

## 第五章、法之施設與發展趨勢

### 第一節、法與結集

#### 第一項、法與方便施設

(p.233~243)

釋開仁 · 2011/10/17

#### 一、法的施設

◎佛法，傳說八萬四千法門，在這無量法門中，佛法的心要是什麼？佛法之所以為佛法的是什麼？

◎依原始結集的聖典來說，佛法的心要就是「法」。釋尊自覺自證而解脫的，是法；以悲願方便而為眾生宣說開示的，也稱為「法」。

◎「法」——達磨（dharma）是眾生的歸依處，是佛引導人類趣向的理想與目標。自覺自證的內容，不是一般所能說明的、思辯的，而要從實行中去體現的。為了化導眾生，不能沒有名字，釋尊就用印度固有的術語——達磨來代表。<sup>1</sup>

#### 二、從釋尊的開示安立來看佛法之所以為佛法的理由

從釋尊的開示安立來看，「法」是以聖道為中心而顯示出來的。

##### （一）能證能得的八聖道，以解脫所必由而稱為法

聖道是能證能得的道，主要是八正道，所以說：「正見是法，乃至……正定是法。」<sup>2</sup>

##### 1、是一切聖者所必由的，解脫的不二聖道，不變不失

八正道為什麼稱為法？法從字根 dhṛ 而來，有「持」——任持不失的意義。八正道是一切聖者所必由的，解脫的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。

##### 2、法透過聖道而實現（發見）出來

依聖道的修習成就，一定能體現甚深的解脫。表示這一意義，如《雜阿含·287 經》卷 12 舉譬喻<sup>3</sup>（大正 2，80c-81a）說：

「我時作是念：我得古仙人道，古仙人徑，古仙人道跡。古仙人從此跡去，我今隨去。譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道，古人行處，彼則隨行。漸漸前進，見故城邑，古王宮殿，園觀浴池，林木清淨。彼作是念：我今當往，白王令知。……王即往彼，止住其中，豐樂安隱，人民熾盛」。

「今我如是得古仙人道，古仙人徑，古仙人跡，古仙人去處，我得隨去，謂八聖道。……我從彼道，見老病死、老病死集、老病死滅、老病死滅道跡；……行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法，自知自覺，成等正覺。為……在家出家，彼

<sup>1</sup>（1）印順法師對於「法」的詮釋，共歸納為三類。《佛法概論》p.5：「法是什麼？在聖典中，法字使用的範圍很廣，如把不同的內容，條理而歸納起來，可以分為三類：一、文義法；二、意境法；三、（學佛者所）歸依（的）法。」

（2）印順法師《以佛法研究佛法》p.103-114。

<sup>2</sup> [原書註.1]《雜阿含經》卷 28（782 經）（大正 2，202c3-11）；《增支部》「十集」（南傳 22 下，173、175、182）。

<sup>3</sup> 按：此即後文所說的《故王都譬喻經》。

諸四眾，聞法正向信樂知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發。」<sup>4</sup>  
依古道而發見古王宮殿的譬喻，足以說明「法」是以聖道為中心而實現（發見）出來的。

### 3、聖道的先導者，是正見——慧

聖道的先導者，是正見，也就是慧<sup>5</sup>，如經上說：「如是五根，慧為其首，以攝持故。」<sup>6</sup>。「於如是諸覺分中，慧根最勝」<sup>7</sup>。慧——正見在聖道中，如堂閣的棟柱一樣，是一切道品的支柱。

### （二）由聖道所見所證的四諦與緣起，本是世間常法，故而稱為法

#### 1、正見所見——四諦與緣起的綜合說，皆由察果知因而來

《故王都譬喻經》所說，正見所見的，是四諦與緣起的綜合說。一般說，緣起是先後的，聖諦是並列的，其實意義相通。

緣起（*pratītya-samutpāda*），因（*hetu*），緣（*pratyaya*），因緣（*nidāna*），這些術語，無非顯示一項法則，就是有與無，生起與滅，雜染與清淨，都不是自然的、偶然的，而是有所依待的。如生死相續，是有因緣的，如發見其因緣而予以改變，那生死就可以不起了。

無論是緣起說，四諦說，都從察果知因中得來。

#### 2、緣起與四諦的次第悟入，以正見或慧為本

##### （1）緣起

##### A、緣起的定律

緣起是「中道」的緣起，經上一再說：「離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起；……此無故彼無，此滅故彼滅。」<sup>8</sup>此有故彼有，此生（起）故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅，是緣起的定律。

##### B、緣起的流轉與還滅

◎無明緣行，行緣識，……生緣老病死，是緣起相生的序列。

無明滅則行滅，行滅則識滅，……生滅則老死滅，是緣起還滅的次第。

◎在聖道的正見觀察下，發見緣起法；從因生果，又因滅而果滅。因果的起滅是無常的（無常的所以是苦。凡是無常、苦的，就非我、非我所），生起是必歸於滅的。這樣的聖道修習，從有因法必歸於滅，達到諸行不起——寂滅的覺證。

##### C、緣起法的悟入歷程——先知法住，後知涅槃

緣起法的悟入，有必然的歷程，所以釋尊為須深（*Susīma*）說：「且自先知法住，後知涅槃」<sup>9</sup>。

◎知緣起法，有無、生滅的依緣性，觀無常苦非我，是法住智；

◎因滅果滅而證入寂滅，是涅槃智。

這二智的悟入，都是甚深的。釋尊有不願說法的傳說，就因為緣起與寂滅的甚深。《雜

<sup>4</sup> [原書註.2]《相應部》「因緣相應」（南傳 13，154-155）。

<sup>5</sup> [原書註.3]「慧」，在七菩提分中名「擇法覺支」；八正道中名「正見」、「正思惟」；五根、五力中名「慧根」、「慧力」；四神足中為「觀神足」；四念住中，念住就是「念慧」。

<sup>6</sup> [原書註.4]《雜阿含經》卷 26（大正 2，183b-185a）。《相應部》「根相應」（南傳 16 下，56-57）。

<sup>7</sup> [原書註.5]《相應部》「根相應」（南傳 16 下，56）。

<sup>8</sup> 《雜阿含經》卷 12（300 經）（大正 2，85c12-15）。

<sup>9</sup> [原書註.6]《雜阿含經》卷 14（大正 2，97b）。《相應部》「因緣相應」（南傳 13，180）。

阿含經》就這樣說：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為」。<sup>10</sup>

### **(2) 四諦——亦以法住與涅槃二智為悟入次第**

四諦說也應該是這樣的：

◎正見苦果的由集因而來，集能感果；如苦的集因滅而不起，就能滅一切苦；這是法住智。

◎這是要以慧為根本的聖道修習而實證的；依道的修習，就能知苦，斷集而證入於寂滅，就是知涅槃。

### **3、緣起、四諦被稱為「法」的理由**

聖道所正見的緣起與聖諦，都稱為法。

#### **(1) 緣起**

緣起而被稱為法的，

#### **A、舉《雜阿含經》形容緣起為法的定型句**

如《雜阿含經》卷 12（大正 2，84b）說：

「我今當說因緣（緣起）法及緣生法。……若佛出世，若未出世，此（緣起）法常住、法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發。……此等（緣生）諸法，法住、法定（原文作「空」）、法如、法爾、法不離如、法不異如、審諦真實不顛倒。」<sup>11</sup>

這一經文，非常著名，雖所傳與譯文略有不同，而主要為了說明：緣起法與緣生法，是本來如此的，與佛的出世不出世無關；釋尊也只是以聖道覺證，為眾生宣說而已。法住、法界等，是形容「法」的意義。

#### **B、舉《瑜伽師地論》的形容緣起為法的不同譯語**

《瑜伽師地論》譯作：「法性」、「法住」、「法定」、「法如性」、「如性非不如性」、「實性」、「諦性」、「真性」、「無倒性非顛倒性」。<sup>12</sup>

#### **C、釋義**

◎「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「法性」。

◎法是安住的，確立而不可改的，所以叫「法住」。

◎法是普遍如此的，所以叫「法界」。

◎法是安定不變動的，所以叫「法定」。

◎法是這樣這樣而沒有變異的，所以叫「法如」。

※「如」是 *tathatā* 的義譯，或譯作「真如」。

◎「法不離如、法不異如」，就是「非不如性」（*avithatā*）、「不變異性」（*anaññathatā*）的異譯，是反復說明法的如如不變。

◎「審諦真實不顛倒」，與《瑜伽論》的「實性」、「諦性」、「真性」、「無倒性非顛倒性」相近。

#### **D、結**

<sup>10</sup> [原書註.7]《雜阿含經》卷 12（大正 2，83c）。

<sup>11</sup> [原書註.8]《相應部》「因緣相應」（南傳 13，36-37）。

<sup>12</sup> [原書註.9]《瑜伽師地論》卷 93（大正 30，833a）。

法——緣起（與緣生）有這樣的含義，當然是「法」了。

## （2）四諦

聖諦也有這樣的意義，如《雜阿含經》卷 16（大正 2，110c）說：「世尊所說四聖諦，……如如，不離如，不異如，真實審諦不顛倒，是聖所諦。」<sup>13</sup>

## （三）結

### 1、所見所證

◎緣起與聖諦，意義相通，都是聖道所體見的「法」。

◎由於聖道的現見而證入於寂滅，這是眾生所歸依的（法），也是一切聖者所共同趣入的，這是約「所」——所見所證說。

### 2、能見能證

◎如約「能」——能見能證說，就是八正道等道品，或三增上學，五法蘊。經上說：佛真弟子，「法法成就，戒成就、三昧成就、智慧成就、解脫成就、解脫見慧成就」。<sup>14</sup>阿羅漢有這樣的五眾——五分法身，佛也有此五法眾。

◎在這無漏法中，慧是根本的，所以初入諦理的，稱為「知法入法」，「得淨法眼」；或廣說為「生眼、智、明、覺」。<sup>15</sup>這就是「得三菩提」（正覺）；在如來，就是「成阿耨多羅三藐三菩提」（無上正等覺）。

## 三、方便的施設——根本事實的說明

◎「聖諦」與「緣起」，都是從因果關係的觀察中，趣向於寂滅的。

◎其他「蘊」、「處」、「界」等法門，都只是這一根本事實的說明。

### （一）緣起的序列：世間因果

緣起說的序列是<sup>16</sup>：

「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、苦、惱；如是如是，純大苦聚集」。

### 1、五支緣起

#### （1）五取蘊為苦諦

生了，就有老、病、死；在生老病死——一生中，不離憂悲苦惱，被稱為「純大苦聚」。苦聚，就是苦蘊（*duḥkhaskandhā*）。眾生的一切，佛分別為「五取蘊」，就是不離於（憂悲苦惱）苦的當體；這是緣起說、四諦說觀察的起點。如「苦諦」的分別解說，雖分別為生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨瞋會苦、求不得苦，又總略的說：「五取蘊苦」。<sup>17</sup>

對此現實人生的不圓滿，如不能知道是苦的，戀著而不能離，是不能趣向於聖智自覺的，

<sup>13</sup> [原書註.10]《相應部》「諦相應」（南傳 16 下・353、361）。

<sup>14</sup> [原書註.11]《增壹阿含經》卷 12（大正 2，603a）。

<sup>15</sup> [原書註.12]《雜阿含經》卷 15（379 經）（大正 2，103c。《相應部》「諦相應」（南傳 16 下・341-345）。

<sup>16</sup> [原書註.13] 緣起說不限定為十二支，十二支說得詳備些，所以為一般所通用。

<sup>17</sup> [原書註.14]《中阿含經》卷 7《象跡喻經》（大正 1，464b-c）。《中部》（二八）《象跡喻大經》，作「生苦、老苦、病苦、死苦、愁悲苦憂惱苦、求不得苦；略說五取蘊苦」（南傳 9，329）。

所以應該先「知苦」。

### (2) 愛為集諦

為什麼會大苦蘊集？察果知因而推究起來，如《雜阿含經》卷 12（大正 2，79a）說：

「若於結所繫法，隨生味著，顧念心縛則愛生；愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、……純大苦聚集」。<sup>18</sup>

這可稱為五支緣起說。因味著（與受相當）而有愛；有了愛，就次第引生，終於「純大苦聚集」。

◎這就是四諦中，五取蘊為苦諦，愛為集諦的具體說明。<sup>19</sup>

### 2、十支緣起

對自我與環境，為什麼會味著、顧縛而起愛呢？

緣起說有進一步的說明，可稱為十支緣起說，<sup>20</sup>內容為：

◎識→ 名色→ 六處→ 觸→ 受→ 愛→ 取→ 有→ 生→ 老病死等。

這一序列，經中有二類說明。

#### (1) 從認識論的闡明——識是六識

一、推求愛的因緣，到達認識的主體——識，是認識論的闡明。識是六識；名色是所認識的，與六境相當；六處是六根；觸是六觸；受是六受；愛是六愛。經中的「六處」法門，是以六處為中心，而分別說明這些。「二因緣（根與境）生識」<sup>21</sup>；「名色緣識生，識緣名色生」；「如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立」<sup>22</sup>。可見識是不能自起自有的，所以不可想像有絕對的主觀。

#### (2) 從生理學的闡明——識是結生識

二、推求愛的因緣，到達一期生命最先的結生識，是生理學的闡明。識是結生的識，名色是胎中有精神活動的肉體。這二者，也同樣的是：「名色緣識，識緣名色」<sup>23</sup>。

#### (3) 結：十支緣起說明愛的因緣而推到識

十支緣起說，為了說明愛的因緣，推求到識；這或是認識的開始，或是一期生命自體的開始，都已充分說明了，所以《雜阿含經》卷 12（大正 2，80b-c）說：

「何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等生，……識有故名色有，識緣故有名色有。我作是思惟時，齊識而還，不能過彼。」<sup>24</sup>

緣起的觀察，到達「識」，已不能再進一步，不妨到此為止。

### 3、十二支緣起

但緣起的說明，是多方面的，如《雜阿含經》卷 12（大正 2，83c-84a）說：

<sup>18</sup> (1) [原書註.15]《相應部》「因緣相應」（南傳 13，130）。

(2)《瑜伽師地論》卷 93(大正 30，828c12-18)：「後有苦樹能生當有。謂有世間非聰慧者，於現法中所造新業如小苦樹。若彼世間非聰慧者，於能隨順諸漏處所，依**現在世**隨觀愛味，依**過去世**深生顧戀，依**未來世**專心繫著。如是住已，先所未斷一切貪愛，由數習故，轉更增長，此非聰慧補特伽羅。」

<sup>19</sup> 參見印順法師《唯識學探源》p.15-21。

<sup>20</sup> [原書註.16] 或合六處與觸，曰「六觸處」，為九支說。

<sup>21</sup> [原書註.17]《雜阿含經》卷 8（213 經）（大正 5，54a）。《相應部》「六處相應」（南傳 15，111）。

<sup>22</sup> [原書註.18]《雜阿含經》卷 12（288 經）（大正 2，81b）。《相應部》「因緣相應」（南傳 13，166）。

<sup>23</sup> [原書註.19]《中阿含經》卷 24《大因經》（大正 1，579c）。《長阿含經》卷 10《大緣方便經》（大正 1，61b）。《長部》（一五）《大因緣經》（南傳 7，13-14）。《佛說大生義經》（大正 1，845b）。

<sup>24</sup> [原書註.20]《相應部》「因緣相應」（南傳 13，151-152）。

「愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。此六觸入所觸，愚癡無聞凡夫，苦樂受覺因起種種。云何為六？眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。」<sup>25</sup>

**（1）推論「無明所覆，愛結所繫」之經說，是成立十二支的主要理由**

在識、名色、觸入處、受以前，提出了無明與愛。經上又說：「眾生無始生死，無明所（覆）蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦之本際」<sup>26</sup>。從無限生死來說，無明的覆蔽，愛的繫著，確是生死主因。解脫生死，也唯有從離無明與離愛去達到。

我以為，十二緣起支，是受此說影響的。在緣起支中，愛已序列在受與取的中間，所以以行——身口意行（與愛俱的身語意行）來代替愛，成為十二支說。

**（2）以三世因果說緣起，合於當時解脫生死的時代思想**

說到「此識身」以前，是三世因果說。以三世因果說緣起，應該是合於當時解脫生死的時代思想的。

**4、結：緣起主要說明苦與集**

緣起的說明，是多種多樣的，但主要是以「此有故彼有，此生故彼生」為原則，闡明生死苦蘊的因緣，也就是苦與集的說明。

**（二）緣起的理性：出世間因果**

**1、流轉門與還滅門**

緣起是「此有故彼有，此生故彼生」，為世間一切法現起的普遍法則。有與生起，都依於因緣，所以生死苦蘊是可以解脫的，因為緣起又必然歸於「此無故彼無，此滅故彼滅」的。能探求到生死苦蘊集的原因，「斷集」就可以解脫了。

**2、依緣起立三法印**

**（1）無常與無我**

在這緣起觀中，有的必歸於無，生起的必歸於滅，沒有永恆的、究竟自在（由）的，所以說是苦。苦由無常而來，所以說：「以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」<sup>27</sup>當時的印度宗教界，大都以為現實身心中，有「自我」存在。我是主宰；是常住的，喜樂的，自在的。釋尊指出：是無常，是苦，那當然不會是我；沒有我，也就沒有我所了。常、樂、我我所，是眾生的著（執著又愛著）處，因而生死無邊；如能通達無常（苦）、無我（我所），就能斷集（無明與愛）而得到解脫，如《雜阿含經》卷1（9經）（大正2，2a）說：

「色（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。……如是觀者，厭於色，厭受想行識；厭故不樂（而離欲），不樂故得解脫。」<sup>28</sup>

**（2）涅槃空寂**

觀無常（苦）、無我（我所），能得解脫，是不二的正觀。經上或簡要的說：「無常想者，

<sup>25</sup> [原書註.21]《雜阿含經》卷12（大正2，83c-84a）。《相應部》「因緣相應」（南傳13，34-35）。

<sup>26</sup> [原書註.22]《雜阿含經》卷33（937經）（大正2，240b）。與此相同的經，《相應部》集為「無始相應」。

<sup>27</sup> [原書註.23]《雜阿含經》卷17（473經）（大正2，121a）。

<sup>28</sup> [原書註.24]《相應部》「蘊相應」（南傳14，33-35）。

能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」<sup>29</sup>。這就是「三法印」。觀無常、無我而能得解脫，原只是緣起法的本性如此，如說：

「眼（耳鼻等）空，常恆不變易法空，（我）我所空。所以者何？此性自爾」<sup>30</sup>。

「空諸行，常恆住不變易法空，無我我所」<sup>31</sup>。

一切法性是空的；因為是空的，所以無常——常恆不變易法空，無我——我我所空。法性自空，只因為一切法是緣起的，所以說：「賢聖出世空相應緣起」<sup>32</sup>。

依空相應緣起，觀無常、無我而趣入涅槃（觀無常入無願解脫門；觀無我入空解脫門；向涅槃入無相解脫門），是釋尊立教的心要。

### **（3）結：以慧為道的主體**

能正觀（正見、正思惟、如實觀等）的，是「慧」，是道的主體，更由其他的戒、定等助成。

## **四、總結**

上來對於「法」的要義的敘述，相信對於大乘空相應經的理解，是有幫助的。不過約釋尊的自證（法），實在是無可說明的。釋尊也只能依悟入的方便，適應眾生所能了解，所能修習的，方便宣說，以引導人的證入而已。

## **第二項、法的部類集成**

（p.245～253）

### **一、法的部類集成有二說**

#### **（一）九分教**

◎法的結集部類，有九分教（或譯九部經）說，九分是：「修多羅」，「祇夜」，「記說」，「伽陀」，「優陀那」，「本事」，「本生」，「方廣」，「甚希有法」。

#### **（二）集九分教成四阿含**

◎又有集九分教成四《阿含》說是：《雜》，《中》，《長》，《增一》（或作《增支》）。

### **二、第一說：有九分教—五百結集至七百結集前**

#### **（一）依文體而分別成立比較早的五種分教：修多羅、祇夜、記說、優陀那、伽陀**

##### **1、五百結集成立的内容—修多羅與祇夜**

##### **（1）原始五百結集的法，與現存《雜阿含經》的一部分相當**

◎傳說在五百結集時，就結集完成了，其實是多次結集所成的。原來釋尊在世時，隨機

<sup>29</sup> [原書註.25]《雜阿含經》卷10（270經）（大正2，71a）。

<sup>30</sup> [原書註.26]《雜阿含經》卷9（232經）（大正2，56b）。

<sup>31</sup> [原書註.27]《雜阿含經》卷11（273經）（大正2，72c）。

<sup>32</sup> [原書註.28]《雜阿含經》卷12（293經）（大正2，83c）。

說法，並沒有記錄，僅由出家弟子們記憶在心裡。為了憶持的方便，將所聽到的法，精練為簡短的文句，展轉的互相傳授學習。直到釋尊入滅，還不曾有過次第部類的編集。

◎另外有些偈頌，容易記憶，廣泛的流傳在佛教（出家與在家）界。

◎所以佛世的法（經），是在弟子們憶持傳誦中的。原始五百結集時，法的結集，僅是最根本的，與現存《雜阿含經》的一部分相當。

#### **（2）原始的內容，為九分教中之修多羅與祇夜**

##### **A、修多羅：一切事相應教**

四《阿含》的結集，有一古老的傳說，

##### **（A）舉論說**

如《瑜伽師地論》卷 85（大正 30，772c-773a）說：

「事契經者，謂四阿笈摩。……即彼一切事相應教，間廁<sup>33</sup>鳩集<sup>34</sup>，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（支）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，是故說名四阿笈摩——是名事契經。」

##### **（B）釋論義：事相應教為佛所說法的根本**

阿含 āgama，或譯作阿笈摩，是「傳來」的意思。依《瑜伽論》，師弟間傳來的經法，是「事相應教」；將事相應教結集起來，就是《雜阿含經》（或譯「相應阿含」）。而《中》、《長》、《增一》或《增支》——三阿含，實質還是「事相應教」，不過文段的長短、編集的方式不同。這是確認「事相應教」為法（釋尊所說）的根本。

##### **（C）辨「事相應教」的內容：九事所攝**

什麼是「事相應教」？《瑜伽論》說：「諸佛語言，九事所攝」。九事是：「五取蘊」、「十二處」、「十二緣起緣生」、「四食」、「四聖諦」、「無量界」、「佛及弟子」、「菩提分法」、「八眾」<sup>35</sup>。《瑜伽論》「攝事分」與《根本說一切有部毘奈耶雜事》所說，也大致相合。<sup>36</sup>

##### **（D）辨根本的「事相應教」一屬於修多羅的部分**

##### **a、漢譯《雜阿含經》一七事**

依《瑜伽論》「事契經」的「摩咀理迦」（本母），知道九事中的「佛及弟子」、「八眾」，還不是「事相應教」的根本，根本只是「蘊」、「處」、「緣起」、「食」、「聖諦」、「界」、「菩提分」。

##### **b、對應的《相應部》一十五相應**

在漢譯《雜阿含經》中，凡二十一卷（缺了二卷，應有二十三卷）。<sup>37</sup>比對銅鑄部

<sup>33</sup> 印順法師《雜阿含經論會編（上冊）》（p.6）：「在中國文字中，『雜』不一定是雜亂，『間廁』正是次第相間雜的意義。」；玄應撰《一切經音義》卷 1（大正 54，619a11-12）。

<sup>34</sup> 鳩 [jiū ㄐㄩ] 集：搜集；聚集。（《漢語大詞典（十二）》，p.1038）

<sup>35</sup> [原書註.1]《瑜伽師地論》卷 3（大正 30，294a）。

<sup>36</sup> [原書註.2]《瑜伽師地論》卷 85（大正 30，772c）；《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 39（大正 24，407b）。

<sup>37</sup> [原書註.3]《原始佛教聖典之集成》p.666-667。



(Tāmasāṭīyāḥ) 的《相應部》，就是「蘊相應」、「處相應」、「受相應」、「因緣相應」、「界相應」、「念住相應」、「正勤相應」、「神足相應」、「根相應」、「力相應」、「覺支相應」、「道支相應」、「入出息相應」、「預流相應」、「諦相應」——十五相應。<sup>38</sup>

### c、結

原始結集，是以事類相從（相應）而分類，所以名為「事相應教」。「事相應」的文體，精練簡短，當時稱為「修多羅」(sūtra)。一直到後代，「修多羅相應」，還是「佛語具三相」<sup>39</sup>的第一相。

	事相應教的根本（修多羅）	祇夜・記說
雜阿含	蘊、處、緣起、食、聖諦、界、菩提分	佛及弟子、八眾
相應部	蘊、處、受、因緣、界、念住、正勤、神足、根、力、覺支、道支、入出息、預流、諦（十五相應）	佛及弟子、有偈品

### B、祇夜

修多羅相應教集成（審定、編次）後，為了便於憶誦，「錄十經為一偈」，就是世俗偈頌而不礙佛法的「祇夜」(geya)。

### C、小結

「修多羅」與「祇夜」，就是王舍城原始結集的經法。

## 2、離五百結集不太久的時間，陸續集出：記說、伽陀、優陀那

### (1) 長行方面，再傳出「記說」

離原始結集不太久的時間，稱為「記說」或「記別」(vyākaraṇa) 的經法，又被結集出來。

### A、「記說」的體裁，是「問答」與「分別」

「記說」的體裁，是「問答」與「分別」。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126（大正 27，659c-660a），著重於問答體，如說：

「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。化諸天等，問記亦然。若諸經中四種問記，若記所證所生處等。」

「記說」，是明顯決了的說明。依《大毘婆沙論》，凡有三類：如來記說，弟子記說，諸天記說。

### (A) 諸天記說

諸天記說，是偈頌（又編入部分偈頌），與《雜阿含經》的「八眾誦」，《相應部》的「有偈品」相當。因為是偈頌，所以也稱為「祇夜」。

### (B) 弟子記說與如來記說

弟子記說與如來記說，就是「九事」中的「佛及弟子」（也稱為如來所說、弟子所說）。◎弟子所說，是弟子與弟子間的分別問答，或弟子為信眾說。

<sup>38</sup> [原書註.4] 《原始佛教聖典之集成》p.686-689。

<sup>39</sup> 《原始佛教聖典之集成》(p.23)：「佛語具三相」：一、修多羅相應；二、不越（或作顯現）毘尼；三、不違法性。

◎如來所說，不專為出家解脫者說，重在普化人間。

這二部分，都編入《雜阿含經》（或《相應部》）。

### **B、「記說」的內容極廣，或自記說，或為他記說**

「記說」的內容極廣，或自記說，或為他記說。甚深的證得；未來業報生處，未來佛的記說，都是「對於深秘的事理，所作明顯決了」的說明<sup>40</sup>。

### **C、結**

「修多羅」、「祇夜」、「記說」，這三部分的綜合，與現存的《雜阿含經》（或名《相應部》）相當，為一切經法的根本。我在《原始佛教聖典之集成》中，對《雜阿含經》的內容，曾有過精密的分析考察。<sup>41</sup>

### **2、偈頌（祇夜）方面，再分出伽陀和優陀那**

與「記說」同時，已有偈頌的編集。

◎以偈頌說法的，稱為「伽陀」（gāthā）。

◎有感而發的感興偈，名為「優陀那」（udāna）。

這二類，僅有少分被編入「事相應教」。

### **3、小結**

從修多羅到優陀那，共五分教，成立比較早，主要是約文體的不同而分部的。

### **（二）七百結集前夕—依內容分別而陸續傳出的後四分教：本事、本生、方廣、甚希有事**

到了七百結集前夕（佛滅百年內），佛教界已有更多的經法結集出來，主要的有四部：

### **1、本事**

一、「本事」（ityuktaka, itivṛttaka）：

#### **（1）說明過去生的事**

這是「自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」的<sup>42</sup>。為什麼說？為什麼事說？在那裡說？三者都不明白，所以這是「無本起」的一類。佛教界傳述得不同，或是古代的事情，如《大毘婆沙論》說。<sup>43</sup>

#### **（2）法義方面**

或是以增一法編次，長行以後又有重頌（後代以為是「祇夜」），如《本事經》<sup>44</sup>。

#### **（3）結**

內容雖不同，而都是「不顯說人、談所、說事」的。

### **2、本生**

二、「本生」（jātaka）：

主要為釋尊過去生中的事跡。釋尊在說到當前的人事時，說到了過去的某人某事，然後歸結的說：過去的某人，就是我。這樣的本生，也可通於佛弟子，但重在釋尊的前生。

### **3、未曾有法／甚希有事**

三、「未曾有法」（adbhuta-dharma）：

<sup>40</sup> [原書註.5]《原始佛教聖典之集成》p.529-533。

<sup>41</sup> [原書註.6]《原始佛教聖典之集成》p.629-694。

<sup>42</sup> [原書註.7]《阿毘達磨順正理論》卷44（大正29，595a）。

<sup>43</sup> [原書註.8]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷126（大正27，660a）。

<sup>44</sup> [原書註.9] 玄奘所譯《本事經》，與銅鑠部所傳《小部》的《如是語》，為同一類型經本。

這是讚述三寶的希有功德。

◎如如來的四未曾有法，<sup>45</sup>諸未曾有法，<sup>46</sup>僧伽如大海的八未曾有法。<sup>47</sup>

◎佛弟子中，如阿難的四未曾有法，<sup>48</sup>諸未曾有法；<sup>49</sup>薄拘羅（Bakkula）的未曾有法；<sup>50</sup>郁伽（Ugra）長者的八未曾有法；<sup>51</sup>手（Hastaka）長者的八未曾有法；<sup>52</sup>難陀母（Nandamātr）的七未曾有法<sup>53</sup>。後來，被用作神通、奇事的意思。

#### 4、方廣

四、「方廣」（vaipulya）：

本來，「記說」為「分別」與「問答」體，顯了而明確的，記說深秘的事理。「方廣」的體裁與性質，可說與「記說」大致相同。但到那個時候，「廣分別」與「廣問答」，文段廣長而義理深遠的經法，取得了「方廣」的新名目，成為又一分教<sup>54</sup>。在佛法的開展中，這是最極重要的部分！<sup>55</sup>

### 三、第二說：集九分教為四阿含—七百結集

#### （一）集九分教為四阿含經的推論

四阿含經，為一切部派所公認，極可能是七百結集時所完成的。那時，修多羅等九分教，都已有了，所以有集九分教為四阿含的傳說。<sup>56</sup>

#### 1、集成四阿含的分教

##### （1）集成《相應部》的分教

「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三部，早已集成《雜阿含》。

<sup>45</sup> 《增壹阿含經》卷 17〈25 四諦品〉（大正 2，631b20-c10）。

<sup>46</sup> 《中阿含經》卷 8《未曾有法經》（大正 1，469c21-471c26）。

<sup>47</sup> 《增壹阿含經》卷 37〈42 八難品〉（大正 2，752c24-753b18）。

<sup>48</sup> 《增壹阿含經》卷 36〈42 八難品〉（大正 2，751b10-18）。

<sup>49</sup> 《中阿含經》卷 8《侍者經》（大正 1，471c28-475a10）。

<sup>50</sup> 《中阿含經》卷 8〈4 未曾有法品〉（大正 1，475a26-c13）。

<sup>51</sup> 《中阿含經》卷 9〈4 未曾有法品〉（大正 1，480b5-481a29）。

<sup>52</sup> 《中阿含經》卷 9《手長者經》（大正 1，482c9-484b27）。

<sup>53</sup> [原書註.10]《原始佛教聖典之集成》p.586-591。

<sup>54</sup> [原書註.11]《原始佛教聖典之集成》573-585。

<sup>55</sup> 印順法師《原始佛教聖典之集成》：（p.576）「佛教的開展中，「方廣」屬於大乘，是一項有力的傾向。」（p.584）「廣問答與廣分別，尤其是廣分別說的契經，對未來的佛教來說，已樹立起卓越的典型。在佛教的開展中，有方廣部（Vetulyaka），就是「方廣道人」。有更多的聖典，名為「方廣」（或譯「方等」）。「毘佛略」如此的源遠流長，決不會是部派分裂以後，偶然的發展而來的。」

<sup>56</sup> 印順法師《原始佛教聖典之集成》（p.481）：

依「九分教」（十二分教）而集成「四阿含」，或先有「四阿含」而後有「九分教」，這在近代學者，有著濃厚的論究興趣。在這裏，概略的表示我的意見。「九分教」的類別，是逐漸形成而後綜合組成的。「四阿含」，在原始結集時，就有部分的集成。當然，原始集成的，並不是四部，也未必稱為阿含，但確是阿含部的根源。在這集成的原形中，又不斷的集錄、分化，最後形成四部，而確立「四阿含」的部類。「四阿含」不是一下子編成的；也不是先組成九分教，然後重組改編的。所以嚴格說來，依「九分教」而集成「四阿含」，是一項意義模糊的傳說。然在「四阿含」沒有完成以前，「九分教」的類別，已經組成。在《中部》，尤其是《增支部》，所集錄的經法中，充分表示了「九分教」的已經成立。在這一意義上，可能成為先有「九分教」，後有「四阿含」的傳說。所以說，依「九分教」而集成四阿含，僅有相對的部分意義。原始結集所集成的，就是阿含的根源部分。那時還沒有組成「九分教」，而有其中的一部分（幾支）。從這一意義來說，「九分教」與「四阿含」，應該說是同時發展，而（「九分教」）先、（「四阿含」）後完成。

## (2) 集成《中部》、《長部》、《增支部》的分教

以此原始的相應修多羅為本，再編入其他的各分教，分別編成《中》、《長》、《增一》——三部，成為四部阿含。

### 2、以原始的經律，來審核判決傳來的教法

以《雜阿含經》——「一切事相應契經」為本的意義，如「四大廣說」<sup>57</sup>所說。<sup>58</sup>

## (1) 舉《長阿含·遊行經》的「四大教法（廣說）」

### A、各方面提供經法的來源不同

當時，各方面提供的經法極多，

◎有的說是「從佛」聽來的；

◎有的說是從「眾僧」聽來的；

◎有的說是從「多比丘」聽來的；

◎有的說是從「一比丘」聽來的。

從不同傳說而來的經法，要大眾共同來審核，不能輕率的採用或否認。

### B、審核的方法

#### (A) 漢譯的《長阿含·遊行經》為「依經、依律、依法」

審核的方法，是「依經、依律、依法」，就是「修多羅相應，不越毘尼，不違法相」的三大原則。

#### (B) 對應的《長部·大般涅槃經》為「依經、依律」

依《長部》，只是「與修多羅相應，與毘尼相合」<sup>59</sup>。

#### (C) 結

這是以原始結集的經、律為準繩，來審核判決傳來的教法。

## (2)「四大廣說」可論斷為第二結集時的結集方針

「四大廣說」，在上座部（Sthavirāḥ）系的「摩得勒伽」（本母）中，是附於「七百結集」以後的<sup>60</sup>，可論斷為七百結集時的結集方針。

<sup>57</sup> 《原始佛教聖典之集成》（p.23-p.24）：

「四大廣說」，在上座部系經律中，是四處來的傳說，依經、依律；或依經、依律、依法來審定。大眾部所傳，如《增壹阿含經》所說的，雖也說到東南西北傳來，而重在「契經、律、阿毘曇、戒」——四者。對於共同論究審定，也說得極明確：「當取彼比丘（所說），而論議，案法共論」。案法共論，審定取去的準繩是：大分為二類：「與契經相應，律、法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之，此非如來所說；然卿所說者，非正經之本」。這一分別，與上座部的經律所說，是一樣的。次約四方傳來作分別的說明，不與經律相應的，分為三類：一、不與戒行相應的，這是「非如來之藏」，應捨去。二、不與義相應的，應捨去；與義相應的，「當取彼義，勿受經本」。三、是否與義相應，不能明了，那就以戒行來決定。如與戒行相應，是可以承受的。此外第四是：與經、律、阿毘曇、戒行相應，與義也相應的，便讚歎為「真是如來所說」。對於新傳來的經律，《增壹阿含經》所說，不拘於固有的經、律、阿毘曇——三藏（文句），而重視義理，尤其重視戒行，也就是重視法與律的實質。

<sup>58</sup> [原書註.12]《增支部》「四集」（南傳 18，293-297）。《增壹阿含經》卷 20（大正 2，652b-653a）。《毘尼母經》卷 4（大正 24,819c-820b）。《長部》（一六）《大般涅槃經》（南傳 7，99-102）。《長阿含經》卷 3《遊行經》（大正 1，17b-18a）。《十誦律》卷 56（大正 23，414a-b）。《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6（大正 23，597c-598a）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 37（大正 24，389b-390b）。

<sup>59</sup> [原書註.13]《長部》（一六）《大般涅槃經》（南傳 7，102）。

<sup>60</sup> [原書註.14]《十誦律》卷 56（大正 23，414a），《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷 6（大正 23，597c-598a）。《毘尼母經》卷 4（大正 24，819c-820a）。

### 3、四阿含代表部派未分以前的原始佛教，但現存的阿含，都已染上了部派佛教的色彩

#### (1) 部派分化時，內部都有教法傳出，經一部分僧伽所共同審定，而編入阿含中

「四部阿含」，代表部派未分以前的原始佛教，但現存的「四部阿含」，都已染上了部派佛教的色彩。

在部派分化形成時，或是風格相同，思想相近，或是同一地區，內部都有教法傳出，經一部分僧伽所共同審定，而編入「阿含經」中。

#### (2) 舉漢譯的《雜阿含經》與《中阿含經》為例

如漢譯的《雜阿含經》、《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāstivādāḥ）的誦本。說一切有部的特殊教義，都可以從這二部中發見。

而赤銅鑼部所傳的，與之相當的《相應部》、《中部》，就缺少符合說一切有部義的契經（當然，赤銅鑼部也有增多的）。

#### (3) 結

這說明了部派的分立，也就是四阿含誦本內容的增損。雖然，說有了增損，但這是展轉傳來，代表多數人的意見，而不是憑個人臆造的。

十八部派的分化完成，約在西元前一〇〇年前後。

#### (二) 部派分立，將早已存在於九分教中的譬喻、因緣、論議，擴為十二分教

部派分立了，經典還是不斷的流傳出來。如「本生」、「譬喻」(apadāna)、「因緣」(nidāna)、「論議」(upadeśa)，雖在七百結集以前就有了，但以後還不斷的傳出，所以有的部派，將九分教擴大組合為十二分教——加上「譬喻」、「因緣」、「論議」。

#### (三) 明四阿含不同的意趣

##### 1、四阿含的各別意趣

「一切事相應教」，是四部阿含的根本。分別的編集為四部，這四部有什麼不同的意趣？

#### (1) 覺音與龍樹的說法

##### A、依覺音注釋四部的書名，可發見四阿含的特色

覺音（Buddhaghosa）著有「四部」的注釋，從注釋的書名，可以發見「四部阿含」的特色。四部注釋是：

◎長部注：Samaṅgalavilāsinī（吉祥悅意）

◎中部注：Papañca-sūdanī（破斥猶豫）

◎增支部注：Manoratha-pūraṇī（滿足希求）

◎相應部注：Saratthapakāsinī（顯揚真義）

##### B、龍樹說四悉檀可總攝一切十二部經，實是依於四阿含的四大宗趣

龍樹（Nāgārjuna）有「四悉檀」說，如《大智度論》卷1（大正25，59b）說：

「有四種悉檀：一者，世界悉檀；二者，各各為人悉檀；

三者，對治悉檀；四者，第一義悉檀。

四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背」。

「悉檀」，梵語 siddhānta，譯義為成就，宗，理。<sup>61</sup>四種悉檀，是四種宗旨，四種理趣。

<sup>61</sup> 另參見：《大乘義章》（大正44，509c12-18）：「所言宗者：釋有兩義：一對法辨宗，法門無量，宗要在斯，故說為宗。二對教辨宗，教別雖眾，宗歸顯於世界等四，故名為宗。成就者：故彼論云：四種悉」

四悉檀可以「總攝一切十二部經（有的部派，作九分教），八萬四千法藏」。龍樹以四悉檀判攝一切佛法，到底根據什麼？說破了，這是依於「四阿含」的四大宗趣。

**C、以龍樹的四悉檀與覺音的四論相對比**

以四悉檀與覺音的四論相對比，就可以明白出來。如：

**(A) 吉祥悅意，是《長阿含》、世界悉檀**

一、「吉祥悅意」，是《長阿含》、「世界悉檀」。

《長阿含》中的《闍尼沙經》<sup>62</sup>、《大典尊經》<sup>63</sup>、《大會經》<sup>64</sup>、《帝釋所問經》<sup>65</sup>、《阿吒曩祇經》<sup>66</sup>等，是通俗的適應天神（印度神教）信仰的佛法。思想上，《長阿含》破斥了新興的六師外道；而在信仰上，融攝了印度民間固有的神教。諸天大集，降伏惡魔；如《阿吒曩祇經》，就被看作有「守護」的德用。

**(B) 破斥猶豫，是《中阿含》、對治悉檀**

二、「破斥猶豫」，是《中阿含》、「對治悉檀」。

《中阿含》的分別抉擇法義，「淨除二十一種結」等，正是對治猶疑法門。又如「淫欲不障道」、「心識常住」等邪見，明確的予以破斥，才能斷邪疑而起正信。

**(C) 滿足希求，是《增一阿含》、各各為人悉檀**

三、「滿足希求」，是《增一（或作「增支」）阿含》、「各各為人悉檀」。

適應不同的根性，使人生善植福，這是一般教化，滿足一般的希求。

**(D) 顯揚真義，是《雜阿含經》、第一義悉檀**

四、「顯揚真義」，是《雜阿含經》、「第一義悉檀」。

**(E) 結**

龍樹的四悉檀，覺音的四論，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。

四尼柯耶	四阿含	覺音之四部注(書名)	龍樹之四悉檀
《相應部》	《雜阿含》	顯揚真義 Sāratthapakāsinī	第一義悉檀
《中部》	《中阿含》	破斥猶豫 Papañcasūdanī	對治悉檀
《長部》	《長阿含》	吉祥悅意 Sumaṅgalavilāsinī	世界悉檀
《增支部》	《增一阿含》	滿足希求 Manorathapūraṇī	各各為人悉檀

**(2) 有部的說法**

還有，《薩婆多毘尼毘婆沙》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。說種種禪法，是雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含。」<sup>67</sup>

檀，總攝一切十二部經八萬四千無量法藏，皆是真實，無相違背。准驗斯文，望教說宗，義無乖返，故稱為成。理者：諸法理趣，故名為理。」

<sup>62</sup> 《長阿含經》卷5《闍尼沙經》(大正1, 34b5-36b22)。

<sup>63</sup> 《長阿含經》卷5《大典尊經》(大正1, 30b11-34b3)

<sup>64</sup> 《長阿含經》卷12《大會經》(大正1, 79b1-81b29)

<sup>65</sup> 《佛說帝釋所問經》(大正1, 246b3-250c6)

<sup>66</sup> 《佛說毘沙門天王經》(大正21, 217a3-219b11)

<sup>67</sup> [原書註.15]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷1(大正23, 503c-504a)。

這一「四阿含」的分別，與覺音、龍樹所說，大體相合，這是說一切有部的傳說。說一切有部重視《中阿含經》的分別法義，所以說是學問者所習的深義。坐禪人深觀法相，更親切的體現深法（佛世，著重於此），所以說《雜阿含》是坐禪人所習；與顯了第一義的意趣，也並無不合。

### (3) 小結

從此三說去觀察，「四部阿含」的宗趣，是明白可見的。

#### 2、依四大宗趣觀察四部阿含的根本—《雜阿含經》的內容

「四部阿含」的根本，是《雜阿含經》，依此四大宗趣去觀察時，應該是：

- ◎「相應修多羅」是「顯了真義」；
- ◎「八眾」（諸天記說・祇夜）是「吉祥悅意」；
- ◎「弟子所說」是「破斥猶豫」；
- ◎「如來所說」是「滿足希求」。

	相應修多羅	八眾（諸天記說・祇夜）	弟子所說	如來所說
《雜阿含》	顯了真義	吉祥悅意	破斥猶豫	滿足希求
	第一義悉檀	世界悉檀	對治悉檀	各各為人生善悉檀

### 3、總結

佛法的四大宗趣，成立非常早；四部阿含就是依此而分別集成的。

對此四大宗趣，如能明確了解，權實分明，那末「佛法皆是實，不相違背」。否則，以方便為真實，顛倒曲解，就難免要迷失佛法宗本了！

## 第二節、中・長・增壹的不同適應

### 第一項、中阿含經

(p.253~p.261)

#### 一、順應《雜阿含經》之三類「記說」傾向，更廣集成另三部阿含

佛法的原始結集，與《雜阿含經》——《相應部》的一部分內容相當。

◎由於「如來記說」、「弟子記說」、「諸天記說」的應機不同，編入《雜阿含經》，《雜阿含經》已有了不同的適應性。

◎依《雜阿含經》為本，順著三類「記說」的傾向，更廣的集成《中》、《長》、《增一》——三部，雖主體相同，而更明確的表現出各部的獨到適應。這是約各部的著重點而說的。

#### 二、「弟子記說」更廣的集成——《中阿含》(《中部》)之傾向與重心

##### (一)與「僧伽佛教與律治」相呼應的傾向

##### 1、表達當時的僧伽佛教

《中阿含經》繼承「弟子所說」的特性，重視出家眾——僧伽，每說到有關毘奈耶的部分。

##### (1)《瞿曇目犍連經》

如《瞿曇目犍連經》說：佛涅槃後，佛沒有預先指定繼承人，比丘們也沒有公推誰繼承佛的地位。佛法是「依法不依人」，比丘們只是依法而住——受持學處，按時舉行布薩，互相教誡策勵，依法懺悔出罪，就能達成僧伽的清淨和合。

◎如比丘有：多聞、善知識、樂住遠離、樂燕坐、知足、正念、精進、智慧、漏盡——佛說的十可尊敬法，「則共愛敬、尊重、供養、宗奉、禮事於彼比丘」<sup>1</sup>，佛法就這樣的延續下來。

##### (2)《周那經》

如僧伽有了爭論，要合法的除滅，佛法才不致於衰落，如《周那經》所說的「六諍根」、「(「四諍事」)」、「七滅諍法」與「六慰勞(六和敬)法」<sup>2</sup>。

※這兩部經，表達了當時僧伽佛教的特色。

##### 2、其他重要與毘奈耶有關的內容

此外，如：

◎長老比丘應該教導初學的<sup>3</sup>；應該教誡比丘尼<sup>4</sup>；教誨阿練若比丘<sup>5</sup>。

◎在布施中，施僧的功德最大<sup>6</sup>；三淨肉的意義<sup>7</sup>。

<sup>1</sup> [原書註.1]《中阿含經》卷36《瞿曇目犍連經》(大正1, 654c-655a)。《中部》(108)《瞿曇目犍連經》，十法作：具戒、多聞、知足、四禪、六通成就(南傳11a, 364-366)。

<sup>2</sup> [原書註.2]《中部》(104)《舍彌村經》(南傳11a, 319-327)。《中阿含經》卷52《周那經》(大正1, 753c-755c)。

<sup>3</sup> [原書註.3]《中部》(67)《車頭聚落經》(南傳10, 268-272)。《中阿含經》缺，見《增壹阿含經》卷41(大正2, 770c-771c)。

<sup>4</sup> [原書註.4]《中部》(146)《教難陀迦經》(南傳11c, 386-399)。《中阿含經》缺，見《雜阿含經》卷11(大正2, 73c-75c)。

<sup>5</sup> [原書註.5]《中部》(69)《瞿尼師經》(南傳10, 288-295)。《中阿含經》卷6《瞿尼師經》(大正1, 454c-456a)。



- ◎對於僧尼習近的<sup>8</sup>；
- ◎不受一坐食的<sup>9</sup>；過中食的<sup>10</sup>；非時乞食的<sup>11</sup>
- ◎犯戾語（不受教誡）的<sup>12</sup>；不捨惡見，如說淫欲不障道的<sup>13</sup>，心識常住的<sup>14</sup>；<sup>15</sup>尤其是犯戒不悔，燒亂僧眾的，要予以嚴厲的制裁<sup>16</sup>。

### 3、敘事文段與律部相當的經文

至於敘事而文段與律部相當的，如：

- ◎釋尊少年受欲的《柔軟經》<sup>17</sup>；
- ◎從二仙修學、成佛、度五比丘的《羅摩經》<sup>18</sup>；
- ◎初化王舍城（Rājagṛha）的《頻毘娑邏王迎佛經》<sup>19</sup>；
- ◎種種希有的《未曾有法經》<sup>20</sup>；
- ◎因拘舍彌（Kauśāmbī）比丘諍論而說的《長壽王經》<sup>21</sup>；
- ◎女眾最初出家的《瞿曇彌經》<sup>22</sup>；
- ◎因比丘不清淨，釋尊不再說戒的《瞻波經》<sup>23</sup>等。

### 4、小結

《中阿含經》與律治的、僧伽的佛教精神相呼應，表示了「中」部的重要傾向。

#### （二）以「法義分別」為重心

「法義分別」，是「中含」的又一重點所在。

#### 1、《中阿含》與《中部》之部派歸屬，與經數編集

◎現存漢譯的《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāstivādāḥ）所傳的；南傳的《中部》，

<sup>6</sup> [原書註.6] 《中部》（142）《施分別經》（南傳 11c，356-364）。《中阿含經》卷 47《瞿曇彌經》（大正 1，721c-723a）。

<sup>7</sup> [原書註.7] 《中部》（55）《耆婆迦經》（南傳 10，131-136）。

<sup>8</sup> [原書註.8] 《中部》（21）《鋸喻經》（南傳 9，223-226）。《中阿含經》卷 50《牟犁破群那經》（大正 1，744a-746b）。

<sup>9</sup> [原書註.9] 《中部》（65）《跋陀利經》（南傳 10，239-254）。《中阿含經》卷 51《跋陀和利經》（大正 1，746 中-747b）。

<sup>10</sup> [原書註.10] 《中部》（70）《枳吒山邑經》（南傳 10，295-300）。《中阿含經》卷 51《阿溼貝經》（大正 1，749c-750b）。

<sup>11</sup> [原書註.11] 《中部》（66）《鶉喻經》（南傳 10，254-258）。《中阿含經》卷 50《加樓烏陀夷經》（大正 1，740c-742a）。

<sup>12</sup> [原書註.12] 《中部》（15）《思量經》（南傳 9，160-177）。《中阿含經》卷 23《比丘請經》（大正 1，571c-572c）。

<sup>13</sup> [原書註.13] 《中部》（22）《蛇喻經》（南傳 9，237-244）。《中阿含經》卷 54《阿梨吒經》（大正 1，763 中-764c）。

<sup>14</sup> [原書註.14] 《中部》（38）《愛盡大經》（南傳 9，445-449）。《中阿含經》卷 54《唎帝經》（大正 1，766c-767c）。

<sup>15</sup> 「淫欲不障道的，心識常住的」：此二內容，印順法師《原始佛教聖典之集成》p.733 放在法義分別。

<sup>16</sup> [原書註.15] 《中部》（15）《思量經》（南傳 9，160-177）。《中阿含經》卷 23《比丘請經》（大正 1，571c-572c）。

<sup>17</sup> [原書註.16] 《中阿含經》卷 29《柔軟經》（大正 1，607c-608a）。《增支部》「3 集」（南傳 17，234-237）。

<sup>18</sup> [原書註.17] 《中部》（26）《聖求經》（南傳 9，290-313）。《中阿含經》卷 56《羅摩經》（大正 1，775c-778c）。

<sup>19</sup> [原書註.18] 《中阿含經》卷 11《頻毘娑邏王迎佛經》（大正 1，497b-498c）。

<sup>20</sup> [原書註.19] 《中部》（123）《希有未曾有法經》（南傳 11c，139-148）。《中阿含經》卷 8《未曾有法經》（大正 1，469c-471c）。

<sup>21</sup> [原書註.20] 《中部》（128）《隨煩惱經》（南傳 11c，191-207）。《中阿含經》卷 17《長壽王經》（大正 1，532c-539b）。

<sup>22</sup> [原書註.21] 《中阿含經》卷 28《瞿曇彌經》（大正 1，605a-607b）。《增支部》「8 集」（南傳 21，194-202）。

<sup>23</sup> [原書註.22] 《中阿含經》卷 9《瞻波經》（大正 1，478 中-479c）。《增支部》「8 集」（南傳 21，70-79）。

屬赤銅鑠部 (Tāmra-sāṭīyāh)。

◎在《中阿含經》的 222 經，《中部》的 152 經中，相同的僅有 98 經。<sup>24</sup>主要是由於二部的編集不同，《中阿含經》的大部分——七五經，南傳卻編到《增支部》去了。<sup>25</sup>

## 2、《中阿含》與《中部》編集的共同處

現以二部共同的來說：《中部》有〈分別品〉(12 經)，《中阿含經》也有〈根本分別品〉(10 經)，相同的有九經，僅缺《一夜賢者經》；其他的《施分別經》、《諦分別經》，也都在《中阿含經》中，這可說是二部最一致的部分。

## 3、明「法的分別」，以《中部》為憑據

「分別」的內容是多方面的，

### (1)「偈頌」的分別解說

有屬於偈頌的顯了解說，如 (131)《一夜賢者經》<sup>26</sup>，(132)《阿難一夜賢者經》，<sup>27</sup> (133)《大迦旃延一夜賢者經》<sup>28</sup>，(134)《盧夷強耆一夜賢者經》<sup>29</sup>。

### (2)「修多羅」的分別解說

#### A、從「經名」來分辨分別的內容

##### (A) 業的分別

有屬於業的分別，如 (135)《小業分別經》<sup>30</sup>，(136)《大業分別經》<sup>31</sup>。

##### (B) 禪定的分別

(138)《總說分別經》<sup>32</sup>，是禪定的分別。

##### (C) 其他的分別

如 (137)《六處分別經》<sup>33</sup>，(139)《無諍分別經》<sup>34</sup>，(140)《界分別經》<sup>35</sup>，(141)《諦分別經》<sup>36</sup>，(142)《施分別經》<sup>37</sup>，都可以從經名而知道分別的內容。

#### B、從「內容」來分辨分別的內容

依此分別的不同內容去觀察時，

##### (A) 禪定的分別

◎如 (122)《空大經》<sup>38</sup>，有內空、外空、內外空、不動的次第修習。

<sup>24</sup> 在《原始佛教聖典之集成》p.718 中，卻提出僅有 97 經相同。

<sup>25</sup> (1) [原書註.23]《原始佛教聖典之集成》(p.707-717)。

(2) 在《原始佛教聖典之集成》p.718 中，卻提出有 80 經編入《增支部》。

<sup>26</sup> [原書註.24]此下依《中部》經說。凡《中阿含經》所獨有的，別為標出。

<sup>27</sup> 《中阿含》167 經《阿難說經》(大正 1，699c)。

<sup>28</sup> 《中阿含》165 經《溫泉林天經》(大正 1，696b)。

<sup>29</sup> 《中阿含》166 經《釋中禪室尊經》(大正 1，698c)、《尊者經》(大正 1，886a)。

<sup>30</sup> 《中阿含 170 經》《鸚鵡經》(大正 1，703c)、《分別善惡報應經》(大正 1，895c)、《兜調經》(大正 1，887b)、《鸚鵡經》(大正 1，888b)、《佛為首迦長者說業報差別經》(大正 1，891a)。

<sup>31</sup> 《中阿含經》(171 經)《分別大業經》(大正 1，706b)。

<sup>32</sup> 《中阿含經》(164 經)《分別觀法經》(大正 1，694b)。

<sup>33</sup> 《中阿含經》(163 經)《分別六處經》(大正 1，692b)。

<sup>34</sup> 《中阿含經》(169 經)《拘樓瘦無諍經》(大正 1，701b)。

<sup>35</sup> 《中阿含經》(162 經)《分別六界經》(大正 1，690a)。

<sup>36</sup> 《中阿含經》(31 經)《分別聖諦經》(大正 1，467a)；《佛說四諦經》(大正 1，814b)；《增壹阿含 27，1 經》(大正 2，643a)。

<sup>37</sup> 《中阿含經》(180 經)《瞿曇彌經》(大正 1，721c)；《分別布施經》(大正 1，903b)。

<sup>38</sup> 《中阿含經》(191 經)《大空經》(大正 1，738a)。

◎ (105)《善星經》<sup>39</sup>，(106)《不動利益經》<sup>40</sup>，說到不動、無所有處、非想非非想處的進修次第。

◎ (52)《八城人經》<sup>41</sup>，(64)《摩羅迦大經》<sup>42</sup>，說到「十一甘露門」。

◎ (111)《不斷經》<sup>43</sup>，說舍利弗(Śāriputra)修習九次第定。

◎《中阿含經》的(176)《行禪經》，(177)《說經》，都廣敘四禪，四無色定的修習——退、住、昇進、得解脫的差別。

※這些，都有關於禪定的分別(還有其他經文，這裡只略舉其要)。

### (B) 空的分別

◎無諍分別，也就是空的分別。須菩提(Subhūti)是無諍行者，如《中阿含經》卷43《拘樓瘦無諍經》(與《無諍分別經》相當)(大正1, 703c)說：「須菩提族姓子，以無諍道，於後知法如法。知法如真實，須菩提說偈，此行真實空，捨此住止息」。

◎無諍與空行有關，如(121)《空小經》<sup>44</sup>，(122)《空大經》<sup>45</sup>，(151)《乞食清淨經》<sup>46</sup>(說一切有部編在《雜阿含經》)，都闡明空行的實踐意義。

### (C) 業的分別

◎如(56)《優波離經》<sup>47</sup>，(101)《天臂經》<sup>48</sup>，(129)《賢愚經》<sup>49</sup>；

◎《中部》所獨有的(57)《狗行者經》；《中阿含經》的(12)《憊破經》<sup>50</sup>，(18)《師子經》<sup>51</sup>：都是有關業的分別，而又多數與尼犍(Nirgrantha)弟子有關。

◎《中阿含經》立「業相應品」(11-20經)，南傳多數編入《增支部》。

※這些業的分別，為後代「業」論的重要依據。

### (D) 諦的分別

又如(28)《象跡喻大經》<sup>52</sup>，是諦的分別，而其實是(苦諦的)五取蘊的分別。

### (E) 緣起等善巧的分別

《中阿含經》(99)《大因經》，是緣起的分別，但南傳編在《長部》中。(115)《多界經》<sup>53</sup>，是界、處、緣起、處非處的善巧分別。

### (3) 小結

這些法的分別，一部分明顯是佛弟子的分別，無疑的是「中」部的重心所在。

<sup>39</sup> 北傳無對應之經。

<sup>40</sup> 《中阿含經》(75經)《淨不動道經》(大正1, 542b)。

<sup>41</sup> 《中阿含經》(217經)《八城經》(大正1, 802a)；《十支居士八城人經》(大正1, 916a)。

<sup>42</sup> 《中阿含經》(205經)《五下分結經》(大正1, 778c)。

<sup>43</sup> 北傳無對應之經。

<sup>44</sup> 《中阿含經》(190經)《小空經》(大正1, 736c)。

<sup>45</sup> 《中阿含經》(191經)《大空經》(大正1, 738a)。

<sup>46</sup> 《雜阿含經》卷9(236經)(大正2, 57b)；《增壹阿含45, 6經》(大正2, 773b)。

<sup>47</sup> 《中阿含經》(133經)《優婆離經》(大正1, 628a)。

<sup>48</sup> 《中阿含經》(19經)《尼乾經》(大正1, 442b)。

<sup>49</sup> 《中阿含經》(199經)《癡慧地經》(大正1, 759a)；《佛說泥犁經》(大正1, 907a)。

<sup>50</sup> 《增支部》IV(195經)。

<sup>51</sup> 《增支部》VIII(12經)。

<sup>52</sup> 《中阿含經》(30經)《象跡喻經》(大正1, 464b)。

<sup>53</sup> 《中阿含經》(181經)《多界經》(大正1, 723a)；《佛說四品法門經》(大正17, 712c)。

### 三、「分別」為原始佛教，論究法與律的方法論

「法」與「毘奈耶」(發展為「阿毘達磨」與「阿毘毘奈耶」)，為原始佛教的兩大部門。法與律分化了，所論究的對象，完全不同，但卻是彼此呼應的。當時佛教界所用的方法論，最重要的就是分別(vibhāṇya)。

◎結集的**教法**，是有關身心定慧的修證，**教制**是有關自他身語的清淨，都需要從分別中，得到明確無疑的理解。

#### (一)「阿毘達磨」之初步開展：法的分別

分別，不只是分析的，也是明辨抉擇的。

##### 1、毘陀羅，接近阿毘達磨

◎如舍利弗答大拘絺羅(Mahākauṣṭhila)問的(43)《毘陀羅》<sup>54</sup>大經<sup>55</sup>，

◎法授(Dharmadinnā)比丘尼答毘舍佉(Viśākhā)問的(44)《毘陀羅小經》<sup>56</sup>，

※非常接近阿毘達磨(abhidharma)。

##### 2、被稱為論阿毘達磨的例子

◎舍利弗說：入滅定而不得究竟智的，死後生意生天，優陀夷(Udāyi)一再的反對這一意見。<sup>57</sup>

◎質多羅象首(Citra-Hastirohaputra)在大家論阿毘達磨中間，不斷的插入自己的問難，受到大拘絺羅的呵責。<sup>58</sup>

※這二則《中阿含經》文，南傳編入《增支部》；但《中部》(103)《如何經》，也明白說到「論阿毘達磨」。<sup>59</sup>

##### 3、結

這表示了以「分別」為論宗的阿毘達磨，已在初步的開展中。

#### (二)「阿毘毘奈耶」：律的分別

分別不只是蘊、處、界、緣起、諦、業、禪、道品——「法」需要分別，與法相應的毘奈耶，也需要分別。

##### 1、《銅鑠律》的《經分別》

如《戒經》的解說，《銅鑠律》稱為《經分別》；其中，比丘的名《大分別》，比丘尼的名《比丘尼波羅提木叉分別》。

##### 2、《摩訶僧祇律》的《波羅提木叉分別》

《摩訶僧祇律》作《波羅提木叉分別》。

<sup>54</sup> 《印度佛教思想史》(p.51)：「阿毘達磨，起初是以修持為主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，所以名為阿毘達磨(Abhidhamma)，有「增上法」、「現觀法」(即「對法」)「覺了法」等意義。毘陀羅(vedalla)，是法義的問答，如蘊與取蘊，慧與識，五根與意根，死與滅盡定等。重於問答分別，聽者了解後，喜悅而加以讚歎；這樣的一項一項的問下去，也就一再的歡喜讚歎。南傳的「毘陀羅」，在其他部派中，就是「方廣」(vaipulya)：廣說種種甚深法，有廣顯義理的幽深，廣破無知的作用。方廣，後來成為大乘法的通稱。論阿毘曇與論毘陀羅，後來是合一了，發展成阿毘達磨論典，是上座部所特有的。」

<sup>55</sup> 《中阿含經》(211經)《大拘絺羅經》(大正1，790b)；《雜阿含經》(251經)(大正2，60b)。

<sup>56</sup> 《中阿含經》(210經)《法樂比丘尼經》(大正1，788a.)。

<sup>57</sup> [原書註.25]《中阿含經》卷5《成就戒經》(大正1，449c-450c)。《增支部》「5集」(南傳19，268-272)。

<sup>58</sup> [原書註.26]《中阿含經》卷20《支離彌梨經》(大正1，557c-559b)。《增支部》「6集」(南傳20，151-152)。

<sup>59</sup> [原書註.27]《中部》(103)《如何經》(南傳11a，311)。

### 3、《根本說一切有部毘奈耶》的《毘尼分別》、《比丘尼毘尼分別》

《根本說一切有部毘奈耶》，藏譯的名《毘尼分別》，《比丘尼毘尼分別》<sup>60</sup>；

### 4、結—「分別」是治律的重要方法

這可見「分別」是治律的重要方法。《戒經》的「文句分別」，「犯相分別」，是戒經解說的主要內容，都採用不厭其繁的辨析法。

### （三）法與律的「分別」發展類集為犍度

#### 1、法的犍度

阿毘達磨的發展，類集不同主題而稱之為犍度（khandha），如《八犍度論》；《尊婆須蜜菩薩所集論》，也是分為十四犍度的。<sup>61</sup>

#### 2、律的犍度

在律典方面，戒經以外的制度，也類集為一聚一聚的，《銅鑠律》與《四分律》，是稱為犍度的。<sup>62</sup>

### （四）小結

總之，分別法義，分類，纂集，是阿毘達磨與（阿毘）毘奈耶所共同的。這一傾向發展起來，佛法就成為明確的，條理嚴密的。

## 四、總結

### （一）部派佛教中重法者不重律與阿毘達磨

從部派佛教看來，

◎凡是重律的，就是重阿毘達磨的（也有程度的不同）。

◎重法的大眾部（Mahāsāṃghikāḥ），雖傳說有論書，而竟沒有一部傳譯過來，至少可以說明大眾部是不重阿毘達磨的。<sup>63</sup>

律藏方面，也只有根本的《摩訶僧祇律》，分出的支派，即使有些出入，而大體還是這一部律。大眾部是重法的，不會重視那種嚴密分析的學風。

### （二）七百結集以「分別」論法、治律的學風為主流

◎《中》、《長》、《增一》的集成，在七百結集時代。那時，以「分別」來論法、治律的學風，在佛教中是主要的一流。

<sup>60</sup> [原書註.28]《原始佛教聖典之集成》（p.185-187）。

<sup>61</sup> 有關犍度，參閱《原始佛教聖典之集成》p.302-393。

<sup>62</sup> 《四分律》卷 31-53(大正 22，779a2-966a8-10)：

(一)受戒犍度、(二)說戒犍度、(三)安居犍度、(四)自恣犍度、(五)皮革犍度、(六)衣犍度、(七)藥犍度、(八)迦絺那衣犍度、(九)拘睺彌犍度、(十)瞻波犍度、(十一)訶責犍度、(十二)人犍度、(十三)覆藏犍度、(十四)遮犍度、(十五)破僧犍度、(十六)滅諍犍度、(十七)比丘尼犍度、(十八)法犍度、(十九)房舍犍度、(廿)雜犍度。

<sup>63</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p.15)：「大眾部系的論書，過去沒有譯為漢文（僅有釋經的《分別功德論》），現在也還沒有發現。對於大眾部的論書，可說是一片空白。然大眾部的確是有論書的，如 1、西元 403~405 年，法顯在印度的巴連弗邑 Pāṭaliputra 大乘寺，得到了《摩訶僧祇阿毘曇》。2、西元 627~645 年間，玄奘遊歷迦濕彌羅 Kaśmīra 時，曾親自訪問了，「昔佛地羅（唐言覺取）論師，於此作大眾部集真論」的古跡。3、玄奘在南印度馱那羯磔迦國 Dhānyakataka，「逢二僧：一名蘇部底，二名蘇利耶，善解大眾部三藏。（玄奘）法師因就停數月，從學大眾部根本阿毘達磨」。4、玄奘回國時，帶回了大眾部的論書。5、西元 692 年，義淨作《南海寄歸內法傳》，說到大眾等四根本部，「三藏各十萬頌」。依此可見，在西元五~七世紀時，大眾部確有大部的阿毘達磨論。」

◎《中部》的集成，顯著的表達了這一傾向。明確、決定，就是被稱為「對治猶豫」的特徵。

### （三）初期大乘經與《中阿含》的關係不密切

對初期大乘經來說，與《中阿含經》的關係，是並不密切的。

## 第二項、長阿含經

（p.261～274）

### 一、「諸天記說」更廣的集成—《長阿含》（《長部》）之根本意趣

《長阿含經》（《長部》）是破斥外道的，<sup>64</sup>但重在適應印度的神教要求，而表彰佛的超越、崇高、偉大。

### 二、依經典的特性，來看佛弟子的讚佛方式

#### （一）《中部》：依佛法的特質讚佛

佛弟子信佛敬佛尊崇佛，是當然的。在《中部》中，

##### 1、從佛的功德法身

或說如來是等正覺者（法是善說，僧伽是正行者），是從知見清淨，離貪寂靜中理解出來。<sup>65</sup>

##### 2、從佛弟子的梵行成滿

或見如來四眾弟子的梵行成滿，而表示對三寶的尊敬。<sup>66</sup>

◎波斯匿王（Prasenajit）見眾弟子的終身修行梵行；比丘們和合無諍，身心喜悅健康；肅靜的聽法，沒有弟子而敢駁難世尊的；即使還俗，也只有責怪自己；尊敬如來，勝過了對於國王的尊敬。從弟子們的言行中，理解到佛是真正的等正覺者：這是讚佛的最佳範例！<sup>67</sup>

##### 3、從佛的圓滿色身

或有見佛的相好具足，而對佛表示敬意。<sup>68</sup>

##### 4、結

這一類的讚歎，是依佛法的特質而讚歎的。

#### （二）《長阿含經》：適應世俗之讚佛方式

但在《長阿含經》中，讚佛的方式，是適應世俗的。如佛的弟子善宿（Sunakṣatra），認

<sup>64</sup> [原書註.1]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷1（大正23，504a）。

<sup>65</sup> [原書註.2]《中部》（47）《思察經》（南傳10，49-53）。《中阿含經》卷48《求解經》（大正1，731b-732a）。

<sup>66</sup> [原書註.3]《中部》（73）《婆蹉衢多大經》（南傳10，325-327）。《雜阿含經》卷34（大正2，246b-247a）。

<sup>67</sup> [原書註.4]《中部》（89）《法莊嚴經》（南傳11a，160-166）。《中阿含經》卷59《法莊嚴經》（大正1，795b-797b）。

<sup>68</sup> [原書註.5]《中部》（91）《梵摩經》（南傳11a，179-191）。《中阿含經》卷41《梵摩經》（大正1，685a-688c）。

為佛沒有現神通，沒有說明世界的起源，不能滿足他的宗教要求。<sup>69</sup>在一向流行神教的印度，因此而不能信佛，應該是有這種人的。

### 1、適應世俗的新方便：神通

佛法的特色，就是不用神通神變、記心神變（知人心中的想念），而以「教誡神變」化眾生，<sup>70</sup>這正是佛的偉大！但世俗的神教信仰者，不能接受，於是佛法有了新的方便來適應他們。

#### (1) 表示神通的方式

##### A、以「記說」來表示神通

一、以「記說」來表示神通：

##### (A) 記說「未來事」

「記說」未來事，就是預言。

- ◎如預記裸形者伽羅樓（Kaḷāramattaka）的犯戒而死；
- ◎裸形者究羅帝（Korakṣata），七天以後，會腹脹而死，生在起屍鬼中。
- ◎婆羅門波梨子（Pathikaputra），自己說有神通，預言他不敢來見佛。<sup>71</sup>
- ◎釋尊預記華氏城（Pāṭaliputra）未來的繁榮<sup>72</sup>；
- ◎預記彌勒（Maitreya）的當來成佛。<sup>73</sup>

##### (B) 記說「過去事」

如記說過去事，那就是《長部》(19)《大典尊經》<sup>74</sup>，(17)《大善見王經》<sup>75</sup>，(14)《大本經》<sup>76</sup>，(27)《起世因本經》<sup>77</sup>等。

##### B、以「神境通」來表示神通

二、以神境通來表示神通：

- ◎或在虛空中往來；<sup>78</sup>
- ◎或「右手接散陀那（Sandhāna）居士置掌中，乘虛而歸」；<sup>79</sup>
- ◎或以神力渡過恆河（Gaṅgā）；<sup>80</sup>
- ◎或使「因陀羅窟自然廣博，無所障礙」，能容納無數天人；<sup>81</sup>

<sup>69</sup> [原書註.6]《長部》(24)《波梨經》(南傳 8, 3-4)。《長阿含經》卷 11《阿[少/兔]夷經》(大正 1, 66a-66b)。

<sup>70</sup> [原書註.7]《長部》(11)《堅固經》(南傳 6, 302-305)。《長阿含經》卷 16《堅固經》(大正 1, 101c-102a)。

<sup>71</sup> [原書註.8]《長部》(24)《波梨經》(南傳 8, 8-34)。《長阿含經》卷 11《阿[少/兔]夷經》(大正 1, 66c-69a)。

<sup>72</sup> [原書註.9]《長部》(16)《大般涅槃經》(南傳 7, 50)。《長阿含經》卷 2《遊行經》(大正 1, 12c)。

<sup>73</sup> [原書註.10]《長部》(26)《轉輪聖王師子吼經》(南傳 8, 93)。《長阿含經》卷 6《轉輪聖王修行經》(大正 1, 41c-42a)。

<sup>74</sup> 《長阿含經》卷 5 (4 經)《典尊經》(大正 1, 30b)；《大堅固婆羅門緣起經》(大正 1, 207c)。

<sup>75</sup> 《長阿含經》卷 4 (2 經)《遊行經》第二中(大正 1, 21a)；《中阿含經》(68 經)《大善見王經》(大正 1, 515b)；《佛般泥洹經》卷下(大正 1, 169a)；《大般涅槃經》卷中-下(大正 1, 201c)。

<sup>76</sup> 《長阿含經》卷 1 (1 經)《大本經》(大正 1, 1b)；《七佛經》(大正 1, 150a)；《毗婆尸佛經》(大正 1, 154b)，《七佛父母姓字經》(大正 1, 159a)，《增壹含經》48・4 經 (大正 2, 790a)。

<sup>77</sup> 《長阿含經》卷 6 (5 經)《小緣經》(大正 1, 36b)；《中阿含經》(154 經)《婆羅婆堂經》(大正 1, 673b)；《白衣金幢二婆羅門緣起經》(大正 1, 216b)。

<sup>78</sup> [原書註.11]《長部》(24)《波梨經》(南傳 8, 34)。《長阿含經》卷 11《阿[少/兔]夷經》(大正 1, 69a)。又《長部》(25)《優曇婆羅師子吼經》(南傳 8, 72)。

<sup>79</sup> [原書註.12]《長阿含經》卷 8《散陀那經》(大正 1, 49b)。《中阿含經》卷 26《優曇婆羅經》(大正 1, 595c)。

<sup>80</sup> [原書註.13]《長部》(16)《大般涅槃經》(南傳 7, 53)。《長阿含經》卷 2《遊行經》(大正 1, 12c)。

◎或使腳俱多河（Krakusṭha）的濁水，變為清淨；<sup>82</sup>佛涅槃後，伸出雙足，讓大迦葉（Mahākāśyapa）禮足。<sup>83</sup>

**（2）《長部》重視神通，引發了兩項重要的信仰**

在《長部》中，神通的事很多，梵天（Mahābrahmā）也現神通。<sup>84</sup>「沙門婆羅門以無數方便現無量神足，皆由四神足起」，<sup>85</sup>四神足是依定而發神通的修法。神通原是印度一般所信仰的，《長部》的重視神通，引發了兩項重要的信仰。

**A、「神通延壽」**

一、「神通延壽」：

**（A）舉經**

如《長阿含經》卷2《遊行經》（大正1，15b）說：「諸有修四神足，多修習行，常念不忘，在意所欲，可得不死一劫有餘」。<sup>86</sup>

**（B）釋義**

修四神足的，能延長壽命到一劫，或一劫以上，所以阿羅漢入邊際定的，能延長壽命。<sup>87</sup>

**（C）結：聖者長住世間的傳說因此流傳**

後來的四大聲聞、十六阿羅漢，長住世間的傳說，由此而流傳起來（也可以與修定的長生不老說相結合）。<sup>88</sup>修四神足是可以住壽一劫以上的，啟發了佛壽不止八十歲的信仰。

**B、「普入八眾」**

二、「普入八眾」：

**（A）舉經**

如《長阿含經》卷3《遊行經》（大正1，16b）說：

「佛告阿難：世有八眾。何謂八？一曰剎利眾，二曰婆羅門眾，三曰居士眾，四曰沙門眾，五曰四天王眾，六曰忉利天眾，七曰魔眾，八曰梵天眾」。

「我自憶念，昔者往來，與剎利眾坐起言語，不可稱數。以精進定力，在所能現。彼有好色，我色勝彼。彼有妙聲，我聲勝彼。彼辭我退，我不辭彼。彼所能說，我亦能說；彼所不能，我亦能說。阿難！我廣為說法，示教利喜已，即於彼沒，彼不知我是天是人。如是至梵天眾，往反無數，廣為說法，而莫知我誰」。<sup>89</sup>

**（B）釋第一段經義**

◎「八眾」——人四眾、天四眾，源出《雜阿含經》的「八眾誦」。

◎人中，婆羅門教說四姓階級，佛法不承認首陀羅（śūdra）為賤民，以沒有私蓄的出

<sup>81</sup> [原書註.14]《長阿含經》卷10《釋提桓因問經》（大正1，63b）。《長部》（21）《帝釋所問經》（南傳7，306-307）。

<sup>82</sup> [原書註.15]《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳7，107-108）。《長阿含經》卷3《遊行經》說：使濁水清淨，是雪山鬼神的神力。（大正1，19c）

<sup>83</sup> [原書註.16]《長阿含經》卷4《遊行經》（大正1，28c）。

<sup>84</sup> [原書註.17]《長部》（18）《闍尼沙經》（南傳7，218-220）。《長阿含經》卷5《闍尼沙經》（大正1，35b-36a）。

<sup>85</sup> [原書註.18]《長部》（18）《闍尼沙經》（南傳7，221）。《長阿含經》卷5《闍尼沙經》（大正1，36a）。

<sup>86</sup> [原書註.19]《長部》（16）《大般涅槃經》相同（南傳7，71）。

<sup>87</sup> [原書註.20]《阿毘達磨發智論》卷12（大正26，981a）。

<sup>88</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷126（大正27，656a17-c7）；《阿毘達磨俱舍論》卷3（大正29，15b11-19）；《瑜伽師地論》卷80（大正30，747c12-16）。

<sup>89</sup> [原書註.21]《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳7，78-79）。《中部》（12）《師子吼大經》（南傳9，118）。



家者——沙門（śramaṇa）來替代。

⊙天四眾是：梵、魔（māra）、三十三天、四大王眾天，四王天統攝八部鬼神。

※八眾，統括了人與神的一切。

### 〔C〕釋第二段經義

依經說，佛不知多少次的到八眾中去，就是「現種種身」，而所現的身，都比一般的要高明。與他們坐起言談，就是「說種種法」，當然比他們說得更高妙。這樣的往來談論，他們竟不知道是誰。

### 〔D〕結：化身信仰的流行

佛的神通變現，不但可以變現為種種天身、人身，而也暗示了一項意見：在剎利、婆羅門、居士——在家人中，沙門——通於佛教及外道的出家人中，梵天、魔天、帝釋、四大天王、龍、夜叉等鬼神中，都可能有佛的化身在內，當然我們並不知道有沒有。化身，原是印度神教的一種信仰，在佛法中漸漸流行，將在大乘佛法中興盛起來。

## 2、適應世俗的信仰：說明世界的起源

### 〔1〕《雜阿含》將世界起源與未來歸宿的論題，總合為「十四無記」

世界的起源，是神教——婆羅門教及東方沙門團的重要論題，但這是佛所不加說明的一——「無記」（avyākṛta）。世界的來源，個體生命的來源，還有未來的歸宿，《雜阿含經》總合這些問題為「十四無記」。<sup>90</sup>

### 〔2〕《長阿含》（及中部）則為適應世俗的信仰者而說明之

#### A、著重直談修證的觀點，不能滿足於世俗的信仰者

在著重身心修證的，於佛法有所悟入的，這些當然沒有戲論的必要。但在一般神教者，及重於仰信的佛教者，是不能滿足的，如善宿及鬘童子<sup>91</sup>（Mālunḡyāputra），就是這類的人。

#### B、印度的古代傳說與宗教學派

⊙關於世界起源，《波梨經》舉出了印度的古代傳說：

梵（自在）天創造說；耽著戲樂（或譯「戲忘」）說，意亂（或譯「意憤」）說，無因緣說。<sup>92</sup>

⊙過去起源，未來歸宿，印度的宗教家，唯物論的順世派（Lokāyata），提出各式各樣的見解。

### C、《長阿含》（及中部）將這些異說條理而組織起來

⊙將這些異說條理而組織起來的，有《中部》（102）《五三經》。

關於未來的，是「死後有想」、「死後無想」、「死後非想非非想」、「死後斷滅」、「現法涅槃」等五大類。

過去的，是「常無常」等四句，「邊無邊」等四句，「一想異想」四句，「有苦有樂」

<sup>90</sup> 《雜阿含經》卷 16（408 經）（大正 2，109a-b）；卷 34，（962 經）（大正 2，245c），（963 經）（大正 2，246a），（968 經）（大正 2，248c）；《別譯雜阿含經》卷 10（196 經）（大正 2，445a），卷 11（202 經）（大正 2，448c）；另參見《大智度論》卷 2（大正 25，74c8-75a19）；《阿毘達磨俱舍論》卷 19（大正 29，103a21-c27）。

<sup>91</sup> 《中阿含經》（221 經）《箭喻經》（大正 1，804a23-805c8）。

<sup>92</sup> [原書註.22]《長部》（24）《波梨經》（南傳 8，36-43）。《長阿含經》卷 11《阿[少/兔]夷經》（大正 1，69a-69c）。

四句（這部經，說一切有部應該是屬於《長阿含經》的。）<sup>93</sup>

◎《長部》的（1）《梵網經》<sup>94</sup>與（29）《清淨經》<sup>95</sup>，也條理而敘述了這些異見。<sup>96</sup>

※其中，關於過去的「常無常」論，「邊無邊」論，「無因緣」論，都解說為出於禪定的經驗或推理。禪定中見到某一境界，而就此論斷為「常無常」等。這可說事出有因，只是論斷的錯誤。解說他而又破斥他，顯出了佛的崇高偉大！

#### **D、《長阿含》及《長部》論及這一世界的初成及社會發展過程**

◎關於起源，還有《長部》（27）《起世因本經》，《長阿含經》譯名《小緣經》<sup>97</sup>。對於這一世界的初成，以及社會發展過程，有所說明。這主要是說明刹帝利種姓，是比婆羅門種姓更早的。

常童子（*Samakumāra*）——梵天說：「人類種姓中，刹帝利殊勝；明行具足者，人天中最勝」。這一頌，本出於「八眾誦」的「梵天相應」<sup>98</sup>，代表東方的觀念，王族（政治）勝過了婆羅門（宗教）。佛法是種姓平等論的，但對婆羅門自以為高貴的妄執，就以社會發展說，刹帝利早於婆羅門的見解來否定他。

◎《長部》（3）《阿摩晝經》，也採用同一論法，並說明釋迦族的來源。<sup>99</sup>

◎後來，綜合《起世因本經》、《阿摩晝經》的所說，而更擴大的結集出來，就是《長阿含經》末後的《世記經》。

### **三、《長部》以婆羅門（沙門）宗教為對象**

#### **（一）佛法透過對天神的信仰而表示出來**

《長部》是以婆羅門（沙門）——印度宗教為對象，佛法透過天神的信仰而表示出來。印度傳統的宗教，重行儀是祭祀的，重理智是解脫的宗教。

#### **1、重行儀是祭祀的**

婆羅門的犧牲祭，佛法從來就不表贊同。在《長部》中，從祭祀的神教，而引導到人生道德的宗教。

#### **（1）《教授尸伽羅越經》**

如（31）《教授尸伽羅越經》中，<sup>100</sup>善生（*Śngāḷaka*）奉行父祖傳來的禮拜六方。佛教他，離十四種罪惡，然後禮拜六方，六方是：東方父母，南方師長，西方妻子，北方朋友，下方傭僕，上方婆羅門、沙門（宗教師）。人與父母、師長等，各有相互應盡的義務（中國稱為「敦倫盡分」）；盡人倫應盡的義務（也可說責任），才能得生天的果報。

#### **（2）《究羅檀頭經》**

<sup>93</sup> [原書註.23]《中部》（102）《53經》（南傳 11 上，297-304）。

<sup>94</sup> 《長阿含經》卷 14（21 經）《梵動經》（大正 1，88b）；《梵網六十二見經》（大正 1，264b）。

<sup>95</sup> 《長阿含經》卷 12（17 經）《清淨經》（大正 1，72c）

<sup>96</sup> [原書註.24]拙作《原始佛教聖典之集成》（744-745）。

<sup>97</sup> 《長阿含經》卷 6（5 經）《小緣經》（大正 1，36b）；《中阿含經》（154 經）《婆羅婆堂經》（大正 1，673b）；《白衣金幢二婆羅門緣起經》（大正 1，216b）。

<sup>98</sup> [原書註.25]《相應部》「梵天相應」（南傳 12，260）。《雜阿含經》卷 44（大正 2，322c）。

<sup>99</sup> [原書註.26]《長部》（3）《阿摩晝經》（南傳 6，137-138）。《長阿含經》卷 13《阿摩晝經》（大正 1，82c-83b）。

<sup>100</sup> 《長阿含經》卷 11（16 經）《善生經》（大正 1，70a）；《中阿含經》（135 經）《善生經》（大正 1，638c），《尸迦羅越六方禮經》（大正 1，250c），《善生子經》（大正 1，252b）。

又(5)《究羅檀頭經》<sup>101</sup>，對重視祭祀的婆羅門，教他不要殺傷牛羊，也不可為了祭祀而加重僕役的勞作，只要用酥、油等來祭祀。這樣，「少煩雜，少傷害，比之犧牲祭，功德更多」<sup>102</sup>。還有比這更好的祭祀，那是時常供養祖先，供養僧眾，三歸、五戒。

### (3) 結

不否定神教的名目，卻改變他的內容，佛是溫和的革新者。

### 2、重理智是解脫的宗教

重智的宗教，引出世間起源，死後情形，涅槃等問題。條理而列舉異見，批評或加以融攝，引上佛法的真解脫道。

### (二) 與天神之密切關係

著重於適應印度的神教，所以《長部》與天神的關係，非常密切。如：

◎(16)《大般涅槃經》，佛將涅槃時，娑羅林四周十二由旬內，充滿了大力諸天<sup>103</sup>。

◎(18)《闍尼沙經》<sup>104</sup>，(19)《大典尊經》，都說到三十三天，四天王集會，大梵天來，示現種種的變化，而這都是天神傳說出來的。

◎(21)《帝釋所問經》，帝釋與五髻(Pañcaśikha)來見佛。

◎《雜阿含經》「八眾誦」，有四位淨居天來讚佛的短篇<sup>105</sup>，《長部》擴編而成鬼神大集會的(20)《大會經》。

◎(32)《阿吒曩祇經》，是毘沙門(Vaiśravaṇa)天王，為了降伏惡神，說護持佛弟子的護咒。

天神的禮佛、讚佛、護持佛弟子，「八眾誦」已經如此了，但《長部》著重到這方面，無意中增加了過去所沒有的內容。

## 四、《長部》的獨到內容

《長部》所有的獨到內容，可以略舉四點。

### (一) 樸實無華的佛法，漸引入了世俗的歡樂氣氛

#### 1、原始佛教是禁欲與非樂的

一、佛法的出家眾，是禁欲的；在家人受了八關齋戒，也要離淫欲，不許歌舞與觀聽歌舞。佛對遮羅周羅那羅(Talaputa Nāṭa)聚落主說：「歌舞戲笑作種種伎」，能引起人的貪瞋癡縛，不是生天的善業。<sup>106</sup>原始佛教是「非樂」(與墨子的意境相近)的，推重樸質無華的生活。

#### 2、《長部》卻有了以舞蹈、作歌等來供佛的內容

◎但《長部》(16)《大般涅槃經》中，末羅(Malla)族人以「舞蹈、歌謠、奏樂……」等，供養釋尊的遺體<sup>107</sup>。

<sup>101</sup> 《長阿含經》卷15(23經)《究羅檀頭經》(大正1, 96)。

<sup>102</sup> [原書註.27]《長部》(5)《究羅檀頭經》(南傳6, 210)。

<sup>103</sup> [原書註.28]《長部》(16)《大般涅槃經》(南傳7, 122)。《長阿含經》卷3《遊行經》(大正1, 21a)。

<sup>104</sup> 《長阿含經》卷5(4經)《闍尼沙經》(大正1, 34b)；《人仙經》(大正1, 213c)。

<sup>105</sup> [原書註.29]《相應部》「諸天相應」(南傳12, 36-37)。《雜阿含經》卷44(大正2, 323a-323b)。

<sup>106</sup> [原書註.30]《相應部》「聚落主相應」(南傳16a, 4-5)。《雜阿含經》卷32(大正2, 227a-227b)。

<sup>107</sup> [原書註.31]《長部》(16)《大般涅槃經》(南傳7, 152)。《長阿含經》卷4《遊行經》(大正1, 28a)。

◎《長部》(21)《帝釋所問經》，帝釋的樂神五髻，彈琉璃琴，作歌來娛樂世尊。

五髻所唱的歌，是綜合了男女的戀愛，三寶的敬愛；以男女間的戀愛，來比擬對三寶的敬愛。五髻曾見到犍闥婆(gandharva)王耽迷樓(Stumburu)的女兒——跋陀(Bhadda)，一見鍾情，念念不忘。五髻將自己對跋陀的愛念。對三寶的敬愛，結合而作出這首歌。這樣的歌曲，竟然得到了佛的讚美<sup>108</sup>！

### 3、小結

嚴肅的，樸實無華的佛法，漸漸的引入了世俗的歡樂氣氛。

## (二) 他力與咒術的引入佛法

### 1、他力與咒術是印度舊有的信仰

二、出家人住在阿蘭若處，如知見不正確，意念不清淨，修行沒有方便，都會引起妄想、幻覺；或犯下重大的過失；或見神見鬼，弄到失心發狂；或身心引發種種疾病，如《治禪病秘要法》所說那樣<sup>109</sup>。

◎《長部》(32)《阿吒曩胝經》，毘沙門天王，因為比丘們修行時，受到邪惡鬼神的燒亂，所以說阿吒曩胝(Aṭṭanāṭiya)的護經(Rakkha)。

護經是列舉護法的大力鬼神，如修行人誦習這部護經，就能鎮伏邪惡的鬼神，而得到了平安。這是印度舊有的，他力與咒術的引入佛法。

### 2、法藏部是重視咒術的部派，故所傳誦的契經也多有咒語

《長阿含經》是法藏部(Dharmaguptāḥ)的誦本；法藏部立「禁咒藏」，是重咒術的部派。《長部》的《大會經》，只是列舉敬信三寶的鬼神名字，而《長阿含經》的《大會經》，就作「結咒曰」<sup>110</sup>。因為誦念護法鬼神的名字，會得到善神的護持，與誦咒的作用一樣。

## (三) 佛法與梵我合化的傾向

### 1、Brāhmaṇa

#### (1) 印度古老婆羅門——梵志的意義

三、婆羅門，或譯梵志，原語作(Brahmaṇa)，是四種姓之一。婆羅門是印度的祭師族，有晚年住到森林中，或遊行各處的，又被稱為沙門。

#### (2) 釋尊時代的婆羅門意義

但在釋尊時代，婆羅門是傳統宗教的婆羅門，沙門是東方新興的各沙門團。

◎釋尊及出家的佛弟子，也是沙門，但與外道沙門不同；也不妨稱為婆羅門，但不是以種姓為標準的婆羅門。

◎可以說，釋尊(阿羅漢們)才是真正的沙門，真正的婆羅門。所以經上說「沙門」、「沙門義」，「婆羅門法」、「婆羅門義」<sup>111</sup>，都是依佛而說的。《雜阿含經》「八眾誦」，諸天每稱佛為婆羅門，如讚佛說：「久見婆羅門，逮得般涅槃，一切怖已過，永超世恩愛」<sup>112</sup>。

<sup>108</sup> [原書註.32]《長部》(21)《帝釋所問經》(南傳 7, 298-306)。《長阿含經》卷 10《釋提桓因問經》(大正 1, 62c-63a)。《帝釋所問經》(大正 1, 246b-247a)。《中阿含經》卷 33《釋問經》(大正 1, 633a-c)。

<sup>109</sup> [原書註.33]《治禪病秘要法》(大正 15, 333a)。

<sup>110</sup> [原書註.34]《長阿含經》卷 12《大會經》(大正 1, 80a-81b)。

<sup>111</sup> [原書註.35]《相應部》「道相應」(南傳 16a, 180-182)。《雜阿含經》卷 28, 29 (大正 2, 205b-c)。

<sup>112</sup> [原書註.36] 如《雜阿含經》卷 48 (大正 2, 350c)。

## 2、brahman

### (1)《梵書》與《奧義書》中的梵

此外，在《梵書》、《奧義書》中，人格神 brahman，是世界的創造者，人類之父，一般譯為「梵天」。而作為萬有實體的 brahman，一般譯作「梵」。其實是同一名詞，只是作為宗教的神，宗教哲學的理體，有些不同而已。

### (2)佛法否定《奧義書》的梵

佛的出世說法，是否定婆羅門教的神學——《奧義書》的梵，而在適應一般信仰中，容忍梵天的存在，不過這是生死眾生，請佛說法者，護持佛法的神。

## 3、《長部》的「法」與「梵」是同義詞

但在《長部》中，流露了不同的意義，

### (1)例一：法身與梵身，法體與梵體

◎如(27)《起世因本經》(南傳 8, 103)說：「法身與梵身，法體與梵體，此是如來名號」。

◎同本異譯的《長阿含經》《小緣經》說：「大梵名者，即如來號」<sup>113</sup>。

◎《中阿含經》《婆羅婆堂經》說：「彼梵天者，是說如來無所著等正覺。梵是如來，冷是如來，無煩無熱、不離如者是如來」<sup>114</sup>。

梵天就是如來，多少有點梵(神)佛的語意不明。就以《長部》的文句來說，法身與梵身，法體與梵體，都是如來的名號，這至少表示了，「法」與「梵」是同義詞。

※梵，是《奧義書》所說的萬有本體；解脫是小我的契合於梵。

※法，是釋尊用來表示佛所證覺的內容，證悟是「知法入法」。

佛教所覺證的「法」，難道就是婆羅門教所證入的「梵」嗎？

### (2)例二：法網與梵網

「梵」與「法」，作為同義詞用的，還有《長部》(一)《梵網經》末所說：此經名「梵網」、「法網」<sup>115</sup>。《長阿含經》譯作「梵動」、「法動」<sup>116</sup>。

### (3)例三：法輪與梵輪

又如「轉法輪」，是佛法中特有的術語，而又可以稱為「轉梵輪」。「梵輪」的名稱，是與「十力」、「四無所畏」有關的，表彰佛的超越與偉大<sup>117</sup>。推崇佛的崇高，為什麼要稱「法輪」為「梵輪」？那應該是為了適應婆羅門文化。

### (4)結

「法」與「梵」作為同一意義來使用，當然是為了攝化婆羅門而施設的方便。但作為同一內容，佛法與婆羅門神學的實質差別性，將會迷糊起來！

## 4、《長部》的「我(ātama)」與「法」是同義詞：我依止與法依止

還有，《長部》(26)《轉輪聖王師子吼經》(南傳 8, 73、94)說：「自洲，自歸依，勿他

<sup>113</sup> [原書註.37]《長阿含經》卷 6《小緣經》(大正 1, 37b)。

<sup>114</sup> [原書註.38]《中阿含經》卷 39《婆羅婆堂經》(大正 1, 674a)。

<sup>115</sup> [原書註.39]《長部》(1)《梵網經》(南傳 6, 68)。

<sup>116</sup> [原書註.40]《長阿含經》卷 14《梵動經》(大正 1, 94a)。

<sup>117</sup> [原書註.41]《中部》(12)《師子吼大經》(南傳 9, 113-117)。  
《雜阿含經》卷 26 (大正 2, 186c-187a)。  
《增支部》「4 集」(南傳 18, 15)。  
《增壹阿含經》卷 19 (大正 2, 645b-c)。

歸依！法洲，法歸依，勿他歸依」<sup>118</sup>！《長部》的《大般涅槃經》也這樣說<sup>119</sup>。

◎自歸依的「自」，巴利語作 attan，梵語作 ātman，就是「我」。雖然，「自依止」可以解說為，依自己的精進修行。但在《奧義書》中，ātama——我，是與梵同體，而被作為生命實體的。

◎自依止與法依止，不正是「我」與「法」，也可作為同義詞嗎？

#### 5、小結

如將法身與梵身，法體與梵體，法網與梵網，法輪與梵輪，我依止與法依止，梵是如來，綜合起來看，佛法與梵我合化的傾向，當時已經存在，而被集入《長阿含》中；這對佛法的理論體系，將有難以估計的不良影響！

#### 〔四〕佛之普入八眾，使佛的種種化現，變得迷離莫辨

四、上面說過的普入八眾，說明了佛現人天種種身，暗示了種種人天中，都有佛化現的可能。在家與出家，佛與鬼神，佛與魔，都變得迷離莫辨了。

#### 五、總結

總之，到了七百結集時代，部分傾向於適化婆羅門的經典，主要編入《長部》中。雖然是破斥外道的，但一般人會由於天神、護咒、歌樂，而感到「吉祥悅意」。如不能確認為「世間悉檀」——適應神教世間的方便說，那末神化的陰影，不免要在佛法中擴大起來。

### 第三項、增壹阿含經

(p.275~286)

#### 一、《增壹阿含》與《增支部》之版本與經數

##### 〔一〕大眾部末派所傳的《增壹阿含》

漢譯《增壹阿含經》，全部四百七十二經。譯者當時是全憑記憶，沒有梵本，所以前後雜亂，而且是有缺佚的。<sup>120</sup>經文所引的「因緣」、「譬喻」極多，又有大乘思想，難以推想為古典的原形。

##### 〔二〕銅鑠部所傳的《增支部》

銅鑠部 (Tāmraśātīyāḥ) 所傳的《增支部》，「增支部共九千五百五十七經」。<sup>121</sup>近代學者省掉了（推演）一部分，還有二千經以上<sup>122</sup>，與《增壹阿含經》不成比例。

##### 〔三〕結

<sup>118</sup> [原書註.42]《長阿含經》卷6《轉輪聖王修行經》(大正1, 39a)。

<sup>119</sup> [原書註.43]《長部》(16)《大般涅槃經》(南傳7, 68-69)。《長阿含經》卷2《遊行經》(大正1, 15b)。

<sup>120</sup> [原書註.1] 拙作《原始佛教聖典之集成》(757-760)。

<sup>121</sup> [原書註.2]《增支部》「11集」末(南傳22c, 352)。

<sup>122</sup> [原書註.3] 拙作《原始佛教聖典之集成》(760)。

不同部派所傳的聖典，竟有這樣的差異！

## 二、「增」、「中」、「長」三部的集成，都代表了七百結集時代的佛教

「增」、「中」、「長」——三部的集成，雖略有先後，而都代表了七百結集時代的佛教。

### （一）與僧伽律制有關

◎那個時代，僧伽佛教已成為主流，所以《中部》與《增支部》，與律制有關的，都集入了一部分。

◎《增壹阿含經序》說：「諸學士撰此（中與增壹）二阿含，其中往往有律語」。<sup>123</sup>

◎銅鑠部是重律的學派，所以律制被集入的也就更多。

### （二）與阿毘達磨的論風有關——尤其是「數法」

◎「阿毘達磨」的論風，已漸漸興起，「數法」更受到重視。分別為多少類，或統攝為多少類，是容易將問題弄明白的。

#### ※《增壹阿含》

◎本經或約法說，或從人說。

#### 1、從人說

如銅鑠部的《人施設論》；《舍利弗阿毘曇》的「人品」，內容都是取材於這部經的。

#### 2、約法說

「多聞」，也成為修學佛法的重要項目。<sup>124</sup>

## 三、「如來記說」更廣的集成——《增壹阿含》（《增支部》）乃以《如是語》為依據

本經是依《如是語》（《本事經》）為依據，而遠源於《雜阿含經》的「如來記說」。<sup>125</sup>

### （一）「如來記說」的特性

#### 1、重於信、念、施、戒、慈等

「如來記說」特重於

◎信——四證淨；

◎念——三念、四念、五念、六念；

◎布施；

◎戒行——十善、十不善；

◎慈心，導入出世的解脫。<sup>126</sup>

<sup>123</sup> [原書註.4]《增壹阿含經》經序（大正2，549a）。

<sup>124</sup> （1）《增壹阿含·5經》卷27〈35 邪聚品〉：「比丘！我比丘亦有五事可欲之想。云何為五？所謂禁戒、多聞、三昧成就、智慧、智慧解脫。」（大正2，699b27-29）

（2）《增壹阿含·6經》卷37〈42 八難品〉：「世尊與阿那律便說此偈：『戒勝聞勝耶？汝今起狐疑。戒勝於聞者，於中何狐疑？』所以然者，阿那律當知，若比丘戒成就者，便得定意；已得定意，便獲智慧；已得智慧，便得多聞；已得多聞，便得解脫；已得解脫，於無餘涅槃而取滅度。以此明之，戒為最勝。」（大正2，754b3-11）

<sup>125</sup> 印順法師著《原始佛教聖典之集成》p.765-766：「《如是語》、《本事經》（同經而不同的誦本），是以增一法編集而沒有完成的聖典。所以沒有完成，是由於「增壹阿含」的集成。《增壹阿含》與《如是語》、《本事經》，是有密切關係的。《如是語》與《本事經》，雖不是《增壹阿含》編集的唯一資料，而是基本的，重要的資料。也就是以《如是語》及《本事經》為基本法數，更廣集其他的佛說。」

<sup>126</sup> [原書註.5] 拙作《原始佛教聖典之集成》（765-786）。

## 2、以「為人生善」為目的

《增支部》多舉法數分別，對不善而說善，使人向善向解脫。

古人說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習」。<sup>127</sup>

教化是一般的教化，使人信解。這是「各各為人悉檀」，古人稱為「為人生善悉檀」，表示了本經的特性。

### （二）舉二則「如來記說」的經文，以明《增支部》之重要意義

現在舉二則——「如來記說」的經文，以說明《增支部》所有的重要意義。

#### 1、「心性本淨」

一、《雜阿含經》有鍊金的比喻，《大正藏》編號 1246、1247；在《增支部》中，合為一經。<sup>128</sup>

##### （1）《雜阿含》的「鍊金喻」

###### A、經中之比喻，以及所詮的涵義

- ◎（1246）經上說：鍊金師，先除去小石、麤砂；次洗去細砂、黑土；再除去金色的砂；加以鎔鍊，還沒有輕軟、光澤、屈伸如意；最後鎔鍊成輕軟、光澤、屈伸如意的純金。
- ◎這比喻「修增上心」的，先除三惡業；次除三惡尋；再去三細尋；再去善法尋；最後心極光淨，三摩地寂靜微妙，得六通自在。

###### B、修心能達到清淨，只是心本性的顯現

- ◎在這鍊金喻中，金礦的金質，本來是純淨的，只是參雜了些雜質。鍊金，就是除去附著於金的雜質，顯出金的本質，輕軟、光澤、屈伸如意。
- ◎依譬喻來解說，修心而達到清淨微妙、六通自在，也只是心本性的顯現。

##### （2）《增支部》舉五喻來談心斷雜染而得清淨

###### A、舉五喻來明五種隨念

雜染心由修治而清淨，《增支部》「三集」（70 經），與《中阿含經》《持齋經》同本，說到修「如來隨念」、「法隨念」、「僧隨念」、「戒隨念」、「天隨念」，心斷雜染而得清淨，舉了「洗頭」、「洗身」、「洗衣」、「拂去鏡面灰塵」、「鍊金」一五喻。<sup>129</sup>

###### B、以修心為主題的思想，於《增支部》大大的發展起來

這一思想，《增支部》大大的發展。「一集」第三品、一經起，到第六品、二經止，都以「修心」為主題。

##### （A）「心」之種種譬喻

- ◎心的修、修顯、修多所作；
- ◎心的調、守、護、防；
- ◎心的謬向與正向；
- ◎心的雜染與清淨；
- ◎以水來比喻心的濁與不濁；
- ◎以梅檀來比喻修心的調柔堪用；
- ◎心的容易迴轉；

<sup>127</sup> [原書註.6]《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1（大正 23，503c）。

<sup>128</sup> [原書註.7]《雜阿含經》卷 47（大正 2，341b-342a）。《增支部》「3 集」（南傳 17，416-424）。

<sup>129</sup> [原書註.8]《增支部》「3 集」（南傳 17，336-342）。《中阿含·持齋經》卷 55（大正 1，771a-772b）。



◎心的極光淨為客隨煩惱所雜染，離客隨煩惱而心得解脫。

**(B)「心」極光淨，為客隨煩惱所雜染**

◎末了，如「六品」(1、2經)(南傳 17, 15)說：「比丘！心極光淨，為客隨煩惱所雜染。無聞異生不能如實解故，無聞異生無有修心」。「比丘！心極光淨，與客隨煩惱(離)脫。有聞聖弟子能如實解故，有聞聖弟子有修心」。

◎這一經文，大體與《舍利弗阿毘曇論》「心品」所說相同。<sup>130</sup>

◎依此說，心雖為客塵煩惱所染汙，而心卻是與客塵煩惱相離的，也就是「心性本淨」的。《增支部》沒有說「本性」，但說「心極光淨」，而意義完全一樣。

**(3)三學中之定學又稱為心學，定與心有特殊意義**

「三學」中，定學名「增上心學」(adhicitta-sīkṣā)，定與心有特殊意義。

**A、依定心清淨而發慧證解脫，缺乏明顯的說明**

◎在定學中，除雜染而得內心清淨；依此才能發慧、發神通。現證解脫是要如實智慧的，然在當時形成的修道次第，都是依戒而修禪定，得四禪，然後說「具三明」，或說「具六通」，或說「漏盡解脫」。<sup>131</sup>

◎傳說釋尊的成正等覺，也是先得四禪，然後發三明的。至於怎樣的如實觀，引發現證(阿毘三昧耶)，在這次第中，並沒有明顯的說到。似乎得了四禪，心清淨，就可以現證解脫似的。

**B、《增支部》表示了重行的傾向於修心，並引出「心本光淨」的思想特色**

◎那個時代，重慧解的傾向於阿毘達磨的分別，重行的傾向於禪定的「修心」。離染心，得淨心，依衣、鏡、水、金等比喻，引出了「心本光淨」的思想，成為《增支部》的特色。

◎不過這一經說，大眾部(Mahāsāṃghikāh)與分別說部(Vibhāṅgya-vādināh)系經是有的，說一切有部(Sarvāstivādāh)經卻沒有，所以引起義理的論爭。<sup>132</sup>

**(4)「心性本淨」，從世間譬喻而來，但具有誘人向善的意義**

**A、心性本淨由世間譬喻而來**

「心性本淨」，有一點是明確的，就是從「心」學的世間譬喻而來。

**B、有誘人向善的意義**

◎另一點是：《增支部》對不善而說善，在誘人類向善的意義上，心淨說是有價值的！

◎如《成實論》卷3(大正 32, 258b)說：

「心性非是本淨，客塵故不淨。但佛為眾生謂心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨。」<sup>133</sup>

<sup>130</sup> [原書註.9]《舍利弗阿毘曇論》卷27(大正 28, 697b)。

<sup>131</sup> [原書註.10] 拙作《原始佛教聖典之集成》(738-739)。

<sup>132</sup> 參見：印順法師著《唯識學探源》「心性本淨」(p.93-106)

<sup>133</sup> 印順法師《如來藏之研究》(p.73-74)：「…《成實論》的思想，近於經部 Sūtravādin《成實論》是不同意「心性本淨」的，但對「心性本淨」的教說，從應機設教——對治的為人意義，加以解說。有些人以為心是常在(住)的；在「原始佛教」中，常心是愚癡的邪見。對治常心的邪執，所以說心是可以成為不淨的。可以不淨，可見心是非常了。有些人自覺心地不淨，煩惱重重，所以因循懈怠，不能勇猛的發心修行。為啟發這些懈怠人的善心，所以說：自心本來是清淨的，暫時為煩惱所染，為什麼不自勉而發淨心呢！」

《成實論》約「為人生善」說「本淨」，在修學的實踐上，是很有意思的。

### C、結

《增支部》心本光淨的思想，在部派中、大乘佛法中，有著最深遠的影響！<sup>134</sup>

### 2、「無所依禪」

二、《雜阿含經》「如來記說」，

#### (1) 與訖陀迦旃延氏有關的教授，傳下來的僅有二則

##### A、第一則：「真實禪」與「強梁禪」(《雜阿含·926 經》)

佛化訖陀迦旃延(Sandha-kātyāyana-gotra)經，說「真實禪」與「強梁禪」，是以已調伏的良馬，沒有調伏的劣馬，比喻深禪與世俗禪。<sup>135</sup>

##### B、第二則：離有離無的正見

訖陀，或譯刪陀、蹉陀、散他。與訖陀迦旃延氏有關的教授，傳下來的僅有二則。

##### (A)《雜阿含·301 經》佛為訖陀說正見

另一則是佛為訖陀說：離有離無的正見——觀世間緣起的集與滅，而不落有無的中道。<sup>136</sup>

##### (B)《雜阿含·262 經》阿難引「佛為訖陀說正見」之經

車匿(Chanda)知道了無常、苦、無我、涅槃寂滅，而不能領受「一切行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃」。阿難(Ānanda)為他說「化迦旃延經」，離二邊而不落有無的緣起中道，這才證知了正法。<sup>137</sup>

##### (C) 龍樹《中論》亦引此經明中道義

這是非常著名的教授！龍樹(Nāgārjuna)《中論》，曾引此經以明離有無的中道。<sup>138</sup>

#### (2) 與訖陀經相關的經典與形容

##### A、《相應部》沒集錄，而編在《增支部》卻共有十經

這一教授，《相應部》沒有集錄，編在《增支部》「十一集」第十經。<sup>139</sup>這部經，在當時

<sup>134</sup> 參見：印順法師著《如來藏之研究》p. 67-88。

<sup>135</sup> [原書註.11]《雜阿含經》卷33(大正2, 235c-236a)。《別譯雜阿含經》卷8(大正2, 430c-431a)。

<sup>136</sup> [原書註.12]《相應部》「因緣相應」(南傳13, 24-25)，《雜阿含·301 經》卷12：「…爾時，尊者[跳-兆+散]陀迦旃延詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：『世尊！如世尊說正見。云何正見？云何世尊施設正見？』佛告[跳-兆+散]陀迦旃延：『世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心境繫著使不取、不住、不計我苦生而生，苦滅而滅，於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集如實正知見，若世間無者不有，世間滅如實正知見，若世間有者無有，是名離於二邊說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。』佛說此經已，尊者[跳-兆+散]陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。』(大正2, 85c17-86a3)

<sup>137</sup> [原書註.13]《相應部》「蘊相應」(南傳14, 207-212)，《雜阿含·262 經》卷10：「…闍陀語諸比丘言：『我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。』闍陀復言：『然我不喜聞：『一切諸行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃。』』此中云何有我而言：『如是知、如是見，是名見法。』？」第二、第三亦如是說。…爾時，阿難語闍陀言：『我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，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。』』尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵離垢，得法眼淨。…」(大正2, 66b6-67a21)

<sup>138</sup> [原書註.14]《中論》卷3(大正30, 20b)。

<sup>139</sup> [原書註.15]《增支部》「11 集」(南傳22, 294-298)。

流行極廣。如《增支部》「十集」的 6・7 經；「十一集」的 7-10 經，19-22 經：一共 10 經，都與誦陀經說的内容相關。

**B、在《中部》稱這一教授為「根本波梨耶夜」**

在《中部》，是第一《根本法門經》，與《中阿含經》(106)《想經》相同。這一教授而被稱為「根本波梨耶夜」(Mūla paryāya)，可見在法門中的重要性。<sup>140</sup>

**C、足以代表原形的，還是《誦陀迦旃延經》**

同一内容而已演化為十餘經，然足以代表原形的，還是《誦陀迦旃延經》。

**(3) 與「第一則經義」相關的論究**

**A、《瑜伽師地論》引此經來明「離言法性」**

《瑜伽師地論菩薩地真實義品》，引這部經來證明離言法性，文句也相同。<sup>141</sup>

**B、引《雜阿含・926 經》來論究其深義**

**(A) 舉經**

現在摘錄《雜阿含經》卷 33 (926 經) (大正 2, 236a-b) 所說：

「如是丈夫，不念貪欲纏，住於出離，如實知，不以貪欲纏而求正受。亦不（念）瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏，……不以疑纏而求正受」。

「如是誦陀！比丘如是禪者，

不依地修禪，不依水、火、風、

空、識、無所有、非想非非想而修禪；

不依此世，不依他世，非日（非）月，

非見、聞、覺、識，

非得、非求，

非隨覺、非隨觀而修禪。

誦陀！比丘如是修禪者，諸天主、伊溼波羅、波闍波提，恭敬合掌，稽首作禮而說偈言：南無大士夫，南無士之上！以我不能知，依何而禪定！」

「佛告跋迦利：比丘於地想能伏地想，於水、火、風……若覺、若觀，悉伏彼想。

跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺、觀而修禪。」

**(B) 釋義**

**a、離五蓋而得禪是定律**

<sup>140</sup> 《原始佛教聖典之集成》p.729：「「波利耶夜」，本指那種說明的方法。漸漸的，對那種說明的内容（義），進而對那種說明的教法（通於文義），也就稱之為「波利耶夜」。這如世俗文字，說明的稱為「說」，討論的稱為「論」一樣。」

<sup>141</sup> 《瑜伽師地論》卷 36〈4 真實義品〉：「又佛世尊，為彼散他迦多衍那作如是說：「散他苾芻！不依於地而修靜慮；不依於水、不依於火、不依於風、不依空處、不依識處、不依無所有處、不依非想非非想處、不依此世他世、不依日光輪、不依見聞覺知、不依所求所得、不依意隨尋伺、不依一切而修靜慮。云何修習靜慮苾芻，不依於地而修靜慮，廣說乃至不依一切而修靜慮？散他苾芻！或有於地除遣地想，或有於水除遣水想，廣說乃至或於一切除一切想，如是修習靜慮苾芻，不依於地而修靜慮，廣說乃至不依一切而修靜慮。如是修習靜慮苾芻，為因陀羅(indra)、為伊舍那(īśāna)、為諸世主(prajāpati)并諸天眾，遙為作禮而讚頌曰：『敬禮吉祥士，敬禮士中尊，我今不知汝依何修靜慮。』」云何此經顯如是義？謂於一切地等想事，諸地等名施設假立，名地等想。即此諸想，於彼所有色等想事，或起增益、或起損減。若於彼事起能增益，有體自性執，名增益想；起能損減唯事勝義執，名「損減想」；彼於此想，能正除遣、能斷、能捨，故名「除遣」。」(大正 30, 489b7-29)

經中先說明，要離貪欲等五蓋，不可以五蓋來求正受（三昧）。修禪要先離五蓋，是佛法中修禪的一般定律。

**b、依一切法離一切想，即無所依的深禪，非諸天世俗心境所能了知**

◎次說修禪者應不依一切而修禪；如不依一切而修，那就印度的大神，天主（Indra）是帝釋天，伊溼波羅（Īśvara）是自在天（梵天異名），波闍波提（Prajāpati）是生主，都不能知道「依何而禪定」。原來一般的禪定，必有所依緣的禪境，所以有他心通的諸天，能知禪者的心境。現在一無所依，這就不是諸天世俗心境所能知道了。

**(a) 總標無所依禪之特質**

◎接著，佛為跋迦利（Bhakkali《增支部》作洗陀）說明：不依一切而修，是於一切想而伏（「除遣」）一切想。依一切法離一切想，就是無所依的深禪。

**(b) 釋經文的用語**

**I、一切**

經中所說不依的一切，也就是一般的禪法。

**II、四大**

地、水、火、風，依此四大而修的，如地、水、火、風——四種遍處；如觀身四大的不淨，如「持息念」的依風而修。

**III、四無色定**

空、識，也是遍處。空（無邊處）、識（無邊處）、無所有處、非想非非想處，是四無色定。

**IV、此世他世、日月**

此世、他世、日、月：一般世俗禪定，或依此世界，或依其他世界，或依日輪，或依月輪而修。

這都是有依有想的世俗定，與《楞伽經》所說的「愚夫所行禪」：「譬如日月形，鉢頭摩深險（蓮華海），如虛空火燼，修行者觀察。如是種種相，外道道通禪」相合。<sup>142</sup>

**V、六根識**

見、聞、覺、識（知），是六根識。在禪法中，有依根識的直觀而修的。

**VI、得與求**

得與求，是有所求、有所得，甚深禪是無求無得而修的。

**VII、尋和伺**

隨覺、隨觀，覺觀即新譯的尋、伺。依世俗定說，二禪以上，沒有尋、伺。約三界虛妄說，三界都是尋、伺所行。

**c、結：不依止一切，離一切想的深禪，與大乘般若現證相當雷同**

這所說的一切，都不依止，離一切想的深禪，與大乘所說，般若現證時能所雙忘，沒有緣緣影像相，是沒有什麼不同的。<sup>143</sup>

**(4) 依現存的漢譯文獻來解說無所依禪的內容**

<sup>142</sup> [原書註.16]《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，492a-b）。

<sup>143</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》（p.636-637）：「又如所說的「諸法無受三昧」，是「不應色中住」（三）；「不行色」等，「不念行」不行等（四）。不住一切，不念一切（也「不念是菩薩心」）（二），與佛化洗陀迦旃延（Sandha-kātyāyana-gotra）的「真實禪」——不依一切而修禪相合。」

無所依禪，在當時，在後代部派中，當然會有不同的解說與修法。現存的漢譯聖典中，就有附有解說的。

**A、《別譯雜阿含·151 經》附入了解說**

如《別譯雜阿含經》，或推論為飲光部 (Kāśyapīyāh) 的誦本。關於佛為訖陀迦梅延所說，與《雜阿含經》相同；為薄迦梨所說一段，略有增附，

**(A) 舉經**

如經卷 8 (大正 2, 431a) 說：

「佛告薄迦梨：若有比丘深修禪定，觀彼大地悉皆虛偽，都不見有真實地相。水、火、風種，……亦復如是，皆悉虛偽，無有實法。但以假號因緣和合，有種種名。觀斯空寂，不見有法及以非法。」

**(B) 釋義：以《雜阿含·301 經》之離有無的正見，來解說無所依禪**

◎所說不是經文不同，而是附入了解說。

◎為什麼不依一切？為什麼除一切相（在心就是想）？

因為這一切都是虛妄無實的，只是因緣和合的假名。

◎「不見有法及以非法」，就是不取有相與無相。

從因緣而有的，假名無實；深觀一切空寂，所以離有離無。

◎這是以佛為訖陀所說的——離有無的緣起中道觀，解說這不依一切，離一切相的深禪。拿訖陀法門來解說訖陀法門，這應該是最恰當的了！

**B、《阿毘達磨俱舍論》引該經的偈頌**

**(A) 舉論**

還有《阿毘達磨俱舍論》，引有該經的偈頌，如卷 29 (大正 29, 154b) 說：

「世尊於雜阿笈摩中為婆羅門婆陀梨說：

婆陀梨諦聽！能解諸結法，謂依心故染，亦依心故淨。

我實無我性，顛倒故執有。無有情無我，唯有有因法，

謂十二有支，所攝蘊處界；審思此一切，無補特伽羅。

既觀內是空，觀外空亦爾，能修空觀者，亦（二？）都不可得。」<sup>144</sup>

**(B) 釋義：內外不可得，是離一切想、無所依的一種解說**

◎《俱舍論》所引的，跋迦利比丘，成為婆陀梨婆羅門。

◎《別譯雜阿含經》也有偈頌，但內容大為不同。<sup>145</sup>《俱舍論》所引的經頌，廣說無我，並依空觀，觀內空、外空（出《中部》《小空經》、《大空經》）。內外都不可得，是離一切想、無所依的一種解說。

◎有因緣而沒有我，「法有我無」，符合說一切有部的見解。這雖也說到空觀，但與《別譯雜阿含經》的法空說，意義不同。

**C、《增支部》提出了解說**

<sup>144</sup> 《瑜伽師地論》卷 16 (大正 30, 363a)；《原始佛教聖典之集成》p. 803-804, 873-874。

<sup>145</sup> 此經的偈頌，如《別譯雜阿含·151 經》卷 8：「爾時，世尊即說偈言：『汝今薄迦梨，應當如是知，習於坐禪法，觀察無所有。天主憍尸迦，及三十三天，世界根本主，大梵天王等，合掌恭敬禮，稽首人中尊，咸皆稱斯言：『南無善丈夫！我等不知汝，依憑何法則，而得是深定，諸人所不了。』』」說斯法時，大迦旃延遠塵離垢，得法眼淨。薄迦梨比丘煩惱永滅，不受後生，盡諸有結。」(大正 2, 431a19-29)

◎《增支部》所集的十經，除（十一集第十經）「誑陀」經，與《雜阿含經》一致外，也都提出了解說，或是佛說，或是舍利弗（Śāriputra）說的。

◎提出的解說是：不起一切想，是以「有想」為方便的。這是說，修得這一深定，並非不起想所能達成，而先要依「有想」為方便，才能獲得這樣的深定。

**（A）舉經**

「有想」是：

**a、第一則經文**

「阿難！此比丘如是想：此寂靜，此殊妙，謂一切行寂止，一切依定棄，愛盡，離貪，滅盡，涅槃。阿難！如是比丘，獲得如是三昧，謂於地無地想……無意所尋伺想，而有想。」<sup>146</sup>

**b、第二則經文**

「我於有滅涅槃，有滅涅槃，或想生，或想滅。譬如火燃，或燄生，或燄滅。……時我想有滅涅槃，有滅涅槃。」<sup>147</sup>

**（B）釋義**

這可說是以涅槃為觀想的。

**a、第一則經文，與有部「滅諦四行相」說相近**

第一則，與說一切有部，滅諦四行相：「滅」、「靜」、「妙」、「離」相近。

◎涅槃是這樣的微妙甚深，沒有地水火風等一切想相。所以除遣一切想，獲得與涅槃相契應的深定。

◎不依一切而修定，伏一切想，是要以涅槃無相觀為方便的。

**b、第二則經文，與法藏部「見滅諦得道」說相近**

第二則是：修者要想「有滅涅槃，有滅涅槃」。

◎「有」是生死，生死的止息滅盡是涅槃。

◎「有滅涅槃」的觀想，如火燄一樣，想生，想滅。想生想滅，生滅不住，如想滅而不生，就契入無相的深定。

◎法藏部（Dharmaguptāḥ）等見滅諦得道，<sup>148</sup>「無相三摩地能入正性離生」，<sup>149</sup>依此經說而論，是相當正確的！<sup>150</sup>

**D、《中部》的「根本法門」與《誑陀經》大同**

與《中部》《根本法門經》相當的，是《中阿含經》的《想經》，與異譯《佛說樂想經》。<sup>151</sup>

**（A）《中阿含》的《想經》：三類說**

**a、舉經**

《中阿含經》卷 26《想經》（大正 1，596b-c）說：

「若有沙門，梵志，於地有地想，地即是神，地是神所，神是地所。彼計地即是神

<sup>146</sup> [原書註.17]《增支部》「11 集」（南傳 22c，291）。

<sup>147</sup> [原書註.18]《增支部》「10 集」（南傳 22a，209-210）。

<sup>148</sup> [原書註.19]《雜阿毘曇心論》卷 11（大正 28，962a）。

<sup>149</sup> [原書註.20]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 185（大正 27，927c）。

<sup>150</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》（p.365）：「大眾部及上座部系分別說部各派，都一心見道。滅——涅槃空寂的契入，雖修道次第方便不同，而「見滅得道」，與大乘佛法的「無生忍」，實是血脈相通的。」

<sup>151</sup> [原書註.21]《佛說樂想經》（大正 1，851a-b）。

已，便不知地。……彼於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切。」

「若有沙門，梵志，於地則知地，地非是神，地非神所，神非地所。……彼於一切則知一切，一切非是神，一切非神所，神非一切所。彼不計一切即是神已，彼便知一切。」

「我於地則知地，地非是神。……我不計一切即是神已，我便知一切。」

**b、釋義**

**(a) 於法有法想，即不離我與我所**

依《想經》所說，不論什麼法，如於法有法想，那就是神，不離神與神所。

◎神，是「我」的古譯。

◎想，表示是世俗的認識。依名言相，取總相、一合相的是「想」。如以為確實如此，那是不能真知一切法的。

◎我與我所，隨世俗的一合相而起。

**(b) 約三類說：凡夫、聖者、如來**

如依「蘊」來說，

◎那「地即是神」，是即蘊計我。「地是神所，神是地所」，是離蘊計我。

◎無我無我所，就是於一切法無想的意思。於一切法無我我所的，能如實知一切法。這一解說，是順於說一切有部的。

◎末了，佛又以自己（「我」）的無我我所，能知一切法為證明。

**(B)《中部》的《根本法門經》：約四類說**

《想經》分為三類，但在《中部》《根本法門經》中，是分為四類的（南傳 9，1-6）：

**a、舉經**

無聞凡夫——想・思惟

有 學——知・思惟

阿 羅 漢——知・不思惟……貪瞋癡滅盡

如 來——知・不思惟……知有緣生，生緣老死；一切渴愛滅・離染・滅・捨・棄

**b、釋義**

依這部經說，

◎凡夫是於法起想，依想而起思惟。

◎有學沒有取相想，所以能知，但還有思惟。

◎阿羅漢與如來，如實知一切法，不但不起想，也不依思惟而知。阿羅漢與如來，是真能知一切法的。

在認識上，分別了凡夫、有學、無學聖者的差別。

**(C)《增壹阿含》的「一切諸法之本」法門：約三類說**

《增壹阿含經》九法中，也有這「一切諸法之本」法門，與《根本法門經》同本，但也只分為三類：凡夫、聖者、如來。<sup>152</sup>

**(D) 結：「根本法門」所說的一切法，與《說陀經》之同異**

<sup>152</sup> [原書註.22]《增壹阿含經》卷 40（大正 2，766a-b）。

「根本法門」所說的一切法，與《洗陀經》大同。

◎在四無色前，加大梵天、果實天<sup>153</sup>等。

◎沒有「此世、他世、日、月」，而有「一、多、一切」，那是一想、異想、種種想。

◎求與得與「涅槃」相當。

◎這是從不依一切，無一切想的分別而來。

---

<sup>153</sup> 果實天即第四禪的第三天，又稱為「廣果天」。(《佛光大辭典(六)》，p.5993)



### 第三節、信心與戒行的施設

#### 第一項、戒學的三階段

(p.286~302)

#### 一、三類戒學

##### (一)《中》、《長》、《增一》中對戒學的三類不同說明

◎《中》、《長》、《增一》集成的時代，對於修學的歷程，主要是三學——「戒」、「定」（或作「心」、「慧」的進修次第。經中對於戒學，有三類不同的說明。我在《原始佛教聖典之集成》中，曾加以列舉，<sup>1</sup>現在更作進一層的說明。

##### (二)三類所依的契經

戒學的三類是：

##### 1、戒成就

一、「戒成就」：

◎如《中部》(五三)《有學經》<sup>2</sup>；(一〇七)《算數家目捷連經》<sup>3</sup>；(一二五)《調御地經》<sup>4</sup>。所說「戒成就」的內容，是：「善護波羅提木叉律儀，軌則圓滿，所行圓滿，於微小罪見大怖畏，受學學處」。<sup>5</sup>

◎《中阿含經》沒有《有學經》；而《調御地經》與《算數目捷連經》，與「戒成就」相當的，是：「當護身及命清淨，當護口意及命清淨」。<sup>6</sup>

##### 2、四清淨

二、「四清淨」：

◎如《中部》(三九)《馬邑大經》<sup>7</sup>；

◎《中阿含經》(一四四)，《算數目捷連經》，(一九八)《調御地經》。

四清淨是：身行清淨，語行清淨，意行清淨，命行清淨。清淨是「仰向（公開的）發露，

<sup>1</sup> [原書註.1]《原始佛教聖典之集成》(p.738-739)。

另請參考《初期大乘佛教之起源與開展》第十四章，p.1193 以下。

<sup>2</sup> 《中部》(五三)《有學經》：「摩訶男！由於此，聖弟子為持戒者，防護別解脫律儀而住之，具足正行、行處，於諸微細罪見怖畏，於諸學處受持而學之。摩訶男！如是，聖弟子是戒具足者也。」（《漢譯南傳(十)》，p.95）

<sup>3</sup> 《中部》(一〇七)《算數家目捷連經》：「汝比丘！汝須為具戒者。守護別解脫律儀，住於具足正行與行處。見微罪亦怖畏，受持為學學處。」（《漢譯南傳(十一)》，p.281）

<sup>4</sup> 《中部》(一二五)《調御地經》：「如來更調御彼曰：『嗚呼！比丘！汝是持戒者。護持別解脫律儀，其正行與正處住，見微罪亦怖畏，於學處，受持而學。』阿奇耶沙那！聖弟子為持戒者，護持別解脫律儀，其正行與正處住，見微罪亦怖畏，於學處，受持而學故……」（《漢譯南傳(十二)》，p.122）

<sup>5</sup> [原書註.2] 依玄奘的譯語。※另參考《阿毘達磨集異門足論》卷 5，大正 26，388b。

《瑜伽師地論》卷 16(大正 30，367a)：「如其次第顯示成辦三學方便。應圓滿六支者，應依增上戒學方便修學。何等六支？一、安住淨尸羅，二、守護別解脫律儀，三、軌則圓滿，四、所行圓滿，五、於諸小罪見大怖畏，六、受學學處。如是六支顯示四種尸羅清淨。」（又卷 22，大正 30，402a-403a）

<sup>6</sup> [原書註.3]《中阿含經》卷 52《調御地經》(大正 1，758a-b)。卷 35《算數目捷連經》(大正 1，652b)。

<sup>7</sup> 《中部》(三九)《馬邑大經》：「諸比丘！於此以上應更作者何耶？曰：『我等當命行清淨、公明而應發露，防護使無瑕瑾。而且不以其清淨生活，自讚毀他。』如是汝等實應學之。諸比丘！汝等或作是念：『我等具足慚愧，我等之身行清淨、口行清淨、意行清淨、生活清淨也。若如是作者，如是即足夠矣……於此以上，我等應無更作者。』」（《漢譯南傳(九)》，p.366）

善護無缺」的意思。<sup>8</sup>

### 3、戒具足

三、「戒具足」：

◎如《中部》(五一)《迦尼達拉經》，(七六)《薩尼達迦經》，(三八)《愛盡經》，(一一二)《六淨經》；

◎《中阿含經》(一八七)《說智經》(與《六淨經》同本)，(八〇)《迦絺那經》。

◎《增支部》的《優波離經》，也相同。<sup>9</sup>

#### (1) 南傳的文獻

##### A、依《中部》《六淨經》的敘述

所說的「戒具足」，依《六淨經》敘述如下：<sup>10</sup>

- 1、離身三不善業、語四不善業
- 2、離植種、伐樹
- 3、離非時食，離歌舞觀聽，離香華鬘莊嚴，離高廣大床，離受金銀
- 4、離受生穀類，離受生肉
- 5、離受婦女、童女，離受奴婢，離受羊、雞、豚、象、牛、馬，離受田、地
- 6、離使命奔走
- 7、離買賣，離偽秤、偽斗、偽貨幣
- 8、離賄賂、虛偽、騙詐、欺瞞，離割截、毆打、繫縛、埋伏、掠奪、暴行

##### B、與《長部》《梵網經》的「小戒」相合

「戒具足」的內容，與《長部》(一)《梵網經》的「小戒」相合。<sup>11</sup>

◎《長部》自(一)《梵網經》，到(一三)《三明經》，經中都有「戒」的說明，而《梵網經》又分為「小戒」、「中戒」、「大戒」<sup>12</sup>——三類。<sup>13</sup>

<sup>8</sup> [原書註.4]《中阿含經》卷48《馬邑經》(大正1, 724c)。

<sup>9</sup> [原書註.5]《增支部》〈十集〉(南傳22c, 123-124)。

<sup>10</sup> [原書註.6]《中部》(一一二)《六淨經》(南傳11c, 14-15)。

<sup>11</sup> [原書註.7]《長部》(一)《梵網經》(南傳6, 4-7)。

<sup>12</sup> (1)《華雨集第二冊》(p.36-37)：現在依《長阿含經》(二一)〈梵動品〉，錄「大戒」如下：

「瞻相男女、吉凶、好醜，及相畜生」。

「召喚鬼神，或復驅遣(鬼神)。種種厭禱，無數方道恐熱於人」。

「能為人安胎、出(胎)衣，亦能咒人使作驢馬，亦能使人聾盲瘡啞」。

「現諸伎術，叉手向日、月(天)，作諸苦行」。

「為人咒病，或誦惡咒，或誦善咒；或為醫方、鍼灸、藥石、療治眾疾」。

「或咒水、火，或為鬼咒，或誦剎利咒，或誦鳥咒，或支節咒，或安宅符咒，或火燒、鼠嚙能為解咒」。

「或誦知死生書，或誦(解)夢書，或相手、面(書)，或誦天文書，或誦一切(鳥獸)音書」。

「瞻相天時：言雨不雨，穀貴穀賤，多病少病，恐怖安穩。或說地動，彗星(現)，月蝕、日蝕，或言星蝕，或言不蝕」。

「或言此國當勝，彼國不如；或言彼國當勝，此國不如：瞻相吉凶，說其盛衰」。

(2)在《長部》(一)《梵網經》中，更有：

「火、杓子、穀、粉、米、熟酥、油、口、血——護摩。問鏡，問童女，問天(神)，拜太陽，供養大梵天，請吉祥天。淨地，嗽口，沐浴，舉行供犧牲的祭祀。」

<sup>13</sup> 《華雨集第二冊》(p.37)：「《梵網經》所說的「小戒」，是十善、十戒，及某些物品不得接受等。「中戒」是種植，貯畜享受，歌舞等娛樂，賭博，臥室香油等奢侈，閑談世事，評論義理，為國王奔走等。「大戒」是占卜，豫言，推算，咒術，護摩，供神，治病。」

- ◎「中戒」是離植種伐樹，過多的貯蓄，歌舞戲樂，賭博，過分的貴重精美，閒談，諍論法律，奔走使命，占相禁厭<sup>14</sup>。
- ◎「大戒」是遠離對解脫無益的學問，特別是宗教巫術的種種迷信。

## (2) 北傳的文獻

### A、《阿摩晝經》

《長阿含經》與《長部》的相同部分，共十經，只有《阿摩晝經》詳細敘述了戒法，<sup>15</sup>其他的雖說到而都簡略了。

### B、《四分律》

屬於法藏部(Dharmaguptāḥ)的《四分律》，以迦旃延(Mahākātyāyāna)不受憍禪國(Ujjayinī)憂陀延王(Udyāna)的不如法的布施為因緣，「為諸比丘說大小持戒健度」，<sup>16</sup>大體與《長部》的《沙門果經》相同。

## (3) 南北經、律的比較

拿「小戒」來說，

- ◎《長阿含經》與《四分律》，比起《長部》，沒有4、離生穀與生肉，也沒有2、植種伐樹；但在離身語七不善業下，卻增列了「離飲酒」。
- ◎屬於說一切有部(Sarvāstivādin)的《中阿含經》<sup>17</sup>，與法藏部所傳相合，但又缺離詐欺、隱瞞等。

---

※另參：釋祥代《巴利語《梵網經》「小戒」及其註疏之譯註》(中華碩士論文)，民國84年7月。

<sup>14</sup> (1) 漢語的意義：

禁：施禁咒術。亦指禁咒術。(《漢語大詞典(七)》，p.919)

厭：以迷信的方法，鎮服或驅避可能出現的災禍，或致災禍於人。(《漢語大詞典(一)》，p.940)

厭〔一弓〕：魘的古字。惡夢。(《漢語大詞典(一)》，p.941)

〔\*魘：謂以法術、符咒鎮服。施巫術害人。(《漢語大詞典(十二)》，p.476)〕

(2) 相關文獻：

A、《廣弘明集》卷8：「問：敬尋道家，厭品有三：一者老子無為，二者神仙餌服，三者符錄禁厭。就其章式，大有精麤。麤者，厭人殺鬼。精者，練屍延壽，更有青錄，受須金帛，王侯受之，則延年益祚；庶人受之，則輕健少疾。君何不論，惟貶鄙者。」(大正52，141a4-8)

B、《廣弘明集》卷9：「又道士受三五將軍禁厭之法，有怨憎者癡狂殞命。」(大正52，149b19-20)

<sup>15</sup> [原書註.8]《長阿含經》卷13《阿摩晝經》(大正1，83c14-84a3)：

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。

捨離兩舌，若聞此語，不傳至彼；若聞彼語，不傳至此；有離別者，善為和合，使相親敬；凡所言說，和順知時，是為不兩舌。

捨離惡口，所言麤獷，喜惱他人，令生忿結，捨如是言；言則柔濡，不生怨害，多所饒益，眾人敬愛，樂聞其言，是為不惡口。

捨離綺語，所言知時，誠實如法，依律減諍，有緣而言，言不虛發，是為捨離綺語。

捨於飲酒，離放逸處。

不著香華瓔珞，歌舞倡伎不往觀聽，不坐高牀，非時不食，金銀七寶不取不用，

不娶妻妾，不畜奴婢、象馬、車牛、雞犬、豬羊、田宅、園觀，

不為虛詐斗秤欺人，不以手拳共相牽挫，亦不飭債，不誣罔人，不為偽詐。

<sup>16</sup> [原書註.9]《四分律》卷53(大正22，962b-963c)。

<sup>17</sup> 編者按：此處所引的《中阿含經》，可參考《中阿含·鞞婆陵耆經》卷12，大正1，499b4-500a4。

銅鑠部		法藏部	有部
《中部》《六淨經》	《長部》《梵網經》	《長阿含》、《四分律》	《中阿含》
1.離身三不善業、語四不善業	小戒	增「離飲酒」	與法藏部相合
2.離植種、伐樹		×	
3.離非時食，離歌舞觀聽，離香華鬘莊嚴，離高廣大床，離受金銀		✓	
4.離受生穀類，離受生肉		×	
5.離受婦女、童女，離受奴婢，離受羊、雞、豚、象、牛、馬，離受田、地		✓	
6.離使命奔走		✓	
7.離買賣，離偽秤、偽斗、偽貨幣		✓	
8.離賄賂、虛偽、騙詐、欺瞞，離割截、毆打、繫縛、埋伏、掠奪、暴行		✓	×

### （三）三類戒學的結合

在上面所見的經典中，「戒成就」、「四清淨」、「戒具足」——三類，是對「戒」的不同敘述，而又都是出家者的「戒」。但後來，這三類漸漸被結合起來。

#### 1、「戒成就」與「戒具足」的結合

如《中阿含經》的《迦絺那經》，先說：「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」；接著說離殺生等身語不善業等。<sup>18</sup>這是「戒成就」與「戒具足」的結合。

#### 2、「戒成就」、「四清淨」與「戒具足」的大聯合

◎又如《長部》（二）《沙門果經》說：「出家，善護波羅提木叉律儀，住持戒，精勤正行，見小罪而怖畏，受學學處。清淨身業、語業具足，命（生活）行清淨具足」。什麼是「戒具足」？這才列舉身語七不善業等。<sup>19</sup>這是「戒成就」、「四清淨」，「戒具足」的大聯合。

◎然在《長阿含經》的《阿摩晝經》，《四分律》的「大小持戒健度」，都只是「戒具足」。可見《長部》所說的，本來只是「戒具足」，而後來又加上「戒成就」與「四清淨」。大概認為「意清淨」不屬「戒」法，所以把「意清淨」省去了！

### （四）出家者的「戒」有三類不同的文句

對於出家者的「戒」，經中用三類不同的文句來敘述，這三類有什麼不同呢？

#### 1、戒成就—持律者所集的戒律

1、「戒成就」的內容，是「守護波羅提木叉，……受學學處」，是約比丘（比丘尼）律儀說的。<sup>20</sup>學處(śikṣāpada)、波羅提木叉(prātimokṣaṇa)，都是「律藏」所說比丘所應受學的戒法。這是「持律者」(vinayadhara)所集的戒律，是先「受戒」而後持行的。

#### 2、戒具足—正語、正業、正命

2、「戒具足」的意義不同，沒有說學處、波羅提木叉，而列舉遠離身語七不善業等。

<sup>18</sup> [原書註.10]《中阿含經》卷 19《迦絺那經》（大正 1，552b-553c）。

<sup>19</sup> [原書註.11]《長部》（二）《沙門果經》（南傳 6，95）。

<sup>20</sup> [原書註.12]《瑜伽師地論》卷 22（大正 30，402a-b）。

- ◎《中部》所說的「戒具足」，就是《長部》《梵網經》所說的「小戒」。
- ◎《長部》以（沙門）婆羅門為化導對象，所以增列一些出家者所應離的——過多的貯蓄，過分的精美，賭博、嬉戲等；以及婆羅門教所說，無關於解脫的種種學問——明(vidyā)。<sup>21</sup>

**（1）根本的戒行為「五戒、八關齋戒、十戒」，此乃未制學處以前，比丘們所奉行的「戒」**

依根本部分（「小戒」）來說：

- ◎遠離殺、盜、淫、妄、酒，就是在家優婆塞(upāsaka)的「五戒」。
- ◎五戒加離非時食，離香華鬘嚴身，離歌舞觀聽，離高廣大床，就是「八關齋戒」。
- ◎再遠離受持金銀，就是沙彌「十戒」。

這是沒有制立學處（「結戒」）以前，比丘們所奉行的「戒」。在當時一般沙門的行為軌範中，佛弟子自動實行的合理行為。所以都說「遠離」，而沒有說「不許」。受八關齋戒的優婆塞們，都是這樣想：阿羅漢這樣的離殺生，我也要這樣的一日一夜離殺生……。可見遠離身語的不善業，是當時比丘的行為準則；這就是「八正道」中的「戒」。

**（2）八正道中的「正語、正業、正命」，與「戒具足」（小戒）相當**

佛初期開示的「中道行」，就是八正道。八正道中有「正語」、「正業」、「正命」，內容就與「戒具足」（小戒）相當，如《中部》（一一七）《大四十經》，《中阿含經》（一八九）《聖道經》。

- ◎《中阿含經》卷 49《聖道經》（大正 1，736a-b）說：

「云何正語？離妄言、兩舌、麤言、綺語，是謂正語」。

「云何正業？離殺、不與取、邪淫，是謂正業」。

「云何正命？若不求無滿意，不以若干種畜生之咒，不邪命存活；彼如法求衣被，……如法求飲食、床榻、湯藥，諸生活具，則以法也，是謂正命」。

- ◎《大四十經》以「欺騙、饒說、占相、騙詐、求利」為邪命，<sup>22</sup>更與「小戒」相合。

**（3）結**

- ◎「正語」、「正業」、「正命」，是佛弟子初期「戒具足」的主要內容。
- ◎後來，佛制立「受具足」，制立「學處」，制立「波羅提木叉」，於是聖者們初期的「戒」行，漸演化為出家而沒有受具足的，沙彌們所奉行的戒法。扼要的說，在成立「受戒」制以前，聖者們所奉行的，是八正道中的戒行。
- ◎「持律者」重視受戒、持戒——僧伽紀律的戒法；而「持法者」(dharmadhara)——重法的經師們，對初期聖者們的戒行，依舊傳誦結集下來，存著無限的尊重與景仰！

**3、四清淨一身、語、意、命清淨**

3、四清淨，是身行清淨、語行清淨、意行清淨、命行清淨。

**（1）三清淨的內容**

身清淨、語清淨、意清淨——三清淨，也名三妙行。內容是：

<sup>21</sup> 《印度佛教思想史》(p.423)：真言 mantra，明 vidyā，陀羅尼 Dhāraṇī，泛稱為咒語。真言與明，從神教中來，婆羅門是「讀誦真言，執持明咒」的。真言是「三吠陀經」，明是一句、二句到多句，祈求持誦的；有些久遠傳來，不知道意義（秘密）的語句。在「佛法」中，認可明咒的某種力量，但（考慮到對社會人心的副作用）佛弟子是絕對禁止的。

<sup>22</sup> [原書註.13]《中部》（一一七）《大四十經》（南傳 11 下，78）。

- ◎身清淨——離殺、不與取、婬；
- ◎語清淨——離妄語、兩舌、惡口、綺語；
- ◎意清淨——無貪、無瞋、正見。<sup>23</sup>

**〔2〕三清淨就是十善，加正命為四清淨，比「戒具足」增多了意清淨**

◎三清淨就是十善；四清淨是十善加正命，比「戒具足」增多了無貪、無瞋、正見——意清淨。

◎雖然，身語七善被稱為「聖戒」，<sup>24</sup>無貪、無瞋、正見，是七善的因緣<sup>25</sup>，可說意三善（淨行）是身語善行的動力。但佛法所說的「戒」，不只是身語的行為，更是內在的清淨。在修道的歷程中，列舉四種清淨，意清淨不能不說是屬於「戒」的。

## 二、戒的意義

「戒」是什麼意義？

**〔一〕依中國文字說—戒慎、警戒之意**

依中國文字說：戒<sup>26</sup>是：

- ◎「倣戒無虞」（書大禹謨）；
- ◎「戒慎恐懼」（大學）；
- ◎「必敬必戒」（孟子）；
- ◎「戒之在色」、「戒之在鬥」、「戒之在得」（論語）；
- ◎以兵備警戒叫「戒嚴」；
- ※都是戒慎、警戒的意思。

**〔二〕以「戒」字來翻譯梵語，主要有二：「學、學處」及「尸羅」**

以「戒」字來翻譯梵語，主要有二：

### 1、學、學處

一、學(śikṣā)、學處(śikṣapada)，古來都譯為「戒」。

#### 〔1〕學

如初戒的「戒羸」、「不捨戒」，原文為「學羸」、「不捨學」。

如「眾學法」，原語是種種的應當「學」；犯了也稱為「越學法」。

這些學法，是二百五十戒（學處）的一部分。

#### 〔2〕學處

制立學處，古譯為「結戒」；學處是學而有條文可資遵循的。學而不許違犯的，古譯為

<sup>23</sup> [原書註.14]《增支部》〈十集〉（南傳 22 下，213-215）。《雜阿含經》卷 37（1039 經）相近（大正 2，271c-272a）。

<sup>24</sup> [原書註.15]《雜阿含經》卷 37（大正 2，273b-c）。

<sup>25</sup> [原書註.16]《雜阿含經》卷 37（大正 2，247b）。

<sup>26</sup> 「戒」：1、防備；警戒；鑒戒。…4、告戒。《論語·堯曰》：不教而殺謂之虐，不戒視成謂之暴。…5、戒除。在指應該戒除的事。《論語·季氏》：孔子曰：君子有三戒。少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。…6、戒慎，謹慎。…7、齋戒。…8、梵語的意譯。指防非止惡的規範。唐玄應《一切經音義》卷十四：戒，亦律之別義也。梵言「三婆羅」，此譯云「禁戒」者，亦禁義也。…9、用於告戒的一種文體。…10、敕令，命令。《左傳·宣公十二年》：百官象物而動，軍政不戒而備，能用典矣。…（《漢語大詞典(五)》，p.206）

「戒」，於是戒有「戒除」、「戒絕」的意義了。

### (3) 三增上學與「學處」(戒)的關係

#### A、「學」被譯為「戒」之文證

「學」被譯為戒，所以佛法的三增上學，也被譯為「三戒：無上戒戒、無上意戒、無上智戒」了。<sup>27</sup>

#### B、「學」與「學處」的關係

三增上學與「學處」(戒)的關係，

#### (A) 從三增上學為學處之經文，發見學處的過於法律化與形式化，為某些學者所不滿

◎如《雜阿含經》卷 29 (大正 2, 212c) 說：「尊者跋耆子……白佛言：世尊！佛說過二 (應作「一」<sup>28</sup>) 百五十戒，令族姓子隨次半月來，說波羅提木叉修多羅，……我不堪能隨學而學。佛告跋耆子：汝堪能隨時學三學不？跋耆子白佛言：堪能」。<sup>29</sup>

◎當時，制立的學處 (戒)，已超過了一百五十戒。跋耆子(Vrjiputra)覺得太煩瑣，自己學不了。佛說：那末簡要些，能學三種學——戒嗎？在這一經文中，發見學處的過於法律化，形式化，為某些學者所不滿。

#### (B) 與跋耆子的意見相通之另一經文

◎如大迦葉(Mahākāśyapa)問：「何因何緣，世尊先為諸聲聞少制戒，時多有比丘心樂習學？今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學」<sup>30</sup>？

◎制戒 (學處) 少，比丘修學而證入的多；現在制戒多了，修習證入的反而少。這一事實，與跋耆子的意見是相通的。

#### (C) 「戒」應重視啟發人的樂於修習，不能只依賴規制來約束

佛說的「戒」，應重視啟發人的樂於修習，而不能只依賴規制來約束。學與學處而被譯為「戒」的，流散而眾多，所以歸納為三學。

## 2、尸羅

三學中的「戒」學，原語尸羅(śīla)，尸羅是譯為「戒」的又一類。

### (1) 尸羅 (戒) 的原義

尸羅譯為「戒」，原義如《大智度論》卷 13 (大正 25, 153b) 說：「尸羅，(此言性善)。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅」。

#### ※《大毘婆沙論》與《菩提資糧論》的尸羅義，通於善惡與苦樂

《大毘婆沙論》與《菩提資糧論》，各列舉了尸羅的十種意義。<sup>31</sup>有些是依譬喻說的，重要而相同的，有：

《大毘婆沙論》	《菩提資糧論》
1、清涼義	3、清涼義
2、安眠義	4、安隱義・5、安靜義
3、數習義	1、習近義・2、本性義

<sup>27</sup> [原書註.17]《佛說鼻奈耶》卷 1 (大正 24, 851b)。

<sup>28</sup> 按：前第四章，《初期大乘佛教之起源與開展》p.180 有提到佛世時傳說只有一百五十餘戒。

<sup>29</sup> [原書註.18]《增支部》〈三集〉(南傳 17, 378)。

<sup>30</sup> [原書註.19]《雜阿含經》卷 32 (大正 2, 226b-c)。《相應部》〈迦葉相應〉(南傳 13, 327)。

<sup>31</sup> [原書註.20]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44 (大正 27, 230a)。《菩提資糧論》卷 1 (大正 32, 520a-b)

《菩提資糧論》說：「尸羅者，謂習近也，此是體相。又本性義，如世間有樂戒、苦戒等」。「習近」，就是《大毘婆沙論》的「數習」。不斷的這樣行，就會「習以成性」，所以說「本性」。這是通於善惡，也通於苦樂的。

**(2)《大智度論》的尸羅，是約「善性」說的**

現在約「善」說，不斷的行（習）善，成為善的習性，這就是尸羅。

**A、好行善道**

這種善的習性，「好行善法」，是樂於為善，有向善行善的推動作用。

**B、不自放逸**

「不放逸」，是「於所斷修防修為性」。<sup>32</sup>對於應斷除的不善，能防護不作；應修的善法，能夠去行。所以《增壹阿含經》說：「無放逸行，所謂護心也」（約防惡說）。<sup>33</sup>

**C、此言性善**

尸羅是善的習性，所以說「此言性善」，是戒的體相。有力的防護過失，修習善法，成為為善的主動力。

**D、或受戒行善，或不受戒行善**

◎尸羅，可說是人類生而就有的（過去數習所成），又因不斷的為善而力量增強。所以不論有佛出世——「受戒」的，或沒有佛出世，或佛出世而不知道——「不受戒」的，都是有尸羅——戒善的。

◎「十善道為舊戒。……十善，有佛無佛常有」，<sup>34</sup>就是這個意義。

◎尸羅是不必受的，是自覺的，出於同情，出於理性，覺得應該這樣去做。

**(3)舉契經來呼應「尸羅」與「十善（身、語、意）」的關係**

**A、身語之七善法**

經中所說遠離身、語的七支善法，就是這樣，例如：

「斷殺生，離殺生，棄刀杖，慚愧，慈悲，利益哀愍一切眾生」。<sup>35</sup>

「若有欲殺我者，我不喜。我若所不喜，他亦如是，云何殺彼！作是覺已，受不殺生，不樂殺生」。<sup>36</sup>

**B、意之三善法**

意淨行的無貪、無瞋、正見，也是這樣，如說：

「無貪，不貪他財物；屬他物，不應屬我。無瞋，無怒心，於有情無怨、無害、無惱、安樂」。<sup>37</sup>

正見是對世間（出世間）法的正確了解。

**(4) 小結**

總之，尸羅——「戒」是善性，有防惡向善的力量。「戒」是通於沒有佛法時，或不知佛法的人，這是十善是戒的主要意義。

<sup>32</sup> [原書註.21]《成唯識論》卷6（大正31，30b）。

<sup>33</sup> [原書註.22]《增壹阿含經》卷4（大正2，563c）。

<sup>34</sup> [原書註.23]《大智度論》卷46（大正25，395c）。

<sup>35</sup> [原書註.24]《增支部》〈十集〉（南傳22下，213）。

<sup>36</sup> [原書註.25]《雜阿含經》卷37（大正2，273b）。《相應部》〈預流相應〉（南傳16下，236）。

<sup>37</sup> [原書註.26]《增支部》〈十集〉（南傳22下，214）。



### （三）十善（尸羅）與「戒具足」、「戒成就」之關係

#### 1、十善是尸羅，通於有佛無佛

◎十善是尸羅——「戒」，通於有佛法及沒有佛法的時代。如十善化世的輪王，多數出於沒有佛法的時代。十善分為身、口、意三類，正是印度舊有的道德項目。<sup>38</sup>

#### 2、十善（尸羅）與「戒具足」的關係

◎釋尊肯認十善是「戒」，而以戒、定、慧三學的「八正道」為中道行。初期的「戒具足」，近於「禮」<sup>39</sup>，依一般沙門行，而選擇更合理的為戒——「正語、正業、正命」。

#### 3、尸羅與「戒成就」的關係

##### （1）戒是內在的，需要外緣的助力

◎然佛法所說的尸羅，與一般泛泛的善行，應該是多少不同的。要習性所成的善性，有「好行善法，不自放逸」的力量，才顯出尸羅——戒的特性。

◎生來就「性自仁賢」，是少數人；一般人卻生來為習所成的惡性所蒙蔽，所參雜，都不免要為善而缺乏力量。一般人的奉行十善，都是或經父母、師友的啟發，或是宗教，或從自身的處事中發覺出來。內心經一度的感動、激發，於是性善力大大增強，具有防護過失，勇於為善的力量，這才是佛法所說的尸羅。所以戒是內在的，更需要外緣的助力。

##### （2）釋尊制立律儀以助尸羅的善性培養

◎釋尊重視自他展轉的增上力，知道集團的力用，所以「依法攝僧」，制立學處、律儀。

◎一般說：律儀與學處，是外來的約束，而戒（尸羅）是自覺的，內發的，似乎矛盾，而其實也不盡然。

◎尸羅，要依外緣助力，發生防惡、行善的作用；而制立的律儀，正是外緣的助力。如受具足戒的，依自己懇篤的誓願力，僧伽（十師）威力的加護，在一白三羯磨的作法下，誘發善性的增強，也就是一般所說的「得戒」。

◎律儀(samvara)是「護」，正是尸羅作用的一面，所以律儀都稱為戒。

#### 4、小結：後代律師忽視戒的通於「有佛無佛」、「性善」而產生的問題

◎後代律師們，多少忽視了戒的通於「有佛無佛」；忽視了性善的得緣力而熏發，偏重於戒的從「受」而得，<sup>40</sup>於是問題發生了。

◎如成立「受具足」制度以前，佛弟子出家而證果的不少，又怎能成就戒善呢？於是成立了「善來得」，「見諦得」等名詞。重於「受」，重於學處及制度的約束，終於形式化而忽視性善的尸羅。

◎受戒，除了團體制度外，著重於激發與增強性善的力量，這非受戒者為法的真誠不可。等到佛教發展了，利養多了，出家者的出離心淡了，為道的真誠也少了；受戒的不一定能發戒，受了戒也不一定能持，也許根本沒有想到受持。憑一點外來的約束，維持僧團體制，比丘們的戒功德，從那裡去生起增長呢！

### 三、三類戒學，可說是佛教戒法發展的三個階段

<sup>38</sup> [原書註.27]平川彰《初期大乘佛教之研究》所引（p.156）。

<sup>39</sup> 禮：社會生活中由於風俗習慣而形成的行為準則、道德規範和各種禮節。（《漢語大詞典(七)》，p.958）

<sup>40</sup> [原書註.28]《增支部》也偏重受學學處的戒。

### （一）重述三類戒學

《中》、《長》、《增一》所傳的三類戒法，可說是佛教戒法的三個階段。

#### 1、第三階段：戒成就—佛教自己的制度、禁約

第三階段是：由於出家弟子的眾多，不能沒有僧伽和合（團體）的紀律；部分行為不正不善的，不能不制定規律來禁約。「依法攝僧」而制立律儀戒，就是「戒成就」。定型的文句為：「善護波羅提木叉，……受學學處」。

#### 2、第二階段：戒具足—通於一般沙門的正行

第二階段是：釋尊起初攝化弟子，還沒有制立學處、制說波羅提木叉、制受具足的時代。那時佛弟子奉行的戒法，就是「戒具足」——八正道中的正語、正業、正命。定型的文句，如《長部》（一）《梵網經》所說的「小戒」。

#### 3、第一階段：四清淨—通於一般的十善行

第一階段是：釋尊從出家、修行、成佛、轉法輪以前的「四種清淨」——身清淨、語清淨、意清淨、命清淨。

#### 4、結

◎「四種清淨」可通於一般（在家）的十善行；

◎「戒具足」可通於一般沙門的正行；

◎「戒成就」是佛教有了自己的制度，禁約。

佛教出家戒法的發展，有此三階段。

### （二）辨「四清淨」（十善及命清淨）與「戒具足」（正語、正業、正命）之關係

#### 1、十善與八正道是相通的

初期的「四種清淨」（十善及命清淨），與第二期八正道中的正語、正業、正命，是一貫相通的（四清淨中的意清淨，在八正道中，就是正見、正思惟、正念、正定等）。

四種清淨	戒具足（八正道）
口清淨	正語
身清淨	正業
命清淨	正命
意清淨	正見、正思惟、正念、正定

◎由於十善是通於一般的，所以被看作人天善法。

◎八正道是出離解脫的正道，所以說是出世的無漏功德。

其實，十善與八正道是相通的。

#### 2、先辨八正道通有漏、無漏

◎如《中部》（一一七）《大四十經》，對正見、正思惟、正語、正業、正命，都分為有漏福分、無漏聖道二類。<sup>41</sup>

◎而《雜阿含經》，以為八正道都有世俗有漏有取、出世無漏無取二類。<sup>42</sup>世俗的、有漏的福分善，也就是人天善法。

#### 3、次辨十善通有漏、無漏，為總相戒，一切戒善皆依此而隨機施設

<sup>41</sup> [原書註.29]《中部》（一一七）《大四十經》（南傳 11 下，73-79）。

<sup>42</sup> [原書註.30]《雜阿含經》卷 28（大正 2，203a-204a、204c-205a）。

**(1) 十善為人天善法，實也通於出世——與八正道有同樣的意趣**

十善——戒，作為人天善法的，經說固然不少，然也有通於出世的。

◎如《雜阿含經》說：十善是「出法」，(度)「彼岸法」，「真實法」。<sup>43</sup>

◎《增支部》說：十善是「聖法」，<sup>44</sup>「無漏法」，<sup>45</sup>「聖道」，<sup>46</sup>「應現證」。<sup>47</sup>

在《雜阿含經》與《增支部》中，對十善與八正道（《增支部》加正智、正解脫為「十無學法」），是以同樣的意趣與語句來說明的。<sup>48</sup>

**(2) 十善通於無漏聖法之經證**

◎十善通於無漏聖法，是聖典所明確表示的，所以《雜阿含經》卷 37（大正 2，273a）說：

「離殺生乃至正見，十善業跡因緣故，……欲求剎利大姓家，婆羅門大姓家，居士大姓家，悉得往生。……若復欲求生四王、三十三天，乃至他化自在天，悉得往生。所以者何？以法行、正行故，行淨戒者，其心所願，悉自然得。若復如是法行、正行者，欲求生梵天，……乃至阿伽尼吒，亦復如是。所以者何？以彼持戒清淨，心離欲故。若復欲求離欲惡不善法，有覺有觀，乃至第四禪具足住。……欲求慈悲喜捨，空入處……非想非非想入處。……欲求斷三結，得須陀洹、斯陀含、阿那含，……漏盡智（阿羅漢），皆悉得。所以者何？以法行、正行故，持戒、離欲，所願必得」。

◎《中部》（四一）《薩羅村婆羅門經》，大致相同。<sup>49</sup>

十善是「正行」、「法行」，是「淨戒」，是生人中大家，諸天，得四禪以上的定（及果），得四果的因緣。

**(3) 小結**

十善淨戒，是戒——尸羅的正體，是戒的通相；其他一切戒善，不過依此而隨機施設。所以《大智度論》說：「十善為總相戒。……說十善道，則攝一切戒」。<sup>50</sup>

**四、結論**

**(一) 歸納原始佛教戒學的三階段**

從原始佛教的三類戒學，可以結論為：

**1、化教——四清淨與戒具足（通在家）**

◎「四清淨」——十善與命清淨，是戒（尸羅）學的根本。釋尊出家修行的生活，就是這樣的戒。十善是固有的，而釋尊更重視「命清淨」。反對欲行與苦行，而表示中道的生活態度，也包括了（通於在家的）如法的經濟生活。

<sup>43</sup> [原書註.31]《雜阿含經》卷 36（大正 2，274c-275a）。

<sup>44</sup> [原書註.32]《增支部》〈十集〉（南傳 22 下，222）。

<sup>45</sup> [原書註.33]《增支部》〈十集〉（南傳 22 下，225-226）。

<sup>46</sup> [原書註.34]《增支部》〈十集〉（南傳 22 下，230）。

<sup>47</sup> [原書註.35]《增支部》〈十集〉（南傳 22 下，236-237）。

<sup>48</sup> [原書註.36]《雜阿含經》卷 28（大正 2，202c-204c）。又卷 37（大正 2，274c-276a）。《增支部》〈十集〉（南傳 22 下，146-236）。

<sup>49</sup> [原書註.37]《中部》（四一）《薩羅村婆羅門經》（南傳 10，7-8）。

<sup>50</sup> [原書註.38]《大智度論》卷 46（大正 25，395b）。

◎「戒具足」——正語、正業、正命，是從教化五比丘起，開示八正道的戒學內容；這也是在家所共行的。

※上二類，律家稱之為「化教」。

## 2、制教——戒成就（不共在家）

「戒成就」，由於一分出家者的行為不清淨，釋尊特地制立學處，制威德波羅提木叉，就是「制教」。到這，出家與在家戒，才嚴格的區別出來。

## 3、結

佛教的戒學，曾經歷這三個階段。

### （二）印順法師與平川彰對於「初期大乘佛教的戒學」之看法迥異

#### 1、第二結集時，「持法者」將釋尊修行時代的出家軌範流傳下來

七百結集——集成四阿含時，雖是僧伽律制的時代，但比丘們的早期生活——阿蘭若處、八正道，與釋尊修行時代的出家軌範（十善加命清淨），還在流傳而沒有忘卻，所以「持法者」就各別的結集下來。

#### 2、印順法師評論平川彰以為十善不通出家的看法

##### （1）平川彰的看法

平川彰博士《初期大乘佛教之研究》，見「初期大乘佛教的戒學」，十善為尸波羅蜜多，離邪淫而不說離淫，因而重視初期大乘佛教的在家意義。<sup>51</sup>

##### （2）印順法師的看法

#### A、十善為菩薩戒，應該注意十善的原始意義

在家在大乘佛教中，是有重要地位的。然十善戒的「離邪淫」，約通於在家（並不只是在家）說；如《聖道經》說正業為「離殺、不與取、邪淫」，<sup>52</sup>難道可說八正道的戒學，局限於在家戒嗎？<sup>53</sup>十善為菩薩戒，應該注意十善的原始意義。

#### B、重法者嚮往制教以前釋尊的早期生活，與大乘戒學相通，並成為大乘興起的重要一著

##### （A）重律的上座部系

戒律，自大迦葉(Mahākāśyapa)強制的決定：「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違」，<sup>54</sup>流於形式的，繁瑣的制度。

##### （B）重法的大眾部系

◎重法的大眾部系，是不能完全同意的。如雞胤部(Kaūkuttikāh)一切「隨宜」，等於捨棄了律制。因為「隨宜住處」，不用「結界」，那佛教的一切軌則，都無法推行了。

◎重法學派不滿「制教」，而嚮往「制教」以前的——正語、正業、正命為戒，或身清淨、語清淨、意清淨、命清淨為戒，就與十善為戒的大乘戒學相通。

不滿論師的繁瑣名相，不滿律師的繁瑣制度，上追釋尊的修證與早期的生活典範，為大乘佛教興起的重要一著。

##### C、小結

如忽略這一意義，而強調在家者在初期大乘的主導地位，是與初期大乘經不合的！

<sup>51</sup> [原書註.39]平川彰《初期大乘佛教之研究》(422-492)。

<sup>52</sup> [原書註.40]《中阿含經》卷49《聖道經》(大正1, 736a)。

<sup>53</sup> 《雜阿含·785經》卷28(大正2, 203a-204a)則定義「正業」為「…不淫」。

<sup>54</sup> [原書註.41]《彌沙塞部和醯五分律》卷30(大正22, 191c)。

## 第二項、信在佛法中的意義

(p.302~313)

### 一、信在根本佛法中的特性

「信」(śraddhā)，在「佛法」——根本佛法中，是沒有重要性的。

#### (一) 神的教說才需要信仰

因為傳統的，神的教說，才要求人對他的信仰。

#### (二) 佛法的特性——證知而不是信仰

##### 1、聖道的修習，以「戒、定、慧」為道體

釋尊從自覺而得解脫，應機說法，是誘發、引導，使聽者也能有所覺悟，得到解脫，這是證知而不是信仰。所以佛說修持的聖道，如八正道，七菩提分，四念住，四神足，四正斷，都沒有信的地位；一向是以「戒、定、慧」為道體的。

##### 2、舉證

#### (1) 馬勝所說的「因緣偈」

如舍利弗(Śāriputra)見到了馬勝(Aśvajita)比丘，聽他所說的「因緣偈」<sup>55</sup>，就有所悟入，這裡面是用不著信的。

#### (2) 質多羅所說的「我不以信故來」

這一意義，表示得最明確的，如《雜阿含經》卷 21 (大正 2, 152c) 說：

「尼犍若提子語質多羅長者言：汝信沙門瞿曇得無覺無觀三昧耶？質多羅長者答言：我不以信故來也。……質多羅長者語尼犍若提子：我已……常住此三昧，有如是智，何用信世尊為」<sup>56</sup>？

質多羅(Citra)長者不是信仰瞿曇(Gautama)沙門——釋尊有「無覺無觀三昧」(即「無尋無伺三摩提」)，而是自己證知了無覺無觀三昧，能夠常住在這樣的三昧中。對長者來說，這不是信仰，信仰是沒有用的。這充分表示了佛法的特性。

### 二、「信」在初期佛教中的進展過程

#### (一) 信與一般宗教的共同性

佛法重自證而不重信仰，但在佛法廣大的傳揚起來，出家弟子多了，也得到了國王、長者們的護持。那時的宗教界、社會大眾，希求解脫，或希求現生與來生的福樂，饑渴似的仰望著釋尊，希望從釋尊而有所滿足。這種對佛的敬仰、愛樂心，與一般宗教的信心，是有共同性的。

<sup>55</sup> (1)《根本說一切有部毘奈耶出家事》卷 2(大正 23, 1027c6-7):「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說。」

(2)《大智度論》卷 11 (大正 25, 136c):「阿說示比丘說此偈言:『諸法因緣生，是法說因緣，是法因緣盡，大師如是說。』」

<sup>56</sup> [原書註.1]《相應部》〈質多相應〉(南傳 15, 453-455)。

## (二)「信」應用於修行的發展情形

### 1、「信」起初只應用於歸依三寶

#### (1) 五根和五力之「信」，內容不出三寶

##### A、起先但為信佛

「信」終於成為道品的內容，在精進、念、定、慧之上，加「信」而名為「五根」、「五力」。起先，這是對佛的信心，

◎如說：「聖弟子於如來所，起信心，根本堅固，諸天、魔、梵、沙門、婆羅門，及諸世間法所不能壞，是名信根」。

「若聖弟子於如來（發）菩提心所得淨信心，是名信根」。<sup>57</sup>

信，是對如來生起的淨信心，確信是「應供、等正覺、……天人師、佛、世尊」。

◎優婆塞的「信具足」，也是「於如來所正信為本」。<sup>58</sup>

##### B、信佛，進而信法

信佛，進而信佛所說的法，如《相應部》「根相應」（南傳 16 下，52）說：「若聖弟子，於如來一向信是如來，於如來之教說無疑」。

##### C、信佛、法，進而敬僧

由信佛、信佛所說法，進一步而尊重恭敬僧伽。<sup>59</sup>

#### (2) 信佛、法、僧的三歸依，與僧制的成立相關

信佛、法、僧的三歸依，應該是與僧制的成立相關的。

##### A、但歸依佛

經中有但說歸依佛的，如：「我是尼俱陀梵志，今者自歸，禮世尊足」。<sup>60</sup>「梵志從座起，……向佛所住處，合掌讚歎：南無南無佛、世尊、如來、應供、等正覺」。<sup>61</sup>

##### B、歸依佛、法，以及歸依佛、法、僧

《五分律》說到：「諸比丘一語授戒言：汝歸依佛。又有比丘二語授戒言：汝歸依佛、歸依法。又有比丘三語授戒言：汝歸依佛、歸依法、歸依僧」。<sup>62</sup>

##### C、結

這些記錄，各部律雖並不一致，但從歸依佛，歸依佛、法，進而歸依佛、法、僧，初期佛教的進展過程，是應該可以採信的。

### 2、「信」應用於修持

歸依三寶，是對佛、法、僧的信（願）心。佛教應用「信」為修持方法，

#### (1)「信」應用於三隨念與三證淨

##### A、三隨念

憶念而不忘失，稱為「佛隨念」、「法隨念」、「僧隨念」，簡稱「念佛」、「念法」、「念僧」。

##### B、三證淨

<sup>57</sup> [原書註.2]《雜阿含經》卷 26（大正 2，282b、183c-184a、186a）。《相應部》〈根相應〉（南傳 16 下，12）。

<sup>58</sup> [原書註.3]《雜阿含經》卷 33（大正 2，236b）。《相應部》〈預流相應〉（南傳 16 下，299）。

<sup>59</sup> [原書註.4]《相應部》〈根相應〉（南傳 16 下，65）。

<sup>60</sup> [原書註.5]《長阿含經》卷 8《散陀那經》（大正 1，49b）。

<sup>61</sup> [原書註.6]《雜阿含經》卷 20（大正 2，141c）。

<sup>62</sup> [原書註.7]《彌沙塞部和醯五分律》卷 16（大正 22，111b）。

信念三寶不忘，到達「信」的不壞不動，名為「佛證淨」、「法證淨」、「僧證淨」。

**C、依三隨念而得三淨信**

念佛、法、僧，是這樣的：<sup>63</sup>

「聖弟子以如是相，隨念諸佛，謂此世尊是：如來、阿羅漢、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。」

「聖弟子以如是相，隨念正法，謂佛正法：善說、現見、無熱、應時、引導、近觀、智者內證」。<sup>64</sup>

「聖弟子以如是相，隨念於僧，謂佛弟子：具足妙行、質直行、如理行、法隨法行、和敬行、隨法行。於此僧中，有……四雙八隻補特伽羅。佛弟子眾，戒具足、定具足、慧具足、解脫具足、解脫智見具足。應請、應屈、應恭敬、無上福田，世所應供」。

佛、法、僧證淨，就是依此隨念而得不壞的淨信。

**(2)「信」由「三隨念、三證淨」，因加戒而成為「四念，或作四證淨」**

起先，只是歸依三寶，三隨念，三證淨——「三種穌息處」。<sup>65</sup>「隨念」與「證淨」，有相同的關係，如三隨念加戒，成四念，或作四證淨。<sup>66</sup>

**◎三法（證淨）成就，還是四法（證淨）成就？**

◎佛弟子間曾有過異議，但決定為：「於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖（所愛）戒成就」。<sup>67</sup>多數經文，只說「聖所愛戒成就」，沒有說「聖戒證淨」。

如《法蘊論》與《集異門論》，解說四證淨，也只說「聖所愛戒成就」，而沒有解說「證淨」，如佛、法、僧證淨那樣。

所以，三證淨是信心的不壞不動，而聖所愛戒是佛弟子所有的淨戒。<sup>68</sup>

但到後來，佛、法、僧、戒，都稱之為證淨，也就是從隨念戒而得證淨了。

**(3)「信」的應用於修行，意味著「自力不由他」的智證的佛法，一部分向他力的方向轉化**

**A、「信」通於一般宗教的信仰與作用**

「信」有一般宗教的信仰意味，也就有類似一般宗教的作用。

**B、修「隨念」與「證淨」的意義：離憂苦、離怖畏**

在這方面，「隨念」與「證淨」，大致是相通的，現在也就總合來說。為什麼要修「三隨念」、「四證淨」？

◎對於病者，主要是在家患病者的教導法，使病者依「隨念」、「證淨」而不致陷於憂苦，因為死了會生天的。<sup>69</sup>

<sup>63</sup> [原書註.8]依玄奘譯文，如《阿毘達磨法蘊足論》卷2（大正26，460a-b、462a、463a）。

<sup>64</sup> 法的相關形容之涵義，詳參：印順法師《以佛法研究佛法》p.113-p.114。

<sup>65</sup> [原書註.9]《雜阿含經》卷41（大正2，298a）。《相應部》〈預流相應〉，作〈四種穌息處〉（南傳16下，321）。

<sup>66</sup> [原書註.10]四隨念，見《雜阿含經》卷30（大正2，216b-c）。《相應部》〈預流相應〉作四證淨（南傳16下，295-296）。

<sup>67</sup> [原書註.11]《雜阿含經》卷33（大正2，239b-c）。《相應部》〈預流相應〉（南傳16下，262-266）。

<sup>68</sup> [原書註.12]《阿毘達磨集異門足論》卷6（大正26，393c）。《阿毘達磨法蘊足論》卷3（大正26，464c）。

<sup>69</sup> [原書註.13]《雜阿含經》卷37（大正2，269b-270c）。又卷41（大正2，298a、299b-c）。《相應部》〈預流相應〉（南傳16下，223-226、277-285、319-323）。

◎在曠野，在樹下、空舍，「有諸恐怖心驚毛豎」，可依三隨念而除去恐怖。<sup>70</sup>

◎聽說佛要離去了，見不到佛了，心裡惆悵不安，也可以念佛、法、僧。<sup>71</sup>

◎依念佛，念佛、法、僧，四證淨，而不會憂苦、恐怖、不安，經中曾舉一比喻，如《雜阿含經》卷 35（大正 2，254c-255a）說：

「天帝釋告諸天眾：汝等與阿須倫共鬥戰之時，生恐怖者，當念我幢，名摧伏幢。念彼幢時，恐怖得除。……如是諸商人：汝等於曠野中有恐怖者，當念如來事、法事、僧事」。<sup>72</sup>

這是從印度宗教神話而來的比喻。世間上，確有這一類的作用，如軍隊望見了主將的軍旗，會勇敢作戰。如軍旗倒下（或拔去）而看不到了，就會驚慌而崩潰下來。

### C、小結

念佛，念佛、法、僧，會感覺威德無比的力量，支持自己。一般宗教的神力加被，就是這樣。所以信的應用於修行，意味著「自力不由他」的智證的佛法，一部分向他力的方向轉化。

## 三、對「四證淨」產生的異說

### （一）四證淨唯無漏說

說一切有部(Sarvāstivādāḥ)的正義，「四證淨」是證智相應的。《集異門論》說：「諸預流者，成就此四」，<sup>73</sup>所以是無漏的。<sup>74</sup>

### （二）四證淨通有漏、無漏說

#### 1、依經而言

#### （1）四證淨被稱為「四天道」，故部分人傳說為無漏

◎然在《雜阿含經》、《相應部》中，稱此四為「四天道」；<sup>75</sup>是「福德潤澤、善法潤澤、安樂食」；<sup>76</sup>依文義來說，不一定是無漏的。

◎由於一部分人傳說為無漏的，所以《瑜伽論》解說天道為「第一義清淨諸天」。<sup>77</sup>

#### （2）四證淨通於有漏

<sup>70</sup> [原書註.14]《雜阿含經》卷 35（大正 2，255a、254c）。《相應部》〈帝釋相應〉（南傳 12，382-386）。

<sup>71</sup> [原書註.15]《雜阿含經》卷 33（大正 2，238b-c）。《增支部》〈十一集〉（南傳 22 下，303-308）。

<sup>72</sup> [原書註.16]《相應部》〈帝釋相應〉（南傳 12，382-386）。

<sup>73</sup> [原書註.17]《阿毘達磨集異門足論》卷 6（大正 26，393b7-c6）：「四證淨者，如契經說：成就四法說名預流。何等為四？一、佛證淨，二、法證淨，三、僧證淨，四、聖所愛戒。云何佛證淨？…云何法證淨？…云何僧證淨？…云何聖所愛戒？答：無漏身律儀、語律儀、命清淨，是名聖所愛戒。…諸預流者，成就此四。」

<sup>74</sup> 《相應部》（S. 55. 46）：「諸比丘！聖弟子成就四法者，則成預流，墮法滅、決定、趣向等覺。以何為四法耶？諸比丘！於此有聖弟子，於佛成就證淨……於法……於僧……於聖者之所樂不破、不穿、不難、不穢，離脫，智者所讚，不執取，成就能發三摩地之戒。諸比丘！聖弟子成就此四法者，則成預流，墮法滅、決定、趣向等覺。」（《漢譯南傳》十八）

<sup>75</sup> [原書註.18]《雜阿含經》卷 30（大正 2，216a-217a）。《相應部》〈預流相應〉（南傳 16 下，295-296）。

<sup>76</sup> [原書註.19]《雜阿含經》卷 30（大正 2，214c-215a）。又卷 41（大正 2，299a-b）。《相應部》〈預流相應〉（南傳 16 下，292-294）。

<sup>77</sup> [原書註.20]《瑜伽師地論》卷 98（大正 30，868a17-b1）：「復次若第一義清淨諸天，說名最勝無有惱害，由身語意畢竟無有惱害事故。即依如是清淨天性，說四證淨，名為天路；又四證淨為所依止。…又由勝義諦理所得隨念，名義威勇；由世俗諦理所得隨念，名法威勇。」



**A、成就四證淨可分為「放逸」與「不放逸」二類**

如依經文，顯然是通於有漏的，如《雜阿含經》卷 30（大正 2，217c-218a）說：

「若聖弟子，於佛不壞淨成就，而不上求，……心不得定者，是聖弟子名為放逸。於法、僧不壞淨，聖戒成就，亦如是說。

如是難提！若聖弟子，成就於佛不壞淨，其心不起知足想，……若聖弟子心定者，名不放逸。法、僧不壞淨，聖戒成就，亦如是說」。<sup>78</sup>

經說分為二類：如成就這四者，

⊙不再進求，「心不得定，諸法不顯現」，那是放逸者。

⊙如能更精進的修行，「心得定；心得定故，諸法顯現」，就是不放逸者。<sup>79</sup>

這可見，成就這四者，還是沒有得定，沒有發慧的。不過進一層的修習，可以達到得定發慧，就是無漏的預流（或以上）果。放逸的一類，這四者是成就的，但決不是無漏的。

**B、四證淨又稱為預流分，亦分為「停頓」與「通達」二類**

◎又如《雜阿含經》卷 41（大正 2，298c）說：「有四須陀洹分。何等為四？謂於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就，是名須陀洹分」。<sup>80</sup>

這四法是須陀洹——預流分，是趣入預流的支分、條件，並不等於預流果。與經說「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」，是須陀洹支分一樣。<sup>81</sup>

◎《相應部》「預流相應」（南傳 16 下，286-288）說：「若聖弟子，於五怖畏怨讎止息；四預流支成就；以慧善觀善通達聖理，能自記說：我於地獄滅盡，畜生滅盡，餓鬼趣滅盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定趣向三菩提」。<sup>82</sup>

◎成就這四者，可能會放逸停頓下來；要以慧通達聖理，能進而得定發慧，才能得預流果。不過成就了這四者，不但於三寶得堅固不壞的信心，又成就聖戒，所以不會再墮三惡道，一定能得預流果。

**（3）結：解說為與正智相應的淨信，應非原始佛教的本意**

◎原始佛教為一般人說法，修四不壞淨，可免除墮落惡道的恐怖，一定往生天上，能成就聖果（與大乘佛法，以念佛法門，往生淨土，決定不退無上菩提，意趣相同）；並非說得了四預流支，就是預流果了。

◎後代解說為與證智相應的淨信，稱為「證淨」（avetya-prasāda），應該不是原始佛教的本意。

<sup>78</sup> [原書註.21]《相應部》〈預流相應〉（南傳 16 下，302-304）。

<sup>79</sup> 按：對於經說分為放逸及不放逸兩類人，參考《雜阿含·212 經》卷 8：「世尊告諸比丘：『我不為一切比丘說不放逸行，亦非不為一切比丘說不放逸行。不向何等像類比丘說不放逸行？若比丘得阿羅漢，盡諸有漏，離諸重擔，逮得已利，盡諸有結，心正解脫。如是像類比丘，我不為說不放逸行。所以者何？彼諸比丘已作不放逸故，不復堪能作放逸事，我今見彼諸尊者得不放逸果，是故不為彼說不放逸行。為何等像類比丘說不放逸行？若諸比丘在學地者，未得心意增上安隱，向涅槃住，如是像類比丘，我為其說不放逸行。所以者何？以彼比丘習學諸根，心樂隨順資生之具，親近善友，不久當得盡諸有漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』所以者何？彼眼識所可愛樂、染著之色，彼比丘見已，不喜、不讚歎、不染、不繫著住；以不喜、不讚歎、不染、不著住故，專精勝進，身心止息，心安極住不忘，常定一心，無量法喜，但逮得第一三昧正受，終不退減隨於眼色。於耳、鼻、舌、身、意識法亦復如是。』」（大正 2，53c8-28）

<sup>80</sup> [原書註.22]《相應部》〈預流相應〉（南傳 16 下，253-254、287）。

<sup>81</sup> [原書註.23]《雜阿含經》卷 41（大正 2，298c）。《相應部》〈預流相應〉（南傳 16 下，314）。

<sup>82</sup> [原書註.24]《雜阿含經》卷 30（大正 2，216a）。

## 2、依論而言

### (1) 不壞淨等同信根

- ◎《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 103（大正 27，534c）說：「脅尊者曰：此應名不壞淨。言不壞者，不為不信及諸惡戒所破壞故。淨謂清淨，信是心之清淨相故，戒是大種清淨相故」<sup>83</sup>。脅(Pārśva)尊者是禪師、經師，好簡略而不作不必要的推求。<sup>84</sup>依他說：這不是「證淨」而是「不壞淨」。
- ◎「不壞淨」梵語為(abhedya-p.)，與「證淨」的語音相近。依「不壞淨」說，只是信心的堅固不壞，與「信根」的定義相合，也與「信根」的地位（至少是內凡位）相當。

### (2) 部派對信根的異說

#### A、有漏或無漏

在部派佛教中，信根的意義，也是有異說的。

- ◎如「分別論者執信等五根唯是無漏」，<sup>85</sup>

◎而說一切有系是通於有漏的。

#### B、對信心所的異說

約「信」心所而論，部派間也意見不一。

- ◎如說一切有部、赤銅鑠部(Tāmraśāṭīyāḥ)，以為信是善心所。

◎《成實論》以為：信是通於三性的；「是不善信，亦是淨相」。<sup>86</sup>因迷信而引起內心的寧定、澄淨，在宗教界是普遍的事實；但由於從錯謬而引起，所以迷信是不善的。

- ◎《舍利弗阿毘曇論》，立「順信」與「信」為二法：「順信」是善性的；「信」是通於三性的。<sup>87</sup>在一般的「信」(śraddhā)以外，又別立純善的「順信」，不知原語是什麼。《法華經》的信，是 bhakti，不知是否與「順信」相同？

## 3、小結

總之，將「信」引入佛法中，由於與一般宗教的類似性，在說明上，不免引起佛教界意見的紛歧！

## 四、由趣入預流果的兩種方便來看：佛滅後，信在一般人的心中重要起來

<sup>83</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 103：「問：何故名證淨，證淨是何義？答：淨謂信、戒離垢穢故。於四聖諦別別觀察、別別籌量、別別覺證，而得此淨故名證淨。」

**脇尊者**曰：此應名不壞淨。言不壞者，不為不信及諸惡戒所破壞故。淨謂清淨，信是心之清淨相故，戒是大種清淨相故。

**尊者世友**作如是說：此應名不斷淨，謂得此已，無有沙門婆羅門等力能引奪令斷壞故。如契經說：是名見為根信，證智相應，世間沙門婆羅門等不能引奪令其斷壞。

**大德**說曰：若於佛法不能觀察、籌量、覺證，所得信戒易可動轉，如水上船。若於佛法能審觀察、籌量、覺證，所得信戒不可動轉，猶如帝幢故，此正應名不動淨。

**尊者妙音**作如是說：如是四種應名見淨，見四聖諦得此淨故。或應名慧淨，聖慧俱轉故。」（大正 27，534c14-29）

<sup>84</sup> [原書註.25]《說一切有部為主的論書與論師之研究》（317-319）。

<sup>85</sup> [原書註.26]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2（大正 27，7c）。

<sup>86</sup> [原書註.27]《成實論》卷 6，大正 32，288a19-25：「是信三種：善、不善、無記。問曰：是不善信即是煩惱，大地中不信法非是信也。答曰：非不信法。信是淨相，是不善信亦是淨相。若不爾，則不善受不應名受。而實不然，故有三種差別，若信在根數隨順解脫，在三十七品，則定是善。」

<sup>87</sup> [原書註.28]《舍利弗阿毘曇論》卷 1（大正 28，526c、530c）。

### （一）預流分有兩類

修學而趣入預流果的方便，經說有二類：

#### 1、重於智證的四預流支

「親近善友，多聞正法，如理思惟，法隨法行」為四預流支，約四諦說證入，是重於智證的方便。

#### 2、重於信戒的四預流支

「於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，成就聖戒」為四預流支，是以信戒為基，引入定慧的方便；證入名得「四證淨」。

#### 3、適應根機故方便不同，如證入聖果皆具信與慧，皆以智慧而悟入

◎這二者，一是重慧的，是隨法行人，是利根。一是重信的，是隨信行人，是鈍根。

◎這是適應根機不同，方便不同，如證入聖果，都是有信與智慧，而且是以智慧而悟入的。如《雜阿含經》說：

「於此六（處）法，觀察忍，名為信行。……若此諸法，增上觀察忍，名為法行」。<sup>88</sup>

「若於此（五蘊）法，以智慧思惟、觀察、分別忍，是名隨信行。……若於此法，增上智慧思惟、觀察、忍，是名隨法行」。<sup>89</sup>

### （二）原始佛教雖有此二流，而依「五根」來統一信與慧

◎或依信佛、法、僧說，如《雜阿含經》卷 33（大正 2，240a-b）說：

「聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，於五法增上智慧、審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨法行」。

「聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，（乃至）五法少慧、審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨信行」。<sup>90</sup>

◎原始佛教中，雖有此二流，而依「五根」來統一了信與慧；只是重信與重慧，少慧與增上慧的不同。

◎將「信」引入佛法，攝受那些信行人，而終於要導入智慧的觀察分別忍，才符合佛法的正義。

### （三）總結

#### 1、評近代學者的誤解

近代學者，發見「於佛證淨，於法證淨，於僧證淨，聖（所愛）戒成就：不墮惡趣，決定向三菩提」，似乎與觀四諦理而悟入不同，因而誇大的重視起來。有的解說為：四證淨是為在家人說的。

#### 2、信屬於方便道，適應鈍根與少慧的眾生而開展起來的

◎其實，四不壞淨是適合為一般在家人說的，而不是專為在家人說的。

◎這二類，不是出家的與在家的差別，而是正常道與方便道；為少數利根與多數鈍根；為叡智與少慧的不同。

◎信，在釋尊涅槃後，將在一般人心中心中更重要起來。

<sup>88</sup> [原書註.29]《雜阿含經》卷 31（大正 2，224b-c）。

<sup>89</sup> [原書註.30]《雜阿含經》卷 3（大正 2，16a）。

<sup>90</sup> [原書註.31]《相應部》〈預流相應〉（南傳 16 下，271-274）。

