是近於梵天式的；與色究竟天成佛，原則是無所謂在家、出家的。

但在人間看來，不現出家相，那就是在家相了。

民國十五年前，王弘願要傳密法，還依毘盧遮那現在家相，而作為在家人可以傳密的理證呢！大乘經中這樣說，我就這樣說。

（三）抉擇現實人間佛陀，由出家而成佛的意義

基於現實人間成佛的觀點，我從釋迦佛的發心，及成佛後的遊行教化，引起我的信敬與熱心。我在三十年寫的〈佛在人間〉，寫下「出家更接近了人間」（《佛在人間》9-12頁）。《佛法概論》^{第十九章}（248-249頁）說：「出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭，或民族（對立）的社會關係中解放出來，……這是超家族、超國界的大同主義。……有和樂——自由、民主、平等僧團，……只能行於出家的僧團中。……但徹見佛法深義的學者，不能不傾向於利他的社會和樂。菩薩入世利生的展開，即是完成這出家（無私無我）的真義，做到出家與在家的統一」。

（四）抉擇彌勒淨土為未來人間淨土的實現意義

在淨土中，我覺得彌勒淨土最好。這不是理想的天國化，而是有實現可能的，所以在《佛法概論》^{第九章}（131頁）說：「彌勒佛時代的淨土，即是這個世界的將來，也是我們仰望的樂土」。

五、《永光集》（p.203-p.204）：

〈從依機設教來說明人間佛教〉：溫君引我的話說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的。……大乘法的昌盛，與在家佛弟子有密切關係。……（經中這樣說），表示了大乘佛法，是以在家佛弟子為中心而弘通起來。……佛法普遍的傳播於民間，……人間受到佛法的薰陶，即自然而然的有以在家佛子為中心的，重視人乘正行——德行，讚仰出世而又積極地入世度生的佛法發揚廣大起來。……菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大」。我從來不反對在家佛教，並希望有如法的在家佛教，曾寫有〈建設在家佛教的方針〉一文；但在爭取「在家主體性」的意識型態下，是很難通解我的思想的。上面這段引文，出於第二段「諸乘應機的分析」。

〔1〕先說「人乘及基於人乘的天乘」：人、天乘的主要德行——修行項目，是施、戒、(慈)定。

〔2〕次說「基於人、天的聲聞乘」，聲聞法是戒、定、慧。

〔3〕再說「基於人、天、聲聞的菩薩乘」，內容是布施、持戒、禪定、智慧、忍辱、精進、慈悲方便。依於這一意義——修行項目，所以說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來」；「菩薩法是適應印度的在家弟子，以人乘正行為基礎而興起廣大」；「菩薩法是以人乘正行為基，在出世與入世的統一中，從世間而到達究竟的出世」。著重於修行內容而作此說，學菩薩也並不容易呢！

六、《永光集》(p.210-p.211)：

流傳於部派佛教的佛與菩薩思想，當然也流傳於(印度)民間。出家(少壯)與在家佛弟子，自然會引發「彼既丈夫我亦爾」的大心，發心修菩薩行成佛，立志在長期(三大阿僧祇劫、或四、或七大阿僧祇劫等)生死中，利濟眾生而圓成佛道。

西元前一世紀中，這一學風開始興起，多方面傳出而主要是「般若」。般若重在了達一切法如幻性空；在發菩薩(菩提)心、大悲心、隨分隨力的修行六波羅蜜，「不修(深)禪定，不斷(盡)煩惱」，所以能不同於聲聞果證，而直趣菩提大道。

當時傳統的佛教，出家眾是不能去娼坊、酒肆、屠場、伎樂處的，那佛法不能普及。新開展的大乘，如在家菩薩維摩詰，「若至博奕戲處，輒以度人。……入諸娼舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志」(大正 14, 539a)。以在家身分到這些地方，不是為了舒解自己的情欲，而是為了化導眾生。

初期的賢護(善守)等八大菩薩，《智論》明記他們的生處(大正 25, 111a)，與維摩詰等應有相當的事實依據。又如南印度的善財童子，雖是釋迦本生善財王子(大正 24, 60c-64c)的改寫，但參學所見的，除出家眾六人外，多是在家的——建築師、醫生、語言學者、航海家、法官、國王、外道、家庭婦女等；大乘興起於南印度，普及民間各階層，也應有事實成分。

還有適應民間宗教，而有夜遊神(空行夜叉)等。大乘法的普及民間，而有些傑出的菩薩行者，是可以理解的。但大乘的如實道，平實而深徹的，為了普及化，在《般若》、《法華》等經中，善男子、善女人也成為「法師」(原語為「法唄[口匿]」)，進行讀、(背)誦、寫、供養(經典)、解說等初學者的宗教行儀。在大乘發展中，有些經典是沒有出家眾在座的，那是更理想化，更天(神)化了！

【附錄二】

印順導師《佛法概論》(p.254)：「從大智的契合真理，大悲的隨順世間來說，戒律決非消極的「不」、「不」可以了事；必須慈悲方便的能殺，能盜，能淫，能妄，才能完滿的實現。」

《瑜伽菩薩戒》「第九條輕戒」

一、《瑜伽師地論·本地分》⁷⁴

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。

1、於殺生

謂如菩薩見劫盜賊，為貪財故欲殺多生，或復欲害大德、聲聞、獨覺、菩薩，或復欲造多無間業。見是事已，發心思惟：「我若斷彼惡眾生命，墮那落迦，如其不斷，無間業成，當受大苦，我寧殺彼墮那落迦，終不令其受無間苦。」

如是菩薩意樂思惟，於彼眾生或以善心或無記心，知此事已，為當來故深生慚愧，以憐愍心而斷彼命。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。

2、於不與取

又如菩薩見有增上、增上宰官，上品暴惡，於諸有情無有慈愍，專行逼惱。菩薩見已，起憐愍心，發生利益安樂意樂，隨力所能，若廢、若黜⁷⁵增上等位。由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。

又如菩薩見劫盜賊奪他財物，若僧伽物、宰堵波物，取多物已，執為己有，縱情受用。菩薩見已，起憐愍心，於彼有情發生利益安樂意樂，隨力所能，逼而奪取，勿令受用如是財故，當受長夜無義無利。由此因緣，所奪財寶，若僧伽物，還復僧伽；宰堵波物，還宰堵波；若有情物，還復有情。

又見眾主，或園林主，取僧伽物、宰堵波物，言是己有，縱情受用。菩薩見已，思擇彼惡，起憐愍心，勿令因此邪受用業，當受長夜無義無利，隨力所能廢其所主。菩薩如是雖不與取，而無違犯，生多功德。

3、於欲邪行

又如菩薩處在居家，見有母邑⁷⁶現無繫屬，習婬欲法，繼心菩薩求非梵行。菩薩見已，作意思惟：「勿令心恚，多生非福，若隨其欲，便得自在，方便安處，令種善根，亦當令其捨不善業。」住慈愍心，行非梵行。雖習如是穢染之法，而無所犯，多生功德。出家菩薩，為護聲聞聖所教誡，令不壞滅，一切不應行非梵行。

4、於虛妄語

又如菩薩為多有情解脫命難、囹圄⁷⁷縛難、刖⁷⁸手足難、劓鼻⁷⁹、刳⁸⁰耳、剜⁸¹眼等難，

⁷⁴ 《瑜伽師地論》卷 41〈10 戒品〉(大正 30，517b6-518a6)。

⁷⁵ 廢黜：廢免罷黜。(《漢語大詞典(三)》，p.1279)

黜〔彳乂、〕：貶降，罷退。

黜廢：廢黜，貶退。

黜罷：黜退，罷免。(《漢語大詞典(十二)》，p.1359)

⁷⁶ 母邑＝女色【宋】【元】【明】【宮】(大正 30，517d，n9)；另參見《梵和大辭典》(p.1029)：「(mātr-grāma) 女人、婦人、女家、母邑。」

⁷⁷ 囹(ㄌㄨㄣˊ)圄(ㄩˇ)：監獄。《孔穎達疏》：「囹」，牢也；「圄」，止也，所以止出入，皆罪人所舍也。(《漢語大詞典(三)》，p.628)

⁷⁸ 刖(ㄌㄧㄝˋ)：1、割；砍斷。2、砍掉腳或腳趾，古代酷刑之一。(《漢語大詞典(二)》，p.616)

雖諸菩薩為自命難，亦不正知說於妄語，然為救脫彼有情故，知而思擇，故說妄語。

以要言之，菩薩唯觀有情義利，非無義利，自無染心，唯為饒益諸有情故，覆想正知而說異語。說是語時，於菩薩戒無所違犯，生多功德。

5、於離間語

又如菩薩見諸有情，為惡朋友之所攝受，親愛不捨。菩薩見已，起憐愍心，發生利益安樂意樂，隨能隨力說離間語，令離惡友，捨相親愛，勿令有情由近惡友，當受長夜無義無利。

菩薩如是以饒益心說離間語，乖離他愛，無所違犯，生多功德。

6、於麁惡語

又如菩薩見諸有情，為行越路非理而行，出麁惡語，猛利訶擯，方便令其出不善處，安立善處。

菩薩如是以饒益心於諸有情出麁惡語，無所違犯，生多功德。

7、於諸綺語

又如菩薩見諸有情，信樂倡伎、吟詠、歌諷，或有信樂王、賊、飲食、姪蕩、街衢⁸²、無義之論，菩薩於中皆悉善巧，於彼有情起憐愍心，發生利益安樂意樂，現前為作綺語，相應種種倡伎、吟詠、歌諷、王、賊、飲食、姪、衢等論，令彼有情歡喜引攝，自在隨屬，方便獎導，出不善處，安立善處。

菩薩如是現行綺語，無所違犯，生多功德。

二、太虛法師⁸³

庚二 別明性戒

此下有七條別明性戒，亦與聲聞不共。

辛一 殺生

性戒者，謂此法自性是罪惡，必應戒除，故為外內小大之所共戒。然大菩薩為利生故，毫不為自私自利，亦可權巧方便而開少分；然須地上菩薩智慧力強，善思決擇，乃能正行。如有盜賊傷害有情，乃至聲聞、菩薩、弑父、弑母、出佛身血，將造五無間業，菩薩見已起憐愍心，願自墮那落迦——地獄——而不令彼無間業成。以大悲心，無瞋恚意而殺於彼，生多功德。

辛二 不與取

如有君主、官吏以及惡霸、土豪、暴虐無道，剝奪民財，妨害道路，擄掠行人，菩薩見已，痛念有情，弔民伐罪，孰曰不宜！或知彼是塔寺僧物，在家眾物，奪為己有，

⁷⁹ 劓(一丿)鼻：1、割鼻。古代五種酷刑之一。2、泛指鼻子受到毀傷。3、割，斷。(《漢語大詞典(二)》，p.756)

⁸⁰ 刵(儿丿)：割耳。古代的刑罰。(《漢語大詞典(二)》，p.649)

⁸¹ 剜(乂ㄣ)：刻；挖。(《漢語大詞典(二)》，p.713)

⁸² 街衢：通衢大道。(《漢語大詞典(三)》，p.1017)

⁸³ 太虛法師《瑜伽菩薩戒本講義》(太虛大師全書，第十六冊，p.373-p.378)，2006年1月。
編者按：依太虛法師之「原冠科」來顯示段落的文義。

姿意受用，菩薩方便，施以強力，取還原處，不名犯戒，反生功德。

辛三 邪淫

此明在家菩薩遇男無妻、女無夫者，對於菩薩淫欲熾盛，求作不淨之行，菩薩見已，生憐憫心，調彼伏彼，安立善處，攝為夫婦，生多功德。但此唯在家菩薩可作之，而出家菩薩欲作此饒益，應先白眾退出家戒，還俗、方可攝受。否則、破壞佛制出家團體律儀，故特不許。

辛四 妄語

菩薩為諸有情脫離苦難，調斷手足、削耳鼻舌、剜眼等難。菩薩為自命難亦不妄語，今為利益有情，以大悲心，非愛染意，雖說妄語，不名犯戒。

辛五 兩舌

菩薩見諸有情，為諸惡友之所引誘，不能遠離，菩薩方便說離間語，令離惡友而近善知識者，不名犯戒。

辛六 惡口

如遇緊急關頭，有諸有情須以呵罵令改過遷善者，菩薩當以猛利粗言，說其過咎而痛斥之，亦是方便饒益有情之一法。故言雖凶暴粗惡，不名犯戒。如應訶斥而不訶斥之者，犯戒。

辛七 綺語

或有喜談伎女、優伶、淫坊街衢、歌笑諷詠之語，及聞帝王、官吏、盜賊、飲食之事。菩薩知彼，若正教之必不樂受，方便隨順而說綺語，為利生故，不名犯戒。

三、續明法師⁸⁴

辛二 性罪中不共

壬一 總明不共因緣

自此以下，至「菩薩如是現行綺語，無所違犯，生多功德」，涼譯本無。此等皆係顯示菩薩為利生故，於殺生等性罪，可少分現行，由此益見菩薩利生益物之方便無邊。但此等皆是登地以上菩薩所能為的，不是一般初發心者所能做的。所以在自己智慧慈悲沒有深固基礎之前，這些性罪，是不可輕易多開的。所以與其勉效菩薩而招過失，倒不如嚴守堅持不犯為妙。必需悲心充沛，機物現前，熟思審慮，知必益多而過少，庶可偶一為之，故文云：「於諸性罪少分現行」。決不可視為當道，冒菩薩之名而行煩惱之實，徒招無邊生死，那就得不償失了。所以說：住戒菩薩，以「善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行」。既無『善權方便』，即顯不是必行當道。無『為利他故』，即顯不是出於慈憫心，而由於貪欲、恚惱之心。無『少分現行』，即顯非具一般殺生現行，而是在悲憫有情的心情下，雖有殺生之事相、欲樂、方便究竟，而沒有煩惱，以不具一切，所以說：『少分現行』。因為菩薩事先觀察，自越性罪，而能令他多獲利益，所以「由是」菩薩以慈愍心，為利益他之「因緣」，雖作殺生等性罪之事，以非由於染汙心，故「於

⁸⁴ 續明法師《瑜伽菩薩戒本講義》，(p.71-p.86)，台北，佛陀教育基金會，2005年5月。

編者按：依續明法師之「原冠科」來顯示段落的文義，科判的層次，請讀者自辨。

菩薩戒，無所違犯」，以由憐愍心作，故「生多功德」。殺生等罪，性是不善，不但損惱於他，亦損惱於自，但有現行，便障沙門果，往於惡趣。今菩薩作殺生等事，不是說絕對無過，菩薩急於為人，雖有性罪，然如少許鹽，放入大江大河中，不覺其鹹味一樣。假使不是利生為心，而藉此為名目，做殺生等事，那就罪過無邊了。

壬二 別明不共戒相

癸一 殺生

子一 明殺生境

此正明性罪不共之相。「謂如菩薩見惡劫賊」，此中且舉劫賊為例，當知其他有情，亦有由猛利瞋癡為緣，而欲作殺多生等事。起貪欲心「為貪財故」，此中以欲心為殺生意樂，亦有起瞋癡心為殺生意樂者。如是三毒隨為因緣，「欲」於一時頓「殺」很「多」眾「生」，「或復」生起極惡猛利貪瞋煩惱，而「欲」殺「害大德、聲聞、獨覺、菩薩」。三乘聖者，是敬田故，名為大德。由此事故，名重殺生，「或復」正「欲造」作弑父、弑母等「多無間業」。——弑父、弑母、弑聖人（聲聞、獨覺、菩薩）弑和尚、弑阿闍黎、出佛身血、破和合僧，名為五逆罪，當墮阿鼻地獄受極重苦，更無緣果於中間相隔，故名無間。以此業能感無間地獄，名無間業。

子二 明無染心

菩薩「見是事已」，起憐愍心，「發心思惟：我若斷彼惡眾生命」，自犯殺生性罪，當「墮那落迦」中——那落迦此云苦處。又名地獄，即造罪惡之人所生之處。「如其不斷」，令彼殺害眾多眾生，及殺父殺母等「無間業成」，必「當」墮於無間地獄「受大苦」惱。現在「我寧」犯「殺彼」造惡業有情，殺生罪「墮」於「那落迦」——地獄中，受犯戒苦，「終不令其」由造極重惡業，而「受無間苦」。以「如是」大慈悲心，為「菩薩意樂思惟」，然後「於彼」惡「眾生」所，「或於」定力之「善心」，起知心智，知彼有情欲造惡業，「或」於神通之力「無記心」，起他心智，知彼決定作極重惡事，除殺彼之一途，更無其他方便能轉彼業。菩薩「知此事已」，雖於已造殺生業，當墮那落迦中，而「為當來」將感惡趣之果，「深生慚愧」，往復思已，確知對彼有益，於是「以憐愍心，而斷彼命」。

子三 明無過

菩薩「由是」殺生「因緣於菩薩戒」，不但「無所違犯」，而且「生多功德」。雖於彼惡眾生所，少加於苦，然能令彼於未來中多受快樂。如是菩薩以饒益心斷眾生命，故無有罪，生多福德。

癸二 不與取

子一 廢黜其位

此言菩薩善權方便，為利他故，於不與取戒少分現行。於中分三：初廢黜其位。

「又如菩薩見有」世間名位尊高——「增上」之國王，或一人之下萬人之上的輔相大臣——「增上宰官」，濫用執權，從心所欲，以「上品」猛利煩惱，行「暴惡」事，所謂橫征暴斂，嚴法酷刑，「於諸有情無有慈愍，專行」壓「逼惱」害之事，彼由此上品暴惡為緣，當受長夜無義無利。住戒「菩薩見」是事「已，起憐愍心」，知彼暴惡國

王宰輔大臣，更無方便令彼改變，於是「發生利益安樂意樂」，以弔民伐罪⁸⁵及令彼暴惡國王大臣離苦得樂之心，「隨力所能」，於彼國王增上之位，「若」力能「廢」棄者，則廢棄之，於彼增上宰輔大臣等，「若」力能貶「黜」者，則貶黜之。菩薩如是以憐愍心，於彼國王宰輔大臣「增上等位」，外現瞋忿，廢黜其位，而內實慈悲，「由是因緣，於菩薩戒，無所違犯」，生多功德。

子二 奪盜賊物

此明奪取盜賊非法之物。「又如菩薩見」有強「盜劫賊，奪他財物」：所謂奪取「若僧伽物」——即眾僧物：「罕堵波物」——即佛塔物。「取多物已，執為己有，縱情受用」，以此等係三寶物，隨意取用其過甚重，當於長夜受惡趣苦。「菩薩見」是事「已」，「起憐愍心，於彼有情發生利益安樂意樂」，當「隨力所能」以強「逼」手段，將其所取僧伽物或罕堵波物「而奪取」過來，「勿令」彼劫盜賊，由「受用如是財故」，於未來世中，「當受長夜無義無利」的苦果。菩薩「由此」以憐愍心欲饒益彼為「因緣」，將「所奪」來之「財寶」法物，「若」知是「僧伽物」，即當「還復僧伽」；「若」知彼物是「罕堵波物」，即當「還罕堵波」；「若」知彼物是某「有情物」，即當「還復有情」。如是菩薩以憐愍心，施以強力，奪彼財物，而還復原處；於菩薩戒，無所違犯，生多功德。

子三 奪執事物

此奪執僧事者，或執塔事者非法之物。「又」住戒菩薩，「見」彼執僧事者之「眾主」，「或」見執佛塔寺廟事者之「園林主」，彼等「取僧伽物」，或「罕堵波物，言是己有」，不知慚愧，而「縱情受用」。住戒「菩薩見」是事「已」，內自「思擇彼」以侵損盜用眾僧，及佛塔寺廟之物，獲極重罪，當墮「惡」趣，菩薩因是「起憐愍心，勿令」彼眾主或園林主，「因此」不合正理之「邪受用業，當受長夜無義無利」之報。菩薩作是思惟，而「隨力所能，廢其所主」。住戒「菩薩」以「如是」因緣，「雖」行「不與取」，於菩薩戒，「而無違犯，生多功德」。

癸三 欲邪行

子一 明在家菩薩有門

丑一 欲境現前

此明在家菩薩於邪淫戒少分現行。菩薩有二種：一、在家菩薩，二、出家菩薩。今此唯就在家菩薩而言，故言：「又如菩薩處在居家」，即簡非出家菩薩。在家之菩薩優婆塞，若「見有女色」，非已適人⁸⁶，又無父母親屬朋友等為之攝受，故言「現無繫屬」，此簡若已適人，即為夫主所攝，若未適人而為父母親屬所攝，即不適用此中所言。今此女人既現無繫屬，缺乏管教，故流於放蕩姪佚「習姪欲法」，於姪欲事，愛樂味著，而起愛染心，「繼心」戀著「菩薩」優婆塞，希「求」菩薩行「非梵行」——即姪欲法。

丑二 住慈愍心

在家「菩薩見」是事「已，作意思惟」：此女既無繫屬，今以愛染心戀念於我，若不隨其所欲，彼定生瞋恚心，憂愁狂亂，廣行非理，若能使彼「勿令心恚」，則不致「多生」憤怨、頹廢、厭世自殺等「非福」之事。故「若隨其」所「欲，便」可令彼獲「得

⁸⁵ 弔民伐罪：亦作“吊民伐罪”。慰問受害的百姓，討伐有罪的人。（《漢語大詞典(四)》，p.83）

⁸⁶ 適人：謂女子出嫁。（《漢語大詞典(十)》，p.1160）

自在」，在家菩薩以是因緣為滿彼所願，「方便安處」，供給所需，並勸導彼於三寶中，深生恭敬，「令種善根」，不造眾惡，「亦當」趁此機會「令其捨」離，過去放蕩姪佚之習，不更習行欲邪行等「不善業」。菩薩優婆塞如是「住慈愍心」，而與彼女「行非梵行」——姪欲法。

丑三 無過有德

此優婆塞「雖習如是穢染之法」，然能以慈愍心，令彼出不善處，安立善處，故於菩薩戒「而無所」違「犯，生多功德」。此唯就在家菩薩而言。

子二 明出家菩薩不許

若是「出家菩薩」，則無此方便安處隨其所欲之理。若必欲滿其願，亦須正式捨出家戒，待還俗後，方可為之。故出家菩薩「為護聲聞，聖所教誡，令不壞滅」，無論在何等情勢下，「一切不應行非梵行」。

癸四 妄語

此明菩薩為有情故而說妄語。「又如菩薩為多有情解脫」喪失生「命難」，「圜圜」牢獄囚禁繫「縛難」，斬「刖手足難、劓鼻」難（古代刑罰之一），「刳耳」難（古代刑罰之一），「剜眼」截舌「等難」，而不惜破戒。菩薩一向持戒堅固，「雖諸菩薩」遇有喪失生命危險「為自命難，亦不」於見、聞、覺、知等，而故覆想「正知，說於妄語」。菩薩自持自守如是之嚴，「然」若遇有情有命難等因緣，「為救脫彼有情故」，自雖正「知，而」內自「思擇」，若我正知而說，必置眾生於種種苦難之地，若我覆想正知而說，自雖有違心之過，但於眾生則可令彼解脫命難等苦，菩薩如是存心，明知妄語不對，而「故說」於「妄語」。菩薩之所以明知而故說妄語，「以要言之，菩薩」，並不是為了自己的甚麼私利，而是「唯觀有情義利」，所以才故說妄語，並「非」是對有情「無」有「義利」，出於私蔽之心而說的。如是菩薩說於妄語，而「自無」雜「染」——煩惱「心」，一心一意，「唯為饒益諸有情故」說，所以才「覆」藏心「想」，將自己所「正知」的事——見聞覺知等，不如實說出，「而」竟「說」與自心正知相違的「妄語」——即妄語。菩薩既是為饒益有情而說妄語，所以「說是語時」，對「於菩薩戒，無所違犯」，因為不是出於煩惱心，而是以慈愍有情心說的，所以不但不犯戒，反可「生多功德」。

癸五 離間語

此明菩薩為有情故說離間語，又名兩舌語。「菩薩見諸有情」，由於無知無識，不別是非好惡，誤入外道，邪師惡友在一起，「為」外道邪師，或「惡友朋之所攝受」，彼此的關係日益親密，甚至「親愛不捨」。與外道邪師及惡朋友互相親密，那是沒有好處的，甚至撥無因果，毀謗三寶，無父無母，造眾惡業。一個人無辜的墮入外道惡人的勢力範圍內，只有一天天地作惡，往壞處走，這真是人生的大不幸。「菩薩見已」，由衷的對這種被惡友所攝受的人，「起憐愍心，發生」要「利益」他們，和要令他們得「安樂」的心——「意樂」，由是因緣，菩薩「隨能隨力」於諸有情及其外道邪師惡友間，方便善巧地「說離間語」，使已經誤入歧途為惡朋友所攝受的有情，「令」其遠「離」外道邪師「惡友，捨離親愛」，俾在正法中修學，「勿令」此心地無邪的「有情，由」親「近」邪師「惡友」，而造諸惡業，由惡業故，「當」來世中要「受」無邊劫的大苦，譬如人在不見天日的「長夜」裡，什麼也看不到，瞎碰亂撞，要受到許多「無義無利」的苦惱。「菩

薩」對於有情發生「如是」的利益安樂意樂，「以饒益心，說離間語，乖離他愛」。像這種以利他為心而說離間語，對於菩薩戒不但「無所違犯」，反可「生多功德」。

癸六 粗惡語

此明菩薩為有情故說粗惡語；又名惡口。「菩薩見諸有情」，性少羞恥，不知自重，所「為」所「行」，違「越」世間正善之「路」，凡有所作，多不如法，「非理而行」。菩薩見是事已，以憐愍心，欲饒益彼，然彼生性剛強，非軟言善語所能聽受，於是「出粗惡語」，以上品「猛利」之語，加以「訶」責「擯」斥，希望以此為「方便」，令知羞恥，可以「令其出不善處，安立善處」。住戒「菩薩如是以饒益心，於諸有情，出粗惡語」，於菩薩戒，「無所違犯，生多功德」。

癸七 綺語

此明菩薩為利他故而說綺語。綺語者，即好綺飾文詞，花言巧語，徒悅人耳而實無利益的話。〈攝抉擇分〉廣說其相云：「若有依舞而發歌詞，名為綺語。或依作樂，或復俱依，或俱不依而發歌詞，皆名綺語。若佛法外能引無義所有書論，以愛樂心，受持讚美，以大音聲而為諷頌，廣為他人開示分解，皆名綺語。若依鬪訟諍競發言，或樂處眾宣說王論、臣論、賊論，廣說乃至國土等論，皆名綺語。若說妄語、或離間語、或粗惡語、下至不思不擇發無義言，皆名綺語。又依七事而發綺語，鬪訟諍競語、諸婆羅門惡咒術語、苦所逼語、戲笑遊樂之語、處眾雜語、顛狂語、邪命語，如是一切，名綺語罪」。今此略說二種：一、戲笑遊樂語；二、處眾閒雜語。「菩薩見諸有情」，性好戲笑遊樂之語，「信樂倡伎」，優伶⁸⁷等之舞蹈歌諷，或好作管絃等樂「吟詠、歌諷」之樂。又菩薩見諸有情，串習處眾談閒話，「或有信樂王」論、「賊」論、「飲食」論、「姪」女放「蕩、街衢」等「無義之論」。住戒「菩薩於」此等「中」，若昔所曾習，「皆悉善巧」，此時見諸有情，性好此等無義之論，即「於彼有情」所，「起憐愍心，發生」欲「利益安樂」之心——「意樂」，出「現」其「前，為作」如是「綺語相應種種倡伎、吟詠、歌諷、王、賊、飲食、姪、衢等論」，以便「令彼有情」心生「歡喜」，然後以正法「引」導「攝」受，以能合於彼之性習好樂，故任運「自在」不假勉強的「隨」順繫「屬」於菩薩，此時菩薩即可「方便獎導」，修習正法，遠離此等無義之論，而令彼「出不善處，安立善處。菩薩如是」以利益安樂有情為心，「現行綺語」，於菩薩戒，「無所違犯，生多功德」。

⁸⁷ 優伶：優，俳優；伶，樂工。後通稱戲曲演員為優伶。（《漢語大詞典（一）》，p.1720）

第二十章、正覺與解脫

第一節、聲聞的解脫

一、次第證果 (p.259-p.261)

(一) 由凡入聖的次第證果 (p.259-p.260)

1、凡依法修行皆能得正覺的解脫 (p.259)

賢愚萬別的佛弟子，經善知識的教誨、僧團的陶練，如依法修行，誰也能得正覺的解脫。

正覺——三菩提 (*sambodhi)¹與解脫，是佛與聲聞弟子所共同的，不過聲聞眾重於解脫，佛陀重於正覺罷了。²

2、堅毅的精進才能破無明與貪愛 (p.259)

在家、出家的聲聞眾，為了無限生死的苦迫，覺了生死的根源是無明、貪愛，依中道行去修持，即能向於正覺，到達生死解脫。

這必須堅毅懇到³的精進，經非常努力，才能豁然大悟、超凡成聖，轉迷情的生活為正覺的生活。

3、實證的果位略分為四級 (p.259-p.260)

學者的進修實證，略分四級：

(1) 斷三結得初果

(一)、須陀洹——預流果，這是內心初得從來未有的體驗「知法入法」，⁴雖沒有

¹ (1)《大智度論》卷 53〈26 無生品〉(大正 25, 436b5-8)：

「菩提」有三種：有阿羅漢菩提，有辟支佛菩提，有佛菩提。無學智慧清淨無垢故，名為菩提。菩薩雖有大智慧，諸煩惱習未盡故，不名菩提。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 25〈6 分別賢聖品〉(大正 29, 132b2-8)。

² 《雜阿含經》卷 3(75 經)(大正 2, 19b21-c10)：

爾時、世尊告諸比丘：「有五受陰。何等為五？謂色受陰，比丘於色厭，離欲，滅，不起，解脫，是名如來、應、等正覺。如是受、想、行、識厭，離欲，滅，不起，解脫，是名如來、應、等正覺。比丘！亦於色厭，離欲，滅，名阿羅漢慧解脫。如是受、想、行、識厭，離欲，滅，名阿羅漢慧解脫。比丘！如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫，有何差別？」

比丘白佛：「如來為法根，為法眼，為法依，唯願世尊為諸比丘廣說此義！諸比丘聞已，當受奉行」。

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。如來、應、等正覺，未曾聞法能自覺法，通達無上菩提；於未來世聞覺聲聞而為說法，謂四念處，四正勤，四如意足，五根，五力，七覺，八道。比丘！是名如來、應、等正覺，未得而得，未利而利，知道，分別道，說道，通道，復能成就諸聲聞，教授教誡；如是說正順欣樂善法，是名如來、羅漢差別」。

³ 懇到：猶懇至。《後漢書·獨行傳·諒輔》：“今郡太守改服責己，為民祈福，精誠懇到，未有感徹。”(《漢語大詞典(七)》，p.747)

⁴ 《雜阿含經》卷 5(107 經)(大正 2, 33b19-22)：

尊者舍利弗說是法時，那拘羅長者得法眼淨。爾時、那拘羅長者見法，得法，知法，入法，

究竟，但生死已可說解脫了。那時，斷了生死根本，徹見寂滅法性，如說：「於此法（滅），如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑，是名須陀洹果。不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」（《雜阿含經》卷三·六一經）⁵

三結是繫縛生死煩惱中最重要的：

〔A〕身見即我見，由於智慧的證見無我性，不再於自身生神我想了。如闍陀說：

「不復見我，唯見正法。」（《雜阿含經》卷一〇·二六二經）⁶

〔B〕戒取，即執種種邪戒——苦行、祭祀、咒術等為能得解脫的。聖者不會再生戒取、去作不合理的宗教邪行。

〔C〕疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」⁷，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！

（2）依法進修直至四果阿羅漢

依此進修，經（二）、斯陀含——一來，（三）、阿那含——不還，到究竟解脫的（四）、阿羅漢。⁸

（3）阿羅漢才能達到究竟解脫的境地

阿羅漢，⁹

是生死的解脫者——無生；

煩惱賊的淨盡者——殺賊；

值得供養尊敬的聖者——應供。

度諸狐疑，不由於他，於正法中心得無畏。

⁵ 《雜阿含經》卷 3(61 經)(大正 2, 16a11-14)。

⁶ 《雜阿含經》卷 10(262 經)(大正 2, 67a8-16)：

尊者阿難說是法時〔*即佛化摩訶迦旃延離有無的經〕，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。恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是，如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空，皆悉寂，不可得，愛盡，離欲，滅盡，涅槃，心樂正住解脫，不復轉還；不復見我，唯見正法」。

⁷ （1）羅什答慧遠書《鳩摩羅什法師大義》卷 1(大正 45, 126c1-3)：

須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢、辟支佛名後得法身。

（2）請參見：印順導師《佛法概論》第一章，(p.15-p.16)。

⁸ 參見：印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.237-p.245)。

⁹ （1）《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25, 71b19-c1)：

復名「阿羅呵」。云何名「阿羅呵」？「阿羅」名「賊」，「呵」名「殺」——是名「殺賊」。如偈說：「佛以忍為鎧，精進為剛甲，持戒為大馬，禪定為良弓，智慧為好箭；外破魔王軍，內滅煩惱賊，是名阿羅呵。」

復次，「阿」名「不」，「羅呵」名「生」——是名「不生」。佛心種子，後世田中不生無明糠脫故。

復次，「阿羅呵」名「應受供養」。佛諸結使除盡，得一切智慧故，應受一切天地眾生供養；以是故，佛名「阿羅呵」。

（2）《翻譯名義集》卷 1(大正 54, 1056c21-24)：

阿羅訶，秦云應供。大論云：應受一切天地眾生供養，亦翻殺賊，又翻不生。觀經疏云：天竺三名相近，阿羅訶翻應供，阿羅漢翻無生，阿盧漢翻殺賊。

如經中說：須陀洹雖破除煩惱，還有「餘慢」未盡（《雜阿含經》卷五・一〇五經¹⁰）。此慢，或稱為「慢類」。¹¹這是雖因無我智力不再起分別的我我所見，但無始來習以成性的「內自恃¹²我」，還不能淨盡，所以還剩有有限——七生或一生的生

¹⁰ 《雜阿含經》卷 5(105 經)(大正 2, 32a19-b29)：

仙尼白佛言：「世尊！我於世尊所心得淨信，唯願世尊為我說法，令我即於此座慧眼清淨」！…佛告仙尼：

〔1〕「色是常耶？為無常耶」？答言：「無常，世尊」！

復問：「仙尼！若無常者，是苦耶」？答言：「是苦，世尊」！

復問：「仙尼！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我、異我、相在不」？答言：「不也，世尊」？

「受、想、行、識，亦復如是」。

〔2〕復問：「云何仙尼！色是如來耶」？答言：「不也，世尊」！「受、想、行、識是如來耶」？答言：「不也，世尊」！

〔3〕復問仙尼：「異色有如來耶？異受、想、行、識有如來耶」？答言：「不也，世尊」！

〔4〕復問：「仙尼！色中有如來耶？受、想、行、識中有如來耶」？答言：「不也，世尊」！

〔5〕復問：「仙尼！如來中有色耶？如來中有受、想、行、識耶」？答言：「不也，世尊」！

〔6〕復問：「仙尼！非色，非受、想、行、識有如來耶」？答言：「不也，世尊」！

佛告仙尼：「我諸弟子，聞我所說，不悉解義，而(>未)起慢無間等，非無間等故慢則不斷，慢不斷故，捨此陰已，與陰相續生。是故仙尼！我則記說是諸弟子，身壞命終，生彼彼處。所以者何？以彼有餘慢故。

仙尼！我諸弟子，於我所說能解義者，彼於諸慢得無間等，得無間等故諸慢則斷。諸慢斷故，身壞命終，更不相續。仙尼！如是弟子，我不說彼捨此陰已，生彼彼處。所以者何？無因緣可記說故。欲令我記說者，當記說彼：斷諸愛欲，永離有結，正意解脫，究竟苦邊。我從昔來及今現在，常說慢根、慢集、慢生、慢起，若於慢無間等，觀眾苦不生」。佛說此法時，仙尼出家遠塵、離垢，得法眼淨。

¹¹ (1)《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈5 分別隨眠品〉(大正 29, 101a12-b7)：

且慢隨眠差別有七：一、慢，二、過慢，三、慢過慢，四、我慢，五、增上慢，六、卑慢，七、邪慢。令心高舉總立「慢」名；行轉不同，故分七種。

1、於劣、於等，如其次第，謂己為勝、謂己為等，令心高舉，總說為「慢」。

2、於等、於勝，如其次第，謂勝、謂等，總名「過慢」。

3、於勝謂勝，名「慢過慢」。

4、於五取蘊執我我所，令心高舉，名為「我慢」。

5、於未證得殊勝德中謂已證得，名「增上慢」。

6、於多分勝謂己少劣，名為「卑慢」。

7、於無德中謂己有德，名為「邪慢」。

然《本論》(*發智論)》說：「慢類有九：一、我勝慢類，二、我等慢類，三、我劣慢類，四、有勝我慢類，五、有等我慢類，六、有劣我慢類，七、無勝我慢類，八、無等我慢類，九、無劣我慢類。」如是九種，從前七慢三中離出。

「從三」者，何？謂：從前慢、過慢、卑慢——如是三慢若依見生，行次有殊，成三三類：初三如次即過慢、慢、卑慢；中三如次即卑慢、慢、過慢；後三如次即慢、過慢、卑慢。於多分勝謂己少劣，卑慢可成，有高處故。無劣我慢，高處是何？謂：於如是自所愛樂勝有情聚，雖於己身知極下劣而自尊重。如是且依《發智論》釋。

依《品類足》釋慢類者：且我勝慢從三慢出，謂：慢、過慢、慢過慢三，由觀「劣、等、勝」境別故。如是七慢，何所斷耶？一切皆通見、修所斷。

(2) 相關：《阿毘達磨集異門足論》卷 5〈4 三法品〉(大正 26, 384c9-10)；卷 19〈10 九法品〉(大正 26, 446b3-6)。《阿毘達磨發智論》卷 20(大正 26, 1028b26-28)。

¹² 自恃：自負。(《漢語大詞典》(八)，p.1306)

死。這需要再經不斷的努力，才能徹底根絕，達到究竟解脫的境地。

〔二〕依根性的不同，所證果位的情形也不一（p.261）

聲聞的證得初果與四果，是極不一致的。

大智慧的如舍利弗，¹³最愚笨的如周梨槃陀伽。¹⁴

年齡極老的，如須跋陀羅，一百二十歲；¹⁵頂年輕的，如七歲沙彌均頭。¹⁶

阿難從佛極久，還沒有證阿羅漢；¹⁷而舍利弗、憍陳如們，不過幾天就成了阿羅漢。¹⁸

而且，證得須陀洹以後，有現身進修即得阿羅漢的，也有證得初果或二果、三果後，停頓不前的，但生死已有限量，究竟解脫是不成問題了。

證果的情形不一，大抵基於根性利鈍及信道——深信三寶而努力求其實現的精誠程度而定。這是人人可得的，但如心有所著、有所偏，不能恰到好處的行乎中道，特別是亂心妄執，那就非常難得了！

二、生死解脫（p.261-p.263）

〔一〕從見法與離欲，得生死解脫（p.261-p.262）

生死解脫，在聖者是自覺自證的——¹⁹

「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。²⁰

1、自證涅槃的兩個面向（p.261-p.262）

現生涅槃的自證智，

¹³ 舍利弗：

（1）《別譯雜阿含經》卷 11(203 經)(大正 2，449a4-b27)：

爾時，長爪梵志往詣佛所，在一面坐，而作是言：「如我今者，於一切法悉不忍受。」佛告長爪梵志：「汝於諸法悉不忍者，見是忍不？」長爪復言：「如此之見，我亦不忍。」……爾時，尊者舍利弗出家半月，侍如來側，以扇扇佛。于時如來為說斷於離欲之法，時如是觀察諸法無常，即便離欲證成，棄捨諸見，無生漏盡，心得解脫。長爪梵志於諸法中得法眼淨。……既得信心，即白佛言：「唯願世尊聽我出家！」爾時如來即聽出家。既出家已，勤修精進，得阿羅漢道。

（2）《佛本行集經》卷 48〈49 舍利目連因緣品〉(大正 3，875b15-879a1)；《彌沙塞部和醯五分律》卷 16(大正 22，110b7-c6)；《四分律》卷 33(大正 22，798c3-799b3)。

¹⁴ 周梨槃陀伽：請參見《增壹阿含·12 經》卷 11〈善知識品第二十〉(大正 2，601a21-c1)。

¹⁵ 須跋陀羅：請參見《別譯雜阿含經》卷 6(110 經)(大正 2，413a27-c23)。

¹⁶ 均頭：請參見《增壹阿含·3 經》卷 22〈須陀品第三十〉(大正 2，661b1-c5)。

¹⁷ 阿難：請參見《中阿含·33 侍者經》卷 8〈4 未曾有法品〉(大正 1，471c27-475a9)。

¹⁸ 憍陳如：請參見《雜阿含經》卷 15(379 經)(大正 2，103c13-104a29)，以及《佛說三轉法輪經》卷 1(大正 2，504a4-b21)。

¹⁹ 《大智度論》卷 26〈1 序品〉(大正 25，251a7-10)：

復次，有人言：「阿羅漢自於解脫中疑，不能自了是阿羅漢非阿羅漢。」以是故，佛為破如是邪見故，說諸聖人於解脫中亦知亦見。

²⁰ 《瑜伽師地論》卷 85(大正 30，773c4-13)：

云何自內所證？當知有四種相。

〔一〕若於有學解脫轉時，由二種相內慧觸證；謂我已盡諸惡趣中所生諸行，又我已盡除其七生、二生、一生所餘後有所生諸行；又我已住能究竟盡無退轉道。

〔二〕若於無學解脫轉時，即由如是二種相故，內慧觸證；謂我已作為斷其餘一切煩惱所應學事；我今尚無餘一生在，況二、況七！又隨所樂，亦能為他如實記別。如是名為自內所證。

(1) 從「見法」說

從「見法」說：由於無常、無我而悟入法法歸於寂滅，現覺得沒有一毫可取可著的。這無著無累的覺證，即涅槃無生——生死不可得的確證。

(2) 從「離欲」說

從「離欲（煩惱）」說：不但在空性的現覺中如日朗天空，沒有一些兒陰影，即使從此出觀回復平常的心境——世俗智，也自覺得煩惱不起。

2、試驗煩惱淨盡的方法 (p.262)

這是可以試驗的，如舍利弗說：「作是思惟：我內心中為離欲不？是比丘當於境界或取淨相（即故意想男女的親愛、聲色的娛心等），若覺其心於彼遠離，順趣沒注。……則能堪任自記：於五欲功德離欲解脫。」（《雜阿含經》卷一八·四九三經）²¹
這樣，確見自己的煩惱淨盡，不會再從自我私欲、私見而行動，即不會再作感生死的後有業。如明燈不再加油，不久會歸於息滅。²²

(二) 現證涅槃已離心苦，能實現正覺的生活 (p.262-p.263)

1、現證涅槃乃實現未來與現生解脫的自由 (p.262)

現生的證得涅槃，不但能確證未來生死的解脫，對於現生，更能實現解脫的自由。這由於通達了無常、無我、無生——人生的究竟真理，知道一切的本來空寂，一切本來如此而必然如此的。

如老死——無常性的必然到來，佛也沒有例外，這有什麼悲哀？

依法持心，能於一切苦迫中得解脫，什麼都不能撓亂聖者的心情。

2、有情的苦迫不外身苦與心苦 (p.262)

原來，人類苦迫無限，而歸納起來，不外乎兩種：

一、從身而來的「身苦」，即有關於生理的，如饑寒等。

二、從心而來的「心苦」，如外物得失的憂惱，生離死別的感傷，尤其是老死到來，感到自己的幻滅、罪惡的悔嫌，繫戀家族、財產而起的痛苦。

²¹ 《雜阿含經》卷 18(493 經) (大正 2, 128b26-c16)：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時尊者舍利弗，告諸比丘：「若阿練若比丘，或於空地、林中、樹下，當作是學：內自觀察思惟，心中自覺有欲想不？若不覺者，當於境界，或於淨相，若愛欲起，違於遠離。譬如士夫用力乘船，逆流而上，身小疲怠，船則倒還，順流而下。如是比丘思惟淨想，還生愛欲，違於遠離。是比丘學時，修下方便，不得淳淨，是故還為愛欲所漂，不得法力，心不寂靜，不一其心。於彼淨相，隨生愛欲，流注、沒輸，違於遠離。當知是比丘不敢自記，於五欲功德離欲解脫。若比丘或於空地、林中、樹下，作是思惟：我內心中為離欲不？是比丘當於境界，或取淨相，若覺其心於彼遠離，順趣、沒注。譬如鳥翻入火，則卷不可舒展。如是比丘或取淨相，即順遠離，流注、沒輸。比丘當如是知於方便行，心不懈怠，得法寂靜，寂止息樂，淳淨一心。謂我思惟已，於淨相順於遠離，隨順修道，則能堪任自記，於五欲功德離欲解脫。」

²² 《雜阿含經》卷 11(276 經) (大正 2, 74c26-75a6)：

尊者難陀告諸比丘尼：「汝於此義，應如是觀察，此六愛身如實無我。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、恆、住、不變易，作是說者為等說不？」

答言：「不也，尊者難陀！所以者何？緣油、炷、器然燈，彼油、炷、器悉無常，若無油、無炷、無器，所依燈光亦復隨滅、息、沒、清涼、真實。」

這二者雖有相互影響，但一是重於生理的，一是重於心理的。

3、解脫的聖者或有身苦，但無心苦 (p.262-p.263)

(1) 身苦與一般共，心苦則有異

身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。舍利弗為那拘羅長者說「身苦患，心不苦患」(《雜阿含經》卷五・一〇七經)，²³即揭示了佛法修行而得解脫的要義。佛弟子的定慧熏修，只是到達心地明淨、真慧洞徹，即使老死到來那樣的痛苦（其他的苦可知），也不會引起繫戀的心苦。

慧解脫的，身體的痛苦與常人一樣；

定力深的，身苦可以減輕，或者毫無痛苦。²⁴

(2) 心苦由自體愛而生，證無我慧的聖者已離愛欲得心解脫

心苦是從自體愛所起的我我所見中引發來的情緒，聖者得無我慧，即能離愛欲而心得自在解脫。從自心淨化的解脫說，這是出世法最根本的，唯一的重要問題。

所以經中常說：「欲貪斷者，說心解脫。」²⁵舍利弗說：「大師唯說調伏欲貪。」(《雜

²³ (1)《雜阿含經》卷 5(107 經)(大正 2, 33b7-20)：

尊者舍利弗語長者言：「善哉長者！汝今諦聽，當為汝說。愚癡無聞凡夫，於色集、色滅、色患、色味、色離不如實知，不如實知故，愛樂於色，言色是我、是我所，而取攝受。彼色若壞，若異，心識隨轉，惱苦生。惱苦生已，恐怖、障闕、顧念、憂苦、結戀。於受、想、行、識，亦復如是。是名身、心苦患。云何身苦患、心不苦患？多聞聖弟子，於色集、色滅、色味、色患、色離如實知，如實知已，不生愛樂，見色是我、是我所。彼色若變、若異，心不隨轉，惱苦生；心不隨轉惱苦生已，得不恐怖、障闕、顧念、結戀。受、想、行、識，亦復如是。是名身苦患、心不苦患」。

尊者舍利弗說是法時，那拘羅長者得法眼淨。

(2)《雜阿含經》卷 17(470 經)(大正 2, 120a22-26)：

多聞聖弟子身觸生苦受，大苦逼迫，乃至奪命，不起憂悲、稱怨、啼哭、號呼，心亂發狂。當於爾時唯生一受，所謂身受，不生心受。譬如士夫被一毒箭，不被第二毒箭。

²⁴ 印順導師《華雨集》第二冊，(p.31-p.33)：

佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫，俱解脫二類。依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫：這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。佛為須深說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃。如從離煩惱，得漏盡智而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。

然慧解脫者，沒有根本定；眼見、耳聞都與常人一樣；老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。俱解脫阿羅漢有深的禪定；引發神通——見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。在阿羅漢中，俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。但得深定，發五神通，依定力而身苦輕微，是共世間的，神教徒也有人能修得這樣的。所以，佛弟子應以般若自證得解脫為要務，而以般若得解脫，是要從如實知見緣起中，對眾生——自己身心（五蘊、六處、六界）的行動，了解為什麼會起愛著，為什麼會引生苦痛，要怎樣才能解脫，依正見緣起的無常、無我，才能達成解脫生死的目的。如不了解道要，一心專修禪定，或者求神通，那是要滑入歧途的。

²⁵ 《雜阿含經》卷 24(614 經)(大正 2, 172a9-24)：

時有異比丘來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！如所說大丈夫，云何名大丈夫、非大丈夫？」佛告比丘：「善哉！善哉！比丘！能問如來大丈夫義。諦聽，善思，當為汝說。若比丘身身觀念住，彼身身觀念住已，心不離欲，不得解脫，盡諸有漏，我說彼非為大丈夫。

阿含經》卷五・一〇八經)²⁶以貪欲——即集諦的愛為本的身心，是現生苦迫的根本，貪愛又是未來流轉的根本。解脫了這，即現身自作證而得究竟解脫，未來不再受生死，²⁷

現時能離去自我執，解脫自在，從自他和樂的行為中，營為²⁸正覺的合理生活。

三、涅槃 (p.263-p.266)

(一) 涅槃的定義 (p.263)

生死解脫，不是現生不死，不是未來永生，是未來的生死苦迫的不再起，於現生的苦迫中得自在。這樣的解脫當體，即是涅槃。

(二) 有餘與無餘二類涅槃 (p.263-p.264)

關於涅槃，從來有有餘涅槃、無餘涅槃的分別。²⁹

所以者何？心不解脫故。若比丘受……。心……。法法觀念住，心不離欲，不得解脫，盡諸有漏，我不說彼為大丈夫。所以者何？心不解脫故。若比丘身身觀念住，心得離欲，心得解脫，盡諸有漏，我說彼為大丈夫也。所以者何？心解脫故。若受……，心……，法法觀念住；受……，心……，法法觀念住已，心離貪欲，心得解脫盡諸有漏，我說彼為大丈夫也。所以者何？心解脫故。是名比丘大丈夫，及非大丈夫」。

²⁶ 《雜阿含經》卷 5(108 經)(大正 2, 33c19-26)：

尊者舍利弗告諸比丘：「閻浮提人聰明利根，若剎利、若婆羅門、若長者、若沙門，必當問汝：汝彼大師云何說法？以何教教？汝當答言：大師唯說調伏欲貪，以此教教。當復問汝：於何法中調伏欲貪？當復答言：大師唯說於彼色陰調伏欲貪，於受、想、行、識陰調伏欲貪，我大師如是說法。」

²⁷ (1) 《雜阿含經》卷 14(344 經)(大正 2, 94b26-c14)：

尊者摩訶拘絺羅語尊者舍利弗：「正有此等，更有餘耶」？尊者舍利弗言：「有。若多聞聖弟子，於食如實知，食集、食滅、食滅道跡如實知。云何於食如實知？謂四食。何等為四？一者、鹿搏食，二者、細觸食，三者、意思食，四者、識食。是名為食，如是食如實知。云何食集如實知？謂當來有愛、喜貪俱，彼彼樂著，是名食集，如是食集如實知。云何食滅如實知？若當來有愛、喜貪俱，彼彼樂著，無餘斷：捨、吐、盡、離欲、滅、息、沒，是名食滅，如是食滅如實知。云何食滅道跡如實知？謂八聖道：正見，正志，正語，正業，正命，正方便，正念，正定，是名食滅道跡，如是食滅道跡如實知。若多聞聖弟子，於此食如實知，食集如實知，食滅如實知，食滅道跡如實知，是故多聞聖弟子，於正法律，正見具足，直見成就，於佛不壞淨成就，來入正法，得此正法，悟此正法」。

(2) 《大般涅槃經》卷 1(大正 1, 195b16-28)：

世尊告諸比丘：有四聖諦，當勤觀察。一者、苦諦，二者、集諦，三者、滅諦，四者、道諦。比丘！苦諦者，所謂八苦…。集諦者，無明及愛，能為八苦而作因本，當知此集諦是苦因。滅諦者，無明、愛滅絕於苦因，當知此滅諦實是滅。道諦者，八正道…。若人精勤，觀此四法，速離生死，到解脫處。

²⁸ 營為：作為。(《漢語大詞典(七)》，p.265)

²⁹ (1) 印順導師《勝鬘經講記》，(p.145-p.146)：

《阿含經》中，意生身也是有的。什麼是意生身？有處約中有身說：如從人中死到傍生中受生，在這入死以後，未生畜生間，也有生死身，名中有，或稱意成身。

或約色無色界身說：《阿含經》也說二種涅槃：一、有餘涅槃，二、無餘涅槃。約古典的《阿含經》義說：得不還果名有餘涅槃；得阿羅漢果，名無餘涅槃。三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。佛在世時，優陀夷與舍利弗，曾評論意生身有色無色的問題，優陀夷硬說意生身是無色的，被佛呵斥。這樣，阿那含果得有餘涅槃，有意生身；阿羅漢果得無餘涅槃，意生身也沒有了。

1、涅槃有不再來人世間受生的意義 (p.264)

依漢譯《阿含經》說：涅槃的一般意義，應該是不再來這人世間了。如——

《雜阿含經》(卷三四·九五七經)說：「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處。當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。……世尊得彼無餘，成等正覺。」³⁰

《增一阿含經·火滅品》也如此說：「比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是謂有餘涅槃界。……比丘盡有漏成無漏，意解脫、智慧解脫，自身作證而自遊戲，……是謂無餘涅槃界。」³¹

《中阿含經·善人往經》，對於「少慢未盡，五下分結已斷」的，更分為七善人；而現究竟不再受生死的，稱為無餘涅槃。³²

(2) 印順導師《學佛三要》，(p.227)：

當破了我見，斷盡煩惱，證入法性時，名為得涅槃。涅槃是親切的體證了，但還不能沒有苦。有此身體存在，餓了還是要吃，冷了還是要穿，辛苦了還是會疲勞，會老，會病。不過，比平常人不同，雖然身體有苦，而不致引起憂愁懊惱等心苦，這叫有餘涅槃，就是上文的「斷惑則得涅槃」。到最後死了，這個身心的組合離散了，不再引生新的自體，新的苦果，這叫無餘涅槃，也就是「業盡報息則入涅槃」。

³⁰ 《雜阿含經》卷 34(957 經)(大正 2，244a16-b8)：

婆蹉種出家白佛：「云何瞿曇！命即身耶，答言無記；命異身異，答言無記？沙門瞿曇有何等奇？弟子命終，即記說言：某生彼處，某生彼處。彼諸弟子，於此命終捨身，即乘意生身生於餘處；當於爾時，非為命異身異也？」

佛告婆蹉：「此說有餘，不說無餘」。

婆蹉白佛：「瞿曇！云何說有餘，不說無餘？」

佛告婆蹉：「譬如火，有餘得然，非無餘」。

婆蹉白佛：「我見火，無餘亦然」。

佛告婆蹉：「云何見火無餘亦然？」

婆蹉白佛：「譬如大聚熾火，疾風來吹，火飛空中，豈非無餘火耶？」

佛告婆蹉：「風吹飛火，即是有餘，非無餘也」。

婆蹉白佛：「瞿曇！空中飛火，云何名有餘？」

佛告婆蹉：「空中飛火，依風故住，依風故然，以依風故，故說有餘」。

婆蹉白佛：「眾生於此命終，乘意生身往來餘處，云何有餘？」

佛告婆蹉：「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處，當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘」。

婆蹉白佛：「眾生以愛樂有餘，染著有餘，唯有世尊得彼無餘，成等正覺。沙門瞿曇！世間多緣，請辭遠去」。

佛告婆蹉：「宜知是時」。

³¹ 《增壹阿含·2 經》卷 7〈16 火滅品〉(大正 2，579a13-22)：

爾時，世尊告諸比丘：「有此二法涅槃界。云何為二？有餘涅槃界、無餘涅槃界。」

彼云何名為有餘涅槃界？於是，比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是謂名為有餘涅槃界。

彼云何名為無餘涅槃界？於是，比丘盡有漏成無漏，意解脫、智慧解脫，自身作證而自遊戲，生死已盡，梵行已立，更不受有，如實知之，是謂為無餘涅槃界。

此二涅槃界，當求方便，至無餘涅槃界。…」

³² (1) 《中阿含·6 善人往經》卷 2〈1 七法品〉(大正 1，427a15-c22)，七種阿那含：

三種中般、生般、有行般、無行般、上流般。

(2) 《雜阿含經》卷 27(740 經)(大正 2，197a22-27)：

這可見，涅槃有不再來這人世間受生的意義。

2、辨三果與漏盡者不再來人間之差異 (p.264)

阿那含與阿羅漢——佛也是阿羅漢，都不再來人間，所以並稱涅槃。但阿那含還有煩惱與身的剩餘，阿羅漢才是無餘的。

(三) 釐清涅槃涵義的兩個面向 (p.264-p.266)

1、涅槃的否定面：眾苦盡滅，生死解脫 (p.264)

涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫，無論是於人間究竟，或於「彼處」究竟，生死的究竟解脫，稱為般涅槃。得到涅槃，除了「眾苦盡滅」，還可說什麼？

2、涅槃的肯定面：甚深廣大，無量無數 (p.264-p.266)

(1) 標示古德的錯誤見解

古德有以為還有身心的，有以為有心而沒有身的。

(2) 舉經說明涅槃惟是性空，惟是法身

依契經說，這些是妄情的戲論！

《雜阿含經》(卷三二·九〇五經)說：「如來者，色(受、想、行、識、動、慮、虛誑、有為、愛)已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。……如來若有、若無、若有無、若非有非無後生死，不可記說。」³³

若比丘修習此七覺分，多修習已，當得七果。何等為七？謂現法智有餘涅槃；及命終時；若不爾者，五下分結盡，得中般涅槃；若不爾者，得生般涅槃；若不爾者，得無行般涅槃；若不爾者，得有行般涅槃；若不爾者，得上流般涅槃。

(3) 《長阿含·17 清淨經》卷 12(大正 1, 75 a28-b3)：

此樂當有七果功德，云何為七？於現法中得成道證；正使不成，臨命終時，當成道證。若臨命終復不成者，當盡五下結，中間般涅槃、生彼般涅槃、行般涅槃、無行般涅槃、上流阿迦尼吒般涅槃。

(4) 《阿毘達磨俱舍論》卷 24(大正 29, 124b10-12)：

論曰：此不還者總說有七，且行色界差別有五：一、中般涅槃，二、生般涅槃，三、有行般涅槃，四、無行般涅槃，五、者上流。

(5) 五種阿那含，詳見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 174(大正 27, 875c-877c)。

〔一〕中般涅槃：指三果聖者於欲界歿而生色界時，於色界之「中有」位而般涅槃者。

〔二〕生般涅槃：聖者生於色界，不久即能起聖道，斷除無色界之惑而般涅槃者。

〔三〕無行般涅槃：聖者生於色界，未加行勤修，經久時而般涅槃者。

〔四〕有行般涅槃：聖者生於色界，加行精勤修學，經過長時之後而般涅槃者。

〔五〕上流般涅槃：先生於色界之初禪，漸次上生於色界餘天之中，最後至色究竟天或非想非非想天而般涅槃者。

³³ 《雜阿含經》卷 32(905 經)(大正 2, 226b7-24)：

尊者摩訶迦葉語舍利弗言：「若說如來後有生死者，是則為色。若說如來無後生死，是則為色。若說如來有後生死、無後生死，是則為色。若說如來非有後、非無後生死，是則為色。如來者，色已盡，心善解脫，言有後生死者，此則不然；無後生死，有後無後，非有後、非無後生死，此亦不然。如來者，色已盡，心善解脫，甚深、廣大、無量、無數、寂滅、涅槃。舍利弗！若說如來有後生死者，是則為受，為想，為行，為識，為動，為慮，為虛誑，為有為，為愛*；乃至非有非無後有，亦如是說。如來者，愛已盡，心善解脫，是故說後有者不然；後無，後有無，後非有非無者不然。如來者，愛已盡，心善解脫，甚深、廣大、無量、無數、寂滅、涅槃。舍利弗！如是因、如是緣故，有問世尊如來，若有，若無，若有無，若非有非無後生死，不可記說」。

又(卷三四·九六二經)說：「色已斷已知，受、想、行、識已斷已知。斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。……甚深廣大，無量無數，永滅。」

「於一切見、一切受、一切生、一切我我所見、我慢繫著使，斷滅、寂靜、清涼、真實，如是等解脫。比丘！生者不然，不生亦不然。」³⁴

釋尊對於涅槃，除了說明煩惱、業、苦的不生以外，以「甚深廣大，無量無數」來形容。甚深廣大與無量無數，即法性空寂，這是超名相、數量以上的。

如《雜阿含經》(卷三四·九六二經)說：「如來法律，離諸枝條柯葉³⁵，唯空幹堅

※《別譯雜阿含經》卷6(120經)：「此是動轉，此是憍慢，此是放逸，此是有為造作之業，此是愛結。」(大正2，419b4-5)

³⁴ 《雜阿含經》卷34(962經)(大正2，245b27-246a16)：

爾時、婆蹉種出家，…白佛言：「瞿曇！云何瞿曇作如是見、如是說：世間常，此是真實，餘則虛妄耶？」

佛告婆蹉種出家：「我不作如是見，如是說：世間常，是則真實，餘則虛妄」。

「云何瞿曇作如是見、如是說：世間無常，常無常，非常非無常；有邊，無邊，邊無邊，非邊非無邊；命即是身，命異身異；如來有後死，無後死，有無後死，非有非無後死？」

佛告婆蹉種出家：「我不作如是見、如是說，乃至非有非無後死」。

爾時、婆蹉種出家白佛言：「瞿曇！於此見見何等過患，而於此諸見，一切不說？」

佛告婆蹉種出家：「若作是見：世間常，此則真實，餘則虛妄者——此是倒見，此是觀察見，此是動搖見，此是垢污見，此是結見，是苦、是閼、是惱、是熱，見結所繫。愚癡無聞凡夫，於未來世，生老病死、憂悲惱苦生。婆蹉種出家！若作是見：世間無常，常無常，非常非無常；有邊，無邊，邊無邊，非有邊非無邊，是命是身，命異身異；如來有後死，無後死，有無後死，非有非無後死——此是倒見，乃至憂悲惱苦生」。

婆蹉種出家白佛：「瞿曇！何所見？」

佛告婆蹉種出家：「如來所見已畢。婆蹉種出家！然如來見，謂見此苦聖諦，此苦集聖諦，此苦滅聖諦，此苦滅道跡聖諦。作如是知、如是見已，於一切見、一切受、一切生、一切我、我所見、我慢、繫著、使，斷滅、寂靜、清涼、真實。如是等解脫比丘、生者不然，不生亦不然」。

婆蹉白佛：「瞿曇！何故說言生者不然？」

佛告婆蹉：「我今問汝，隨意答我。婆蹉！猶如有人，於汝前然火，汝見火然不？即於汝前火滅，汝見火滅不？」

婆蹉白佛：「如是，瞿曇！」

佛告婆蹉：「若有人問汝：向者火然，今在何處？為東方去耶？西方、南方、北方去耶？如是問者，汝云何說？」

婆蹉白佛：「瞿曇！若有來作如是問者，我當作如是答：若有於我前然火，薪草因緣故然，若不增薪，火則永滅，不復更起。東方、南方、西方、北方去者，是則不然」。

佛告婆蹉：「我亦如是說：色已斷、已知，受、想、行、識已斷、已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。若至東方、南、西、北方，是則不然，甚深，廣大，無量，無數，永滅」。

婆蹉白佛：「我當說譬」。

佛告婆蹉：「為知是時」。

婆蹉白佛：「瞿曇！譬如近城邑、聚落，有好淨地，生堅固林。有一大堅固樹，其生已來，經數千歲。日夜既久，枝葉零落，皮膚枯朽，唯幹獨立。如是瞿曇！如來法律，離諸枝條、柯葉，唯空幹堅固獨立」。

³⁵ 柯葉：枝葉。(《漢語大詞典(四)》，p.901)

固獨立。」³⁶ 別譯作：「瞿曇亦復如是，已斷一切煩惱結縛，四倒邪惑皆悉滅盡，唯有堅固真法身在。」³⁷ 幻化的身心永滅，惟是性空，惟是法身，這即是涅槃。

(3) 斷愛無我而蘊滅不起，純屬法性不可輿論

有情的所以個體永續，所以無限苦迫，只是迷情為本的諸行在我執的攝取、住著中，形成和合相續的生命個體。這才「五蘊熾然」，死生不了。

如破我除愛，即割斷了生死的連索³⁸，前五蘊滅而後五蘊不再起，即唯一法性而不可說為什麼。

如大海水，由於過分寒冷，結成冰塊。冰塊的個體，與海水相礙。如天暖冰消，那僅是一味的海水，更不能想像冰塊的個性何在。

(4) 小結

這樣，如想像涅槃中的身心如何，或以為小我融於大我，擬想超越的不思議的個體，實在是妄情的測度³⁹！

(四) 結成：涅槃是超名相數量，不可施設 (p.266)

所以從有情趣向於涅槃，可說「此滅故彼滅」，可說「如截多羅樹頭無復生分」。

如直論涅槃，那是不能說有也不能說無，不能想像為生也不能說是無生，這是超名相、數量的，不可施設的。

所以焰摩迦以為「世尊所說漏盡阿羅漢，身壞命終無所有」，被斥為邪見。試問：「如來見法真實如，住無所得，無所施設」(《雜阿含經》卷五·一〇四經)，這怎樣可想像為無所有呢？⁴⁰

³⁶ 《雜阿含經》卷 34(962 經)(大正 2，246a15-16)。

³⁷ 《別譯雜阿含經》卷 10(196 經)(大正 2，445c4-6)。

³⁸ 連索：即鏈子。(《漢語大詞典(十)》，p.848)

³⁹ 測度：猜測，料想。(《漢語大詞典(五)》，p.1457)

⁴⁰ 《雜阿含經》卷 5(104 經)(大正 2，31a11-b19)：

尊者舍利弗就座，洗足已，語焰摩迦比丘：「汝實作如是語，我解知世尊所說法，漏盡阿羅漢身壞命終，無所有耶」？

焰摩迦比丘白舍利弗言：「實爾，尊者舍利弗」！

舍利弗言：「我今問汝，隨意答我。云何焰摩迦！色為常耶？為非常耶」？

答言：「尊者舍利弗！無常」。

復問：「若無常者是苦不」？

答言：「是苦」。

復問：「若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我、異我、相在不」？

答言：「不也，尊者舍利弗」！受、想、行、識，亦復如是。

復問：「云何焰摩迦！色是如來耶」？

答言：「不也，尊者舍利弗」！

「受、想、行、識是如來耶」？

答言：「不也，尊者舍利弗」！

復問：「云何焰摩迦！異色有如來耶？異受、想、行、識有如來耶」？

答言：「不也，尊者舍利弗」！

復問：「色中有如來耶？受、想、行、識中有如來耶」？

答言：「不也，尊者舍利弗」！

復問：「如來中有色耶？如來中有受、想、行、識耶」？

《本事經》(卷三)也說得極為明白：「畢竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟由清淨無戲論體。如是清淨無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說為不可施設究竟涅槃。」⁴¹

答言：「不也，尊者舍利弗」！

復問：「非色、受、想、行、識有如來耶」？

答言：「不也，尊者舍利弗」！

「如是焰摩迦！如來見法真實如，住無所得，無所施設，汝云何言我解知世尊所說，漏盡阿羅漢身壞命終無所有，為時說耶」？

答言：「不也，尊者舍利弗」！

復問焰摩迦：「先言我解知世尊所說，漏盡阿羅漢身壞命終無所有，云何今復言非耶」？

焰摩迦比丘言：「尊者舍利弗！我先不解、無明故，作如是惡邪見說。聞尊者舍利弗說已，不解、無明一切悉斷」。

復問焰摩迦：「若復問比丘，如先惡邪見所說，今何所知見，一切悉得遠離？汝當云何答」！

焰摩迦答言：「尊者舍利弗！若有來問者，我當如是答：漏盡阿羅漢色無常，無常者是苦，苦者寂靜、清涼、永沒。受、想、行、識，亦復如是。有來問者，作如是答」。

舍利弗言：「善哉！善哉！焰摩迦比丘！汝應如是答。所以者何？漏盡阿羅漢色無常，無常者是苦，若無常苦者是生滅法。受、想、行、識，亦復如是」。

尊者舍利弗說是法時，焰摩迦比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

⁴¹ 《本事經》卷3(大正17, 678a24-28)。

第二節、佛陀的正覺

一、正覺與解脫的特勝 (p.267-p.269)

(一) 佛與聲聞正覺的同異 (p.267-p.268)

1、佛陀超越聲聞的地方 (p.267)

佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性、究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重於正覺的。

學佛者也不稱發出離心，而說發菩提心。

聲聞是聞佛教聲而解脫，佛卻「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」(《雜阿含經》卷二六·六八四經)。⁴²

⁴² 《雜阿含經》卷 26(684 經)(大正 2, 186b27-187b5)：

爾時、世尊告諸比丘：「若比丘於色生厭，離欲，滅盡，不起解脫，是名阿羅訶、三藐三佛陀；受，想，行，識，亦如是說。若復比丘！於色生厭，離欲，(滅盡，)不起解脫者，是名阿羅漢慧解脫；受，想，行，識，亦如是說。諸比丘！如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫，有何種種別異？」

諸比丘白佛：「世尊是法根，法眼，法依，唯願為說，諸比丘聞已，當受奉行」。

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。如來、應、等正覺者，先未聞法，能自覺知，現法自知，得三菩提；於未來世，能說正法覺諸聲聞，所謂四念處，四正斷，四如意足，五根，五力，七覺分，八聖道分。是名如來、應、等正覺，所未得法能得，未制梵行能制，能善知道，善說道，為眾將導；然後聲聞成就隨法，隨道，樂奉大師教誡教授，善於正法。是名如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫，種種別異。

復次、五學力，如來十力。何等為學力？謂信力，精進力，念力，定力，慧力。

何等為如來十力？

〔1〕謂如來處、非處*如實知，是名如來初力。…(*知道什麼是可能的，什麼是不可能的。)

〔2〕復次、如來於過去、未來、現在，業法受、因事報如實知，是名第二如來力。…

〔3〕復次、如來、應、等正覺，禪、解脫、三昧、正受，染惡、清淨處淨如實知，是名如來第三力。…

〔4〕復次、如來知眾生種種諸根差別如實知，是名如來第四力。…

〔5〕復次、如來悉知眾生種種意解如實知，是名第五如來力。…

〔6〕復次、如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。…

〔7〕復次、如來於一切至處道如實知，是名第七如來力。…

〔8〕復次、如來於過去宿命種種事憶念，從一生至百千生，從一劫至百千劫，我爾時於彼生，如是族，如是姓，如是名，如是食，如是苦樂覺，如是長壽，如是久住，如是壽分齊，我於彼處死此處生，此處死彼處生，如是行、如是因，如是方宿命所更，悉如實知，是名第八如來力。…

〔9〕復次、如來以天眼淨過於人眼，見眾生死時、生時，妙色、惡色，下色、上色，向於惡趣、向於善趣，隨業法受，悉如實知。此眾生身惡業成就，口、意惡業成就，謗毀賢聖，受邪見業，以是因緣，身壞命終墮惡趣，生地獄中。此眾生身善行，口、意善行，不謗賢聖，正見業法受，彼因、彼緣，身壞命終，生善趣天上，悉如實知，是名第九如來力。…

〔10〕復次、如來諸漏已盡，無漏心解脫，慧解脫，現法自知身作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。是名為第十如來力。…

如此十力，唯如來成就，是名如來與聲聞種種差別」。

2、正覺內容的同異處 (p.267-p.268)

(1) 佛從三善根的完滿開展，來顯示超越聲聞的程度

佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展、究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的。佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。⁴³

(2) 聲聞所證的法性空，與佛無有差別

但這是說佛陀的正覺是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化、自他和樂的生活中得究竟自在。

如從智慧的無癡說，無漏慧的證法性空與聲聞沒有差別，畢竟空是沒有什麼彼此差別的，⁴⁴能實現智證空如，即轉凡成聖、轉迷成悟。三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。

(3) 佛「真俗無礙，悲智相應」的無上正覺，比聲聞富裕積極性

不過，慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。

有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正覺不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有，慈悲利他的德行更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。⁴⁵人間佛陀的無上正遍覺，應從真俗無礙、悲智相應中去說明與聲聞的差別。

(二) 佛與聲聞解脫的同異 (p.268-p.269)

1、佛與聲聞在解脫煩惱與生死上，是平等的 (p.268)

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。

如《中阿含經·瞿默目犍連經》說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如。⁴⁶」⁴⁷

解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。

⁴³ 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.257-259)。

⁴⁴ 鳩摩羅什《金剛般若波羅蜜經》(大正 8，749b17-18)：

一切賢聖皆以無為法而有差別。

⁴⁵ 印順導師《性空學探源》，(p.255-p.256)：

空、無相，是說所認識的體性不真實；反面，也就是說緣起現象的存在是假名的。以假名說緣起，《雜阿含經》本就開示過。了達一切諸法唯假名，就可以成就「無諍行」。無諍的本義，是說語言名稱的缺乏確實性固定性，了知它是假名如幻，不應固執。這在《中阿含經》已經被重視了。如卷四三說：「隨國俗法，不是、不非耶，……此法無諍。」無諍是建立在假名上，所以與空義有密切的關係。

傳說須菩提尊者是無諍第一，《中阿含》明無諍行的時候就讚歎他說：「此行真實空，捨此住止息。」須菩提尊者，能夠捨離「此」語言戲論，安住無諍（止息），就是行真實空。無諍就是空，不是很顯然的嗎？

這意思，《增一阿含·須陀品》有著解釋：「有字者，是生死結；無字者，是涅槃也。……有字者，有生有死，有終有始；無字者，無生無死，無終無始。」有名言，是生死法，就有生死始終；無名言，是涅槃法，一切生死始終皆無。這說明了涅槃的離言無諍。假名是空的，空是假名的；能夠了達空性的假名離言，就可以安住無諍，也就可以獲證涅槃。所以空的假名，不但可以安立緣起世間，也可以經過無諍的修證，走向解脫還滅，而獲得離言涅槃。

⁴⁶ 印順導師《空之探究》，(p.75)：「勝如（如是不如，勝如即優劣）」。

⁴⁷ 《中阿含·145 瞿默目犍連經》卷 36〈2 梵志品〉(大正 1，655c27-656a3)。

2、對於煩惱的習氣——盡與未盡，則有差別 (p.268-p.269)

如論到煩惱的習氣，即彼此不同，

(1) 聲聞急於自了，故斷盡煩惱而餘習未盡

如舍利弗還有瞋習，⁴⁸畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性，⁴⁹雖然心地清淨沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。⁵⁰古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的腳鐐突然打脫，兩腳雖得自由，而行走還不方便。⁵¹

(2) 菩薩久劫修行至成佛時，煩惱與習氣都斷盡

菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的腳鐐，在沒有打脫時，已設法使它失去效用；等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。

3、小結 (p.269)

這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於為己、菩薩的重於為人。

⁴⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 83(大正 27, 430b28-c7)：

曾聞世尊與舍利子一處經行，時有一鳥為鷹所逐，怖急便趣舍利子影，怖猶不止舉身戰慄，復越佛影身心坦然。時舍利子合掌白佛：如何此鳥至我影中猶有恐懼，纔至佛影，心無驚怖身不戰慄？世尊告言：汝六十劫修不害意，我於三大無數劫中修不害意。汝有害習，我已永斷故令如是。時世皆言：乃至小鳥，佛慈蔭故令怖畏除。

⁴⁹ 參見《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25, 70c4-71a29)；《十誦律》卷 61(大正 23, 463c22-464b7)；《摩訶僧祇律》卷 30(大正 22, 467c19-468a29)。

⁵⁰ 《大智度論》卷 42〈9 集散品〉(大正 25, 367c27-368a6)：

復次，二乘有習氣，有礙有障故，雖有無受三昧，不清淨；如摩訶迦葉聞菩薩伎樂，於坐處不能自安。諸菩薩問言：「汝頭陀第一，何故欲起似舞？」

迦葉答言：「我於人天五欲中永離不動；此是大菩薩福德業因緣變化力，我未能忍！如須彌山王，四面風起，皆能堪忍；若隨嵐風至，不能自安。」聲聞、辟支佛習氣，於菩薩為煩惱。

⁵¹ 《大智度論》卷 27〈1 序品〉(大正 25, 260c2-27)：

「煩惱習」名煩惱殘氣，若身業、口業不隨智慧，似從煩惱起；不知他心者，見其所起，生不淨心，是非實煩惱，久習煩惱故，起如是業。譬如久鎖腳人，卒得解脫，行時雖無有鎖，猶有習在。如乳母衣，久故垢著，雖以淳灰淨浣，雖無有垢，垢氣猶在；衣如聖人心，垢如諸煩惱，雖以智慧水浣，煩惱垢氣猶在。

如是諸餘賢聖雖能斷煩惱，不能斷習。

如難陀婬欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女眾，而與言語說法。

如舍利弗瞋習故，聞佛言舍利弗食不淨食，即便吐食，終不復受請。

又舍利弗自說偈言：「覆罪妄念人，無智而懈怠，終不欲令此，妄來近我住！」

如摩訶迦葉瞋習故，佛滅度後集法時，勅令阿難六突吉羅懺悔，而復自牽阿難手出：「不共汝漏未盡不淨人集法。」

如畢陵迦婆蹉，常罵恒神為小婢。

如摩頭婆和吒跳戲習故，或時從衣枷蹕上梁，從梁至杵，從杵至閤。

如憍梵鉢提牛業習故，常吐食而伺。

如是等諸聖人，雖漏盡而有煩惱習；如火焚薪已，灰炭猶在，火力薄故，不能令盡。若劫盡時火，燒三千大千世界無復遺餘，火力大故；佛一切智火亦如是，燒諸煩惱，無復殘習。

二、佛的相對性與絕對性 (p.269-p.271)

(一) 現實人間的佛陀觀 (p.269)

1、於正覺的法性中，更具「真俗無礙性，悲智相應性」者，即是佛

現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，⁵²成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，⁵³而德行能作到時代的完成。這是說在聖者正覺的同一性上，更有真俗無礙性、悲智相應性，達到這步田地⁵⁴即是佛。

2、佛陀的智證徹底與三德完善，於時、地、機三者恰到好處

這在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；三德⁵⁵的平衡開發，是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好處，佛陀是究竟圓滿的！

3、證無生忍者因具慈悲與空慧，因中說果亦可稱為佛

大乘法中說：菩薩初得無生法忍——這雖是慈悲相應的，約智證空性說，與聲聞平等，⁵⁶即可稱為得阿耨多羅三藐三菩提，可說成佛了。⁵⁷

4、人間的佛陀，是淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處

究竟圓滿的佛陀，不外乎淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處。這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀！⁵⁸

⁵² 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.248)：

菩薩的重視慈悲，也有對治性。論理，應該使無癡的智慧，無貪的淨定，無瞋的慈悲，和諧均衡的擴展到完成。

⁵³ 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.251-p.252)，大意如下：

〔1〕無所得為方便：法增上的理智。

〔2〕一切智智相應作意：自增上的意志。

〔3〕大悲為上首：世間增上的情感。

⁵⁴ 田地：猶地步，程度。(《漢語大詞典(七)》，p.1269)

⁵⁵ 編者按：依上下文脈來看，這三德有可能指三善根的均衡擴展，但也有可能指佛的三德——智德、斷德及恩德，如《阿毘達磨順正理論》卷1(大正29，329a15-25)：

世尊智斷二德皆具足故，自利圓滿。恩德備故，利他圓滿。所以者何？一切種冥皆永滅故，智德圓滿。諸境界冥亦永滅故，斷德圓滿。授正教手拔眾生出生死泥故，恩德圓滿。聲聞、獨覺，雖破諸冥，而猶未能滅一切種，故不成就一切種智，未得所有無知差別，不行智故，意樂隨眠智等闕故，不能如理濟拔有情，自利利他德未滿故，雖有聖德而不名師。唯佛世尊二德圓滿，無倒濟拔一切有情，成就希奇廣大名稱，位居尊極，獨號大師。

⁵⁶ 《大智度論》卷71〈50 大事起品〉(大正25，553b9-15)：

世尊！若三千大千世界中所有眾生皆作信行，法行人八人，得須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛，若智、若斷，不如是菩薩一日行深般若波羅蜜，忍、欲、思惟、籌量。何以故？是信行，法行人八人、須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛，若智、若斷，即是菩薩摩訶薩無生法忍。

⁵⁷ 《大智度論》卷6〈1 序品〉(大正25，106b24-c1)：

問曰：如法身菩薩，則與佛無異，何以名為菩薩？何以禮佛聽法？若與佛異，云何有無量清淨智？

答曰：是菩薩雖為法身，無老病死，與佛小異。譬如月十四日，眾人生疑，若滿若不滿；菩薩如是，雖能作佛、能說法，然未實成佛。佛如月十五日，滿足無疑。

⁵⁸ (1) 印順導師《佛在人間》，(p.21)：「(太虛)大師曾說：『仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真現實』(《即人成佛的真現實論》)。」

(二) 大乘中理想的佛陀觀 (p.269-p.270)

1、大乘「無所不知、不能、不在」的佛陀觀，難以從現實中得到證明

在大乘法的展開中，佛陀觀到達無所不知、無所不能、無所不在——絕對無限的佛陀。⁵⁹在從現實人間的佛陀說，這是多少可以考慮的。佛陀雖因久劫修行，有廣大的世俗智、自發的勝義智，但無所不知、無所不能、無所不在，實難以從現實的佛陀中得到證明。反之，無所不知、無所不能、無所不在，佛也決不因此而稱為佛陀。人間世——只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在、無所不能、無所不知。

2、理想的佛陀觀，源於佛弟子對佛般涅槃的永恆懷念，是自我意欲的客觀化

佛陀觀的發展到如此，因為佛法的普及民間，從信徒歸依佛陀的心情中發展出來。

(2) 印順導師《佛法概論》第一章，(p.15)。

⁵⁹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第三章，(p.168-p.170)：

懷念佛陀，而不能滿足宗教上的情感，青年大眾們，在不自覺中，引出佛身常在的信仰，如《異部宗輪論》(大正 49, 15b-c) 說：「諸佛世尊皆是出世；一切如來無有漏法」。「諸如來語皆轉法輪；佛以一音說一切法；世尊所說無不如義」。「如來色身實無邊際；如來威力亦無邊際；諸佛壽量亦無邊際」。「佛化有情，令生淨信，無厭足心；佛無睡夢；如來答問不待思惟；佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等，歡喜踊躍」。「一剎那心了一切法；一剎那心相應般若知一切法」。——種種論義，這裡不加論列，只舉出幾點。

「壽量無邊際」，是佛身常在的根本論題。

「色身無邊際」，是佛的無所不在。

「威力無邊際」，是佛的無所不能。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是佛的無所不知。

「佛化有情無厭足心」，是佛一直在關懷眾生，無休止地能濟度有緣的眾生。

無所不在，無所不能，無所不知，而又永恆常在的佛，這樣的關懷眾生，利益眾生，就足以滿足信眾宗教情感上的需求。

我從佛法得來的理解，神只是人類無限意欲的絕對化。人類的生命意欲，在任何情況下，是無限延擱而不得滿足的。對於自己，如相貌、健康(無病)、壽命、財富、眷屬——人與人的和諧滿意、知識、能力、權位，都有更好的要求，更圓滿的要求。「做了皇帝想成仙」，就是這一意欲的表現。但自我的無限欲求，在相對的現實界，是永不能滿足的。觸對外界，無限虛空與光明等，不能明了而感到神秘，於是自我的意欲，不斷的影射出去，想像為神。神是隨人類的進步而進步，發展到最高神，那神就是永恆的；無所不在，無所不知，無所不能。絕對的權力，主宰著一切，關懷著人類的命運。自我意欲的絕對化，想像為絕對的神。直覺得人——自己有神的一分神性，於是不能在自己身上得到滿足的，企圖從對神的信仰與神的救濟中實現出來。一般的宗教要求，似乎在這樣的情形下得到了滿足。

所以，大眾部系的理想佛，是將人類固有的宗教意識，表現於佛法中。可說是一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，而表現為佛的德性。這真是「人同此心，心同此理」；也應該是，無始以來，人類為無明(愚昧)所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。

總之，這樣的佛陀，不但一般宗教意識充實了；「本生」、「譬喻」、「因緣」中的佛與菩薩，與現實人間佛的不調和，也可以解釋會通了。

不過理想的佛陀，雖說是神的佛化，而到底經過了佛法淨化。

一、佛是修行所成的(以後發展到本來是佛，就是進一步的神化)；

二、佛不會懲罰人，唯有慈悲；

三、修行成佛，佛佛平等，不是神教那樣，雖永生於神的世界，而始終是被治的，比神低一級。

以理想的佛陀為理想，而誓願修學成就，就進入大乘的領域。

自釋尊入滅，在時空的演變中，信眾意欲——知識、能力、存在的無限欲求，不能滿足於適應當時人間的佛陀，這才想像佛陀為無所不知、無所不能、無所不在，而為任何時代、環境、信眾所不能超越的，推尊為圓滿的、絕對的。這是理想的，是自我本質的客觀化。

一般宗教，幻想此為外在的神；而正見的佛弟子，即知這是自心的佛，是自我——意欲本質的客觀化。

（三）從緣起的相待性中，來顯示佛陀的絕對性（p.270-p.271）

我們知道，成佛是智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的、徹底的，能真俗無礙、悲智相應的。

到達這，即是佛陀，知識、能力、存在——緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。

雖說是相對的，但無論佛陀出現於什麼時代、什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

佛法概論講義 / 印順導師原著；釋開仁編

-- 高雄市：高市正信佛青會，2014.11

面；公分

ISBN 978-957-30471-7-9 (平裝)

1.佛教

220

103021676

書名：佛法概論講義

原著：印順導師

編者：釋開仁

日期：2024 年 10 月（第二版 500 本）

流通：

慧日講堂 www.lwdh.org.tw

10489 台北市中山區朱崙街 36 號

電話：(02)2771-1417

傳真：(02)2771-3475

E-Mail：light.wisdom@msa.hinet.net

非賣品／NOT FOR SALE

.....

承印：福峰圖書光碟有限公司，地址：11192 台北市士林區永公路 500 巷 48 號

電話：02-28620707，傳真：02-28617023，Email：fufong@fufong.tw