《林崇安佛學論文選集》

編著：林崇安

佛法教材系列 Z1

財團法人內觀教育基金會出版

編 序

想探究佛法的奧義，一方面要掌握佛教的源流與演變，一方面要知道佛教的義理與實踐，本書將個人 1985-2004 年間有關這方面的佛學研究心得，集成《林崇安佛學論文選集》與法友們分享。

原論文中的註釋，盡量給予簡化，特別是大正藏的經文引據，以（T-,p-）在正文中直接標出出處。

佛海無涯，願此工作，有助於學佛者在義理和實踐上的增進。

林崇安 2004.9

於桃園縣[中壢市]內觀教育基金會

目錄

●訪問林崇安教授談學佛歷程……01
●林崇安佛學著作集……08
一、佛法書籍類
二、編輯類
A 佛法與內觀系列
B 佛法教材系列
三、論文類
●林崇安佛學論文選集……13
單元 1【佛法源流】
1a 釋尊的禪修過程……13
禪修問答……25
1b 釋尊時期的分教和阿含經的集成之研究……31
1c 阿含經的集成與大乘經典源流的研究……53
1d 法句經及其譬喻的演變略探……73
1e 印度部派佛教的分立與師資傳承的研究……83
《部派史略論》……104
1f 印度因明源流略探—從《大毗婆沙論》來考察……108
1g《瑜伽師地論》內的異義及其編成……113
1h 六祖壇經的祖本及其演變略探……119
單元 2【佛學義理】
2a《阿含經》中所建構的佛教知識系統……127
2b 從《羅怙羅經》來看佛法的教學……147
2c《長阿含經》和《長部》的核心教導……157
2g《壇經》中的阿含精神……175
2i《阿含經》的菩薩道—兼論《般若經》的出現……182
2k《阿含經》的中觀見……196
2m 制戒十利和小小戒可捨的探討 ……214
單元 3【禪修與生活】
3a 人間淨土的達成……222
3b 禪修對現代生活的適應……234

3c 生活禪、動態內觀與念佛……241
3d 從佛法看生命教育的實踐……248
3f 佛教心理學的實踐面……256
3i 內觀禪修的探討……264
3j 西藏大手印的思想……278
3k 止觀的實踐 ……287

單元 4【哲學與因明等】

4a 漢藏的佛性論……294
4b 佛教存有論和認識論的核心命題……307
4c 佛教的心性論及其特色……314
4d《壇經》的心性與佛性略探……327
4e 佛學研究法及其特色……338
4f 評析藏傳邏輯論式……346
4g 以科學的譬喻來看佛法……363

訪問林崇安教授談學佛歷程

法光雜誌編輯室採訪・整理（2000,12）

林崇安教授簡介
台灣台中縣人，1947 年出生
美國萊斯大學理學博士（1974）
國立中央大學專任教授（1974-2000）
曾於法光、圓光、中華佛研所授佛學課程
現為法光、圓光、內觀教育基金會董事
專長為因明、佛教宗派思想、禪觀等

問：請問林教授，您從尖端的太空科學研究，跨到佛法的領域，其間的經歷和學習過程如何？

答：我的學習過程大都是順著因緣，並沒有刻意的安排。1969 到 1974 年，我到美國萊斯大學攻讀博士學位，選了太空物理作研究的題目，學完後，當時國內中央大學地球物理研究所有太空物理的相關課程，因此，我一回國便在這兒執教，後來學校依次增設大氣物理及太空科學研究所，我便名正言順的移到太空科學研究所；從 1974 到 2000 這期間，我的太空科學研究範圍是磁性流體波、地磁脈動、電漿不穩定性，另外教導科學哲學。從大學起我個人對於「人生」這一問題始終有疑惑，因此，有意無意間都在摸索著，1975 年，在中大的覺聲社看了不少佛書，也去台北車站附近去聽淨空法師講解《金剛經》、《華嚴經》，並歸依三寶，對「人生」這一問題有了初步的答案，不久，就接觸到西藏佛教，從劉銳之上師學習寧瑪派（紅教）的密宗修行方法；1976 年起從歐陽無畏喇嘛學習格魯派（黃教）的顯教論典，一直到 1991 年 10 月喇嘛入滅為止。1992 年，中大的教職員工成立了「三慧社」，與校外法師互動頻繁，我參加了三期由惟覺老和尚主持的禪七，對北傳的禪觀得到一點初步的了解，也開始閱讀南傳大師們的內觀著作。1995 年初到尼泊爾參加葛印卡老師所傳的十日內觀課程。1998 年底起接觸到泰國蘇諦南法師所教的達磨多羅內觀法以及

隆波通所教的正念動中禪，一路下來，學習了靜態與動態的不同禪觀，對於佛法的體驗，有「由繁而簡」的感覺。

問：我們都知道您在西藏佛教方面，曾經投入相當長的一段時間，而且有相當的經驗，請介紹一下您在這方面進行的參學和實修過程。

答：在西藏密宗這一方面，由於劉上師是西藏寧瑪派敦珠法王的直承弟子，因此，我所學習的便是此一系統的密宗修法：從 1975 年起聽聞《大幻化網導引法》的開示，並接受四臂觀音、蓮師、金剛薩埵、綠度母、鄔金藥師、普巴金剛、金剛亥母等等灌頂及修持儀軌，所修的以生起次第及圓滿次第為主，並協助上師成立「金剛乘學會」、出版季刊及《金剛乘全集》、設立密宗關房，對所出版的《菩提道次第訣要》及《密咒道次第寶鬘釋》略作藏文的校譯。每年雖然抽空閉關七天或二十一天，但我個人天賦所限，沒有特殊的體驗，供大家分享。

至於西藏佛法的義理方面，從 1976 年起，每週週六早上在歐陽無畏喇嘛住處，學習格魯派（黃教）的義理，從藏文拚音開始，一直學習完藏文原典的《正理啟門集課》、《宗義寶鬘》、《現觀莊嚴論妙解金鬘疏》、《入中論善顯密意疏》，兼及《印度佛教史》。另有《釋量論》及《梵文文法》未及授完，喇嘛就入滅了。由於喇嘛全依藏文原典逐字講解，十五年下來，使我受益良多，但也覺得要想深入，非在寺院全心學習不可，我自己沒有這種因緣，只能略窺藏學義海之一滴而已。

問：請您談談歷年來對藏學的研究和心得。

答：我對藏學的任一主題，常是先搜集舊有的文獻，再配合藏文原典，釐清觀念以後，寫出文章。過一陣子，將相關的文章集合起來，並加以補充出書，如此當做教材也較方便。

首先，在藏文佛學術語方面，配合漢文、英文等相關資料，編出《基本漢藏梵英佛學術語》(1991)；在藏文的教學需要上，編寫《藏文拚音教材》(1994)。

又如，為了方便在佛研所教導因明的課程，一方面整理漢地的因明資料，一方面配合藏傳的辯論方法，編寫了《佛教因明的探討》(1991)。透過《宗義寶鬘》的啟發，我對印度初期思想的演變及

各派的見解做了一番整理，先後完成了《佛教教理的探討》(1990)以及《印度佛教的探討》(1995)這二本書。

至於西藏四大宗派的歷史以及教義，由於此時投入在密宗或金剛乘的修行，自然大量收集國內外的相關文獻，研究的心得就結集成《西藏佛教的探討》(1993)。另外也寫些論文，如〈漢藏的佛性論〉、〈評析藏傳邏輯論式〉等。至於由藏譯漢的，則有《聖妙吉祥真實名經廣釋》一書。有關漢藏佛典的對讀研究，1994 年起，特別以《瑜伽師地論》〈攝事分〉作為主題，因為透過此論可以對《雜阿含經》的義理有深入的了解。

經過各家思想的比對，我深深覺得生命的實相是甚深的，各宗各派有不同的闡釋，真的是公說公有理、婆說婆有理，也許只有自己親證實相，才能止息內心的紛爭吧！

問：請您也談談在佛學研究所的教學情形。

答：我在 1990 年起在法光佛研所開始佛學方面的教學，當時是教「因明學」，而後依次教過「西藏中觀學」、「宗義」、「印藏佛學專題」、「印度佛教宗派思想」、「藏文攝事分與阿含經研究」、「瑜伽師地論研讀」等，也曾在圓光佛研所教過「藏文」、「宗義」及「止觀學」；1994 年起在中華佛研所教「藏漢佛典對讀研究」等，並指導論文。我把《瑜伽師地論》的漢藏對讀及其與《阿含經》的義理關係，當作佛學研究的一個重點，所指導的論文也以這一方面為多。

至於佛學與科學間的關聯，有許多可以會通，我寫成《佛教的生命觀與宇宙論》一書（1994），討論到生命的延續，宇宙與業力等問題，這些可以再深入的結合生命科學來研究。

問：近幾年來，您極力推動南傳的內觀法門，其經過如何？

答：內觀，其實就是「毗婆舍那」的近代譯語，它的意義是往內觀察自己身心的實相。南傳的內觀法門有很多種，1990 年起，泰國阿姜查、佛使比丘等大師的著作已在國內通行，書中已有內觀方法的介紹，但是國內尚未有長期的內觀課程。1995 年初我接觸到葛印卡老師的十日內觀課程後，覺得這種靜態的禪修方式有其特色，靜靜地觀察自己的呼吸和全身的感受可減少貪瞋的習氣，因此，當年暑假便邀請老師、準備教材、安排學員的食宿，借用圓

光佛學院校本部舉辦第一期的十日內觀禪修營，有 220 位學員參加，另外還有很多報名者，因此再借南部、東部其他寺院繼續辦下去；最初三年由我負責，平均每月有二期課程，每期學員平均約 60 位，一直辦到台中縣新社鄉有了較穩定的禪修地點後，便移交給其他熱心的學員繼續辦下去。我個人接著遇到動態的動中禪，從泰國的隆波通學習如何在行住坐臥中培養覺性，由於這方法容易與生活結合，適合今日社會人士的步調，因此，1998 年起，也在不同的道場辦了二十期的動中禪。其他的南傳內觀方法，有機緣時，也抽空去參與。以上是禪修營的訓練課程。至於在義理方面，慧炬、圓光、香光等出版的內觀書籍有所介紹外，1997 年我與一些中壢朋友成立「財團法人內觀教育基金會」，在桃園縣立案，它的重點之一就是禪修義理的探討與比較，因此，在 1999 年出版了「佛法與內觀系列」，介紹了毗瑪拉蘭希法師、孫倫法師、達磨多羅、隆波田、阿姜念、馬哈希法師、阿姜查、摩訶布瓦以及帕奧禪師的不同禪修方法，這些南傳的禪修方法各有其特色，目前國內各有學習者。義理的研究，當然不能只局限於南傳的論著，要結合北傳的《阿含經》及相關的論典，因為南北傳的禪修源流都是上溯至釋尊。在這方面，我抽空整理一些相關文獻，寫出〈內觀禪修的探討〉，另外，將《阿含經》的研究，集成《阿含經的中道與菩提道》一書，用以闡明禪修的次第，這些研究都是幾年來點點滴滴的整理心得。在禪修的原理方面，最近編寫《生活即禪修》一書，將覺性的培養以及三十七菩提分法的實踐介紹在內。

問：南傳的內觀法門和藏傳的金剛乘修持，有那些顯著的異同？

答：由於南傳的內觀法門有很多種，只能抽出幾種來比較。例如，有的開始以專注於一點的方式來訓練，帕奧禪師及葛印卡老師的專注於呼吸的方法屬此，這一部分和金剛乘的專注於觀想本尊的形相，有共通之處。南傳四界分別觀與觀察全身感受的方式，與金剛乘（或密宗）的觀想甘露由頂降下遍及全身的修法也有某程度的相似，前者只是由上而下的觀察，後者則要配合觀想。密宗對氣、脈、明點的強調以及拙火的修持，都與四界（地水火風）以及感受息息相關，這一部分，南傳顯得簡單而直接，觀察時由粗而細；藏傳則與觀想配合，顯得複雜，在氣息的調御，也是由粗

而細，這是依據「心氣不二」的原理。

另一種的禪修方式是利用肢體的動作，培養出強而有力的覺性，隆波田的動中禪屬此，其訓練的原則是內心輕鬆地一直覺知自己的肢體動作，在行住坐臥中使覺性持續如鍊，就能看清自己念頭的來源，從而拔除無明習性。這一方法與藏傳密宗的大手印、大圓滿也有共通之處，同樣是放鬆身心，不去壓抑念頭，也不捲入念頭，要在生活中時時保持覺性。南傳的動中禪有善巧的培養覺性的方法；藏傳則是由上師直指心性（明體），無跡可尋，不易切入；若由觀呼吸或觀想明點下手，則難免走向過於專注而未能輕鬆，因此，有其難度。

至於慈悲觀的修持方法，有簡有繁，帕奧禪師的慈悲觀配合禪那來進行，這點值得藏傳密宗做參考。金剛乘強調成佛，南傳則注重苦的滅除。最重要的是要能夠身體力行，讓修習的人愈來愈沒有貪瞋的習性，愈來愈能安祥自在，愈來心胸愈開擴，那就對了。我覺得儘管南傳、藏傳、漢傳的各種禪修形式有所不同，禪修者要清楚自己禪修的目標是：內心輕鬆而柔和，能以覺性來面對生活的順逆境界，安祥地處在世間而沒有煩惱，並能盡自己的義務去幫助別人。

問：佛法的修持法門那麼多，各有特色，可否請就您的經驗，給我們一些建議。

答：每人的因緣不同，開始所接觸到的方法會有所不同，但是在「定」這一方面，要能達到「身心輕安」與「一心」，也就是說，要能夠使心安住於對象而沒有散亂，並且身心輕鬆而安祥；接著是在「慧」這一方面，以穩定的覺性去觀察自己身心的實相，不被修行途中所出現的種種禪相、感受、念頭所迷惑，要一直與自己的覺性同在，因此，各種法門開始也許不同，後面都要走在相同的覺性的路上，都要在生活中保持覺性，看清自己的念頭，使貪瞋的習性一直滅除，那就對了。

問：請問您在教學和研究方面，有沒有什麼新的計劃？

答：目前還是順著因緣的出現而進行，在教學和研究仍是以《瑜伽師地論》與《雜阿含經》的相關主題為主，透過藏文的論典比對，可以澄清一些基本的觀念。在禪觀的理論上，有關佛性、如來藏

這一問題，有空還是會去思考一下，這跟實踐有關，只能慢慢的體會。隨著年齡的增加，也希望減少一點教學的奔波，多點禪修的實踐，但是，在內外因緣的推動下，還是不停的安排禪修課程、寫心得，似乎只好隨遇而安了。

問：作為法光佛研所的資深老師，請您就法光的教學、研究、服務各方面的發展，提出寶貴意見。

答：我覺得佛研所的設備、環境都很理想，剩下的只是學生們如何好好去學習佛法。透過巴利文、藏文、梵文先掌握阿含的義理，是一個共通的基礎，學生們也要參加幾種七天以上的禪修課程，好好觀察自己的身心，這也是一個共通的基礎。有了這些基礎，學生們可依自己的性向投入更深入的義理與實踐，在自動自發下，就會出現弘揚佛法的人才，這是順著因緣而呈現。學生們在共通的基礎上，再去廣泛的理解南北傳以及顯密的教法，就較能掌握核心而不被外表的事相所迷惑，也較能客觀地去看待各地方不同形式的佛教。

【2008 附記】

問：從 2000 年訪問以來，至今又過了幾年，有何佛法教學的心得？

答：2000 年，於大溪購地和蓋建「內觀教育禪林」，便於舉辦小型的禪修營，並作為有心禪修者自修之用。

2002 起，開始學習使用中文電腦，針對重要的經論，編輯出「佛法系列」42 冊，將經文等重新分段編號，便於閱讀，內含：《四阿含經》、《瑜伽師地論並科判》、《顯揚聖教論》、《法蘊足論》、《集異門足論》、《釋迦牟尼佛傳》選集、《法句經》選集、《原始佛典中的菩薩道》、《般若經》選集、《現觀莊嚴論略釋細目》等等，並置於「內觀教育基金會」的網站上。

2005 年秋起，開始編寫中文的因明辯經教材，並在不同的道場（如法光、靈山講堂）和「內觀教育禪林」等處舉辦小型的中文因明辯經營。這是迅速累積智慧資糧的有效方法。

2006 年，由圓光印經會出版《六祖壇經選集》、《因明與辯經》。

2007 年，由大千出版社出版《內觀動中禪》、《止觀法門的實踐》、《佛法之源：阿含經的源流與核心思想》、《西藏中觀學：入中論

的甚深見》、《西藏中觀學：入中論的廣大行》。
2008 年，一方面透過「內觀教育基金會」的網站和外界互動，一方面將以前的編著，全部納入「佛法教學系列」（約 60 本），製成 PDF 版，置於個人的教學網站，方便大眾下載。另外講解「阿含止觀」，以 mp3 錄音，也陸續置於網站給大眾參考。
○林崇安教學的個人網站：www.ss.ncu.edu.tw/~calin
○內觀教育基金會網站：www.insights.org.tw

林崇安佛學著作集

一、佛法書籍類

01《佛教教理的探討》(1990,慧炬出版)
02《佛教因明的探討》(1991,慧炬出版)
03《西藏佛教的探討》(1993,慧炬出版)
04《印度佛教的探討》(1995,慧炬出版)
05《佛教的生命觀與宇宙論》(1994,慧炬出版)
06《生活即禪修》(2000,內觀教育出版)
07《阿含經的中道與菩提道》(2000,大千出版)
08《基本漢藏梵英佛學術語》(1991,慧炬出版)
09《藏文拚音教材》(1994,諦聽出版)
10《藏文文法教材》(2004,內觀教育出版)

翻譯類：

11《定慧禪修法》(英譯漢,2000,內觀教育出版)
12《內觀禪修手冊》(英譯漢,2000,內觀教育出版)
13《實用內觀練習》(英譯漢,2000,內觀教育出版)
14《正確的修行》(英譯漢,2000,內觀教育出版)
15《觀呼吸與觀四界》(英譯漢,2000,內觀教育出版)
16《聖妙吉祥真實名經廣釋》(藏譯漢,2001,諦聽出版)
17《宗義寶鬘論摘要》(藏譯漢,2004,編入《佛教宗派源流與思想選集》,內觀教育出版)

二、編輯類

甲、佛法與內觀系列 (2000,內觀教育出版)

1 毗瑪拉蘭希法師、2 孫倫法師、3 達磨多羅、4 隆波田、5 阿姜念、6 馬哈希法師、7 阿姜查、8 摩訶布瓦以及 9 帕奧禪師的不同禪修方法介紹。(全編入內觀叢書,2001,大千出版)

乙、佛法教學系列 (2003-2004,內觀教育出版)

本系列將經論重新分段標點，使其段落分明，便於誦讀、分析與比對。使用者將檔案（見 www.insights.org.tw）直接列印於 A4 紙

張，依封面、編序、目錄、正文、版權頁之次第裝訂成冊，即成完整的一本教材，由於內文為 14 號字，便於閱讀。

A1《雜阿含經‧蘊品》
A2《雜阿含經‧處品》
A3《雜阿含經‧緣品》
A4《雜阿含經‧道品》
A5《雜阿含經‧弟子/如來品》
A6《雜阿含經‧八眾品》
B1 瑜伽師地論《攝事分‧蘊品並科判》
B2 瑜伽師地論《攝事分‧處品並科判》
B3 瑜伽師地論《攝事分‧緣品並科判》
B4 瑜伽師地論《攝事分‧道品並科判》
C1 瑜伽師地論‧本地分《五識身相應地、意地並科判》
C2 瑜伽師地論‧本地分《有尋有伺等三地並科判》
C3 瑜伽師地論‧本地分《三摩呬多等地並科判》
（三摩呬多地、非三摩呬多地、有心地、無心地、獨覺地、有餘依地、無餘依地合刊）
C4 瑜伽師地論‧本地分《聞所成等三地並科判》
C5 瑜伽師地論‧本地分《聲聞地並科判》
C6 瑜伽師地論‧本地分《菩薩地並科判》
D《瑜伽師地論‧攝釋、異門、調伏並科判》
（攝釋分、攝異門分、調伏事及本母事合刊）
E1 瑜伽師地論‧攝決擇分《五識身相應地、意地決擇並科判》
E2 瑜伽師地論‧攝決擇分《有尋有伺等三地決擇並科判》
E3 瑜伽師地論‧攝決擇分《三摩呬多等地決擇並科判》
E4 瑜伽師地論‧攝決擇分《聞所成慧等三地決擇並科判》
E5 瑜伽師地論‧攝決擇分《聲聞地決擇並科判》
E6 瑜伽師地論‧攝決擇分《菩薩地決擇並科判》
G1《顯揚聖教論簡本》
G2《法蘊足論》
G3《集異門足論》
L 《長阿含經》
M1《中阿含經‧前六品》
M2《中阿含經‧中六品》

M3《中阿含經 • 後六品》
N1《增一阿含經 • 前五法》
N2《增一阿含經 • 後六法》
S1《釋迦牟尼佛傳》原典選集
S2《法句經》選集
S3《本事經》與《經集》選
S4《原始佛典中的菩薩道》
U1《六祖壇經》選集
U2《般若經》選集
U3《現觀莊嚴論略釋細目》
U4《佛教宗派源流與思想》選集
Z1　林崇安佛學論文選集
Z2　內觀教育集

三、論文類

單元 1【佛法源流】

1a 釋尊的禪修過程（第四屆中華國際佛學會議,2001）
1b 釋尊時期的分教和阿含經的集成之研究（內觀教育,2004）
1b'從九分教到阿含經的集成略探（《法光雜誌》173,2004）
1c 阿含經的集成與大乘經典源流的研究（中華佛學學報,第 4 期,1991）
1d《法句經》及其譬喻的演變略探（內觀教育,2004）
1d'《法句經》的形成及其演變略探（《法光雜誌》174,2004）
1e 印度部派佛教的分立與師資傳承的研究(中華佛學學報,第 3 期,1990）
1f 印度因明源流略探——從《大毗婆沙論》來考察（《法光雜誌》81,1996）
1g《瑜伽師地論》內的異義及其編成（《法光雜誌》158,2002）
1g'《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》的內容架構及其編成（《法光學壇》2002）
1h 六祖壇經的祖本及其演變略探（《法光雜誌》172,2004）
1i《本事經》的經型及其編集的研究（內觀教育,2004）
1j《增一阿含經》的經型及其編集的研究（內觀教育,2004）
1k 印度佛教密宗的傳承與發展（世界顯密佛學會議,1986）
1l 西藏佛教後弘時期之源流與思想（西藏研究會訊 4,1987）

單元 2【佛學義理】

2a《阿含經》中所建構的佛教知識系統（《佛教圖書館館訊》31 期,2002）
2b 從《羅怙羅經》來看佛法的教學（佛學學術研討會—佛學與人生,2002）
2c《長阿含經》和《長部》的核心教導（《法光學壇》2003）
2c'《長阿含經》的【三學・定型句】（《法光雜誌》165,2003）
2d《雜阿含經》的探索（《法光雜誌》91,1997）
2e《阿含經》的成佛之道（《法光雜誌》96,1997）
2f 受念住的研究（中華佛學學報,第 9 期,1996）
2g《壇經》中的阿含精神（《法光雜誌》144,2001）
2h《雜阿含經》經文的釐正初探（圓光佛學學報,2004）
2i《阿含經》的菩薩道——兼論《般若經》的出現（內觀教育,2004）
2j 從〈菩薩地〉來看菩薩道（內觀教育,2004）
2k《阿含經》的中觀見（普門雜誌 205,1996）
2m 制戒十利和小小戒可捨的探討（圓光新誌,78,2004）

單元 3【禪修與生活】

3a 人間淨土的達成（第三屆中華國際佛學會議,1997）
3b 禪修對現代生活的適應（第九屆國際佛教學術會議,1999）
3c 生活禪、動態內觀與念佛（第二屆兩岸禪學研討會,1999）
3d 從佛法看生命教育的實踐（《宗教與生命教育》學術研討會,2001）
3e「覺之教育」的實踐原則及方法（「覺之教育」學術論文研討會,2000）
3f 佛教心理學的實踐面（佛學與人生佛學學術研討會,2003）
3g 釋尊時期止觀法門的實踐（中華佛學學報,第 10 期,1997）
3h 正法與三十七菩提分法的實踐（中華佛學學報,第 11 期,1998）
3i 內觀禪修的探討（中華佛學學報,第 13 期,2000）
3j 西藏大手印的思想（政大民族學報 21 期,1994）
3k 止觀的實踐——兼評《菩薩道次第廣論》的奢摩他及毗缽舍那（政大民族學報 22 期,1996）

單元 4【哲學與因明等】

4a 漢藏的佛性論（收於《佛教思想的傳承與發展》，三民書局印行，1995）
4b 佛教存有論和認識論的核心命題（《法光雜誌》177,2004）
4c 佛教的心性論及其特色（法光學壇,8,2004）
4d《壇經》的心性與佛性略探（內觀教育,2004）

4e 佛學研究法及其特色（《法光雜誌》,187,2005）
4f 評析藏傳邏輯論式（歐陽無畏教授逝世八週年紀念論文集, 蒙藏委員會,2000）
4g 以科學的譬喻來看佛法（內觀教育,2004）
4h 佛法與現代科學（1990 佛光山國際佛學會議）
4i 藏文之英文及羅馬字母對音分析（西藏研究會訊 2,1986）
4j 正因與似因的探討（西藏研究會訊 10,1990）
4k 成立「量士夫」的論式分析（西藏研究會訊 12,1991）

單元 5【短文與演講】

5a 初善、中善與後善（2000,9）
5b 世出世間（2000,11）
5c 精進（2002,11）
5d 經行的重要（2003,6）
5e 播下聖者的種子（2003）
5f 拘舍彌事件的化解（2004,5）
5g 鎖定目標（2004,3）
5h 慈心觀的重要（2004,9）
5i 內觀的法流（2003,6）
5j 培養內觀的能力（2004,9）
5k 生活與禪修（講於行政院中諦禪學社，2001,8）
5l 生活中的禪修（講於法光佛研所，2000,3）

釋尊的禪修過程

林崇安（2001）

一、前言

在今日繁忙的時代，為了安詳地面對起伏的人生，就要使生活與禪修結合在一起。佛法中的禪修方法，是釋尊親身體驗後所傳出，今日的學佛者想正確地禪修，就要先清楚地知道當年釋尊的禪修過程及其教導，如此才不會盲修瞎鍊。本文將先分析釋尊的禪修過程，而後略述他對弟子們有關禪修的教導。關於釋尊的一生，散見於南北傳的經藏與律藏中。釋尊約生於西元前五六五年，是當時北印度迦毗羅城淨飯王的兒子，名為悉達多。十九歲娶妻耶輸陀羅。二十九歲生子羅怙羅，同年出家，尋找滅苦之道。三十五歲成佛（約西元前五三一年），八十歲時入滅。上述依據《眾聖點記》的記年，以下主要依據北傳的《根本說一切有部毗奈耶破僧事》以及南傳《中部》的《薩遮迦大經》中的記載，仔細探討釋尊的禪修過程。

二、尋找涅槃

釋尊尋找滅苦之道，先嘗試當時印度的各種方法，最後自己才發現正確的中道之路，今分述如下。

方式 A：追逐世間欲樂

1.追逐感官的今生享受

釋尊在家時，以太子的身份享受宮內種種五欲之樂，但是老病死之苦仍然逃避不了，所以悉達多太子知道自己必須出家，脫離現世感官之享樂。

2.以苦行追求來生的享受

依據《破僧事》的記載，悉達多菩薩一出家後，就接觸到追求「來生快樂」的苦行，他也跟著修行，並且加倍用功：

菩薩即往耆闍崛山傍仙人林下。既到彼已，隨彼仙眾行住坐臥。見彼苦行，常翹一足至一更休，菩薩亦翹一足至二更方休。見彼苦行，五熱炙身至一更休，菩薩亦五熱炙身至二更方休。如是苦行皆倍於彼。仙人見已共相議曰：此是大持行沙門。猶此緣故，名大沙門。

爾時菩薩問諸仙曰：諸大仙等，如是苦行欲有何願？

一仙報曰：我等願得帝釋天王；更一仙曰：我等願得大梵天王。

一仙又曰：我等願得欲界魔王。

菩薩爾時聞是語已，便自思念：此等仙人，天上人間輪迴不絕。此是邪道，非清淨道。

菩薩既見仙人行垢穢道，即便棄之。

釋尊知道追逐來生的人天欲樂，猶如火上加油，不能滅苦，因為疲於奔命，只是不斷輪迴受苦而已。

方式 B：深入禪定，追求平靜

釋尊接著尋師，找到了歌羅羅仙和水獺仙二位老師，深入禪定，《破僧事》上說：

（1）詣歌羅羅仙所。既至彼已，合掌恭敬相對而坐，問彼仙曰：汝師是誰？我欲共學梵行。

彼仙報曰：仁者喬答摩！我無尊者，汝欲學者，隨意無礙。

菩薩問曰：大仙得何法果？

仙人報曰：仁者喬答摩！我得無想定。

菩薩聞此私作是念：羅羅信心我亦信心。羅羅精進、有念、有善、有智，我亦有之；羅羅仙人見得如許多法乃至無想定，如是之法我豈不得？

爾時菩薩默然而去，念彼諸法，未得欲得，未證欲證，未見欲見。菩薩爾時獨處閑林，專念此道，勤加精進。作是事已，不久之間，便得證見此法。…

此羅羅仙，即是菩薩第一教授阿遮利耶。彼羅羅仙以菩薩智慧故，歡喜供養，親好而住。

菩薩爾時作如是念：今此道法者，非智慧、非證見，不得阿耨多羅三藐三菩提道，是垢穢道故。菩薩知已告羅羅曰：仁者好住，

我今辭去。

（2）菩薩爾時遊行山林，見水獺端正仙子。舊云鬱頭藍者此誤也。即往親近恭敬問訊，告彼仙曰：汝師是誰？我共修學。

彼仙報曰：我無尊者，汝欲修學，隨意無礙。

菩薩問曰：汝得何道？

彼仙報曰：仁者喬答摩！我得乃至非非想定。

菩薩聞此私作是念：此水獺仙有信心，我亦有之。有精進、有念、有善、有智，我亦有之。彼得如是法，乃至非非想定，我豈不得？默然而去，念彼諸法，未得欲得，未見欲見，未證欲證。即往閑林，專修此道，勤加精進，不久之間，乃至證非想非非想定。…菩薩爾時作如是念：如此之道，非智慧、非正見，不得阿耨多羅三藐三菩提果，是垢穢道，白彼仙曰：汝今好住，我辭而去。此是菩薩第二阿遮利耶。

此中釋尊所修的禪定，依據南傳《中部》的《聖求經》、《薩遮迦大經》以及藏文《破僧事》的記載，從（1）羅羅仙學到「無所有處」，而不是「無想定」。由於無所有處定以及（2）水獺仙子的非想非非想定，只能夠壓住欲貪，仍貪著禪定之樂，心未放鬆，不能滅苦，因此，釋尊知道自己還要繼續尋找滅苦之道。

方式C：極端苦行

釋尊接著去修極端的苦行，第一類是猛烈的控制呼吸法，《破僧事》中說：

1 菩薩作是念已，便於樹下端身而坐，以舌拄齶兩齒相合，善調氣息攝住其心，令心摧伏壓捺考責，於諸毛孔皆悉流汗，猶如猛士搦一弱人，拉摺壓捺復惱彼情，其人當即遍體流汗。菩薩伏其身心亦復如是。因此轉加精進，曾不暫捨，得輕安身獲無障礙，調直其心無有疑惑。菩薩如是作極苦苦、不樂苦，雖受眾苦，其心猶自不能安於正定。

2 爾時菩薩復作是念：我今不如閉塞諸根，不令放逸，使不喘動，寂然而住。於是先攝其氣不令出入，由氣不出故，氣上衝頂，菩薩因遂頂痛，猶如力士以諸鐵嘴斲弱人頂。菩薩爾時，轉加精進不起退心。由是得輕安身，隨順所修其心專定，無有疑惑。如是

種種自強考責忍受極苦苦及不樂苦，於其心中曾不暫捨，而猶不得入於正定，何以故？由從多生所熏習故。

3 菩薩復作是念：我今應當轉加勤固，閉塞諸根令氣內擁，入於禪定。作是念已，便閉其氣不令喘息，其氣復從頂下衝於耳根，氣滿無耳，猶如積氣聚橐袋口，受如是種種諸苦，乃至不能得入於正定，何以故？由久遠時所熏習故。

4 菩薩復作是念：我當倍加精進，內攝其氣令其脹滿而入禪定，閉其口鼻，令氣悉斷，氣既不出，卻下入腹五藏皆滿，其腹便脹如滿橐袋，復加功用輕安其身，隨順所修其心專定，無有疑惑。菩薩如是受種種苦受，其心猶不入於正定，由從多時染熏習故。

5 菩薩復作是念：我今倍加入脹滿定。入此定已擁閉其氣，其氣覆上衝頂，其頂結痛，猶如力士以其繩索勒縛繫羸弱人，頭頂悉皆脹滿。菩薩受如是等最極苦已，乃至不能得於正定，何以故？由多時熏習故。

6 菩薩復作是念：我今應當倍加功用入脹滿定。入其定已其氣滿脹，其腹結痛，如屠牛人以其利刀刺於牛腹。菩薩受如是苦受，乃至不能獲於正定，何以故？由多時染熏習故。

7 菩薩復作是念：我今應當倍加精進入脹滿定。既入定已閉塞口鼻，其氣脹滿周遍身體，其身盛熱，猶二力士執羸弱人內於猛火。菩薩如是受種種苦受，乃至不得入於正定。

以上透過七種不同控制呼吸的方法，雖然能夠得到某種身輕安，內心專注，但是不能獲得「正定」，接著，釋尊採用第二類極端的苦行，也就是斷諸食飲的方法，《破僧事》中說：

1 菩薩復作是念：我今不如斷諸食飲。……遂取小豆、大豆及牽牛子煮汁少喫。於是菩薩，身體肢節皆悉萎瘦無肉，如八十歲女人，肢節枯憔，菩薩羸瘦亦復如是。

2 爾時菩薩，由少食故，頭頂疼枯又復酸腫，如未熟菴子摘去其蔓，見日萎憔。菩薩頭頂亦復如是。菩薩於是，轉加精進得輕安身，隨所念修，受種種苦受，乃至心不能獲入於正定。

3 菩薩爾時，以少食故，眼睛卻入，猶如被人挑去，如井中見星。菩薩眼睛亦復如是。菩薩於是復倍精進，受諸苦受，乃至不獲入於正定，何以故？由從多時所熏習故。

4 菩薩以少食故，兩脅皮骨枯虛高下，猶三百年草屋。菩薩兩脅亦復如是。菩薩爾時，轉倍勤念，受諸苦受，乃至心不能獲入於正定，由從多時所熏習故。

5 菩薩以少食故，脊骨羸屈，猶如筐篋，欲起則伏，欲坐仰倒，欲端腰立，上下不隨，菩薩困頓乃至於是，以手摩身諸毛隨落。菩薩復作是念：今我所行非正智、非正見，不能至無上菩提。……

6 自作是念：我今應當日食一麻。雖食一麻，常為飢火之所燒逼，其身肢節轉更羸瘦，為飢火不息。復日食一粳米，飢火不息。復日食一拘羅，猶還羸瘦。日食一菴豆，猶還枯憔。復日食一甘豆，猶尚枯瘦。日食一大豆，猶復困憔。 ……

7 菩薩爾時所食一麻一米，乃自念言：今為此法，非正智、非正見，不能得於無上之道，我當別修苦行食諸穢食。復作是念：食何穢食？應取新生犢子未喫草者之所糞尿。作是念已，便取而食。雖食此物，仍令食力消盡，然後復食。……

爾時菩薩復作是念：諸有欲捨苦故，勤修諸行，我所受苦無人超過，此非正道、非正智、非正見，非能至於無上等覺。

以減食的方式，雖然也可以得到輕安的感覺，但是過度的折磨身體，心未放鬆，也不能得到正定，不能滅苦。

經過極端的苦行後，釋尊心中自生三個未曾聽過的譬喻，《破僧事》中說：

菩薩於是時中，不曾聽聞，心中自生三種譬喻辯才。所言三者：一者、濕木有潤，從水而出，火鑽亦濕。有人遠來求火，以濕火鑽，鑽彼濕木，欲使生火。火無出法。若有沙門婆羅門，身雖離欲，心猶愛染，耽欲耽愛、著欲處欲、悅欲伴欲，有如是等常在心中。彼諸人等，縱苦其身，受諸極苦，忍諸酸毒，受如此受，非正智、非正見，不能得於無上正道。

二者、濕木有潤，在於水邊。有人遠來求火，以乾火鑽，鑽其潤木，雖欲得火，火無然法。如是沙門婆羅門，身雖離欲，心猶愛染，於諸欲中，耽欲愛欲、著欲處欲、悅欲伴欲，有如是過，常在身心，縱苦其身，受於極苦，忍諸酸毒，受如此受，非正智、非正見，不能至於無上正道。

三者、朽爛之木，無有津潤，在於濕岸。有人求火，雖以火鑽鑽

之，火無然法。如是沙門婆羅門，身雖離欲，心猶愛染，受於苦受，非正智、非正見，不能得於無上正道。

此處，釋尊心中所生起的三個譬喻是：（1）濕木濕鑽，（2）濕木乾鑽，（3）朽木鑽子，都不能生火，這是由於身雖離欲，心猶愛染，再多的苦行也生不起智慧之火。

在《薩遮迦大經》中，這三個譬喻是：（1）水中濕木，（2）地上濕木，（3）地上乾木，分別以好鑽鑽之，只有第三個狀況才能生火，這表示身要離欲（處在地上），心也要離欲（乾木），如此，不需極端的苦行就可以生起智慧之火。為了生火，首先要將濕木離水（減少感官刺激），而後使濕木變乾（減少內心的貪欲），再用鑽子鑽木（培養出正定），就能生起智慧之火。至於極端的苦行，猶如將身體變成朽木，永遠生不起智慧之火，這是釋尊所悟出的道理。想通了這一點，釋尊便放棄苦行，改走中道之行。

依據《薩遮迦大經》中的記載，釋尊悟出三喻後，就放棄苦行了，而《破僧事》在三喻後仍有一段減食的苦行，顯然這是錯簡，應當移前。

方式D：中道之行

最後，釋尊找到了走向無上正等菩提的方向，放棄苦行，《破僧事》中說：

菩薩復作是念：何為正道正智正見，得至無上正等菩提？又作是念：我自憶知，住父釋迦淨飯宮內，撿校田里，贍部樹下而坐，捨諸不善，離欲惡法，尋伺之中，生諸寂靜，得安樂喜，便獲初禪。此應是道預流之行，是正智正見正等覺。我今不能善修成就，何以故？為我羸弱。然我應為隨意喘息，廣噢諸食，飯豆酥等，以油摩體，溫湯澡浴。是時菩薩作是念已，便開諸根，隨情喘息，飲食諸味，而不禁制，塗拭沐浴，縱意而為。

此時釋尊已經體會到修行不要落入欲樂與苦行二種極端，身心要放鬆並處在中道，培養正念正知（覺性），得到正定，以智慧看清內心痛苦的來源，才能滅除痛苦。釋尊回想起小時候曾在樹下輕鬆地進入初禪的經驗，當時的身心狀況都很良好，這種定才是正定。想要得到正

定，身體狀況必須良好，因此，釋尊恢復正常的飲食。由定生慧之道是以良好的身心狀況證得禪那，壓伏欲貪，進而拔除色貪、無色貪，就可以脫離輪迴的束縛。由此可知，使身體處在良好的狀況，得到具有喜樂之「正定」，是覺悟之道所必需的。這是釋尊一個非常重要的禪修體驗。在《中部》的《苦蘊小經》中，釋尊也指出：要獲得欲不善法以外之喜樂，才能從「欲貪之渦」中脫出。

三、證悟的過程

A 日落前降魔

依據南傳經典的看法，釋尊是在日落前降魔(象徵著壓伏自己內心的貪愛與瞋恚)，《破僧事》中也說：

> 即詣菩提樹下，欲敷草坐，草自右旋。菩薩見此相已，復自念云：我於今日證覺無疑。即昇金剛座，結跏趺坐，猶如龍王，端嚴殊勝，其心專定，口作是言：我今於此不得盡諸漏者，不起此座。魔王常法，有二種幢。一為喜幢，二為憂幢。其憂幢忽動。魔王便作是念：今者憂幢忽動，決有損害之事，便諦觀察，乃見菩薩坐金剛座上。復作是念：此淨飯子坐金剛座，乃至未侵我境已來，我先為其作諸障礙。…是時菩薩，有三種罪不善尋思生：一者愛欲尋，二者殺害尋，三者毀損尋。於耶輸陀羅喬比迦彌迦遮所，生愛欲尋。於提婆達多所，生殺害尋。於隨從提婆達多諸釋種等，生毀損尋。生此尋已，便覺察曰：我今何故？生此三種罪不善尋。又便觀察，知是魔王來此惱我，令我散亂。爾時菩薩即生三種善尋：一者出離尋，二者不殺害尋，三者不毀損尋。…
>
> 時彼魔王先有三女，姿容妖艷，…至菩薩前，作諸諂曲，擬生惑亂。菩薩見已，化此三女皆成老母。即便還去。…時魔兵眾，即發諸刃同擊菩薩。菩薩爾時入大慈三摩地。時魔兵刃，皆變成青黃赤白雜色蓮花，落菩薩左右前後。彼時魔王，復騰空中雨諸塵土。而此塵土，變成沈檀抹香及作諸花，墮菩薩上。…

釋尊在日落前，發覺自己生起愛欲尋、殺害尋、毀損尋，立刻生起相反的三種善尋：出離尋、不殺害尋、不毀損尋。在《中部》的《雙想

經》中，釋尊在未成正覺之前，便是以善尋代替不善尋，其後才能進入四禪。在進入初禪之前所出現的魔王和魔女，不外代表內心的貪瞋習性，在禪修的未至定階段，常會以「禪相」的形式出現。釋尊最後的降魔是以慈心化解了瞋心。

B 證得宿命通

依據《破僧事》的記載，釋尊初夜（18:00-21:00）進入四禪，證得宿命通(又稱宿住明)，看清生命的延續不斷：

> 菩薩爾時住優樓頻螺聚落，於尼連禪河菩提樹下坐，於妙覺分法中，常不斷絕修習加行而住。於初夜分中，神境智見證通成就。所謂一中變為無量，無量中變為一，或隱或見牆壁及山，得無罣礙如虛空中，出沒大地如遊於水，地相如故，或趺坐虛空如居大地，或遊騰虛空如鳥飛翥，日月有大威德，或復舉手而捫摩之，乃至來往梵天，身皆自在。
>
> 爾時魔王復作是念：諸禪定中唯聲能為障礙，我應作聲。即與三萬六千拘胝魔鬼神等，遙吼大聲。菩薩為此聲故，為十二踰膳那迦覃婆樹林，由此林故，不聞彼聲。菩薩復作是念：我應修天耳智證通心，天及人聲皆悉得聞。菩薩超過人耳以淨天耳，人非人聲，若近若遠無不曉了。
>
> 菩薩念云：魔王三萬六千拘胝眷屬中，彼誰於我起於惡心？我何得知？菩薩復念：我如何證他心智？即於夜中便得證悟。如於有情所發尋伺，心及心心所，欲不欲心，瞋不瞋心，癡不癡心，廣不廣心，息心攝心，驕慢不驕慢心，寂靜不寂靜心，定心不定心，散心不散心，如實了知。
>
> 既知是已，復更念云：此魔軍中從昔已來，誰是父親、誰是母親、誰是怨害、誰為親友，如何得知？復更念云：我今應修宿命智方得了悟。於夜分中，精勤存念，修宿命智，便得曉了：從昔已來種種諸事，所謂一生二生、三四五生、十生二十生、百生千生，乃至無量百千萬生，一劫生、二劫生，成劫生、壞劫生，乃至無數劫生，應念了知彼人姓某、名某，及已所生之處族姓種類，及有食噉苦樂等事，皆悉了悟。如是長命、如是久住，壽命長短，彼滅此生，所有相貌、方處種種無量雜類，靡不盡知。

此處釋尊的禪修過程是依次生起（1）神境智證通、（2）天耳智證通、（3）他心智證通、（4）宿住智證通（宿命通、宿住明）。以宿住明曉了魔軍多生的生死，但是依據《薩遮迦大經》的看法，則是釋尊曉了自己本身多生的生死。這是釋尊於初夜獲得的第一明（宿住明）。

C 證得天眼通

依據《破僧事》的記載，釋尊於中夜（21:00-03:00）獲得（5）死生智證通，此即天眼通，也就是死生明，以天眼通看清善惡因果的業力原理：

> 菩薩作念，念此魔軍：誰墮惡趣，誰墮善趣，如何得知？復作是念：應以生滅智通方知是事。菩薩於中夜分修生滅智通，便得天眼清淨，超越人間，以此天眼見諸眾生，死者生者，端正者醜陋者，富貴者下劣者，往善道者，往惡道者，作善業者，作惡業者，決定明了。復知一一眾生身口意業作諸惡事，誹謗聖者，或深著邪見，或作耶見業，由斯業故，從此沒後墮惡趣中，或見眾生，於身口意作諸善業，恭敬賢聖行正見，由此業故，從此沒後生善趣中，皆悉明了。

此處釋尊以天眼通（死生明）曉了魔軍多生的善惡因果，但是依據《薩遮迦大經》的看法，則是釋尊曉了自己多生的善惡因果。這是釋尊於中夜獲得的第二明（死生明）。

D 證得漏盡通

依據《破僧事》的記載，釋尊後夜（03:00-06:00）證得（6）漏盡通(又稱漏盡明)，觀察十二緣起，遍知四聖諦，看清身心的實相，因而完全滅苦而成佛：

> 菩薩復作是念：一切有情，由彼欲漏、有漏、無明漏，輪轉苦海如何得免？復更念云：唯證無漏智通能斷此事。菩薩爾時為是義故，菩提樹下於夜分中，常以相應修習成熟，專心於覺分法中而住，發心為證無漏智通。即於苦諦如實了知，集滅道諦亦復如是，

證斯道已。於欲漏、有漏、無明漏，心得解脫。既得解脫，證諸漏盡智，我生已盡，梵行已立，應作已作，不受後有，即證菩提。

此處釋尊以漏盡通遍知四聖諦，滅除了欲漏、有漏、無明漏而成佛，這是釋尊於後夜獲得的第三明（漏盡明）。《薩遮迦大經》、《馬邑大經》與《雙想經》的說法與此相同。以上是釋尊本身以四禪獲得六神通與三明的禪修體驗。

四、開示禪修的次第

經由釋尊本身的禪修體驗，他知道達到滅苦的有效過程以及禪修的次第，因此，他開示出兩種典型的禪修次第，指導弟子們分別證得俱解脫阿羅漢和慧解脫阿羅漢的果位：

（一）培養正念正知，守護六根，得到「四禪」，生起三明及智慧，成為俱解脫阿羅漢，例如，釋尊在《長阿含經》中對阿摩晝的開示（T1,p85c）以及在《增一阿含經》中對羅雲的開示（T2,p582a）屬此。此中釋尊指出達到「俱解脫」的禪修次第：要先成就聖戒，守護諸根，食知止足，初夜後夜精勤覺悟，常念一心，無有錯亂。依據南傳的《阿摩晝經》和《沙門果經》，其次第是（1）戒具足，（2）守護諸根，（3）正念正智（正念正知），（4）滿足衣食。在正念正知下，進而滅除五蓋，依次得到初禪、二禪、三禪、四禪，接著得到六通及三明，滅除無明，得到解脫。同樣的經文也出現在《長阿含經》以及《長部》的《種德經》、《究羅檀頭經》、《堅固經》、《裸形梵志經》、《三明經》、《沙門果經》、《布吒婆樓經》、《露遮經》等等。在南傳《中部》的《怖駭經》、《雙想經》、《象跡喻小經》、《薩遮迦大經》、《愛盡大經》、《馬邑大經》等等經文，也相同。這種禪修的次第與佛陀在菩提樹下證悟的過程相同。此處所修的正定，以四禪為主，是其特點。

（二）培養正念正知，守護六根，得到「未至定」，生起智慧，證得慧解脫阿羅漢。釋尊在《中阿含經》的《念經》中告訴比丘們說：

若比丘不多忘、有正智，便習正念正智。若有正念正智，便習護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實知如真、厭、

無欲、解脫。若有解脫便習涅槃。(T1,p485c)

此處釋尊要禪修者先好好地培養正念正智，由此守護諸根、護持戒律，得到不悔、歡悅、喜、止（止，依巴利文是輕安）、樂，進而獲得「正定」，由此生起智慧，看清身心如實的樣子（證得初果），進一步對身心世界厭離，滅除上界貪，最後得到完全的解脫（證得四果）。在整個禪修過程中，必須在行住坐臥中先好好地培養正念正智，這是釋尊所強調的。相同的經文也出現在《中阿含經》的《慚愧經》、《本際經》、《食經》、《盡經》等等。此中所修的正定，只要達到初禪之前的「未至定」即可。這種定也是「正定」。至於經中所說的「歡悅、喜、止、樂」，是達到未至定的身心喜樂現象。這種修行的方式，佛使比丘稱之為「自然式的內觀法」。這個過程，可以由《集異門足論》引用釋尊所說的「五解脫處」來說明：

五解脫處者，云何為五？具壽當知！若諸苾芻、苾芻尼等，(1)或有大師為說法要，或有隨一尊重有智同梵行者為說法要。…(2)雖無大師或餘隨一尊重有智同梵行者，為說法要，而能以大音聲讀誦隨曾所聞究竟法要。…(3)雖無大師或餘隨一尊重有智同梵行者，為說法要，亦不以大音聲讀誦隨曾所聞究竟法要，而能為他廣說開示隨曾所聞究竟法要。…(4)雖無大師或餘隨一尊重有智同梵行者，為說法要，亦不以大音聲讀誦隨曾所聞究竟法要，亦不為他廣說開示隨曾所聞究竟法要，而能獨處寂靜，思惟、籌量、觀察隨曾所聞究竟法要所有義趣。…(5)雖無大師或餘隨一尊重有智同梵行者，為說法要，亦不以大音聲讀誦隨曾所聞究竟法要，亦不為他廣說開示隨曾所聞究竟法要，亦不獨處寂靜，思惟、籌量、觀察隨曾所聞究竟法要所有義趣，而能善取隨一定相，於彼定相能善思惟，又善了知，復善通達。…
由正了知 a 若法 b 若義，c 便發起欣，d 欣故心喜，e 生喜故身輕安，f 身輕安故受樂，g 受樂故心定，h 心定故如實知見，i 如實知見故生厭，j 厭故能離，k 離故得解脫。(T26, p424a)

此論接著解說如下：

a 彼於此法等了、近了、明了、通達品類差別，獲得無二無退轉

智，故名：能正了知若法。…。

b 彼於此義，等了、近了、明了、通達品類差別，獲得無二無退轉智，是名：能正了知若義。

c 由正了知若法若義，便發起欣者，最初所發喜名為欣，…

d 欣故生喜者，謂上品欣轉名為喜，…

e 心喜故身輕安者，謂彼從欣生心喜故，於現法中，身重性斷、心重性斷，身有堪能、心有堪能，身細滑、心細滑，身輕軟、心輕軟，身離蓋、心離蓋，身無懶惰、心無懶惰，身無疲倦、心無疲倦，由斯故說：心喜故身輕安。

f 身輕安故受樂者，謂由身有堪能、心有堪能，廣說乃至身無疲倦、心無疲悗故，身便有樂、心受妙喜，由斯故說：身輕安故受樂。

g 受樂故心定者，謂受樂故遠離勞倦，無勞倦法平等行故，心住、等住、近住、一趣，得三摩地，由斯故說：受樂故心定。

h 心定故如實知見者，謂彼若時心住、等住，無二無轉，爾時，於苦如實知見苦，於集、滅、道如實知見集、滅、道，由斯故說：心定故如實知見。

i 如實知見故生厭者，謂彼若時於苦如實知見苦，於集、滅、道如實知見集、滅、道，爾時，於五取蘊便生厭毀、違逆而住，…

j 厭故能離者，謂彼若時於五取蘊能生厭毀、違逆而住，爾時，便於貪瞋癡三不善根，能損、能薄，令漸缺減，…

k 離故得解脫者，謂彼若時能損、能薄、能漸缺減三不善根，爾時，便於貪瞋癡等心得解脫。（T26, p425b）

此處依次解釋了：a 法，b 義，c 欣，d 喜，e 身輕安，f 受樂，g 定，h 如實知見，i 厭，j 離，k 解脫的具體意義。此中所修的定，只要達到初禪之前的「未至定」即可，此定是經歷了心住、等住、近住、一趣而得，證得初果後，如果不往上修深定而直證四果，即成慧解脫阿羅漢（尚有定障未除）。如果證初果後，進而修四禪等深定，去除定障而證四果者，即成俱解脫阿羅漢。

五、結語

人人皆可滅除心中的無明，皆可得到內心的自在與解脫，而成為

覺悟者。只要順著大自然的真理，將「苦的原因」找到並滅除掉，那麼「苦」就滅除了。今日要想滅苦，就要遵循釋尊所指示的禪修方式，要將正念正知落實在生活中，將生活及禪修結合在一起。學佛者應當時時檢查自己的禪修是否走在釋尊親身體驗後所指引出的禪修正確方向，是否掌握「正定」，是否並走在滅苦的道上。

（發表於第四屆中華國際佛學會議,2001,今略修改，下附禪修問答）

【禪修問答】

1 問：什麼是禪修？

答：「禪修」這一術語，是由梵語「禪那」演變而來。「禪那」又譯作靜慮，是佛教訓練內心專注的一門功夫，後來禪宗六祖惠能提升其內涵為：「何名坐禪？此法門中，一切無礙，外於一切境界上念不起為坐，見本性不亂為禪。何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。」因此將修行的功夫，已擴大到行住坐臥當中，要能面對一切境界，內心清楚明白而不亂。今日將這一切動靜的修行訓練，通稱作「禪修」，英語是 meditation。

2 問：禪修的法門有哪些？

答：禪修的法門很多，漢地有祖師禪、念佛法門、密宗法門，西藏有大手印、大圓滿的法門，南傳國家有內觀法門等等。今日社會注重生活化，因而有生活禪、動中禪、安祥禪、內觀禪等等術語的出現。

3 問：禪修的基本目的為何？

答：佛法的禪修目的只有一個：滅除自己的痛苦，並進而幫助別人滅苦。這個目的也可用「證得涅槃」、「獲得心解脫、慧解脫」等詞句來描述，而內涵不外是苦的止息。眾生的痛苦是來自「無明」：在生活中迷迷糊糊，看不清楚真相，因此，想要止息痛苦，就必須要有「明」，也就是要有覺性，要能夠正念正知。所以，禪修便是在於培養「明」、培養覺性、培養正念正知，使自己在生活中具足定慧，不再迷迷糊糊。

4 問：什麼是禪修的樞紐所在？

答：禪修的基本要素，不在於外在的形式或名稱（如，禪、念佛、內觀、大手印等），也不在於禪修過程中出現的光影、佛相、神通、

喜樂等等，而是要能在行住坐臥中，內心清楚明白而不亂，以覺性貫穿其中，以無我的智慧面對生活的起伏，使自己能寓修行於生活。如何培養覺性，可說是禪修的樞紐。一旦內心能夠覺性不斷，那麼，發之於言語，必然清淨，這便是正語；發之於行動，也必清淨，這便是正業與正命。只要禪修的方向正確，定慧會平穩地增長，煩惱會逐漸地削弱，痛苦會不斷地滅除。

5 問：禪修所得到的解脫是什麼？

答：禪修者，可歸為二大類，只要掌握這二大類就容易看清修行的方向。這二大類便是「慧解脫者」與「俱分解脫者」。《瑜伽師地論》卷 26 說：

> 慧解脫阿羅漢者，謂已解脫煩惱障，未解脫定障。
>
> 俱分解脫阿羅漢者，謂已解脫煩惱障及已解脫定障，是故說名俱分解脫。

所以，由滅除障礙的角度來看，在解脫的道上，有一類人尚未完全解脫定障，只要有某程度的定就可以直接滅除煩惱，稱作「慧解脫者」。另有一類人已完全解脫定障，並且滅除了煩惱，稱作「俱分解脫者」。這二類人的根性雖然不同，但是經由禪修所得到的，都是從煩惱中解脫出來。

6 問：慧解脫者要有何種程度的定呢？

答：《瑜伽師地論》說：

> 若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，增上心學增上力故，得初靜慮近分所攝勝三摩地以為依止；增上慧增上力故，得法住智及涅槃智。用此二智以為依止，……令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。

由此可以看出，走慧解脫者的路線，最少要修到初禪之前的「近分定」，此定又稱「未至定」，南傳佛教稱之為「近行定」，有時稱之為「剎那定」。南傳將慧解脫者又稱為「純觀行者」

7 問：俱分解脫者要有何種程度的定呢？

答：俱分解脫者沒有定障，以奢摩他修成四禪八定的根本定，並能入「滅盡定」。在南傳佛教中，將「根本定」稱之為「安止定」，將俱分解脫者又稱為「止行者」或「止觀行者」。至於走菩薩道的人，

由於目標大，一般也是需修四禪八定，走俱分解脫的路線。成佛時必然具足四禪八定，沒有定障，沒有煩惱障，也沒有所知障。

8 問：在今日繁忙的工商社會中，人們如何來禪修？

答：了解「慧解脫者」和「俱分解脫者」這二種不同的路線後，就很容易掌握在今日繁忙的工商社會中，人們如何來禪修。很明顯地，在家眾若想修成「滅盡定」，必須放下俗務，接受長期的禪修指導才有可能達成，且指導者必須是「過來人」，故知一般的社會大眾較適宜走「慧解脫者」的禪修方式。至於出家眾，由於沒有俗務的分心，要走「慧解脫者」或「俱分解脫者」的禪修方式都可成就。

9 問：經上有提到「近分定」和「根本定」嗎？證據何在？

答：經文本身雖未用「近分定」和「根本定」這二術語，但是依據經義，將「定」分成這二階段：

（a）如《經》中說：

「所謂此身離生喜樂之所滋潤、遍滋潤、遍適悅、遍流布」者，是指初靜慮的近分定（即未至定）。又說：

「即此身中，一切處無有少分離生喜樂所不遍滿」者，是指初靜慮的根本定。

（b）如《經》中說：

「即於此身，等持所生喜樂之所滋潤、遍滋潤、遍適悅、遍流布」者，是指第二靜慮的近分定。又說：

「即此身中，一切處無有少分等持所生喜樂所不遍滿」者，是指第二靜慮的根本定。

（c）如《經》中說：

「即於此身，離喜之樂之所滋潤、遍滋潤、遍適悅、遍流布」者，是指第三靜慮的近分定。又說：

「即此身中，一切處無有少分離喜之樂所不遍滿」者，是指第三靜慮的根本定。

（d）如《經》中說：

「即於此身，清淨心及潔白心，意解遍滿具足住」者，是指第四靜慮的近分定。又說：

「即此身中，一切處無有少分清淨心及潔白心所不遍滿」者，是指第四靜慮的根本定。

（e）如《經》中說：「一切色想出過故，一切有對想滅沒故，一切種想不作意故，入無邊虛空，虛空無邊處」者，是指虛空無邊處的近分定。又說：

「具足住」者，是指虛空無邊處的根本定。

（f）如《經》中說：「出過一切虛空無邊處，入無邊識，識無邊處」者，是指識無邊處的近分定。又說：

「具足住」者，是指識無邊處的根本定。

（g）如《經》中說：「超過一切識無邊處，入無少所有，無所有處」者，是指無所有處的的近分定定。又說：

「具足住」者，是指無所有處的根本定。

（h）如《經》中說：「超過一切無所有處，入非有想非無想，非想非非想處」者，是指非想非非想處的近分定。又說：

「具足住」者，是指非想非非想處的根本定。

10 問：什麼是祖師禪？有何依據？

答：三祖僧璨大師的《信心銘》說：

至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白。

此處指出日常修行的基本禪修原則：在行住坐臥中，遇到順境逆境都不生起貪瞋之心，保持內心的覺知而不執著，這樣就是走在大道了。由此可知，禪不在遠處，而是在這當下。敦煌本《六祖壇經》中記述著：

何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處。常淨自性，使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。莫百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。

一行三昧者，於一切時中，行、住、坐、臥常行直心是，淨名經云：「直心是道場，直心是淨土。」莫心行諂曲，口說法直、口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。

以上這些引述，不外說明禪的基本精神是在日常生活中，保持內心的安詳，不受六塵的雜染，將覺性貫穿在行住坐臥中，內心不起執著，「外能善分別諸法相，內於第一義而不動」，這便是禪。

11 問：什麼是生活禪？

答：苦來自無明，因此，只要有「明」就不會有苦。明就是覺性，就是正念正知。在日常生活中，要不斷培養覺性，使之相續不絕，這種禪修便是「生活禪」。這種在日常生活中所呈現的定慧，便是滅苦的藥方。眾生的痛苦是來自「無明」：在生活中迷迷糊糊，看不清楚真相，因此，想要止息痛苦，就必須要有「明」，也就是要有覺性，要能夠正念正知，使自己在生活中具足定慧。

12 問：什麼是內觀禪？

答：內觀是往內觀察自己身心的實相，本無動靜之分。但依禪修之訓練方式，而有動態與靜態之不同。靜態的方式，是側重靜坐不動，且閉目觀照為主。動態的方式則將重點放在所有行住坐臥四威儀，以正念正知來覺知自己的一舉一動，進而對念頭念念分明且不捲入其中。各家的技巧雖有不同，都要求將覺性(正念正知)貫穿於行住坐臥當中，並將覺察姿勢的變化視為禪修中重要的一環。

13 問：什麼是動中禪？有何依據？

答：在整天的動作中，對自己的一舉一動念念分明，不斷往內觀察自己身心的實相，這便是「動中禪」或「動態內觀」。《大念住經》說：

> 諸比丘！比丘於行時，了知：我在行。於住時，了知：我在住。於坐時，了知：我在坐。於臥時，了知：我在臥。此身置於如何之狀態，亦如其狀態而了知之。
>
> 諸比丘！比丘不論行住歸來，正知而作：彼觀前顧後，正知而作；彼屈身伸身，正知而作；彼搭衣持缽，正知而作；彼食、飲、咀嚼、嚐味，正知而作；彼大小便利，正知而作；彼行、住、坐、臥、醒、語、默，亦正知而作。[7]

以上這些訓練，便是落實在日常生活當中，唯一要貫穿的便是正念正知(自己清清楚楚的覺性)。非常重視以「經行」來培養覺性。一旦覺性提昇後，對自己的感受、心念、諸法(念頭等)便能了了分明，而且不被苦樂所牽引，能保持真正的平等心。

14 問：什麼是念佛法門？如何運用於日常生活當中呢？

答：首先，要盡力達成靜中的「一心」，而後步入動中的「一心」，說明如下：

a 覆誦名號，使它一直與心接觸，保持在那兒一直到念佛的人與能

知之心合而為一。

b 此時呼吸與身體也似乎消失了，心不捲入其他對象，只有覺知保留，不與任何對象或名號成雙成對，此時已完全放下名號，所保留的只是存在那兒的覺知本身，這就稱做「心一境性」,也就是靜中的「一心」。

c 而後在生活中，遇到順逆，要使覺性不斷，不起貪瞋，在行住坐臥中磨練，使淨念相續，這便是動中的「一心」。

15 問：什麼是大手印、大圓滿？

答：大手印、大圓滿屬於藏傳的禪修法門，同樣注重覺性，稱之為明體、俱生智、光明心等等，在生活中直接掌握光明的心性，妄念來時不去壓抑，也不追隨，一直保持清醒的覺性。

16 問：什麼是經行呢？要點為何？

答：《瑜伽師地論 • 聲聞地》說：

言經行者，謂於廣長稱其度量一地方所，若往、若來，相應身業。

所以，經行是在一段適當的距離內（約十幾步）來回行走。行走時，全身放鬆，雙手抱在胸前或握在身後，以自然而舒適的步伐行走，內心一直覺知腳的移動，但不要東張西望，《聲聞地》說：

內攝諸根，心不外亂而習經行，不太馳速，不太躁動。

17 問：經行有什麼重要呢？

答：經行可以擺脫惛沈和睡眠的障礙來淨修其心，還可以很快得到正定和證果。在《根本說有部毘奈耶破僧事》17 卷中，寶德長者子問阿難尊者說：

「尊者！云何苾芻，決定修行，早得成就，意得正定？」

阿難回答：「如佛所說，受三摩地，勤苦經行，速得正定。」

18 問：什麼是開悟？會不會退轉？

答：一旦現證實相，體證身心的「無我」，才是真正的開悟，此時滅除了「身見」、「戒禁取」、「疑」這三結。只有這種開悟才不會退轉。

釋尊時期的分教和阿含經的集成之研究

林崇安（2004）

目錄

一、前言
二、釋尊初期的教導
三、釋尊初期的偈、經流傳
四、釋尊中期的九分教
五、釋尊後期的十二分教
六、第一結集時期的阿含經
七、第二結集後的《雜藏》
八、結語

一、前言

釋尊成佛後，先對五比丘傳《轉法輪經》，而後依次度化了六十賢部、二牧女、一千外道、頻毗沙王、舍利弗、目揵連等不同階層的人。此中證得阿羅漢聖位的弟子們也往印度各地弘法，為了便於傳法，便開始編集佛陀的教法。整個編集和流傳的過程，可分成初期、中期和後期三個階段。今依據《阿含經》、《廣律》以及《大毗婆沙論》等相關經論的多種傳說，鉤勒出釋尊時期「分教」的成型過程，以及在佛滅後《阿含經》的集成。本文指出，釋尊在世時，初期先有諷誦、自說、契經（和附屬的應頌）的流傳，中期有九分教的成型，後期再分成十二分教，最後才是佛滅當年的王舍城經律結集。為了便於比對和說明，今先列出十二分教的名稱，並以代號【】來區別。十二分教是：【1】契經（修多羅），【2】應頌（祇夜），【3】記說（和伽羅那），【4】諷誦（伽他），【5】自說（憂陀那），【A】因緣（尼陀那），【B】譬喻（阿波陀那），【6】本事（如是語、伊帝日多伽），【7】本生（闍陀加），【8】方廣（毗佛略），【9】希法（阿浮陀達磨），【C】論議（優波提舍）。此中，扣除【A】因緣、【B】譬喻、【C】論議，剩下的就是九分教。

二、釋尊初期的教導

釋尊成佛後，最初的傳法內容，今依據《根本說一切有部毘奈耶破僧事》的記載（T24, p127b-136c），略述如下：

（1）釋尊於波羅尼斯城，先對出家修苦行的五位賢僕，指出佛法實踐的總綱：「處中之法＝八聖道」：

> 出家之人不得親近二種邪師，云何為二？一者、樂著凡夫下劣俗法及耽樂婬欲處，二者、自苦己身，造諸過失，並非聖者所行之法。此二邪法，出家之人當須遠離。我有處中之法，習行之者，當得清淨之眼及大智慧，成等正覺，寂靜涅槃。何為處中法？所謂八聖道，云何為八？所謂正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

釋尊接著教導「四諦」，使憍陳如證得預流果的聖位：

> 此苦聖諦法，…此苦集聖諦法，…此苦滅聖諦法，…此苦滅道聖諦法，我未曾聞，由如理作意精進力故，得淨慧眼、智、明、覺生。… 世尊說此法時，具壽憍陳如證於無垢無塵法中，得法眼淨，及八萬天眾於法中亦證法眼。…世尊波羅尼斯城仙人墮處施鹿林中，三轉十二行相法輪故，因號此法經及此地，名為《轉法輪處經》。

釋尊再教導「四諦、八聖道」，結果憍陳如成為第一位證得阿羅漢的弟子：

> 世尊復告四人曰：有四聖諦，云何為四？所謂苦聖諦、集聖諦、滅聖諦、道聖諦。…云何道聖諦？所謂八聖道，應當修習！世尊說此四諦法時，阿若憍陳如證諸漏盡，心得解脫；四人於此法中，離諸塵垢，證清淨眼。

釋尊再仔細教導「五蘊」，使餘四人也證得阿羅漢的果位：

> 世尊復告四人曰：汝等當知！色無我，若色有我，不應生諸疾苦，

能於色中，作如是色，不作如是色。是故汝等，知色無我，故生諸疾苦，不能作如是色，不作如是色。受想行識，亦復如是應知。…是故當知！諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內若外，若麤若細，若勝若劣，若近若遠，如是諸色非我，非我所有，非屬於我，我不在色，由如實遍知，應如是見。乃至受想行識，亦如是見。…爾時，世尊說此法時，彼四人等聞此法已，心得解脫，證阿羅漢果。

以上釋尊的教導，便是散文（長行）型的【1】契經，內容有「五蘊」、「四諦」、「八聖道」。

（2）其後，釋尊於波羅尼斯城婆羅奈河邊，對在家者耶舍教導「布施、持戒、生天之因、五欲過患、四諦」，使之證果，並受五戒：

諸佛常法，先說此法：所謂布施、持戒、生天之因，復說五欲所有過患，讚歎出家獨處山林，思惟觀察斷諸煩惱，演說廣大微妙之法，開示令解。諸有聽者，聞說此法，歡喜清淨，無有疑惑。佛觀知已，更復為說出世之法，所謂苦、集、滅、道聖諦，猶如浣衣，先除垢穢，既清淨已，色即易染。耶舍亦爾，初聞佛說心器清淨，便能了知四聖諦法，證預流果，見法得法，極通達法，究竟堅法，越一切悕望，度一切疑惑，不假他緣，於大師教餘不能引，於諸法中得無所畏。耶舍爾時，得此法已，心大歡喜，從座而起，整衣服，頂禮佛足，右膝著地，合掌白佛而作是言：世尊！我今入此微妙之法，獲大勝利，從今已後，乃至盡形，歸佛、法、僧，為五戒鄔波索迦，不殺、不盜、不邪行、不妄語、不飲酒。

接著，釋尊對耶舍之父，也給予相同的教導使得預流果，而耶舍則成為阿羅漢：

乃至令彼長者得預流果。其子耶舍，猶著俗時種種珍寶莊嚴之具，得阿羅漢果。爾時，世尊即攝神力而說頌曰：「調伏寂靜持淨戒，常以妙法自莊嚴，於諸含識無害心，是謂沙門苾芻行。」

此處釋尊的教導，是長行的【1】契經，內容有「布施、持戒、生天之因、五欲過患、四諦」，並授五戒；釋尊的感興偈頌，則是【5】自說（憂陀那）。

（3）釋尊接著教導富樓那、無垢、驕梵拔提、妙肩等四長者子，使證阿羅漢果。而後波羅尼斯城中，有五十豪族家，來至佛所，於善法律中出家而為苾芻，並證阿羅漢果。

（4）接著，惡魔想作諸障礙：

> 爾時，惡魔作是念已，化為摩納婆，往詣佛所，即於佛前而說頌曰：「汝不得解脫，而作解脫想，汝在繫縛中，不能解脫我。」爾時，世尊作是念言：今者惡魔願我散亂。世尊知已，說頌答曰：「人天繫縛中，我已得解脫，罪者今當知，我已摧伏汝。」爾時，惡魔便作是念：此沙門喬答摩能知我心。作是念已，便生懊惱，內懷懺悔，便滅而去。

此處的偈頌，便是【4】諷誦（伽他）。

（5）接著，釋尊要六十苾芻各自往四方傳法：

> 世尊復告諸苾芻曰：我於天人繫縛中而得解脫，汝等亦得解脫，汝應往餘方，作諸利益，哀愍世間，為諸天人得安樂故，汝等不得雙行，我今亦往優樓頻螺聚落。諸苾芻等咸奉佛教，唯然而去。

（6）接著，釋尊往波羅尼斯城優樓頻螺聚落，詣白疊林，度化六十賢部以及村主二女（一名歡喜，二名歡喜力），成在家聖眾。接著，世尊往尼連禪河邊林中度化（a）優樓頻螺迦攝及五百眷屬、（b）那提迦攝、伽耶迦攝各有弟子二百五十人，皆於善法律中，出家受具足戒，成苾芻性，漸漸遊行至伽耶山。釋尊於伽耶山，對優樓頻螺迦攝等一千苾芻，以三種神通教導：

> （a）神足通者，如來入三摩地，以心定故，即從本座忽然隱沒，現於東方，上昇虛空行住坐臥；入火光定，即於身內出種種光，所謂青黃赤白及以紅色；雙現其相，身下出火上流清水，身下出水上發火光。東方既爾，南、西、北方亦復如是。既現相已，從彼虛空沒，還復本處而現，此是世尊神足通。

（b）記說通者，所為苾芻應觀察心、意、識，如是應善尋伺，不應不善尋伺，此亦意念，此亦證身識，此為世尊記說通。

（c）教授通者，告諸苾芻所有諸法，悉皆識然。何者一切熾然？眼熾然，色熾然，眼識熾然，眼觸熾然，為因眼觸內所生受，或苦、或樂、非苦非樂，亦是熾然。以何火熾然？貪火熾然、瞋火熾然、癡火熾然。生老病死、愁歎憂悲苦惱，亦復如是火然，此皆為苦。眼既如是，耳、鼻、舌、身、意亦復如是。

此處釋尊神足通、記說通的教導，是屬於「道品」，教授通的教導內容是「六處」，這些都是歸屬【1】契經。經此三種神通的教導，這一千苾芻都證得阿羅漢的果位。

（7）而後釋尊到摩揭陀國，對頻毘娑羅王和大眾以長篇幅教導「五蘊無我」和「緣起」的深義：

爾時，世尊告摩揭陀主頻毘娑羅言：「色有生滅，大王！當須了知色法生滅因緣。受想行識，亦復如是。…」世尊說此法已，摩揭陀國婆羅門、居士等，作如是念：「若色無我，受想行識亦無我者，然何等法而是其我？…若人於可所作及不應作，善惡之業所有果報，誰當受之，令捨此蘊而受彼蘊？」爾時，世尊知此婆羅門、居士等作如是念，即告諸苾芻曰：「…若人於可作及以不可作，善惡等業所有果報，而捨於此蘊，受於彼蘊等，皆不說是我，然是因緣：所謂此有故彼有，此生故彼生，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，生緣老死憂悲苦惱，如是此大五蘊聚集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅即行滅，行滅即識滅，識滅即名色滅，名色滅即六處滅，六處滅即觸滅，觸滅即受滅，受滅即愛滅，愛滅即取滅，取滅即有滅，有滅即生滅，生滅即老死憂悲苦惱滅，如是此大五蘊聚集滅。苾芻！如是諸行皆苦，涅槃為樂，因集故苦生，因滅故苦滅，由此相續流轉斷滅，此即苦盡。云何是涅槃？苦盡故為涅槃，猶如火滅而得清涼，是故我說此句能捨諸蘊，貪苦盡故而得圓寂。…」爾時，世尊說此法時，摩揭陀主頻毘娑羅王及八萬天子、無量百千萬摩揭陀國婆羅門、居士等，皆悉遠塵離垢，得法眼淨。（T24, p136c）

此處釋尊的教導，便是散文型的【契經】，內容有「五蘊」、「緣起」，由於此處探討的是甚深的無我與果報的問題，這一教導後來歸入「方廣」這一分教。

小結：到此釋尊的教導方式及內容皆已完備：

（1）教導方式：三神變（神足通、記說通、教授通）；以教授通為主。

（2）內容：五蘊、六處、因緣（含四諦）、道品（八聖道）；在家五戒。

（3）類型：散文型的【1】契經。偈頌型的【5】自說和【4】諷誦。

（4）成效：有千位以上之阿羅漢；在家證果者有頻毘娑羅王（影勝王）等。

三、釋尊初期的偈、經流傳

釋尊初期所度化的聖弟子們，往印度各地弘法後，便將佛陀所教導的經典流傳開來。最初所傳誦的第一類經典是偈頌型的【5】自說和【4】諷誦。另一類經典是散文型的【1】契經，有時在契經的結尾配上【2】應頌。

證明：《根本說一切有部毘奈耶藥事》記載著，輸波勒迦城的商主圓滿（富樓那）與商人共入大海時，商人們常誦佛陀所說的偈、經：

> 彼諸商人，晝夜常誦《嗢拖南頌》、《諸上座頌》、《世羅尼頌》、《牟尼之頌》、《眾義》、《經》等，以妙音聲，清朗而誦。圓滿聞已，而問言曰：汝等善能歌詠。諸商答曰：商主！此非歌詠。圓滿問曰：是何言辭？商人報曰：是佛所說。（T24, p11b）

《別譯雜阿含經》記載著：

> 爾時，尊者阿那律從佛遊行，至彼摩竭提國鬼子母宮。時阿那律中夜早起，正身端坐，誦《法句偈》及《波羅延》、《大德之偈》，又復高聲誦習其義及《修多羅》等。（T2, p480c）

《雜阿含經》記載著：

時尊者阿那律陀，於摩竭提國人間遊行，到畢陵伽鬼子母住處宿。時尊者阿那律陀，夜後分時，端身正坐，誦《憂陀那》、《波羅延那》、《見真諦》、《諸上座所說偈》、《比丘尼所說偈》、《尸路偈》、《義品》、《牟尼偈》、《修多羅》，悉皆廣誦。(T2, p362c)

以上這些資料都顯示出「先偈、後經（修多羅）」的格式。其中的偈歸屬「自說」和「諷誦」兩種分教，並顯示出「先自說、後諷誦」的次第：

自說：《憂陀那＝優陀那＝嗢拖南頌》、《法句偈》。

諷誦：a《諸上座所說偈》、《尸路偈＝世羅尼頌》、《牟尼偈》、《眾義＝義品》、《波羅延＝波羅延那＝彼岸道品》、《比丘尼所說偈》；b《見真諦》。

「自說」(憂陀那）是釋尊生活中感興的偈頌；法句偈是釋尊傳法時即興的偈頌。《法句偈》是自說之一類，初期並未分出。《大毗婆沙論》說：

自說云何？謂諸經中，因憂喜事世尊自說。因喜事者，如佛一時見野象王，便自頌曰：「象王居曠野，放暢心無憂，智士處閑林，逍遙志恬寂。」因憂事者，如佛一時見老夫妻，便自頌曰：「少不修梵行，喪失聖財寶，今如二老鶴，共守一枯池。」(T27, p660a)

這些「自說」早期即已傳出，《雜阿含經》記載著釋尊自說《優陀那偈》之事：

一時，佛住毘舍離耆婆拘摩羅藥師菴羅園。爾時，世尊說一切《優陀那偈》已，告尊者阿難：眼無常、苦、變易、異分法，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受—若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常、苦、變易、異分法。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。(T2, p52b)

爾時，世尊晡時從禪起，出講堂，於堂陰中大眾前，敷座而坐。爾時，世尊歎《優陀那偈》：「法無有吾我，亦復無我所，我既非當有，我所何由生？比丘解脫此，則斷下分結。」…(T2, p16c)

「諷誦」是釋尊傳法時的一般偈頌，結成句子，或作二句、三句、

四句、或作五句、六句，《瑜伽師地論》說：

> 云何諷誦？謂非直說，是結句說，或作二句、或作三句、或作四句、或作五句、或作六句等，是名諷誦。(T30, p418c)

這些「諷誦」也在早期就傳遍印度各地，所以常有各地弟子請佛陀或大弟子解釋其意義。《雜阿含經》中提及「諷誦」中的《波羅延那》就有多處：

> 舍利弗！我於此有餘說，答《波羅延・富鄰尼迦所問》:「世間數差別，安所遇不動，寂靜離諸塵，拔根無悕望，已度三有海，無復老死患。」(T2, p255c)

> 阿難！我於此有餘說，答《波羅延・憂陀耶所問》:「斷於愛欲想，憂苦亦俱離，覺悟於睡眠，滅除掉悔蓋，〔捨貪〕、恚清淨，現前觀察法，我說智解脫，滅除無明闇。」(T2, p256a)

> 世尊告尊者舍利弗：如我所說《波羅延那・阿逸多所問》:「若得諸法數，若復種種學，具威儀及行，為我分別說。」(T2, p95b)

> 時有眾多比丘集於講堂，作如是論：諸尊！如世尊說《波羅延・低舍彌德勒所問》:「若知二邊者，於中永無著，說名大丈夫，不顧於五欲，無有煩惱鎖，超出縫紩憂。」諸尊！此有何義？云何邊？云何二邊？云何為中？云何為縫紩？云何思？(T2, p310b)

《雜阿含經》中提及「諷誦」中的《義品》而廣為分別的，有「答摩捷提所問偈」:

> 時訶梨聚落長者，詣尊者摩訶迦旃延所，稽首禮足，退坐一面，白尊者摩訶迦旃延：如世尊《義品・答摩捷提所問偈》:「斷一切諸流，亦塞其流源，聚落相習近，牟尼不稱歎。虛空於五欲，永以不還滿；世間諍言訟，畢竟不復為。」尊者摩訶迦旃延！此偈有何義？…(T2, p144b)

前引諷誦中的《大德之偈＝諸上座頌＝諸上座所說偈》，也是在早期就已集出（但後期有所追加）。《比丘尼所說偈》和《見真諦》的集出可能略晚一些。諷誦中的《見真諦》是釋尊教化鬼母（夜叉）時相關之偈，所以，阿那律陀在畢陵伽鬼子母住處也誦此偈，《雜阿含經》記載著：

> 一時，佛在摩竭提國人間遊行，與大眾俱，到富那婆藪鬼子母住處宿。爾時，世尊為諸比丘說四聖諦相應法，所謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。爾時，富那婆藪鬼母兒富那婆藪，及鬼女鬱多羅，二鬼小兒夜啼。時，富那婆藪鬼母教其男、女故而說偈言：「汝富那婆藪，鬱多羅莫啼！令我得聽聞，如來所說法。非父母能令，其子解脫苦，聞如來說法，其苦得解脫。世人隨愛欲，為眾苦所迫，如來為說法，令破壞生死。我今欲聞法，汝等當默然！」時富那婆藪、鬼女鬱多羅，悉受其母語，默然而靜聽，語母言：「善哉！我亦樂聞法，此正覺世尊，於摩竭勝山，為諸眾生類，演說脫苦法：說苦及苦因，苦滅滅苦道，從此四聖諦，安隱趣涅槃。母今但善聽，世尊所說法。」時，富那婆藪鬼母即說偈言：「奇哉智慧子，善能隨我心。汝富那婆藪，善歎佛導師！汝富那婆藪，及汝鬱多羅，當生隨喜心，**我已見聖諦**。」（T2, p362c）

由於此處諷誦的最後一句是「我已見聖諦」，所以有關教化夜叉的諷誦，就通稱做《見真諦》。

至於釋尊初期所傳誦的【1】契經，其內容為何？由釋尊初期的傳法內容以及由現存的《阿含經》可以推知，初期的契經是散文型的蘊、處、緣這三類的經輯為主。《雜阿含經》中記載著：羅怙羅想獨一靜處，專精思惟，去證得阿羅漢果位，但佛陀知道他的解脫智慧尚未成熟，因此要他：

> 汝當為人演說五受陰！…汝當為人演說六入處！…汝當為人演說尼陀那法！…汝當於上所說諸法，獨於一靜處，專精思惟，觀察其義。（T2, p51a）

由此可以看出佛弟子的修學過程是先依次聽聞、思考「五受陰」、「六

入處」、「尼陀那法」（因緣法）而後進入「獨一靜處，專精思惟」的修習。所以，初期契經的內容，依次便是蘊、處、緣這三類的經輯，以下方便稱之為「蘊輯」、「處輯」、「緣輯」。在契經之結尾，偶而配上【2】應頌，將經義以偈頌呈現出來，這是便於憶持而已，可視為是契經的結尾重申部分。《大毗婆沙論》說：

> 契經云何？謂諸經中，散說文句，如說諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜等。
> 問：契經有何義？答：此略說有二義。一結集義，二刊定義。結集義者，謂佛語言能攝持義，如花鬘縷。如結鬘者以縷結花冠眾生首，久無遺散。如是佛教結集義門，冠有情心，久無忘失。刊定義者。謂佛語言能裁斷義，如匠繩墨。如工巧者繩墨眾材，易了正邪，去曲留直。如是佛教刊定義門，易了是非，去惡留善。應頌云何？謂諸經中，依前散說契經文句，後結為頌，而諷誦之，即結集文、結集品等。如世尊告苾芻眾言：「我說知見能盡諸漏，若無知見能盡漏者，無有是處。」世尊散說此文句已，復結為頌，而諷誦言：「有知見盡漏，無知見不然，達蘊生滅時，心解脫煩惱。」（T27, p659c）

小結：由以上的引述，可以得知釋尊初期所流傳的「分教」內容有【1】契經：蘊輯、處輯、緣輯。【2】應頌：配在契經之末。【4】諷誦：《諸上座所說偈》、《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》。【5】自說：《憂陀那》、《法句偈》。此期釋尊弟子們往外傳誦時，是「先偈頌、後契經」，其中的偈頌是「先自說、後諷誦」的次第。

四、釋尊中期的九分教

釋尊在傳法的中期，將其教法的內容，歸納為九分教，此由釋尊對弟子舍利弗談及制戒的因緣時，便可看出，《摩訶僧祇律》說：

> 爾時佛告舍利弗：有如來不為弟子廣說修多羅、祇夜、授記、伽陀、憂陀那、如是語、本生、方廣、未曾有經。舍利弗！（有）諸佛如來不為聲聞制戒，不立說波羅提木叉法，是故如來滅度之後，法不久住。舍利弗！譬如鬘師、鬘師弟子，以種種色花，著

於案上，不以線連，若四方風吹則隨風散，何以故？無線連故。……舍利弗！以如來廣為弟子說九部法，為聲聞制戒，立說波羅提木叉法，是故如來滅度之後，教法久住。舍利弗！譬如鬘師、鬘師弟子，以種種色花，以線連之。若四方風吹，不隨風散，所以者何？以線連故。（T22, p227b）

此處所說的九部經，與南傳的巴利文《善見律毗婆沙序》及《長部經註序》所說的九分教有相同的內容：【1】契經（修多羅），【2】應頌（祇夜），【3】記說（授記、和伽羅那），【4】諷誦（伽他＝伽陀），【5】自說（憂陀那），【6】本事（如是語、伊帝日多伽），【7】本生（闍陀加），【8】方廣（毗佛略），【9】希法（未曾有法、阿浮陀達磨）。依《摩訶僧祇律》卷三十二，此律的傳承是 1.優波離 2.陀娑婆羅 3.樹提陀娑 4.耆哆 5.根護 6.法高，故與南傳的巴利律同為優波離系的傳承。這一傳承所憶持的是「九分教」。

在釋尊傳法的中期，所傳出的經典和偈頌的數量漸增，須要進一步的編集：

第一，於【1】契經中，另外輯出與道支相應的一類，此由後來編成的雜阿含的不同傳說來推知：犢子部以及大眾部，在共通的《摩訶僧祇律》上說：

文句雜者，集為雜阿含：所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等，名為雜。（T22, p491c）

此一線索表示，有一類是與五根、五力、七覺支、八聖道相應的編輯（以下稱之為道輯）。所以，釋尊中期的「契經」有二類，一為「蘊輯、處輯、緣輯」，一為「道輯」。又由《藥事》卷七也可看出確實有「道輯」這一類的經集：

爾時，世尊從定而起，於苾芻眾前，敷座而坐，告諸苾芻曰：若有外道，來問汝等：沙門喬答摩作何等行，於二月間，而入寂定？汝應報云：入數息三昧，何以故？我於二月中，作數息觀宴坐而住，我作此觀時，於入息曾無散亂，如實了知，於出息亦無散亂，如實了知，長短生滅，遍身所有出息，皆悉了知，…諸苾芻！我今為汝如法而說聖者修行，諸天修行，梵天修行，無學修行，有

學修行，如來修行，凡有學者，未得當得，未證當證，未得見前，當得見前， 凡無學者，已得見前，當得增長，有學者當得見法安樂而住，乃至《道品》集經中說。（T24, p32c）

此處《藥事》引用入出息相應經，並指出這是屬於《道品》的集經。

第二，於【4】諷誦（伽他）中，擴大編入與八眾相應的偈頌，成為《眾相應偈》（內含《見真諦》）。此亦由後來編集雜阿含的傳說來往前推知，《根本說一切有部毗奈耶雜事》說：

若經與伽他相應者，此即名為相應阿笈摩。（T24, p407b）

化地部的《五分律》又說：

此是雜說，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今集為一部，名雜阿含。（T22, p191a）

《四分律》也說：

雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私、諸天，雜帝釋，雜魔，雜梵王，集為雜阿含。（T22, p968b）

這三線索表示著，有的以伽他（諷誦）的形式來編輯，有的以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、諸天、帝釋、魔、梵等八眾相應的內容來編輯，這些同樣是指《眾相應偈》的編集，其形式是伽他（諷誦），而內容是八眾相應。所以，此期諷誦（伽他）的編輯，除了舊有的a《諸上座所說偈》、《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》外，還編輯了b《眾相應偈》（內含《見真諦》）。《大毗婆沙論》說：

伽他云何？謂諸經中，結句諷頌彼彼所說，即《騬頌》等，如伽他言：「習近親愛與怨憎，便生貪欲及瞋恚，故諸智者俱遠避，獨處經行如騬角。」（T27, p660a）

此處《騬頌》等，是中期編集的諷誦。《見真諦》是釋尊初期教化夜叉（富那婆藪鬼母）時相關之偈，此期編入b《眾相應偈》中。

第三，將散文型的大量契經，依性質另外分出【3】記說、【6】本事、【7】本生、【8】方廣和【9】希法五種分教，說明如下。

【3】記說：中期所編集的記說是釋尊問弟子答，弟子問釋尊答，或弟子問弟子答等簡短問答的經典選輯；後來也包括四種問記，以及回答死後生處等（授記）。《大毗婆沙論》說：

> 記說云何？謂諸經中，諸弟子問如來記說，或如來問弟子記說，或弟子問弟子記說。化諸天等問記亦然，若諸經中四種問記，若記所證所生處等。（T27, p659c）

【6】本事：中期所編集的本事是增一式的《如是語》，類同於玄奘所譯的《本事經》，不明顯說出傳法的地點、因緣等事，並於經末配上【2】應頌。《阿毘達磨順正理論》說：

> 言本事者，謂說自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事。（T27, p660a）

【7】本生：中期所編集的本生是佛陀過去生中的熊、鹿等諸本生事，《大毗婆沙論》說：

> 本生云何？謂諸經中，宣說過去所經生事，如熊、鹿等諸《本生經》，如佛因提婆達多說五百《本生事》等。（T27, p660a）

【8】方廣是釋尊廣說種種甚深法義的經典，如《五三經》、《梵網經＝梵動經》、《幻網經》、《五蘊經＝象跡喻經》、《六處經＝分別六處經》、《大因緣經＝大緣方便經》。釋尊中期九分教的方廣，也包含弟子間探討甚深法義的「論議」。《大毗婆沙論》說：

> 方廣云何？謂諸經中，廣說種種甚深法義。如《五三經》、《梵網》、《幻網》、《五蘊》、《六處》、《大因緣》等。（T27, p660a）

《方廣經》當時又稱之為《大經》，《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》說：

> 若復《大經》欲誦、正誦，謂《小空》、《大空經》、《增五增三經》、

《幻網經》、《影勝王迎佛經》、《勝幡經》。（T23, p925c）

此中所提到的《小空經》、《大空經》、《增五增三經＝五三經》、《影勝王迎佛經＝頻毘娑羅王迎佛經＝頻鞞娑邏王迎佛經》等，都是文廣義深的經典。

【9】希法是讚歎佛、法、僧三寶等甚希有事的經典，例如，《自歡喜經》、《未曾有法經》、《侍者經》、《薄拘羅經》、《阿修羅經》、《地動經》、《郁伽長者經》等，《大毗婆沙論》說：

> 希法云何？謂諸經中，說三寶等甚希有事。有餘師說：諸弟子等讚歎世尊希有功德，如舍利子讚歎世尊無上功德、尊者慶喜讚歎世尊甚希有法。（T27, p660a）

小結：由以上的引述，可以得知釋尊中期所流傳的教法內容有完整的九分教，即【1】契經：蘊輯、處輯、緣輯；道輯。【2】應頌：配在契經之末。【3】記說：如來記說、弟子記說。【4】諷誦：a《諸上座所說偈》、《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》；b《眾相應偈》（內含《見真諦》）。【5】自說：《憂陀那》、《法句偈》。【6】本事：《增一式如是語＝本事經》。【7】本生：熊、鹿等諸本生。【8】方廣：廣說種種甚深法義（空相應緣起），此期含論議。【9】希法：讚歎三寶等甚希有事。

五、釋尊後期的十二分教

釋尊在傳法的晚期（釋尊後二十五年，以阿難為侍者），將其教法的內容，歸納為十二分教，此由阿難弟子與目揵連弟子之共諍多聞，即可看出，《雜阿含經》記載著：

> 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，是摩訶目揵連弟子。彼二人共諍多聞，各言：汝來！當共論議。誰所知多？誰所知勝？」…佛告二比丘：「汝等持我所說《修多羅》、《祇夜》、《受記》、《伽陀》、《優陀那》、《尼陀那》、《阿波陀那》、《伊帝目多伽》、《闍多伽》、《毘富羅》、《阿浮多達摩》、《優波提舍》等法，而共諍論，各言：汝來！試共論議，誰多、誰勝耶？」（T2, p300b）

此處列出完整的十二分教：【1】契經（修多羅）【2】應頌（祇夜）【3】記說（和伽羅那）【4】諷誦（伽他）【5】自說（憂陀那）【A】因緣（尼陀那）【B】譬喻（阿波陀那）【6】本事（如是語、伊帝日多伽）【7】本生（闍陀加）【8】方廣（毗佛略）【9】希法（阿浮陀達磨）【C】論議（優波提舍）。北譯的《雜阿含經》和《中阿含經》屬說有部所傳，其傳承是 1.大迦葉、阿難 2.缺名 3.缺名 4.缺名 5.末闡提及商那和修。於《雜阿含經》和《中阿含經》中，阿難所憶持的分教是「十二分教」。此十二分教比九分教多出：【A】因緣、【B】譬喻、【C】論議，今探討如下。

【A】因緣是編輯諸經以及制立學處的因緣，將事件的來龍去脈交待清楚，《大毗婆沙論》說：

> 因緣云何？謂諸經中，遇諸因緣而有所說。如《義品》等種種因緣。如《毘奈耶》作如是說：由善財子等最初犯罪，是故世尊集苾芻僧，制立學處。（T27, p660a）

【B】譬喻（阿波陀那）是釋尊所說的長篇譬喻，如《大譬喻＝大本經》、《長譬喻＝長壽王本起經》以及「億耳阿波陀那」、「二十億阿波陀那」（後期編到律中），《大毗婆沙論》說：

> 譬喻云何？謂諸經中，所說種種眾多譬喻。如《長譬喻》、《大譬喻》等，如《大涅槃》、持律者說。（T27, p660a）

【C】論議是釋尊決判默說（指黑說，T24, p390a）和大說的經典，以及弟子間探討甚深法義的經典，例如，《法樂比丘尼經》、《大拘絺羅經》等，《大毗婆沙論》說：

> 論議云何？謂諸經中，決判默說、大說等教。又如佛一時略說經已，便入靜室宴默多時，諸大聲聞共集一處，各以種種異文句義，解釋佛說。（T27, p660a）

又如，《溫泉林天經》、《釋中禪室尊經》、《阿難說經》等三經是釋尊大弟子對《賢善偈》（跋地羅帝偈）的廣分別。

至於釋尊後期十二分教中的【6】本事，是除了舊有的《增一式如是語＝本事經》外，另外將過去大王和過去諸佛這些前際所見聞的「長篇本事」，也歸入「本事」，例如，善見王事、大天轉輪王事，以及與毘缽尸佛相關的《大本經》,《大毗婆沙論》說：

> 本事云何？謂諸經中宣說前際所見聞事，如說過去有大王都，名有香茅，王名善見。過去有佛，名毘缽尸，為諸弟子說如是法。過去有佛，名為式企、毘濕縛浮、羯洛迦孫、馱羯諾迦牟尼、迦葉波，為諸弟子說如是法。如是等。（T27, p660a）

小結：由以上的引述，可以得知釋尊後期所流傳的教法內容分成十二分教，即【1】契經：蘊輯、處輯、緣輯，以及道輯。【2】應頌：配在契經之末。【3】記說：如來記說、弟子記說。【4】諷誦：a《諸上座所說偈》、《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》、《比丘尼所說偈》，b《眾相應偈》（內含《見真諦》）。【5】自說：《憂陀那》、《法句偈》。【A】因緣：諸經和制立學處的因緣。【B】譬喻：經和律中的長篇譬喻。【6】本事：a《增一式如是語＝本事經》，b 長篇本事。【7】本生：熊、鹿等本生。【8】方廣：廣說甚深法義（空相應緣起）。【9】希法：讚歎三寶等甚希有事。【C】論議：弟子間探討甚深的法義。但是釋尊所傳的甚多經典，有的內容在因緣、譬喻、本事、本生之中有所涵蓋，如何歸類便有困難，所以在王舍城結集時，便以四阿含來做新的歸類。

六、第一結集時期的阿含經

佛滅當年，由大迦葉主持王舍城結集（第一結集），由阿難結集經藏，由優波離結集律藏，將原有的九分教或十二分教重新編集。依據《瑜伽師地論 • 攝事分》的傳說，王舍城第一結集的內容是四阿含（四阿笈摩）：

> 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，結嗢柁南頌，隨其所應，次第安布。【註：此段藏文是：雜阿笈摩者，謂世尊觀待彼彼所化而宣說，後結集者，為令聖教久住，結嗢柁南頌，隨其所應，次第安布，配於教說，於是中：蘊、處及緣起相應，如是食、諦、界及受相應，諸聲聞及如來所說相應，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應，及依八眾之眾相應。】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【藏文是：正說品】。如是一切，粗略標舉能說、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，師弟展轉傳來于今，由此道理，是故說名「阿笈摩」，是名「事契經」。(T30, p772c)

此中指出，《雜阿含經》的編輯依次是：(1) 蘊相應、(2) 處相應、(3) 緣起、食、諦、界及受相應、(a) 諸聲聞弟子所說相應及 (b) 如來所說相應、(4) 念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應及 (c) 依八眾之眾相應。這些相應的組成，便是 (1) 蘊誦、(2) 處誦、(3) 緣誦、(a) 弟子所說誦、(b) 如來所說誦、(4) 道誦、(c) 八眾誦，這便是《雜阿含經》首次結集時經文的次第與內容。此中，(1) (2) (3) (4) 是「所說」；(a) (b) 是「能說」；(c) 是「所為說」。《阿含經》經文雖有長短的不同，但內容相同，《中阿含經》和《長阿含經》只是依據經文長度的中和長，分別集出而已。《增一阿含經》只是依法數的上增編集而成。《瑜伽師地論》又說：

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，謂十二分事緣起及緣生。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：一、剎帝利眾；二、婆羅門眾；三、長者眾；四、沙門眾；五、四大天王眾；六、三十三天眾；七、焰摩天眾；八、梵天眾。(T30, p294a)

此中指出：釋尊四十多年所說的教導不外是：(1) 五取蘊、(2) 十二處、(3) 十二分緣起及緣生、四食、四聖諦、無量界；(a、b) 佛及佛弟子；(4) 四念住等菩提分法；(c) 八眾。這些說法與上相同。至於前述的十二分教，如何重新編成這四《阿含經》呢？其編整過程如下：

【1】契經中的蘊輯、處輯、緣輯，編成《雜阿含經》中的〈蘊誦〉、〈處誦〉、〈緣誦〉。契經中的道輯，編成《雜阿含經》中的〈道誦〉。

【2】應頌則分配在相關的《阿含經》經末。

【3】記說中的弟子記說、如來記說，分別編成《雜阿含經》中的〈弟子所說誦〉、〈如來所說誦〉。四種問記則編入《中阿含經》和《長阿含經》中。

【4】諷誦中的 a《諸上座所說偈》、《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》、《比丘尼所說偈》，則大都未編入四阿含（已通行在印度）。諷誦中的 b《眾相應偈》(內含《見真諦》)，編成《雜阿含經》中的〈八眾誦〉。

【5】自說中的《憂陀那》、《法句偈》，未編入四阿含(已通行在印度)。

【A】因緣，分別編在《廣律》、《阿含經》相關之處。

【B】譬喻（阿波陀那），分別編在《中阿含經》、《長阿含經》和《廣律》中。例如，《長壽王本起經》編入《中阿含經》中。「億耳阿波陀那」、「二十億阿波陀那」編入《廣律》中。

【6】本事中的 a《增一式如是語＝本事經》，未編入四阿含（已通行在印度）。b 長篇本事，分別編在《中阿含經》和《長阿含經》中。例如，與善見王相關的《大善見王經》，與頂生王相關的《四洲經》、《牛糞喻經》，與難提波羅陶師相關的《鞞娑陵耆經》，都編入《中阿含經》中。《典尊經》則編入《長阿含經》中。兼具譬喻、本事性質的《大本經》和《遊行經》，都編入《長阿含經》中。

【7】本生，分別配在《廣律》內。

【8】方廣，分別編在《中阿含經》和《長阿含經》中。例如，《梵網經＝梵動經》、《大因緣經＝大緣方便經》編於《長阿含經》。《五蘊經＝象跡喻經》、《六處經＝分別六處經》、《小空經》、《大空經》、《影勝王迎佛經＝頻鞞娑邏王迎佛經》編於《中阿含經》。

【9】希法，分別編在《中阿含經》和《長阿含經》中。例如，《自歡喜經》編於《長阿含經》。《未曾有法經》、《侍者經》、《薄拘羅經》、《阿修羅經》、《地動經》、《瞻波經》、《郁伽長者經》、《手長者經》編於《中阿含經》。

【C】論議，分別編在《中阿含經》和《長阿含經》中。例如，《法樂比丘尼經》、《大拘絺羅經》、《溫泉林天經》、《釋中禪室尊經》、《阿難說經》等編於《中阿含經》。

小結：由於十二分教中的【6】本事、【7】本生、【A】因緣和【B】譬喻的區分不易，所以在王舍城的第一結集時就不採用這種分法，而是先將核心的契經依不同的「相應」編集完《雜阿含經》後，將經文長度屬中的編集成《中阿含經》，經文長度屬長的編集成《長阿含經》，最後將經典依法數的增加編集成《增一阿含經》，如此編集完成《四阿含經》，將經文與律相關的（如，本生）編至《廣律》。

此中，《雜阿含經》的編集是：先將【1】契經中的蘊輯、處輯、緣輯，編成《雜阿含經》中的〈蘊誦〉、〈處誦〉、〈緣誦〉。次將【3】記說中的弟子記說、如來記說，分別編成《雜阿含經》中的〈弟子所說誦〉、〈如來所說誦〉。而後將契經中的道輯，編成《雜阿含經》中的〈道誦〉。最後將【4】諷誦中的 b《眾相應偈》（內含《見真諦》），編成《雜阿含經》中的〈八眾誦〉。

至於舊有流通印度各地的：【4】諷誦中的 a《諸上座頌＝諸上座所說偈》、《世羅尼頌＝尸路偈》、《牟尼之頌＝牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》、《比丘尼所說偈》，【5】《憂陀那》、《法句偈》，以及【6】本事中的 a《增一式如是語＝本事經》等則不集入，仍繼續在各地傳誦著，這些舊有的偈頌在毗舍離城的第二結集時，才再收入成為《小部》或《雜藏》。

七、第二結集後的《雜藏》

佛滅百年時的第二結集，先結集律藏，後結集經藏。結集經藏時，一方面將四阿含略加調整，例如，將《雜阿含經》中具有偈頌性質的〈八眾誦〉，移到〈緣誦〉、〈蘊誦〉、〈處誦〉之前，這是類同於釋尊初期「先偈、後經」的格式。另一方面，將第一結集未編入的諷誦、自說、本事編集成《雜藏》，稱之為《小部》，如此共成五部或五阿含。此次所集的《雜藏＝小部》之內容含有：

【4】諷誦中的 a《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》，編成《小部・經集》。《諸上座所說偈》，編成《小部・諸上座所說偈》。《比丘尼所說偈》，編成《小部・比丘尼所說偈》。

【5】自說中的《憂陀那》，編成《小部・憂陀那》。自說中的《法句偈》，編成《小部・法句經》。

【6】本事中的《增一式如是語＝本事經》，編成《小部・如是語》。

到了阿育王第三結集時期（約佛滅二三四年），將《小部》更增補成十四分，《善見律》序品說：

> 1 法句、2 喻（譬喻）、3 嫗陀那（憂陀那）、4 伊諦佛多伽（如是語）、5 尼波多（經集）、6 毘摩那（天宮事）、7 卑多（餓鬼事）、8 涕羅（諸上座所說偈）、9 涕利伽陀（比丘尼所說偈）、10 本生、11 尼涕婆（義釋）、12 波致參毘陀（無礙解道）、13 佛種性經，14 若用藏者（行藏），破作十四分，悉入屈陀迦（小部）。（T24, p676a）

所以，《小部》有 1《法句經》、2《譬喻》、3《憂陀那》、4《如是語》、5《經集》（內含《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》等）、6《天宮事》、7《餓鬼事》、8《諸上座所說偈》、9《比丘尼所說偈》、10《本生》、11《義釋》、12《無礙解道》、13《佛種性經》，14《行藏》等十四分，今日南傳的《小部》在《法句經》之前，增加一《小誦經》，故成十五分。

為何各部派所傳的阿含，沒有二阿含、三阿含的傳說，而只有四或五阿含的傳說？這就表示第一王舍城結集時，就已集出四阿含，所

以傳到印度各地都知道是四阿含。在一百年後的第二結集，另外集出雜藏（小部）而有五部或五阿含之說，但未參與此次結集者（如說有部）則一直保持四阿含之說。

第二結集以後，聲聞行者傳授教法便依循「四阿含」或加入小部，而不在意「分教」的舊有內容，這也導致後期各派對各項分教的解釋有了出入。

印度到了大乘佛教流行的時期，對十二分教的意涵有了修改，主要是強化菩薩行，《瑜伽師地論》說：

> 云何本生？謂於是中，宣說世尊在過去世彼彼方分，若死、若生，行菩薩行，行難行行，是名本生。
> 云何方廣？謂於是中，廣說一切諸菩薩道，為令修證阿耨多羅三藐三菩提十力、無畏、無障智等一切功德，是名方廣。（T30, p418c）

> 於十二分教中，除方廣分，餘名聲聞相應契經。即方廣分，名大乘相應契經。（T30, p773a）

《大智度論》說：

> 廣經者，名摩訶衍，所謂《般若波羅蜜經》、《六波羅蜜經》、《華手經》、《法華經》、《佛本起因緣經》、《雲經》、《法雲經》、《大雲經》，如是等無量阿僧祇諸經。（T25, p308a）

後期的《順正理論》也說：

> 言本生者，謂說菩薩本所行行。（T29, p595a）

以上這些是後期對方廣（廣經）和本生的看法，其意涵明顯強調「行菩薩行」。

小結：最初九分教與十二分教中的《方廣經》，是《梵網經》、《幻網經》、《五蘊經》、《分別六處經》、《大因緣經》、《小空經》、《大空經》、《五三經》、《影勝王迎佛經》等「甚深空相應緣起」之大經，到了大

乘佛教的時期就完全以《般若波羅蜜經》、《六波羅蜜經》、《華手經》、《法華經》等大乘經取代了。

八、結語

今將釋尊的教法，歸結如下：

1.釋尊四十餘年的教化，因材施教，其教法之內容，初期有自說、諷誦、契經、應頌的流傳，中期歸結為九分教，晚期則歸結為十二分教。

2.第一結集時，將九分教或十二分教編集入四阿含和廣律內，先編集出《雜阿含經》，而後將長篇的本事、方廣、希法、論議編入《中阿含經》、《長阿含經》，本生則大多編入《律藏》。此中《雜阿含經》的編集是：先將【1】契經中的蘊輯、處輯、緣輯，編成《雜阿含經》中的〈蘊誦〉、〈處誦〉、〈緣誦〉。次將【3】記說中的弟子記說、如來記說，分別編成《雜阿含經》中的〈弟子所說誦〉、〈如來所說誦〉。而後將契經中的道輯，編成《雜阿含經》中的〈道誦〉。最後將【4】諷誦中的 b《眾相應偈》，編成《雜阿含經》中的〈八眾誦〉。

3.第二結集時，將第一結集未編入的諷誦、自說、本事另外集成《雜藏＝小部》，如此共成五部或五阿含。

4.九分教或十二分教中的「方廣」，最初是指「甚深空相應緣起」之大經，到了大乘佛教時期就專指大乘經了。

（增補自《從九分教到阿含經的集成略探》,2004,2,法光雜誌）

阿含經的集成與大乘經典源流的研究

林崇安（1991）

提要

本文引用南北傳的相關資料，探討《阿含經》在不同結集中的變化以及大乘經典的源流。文中敘及：

1.釋尊所開示的教法中，即已有《相應》及《增一阿含經》的雛型。
2.釋尊因材施教，在中、晚年時，將其教法歸攝為九分教或十二分教。
3.王舍城結集時，先結集經藏而後結集律藏，此中經藏是以聲聞教法的蘊、處、緣起、食、諦、界等等事為範圍，依次結集出《相應》、《中》、《長》、《增一》等四阿含。
4.毗舍離結集時，先結集律藏而後結集經藏，此中經藏依次結集《長》、《中》、《相應》、《增一》及《雜藏》等五部。
5.其後聲聞僧眾因義理之諍，形成四聖部，此中犢子部的上座在佛滅二百年首先結集出論藏。
6.在華氏城結集時，依次結集律藏、經藏與論藏，此中經藏依《長》、《中》、《相應》、《增一》及《雜藏》等五部來結集，並將各《阿含經》內部的次序大幅調整、刪減重複，且使與優波離下傳的律藏文辭一致，形成南傳五部的精簡風格。
7.由於結集及師資傳承的不同，形成八種不同排列的四或五阿含，並可看出說有部不屬於毗舍離結集的會內上座系統。
8.佛滅四五百年後，大乘的突然興起與展開，是由於一批大乘行者所推動。

一、前言

阿含經的集成，以及大乘經典的源流，以往已有不少學者研究過 ，例如，呂澂的《印度佛學思想概論》（天華出版,1982），印順的《原始佛教聖典之集成》（正聞出版社,1981,第三版）和《初期大乘佛教之起源與開展》（正聞出版社,1981）。由于北傳與南傳多種資料的不

同，所得的結果並不一致。本文重新探討這一問題，認為各種資料都反映出事實的部分真相，因而並不排斥一方，在探討中，配合經典的結集以及部派分立的過程，依次引用合理的資料，來闡述演變的情形。以下依釋尊的教化內容先探討阿含經的雛型，而後探討王舍城結集的四阿含、毗舍離結集的四阿含及雜藏，接著探討法諍時期的犢子結集及華氏城結集的經藏內容，分析大乘方廣經的影響以及阿含經的八種排列型式的形成經過。其後探討阿含經的師資傳承及各經的內部調動情形，最後總述大乘經典的源流與開展。

二、釋尊的教化內容與阿含經的雛型

釋尊悟道後，首先在波羅奈城轉四諦法輪，度化阿若憍陳如等五人，接著度化了耶舍及其親友，而後赴尼連禪河邊度化優樓頻羅迦葉、那提迦葉及伽耶伽葉三兄弟及其弟子，再赴迦毗羅城度化大迦葉、優波離、阿那律等人；釋尊成道後二十年（佛壽五十五歲）以阿難為侍者（T32,36c），入滅當年度化最後之弟子須跋陀羅。釋尊四十多年的教化，因材施教，開示深淺不同的佛法，為了便於憶持，有時將相應的教法，攝為一類，例如《中阿含經》卷二十一之《長壽王品說處經》說：

> 尊者阿難白曰：世尊！此諸年少比丘我當云何教呵？云何訓誨？云何為彼而說法耶？世尊告曰：阿難！汝當為諸年少比丘說處及教處。若為諸年少比丘說處及教處者，彼便得安隱，得力得樂，身心不煩熱，終身行梵行。尊者阿難叉手向佛白曰：世尊！今正是時。善逝！今正是時。若世尊為諸年少比丘說處及教處者，我與諸年少比丘從世尊聞已，當善受持。……世尊告曰：阿難！我本為汝說五盛陰：色盛陰、覺、想、行、識盛陰。阿難！此五盛陰，汝當為諸年少比丘說以教彼。……阿難！我本為汝說六內處：眼處，耳、鼻、舌、身、意處。阿難！此六內處，汝當為諸年少比丘說以教彼。……阿難！我本為汝說六外處：色處，聲、香、味、觸、法處。阿難！此六外處，汝當為諸年少比丘說以教彼。（T1,562a）

此處釋尊將教法依次歸類為 1.五盛陰（五取蘊)2.六內處 3.六外處，接

下去的經文提出 4.六識身 5.六更樂身（六觸身)6.六覺身（六受身)7.六想身 8.六思身 9.六愛身 10.六界 11.因緣起及因緣起所生法 12.四念處 13.四正斷 14.四如意足 15.四禪 16.四聖諦 17.四想 18.四無量 19.四無色 20.四聖種 21.四沙門果 22.五熟解脫想 23.五解脫處 24.五根 25.五力 26.五出要界 27.七財 28.七力 29.七覺支 30.八支聖道；釋尊並要阿難為這些年少比丘「說以教彼」。這種依照蘊（五盛陰)、處（六內處及六外處)等相應的類別來傳揚佛法，在釋尊時期即已存在，這便是後來《相應阿含》編集的雛型。釋尊也依法數增加的方式來傳揚佛法，《長阿含經》卷九《增一經》說：

> 如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。爾時，世尊告諸比丘：我與汝等說微妙法，上中下言，皆悉真正，義味清淨，梵行具足，謂一增法也。汝等諦聽！善思念之，當為汝說。時，諸比丘受教而聽。佛告比丘：一增法者，謂一成法、一修法、一覺法、一滅法、一證法。云何一成法？謂不捨善法。云何一修法？謂常自念身。云何一覺法？謂有漏觸。云何一滅法？謂有我慢。云何一證法？謂無礙心解脫。又有二成法、二修法、二覺法、二滅法、二證法。云何二成法？謂知慚、知愧。云何二修法？謂止與觀。云何二覺法？謂名與色。云何二滅法？謂無明、有愛。云何二證法？謂明與解脫。（T1,57b）

此經由「一成法、一修法、一覺法、一滅法、一證法」一直增至「十成法、十修法、十覺法、十滅法、十證法」。同樣，在《長阿含經》卷十的《三聚經》，釋尊對諸比丘的開示，也是依增一的形式，由「一法趣惡趣，一法趣善趣，一法趣涅槃」說到「十法向惡趣，十法向善趣，十法向涅槃」。釋尊晚年令舍利弗為諸比丘說法，舍利弗也是仿增一的形式來說法，《長阿含經》卷八之《眾集經》說：

> 世尊於夜多說法已，告舍利弗言：今者四方諸比丘集，皆共精勤，捐除睡眠。吾患背痛，欲暫止息，汝今可為諸比丘說法。…時，舍利弗告諸比丘：今此波婆城有尼乾子命終未久，其後弟子分為二部，常共諍訟，相求長短，…諸比丘！我等今者，宜集法律，以防諍訟，使梵行久立，多所饒益，天人獲安。諸比丘！如來說一正法：一切眾生皆仰食存。如來所說復有一法：一切眾生

皆由行住，是為一法，如來所說，當共集之，以防諍訟，使梵行久立，多所饒益，天人獲安。諸比丘！如來說二正法：一名二色。復有二法：一痴二愛。…（T1,49c）

此經由「一正法」一直說到「十正法」，舍利弗說完後，「世尊印可舍利弗所說，時諸比丘聞舍利弗所說，歡喜奉行！」，同樣，在《長阿含經》卷九之《十上經》中，釋尊亦令舍利弗說法，舍利弗依增一的形式，由「一成法、一修法、一覺法、一滅法、一退法、一增法、一難解法、一生法、一知法、一證法」一直說到「十成法、十修法、十覺法、十滅法、十退法、十增法、十難解法、十生法、十知法、十證法」，最後並經佛印可。這種增一的講經方式，便於初學，在弘揚佛法上，甚為方便，這便是後來《增一阿含》編集的雛型。

釋尊的四十多年教化，依根器的不同而有深淺之分，釋尊在中、晚年將其教法的內容，或分成九分教，或分成十二分教，《大般涅槃經》卷三說：

若有比丘，供身之具亦常豐足，復能護持所受禁戒，能師子吼廣說妙法：謂修多羅、祇夜、受記、伽陀、優陀那、伊帝日多伽、闍陀伽、毗佛略、阿浮陀達磨，以如是等九部經典，為他廣說，利益安樂諸眾生故。（T12,383c）

此處所說的九部經與南傳的巴利文善見律毗婆沙序及長部經註序所說的九分教內容相同。北傳的《長阿含經》卷三之《遊行經》說：

比丘當知我於此法自身作證，布現於彼：謂貫經、祇夜經、受記經、偈經、法句經、相應經、本緣經、天本經、廣經、未曾有經、證喻經、大教經。汝等當善受持，稱量分別，隨事修行。所以者何？如來不久，是後三月，當般泥洹。（T1,16c）

此處北傳之《長阿含經》（屬法藏部）列出十二分教，同樣，《中阿含經》（屬說有部）卷一，《雜阿含經》（屬說有部）卷四十一，《增一阿含經》卷二十一，化地部之《五分律》卷一，說有部之《毘奈耶雜事》卷三十八等經律上，都列有十二分教。此十二分教，比九分教多出緣起、譬喻及論議。

三、王舍城結集

釋尊入滅當年，大迦葉為使佛陀的法戒長傳，乃在王舍城舉行第一次的結集，由阿難先結集經藏，而後由優波離結集律藏。其中經藏結集的內容與次第，《瑜伽師地論》卷八十五留存有一個重要的古說：

> 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【此中的蘊、界、處相應，緣起、食、諦相應，依西藏大藏經的譯文應為蘊、處及緣起相應，食、諦、界及受相應。後者符合此論卷三（T30, p294a）的說法】，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，結嗢柁南頌，隨其所應，次第安布。...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。（T30,p772b）

此中將四阿含（阿笈摩）稱為「事契經」，因為其內容是限於「一切事」——蘊、處、緣起、食、諦、念住、正斷、神足等等。王舍城結集依次集出的是相應阿含（雜阿笈摩、雜阿含)、中阿含、長阿含及增一阿含，此一次第（相應、中、長、增)便是最原始的阿含經的四部次第，以下稱之為 1 A 型。由於相應阿含的雛型（例如前述之《說處經》以及增一阿含的雛型（例如前述之《增一經》)在釋尊時期即已存在，因此，在王舍城結集時，自然不難集出，且將其中經文「處中而說」及「處長而說」的分別歸為中阿含及長阿含，因而以「一切事」為范圍，四阿含便在王舍城結集出來了。又為了便於憶持，並以嗢柁南頌將經名或經義扼要列出。在結集時，除了佛所說的經以外，諸弟子所說並經佛印可的也都在結集之內（例如前述之《眾集經》、《十上經》)。

四、毗舍離結集

佛滅百年時，持律者耶舍召集阿難系的薩婆迦眉等弟子，阿那律系的婆伽眉等弟子，以及優波離系的蘇那拘等弟子共七百比丘，在毗舍離城舉行第二次結集。由於此次是因戒律的開遮而引起，因此先結集律藏而後結集經藏。此次結集後，形成會內的上座律系與會外的大眾律系。此中，上座律系將戒條次第重新調動，並維持不開許微細戒。會外的大眾律系則未調動戒條次序，但有的開許微細戒（如大眾部），有的不開許微細戒（如說有部）。上座律系除了調動戒條次第外，對經藏四阿含的次第也調動了，並且集出《雜藏》（同於南傳《小部》），屬上座律系化地部的《五分律》卷三十說：

> 此是長經，今集為一部，名長阿含。此是不長不短，今集為一部，名為中阿含。此是雜說，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今集為一部，名雜阿含。此是從一法增至十一法，今集為一部，名增一阿含。自餘雜說，今集為一部，名為雜藏。合名為修多羅藏。（T22,p191a）

此處將結集的經藏次序：長、中、雜（相應）、增一阿含及雜藏，說為是王舍城結集時經藏的內容與次第，其實，此是第二結集時重新調整而成，並取代了第一結集的相應、中、長、增一的次序。經毗舍離結集所成的一個重要部派，便是化地部，此部不再參加後來的華氏城結集。此段記載顯示將王舍城結集的「相應、中、長、增」四阿含的次第，今調動為「長、中、相應、增」的次第，並且將未收入第一結集的其他「雜說」集成第五部的「雜藏」（南傳之小部）。

因此，在毗舍離的第二結集形成了「長、中、相應、增、雜藏」的經藏次第，以下稱之為「2A型」。此處的「雜藏」，同於南傳的小部。

至於會外的大眾律系的反應如何？這些會外大眾仍奉行四阿含（不含雜藏），今分述如下：

（1）中印阿踰陀地區，仍是奉行1A之「相應、中、長、增」四阿含，此傳承下傳至後期之無著，為《瑜伽師地論》所依據（無著在阿踰陀從彌勒受法）。

（2）中印別區另有「相應、長、中、增」四阿含的次序，今稱之為1Ｂ型，為後期義淨所親承，《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷三十九說：

五蘊相應者，即以蘊品而為建立，若與六處十八界相應者，即以處界品而為建立，若與緣起聖諦相應者，即名緣起而為建立，若聲聞所說，於聲聞品處而為建立，若是佛所說者，於佛品處而為建立，若與念處正勤神足根力覺道分相應者，於聖道品處而為建立，若經與伽他相應者，此即名為相應阿笈摩。若經長長說者，此即名為長阿笈摩。若經中中說者，此即名為中阿笈摩。若經說一句事二句事乃至十句事者，此即名為增一阿笈摩。（T30,p772c）

因此，在中印根本說有部，將中阿含與長阿含的次第略加調動而成1Ｂ型。

（3）北傳《般泥洹經》卷下說：

大迦葉即選眾中的四十應真，從阿難受得四阿含，一中阿含，二長阿含，三增一阿含，四雜阿含。（T1,p191a）

此處將初次結集中的相應（雜）阿含移至最後，而成「中、長、增一、相應」的1Ｃ型。

（4）另外，有注重增一阿含的會外大眾，將增一與相應阿含對調，此系統與大乘關係密切，《大智度論》卷二說：

從轉法輪經至大般涅槃，集作四阿含：增一阿含、中阿含、長阿含、相應阿含，是名修妒路法藏。（T25,p69c）

同樣，在《入大乘論》卷上說：

但以增一阿含、中阿含、長阿含、雜阿含百千等偈，以為一藏。（T32,p36c）

此二本大乘論典，都是「增、中、長、相應」四阿含的次第，今稱之為1Ｄ型。

（5）會外參與戒律之諍的跋耆比丘（為舍利弗、羅怙羅系的弟子）屬會外大眾律系的聖犢子部，以及支持開許微細戒的優波離系的樹提陀娑，屬會外大眾律系大眾部，在共通的《摩訶僧祇律》卷三十二說：

一切法藏，文句長者集為長阿含，文句中者集為中阿含，文句雜者集為雜阿含：所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等名為雜，一增二增三增乃至百增，隨其數類相從，集為增一阿含。雜藏者，所謂辟支佛、阿羅漢自說本行因緣，如是等比諸偈誦，是名雜藏。

《摩訶僧祇律》又說：

此法從何處聞？從尊者道力聞比尼、阿毗曇、雜阿含、增一阿含、中阿含、長阿含。（T22,p491c）

此處前段說四阿含的次第為「長、中、雜（相應）、增」，並且有第五的「雜藏」，這顯然是受到會內上座所說的 2A 型的影響，因為後段說四阿含為「雜（相應）、增、中、長」的次第，此為 1E 型，是將 1A 的增一前移。

由以上的引據，可知到了第二毗舍離結集後，會內會外對四阿含的次第，有 1A，1B，1C，1D，1E 以及 2A 六種型式的不同傳述，後五種都由第一種 1A 而來：1B，1C，1D，1E 只是對第一種的略為調動，且都不含「雜藏」，2A 則是經由毗舍離的結集作了大的調動，且含有「雜藏」。

聖上座部（化地、銅鍱、法藏、雪山等）都大致相同於 2A 型，並且都含有「雜藏」，這便是毗舍離結集的結果。而說有部則始終維持著四阿含，而不含有「雜藏」，由此也可看出說有部不屬於聖上座部，並未參與毗舍離結集。

五、法諍與犢子結集、華氏城結集

佛滅一百三十七年起，有跋陀羅宣說五事，批評聲聞阿羅漢之未究竟，接著有龍上座（此位不是那先比丘）、堅意等眾比丘的支持，再加上各部派對教理解說的不同，因而分裂成許多部派。參與法諍

的，有大迦葉及阿難系的弟子，有舍利弗及羅怙羅系的弟子，有優波離系的弟子，有迦旃延系的弟子。佛滅二百年時，犢子上座首先結集論藏，集成《舍利弗阿毗曇》以鞏固自己這一部派的思想，這一部派統稱「聖犢子部」。法諍時期形成的四聖部中，聖上座部屬上座律系（改動戒條次第者）；聖犢子部、聖大眾部及聖說有部屬大眾律系（未改動戒條次第者）。

佛滅二一八年，阿育王灌頂登位，此後佛法大興，各部精英薈集華氏城，由於見解不同而起法諍，阿育王接受目犍連子帝須的建議，將各派的高僧帶眾往邊地弘法。目犍連子帝須並在華氏城舉行三藏結集，依次結集律藏、經藏及論藏，有關經藏的結集次第，《善見律毘婆沙》卷一說：

> 梵網經為初，四十四修多羅悉入長阿鋡。初根牟羅波利耶，二百五十二修多羅，悉入中阿鋡。烏伽多羅阿婆陀那為初，七千七百六十二修多羅，悉入僧述多（相應）。折多波利耶陀修多羅為初，九千五百五十七修多羅，悉入鴦掘多羅（增支）。法句喻、嫗陀那、伊諦佛多伽、尼波多、毗摩那、卑多、涕羅涕利伽陀、本生、尼涕婆、波致參毘陀、佛種性經，若用藏者，破作十四分，悉入屈陀迦（小部）。此是名修多羅藏。（T24,p676a）

此中所述經藏的內容與次第，其實為華氏城結集的經藏內容與次第，所列的銅鍱部經藏，依次為「長、中、相應、增、雜藏（小部）」，與第二毗舍離結集的經藏次第相同，屬 2A 型。今日南傳的巴利經藏，長部含三十四經，中部含一五二經，相應部含二二九八經，內分偈、因緣、蘊、處、大五品。增支部含二二九一經，小部含十五種小部經（小誦、法句、感興語、如是語、經集、天宮事、餓鬼事、長老偈、長老尼偈、本生、義釋、無礙辯道、譬喻、佛種性、所行藏），此中品目與《善見律》大致相當，經之數目則不同。

同屬聖上座律系的法藏部（曇無德部），其經藏的次第則如下，《四分律》卷五四說：

> 集一切長經，為長阿含。一切中經，為中阿含。從一事至十事，從十事至十一事，為增一。雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私、諸天、雜帝釋、雜魔、雜梵王，集為雜阿含。如是生經、本經、

善因緣經、方等經、未曾有經、譬喻經、優婆提舍經、句義經、波羅延經、雜難經、聖偈經，如是集為雜藏。」（T22,p968b）

此處法藏部的經藏含有雜藏，共成五阿含，將2A型中的相應與增一對調，成為「長、中、增、相應、雜藏」，稱為2B型。同樣，聖上座律系雪山部的《毘尼母經》卷三說：

諸經中所說與長阿含相應者，總為長阿含。諸經中所說與中阿含相應者，集為中阿含。一二三四乃至十一數增者，集為增一阿含。與比丘相應、與比丘尼相應、與帝釋相應、與諸天相應、與梵王相應，如是諸經，總為雜阿含。若法句、若說義、若波羅延，如來所說，從修妒路乃至優波提舍，如是諸經，與雜藏相應者，總為雜藏。如是五種，名為修妒路藏。（T24,p818b）

此處雪山部也是2B型，也有雜藏，共成五阿含。另外，佛滅後八百年出現的《難提蜜多羅所說法住記》說：

復有聲聞三藏，謂素怛纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏。有阿笈摩，謂長阿笈摩、中阿笈摩、增一阿笈摩、相應阿笈摩、雜類阿笈摩。（T49,p14a）

此處為2B型，並且是屬「聲聞三藏」中之素怛纜藏。以上的引據，顯示出聖上座部的部系中，都是五阿含。

華氏城結集中，律藏中戒條的次第也有所改動，曇無德、末示摩及摩哂陀都接受此新律，因而此三位各別所領導的法藏部、雪山部及銅鍱部，在戒律內容上都很接近。但在經藏的傳承上，曇無德及末示摩屬大迦葉、阿難的系統。摩哂陀則屬於優波離系。在華氏城結集後，曇無德赴阿波蘭多迦國弘法、末示摩至雪山邊國弘法，此二位維持原先四阿含的內容。摩哂陀則至師子國弘法，其經藏依據目犍連子帝須的結集，並將四阿含內部經條的次第重新調整，重複的並儘量刪除，因而形成南傳阿含的新面貌。

另一方面，在華氏城結集時期，會外屬阿難系的說有部及部分的大眾部，大致依照著1A、1B、1C及、1D型式中的一種下傳著，其中由末闡提傳至罽賓的說有部，則將1D型式的長阿含與相應阿含互

調，而成「增、中、相應、長」的四阿含次第，今稱之為 1F 型，如《薩婆多毘尼毗婆沙》卷一說：

> 為諸天世人，隨時說法，集為增一，是勸化人所習。為利根眾生，說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種隨禪法，是雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含。」（T23,p503c）

部分的大眾部，在經藏的傳承上，是以大迦葉、阿難這一系統為主的 1D 型。在阿育王時期，移至南印的大天（摩訶提婆）便是其代表。《分別功德論》卷一說：

> 契經大本，義分四段，何者文義混雜，宜當以事理相從，大小相次。第一增一，次名曰中，第三名長，第四名曰雜。……所謂雜藏者，非一人說，或佛所說，或弟子說，或諸天贊誦，或說宿緣三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏。……唯大天一人是大士，其餘皆是小節。……此六度無極事，盡在菩薩藏，不應與三藏合。……阿難囑優多羅增一阿鋡，……時優多羅弟子名善覺，從師受誦增一，正得十一事，優多羅便般涅槃。外國今現三藏者，盡善覺所傳，師徒相授，于今不替。（T25,p32a）

此處指出，契經是四阿含，依次是增一、中、長、雜，另外有「雜藏」及菩薩藏，並稱贊大天，故為大眾部的傳聞，其經藏之一重要傳承便是 1.大迦葉、阿難 2.優多羅 3.善覺。而此處的「雜藏」，不是南傳的小部，因為其「文義非一，多於三藏」。同樣，在《撰集三藏及雜藏傳》中，也是 1D 型，此傳說：

> 別經四分，名作阿含，增一、中含、長、雜四含。……中多宿緣，多出所生，與阿含異，是名雜藏。雜藏之法，贊菩薩生，此中諸義，多於三藏。（T33,p3a）

此亦於「增一、中、長、相應」四阿含外，以「雜藏」稱贊菩薩，而此處的「雜藏」不被納入四阿含，也不同於上座系的小部。故整個阿含經的排列次第，在華氏城結集後，依部派的不同，共形成了 1A，1B，1C，1D，1E，1F 及 2A，2B 等八種型式。此中前六種，是

第一次王舍城結集後演化所形成，後二種是再受第二次毗舍離結集的調動所形成。

六、阿含經的傳承及各經內部的調動

今日北傳存留的相應阿含（雜阿含）及中阿含，屬說有部的經典，長阿含屬法藏部的經典，增一阿含則屬大眾部的經典。在經藏的傳承上，都屬阿難系統，最初數代如下：

說有部為 1.大迦葉、阿難 2.、3.、4.缺名 5.末闡提。

法藏部為 1.大迦葉、阿難 2.薩婆伽眉、蘇寐、離婆多、屈闍須毘加、耶須（耶舍）、娑那參復多 3.、4.、5.缺名 6.曇無德。

大眾部（制多山部）為 1.大迦葉、阿難 2.優多羅 3.善覺 4.缺名 5.大天。

在律藏的傳承上，曇無德屬優波離系的蘇那拘系統，大天則屬優波離系的樹提陀娑系統，前者為毗舍離結集的會內律系，後者為會外律系。

今日南傳存留的巴利文五部，屬上座銅鍱部，在經藏傳承上，經藏雖由阿難誦出，但在華氏城結集後，受到下列優波離系統的影響：1.優波離 2.大象拘（陀娑婆羅）3.蘇那拘 4.悉伽符及栴陀跋闍 5.目犍連子帝須 6.摩哂陀。今略說明如下：優波離是釋尊成道後早期的弟子，持戒嚴謹，為眾所稱贊，其憶持的經律也甚多，故在王舍城結集時，阿難誦出經藏後，由優波離誦出律藏，在律藏中配合著制戒的因緣，許多相同事件也一樣誦出，但說明較為簡要。至於阿難，則是釋尊成道後「中後期」的弟子，多聞第一，故在王舍城結集時，誦出經藏。阿難與優波離對經文之憶持，各有詳盡、簡要之偏好（由於二人出身背景不同）。釋尊因材施教，對不同的對象，開示深淺、詳略不同的教法，因此諸弟子們所憶持的經律，在微細方面就會有出入。例如，《大毗婆沙論》卷二十四記載著：釋尊為攝受眾機，所說的緣起法，有一緣起、二緣起、三緣起、四緣起，乃至十一、十二緣起等多種（T27,p122a）。掌握這一原則後，就易明瞭為何南傳與北傳阿含經會有出入？其一關鍵即在於優波離喜簡要，所憶持的經句，以釋尊前中期為主，阿難喜詳盡，所憶持的經句，則以中後期為主。釋尊中期將其教法歸結為九分教，晚期則歸結為十二分教，雖然阿難結集時以十二分教為準，但也不排斥九分教之說法，而優波離則取九分教之

說，此所以南北傳有所不同之故。毗舍離結集時，以阿難系的上座為主持者。華氏城結集時，以優波離系的目犍連子帝須為主持者，將經律重新調整，並使經藏的說法與律藏一致。今日北傳的《雜阿含經》內含 1362 經（依大正藏），唯其中第 604、640 及 641 經為無憂王經，是後代誤編入內），《中阿含經》內含 222 經，《增一阿含經》由一法增至十一法，共 472 經，《長阿含經》含 30 經。依前述，此四阿含都是由阿難系的弟子下傳，其中《雜阿含經》與《中阿含經》是未參與毗舍離及華氏城結集的說有部所奉持，故其內部各經的次第，並未有大的移動，其內容與次第，保留不少第一次結集（王舍城結集）時的風貌。《增一阿含經》同樣由會外的大眾部所下傳，故也未受到後來結集移動次第，而保留了初次結集的不少原貌。

至於由法藏部下傳的《長阿含經》，是否其內各經有所移動，則要由此部派的形成來了解。在第二次的毗舍離結集，形成會內的上座律系，此系有部分阿難系、優波離系、阿那律系的弟子。在毗舍離結集時，只將四阿含的排列改成「長、中、相應、增」，並集出「雜藏」，但對各阿含所含的眾多經典，並不移動次第。到了華氏城結集時，屬上座律系中的阿難系弟子有的不參與此結集，形成化地部，有的參與此結集，如法藏（曇無德)、末示摩。優波離系的弟子摩哂陀也參與此結集。在法藏、末示摩及摩哂陀的帶領下，分別形成了法藏部、雪山部及銅鍱部。法藏及末示摩在華氏城結集後，接受此次會議中戒律次第的調整（分別形成四分律、毗尼母律)，但在經藏上，則仍接受原先自屬的阿難系的阿含，未將各部阿含經內的經次調動，因而由法藏部所下傳的《長阿含經》仍保留不少第一次王舍城結集時各經的次第。

總之，北傳的《雜阿含經》、《中阿含經》、《增一阿含經》及《長阿含經》，在長期下傳中，字句上或有所增減，但其內容與次第，仍保留有不少原先的風貌。每部阿含所含的經數，在不同時期也有可能變動，但就其次第言，並沒有大的變化。至於南傳的銅鍱部，其領導者摩哂陀為目犍連子帝須的傳承弟子，帝須主持華氏城結集，依次結集出律藏、經藏及論藏。結集律藏時，將戒條次第重新調整，在結集經藏時，將四阿含經中所含的眾多經典，依性質重新大幅度調整，因而其次第與以往所奉持者大不相同，而異於他部。摩哂陀在華氏城結集後，接受優波離系的目犍連子帝須對律藏與經藏的全面調整，因而由摩哂陀傳往南方師子國的阿含經與北傳各經內部的次第大不相同

（例如，見《佛光大藏經》〈阿含藏〉書末之《漢巴對照表》）。了解以上的背景後，今分析各部阿含經內部的調動情形：

（一）在王舍城結集時，已將結集的範圍限定在蘊、處、緣起、食、諦、念住等項目上，先集出「相應阿含」，接著有「中阿含、長阿含及增一阿含」。為使經文次第易於掌握，並有嗢柁南頌，總結經名及經義。以頌來總結經義，便形成本母（摩呾理迦）。《瑜伽師地論》卷八十五說：

> 當說契經摩呾理迦：為欲抉擇如來所說、如來所稱所贊所美先聖契經，譬如無本母字義不明了，如是本母所不攝經，其義隱昧，義不明了。與此相違，義即明了，是故說名摩呾理迦。（T30,p773a）

由於相應阿含的本母保存在《瑜伽師地論》卷八十五至卷九十九中，因而使我們可以了解最初《相應阿含經》的內容次第，從而了解其後被調動的情形。

（二）整個《相應阿含經》的內容與次第，依《瑜伽師地論》中的本母，其總嗢柁南如下（T30,p773a）：A1 界略教想行，速通因斷支，二品智事諍，無厭少欲住。A2 初安立等智同等，最後當知離欲等。A3 因同分等，唯作緣等，上品貪等，後多住等。A4 立等二諦等，以觸為緣等，有滅等食等，最後如理等。A5 總義等光等，受等最為後。A6 念住與正斷，神足及根力，覺道支息念，學證淨為後。此中之A1 為蘊相應，A2,A3 為處相應，A4 為緣起、食、諦相應，A5 為界、受相應，A6 為菩提分法相應，含念住、正斷、神足、根、力、覺、支、聖道支、息念、學及證淨。由上述總嗢柁南，即可明顯看出相應阿含是依照蘊、處、緣起等次第編集而成，而且每一總嗢柁南又分成「別嗢柁南」來闡釋，例如，總頌A1 以別頌十一聚來分述其內容。

（三）蘊相應之總頌 A1，其十一別頌如下：

a.界說前行觀察果，愚相無常等定界，二種漸次應當知，非斷非常及染淨。

b.略教教果終墮數，三遍智斷縛解脫，見慢雜染淨說句，遠離四具三圓滿。

c.想行愚相眼勝利，九智無痴與勝進，我見差別三相行，法總等

品三後廣。

d.速通自體智境界，流轉喜足行順流，知斷相想立違糧，師所作等品後廣。

e.因勝利二智，愚夫分位五，二種見差別，於斯聖教等。

f.斷支實顯了，行緣無等教，四種有情眾，道四究竟五。

g.二品總略三有異，勝解斷流轉有性，不善清淨善清淨，善說惡說師等別。

h.二智並其事，樂等行轉變，請無請說經，涅槃有二種。

i.諍芽見大染，一趣學四怖，善說惡說中，宿住念差別。

j.無厭患無欲，無亂問記相，障希奇無因，毀純染俱後。

k.少欲自性等記三，似正法疑痴處所，不記變壞大師記，三見滿外愚相等。

以上十一別頌為「蘊相應」的經義綱要，同樣，「處相應」有八別頌，「緣起、食、諦相應」有六別頌，「界、受相應」有四別頌，「菩提分法相應」有十二別頌。

（四）北傳的《雜阿含經》便是依上述總頌與別頌來排列經文。在後代的傳譯過程中，難免有些錯亂，但大致符合頌文次第，部分的經文也可能在迦濕彌羅的長期結集時調動。將上列頌文與今日北傳的《雜阿含經》（屬說有部）對照，有下列的經典被刪除或調動至《中阿含經》中：1.分別大業經 2.「業相應品」之十經 3.[和＋心]破經 4.度經 5.尼乾經 6.小空經 7.大空經 8.分別六處經 9.拘樓瘦無諍經 10.大因經 11.智經 12.七車經 13.漏盡經 14.象跡喻經 15.多界經 16.長壽王品說處經 17.成就戒經 18.師子吼經 19.分別六界經 20.善法經 21.諸法本經 22.達梵行經 23.阿奴波經 24.淨不動道經。《梵動經》則移至《長阿含經》中。

（五）南傳的《相應部》（相應阿含）則是在華氏城結集時，由目犍連子帝須主持，將四阿含的經文重新大幅度調整，並將重複的儘量減除，因而將原先歸在《相應阿含》中的小空經、大空經、分別六處經、拘樓瘦無諍經、象跡喻經、多界經、師子吼經、分別六界經及淨不動道經等移至《中部》，將漏盡經、大品說處經、成就戒經、善法經、諸法本經、達梵行經、阿奴波經等移至《增支部》。將《大因經》移至《長部》。

（六）南傳的《長部》，是將原先《長阿含經》中的第三分移到第一分之前面（且以梵動經、沙門果經排最前），並將第二分重新調整而成；屬於增一性質的《增一經》則移走。至於北傳的第四分《世記經》及第二分中的《三聚經》為後來法藏部另行集入，南傳缺此。

（七）南傳的《中部》，是將原先《中阿含經》中，與增一性質相關的經典全部移至《增支部》中或刪除，以避免重複，結果原先的十八品中的第一、二、四、五、十、十一等品，被刪移甚多的經典，將遺留下的經典依性質（如：所說事與說者）重新編集，並將部分的雜阿含及增一阿含的經典移入，以每品恰為十經作原則，共集成十五品。

南傳的《增支部》依傳統的增一增二，一直上增的原則編成。至於《小部》，則是將毗舍離結集時集出的《雜藏》，重新抉擇而成（覺音認為長、中、相應及增支的特色，依次是吉祥悅意、破斥猶豫、顯場真義及滿足希求。這是依帝須結集後的經藏內容，找出四阿含的特色，並不是四阿含依此特色而編成）。

（八）由於華氏城結集時，先結集律藏而後才結集經藏，並要求前後儘量一致，且以聲聞教法為核心。帝須以優波離系為主要的傳承，他結集律藏時，固然依優波離的說法，接著結集經藏，一方面刪除重複，一方面若有出入，便依準律藏的說法。由於優波離以憶持釋尊前期與中期的教法為主，因而華氏城結集所抉擇的經藏，在詞句上便會比阿難所憶持的較為「古樸」。南傳採九分教之說，而不採十二分教，便是如此形成的。了解這一點，我們就知道南傳與北傳的資料都同樣值得重視。

（九）摩哂陀的師資傳承，以接受目犍連子帝須下的律藏、經藏及論藏為主，雖然他出家時，除了以帝須（屬聖上座部）為和尚外，尚依大天（屬聖大眾部）為阿闍梨授十戒，依末闡提（屬聖說有部）為阿闍梨授具足戒，但他傳往師子國的教法，只以優波離系的帝須系統為主。故知在部派分立時期，經藏與律藏的傳承各有不同系統，其選擇亦因各師之觀點而有不同。

（十）阿育王時代過後不久，於碑文有「知五部者」的字句被刻出，明顯示出有五部經典的存在，而阿育王時代所刻的石柱，雖未刻出「五

部」或「四阿含」這些字，但這並不表示當時無五部或四阿含（以及雜藏）的存在。阿育王的法敕只在於勸人行善，並不須要刻出「五部」或「四阿含」等字眼。由於散在印度以及其近鄰各國的多種佛教部派，在律藏或經藏上都至少有四阿含的傳說，由前述探討可知，必是經由最初有一共通的結集，其後分散各區，才能保持有共通的說法，因此，在初次王舍城結集就應已集出四阿含。在毗舍離及華氏城結集則將四阿含次序改變並集出「雜藏」而成五部。用此觀點，才能解釋各部派都有四阿含的結集的說法。

（十一）佛滅五百年後，說一切有部結集論藏，《婆藪槃豆法師傳》說：

> 迦旃延子共諸阿羅漢及諸菩薩簡擇其義，若與修多羅、毗那耶不相違背，即便撰銘，若相違背，即便棄捨。是所取文句，隨義類相關，若明慧義，則安置慧結中。若明定義，則安置定結中，餘類悉爾。八結合有五萬偈。造八結竟，復欲造毗婆沙釋之。……馬鳴既至罽賓，迦旃延子次第解釋八結，諸阿羅漢及諸菩薩即共研辯，義意若定，馬鳴隨即著文，經十二年，造毗婆沙方竟，凡百萬偈。毗婆沙譯為廣解。表述既竟，迦旃延子即刻石立表云：今去學此諸人，不得出罽賓國；八結文句及毘婆沙文句，亦悉不得出國。恐餘部及大乘污壞此正法。（T50,p189a）

依此可知，說有部對其論藏要求至為嚴謹，因而其所奉持的經藏與律藏，亦不隨便更動，由於說有部從王舍城結集後，即未參與其他結集，故其經藏始終保留原先阿難所集經文的風貌，徵之有部的《雜阿含經》，確實與《瑜伽師地論》卷八五的本母的攝頌一致，因此，今日北傳存留的阿難系的四種阿含經，其實保留不少初次結集時的原貌，不可以因為其部分經句與南傳不同，而認為一定是被更動或增益。

（十二）優波離系統與阿難系統對九分教與十二分教的略廣不同，也可以比較《摩訶僧祇律》與《中阿含經》的記載來解說：依《摩訶僧祇律》卷三十二，此律的傳承是 1.優波離 2.陀娑婆羅 3.樹提陀娑 4.耆哆 5.根護 6.法高，故為優波離系的傳承，且此律在初次結集後，就不再有大的變動（在毗舍離結集及華氏城結集時，此律屬會外僧眾所

奉持），此律卷一說：

> （尊者舍利弗）白佛言：世尊！我於靜處正受三昧，三昧覺已，作是思惟：有何因緣，諸佛世尊滅度之後，法不久住？有何因緣，諸佛世尊滅度之後，法教久住？爾時佛告舍利弗：有如來不為弟子廣說修多羅、祇夜授記、伽陀、憂陀那、如是語、本生、方廣、未曾有經，舍利弗，（若）諸佛如來不為聲聞制戒，不立說波羅提木叉法，是故如來滅度之後，法不久住。……舍利弗，以如來廣為弟子說九部法、為聲聞制戒、立說波羅提木叉法，是故如來滅度之後，教法久住。（T22,p227b）

故在優波離最初結集律藏時，其憶持誦出的字句是「九分教」。另一方面，北譯《中阿含經》及《雜阿含經》都屬說有部系統，其傳承是1.大迦葉、阿難 2.缺名 3.缺名 4.缺名 5.末闡提及商那和修，《中阿含經》卷一的《善法經》說：

> 云何比丘為知法耶？謂比丘知正經、歌詠、記說、偈陀(=口＋他)、因緣、撰錄、本起、此說、生處、廣解、未曾有法及說義，是謂比丘為知法也。（T1,p421a）

由於說有部所奉持的經藏，直接上承阿難，且此部不屬上座律系，未參與毗舍離及華氏城結集，對經藏的變動不大，由《中阿含經》及《雜阿含經》等的記載，可知阿難在王舍城結集經藏時，其憶持誦出的字句是「十二分教」而不是「九分教」。由於釋尊中期歸結其教法為「九分教」，後期則為「十二分教」，故優波離及阿難所分別憶持的「字句」便有不同，但同樣源自佛說。在華氏城的結集，將經藏中的「十二分教」改成「九分教」使與律藏一致。在其他以阿難為傳承的部派，例如說有部，可能是在迦濕彌羅結集論藏時，將律藏的九分教改成十二分教，使與經藏一致。由以上分析，可知九分教與十二分教雖都源自佛說，但由不同傳承及結集的緣故，後代形成不同的說法。同樣，九緣起與十二緣起等南北傳的異說，也是如此形成的。至於南北傳各部經典數目的不同，以及經文的出入，在印度長期的口誦下傳中，難免有所增減，但要大幅度的改變也不容易，因為必須經由結集的僧眾所共許，才能正式的更改。

七、大乘經典的源流與開展

明瞭聲聞經典的結集過程後，再回到釋尊時期的教法，就易看出大乘經典的源流以及其後的開展情形：

1.釋尊四十餘年的教化，因材施教，其教法之內容，在中期歸結為九分教，在晚期歸結為十二分教。

2.首先，佛經是否限於佛陀親口所說？《摩訶僧祇律》卷十三說：

> 法者，佛所說、佛印可。佛所說者，佛口自說。佛印可者，佛弟子餘人所說，佛所印可。（T22,p336a）

說一切有部的《十誦律》卷九說：

> 法或是佛說，或是弟子說，或是諸天說，或是諸仙說，或是化人說。（T23,p71b）

依據《難提蜜多羅所說法住記》說：

> 於如是等正法藏中，或是佛說，或菩薩說，或聲聞說，或諸仙說，或諸天說，或智者說。（T49,p14b）

因此，佛經主要是佛所說；諸弟子與諸天等所說，並經佛印可的，也都屬佛經。在後代的結集中，有的經典（如《長阿含經》卷七之弊宿經）雖未經佛親自印可，但其內容隨順法戒，也被集入。在佛法的不斷開展中，經義若能合乎四法印（或三法印）則為僧眾所接受。由於佛經准許「或諸仙說，或諸天說」（如《長阿含經》中的一些經），這一線索提供了許多大乘經典的源流，後期密宗經典的主要源流也是來自此處。

2.《阿含經》中有許多釋尊自述前生修行的菩薩道，這些記載，在佛滅三四百年後促成《般若經》的流行（詳見本選集之文：《阿含經》的菩薩道——兼論《般若經》的出現，今略）。

3.佛滅四五百年後，大乘的突然興起與展開，是由於一批大乘行者所推動，《佛說文殊師利般涅槃經》說：

佛涅槃後四百五十歲，（文殊）當至雪山，為五百仙人，宣暢敷演十二部經，教化成熟五百仙人，令得不退轉。（T14,p480c）

此中的五百仙人，指修行菩薩道的大乘行者。達喇那他的《印度佛教史》第十三章也記載著：在迦濕彌羅結集後不久，有五百名阿闍黎出世，如大德阿毘達盧伽、毗伽多羅伽度婆闍、提浮耶迦羅崛多、羅怙羅蜜多羅、闍那多羅、大優婆塞僧伽多羅等，經由文殊、彌勒、觀自在菩薩等教導，而傳出大乘教法。西方的羅叉濕婆王（相馬王）興建五百伽藍，迎請這五百位說法者傳法並大量抄寫大乘經典（見達喇那他《印度佛教史》第 13 章,王沂暖譯,佛教書局,1978），因而促成了大乘的全面興起。過了二三代，便是龍樹、提婆的時代，經由造論，將大乘中觀思想闡揚出來，大乘教法終於遍及全印。

4.許多授受大乘的部派，大都屬阿難系的傳承，另編成「菩薩藏」，而不與原先的四阿含混雜。到了五百大乘行者出世，以及龍樹、提婆大乘弘揚大乘中觀思想，終於導致大乘佛法在印度的全面興起。由釋尊起至大乘的開展，我們看到了延綿不斷的一個緣起的過程。

（原刊於中華佛學學報,第 4 期,1991,此中大乘源流方面有所改正）

《法句經》及其譬喻的演變略探

林崇安（2004）

一、前言
二、《法句經》的形成
三、佛滅後的集成
四、《法句經》的南傳演變
五、《法句經》的北傳演變
六、譬喻/因緣的演變
七、結語

一、前言

《法句經》是釋尊時期在印度各地流傳的佛陀偈頌，對印度大眾的教化起了很大的作用，支謙（西元 225 年頃）說：「其在天竺始進業者，不學《法句》，謂之越敘。此乃始進者之洪漸，深入者之奧藏也。可以啟矇、辯惑，誘人自立，學之功微，而所苞者廣。」今日斯里蘭卡（錫蘭）也要求出家眾在受比丘戒前能夠背誦《法句經》。為了使大眾能正確地瞭解佛法，《法句經》便是一個重要的入門。釋尊時期的教導歸入十二分教：1 契經（修多羅），2 應頌，3 記說，4 諷誦（伽他），5 自說（憂陀那），6 因緣，7 譬喻，8 本事，9 本生，10 方廣，11 希法，12 論議。《法句經》便是屬於此中的「自說」（憂陀那）。佛滅六百年以後，為了將《法句經》偈頌的來龍去脈交待清楚，便將因緣、譬喻、本生、本事等相關資料編集進來，而有北傳的《法句譬喻經》、《出曜經》和南傳的《法句註》。今依據相關的經論，鉤勒出釋尊時期《法句經》的形成，以及在佛滅後法句譬喻/因緣的演變情形。

二、《法句經》的形成

釋尊成佛後，先對五比丘傳《轉法輪經》，而後度化了六十賢部

等人。這些證得阿羅漢聖位的弟子們也往印度各地弘法，為了便於傳法，便開始編集佛陀的教法，將佛陀所教導的經典傳誦出去。最初所傳誦的第一類經典是偈頌型的自說和諷誦。另一類經典是散文型的契經，有時在契經的結尾配上應頌。《根本說一切有部毘奈耶藥事》記載著，輸波勒迦城的商主圓滿（富樓那）與商人共入大海時，商人們常誦佛陀所說的偈、經：

> 彼諸商人，晝夜常誦《嗢拖南頌》、《諸上座頌》、《世羅尼頌》、《牟尼之頌》、《眾義》、《經》等，以妙音聲，清朗而誦。圓滿聞已，而問言曰：汝等善能歌詠。諸商答曰：商主！此非歌詠。圓滿問曰：是何言辭？商人報曰：是佛所說。（T24, p11b）

此處商人們日夜所常誦的《嗢拖南頌＝憂陀那》就是偈頌型的「自說」。《諸上座頌》、《世羅尼頌》、《牟尼之頌》、《眾義》則是偈頌型的「諷誦」。《別譯雜阿含經》也記載著：

> 爾時，尊者阿那律從佛遊行，至彼摩竭提國鬼子母宮。時阿那律中夜早起，正身端坐，誦《法句偈》及《波羅延》、《大德之偈》，又復高聲誦習其義及《修多羅》等。（T2, p480c）

此處指出，釋尊十大弟子之一的阿那律尊者，一早起來就誦《法句偈》等，《法句偈》是屬於偈頌型的「自說」，所誦的《波羅延》、《大德之偈＝諸上座頌》是屬於偈頌型的「諷誦」。由上可知，釋尊時期的佛弟子們，包括在家的商人以及出家眾，早上以誦《自說＝嗢拖南＝憂陀那》等作功課，且以《法句偈》為先。所謂「自說」（憂陀那）是釋尊生活中感興的偈頌；法句偈是釋尊傳法時即興的偈頌，歸屬「自說」這一分教。《大毗婆沙論》說：

> 自說云何？謂諸經中，因憂喜事世尊自說。因喜事者，如佛一時見野象王，便自頌曰：「象王居曠野，放暢心無憂，智士處閑林，逍遙志恬寂。」因憂事者，如佛一時見老夫妻，便自頌曰：「少不修梵行，喪失聖財寶，今如二老鶴，共守一枯池。」（T27, p660a）

這些「自說」很早就已傳出，《雜阿含經》記載著釋尊說《優陀那偈》

之事：

> 一時，佛住毘舍離耆婆拘摩羅藥師菴羅園。爾時，世尊說一切《優陀那偈》已，告尊者阿難：眼無常、苦、變易、異分法。（T2,p52b）

釋尊時期所編集的《法句偈》，在釋尊入滅時之內容為何？由今日南北傳所保存的《法句偈》之原始共通部分，可以推知其內容從〈雙要品〉到〈婆羅門品〉，共計二十六品，在釋尊晚期已傳誦於印度各地（其情形猶如漢地唐詩三百首之普受社會大眾歡迎），《法句經＝法句偈》中一些有名的偈頌，例如，〈雙要品〉的「心為法本偈」：

> 心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，
> 罪苦自追，車轍于轍。
> 心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，
> 福樂自追，如影隨形。（T4, p562a）

〈述佛品〉的「諸惡莫作偈」：

> 諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。（T4, p567b）

小結：《法句偈》26 品本＝初期集本【A】，是釋尊在世時即開始編集，在釋尊入滅時已初步成型。

三、佛滅後的集成

佛滅當年的第一結集，先結集經藏，後結集律藏。結集經藏時，會中五百阿羅漢致力於編集四阿含，對於小品的《法句偈》、《大德之偈＝諸上座頌》等，則不歸入此次的會內結集，因為這些偈頌早已傳誦印度各地，眾所周知。此時印度各地所傳誦的《法句偈》26 品，約有四百多偈。

佛滅百年時的第二結集，先結集律藏，後結集經藏。結集經藏時，一方面將四阿含略加調整，一方面將第一結集未編入的自說、諷誦、本事等短篇的偈、經，編成《雜藏》，稱之為《小部》，如此共成五部或五阿含。此次所集的《雜藏＝小部》的內容含有：

（1）將諷誦中的《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》，編成《小部・經集》。將諷誦中的《諸上座所說偈》，編入《小部・諸上座所說偈》；將《比丘尼所說偈》，編入《小部・比丘尼所說偈》。

（2）將自說中的《憂陀那》，編入《小部・憂陀那》。將自說中的《法句偈》，編入《小部・法句經》。

（3）將本事中的《增一式如是語＝本事經》，編成《小部・如是語》。

所以，《法句偈》是在第二結集時，才正式納入會內結集。第二結集後，參與者下傳後，形成上座系。未參與第二結集者（說有系、大眾系、犢子系）則大致維持原狀。到了阿育王第三結集時期（約佛滅二三四年），上座系將《小部》更增補成十四分：1《法句經》、2《譬喻》、3《憂陀那》、4《如是語》、5《經集》（內含《尸路偈》、《牟尼偈》、《眾義品》、《波羅延那》等）、6《天宮事》、7《餓鬼事》、8《諸上座所說偈》、9《比丘尼所說偈》、10《本生》、11《義釋》、12《無礙解道》、13《佛種性經》，14《行藏》。今日南傳的《小部》，在《法句經》之前，增加一《小誦經》，故成十五分。此處的《法句經》是 26 品本＝初期集本【A】，這 26 品是：

A1 雙要品、A2 放逸品、A3 心意品、A4 華香品、A5 愚闇品、A6 明哲品、A7 羅漢品、A8 述千品、A9 惡行品、A10 刀仗品、A11 老耄品、A12 愛身品、A13 世俗品、A14 述佛品、A15 安寧品、A16 好喜品、A17 忿怒品、A18 塵垢品、A19 奉持品、A20 道行品、A21 廣衍品、A22 地獄品、A23 象品、A24 愛欲品、A25 沙門品、A26 梵志品。

小結：第三結集（西元前 251 年頃）時，在印度的《法句偈》，內容仍未變，從〈雙要品〉到〈婆羅門品〉，維持《法句偈》26 品本＝初期集本【A】。

佛滅後《法句經》一直在印度本土傳誦著，到了西元 50 年頃，說有系的法救尊者，在印度北部另外編集出新的《法句經》，從〈無常品〉到〈梵志品〉，共計三十三品。《大毘婆沙論》說：

佛去世後，大德法救展轉隨聞，隨順纂集，制立品名：謂集無常頌立為〈無常品〉，乃至梵志頌立為〈梵志品〉。（T27,p1b）

法救所編集的是《法句偈》33 品本＝中期集本【B】，但是法救所編集的偈頌已擴及「諷誦」，而不只是早期所說的感興型的「自說」。中期集本【B】的 33 品是：

B1 有為品、B2 愛欲品、B3 貪品（A24 愛欲品）、B4 放逸品（A2 放逸品）、B5 愛樂品（A16 好喜品）、B6 持戒品、B7 善行品、B8 語言品、B9 業品、B10 正信品、B11 沙門品（A22 地獄品）、B12 正道品（A20 道行品）、B13 利養品、B14 怨家品、B15 憶念品、B16 清淨品、B17 水喻品、B18 華喻品（A4 華香品）、B19 馬喻品（A23 象品）、B20 瞋恚品（A17 忿怒品）、B21 如來品、B22 多聞品、B23 己身品（A12 愛身品）、B24 廣說品（A8 述千品）、B25 善友品、B26 圓寂品、B27 觀察品（A14 述佛品）、B28 罪障品（A9 惡行品、A10 刀仗品）、B29 相應品（A1 雙要品、A7 羅漢品）、B30 樂品（A15 安寧品）、B31 護心品（A3 心意品）、B32 苾芻品（A19 奉持品、A25 沙門品）、B33 梵志品（A26 梵志品）。

將初期集本【A】與中期集本【B】比對各偈的內容後，在這 33 品本內，許多品與初期 26 品本相關，例如，B3 貪品（A24 愛欲品），表示 B3 貪品與 A24 愛欲品相關。今已示出明顯相關的有 A1-4、A7-10、A12、A14-17、A19-20、A22-26 等，而舊有的 A5 愚闇品、A6 明哲品、A11 老耄品、A13 世俗品、A18 塵垢品、A21 廣衍品等則拆散到其他諸品內。在這 33 品本內，另外由法救編入新偈的是 B1、B6、B8、B10、B15、B26 等品，此中 B8 的新偈主要是摘自《經集》。

小結：西元 50 年頃，在印度的《法句經》有 26 品本＝初期集本【A】；又有法救所編集的《法句偈》33 品本＝中期集本【B】。

西元 200 年頃，在印度另外出現混合型的《法句經》，從〈無常品〉到〈梵志品〉，共計三十九品。但仍標示為法救所編，此《法句偈》39 品本＝後期集本【C】，主要是將初期集本 26 品【A】，補入其他 13 品而成，其偈頌也擴及「諷誦」。後期集本【C】的 39 品是：

C1 無常品（B1）、C2 教學品、C3 多聞品、C4 篤信品（B10）、C5 戒慎品（B6）、C6 惟念品（B15）、C7 慈仁品、C8 言語品（B8）、C9 雙要品（A1）、C10 放逸品（A2）、C11 心意品（A3）、C12 華香品（A4）、C13 愚闇品（A5）、C14 明哲品（A6）、C15 羅漢品

（A7）、C16 述千品（A8）、C17 惡行品（A9）、C18 刀仗品（A10）、C19 老耄品（A11）、C20 愛身品（A12）、C21 世俗品（A13）、C22 述佛品（A14）、C23 安寧品（A15）、C24 好喜品（A16）、C25 忿怒品（A17）、C26 塵垢品（A18）、C27 奉持品（A19）、C28 道行品（A20）、C29 廣衍品（A21）、C30 地獄品（A22）、C31 象品（A23）、C32 愛欲品（A24）、C33 利養品（B13）、C34 沙門品（A25）、C35 梵志品（A26）、C36 泥洹品（B26）、C37 生死品、C38 道利品、C39 吉祥品。

此處，C1 無常品（B1），表示 C1 無常品與中期集本的 B1（有為品）相關，餘仿此。此 39 品中，與初期集本【A】直接相關的是 C9-32、C34-35 等二十六品；與中期集本【B】相關的是 C1、C4-6、C8、C33、C36 等七品；另外增編的是屬於諷誦的 C2、C3、C7、C37-39 等六品，此中 C39 的新偈主要是摘自《經集》。總之，《法句經》後期 39 品本【C】，是屬於混合型，由三部分組成。

小結：西元 200 年頃，在印度北部的《法句經》，有 26 品本＝初期集本【A】；有法救所編集的《法句偈》33 品本＝中期集本【B】。又有標示為法救所編的《法句偈》39 品本＝後期集本【C】。

四、《法句經》的南傳演變

阿育王第三結集後，於西元前 250 年由摩哂陀等人將五部或五阿含往南傳到錫蘭等國，因而歸屬在《小部》中的《法句偈》也就傳到這些國家了。西元前 80 年頃，於錫蘭將佛經記錄成文字。現存南傳《法句經》，是上座銅牒部巴利文的傳本，從〈雙要品〉到〈婆羅門品〉，共計二十六品，四百二十三頌，編於南傳大藏經《小部》之第二單元。

到了西元 430 年頃，覺音論師到錫蘭著出《法句註》26 品，註中共有 305 篇法句偈頌的譬喻/因緣。

小結：西元 430 年頃，南傳的《法句經》有 26 品本＝初期集本【A】；及 26 品本的譬喻/因緣＝《法句註》。

五、《法句經》的北傳演變

（1）西元 224 年頃，支謙先得維祇難帶來的五百偈初本（T4, p566c），共 26 品 498 偈，為《法句經》初期集本【A】。於 225 年頃，維祇難、竺將炎等人譯出此初本。

（2）後來，竺將炎又帶來 13 品，補成 39 品 752 偈（偈數算法不同，或算作 757 偈、758 偈、759 偈），此即《法句偈》39 品本＝後期集本【C】。於 225 年頃，維祇難、竺將炎等人譯出，從〈無常品〉到〈吉祥品〉共計三十九品，為《法句經》混合本。

（3）於 290-306 年，法炬、法立共同譯出《法句譬喻經＝法句本末經＝法喻經》，從〈無常品〉到〈吉祥品〉，共計三十九品，為《法句經》混合本，有法句偈頌之譬喻/因緣 75 篇。

（4）於 383 年，竺佛念譯出法救編的《出曜經＝法句錄》，內含約 825-862 偈，從〈無常品〉到〈梵志品〉，共計三十三品，此即《法句偈》33 品本＝中期集本【B】。並有法句偈頌之譬喻/因緣，以及對偈頌略作註釋。

（5）於 990-1000 年，天息災譯出法救編的《法集要頌＝諸佛法頌偈》，約 928 偈，從〈有為品〉到〈梵志品〉共計三十三品，此即《法句偈》33 品本＝中期集本【B】。

小結：西元 383 年，在漢地已有：

【A】《法句經》26 品本＝初期集本；及其譬喻/因緣：含在《法句譬喻經》內。

【B】《法句偈》33 品本＝《法句經》中期集本，是法救所編集；及其譬喻/因緣＝《出曜經》。

【C】《法句偈》39 品本＝《法句經》後期集本，但仍標示為法救所編集；及其譬喻/因緣＝《法句譬喻經》。

至於北傳到藏地的《法句經》：西元 750 年頃，譯出《法句偈》33 品本＝中期集本【B】，是法救所編集，以及譯出《法句偈》的譬喻/因緣＝法句釋（般若鎧著）。

六、譬喻/因緣的演變

佛滅四五百年以後，對於十二分教中的「應頌」、「諷誦」和「自

說」間的差異不再明確，對於「譬喻」、「因緣」、「本事」和「本生」間的區分也變得模糊，依《大毗婆沙論》(T27,p660a)的解說：「因緣」是諸經以及制立學處的因緣。譬喻（阿波陀那）是釋尊所說的長篇譬喻，如《長壽王本起經》。本生是指佛陀過去生中的熊、鹿等諸本生，和與提婆達多相關的《本生事》等。「本事」則是有關過去的大王、諸佛這些前際所見聞之事。由於「譬喻」、「因緣」、「本事」和「本生」間的區分變得模糊，所以，佛滅四五百年以後，對《法句經＝法句偈》的譬喻/因緣的看法就不一致，加上編選者的取捨有所不同，因而呈現不小的差異性。今以〈雙要品〉的「心為法本」的兩個偈頌為例來作說明，共有四種說法：

（1）北傳《法句譬喻經》39 品本的說法（290-306 年譯）：

一時三月，佛告阿難：「敕諸比丘，明日彼王請，皆當作變化，令彼國王人民歡喜。」各作神足往到彼國，皆次就座，如法儼然，下食畢訖，澡手為王說法。

王曰：「吾本微人，素無快德，何緣獲斯？」

佛告王曰：昔彼（波斯匿）大王，飯佛於四衢道，王心念言：「佛如國王，弟子猶臣下。」王種斯核，今自獲果。後一人云：「佛者若牛，弟子猶車。」彼人自種車轢之核，今在太山地獄為火車所轢，自獲其果，然非王勇健所能致矣。為善福隨，為惡禍追，此為自作，非天龍鬼神所不能與此，於是世尊即說偈言：

（a）心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，
　　罪苦自追，車轢於轍。

（b）心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，
　　福樂自追，如影隨形。

（2）北傳《出曜經》33 品本的說法（383 年譯）：

爾時世尊告諸比丘：自今以後，先說勸食偈，然後乃食。舍衛城里有二乞兒，至眾僧中乞食，正值聖眾未說勸食之偈，其中有一乞兒，嫉妒心盛，便發惡心：「設我後得自在為國王者，當以車輪，轢斷爾許道人頭。」說偈之後，乞兒乞食得貲無央數，出在路側，飽滿睡眠。數百群車，路由其中，轢斷其頭，死入地獄，受苦無量。

彼第二乞兒，內心自念：「設我後得富貴為王者，盡當供養爾許聖眾，使不渴乏。」時彼乞兒乞充本意，尋出臥在樹下睡眠，神識澹靜，無有亂想。爾時彼國喪失國主，更無復嗣繼王者種，…見一樹下有人眠睡，日光以轉，樹影不移，蔭覆人身，如蓋在上。使者見之即往觀視，人中奇異何復是過？此人正應紹繼王位。即喚使覺，扶輿輦載，前後圍繞，將詣王宮。人稱萬歲，國界清泰。爾時世尊觀此二義已，即說斯偈：

（a）心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，
　　罪苦自追，車轢于轍。

（b）心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，
　　福慶自隨，如影隨形。

（3）北傳《增壹阿含經》的說法（384-397 年譯）（T2, p827b）：

佛告（波斯匿）王曰：「意根最為重，餘二者輕。」爾時，世尊便說斯偈：

（a）心為法本，心尊心使，心之念惡，即行即施，
　　於彼受苦，輪轢于轍。

（b）心為法本，心尊心使，中心念善，即行即為，
　　受其善報，如影隨形。

（4）南傳《法句註》26 品本的說法（覺音 430 年頃著）：

釋尊對一位瞎眼的上座踩死昆蟲之事件，指出由於是無心之過，所以不算犯戒。並解釋其瞎眼的果報，是由於其前世為醫時，刻意使一女人瞎眼的緣故，所以釋尊說偈：

（a）諸法意先導，意主意造作。若以染污意，或語或行業，
　　是則苦隨彼，如輪隨獸足。

有一位婆羅門臨終時，看到釋尊，他對佛生起敬信心而死，結果投生為忉利天人，所以釋尊對這一事件說偈：

（b）諸法意先導，意主意造作。若以清淨意，或語或行業，
　　是則樂隨彼，如影不離形。

由上面所舉出的「心為法本」二頌的譬喻/因緣，可以看出四種說法

有顯著的不同：(1)《出曜經》和(2)《法句譬喻經》是從起因略有不同的一個事件中，依二人的不同心態與遭遇來解說二頌。(3)北傳《增壹阿含經》是從一個事件，直接作為開示後的結頌，(4)南傳《法句註》是以二個無關的事件中，依二人的不同遭遇來解說二頌，且於第一人提及前世的本事。從這一個例子，即可看出《法句經》的譬喻/因緣，是後人由經律中採取相關的資料編配而成，由於編輯者的取捨不同，所以呈現出不小的差異。

七、結語

由上所述，可以看出《法句經》的流傳和演變的情形，今依年代先後歸結出傳到印土以外的《法句經》及其譬喻/因緣，作為本文的總結：

(1) 南傳《法句經》26 品本：共 423 偈，西元前 250 年傳到錫蘭，有幾種漢譯本。
(2) 北傳《法句經》26 品本：共 490 偈，是西元 225 年頃，維祇難、竺將炎等人所譯初本。
(3) 北傳《法句經》39 品本：共 758 偈，是西元 225 年頃，維祇難、竺將炎等人所譯的混合本。
(4) 北傳《法句譬喻經》39 品本：是西元 290-306 年法炬、法立共同譯出的混合本，內含法句偈的「75 篇」譬喻/因緣。
(5) 北傳《出曜經》33 品本：偈為法救（西元 50 年頃）編，383 年竺佛念譯出，有法句偈的譬喻/因緣，並對偈頌略作註釋。
(6)南傳《法句註》26 品本：430 年頃覺音所註釋，共有法句偈的 「305 篇」譬喻/因緣。
(7) 藏傳《法句經》33 品本及《法句釋》33 品本：750 年頃譯成藏文，其註釋含有法句偈的譬喻/因緣。
(8) 北傳《法集要頌》33 品本：約 928 偈，法救所編，990-1000 年天息災譯出。

（增自：《法句經》的形成及其演變略探，刊於《法光雜誌》174,2004）

印度部派佛教的分立與師資傳承的研究

林崇安（1990）

提要

本文探討印度部派佛教發展過程中，二律系、四聖部及十八部的形成，並配合各部的師資傳承來研究。

1 佛滅當年的王舍城結集，由阿難先結集經藏，而後優波離結集出原始的律藏。

2 佛滅百年的毗舍離結集，由於是因戒律而引起，因此先結集律藏，而後結集經藏，此次結集後，形成會內的上座律系與會外的原始大眾律系。此中，上座律系並將戒條次第調動而與原始大眾律系有所不同。

3 佛滅一三七年起，佛教內部對「五事」、「實有」、「補特伽羅我」等問題的看法，起了法諍，經過六十三年，形成了四聖部（聖上座部、聖說有部、聖犢子部及聖大眾部）。

4 佛滅二百年時，犢子上座首先結集論藏，集出《舍利弗阿毘曇》置於經藏與律藏之後，其後各部亦參照此論而有論藏的集出。

5 佛滅二三五年的華氏城結集，先結集律藏而後結集經藏與論藏，此次為聖上座部的內部結集。在阿育王時期，印度內外共分裂成十八個主要的部派，此中有七個是阿育王派遣四聖部的高僧至邊地弘法後所形成。

6 至於二律系與四聖部的關係：在法諍前期，會外原始大眾律系的廣大僧眾，分裂成聖大眾部、聖犢子部與聖說有部。法諍後期，大天與末闡提之諍，最為劇烈，贊成前者為年少大眾，贊成後者為少數的年長上座，因而後人又稱前者為「大眾部」，後者為「上座部」，結果將此二部與二律系混淆，產生部派分類上的困擾。其實大天（屬聖大眾部）與末闡提（屬聖說有部），同屬會外原始大眾律系。由比對戒條的次第，可看出聖大眾部、聖說有部二者與聖上座部出入不小。而聖犢子部的律藏，即是聖大眾部的律藏，也屬會外原始大眾律。

7 在師資傳承方面，部派佛教中，有大迦葉及阿難系、優波離系、阿

那律系、舍利弗及羅怙羅系、迦旃延系等，此中，大迦葉及阿難系的商那和修、末闡提，北傳將此二位傳說成阿難的親傳弟子，結果與南傳在佛滅年代推算上，差了百年左右，其實此二位是釋尊第五代左右的弟子。

8 至於四聖部與十八部的關係如下：

A 聖上座部（共四部）—化地部（分別說部）、法藏部、雪山部、銅鍱部。

B 聖說有部（共三部）—根本說一切有部、飲光部、說轉部。

C 聖大眾部（共六部）—根本大眾部（一說部）、說出世部、雞胤部、多聞部、說假部、制多山部。

D 聖犢子部（共五部）—犢子部、法上部、賢冑部、六城部、正量部。

此中，化地部、法藏部、雪山部、銅鍱部、制多山部、正量部及罽賓犍陀羅的根本說一切有部等七部，皆是阿育王派高僧往邊地弘法所形成。

一、前言

約於西元前 486 年，釋迦牟尼佛入滅開始，印度佛教就逐漸進入了部派的分立，一直到西元 150 年左右，這一長時期的聲聞教法，統稱作「部派佛教」。部派佛教的分立過程，以往已有許多學者研究過，例如，呂澂之《印度佛學思想概論》；印順法師之《初期大乘佛教之起源與開展》；由於北傳與南傳各種資料上的差異，所得出的結論並不相同。此中牽連到佛滅年代的問題，結集內容的問題，各部思想的問題，以及師資傳承的問題。本文對北傳與南傳的資料，視為同等重要，並不排斥一方，在顧及上列問題下，引用較合理的說法，探討佛滅後二律系、四聖部及十八部的形成過程，並敘及北傳與南傳差異的原因。在師資傳承上，注重釋尊各代弟子下傳時，由於地區、見解上的不同，如何演變而成不同的部派。

二、釋尊的教化

釋尊教化時期，印度恒河及閻牟那河區域著名的首府有：鴦伽國的瞻波城，摩揭陀國的王舍城，跋耆國的毗舍離城，末羅國的拘尸那

城，迦尸國的波羅奈城，憍薩羅國的舍衛城，拔沙國的憍賞彌城，蘇羅西那國的末突羅城，阿般提國的鄔闍衍那城等。釋尊東到瞻波城，南到波羅奈城、王舍城，西到憍賞彌城，北到迦毗羅城傳法外，由印度各地遠方來聽法的弟子甚多。

釋尊有教無類，其十大弟子中，舍利弗、目犍連、大迦葉及富蘭那四位為婆羅門出身；阿那律、迦旃延，羅怙羅及阿難四位為剎帝利出身；須菩提為毗舍出身；優波離為首陀羅出身。在家弟子中，有憍薩羅國王波斯匿、摩揭陀國王頻毗娑羅及阿闍世等。

釋尊最後在拘尸那城度化須跋陀羅，使證得阿羅漢。《大般涅槃經》卷下說：

> 須跋陀羅！我年二十有九出家學道，三十有六於菩提樹下思八聖道，究竟源底，成阿耨多羅三藐三菩提，得一切種智，即往波羅奈國鹿野苑中仙人住處，為阿若憍陳如、（阿說示、婆師波、十力迦葉、摩訶男拘利）等五人，轉四諦法輪。（T1，p204a）

接著是釋尊對阿難的開示：

> 我昔為諸比丘，制戒波羅提木叉，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師，如我在世，無有異也。（T1，p204b）

此中釋尊已指出，從初轉法輪起，所開示的經（有關四聖諦、八聖道）及戒是以後弟子們所須奉行者。在戒律方面，《摩訶僧祇律》卷二十三說：

> 世尊成道五年，比丘僧悉清淨，自是已後，漸漸為非，世尊隨事為制戒。（T22，p412b）

《五分律》卷二十二說：

> 雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用。雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。（T22，p153a）

另外，在《舍利弗問經》亦記載著：

舍利弗白佛言：云何世尊為諸比丘所說戒律，或開或閉？……後世比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷云何奉持？佛言：如我言者，是名隨時，在此時中應行此語，在彼時中應行彼語，以利行故，皆應奉持。（T24，p900a）

這表示戒是隨時隨地依狀況而制訂的，在《佛說長阿含經》卷四說：

我成佛來，所說經戒，即是汝護，是汝所持。阿難！自今日始，聽諸比丘捨小小戒。（T1，p26a）

由於僧眾的日常生活，離不開戒的規範，但因為「小小戒」的內容並未明訂，釋尊各大弟子間對小小戒的看法不盡相同，因而種下了部派分立的遠因。另一方面，釋尊因材施教，弟子們對「法」的領會亦有不同，因而下傳數代後，解說上就有差距，由於法諍，更促成了部派分立。

至於佛滅年代，有「眾聖點記」的算法，係依據《歷代三寶記》卷十一：

外國沙門僧伽跋陀羅（齊言僧賢），師資相傳云：佛涅槃後，優波離既結集律藏訖，即於其年七月十五日，受自恣竟，以香華供養律藏，便下一點，置律藏前，年年如是。……（僧伽跋陀羅）以永明七年庚午歲七月半，受自恣竟，如前師法，以香華供養律藏訖，即下一點，當其年，計得九百七十五點，點是一年。（T49，p95b）

依此推算出來的佛滅年代是西元前四八三年至西元前四八六年之間。印度部派佛教的分立，共經歷阿闍世王朝（佛滅當年王舍城結集）、蘇修那伽王朝（佛滅百年毗舍離結集）、難陀王朝（佛滅百三十七年法諍）、孔雀王朝（佛滅二百年犢子結集及佛滅二三五年華氏城結集），最後形成十八部及其支部。以下順著佛滅年代來探討。

三、王舍城結集

阿闍世王朝時期，釋尊在拘尸那城入滅當年，大迦葉為使佛陀的

法戒長傳，於是與阿難、優波離、羅怙羅、阿那律等五百人，在王舍城共同結集出聲聞乘的法戒。《摩訶僧祇律》〈五百比丘集法藏〉卷三十二說：

> 時尊者大迦葉問眾坐言：今欲先集何藏？眾人咸言：先集法藏。復問言：誰應集者？比丘言：長老阿難。……次問：誰復應集比尼藏者？有言長老優波離。如是集比尼藏竟。喚外千比丘入，語言：諸長老！如是集法藏，如是集比尼藏。（T22，p491b）

以上顯示出在第一結集（王舍城結集）時是先結集經藏而後結集律藏，並未有論藏的結集（凡是只有參加王舍城結集，其後未再參加毗舍離結集的部系，其論著都說先結集經藏，後結集律藏）。《摩訶僧祇律》卷三十二繼續記載著：

> 有比丘言：諸長老！世尊先語阿難，欲為諸比丘捨細微戒，為捨何等？有比丘言：世尊若捨細微戒者，正當捨威儀。有言：不正捨威儀，亦當捨眾學。有言：亦捨四波羅提提舍尼。有言：亦應捨九十二波夜提。有言：應捨三十尼薩耆波夜提。有言：亦應捨二不定法。時六群比丘言：諸長老！若世尊在者，一切盡捨。大迦葉威德嚴峻，猶如世尊，作是言：咄咄！莫作是聲！即時一切咸皆默然。大迦葉言：諸長老！若已制復開者，當致外人言：瞿曇在世，儀法熾盛，今日泥洹，法用頹毀。諸長老！未制者莫制，已制者我等當隨順學！（T22，p492c）

這段記載，生動地描述當時眾比丘對細微戒（小小戒）的標準有很大的出入。《彌沙塞部和醯五分律》卷三十記載著長老富蘭那在南方聽到佛陀入滅，即率眾趕來王舍城見大迦葉：

> 富蘭那語迦葉言：我親從佛聞，內宿、內熟、自熟、自持食從人受、自取果食、就池水受、無淨人淨果除核食之。迦葉答言：大德！此七條者，佛在毗舍離，時世飢饉，乞食難得，故權聽之。後即於彼，還更制四。至舍衛城，復還制三。……富蘭那言：我忍餘事，於此七條不能行之。迦葉復於僧中唱言：若佛所不制不應妄制，若已制不得有違！（T22，p191c）

依此看來，雖然王舍城結集出來的律藏，有部份的異議，但是最後仍由於大迦葉的堅持而確定下來，因而王舍城結集時會內、會外僧眾的律應是一致的，此律可稱為是「原始律」。結集後所成的律，較接近後代所傳的那一種律? 依《高僧法顯傳》的記載：

> 法顯本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫，是以遠涉，乃至中天竺，於此摩訶衍僧伽藍得一部律，是摩訶僧祇眾律，佛在世時，最初大眾所行也。（T51，p864b）

由此可知，後代所傳的摩訶僧祇律較接近於原始律。

王舍城結集後，釋尊第一代弟子們往印度各處弘法，有大迦葉及阿難的系統，有優波離的系統，有舍利弗及羅怙羅的系統，有阿那律的系統，有迦旃延的系統。佛滅後不久，毗舍離城及新興的華氏城、西方的阿般提國鄔闍衍那城、蘇羅西那國的末突羅城等地，皆盛行佛教。此中，阿般提國的佛教，主要是由迦旃延傳入。

四、毗舍離結集與二律系的形成

佛滅百年時，毗舍離城內的跋耆比丘與西方末突羅來的持律者耶舍對有關戒律的「十事」起諍。《彌沙塞部和醯五分律》〈七百集法〉卷三十記載著：

> 佛泥洹後百歲，毗舍離諸跋耆比丘始起十非法：一鹽薑合共宿淨，二兩指抄食食淨，三復坐食淨，四越聚落食淨，五酥油蜜石蜜和酪淨，六飲閣樓伽酒淨，七作具隨意大小淨，八習先所習淨，九求聽淨，十受畜金銀錢淨。（T22，p192a）

跋耆比丘認為此十事屬小小戒，可以開許，而耶舍則認為不可，因此召集阿難系及阿那律系的上座弟子，共同至毗舍離舉行結集。《善見律毗婆沙》卷一記載著結集的上座為：

> 薩婆迦眉、蘇寐、離婆多、屈闍須毗多，耶須（即耶舍）、娑那參復多，此是大德阿難弟子。修摩[少/兔]婆、婆伽眉，此二人是阿[少/兔]留馳（即阿那律）弟子。（T24，p678a）

值得注意的是在這次結集中，尚有優波離系的弟子參與，此時優波離的弟子大象拘（陀娑婆羅）已卒（依南傳記載，佛滅百年時，陀娑婆羅已卒），大象拘的弟子有蘇那拘及樹提陀娑。此中，蘇那拘認為十事為非法，參加了會內結集，但由於年紀不大，故結集時並不突出，在北傳的記載中，只以阿難系的年長上座為主，在南傳中，則有意強調蘇那拘的律師地位。大象拘的另一弟子樹提陀娑則站在跋耆比丘這一邊，贊成十事，並不參與會內上座結集，故屬會外大眾律的系統。由於會內有七百比丘結集，因此毗舍離結集又稱七百結集，結集後所成的新律，稱為上座律。摩訶僧祇律，本屬會外大眾律的系統，此系統的後代弟子為了提高自系的地位，因此在《摩訶僧祇律》〈七百集法藏〉卷三十三中，將七百結集的結集者說成是陀娑婆羅：

> 爾時尊者耶輸陀僧上座問言：誰應結集律藏？諸比丘言：尊者陀娑婆羅應結集。（T22，p493b）

其實此時陀娑婆羅已卒，僧祇律中將之抬出，不外想抬高此律的地位而已。至於上座律為何是新律？由《舍利弗問經》中可看出：

> 時有一長老比丘，好於名聞，亟立諍論，抄治我律，開張增廣，……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，為摩訶僧祇也。學新者少，而是上座，從上座為名，為他俾羅也。（T24，p900b）

「他俾羅」，即上座之意義。此中所提及之王，當指第二結集（毗舍離結集）時的蘇修那伽王，引起諍論的「長老比丘」，當指耶舍，被批評為「好於名聞，亟立諍論」。經由此次戒律之諍，形成了二個律系，新律為上座律系（學新者少，而是上座，從上座為名，為他俾羅也），舊律為大眾律系（學舊者多，從以為名，為摩訶僧祇也）。由此可知，大眾律與第一結集時期的原始律應大致相同，而相同之處不在於小小戒的開遮，而是在於戒條次序未更動。反之，在上座律方面，由於重新結集，雖然仍維持不開許小小戒，但對戒條（如波逸提）的

次第作了調整，因而形成新律。

在毗舍離結集中，會內會外大都是釋尊第二代及第三代弟子。參加會內結集的，依上述有阿難系、阿那律系及優波離系的部份弟子。會外大眾，有舍利弗、羅怙羅這一系的弟子（許多跋耆比丘屬此）以及許多在西方未參加會內結集的阿難系及迦旃延系弟子，此外，尚有東方優波離系的眾多弟子。就人數言，會外大眾遠超過會內，所散佈的地區亦較廣擴。此因為凡是奉行原始律，而未將戒條次第調動的，皆可歸入大眾律系中。

另一方面，由於此次結集是由於戒律而起，因此七百比丘乃先結集律藏，而後順便結集經藏。受此影響，後來上座律系的傳說中（如化地部、法藏部、銅鍱部），都把第一次結集的內容，也說成是由優波離先結集律藏，而後阿難結集經藏。

五、法諍

佛滅滿百年以後，釋尊前二代弟子已凋零，漸以第四代弟子為弘法的主流。此時在不同地區的弟子們，對釋尊的教法，起不同的解釋，並提出不同的看法，開始有法諍了。《異部解說》中記載著：

> 佛滅一百三十七年，難陀王及大蓮華王在位時，於華氏城有聖者大飲光、大盧摩、大都耶伽、鬱多羅及離婆多等人，有跋陀羅者宣說五事使僧眾起分裂，謂有龍上座及堅意二位多聞者隨宣五事（為他所惱、無知、猶豫、遍觀察、自救護是道），因而分成上座部及大眾部，如是六十三年間處於混亂。（北京版西藏大藏經 127 冊，p253）

再配合《宗義差別排列輪論》的記載：

> 佛滅百年後不久……龍上座、東方眾及多聞眾宣揚五事：「餘所誘、無知、猶豫、他令入，及道因聲故起」，佛教乃分裂成大眾部及上座部，其後大眾部再分出一說部、說出世部、雞胤部、多聞部、說假部。（西藏大藏經 127 冊，p249）

此《宗義差別排列輪論》大致同於漢傳之《異部宗輪論》，但亦有不

同之處。如，前者只有一位大天，後者則有二位大天。上面記載顯示與大乘思想有關的五事，為促成佛教內部份裂的一個因素，由佛滅一百三十七年至二百年的六十三年間，參與法諍的有大飲光、大盧摩、大都耶伽、鬱多羅、跋陀羅、龍上座（此位不是那先比丘）、堅意等眾比丘，而所諍論的題目，除了五事外，還有「一說」與「分別說」、「補特伽羅我」、「三世實有」等教理的看法。只是最先起諍的是五事，故記載上較受渲染，此時所分裂的部派，不只是大眾部與上座部之正式分裂，而且是大眾部內部的分裂，此因為在第二結集後，已形成上座律系與大眾律系，而大眾律系的僧眾至為龐雜，此內又有多種傳承系統因而在見解上就有大的出入，先有五事之諍，而後其他的法理之諍，在長達六十三年內，大眾律系內部起諍，且又與上座律系起諍。在法諍中，大眾律系的釋尊弟子系中，有大迦葉及阿難系的弟子，有優波離系的弟子，有迦旃延系的弟子，有舍利弗及羅怙羅系的弟子，由於地域、法義及法師的不同，而起大的諍論。

六、犢子結集及四聖部

在長期法諍後，各部為了鞏固自己的思想，便須進行論藏的編集，將經典善巧地解說以符合自己這一部派的看法，《異部解說》記載著：

> 佛滅二百年時，犢子上座乃結集正教。（西藏大藏經 127 冊，p253）

另外，《大智度論》卷二說：

> 有人言：佛在時，舍利弗解佛語，故作阿毗曇，後犢子道人等讀誦乃至今名為舍利弗阿毗曇。（T25，p70a）

又《三論玄義》卷下說：

> 可住子弟子部，即是舊犢子部也，.....舍利弗是羅怙羅和上，羅怙羅是可住子和上，此部復是可住子之弟子。（T45，p9c）

由此可知，佛滅二百年時，犢子上座首先進行正教之結集，由於早期

已有經藏與律藏的結集，因此犢子上座所結集的，便是《舍利弗阿毗曇》，而其傳承是由舍利弗下傳。由於此次結集的人甚多，因此南傳稱之為「大結集」。受到這結集的影響，其他各部以後也仿照《舍利弗阿毗曇》的內容，編集論藏。

經過這六十三年的法諍，形成了四聖部：聖上座部、聖大眾部、聖犢子部（後期改成聖正量部）及聖說有部。以往學者認為聖犢子部及聖說有部屬上座律系，其實此二部屬大眾律系，其理由如下：

1.聖說有部的戒條次第與摩訶僧祇律大致相同，而聖上座部系統的戒條次第（化地部、法藏部及銅鍱部）則由於第二結集時，上座們將之調動，因而與未參加集者有所不同。

2.聖大眾部及聖說有部皆同樣認為第一結集先結集經藏，後結集律藏：摩訶僧祇律、根本說有律及阿育王傳、付法藏因緣傳等有部系統的傳記，皆「先經後律」，只有經多位譯者編譯的十誦律例外。而聖上座部的化地五分律、法藏四分律、善見律、銅鍱律，皆認為是「先律後經」。其理由即因第二結集由律而起，故先結集律藏而後經藏，乃將第一結集〔也說成〕是「先律後經」。

3.又以描述佛陀前世的「本生談」為例，聖上座部之五分律、四分律中皆只有數則，而僧祇律有五十餘則，說有律則更多。此亦可看出，在第二結集中，上座部將律藏中的本生談另外編到《雜藏》或《小部》內。至於十誦律之本生談只有十一則，可能是經過譯者（弗若多羅、鳩摩羅什等）刪減，因為十誦律中提及「如是廣說五百（則）本生。」

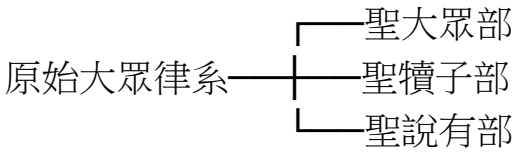
4.《出三藏記集第三》中記載著：

> 阿育王集五部僧共行籌，爾時眾取婆麤富羅部（即犢子部）籌多，遂改此一部為摩訶僧祇。（T55，p19c）

此表示著：犢子部的律，其實就是摩訶僧祇律。又前述法顯的傳記中記載著：「（至中印）始得摩訶僧祇眾律，佛在世時，最初大眾所行也。」這明顯表示原始律大致同於下傳的摩訶僧祇律。

由上可知，聖說有部及聖犢子部，皆屬原始大眾律系，二律系與四聖部的關係如下：

上座律系————聖上座部



上列之變化情形，更可由釋尊後代弟子的傳承來了解：前已述及毗舍離結集時，會內僧眾，由部份阿難系、阿那律系及優波離系的弟子所組成，這些僧眾下傳，即成為上座律系，其部派稱聖上座部，在法諍時期主張「分別說」，故又被稱為分別說部。會外大眾，僧團龐大，地域亦廣，仍皆奉行著原始律，此又稱為大眾律（因為奉行者多）。法諍時，會外主要有三系：

一為東方優波離系的樹提陀娑下傳的弟子，形成聖大眾部，主張「一說」，贊成「五事」。

一為舍利弗、羅怙羅系的犢子比丘眾，形成聖犢子部，主張有「不可言說我」（補特伽羅我）。

一為西方末加入會內結集的阿難系弟子，形成聖說有部，主張「三世實有」。

由於會外僧眾多，地域廣，語言不同，思想不同，會外三聖部自然就形成了。聖犢子部首先結集論藏，附於經藏與律藏之後，而成三藏。受其影響，聖上座部等亦將論藏編出。

在法諍六十三年間，聖大眾部內部首先分裂成五部，此五部為根本大眾部（又稱一說部）、說出世部、雞胤部、多聞部及說假部。其他三聖部，此時尚未分裂。

此中說假部，是由迦旃延系的弟子至摩揭陀國弘法後所形成的一部，歸屬聖大眾部，此為上述三大系統外的另一系，亦奉行原始大眾律。《三論玄義》卷下記載著：

> 至二百年，大迦旃延從阿耨達池出，更分別前多聞部中義，時人有信其所說者。（T45，p9a）

此段可合理的解說為：大迦旃延系的弟子，在佛滅二百年左右，由邊遠的阿般提國來至中原摩揭陀國弘法（此期為法諍時期），多聞部中有相信其所說的教理，因而形成了說假部（多聞分別部）。

七、華氏城結集與十八部

佛滅二一八年，孔雀王朝的阿育王灌頂登位，二二三年阿育王寺落成，王子摩哂陀出家，以目犍連子帝須為和尚，大天為阿闍梨，授十戒，大德末闡提為阿闍梨，授具足戒（見《善見律毗婆沙》卷二，T24，p682a），此後佛法大興，各部精英薈集華氏城。目犍連子帝須、大天及末闡提分別屬聖上座部、聖大眾部及聖說有部之高僧，勒棄多為聖犢子部的高僧，由於見解不同而起教法之諍，此中以大天與末闡提之諍，最為激烈，諍論的內容便是「五事」與「三世實有」，結果贊成大天的是年少而多數的僧眾，贊成末闡提的是年老而少數的僧眾，因而又稱前者為「大眾部」，後者為「上座部」。又由於聖犢子部、聖上座部及聖說有部皆反對五事，結果後代的學者只從思想上，把此三部視為是上座部系，並且誤以為此三部是同屬上座律系。這些混淆，主要是把末闡提與大天之諍，與以前上座部與大眾部之諍未分清的緣故。此次教理之諍，也不只是末闡提與大天，參與論諍的還有聖犢子部的勒棄多等。後來阿育王接受目犍連子帝須的建議，將不同部派的高僧，各往邊地弘法，《善見律毗婆沙》卷二記載著：

> 即遣大德末闡提，汝至罽賓、犍陀羅國中；摩訶提婆（大天）至摩醯婆末陀羅國；勒棄多，至婆那婆私國。（T24，p684c）

末闡提至北印弘法後，形成「根本說一切有部」，其聲勢甚至取代末突羅的有部地位，大天至南印弘法後，形成制多山部，其聲勢亦超過東印原先的大眾部，同樣，勒棄多至西北印弘法後，形成正量部，其地位亦凌駕中印犢子部的地位。至於正量部的部名來源，《三論玄義》卷下說：

> 正量弟子部：有大正量羅漢，其是弟子，故名正量弟子部。（T45，p9c）

在藏傳的《異部解說》中記載著：

> 正量部，或稱阿般提伽部（Avantakapa）。（見西藏大藏經 127 冊，p253）

弘法者勒棄多之字義，即是不可棄、守護，此與阿般提伽是同義字。因此，阿般提伽部也是依人名不可棄（勒棄多）而來，後代有誤為是依地名阿般提而來。

再來看聖上座部往邊地弘法的情形。在阿育王時期，聖上座部才開始內部起諍。其中阿難系的摩訶勒棄多（在《三論玄義》卷下，稱其為正地），取四韋陀好語，來莊嚴佛經，執義不同（T45，p9c），反對「三世實有」，另有其他觀點不同於末示摩，此部亦往邊地弘法，《善見律毗婆沙》卷二說：

> 摩訶勒棄多，至臾那世界國。（T24，p685a）

摩訶勒棄多率領僧眾至臾那世界（希腊地區）弘法後，形成化地部。《文殊師利問經》卷下〈分別部品第十五〉稱此部為「大不可棄部」（T14，p501b）。大不可棄，即是弘法者摩訶勒棄多的字義，故此處是以人名當成部名。

佛滅二三五年，目犍連子帝須進一步舉行華氏城結集，以聖上座部中優波離系與部份阿難系的僧眾為主體，結集了律藏、經藏及論藏，此中將律藏的戒條次第又略加調整，論藏則參考犢子部的《舍利弗阿毗曇》略加改變，以符合己派的看法。參加此結集的，有曇無德、末示摩、摩哂陀等千位比丘，結集後即派往印度四週的國家弘法，《善見律毗婆沙》卷二記載著：

> 曇無德，至阿波蘭多迦國。摩訶曇無德，至摩訶勒吒國。...末示摩，至雪山邊國。須那迦鬱多羅，至金地國。摩哂陀、鬱帝夜、參婆樓、拔陀，至師子國，各豎立佛法。（T24，p684a）

此中，曇無德所率僧眾，在阿波蘭多迦國，形成法藏部（法護部）。《十八部論》說：

> 彌沙塞部（即化地部）中，復生異部，因師主目乾連（原文誤刻成因執連），名曇無德。（T49，p18b）

又《異部宗輪論》說：

從化地部流出一部，名法藏部，自稱我襲採菽氏師（即目犍連）。（T49，p15b）

故法藏部（曇無德部、法護部）是依弘法者曇無德而取名，而曇無德是目犍連子帝須的弟子。《三論玄義》卷下也記載著：「法護部，其本是目連弟子」（T45，p9c），這些記載配合南傳，顯示出曇無德（法護、法藏）是目犍連子帝須的弟子。又《十八部論》也有相同記載：「從大不可棄，出一部，名法護」（T49，p17c），此句與《異部宗輪論》比較，表示「從化地部分出一部，名法藏部。」

原上座部的阿難系弟子（末示摩等）往雪山者甚多。末示摩率眾至雪山後，形成雪山部。摩哂陀率眾至師子國（錫蘭、斯里蘭卡）後，形成銅鍱部。以上各部，皆自稱自己為「根本上座部」。一般以雪山部為根本上座部（依《善見律毗婆沙》，此部度眾最多）。

由上可知，阿育王的邊地弘法，是各部一視同仁，此中形成重要的七部如下：

聖上座部——化地部、法藏部、雪山部、銅鍱部。

聖說有部——根本說一切有部

聖大眾部——制多山部

聖犢子部——正量部

此中化地部經歷過毗舍離結集，法藏、雪山及銅鍱部，則另外再經歷過華氏城結集後才形成。

至於在印度中原（指原先已有佛法的地區）的佛教，在阿育王時期亦有分裂，聖說有部在中原分裂出飲光弟子部（簡稱飲光部），此為法諍時期大飲光的弟子系。後來又有說轉部、經量部的出現，《異部宗輪論》說：

至三百年末，從說一切有部，復出一部，名飲光部，亦名善歲部。至第四百年初，從說一切有部，復生一部，名經量部，亦名說轉部，自稱我以慶喜為師。（T49,p15b）

由此可知，說轉部、經量部是承襲慶喜（阿難）的系統，重視經藏。《十八部論》記載著：「因大師鬱多羅，名僧伽蘭多」（T49，p15b），此處的「大師鬱多羅」，指阿難，不是法諍初期大眾部中雞胤部的鬱多羅。此僧伽蘭多部（即經量部）為阿難系，其思想大異於聖說有部，

是直接上承阿難第一結集的一個系統，其一活動地區在北印呾叉始羅國（經部拘摩羅邏多論師，即童受，於此製述諸論，T51,p885a），不是從「說有部」直接分出。

其次，聖犢子部在中原亦有分裂。《三論玄義》卷下說：

> 次三百年中，從可住子部（犢子部）復出四部，以嫌舍利弗毗曇不足，更各各造論，取經中義足之，所執異故，故成四部：一法尚部，即舊曇無德部也。二賢乘部。三正量弟子部。四名密林部。（T49，p9c）

由此可知，除了正量部是邊地弘法所成（見前），此外之法上部（法尚部）、賢胄部（賢乘部）及密林山部（密林部、六城部）皆是因為補充《舍利弗阿毗曇》時，觀點不同而分立。

由以上分析，今可總結此時期的四聖部及十八部如下：

A 聖上座部——化地部（分別說部）、法藏部、雪山部、銅鍱部。
B 聖說有部——根本說一切有部、飲光部、說轉部。
C 聖大眾部——根本大眾部（一說部）、說出世說、雞胤部、多聞部、說假部、制多山部。
D 聖犢子部——犢子部、法上部、賢胄部、六城部、正量部。

說明：上列十八部中，雞胤部（Kukkutika）又稱牛住部（Gokulika）屬聖大眾部。正量部有時稱為拘屢拘羅部（Kurukulle, Kaurukullakah），與雞胤部無關。正量部有時又被稱為宣地部（藏文為 Sa-sgrogs-ris），此部與聖上座部的化地部（藏文為 Sa-ston）不同部。密林山部即六城部。正量部有時又被稱為不可棄部（Avantakapa），化地部又稱大不可棄部，此二部也不同。說轉部到後期才演變成經量部。聖說有部的說轉部，有時亦稱紅衣部，聖上座部的銅鍱部亦稱紅衣部，二者也不可混而為一。

以上聖說有部有三部，聖上座部有四部，聖犢子部有五部，聖大眾部有六部。後代更有許多支部產生，此處不再詳述。

聖犢子部在法諍後結集出《舍利弗阿毗曇》（今已佚失），其後聖上座部亦採用此論，但將論義修改成符合己派的看法，仍稱為《舍利弗阿毗曇論》（接近今日所傳），置於律藏與經藏之後，至華氏城結集

時，目犍連子帝須將此論調整為六論，並加上《論事》，即為今日南傳的七論（法聚、人施設、分別、界說、雙對、發趣及論事）。
聖大眾部的論藏，則是採用迦旃延下傳的九分毗曇，主要由說假部來弘揚。

聖說有部早期並不重視論藏，到了目犍連子帝須編了《論事》後，才有提婆設摩（天護）著作《識身足論》來駁斥；佛滅五百年時，迦旃延尼子著作《發智論》，確立了說有的思想，至迦膩色迦王時期，有部學者們編成《大毗婆沙論》，成為聖說有部最主要的論藏，而聖說有部是將論藏置於經藏與律藏之後。

八、十八部的師資傳承

二律系、四聖部及十八部的變化過程中，前已述及與釋尊弟子們的傳承系統有關聯，今更進一步將十八部相關的師資傳承分別列出。此中數字（1）（2）（3）等，各代表釋尊第一、二、三代等弟子。「缺名」，表示其名字不詳。

A、聖上座部的傳承

（一）化地部（大不可棄部）
大迦葉、阿難系：
（1）大迦葉、阿難（2）薩婆伽眉、蘇寐、離婆多、屈闍須毗多、耶須（耶舍）、娑那參復多（3）缺名（4）缺名（5）摩訶勒棄多。

此中第二代弟子耶須（耶舍）為發起毗舍離結集的主要人物，他聯合了阿那律的弟子修摩[少/兔]婆及娑伽眉，以及優波離系的第三代釋尊弟子蘇那拘，舉行第二結集。釋尊第五代弟子摩訶勒棄多（大不可棄）未參加華氏城結集。

（二）法藏部、雪山部、銅鍱部
優波離系：
（1）優波離（2）大象拘（陀娑婆羅）（3）蘇那拘（4）悉伽符及梅陀跋闍（5）目犍連子帝須（6）曇無德、摩哂陀。

大迦葉,阿難系：

（1）大迦葉,阿難（2）薩婆伽眉等六人（3）缺名（4）缺名（5）缺名（6）末示摩。

此中（2）薩婆伽眉等六人及（3）蘇那拘參加毗舍離結集。（5）帝須及（6）參加華氏城結集。此處第六代的曇無德、末示摩及摩哂陀各往邊地弘法，分別形成法藏部、雪山部及銅鍱部。雪山部到了巽迦王朝，遭到滅法，後來再傳入說有部、大眾部而興起，只是思想與最初不同了，因此後代所傳的雪山部的教義與戒律，變得較為混雜。

B、聖說有部的傳承

（三）根本說一切有部

大迦葉,阿難系：

（1）大迦葉,阿難（2）缺名（3）缺名

（4）缺名 ┌（5）末闡提
　　　　 └（5）商那和修（6）優波崛多

此部未參加毗舍離結集，故其律（說有律、十誦律）與大眾律甚接近（戒經條文次第等），此中（5）末闡提往邊地弘法，（5）商那和修則在末突羅弘法。第六代優波崛多為阿育王後期的重要人物，目犍連子帝須卒後，雞胤部的耶舍建議阿育王迎請優波崛多至華氏城，並巡行聖地，其年代約佛滅後二四八年頃（帝須卒於佛滅二四四年）。在北傳中，誤將末闡提及商那和修（還有上座部的摩哂陀）當成是阿難的親傳弟子，結果將年代弄亂，相差了約一百年。優波崛多這一系，後來亦傳至罽賓，因而此系與末闡提系在後代混而為一，同稱根本說一切有部。（5）商那和修與化地部的（2）娑那參復多不是同一人。

（四）飲光部與說轉部

大迦葉,阿難系：

（1）大迦葉,阿難（2）缺名

（4）大飲光（5）飲光弟子（飲光部）

（3）缺名

（4）缺名（5）缺名（6）缺名（說轉部）

此中（4）大飲光曾參與法諍。飲光部未曾參與毗舍離結集，故飲光律亦接近大眾律。說轉部、經量部（說經部）上承阿難（慶喜）。

C、聖大眾部的傳承

（五）雞胤部

優波離系：

（1）優波離（2）陀娑婆羅（大象拘）（3）樹提陀娑（4）鬱多羅（5）耶舍

此處之鬱多羅為東印的重要人物，曾參與法諍，其伽藍為「雞園」（見王沂暖譯之《印度佛教史》第五章，佛教出版社，1978），形成雞胤部，其弟子為阿育王時期的耶舍（不是毗舍離結集時的耶舍），為一開明的人物。

（六）根本大眾部、說出世部、多聞部、說假部、制多山部

優波離系：

（1）優波離（2）陀娑婆羅（3）樹提陀娑

（4）耆多（堅意）

（5）根護 （一說部）

（5）缺名 （說出世部）

（5）缺名 （多聞部）

（5）大天 （制多山部）

迦旃延系：

（1）迦旃延（2）缺名（3）缺名（4）缺名（5）缺名（說假部）

此中優波離系（5）根護下傳的，稱根本大眾部，即一說部，為摩訶僧祇律的主要傳承，而（5）大天往邊地弘法，成制多山部，其聲勢遠超根本大眾部。迦旃延的系統在第四代曾參與法諍。耆多又名堅意，是法諍的重要人物。

D、聖犢子部的傳承

（七）犢子部、法上部、賢胄部、密林山部、正量部
舍利弗、羅怙羅系：
（1）舍利弗、羅怙羅（2）缺名（3）缺名

（4）犢子上座 ┬（5）可住子弟子（犢子部）
　　├（5）法上（法上部）
　　├（5）賢胄（賢胄部）
　　├（5）缺名（密林山部）
　　└（5）勒棄多 （正量部）

此中（2）（3）未參加毗舍離結集，屬會外的跋耆比丘眾。此中犢子上座舉行論藏大結集，集出《舍利弗阿毗曇》。勒棄多往邊地弘法，形成正量部。此處釋尊第五代皆未參加華氏城結集。密林山部又稱六城部。

九、各部的律藏與戒條次第

部派佛教的律藏內容，分成廣律、戒經及律論三部份。現存的廣律如下：

A 聖大眾部與聖犢子部：有《摩訶僧祇律》。
B 聖說有部：有《十誦律》及《根本說一切有部毗奈耶》。
C 聖上座部：有化地部的《五分律》，銅鍱部的《銅鍱律》。

現存的戒經（波羅提木叉經，別解脫戒經）如下：

A 聖大眾部與聖犢子部：有《摩訶僧祇大比丘戒本》及《摩訶僧祇比丘尼戒本》。
B 聖說有部：有根本說一切有部的《十誦戒本》及《根本說一切有部戒經》、《十誦比丘尼戒本》、《根本說一切有部苾芻尼戒經》。飲光部的《解脫戒經》。
C 聖上座部：有化地部的《彌沙塞五分戒本》，《五分比丘尼戒本》。法藏部的《四分戒本》、《四分僧戒本》、《四分比丘尼戒本》。銅鍱部的《比丘波羅提木叉》、《比丘尼波羅提木叉》。

現存的律論如下：

A 聖大眾部與聖犢子部：有《舍利弗問經》（為二部共通）、《佛阿毗曇經》、《律二十二明了論》（後二本屬聖犢子部的律論）。

B 聖說有部：有《戒因緣經》、《薩婆多毗尼毗婆沙》、《根本薩婆多部律攝》、《優波離問佛經》。

C 聖上座部：有雪山部的《毗尼母經》、銅鍱部的《善見律毗婆沙》及巴利文律論。

以上各部的律藏中，提供了部派變化的一些基本資料。例如，戒經的八部（波羅夷法、僧伽婆尸沙法、不定法、尼薩耆波逸提法、波逸提法、波羅提提舍尼法、學法、滅諍法）中波逸提法的條文次第，以前學者已曾研究過（例如，平川彰之《律藏之研究》443-472。印順法師之《原始佛教聖典之集成》第三章），但是係以《優波離問經》中的條文次第為主來研究，較不明顯。因為依上文所述，最接近原始律的，應是摩訶僧祇律。

故整個波逸提條文的變化應有兩個系統，一個是由近乎原始律的摩訶僧祇律，經毗舍離結集，變動次第成化地部的五分律，而後再由華氏城結集，將五分律變動成銅鍱部的銅鍱律及法藏部的四分律，這是第一個系統，為聖上座部律藏變化的系統。另一個系統，是聖說有部律藏變化的系統，此是將原始律（近乎摩訶僧祇律）再加上一點點的變動而已。聖大眾部、聖犢子部及聖說有部，皆不屬毗舍離結集的會內上座律系，皆未將條文次第特別變動。只是聖說有部在罽賓的長期發展下，曾將律藏的內容不斷充實而已。

了解以上四聖部的變化過程後，取摩訶僧祇律的波逸提的條文次第為主，其次比對五分律的次第，最後比對銅鍱律及四分律的次第，即可明顯看出聖上座部的律有顯著的變化。同樣，以摩訶僧祇律的條文次第為主，來比對十誦律、根本說有律、優波離問經、解脫戒本的波逸提次第，即可看出聖說有部對條文次第只有略微的變化而已。由此比對，即可證知聖說有部這一系統與聖大眾部都同屬毗舍離結集的會外原始大眾律系（註：可參見林崇安著《印度佛教的探討》第四章，慧炬出版，1995）。

十、結語

以上總述佛滅後，經由結集及法諍，印度佛教形成二律系、四聖

部及十八部的整個過程，此中涉及釋尊歷代弟子的師資傳承系統以及戒律條文的變動。在後期，有許多支部的產生，例如，南印聖大眾部隨著案達羅王朝的興起，北傳至雪山，取代被弗沙密多羅王所破壞的雪山部，在南印並有王山部、義成部、東山部、西山部、金剛部（西王山部）等的分立。在錫蘭的聖上座部，則有無畏山住部、祇多林住部以及大寺住部的分立。又有承襲慶喜（阿難）系統的經量部，重視經藏，其思想大異於聖說有部，是直接上承第一結集的一個系統，其一活動地區在北印呾叉始羅國（經部童受論師，即於此製述諸論）。聖說有部中之說轉部，後來轉為接受經量部的思想。西元五十年頃，根本說一切有部受到貴霜王朝迦膩色迦王的護持，歷經五百學者的編集，乃有《大毗婆沙論》的出現。

佛教的部派分立過程中，隨著時代的變遷，各部的盛衰並不相同，在長期傳說下，北傳與南傳的資料記載，就會差異。北傳的《付法藏因緣傳》記載阿難付法給商那和修（T50，p303b），《分別功德論》記載阿難付法給末闡提及摩哂陀（T25，p37b），此中顯然是將中間的幾代省去了，由於把商那和修、末闡提傳說成是阿難的親傳弟子，結果在佛滅年代推算上，北傳與南傳就相差一百多年，在阿育王的登位年代上，同樣也產生此一差值。只要將年代調整一下，並配合商那和修、末闡提是釋尊第五代左右的弟子，則南傳及北傳的許多事件，都可得到合理的解釋。又如毗舍離結集後，會內上座人數少，在形成了上座律系後，團結力大，而會外大眾律系的僧眾甚多，地區亦廣，因而自然較易分裂，加上此中各有不同的師資傳承，會外乃有三聖部（聖大眾部、聖犢子部及聖說有部）的形成，再與奉行上座律系的聖上座部起諍，也就分裂成更多的部派了。而各部派間亦非全不相互往來，在論藏的編集及各部的律藏都記載自己這一部有參加毗舍離結集，不外表示各部曾參考別部的論藏來修改補充自己的資料。因此，南傳及北傳的資料記載雖有出入，但都同樣的值得重視。

（原刊於《中華佛學學報》第 3 期,1990,今略有改正，下附《部派史略論》）

《部派史略論》

林崇安

（1）如是傳聞（依據南北傳相關資料綜合而得）：

（2a）佛般涅槃當年，大迦葉乃召集優波離、羅怙羅、阿那律、阿難等五百比丘於王舍城舉行第一結集。先由阿難誦出《四阿含經》，而後由優波離誦出律藏（依據：《摩訶僧祇律》；說有律雜事卷39）。大迦葉為使經律義不失，故亦編出摩窒里迦。（依據：說有律雜事卷 40）

（2b）王舍城結集後，富樓那趕至，對律有七條異議。

其七條者，內宿、內熟、自熟、自持食從人受、自取果食、就池水受、無淨人淨果除核食之。（依據：《彌沙塞部和醯五分律》）

（3a）佛涅槃後百年，毗舍離城蘇修那伽王在位，西方末突羅持律者耶舍於毗舍離與跋耆比丘於十事起諍，耶舍邀集阿難、阿那律、優波離等系之上座弟子，共七百比丘舉行毗舍離結集。（依據：《善見律毗婆沙》）

（3b）其十事者，一鹽薑合共宿淨，二兩指抄食食淨，三復坐食淨，四越聚落食淨，五酥油蜜石蜜和酪淨，六飲闍樓伽酒淨，七作具隨意大小淨，八習先所習淨，九求聽淨，十受畜金銀錢淨。（依據：《彌沙塞部和醯五分律》〈七百集法〉）

（3c）毗舍離第二結集時，先結集律藏，重整波逸提等戒條之次第，而後結集經藏，另將《法句》、《本生》等集成《小部》。

結集後，佛法僧眾分為兩律系，一上座律系，二大眾律系。

上座律系為新律（將戒條次第調動故成新律，學新者少，而是上座，從上座為名，為他俾羅），大眾律系為舊律（學舊者多，從以為名，為摩訶僧祇）。（依據：《舍利弗問經》）

（4a）佛滅一百三十七年至二百年之六十三年間（難陀王及大蓮華王在位時），分佈廣大之大眾律系僧眾，先有「四眾」共議「五事」不同而起法諍，後又與上座律系起諍。（依據：《異部解說》、《宗義差別排列輪論》等）

（4b）四眾者何？一龍象眾，二邊鄙眾，三多聞眾，四大德眾。

其五事者，如彼頌言：

餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，是名真佛教。

（4c）參與法諍者，有大迦葉及阿難系弟子，有優波離系弟子，有迦旃延系弟子，有舍利弗及羅怙羅系弟子。

此中，毗舍離結集下傳之系統，為上座部，主張「分別說」。

東方優波離系樹提陀娑下傳弟子，形成大眾部，主張「一說」，贊成「五事」。

舍利弗、羅怙羅系之犢子比丘眾，形成犢子部，主張有「不可言說我」。

西方未加入毗舍離結集之阿難系弟子，形成說有部，主張「三世實有」。

（4d）如是經六十三年法諍，破成四大聖部：大眾律系之 a 聖大眾部、b 聖犢子部、c 聖說有部，以及上座律系之 d 聖上座部。大眾部內又分五部：一說部、說出世部、雞胤部、多聞部、說假部。說假部是迦旃延系弟子至摩揭陀國弘法後所形成。（依據：《三論玄義》卷下）

犢子部（婆麤富羅部）律，同於摩訶僧祇律（依據：《出三藏記集》第三）。

（5）佛滅二百年時，法諍後犢子部為鞏固己部思想，便有論藏編集，羅怙羅系之犢子上座乃先結集正教（依據：《異部解說》），集出《舍利弗阿毗曇》，附於經藏與律藏之後，而成三藏。此次結集者眾，故南傳稱之為「大結集」。

（6a）佛般涅槃二百一十八年，去聖時淹，如日久沒，摩竭陀國華氏城，王號無憂，統攝贍部。佛滅二二三年阿育王寺落成，王子摩哂陀出家，以目犍連子帝須為和尚、大天為阿闍梨，授十戒，大德末闡提為阿闍梨，授具足戒。（依據：《善見律毗婆沙》卷二）

（6b）時各部精英薈集華氏城，目犍連子帝須、摩訶勒棄多是上座部高僧，大天是大眾部高僧，末闡提是說有部高僧，勒棄多是犢子部高僧，然見解不同又起法諍。此中以大天與末闡提之諍，最為激烈，諍論之內容涉及「五事」與「三世實有」。贊成大天者是年少而多數之僧眾，贊成末闡提者是年老而少數之僧眾。

後來阿育王接受目犍連子帝須之建議，將不同部派之高僧，各往邊地弘法。（依據：《善見律毗婆沙》）

（7a）末闡提至北印（罽賓、犍陀羅國）弘法後，形成「根本說一切有部」，其聲勢甚至取代末突羅之說有部地位。（依據：《善見律毗婆沙》）

（7b）至佛滅三百年末，從說有部復出一部，名飲光部，亦名善歲部。至第四百年初，從說有部復出一部，名說轉部。

（7c）如是說一切有部，本末別說，合成三部：

一、說一切有部，亦名說因部，二、飲光部，三、說轉部。

（8a）大天至南印（摩醯婆末陀羅國）弘法後，形成制多山部，其聲勢亦超過東印原先之大眾部。（依據：《善見律毗婆沙》）

（8b）如是大眾部，本末別說，合成六部：

一、根本大眾部，亦名一說部，二、說出世部，三、雞胤部，四、多聞部，五、說假部，六、制多山部。

（9a）勒棄多至西北印（婆那婆私國）弘法後，形成正量部，其地位亦凌駕中印犢子部之地位。（依據：《善見律毗婆沙》）

（9b）後於第三百年，從犢子部又流出三部，一、法上部，二、賢胄部，三、密林山部。

（9c）如是犢子部，本末別說，合成五部：一、犢子部，二、法上部，三、賢胄部，四、正量部，五、密林山部。

（10a）原上座系之摩訶勒棄多率領僧眾至臾那世界（希腊地區）弘法後，形成化地部（大不可棄），亦名分別說部。（依據：《善見律毗婆沙》;《文殊師利問經》〈分別部品第十五〉）

（10b）佛滅二三五年，原上座系之目犍連子帝須進一步舉行華氏城結集，以上座部中優波離系與部份阿難系之僧眾為主體，移次結集律藏、經藏及論藏，此中將律藏之戒條次第又略加調整，論藏則參考犢子部《舍利弗阿毗曇》改成符合自派之觀點。參加此結集者有曇無德、末示摩、摩哂陀等千位比丘，結集後亦派往印度邊國弘法。

（10c）此中，曇無德所率僧眾，至阿波蘭多迦國，形成法藏部（法護部）。（依據：《善見律毗婆沙》）

法藏部自稱：我襲採菽氏師，謂以目犍連子帝須為師。

（10d）原上座部系中之阿難系弟子（末示摩等）往雪山者甚多，形成雪山部。（依據：《善見律毗婆沙》）

（10e）摩哂陀率眾至師子國（錫蘭、斯里蘭卡）後，形成銅鍱部。（依據：《善見律毗婆沙》）

（10f）如是上座部，本末別說，合成四部：一、化地部，亦名分別說部、二、法藏部，三、雪山部，四、銅鍱部。

（11）以上聖說有部有三部，聖上座部有四部，聖犢子部有五部，聖

大眾部有六部，共成十八部。此中，化地部、法藏部、雪山部、銅鍱部、制多山部、正量部，及罽賓、犍陀羅之根本說一切有部等七部，是阿育王派高僧往邊地弘法所成。

（12）說有部（說一切有部＝婆沙宗）早期不以論藏為重，自上座部目犍連子帝須編出《論事》後，說有部乃有提婆設摩（天護）著作《識身足論》加以駁斥；佛滅五百年時，迦旃延尼子著作《發智論》，確立說有部之思想。

（13）佛滅五百年後，經量部之思想突起並受重視，此部之傳承直接來自第一結集之阿難系統，其一活動地區在北印呾叉始羅國（後有拘摩羅邏多論師，即童受，於此製述經部諸論，T51，p885a），其思想大異於說有部，非從說有部直接分出。

（14a）後期有眾多支部產生，如南印大眾部隨案達羅王朝之興起，北傳至雪山，取代被弗沙密多羅王所破壞之雪山部。

（14b）在南印並有王山部、義成部、東山部、北山部、西山部、金剛部（西王山部）等之分立。（依據：大史）

（14c）錫蘭之上座銅鍱部（大寺住部），分出無畏山住部（西元前 29）、祇多林住部（西元 309）。（依據：大史）

（14d）貴霜王朝迦膩色迦王時期，說有部結集經、律、論三藏，歷經五百學者之編集，乃有《大毗婆沙論》之出現，成為說有部最主要之論藏。（依據：《大唐西域記》）

（15）印度佛教一直至中、後期，仍有四聖部之存在。（依據：義淨《南海寄歸內法傳》；多羅那他《印度佛教史》）

印度因明源流略探
——從《大毗婆沙論》來考察

林崇安

一、前言

西元前 60 年左右，迦多衍尼子尊者著作了《發智論》；西元 100 年左右，迦膩色迦王時期有五百位阿羅漢詳細解析《發智論》的義理，著作出《大毗婆沙論》。此論第 27 卷中，提及因明的「破他」，今就此記載，來探究印度因明的源流。

二、破他有三

《大毗婆沙論》說：

> 因明論中，說破他義有三種路，一猶預破，二說過破，三除遣破。佛《契經》中，明破他說亦有三路，一勝彼破，二等彼破，三違宗破。（T27,p139a）

此段記載，除了出現「因明」這一術語外，並顯示「因明論」與「佛《契經》」是屬不同系統，而且，二者有關論理的「破他」術語並不相同。因明學者所用的三種名稱是猶豫破、說過破及除遣破；佛教學者們則用勝彼破、等彼破及違宗破。這三種破的意義是什麼呢？《大毗婆沙論》解說如下：

1. 勝彼破者：

> 如長爪梵志白佛言：『我一切不忍。』
> 佛告彼曰：『汝亦不忍此自見耶？』
> 彼便自伏。

2. 等彼破者：

> 如波吒梨外道白佛言：『喬答摩知幻不？若不知者非一切智，若

知者應是幻惑。』

佛告彼言:『俱荼邑有惡人,名藍婆鑄荼,破戒行惡,汝知之不?』

彼言:『我知。』

佛告彼言:『汝亦應是破戒惡人。』

彼便自伏。

3. 違宗破者:

如鴦波離長者白佛言:『身業罪大,非意業。』

佛告彼曰:『彈宅迦林、羯凌伽林等,誰之所作?豈非仙人惡意所作?』

彼答言:『爾。』

佛言:『身業能作此耶?』

彼言:『不能!』

佛告彼曰:『汝今豈不違前所言。』

彼便自伏。

此中,以三段佛經來說明勝彼破、等彼破及違宗破。在勝彼破中,立者的主張用在自身不能成立。在等彼破中,舉出平行的例子,立者若承認則入窘境。在違宗破中,舉出某例,立者若承認此例,則違背自己的主張。以上三種破法,顯示佛陀本身善於應用辯證法來破他。也明顯可以看出佛教論理方法的應用早就存在於佛經中。西元前 155 年左右的那先比丘承襲佛陀的辯證風格,折伏彌蘭王,留下膾炙人口的《那先比丘經》。可知佛教的論證方法一直存在著,到迦膩色迦王時期仍是如此,以下依據《大毗婆沙論》的實例來了解「等彼破」。

三、等彼破

《發智論》卷一說:

無有愛,當言見所斷、修所斷耶?答:應言修所斷。

佛經中,將「愛」分成欲愛、有愛、無有愛三種。此處討論「無有愛」是見所斷或修所斷?《發智論》是「說一切有部」的要典,此處先表明自己的主張:「無有愛,是修所斷」,可以加以說明為:「無有愛,此愛唯修所斷,諸預流者未斷此愛。」因為預流者只斷見所斷的煩惱,

完全尚未斷除修所斷的煩惱。「分別論者」則主張「無有愛」通於見所斷及修所斷。在《大毗婆沙論》中，列出精彩的對辯內容，先由分別論者來問難，「說一切有部」則透過「應理論者」來回答：

> 分別論者問：汝說無有愛唯修所斷，諸預流者未斷此愛耶？
> 應理論者答：如是。
> 分別論者問：汝何所欲，諸預流者為起如是心：若我死後，斷壞無有，豈不安樂耶？
> 應理論者答：不爾。
> 分別論者問：聽我所說，（1）若無有愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛，則應說，諸預流者起如是心：若我死後，斷壞無有，豈不安樂？（2）若諸預流者不起如是心：若我死後，斷壞無有，豈不安樂？則不應說無有愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛。作如是說，俱不應理。

以上應理論者主張：

> a 宗：無有愛唯修所斷。
> b 義：預流者不起如是心：「若我死後，斷壞無有，豈不安樂耶？」

今分別論者依 a 宗與 b 義之矛盾來駁斥應理論者：
（1）a 無有愛唯修所斷，則預流者由於未斷「無有愛」，因而會生起「若我死後，斷壞無有，豈不安樂？」之心。故若 a 成立則 b 不成立，所以是順宗違義。
（2）b 預流者不起如是心：「若我死後，斷壞無有，豈不安樂耶？」，則預流者已斷了「無有愛」，因而「無有愛」亦屬見所斷的煩惱。故若 b 成立則 a 不成立，所以是順義違宗。

分別論者依於(1)是順宗違義，(2)是順義違宗，不能同時成立 a 與 b，駁斥了應理論者，因而主張自己的觀點：無有愛通於見所斷及修所斷。

以下應理論者採用「等彼破」來駁分別論者。由於分別論者雖不主張「無有愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛」，但却主張「地獄、傍生、鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛」、「諸纏所纏故害父母命，此纏唯修所斷，諸預流者未斷此纏」以及「於修所斷法無有而

貪，此貪唯修所斷，諸預流者未斷此貪。」應理論者就依分別論者的這些主張，採取「等彼破」來破他：

> 應理論者問：汝等亦說地獄、傍生、鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛耶？
> 分別論者答：如是。
> 應理論者問：汝何所欲，諸預流者為起如是心：我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情耶？
> 分別論者答：不爾。
> 應理論者言：聽我所說，（1）若地獄傍生鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛，則應說，諸預流者起如是心：我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情，（2）若諸預流者不如是心：我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情，則不應說：地獄傍生鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛。
> 作如是說，俱不應理。

所以分別論者之主張「地獄、傍生、鬼異熟愛，唯修所斷，諸預流者未斷此愛」實同於應理論者之主張「無有愛，此愛唯修所斷，諸預流者未斷此愛。」

以上應理論者以「等彼破」的消極方式來回應，使分別論者進退兩難；最後，應理論者給予正面的積極解說如下：

> 如惡趣愛，聖者未斷而不現前，無有愛亦應爾。（T27,p139c）。

此表示預流者雖未斷地獄、傍生、鬼異熟愛，但不會現前起如是心：「我當作哀羅筏拏龍王、善住龍王、琰魔鬼王，統攝鬼界諸有情。」同理，預流者雖未斷此愛，但不會現前起如是心：「若我死後，斷壞無有，豈不安樂？」這就是應理論者的看法。也就是說，a 宗與 b 義並不矛盾：預流者雖未斷「無有愛」（種子未斷），但不會現前生起「若我死後，斷壞無有，豈不安樂？」之心（但不會現行）。此處應理論者以無有愛之「種子未斷，但不會現行」來化解 a 宗與 b 義的表面矛盾。

《大毗婆沙論》中，接著再以「諸纏所纏故害父母命，此纏唯修所斷，諸預流者未斷此纏」及「於修所斷法無有而貪，此貪唯修所斷，諸預流者未斷此貪」的二個論題來辯駁。應理論者依次得出結論：「如此殺纏，聖者未斷而不現前，無有愛亦應爾」、「如善法無有愛，聖雖未斷而不現前，無有愛亦應爾」。應理論者最後總結出：「彼（分別論者）所說初、中、後三，既應正理，我前所說，理亦應然，不可為難！」。以上是應理論者與分別論者隨順著「經義」來辯論。這一部份的辯論至此就告一段落。

四、結語

以上略為分析《大毗婆沙論》中所提及的「破他」，以此為線索，我們可以窺知早期印度邏輯變遷的一斑：

1、西元前 500 年左右，釋尊即擅長以辯證的方式開顯真理，他所採用的「破他」方式，被歸納為(1)勝彼破、(2)等彼破、(3)違宗破。

2、西元前 150 年左右，一直到西元 100 年，有《那先比丘經》、《發智論》、《大毗婆沙論》等著作的出現，佛教的邏輯皆承襲釋尊的方法。此期出現「因明」這一術語，有不屬佛教系統的「因明論」出現，是研究邏輯的一種學術論說，將「破他」分成(1)猶預破、(2)說過破、(3)除遣破，這一系統演變成印度古代因明的主流。

3、「因明」中的「宗義」這一術語，最先出於《大毗婆沙論》中，如：

> 復次，為欲遮遣他宗義故，如分別論者執世第一法相續現前。彼說相續總有三種：一時相續，二生相續，三相似相續。世第一法雖無前二而有後一，今欲遮遣彼所執義，顯世第一法唯一念現前。（T27, p20b）

今依《大毗婆沙論》「順宗違義、順義違宗」的用法，可知宗義是「宗」與「義」二字的結合。「宗」是自己宗派的根本主張，「義」是依據宗見推演出來的義理。

4、西元 150 年起，佛教學者的因明論著依次出現，如《方便心論》、《如實論》、《集量論》、《因明入正理論》、《釋量論》等等，對印度的因明作了很大的貢獻。這些都是承襲古代因明而發展出來的佛教邏輯。（原刊於《法光雜誌》,今略加補充）

《瑜伽師地論》內的異義及其編成

林崇安（2002）

一、漢藏所傳的《瑜伽師地論》

漢地所傳的《瑜伽師地論》是「彌勒菩薩說」，共 100 卷，分成五分：〈本地分〉、〈攝決擇分〉、〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉。藏地所傳的《瑜伽師地論》是「無著菩薩造」，也分成五分。

二、瑜伽五分之間的異義

為了澄清《瑜伽師地論》是由彌勒菩薩或無著菩薩所著作，或由無著菩薩所著編集，一個方法是先分析瑜伽五分之間義理是否一貫。今選出一些實例來說明：

（一）〈本地分〉與〈攝異門分〉的異義

〈本地分〉中的「菩薩地」，對善逝及無上丈夫調御士的解說是：

> 上升最極，永不退還，故名善逝。
> 一切世間唯一丈夫，善知最勝調心方便，是故說名無上丈夫調御士。

而在〈攝異門分〉的解說是：

> 言善逝者，謂於長夜具一切種自利利他二種功德故。
> 無上丈夫調御士者，智無等故，無過上故。

此二分對如來十號的功德、智慧描述，顯然略有出入；但這出入，並不是哲理上的義理出入。

（二）〈本地分〉與〈攝事分〉的異義

〈本地分〉中的「聲聞地」說：

若於青瘀、或於膿爛、或於變壞、或於膨脹、或於食噉作意思惟，於顯色貪令心清淨。
若於變赤作意思惟，於形色貪令心清淨。
若於其骨、若於其鎖、若於骨鎖作意思惟，於妙觸貪令心清淨。
若於散亂作意思惟，於承事貪令心清淨。

而在〈攝事分〉中，對於貪的對治則是：

又於此中，青瘀想為初，膨脹想為後，對治美色貪。
食噉想、分赤想、分散想，對治形貌貪。
骸骨想、骨鎖想，對治細觸貪。
觀無心識，空有尸想，對治承事貪。

此二分中，以何種「想」來對治何種「貪」，在配對上就有所出入，這表示二者的資料來源有所不同。

（三）〈攝決擇分〉與〈攝事分〉的異義

〈攝決擇分〉中的「聲聞地」說：

云何於身觀集法住？謂觀此身從過去世及諸飲食現在而生。
云何於身觀滅法住？謂觀此身於當來世是死滅法。
云何於身觀集滅法住？謂觀此身於現在世由飲食緣，增長久住，必當破壞。

而在〈攝事分〉中，則說：

又於未來，當知安住集法隨觀。
於過去世，當知安住滅法隨觀。
於現在世，生已無間，盡滅法故，當知安住集滅法隨觀。

在這二分，對於集、滅、集滅三法的配對，並不相同。

（四）〈攝決擇分〉與〈攝異門分〉的異義

〈攝決擇分〉中的「聲聞地」說：

> 由二因緣，有窣堵波：一證堅住故，二有可依故。
> 由二因緣，名有可依：一依智不依識故，二大師是如來應等正覺故。
> 由二因緣，大師是如來、應、等正覺：一斷一切疑故，二邪行不可得故。

而在〈攝異門分〉的說法是：

> 由有窣堵波者，一切外道天魔及餘世間不能傾動故。
> 言有依者，具足四依無失壞故。
> 大師是如來、應、等正覺者，謂所說教善清淨故。

此二分的解說，雖似有關聯，但仍可看出來自不同的資料。

（五）〈本地分〉中「聲聞地」內部的異義

除了不同分的異義外，在同一分內，如「聲聞地」中的「第一瑜伽處」和「第三瑜伽處」，有關內、外、內外三組的四念住修法，有多種說法，但這三組能有相同解說的，並未出現，這也表示即使在同一分內，仍有不同的資料來源。

以上這些例子，在於說明《瑜伽師地論》是由許多不同的資料所編集而成，而其間的異義，並不是「宗義」上的不同哲學主張，而只是解說上的出入。掌握這個義理上的小歧異，我們可以試著「推測」《瑜伽師地論》以及相關的《顯揚聖教論》的編著過程。

三、《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》的編成

從佛滅（約西元前 486 年）到無著菩薩出世（西元 310-390 年）

的漫長時期內，佛陀的教法在印度仍然代代相傳著，除了原始的阿含經論外，也流傳著大乘的經論。西元四世紀時，無著菩薩是這一時代教法的集大成者，其一重要貢獻是將《瑜伽師地論》流通於印度，使當時的佛教徒在義理和實踐上有所依據，促成佛教的復興。今由前述瑜伽五分的不同義理，推測《瑜伽師地論》的編成如下：

1.佛法在歷代下傳中，有注重實踐的瑜伽師們將實踐的要領編集起來，由於各有所重，因而有多種不同的重要資料，無著菩薩將這些編集、補充而成〈本地分〉(五十卷)，共分成十七地。《瑜伽師地論》（卷 1）一開始就說：

> 一者、五識身相應地。二者、意地。三者、有尋有伺地。四者、無尋唯伺地。五者、無尋無伺地。六者、三摩呬多地。七者、非三摩呬多地。八者、有心地。九者、無心地。十者、聞所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、聲聞地。十四者、獨覺地。十五者、菩薩地。十六者、有餘依地。十七者、無餘依地。如是略說十七，名為瑜伽師地。(T30,p279a)

此處表明：<u>《瑜伽師地論》最早的內容就是十七地</u>，無著菩薩將這些編集、補充而成《瑜伽師地論》的〈本地分〉，由其內部義理的小出入，可以看出其編輯的痕跡；由於不同的資料各有足取之處，故將之全部或大部份保留下來。<u>此中，最核心的編集部分有二，一為編集與阿含義理相涉的「聲聞地」，一為補充與大乘義理相涉的「菩薩地」</u>。

在編集「聲聞地」時，無著菩薩將資料分成四個瑜伽處，每一瑜伽處內有多項論題，由於材料多，難免前後有所出入，但也保存了許多早期瑜伽師有關修行的教授、教誡。至於「菩薩地」的編成，則同樣分成四瑜伽處，攝集大乘經典的要義，特別是菩薩戒的闡述。

「菩薩地」之後是「有餘依地」「無餘依地」，只略述阿羅漢苾芻的果事，這是上接「聲聞地」而來的果證，因此，可以看「菩薩地」是後來擴充編成的。至於在「聲聞地」之前的「五識身相應地」、「意地」這二地是有關內六處的基本論題，自成一單元，是瑜伽師們對「境」的理解。「有尋有伺等三地」廣述雜染等義理，也自成一單元，此中詳述十六種異論，這一部分，無著也編入《顯揚聖教論》(卷 9、10)中。三摩呬多地、非三摩呬多地、有心無心二地，討論與禪定相關的論題，也自成一單元。

而後，「聞所成地、思所成地、修所成地」，另成一單元，此中，將五明編入聞所成地中，其中的因明，廣談論體性、論處所、論所依、論莊嚴、論墮負、論出離，這一論題，無著菩薩也將之編在自著的《顯揚聖教論》（卷 11）中。在聞所成地中的內明，略釋佛教的一法至十法；在思所成地中，舉出「偈頌」，並解釋其意趣所在；在修所成地中，探討修習對治、世間一切種清淨、出世間一切種清淨等，都是瑜伽師所應有的聞、思、修慧，有其價值，因而無著將之編集成一單元。以上〈本地分〉中的十七地，除「菩薩地」，及一部分的阿賴耶識的觀點外，其義理大都依據《阿含經》。〈本地分〉中十七地內的許多資料是由無著菩薩編輯而成，有些論題則是他所著作，但要如何嚴格區分二者，自屬不易。

2.無著菩薩又針對〈本地分〉中的十七地，一一給予決擇、補充，而編著出三十卷的〈攝決擇分〉，此中，有許多他的主張，例如，在「五識身相應地、意地」中，以八相來成立有阿賴耶識的存在；這一論題也被納入他的《顯揚聖教論》內。在決擇「菩薩地」時，無著則廣引《解深密經》來補足菩薩道的內容，也解釋了《寶積經》的十六法門。

3.如何解釋《阿含經》呢？釋經的規矩是如何呢？無著菩薩依據印度佛教的傳統，編著出〈攝釋分〉（二卷），以五相隨順解釋一切佛經，並舉《住學勝利經》來做例子。這一論典，無著菩薩也將它編入自著的《顯揚聖教論》卷 12、13 中。

4.另一方面，從佛陀入滅後，弟子們為了解釋《阿含經》中成串的術語，便有「異門」將之歸類並解釋，這種簡要的論典由師徒相傳，最後到了無著菩薩的手上，納入《瑜伽師地論》中的一分，成為〈攝異門分〉（二卷）。

5.同樣，佛弟子們為了掌控《雜阿含經》的義理，依照〈蘊品〉、〈處品〉、〈緣品〉、〈道品〉的內容，依次決擇其要義，而有「契經摩怛理迦」（契經之本母）。這一論典最後到了無著手上，編入《瑜伽師地論》中〈攝事分〉的契經事。另外，還有決擇《別解脫戒經》的「毗奈耶事摩怛理迦」（律之本母），編入〈攝事分〉中調伏事，最後，無著菩薩補上「分別法相摩怛理迦」一短文，略攝流轉、還滅、雜染、清淨法；如此，便編成了《瑜伽師地論》中的〈攝事分〉（共十六卷）。至於最初是由誰來決擇這些經、律的要義呢？依《說有律》的一個傳說，是由大迦葉尊者所決擇而有「摩怛理迦」（本母）的傳出。

6.《瑜伽師地論》的漢、藏譯本，五分中的〈攝釋分〉、〈攝事分〉二者的次第互換，不外表示早期在印度這二分是分別流傳著。

總之，無著菩薩先編集以瑜伽師修行為主的〈本地分〉，再一一給予決擇而有〈攝決擇分〉，最後編入〈攝釋分〉、〈攝異門分〉、〈攝事分〉而成龐大的《瑜伽師地論》，使其內容顯示出聲聞道與菩薩道之並重。

至於《顯揚聖教論》的編著則以菩薩道為主，從《瑜伽師地論》中的〈本地分〉抽取要義，編成「攝事品」卷 1 至卷 4 和「攝淨義品」卷 5 至卷 8，例如，將聲聞地初瑜伽處的「戒律儀」編入卷 7 的「增上戒學差別分別」；將聲聞地第四瑜伽處的「世間道」也編入卷 7 中；將菩薩地菩薩功德品編入卷 8 中。無著菩薩又將〈本地分〉中的十六種異論，編入《顯揚聖教論》的「攝淨義品」卷 9、10 中。將〈本地分〉中的因明，編入《顯揚聖教論》的「攝淨義品」卷 11 中。將〈攝釋分〉編入《顯揚聖教論》的「攝淨義品」卷 12、13 中。無著菩薩接著編寫短文：「成善巧品、成無常品、成苦品、成空品、成無性品、成現觀品、成瑜伽品、成不思議品」，依次編屬卷 14 至卷 17 前段。最後將〈攝決擇分〉的要義編寫成「攝勝決擇品」卷 17 後段至卷 20。如此終於達成「顯揚聖教」的目的。

四、結語

由以上的初步探討，可以看出無著菩薩在《瑜伽師地論》的編著過程中，一方面將舊有以阿含義理與實踐為主的重要資料給予編輯、保存，一方面給予決擇、補充，特別是「菩薩地」的長篇論述；使得原先以聲聞道為主軸的〈本地分〉，變成與菩薩道並重。到了無著菩薩編著《顯揚聖教論》時，則完全以菩薩道為主軸。至於無著的資料來自何處？最可能是來自一位當時名為彌勒菩薩的大瑜伽師，因此，漢譯本說：《瑜伽師地論》是「彌勒菩薩說」。彌勒菩薩並使無著走向菩薩道，而有大量大乘論典流傳後世。《瑜伽師地論》的編著時期，是無著菩薩正處在轉向之時。就資料的內容而言，《瑜伽師地論》中保留了許多傳承下寶貴的阿含義理與實踐要領。《顯揚聖教論》則展現出菩薩行者對聖教所應修習的義理與實踐的核心內容。這二本論著，不愧為印度當年劃時代的要典。

（原刊於《法光雜誌》158,2002 今略加補充）

六祖壇經的祖本及其演變略探

林崇安（2004）

一、前言

探索漢地的禪宗，離不開六祖的思想，探索六祖的思想就要從現存的《壇經》內容追溯到「壇經祖本」的原貌。現存的《壇經》有多種版本，其內容都含三部分：

第一部分，是六祖在大梵寺開示「摩訶般若波羅蜜法」的部分，由法海記錄，構成核心主體。

第二部分，是傳授「無相戒」相關的部分，仍由法海記錄而保存下來，補充了核心主體。（此次傳法的地點，見下說明）

以上二部分，構成一單元，是六祖法寶記錄的最先傳出本，可以稱作「六祖壇經的祖本」。

第三部分，是六祖與個別弟子的問答、臨終的付囑，以及臨終及身後的情形，是最後的集錄，有的是法海的零星補記，有的是其他同門的編入。

六祖入滅以後，將以上三部分編集在一起而抄傳出去的不同版本就愈來愈多了，此時已將六祖所傳的「法寶」提昇為「壇經」的崇高地位。以下所要說明的便是六祖《壇經》的「祖本」及其演變的過程，並指出《壇經》傳本之複雜化，實肇因於記錄者法海本人。

二、壇經書名的演變

第一階段

《壇經》的緣起，始於六祖惠能大師應邀至大梵寺開示摩訶般若波羅蜜法，所以記錄者法海將大梵寺的傳法記錄題為：《摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法一卷》。

第二階段

六祖惠能大師回曹溪山後，接著又傳授「定慧為本、一行三昧、無相為體、無念為宗、無住為本、四弘願、無相懺、無相三歸戒」等法。由於無相戒等是在曹溪山傳授，所以法海將曹溪山的開示置於大梵寺的開示之後，並將書名補上「兼授無相戒」成為：《摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法一卷兼授無相戒》（敦煌本中，「授」的俗寫作「受」）；另一方面，由於今之內容包含大梵寺和曹溪山的開示，法海同門往外抄寫傳出時，將書名稱之為《六祖法寶記一卷》。因此，在第二階段以後，六祖在大梵寺和曹溪山的傳法抄錄本，才開始往外流傳，這一記錄本可以視作「六祖壇經的祖本」，外傳時的書名就是《六祖法寶記》。

證明 1：在歐陽修撰《新唐書・藝文志》卷 59 的書名中，錄有僧法海的《六祖法寶記一卷》。

證明 2：宋吏部侍郎郎簡撰有《六祖法寶記敍》一文：

> 忍傳慧能，而復出神秀。能於達磨在中國為六世，故天下謂之六祖。《法寶記》蓋六祖之所說其法也。（T52，p703b）

《六祖法寶記》這一祖本在惠能於大梵寺和曹溪山傳法後不久，就開始抄傳了，其特點是曹溪山的開示置於大梵寺的開示之後，且相對於後來增集而流通的《壇經》，其文句較為古樸、簡要。

第三階段

六祖入滅以後，門人（不限法海）又將六祖與個別弟子的問答（弟子機緣）、臨終的付囑等編於祖本之後，並修改或潤飾祖本，而有以下二系統的分別發展。

第一系統：（將曹溪山的開示併入大梵寺的開示）

由於後來時空環境的改變，法海本人將祖本中的曹溪山開示併入大梵寺的開示中，並修補祖本原文。後期《壇經》版本的複雜化，便是肇因於記錄者法海本人的改動祖本原文，而傳出另一型的抄本。換

言之，經由法海本人，先後就傳出兩種抄本。法海改動祖本原文的情形：例如，將書名增添「壇經」一詞，並強調「壇經」的傳法地位，又如，後期六祖信徒更多，因此將祖本的一千餘人改為一萬餘人等等；又將無相三歸依戒中，惠能所解說的「自性三身佛」，特別抽出稱為「無相戒」(後代又稱為無相心地戒)，此版本可稱之為「法海自改本」(其增添之文句可以與其他版本對照而知)，其特色就是將曹溪山的開示併入大梵寺的開示中，並特別強調「壇經」的傳法地位。

證明 1：在敦煌本《壇經》中，法海已將書名增補為《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼授無相戒》，於書末又稱《南宗頓教最上大乘壇經法一卷》，此版本已將曹溪山的開示併入大梵寺的開示中（段落比照見下），所以屬於「法海自改本」，以下舉出一些法海修補祖本句子的例子：

> 惠能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，〔授無相戒〕。其時座下僧尼道俗一〔萬〕餘人，韶州刺史韋據及諸官寮三十餘人，儒士三十餘人，同請大師說摩訶般若波羅蜜法。刺史遂令門人僧法海集記，流行後代，〔與學道者承此宗旨，遞相傳授，有所依約，以為稟承，說此「壇經」。〕...
>
> 〔若論宗指，傳授「壇經」，以此為依約。若不得「壇經」，即無稟受。須知去處、年月日、姓名，遍相付囑。無「壇經」稟承，非南宗弟子也。未得稟承者，雖說頓教法，未知根本，終不免諍。〕...
>
> 〔十弟子！已後傳法，遞相教授一卷「壇經」，不失本宗。不稟授「壇經」，非我宗旨。如今得了，遞代流行。得遇「壇經」者，如見吾親授。拾僧得教授已，寫為「壇經」，遞代流行，得者必當見性。〕

此中以括號〔 〕標示的字句，便是法海後期所修補、增加的。此處也可以看出，敦煌本《壇經》特別強調「壇經」的地位，至於用詞則仍很古樸（與其他版本相比），表示仍保留了祖本的原先用語。敦煌本的「弟子機緣」編有志誠等四人的請示。另有惠昕本，全書分爲上下兩卷十一門，同樣編有志誠等四人的請示，但對比於敦煌本，則增入

「傳五分法身香」、慧能得法回來避難等。與「惠昕本」相關的傳本，名稱都用「壇經」而不用「法寶」二字，這表示「惠昕本」也特別強調「壇經」的地位，例如，日本興聖寺本作《六祖壇經》，大乘寺本作《韶州曹溪山六祖大師壇經》;『智證大師請來目錄』中，作《曹溪能大師檀經一卷》（T55，p1106a）;『福州溫州臺州求得經律論疏記外書等目錄』中，作《曹溪山第六祖能大師壇經一卷》（T55，p1095a）。

證明 2：宋代道原禪師於景德元年（1004）上呈的《傳燈錄》卷五說：

> 韶州刺史韋據，請於大梵寺轉妙法輪，並受無相心地戒。門人紀錄，目為《壇經》，盛行於世。（T51，p235c）

證明 3：宋代契嵩禪師於至和元年（1054）作了一篇《壇經贊》，所贊的《壇經》內容次第是：「定慧為本、一行三昧、無相為體、無念為宗、無住為本、無相戒（見自性三身佛）、四弘願、無相懺、三歸戒、說摩訶般若、我法為上上根人說、從來默傳分付、不解此法而輒謗毀」（T52，p663a）。這一次第完全同於敦煌本，屬第一系統。

第二系統：(仍維持原先大梵寺和曹溪山的分別開示)

這一系統一方面仍維持原先大梵寺和曹溪山分別開示的祖文，但是略加潤飾，一方面多方收集六祖與個別弟子的重要問答（弟子機緣），後期將全書分出門、品。書名保留「法寶」一詞，增添「壇經」二字。

證明 1：由圓仁（844-848）的《入唐新求聖教目錄》，有《曹溪山第六祖慧能大師說見性頓教直了無疑決定成佛法寶記壇經一卷》（T55，p1083b）。

證明 2：「契嵩本」的《壇經》，是契嵩作《壇經贊》後，另外獲得另一系統的「曹溪古本」，校補而成，成書時間是 1056，仍維持原先大梵寺和曹溪山分別開示的原文，並收集六祖與個別弟子的重要問答有十幾則，宋朝郎簡所撰的《六祖法寶記敍》說：

然六祖之說，餘素敬之，患其為俗所增損，而文字鄙俚繁雜，殆不可考。會沙門契嵩作《壇經贊》，因謂嵩師曰：若能正之，吾為出財，模印以廣其傳。更二載，嵩果得曹溪古本校之，勒成三卷，燦然皆六祖之言，不復謬妄，乃命工鏤板，以集其盛事。（T52，p703b）

此處的「曹溪古本」，就是第二階段所傳抄的舊資料《六祖法寶記》，而不是胡適所說的《曹溪大師別傳》，此處郎簡也明白指出自己所寫的是《六祖法寶記》的《敍》；契嵩依據這一舊資料，略加潤飾，再補入六祖與個別弟子的重要問答十幾則，編成「契嵩本」的《壇經》，此本分成三卷（指分成三個部分，這三個部分可能是 1.六祖在大梵寺的傳法，2.六祖在曹溪山的傳法，3.六祖與個別弟子的問答），但未詳細分門。後來這書在明憲宗成化七年（1471）重刻，書名稱為《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，此即「曹溪本」，改為一卷十門，使段落分明，此書收錄於明嘉興大藏經中。另外，僧人德異將契嵩本重刊而成「德異本」（1290），另有依德異本重刊的「高麗本」（1558），都將「契嵩本」改為一卷十門（原內容並無改動）。

證明 3：宗寶本（又稱流布本）的書名是《六祖大師法寶壇經》，分為十品，此版主要承襲了「契嵩本」，但文字有所改動。第二系統的幾種版本都把《法寶記》的書名改為《法寶壇經》，保留了「法寶」二字。

小結：以上總述《壇經》歷經三個階段的演變後，共有下列幾種版本的出現：

1.【壇經祖本】＝《六祖法寶記》，成書時間約 680-700 間。
2.【敦煌本】，成書時間 713-801。
3.【惠昕本】，成書時間 967。
4.【契嵩本】，成書時間 1056。
5.【德異本】，刊印時間 1290。
6.【宗寶本】，成書時間 1291。
7.【曹溪本】，是契嵩本的再刊本，刊印時間 1471。

除了上述幾種版本外，有沒有其他的抄本呢？像宋朝郎簡所說的「文字鄙俚繁雜」的抄本又是來自何處？這可能是惠能入滅後不久，

有人將與惠能相關的各種傳聞、開示，不經篩選，全都編混在「壇經祖本」的文中，這種古抄本（不是壇經祖本）自然使人愈讀愈乏味，所以惠昕的《六祖壇經序》說：「古本文繁，披覽之徒，初忻後厭。」

三、壇經段落的改變

在今日現存的多種《壇經》版本中，敦煌本是第一系統的代表作，曹溪本是第二系統的代表作。以下比較二者有關惠能傳法段落次第的不同處。

「曹溪本」惠能傳法的段落次第：

1a 傳法緣起。於大梵寺，第一天法會開始，惠能先昇高座。
1b 而後大眾淨心。
1c 惠能自述傳承（得法因緣）。
1d 正式解說「摩訶般若波羅蜜法」。
1e 最後以長的「無相頌」結束說法並回向。
2a 第二天大齋會，齋後惠能回答刺史的問題。
2b 最後以短的「無相頌」結束回答。
2c 交代會後聯絡方式。
2d 散會：惠能回歸曹溪山。
3a 於曹溪山，惠能開示佛法聖教的核心：我此法門，以定惠為本。頓漸皆立：無念為宗、無相為體、無住為本。
3b 於曹溪山，惠能對大眾先傳授「自性五分法身香」，次授無相懺悔（唸三次），滅除三世（指前念、後念及今念）的罪障。
3c 惠能引導大眾發四弘大願（唸三次：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成）。
3d 惠能對大眾傳授無相三歸依戒。
3e 惠能對大眾解說「自性三身佛」。
3f 最後以中的「無相頌」（滅罪頌）結束說法。
3g 大眾回歸，惠能仍居曹溪山。

「敦煌本」惠能傳法的段落次第：

1a 傳法緣起。於大梵寺法會開始，惠能先昇高座。
1b 而後大眾淨心。
1c 惠能自述傳承（得法因緣）。
2a 惠能指出佛法聖教的核心：我此法門，以定惠為本。頓漸皆立：無念為宗、無相為體、無住為本。
2b 惠能對大眾傳授無相戒，令見自三身佛（唸三次：自歸依三身佛）。
2c 惠能引導大眾發四弘大願（唸三次：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成）。
2d 惠能對大眾傳授無相懺悔（唸三次），滅除三世（指前念、後念及今念）的罪障。
2e 惠能對大眾傳授無相三歸依戒。
3a 正式解說「摩訶般若波羅蜜法」。
3b 以中的「無相頌」（滅罪頌），結束說法。
4a 惠能回答刺史的問題。
4b 最後以長的「無相頌」結束。
4c 交代會後聯絡方式。
4d 散會：惠能回歸曹溪山。

比較「曹溪本」和「敦煌本」這二版本的段落，可以明顯看出「曹溪本」中惠能在大梵寺有兩天的開示，而後是於曹溪山開示。「敦煌本」中則將上述所有惠能的開示都併入大梵寺的第一天開示中，這是這二版本最不同的地方。站在「曹溪本」的立場來看，自然是「敦煌本」把曹溪山的開示併入大梵寺的開示中，但是站在「敦煌本」的立場來看，會不會是「曹溪本」把大梵寺的傳法抽出一部分作為曹溪山的傳法？今由前述書名中的《於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒》可以看出「兼受無相戒」是在大梵寺傳法之外，若在其內，就不須另外標出這五字，因為受無相戒是施法的一部分，此處的「受」，是「授」的俗寫，指傳授；若要強調「受無相戒」的重要，則應是稱作《於韶州大梵寺施法壇經兼受無相戒一卷》。另外，大梵寺施法的主題是韶州刺史韋據、諸官寮、儒士們請求大師：「說摩訶般若波羅蜜法」而已，所以「曹溪本」中，惠能自述傳承後，就正式解說「摩訶般若波羅蜜法」，是合宜的；若如「敦煌本」在惠能自述傳承後，

又加入解說「無念為宗、無相為體、無住為本」，傳授「無相戒、四弘大願、無相懺悔」，又傳授「無相三歸依戒」，而後才正式解說「摩訶般若波羅蜜法」，最後還以長文回答刺史的疑問，將這些全納入這一次法會中，就顯得太冗長而不對機了，所以不如「曹溪本」的合理。值得注意的是，敦煌本（屬第一系統）在全文中十次提到「壇經」一詞，以強調其地位；曹溪本（屬第二系統）中，「壇經」一詞，只在文末〈付囑流通第十〉中出現兩次。由此也可看出敦煌本的增補痕跡。就「傳法」的內容而言，這二版本差異不多，只是「敦煌本」少了「自性五分法身香」和短的「無相頌」而已。「曹溪本」有長、中、短三種「無相頌」，「敦煌本」只有長、中兩種。當惠能回答刺史「在家如何修」這一問題時，「曹溪本」用短頌回答，「敦煌本」則用長頌回答，從內容來看，短頌較合理，這表示「敦煌本」在移動祖本段落時，將這一短頌脫落了。

四、結語

以上扼要說明了「壇經祖本」的整個演變過程，至於「壇經祖本」（＝六祖法寶記）的原貌是如何呢？由上述的分析可以看出，只要以現存「曹溪本」的段落次第結合「敦煌本」的樸素詞句，保留共通的部分，並補入脫落的小段落，就可以浮現出「六祖壇經祖本」的原貌了。

（刊於《法光雜誌》172,2004）

《阿含經》中所建構的佛教知識系統

林崇安（2003）

摘要：

本文以釋尊時期最核心的佛法知識系統作考察的對象，針對《雜阿含經》的主題內容，引用《瑜伽師地論》、《集異門足論》、《法蘊足論》來說明釋尊所提及的「一切法」所含攝的知識系統。佛法的知識系統可以依「境、智」兩類開展成「境、行、果（根、道、果）」，由「境」含攝「蘊、處、緣起、食、諦、界、受等七事」；由「行（道）、果」含攝「四念住、四正斷、四神足、根、力、七覺支、八聖道、入出息念、三學、四證淨等十事」。這十七事構成佛法最核心的主題術語。另外，彙集與解釋佛法術語所編成的「異門」也構成佛法知識系統中重要的一環。本文最後針對《雜阿含經》的經文內容，依次考察經文中的「定型句」以及經文架構的型式（經型），由此瞭解釋尊傳授佛法知識系統的特有方式。

一、前言

佛教知識系統的源頭，來自釋迦牟尼佛的證悟與教導（時約西元前 531-486 年）。釋尊所教導的佛法中，已具備最核心的佛法知識系統。隨著時代的推演，形成更為龐大而複雜的佛教知識系統，除了律學、因明、聲明、醫學、藝術外，還含攝佛教各宗各派的思想、史地、師承等等。本文只就釋尊時期最核心的佛法知識系統作考察的對象，由《阿含經》及相關的論典來說明當年釋尊所教導的知識系統。

二、《阿含經》的主題內容

釋迦牟尼佛入滅以後，釋尊的弟子們要將佛法結集起來，首先面臨的問題便是：如何將釋尊四十多年的教導有系統地編輯起來？依據《瑜伽師地論 • 攝事分》的傳說，佛經第一次結集的內容是：

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；【註：依據藏文是：蘊、處及緣起相應，如是食、諦、界及受相應】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，結嗢柁南頌，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，粗略標舉能說、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」。

此中指出一些重要的觀點：

1.《阿含經》（阿笈摩）經文有雜、中、長、增一的不同，但組成不外是：「蘊相應」、「處相應」、「緣起、食、諦、界及受相應」、「諸聲聞弟子所說相應」及「如來所說相應」、「念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應」、及「依八眾之眾相應」；這些相應依次組成「蘊品」、「處品」、「緣品」、「弟子品」、「如來品」、「道品」、「八眾品」。這便是《雜阿含經》首次結集時經文的次第與內容。

2.這些相應可以歸納成：一、「能說」，如，弟子所說、佛所說。二、「所說」，如，五取蘊、六處、因緣相應，及道品。三、「所為說」，如諸苾芻、天、魔等八眾相應。釋尊四十多年所教導的「義理」和「實踐」，便是「所說」這一部分；其內容也就是「蘊品」、「處品」、「緣品」、「道品」。

依據《雜阿含經》的經文內容來看：「蘊品」相應的經文有 110 經，「處品」相應的經文有 131 經，「緣品」相應的經文有 167 經，

「道品」相應的經文有 248 經（上依內觀教育版的經數，加上「弟子品」、「如來品」、「八眾品」，共計 1334 經）。這些教導都緊緊鎖定到「有情的身和心」。同樣地，《瑜伽師地論 • 本地分》說：

> 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。

此中指出：釋尊四十多年所說的教導不外是：「五取蘊」、「十二處」、「十二分緣起及緣生、四食、四聖諦、無量界」及「四念住等菩提分法」，其內容依次相同於前述之「蘊品」、「處品」、「緣品」、「道品」；而「說者」是佛及佛弟子，「眾會」則是八眾。

由此可以看出，最核心的佛法主題有四品（蘊品、處品、緣品、道品），細分則有十七事：1.蘊（五蘊）、2.處（內外六處）、3.緣起、4.食（四食）、5.諦（四諦）、6.界、7.受、8.四念住、9.四正斷、10.四神足、11.根、12.力、13.七覺支、14.八聖道、15.入出息念、16.三學、17.四證淨。此中，「蘊品」含蘊（五蘊）一事；「處品」含處（內外六處）一事；「緣品」含有緣起、食、諦、界、受等五事；「道品」含有四念住、四正斷、四神足、根、力、七覺支、八聖道、入出息念、三學、四證淨等十事。

三、《雜阿含經》中「境」「智」兩大知識系統

《瑜伽師地論 • 攝事分》在抉擇完《雜阿含經》的義理之後說：

> 如是略引隨順此論「境」、「智」相應諸經宗要摩呾理迦，其餘一切，隨此方隅，皆當覺了。

由此可知，《攝事分》是將《雜阿含經》的「所說」，分成所知之「境」和能知之「智」兩大知識系統。「境」的知識系統，含有蘊品

（五蘊）、處品（六處）、緣品（含緣起、四食、四諦、界、受）。「智」的知識系統，含有道品（含四念住、四正斷、四神足、根、力、七覺支、八聖道、入出息念、三學、四證淨）。「境」、「智」兩大主題的「所說」，便是前述佛法最核心的蘊、處、緣起等十七事。將每一事再細分，就衍生許多的佛法術語，並開展出佛法的知識系統：

01 蘊（五蘊）：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

02 處（內外六處）：眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸、意、法。

03 緣起：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。

04 食（四食）：麤摶食、細觸食、意思食、識食。

05 諦（四聖諦）：苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道聖諦。

06 界：（有二界、三界、四界、六界、十八界等等）。

07 受：（有二受、三受、四受、六受、十八受等等）。

08 四念住：身念住、受念住、心念住、法念住。

09 四正斷（四正勝）：令已生惡不善法斷、令未生惡不善法不生、令未生善法生、令已生善法堅住不忘脩滿倍增。

10 四神足：欲三摩地勝行成就神足、勤三摩地勝行成就神足、心三摩地勝行成就神足、觀三摩地勝行成就神足。

11 根（有三根、五根。五根：信根、精進根、念根、定根、慧根）

12 力（有二、三、四、五、六、七、八、九、十力。五力：信力、精進力、念力、定力、慧力）

13 七覺支：念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支。

14 八聖道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正勤、正念、正定。

15 入出息念（可分為十六勝行）。

16 三學：戒學、定學、慧學。

17 四證淨：佛證淨、法證淨、僧證淨、聖所愛戒。

以上每一事中的術語又可再細分下去，例如，色蘊可再分為：過去色、未來色、現在色、內色、外色、麤色、細色、好色、醜色、遠色、近色。以十七事往下開展出更細的佛法項目，就形成釋尊在《雜阿含經》中所傳授的佛法知識系統。

以上依據《瑜伽師地論 • 攝事分》來分析《雜阿含經》的十七事，接著，來看釋尊所說的佛法知識系統的大綱。

四、釋尊所提及的知識系統大綱

今依據《雜阿含經》的經文，列出一些釋尊對所知法及一切法的看法：

> 世尊告諸比丘：「當說所知法、智及智者。諦聽！善思！當為汝說。
> 云何所知法？謂五受陰。何等為五？色受陰，受、想、行、識受陰，是名所知法。
> 云何為智？調伏貪欲、斷貪欲、越貪欲，是名為智。
> 云何智者？阿羅漢是。（大 72）

此處指出，「所知的法」就是五取蘊（五受陰），此屬於所知之「境」；而能知的就是「智」與「智者」（阿羅漢）。

> 云何一切知法、一切識法？
> 諸比丘！眼是知法、識法，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切是知法、識法。
> 耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」（大 222）

此處指出，「所知的一切法」就是：眼、耳、鼻、舌、身、意（六內處）以及相關的色、聲、香、味、觸、法（六外處）、六識、六觸及所生的受。六內處、六外處、六識，合成十八界，這些全屬於所知之「境」。

> 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，我今捨別立餘一切者，彼但有言說，問已不如，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」（大 319）

此處直接指出，一切法就是：眼、耳、鼻、舌、身、意（六內處）以

及色、聲、香、味、觸、法（六外處），這是指「所知的一切法」。此屬於所知之「境」。

> 佛告婆羅門：「眼及色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受——若苦、苦樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意，法、意識、意觸、意觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂。是名為一切法。若復有言：此非一切法，沙門瞿曇所說一切法，我今捨更立一切法者，此但有言數，問已不知，增其〔疑〕惑。所以者何？非其境界故。」（大 321）

此處同樣指出，一切法就是：眼、耳、鼻、舌、身、意（六內處）以及相關的色、聲、香、味、觸、法（六外處）、六識、六觸及所生的受。這也是指「所知的一切法」，此屬於所知之「境」。

> 世尊告諸比丘：「所說一切法、一切法者，謂四念處，是名正說。何等為四？謂身身觀念住，受、心、法法觀念住。」（大 633）

此中釋尊指出：「一切法、一切法」就是四念處，這是指「能知的一切法」，而其他的菩提分法則隱含在內。此屬於能知之「智」。
從以上所引的經文，可以看出釋尊對知識系統的看法：所知之「境」便是蘊及處（內含識、受、界等）；能知之「智」便是四念處等菩提分法。如此組成了「一切法」，這也成為《瑜伽師地論 • 攝事分》的依據。

由於四念處等菩提分法是實踐佛法時內心所呈現的「智」，涵攝了「道（或行）」與「果」，因此，佛法的知識系統可以依「境、智」兩類開展成「境、行、果（根、道、果）」：由「境」含攝「蘊、處、緣起、食、諦、界及受」七事；由「行（道）、果」含攝「四念住、四正斷、四神足、根、力、七覺支、八聖道、入出息念、三學、四證淨」十事。如此共有十七事。每一事又可以開展出更細的佛法項目。

五、異門與法蘊的出現

為了統攝佛法龐大的知識系統，釋尊的弟子們便以「異門」來掌握佛法的術語和定義；或以「法蘊」的編輯，選出代表性的佛經給予

詳細的解釋。

A 異門的出現

以《瑜伽師地論 • 攝異門分》為例，《攝異門分》是按照白品、黑品的次第，詳細解釋佛法的術語；今列出所有白品、黑品的攝頌如下：

白品第一頌：

【1】師【2】第一【3】〔智慧〕，【4】四種善說等。

【5】亦有因緣等，【6】施【7】戒【8】道廣說。

白品第二頌：

【9】智【10】宣說【11】善【12】欲，【13】熾然【14】獨【15】遠塵。

【16】如病等【17】解釋，【18】我【19】斷【20】生盡等。

【21】并天世眾生，【22】依等【23】〔我執〕等。

白品第三頌：

【24】如來【25】無常想，【26】底沙【27】怖【28】無為。

【29】不有【30】不相續，【31】空【32】無常【33】無餘。

白品第四頌：

【34】欲三種【35】延請，【36】法【37】僧【38】〔為本〕故。

【39】厭【40】梵志【41】無常，【42】聚沫等為後。

黑品一頌：

【1】生【2】老【3】死【4】藏等，【5】可欣等【6】煩惱。

【7】廣說貪瞋癡，【8】少等【9】差別等。

此中共有白品四頌 42 門，黑品一頌 9 門；每門集合佛經中相關的成串術語或「定型句」並給予解釋。例如：

【20】生盡等門，解釋了「我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有」這一組相關的成串術語或「定型句」。

【32】無常門，解釋了「無常、有為、造作、緣生、有盡法、有沒法、有離欲法、有滅法」一組相關的成串術語或「定型句」。

另一方面，若以釋尊的大弟子舍利子所下傳的《集異門足論》為例，《集異門足論》是按照異門法數的次第，由一法到十法，詳細解

釋佛法的術語。今舉其中的「六法」為例：

> 初嗢柁南曰：
> 初六法十種，謂內外識觸，及受想思愛，退不退各六。
> 有六內處、六外處、六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身、六愛身、六順退法、六順不退法。
> 後嗢柁南曰：
> 後六有十四，謂喜憂捨恒，界出根喜通，明念上觀類。
> 有六喜近行、六憂近行、六捨近行、六恒住、六界、六出離界、六諍根法、六可喜法、六通、六順明分想、六隨念、六無上法、六觀待、六生類。

此中共有六法術語二十四詞：從「六內處、六外處、六識身」一直到「六無上法、六觀待、六生類」，每詞含六個單項的術語，所以共有144 個單項的佛法術語；論中對每項佛法術語一一給予詳細的定義。釋尊的弟子們便以「異門」的方式，或從到白品到黑品，或從一法到十法（以增一方式）來瞭解佛法的術語和定義，進而掌握龐大的佛法知識系統。

B 法蘊的出現

今以釋尊的大弟子大目乾連所下傳的《法蘊足論》為例：《法蘊足論》編選出代表性的佛經二十一經，一一給予詳細的解釋，共成二十一品如下：學處、預流支、證淨、沙門果、通行、聖種、正勝、神足、念住、聖諦、靜慮、無量、無色、修定、覺支、雜事、根品、處、蘊、多界、緣起。每一品名，便是一核心的佛法術語，由此再含攝多個單項的佛法術語，今列出如下：

01.五學處：離殺生、離不與取、離欲邪行、離虛誑語、離飲諸酒放逸處。
02.四預流支：親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行。
03.四證淨：佛證淨、法證淨、僧證淨、聖所愛戒。
04.四沙門果：預流果、一來果、不還果、阿羅漢果。
05.四通行：苦遲通行、苦速通行、樂遲通行、樂速通行。

06.四聖種：隨得衣服便生喜足、隨得飲食便生喜足、隨得臥具便生喜足、愛斷愛脩樂斷樂脩。
07.四正勝：令已生惡不善法斷、令未生惡不善法不生、令未生善法生、令已生善法堅住不忘脩滿倍增。
08.四神足：欲三摩地勝行成就神足、勤三摩地勝行成就神足、心三摩地勝行成就神足、觀三摩地勝行成就神足。
09.四念住：身念住、受念住、心念住、法念住。
10.四聖諦：苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道聖諦。
11.四靜慮：初靜慮、第二靜慮、第三靜慮、第四靜慮。
12.四無量：無量慈心、無量悲心、無量喜心、無量捨心。
13.四無色：空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。
14.四修定：證得現法樂住、證得殊勝智見、證得勝分別慧、證得諸漏永盡。
15.七覺支：念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支。
16.雜事（永斷一法，共 79 個術語）：貪、瞋、癡、忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、無慚、無愧、慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢、憍、放逸、傲、憤發、矯妄、詭詐、現相、激磨、以利求利、惡欲、大欲、顯欲、不喜足、不恭敬、起惡言、樂惡友、不忍、耽嗜、遍耽嗜、染貪、非法貪、著貪、惡貪、有身見、有見、無有見、貪欲、瞋恚、惛沈、睡眠、掉舉、惡作、疑、瞢憒、不樂、頻申、欠呿、食不調性、心昧劣性、種種想、不作意、麤重、觝突、饕餮、不和軟性、不調柔性、不順同類、欲尋、恚尋、害尋、親里尋、國土尋、不死尋、陵蔑尋、假族尋、愁、歎、苦、憂、擾惱。
17.二十二根：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、信根、精進根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根。
18.十二處：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。
19.五蘊：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。
20.多界（有二界、三界、四界、六界、十八界）：
十八界：眼界、色界、眼識界，耳界、聲界、耳識界，鼻界、香界、鼻識界，舌界、味界、舌識界，身界、觸界、身識界，意界、法界、意識界。

六界：地界、水界、火界、風界、空界、識界。
六界：欲界、恚界、害界、無欲界、無恚界、無害界。
六界：樂界、苦界、喜界、憂界、捨界、無明界。
四界：受界、想界、行界、識界。
三界：欲界、色界、無色界。
三界：色界、無色界、滅界。
三界：過去界、未來界、現在界。
三界：劣界、中界、妙界。
三界：善界、不善界、無記界。
三界：學界、無學界、非學非無學界。
二界：有漏界、無漏界。
二界：有為界、無為界。

21.十二緣起：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。

以上細分共有 356 個佛法術語。經由徹底了解這些代表性的佛法術語，便能初步掌握龐大的佛法知識系統。

六、《雜阿含經》中定型句的使用

釋尊四十多年對弟子們的一再教導，便有「定型句」的出現，這些「定型句」有助於佛教知識系統內容的表達與背誦。

例如，《雜阿含經》蘊品的一些「定型句」（以【】標示「定型句」，凡是對舊譯經論有所更正的字句，則用雙引號〔〕標出）：

（-）如是比丘！心解脫者，【若欲自證，則能自證：我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。】（大 1）

（a）【於色若知、若明、若斷、若離欲】，則能〔堪任〕斷苦。
（b）【如是受、想、行、識，若知、若明、若斷、若離欲】，則能堪任斷苦。（大 3）

（a）【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。

(b)【如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，〔非我者〕亦非我所】；如是觀者，名真實正觀。（大 9）

(a) 當觀知【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，彼一切悉皆無常。】正觀無常已，色愛即除；色愛除已，心善解脫

(b)【如是觀受、想、行、識，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，彼一切悉皆無常】。正觀無常已，識愛即除；識愛除已，〔心善解脫〕。（大 22）

(a)【於色生厭、離欲、滅盡】，不起諸漏，心正解脫。

(b)【如是〔於〕受、想、行、識，生厭、離欲、滅盡】，不起諸漏，心正解脫槃。（大 28）

(a)【色如實知，色集、色滅、色味、色患、色離如實知。】

(b)【受、想、行、識如實知，識集、識滅、識味、識患、識離如實知。】（大 258）

(-)【五受陰如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。】（大 259,265,104）

又如《雜阿含經》處品的一些「定型句」:

(a)【於眼若識、若知、若斷、若離欲者】，堪任正盡苦。

(b)【於耳、鼻、舌、身、意，若識、若知、若斷、若離欲者】，堪任正盡苦。(大 190）

(a)【眼如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。】，如實知。

(b)【耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。】(大 198）

(a)【眼無常，若色、眼識、眼觸，若眼觸因緣生受——苦覺、樂覺、不苦不樂覺，彼亦無常。】

(b)【耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。】(大 195）

（a）眼空，常、恆、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。【若色、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。
（b）【耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。】（大 232）

以上這些例子中的【我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有】、【色集、色滅、色味、色患、色離】、【如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我】都是佛法中有名的句子。這些「定型句」對佛教知識內容的表達與傳播甚有助益，也成為佛教知識系統的一大特色。這些「定型句」也與前述佛法術語的「異門」有密切的關聯。

七、《阿含經》的經文架構解析

為了了解釋尊如何將佛法的知識系統傳授給弟子們，以下舉出《雜阿含經》的實際例子，分段解析出經文的架構，並示出不同的經型。此中，每一經文之後所附的編號：（印 x）表示印順法師所編第 x 經；（光 x）表示佛光藏版所編第 x 經；（大 x）表示大正藏版所編第 x 經。（內 x）表示內觀教育版所編第 x 經；【Sx】表示巴利藏同一相應的第 x 經。

例 1

（ 1）如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。
（2a）爾時，世尊告諸比丘：「有六識身。云何為六？
（2b）謂眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。
（2c）是名六識身。」
（ 3）佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。
（印四三九）（光三〇三）（大三二五）（內二二五）

在這例子中，釋尊只是將佛法的術語簡單地介紹出來，這是最簡單的一種經型，並未提及緣起的「流轉」和「還滅」過程；釋尊的開示偶而使用這一種經型。

例 2A

（ 1）如是我聞：一時，佛住毘舍離獼猴池側重閣講堂。
（ 2）爾時，世尊告諸比丘：「有六魔鉤。云何為六？
（ 3）眼味著色，是則魔鉤；耳味著聲，是則魔鉤；鼻味著香，是則魔鉤，舌味著味，是則魔鉤；身味著觸，是則魔鉤；意味著法，是則魔鉤。
（ 4）若沙門、婆羅門眼味著色者，當知是沙門、婆羅門，魔鉤鉤其咽，於魔不得自在。」
（ 5）穢說、淨說，廣說如上。
（印三五五～三五六）（光二四六）（大二四四）（內一六七）【S189】

在這例子中，釋尊除了將佛法的術語介紹出來，並且提及緣起的「流轉」（味著則不得自在），這也是一種簡單的經型。

例 2B
（ 1）如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。
（ 2）爾時，世尊告諸比丘：「譬如驢隨群牛而行，而作是念；我作牛聲。然其彼形亦不似牛，色亦不似牛，聲出不似；隨大群牛，謂已是牛而作牛鳴，而去牛實遠。
（ 3）如是有一愚癡男子，違律犯戒，隨逐大眾，言：我是比丘，我是比丘。而不學習勝欲增上戒學、增上意學、增上慧學，隨逐大眾，自言我是比丘，我是比丘，其實去比丘大遠。」
（ 4）爾時，世尊即說偈言：
同蹄無角獸，四足具聲口，隨逐大群牛，常以為等侶，
形亦非牛類，不能作牛聲。如是愚癡人，不隨繫心念，
於善逝教誡，無欲勤方便，懈怠心輕慢，不獲無上道。
如驢在牛群，去牛常自遠，彼雖隨大眾，內行常自乖。
（ 5）佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。
（印一一一九）（光八四〇）（大八二）（內六二六）

在這例子中，釋尊先舉出譬喻，而後指出「流轉」的情形（違律犯戒）；釋尊偶而使用這種經型。

例 3A
（ 1）如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

（2a）爾時，世尊告諸比丘：「當觀色無常，如是觀者，則為正觀；正觀者則生厭離，厭離者喜、貪盡，喜、貪盡者說心解脫。

（2b）如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正觀；正觀者則生厭離，厭離者喜、貪盡，喜、貪盡者說心解脫。

（ 3）如是比丘！心解脫者，若欲自證，則能自證：我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。（印一）

（ 4）如觀無常，苦、空、非我，亦復如是。」

（ 5）時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

（印二～四）（光一）（大一）（內一）【S12-14,51】

在這例子中，釋尊直接開示緣起的「還滅」過程（由正觀色、受、想、行、識無常，而生厭離，經喜、貪盡而心解脫），釋尊的開示常用這一種經型。

例 3B

（ 1）如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

（ 2）爾時，世尊告諸比丘：「無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

（3a）譬如田夫，於夏末秋初，深耕其地，發荄、斷草。

（3b）如是比丘！無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

（4a）譬如比丘！如人刈草，手攬其端，舉而抖擻，萎枯悉落，取其長者。

（4b）如是比丘！無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

（5a）譬如菴羅果著樹，猛風搖條，果悉墮落。

（5b）如是無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

（6a）譬如樓閣，中心堅固，眾材所依，攝受不散。

（6b）如是無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

（7a）譬如一切眾生跡，象跡為大，能攝受故。

（7b）如是無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。

（8a）譬如閻浮提，一切諸河悉赴大海，其大海者最為第一，悉攝受故。
（8b）如是無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。
（9a）譬如日出，能除一切世間闇冥。
（9b）如是無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。
（10a）譬如轉輪聖王，於諸小王最上、最勝。
（10b）如是無常想修、習、多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。
（11）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？
（12）若比丘於空露地，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。」
（13）佛說是經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。
（印五三）（光四七）（大二七〇）（內四六）【S102】

在這例子中，釋尊配合譬喻開示緣起的「還滅」過程（由正觀色、受、想、行、識無常，而斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明），釋尊的開示偶而用這一種經型。

例 4A
（ 1）如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。
（2a）爾時，世尊告諸比丘：「於色不知、不明、不斷、不離欲，則不能斷苦。
（2b）如是受、想、行、識，不知、不明、不斷、不離欲，則不能斷苦。
（3a）諸比丘！於色若知、若明、若斷、若離欲，則能〔堪任〕斷苦。
（3b）如是受、想、行、識，若知、若明、若斷、若離欲，則能堪任斷苦。」
（ 4）時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。
（印六）（光三）（大三）（內三）【S24】

在這例子中，釋尊先開示緣起的流轉過程（於色、受、想、行、識不知、不明、不斷、不離欲）而後開示緣起的「還滅」過程（於色知、明、斷、離欲，則斷苦）。釋尊的開示最常用這一種經型。

例 4B

（ 1）如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

（2a）爾時，世尊告諸比丘：「譬如河水，從山澗出，彼水深駛，其流激注，多所漂沒。其河兩岸，生雜草木，大水所偃，順靡水邊。眾人涉渡，多為水所漂，隨流沒溺；遇浪近岸，手援草木，草木復斷，還隨水漂。

（2b）如是比丘！若凡愚眾生，不如實知色、色集、色滅、色味、色患、色離；不如實知故，樂著於色，言色是我，彼色隨斷。

（2c）如是不如實知受、想、行、識、識集、識滅、識味、識患、識離；不如實知故，樂著於識，言識是我，識復隨斷。

（3a）若多聞聖弟子，如實知色、色集、色滅、色味、色患、色離；如實知故，不樂著於色。

（3b）如實知受、想、行、識、識集、識滅、識味、識患、識離；如實知故，不樂著〔於〕識。

（ 4）不樂著故，如是自知得般涅槃：我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。」

（ 5）佛說此經已，時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

（印五一）（光四五）（大二六八）（內四四）【S93】

在這例子中，釋尊配合譬喻，開示緣起的「流轉」過程（於色、受、想、行、識不知、不明、不斷、不離欲）而後開示緣起的「還滅」過程（於色知、明、斷、離欲，則斷苦）。釋尊的開示常用這一種經型。

例 5

（ 1）如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

（ 2）爾時，世尊告諸比丘：「常當修習方便禪思，內寂其心。所以者何？比丘修習方便禪思，內寂其心已，如實觀察。

（ 3）云何如實觀察？如實知此色，此色集、此色滅。此受、想、行、識，此識集、此識滅。

（4a）云何色集？受，想、行、識集？
（4b）愚癡無聞凡夫，不如實知色集、色滅、色味、色患、色離，不如實知故，樂著彼色、讚歎於色；樂著於色、讚歎色故取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲惱苦，如是純大苦聚生。
（4c）〔受、想、行、識，亦如是廣說〕。
（4d）是名色集，受、想、行、識集。
（5a）云何色滅？受、想、行、識滅？
（5b）多聞聖弟子，如實知色集、色滅、色味、色患、色離，如實知故，不樂著色、不讚歎色；不樂著、讚歎色故，愛樂滅，愛樂滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死、憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。
（5c）多聞聖弟子，如實知受、想、行、識集、識滅、識味、識患、識離，如實知彼故，不樂著彼識，不讚歎於識，不樂著、讚歎識故，樂愛滅，樂愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死、憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。
（5d）比丘！是名色滅，受、想、行、識滅。
（ 6）比丘！常當修習方便禪思，內寂其心。」
（ 7）佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。　　（印八六）
（ 8）如觀察，乃至作證，十二經亦如是廣說。
（印八七～九七）（光五八）（大六七）（內五七）

在這例子中，釋尊以「五蘊」及「緣起」交叉開示「流轉」的過程（於色、受、想、行、識，不如實知集、滅、味、患、離，以及樂著、讚歎故取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲惱苦，如是純大苦聚生），而後交叉開示緣起的「還滅」過程（於色、受、想、行、識，如實知集、滅、味、患、離，以及不樂著、讚歎識故，樂愛滅，樂愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死、憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅）。這是一種複雜的經型。若再加上譬喻，就成為最複雜的經型了。

以上所提到的 3A,3B,4A,4B,5 的經型，開示緣起的「還滅」過程，這是佛法佛法知識系統最核心之處，因為佛法不只是理論而已，要密切結合實踐來滅苦，因此，釋尊在《阿含經》中的開示，處處強調實踐；在滅苦的實踐過程中，就離不開「道」與「果」的次第，例如：

（a）諸比丘！於色若知、若明、若斷、若離欲，則能〔堪任〕斷苦。
（b）如是受、想、行、識，若知、若明、若斷、若離欲，則能堪任斷苦。」（大三）

此中，對色、受、想、行、識的知、明、斷、離欲，便是「道」的實踐過程，斷苦便是「果」。

（a）云何色滅？受、想、行、識滅？
（b）多聞聖弟子，受諸苦、樂、不苦不樂受，如實觀察受集、受滅、受味、受患、受離；如實觀察故，於受樂著滅，著滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死、憂悲惱苦滅。如是純大苦聚皆悉得滅。
（c）是名色滅，受、想、行、識滅。
（d）是故，比丘！常當修習方便禪思，內寂其心。比丘禪思住，內寂其心，精勤方便，如實觀察。」（大六五）

此中，對苦、樂、不苦不樂受，如實觀察受集、受滅、受味、受患、受離；對受樂著滅、取滅、有滅、生老病死滅、憂悲惱苦滅。這便是「道」的實踐過程與得「果」。

（ 1）正其身行，護口四過，正命清淨，習賢聖戒。
（2a）守諸根門，護心正念。眼見色時，不取形相，若於眼根住不律儀，世間貪憂、惡不善法常漏於心，而〔令〕於眼起正律儀。
（2b）耳、鼻、舌、身、意起正律儀，亦復如是。
（ 3）彼以賢聖戒律成就，善攝根門，來往、周旋、顧視、屈伸、坐臥、眠覺、語默，住智正智。
（ 4）彼成就如此聖戒，守護根門，正智、正念，寂靜遠離，空處、樹下、閑房獨坐，正身正念，繫心安住。
（5a）斷世〔貪憂〕，離貪欲，淨除貪欲。
（5b）斷世瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋，離瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋，淨除瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋。
（5c）斷除五蓋：惱心、慧力羸、諸障閡分、不趣涅槃者。
（6a）是故內身身觀念住，精勤方便，正智、正念，調伏世間貪憂。如是外身、內外身。

（6b）受、心、法法觀念住，亦如是說。（大六三六）

此中，成就聖戒，守護根門，正智、正念，寂靜遠離，正身正念，繫心安住。斷除五蓋，便是「道」的實踐過程，調伏世間貪憂便是「果」。

（1a）何等為增上戒學？
（1b）是比丘〔戒滿足〕，少定、少慧。
（1c）於彼彼分細微戒，乃至受持戒學。
（1d）彼如是知、如是見，斷三結，謂身見、戒取、疑。斷此三結，得須陀洹，不墮惡趣，決定正趣三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。
（2a）何等為增上意學？
（2b）是比丘〔戒滿足〕，三昧滿足，少於慧。
（2c）彼彼分細微戒，犯則隨悔，乃至受持學戒。
（2d）如是知，如是見，斷五下分結，謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚。斷此五下分結，得生般涅槃阿那含，不復還生此世，是名增上意學。
（3a）何等為增上慧學？
（3b）是比丘學戒滿足、定滿足、慧滿足。
（3c）如是知、如是見，欲有漏心解脫，有有漏心解脫，無明有漏心解脫，解脫知見：我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有，是名增上慧學。」（大八二二）

此中，對增上戒學、增上意學、增上慧學的不斷增上，便是「道」的實踐過程；得到心解脫，所作已作、自知不受後有，便是「果」。在《雜阿含經》的道品中，釋尊更直接指出，由多修習四念處、七覺分而獲得預流果、一來果、不還果、阿羅漢果：

（ a）世尊告諸比丘：「於四念處多修習，當得四果、四種福利。云何為四？
（ b）謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。」（大六一八）

（ a）「如是比丘修習七覺分已，多修習已，得四種果、四種福利。何等為四？

（ b）謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。」（大七三五）

因此，在佛法的知識系統中，依據行、果，或道、果的次第來實踐，便是釋尊的原意。以上「道」與「果」的次第，就是緣起的「還滅過程」，釋尊在《阿含經》中所開示的大都屬於此類，這也是佛法知識系統的重點所在。「道」與「果」的次第，便是培養智慧以證果，因此，這一次第可納入「智」的知識系統內。

八、結語

以上只就釋尊時期最核心的佛法知識系統作考察的對象，先考察《阿含經》的主題內容，而後依據《瑜伽師地論 • 攝事分》歸攝成「境」、「智」兩類；接著，引用經文來說明釋尊所提及的知識內容便是「境」、「智」兩大系統；而後考察「異門」與「法蘊」的出現；最後，針對《雜阿含經》的經文內容，依次考察「定型句」的經文以及經文架構的型式（經型），由此瞭解釋尊傳授佛法知識系統的特有方式。總之，佛法的知識系統，主要以「境、智」來含攝「境、行、果（根、道、果）」。「境」的知識系統，含有蘊品（五蘊）、處品（六處）、緣品（內含緣起、四食、四諦、界、受五事）。「智」的知識系統，含有道品（內含四念住、四正斷、四神足、根、力、七覺支、八聖道、入出息念、三學、四證淨十事）。因此「境（根）」含攝「蘊、處、緣起、食、諦、界及受」七事，「行（道）、果」含攝「.四念住、.四正斷、.四神足、根、力、七覺支、八聖道、入出息念、三學、四證淨」十事，共有十七事。每一事又可以開展出更細的佛法項目。這就是釋尊在《雜阿含經》中所傳授的佛法知識的系統。至於「異門」與「法蘊」的編集，則對佛法知識系統的掌握起了輔助之用。

（《佛教圖書館館訊》31 期,2002）

從《羅怙羅經》來看佛法的教學

林崇安（2002）

摘要：

本文依據《雜阿含經》中的《羅怙羅經》來探討釋迦牟尼佛對羅怙羅的教導過程，此中，羅怙羅依次經由聽聞、思考弄清佛法的義理，而後進入實修的體證，生起真正的智慧，並滅除痛苦，達到究竟的解脫。

關鍵字：羅怙羅,佛法教學,三慧

一、前言

釋迦牟尼佛（以下簡稱釋尊）度化眾生固然是因材施教，但是眾生的學習過程是大同小異的，因此，本文以《羅怙羅經》來說明佛法的教學。此經在《大正藏》中的《雜阿含經》的編號是第二〇〇經（T2,p51a），在印順導師的《雜阿含經論會編》〈中編〉為第二三五經。今引用經文時，有所改動的詞句用〔 〕標出。《羅怙羅經》是釋尊對羅怙羅的一個完整教導，以下按照這一經典，分成六段來說明佛法的教學過程。

二、經文說明

第一段經文

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，尊者〔羅怙羅〕往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「善哉！世尊！為我說法！我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住；獨一靜處，專精思惟，不放逸住已，如是思惟所以：族姓子剃除鬚髮，正信非家，出家學道，修持梵行，見法自知作證：我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。」

爾時，世尊觀察〔羅怙羅〕心，〔解脫智〕未熟，未堪任受增上法，問〔羅怙羅〕言：「汝以授人五受陰未？」
〔羅怙羅〕白佛：「未也，世尊！」
佛告〔羅怙羅〕：「汝當為人演說五受陰。」

這一段經文先指出，羅怙羅尊者想要獨自專心修行，練習高深的佛法（增上法），但是釋尊先觀察他的心智，知道他尚未成熟，因此要羅怙羅先去講解五受陰（即，五取蘊），其目的是要他透過教學相長，徹底瞭解五受陰的意義。什麼是五受陰呢？釋尊在《雜阿含經》第五五經中曾對比丘們說：

我今當說陰及受陰。云何為陰？
若所有諸色，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，彼一切總說色陰。隨諸所有受、想、行、識，亦復如是，彼一切總說受、想、行、識陰。是名為陰。
云何為受陰？
若色是有漏，是取；若彼色過去、未來、現在，生貪欲、瞋恚、愚癡，及餘種種上煩惱心法。受、想、行、識，亦復如是。是名受陰。（T2,p13b）

由此可知，釋尊要弟子們了解色、受、想、行、識等五受陰（五取蘊），先要把陰（蘊）和受陰（取蘊）的意義弄明白，並且將色蘊從過去、未來、現在、內、外、麤、細、好、醜、遠、近等十一個行相來分析，對受蘊、想蘊、行蘊、識蘊也同樣地分析清楚，徹底了解其意義，看清五取蘊使人產生煩惱（有漏）、產生種種的貪瞋癡。弄清五取蘊的內涵是學習佛法的第一步。因此，釋尊要求羅怙羅把五蘊的內容先弄清楚，並為人演說。

第二段經文

爾時，〔羅怙羅〕受佛教已，於異時為人演說五受陰；說已，還詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「世尊！我已為人說五受陰，唯願世尊為我說法；我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不

放逸住，乃至自知不受後有。」
爾時，世尊復觀察〔羅怙羅〕心，解脫智未熟，不堪任受增上法；
問〔羅怙羅〕言：「汝為人說六入處未？」
〔羅怙羅〕白佛：「未也，世尊！」
佛告〔羅怙羅〕：「汝當為人演說六入處。」

這一段經文指出，羅怙羅尊者雖已為人演說五取蘊，但是釋尊觀察他的心智尚未成熟，要他繼續進一步為人講解六入處（即，六處），其目的仍是要羅怙羅在身心上徹底了解六處的詳細內容，建立起紮實的「思所成慧」。什麼是六入處呢？六入處有六內入處和六外入處，釋尊在《雜阿含經》第三二三經和三二四經中曾經分別對比丘們說：

有六內入處。〔云何為六？〕謂眼內入處，耳、鼻、舌、身、意內入處。（T2,p91c）
有六外入處。云何為六？謂色是外入處，聲、香、味、觸、法是外入處，是名六外入處。（T2,p91c）

此處釋尊指出：六內入處（六內處）是眼、耳、鼻、舌、身、意，此中，眼、耳、鼻、舌、身屬於「身體」，而意屬於「心理」，因此，釋尊是要弟子們了解自己的身和心。六外入處（六外處）是色、聲、香、味、觸、法，這些是六內處的對象。釋尊要弟子們警覺到外面的對象對自己身心的作用，他也希望羅怙羅仔細地分析這種身心運作的過程，並且為人演說。

第三段經文

爾時，〔羅怙羅〕於異時，為人演說六入處；說六入處已，來詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我已為人演說六入處，唯願世尊為我說法！我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。」
爾時，世尊觀察〔羅怙羅〕心，解脫智未熟，不堪任受增上法；
問〔羅怙羅〕言：「汝已為人說尼陀那法未？」
〔羅怙羅〕白佛言：「未也，世尊！」
佛告〔羅怙羅〕：「汝當為人演說尼陀那法。」

這一段經文指出，羅怙羅尊者雖已為人演說六處，想進一步走入實修，但是釋尊觀察他的心智尚未完全成熟，要他補強對「尼陀那法」的理解。什麼是尼陀那法呢？此處的尼陀那法是「緣起」（南傳相應部的緣起＝尼陀那）。由此可知，釋尊要羅怙羅注意身心前後變化的因緣，並且將所體會到的尼陀那法為人演說。

第四段經文

> 爾時，〔羅怙羅〕於異時，為人廣說尼陀那法已，來詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊為我說法！我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。」
> 爾時，世尊復觀察〔羅怙羅〕心，解脫智未熟，廣說乃至告〔羅怙羅〕言：「汝當於上所說諸法，獨於一靜處，專精思惟，觀察其義。」
> 爾時，〔羅怙羅〕受佛教敕，如上所聞法、所說法，思惟稱量，觀察其義；作是念：此諸法，一切皆順趣涅槃，流注涅槃，浚輸涅槃。

以上經文指出，羅怙羅尊者已經為人廣說五取蘊、六處、緣起法，但是釋尊觀察他的解脫心智還未成熟，因此要他對這些法的義理更進一步深入觀察。羅怙羅尊者獨處一處，經過深入的思維，終於將這些佛法的義理豁然貫通，體會到這些佛法都是引導走向涅槃的。

第五段經文

> 爾時，〔羅怙羅〕往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我已於如上所聞法、所說法，獨一靜處，思惟稱量，觀察其義。知此諸法，皆順趣涅槃，流注涅槃，浚輸涅槃。」
> 爾時，世尊觀察〔羅怙羅〕心，解脫智熟，堪任受增上法，告〔羅怙羅〕言：「〔羅怙羅〕！一切無常。何等法無常？謂眼無常，若色、眼識、眼觸，如上無常廣說。」
> 爾時，〔羅怙羅〕聞佛所說，歡喜隨喜，禮佛而退。

這一段經文指出，羅怙羅尊者已深深體會到佛法都是引導走向涅槃的，他的解脫心智已經成熟，因此釋尊教導他直接觀察自己的眼、耳、鼻、舌等的無常；色、聲、香、味等的無常；眼識、耳識、鼻識、舌識等的無常；眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸等的無常。這一段的教導可以用《增壹阿含經》卷七來補充：

> 一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊到時，著衣持鉢，將羅雲入舍衛城分衛。爾時，世尊右旋顧謂羅雲：「汝今當觀色為無常。」羅雲對曰：「如是，世尊！色為無常。」
> 世尊告曰：「羅雲！痛、想、行、識皆悉無常。」羅雲對曰：「如是，世尊！痛、想、行、識皆為無常。」
> 是時，尊者羅雲復作是念：此有何因緣，今方向城分衛，又在道路，何故世尊而面告誨我？今宜當還歸所在，不應入城乞食。爾時，尊者羅雲即中道還到祇桓精舍，持衣鉢，詣一樹下，正身正意，結跏趺坐，專精一心，念色無常，念痛、想、行、識無常。（T2,p581c）

此處釋尊要羅怙羅（又作羅雲）深入地觀察自己的身心現象：當眼睛看到色法時，在接觸的剎那（即，眼觸）生起了眼識，並且有感受（此處翻譯作痛）的生起，要觀察到受、想、行、識等都是無常；同樣地，耳、鼻、舌、身、意以及相關的觸、識、受等都是無常，如此層層深入觀察自己的身心現象，體會到一切是無常、苦、空、非我等等，最後，就能不再執著自己的五蘊、六處，從世間解脫而不再有生老病死、憂悲惱苦了。

第六段經文

> 爾時，〔羅怙羅〕受佛教已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住。〔思維所以〕：族姓子剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，純修梵行，乃至見法，自知作證：我生已盡、梵行已立、所作已作、自知不受後有。成阿羅漢，心善解脫。
> 佛說此經已，〔羅怙羅〕聞佛所說，歡喜奉行。

最後這一段經文指出，羅怙羅尊者經由專精思惟，不放逸住，終於成

為阿羅漢，得到究竟的解脫，此中，如何「純修梵行，乃至見法」？要由守護諸根、於食知量、正念正知等下手，使自己梵行清淨，修出正定，進而才能以智慧善見四聖諦（見法），因此，在實修中含攝了戒學、定學、慧學等三學，為了瞭解上述經文的詳細過程，今引用《阿毘達磨集異門足論》卷九的說明如下：

01 諸如來、應、正等覺、明行圓滿、善逝、世間解、無上丈夫、調御士、天人師、佛、薄伽梵，出現世間，宣說正法，開示初善、中善、後善，文義巧妙，純一圓滿，清白梵行。

02 諸善男子或善女人，聞是法已，深生淨信。

03 生淨信已，作是思惟：在家迫迮，多諸塵穢，猶如牢獄。出家寬曠，離諸諠雜，猶若虛空。染室家者，不能相續，盡其形壽，精勤修習，純一圓滿，清白梵行，是故我今應以正信，剃除鬚髮，被服袈裟，棄捨家法，出趣非家。既思惟已，財位親屬，若少若多，悉皆棄捨。

04 既棄捨已，以正信心，剃除鬚髮，被服袈裟，遠離家法，出趣非家。

05 既出家已，受持淨戒，精勤守護別解律儀，軌則、所行無不圓滿，於微小罪深見怖畏，於諸學處能具受學。

a 離害生命，棄諸刀杖；有慚有愧，具慈具悲，於諸有情，下至蟻卵，亦深憐愍，終不損害，畢竟遠離害生命法。

b 離不與取，能施樂施；若淨施物，知量而受；於諸所有不生染著，攝受清淨無罪自體，畢竟遠離不與取法。

c 離非梵行，常修梵行、遠行、妙行，其心清潔；遠離生臭婬欲穢法，畢竟遠離非梵行法。

d 離虛誑語，常樂實語、諦語、信語、可承受語、世無諍語，畢竟遠離虛誑語法。

e 離離間語，不破壞他，不聞彼語為破壞故向此而說，不聞此語為破壞故向彼而說，常樂和合已破壞者，諸和好者讚令堅固，常樂宣說和合他語、不破壞語，畢竟遠離離間語法。

f 離麤惡語，所發語言不麤、不礦亦不苦楚。令他嫌恨，亦令多人不愛不樂不欣不喜，障礙修習等引等持，於如是等諸麤惡語，皆能斷滅。所發語言，和軟順耳、悅意可樂、圓滿清美、明顯易了，令他樂聞，無依無盡，令多有情可愛可樂可欣可喜，能令修習等引等持，

於如是等諸美妙語，常樂發起，畢竟遠離麤惡語法。

g 離雜穢語，凡所發言，應時應處，稱法稱義，有實有真，能寂能靜，有次序、有所為，應理合儀，無雜無穢，能引義利，畢竟遠離雜穢語法。

h 遠離買賣偽秤、偽斗、偽斛函等，終不攝養象馬牛驢雞豬狗等諸傍生類，亦不攝養奴婢作使男女大小朋友親屬，終不受畜穀麥豆等，亦不受畜金銀等寶。不非時食，或唯一食，非時非處終不遊行，若語若默不生譏論，於衣喜足粗得蔽身，於食喜足纔除飢渴。

i 凡所遊住，衣缽自隨，如鳥飛止，不捨嗉翼。彼由此故，成就戒蘊，密護根門，安住正念。

06 由正念力防守其心，眼見諸色，耳聞諸聲，鼻嗅諸香，舌嘗諸味，身覺諸觸，意了諸法，不取其相，不執隨好，於此諸處，住根律儀，防護貪憂、惡不善法，畢竟不令隨心生長。

07 彼由戒蘊密護根門，觀顧往來，屈申俯仰，著衣持缽，皆住正知。

08 彼既成就清淨戒蘊，密護根門，正念正知，隨所依止，城邑聚落，於日初分，執持衣缽，守護諸根，安住正念。

09 威儀庠序，修行乞食。既得食已，還至本處，飯食訖，收衣缽，洗足已，持坐具。

10 往阿練若，曠野山林，遠惡有情，捨諸臥具，其處唯有非人所居，或住空閑，或在樹下。

11 結加趺坐，端直其身，捨異攀緣，住對面念，心恒專注，遠離貪、瞋、惛沈睡眠、掉舉惡作、疑惑猶豫。諸隨煩惱能礙善品，令慧力羸，不證涅槃，住生死者。

12 由斯離欲惡不善法，乃至得住第四靜慮。

13 彼由如是殊勝定心，清白無穢，離隨煩惱，柔軟堪能，得住無動，其心趣向，能證漏盡，智、見、明、覺，能如實知見：此是苦聖諦、此是集聖諦、此是滅聖諦、此是道聖諦。由如是知、如是見故，心解脫欲漏、有漏、無明漏；既解脫已，如實知見：我生已盡、梵行已立、所作已辦、不受後有。（T26,p406c）

此中，第 1、2、3、4 段指出，從佛陀聽聞正法之後，生起淨信，出家學道。第 5 段到 8 段指出，出家後要守護戒律：不殺生、不偷盜、不淫、不虛誑語、不離間語、不粗惡語、不雜穢語，在行住坐臥中都能保持正念正知。第 9 段指出，食要如法。第 10-12 段指出，要獨一

靜處，專精思惟，不放逸住，遠離五蓋，修出正定。第 13 段指出，經由正定生起智慧，體證四聖諦，滅除痛苦，得到解脫。

如何修定生慧？詳細一點的過程，仍由前《增壹阿含經》卷七來補充：

爾時，世尊於舍衛城乞食已，食後在祇桓精舍而自經行，漸漸至羅雲所。到已，告羅雲曰：「汝當修行安般之法，修行此法，所有愁憂之想皆當除盡。汝今復當修行惡露不淨想，所有貪欲盡當除滅。汝今，羅雲！當修行慈心！已行慈心，所有瞋恚皆當除盡。汝今，羅雲！當行悲心！已行悲心，所有害心悉當除盡。汝今，羅雲！當行喜心！已行喜心，所有嫉心皆當除盡。汝今，羅雲！當行護心！已行護心，所有憍慢悉當除盡。…」

爾時，世尊具足與羅雲說微妙法已，羅雲即從座起，禮佛足，遶三匝而去。往詣安陀園，在一樹下，正身正意，結跏趺坐，無他餘念，繫心鼻頭（註：中部 62 經是繫念在前）：出息長亦知息長，入息長亦知息長；出息短亦知息短，入息短亦知息短；出息冷亦知息冷，入息冷亦知息冷；出息暖亦知息暖，入息暖亦知息暖。盡觀身體入息、出息，皆悉知之。有時有息亦復知有，有時無息亦復知無。若息從心出亦復知從心出，若息從心入亦復知從心入。爾時，羅雲作如是思惟，欲心便得解脫，無復眾惡。有覺、有觀，念持喜安，遊於初禪。有覺、有觀，內自歡喜，專其一心，無覺、無觀，三昧念喜，遊於二禪。無復喜念，自守覺知身樂，諸賢聖常所求護喜念，遊於三禪。彼苦樂已滅，無復愁憂，無苦無樂，護念清淨，遊於四禪。

a 彼以此三昧，心清淨無塵穢，身體柔軟，知所從來，憶本所作，自識宿命無數劫事。亦知一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、萬生、數十萬生，成劫、敗劫，無數成劫、無數敗劫，億載不可計，我曾生彼，名某姓某，食如此食，受如此苦樂，壽命長短，彼終生此，此終生彼。

b 彼以此三昧，心清淨無瑕穢，亦無諸結，亦知眾生所起之心。

c 彼復以天眼清淨無暇穢，觀眾生類，生者、逝者，善色、惡色，善趣、惡趣，若好、若醜，所行、所造，如實知之。或有眾生，身行惡，口行惡，意行惡，誹謗賢聖，行邪見，造邪見行，身壞命終，入地獄中。或復眾生，身行善，口行善，意行善，不誹謗

賢聖，恆行正見、造正見行，身壞命終，生善處天上。是謂天眼清淨無瑕穢，觀眾生類：生者、逝者，善色、惡色，善趣、惡趣，若好、若醜，所行、所造，如實知之。

d 復更施意，成盡漏心，彼觀此苦，如實知之。復觀苦集，亦知苦盡，亦知苦出要，如實知之。彼以作是觀，欲漏心得解脫，有漏、無明漏心得解脫。已得解脫，便得解脫智：生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受有，如實知之。

是時，尊者羅雲便成阿羅漢。（T2,p582a）

此處詳述羅雲修習入出息念（安般之法），依次獲得四禪以及 a 宿命通、b 他心通、c 天眼通，最後以 d 盡漏通，滅除欲漏、有漏、無明漏而得解脫。

三、教學分析

1 由上述的《羅怙羅經》可以看出釋尊的善於教學，他讓羅怙羅先經由聽聞和思考弄通佛法的義理，而後才走入實修。因此，要經由三個層次來生起真正的智慧：聞所成慧、思所成慧、修所成慧。

2 經由三慧的依次生起，一方面要靠善知識的指導，免於盲修瞎練、閉門造車；一方面要靠自己的努力，以理論和實踐雙管齊下，來淨化自己的內心。

3 經中明確地指出佛法的切入點是由自己的身心下手，五蘊和六處不外是個人的身心現象，要看清它們的實相，才能從痛苦中解脫出來。因此，佛法的修行要落實到自己的身心上，不斷地觀察自己當下的身心，在六內處與六外處接觸的剎那，看清感受的無常，不再生起貪瞋的心理，如此不斷淨化內心，順者因果的過程，自然得到最後的解脫自在。

4 反之，若只花費力氣在外相的典禮儀式或盲目地往外尋求庇護，而不往內觀察自己的身心實相，就不能真正解決自己的問題。在學習佛法的過程中，不要好高騖遠，要由理論下手釐清義理，而後走向實踐，就較不易走岔；但若只沈迷於義理的爭辯而不實修，則變成空談，無法滅除自己的痛苦。

5 在《羅怙羅經》中，可看出佛法的教學有三個特色：

第一、佛法的目的是使學習者達到真實而徹底的解脫，不再輪迴（所

作已作，不受後有）。

第二、有具體達成目的的方法：從守戒、培養正念到定慧的完成，有完整的教學。

第三、在老師的指導下，學習者要靠自己的努力去自證自知，最後都可以得到相同的結果。

四、結語

本文依據《羅怙羅經》來說明佛法的教學過程，其特點在於經由聞、思、修的三個階段，生起真正的智慧；這種過程與一般世俗的求知步驟雖有相通之處，但在觀察的對象和方法上有所不同：佛法所觀察的對象是以個人的身心為主，在修的過程上，有戒、定、慧三學，如何守護諸根、培養正念正知以修定？如何由定生起智慧？這些都是佛法實修中重要的一環，為一般世法所缺。

（佛學學術研討會—佛學與人生,2002）

《長阿含經》和《長部》的核心教導

林崇安（2003）

摘要

北傳的《長阿含經》和南傳的《長部》中，值得注意的一個核心教導便是三學定型句的出現，兩者的經碼次序有所不同，但是都有很長的篇幅記載著相同的三學定型句，《長阿含經》首先出現在《阿摩晝經》（N20），《長部》首先出現在《沙門果經》（D2）；其後數經都有相同的三學定型句，只是以省略文標示，而其實質內容則是相同。北傳的《長阿含經》和南傳的《長部》，共約有 36 個獨立的經典，其中以【三學・定型句】出現的經典共達 12 部經。另一個值得注意是，整個《長阿含經》除了【三學・定型句】外並沒有其他同樣份量的定型句，由此強烈顯示出「三學」是《長阿含經》的核心教導所在，而不是後代所傳說的：「破諸外道，是長阿含」或「吉祥悅意」而已。本文並引用《瑜伽師地論˙聲聞地》來解說【三學・定型句】的要義，最後比較《中阿含經》和《雜阿含經》中的【三學・定型句】。

一、《長阿含經》和《長部》的經碼與【三學・定型句】

《阿含經》是釋迦牟尼佛入滅後，阿難尊者等五百阿羅漢所結集出的佛經，其中，文句較長的，集成《長阿含經》，阿育王時期往南傳到錫蘭的，形成今日南傳的《長部》。《長部》共有 34 部經（《漢譯南傳大藏經》冊 6-8，妙林出版社，1994）。至於北傳到中國的《長阿含經》，則是由佛陀耶舍和竺佛念在西元 413 年譯成漢文，全經分成四分，內含 30 部經。南北傳的經碼次序有所不同，這是由於佛滅後二者的傳承系統不同之故。今將北傳《長阿含經》的經典（經碼以 N 標示）和南傳《長部》相當的經典（經碼以 D 標示）對照如下：

N1《大本經》（D14）
N2《遊行經》（D16/17）
N3《典尊經》（D19）

N4《闍尼沙經》(D18)
N5《小緣經》(D27)
N6《轉輪聖王修行經》(D26)
N7《弊宿經》(D23)
N8《散陀那經》(D25)
N9《眾集經》(D33)
N10《十上經》(D34)
N11《增一經》(D--)
N12《三聚經》(D--)
N13《大緣方便經》(D15)
N14《釋提桓因問經》(D21)
N15《阿[少/兔]夷經》(D24)
N16《善生經》(D31)
N17《清淨經》(D29)
N18《自歡喜經》(D28)
N19《大會經》(D20)
N20《阿摩晝經》(D3)
N21《梵動經》(D1)
N22《種德經》(D4)
N23《究羅檀頭經》(D5)
N24《堅固經》(D11)
N25《倮形梵志經》(D8)
N26《三明經》(D13)
N27《沙門果經》(D2)
N28《布吒婆樓經》(D9)
N29《露遮經》(D12)
N30《世記經》(D--)
N--《摩呵梨經》(D6)
N--《闍利經》(D7)
N--《須婆經》(D10)
N--《大念處經》(D22)
N--《三十二相經》(D30)
N--《阿吒曩胝經》(D32)

由此可知，北傳的《長阿含經》和南傳的《長部》，約略含有三

十六個獨立的經典。《長阿含經》的 30 部經中，共有 9 部經出現【三學・定型句】的經文，首先出現於 N20《阿摩晝經》，始自：「若如來出現於世，應供、正遍知、明行足、為善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊」結束於「得解脫智：生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」或結束於「此是比丘得第三明。斷除無明，生於慧明，捨離闇冥，出大智光，是為無漏智明。」

於此 N20《阿摩晝經》中，【三學・定型句】的經文長達約 4500 字。其後的【三學・定型句】出現於經典 N22－N29，經文就用「……乃至」來省略，而其內容實際相同（唯依對象，有時釋尊只開示到戒學和定學）。

《長部》34 部經中，共有 12 部經出現【三學・定型句】，首先出現於 D2《沙門果經》，其後是 D3- D13，後出時，也用「……乃至」來省略，而其內容實際也相同。《長部》比《長阿含經》多出 D6，D7，D10 三經。

這些經典的一個核心教導便是三學，並且以定型句的型式出現。值得注意是，整個《長阿含經》和《長部》除了【三學・定型句】外並沒有其他同樣份量的定型句，以【三學・定型句】出現的經典共達 12 部經，這是值得重視的地方。

二、經文中三學定型句的出現

今先摘錄《長阿含經》中【三學・定型句】，以了解其標準型式，這些《長阿含經》經句在梵文的原文是一致的，但翻譯成中文後，前後出現的譯詞常有小小的出入。以下摘錄經句。

N20《阿摩晝經》（D3）：

> 若如來出現於世，（中略）乃至不受後有，此是比丘得第三明。斷除無明，生於慧明，捨離闇冥，出大智光，是為無漏智明。

此段【三學・定型句】經句，原文長達 4500 字，省略之處，用（中略）示出。此段是釋尊對摩納詳細開示戒學、定學、慧學，用來達成「無上明行具足」。此段【三學・定型句】的要義將在第三節探討。

N22《種德經》（D4）：

> 若如來出現於世，應供、正遍知、明行成、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊，於諸天、世人、沙門、婆羅門中，自身作證，為他人說，上中下言，皆悉真正，義味具足，梵行清淨。若長者、長者子聞此法者，信心清淨；信心清淨已，作如是觀：在家為難，譬如桎梏，欲修梵行，不得自在，今我寧可剃除鬚髮，服三法衣，出家修道。彼於異時，捨家財業，棄捐親族，服三法衣，去諸飾好，諷誦毗尼，具足戒律，捨殺不殺，……乃至心法四禪現得歡樂。所以者何？斯由精勤，專念不忘，樂獨閑居之所得也。婆羅門！是為具戒。又問：云何為慧？佛言：若比丘以三昧心清淨無穢，柔軟調伏，住不動處，……乃至得三明，除去無明，生於慧明，滅於闇冥，生大法光，出漏盡智。

此段【三學‧定型句】的經句省略文，是釋尊對種德婆羅門開示戒學、定學、慧學，來說明「具戒」、「智慧具足」。此中「具戒」包含戒學和定學。

N23《究羅檀頭經》（D5）：

> 若如來、至真、等正覺出現於世，……有人於佛法中出家修道，眾德悉備，……乃至具足三明，滅諸癡冥，具足慧明。

此段【三學‧定型句】的經句省略文，是釋尊對究羅檀頭婆羅門開示戒學、定學、慧學，來說明「此福最勝」。

N24《堅固經》（D11）

> 長者子！若如來、至真、等正覺出現於世，十號具足，於諸天、世人、魔、若魔、天、沙門、婆羅門中，自身作證，為他說法，上中下言，皆悉真正，義味清淨，梵行具足。若長者、居士聞已，於中得信；得信已，於中觀察自念：我不宜在家，若在家者，鉤鎖相連，不得清淨修於梵行，我今寧可剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，具諸功德，……乃至成就三明，滅諸闇冥，生大智明。

此段【三學・定型句】的經句省略文，是釋尊對長者子堅固開示戒學、定學、慧學，來說明「教誡神足」。

N25《倮形梵志經》（D8）：

> 若如來、至真出現於世，……乃至四禪，於現法中而得快樂。……迦葉！彼比丘以三昧心，……乃至得三明，滅諸癡冥，生智慧明，所謂漏盡智生。

此段【三學・定型句】的經句省略文，是釋尊對倮形梵志迦葉開示戒學、定學、慧學，來說明「戒具足，見具足，最勝最上，微妙第一」。此處譯文「至真」之後漏了「等正覺」一詞。又由以上五經的最後一句，也可以看出其內容相同，但譯詞有小小出入。

N26《三明經》（D13）：

> 若如來、至真、等正覺出現於世，十號具足，……乃至四禪，於現法中而自娛樂。所以者何？斯由精勤，專念不忘，樂獨閑靜，不放逸故。彼以慈心遍滿一方，餘方亦爾，廣布無際，無二、無量，無恨、無害，遊戲此心而自娛樂；悲、喜、捨心遍滿一方，餘方亦爾，廣布無際，無二、無量，無有結恨，無惱害意，遊戲此心以自娛樂。

此段經文，是釋尊對婆悉咤、頗羅墮二人開示戒學、定學，來說明「梵道」。此處未開示慧學，只開示相同內容的戒學、定學，這是因為配合發問者的問題而回答至此。

N27《沙門果經》（D2）：

> 復次，大王！如來、至真、等正覺出現於世，……入我法者，……乃至三明，滅諸闇冥，生大智明，所謂漏盡智證。所以者何？斯由精勤，專念不忘，樂獨閑靜，不放逸故。

此段【三學・定型句】的經句省略文，是釋尊對阿闍世王韋提希子開

示戒學、定學、慧學，來說明「沙門得現在果報」。

N28《布吒婆樓經》（D9）：

> 若如來出現於世，至真、等正覺，十號具足，……有人於佛法中出家為道，……乃至滅五蓋覆蔽心者，除去欲、惡不善法，有覺、有觀，離生喜、樂，入初禪。（中略）彼捨有想無想處，入想知滅定。梵志！彼有想無想處想滅，入想知滅定，以是故知有因緣想生，有因緣想滅。

此段經文略長，省略之處，用（中略）示出。此段是釋尊對布咤婆樓梵志開示戒學、定學，來說明「有因緣想生，有因緣想滅」。此處未開示慧學，只開示相同內容的戒學、定學，這也是配合發問者的問題而回答至此。

N29《露遮經》（D12）：

> 若如來、至真、等正覺出現於世，……乃至得三明，除滅無明，生智慧明，去諸闇冥，出大法光，所謂漏盡智證。

此段【三學・定型句】經句省略文，是釋尊對露遮婆羅門開示戒學、定學、慧學，來說明「第一世尊不在世間，不可傾動」。

以上引述了北傳《長阿含經》的九部經，而南傳的《長部》中，除了有上述相同的九部經外，還多出三經也有【三學・定型句】：

N--摩呵梨經（D6）：

> 友！如來出現於世，是應供者、正覺者，……（《漢譯南傳大藏經》冊 6，頁 172，妙林出版社，1994）

此段【三學・定型句】的經句省略文，是釋尊對摩呵梨開示戒學、定學、慧學，而不言「命與身是一、或是異」。

N--《闍利經》(D7)：

> 友！如來出現於世，(如來）是應供者、正覺者，……((《漢譯南傳大藏經》冊 6，頁 175）

此段【三學‧定型句】的經句省略文，是釋尊對闍利開示戒學、定學、慧學，而不言「命與身是一、或是異」。

N--《須婆經》(D10)：

> 復次，阿難！彼尊者瞿曇，勸導、令入，使諸眾安立而住，所稱讚之戒蘊者何耶？
> (a)童子！今如來出現於世，是阿羅漢，……
> 又阿難！彼尊者瞿曇，勸導、令入，使諸眾安立而住，所稱讚之聖定蘊者何耶？
> (b)童子！比丘如何保護其諸根門耶？……
> 復次，阿難！彼尊者瞿曇，勸導、令入、使諸眾安立其處，所稱讚之慧蘊者何耶？
> (c)於此有比丘，如是心已寂靜、純淨……於解脫時，解脫智生，證知：我生已盡、梵行已立、所作已辦、不更來此生。((《漢譯南傳大藏經》冊 6，頁 222）

此段【三學‧定型句】的經句省略文，是釋尊入滅未久，阿難尊者對須婆開示戒蘊、定蘊、慧蘊三學，此處阿難所回答的(a)、(b)、(c)三段經句，分別就是【戒學‧定型句】、【定學‧定型句】、【慧學‧定型句】。

以上北傳的《長阿含經》N20，N22－29，加上南傳的《長部》D6，D7，D10，共有 12 部經教導相同型式的三學，不外表示佛陀對三學的重視，也表示這是《長阿含經》和《長部》的重點所在，而不是後代所傳說的：「破諸外道，是長阿含」(T23,p504）或「吉祥悅意」而已。經句以定型句的型式一再出現，一方面表示有其重要性，一方面容易讓聽眾記住。當然也有許多不以定型句的型式出現的三學教導，散見於《長阿含經》中，但大都是簡短的經句。

三、【三學・定型句】的分段要義

依據前引《須婆經》(D10)，對【三學・定型句】給予大的分段，以下配合《瑜伽師地論》的十二劣緣和一勝緣（T30,p396b-p397c），給予細的分段，並解說其要義。《瑜伽師地論》說：

> 謂若自圓滿、若他圓滿、若善法欲、若正出家、若戒律儀、若根律儀、若於食知量、若初夜後夜常勤修習覺寤瑜伽、若正知而住、若樂遠離、若清淨諸蓋、若依三摩地。…
> 從自圓滿乃至最後依三摩地，當知是名修集劣緣。若依四諦法教增上所有教授教誡他音，若如正理所引作意，當知是名修集勝緣。

此論依次列出十二劣緣和一勝緣，共有十三緣，今依此將《阿摩晝經》(N20，D3）中【三學・定型句】分段並略述要義如下：

（一）【戒蘊・定型句】

【1.劣緣：自圓滿、2.他圓滿】經文：

> 若如來出現於世，應供、正遍知、明行足、為善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊，於一切諸天、世人、沙門、婆羅門、天、魔、梵王中，獨覺自證，為人說法。上語亦善、中語亦善、下語亦善，義味具足，開清淨行。
> 若居士、居士子及餘種姓，聞正法者即生信樂。

此段要義，在於能夠聽聞正法並起淨信，《瑜伽師地論》說：

> 云何自圓滿？謂善得人身，生於聖處，諸根無缺，勝處淨信，離諸業障。
> 云何他圓滿？謂諸佛出世，說正法教，法教久住，法住隨轉，他所哀愍。……云何名為：說正法教？謂即如是諸佛世尊出現於世，哀愍一切諸聲聞故，依四聖諦宣說真實苦、集、滅、道無量法教。

【3.善法欲】經文：

以信樂心而作是念：我今在家，妻子繫縛，不得清淨純修梵行；今者寧可剃除鬚髮，服三法衣，出家修道。

此段要義，在於生起出離之心，《瑜伽師地論》說：

云何善法欲？謂如有一，或從佛所或弟子所，聞正法已，獲得淨信。得淨信已，應如是學：在家煩擾若居塵宇，出家閑曠猶處虛空，是故我今應捨一切妻子眷屬、財、穀、珍寶，於善說法毘奈耶中，正捨家法，趣於非家。既出家已，勤修正行，令得圓滿。於善法中，生如是欲，名善法欲。

【4.正出家】經文：

彼於異時，捨家財產，捐棄親族，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道。

此段由上一段的「善法欲」銜接到真正的出家，可知以下三學的修習是以出家眾為主角，此段要義，《瑜伽師地論》說：

云何正出家？謂即由此勝善法欲增上力故，白四羯磨受具足戒，或受勞策所學尸羅。

【5.戒律儀】經文：

與出家人同捨飾好，具諸戒行，不害眾生，捨於刀仗，懷慚愧心，慈念一切，是為不殺。捨竊盜心，不與不取，其心清淨，無私竊意，是為不盜。捨離淫欲，淨修梵行，殷勤精進，不為欲染，潔淨而住，是為不淫。捨離妄語，至誠無欺，不誑他人，是為不妄語。（中略）摩納！如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活，或言此國勝彼，彼國不如；或言彼國勝此，此國不如；瞻相吉凶，說其盛衰；入我法者，無如是事。但修聖戒，無染著心，內懷喜樂。

此段經文甚長，省略之處，用（中略）示出。此段長文其要義在於時時守戒，內含身律儀、語律儀、命清淨，《瑜伽師地論》說：

> 云何戒律儀？謂彼如是正出家已，安住具戒，堅牢防護別解律儀，軌則、所行皆得圓滿，於微小罪見大怖畏，受學一切所有學處。

（二）【定蘊・定型句】

【6.根律儀】經文：

> 目雖見色而不取相，眼不為色之所拘繫，堅固寂然，無所貪著，亦無憂患，不漏諸惡，堅持戒品，善護眼根。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。善御六觸，護持調伏，令得安隱。猶如平地駕四馬車，善調御者，執鞭持控，使不失轍。比丘如是，御六根馬，安隱無失。

此段要義，在於培養正念以防護己心，《瑜伽師地論》說：

> 云何根律儀？謂即依此尸羅律儀，守護正念，修常委念，以念防心，行平等位。眼見色已而不取相、不取隨好。恐依是處，由不修習眼根律儀防護而住，其心漏泄所有貪憂惡不善法。故即於彼修律儀行，防護眼根，依於眼根修律儀行。如是行者，耳聞聲已、鼻嗅香已、舌嘗味已、身覺觸已、意了法已，而不取相、不取隨好。恐依是處，由不修習意根律儀防護而住，其心漏泄所有貪憂惡不善法。故即於彼修律儀行，防護意根，依於意根修律儀行。

【7.於食知量】經文：

> 彼有如是聖戒，得聖諸根，食知止足，亦不貪味，趣以養身，令無苦患而不貢高，調和其身，令故苦滅，新苦不生，有力無事，令身安樂。猶如有人以藥塗瘡，趣使瘡差，不求飾好，不以自高。摩納！比丘如是，食足支身，不懷慢恣。又如膏車，欲使通利以

用運載，有所至到。比丘如是，食足支身，欲為行道。

此段要義，在於懂得適量飲食，《瑜伽師地論》說：

云何於食知量？謂彼如是守諸根已，以正思擇食於所食，不為倡蕩、不為憍逸、不為飾好、不為端嚴食於所食。然食所食，為身安住、為暫支持，為除飢渴、為攝梵行、為斷故受、為令新受當不更生，為當存養、力、樂、無罪、安隱而住。

【8.覺寤瑜伽】經文：

摩納！比丘如是成就聖戒，得聖諸根，食知止足，初夜後夜，精進覺悟。又於晝日，若行若坐，常念一心，除眾陰蓋。彼於初夜，若行若坐，常念一心，除眾陰蓋；乃至中夜，偃右脅而臥，念當時起，繫想在明，心無錯亂；至於後夜，便起思惟，若行若坐，常念一心，除眾陰蓋。

此段要義，在於初夜、後夜都能時時經行、宴坐，《瑜伽師地論》說：

云何初夜、後夜常勤修習覺寤瑜伽？謂彼如是食知量已，於晝日分，經行、宴坐二種威儀，從順障法淨修其心。於初夜分，經行、宴坐二種威儀，從順障法淨修其心。過此分已，出住處外洗濯其足，〔還入住處〕，右脅而臥，重累其足，住光明想、正念、正知、思惟起想。於夜後分，速疾覺寤，經行、宴坐二種威儀，從順障法淨修其心。

【9.正知而住】經文：

比丘有如是聖戒具足，得聖諸根，食知止足，初夜後夜，精勤覺悟，常念、一心，無有錯亂。
云何比丘念無錯亂？如是比丘內身身觀，精勤不懈，憶念不忘，除世貪憂；外身身觀、內外身身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂。受、意、法觀亦復如是，是為比丘念無錯亂。
云何一心？如是比丘若行步出入，左右顧視，屈申俯仰，執持衣

缽，受取飲食，左右便利，睡眠覺悟，坐立語默，於一切時，常念、一心，不失威儀，是為一心。譬如有人與大眾行，若在前行，若在中、後，常得安隱，無有怖畏。摩納！比丘如是行步出入，……至於語默，常念、一心，無有憂畏。

此段要義，在於行、住、坐、臥能夠時時正知，《瑜伽師地論》說：

云何正知而住？謂彼如是常勤修習覺寤瑜伽已，若往、若來正知而住；若睹、若瞻正知而住；若屈、若伸正知而住；持僧伽胝及以衣缽正知而住；若食、若飲、若噉、若嘗正知而住；若行、若住、若坐、若臥正知而住；於覺寤時正知而住；若語、若默正知而住；如解勞睡時，正知而住。

【10.樂遠離】經文：

比丘有如是聖戒，得聖諸根，食知止足，初夜後夜，精勤覺悟，常念、一心，無有錯亂。樂在靜處、樹下、塚間，若在山窟，或在露地及糞聚間。

此段要義，在於使身心能夠遠離，《瑜伽師地論》說：

云何樂遠離？謂由如是所修善法，無倒修治初業地已，遠離一切臥具貪著，住阿練若、樹下、空室、山谷、峰穴、草積、迴露、塚間、林藪，虛曠平野，邊際臥具。

【11.清淨諸蓋】經文：

至時乞食，還洗手足，安置衣缽，結跏趺坐，端身正意，繫念在前，除去慳貪，心不與俱；滅瞋恨心，無有怨結，心住清淨，常懷慈愍；除去睡眠，繫想在明，念無錯亂；斷除掉戲，心不與俱，內行寂滅，滅掉戲心；斷除疑惑，已度疑網，其心專一，在於善法。譬如僮僕，大家賜姓，安隱解脫，免於僕使，其心歡喜，無復憂畏。（中略）如負債人、久病在獄、行大曠野，自見未離。

此段經文略長，省略之處，用（中略）示出。此段要義，在於去除五蓋，《瑜伽師地論》說：

> 云何清淨諸蓋？謂彼如是住阿練若或復樹下或空室等，於五種蓋淨修其心，所謂貪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉舉惡作及以疑蓋。從彼諸蓋淨修心已，心離諸蓋安住賢善勝三摩地。

【12.依三摩地】經文：

> 諸陰蓋心，覆蔽闇冥，慧眼不明，彼卽精勤捨欲、惡不善法，與覺、觀俱，離生喜、樂，得入初禪。彼已喜樂潤漬於身，周遍盈溢，無不充滿。如人巧浴器盛眾藥，以水漬之，中外俱潤，無不周遍。（中略）摩納！比丘如是入第四禪，心無增減，亦不傾動，住無愛恚、無動之地，此是第四現身得樂。所以者何？斯由精勤不懈，念不錯亂，樂靜閑居之所得也。

此段經文略長，省略之處，用（中略）示出。此段要義，在於修習四靜慮，《瑜伽師地論》說：

> 云何依三摩地？謂彼如是斷五蓋已，便能遠離心隨煩惱，遠離諸欲、惡不善法，有尋、有伺，離生喜、樂，入初靜慮具足安住。尋伺寂靜，於內等淨，心一趣性，無尋、無伺，定生喜樂，第二靜慮具足安住。遠離喜貪，安住捨、念，及以正知，身領受樂，聖所宣說：捨、念具足、安樂而住，第三靜慮具足安住。究竟斷樂，先斷於苦，喜憂俱沒，不苦不樂，捨、念清淨，第四靜慮具足安住。

（三）【慧蘊・定型句】

【13.勝緣】經文：

> 彼得定心，清淨無穢，柔濡調伏，住無動地，自於身中起變化心，化作異身，支節具足，諸根無闕，彼作是觀：此身色四大化成彼身，此身亦異，彼身亦異，從此身起心，化成彼身，諸根具足，

支節無闕。譬如有人鞘中拔刀，彼作是念：鞘異刀異，而刀從鞘出。又如有人合麻為繩，彼作是念：麻異繩異，而繩從麻出。（中略）摩納！比丘如是，以定心清淨，住無動地，得無漏智證，乃至不受後有，此是比丘得第三明。斷除無明，生於慧明，捨離闇冥，出大智光，是為無漏智明。」

此段經文甚長，省略之處，用（中略）示出，此段長文要義，在於證得三明及涅槃，《瑜伽師地論》說：

彼由如是漸次修行，後後轉勝、轉增、轉上，修集諸緣：初自圓滿，依三摩地以為最後，得如是心清淨鮮白，無諸瑕穢，離隨煩惱，質直堪能，安住無動。若復獲得依四聖諦為令遍知、永斷、作證、修習，他音教授教誡，便有如是堪能勢力，發生如理所引作意，及彼為先所有正見，由此便能於四聖諦入真現觀，圓滿解脫，於無餘依般涅槃界而般涅槃。

以上引用《瑜伽師地論・聲聞地》中的十二劣緣和一勝緣，是為了便於掌握【三學・定型句】的分段要義，並由此了解《長阿含經》和《長部》的核心教導是三學，而不是「破諸外道」而已，因為《長阿含經》和《長部》中，破外道邪見的經文，零散出現在《弊宿經》（N7，D23）、《自歡喜經》（N18，D28）、《梵動經》（N21，D1）等，而不像【三學・定型句】以有系統的句型一再呈現。

四、與《中阿含經》、《雜阿含經》的比照

在《中阿含經》中也多處出現【三學・定型句】的經文或省略文，例如：（80）《迦絺那經》、（104）《優曇婆邏經》、（146）《象跡喻經》、（182）《馬邑經》、（204）《羅摩經》。在（80）《迦絺那經》中，尊者阿那律告諸比丘：

（一）【戒・定型句】

諸賢！我厭已而作是觀：居家至狹，塵勞之處；出家學道，發露曠大。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。諸賢！我於後時捨少財物及多財物，捨少親

族及多親族，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道。諸賢！我出家學道，捨族姓已，受比丘學，修行禁戒，守護從解脫，又復善攝威儀禮節，見纖介罪常懷畏怖，受持學戒。

諸賢！我離殺，斷殺，棄捨刀杖，（中略）當復學極知足，衣取覆形，食取充軀，隨所遊至，與衣缽俱，行無顧戀，猶如鷹鳥與兩翅俱，飛翔空中。諸賢！我亦如是，隨所遊至，與衣缽俱，行無顧戀。（中略）

（二）【定・定型句】

諸賢！我已成就此聖戒聚及極知足，守護諸根，正知出入，當復學獨住遠離，在無事處，或至樹下空安靜處、山巖石室、露地叢[艸/積]，或至林中，或在塚間。

諸賢！我已在無事處，或至樹下空安靜處，敷尼師檀，結跏趺坐，正身正願，反念不向，斷除貪伺，心無有諍。（中略）

諸賢！我已斷此五蓋、心穢、慧羸，離欲、離惡不善之法……至得第四禪成就遊。

（三）【慧・定型句】

諸賢！我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，學如意足智通作證。（中略）

諸賢！我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，學漏盡智通作證。諸賢！我知此苦如真，知此苦集、知此苦滅、知此苦滅道如真；知此漏、知此漏集、知此漏滅、知此漏滅道如真；彼如是知、如是見，欲漏心解脫，有漏、無明漏心解脫。解脫已，便知解脫：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。（T1,p552b）

此段經文甚長，省略之處，用（中略）示出，但此段長文還是比《長阿含經》的《阿摩晝經》（N20）較為簡短，經由比對，缺少「如來出世」這一段經句和諸譬喻，但可以看出所包含的三學的修習內容是一樣的，並以出家眾為主角。

在（104）《優曇婆邏經》中，釋尊對無恚說：

無恚！若如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、眾祐，出於世間。……彼捨五蓋、

心穢、慧羸，離欲、離惡不善之法，……至得第四禪成就遊。彼已如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，趣向漏盡智通作證。彼知此苦如真，知此苦集、知此苦滅、知此苦滅道如真；亦知此漏、知此漏集、知此漏滅、知此漏滅道如真。彼如是知、如是見，欲漏心解脫，有漏、無明漏心解脫。解脫已，便知解脫：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。（T1,p595a）

此段經文雖以省略文出現，然而【三學・定型句】所包含的意義從頭到尾是一樣的。在（204）《羅摩經》中釋尊對五比丘所開示的【三學・定型句】也與此經完全相同。

以上《中阿含經》的【三學・定型句】比《長阿含經》的較為簡短，缺少譬喻。

至於《雜阿含經》中的【三學・定型句】，則比《長阿含經》和《中阿含經》的經文更簡短，例如《雜阿含 636 經》：

（一）【戒・定型句】

若比丘！如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊，出興于世；演說正法，上語亦善、中語亦善、下語亦善，善義、善味，純一滿淨，梵行顯示。若族姓子、族姓女，從佛聞法，得淨信心，如是修學：見在家和合欲樂之過，煩惱結縛，樂居空閑，出家學道，不樂在家，處於非家，欲一向清淨，盡其形壽，純一滿淨，鮮白梵行。我當剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。作是思惟已，即便放捨錢財、親屬，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。正其身行，護口四過，正命清淨，習賢聖戒。

（二）【定・定型句】

守諸根門，護心正念。眼見色時，不取形相；若於眼根住不律儀，世間貪憂、惡不善法常漏於心，而〔令〕於眼起正律儀。耳、鼻、舌、身、意起正律儀，亦復如是。彼以賢聖戒律成就，善攝根門，來往、周旋、顧視、屈伸、坐臥、眠覺、語默，住智正智。彼成就如此聖戒，守護根門，正智、正念，寂靜遠離，空處、樹下、閑房獨坐，正身正念，繫心安住。斷世〔貪憂〕，離貪欲，淨除貪欲。斷世瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋，離瞋恚、睡眠、掉悔、疑

蓋，淨除瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋。斷除五蓋：惱心、慧力羸、諸障閡分、不趣涅槃者。（T2,p176a）

此段經文中，【戒・定型句】含身清淨、語清淨、命清淨，【定・定型句】有相同的斷五蓋，但是沒有提及四禪。此經屬於「念住相應」，因此在【戒・定型句】、【定・定型句】之後，接著教導修習四念住。此處引用經文時，有所改動的詞句用〔〕標出。

《雜阿含經》中，最短而完整的【三學・定型句】是出現在《雜阿含 832 經》：

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：有三學。何等為三？謂增上戒學、增上意學、增上慧學。

（一）【戒・定型句】

a 何等為增上戒學？

b 若比丘住於戒，波羅提木叉，具足威儀、行處，見微細罪則生怖畏，受持學戒，是名增上戒學。

（二）【定・定型句】

a 何等為增上意學？

b 若比丘離諸惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，初禪具足住；乃至第四禪具足住，是名增上意學。

（三）【慧・定型句】

a 何等為增上慧學？

b 若比丘，此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦如實知，是名增上慧學。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。（T2,p213c）

今將此經全文錄出，可以看出《雜阿含經》的文句短而扼要，此處釋尊親自教導短而完整的【三學・定型句】及其基本內涵。

由前引諸經可以明顯看出《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》的【三學・定型句】一個比一個簡短，這完全符合《瑜伽師地論》所說的：

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。……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，師弟展轉傳來于今，由此道理，是故說名阿笈摩，是名事契經。（T30,p772c）

釋尊教導時，依對象的不同而有長短不同的開示，阿難尊者在結集經藏時，將文句短的經文，編集在《雜阿含經》；將文句中的經文，編集在《中阿含經》；將文句長的經文編集在《長阿含經》；依照法數一、二、三等編成《增一阿含經》。經文文句長短不同，但其內涵卻是完全相同的，都是以三學為其核心的教導。

五、結語

《長阿含經》中以【三學・定型句】出現的經典有：《阿摩晝經》、《種德經》、《究羅檀頭經》、《堅固經》、《倮形梵志經》、《三明經》、《沙門果經》、《布吒婆樓經》、《露遮經》等 9 經，南傳的《長部》更加上《摩呵梨經》、《闍利經》、《須婆經》，共達 12 部經，強烈顯示出「三學」是《長阿含經》的核心教導所在。由經論的配合，可以看出《阿摩晝經》（N20）中【三學・定型句】包含完整的戒學、定學、慧學要義，也含攝整個佛法的修學次第，並以出家眾為主角，其後在《長阿含經》中出現的【三學・定型句】經文，則以省略文出現，而其實質內容則完全相同，由此可知《長阿含經》和《長部》的核心教導在於三學，而不是「破諸外道」而已。

（《法光學壇》2003）

《壇經》中的阿含精神

林崇安（2001）

在中國佛教史和禪宗的源流上，《壇經》佔有非常顯著的地位。流傳中的《壇經》，有敦煌本、曹溪本、惠昕本、德異本等不同的版本。《壇經》的思想可以從不同的角度來探討，本文依敦煌本《壇經》來分析其中所具的阿含精神。今分述如下：

一、現法的精神

依據阿含的觀點，修習正法後，就在此世，可以親見煩惱的不斷減除，在此時此刻就可以得到正法的利益，不用等到來世，這種「現法」的精神，在《壇經》中一再地被強調出來，例如，韋刺史問及「念阿彌陀佛，願往生西方」的問題時，六祖惠能說：

> 心但無不淨，西方去此不遠。心起不淨之心，念佛往生難到。除十惡即行十萬，無八邪即過八千，但行直心，到如彈指。…慈悲即是觀音，喜捨名為勢至。

此處，惠能把臨終的往生，拉回到當下的直心和慈悲喜捨，把遙遠的西方拉回到眼前，只要內心清淨，當下便是處在西方極樂世界並且面見觀音與勢至。阿含中現法的精神便是不要期盼未來，不要懊悔過去，而應好好的安頓當下的身心。《壇經》對懺悔的看法，便是如此：

> 前念後念及今念，念念不被愚迷染。從前惡行，一時自性若除，即是懺悔。…我此法門中，永斷不作，名為懺悔。

因此，修行的著力處是在當下的不被愚迷染，能夠處理好每一當下，那麼，惡行自然就永斷不作了。阿含中一再強調五蘊的無常、苦、無我，便是要修行者把注意力放在自己無常的身心五蘊上，而不是外

在的造寺等事業上。同樣的,《壇經》也是處處回歸到自己的身心上,六祖說:

造寺布施供養,只是修福,不可將福以為功德。
自修身是功,自修心是德,功德自心作,福與功德別。

針對當時念佛往生、造寺布施的風氣,六祖的回歸自己的身心,確實使韋刺使等人,大為震撼。阿含經中所說的「汝等當知自洲以自依,法洲以法依」(雜 639 經),在《壇經》中,同樣強調自歸依:

自歸依者,除不善行,是名歸依。……自悟自修,即名歸依也。…
佛者覺也。法者正也。僧者淨也。
自心歸依覺,邪迷不生,少欲知足,離財離色,名兩足尊。
自心歸正,念念無邪故,即無愛著,以無愛著,名離欲尊。
自心歸淨,一切塵勞妄念,雖在自性,自性不染著,名眾中尊。

針對當時眾生往外尋求依靠、怙祐的心理,六祖提出反求諸己的看法,實是合乎阿含的精神。只有使自己的內心達到覺醒、清淨、沒有雜染,這樣的心才是自己真正的歸依處。這種精神,貫穿整個《壇經》,例如:

1 心中眾生,各於自身自性自度。何名自性自度?自色身中,邪見煩惱,愚癡迷妄,自有本覺性,將正見度。既悟正見,般若之智,除卻愚癡迷妄眾生,各各自度。邪來正度,迷來悟度,愚來智度,惡來善度,煩惱來菩提度。如是度者,是名真度。
2 聞其頓教,不假外修,但於自心,令自本性常起正見,煩惱塵勞眾生當時盡悟,猶如大海納於眾流,小水大水合為一體,即是見性。
3 佛是自性作,莫向身外求。
4 汝向自身見,莫著外法相。
5 我心自有佛,自佛是真佛。自若無佛心,向何處求佛?
6 若能心中自見真,有真即是成佛因。自不求真外覓佛,去覓總是大癡人。
7 一切萬法,盡在自身中,何不從於自心,頓現真如本性?菩薩

戒經云：我本元自性清淨，識心見性，自成佛道。維摩經云：即時豁然，還得本心。

這些說法，都把修行的重點回歸自己的身心，六祖所引用的大乘經典，也是指向同一目標。

二、不待時節的精神

依據阿含的觀點，正法的實踐是不待時節的，也就是說，隨時隨地都可以實踐正法的。《壇經》中說：

一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是。...但行直心，於一切法，無有執著，名一行三昧。迷人著法相，執一行三昧，直言：坐不動，除妄不起心，即是一行三昧。若如是，此法同無情，卻是障道因緣。

此處六祖指出，修行必須貫穿到行住坐臥之中，對於當下所接觸到的一切法（例如，眼見色、耳聞聲）都要保持直心而不生起貪瞋的執著。若只執著「坐著不動」才是修行，那麼就不能應用到日常生活當中，因而，反而成為障道的因緣了。因此，六祖重視日常生活中的修行，在六門（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根）與六塵（色、聲、香、味、觸、法）接觸的當下，生起六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）時，要能夠不起執著之心，他說：

無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處，常淨自性，使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧。自在解脫，名無念行。

因此，時時刻刻都要不染著於一切法，也就是說，在行住坐臥時，都要能在根塵接觸的當下，不生起任何的雜染，這樣才是般若三昧和無念行。修行的關鍵，在於六門接觸到六塵時，內心亂不亂而已，《壇經》說：

只緣境觸，觸即亂。離相不亂即定。外離相即禪，內不亂即定。

外禪內定，故名禪定。

由此可知，能在行住坐臥的日常生活當中，保持內心的不散亂，具足正念正知，這樣才是禪定。這種禪定也是阿含中所提到的，《中阿含經》的〈念經〉說：

若比丘不多忘有正智，便習正念正智。若有正念正智，使習護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定…

因此，只要於根塵接觸時，保持正念正知（正智），那麼，就能守護諸根（六門）、護戒，最後生起「定」。此處的「定」，便是來自生活中時時保持正念正知。由以上所說的「一行三昧」、「般若三昧」、「無念行」，可以看出其特色在於「不待時節」：在行住坐臥時都不染著於一切法。要注意的是，此處的「三昧」是動態的定，不是坐著不動。六祖的禪法其實是阿含所說的：在行住坐臥中保持正念、正知，由此守護諸根、守戒，並生起定及慧。

三、自覺證知的精神

依據阿含的觀點，正法必須自己去親證，不可以只停留在聞、思的階段。《壇經》說：

不在口諍，汝須自修。

在聞思階段，常有義理之諍，即使辯明了真理，若不去實行，仍然是輪迴於三界之內。因此，六祖又說：

1 自修自作，自性法身，自行佛行，自作自成佛道。
2 常下心行，恭敬一切，遠離迷執覺知，生般若，除卻迷妄，即自悟佛道成。

這種重視實踐的風格，在阿含經中處處散說，幾乎所有釋尊的弟子在聞思之後，就進入實修，並證得該得的果位。六祖此處也強調了實證的重要，但在實證的過程中，要有善知識的指導，六祖說：

若不能自悟者，須覓大善知識示道見性。...三世諸佛、十二部經，亦在人性中，本自具有，不能自悟，須得善知識示道見性。

但是不能只靠「外善知識」，仍要靠自己往內觀照才能得到解脫，因此，六祖又說：

若取外求善知識，望得解脫，無有是處。識自心內善知識，即得解脫。若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識即有教授，救不可得。汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅，即是自真正善知識。

此處強調要認得自己心內的善知識，才能解脫。

四、其他

依據阿含的觀點，正法的特色是 1 現法，2 不待時節，3 自覺證知，4 通達，5 現見，6 離諸熾然。（見雜阿含 1238 經、215 經、550 經等）此中的前三項，上面已說過了。「通達」是說：修習正法，順著道果，可以一路走向涅槃的目標。「現見（唯此見）」是說：唯有遵循正法才能走向涅槃，也解釋成：觀察身心五蘊是大家都可以來看的。「離諸熾然」是說：修習正法，可以滅除內心的苦惱。上述後三項，也是《壇經》所要求的，六祖所說的四弘大願是：

眾生無邊誓願度…心中眾生，各於自身自性自度。
煩惱無邊誓願斷：自心除虛妄。
法門無邊誓願學：學無上正法。
無上佛道誓願成：常下心行，恭敬一切，遠離迷執覺知，生般若，除卻迷妄，即自悟佛道成。

由此可知，六祖是把修行的重點擺在修行者自己當下的身心上，而不是未來遙遠的國度。這些都是符合阿含的精神。

至於《壇經》上所提到的：「本性自淨自定」、「自性無非、無亂、無癡」、「於自心頓現真如本性」，此中的「本性」、「自性」指什麼呢？

部派時期所諍論的「心性本淨，客塵所染」與此同屬一個題目。可以解說如下：當修行者使自己內心的五蓋降伏後，依次達到「未至定」或「初禪」，此時內心光明而沒有五蓋的現行，雖然三毒習性皆未拔除，但修行者可體會此心之光明與詳和，稱之為「本性」、「自性」，猶如濁水沈澱後的清水，此時雜質皆未去除，但呈現出清澈、透明的狀態。有了這種體驗後，修行者對「本性」、「自性」深具信心，更積極地上一層樓，去拔除三毒習性以證入聖位及究竟的果位。

由於眾生根器的不同，阿含中，有「隨信行」與「隨法行」的不同。「隨法行」的特點是要先配合經典的義理而後來修行。「隨信行」則是未深入義理，以實踐為主。從這角度來看，《壇經》具有「隨信行」的風格。六祖所聽的經典，雖然以大乘為主，但是他的解說卻暗合阿含的精神，這是一個很有趣的現象。

（刊於《法光雜誌》144,2001）

《壇經》最核心的見解

1 自性心地，以智惠觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即是解脫；既得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。

2 何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處。常淨自性，使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。

莫百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。

3 一行三昧者，於一切時中，行、住、坐、臥常行直心是，《淨名經》云：「直心是道場，直心是淨土。」莫心行諂曲，口說法直、口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。

4 善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立：(1) 無念為宗，(2) 無相為體，(3) 無住為本。

5 何名無相？無相者，於相而離相。

無念者，於念而不念。

無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也，此是以無住為本。

善知識！外離一切相，是無相。但能離相，性體清淨，此是以無相為體。

6 於一切境上不染，名為無念，於自念上離境，不於法上念生。莫百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生，學道者用心！莫不識法意，自錯尚可，更勸他人迷，不自見迷，又謗經法。是以立無念為宗。

可知禪宗最根本的見地是：

無念＝般若三昧＝一行三昧

＝於一切時中，見一切法，不著一切法

＝於一切時中，行、住、坐、臥常行直心是

＝於一切法上無有執著

＝於一切境上不染。

《阿含經》的菩薩道
——兼論《般若經》的出現

林崇安（2004）

一、前言
二、《阿含經》的菩薩前五度
三、《阿含經》的菩薩般若度
四、《般若經》的出現
五、結語：印度前後期菩薩道的開展

一、前言

釋尊在《阿含經》中的開示，是以聲聞道為主，兼及菩薩道。每當釋尊提及自己「往昔如何如何修行」時，便是在教導菩薩行。這些教導散見於《阿含經》中，其內容不外是布施、淨戒、安忍、精進、靜慮和般若等六度（六波羅蜜）。以下引《阿含經》的明文來說明釋尊累世如何積聚福德資糧和智慧資糧。文中特別指出，前五度之重要是在於薰習出稟性仁慈的大悲心或佛種，而般若度之重要是在於為了「速證阿耨多羅三藐三菩提」而「多行空」；在後者的需求下，後來便有《般若經》的大量出現。

二、《阿含經》的前五度

在《阿含經》中，釋尊很善巧地談到自己的前世，一方面說明因果之不虛，一方面暗示菩薩道的尊貴與不易。以下先引經說明釋尊前世，具體實踐布施、淨戒、安忍、精進和靜慮等前五度的實例，如此經由累世的積聚福德資糧，才播下大悲的菩薩種子，成為具種性者。

（一）以長者、尊師的身份積福

【例 1】釋尊的前世，曾是名為「隨藍」的大長者，以在家的身份廣

行布施以培養大悲心並積聚福德資糧。
證明：《中阿含・須達哆經》（一五五）中，釋尊說：

> 昔過去時有梵志大長者，名曰隨藍，極大富樂，資財無量，封戶食邑多諸珍寶，畜牧產業不可稱計，彼行布施其像如是：八萬四千金鉢盛滿碎銀，行如是大施；八萬四千銀鉢盛滿碎金，行如是大施；八萬四千金鉢盛滿碎金，行如是大施；八萬四千銀鉢盛滿碎銀，行如是大施；八萬四千象，莊校嚴飾，白絡覆上，行如是大施；八萬四千馬，莊校嚴飾，白絡金合霏那，行如是大施；八萬四千牛，衣繩衣覆，[殼几+牛]之皆得一斛乳汁，行如是大施；八萬四千女，姿容端正，覩者歡悅，眾寶瓔珞，嚴飾具足，行如是大施，況復其餘食噉含消？…昔時梵志大長者名隨藍者，謂異人耶？莫作斯念！所以者何？當知卽是我也。（T1, p678a）

【例 2】釋尊的前世，曾是名為「阿蘭那」的大長者，以尊師的身份教導無量百千弟子，說梵世法。諸弟子中有具足奉行者，命終生梵天中。阿蘭那自己更修增上慈，命終生晃昱天中。釋尊此世用前五度來積福，特別是修習四靜慮。
證明：《中阿含・阿蘭那經》（一六〇）中，釋尊說：

> 比丘！拘牟婆王有梵志，名阿蘭那大長者，為父母所舉，受生清淨，乃至七世父母不絕種族，生生無惡，博聞總持，誦過四典經，深達因、緣、正、文、戲五句說。比丘！梵志阿蘭那有無量百千摩納磨，梵志阿蘭那為無量百千摩納磨住一無事處，教學經書。…於是，梵志阿蘭那則於後時剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道。彼若干國眾多摩納磨亦剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家，從彼尊師梵志阿蘭那出家學道，是為尊師阿蘭那，是為尊師阿蘭那弟子名號生也。爾時，尊師阿蘭那為弟子說法：『諸摩納磨！甚奇！甚奇！人命極少，要至後世，應作善事，應行梵行，生無不死，然今世人於法行、於義行、於善行、於妙行，無為無求。』…復次，尊師阿蘭那為弟子說法：『摩納磨！我於世斷除貪伺，心無有諍，見他財物諸生活具，不起貪伺，欲令我得，我於貪伺淨除其心。如是瞋恚、睡眠、掉悔，我於世斷疑度惑，於諸善法無有猶豫，我於疑惑淨除其心。摩納磨！汝等於世

亦當斷除貪伺，心無有諍，見他財物諸生活具，不起貪伺，欲令我得，汝於貪伺淨除其心。如是瞋恚、睡眠、掉悔，汝於世斷疑度惑，於諸善法無有猶豫。…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。如是悲、喜心與捨俱，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。』如是尊師阿蘭那為弟子說法。復次，尊師阿蘭那為弟子說梵世法。(a)若尊師阿蘭那為說梵世法時，諸弟子等有不具足奉行法者，彼命終已，或生四王天，或生三十三天，或生[火*僉]摩天，或生兜瑟哆天，或生化樂天，或生他化樂天。(b)若尊師阿蘭那為說梵世法時，諸弟子等設有具足奉行法者，修四梵室，捨離於欲，彼命終已，得生梵天。…尊師阿蘭那則於後時更修增上慈，修增上慈已，命終得生晃昱天中。尊師阿蘭那及諸弟子學道不虛，得大果報。比丘！於意云何？昔時尊師阿蘭那者謂異人耶？莫作斯念！所以者何？比丘！當知卽是我也。
（T1, p684a）

【例 3】釋尊的前世，又曾是名為「善眼」的大師，得如意足，教導無量百千弟子，說梵世法。諸弟子中有具足奉行者，命終生梵天中。善眼大師自己更修增上慈，命終生晃昱天中。釋尊此世也用前五度來積福，特別是修習四靜慮，並達成慈無量心。
證明：《中阿含・七日經》（八）中，釋尊說：

比丘！昔有大師名曰善眼，為外道仙人之所師宗，捨離欲愛，得如意足。善眼大師有無量百千弟子，善眼大師為諸弟子說梵世法。(a)若善眼大師為說梵世法時，諸弟子等有不具足奉行法者，彼命終已，或生四王天，或生三十三天，或生焰摩天，或生兜率哆天，或生化樂天，或生他化樂天。(b)若善眼大師為說梵世法時，諸弟子等設有具足奉行法者，彼修四梵室，捨離於欲，彼命終已，得生梵天。……彼時善眼大師則於後時更修增上慈，修增上慈已，命終得生晃昱天中。善眼大師及諸弟子學道不虛，得大果報。諸比丘！於意云何？昔善眼大師為外道仙人之所師宗，捨離欲愛，得如意足者，汝謂異人耶？莫作斯念！當知即是我也。
（T1, p429b）

【例 4】釋尊的前世，曾是名為「大典尊」的大臣，善理國事，後修四無量，剃除鬚髮，服三法衣，捨家修道。有七國王、七大居士、七百梵志及四十夫人，如是展轉，有八萬四千人同時出家，從大典尊遊行諸國，廣弘道化，多所饒益。釋尊此世也用前五度來積福，特別是修習四靜慮，並達成慈無量心。

證明：《長阿含‧典尊經》（三）中，梵王告諸天眾說：

> 大典尊理七國事，無不成辦。時，國內有七大居士，典尊亦為處分家事，又能教授七百梵志諷誦經典。七王敬視大典尊相，猶如神明，國七居士視如大王，七百梵志視如梵天。… 時，大典尊於彼城東造閑靜室，於夏四月，即於彼止，修四無量，… 時，大典尊還詣七王白言：大王！唯願垂神善理國事，今我意欲出家離世，法服修道。所以者何？我親於梵童子聞說臭穢，心甚惡之。若在家者，無由得除。…過七日已，時大典尊即剃除鬚髮，服三法衣，捨家而去。時，七國王、七大居士、七百梵志及四十夫人，如是展轉，有八萬四千人同時出家，從大典尊。時，大典尊與諸大眾遊行諸國，廣弘道化，多所饒益。」
>
> 爾時，梵王告諸天眾曰：「時，典尊大臣豈異人乎？莫造斯觀，今釋迦文佛即其身也。」（T1, p33c）

（二）以轉輪聖王的身份積福

【例 1】菩薩為了有效地積福必須多生作轉輪王並修梵行，要成為轉輪王必須前世就積聚了三福業事或三種善本：a 布施，b 持戒（調御），c 禪思（修道、守護）等福德資糧。《集異門足論》說：

> 三福業事者，一施類福業事、二戒類福業事、三修類福業事。…施類者，謂施主布施諸沙門、婆羅門、貧窮苦行道行乞者，飲食、湯藥、衣服、華鬘、塗散等香，房舍、臥具、燈燭等物，是名施類。…戒類者，謂離害生命、離不與取、離欲邪行、離虛妄語、離飲窣羅、迷麗耶、末陀放逸處酒，是名戒類。…修類者，謂慈、悲、喜、捨四無量，是名修類。（T26, p385c）

證明 1：《長阿含經》中，釋尊說：

爾時，佛告阿難：「時（大善見）王自念：我本積何功德？修何善本？今獲果報，巍巍如是。復自思念：以三因緣，致此福報。何謂三？一曰布施，二曰持戒，三曰禪思，以是因緣，今獲大報。」（T1, p23c）

證明 2：《雜阿含經》（大二六四）中，釋尊說：

比丘！此是何等業報，得如是威德自在耶？此是三種業報。云何為三？一者、布施，二者、調伏，三者、修道。（T2, p68a）

證明 3：《中阿含‧牛糞喻經》（六一）中，釋尊說：

比丘！我（剎利頂生王）復作此念：是三業果，為三業報，令我今日有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神：一者布施，二者調御，三者守護。（T1, p496c）

【例 2】釋尊的前世，曾作大梵王、作帝釋三十六次、作轉輪聖王百千次，領四天下。作轉輪聖王時，以正法治化，積極修習前五度來積福，並達成慈無量心。

證明：《雜阿含經》（大二六四）中，釋尊說：

我自憶宿命，長夜修福，得諸勝妙可愛果報之事。曾於七年中，修習慈心，經七劫成壞，不還此世。七劫壞時，生光音天；七劫成時，還生梵世空宮殿中，作大梵王，無勝、無上，領千世界。從是以後，復三十六反作天帝釋。復百千反作轉輪聖王，領四天下，正法治化。七寶具足，所謂輪寶、象寶、馬寶、摩尼寶、玉女寶、主藏臣寶、主兵臣寶。千子具足，皆悉勇健。於四海內，其地平正，無諸毒刺。不威、不迫，以法調伏。（T2, p67c）

證明：《中阿含•福經》（一三八）中，釋尊說：

莫畏於福，愛樂意所念。所以者何？福者是說樂，畏於福，不愛樂意所念。所以者何？非福者，是說苦。何以故？我憶往昔長夜作福，長夜受報，愛樂意所念。我往昔時七年行慈，七反成敗，

不來此世。世敗壞時，生晃昱天；世成立時，來下生空梵宮殿中，於彼梵中，作大梵天。餘處千反，作自在天王；三十六反，作天帝釋。復無量反，作剎利頂生王。(T1, p645c)

證明：《中阿含・牛糞喻經》(六一) 中，釋尊也相同地說：

比丘！我憶昔時長夜作福，長作福已，長受樂報。比丘！我在昔時七年行慈，七反成敗，不來此世。世敗壞時，生晃昱天；世成立時，來下生空梵宮殿中，於彼梵中，作大梵天。餘處千反，作自在天王；三十六反，作天帝釋。復無量反，作剎利頂生王。(T1, p496b)

【例 3】釋尊的前世，又曾是名為「大天」的轉輪聖王，以正法治事，年老時剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，學仙人王修行梵行。釋尊此世以修習前五度來積福。
證明：《中阿含・大天 [木*奈]林經》(六七) 中，釋尊說：

阿難！在昔異時此彌薩羅[木*奈]林之中，於彼有王，名曰大天，為轉輪王，聰明智慧，有四種軍，整御天下，由己自在，如法法王成就七寶，得人四種如意之德。阿難！彼大天王成就七寶，為何謂耶？謂輪寶、象寶、馬寶、珠寶、女寶、居士寶、主兵臣寶，是謂為七。…大天王告諸小王曰：『卿等各各自領境界，皆當以法，莫以非法，無令國中有諸惡業、非梵行人。』…彼大天王壽命極長八萬四千歲，為童子嬉戲八萬四千歲，作小國王八萬四千歲，為大國王八萬四千歲，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，學仙人王修行梵行，在此彌薩羅，住大天[木*奈]林中。…阿難！昔大天王者汝謂異人耶？莫作是念！當知卽是我也。(T1, p515a)

【例 4】釋尊的過去第七世，是名為「大善見」的轉輪聖王，以正法治事，年老時修習四無量 (四梵室)，此世便也是用前五度來積福，命終生梵天中。而後釋尊前後來回共六次當轉輪聖王，到了第七次就成佛了。《中阿含》和《長阿含》都記載有相同的大善見王的事跡。

證明：《中阿含・大善見王經》（六八）中，釋尊說：

阿難！如是大殿華池及多羅園具足成已，八萬四千諸小國王即共往詣大善見王，白曰：『天王！當知大殿華池及多羅園悉具足成，唯願天王隨意所欲。』阿難！爾時，大善見王便作是念：我不應先昇此大殿。若有上尊沙門、梵志，依此拘尸王城住者，我寧可請一切來集坐此大殿，施設上味極美餚饌，種種豐饒食噉含消，手自斟酌，皆令飽滿，食竟收器，行澡水訖，發遣令還。阿難！大善見王作是念已，即請上尊沙門、梵志，依彼拘尸王城住者，一切來集昇大正殿。都集坐已，自行澡水，便以上味極美餚饌，種種豐饒食噉含消，手自斟酌，皆令飽滿。食竟收器，行澡水訖，受咒願已，發遣令還。阿難！大善見王復作是念：今我不應大正殿中而行於欲，我寧可獨將一侍人昇大殿住。阿難！大善見王則於後時，將一侍人昇大正殿，便入金樓，坐銀御床，…次入銀樓，坐金御床，…入琉璃樓，坐水精御床，…入水精樓，坐琉璃御床，敷以氍毹、㲪[登*毛]，覆以錦綺羅縠，有襯體被，兩頭安枕，加陵伽波慙邏波遮悉多羅那。坐已，離欲、離惡不善之法，有覺、有觀，離生喜、樂，逮初禪成就遊。阿難！爾時八萬四千夫人及女寶並久不見大善見王，各懷飢虛，渴仰欲見。…阿難！彼八萬四千夫人及女寶還去不久，大善見王即共侍者還昇大殿，則入金樓，坐銀御床，敷以氍毹、㲪[登*毛]，覆以錦綺羅縠，有襯體被，兩頭安枕，加陵伽波慙邏波遮悉多羅那。坐已，作是觀：我是最後邊，念欲、念恚、念害、鬪諍、相憎、諛諂、虛偽、欺誑、妄言，無量諸惡不善之法是最後邊。心與慈俱，…心與悲俱，…心與喜俱，…心與捨俱，遍滿一方成就遊。如是二三四方，四維上下，普周一切，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。阿難！大善見王於最後時生微微死痛，猶如居士或居士子，食極妙食，生小微煩。阿難！大善見王於最後時生微微死痛亦復如是。阿難！爾時大善見王修習四梵室，捨念欲已，乘是命終，生梵天中。阿難！在昔異時大善見王者，汝謂異人耶？莫作斯念！當知即是我也。…阿難！從拘尸城，從慙跋單力士娑羅林，從尼連然河，從婆求河，從天冠寺，從為我敷床處，我於其中間七反捨身，於中六反轉輪王，今第七如來、無所著、等正覺。（T1, p518b）

以上釋尊於無佛出世的時代，以長者、尊師、轉輪聖王的身份積福。於有佛出世的時代，或以在家身份供佛，或以出家身份修行，例如，於迦葉佛出世的時代，釋尊的前世名為「童子優多羅」，於迦葉佛前出家學道，積聚資糧，《中阿含・鞞娑陵耆經》（六三）中，釋尊說：

> 於是，迦葉如來、無所著、等正覺，難提波羅去後不久，度優多羅童子出家學道，授與具足。出家學道，授與具足已，於鞞婆陵耆村邑隨住數日，攝持衣鉢，與大比丘眾俱，共遊行，欲至波羅[木*奈]迦私國邑；展轉遊行，便到波羅[木*奈]迦私國邑，遊波羅[木*奈]住仙人處鹿野園中。…於意云何？爾時童子優多羅者，汝謂異人耶？莫作斯念！當知卽是我也。（T1, p500c）

以上釋尊在菩薩道的前階段，累世先培養三福業事或三種善本，播下了大悲心的種子，成為名副其實的真實菩薩，福德資糧也日臻成熟。釋尊前階段所修的三福業事，含攝了布施、淨戒、安忍、精進、靜慮等五度，如此經由累世積聚了福德資糧，但是智慧資糧尚有所不足，欠缺般若度，因而說法未達究竟，未能解脫一切苦，要到此世成佛後才達究竟。今以下面四例作證明。

【例 1】釋尊說：

> 我昔為梵志大長者，名曰隨藍。居士！我於爾時為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂，<u>爾時說法不至究竟</u>，不究竟白淨，不究竟梵行，不究竟梵行訖，爾時，不離生老病死、啼哭憂慼，亦未能得脫一切苦。（T1, p678a）

【例 2】釋尊說：

> 我於爾時名尊師阿蘭那，我於爾時有無量百千弟子，我於爾時為諸弟子說梵世法。…我於爾時及諸弟子學道不虛，得大果報。我於爾時自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天為人求義及饒益，求安隱快樂。<u>我於爾時說法不至究竟</u>，不究竟白淨，不究竟梵行，不究竟梵行訖，我於爾時不離生老病死、啼哭憂慼，

亦未能得脫一切苦。

比丘！我今出世，如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、眾祐，我今自饒益，亦饒意他，饒益多人，愍傷世間，為天為人求義及饒益，求安隱快樂。我今說法得至究竟，究竟白淨，究竟梵行，究竟梵行訖，我今已離生老病死、啼哭憂慼，我今已得脫一切苦。（T1, p684a）

【例 3】釋尊說：

般遮翼！時，大典尊有大德力，然不能為弟子說究竟道，不能使得究竟梵行，不能使至安隱之處。其所說法，弟子受行，身壞命終，得生梵天；其次，行淺者生他化自在天；次生化自在天、兜率陀天、焰天、忉利天、四天王、剎利、婆羅門、居士大家，所欲自在。般遮翼！彼大典尊弟子，皆無疑出家，有果報，有教誡，然非究竟道，不能使得究竟梵行，不能使至安隱之處。其道勝者，極至梵天耳。

今我為弟子說法，則能使其得究竟道、究竟梵行、究竟安隱，終歸涅槃。我所說法弟子受行者，捨有漏成無漏，心解脫、慧解脫。（T1, p34a）

【例 4】釋尊說：

阿難！在昔異時大善見王者，汝謂異人耶？莫作斯念！當知卽是我也。阿難！我於爾時為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。爾時說法不至究竟，不究竟白淨，不究竟梵行，不究竟梵行訖，爾時不離生老病死、啼哭憂慼，亦未能得脫一切苦。

阿難！我今出世，如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、眾祐，我今為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。我今說法得至究竟，究竟白淨，究竟梵行；究竟梵行訖，我今得離生老病死、啼哭憂慼，我今已得脫一切苦。（T1, p518b）

以上所舉出的實例，一方面明示釋尊在菩薩道的前階段，累世積極培

養三福業事，一方面暗示前五度是菩薩道所必須。另一方面又指出「爾時說法不至究竟，不究竟白淨，不究竟梵行，不究竟梵行訖，我於爾時不離生老病死、啼哭憂慼，亦未能得脫一切苦。」表示三福業事或前五度尚不足以真正的利益眾生，菩薩道的後階段要積極圓滿般若度才能究竟利益眾生，由上述《阿含經》的眾多實例，可以看出釋尊圓滿般若度而成佛後，才完成究竟利益眾生的目標。所以，菩薩道的後階段所要補強的就是般若度，在這一線索下，促成了後來《般若經》的大量出現。

三、《阿含經》的菩薩般若度

在菩薩道的前階段，釋尊累世先培養布施、淨戒、安忍、精進、靜慮等五度，如此經由長期的積聚福德資糧，播下了大悲心的種子，成為名副其實的真實菩薩，福德資糧也日臻成熟。依據《阿含經》的資料，可以看出，釋尊為了使智慧資糧成熟，因而在菩薩道的後階段，釋尊就積極修「空三昧」和「多行空」，以圓滿般若度。今以下面三例作證明。

【例 1】《增一阿含經》（四〇六）中，釋尊對舍利弗說：

> 善哉！善哉！舍利弗！乃能遊於空三昧。所以然者，諸虛空三昧者最為第一！其有比丘遊虛空三昧，計無吾我、人、壽命，亦不見有眾生；亦復不見諸行本末；已不見，亦不造行本；已無行，更不受有；已無受有，不復受苦樂之報。舍利弗當知！我昔未成佛道，坐樹王下，便作是念：此眾生類為不剋獲何法，流轉生死不得解脫？……此眾生類皆由不得三三昧故，流浪生死。觀察諸法已，便得空三昧，已得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。當我爾時，以得空三昧，七日七夜觀視道樹，目未曾眴。舍利弗！以此方便，知空三昧者，於諸三昧最為第一三昧；王三昧者，空三昧是也！（T2, p773c）

【例 2】《中阿含・小空經》（一九〇）中，記述著：

> 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。……(a)阿難！若過去諸如來、無所著、等正覺，彼一切行此真實、空、不顛倒，謂漏盡、無漏、無為、心解脫。(b)阿難！若當來諸如來、無所著、等正覺，彼一切行此真實、空、不顛倒，謂漏盡、無漏、無為、心解脫。(c)阿難！若今現在我如來、無所著、等正覺，我亦行此真實、空、不顛倒，謂漏盡、無漏、無為、心解脫。(T1, p737c)

【例 3】《中阿含・大空經》(一九一) 中，釋尊對阿難說：

阿難！若比丘欲多行空者，彼比丘當持內心住止令一定。彼持心住止令一定已，當念內空。……若彼彼心於彼彼定，御復御，習復習，軟復軟，善快柔和，攝樂遠離已，(1a)當以內空成就遊，彼內空成就遊已，心不移動，趣向於近，得清澄住，解於內空。(1b)阿難！如是比丘觀時，則知內空成就遊，心不移動，趣向於近，得清澄住，解於內空者，是謂正知。(2a)阿難！比丘當以外空成就遊，彼外空成就遊已，心不移動，趣向於近，得清澄住，解於外空。(2b)阿難！如是比丘觀時，則知外空成就遊，心不移動，趣向於近，得清澄住，解於外空者，是謂正知。(3a)阿難！比丘當以內外空成就遊，彼內外空成就遊已，心不移動，趣向於近，得清澄住，解於內外空。(3b)阿難！如是比丘觀時，則知內外空成就遊，心不移動，趣向於近，得清澄住，解於內外空者，是謂正知。(T1, p738c)

在這《阿含經》的三個實例中，釋尊分別指出自己往昔修習空三昧，「得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。」；過去、未來和現在的成佛者都是「多行空」，並說明如何觀察（1）內空、(2) 外空、(3) 內外空，其主旨便是培養般若度。

四、印度《般若經》的出現

佛滅二二六年後，印度阿育王開始推行仁政，各地所刻的石柱敕文，只有提到《阿含經》,《般若經》尚未出現，也未提及其他任何大乘經典，此期整個傳往錫蘭的佛法也只提到五阿含而已。佛滅四五百年，印度本土開始重視成佛之菩薩道，承襲上述《阿含經》的看法，一方面知道前五度之不究竟，一方面特別強調般若度在菩薩道上的重要地位，因而出現大量的《般若經》，例如，《大般若波羅蜜多經》卷557（第五分）記述著：

> 爾時，佛告天帝釋言：「如是！如是！如汝所說。諸佛所得一切智智皆依般若波羅蜜多而得成辦。」爾時，慶喜便白佛言：「如來何緣不讚布施乃至靜慮波羅蜜多，唯讚般若波羅蜜多？」佛告慶喜：「由此般若波羅蜜多能與前五波羅蜜多為尊為導，故我偏讚。復次，慶喜！於意云何？若不迴向一切智智而修布施乃至般若，此可名為真修布施乃至般若波羅蜜多不？」慶喜對曰：「不也，世尊！」佛告慶喜：「於意云何？若離般若波羅蜜多，為能真迴向一切智智不？」慶喜對曰：「不也，世尊！」佛告慶喜：「由此因緣，我說般若波羅蜜多能與前五波羅蜜多為尊為導，故我偏讚。」（T7, p875c）

此處《般若經》指出其目標是要成佛（獲得一切智智），並指出般若度是前五度的指引者，強調菩薩道中「甚深見」的重要地位。另一方面，《般若經》更將《阿含經》甚深見的（1）內空、（2）外空、（3）內外空，擴大範圍至十八空或二十空：例如，《大般若波羅蜜多經》卷408（第二分）記述著：

> 爾時，具壽舍利子問具壽善現言：「云何菩薩摩訶薩入正性離生？」善現對曰：「舍利子！若菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不見內空，不依內空而觀外空；不見外空，不依外空而觀內空，不依外空而觀內外空；不見內外空，不依內外空而觀外空，不依內外空而觀空空；不見空空，不依空空而觀內外空，不依空空而觀大空；不見大空，不依大空而觀空空，不依大空而觀勝義空；不見勝義空，不依勝義空而觀大空，不依勝義空而觀有為空；不

見有為空，不依有為空而觀勝義空，不依有為空而觀無為空；不見無為空，不依無為空而觀有為空，不依無為空而觀畢竟空；不見畢竟空，不依畢竟空而觀無為空，不依畢竟空而觀無際空；不見無際空，不依無際空而觀畢竟空，不依無際空而觀散無散空；不見散無散空，不依散無散空而觀無際空，不依散無散空而觀本性空；不見本性空，不依本性空而觀散無散空，不依本性空而觀自共相空；不見自共相空，不依自共相空而觀本性空，不依自共相空而觀一切法空；不見一切法空，不依一切法空而觀自共相空，不依一切法空而觀不可得空；不見不可得空，不依不可得空而觀一切法空，不依不可得空而觀無性空；不見無性空，不依無性空而觀不可得空，不依無性空而觀自性空；不見自性空，不依自性空而觀無性空，不依自性空而觀無性自性空；不見無性自性空，不依無性自性空而觀自性空。舍利子！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，作如是觀，名入菩薩正性離生。」（T7, p44b）

此處指出菩薩修行般若波羅蜜多，入正性離生時，現觀了十八空：（1）內空、（2）外空、（3）內外空、（4）空空、（5）大空、（6）勝義空、（7）有為空、（8）無為空、（9）畢竟空、（10）無際空、（11）散無散空、（12）本性空、（13）自共相空、（14）一切法空、（15）不可得空、（16）無性空、（17）自性空、（18）無性自性空，可以看出《般若經》對空性的徹底深入。至於《般若經》何時傳播於印度？阿育王時期（約佛滅 218-255 年）所刻的石柱敕文，只提及阿含相關的經典，未記載有《般若經》或任何大乘經典的流傳。依《般若經》本身的說法，《般若經》先興盛於印度南方，而後是北方、東北方，例如，《大般若波羅蜜多經》卷 560（第五分）記述著：

佛告舍利子言：「…舍利子！如是般若波羅蜜多甚深經典，佛涅槃後，流至南方，漸當興盛，後從南方流至北方，漸當興盛。非佛所得法、毗奈耶無上正法有滅沒相，如來所得法、毗奈耶無上正法即是般若波羅蜜多甚深經典。如是經典，住菩薩乘善男子等，書寫、受持、讀誦、修習、思惟、演說、恭敬供養，一切如來應正等覺常以佛眼觀見護念，稱揚讚歎，令無憂苦。」時舍利子便白佛言：「如是般若波羅蜜多甚深經典，後時後分於東北方廣行流布。」爾時，佛告舍利子言：「如是！如是！舍利子！後

時後分彼東北方住菩薩乘善男子等，…」（T7, p890a）

五、結語：印度前後期菩薩道的開展

佛滅當年結集的《阿含經》所顯示的菩薩道，有前後二階段，前階段以三福業事或布施、淨戒、安忍、精進、靜慮等五度的「廣大行」為核心，用以累積福德資糧，培養大悲心，播下佛種，這五度是菩薩道所必須，但尚不足以成佛，後階段以般若度的「甚深見」為核心，用以積聚智慧資糧，最後圓滿福慧二資糧而究竟成佛。佛滅五百年起，針對般若度的空義和強調菩薩的「多行空」，《般若經》便從印度南方開始盛行，到了龍樹菩薩時期（150-250AD），般若的「甚深見」便於印度大為弘揚，廣破異論，暢談空性。到了無著菩薩（310-390AD）出世，他所傳出的《菩薩地》就回歸到菩薩道的「廣大行」，少談空性，注重前五度（特別是布施與菩薩戒）的具體實踐。到了印度佛教後期（750-1200AD），解釋《般若經》的《現觀莊嚴論》也順此脈絡，詳述菩薩道的廣大行和現觀的次第，而風行一時。

《阿含經》的中觀見

林崇安（普門雜誌 205,1996）

一、苦樂與中道

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

甲、首次開示中道

南傳的《律藏》〈大品〉記載著：

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

在佛陀的這段開示中，已標出整個佛法的核心見解及實踐的原則，試分析如下：

一、中道是來自捨離二邊；只要捨離二邊，自然就處在中道上。

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

無常而不能長存的。由此可知，對樂執取就會偏離中道。同樣，對苦執取也是忘記了苦受是無常的。對無常的東西起了執著，就落入邊見。這便是凡夫之行。
反之，聖賢之行便是對快樂及痛苦都不執著，能夠捨離二邊，處於中道，生起慧眼、寂靜、證智，走向覺悟、涅槃，因此，《中阿含經》同樣說：

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

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

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

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

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

乙、觀察苦樂

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

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

此中明顯地指出，要以八個項目來認清感受的來龍去脈；

1 感受的類別是樂受、苦受、不苦不樂受三種。

2 現前感受的生起是來自六根與六境的接觸。

3 現前感受的滅去，是來自接觸的滅去。

4 將來感受的生起流轉，是來自對感受的愛樂、讚歎、染著、堅住。

5 將來感受的滅去原因，是來自對感受的不愛樂、讚歎、染著、堅住。

6 感受的雜染原因，是來自對感受生起樂喜、味著。

7 感受的清淨原因，是來自對感受認清其無常變易的性質。

8 感受的清淨，是達成對感受斷除欲貪、超越欲貪。

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

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

丙、小結

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

二、因果與中道

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

甲、有因與無因

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

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

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

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

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

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

乙、有果與無果

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

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

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

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

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

丙、中道與無諍

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

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

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

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

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

丁、小結

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

三、精進與中道

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

甲、太過精進偏離中道

《南傳大藏經》〈律藏三〉中記載著：

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

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

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

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

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

乙、調絃與中道

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

「首樓那！汝于意如何？汝在家時，善調琴絃否？」「然！」
「首樓那！汝于意如何？若汝調琴絃過急者，汝之琴聲其時善堪任否？」「否！」
「首樓那！汝于意如何？若汝琴絃過于緩者，汝之琴聲其時善堪任否？」「否！」
「首樓那！汝于意如何？若汝之琴絃不急、不過緩，平均之時，汝之琴聲其時善堪任否？」「堪！」
「首樓那！如此精進過于勤勉者，即至掉舉；精進過少者，即至懈怠。首樓那！故汝精進攝持平等，諸根平等通達，請于是處取

相。」「唯！唯！」

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

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

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

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

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

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

事情。在實踐中，能夠一直精進而且維持著平等心，才是真正的走在中道上。

丙、走在中道

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

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

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

丁、小結

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

四、集滅與中道

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

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

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

甲、闡陀的疑惑

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

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

生老病死、憂悲惱苦滅。」(《雜阿含經》二六二經)

以上這一段重要的經文，佛陀以世間的集滅開顯出中道的義理，今說明如下：

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

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

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

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

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

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

乙、闡陀的開悟

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

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

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

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

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

丙、小結

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

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

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

五、身命與中道

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

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

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

甲、「命即是身」墮入斷見

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

乙、「命異身異」墮入常見

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

丙、命者與身為一為異？

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

> 于時有一畢鄰陀王，至大德所，作如是說：「我今來意，欲請所疑。然諸沙門，性好多語；尊能直答，我當請問。」大德受請。
> 王即問言：「命者與身為一為異？」
> 大德答言：「此不應記。」
> 王言：「豈不先有要耶？今何異言，不答所問？」
> 大德質曰：「我欲問疑，然諸國王，性好多語；王能直答，我當發問。」王便受教。
> 大德問言：「大王宮中，謂菴羅樹，所生果味，為醋為甘？」
> 王言：「宮中本無此樹。」
> 大德復責：「先無要耶？今何異言，不答所問？」
> 王言：「宮內此樹既無，寧可答言果味甘醋？」
> 大德誨曰：「命者亦無，如何可言與身一異？」

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

丁、正向中道

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

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

由於愚夫對色心的剎那相續不能了知，因而墮入斷常二邊。眾生的身

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

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

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

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

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

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

（普門雜誌 205,1996）

制戒十利和小小戒可捨的探討

林崇安（2004）

摘要

本文先依據佛教不同部派的律典來比較釋尊制戒的「十利」，認為其次第與結集有關，並附帶指出，無著菩薩的聲聞戒律傳承可能來自法藏部。而後探討「小小戒可捨」這一問題，並指出不是只求將佛制的某些戒變為小小戒而永久廢除，而是在何種時空背景下哪些變為小小戒而可捨、哪些變為不是小小戒而不可捨。也就是說，依時空之不同，有時可捨，有時要取！

一、制戒十利的內容與次第

佛教不同部派的律典都說到釋尊制戒的「十利」，其內容大致相同，但是次第卻有出入，現在將具有代表性的《摩訶僧祇律》、《根本說一切有部毘奈耶》、《彌沙塞部和醯五分律》、《南傳巴利律藏》和《四分律》的說法，依次列出如下。

（1）大眾部的《摩訶僧祇律》說：

有十事利益故，諸佛如來為諸弟子制戒，立說波羅提木叉法。何等十？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，為諸天人開甘露施門故。（T22, p228c）（又 p290b；p515b 相同）

（2）說有部的《根本說一切有部毘奈耶》說：

由此因緣我觀十利，為聲聞弟子於毘奈耶制其學處。云何為十？一攝取於僧故。二令僧歡喜故。三令僧樂住故。四降伏破戒故。五慚者得安故。六不信令信故。七信者增長故。八斷現在有漏故。九斷未來有漏故。十令梵行得久住故，顯揚正法廣利人天。（T23, p629b）

以上所列大眾部與說有部的制戒十利，除了譯詞有所不同，其內容與次第完全一樣，這不是偶然的，是因為這二部（以及犢子部）都屬未參與第二結集的會外廣大僧眾，因而維持第一結集的內容與次第，這一編號次第，今稱為 A 型。

（3）上座系化地部的《彌沙塞部和醯五分律》說：

以十利故為諸比丘結戒。何等為十？所謂 2. 僧和合故，3. 攝僧故。4 調伏惡人故。5 慚愧者得安樂故。8 斷現世漏故。9 滅後世漏故。6 令未信者信故。7 已信者令增廣故。10 法久住故，1. 分別毘尼梵行久住故。（T22, p3c）

（4）上座系銅鍱部的制戒十利是：

如來緣十種義趣為諸弟子制學處，說波羅提木叉。何等為十耶？即：2 為僧伽之極善，3 為僧伽之安樂，4 為惡人之折伏，5 為善美比丘之樂住，8 為防護現法之漏，9 為阻害當來之漏，6 為令未信者而信，7 為令已信者而增長，10 為令律正法，1 為攝受其律。（漢譯《南傳大藏經》增支部,24,253）

以上所列化地部與銅鍱部的制戒十利，除了譯詞有所不同，其內容與次第也大致一樣，但卻與上述大眾部與說有部的 A 型次第不同，此處的第二種次第，今稱為 B 型。次第之不同也不是偶然的，因為化地部與銅鍱部都經歷第二結集。第二結集的七百上座結集時，將經律的次第重新調整（內容則不變），因而形成了上座系。為了便於比對，上列引文已將 A 型的編號配上，經由比對，可以看出第二結集將 A 型的第一利，移到最後作總結，也將「令未信者信故，已信者令增廣」二利的次第往後移，成為 B 型。

（5）上座系法藏部的《四分律》說：

自今已去，與諸比丘結戒，集十句義。一攝取於僧。二令僧歡喜。三令僧安樂。四令未信者信。五已信者令增長。六難調者令調順。七慚愧者得安樂。八斷現在有漏。九斷未來有漏。十正法得久住。（T22,p714a）（又 p570c 相同）

為了便於比對，將 A 型的編號配上，即是：

自今已去，與諸比丘結戒，集十句義。1 攝取於僧。2 令僧歡喜。

3 令僧安樂。6 令未信者信。7 已信者令增長。4 難調者令調順。5 慚愧者得安樂。8 斷現在有漏。9 斷未來有漏。10 正法得久住。

以上所列法藏部的制戒十利，其內容也與 A 型相同，但次第則不一樣，是將「令未信者信故，已信者令增廣」二利的次第移前，成為第三種次第，今稱為 C 型。法藏部與銅鍱部同屬上座系，並且都經歷第三結集。只是法藏部的經藏是阿難的直接傳承系統，銅鍱部則是優波離系統，所以略有不同。

以上依據佛教不同部派的律典來比較釋尊制戒的十利，並指出其次第與結集有關。以下進一步探討這十利的意義。

二、《瑜伽師地論》的十利次第及意義

無著所傳的《瑜伽師地論》〈攝釋分〉卷 82 說：

問：攝受於僧等諸句，有何義耶？
答：1 攝受於僧者，是總句。
2 令僧精懇者，令離受用欲樂邊故。
3 令僧安樂者，令離受用自苦邊故。
4 未淨信者令淨信者，未入正法者令入正法故。
5 已淨信者令增長者，已入正法者令成熟故。
6 難調伏者令調伏者，犯尸羅者善驅擯故。
7 令慚愧者安樂住者，淨持戒者令無悔故。
8 防現法漏者，隨順摧伏煩惱纏故。
9 害後法漏者，止息邪願修梵行故，隨順永斷惑隨眠故。
10 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。（T30, p758c）

此處一方面解釋十利的目的：1 是總句，2.3.是針對欲樂、自苦，4.5.是針對未入正法者、已入正法者，6.7.是針對犯尸羅者、淨持戒者 8.9.是針對纏、隨眠 10 是針對聖教相續；一方面也列出十利的排列次第，這次第恰是前述的 C 型，將「令未信者信故，已信者令增廣」二利的次第移前，其理由可以用《瑜伽師地論》〈攝事分〉中調伏事的說明來理解，此論卷 99 說：

若能攝受四大姓等，正信出家，趣非家眾，當知說名 1.攝受僧伽。如是出家趣非家已，為其宣說有因緣、有出離、有所依、有勇猛、有神變等甚深法教，當知說名 2.令僧精懇。有因緣等諸句差別，如《菩薩地》已辯其相。

由五種相，應知說名 3.令僧安樂：一者令順道具無所匱乏，二者令擯異法補特伽羅，三者令善除遣所生惡作，四者令善降伏諸煩惱纏，五者令善永滅隨眠煩惱。應知此中：

最初安樂增上力故，4.未淨信者令生淨信，5.已淨信者令其增長。

第二安樂增上力故，6.調攝鄙惡補特伽羅。

第三安樂增上力故，7.令慚愧者得安樂住。

第四安樂增上力故，8.令善防護現法諸漏。

第五安樂增上力故，9.能令永滅當來諸漏。

如是獲得安樂住已，未得入者令易入故，10.欲令多人梵行久住乃至廣說，皆應了知。（T30, p868c）

由以上的解說，可以看出此處將「未淨信者令生淨信。已淨信者令其增長」前置於令僧安樂之後，目的在於「令順道具無所匱乏」，這是生活所需，必須先求無慮，而後安心向道。

有關無著菩薩的聲聞戒律傳承有不同的傳說，有的說是「說有部」，有的說是上座系的「化地部」，今由他所傳出的《瑜伽師地論》的十利排列次第，相同於前述法藏部的 C 型，另外，又由此論駁斥「說有部」的三世實有，並主張心性本淨，不同於「說有部」，可知無著的聲聞戒律傳承最可能是來自上座系的法藏部。

三、小小戒可捨的出現

依據《長阿含經》的記載，釋尊在入滅前，對阿難交待：

當自撿心。阿難！汝謂佛滅度後，無復覆護，失所持耶？勿造斯觀，我成佛來所說經、戒，卽是汝護，是汝所持。

阿難！自今日始，聽諸比丘捨小小戒。（T1,p26a）

此處釋尊除了交待以佛所說的經戒為依護（即，以經戒為師）這一重

要的付囑之外，又交待了可以「捨小小戒」。然而什麼是「小小戒」呢？阿難尊者沒有請問下去，因而造成後來認定與執行上的困難。由於釋尊在世時，所制訂的戒律有五種罪聚，《瑜伽師地論》說：

> 略有五種罪聚，攝一切罪。何等為五？一者他勝罪聚。二者眾餘罪聚。三者損墜罪聚。四者別悔罪聚。五者惡作罪聚。（T30,p869a）

五種罪聚又稱五篇，每篇又有不同的名稱：1 他勝罪聚＝波羅夷。2 眾餘罪聚＝僧殘＝僧伽婆尸沙（另有不定法）。3 損墜罪聚＝單墮＝波逸提（另有捨墮＝尼薩耆波逸提）。4 別悔罪聚＝波羅提提舍尼。5 惡作罪聚＝突吉羅（後擴為眾學法）。這些罪的輕重有所不同，例如，從罪的自性來判定，《瑜伽師地論》就有二種看法：

> 他勝罪聚是上品罪；眾餘罪聚是中品罪；所餘罪聚是下品罪。復有差別，謂彼勝、眾餘是重品罪；損墜、別悔是中品罪；惡作罪聚是輕品罪。如是應知，由自性故諸所犯罪，成下、中、上三品差別。（T30, p870b）

由於阿難尊者沒有請問釋尊五種罪聚中哪些可以作「小小戒」，因而造成後來認定上的困難。

四、第一結集與小小戒的議論

有關第一結集的因緣以及小小戒的議論，以下依據《五分律》的記載來說明（T22, p190b-192a）：釋尊剛入滅不久，聚落的比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷都很傷心，但是跋難陀看到了，卻說：

> 彼長老常言：「應行是、不應行是！應學是、不應學是！」我等於今，始脫此苦，任意所為，無復拘礙，何為相與而共啼哭？

跋難陀的意思是說，釋尊制訂了許多戒律要遵守，現在釋尊（彼長老）入滅了可以不用去遵守。迦葉尊者聽到跋難陀的話後，促成他決定召集僧眾來結集經、律，使正法久存。

迦葉一處理完釋尊的喪事，便召集五百僧眾，選在王舍城結集

經、律。結集時，經藏方面集出四阿含，律藏方面分別集出戒經八部：1 他勝法、2 僧殘法、3 不定法、4 尼薩耆波逸提（捨墮法）、5 波逸提（單墮法）、6 波羅提提舍尼（別悔法）、7 眾學法、8 滅諍法。結集時，阿難也提及釋尊在入滅前交待可以捨「小小戒」，接著迦葉對阿難質問如下：

> 迦葉即問：「汝欲以何為小小戒？」答言：「不知。」
> 又問：「何故不知？」答言：「不問世尊。」
> 又問：「何故不問？」答言：「時佛身痛，恐以惱亂。」
> 迦葉詰言：「汝不問此義，犯突吉羅，應自見罪悔過。」
> 阿難言：「大德！我非不敬戒，不問此義，恐惱亂世尊，是故不敢。我於是中不見罪相。敬信大德，今當悔過。」

為何迦葉這麼在意呢？因為前已述及戒條有重罪、有輕罪，今不知小小戒的範圍，每人對道德律的主觀標準有所不同，因而要捨哪些戒，會造成很大的困擾，所以迦葉說：

> 若我等以眾學法為小小戒，餘比丘便言：至四波羅提提舍尼亦是小小戒，若我等以至四波羅提提舍尼為小小戒，餘比丘便復言：至波逸提亦是小小戒，若我等以至波逸提為小小戒，餘比丘便復言：至尼薩耆波逸提亦是小小戒，俄成四種，何可得定！

此處迦葉指出，有的以眾學法為小小戒，有的以波羅提提舍尼（別悔法）以下為小小戒，有的以波逸提（單墮法）以下為小小戒，有的以尼薩耆波逸提（捨墮法）以下為小小戒，如此就有四種意見，如何決定呢？迦葉又特別考慮到外道會嘲笑說：釋尊一走，弟子們就不守戒了，所以迦葉說：

> 若我等不知小小戒相而妄除者，諸外道輩當作是語：「沙門釋子其法如煙，師在之時所制皆行，般泥洹後不肯復學。」

因而迦葉最後宣布：

> 若佛所不制不應妄制，若已制不得有違，如佛所教應謹學之。

迦葉一結集完經律，長老富蘭那（富樓那尊者）由南方而來，聽完所結集的經律內容後，認為其中有七條戒是屬於「小小戒可捨」的情形，富蘭那說：

> 我親從佛聞：1 內宿、2 內熟、3 自熟、4 自持食從人受、5 自取果食、6 就池水受、7 無淨人淨果除核食之。

此處富蘭那長老提出七條戒作為小小戒，故可捨之，但是迦葉尊者不以為然，他說：

> 大德！此七條者，佛在毘舍離，時世飢饉，乞食難得，故權聽之。後即於彼，還更制四，至舍衛城，復還制三。

接著二位尊者對答如下：

> 富蘭那言：「世尊不應制已還聽，聽已還制。」
> 迦葉答言：「佛是法主，於法自在，制已還聽，聽已還制，有何等咎！」
> 富蘭那言：「我忍餘事，於此七條不能行之。」
> 迦葉復於僧中唱言：「若佛所不制不應妄制，若已制不得有違，如佛所教應謹學之。」

在此我們必須仔細釐清二位尊者的觀點：

1 富蘭那舉出七條戒是小小戒，故可永久捨之，但是迦葉認為這是有條件的暫時捨之而已，因為當時的毘舍離城鬧飢荒，乞食難得，所以暫時捨之，後來環境改善，乞食易得，釋尊又再要求遵守此七條戒。故知小小戒是機動的戒，要依時空的變化來取捨。

2 富蘭那認為佛陀不應該「制已還聽，聽已還制」；迦葉則認為佛陀有一切智，於法自在，知道何時該捨、何時該取，要依時空的變化來取捨，所以沒有過失。佛陀對七條戒的取捨過程，就是一個活生生的實際例子！

3 富蘭那認為南方該地環境不良，所以仍將以七條戒是小小戒而捨之（仍局部施行於在該地）。

4 迦葉仍以大局為重，如前述考慮到外道會嘲笑等因素，所以再度重申：「若佛所不制不應妄制，若已制不得有違。」在這聲明裡，其實迦葉已技巧地為後世的「小小戒可捨」預留了空間，因為佛陀已制訂「小小戒可捨」，所以有些戒在後來某時空下變為小小戒時，就可捨；另一方面迦葉也使後人不能將佛已制訂的任何一條戒永遠棄捨，因為在某時空下佛所制訂的所有戒條，可能又變為全不是小小戒，而全不可捨。

五、總結小小戒可捨的意涵

大迦葉的觀點：在佛陀剛剛逝去的這一特殊時期，會內五百僧眾共同認定佛陀所制訂的戒條都不是「小小戒」，因而都不可捨，也沒有違背「小小戒可捨」的規定，如此一方面佛弟子們不會因佛陀的入滅而鬆懈，一方面也免除了外道的譏嫌。

以迦葉的大智慧未嘗不知佛陀「小小戒可捨」的用意，他和富樓那尊者的對答，不外釐清「小小戒可捨」的實際用意，同時也以七條戒的取捨，給在不同時空下的後人有一具體的範例。

總之，小小戒是決定於時空這一因素，有些戒在某時空下變為小小戒故可捨，在某時空下又變為不是小小戒，故不可捨。並不是先前捨了，以後就永遠沒有這條戒了。

六、結語

既然制戒有十利，就不能將佛陀所制訂的眾戒輕易地歸入小小戒而永遠廢掉。我們不可只把注意力擺在有哪些戒是小小戒故可捨，應同樣把注意力擺在哪些戒不是小小戒而不可捨；特別是在今日的時空背景下，所謂「亂世用重典」，因而對於有哪些戒已不是小小戒而不可捨，應給予特別的關注。也就是說，處在道德惡化的時期，對戒律的要求要更嚴格，如此才能得到「制戒」應有的利益。至於某時空下的哪些戒算是小小戒，就要依照以往結集的精神，由德高望重的僧眾開會來認定了。

（圓光新誌,78,2004，十利處略有訂正）

人間淨土的達成

林崇安（1997）

提要

本文先探討人間淨土的意義，此中指出：人間淨土必須要有淨化心靈的方法被人們實踐著，因而在人間就可以達到滅苦的標的，故有別於一般的人天善趣；也就是說，在人間淨土中，除了奉行人天善趣的五戒十善外，必須要有定與慧的具體修持方法。然而，在今日複雜而多樣的文化、社會、宗教背景下，要如何達成人間淨土呢？本文指出能夠契合大眾的修持方法必須(1)普遍性——任何人皆可採納，(2)連續性——任何時間皆可適用，(3)直接性——要能對症下藥，直接趨入實相，合乎科學，可以立竿見影。在今日科技時代，有什麼契機的修持方法滿足上述的要求呢？文中指出，釋尊當年所教導的直接觀察身心的實相便是一個非常適宜的方法：以安那般那（入出息念）直接觀察自己氣息的實相來修定，以毗婆舍那（內觀）直接觀察自己身心五蘊交互作用的實相來修慧。在這種定慧的具體實踐下，人人皆可自淨其意。在「心淨則土淨」的原理下，人間淨土自然可以達成。文中最後，以阿育王時期的印度為例，來說明人間淨土。

一、人間淨土的意義

什麼是人間淨土呢？人間是指以人類為主的整個生活共同圈，此中至少包含了「六道」中的人類及畜生；所活動的範圍，則廣及整個太陽系，此中包含了地球、海洋、大氣以及太空。因此，人間有「有情世間」及「器世間」二部分，這二部分是息息相關的。淨土是指奉行正法的樂土；一般所熟知的淨土有(1)阿彌陀佛的極樂世界（西方淨土），(2)藥師琉璃光如來的淨琉璃世界（東方淨土），(3)彌勒菩薩的兜率淨土。這些淨土的一個特色是大眾奉行著正法，不斷地淨化心靈。因此，「人間淨土」的實現，便是以人類為主的整個生活共同圈中，要奉行著正法，過著安詳和諧的生活。為何要奉行正法，才算淨土呢？因為唯有實踐正法才能使眾生之心清淨，心淨之後則國土淨。

在《雜阿含經》中，佛說：

> 心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。

由此可知，只要依循著「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意」的佛法原則，將自心淨化，則眾生之間相處和諧，整個環境也跟著瀰漫著安詳的氣氛。因此，人間淨土的達成，必須有淨化心靈的正法被人們實踐著，人們在人間就可以達成滅苦的標的，而不須往生他方淨土後才達成；由此也可看出「人間淨土」有別於一般的「人天善趣」；在人間淨土中，除了奉行人天善趣的五戒十善外，必須要有具體的滅苦方法被人們實踐著。人間淨土的達成，與正法的實踐，其實具有相同的內涵。然而，什麼才是正法的內涵及特色呢？這就要好好地檢視一下。

二、正法的內涵及特色

正法與非法的區別，在《雜阿含經》中，佛陀說：

> 有非法、是法。諦聽、善思，當為汝說。何等為非法、是法？謂邪見非法，正見是法；乃至邪定非法，正定是法。

此處指出正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八聖道支是「法」。而邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定則是「非法」。因此，正法的內涵不外是八聖道。八聖道又可歸納為戒律、禪定及智慧三學。這些正法有何特色呢？在《雜阿含經》912 經中，佛陀對王頂聚落主說：

> 聚落主！如此現法、永離熾然、不待時節、親近涅槃、即此現身、緣自覺知者，為八聖道：正見乃至正定。

此處佛陀指出正法（八聖道）有六個特色：現法、永離熾然、不待時節、親近涅槃、即此現身、緣自覺知，這六個特色在《瑜伽師地論》中，玄奘法師譯作(1)現見、(2)無熾然、(3)應時、(4)引導、(5)唯此見、(6)內所證。在《雜阿含經》215 經則稱作(1)現見法、(2)滅熾然、(3)

不待時、(4)正向、(5)即此見、(6)緣自覺。《瑜伽師地論》卷 90 解釋這六個特色如下：

> 當知八聖支道法最勝、無罪，謂於現法煩惱有無，善分別故，名為『現見』。能令煩惱得離繫故，名『無熾然』。若行、若住、若坐、若臥，一切時中皆可修習，易修習故，名為『應時』。導涅槃故，名為『引導』。不共一切諸外道故，名『唯此見』。遠離信他、欣樂、行相周遍尋思、隨聞所起、見審察忍，唯自證故，名『內所證』。

此中，可看出正法的特色必須如下：

（1）現見（現法）：於此時此刻就可看出煩惱的有無，也就是說，在修習正法後，自己的煩惱在此世就明顯地由有而無，不斷地減少，並不須等到臨終或來世才看出來。這種直接而顯著的效果，是正法的一個特色。

（2）無熾然：在修習正法後，必然可以達到煩惱的完全去除；去除之後，不會再生出。這是正法的一個直接效果。

（3）應時（不待時節）：正法的修習，不待時節的限制，任何時候，行住坐臥中都可修習，因而可以連續地淨化身心。

（4）引導（正向、親近涅槃）：修習正法，必可一路走向滅苦的標的，其效果必會呈現。

（5）唯此見（即此見）：一直走向滅苦的這條道路，是由佛陀所發現，是一條適用於全人類的法則，就猶如牛頓發現萬有引力定律，愛因斯坦發現相對論一樣，這都是唯一而獨特的發現，所發現的是自然的法則。依循著正法才能走向涅槃，這也是自然的法則，一個普遍的法則。

（6）內所證（緣自覺）：依正法走向涅槃的這條道路，必須由各人親身體驗，而所體驗到的也必然是相同的，有其普遍性，就猶如做化學實驗、物理實驗，依據相同的原則，就會得出相同的結果，有其普遍性。

因此，要想達成人間淨土，人們所遵循的正法，必須滿足(1)普遍性：任何人皆可採納，(2)連續性：任何時間皆可適用，(3)直接性：能夠針對標的前進，立竿見影，有其實效，且此世就可看到效果。這種觀點，佛陀在《大般涅槃經》中即明白地說出來：

阿難！我所說之法，於內於外悉無區別。阿難！如來所說之法，於弟子是無隱秘、握拳不放。(《漢譯南傳大藏經》冊 7,51 頁,妙林出版社,1984)

此處指出正法是公開的，對於內道、外道都是可以適用的；佛陀對一切眾生都視如己子，毫無保留地將正法傳給他們。在經上也可以處處看到佛陀對不同教派的人士開示沒有隱秘的正法，他們依之實踐也都得到了滅苦的相同標的。

三、正法的實踐

在今日複雜而多樣的文化、社會、宗教背景下，要如何達成人間淨土呢？前面已指出能夠契合大眾的修持方法必須具有普遍性(任何人皆可採納)、連續性（任何時候皆可修習)、直接性（此世就有具體的效果)，而佛陀當年所教導的正法，便合乎這些要求。但由於時代的演變，佛陀滅後不同宗派間的相互衝擊，佛法中修定、修慧的方法也變得混雜不清了，因此，《毗尼母經》卷３說：

初百歲中，有解脫堅固法，安住於此中，悉能達解義。第二百歲中，復有堅固定。第三百歲中，持戒亦不毀。第四百歲中，有能多聞者。第五百歲中，復有能布施。從是如來法，念念中漸減。

因此，佛法中的戒定慧三學，在佛滅後，修慧、修定的方法依次失落。幸好三藏經文猶在，可供我們在今日依據正法的特色，找出實踐正法的方法。正法的內容，不外是八聖道。八聖道中的正語、正業、正命屬於戒學。正念、正定屬於定學。正精進、正思惟、正見屬於慧學。因此，正法的內容，不出戒定慧三學。以下就三學來探討正法的實踐：

(一)戒學

戒學是有關道德生活的規範，但有不同層次的標準。首先，是消極地遵守不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒（及不吸食麻醉品）等五戒。而後經由禪定的訓練後，禪修者將警覺到這些外在的殺生、偷盜等行為是來自內心的貪、瞋、癡，每當自己生起貪、瞋、癡

的心理時，首先傷害到的就是自己，因此，將道德規範的標準要求做到十善：離殺生、離不與取、離欲邪行、離虛誑語、離粗惡語、離離間語、離雜穢語、離貪、離瞋、離邪見。最後，經由禪定與智慧的訓練後，將心中的煩惱不淨逐漸清除，這時候高層次的道德生活才能達成，此時積極地行善、布施、護生，同時並沒有我相、人相、眾生相。由此可知，戒學固然是定學與慧學的基礎，但要達成圓滿的戒學，又非有定學與慧學配合不可。所以在實踐正法的道上，三學必須是整體地實行，也就是說，在日常生活中要不斷地奉行八聖道。但要如何使定學與慧學結合到日常生活當中呢？這就要仔細檢察修定與修慧的法門是否合乎普遍性、連續性、直接性。

(二)定學

釋尊以「安那般那念」（入出息念）作為修定的基本法門，《雜阿含經》802 經說：

> 當修安那般那念。若比丘修習安那般那念，多修習者，得身止息及心止息，有覺有觀寂滅，純一明分想修習滿足。

經由修習「入出息念」，可以得到身心輕安，並令尋、伺（即覺、觀）悉皆靜息。而要如何修「入出息念」呢？南傳《大念住經》說：

> 盤腿而坐，端正身體，把注意力放在嘴巴周圍的區域，保持覺知，覺知呼吸時氣息的出入情況。入息長時，他清楚了知：我入息長。入息短時，他清楚了知：我入息短。出息長時，他清楚了知：我出息長。出息短時，他清楚了知：我出息短。

因此，在修習入出息念時，便是觀察自己鼻孔入處氣息的自然進出，對呼吸的長短了了分明，不被妄想所中斷。由於呼吸是時時伴隨著自己，因此人人時時可皆觀察它的出入，以它作為觀察的對象最為方便易行，且在觀察中，只是單純地觀察，而不人為地加上想像、觀想、數字，只是直接覺察呼吸當下的實相，由此可觀察到呼吸粗細與心中煩惱的關連：每當煩惱（貪瞋等）一起，呼吸就變粗，並可發現當下自己就受著折磨。因此，不斷地觀察自己呼吸的實相，心就能不斷地

專注，並且覺知到自己的貪瞋習性。為了滅除貪瞋的習性，就要進入修慧。在修定時，以呼吸作觀察的對象，可適用到任何一個人，宗教與非宗教的人士皆可適用，因而有其甚普遍性；且何時何地皆可觀察，因而有其連續性。所觀照的對象是一具體的現象，而不是想像中的東西，是落足在當下的實相上，因而不易落入自我暗示等歧途。將這種觀察實相的覺知力提昇後，便可直接用去觀照身心五蘊的實相而步入修慧。

(三)慧學

釋尊當年所教導的修慧法門，以「毗婆舍那」（內觀）直接觀察自已身心五蘊的實相，《雜阿含經》中明確地指出要直接觀察自己的五蘊，舉例如下：

> 1 當觀色無常，如是觀者，則為正見；正見者則生厭離，厭離者喜、貪盡，喜、貪盡者說心解脫。如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正見。
> 2 色無常，無常即苦，苦即非我，非我者即非我所，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，非我即非我所，如是觀者，名真實正觀。聖弟子如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫，我說是等解脫於生老病死、憂悲惱苦。
> 3 諸比丘！我於五受陰，不如實知味是味、患是患、離是離者，我於諸天若魔苦梵、沙門婆羅門、天人眾中，不脫、不離、不出、永住顛倒，不能自證得阿耨多羅三藐三菩提。諸比丘！我以如實知五受陰，味是味、患是患、離是離，我於諸天若魔若梵、沙門婆羅門、天人眾中，以脫、以離、以出、永不住顛倒，能自證得阿耨多羅三藐三菩提。

以上三段經文，明顯地指出要直接觀察五取蘊（五受陰）本身的無常、苦、非我；如是觀察才是正見、真實正觀。釋尊更指出要如實知「五取蘊」的愛味、過患、出離才能成佛（得無上正等正覺）。在身心五蘊的運作過程中，對於五蘊中的「受蘊」要給予特別的重視，因此經上又說：

1 於眼正觀無常，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，彼亦正觀無我。如是乃至意觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，彼亦正觀無我。比丘！如是知、如是見，次第我見斷、無我見生。

2 以我於諸受、受集、受滅、受集道跡、受滅道跡、受味、受患、受離如實知故，於諸天世間魔梵、沙門婆羅門、天人眾中，為脫、為出、為脫諸顛倒，得阿耨多羅三藐三菩提。

以上指出在根境接觸下，產生了苦受、樂受、不苦不樂受，對這些受在緣起過程中的集、滅，以及味、患、離等要如實知，如此才可以滅除我見而成佛。故知佛法中的慧學，要以照見五蘊的無常、無我為其入手處，且要以受蘊為一要點。在這個直觀的過程中，遠離想像、臆測、幻想，只是如實地觀察當下的身心實相。

由於所觀察的身心五蘊是大眾所共通的，因而修慧時，以每人的五蘊或受蘊作自己直接觀察的對象，是人人皆易於採納的，合乎普遍性。如果以某一神祇或咒音作對象，就有了宗派之分；如果只以理性去思考無常、無我，則只是落在「思所成慧」的層面上，而未進入體驗實相的「修所成慧」。

由於每人各有其五蘊，因此，在任何時刻都可以用來照見其無常、無我的性質，也就是說，任何時刻都可以用來修習自己的智慧，不斷地警覺到自己身心的無常、無我，因而，合乎連續性。

由於每人的煩惱都是來自對自己身心的執著，現在直接以身心五蘊作觀照的對象，在禪定的配合下，看清身心五蘊的無常、無我，因此是對症下藥，直接趨入實相，可以收到立竿見影的效果，因而，合乎直接性。

在今日的科學時代，注重觀察與實事求是，因此釋尊當年所提出的直接觀察自己身心五蘊的方法，是非常契機的。每人不斷地去觀察自己身心的實相，不落入幻想與想像，必可看清自己無常、無我的特性，從而去除了我執，淨化了心靈，這便是「自淨其意」最直截了當的路徑。將合乎上述戒定慧三學的正法推行開來，必可達成人間淨土。

四、阿育王施行正法的實例

將正法推展開來，並使大眾過著安詳和諧的生活，並不是遙不可

及的夢想，我們可以由阿育王時期所刻的石柱上的記載，來了解印度阿育王在佛滅後二百多年成功地施行正法的情形。

阿育王在位的年代約為西元前 268 年到 231 年，其名字在石訓上稱作「天所親王」。他將「正法」勒令刻於印度各地岩石或石柱上，是為了使庶民奉行正法。今先探討他所施行的「正法」具有什麼內容，茲摘錄《阿育王及其石訓》（周祥光譯，《現代佛學大系》23 冊,彌勒出版社,1983）如下：

1. 我之禮敬與皈信佛法僧三寶如何，諸大德當有目共睹，知曉一切。諸大德乎！佛陀所述說者，皆屬真言善語。我嘗思之，我人欲使真實的「正法」永存人世，須有其行法步驟。我敢為諸大德前而言曰：凡所有僧尼，對於下列正法要點，宜沈思諦觀，歷久不懈。(1)篤守戒律，(2)高尚生活，…(7)研究佛陀對羅怙羅所訓有關虛妄之事。在家男女信士對於經論宜研究而回向。
2. 庶民在其疾病，或其子女婚嫁，或於分娩，或出外旅行之時，施行種種禮拜，在此等或相似之節日，庶民舉行極多之禮拜或祭祀，尤其婦女所施行之各種不同禮拜，實庸俗而毫無意義在也。....另一方面，若舉行與「正法」有關之禮儀，則其結果必善。所謂與「正法」有關之禮儀，係包括善待奴僕，尊敬長輩，愛護生物。
3. 凡為官史者，不能以公正之心處理民事，實因下列意向所致：瞋恚、怒恨、兇惡、輕率過急、缺乏忍耐、懶惰與疲勞。因此，汝等宜勿染及上述惡習。
4. 人能履行正法，功德無量。惟正法所含容者如何？正法具有甚多之德行，如慈悲、自由、誠實與真純等。
5. 凡人對於世事應作如是觀：「暴行、作惡、憤怒、瞋恚，皆足以導致我人入於罪惡之途。我人應於上述情慾之發生而潔身自愛。」人人應深思諦觀，我作善行不但為此一世，且顧及來世也。
6. 我嘗思及，所謂正法作業與正法履行，乃包括慈悲、自由、真實、純淨、雍容與善等項。更企求此等德行，被大眾所善用。

由上列訓文中，可明顯看出阿育王所推行的正法便是佛陀所教導的八聖道，也就是「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意」。對於婚嫁、疾病、節日所舉辦的習俗祭祀，認為毫無意義，這點也是合乎釋尊當

年的觀點。阿育王推行正法是廣及各階層、各宗派，由下列石訓可以看出：

1. 今者，我頒佈此一公告，旨在不論貧富之人，宜為「正法」奮力以赴；即居於域外之民，亦當知曉實踐，永恆不懈。我所希望者，庶民對於「正法」之實踐宏揚，與時俱進，能有加倍之效。
2. 凡各宗教教徒應當知曉：天所親王所注重者，在於「正法」能在各宗教階層發揚起來。
3. 我嘗思及，如何使人民獲得歡愉，不論彼等為我之親屬，或居於附城及邊疆地區之人，其唯一之道，祇有實行正法，才能使眾人獲得歡愉。我乃依此而行，永遠為之。依同樣之方法，我細觀所有各階級人民，亦唯有實行正法，方得快樂。此外，我對所有各宗各教，無不同樣禮敬之。
4. 我將正法在人民社會施行，依持下列二種方法：一即依據正法作種種限制，一即依據正法道理而宏揚之。惟前者效果有限，後者效果殊大。

上列石訓中指出，正法要施行到各種階層，甚至各種宗教，這也明白顯示「正法」必須是具有普遍性的，是人人皆願意接受的，且實行之後必會得到快樂。

阿育王所施行的正法有二部份（見 Asoka and Vipassana, R. Panth, The Buddha Exhibiton Magazine, World Buddhist Cultural Foundation, 1988）：一部分是使人民遵守法規 (Dhammani yamani)是消極性地遵守正法的約束，如不殺生。一部分是積極地實踐正法的禪修(Nijhatiya)，因而能主動愛護生物。所以說「前者效果有限，後者效果殊大」。由於阿育王也推展了正法的第二部分，使印度各地充滿安詳與和諧的氣氛，石訓上說：

1. 因天所親王告示「正法」之實施，過去數百年以來，以天車天象與夫地獄火燒、天庭快樂所示於人民而未獲效果者，今則人民停止殺生、愛護動物、孝順父母、禮敬尊長。
2. 天所親王不僅在其本土內獲得以「正法」服人的目的，而且遠在邊疆以外之地，如安諦約伽所統治之耶婆那，與夫在耶婆那以外，杜羅摩耶、安諦基尼、摩伽、阿黎陀羅四王所統治之地，再

向南如拘陀、邦地及多摩羅泊尼所居之地，皆被「正法」所降伏。
3.在我即位後二十六年述此有關正法之訓：我人若非篤愛正法，嚴於自制，尊老敬賢，畏懼罪惡與夫熱心從事正法之履行，則實難獲得今生與來世之歡愉生活。誠然，因我之篤信正法與愛慕正法，所有人民對於崇尚正法，亦日漸加多矣。政府中，上中下級官吏亦遵奉正法並履行與正法有關之職責，進而使他人亦同樣為之。

阿育王推行正法的實效，由上列訓文可以明顯地看出來，除了印度本土之外，其鄰國也都奉行正法。而正法之所以能被奉行，實因其普遍性—能被各宗派的人所接受，及其直接性—能得到此刻心靈的淨化，獲得立竿見影的效果。由此也可看出，真正的「正法」必須不落入宗教外表的各種儀式、祭祀，只有超越這些形像的執著，才能為各種教派所接受。阿育王之能推展正法成功，主因在於正法是以淨化內心為實質的內容，而不在外表的儀式及門戶之見，其次則在於「正法官」的協助推動，《阿育王及其石訓》上記載著：

1.在我加冕後之第十三年間，乃設置「正法官」之位置。此等「正法官」掌理在各宗教中建立正法，宏揚正法，以及對於皈依正法之耶婆尼人、柬波迦人、乾陀羅人、羅須梨伽人、貝多耶尼人，暨居於帝國西陲之人民等，注意其福利事業。正法官等不但負賤民階級、商賈農民之福利事業，而且對於婆羅門族、皇族等亦然。
2.駐於帝國邊境之正法官，自亦同樣履行前述之職責。彼等應守之官規，為依正法而治民，依正法而執行法律，依正法使民樂，依正法而護人民。
3.所有正法官之職責，在使出家禪修之士與夫在家信士，有所獲益。同時正法官之職務，亦兼及各宗教事務。我曾經規定若干正法官應專門負責僧伽事務；若干正法官則負責婆羅門與阿耆毗伽教團事務；又有些正法官則專負耆那教教務；其餘則負其他各宗各教事務。
4.為了人民之如何履行正法，我曾建立石柱，將訓文鐫刻其中，並委派正法官，掌理正法弘揚事宜，此外更將正法公佈之。

由上列訓文可以看出，阿育王以「正法官」來推行正法，使出家

眾及在家眾接受這超越宗教的正法，並且獲得實際的利益。經由阿育王的推展正法，其效果明顯地澤及印度及其鄰國。這個事實，在《善見律毗婆沙》卷２中也有所記載：

1.末闡提至罽賓、揵陀羅國中，為諸人民說《讀譬喻經》，說已八萬眾生即得道果，千人出家。
2.摩訶提婆至摩醯娑慢陀羅國，至已為說《天使經》；說竟四萬人得道果，皆悉隨出家。
3.勒棄多往婆那婆私國，於虛空中而坐，坐已為說《無始經》，說已六萬人得天眼，七千人出家。
4.曇無德往阿波蘭多國，到已為諸人民說《火聚譬經》，說已令人歡喜，三萬人得天眼，令服甘露法，從剎利種男女，各一千人出家，如是佛法流布。
5.摩訶曇無德往至摩訶勒吒國，到已為說《摩訶那羅陀迦葉本生經》，說已八萬四千人得道，三千人出家，如是佛法流通。
6.摩訶勒棄多往臾那世界，到已為說《迦羅摩經》，說已臾那世界國七萬三千人得道果，千人出家。
7.末示摩、迦葉、提婆純毗、帝須、提婆往雪山邊，到已說《初轉法輪經》，說法已，八億人得道。大德五人，各到一國教化，五千人出家，如是佛法流通雪山邊。
8.須那迦、鬱多羅至金地國，為人民說《梵網經》，說已六萬人皆得道果，復有受三歸五戒者，三千五百人為比丘僧，一千五百人為比丘尼。
9.摩哂陀、鬱帝夜、參婆樓、拔陀至師子國，為天愛帝須王及大眾說《咒羅訶象譬經》、《餓鬼本生經》等，多人得道及出家。

由於正法是放之四海皆準的，因此阿育王所派遣的末闡提、摩訶提婆等大德到鄰國後，當地的人民都接受了正法。由於阿育王推展正法的成功，使我們相信人間淨土是可以達成的。由阿育王的眾多石訓中，我們也可以清楚地知道，在佛滅二三百年時，只有「正法」而沒有大小乘之分；在正法中，沒有儀式、祭祀這些表相之事，而只是重在不斷地「自淨其意」。在正法五百年之後，注重外相以及種種觀想、想像的技巧加在正法修定、修慧的法門上，結果，正法的普遍性、直接性便日漸喪失了；步入像法、末法時期後，印度本土便不再有正法

了。今日，只要再重新推展釋尊當年所教導的「正法」，必可在人間建立起淨土來，因為畢竟正法是一個普遍的真理，只要依之實行必可得出相同的效果。

五、結語

由前述阿育王的實例，我們可以看出要達成人間淨土，必須掌握「正法」的實質內涵：以五戒十善為基礎，單純地觀察自身的實相來修定修慧，不斷地「自淨其意」。在今日注重觀測的科學時代，只要人人將注意力移到自己的身心上，作單純而深入的觀察，如實地體驗無常、無我的真理，那麼，一個充滿安詳與和諧的淨土，自然就會呈現出來。

（第三屆中華國際佛學會議論文，1997）

禪修對現代生活的適應

林崇安(1999)

提要

今日社會的不安以及家庭種種問題，其根源不外是來自佛陀所說的「貪、瞋、癡」，再追下去，不外是「無明」。因此，所有淨化人心的禪修技巧，必須以培養「明」為根本要點，才能收到治本之效。什麼是「明」？明就是圓滿的覺性，其基礎是正念正知。禪修的技巧要能適應現代生活的步調，已不只是瞑目靜坐而已，而必須訓練人們在行住坐臥時，都能清楚自己的動作以及心念的起伏，這種溶在生活中的訓練，便是「正念正知」的禪修技巧，也是「明」的訓練。如何以普遍而有效的技巧來達成此一目的，便是今日禪修適應問題，本文對此做出一些探討。

一、前言

今日社會的不安，種種問題的產生，是一個複雜的緣起現象，有前後的因果關係、有相互的利害衝突。但社會畢竟是由個人所組成的，因此，佛陀指出一切痛苦的根源其實是來自個人的貪、瞋、癡。將貪瞋癡再追究下去，根源不外是「無明」。因此，釋尊說：

> 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。 (T2,198b)

由此可以看出，社會上的種種邪語、邪業、邪命，都是來自無明，無明若不去除，社會必然不能安詳和諧。以淨化人心為目的的禪修，在今日忙亂的工商社會下，想要發揮其效果，便要看清痛苦的根源是來自無明，要對症下藥才能事半功倍。因此，所有淨化人心的禪修技巧，

必須以培養「明」為根本要點。

二、明與正念正知

關於明的重要性，釋尊說：

> 若諸善法生，一切皆以明為根本，明集、明生、明起。明（者，）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。(T2,198c)

釋尊又說：

> 若起明為前相，生諸善法時，慚愧隨生；慚愧生已，能生正見。正見生已，起正念、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，次第而起。正定起已，聖弟子得正解脫貪欲、瞋恚、愚癡。(T2,198b)

此處佛陀明白指出，所有的善法都要以明為根本，而且要以明為前導。也就是說，在日常生活當中，所有的身業、語業、意業都不可以脫離了「明」，如此才可以保持慚愧之心並且擁有正見，因而，在生活中才能具足正語、正業、正命。最後，並能完全真正地解脫了貪欲、瞋恚、愚癡。而聖弟子所要「明」的是什麼呢？不外是清楚地覺知自己行為的善不善、有罪無罪、染污不染污等等，也就是要看清自己的身心現象以及其實相。能看得透徹時，就是「如實知」。這些身心現象，佛法上歸納為「名」與「色」，因此，釋尊說：

> 何等法應知、應了，悉知悉了？所謂名色。何等法應知、應斷？所謂無明及有愛。何等法應知、應證？所謂明、解脫。(T2,87c)

此處佛陀已指出整個禪修的目的與核心，要以了解自己身心(名色)的實相為重點，將無明及有愛斷除，證得明與解脫。此中，有愛是對三有(三界)的執著，其根本仍然是來自無明。由此可知，禪修必須以培養「明」為其核心。但是，如何培養「明」呢？其下手處為何呢？前已提及要由名色(身心)下手，今再看看釋尊的開示：

諸比丘！於色若知、若明、若斷、若離欲，則能斷苦。如是受、想、行、識，若知、若明、若斷、若離欲，則能堪任斷苦。(T2,1b)
諸比丘！於眼若識、若知、若斷、若離欲者，堪任正盡苦。於耳、鼻、舌、身、意，若識、若知、若斷、若離欲者，堪任正盡苦。(T2,49b)

此處佛陀指出，必須清楚地覺知色、受、想、行、識等五蘊，或眼、耳、鼻、舌、身、意等內六處。而五蘊或內六處，不外就是「名」與「色」。因此，整個禪修的對象便是以自己的身心作下手處；這些對象也就是身、受、心、法。釋尊說：

有四念處，何等為四？謂身身觀念處；受、心、法法觀念處。如是比丘！於此四念處，修習滿足，精勤方便，正念正知，應當學！若比丘離四念處者，則離如實聖法；離如實聖法者，則離聖道；離聖道者，則離甘露法；離甘露法者，不得脫生老病死、憂悲惱苦，我說彼於苦不得解脫。(T2,171a)

此處佛陀指出對自己的身、受、心、法要能努力保持正念正知，如此才是走在聖道上，如此才能脫離生老病死以及憂悲惱苦。由此也可看出，「明」的內涵便是要能夠對身心現象保持正念正知，也就是對自己的身體(色蘊)、感受(受蘊)、心識(識蘊)、諸法(指心上呈現的念頭及五蓋等心理)要能時時覺知並且了知其生滅等實相。所以，在禪修的訓練上，除了所觀察的對象(所緣)是以自己的身心實相為重點外，便是要訓練自己的心能夠在行住坐臥中保持正念正知；能夠正念正知便是「明」。對自己身心現象清清楚楚地覺知，如實地看清其實相，這便是一般所稱的「覺性」。因此，「正念正知」與「明」與「覺性」其實都有相同的內涵。所謂禪修訓練，因而也是覺性的訓練。南北傳佛法中的禪修技巧雖有所不同，但其交集便在於「覺性」或正念正知的開發與培養。

三、正念正知與南北傳的覺性

有關正念與正知的說明，我們以一些禪修者的體驗來闡示。阿姜查說：

所謂的正念是覺知或當下的心。當下我們在想什麼、我們在做什麼？當下我們擁有什麼？我們這樣來觀照、覺知我們如何生活。當我們如此修行時，智慧便能夠生起。(《靜止的流水》,圓光出版社,98 頁,1994)

它(正念)是造成自我覺醒(正知)和智慧生起的〔因〕。如果缺少了正念，不論我們長養了什麼德行(戒)，都會是不圓滿的。所謂的正念是在行住坐和臥中，觀照我們的東西。(同上,129 頁)

各種禪修的法門都有協助正念增長的價值。要點是在於，利用正念去洞見潛藏的真理。用這種正念去觀照在心中生起的欲望、喜惡、苦樂，並領悟它們是無常、苦和無我的，然後放下它們。如此一來，智慧便會取代愚癡。... 正念就是覺知當下、覺察和覺醒。正知是覺知當下正在發生的情況。當正念和正知一齊運作時，它們的伙伴—智慧，永遠會幫它們完成任何的工作。(《寧靜的森林水池》,法耘出版社,106 頁,1994)

以上的闡示，可以明顯地看出正念在禪修中佔有主導的地位，必須對自己身體的動作、心裡的念頭時時覺知其變化，由此才有正知與智慧的出現。在禪修中，以正念去觀察心中生起的種種念頭，這便是「法念住」。這種直接觀察心中念頭的生起滅去，與北傳佛法中，初期禪宗的方式並無不同，重點都在開展持續不斷的正念。而這正念便是當下覺知的心，是一種清清楚楚的覺性。

佛使比丘在《內觀捷徑》(香光書鄉出版社,50 頁,1998）中指出，只要持續地正念於禪修的對象上(例如，呼吸)，達到了「無間定」的一心，這樣的「正念」與「一心」就能夠運用在日常生活中，同時長養智慧；接著他又說：

我們會迅速地長養正念和正知，工作中不再犯錯，也不輕易掉入愛恨的糾葛裡。煩惱如雷電般迅速地消失。反之，假如你正念不足，就將成為煩惱的獵物。

心法有兩種特質，即煩惱和覺念(菩提)。當覺念主宰心念時，就會使心脫離煩惱，我們所講的修行方法，就是要把心引導到覺念的這邊。

擁有覺念的人，心中充滿正念、寧靜與智慧，在此情況下，沒有一個自我存在其中。(同上,61 頁)

以上強調出正念的重要，由於正念就可引出正知及智慧，這種覺知的心便可稱做菩提、覺念或覺性。因此，整個禪修的重點，都落在如何培養出持續不斷的覺性。在北傳的佛法中，漢藏兩地也有共同的觀點，例如，張澄基教授在《佛學今詮》下冊（慧炬出版社,412 頁,1983）中指出：

> 眾生的心識是狹小和蒙昧的「知覺」；有道行的瑜伽者的心識是有限的「明覺」；開悟的菩薩是廣大的「明空覺」；佛陀的則是「最極廣大的明空覺」。
> 佛法的一切教旨都只是為了建立一些準備、階梯和指針，以導向此最極廣大之明空覺。

以上的引據，可以看出佛法禪修的訓練，不外是如何引導眾生擁有持續的正念正知或擴展自己的覺性。覺性圓滿時，無明就完全消失了。

四、今日禪修的適應

了解禪修的訓練要以正念為前導，那麼，在今日緊張而匆忙的生活中，就不是只以瞑目來靜坐而已，必須一開始就將正念結合於行住坐臥當中。阿姜查說：

> 佛陀所教授的法並沒有超出我們的能力所及。在一切的姿勢中，我們應當擁有一顆當下的心(正念)和自我的覺醒(正知)。(《靜止的流水》,圓光出版社,102 頁,1994)

因此，禪修課程的訓練要能顧及日常生活，今選一些符合於佛經的訓練正念正知的方式如下：

A. 往返經行及住時

1.來回經行的訓練，有起點、中點及終點，在行走時覺知左腳或右腳的移動，重點在於持續覺知其移動，進而才覺知其細部的感受、接觸等。此訓練依據釋尊所說的（參考《南傳大藏經》第 7 冊,長部經典第 22 經《大念處經》,275 頁起,元亨寺妙林出版社,1994）：

比丘於行時，了知：我在行。於住時，了知：我在住。

2.在往返經行能保持正念，接著在日常生活的行動中，就能夠逐漸達成：

比丘不論行往歸來，正知而作。

B. 手臂規律的動作

1.坐時，將手臂作規律的移動，同樣訓練覺知力，正念於動作，進而覺知感受等。此訓練依據釋尊所說的：

彼屈身伸身，正知而作。

2.在日常生活中，則擴及：

彼搭衣持缽，正知而作。

3.再進一層，對身體的任何小動作都能覺知：

彼食、飲、咀嚼、嚐味，正知而作。

C. 坐臥時與觀息

1.坐、臥時，要了知：「我在坐」、「我在臥」。肢體不動時，可正念於入出息及較微細的身體感受等。坐時若肢體不動，一般以觀入出息為先，這是依據釋尊所說的：

盤腿而坐，端正身體，繫念在前，彼正念而入息、正念而出息。彼長入息，了知：『我長入息。』或長出息，了知：『我長出息。』或短入息，了知：『我短入息。』或短出息，了知：『我短出息。』

2.若坐、臥時，將肢體（如一隻手臂或手掌）作規律的運動，此時正念於移動的部位，便是訓練覺性的好方法。

以上這些禪修訓練，先以規律的肢體動作或呼吸作為正念的目標，而後再覺知較細膩的微小動作或感受等。當正念能持續而穩固時，自然就能直接觀察到念頭的生滅，這已進入禪修的較高層次了。前述各種經典上所提的方法，都是適用於任何人，與種族、宗教背景無關；任何人依之實踐，都能有所獲益。

五、結語

在今日緊張的社會中，推展以「正念」為核心的禪修訓練有其正面的意義，任何人只要能覺知自己的身心行為，就可以從無明中逐漸脫離出來。禪修的重點，不在於看到光影、體驗禪樂，而在於培養「明」或正念正知，能以智慧去面對生活的起伏，使自己與別人不再迷迷糊糊地過日子。

(1999 年第九屆國際佛教學術會議論文)

生活禪、動態內觀與念佛

林崇安(1999)

摘要

禪修的目的，不外是苦的止息。苦來自無明，因此，只要有「明」就不會有苦。明就是覺性，就是正念正知。在日常生活中，要不斷培養覺性，使之相續不絕，這種禪修便是「生活禪」。在整天的動作中，不斷往內觀察自己身心的實相，對自己的一舉一動念念分明，這便是「動態內觀」。在行住坐臥中，能夠活在當下，使自己念念與佛性相應，這便是實相的念佛；能夠如此，當下便是身在淨土。一旦內心能夠覺性不斷，那麼，發之於言語，必然清淨，這便是正語；發之於行動，也必清淨，這便是正業與正命。因此，今日禪修的重點，不在於外在的形式、名稱(禪、念佛、內觀、大手印等)，而是要以覺性貫穿其中，與生活打成一片，使自己能寓修行於生活中。如何培養覺性，可說是修行的樞紐。

目次

一、禪修的基本目的
二、禪修的基本原則
三、法門的運用
　A 生活禪
　B 動態內觀
　C 念佛法門
四、總結禪修的基本要點
五、結語

一、禪修的基本目的

談到禪修，要先了解禪修的基本目的，如此才不會走到冤枉的路上去。佛法的禪修目的只有一個：滅除自己的痛苦，並進而幫助別人滅苦。這個目的也可用「證得涅槃」、「獲得心解脫、慧解脫」等詞句來描述，而內涵不外是苦的止息。在禪修的路途中，便要時時檢查自己：是不是執著於戒？是否定多慧少？是否定少慧多？自己的苦是否減少了？煩惱是否減輕了？覺性是否增強了？

只要禪修的方向正確，定慧會平穩地增長，煩惱會逐漸地削弱，痛苦會不斷地滅除。禪修過程中出現的光影、神通、喜樂等，相對地不值得去執著，並要將之放下而得到真正的自在。

二、禪修的基本原則

禪修的方法雖多，但由滅除障礙的方式來看，可歸為二大類，只要掌握這二大類的基本禪修原則，就容易看清修行的方向。這二大類便是「慧解脫」與「俱分解脫」。《瑜伽師地論》卷 26 說：

> 1 云何由障差別建立補特伽羅？謂慧解脫及俱分解脫阿羅漢。慧解脫阿羅漢者，謂已解脫煩惱障，未解脫定障。俱分解脫阿羅漢者，謂已解脫煩惱障及已解脫定障，是故說名俱分解脫。如是名為由障差別建立補特伽羅。
> 2 云何慧解脫補特伽羅？謂有補特伽羅已能證得諸漏永盡，於八解脫未能身證具足安住，是名慧解脫補特伽羅。
> 云何俱分解脫補特伽羅？謂有補特伽羅已能證得諸漏永盡，於八解脫身已作證具足安住，於煩惱障分及解脫障分，心俱解脫，是名俱分解脫補特伽羅。

由上二段引述，可以看出在解脫的道上，有一類人不修四禪八定而直接滅除煩惱，稱作「慧解脫補特伽羅」。有一類人先修四禪八定而後去滅除煩惱，稱作「俱分解脫補特伽羅」。第一類人要修何種定呢？《瑜伽師地論》說：

> 若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，增上心學增上力故，得

初靜慮近分所攝勝三摩地以為依止；增上慧增上力故，得法住智及涅槃智。用此二智以為依止，……令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。

由此可以看出，走慧解脫者的路線，最少要修到初禪(初靜慮)之前的近分定，此定又稱「未至定」，南傳稱之為「近行定」，有時稱之為「剎那定」。南傳將慧解脫者又稱為「純觀行者」；將俱分解脫者又稱為「止行者」或「止觀行者」。至於走菩薩道的人，仿此也可以先修成四禪八定走俱分解脫的方式，或者先修近分定走慧解脫者的方式，最後再修四禪八定(成佛必然具足四禪八定，沒有定障，也沒有所知障)。

因此，依個人的性向，禪修者的禪修原則可分成二大類。一為止觀行的原則：先以奢摩他修成四禪八定，而後以毗婆舍那(內觀)來觀察五蘊的實相，故在修慧之前，先修成甚深的定。一為純觀行的原則：不修四禪八定，只以適當程度的定(未至定或剎那定)來觀察五蘊的實相。故二者的顯著差異是，前者先訓練甚深的專注力，後者則強調覺知力(正念正知)。

了解這二種不同的原則後，就易掌握在今日繁忙的工商社會中，人們如何來禪修。很明顯地，在家眾若想修成四禪八定，必須放下俗務，接受長期的禪修指導才有可能達成，且指導者必須是「過來人」，故知一般的社會大眾較適宜走「純觀行」的禪修方式。至於出家眾，由於沒有俗務的分心，要走「純觀行」或「止觀行」都可成就。

近期社會大眾對「生活禪」、「內觀禪修」較感興趣，實在是因為這些禪修並不須要甚深的禪定。佛使比丘在《內觀禪修》中說：

修習專注的目的並不是為證得色界定或無色界定，不是那樣，重要的是正念或觀照本身就足夠了。這種一心專注(指近行定)是很好的，世尊也曾讚歎它確實很殊勝，因為它能活用在我們的日常生活中。相反地，假如讓它進展到定狀態，例如無色界定，就無法應用在日常生活中，因為在無色界定中，感官不起作用，因此就無法應用在日常生活中了。

因此，在生活中的禪修或動態內觀，便是依近行定(或剎那定)在日常生活中訓練自己的正念與正知，使自己在行住坐臥中都能覺性不斷、了了分明。以下便側重這方面來談談不同的法門運用。

三、法門的運用

A 生活禪

生活禪是將禪結合在日常生活之中，於舉手投足、揚眉眨眼間透露著安詳自在。其訓練過程，則是遵循禪宗初期的方式，先直接由善知識指示本性(佛性)，而後善護己心，於日常生活中磨除習性。茲說明如下：

《六祖壇經》中記述著：

> 能云：汝既為法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾為汝說。良久謂明曰：不思善、不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？惠明言下大悟。

此處便是六祖惠能向惠明直示本心。這一念不生處，了了分明的覺知就是本來面目。

三祖僧璨大師的《信心銘》說：

> 至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白。

此處指出日常修行的基本禪修原則：在行住坐臥中，遇到順境逆境都不生起貪瞋之心，保持內心的覺知而不執著，這樣就是走在大道了。由此可知，禪不在遠處，而是在這當下。《六祖壇經》說：

> 1 若見一切人，惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空。用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。般若三昧即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。
> 2 外於一切善惡境界，心念不起，名為坐。內見自性不動，名為禪。
> 3 若見諸境心不亂者，是真定也。善知識！外離相即禪，內不亂即定。外禪內定，是為禪定。

以上這些引述，不外說明禪的基本精神是在日常生活中，保持內心的安詳，不受六塵的雜染，將覺性貫穿在行住坐臥中，這便是生活禪。

B 動態內觀

內觀是往內觀察自己身心的實相，本無動靜之分。但依禪修之訓練方式，而有動態與靜態之不同。靜態的方式，是側重靜坐不動，且閉目觀照為主。動態的方式則將重點放在所有行住坐臥四威儀，以正念正知來覺知自己的一舉一動，進而對念頭念念分明且不捲入其中。

在南傳的內觀系統中，隆波田、阿姜念、馬哈希法師的禪修方式可歸入動態內觀，各家的技巧雖有不同，都要求將覺性(正念正知)貫穿於行住坐臥當中，並將姿勢的變化視為禪修中重要一環。

動態內觀與生活禪並無多大的差異，只是前者多出一些具體的禪修訓練方式，例如，隆波田的訓練是由覺知自己肢體的動作下手，使覺性持續如環練，而後以強大的覺性來看念頭，最後體證身心的實相。阿姜念的訓練是覺知整個色身的變化，並以「如理作意」看清姿勢的變動是為了治苦。利用這些簡單而具體的禪修技巧，學員們能夠有跡可循，可說是這些內觀禪修的特色。

這些內觀禪修，都依準於《大念住經》，例如：

> 1 諸比丘！比丘於行時，了知：我在行。於住時，了知：我在住。於坐時，了知：我在坐。於臥時，了知：我在臥。此身置於如何之狀態，亦如其狀態而了知之。
> 2 諸比丘！比丘不論行住歸來，正知而作：彼觀前顧後，正知而作；彼屈身伸身，正知而作；彼搭衣持缽，正知而作；彼食、飲、咀嚼、嚐味，正知而作；彼大小便利，正知而作；彼行、住、坐、臥、醒、語、默，亦正知而作。

以上這些訓練，便是落實在日常生活當中，唯一要貫穿的便是正念正知(自己清清楚楚的覺性)。一旦覺性提昇後，對自己的感受、心念、諸法(念頭等)便能了了分明，而且不被苦樂所牽引，能保持真正的平等心，這便是「能善分別諸法相，於第一義而動」。

C 念佛法門

念佛法門如何運用於日常生活當中呢？首先，要盡力達成靜中的

「一心」，而後步入動中的「一心」，說明如下：

1. 覆誦名號，使它一直與心接觸，保持在那兒一直到念佛的人與能知之心合而為一。

2. 此時呼吸與身體也似乎消失了，心不捲入其他對象，只有覺知保留，不與任何對象或名號成雙成對，此時已完全放下名號，所保留的只是存在那兒的覺知本身，這就稱做「心一境性」,也就是靜中的「一心」。

3. 而後在生活中，遇到順逆，要使覺性不斷，不起貪瞋，在行住坐臥中磨練，使淨念相續，這便是動中的「一心」。一旦現證實相，便是證果之時。

四、總結禪修的基本要點

由於眾生根器之不同，而有種種禪修法門的出現，但其基本要點則是一致的，歸納如下：

1.要培養覺性(正念正知)，使定慧均等。

2.要與生活結合，在行住坐臥中磨鍊，使能面對順逆境時，不起貪瞋而維持著平等心。

3.注意生活的當下，念念分明，則內心自然淨化，成果不求自來。

4.保持中道，例如，要對自己的一舉一動保持覺知，但不可過度專注於一點而忘了周遭。呼吸、行走等要有所規範，但要放輕鬆。以覺性面對順逆的境界而不生起貪瞋的心理。這些都是中道的訓練。

5.若就「定」來考察，念佛時，靜中的一心，是屬於近分定(近行定、未至定)；動中的一心，南傳稱做剎那定(剎那定的所緣不是固定的)，在北傳仍將之歸屬於近分定。生活禪與動態內觀所採用的定，也是歸屬於近分定。利用此定以觀察身心實相，使用內心不起執著，能夠如此，便是《六祖壇經》所說的：

> 定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用。即慧之時，定在慧。即定之時，慧在定。若識此義，即是定慧等學。

這種在日常生活中所呈現的定慧，便是滅苦的藥方。眾生的痛苦是來自「無明」，在生活中迷迷糊糊，看不清楚真相，因此，想要止息痛苦，就必須要有「明」，也就是要有覺性，要能夠正念正知，使

自己在生活中具足定慧。以上所說的生活禪、動態內觀、念佛法門都離不開覺性的訓練；一旦覺性圓滿，當下便是淨土。能夠保持覺性，那麼，發之於言語，便是正語；發之於行動，便是正業與正命。因此，法門雖異，精髓是一。

五、結語

以上就生活禪、動態內觀及念佛法門做一扼要的分析。事實上，其他的禪修法門，例如大手印、大圓滿的藏傳佛法也同樣適用。這些法門同樣注重覺性，稱之為明體、俱生智、光明心等等，也注重生活中的禪修。在今日繁忙的社會中，如何減少外在的典禮、儀式，而加強內心覺性的訓練，是一個大家所要共同努力的主題。

(1999 年兩岸禪學研討會論文)

從佛法看生命教育的實踐

林崇安（2001）

提要

在佛法十二緣起的流轉與還滅過程中，一個人的生活，若處在貪瞋癡的籠罩下，就是生命的沈淪；若不斷脫離貪瞋癡的束縛，就是生命的提昇。為了提昇生命，在佛法上有具體的實踐次第：由正念正知下手，依次而有「守護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、身輕安、樂、定、如實知見、厭、離欲 、解脫」的達成，最後証得涅槃，這便是生命教育的目標。

關鍵字：生命教育，緣起，正念正知，苦，信解行證，十結

一、生命的沈淪與提昇

A 流轉

佛法上有關因果的道理，稱作「緣起」。佛陀在《緣起經》中所說的流轉的十二緣起是：

> 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，生緣老死。（T2,p547b）

這段經文所說的是流轉的緣起，代表生命的沈淪，共有十二個因果的鍊子：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。順著這十二個，前一個是後一個的緣。也就是說，由於無明、無知的存在，造作種種身心的行為，並使識與名色、六處依次受到影響；在內外六處的接觸下，生起了感受；由於對感受的愛、取，造作出新的行為稱作「有」；由於這個行為產生了「生」與「老死」。在這一個因果的鍊子中，很明顯的，只要我們有「無明」存在著，就會生起貪瞋癡而做出錯誤的行為，因而，生老病死的痛苦就無法避免了。

再從個人的成長過程，來了解生命的沉淪：一般而言，孩童在家庭、學校的影響下，漸漸養成個人的偏好與厭惡；到了青少年時期，在叛逆中更助長了頑強的「自我」，而有強烈的愛恨。因此，在不同的環境下，各自形成不同的習性以及不同的嗜好，並且也成為習性與嗜好的奴隸。在根塵 （內外六處 ）接觸的當下，就會隨著自己的好惡而生起苦樂的感受而隨之起舞：對苦受生起瞋心、對樂受生起貪心、對不苦不樂受生起痴心，結果，個人的生活便一直處在貪瞋痴的籠罩下而沉淪下去了，隨著年齡的增加，生命的意義與光彩便日漸黯淡。一旦面臨生活中的重大挫折時，在無明的陰影下，更覺得生命沒有任何的價值。一個人的生活，若處在貪瞋癡的籠罩下，就是生命的沈淪，因此，要想不再沈淪，依據緣起的道理，就要把根本的「無明」滅掉。

B 還滅

想要提昇生命，就要依據緣起的還滅過程來解除束縛，佛陀說：

> 無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六（入）處滅，六（入）處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死憂悲惱苦滅。如是如是純大苦聚滅。（T2, p80c）

這段經文所說的是還滅的十二緣起。將因果鍊子的根源「無明」滅除，那麼整個生死之苦就滅除了。也就是說，在內外六處接觸的當下，就要「明」，不再生起無明，不再執著身心為「我」或「我所有」，因而滅除後續對受的愛取與執著，如此後續的生死之苦就不產生了。要想滅除無明和脫離貪瞋癡的束縛使生命提昇，依據佛法，就要依次實踐戒定慧三學。

二、生命教育的實踐

A 由持戒至解脫的次第

依據《中阿含》中《何義經》的記載：

爾時，尊者阿難則於晡時，從燕坐起往詣佛所，稽首禮足卻往一面白曰：世尊！持戒為何義？
世尊答曰:阿難！持戒者令不悔義。阿難！若有持戒者便得不悔。
復問：世尊！不悔為何義？
世尊答曰:阿難！不悔者令歡悅義。阿難！若有不悔者便得歡悅。
復問：世尊！歡悅為何義？
世尊答曰：阿難！歡悅者令喜義。阿難！若有歡悅者便得喜。
復問：世尊！喜為何義？
世尊答曰：阿難！喜者令止（巴利文是：輕安）義。阿難！若有喜者便得止身。
復問：世尊！止為何義？
世尊答曰：阿難！止者令樂義。阿難！若有止者便得覺樂。
復問：世尊！樂為何義？
世尊答曰：阿難！樂者令定義。阿難若有樂者便得定心。
復問：世尊！定為何義？
世尊答曰：阿難！定者令見如實、知如真義。阿難！若有定者便得見如實、知如真。
復問：世尊！見如實、知如真為何義？
世尊答曰:阿難！見如實、知如真者令厭義。阿難！若有見如實、知如真者便得厭。
復問：世尊！厭為何義？
世尊答曰：阿難！厭者令無欲義。阿難！若有厭者便得無欲。
復問：世尊！無欲為何義？
世尊答曰：阿難！無欲者令解脫義。阿難！若有無欲者便得解脫一切淫怒癡。是為阿難因持戒便得不悔，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。阿難！多聞聖弟子因定便得見如實、知如真，因見如實、知如真便得厭，因厭便得無欲，因無欲便得解脫，因解脫便知解脫，生已盡梵行已立，所作已辦不更受有知如真。阿難！是為法法相益法法相因。如是此戒趣至第一，謂度此岸得至彼岸。（T1, p485b）

這篇經文詳細指出，由「持戒」一直到「解脫一切淫怒癡」的先後次第，此處釋尊強調持戒的重要，如果戒律不能持守，那麼內心就會懊惱，因而不能生起「歡、喜、止、樂、定」等心理；不能生起定，就

不能得到智慧，因而就不能「見如實、知如真」，看不清身心的真相，也就不可能從無明煩惱中解脫出來。凡不能持戒的人，就只能得到邪定、邪慧，所以釋尊非常重視戒律的清淨。同樣的義理也出現在論典中，《瑜伽師地論》卷 22 中說：

> 諸所有具戒士夫補特伽羅，自觀戒淨便得無悔。無悔故歡，歡故生喜，由心喜故身得輕安，身輕安故便受勝樂，樂故心定，心得定故能如實知、能如實見，實知見故便能起厭，能起厭故便得離染，由離染故證得解脫，得解脫故便自知見：我已解脫，乃至我能於無餘依般涅槃界，當般涅槃。（T30, p405c）

以上經論指出，要想解脫一切貪瞋癡（即，淫怒癡），就必須訓練自己的內心，依次達到（1）持戒，（2）不悔，（3）歡，（4）喜，（5）輕安（止），（6）樂，（7）定，（8）如實知見，（9）厭，（10）離欲，（11）解脫。因此，佛法對生命教育的訓練過程是有次第性的。從持「戒」，達到「定」，而後生起如實知見的「智慧」，最後便從貪瞋癡中解脫出來，整個過程也就是戒定慧的三學訓練。

B 持戒要由正念正智下手

要如何持戒、具戒或護戒呢？釋尊在《中阿含經》的《念經》中告訴比丘們說：

> 若比丘多忘無正智，便害正念正智。若無正念正智，便害護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫。若無解脫便害涅槃。
> 若比丘不多忘有正智，便習正念正智。若有正念正智，便習護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫。若有解脫便習涅槃。（T1, p485c）

釋尊在此處指出，在正念正智（即，正念正知）下才能夠守護諸根，而後才能持戒、具戒、護戒。也就是說，在正念正知下，才能夠在日常生活中，眼睛看到色法時能夠不起貪瞋癡的習性反應，同樣的，耳朵聽到聲音時、鼻子聞到香臭時、舌頭嚐到味道時、身體觸到東西時、

意識想到種種事情時，要在正念正知下保持內心的平穩而不生起貪瞋癡的習性反應，如此就不會做出錯誤的行為而犯戒。因此，在佛法的觀點上，為了提昇生命，就必須先培養正念正知。有了正念正知，那麼，跟隨而來的便是守護諸根、持戒、不悔、歡、喜、輕安、樂、定、如實知見、厭、離欲、解脫，就像不斷灌溉種子，就會依次生出根、莖、葉、果等。

C 如何具足正念正智？

南傳《沙門果經》中，釋尊對摩揭陀國的阿闍世王說：

> 大王！又如何比丘具足正念正智耶？大王！茲有比丘於進、 於退以具正智，於瞻前、於顧後亦具正智。又屈伸手足時，持下衣上衣及缽時，飲食嘗味時，大小便時，行住坐臥時，覺醒時，語時，默時，皆具正智。大王！比丘如是具足正念正智。(《漢譯南傳大藏經》6 冊，79 頁）

此段經文指出，正念正知是在行住坐臥中，時時往內觀察自己的動作和行為，清楚的知道自己的一舉一動。在持續不斷的覺知過程中，便培養出正念正知。由此可以看出，生命教育的訓練是要在日常的行止中來進行，要對自己的動作：往前往後、屈伸身體、拿東西、飲食、穿衣等等，都要清清楚楚。能夠如此，便是心無散亂地活在當下。這種不斷覺知日常動作的訓練，便是生命教育的基礎課程。因為，當能夠清楚身體的動作，接著，才能夠在眼睛看到東西、耳朵聽到聲音等等狀況下，守護住自己的根門，而後才能夠持戒、生定、生慧等等。由此也可以知道，佛法的生命提昇是循序漸進，並且是平淡而踏實的。

D 正念正知與緣起

在十二緣起的流轉與還滅過程中，如何配合正念正知實踐緣起，使生命提昇呢？佛使比丘說：

> 我已花幾十年的時間來探討緣起，發現它其實是在我們的掌握之內，可以運用正念加以實踐，並且在觸的當下及時預防緣起的流

轉，這是唯一有益、可實踐的緣起。
如果要問如何實踐緣起？唯一的答案是，當接觸外境時，要了了分明，不要失去正念，不要讓無明產生，而發展出將要受苦的行、識、名色和六入。(《生活中的緣起》(香光書鄉，148 頁，1995)

此處明白指出正念的重要，要在根塵接觸的當下能夠明明白白，不要讓無明產生，如此才能切斷後續的「行、識、名色及六處(即，六入)」。唯有培養出正念正知，才能使生命提昇起來，不再沈淪下去。唯有先從日常的動作中下手，好好訓練出「正念正知」或「明」，才有可能使苦減弱。如果再追問下去：正念正智的緣是什麼呢？釋尊在《中阿含》的《涅槃經》中告訴諸比丘說：

涅槃有習非無習。(習＝食)
何謂涅槃習？答曰：解脫為習。解脫亦有習非無習。
何謂解脫習？答曰：無欲為習。無欲亦有習非無習。
何謂無欲習？答曰：厭為習。厭亦有習非無習。
何謂厭習？答曰：見如實、知如真為習。見如實、知如真亦有習非無習。…
何謂護諸根習？答曰：正念正智為習。正念正智亦有習非無習。
何謂正念正智習？答曰：正思惟為習。正思惟亦有習非無習。
何謂正思惟習？答曰：信為習。信亦有習非無習。
何謂信習？答曰：苦為習。苦亦有習非無習。
何謂苦習？答曰：老死為習。老死亦有習非無習。
何謂老死習？答曰：生為習。生亦有習非無習。
何謂生習？答曰：有為習。有亦有習非無習。
何謂有習？答曰：受(受，新譯為取)為習。受亦有習非無習。
何謂受習？答曰：愛為習。愛亦有習非無習。
何謂愛習？答曰：覺(覺，新譯為受)為習。覺亦有習非無習。
何謂覺習？答曰：更樂(更樂，新譯為觸)為習。更樂亦有習非無習。
何謂更樂習？答曰：六處為習。六處亦有習非無習。
何謂六處習？答曰：名色為習。名色亦有習非無習。
何謂名色習？答曰：識為習。識亦有習非無習。
何謂識習？答曰：行為習。行亦有習非無習。

何謂行習？答曰：無明為習。
是為緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六處，緣六處更樂，緣更樂覺，緣覺愛，緣愛受，緣受有，緣有生，緣生老死，緣老死苦，習苦便有信，習信便有正思惟，習正思惟便有正念正智，習正念正智便有護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫，習解脫便得涅槃。(T1,p490c)

此處指出，在十二緣起的流轉過程中，由「無明」到「苦」的生起，是順著因緣而來（例如，以「無明」為緣而有「行」,「行」以「無明」為食物，所以經文說無明為習），同樣的，涅槃的證得也是要順著因緣的次第而來：緣苦而有信（由於苦壓迫著人們，人們便奔向三寶請求救護，因而苦成為信的緣），緣信而有正思維、緣正思維而有正念正智。由正念正智而有守護諸根、護戒、不悔、歡、喜、止、樂、定、如實知見、厭、離欲、解脫、涅槃。因此，在提昇生命的過程中，要正視「苦」，由知苦而產生信、正思維及正念正智等等。一旦看清楚苦的多種角色（如，苦苦、壞苦、行苦）就會對佛陀的教導生起信心，並經由如理思維，使自己走向正確的修行方向，便可以一層層地提昇自己的生命。

E 信解行證與打開十結

面向世間的苦，便是生命教育的起點。由上述經中釋尊的開示，也可以看出生命教育的內容是：(1) 信：由觀察苦而生「信」,(2) 解：以「正思維」觀察苦的生起與止息,(3) 行：由培養「正念正知」開始，依次能夠「護諸根、護戒、不悔」，進而生起「歡悅、喜、止、樂、定」的安詳心理,(4) 證：最後親身體証真理，依次到達「見如實、知如真、厭、無欲、解脫」，並得到「涅槃」—苦的完全止息。因此，整個生命教育的內容，便是佛法中「信、解、行、證」的實踐過程。

此中，由「信」可以產生「聞慧」，由「正思維」可以產生「思慧」，由「正念正知」開始可以產生「修慧」。

眾生由於輪迴在三界內，不能脫離三界的束縛而受苦。三界是欲界、色界及無色界。在提昇生命的路上，不同層次的煩惱要依次拔除。身見、戒禁取以及懷疑是最初的三個煩惱，稱做三結。其次是欲貪及

瞋二個結，以上五個結合稱做「五下分結」。打開這五個結，所有欲界的束縛力就滅除了。另外五個結，稱做「五上分結」，是色貪、無色貪、慢、掉舉、無明。這五上分結一打開，所有色界及無色界的束縛力就滅除了。因此，要從三界中脫離，不外是將五下分結及五上分結打開。每當一個結打開時，內心就有大的轉變，這時是生命的提昇。在上述「見如實、知如真」（如實知見）的階段達到時，最初的三結就打開了。接著，「厭、無欲、解脫」的階段就是逐步打開其餘的七個結；達到究竟的「涅槃」時，所有十個結都完全打開了，也就是說，貪瞋癡的束縛都完全去除了，也能真正的去自利利他了，生命教育的最終目的地也已到達了。

三、結語

生命的沈淪與提昇，決定於苦的生起與止息。釋尊要我們勇於面對痛苦，培養出正念正知來超越痛苦。佛法的生命教育是落實在自己生活的一舉一動之中的，釋尊指出，從早到晚要不散亂地覺知自己的舉動，如此就能夠培養出正念正知，接著就能守護諸根：在眼見色、耳聞聲的當下，不生起貪瞋癡的習性反應。進而就能夠持戒而不會做出錯誤的行為，因而能夠不悔，接著內心就依次生起歡、喜、輕安、樂、定。這些過程都是在正念正知下依次生起的。依靠這種穩定的「定」，就能夠生起智慧，看清自己身心的實相：如實知見身心無我，從此逐漸擺脫對世間的執著，生起厭離之心，進而滅除貪愛，最後終於從貪瞋癡的束縛中解脫出來，完全體悟生命的意義，並成為真正自在的人。這便是生命教育的目標。

（《宗教與生命教育》2001 年度學術研討會）

佛教心理學的實踐面

林崇安（2003.9）

摘要

本文主要依據佛陀所教導的「四念住」，來探討佛教心理學的實踐面。從身、受、心、法四方面，經由內觀禪修的實踐，看清身心的無常、無我，以達成心靈淨化的標的，並顯示出佛教心理學的特色。

一、前言

佛陀的出世，在於引導眾生脫離生死苦海。眾生之所以沉淪苦海，是由於內心被無明煩惱所籠罩。如何區分這些煩惱的類別和性質，以及如何從無明煩惱中解脫出來，便是佛教心理學的重點所在。佛陀教導弟子們修習內觀（毗婆舍那），直接觀察自己的身心世界，在層層深入中，清除自己內心的無明煩惱，得到真正的解脫自在。本文即以這種心理淨化的實踐面作為主要的探討內容，特別是透過「四念住」的實踐，來掌握佛教心理學的特色。

二、觀察性向及對症下藥

佛陀教導弟子們修習內觀時，要先觀察個人的性向，以便於對症下藥，在《瑜伽師地論》中，佛陀對頡隸伐多說：

> 云何比丘勤修觀行是瑜伽師，於相稱緣安住其心？謂彼比丘若唯有貪行，應於不淨緣，安住於心，如是名為：於相稱緣安住其心。若唯有瞋行，應於慈愍，安住其心。若唯有癡行，應於緣性緣起，安住其心。若唯有慢行，應於界差別，安住其心。若唯有尋思行，應於阿那波那念，安住其心，如是名為：於相稱緣安住其心。（T30,428a）

此中先分辨不同人的根性，有貪增上行、瞋增上行、癡增上行、慢增

上行、尋思增上行等五種人，要分別以不同的觀察方式來安住於心：

1 對唯有貪行的人，要以不淨觀，來安住於心。

2 對唯有瞋行的人，要以慈愍觀，來安住其心。

3 對唯有癡行的人，要以緣性緣起觀，來安住其心。

4 對唯有慢行的人，要以界差別觀，來安住其心。

5 對唯有尋思行的人，要以阿那波那念（入出息念），來安住其心。

所以，在心靈淨化的過程上，第一步要先作好性向測驗，如此才能事半功倍及對症下藥。至於貪增上、瞋增上、癡增上、慢增上、尋思增上等五種人的習性形成及其行為表現是：

1 云何貪增上補特伽羅？

謂有補特伽羅，先餘生中，於貪煩惱，已修、已習、已多修習，由是因緣，今此生中，於所愛事，有猛利貪、有長時貪。是名貪增上補特伽羅。

2 云何瞋增上補特伽羅？

謂有補特伽羅，先餘生中，於瞋煩惱，已修、已習、已多修習，由是因緣，今此生中，於所憎事，有猛利瞋、有長時瞋。是名瞋增上補特伽羅。

3 云何癡增上補特伽羅？

謂有補特伽羅，先餘生中，於癡煩惱，已修、已習、已多修習，由是因緣，今此生中，於所愚事，有猛利癡、有長時癡。是名癡增上補特伽羅。

4 云何慢增上補特伽羅？

謂有補特伽羅，先餘生中，於慢煩惱，已修、已習、已多修習，由是因緣，今此生中，於所慢事，有猛利慢、有長時慢。是名慢增上補特伽羅。

5 云何尋思增上補特伽羅？

謂有補特伽羅，先餘生中，於其尋思，已修、已習、已多修習，由是因緣，今此生中，於所尋思事，有猛利尋思、有長時尋思。是名尋思增上補特伽羅。

6 云何得平等補特伽羅？

謂有補特伽羅，先餘生中，雖於貪、瞋、癡、慢、尋思，不修、不習、不多修習，而於彼法未見過患，未能厭壞、未善推求。由是因緣，於所愛、所憎、所愚、所慢、所尋思事，無猛利貪、無

長時貪，然如彼事，貪得現行。如貪，瞋、癡、慢、尋思亦爾。是名得平等補特伽羅。

7 云何薄塵性補特伽羅？

謂有補特伽羅，先餘生中，於貪煩惱，不修、不習、不多修習，已能於彼多見過患，已能厭壞、已善推求。由是因緣，今此生中，於所愛事，會遇現前眾多美妙上品境中，起微劣貪；於其中品、下品境中，貪全不起。如貪，瞋、癡、慢、尋思，應知亦爾。是名薄塵性補特伽羅。（T30,424b）

此中指出，貪增上、瞋增上、癡增上、慢增上、尋思增上等五種不同人性向的形成，是來自前世深殖於內的煩惱習性，加上此世猛利而長時的相應煩惱；前者屬於先天的因素，後者屬於後天的環境所形成。貪增上、瞋增上、癡增上、慢增上、尋思增上的人，分別容易生起貪心、生氣、無知、傲慢、散亂的心理；另外還有「得平等」和「薄塵性」的二種人。「得平等」的人，沒有猛烈的貪、瞋、癡、慢、尋思，但未見過患、未能厭壞、未善推求。「薄塵性」的人，不但沒有猛烈的貪、瞋、癡、慢、尋思，而且已見過患、已能厭壞、已善推求，這種人在往上淨化心靈時，較少障礙。前論佛陀又對頡隸伐多說：

1 頡隸伐多！又彼比丘若愚諸行自相，愚我、有情、命者、生者、能養育者、補特伽羅事，應於蘊善巧，安住其心。

2 若愚其因，應於界善巧，安住其心。

3 若愚其緣，應於處善巧，安住其心。

4 若愚無常、苦、空、無我，應於緣起、處非處善巧，安住其心。

5 若樂離欲界欲，應於諸欲麤性、諸色靜性，安住其心。

6 若樂離色界欲，應於諸色麤性、無色靜性，安住其心。

7 若樂通達及樂解脫遍一切處薩迦耶事，應於苦諦、集諦、滅諦、道諦，安住其心。（T30,428a）

此中佛陀指出七種安住其心的不同狀況：由於無明，有的眾生看不清楚身心現象（諸行）的自相，以為有獨立自存的「我、有情、命者、生者、能養育者、補特伽羅」，有的看不清楚身心現象（諸行）的因、緣、無常、苦、空、無我，因而生起執著而受苦，所以，佛陀依次教導出蘊善巧、界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧以安住其心。

有的眾生進一步想要離「欲界欲」，佛陀對他們教導「諸欲麤性、諸色靜性」，以安住其心。有的眾生想要離「色界欲」，佛陀對他們教導「諸色麤性、無色靜性」，以安住其心。有的眾生想要解脫遍一切處薩迦耶事，佛陀對他們教導「苦諦、集諦、滅諦、道諦」，以安住其心。所以，佛陀對眾生的教導是對症下藥，並且層層提昇，使之滅除薩迦耶見（我身見），最後得到內心的究竟解脫。這種心靈不斷淨化的過程便是佛教心理學的特色。

三、觀察自己當下的心理狀態

為了要得到內心的解脫，佛陀教導出具體的實踐方法：修習四念住（舊譯四念處），《念處經》（T1,582b）中，佛陀說：

> 有一道淨眾生，度憂畏，滅苦惱，斷啼哭，得正法，謂四念處。云何為四？觀身如身念處、觀覺如覺念處、觀心如心念處、觀法如法念處。

這段經文指出，四念住（四念處）是淨化眾生、滅除痛苦、解除憂愁的一條道路。四念住就是身念住（觀身如身念處）、受念住（觀覺如覺念處）、心念住（觀心如心念處）、法念住（觀法如法念處）。以下依次探討如何以四念住來淨化心靈。

（1）觀身如身念處

「觀身如身念處」是直接觀察身體：一方面將心繫於身體，由此培養出正念、正知和正定；一方面由粗而細，看出身體的無常、無我。許多眾生的心理疾病是由於過於執著身體而生起，一旦看清身體的不淨，便能放下而自在。培養正念、正知和正定是淨化心靈過程中非常重要的一環，這是佛教心理學中特有的實踐基石，有別於一般的心理學，在《念處經》中，佛陀說：

> 云何觀身如身念處？
> 比丘者，行則知行，住則知住，坐則知坐，臥則知臥，眠則知眠，寤則知寤，眠、寤則知眠、寤。...比丘者，正知出入，善觀分別，

屈伸低仰，儀容庠序，善著僧伽梨及諸衣鉢，行、住、坐、臥、眠、寤、語、默皆正知之。

此處指出，禪修者在行、住、坐、臥時，對自己當下身體的屈伸等動作，都要清楚明白；如此不斷地覺知自己的動作，就能培養出正念正知，因而可使散亂的心不再徘徊，這是佛教心理訓練的一個核心基礎。《念處經》又說：

比丘者，念入息即知念入息，念出息即知念出息：入息長即知入息長，出息長即知出息長；入息短即知入息短，出息短即知出息短；學一切身息入，學一切身息出；學止身行息入，學止口行息出。

這段經文就是在教導「入出息念」。此處指出，禪修者要對自己當下的入息、出息要清楚明白，這也是佛教心理訓練中常用的一個方法。前已提及「入出息念」可以滅除「尋思增上者」的分別心。《念處經》又說：

比丘者，此身隨住，隨其好惡，從頭至足，觀見種種不淨充滿：我此身中有髮、髦、爪、齒、麁細薄膚、皮、肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、大腸、小腸、脾、胃、摶糞、腦及腦根、淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、痰、小便。

這段經文就是在教導「不淨觀」，禪修者觀察自己當下身體的三十六種成分；前已提及「不淨觀」可以滅除「貪增上者」的欲貪。《念處經》又說：

復次，比丘觀身如身。比丘者，觀身諸界：我此身中有地界、水界、火界、風界、空界、識界。

這段經文就是在教導「界差別觀」。此處指出，禪修者要觀察自己當下的身心是由地界、水界、火界、風界、空界、識界等六界所組成；前已提及「界差別觀」可以滅除「慢增上者」的慢心。

（2）觀覺如覺念處（觀受如受念處）

「觀覺如覺念處」是直接觀察當下的感受、感覺，許多眾生的心理疾病是由於盲目追求感受、感覺而生起，一旦看清所有的感受、感覺都是苦，便能放下而自在。《念處經》說：

> 云何觀覺如覺念處？
> 比丘者，覺樂覺時，便知覺樂覺、覺苦覺時，便知覺苦覺、覺不苦不樂覺時，便知覺不苦不樂覺；覺樂身、苦身、不苦不樂身；樂心、苦心、不苦不樂心；樂食、苦食、不苦不樂食；樂無食、苦無食、不苦不樂無食；樂欲、苦欲、不苦不樂欲；樂無欲覺、苦無欲覺、不苦不樂無欲覺時，便知覺不苦不樂無欲覺。

此處指出，禪修者要時時觀察自己當下的感受、感覺，經過不斷的觀察才能看清感受、感覺的無常和苦，進而才能不再盲目追求感受、感覺而不再受苦了。經由禪修看清感受、感覺的面目，以拔除個人的不良習性便是佛教心理學的一個特色。

（3）觀心如心念處

「觀心如心念處」是直接觀察當下的心識，有些眾生的心理疾病是由於執著心識為常而生起，一旦看清心識的無常，便能放下而自在。《念處經》說：

> 云何觀心如心念處？
> 比丘者，有欲心知有欲心如真；無欲心知無欲心如真；有恚、無恚；有癡、無癡；有穢汙、無穢汙；有合、有散；有下、有高；有小、有大；修、不修；定、不定；有不解脫心知不解脫心如真、有解脫心知解脫心如真。如是比丘觀內心如心，觀外心如心，立念在心，有知有見，有明有達，是謂比丘觀心如心。

此處指出，禪修者要觀察自己當下的心：是有欲心（有貪心）？無欲心（離貪心）？等等，如此不斷覺察自己當下心的生起，在正念正知的觀照下，最後看清心識的無常，便能放下執著而得到自在。這些的

心意義，《聲聞地》說：

1 又有貪心者，謂於可愛所緣境事，貪纏所纏。
2 離貪心者，謂即遠離如是貪纏。
3 有瞋心者，謂於可憎所緣境事，瞋纏所纏。
4 離瞋心者，謂即遠離如是瞋纏。
5 有癡心者，謂於可愚所緣境事，癡纏所纏。
6 離癡心者，謂即遠離如是癡纏。
如是六心，當知皆是「行時」所起三煩惱品，及此三品對治差別。
1 略心者，謂由正行，於內所緣，繫縛其心。
2 散心者，謂於外五妙欲，隨順流散。
3 下心者，謂惛沈、睡眠俱行。
4 舉心者，謂於淨妙所緣，明了顯現。
5 掉心者，謂太舉故掉纏所掉。
6 不掉心者，謂於舉時及於略時，得平等捨。
7 寂靜心者，謂從諸蓋，已得解脫。
8 不寂靜心者，謂從諸蓋，未得解脫。
9 言定心者，謂從諸蓋得解脫已，復能證入根本靜慮。
10 不定心者，謂未能入。
11 善修心者，謂於此定長時串習，得隨所欲、得無艱難、得無梗澀，速能證入。
12 不善修心者，與此相違，應知其相。
13 善解脫心者，謂從一切究竟解脫。
14 不善解脫心者，謂不從一切不究竟解脫。
如是十四種心，當知皆是「住時」所起。

（4）觀法如法念處

「觀法如法念處」是直接觀察當下於心中生起的諸法（想蘊、行蘊；善法、惡法等念頭），許多眾生的心理疾病是由於過度捲入妄念而生起，一旦看清念頭的無我，便能放下而自在。《念處經》說：

云何觀法如法念處？
（a）眼緣色生內結。比丘者，內實有結知內有結如真，內實無

結知內無結如真，若未生內結而生者知如真，若已生內結滅不復生者知如真。如是耳、鼻、舌、身、意緣法生內結。.....如是比丘觀內法如法，觀外法如法，立念在法，有知有見，有明有達，是謂比丘觀法如法，謂內六處。

（b）復次，比丘觀法如法。比丘者，內實有欲知有欲如真，內實無欲知無欲如真，若未生欲而生者知如真，若已生欲滅不復生者知如真。如是瞋恚、睡眠、掉悔，內實有疑知有疑如真，內實無疑知無疑如真，若未生疑而生者知如真，若已生疑滅不復生者知如真。如是比丘觀內法如法，觀外法如法，立念在法，有知有見，有明有達，是謂比丘觀法如法，謂五蓋也。

（c）復次，比丘觀法如法。比丘者，內實有念覺支知有念覺支如真，內實無念覺支知無念覺支如真，若未生念覺支而生者知如真，若已生念覺支便住不忘而不衰退，轉修增廣者知如真。如是擇法、精進、喜、息、定。比丘者，內實有捨覺支知有捨覺支如真，內實無捨覺支知無捨覺支如真，若未生捨覺支而生者知如真，若已生捨覺支便住不忘而不衰退，轉修增廣者知如真。如是比丘觀內法如法，觀外法如法，立念在法，有知有見，有明有達，是謂比丘觀法如法，謂七覺支。」

此處指出，禪修者要觀察自己當下心上的結、五蓋（欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑）、七覺支（念、擇法、精進、喜、息、定、捨）：（a）當內六處與外六處接觸時，心上有無「結」的生起？（b）有無「五蓋」的生起？（c）有無「七覺支」的生起與增廣？如此不斷覺察自己當下所生起的念頭，在正念正知的觀照下，惡法漸減，善法增廣，如此層層清除自己內心的無明煩惱。

四、結語

佛教心理學不只是種種心理的分析而已，有其具體的實踐面：透過四念住的內觀修習，培養出正念正知，層層深入自己的內心世界，看清身心現象的無常、無我，從而放下執著，得到心靈的淨化。在今日充滿壓力生活中，佛教心理學的實踐面，實有其重要性。

（佛學與人生佛學學術研討會,2003,9）

內觀禪修的探討

林崇安（2000）

提要

本文先引述北傳《瑜伽師地論》中內觀禪修的記述，而後引述今日南傳大師們的內觀禪修方法，並將之歸類為純觀行者與止行者的修法。最後將南北傳的不同略為討論。

一、前言

梵語 Vipashyana，玄奘法師音譯為「毗缽舍那」，意譯為「觀」；近年來譯為「內觀」，表示是往內觀察自己身心的實相。本文一方面探討北傳經論中對內觀禪修的看法，一方面分析今日南傳佛教大師所傳的不同內觀禪修技巧。最後，略加評比。

二、北傳的內觀禪修

北傳漢地、藏地以及韓日各國的佛法中，止觀法門中的「觀」就是內觀禪修。其禪修方法，可以用《瑜伽師地論》〈聲聞地〉中有關毗缽舍那的記述作為代表。今引述論文如下：

> 云何四種毗缽舍那？謂有苾芻依止內心奢摩他故，於諸法中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察，是名四種毗缽舍那。
> (1)云何名為能正思擇？謂於淨行所緣境界、或於善巧所緣境界、或於淨惑所緣境界，能正思擇盡所有性。
> (2)云何名為最極思擇？謂即於彼所緣境界，最極思擇如所有性。
> (3)云何名為周遍尋思？謂即於彼所緣境界，由慧俱行有分別作意，取彼相狀周遍尋思。
> (4)云何名為周遍伺察？謂即於彼所緣境界，審諦推求周遍伺察。(T30,p451b)

以上指出，有四種內觀（毗缽舍那），對所緣境界(1)能正思擇，(2)最極思擇，(3)周遍尋思，(4)周遍伺察。而所緣境界有淨行所緣（分成不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、阿那波那念五種）、善巧所緣（分成蘊善巧、界善巧、處善巧、緣起善巧、處非處善巧五種）、淨惑所緣（分成世間道、出世間道二種），這些所緣可以說是以自己的身心五蘊作為主要的對象，觀察時以慧俱行的有分別心，觀察對象的盡所有性、如所有性和相狀。

上述引文開始更指出，要「依止內心奢摩他」來修習毗缽舍那，因此，在修習內觀禪修時，離不開奢摩他（寂止）。然而，此奢摩他是何種程度的定？是否要達到四種禪那的根本定？今仍由〈聲聞地〉的論文來判斷：

1. 若於九種心住中心一境性，是名奢摩他品。
2. 云何名為九種心住？謂有苾芻令心(1)內住(2)等住(3)安住(4)近住(5)調順(6)寂靜(7)最極寂靜(8)專注一趣及以(9)等持，如是名為九種心住。…
3. 云何心一境性？謂數數隨念同分所緣，流注、無罪適悅相應，令心相續，名三摩地，亦名善心一境性。
4. 何等名為數數隨念？謂於正法聽聞受持，從師獲得教誡教授增上力故，令其定地諸相現前，緣此為境，流注、無罪適悅相應，所有正念隨轉安住。
5. 云何名為同分所緣？謂諸定地所緣境界，非一眾多種種品類，緣此為境，令心正行，說名為定，此即名為同分所緣。
6. 復由彼念於所緣境無散亂行、無缺無間，無間殷重加行適悅相應而轉，故名「流注適悅相應」。
7. 又由彼念於所緣境無有染污，極安穩住，熟道適悅相應而轉，故名「無罪適悅相應」。(T30,p450c)

以上七點指出，於九種心住達到心一境性，就是奢摩他品，此處的心一境性必須正念於所緣達到具有流注與無罪二種適悅相應。因此，這兒的定不須達到四種禪那（靜慮）的根本定，只須是初禪之前的「近分定」（又稱未至定）就可以了。

再回到內觀禪修的類別，〈聲聞地〉中提出三門毗缽舍那如下：

云何三門毗缽舍那？一唯隨相行毗缽舍那，二隨尋思行毗缽舍那，三隨伺察行毗缽舍那。

1. 云何名為唯隨相行毗缽舍那？謂於所聞、所受持法，或於教授教誡諸法，由等引地如理作意、暫爾思惟，未思未量、未推未察，如是名為「唯隨相行毗缽舍那」。

2. 若復於彼思量推察，爾時名為「隨尋思行毗缽舍那」。

3. 若復於彼既推察已，如所安立復審觀察，如是名為「隨伺察行毗缽舍那」。(T30,p451b)

此處所列出的三種內觀法門，是依「等引地」來暫爾思惟或尋思、伺察來修內觀。而此處的等引地（三摩呬多），就是九種心住中的「等持」，而不是限於高層次的四禪八定或滅盡定，這在下文將會說明。因此，這三門只要修成初禪近分定後即可修習內觀。

〈聲聞地〉又列舉「六事差別所緣毗缽舍那如下：

云何六事差別所緣毗缽舍那？謂尋思時，尋思六事：一義，二事，三相，四品，五時，六理。既尋思已，復審伺察。

1. 云何名為尋思於義？謂正尋思如是如是語，有如是如是義。

2. 云何名為尋思於事？謂正尋思內外二事。

3. 云何名為尋思於相？謂正尋思諸法二相：一者自相，二者共相。

4. 云何名為尋思於品？謂正尋思諸法二品：一者黑品，二者白品。尋思黑品過失過患，尋思白品功德勝利。

5. 云何名為尋思於時？謂正尋思過去、未來、現在三時。

6. 云何名為尋思於理？謂正尋思四種道理：一觀待道理，二作用道理，三證成道理，四法爾道理。(T30,p451c)

以上幾點，指出內觀禪修時所應尋思及伺察的內涵，依次是：義、事、相、品、時、理。〈聲聞地〉中，以「界差別觀」說明如下：

1. 依界差別增上正法，聽聞受持增上力故，能正了解一切界義，謂種性義及種子義、因義、性義，是其界義。如是名為「尋思界義」。

2. 又正尋思地等六界內外差別，發起勝解，如是名為「尋思界事」。

3. 又正尋思地為堅相，乃至風為輕動相、識為了別相、空界為虛空相、遍滿色相、無障礙相，是名「尋思諸界自相」。又正尋思此一切界，以要言之皆是無常，乃至無我，是名「尋思諸界共相」。
4. 又正尋思於一合相，界差別性不了知者，由界差別所合成身，發起高慢，便為顛倒，黑品所攝……。與上相違，便無顛倒，白品所攝。……如是名為「尋思界品」。
5. 又正尋思去、來、今世，六界為緣，得入母胎，如是名為「尋思界時」。
6. 又正尋思：如草木等眾緣和合，圍繞虛空，數名為「舍」；如是六界為所依故，筋骨血肉眾緣和合，圍繞虛空，假想、等想、施設言論，數名為「身」；復由宿世諸業煩惱及自種子以為因緣，如是名「依觀待道理尋思諸界差別道理」。又正尋思：若於如是界差別觀，善修、善習、善多修習，能斷憍慢；又正尋思：如是道理，有至教量、有內證智、有比度法，有成立法性、難思法性、安住法性，如是名「依作用道理、證成道理、法爾道理尋思諸界差別道理」。(T30,p454c)

以上扼要地說明如何修習「界差別觀」，經由六事的正尋思與伺察，有層次地修習內觀，至於「不淨觀」、「慈愍觀」、「緣性緣起觀」、「阿那波那念」等也都仿此觀察六事。修習這些，便是修習內觀，因此，〈聲聞地〉說：

如是六事差別所緣毗缽舍那，及前三門毗缽舍那，略攝一切毗缽舍那。(T30,p452a)

接著來探討：如何才是止觀雙運？〈聲聞地〉說：

問：齊何當言奢摩他、毗缽舍那二種和合平等俱轉，由此說名雙運轉道？答：若有獲得九相心住中第九相心住，謂三摩呬多，彼用如是圓滿三摩地為所依止，於法觀中修增上慧。彼於爾時，由法觀故任運轉道，無功用轉，不由加行，毗缽舍那清淨鮮白，隨奢摩他調柔攝受，如奢摩他道攝受而轉，齊此名為奢摩他、毗缽舍那二種和合平等俱轉，由此名為奢摩他、毗缽舍那雙運轉道。(T30,p458b)

此處明顯示出，運用第九相心住（等持、等引）即可以達成止觀雙運。在〈攝事分〉中，也記載著：

復次，若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，增上心學增上力故，得初靜慮近分所攝勝三摩地以為依止；增上慧學增上力故，得法住智及涅槃智。用此二智以為依止，……令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。(T30,p835c)

由上可知，初禪（靜慮）的近分定（未至定）可以用來修習內觀並得解脫，但是缺少八解脫，因此證得「慧解脫阿羅漢」的果位。若能具足八解脫，就成為「俱分解脫阿羅漢」。〈聲聞地〉說：

云何慧解脫補特伽羅？謂有補特伽羅，已能證得諸漏永盡，於八解脫未能身證具足安住，是名慧解脫補特伽羅。
云何俱分解脫補特伽羅？謂有補特伽羅已能證得諸漏永盡，於八解脫身已作證具足安住，於煩惱障分及解脫障分，心俱解脫，是名俱分解脫補特伽羅。
慧解脫阿羅漢者，謂已解脫煩惱障，未解脫定障。俱分解脫阿羅漢者，謂已解脫煩惱障及已解脫定障，是故說名俱分解脫。如是名為由障差別建立補特伽羅。(T30,p427a)

由以上的引述，可以知道在達成諸漏永盡的道上，有二種基本方式，一種是只依止初禪近分定（未至定）來修內觀而斷除煩惱，並未具有四禪八定，此一方式的修行者是慧解脫補特伽羅。另一種是依止四禪八定而後修行內觀以斷除煩惱障，此一方式的修行者是俱分解脫補特伽羅。以上二種補特伽羅，在南傳佛法上又分別稱為「純觀行者」與「止行者」。在北傳的〈聲聞地〉內，雖有內觀的禪修方法，可惜今日難找到能依此論典來指導的禪修老師。

三、南傳的內觀禪修方法

在今日泰國、緬甸、寮國、斯里蘭卡等國家中，有許多有名的禪修大師傳授著內觀禪修的方法，其修行方式可歸納為下列二類：(1)純觀行者的方式，(2)止行者的方式。雖然歸為二類，但各家的禪修技

巧仍有很大的差別，今說明如下（以下所引用書目、頁次皆見內觀教育版,1999）。

(一)純觀行者的方式

又分二種：不用入出息念及採用入出息念作準備的工夫。

甲、不用入出息念

緬甸的帕奧禪師於《觀呼吸與觀四界》中指出：

1. 純觀行者修習四界分別觀所達到的最高定力稱為近行定，這是比照於禪那前的近行定（即近分定），疏鈔裡也稱此種最高定力為剎那定。(頁 83)

2. 在帕奧禪修中心所教導的是辨識全身(十二特相):(1)地界：硬、粗、重、軟、滑、輕。(2)水界：流動、黏結。(3)火界：熱、冷。(4)風界：支持、推動。(頁 20)

3. 辨識「推動」:藉著接觸的感覺，你先覺知在呼吸時頭部中央的推動。當你能辨識到這推動的特相時，應專注於它直到非常清晰於心，而後把注意力移到身體鄰近的其它部位，注意那兒的推動。以這個方式，你慢慢地從頭部辨識推動，而後頸部、身軀、手、腳乃至足部。要再三地重複這麼做很多次，直到你把注意力放在身上，都很容易見到推動（頁 21)。(其他特相仿此，最後要辨清地、水、火、風四界)。

4. 你還未辨識出極微前，要經由辨識地、水、火、風四界來培養專注，直到近行定。(頁 58)

5. 當你能夠辨識極微時，分析它們，辨識每粒極微裡所有的色法，例如地、水、火、風、顏色、香、味、食素、命根與眼淨色。（頁 58）

6. 然後辨識一根裡所有的色法、身體一個部分裡所有的色法、所有六根裡所有的色法、所有四十二身分裡所有的色法。(頁 58)

7. 他要進而分析這些極微並且辨識每一極微裡的四界，以及依據各自的相、味、作用、現起、足處，來辨識所造色。能夠辨識這些東西的智慧稱為「色分別智」。這時，他將親自以正見體證並洞見色法的究竟實相。(頁 85)

8. 接著，他要繼續辨識不同種類的心以及在每一剎那心中與心

識同時生起的每個心所。在每一剎那心中一起生起的心識與心所合稱為「心的極微」(名聚)。當他能夠依據相、味、現起、足處，來辨識呈現在每一名聚裡的心識與各別心所，那麼，這就是「名分別智」。這時，他將親自以正見體證並洞見名法的究竟實相。(頁85)

以上是由觀察自己身體的四界下手，而不先經由入出息念。這兒所依據的經典，是《大念住經》中所說的：

諸比丘！比丘從界審察此身置於何處、任何姿勢，了知：此身中，有地界、水界、火界、風界。

泰國隆波田禪師的方法，則是由正念於自己的肢體動作下手，在《自覺手冊》中說：

1.不要靜坐不動；一直要規律地動作。不要閉上眼睛。你可以用任何坐姿或坐在椅子上，站立或躺下。(頁8)
2.當往返經行時，你應覺知腳的動作。沒有必要自語「右腳動」、「左腳動」。不要走太快或太慢，自然地走。(頁9)
3.當念頭生起時，要覺知。時時刻刻覺知所有動作。不要靜坐不動。這就是培養自覺的方法。(頁10)
4.如果我們一直觀察念頭而沒有任何身體的動作，當念頭生起時，我們很容易「進入」念頭裡。因此，覺知身體的動作是必要的。念頭生起時，我們能看見、知道。(頁16)
5.有兩種寧靜：第一種是寧靜而沒有覺知，好像是磚石一樣，就叫做「無慧的寧靜」或「無明的寧靜」。第二種是帶著覺知的寧靜，它也許不該叫寧靜而應稱為「覺」。(頁22)

以上訓練對自己動作的覺知，以培養出持續的正念正知，是依據《大念住經》中所說的：

諸比丘！比丘於行時，了知：我在行。於住時，了知：我在住。於坐時，了知：我在坐。於臥時，了知：我在臥。此身置於如何之狀態，亦如其狀態而了知之。

諸比丘！比丘不論行往歸來，正知而作；彼觀前顧後，正知而作；彼屈身、伸身，正知而作；彼搭衣持畢，正知而作；彼食、飲、咀嚼、嘗味，正知而作；彼大小便利，正知而作；彼行、住、坐、臥、醒、語、默，亦正知而作。

泰國阿姜念的內觀方法也大致如此，在《身念住內觀法》中，記述著：

1.修毗婆奢那（內觀）時，我們必須利用剎那定的原因是，因為剎那定還是維持在六根之中。改變所緣時，例如：從坐的色身變到心在聽，剎那定可以跟著改變。所以剎那定是可以引發實相般若的基本工具。就是以這種變換所緣的方式才能使修行者見到不斷生滅的心。（頁 36）
2.這種修法是要念住於各種姿勢：行、住、坐、臥。譬如坐的時候，三心（精進、正念、正知）要覺照坐姿，也要認知它是坐的色身。（頁 70）
3.具足「如理作意」，我們就可以注意到是疼痛的覺受迫使身體從坐姿變換到另一個姿勢的。（頁 71）
4.除了觀照四種姿勢之外，修行者做其他事情時，如做家事等等，也要用如理作意觀照做這些事只是為了要治苦而已。（頁 75）
5.使念住於身體的各種姿勢，保持在當下，我們就是在修戒、定、慧，這就是八聖道或道諦。（頁 82）

緬甸馬哈希法師的內觀方法也同樣注重對身體動作的覺知，並注意腹部的升降，在《實用內觀練習》中說：

1.每次呼吸時，腹部就會上升及下降，這種運動一直很明顯，這就是物質的性質，稱作風大（或風界）。（頁 2）
2.當走得快時，就注意「右步、左步」；慢時就注意「提起、落下」；當靜坐時，只要注意腹部的上升和下降；躺著時，如果沒有特別的東西可注意，也一樣去注意腹部的升降。當注意時，如果東想西想，就注意心識活動的生起，然後回到注意腹部的升降。當緊、痛和癢的感受生起時，就注意這些感覺，然後回到腹部的升降。當肢體彎曲、伸展和移動，頭低下、抬起，身體搖動、

伸直時，都需注意，然後回到注意腹部的上升和下降。（頁 14）
3.風大的作用是運動。當它強時，就從一處運動到另一處。風大使身體彎曲、伸展、坐、起、去或來。（頁 35）

由此可知，馬哈希法師對氣息的入出，是以風大的作用作為重點，而不是注意鼻端的入出息。

泰國阿姜達磨多羅的內觀法，是在行住坐臥中不斷覺知感受的生滅，《內觀禪修手冊》中記述著：

1.祇有跟隨正念之道的剎那定，才能摧毀煩惱。這種定並非將心固定於一個不動的對象，而是正念於變化的身受、心受、心和心的對象（法）。（頁 25）
2.四念住的內觀修習，應從身念住開始。最好的下手處是覺知手心的感受，將手和前臂往上舉起，每次三至六英吋，移近肩端後再往下移。覺知每次移動時，手中生起和滅去的微細感受。（頁 32）
3.修習的要點是，禪修者在所有姿勢中，保持感受的持續覺知。這樣，他可以直接體驗在身觀身、在受觀受、在心觀心、在法觀法。感受、接觸和透過心基（心所依處）發展剎那的覺知，是關鍵之所在。（頁 34）

此處對感受的特別重視，是依據《大念住經》中所說的：

如是，或於內受，觀受而住；於外受，觀受而住；又於內外受，觀受而住。或於受，觀生法而住；於受，觀滅法而住；又於受，觀生滅法而住。

乙、用入出息念

緬甸的孫倫法師採用強烈的入出息法做為內觀的前行，在《禪修者與內觀》中記述著：

1.由吸氣開始，你會注意到氣息碰觸到鼻端或上嘴唇，敏銳地念住於氣息的接觸。在警覺地念住下，維持強烈、猛重而快速的呼

吸。(頁 27)

2.呼吸應在入息時完全突然地停止，身體應該靜止不動，聚精會神，嚴密地觀照整個身體。疲勞、緊繃、酸痛、麻木或冷熱的感覺會在身體內生起。念住於最顯著的感覺上，不要放過它。……知道的不多也不少，只是如實地知道它。不管生起了什麼實相，只是如實地知道它的生起。(頁 30)

3.心深入感覺之後，禪修者就不再分別他的手、腳或是身體的形狀；他不再感覺有一個「我」在受苦。這些「我」的概念，被一個對感覺清楚觀照的醒覺所取代。(頁 33)

4.禪修者應該屏息來觀照苦受，這樣能讓他發揮更強的覺醒和更嚴密的念住。(頁 37)

5.先決條件是醒覺：醒覺於接觸或感覺。然後以念住盯牢、看緊這種醒覺。以念住守護於這種醒覺時，念頭就被鎖在外面而無法闖入。這樣就沒有機會形成各種概念、想像或觀念。因此便能直接在這些過程生起的當下，如實地觀照它們，而不受任何雜念的扭曲，這才是真正內觀的修法。(頁 9)

以上強調出對接觸或感受的醒覺(awareness)，**才是禪修的重點。傳承自緬甸而在印度推展內觀的葛印卡老師,其方法也是先以入出息念為前行,而後觀察身上的感受,**《生活的藝術》中說：

1.不要刻意控制呼吸，而是有意識地去觀察呼吸的如實面目：長或短，重或輕，深或淺。盡可能地將注意力放在呼吸上，不要分心而中斷了覺知。(頁 105)

2.在練習內觀時，我們只要去觀察身上的感受即可。我們對全身有系統地移動注意力，先從頭到腳，然後從腳到頭，從一端移到另一端。但在整個過程中，不要刻意尋找或避免某種感受，而是如實地去觀察、去覺知全身所出現的感受。(頁 133)

3.每次練習內觀，我們都會一再經歷到愉快和不愉快的感受。以平等心觀察每一個感受，我們得以逐漸削弱並且除去貪愛、瞋恨的習氣。(頁 157)

泰國阿姜查及阿姜摩訶布瓦的內觀方法則將觀察全身的感受與呼吸做為禪修的前行部分,用以獲得寧靜的心而後觀察內心的感覺與

念頭，並重視在一切姿勢中要保持正念，《正確的修行》中記述著：

1.真正的修行是，不管行、住、坐或臥，你要有意繼續平穩地修行，使你的正念在一切姿勢中前後一貫。（頁 7）
2.不論何時，在心中生起什麼，不管你喜歡與否、不管它看來似對或錯，只要以「這是不一定的事」來截斷它。（頁 13）
3.我們要利用「近行定」。於此，我們進入寧靜，而後，當心足夠寧靜時，我們出來觀察較外層的心理活動。以一顆寧靜的心來觀看外層會生起智慧。（頁 26）
4.可以不用「掃描身體」，或可以先做完一段預備練習之後，注意於呼吸來培養正念。（頁 33）
5.禪修也可以進一步沒有「禪修的對象」，而處在一種純粹審察的狀態，或「沒有選擇的覺知」。（頁 39）
6.在日常生活的變動中，能夠走到一個寧靜的覺醒中心，就是一個成熟練習的徵兆，因為內觀已經深化而能用到所有的經驗中。（頁 44）
7.在行禪和坐禪時，如果沒有正念和智慧伴隨並保護我們的心，那麼，我們所做的與一般人平常的行和坐就沒有差別了。（頁 63）

以上幾家以入出息念作為訓練專注的工具，使心寧靜而後觀察自身的感受、念頭等現象以修習內觀。

(二)止行者的方式

又分二種：在入出息念中，透過禪相及不經過禪相。

甲、透過禪相

緬甸的帕奧禪師於《觀呼吸與觀四界》中，教導出如何在入出息念中利用禪相以進入禪那，而後再修內觀：

1.當呼吸微細時，不要刻意改變呼吸使它明顯，因為由於過多的努力會產生不安。如果你這麼做就無法培養專注。（頁 5）
2.在大多數的情況下，像棉花般純白色的禪相是「取相」，因為取相一般是不清晰及不明亮的。當禪相明亮得像晨星，燦爛和明晰時，它就是「似相」。（頁 7）

3.你要下決心並練習使心繫於似相一小時、二小時或三小時，練習到成功。在這階段，你將到達「近行定」或「安止定」。（頁 8）
4.當信、精進、念、定、慧五根得到充分培養，專注力就會超越近行定而達到安止定。當你以這方式達到禪那時，你的心將不間斷地知道「似相」。（頁 15）
5.當禪修者利用入出息念達到第四禪，並已培養五自在，那麼，一旦由定所產生的光是明亮、燦爛而熾放時，如果他想要，他可以移向培養「內觀禪修」。（頁 18）
6.內觀禪修的對象是名法、色法、因法與果法。這些也稱為「行法」。看見一切行法為無常、苦及無我的智慧稱為「內觀」。（頁 82）
7.練習內觀時，禪修者必須輪流覺察三相（無常、苦、無我），一時於內五蘊，一時於外五蘊，一時於色法，一時於名法。（頁 82）

此處修習入出息念所依據的經典，是《大念住經》中所說的：

彼正念而入息，正念而出息。
彼長入息，了知：我長入息。或長出息，了知：我長出息。
或短入息，了知：我短入息。或短出息，了知：我短出息。
我學覺了全身而入息。我學覺了全身而出息。
我學寂止身行而入息。我學學止身行而出息。

在修習內觀時，先觀內五蘊而後外五蘊等，也是依據《大念住經》中所說的：

如是，或於內身，觀身而住；於外身，觀身而住；又於內外身，觀身而住。或於身，觀生法而住；於身，觀滅法而住；又於身，觀生滅法而住。

對受、心、法也仿此觀察。此中，身屬色法。受、心、法則屬名法。

乙、不經過禪相

斯里蘭卡的毗瑪拉蘭希法師，在《定慧禪修法》中，教導出如何

在入出息念中不經由禪相直接進入禪那並達到出世涅槃的目標：

1.當你練習定慧禪修，在覺知入息的同時，放鬆頭部和心中的緊張。也在覺知出息的同時，放鬆頭部和心中的緊張。(頁 66)
2.當你練習定慧禪修時，呼吸不會變得太細而難以察覺。如果這現象發生了，那麼禪修者是太專注在呼吸上，同時，在頭部的緊張並沒有足夠鬆弛。如果發生呼吸似乎消失時，則禪修者正專心於專注力而沒有足夠寧靜自己的心。當內心平靜而安詳時，禪那會自然地發生，禪修者不需要催促、強迫或以一個固定的心來專注。(頁 67)
3.當一個感受生起，要開放心胸，放下控制的期盼，喜悅地接受感受存在那兒的事實，並且准許它自己在那兒存在。不要抵抗或推走，要輕柔，這是擁有一顆接受而開放的心的要點，這導致平等心的增長。任何一絲一毫的抵抗或緊張，意味著仍有一些自我認同對它執著。(頁 70)

此處由於不走「專注式」的禪修方法，而走「覺知式」的方法，因而沒有禪相的生起，透過開敞的心胸直接進入四禪八定，最後體證順逆十二緣起而獲得出世涅槃。

以上將南傳的內觀禪修方法依純觀行者與止行者二種途徑作一扼要的分類與說明。這些禪修方法今日仍有專長者教導著，眾生依各自的根器可去學習。最重要的是，不要執著於任何一種禪修方法，否則會變成自己修行上的障礙。因為眾生根器之不同，同樣雖以「身念住」下手，其中或注重入出息、或注重肢體動作、或注重身內四界，而後兼及受、心、法，其目的不外是洞見自己身心的實相，以上南傳諸師的方法都不超出此範圍。

四、略評南北傳的內觀

1.就經典而言，北傳的《阿含經》與南傳的《尼柯耶》有相同的內涵，都是內觀禪修的根本依據。

2.在論典方面，北傳的《瑜伽師地論》、南傳的《清淨道論》等，都有詳盡的內觀禪修的指導，其內容各有所發揮。例如，北傳的「界

差別觀」談及分析地、水、火、風、空、識等六界，南傳則只是地、水、火、風四界。北傳重視四種毗缽舍那、三門及六事差別所緣毗缽舍那，以及七種作意（了相、勝解、遠離、攝樂、觀察、加行究竟、加行究竟果）等論題。而南傳則重視七清淨、十六階智等論題，這些在原論典中有詳細的分析，今不引述。

3.在實修的指導方面，今日能依北傳論典來指導的老師不易尋得，能依南傳論典來指導的老師則尚可找到。畢竟教證兩全的大師是不易出世的。

4.在內觀禪修技巧方面，有慧解脫與俱分解脫二方向，在南傳大師的傳授中也呈現這二種區分，前者以正念與智慧為要點，後者則先修禪那作為根基。但各家仍有所專長而各有不同之處。

5.今後的努力方向，一方面是深入比較內觀相關經論的研究，一方面是各家內觀方法的實踐，使不同根器的人都能受用到佛法的益處──滅除痛苦。

(中華佛學學報第 13 期,2000)

西藏大手印的思想

林崇安（1994）

摘要

本文分析西藏佛教寧瑪派、薩迦派、噶舉派及格魯派對「大手印」的看法。此中指出，密宗的大手印與漢地的禪宗思想有共通之處，皆以發掘光明的心性做核心，但在技巧上略有不同。特別是格魯派以「氣入中脈」，呈現光明心為正規的修法，並且要求正確地觀照所觀的「空性」。

一、前言

大手印在西藏佛學中佔有顯著的地位。西藏佛教有四大宗派：寧瑪派、薩迦派、噶舉派及格魯派。這四派都有有關大手印的教導，其見解並不完全相同。對大手印的字面意義，阿逸多法自在所著的《俱生契合深導了義海心要》有下列的看法：

> 大，指 1. 了證法性即自解脫、2. 彼上更無可覓善可為法身、3. 界智雙融之無上智、4. 餘諸手印悉為權宜，有可逾越，此為究竟，孰莫違逾，故為最勝之義。
> 手，指 1. 空智、2. 空樂無分、3. 界智雙融、4. 畏敬義，為諸佛等尊手。
> 印，則謂 1. 脫輪迴法、2. 顯有一切不逾本元義、3. 輪迴即於自處解脫、4. 雙融而從彼無違越之義。（陳濟博譯，密乘出版社，1981）

依此看來，大手印是一種脫離輪迴的甚深法門。以下依據經典，進一步探討西藏各派對大手印的看法。

二、寧瑪派對大手印的看法

寧瑪派的祖師蓮華生大士在其著作《密咒道次第寶鬘釋》說：

教導能修之手印者有四：1 瓶灌之誓句手印。2 密灌之法手印。3 般若智慧灌之事業手印。4 大樂灌之大手印等以教導也。（劉銳之譯，密乘出版社，1985）

此處指出大手印是密宗四種灌頂（瓶灌頂、密灌頂、般若智慧灌頂及大樂名詞灌頂）中，第四級大樂灌頂所修的法門。西藏佛教後弘期的龍青巴尊者（無垢光，1308）在其著作《大圓滿禪定休息清淨車解》中說：

上師加持自然智，離文言思時可見。
如是之時所見者，無三時別與非別，
及前後名波羅蜜，亦是中觀能息苦，
離戲論及大手印，真實法性大圓滿，
本盡本住之實性，光明心性自然智，
安立多名義一體，法爾離思菩提心，
是為染淨不二空。（劉立千譯，自由出版社，1974）

此處是說：心性的本來面目或稱作「般若波羅密」，或稱作「大手印」，或稱作「大圓滿」，也是「光明心性自然智」的別名。蔣拱恭楚 • 羅卓泰耶（1813）在其著作《仰兌》中說：

隨諸六識顯現，勿須造作於作意之取捨、整治，於一剎那了知自解脫，故名為大手印。於自心，雖隨所顯，輪迴涅槃種種不同之相不混雜，即於顯時於剎那明覺之體性上悉皆圓滿，故名為大圓滿。…能知、能受、能見、能修、能行、能識，於一剎那，自能認識，無有自境，故名為智慧到彼岸（般若波羅蜜）。（密乘出版社，1985）

由上述可以看出大手印、大圓滿與般若波羅蜜有相同的內含，同樣以「明覺」的光明心性做主角，但不可將心體的樂、明、無念（或作無擇），當作心的本來面目；若貪著於樂、明、無念，仍會輪迴於三有（三界）之內，《密咒道次第寶鬘釋》說：

貪染於樂者：為欲界之歧途。貪染於明者：為色界之歧途。貪染

於無擇者：為無色界之歧途。

三、薩迦派的看法

由薩迦派的八思巴國師所集的《大乘要道密集》(密乘出版社，1983)中，有關大手印的教法有：〈新譯大手印不共義配教要門〉、〈新譯大手印頓入要門〉、〈大手印赤引定要門 〉、〈大手印伽陀支要門〉、〈大手印纂集心之義類要門〉、〈金瓔珞要門〉、〈大手印頓入真智要門〉、〈大手印頓入要門〉及〈心印要門〉等等，由此可知此派對大手印這一法門非常重視。

在〈大手印喻十三種法〉及〈大手印九喻九法要門〉中，指出大手印的核心是修鍊「本心」。前者說：

> 本心大手印，一如虛空高顯，二如虛空寬博，三如日月光明，四如風不可屬當，五如塵極細，六如虹霓之眾色，七如大海底深，八如須彌山堅固，九如蓮花塵不染，十如金無遷變，十一如利劍能斷，十二如玉清淨，十三如如意珠能遂所求。

後者將大手印分成「因（根）」、「道」及「果」三種大手印，並以九喻九法來說明：

> 一、因大手印有三：
> 1 本心大手印，自雖本有而不了知，如貧女伏藏。2 本心大手印，與自相隨而不能識，如身與面。3 本心大手印，果雖自具，須藉外緣，猶如稻苗。
> 二、道大手印有四：
> 1 本心大手印，既發生已，焚燒煩惱，猶如劫火。2 本心大手印，漸次增盛，猶如初月。3 本心大手印，顯然未見，威力鮮少，如日有虧。4 本心大手印，然雖顯煥，須避外難，使得堅固，猶如燈明。
> 三、果大手印有二：
> 1 本心大手印，若得了解，無所妨礙，如海與星。2 本心大手印既親證已，而無妄念，生諸功德，如如意珠。

由此可看出，大手印核心所修的「本心」就是佛性、如來藏，此須經修行才能顯露（漸次增盛，猶如初月；須避外難，使得堅固；須藉外緣，猶如稻苗），成熟後就生諸功德，如如意珠，焚燒煩惱，猶如劫火。在〈大手印三種法喻〉中也標出：

1 因大手印，如至金洲（于金洲中一切草木及玉石等無非金色，一切諸法無不容入法界之中，是以大手印中能容諸法）。
2 道大手印，如芥出油（依師要門了無生已，切須勤修，如礦中金若不銷練終不得金。眾生雖有佛種性，若不勤修，終不成佛。如芥具油不壓不出；如乳中酥不杼不得。修行人亦復如是，若不修習，不證佛果也。）」
3 果大手印，如如意珠（珠雖無心而具功用，非如草木無功用也。若人伸供而禱祝則所求皆得，果大手印亦復如是，既證法身雖爾無念，自然出生報化二身，利諸有情也。

此處強調著眾生雖有佛性（如芥具油），必須修行才能成佛（不壓不出）。〈大手印頓入要門〉說：

欲了自性之理者（雖說八萬四千法門，一切諸法攝在一心）：
上不忻求於正覺，下不疑怖於輪迴（俱是一心無忻厭故）。
于一切法平等理，二執之勤應縱放。
不思議者說名智，即是真實之具寂。
若思其有則非實，若思其無則非滅，
若思俱是則非二，一切是妄當了知。

此處指出，頓入的要門在於直接了悟一切法皆自性空而如幻（一切是妄當了知）。但在修習大手印時，還要從基礎下手，因此〈大手印四種收心〉說：

念死無常，則于世事而收其心。
由觀苦海輪迴過失，則於輪迴而收其心。
觀大慈悲二菩提心，則于小乘而收其心。
念諸法空，則一切有體執著而收其心。…
燈微須避外難風，光盛焚燒山澤時，風不能礙返資助。

後一句話是說：修習大手印者，心未堅固時，須避外面種種障礙；得到堅穩後，則所有的障礙，反而有助於修行，此時才可以說「煩惱即菩提」。在修習靜慮時，〈大手印靜慮八法〉中說：

一如豬懷胎要門之中，修習行人應作集室（安居）。
二如積柳絮要門之中，縱放身心。
三如燕歸巢要門之中，應入禪定。
四如秤金衡要門之中，辨驗覺受。
五如鳳凰飛空要門之中，應遣昏沈。
六如船放鳥要門之中，應遣掉舉。
七如無雲空要門之中，決斷覺受。
八寬博如海要門之中，應了多法即是一味。

此處指出，在修習大手印時心態上一方面要謹慎（如豬懷胎），一方面要保持鬆弛（如積柳絮），去除昏沈、掉舉，直入禪定，保持坦然而開放、清明的心態，〈心印要門〉說：

當此之時，心無所緣，亦無所思，善惡邪正都莫思量。又不思有亦不思空，過去不追，未來不引，現在不思。妄念起滅，一切皆無，亦無能緣，能所清淨，如鳥飛空而無蹤跡，如海雪消泯絕諸想，如無雲空寂然顯現，縱蕩身心，坦然而住，如初生嬰孩飲乳充足，安然而住，無諸思念。不思空有，不思好惡，不思有情，不思正覺，不思父母兄弟姐妹，不思彼此，不思忻厭。

同樣〈大手印頓入真智一決要門〉也說：

意不思念諸法者，即是法身之禪定。
若了明空不二理，即是法身之禪定。
若了諸法之理趣，即是法身之禪定。
若能了達自本心，即是法身之禪定。
若不隨于幻化境，是大手印之禪定。
若不緣於體性者，即是大智之禪定。
于自本心不修整，即是俱生真智定。…
真如之理無修治，自心不整應縱放，

離此別無有禪定，此外更無超騰者。

此處指出，真正的禪定是對本心不要修整，不要起造作的分別心，經由「不思空、有」，而呈現出「光明的心性」。此與禪宗所說「不思善、不思惡」而展現出「本來面目」是同一理趣。此處是透過「不分別」的技巧，一方面將我執減弱，一方面將內心的了明提升，最後沒有希冀，沒有疑懼下，親見無我的本來面目。

四、噶舉派的看法

噶舉派以「大手印」為其主要的修行法門，岡波巴大師（1079）將大手印分為顯密二種。土觀 • 羅桑卻集尼瑪著的《土觀宗派源流》中指出：

> 顯教的大手印是就心體之上，專一而住，修無分別，令成住分。如是修習安住所緣之心，明明了了，既應尋覓此心為在身內，或在身外，或在中間，遍處尋覓，心之體性了不可得；爾時決定此心無實，在此無實已成特殊的心體之上，專一而住，如是在『非遮之理』中修習空性。
>
> 關于密教的大手印，是指風息入、住、融于中之後所生的大樂光明，這是最有名的《七部修法》、《三種心要》中所詮解的中心意義，是一切無上瑜伽續部中的精要之法。修大印法時最初應現見此本元心，在此上應引風息入、住、融于中。再依仗此力，臍秘密輪處拙火熾燃，由此引起溶樂，生起四喜，將本元心轉成大樂之體性。此大樂性緣空性境，成無分別，即此樂空無別妙智上，專一而住。依此經歷四種瑜伽次第，則成最勝悉地。如是修習樂空雙運，即方便、勝慧雙運的大手印，此則名為『唯一白法』阿伽陀藥。（劉立千譯，西藏人民出版社，1984）

故知顯教的大手印是直接觀修心性，經由「非遮之理」——否定心的真實存在，由此而了悟心的自性空。密教的大手印則利用「拙火定」使大樂光明心呈現，經由四種瑜伽（1 專一瑜伽、2 離戲瑜伽、3 一味瑜伽、4 無修瑜伽），達成樂空雙運的大手印，以證佛果。《土觀宗派源流》又指出修習大手印有頓漸之別：

若不能修風息攝入中之道的鈍根，則當暫令其修顯教規的大手印。利根又有二種：

1 若于前生或上半世，已淨治前前諸道，風息入中已得熟練，在開始時，便可在心的體性上，專注而修，因之引風息入、住、融于中，現前體驗到本元之心，此則名為頓悟之人。

2 若前生或上半世未善淨治前前諸道，得到熟練，則應先修共道，受灌頂，修生起和圓滿二次第。這樣的人，則名為漸悟之士。

此中「頓悟」之人近於漢地禪宗說的「上上根器」，這一類人自然會風息進入中脈，直接就可以觀察心的體性，可以很快證悟本來面目。《岡波巴大師全集選譯》中，岡波巴大師在《教言廣集零選》中說：

一個人如果想『即身成佛』，修習『大手印』法是最重要的！所謂大手印者，就是三世一切諸佛的心，那無二的智慧！這要到那裡去尋找呢？要到自己的心中去尋找。…

第一步要了達心之體性，然後要於此心體得熟練，最後要於心體得自在。（張澄基譯，法爾出版社，1985）

以上是說修行者應從自己的心中去尋找明朗空寂的「俱生智慧」，並能於入定、出定時同樣熟練，最後得到心的自在，這樣的心又稱作明體、俱生智、平常心、本元、離戲等，《教言廣集零選》中說：

平常心者，就是這個不為任何法相所摻雜，不被世間意識所攪亂，不為沈掉和妄念所鼓動，當下安置於本來之處（的自心）。

此處明顯地指出，大手印的最終標的是達成「平常心」，這與漢地禪宗的趙州法師與南泉下列問答完全一致：

（趙州法師）一日問泉曰：「云何是道？」

泉曰：「平常心是道。」

師（趙州）曰：「還可趣向也無？」

泉曰：「擬向即乖。」

師曰：「不擬爭知是道？」

泉曰：「道不屬知、不屬不知。知是妄覺、不知是無記。若真達

不疑之道，猶如太虛，廓然蕩豁，豈可強是非耶？」
師於言下悟理。（T49,p844c）

五、格魯派的看法

格魯派的格桑嘉措在其著作《大樂光明》中指出：

1 大手印分成顯教的大手印以及密宗大手印。密宗的大手印又分成「因大手印」及「果大手印」。「因大手印」又分成「空樂雙運大手印」及「二諦雙運大手印」。
2 在顯教的大手印中，大手印指空性。由於證悟空性可以脫離輪迴的痛苦，因此稱之為「大」：由於空性是萬有的究竟性質，萬有也不脫離空性而存在，因此稱之為「手印」。三大法印中的「諸法無我」就是顯教的大手印。
3 在密宗的大手印中，「大」，指俱生大樂心；「手印」，指空性。因此密宗的大手印指「空樂雙運」。
4 空樂雙運大手印是以「能觀的俱生大樂心」，去體悟「所觀的空性」。俱生大樂心是非常微細的心，當修行者將氣入、住、融於中脈後，才能產生。
5 二諦雙運大手印是指修行者具足「清淨幻身」及「勝義光明心」。清淨幻身是世俗諦，勝義光明心被稱作勝義諦，此二者同時在一人身心上具足，因此稱作「二諦雙運大手印」，又稱作「有學雙運」。
6 果大手印就是佛果，具有「七支和合」：a 受用圓滿，b 和合，c 大樂，d 無自性，e 大悲週遍，f 利生無間，g 無滅。果大手印又稱作「無學雙運」。
7 空樂雙運就是智慧、方便雙運：智慧指對空性的正確了悟，是佛法身之因；方便指俱生大樂心。伴隨俱生大樂心的最細氣是佛色身之因。（英國智慧出版社，1982 年）

所以，在格魯派的密宗大手印的修法中，所觀的空性，與顯教並沒有有任何不同。在修行中所要體悟的是「自性空」，而不是「樂」或者「明」。心的「樂」或者「明」的覺受，只是心的世俗的性質而已，同樣，「無念」也是心的世俗性質。只有心的自性空，才是心的勝義

性質。將樂、明、無念，當作心的勝義性質，會走入歧途。因此，格魯派特別強調必須掌握心的勝義性質——自性空。所以密宗的大手印修法是：一方面透過脈氣的訓練，使「能觀的大樂心」呈現，一方面用此心去現觀「所觀的空性」。「所觀」必須正確，「能觀」才有其價值，才能獲得所要的果。

六、結語

由前述各派的論典可以看出：除了顯教的大手印是指「心的空性」以外，各派都以空樂雙運的密宗大手印為重點。將空樂雙運的光明心如何呈現出來，各派的看法略有不同：寧瑪派、薩迦派及噶舉派，傾向於保持心的無分別，在鬆坦中揭露出光明的心性，其用功方式與漢地禪宗的「默照禪」有相通之處。而格魯派則認為必須先對「空性」作詳細的抉擇。將空性作所觀的對象，並以俱生大樂心作能觀者，如此才能達成「空樂雙運大手印」，而後進入「二諦雙運大手印」，最後達成佛果——「無學雙運大手印」。

（政大民族學報第 21 期，1994，頁 53-60）

止觀的實踐

——兼評《菩薩道次第廣論》的奢摩他及毗缽舍那

林崇安（1996）

一、前言

「奢摩他」漢譯為寂止，簡稱為「止」。「毗缽舍那」漢譯為勝觀、內觀，簡稱為「觀」。止與觀是佛法的二大主題，其內容依次相同於定與慧。西藏格魯派祖師宗喀巴大士的《菩提道次第廣論》在上士道的最後段落（卷十四，法尊法師譯），特別詳譯止與觀，本文一方面探討止與觀的實踐，一方面略評宗師的觀點。

二、止的實踐

什麼是止？廣義的說，止是心意的集中，由淺而深分成九種心住：（1）內住、（2）等住、（3）安住、（4）近住、（5）調順、（6）寂靜、（7）最極寂靜、（8）專注一趣、（9）等待（T30, p450c）。狹義的說，止是達到第九心住的等待之後，並且產生了「身輕安」及「心輕安」，這時才算是修成了「止」。

修止的時候，心中專注的對象，稱作「所緣」。所緣的種類有很多種，依據《阿含經》的記載，有五種重要的淨行所緣：（1）不淨所緣、（2）慈愍所緣、（3）緣性緣起所緣、（4）界差別所緣、（5）阿那波那念所緣。（T30, p428c）這些所緣，依個人的習性來選用，依次是對治（1）貪行者、（2）瞋行者、（3）癡行者、（4）慢行者、（5）尋思行者的貪心、瞋心、癡心、慢心及尋思心。此中第五個「阿那波那念所緣」，在《雜阿含經》中，有「阿那波那念相應」的一個獨立章節，顯示「阿那波那念」的重要性。「阿那波那念」漢譯作「入出息念」，是直接觀察呼吸的入與出，經由觀察入出息，可以依次悟入諸蘊、悟入緣起、悟入聖諦以及十六勝行，故此方法為釋尊所重視。

接著，來探討《菩提道次第廣論》中，止的實踐方法。此論主要先依據《瑜伽師地論》（聲聞地）的解說，詳述各種所緣，而後依據覺賢論師的說法：

止略有二，謂向內緣得及向外緣得。內緣有二，謂緣全身及緣依身法。緣身又三，謂即緣自身為天形像、緣骨纔等不淨行相、緣骨杖等三昧耶相。緣依身法又有五種，謂緣息、緣細相、緣空點、緣光支、緣喜樂。向外緣者亦有二種，謂殊勝及平庸。殊勝又二，謂緣佛身及語。

以上是印度佛教後期大師覺賢論師的歸納所得，此中，向內緣的緣息就是「阿那波那念」；緣喜樂是緣於身上的感受。而緣自身為天形像、不淨行相、三昧耶相等，都是以觀想為主，透過意識去想像；緣細相、空點（明點）、光支等也離不開想像。至於向外緣佛的身與語，前者緣想佛身，後者持佛之咒語等。宗師特別推崇緣佛之身，他說：

其緣佛身攝持心者，隨念諸佛故能引生無邊福德。若佛身相明顯堅固，可作禮拜、供養、發願等積集資糧之田，及悔除防護等淨障之田，故此所緣最為殊勝，又如《三摩地王經》說，臨命終時，隨念諸佛不退失等功德。若修咒道，於本尊瑜伽尤為殊勝。有如是等眾多義利。

因此，《菩提道次第廣論》所推薦的主要修止方法，便是以意識緣想佛的形相，要觀得非常明顯、穩定，此佛身，可作自己禮拜、供養等額外功德之用。由此可以看出，在印度佛教的後期，將修止的方法，變成以觀想佛（或本尊）的身像為主，並且銜接至密宗的本尊瑜伽；傳至西藏後，也承襲這一種修法，這是時代潮流使然。但若回顧釋尊在《阿含經》中的教導，我們可以看出他特別強調的是直接觀察自己呼吸的入出（阿那波那念、安那般那念），釋尊說：

修習安那般那念，若比丘修習安那般那念，多修習者，得身心止息，有覺有觀寂滅，純一明分想修習滿足。何等為修習安那般那念，多修習已，身心止息，有覺有觀寂滅，純一明分想修習滿足？是比丘，若依聚落、城邑止住，晨朝著衣持缽，入村乞食，善護其身，守諸根門，善繫心住。乞食已，還住處，舉衣缽，洗足已。或入林中、閑房、樹下，或空露地，端身正坐，繫念面前，…念於內息，繫念善學；念於外息，繫念善學：

（1a）息長；（1b）息短；（1c）覺知一切身入息，於一切身入息善學；覺知一切身出息，於一切身出息善學；（1d）覺知一切身行息入息，於一切身行息入息善學；覺知一切身行息出息，於一切身行息出息善學。

（2a）覺知喜；（2b）覺知樂；（2c）覺知心行；（2d）覺知心行息入息，於覺知心行息入息善學，覺知心行息出息，於覺知心行息出息善學。

（3a）覺知心；（3b）覺知心悅；（3c）覺知心定；（3d）覺知心解脫入息，於覺知心解脫入息善學，覺知心解脫出息，於覺知心解脫出息善學。

（4a）觀察無常；（4b）觀察斷；（4c）觀察無欲；（4d）觀察滅入息，於觀察滅入息善學，觀察滅出息，於觀察滅出息善學。是名修安那般那念，身止息、心止息，有覺有觀寂滅，純一明分想修習滿足。…（T2, p206a）

有一法，多修習已，乃至能分二法滿足。何等為一法？謂安那般那念，多修習已，能令四念處滿足。四念處滿足已，七覺分滿足。七覺分滿足已，明、解脫滿足。…（T2, p208a）

當修安那般那念！修安那般那念，多修習已，身不疲倦、眼亦不患、樂隨順觀、住樂覺知、不染著樂。（T2, p209a）

以上這些經文，釋尊指出修習安那般那念（入出息念）的修法及其重要性和功效；首先到林中、閑房、樹下，或空露地，端身正坐（不閉目），將注意力擺在面前，以正念覺察自己當下的入出息變化（1a-1d），接著單純觀察發生在自己身心內的感受（2a-2d）、心識（3a-3d）、念頭的變化等（4a-4d），此即四念住的修習，如此共有十六勝行，由此可達成七覺支（七覺分）、明與解脫，在《攝事分》中，對入出息念的功效有如下的解釋：

a 奢摩他品諸隨煩惱所染污時，發身惛沈，生心下劣，由正修習入出息念，身心輕安，能令惛沈下劣俱行身心粗重，皆悉遠離。

b 毗缽舍那品諸隨煩惱所染污時，發生種種尋伺、妄想，謂欲尋等不正尋伺，及無明及尋伺所起諸欲想等種種妄想，由正修習入出息念，令尋伺等悉皆靜息。

c 復次，修習如是入出息念，令身無勞，善能除遣奢摩他品隨煩

惱故；令眼無勞，善能除遣毗缽舍那品隨煩惱故。由隨觀察涅槃樂故，名隨觀樂；由隨領受第三靜慮地中樂故，名領受樂；無染住故，無恐畏故，名安樂住。（T30, p866a）

故知經由修習「入出息念」的方法，除了達成「止」的標的外，可以身不疲倦（令身無勞）、眼亦不患（令眼無勞）、樂隨順觀（隨觀樂）、住樂覺知（領受樂）、不染著樂（安樂住）。此為釋尊當年所教導的觀息方法以及所得的效果，然而印度後期的「入出息念」，或以嗡阿吽的咒字配合氣息的入出，或配合不同的光彩，或閉氣調脈，這些修法當然就不是釋尊當年單純的入出息念了。

三、觀的實踐

什麼是觀？廣義的說，是用智慧來觀察，共有四種：（1）能正思擇（盡所有）、（2）最極思擇（如所有）、（3）周遍尋思、（4）周遍伺察。狹義的說，已修成「止」之後的正確觀察才是「觀」。

在《阿含經》中，觀的實踐是直接由身心的五蘊觀察下去的，例如《雜阿含經》第一經中，世尊告諸比丘；

當觀色無常，如是觀者，則為正見。正見者則生厭離，厭離者喜、貪盡，喜、貪盡者說心解脫。如是觀受、想、行、識無常，如是觀者，則為正見。正見者則生厭離，厭離者喜、貪盡，喜、貪盡者說心解脫。

如是比丘！心解脫者，若欲自證，則能自證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。如觀無常，苦、空、非我，亦復如是。（T2, p1a）

此中釋尊指出：要從色、受、想、行、識等五蘊直接去觀察其無常、苦、空、非我的性質，也就是前引十六勝行最後的（4a）觀察無常，（4b）觀察斷，（4c）觀察無欲，（4d）觀察滅，這觀察不是只落在理性上的思惟而已，必須親自「看到」五蘊的無常、無我。

接著，來探討《菩提道次第廣論》中，觀的實踐方法。此論主要依據印度佛教後期大師們的著作來解說，例如，《入中論》、《修次三篇》等。其一重點在於駁斥「全不作意」的修行方法，宗師認為：

唯攝散心，棄捨作意，顯然不能悟入無相或無分別。…
應於有事、無事決定全無塵許實性，引生定解，及當安住所決斷義，迭次而修，乃能引發無分別智。

此中強調為了引發無分別智，必須先經過理性的思考，分析「有事」、「無事」，知道這些法都沒有一絲一毫的實性，而後進入「修所成慧」，現觀空性。本論的一大重點，在於依據種種正因來駁斥「自續派」的宗義以及別家的修觀方法，於此，宗師以甚大的篇幅來剖析，是一重要的論述。就其內容來看，不外引經據典，建立「思所成慧」，但對於如何達成真正的「修所成慧」，則將重點移至修習金剛乘法，宗師說：

如是善修顯密共道（指，三士道），其後無疑當入密咒，以彼密道較諸餘法最為希貴，速能圓滿二資糧故。

此中，以密咒道（即，金剛乘、密宗）作為修持佛法的最殊勝法門，此是印度佛教後期的一個看法，也是時代潮流使然。但是密咒道中「無上瑜伽」的生起次第及圓滿次第二大部分，以觀想佛身開始，到修習脈氣、明點，都離不開意識的想像，並依本尊形像、咒字的不同而有顯著的宗派色彩，這與釋尊在阿含經中所提的直接觀察五蘊，顯然有很大的差異。《法蘊足論》念住品中，引用《阿含經》如下：

一時，薄伽梵在室羅筏，住逝多林給孤獨園。爾時，世尊告苾芻眾：吾當為汝略說修習四念住法，謂有苾芻於此內身，住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂，…（T26, p475c）

此處指出四念住的修習，要對身、受、心、法本身直接觀察，要保持精勤，具足了知無常的智慧，念念分明，如此才可以滅除對身心世界的貪著與憂愁。這種強調對身心直接觀察而不用想像的方法，在《阿含經》中處處可以看到。因此，就「五蘊」來觀察「五蘊」，可以說是最簡捷的修觀方法了。而在「五蘊」當中，又特別強調觀察受蘊的重要性，例如：

1 若彼比丘觀於樂受而作苦想，觀於苦受而作劍刺想，觀不苦不樂受作無常滅想者，是名正見。…

2 比丘勤精進，正知不動轉，如此一切受，慧者能覺知。覺知諸受者，現法盡諸漏，明智者命終，不墮於眾數，眾數既已斷，永處般涅盤。…

3 以我於諸受、受集、受滅、受集道跡、受滅道跡、受味、受患、受離如實知故，於諸天世間魔梵、沙門、婆羅門、天人眾中，為脫為出，為脫諸顛倒，得阿耨多羅三藐三菩提。…

4 觀於樂受，為斷樂受貪使故，於我所修梵行；斷苦受瞋恚使故，於我所修梵行；斷不苦不樂受癡使故，於我所修梵行。…

5 譬如虛空中，種種狂風起，東西南北風，四維亦如是，有塵及無塵，乃至風輪起。如是此身中，諸受起亦然，若樂若苦受，及不苦不樂，有食與無食，貪著不貪著。（T2, p120b）

以上經文指出對身上的各種感受（苦受、樂受、不苦不樂受）要能如實地觀察其生滅無常的現象，而不生起貪、瞋、癡的習性反應，如此，將滅除煩惱（盡諸漏）而處在安詳和諧的境界中。故知觀察受蘊是釋尊非常重視的一個修觀法門。

四、結語：止觀實踐的普遍性

釋尊在《阿含經》中所提出的止觀實踐法門，其一大特色就是具有普遍性——可以適用到任何一個人，沒有宗派的色彩在（反之，例如，觀想某本尊，就有其特定的形象，就易演變成某宗派）。以「入出息念」來修止，只是單純地觀察自己的呼吸在面前附近的進出；在這覺知的過程中，內心就不斷地寧靜下來，不再散亂。觀察色蘊、受蘊等時，只是單純地觀察自己當下的身心交互作用現象，而不生起貪瞋的習性反應，內心的智慧就逐漸生起。這種對呼吸、對身心五蘊的單純觀察，並不具有任何的宗派色彩，就如同科學家的觀測氣象、觀測星辰一樣，經由觀察而得知現象的如實面目，都得到相同的觀測結果。釋尊所提出的止觀實踐法門，便是要每一個人如實地觀察自己的身心現象，不斷地深入觀察，最後必能真正地「了解自己」。這種觀察的方式，可適用到任何一個人，因而在釋尊時期雖然印度有各種宗教存在著，但不同宗派的大多數人都能接受釋尊所教導的這種止觀法

門，並經由實踐而得到相同的證悟。這種不具宗派色彩的止觀法門（如入出息念、四念住），只要正確地遵循，其效果在釋尊當日如此，在今日也當如此。

（政大民族學報第 22 期,1996,頁 161-167,今略補正）

漢藏的佛性論

林崇安（1995）

一、漢地的佛性論

漢地的佛性論以及禪宗的觀點，常用流傳在漢地的《圓覺經》、《楞嚴經》及《大乘起信論》作依據，今就這些經論的特點略作介紹與評析：

（1）以開顯佛性、真心、圓覺心、自性清淨心、如來藏，作為修行的核心：

《楞嚴經》卷一說（T19,106c）：

一切眾生，從無始來生死相續，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想，此想不真，故有輪轉。

又說（T19,131b）：

頂禮如來藏，無漏不思議，願加被未來，於此門無惑。

《圓覺經》說（T17,p913b）：

一切如來，本起因地，皆依圓照清淨覺相，永斷無明，方成佛道。

《起信論》說（T32,p577c）：

是心從本已來，自性清淨，而有無明，為無明所染，有其染心而常恆不變。

（2）無明依於佛性而有生滅相，但佛性則始終如如不動：

《圓覺經》說（T17,p914a）：

一切諸眾生，無始幻無明，皆從諸如來，圓覺心建立，猶如虛空花，依空而有相，空花若復滅，虛空本不動。

《楞嚴經》卷六說（T19,p114a）：

一切浮塵諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相，其性真為妙覺明體。

《起信論》說（T32,p578a）：

唯風滅故，動相隨滅，非是水滅，無明亦爾，.....唯癡滅故，心相隨滅，非心智滅。

以上兩點提出佛性論的核心觀點：眾生一方面有常住真心、圓覺心、自性清淨心、如來藏，此永久存在；一方面有無明，此可滅除。然而這常住真心是色法？心法？有為法？無為法？合理的說法是：這常住真心是指當下「清楚明白」的心，這種清楚而明白的認知功能，時時都存在著，雖是有為法，由於延續不斷而假名為「無為法」，猶如佛智雖是有為法而假名為「常」。

（3）無明來自妄執以及不了知佛性：

《圓覺經》說（T17,p913b）：

一切眾生，從無始來，種種顛倒，猶如迷人四方易處，妄認四大為自身相，六塵緣影為自心相，譬如病目，見空中花及第二月。善男子！空實無花，病者妄執。由妄執故，非唯惑此虛空自性，亦復迷彼實花生處。由此妄有輪轉生死，故名無明。

《楞嚴經》卷一說（T19,p108c）：

皆由不知二種根本，錯亂修習，猶如煮沙欲成嘉饌，縱經塵劫，終不能得。云何二種？阿難！一者無始生死根本，則汝今者與諸眾生用攀緣心為自性者；二者無始菩提涅槃元清淨體，則汝今者識精元明，能生諸緣，緣所遺者。由諸眾生遺此本明，雖終日行

而不自覺，枉入諸趣。

《起信論》也說（T32,p578a）：

不了真如法故，不覺念起現妄境界，以有妄境界染法緣故，即薰習妄心，令其念著，造種種業，受於一切身心等苦。

一切眾生，從無始來不了真如法——不知掌握自己當下這顆「清楚明白」的心，反而往外追逐境界，因而流轉生死。站在佛性論的立場來看，不了知自性清淨心就不能成佛，因此說：「不識本心，學法無益」。

（4）眾生雖有佛性，但必須靠善知識作外緣指引才能去除無明以成佛：

《圓覺經》說（T17,p920b）：

當求一切正知見人：心不住相、不著聲聞緣覺境界，雖現塵勞心恆清淨....彼善知識所證妙法，應離四病（作、任、止、滅）....離四病者，則知清淨....末世眾生，欲修行者，應當盡命供養善友、事善知識。

《起信論》說（T32,p578c）：

如木中火性，是火正因。若無人知，不假方便，能自燒木，無有是處。眾生亦爾，雖有正因薰習之力，若不遇諸佛菩薩善知識等，以之為緣，能自斷煩惱入涅槃者，則無是處。

（5）去除無明障礙要有種種方便，並避免歧途：

《圓覺經》以「我相、人相、眾生相、壽命相」為心理上的顛倒見解，必須避免，並以正面的「奢摩他、三摩鉢提、禪那」三種法門為悟入實相的方法。

《起信論》一方面指出「一切邪執、皆依我見」，一方面指出「以垢無量，遍一切法故，修一切善行，以為對治」，所以要修五門：施門、戒門、忍門、進門及止觀門。

《楞嚴經》卷八更詳細述依次修習乾慧地、十信、十住、十行、十迴向、四加行、十地、等覺的修行次第；卷九指出「修奢摩他、毗婆舍那微細魔事」與五陰密切相關。

（6）站在佛性的立場來看，生死與解脫、善與惡等，皆如幻如化：

《圓覺經》說：

> 一切如來妙圓覺心，本無菩提及與涅槃，
> 亦無成佛與不成佛，無妄輪迴及非輪迴。（T17,p0915c）
> 凡夫及諸佛，同為空花相。（T17,p916a）
> 一切障礙，即究竟覺。得念失念，無非解脫。成法破法，皆名涅槃。智慧愚癡，通為般若。（T17,p917b）

為何無菩提及涅槃？無成佛與不成佛？無妄輪迴及非輪迴？合理的看法是：眾生無我，因而無輪迴者、無涅槃者。這是由勝義諦直接掌握佛法的要點。得念、失念、智慧、愚癡皆自性空，這些皆非真實存在，同為空花相，若能真正體證，便得到解脫，證得涅槃與般若。

（7）《大乘起信論》中的一個獨特說法：

> a 以依真如法故，有於無明。以有無明染法因故，即薰習真如，以薰習故，則有妄心。（T32,p578a）
> b 以有真如法故，能薰習無明。以薰習因緣力故，則令妄心厭生死苦，樂求涅槃。以此妄心有厭求因緣故，即薰習真如。（T32, p578b）

此說法不同於其他佛性論的見解。一般將此處的「真如」，認定是永恆不變的無為法，是不能具有「能薰」、「所薰」的性質，其本身不能增減，而成一難題。如何化解這一難題呢？若將此處的「真如」，解說為「假名為常」之「真心」，則成為「有為法」，可以具有「能薰」、「所薰」的性質，如此可化解這一難題。如果堅持此處的「真如」是指法界，是無為法，那麼如何化解這一難題呢？今若配合此論所說的「不了知真如法故，不覺念起現妄境界」，可重新理解此處所說的「真如」一詞是「了知或不了知真如法」之省語，因此，上述二句是說：

a 由於不了知真如法，因而有無明。由於有無明煩惱之因，更薰習不了知真如，輾轉薰習下，乃有妄心。
b 經由外緣教導，了知真如，因而能薰習無明（使無明漸減）。此薰習因緣之力，令妄心厭生死之苦，樂求涅槃（去現證真如）；由於此妄心有厭生死求涅槃之因緣力，進而更薰習了知真如。

由於「了知真如法」是「有為法」，故可以增減，具有薰習的功能。「了知真如法」與「無明」是相反的二種心理，依此就可以化解這一難題，若將此處的真如法，特指心的空性，那就更合理了。

（8）在《究竟一乘寶性論》中也提及凡夫、聲聞獨覺、菩薩及佛對真如佛性的了知以及無明客塵的去除，依次由淺而深。

至於「真如緣起」的說法，我們也要重新理解為：真如是指心的空性。眾生由於不了知真如而有無明，形成生死輪迴，此為流轉門；反之，經由了知真如，消除無明，開顯佛性，解脫生死，此為還滅門。並不是由真如本身生出輪迴及涅槃諸法；真如本身如如不動，猶如虛空，不生不滅，輪迴、涅槃則猶如虛空華。

（9）依據漢地的佛性論，真如主要是指自性清淨心，是指當下「清楚明白」的心，這種時時清楚而明白的認知功能，假名為「無為法」，其目的不外是要眾生時時觀察自身本具的這顆真心。如果強調此真心為合乎定義的無為法，是如如不動，猶如虛空，我們就要將此真心解釋為「心的空性」，否則會落入「能薰」、「所薰」的困境中。

（10）由於眾生心中有「無明」這一客塵的存在，因此佛性論者的修行重點，不在於額外獲得什麼，而是在於如何徹底去除客塵！而這客塵是什麼？主要就是指「不了知真如」。但要如何了知呢？就要靠善知識作外緣指導。體認真如，去除無明後，無明便不再生起，因為「正確的認知」便是「無明的對治」，猶如「有效的藥」是「所治之病的剋星」。

二、藏地的佛性論

藏地所傳與佛性相關的基本經典有下列幾本：

1.《大方等大集經》〈瓔珞品〉與〈陀羅尼自在王菩薩品〉
2.《大方等如來藏經》
3.《大般涅槃經》
4.《大法鼓經》
5.《央掘魔羅經》
6.《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》
7.《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》
8.《不增不減經》
9.《佛說入無分別法門經》

以上九本如來藏（佛性）的經典，都是由梵文譯成藏文，另外有《楞嚴經》是由漢文譯成藏文。

藏地所傳與佛性相關的論典是《大乘無上續論》及《大乘無上續論釋》，此二本（合在一起）就是漢地的《究竟一乘寶性論》。

西藏佛教對佛性的看法可分為三種：（1）覺朗派的佛性說，（2）格魯派的佛性說，（3）寧瑪派、噶舉派等的佛性論。以下分別敘述之。

（一）覺朗派的佛性論

覺朗派認為「佛性」、「如來藏」、「自性身」是同一意義，這三者皆是真實存在，都是自性有。在《土觀宗派源流》中記載著覺朗派的看法：

> 一切諸法實相勝義諦是常恆堅固不變的。阿賴耶有識、智二分，此屬智分，復是勝義法性的三寶，是周遍一切情器世間，是界覺無差別的天眾，此與如來藏、本住種性，四續部中所說百部諸尊等，皆同一意義。承認它是因位、果位無別的相續中居住之相，承認它在法身三分位中存在之相，承認它雖然常住因位，然說決不能在識上顯現。
>
> 又謂世俗之諸分，乃是自空、斷空、滅空、少分空、從本即無，是求解脫者一切相中皆所應捨也。
>
> 他空勝義諦，常恆不變，周遍一切情器世界，與如來藏同一意義，在因位時即已本有，由修習《六加行》瑜伽次第現證果位法身。（劉立千譯）

此處指出，佛性（如來藏）是阿賴耶識的智分，在眾生心上常存，又稱作「他空勝義諦」，是所要修證的法身。至於世俗之自空，則是所應捨。在阿旺洛追扎巴的《覺囊派教法史》中指出：

> 佛陀二轉法輪主要講自空，末次轉法輪講勝義他空，兩者之間的區別表現在：（前者主張）世俗、勝義二諦所攝的一切法都是從主觀成立的，這種是「自空」。（後者主張）一切世俗諦是從主觀成立的，故而為空；但是勝義諦法性任何時候非從主觀上空，……，這種空稱為「他空」。世俗諦無實有，而勝義諦於究竟本性為實有。（許得在譯）

因此，在勝義他空的觀點下，世俗諦自性空，而勝義諦不是自性空，這是覺朗派的根本主張。在多羅那他的《中觀他空思想要論》中說：

> 中觀學派分普通中觀派和大中觀派。普通中觀派在藏區主講自空，在印藏兩地主張無自性，一般指阿闍黎佛護、清辨、解脫軍、寂護及其隨行者的觀點。
> 大中觀派，在藏地指堅持他空中觀者，即以彌勒菩薩的著作和無著、世親論師的釋著為代表。龍樹論師明確提出了法界空，這和無著論師等人所說的他空是相同的。（許得在譯）

普通中觀宗是依據第二法輪的經典，大中觀宗則依據第三法輪的經典，並以如來藏為思想的核心，《中觀他空思想要論》說：

> 詳細論述秘密佛語，宣講經義的作者是聖者彌勒菩薩，他在《現觀莊嚴論》中概略敘述法語；在《經莊嚴論》、《中邊分別論》、《辨法法性論》中作了詳細的解釋；讀誦經藏，不共宗派，在《寶性論》中有詳細的抉擇。解釋這些論著思想的人是無著和世親兩位論師。無著論師著的《寶性論釋》對不共教派作了詳細的論述。關於他空中觀在無著、世親兩位論師的著作中作了透徹的分析，尤其是世親論師的《兩萬般若波羅蜜多頌釋》、《辨法法性論釋》對他空中觀思想作了詳盡的解釋。陳那和安慧的弟子對他空思想作了更進一步的發展。（許得在譯）

此處指出（1）彌勒五論中《寶性論》闡釋不共的「他空中觀」如來藏的思想，（2）其他四論闡釋如來藏與唯識共通的思想，（3）「他空中觀」的如來藏的思想由無著、世親、陳那、安慧等人廣為弘揚。因此，在覺朗派的看法，唯識示固然是無著、世親等人弘揚，但他們真正的見解是屬於大中觀宗——以「他空中觀」的佛性說為了義，此思想超越普通中觀宗（內含應成派及自續派）及唯識宗。

由於覺朗派認為佛性（如來藏）在眾生心上常存，周遍一切情器世界，又認為世俗自空是所應捨。這種觀點會使人落入邊見，所以為西藏其他派所不認同。

（二）寧瑪派、噶舉派等的佛性論

噶舉派對佛性（如來藏）的看法，《解脫莊嚴寶大乘菩提道次第論》說：

> 如果真正的精勤努力，那有不成佛的道理呢？因為我們一切眾生都是具有那成佛之因—如來藏—的原故。.....若問：為什麼眾生會具有這個「佛的因素」（如來藏）呢？這有三個原故：一、法身空性徧滿一切眾生故。二、法身真如無差別故。三、一切眾生皆悉具足佛種性故。（張澄基譯）

此處指出成佛之因是如來藏（佛性）。有五種種性的眾生：（1）斷滅種性（闡提性），（2）不定種性，（3）聲聞種性，（4）緣覺種性，（5）大乘種性。此中的斷滅種性是否成佛？《解脫莊嚴寶論》說：

> 這些所謂斷滅如來種性之人，並非是說他們已經完全斷滅了成佛的可能。這只是說他們在輪迴中流轉的時間極為長遠而已。這些人如果努力還可以成佛的。
> 上述各點之主旨是以三種理由來說明眾生雖然有各種不同之種性表徵，但他們都是具有佛種性（或如來藏）的。頌曰：「見銀礦時知銀在，見芥子時知油在，見乳時知乳油在（見人知有佛性在）。」（張澄基譯）

由於人人都有成佛的可能性，只要積極去體認自身所擁有的佛種性

（或如來藏），最後必可解脫煩惱而成佛。如來藏就是當下不造作的「平常心」，岡波巴大師說：

> 平常心者：就是這個不為任何法相所摻雜，不被世間意識所攪亂，不為沈掉和妄念所鼓動，當下安置於本來之處（的自心）。如果能認識它，那就是自明之智慧；如果不認識它，那就是俱生的無明。認識它就叫做明體、體性、俱生智、平常心、本元、離戲、光明等。（張澄基譯）

此處所描述的平常心就是人人當下本具的明覺。寧瑪派也有相似的看法，《仰兌》說：

> 於自心雖隨顯現，輪回、涅槃，種種不同之相不混雜，於顯現時於剎那明覺之體性上，悉皆圓滿，故名為大圓滿。
>
> 於剎那明覺體性上，如無明之名，亦且無故，名為俱生智、法性圓成、真如勝義、如來藏、自性界清淨、離邊、雙融、越心、唯一明點、法性、智慧、空性、寂靜、秘密、明照自在、本覺智、本來清淨，有如是多名也。
>
> 如此，心離戲論為法身。明而無著，名為報身。顯現種種，根由不滅，名為化身。由是體性、自性、悲心，三無差別，故自心以一剎那，能認識自己之本面。（密乘出版社，1985）

此處指出剎那明覺之自心，稱為俱生智、如來藏等等，此心本身「體性空」、「自性明」並「大悲周徧」，此三者不可分離，成佛時轉成法身、報身及化身。薩迦派的看法也相似，《土觀宗派源流》說：

> 其（薩迦派密宗見解）不共同（於顯教）者，則直指本元俱生智。此智非泛指總相的自心及迷現之心，而是要認識在根位時的明空雙運、遠離迷亂之心。此於顯密經論中，名曰清淨心、如來藏、自性光明心、心金剛等，安立多種名言，亦名為因位阿賴耶。（劉立千譯）

此種眾生本具的清淨心就是如來藏、佛性，此是處在明空雙運下的醒覺之心，故與前述寧瑪派、噶舉派所說的佛性，有相同的內涵。

（三）格魯派的佛性論

格魯派對佛性（如來藏）的看法，克主傑（1385-1438）於《密宗道次第論》說：

> 如《大乘寶性論》說：「如來藏與如來界同。」其釋說界義為因義，故如來藏即是如來之因也。然亦非於凡成佛因，皆名如來藏。若爾云何？謂於心以真實存在空之空性上，稱作「心之法性自性清淨」。
>
> 復次，未離客垢時，於心之法性自性清淨上，稱作「如來藏」或「本性住種性」。
>
> 客垢無餘脫離時，於此心之法性自性清淨上，稱作自性身，或究竟滅諦，或究竟離繫果，或具二清淨之法身。（法尊法師譯）

此處指出：

（1）如來藏就是如來之因，也就是說，佛性是成佛之因。

（2）心的自性空，稱作「心的自性清淨」。

（3）心未離垢時，心的自性空稱作「如來藏」或「佛性」。

（4）心完全離垢時，心的自性空稱作「自性身」。

因此，格魯派認為眾生心中若無佛性，則眾生心中無成佛之因，因而眾生不能成佛。若佛性與自性身意義相同，則一切眾生應已成佛，不須再成佛。自性身並不等於如來藏（佛性）。由（3）和（4）可以看出，此處的如來藏或佛性以及自性身，都是無為法。由於佛性（如來藏）是無為法，因此，將如來藏視為如來之「因」，或將佛性視為成佛之「因」時，此處的「因」是一「假名之因」，而不是合乎定義的「因」，因為合乎定義的「因」，必然是有為法。格魯派又認為自性身與佛性且都不是真實存在，也就是說，自性身與佛性都是自性空，因為諸法皆空。

《究竟一乘寶性論》第 157 及 158 頌有關如來藏空與不空的看法是：

> 不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相；不增減一法。
>
> 如來無為身，自性本清淨，客塵虛妄染，本來自性空。（T31,840a）

此二頌在《佛性論》卷四中譯為：

無一法可損，無一法可增，應見實如實，見實得解脫。
由客塵故空，與法界相離，無上法不空，與法界相隨。（T31,812b）

宗喀巴大士的另一大弟子賈曹傑（1364-1432）對此二頌解釋是：

（1）界（如來藏）自性清淨，於此毫無「舊有而新損減」的「以自性有的人我執、法我執所執境以及煩惱」，因為二種我執所執境以及煩惱，從來未曾以自性有之故。
（2）於此界（如來藏）毫無「舊無而新增」的二種無我，因為人無我及法無我是此（如來藏）之自性故。
（3）真實見到人與蘊如實自性空，通達無自性之智慧，是契解真理之見。
（4）現量見真實義後，一再熏習，將證得真實圓滿之佛位。
（5）於此界（如來藏）毫無「煩惱自性存在是舊有而後無」，因為熏習對治後，（煩惱）必能脫離，而具有相離義相的客塵從本就是自性空之故。
（6）煩惱自性空，毫無「舊無而新增」，因為具有相隨義相，且能生十力等無上佛法功德之所緣是「煩惱自性空」，此為不空——是從本就有之故。（《賈曹傑全集》藏文第三函）

因此，賈曹傑認為「我執的對象及煩惱」，從本是自性空，所以「無一法可損」；另一方面，「無我」是如來藏的自性，並不是新增的東西，所以說「無一法可增」；與如來藏具有相離性質的客塵，從本以來是自性空，經由修習對治後，可將煩惱脫離，因此說「由客塵故空，與法界相離」；與如來藏具有相隨性質且能生無上佛法功德智慧的所緣是自性空的「勝義諦」，此勝義諦從本就有，假名為「不空」，所以說「無上法不空，與法界相隨」。

此中指出，「客塵煩惱」從本就是自性空；而「煩惱自性空」等勝義諦，是從本就有。也就是說，「空」是指煩惱自性空；「不空」是指二種無我（勝義諦）是從本就有的，不是完全沒有，也不是昔無今有。

所以，在賈曹傑的解釋中，始終貫穿著中觀宗應成派的見解：一

切輪涅之法都是自性空，同時一切輪涅之法都是世俗有。以這種觀點來解釋佛性，便是格魯派的不共方式。

但站在密宗的立場時，格魯派也主張要以「本元俱生光明心」來證悟空性，此本元俱生光明心是「最細的心」，不是六識這類「粗的心」。「最細的心」伴隨有「最細的氣」。「本元俱生光明心」或是「最細心氣」就是其他各派所指的「佛性」或「如來藏」。《密集金剛續》主張要止息粗的六識後，最細心氣才能呈現，而《時輪金剛續》及寧瑪派的大圓滿法則認為不須止息六識就可呈現本元俱生光明心（見達賴喇嘛《慈悲與智見》第二十篇）。此處的「本元俱生光明心」是心法，是有為法，但是由於延續不斷，而假名為無為法。

三、漢藏佛性論的比較

1.禪宗的佛性論，以凡聖本具的真心作核心，以脫離一切執著為安心法門，其意趣與藏地噶舉派、寧瑪派、薩迦派所說的「明空雙運」的自性清淨心相同。這些漢藏二地的禪師及瑜伽行者對佛性的看法，可謂同一鼻孔出氣。

2.覺朗派的佛性論，把如來藏視真實存在，不是自性空；並且認為要將「世俗自空」棄捨掉。此種觀點為西藏其他各派所不能接受。將如來藏視為真實存在，即落入常見；棄捨世俗自空，即落入斷見。若將佛性執為真實存在，一意追求，而棄捨一切思惟，將墮入邊見。

3.西藏格魯派的佛性論，將《寶性論》的佛性思想，以中觀應成派的觀點來解說；將「眾生心的空性」視為「佛性」，在此觀點下，佛性是「無為法」。而前述覺朗派以外其他各派（薩迦、寧瑪、噶舉）所說的自性清淨心，在此格魯派看來是「有為法」，假名為「無為法」而已。格魯派認為「眾生心的空性」，是禪修時所觀之「境」，而自性清淨心是能觀之「心」。格魯派有關佛性及自性身的細膩分析，是漢地所少見的。漢地有的人主張「空性」是佛性，其範圍太廣，若能結合《大般涅槃經》卷三七所說的「非佛性者，所謂一切牆壁瓦石無情之物；離如是等無情之物，是名佛性」（T12,581a），將範圍限制在「有情」上，以「有情心的空性」來稱呼「佛性」，就可以合乎格魯派的看法了。

4.禪宗及薩迦等各派所主張的自性清淨心、本元俱生光明心，稱為「具足佛之功德」，是一種方便的說法，可用下例來理解：眾生死

後的「中有身」(中陰身)具足五通，此五通並非修來，是本來就有。同理，將二障去除後，佛所具有的五通及漏盡通會完全顯現出來，是本來就有，而非新增。

四、結語

由上述漢藏佛性論的可以看出「佛性」一指「眾生心的空性」，一指「明空雙運的自性清淨心」。前者以西藏格魯派的解說最為詳盡，後者以漢地禪宗及西藏噶舉派、寧瑪派及薩迦派所共許。在西藏密宗的觀點上，心氣二者是不可分割的，因而明空雙運的「自性清淨心」必有相對應的「俱生氣」伴隨著，合稱作「最細心氣」，此為任一眾生所本具，一直延續到成佛永不中斷，所以稱作「佛性」。

總之，要瞭解「佛性」就必須掌握「心」(或者心氣一體)以及「空性」，這二項要件缺一不可。因此，採用「眾生心的空性」及「自性空的清淨心」二個觀念來代表「佛性」才是恰當的。

(刊於《佛教思想的傳承與發展》三民出版,東大發行,1995,今略刪改)

佛教存有論和認識論的核心命題

林崇安（2004）

佛教一向重視存有論與認識論，只是以不同的形式或術語出現。佛教論典所探討的境、行、果中，境便是有關存有的探討，分辨萬法的存在及有無，此與哲學上的存有論相當。行、果便是認識真理的實踐過程與體證，此與哲學上的認識論有關。至於因明中的現量、比量則是探討有關什麼是正確的認識以及如何獲得正確的認識，這完全屬於認識論的範圍。從存有論和認識論的立場來看，佛教有哪幾個最核心的命題？以下採用南北傳佛教共許的阿含經及相關的論典為依據，指出佛教存有論和認識論各有核心的二大命題，導致與其他宗教截然不同的見解。

一、佛教存有論的第一大命題

三界內有無量的眾生，輪迴在地獄、畜生、餓鬼、人、天等五趣（或加上阿修羅成六趣）內，釋尊說：

> 眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。譬如比丘！若有士夫轉五節輪，常轉不息。如是眾生轉五趣輪，或墮地獄、畜生、餓鬼，及人、天趣，常轉不息。(T2, p243b)

此處指出，眾生的輪迴是始自「無始」，所以，佛教存有論的第一個核心命題是：「無始以來，眾生存在著。」這一命題導致幾個重要的觀點：

（1）三界內的眾生不是在過去某一時日才開始存在的，而是無始以來就已存在，因而否認由「造物主」所造。由於無始，所以沒有第一因、沒有第一個眾生、沒有第一個佛。由於無終，所以也沒有最後一佛，這是一個無始無終的開放系統。

（2）眾生的數量是無窮的。有些眾生，經由成佛者的指導和度化，證得阿羅漢和佛的果位，出離了三界，不再輪迴，但是三界內，

仍有無量的眾生存在著，因而未來一直會有眾生成佛。

（3）眾生是由五蘊所構成，所以無始以來，五蘊就存在著。在三界內輪迴的眾生，其心王（識）和心所（受、想、心相應行）都存在著。

（4）同理，眾生是由六內處（眼、耳、鼻、舌、身、意）所構成，所以無始以來，六內處就存在著。眾生的存在離不開環境，其六內處的對象是六外處（色、聲、香、味、觸、法），這六外處也是存在著。

（5）眾生經由六內處與六外處的接觸，所產生的六識身、六觸身、六受身（眼觸所生受、耳觸所生受、鼻觸所生受、舌觸所生受、身觸所生受、意觸所生受）、六愛身（眼觸所生愛、耳觸所生愛、鼻觸所生愛、舌觸所生愛、身觸所生愛、意觸所生愛）等諸法也是存在著。

以上從「無始以來，眾生存在著」這一存有論的核心命題，擴及五蘊、內外六處、六觸身、六受身、六愛身等法的存在，這些都是世俗諦，都不是由「造物主」所造。

二、佛教存有論的第二大命題

在玄奘所譯的《法蘊足論》中，有完整的《緣起經》，於此經中，釋尊說：

> 云何緣起？謂依此有故彼有，此生故彼生，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，生緣老死，發生愁、歎、苦、憂、擾惱，如是便集純大苦蘊。苾芻當知！生緣老死，若佛出世、若不出世，如是緣起，法住、法界，一切如來自然通達等覺，宣說、施設、建立、分別、開示，令其顯了，謂生緣老死，如是乃至無明緣行，應知亦爾。此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實，是諦、是如，非妄非虛，非倒非異，是名緣起。(T26, p505a)

緣起法則是一直存在著，不因如來的出世或未出世而有所不同。緣起的流轉過程是「此有故彼有，此生故彼生」，即「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，生緣老死，發生愁、歎、苦、憂、擾惱」。以「無明緣行」為例，無明與行二支構成「因果次第」之鏈，展現出「因果次第」不變的緣起法則，若佛出世、若不出世都是如此，稱之為「法性、法定、法理、法趣，是真、是實，是諦、是如，非妄非虛，非倒非異」。同理，緣起的還滅過程是「此無故彼無，此滅故彼滅」，也就是：「無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲苦惱滅。」這是緣起還滅的不變法則。

所以，佛教存有論的第二個核心命題是：「無始以來，緣起法則存在著。」這一命題導致幾個重要的觀點：

（1）由於眾生的色、受、想、行、識等諸行，都是依於緣起而存在的，都是由無常的因和無常的緣所生起的，所以，五蘊必然是無常的；由此得到「諸行無常」這一法印。

（2）由於眾生的眼、耳、鼻、舌、身、意等六內處以及色、聲、香、味、觸、法等六外處，都是依於緣起而存在的，所以都是無我而自性空的，因而否認這些法有獨立自存的「自性」；由此得到「諸法無我」這一法印。

（3）眾生只是依於緣起的五蘊所構成，沒有「人我」的存在，而有「人無我」的存在；五蘊、六處等各別的法，都是緣起而無我的，沒有「法我」的存在，而有「法無我」的存在。

（4）無始以來，眾生的空性、色的空性、受的空性、想的空性、行的空性、識的空性、以及眼、耳、鼻、舌、身、意的空性都一直存在著，這些是勝義諦。

小結：存有論的一個要務是判決事物的存在與否，由以上佛教存有論的二個核心命題得知有眾生、五蘊、內外六處等世俗諦的存在，有人無我、法無我、空性等勝義諦的存在。眾生的存在不是來自造物主、大梵等的造作。無始以來，沒有第一因、沒有第一個眾生、沒有第一個佛。

三、佛教認識論的第一大命題

針對佛教存有論第一大命題再探究下去：為什麼眾生會存在於三界內一直受苦？釋尊說：

眾生於無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜輪轉，不知苦之本

際。(T2, p241b)

以上指出，眾生長夜生死輪迴著，這是由於心中存在著無明（錯誤的認識），看不清緣起無我的事實，生起貪愛，被貪愛牽引著（愛繫其頸），因而在三界內一直輪迴受苦。這是依據前述存有論第二大命題的緣起流轉過程：「無明緣行，行緣識，…愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，發生愁、歎、苦、憂、擾惱」。

所以，佛教認識論的第一個核心命題是：「無明（錯誤的認識），導致輪迴。」以下作進一步的探析：

（1）眾生在三界內的輪迴是由於「無明」，然而什麼是無明呢？無明就是錯誤的認識，《雜阿含經》中記載著：

> 摩訶拘絺羅問舍利弗言：「所謂無明，云何是無明？誰有此無明？」舍利弗答言：「無明者謂不知，不知者是無明。」「何所不知？」「謂色無常，色無常如實不知；色磨滅法，色磨滅法如實不知；色生滅法，色生滅法如實不知。受、想、行、識〔無常』，受、想、行、識無常如實不知；識磨滅法，識磨滅法如實不知；識生滅法，識生滅法如實不如。摩訶拘絺羅！於此五受陰如實不知、不見、無無間等、愚、闇、不明，是名無明。成就此者，名有無明。（T2, p64c）

此處簡略指出，無明就是不如實知色、受、想、行、識等五蘊。

（2）眾生在緣起的法則下，由於無明（錯誤的認識）而造作了哪些行為呢？《法蘊足論》說：

> 復次，《貧喻經》中，佛作是說：「無明為緣，造福、非福及不動行。」云何福行？謂有漏善身業、語業，心、心所法、不相應行，如是諸行，長夜能招可愛、可樂、可欣、可意諸異熟果，此果名福，亦名福果，以是福業異熟果故，是名福行。云何非福行？謂諸不善身業、語業，心、心所法、不相應行，如是諸行，長夜能招不可愛、不可樂、不可欣、不可意諸異熟果，此果名非福，亦名非福果，是非福業異熟果故，是名非福行。云何不動行？謂四無色定諸有漏善，是名不動行。(T26, p506a)

非福行是有漏的惡業，能招來長期不可愛、不可樂、不可欣、不可意的欲界惡趣果報。福行是有漏的善業，能招來長期可愛、可樂、可欣、可意的欲界善趣或色界的果報。不動行是有漏的善業，能招來投生於四無色界的果報。眾生由於錯誤的認識（無明），看不清緣起無我的事實，反而執著身心五蘊為我，造作出有漏的善、惡業，因而在三界內輪迴受苦。佛教認識論這一命題所指出的，也就是「有漏皆苦」這一法印。在一般世俗道德或其他宗教的標準來看，行善和修定的福行、不動行就很夠了，但是在佛教的標準來看，所感得的仍是三界內的果報，並未解決生死問題。

四、佛教認識論的第二大命題

針對佛教存有論第一大命題再探究下去：如何使眾生出離三界，不再輪迴下去？《雜阿含經》中記載著：

> 佛告比丘：「於意云何？若不樂無明而生明，復緣彼無明作福行、非福行、無所有行不？」比丘白佛：「不也，世尊！所以者何？多聞聖弟子，不樂無明而生明，無明滅則行滅，行滅則識滅，如是乃至生老病死、憂悲惱苦滅，如是如是純大苦聚滅。」佛言：「善哉！善哉！比丘！我亦如是說。(T2, p83b)

此處指出，要滅除無明，就要生出「明」，而後「無明滅則行滅，行滅則識滅，如是乃至生老病死、憂悲惱苦滅」。這是依據前述存有論第二大命題的緣起還滅過程。無明滅而明生，就不會再造輪迴的有漏業（福行、非福行、不動行＝無所有行）。

所以，佛教認識論的第二個核心命題是：「明（正確的認識），導致解脫。」以下作進一步的的探析：

（1）在還滅過程中，要經由外面善知識（佛及聖弟子）的指導，在內外力的結合下，使明增廣，然而什麼是明呢？《雜阿含經》中記載著：

> （摩訶拘絺羅）又問舍利弗：「所謂明者，云何為明？誰有此明？」舍利弗言：「摩訶拘絺羅！所謂明者是知，知者是名為明。」又問：「何所知？」「謂色無常，色無常如實知；色磨滅法，色磨

滅法如實知；色生滅法，色生滅法如實知。受、想、行、識〔無常』，受、想、行、識無常如實知；識磨滅法，識磨滅法如實知；識生滅法，識生滅法如實知。拘絺羅！於此五受陰如實知、見、明、覺、慧、無間等，是名為明。成就此法者，是名有明。（T2, p64c）

此處指出，「明」有不同的稱呼：如實知、見、覺、慧、現觀（無間等）。「明」就是如實知見五蘊（五受陰）。佛及聖弟子就是「有明者」，所以是善知識。

（2）非福行是黑業（惡業）。福行和無所有行（即不動行），是白業（善業）。如何擺脫或超越這善惡業的束縛呢？唯有在「明」下所造的「不黑不白無異熟業能盡諸業」才能超越這善惡業的束縛，《集異門足論》說：

云何不黑不白無異熟業能盡諸業？答：如世尊為持俱胝牛戒補剌拏說：「圓滿當知！若能盡黑黑異熟業思、若能盡白白異熟業思、若能盡黑白黑白異熟業思，是名不黑不白無異熟業能盡諸業。」此中，不黑者，謂此業，非如不善業由不可意黑說名為黑，故名不黑。不白者，謂此業，非如有漏善業由可意白說名為白，故名不白。無異熟者，謂此業，非如前三業能感異熟，故名無異熟。業能盡諸業者，謂此業是學思，能趣損滅，所以者何？謂若學思，能趣損滅，於前三業，能盡、遍盡、隨得永盡，於此義中，意說名業能盡諸業。由此故說：不黑不白無異熟業能盡諸業。（T26, p398b）

此處先引述佛所說的「不黑不白無異熟業能盡諸業」，而後解說其意義。一般眾生在無明下所造的黑黑異熟業、白白異熟業、黑白黑白異熟業等三業，都是繫屬於輪迴的有漏業。只有「不黑不白無異熟業能盡諸業」，是出世間的「學思」(T27, p591c)，才能滅除有漏的善惡業。以「不黑不白無異熟業能盡諸業」來超越世俗有漏的善惡對立，這是佛法不共之處。若只在有漏的善惡種子上打轉，就會困在性善、性惡的衝突中，因為有漏的善惡是籠罩在無明的我執下。

（3）透過緣起的還滅，在「不黑不白無異熟業能盡諸業」的運作下，達成「一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃」。所以，由認識論

的第二命題所得到的，也就是「涅槃寂靜」這一法印。

小結：認識論的一個要務是探討如何排除錯誤的認知和獲得正確的知識。佛教認識論的二個命題指出：無始以來，眾生由於錯誤的認知，造作了有漏的善惡業，因而被束縛在三界內受苦；有的眾生經由外面善知識的指導，獲得正確的知識，使明增廣，以「不黑不白無異熟業能盡諸業」來超越世俗有漏的善惡對立，得到最終的解脫。這是截然不同於其他宗教的解脫論。

五、總結

佛教存有論的第一個核心命題：無始以來，眾生存在著。
佛教存有論的第二個核心命題：無始以來，緣起法則存在著。
佛教認識論的第一個核心命題：無明（錯誤的認識），導致輪迴。
佛教認識論的第二個核心命題：明（正確的認識），導致解脫。

（刊於《法光雜誌》177,2004）

佛教的心性論及其特色

林崇安（2004）

摘要

本文主要引據阿含經和相關的論典，來建立佛教的心性論。文中指出，成為「具種性者」是心識淨化的一個重要階段，也指出「不黑不白無異熟業能盡諸業」是佛教超越善惡的重點所在，這也是佛教心性論的一大特色。文中標出三種不與「緣起」衝突的佛性說，此中兼顧二諦的義理，並以緣起的動態過程來完成心性的淨化，重視心性淨化的實踐面，如此構成完整的心性論。並指出佛教的佛性論，是立足於勝義和世俗二諦：一方面建立在心的世俗認知功能，一方面建立在心的勝義無我。前者以「性覺」為重，後者以「性寂」為重。

關鍵詞：心性論、佛性、具種性者、不黑不白無異熟業能盡諸業、性覺、性寂

一、前言

本文引用南北傳佛教共許的《阿含經》及相關的論典作為依據，來探索原始佛教的「心性論」。文中先釐清心的世俗性質和勝義性質，而後以緣起的動態過程來建立心識的流轉和淨化，並指出佛教心性論的特殊之處。

二、心的世俗性質和勝義性質

無始以來，三界內就有眾生的存在，心性論的「主角」就是眾生之心（意、識）。經典上將心的性質描述為「光明」、「光淨」，在《長阿含經》中，釋尊說：

識無形、無量、自有光。（T1,p102c）

《漢譯南傳大藏經》《增支部》中，釋尊說：

諸比丘！心者，是極光淨者，卻為客隨煩惱所雜染，而無聞之異

> 生，不能如實解，故我言無聞之異生不修心。諸比丘！心者，是極光淨者，能從客隨煩惱得解脫，而有聞之聖弟子能如實解，故我言有聞之聖弟子修心。（19,p12,妙林出版社,1994）

從心的世俗性質來看，內六處與外六處接觸時生起的六識心王，雖是無形無量，但有認知色、聲、香、味、觸、法的功能，這就是心的世俗性質，它能夠明白地認知對象，不同於沒有生命之物質。所有眾生的心都有認知的功能，並依緣起而伴有不同的心所。無始以來，眾生的心有「無明」這一心所伴隨著，生起客隨煩惱，如果不去聽聞正法來修心，就會由於雜染而輪迴下去；如果經由聽聞正法來修心，就可滅除無明和客隨煩惱而不再輪迴下去。《雜阿含經》中，釋尊也說：

> 如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。所以者何？彼嗟蘭那鳥心種種故，其色種種。是故當善觀察，思惟於心：長夜種種〔貪欲、瞋恚、愚癡所染〕；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。（T2,p69c,括號〔〕內的文字有補正）

此處用「素地」來代表心（心王），用種種圖畫代表種種心所，若未修心則為無明所籠罩，充滿貪欲、瞋恚、愚癡；若已修心則充滿明與智慧。無始以來，眾生之心上有無明的有漏種子存在著，要經由親近善士、聽聞正法等外緣的配合來修心，才能播下出世的無漏種子，並拔除世間的有漏種子。佛教不同的部派對心性本淨或不淨有不同的看法，《阿毘達磨大毘婆沙論》中說：

> 有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。……彼說染污、不染污心其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心，若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等：心亦如是。（T27,p140b）

以上所提的心性的「光淨」、「清淨」是何意義？一個合理的看法是將「光淨」理解為心的認知功能，這是世俗諦的性質。從異生之心修成聖弟子之心，在整個變化過程中，心的認知功能一直是光淨的：先前

之心是光淨而雜染的，後來之心是光淨而解脫的。這是心性本淨的看法之一，是以心王的世俗「認知功能」來論斷。心上有無明煩惱時，稱為染污心，就像有垢的銅器；心上去除無明，呈現出明時，稱為不染心，就像去垢後呈現光澤的銅器。由此可以看出「無明」與「明」這二心所，是處於「前客」與「後客」的地位，而心王這一主人，是剎那變化的，不可執為前後是一，就像去垢前和去垢後的銅器其實都是無常而非完全相同的。先前帶染的之心與後來離染之心，其認知功能一直是光淨的，先前之心與後來之心雖有關聯，但不是完全相同，至少一個未修、一個已修，心之威力不同。不可將先前之心與後來之心視為全同。至於如何去垢？銅器上的垢有待外緣的清除，心上的無明也是如此。

對「光淨」的意義，另一個合理的看法是將「光淨」理解為心的空性、無我，這是勝義諦的性質，自性空的心上有無明時，稱為染污心；自性空的心上完全滅除無明而生明時，稱為不染心。在這勝義的看法下，眾生之心不管是染或不染，始終都是自性空的，因而一直都是「光淨」的，這是心性本淨的看法之二，是以心王的勝義性質來論斷。

從另一角度來看，由於輪迴於三界內的眾生都有無明，如果將染污心上的無明稱為「不淨」，那就會得到心性本不淨的看法，這是針對「無始無明」這一心所來論斷。

如果將「光淨」理解為心的空性、無我，那麼「明」如何滅除「無明」呢？這是由於眾生之心上的無明和明這二心所，都是依於緣起而存在，無明和明都是自性空而無我的，這是它們的勝義諦性質。如果無明的自性是實有而不空的話，那麼無明就不能被滅除。無明和明是有為法，都是世俗諦，在世俗的作用上，明是無明的對治，就像光明是黑暗的對治一樣。所以，佛教心性論的一個特色是同時掌握心的勝義和世俗二諦的性質。

若將「眾生心的認知功能」稱作佛性，那麼就會得到「眾生都有佛性」的必然結論。此處將佛性建立在心的世俗認知功能，也可以說是以「性覺」為重。但若將「性覺」強調過了頭，將此覺知之心說成在凡夫階段就具足種種功德，常恆不變，那就落入真常唯心而不符緣起的法則了。

從緣起無我的立場來看，所有眾生之心都是自性空而無我的，若將「眾生心的空性」稱作佛性，那麼就會得到「眾生都有佛性」的必

然結論。此處將佛性建立在心的勝義空性，也可以說是以「性寂」為重。但若將「性寂」強調過了頭，忽視心的世俗認知功能的提升，那就有理無事。

所以，完整的佛教心性論是講求理事圓融，同時掌握了心的勝義諦和心的世俗諦。

《阿含經》中，對心性論一直掌握一個核心的看法：眾生的心是緣起而無常、無我的，絕不將這顆剎那生滅的心（意、識），執為「常、我、我所」，釋尊說：

> 愚癡無聞凡夫，寧於四大色身繫我、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，或復少過。彼心、意、識，日夜時剋，須臾不停，種種轉變，異生異滅。譬如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。彼心、意、識亦復如是，種種變易，異生異滅。（T2, p82a）

由於心、意、識的剎那生滅，心是可以依緣而變化的。所以《阿含經》中，對心性論的看法是一方面掌握心性論的「主角」是眾生之心；一方面知道這「主角」是緣起無我而剎那生滅的。

小結：佛教心性論的主角——眾生之心，是剎那生滅的，是有為法，是依於緣起而存在的，有其功能、性質，這是世俗的一面；眾生之心是緣起而無我的，心的「無我、空、非我、非我所」是勝義的一面。由於眾生之心是緣起而有，不是完全沒有，所以不落入「斷邊」；由於眾生之心是無我、空、非我、非我所，沒有從自方獨立常存的「我」，所以不落入「常邊」；如是脫離斷、常兩邊，而處在中道，這是佛法的正見。佛教的心性論，是立足於勝義和世俗二諦，也是立足於中道，這是佛教心性論的一大特色。

三、不同的種性

輪迴於三界內的眾生，是處在生命長流的動態過程中，升降於地獄、畜生、餓鬼、人、天等五趣（或加上阿修羅成六趣）。這些尚在三界內輪迴的眾生，可以依五趣或六趣來分類，也可以依根性的不同，分成無種性和具種性二類。無種性者，內心只有世間的有漏種子，尚未具有出世的無漏種子。具種性者，已具出世的無漏種子，分成聲

聞種性者、獨覺種性者、菩薩種性者（佛種性者）三類。在三界內，任何時候都有這四種種性的眾生存在著。無種性者的數量遠遠多於具種性者。這些聲聞種性者、獨覺種性者和菩薩種性者，經由修習四念處或八聖道等，最後分別證得聲聞阿羅漢、辟支佛（獨覺）、阿耨多羅三藐三菩提（成佛），而出離了三界，所以《雜阿含經》中，釋尊說：

> 若比丘於四念處，修、習、多修習，未淨眾生令得清淨，已淨眾生令增光澤。何等為四？謂身身觀念住，受、心、法法觀念住。…如淨眾生，如是未度彼岸者令度、得阿羅漢、得辟支佛、得阿耨多羅三藐三菩提，亦如上說。（T2, p176a）

從緣起無我的立場來看，眾生尚處在無種性的階段時，就是不定種性者，經由累世佛和聖弟子的教導，有些無種性者就被薰習成三種具種性者之一，具有出世的無漏種子。由於未來有無窮的時間，無種性者有被薰習成具種性者的可能性，所以無種性者是屬於不定種性。這也表示「具種性者」不是無因而生的，而是經由緣起而有的。在緣起無我的立場下，無種性者有薰轉成聲聞種性、獨覺種性或菩薩種性的可能性；聲聞種性、獨覺種性也有薰轉成菩薩種性的可能性。若將「眾生都有轉成菩薩種性的可能性」或「眾生都有成佛的可能性」稱作佛性，那麼就會得到「眾生都有佛性」的必然結論。

佛性是佛教心性論的核心所在，以上對佛性的看法標出合理的三說，這三說只是以不同的角度來看佛性，與「緣起」並不衝突。「無種性者」只有世間的有漏種子，尚未定型；已具種性之聲聞種性、獨覺種性、菩薩種性（佛種性），分別猶如大麥種子、小麥種子、稻米種子，幾乎已定型，所以，聲聞種性、獨覺種性要轉為菩薩種性（佛種性）是不易的，這便是「究竟三乘」的基本觀點。但是若從緣起性空的觀點來看，聲聞種性、獨覺種性仍有轉為菩薩種性的可能性，這便是「究竟一乘」的觀點。

四、心識的流轉

無始以來，眾生在緣起的法則下，處在生命長流的開放系統和動態過程中，造作非福業、福業、不動業，而在三界內輪迴受苦。釋尊說：

> 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。（T2, p83b）

此處指出，眾生由於無明，造作了福行、非福行和非福不福行（指，不動行）。造作福行，使眾生輪轉於欲界人天、色界善趣；造作非福行，使眾生輪轉於欲界惡趣；造作不動行，使眾生輪轉於無色界天善趣，依據《法蘊足論》的解釋：

> 復次，《瓮喻經》中，佛作是說：「無明為緣，造福、非福及不動行。」云何福行？謂有漏善身業、語業，心、心所法、不相應行，如是諸行，長夜能招可愛、可樂、可欣、可意諸異熟果，此果名福，亦名福果，以是福業異熟果故，是名福行。云何非福行？謂諸不善身業、語業，心、心所法、不相應行，如是諸行，長夜能招不可愛、不可樂、不可欣、不可意諸異熟果，此果名非福，亦名非福果，是非福業異熟果故，是名非福行。云何不動行？謂四無色定諸有漏善，是名不動行。（T26, p506a）

所以福行、非福行和不動行都是屬於輪迴於三界的有漏業。非福行是有漏的惡業，能招來長期不可愛、不可樂、不可欣、不可意的欲界惡趣果報。福行是有漏的善業，能招來長期可愛、可樂、可欣、可意的欲界善趣或色界的果報。不動行是有漏的善業，能招來投生於四無色界的果報。眾生由無明，看不清緣起無我的事實，反而執著身心五蘊為我，造作出有漏的善、惡業，因而在三界內輪迴著。在一般世俗道德或倫理的標準來看，行善和修定的福行、不動行就很夠了，但是在佛教的標準來看，所感得的仍是三界內的果報，並未解決生死問題。

總之，無始以來，眾生在緣起的流轉法則下，由於存在著無明，看不清自己身心的無常、無我，不斷造作出福行、非福行和不動行的有漏善惡業，而一直輪迴於三界內受苦。探討心性時，若只在有漏的善惡種子上打轉，就會困在性善、性惡的衝突中，因為有漏的善惡是籠罩在無明的我執下。

五、心識的淨化

A、佛和聖弟子的教導

掌握心識的無常、無我後，接著來看心識的淨化過程，要有「明」或四念住、八聖道才能導致解脫；要獲得「明」有賴於已擁有「明」的佛和聖弟子的教導，所以除了自己的努力外，還要外力的指導，釋尊說：

> 於外法中，我不見一法，能令未生善法生，已生善法重生令增廣，如說善知識、善伴黨、善隨從。諸比丘！善知識、善伴黨、善隨從者，能令未生正見生，已生正見重生令增廣。如是未生正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定令生，已生者重生令增廣。（T2, p202a）

所以，依據緣起的法則，明或八聖道（正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定）的生起，是要透過外面善知識（指佛及聖弟子）的指導，要內外力的結合，才能使明或八聖道增廣，這是一種開放的系統。明或八聖道的向上不斷增廣，是要經過一番努力，這就是一種動態的變化過程，而不是說眾生本來就具足圓滿的明或八聖道。

經由善知識的指導，使無種性者的善根逐漸成熟，成為具種性者。由於時間的無盡，凡是已具有聲聞種性、獨覺種性、菩薩種性（佛種性）的眾生，經由佛和聖弟子的教導後，各經一「有限的」長期時間後，必出三界而不再輪迴。剩下在三界內輪迴的無種性者，再經由佛和聖弟子的教導，有的又成為具種性者。證得果位者，又去指引有緣的眾生，如此傳承下去。

B、成為具種性者

什麼是解脫的種子呢？如何成為具種性者？今以聲聞種性者來說明，《大毘婆沙論》說：

> 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。...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。（T27, p34c）

此處指出，種下「順解脫分善根」，就已具解脫的種子，一旦遇到勝緣，便有能力證得涅槃，這種種子是出世的無漏種子。無種性者就是尚未具有這種種子。《大毘婆沙論》又說：

> 問：此善根為聞所成？為思所成？為修所成耶？答：聞、思所成，非修所成。...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。...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：為因何事種此善根？答：或因施、或因戒、或因聞，而不決定，所以者何？意樂異故，...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。（T27, p35a）

此處指出，種下解脫種子的「順解脫分善根」是於欲界初起，而非色界和無色界，要有佛、佛法或獨覺之時才能種此善根，且只於欲界善趣中的人趣生起，由此顯示出佛法和人身之可貴，所以「無種性者」想要解脫輪迴，就要親近善士，再經由聽聞正法，得到聞所成慧（依他力），經由如理作意，得到思所成慧（依自力），並生起增上意樂欣求涅槃、厭背生死之心，再以少分的布施、淨戒、聞善，就能決定種下「順解脫分善根」。此過程中一直配合著自力、他力，這便是一種開放的系統和動態的過程。如果沒有生起增上意樂欣求涅槃、厭背生死之心，那麼根本就未種下決定解脫的種子。所以要想證得聲聞阿羅漢的果位，就必須先種下「順解脫分善根」的決定解脫種子，成為聲聞種性者。同理，要想成佛就必須先種下大悲心的決定種子，成為菩薩種性者。

以上所說的具種性者，都必定會在「有限」的時間內證得解脫，只是所用的時間長短不同而已。由此可以看出，在淨化心靈的動態過

程中，「成為具種性者」是一非常重要的階段，要想證得聲聞阿羅漢、獨覺或佛陀的果位，必須先明確種下聲聞、獨覺或佛陀的無漏種子。有關種子新薰或本有的問題，今可用上述緣起的動態過程重新理解如下：（1）由無種性薰成到剛剛「具有出世的無漏種子」，這一過程可以視為「種子新薰」；（2）剛達到「具有出世的無漏種子」這一刻，可說當下擁有「本性住種性」，權稱為「種子本有」（此人已成為具種性者）；（3）具有「本性住種性」後，其後累世便不斷以「習所成種性」來成熟，從此起算，可以權稱為「種子本有並新薰」（此時無漏種子不斷增長，本性住與習所成合在一起，難以分割）。在前述諸命題下，依據緣起的還滅過程，已具種性的眾生就一步步走向心性的成熟與解脫。

C、心性的成熟、解脫

一旦成為具種性者，只要再不斷培養聞慧、思慧和修慧，就能得到解脫。依照緣起的還滅法則，無明滅而明生，就不會再造輪迴的有漏業（福行、非福行、不動行）了，《雜阿含經》中記載著：

> 佛告比丘：「於意云何？若不樂無明而生明，復緣彼無明作福行、非福行、無所有行不？」比丘白佛：「不也，世尊！所以者何？多聞聖弟子，不樂無明而生明，無明滅則行滅，行滅則識滅，如是乃至生老病死、憂悲惱苦滅，如是如是純大苦聚滅。」佛言：「善哉！善哉！比丘！我亦如是說。（T2, p83b）

非福行是黑業（惡業）。福行和無所有行（即不動行），是白業（善業）。在「無明」下所造的非福行、福行、不動行，歸屬有漏的黑白業或善惡業，這些業都會使眾生一再地流轉，得到生老病死苦。如何擺脫或超越這善惡業的束縛呢？唯有在「明」下所造的「不黑不白無異熟業能盡諸業」才能達成，《集異門足論》說：

> 云何不黑不白無異熟業能盡諸業？答：如世尊為持俱胝牛戒補剌拏說：「圓滿當知！若能盡黑黑異熟業思、若能盡白白異熟業思、若能盡黑白黑白異熟業思，是名不黑不白無異熟業能盡諸業。」此中，不黑者，謂此業，非如不善業由不可意黑說名為黑，故名

不黑。不白者，謂此業，非如有漏善業由可意白說名為白，故名不白。無異熟者，謂此業，非如前三業能感異熟，故名無異熟。業能盡諸業者，謂此業，是學思，能趣損滅，所以者何？謂若學思，能趣損滅，於前三業，能盡、遍盡、隨得永盡，於此義中，意說名業能盡諸業。由此故說：不黑不白無異熟業能盡諸業。（T26,p398b）

此處《集異門足論》先引述佛所說的「不黑不白無異熟業能盡諸業」，而後解說其意義。一般眾生在無明下所造的黑黑異熟業、白白異熟業、黑白黑白異熟業等三業，都是繫屬於輪迴的有漏業。只有「不黑不白無異熟業能盡諸業」，是出世間的「學思」（為有學位之思心所），才能滅除有漏的善惡業，依照《阿毘達磨大毘婆沙論》的一個解說：

一切學思，皆名能斷諸業學思，以諸學思皆能對治有漏業故。…問：諸無漏慧相應俱有皆能正斷前三種業，何故唯說無漏學思？答：思能發動諸法令斷，是故偏說。（T27, p591c）

以明為根本的無漏慧，在「不黑不白無異熟業能盡諸業」的運作下，就能滅盡「黑黑異熟業思」、「白白異熟業思」、「黑白黑白異熟業思」等三業，使未生的有漏業不生，使已生的有漏業脫離其束縛，最後得到愛盡、無欲、寂滅、涅槃。所以，佛教的心性論，在心性的淨化動態過程中，是以「不黑不白無異熟業能盡諸業」來超越世俗有漏的善惡對立。這是佛法不共之處。若以靜態的過程和封閉的系統來理解，則心性難以改變，處處與「緣起」有所衝突。

最後，將整個心性成熟、解脫的過程，用陶鍊金礦的譬喻來說明，釋尊說：

（a）如是淨心進向比丘，麤煩惱纏：惡不善業、諸惡邪見，漸斷令滅，如彼生金淘去剛石堅塊。（b）復次，淨心進向比丘，〔次除〕麤垢：欲覺、恚覺、害覺，如彼生金除麤沙礫。（c）復次，淨心進向比丘，次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺，思惟除滅，如彼生金除去塵垢細沙黑土。（d）復次，淨心進向比丘，有善法覺，思惟除滅，令心清淨，猶如生金，除去金色相似之垢，令其純淨。（e）復次，比丘於諸三昧，有行所持，猶如池水周匝

岸持，為法所持，不得寂靜、勝妙，不得息樂，盡諸有漏；如彼金師、金師弟子，陶鍊生金，除諸垢穢、不輕、不軟、不發光澤、屈伸斷絕，不得隨意成莊嚴具。（f）復次，比丘得諸三昧，不為有行所持，得寂靜、勝妙，得息樂道，一心一意，（盡諸有漏）；如鍊金師、鍊金師弟子，陶鍊生金，令其輕、軟、不斷、光澤，屈伸隨意；復次，比丘離諸覺、觀，乃至得第二、第三、第四禪。（g）如是正受，純一清淨，離諸煩惱，柔軟真實不動，於彼彼入處，欲求作證，悉能得證；如彼金師陶鍊生金，極令輕、軟、光澤、不斷，任作何器，隨意所欲。（T2, p341b）

以上是具種性者以（a）-（g）七個階段來成熟心性，達到解脫的整個過程。此處要掌握到緣起的要點：從金礦之金，經過硬的純金，到柔軟的純金，整個緣起過程中的金，是剎那生滅而無常的，不要生起是常、是一的錯覺。同理，這顆不斷淨化的心是緣起而無常、無我的，不可執為是常、是一、是我。不可將這譬喻裡的金礦，認為前後之金完全相同，這種將之執為是常、是一的認知，就是一種無明。同樣，將一直具有認知功能的光淨心，執為是常、是一、是我，便是無明。在不斷淨化下，最後證得的果位，依「究竟三乘」的觀點，聲聞種性者、獨覺種性者和菩薩種性者（佛種性者）分別證得聲聞菩提、獨覺菩提和無上菩提。若依「究竟一乘」的觀點，聲聞種性者、獨覺種性者和菩薩種性者最後都能證得究竟圓滿的佛陀果位。

六、佛教心性論的特色

經由以上的引述，可以看出佛教心性論的獨特之處：

（1）心性論的「主角」是眾生之心（意、識），這是所有宗教所共許的，而佛教的心性論更進一步掌握一個核心的看法：這「主角」是緣起而剎那生滅的。眾生之心，是有為法，是剎那生滅的，是依於緣起而存在的，有其功能、性質，這是世俗的一面，以「性覺」為重；眾生之心是緣起而無我的，心的「無我、空、非我、非我所」是勝義的一面，以「性寂」為重。由於眾生之心是緣起而有，所以不落入「斷邊」；由於眾生之心是無我、空、非我、非我所，所以不落入「常邊」；如是脫離斷、常兩邊，而處在中道。眾生的心是緣起而無常、無我的，絕不將這顆剎那生滅的心，

執為是「常」、是「我」、是「我所」，完全否定了真常之心。這是佛教心性論的一大特色，是立足於勝義和世俗二諦，也是立足於中道。

（2）眾生由無明，執著身心五蘊為我，造作出有漏的善、惡業，因而在三界內輪迴著。在一般世俗心性論的標準來看，行善和修定的福行、不動行就很夠了，但是在佛教心性論來看，如果所感得的仍是三界內的果報，就未解決問題。若只在有漏的善惡種子上打轉，就會困在性善、性惡的衝突中，因為有漏的善惡是籠罩在無明的我執下。佛教的心性論是透過緣起的還滅法則，以「不黑不白無異熟業能盡諸業」來超越世俗有漏的善惡對立。這是它的特色之一。若以靜態的過程和封閉的系統來理解，則心性難以改變，處處與「緣起」有所衝突。

（3）在淨化心靈的動態過程中，「成為具種性者」是一非常重要的階段，要想證得聲聞阿羅漢的果位，就必須先種下「順解脫分善根」的決定解脫種子，成為聲聞種性者。同理，要想證得佛陀的果位，就必須先種下大悲心的決定種子，成為菩薩種性者。這種務實的因果觀點，也是佛教心性論的特色之一。

（4）依據緣起的法則，要滅除無明，就要先播下無漏的種子，這是由外之「親近善士、聽聞正法」以及內之「如理作意」所達成。無漏種子的成熟，還要加上內之「法隨法行」才能達成。在這開放的系統和動態的心性淨化過程中，經由內外力的結合，才能使明或四念住、八聖道不斷增廣，這是要經過一番努力的，而不是說眾生本來就具足圓滿的明。這種密切結合著內外力的實踐觀點，也是佛教心性論的特色之一。

七、結語

以上引據阿含經和相關論典，來建立佛教的心性論並指出其特色，今總結本文的要點如下：

（1）無始以來，有無量眾生存在著，眾生依據緣起的流轉與還滅因緣的不同，一類是無種性者，一類是具種性者。所有這些眾生之心都具有認知的功能，這是世俗諦的性質。

（2）無始以來，眾生之心是緣起而無我，故可轉成不同種性。眾生心的無我、空性，是勝義諦的性質。

（3）在緣起的流轉法則下，眾生由於無明，造作非福業、福業、不動業，如果沒有佛和聖弟子的教導，將在三界內一直輪迴著。眾生的習性，累世未累積到達「具有出世的無漏種子」前，只是一般先天與後天二種合成的習性，此時泛稱為「無種性」。此時還沒有資格談及證得聲聞阿羅漢、獨覺阿羅漢、佛的果位。

（4）依據緣起的觀點，眾生在生命長流中，處在開放的系統和動態的過程，經由先天、後天的影響，導致種性的變化。「無種性者」由親近善士漸漸生於欲界善趣；復又長期親近善士、聽聞正法、如理作意，有的薰習出「具有出世的無漏種子」，此時稱為「具種性者」，並依其明顯的性向，分為「聲聞種性」、「獨覺種性」、「菩薩種性」；其後在緣起的還滅法則下，以法隨法行，不斷的淨化，最後分別證得聲聞阿羅漢、獨覺阿羅漢、佛的果位。證得果位者，又去指引當時有緣的眾生，使成「具種性者」，如此傳承下去。由於無種性的眾生的數目無窮，因此在三界內一直有四種根性的眾生存在著，也一直有眾生成佛。

（5）不與緣起觀起衝突的佛性有三說：一、將「眾生心的認知功能」（有別於無情之物）稱作佛性，此屬世俗諦；二、將「眾生心的空性」稱作佛性，此屬勝義諦；三、將「眾生都有成佛的可能性」稱作佛性。這三種都可得到「眾生都有佛性」的結論。要想淨化心靈，就要順著緣起的還滅法則，在自力、他力的配合下，薰習出「出世的無漏種子」，進而生起「明」或四念住、八聖道，在「不黑不白無異熟業能盡諸業」的運作下，才能超越有漏的善惡二元的對立，達成淨化心靈的究竟標的。

（6）佛教的佛性論，是立足於勝義和世俗二諦：一方面建立在心的世俗認知功能，一方面建立在心的勝義無我。也可以說，前者以「性覺」為重，後者以「性寂」為重。在符合佛法的緣起觀下，結合著實踐來淨化心靈，如此構成理事圓融的佛教心性論，而異於一般世間的心性論。

《壇經》的心性與佛性略探

——兼論性覺與性寂

林崇安（2004）

一、前言

現存的《六祖壇經》有多種版本，以敦煌本為最古，今以此本所提及的「佛性」作考察的主要範圍，並以曹溪本作為補充說明之用。敦煌本《六祖壇經》中，提到「佛性」一詞的有下列四段：

（1）惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」

（2）善知識！愚人、智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟，迷即為愚，悟即成智。

（3）惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃？

（4）和尚言：造寺、布施、供養只是修福，不可將福以為功德。功德在法身，非在於福田。自法性有功德，平直是德。佛性外行恭敬，若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。

至於「心性」一詞，敦煌本未用這一術語，曹溪本《六祖壇經》則出現一次：

內調心性，外敬他人，是自歸依也。

將此句與上列（4）「佛性外行恭敬」，可以看出有相同的意涵，今一併處理。佛性是佛教心性論的核心所在，以下探討時，引用南北傳佛法共許的《阿含經》作依據，來釐清心性的意義，並用以解說《壇經》中所提到的「佛性」。

二、佛性的世俗面：心的認知功能

首先要掌握佛教心性論的「主角」就是眾生之心。眾生心的性質，

是有認知的功能（有別於無情之物），並依緣而伴有不同的心所（如，貪愛、無明）。內六處與外六處接觸下，生起了六識，有認知色、聲、香、味、觸、法的功能，這就是心的基本性質，能夠明白地認知對象，不同於沒有生命之物質，經典上將心的這種基本性質稱之為「光明」、「光淨」，在《長阿含經》中，釋尊說：

> 識無形、無量、自有光。（T1, p102c）

南傳《增支部》中，釋尊又說：

> 諸比丘！心者，是極光淨者，卻為客隨煩惱所雜染，而無聞之異生，不能如實解，故我言無聞之異生不修心。諸比丘！心者，是極光淨者，能從客隨煩惱得解脫，而有聞之聖弟子能如實解，故我言有聞之聖弟子修心。（《漢譯南傳》19，p12）

此處指出，無始以來眾生之心具有光淨的認知性質，同時有無明存在而生起客隨煩惱，如果不去聽聞正法來修心，就會由於雜染而輪迴下去；如果去聽聞正法來修心，就可滅除無明，解脫了客隨煩惱而不再輪迴下去。

若將「眾生心的認知功能」稱作佛性，那麼就會得到「眾生都有佛性」的必然結論。所以敦煌本《六祖壇經》中說：

> （1）惠能答曰：「人即有南北，佛性即無南北；獦獠身與和尚不同，佛性有何差別？」
> （2）善知識！愚人、智人，佛性本亦無差別，只緣迷悟，迷即為愚，悟即成智。

此處所提的獦獠與和尚、愚人和智人所共通的「佛性」，就是眾生心都具有的認知功能，這一覺知的功能人人皆具，與個人的出身背景無關，所以說「佛性即無南北」、「愚人智人，佛性本亦無差別」。在這觀點下的「佛性」，就是眾生的心、意、識，具有覺知的功能，是會依緣而改變的，是屬於世俗諦。無始以來，眾生之心一直有「心所」伴隨著，心所也是會依緣而改變的。依據阿含的根本教導，釋尊說：

> 愚癡無聞凡夫，寧於四大色身繫我、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，或復少過。彼心、意、識，日夜時剋，須臾不停，種種轉變，異生異滅。譬如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。彼心、意、識亦復如是，種種變易，異生異滅。（T2, p82a）

所以，探討佛教的心性時，不可將這顆剎那生滅的心、意、識，執為「常、我、我所」。以上指出，一方面要掌握心性論的「主角」是眾生之心，這一主角具有認知的功能；一方面要知道這「主角」是剎那生滅的。由於心、意、識的剎那生滅，所以，心是可以依緣而變化的，是可以從凡夫之心修成聖者之心；在整個變化過程中，先前之心與後來之心雖有關聯，但不是完全相同，至少一個是凡夫之心，一個是聖者之心，由於依緣變化而提升，所以說「迷即為愚，悟即成智」。以上將佛性建立在心的世俗認知功能，可以說是以「性覺」為重。但若將「性覺」強調過了頭，將此覺知之心說成在凡夫階段就具足種種功德，常恆不變，並認為修行只是反本歸原，如此把佛性視為真常之心，那就落入真常唯心而不符緣起的法則了。

三、佛性的勝義面：心的無我

佛教部派對心性本淨或不淨有不同的看法，《阿毘達磨大毘婆沙論》中說：

> 有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染故，相不清淨。…彼說染污、不染污心其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心，若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等。（T27,p140b）

今先掌握「光淨」的意義，依據上文所述的觀點，第一個合理的看法是將「光淨」理解為心的認知功能，這是世俗諦的性質，如此，心上有無明煩惱時，稱為染污心，就像有垢的銅器；心上去除無明，呈現出明時，稱為不染心，就像去垢後呈現光澤的銅器。可看出「無明」與「明」這二心所，是處於「前客」與「後客」的地位，而心王這一

主人，前後是剎那變化的，不可執為是一，就像去垢前後的「銅器」其實是無常而非完全相同的。至於如何去「垢」？則有待外緣的促成，去除「無明」也是如此。從凡夫之心修成聖者之心的整個變化過程中，先前之心是光淨而雜染的，後來之心是光淨而解脫的。先前帶染的之心與後來離染之心，其認知功能一直是光淨的，所以分別論者主張「心性本淨」。

第二個合理的看法是將「光淨」理解為心的無我性、空性，這是勝義諦的性質，如此，自性空的心上有無明時，稱為染污心；自性空的心上滅除無明而生明時，稱為不染心。從緣起無我的立場來看，所有眾生之心都是自性空而無我的，若將「眾生心的空性」稱作佛性，那麼就會得到「眾生都有佛性」的必然結論，這是依勝義諦來看。此處將佛性建立在心的勝義空性，也可以說是以「性寂」為重。但若將「性寂」強調過了頭，忽視心的世俗認知功能的提升，那就落入「有理無事」，尚未掌握整體的中道。

回到敦煌本《六祖壇經》的句子：

> （3）惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃？

此處第（3）段提出「佛性常清淨」，什麼是「清淨」？依據前面心性論的分析，第一個合理的看法是將「清淨」理解為心的認知功能，這是世俗諦的性質。第二個合理的看法是將「清淨」理解為心的無我性、空性，這是勝義諦的性質，表示心的「無我性」是永遠不變而一直保持清淨的，因而「何處有塵埃？」

如果由實踐面來看，「清淨」意謂著惠能自己的修行，一方面已將心的世俗認知功能達到內心光明而穩定，遇到順境、逆境，煩惱的塵埃並不呈現，所以說「何處有塵埃？」一方面能夠時時看到身心是自性空而無我，是毫無一物可得，所以曹溪本《六祖壇經》的句子是：

> 菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃？

小結：佛教心性論的「主角」是無常而無我的心。眾生之心，是剎那生滅的，是有為法，是依於緣起而存在的，有其功能、性質，這是世俗的一面；眾生之心是緣起而無我的，心的「無我、空、非我、非我所」是勝義的一面。由於眾生之心是緣起而有，不是完全沒有，

所以不落入「斷邊」；由於眾生之心是無我、空、非我、非我所，沒有從自方獨立常存的「我」，所以不落入「常邊」；如是脫離斷、常兩邊，而處在中道，這才是佛法的正見。佛教的心性論，是立足於勝義和世俗二諦，也是立足於中道，這是佛法不共之處。總之，完整的佛教心性論是同時掌握了心的勝義諦和心的世俗諦，也就是講求理事圓融——心的勝義自性空是理，心的世俗認知功能是事，二者並行而不衝突。

四、佛性的常與無常

上述的心性論，以二諦來脫離斷、常兩邊，彰顯中道，惠能很擅長於此方法，曹溪本《六祖大師法寶壇經》中，有二次提到「佛性」的常與無常，第一次惠能對印宗法師說：

> 法師講《涅槃經》，經明見佛性，是佛法不二之法，如《涅槃經》高貴德王菩薩白佛言：犯四重禁、作五逆罪及一闡提等，當斷善根、佛性否？佛言：善根有二，一者常，二者無常。佛性非常、非無常，是故不斷，名為不二。一者善，二者不善。佛性非善、非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二。無二之性，即是佛性。

此處指出佛性非常、非無常，不同於善根。善人、惡人皆有佛性的世俗認知功能，此能力是無常而可以由凡至聖一路提升；佛性的勝義空性則是常，分別脫離常與無常二邊，所以稱之為「不二」。

第二次惠能大師與志徹法師更深入的討論如下：

> 師曰：無常者，即佛性也。有常者，即一切善惡諸法分別心也。
> 曰：和尚所說大違經文。
> 師曰：吾傳佛心印，安敢違於佛經？
> 曰：經說佛性是常，和尚卻言無常。善惡諸法乃至菩提心皆是無常，和尚卻言是常。此即相違，令學人轉加疑惑。
> 師曰：《涅槃經》吾昔聽尼無盡藏讀誦一遍，便為講說。無一字一義不合經文，乃至為汝，終無二說。曰：學人識量淺昧，願和尚委曲開示。

師曰：汝知否？1a 佛性若常，1b 更說什麼善惡諸法乃至窮劫無有一人發菩提心者。1c 故吾說〔佛性〕無常，1d 正是佛說真常之道也。

2a 又一切諸法〔善惡諸法乃至菩提心〕若無常者，即物物皆有自性容受生死，2b 而真常性有不遍之處。2c 故吾說〔善惡諸法乃至菩提心〕常者，2d 正是佛說真無常義。

此處指出，當人們只看到心性勝義的常面時，惠能便指出心性世俗的無常面：

1a 人們只看到佛性的勝義面是常；

1b 還要看到佛性的世俗面善惡諸法乃至菩提心是無常。

1c 所以惠能指出了佛性的世俗無常面；

1d 如此彰顯出佛陀所說的佛性勝義面的常。

當人們只看到心性世俗的無常面時，惠能便指出心性勝義的常面：

2a 人們只看到佛性的世俗面善惡諸法乃至菩提心之自性是無常；

2b 還要看到佛性的勝義面是遍一切處的真常性（自性空）。

2c 所以惠能指出善惡諸法乃至菩提心的勝義面是常；

2d 如此彰顯出佛陀所說的佛性世俗面的無常。

一旦同時掌握了世俗與勝義二面，便脫離斷、常兩邊，呈現中道，此即不二之法。惠能以這種方式來掌握中道，更可以由入滅前的付囑看出，敦煌本《六祖壇經》中，惠能說：

若有人問法，出語盡雙，皆取法對。來去相因，究竟二法盡除，更無去處。…外境無情對有五：天與地對，日與月對，暗與明對，陰與陽對，水與火對。語言法相有十二對：有為無為、有色無色對，有相無相對，有漏無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大大與少少對，長與短對，高與下對。自性起用對有十九對：邪與正對，癡與惠對，愚與智對，亂與定對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，嶮與平對，煩惱與菩提對，慈與害對，喜與瞋對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，常與無常對，法身與色身對，化身與報身對，體與用對，性與相、有情無情對，此是十九對也。…暗不自暗，以明故暗；暗不自暗，以明變暗，以暗現明，來去相因。

此處以「相對」的方式來闡述佛法，例如，色與空（採自色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。注意此中色是無常，空是常）、實與虛、常與無常等，同樣在曹溪本《六祖壇經》中，惠能說：

> 若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對。二道相因，生中道義。汝一問一對，餘問一依此作，即不失理也。設有人問，何名為暗？答云：明是因，暗是緣，明沒即暗。以明顯暗，以暗顯明，來去相因，成中道義。餘問悉皆如此。

可知上述「佛性」的常與無常便是採用「常與無常對」、「二道相因，生中道義」、「來去相因，成中道義」。惠能以這種方式來闡述佛法，其目的顯然在於破除邊見以掌握中道。他對「佛性」的闡述便是如此，以勝義面的「常」與世俗面的「無常」，二者相因，生中道義。由此也可以明顯看出惠能的「佛性論」顯然不是「真常唯心」的觀點。也可看出「性寂論者」重視心的「自性空」，是以「理」為重；「性覺論者」重視自性空的「心」，是以「理」為重；雙方分別強調勝義空性與世俗覺知的一面，唯有掌握兩面才是中道。

五、如何開顯佛性

佛性的世俗認知功能，譬如種子，要經灌溉使之成熟，曹溪本《六祖壇經》中，惠能說：

> A 汝等各各淨心，聽吾說法：
> B 汝等諸人自心是佛，更莫狐疑。外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。故經云心生種種法生，心滅種種法滅。
> C 若欲成就種智，須達一相三昧、一行三昧。
> 若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益、成壞等事，安閑恬靜，虛融澹泊，此名一相三昧。
> 若於一切處行住坐臥，純一直心，不動道場，真成淨土，此名一行三昧。若人具二三昧，如地有種，含藏長養，成熟其實。一相一行，亦復如是。我今說法，猶如時雨，普潤大地。汝等佛性，譬諸種子，遇茲霑洽，悉得發生。

D 承吾旨者，決獲菩提。依吾行者，定證妙果。

此處惠能指出開顯佛性的次第，分成（A,B,C,D）四階段，分別解說如下：

A 依善知識指導

善知識的指導，猶如時雨，普潤大地，因此學法者必須先親近善知識，聽聞正法。敦煌本《六祖壇經》中，惠能說：

> 何名大善知識？解最上乘法，直示正路，是大善知識。是大因緣，所為化道，令得見佛。一切善法，皆因大善知識能發起故。三世諸佛十二部經，在人性中本自具有，不能自性悟，須得善知識示道見性。若自悟者，不假外善知識。若取外求善知識望得解脫，無有是處。

此處惠能指出，一方面要親近大善知識，由大善知識指引道路，一方面要靠自己親自去實踐，生起一切善法而得解脫，要想解脫就要先找到修行的起點—佛性。

B 內觀自性

學法者接著要把注意力回到自身，往內觀察自性，看清自己的佛性，就是修行的起點，譬如種子，好好灌溉就會得果，而今從佛性這一種子下手就對了，所以說「自心是佛，更莫狐疑。」至於所有的儀式、儀軌都是方便法門，目的在於引導到學法者往內觀察自心，以 1 四弘大願、2 懺悔、3 無相三歸依戒為例，敦煌本中，惠能說：

> 1 善知識！眾生無邊誓願度，不是惠能度。善知識心中眾生，各於自身自性自度。何名自性自度？自色身中，邪見、煩惱、愚癡、迷妄，自有本覺性，將正見度，既悟正見，般若之智，除卻愚癡、迷妄，眾生各各自度，邪見正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩薩度，如是度者是名真度。煩惱無邊誓願斷，自心除虛妄。法門無邊誓願學，學無上正法。無上佛道誓願成，常下

心行，恭敬一切，遠離迷執，覺知生般若，除卻迷妄，即自悟佛道成，行誓願力。…

2 善知識！前念、後念及今念，念念不被愚迷染，從前惡行，一時自性若除，即是懺悔。…

3 善知識！惠能勸善知識歸依三寶，佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪故，即無愛著，以無愛著，名離欲尊。自心歸淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名眾中尊。

凡夫不解，從日至日，受三歸依戒，若言歸佛，佛在何處？若不見佛，即無所歸；既無所歸，言卻是妄。善知識！各自觀察，莫錯用意，經中只即言自歸依佛，不言歸依他佛。自性不歸，無所依處。

此處惠能指出，學法者要時時將注意力回到自身，內觀自性，將自己心中的邪見、煩惱、愚癡、迷妄從自性去除，使自性不染著。

C 無念為宗

學法者接著要將佛性種子不斷灌溉，使之成熟（成就種智），須修「一相三昧」、「一行三昧」，此二三昧與「般若三昧」都可歸入無念一個法門，實踐時是定慧並修，敦煌本《六祖壇經》中，惠能說：

1 何名無念？無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處。常淨自性，使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。

2 善知識！我此法門，以定惠為本。第一勿迷，言惠定別。定惠體一不二，即定是惠體，即惠是定用。即惠之時定在惠，即定之時惠在定。善知識！此義即是定惠等。

3 一行三昧者，於一切時中，行、住、坐、臥常行直心是，《淨名經》云：「直心是道場，直心是淨土。」莫心行諂曲，口說法直、口說一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三昧。

4 善知識！我此法門，從上已來，頓漸皆立：無念為宗，無相為體，無住為本。何名無相？無相者，於相而離相。無念者，於念

而不念。無住者，為人本性，念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕。若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住。一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也，此是以無住為本。

5 於一切境上不染，名為無念，於自念上離境，不於法上念生。莫百物不思，念盡除卻，一念斷即死，別處受生，學道者用心！莫不識法意，自錯尚可，更勸他人迷，不自見迷，又謗經法。是以立無念為宗。即緣迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄念從此而生。〔自性本無一法可得。若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見。故〕此教門，立無念為宗。〔無者無何事？念者念何物？無者，離二相，無諸塵勞之心。念者，念真如本性。〕真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境而常自在，《維摩經》云：「外能善分別諸法相，內於第一義而不動。」

以上所引據的五小段開示，是整個「無念法門」的宗旨所在。惠能指出，學法者要日常生活中定慧並修：開放六根，使根、塵接觸而內心不生起染著、塵勞，但是不是封閉外境、百物不思。般若三昧是使六識從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由；一行三昧是於一切法上無有執著；一相三昧是於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益、成壞等事，安閑恬靜，虛融澹泊。可以看出這三種三昧，實不超出「無念法門」——無念法者，見一切法，不著一切法，遍一切處，不著一切處。所以惠能說「無念為宗」。學法者能夠於一切時中，行、住、坐、臥如此訓練，便能破除我執，無有傲慢，所以本文開始所引敦煌本中，惠能說：

（4）造寺、布施、供養只是修福，不可將福以為功德。功德在法身，非在於福田。自法性有功德，平直是德。佛性外行恭敬，若輕一切人，吾我不斷，即自無功德。

D 得果

學法者將自己的佛性（種子），配合大善知識的指引（時雨），不斷修行（灌溉滋潤），最後必然得果（成就種智），所以惠能說：「承

吾旨者，決獲菩提。依吾行者，定證妙果。」

以上整個心性成熟和解脫的過程，可用鍊金師的陶鍊金礦作譬喻（T2, p341b）：先將金礦依次淘去剛石堅塊、麤的沙礫、塵垢細沙、金色相似之垢，得到硬的純金後，再將尚未屈伸隨意的純金繼續陶鍊，使之輕軟、發出光澤，最後陶鍊到輕、軟、發光並能隨意屈伸，製成所要的成品。所要注意的是：整個緣起過程中的金，是剎那生滅而無常的，不要生起「是常、是一」的錯覺。同理，不斷淨化的這顆心是緣起而無常、無我的，不可執為「是常、是一、是我」。如此才是合乎緣起法則的心性淨化過程。

六、結語

依據緣起的觀點，眾生在生命長流中，處在開放的系統和動態的過程，個體生命與其外界的互動下，涉及先天、後天的影響，本文指出第一種合理的佛性說是將「眾生心的認知功能」稱作佛性，此屬世俗諦；第二種合理的佛性說是將「眾生心的空性」稱作佛性，此屬勝義諦。這二種都不與佛法的緣起觀起衝突。以「眾生心的認知功能」和「眾生心的空性」來掌握佛性的內涵，並透過緣起法則，在世俗的自力、他力的作用上，最後以「明」滅除「無明」，用以超越有漏的善惡二元的對立，達成淨化心靈的究竟標的。這種佛性論，是立足於勝義和世俗二諦：一方面建立在心的世俗認知功能，一方面建立在心的勝義無我。前者以「性覺」為重，後者以「性寂」為重。依此建立的佛性論，是二諦圓融，符合佛法的緣起觀，一方面不落入「真常唯心」的觀點，一方面也不共於一般世間的心性論。套用《心經》的句子，可以說惠能的「佛性論」是：「心不異空，空不異心，心即是空，空即是心。」

佛學研究法及其特色

林崇安（2004）

一、前言

佛學研究的目的在於釐清觀念、認清事實，滅除無明。佛學研究法，是探究如何獲得佛法的正確知識之一門學問。本文先指出釋尊「至教量」的重要地位。環繞著「至教量」，而有「比度量」和「現證量」的建立，如此構成佛學研究的架構。釋尊的至教量便是佛學的「典範」（paradigms）。完整的佛學研究包含三個階段：一是處理「至教量」的語言、文字，以此為核心，透過考據、比對，得到聞所成慧。二是處理「至教量」的義理，以此為核心，透過推理，得到思所成慧。三是實踐「至教量」的瑜伽，透過體證，得到修所成慧。因此，完整的佛學研究其實也就是完整的學佛歷程——生起聞、思、修三慧，這是佛學研究的特色。

二、佛學研究的三量

佛法的正確知識來至「至教量、比度量（比量）、現證量（現量）」等三量，以三量來證成道理，是傳統的一個佛學研究方法，《瑜伽師地論》說：

> 由證成道理尋思三量：一、至教量；二、比度量；三、現證量。謂正尋思：如是如是義，為有至教不？為現證可得不？為應比度不？（T30, p451c）

此處指出，在考察真理時要考慮到：是否有佛陀的至教量？是否可以親自體證？是否合乎推理？ 以不淨觀為例，《瑜伽師地論》指出，修不淨觀的人要依三量來證成不淨的道理：

> 復作是思：「如世尊說：若於不淨，善修、善習、善多修習，能

斷欲貪」，是至教量。我亦於內，自能現見：「於諸不淨，如如作意思惟、修習，如是如是令欲貪纏未生不生，生已除遣」，是現證量。比度量法亦有可得，謂作是思：「云何今者作意思惟能對治法，可於能治所緣境界，煩惱當生？」如是名依證成道理尋思彼理。（T30, p453a）

在這不淨觀的例子裡，「若於不淨，善修、善習、善多修習，能斷欲貪」便是至教量，接著經過比度量的推理和現證量的親自體證，才算建立了正確的知識，這是佛學研究的一個特色。

三、至教量及其檢驗

至教量，又稱作正教量、聖教量、權證量，《瑜伽師地論》說：

正教量者，謂一切智所說言教，或從彼聞，或隨彼法。此復三種：一、不違聖言；二、能治雜染；三、不違法相。不違聖言者，謂聖弟子說，或佛自說經教，展轉流布，至今不違正法、不違正義。能治雜染者，謂隨此法善修習時，能永調伏貪、瞋、癡等一切煩惱及隨煩惱。不違法相者，謂翻違法相，當知即是不違法相。（T30, p358c）

此處指出，佛法的至教量的源頭，是來自具有一切智的佛陀。這些至教量，是佛陀所說、聖弟子所傳的經教，其內容不但不違正法、不違正義、不違法相，而且依之修習可以滅除貪、瞋、癡等一切煩惱及隨煩惱，有其實效並且能夠被檢驗，而不同於一般的哲學思維。例如，前面釋尊所說的不淨觀的例子，便是能夠被檢驗的。佛所說的「至教量」為什麼可被採信呢？如何檢驗至教量呢？對這些至教量的接受，一方面是透過比量；一方面是透過現量。至教量分成不隱晦的知識、比較隱晦的知識和最隱晦的知識等三類，要以不同的方法來檢驗。不隱晦的知識，可以用根現量、意現量來檢驗其正確性。比較隱晦的知識，可以用比量來檢驗其正確性。當至教量中這些不隱晦的和比較隱晦的知識都能經得起考驗後，才可以接受並相信至教量中最隱晦的知識。這種最隱晦的知識，還可以透過實踐，用瑜伽現量來檢驗其正確性。以下依次給予說明。

（一）檢驗至教量中不隱晦的知識

至教量中不隱晦的知識，例如，粗品的無常、苦，可以用根現量、意現量來檢驗其正確性。例如，為了檢驗釋尊所說的至教量：「諸行無常」，《瑜伽師地論》說：

> 云何尋思內事顯色所作變異無常之性？謂由觀見或自或他，先有妙色肌膚鮮澤，後見惡色肌膚枯槁，復於後時還見妙色肌膚鮮澤。見是事已，便作是念：如是諸行其性無常，何以故？此內顯色前後變異現可得故。（T30, p471c）

此處透過觀察自己或別人的膚色，親眼看到自己或別人有時鮮澤、有時枯槁，不斷變化，因而符合「諸行無常」（此處諸行，指有情世間和器世間）。

（二）檢驗至教量中比較隱晦的知識

至教量中比較隱晦的知識，例如，人無我，可以用比量來檢驗其正確性。由於佛經的經句，常常文簡而意深，此時就要依據聖弟子們的解說來理解。例如，如何成立「人無我」（補特伽羅無我）這一個至教量呢？《顯揚聖教論》說：

> 云何應知補特伽羅我無所有？若有我者，為即蘊相？為住蘊中？為住餘處？為非蘊相？…若所計我即是蘊相，應唯是假，違汝自宗，故成過失，以即於諸蘊假立我故。若離諸蘊住餘處者，我應無蘊，是亦有過，於諸蘊中無有我故。若非蘊相者，所計之我有無身過，無身之我不應理故。是故三種不應道理。（T31, p553c）

此處無著菩薩以「即蘊、離蘊、非蘊」三個角度，來破除外道所說的「我」，這便是運用比度量來成立至教量「人無我」的一個例子。

（三）檢驗至教量中最隱晦的知識

當至教量中，不隱晦的和比較不隱晦的知識都能經得起考驗後，

才可以接受並相信至教量中最隱晦的知識，這種最隱晦的知識，還可以透過實踐，用瑜伽現量來檢驗其正確性。例如，前後世因果之事便是最隱晦的知識之一，但對具有天眼的佛陀和聖弟子而言，是現量之境，《長阿含經》說：

> 天眼智者，諸沙門、婆羅門種種方便，入定意三昧，隨三昧心，觀諸眾生，死者、生者，善色、惡色，善趣、惡趣，若好、若醜，隨其所行，盡見盡知。（T1, p78b）

對有天眼的人而言，能夠盡見盡知前後世因果之事：可以看到作身、口、意惡行的人，身壞命終，墮三惡道；也可以看到作身、口、意善行的人，身壞命終，生天人中。但對沒有天眼的人而言，前後世因果之事屬於最隱晦的知識之一，只能透過對佛陀和聖弟子的信賴而接受。為什麼可以信賴呢？這是因為在平常現見可及的事理上，他們所說的都能正確無誤。以舍利弗為例，舍利弗有一次對釋尊說：

> 我心決定知過去、未來、現在沙門、婆羅門智慧、神足、功德、道力，無有與如來、無所著、等正覺等者。

釋尊問他：

> 云何舍利弗！如我今如來、至真、等正覺心中所念，如是戒、如是法、如是智慧、如是解脫、如是解脫堂，汝能知不？…

舍利弗回答說：

> 我於過去、未來、現在諸佛心中所念，我不能知，佛總相法我則能知。如來為我說法，轉高轉妙，說黑、白法，緣、無緣法，照、無照法。如來所說，轉高轉妙，我聞法已，知一一法，於法究竟，信如來、至真、等正覺，信如來法善可分別，信如來眾苦滅成就。諸善法中，此為最上。（T1, p76c）

舍利弗檢驗佛陀的智慧時，也是先從自己智慧所及的部分來檢驗，發現佛陀都能正確無誤；接著對佛陀往上的層層教導，舍利弗自己也都

能一一體驗其之正確無誤，而後推知佛陀之智慧，超越世間所有沙門、婆羅門而為無上。後代任何禪修者的「瑜伽現量」如果不符合佛陀的至教量時，應謙虛地放下己見，繼續再修，最後所體證的必然符合，因為實相只有一個。

（四）檢驗至教量的原始經律及較古的相關文獻

由於時空的變遷，釋尊的經教下傳中，出現偽經時如何處理？釋尊在入滅前，提出「四大教法」來檢驗：

> 若有比丘作如是言：『諸賢！我於彼村、彼城、彼國，躬從佛聞，躬受是教。』……『我於彼村、彼城、彼國，和合眾僧、多聞耆舊，親從其聞，親受是法、是律、是教。』……『我於彼村、彼城、彼國，眾多比丘持法、持律、持律儀者，親從其聞，親受是法、是律、是教。』……『我於彼村、彼城、彼國，一比丘持法、持律、持律儀者，親從其聞，親受是法、是律、是教。』從其聞者，不應不信，亦不應毀。當於諸經推其虛實，依法、依律究其本末。若所言非經、非律、非法者，當語彼言：『佛不說此，汝於一比丘所謬聽受耶？所以然者，我依諸經、依法、依律，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！當勤受持，廣為人說，慎勿捐捨。』（T1, p17c）

此處指出，釋尊入滅以後，若有人自稱其教法是從佛、從和合眾僧、從眾多比丘或從一比丘聽聞而來的，這些教法都要依經、依律、依法來鑑定其虛實，也就是說，要經得起「原始的經、律、法」的檢驗，檢驗後通過的才可以接受。此處也意味著，佛弟子們要遵循釋尊「在世時」所開示之教法的原味。印度的佛法也傳至他國，因而有漢文、藏文等等佛學資料，此中，早期翻譯的資料，難免有所失誤，在佛滅兩千多年後的今天，如何掌握佛所說的「原始的經、律、法」而沒有偏離呢？如果追溯釋尊教法的原味，佛學研究的焦點自然會落到南北傳的原始經律以及較古的相關論典，這一部分的至教量若能掌握得越明確，就越有助於其後義理的探索和修證的指導。

由此可知，今日佛學的研究中，第一階段所要處理的對象便是釋尊的「至教量」。此處一方面要考據出可信的經法，排除偽經的失真；一方面要透過語言來掌握原典的意義。此中，首先要編出目錄、校訂文字，轉寫文字成羅馬拼音，並譯成現代的通用語言（例如英語），便於交流。此處涉及「目錄學」和「語言學」，也關聯到考據學、歷史學。接著是比對相關的多種資料，此處更涉及「文獻學」。所以，經由整理第一手的「至教量」文獻，除了得出樸素的原典以及譯本、對照本、譯註、索引外，附帶得出許多重要的工具書，例如，經典目錄、佛學術語詞典、文法書等等。以上研究者處理資料的方式，是以「根現量、意現量」為主，以「比量」為輔。

透過文獻學的方式，將經律的文字處理好後，若只全盤接受所說的至教量，那麼所得到的知識就只是「聞所成慧」而已，所以，佛學的研究要進入第二階段的比度量——義理的探索。

四、比度量

比度量又稱作比量，是經由推理所得的正確知識，這一主題在佛教因明大師陳那的《集量論》和法稱的《釋量論》有詳細的分析。研究因明時，梵文、藏文、漢文的相關論典，同樣要經過第一階段的語言學、文獻學處理，而後釐清「因明論式」的立破，並掌握宗、因、喻的運用。經由整理「因明」文獻，除了得出因明論典的校訂本以及譯本、對照本、比較本外，進一步可以與西方的方法論進行比較研究。若站在佛法的立場，經過因明的訓練後，就要將之運用到第二階段的探索佛法義理，要將第一階段已整理好的「至教量」深入了解其內涵，以及修行的方法和步驟。佛滅三百年以後，不同佛教部派的論典出現不同的義理解說，此時運用比度量來釐清觀念就有其必要了，首先仍要透過文獻學的方式，先處理論典的文字，而後以理性的思考，去檢驗論典所說的是否合理。依此可以整理出後代佛教各宗各派的「宗義」，釐清各宗各派對境、行、果的看法，並且也可以檢驗是否合乎釋尊的至教量。另一方面，也可以從不同時代出現的論典、歷史文物等，探索佛法思想的演變史等等。

透過因明的方式，研究者將佛法的義理弄明白後，就生起了「思所成慧」。但若只滿足於此，則不能拔除自己的煩惱習性，要更上一成層樓走向實修，如實看清自己身心五蘊的實相，這樣才算是進入最

高層次的研究，所以，佛學的研究要進入「瑜伽現量」這一層次。

五、現證量

現證量又稱作現量。此中分成二部分：第一部分是根現量、意現量，第二部分是瑜伽現量（今不討論自證現量）。第一部分是運用一般正常的眼、耳、鼻、舌、身以及意根，直接去獲得當下的正確知識，科學上則擴大到以儀器去觀測。這是第一部分現量所扮演的觀察角色。第二部分瑜伽現量所扮演的重要角色，則是實踐佛法，經由修行，直接體證至教量。如何生起呢？釋尊說：

> 若比丘不多忘有正智，便習正念正智。若有正念正智，便習護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫。若有解脫，便習涅槃。（T1, p485c）

在這原始的至教量中，釋尊明白地指出修行的次第：由「正念正智」開始，依次經過「護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定」到「見如實、知如真」，此時生起了瑜伽現量，看清了身心的實相，接著進入「厭、無欲、解脫」，最後證得了「涅槃」——苦的完全止息。由此可以看出，此處不只是哲理的思維而是具體的體證，所以，為了滅除煩惱和痛苦，禪修是有其必要的。這一階段的佛學研究，研究者是直接研究自己當下的身心五蘊，要一直研究到看清身心的實相，對生死不再有疑惑，並且得到究竟的解脫才算完成。修行中，修行者會有種種不同的體驗，然而是否走在佛法的正道上呢？是否證到了果位？檢驗的依據還是「至教量」，所以現證量不能偏離至教量。例如，證到了預流果的人（須陀洹），必然沒有身見、戒禁取、疑等三結，來世不墮惡趣（T2,p211a）。

修行者透過修行的次第，如實看清自己身心五蘊的實相後，此時生起了「修所成慧」，不再執著身心為我，因而能拔除自己的煩惱習性。從個人的角度來看，煩惱習性清除後，他的佛學研究已完成了，剩下的只是教導別人走相同的路而已。

六、結語

本文主要透過傳統的至教量、比度量和現證量等三量來考察佛學的研究方法，並分別探討這三量所扮演的重要角色，以及研究者心中聞、思、修三慧的生起和一貫性，這便是佛學研究的特色。今日佛學研究所用的文獻學方法、考據學方法、思想史方法、實踐方法、白描法等，不出上述三量的運用範圍。

評析藏傳邏輯論式

林崇安（2000）

一、前言

西藏所傳的邏輯學，通稱為「因明」。因明源自印度，其大量的論典譯成藏文後，保存於《西藏大藏經》中，經過歷代藏人的鑽研，而有進一步的發展，特別是運用因明的論式來辯論哲理，在一問一答中，將佛法的深意剖析入微。這種邏輯論式的具體應用，成為藏傳佛教的一個特色。本文先分析邏輯論式的結構及其應用於辯論時的對答，而後評析下列藏傳因明論典中的論式，依次為《因輪抉擇論》、《因明入正理論》、《正理滴論》、《因明七論入門》、《理路幻鑰論》、《諸法明鏡》等。最後，評析「正因」的類別，並提出「因正因」來做總結。

二、藏傳邏輯論式的結構與對答

藏傳邏輯的論式，源自印度的因明，以陳那（480AD）的《集量論》及法稱（560AD）的《釋量論》作為根本的依據。一個完整的因明論式具有三項：（1）有法（2）所立法（3）因。例如論式：

「聲無常，所作性故。」

此中，（1）聲是「有法」（2）無常是「所立法」（3）所作性是「因」。

「有法」是辯論時的論題主詞，又稱作「諍依」，漢地習慣用「前陳」來稱呼，此項相當於邏輯中的「小詞」。

「所立法」又稱作「所明」，漢地習慣用「後陳」來稱呼，此項相當於形式邏輯中的「大詞」。

「因」就是理由，相當於形式邏輯中的「中詞」。

「有法」與「所立法」結合起來，就成為「宗」，相當於形式邏輯中的「結論」。上例的「聲無常」，就是「宗」。

「有法」與「因」的關聯，相當於形式邏輯中的「小前提」。「因」與「所立法」的關聯，相當於形式邏輯中的「大前提」。因明論式雖

不等同於形式邏輯的三段論法，但用後者來解析前者，甚為方便；前述論式依此可寫成三段論法如下：

「凡是所作性，皆是無常。　　（大前提）
　聲是所作性。　　（小前提）
　所以，聲是無常。」　　（結論）

在藏傳的辯論過程中，攻方（問方、立方）不斷提出由宗與因所構成的論式，守方（答方、敵方）則只允許回答「贊成」、「不遍」、「因不成」中的一種：

a 守方認為該論式無誤，就回答「贊成」；

b 若認為大前提（由因與所立法配成）不正確，就回答「不遍」；

c 若認為小前提（由有法與因配成）不正確，就回答「因不成」。

在這個嚴格的規範下，攻方便一個論式接一個論式徵詢下去，守方則就每一論式的正確與否，小心以上述三種中的一種回答。這種攻守的對辯方式，便是藏傳佛教研習義理的特色。（註一）

因明論式分成「立式（自續式）」與「破式（應成式）」二種。上述「聲無常，所作性故」是佛教內法者的立式。印度有主張聲音是常住的「聲常論者」；內法者對聲常論者，就可以順著他們的觀點給出破式如下：

「聲非所作性，常故。」

這個結論（聲非所作性）是聲常論者所不能接受，但他們若堅持聲音是常住，那麼，就會落入自相矛盾的窘境。破式便是一種歸謬式的辯證方法。藏傳的邏輯辯論中，立式與破式由攻方（問方）靈活地運用來問守方（答方），守方一路防守下來，如果守方的回答前後矛盾，守方就落敗了。若攻方問不倒對方，那麼攻方就算落敗了。（註二）

三、評析《因輪抉擇論》的論式

藏傳的《因輪抉擇論》及《集量論》中，陳那提出「九句因」來分辨「因」與「所立法」之間的九種情形，其中只有二種是正因（正確的理由），依據同品、異品的配合，九句因的論式如下：

1.同品有，異品有：
「聲常，所量性故。」（不定因）
2.同品有，異品非有：
「聲無常，所作性故。」（正因）
3.同品有，異品有非有：
「聲勤勇無間所發，無常性故。」（不定因）
4.同品非有，異品有：
「聲常，所作性故。」（相違因）
5.同品非有，異品非有：
「聲常，所聞性故。」
6.同品非有，異品有非有：
「聲常，勤勇無間所發性故。」（相違因）
7.同品有非有，異品有：
「聲非勤勇無間所發，無常性故。」（不定因）
8.同品有非有，異品非有：
「聲無常，勤勇無間所發性故。」（正因）
9.同品有非有，異品有非有：
「聲常，無質礙故。」（不定因）

以上九個論式，都是以「聲」作「有法」（小詞），所探討的是「所立法」與「因」之間的合理性；也可理解為是「大詞」與「中詞」間的關係。

此中，第二句及第八句，中詞完全落入大詞的範圍內，小詞也落入中詞內，因此是「正因」。

第一句、第三句、第七句、第九句，所用的中詞範圍只有一部份落入大詞之內，因而是「不定因」。

第四句及第六句，所用的中詞，完全沒有落入大詞之內，因而是「相違因」。

剩下第五句是哪一種因呢？由於「所聞性」是「聲」的定義，故此論式的中詞完全不落入大詞（常）之內，因而是相違因，但傳統上，把第五句歸入不定因，並不恰當。另一方面，由同品及異品的定義來探討：（1）陳那認為，和「所立法」同類的事物叫做「同品」，和「所立法」異類的事物叫做「異品」。（2）漢地的神泰及文軌二人認為，上二者必須扣除「有法」，也就是說，「有法」本身不可納入同品或異

品之內。在藏傳因明論式的應用上，同品與所立法（大詞）是同一範圍，包含「有法」（小詞），合於陳那的看法；但是「因」（中詞）要加上一個限制：「因」不能與「有法」完全相同，也就是說，「中詞」不能與「小詞」完全相同，如此才能進行推論。例如，論式若為：

「聲無常，聲故。」

此中只有二詞（聲及常），並不完備，不能用來推理。在三段論法上，也不允許只有二詞。接著再看第五句的「同品非有，異品非有」的內涵，此與第一句「同品有，異品有」剛好相對立。第一句的「因」是「所量性」，其意義是所認知到的東西，也就是「萬有」（存有、存在）的同義字。由於「所量性」的範圍含攝同品（常）及異品（無常)，因此說是「同品有，異品有」。依此來看，「同品非有，異品非有」應是以「無」來作「因」，故第五句的論式例子，應考慮為：

「聲常，兔角故。」

如此，兔角（為無）不落入常，也不落入無常的範圍，如此才符合「同品非有，異品非有」。

總之，九句因是對大前提（因與所立法合成）的分析，此中只有二種是正因（第二句及第八句），其餘的不定因及相違因都是屬於「似因」。

四、評析《因明入正理論》的論式

藏地所傳的《因明入正理論》有二種譯本，第一本《量論入正理論》是由漢譯本譯成藏文，第二本《量入正理門論》是再用梵文校譯而成；此論為陳那的弟子天主（520AD）所造。天主將不定因歸納為六種：

1.共不定因（九句因之第一句）
2.不共不定因（九句因之第五句）
3.同品一分轉，異品遍轉不定因（九句因之第七句）
4.異品一分轉，同品遍轉不定因（九句因之第三句）
5.俱品一分轉不定因（九句因之第九句）
6.相違決定不定因

此中，不共不定因為九句因之第五句，在上節已討論過。此處天主額

外多出「相違決定不定因」，他說：

> 相違決定者，如立宗言：「聲是無常，所作性故，譬如瓶等。」有立：「聲常，所聞性故，譬如聲性。」此二皆是猶豫因故，俱名不定。

此中有二個論式「聲無常，所作性故」及「聲常，所聞性故」；前者勝論所主張，後者聲生論所主張，二者的結論（宗）不同，應各就其理由（因）來判定其正確與否，若為不定因，就併入九句因的不定因之中；若為相違因就歸入九句因中的第四句或第六句中，不應額外立出「相違決定不定因」，以免混淆。

天主對相違因也歸納出四種：

1.法自相相違因：（九句因之第四及第六）
2.法差別相違因：
「眼等必為他用，積聚性故。」
3.有法自相相違因：
「有性非實，有一實故。」
4.有法差別相違因：
「有性非實，有一實故。」

此處，只有第一種（法自相相違因）是屬於九句因中的相違因；其他三種（法差別相違因、有法自相相違因、有法差別相違因）所舉的論式例子中，「他」、「有性」都涉及印度不同宗教的哲學思想，漢地早期因明學者費了很多心血來探索這些他們不熟悉的東西，得不出具體的結果，反而由於晦澀而阻礙了漢地因明的發展。（陳那集量論中廣說法自相相違，對法差別相違等餘三，則略過。釋量論則對法差別相違廣說，對有法自相相違、有法差別相違也略過）。

天主對「不成因」共列出四種，與陳那的《正理門論》（註三）相同：

1.兩俱不成因：
「聲無常，是眼所見性故。」
2.隨一不成因：
對聲顯論立：「聲無常，所作性故。」

3.猶豫不成因：

「彼處大種和合火有，似煙霧等有故。」

4.所依不成因：

對無空論立：「虛空實有，德所依故。」

不成因是指「有法」與「因」所構成的小前提中，所提出的「因」不合理。此處的第一個論式中：「聲是眼所見性」便是錯誤的小前提，因為聲是耳所聞性，不是眼所見性；此論式中的「眼所見性」便是「不成因」。若用在「有法」及「因」上的術語，對方不能瞭解而起猶豫，這種術語也不應馬上使用，否則就成為「猶豫不成因」。至於「隨一不成因」及「所依不成因」，雖依據者雙方思想背景而有不同的取捨，但真理畢竟是經得起觀測或事實的考驗，何種結論（宗）是正確的，最後必須與事實結合，不可以說二者都正確。

總之，《因明入正理論》中，在大前提的探討上，比九句因（含正因、相違因、不定因）多出其他類別的分析（如，有法差別相違因），反而造成難懂。在小前提的探討上，共列出四種不成因，這點則是遵循陳那的看法。

五、評析《正理滴論》的論式

法稱的《正理滴論》及《釋量論》傳到西藏後，甚受重視，有關「正因」的定義及類別，《正理滴論》說：

> 「唯三相因者，決定於所比唯有、唯於同品有及於異品唯無。……三相者，唯有三種因，謂不可得因、自性因及果因。」（註四）

什麼是正因？在藏傳的因明中，以「因是三相」為正說，而不是「因有三相」，因此，正因必須是（1）決定於所比唯有（因是宗法），（2）唯於同品有（因是隨遍），（3）於異品唯無（因是倒遍）。此點合於世親（320AD）再《如實論》中所說的：

> 「我立因三種相，是 a 根本法、b 同類所攝、c 異類相離，是故立因成就不動。」

以「聲無常，所作性故」為例，其「因」為所作性：

a 小前提「聲是所作性」正確時，此中所列的「所作性」就是根本法（宗法）。

b 大前提「凡是所作性，都是無常」正確時，此中所列的「所作性」就是同類所攝（隨遍、同品定有）。

c 大前提「凡非無常，都非所作性」正確時，此中所列的「所作性」就是異類相離（倒遍、異品遍無）。

故可看出，在此例中，「所作性」是 a 宗法、b 隨遍、c 倒遍，因此是一個正因。

在前面所引的《正理滴論》中，列出正因有三類，其論式如下：

1.不可得正因：

「於某方無瓶，瓶以量識不可得故。」

2.自性正因：

「此是樹，沉香樹故。」

3.果正因：

「彼處（如，煙山）有火，有煙故。」

接著，法稱將「不可得正因」的類別再細分成十一種，其論式中的「所立法」都是一否定詞，列之如下：

1.自性不可得之不可得正因：

「此處無煙，若有則可覺知但不可得故。」

2.果不可得之不可得正因：

「此處無有生煙之無阻親因，無煙故。」

3.能遍不可得之不可得正因：

「此處無沉香樹，無樹故。」

4.自性相違可得之不可得正因：

「此處無有冷觸，有火故。」

5.相違果可得之不可得正因：

「此處無有冷觸，有煙故。」

6.相違遍可得之不可得正因：

「實物生後未定滅壞，須待他因故。」

7.果相違可得之不可得正因：

「此處無有生冷之無阻親因，有火故。」

8.能遍相為可得之不可得正因：

「此處無有雪冷之觸，有火故。」

9.因不可得之不可得正因：

「此處無煙，無火故。」

10.因相違可得之不可得正因：

「此處無人汗毛豎立，有火故。」

11.因相違果可得之不可得正因：

「此處無人汗毛豎立，有煙故。」

以上許多論式，以有「煙之冒起」來進行一系列的推論：在煙冒起之處有火，有火則沒有生起寒冷之親因，有火則沒有冷觸、沒有霜雪之感的冷觸、沒有人會汗毛豎立等等。以上「法稱十一式」開啟後人研究「不可得因」的大門，藏傳因明對此更是加以細分、嚴密化。不可得因之重要，在於成立否定式的命題，例如：

「諸法無自性，緣起故。」

此中，否定了諸法的內裡實在性，而以「緣起」作正因來成立它，這便是一個顯著的例子。

六、評析藏人因明論著中的論式

《因明七論入門》是西藏格魯派祖師宗喀巴大士（1357AD）的因明著作，對「境」、「有境」、「推理」等作了精要的歸納與分析（註五）。「境」是對萬有的研究，給予分類與定義。「有境」是對能詮語言及心識的研究，現量和比量的分類與定義屬比。對「境」之進一步分析，依據相違與相屬、遮與立、總與別、一與異、義相與名標等等論題來研究，這些是因明的基礎。在「推理」上，有「自義比量」與「他義比量」二種。在「自義比量」中，以自續式（立式）來分析各種正因與似因。在「他義比量」中，以應成式（破式）來說明答辯時論式的運用。後期藏傳格魯派的因明入門論著，大都依準宗喀巴大士的規範，而在定義及分類上則更趨細膩，但所舉的論式例子則較淺顯易懂。以下綜合普覺強巴（1825AD）的《辨析量論意義攝類・理路幻鑰論》（註六）、楚村南傑的《因理論・諸法明鏡》（註七）等著作，討論其中的論式。首先，在「因」的理論，將正因分成果正因、自性正因、不可得正因。

果正因分成五種如下：

1.成立直接因之果正因：
「煙山有火，有煙故。」
2.成立因先行之果正因：
「天空之黑煙，（自因）火已先生起，煙故。」
3.成立總因之果正因：
「五取蘊有自因，暫時生起故。」
4.成立別因之果正因：
「看見青色之根識是有自己之所緣緣，是一種沒有所緣緣就不生起之實物故。」
5.隨因法比度之果正因：
「於口內含糖，前一刻糖味有引生此刻糖色之功能，有此刻之糖味故。」

以上五個論式，都是由「結果」推究「原因」，例如，由「有煙」推究出「有火」。

自性正因分成（1）觀待差別（有作者）自性因（2）淨除差別（無作者）自性因。前者又分成（a）直示作者之自性因、（b）暗示作者之自性因，論式如下：

1a.觀待差別直示作者之自性因：
「聲無常，勤勇無間所發性故。」
1b.觀待差別暗示作者之自性因：
「聲無常，所作性故。」
2.淨除差別無作者之自性因：
「聲無常，實事（事物）故。」

以上三個論式，以不同理由成立聲無常。「勤勇無間所發」，直示有作者；「所作性」是間接指出被造作出來，「實事」則只表示聲有其功用而已。

不可得正因的類別，在藏地因明學者的研究下，分成許多細類，其論式例子列之如下。

甲一、不能顯不可得正因（分二）
乙一、不能顯繫方不可得（分三）

1.不能顯因不可得：

「於前面地上，對鬼存疑者心中沒有肯定『這裡有鬼』之決斷識，他心中沒有『於前面緣到鬼』之量識故。」

2.不能顯能遍不可得：

「於前面地上，對鬼存疑者心中不立出『這兒有鬼』之宗，他心中沒有『於前面緣到鬼』之量識故。」

3.不能顯自性不可得：

「於前面地上，對鬼存疑者心中沒有肯定『這兒有鬼』之決斷識，他對此決斷識以量識不可得故。」

乙二、不能顯違方不可得

「於前面地上，對鬼存疑者心中沒有肯定『這兒有鬼』之決斷識，有故。」

甲二、能顯不可得正因（分二）

乙一、能顯繫方不可得之不可得正因（分四）

1.能顯因不可得：（法稱第九式）

「於無火夜晚之大海無煙，無火故。」

2.能顯能遍不可得：（法稱第三式）

「於無樹之石寨無沈香樹，無樹故。」

3.能顯自性不可得：（法稱第一式）

「於無瓶之處無瓶，瓶以量識不可得故。」

4.能顯親果不可得：（法稱第二式）

「於無煙之處無有生煙之親因，親果煙無故。」

乙二、能顯違方可得之不可得正因（分二）

丙一、不共存相違（分三）

丁一、色法不共存（分六）

1.因相違可得：（法稱第十式）

「東方之火於寒果汗毛豎立無減不共存，火故。」

2.能遍相違可得：（法稱第八式）

「東方之火於雪冷之觸無減不共存，火故。」

3.自性相違可得：（法稱第四式）

「東方之火於寒觸無減不共存，火故。」

4.相違果可得：（法稱第五式）

「東方之煙猛冒於寒觸無減不共存，煙猛冒故。」

5.果相違可得：（法稱第七式）

「東方之火於寒冷之無阻因力無減不共存，火故。」

6.因相違果可得：（法稱第十一式）

「東方之煙猛冒於寒果汗毛豎立無減不共存，煙猛冒故。」

丁二、心法不共存

「直接對治人我執之聲聞修道無間道，於人我執無減不共存，是人我執之直接對治故。」

丁三、心不相應行法不共存

「東方之烏鴉於貓頭鷹無害不共存，是烏鴉故。」

丙二、相互斷除相違

「芽生已復生無意義，有故。」

以上這些不可得正因的「所立法」都是否定詞，其「因」則否定或肯定詞皆可用。論式在此處已變得更為嚴密。例如，法稱在《正理滴論》中的第四式「此處無有冷觸，有火故」，以「有火」來推出沒有寒冷的感覺。而此處的論式「東方之火於寒觸無減不共存，火故。」表示出「東方之火」、「火」、「沒有寒觸之事物」三者的範圍依次增大（分別是形式邏輯的小詞、中詞、大詞）。

接著，探討藏人因明著作中的似因（不正確的理由）；似因分成相違因、不定因、不成因三類。相違因有兩種，論式如下：

1.同品非有，異品有之相違因：

「聲常，所作性故。」

2.同品非有，異品有非有之相違因：

「聲常，勤勇無間所發性故。」

另一方面，相違因也可由三種因的相違立出：

1.相違果因：

「煙山無火，有煙故。」

2.相違自性因：

「聲常，所作性故。」

3.相違不可得因：

「於無樹之石寨有沈香樹，無樹故。」

以上的「所立法」無火、常、有沈香樹都不正確，必須是其反面（有火、無常、無沈香樹）才是正確。相違因是來自「中詞」與「大詞」之間沒有任何的交集，而正確的「因」，必須是整個「中詞」完全落入「大詞」之內，也不可以只有一部分落入。

不定因分成不共不定因及共不定因。前者不共不定因的論式是：

「聲常，所聞性故。」或：
「聲無常，所聞性故。」或：
「活生生之肉身有人我，具命故。」

此處所用的所立法「人我」根本不存在。因此與「具命」（具有生命）的關聯，可說是「同品非有，異品也非有」。

共不定因主要分成（1）直接不定因（2）具餘不定因。

此中，直接不定因就是陳那九句因中間的第一句、第三句、第七句及第九句，但所舉論式例子有出入：

1.同品有，異品有（第一句）：
「聲常，無兔角故。」
2.同品有，異品有非有（第三句）：
「聲常，所量故。」
3.同品有非有，異品有（第七句）：
「聲非勤勇無間所發，無常姓故。」
4.同品有非有，異品有非有（第九句）：
「聲常，不具智慧故。」

具餘不定因有二種：
1.正確具餘不定因
於「一切智」心存懷疑者，對他立出：
「對面演說者非一切智，演說故。」
2.相違具餘不定因
同上例，但立出：
「對面演說者是一切智，演說故。」

最後，不成因的類別及論式細分如下

甲一、觀待意義之不成因（分三）

乙一、所依不成因（分二）

1.因無體性不成因：

「士夫是苦，兔角所撞故。」

2.有法無體性不成因：

「兔角無常，所作故。」

乙二、無差別不成因（分三）

1.因與所立法非異不成因：

「聲無常，無常故。」

2.有法與因非異不成因：

「聲無常，聲故。」

3.有法與所立法非異不成因：

「聲是聲，所做性故。」

乙三、因意不符有法之不成因（分二）

1.因於有法不符之不成因：

「聲無常，眼識之所取故。」

2.因於有法一分無有之不成因：

「樹有心識，晚上樹葉捲縮睡眠故。」

甲二、觀待心理之不成因（分四）

1.於因體性猶豫不成因

於鬼存疑者，對他立出：

「聲無常，鬼之量識所量故。」

2.於有法體性猶豫不成因

於鬼存疑者，對他立出：

「鬼之歌聲無常，所作性故。」

3.於因及有法猶豫不成因

對不知孔雀何處有者，立出：

「於三山谷之間有孔雀，孔雀鳴故。」

4.沒有無過失欲知有法之不成因

對擅長因明正理的法稱立出：

「聲無常，所作性故。」

甲三、觀待辯論者不成因（分三）

1.觀待立論者不成因

數論派對佛教徒立出：

「樂之認知無心，具生滅故。」

2.觀待敵論者不成因

耆那派對佛教徒立出：

「樹有心識，剝皮則死故。」

3.觀待立敵雙方不成因

正理派對數論立出：

「聲無常，所作性故。」

以上列出藏傳因明論式中的各種正因與似因的細類，屬於立式（自續式）。至於破式（應成式）的列出，例如，對方若贊成「煙山無火」，則可立出破式：

「煙山無火，無火故。」

若對方贊成「聲常」，則可立出破式：

「聲非所作性，常故。」

若對方贊成「於無樹之石寨有沈香樹」，則可立出破式：

「於無樹之石寨有樹，有沈香樹故。」

這些破式的結論，便是歸謬而來，在於使對方自相矛盾而落敗。將立式與破式運用到佛法義理的辨證，便是藏傳佛教的特色所在。

七、評析正因

首先，正因中的「果正因」，一般以「煙山有火，有煙故。」作為範例。其中，以結果（有煙）來推斷出原因（有火）。這是依據「若有果，則必有因」的原理。在日常的現象中，常是許多原因造成相似的結果，因而要額外地小心。例如，由於下雪、雪融、灑水、淹水都會造成地濕。若立出論式：「此處下雨，地濕故」則會落入「不定因」，必須排除其他因素立出：「此處下雨，地濕且無雪融現象、無灑水、無淹水等故。」才能接近正確，此處如何將相關的其他因素（等）都找到，有時有其困難。這一點猶如偵探的推理，要多方蒐集各種線索（當作是可能的正因），將不相干的資料排除，才能使結果明朗。

在日常生活中，常用的另一大前提是「若有因，則將有果」，例

如，「若大地震，則部份舊屋將倒塌」，以此為大前提，可立出論式：

「此城部份舊房屋將倒塌，有大地震故。」

此處將「大地震」作原因推出結果（部份舊屋將倒塌），算不算是一種正因呢？這種正因與「果正因」並不相同，帶有預測的性質，但在今日科技時代時常用到，例如：

「此人有百分之八十被治好的機會，將接受該醫師手術故。」

這是一種帶有機率的結論；另一種則是甚為必然的結論（也可說是機率近乎百分之百者），是由無阻親因直接產生親果的情況，論式如：

「水庫水量將激增，上游山區豪雨故。」

此中「水庫」是有法（小詞），「水量將激增」是所立法（大詞），上游山區豪雨是因（中詞）；在這論式中，是由原因（上游山區豪雨）來推出結果（水量將激增）。此種情形不同於「果正因」之由結果推知其原因。又如論式：

「地球磁場將起擾動，太陽表面發生閃焰故。」

「今年秋收不佳，夏天颱風頻臨故。」

「某日十時此都市將黯然無光，日全蝕故。」

「此鳥將必死，已出生故。」

「此玻璃將必破碎，人為造成之物故。」

「此郵件不能如期到達，受罷工影響無人送遞故。」

「此人必被燙傷，跌入沸水且無防護故。」

以上這些由「因」來斷定「果」的情形，可說是一種「因正因」；此時大詞是「果」，中詞是「無阻親因」。

至於自性正因，不外是對「萬有」各項類別和範圍大小的正確掌握，其論式格式是標準的「小詞、大詞、中詞」，例如：

「瓶是有為法，色法故。」

有關「不可得正因」的論式，其特色在於以否定詞表現在「所立法」（大詞）上，許多不可得因可歸納至果正因及自性正因之中。

例如，論式：

「於海底無煙，無火故。」

此中，大前提是「若無火，則無煙」，也等於「若有煙，則有火」，這二句分屬於「果正因」的「倒遍」（異品遍無）及「隨遍」（同品定

有）的類型。這是從「火」及「煙」的因果關係來分析：「有果必有因」、「無因必無果」。但若將「無煙」、「無火」從範圍的大小來分析，則「海底」、「無煙（之事物）」、「無火（之事物）」三者的範圍依次是小、大、中，故上列論式合乎自性因的立式。

又如，論式：

「此處無沈香樹，無樹故。」

將「無沈香樹」、「無樹」視為「自性因論式」中的「大詞」及「中詞」也是正確的。因此，「無樹」也可視為是自性正因。

接著來分析「自性相違可得之不可得正因」的論式：

「東方之火於寒觸無減不共存，火故。」

將「東方之火」、「於寒觸無減不共存（之事物）」、「火」三者比較範圍之大小，顯然依次是小、大、中，此處「火」可視為是自性正因。但若論式立為：

「此處無有冷觸，有火故。」

此時大前提為「若有火則無有冷觸」，是屬於「若有因則有果」的一種類型，此時的因果關係要以「親因、親果」來密切結合才算正確，上列論式在這情況下，可視為「因正因」。同樣情況是「果不可得因」的例子：

「於無煙之處無有生煙之親因，親果煙無故。」

此中大前提「若親果無煙，則無有生煙之親因」，是屬於「若無親果，則無親因」的類型，此同於「有親因，則有親果」，故可視為與「因正因」同一類。

八、結語

以上全面評析藏地所傳的邏輯論式，可看出西藏的因明論著對「正因」及「似因」進行了細膩的歸類與剖析，其基本精神仍然是承襲印度陳那及法稱的因明見解，其特出處是能將因明論式運用到辯論之對答上。在今日科技時代，「正因」除了傳統所說的「果正因」、「自性正因」及「不可得正因」外，尚有「因正因」的有待建立以補不足之處。

註釋

註一：可參考拙著《西藏佛教的探討》，台北慧炬出版社出版，1993。

註二：可參考拙著《佛教因明的探討》，台北慧炬出版社出版，1991。

註三：《佛家邏輯》，沈劍英著，解釋《因明正理門論》甚詳，台北商鼎文化出版，1994。

註四：《正理滴論》有三種漢譯文，收在《因明研究》中，劉培育編，吉林教育出版社，1994。此處譯文，依藏文原文譯出。

註五：《因明七論入門》漢譯文收在《中國邏輯史資料選》〈因明卷〉中，虞愚、楊化群、黃明信主編，甘肅人民出版社，1991。

註六：《辨析量論意義攝類· 理路幻鑰論》漢譯文收在註五之〈因明卷〉中，改稱《因明學啟蒙》。

註七：《因明論· 諸法明鏡》藏文本，收在《理路開門幻鑰首冊》中，Drepung Loseling Library Society，1986。

以科學的譬喻來看佛法

林崇安（2004）

一、總說眾生的心靈世界

在三界中輪迴的眾生，從心靈世界這一面來看，每一眾生猶如一「精神質點」。以一太陽系內的眾生為例，地球上的幾十億人類便是幾十億個獨立的「精神質點」，另有更多的昆蟲、螞蟻等等，加上肉眼看不到的天神、餓鬼、地獄的眾生，每一眾生也都各是一「精神質點」。這些「精神質點」在「業煩惱力」的束縛下，眾生的精神境界是量子化的，呈現出不同的層次，眾生投生到不同層次的三界中，有時處在欲界，有時處在色界，有時處在無色界。三界內的眾生都受到各自「業煩惱力」的束縛。什麼是「業煩惱力」呢？眾生遇到喜歡的就生起貪心，遇到不喜歡的就生起瞋心，這種習性的力量就是「業煩惱力」，所構成的「心靈位能」便是凹槽型，精神質點因而被拘束在凹槽內，除非經由修行破除貪瞋的執著，否則就一直陷在凹槽內。所以，任何眾生只要有「業煩惱力」的存在，就會被拘束在三界內。佛經上所說的「業力」，包括物質質點間的重力等四種力以及精神的「業煩惱力」。投生到欲界、色界時，此時「精神質點」與「色身」結合，因而又受到物質質點的重力等四種力的束縛。投生到無色界時，此時「精神質點」不與色身結合，因而只有「業煩惱力」的束縛。

三界內眾生的感性、理性和覺性有所不同。此處精神質點的感性猶如物質質點的動量，理性猶如座標上的位置，覺性猶如能量。三界內眾生的精神境界是量子化的，也就是說，覺性是量子化的，因而開悟是一種覺性的躍遷。物質質點具有波粒雙象性，動量與位置不能同時確定，同樣的，在心靈世界上，眾生內心的感性與理性是遵守「測不準原理」，也就是說，感性與理性二者不能同時精確，依此可知眾生的心是自性空，是不能從自方獨存，是無我的。在心靈世界上，同樣有心理行為方程式（猶如薛丁格方程式），精神質點在「業煩惱力」的作用下，依據此心理方程式而有種種行為的呈現（得出心理波函數），因而眾生的未來不是遵循「定命論」的模式。

三界內眾生的「理性的變化率」即是心靈速率，此值有其上限。在心靈世界上，同樣有心靈的相對論，三界內時間的相對不同（如，天上一日＝人間五百年），便是來自心靈相對速率的不同，而不是來自物質相對速率的不同；禪修時坐了很久，感覺只是一下子，也是由於心靈相對速率的提升，所以心靈速率與禪定、覺性相關。眾生都有佛性，此處佛性就是精神質點的「心靈質量」。在心靈世界上，「質能互變」就是「佛性、覺性互變」。

二、以譬得解

佛經上常說：「智者以譬得解」，這意思是說，有些甚深的道理要透過譬喻來了解。佛法所說的三界、輪迴和解脫等等，就隱含著甚深的道理。以下先引經來解說這些佛法的術語，而後舉出科學的譬喻，最後將法與譬喻結合來說明其道理。

（一）三界

A 經文所說

首先，佛經上所說的三界是什麼呢？《雜阿含經》中記載著：

> 瞿師羅長者詣尊者阿難所，稽首禮足，於一面坐，白尊者阿難：「所說種種界，云何為種種界？」尊者阿難告瞿師羅長者：「有三界，云何三？謂欲界、色界、無色界。」

在《起世經》中，佛說：

> 諸比丘！於三界中，有三十八種眾生種類。何等名為三十八種？諸比丘！欲界中有十二種。色界中有二十二種。無色界中復有四種。諸比丘！何者欲界十二種類？謂地獄、畜生、餓鬼、人、阿修羅、四天王天、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天、魔身天等，此名十二。何者色界二十二種？謂梵身天、梵輔天、梵眾天、大梵天、光天、少光天、無量光天、光音天、淨天、少淨天、無量淨天、遍淨天、廣天、少廣天、無量廣天、

廣果天、無想天、無煩天、無惱天、善見天、善現天、阿迦膩吒天等，此等名為二十二種。無色界中，有四種者，謂空無邊天、識無邊天、無所有天、非想非非想天，此名四種。

此中欲界的眾生有地獄、畜生、餓鬼、人、阿修羅以及欲界六天（1 四天王天、2 三十三天、3 夜摩天、4 兜率陀天、5 化樂天、6a 他化自在天、6b 魔身天）。色界則分別處在初禪（1a 梵身天、1b 梵輔天、2 梵眾天、3 大梵天）、二禪（1a 光天、1b 少光天、2 無量光天、3 光音天）、三禪（1a 淨天、1b 少淨天、2 無量淨天、3 遍淨天）以及四禪（異生所住之 1a 廣天、1b 少廣天、2 無量廣天、3a 廣果天、3b 無想天；諸聖所住之 1 無煩天、2 無惱天、3 善見天、4 善現天、5 阿迦膩吒天）。以上所引用的經文，只靜態地描寫眾生生存的地方，為何有這些不同層次的存在？這些地方真的存在嗎？以下透過科學的譬喻來解說。

B 科學譬喻

依據量子力學的原理，氫原子中的電子，在庫倫作用力的束縛下，電子的能量不是任意值，而是量子化的。電子是處在不同的能階中，有時處在第一能階，有時處在第二能階，有時處在第三能階，有時處在更高的能階。

當電子處在第一能階時，主量子數是 1，軌道量子數只能是 0。當軌道量子數是 0，則磁量子數只能是 0。再考慮自旋後，處在第一能階的波函數有二種。

當電子處在第二能階時，主量子數是 2，軌道量子數可以是 0，1 二種。當軌道量子數是 1，則磁量子數可以是－1，0，＋1 三種。再考慮自旋後，處在第二能階的波函數共有八種。

當電子處在第三能階時，主量子數是 3，軌道量子數可以是 0，1，2 三種。當軌道量子數是 2，則磁量子數可以是－2，－1，0，＋1，＋2 五種。再考慮自旋後，處在第三能階的波函數共有十八種。
利由波函數，可以求得電子存在於空間的或然率，所以電子處在第一能階、第二能階、第三能階時，分別各有二種、八種、十八種的存在狀態。

C 法喻配合

氫原子中的電子，在「庫倫作用力」的束縛下，電子只能處在不同的能階中。以此為譬喻來看三界：在三界中輪迴的眾生也是如此，每一眾生猶如一「精神質點」，在「業煩惱力」的束縛下，眾生的精神境界是量子化的，眾生只能處在不同層次的三界中，有時處在欲界，有時處在色界，有時處在無色界。處在欲界時，又分別處在地獄、畜生、餓鬼、人、欲界天之一。有的經典又將地獄分成八大地獄（1 等活，2 黑繩，3 眾合，4 號叫，5 大號叫，6 燒熱，7 極燒熱，8 無間）以及八寒地獄（1 皰那落迦，2 皰裂那落迦，3 喝哳詁那落迦，4 郝郝凡那落迦，5 虎虎凡那落迦，6 青蓮那落迦，7 紅蓮那落迦，8 大紅蓮那落迦），基本上，這些地獄是屬於冷、熱的兩種狀態。天，有欲界天、色界天、無色界天。宗教上所說的地獄與天堂，不出上述這些存在的範圍。佛經上又將地獄、畜生、餓鬼、人和天，合稱「五趣」或「五道」，加上阿修羅（非天），就稱「六趣」或「六道」。所以三界內的眾生不出「五趣」或「六趣」。這些不同層次的出現，代表眾生所處的不同精神境界，三界內的眾生都受到各自「業煩惱力」的束縛。最後總結一下上述的看法：為何氫原子中的電子有不同的能階？為何氫原子中的電子處在不同的能階中？因為電子在「庫倫作用力」的束縛下，電子的能量是量子化的，所以電子處在不同的能階中。

以此為譬喻來看三界：為何有三界？為何有五趣、六趣？因為眾生在「業煩惱力」的束縛下，眾生的精神境界是量子化的，所以眾生處在不同層次的三界中。

（二）輪迴

A 經文所說

首先，佛經上所說的生死輪迴是什麼意思呢？釋尊對弟子們說：

> 眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。譬如比丘！若有士夫轉五節輪，常轉不息。如是眾生轉五趣輪，或墮地獄、畜生、餓鬼，及人、天趣，常轉不息。

釋尊指出，每個個體處在生命的長流中，不停地生死於地獄、畜生、餓鬼、人、天等五趣之中，這種動態的過程就是輪迴。為什麼會一直生死輪迴呢？為什麼三界內一直有眾生存在著？釋尊對弟子們又說：

> 眾生於無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜輪轉，不知苦之本際。

無始以來，眾生一直生死輪迴著，這是由於心中存在著「無明」，看不清身心無我的事實，反而執著身心為我，生起了貪愛與瞋恨而有「業煩惱力」的束縛，一直造作出無知的行為而在三界內一直輪迴受苦。所以生死輪迴的根本是來自「無明」，然而什麼是無明呢？《雜阿含經》中記載著：

> 摩訶拘絺羅問舍利弗言：「所謂無明，云何是無明？誰有此無明？」舍利弗答言：「無明者謂不知，不知者是無明。」「何所不知？」「謂色無常，色無常如實不知；色磨滅法，色磨滅法如實不知；色生滅法，色生滅法如實不知。受、想、行、識無常，受、想、行、識無常如實不知；識磨滅法，識磨滅法如實不知；識生滅法，識生滅法如實不如。」

此處指出，無明就是錯誤的認識，就是不如實知到自己的色、受、想、行、識等五蘊，也就是看不清自己的身心是無常、是磨滅法、是生滅法、是無我的，反而執著身心為「我」，生起無明與貪愛、瞋恨，因而受縛於「業煩惱力」而不斷生死輪迴。貪愛世間種種的妙欲，就會生到欲界；貪愛於禪定的安靜，就會生到色界、無色界。只要受縛於「業煩惱力」，每一眾生在有限的時間內會由一界生到另一界，形成生死輪迴。

B 科學譬喻

例如，氫原子中的電子，在「庫倫作用力」的束縛下，電子的能量是量子化的。電子處在不同的能階中，有時處在第一能階，有時處在第二能階，有時處在第三能階，有時處在更高的能階。低能階的電子吸收光量子後上升到高的能階；高能階的電子釋放光量子而下降到

低的能階。眾多氫原子中的電子不斷上升、下降，所釋放出的光量子可以呈現在光譜中。只要所吸收的能量沒有超過束縛能，這一電子就永遠受到束縛而不能「自由」。

C 法喻配合

氫原子中的電子，在「庫倫作用力」的束縛下，在不同的能階上升、下降著。輪迴中的眾生也是如此，每一眾生猶如一「精神質點」，在「業煩惱力」的束縛下，眾生的精神境界是量子化的，所以眾生是處在不同層次的三界中，由於尚未超越「業煩惱力」的束縛，所以仍無法自在。處在欲界的眾生，猶如處在低能階的電子，此中，處在地獄的眾生，猶如處在最低能階的電子。處在色界的眾生，猶如處在中能階的電子；處在無色界的眾生，猶如處在高能階的電子。宗教家所說的行善升天堂，就像低能階的電子吸收光量子後上升到高的能階。作惡下地獄，就像高能階的電子釋放光量子而下降到最低的能階。

氫原子中的電子在不同的能階升降著，可以用科學實驗測知，眾生在生前死後生天堂或墮地獄，就難以用科學儀器檢驗，但是即使人在活著的時候，也是可以親自體驗天堂與地獄的：一個人內心充滿喜悅時，當下便是處在天堂；一個人籠罩在貪瞋的當下，便是處在地獄。從這角度來看，一個人在一天內就不時在親身體驗輪迴了。一個人若透過禪定的訓練，時時保持內心平靜，那麼這一個人已是處在色界的精神境界了，他如果想要超越色界的境界，那就尚須般若的結合。

（三）解脫

A 經文所說

首先，佛經上所說的「解脫」是什麼意思呢？《雜阿含經》中記載著：

> 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、轉結、慢無間等、究竟苦邊。

此處指出，心解脫是從「貪欲」脫離出來；慧解脫是從「無明」脫離出來。也就是說，佛法的解脫是指從「業煩惱力」的束縛中，脫離出來。一旦達成解脫，修行者就斷除了貪愛的束縛（斷愛縛）、化解了煩惱結（轉結）、看清了內心深處微細的我慢並將之去除（慢無間等）、也拔除隨眠而不再有生死之苦了（究竟苦邊）。也可以說，解脫是佛弟子們修行的一個目標。但是要如何達成解脫呢？釋尊說：

> 有五根。何等為五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。a 何等為信根？若比丘於如來所起淨信心，根本堅固，餘諸天魔、梵，沙門、婆羅門，及餘世間，無能沮壞其心者，是名信根。b 何等為精進根？已生惡不善法令斷，生欲方便，攝心增進；未生惡不善法不起，生欲方便，攝心增進；未生善法令起，生欲方便，攝心增進；已生善法，住不忘，修習增廣，生欲方便，攝心增進，是名精進根。c 何等為念根？若比丘內身身觀住，殷勤方便，正念、正智，調伏世間貪憂。『如是』外身、內外身。受、心、法法觀念住，亦如是說，是名念根。d 何等為定根？若比丘離欲惡不善法，有覺、有觀，離生喜樂，乃至第四禪具足住，是名定根。e 何等為慧根？若比丘苦聖諦如實知，苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知，是名慧根。...若比丘於此五根如實觀察已，得盡諸漏，離欲解脫，是名阿羅漢：諸漏已盡，所作已作，離諸重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心得解脫。

此處指出，要解脫，就要依次培養五根（信根、精進根、念根、定根、慧根）的能力，最後以正智（final knowledge）得到完全的解脫。

B 科學譬喻

例如，氫原子中的電子，在庫倫作用力的束縛下，電子處在不同的能階中，有時處在第一能階，有時處在第二能階，有時處在第三能階，有時處在更高的能階。低能階的電子吸收光量子後上升到高的能階。只要所吸收的能量超過「束縛能」，這一電子就解脫束縛而成為「自由電子」。

C 法喻配合

證悟者在證悟那一個剎那，是精神的量子躍遷，此時吸收一「精神量子」。要不斷培養出足夠的五力才能發生躍遷，最後從「業煩惱力」的束縛中，脫離出來，進入涅槃。猶如束縛電子要得到足夠的能量，才能變成自由電子。

問：解脫後會不會再退轉，猶如自由電子受撞後又被捕？
答：今因心靈的束縛力已完全沒有了，修行者所培養的覺性也不再減，所以不會再退轉，也可以說，已沒有心靈位能的凹槽，因而不再受拘束，這是不可逆的現象，猶如繩索斷了，不同以往，所以稱作大死一番。又如，此自由電子吸收一「正電子」，轉成二光子，由此可以看出原先的電子是無我的，正電子也是無我的。

問：既然無我，誰得到解脫？豈不是矛盾？
答：這一疑問可以用譬喻來了解：每一輪迴中上升的眾生，猶如氫原子中的電子由第一能階上升到第二能階後，前後的能量有所不同，所以不是完全相同的「一」。唯有前後完全相同而不變的電子，才稱作電子的「我」，站在這角度來看，這一上升的電子是無我的。另一方面，升到第二能階的電子是來自第一能階的電子吸收一光子所成，所以不是完全無關的「異」，站在世俗的角度來看，是同一個電子的延續，是依於緣起而存在的。所以這上升（或下降）的電子是緣起而無我的。輪迴中上升或下降的任一眾生也是如此，都是剎那變化而無常、無我的！

問：如何培養出足夠的五力以發生躍昇？
答：尋找答案的方式，是經由聞、思、修三個階段：(a) 親近善知識以多聞；(b) 經過多聞後的「思」，可以事半功倍，並避免歧途。不經過多聞的「思」，難免閉門造車；(c) 禪修：提昇觀察的能力，以更穩定的心（止）、更多的觀察（觀）培養出足夠的五力。經過聞、思後的「修」，才易得到心靈的躍昇。

※※※※※※※※※※※※

國家圖書館出版品預行編目資料

《林崇安佛學論文選集》/林崇安編著--[桃園縣]
中壢市：內觀教育基金會，民 93
面：29x21 公分 --（佛法教學系列：Z1）

ISBN：986-7606-12-4（平裝）

1.佛教 - 論文,講詞等

220.7 93017121

《林崇安佛學論文選集》

編輯：林崇安教授
出版：[桃園縣]中壢市內觀教育基金會
助印郵撥：19155446 財團法人內觀教育基金會
通訊：320 中壢郵政 9－110 信箱。或：
桃園縣大溪鎮頭寮福安里十鄰 12 之 3（大溪內觀教育禪林）
電話和手機：(03)485-2962；0937-126-660
傳真：(03)425－8073
網址：http://www.insights.org.tw
初版：【內觀教育版】2004
再版日期：2008 年 3 月