



佛教學生論文

第十集

The Buddhistic themes of student
Book Ten

妙林雜誌社出版

14

佛教學生論文

第十集

*The Buddhistic themes of student
Book Ten*

妙林雜誌社出版

佛敎學生論文

(100年度)

第十集

*The Buddhistic themes of student
Book Ten*

序

◎釋淨明

往日渥承 菩妙老和尚鼓勵與鼎力支持，特成立「演培長老佛教論文獎勵會」，以實現「弘揚佛法真義，提昇研究風氣；紀念演公一生，培育教化精神」之宗旨。自民國八十七年，委請《妙林雜誌》社辦理佛教論文甄選活動，廣向海內外各佛教教育學術單位以及大學、研究所邀徵佛學研究論文，深獲青年學子的熱烈回響與積極支持，遂紛紛提交研究心得論作參與甄選，其中不乏見解精闢、發人深省之佳作。所有參與甄選之論文，本會均聘請專家學者逐一評審，入圍者除獲頒獎學金鼓勵之外，其著作亦陸續刊載於《妙林》雙月刊，祈與讀者分享作者研究之心得，並藉以拋磚引玉，促進正信佛教之闡揚與研究。

近年來，佛學研究蔚成風潮，本會亦竭誠共襄盛舉，歷經多年成果斐然，並深得教界及社會人士之普遍肯定與高度評價。茲為應讀者要求頃已結集成冊，廣宣流佈，以發揮更大的弘教功能。本會從善如流，多年來業已出版《佛教學生論文》第九集，且廣泛獲得好評。緣此，本會繼續將一〇〇、一〇一兩個年度入選之論文彙編成第十集出版流通。冀望帶動青年學子研習正信佛法之學風，亦為學者提供更多的參考資料，藉此教化社會，導正風氣，以契合本會之宗旨。

目 錄

一〇〇年度演培長老佛教論文獎勵會徵文入選

業的淨化理論——以《阿含經》為主要經典依據-----1

臺灣大學哲學所博士班 釋證真

隨業感生死——略談隨重、隨習、隨憶念-----17

福嚴佛學院大學部 釋洞崧

試探《大毘婆沙論》對佛出人間的定義——
以《大毘婆沙論》卷一七八為主-----42

壹同女眾佛學院大學部 黃芷筠

菩薩之忍辱觀——以《大智度論》為主-----58

元亨佛學院 釋宏觀

瑜伽現量之探討-----70

國立政治大學宗教研究所 林維明

探微《大乘起信論》的「熏習」義 -----96

南華大學宗教學研究所 釋會崇

《樂邦遺稿》之思想淺探-----117

佛光大學佛教學系研究所 廖玉婷

明心見性與開悟之探究——以聖嚴法師的觀點為主-----140

法鼓佛教研修學院碩士班 釋性禪

業的淨化理論—— 以《阿含經》為主要經典依據

釋證真

臺灣大學哲學所博士班

一、前言

關於業的淨化這個主題，首先須界定此處業的概念和範圍，此處的業是造作身、口、意業後，映射於心識，最後儲存於阿賴耶識中的業種子，泛指造業後與受報前之間的靜態業，不是指造作時的動態業。其次，界定業的淨化程度，業的淨化程度，以完全淨化業之染汙為目標。

本文擬將從四W（What？Which？Who？Why？）和一H（How？），這五個項度來探討。What？所問的是：業是什麼？也就是問業的內容為何？因預設業能夠被淨化之前，必須先了解什麼是業。Which？問業的種類有哪些？Who？因為業不可能憑空出現，於此問業是如何出現的？或問業由誰去造作？以及造業之主體這語詞適當與否？Why？主要探討的是：為什麼業能夠被淨化？How？問的是如何實踐的問題，業的淨化所涉及的方法，於此將探討有哪些方法是可行之道？

以下的述說方式，將以三節分別述說這五個項度。首先，介紹業的內容與種類，帶出What和Which所問的內容。其次，探討

業的造作者的問題，以回應Who的問題。

再者，回答Why的問題，即解釋業為什麼能夠被淨化的理由。業能夠淨化之後，那如何淨化？藉由說明修行的實踐方法以回答How的問題。

二、業的內容與業的種類

其一，解釋業的梵文字根、語詞的意義，並從中去連結漢譯佛經中業的內涵。其二，簡介業的內容與分類，業的內容與種類眾說紛紜，本文從佛經中所提到業的內容與分類，作一簡單的介紹。其三，述說業的特性，業於佛教中的解釋是很不同其他一般業的學說說法，所以有必要述說一下業的特性。

(一)業的梵文字詞解釋

業的梵文karman是由字根√kr所形成的中性名詞。√kr這個動詞，意含著：作、為，形成，實行，實施，顯示，發、起等意思。而karman這個中性名詞有：行為、作業、所作業，業，業因，作用，辦事，相等含義。簡單來說，業的梵文karman是造作的意思，但運用於佛教中，業的解釋範圍更為廣泛，包含有為的積極造作與消極的無為造作，前者指一般的善、惡業等，後者指清淨之無漏業。

(二)業的內容與種類

若就眾生的身、口、意造作來說，身的造作、口的造作和意

的造作，這三者的造作就成為身、口、意三業。身業與口業皆隱含著意業，此處的意的梵文是citta，citta是心的統稱語詞，實際上，包含八識的心王和心所，所以可以說三業中以意業為主導，三業皆受心識的驅使。

若就所造業而感招之果報種類來區分，由於眾生之心念複雜，所造之業也隨之複雜、繁多，所感招之業報千差萬別。這些複雜的業報，可以簡單地區分成善業、惡業和無記或非關善、惡的業三大類。其中善業又區分成無漏善業與有漏善業。無漏善業是指清淨業，個人將其解釋為與空性相契應的業，即無為善業。有漏善業，即有為善業。《佛說未曾有因緣經》提到有漏善和無漏善：「夫人行善，凡有二種。一者有漏，二者無漏。有漏善者，常受人天快樂果報。無漏善者，度生死苦，涅槃果報。」^①。引文中的有漏善，招感人天果報；無漏善，招感解脫生死的涅槃果報。

共業與不共業，共業是造作共通相互影響的業報，涉及個人與他人之間業報的關連，此業報會影響自他，包含與個人有關連之人事物等，例如親朋好友的互動，以及有情世間，生活環境等。不共業是個人不共於他人的業報，例如個人的聰明才智、個性特質、長相、樣貌等等。

(三)業的特性

於佛教經典中所提及之業，經歸納整理，大致可以以五項特性來說明。這幾種特性是佛教對業的獨特見解，有別於一般其他

非佛教的業的學說。

(1)如是業因，如是業果

為什麼如是業因，會產生如是業果？這涉及眾生心識運作，以萬法唯識的觀點來說，感官知覺所收集到的訊息，皆映射於心識中，意識分別心識中的影像，若沒有心識的運作，世界的種種事物於眾生發揮不了作用。業的造作透過感官知覺，意識對感官訊息產生種種分別、執取，這些分別、執取，藉著身、口、意去實踐心意的執取，造作之後的業因儲存於阿賴耶識中，由於業因的關係會自然而然招感與業因相契應的業報。如此，即可說如是業因產生如是業果。

基於造什麼業因得什麼業果之因果法則，所以善業得善果報，惡業得惡果報。不可能出現善業得惡果報，惡業得善果報之情況。也就是說，當善業的前提為真保證（guarantee）得到善果報的結論也必須為真；或是惡業的前提為真保證得到惡果報的結論也必須為真。不可能出現前提為真結論為假的情況，也就是不可能出現善業得惡報，或是惡業得善果報之情況。這個業報因果法則，是邏輯上演繹推論的有效論證。

(2)自作業，自受報

業因由造作者造作，業種子儲存於造作者的阿賴耶識中，當業因與業緣等條件聚合時，業報現前，業報的承受者即是業的造作者。這牽涉到眾生這個個體的心識是各自運作的，每個眾生

都有各自的心識去決定自己的所作所為，並且去承受自己所造作之業的業報。別人只是輔助或影響造業者心識的旁支因素，不是主要因素，甚至造業者的心識也可以完全不受旁支因素的干擾。這說明了眾生的心識才是造業的關鍵，別人無法造造業者的業，造業者也無法造業給他人，這也說明了當造業者造了業，這個業必然連結於造業者這個人，能否消業只有造業者自己才有辦法決定，因為業因是儲存在造業者的阿賴耶識中，別人無法取代。這也是說明造業者自己是否願意邁向成佛之道，端看造業者自己是否願意去覺悟和實踐。別人無法把證悟的境界給造業者，別人只能告知造業者覺悟之道，接下來的工夫就得靠造業者自己的努力了。佛菩薩的輔助力量是旁支因素，關鍵因素在自己對佛菩薩所教授佛法的接受體悟程度與努力實踐程度，因為實踐工夫是自己驗證佛法的內涵，這是需要親證之方能了知的境界。

(3)善業與惡業不能互相抵消

要消除惡業有二條途徑：一需藉由懺悔去消除；另一是等惡業現前時自然消除。業的造作涉及身、口、意，當心念生起，即是造作意業；若由心念去推動口和身體，即是造作口業與身業。基於起心動念即是造業，所以人不斷地造業，就因為這個緣故，當不斷地行善時，才能使現行的惡業種子，反熏回善業種子。如此惡業種子減少，善業種子增加。但惡業種子減少消失，以及善業增加，不是以善業去抵銷惡業，善業和惡業二者的運作情況是各自運作。

(4)業因與業果之因果法則，貫通三世

三世是指過去世、現在世和未來世。就人而言，過去世所造之種種業，會影響今生或來生的種種受報，今生所造之業會影響今生或來生的種種受報。業果成熟與否端看，業因與業緣之條件是否具備，當業因與業緣等條件皆具備時，就是業果成熟時，業果成熟時，就是受報時。所以宿業的影響力遍及三世。

(5)惡業惡報自然趣下，善業善報自然昇上

若眾生造作十不善惡業，身壞命終，自然而然趣向下墮，生於惡道中。猶如投擲大石頭入水中，大石頭自然下沉水底，即使旁觀者不斷地叫喊大石頭浮起來，依然於事無補，因為大石頭的性質就是趣下。造作十不善業的性質如石頭下沉，自然趣下惡道。若眾生造作十善業，身壞命終，自然而然上昇至善道。猶如倒酥油入水中，酥油比水輕，自然浮於水面上，因為酥油的比重比水輕，於水中自然上浮。造作十善業的性質如酥油於水中上昇，自然上昇善道^②。

三、業的造作者

業的造作者，可分成二個層次來說明，即世俗諦和勝義諦或名為第一義諦。就世俗諦而言，眾生是業的造作者。佛陀告知一般初學者，如《中阿含經》所言：「隨人所作業，則受其報。」^③，人若造作了業，就須承受相應之業報。佛陀說此話的目的，在於勸說初學佛法弟子，依法精進修行，努力去惡修善，能得善

報。在六道眾生中，人是業的造作之關鍵樞紐，其他五道大都以受其果報為主。五道中的天道及阿修羅道，因善業的果報得到安逸快樂的環境，生於其中不思精進大都汲汲於享樂。畜牲、惡鬼、地獄三惡道的眾生，因惡業果報得到惡劣的環境和極端的痛苦，在受苦中，無暇去造作新業。人處於六道中，是介於過分享樂與極端痛苦之間，有樂有苦，於此環境中，心識有機會去造作新業。人一生中，一方面受其業報，另一方面造作新的業因。因為人的這種特性，使得修行者能夠藉由修習、實踐佛法，去改善過去業，造作善的未來業。

就第一義諦而言，「有業報而無作者」^④。當佛弟子已經修習佛法，已累積某個程度的善業資糧，甚至可以達成解脫道時，此時佛陀告知空性的道理，使修行者去除作者這個我執。「有業報而無作者」所宣說的，就是破除作者這個我執的空性道理。業報是集合概念，是眾多業因與業緣等條件聚集而感招業報，當業因與業緣等眾多條件消散就無法感招業報。因為業報是因緣聚散之法，無實體可得，就其因緣法則的本身而言有業報。但作者的概念，意含著固定不變之實體意思，就因緣聚散之法觀看作者，作者之實體實不可得，如《雜阿含經·三三五經》形容作者是「此陰滅已，異陰相續。」^⑤，當一生結束時，五陰重新組合排列，不同於前生的五陰生起，此新五陰推動另一生的開始。此新五陰既不是舊五陰，但也不離舊五陰，新、舊五陰之間是不即不離之關係。作者既然不是固定不變的，為了破除一般人對作者的迷思，所以說無作者。五陰生起，此新五陰推動另一生的開始。

此新五陰既不是舊五陰，但也不離舊五陰，新、舊五陰之間是不即不離之關係。作者既然不是固定不變的，為了破除一般人對作者的迷思，所以說無作者。

四、業的淨化與淨化方法

業為何能夠被淨化？在說明業為何能被淨化之前，先說明一下業的淨化對象。眾生造業的內容有善、有惡和非關善惡等。修行者要淨化的對象是惡業，業之整體可比喻成大海，海中之汙染可比喻成惡業，要淨化的不是大海，而是海中之汙染。所以要淨化的不是業之整體，而是業中之惡業。知道淨化之對象，還必須知道淨化對象之特性，而這個特性必須預設它是可變的，可移除的，若是不變，則沒有被淨化的可能。

業的造作是透過眼、耳、鼻、舌、身、意六根，對色、聲、香、味、觸、法六境，產生眼、耳、鼻、舌、身、意六識，再加上第七識的我執，和阿賴耶識的種子。如此的條件都具備下，造作業因。但這些條件都是暫時聚集，根、境、識都是無常的變現，當其中的一個條件改變時，就不構成造業。因為業的特性是因緣變化之法，所以能夠被淨化改變。反之，業的特性若是固定不變之法，就不可能被改變。

在闡述如何淨化業之前，先探討業因與業報之間的連結。業因與業報之間的連結可以從二個面向來說明：

(1)作業與受報之間的關連；(2)作業與受報輕重之間的關連。第一種面向，從作業與受報之間是否有必然連結的關係來說。如

《中阿含經》所言：「若有故作業，我說彼必受其報，或現世受，或後世受。若不故作業，我說此不必受報。」^⑥。依據經文說法有二種情況：一種是故意造作業，即心意堅定且清楚明白自己所造作的業，這樣所造之業，當助緣條件成熟時，決定將受業報，不是今世就是來世。另外一種是不故意造作業，即無心、不作意、不堅定、不是有意圖造作業，如此之業不深植於阿賴耶識，故牽引業報之力弱，所以不決定將受業報。第二面向，即從作業與受報輕重之間的關連來說。當一個人造了不善之業，但知悔改，開始修習善法，壽命長，如此所受之不善業報將轉輕微。若一個人造作不善業，不修心、不修善法、不知悔改、壽命又短，如此將會遭受苦果，甚至地獄之報^⑦。所以在造作業因之後與受業報之前的這段時間，依然還有改變之前所造業之機會，也因為有機會改變已造作之業因，因此業的淨化對修行者來說才有可能，修行才有意義。

業要如何淨化？如何淨化，涉及淨化的實踐方法。有二條淨化的途徑：一是「不造惡業，積極行善」；另一是「已造之惡，努力懺悔」。

(一)不造惡業，積極行善

不造惡業與積極行善，看似簡易，其實若就微細面來說，已包含整個修習菩提道的過程。簡言之，防非止惡避開三惡道，積極行善累積成佛資糧。這樣的修習過程可藉由戒、定、慧三個簡明的次第來完成。但修行者有必要了解藉由修行，其業因至業報

之間的轉變過程，並且清楚知道貪、瞋、癡對修行者的危害，清楚覺知惡業的危害，積極行善至未來際將是不變且是修菩提道者正確且唯一的選擇。

(1)修習佛法之次第

從修習佛法開始，斷除造作惡業，並且積極行善。在釋迦牟尼佛的教示中，提出了三種邁向清淨之道路，首先淨戒具足，其次禪定具足，再者智慧具足。簡言之，即戒、定、慧三無漏學。持守戒律，在消極面能使修行者時時提醒自己防非止惡，積極面是使修行者眾善奉行。持守戒律，更進一步能改善生死輪迴的習氣。眾生於生死輪迴中，習慣造作順著生死流轉的業，若欲尋求解脫或趨向善菩提道，就必須逆生死流，要逆生死流須改變以前的造業習慣，此時持戒就能發揮重塑造業習慣的功效，將順生死流的造業習慣改成逆生死流的造業習慣。禪定是鍛鍊覺知之靈敏度，察覺起心動念之微細心念，進行更微細之防非止惡及行善。禪定中之止是訓練心的專注能力，觀是培養心識的般若觀慧。四禪八定是共世間一般外道也可以達到的境界，但佛教中的禪定是正定，它是建立在持戒清淨的基礎上。建立在持戒清淨的正定，才能達到滅盡定，此定滅除生死煩惱，是佛教中不共一般外道的禪定。從禪定中所生起之般若觀慧，是與空性相應之智慧，能將之前所做所為之有為法轉變無為法。在修習菩薩道時，六度中的智慧是修行的前導，若無般若智慧可能會造成盲修瞎練，甚至誤入歧途。藉由戒、定、慧這三個簡明的修行步驟，能使修行者邁

向解脫道，甚至成佛之道。

(2)業因至業報之間的轉機

業因至業報之間的轉機，從《中阿含經》卷三中可看出：

云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。猶如有人以一兩鹽投恒水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽能令恒水鹹叵飲耶？答曰：不也。世尊！所以者何？恒水甚多，一兩鹽少，是故不能令鹹叵飲。（T01, no.26, p.433, b1-8）

當有人造作不善業，畏懼苦果，下定決心，於未來際不斷地積極修善身業，持守戒律，修心善業，修智慧業，而且壽命很長，有足夠時間，從事這些善行。如此不斷地行善，惡業就像一小匙鹽投入大水之中，無法使大水具有鹹味。為何會如此？一來因為善業多，善業兌現的機率相對提高，惡業少，惡業兌現的機率相對於善業兌現的機率就顯然低很多。二來因為善業多，惡業少，不少惡業於行善中，惡業現行取而代之的是善心善行所形成之善業，久而久之，惡業的影響力漸漸輕微，使原本將受的重報轉為輕受，甚至不構成修行道路上的阻力。

(3)貪、瞋、癡是推動十不善業的根本

貪覆蓋心，推動身去造作殺生、偷盜、邪淫三種身不善業，推動口去造作妄語、惡口、兩舌、綺語四種口不善業，推動貪、

瞋、癡三種不善意業的產生。瞋和癡覆蓋心，推動身、口、意去造作十不善業，亦復如是。當貪念生起，其中或多或少都夾帶著瞋和癡。會生起貪是因為不正思維，或未覺察，這些就是癡的表現。當生起貪念，為了得到想得到的執取對象，不顧自他安危，不擇手段，甚至無所不用其極排除阻礙其得到執取對象，此時對於阻礙者會生起瞋念。所以貪念生起，瞋和癡大都會伴隨生起，只是以貪念為重，故說貪。其他像是瞋的生起，亦會伴隨著貪、癡二者；癡的生起，亦會伴隨著瞋、貪二者。

貪、瞋、癡是眾生於生死輪迴中，根深蒂固的煩惱，這三種煩惱久染為習，一不小心就會落入貪、瞋、癡的煩惱當中。所以釋迦牟尼佛一再告誡出家弟子，小心防護，如《四十二章經》的告誡：

佛告沙門：慎無信汝意，意終不可信。慎無與色會，與色會即禍生。得阿羅漢道，乃可信汝意耳。

(T17, no.784, p. 723, b16)

眾生久處生死流當中，起心動念和所作所為通常都是與貪、瞋、癡相應，此處所指的貪、瞋、癡是指與生死相應的煩惱，例如我執即是貪和癡的表現。當眾生未證得阿羅漢果位時，其意念難免落入貪、瞋、癡煩惱中，所以佛陀告知未證得阿羅漢果位的出家弟子，不要順著自己的意念去做事，因為自己所思所想的是不可靠的，當以佛所說法依教奉行，而不是依自己的意思去做。並告知色欲乃生死的禍根，應當遠離。已得阿羅漢果位者，就可以順著自己的心意去做事，因阿羅漢已斷生死煩惱，所做所為皆

不與生死煩惱相應。所以，在未成就阿羅漢果位時，必須依戒為師、以法為師，慎勿順從己意，如此才不至於再造作順生死流的業。

(4)修十善業盡未來際

狹義十善業是指不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不綺語、不惡口、不貪、不瞋、不癡。廣義的十善包含四無量心、六度、八正道等所有菩提道的所有善行，甚至空性、涅槃皆含攝於十善業中^⑧。修習菩薩道者，所修習之內容包含所有一切善法，修行善法須如普賢菩薩實踐其十大願行般盡未來際不間斷地修習。

(二)已造之惡，努力懺悔

若就修習菩提道而言，是個長久不間斷地修習歷程。若過去所造之惡業，沒有經過懺悔消除，就如《大寶積經》所言：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」^⑨。又假使業因和業緣聚集之下，業報現前時，就像《大般涅槃經》所說：「非空非海中，非入山石間，無有地方所，脫之不受業。」^⑩，不論於任何地方，只要因緣會合，就必須承受現前之業報。

若業報是障礙修習菩薩道的阻力時，此時就必須在此業報未現前之時，及時修習懺悔，懺悔過去因無始的貪、瞋、癡之驅使而造作的惡業。若要完全懺悔清淨舊業，須達到業性完全融入空性的境界，才能真正觀罪性空。

當所造作的惡業，只涉及意業並未發諸身與口而成為身業與口業，且沒有干擾他人，此時只要懺悔自己的意業即可。

若所造的惡業不只是意業而已，並且發諸身和口，成為身業和口業，而且影響他人，此時光只是懺悔自己的意業是不夠的。例如我打了某人，某人對我懷恨在心，之後我懺悔我不該做這樣的事，但是我因種種因素並沒有向對方表示歉意，對方依然很不諒解。當有一天對方遇到我時，依然對我怒氣沖沖甚至以牙還牙，把我過去打他的還諸於我。此時的懺悔不只自己要悔改，而且還必須向對方表示歉意，讓受害的對方心開意解，肯原諒我，才能化解之間不好的牽扯。若所造之業已經是隔世，此時懺悔過去所造惡業，還必須加以將所修之功德，迴向給這些累世來所結不好業的冤親債主，藉此功德之迴向使冤親債主蒙利，使冤親債主放下心結，不願再糾纏下去，才能化解彼此之間的恩怨情仇。就菩提道而言，懺悔深具其積極面，須自他皆蒙利，如此於修習菩薩道過程，內外障礙才能漸漸排除。但是過去之惡業已懺除清淨，不再重蹈覆轍是很重要的，不然一直在懺悔當中，永無懺悔清淨的一天。所以真正的懺悔清淨，應該包含不貳過，不再起貪、瞋、癡等煩惱，這三種煩惱不生起，就不會有推動造作身、口、意惡業的機會。

五、結論

本文主要處理的是修行者其業的完全淨化，業是整體概念，淨化對象是惡業。對修行者來說，淨化惡業是就消極面來說，若

就積極面來說還必須修行善業。不論是淨化惡業和修行善業，都是盡未來際不間斷地進行之事。淨化惡業，代表此惡業已經造作，透過懺悔法門，不斷地懺悔身、口、意所造之不善業，以達清淨。惡業的造作始於貪、瞋、癡這三大根本煩惱之推動，修習懺悔當時時刻刻覺察這三不善心念，生起時須敏銳覺察，即時懺悔之，並使其消滅之，如此才能不讓其有機會去造作惡業。當觀惡業能達到與空性相契應之境界，此時才能拔除惡業根本；也就是說，不再起貪、瞋、癡等煩惱，不起這三煩惱，就不會再造惡業。所以，真正的懺悔清淨，包含不貳過。另外，積極行善是在做累積成佛資糧之事，善行包含利己與利他之行。對利己來說，至少保證人天之道，不下墮三惡道，更上一層可以解脫煩惱，甚至成佛。對利他來說，其實也是對自己有利，一方面是藉由利他去成就自己的成佛的實力、內涵、資糧；另一方面，排除修習菩提道的障礙。當利己和利他之覺行圓滿，能成就無上正等正覺。所以，淨化惡業與積極行善，簡言之，就是在做成佛之事。

※附帶一提：一般學術界將阿含經歸類為小乘經典，但這樣的分法並非恰當的做法。其實阿含經的義理是共一般所稱為大乘經典的義理，個人相信釋迦牟尼佛不可能說出自相矛盾的義理。再者，個人認為修行菩提道的過程，一樣也是一步一步漸次修行長期的積功累德的結果，行者一樣必須打好修行根基，而這個修行的基礎點並沒有不同，例如都必須修十善業等，都必須了解緣起法和空性等等義理，所以阿含經一樣可作為凡夫地菩提道行者修行的依據。

注：

- ① 見《大正藏》第十七冊（T17, no.754, p.585, a28-b1）。
- ② 參見《中阿含經》卷3〈中阿含業相應品伽彌尼經第七〉（T01, no.26, p.439, c23）。
- ③ 《中阿含經》卷3（T01, no.26, p.433, a14-15）。
- ④ 《雜阿含經》卷13（335）：「云何爲第一義空經？諸比丘！眼生時，無有來處；滅時，無有去處。如是眼，不實而生；生已，盡滅。有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。」（T02, no.99, p.92, c16）。
- ⑤ 同上註。
- ⑥ 參見《大正藏》第一冊，《中阿含經》卷3〈中阿含業相應品思經第五〉（T01, no.26, p.437, b26）。
- ⑦ 參見《大正藏》第一冊，《中阿含經》卷3〈中阿含業相應品鹽喻經第一〉（T01, no.26, p.433, a12）。
- ⑧ 參見《占察善惡業報經》（T17, no.839, p.901, c7）。
- ⑨ 《大寶積經》卷57：「佛告諸大眾難陀苾芻。先所作業果報成熟皆悉現前，廣說如餘。即說頌曰：假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」（T11, no.310, p.335, b12-15）。
- ⑩ 《大般涅槃經》卷31（T12, no.374, p.549, c18-19）。

隨業感生死—— 略談隨重、隨習、隨憶念

釋洞崧

福嚴佛學院大學部

提要

關於有情的生死流轉，從造業、感果、受報、投生，本是一個很複雜的課題。本文「隨業感生死」，將略談其中相關的業說，而對於有關「隨重、隨習、隨憶念」，做一個概要式的介紹及討論，以明瞭於臨終時，這三種隨業受報的運作，及其合理性。

關鍵字：(1)隨重，(2)隨習，(3)隨憶念

一、前言

在五乘共法中，談及正信三寶的佛弟子，應建立起正見及依正命而活。而此世間正見的內容，有：正見善惡、正見業報、正見三世及正見凡聖。其中的「業報」，為佛教確立道德意義的主要觀念。本文「隨業感生死」，將談及關於業報於流轉生死的運作。因此，在第二、三章中會略談業報之類別。而在「隨業感生死」的過程中，發現印順法師對於臨死時「隨重或隨習，或隨憶

念」感報的次序，與諸多的論述略有不同。因此，本文在第四章中，將詳談對此的瞭解認識。而第五章中，則涉及不同傳承偏重「隨憶念」所開展的助念法門。

二、業報概說

(一)業報淺談

有業有報，是繼正見有善有惡以後，所應建立起來的正見。善與惡，是約行為的價值而說。如沒有相對應的果報，也許所建立的善惡價值觀會不牢固，或由於某些世間現象（如惡人得善報，善人得惡報）而對自己的信念產生動搖。正見有業報，不只能肯定善惡的價值，更能繼而建立三世業果相續的觀念。那什麼是業？什麼是報？業報說的意義又在哪？下來將以此略述。

業（karma），梵語為「羯磨」，本為做事的意思。①其字源由「造作」（kr）的概念而來，具有作用的意思。②簡略的說，也是事業、動作。〈業的思想〉取《大毗婆沙論》卷十三，說明也有三種意思：作用、持法式、分別果。③凡一切由身體、語言或內心的動作，由於思力——意志力的推動，都可以稱之為業。經由身、口、意所造作出來的，會產生一種動力；這種動力，如上所說，即使善惡（道德與不道德）的一種價值，更因為某種業力，會感得某種果報。④果報，或異類而熟；這在因果系中，屬於因果不同類的因果。如為善而得天國的福樂，作惡而墮受地獄的苦痛。⑤

提及業報，一般總有「善有善報，惡有惡報，不是不報，時

辰未到」的觀念。「時辰未到」，牽涉到三世業果的解說。「善有善報，惡有惡報」，即「善因善果，惡因惡果」的觀念，嚴格來說（就異類而熟的果報說），應該是說造善業，感樂報；造惡業，感苦報——「善因樂果，惡因苦果」。因為所招感的果報是屬於「非善非惡」的無記性的；而所謂善、惡，特指必定招感果報的因果法，所以不宜以「善果」、「惡果」為果報的說法。⑥這種說法才符合了業果的「因果性」及「倫理性」。⑦

(二)關於業力

業力，是一種很抽象的概念。一般說造業，必通過身、口、意，因此分為「身業」、「口業」及「意業」。這之中，屬於生理的，有身體的動作，或通過語言的表達，稱為「身表業」及「語表業」。⑧而因之引起潛在的動能，即稱之「身無表業」及「語無表業」。「無表業」，也可說是物質的能力化。而屬於心理的內心活動，與思心所相應的心心所法，即是意業了。

關於這身心動作及其引發的業力，古來有種種的看法。如一般都認為由於思心所的推動，才有身、口、意的造作。因此，有的傾向於唯心論的說明，以為這動身、發語的「思」，即身業、語業。然而，佛說善與惡的身業，語業，是天眼所見的色法。所以，說（無表）業是物質引起的特種動能，應該更妥當些。⑨

此潛在的業力，在動身、發語是當下就被引發了，是一種身心活動而留有力用的。⑩其實，古德對於此潛在的業力，也有種種的討論，如「無表色」、「種子思」、「無作業」、「增

長」、「不失」、「曾有」⑪，來表示身心引起的潛在業力。

印順法師以為：潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。⑫業是不離有情色心，不即有情色心的潛能，應如一類學者所說：業依有情而存在。⑬

三、業的類別

關於業的類別，許多論書都有不同的分類，如《阿毗達摩概要精解》是依作用、成熟的次序、成熟的時間及成熟的地方而作歸類。⑭有的約意義（行為道德價值）而分類，有的依業與其業果之間的關係做分類。由於本文較重於「隨業感生死」，因此將略談一下三種有關的類別，即：引業與滿業、定業與不定業、三時業。

(一)引業與滿業

引業，又稱總報業，是一種極強的業力，能感召五趣中其中之一的力量。在《阿毗達摩概要精解》稱之為「令生業」，是在結生時產生果報心、心所與業生色的善或不善思。

滿業，又稱之為別報業，指引生差別之果報，是這一趣中總報體的種種方面，得到圓滿的決定。如生為人，卻又種種不同的

相貌、貧富等。而滿業其實不單只依於業報，同時也依於現生功力（長養）的差別。⑮而一般南傳所談的支助業⑯、阻礙業⑰及毀壞業⑱，也可說是滿業的內容。

簡言之，引業引生一生的果報，而滿業使得此一果報產生種種差別，從而圓滿完成其人的一生。⑲

(二)定業與不定業

定業，就是決定得受報的；這又有時與報的不同⑳，試列表如下：

時	報	業
+	+	五無間業
+	-	~
-	+	~
-	-	輕業

※ +：決定；-：不決定

如造五無間業（殺父，殺母，殺阿羅漢，出佛身血，破和合僧）於死後，必墮入地獄受報，即是時與報都決定了的。對於一些輕業，時與報都屬不定。哪還有什麼情況是屬於定業呢？其情況可歸納以下四種：

- (a)由於重煩惱而造惡業、由於淳淨之心而造善業之情形。
- (b)同一業屢次反覆，致因常習而造業之情形。
- (c)對佛、法、僧、聖人（得預流果、阿羅漢果、滅盡定、無諍定、慈定等等之人）造業之情形。
- (d)損害父母之情形。

以上前二種，是就作者本身而做的分類；後二種是以所作業的對象而分。^⑳

另外，定業是否可轉（重業輕報，或不定報）？依古德說，一切業都是不決定的，都可以改善的。在佛教的解說中，只要有足夠的時間，痛下決心，修身、修戒、修心、修慧，重業是可輕受或不定受的。在《中阿含經》業相應品^㉑，舉了「鹽喻」、「奪他羊喻」及，「負債喻」以敘述之。

定、不定業？	「鹽喻」	「奪他羊喻」	「負債喻」
壽短，不修身、戒、定、慧	一兩鹽投少水中	奪羊者極有威勢，羊主貧賤無力	負債人貧無力勢
壽長，修身、戒、定、慧	一兩鹽投恆水中	竊羊者貧賤無勢，彼羊主者極有威力	負債人產業無量，極有勢力

在「鹽喻」中，一兩鹽（如惡業）投少水（少善法）與投恆河水（多善法），所產生的鹹度（如受報輕重），是不同的。雖然同樣是一兩鹽，但投在恆河水中，在相對之下，似乎也起不了什麼作用。而在「奪他羊喻」中，更強調了業的勢力：那一業系較強（極有威勢），便可克制較弱的（貧賤無力），而較弱的一方（如羊主或竊羊者），就沒有決定權了（如難以奪回羊隻）。在「負債喻」中，明顯的指出若人沒有多造善業（如負債人貧無力勢），極少的惡業也能在相對中成為主導（如說雖負五錢乃至一錢，為主所縛）；反之，若人造極大善業（如負債人產業無量），雖多有造作惡業（如負債人雖負百錢，乃至千萬），此人是可不定受或重業輕報的（如不為主縛）。以上譬喻是說明在受

報時，是否有能力承擔無始以來造作的惡法。

在不停的流轉中，一般人都可稱為「負債人」。而此中更重要的是，是否在這有限的生命中，能積極面對承擔無始以來的惡業（如積極修集善法），是否有足夠的能力（財力）來面對無始以來無盡的業（如何不為主縛）。於此，所造的惡業已是不可改變的事實。此刻能做的，應是積極修學佛法，使重報輕受。如佛世時，鴛掘魔羅因殺害眾生無數，而在托鉢時，被城民以瓦石打、以刀斫或傷壞頭目，衣裳裂盡，流血污體。佛安慰他說：「此罪乃應永劫受之」。^㉓這即說明今生能解脫成就，重報輕受，且內心對外極大的苦報，也有能力承擔。

(三)三時業

約受報的時間來說，可分為三時業。一般來說，造業後，自己需對自己所做的行為負責任。無論是在現世、來世或經百千生，只要還未解脫，諸業是不失壞的，會依煩惱的潤生而感果的。依《阿毗達摩概要精解》三時業與內心的造作的速行心^㉔是有關的。約一般的心路過程來說，在確定心之後，會由一組的心執行（一般是七個速行心）^㉕。此與道德的角度有關，因為善或不善的心，即是於此階段生起。^㉖

(a)現報業，或現生受業，即這一生造業，現世就會感果的。這種業是由心路過程裡的第一個速行心所造。由於第一個速行是最弱的，因此只能在被造的那一世帶來果報。^㉗

(b)生報業，或次生受業，即在下一世裡成熟感果。這種業是

由心路過程裡的第七個速行心所造，該速行是第二弱的速行。

(c)後報業，或無盡業，即在第二世以後的任何一世裡感果受報。這種業是由心路過程裡中間五個速行心所造；且只要還在輪迴，它即永遠不會變成無效。^⑳

四、關於隨重、隨習與隨憶念

由於無始以來所造的業，有情也以此流轉生死中。在眾多的業系中，到底是哪一類在臨終時會成為主導流轉的主要業系？據印順法師在《成佛之道》的解說，雖然所造作的業眾多（前業未清，後業又來），但在前生來世的流轉，有著一定的次序，即隨重、隨習、隨憶念^㉑。

然，在不同的論述中，對於從死至生所受報的業之次序，是有著不同的看法：

次序	《成佛之道》	《阿毗達摩概要精解》	《菩提道次第廣論》
1	隨重業	重業	重
2	隨習業	臨死業	近
3	隨憶念	慣行業	習

在《阿毗達摩概要精解》中，對於依業產生果報的排列次序，引《阿毗達摩要義》中的「牛出欄喻」做說明。譬如有許多牛隻被關在一個大牛欄，當欄柵打開時，讓牛出去吃草時，哪一隻牛會先出去^㉒？試列表如下：

依成熟的次序	譬喻
重業	如特別強壯的牛，能夠很輕鬆地先走出外面
臨死業	若沒有特別強壯的牛，最接近欄柵的牛在可能會先出去
慣行業	時常保持清醒，之一欄柵幾時打開的牛在即將打開欄柵之間走近該處，而在欄柵一打開即走出外面。
已作業 ^{③①}	有時，某隻弱小的牛在強壯的牛推擠之下，而意外地先走了出去。

而《菩提道次第廣論》引《俱舍釋》的看法，也與《阿毗達摩概要精解》類同，如說：

於相續中，現有眾多善不善業成熟理者，謂諸重業即先成熟。輕重若等，於臨終時是何者現前，彼即先熟。若此亦等，則何增上多串習者。若此復等，則先所作，彼即先熟。如《俱舍釋》所引頌云：「諸業於生死，隨重近串習，隨先作其中，即前前成熟」^{③②}。

(一)隨重業

佛教的業說認為導致下一世流轉的業系，必定是極重的。這種重業的力量非常之強，其它的業系在相對之下是無法阻擋這股強大的業力。因此，重業必定引發下一世的果報。在善方面，禪定的業（不動業）屬於重善業；而一般的重惡業，即指五無間業，必定於下一生投生惡趣。這也意味著極重業是有著定業的內容。依《成佛之道》，這種業力異常強大。在臨終時會見到上升（如天堂）或下降（地獄）的徵兆。《瑜伽師地論》對於此，也有相當的描述。^{③③}

(二)隨憶念（臨死業）受報與其運作

本文在第一節中談及了臨死時這二種繼重業後主導流轉生死的業力。依一般的論述，可以見得都是較注重臨終的最後一個心（臨死業）。而對於心與臨終的那一刻，《阿毗達摩概要精解》有著較詳盡的敘述。如談到在臨死時的死亡與結生，會根據業及當時的情況，有以下三種目標（object）呈現於六門，即：

- 一、業：即以情況現前的是即將產生下一世結生的業；
- 二、業相：即以前造業時所識知的顏色等，或以前造業所用的工具；
- 三、趣相：即將在下一世所到或體驗的（徵象）。^{③④}

而這其中一種目標將呈現於臨終者心路過程的速行心。這臨死速行心的目標即成為下一世結生心、有分心與死亡心的目標。此後，臨終者的心流便安住及傾向於所呈現當前的目標，依據即將成熟的清淨或汙濁之業，亦與即將前往投生之境相應。^{③⑤}

在臨終時的最後一個心路過程生起前，有分心波動了兩次後即停止。過後五門心路過程之一緣取呈現於跟門的目標，後有意門心路過程緣取呈現於意門的六所緣^{③⑥}之一而生起。由於力弱，這最後一個心路過程的速行只生起五次。這心路過程本身缺少造業的能力，而只是作為過去也成為令生業的管道。在速行後，兩個彼所緣可能會生起。或沒有生起。有時候是有分隨著最後一個速行之後生起。然後，作為最後一個心的死亡心即生起，執行死亡的作用。在死亡心滅盡時，命根亦被切斷（參見附表）。

在死亡心滅盡之後，在新一世的結生心即刻生起，緣取前一

世臨死速行的目標。關於三界結生的目標所緣，參附表（二）。

在結生心之後，會有十六個有分心生起。然後就生起一個意門轉向心，以及七個「有欲速行」（bhavanikanti-javana），即貪著新生命的速行。這在新一世裡的第一個心路過程緣取結生心為目標；那些速行心是欲界邪見不相應無行的貪根心。當這心路過程結束，有分心即再生滅；只要沒有心路過程生起，有分心即會如此不斷地生滅。如此，心之流從結生流到死亡，又從死亡流到新一世，就有如車輪一般次第地轉起。³⁷

以上是南傳阿毗達摩對於臨死的最後一念（臨終心）過程的詳細介紹。可見臨終前的最後一念，是極度關鍵的。對於未來世的結生，有著重大的影響。因此，為善的人有可能墮惡道，為惡的人也有可能往生善道。如《大智度論》

（大正25，238b15-24）：

佛言：「惡人今世罪業未熟，宿世善業已熟，以是因緣故，今雖為惡而生好處。或臨死時，善心心數法生，是因緣故，亦生好處。」

「行善人生惡處者，今世善未熟，過世惡已熟，以是因緣故，今雖為善而生惡處。或臨死時，不善心心數法生，是因緣故，亦生惡處。」

問曰：熟、不熟義可爾；臨死時少許時心，云何能勝終身行力？

答曰：是心雖時頃少，而心力猛利，如火如毒，雖少能成大事。是垂死時心，決定猛健故，勝百歲行力；是後心名

為大心，以捨身及諸根事急故。

依論中所談的「心雖時頃少，而心力猛利」、「是垂死時心，決定猛健故，勝百歲行力」，可見如果能把握臨終前的最後一刻，讓心生起善法，雖是行惡之人，卻由於臨死時所起的善心心所法而往生善處；反之，若忽生起惡心心所法，以此因緣，還是會墮惡處的。

(三)隨習業（慣行業）受報及其運作

於隨習業（慣行業）的解說，《阿毗達摩概要精解》頁一九八只提及此是一種習慣性上時常造的善或惡業。在沒有重業與臨死業之下，一般上這種業即會決定下一世投生處。然，印順法師卻於此有較深入的闡釋。在《成佛之道》五乘共法中提到：

既沒有重惡，也沒有大善，平平的過了一生。在這一生中，雖無顯著的重業，但所作的善惡業，在不斷的造作狀態下，對於某類善業或惡業，養成一種習慣性，這也就很有力量了。到了臨命終時，那種慣習了的業力，自然起用而決定招感來生的果報。

③⑧

且引了大名長者（摩訶男）與佛的對答為佐證。如《雜阿含》卷三十三（大正2，237b22-c7）

……佛告摩訶男：莫恐、莫怖，命終之後，不生惡趣，終亦無惡。譬如大樹，順下、順注、順輸。若截根本，當墮何處？

摩訶男白佛：隨彼順下、順注、順輸。

佛告摩訶男：汝亦如是，若命終時，不生惡趣，終亦無惡。所以者何？汝已長夜修習念佛、念法、念僧。若命終時，此身若火燒，若棄塚間，風飄日曝，久成塵末，而心意識久遠長夜正信所熏，戒、施、聞、慧所熏，神識上昇，向安樂處，未來生天。

大名長者的罣礙，如因一時的失念，是否會墮落呢？而佛也明確的指出如長夜修習善法，心意識久遠長夜正信所熏，是不會因此而墮落的，譬如大樹傾向東南而生長，一旦斷了，自然會向東南而倒。印順法師在文中也指出若業力強大的，不一定與心相應的。如第三章所述，隨習業也可能成為重業的。

依以上的討論，如無極重業，繼之受報的業，可說有兩類說法，即（一）以隨憶念（臨死業）或（二）隨習業（慣行業）。這二者說法都各有特色，且有經典譬喻為證明。然，印順法師所引的經證雖有其合理性，但如與《阿毗達摩概要精解》中牛出欄喻相比，似乎缺乏了整體性。如關於大名長者與佛的對談，雖有隨習受報的譬喻，在《大智度論》中，譬喻是關於「無常墮邪見」的問答。^{③⑨}其中的合理性在何處？慣行業又有哪些特色？習業與臨死的心又有什麼關係？

依《瑜伽師地論》（大正30，291a20-28），習業對心的作意^{④⑩}，將心導向所緣，起著一定的影響：

云何能生作意正起？由四因故。一、由欲力。二、由念力。三、由境界力。四、由數習力。……云何由數習力？若於彼境界，已極串習已極諳悉，心即於彼多作意生。

若對某境界反覆接觸熏習（如憶念三寶或熏習戒定慧的善習業），內心會產生作意，將心導向所慣習的所緣。而論中對於未起善心或惡心前的心理狀態，有著這樣的解說：

又一剎那五識身生已，從此無間必意識生。從此無間或時散亂或耳識生，或五識身中隨一識生。若不散亂，必定意識中第二決定心生。（大正30，b02-05）

《佛法概論》在談到認識過程中，於作意後，如依《瑜伽論》，認識的過程會經過以下心的階段：

阿含經	觸	受	想	行
瑜伽論	率爾心	尋求心	決定心	染淨心 ^④

五識剎那生起時，即屬率爾心的階段。在接下來的尋求心階段，心會出現兩種情況，即散亂或不散亂。若心不散亂，尋求心已定，決定心即繼而生起，對境界識別了知（認識作用）。又《瑜伽師地論》（大正30，291b5-b10）

由此尋求、決定二意識故，分別境界。又由二種因故，或染汙或善法生。謂分別故，及先所引故。意識中所有，由二種因：在五識者，唯由先所引故。所以者何？由染汙及善意識力所引故，從此無間，於眼等識中，染汙及善法生。

藉由尋求心、決定心的因緣，在了別境界後，或善或惡（染淨）的心即會生起。此或善或惡的心，即是繼決定心後所起的染淨心。

換句話說，如在臨死時的心是散亂的（如短暫的失念，或恍惚），心如果在平日有養成強而有力的習業（如樹斷後必向東倒的傾向力），這種力量在臨死時是有爆發力的。所謂的爆發，實在平時用功點滴的修行（念佛等），看起來沒什麼影響，卻在此時起著主導性的作用；如不停地以火煮水（如屢屢串習），雖然火滅了（如臨死短暫失念），但將蓋子掀起（如臨死時），所沖出的蒸氣是很強的（如習業的爆發）。

若心穩定，必然導向所習緣；若心不穩定（如一時的失念、緊張、恍惚），心還未決定起染淨心前，還是會由於串習力的因緣，產生作意，導向曾串習的境界。

由此，對於隨習業為繼重業後感報受生的合理性，可做兩點為結：

一、習業在不斷熏習下，也可成為極重業。如前所說。《俱舍論》（大正29，82b05-06）對於定業，說「由重惑淨心，及是恆所造，於功德田起，害父母業定」。「恆所造」，即恆常所造的業，是可成為重業的。^④

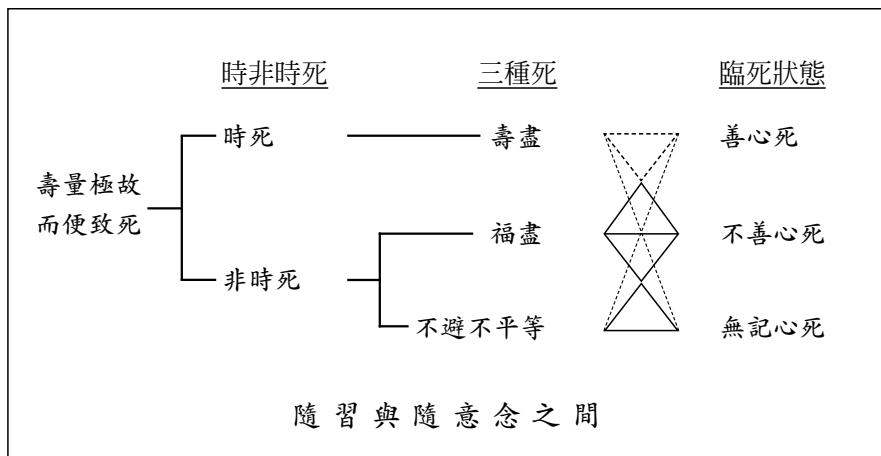
二、習業是在內心產生作意其中主要的條件之一。如說最後一念、最後一心是主導下一世受報的關鍵，由習業力所產生的作意更有左右心導向的作用。

(四)隨習與隨憶念之間

以上所談的是隨憶念（臨終業）及隨習業（慣行業）的運作及其合理性。二者的次序及說法可說是異曲同工。其中這二者

之間是否有什麼關係？關於死亡，《瑜伽師地論》（大正30，281b03-b14）有著這樣的說明：

云何死？謂由壽量極故而便致死。此復三種：謂壽盡故、福盡故、不避不平等故。當知亦是時非時死、或由善心或不善心或無記心。……非時死。



論中不只提及死的種類，更提到了死時有可能的心理狀態，即善心死、不善心死及無記心死。

云何善心死？猶如有一將命終時，自憶先時所習善法，或復由他令彼憶念。由此因緣，爾時，信等善法現行於心，乃至想現行。若細想行時，善心即捨唯住無記心。所以者何？彼於爾時，於曾習善亦不能憶，他亦不能令彼憶念。

云何不善心死？猶如有一命將欲終，自憶先時串習惡法，或復由他令彼憶念。彼於爾時，貪瞋等俱諸不善法現行於

心，乃至細等想現行。如前善說。

云何無記心死？謂行善不善者或不行者，將命終時，自不能憶，無他令憶。爾時，非善心非不善心死，既非安樂死，亦非苦惱死。又行善不善補特伽羅將命終時，或自然憶先所習善及與不善，或他令憶。彼於爾時，於多曾習力最強者，其心偏記餘悉皆忘。若俱平等曾串習者，彼於爾時，隨初自憶或他令憶，唯此不捨不起餘心。

從文中，可見臨終時，自己會憶念所習或串習的善法或惡法。粗想，是對所憶念的境清楚明瞭，在內心是否出明晰的相狀；細想，即心中處於昏昧任心意浮動（不穩定）。若於善法現行後，心浮動不穩（細想），心將會捨離現行的善法，住於無記；反之，若心於惡法現行後，浮動不穩，心也將捨離現行的善法，住於無記^④。

在無記心裡，臨終者開始自己不能憶念，甚至他人也難令其憶起善法或惡法。這是由於平生沒有大善大惡的行為造作（行善不善者），或沒造作什麼業（不行者）。但在臨命終時，是會自然地由自己，或由他人令自己憶起曾經所習的法。在那時，串習力最強的將現起。而其他在相對之下起不了什麼作用的心，即被捨離。

對於憶念之前所串習或善或惡的法（臨終的最後善心或惡心），論中也提及是需對此境界先有所熏習（先時所習善法、先時串習惡法）。這與印順法師所說：如隨重，隨習的眾生，到臨

命終時，業力最大——如重業與習業是惡的，那就很難使他憶念三寶，或施戒等功德了④。可見如要於臨命終時對自身的去處有把握，隨憶念受報要有習業的幫助，才較穩當。如在牛出欄喻中，站在欄門口的牛雖將繼猛牛（重業）走出牛欄，但如何讓牛只很穩定地守在欄門口（如習業），不動搖，不到處遊蕩，也是很重要的。

綜合以上討論，有幾項的可能性，總結如下：

- (1)隨重、隨習、隨憶念
- (2)重業、臨死業、慣行業
- (3)習業成為重業

總言之，其理則不外乎業系最強大（影響大）的先顯現受報，及依臨終者臨死前的狀況而定。

五、依「隨憶念」所開展的臨終助念

臨終一刻對於死亡者的來世是極關鍵的。基於此原理，許多關於臨終的法門也大大地發揚起來。近代也有所謂的臨終關懷等課程，雖有的是非宗教的，但也可說有著同樣的功效。有的甚至覺得現代的醫學，只管以種種醫藥器材延續臨終者的壽命，而忽略了臨終者所謂的「死的品質」⑤。與其在恐懼、受干擾的護理，不如讓臨終者安詳寧靜地離開人世。

由於強調此「心」的重要性，這類屬於「他令憶念」的臨終法門，無論是在南、北、藏傳，都有大大地發展。在南傳佛教的信仰，一般會以簡單的法門激起臨終者的善念，或令他憶起善

法。如讓臨終者去繞塔、供養三寶等直接的方法，讓亡者提起善念。④⑥

北傳佛教中，最著名莫過於淨土宗的臨終助念。對於「非善非不善行」類的眾生，以佛號導引臨終者往生西方。甚至如《淨土十疑論》中談到的「十念成就」。（大正47，79c25-89a27）

眾生無始已來，善惡業種多少強弱，並不得知。但能臨終遇善知識，十念成就者，皆是宿善業強，始得遇善知識，十念成就。若惡業多者，善知識尚不可逢，何可論十念成就？又汝以無始已來，惡業為重，臨終十念為輕者。今以道理，三種校量，輕、重、不定，不在時節久近、多少。

云何為三？一者、在心；二者、在緣；三者、在決定。

在心者，造罪之時，從自虛妄、顛倒生；念佛者，從善知識，聞說阿彌陀佛，真實功德名號生，一虛、一實豈得相比？……？

在緣者，造罪之時，從虛妄、癡闇心，緣虛妄境界，顛倒生；念佛之心，從聞佛清淨真實功德名號，緣無上菩提心生，一真、一偽豈得相比？……？

在決定者，造罪之時以有間心、有後心也；念佛之時，以無間心、無後心，遂即捨命，善心猛利，是以即

生。……。又如有人，一生已來，修十善業，應得生天，臨終之時，起一念決定邪見，即墮阿鼻地獄。惡業虛妄，以猛利故，尚能排一生之善業，令墮惡道。豈況臨終猛心念佛，真實無間善業，不能排無始惡業，得生淨土？無有是處。又云：『一念念佛，滅八十億劫生死之罪。』為念佛時，心猛利故，伏滅惡業，決定得生，不須疑也。

可見得以一般淨土行者的觀念，還是以「心」為主的。

對於此，藏傳佛教更有獨到的發展，如《中陰聞教得度》等的發揚。對於死後的中陰，覺得是極度不明確的階段（在混亂與清明之間）。只要給予適當的引導，死亡甚至可成為解脫的機會④⑦。

對於死亡的最後一刻，去世的心理狀態是很重要的。如說：

死亡前的最後念頭和情緒，對於我們的立即未來，會產生極端強而有力的決定性影響。……；在死亡的那一刻，心是完全不設防的，……。最後一個念頭或情緒，會被極端放大，淹沒我們整個的認知④⑧。

對於臨終心的導引，藏傳佛教也有一種類似助念功用的法門，即頗瓦法（phowa），即意識的轉換④⑨，或「把意識射入本覺的虛空中⑤⑩」。這類修法，不只可為自己的死亡做準備，也可幫助臨終者或已死亡的親友。這雖注重臨死時「心的導引」，然也有隨習的傾向，鼓勵將頗瓦法修道的程度，使它成為一種自然的反射，變成修者的第二天性。

書中有提到基本頗瓦法的修習⑤⑪，而有的傳統頗瓦法修習

的細節，須由具格的上師指導（不便在書說明）^{⑤2}，但其原理不在極度的放鬆下（祥和寧靜），集中心意，於所祈請的對象（佛、聖人、上師、聖靈、耶穌、聖母瑪利亞等），觀想為一純金黃色的光體，最後將意識導入，並與之結合。此類似「他令憶念」的法門，將心作意於善心（歡喜、安詳等）的境界。

而在較高層次的訓練，頗瓦法可以是與禪定相應的。其原則是在死亡的那一刻，修行者要把他的意識射出，與佛的智慧心結合，進入「本覺的虛空中」^{⑤3}。一位已經修成傳統頗瓦法的上師在為臨終者修法時，會觀想臨終者的意識，然後導引從頂輪射出。^{⑤4}而藏傳佛教對於此臨終更有大大的開展，如在書中二九六頁談及：

「即使是個大壞蛋」，如果有一位已經證悟和法力強大的上師，能夠將他臨終時的意識轉換進入淨土。……。頗瓦法能夠幫助惡業極重的人，但條件必須是他和上師之間具有親密清淨的緣，對於教法有信心，以及誠心請求淨化。

綜合以上不同傳承對於臨死憶念（他令憶念）的助念，若要過程進行順利圓滿，還得其本身對導引者（善知識、上師）及法門（淨土法門、頗瓦法）瞭解，產生信心。

筆者以為印順法師的排序與眾多古德的論述雖不一致，但如前所討論的，其運作的原理是合理的，且從另一角度來看（佛教的人間性），強調習業更具有對治性。所謂的對治性，是生命的延續不應單仰仗純他力的臨終助念導引，而應注重在日常生活的修集善法，養成良好的習業。而不至於臨終時，恍恍惚惚，不知

所措。如在《成佛之道》總結對隨憶念的看法：「淨土宗的臨終助念，……，不過，這是隨憶念的，如隨重，隨習的眾生，到臨命終時，業力最大」，而強調「學佛修行，到底平時要緊！」。這更著重於平日生活修習善法的品質（重於生），甚於將生命的延續寄託於臨終的一念（重於死）。只要在生活中於身、口、意三業照顧得好，隨順善法，於死又有何懼呢？

六、結論

本文對於佛教業報說的瞭解（如業報。業力。業的種類等），進而肯定善惡的價值；與流轉三世的業果關係。其中，從死亡到再生，除了極重業對臨終起了決定的作用，繼之的「習業」與「臨終一念」，也會對來世的去處造成影響。不同的次序排列（如以習業為主或以臨終一念為主），都有其合理的運作，而且是有關係的（如穩定的臨終一念，須由習業的支持）。然，就其不同的側重，也許對於所開展的，會有或多或少的影響。如上文所說，偏重他力者，將自己生死的決定權完全寄託於助念（他力）。這並非否定他力的作用，只是與佛教所強調的「自依止、法依止」，也許還不怎麼完善。業說的價值，如《佛法概論》中所談的「自力創造非他力」，即說明通過平日的修行，對自己所造的業負責。筆者以為，釐清了這點，對於平日的用功，身、口、意的造作，多加注意，將「生」處理好，把握其中的關鍵（串習力與憶念的關係），那「死」的部分，即無需過於擔憂了。

注：

- ① 印順法師《佛法概論》p.91。
- ② 佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》p.15。
- ③ 《大毘婆沙論》卷十三，（大正27，587b13-18）：業有何義答：由三義故，說名為業。一作用故、二持法式故、三分別果故。作用故者，謂即作用說名為業；持法式者，謂能任持七眾法式；分別果者。謂能分別愛非愛果。
- ④ 印順法師《成佛之道》增注本p.70：作惡等事業，如農工的一工作勞動。業力，如勞動所得的工價——貨幣。憑工作所得的貨幣——（代表）勞動價值，就能拿來換取適當的用品；所以有某種業力，就能感得某類的果報。
- ⑤ 印順法師《成佛之道》增注本p.70。
- ⑥ 詳參佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》p.3。
- ⑦ 詳參佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》p.35-37。
- ⑧ 印順法師《佛法概論》p.98：從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業力。
- ⑨ 印順法師《成佛之道》增注本p.156。
- ⑩ 印順法師《佛法概論》p.98：與業，指思心所引發的身心動作說，而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。
- ⑪ 關於部派佛教對於業力存在的問題，詳參印順法師《唯識學探源》p.145-146。
- ⑫ 詳參印順法師《唯識學探源》p.145-156。
- ⑬ 詳參印順法師《佛法概論》p.98：……業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。所以有以為業是色，但沒有質礙；有以為是心，但也沒有知覺。這是不能看為個體性的物質或精神，附屬於身心的某部分。
- ⑭ 《阿毗達摩概要精解》p.194：（一）依作用：令生業、支助業、阻礙業、毀壞業。（二）依成熟的次序：重業、臨死業、慣行業、已作業。（三）依成熟的時間：現生受業、次生受業、無盡業、無效業。（四）依成熟之地：不善業、欲界善業、色界善業、無色界善業。
- ⑮ 印順法師《成佛之道》增注本p.71。
- ⑯ 《阿毗達摩概要精解》p.194：支助業，是沒有機會產生結生的業，但它支助令生業，延長後者所產生的善報或惡報，或是支助後者所產生的五蘊。
- ⑰ 《阿毗達摩概要精解》p.194-195：阻礙業，是沒能產生結生之業，但能夠阻礙令生業，以縮短後者的善或惡報。即使令生業在過去造下時是很強，但在阻礙業的直接對抗之下，它既不能全面地產生它的果報。
- ⑱ 《阿毗達摩概要精解》p.195：毀壞業，可以是善或不善；它終止了較弱的業，不令它繼續產生果報，而引生自己的果報。
- ⑲ 舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》p.176。
- ⑳ 詳參印順法師《成佛之道》增注本p.72。
- ㉑ 舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》p.173-174。
- ㉒ 《中阿含經》大正1，433a13-434a10。
- ㉓ 《增一阿含經》大正2，751a22-a29。
- ㉔ 速行(javana)，意思是「迅速地跑」。
- ㉕ 《阿毗達摩概要精解》p.167-168：在欲界心路過程里，一般上速行生起七次，但當所緣非常微弱時，它們則只生起六次。在臨死之前的最後一個心路過程里，速行只生起五次，因為心所依處軟弱之故。
- ㉖ 《阿毗達摩概要精解》p.109。
- ㉗ 印順法師《成佛之道》增注本p.73：現報業，可以是輕報，也可以是重業的「華

報」。

⑳詳參《阿毗達摩概要精解》p.199。

㉑印順法師《成佛之道》增注本p.76。

㉒《阿毗達摩概要精解》p.198-199。

㉓案：這是所有不包括在其他三種業（重、臨死、慣行）的業。在沒有重、臨死或慣行業之下，這種業機會決定下一世投生到那里。「已作業」在《成佛之道》或《菩提道次第廣論》沒提及，書中也沒有案例。

㉔《菩提道次第廣論》p.153。

㉕《瑜伽師地論》（大正30，281c9-23）：若行不善業者，……猶如夢中見無量種變怪色相。……彼於爾時，如日後分，或山山峯影等，懸覆、遍覆、極覆。當知如是補特伽羅從明趣闇。若先受盡不善業果，而修善者，與上相違。當知如是補特伽羅從闇趣明。此中差別者，將命終時，猶如夢中見無量種非變怪色，可意相生。若作上品不善業者，彼由見斯變怪相故，流汗、毛豎、手足紛亂、遂失便穢、捫摸虛空，翻睛咀沫。彼於爾時，有如是等變怪相生。若造中品不善業者，彼於爾時，變怪之相或有或無。

㉖《阿毗達摩概要精解》p.125：一世當中的離門心必定與前一世最後一個心路過程的目標相同。當人臨命終時，基於過去業及當時的情況，某個目標即會呈現於他的最後一個心路過程。這目標是以下三種：一、業（kamma）：過去所造的善業或惡業。二、業相（kammanimitta）：是與即將成熟而導致下一世投生至何處的善業或惡業有關的目標或影像，或是造該業的工具。三、趣相（gatinimitta）：這即是臨終者下一世將投生的去處。

㉗詳參《阿毗達摩概要精解》p.214-215。

㉘詳參《阿毗達摩概要精解》p.122。

㉙《阿毗達摩概要精解》p.221。

㉚印順法師《成佛之道》增注本p76-77。

㉛詳參《大智度論》卷18（大正25，193a20-27）。

㉜印順法師《佛法概論》p113-114：作意，……《智度論》譯作憶念；玄奘即譯為作意。粗淺的說，此作意即注意。深刻的說，根境和合時，心即反應而起作用；由於心的警動，才發為了別的认识。此心的警動、反應，即作意。

㉝詳參《佛光大辭典》p.1067：心識覺知外境（對象）時，順次而起之五種心。即：(1)率爾心。率爾，即突然之意。此心卒然任運而起，故尚未有善惡之分。(2)尋求心，為欲審知明了外境，即退尋求覓而生起分別見解之心。(3)決定心，謂既已分別所緣之境法，則能審知決定善惡(4)染淨心，謂於外境生起好惡等情感之心。(5)等流心，謂於善惡之法既以分別染淨，則各隨其類而相續不已。

㉞演培法師釋注，《諦觀全集》俱舍論頌講記（中）p.344。

㉟詳參王海林譯，佛光山宗務委員會編，《瑜伽師地論》p.95。

㊱印順法師《成佛之道》增注本p.78。

㊲詳參索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》p.238-240。

㊳詳參《阿毗達摩概要精解》p.198及《清淨道論》p.569。

㊴詳參索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》p.143-145。

㊵索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》p.285。

㊶索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》p.274。

㊷索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》p.293。

㊸索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》p.274-277。

⑫索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》p.294。

⑬索甲仁波切著，鄭振煌譯，《西藏生死書》p.293。

⑭關於頗瓦法的詳細細節，如時機、修法時的障礙、修法的過程可參閱《西藏生死

書》p.296-297。

⑮詳參《阿毗達摩概要精解》p.122-123：法所緣有六種：一、淨色；二、微細色；三、心；四、五十二心所；五、涅槃；六、概念。

試探《大毘婆沙論》對佛出人間的定義 ——以《大毘婆沙論》卷一七八為主

黃芷筠

壹同女眾佛學院大學部

一、前言

佛法以有情為中心、為根本，世間的一切，無一不與有情相關。世間問題雖多，根本的源頭實為有情自身。也因此釋尊直截了當的從有情自體去觀察，從此揭開人生的奧秘。①佛陀以人的姿態成等正覺，不單單只是解除或改善，充滿種種苦迫缺陷的人生，更給予另一種不可思議的希望，所謂的「成佛」。從人而發心修菩薩行，由學菩薩行圓滿而成佛，②遠遠超出一般宗教所說的回歸大我、回歸天；更以「諸佛皆出人間」③之說，為眾生注一劑強心針，表達人人皆可成佛為真實不虛。

《增壹阿含經》中說「諸佛皆出人間」，然而筆者在學習《楞伽阿跋多羅寶經》時，聽到授課老師講解經文「以修行者安處於彼色究竟天」④，提到佛在色究竟天已然成佛，而人間成佛實為方便示現度化眾生，此一阿含與大乘經典對佛於何處成道之異說，引發筆者探究之意欲，然而從有部《阿毘達磨大毘婆沙論》（以下簡稱《婆沙論》）卷一七八對佛出人間的討論來看，在不承認有十方佛等理論基礎下，似乎確實應是人間成佛；而大

乘出現天上成佛之說，或許是隨著佛陀的入滅，佛弟子對釋尊生起無限的懷念，對於人間性的佛陀已不再感到滿足，因此有了超越現實的佛陀觀。至於人間成佛如何演變至天上成佛，因範圍甚大，本文在此不加以探討，單就人間成佛來論究。

本文將就《婆沙論》卷一七八中對佛出人間所提出之多種說法，歸納成三項加以考察：一、諸佛常法的背後含義；二、站在人間有種種殊勝，至於佛出人間；三、天界的微妙欲樂對成就聖果非增上緣。透過回查出處及相關說法之對照，以更加了解《婆沙論》對佛出人間的定義。

二、佛出人間之考察

「佛出人間」的考察，對於何謂佛陀，是應先著手了解的。如《雜阿含經》所說：「如來、應、等正覺未曾聞法，能自覺法，通達無上菩提，於未來世開覺聲聞而為說法。」^⑤釋尊亦是阿羅漢，之所以與凡夫或同是了生死出三界的阿羅漢不同之處，在於佛陀雖未曾聞法，而能透過自己的覺察，體證到無上菩提，並為救度眾生而廣演說法。如同《婆沙論》所說「何故世尊獨名為佛？答：能初覺故；能遍覺故；能別覺故。」^⑥所以釋尊與佛弟子是師徒關係，本應尊貴無比，但釋尊從不曾把自己提高到一切之上，或以引領僧團為自居。態度上是和易近人；行為上是超人所為。秉著慈悲大願、深邃智慧來度化群迷，在四眾弟子心中，是這樣的崇高偉大。

佛雖然這樣智極悲深，然從人間立場來看，到底還是個人；

若從歷史上的事實來看，釋尊從誕生、棄位出家、參學修苦行、菩提樹下成正覺、弘揚正法四十九年至娑羅雙樹間入滅，皆是在人間活生生的上演，是那樣的親切及真實，是故佛說：

如來亦當有此生、老、病、死。我今亦是人數^⑦。

佛在人間時，生活起居一樣是穿衣、吃飯，與一般人等同無異，但是他能不貪著世間五欲的享受，了解一切有為法，皆是生滅無常，因此能拔諸煩惱刺，達到斷惑究竟，悲智功德圓滿的境地。^⑧但佛的肉身亦是父母所生身、四大積聚之體，依然會有生、老、病、死，所以佛陀方說我今亦是人，是「我身生於人間，長於人間，於人間得佛」。^⑨

但是，佛陀生於人間，長於人間，就一定得在此成佛不可嗎？對此《婆沙論》中有以下說法：

問：何不即於覲史多天成正等覺，而必來人間耶？

答：(1)隨諸佛法故。謂過殞伽沙數諸佛世尊，皆於人中而取正覺故。

(2)復次、天趣身非阿耨多羅三藐三菩提所依止故。

(3)復次、唯人智見猛利，能得阿耨多羅三藐三菩提故。

(4)復次、諸天耽著妙欲，於入正性離生得果離染等事非增上故。

(5)復次、人趣根性猛利，多分能受如來法，天趣不爾。

(6)復次、最後有菩薩必受胎生，天趣唯化生故。

(7)復次、有二事處佛出世間：一有厭心、二有猛利智，當知此二唯人趣有。

(8)復次、人天並是法器，為欲俱攝故來人間，若在天上則人無由往。又不可令天上成佛，來人間化人當疑佛，是幻所作不受法故。

是以菩薩人間成佛。^⑩

由上引文中可知，論中對於菩薩（佛陀成佛前的尊稱）是何因緣必來人間成佛，有八種說法。先列表分別如下：

總標		內容
是常法故		(1)諸佛常法，諸佛世尊皆於人中而取正覺
天界非成聖果處		(2)天趣身非如來所依止
		(4)諸天耽著妙欲，於入正性離生得果離染等事非增上
		(6)最後有菩薩必受胎生，天趣為化生
人間	能成道故	(3)人智見猛利能得無上正等正覺
	眾生能受法故	(5)人趣根性猛力，能多分受如來法
		(7)唯人趣有厭心、猛利智
		(8)人天並是法器，為欲俱攝故來人間

由上表可知，《婆沙論》透過人間與天界的優劣比對，來呈現出佛出人間之理由。另外也可能隱約有對當時大眾部所提倡之理想佛陀觀評判之意味。這幾說的意義為何？底下將進一步討論。

(一)諸佛常法

第一說為「隨諸佛法故」，即諸佛常法，過恆河沙數諸佛世尊，皆於人中而取正覺。出處為《增壹阿含經》說：「佛世尊皆出人間，非由天而得也。」^⑪佛世尊皆出人間，不是天神、天使，也不是從天上成佛後才下來的，而是在人間成佛，於《長阿含·大本經》更說到過去七佛，還詳細舉出七佛的種姓、父母、都城、成道處、說法、大弟子及與會大眾等，而七佛都是在人間成佛，^⑫包括未來下生彌勒佛。^⑬但十方世界何其大，佛陀為何獨於這個人間成佛，那其他世間的苦難眾生，不就沒聽聞佛法的因緣？有部論師秉持著契經所說：「若世中有二如來者，終無是處。」^⑭二佛不能同時，論師認為是肯定的，不可能有例外。不但同時沒有二佛，先佛、後佛都出於閻浮提Jambudvīpa——印度，這是注意此土而忽略了其他的世界。^⑮但從現存阿含經中，傳承自有部的《雜阿含經》，則有十方世界之說！^⑯這是「諸佛常法」之說所延伸出的另一個議題，本文在此不加以探討。

若依《雜阿含經》中，有一外道婆羅門來詢問佛陀，未來世當有幾佛？佛告婆羅門：「未來佛者，有無量恆河沙。」彼梵志心想說：那我以後再修行就好了。^⑰則對現今於此土能值遇佛陀，親聽佛說法不懂珍惜，因而錯失修行解脫的因緣，所以堅持諸佛皆於此間、此土成正覺，到底是有其另一層的含意。

(二)人間殊勝

有人必有與人相對的活動空間^⑱。世間的定義為何？如《雜阿含經》所說：

危脆敗壞，是名世間。云何危脆敗壞？眼是危脆敗壞法，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切亦是危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意亦復如是，是說危脆敗壞法，名為世間。^{①9}

依文來看，一切世間的生滅，都是由有情五蘊身心觸對環境所產生，但一切皆無常、危脆敗壞，因此而有若苦、若樂、不苦不樂的覺受。不管是五蘊自體或是身外的自然界，皆是眾緣所聚、遷流轉變的，無常的逼迫也常令眾生感到苦迫。^{②0}

雖然人間是如此的苦樂參半，但仍有其殊勝處。《婆沙論》中以三點：「人智見猛利」、「人趣根性猛利」、「人趣有厭心猛利智」，宣說人的特勝，如《婆沙論》卷一七二中說：

故契經說：「人有三事勝於諸天，一、勇猛，二、憶念，三、梵行。勇猛者，謂不見當果而能修諸苦行。憶念者，謂能憶念久時所作，所說等事分明了了。梵行者，謂能初種順解脫分、順抉擇分等殊勝善根，及能受持別解脫戒。^{②1}

而此中「契經說」所指為何？在《長阿含經》卷二十〈世記經〉與同本異譯之〈起世因本經〉所說有三事勝與五事勝的差別，筆者分析如下表：

	《長阿含·世記經》 ^{②2} —三事	《起世因本經》 ^{②3} —五事
總句	勇猛	勇健
	強記	正念
別句	佛出其土	閻浮佛出世處
	能造業行	閻浮是修業地
	勤修梵行	閻浮行梵行處

〈世記經〉的勇猛強記各出現在別三句中之前，若拆開來，則與〈起世因本經〉所說無異。而如何會通《婆沙論》之說法？勇猛，依《婆沙論》的說法，除了勇猛、勇健，能造業行應也屬此；憶念，應是強記、正念；而梵行，則是勤修梵行。此中獨一佛出其土無法配上三特勝，但似與前《婆沙論》說佛出人間是諸佛常法有關，若所謂契經確實是依〈世記經〉等所說，則佛出其土被排除三特勝之外，或許是論主認為佛出人間不能被視為人的特勝？

而印順導師據此於《佛法概論》④及⑤《成佛之道》有所歸納，今略表解如下：

人的環境——(1)環境—若苦、若樂、不苦不樂—厭心

(2)慚愧心—去惡、行善—梵行勝—大仁—慈悲

人的特勝——(3)智慧—解脫苦—憶念勝—大智—智慧

(4)堅忍—達至善—勇猛勝—大勇—信樂

人間的環境，苦樂參半，「苦」使令能知苦厭苦，「樂」使得有時間去考慮參究，是體悟真理與實現自由的道場。反之，天上太樂，三途太苦。太樂了容易墮落，太苦了也無力追求真理與自由。在此人間的人們，具有三種特勝：

一是「慚愧」：《增含·慚愧品》說：「有二妙法擁護世間。云何為二法？所謂有慚、有愧也。諸比丘，若無此二法……便當與六畜之類而同一等。」人趣有慚愧心，慚愧是自顧不足，要求改善的向上心；依於尊重真理（法），尊重自己，尊重世間的法制公意，向「輕拒暴惡」、「崇重賢善」而前進。即此處所

說的「梵行勝」，而《婆沙論》中特別提到不只能修別解脫戒，也能初種順解脫分、順抉擇分等善根。

二是「智慧」：人能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度等慧力，設法解決問題，改善環境、身心，且有更高的智慧，探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。即是「憶念勝」，依《婆沙論》所說，很久以前做過的事、說過的話，還能憶念明了。所以能依此策修善法。

三是「堅忍」：這世間的人，為了達到某一目的，能忍受極大的苦難，縱使犧牲在所不惜。如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行，難忍能忍，直達圓滿至善的境地。相對應於「勇猛勝」，《婆沙論》敘述為雖不見未來的果報，而還能精勤的努力。

這三種特勝，若用以向善，就等於中國所說的大智、大仁、大勇。若依佛性的四種功德：智慧、慈悲、信樂、三昧。德行通於慈悲，信樂必有精進，所以人的三特勝，亦是佛性四德中的三德，在人身中特別發達。

閻浮提環境的苦樂適中，加上慚愧、智慧、堅忍等特勝，所以適合於此間修習佛法體證真理，進而證果得真實的解脫，如印順導師《成佛之道》偈頌：「人中苦樂雜，升沉之樞紐」^②。人身的行善作惡，可以惡極；亦可善到徹底，是上升或下墜之總樞紐。由此看來《婆沙論》依此來說明佛出人間，也不無道理。

(三)天界非成聖果處

「天趣」為生死流轉中的善趣之一，比人間更為勝妙，致使外道為此趨之若鶩。反觀《婆沙論》卻依「非如來所依止」以及「於入正性離生得果離染等事非增上」二點來評判天界之欲樂微妙，是故菩薩於人間成佛。

(1)最後身菩薩必受胎生

最後有菩薩必受胎生的問題，是因為釋尊在兜率天等待下生，因此何以不受天趣的化身，而要來人間受胎生？於《中阿含經》說：

我聞世尊在兜瑟哆天，於彼命終，知入母胎，是時震動一切天地，以大妙光普照世間，乃至幽隱諸闇冥處無有障蔽。謂此日月有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神，光所不照者，彼盡蒙耀。彼眾生者因此妙光各各生知：有奇特眾生！有奇特眾生！……^⑳

經文中說到世尊於兜率天命終，知入母胎、知住母胎、知出母胎，從右脅出，正念不亂，對父母不起顛倒想，以上皆為諸佛常法。知入母胎，於《長阿含經》中說到四類出入胎的情況，如下表：^㉑

種類	入胎	住胎	出胎
第一類	皆亂		
第二類	不亂	亂	
第三類	不亂		亂
第四類	皆不亂		

其中最殊勝的是第四類入、住、出都不顛倒者，此入胎者為菩薩。因菩薩為多福者，於入、住、出母胎時，皆不起顛倒想、顛倒勝解，能自了知，我今入母胎，我今住母胎，我今出母胎。⑲且菩薩於兜率天下生時，要觀四事，即觀時分、觀處所、觀種性、觀依器，⑳所以是清楚知道自己將於何處下生，為不亂入。菩薩住胎時，能令母體安穩，不受諸煩惱觸，使胎藏寬博清淨無惱，㉑故說不亂住。諸佛皆於母親右脅而出，與一般人從產道所生不同，顯示出菩薩的與眾不同，所以為不亂出。不過若依印度四種種姓來說，婆羅門種是從梵天的口出，而刹帝利種則從右脅而生，說釋尊於右脅而出，也許只是用以表明種姓。

相較於人間的胎生，天趣為化生。《婆沙論》中說胎、卵、濕、化四生當中，化生最廣、最為殊勝㉒。如果是如此，為何最後身菩薩不是化身，而是必受胎生？論中回應有說時間不合適；有說化生輕飄，不能荷負如來重擔；有說為斷勝族性的傲慢等說，諸說法中，最值得了解的是：

為欲饒益當來諸有情故不受化生。所以者何？若受胎生便有遺身，般涅槃後，雖越千載，無量有情乃至若能於遺身界，如芥子許起慇懃淨心，恭敬供養獲無邊福，生天受樂得般涅槃。若受化生便無是事，所以者何？化生命終如燈光滅無遺餘故。㉓

此種說法，多少反應出當時印度佛教界的狀況。釋尊的入滅，引起佛弟子內心對佛陀的無比懷念。此種情懷，對於佛法的深入者，排解是不成問題的。但在一般信眾的宗教情感中，難免

有空虛的感覺，所以透過供養禮拜佛的舍利，成為啟發清淨信心的具體對象，可說是順應一般宗教情感的需要而自然發展起來的。③④亦說明有部論師提出此說的背後意義——供養佛陀舍利，能有生天受樂，得般涅槃等無邊福德。③⑤

(2) 耽著妙欲不為聖道依

「諸天耽著妙欲」中所說的「諸天」，單就一生補處菩薩所處的兜率天來說，其所說之「諸天」範圍應是指欲界六天。何以說耽著妙欲，對修行解脫沒有增上？在《長阿含經》中說，剛轉生於三十三天的天子，有自然智生後，即自思考：「我由何行，今生此間？」；「即復自念：我昔於人間身行善、口言善、意念善。由此行故，今得生天。我設於此命終，復生人間者，當淨身、口、意，倍復精勤。」但當天子開始享用自然寶器所盛之百味淨食、甘露漿，享受諸勝妙莊嚴具，而後見無數天女嘻笑歌唱，開始生起染著，視東忘西，視西忘東，早將初生時的自知自念全盤忘失，③⑥可見五欲的貪著，的確會使人失去道心。其實不須拿天界作說明，在世間福報較好的人，都會有此情形，更何況天上，所以說「豪貴學道難」③⑦。

但若依「天趣為化生」、「諸天耽著妙欲」而說如來於人間成佛，那如何會通「人天並是法器」？《婆沙論》中有說有三比丘，常以妙音聲為瞿博迦釋迦女說法。彼女聞法心生淨信，因此厭患女身願生為男子。命終生在三十三天，成為帝釋兒；而當時的三位比丘因自愛聲故，命終則轉生在健達縛中（天樂神），晝

夜為諸天作樂。時瞿博迦見到，便用識告訴他們：我昔因聽聞你們的法音，厭女願生男，得以命終生此天為帝釋兒。但你們以前是修無上梵行的比丘，怎會願成天樂神，受我們指使。時三樂神聽到後，有二比丘自覺羞愧，得離欲染以神通力昇梵輔天。^⑳也就是說天人還是能堪受佛法，修梵行的。若是生於有一生補處菩薩所處的善法堂^㉑中聽聞正法，當來亦有跟隨菩薩下生，授記成佛的因緣。

是故若依以上論述，《婆沙論》對天界所提出之二點，似乎沒有很完善的表明，其對如來不於天界成佛的主張，且論中對菩薩最後為何唯從天歿不從人，諸說法中多為表達天趣的殊勝^㉒，豈不就前後矛盾？但若就整體論之，八種說法的比重，特重強調人間的殊勝，光依「智見猛利」就開分三項說明，所以有關天界的說法，也許只是用以加強補充。若借此論定「天界非成聖果處」，實多有爭議。

三、結語

以上對於「佛出人間」之探究，只是依於《婆沙論》中一說法來開展。對於有異於有部之主張，亦無引出加以比對其差異，實無以說明發現什麼新見解。但透過論師的分析，對不同說法能有更多思考空間，也是令筆者於中額外的收穫。探討每個說法背後的含意，皆有其因時因地的理由；越是去理解論典中要表達的意義，越是感受到諸論師對捍衛心目中佛陀的形象，是如此的不遺餘力。有些看法也許超乎想像或過分實際，但實則同出一味。

切入角度的不同而呈顯出之差異，也為論究多添幾分激盪。

往後佛陀觀的發展，有依人乘而發展之現實佛陀；有依天乘而發展之理想佛陀，進而產生人間成佛與天上成佛之諍，二說的起源與開展，尚待日後有機緣再深入探尋。儘管如此，不論思想觀念如何演化發展，身為佛弟子的我們，應秉持人本的立場，確立正確的佛陀觀，體現佛陀悲智之精神。就如印順導師所說的：「佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，確立起人間正見的佛陀觀。佛是即人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是把握出世（不是天上）正見的佛陀觀。這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。」^④

注：

①印順導師《佛法概論》（p.44-45）。

②印順導師《華雨集》〈四〉〈契理契機之人間佛教〉（p.48）。

③《增壹阿含經》卷26〈等見品〉（大正2，694a4）。

④《楞伽阿跋多羅寶經》卷1〈一切佛語心品〉（大正16，486a14-16）。

⑤《雜阿含經》卷3（大正2，19c3-5）。

⑥《阿毘達磨大毘婆沙論》卷143（大正27，735b4-5）。

⑦《增壹阿含經》卷18〈26 四意斷品〉（大正2，637b22）。

⑧《雜阿含經》卷4（大正2，28b12-16）：「我雖生世間，不為世間著，歷劫常選擇，純苦無暫樂，一切有為行，悉皆生滅故，離垢不傾動，已拔諸劍刺，究竟生死際，故名為佛陀。」

⑨①《增壹阿含經》卷28〈36 聽法品〉（大正2，705c20-21）。

②《中阿含經》卷23〈3 穢品〉（大正1，575a5-7）：「如來世間生，世間長。出世間行，不著世間法。」

所以者何？如來無所著，等正覺，出一切世間。」

⑩《大毘婆沙論》卷178（大正27，893a18-b3）。

⑪《增壹阿含經》卷26〈等見品〉（大正2，694a4）；《長阿含經》卷1（大正1，9a27）：「佛出於世間，轉無上法輪。」

⑫《長阿含經》卷1（大正1，1c19-10c28）。

⑬《中阿含經》卷13〈1 王相應品〉（大正1，510c12-13）：「我於未來久遠人壽八萬歲時。可得成佛。名彌勒如來」；《長

阿含經》卷6（大正1，41c29-42a1）：
「當於爾時，有佛出世，名為彌勒如來、至真、等正覺，十號具足，如今如來十號具足。」

- ⑭《中阿含經》卷47〈3心品〉（大正1，723c29-724a1）。
- ⑮印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.156-158）。
- ⑯引自釋長慈法師所編之《初期大乘》〈佛陀觀之開展〉講義，註腳36。
「導師在註腳中所引的《雜阿含經》卷34（946經），大正2，242a8-27，只說到過去佛無量，未來佛無量，並無說到十方世界無量無數。《雜阿含經》經文中提及「十方世界」參考如下：
- (1)《雜阿含經》卷44（1192經），大正2，323a16-17：「時有十方世界大眾威力諸天，皆悉來會，供養世尊及比丘僧」。
- (2)《雜阿含經》卷50（1360經），大正2，373a20-21：「煩惱悉斷壞，度生死淤泥；著纏悉散落，十方尊見我」。
【按】印順導師於《雜阿含經論會編（下）》，p.372，註腳3：「方」清本作「力」。
- (3)《雜阿含經》卷18（498經），大正2，131a17-18：「今現在諸佛·世尊·如來應·等正覺亦斷五蓋惱心」。
【按】《相應部》—S.47. 12. NAlanda.並無「諸」字。
- (4)《雜阿含經》卷34（954經），大正2，243a23-26：「譬如普天大雨洪澍，東西南北無斷絕處，如是東方、南方、西方、北方，無量國土劫成、劫壞，如天大雨，普雨天下，無斷絕處。」
- ⑰《雜阿含經》卷34（大正2，242a8-27）。
- ⑱印順導師《佛法概論》（p.122）「有情

與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：
一、世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。二、假名有情為我，我所依住的稱為世間；所依的身心，名五蘊世間；所住的世間，名器世間。三、有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱為世間。四、器世間為「有情業增上力」所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。」

- ⑲《雜阿含經》卷9（大正2，56b14-19）。
- ⑳《雜阿含經》卷45（大正2，328c8-11）：
「一切諸世間，悉是眾行聚；一切諸世間，悉皆動搖法；一切諸世間，苦火常熾然；一切諸世間，悉皆烟塵起。」
- ㉑《阿毘達磨大毘婆沙論》卷172（大正27，867c19-24）。
- ㉒《長阿含經》卷20〈8切利天品〉（大正1，135b23-c26）：「閻浮提人有三事勝拘耶尼人。何等為三？一者勇猛強記，能造業行；二者勇猛強記，勤修梵行；三者勇猛強記，佛出其土。以此三事勝拘耶尼…閻浮提人亦以上三事勝切利天、焰摩天、兜率天、化自在天、他化自在天。」
- ㉓《起世因本經》卷8〈8三十三天品〉（大正1，403a10-b10）：「閻浮提人有五種事勝瞿陀尼。何等為五？一者勇健；二者正念；三者閻浮佛出世處；四者閻浮是修業地；五者閻浮行梵行處…其閻浮提有五種勝諸天種輩，如上所說。」
- ㉔印順導師《佛法概論》（p.52-56）。
- ㉕②印順導師《成佛之道》（p.133-134）。
- ㉖印順導師《成佛之道（增註本）》（p.87-88）。
- ㉗①《中阿含經》卷8〈4未曾有法品〉（大正1，470a13-20）。

(2)《長阿含經》卷1(大正1, 3c14-20)：

「比丘當知諸佛常法。毗婆尸菩薩從兜率天降神母胎，從右脇入，正念不亂。當於爾時，地為震動，放大光明，普照世界，日月所不及處皆蒙大明。幽冥眾生，各相見，知其所趣。時，此光明復照魔宮、諸天、釋、梵、沙門、婆羅門及餘眾生普蒙大明，諸天光明自然不現。」

- ⑧《長阿含經》卷12(大正1, 77a11-17)。
- ⑨《阿毘達磨大毘婆沙論》卷171(大正27, 863b18-24)：「云何正知入母胎住出亦爾？答：有多福者，入母胎時，住母胎時，出母胎時，皆不起顛倒想顛倒勝解，能自了知，我今入母胎，我今住母胎，我今出母胎，是名第四正知入母胎住出亦爾。問：何入胎是誰耶？答：有說，第四入胎謂菩薩；第三入胎謂獨覺；第二入胎謂輪王；第一入胎謂餘有情。」
- ⑩《阿毘達磨大毘婆沙論》卷178(大正27, 893b3-17)：「菩薩住觀世多宮，彼壽量盡將下生時，先觀四事：一觀時分、二觀處所、三觀種姓、四觀依器。觀時分者：謂觀世間於何時中佛應出世，即知從人壽八萬歲，乃至百歲時佛應出世，今正是時。觀處所者：謂觀世間於何方處佛應出世，即知於瞻部洲中印度佛應出世，非邊地達梨戾戾車中。觀種姓者：謂觀世間何種姓中佛應出世，即知或刹帝利或婆羅門種姓中佛應出世，隨彼時強勝者即生其中。觀依器者：謂觀世間何等女人，父母種姓並皆清淨，胎藏寬博無諸過失，能持菩薩那羅延力所合成身經十月日，即知瞻部洲中有是女人名字某甲堪為依器。菩薩如是觀四事已。」
- ⑪《長阿含經》卷1(大正1, 4a10-15)：「菩薩從兜率天降神母胎，專念不亂，母身安隱，無眾惱患，智慧」增益。母自觀

胎，見菩薩身諸根具足，如紫磨金，無有瑕穢，猶如有目之士觀淨琉璃，內外清徹，無眾障翳。諸比丘，此是諸佛常法。」

- ⑫《阿毘達磨大毘婆沙論》卷120(大正27, 627a25-b7)：「問：如是四生何者最廣？…化生最廣！攝二趣全三趣少分，及一切中有皆化生故；又二界全一界少分皆化生故；於欲界中三生加行亦化生故。問：如是四生何者最勝？答化生最勝。」
- ⑬《阿毘達磨大毘婆沙論》卷120(大正27, 627b7-c15)。
- ⑭印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.43-107)。
- ⑮釋悟殷《部派佛教系列-中篇》〈修證篇〉(p.214-216)。
- ⑯《長阿含經》卷20〈8 忉利天品〉(大正1, 134a1-b2)。
- ⑰《四十二章經》卷1(大正17, 722c11-12)。
- ⑱《阿毘達磨大毘婆沙論》卷53(大正27, 277b18-28)：「有三苾芻常入其舍，以妙音聲為彼說法。彼聞法已心生淨信，厭患女身願為男子，命終生在三十三天，為帝釋兒端嚴殊妙，天為立字稱瞿博迦；時三苾芻自愛聲故，命終生在健達縛中。健達縛者：是天樂神，晝夜常為諸天作樂。時瞿博迦見已便識告言：我昔聞汝法音，厭患女身願為男子，命終生此三十三天，為帝釋兒端嚴殊妙；汝等曾修無上梵行，寧生卑賤健達縛中？！時三樂神聞彼語已，二極羞愧，得離欲染，以神通力昇梵輔天；一猶住此。」
- ⑲善法堂應有二分，一為一生補處菩薩所在之處，多稱兜率內院，位居兜率天；一為欲界天人聚集議論之處，位居忉利天。
- (1)《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷1(大正14, 419a7-10)：「爾時此宮有

一大神，名牢度跋提。即從座起，遍禮十方佛，發弘誓願：若我福德應為彌勒菩薩造善法堂，令我額上自然出珠。」

(2)《起世經》卷6〈三十三天品〉（大正1，342a23-27）：「其善法堂諸天會處。三十三天王，集會坐時，於中唯論微妙細密善語深諸義，審諦思惟，稱量觀察，皆是世間諸勝要法，真實正理。是以天，稱此會處為善法堂。」

④①《阿毘達磨大毘婆沙論》卷178（大正

27，893a10-18）：「問：何緣菩薩於最後有唯從天歿不從人來？答：有說於諸趣中天趣勝故；有說從天上來人所重故；有說從天來時有神變事，從人趣來無如是事；有說人中無有如是壽量如史多與善根熟時相稱可故；有說觀史多天樂法菩薩業增上力，令此菩薩必生彼天為說法故；有說菩薩彼有生天業定應受故；有說若菩薩類生人中而成佛者，則生厭賤不受化故。」

④①印順導師《佛在人間》（p.16）。

菩薩之忍辱觀—— 以《大智度論》為主

釋宏觀
元亨佛學院

一、前言

喜怒哀樂是眾生情感的表現，透過語言、肢體動作或表情就能知彼此的理念。然與人互動中，難免會遇到摩擦及不順心之事，若小事情不能忍耐，便會敗壞大的謀略，所謂：「小不忍則亂大謀」，即此道理。於現今的社會，時常見到媒體報導：因受他人的毀謗生起瞋心而做出傷人的舉動，或者無法轉換自己的心念，走向不歸之途……等。在佛教的經典中，常提到得人身如盲龜遇浮木般不易，既然如此，不善用此身來積集成佛資糧，反受他人的影響，毀掉自己大好的前程或生命，實非明智之舉。

吾人在修行之道，有解脫道與菩薩道二種。若依聲聞、緣覺二乘，只求自覺自利，非究竟圓滿法門，唯有發心立願，廣修六度萬行之大菩薩，方能自度度人，成就佛果。所以於經典中常讚歎行菩薩道之者，以堅忍的毅力，深求覺悟真理來淨化自己及利益眾生，此是非一般人能堪忍與實踐之道。

成佛之道漫長而艱辛，菩薩在因地中修行，所要面臨的有根器不一的眾生、外在的環境及自身的起心動念等事，其「難忍能

忍，難行能行」的堅忍心是所要具備條件之一。那麼以慈悲為本的菩薩行者，在修行上如何實踐忍辱來達到自他二利？反之，若生起瞋恚會有什麼的過患？以下筆者以《大智度論》為主來探討關於「忍辱」在修行上的重要，同時期望本文的研探能釐清忍辱在經典中的特殊與功能性，讓吾等在修行的菩提道上有所助益。

二、忍辱之重要性

(一)忍辱之定義與差別

在日常生活中，不如意事十之八九，無論是輕易動怒或過度消極，皆非處事情之態度，倘能忍住當下心中的瞋恨，事情的結果或許會更加地圓融。然而行「忍」的態度不只是用於世間，亦是出世間二乘等所尊崇之法。尤其為大乘最重視，是菩薩趨向佛道之資糧，為修六波羅蜜其中之要目。

其「忍」之定義為何？「忍」亦稱忍辱、忍耐、堪忍、忍許、忍可、安忍等意，即受他人之侮辱惱害等而不起瞋心，或自身遇逆境而不動心，一心欲證悟真理，將心安住於理上。然諸多經論所載，忍有諸多分類：從最簡要的二忍①、三忍②、四忍③、五忍④、六忍⑤、十忍⑥，乃至更細分的三十二種安忍⑦。雖有多種類別，然本文欲探討的忍辱是依《大智度論》之「二忍」為主。

在《大智度論》卷六提到：修行之者能堪受眾生的辱罵、毒打、瞋恨及恭敬與供養，不執於乖違與順心之境，又能觀眾生無初、中、後之差別，能體悟空的真理，不落於斷、常二邊之邪

見，此即是「生忍」；體認一切事物之實相為空，心安住於此真理之上而不動，此則「法忍」。⑧然於同論卷十四與卷十五所說則有微許差異處，謂忍受眾生之迫害或禮遇，稱為生忍⑨；對心法（即瞋恚、憂愁等內在情感是屬於心者）、非心法（即寒、暑、風、雨、飢、渴、老、病、死等外境則不屬於心者）之忍耐，稱為法忍⑩。從此論對二忍之異釋中，無論在面對於自己的起心動念或外境，欲行忍之道的確是難以實踐，雖是如此，菩薩行者得修至圓滿才能成佛。

(二)忍辱之修學

一般談忍辱，是以對毀謗、打罵、侮辱等事的忍受而言，其實對於恭敬、供養之事亦是要行忍，於《大智度論》卷十四云：「恭敬、供養雖不生恚，令心愛著，是名軟賊。是故於此應當自忍，不著不愛。」⑪利益眾生是行菩薩道之本務，當對方以恭敬之心來求法，聞法後起法喜心來加以讚歎乃至供養行者，若因此執著於名聞利養上，其所生起之貪愛等煩惱，是容易損壞修行者的功德，因此稱之為「軟賊」。在本論卷十四中有個譬喻與故事能令吾等省思：「利養瘡深，譬如斷皮至肉，斷肉至骨，斷骨至髓。人著利養，則破持戒皮，斷禪定肉，破智慧骨，失微妙善心髓。」⑫從此經文的字裡行間中，說明修道者執著名聞利養，道心則迷失漸而吞噬自身的法身慧命，此於道業上是有所障礙，菩薩行者不可不慎。在同卷中有則故事亦是相似處：提婆達多為得供養的利益，求學神通，並利用神通力迷惑王者求得諸供養……

乃至造作三逆罪受其苦報^⑬。由此可見，菩薩行者面對順逆境時，不欣愛敬養之眾生，亦不生瞋心加諸於眾生，其心能忍，方能自他二利。為何能自他二利呢？依《發菩提心論》云：

云何菩薩修行忍辱？忍辱若為自利他利及二俱利。如是忍辱，則能莊嚴菩提之道，菩薩為欲調伏眾生令離苦惱故修忍辱……修忍辱故，遠離眾惡身心安樂，是名自利。化導眾生皆令和順，是名利他。以己所修無上大忍化諸眾生令同己利，是名俱利。^⑭

菩薩發大心行難行道，學無量佛法，度無邊眾生，使令眾生能趣向解脫之道，在利濟眾生的同時，艱苦是無法避免。其眾生根器不一，有聞即信受，亦有不知領受或以德報怨等之可能性，在這種情形下行者如果不能安忍，如何度眾生呢？所以菩薩對於世間的利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等八法，能忍受別人的辱罵、毒打、瞋恚不加以報復或心不被名聞利養所動，從行忍之中積集成佛之資糧，這才能利他與自利。

三、從忍中成就諸善法功德

(一)起瞋恚之過患

以上是針對執著恭敬與供養來說明其過患，令人樂受的境是能使人墮落，然在日常生活中所面對之逆境而生起瞋恚之過患又為何？菩薩行者能對瞋的過患及行忍辱之功德利益有所瞭解，無論於修行或利益眾生之道上，就能事半功倍，本文略而說之其利益與過患。

「瞋」又作瞋恚、瞋怒、恚、怒，是對於違逆己意而生起憎恚，使身心熱惱之精神作用。若不善調伏此情緒作用，所衍生之弊害可想而知。如同結連理枝的夫妻，因為一言不合而各奔東西；一句不順心的語言，使人大動干戈，落得家破人亡；一個不經意的白眼，有可能招來殺身之禍……，此皆是瞋心所帶來的不幸與災難。

動瞋除了以上所述之可能性外，對自己的身心亦是害處重重。以現今醫學研究而略述，動怒其過患有：大腦思維混亂、心律不齊、肝臟脂肪增加、皮膚出色斑、內分泌系統失調、免疫機能下降、胃部功能紊亂、肺氣炸……等。發怒不單只會影響身心，嚴重時甚至危及生命，如前面所說到的「心律不齊」。因為每一次的動怒，都會引發心跳加快，心臟收縮力增強，血壓升高，血液變黏稠，大量的血液沖向大腦，會使供應心臟本身的血液減少而造成心肌缺氧。心臟為了足夠的氧供應只好加倍工作，於是心跳更加不規律，則易令人致命。

由以上可知，「瞋」是潛伏性的殺手，當知瞋心一起就像烈火般，能將往昔所得功德都焚燒殆盡，如同古德云：「瞋火滔滔，燒盡功德林。」在修行之路上，瞋是修道者最大之障礙，故諸經論教誡甚多，於佛陀即將入滅時，仍對諸多弟子做最後的教誡，如《佛垂般涅槃略說教誡經》云：「瞋恚之害能破諸善法、壞好名聞，今世後世人不熹見。當知瞋心甚於猛火，常當防護無令得入，劫功德賊無過瞋恚。」^⑮起瞋恚是莫大的過患，是損壞一切善法之根本，更是墮諸惡道之因緣，修道上若有少分功德，

因一時無法安忍而起瞋心，所累積之功德則於此時付之一炬，等至何時才能達到解脫與成佛之道？所以吾人皆知瞋為三毒之一，能壞一切善法，唯有除之方有功德可言，在《大智度論》卷十四云：「殺瞋心安隱，殺瞋心不悔；瞋為毒之根，瞋滅一切善；殺瞋諸佛讚，殺瞋則無憂。」^{①⑥}由此可見，唯有滅除瞋恚，善業方能增長。反之，行者在修行道上，對順逆境皆能安忍自在，其所行忍辱之利益為何？

(二)以忍辱對治瞋

「忍」，從字體上而解是心上一把刃，可見忍是非一般人所能行的，卻是通於世間與出世間大小二乘的修行者。以現代的社會例子而言：社會人士為了顧三餐，不得已得在嚴冬酷暑之下，以付出勞力換取金錢來提昇生活品質，若沒有這股堅忍的毅力，如何達到所希求的目標？相對的，菩薩是發「上求下化」之願，在利益眾生之時，受者不接受反以毀謗、打罵、侮辱等事而報之，菩薩行者應如何轉換心念令其清淨而繼續往前？所以行者於修行之道，更要有超越一般人所堪忍之心，從不離眾生中而行忍辱來成就波羅蜜。

菩薩行者利益眾生之心深切，能持慈忍心面對順逆境方能自在，其「忍辱」是菩薩應修之一，是對治瞋恚心之良藥，亦是求佛道、度眾生之妙法。在《大智度論》卷三十云：

忍為一切出家之力，能伏諸惡，能於眾中現奇特事；忍能守護，令施、戒不毀；忍為大鎧，眾兵不加；忍為良藥，

能除惡毒；忍為善勝，於生死險道，安隱無患；……求佛道、度眾生之利器，忍為最妙！^{①⑦}

菩薩欲求佛道，只要有利於眾生之一切善法皆要修學，從中積集成佛之資糧乃至圓滿，故為六度波羅蜜的要目之一。為何行忍辱能令布施、持戒不毀？其中又有何相關性？菩薩在利益眾生時，並非所有人都能歡喜接受，或許在行布施時，受施者不知感恩或反而怒罵；因護念眾生而持戒，眾生卻來妨礙之種種因素。行者對此類之眾生，如不能持堅忍心，所持的布施或守戒之功德，可能會因而損壞。於《大智度論》卷八十一云：

菩薩住忍辱中，布施眾生衣食等諸物，盡給與；受者逆罵、打害菩薩，破其施、忍；菩薩作是念：『我不應為虛誑身故毀波羅蜜道，我應布施，不應生惡心，不以小惡因緣故而生廢退。』是菩薩命未盡間，增益施心；若命終時，二波羅蜜力故，即生好處，續行布施。^{①⑧}

菩薩為了成就波羅蜜，於布施之時遇見逆罵或打害都不起惡心，何況加於諸眾生，有如此之心，則能成就布施與忍辱之波羅蜜。然而「持戒」與「忍辱」亦有相攝關係，持戒之目的是規範自己的三業，令戒德堅強，不因起瞋而燒功德林，如《大智度論》卷十四云：

我今持戒為持心故。若持戒無忍，當墮地獄；雖不破戒，以無忍故，不免惡道；何可縱忿不自制心？但以心故入三惡趣。是故應當好自勉強，勤修忍辱。復次，行者欲令戒德堅強，當修忍辱。所以者何？忍為大力，能牢固戒，令

不動搖。①⑨

由以上得知，欲成就布施或持戒等之善行，無論是恭敬、供養或是毀謗、打罵、侮辱皆要行忍辱，其所行之忍辱，於修道上有何之利益？在《月燈三昧經》中提到行忍辱可獲得十種功德利益：

菩薩摩訶薩住於慈忍有十種利益，何等為十？一者火不能燒、二者刀不能割、三者毒不能中、四者水不能漂、五者為非人護、六者身相莊嚴、七者閉諸惡道、八者隨其所樂生於梵天、九者晝夜常安、十者其身不離喜樂。②⑩

修菩薩行者為了利益眾生，了知身心自性本空，故能於一切違順等境皆能慈忍。其次，修慈忍之行者，因有護念眾生之心，所以於一切處，能得鬼神之類所護衛以及感召身相莊嚴之果報，眾生所見較樂於親近，此則有利於救濟眾生之方便法，以上是此經中所談忍辱之功德利益，然而於三藏十二部之中，所讚歎行忍辱的實質利益更是不勝枚舉，可見修忍辱行在菩提道上是不可輕忽之。

四、於生活中實踐忍辱

(一)忍辱行之層次

吾等是群居生活的眾生，是不能獨自生存，然與人互動中難免會人我是非，既是如此，唯有與般若相應來面對及處理事情，方能「忍一時，海闊天空」。所以筆者對行忍辱者大約分成四種類別：

(1)含「瞋」的忍：當受他人的辱罵或毒打而生起之瞋心，當下雖未顯現於外，或許是對方的財富、勢力等種種條件勝過於己，所以無奈地將瞋心壓下來，等至機會的到來，再報當初所受之辱，此忍辱如同「石頭壓草」，亦是生起事端之導火線，往往一旦爆發瞋恚心則失去理智，所衍生之後果是可想而知，時常可見是現今的媒體報導：因無法調整自己的情緒，作出惡語相向或揮拳動腳乃至引起殺機的表现……可見含瞋的忍辱，是無法得實質利益。所以，此忍辱非真正的忍辱，等境界現前時，瞋恚亦隨之而到，此非行者所修。

(2)不計較的忍：此眾生的忍與前者大同小異。同的是：明知自己能力尚不足不利於己，於是忍下心中的瞋。異的是：會隨著時間流逝而淡化瞋恚心乃至釋懷。此類之眾生在當下的確心生不滿，由於「算了、不計較」的個性，在處理事情的態度，多少會因行忍辱，將事情的嚴重程度轉成大事化小事、小事化無事之可能性。此種之忍辱對世間人與修道者頗少助益，但非圓滿之忍辱。

(3)具足正見的忍：此類的眾生具有因果之觀念，對所受的逆境能轉心念化成清淨。如《大智度論》卷十四云：

我今受惱，亦本行因緣，雖非今世所作，是我先世惡報，我今償之，應當甘受，何可逆也！譬如負債，債主索之，應當歡喜償債，不可瞋也。①

以此心念行於菩提道上，逆境來臨時以正見來導心念，對於順境亦不執著，具足正見之者，較不易被境所轉，能將身心安住

於道業上，此忍辱方能得到實質利益。

(4)成就忍辱波羅蜜：菩薩行者以「上求下化」之大悲心為本，於面對逆順境時，與智慧相應來實踐忍辱，如前章所言之法忍：「體認一切事物之實相為空，心安住於此真理之上而不動」。此行者以智慧力面對違順境，能不見忍辱法、不見己身、不見罵辱人，即是具足智慧成就忍辱波羅蜜，此忍辱才是究竟圓滿，亦是菩薩所修的「忍辱波羅蜜」。

行者已瞭解起瞋心是障道之因緣，亦知行忍辱之功德利益，相對的也肯定行忍辱之重要性。然而已知其過患與利益，要如何實踐於日常生活中？行忍辱須以「智慧」為前導，才能真正達到行忍辱之實質利益。對菩薩行者而言，「智慧」是行忍辱之重要指標，更是成就一切善法之核心所在。

(二)從對治法著手

菩薩行者欲令眾生「離苦得樂」，須運用方便善巧之智慧來導向正見之道，唯有生起無畏之心來實踐忍辱，方能達到「難行能行，難忍能忍」。能行忍辱者，對眼前所見一切眾生乃至對怨敵，可觀想為「師長、親友」，則能減少起瞋恚心，如《大智度論》卷十四云：

菩薩若見眾生來為惱亂，當自念言：「是為我之親厚，亦是我師，益加親愛，敬心待之。何以故？彼若不加眾惱惱我，則我不成忍辱；以是故言是我親亦是我師。」復次，菩薩心知：「如佛所說：『眾生無始，世界無際，往來五

道，輪轉無量。」我亦曾為眾生父母、兄弟，眾生亦皆曾為我父母、兄弟；當來亦爾。」以是推之，不應惡心而懷瞋害。^②

一般人對自己師長與親友能夠以尊敬與包容之心來對待，相對地，試著將眼前之眾生觀想成與自己有所關係，較易起慈悲心而不生瞋心；或者觀想對方為「未來佛」，亦是對治法之一，如《大智度論》卷十四云：「眾生之中，佛種甚多，若我瞋意向之，則為瞋佛；若我瞋佛，則為已了！」^③菩薩之成佛資糧是從利益眾生而有所成就，若遠離眾生則難達到圓滿之果。所以，欲求無上之道，應持堅忍心，以此精進力，成佛之期方可望。

五、結論

「忍」是通用於世間與出世間之道，對一般人而言，則可「退一步，海闊天空」，但對已發菩薩願之行者，知成佛之道是漫而長遠，但為了眾生能離苦得樂與成就究極之目標，其難行能行，難忍能忍，更是應具備條件之一。行者於面對自己的身心或外在的變化，其所受之違順之境，皆要與智慧相應而實踐忍辱，方不被境所轉。然而已知利益及過患之同時，相對地也肯定行忍辱之重要性，故能於日常生活或教化眾生中，安住自己之道心，漸而達到八風吹不動之境界，如此一來，成就佛道方有望之時。

注：

①「二忍」有不同說法：1.《大智度論》卷六：「生忍、法忍。」(T25, p106c)；

2.《大乘地藏十輪經》卷九：「世間忍、出世間忍。」(T13, p.715b)

- ②「三忍」有不同說法：1.《世親攝大乘論釋》卷七：「耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍。」(T31, p.356c)；2.《無量壽經》卷上：「音響忍、柔順忍、無生法忍。」(T12, p.271a)
- ③《思益梵天所問經》卷1：「無生法忍、無滅忍、因緣忍、無住忍。」(T15, p.35c)
- ④《仁王般若經》卷上：「伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍。」(T8, p.836b)
- ⑤《菩薩瓔珞本業經》卷上：「信忍、法忍、修忍、正忍、無垢忍、一切智忍。」(T24, p.1012b)
- ⑥「十忍」有不同說法：1.《華嚴經》卷二十八之十忍品：「隨順音聲忍、順忍、無生法忍、如幻忍、如焰忍、如夢忍、如響忍、如電忍、如化忍、如虛空忍」(T9, p.580c)；2.《寶雲經》卷一：「內忍、外忍、法忍、隨佛教忍、無方所忍、修處處忍、非所為忍、不逼惱忍、悲心忍、誓願忍。」(T16, p.213c)
- ⑦《大乘理趣六波羅蜜多經》卷6：「無貪、不害、無熱惱、無瞋、無恨、無念、無諍、不染欲境、能護自他、順菩提心、無分別心、不著生死、順業果、身清淨、口意清淨、堅固不退、言說自在、無遍計、自覺聖智、將護彼意、修四梵行不隨禪生、於人天樂得自在、相好圓滿、梵音深妙、滅除諸惡、遠離慳垢、除斷嫉妒、捨諸怨賊、近菩提分、離諸不善、樂處寂靜、獲諸佛法。」(T8, p.893b)
- ⑧《大智度論》卷6：「有二種忍：生忍、法忍，生忍名眾生中忍，如恒河沙劫等，眾生種種加惡，心不瞋恚；種種恭敬供養，心不歡喜。復次，觀眾生無初，若有初則無因緣，若有因緣則無初；若無初亦應無後，何以故？初後相待故；若無初後，中亦應無。如是觀時，不墮常、斷二邊，用安隱道觀眾生，不生邪見，是名生忍。甚深法中心無罣礙，是名法忍。」(T25, p.106c-p.107a)
- ⑨《大智度論》卷第14：「云何名生忍？有二種眾生來向菩薩：一者、恭敬供養，二者、瞋罵打害。爾時，菩薩其心能忍，不愛敬養眾生；不瞋加惡眾生。是名生忍。」(T25, p.164b)
- ⑩《大智度論》卷第15：「非心法中有內、有外；外有寒熱、風雨等；內有飢渴、老病死等。如是等種種，名為非心法。心法中有二種：一者、瞋恚、憂愁、疑等；二者、婬欲、憍慢等。是二名為心法。菩薩於此二法，能忍不動，是名法忍。」(T25, p.168b)
- ⑪《大智度論》卷第14 (T25, p.164b)。
- ⑫《大智度論》卷14 (T25, p.164b)。
- ⑬《大智度論》卷14 (T25, p.164c-p.165a)。
- ⑭《發菩提心經論·屬提波羅蜜品第6》(T32, p.512b)。
- ⑮《佛垂般涅槃略說教誡經》(T12, p.1111b)。
- ⑯《大智度論》卷14 (T25, p.167a)。
- ⑰《大智度論》卷30 (T25, p.280c)。
- ⑱《大智度論》卷81 (T25, p.628c)。
- ⑲《大智度論》卷14 (T25, p.162c)。
- ⑳《月燈三昧經》卷6 (T15, p.584b)。
- ㉑《大智度論》卷14 (T25, p.166b)。
- ㉒《大智度論》卷14 T25, p.167a)。
- ㉓《大智度論》卷14 T25, p.167a)。

瑜伽現量之探討

林維明

國立政治大學宗教研究所

摘要

本文主旨為探討陳那論師的瑜伽現量意涵。陳那對瑜伽現量的定義為「諸修定者，離教分別」及「瑜伽師所教，無雜見」。而法稱則說：「現證四諦無常等十六行相所成聖者，身中離分別，無錯亂智」。然而註釋資料並不多，所以本文想從經論中去引證及剖析其定義之意涵。《瑜伽師地論》中所說用的「清淨現量」相當於「瑜伽現量」。其定義為「出世智於所行境，有知為知，無知為無，有上知有上，無上知無上」。而《俱舍論》則以煖、頂二善根及下忍善根觀四諦理，具修十六行相；中忍善根觀八諦三十二行相滅緣滅行，上忍善根及世第一法善根均修持一剎那觀一行相，故此四善根是現證四諦無常等十六行相的修行階位。說一切有部主張依見現觀和緣見觀的漸現觀；而且承認依事現觀是頓現觀的。本文對這些義理詳加闡釋。並且舉出《大毗婆沙論》中論師們對瑜伽現觀的問題，例如單說觀苦行相；現觀為何先修欲界苦，再合觀色，無色二界苦呢？還有反詰問現；及現見和辦事的差別等問題的剖析，使修行者對瑜伽現量有更深刻的

瞭解與認知。

一、前言

(一)問題意識

宋立道在其論文中曾談說：「瑜伽現量是理性的直觀活動，只有修習真實義所成的聖者才有體證真如的功夫。陳那《集量論》僅僅提到而已；法稱只在《釋量論》中才多說幾句。它是為佛教最終解脫的目標設置的，我們無法討論它」。^①

的確陳那與法稱都認為現量有根、意、自證及瑜伽四種。陳那在《因明正理門論本》中只說：「諸修定者，離教分別，皆是現量。」^②另外在《集量論略解》第六頌說：「瑜伽師所教，無雜見唯義。」^③而法稱在其《釋量論》卷六頌文中云：「瑜伽智前說，彼等修所成。」^④另在其釋文中說：「現證如前所說彼等：四諦無常等十六行相瑜伽師之智，即是瑜伽現量，以是修習真實義所成聖者身中離分別無錯亂智故。」沈劍英在其著作《佛家邏輯》中提及「諸修定者，離教分別，為瑜伽現量。」^⑤對瑜伽現量的真實義，因學者們在這方面的研究不多，所以引起筆者的研究動機。

(二)研究範圍及主要參考文獻

由於研究的主題是研討瑜伽現量的定義及其含蓋的內容，所以研究範圍很明確。在參考文獻上主要以《瑜伽師地論》及《俱舍論》為主。

(三)研究方法、目的及進路

在研究方法上是精讀佛教經論對本主題的相關論述，對「名相」疑惑之處，將以文獻學方法進行字源追溯和字詞解析，而在義理方面不解之處則採取教理的詮釋方式加以剖析。

本文的研究目的是想充分了解陳那論師對瑜伽現量的定義之義理，因此研究結果不僅對學術界具有貢獻，而且對修行者想要求解脫者也提供一條正確的方向可供修持。

本文之研究進路，首先論述《瑜伽師地論》對瑜伽現量的定義，再就《俱舍論》有關四諦十六行相內容加以詮釋，以及對瑜伽現觀問題進行探討，最後提出結論。筆者相信透過本文的剖析可使修行者理解何謂瑜伽現量？其內容如何？應如何修行等問題獲得滿意的答案。

二、《瑜伽師地論》對瑜伽現量的詮釋

(一)現量的定義

《瑜伽師地論》卷十五云：「現量者，謂有三種：一、非不現見；二、示思應思；三、示錯亂境界。」^⑥因此所謂現量是指現前觀察所得的知識，以及包括使用演繹法、歸納法所得肯定的推論的結果。在未見道者，其意識和意根（第七識）以為五蘊（色、受、想、行、識）和合的人是我所有。這是一種錯亂的境界，故為非現量。而前五識和第八識則永遠都是現量。因為第八識永遠都是如實的了別，故是在現量境界。而前五識如眼識只能了別青、黃、赤、白等顯色；其他耳、鼻、舌、身四識，亦各有

所司，而不去作判斷，故永遠是現量。

《緣起聖道經》中佛陀曾說：「我復思惟：由誰有故，而有老死，如是老死復由何緣？我於此事如理思惟，便生如是如實現觀：由有生故，便有老死，如是老死由生為緣。」^⑦在佛陀的思惟中，「由有生故，便有老死」是一種自然律的歸納，係觀察大量同類的事件發現都有相同的因果關係，而導致的結論，這種思惟方法稱為「歸納法」。而當確定「必須有生，才会有死」的前題是可成立的，而推得「如果沒有生就不會有老死」的結論，這是一種「演繹法」。因為人類本來就不可能週遍地觀察所有現象，所以現量境界包括現前觀察所得的知識及由意識肯定的歸納和演繹所得之結論。是故呂真觀認為：「現量可定義為現前所得之知識及以此為基礎所作的邏輯推論。此邏輯推論是包括十分確定的歸納法或完全可肯定的演繹法推論，但不十分肯定的推測和臆想不包含在內。」^⑧

(二)何謂瑜伽現量？

《瑜伽師地論》卷十五云：「問：如是現量誰所有耶？答：略說四種所有。一、色根現量；二、意受現量；三、世間現量；四、清淨現量……或有清淨現量，非世間現量，謂出世智於所行境，有知為有，無知為無，有上知有上，無上知無上。如是等類，名不共世間清淨現量。」^⑨引文中所稱的清淨現量就是陳那和法稱所謂瑜伽現量。

對於「清淨現量」中的「清淨」，有必要作語源上的探討。

南傳佛教覺音著《清淨道論》，「清淨」的巴利文是visuddhi。《清淨道論》序言：「住戒有慧人，修習心與慧，有勒住比丘，彼當解此結。」^⑩其意思是若要斷煩惱，證涅槃就必須依戒、定、慧三學漸次修習才能證入。即包括戒、心、見、度疑、道非道智見、行道智見、和智見清淨等七清淨。其中後面五種稱為慧。《瑜伽師地論》卷九四及《成實論》卷十五，亦有相同的說法^⑪。由於七清淨是比丘安住戒律，依止觀修持。《瑜伽師地論》說：「如是七種清淨為依，漸次修集，乃至獲得諸漏永盡無造涅槃。」^⑫所以根據以上之引文可推論《瑜伽師地論》所稱的清淨現量就是瑜伽現量。

而在對瑜伽現量的定義中的「有知為有，無知為無」是「所成立自性」相當於現代文法學的肯定句及否定句。而其中的「有上知有上，無上知無上」相當於現代文法學的述語。如實地知有、無及上、下是與陳那及法稱對現量的定義離分別，無錯亂相符。佛教義理就是五明中的「內明」是滅除煩惱及生死所需認識的真相，也就是追求解脫的原理。而「因明學」是論證學，相當於現代哲學上的認識論，方法論或邏輯等學問。內明與因明必須相輔相成，才能成就佛法。

阿含系列經典《緣起經》將「無明」定義為「無知」。並且在列舉許多「無知」的事例後，總結說：「如是，於彼彼處如實無知、無見、無現觀、愚癡、無明、黑闇是謂無明^⑬。」依此定義若將佛教之義理視為信仰或哲學，而未作如實現觀，亦為一種「無明」。

所以在因明學中，可使用與內明有關的語言文字為命題，而以內明為因，其結果是脫離三界之繫縛。內明是觀察生命和世界的本質而知悉的客觀事實。例如《阿含經》就以「五陰非我」為所緣。

人由於無明，就有錯誤的人生觀和世界觀及不當的行為取向，乃至有老病死等憂悲苦惱等現象，若將無明去除掉，改為正確的人生觀和世界觀。而且具有現量的知識，則可使人格淨化，終能轉凡成聖，滅除一切煩惱痛苦而得解脫。

綜上所述，佛教的解脫原理是現前觀察一切法之現象，而發現其客觀的事實，並遵照因明的論證方式確證自然規律，矯正錯誤的行為，因而可消滅一切的煩惱。所以雖然佛教包括信仰和哲學，但其核心應該是瑜伽現量的實證。

三、《俱舍論》的四諦十六行相修持

(一)修道階位

《俱舍論》將修道的階位分為賢位和聖位。賢位是以有漏智而修善根的階位，而聖位是發無漏智而悟正理的階位。賢位有三賢、四善根之七加行，而聖位為見道、修道及無學道三道。

七加行的三賢位又叫外凡位、資糧位、順解脫分。「分」與「因」同義，順解脫分的意思是此位之因行隨順涅槃之意。包括五停心，別相念位和總相念住。五停心是修不淨觀、慈悲、因緣、界分別和數息觀。此種修持，偏於修「止」，是為欲界散定所設的。如不淨觀是對治貪慾心重者，慈悲觀為治瞋恚心，因緣

觀為治愚痴心，界分別觀是治實我的妄見，而數息觀則是治散亂心。資糧位是偏於修福，五停心觀是思。

別相念住四念住，即是身念住、受念住、心念住及法念住。而總相念住是：(1)觀身不淨，為非常，對治「淨」顛倒；(2)觀受是苦，針對「樂」顛倒；(3)觀心，是無常對治「常」顛倒以及(4)觀法無我，對治「我」顛倒。別相和總相念住都是修四念住的。

四善根又叫內凡位及順抉擇分。是指此四善根能成為見道位的殊勝因緣，順益此善根揀擇決斷四諦十六行相之修持。所以四善根是通達至聖位的加行位。包括煖、頂、忍、世第一法。四善根是偏於修慧。四善根位所修的觀法是四諦觀，將在下節討論。七加行是進入聖道的方便位，但還是在凡夫的異生位。由此更進一步的修持，才能起無漏智，證入見道的聖位，《俱舍論》偈頌說：「煖必至涅槃，頂終不斷善，忍不墮惡趣，世第一入離生。」^⑭此明示修四善根可得之利益。因此在討論四善根的修持方法之前，必先對此煖、頂、忍及世第一法等名相作一詮釋。

煖位 (Uśma-gata) 是有行已，到達及止住之意。煖是喻光明的煖性，表示已接近見道無漏智，如同烈火燒薪，取其具有煖性為譬喻。唯在此位尚未淨除煩惱，仍有造業退墮之可能，不過已脫離生死輪迴，終有一天會得聖道趣入涅槃，不會在惡道中流轉，修煖善根者必須要有「坐懷不亂」的愛心和心態才能證入。所以妙音說：「依求解脫，有善根生，是聖道日，前行後相，故名為煖」^⑮，而《俱舍論》說：「煖必至涅槃」。就是此意義。猶喻太陽將出，東天初曉，明相先現，所以證得煖善根，必定至

涅槃解脫之境。

頂位（mūrdhavasthā），什麼叫頂，《大毗婆沙論》中指出契經說：「若於佛法僧，生起微小信，孺童應當知名已得頂位。」^{①⑥}煖位的行相是修四諦十六行相，其修行時間長，能觀是行相，四諦是所觀。修到最極成滿時，便生殊勝善根，名為頂法。在頂位時，亦觀四諦修十六行相。煖、頂位初起時，皆法念住。後增進時，通四念住。頂位是處於進「忍位」及退「煖位」之中間，如同人站立在山頂上，例如對三寶，在煖位時已發信心，但在加行的過程中，對三寶未深刻的知解和體會，一旦發出疑心就失掉進信力。故雖至頂位亦會退轉下來，尊者妙音用定作劃分更為明白，他說：「於欲界繫之中，在下就名為煖，在上的，名為頂。於色界繫之中，在下的名為忍，在上的名世第一法。」^{①⑦}

忍位（Ksānti-lābha）應讀為「得忍加行」。「忍」與「認同」意義相同。觀慧力已增進到得以認同四諦，不再退墮，故稱為忍位。《大毗婆沙論》云：「菩薩昔餘生中，曾起順抉擇分，由忍力故，九十一劫不墮惡趣。」^{①⑧}顯示修菩薩道，亦不離四善根。忍位有上、中、下品，在下忍時，其觀行是全修四諦十六行相，但在中忍時則是觀八諦三十二行相，減緣減行^{①⑨}。減到最後只觀欲界的苦諦一行，而在上忍就只緣欲界苦諦下的一行相，於一剎那間修觀。

世第一法（lokāgra-dharma）是於上忍位起無間善根的階位，為有漏世間中最高殊勝者，故稱為世第一法。此位與上忍相同，

只觀欲界苦諦於一剎那間入見道的聖位。

吳老擇在其論文中指出：「由淺而深的煖、頂、忍、世第一法的四善根次第是進入聖者位的修持法門、最高可證第三果，很適合出家，在家及大乘菩薩的修行法門。」^⑳，至於如何修持？《大毘婆沙論》卷二至卷九共有五萬七千多言闡述如何實踐而證得世第一法，而《俱舍論》卷二十三亦有詳細的論述。

南傳的《清淨道論》和《大正藏》中之《解脫道論》，屬於同一來源的翻譯論本^㉑，《清淨道論》的順位是以基礎的見清淨（五蘊、十八界）^㉒、說度疑清淨^㉓（三世之疑）、說道非道智見清淨（了解道與非道之智）^㉔、說行道智見清淨（八智和隨順智），此時的種姓智或性除智即在隨順智之後並行轉起^㉕，隨順智與上品忍，種姓智與世第一法，或可說是同義異名的階位。此外，《解脫道論》的順位是令起智怖（觀過患、觀厭離軟隨相似忍）^㉖、樂解脫智^㉗（因畏苦而起的樂解脫之心）、相似智^㉘而入性除智^㉙，所以相似智等同上品忍，而性除智就是世第一法之異名了。

綜合上述四部論的解說內容，可以看出關鍵名相的內容，其實是可以相互對應的：《清淨道論》的見清淨及說度疑清淨在於觀欲界的苦，這和《解脫道論》的觀過患、觀厭離軟隨相似忍，可以等同於《阿毘達磨大毘婆沙論》和《阿毗達磨俱舍論》之觀察諸行無常而進入煖位；而說道非道智見清淨和樂解脫智可說是到了頂位；說行道智見清淨和相似智是忍位；最後種姓智和性除智也就是世第一法，無間進入於苦法智忍也就是入須陀洹道智

了。③⑩

(二)四諦觀法

四諦，又名四聖諦，四真諦是聖者所見之真理，梵語：Catvari aryasatyani；巴利語：cattāri āriyasaccāni。佛陀在菩提樹下證悟，至鹿野苑始為五比丘說法，即說此法③⑪。依之而修道證悟者稱為聲聞人。四聖諦即苦諦、集諦、滅諦及道諦。一、苦諦（dukkha-āryasatya）是三界六趣③⑫的苦報，是迷之果。二、集諦（samudya）是貪、瞋、痴等煩惱及善惡之諸業。此兩者能集起三界六趣之苦報，也就是說苦是果，而集是因。三、滅諦（nirodha）即涅槃義，涅槃是滅惑業而離生死輪迴之苦，真空寂滅故名滅，是悟之果，四、道諦（mārga）為八正道③⑬。是能通於涅槃之法門。故稱名為道。為悟之因。前二諦是輪轉之因果，又叫世間因果，而後二者是還滅之因果，又稱為出世間因果。《俱舍論》言：「今說四諦隨瑜伽師現觀位中先後次第……最初觀苦，苦即苦諦，次復觀苦因。因即集諦，次觀苦以誰所滅使觀苦滅，滅即滅諦。後觀苦滅以誰為道便觀滅道，道即道諦，如見病已，次尋病因，續思病愈後求良藥。」③⑭引文指出觀四諦的順序如同人看病知苦，苦因、滅苦及尋求良藥一樣，瑜伽師就採取苦、集、滅、道的順序觀法。

《俱舍論》卷二十三云：「此煖善根分位長故，能具觀察四聖諦境及能具修十六行相③⑮。觀聖諦修四行相：一非常、二苦、三空、四非我；觀集聖諦修四行相：一因、二集、三生、四緣；

觀滅聖諦修四行相：一滅、二靜、三妙、四離；觀道聖諦修四行相：一道、二如、三行、四出……頂亦如煖具觀四諦及能具修十六行相……忍法有下、中、上三品，其中下、中二品與頂法同謂具觀察四聖諦，及能具修十六行相。」³⁶。引文指出從煖位、頂位、下忍及中忍位俱修苦、集、滅、道四聖諦而每一諦各有四個行相，合計為四諦十六行相。由於每一諦四行相，均有欲界（稱為下界）及上界（即色界、無色界）之別，故成為上下八諦三十二行相。

有關此十六行相的差別說明如下：

(1)於苦諦觀五蘊：第一觀非常行相有情的身體是因緣的假合，根本不是常住的實相。第二觀苦行相有情的身心根本就是行業報應的苦果，無法出離苦海。第三觀空行相我人的身心根本沒有實體的我得，不過是由五蘊的假和合，是空的假相。第四觀非我行相我人是五蘊因緣的總和，並沒有實我（非我）。

(2)觀集諦的惑業：第一觀因行相，觀惑和業為感（未來）苦報的原因，恰如種子。第二觀集行相，觀惑和業是報感未來果的煩惱法。第三觀生行相，觀生為相續三界果報的煩惱法。第四觀緣類相，觀緣為來生苦果的緣法。

(3)觀滅諦的涅槃：第一觀滅行相，觀涅槃是清淨，是滅盡雜染法所得的果報。第二觀靜行相，觀涅槃是斷離貪瞋痴三毒的煩惱，故是靜。第三觀妙行相，觀涅槃是離一切憂患的妙法。第四觀離行相，觀涅槃是遠離一切災禍的離法。

(4)觀道諦的無漏智：第一觀道行相，觀道是為凡夫位至聖者

位無漏智的唯一法門。第二觀如行相，觀無漏智是契合真如的至理，故是如。第三觀行行相，觀無漏智是趣向涅槃的行。第四觀出行相，觀無漏智是使我人永遠脫離生死苦界的道。如此在苦、集、滅、道四諦中各觀四行相，並以四諦的真理來斷除煩惱，是謂四諦十六行相。

《俱舍論》卷二十三云：「瑜伽師於色無色對治道等一一聖諦行相，所緣漸減漸略，乃至但有二念作意，思惟欲界苦聖諦境，齊此以前名中忍位。從此位無間起勝善根，一行、一剎那，名上品忍。此善根起不相續故，上品忍無間生世第一法。如上品忍緣欲苦諦，修一行相，唯一剎那。」^⑳。此引文指出中品忍初觀上、下八諦及三十二行相，然後漸減漸略，行相所緣乃至極少，唯以二心觀欲界苦，如苦法忍，苦法智位、齊此名為中忍位滿；上忍只觀欲界的苦諦下的一行相於一剎那間修觀。世第一法如同上忍位一樣也是只觀欲界的一行相，於一剎那間入見道的聖位。引文中所稱「一一聖諦行相所緣漸減、漸略」就是俗稱「減行減緣」。其修行的方式可簡述如下：

在欲界的苦諦有：非常、苦、空、非我四相，乃至上界的道諦有：道、如、行、出等四行相所以計為上下八諦三十二行相。此中：

(1)第一周先從欲界苦諦下的非常下手，次第漸進，一步一步觀至上界的道諦。但這時只觀：道、如、行，而省略「出」行相。這種觀法因漸次在減少行相故叫做「第一減行」。

(2)第二周又從欲界苦諦下的非常開始，漸次觀至上界道諦下

的道、如，而省略「行」行相。這是「第二減行」。

(3)第三周又從欲界苦諦下的非常開始，漸次觀至上界道諦的道行相，而省略「如」行相。這是「第三減行」。

(4)第四周又從欲界苦諦下的非常開始，漸次觀至上界道諦，而省略「道」行相。至此上界道諦下的觀行皆已減除了，這叫「第一減緣」。

在「減緣」時，本來亦有「減行」，但攝於「減緣」，故不叫「減行」。如此，於第四、第八、第十二、第十六、第二十、第二十四、第二十八等七周「減緣」，而於其他的二十四周「減行」。這叫做七周「減緣」二十四周「減行」。所以第三十一周復可減三十二行相中三十一行相，而只存欲界苦諦下的非常行相。

也就是說：第三十一周只觀欲界苦諦的非常行相。而於三十二周，重新觀欲界苦諦下的非常，及至中忍的滿位，其後就進入上忍。這叫做一行二剎那觀。因第三十一周與第三十二周觀同一行相，故叫做一行二剎那。

一行二剎那的行相（第三十二周的行相），如上所言不一定要觀「非常」，是依根機而定。若鈍根而我慢增者，即留非常行相；懈怠增者，即留苦行相，如利根而我見重者，即留非我行相；所見重者，即留空行相。⑳

四、瑜伽現觀問題的探討

(一)瑜伽現觀的問題探討

現觀（*abhisa maya*）有通達、現證之義，在《阿含經》中譯為「正觀」或「真實觀」。而在《俱舍論》〈分別聖賢品〉中真諦譯為「正觀」，而玄奘為「現觀」。即明白認識諸法，通達實證諦理。《阿含經》中的：「得遠塵離垢，於諸法生淨法眼，即可知其已證世第一法而入見道。」^{③⑨}。就是現觀之義。《阿毘達磨大毘婆沙論》對瑜伽現觀的論述，包含問題部分和其他不同論者的論說。其問題有五項，說明如下：

(1)觀苦的問題：觀苦諦在欲界是入道的根本，佛陀在《雜阿含經》中，無時無處不以觀苦、知苦、離苦等諄諄之言來教導弟子們，因此「世第一法」也是由觀苦、知苦、離苦的教義而來，苦為人最切身的感受，下面就來探討見道位中單說觀苦諦的理由。其問答說明如下：

問：在見道位中具觀四諦，為什麼單說觀苦諦耶？

答：因相粗而明顯。

問：四種行說相皆現觀苦，為什麼單說苦行相呢？

答：理應完整解說，而沒有說的原因是：因為其中尚有其他不同的說法之故。

論主並沒有多加說明，何以但觀苦諦的疑問。而其他不同論說部分，有多種的解說法，如先現觀欲界之苦，後合現觀色、無色界之苦；過去如來皆在諦首，標明苦之名而修；苦行相唯屬苦諦；順厭心；易可信受；顯而易以智知。^{④⑩}

苦、集、滅、道此四諦，在整個修行過程中，苦諦為修行的起點。人間之苦粗而顯，所以易於棄而生起修行之心。單說苦

行相的目的，係因為易於明白，苦行相的苦，在日常生活中俯拾可得。人人為不同程度之生、老、病、死等諸苦所迫。單說苦行相，尤其是欲界的苦，更是易於了解之事，正如論說所舉的順厭心、易可信受、顯而易以智知的種種說法。

(2)現觀方面的問題：佛陀在世時的修行者，皆須有現觀的修行。而現觀的對象往往都是以切身相關的人事物為主。以下二道問題，問修行者在修觀時，其觀的對象是鎖定在那一界的苦諦呢？論中之問題如下：

問：為何行者於見道位中，先現觀欲界之苦，而後合現觀色、無色界之苦呢？

答：粗細不同之故。

問：像這樣色界之苦粗，無色界之苦細，為何行者能俱時現觀呢？

答：以觀行者對於定、不定二界的差別而起現觀之故。

其他尚有不同論說，也在論中列舉比較。^①這是修觀時間先後的問題討論。先觀欲界之苦，因為不定之欲界易於起觀，之後再合觀色和無色界之苦，因為定界的苦細不易起觀，毘婆沙論主在此，初步總合各種說法來說明先現觀苦諦的理由。對於為何世第一法非無色界繫的疑點上；論主解釋為色界中有遍緣智，可以緣上界、下界，也可緣自界，所以世第一法為色界所繫；然而，無色界中沒有遍緣智，只能緣自界和上界，不能緣下界，所以沒有世第一法。

(3)反詰問現見的問題：反詰問現見的問答部分如下：

問：如果對於色、無色界之苦不能起現見的修行者，行者如何在彼處起現觀呢？

答：現見有二種：(一)執受現見；(二)離染現見。所觀的修行者對於欲界的苦，具有二種現見；而在於色、無色界的苦，只有離染現見。

反詰問現見問題，其中有一譬喻：就像商人有財物兩擔，一自擔之，二使人擔，於自所擔的具有二種現見，是所謂：輕重現見以及財物現見；於他人所擔的，唯有一種，為財物現見，此亦如是。

此喻正可以說明執受現見和離染現見的輕重緩急，如其他不同論說所說：苦近；不善；現觀法在得以成就異生性者（凡夫）中，得以首先生起；可斷不善、無記二種結；異生位謗苦諦之時，先謗欲界之苦，入聖位信苦諦之時，也先信欲界之苦。所以是先觀欲界苦諦，而後再合觀色、無色界之苦。(42)

(4)現見和辦事的差別：修行者的修行程度到了能夠生起聖道的時候，應該先了脫欲界之事，而後合併修辦色和無色界之事。也就是說：在見道的過程中，先分別修辦在欲界所應斷應斷之事，而後合併修辦在色、無色界所應斷應了之事。其論中相關問答如下：

問：現觀、辦事有何差別呢？

答：沒有差別的說法是：現觀也就是辦事；有差別的說法是：只看到名稱不同也就是差別的不同，所謂：這名為現觀，這名為辦事。

本問題主要論述現觀和辦事此二名相的差別，聖道起時，先辦欲界的事，而後再合修辦色、無色界之事，而所辦事也就是現觀。雖然說是沒有差別，但也還是有諸多不同的解說，就像不同論說的說明，所謂現觀是：通達所緣、智現觀、智遍知、無間道所作、剎那等。而辦事是斷諸煩惱、斷遍知、解脫道所作、相續等。比較此二者可以分別出，現觀偏屬外顯的智，是能知的智；而辦事則偏屬於定，傾向於內心的修為；所以說現觀和辦事同樣是智的作用，細究其詳細內涵，也還可以有內外顯的差別的。(43)

(二)四諦頓、漸現觀

有關四諦現觀，在部派佛教中有些論主主張四諦漸現觀(44)，而另有論主則認為是頓現觀(45)，到底如何呢？世親在《俱舍論》中有所說明，如云：

世第一無間，即緣欲界苦，生無漏法忍，忍次生法智，次緣餘界苦，生類忍類智，緣集滅道諦、各生四亦然，如是十六心，名聖諦現觀，此總有三種，謂見緣事別。(46)

引文的前四頌是說明由「世第一法」位，無間發無漏十六心，觀上下八諦之理，而斷三界見惑的八十八使。首先緣欲界的苦諦境，生起無漏法，名苦法智忍。從此「苦忍」無間，再緣欲界苦諦，其次生起法智，名為苦法智。四善根中之「忍」是有漏性，這裡所說的「忍」性是無漏，故以法智果而顯示與前之忍的差別。

第五、六頌是說於苦法智無間，次緣餘上二界的苦聖諦境，

首先有類智忍生，名為苦類智忍，從此類忍無間，復再緣於此境，有類智的生起，名為苦類智。如《順正理論》卷六二說：「最初證知諸法真理，故名『法智』，此後境智與前相似，故得『類』名，是後隨前而證境義，或從前生故，後得前類名，如世間言子是父類，即是從欲界苦決定覺，所生餘界苦決定覺義。」^{④⑦}。故這裡所得的忍智，稱為「類智」。

第七、八頌是說明緣「欲界」及「上界」的苦諦，生法忍、法智、類忍、類智的四心，緣其餘三諦，亦各各有四心生。即於苦類智後，次緣欲界集諦境，有「法智忍」生名「集法智忍」，此忍無間而緣欲界集諦，有「法智生」名集法智，其餘二諦（滅、道）也是如此。

而最後四偈是說明「十六心」之次第觀法^{④⑧}，總名為「聖諦現觀」。所謂十六心，是以無漏智而顯現分明、覺知聖諦（四諦）之境的意思。「現觀」（是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；他是內心深入對象的一種特殊經驗。）是通於見道及修道。現觀有如下三種：

(1)見現觀：第六意識相應的無漏慧，能分明見四諦之理。

(2)緣現觀：第六意識相應之無漏慧及其所相應之心王心所，均以聖諦為所緣而作用。這「緣」是指「所緣」義，慧及其相應之心法，其所緣皆相同故。據《俱舍論記》卷二三說：「心所法是能緣，境是所緣，心心所法同一所緣名緣現觀。或心、心所取境分明，與現觀同名緣現觀。」^{④⑨}前者以緣為所緣義，後者以緣

為能緣義，平常多依前義而解釋。

(3)事現觀：對於無漏慧及其所相應之心法，及其他「俱有法」的「道共戒」的無表色^{⑤⑩}或「生、住、異、滅」四相等，互相給予力量而儘同一事業的意思。

同一事業是指於苦諦，同一樣知苦，於集諦，同一樣斷集，於滅諦，同一樣證滅，於道諦，同樣修道的意思。即遍知、永新、作證及修證，俱有並非心法，故不能云緣對境，但在互為因果「俱有因」^{⑤⑪}的關係上，可說是在做著同一事業的。

由此可知，無漏慧正是「見現觀」並通於後二現觀，相應的心法乃是「緣現觀」並且是通於「事現觀」，而其餘俱有法乃惟是事現觀。觀苦諦時，苦諦有三現觀，其他三諦乃惟有事現觀。

《俱舍論》云：「見苦諦時，於苦聖諦，具三現觀，於餘三諦，唯事現觀，謂斷、證、修。」^{⑤⑫}此引文指出觀苦諦時，斷煩惱故名「斷集諦」，得擇滅故名「證滅諦」，無漏現前故名「修道諦」。這個斷、證、修，是事業，有「事現觀」是明瞭之事，但沒有擁求集諦或緣集諦等事，故無見現觀及緣現觀二種事。觀苦諦既然如此，觀其他三諦時也是同樣。但惟有事現觀。

有關「見現觀」之頓、漸說法，於《俱舍論》云：「此中餘部有作是言：『於諸諦中，唯頓現觀』。」^{⑤⑬}。引文中所述「餘部」，據《俱舍論光記》指出：「此中餘部即大眾部等」^{⑤⑭}而其所立「頓現觀」義，可詮釋為：「於四諦中，一剎那心唯頓現觀」^{⑤⑮}。即表示大眾部等主張於現觀四諦中，唯以一剎那心，頓現觀。然而有部的評破理由是說大眾部所說「頓現觀」，是約事

現觀說則可，約餘二現觀說則不可。原因是「事現觀」最初觀見苦聖諦時，即能斷除苦下的集諦煩惱，證得苦下的滅諦擇滅，斷集證滅，由於能治能證的道諦，如是在現觀見苦時，於集、滅、道三，有斷、證、修習的力用，所以事現觀是頓的。如約事現觀說頓，不但沒有過失，而且應讚言善。

至於見、緣二現觀，只可說是漸非頓。以見現觀於四聖諦的一一自相，各各現見，如契經說：「諸聖弟子，於苦行相思惟於苦，於集行相思惟集，於滅行相思惟於滅，於道行相思惟於道。無漏作意相應擇法。」引文指出這些行相都是無漏作意，相應擇法。此四聖諦的別別自相，行者現觀時，必不能頓時俱見，所以見現觀是漸非頓。

緣現觀是緣迷境的，迷於苦諦有我執生，若於現觀中緣此我執，悟達他的我相不可得，就可對治實有的我執。但這不是頓觀諸法無我，若是頓觀諸法無我，那就不能於四諦別別了知。所以唯緣苦諦非我的，得名為現觀，非泛指緣一切無我。因此，緣現觀是漸非頓。⑤⑥論中並引述有部是主張漸觀的，如云：「如是次第十六心總說名為聖諦現觀。」⑤⑦論中並說：「如契經說：佛告長者，於四聖諦非頓現觀，必漸現觀乃至廣說。如是等有三經，一一經有別喻。」⑤⑧其中所說三經及別喻根據《俱舍論記》說：「如《順正理論》卷六三所說三經是：《善授經》、《慶喜經》及《一比丘經》。而《善授經》之譬喻是說猶如世間造台觀，必先築基，次方疊壁，次上梁柎，後以板覆。而《慶喜經》及《一比丘經》都說猶如登上四橫梯時先登最初，再登第二；無處無容

不蹬最初而蹬第二。」⁵⁹所以有部學者是依見、緣的二種現觀說為漸現觀的。

總而言之，四諦頓現觀是見滅諦得道，而四諦漸現觀是見四諦得道的。若以事現觀而言，有部也承認是頓觀的。

五、結論

《瑜伽師地論》將瑜伽現量稱為「清淨現量」。因為「清淨」是一種完全無染之境界。如同水星球有一粒微塵存在，就能察覺到。而凡夫如何達到清淨境界必賴息滅貪、瞋、痴，諸惡莫作而眾善奉行，廣修戒、定、慧。所以諸經論廣說七清淨。如在《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《成實論》、《清淨道論》和《解脫道論》都有闡釋。《瑜伽師地論》對「清淨現量」的定義是為：「出世智於所行境，有知為知，無知為無，有上知有上，無上知無上」。其所述如實知有、無及上、下，就是與陳那和法稱對現量的定義，離分別、無錯亂智相符的。

煖、頂、忍及世第一法四善根是修四諦十六行相。煖必至涅槃，為無漏智火之前相；頂終不斷善，觀三寶殊勝功德為門；忍不墮惡趣得五種不生（即生、處、身、有及惑）；而世第一入離生（離凡夫位）。所以《俱舍論》說：「煖必至涅槃，頂終不斷善，忍不墮惡趣，世第一入離生」。

雖說四善根的總相是修四諦十六行相，但別相有異。煖、頂及下忍是能觀四諦理、具修十六行相而進入中忍時，剛開始是觀上下八諦三十二行相，然後逐次「減緣減行」，直到減到只觀欲

界苦諦下的一行為止。而上忍則於一剎那觀欲界的苦諦；到達世第一法位時以無漏十六心觀上下八諦，斷三界見惑八十八使。四善根是進入聖道的前方便，而與聖道位同樣是屬於修慧層次。在入四善根前必先經過聞慧及思慧階段。聞慧是五停心觀，偏於修「止」，是欲界的散定。而思慧包括別相念住和總相念住是修四念住（身、受、心、法）的。是偏於修「觀」。到達四善根是三慧（聞、思、修）所攝，依定地，而有為修所成的。

眾生的根性有無量無邊，修行法門也是相當的多，然而最主要修學入門的是不淨觀和持息念⁶⁰。不僅凡夫以此為入道要門，即使是三世諸佛亦然。我是贊同說一切有部的漸現觀論點。

所以法稱說：「現證四諦無常等十六行相所成聖者身中離分別，無錯亂智即為瑜伽現量。」就是指在成為聖者的見道位前四善根的修持。宋立道所說：「瑜伽現量是理性的直觀活動，只有修習真實義所成的聖者才有體證真如的功夫」這我是認同的，但他說：「它（瑜伽現量）是為佛教最終解脫的目標設置的，我們無法討論它的觀點」。此是我不贊同的。因為我們凡夫通常是由於無明，對於喜歡的，如欲愛產生悅意及貪取，而對無有之愛，產生不悅、激動，甚至生起瞋、恚心、生氣、忌妒與報復行為。若能息滅貪、瞋、痴，依戒定慧以中道、清淨心眾善奉行。相信經由精進修習，一定可以轉凡成聖的。而且透過聖言量，只要是離分別，無錯亂智，我們都可以接受為「瑜伽現量」。經過本文的剖析，相信對陳那對瑜伽現量的定義「諸修定者，離教分別」及「瑜伽師所教，無雜見」的意涵有更深刻的理解。

陳那定義現量是「離分別」，而且只認知事物之自相。所以瑜伽現量必須滿足「離分別」和「認知自相」二個條件。上田義文從大乘佛教思想是建立在無分別般若的基礎之上而認為虛妄分別就是無分別智^①。蔡伯郎指出：「上田義文的觀點在唯諺其他論書上仍需加以會通」^②。長崎法潤指出：「瑜伽行者進入冥想，自由自在地知覺對象是一種現量」^③，而且瑜伽行派論書認為無分別智是悟入唯識、證得人法二無我之智，所以無分別智就是瑜伽現量，或稱清淨現量^④。無分別智與瑜伽現量之相關性將是筆者未來需要更深入探討的方向。

注：

- ① 宋立道（1984）《因明的現量觀》中國社會科學研究院碩士論文，收錄於《中國佛教學術論典（33）》（高雄：佛光山文教基金會）2001，頁379-380。
- ② 《因明正理門論本》，T32，no.1628，p.3b21。
- ③ 陳那著，法尊譯編《集量論略解六卷》藏外佛經第二冊，方廣鋁主編（北京：黃山書社）P.2-14。
- ④ 法稱著，僧成釋、法尊譯《釋量論略解九卷》同前揭書 p.2-213。
- ⑤ 依劍英 1994《佛家邏輯》（台北：商鼎文化），p.290-297。
- ⑥ 《瑜伽師地論》T30，no.1579，p.357a15-16；《顯揚聖教論》卷十一則說：「現量者，有三種相：一、非不相見相，二、非思構所成相，三、非錯亂所見相」T31，no.1602，p.532a10-11。
- ⑦ 《緣起聖道經》卷1，T16，no.714，p.827c6-9。
- ⑧ 呂真觀《實證佛教導論》p.148。
- ⑨ 《瑜伽師地論》卷15，T30，no.1579，p.357c19-29。
- ⑩ 覺音著，葉均譯《清淨道論》p.1，Bhikkhu Nanamoli translated, "The Path of Purific Action (visuddhi-magga)" p.1；《雜阿含經》，T1，no.99，p.160b17-21。
- ⑪ 《瑜伽師地論》卷94，T30，no.1579，p.838a；《成實論》卷15，T32，p.358a云：「七淨中、戒淨、心淨名止，餘五名觀。」
- ⑫ 《瑜伽師地論》卷94，T30，no.1579，p.838a。
- ⑬ 《緣起經》卷1，T2，no.124，p.547c3-4。
- ⑭ 《俱舍論》卷23，T29，no.1558，p.120，b23-24。
- ⑮ 《大毗婆沙論》卷6，T27，no.1545，p.28a11-12。

- ⑩同註15，p.26, b12-13。
- ⑪同註15，p.25, c15-17。
- ⑫同註15，p.33, a15-16。
- ⑬四諦有色界、無色界的四諦和欲界的四諦，合於上、下八諦。而在四諦又各觀四行相，總共為三十二行相，故稱三十二行相。減緣減行是七周轉所緣，而於三十周減行相，收縮其觀行，以利可以進行猛利的修行。
- ⑭吳老擇〈《婆沙論》次第修行道與世第一法〉p.7。
- ⑮有關解脫道論與清淨道論的比較，請參見夏漢年釋譯《清淨道論》，pp.300-301。
- ⑯十八界：六根、六淨和六識等。
- ⑰「以把握名色之緣，而越度關於（過去、現在、未來）三世的疑惑所建立的智，名為度疑清淨」。參閱《清淨道論》，p.621。
- ⑱知道：「這是道，這是非道，像這樣知道了道與非道所建立的智，是為道非道智見清淨」。參閱《清淨道論》，p.629。
- ⑲覺音著，葉均譯，《清淨道論》，第十八-二十二品。
- ⑳智怖：以由觀滅成畏陰因畏陰生畏，三有五趣七識住九眾生居；以無常現作意令畏想；以安隱令起無想；以苦現作意成畏生；以安隱令起無生；以無我現作意；成畏相及生；以安隱令起無相及無生，觀厭離軟隨相似忍是總語。《解脫道論》，T.32, no.1545, p.456c。
- ㉑樂解脫之心：彼坐禪人，以怖現修行令起智，樂解脫智生；彼陰相是怖者，樂解脫智起；陰生為怖者，樂解脫智起；三有五趣七識住九眾生居此怖者，樂解脫智起；如火所圍鳥從彼樂解脫，如人為賊所圍，從彼樂解脫。如是彼坐禪人陰因陰生，三有五趣七識住九眾生居，此畏怖者，樂解脫智起；以無常現作意畏因，以苦現作意畏生，以無我現作意畏因及生，樂解脫智起。（同上註）
- ㉒問：相似智者何義？答：相似者。四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八正道分，以彼相似，此謂相似智。（同上註）
- ㉓阿羅漢優波底沙，梁言大光造，僧伽波羅譯，《解脫道論》，收入《大正藏》，第三十二冊，卷12，p.456c-457a。
- ㉔覺音著，葉均譯，《清淨道論》，pp.693-695。
- ㉕宋立道《轉法輪經》T2, no.109及no.110。pp.503-504；或緬甸帕奧禪師的《轉法輪經》註釋本。
- ㉖三界是欲界、色界及無色界，六趣是指天、人、阿修羅、畜生、鬼及地獄。
- ㉗八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念及正定。此八法盡離邪非，故為能趨向涅槃之行法。
- ㉘《俱舍論》卷二十二，T29, no.1558, p.114, a4-13。
- ㉙行相是指心（心王）及心所所具有之認識作用或所映現之影像狀態。心、心所以各自之性能遊行於境相之上，又行於所對境之相狀，故稱為行相。最常見者，如「四諦十六行相」，即小乘佛教用以觀四諦修習內容。於此觀悟過程中，修行者對苦、集、滅、道四諦各自浮現四種影像於心而分別解了。映現於心之影像，說一切有部，認可直緣心外之境，故以心、心所為能緣，以心外之境為所緣。在其時，心與心所所浮現之影像即為行相。《俱舍論記》卷一：「言行相者，謂心、心所，其體清淨，但對前境，不由作意，法爾任運，影像顯現，如清池明鏡，眾像皆現。」同書卷四，又進一步闡論其義，並謂「行」為行解之意，如了別之作用；「相」為相貌之意，如影像等，故以行解

事物之相貌為行相。另據《俱舍寶疏》卷四載，能緣之心法於所緣之境，以品類不同，故行解於心上，亦生起品類互異之相，如鏡照物類，於鏡面上有種種像差別之相。《俱舍論頌疏》卷三，亦舉例明說：「如緣青境，心及心所皆帶青上影像，此識上相，名為行相。行謂行解，即能緣心也；相謂影像，即行上相也。行解之相，名為行相，依主釋也。」，慈怡主編，《佛光大辭典》，頁2556。可參考相關經文如《俱舍論記》卷一：「若言行相有其二種：一影像名行相；二行解名行相。前為相對辨差別故作用名行解。影像與行相名，據義不同實有差別。論行相名兼通行解，無慚四句言行相者，即是行解相故。名為行相，更有餘文准此通釋，如是名為二種差別。」，收入《大正藏》，T41, no.1821, p.26c。

- ③⑥同註34, p.119, b14-c5。
 ③⑦《俱舍論》T.29, no.2558, p.119, c8-14。
 ③⑧以上引用楊白衣《俱舍要義》p.235-237。
 ③⑨引吳老擇之著作《〈婆沙論〉次第修行道與世第一法》p.10。
 ④⑩《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三，T27, no.1545, p.15, c20-16a10。
 ④⑪同註40, p.16a10-27。
 ④⑫同註40, p.16a27-b21。
 ④⑬同註40, p.16b24-c9。
 ④⑭四諦漸現觀：先觀苦諦，後觀集諦，見苦時不見集，漸次證見，所以叫漸現觀。四諦現觀完滿，就是證得初果。即先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦、而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等四諦都證見了，才能得道。
 ④⑮四諦頓現觀：將四諦作一種共相空無我觀，所以一念智生，就能一了百了，頓下現觀四諦，證得初果，所以叫頓現觀。即

對四諦的分別思辨，先已用過一番工夫，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能四諦皆了。

- ④⑯《俱舍論》T29, no.1558, p.121a23-28。
 ④⑰《順正理論》卷62, T29, no.1562, pp.683c26-684a1。
 ④⑱十六心：八忍八智，即：苦法知忍、苦法智、苦類智忍、苦類智、集法智忍、集法智、集類智忍、集類智、滅法智忍、滅法智、滅類智忍、滅類智、道法智忍、道法智、道類智忍、道類智。於第一、第二心：觀欲界苦諦而各斷十種惑（貪、瞋、癡、慢、疑、身、邊、邪、見、戒）。於第三、第四心：觀上界（色界、無色界）苦諦而各斷九種惑（十惑中除掉「瞋」惑）。於第五、第六心：觀欲界集諦而各斷七種惑（十惑中除掉身、邊、戒）。於第七、第八心：觀上界集諦而各斷六種惑（十惑除身、邊、戒及瞋）。於第九、第十心：觀欲界滅諦而斷七種惑（十惑中除身、邊、戒三惑）。第十一、第十二心：觀上界滅諦各斷六種惑（除瞋、身、邊、戒四惑）。第十三、第十四心：觀欲界道諦而各斷八種惑（十惑中除了身、邊二惑）。第十五、第十六心：觀上界道諦而各斷七種惑（十惑中除瞋、身、邊三惑）。
 ④⑲《俱舍論記》卷23, T41, no.1821. p.17-19。
 ④⑳表業與無表色，據平川彰言：「行為有眼睛看得見的部分與看不見的部分，說一切有部稱此為表業與無表業。意業因不現於外部，所以沒有表、無表的區別，但身業及語業則區分為表業與無表業。以身業的體為形色，以語業的體為聲音，是就其表業而說的。但是因為表業是剎那滅而立即消失，所以因果報產生的業之力量，認為

是以看不見的型態而持續存在下去，這就是無表業。但是因為表業是形色或聲音的物質上的存在，而由此而生的無表業也當作是物質上的存在，而稱之為無表色。平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，p.170-171。

- ⑤①俱有因：這是空間的因果關係，即：在同一時間（在三世任何時間均可），並且在空間上有兩個以上的事物，成為互因果關係時，對其結果的其他者，都叫做俱有因，例如房屋的諸柱是也。因為，諸柱相待，互依他柱故，如三柱互依而鼎立亦是。
- ⑤②《俱舍論》卷 23，T29, no.1558, p.121, c16-17。
- ⑤③同上註，p.121, c9-10。
- ⑤④《俱舍論記》卷 23，T41, no.1821, p.351c11。
- ⑤⑤《俱舍論記》卷 23，T29, no.1558。
- ⑤⑥同註 51，p.121, c10-122a3。
- ⑤⑦同註 51，p.121, c8-9。
- ⑤⑧《俱舍論記》卷 23，T29, no.1558 p.122, a2-4。
- ⑤⑨《俱舍論記》卷 23，T41, no.1821 p.352b10-c3。
- ⑥⑩《俱舍論》卷 22，T29, no.1558, p.117, b6-7，云：「八修要二門，不淨觀息念，貪尋增上者，如次第應修」。《大毘婆沙論》卷74，T27, no.1545, p.384, b16-17。
- ⑥⑪《瑜伽行派にわける根本真理》中指出：「虛妄分別不知自己的實相時，此稱為虛妄分別，虛妄分別了知是自己的虛妄分別之實相時，此稱為無分別智」。上田義文著，p.133。
- ⑥⑫《無分別智與瑜伽現量》蔡伯郎著，p.10。
- ⑥⑬《世間現量と清淨現量》長崎法潤著，p.6。
- ⑥⑭《瑜伽師地論》云：「即是諸法勝義自性，當知唯是無分別智所行境界」（T30 p.487a19-20）；蔡伯郎《無分別智與瑜伽現量》指出：「瑜伽行派所說的無分別智，乃是以上所說的清淨現量中的不共世間的現量是出世智，其所緣為真如」。p.30。

探微《大乘起信論》的「熏習」義

釋會崇

南華大學宗教學研究所

提要

《大乘起信論》的論主馬鳴菩薩在論中詳談「熏習」其甚深義理，其中「一心」之眾生清淨無漏心與染污有漏在真妄和合的層面下，為如來藏系提供人性可以透過修行提昇至原本清淨完美自性面貌。在釋恆清《佛性思想》有提到：「一心開二門」的主要意義是為了建立生死的流轉與解脫的還滅。^①然而，箇中的道理論述究竟如何？本篇論文欲探微《大乘起信論》的「熏習」義如何在流轉門層面下，透過修行層面之還滅門而回歸自性之真如，這整個過程的定義為何。

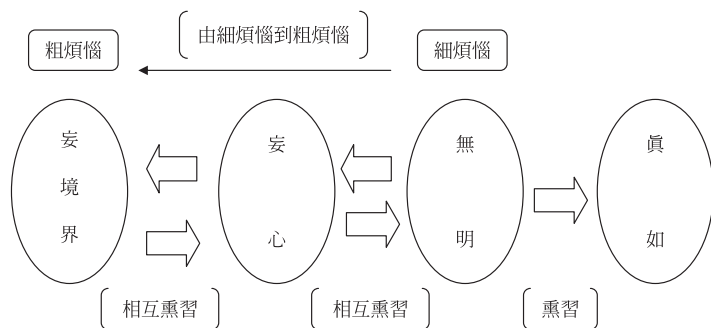
關鍵詞：(1)《大乘起信論》(2)熏習(3)流轉門(4)還滅門(5)真如

一、前言

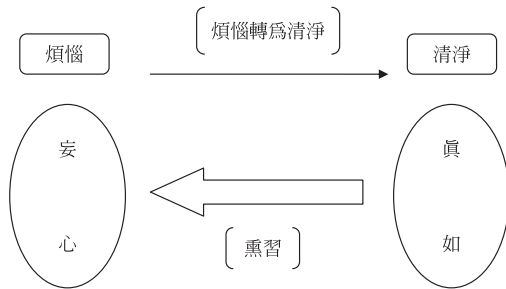
佛法於世尊修行體悟後將其體悟之法性，宣說廣泛流傳於世間，不外乎為利益有情眾生脫離煩惱的輪迴生死而得清淨的解脫自在，以自性清淨為主而無明煩惱為客的如來藏學派重要論

典《大乘起信論》（以下簡稱《起信論》），其中的「熏習」議題，論主提出了眾生本性清淨的超越性及修行去煩惱的實踐性，可說是於理論與實踐兩大層面之間細說透徹環環相扣的關聯性。

眾生由無量劫來於生死的生滅流轉如何扭轉成解脫自在，《起信論》提出以「熏習」的關鍵義理，依序說明眾生本具有稱性的自性功德，因一念無明生起由細煩惱延伸至粗煩惱，而粗煩惱又熏習細煩惱，如此不斷互熏如滾雪球般產生巨大的輪迴生死之苦，在《大乘密嚴經》卷三有著相同說法：「阿賴耶識亦復如是，雖無分別依身運行，如有二象掎力而鬥，若一被傷退而不復。」^②然而，《起信論》卷一的熏習義有四種：「一者、淨法，名為真如。二者、一切染因，名為無明。三者、妄心，名為業識。四者、妄境界，所謂六塵。」^③構成如來藏的主要因素為覺與不覺，若要探究《起信論》的熏習義必有此四者，然後彼此互相熏習而現起雜染與清淨，如：下列圖示(-)為染法熏習，圖示(二)為淨法熏習。



【圖示一】



【圖示二】

透過修行的熏習層面由粗煩惱漸漸減輕成細煩惱，如此抽絲剝繭直至回歸原本的自性清淨，在《大乘起信論》卷一：「緣熏習鏡。謂依法出離故，遍照眾生之心，令修善根，隨念示現故。所言不覺義者，謂不如實知真如法一故，不覺心起而有其念，念無自相不離本覺，猶如迷人依方故迷，若離於方則無有迷。眾生亦爾，依覺故迷，若離覺性則無不覺，以有不覺妄想心故，能知名義為說真覺。若離不覺之心，則無真覺自相可說。」^④；以下本篇論文將以《起信論》作為主要依據的論典來探索「熏習」義，並逐一探討一念無明細煩惱生起輾轉至妄境界之粗煩惱，再因透過修行故，而使煩惱逐一盪除回歸清淨真如之整個過程的情況。

二、流轉門之染法熏習

《起信論》將一心開二門說的主要關鍵點在於眾生一念無明生起，而將具足無量清淨功德的真如如來藏門而開啟真如門與生滅門之二門說，無始無明所熏習而有妄心由覺而成不覺，並未

說被熏習成雜染，只是真如蒙上染相，而其本質並未曾改變。如《起信論》云：「心真如者，即是一法界大總相法門體，以心本性不生不滅相，一切諸法皆由妄念而有差別。若離妄念則無境界差別之相，是故諸法從本已來性離語言，一切文字不能顯說，離心攀緣無有諸相，究竟平等永無變異不可破壞，唯是一心說名真如。」^⑤由此敘述可知人性本具足的清淨如來藏是導向解脫的根據；再者《起信論》又云：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」^⑥

真如因無明的生起而有妄心，然而妄心又產生一股熏習力再反熏無明，啟動妄念而現妄境界。^⑦然則，妄境界生起後又返茁壯妄心，而使得妄心執取力更為強大，結果造就種種諸業而受種種苦。然而，染法熏習又有「妄境界熏習」、「妄心熏習」、「無明熏習」三種層面，以下將各別論述。

(一)妄境界熏習

「熏習」是動態的現象，以此熏習彼，以彼熏習此，是對它者發生力量而產生作用，猶如《起信論》卷一所提到：「熏習義者，如世間衣服實無於香，若人以香而熏習故則有香氣。」^⑧；「熏習」之所以染淨生起，彼此互熏而有迷真與滅妄的流轉門及還滅門。然而，唯識學派的觀點與本論的「熏習」有所不同，唯識學派的「熏習」義觀點是重於同類的，是有漏熏成有漏種子，而無漏熏成無漏種子。然此，唯識學派的觀點暫且不討論。^⑨

《起信論》卷一提到：

以有無明染法因故即熏習真如；以熏習故則有妄心，以有妄心即熏習無明。不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著造種種業，受於一切身心等苦。^⑩

眾生心隨著雜染而成為無始劫來在雜染因果流轉，因「染法熏習」綿延不斷而覆蓋了清淨真如之心，而虛妄之心所產生的境界即是六境，如此一來真如與無明無始糾成一團而有妄心與妄境界。

在染法熏習中，《起信論》是由一念無明的細煩惱到妄境界的粗煩惱來論理，這亦是方便之說，因為眾生無始以來是如此的輾轉熏習，但其中的粗細相互熏習並非單純判攝而能含括，所以論主再作進一步的細談，妄境界熏習約略有二種：「妄境界熏習義則有二種。云何為二？一者、增長念熏習，二者、增長取熏習。」^⑪

「增長念熏習」：在《大乘起信論義記》卷三：「增長念者，謂由境界力，增長事識中智相相續相法執分別念也。」^⑫由於妄境牽引而生妄心，其妄心再不斷的緣境，再由境相不斷的增長念力。眾生的心中有無窮的概念、印象，皆由於境界的反映而妄心把它執存著。增長念是心識的印象添增，如同五意中的相續識，由於智識的分別諸染淨法，所以念就相應不斷。

「增長取熏習」：然而境界之相猶如魔術變化出美好的景物，而使眾生迷惑並追求著它；實不瞭解是虛幻的因緣和合而生而把它堅牢的執取著，所以妄境熏習之心所生起的增長心念同時

也必然增長取著。《大乘起信論義記》卷三：「增長取者。增長事識中執取相計名字相。謂人我見愛煩惱也。」^⑬取著的增長是心識中愛取的添增，所以「念」與「取」的關係乃由妄境熏習分別事識（六識）而執取外境，由於執取外境而增長相續識的念力，又由於念力增長而引發分別事識的外緣境界，如此二者輾轉增長。

(二)妄心熏習

妄心是依真如心為本，而現為虛妄的心影，雖然錯亂妄現其真如性依舊是清淨的，就如同太陽被烏雲所遮蔽時，其現出較暗淡的光相，但太陽的光明並未有什麼變化。妄心熏習在本論有二種：

妄心熏習義則有二種。云何為二？一者、業識根本熏習，能受阿羅漢、辟支佛、一切菩薩生滅苦故。二者、增長分別事識熏習，能受凡夫業繫苦故。^⑭

妄心名為業識，妄心從微細到粗顯通攝於分別事識；妄心熏習本論分有二類，上文提到即為「業識根本熏習」與「增長分別事識熏習」。

「業識根本熏習」：微細心即為業識而對下增長名為根本。凡夫隨業流轉名為分段生死；二乘聖者與入地菩薩雖無分段生死之苦，但還有微細的生滅惑，名為變易生死。^⑮本論的「業識根本熏習」能招受三乘聖者（聲聞、緣覺、菩薩）的變易生死。

根本業識的妄動，即有虛妄心境現前，分別染淨而有苦樂的

住持，此為微細的生滅苦。在《大乘入楞伽經》卷五：

諸佛為說如來不可思議諸大功德，令其究竟不入涅槃。聲聞緣覺著三昧樂，是故於中生涅槃想。大慧！七地菩薩善能觀察心、意、意識我我所執，生法無我，若生若滅自相共相，……大慧！彼實無有若生若滅，諸地次第三界往來，一切皆是自心所見。而諸凡愚不能了知，以不知故，我及諸佛為如是說。⑩

本論與《大乘入楞伽經》可約說根本業相到相續識的生滅境界是相通的。

「增長分別事識熏習」：分別事識是前六識，依微細妄心、見愛煩惱而增長的，分別事識所起的熏習力能招感凡夫所共的業力所繫的分段生死之苦。⑪

(三)無明熏習

無明依於真如而有，眾生之所以有一念的無明生起而染污了真如自性，所以在《起信論》中談及無明可以說是最初也是最細的煩惱，然者再反覆雜染相熏由細煩惱轉至粗煩惱；再者，《起信論》卷一說道：「無明熏習義有二種。云何為二：一者、根本熏習，以能成就業識義故；二者、所起見愛熏習，以能成就分別事識義故。」⑫

「根本熏習」：是為根本無明，根本無明的熏習力熏於真如而能成就妄心的業識。無明可說是最初最細的煩惱，因為它的生起而引發一連串的煩惱之苦。⑬

「所起見愛熏習」：從無明而生起，所以說見愛是依於無明而有，從無明所起的見、愛二煩惱亦即是五利使（見煩惱）：身見使、邊見使、邪見使、見取使、戒取使，與五鈍使（愛煩惱）：貪欲使、瞋恚使、愚癡使、慢使、疑使。^⑳

以此見愛不斷熏習的力量能成就分別事識，所以此識依見愛煩惱增長，亦即六識不斷，見愛即增長相續。^㉑

三、還滅門之淨法熏習^㉒

就《起信論》之流轉門之染法熏習而言，眾生心隨淨法而成佛，這是由真如、無明、妄心、妄境四法輾轉熏習來說明；反之，若從還滅門之淨法熏習修行，在此引用法藏法師的《大乘起信論義記》來談也有三種熏習。

一者、真如熏習成發心，^㉓眾生無始來在和合識的無明迷妄中，雖然本具清淨的覺性卻始終沒有覺了過，然生死凡夫傾向於正覺還是以真如為根本淨因。在染法熏習中真如因無明所迷濛所以說無明熏習真如而成妄心，但在淨法熏習中，即以真如的熏習於無明，於是眾生於妄心中發出懇切的厭生死苦，而渴望追求涅槃之樂。^㉔眾生於現實中感受苦的逼迫進而產生厭離之心而追求涅槃樂，所以能引發於真如的內在熏習無明妄心，而樂求真如清淨的意欲。

二者、發心熏習而成為解行，在淨法熏習以妄心中所起厭離生死之苦，而樂求涅槃為緣即反而熏習真如，因傾向於真如使得妄心中的清淨力逐漸增強，進而自己相信自己本具有的覺性的的

確確是本來清淨、不生不滅、常住涅槃的。㉕眾生因知道現在是沉淪於生死之苦雜染流轉而非本性，只因妄心妄動所造成的，而妄心妄動就有境界的生起，然則推究起來無有當前的境界可得。體會唯有心造而無實質境於是就修遠離法，遠離妄心與妄境以求證得自性清淨涅槃之樂。㉖

三者、解行熏習證涅槃，以如實了知唯妄心而現並無有當前的境界可得即能生起種種諸方便而發起淨法起隨順真如的修行。

㉗

以上可知若妄心向外轉而妄執實有外境可得，由此妄境界為緣熏習於妄心而增長念著造種種諸業，就成了流轉的雜染生死；反之，若能了知妄心妄動而遠離現實境界而不念不著，即成了還滅門中能破根本無明，回歸清淨涅槃的大覺。㉘

(一)妄心熏習

在熏習起了染法不斷中，有妄境界、妄心、無明三法由粗到細為熏習體，再者熏習起淨中唯有妄心與真如二法為熏習之體。因為真如是本性清淨的稱性功德，是為清淨法因；妄心中有淨分，是依真如而起的亂識，是為清淨法的助緣，所以《起信論》卷一說明妄心熏習有兩種：

妄心熏習義有二種。云何為二？一者、分別事識熏習，依諸凡夫二乘人等，厭生死苦，隨力所能，以漸趣向無上道故。二者、意熏習，謂諸菩薩發心勇猛速趣涅槃故。㉙

「分別事識熏習」：為妄心所增長的粗識，凡是依凡夫或是

未入無餘涅槃的二乘人身，所有的見佛、聞法、持戒，一切的修持都是不出分別事識的境界，亦即說是依於分別事識而修行的。凡夫與二乘人所發起的厭離生死之苦的出離心以及各隨力量所能行得的行法而漸漸的趣向於無上的佛道。如《妙法蓮華經》卷三：

以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告眾人言：「汝等勿怖，莫得退還。今此大城，可於中止，隨意所作。若入是城，快得安隱。若能前至寶所，亦可得去。」是時疲極之眾，心大歡喜，歎未曾有：「我等今者免斯惡道，快得安隱。」於是眾人前入化城，生已度想、生安隱想。爾時導師，知此人眾既得止息，無復疲倦。即滅化城，語眾人言：「汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，為止息耳。」^{③⑩}

聲聞聖者也是向佛道前進的，但因到三百由旬的中途由於感到身心疲憊，在化城休息但最終會到達佛的寶所。然而，凡夫修行亦是為了成佛，實而成了趣向佛道的初基；而初發心菩薩未入地上菩薩，是為凡夫菩薩仍攝於凡夫之中的。

「意熏習」：意（五意）的境界不像分別事識的心外取境，而是能瞭解境由心現起的，所以「意熏習」是破除分別事識而得唯心的細意境界。在《大乘起信論》卷一：「意熏習，謂諸菩薩發心勇猛速趣涅槃故。」^{③⑪}又在《大乘起信論義記》卷三：「意熏習者。若就本而言。名為業識。通而論之。即前五種意也。以諸菩薩知一切法唯是識量。捨彼事識外計分別。既了唯心。趣理

速疾。異前漸悟故云乃至速趣涅槃也。」^⑳《起信論》說意不是與意識別然個體的，是意識的細分，然而意識能達我空而不能達法空，而意境界能了唯心且除法空。所以入地的菩薩依此妄境由心的意境界而發大菩提心，勇猛精進修行速趣佛的大般涅槃。所以說「分別事識熏習」能漸入佛道，而「意熏習」能直入佛道。

(二)真如熏習

《起信論》中一心開二門之說，又二門（真如門、生滅門）各有三大即體大、相大、用大；「真如熏習」有二種，即：「自體相熏習」與「用熏習」^㉑。再者，相是不離於體故稱「自體相熏習」，但「用」與「體」是可分離的，如同：太陽（體）是圓而光明的（相），是不離太陽的，但太陽所產生的暖性是可以離於太陽而有的故說「用熏習」；以下將對「自體相熏習」與「用熏習」的義涵分別說明。

(1)自體相熏習

何謂「自體相熏習」？從無始世來真如的如來藏性具有無量的無漏的稱性功德，同時具備有不思議的自然業，為眾生作境界性^㉒。

依此如來藏中具無漏法與不思議業作為境界之性，依此二義恆常的內在起熏習力作用，因熏習力而達到有力的階段，而能令眾生厭生死苦而樂求涅槃，並相信自己體內具有真如的無漏法之佛性、如來藏的存在，依此真如的無漏法而發心修行以達到離輪

迴苦而得究竟解脫之樂。這也之所以如來藏學派的論者說：眾生知苦而求樂並能認真如實修行，等同於認定自己有成佛之性；若不深信自己有成佛之性，也不會發心認真修行³⁵。

然而，又因為眾生有信與不信或是即使相信在程度上有深淺的差別，於是有成佛的前後差別，這是不能與真如能體相平等熏習相提並論的³⁶。除了信與不信之外，又因為眾生的煩惱厚薄程度不一以及因緣具缺而有所差別；在《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷一：

一切如來應等正覺，知一切未來苦斷一切煩惱、上煩惱所攝受一切集滅一切意生身，除一切苦滅作證。世尊，非壞法故，名為苦滅。所言苦滅者，名無始無作無起無盡離，盡常住自性清淨離一切煩惱藏。世尊，過於恆沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊，如是如來法身不離煩惱藏名如來藏³⁷。

微細煩惱是名為過恆河沙等上煩惱，即是大乘菩薩行所斷的煩惱障，而煩惱如此多得比恆河的沙還要多，即斷除塵沙惑，這並非是二乘聖者所斷之煩惱障，而是為佛菩薩所斷除的。我見愛染煩惱即共二乘所斷的煩惱障。總歸煩惱都是依無明而生起，而又因無明的深淺而煩惱有厚薄差別³⁸。

因為因緣具足了方能得事成辦，例如：木材中具有的火性是為火的正因，但倘若無人知道求火方法，不假借用鑽木取火方式來取火之方便，只想讓火自動的產生而能自動燒木這絕對是不可能的事。而眾生修行也是如此，雖然本有真如的正因熏習力量，

倘若不遇到諸佛、菩薩、善知識成為修行助緣，只想靠自己的力量來斷除煩惱而入於涅槃那也是不可能的事情。然而，二乘聖人中的辟支佛雖是無師自悟，實也是過去所種下的善根與修行力，而今世因緣成熟了才能無師自悟。

(2)用熏習

除了煩惱的厚薄差別之外，因緣的具缺亦是一項重要的因素，《起信論》卷一：

又諸佛法有因有緣，因緣具足乃得成辦。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，雖有正因熏習之力，若不值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。若雖有外緣之力，而內淨法未有熏習力者，亦不能究竟厭生死苦、樂求涅槃^{③⑨}。

真如的「自體相熏習」是眾生如來藏的內熏，而「用熏習」是眾生所遇佛菩薩的外緣力。善知識的外緣看似乎是外在的，實質上是法界等流的；佛菩薩之所以能為眾生之緣，由於體證真如法界性於如來藏性中現起三業（身、口、意）大用的自在力，而此作為眾生的境界性。若從眾生的角度來談，這不外乎是外緣力；若從佛菩薩的角度來談，這仍是內在真如的如來藏妙用。^{④⑩}「用熏習」從它的淺深次位來分別有二種：一者、未相應，二者、已相信；^{④⑪}「未相應」：即是凡夫、二乘、初發意菩薩等。他們的真如熏習還是以意、意識熏習，依信力而能修行的。「已

相應」：是現證法身的大地菩薩，已離妄心而得無分別心，與諸佛的妙覺性智相信而能作眾生境界性的自然業用。

依於真如體用熏習，雖有成佛之性，而從開始修習至滅除無明煩惱，是有相應與不相應的階位。不論是真如「自體相熏習」或真如「用熏習」都是說明真如為本因，如何熏習而起淨法不斷。然而，《起信論》又在「用熏習」細分有「差別緣」與「平等緣」二者，下列將對此二者再作論述。

1. 差別緣

若說外緣力有眾多的無量差別義，但總概略的說有二者：一者、差別緣，二者、平等緣。④②《起信論》卷一云：

差別緣者，此人依於諸佛菩薩等，從初發意始求道時乃至得佛，於中若見若念，或為眷屬父母諸親，或為給使，或為知友，或為怨家，或起四攝，乃至一切所作無量行緣，以起大悲熏習之力，能令眾生增長善根，若見若聞得利益故。④③

「差別緣」是說發心修行的眾生依於諸佛菩薩等種種差別的助緣。從初發心開始修行直至圓成佛道時，須歷經久遠的時間（三大阿僧祇劫），在這過程中若見若念佛菩薩等為之說法緣，此為外緣，乃真如起動而發心熏習，佛菩薩現身為眾生的眷屬，如父母等諸親，以眷屬的關係來勸發精進勇猛之心來修行趣向無上菩提道。或作為煩惱來磨練眾生的修行，如世尊當時有提婆達多來作為怨家來磨練世尊的修行道心；④④或作為知心的同參道友來增上修行。或者，佛菩薩所行攝化教導眾生的重要法門之一，

四攝：布施、愛語、同事、利他，佛菩薩攝化教導眾生具有無量方便善巧力，所以說一切所作無量行緣，不論攝化是為友或為敵都以起大悲的熏習故，令眾生增長善根而得種種利益。

再者，《起信論》：「此緣有二種。云何為二？一者、近緣，速得度故。二者、遠緣，久遠得度故。是近遠二緣，分別復有二種。云何為二？一者、增長行緣，二者、受道緣。」^{④⑤}由於能令眾生得種種的無量助緣，又由於是種種的助緣各式不同，所以名為「差別緣」。然而，「差別緣」又有「近緣」與「遠緣」之區分，而「近緣」與「遠緣」又有「增長行緣」與「受道緣」之區分。

「近緣」即是眾生於現生中能見到佛菩薩說法，即發心修行速得證果。「遠緣」即是眾生雖於現生中能蒙佛菩薩說法教導，但不能立即發心修行，或雖發心而沒有起行，或即使起行而不能於今生證果要久遠才能得度。

「增長行緣」即是增長修行者的福行，如：布施、行善等。「受道緣」即為修行者有受道得度的可能，如：修慧等。所以說，「增長行緣」是側重於福德行，^{④⑥}「受道緣」是側重於般若（智慧）行。^{④⑦}

2. 平等緣

《起信論》卷一：「平等緣者，一切諸佛菩薩，皆願度脫一切眾生，自然熏習恆常不捨。以同體智力故，隨應見聞而現作業。所謂眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故。」^{④⑧}「差別緣」是談佛菩薩教導眾生有無量無邊的善巧，但內在的大悲、大智願力

是平等無二的，所以「平等緣」是一切諸佛菩薩由於智慧與願力圓成故，而於隨時隨處皆是願於度脫一切眾生。這種大慈大悲願力是自然而起的熏習力，因為是自然熏習力所以無有始也無有斷，是恆常不捨眾生。

諸佛菩薩體悟心佛眾生三無差別，以體證真如如來藏與眾生平等同體，由於同體不二的智力所以能恆常不捨眾生，而隨順眾生應見什麼教化得利益即現什麼，這立即是「隨應見聞而現作業」。而又諸佛菩薩的大悲願力是平等且普應的，眾生所見聞的也是平等的，所以眾生依於勝義的真實三昧能得平等見於諸佛的平等身。

四、真如常熏習

《大般涅槃經》卷七：「我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義。」^{④⑨}其中的「我」是如來大般涅槃的四德（常、樂、我、淨）之一；然而，被近代學者批判富有神我色彩的如來藏我，與佛法傳統不合，但在《楞伽阿跋多羅寶經》卷二所說：「為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。」^{⑤⑩}其思想本身即具有佛性，如《大般涅槃經》卷二十七云：

一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性，一切眾生真實未有三十二相八十種好。^{⑤⑪}

對於眾生中具足三十二相的如來藏之「我」給以「佛性」作為詮釋，也清楚指示出「佛性當有」之說是眾生將來都有成佛

的體性，而非說眾生位上已有的，這是值得注意的地方；所以，我、如來藏、佛性約義來說是不同，但體性是相同的。

由上述知道眾生本性皆具有真如的佛性，只因染法熏習而使得無法顯露稱性的功德，雜染與清淨的輾轉相熏而相續不斷，《起信論》卷一熏習義末了提到：

復次，染法從無始已來熏習不斷，乃至得佛後則有斷。淨法熏習則無有斷，盡於未來。此義云何？以真如法常熏習故，妄心則滅，法身顯現，起用熏習，故無有斷。^{⑤2}

染法從無始以來一直不斷在熏習，不曾間斷過，但到了成佛後染法不起熏習，仍是有斷的。既是有斷所以可以說有斷的染法是無始而有終了的；淨法熏習雖也是從本以來即有的內在輾轉熏習，但它與染法不同，它是無有斷的，到了圓成佛道後還是盡於未來際的不斷熏習，為眾生作境界性。在《文殊師利所說不思議佛境界經》卷一云：

世尊。諸佛境界，當於一切眾生煩惱中求，所以者何？若正了知眾生煩惱，即是諸佛境界故。……如諸佛境界無來無去，諸煩惱自性亦復如是無來無去……佛境界自性，即是諸煩惱自性。^{⑤3}

法身是不離於煩惱並未說明法身即是煩惱，而是說煩惱是依於法身；所以說法身不離煩惱，名如來藏；^{⑤4}真如淨法不但是無始的亦是無終的，所以眾生修行圓成佛道後本具的法身即圓滿的顯現，而起三業自在大用，而真如熏習盡未來際不再受到無明染污，所以無有斷。

五、結論

如來藏學派不共大乘之真常唯心說，提供人性可以晉升至圓滿的依據，建立了成佛之先天必然性，《起信論》的熏習義，對於修行信心層面給予兩大方向正面提升；一者、眾生無始來造業輪迴生死之苦，本論闡明眾生縱使無量劫輪迴生死之苦，內心的真如如來藏即使受到染污的覆蓋，但清淨的稱性功德恆常不變，只要透過修行的自力與善知識他力的教導，即能還滅生死之苦最終回歸自性清淨圓成佛道。二者、眾生因內心有清淨的真如心而產生厭苦求樂的動力，由於這樣的潛勢力能使真如清淨內熏無明煩惱，而使無明煩惱因淨法的熏習而趨於恆常的大自在涅槃樂。在《大乘起信論》卷一：「因熏習境。謂如實不空，一切世間境界悉於中現，不出不入、不失不壞，常住一心，以一切法即真實性故；又一切染法所不能染，智體不動，具足無漏熏眾生故。」

⑤⑤

再者，《起信論》也說明修行不僅僅是內心淨法熏習自力，仍須有善知識教導的外在力，在阿毘曇部的《阿毘達磨集異門足論》卷六：「四預流支者：一親近善士、二聽聞正法、三如理作意、四法隨法行，云何親近善士？答善士者，謂佛及弟子。復次諸有補特伽羅具戒具德，離諸瑕穢成調善法，堪紹師位成就勝德。」⑤⑥由此可知修行佛道仍須有善知識牽引教導，才不致背道而馳遠離正法，如此二力和合才能終臻圓滿成佛。

修行至最後回歸真如本性即成佛道，《起信論》也提到即使成佛但其內心的真如熏習是無有斷，所以如來廣度眾生是自然的

功用加行，這也解惑筆者內心一直以來的疑惑，佛既圓成佛道則是無有一眾生未度的念頭分別，否則不名為佛，但為何還能廣度有情？所依持的資糧為何？《起信論》則有明白提及，是其內心真如熏習是盡未際，是法身圓滿於三業起大自在力，亦是自然功用的流露而廣度十方諸有情。

注：

- ①釋恆清《佛性思想》，p.216。
- ②《大乘密嚴經》卷3，〈8 阿賴耶微密品〉，大正16，p.741b27-29。
- ③《大乘起信論》卷1，大正32，p.578a15-17。
- ④《大乘起信論》卷1，大正32，pp.576c28-577a6。
- ⑤《大乘起信論》卷1，大正32，p.576a8-13。
- ⑥《大乘起信論》卷1，大正32，p.576b7-9。
- ⑦釋恆清《佛性思想》，p.227。
- ⑧《大乘起信論》卷1，大正32，p.578a17-18。
- ⑨《攝大乘論本》卷1：「復次何等名為薰習。薰習能詮何為所詮。謂依彼法俱生俱滅。此中有能生彼因性。是謂所詮。如苴勝中有花薰習。苴勝與華俱生俱滅。是諸苴勝帶能生彼香因而生。又如所立貪等行者。貪等薰習。依彼貪等俱生俱滅。此心帶彼生因而生。或多聞者多聞薰習。依聞作意俱生俱滅。此心帶彼記因而生。由此薰習能攝持故。名持法者。阿賴耶識薰習道理。當知亦爾。」，大正31，p.134c2-10；另參釋恆清《佛性思想》，p.228。
- ⑩《大乘起信論》卷1，大正32，p.578a22-27。
- ⑪《大乘起信論》卷1，大正32，p.578a27-29。
- ⑫《大乘起信論義記》卷3，大正44，p.270c15-17。
- ⑬《大乘起信論義記》卷3，大正44，p.270c17-18。
- ⑭《大乘起信論》卷1，大正32，p.578a29-b3。
- ⑮《大乘起信論義記》卷3：「業識根本熏習者。以此業識能資熏住地無明。迷於無相。能起轉相現相等相續。令彼三乘人雖出三界離事識分段麤苦。」，大正44，p.270c22-25。
- ⑯《大乘入楞伽經》卷5，〈4 現證品〉，大正16，p.618c1-12。
- ⑰(1)《起信論疏》卷2：「增長分別事識熏習者。在於凡位說分段苦也。」，大正44，p.217b28-29。
- (2)《大乘起信論義疏》卷2：「增長分別事識者：是六識緣由果，凡夫業繫苦者分段麤苦也。」，大正44，p.192b19-20。
- ⑱《大乘起信論》卷1，大正32，p.578b3-b6。
- ⑲(1)《起信論疏》卷2：「根本熏習者：根本不覺也。」，大正44，p.217c1。

- (2)《大乘起信論義記》卷3：「根本熏習者：謂根本不覺熏動真如成業等諸識。」，大正44，p.271a3-5。
- ㉑《大乘起信論義記》卷3：「所起見愛熏者。謂枝末不覺熏習心體成分別事識。」，大正44，p.271a5-6。
- ㉒《起信論疏》卷2：「所起見愛熏習者：無明所起意識見愛，即是枝末不覺義也。」，大正44，p.217c1-2。
- ㉓《大乘起信論義記》卷3：「淨法熏習則無有斷盡於未來。」，大正44，p.273b3。
- ㉔《大乘起信論》卷1：「以有真如法故能熏習無明。」，大正32，p.578b7。
- ㉕(1)《大乘起信論》卷1：「有真如法故能熏習無明，以熏習因緣力故，則令妄心厭生死苦、樂求涅槃。」，大正32，p.578b7-9。
- (2)《大乘起信論義記》卷3：「信成就發心者。位在十住。兼取十信。十信位中修習信心成就。發決定心即入十住。十住初心。名發心住。即十信行滿名信成就進入十住之初。故云發心。」，大正44，p.278 a10-14。
- ㉖(1)《大乘起信論》卷1：「以此妄心有厭求因緣故，即熏習真如，自信己性。」，大正32，p.578b9-10。
- (2)《大乘起信論義記》卷3：「解行發心者。位在十迴向。兼取十行。十行位中。能解法空。順行十度。行成純熟。發迴向心。入十向位。故云解行發心也。」，大正44，p.278a14-17。
- ㉗《大乘起信論》卷1：「有厭求因緣故，即熏習真如。自信己性，知心妄動無前境界，修遠離法。」，大正32，p.578b9-10。
- ㉘(1)《大乘起信論》卷1：「以如實知無前境界故，種種方便起隨順行。」，大正32，p.578b11-12。
- (2)《大乘起信論義記》卷3：「證發心者。位在初地已上乃至十地。」，大正44，p.278a17-18。
- ㉙《大乘起信論》卷1：「不取不念，乃至久遠熏習力故，無明則滅。以無明滅故心無有起，以無起故境界隨滅，以因緣俱滅故心相皆盡，名得涅槃成自然業。」，大正32，578b12-15。
- ㉚《大乘起信論》卷1，大正32，p.578b15-18。
- ㉛《妙法蓮華經》卷3，〈7 化城喻品〉，大正9，p.26a4-13。
- ㉜《大乘起信論》卷1，大正32，p.578b18。
- ㉝《大乘起信論義記》卷3，大正42，p.71b22-26。
- ㉞《大乘起信論》卷1：「真如熏習義有二種。云何為二？一者、自體相熏習，二者、用熏習。」，大正32，p.578b19-20。
- ㉟《大乘起信論》卷1：「自體相熏習者，從無始世來，具無漏法備，有不思議業，作境界之性。」，大正32，p.578 b20-22。
- ㊱《大乘起信論》卷1：「依此二義恒常熏習，以有力故，能令眾生厭生死苦、樂求涅槃，自信己身有真如法，發心修行。」，大正32，p.578b22-24。
- ㊲《大乘起信論》卷1：「一切眾生悉有真如，等皆熏習，云何有信、無信，無量前後差別？皆應一時自知有真如法，勤修方便等入涅槃。」，大正32，p.578b25-27。
- ㊳《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1，大正12，p.221c4-11。
- ㊴《大乘起信論》卷1：「真如本一，而有無量無邊無明，從本已來自性差別厚薄不同故。過恒沙等上煩惱依無明起差別，我見愛染煩惱依無明起差別。如是一切煩惱，依於無明所起，前後無量差別，唯如來能知故。」，大正32，p.578b28-c3。
- ㊵《大乘起信論》卷1，大正32，

- p.578c3-10。
- ④⑩《大乘起信論》卷1：「若因緣具足者，所謂自有熏習之力，又為諸佛菩薩等慈悲願護故，能起厭苦之心，信有涅槃，修習善根。以修善根成熟故，則值諸佛菩薩示教利喜，乃能進趣，向涅槃道。」，大正32，p.578c10-14。
- ④⑪《大乘起信論》卷1：「此體用熏習，分別復有二種。云何為二？一者、未相應，謂凡夫、二乘、初發意菩薩等，以意、意識熏習，依信力故而能修行；未得無分別心與體相應故，未得自在業修行與用相應故。二者、已相應，謂法身菩薩得無分別心，與諸佛智用相應，唯依法力自然修行，熏習真如，滅無明故。」，大正32，pp.578c29-579a7。
- ④⑫《大乘起信論》卷1：「用熏習者，即是眾生外緣之力。如是外緣有無量義，略說二種。云何為二？一者、差別緣，二者、平等緣。」，大正32，p.578c15-17。
- ④⑬《大乘起信論》卷1，大正32，p.578c17-22。
- ④⑭《妙法蓮華經》卷4，〈12 提婆達多品〉：「佛告諸比丘：『爾時王者，則我身是；時仙人者，今提婆達多是。由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜，慈悲喜捨，三十二相，八十種好，紫磨金色，十力、四無所畏、四攝法、十八不共神通道力，成等正覺，廣度眾生，皆因提婆達多善知識故。』」，大正9，p.34c25-35a1。
- ④⑮《大乘起信論》卷1，大正32，p.578c22-25。
- ④⑯《起信論疏》卷2：「增長行緣者。能起施戒等諸行故。」，大正44，p.218a16。
- ④⑰《起信論疏》卷2：「受道緣者。起聞思修而入道故。」，大正44，p.218a16-17。
- ④⑱《大乘起信論》卷1，大正32，p.578c26-29。
- ④⑲《大般涅槃經》卷7，〈4 如來性品〉，大正12，p.407b9-10。
- ④⑳《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，〈一切佛語心品〉：「為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。」，大正16，p.489b7-9。
- ④㉑《大般涅槃經》卷27，〈11 師子吼菩薩品〉，大正12，p.524b19-21。
- ④㉒《大乘起信論》卷1，大正32，p.579a8-11。
- ④㉓《文殊師利所說不思議境界經》卷1，大正12，p.108b5-19。
- ④㉔《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》卷1：「世尊，過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就說如來法身。世尊，如是如來法身不離煩惱藏名如來藏。」，大正12，p.221c9-11。
- ④㉕《大乘起信論》卷1，大正32，p.576c23-26。
- ④㉖《阿毘達磨集異門足論》卷6，〈5 四法品〉，大正26，p.393a11-14。

《樂邦遺稿》之思想淺探

廖玉婷

佛光大學佛教學系研究所

前言

有關淨土思想的出現，最早出現於東漢支婁迦讖所譯出的《般舟三昧經》和《無量清淨平等覺經》等，至東晉時期廬山慧遠大師因信仰彌陀淨土，創蓮社開始，淨土思想已逐漸發展、成熟，生根發芽於中國，並且普羅於大眾，明清時期形成「家家彌陀、戶戶觀音」淨土之信仰，加上依阿彌陀佛的慈悲願力，使我們能夠藉倚他力、懇切念佛，得以往生西方極樂世界，淨土儼然已成為現今最流行之修行法門之一。

宋朝之後，淨土的思想深入於民間，各宗派如天台、華嚴、禪宗等祖師也紛紛提倡淨土，形成台淨合一或是禪淨雙修，為各宗派之共通修行，然淨土不再只是一種思想，儼然成為一種修行、一種信仰。此一時期之重要人物——四明宗曉，其乃繼承天台宗山家派，廣學博覽，著書多部，其中所著之《樂邦文類》及其《遺稿》，將自晉到宋朝之淨土事蹟等全都匯編撰寫於此，闡揚淨土，為淨土之重要文獻之一。此外宗曉首先提出淨土宗的六祖之說，為其對此淨土宗之一大貢獻，同時也奠定日後淨土宗祖

師之傳承脈絡。今藉由此篇文章，希能夠從中去了解宗曉其思想。

壹、宗曉之生平及其淨土六祖成立之說

關於宗曉之生平事蹟，典籍上所載不多，此章節將依《佛祖統紀》所載撰寫其之生平及學識。

一、宗曉之生平

宗曉，俗姓王，字達先，自號石芝，四明(今浙江寧波)人。十八歲時受具足戒，先拜師從具菴強公，次求至於雲菴洪公。宗曉廣學多聞，演講之餘，另有多部著作，如《法華顯應錄》、《四明教行錄》、《三教出興頌註》、《寶雲振祖集》、《金光明經照解》及《施食通覽》等，極為豐富；也曾刺血書寫《法華經》、墨書《華嚴》、《寶積》、《般若》、《涅槃》等諸多典籍。

弘傳教觀四十餘年之久，嘉定甲戌（一二一四年）^①八月二十日示疾，索紙書而偈曰：「清淨本來不動，六根四大紛飛；掃卻雲霞霧露，一輪秋月光輝。」^②之後火化於延慶寺之南，除齒牙火燒不壞外，所化出的舍利許多，僧臘四十七，世壽六十四，時巽齊戶曹見之也撰文讚歎。^③

二、淨土成立六祖之說

自古以來，各宗各派的祖師傳承法系皆有師承傳授、法脈清

楚，唯獨淨土宗並無直接的承嗣。淨土傳承之說首出自天台僧人宗曉《樂邦文類》，這也奠定後來淨土的傳承，而後人則依此根據將其弘揚淨土祖師的修行及對淨土的貢獻，列入傳承以至於到現在有十三祖的成立。

有關宗曉之貢獻，在宋代之後，弘揚淨土的以天台人居多，淨土最早立祖之說為宋朝，宗曉於《樂邦文類》文中所敘：

蓮社之立，既以遠公為始祖。自師歸寂，抵今大宋慶元五年己未，凡八百九年矣，中間繼此道者乃有五師。一曰：善導師；二曰：法照師；三曰少康師；四曰省常師；五曰宗蹟師，是五師者。^④

宗曉以東晉慧遠大師創蓮社時立為淨土之初祖。不過同為南宋時期天台僧志磐，在《佛祖統紀》卷二十六^⑤中也提出「七祖」之說，如左圖所述：

宗曉 《樂邦文類》	慧遠	善導	法照	少康	省常	宗蹟	
志磐 《佛祖統紀》	慧遠	善導	承遠	法照	少康	延壽	省常

兩者差別在於志磐（生卒年不詳）將增加排列第三為承遠（七一二～八〇二年）大師、第六為延壽（九〇四～九七五年）大師，刪減宗曉所提第六為宗蹟（生卒年不詳）大師。

宗曉所提的淨土六祖說著實影響之後淨土之傳承，無論是六祖、七祖以至現今的十三祖之說，都強化了後世對淨土的信仰。

貳、《樂邦遺稿》之架構分析

《樂邦文類》之意指：「樂邦」意為「極樂之邦」，《阿彌陀經》經文載：「爾時佛告長老舍利弗：從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂。其土有佛，號阿彌陀佛，今現在說法。」^⑥故「樂邦」即指西方阿彌陀淨土。又「淨土」的定義，《法苑珠林》中亦載：「世界皎潔目之為淨，即淨所居名之為土」^⑦；而「文類」一詞則是指資料的匯編。

《文類》是宗曉效倣西漢儒家柳宗直《西漢文類》之作，將其分為十四門，分別為經、咒、論、序跋、文、讚、記碑、傳、雜文、偈、頌、詩、詞及賦銘等其文章分門別類，亦可從文章之標題或內文首行明白該文是屬於十四門中之何種體裁。

然《遺稿》為宗曉續《文類》五卷後，為感迷途眾生枉入諸趣、久而未返，又再撰寫二卷而成。《文類》是宗曉以十四門之分類為結構體，《遺稿》文中不難發現亦有十四門的架構，只是並未如《文類》中從文章的標題或內文首行即可直接、清楚的了解是何種體裁，今筆者嘗試以宗曉十四門之分類，將其《遺稿》按十四門分門歸納整理。

一、《樂邦遺稿》之架構分析

《樂邦遺稿》共二卷，計一二八篇，於南宋嘉泰四年（一二〇四年）^⑧編撰而成，今收錄於大正藏第四十七冊。「遺稿」二字所指是宗曉在《文類》編撰完後，尚有些行於世外之淨土之著作文章再加以彙集、收錄而成的，又因專導眾生歸於淨土，亦可

稱《樂邦歸志》，歸志於極樂之邦意。

宗曉在撰寫《遺稿》時，每一篇文章只是隨其事而標其題目，今嘗試以宗曉十四門之分類，將《遺稿》仿《文類》之方式加以分門歸納整理並比較之，其資料如下：

十四門	經	咒	論	序跋	文	讚	記碑	傳	雜文	偈	頌	詩	詞	賦銘	合計
《樂邦文類》	46	11	6	32	13	17	19	14	33	6	20	22	7	2	248
《樂邦遺稿》	8	0	9	5	31	2	5	15	46	4	0	3	0	0	128

二、《文類》與《遺稿》架構比較分析

《文類》撰寫中，宗曉首當以彙集「經」典，兩百餘篇中，以「經」所占的篇數較多，共四十六篇，有了經證，可以讓世人更加確信淨土之世界及其思想而心嚮往之，然至《遺稿》之後，則以「雜文」為主，計四十四篇則以「雜文」居多，筆者認為在《遺稿》序文中，宗曉已表明此二卷為匯編「行於世外餘片文隻義」，所以有關淨土思想之典籍大多已收錄至《文類》中，故《遺稿》收錄的文章中，較偏為屬「雜文」類。

比較《文類》及《遺稿》，有些許之差別：

(一)「經」處：

《文類》中所含的「經」典達二十六部之多，主要還是以淨土三經為主；《遺稿》引用的經典則有七部^⑨，仍以三經之一《觀經》為主，其中新增加《勝鬘經》及《仁王經》兩部經典。

《勝鬘經》是一部以如來藏思想為主的經典之一，在《文

類》中其實也早已出現此相關性的典籍，如《楞伽經》及《大乘起信論》。以《勝鬘經》和《楞伽經》兩部經典相比較下，最主要的不同點在於人物角色轉變，轉變為是以一位女性作為代表，然勝鬘夫人是一位具有代表性的佛教女性。宋朝之後女性普遍識字率提高，相對的也能夠閱讀佛書，加上當時佛教中淨土和禪宗盛行，其中又以淨土之修行為較容易，所以對其婦女信佛也產生相當的作用。

兩宋時期，結社念佛也已擴充到女性組織中，黃啟江引用《夢梁錄》說明當時已有婦人，建「庚申會」，誦《圓覺經》。又這些富家婦女參加集會時會穿金戴銀、炫耀珠寶等，故時人呼之為「鬥寶會」。^⑩慧亨律師之妹郭氏妙圓也曾建「繫念會」，長齋念佛、諷誦《法華》、《彌陀》等經，依上述而言，宋代淨土在婦女團體中已經深根並且普及化，所以今宗曉引《勝鬘經》，筆者認為除了淨土是當時所流行的修行之外，更是證明淨土是全民的信仰。

(二)「論」處：

論書方面，《文類》所引用有六部；《遺稿》則有五部，分別為《大智度論》、《十住毗婆沙論》、《寶王論》、《起信論》及新增的《淨土十疑論》，其中《起信論》為中國大乘佛教思想之重要論書之一。《文類》及《遺稿》之所以引用《起信論》是因為論書中明說初學的眾生心性較為薄弱，因為住於此娑婆世界中，擔心無能遇佛、供養等，害怕無有信心可以成就，今

以如來之方便力善護其信心，又能夠專念阿彌陀佛，回向願生極樂世界，即得往生。^⑪然天台的智者大師亦對此論書推崇備至，筆者認為這或許是宗曉加入之其中原因之一。另外新增的《淨土十疑論》，學者認為此部不是智者所作，是後世之人偽托智者之名而作，有關此部分則待下章節再作討論。

參、《樂邦遺稿》之思想

《遺稿》延續著《文類》，加入各宗派對淨土的修行思想，內容中涵蓋許多經、論、詩、偈等，亦有集入當時居士佛教及其民間志怪之說，亦有雜錄與其淨土無關之思想。此章節主要探究各宗派對淨土的修行思想做研究，其次分析《遺稿》中非淨土之修行思想，其中包含著淨土與《法華經》的關係，最後將淨土結合中國傳統思想——孝道，作為其修行思想，以其增加傳統淨土信仰。

一、《樂邦遺稿》中各宗派之淨土修行思想

(一)天台宗

有關天台與淨土之修行思想，如前所述，宋代之後，弘揚淨土的多為天台僧人，始於二祖慧思，就可看出其端倪。據《續高僧傳》載，慧思曾夢見彌勒、彌陀二佛說法而開悟，因此造此二像並且供奉著，^⑫到了三祖智顛，從其思想到著作，亦可看出推崇淨土思想。

宗曉於《遺稿》中〈智者大師念佛五方便門〉、〈智者大師

念佛禪門四教離念〉及〈決定求生當起忻厭〉等篇皆撰述與天台有關，以加深對淨土的思想，今僅以其內容思想加以陳述。

智顛在《觀無量壽佛經疏》中提到：「欲生極樂國土，必修十六妙觀；願見彌陀世尊，要行三種淨業。」^⑬要往生到極樂世界者，首先必須要修十六觀想，教導世人念佛法門；此外凡觀想西方並求往生者，也必定要修的為五方便門：初為凝心禪，令心專於一境，次分別為制心禪、體真禪、方便禪，最後離空、假二邊，入中道，是名為息二邊分別禪，次第性的由淺入深，以此方式來觀佛真體，又須明四教離念，即是藏、通、別、圓四教，最後「心無捨念，別求離念，即邊而中，無佛無念」的大乘圓教念佛法門。

《天台十疑論》裡針對凡夫之人若為決定求生淨土，但是尚有妻子等愛戀，那麼還可以求生嗎？論中回答：若決定者，需要具備二行，分別為厭離行及忻願行。厭離行即是常觀我們的身體屎尿是惡臭的，此有七種不淨：

一觀媮欲身從貪愛生，即是種子不淨；二觀父母交會赤白和合，即是受生不淨；三住母胎藏，即是住處不淨；四在母胎時唯食母血，即是食噉不淨，五月滿從產門出。即是初生不淨；六身內膿血，即是舉體不淨；七死後脹爛壞，即是究竟不淨。^⑭

依此觀者，縱使在妻房上無法頓斷，但此愛戀之心也會漸漸變小。另一種則是希願自己能夠往生淨土，觀阿彌陀佛之金身相好，又觀極樂國土七寶之莊嚴，此則為忻願行。

智顛（五三八～五九七），俗姓陳，潁川（今河南許昌）人，世稱智者大師。幼時秀異聰穎，則「臥必合掌，坐必面西。」^⑮弘法三十餘載，其一生著作甚多且豐富，其中包含淨土方面之典籍，如《淨土十疑論》、《五方便念佛法門》及《觀無量壽佛經疏》等，部分學者認為這些皆非智顛所著，是為後人托名而寫的。

有關智顛對淨土的典籍，首先為《淨土十疑論》，疑點在於第八疑，文中引用了玄奘所譯的《雜集論》，玄奘（六〇〇～六六四）為唐朝人，然智顛為隋朝人，因時代背景的先後，所以智顛不可能去引用到玄奘的《雜集論》；次為《觀無量壽佛經疏》和《阿彌陀經義疏》，前者據日本學者望月信亨考証，疑為唐人偽作，後者據宋代智圓研究，為日本僧人所撰^⑯；最後的《五方便念佛法門》引述李四龍〈智顛思想與宗派佛教的興起〉中，此文可能是西元八世紀的偽造本。^⑰

雖然上述幾部有關淨土之典籍並非智者大師所寫，皆是為後人所托名，或許是當時的名氣響亮加上灌頂在《天台智者大師別傳》中提到智顛臨終時「右西向而臥，專稱彌陀、般若、觀音。」^⑱，足以令後人托智顛名義來撰寫，但無論是否為智者親寫或是托名而寫，皆不在此論文中探討。

天台宗除了智者大師、宗曉之外，尚有知禮、遵式、道琛、晤恩、本如、智圓等僧人兼弘淨土。四明知禮（九六〇～一〇二八），號法智，天台山家派人。據載知禮年少時就已有此志往生西方淨土：

期頭報滿之時。隨願求生極樂世界。冀得同會一處，同敘宿因，同化含生，同登大覺。^{①9}

知禮曾於每年二月望日，興建念佛施戒會，其中所著的《觀經疏妙宗鈔》解釋《觀經》。其下之門人——本如，也曾與諸賢、丞相等人結白蓮社，當時的皇帝仁帝更賜名為「白蓮寺」。年七十遂逝，當時有人看見雲端上有一僧人向西而去，此一僧人即為本如。^{②0}

慈光晤恩（九一二～九八六），姑蘇常熟人，為天台山外派僧人。十三歲時因聞誦《彌陀經》而出家，出家後嚴求戒律，不蓄財寶等，並示人以西方淨土為業，其一心念佛，弘揚淨土法門。^{②1}

天台宗到宋朝雖已分為兩派，為山家、山外兩派，在對於某些思想上有不同的看法，但就對於淨土的弘傳，這一方面是一致認同的。

(二)禪宗

參禪打坐或是念佛都是很好的修行，但一直以來也是各持自家之修行比較好，五代宋初之後，已經有禪淨雙修之思想。從法眼宗永明延壽禪師，其著作《萬善同歸集》，思想為倡導禪淨雙修，他以萬法唯心、理事並修、萬行齊興為理論基礎，集中地闡述了念佛的必要性、重要性、以及念佛與禪定的關係。^{②2}

《遺稿》文中有多篇與禪宗有關，如〈一念佛力能斷諸障〉、〈發心決定必得生〉、〈評龍牙禪師頌〉、〈海慧禪師示

心淨土淨〉、〈唐溫尚書問圭峰禪師〉、〈論唯心淨土有理有跡〉、〈勸參禪者不妨修西方〉、〈修西方如現受官職〉等文。今以宗曉的觀點，他認為念佛得以解脫、開悟的機會較修禪的大，如下文〈勸參禪者不妨修西方〉中提到：龍舒曰：「參禪大悟遂脫生死輪回，固為上矣，然至此者恐少。若修西方，則直截輪回，萬不漏一。」^⑳此篇原出於《龍舒增廣淨土文》中的〈勸參禪者〉^㉑，文中敘說能夠因參禪開悟而了脫生死的人雖有，但是不多，假使如果修行西方淨土則可直接截斷不受輪迴。縱觀古今中外，寥寥無幾有人是因為參禪而開悟的，又世間之愚鈍者，所以想要截斷生死之流，修淨土法門會將是一條直徑；其文中又提到「參禪取大悟，不肯修西方者，就像是有一官職而不受。」^㉒卻想要自修學習而中大魁者，但又有幾人？所以修西方者，如受一官職，一面修學兼參禪，即使沒有開悟但也不失一官職，直脫輪迴之道。

在〈一念佛力能斷諸障〉一文中，道綽禪師所著之《安樂集》中讚述西方，他舉《華嚴經》為例，認為一念佛力能斷諸障。如果眾生能夠發菩提心行念佛三昧者，必能斷煩惱、去魔障。另在〈評龍牙禪師頌〉裡則有宗曉對龍牙禪師的評論，龍牙禪師認為：

成佛人希念佛多。念來歲久卻成魔，君今欲得自成佛，無念之心不較多。^㉓

禪師認為念佛者多但成佛人少，禪宗以空寂為宗，不執著「有」，認為執一個「念」是不對的，而且念到最後不成佛反成

魔。宗曉卻以「念佛人多成佛多，誰云歲久卻成魔？清珠濁水喻親切，喚不迴頭爭耐何。」^⑳偈子回應龍牙禪師，認為念佛者多且成佛者亦多，清珠下於濁水亦會使水清淨等，宗曉加以反駁、評論，認為修禪之人常以此頌來障礙念佛的人。

無論是參禪或念佛，因人各取所需，只是法門不同，最終都是以歸於佛道，然參禪而開悟的例子少之又少。今藉由彌陀的願力，相「信」而發「願」到修「行」，依此三資糧得生西方淨土，使我們得以往生西方而不受後有。但若能禪淨雙修，就如同老虎頂上長角，在修行上更能夠迎刃有餘，現世為人師，來生為佛祖^㉑，達到最終之目的。

(三)律宗

《遺稿》文中與淨土有關的律宗代表，以元照四八（一〇八四～一一一六）律師為例。文中的〈慈慧梵行法門偈〉，持戒嚴謹的大智律師於明白指出酒、肉及婬欲此三壞如果能夠斷除，則一切戒具足，一切戒具足後即能夠顯慈、發慧及恢復清淨本性，同生極樂之國；《龍舒淨土文》一文也對於飲食男女之大欲，放縱並且不節制者是為大愚之人，若決定往生西方、求生淨土者，應當此謹戒、守護。此外〈勸修淨業頌〉頌文中「聽教參禪逐外尋，未嘗迴首一沈吟，眼光將落前程暗，始信平生錯用心！」^㉒表達自己之前一直地向外尋求，參禪聽教等，直到生病大難降臨時，才驚覺自己平生用錯心，未曾心歸淨土；但今「聞說西方最易求，萬緣從此一時休；輪珠疊足圓蒲上，祇與彌陀作

底頭。」^{③①}殷勸大家要修行歸向淨土。大智律師以持戒與淨土成為其修行思想，恰其同於嚴持戒律、修淨土法門之天台宗。

元照（一〇四八～一一一六）為北宋僧人，俗姓唐，字湛然，餘杭（今浙江杭縣）人，一般稱為靈芝律師，謚號大智律師。元照為弘傳律宗之僧人，兼弘淨土，習律修淨六十餘年，主張「戒律與淨土」並重，普勸僧俗二眾應當歸命西方極樂世界阿彌陀佛^{③②}，每次開示必為勸人念佛，注有《觀無量壽經義疏》及《阿彌陀經義疏》。

元照是一位從不信彌陀到「普勸道俗，歸於極樂世界」的人，《淨業禮懺儀序》中記有提及：元照發大誓願，願當常生娑婆世界以渡眾生入佛之道，並且聽順慧布法師「若使十二劫蓮華中受樂，何如三塗極苦處救眾生也。」^{③③}如果自己受樂，那又如何能於苦難中救拔眾生呢？於是堅持己見，不歸入淨土之門。然而初生輕視毀謗，遭生重病，後閱覽過《淨土十疑論》、《大智度論》等，專尋淨土之教門，最後終歸於樂邦淨土。元照後有翻刻慈愍三藏《往生淨土集》。

針對上述慧布法師一語，宗曉在〈布法師淨土非所願〉中提出評語，對於「若使十二大劫蓮華中不得見佛但自受樂，不若三塗救苦眾生也」^{③④}，宗曉稱讚慧布法師是具有大悲心的，在慧布法師臨終前後大地連動，終後手屈三指，又有菩薩相迎之異相^{③⑤}，縱未為應生菩薩，抑亦願生果位無疑矣。慧布法師已經是達到無生忍位，已經是可自度救他的菩薩。但宗曉提醒我們尚未無法自救時，如何得以救渡別人？在此也表明我們要時常不離念

佛，待我們能力得成時，再救渡眾生。在天台《十疑論》第一也有解釋說菩薩有二種：一為「久修行菩薩道，得無生忍位者」；另一種是「未得已還及初發心凡夫」。前者是已證菩薩道且得無生忍位；後者雖亦稱為菩薩，但仍須「常不離佛，忍力成就，方堪處三界，於惡世中救苦眾生。」^⑳初發心菩薩發大悲心救渡眾生，功德威力大，但是自己的資糧不夠時，如何渡眾生呢？所以菩薩常發願：「先證無生忍，然後度眾生」^㉑。

律宗中除了元照之外，門下僧人慧亨、用欽、思敏、宗利等僧人也承其師而專修淨業。如慧亨，號清照律師，專修淨土法門已六十載，然每次接待親朋賓客時，必是勸為念佛，其中最為殊勝的是建立寶閣立西方三聖像^㉒；用欽律師即以淨土為歸志，日課念佛三萬，曾神遊淨土，見種種異相，臨終前集眾念佛，面於西方合掌，跏趺而化^㉓；思敏律師專心念佛二十年，臨終念佛，聲出眾外，並於七日中，肉身依然香滿於室內^㉔；宗利律師也是專修念佛三昧，除建無量壽佛閣來接待雲水行客外，亦於道味山築菴名「一相」於此設立繫念會^㉕。

(四)其他

其他宗派如華嚴、三論、法相等宗派也兼修淨土行。如華嚴初祖杜順（五五七～六四〇）十八歲出家。《佛祖統紀》記載「法順，杜氏。每遊歷郡國，勸念阿彌陀佛，著《五悔文》讚詠淨土。」^㉖杜順在遊化諸國時也曾勸念眾生稱念阿彌陀佛聖號，並著有《五悔文》以讚頌表詠淨土之殊勝；《華嚴經·普賢行願

品》「我此普賢殊勝行，無邊勝福皆迴向；普願沈溺諸眾生，速往無量光佛刹」^{④②}偈頌中希願眾生皆能迴向西方極樂世界，此品因也是與淨土有關，所以清朝魏源將此品合併為淨土四經。此外三論的吉藏（五四九～六二三）在《大乘玄論》卷五〈淨土門〉「淨土者，蓋是諸佛菩薩之所栖域，眾生之所歸。」^{④③}淨土為諸菩薩及眾生之所歸處，其他亦撰有《無量壽經義疏》及《觀無量壽經義疏》等。另外法相的窺基，撰有《阿彌陀經通贊疏》，略以六門料簡來解釋《阿彌陀經》。

二、間接與淨土相關之思想

《遺稿》中，主要以「雜文」類門所占居多，所謂「雜文」是指詩、賦、贊、頌、箴、誄諸體以外的其他文體，然於《遺稿》所匯集之內容大多與淨土思想無直接關係，其中又以述說前身、後世之事較多，如〈永禪師後身為房太尉〉、〈蔡元度子悟前身〉、〈李氏女知前世為男子〉及〈乘禪師為薛刺史作子〉等篇，此中內文皆無闡述淨土相關思想。以〈蔡元度子悟前身〉一文為例：

蔡元度子乃悟前身是潤州丹陽王家兒子，訪之果然妻子尚在，來見與語，敘舊宛合。至八九歲，漸然世境，旋忘前事。^{④④}

文章述說主角蔡元度悟自己的前身之事，從文內並未有表達任何與淨土相關之語，諸如此類之文，在《遺稿》出現的比例確實較《文類》多，《遺稿》是為補增《文類》之文，但是宗曉為

何將這些文章加入於此？筆者認為加入前生、後世與輪迴有關。雖然《遺稿》文中所載的人物多半後世轉為人身，甚至是為高官名祿，如〈乘禪師為薛刺史作子〉一篇，內容描述乘禪師專持《法華經》，然命終託生於河東薛刺史家，其父為泗州守一官。④⑤就世間而論，生而為人且生於富貴家中，未嘗不是一件好事；但以佛教觀點來看，雖生為人但終究還是在六道輪迴之中。佛教的終極目標是超脫輪迴，宗曉在此是特別想要強調唯有仰持彌陀願力，往生西方淨土，才能離六道輪迴之苦。於懷感(生卒年不詳)所著的《釋淨土群疑論》中就提到西方淨土有三十種利益，其中所得之利益有永絕三塗、離於八難及常無退轉等以勸眾生往西方，反在娑婆久流生死中，只有三十之損而已。④⑥

此外非淨土思想除多為是與「前身、後世」為主，其中也包括與《法華經》有關，如卷下〈弘覺法師為曇諦師〉、〈齊司佐前身是講僧〉與〈誦法華經尼墮倡妓〉等文，皆是專持或是講誦《法華經》，以〈誦法華經尼墮倡妓〉為例，文章記載歐陽文忠公有一官奴名為盧媚兒，相貌端好，口中常出蓮香而散其處，旁人咄咄稱奇，沒有人知道原因為何？一天自遠方蜀地來了一個僧人，通知前世宿命，僧人表示此女前身為一尼僧，誦持《蓮經》三十載，然一念之誤而流墮於此身。文忠公當然不信問官奴是否有看過《法華經》並且命奴頌之，從未讀過此經的官奴「一覽輒誦如素熟者，易以他經則不能也。」④⑦因前世之因，讓她對於《法華經》熟稔。

從上述所言中，並為提出任何有關淨土之思想或是修行等，

反而皆是與《法華經》有關。從《文類·刊往生行願略傳序》中提到「仲思入遠公蓮社，臨終唯請僧讀《無量壽》、《法華》二經。子厚作無姓和尚碑，稱其止讀《法華經》；且指極樂土正路為生物所歸。」^{④⑧}又楊次公視「以法華三昧為極致，以安養國土為依歸。不讀法華，則無見明我心本具妙法，不生安養則無以時，而證我心本具妙法。」^{④⑨}可見遠自慧遠開始，《法華經》就與淨土有關。《法華經》在中國也是一部重要的典籍，經中〈藥王菩薩品〉說到與其淨土的關係：

若如來滅後五百歲中，若有女人聞是經典，如說修行，於此命終，即往安樂世界，阿彌陀佛、大菩薩眾圍繞住處，生蓮華中、寶座之上……^{⑤⑩}

經中的「聞是經典」即是指《法華經》，依此法華修行，即能往極樂世界。在吳越時期，淨土信仰的普及及擴張有兩個原因：分別是天台僧人對淨土修行的奉獻及有諷誦《法華經》的趨勢，^{⑤⑪}對於《法華經》和淨土修行經常被聯想在一起，針對於此，Daniel Getzi於論文中提出兩者之間的關係是在於自我己身的奉獻供養，即能使自己往生到西方極樂世界。^{⑤⑫}筆者也認為宗曉屬於天台宗之人，雖弘傳淨土思想，但免不了偏於天台之中心思想是以《法華經》為主。

三、中國孝道及儒家思想

中國人特別重視孝道觀念，佛教東傳時也已注意到，所以在佛教的經典中如《父母恩重難報經》，描述父母在養育子女辛

勞的過程及母親懷胎時所會遇到的困難，或是故事中的「目蓮救母」等，所傳達的思想是我們孝順奉養父母親對我們的育養辛苦。而佛教與中國孝道的結合，使中國式的佛教更適合中國社會。⑤③《觀無量壽佛經》說：「欲生彼國者，當修三福：一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事名為淨業。」⑤④如果要往生西方需修三福業，其中第一即是「孝養父母」。分類於「文」類中的〈勸父母念佛為出世間之孝〉及〈孝養父母唯在命終助往〉兩篇即是闡述勸父母念佛為出世間之孝道。

長蘆蹟禪師作《勸孝文》百二十篇，前百篇論奉養甘旨，為世間之孝；後二十篇勸父母修淨土，為出世間之孝。⑤⑤

平時的孝順奉養本來就是為人子女所應該做到的，但這些都僅止一世之世間孝道，唯有勸父母念佛修淨土才是出世間之孝道。又說勸父母相信念佛，猶如播種蓮花將信念種植於心內；一心念佛，如同蓮花發芽出水面，念佛功成時則就華開見佛了。當我們知道父母親即將往生時，應該請父母坐臥，向西不忘淨土、設彌陀像，並且念佛聲不斷；捨報時更無須以哭嚎而失其正念，要為父母親往生西方淨土而樂。⑤⑥

此外比對王日休所撰之《龍舒增廣淨土文》卷六〈勸孝子〉：

長蘆蹟禪師作《孝友文》百二十篇，前百篇言奉養甘旨，為世間之孝；後二十篇言勸父母修淨土，為出世間之孝。⑤⑦

文中的《勸孝文》已亡佚，王日休所說之《孝友文》即是《勸孝文》，今僅能從後人之徵引知其大概。^{⑤8}

除此之外，儒家思想在中國早已根深蒂固的，所以在佛教進入時，對當時的社會有一定相當大的衝突，而又當時南北朝時期有所謂的「格義佛教」，以儒家思想解釋佛教義理，基於種種原因，加上如前所言，宗曉《文類》是仿西漢儒家柳宗直之作，所以在《遺稿》中，不難發現亦有摻雜一、二篇，如《遺稿》中的〈西域與西方淨土不同〉及〈修此淨行功在純熟〉。儒家講「仁」即是佛家之「慈」，在〈修此淨行功在純熟〉一文《龍舒淨土文》節錄孟子《告子篇》：「夫仁者亦在乎熟之而已。」^{⑤9}又引孔子《論語》，表示一位仁者無論是在顛沛流離等困境中或處於何種環境中，都要不違背於「仁」。

相對的修行淨土者亦是，無論在做什麼事，每個起心動念下，都應繫於淨土，即使現生於五濁惡世之中，「心淨則國土淨」，我們當下的每一念都存善念，自然地我們已和淨土相近，甚至早已居於淨土之中。平時的修行功夫不可少，不要等到臨命終時才後悔莫及。

伍、結論

《樂邦文類》及《遺稿》可以說是為了解淨土信仰的重要參考典籍，於思想中，有人認為這兩部著作中並沒有宗曉真正的思想，可是筆者並不以為然，反而更加感受到宗曉所要傳遞、表達的是他對於眾生的護念之心，宗曉於《遺稿》序中更是以「良

在斯矣，覽者果不負故鄉之歸，始信蓮華勝友待多時，收拾身心好歸去」^{⑥0}之語勉之。在《遺稿》中，宗曉並匯編各宗派對於淨土修行及加入中國傳統之孝道及儒家思想。從宗曉在寫完五卷的《文類》後，又再撰寫出兩卷的《遺稿》，是為愍念這群在娑婆世界中，不知何去何從的眾生們，開出、指引一扇門窗，中間例舉出古代高僧大德、上至當官、文人，下至市井小民等等，時時刻刻都是為了眾生，筆者認為這才是宗曉的本意。

《遺稿》的內容比《文類》來的繁雜沒有分類，從一開始依《文類》的十四門將百餘篇的《遺稿》分類，《遺稿》的內容以雜文為多，於內容中再去分析各宗派對淨土的修行，於此了解到了宋朝，淨土儼然已融於各宗。當然身為天台宗曉為淨土之信仰編撰兩部大作，其中的內容當然含入天台法華思想，然《法華》的思想又和淨土有密切之關係，所以在文中加入許多與《法華》相關之內容。而中國最重視的孝道觀念及固有之儒家思想也加入於此，更加深入於民間。

《文類》與《遺稿》，在對於淨土之研究都有其重要性，宗曉匯整自晉到宋朝期間所有有關淨土方面之文獻資料，在對於收集淨土之相關資料，可從《文類》及《遺稿》中找到一些早已失佚之珍貴資料，另外《文類》也是首先揭示淨土五祖之說，而後淨土之傳承皆依此為據。《遺稿》可以補《文類》之不足，保存一部分今已散佚的淨土思想文化資料，雖然它無分類，內容龐雜，略比《樂邦文類》要差一點，但仍不失為淨土宗的一份珍貴文獻。^{⑥1}

歷代之祖師皆造論來讚頌淨土，如《大乘起信論》中提到：「如修多羅說：若人專念西方極樂世界阿彌陀佛，所修善根，迴向願求生彼世界，即得往生，常見佛故，終無有退。」^⑫有人如果一心專念阿彌陀佛聖號，迴向願生此西方極樂世界國土，即得往生，且不會退轉。又有龍樹菩薩《十住毗婆沙論》的難、易行道^⑬；除此之外尚有居士晚年留心淨土，如楊無為及陳了翁，楊著《十疑論序》、《直指淨土決疑集序》，陳則有《延慶淨土院記》，另有晁以道著《淨土略因》等，在在揭示淨土之重要性。今在閱讀過《遺稿》序言中，感受到宗曉如此殷切希求所有眾生都能入西方極樂世界，令心生嚮往，感恩佛菩薩及歷代祖師之慈悲哀憫，導引迷途的眾生入極樂之邦。

注：

- ① 中央研究院計算中心中西曆轉換工具 <http://db1x.sinica.edu.tw/cgi-bin/sinocal/luo.utf8.cgi>, 2010/05/31.
- ② 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no.2035, p.240a7-8。
- ③ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no.2035, pp.239c29-240a11。
- ④ 《樂邦文類》，CBETA, T47, no.1969A, p.192c20-23。
- ⑤ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no.2035, p.269c15。
- ⑥ 《佛說阿彌陀經》，CBETA, T12, no.366, p.346c10-12。
- ⑦ 《法苑珠林》，CBETA, T53, no.2122, p.397b27-28。
- ⑧ 中央研究院計算中心 中西曆轉換工具 <http://sinocal.sinica.edu.tw/cgi-bin/sinocal/>

luo.utf8.cgi, 2010/10/25

- ⑨ 《遺稿》中七部經典分別為《觀無量壽佛經》三次，其次為《大寶積經》、《無量壽佛經》、《楞嚴經》、《楞伽經》、《勝鬘經》及《仁王經》，分別各出現一次。
- ⑩ 黃啟江，〈兩宋社會菁英家庭婦女佛教信仰之再思考〉上篇，頁171。
- ⑪ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no.1666, p.583a12-19。
- ⑫ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no.2060, p.562c21-22。
- ⑬ 《觀無量壽佛經疏》，CBETA, T37, no.1750, p.186c1-2。
- ⑭ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.236b23-29。
- ⑮ 《佛祖歷代通載》，CBETA, T49, no.2036,

- p.560a22。
- ①⑥ 潘桂明，〈智顛評傳〉，頁75。
- ①⑦ 李四龍，〈智顛思想與宗派佛教的興起〉，頁13。
- ①⑧ 《天台智者大師別傳》，CBETA, T50, no.2050, p.196A13-14。
- ①⑨ 《四明尊者教行錄》，CBETA, T46, no.1937, p.900a19-20。
- ②⑩ 《淨土聖賢錄》，CBETA, X78, no.1549, p.247c4-7。
- ②⑪ 《往生集》，CBETA, T51, no.2072, p.133c7-17。
- ②⑫ 呂有祥，〈永明延壽禪師的念佛論〉，筆者於網路搜尋資料http://www.fozang.org.tw/essay_article.php?id=16,2010/06/10。
- ②⑬ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.243b1-3。
- ②⑭ 《龍舒增廣淨土文》，CBETA, T47, no.1970, p.270c14。
- ②⑮ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.243b10-11。
- ②⑯ 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no.2076, p.453a11-12。
- ②⑰ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.237c28-29。
- ②⑱ 《淨土或問》，CBETA, T47, no.1972, p.302c3-4。
- ②⑲ 《樂邦文類》，CBETA, T47, no.1969A, p.220b16-17。
- ③⑩ 《樂邦文類》，CBETA, T47, no.1969A, p.220b14-15。
- ③⑪ 《釋氏稽古略》，CBETA, T49, no.2037, p.877a28-b1。
- ③⑫ 《樂邦文類》，CBETA, T47, no.1969A, p.170a25-26。
- ③⑬ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.238b6-7。
- ③⑭ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no.2060, p.481a28-b3。
- ③⑮ 《淨土十疑論》，CBETA, T47, no.1961, p.77c1-3。
- ③⑯ 《注十疑論》，CBETA, X61, no.1149, p.154a8-9。
- ③⑰ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no.2035, p.279a26-27。
- ③⑱ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no.2035, p.279b7-10。
- ③⑲ 《往生集》，CBETA, T51, no.2072, p.136c1-4。
- ④⑩ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no.2035, p.221c15-20。
- ④⑪ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no.2035, p.276c4-5。
- ④⑫ 《華嚴經·普賢行願品》，CBETA, T10, no.293, p848b8-9。
- ④⑬ 《大乘玄論》，CBETA, T45, no.1855, p.67a2-3。
- ④⑭ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.246a1-3。
- ④⑮ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.243c1-3。
- ④⑯ 《釋淨土群疑論》，CBETA, no.1960, p.61a9-28。
- ④⑰ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.244a23。
- ④⑱ 《樂邦文類》，CBETA, T47, no.1969A, p.175c14-15。
- ④⑲ 《樂邦文類》，CBETA, T47, no.1969A, p.175c17-20。
- ⑤⑩ 《妙法蓮華經》，CBETA, T9, no.262, p.54b29-c3。
- ⑤⑪ Yi-hsun Huang, "A Study of Yongming Yanshou's the Profound Pivot of Contemplation of Mind." P.48。
- ⑤⑫ Yi-hsun Huang, "A Study of Yongming Yanshou's the Profound Pivot of

Contemplation of Mind." p.49。

- ⑤③ 冉雲華，〈從印度佛教到中國佛教〉，頁48-49。
- ⑤④ 《佛說觀無量壽佛經》，CBETA, T12, no.365, p.341c8-12。
- ⑤⑤ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.249a5-7。
- ⑤⑥ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p249a13-29。
- ⑤⑦ 《龍舒增廣淨土文》，CBETA, T47, no.1970, p271a22-b5。
- ⑤⑧ 馮國棟、李輝，〈慈覺宗蹟生平著述

考〉，頁246。

- ⑤⑨ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.249b8。
- ⑥⑩ 《樂邦遺稿》，CBETA, T47, no.1969B, p.231c15-16。
- ⑥⑪ 張志哲，〈宗曉與佛教淨土宗文化〉，頁30。
- ⑥⑫ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no.1666, p.583a17-19。
- ⑥⑬ 《十住毗婆沙論》卷五〈易行品〉中有提到難行道及易行道。CBETA, T26, no.1521, p.40c28。

明心見性與開悟之探究—— 以聖嚴法師的觀點為主

釋性禪

法鼓佛教研修學院碩士班

一、前言

本文首先介紹明心見性的意涵，釐清它的觀念及功用在哪？再說明明心見性與開悟之關係是否相同，開悟是否有分層次等問題一併解決。筆者作此文的研究動機是：基於近年來附佛外道常利用宗教作為詐財騙色、為非作歹的工具，嚴重影響一些人的身心狀況，及社會風氣、國家文化，也扭曲宗教給予人們的正確觀念和心態、污染它的功能。

雖說古今中外研究此者也多，但佛教注重因果法則，沒有不勞而獲的投機取巧心理、瞎貓碰到死耗子的撿便宜的開悟者與活佛，也不會有不用修行的過程，就可即身成佛的天方夜譚；若如此，有什麼大法和親身體驗可教導眾生，也不是遇到煩惱、困難，才想利用這管道逃避責任和果報，修行的目標和方向是要看清實相、放下自私、自我的執著，腳踏實地，自度度人的行菩薩道的。

因此，本文以近代高僧禪德的聖嚴法師實修的經驗與體證為引導，作為修行者修行，或禪修的正確觀念與心態為入手處，盼

能給予有心學佛修行者一個啟發，從而也澄清佛教的一些現象與危機，教育是一個長期的百年樹人的工作，希望有共識者都能承擔傳佛慧命、紹隆佛種的大任。

二、明心見性的意涵

佛教所謂的「明心見性」是佛陀經歷了長達六年的苦行修行，有天終於在菩提樹下，夜睹明星而開悟了：

釋迦牟尼經過了六年的苦修，終於在菩提樹下，夜睹明星，明心見性，這時他大徹大悟，體認到一切的自我中心都是虛妄的，一切現象的本質都是不實在的，因此湧現出大智大慧而證得無上的佛果。①

佛陀「明心見性」的內涵是：體認到一切以自我中心的現象、本質，都是虛妄的，且不實在的，因此證得無上、無我的大智慧佛果。

然而，何謂「明心見性」呢？聖嚴法師以近代淺顯、明白的說明它要如何親見佛性：

所謂「明心見性」，就是以智慧的心，來明白煩惱的心。煩惱和智慧是相對的，智慧即菩提，有了智慧，煩惱自然消失，便能見到空性；也就是除去眾生之無明習性，便見清淨的佛性。②

以智慧的心，來明白煩惱的心就是「明心見性」，有了智慧就可以轉煩惱為菩提，有智慧處理煩惱，所以，煩惱和智慧不再是相對的；除去眾生的無明習性，便能見到空性，呈顯清淨的佛

性。事實上，也無佛可成，無性可見，是為究竟的佛性，也就是空性。

佛法的基本原則，是戒定慧，從佛菩薩的立場而言，稱為悲智雙運；對修學佛法的佛教徒來說，是福慧雙修。

所謂一心不亂生西方或明心見性悟佛道，便是從戒、定而產生智慧的必經過程，也是我們修學佛法的最終目的。如果離開了這三個基本原則，或三者缺其一、二，都會損傷佛法的本質，為佛法將來的發展帶來危機。③

自己持戒清淨，可以不損害眾生，也能利益眾生；修定必須是一門深入，念茲在茲，淨念相繼，但要有經教的學習和了解，才不至淪為邪魔歪道，在未開真智慧前，先要具備正知見，才能明心見性、體悟佛道，因為佛道不是架空的，也不是不播種就會有橫來的一筆收穫。

若修行或練習禪的方法，都要有佛法的觀念，對佛法基本的因緣觀、無我、性空都要有認知，修行才會有進展和受益。

如果沒有依照佛法的原則和基本的因緣觀，便對無我、性空的認知不相應，即無從完成明心見性、頓悟成佛的目的，最多只可以經驗到統一心的大我境界而無法窺知無心境界。…禪修最好當然是能開悟，但如果不能開悟，只要願意練習禪的方法，運用佛法的觀念，就可以隨時隨地在日常生活中獲得平安的利益，也能長養慈悲心和智慧。同時，縱然在開悟之後，也不等於不必再修行了。「悟」是體驗到當煩惱脫落時，心非常的自在，但還是凡夫，需要

繼續的修行，那是從明知煩惱、調伏煩惱、斷滅煩惱，才算轉凡成聖。④

要完成明心見性、頓悟成佛的目的，就要認知佛法中的無我義、空義，且在日常生活中長養慈悲心和智慧，用來待人處事和對治煩惱，不造成他人的困擾與問題；開悟後，體驗到煩惱脫落，心非常自在，但還是需要繼續的修行的凡夫；悟了是從明知煩惱、調伏煩惱到了煩惱斷滅，才可轉凡成聖，是不同凡夫不知有煩惱，也無法看清與處理煩惱。

明心見性的作用是體驗空性，才不會對煩惱產生苦，因為已見一切法是因緣和合有的，而自性是空的空性：

所謂明心見性，就是見一切法因緣有而自性空的空性，若不能體驗空性，就會產生煩惱的苦。能夠體驗諸法的自性是空，就能產生智慧的功能，照見諸行無常、諸法無我，同時開發出慈悲喜捨、自在無礙的菩薩心行。⑤

明心見性見了諸法的自性是空性，就能發揮智慧的功能，散發出慈悲喜捨、自在無礙的菩薩心行，不執空的行菩薩道，才是符合諸行無常、諸法無我的法則。

明心見性的狀態是以「無念為宗」，無念是一種自然的、寧靜的、智慧朗然、清楚的狀態：

所有一切的念頭全部擺下來，正念也好，雜念也好，全部擺下，這叫做無念。如果還有念頭在用方法，不管是正念、雜念都是妄念，所以這個人仍是尚未徹悟，必定要用方法用到無方法可用，沒有念頭起伏，只有朗朗乾坤，有

念等於無念，此時可以用：「山河粉碎，大地陸沉，身心蕩然」來形容，此時的心中，點塵也無，不執內、不著外、不執有，也不執空，這種非常寧靜的、自然的、智慧朗然的狀態就是無念，即明心見性的狀態，所以說「無念為宗」。^⑥

如果還有一個不管是正念、雜念或是還有一個念頭在用方法，都是妄念，仍舊尚未徹悟，要用到無方法可用，沒有念頭起伏，擺下全部所有的一切念頭，呈現朗朗乾坤，有念等於無念，這才是明心見性的無念，就連一個狀態都要捨掉、放下。

「明心見性」所明的是清淨的心，所見的是不動的性。當心有煩惱時就見不到佛性的，只有在清淨時，才能見到不動、不變的佛性，有煩惱就是有無明，它會覆蓋了清淨心，佛性就不能顯發。

明心見性，明的是清淨的心，見的是不動的性。心有煩惱時，是見不到佛性的，只有在心清淨時，才能見到不動、不變的佛性。煩惱心重，即是無明。只有破除無明的煩惱心，般若的智慧性才能顯現出來。智慧，即為佛的本性，事實上，佛的本性原在每個人的心中，與煩惱同在，不過被煩惱心掩蓋，便見不到佛性了。一旦煩惱頓除，佛性頓現，智慧的功能也自然產生。我們的心可暗可明，暗是煩惱，明是智慧，當智慧出現之時，就能見到佛性；佛性又叫真如，它是真實的、不變的，而且永遠不動的。因此學佛修行的人，若希望除煩惱而得智慧，那就要明心見

性。…眾生和佛完全平等的，即為般若所證的空性，也是一切諸法的空性；因此，一切現象不離開空，所以一切眾生都有佛性。⑦

頓除煩惱了，佛性就會頓現，自然也產生智慧的功能，這是明心見性了，當智慧出現時，就能見到真實的、不變的、永遠不動的佛性，又叫做真如，它是眾生和佛完全平等的、都有的，也就是般若所證一切諸法的空性。

禪宗所說的頓悟自性、明心見性，就是超越對時空和生命的執著，使生命得到自在解脫。

如何超越時空而使生命得到解脫？必須如《心經》所說，要以般若智慧照見五蘊皆空。禪宗所說的頓悟自性、明心見性，也就是超越時空和生命的執著。⑧

禪宗所謂的「明心見性」是由於自我中心自然淡化，乃至消融了、徹底消失，證入無我的實相，這是有智慧的人，但生命的現象依然存在，所以要用般若智慧觀照五蘊皆空，這存在於時間和空間之外，又名為「解脫自在」。

「明心見性」的人已經知道、看到自己有煩惱，也有習性，尚未大徹大悟，所以，還是要慢慢地修行。

知道有習性、有煩惱，表示已經知道有問題，並且會慢慢離開它、斷除它，到最後只有空性，沒有習性，這才是純粹的智慧，才是大徹大悟的「明心見性」。⑨

不管是頓悟或漸悟的人，都要在日常生活中以佛教所說的智慧漸漸修行，斷除煩惱、去一分無明，就增長一分智慧，一直修

到轉煩惱為智慧，煩惱即菩提，而見道諸法空性，在聖不增、在凡不減的佛性就顯現了。

我們之所以無法明心見性就是不知道諸行無常、諸法無我；或者雖知道，但無法深刻的體驗到，沒辦法融入到日常生活中，生活上還是貪生怕死，充滿了貪心、瞋恨、愚痴、傲慢、嫉妒等煩惱，不能警覺到人生是苦的。

無常就是無我，人生有苦，是因為不知道諸行無常，諸法無我，不能警覺到無常、無我，所以貪生怕死，瞋恨嫉妒，因此無法明心見性。但是今天我們已經知道了佛法，釋尊花了那麼長時間的代價，開啟了苦、空、無常、無我的真理，已知道一切眾生都有佛性，我們就不必再花那麼多的時間。因為現成的佛法，已經告訴我們，我們只要相信佛所說的話，照著來用在生活裡就好。所以禪宗非常重視在平常日用生活之中，體驗佛法和實踐佛法。^⑩

佛法是現成的，是由佛陀花費長時間，所付出的代價，它開啟了苦、空、無常、無我的真理，讓我們知道一切眾生都有跟佛陀一樣的佛性，只要相信佛說的話，且把佛法實踐在日常生之中，去深刻體驗，融入於我們身心中，才能不被煩惱困擾，更有智慧對治煩惱，和幫助別人解決問題，就是「有佛法就有辦法」。

三、明心見性與開悟之關係

「開悟」在禪宗又名「見性」，禪宗以鍊心為主，所以又稱

為心宗，從散亂妄想心轉為集中、專注的心，再轉進為統一心。

禪宗又名心宗，是以鍊心為主，首先從散亂妄想心，轉為集中專注心，再轉進為統一心，最高層次是無我無相無執著的無心，便算是開悟見性。^⑪

「統一心」對禪宗來講，還屬於虛妄不實的心，也要放下，不是「開悟見性」；還要捨一切心、捨一切相，到了無我、無相、無執著的「無心」，才是最高層次的開悟見性。

「明心見性」就是發現了自己的寶藏，能從煩惱的心變成智慧的心，見到不變的佛性，但我們尚未開悟，所以還不能發現自己的寶藏。

這個寶藏就是「明心見性」，從煩惱的心變成智慧的心，這叫「明心」；「見性」是見到不動的、不變的佛性。既然不動不變，就沒有任何東西可以加以衡量，那是可以意會而不能言宣的。一旦開悟就是發現了自己的寶藏。一般人在平常生活中如果一味地向外追求資源或幫助，就無法真正滿足自己，真正解決問題。唯有回過頭來反求諸己，即所謂「自助而人助，人助而天助」，先肯定自己，別人才會肯定你，對你有信心。否則若連自己都不相信自己，一定不會被別人肯定。不過，所謂自我肯定不是自大、虛矯，而是如實踏實。^⑫

開悟了發現「明心見性」這個寶藏，不是一味地向外追求資源或幫助，這無法真正解決問題、滿足自己，唯有先肯定自己，對自己有信心，別人才會肯定你，如此自助而人助，人助而天

助，才能真正地解決問題。

雖然我們也看了許多佛經或同一部經讀了又讀，還不能明心見性或見性成佛，除了說我們末法時代的眾生善根淺、罪業重，也是因為我們修道的少。

禪宗講明心見性或見性成佛，禪宗的公案語錄，講古人參禪而開悟的實例，但是，光看公案和語錄，絕對不能使你達成見性或開悟的目的，又在許多佛經中記述佛陀每以簡單的幾句話，便能使得當時的聽眾，各證聖果，我們縱然看了許多佛經，或將同一部經讀了又讀，為什麼不能證得聖果？佛教徒對此唯一的解釋，是佛在世或古代的人，善根深厚，所以容易得道，現在末法時代的眾生，善根淺，罪業重，所以修道的少，得道的更少。我要告訴諸位，請不要這麼想，佛經裡面有很多的東西，已明明告訴了我們修行的方法，只是由於語言文字的障礙，使我們不能明確知道是在講什麼。⑬

佛經裡面已告訴了我們修行的方法，只是由於語言、文字的障礙，加上我們未踏實按照方法去參禪，所以，我們對佛經在講什麼，不能明確地知道，也無法體認到，因此，開不了悟。

禪法是有師承的，是不假語言文字、以心印心的，以契入如來知見為真知灼見的，對於尚未開悟的人而說，乃是「祕密之教」，因為語言、文字是有漏法，都有缺陷，無法形容得很恰當。

禪法是心地法門。明心見性，頓悟成佛者，必須師師相

承，心心印心，不假語言文字，以真知灼見的如來知見為契印，對於師弟之間的默契之處，唯有以心傳心，心心相印，所以對未悟者言，乃是「祕密之教」，不以言喻的無漏心法。這種心地法門，最重要的是必須是已悟本心、已見自性的人，才能像魚水相逢、親子相遇般。⑭

心地法門必須是已悟本心、已見自性的人才能領悟；雖傳心法，但絕不是造作有漏的身語意業，也不會否定因果與修行，更不是談玄說妙、見不得人的秘密，是一種隨時隨地展現身業、語業清淨來呈現清淨的心地法門；也就是所有的一言一行、一舉一動都是由起心動念所發動的。

聖嚴法師說：「悟即是明心見性」，在一念之間，煩惱的心蒙蔽自性時，產生了執著與煩惱時是眾生，見性的人即知自性本身與佛相同，離開煩惱心時，也對此不產生任何的執著。

眾生是沒有開悟的佛，而佛是已經開悟的眾生。悟即是明心見性，當你心中在一念之間，沒有了執著與煩惱之時，你便發現眾生本來是佛。迷是不見自性即空，所以見性的人即知自性本身，沒有功能、沒有動作。自性被煩惱的心蒙蔽時，是眾生；自性離開煩惱心時，即與佛同。⑮

開悟、明心見性的人，心中無罣礙任何一物，能容受一切人事物，通達世界的一切人、物、現象，都不會因此生而起障礙，因為他的心是開放的，已無煩惱的執愛了。

雖然正在修行的人也可能有神通，但禪以心得自由、清淨、除煩惱的明心見性為主，注重因果，神通抵不過業力，所以不強

調任何神通現象，是以開發智慧、見空性為主。

禪宗始終迴避神通，也不用神通，禪以心為主，以心得自由、心得清淨、心除煩惱為主，明心見性，見性即是見空性。至於手能穿柱、身能穿牆，是神通現象，雖不能與禪的悟境完全無關，但禪悟畢竟不是神通。①⑥

明心見性的開悟境界是無私的慈悲和無我的智慧心之展現，已經拋開分別、執著，也放下了自我中心，這就是佛教所說的「無心」；因為「明心見性」見空性了，所以知道神通和空性也是虛幻的，知苦、空、無常、無我的道理，也就不會昧失因果，不會造作有漏的業而感果受報。

四、開悟的層次

開悟當然也有分其大小、深淺的層次，小乘根機的人只是悟到生命的無常，未能悟到諸法的本身也是無常的，所以急著要離開生死，進入涅槃；大乘根機的悟是更深一層悟到生死也是空的，因此不執著生死這個問題，還以大悲心在生死中自在度眾生。

證悟分大小乘兩種悟。小乘的悟是悟到自己不存在，因為我們的生命是無常的，身體也是無常的，那就瞭解到自己原來是無我的，也就不會有任何的執著，即沒有所謂的貪瞋癡。小乘的悟只是悟到自己生命的無常，未能悟到諸法的本身也是不存在的。因此小乘的悟把生死看作很可怕的事，所以要離開生死，進入涅槃。大乘的悟則更深一層悟

到生死這樁事的景象也是空的，所以他不執著生死，或離開生死這個問題，而還以大悲心在生死之中自由地來往。離開生死，並非逃避人間、逃開三界，而是不受三界的束縛、生死的困擾。①⑦

大、小乘對生死了悟有深、有淺，大乘對生死、涅槃、三界、度眾生都不受其束縛、困擾，所以，能在三界中來去自如，這就是他大悲心自然的運作，不住於一切相，心無罣礙、又自在。

對我們這些鈍根眾生，其性難調難伏，自我中心很重，易生我執、我見、我愛、我慢等種種煩惱，因此，開悟不是憑空而來的，沒有下工夫，不用修行的方法，沒有佛法的觀念與知見，是不能開悟、成佛作祖的。

祖師們經常鼓勵我們，要抱著同一句話頭，參到成佛為止，那句話頭便是你的「本參」。也就是說，工夫有深有淺，悟境有大有小。不管是否已經開悟，都需要抱定一句話頭，一直用下去。這和現在日本的禪師們，在一年之中，或者在一個禪七之中，可以換好幾十個公案的觀念和作法不太一樣。在中國也有人這麼說，《景德傳燈錄》有一千七百種公案，只要把公案參得滾瓜爛熟、對答如流，就可以了。若真的參透了，倒是好事，如果只是背故事、套公式，就和生死大事、明心見性的事都沒有什麼關係。

①⑧

開悟有其下手方法，所用的工夫有深有淺，悟境就有大有

小；通常祖師們參一句話頭參到成佛為止，不會換來換去，只要用對契機的方法，如雞孵蛋一樣綿綿密密腳踏實地下工夫，而不是把公案熟透、對答如流，不參究了生死，這只是背故事、套公式，偷心不死、裝模作樣，和生死大事、明心見性無關，若不下工夫，依舊在迷惑、煩惱中輪迴生死。

圭宗密禪師說法，修禪的開悟層次，共分為五種：外道禪、修禪定的凡人、悟得我空的小乘、悟得我法二空的大乘、頓悟自性的最上乘。

接著談悟的層次。唐朝圭峰宗密禪師說，禪的修行共有五種，第一種是外道，因為他們執常執斷，欣上厭下。所謂常是認定自己從神的根本來，又將回到神的裡面去，並以為自己將來也會是最高神（常見指多神教、一神教等非佛教的宗教，不論他是相信永遠的靈魂或永恆的上帝）。斷則是指無因無果論，通常反對、或沒有宗教信仰的人會持斷見。…第二種是修禪定的凡人，雖是正信因果，但仍有執著。他們執著禪定快樂與安定，所以非常注意禪定，認為禪定就是解脫。其實，如執著禪定就是貪執於禪定，就不會出三界。第三種是悟得我空的小乘，那就得到解脫境，即不以定境為自己執著的地方。這要消除了貪執於定的念頭才能超出三界。第四種是悟得我法二空的大乘。第五種是頓悟自性，發現自己的心與佛無二無別，此是最上乘。①⑨

依照宗密大師的說法，外道禪執常執斷，欣上厭下；而修禪

定的凡人雖正信因果，但仍執著禪定快樂與安定，以為禪定就是解脫，因此出不了三界；悟得我空的小乘人得到解脫境也是沉於三昧醉酒，若消除此念頭才能超出三界；悟得我法二空的大乘還有微細惑未完全消除；頓悟自性的最上乘才可以發現與佛無二無別的心。

開悟也有大悟、小悟，很多人以為禪宗的開悟一次就能把所有問題、煩惱解決了，事實上，這是不一定的。

有位禪師說他曾大悟三十六次，小悟不知其數。可見禪宗的悟，不是一次就能把所有問題解決。所謂大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。疑就是追究，即參禪。既然大疑有大悟、小疑有小悟，所以悟一定有它的層次。凡夫見性是悟理，很多人以為禪宗說的，悟後很多事皆能解決，其實這是不一定的。^⑳

用參禪的方法追究生命的實相，大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟，而且視個人根機與用功的程度，時節因緣不同。有的人一生要悟很多次，才能完全斷除煩惱；而有的人一次就徹悟了，這也是累劫累世修的善根、福德、因緣成熟了。

世間上的知識、學問、聰明、才智不等於開悟，開悟是從自私的自我中心，以及煩惱、執著中得解脫。

開悟，並不等於聰明，也不等於學問、知識，而是從煩惱得解脫。煩惱是自我中心的執著心，解脫之後仍然是有自我，但這個自我，是慈悲與智慧的功能。能夠以慈悲心對待眾生，處理一切事，都是智慧的反應。知識、技巧、學

問，還是可以繼續學習、運用，因為這些是用來助人的一種方便工具。㉑

開悟、解脫後仍有個能發揮慈悲與智慧的功能之自我，能慈悲對待眾生，以智慧的反應處理一切人事物，開悟者也可以運用和學習一些知識、技巧、學問來助人，當作是一種度眾生的方便工具。

開悟者不會以自我為中心，愈能放下一切的人，才是有擔當的人，若他的心量越大，那他的悟境也就顯得更高深了。

凡是以自我為中心所追求的一切叫貪，並非為了個人、自我而做的任何事就不叫作貪。禪宗祖師們說的悟，是指悟到我們不必要執著以自我為中心，所以能夠放下一切。能夠放下的人才是有擔當的。也就是說越能夠放下的人，他的心量越大，那他的悟境也就更高深了。㉒

悟境高深的人，愈能夠放下一切，也就愈能夠擔當一切，與一般心量狹小，追求個人利益，以自我為中心的貪是不同。

佛教的悟境、開悟的層次是破除貪、瞋、癡、慢、疑等種種心理障礙，直到心能自主、不受外境的影響，並且能發揮將外境觀照得清楚的功用出來。

佛教的悟境是逐漸的將那貪、瞋、癡、慢、疑等心障打破，直至將外境觀照得清清楚楚，不再受外境影響。針對時下強調「開悟」、「入定」的怪現象——即打坐時貪求禪味、禪定（可逃避現實），出定後厭煩世事，聖嚴法師指出，這是通外道的佛法，不是根本佛法；正信的佛法應

是可入定，但不執著於入定，有開悟一事，卻不執著開悟。⑳

強調「開悟」、「入定」是通外道的佛法，不是根本佛法；一般人打坐時若貪求禪定、逃避現實、執著入定，出定後又呈現厭煩世事，這是自私的心理，與外道的定一樣；正信的佛法應是不執著開悟、入定，但是有開悟、入定的這種事，佛教注重以智慧解決煩惱，而不是以入定逃避問題。

開悟前，在心理上或許被你的自私所佔有；開悟後，已沒有自我的私心，是屬於各人所有，所以能平等的奉獻慈悲、關愛。

所不同的是：開悟之前，是你的私有，所以被你在心理上佔有；開悟之後，是屬於各人所有，你已沒有自我的私心，在心理上是盡慈悲關愛奉獻的責任。這種心境是很難說明的，唯有「如人飲水，冷暖自知」。當你歡喜地獲得般若的智慧之時，自然就知道了。㉑

開悟的層次與境界「如人飲水，冷暖自知」，都是不相同的；當開悟者獲得般若的智慧時，心理上充滿了慈悲、關愛、奉獻的歡喜與責任，自然而然心理就知道無私、無我、平等，也就能悲智任運地展現自利、利他的關懷了。

五、結論

佛教的悟一般分為信悟、解悟、證悟三種，現今有很多附佛外道的人士，他們是以聲音、光影等異象來顯現；或用打動人、非常浪漫、藝術的感情來迷惑人；或是靠鬼神的力量或用種種方

式來表示自己是開了悟的人，讓你感覺到他是個開悟者；或隱隱約約暗示自己是大徹大悟的人，這些都不是真正的悟。若是在說鬼話、神話、見光、見佛、神通等，就表示這個人沒有開悟。但並不是說藝術、學術不好，或說民間信仰沒作用，不開悟也並不表示沒有定、慧、弘化等作用。

一些人得到禪修少數的身心反應，被所謂的老師印可，就以為開了悟，這是不切實際，如只有聰明小智、身心輕安的假象，而沒有開悟的過程與功能，造成自欺欺人、自誤誤人的情況。而有些人久修但沒有開悟，就放棄了禪修的努力，失去了信心，是藉著有所求、等待的、急切的心來學佛、禪修，或求開悟的，反而離佛道更遠，都是非常的可惜，所以，學佛、修禪者特別重視建立正確的觀念，熟練的運用方法，就算禪修一輩子，終生不開悟，也能提升人格、氣質和開啟某些程度的智慧、眼光與長養慈悲心；開悟是可遇不可求的，若不用功或不用方法，及忽視修行方法或明師的引導、經典的薰陶，就想明心見性、開悟，一定會造成身心上與他人的煩惱、困擾和障礙，甚至助長社會扭曲、不良的風氣。

明心見性即開悟，是斷除了煩惱、顛倒、狂妄的心念，粉碎了自私自利、人我是非的自我中心，開啟了明悟心性的智慧與無我、無相、慈悲關懷人的心，它不講求怪力亂神、談玄說妙、不切實際的一切；一般人要透過持戒、修定、修學佛法的過程才會開悟，頓悟是從腳踏實地、死心用功的漸悟來的，若下功夫到了一定程度而頓悟了，就無所謂頓悟、漸悟的問題。學佛法也要

在我們的日常生活中表現出來，且要以四攝、六度為原則，盡心盡力做到自利利他，以利益、幫助眾生為目的，一切無所求，不計較，不愚痴、不驕慢、不煩惱，也要符合佛法的三法印、四聖諦、八正道、緣起法等原則；學佛應該是學佛的身語意業，這才是真正的學佛、學菩薩。若生活行為不檢點，身口意業也沒有標準，不僅對自己造成不堪設想的後果，對他人也造成許多不方便與困擾、煩惱；所以我們要反省、警惕在平常生活中的一言一行、一切心性，究竟是輕舉妄動或僅自利而不利他？這樣開悟或已經明心見性的人，才是真正與佛法相應的學佛人，而不是附佛外道、或利用佛法造罪業、自害害人、自欺欺人，才是發揮明心見性，開悟的悲智雙全者。

注：

- ①《禪門》法鼓全集光碟版（04-11, p.17, 01）。
- ②《動靜皆自在》法鼓全集光碟版（04-15, p.106, 05）。
- ③《明日的佛教》法鼓全集光碟版（05-06, pp.54-55, 01）。
- ④《抱疾遊高峰》法鼓全集光碟版（06-12, p.81, 03）。
- ⑤《兩千年行腳》法鼓全集光碟版（06-11, p.166, 01）。
- ⑥《神會禪師的悟境》法鼓全集光碟版（04-16, pp.29-30）。
- ⑦《禪鑰》法鼓全集光碟版（04-10, pp.103-104, 11）。
- ⑧《悼念·遊化》法鼓全集光碟版（03-07, p.370, 01）。
- ⑨《動靜皆自在》法鼓全集光碟版（04-15, p.110, 03）。
- ⑩《禪鑰》法鼓全集光碟版（04-10, p.159, 07）。
- ⑪《法鼓鐘聲》法鼓全集光碟版（08-02, pp.106-107, 11）。
- ⑫《聖嚴說禪》法鼓全集光碟版（04-12, p.19, 05）。
- ⑬《學術論考》法鼓全集光碟版（03-01, p.340, 03）。
- ⑭《神會禪師的悟境》法鼓全集光碟版（04-16, pp.151-152, 08）。
- ⑮《禪鑰》法鼓全集光碟版（04-10, p.112, 01）。
- ⑯《漢藏佛學同異答問》法鼓全集光碟版（02-04-1, p.23, 05）。
- ⑰《禪與悟》法鼓全集光碟版（04-06, pp.57-58）。

- ⑱ 《禪鑰》法鼓全集光碟版（04-10, p.73, 07）。
- ⑲ 《禪與悟》法鼓全集光碟版（04-06, pp.58-59）。
- ⑳ 《禪與悟》法鼓全集光碟版（04-06, pp.59-60, 02）。
- ㉑ 《聖嚴法師教默照禪》法鼓全集光碟版（04-14, p.130, 01）。
- ㉒ 《禪與悟》法鼓全集光碟版（04-06, p.54, 07）。
- ㉓ 《聖嚴法師心靈環保》法鼓全集光碟版（08-01, p.235, 12）。
- ㉔ 《智慧一〇〇》法鼓全集光碟版（07-07, p.62, 01）。

佛教學生論文

(101年度)

第十集

*The Buddhistic themes of student
Book Ten*

目 錄

一〇一年度演培長老佛教論文獎勵會徵文入選

- 「菩提心」與「悲心」相應於三乘之研究—
以《大智度論》為主-----162

南華大學宗教學研究所 釋會崇

- 《大乘大集地藏十輪經》譯出對地藏法門之影響
—以玄奘及神昉為主-----193

壹同女眾佛學院 釋振慈

- 佛教論書對三學和清淨修證的義理探討—
以《瑜伽師地論》及《清淨道論》為主-----216

弘誓學院研究生 林維明

- 探討《楞嚴經》眼根的修行法門-----257

淨覺僧伽大學大乘佛教思想研究所 釋慧文

佛教倫理學-----275

元亨佛學院研究部 釋法志

佛教與基督教之教主比較-----295

國立政治大學宗教研究所碩士班 釋傳遠

「菩提心」與「悲心」相應於三乘之研究——以《大智度論》為主——

釋會崇

南華大學宗教學研究所

一、前言

筆者未出家前幾乎聽聞大乘佛法，說明菩薩道的廣大成行，讓筆者也發起上求下化的菩提之心。在大乘佛法薰習之下，常常聽聞菩薩有菩提心與大悲心，而二乘聖者；聲聞、獨覺沒有菩提心與大悲心，有關這點筆者大致上認同，但說二乘聖者沒有悲心，這一點筆者倒是一直持有懷疑保留地態度。直到筆者因緣際會，學習南傳佛教；如：泰國出家修行者，阿姜查、佛使比丘及緬甸的帕奧禪師等眾人的相關書籍，記載他們一生平凡的修行方法與如何教育僧眾；及對在家居士弘法等事蹟，使筆者更加對二乘聖者；有無菩提心與大悲心的好奇更加濃厚。

至此，筆者欲探討，二乘聖者有無菩提與大悲心？而決定以此「三乘菩提」為論文主題來寫作，來說明阿羅漢菩提，辟支佛菩提，佛菩提三種菩提與悲心。但在三種菩提中為什麼沒有提到「菩薩菩提」？因為菩薩從初發心起在上求佛道、下化眾生過程中，諸煩惱習氣未斷盡故，未得究竟的佛菩提，所以不名為菩提。如《大智度論》云：「菩提有三種：有阿羅漢菩提，有辟支

佛菩提，有佛菩提。無學智慧清淨無垢故，名為菩提。菩薩雖有大智慧，諸煩惱習未盡故，不名菩提。此中但說一種，所謂佛菩提也①。」而發大乘菩提心的「菩薩」，也是在此論文中討論的重點之一，以下再來逐一探討說明。

由此可知，「菩提」在佛的教法之下，出家修行的佛弟子們，共同遵行的目標與目的。透過三慧：聞、思、修，以及修行所必經之四種過程：信、解、行、證。所以首先須信樂佛法，其次瞭解佛法，進而身體力行，最後證悟其果，而這個「果」就是體證諸法的實性——「空」。如《大智度論》云：

須菩提問：「世尊！何等是菩提？」佛答：「空、如、法性、實際，名為菩提。」空三昧相應實相智慧，緣如、法性、實際，「菩提」名實智慧。②

二、二乘菩提與悲心

如前言所說：菩提有三種，首先先針對二乘的菩提來做探討。二乘者；在諸經論中記載，常提到的就是聲聞及辟支佛（獨覺、緣覺）③。聲聞者；包括有初果、須陀洹，二果、斯陀含，三果、阿那含，四果、阿羅漢④。雖然初果已入聖道乃至三果，仍然算是有學位，除四果阿羅漢才算是無學位⑤，初果須陀洹向是最低位，阿羅漢果則是最高的悟境，證得阿羅漢果的人稱為無學。如《大智度論》卷十八云：「無學智者，阿羅漢第九解脫智；從是已後，一切無學智，如盡智、無生智等，是為無學智⑥。」而所說聲聞者就以「阿羅漢菩提」為代表。而辟支佛者；

如《大智度論》云：

云何分別聲聞、辟支佛？答曰：道雖一種，而用智有異。若諸佛不出、佛法已滅，是人先世因緣故，獨出智慧，不從他聞，自以智慧得道。如一國王，出在園中遊戲。清朝見林樹華蔚茂，甚可愛樂。王食已而臥，王諸夫人嫖女皆共取華，毀折林樹。王覺已，見林毀壞，而自覺悟：一切世間無常變壞，皆亦如是。思惟是已，無漏道心生，斷諸結使，得辟支佛道，具六神通，即飛到閑靜林間。如是等因緣，先世福德、願行、果報，今世見少因緣，成辟支佛道，如是為異。復次，辟支佛有二種：一名獨覺，二名因緣覺。因緣覺如上說。獨覺者，是人今世成道，自覺不從他聞，是名獨覺辟支迦佛。⑦

此二乘聖者，雖以解脫生死，但在修行方法有異，但同證法性是一致的。聲聞者，是聽聞佛所說四聖諦之法，苦、集、滅、道，修行而證道⑧。辟支佛者，聽聞佛所說十二因緣之法，或者是在無佛出世，自我覺悟，觀一切法之無常相修行而證道⑨。而「乘」者，有乘物、運載、運度等意，指能乘載眾生，運至彼岸者。如現代以車、船、飛機等代步而到達目的地。如二乘聖者，依四諦及十二因緣修證，達到涅槃解脫的彼岸。

菩提者⑩（梵語bodhi），是指開悟的智慧。意譯為覺、智、知、道；廣義而言，乃斷絕世間煩惱而成就涅槃之智慧。即佛、緣覺、聲聞各於其果所得之覺智⑪。是由佛所開悟的智慧，在轉教於佛弟子們，而透過實修，體證覺悟的諸法實相。也可以說是

空、如、法性、實際。如《大智度論》所云：

須菩提問：世尊！何等是菩提？

佛答：空、如、法性、實際，名為菩提。⑫

二乘聖者，就是以覺我空（生空）的智慧，觀眾生為色、受、想、行、識等五蘊假和而成，實無常一主宰之我體，而通達我空無分別性與真如。所以稱為聲聞菩提、辟支佛菩提。⑬

所以二乘聖者所證的聲聞菩提、辟支佛菩提，是否有悲心？接下來是筆者所要討論重點之一。一般在漢傳佛教弘揚大乘菩薩道的法師們，口中常常提到菩薩有大悲心或悲心，聲聞、辟支佛二乘聖者沒有悲心。那麼到底二乘聖者有沒有悲心？在諸經論中可以找到一些蛛絲馬跡，筆者就逐一來作討論說明。如《中阿含經》云：

多聞聖弟子，離殺、斷殺，棄捨刀杖，有慚、有愧，有慈悲心，饒益一切，乃至蟲，彼於殺生淨除其心。⑭

又《雜阿含經》記載：

世尊告諸比丘：汝等當起哀愍心、慈悲心。⑮

從以上的經文中，佛陀在世時，都教化諸比丘及聖弟子⑯們，都要有哀愍心、慈悲心⑰，饒益一切。其中有提到「悲」這個字。可見一般在修行聖道中，未解脫的比丘眾們，以及解脫二乘聖者是要具有悲心的。只是二乘多偏重在自利方面較多，利他方面較少而已，不能說沒有悲心。在佛世的聲聞弟子，親聞佛陀的教說後，了知一切世間法皆是無常，又在眾苦煎迫之下，無有一個實我的存在，更何況所擁有的一切。如《雜阿含經》云：

色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。⑱

所以對世間產生極大的厭離心，無不希求早入涅槃，以求解脫，故往往是獨善其身的居多⑲。因為聲聞弟子們，為何有如此極大的厭離心呢！如《大智度論》言：

見三界、五受眾生多苦惱，則生厭離心。⑳

故印順導師在《佛在人間》說：「視三界如牢獄，生死如冤家，急切地發厭離心，求證解脫㉑。」聲聞弟子因厭離心切，所以在修行中，只偏重在急於證悟「我空」中求解脫，而無法進一步觀法的法性空㉒。因此聲聞弟子不是沒有悲心而不利他。因為解脫的聲聞弟子，不只能住持佛法，也能為眾生說人天善法，利益眾生及度脫眾生，只是他們偏於自我解脫，此以利己方面來說；而在利他方面的悲行來說，較不積極而已，因此造成後人給予負面的評論。如《大智度論》所云：

阿羅漢有慈悲心，助佛揚化，故以之為證。㉓

在此筆者認為聲聞弟子是有悲心的，就以下舉例來說：佛陀座下的聲聞十大弟子中，幾位聖者為例證。如《大智度論》云：

須菩提……好行無諍定，常慈悲眾生，雖不能廣度眾生，而常助菩薩，以菩薩事問佛。㉔

又如《大智度論》記載：

問曰：小乘不住成佛，何以故問淨佛道事？

答曰：舍利弗者，是隨佛轉法輪將，雖自無益，為利益求佛道眾生故問。㉕

又如《雜阿含經》云：

佛告富樓那：我已略說法教，汝欲何所住？

富樓那白佛言：世尊！我已蒙世尊略說教誡，我欲於西方輸盧那人間遊行。

佛告富樓那：西方輸盧那人兇惡、輕躁、弊暴、好罵。富樓那！汝若聞彼兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱者，當如之何？

富樓那白佛言：世尊！若彼西方輸盧那國人，面前兇惡、訶罵、毀辱者。我作是念：「彼西方輸盧那人賢善智慧，雖於我前兇惡、弊暴、罵、毀辱我，猶尚不以手、石而見打擲。」

佛告富樓那：彼西方輸盧那人但兇惡、輕躁、弊暴、罵辱，於汝則可脫，復當以手、石打擲者，當如之何？

富樓那白佛言：世尊！西方輸盧那人脫以手、石加於我者，我當念言：「輸盧那人賢善智慧，雖以手、石加我，而不用刀杖。」

佛告富樓那：若當彼人脫以刀杖而加汝者，復當云何？

富樓那白佛言：世尊！若當彼人脫以刀杖，而加我者，當作是念：「彼輸盧那人賢善智慧，雖以刀杖而加於我，而不見殺。」

佛告富樓那：假使彼人脫殺汝者，當如之何？

富樓那白佛言：世尊！若西方輸盧那人脫殺我者，當作是念：「有諸世尊弟子，當厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或以繩自繫，或投深坑；彼西方輸盧那人賢善智慧，

於我朽敗之身，以少作方便，便得解脫。」

佛言：善哉！富樓那！汝善學忍辱，汝今堪能於輪盧那人間住止，汝今宜去度於未度，安於未安，未涅槃者令得涅槃。㉖

又如《大智度論》云：

佛欲證其事，故廣引其事，說彌勒及賢薩，……彌勒菩薩將大眾到耆闍崛山，以足指開山頂，摩訶迦葉骨身，著僧伽梨，執杖持而出。彌勒為大眾說言：有過去釋迦牟尼佛，人壽百歲時，是人少欲知足、行頭陀弟子中第一，具六神通，得三明，常憐愍利益眾生故，以神通力，令此骨身至今。㉗

又如《雜阿含經》云：

若復比丘為人說法，作如是念：「世尊顯現正法、律，離諸熾然，不待時節，即此現身，緣自覺知，正向涅槃，而諸眾生沈溺老、病、死、憂、悲、惱、苦，如此眾生聞正法者，以義饒益，長夜樂。」以是正法因緣，以慈心、悲心、哀愍心、欲令正法久住心而為人說，是名清淨說法。唯迦葉比丘有如是清淨心為人說法，以如來正法、律，乃至令法久住心而為人說。㉘

從以上的經文裡，所提到十大弟子中的四位聖者：須菩提（解空第一），舍利弗（智慧第一），富樓那（說法第一），摩訶迦葉或稱迦葉（頭陀第一）。還有一位聖者，雖非在十大弟子其中，但也由佛陀親口稱讚，悲行第一的畢陵伽婆蹉聖者㉙。

這五位聲聞聖者，皆是證阿羅漢菩提的大阿羅漢。由上所舉之例，不難看出他們的悲行。上面所舉之例為聲聞聖者，接下來介紹是辟支佛聖者。以經論舉例說明，辟支佛聖者有沒有悲心？如《大智度論》云：

觀因緣法悟空小深，小愍眾生，名辟支佛人。③⑩

又如《大智度論》云：

辟支佛雖厭老、病、死，猶能少觀甚深因緣，亦能少度眾生。譬如犀在圍中，雖被毒箭，猶能顧戀其子。③⑪

從以上經文中，很明顯的能窺知一二，辟支佛聖者也是有悲行之心的流露。上述所說：逐一證明二乘聖者，是有悲心的，只是在實踐上不夠徹底完美而已。因為阿羅漢、辟支佛二乘聖者，雖然不貪著世間之樂，深厭老、病、死，自為滅苦，了脫生死，求解脫為出發點而直趣涅槃。正因如此，也難怪會引起世人給予諸多負面的評論③⑫。

三、佛菩提與大悲心

佛陀（梵語Buddha）簡稱「佛」。《翻譯名義集》卷一云：「漢言：『覺』也。覺具三義。一者、自覺。悟性真常，了惑虛妄。二者、覺他。運無緣慈度有情界。三者、覺行圓滿。窮原極底，行滿果圓故。」③⑬自覺，是指佛陀在菩提樹下金剛座，覺悟人生及宇宙之緣起性空的究竟真理，斷諸煩惱，除顛倒執著。知三世過去、現在、未來，了知一切有為法、無為法等，無所不知、無所不曉。有如睡夢之中乍然初醒。覺他，而又能以諸法真

理教導他人，如四諦、十二因緣、三十七道品、六波羅蜜等法，開示啟悟無明眾生，皆令離生死之苦，得到涅槃解脫之樂。覺行圓滿，斷除見思、塵沙、無明等三惑，具三十二相八十種好等眾德圓滿，證得阿耨多羅三藐三菩提，位登妙覺，行滿果圓，故稱佛陀³⁴。如《大智度論》記載：

佛陀(秦言「知者」)知何等法？知過去、未來、現在，眾生數、非眾生數，有常、無常等一切諸法。菩提樹下了了覺知，故名為佛陀。³⁵

又如《大智度論》云：

若有言：以何事故能自利益無量？復能利益他人無量？佛一切智慧成就故，過去、未來、現在，盡不盡，動不動，一切世間了了悉知故，名為佛陀。³⁶

又如《大智度論》言：

佛名為覺，於一切無明睡眠中最初覺故，名為覺。³⁷

又如《大智度論》記載：

須菩提白佛言：世尊！世尊說言佛，何義故名佛？

佛告須菩提：知諸法實義故名為佛。

復次，得諸法實相故名為佛。

復次，通達實義故名為佛。

復次，如實知一切法故名為佛。³⁸

菩提³⁹者，如《大智度論》所云：

天竺語法，眾字和合成語，眾語和合成句，如菩為一字，提為一字，是二不合則無語，若和合名為菩提，秦言無上

智慧。④①

這裡所說的菩提是無上智慧，與之前所提到的二乘菩提的智慧，多「無上」這兩個字，其中有何涵義？在後文中再來討論說明。如《大智度論》所言：

菩提名諸法實相，是諸佛所得究竟實相，無有變異。④②

又如《大智度論》云：

菩提名為佛智慧。④③

又如《大智度論》謂：

如得菩提故名為佛；今以佛得故名菩提。④④

又如《大智度論》云：

菩提名智，佛名智者，得是智故，名為智者。④⑤

如上所說：究竟圓滿的菩提是唯佛方能，並非所說的二乘菩提。而二乘菩提尚有悲心，那麼佛菩提在三覺之中而成就，其中之一的覺他（利他），也就是佛菩提的悲心流露，接下來就來說明。如《大智度論》云：

慈、悲，是佛道之根本。④⑥

上面的經文中，已經很明確的說明，要成就佛道，就必須具備兩種根本條件，就是慈與悲。④⑦而這裡所說的慈與悲，非二乘菩提的慈悲心，而是佛菩提的大慈悲心。如《大智度論》記載：

諸佛大慈悲心，從初發意已來，乃至到涅槃門，……為眾生碎身如麻米。④⑧

所以印順導師在《佛在人間》說：「佛的大悲，度一切眾生，對一切眾生起同情心；眾生受苦，如自己受苦一樣。佛的大

悲是從自心中而流露出來的。大悲是佛的德行，德行是依自他關係而盡應分的善行。」^{④⑧}所以諸佛從初發心，歷經無量阿僧祇劫廣集大功德，乃至一切具足圓滿，而成就菩提。^{④⑨}就必須具備一顆慈母（佛）的悲心，而且時時刻刻護念著孩子們（凡夫眾生）的安全。不忍心看著孩子們受苦受難，隨時伸出慈悲的雙手，保護孩子們的安全。寧己受傷，不忍兒苦的大悲心。由上而知，由悲智雙運，以上求佛道，下化眾生，方能成就佛道。^{⑤⑩}

四、辨三乘菩提與悲心

(一)佛菩提與二乘菩提之比較

如前所說三乘菩提，阿羅漢菩提、辟支佛菩提、佛菩提等。但三種菩提中，由於在求道的初發心（因）上不同，而所證菩提（果）也不同。如《大智度論》云：

涅槃道有三種：聲聞道、辟支佛道、佛道。^{⑤①}

涅槃道，簡單來說：就是出三界斷煩惱，解脫生死至彼岸之道。「涅槃」，一般耳熟能詳的就是「不生不滅」之義。^{⑤②}而「道」^{⑤③}，可以說是道路、修行的方法等。也就是指依照佛陀教法，趣向涅槃的解脫之道。佛陀在世時，眾弟子根機利鈍皆有。而佛說的教法，也隨眾生根機，應機而說得度之。如《大智度論》所云：

求出世間，有上、中、下：上者利根，大心求佛道；中者中根，求辟支佛道；下者鈍根，求聲聞道。

為求佛道者，說六波羅蜜及法空；為求辟支佛者，說十二

因緣及獨行法；為求聲聞者，說眾生空及四真諦法。^{⑤4}

又如《阿毘達磨大毘婆沙論》言：

為欲建立，三種菩提增上緣故。謂若以上品覺慧，覺名、句、文身，名佛菩提。若以中品覺慧，覺名、句、文身，名獨覺菩提。若以下品覺慧，覺名、句、文身，名聲聞菩提。^{⑤5}

以上《大智度論》所說與《阿毘達磨大毘婆沙論》不謀而合，可參考以下之圖表。

論名	差別比較		
《智論》	根	道	法
	上	佛	六波羅蜜、法空
	中	辟支佛	十二因緣、獨行法
	下	聲聞	眾生空、四真諦法
《婆沙論》	品	菩提	覺
	上	佛	名、句、文身 ^{⑤6}
	中	獨覺	名、句、文身
	下	聲聞	名、句、文身

如《大智度論》云：

三種道皆是菩提：一者、佛道，二者、聲聞道，三者、辟支佛道。辟支佛道、聲聞道雖得菩提，而不稱為菩提；佛功德中菩提稱為菩提。^{⑤7}

又如《大智度論》言：

須菩提問：世尊！何等是菩提？佛答：空、如、法性、實

際，名為菩提。空三昧相應實相智慧，緣如、法性、實際，菩提名實智慧。三學道未斷煩惱，雖有智慧不名為菩提。三無學人，無明永盡無餘故，智慧名菩提。二無學人不得一切智、正遍知諸法故，不得名阿耨多羅三藐三菩提；唯佛一人智慧，名阿耨多羅三藐三菩提。^{⑤⑧}

佛智慧的菩提，才能稱為阿耨多羅三藐三菩提，亦稱無上正遍知，^{⑤⑨}故異於二乘。唯佛菩提，乃名無上。印順導師在《初期大乘佛教之起源與開展》說：「菩提（bodhi），譯義為覺，但這裡應該是無上菩提。如常說的發菩提心，就是發阿耨多羅三藐三菩提心。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。」^{⑥⑩}雖然同證菩提（覺）是等同，一樣解脫生死。但仍有很大差別。尤其在智慧上，相對的也有很大的差別。接下來舉聲聞與佛，智慧的差異為例。如《大智度論》云：

雖漏盡^{⑥①}是同，智慧分別大差別。聲聞極大力，思惟所斷結，生分、住分、滅分三時斷；佛則不爾，一生分時盡斷。聲聞人見諦所斷結使生時斷，思惟所斷三時滅；佛則見諦所斷、思惟所斷，無異。聲聞人初入聖道時，入時與達時異；佛則一心中亦入亦達，一心中得一切智，一心中壞一切障，一心中得一切佛法。復次，諸聲聞人有二種解脫：煩惱解脫，法障解脫；佛有一切煩惱解脫，亦有一切法障解脫。佛自然得智慧；諸聲聞人隨教道行得。^{⑥②}

所示差別，如下表：

名稱 內容	聲聞	佛
思惟所斷結	生分、住分、滅分三時斷	一生分時盡斷
見諦	所斷結使生時斷，思惟所斷三時滅	見諦所斷、思惟所斷，無異
入聖道時	入時與達時異	一心中亦入亦達，得一切智，壞一切障，得一切佛法
二種解脫	煩惱解脫，法障解脫	一切煩惱解脫，一切法障解脫
智慧	隨教道行得	自然得智慧

在相對比較之下，聲聞菩提與佛菩提，就有很明顯的懸殊差別。而其中沒說到辟支佛菩提，則是因為聲聞智慧即是辟支佛智慧，只是各方面條件辟支佛比聲聞較利根而已。⁶³所以佛菩提是勝於聲聞、辟支佛菩提。如《優婆塞戒經》記載：

善生言：世尊！云何菩提？云何菩提道？佛言：善男子！若離菩提無菩提道，離菩提道則無菩提，菩提之道即是菩提，菩提即是菩提之道，出勝一切聲聞緣覺所得道果，是名菩提菩提之道。善生言：世尊！聲聞緣覺所得道果，即是菩提，即是菩提道，云何言勝？善男子！聲聞緣覺道不廣大非一切覺，是故菩提菩提之道得名為勝。⁶⁴

綜合以上所說；三乘菩提中，佛菩提是最勝、最妙，優於二乘的聲聞、辟支佛菩提，是二乘所無法比擬的。

(二)大悲與悲之比較

在前文已經有大概略說，三乘菩提中有關悲的內容。接下

是要來探討，「悲」與「大悲」名有何差別。⑥⑤首先從字面上來說：「悲」與「大悲」在相對比較差異上，為何要多一個「大」字。因為「大」有勝過、數量、力量等義，超過一般或超過所比較的對象，也有包含之義。而「大」是與「小」有相對稱的關係。而佛法所說的大，是有超越相對稱的關係。而在經論裡，也有不同含義的說明。如《佛性論》所云：

大義者有五：一、為資糧，二、為相，三、為行處，四、為平等，五、為最極。

一、資糧者：能作大福德智慧，二行資糧故。

二、為相者：能觀三苦，眾生悉濟拔故。

三、為行處者：通三界眾生，為境界故。

四、為平等者：為於一切眾生處，起平等心故。

五、最極者：過此修外，無更勝行故。⑥⑥

然這五事所說，不離福慧、拔苦、心念眾生、視眾平等、無能超越此法。此都不離佛所說，廣修一切善法行之內，若能行此五事，故名為「大」。而這一切善法行都以「大悲」為馬首是瞻。⑥⑦那麼「悲」與「大悲」在諸經論有何說明，以下次第說明之。如《舍利弗阿毘曇論》所云：

何謂悲？如比丘，不思惟眾生樂、不知樂、不解樂、不受樂。比丘見眾生苦、受苦。若父母，若兄弟、……地獄、畜生、餓鬼。若人中貧賤，鬼神中貧賤，憐彼眾生起悲心。或有眾生，已侵惱比丘……我若瞋惱眾生，則為自損。他已損我，若我還報自損甚。彼比丘如是思惟已，於

眾生堪忍。除滅瞋惱心，於眾生憐愍起悲心。……如比丘，若於東方眾生，滅瞋惱心，於眾生憐愍起悲心。南西北方眾生，滅瞋惱心，於眾生憐愍起悲心。比丘以悲心遍解一方行，第二、第三、第四；四維上下，一切以悲心廣大尊勝，無二無量，無怨無恚，遍解諸世間行，是名悲。(68)

又如《舍利弗阿毘曇論》言：

何謂悲心？若眾生為苦惱所逼惱箭入心，若哭泣口說追憶不捨，是名悲心。(69)

以上將「悲」略說其意；接著再舉經論說明大悲。如《阿毘達磨大毘婆沙論》云：

問：何故名大悲？大悲是何義？答：拔濟有情增上苦難，故名大悲。謂從地獄、傍生、鬼趣大苦難中，拔濟令出安置人天喜樂等處。復次，拔眾生出增上淤泥故名大悲。(70)

又如《思益梵天所問經》記載：

世尊！何謂大悲？佛言：如來以三十二種大悲救護眾生。何等三十二？一切法無我，而眾生不信不解，說有我生；如來於此而起大悲。一切諸法無眾生，而眾生說有眾生；如來於此而起大悲。……眾生棄捨最上無礙智慧，求於聲聞辟支佛道；欲引導之令發大心緣於佛法，如來於此而起大悲。梵天！如來如是於諸眾生行此三十二種大悲，是故如來名為行大悲者。若菩薩於眾生中常能修集此大悲心，則為入阿惟越致，為大福田威德具足，常能利益一切眾生。(71)

那麼為何悲不能等同大悲？如《等集眾德三昧經》所云：「何謂悲不為大悲？黎庶之類生在五趣，愍傷哀之，於生死中而欲拔濟，是謂為悲，不為大悲。何謂大悲？見於五趣生死黎庶，所生之處而行愍哀，自捨身安救護五趣，便能濟拔眾生之界，隨時建立於平等道，是謂大悲。」^⑦由此可知，悲不能等同大悲，差別在悲心的大小。如悲只能見眾生在五趣，生死輪迴受種種苦，而起同情與悲憫之心。心想要起救拔之心，卻不付出實際行動；若是付出行動，也是有限有量。反觀大悲，心想要起救拔之心，即付出實際行動，更是常懷捨己為人之心，讓眾生脫離五趣，生死輪迴之種種苦；也常保持一顆平等之心，視一切眾生如己、如父母，所作所為皆是無限無量，故稱大悲。如《阿毘達磨大毘婆沙論》中所舉譬例：「悲但能悲而不能救，大悲能悲亦復能救。如有二人住大河岸，見有一人為水所溺，一唯扼手悲嗟而已，不能救之，悲亦如是。第二悲念投身入水而救濟之，大悲亦爾。」^⑧所以《大智度論》亦言：「小悲，名觀眾生種種身苦心苦，憐愍而已，不能令脫。……大悲，憐愍眾生苦，亦能令脫苦。」^⑨故悲不能等同於大悲。

而悲與大悲在各方面有何差異？又如《阿毘達磨大毘婆沙論》記載：

問：悲與大悲有何差別？

答：應知略有八種差別。

- 一、自性差別：謂悲無嗔善根為自性，大悲無癡善根為自性。

- 二、行相差別：謂悲作苦苦行相，大悲作三苦行相。
- 三、所緣差別：謂悲唯緣欲界，大悲通緣三界。
- 四、依地差別：謂悲通依十地。即四靜慮、四近分、靜慮中間及欲界地，大悲唯在第四靜慮。
- 五、所依差別：謂悲通依三乘及異生身，大悲唯依佛身。
- 六、證得差別：謂悲離欲界乃至第三靜慮染時得，大悲唯離有頂染時得。
- 七、救濟差別：謂悲唯希望救濟，大悲救濟事成。
- 八、哀愍差別：謂悲愍不平等，大悲哀愍平等。
- 是謂悲與大悲差別。⑦

如以下圖表所示：

序號	八種差別	悲	大 悲
1	自性	無嗔善根	無癡善根
2	行相	苦苦	三苦
3	所緣	欲界	三界
4	依地	十地	第四靜慮
5	所依	三乘、異生身	佛身
6	證得	離欲界至 第三靜慮染	離有頂染
7	救濟	希望	事成
8	哀愍	不平等	平等

如上以說明悲與大悲八種差別。而三乘菩提中悲與大悲有

何分別？如《大智度論》云：「欲求聲聞人，得聲聞道；種辟支佛善根人，得辟支佛道；求佛道者，得佛道。隨其本願，諸根利鈍，有大悲、無大悲。譬如龍王降雨，普雨天下，雨無差別。大樹、大草，根大故多受；小樹、小草，根小故少受。」^{⑦⑦}所以印順導師在《大乘起信論講記》中說：「佛是以慈悲心而救度世間的。悲是拔苦的意思；二乘也有悲心，但大悲唯佛才有。因唯有佛的智能，才能徹底而有效的拔除眾生苦痛。大悲，不但是內心的憐憫，要有利世救人的真實事業。」^{⑦⑧}由此得知，二乘菩提有悲心，唯有佛菩提才有大悲心。誠如《大智度論》所云：「聲聞、辟支佛道如華，成佛如果。」^{⑦⑨}而有所差別。

五、大乘菩提心

(一)菩薩五種菩提

在佛法中有二種乘：一者、小乘，二者、大乘^{⑧⑩}。^{⑧⑪}在印順導師的《佛法概論》中提到：「佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。」^{⑧⑫}而小乘的二乘行者的初發心，偏重於出離心，而以自我為解脫為首要。而大乘行者的初發心，求無上的佛道，願當成佛的菩提心，^{⑧⑬}也可以說大乘菩提心。如《大方廣佛華嚴經》云：

菩提心者，則為一切諸佛種子，能生一切諸佛法故。^{⑧⑭}

而這一位發菩提心的大乘行者即是「菩提薩埵」，簡稱菩薩。如《大智度論》云：「『薩埵』，秦言眾生。是眾生為無上道故，發心修行。復次，『薩埵』名大心。是人發大心求無上菩

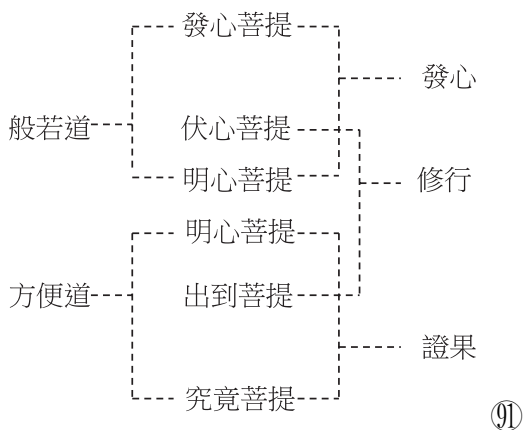
提而未得，以是故名為『菩提薩埵』。」⁸⁵菩提心不只是諸佛種子，能生一切諸佛法外，並且有「大乘」之義，能載運一切諸菩薩，又如門戶，能令一切菩薩入深廣的菩薩行。⁸⁶

而菩薩從初發心至成佛過程中，有二道說。如印順導師《般若經講記》中說：「依《智論》說：發心到七地是般若道；餘宗作八地，八地以上是方便道。般若為道體，方便即般若所起的巧用。般若即菩提，約菩提說：此二道即五種菩提。」⁸⁷而這五種菩提，是菩薩必須經過發心、修行、證果三個階段。如同《大智度論》所云：

五種菩提：一者、名「發心菩提」，於無量生死中發心，為阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提。此因中說果；二者、名「伏心菩提」，折諸煩惱，降伏其心，行諸波羅蜜；三者、名「明菩提」，觀三世諸法本末總相、別相，分別籌量，得諸法實相，畢竟清淨，所謂般若波羅蜜相；四者、名「出到菩提」，於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜，滅一切煩惱，見一切十方諸佛，得無生法忍，出三界，到薩婆若；五者、名「無上菩提」，坐道場，斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。⁸⁸

而大乘的願行與這五種菩提相關。菩薩從初發心，至上求佛道是發心菩提，是屬「願」。而二至四是說明菩薩，於無量阿僧祇世生死中修行的過程，是屬「行」。最後證得無上菩提。在第三明心菩提為分界點；前二菩提是以修集智慧為主，待證無生忍入菩薩位之後，以廣修真實功德⁸⁹，來嚴土熟生莊嚴佛土。⁹⁰如

下表：



(二)自利與利他

菩薩初發無上菩提心之後，欲得一切功德，必須自利與利他。若菩薩心起自利、利他行，要廣度一切眾生，必須具三要件，一者、以應一切智智心，二者、大悲為上首，三者、用無所得而為方便。①所以大乘菩薩，依此三要門要修一切善與行，而入一佛乘。②

筆者就以布施為例，來說菩薩如何自利與利他。一般布施分為三種：一者、財施，二者、法施，③三者、無畏施，④必須與三要門配合。先說財施，菩薩見眾生貧窮，生活潦倒，衣食不具施以財施時，必須與上求下化的菩提願心相應而行布施。而會行布施者，必定先起慈悲心，而後行動，這是以大悲為前導。並且以三輪體空的空慧，心不起分別執著，有施者，有受者，有所施的物，⑤是名方便。⑥二者、法施，菩薩見眾生，無始來起種種顛倒想，生死輪迴不息。以無常為常，以苦為樂顛倒見等。以諸

佛種種妙法，為人解說，讓眾生起正見，破顛倒見，離苦得樂。法施是以菩提願心而行布施，見眾生受苦，於心不忍是以大悲為前導，為眾生說種種妙法，如五戒、十戒等法名方便。三者、無畏施，如《雜阿毘曇心論》云：「若見眾生，今世、後世及俱恐怖，以離受戒。說慈心安慰言，眾生勿怖，我當為汝所作，令得無畏，是名無畏施。」⁹⁸無畏施，是以菩提願心而行布施，見眾生恐怖，說慈心安慰言，是以大悲為前導，我當為汝所作（受戒），因為持戒之人無殺害之心，令其無畏，是名方便。如《大智度論》云：

菩薩常行三種施，未曾捨廢，財施、法施、無畏施，是名檀波羅蜜。⁹⁹

菩薩在行布施等時，要不求世間的名聞、利養等報，但為資助出世之善根及涅槃之因，與三要門相應，而以清淨心行布施者，不只自利更是利他，此名淨施。若是以妄心求福報而行布施者，是損己不利他，是名不淨施。而菩薩為何不自利就好，還要利他這麼辛苦。因為菩薩常起大悲心，見眾生生死受種種苦，而發心廣度有情離苦得樂。如《大般若波羅蜜多經》言：「菩薩觀察生死多諸苦惱，起大悲心不捨有情成就本願。」¹⁰⁰又如《大智度論》云：「一切諸佛法中，慈、悲為大；若無大慈、大悲，便早入涅槃。」¹⁰¹若離慈悲；就不能成就佛道。所以常不捨悲心，自利利他廣度有情故。為何此說：如《大智度論》所說：「『度脫眾生』者，菩薩自乘大乘得度，以三乘隨眾生所應度而度之；既自利益，復利益他人。『利益他』者，既自作佛，而以三乘度

脫眾生。」^⑩而達到成佛之道的最終果位「佛」。

六、結論

綜集以上所說：三乘菩提的聖者，聲聞、辟支佛、佛，是要具備那些條件，才能成就聖道。如《大智度論》云：「若修定、智慧、慈悲和合，得三乘道。」^⑪而三乘道的差別，就是有無大慈悲心。因為二乘聖者偏重自利，佛偏重於自覺、覺他。因為二乘聖者，聲聞、辟支佛意在解脫生死，不在阿耨多羅三藐三菩提道。^⑫而佛陀之意，希望與眾生同得阿耨多羅三藐三菩提道。所以不同的因，就不同果。

而佛弟子中有菩薩、辟支佛、聲聞。^⑬而菩薩位居中位，菩薩雖煩惱未盡，未得到菩提，但所扮演的角色是承先啟後，繼往開來，紹繼佛種非常重要的角色。上可成就佛道（自利），下可教化三乘道（利他），令眾生得解脫生死至彼岸，^⑭所以菩薩智慧勝過二乘。誠如《大智度論》所言：「菩薩一日修智慧，過聲聞、辟支佛上。」^⑮因為菩薩所行是大乘，聲聞、辟支佛所行是小乘，雖然同證法性是同，但是以智慧功德與悲心更勝聲聞、辟支佛。如《大智度論》云：「聲聞、辟支佛法是小乘，菩薩是大乘，云何言『二乘智斷即是菩薩無生忍』？答曰：所緣同；如、法性、實際亦同。利鈍智慧為異；又有無量功德及大悲心守護故勝。」^⑯

雖然二乘聖者大部分不能與菩薩、佛相比較，但都是佛所教導，已解脫的聖弟子。二乘聖者雖不具有「大悲心」，並不代表

他們沒有「悲心」。只是與菩薩、佛相比起來，菩薩是多分、佛是滿分、聲聞與辟支佛是少分，不是零分。這點是我們剛初學或久學，未證悟的大乘行者應該注意的。不要有時是站在大乘角度說，二乘聖者沒有「悲心」。有時要警惕自己，察覺自己有沒有悲心，凡事多謹言慎行。因為這種說法可能會造口業，而誹謗聖者，而造諸惡業墮惡趣中。如《瑜伽師地論》言：「誹謗聲聞、獨覺、大乘作惡趣業。」^⑩

最後以一則故事來作結尾說明，一位沙彌與師同道行時，內自發心思惟當修何乘？其師就以不同的態度來對待此沙彌。來說明從行願中，修什麼因，而得何等果。如《大智度論》記載：「譬如一六神通阿羅漢，將一沙彌令負衣，循路而行。沙彌思惟：『我當以何乘入涅槃？』即發心：『佛為世尊，最上最妙，我當以佛乘入涅槃。』師知其念，即取衣自擔，推沙彌在前行。沙彌復思惟：『佛道甚難，久住生死，受無量苦，且以小乘早入涅槃。』師復以衣囊還與沙彌令擔，語在後行。如是至三。沙彌白師：『師年老耄^⑪，狀如小兒戲，方始令我在前，已復令我在後，何其太速？』師答：『汝初念發心作佛，是心貴重，則住我師道中。如是人，諸辟支佛尚應供養，何況阿羅漢！以是故，推汝在前。汝心還悔，欲取小乘，而未便得，汝去我懸遠，是故令汝在後。』沙彌聞已驚悟：『我師能知我心，我一發意已勝阿羅漢，何況成就！』即自堅固住大乘法。」^⑫

從以上這則故事中可以了知，此沙彌只是起心動念而已，並未付出實際行動，就有不同的待遇差別。可讓我們後世出家，

而發大乘心的行者作為借鏡，更堅固道心於阿耨多羅三藐三菩提上，而不退失。

注：

- ①《大智度論》卷53（大正25，436b5-9）。
- ②《大智度論》卷85（大正25，656b5-8）。
- ③《大智度論》卷18：「辟支佛有二種：一名獨覺，二名因緣覺。」（大正25，191b5-6）。
- ④(1)《長阿含經》卷8〈眾集經〉：「復有四法：謂四沙門果。須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。」（大正1，51a15-16）。
- (2)《大智度論》卷28：「佛說有四種沙門果，四種聖人：須陀洹乃至阿羅漢。」（大正25，266c16-17）。
- (3)《大智度論》卷52：「初入道乃至阿羅漢，名聲聞人。」（大正25，432a2）。
- ⑤(1)《阿毘達磨品類足論》卷7：「預流果云何？此有二種。一、為、二、無為。有為預流果云何？謂證預流果所有學法，已正當得。無為預流果云何？謂證預流果所有結斷，已正當得，是名預流果。一來果云何？此有二種。一、有為、二無為。有為一來果云何？謂證一來果所有學法，已正當得。無為一來果云何？謂證一來果所有結斷，已正當得，是名一來果。不還果云何？此有二種。一、有為、二、無為。有為不還果云何？謂證不還果所有學法，已正當得。無為不還果云何？謂證不還果所有結斷，已正當得，是名不還果。阿羅漢果云何？此有二種。一、有為、二、無為。有為阿羅漢果云何？謂證阿羅漢果所有學法，已正當得。無為阿羅漢果云何？謂證阿羅漢果所有結斷，已正當得，是名阿羅漢果。」（大正26，718c20-719a7）。
- (2)明宗泐，如同註，《金剛般若波羅蜜經註解》卷1：「梵語阿羅漢，華言無學。此聲聞第四果也。此位斷三界煩惱俱盡，究竟真理無法可學，故名無學。」（大正33，231a16-18）。
- ⑥《大智度論》卷18（大正25，191a20-22）。
- ⑦《大智度論》卷18（大正25，191a22-b7）。
- ⑧(1)《大智度論》卷31：「為求聲聞者，說眾生空及四真諦法。」（大正25，295b12-13）。
- (2)《大智度論》卷86：「聲聞人，以四諦得道。」（大正25，662b24）。
- (3)太虛大師，《藥師琉璃光如來本願功德經講記》：「聲聞者，聞佛說四諦音聲，知苦、斷集、慕滅、修道，證得須陀洹等四沙門果。」（《太虛大師全書》第七編，法界圓覺學14，p.2305）。
- ⑨(1)《大智度論》卷31：「為求辟支佛者，說十二因緣及獨行法。」（大正25，295b11-12）。
- (2)《大智度論》卷72：「辟支佛雖佛法中種因緣，無佛時自能得道，不得言從佛口生，因緣遠故。」（大正25，564a11-13）。
- (3)《大智度論》卷75：「辟支佛地者，先世種辟支佛道因緣，今世得少因緣出

家，亦觀深因緣法成道，名辟支佛。辟支迦，秦言因緣，亦名覺。」（大正25，586a17-20）。

(4) 太虛大師著《藥師琉璃光如來本願功德經講記》：「獨覺者，出無佛世，孤峰獨宿，秋觀黃葉落，春聞百花香，覺榮枯無常，由之悟道；亦曰緣覺，緣佛說十二因緣之聲音，知眾生由順生門流轉生死，由是入還滅門，即得證果。於中聲聞根鈍，緣覺、獨覺根利，故增道損生皆有遲速。」（《太虛大師全書》第七編·法界圓覺學14，p.2305）。

⑩《大般若波羅蜜多經》卷464：爾時，具壽善現白佛言：「世尊所說菩提，菩提者依何義故名為菩提？」

佛告善現：「菩提者是空義，是真如義，是實際義，是法性義，是法界義。

復次，善現！假立名相施設言說，能真實覺最上勝妙，故名菩提。

復次，善現！不可壞義是菩提義，無分別義是菩提義。

復次，善現！是真、是實、非虛妄、非變異，故名菩提。

復次，善現！唯假名相無實可得，故名菩提。

復次，善現！諸佛所有真淨遍覺，故名菩提。

復次，善現！諸佛由此於一切法、一切種相現等正覺，故名菩提。」（大正7，344，a14-23）。

⑪ 慈怡主編，《佛光大辭典》，佛光出版社，1988年10月初版，1989年6月5版，p.5198中。

⑫《大智度論》卷85（大正25，656b5-7）。

⑬ 印順導師：「菩提的意義是覺，覺是以清淨法性轉依而建立的。如以生空智慧，通達生空無分別性；通達生空真如的，是聲聞菩提、獨覺菩提。」（《華雨集第一

冊》，台北，正聞出版社，中華民國82年4月初版，p.350）。

⑭《中阿含經》卷3〈伽藍經〉（大正1，438c24-26）。

⑮《雜阿含經》卷30（第836經）（大正02，214b8-9）。

⑯(1)《阿毘達磨法蘊足論》卷2：「聖弟子者：聖、謂佛法僧。歸依佛法僧，故名聖弟子。」（大正26，460b8-9）。

(2)《阿毘達磨集異門足論》卷14：「聖弟子者：聖謂諸佛。佛之弟子、名聖弟子。諸能歸依佛法僧者、皆得聖弟子名。故名聖弟子。」（大正26，427c18-20）。

⑰ 唐 普光述，《俱舍論記》卷29：「慈謂與樂，悲謂拔苦。」（大正41，434b2）。

⑱《雜阿含經》卷1（第9經）（大正2，2a3-4）。

⑲ 張旭吉，〈菩薩之大悲心初探〉，發表於「福嚴佛學院第八屆初級部筆者論文集」，民國88年6月，p.949。

⑳《大智度論》卷49（大正25，412b20-21）。

㉑ 印順導師，《佛在人間》，台北，正聞出版社，中華民國89年10月新版1刷，p.116。

㉒ 印順導師：「聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。」（《中觀今論》，台北，正聞出版社，中華民國89年10月新版1刷，p.209）。

㉓《大智度論》卷40（大正25，354c23-24）。

㉔《大智度論》卷40（大正25，356a19-22）。

㉕《大智度論》卷36（大正25，322c12-14）。

㉖《雜阿含經》卷13（第311經）（大正2，

- b17-c16)。
- ⑳《大智度論》卷64(大正25, 514a27-b6)。
- ㉑《雜阿含經》卷41(第1136經)(大正2, 300a10-19)。
- ㉒(1)《佛說阿羅漢具德經》卷1:「復有聲聞能於苦中,善行、悲行,畢陵伽婆蹉苾芻是。」(大正2, 832a2-3)。
- (2)《佛說給孤長者女得度因緣經》卷3:「佛弟子名畢陵伽婆蹉,常修悲行,佛說此人,悲行第一。」(大正2, 850c13-14)。
- ㉓《大智度論》卷52(大正25, 432a2-3)。
- ㉔《大智度論》卷31(大正25, 295b15-18)。
- ㉕張旭吉,〈菩薩之大悲心初探〉,p.951。
- ㉖宋法雲編,《翻譯名義集》卷1(大正54, 1057a29-b3)。
- ㉗(1)《雜阿含經》卷4(第101經):「離垢不傾動,已拔諸劍刺,究竟生死除,故名爲佛陀。」(大正2, 28b15-16)。
- (2)《大般若波羅蜜多經》卷365:「具壽善現白佛言:『世尊!如來常說佛陀,佛陀以何義故名爲佛陀?』佛言:『善現!隨覺實義,故名佛陀。復次,善現!現覺實法,故名佛陀。復次,善現!通達實義,故名佛陀。復次,善現!於一切法如實現覺,故名佛陀。復次,善現!於一切法自相、共相、有相、無相,自然開覺,故名佛陀。復次,善現!於三世法及無爲法,一切種相無障智轉,故名佛陀。復次,善現!如實開覺一切有情,令離顛倒惡業眾苦,故名佛陀。復次,善現!能如實覺一切法相,所謂無相,故名佛陀。』」(大正6, 883c2-12)。
- (3)《大般若波羅蜜多經》卷464:「具壽善現白佛言:『世尊所說佛陀,佛陀者依何義故名爲佛陀?』佛告善現:『覺義、實義、薄伽梵義,故名佛陀。復次,善現!於諸實法現等正覺,故名佛陀。復次,善現!通達實法,故名佛陀。復次,善現!於一切法如所有性、盡所有性無顛倒覺,故名佛陀。復次,善現!遍於三世及無爲法無障智轉,故名佛陀。復次,善現!如實開覺一切有情令離顛倒,故名佛陀。』」(大正07, 344a6-13)。
- ㉘《大智度論》卷2(大正25, 73a2-5)。
- ㉙《大智度論》卷21(大正25, 219c3-6)。
- ㉚《大智度論》卷70(大正25, 552b6-7)。
- ㉛《大智度論》卷85(大正25, 655a17-21)。
- ㉜(1)《大般若波羅蜜多經》卷365:「具壽善現白佛言:『世尊!如來常說菩提,菩提以何義故名爲菩提?』佛言:『善現!證法空義是菩提義,證真如義是菩提義,證實際義是菩提義,證法性義是菩提義,證法界義是菩提義。復次,善現!假立名相,施設言說,能真實覺,最上勝妙,故名菩提。復次,善現!不可破壞,不可分別,故名菩提。復次,善現!法真如性、不虛妄性、不變異性、無顛倒性,故名菩提。復次,善現!唯假名相謂爲菩提,而無真實名相可得,故名菩提。復次,善現!諸佛所有真淨妙覺,故名菩提。復次,善現!諸佛由此現覺諸法一切種相,故名菩提。』」(大正6, 883c13-24)。
- (2)《大般若波羅蜜多經》卷464:「具壽善現白佛言:『世尊所說菩提,菩提者依何義故名爲菩提?』佛告善現:『菩提者是空義,是真如義,是實際義,是法性義,是法界義。復次,善現!假立名相施設言說,能真實覺最上勝妙,故名菩提。復次,善現!不可壞義是菩提

義，無分別義是菩提義。復次，善現！是真、是實、非虛妄、非變異，故名菩提。復次，善現！唯假名相無實可得，故名菩提。復次，善現！諸佛所有真淨遍覺，故名菩提。復次，善現！諸佛由此於一切法、一切種相現等正覺，故名菩提。」（大正7，344a14-23）。

- ④⑩《大智度論》卷44（大正25，380c1-3）。
- ④⑪《大智度論》卷92（大正25，708a7-8）。
- ④⑫《大智度論》卷37（大正25，330c26-27）。
- ④⑬《大智度論》卷85（大正25，656b18-19）。
- ④⑭《大智度論》卷85（大正25，656b4-5）。
- ④⑮《大智度論》卷27（大正25，256c16）。
- ④⑯《大智度論》卷14：「得慈悲者，則至佛道。」（大正25，167c9）。
- ④⑰《大智度論》卷100（大正25，754a22-24）。
- ④⑱印順導師，《佛在人間》，p.95。
- ④⑲《大智度論》卷9：「佛從無量阿僧祇劫集大功德，一切具足，因緣大故果報亦大；餘人無此。」（大正25，121b29-c2）。
- ⑤⑩《大般若波羅蜜多經》卷170：「諸佛，從初發心至得無上正等菩提，轉妙法輪度無量眾，入無餘依般涅槃已乃至法滅。」（大正5，915a8-10）。
- ⑤⑪《大智度論》卷27（大正25，258a5-6）。
- ⑤⑫《大智度論》卷33：「無生名為涅槃，以涅槃不生不滅故。涅槃者，末後究竟，不復更生，而一切法即是涅槃；以是故佛說：『一切法皆是無生際。』」（大正25，303a19-22）。
- ⑤⑬(1)《大智度論》：「道名一道，一向趣涅槃。」（大正25，257c）。
- (2)《阿毘達磨俱舍論》卷25：「道義云何？謂涅槃路，乘此能往涅槃城故。」

（大正29，132a11-12）。

- ⑤⑭《大智度論》卷31（大正25，295b8-13）。
- ⑤⑮(1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷14（大正27，70a13-17）。
- (2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷127：「有說：有情觀此二種，為入佛法真甘露門。一不淨觀，二持息念。不淨觀觀造色，持息念觀大種。有說：若觀大種造色，漸次能證佛、獨覺、聲聞三種菩提。謂若以上智觀察彼者，起上品身念住。從此次起上品受念住，次心、次法、次起雜緣、次煖、頂、忍、世第一法。次起見道，乃至起無學道，皆以上品。爾時，名為上品善士，證得無上正等菩提。若以中智觀察彼者，起中品身念住。廣說乃至起無學道，皆以中品。爾時，名為中品善士，證得中品獨覺菩提。若以下智觀察彼者，起下品身念住。廣說乃至起無學道，皆以下品。爾時，名為下品善士，證得下品聲聞菩提。」（大正27，662c8-21）。
- ⑤⑯(1)《說無垢稱經》卷3：「所有一切名、句、文身，音聲差別。皆從如是佛聲中出，普令一切有情得聞，隨乘差別悉皆調伏。」（大正14，572a2-4）。
- (2)《大乘入楞伽經》卷3：「名身者，謂依事立名，名即是身，是名名身。句身者，謂能顯義決定究竟，是名句身。文身者，謂由於此能成名句，是名文身。復次，大慧！句身者，謂句事究竟。名身者，謂諸字名各各差別，如從阿字乃至呵字。文身者，謂長短高下。」（大正16，604a26-b3）。
- ⑤⑰《大智度論》卷4（大正25，86a28-b2）。
- ⑤⑱《大智度論》卷85（大正25，656b5-12）。
- ⑤⑲宋法雲編，《翻譯名義集》卷5：「阿耨多羅三藐三菩提。肇論曰：秦言無上正遍

- 知道，莫之大無上也。其道真正無法不知正遍知也。」（大正54，1130a7-9）。
- ⑥⑩ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北，正聞出版社，中華民國83年7月7版，p.130。
- ⑥⑪ 《大智度論》卷3：「三界中三種漏已盡無餘，故言漏盡也。」（大正25，80b8-9）。
- ⑥⑫ 《大智度論》卷24（大正25，240c12-22）。
- ⑥⑬ 《大智度論》卷28：「聲聞智慧即是辟支佛智慧，但時節、利根、福德有差別。」（大正25，266c7-8）。
- ⑥⑭ 《優婆塞戒經》卷2（大正24，1042b20-27）。
- ⑥⑮ 《阿毘曇毘婆沙論》卷43：「問曰：若悲異大悲，異者悲與大悲有何差別？答曰：名即差別，是名悲，是名大悲。」（大正28，321b26-28）。
- ⑥⑯ 《佛性論》卷2（大正31，796c23-28）。
- ⑥⑰ 《大智度論》：「修行一切善法，大悲為首。」（大正25，174c24-25）。
- ⑥⑱ 《舍利弗阿毘曇論》卷16（大正28，634c22-p635a9）。
- ⑥⑲ 《舍利弗阿毘曇論》卷18（大正28，649b2-3）。
- ⑦⑩ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷31（大正27，159b17-20）。
- (2)請參閱《阿毘達磨大毘婆沙論》卷83（大正27，428b12-c21）。
- ⑦⑪ 《思益梵天所問經》卷2（大正15，41c6-42a27）。
- ⑦⑫ 《等集眾德三昧經》卷3（大正12，988a7-12）。
- ⑦⑬ 嗟（ㄔㄨㄞˋ）：有嘆詞、表悲傷之意；嘆息；感嘆。（《漢語大詞典》（三），p.437）。
- ⑦⑭ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷83（大正27，428a22-26）。
- ⑦⑮ 《大智度論》卷27（大正25，256b28-c2）。
- ⑦⑯ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷31（大正27，160b7-19）。
- (2)請參閱《阿毘達磨大毘婆沙論》卷83（大正27，428a14-b11）。
- (3)《阿毘達磨順正理論》卷75：「悲與大悲有何差別？此二差別，由八種因。一、由自性：無瞋，無礙自性異故。二、由依身：通餘，唯佛依身異故。三、由行相：一苦，三苦行相異故。四、由所緣：一界，三界所緣異故。五、由依地：通餘，第四靜慮異故。六、由證得：離欲，有頂證得異故。又悲為先離染時得，唯離染得有差別故。七、由救濟：希望，事成救濟異故。八、由哀愍：平等，不等哀愍異故。*」（大正29，749b19-27）（*案：應作，由哀愍：不等，平等哀愍異故）。
- (4)唐 普光述《俱舍論記》卷27：「明大悲異悲。大悲無礙為性，悲無瞋為性。大悲三苦行相，悲苦苦行相。大悲緣三界有情，悲緣欲界有青。大悲依第四靜慮，悲通依餘靜慮。大悲唯依佛身，悲通依餘身。大悲離有頂證得，悲離欲界證得。大悲事成，悲但希望。大悲於一切有情平等拔苦，悲不平等但拔欲界有情苦故。」（大正41，406b29-c6）。
- ⑦⑰ 《大智度論》卷19（大正25，197c4-8）。
- ⑦⑱ 印順導師，《大乘起信論講記》，台北，正聞出版社，中華民國83年7月7版，p.26-27。
- ⑦⑲ 《大智度論》卷11（大正25，140c12-13）。
- ⑧⑰ 唐 法藏撰，《大乘法界無差別論疏》卷1：「又大者，當體為目，包含為義。乘者，就喻為名，運載為功。體用合舉，故

云大乘。大有三義：一、體大，謂真如平等不增減故，二、相大，謂具足無漏性功德故，三、用大，謂能生一切世間世間善因果故。」（大正44，63b6-11）。

81 《大智度論》：「佛法有二種：小乘、大乘。」（大正25，711b6）。

82 印順導師，《佛法概論》，p. a1。

83 《大智度論》卷41：「菩薩初發心，緣無上道：『我當作佛』，是名『菩提心』。」（大正25，362c28-29）。

84 《大方廣佛華嚴經》卷59（大正9，775b19-21）。

85 《大智度論》卷53（大正25，436，b9-12）。

86 《大方廣佛華嚴經》卷59：「菩提心者，則為大乘，容載一切諸菩薩故；菩提心者，則為門戶，令入一切菩薩行故。」（大正9，775c3-5）。

87 印順導師，《般若經講記》，台北，正聞出版社，中華民國89年10月新版1刷，p.16-17。

88 《大智度論》卷53（大正25，438a3-13）。

89 北魏 曇鸞註解，《無量壽經優婆塞舍願生偈註》卷1：「真實功德相者，有二種功德……二、者從菩薩智慧清淨業起，莊嚴佛事，依法性入清淨相，是法不顛倒不虛偽，名為真實功德。」（大正40，827c17-22）。

90 釋成慧，〈《成佛之道》菩提心略述〉，發表於「福嚴佛學院第八屆初級部筆者論文集」，民國88年6月，p.915。

91 印順導師，《般若經講記》，p.18。

92 《大般若波羅蜜多經》卷49：「若菩薩摩訶薩，以應一切智智心，大悲為上首，用無所得而為方便，從初發心乃至證得無上菩提。」（大正5，276b24-26）。

93 印順導師，《成佛之道（增註本）》，台

北，正聞出版社，中華民國89年10月新版1刷，p.b11：「菩薩之所乘，菩提心相應，慈悲為上首，空慧是方便，依此三要門，善修一切行，一切行皆入，成佛之一乘。」

94 《大智度論》卷11：「以諸佛語妙善之法，為人演說，是為法施。」（大正25，143c20-21）。

95 《瑜伽師地論》卷39：「無畏施者：謂濟拔師子虎狼鬼魅等畏，拔濟王賊等畏，拔濟水火等畏。」（大正30，510a7-8）。

96 《大智度論》卷4：「財寶布施，是名下布施；以身布施，是名中布施；種種施中心不著，是為上布施。」（大正25，92c14-16）。

97 印順導師，《成佛之道（增註本）》，p.273。

98 《雜阿毘曇心論》卷8（大正28，933a15-17）。

99 《大智度論》卷81（大正25，632a6-7）。

100 《大般若波羅蜜多經》卷572（大正7，953b7-8）。

101 《大智度論》卷27（大正25，256c21-23）。

102 《大智度論》卷91（大正25，704b28-c2）。

103 《大智度論》卷13（大正25，159b5-6）。

104 《大智度論》卷49：「聲聞、辟支佛意，非阿耨多羅三藐三菩提道。」（大正25，413c1-2）。

105 《大智度論》卷61：「佛弟子有三種：菩薩、辟支佛、聲聞。」（大正25，491a16-17）。

106 《大般若波羅蜜多經》卷314：「佛言：『善現！菩薩摩訶薩為拔有情生死眾苦，發趣無上正等菩提，得菩提時乃能如實說斷苦法，有情聞已依三乘教漸次修行而得解脫。』」（大正6，600c2-5）。

㉞《大智度論》卷35（大正25，321c29-322a1）。

㉟《大智度論》卷71（大正25，555a21-24）。

㊱(1)《瑜伽師地論》卷71（大正30，691a8-9）。

(2)《佛說寶雨經》卷6：「誹謗聖者，由是因緣身壞命終墮諸惡趣，生捺洛迦中。」（大正16，307b21-22）。

(3)《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷

7：「如是見一有情，造身、口、意惡業，誹謗聖者，執著邪見，行邪惡業，由此因緣，從此捨命墮於地獄。」（大正24，136b3-5）。

㊲耄（ㄇㄠˋ）：年老；高齡。古稱大約七十至九十歲的年紀。（《漢語大詞典》（八），p.642）。

㊳《大智度論》卷78（大正25，610a5-20）。

《大乘大集地藏十輪經》譯出對地藏法門之影響—以玄奘及神昉為主—

釋振慈
壹同女眾佛學院

前言

關於地藏菩薩法門相關經典，後世合稱「地藏三經」，分別為《大乘大集地藏十輪經》、《地藏菩薩本願經》、《占察善惡業報經》。其中《大乘大集地藏十輪經》與先前北涼時代所譯出《大方廣十輪經》是同本異譯的經典，前者的翻譯者是唐代的玄奘大師，而後者雖為早譯但譯者不明。

同本異譯乍看似乎沒有重譯之必要，又玄奘大師本人亦非崇信地藏法門，但從隋唐二代背景來看，確有弘傳過程中，因三階教的大力引用該經，致使經典受到質疑情事發生。據《大乘大集地藏十輪經》擔任筆受及後序作者的神昉自言，此經之所以譯出，乃是他請大師重譯，當時及後代學者普遍以為神昉是三階教信仰者，此是一大疑點，如神昉真為三階教人，則此經則可說為是三階教為鞏固自家學派，而請玄奘大師翻譯。

本文以先探討隋唐二代地藏法的概況為切入點，了解當時地藏法門的弘揚所遇到的狀況與瓶頸。再從神昉的生平推論是否真為三階教門人，及從僅存著作《大乘十輪經鈔》中得知當時請譯

的主要原因。最後以玄奘大師的翻譯完成，所帶給與地藏法門之後的發展影響。

在近期研究中，多以地藏信仰源起探討、或地藏懺儀研究主題，而對該經的注意也多是只有將此劃分為地藏興起期的分水嶺等線索^①，對於專注該經譯成的時代背景，與動機並無關注，做深入研究。但該部分的相關著書，仍有許多參考的地方，如：光中法師編《大唐玄奘三藏傳史彙編》、湯用彤《隋唐佛教史稿》、藍吉富《隋代佛教史述論》、日本學者矢吹慶輝原著·藍吉富編《三階教殘卷》；專文則有汪娟《歷代地藏懺儀析論》、黃永武編《敦煌寶藏》等前人研究成果，都在本文撰述時，帶來莫大幫助，對於架構地藏法門的時代背景，都有相當大的助益。

一、隋唐二代之地藏法門概況

最早出現地藏菩薩名號的經典，為西秦（三八五～三四一）聖堅所譯《佛說羅摩伽經》^②，此與《釋迦方志》晉朝已傳入中國並有信仰記錄^③，其時間約近相同，雖有學者以為時間應為更後期，在此法門真正傳入時間，尚不在本文處理範圍，亦不影響論點，故暫以四世紀末至五世紀初為地藏法門傳入中國時間點。後來北涼（三八五～三四一）所譯出《大方廣十輪經》，描述地藏菩薩的形相及其悲願力，此為第一次跳脫名稱概念，對菩薩做真正認識、具體化瞭解；隋代（五八一～六一八）譯出《占察善惡業報經》該經以禮拜地藏菩薩，即能消除罪業，並以木輪投擲得其文字辨別吉凶。從稱名至形相出現，再至禮拜可懺罪，並用

占卜方式知吉凶，做為未來預測方法，足見地藏法門的普遍化與深入民心，只在兩百多年的時間而已。

由於《大方廣十輪經》、《占察善惡業報經》在地藏法門所依據的重要經典，雖於隋唐二朝已見流傳，並廣泛為時下盛行的三階教所採用，引為教義的主要依據，但實際上從二部經典都在當時備受質疑狀況來看，地藏法門至少在玄奘大師重譯《大乘大集地藏十輪經》前，是呈現受阻、備受眾疑的局面，所以先由此二經典說明，法門的弘傳概況。然而地藏法門的興起除了經典譯出，及三階教的大力採用外，還因為末法思想的盛傳，使得悲願心重的地藏菩薩，受到廣大教徒的信仰，所以此一末法思想，亦是法門興起的主要條件之一。

(一)《大方廣十輪經》與《占察善惡業報經》

三階教為隋代僧人信行創立的一個教團組織。興起於隋開皇七年（五八七），由相州知事奏聞隋文帝後，開皇九年召入長安並設三階教寺五所。開皇十四年信行卒，六年後該教不為時人所許，敕斷不傳行^④，爾後屢受朝廷的禁止和各宗派的攻擊。唐末更被認為異端邪說，經隋唐兩代四次敕令斷傳，日衰終盡不傳。由第六世紀之末掘起，經過第七、八世紀的發展，前後約三至四百年間。

初創者信行所著《三階佛法》卷第一中，以《涅槃經》文明白指稱，現世為第三階佛法收攝為引證，特別著重末法思想，信仰者應行「普佛普法」之行，並多用其他經典論證該教的教

義^⑤，以確定該教設立的根源與合於時流之必要性，但書題內容雜亂，分科繁鎖不清，義解多艱澀難懂。三階教教籍多採類集型態，如《涅槃經》、《大集月藏分經》乃至《雜阿含》多達十多種經文，但主要是依據當時北涼所譯的《大方廣十輪經》而立論，於所著《三階佛法》四卷中，共引證涼譯百次之多，以地藏菩薩為信仰依止並稱名，而有地藏教之稱。由於教義宗旨與行持方式，與當時佛教界的理論和修行不協調，經中又常批判其他宗門，而招到其他宗派的反斥與評破，如淨土宗懷感《釋淨土群疑論》中即嚴正評論信行禪師自立其義，而自乖其趣^⑥。在信行卒後沒多久，費長房於《歷代三寶紀》中評言此途亦是萬衢之一術也，但人愛同惡異，緣是時復致譏^⑦，可證知，當時的該教與其他學派間對立狀況。至於該教被禁斷的理由《開元釋教錄》指雖為引多經而證三階教教義，然而多是穿鑿附會，而多違反聖旨，冒充真宗假說，故開皇二十年首次禁斷不行^⑧。

然而另部經典《占察善惡業報經》在開皇十七年《歷代三寶紀》中曾載錄，以為菩提登在外國譯，但卻似近代妄出，而視為偽經。在此更早開皇十三年（五九三）因廣州有人因依經以自撲法滅罪，並男女雜合行懺，而招人告狀說為妖法，最後經由堪定為偽經並禁止此經流通^⑨。雖然目前不能得知塔懺法是何種懺法，然追溯最早記載的《歷代三寶紀》、與《大唐內典錄》^⑩皆將塔懺法指稱為男女雜合行懺的行為，之後道宣法師的《續高僧傳》中更明白寫出：「行自撲法以為滅罪，而男女合雜妄承密行，……官司檢察謂是妖異。^⑪」足見塔懺法之不行，癥結點在

於因男女合雜密行，而非懺法本身有問題。

在判為偽經後的百年，《大周刊定眾經目錄》（六九五）以僧人德感與弘景，聯合奏請將《占察善惡業報經》等先前被列為偽經者，納入經錄當中，當時武則天勅東都佛授記寺沙門明佺，刊定編入正經^⑫；稍後《開元釋教錄》（七三〇）則以「法門八萬理乃多途，自非金口所宣何得顯斯奧旨。」說明採納入經目之原由^⑬，文中並將原有男女雜合文字刪除，正式將該經納入正經中，後來的《貞元新定釋教目錄》（八〇〇）也依照之前《開元釋教錄》將該經刊定編入，從此《占察善惡業報經》脫離偽經行列，普遍為世人所接受。關於請奏入目錄經的僧人德感、弘景二人，筆者在查詢相關資料時，發現他們為當時的著名譯經者，曾助實叉難陀翻譯《華嚴經》^⑭，關於實叉難陀亦為《地藏菩薩本願經》的譯者，來自西域于闐地方，玄奘回中國時曾路過該國，記載人眾多學習大乘法^⑮，據依此點實叉難陀自是對大乘經典多有瞭解，是否二人是在譯經處與實叉難陀討論，得到確實關於《占察經》的真偽答案，這是個令人起疑的地方，但此一問題已超出本文討論範圍，留待以後有專文再做討論。

(二)末法思想的帶動

末法思想可在原始佛教經典《雜阿含經》^⑯中發現，因末法人民樂行諸惡，說相似法來化眾，而有佛法衰滅之可能性。此思想與真實間的關聯性，可在印度佛教發展史中得到明證，印度境內本屬多種信仰的綜合體，在佛世時有著名的外道六師，及長久

深入民心基礎穩固的婆羅門教，都是擁有廣大信仰族群，反觀佛教在當時只屬於新掘起的新興宗教，但由於受到當時國王推崇，佛教便趁此助力，在本土得以深植發根。大護法阿育王時代，將佛法首度弘傳至斯里蘭卡等印度之外，然隨阿育王歿，其後代卻對佛教沒有善意，反而更破壞其所造之塔及毀寺之舉^⑰。這是最早見有毀滅佛教的運動；其後在如來滅後四百年，西北印度出現另一次佛教興盛時代，其貴霜王朝迦膩色迦王，因王的大力支持，有部的《大毘婆沙論》才得以順利結集完成，然迦膩色迦王亡後，訖利多種復自稱王，斥逐僧徒，毀壞佛法^⑱，可視為印度的另一次滅佛運動，此後末法思想更加興盛，並從印度漸傳入本土；建德三年（五七四）在五世紀末的中國，也發生了北周武帝滅佛運動^⑲，此後更強化了末法思想之潮。除了經典描述末法時的濁世可怕、人心險惡，在現實層面則發生滅佛或排斥佛教的狀況，兩者相互證明下，強調末法思想，行持可得滅罪業的地藏法門，就在此思潮下孕育茁長。

綜合以上二點，地藏法門在隋唐二朝，已經普遍流傳，現知在翻譯者玄奘大師所處的年代，至少已有《大方廣十輪經》、《占察善惡業報經》二部經典譯出流行。因末法思想盛行、三階教的大興、《占察經》的占卜吉凶，契合人心對未知的恐懼，因緣合會下引領法門普及漸廣。然而流傳情況卻多受到阻礙，例如經典中《大方廣十輪經》為失譯，並多為朝廷所禁斷的三階教所強烈採用；另一本《占察善惡業報經》則視為偽經，禁止通行。從地藏菩薩名號傳入中土，到有經典譯出，廣受大眾普遍信仰，

前後時間推測大約從三世紀末至五世紀末，約莫兩百年。隋朝開皇年間，伴隨著信行被召入朝，三階教內部的大力提倡，讓此傳入近兩百年的法門，一躍成為取代彌勒菩薩之位，別出與印度不同的四菩薩名稱，成為中國特有的四大菩薩之一；然在弘傳過程中，不免染上出處不能判別，及經典真偽不明，而招致佛教內部一些人對此法門持有存疑態度。

二、玄奘翻譯《大乘大集地藏十輪經》之由

(一)請譯者神昉與三階教的關係

在諸多關於玄奘的僧傳中，未曾與地藏法門有相關聯，此可分二方面證知：其一，由法師年輕時於國內學習經論過程證知，在年滿二十受大戒後，遍遊國內學習《涅槃》、《般若》及許多部派論典，但諸多經論學習中，大師仍較偏好唯識思想，故有誓遊西方取《瑜伽師地論》以解眾疑之舉。其二，也許三階教受當時隋朝年間朝廷禁行的影響，故大師與除譯該經以外，其餘與此法門未有關聯之處。

雖然玄奘本人與地藏法門無關聯，重譯《大乘大集地藏十輪經》之舉，乃是受到門人神昉請託，昉在該經序文中自寫道：「疇諮法主重啟梵文，粵以永徽二年歲次辛亥正月乙未，盡其年十二月甲寅翻譯始畢，凡八品十卷。」^{②0}在神昉尚未請求重譯前，玄奘大師手中已有《大乘大集地藏十輪經》梵文本資料，雖不能知是從印度攜回或者是前人所留，但翻譯此經並非玄奘原來的本意。又有文獻及學者指稱神昉為三階教門人，如果真為三階

教人，則昉請譯該經，或可解說為是三階教人為鞏固自身宗派教義，以避免社會對教義不明而產生懷疑所請。

所以首先定位請譯者神昉的身份與信仰，是否與三階教有關聯，關於此有三筆資料應釐清，以助瞭解神昉是否為三階教人。其一，《釋門自鏡錄》指其為慈悲寺僧人，少小聽十輪經，而開講十輪經時，多說眾人不合讀誦大乘經，誦者墮地獄……。^⑲然而先確定神昉乃是新羅人^⑳，非中國籍，來中國後應先住過法海寺及慈恩寺。據文載資料，貞觀十九年夏六月戊戌，當時神昉時住在法海寺^㉑，應召入弘福寺玄奘大師譯經場中擔任譯經工作^㉒，從塔銘稱名來看，最後應歿於慈恩寺中^㉓，並未回新羅。

目前神昉於慈悲寺記載也只見有《釋門自鏡錄》一筆而已，追溯慈悲寺為武德元年（六一八）高祖因沙門曇獻於隋末設粥救饑民因而立寺^㉔，同年並以玄會為寺主，其自身以專弘涅槃為主^㉕。從慈悲寺設寺時間點及寺主玄會的生年來看，該寺自武德元年時三十七歲玄會為寺主，至貞觀十四年玄會五十九歲於原寺中歿（六四〇），慈悲寺於二十二年內應為興學涅槃之義；又貞觀十九年神昉人已在法海寺，並應召入譯場進行翻譯工作。如依《釋門自鏡錄》所說：「慈悲寺僧神昉，少小已來聽學十輪經。」至於神昉是否曾去過慈悲寺，此雖無文獻可查，然而從寺中歷史比對及寺內講說多以涅槃為主，且十輪經非涅槃之學說，證明慈悲寺與十輪經講學多無相關，故知《釋門自鏡錄》記載應與事實有所出入。然而《釋門自鏡錄》之後又說神昉因講十輪經，命終入地獄被火焚身，身旁還有黑烟氣等較有警世意味文

字，不妨可看作時人因神昉請譯《大乘大集地藏十輪經》，及自著《十輪經抄》而將昉判為三階教徒，並多作激烈說法攻擊，用以警示。

其二，學者湯用彤於《隋唐佛教史稿》中以現存昉之著文〈十輪經序〉具有三階教口吻，而推測昉與三階教有關。^⑳神昉曾著有，《大乘十輪經鈔》二卷或三卷、《唯識要集》十三卷、《種性差別集》三卷，但所著書籍目前皆無資料流存，唯有〈十輪經序〉一文，所以以一文語氣而來判定神昉為三階教徒，似乎不能成為強而有力的說法。況且如依〈十輪經序〉來看，文脈可分四段來看：第一段明世尊轉法輪，及現為末法時代，根機差異眾多應予不同藥性以療宿疾；第二段十輪經乃末法之教，但翻譯經典已久，又譯者失傳，致使佛教內陷入辯論；第三段說玄奘訪印度取經之艱困；末段神昉請譯及該經經由重譯，後人對此經的釋疑。

綜觀序文言：「況乎正法既往，久當像末，定慧與福德異時，醇化與澆風殊運。然則一乘三乘之駕，安可以同其轍哉？若識時來在數藥性勿違，然後可以清沈痼之宿疾，體權實之同歸矣。」^㉑此段文確有雷同於三階法四卷其大旨：勸人普敬、認惡本、觀佛性，當病授藥，頓教、一乘。^㉒先前已提過，三階教教義為採錄諸多經論而成，其中又首以《大方廣十輪經》為主要依據，所以在同本異譯的序文中發現類似三階教主張，也應屬正常。上述中「若識時來在數藥性勿違，然後可以清沈痼之宿疾，體權實之同歸矣」可在《大乘大集地藏十輪經》中見到相近語

句：「如來以其佛眼，如實了知一切有情補特伽羅，有貪有瞋有癡心等、如實了知是諸有情，種種煩惱病行差別。……如來授諸有情如是法藥，不令一切所化有情為四魔怨之所繫攝、不令一切所化有情背人天乘向諸惡趣、不令如來無上法眼三寶稱姓速疾壞滅。」^⑳以及本經中所言：「於無明夜能示一切迷三乘道，馳騁生死曠野眾生三乘正路隨其所應方便，安立令得出離。」^㉑諸多文句顯示，神昉的序文所說，應是由經中所說自行整理描述，而非以三階教徒的語氣來撰文。

其三，如以神昉曾著《大乘十輪經鈔》證明為三階教門人，則也不能成為實證。依玄奘譯經院日常生活方式，在唐太宗崩，高宗繼位改元為永徽元年，之後大師回到慈恩寺，至此專務翻譯工作，每日自定課成，若白天事多不能完成，則晚上必定連夜完成，每日早齋及黃昏二時，講新經論於諸弟子及諸州前來聽學僧，而當時聽者的筆記，就成為留傳後世的疏或鈔等，如窺基的《成唯識論疏》、《俱舍論抄》都是聽閱玄奘大師的講解後所抄寫之心得，不僅窺基其他門人亦留下許多疏鈔等著書。以此來看昉撰寫《大乘十輪經鈔》，自不會覺得太突兀。如真要以此說，神昉曾在玄奘譯場譯經，又著《唯識要集》^㉒，唯識宗門人身份，應該比三階教徒的說法更為貼切，所以不可以以昉曾寫過《大乘十輪經鈔》就證明其為三階教門人。

由此三點來證明，神昉確實不是三階教人，所以《大乘大集地藏十輪經》的譯出，並不是三階教徒為了強化該教典籍的真實性，而請具有權威性的譯經家玄奘進行重譯。然而筆者以為玄奘

自身非信仰地藏菩薩，故因受到神昉請求而譯經，似乎不能構成主要動機。反觀地藏法門在弘化時，主要經典備受質疑的情況來看，昉所留下的序文中，除了可窺知當時請求重譯的推動力，更可看到該經受到佛教內部自身所受到的辨證狀況。

(二)《大乘大集地藏十輪經》譯出原由

從神昉的序文中，可以得知推論神昉為何請譯該經，與玄奘為何決定翻譯的一些動機，關於此可分兩方面探討：此經對末法時代影響。與該經失佚，在當時佛教中受到評辨的角度切入：

(1)末法時代的影響：前節提到末法思潮已於隋唐二代廣為流傳，西元六世紀初，玄奘大師周履印度西域各國取經學習，但是沿途所見多為佛法衰滅現象，如《大唐西域記》中言：「夾蘇婆伐窣堵河，舊有一千四百伽藍，多已荒蕪。昔僧徒一萬八千，今漸減少。」^{③4}相信逢見正法衰弱朝向凋零，沿路向印度取經的大師心中定是難過，佛世已遠，佛之教法又不振，正如經典所說，正法已由像法轉向末法時期，然而在此之時，身為佛教徒當弘傳正法為己務，使令正法輪常住，此也強化大師對於末法時代的認知與體認。這可由回到中國後，除了奉命入宮，其餘時間將生活重心放在譯經與講譯經典上，其日復一日的單調的生活狀況，可窺知一二，目的都是冀以能將佛法延命，讓佛之正法長存不滅。

所以神昉序文說：十輪經者，則此土末法之教也。^{③5}筆者以為不可將此說完全代表神昉的個人看法，此亦透露當時佛教徒的心情，對末法恐懼、期待佛法能在世間繼續長傳外，本經譯

主玄奘大師自身也含有末法思想影響，這可由大師的傳記中略知端倪：其一、初到印度時，禮佛成道的菩提樹，大師自甚傷感道：「佛成道時，不知漂淪何趣，今於像季方乃至斯。」^{③⑥}；其二、永徽三年為造存放從印度帶回來的佛像，並怕世代更替造成經本散失，又得提防火災之害，大師本欲建石浮圖，但因花費甚大，只得改用磚造，塔完工之時，法師自述誠願，略曰：「玄奘自惟薄祐，生不遇佛，復乘微善，預聞像教，儻生末法，何所歸依。」^{③⑦}，這種懷念佛陀，自生逢像法的嘆息，與擔心正法不久住，所攜回經卷散失的造塔舉動，說明大師自身也存有對佛滅已久，擔憂佛法不長存的思想。關於法不久住的觀念，也從玄奘身上傳遞給弟子窺基，這從著書中闡明正像末三時，劃分三時時代特色可以知道。^{③⑧}

而此經為末法之教，無疑是信仰者的最好心靈寄託。經中透過世尊與地藏菩薩的問答，呈顯出十種佛輪，以滅除末法時期的十種惡輪，神昉的序文則依該經卷二，說明菩薩示現、與以佛本願之力所化十種佛輪，其用意皆是為讓三寶久住之故，故說此經乃為末法之教，有此法可久住。又地藏菩薩以現出家聲聞形，用此形相化無慚愧者，護持開顯菩薩、聲聞、緣覺等三乘道果。十種佛輪，是為摧滅一切諸眾生類，猶如金剛堅固煩惱，皆是為了讓三寶常住於世而所顯說。

(2)失佚而受廣辯：在各種玄奘大師的僧傳中，都記有大師先在國內訪學當時名師，並向其學習，但因譯經不全或有失散或師不能解，心中隱約感到不知適從，最後誓去印度取經，以解自己

心中或眾人之疑。這段求學訪師教授過程中突顯出，佛教在當時所面對的窘境，經典間多有出入，或散失不全，最重要是大師自己感覺所學有疑，關於疑點不能自己或找老師解惑，由此可看出當時經典早有混亂或矛盾的問題產生。

《大方廣十輪經》想必也在大師年代產生同樣問題，譯出時期雖早在北涼時期，但因年代久遠，譯者名已失傳不可考，依前所說晉朝時，早已有以持誦地藏菩薩名號的信仰，所以筆者以為至少從北涼至隋朝三階教興起時，地藏法門已受到一般百姓信仰。但至隋朝年間，三階教興起所帶動的力量，將地藏法門快速普及的深入民心中，此可由後來有人依《占察經》行塔懺法，及三階教被禁斷的次數、其他宗派大力評判、信徒爭先布施無盡藏院的行為可以推知，地藏法門雖廣受一般大眾歡迎，但卻有諸多爭議點。

如依神昉於序文中：「同我者失魄於真彩，異我者大笑於淡味，謬以千里，能勿悲乎。」^{③⑨}此處說同我者，極有可能指因為該經年代翻譯久遠，又譯者失傳之故，所以令同是佛教徒或地藏法門信仰者失去經典真實性；而異我者可能指外道或不信此經真實的佛教內部人。對於所說為何有同我者與異我者之說？對此不明之處，筆者又找尋相關資料，試圖找出線索。此結論在道宣律師《大唐內典錄》序文找到相關類似說明，因歷代譯經家所譯出經典注釋混亂，致使後人深入不易，而撰寫一部收錄歷代眾經的藏錄，其序文直接點名該部經典說其竊服之喻已顯於十輪，烏鼠之譏復彰於佛藏。^{④⑩}在前面已說到三階教的立書多以十輪經為

主，但因該教行持不合當時，且該教又多評論其他佛教宗派，導致諸多佛教內部不滿，認為三階教本身無自宗教義，乃用集錄方式竊取佛教經典，將該宗合理化；下一句文鳥鼠之譏，^{④①}宋本將譏以為是識，所以應是下句說明，當時三階教所宏揚的教義，已彰明勝過於真正的原始出處《大方廣十輪經》。

基於此二說筆者以為：神昉與道宣二人是同時進入玄奘大師譯經場^{④②}擔任譯經職事，所以兩人所見與所聞理應不會相差太遠，所以神昉所說的同我者，應該是指時下本來信仰地藏法門之人，因為該經被三階教廣為攬用，而失去本來信仰的真彩；此異我者應該指佛教內部，因對三階教存有意見，而對該經典的失譯，時淪滯於邪辯^{④③}。至此可真正明白，序中隱約透露當時大眾因對三階教持有不同意見，連帶對該教大力採用的《大方廣十輪經》也看法不一，致使經典可信度低落，所以神昉應是鑒此，而請譯主玄奘大師重新譯經之舉。

三、對地藏法門之影響

關於《大乘大集地藏十輪經》譯後對地藏法門的影響，筆者以為可用兩方面做觀察：從永徽二年新譯經典完成後，佛教界對該經的態度、民間普遍信仰是否有相對增多，此二者可視為學術及民間的信仰是否有一致性發展。

(一)《十輪經》的質疑消除

玄奘大師重譯《大方廣十輪經》並重新更名為《大乘大集

《地藏十輪經》後，該經的地位從原先的單經的大乘經^{④④}，躍升至大集部中^{④⑤}，予以重新的歷史定義。關於經名新加入「大集」二字，據費長房《歷代三寶紀》記有闍那崛多曾說：「大集經的出處于闐東南二千餘里，有遮拘迦國……出般若大集華嚴三部大經，並十萬偈。」^{④⑥}考察遮拘迦國，為現今新疆葉爾羌城（莎車）東南之古國名^{④⑦}，為西域唯一大乘國，按玄奘《大唐大慈恩寺三藏法師傳》與《大唐西域記》皆記法師在從印度歸國時曾至該地，對國中有大乘經典數十部多，佛法在該地極為興盛的描寫。^{④⑧}從文中得知大師曾至該國，是否就是從該地攜回現今重翻的《大乘大集地藏十輪經》？關於此傳記並沒有多做說明，神昉的序文中也未交待該經出處。但筆者推測大師應是在該地見過相關篇章，所以才再重新翻譯時加上「大集」二字，以做為該經確是出處於此，並屬大乘經典。關於「地藏」的名稱，本經敘述地藏菩薩功德，旨在轉十惡業論，對末世思想為濟度，及地藏菩薩現沙門相之由，對一乘道的說法反駁等，所以在經名加入經中為主的地藏菩薩做為經題，也實屬合理範圍。

再者新譯完成，地位受到改變的《大乘大集地藏十輪經》不僅出處重新受到肯定，更受三階教影響，而染上備受質疑的色彩完全掃除，昉的序文給予這些說法相當好的證明：於是處座佞談者，響法雷而吐辯；靜慮通微者，鏡玄波而照心；頂火暴腹之徒，戢螢暉於慧日；喜足謙懷之侶，騰高節於清風矣。^{④⑨}因想了解新譯作品完成對於後人有何影響，筆者試著用CBETA搜尋關鍵字，發現在玄奘大師未翻譯之前，除了三階教信行的採用、

《占察經》的十輪依據外，很少人重視到此部經典，並加以解說引用。但在新譯之後，神昉為其注疏，時道宣、窺基、圓測等人也都在疏書中提到，但其引用多與地藏法門無關，多用該經以說明，如：破戒比丘的處置⁵⁰、沙門間種類不同⁵¹，對該經中擁有大願的地藏菩薩，只說明與其他菩薩稱名功德等同⁵²。似乎此經的新譯只是增加該經的地位，讓世人對經典不再產生疑竇，這對於推廣地藏法門，加分效果相當顯著。

除《大乘大集地藏十輪經》的再度定位，地藏法門中的另部經典《占察經》亦受到重新認定，前節已說明於《大周刊定眾經目錄》（六九五）時，《占察經》已被納入眾經錄中，視為正經，筆者認為雖然不一定是因為新譯而脫離偽經行列，但至少可以證明，經過玄奘大師重譯後，世人對地藏法門的依據經典質疑的看法變少，所以當德感及弘景二人於證聖元年（六九五）提出去除偽經疑問時，武則天也就應允，並在同年將該經收錄進《大周刊定眾經目錄》中。新譯經典完成後《大乘大集地藏十輪經》及《占察經》二部經典重新被世人肯定，對此不可不說都是受玄奘大師影響而有改變。

(二)地藏法門民間信仰進展

上面的考察只是就經典的發展做說明，然對於地藏法門的實際影響，可由具有民間信仰色彩的活動來做討論：

其一，房山石經可視為當時宗教信仰中，較有官方及民間色彩的代表。關於房山石經由來，為隋代僧人靜琬興起，因憂懼

末法來臨，正法被毀盡，而將經文刻在石版上以做為保存，從隋至唐貞觀十二年靜琬往生後，門人導暹、法儀等相繼五世，刻經事業歷經唐、宋，代代都有人力不斷投入。^{⑤③}據開元二十八年四月，唐玄宗妹金仙公主奏請賜經四千餘卷^{⑤④}，顯示刻經之舉不只一般僧侶投入，連王族也不乏支持者，有了四千餘經卷，比起過去房山石經的刻經的文字精確度，公信力可大幅度提高。其中在唐代所刻石經中見有《大乘大集地藏十輪經》刻文^{⑤⑤}，從名稱及文字比對，此處刻文以玄奘大師所譯譯本為底本，顯然在大師完成譯經後，因為該經地位提升，將其納入刻經經典之一。雖然現無資料顯示刻經確切完成年代，也不知底本是否為金仙公主時奏請賜經之一，或是靜琬弟子等早已擁有該經，但確定十輪經在唐代新譯經典完成後已是著名經典之一，並擁有收藏的價值。

其二，關於地藏法門的修持方法出現，關於，本文暫以禮懺法為討論主題。目前僅知以地藏菩薩為懺主的懺本有四種：明·智旭撰《占察善惡業報經行法》^{⑤⑥}、《讚禮地藏菩薩懺願儀》^{⑤⑦}，清·撰者不詳《慈悲地藏菩薩懺法》^{⑤⑧}，及現存最早為敦煌寫卷，唐五代時期的《讚禮地藏菩薩懺悔發願法》^{⑤⑨}，根據學者汪娟的專文資料，該發願法從《大乘大集地藏十輪經》中抽取彙編而成，研究內容節錄如下：讚禮的七言偈頌當中，很明顯地，內容都專屬於地藏信仰；經過詳細的比對之後，發現讚禮的偈頌都是依據《大乘大集地藏十輪經·序品》中的經文而重新創作……偈頌皆是依據玄奘譯本而作的，因此這篇懺儀的成立最早也在第七世紀中葉以後了。^{⑥⑩}從兩種不同時代譯本相較，如說北

涼譯《大方廣十輪經》在隋唐二代已受到重視，那麼此篇發願法應以該經為底本，但發願法卻是以後譯的新經為主，足見玄奘大師重新譯成《大乘大集地藏十輪經》後，經典才受到廣大民間信仰支持，並將經典內容發展為發願法，做為法門平日行持依據。藉由上述資料，筆者以為從經典發展成國人自己編撰而成的發願法，此舉可解讀地藏法門到此階段，地藏菩薩已經從最初外來的菩薩形象，轉化為屬於中國色彩濃厚的救護滅罪的依怙者，由此確知新譯典確實對該法門具有影響作用。

其三，僧傳與靈感錄的出現記載，多在新譯經典完成之後。僧傳與靈感錄可說是十分貼近一般僧人或信眾的生活寫實，生平修持法門及經歷，或記錄因信仰力量，引發何種感應事蹟為主。查詢相關僧傳及靈感錄，從中歸納出與地藏法門相關資料，最早如梁·善寂寺東廊壁上，張繒彩畫地藏一軀，時人瞻禮異光煥發①。隋·開皇年間陝州現樹地藏菩薩②。但大多數的記錄多發生在唐代之後，所載錄多集在七世紀中後期開始，也就是新譯經典完成的永徽二年之後。其中筆者以為，第一筆最早資料，梁朝善寂寺張繒彩畫的地藏像，真正出現感應記錄應是在麟德元年，因為模寫發光才弘傳開來，而從梁朝至唐麟德元年的放光異象，並未真正被納入記錄當中，所以目前第一次出現的地藏菩薩顯聖的記錄，應是《續高僧傳》隋代開皇年間的地藏菩薩神異事蹟。從僧傳或感應錄文獻資料中顯示，地藏菩薩的示蹟多出現在唐代以後，出現在唐代之前的只有少數幾筆，足以證明在新譯經典之後，地藏法門逐漸受到民間信仰，而關於之後宋代非濁所集《三

寶感應要略錄》⁶³，及常謹所編專以地藏菩薩為主的《地藏菩薩像靈驗記》⁶⁴等，都是非常好的佐證資料來源。

綜合以上文獻資料，在《大乘大集地藏十輪經》翻譯完成後，不僅自身經典價值提升，在民間信仰亦大量出現地藏菩薩靈感的記錄。藉此筆者以為，因為玄奘大師的本身學術地位崇高，又是從印度取經歸國的出色譯經家，所以新譯經典，經過重新題名後，從原本的單本大乘經行列中，一躍成為「大集經」卷，成為大部頭經典之一。而民間信仰也隨新譯經典的完成發展出對等的增加關係，例如：房山石經中，見有唐代已完成的刻經，是以該經為底本而刻鑿、《讚禮地藏菩薩懺悔發願法》是以該經為本，自行採錄出以地藏菩薩為懺主的發願法、僧傳及靈感錄中記有地藏菩薩神蹟示現，這也多在新譯經典之後，破除了當時由三階教造成的某些負面觀感，而地藏法門也藉由此新譯經典，拓展出不一樣的道路，更深入普及民間，不再為三階教所束綁。

四、結說

因為北涼時期所譯《大方廣十輪經》為佚失，及被隋朝三階教所廣泛採用，造成該經典普遍受到佛教內部的疑問，又當時以地藏菩薩為主的另部經典《占察善惡業報經》被判為偽經，這對末法思潮、與三階教帶動下逐漸成長的地藏法門，不免染上出處不詳的問號，法門發展受阻。在翻譯者玄奘大師所處的年代，至少已有《大方廣十輪經》、《占察善惡業報經》二部經典譯出流行。因末法思想盛行、三階教的大興、《占察經》的占卜吉凶，

契合人心對未知的恐懼，因緣合會下引領法門普及漸廣。然而流傳情況卻多受到阻礙，例如經典中《大方廣十輪經》為失譯，並多為朝廷所禁斷的三階教所強烈採用；另一本《占察善惡業報經》則視為偽經，禁止通行。從地藏菩薩名號傳入中土，到有經典譯出，廣受大眾普遍信仰，前後時間推測大約兩百年，然在弘傳過程中，不免因上述原因，染上出處不能判別，及經典真偽不明，而招致佛教內部一些人對此法門持有存疑態度。

當時神昉請玄奘大師翻譯經典，也因有學者以為神昉乃是三階教人或與該教有關係，而讓請譯動作，目的變成為了自身教派而做澄清證明。但是經過文獻資料證明，神昉不是三階教人，而此請譯經典的舉動，是受到兩個方面的影響：其一，當時離佛世已遠，信仰者對於未來的不確定，加上北周滅佛運動而造成的危機衝擊，造成末法思潮盛行，而本經譯主玄奘大師自身也含有末法觀念存在，這可由大師傳記及其弟子身上略知端倪。在此佛法將滅的恐懼下，信仰者自會尋找一個可依靠之處，所以十輪經者，則此土末法之教也，該經不僅以救拔大願的地藏菩薩為主，更明白指出末法應行十輪法，才可讓法久住不衰。其二《大乘大集地藏十輪經》、及道宣律師《大唐內典錄》序文中，皆隱約透露當時大眾因對三階教持有不同意見，連帶對該教大力採用的《大方廣十輪經》也看法不一，致使經典可信度低落，所以神昉應是鑒此，而請譯主玄奘大師重新譯經之舉，並非一般以為三階教人請譯經典來鞏固自身宗派教義之舉。

永徽二年，《大乘大集地藏十輪經》完成後，後續對地藏法

門的影響，可分兩方面做為觀察：由當時的經典學術價值提升，廣為一般學士所採用，並且因《占察經》的納入眾經目錄中，而讓地藏法門長久以來存有的出處不明的疑慮，完全淡化。另一方面可由民間信仰對地藏法門崇信中得到了解，其一是具有官方色彩的民間活動，房山石經中在唐代刻經文中已有新譯經典；其二為地藏法門的修持法，已由經典轉為自行編撰的《讚禮地藏菩薩懺悔發願法》，因法門受到廣大民間信仰，既而有將新譯經典內容發展為發願法，做為法門平日行持依據；其三是僧傳與感應錄的記錄多集中在新譯經典完成後，其中又以宋代的《地藏菩薩像靈驗記》為主要代表，顯示地藏菩薩從唐至宋朝，縱然三階教已在唐德宗貞元時代被禁斷消失，都持續穩定發展中，此證明，地藏法門雖因三階教的大力提倡而受到人民注意，但真正將地藏法門落實在本土民間化，卻是因為隨玄奘大師《大乘大集地藏十輪經》翻譯完成，這可由新譯經典完成後有《讚禮地藏菩薩懺悔發願法》的出現做為證明，所以該經的完成，實對地藏法門在中國的弘揚發展占有絕對影響力。

注：

- ①《中國地藏信仰研究》尹富，四川出版集團巴蜀書社，民100年10月，p.2。
- ②《佛說羅摩伽經》卷1（CBETA, T10, no. 294, p.851, c27）。
- ③《釋迦方志》卷2（CBETA 51, no.2088, p. 972, b26-28）。
- ④《歷代三寶紀》卷12（CBETA, T49, no. 2034, p.105, c3）。
- ⑤《冥報記》卷1：（CBETA, T51, no.2082, p.788, b10）。
- ⑥《釋淨土群疑論》卷4：（CBETA, T47, no.1960, p.50, b26）。
- ⑦《歷代三寶紀》卷12：（CBETA, T49, no. 2034, p.105, b28-c1）。
- ⑧《開元釋教錄》卷18：（CBETA, T55, no. 2154, p.679, a3-5）。
- ⑨《歷代三寶紀》卷12（CBETA, T49, no. 2034, p.106, c8-22）。

- ⑩《大唐內典錄》卷5 (CBETA, T55, no. 2149, p.279, b4-5)。
- ⑪《續高僧傳》卷2: (CBETA, T50, no. 2060, p.435, c29-p. 436, a2)。
- ⑫《大周刊定眾經目錄》卷11 (CBETA, T55, no.2153, p.442, b1-10)。
- ⑬《開元釋教錄》卷7: (CBETA, T55, no. 2154, p.551, a20-21)。
- ⑭《宋高僧傳》卷2 (CBETA, T50, no. 2061, p.719, b6-13); 《佛祖統紀》卷10 (CBETA, T49, no.2035, p.201, c23-24)。
- ⑮《大唐西域記》卷12 (CBETA, T51, no. 2087, p.943, a14-24)。
- ⑯《雜阿含經》卷32 (CBETA, T02, no.99, p. 226, c2-13)。
- ⑰《雜阿含經》卷25 (CBETA, T02, no.99, p. 181, b26-c4)。
- ⑱《大唐西域記》卷3 (CBETA, T51, no. 2087, p.887, a17-19)。
- ⑲「初斷佛、道二教，經像悉毀，罷沙門、道士，並令還民，並禁諸淫祀，禮典所不載者，盡除之。」《周書·武帝紀上》令狐德棻，中華書局，1971版，85頁。
- ⑳《大乘大集地藏十輪經》卷10 (T13, no.411, p.777, b24-26)。
- ㉑《釋門自鏡錄》卷1 (T51, no.2083, p.806, b24-29)。
- ㉒《瑜伽論記》卷19 (T42, no.1828, p.746, a2)。
- ㉓《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷6 (T50, no.2053, p.253, c23-24)。
- ㉔《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷6 (T50, no.2053, p.253, c19-24)。
- ㉕《四庫全書·史部·目錄類》p.5唐慈恩寺神昉法師塔銘，唐武三思撰正書無姓名，證聖元年五月金石錄。
- ㉖《佛祖統紀》卷39 (T49, no.2035, p.362, a25-29)。
- ㉗《續高僧傳》卷15 (T50, no.2060, p.542, c12-18)。
- ㉘《隋唐佛教史稿》湯用彤·高雄·佛光書局，民90年·P.221頁。
- ㉙《大乘大集地藏十輪經》卷10 (T13, no.411, p.777, a23-26)。
- ㉚《冥報記》卷1 (T51, no.2082, p.788, b10-12)。
- ㉛《大乘大集地藏十輪經》卷2 (T13, no.411, p.732, c16-p.733, a10)。
- ㉜《大乘大集地藏十輪經》卷1 (T13, no.411, p.727, b4-6)。
- ㉝《法相宗章疏》卷1 (T55, no.2180, p.1139, b23-24)。
- ㉞《大唐西域記》卷3 (T51, no.2087, p.882, b16-18)。
- ㉟《大乘大集地藏十輪經》卷10 (T13, no.411, p.777, a27)。
- ㊱《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷3 (T50, no.2053, p.236, c1-2)。
- ㊲《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷7 (T50, no.2053, p.260c-p.261a)。
- ㊳《大乘法苑義林章》卷6 (T45, no.1861, p.344, b3-5)。
- ㊴《大乘大集地藏十輪經》卷10 (T13, no.411, p.777, b9-11)。
- ㊵《大唐內典錄》卷8 (T55, no.2149, p.302, c6-8)。
- ㊶《大唐內典錄》卷8 (T55, no.2149, p.302, c7)。
- ㊷《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷6 (T50, no.2053, p.253c-p.254a)。
- ㊸《大乘大集地藏十輪經》卷10 (T13, no.411, p.777, b12)。
- ㊹《眾經目錄》卷1 (CBETA, T55, no.2147, p.150, c9-p.152, c6)。
- ㊺《開元釋教錄》卷10 (CBETA, T55, no.2154, p.580, a12-18)。

- ④⑥ 《歷代三寶紀》卷12 (CBETA, T49, no.2034, p.103, a12-23)。
- ④⑦ 《西域佛教研究》〈論西域大乘國之子合〉印順，大乘文化出版社，民68年4月，p.85。
- ④⑧ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷5 (CBETA, T50, no.2053, p.251, a1-6)；《大唐西域記》卷12 (CBETA, T51, no.2087, p.942, c24-p.943, a10)。
- ④⑨ 《大乘大集地藏十輪經》卷10 (CBETA, T13, no.411, p.777, b27-c1)。
- ⑤⑩ 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷2 (CBETA, T40, no.1804, p.47, a24-28)。
- ⑤⑪ 《大乘法苑義林章》卷6 (CBETA, T45, no.1861, p.343, c28-p.344, a7)。
- ⑤⑫ 《釋淨土群疑論》卷6 (CBETA, T47, no.1960, p.69, b23-c6)。
- ⑤⑬ 《宗統編年》卷9 (CBETA, X86, no.1600, p.135, a6-7//Z2B:20, p.73, b13-14//R147, p.145, b13-14)。
- ⑤⑭ 《四庫全書·史部·目錄類》頁38-39。
- ⑤⑮ 《房山石經》趙樸初編，第2冊，中國，華夏出版社，1981年，312-366頁。
- ⑤⑯ 《占察善惡業報經行法》卷1 (CBETA, X74, no.1485, p.578, c3-5//Z 2B:2, p.62, d1-2//R129, p.124, b1-2)。
- ⑤⑰ 《讚禮地藏菩薩懺願儀》卷1 (CBETA, X74, no.1486, p.584, b6-8//Z 2B:2, p.68, c1-2//R129, p.136, a1-2)。
- ⑤⑱ 《慈悲地藏菩薩懺法》卷1 (CBETA, X74, no.1487, p.587, b4//Z2B:2, p.71, c1//R129, p.142, a1)。
- ⑤⑲ 《敦煌寶藏》黃永武編，第110冊，台北，新文豐公司，1981年，277-279頁。
- ⑥⑩ 《歷代地藏懺儀析論》汪娟，佛學研究中心學報，第四期，1999年07月出版，173-176頁。
- ⑥⑪ 《三寶感應要略錄》卷3 (CBETA, T51, no.2084, p.853, c18-20)。
- ⑥⑫ 《續高僧傳》卷26 (CBETA, T50, no.2060, p.668, b28-c2)。
- ⑥⑬ 《三寶感應要略錄》卷1 (CBETA, T51, no.2084, p.827, a9-11)。
- ⑥⑭ 《地藏菩薩像靈驗記》卷1 (CBETA, X87, no.1638, p.588, a4//Z 2B:22, p.177, c7//R149, p.354, a7)。

佛教論書對三學和清淨修證的義理 探討——以《瑜伽師地論》及 《清淨道論》為主——

林維明
弘誓學院研究生

摘要

本文主旨在探討《瑜伽師地論》及《清淨道論》對三學和七清淨的不同修證的觀點。問題意識是雖然「勤修戒、定、慧；息滅貪、瞋、痴，進趣解脫道」為佛教徒共同的目標，但是諸論師在詮釋世尊的教義時，會有各種不同的體會。其差異性和共通性如何？必須從比較中去理解以利修證。本文以《瑜伽師地論》及《清淨道論》對三學和七清淨修證的不同詮釋作為探討的對象。在論述中，主要針對戒、定、慧三學的意義和修學重點，以及七清淨修證次第的兩個主題進行探討。

經過分析與闡釋，發現此二部論書對三學和七清淨實修的觀點或許有一些差異性。但是他們所追求的息滅貪、瞋、痴；勤修戒、定、慧；獲得解脫自在的方向是一致的。所以本文的目的是想將祖師們，曾以其高度智慧發揮對法義抉擇的義理呈現出來，以利對「解脫道」的修學內涵有更深刻的認識。

一、前言

本論文大綱所呈現的要項，依序為研究主題、問題意識、文獻依據、學界研究概況、研究進路與方法、論述架構及研究的重要性，概述如下：

- (一)研究主題：本文主要探討《瑜伽師地論》和《清淨道論》對三學和七清淨修證的不同觀點。
- (二)問題意識：兩部論書對戒定慧三學的意義和修學重點；以及解脫道七清淨修證次第是否有不同的看法？
- (三)文獻依據：主要文獻依據是彌勒菩薩說、唐·玄奘所譯的《瑜伽師地論》漢譯本；及覺音造、葉均譯《清淨道論》。這兩本文獻的主要內容概述如下：

(1)《瑜伽師地論》(yogalāra-bhūmi śāstra)《瑜伽師地論》完成於西元三世紀至三世紀中葉，依據漢譯之系統說是彌勒菩薩所造，但依據藏系佛教說法，則為無著菩薩的著作。

本論內容共有一百卷。只有正宗分，而沒有序分及流通分。是唯識宗的一本重要論書，包羅三、四世紀時代的小乘和大乘佛教的思想。同時，其中還有印度吠陀、五明及眾多的學說，堪稱是唯識法相宗的一部佛學百科全書。

本論中特別說明瑜伽行者的境、行、果三方面。如建立阿賴耶說、三性、三無性說，善巧分辨萬法唯識的道理。其組織及內容的大致上是依境、行、果分為十七地。其第一地至九地是觀察三乘的「境界」；而從十地到十五地是生起三乘的「行位」，至於十六地至十七地是證得三乘的「果位」。這些內容在論中很有

次第地加以說明。所以在大體上而言，可分為境、行、果三個階段；而從理論與實踐面向或從世俗諦與出世勝義諦而言，則可分為二大門；可見此論能攝盡世間和出世間一切事、理。有關其歷史、文獻、導讀和科判可參閱相關的資料。①

(2)覺音《清淨道論》(Visuddhimagga by Bhadantacariya Buddhaghosa)此論為覺音在公元五世紀，於斯里蘭卡大寺派所著作的一部論典，它是以戒、定、慧三學總攝一切佛法或以七清淨的修行次第的禪修寶典及佛法的百科全書。②巴利文，英譯，及中譯、日譯的版本，如本文的參考書目中所列。

(四)學界研究概況：論書對修學「解脫道」的不同說法目前似乎尚未引起學界特別的重視或專門的探討。據筆者所見，國內目前僅有性願和顯如兩位法師及筆者的論文有涉及本論文的主題③。

(五)研究進路與研究方法：

(1)論究《瑜伽師地論》和《清淨道論》在戒、定、慧的定義及其修學的重點，藉由不同論典的對比，可更為完整、精確的體解佛經本意。

(2)對《瑜伽師地論》和《清淨道論》中，論師們在分別抉擇佛陀的說法所提出的不同的解脫道的七清淨修行歷程進行剖析，探討其差異所在，可供實修者修持的依據。

而在「研究方法」上，其義理方面，首先必須精讀文本、練習與文本進行對話、探討、思索及掌握文本的意涵。其次對不理解之處，可參考其他經論作對比，如此對掌握經論的義理會更有

幫助。而對於「名相」疑惑之處，必須從字源上確定每個字的基本意思，和這些字詞在文章脈絡中的真正意涵，以免誤解其意。

(六)本論文架構：本論文的架構上，共分為五節。依次為：第一節、前言。是全文的構想與梗概。第二節、戒、定、慧三學的修學義理思辨。本節將就《瑜伽師地論》和《清淨道論》對比討論其對戒、定、慧修學重點的異同點。第三節、論典所述七清淨修證次第。本節將就《瑜伽師地論》和《清淨道論》詮釋七清淨歷程上的差異所在進行剖析。第四節研讀經論心得，及第五節、結論。總結全文要點。

(七)研究的重要性：本文的重要性有下列三項。

(1)研究主題所關注的是眾生若要斷煩惱、證涅槃就必須依著戒、定、慧三學的漸次修習才能達到證入。由此可見，三學和七清淨在佛教的義理和修持方面，都是不可或缺的重要資糧。所以比較祖師們的見解，不論在佛教哲學或是修行上都是極為重要的。

(2)就生命的實踐上而言，三學和七清淨的修持在個人的生命實踐上是具有相當重要的意義。

(3)在研讀經論心得所提出的兩點。一、諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意；二、佛教修行方法的信、解、行、證次第可供修行者自我檢討修行實踐的成效。

二、戒定慧三學的修學義理思辨

修學佛法的目的是解脫煩惱。修行的方法雖然很多，但是都離不開修習「戒、定、慧」三學及去除「貪、瞋、痴」三毒^④。《清淨道論·序論》中有二個偈頌，一為：「內結與外結，人為結縛結、瞿曇我問汝，誰當解此結？」另一則是：「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」^⑤。此為覺音撰述《清淨道論》的問題意識與全論之主旨所在。引文意思是有人請示世尊，有情的內六處（眼、耳、鼻、舌、身、意）緣外六境（聲、色、香、味、觸、法）而生「愛」，請問世尊有誰能解開此「愛」結呢？世尊回答：「具有生慧、觀慧及具有精進，正智、知輪迴而生怖畏的比丘，他既能持戒，又修止觀者，當可承擔此重任」。

覺音論師並在《清淨道論·結論》中指出：「雖然欲求清淨而精進，如果不知戒定慧三學的清淨道，是無法究竟清淨（解脫）的……願世間所有眾生，依止善法，迅速成就（究竟解脫）無障礙。」^⑥如是世尊就指出戒、定、慧三學是通往涅槃的清淨道。

就此而論，可見戒、定、慧在成就修佛道上是缺一不可的，三者是相輔相成的。那麼如何修持，以下將論述《瑜伽師地論》和《清淨道論》所教導的方法。

(一)《瑜伽師地論》對修學戒定慧三學的詮釋

在本節中，將以三學概說、增上戒學、增上定學、及增上慧

學四個面向分別討論如下：

(1)三學概說

1. 為何戒、定、慧三學要冠上「增上」二字呢？

於《雜阿含》第八一六至八三二經（T.2, p.210a6-213c23），這十七經主要說明三學（增上戒學、增上意學、增上慧學）具足者，是比丘正行，依此修行，能證得解脫。為何戒定慧三學在這些經中以及《瑜伽師地論》中皆冠以「增上」二字呢？這個問題在《瑜伽師地論》卷二八有一段文字說明^⑦。其中指出冠上「增上」的意義有三：

- 一、為三學有互想趣入的效應和只有佛教有具足戒定慧三學。
- 二、是三學在修學的過程中彼此互相引發的，即戒可發定，定有助於戒的任運，定可發慧，慧亦可發定，定是戒的成果，也是慧的所依。
- 三、是慧學必具有戒、定二學，而戒必須是滿分，故瑜伽師當勤修習三學，具足三學圓滿。

所以「增上」主要是在表顯三學有次第增上的功能，如持淨戒有助於得定，令定得增上，而定有助於智慧的開發，因此，進一步說，三學有相互趣入且又「三足鼎立」缺一不可的關係，因為戒有規範的作用，令身心處於無悔、無惱的安穩狀態，漸漸達到心念專一，而定心是智慧的所依，以正定統一心念，達到一境性時，透過慧觀能如實知、如實見於法，而持淨戒、培養定力，目的是為了斷盡煩惱，達到解脫境界，此為修學戒、定、慧三學

的最終目的。

2. 辨析三學的邪行與正行

凡夫修行，雖力求行於不偏不倚的中道，然而因諸多煩惱習氣未斷，故在修學過程中，不免於邪正兩邊游離，為了讓這些情形降到最低點，行者應該在修行的前方便中，盡可能的辨析何謂正行、邪行乃至中道，方不致在有心修學善法的過程中誤入歧途。如《瑜伽師地論》云：

學有三種，謂增上戒學，增上心學，增上慧學，建立如是三學^⑧，如聲聞地應知其相、又略於此諸所學中，所有邪行應正了知，所有正行應正了知，……。言邪行者，謂如有一，不尊重戒，汎爾出家，雖復出家，不以淨戒為其增上。如於淨戒，於定，於慧，應知亦爾。彼可容有犯無餘罪^⑨，於彼，世尊說其於諸沙門果證為無能者。是故當知彼於三學，一向毀犯。言正行者^⑩，有三正行：謂下、中、上。下正行者，謂如有一尊重淨戒，亦以淨戒為其增上；與前相違，於定，於慧，不生尊重，不為增上。此不容有犯無餘罪，而容有犯小隨小罪^⑪。於此，如來不說其於沙門果證為無能者。中正行者，謂於戒、定皆悉尊重，亦為增上；如尊重戒，毀犯次第，此中亦爾，是故當知乃至所有諸異生位。上正行者，謂已見諦，於三種學皆悉尊重，此已獲得沙門果證，不待思擇有能、無能。^⑫

引文中指出「下正行者」是受持增上戒學滿分，於增上定、慧少分；「中正行者」都是增上戒、定滿分，增上慧學少分；而

「上正行者」則是受持三學滿分。戒定慧三學各支在修證的過程中，其實一直是彼此互相含攝的，只是在修證的階位上有含攝多分與少分的差別。

下正行者，其依循標準為尊重、增上淨戒，不得犯無餘罪，容犯可懺清淨的小隨小罪。依此修學能證果，最高可證「一種子道」，即指證得二果斯陀含之後，已斷欲界前七品或八品結，餘有欲界一有種子，欲進斷九品修惑的後三品，證入不還向階位。「戒滿足、定滿足、少於慧」即為中正行者，於戒、定皆悉尊重、增上。三學受持滿分即是上正行者，此時行者已見諦、斷三漏，成為阿羅漢聖者。

(2) 增上戒學

增上戒學的內容，在《雜阿含經》與《瑜伽師地論》的論述中，都具有六支，即：住於戒，波羅提木叉，威儀、行處具足，見細微罪則生怖畏，受持學戒^⑬。這六支在《雜阿含經》可說是戒學的定型句與必要條件。但在各經中所用的語詞略有差異。總共有十一經^⑭，是佛陀分別在不同的說法因緣提到的。而在《瑜伽師地論》中，則在卷二十二中有論述^⑮。另《瑜伽師地論》卷十六，也提到大梵天王請問佛陀：「何謂學？學有幾種？云何於彼當修學？」等種種問題。佛陀回答時強調應於戒學圓滿六支，此乃三學之根本。如《瑜伽師地論》云：

大仙應善聽，學略有三種：增上戒、心、慧於彼當修學^⑯。應圓滿六支^⑰，四樂住成就，於四各四行，智慧常清

淨。初善住根本；次樂心寂靜；後聖見、惡見、相應、不相應。⑱

引文在舉出學有三種之後，隨即依戒定慧的次第談應修學的內容。說增上戒學的目的，是為了策勵怖畏多的懈怠眾生，於散亂時令不散亂；說增上心學是令心未定者得定；心已得定而未解脫者說增上慧學，為令解脫。由此因緣，能讓修行者一切所作皆得究竟。⑲此意總說一切諸學無不攝在此三學中。

於戒學圓滿六支，即是成辦定、慧二學的前方便。⑳次於定學，應成就四樂住，即依諸靜慮令受喜樂、安樂、捨樂、身心樂，由此定中現前領受現法樂住。次依增上慧學，於苦集滅道四聖諦中，每一諦皆有無常、苦、空、無我四行，共十六行相。㉑以上除了說明三學各支應具足的法目外，也強調三學的次第應以戒為根本，而定與慧即是戒圓滿的流類，由戒的清淨無悔，自然心能寂靜安樂，心定則見如實，成就聖見而遠離惡見。㉒

(3)增上定學

《瑜伽師地論》中有記載「增上定學」的說明，如下所云：

云何增上心學？謂離欲、惡不善法，有尋有伺，離生喜樂，入初靜慮具足安住㉓；乃至能入第四靜慮具足安住，是名增上心學。又諸無色，及餘所有等持、等至，亦皆名為增上心學。然依靜慮，能最初入聖諦現觀、正性離生，非全遠離一切靜慮能成此事，是故靜慮最為殊勝，故偏說為增上心學。㉔

由以上得知，說明增上心學的基本內容有：離欲界、入初禪乃至四禪、四無色定、等持、等至^{②6}等；其次，強調必須依於禪定，方能證入聖諦現觀、正性離生。

此處對入初禪境界的描述為：(1)已離欲界一切法；(2)有粗分別（尋）與細分別（伺）；(3)喜樂周遍全身。而所謂離欲界是指離二種欲：(1)事欲；(2)煩惱欲。「事欲」指五欲（色、聲、香、味、觸），「煩惱欲」指五蓋（貪蓋、瞋恚蓋、掉舉昏沉蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋）離此二欲^{②7}，即入初禪乃至四禪，這些都是定學的基本功夫，而四無色定、等持，等至亦屬於增上定學的內容。

依於禪定力，於三界四聖諦境，能次第現前如實觀，入聖諦現觀^{②8}；於思擇力、見道力斷諸煩惱，由修道力漸離諸欲，乃至心得解脫，得正性離生^{②9}，這些皆需依靠禪定力方能成辦，以上為增上定學的概說。

(4)增上慧學

《瑜伽師地論》卷二十八說：「云何增上慧學謂於四聖諦等，所有如實智見。是名增上慧學。」^{③0}又依據《雜阿含·832經》云：「何等為增上慧學？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。」

^{③1}由此引文表明修行過程中，當於四聖諦如實知，如實知其苦果、集因，並依正道修行，方得以令苦止息，如《雜阿含·344經》對苦、集、滅、道四諦所觀察的對象加以說明並指出兩點：

(1)略舉五受陰苦的總類有八，即：生、老、病、死、恩愛別、怨

憎會、所欲不得，應如實知；(2)說明何謂苦、苦滅、苦滅道跡，應如實知。⑳

眾生得到這個五蘊身之後，對身心的感受產生種種執取，認為色身即是我、我所有，有了這樣的認定，接續而來的，便是面對從「生」以後的老、病、恩愛別……等諸多苦受，因此，要滅除這些苦的步驟，必須先體認它們的性質確實是苦，也知苦的原因為何？方能以正確的方法令苦息滅。

其次，在實際操作上，於愛自性所攝的三愛㉑：(1)後有愛；(2)喜貪俱行愛；(3)彼彼喜樂愛，應如實知此為苦集，於其染著當斷盡無餘，方得苦滅，而滅苦所運用的方法（苦滅道跡）即是八聖道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念和正定。八正道令眾生從正確的身、口行為，達到意念的清淨，透過正念、正定的觀察，能如實知一切因緣所生，無常故無我，能如實知無我，則不為愛結所繫，因此，佛陀首先教導以身心為觀察對象，來達到滅苦之道。

除此之外，對於其它道品（五陰、六入處、四念處、七覺支、三漏）亦應如是觀察、繫心、乃至心得解脫㉒。

以上是針對《瑜伽師地論》對修學戒定慧三學的詮釋。那麼《清淨道論》的看法如何呢？以下將進行剖析。

(二)《清淨道論》對戒、定、慧的三學的說法

《清淨道論》的開宗明義，先引《阿含經》中的一個偈頌：「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」㉓本

論除〈序論〉與〈結論〉外，全書共分為二十三品，依照戒、定、慧三學的次第加以論述：即前二品說戒，中間有十一品說定，後十品是說慧的組織架構。

在〈第一說戒品〉先設定有關於戒的問題：如什麼是戒，戒的語義，戒的相、味、現起、足處，戒的功德，戒的種類，戒的雜染的和淨化等後再加詳細敘述。

而在〈第三說業處品〉先提出一些問題：什麼是定，定的語義，定的相、味、現起、足處，定的種類，定的雜染與淨化，怎樣修習和修定有什麼功德？然後再詳示定的修習法。

另外在〈第十四說蘊品〉先提出什麼是慧，慧的語義，慧的相、味、現起、足處，慧的種類，慧的修習等及什麼是修慧的功德？並詳示修法。

由於該論的內容相當豐富，本文僅聚焦在什麼是戒（定、慧）？戒（定、慧）的語義？及其相、味、現起、足處的意義？並且以《解脫道論》作為輔助。因為《清淨道論》與《解脫道論》同為赤銅鑠部的論書，此二部論書都是說明「聲聞解脫道」完備的「修道歷程」，彼此間相互的關係密切、故加以引用，概述如下：

(1)什麼是戒？戒的語義及相、味、現起、足處？

《清淨道論》對上述的問題作如下的詮釋：

1.什麼是戒？關於什麼是戒的問題，《清淨道論》的解答是：

什麼是戒？即離殺生等或實行於義務行³⁶者的思（意志）等之法。《無解解道》說³⁷：「什麼是戒？即思戒，心所戒，律儀戒，不犯戒」。此中：完成不殺等或完成義務行者的思名為思戒。離殺生等的離³⁸名為心所³⁹戒。其次捨殺生等的七業道⁴⁰之思名為思戒。捨貪欲而離貪心住⁴¹等所表現的無貪、無瞋、正見之法名為心所戒。律儀戒當知有五種律儀：即別解脫律儀，貪律儀，智律儀，忍律儀，精進律儀。這裏圓滿具足別解脫律儀⁴²，是說關於別解脫律儀。防護眼根，成就眼根律儀⁴³，是貪律儀。世尊對阿耨多說：「世界一切的瀑流，貪是他們的防禦。我說諸流的防護，他們當以慧來遮。」⁴⁴這是智律儀；關於正當的使用資具等也包括在這裏面，其次對寒暑忍耐⁴⁵等的表述為忍律儀。不容生起欲尋⁴⁶等的表述為「精進律儀」；活命遍淨戒也是包括在這裏面的。上面這五種律儀，以及怖畏罪惡的善男子離其所遭的惡事，一切都是律儀戒。不犯戒即受持戒律之人的身口等不違犯於戒。⁴⁷

由以上引文可知在《清淨道論》中對於「思戒」與「心所戒」的解釋有兩種說明：

A能夠完成不殺等或義務者的思，名為「思戒」；由內心引發遠離於殺生的離，名為「心所戒」。

B因捨離於殺生等而成就七善業道的思，名為「思戒」；內心因為捨離於貪欲而遠離貪心而住，這種表現出無貪、無瞋、正見的法，名為「心所戒」。

有關「心所」的定義Nānamoli比丘云：「心所是受、想、行的集合名詞換言之是隨著「識」而生起的心態」^{④⑧}。《阿毗達摩》將「心所」歸納為五十二種，如何鑑別這五十二個心所，參閱專書的論述。

有關「律儀戒」在上述引文中提到五種，但在「戒有幾種」主題上約四法說明，卻只提到四種，無論是五種或四種，大致上兩者是不相違背的，唯「忍律儀」是四律儀中所沒有提到的。在名稱上，「別解脫律儀」在兩種律儀上是相同的。

五律儀是以《分別論》述說圓滿具足別解脫律儀，加以定義別解脫律儀（Pātimokkha samvaro）。而在四律儀則引用世尊說：「比丘住於別解脫律儀，具足正行與行處，對微細的過失亦知怖畏，受持學習諸學處。」^{⑤⑩}來定義「別解脫律儀」戒。五律儀中的「念律儀」相當於四律儀中的「根律儀」。念律儀（satisamvaro）是「防護眼根，成就眼根律儀」。而「根律儀」戒是守護和受持意根。^{⑤⑪}

在五律儀中的「智律儀」相當於「四律儀」中的「資具依止律儀」。

智律儀（nānasamvaro）是以智慧阻擋慾流的侵襲，也包括正當的使用資具。「資具依止戒」則是：「如理抉擇，為防寒冷，穿著衣服」。^{⑤⑫}原是指清淨抉擇後，使用四種資具的意思

另外精進律儀（viriyasamvaro）相當於活命遍淨律儀。「精進律儀」是「不容感官慾望的念頭生起，也包括活命遍淨戒（ājīvapārisuddhi）。「活命遍淨戒」。是不違犯邪命和所制定的

六種學處，以及不違犯「詭詐、空談、現相、瞋罵、以利求利」等邪命⁵³的意思。

最後「忍律儀 (khantisamvaro) 是「忍而寒暑」等「忍律儀」戒在《清淨道論》中對四律儀的執行和成就有詳細的解說⁵⁴，以上是對什麼是戒的義理作一扼要的論述。

2. 什麼是戒的語意？《清淨道論》指出：「戒 (sila) 指戒行。什麼是戒行？指「正持」—善持戒律(身業)不雜亂，以及「確持」—保持一切善法。此二義為通曉文字者所允許，也有人把「戒」解釋為「頭」及清涼等義」⁵⁵。引文中表示指出「戒」的語意是「戒行」。也就是在身業、口業、意業上，嚴格謹慎的持守著戒律；時時都讓身、口、意三業與善法相應，即「不殺、不盜、不淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不癡」⁵⁶。引文也指出《解脫道論》把「戒」定義為「頭義」、「冷義」及「安義」。⁵⁷其意思是當一個人喪失頭顱時，其六根（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根）就無法對六塵（色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵、法塵）起作用，此時此人等於宣告死亡。故修行人應視戒如頭，一旦破戒，如同斷頭，此時一切善法便無法生起，故將「戒」定義為「頭義」。而在論中也把「摩勝冷梅檀」譬喻為戒，因為這種「勝冷梅檀」是一種檀香樹可作藥用，能消除身體的熱氣，使人心生歡喜；同樣的，一個修行人如果把戒持守得好，內心就不會因犯戒而恐懼，無恐懼就沒惱熱，沒惱熱則身心清涼，故感歡喜，所以把「戒」定義為「冷義」。接著，論中還提到「安穩」即是戒。如果一個人能持守戒

律，心就能端正，一旦心端正則身也隨之端正，故不會招致種種的譏笑、毀謗。故在身心上都能得到安穩，不會生恐懼心，所以把「戒」定義為「安義」。

綜上所述，《解脫道論》把「戒」定義為頭義、冷義及安義；而《無礙解道》則把「戒」定義為思戒、心所戒、律儀戒及不犯戒。《清淨道論》認為「戒」是以「正持三業」及「確持善法」的「戒行」。

3. 什麼是戒的特相、作用、現起與近因？

a. 南傳佛教在鑒別「究竟法」，採用下列四種方法進行分析。

b. 特相 (lakkhaṇa) 或叫「相」，即特性，利於區別，避免混淆。

c. 作用 (rasa) 或叫「味」，即功能，也就是所扮演的角色。

d. 現起 (paccu-patthāna) 即「表現」，被體驗或被認知。

近因 (padaṭṭhāna) 或稱為「足處」，即所依因。

有時會省略近因，只以前三項加以定義。⑤⑧《清淨道論》對戒的相、味、現起、足處的詮釋如下述：

(a) 特相：戒雖有多種，唯戒行為相。猶如種種色，可見性為相。譬如青黃等色，雖有種種區別，而色處的特相總不出可見性。同樣的，戒雖有「思戒」等不同，然不外以「正持身業」與「保持善法的戒行」為特相，所以說戒的特相是戒行。

(b)作用：摧毀諸惡戒，具足諸善德，作用成就義，是即名為味。戒的「味」有兩種意思：一指作用，能摧毀諸惡戒；其次「味」有成就義，持戒者有無罪之德。所以在行為上，戒有止惡的功能；而就「成就」的意義而言，持戒者有無罪之德。所以「味」的意思是「作用」與「成就」。

(c)現起與近因：智者說淨為現起，解釋慚愧為近因。所謂身淨、語淨、意淨^{⑤9}，指「清淨」為戒的現起，顯現為清淨的狀態。智者說慚與愧為戒的足處，足處是近因的意思。當有慚有愧時，才會持戒；如果無慚無愧，便無法持戒。這是戒的特相、味（作用）、現起與足處（近因）。^{⑥0}

由以上引文知戒的特相是戒行（Composing, moral practice ; silanam）。戒的味是「摧毀諸惡」與「具諸善德」。（Action to stop misconduct, then achievement as the quality ; Dussilyaviddhamsanatā ānavajjaguno tathā）而戒的現起是身、口、意三業都達到清淨（purity of Three forms ; soceyya）至於「慚」與「愧」（Conscience, remorse, sense of shame ; hiri, ottappam）^{⑥1}則是戒的足處。

(2)什麼是定、定的語義及定的相、味、現起、足處呢？

定是什麼？《清淨道論》定義為「善心一境性為定」。至於什麼是定的語義？則說：「等持為定。」即將心與心所平等

（samam）、平正（sammā）的專注在一所緣上，是故以持戒之力使心及心所專注在一所緣上便是「等持」（concentrating, samadhana）。

有關「定」的定義，《解脫道論》也說：「云何起定？答：定者有清淨心，一向精進與寂靜功德等，正真住不亂，此謂定。復次煩惱猛風無傾心慮，如殿裏燈光焰不動。如何毘曇說：若心正住無所攀緣，亦不動亂，寂靜無著，正定定根定力，此謂為定。」^{⑥2}

因此「定」的語義是指當我們的善心能夠專注於所緣上，達到不散亂的境地。

至於什麼是定的相、味、現起、足處？《清淨道論》說：「定是以不散亂為（特）相，以消滅散亂為味（作用），以不散動為現起（現狀），依照「樂者之心而善等持」的語句，故知樂為定的足處（近因）。」^{⑥3}由引文知《清淨道論》將定的「相」定義為「不散亂」。就是「心專注在一個所緣上，而顯現不散亂的特相。而《解脫道論》則說：「心住是相。」^{⑥4}即內心不散亂，故能安住在所緣上，這也是「定」的另一種相狀。由於「定」的相是不散亂，故其作用為散亂的滅除，一旦內心能達到不散亂時，心與心所就能同時生起，安住於所緣上，故《清淨道論》又說：「定有統一俱生（心、心所）的作用。」^{⑥5}另外《解脫道論》則說：「伏怨是味」^{⑥6}。即定能降服我們內心的怨恨。綜上得知，「定」的作用為「消滅散亂」、「統一俱生」以及「伏怨」。

一旦內心不再散亂和動盪不安，則其色身所展現的便是寂靜

與安祥的外相。⑥7而在《清淨道論》〈說蘊品〉中也說：「定以寂止為現狀。」⑥8即：心處於非常寂靜止住的狀態，也就是說：「正如在無風之處的燈焰的靜止一樣。」⑥9所以「定」的現起是「不散動」、「寂靜」，乃至「寂止」。

在前面的引文指出：「樂為定的足處。」其意思是說「樂」是成就「定」的主要因素。也就是說如果修行者能夠在日常生活中，好好的攝護六根門，心就不會被外境所污染而能生喜樂，有喜樂便生歡悅，接著身會感覺輕安，故心能住於安樂上。一旦樂生起後，內心就得「定」，平時在生活中就要修持成為「不放逸住者」。⑦0

綜合以上的論述，可得知定的相為「不散亂」（Non-distracted, Avikkhepa）；定的作用「味」是消滅散亂（Eliminate distraction, vikkhepaviddhamsana）；定的「現起」則是「不散動」（Non-wavering, avikampana）至於定的「足處」是為「樂」（Bliss, sukha）。

(3)什麼是慧、慧的語義、及慧的相、味、現起、足處呢？

有關這些問題《清淨道論》的回答概述如下：

覺音論師在回答「什麼是慧？」的解答是：「與善心相應的觀智為慧」⑦1。那麼有關「什麼是慧的語義？」《清淨道論》的回答是：「以了知之義為慧。這了知是什麼？是和想知及識知的行相有別各種知。」⑦2

由以上的引文知「慧的定義」中所指的「善心」與上一節

「定的語義」中「善心一境性」的「善心」是相同的。都是與色界、無色界善法相應的心。而「觀智」的「觀」，又稱為毗鉢舍那，即慧的意思。另外「知」又名為「慧」，具有智慧的意思，這裡所指的智是指主導一切所作的「含藏慧」⑦③。

在引文有關「慧的語義」，《清淨道論》又說：「以了知之義為慧。」其中「了知之義」的「了」，也可寫為瞭解的「瞭」，也就是慧的別名。「知」是知道，所以「了知之義」是瞭解知道一切法的內涵。當我們瞭解知道「法」的內涵，就如同已擁有智慧，故說「以了知之義為慧」。而有關「了知」的定義，《清淨道論》又說：「是和『想知』及『識知』的行相有別各種知。」⑦④其中「想知」、「識知」及「慧」（了知）的不同之處就在於對世間的一切現象認知的深淺不同而言的。「想知」只是一般性的認知；「識知」是指對法有些許的認識，而「慧」則是對法已深入觀照，而了知一切法苦、空、無常、無我的道理。「想知」可比喻為「天真的小孩」因他只知道貨幣的色彩、長短及方圓，而「識知」則可比喻為「鄉村的人」，因他知道貨幣的實用性，而可把「慧」（了知）比喻為「銀行家」，因為他能辨別該貨幣的真偽及流通⑦⑤。另外，在《解脫道論》也對「慧」作詮釋⑦⑥。並且明示：「問慧者何義？答知義、能除為義」⑦⑦。所以知「慧」是指「有智慧」及「能滅除煩惱」。

綜合以上所述，「慧」的語義主要是與「善心相應的觀智」，還能「了知」世間的一切法則，最終能達到煩惱的「滅除」的意思。

有關「什麼是慧的相、味、現起、足處？」的問題，《清淨道論》如是說：「慧以通諸法的自性為（特）相，以摧破覆蔽諸法自性的痴暗為味（作用），以無痴為現起（現狀），所以說等持（入定）之人而得如實知見」^⑧。所以定是慧的足處（近因，直接因）」。^⑨

當我們能夠通達世間所有一切法本有的自性（苦、空、無常、無我）時，就能夠看到一切事物的真實面貌。故如引文所說慧的「相」是以通達諸法的自性為（特）相。另外《解脫道論》也說：「如達為相；了義光明為相。」^⑩引文中「如達」是如實的通達；「了義」則是對世間的所有現象都能了解其中的義理；「光明」則是指智慧。所以有關慧的「相」包括通達諸法的自性、如達、了義、及光明。

而當我們的內心與愚痴暗昧相應時，對於世間的一切法都不能如實的明了，因此當慧現起時，它就能摧毀破壞覆蔽一切法本性的愚痴與暗昧。所以慧的「味」是摧破覆蔽諸法自性的痴暗。對此，《解脫道論》也說：「擇為味；入正法為味。」^⑪其中「擇」為簡擇，即是能夠正確辨別判斷諸法的洞察力。有了簡擇的能力，清楚的辨別諸法，那麼我們就能真實的進入正法中，所以「擇」與「入正法」都是慧的作用。

因為通達了諸法的自性，而且內心的痴暗又被摧破，因此所呈顯出的便是「無痴」的狀態。故說：「以無痴為現起。」而在《清淨道論》中對「無痴」的詮釋如下：「無痴有通達如實性或通達無過的特相，如善巧的弓手射箭相似；有照境的作用，如燈

相似；以不痴迷為現狀，如行於森林之中善導者。」^{⑧②}

由引文知「無痴」有通達如實的本性，及沒有過患的特相，就好像善巧、有經驗的弓箭手般，準確無誤；它也有照明環境的作用，如同燈火可照破黑暗；它以不痴迷為現況，就如同在森林中指引方向的嚮導者。

有關「慧的現起」，在《解脫道論》中云：「不愚痴為起；除無明闇為起」^{⑧③}由引文知，因為有慧，所以不愚癡；無明與癡闇都被去除掉，這就是由慧所展現的當前狀態。

當在禪定的修持上已達到等持（入定）時，就能清楚的知道與看到世間的一切現象。因此《清淨道論》說：「等持（入定）者，可得如實知見。」^{⑧④}所以「慧的足處」是定。而《解脫道論》則說：「四諦為處；四辯為處。」^{⑧⑤}有關「四諦」，《解脫道論》云：「四聖諦：苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道聖諦。」^{⑧⑥}其中「苦」（*dukkha, suffering*）具「逼迫」義；「集」（*samudaya, origin*）有「愛著」義；「滅」（*nirodha, cessation*）有「寂靜」性，「道」（*nirodha-gāminā paṭipadā, way leading to cessation*）有出離義。「聖諦」則是指只有佛陀等聖人才所能通達的真實不虛道理^{⑧⑦}。「四辯」其實是「四無礙解」即：「義無礙解」是指對每一法的認知，清楚的知道它們的義理與趣向；「法無礙解」是指能表詮、領悟諸法的理則，體悟一切法都有生滅；「詞無礙解」是懂得各種地方的方言，乃至用這些言詞來解釋法義，以及「辯無礙解」則是指懂得契理契機的使用語言來解釋法義。^{⑧⑧}

因此，從以上可知，「慧的足處」是「定」、「四諦」、及「四辯」。它們都是可讓我們開展智慧的。能看清楚世間的一切真假現象。所以說「慧」的相是通達諸法的自性（penetrating the individual essence of states, dhammasabhavāpaṭivedha）味是摧破覆蔽諸法自性的痴暗（abolish the darkness of dullness, sabhāva paticchādaaka mohandhakāra viddhamsana），而現起為無痴(non-delusion, asammona)；至於足處則定（concentration, samādhi）。

(4)小結

修習「戒、定、慧」是相當的重要，如《清淨道論》中的初頌說：「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」《解脫道論》的初頌亦云：「戒定智慧，無上解脫，隨覺此法，有稱瞿曇。」⁸⁹由引文知世尊瞿曇也是隨習三學，而達到覺悟的。所以戒、定、慧確實是可讓我們證得解脫的法寶。如《法句經》183頌說：「諸惡莫作、眾善奉行、自淨其意、是諸佛教」⁹⁰也就是說只要我們能勤修戒、定、慧息滅貪、瞋、痴。很自然地就能走上解脫之道。而最關鍵的是必須親身的去修學。

三、論典所述的七清淨修證次第

在《中阿含經》的〈七車經〉說七清淨是依戒、定、慧或八正道的修學都是相依共存、相續發展，並非片面修持可以成就的⁹¹。故如《瑜伽師地論》曰：「由於如是七種清淨一切具足漸次修集，方乃證得無造涅槃……非唯由此，亦非離此能獲造究竟涅

槃，如是應知此中緣性緣起甚深」⁹²。引文中指出「非唯由此，亦非離此」就是表示相依共存之意思。

論師們在分別、整理抉擇佛陀的說法提出一套明確的解脫道的修行歷程各有不同。如表一為惠空法師所整理七部經論的道次第對照表，其中的三部經論解脫道修行次第的比較，惠空法師並指出：《俱舍論》所訂的見道位，修道位及無學位相當清晰⁹³。而從表一中，可以發現《清淨道論》中的七清淨必須到最後一階「智見清淨」才列入果位，這個問題有待以下從各論典所詮釋的修習位次進行剖析。

表一 三部論書的解脫道修行次第對照表

經論	修行次第					
	解脫道					
	戒等資糧	定資糧	增上慧學		果位	
一、清淨道論	1. 戒品4.3% 2. 頭陀支品4.3%	定等11品 48%	慧等10品43.4%			
			慧地 4品 17.4%	1. 見清淨品 2. 度疑清淨品 3. 道非道智見清淨品 4. 行道智見清淨品	1. 智見清淨品 2. 修慧功德品	
二、俱舍論	聖賢品					
	資糧位		加行位			
	身器清淨	定品	1. 五停心 2. 別相念 3. 總相念 4. 暖	5. 頂 6. 忍 7. 世第一	見道位 修道位 無學位	
智品						
三、瑜伽師地論	聲聞地45%					
	二道資糧	世間道	出世間道			獨覺地2%
			觀察	通達	修習 究竟	

註：表中百分比為其該經論中所佔之份量比例。

七清淨修證的次第在南傳論典有《解脫道論》及《清淨道論》，而北傳論典則有《瑜伽師地論》、《成實論》、及《顯揚聖教論》，本文僅以《清淨道論》及《瑜伽師地論》為依據，探討其解脫道歷程上的差異所在。

《瑜伽師地論》對七清淨有一段詮釋⁹⁴。從該詮釋內容中可發現該論對「見清淨」的定義是：「心定趣向於四聖諦，證八現觀，斷見所斷一切煩惱，獲得無漏有學正見」⁹⁵。其中的「無漏慧」是以無常、苦、空、無我等「共相」作意的觀慧⁹⁶，所以《瑜伽師地論》認為見清淨是觀「共相」慧。

《成實論》對「見清淨」的見解。則指出若見滅諦，一切法無相，故知「見清淨」⁹⁷。所以「見清淨」是「見道位」。《成實論》又言：「我先說無漏心能破假名，是故從破假名來，名『無漏心』。後『見滅諦』離增上慢，名『知見淨』」⁹⁸。引文中「見滅」，又能離「增上慢」。另外在《瑜伽師地論》也有討論「見清淨」為觀「共相」慧、見滅諦、離增上慢、已入正性離生，超過異生地等諸特相的說明⁹⁹。所以可判定為「見道位」。

而《清淨道論》以「如實而見名色為見清淨」¹⁰⁰，為其定義。並在〈見清淨品〉結語時說：「以種種的方法而確定名色者克服了『有情』之想，立於無痴之地如實而見名色，當知為見清淨。確定名色及行的辨別，也是見清淨的同義語」¹⁰¹，所以「見清淨」是分析一切法的「自相」差別。由於自相觀不能斷惑，所以判定見清淨仍在異生位。¹⁰²

《清淨道論》在「度疑清淨」所斷的是對三世的疑惑¹⁰³。

仍在異生位中。而《瑜伽師地論》及《大毘婆沙論》則是對佛、法、僧三寶的「疑」而言的。因為在見道位^⑩中，不僅能斷盡「疑惑」，而且也能對三寶及聖所愛戒生起堅定不移的信心，即「四證淨」^⑪。

《瑜伽師地論》在解釋「道非道智見清淨」時說：「又於正見前行之道，如實了知是為正道，由此能斷見所斷惑，修所斷惑，又於邪見前行非道，如實了知是邪道、於道，非道得善巧已，遠離非道遊於正道」^⑫，如果我們再看《成實論》對「七清淨」的詮釋如云：「七淨：戒淨者，戒律儀也；心淨者，得禪定也；見淨者，斷身見也；度疑淨者，斷疑結也；道非道知見淨者，斷戒取也；行知見淨者，思惟道也；行斷知見淨者，無學道也」^⑬。

如引文知「道非道智見清淨」是斷戒取。戒取是於有漏法，取為能淨。「斷戒取」就是取無漏法，故為「見道」。另外「增上慢」一語詞在《清淨道論》中是指「非道」^⑭。

在其論述中指出「初觀者於光明等的發生之時而發生『道非道智』」。是指：「初觀者依觀而得光明等功德法，但不如理思惟，故內心生起執著而想：「我今生起這種以前未曾生起過的光明，我實在得聖道、聖果了」^⑮，所以產生未證言證的「增上慢」的事實；又因「非道而執為道，非果而執為果」^⑯，故放棄了先前所修習的業處，而心生懈怠，障礙，再想精進修行的動力。在《瑜伽師地論》中也有增上慢障道的論述。^⑰

《瑜伽師地論》對七清淨的詮釋引文中^⑱也可以發現「道跡

知見淨」和「道跡斷智淨」似乎與能正通達趣向涅槃的「四通行」（行跡）有關。^⑬但必須詳加探討。

「四通行」，即：苦遲通行、苦速通行、樂遲通行、及樂速通行。苦、樂與「定」有關，而遲、速與「根」有關。如云：「煩惱強而鈍根者為苦遲通達，而利根者為苦速通達；煩惱弱且鈍根者為樂遲通達，而利根者為樂速通達」^⑭。引文就是對「四通行」的詮釋。

《顯揚聖教論》對四通行與七清淨中的後二清淨的關係，說得比較清楚。如云：「六、行智見清淨，謂如有一，依道有下、中、上。下者：苦遲通行所攝，中者：苦速通行、樂遲通行所，非道智見清淨得妙智見，知出離道攝，上者：樂速通行所攝。七、行斷智見清淨，謂如有一，依行智見，清淨得妙智見，謂我應斷下、中之行，及為發起上妙聖行」。^⑮在引文中「四通行」可分為上、中、下三品，其中下品為苦遲通行所攝；中品是苦速及樂遲兩通行所攝；而上品者，唯樂速通行所攝，而如此引文在「第七、行斷智見清淨」中說：「謂我應斷下中之行，及為發起上妙聖行」。很顯然地其所修的通行是上品的樂速通行，所以在「六、行智見清淨」是其餘的三通行即：苦遲、苦速及樂遲。

再審察前述《瑜伽師地論》的引文如云：「如是如實了知初、全及二一分應當斷已，依樂速通正勤修集。從此無間永盡諸漏，於現法中獲得無造究竟涅槃」^⑯。由此可知當有學聖者增上定、根二法後，斷苦遲通行全分（斷苦起樂，斷遲起速），斷苦速、樂遲通行一分後，若能達樂速通行時，即能以此趣向涅槃，

無間斷的斷盡諸漏而得究竟解脫的清淨。不過應知：並非成就樂速行跡時，就能盡斷一切惑，而是需要無間斷的「正勤修集」聖道，當圓滿時才能斷盡一切煩惱。由此可知，第七、行斷智見清淨的妙慧，應為無學道的觀慧。而第六清淨，則是修道位所攝的有學位。

印順法師論述「七清淨」修行的次第，認為《瑜伽師地論》的七清淨修行次第與《中阿含經》意涵相合。^⑪

根據以上的論述，北傳的論典對於「七清淨」在解脫道的歷程是一致的。即：戒清淨和心清淨是屬於「異生位」，而「見清淨」、「度疑清淨」及「道非道智見清淨」是「見道位」，至於「行智見清淨」和「行斷智見清淨」則分別為「修道位」及「無學位」。

有關「七清淨」在解脫道上的歷程，南傳的論典如《清淨道論》中論述「行道智見清淨」之前是屬於異生位階，而在見道位以上的聖位者是「智見清淨」。^⑫

另有一段論述也可以佐證以諸行為所緣的「隨順智」及前面的「生滅隨觀智」等八智仍為異生位，而攝有道智的「智見清淨」則是立於聖位。^⑬因此可以歸納「智見清淨」以後為見道位，以前為異生位如表一所示。

四、研讀經論心得

研討《瑜伽師地論》和《清淨道論》有關三學和七清淨的修證次第後，筆者提出兩個心得，概述如下：

(一)勤修戒、定、慧，息滅貪、瞋、痴

佛陀曾教導貪、瞋、痴三不善根，此三者涵蓋了無論強弱程度的一切惡法，從內心昏昧不明的隨眠到言行的最粗表現。無論以何種方式呈現，它們都是苦的根本因。^⑫

故知貪、瞋、痴、不貪、不瞋、不痴等六種名法是萌發一切善惡的根本，也是結滿苦甜果實生命之樹的根源。對貪、瞋、痴的語義：「貪」是一種缺乏需求之狀態；「瞋」是對無常、不穩定和不完美所表現的一種不滿足狀態；而「痴」是無明。^⑬

貪根會導致衝突與紛爭，因它對滿足欲望的阻礙或欲樂、權力、優勢、名聲等所欲事物的競爭者產生怨恨、憤怒和瞋恨。一旦遭遇挫折，貪或許會帶來憂愁、悲傷、絕望、羨慕與嫉妒等屬於瞋的狀態，但非產生敵意與憤怒。此外，被剝奪與遭受挫折的痛苦也會加強欲求，為了要逃避痛苦，貪使人更放縱自己於其他享樂中。

貪、瞋與痴總是形影不離，兩者都以痴為基礎，並在追求想要的目標或逃離不喜歡的事物時，產生更多的痴。愛與恨讓人盲目地無視追尋中可能發生的危險，並引人遠離真正的利益。在愛與恨的背後，真正使人盲目的是痴，它引導我們誤入歧途。

其他形式的痴都是源自於基本的痴，認為有一個常住不變的我，相信我一個自我。由於這虛幻的自我，人貪求、瞋恨，並在其上建築自己的想像與自傲。首先，必須清楚地領悟這種自我的信仰是一種虛幻不實的見解；只有藉由修觀與透徹的思惟所培養出來的正見，才能揭穿自我的幻相。

貪與瞋之間的爭戰，除非藉由自發的努力與內觀，否則將永無寧日。他們是「苦」（*dukkha*）的來源，是有情所感受到永無止盡和毫無意義的苦迫。

在人所關注的各種層面上，善根與不善根是最為重要的。它是業生起的原因(再生業)是身、語、意的驅動力，不僅塑造性格和命運，也因而決定了來生的特質。由於不善根在心靈上具有決定性的地位。所以解脫道的階段都是與善根、不善根具有密切的相關。由最初階段的最粗的貪、瞋與不負責任的無明必須藉由戒加上去除；然後必要藉助定與慧更深一層地去除不善根，及增長善根^⑫。即使是成就阿羅漢或涅槃，也同樣是以貪、瞋、痴諸根的寂滅來作解釋。本論文所論述的戒、定、慧三學是早在佛陀時代，佛陀就主動地對比丘開示，後代論師只是對其義理更作進一步的理解。

(二)學佛的次第是信、解、行、證

「信、解、行、證」是指信佛所說、解其義理、付之實行、及證佛所說。^⑬一般而言，學佛的次第是依信、解、行、證之次第進行的。

而「信仰」對於所有宗教，乃至非關宗教的各種世間志業、事行，都是很重要的。因為信仰可以帶來內心的純一、清淨、歡喜、踴躍、一向、堅決，從而引生無比的行動力量（如說信受、奉行）。佛教自然也是強調信仰的。

佛教指出：佛教的「信」，與其說是「信仰」，不如說是

「信心」。這種「信心」，除了情感的好樂與純一之外，更多的是理智的明辨和行動的體證。這是一種融合了情感、理智，最後在真理的實證中所達成的真正的信心。^⑳

佛教重視解行並重，不但要精通義理而且要如實修行、羅睺羅求法就是最好的例證^㉑，而在證果方面如《雜阿含經》云：「多聞聖弟子，於此五受陰、非我、非我所觀察如是，觀察於諸世間都無取、無所取，故無所著，無所著，故自覺涅槃、我生已盡、梵行已立、所作已作自知不受後有」^㉒。

本論文所論述的〈七清淨的修證次第〉是一種以達到無取般涅槃的方式即是符合上述的信、解、行、證的修行義理。

五、結論

戒、定、慧三學是通往解脫之道。勤修戒、定、慧一定可以逐漸的去除不善根及增長善根的。研讀經論必須不離開經論的本義，所以必須以文本為基礎；掌握經論的要義，和對經典作詮釋；但最重要的是經典義理的實踐，不要讓戒、定、慧成為一種口頭話。佛法本來就必須與生命結合、讓佛法浸潤身心、轉化與淨化生命，才是真正研讀經典的目的所在。

值得注意的是「見清淨」的「見」，其巴利文是 *ditṭhi*。而「智見清淨」的「見」巴利文使用 *dassana*。前者具有對正見 (*sammā ditṭhi*) 和邪見 (*asammā ditṭhi*) 的如實辨識，而後者是與修持上有關具智慧的智見。兩者的深層意義必須辨別清楚。

根據本文的論述可以發現，《瑜伽師地論》和《清淨道論》

在剖析「三學和七清淨修證次第」的義理上都是具有相當銳利的眼光，進步的思想，公正的態度及客觀的立場，雖然觀看的層面不同，則對同一課題會有不同程度的闡釋結果，但是都強調勤修戒、定、慧，息滅貪、瞋、痴和信、解、行、證並重的實踐面。

有關「七清淨」在解脫道上的歷程，南傳的論典如《清淨道論》是認定見道位以上的聖位者為「智見清淨」。然而北傳的則認為戒清淨和心清淨是屬於「異生位」，而「見清淨」、「度疑清淨」及「道非道智見清淨」是「見道位」，至於「行智見清淨」和「行斷智見清淨」則分別為「修道位」及「無學位」。

注：

- ①參考釋惠敏著作，1986，頁121-136有關《瑜伽師地論導讀》中就分為大乘瑜伽師與瑜伽行派、歷史與文獻、和研讀指南三部份進行導讀。並且在頁137-199就《瑜伽師地論》科判與大正藏版及金陵版本中的頁碼作對照表。強健偉編的卷一至卷五十的簡表略解共有三大輯。其所作的闡述說明，讓讀者可以一目瞭然，方便初學者研讀。韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記》整理成二大本科判表及十本有逐句新式標點是相當值得參考的。而淨照法師，2004《瑜伽師地論》講義對修習者亦是相當好的參考資料。當然原典和窺基的《瑜伽論略纂》及遁倫等的《瑜伽論記》對《瑜伽師地論》的理解是最佳的注釋本。
- ②葉均《覺音《清淨道論》的簡介》收入於葉均譯《攝阿毘達摩義論》，頁75-79。
- ③參考釋性願，2003的論文是依據《雜阿含經》中，以戒定慧三學為主題而匯集的十七經為探討範圍，並依學界對《雜阿含

經》與《瑜伽師地論》相關的研究成果進一步揭發其經論細部的義涵所強調的重點和如何依此修證等問題。釋顯如，2011的論文是以《清淨道論》為主，《解脫道論》為輔對戒、定、慧的意義和其相、味、現起及足處作初步的略探，以及筆者剛完成的碩士論文，其中第七章第二節就論述各論典所述的修習位次。

- ④Nyanatiloka.1970 p.102指出：「貪、瞋、痴」三毒解釋貪（Greed, lobha）是對具有吸引力的東西產生站為已有的反應，從最細微的想得到的意念到最粗劣的自私自利行為表現；瞋(Hate,dosa)是由於得不到或對討人厭的東西產生排斥的行為包含最微細的不好心情到最為憎恨和盛怒的感情告白；而痴（delusion, moha）則是愚痴，缺乏判斷能力，讓心裡受到苦受和悲傷而在身、口、意上作出惡行，而使其心情不會保持平和。在《中部、第十經》就提到：「云何為不善？云何為不善根本？殺

生為不善……慳貪為不善，瞋恚為不善，邪見為不善是謂不善。諸賢！云何為不善根本？曰：離殺生為善……正見為善，是謂之善，諸賢！云何為善根本？曰：不貪為善根本，不瞋為善根本，不痴為善根本」。引文就是指出貪、瞋、痴是不善的根本，而不貪、不瞋及不痴是善的根本，而「善」就是不作身三（殺、盜、淫）；語四（妄語、綺語、惡口、兩舌）；和意三（貪、瞋、痴）的行為。另外在《雜阿含，470經》亦云：「愚痴無聞凡夫、身觸生諸受……於諸五欲、生樂受觸…為貪使所使；苦受觸故，則生瞋恚……為恚使所使；於此二受，……不如實知……為痴使所使。」本經主旨在敘說愚凡和賢聖所受的苦雖相同但凡夫受身苦時，又生起心苦，而賢聖只受身苦，不起心苦，因賢聖當樂受時不放逸而苦受亦不憂惱。所以未受三毒之害。由以上論述可知三毒（貪、瞋、痴）必須清除乾淨，如《佛遺教經》言：「戒是正順解脫之本，故名波羅提大叉，因依此戒得生諸禪定，及滅苦智慧」。就是說若有智慧，則可常自省察，無有貪著，修習攝心，無令瞋恨心生起，故如闇遇明，將得解脫自在。

- ⑤ 葉均譯，2002，p.1；又《雜阿含599經》亦有類似之問答。如云：「外纏結非纏，內纏纏眾生，今問於瞿曇，誰於纏離纏」。爾時世尊說偈答言：「智者建立戒，內心修智慧，比丘勤修習，於纏能解纏」（T.1, no.99, p.160b17-21）。
- ⑥ 葉均譯，2002，p.735；果儒修訂，p.684；Vism p.711。
- ⑦ 《瑜伽師地論》云：「問：何緣三學名為增上戒、心、慧耶？答：所趣義故，最勝義故，名為增上。云何所趣義？為趣增上心而修淨戒，名增上戒學；為趣增上慧而修定心，名增上心學；為趣煩惱斷而修智

見，名增上慧學。如是名為所趣義，故名為增上。云何最勝義？謂若增上戒學、若增上心學，若增上慧學，唯於聖教獨有此三，不共外道，如是名為最勝義，故名為增上。又或有增上心學能引發增上慧學或有增上慧學能引發增上心學……又或有增上戒學，無增上心，無增上慧……是故若有增上慧學，當知心定具足三學，於此建立三學中，諸瑜伽師當勤修學」（T.30, p.436a24-b14）。

- ⑧ 《瑜伽師地論》卷28：「云何增上戒學？謂安住具戒等，如前廣說是名增上戒學。云何增上心學？謂離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂，入初靜慮具足安住乃至能入第四靜慮具足安住，是西增上心學；又諸無色及餘所有等持等至，亦皆名為增上心學，然依靜慮能最初入聖諦現觀正性離生，非全遠離一切靜慮能成此事，提故靜慮最為殊勝，故偏說為增上心學。云何增上慧學？謂於四聖諦等所有如實智見，是名增上慧學。」（T.30，435c-436a7）。
- ⑨ 《瑜伽師地論》卷99云：「復次應知略有五種罪聚，攝一切罪，何等為五？一者他勝非聚、二者眾餘罪聚、三者損墜罪散、四者別悔罪聚、五者惡作罪聚。」（T.30，869a9-11）。又《瑜伽師地論》卷100云：「四種罪聚名有餘罪。他勝罪聚名無餘罪」（T.30，876a3-4）。
- ⑩ 《雜阿含經》卷29（820經）；《雜阿含經論會編（中）》p.423：「爾時、世尊告諸比丘，如上說，差別者：『何等為增上戒學？謂比丘重於戒，戒增上；不重於定，定不增上，不重於慧，慧不增上，於彼彼分細微戒，犯則隨悔。所以者何？我不說彼不堪能，若彼戒隨順梵行，饒益梵行，久住梵行，如是比丘戒堅固，戒師常住，戒常隨順生，受持而學。如是知、如是見，斷三結，謂身見、戒取、款。斷此

三結，得須陀洹，不隨惡趣，決定正趣三菩提，七有天人往生，究竟苦邊，是名增上戒學。何等為增上慧學？是比丘重於戒，戒增上，重於定，定增上，重於慧，慧增上。彼如是知、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。』」（T.02, 210b20-c11）。

- ⑪《瑜伽師地論》云：「言小隨小所犯法者，謂除性罪。」（T.30, p.679c）；《瑜伽師地論》又云：「云何名為微小罪見大怖畏。謂於諸小隨小學處。若有所犯可令還淨。名微小罪。於諸學處現行毀犯。說名為罪。即毀犯已少用功力而得還淨。說名微小。由是因緣名微小罪。云何於中見大怖畏。謂作是觀。勿我於此毀犯因緣無復堪能。得所未得，觸所未觸，證所未證。勿我由此近諸惡趣往諸惡趣。或當自責。或為大師諸天有智同梵行者以法呵責，勿我由此遍諸方維惡名惡稱惡聲惡顯迴遯流布。彼於如是現法當來毀犯因生諸非愛果見大怖畏。由是因緣於小隨小所有學處。命難因緣亦不故犯。或時或處失念而犯。尋便速疾如法發露令得還淨。如是名為微小罪見大怖畏。」（T.30, p.402c20-403a5）。
- ⑫《瑜伽師地論》卷九十八，（T.30, p.867a3-20）。
- ⑬如《雜阿含經》云：「何等為增上戒學？若比丘住於戒，波羅提木叉律儀，威儀、行處具足，見微細罪則生怖畏，受持學戒。」（T.2, p.210a26-28）。
- ⑭《雜阿含經》565, 637, 801, 817, 821, 822, 823, 832, 920, 925及934經。
- ⑮《瑜伽師地論》T.30, p.402a24-403a22。
- ⑯《雜阿含·829經》云：「汝當隨時增上戒學增上慧學，增上慧學，隨時精勤……

不久當得盡諸有漏無漏心解脫慧解脫慧解脫……爾時尊者跋耆子受佛教誡教授已獨一靜處，專精思惟。如上說，乃主心善解脫，得阿羅漢。」（T.212c15-24）引文就指出佛陀攝一切學為三增上學。

- ⑰《瑜伽師地論》卷十六云：「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：「安住淨尸羅」者：是所依根本。「守護別解脫律儀」者：顯示出離尸羅清淨，為了解脫而出離故。「軌則、所行俱圓滿」者：此二顯示無所譏毀尸羅清淨。「於諸小罪見大怖畏」者：顯無穿缺尸羅清淨。「受學學處」者：顯無顛倒尸羅清淨。（T.30, p.367a25-b6）引文即指出這六支是顯示四種戒清淨，這四種戒清淨在《瑜伽師地論》卷22（T30, p.402a21-403b29）中有詳細的解說，而其中第四支「所行圓滿」在《瑜伽師地論》卷22中說：云何名為「所行圓滿」？謂諸苾芻略有五種非所行處。何等為五？一、唱令家；二、淫女家；三、酤酒家；四、國王家；五、旃荼羅羯恥那家。若於如是如來所制非所行處能善遠離，於餘無罪所有行處知時而行，如是名為所行圓滿。（T.30, p.402c15-20），也就是說比丘在如來所制定的五種不應去的地方，能遠離，即為所行圓滿。
- ⑱《瑜伽師地論》T.30, p.365c22-27。
- ⑲《顯揚聖教論》卷7云：「能治、所治分別者：謂增上戒學是煩惱纏止息對治；增上心學是煩惱纏制伏對治；增上慧學是煩惱隨眠永斷對治。」（T.31, p.513b9-11）。
- ⑳參考《瑜伽師地論》，（T.30, p.367a13-21）。

- ㉑ 《瑜伽師地論》卷28云：「問何緣三學如是次第？答：先於尸羅善清淨，故便無憂悔；無憂悔，故觀喜安樂；由有樂，故心得正定；心得定，故能如實知、能如實見；如實知，見故能起厭；起厭故離染；由離染故便得解脫；得解脫，故證無所作究竟涅槃。如是最初修習淨戒，漸次進趣後證無作究竟涅槃，是故三學如是次第」。(T.30, p.436a17-24)。
- ㉒ 關於四諦十六行相，可參見《瑜伽師地論》卷33 (T.30, p.470c16-23)；卷34 (T.30, p.475b4-28)及卷68 (T.30, p.674c3-17)。
- ㉓ 參考《瑜伽師地論》，T.30, p.367a22-b18。
- ㉔ 有關安住如《瑜伽師地論》卷16云：「二安住二種。一、能趣涅槃。漸次為因緣。純雜而修習者。於此頌中顯示最初增上戒學增上心學。漸次能為增上慧學安住因緣顯示中間增上慧靜慮律儀所攝增上戒學能為二種安住因緣，顯示最上一種能為涅槃安住因緣當知」。(T.30, p.367c7-12)引文表示二種安住一可增上慧學，另一則能進趣涅槃。而在卷94云：「復次若有苾芻。具尸淨羅住別解脫清淨律儀。增四心學增上力故，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」(T.30, p.835c19-22)。引文表示安住別解脫清淨可進趣法住智和涅槃智。
- ㉕ 《瑜伽師地論》(T.30, p.435c)。
- ㉖ 印順：《空之探究》頁12-13說：「在佛功德『十力』的說明中，列舉了四類：一、禪 (jhana)，譯義為靜慮，舊譯作思惟修。二、解脫 (vimokkha)，舊譯為背捨。三、三摩地或三昧 (Samadhi)，譯義為等持，定。四、三摩鉢底 (samāpatti)，譯義為等至，舊譯作正受。四類中，禪是從初禪到四禪

的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處 (arūpāyatana)，合名八等至。再加滅盡定 (nirodha-samāpatti)，名為九次第(定)等至。這九定，是有向上增進次第的。又如四禪，四無量 (appamañña)，四無色定，都是等至，合名十二甘露門 (amata-dvara)。三摩地，是空等三三摩地，有尋有伺等三三摩地，三摩地，也是一般定法的通稱。解脫，是八解脫，這四種名義不同，都含有多種層次或不同類的定法。此外，如三摩呬多 (samāhita) 譯義為等引；心一境性 (citta-ekaggatā)；心 (citta)；住 (vihāra)，也都是定的異名」(T.30, p.435c)。引文中有關佛十力，另外可參見：《小品般若經》(T.8, p.395a10-18)及《大智度論》(T.25, p.235c22-236a13)；八解脫是一、內有色想外觀色解脫；二、內無色想，外觀色解脫；三、淨身作證具足住解脫；四、空無邊處解脫；五、識無邊處解脫；六、無所有處解脫；七、非想非非想處解脫；八、滅受想定解脫。(參見《長阿含經》(T.1, p.56a14-19)。三昧為平等持心、內心保持平衡的狀態。涵蓋範圍極廣：如欲界定、未到定、四禪、四無色定、滅盡定、般舟三昧、首楞嚴三昧等均可稱為三昧；而三摩鉢底是從平等持心而到達定境，多用於四無色定及滅盡定或九次第定；另外三摩呬多的漢譯為「等引」，即平等引發或引發平等，依定力引生身心安和平等之意。而心一境性則是將心置於一處，使精神統一。

- ㉗ 《瑜伽論記》云：「二欲二離者：貪名煩惱欲，五塵名事欲。對治起時與不貪俱名相應離，壓背五塵名境界離。所言離者：謂已獲得加行究竟作意故者，得第九無間故，能離諸不善法，故名為離。所言生者：由此為因緣無間所生，故言離生者，由得第九無間道離欲惡盡，從此無間得彼

加行究竟果作意，俱時有喜樂生。言喜樂者：謂已獲得所希求義故等者。」(T.42, p.472c)。

⑳《阿毘達磨順正理論》云：「緣苦諦欲界及餘，生法類忍、法類智四，緣餘三諦各四亦然，即緣一一有四心義，謂復於前苦類智後，緣欲界集聖諦境，……有類智生名道類智，如是次第有十六心總說名為聖諦現觀以於三界四聖諦境，次第現前如實觀故。」(T.29, p.684a1-17)。

㉑《瑜伽師地論》云：「入正性離生已，由修道力漸離諸欲。彼由思擇、見道二種力故，隨其所應斷諸煩惱，謂不現行斷故，及一分斷故，由修道力究竟離欲，如是由前二種漸離欲貪，由修道力心得解脫。」(T.30, p.774a14-18)。

㉒《瑜伽師地論》(T.30, p.436a6-70)。

㉓《雜阿含·832經》(T.2, p.213c16-18)。

㉔《雜阿含經》云：「何苦如實知？謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別苦、怨憎會苦，所欲不得苦，如是略說五受陰苦，是名為苦，如是苦如實知。云何苦集如實知？當來有愛、喜貪俱、彼彼集著，是名苦集，如是苦集如實知。云何苦滅如實知？若當來有愛、喜貪俱、彼彼染著，無餘斷，乃至息、沒，是名苦滅，如是苦滅如實知。云何苦滅道跡如實知？謂八聖道，如上說，是名苦滅道跡，如是苦滅道跡如實知。」(T.2, p.95a1-10)。

㉕參考《瑜伽師地論》：「愛自性者，略有三種：一、後有愛；二、喜貪俱行愛；三、彼彼喜樂愛。如是三愛，略攝為二：一者、有愛；二者、境愛。後有愛者，是名有愛。喜貪俱行愛者，謂於將得現前境界，及於已得未受用境，並於現前正受用境所有貪愛。彼彼喜樂愛者，謂於未來所希求境所有貪愛。當知此中由喜貪俱行愛故，名愛結繫；由後有愛及彼彼喜樂愛

故，名愛鎖繫。若於彼事愛結所繫，名為馳走；若於彼事愛鎖所繫，名為流轉。」

(T.30, p.782a5-15)。

又《瑜伽師地論》卷27：「又即彼愛亦名希求，亦名欣欲，亦名喜樂。即此希求由三門轉。謂希求後有，及希求境界。若希求後有名『後有愛』。希求境界復有二種：謂於已得境界，『有喜著俱行愛』。若於未得境界，『有希求和合俱行愛』。當知此中，於已得境界，喜著俱行愛，名『喜貪俱行愛』；於未得境界希求和合俱行愛，名『彼彼喜樂愛』。」(T.30, p.435b12-19)，另外亦可參考卷67(T.30, p.672c27-673a14)及卷87(T.30, p.788c27-789a3)。

㉖《雜阿含經》，如云：「於五受陰，當觀生滅；於六觸入處，當觀集滅；於四念處，當善繫心；住七覺分，修七覺分已，於其欲漏，心不緣著，心得解脫。於其有漏，心不緣著，心得解脫。於無明漏，心不緣著，心得解脫。」(T.2, p.75b17-20)。

㉗參見《相應部》S.1.23/I,13；S.7.6/I,165；《雜阿含599經》，(T.2, p.160b17-21)。

㉘義務行(Aatta-patipatti)即比丘在寺內侍奉師長與掃除等義務。

㉙《無礙解道》(Patisambhida) Pts.1,44.

㉚離(virati)指正語、正業、正命的離心所。

㉛Znamoli比丘英譯(1956)頁7。

㉜七業道(satta-kammapatha)即在身三、口四、意三的十善業道中，除「意三」後的七善業道。

㉝離貪心住：he dwells with mind free from covetousness(英譯p.7)長部D.2/I,71.

㉞《分別論》Vibh.246.「別解脫律儀」即學處，因為受持者得以解脫和脫離惡趣之苦，故名「別解脫」。律儀即自制，是以

身體與語言不違犯為名。別解脫本身即是律儀，故名為「別解脫律儀」。

- ④③《長部》D.2./I,70.
- ④④《經集》Sn.v.1035（《經集》第五品〈彼岸道品〉第1035頌詩）；另參見郭良鋈編譯，2011，p188。如云：「思想堵住世的欲流……憑智慧阻礙欲流」。
- ④⑤《中部》M.2./I,10.
- ④⑥《中部》M.2./I,11.
- ④⑦葉均譯，p.7-8，vism.6-7，果儒修訂，p.25-26，Bhikkhu Ñānamoli.英譯（1956），p.7-8。
- ④⑧Bhikkhu Ñānamoli，（1956）p.7，Consciousness-Concomitants (cetasika) is a collective term for feeling, perception and formations, variously subdivided；in order words, aspects of mentality that arise together with consciousness.
- ④⑨參見菩提比丘英譯編，尋法比丘中譯，2003，p.61。或林維明2012，p.60-61。
- ⑤⑩《增支部》A.4.22/II,22；A.4.37/II.39；《長部》D.2./I,63；《分別論》Vibh.244；《中部》M.6./I,33，《中阿含》21經，T.1，p.449a，《雜阿含》925經，T.2，p.235c。
- ⑤⑪如云：「彼人眼見色已，不取於相，不取細相。若不守護眼根，則為貪、憂、邪惡、諸不善法所侵入，因此他守護眼根，受持眼根律儀。如是耳聞聲…鼻嗅香…舌覺味…身觸所觸…意知法…不取於相，不取細相；若不守護意根，則為貪、憂、邪惡、諸不善法所侵入，因此他守護意根，受持意根律儀。」參見《長部》D.2./I,70；以及《中部》M.27./I,180.；M.38./I,269.；M.107./III,2；《相應部》S.35.120/IV,104；《增支部》A.3.16/I,113,etc.《中阿含》21經，T.1，p.449.1；《中阿含》70經，T.1，p.524c；《中阿含》80經，T.1，p.552b；《中阿含》146經，T.1，p.657c；《中阿含》187經，T.1，p.733a；《增壹阿含》21.6經，T.2，p.603c。等經
- ⑤⑫《中部》M.2./I,10，（《增支部》A.III，p.388）；《中阿含》10經，T.1，p.432b；《增壹阿含》21.6經，T.2，740c.
- ⑤⑬《增支部》A.5.83/III,111（《長部》D.1./I,8）。
- ⑤⑭Vism.16-46；Ñānamoli比丘，英譯，頁16-46；葉均中譯，頁17-46；果儒修訂p.34-61。
- ⑤⑮Vism.8，葉均譯p.8-9。
- ⑤⑯此為十善業，演培法師，2012.p34-39指出南傳的十善業是布施、禪定、戒德、尊敬、服務、功德四向，隨喜功德聽、聞佛法、演說佛法及端正已見，也就是自己的行為表現，不但要自利而且要利他。
- ⑤⑰《解脫道論》云：「戒者何義？……頭義、冷義、安義。云何頭為戒義？答：如人無頭，一切諸根不復取塵，是時名死。如是比丘以戒為頭，若頭斷已失諸善法，於此佛法謂之為死，是戒為頭義。何者冷為戒義？如摩勝冷梅檀，則除身熱成就歡喜。如是戒為勝冷梅檀，能滅犯戒恐畏心熱，成就歡喜，是冷為戒義。何者安為戒義？答：若人有戒，風儀整肅不生恐畏，是安為戒義。」（T.32，p.401a23-24）。
- ⑤⑱參見林維明，2012，p.42、p.230；瑪欣德尊者，2009，p74；葉均譯，p.9及果儒修訂p.26云：「相是特相或特徵之意。味是作用或成就之意。現起為現狀。足處指近因。」
- ⑤⑲《增支部》A.3.117/I,271；《長部》D.33/III,219.由引文知身、口、意、清淨就是實行十善業。
- ⑥⑰Vism8-9，葉均中譯，p.9，果儒修訂p26-27. Ñānamoli比丘英譯p.8-9.
- ⑥⑱在《清淨道論·說蘊品》中對「慚」與

「愧」有作深入的解釋，如云：「慚厭身的惡行等故為「慚」，與「恥」是一同義語。愧懼身的惡行等故為「愧」，與「怖惡」是一同義語。此中，慚有厭惡於惡的特相，愧有怖駭的特相。慚有恥作諸惡的作用，愧有怖駭諸惡的作用。此等（慚愧）以上述的退避諸惡為現狀，以尊重自己（為慚的近因），尊重他人為（愧的）近因。（葉均譯，p476-477）由引文知「慚」是厭惡自己曾造的惡行，「愧」是害怕自己會造作惡行的行為。

- ⑥②《解脫道論》T.32, p.406c25-407a1。
⑥③ Vism.85, 葉均譯p.86, 果儒修訂p.94, Ñanamoli比丘, 英譯p.85。
⑥④《解脫道論》T.32, p.407a1。
⑥⑤《清淨道論》葉均譯, p.476。
⑥⑥《解脫道論》T.32, p.407a1-2。
⑥⑦同上註p.407a2如云：「寂靜是現起」。
⑥⑧《清淨道論》葉均譯, p.476。
⑥⑨同上註
⑥⑩相關經證可參見《漢譯南傳大藏經》no.16, p.102不放逸住者及p.103攝護六根門。以及《中阿含經》42-50經, T.1, p.485a13-487b1。
⑥⑪ Vism.436, 葉均譯p.443, 果儒修訂, p.421, Ñanamoli比丘英譯p.479。
⑥⑫同上註
⑥⑬含藏慧 (parihariyapanna) 是指主導一切事物如取定境、發問或發奮教育等；參見葉均譯, p.3, 果儒修訂p.21。
⑥⑭同註71。
⑥⑮參見葉均譯, p.444, Vism437, 果儒修訂頁p.421-422, Ñanamoli比丘英譯p.480。
⑥⑯《解脫道論》T.32, p.444c5-12, 如云：問：「云何慧？……答：(1)意事如見，此謂波若。(2)復次作意饒益不饒益、作意莊嚴，此謂波若。如何毘曇中說：云何波若？(3)是慧、是智、是擇法、妙相隨觀。

彼觀聰明曉了、分別思惟、見大易悟、牽正智。慧鈎、慧根、慧力、慧仗、慧殿、慧光、慧明、慧燈、慧實，不愚癡擇法正見，此謂波若。」引文中波若即為「般若」的古譯。

- ⑥⑰《解脫道論》T.32, p.444c29。
⑥⑱見Vism371；《相應部》S.III, p.13《雜阿含經》65經T.2, p.17a24-26。
⑥⑲ Vism.p.438, 葉均譯p.445, 果儒修訂, p.422；Ñanamoli比丘英譯, p.481。
⑥⑳《解脫道論》T.32, p.444c12。
⑥㉑同上註。
⑥㉒ Vism.465；葉均譯p.477；果儒修訂, p.453；Ñanamoli比丘英譯, p.525。
⑥㉓《解脫道論》T.32, p.444c12。
⑥㉔ Vism438；葉均譯p.415；果儒修訂p.422, Ñanamoli英譯p.481。
⑥㉕《解脫道論》T.32, p.444c13-14。
⑥㉖同上註, 頁452a7-8。Vism 494；葉均譯, 頁508。
⑥㉗參見vism494-490。葉均譯, 頁508-511。
⑥㉘參見vism440-442。葉均譯, 頁448-451。果儒修訂, 頁425-428。Ñanamoli比丘英譯, 頁485-488。
⑥㉙《解脫道論》T.32, p.399c15-16。
⑥㉚ K,Sri Dhammanada,1988 p.388；另外《增一阿含經》卷44, 十不善品經 (T.2, pp.785c21-789c28)「七佛」為毘婆尸佛、試詰佛、毘舍羅婆佛、拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛。通戒是「諸惡莫作, 眾善奉行, 自淨其意, 是諸所教」。「七佛通戒」是過去七(諸)佛所共通遵守的戒律。
⑥㉛《中阿含經》T.1, p.431b5-10。如云：「如是賢者！以戒清淨, 故得心淨, ……故得見淨, ……故得疑蓋, ……故得道非道知見淨, ……故得道跡知見淨, ……故得道跡斷智淨, 以道跡斷智淨故, 世尊施

設無餘涅槃」。

⑧《瑜伽師地論》T.30, p.838b24-c2。

⑨釋惠空，2001, pp.310-312。如云：「就解脫道的修行次第，《清淨道論》以戒、定、慧為架構，定學與慧學並重。《俱舍論》除以〈定品〉、〈智品〉說明定學與慧學之外，在〈賢聖品〉中對斷惑修證之位次有非常細膩的說明……《瑜伽師地論》其中有〈聲聞地〉的修道階位，基本上與《俱舍論》相符……對於果位的問題，就聲聞乘而言，《俱舍論》將斷惑修證位次分析得最清晰；《清淨道論》也有類似的著墨。」

⑩《瑜伽師地論》，T.30, p.838a28-b22。如論中所言：「云何名為如是清淨漸次修集？謂有苾芻，安住具足尸羅，守護別解脫律儀，廣說應知如聲聞地。彼由如是具尸羅故，便能無悔，廣說乃至心得正定，漸次乃至具足安住第四靜慮。彼既獲得如是定心，漸次乃至質直調柔，安住不動，於為證得漏盡智通，心定趣向，於四聖諦證入現觀，斷見所斷一切煩惱，獲得無漏有學正見。得正見故，能於一切苦、集、滅、道，及佛、法、僧永斷疑惑，由畢竟斷，超度猶豫故，名度疑。又於正見前行之道，如實了知是為正道，由此能斷見所斷後修所斷惑；又於邪見前行非道，如實了知是為邪道。於道，非道得善巧已，遠離非道，遊於正道；又於隨道四種行跡，如實了知。……於此行跡，如實了知最初行跡一切應斷，超越義故，非由煩惱離繫義故。如實了知第二、第三，苦速、樂遲二種行跡，一分應斷。如是如實了知初全，及二一分應當斷已，依樂速通正勤修集。從此無間永盡諸漏，於現法中獲得無造究竟涅槃，身壞已後證無餘依般涅槃界。」

⑪《瑜伽師地論》T.30, p.838b5-7。

⑫參見《阿毘達磨大毘婆沙論》，T.27, p.529b19-20。

⑬《成實論》T.32, p.362b28-c3。如云：『是故，見一切無陰、無常從眾緣生，盡相、壞相、離相、滅相。爾時行者知「見清淨」以說滅盡名知「見清淨」，故知「見滅」名「見聖諦」，又先法住智，後泥洹智，故「見滅諦」名得聖道』

⑭同上註，p.365a28-c1。

⑮如《瑜伽師地論》言：「離增上慢於其涅槃如實了知最勝寂靜能引第二正見清淨」（T.30, p.821c13-15）。又言：「復次有二智能令『見清淨』及『見善清淨』……若住中智便名已入正性離生，超過異生地，未得預流果。雖未剋證第三解脫預流果智，於其中間所住那，如未剋證終無中夭，以時少故，從此無間必證第三。住此位中如實現見所知境故，名『見清淨』；有餘惑故非善清淨。若於此智更多修習成阿羅漢，一切煩惱皆離繫故名『善清淨』」（T.30, p.787b22-28）。

⑯《清淨道論》葉均譯，p.609；Vism, p.587。

⑰同上註，p.619；Vism, 597。

⑱「異生」：梵語為balaprthagjana為複合字，其字首Bala譯為「愚」，其次prtha為「異」，gjana是「生」，故應譯為「愚異生」，其意思是愚闇冥，無有智慧，但起我見，不生無漏。「凡夫」是義譯，因凡夫作種種業感種種果，身相萬種而生，故名「異生」。（參見丁福保，2005，《佛學大辭典》，p.1919）

⑲《清淨道論》葉均譯，2002, pp.621-622；Vism, p.598-599。

⑳「見道位」是初發真無漏智而觀諦理以斷一切見惑之位，在聲聞乘是世第一法後之預流向。

㉑《瑜伽師地論》卷98云：「又四證淨，

預流果中唯說為淨，於餘學果說圓滿清淨，於最上果說為第一圓滿清淨。」(T.30, p.868b18-20)；又《阿毘達磨大毘婆沙論》卷103言：「若苦、集、滅現觀時，於法最初得證淨；道現觀時，於佛、法、僧最初得證淨。」(T.27, p.533b27-28)。

⑩《瑜伽師地論》T.30, p.838a28-b22。

⑪《成實論》T.32, p.253a25-29。

⑫《清淨道論》葉均譯，2002，p.609；Vism, p.587。如云：『欲求完成那(道非道智見清淨)的人，先應以稱為「聚」的思惟的方法觀而行瑜伽。何以故？因為初觀者於光明等的發生之時，而發生「道非道智」之故。因為於光明等發生之時而有「道非道智」，而「聚」的思惟是初步的「觀」，所以這(道非道智)在「度疑(清淨)」之後所顯示的。』。

⑬同上註，p.655；Vism, p.634。

⑭同上註。

⑮相關經文，參見《瑜伽師地論》T.30, p.475a6-c20及p.792a9-12。

⑯《瑜伽師地論》T.30, p.838a28-b22。

⑰《大毘婆沙論》T.27, p.482b4-b25。

⑱《清淨道論》葉均譯，2002，p.89；Vism, p.87。

⑲《顯揚聖教論》，T.31, p.495c9-29。

⑳《瑜伽師地論》T.30, p.838ab18-b21。

㉑印順法師《華雨集(二)》，p.22。曾說：「如戒行不清淨，言行不如法，那即使修得定也是邪定。七清淨的修行次第，依《瑜伽論》說：依無我正見、斷薩迦耶見，是「見清淨」。於三寶、四諦的疑惑，永遠超越，是「度疑清淨」。八正道是道，世間苦行等是非道計道，戒禁取永斷，所以是「道非道智見清淨」。斷薩迦耶見、疑、戒禁取(即：三結)，就是依初果向得初果。依初果到四果的，佛說

有四通行，或譯四事行跡，就是「行智見清淨」。依阿羅漢道智，斷一切煩惱，名「行斷智見清淨」。斷盡一切煩惱，得阿羅漢果，就得究竟解脫的涅槃了。這一道的進修次第的解說，與《中阿含經》意組合。」

⑳《清淨道論》葉均譯，2002，p.661；Vism, p.639。如云：「其次以八智而到達頂點的觀及第九諦隨順智，是名「行道智見清淨」。此中：八智—即解脫於染而行正道及稱為觀的(一)生滅隨觀智，(二)壞隨觀智，(三)怖畏現起智，(四)過患隨觀智，(五)厭離隨觀智，(六)欲解脫智，(七)審察隨觀智，(八)行捨智。第九諦隨順智與隨觀是一同義語。是故為欲成就於此(行道智見清淨)者，當從解脫於染的生滅(隨觀)智開始，於此(八)智而行瑜伽。」

㉑如云：『那習行修習而多作行捨智的他(瑜伽者)，則勝解與信更為強有力，善能策勵精進，而念善得現起，心善等持，生起更加銳利的行捨智。「他現在要生起聖道了」……此後，在轉有分而生起的唯作心之後，無間的心相續連結，以同樣的諸行為所緣，生起第一速行心，是名「遍作」(準備心)。……生起第二速行心，是名「近行」。……生起第三速行心，是名「隨順」。……(隨順智)是以無常相等緣於諸行，而轉生起……這隨順智是以諸行為所緣的至出起觀的最終。但就全體而言，則種姓智為出起觀的最終。』(葉均譯，pp.690-691；Vism p.669-671)以及『其次在「須陀洹道」、「斯陀含道」、「阿那含道」、「阿羅漢道」的四道智為「智見清淨」。』(葉均譯，p.693；Vism p.672)

㉒向智尊者，2011，《法見》頁171。言：「《長部》云：不善根有三，貪、瞋、癡；善根有三，無貪、無瞋、無癡

(DN33,《長部》第八冊,頁225)「註釋書解釋「根」為強力支撐、導因、因緣和生產者。它可以比喻成善與不善「滋養液」的傳輸者,運送這樣的汁液給與其並存的心所。也運送給由之而生的善行與惡行。善根、不善根造成輪迴,所以是生產者。「善」與「不善」二字,分別譯自巴利語的kusala和akusala。」

⑳向智者著,2011,《法見》頁168-169。如云:「貪」是一種缺乏、需求的狀態。人總是在尋求成就與持續的滿足。但常欲望無法獲得滿足時,只要有貪繼續存在的話,匱乏感也會隨之而持續的。「瞋」包括各種程度的瞋,也是一種不滿意的狀態。客觀地說,瞋因回應討厭的人或環境而生起,但它真正的根源是主觀且內在的,主要是來自於受挫的欲望與受傷自尊。佛教心理學將瞋的範圍延伸。認為瞋不足包含單純的憤怒與敵意,還包括各種負面的情緒,例如失望、情緒低落、焦慮和絕望等。在一切因緣和合之下,瞋是對無常、不安穩與不完美所表現出來的偏差反應。「癡」有無明的外相,是一種迷惑、困惑與無助的狀態。就邪見而言,癡會導致獨斷,造成狂熱、偏執的性格,並使心靈變為頑固與封閉。

㉑如《增支部》A.2:3.10(161)中說:比丘們!有兩種法導致明(viia)。哪兩種?止、觀。比丘們!修止能得到什麼利益?可修心。修心能得到什麼利益?可斷除貪欲。比丘們!修觀能得到什麼利益?可修智慧。修智慧能得到什麼利益?可斷除無明(avijja)。比丘們!心若受貪欲所染,則無法得解脫。智慧若受無明所染,則無法得長養。比丘們!由於離貪欲而有心得解脫,由於離無明而有慧解脫。

如《占察善惡業報經》說:「四種成佛:一、信滿成佛。依種性地之決定,信於諸法不生不滅,清淨特無可願求,是為信滿成作。二、解滿成佛。依解行也,深解法性無造無作,不起生死之想,對起涅槃之想,心無所怖,亦無所欣是為解滿成作。三、行滿成佛:是依究竟之菩薩地,能除一切無明、法障,菩提之願行,悉階具足,是為行滿成佛。四、證滿成作:依淨心地得無分別之寂淨法智,及不可思議勝妙之功德,是為「證滿成佛」。T.17, p.905c2-3, 丁福保《佛學大辭典》p.796。

㉒蔡奇林等編譯,2012,頁5-7。

㉓參見《雜阿含經》T.2, p.51a15-c10。

㉔《雜阿含經》T.2, p.21c9-13。

探討《楞嚴經》眼根的修行法門

釋慧文

淨覺僧伽大學大乘佛教思想研究所

一、前言

佛法中的八萬四千法門都是破除執著的，《楞嚴經》云：「一切祕密門，欲漏不先除……一根既返源，六根成解脫，見聞如幻翳。」^①這段經文是修行的重點，《楞嚴經》中二十五圓通是依據六塵、六識、六根、七大來修證，因此法法都平等，到最後都可以契悟，修證到圓通境界。而我們在這看似真實，卻是如幻如化的世界中，應該如何找到從眼根解脫的方法呢？

本文討論的是以「眼根」為研究主軸，探討的重點分為「信解門」：首先分析眼根的虛實性，非實因緣生，亦非自然生；「行證門」方面：舉阿那律陀尊者如何修證得解脫，最後結論是筆者對「眼根既返源，六根成解脫」的心得體悟。

二、研究動機與目的

佛陀開示這部經的因緣非常特殊，是緣起於摩登伽女「見」阿難相好莊嚴，以咒術使其攝入淫席；又阿難當初發心出家，也同樣是因「見」如來三十二相。佛告訴阿難：「使汝流轉，心目

為咎。」因此，筆者試將《楞嚴經》的真正價值，從「眼根」來做更客觀、更詳細的分析與理解，進一步開闡此經獨特的意義，這是撰寫本文的主要動機！

憨山大師言：「不知楞嚴，則不知修心迷悟之關鍵。」^②修行學佛的目的是為了要能「明心見性」，而明心見性是佛法中最究竟，最真實的無上道，如六祖大師云：「不識本心，學法無益。」^③而《楞嚴經》是教人「明心」澈見本來面目，明辨邪正，是修行者菩提道上的一盞大明燈，而於日常行住坐臥當中，能夠磨鍊迴光返照的功夫，在認識自己、淨化自己、提升自己的過程中，找到安身立命之處，此是筆者撰寫本文的目的。

三、研究範圍

《楞嚴經》是一部立足於如來藏心，依其作為修證基礎的經典，所研討的範圍非常廣，本文選擇有關「眼根」為研究主軸，從根解結的修行意趣，闡明其圓頓的意義。研究範圍就以《楞嚴經》為主，以及參考：(1)宋·長水、子璿大師述《楞嚴經義疏注經科》(2)宋·溫陵、戒環大師解《楞嚴經要解》(3)宋·惟慤大師科、可度大師箋《楞嚴經箋》(4)明·交光、真鑑大師作《楞嚴經正脈疏科》(5)明·交光、真鑑大師述《楞嚴經正脈疏懸示》(6)《楞嚴經正脈疏》(7)蕩益大師《楞嚴經玄義文句》(8)曾鳳儀撰《楞嚴經宗通》(9)佐以《中觀》「四不生」的道理及蕩益大師的天臺判教理論為輔。白話翻譯多取材於圓瑛法師著《大佛頂首楞嚴經講義》、海仁法師《大佛頂首楞嚴經白話講記》、淨心長老

講述《大佛頂首楞嚴經講記》、淨心長老佛學講座《大佛頂首楞嚴經》DVD等為輔，其中的圖表是參考果濱居士編撰《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經圖表暨註解》、鄭水吉居士編《楞嚴經新表解》。

四、研究分析

第一章 佛典中如何談眼根

世間法將世界分成物質界和精神界二大部分，研究物質的學問就稱為科學，而研究人生的就稱為哲學，然而，不論科學或哲學再怎麼努力，其範疇始終跳不出色受想行識五蘊，佛法則不然，其明確地指出五蘊乃是虛妄不實的，若能照破五蘊，即破除我執；破除我執可即至解脫境界，在《楞嚴經》上提出使汝輪轉生死的結縛根本，只在汝的六根、身心——五蘊身心，更無他物，此為修行的下手處，因此將透過從佛典中如何談眼根，及醫學上如何談眼根，分別介紹眼根如何形成：眼根如何形成在《楞嚴經》中有詳細的解釋，卷四云：

由明暗等二種相形，於妙圓中粘湛發見，見精映色，結色成根，根元目為清淨四大，因名眼體，如蒲萄朵，浮根四塵，流逸奔色。④

這一段經文是說：由於明、暗等二種色塵，相對的形色，因此在妙覺圓明真性中，粘薰湛然不動的阿賴耶識，妄發生出能見之性能，當能見之性能對映色塵時，就攬取明、暗二種色塵，外結明、暗二色成為內四大的勝義眼根，此根為浮塵根的本元，名

為清淨四大（地水火風）所成，依勝義根，而成浮塵根，名肉眼之體，這就形成眼睛猶如蒲公英的形狀（即眼珠子狀），這個見精就寄託肉眼的浮塵根上，向外攀緣一切的色塵境界，終日流逸奔馳於色塵上。

根據《佛光大辭典》：四塵又作四微。指色塵、香塵、味塵、觸塵。塵，梵語：artha，新譯作境；為垢染眾生心之義。

(一)色塵，指青、黃等顯色，及長、短、方、圓等形色。

(二)香塵，指好、惡等之氣味。

(三)味塵，指甘、醋等之味。

(四)觸塵，指能造之地、水、火、風四大，及滑、澀等之性。

依據《俱舍論》卷四所載，物質之最小單位「極微」形成之時，必須由四大（地水火風）及四塵（色香味觸）等八事俱生，缺一法而不可，稱為「八事俱生隨一不減」，若加身根或聲，稱為九事俱生；再加眼根，則為十事俱生，並以四大為能造，四塵為所造；亦即以四大之相倚而造極微，由極微相聚而成色法。經云：

云何八事？謂四大種及四所造色香味觸，無聲、有根，諸極微聚，此俱生事，或九或十，有身根聚，九事俱生，八事如前，身為第九，有餘根聚，十事俱生，九事如前，加眼等一，眼、耳、鼻、舌必不離身，展轉相望，處各別故，於前諸聚，若有聲生，如次數增九、十、十一。⑤

在《阿毘達磨順正理論·卷十》中的說法也是相同：

云何八事？謂四大種，及四所造色香味觸，此若有聲，即

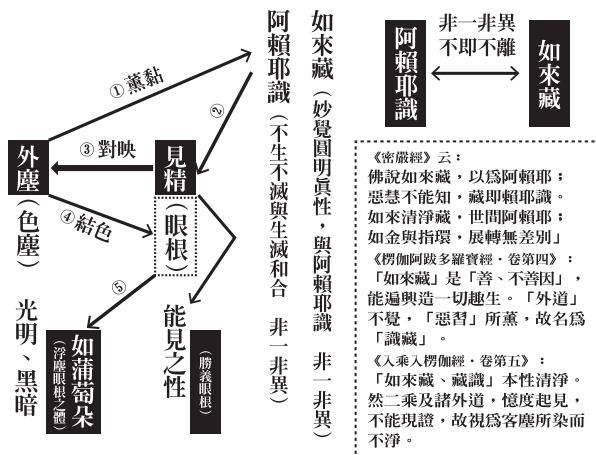
成九事，而不說者，顯因大種相擊故生，非如色等恒時有故，無聲、有根，諸極微聚，此俱生事，或九或十，有身根聚，九事俱生，八事如前，身為第九，有餘根聚，十事俱生，九事如身，加眼等一，眼、耳、鼻、舌必不離身，依身轉故，四根展轉相離而生，處各別故，此有根聚，若有聲生，加所生聲，成十、十一。⑥

元魏·菩提留支譯《佛說法集經》卷七中亦相同記載：

菩薩如是觀色，略有二種：一者四大，二者依四大，四大者：謂地水火風；依四大者：謂色香味觸，如是廣有八種色。⑦

以上透過所舉的經典，皆詳細的陳述，四大（地水火風）及四塵（色香味觸）等八事，對於「眼根如何形成」更深層的彰顯其意義。

下面再附上圖解，分析「眼根如何形成」之詳細過程：⑧



佛教經論中還有很多記載「眼根如何形成」如《禪法要解》云：

如眼者，四大、四塵、身根、眼根，十事和合白黑等，肉團名為眼……問曰：眼根四大所造，不可定色，云何分別？答曰：四大（地水火風為能造）及四大造（色香味觸為所造），淨色和合故名為眼，若除是色，則無有眼……若除四大及四大造色則無眼。⑨

《瑜伽師地論》云：

問：「色蘊中，眼幾物所攝？答：若據相攝唯有一物，謂眼識所依清淨色。若據不相離，攝則有七物，謂即此眼及與身、地、色、香、味、觸。若皆據界攝，則有十物。即此七物界，及水火風界。如眼耳鼻舌當知亦爾。⑩

《阿毘曇心論經》云：

眼根微塵有十種，當知十種不相離義也，謂：地、水、火、風、色、香、味、觸、眼根、身根，此等十種常不相離。耳鼻舌亦如是。⑪

以上所列舉的經論，說明眼根是如何形成呢？是因為有四大、四塵……等眾多因緣和合所生，假名為「眼」。

隋·慧思大師針對眼根形成之眾多因緣，也有一一逐步作詳細分析，在《隨自意三昧》云：

何者是眼？清自非眼，童人亦非眼，色亦非是眼，精及中淚亦非是眼，骨亦非是眼。若一一是眼，應有眾多眼，無多眼故，當知非一一是眼。若共成一眼，是義不然，無和

合故。盲及眾緣一一皆空，無有集散，各無生滅，空明亦然，畢竟空寂。⑫

經過種種細部之分析，眼根分作「清」、「童人」（瞳仁）、精、中淚及色等各種因緣條件來思惟，用智慧來觀察眼根形成，予以破除執著，進一步了達諸法本空。眼根只是虛妄，不即因緣亦不離因緣，非因緣亦非自然。在《雜阿含經》也云：

眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者。⑬

這部經典也說明眼根的形成，沒有真實的來處，也沒有真實的滅處，眼根只是眾因緣和合之業報所生。雖然眼根是虛妄，但我們要得解脫，也是不能離開眼根，如《勝思惟梵天所問經》云：

眼是入解脫門，如是耳鼻舌身意，是入解脫門，何以故？眼空無我、無我所，自性爾故。……當知諸入皆是入解脫門。⑭

第二章 醫學上如何談眼根

本節將從醫學立場上，談眼根構造是如何形成？藉此說明眼根之虛妄性。於眼睛構造，如下文附圖：⑮

眼睛的構造圖一

功能

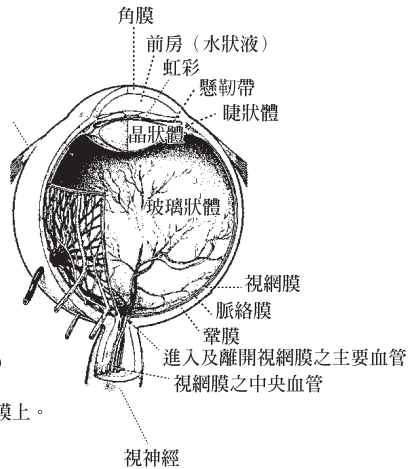
保護層

維持眼球形狀及保護脆弱之內層。
讓光線通過。
使眼睛能固定在一個軌道上活動。

供應層

控制瞳孔之大小及進入光線之強弱。
產生水狀液。
收縮時向前移。
放鬆時改變晶狀體（鏡片）之曲度以觀察近物。
將光線聚合使焦點在視網膜上。

感光層



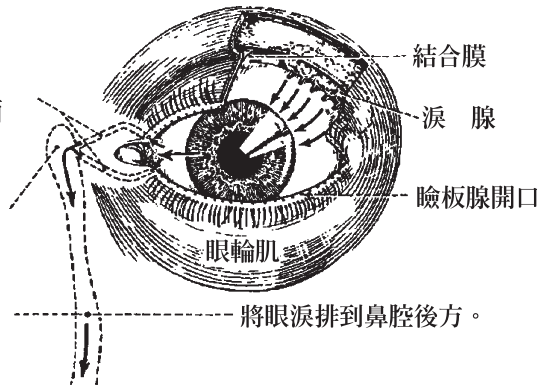
眼睛的構造圖二

淚管

將眼球表面
眼淚排出

淚囊

鼻淚管



在醫學上所談的眼睛構造是由三層構成（眼睛構造圖一）：

(1)外層為鞏膜：堅硬纖維組織為眼睛白色部分。前方為透明角膜。外緣肌肉附著在鞏膜上。

(2)中層為血管色素層：含有眼球內主要動脈及靜脈。前方有一圓形開口，即瞳孔，瞳孔週圍有一輪具色素之肌肉即虹彩。

(3)內層為神經層即視網膜：位於眼球後方含視覺接受體，（感光層）高度特化接受光線之刺激，將光能轉變成神經衝動→將神經衝動送到腦部枕葉之視覺中樞。

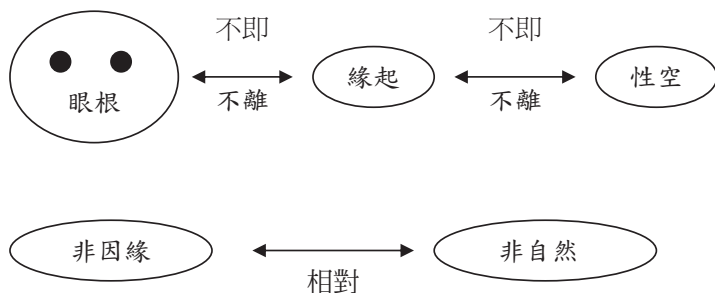
以上略述醫學上的眼睛構造，由此在和第一節眼根的定義中比較分析，就如同《大毘婆沙》等經論所說：眼根是由筋肉所組成者，為扶根（扶塵根），為可見有對；不可見而有能見之作用者為眼，稱為勝義根，為不可見有對（視神經）。

視神經（勝義眼根）必須接受光線之刺激，才有能見的性能。因此醫學上的能見的性能，也是如同《楞嚴經》中所說：能見之性能（勝義眼根）是外結明、暗二色成為內四大的勝義眼根。從以上醫學的眼睛構造分析當中，到底我們眼睛的形狀，應該是眼睛構造圖一或二呢？是圖一便非圖二，是圖二便非圖一，而眼睛構造是不即也不離圖一、圖二，眼睛構造實是一，於其之中，本無是、無非是二相，為何有別？只因無明妄執故。又由眼睛構造圖當中，我們想想看？其實眼根只是筋肉、視神經、淚管、血管……等種種眾多條件因緣所組合，而眼根就如同一台攝影機，它只是由眾多零件和種種因緣所構成，我們就給它一個假名稱作「攝影機」。

《中論》云：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義，未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」⑯這首偈頌說明：一切因緣所生法都是空的，這種因緣所生的法，又名「假名」，又名中道，但為教化眾生，故以假名說。又《般若燈論釋》云：「若言從緣生者，亦是空之異名，何以故？因施設故，世間出世間法，並是世諦所作，如是施設名字即是中道。」⑰即因緣、緣起→空→假名。

從醫學的分析中，所得到的答案也是相同的，眼根非從外層之鞏膜而來、也非從中層之血管色素層來、也非從內層之神經層即視網膜來、也非從明暗來、也非從色塵來、也非從虛空來……，只是眾多因緣和合形成眼根，眼根是寄於諸緣，而所施設之假名為「眼睛」，並無實體、無真實眼根可得；但眼根也不離彼種種的因緣。而所謂「因緣法」，是生滅、假生，無有自性，此即「因緣即空」，因此並非有真實可得的因緣、也非固定實有的因緣，也非一成不變的因緣。所以「眼根虛妄，非真實因緣，亦非自然而生」，以圖表三（本文後）說明之。

圖表三



第三章 眼根同一如來藏

《楞嚴經》中的「會通四科即性常住」（五陰、六入、十二處、十八界），是闡明了般若思想的緣起、性空的主要道理：「因緣和合虛妄有生；因緣別離虛妄名滅。」^⑱佛法中的智慧，即是了達諸法緣起性空的道理，這節將探討「眼根」之本質是不生不滅的，《楞嚴經》卷三云：

阿難！即彼目精瞪發勞者，兼目與勞同是菩提，瞪發勞相，因于明暗二種妄塵發見居中，吸此塵象名為見性，此見離彼明暗二塵畢竟無體，如是阿難當知是見非明暗來，非於根出，不於空生。^⑲

根據上述經文，以下分析「眼根虛妄，非真實因緣，亦非自然而生」：

一、譬如有人，無緣無故，眼睛不轉動，瞪久了眼睛就發生疲勞，就會看到空華的勞相，這空華是由眼睛和疲勞的作用所產生的，亦即都是菩提真如自性中所表現出來的疲勞現象。

二、由於有明、暗兩種虛妄的塵境，這兩種塵境會粘著湛然不變的見性，使人們發生能見的性能，這種成為能見的作用，我們稱之為「見性」。

三、這個「見性」並不是從明、暗的色塵中來，也不是由眼根而出，更不是從虛空所生。

原因是什麼呢？經云：

何以故？若從明來，暗即隨滅，應非見暗，若從暗來，明即隨滅，應無見明，若從根生，必無明暗，如是見精本無

自性，若於空出，前矚塵象，歸當見根，又空自觀，何關汝入，是故當知眼入虛妄，本非因緣非自然性。⑳

如以下加以說明：

一、假若「見性」是從「明」塵而來，那麼看到黑暗時，「見性」也應該隨著「明」塵而消滅，為何又可以見到黑暗呢？（說明能見的作用，不是從眼睛所看的明暗色塵境界而來）。明_(來)→暗_(滅)

二、假若「見性」是從「暗」塵中來，那麼看到光明時，「見性」也應該隨著「暗」塵而消滅，為何又能見到光明呢？（同上）暗_(來)→明_(滅)

三、假若「見性」是由眼根而生出的話，那麼眼根裡並沒有具備明、暗這兩種色塵，又怎麼去看到光明和黑暗呢？又「見性」是從眼根來，當沒有明、暗二塵的時候，這個「見性」就無塵無體，眼根就沒有辦法生起能見的作用，則失去了能見的自性（說明見性不從根來）！眼→_{不具明暗}見性_(不起能見的作用)

四、假若「見性」是從虛空所生，那虛空即具有能見之性（成為有情識的東西），便不是虛空了，而且只是虛空自己在看，與你的眼根見性又有何關係呢？（破除見性不是從空而來）虛空_(無情識)→_{不相干}見性_(有情識)

五、所以，眼睛能看見外界有明、暗二塵的「眼根」，都只是時間、空間裡的暫有之幻化相而已，而「眼根」不因光明、黑暗、眼根、虛空而生，所以不是因緣所生；可是「眼根」也不離因緣（光明、黑暗、眼根、虛空），所以也不是自然性！

這段經文，用龍樹菩薩的中觀四門不生的道理分析，《中論》云：

諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生；因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。⑳

「能見之性」：

- (1) 「非明暗來」→不他生。
- (2) 「非於根出」→不自生。
- (3) 「非明暗來+根出」→不共生。
- (4) 「不於空生」→無因生。

以上透過層層之分析，即可清楚了達「眼根」的真實相，只是「因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅」，是菩提真如自性「瞪發勞相」罷了，了知凡所有相皆是虛妄的，如此就能夠破除我們對「色塵」的一切執著與感受。

第四章 阿那律陀「眼根」圓通法門介紹

《楞嚴經》中有廿五圓通，這廿五圓通的緣起，乃是在座諸大阿羅漢及菩薩們，把自己最初悟道的那一念心，是用什麼方法修行，而能夠證得羅漢果或菩薩位？每位聖眾依次向佛報告，前前後後加起來一共有廿五聖，所以就講了廿五圓通，這廿五圓通就是入道的方便。

由於每個人的悟道因緣、方法各不同，就看是從那個地方悟道，從什麼地方去修證入三摩地。廿五圓通，每一位聖者都有他的方法，有什麼方法？依據六根、六塵、六識、七大，加起來

共十八界，這十八界都可以悟入；六根有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，依據這六根都可以修證圓通；乃至外面的色、聲、香、味、觸、法六塵的境界也可以修三昧，以及根塵中產生六識也可以修證圓通；最後七大為：地、水、火、風、空、根、識，這些都可以修證，所以我們要先瞭解這些修證的方法，再看依據什麼方法來修證，這些方法一共有二十五個，法法平等，依據任何一個方法，最後都可以契悟到圓通的境界。

這一章是介紹阿那律陀尊者是一位後天眼盲人，佛陀教導他利用眼根中的見性來修證，不但見到自己的本心本性，證得圓通，並且成就「天眼第一」的名號。在闡明要如何利用見性來修證之前，先敘述佛的十大弟子之一的阿那律陀尊者。《楞嚴經》卷五云：

阿那律陀，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我初出家，常樂睡眠，如來訶我，為畜生類。我聞佛訶，啼泣自責，七日不眠，失其雙目。世尊示我，樂見照明金剛三昧，我不因眼，觀見十方，精真洞然，如觀掌果，如來印我，成阿羅漢，佛問圓通，如我所證，旋見循元，斯為第一。^{②②}

這一段經文是述說阿那律陀尊者修行的經歷：我最初出家時，很喜歡睡覺，每次聽佛說法的時候，就會打瞌睡，有一天佛陀就非常嚴厲訶責我說：「咄咄何為睡！螺獅蚌蛤類，一睡一千年，不聞佛名字！」我聽到佛這樣訶責後，便心生大慚愧，發奮精進，連續七日七夜不睡眠，因為眼睛必須以睡眠為食，因此瞎了雙眼。

於是佛陀大慈大悲教導我，從心去修習三昧、禪定來看世界，真正能看到事實真相的不是眼睛，而是去找能看的這念智慧心，到底是誰在看？這念心不攀緣、不執著、不顛倒、不起煩惱，把心收攝在自己的本心本性當中，不管行住坐臥或動靜閒忙，這念心不被外面的色塵所轉，自己的心要保持清清楚楚、明明白白，必須時時刻刻迴光反照。如此照了本有的光明自性，不生不滅，由此修習成就，這一個法門，稱為「樂見照明金剛三昧」，也因此證得半頭天眼。

阿那律陀尊者眼睛雖然瞎了，卻不用依靠眼睛，只靠這能見之性，反而心洞達無礙，能看見十方世界，有如有眼人看見手上的菴摩羅果一樣，並且成就阿羅漢，得到佛陀的印證。如今佛陀問那一個法門最為殊勝，就如我所親證的，我把能見的心收攝回來，往內照著圓明的真見，迴脫根、塵的黏縛，而能返見見自性，我認為這一個法門，是最為第一。

阿那律陀雙眼雖已失明，卻沒有被眼睛所限制，他依佛陀的教導修行，反而證得天眼第一，也啟發智慧之眼，他是用心去觀察這世界，所以看不一定用眼睛看，而是要用心看，所以手也能看，耳朵也能看，我們要怎樣去看？在《楞嚴經》言：

如眼觀見，後暗前明，前方全明，後方全暗，左右傍觀，
 三分之二，統論所作，功德不全，三分言功，一分無德。
 當知眼唯八百功德。②③

在比較六根功德中，眼睛只具八百功德，只能看前方，不能看後方，左右只能看三分之二，隔著一張紙就看不到，其實六

根是互通的，我們因為執著六根的作用，反而為六根的作用所限制，在《楞嚴經》講「顯見是心」，六根能互用，如手指能識字、耳能識字。因此我們要回歸能看的這念心，依根中的不生不滅性起修。那麼如何修呢？依據《楞嚴經正脈疏》卷五註曰：

初於見中，入流忘所，所入既寂，明暗二相，了然不生，此則位齊初果，即應心光漸發，如是漸增，見所見盡，此則位齊七信四果，即應大發本明，徹見十方也，然既同於圓證，則盡見不住，乃至寂滅現前。②4

筆者將此註解以圖表四（本文後）說明阿那律陀眼根解結次第。

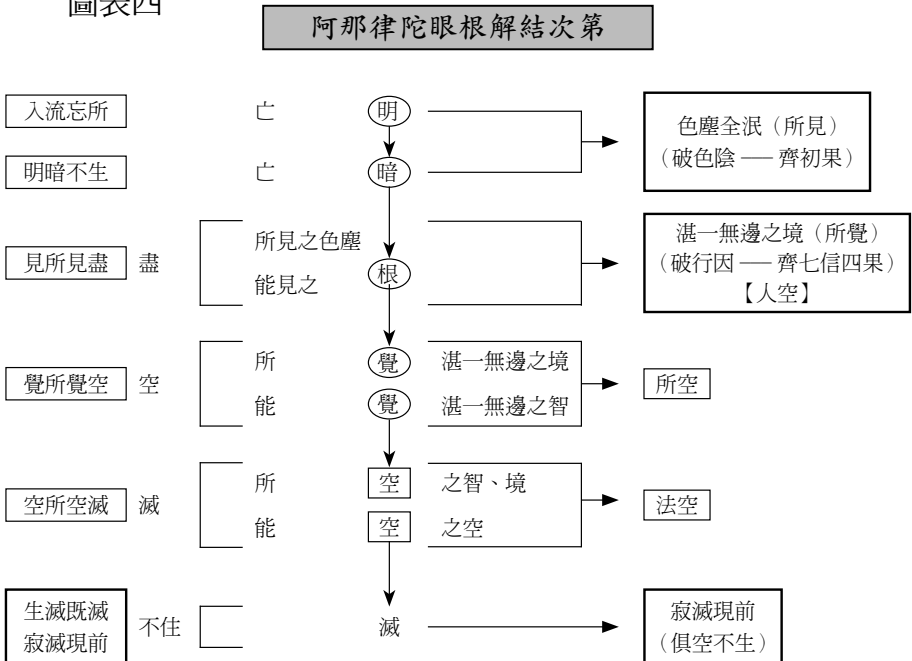
我們知道阿那律陀最大的障礙是眼根，但他卻從眼根中得解脫，眼根法門和耳根法門是相通的，都是反見見自性，不攀緣、不執著外面的色塵，而是要「入流」。所以修行總是要找到一個入門，沒有找到入門，心就與道不相應，找到了入門，自然而然能夠契悟，就能夠把障礙轉為功德。

第五章 結論

人是無法離開有相，我們每天眼睛所看到、耳朵所聽到、行住坐臥、衣食住行，那一樣能離開相呢？絕對沒辦法離開相，這都是假相。因為我們所見到都是一個心、一個境，你怎麼樣離開這個相？所看到是山河大地、日月星辰、事事物物，這都是相，你怎麼樣在有相當中來離相？假如這道理悟不到，看到什麼地方都起煩惱，禪宗祖師說：「不要逃境安心」就是這道理，因為這

個境就是相，你看到這個不順眼、看到那個也不順眼，心裡面一定會起煩惱。也就是說我們在日常生活中，每一件事情都要面對現實，以眼根來說，看到境界，一有好壞的感受就是分別，若知好壞美醜，而不生貪愛、不生厭惡，沒有取捨，眼根就得清淨。經常在日常生活中起觀照，不離色聲香味觸法，亦不入色聲香味觸法，且運用五塵廣做佛事，大乘佛法就是如此，不即不離，不出不入，六根門頭就得清淨，六根就得解脫，繼續用功，到最後六根歸一，六根就可以互用。這就是在日常生活中的用功法門，日用當中一切現成。這念心時時刻刻作主，行住坐臥都是道，就是隨緣依根起修，「眼根既返源，六根成解脫」。

圖表四



注：

- ①《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁313上。
- ②《憨山老人夢遊集·卷18》，《卍正藏》第七十三冊，頁590下。
- ③《六祖大師法寶壇經·卷1》，《大正藏》第四十八冊，頁349上。
- ④《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁123中。
- ⑤《阿毘達磨俱舍論·卷四》，《大正藏》第二十九冊，頁18中。
- ⑥《阿毘達磨順正理論·卷十》，《大正藏》第二十九冊，頁383下。
- ⑦《佛說法集經·卷七》，《大正藏》第十七冊，頁623上。
- ⑧果濱編撰大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經圖表暨註解，光德寺淨覺僧伽大學。
- ⑨《禪法要解·卷2》，《大正藏》第十五冊，頁292下。
- ⑩《瑜伽師地論卷·卷54》，《大正藏》第三十冊，頁596下。
- ⑪《阿毘曇心論經·卷1》，《大正藏》第二十八冊，頁837下。
- ⑫《隨自意三昧·卷1》，《卍續藏》第五十五冊，頁503下。
- ⑬《雜阿含經·卷13》，《大正藏》第二冊，頁92下。
- ⑭《勝思惟梵天所問經·卷2》，《大正藏》第十五冊，頁72中。
- ⑮參照發行人：鍾廖權，譯者：范永達國科會研究員，《圖解生理學》，頁231-241，出版者：財團法人徐氏基金會，中華民國81年6月10日初版四刷。
- ⑯《中論》，《大正藏》第三十冊，頁33中。
- ⑰《般若燈論釋》，《大正藏》第三十冊，頁126中。
- ⑱《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁114上。
- ⑲《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁114下。
- ⑳《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁114下。
- ㉑《中論》，《大正藏》第三十冊，頁2中。
- ㉒唐·般刺蜜諦譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁126上。
- ㉓唐·般刺蜜諦譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁122下。
- ㉔明·真鑑述《楞嚴經正脈疏》卷五，卍續藏經，第十二冊，頁334中。

佛教倫理學

釋法志
元亨佛學院研究部

一、前言

平日人與人相處離不開所謂「倫理道德」，從個己的身心行為開始，推廣到家庭、社會、國家等皆無法背離此原則。何謂「倫理」？即是人與人之間的應遵循的理則。何謂「道德」，即調整人類彼此之間，在行為舉止上規範與準則。兩者之間是有所不同，但現今已為大眾合併使用，如四維八德被說為維繫人倫關係的道德準則。

其實，倫理的首要任務是解釋道德行為的「善」：「行善的義務」，即是人與人之間應如何的相處之道！自己身心行為如何才合乎道德倫理。如此的規範無非是讓人與人之間能擁有更好的生活秩序，社會更和諧安定，國家更富足安樂。因此，我們了解倫理在人類社會扮演相當重要的角色。談倫理離不開道德，離開了道德，倫理也無法建立。從佛教僧團的建立而言，亦無法離開此範疇，為了能令僧眾安心辦道，建立「六和敬」以維護僧團的紀律；以苦、集、滅、道的「四諦」，說明人的行為造作後之業因業果的倫理性；從「八正道」規範身心修行的準則。由此顯而

易見，不僅一般的國家社會談倫理，佛教僧團亦是從倫理上說明生死輪迴與解脫涅槃。倫理的範圍非常廣，從世俗的倫理到出世間的倫理，可見倫理與人類的關係是相當的緊密與重要。

本論文想從七佛通戒偈說明佛教的倫理性與宗教性，進而開展佛教與戒律之關係，以說明其重要性。因此，本論文將從四個面向探討倫理有關的問題：一、「倫理」定義為何？在中國、佛教又是如何界定？二、佛教與倫理之間的關係為何？三、從在家、出家的立場探討佛教中倫理的德目為何？四、佛教與儒家倫理之比較。釐清以上這些的問題，希望藉由本文的探討，能提供及給予我們在倫理道德上更有正確的思考向度。另外從出家修行的立場，僧侶能如法如律在應有的行為規範上安心辦道；並從社會角度，給予人們對自己的權利與義務上有真正的認知。相信有正確「倫理」的觀念，會讓我們人民也更加的良善，國家社會變得更和樂美好。

二、倫理之定義

倫理是人與人之間的應遵循的理則，可以讓彼此的相處更加的和諧與安定。更進一步，國家社會也因人人有倫理觀念，而使社會安定、國泰民安，這些實質的影響力是我們有目共睹。因此，當我們想要推動倫理的理念之際，首先先就其定義加以說明。以下針對「倫理」在中國與佛教其定義為何略而述之：

(一)中國對倫理之定義

中國儒家以孔子為代表，是以「我」為中心的人間倫理觀。以個人為中心向外推展，便是修身、齊家、治國、平天下。人與人之間的關係，則以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五倫來網羅一切。儒家的推己及人，雖然也說到推仁及物，然而對於物的仁愛心，終究不是很深刻的。如再從個人著手，便是正心、誠意、格物、致知。用心的次第，則為靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。這種觀念，乃是人本主義的倫理思想。①因此，中國儒家是以直系親子的恩情來說，比較切實。不過儒家都是著重現生，忽略過去與未來，所以說一般儒者都偏重家庭的仁孝。

倫，是人倫，即人與人之間的關係，亦指尊卑長幼之間的等級關係，是以人為主體，由於人際關係的不同，而導引出倫理上不同的德目，其主要內容有五倫②：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，這就是儒家所謂的君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友的五倫，也就是從人與人之間的關係中，產生出這五種最適宜最合理的行誼，即是所謂的倫理。理，即是所謂的各种道德準則。如世間的法律，即是人與人之間的道德準則。

(二)佛教對倫理之定義

佛教倫理是以追求人生解脫為出發點，以達到解脫境界為終極目標，亦是奠立在人生觀、解脫觀的基礎上，尤其是因緣果報，在佛教中對其倫理觀念起了主導的作用。以下從人生觀與解脫論這兩點略而談之：

(1)人生觀：倫理旨趣之依據

佛教倫理的旨趣，最主要是從止惡修善中，達到擺脫一切煩惱憂患的心境。此倫理旨趣是由人生解脫的觀點所決定的。由於人生都是一直不斷的在改變——無常的逼迫性，導致於在佛教中被認為人生是苦的，眾生的身心經常是處在於苦惱焦慮的狀態當中，縱使會產生快樂，但也是短暫的，不可能持之以恆永久都是愉悅的。如一家人一起出去玩，是很快樂，但是若在遊玩途中遇到事情而起爭執時，馬上就變得不快樂，這也是一種苦。

人的生老病死，雖是自然現象但也是一種苦。人與人之間的相處、互動關係和自己對社會上種種的追求，如名利、權位等等也是苦。例如母子早上還有說有笑，但一出了門，不到五分鐘就天人永隔，這些令人傷心難過的事都會發生在我們周遭，這即是無常之苦。世間的一切，在本質上都是苦的，周遭的環境、世界都是時常不斷在變化，所以苦是佛教對人生與社會所做的最基本的價值判斷。

人有「生」就有「死」，在這段過程中一定會受到種種苦的逼迫，為了達到離苦得樂的境界，就要超越生死才能獲得解脫，所以佛陀教導眾生要止惡修善，而提倡了戒定慧三學，做為人生解脫的方法。所謂戒學即是止惡修善的道德修持實踐；定學是攝散澄神、摒除雜念，專心一境，觀照諸法皆是因緣所生，進而從現實世界的痛苦中超越出來；慧學是從聽聞佛法經過思惟之後，所增長的智慧，接著從實踐中進而慢慢朝向解脫道。

(2)解脫論：倫理價值之基石

俗語說：「善有善報，惡有惡報。」此偈可以看出因果報應之理論，內容包含著道德導向之作用，而決定了倫理道德的取向。在佛教中可以從苦、集、滅、道的「四諦」，說明人的行為造作後之業因果的倫理性，而四諦又有世間與出世間的不同。苦：是人間的苦迫現實；集：是煩惱，與從煩惱而來的業力；滅：是滅除煩惱，不再生起苦果；道：是戒、定、慧，是對治煩惱，通達涅槃的修法。^③

世間的四諦，苦是人生中所受的種種苦；集，是煩惱而造做種種的業；滅，要滅除苦與煩惱；道，對治苦和煩惱的方法。如一個人在社會中，原本很貧窮，所以就生起煩惱，因三餐不飽，進而去偷東西，偷會使內心害怕而產生苦，然要如何滅除這樣的苦呢？應積極的找工作，不是用偷東西的方法使自己飽三餐，而找到工作後用心做，就會有薪水，這可以簡單的說是世間的四聖諦。

出世間的四諦，所謂苦諦，這是現實的身心世界為我們所應該首先體認的。佛說有八苦：所求不得、愛別離、怨憎會、生、老、病、死、五取蘊等八苦。苦，是逼惱之意，逼迫身心而致困擾不安。集諦，集是為因為緣而生起，人之所以會苦，是因為自己所造之業而感招，集即是自己造的善、惡之業力所積聚而成苦、樂之因，也可說苦果是從業力而集起的，亦即是集諦是因，苦諦是果。滅諦，有滅除、寂滅之意，亦即是滅除了苦痛的根源，才能解脫生死苦，實現涅槃的寂滅。眾生在生死輪迴中，

苦是所要滅除的對象，然苦從何而來？雖然苦的果報是從業力而來，然問題卻是由煩惱而起，因為有了煩惱就會驅動自己造做種種業，即是引發自己以後所要承受的業果，而滋潤自己往下輩子的動力，所以要滅除煩惱，才不會再發業潤生。道諦，是修學佛法的心要，苦痛的原因消除了，生死大苦也就會從此而結束，進而得到涅槃的大解脫。^④

然而，無始以來苦與集是不斷的延續著，如果不修對治道，是不可能超越生死輪迴的。所以佛陀要說道諦，道是佛弟子的修學心要，如生病時請醫生看病，主要是為了治療病情而服藥一樣。所以道即是種種修學佛法之道路或方法，也可說滅諦是果，道諦是因，亦即是出世間的因果。

總而言之，以苦、集、滅、道的「四諦」，說明人的行為造作後之業因果的倫理性，而且佛教在人生論、解脫論的基礎上確立了倫理的意義，亦即是在人及其痛苦的根源、本質的理論上，將倫理意義和人生意義結合起來了。

三、佛教與倫理之關係

佛教與倫理之關係，可從七佛通戒偈：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」^⑤來說明佛教的倫理性與宗教性。

(一)倫理性：止惡修善

佛教對其善惡之定義為何？所謂善是契合佛陀所教導之真理，即是所行之善能朝向解脫之道，如《成唯識論》卷五云：

能為此世、他世順益，故名為善。⑥

此說明行善，能招可愛果，順益此世及他世。反之，造作惡業會感招惡果，使自己受苦。然如何止惡修善？即是諸惡莫作，眾善奉行，以下略述之：

(1)諸惡莫作：

諸惡莫作可以說是「戒」，為何說是戒？在《增壹阿含經》云：

諸惡莫作，戒具之禁。⑦

從經文中可以很清楚的了解到，諸惡莫作是戒，能斷除自己內心之煩惱。另外，戒有防非止惡之意。在《大智度論》卷十三記載：

尸羅(秦言性善)，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。⑧

從經中可以看出，持戒不僅僅是守清規之意，更深沉的是不應該做的決定不做，應該做的努力去做。這就是佛所說的「諸惡莫作，眾善奉行」。例如在消極的方面，可以制止殘殺生命的惡行，而在積極方面，更是去做救濟、保護生命的善行。

由此可知，持戒最主要的目的是改過遷善，就是改正所有的過失即不造一切惡業，可得離苦的果報；遷善即是更積極努力的行一切善業，可得幸福的果報。

(2)眾善奉行

在佛教中世尊不只是制定戒律，亦有極積行善的一面，而眾善奉行即可說明此點。然何謂眾善奉行？在《增壹阿含經》卷一提到：

清白之行，諸善奉行。⑨

清白，即是做任何事都是光明磊落，都是利益他人的行為，然行善是沒有一定的標準，其內容可淺可深、可大可小。最主要可以從十善做起（下面章節有敘述，在此故而不述），因持守戒律進而行善，此可使自己的心無憂懼。

從眾善奉行中能得知更深一層的意涵，即是佛教中所謂的三聚淨戒：⑩

1. 攝律儀戒：即是吾等所要守的戒律，如沙彌十戒、比丘戒、比丘尼戒等七眾弟子之別別解脫戒。⑪然守戒對吾人有何作用？如在家五戒中的不殺生戒，不殺眾生是慈悲心的展現，先不談眾生，從自己說起，假設自己不小心被刀子切到就痛得哇哇叫，更何況是殺害眾生斷其生命？這也是教導吾等在日常生活中實踐倫理，因不殺即是尊重生命。

2. 攝善法戒：即是指守戒之後，使自己的身語意三業能造諸善事。⑫然為何要守此戒？簡單說即是無善不做，易言之積極行善是利他，從利他中亦能自利，就是累積自己成就菩提之資糧。

3. 饒益有情戒：饒益有情，就如《菩薩戒本疏》卷二中所說，要遠離一切會使自己墮落之事物，要令一切眾生有向上向善之心。⑬也就是佛教所說的四正勤：「未生善令生，已生善令增長；未生惡令不生，已生惡令斷。」簡而言之，此可說是人與人

互動的規範，也能說是人與人相處時所應有的禮貌，亦即是佛教之倫理性。

(二)宗教性：內心的淨化

所謂的宗教性，不只僅僅在言論上的討論，更是著重在實踐上的。簡單的說了解理論上的教理，進一步的是實踐在日常生活中，令其導向於解脫的。如同《增壹阿含經》卷一提到：

心意清淨，自淨其意。⑭

即是實踐去惡行善，可以保持自己內心思想的清淨和行為規範，落實在日常生活中，能使自己的心除去煩惱，所表現於外的行為自然也是清淨的。

由此即知「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」止惡行善，是諸佛之所教導。如《增壹阿含經》卷一云：

除邪顛倒，是諸佛教，去愚惑想。⑮

佛陀所教之法，皆能讓眾生除去內心的邪見、顛倒妄想，如果如實修行，更能去除愚痴和無明煩惱，致使朝向解脫之道。

四、佛教倫理的德目

在佛教中，倫理的德目是佛教道德的規範，最主要呈顯於佛教的戒律中。戒，原意指行為、習慣、性格等以自發為努力，亦即是發自內心的一種主觀決意，自願持守戒規，而不毀犯；律，含有調伏、滅除等意義，也就是制伏自己內心的惡念，滅除顯於外的種種惡之行。

佛教倫理德目可以從在家與出家而談，以下略談之：

(一)在家倫理

在佛教中在家眾可從守五戒、行十善為基礎。然何謂五戒與十善？在《雜阿含經》中說：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒^⑩，這即是佛教中所謂的五戒。以下各別略述之：

(1)不殺生

不殺眾生是慈悲心的展現，先不談眾生，從自己說起，假設自己不小心被刀子切到就痛得哇哇叫，更何況是殺害眾生？自己只是被切到一個小洞就痛到不行，更不用說斷眾生之命根了。這也是教導吾等在日常生活中實踐倫理，因不殺即是尊重生命。於《分別善惡報應經》中說殺生有十種果報，綜合而言殺生即是人不喜見，死時墮地獄受苦。^⑪

然而，不殺生有何果報？在《佛說戒德香經》有提到不殺生者，世世能得長壽，而且也不會因為意外事件而死亡或是自殺等等之事發生^⑫，由此知若持守不殺生戒能得種種好的果報。

(2)不偷盜

每個人生存，一定都要有食衣住等等的物資，眾生為了要能夠飽足三餐，為了使自己的物資能豐富，就勞心勞力的的辛苦工作拼命賺錢，這都是每個人的血汗錢，是靠自己的辛勞而得到。倘若，所要資養生命的物品被掠奪，被侵佔，巧取豪奪，都是會

直接間接的威脅生存^⑱，因為這樣的行為會傷害到有情的生命，所以不得偷竊。

又《分別善惡報應經》說偷盜有十種果報，即是會跟眾生結惡緣；心時常是存著懷疑，因自己的心念不正，而產生害怕；不好的朋友隨之而來，因自己的心與惡相應；善友逐漸遠離，因自己有心存惡念；偷盜是破佛所制之戒，而且對社會而言也是犯法，要受法律的制裁等等，由此知偷盜會使自己的心不安，並且會使自己不自在^⑲。反之，不偷就會有種種好的果報。

(3)不邪淫

人類的生命，由於夫婦的結合而產生。夫婦和樂共處，才能保障種族生存的繁衍^⑳。經中也說：「如果一個人沒有邪淫的之欲，那麼他良好的聲名就會流播世間，心會慢慢遠離煩惱。」^㉑

然《分別善惡報應經》說邪淫有十種果報：欲望之心很強烈；妻不忠正誠信；不好的行為會一直增加；良善的法，會逐漸減少；對男女之情欲會恣縱放蕩；資聚財務會散失；心會產生懷疑和顧慮；自己會漸漸遠離善知識；自己的親朋好友不再信任自己；最後命終時墮三惡道^㉒。是故，邪淫會使家庭分裂、夫婦不和，若有小孩，那麼更是會傷害到無辜的小孩子。因此，為了保持夫婦的和睦，家庭的和諧，所以除了合法的夫婦以外，不得邪淫。^㉓

(4)不妄語

語言，是人與人之間的溝通橋樑。在人類中是用語文來傳達彼此情感，交換意見，而為了要維護家族、國家、世界的和樂共存，所以不得妄語。

在《分別善惡報應經》記載妄語會得的果報有十種：口氣恆臭；公正無私、剛直坦率的朋友都會遠離；對他人會曲意逢迎；不好的人就會親近；當他說誠實語時無人聽信；智慧鮮少；所稱讚發揚之言都會不實在；不會說誠實語；愛論人的是非；往生之後身墮惡趣^{②5}。由此可知，妄語會使人遠離，使人不信任，因此不得妄語。

(5)不飲酒

酒，會荒廢事業，戕害身體，更能迷心亂性，引發煩惱，造成殺、盜、淫、妄的罪惡，而佛法是重智慧的，所以酒雖似乎沒有嚴重威脅和樂的生存，但也徹底加以禁止^{②6}。在《長阿含經》中說：飲酒有六種過失：失去財產；會讓人生病；因喝酒後神智不清，所以會跟他人起爭執；不好的名聲會流傳散布；會很容易生氣、憤怒，脾氣也會凶惡殘酷；智慧跟著損減^{②7}。飲酒有種種過失，所以佛制不飲酒戒。

此五戒是近於世間的德行，是根本的原則，亦是為了實現人類的和樂生存。倘若有和樂善生的德行，首先應維護人類——推及有情的生存，就要尊重個體的生存^{②8}，所以應持守五戒。

十善是五戒的擴展，在十戒中沒有飲酒戒，是從其他四戒中進而開展。十善分為三種：即是「身三、口四、意三」。身三

是：不殺、不盜、不淫；口四則：不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口；意三即：不貪、不瞋、不癡，合起來總共是「十善業」。以下略談之：

(1)身業有三

不殺生、不偷盜、不邪淫與五戒同，上面已有敘述，是故以下略而不談。

(2)口業有四

從口業中可以分出這四種，不妄言（與五戒同）、不綺語、不兩舌、不惡口。不妄語，即所說之言都是真實不欺；不綺語，說話不諂媚以及不引誘人去做盜竊奸淫等壞事；兩舌，不在人與人之間挑撥是非；惡口，不會對人刻薄謾罵，使彼此能互信互諒而得到和諧。如《佛說戒德香經》云：

不妄言者，口氣香好言輒信之。不兩舌者，家常和合無有別離。不惡口者，其舌常好言辭辯通。不綺語者，人聞其言莫不諮受宣用為珍。^⑳

從經中可以知道，若口不造惡業，能得種種善之果報。反之，即是不善，一個人與人相處時常妄言、綺語、兩舌、惡口，久而久之他所說的話大家都不会信任，那麼當他遇到事情需要幫助，且所說的是真實事情時，也只會害到自己，因為沒人會相信他所說的了，由此可知，口造惡業只會使自己受傷，使得人人不信任。

(3)意業有三

意，簡單說即是內心的想法，心中的種種意念。不貪，對任何事、物不生起貪心，即是對他人的財物、權位、妻室等等不起占為己有的心念；不瞋恚，對人不生瞋恨之心；不愚痴，對事情可以很明白的看清楚來龍去脈即是不痴，也可說是對佛法有很正確的知見。在《佛說戒德香經》記載：

不瞋恚者，世世端正人見歡喜。除愚痴者，所生智慧靡不諮請，捨于邪見常住正道，從行所得各自然生，故當棄邪從其真妙。^{③⑩}

心中不起貪瞋痴的人，智慧自然會增長，並且捨離邪見，而安住於正見中。是故，若有人不曾殺生、不偷盜他人的財物、不行邪淫、不妄言、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、亦不邪見，因這些因緣，身壞命終時，趣向善道，生人天中，這是行十善的果報^{③⑪}。就十善的內容而言，可以說是普遍提倡出社會的倫理道德，若實踐於生活中，人與人之間即是互尊互重的，這樣社會也就會和諧。以上是十善業，反之即是十不善。

總之，若五戒與十善互相比較，其兩者的基本精神是完全一致性的，在其中的四條戒的內容是相同的，亦有其各自的特點所在：如五戒是著重在身業的行為上；十善則是全面性的，其內容包含了思想上、語言上、行為上等三方面。以上是比較針對於在家所守的戒律。

(二)出家倫理

戒律是為維護佛教團體的生活秩序而制定，是佛弟子應遵守的規範即是倫理道德。倫理對僧團而言是很重要，僧團是重「法」的傳承，其主要原因為令正法久住，如《彌沙塞部和醯五分律》所說佛廣為弟子說法，即是此意³²。又《沙彌律儀要略述義》中提到：弟子侍奉師長應當像臣侍奉君王、子侍奉父母一樣。簡言之，師長是啟發吾等的智慧者，有師長的教導就如同一棵有根之樹一樣，能夠很穩固的生長³³。所以弟子對於師長的態度要恭敬、尊重，師長有命時，弟子應當服其勞，此是弟子對待師長最基本應有的態度。

僧團是由出家眾所組成的團體。出家，是離家而入僧伽，構成僧伽的每一成員，人人是平等的。僧伽是法治的；僧伽事務，由大眾會議來決定的，所以是民主的³⁴。然而，僧團要融洽健全，就要以和合為基礎，亦即是所謂的為了能令僧眾安心辦道，建立「六和敬」以維護僧團的紀律。所以在僧團中，彼此勉勵，互相警策與教導，並存著善意來舉發別人的過失，經由懺悔之後而保持清淨，這即是見和同解、戒和同行、利和同均的僧團。出家眾的戒律有：沙彌十戒、式叉摩那戒、比丘戒、比丘尼戒、菩薩戒等等。（因篇幅之關係此不談論）其律典記載說：這樣和、樂、清淨的僧團，才能達成正法久住，梵行久住的理想³⁵，進而能達到意和同悅、身和同住、語和無諍之表現，如此即能使出家者成為有規律的僧團。

五、佛教與儒家倫理之比較

佛法倫理道德的根源在慈悲；中國倫理道德的根源在孝。以下略述之：

(一)佛教倫理

在佛教中，從戒經中可以很明顯地看出孝即是戒，如《梵網經》云：

爾時，釋迦牟尼佛，初坐菩提樹下，成無上覺，初結菩薩波羅提木叉，孝順父母師僧三寶，孝順至道之法，孝名為戒，亦名制止。^{③⑥}

從經文中可看出佛所說的孝，不唯是父子間的孝養，更廣於對師長及三寶，並認為孝順是至道之德。倫理，是人與人之間相處的道德準則，亦是世間法；佛教中佛陀所制的戒律也是人與人之間所應相互尊重的，所以持戒亦能說是對一切眾生都存著慈悲心，而慈悲即是佛法的根本。

然而為何持戒跟倫理能夠成就悲心，其關係為何？持戒是防非止惡，在防非止惡中也是對眾生施以慈悲心的展現，前文已有提到五戒、十善，從中可看出，持戒者不只是只有利益自己，更可以利益到他人，如《長阿含經》中說自己不殺也叫他人不做等等，這樣持戒者之慈心就會廣大遍滿十方^{③⑦}，因為心是柔和慈悲的，以致於所展現出來的面容亦是慈祥的，即是俗語說：「相由心生」。

(二)儒家倫理

中國傳統的家庭倫理是以「孝」為核心，孝的道德內容包括敬養父母、祭禮祖先、尊重恭敬長輩、不違背長輩的意願等等。孝乃人生之要，忠則立世之本。忠孝二字為中國傳統倫理之綱要。注重孝行，是中國傳統思想文化的特點。

中國傳統文化在某種意義上說，就是一種孝的文化。如儒家的德行，主要的是孝，因為孝是做人之根本，故以孝為首善，以不孝為極惡。而德行的心理，主要是仁，仁的初意也就是愛敬父母，而後擴大起來。所以說：「孝悌也者，其為仁之本歟」。儒家說仁，必從孝順父母做起，若不能盡孝，似乎就沒有仁可說。

⑳

然而，中國傳統中一般倫理的德目，其主要內容有五倫：「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」㉑，即是以「親、義、別、序、信」等德目來劃分人際的不同關係。

但佛教與儒家的倫理道德還是有其差異性。如中國儒家以孔子為代表，是以「我」為中心的人間倫理觀，由個人向外推展，便是修身、齊家、治國、平天下。而人與人之間的關係，則是以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等五倫來網羅，是直約親子的恩情來說，但都只是著重於此生，而忽略過去與未來，所以說一般儒者都偏重家庭的仁孝。

然而，雖然佛教的德行，也基於親子的關係，但不同的是，是通三世輪迴，視一切眾生為父母，所以悲憫心是著實而廣大的，是不同於儒家的狹隘㉒。在戒經中有提到，如《梵網經》言：

一切男子是我父，一切女人是我母，我生生無不從之受生，故六道眾生皆是我父母。④①

由此可知，佛教視一切眾生為父母，即是把關切父母的心擴大到一切眾生，因為在生死輪迴中，一切眾生都曾做過我們的親密眷屬，因此對一切有情應以慈悲心待之。

是故，不論是佛教倫理，還是中國倫理，都是以人為本，為何會以人為本？即是為了使社會安定，人與人之間有倫理則會達到和睦相處，進而造就一個和樂的社會。

六、結論

佛教倫理學，可以幫助吾等在生活中，遇到倫理課題時能夠做出周延的倫理辨識，從而產生較成熟的倫理決定，並學習排除自我情緒、對人好惡之心等習性，而使自己造成對倫理的一些障礙，使佛法根植於吾人生命之中。

然而，一般人對於自己應當承擔的部分易於推卸責任，造成更多的紛爭與困擾，如何方能免除這些的問題，相信這是迫切欲知之事。因此可謂倫理教育在當今社會扮演一個極重要角色，它可以幫助我們當生活中遇到問題時，如何以倫理的立場處理、思考每一個環節，又如何以倫理的理念建立更正確的人生觀。

由以上的分析得知，倫理學絕對不是一種理論，它是可以透過我們對倫理的了解之後，表現落實在日常生活當中。我們能不斷地自我反省，從自己的待人處事，是否能與大眾融合，時時將倫理的思想從自身做起，並且鼓勵周遭的人應尊重道德倫理，實

踐道德，亦是從道德的根本去啟迪激發眾生的慈悲心，於日常生活中實行。

佛法是從自我主體的勘破出發，以一切眾生為對象而生起慈悲，如實、如理、如分的抉擇，透過人倫之合理互動關係而達成個人的安適快樂、家庭的幸福美滿，以及社會的和諧進步，也會因倫理的落實在日常生活中，而引導眾生朝向生命的解脫道，這即是佛教倫理學的精神。

注：

- ①法鼓全集，《第五輯第四冊學佛知津》，頁40-41。
- ②《孟子·滕文公上》：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。」
- ③印順法師，《成佛之道》增注本，頁145。
- ④印順法師，《成佛之道》增注本，頁145-173。
- ⑤《法句經》卷2〈22 述佛品〉：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」T04, no.210, p.567, b1-2。
- ⑥《成唯識論》，T31, no.1585, p.26, b12。
- ⑦《增壹阿含經》卷1〈1 序品〉，T02, no.125, p.551, a21-22。
- ⑧《大智度論》卷13〈1 序品〉，T25, no.1509, p.153, b9-10。
- ⑨《增壹阿含經》卷1〈1 序品〉，T02, no.125, p.551, a22。
- ⑩《菩薩戒本疏》卷2：「淨戒略說三種、一律儀戒、二攝善法戒、三饒益有情戒。」T40, no.1814, p.670, a26-28。
- ⑪《菩薩戒本疏》卷2：「律儀戒者：謂諸菩薩所受七眾別解脫律儀即是苾芻戒，至近事女戒如是七種依止在家出家二分，如應當知是名菩薩律儀戒。」T40, no.1814, p.670, a28-b1。
- ⑫《菩薩戒本疏》卷2：「攝善法戒者：謂諸菩薩受律儀戒後，所有一切為大菩提，由身語意積集諸善，總說名為攝善法戒。」T40, no.1814, p.670, b2-4。
- ⑬《菩薩戒本疏》卷2：「以要言之，遠離一切能引無義違意現行，於所餘事心皆隨轉。又諸菩薩若隱若露顯示所有真實功德，令諸有情歡喜進學。又諸菩薩於有過者，內懷親呢利益安樂增上意樂，調伏訶責治罰驅擯，為欲令其出不善處安立善處。又諸菩薩以神通力方便，示現那落迦等諸趣等相，令諸有情厭離不善，方便引令入佛聖教歡喜信樂生希有心勤修正行。」T40, no.1814, p.670, c7-15。
- ⑭《增壹阿含經》卷1〈1 序品〉，T02, no.125, p.551, a22-23。
- ⑮《增壹阿含經》卷1〈1 序品〉，T02, no.125, p.551, a23-24。
- ⑯《雜阿含經》卷4：「何等戒具足？謂

- 善男子不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，是名戒具足。」T02, no.99, p.23b29。
- ①⑦《分別善惡報應經》卷2：「殺生十者：一冤家轉多，二見者不喜，三有情驚怖，四恒受苦惱，五常思殺業，六夢見憂苦，七臨終悔恨，八壽命短促，九心識愚昧，十死墮地獄。」T01, no.81, p.899b12。
- ①⑧《佛說戒德香經》卷1：「不殺生，世世長壽，其命無橫。」T02, no.116, p.507, c18。
- ①⑨印順法師，《佛法概論》，頁196-197。
- ②①《分別善惡報應經》卷2：「偷盜報有十種。何等為十？一結宿冤，二恒疑慮，三惡友隨逐，四善友遠離，五破佛淨戒，六王法謫罰，七恣縱揚逸，八恒時憂惱，九不自在，十死入地獄。」T01, no.81, p.899, b16-19。
- ②②印順法師，《佛法概論》，頁196-197。
- ②③《分別善惡報應經》卷2：「無邪欲，美聲流播遠離塵垢。」T01, no.81, p.899, b5。
- ②④《分別善惡報應經》卷2：「邪欲報有十種。何等為十？一心欲熾盛，二妻不貞良，三不善增長，四善法消滅，五男女縱逸，六資財密散，七心多疑慮，八遠離善友，九親族不信，十命終三塗。T01, no.81, p.899, b19-23。
- ②⑤印順法師，《佛法概論》，頁196-197。
- ②⑥《分別善惡報應經》卷2：「妄語報有十種。何等為十？一口氣恒臭，二正直遠離，三詔曲日增，四非人相近，五忠言不信六智慧少，七稱揚不實，八誠語不發，九愛論是非，十身謝惡趣。」T01, no.81, p.899, b23-26。
- ②⑦印順法師，《佛法概論》，頁196-197。
- ②⑧《長阿含經》卷11：「飲酒有六失：一者失財，二者生病，三者鬪諍，四者惡名流布，五者恚怒暴生，六者智慧日損。」T01, p.70, c3-5。
- ②⑨印順法師，《佛法概論》，頁196。
- ②⑩《佛說戒德香經》，T02, no.116, p.507, c21-24。
- ③①《佛說戒德香經》，T02, no.116, p.507, c24-28。
- ③②《起世經》卷2〈鬱單越洲品〉，T01, no.24, p.316, c14-17。
- ③③《彌沙塞部和醯五分律》卷1：「三佛廣為弟子說如上法，是故梵行所以久住。」T22, no.1421, p.1, c20-p.2, a1。
- ③④《沙彌律儀要略述義》卷2「律云：弟子看和尚，當具四心：一親愛、二敬順、三畏難、四尊重、侍養承接，如臣子之事君父，如是展轉互相敬重瞻視，能令正法久住，增益廣大。」X60, no.1119, p.301, c14-16。
- ③⑤印順法師，《華雨集第二冊》，頁35。
- ③⑥印順法師，《華雨集第二冊》，頁35。
- ③⑦《梵網經》，T24, no.1484, p.1004, a23-25。
- ③⑧《長阿含經》：「自不殺生，教人不殺，自不偷盜，教人不盜，自不邪淫，教人不淫，自不妄語，教人不妄語；彼以慈心遍滿一方，餘方亦爾，慈心廣大，無二無量，無有結恨，遍滿世間。」T01, no.1, p.48, c11-15。
- ③⑨印順導師，《學佛三要》，頁105。
- ③⑩《孟子·滕文公上》：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸，聖人（舜）有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。」
- ④①印順導師，《學佛三要》，頁106。
- ④②《梵網經》，T24, no.1484, p.1006, b9-11。
- ④③印順導師，《學佛三要》，頁105。

佛教與基督教之教主比較

釋傳遠

國立政治大學宗教研究所碩士班

摘要

佛教與基督教分屬東西方最有影響力的宗教，本文主要是以兩位宗教教主的生平、背景和思想做比較，試圖排除大量的神話，從兩位所處之時代背景和兩位主要的宗教思想及宣教模式來理解佛陀與耶穌，探究兩者之異同。

首先，佛陀和耶穌所處之社會背景，可以看出兩位教主皆處於社會政治體系動盪的年代，人民對社會上原有的主流宗教產生了另一種期待，促成了兩位教主提出的宗教思維。雖然在傳說中，兩位教主皆有貴族的血統，生活上至少也是無所憂慮，但兩位都不約而同的捨棄了俗世的生活，走入人群中，打破階級高低之分，在神的面前，甚至是在解脫的道路上，人人平等。在傳教的生涯上，兩者皆是安貧且行儀高潔的，不斷的以身教影響身邊的人們，顯示他們對於道德實踐的注重，尤其在防非止惡、修諸善行及利益他人上。

不論是佛陀或是耶穌，皆喜愛以故事、比喻來解說他們的教理，使人們可以更容易通過這些比喻了解他們的訴求，並且視對

象的不同給予不同的教說；他們宣揚教法的對象也都是以廣大的平民為主，所以他們使用通俗且普世適用的教誡，因此使兩種宗教能跨越種族、國界、語言而傳播到世界各地。比起後人神化的佛陀與耶穌，兩位更貼近人間精神導師的角色，而非高高在上，深不可測的神祇，兩者皆體現出「人」才是他們關懷的主要對象，也是兩宗教最重要的普世價值所在。

壹、序論

基督教於西元一世紀前後，發源於被羅馬帝國統治的耶路撒冷。一開始，基督教是被壓制迫害的宗教，但它很快傳遍羅馬帝國，三百八十年後成為羅馬帝國國教，更逐漸向外傳播，並在後來稱為世界第一大宗教。佛教由古印度的釋迦牟尼在西元前五、六世紀時創立，目前主要流行於東亞、東南亞及南亞等地區，尤其在華人的世界中，在歐洲、美洲、大洋洲和非洲也有少量信徒。

可以說佛教與基督教分屬東西最有影響力的宗教，而這影響可追溯至兩位教主：佛陀與耶穌的思想、言說與身教，所以本文主要是以兩位宗教教主的生平、背景和思想做比較，探究兩者之異同。

貳、從三個層面認識佛陀與耶穌

不論是佛陀或是耶穌，後世有許多的故事傳記描述他們不平凡的一生，其中穿插大量的神話與奇蹟，將兩位宗教教主昇華至

最為崇高的位置，而在此則試圖排除大量的神話，從兩位所處之時代背景和兩位主要的宗教思想及宣教模式來理解佛陀與耶穌。

一、宗教發展之歷史背景

從佛陀與耶穌所處之時代背景開始，討論兩位教主出生之时空環境、社會文化、政治等等，從而了解其對兩者的影響。

(一)佛教發源之背景及教主生平

(1)佛教在印度興起前之背景

西元前五、六世紀，雅利安民族漸次向東方移動到達恆河中游地區，並與當地的原住民族混同，此地區成為文化發展中心。此時，印度正處於奴隸制經濟空前發達的時期，鐵器工具的普及，新的生產技術的使用，促進了農業的發展與繁榮。而農業的發展，分工的細化也給手工業的發展創造了良好的條件，不少行業都組成行會，社會階級間因經濟關係而有所調整，而因農業、商業與手工業發達，而興起許多都市國家，當時的中印有「十六大國」，而為了爭奪霸權與財富，分立的各國相互爭戰，佛陀生活在摩揭陀與拘薩羅爭霸的時代，這種爭霸使社會動蕩不安，增加人民的痛苦，但也在這時期，具有嚴密意味的國王出現了，國王的權威受到重視。

婆羅門教文化的傳入，帶給當地土著文化及原有社會結構極大的衝擊，引起思想文化的激蕩，加之以都市的成立、社會的不安與其經濟力之發達，使得自由思想勃興，出現了「百家爭

鳴」的局面，加之以古老的階級制度日漸崩壞，傳統的儀式與婆羅門的權威逐漸趨於崩潰。於恒河中下游一帶出現了婆羅門思潮與沙門思潮兩大思潮的鬥爭。沙門思潮是反婆羅門教思想流派的總匯，該思潮上的活動極為興盛，含有唯物論、宿命論、快樂主義等種種類別，在佛經上提到有六十二種關於常與不常、世間有邊無邊等異端思想，及三百六十三個爭辯家，如《雜阿含經》卷十四：

諸有沙門、婆羅門於本劫本見、末劫末見，各隨所見說，彼盡入六十二見中，各隨所見說，盡依中在中，齊是不過。猶如巧捕魚師，以細目網覆小池上，當知池中水性之類，皆入網內，無逃避處，齊是不過。諸沙門、婆羅門亦復如是，於本劫本見、末劫末見，種種所說，盡入六十二見中，齊是不過。①

故可知自由思想家群是多麼活躍，換言之，佛陀便是受此自由思想的影響，批判婆羅門教，形成沙門思潮中影響最大的宗教教派。②

(2)佛教教主：悉達多·喬達摩之生平

佛教創始人：釋迦牟尼，原名悉達多·喬達摩，古印度釋迦族人。成佛後的釋迦牟尼，被尊稱為佛陀，意思是徹悟宇宙、人生真相者。

據經典記載，佛陀出生於迦毗羅衛國，剎帝利階級，父親淨飯王，母親摩耶夫人。其生平約在西元前五、六世紀左右。佛

陀在母親摩耶夫人返回娘家的途中，生於藍毘尼園無憂樹下。降生七日後，母親過世，由姨母大愛道撫養成人。他從八歲開始，向毘奢婆羅多羅^③和羼提提婆^④學習，從小在宮中過著舒適的生活。成年後，先後娶三個妃子為妻，並建三幢宮殿安置她們，以耶輸陀羅為正妃，並與她生有一子羅睺羅。

佛教傳統有所謂「四門出遊」，記載佛陀出遊時，於東南西北門見人間生老病死的苦惱，心生脫離，於是在二十九歲時的某個月夜乘白馬出家修道。開始遍訪名師，後在苦行林中苦修六年。三十五歲時，意識到苦行無法達到解脫，轉而前往菩提伽耶，接受了牧羊女乳糜供養，後在菩提樹下禪定四十九日，戰勝天魔的威脅、誘惑、夜睹明星而悟道，證得揭示諸法實相的無上正等正覺，而成為佛陀。如《佛本行集經》卷三十云：

爾時，菩薩如是知時，如是見時，心從欲漏而得解脫，心從有漏而得解脫，從無明漏而得解脫。既解脫已，生慧解脫，生已即知，我生已盡，梵行成立，所作已辦，畢竟更不受後世生。其夜三分已過，第四於夜後分，明星將欲出現時，夜尚寂靜，一切眾生行與不行，皆未覺悟。是時婆伽婆即生智見，成阿耨多羅三藐三菩提。^⑤

覺悟之後，佛陀在鹿野苑開始傳教，為憍陳如等五位比丘宣說「四聖諦」，稱之為「初轉法輪」。五個比丘接受了佛陀的教訓之後，成為第一批僧侶或和尚。佛陀於是走遍恆河谷各地向人傳道，說法四十五年，社會各階層和各種身分的人都來聽他講道而成為他的弟子，其中著名的有舍利弗、目犍連、大迦葉、阿難

等十大弟子。他為了宣揚佛教，以摩揭陀、憍薩羅、拔沙三國為中心，走遍印度各地。八十歲時，佛陀在毗舍離城，已患重病，雨季過後，偕弟子向西北行走，告知弟子們將入涅槃，弟子們都守候在身邊，聆聽佛陀的最後教誨，最後在拘尸那羅城附近的娑羅雙樹下入滅。佛陀涅槃時的相關情況則於《大般涅槃經》中有著詳細記載，其經卷三云：

於是如來即便說偈：諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。爾時，如來說此偈已，告諸比丘：汝等當知，一切諸行，皆悉無常。我今雖是金剛之體，亦復不免無常所遷。生死之中極為可畏，汝等宜應勤行精進，速求離此生死火坑。此則是我最後教也。我般涅槃，其時已至。時，諸比丘及餘天人，聞佛此誨，悲號涕泣，悶絕地。如來即便普告之言：汝等不應生此悲惱，諸行性相，皆悉如是。⑥

其後，佛陀火化後的舍利由摩竭陀國王阿闍世和釋迦族等八王帶回建塔供養。

(二)基督教發源之背景及教主生平

(1)耶穌降生之時代背景

耶穌時代的猶太人在政治方面受羅馬統治，在文化方面則受希臘主義擴展的影響，再加上猶太本身傳統的宗教，就形成耶穌所處之時代的背景。當時，猶太人雖然保持獨立狀況，但始終沒有一個強大的政權，猶大哈斯摩尼王朝（Hasmonean）末年內部積弱不振，加上祭司攬權，自立為王，猶太教內不同派別對

王朝漸感失望，內部分化加劇；西元前六十三年，羅馬將軍龐培（Pompey）攻占耶路撒冷，哈斯摩尼王朝被羅馬帝國推翻，而羅馬亦成為新舊兩約交接時期的猶太地區的宗主國，當時委任統治這地區的是希律王（Herod the Great 西元前七十五至西元前四），於是在西元前六十三年至西元三十九年間，巴勒斯坦受複雜和不穩定的猶太、羅馬和希律政權管理。

當時主要的宗教團體有撒都該派、法利賽派（Pharisees）、愛色尼派（Essenes）與少數的希律黨及奮銳黨（Zealots）^⑦但巴勒斯坦猶太人口中，大部分仍是不屬任何宗教團體的平民。猶太人這時在信仰的內容上，比以往更加看重彌賽亞的應許，由於長期在外邦統治之下，他們深切盼望彌賽亞的拯救，在猶太人中建立世界上最強的政權。

(2) 基督教教主：耶穌生平

耶穌是基督教的中心人物，他也被稱為拿撒勒的耶穌，或耶穌基督。「耶穌」是中文對於「Jesus」的翻譯，而「基督」則是耶穌的頭銜之一，意思是救世主、彌塞亞。

在耶穌出生以前的數百年，以色列的先知彌迦就已經在彌迦書預言彌賽亞將要出生在伯利恆（Bethlehem）^⑧。上帝差遣天使加百列（Gabriel）傳話予已經跟大衛家族的約瑟訂婚的童女馬利亞，宣告她將生下上帝的兒子，並取名為耶穌，而馬利亞和約瑟本來居住在拿撒勒（Nazareth），但是由於羅馬皇帝奧古斯都（Augustus）下令在全國範圍內普查人口，兩人便回到伯利恆，

因此耶穌就出生在當時羅馬帝國猶太行省的伯利恆^⑨。當時，希律王聽信星相學家之言，害怕出生的耶穌將作猶太人的王，便殺死了伯利恆城內及其附近地區所有二歲以內的男孩，而耶穌的養父約瑟在夢中得到警告，全家得以及時逃往埃及，躲過了這次屠殺，直到希律王死後才返回，應驗耶利米書中的預言^⑩。其中，約瑟再一次的受到天使的警告，全家前往加利利（Galilee）的行省拿撒勒城定居。^⑪

耶穌成長過程中深受猶太教育的影響，耶穌從小就是猶太教的虔誠信徒，十二歲跟著父母從拿撒勒來到南方耶路撒冷城過逾越節，第一次進入聖殿的經驗使他對猶太教信仰及教士產生懷疑和失望。他自覺地意識到猶太教需要革新，在大約公元二十九年於約旦河受施洗約翰的洗禮後，覺知自己身肩上帝神聖的使命，他重新省思當時世間的不公與不義，決心走入群眾，這包括對受苦難者的同情，迫切的為反對主張猶太傳統的統治者而戰，愛這巴勒斯坦的人民和這自然之美等等。

之後，耶穌便被聖靈申至曠野受試探，通過試探後，就開始在整個以色列和猶太傳道，行神跡、驅鬼、治病，並招募弟子，在短短三年半左右的時間裡主要在北方的加利利海地區進行傳道活動，迦百農是他主要的活動城市。耶穌及十二門徒和所有的早期的追隨者基本上是猶太人或皈依猶太教的外邦人，而耶穌的教導也基於猶太聖經，但猶太教領袖認為耶穌的教導與猶太教不相符，加上耶穌的教訓和所行的神蹟，在民眾中得到極大的回應，這使得羅馬帝國下的祭司團大受影響，深深感到自己會因而得罪

羅馬政府，聖殿祭司和猶太公議會（Sanhedrin）^⑫合謀借羅馬統治者之手把耶穌處死，尋找假見證治死他。^⑬

約在公元三十三年時的逾越節前夕，耶穌和門徒由耶利哥城前往耶路撒冷，在耶路撒冷郊外過逾越節，在遣走要出賣他的猶大後進行了最後的晚餐。猶太教上層階級當權司祭與教士收買了十二門徒之一的猶大，以三十塊銀的價錢和他串通，以親吻耶穌為暗號，把耶穌拘捕，並控以「自稱為猶太人的君王」的罪名判以死罪，在當時猶太祭司長及文士、法利賽人的誣陷，及羅馬駐猶太行省總督彼拉多（Pilate）默許下，被釘死在十字架上。耶穌卻指出藉祂自己的死亡，來救贖世人所犯的罪，並預言死以三天將復活^⑭。之後他回到加利利與眾門徒見面，並於四十日後升天。

二、宗教教義及特色

在簡介佛陀與耶穌之時代背景和生平後，此節介紹兩位教主在傳教期間之主要思想與教條，理解佛陀與耶穌兩人本身所要傳達的宗教訊息。

(一) 佛陀之主要教義和特色

四諦學說是佛教教義的核心，即「苦、集、滅、道」，主要指人生是苦，有種種的苦難煩惱（苦），而這些煩惱苦痛之生起和聚集有其原因（集），我們要滅息這原因，從苦惱的境界中脫離（滅），必要依循著滅絕苦痛的道路而達到最終涅槃（道）。

而緣起理論是整個佛教的理論基礎，認為世間萬法都是依因緣而生，依因緣而存在；任何事物都有前因，也有後果，而這種因果關係構成了一個無始無終的循環（十二因緣）。見《長阿含經》卷十所記載：

爾時，世尊告阿難曰：「……阿難！此十二因緣難見難知，諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、未見緣者，若欲思量觀察分別其義者，則皆荒迷，無能見者。阿難！我今語汝老死有緣，若有問言：『何等是老死緣？』應答彼言：『生是老死緣！』若復問言：『誰是生緣？』應答彼言：『有是生緣。』若復問言：『誰是有緣？』應答彼言：『取是有緣。』若復問言：『誰是取緣？』應答彼言：『愛是取緣。』若復問言：『誰是愛緣？』應答彼言：『受是愛緣。』若復問言：『誰是受緣？』應答彼言：『觸是受緣。』若復問言：『誰為觸緣？』應答彼言：『六入是觸緣。』若復問言：『誰為六入緣？』應答彼言：『名色是六入緣。』若復問言：『誰為名色緣？』應答彼言：『識是名色緣。』若復問言：『誰為識緣？』應答彼言：『行是識緣。』若復問言：『誰為行緣？』應答彼言：『癡是行緣。』阿難！如是緣癡有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老、死、憂、悲、苦惱，大患所集，是為此大苦陰緣。」^⑮

另外，一般也認為，佛陀主要的教導，還有三法印、戒定慧

三學等等。而若從收錄了許多最古之教說的《經集》來考究原始佛陀之教，「重倫理修養，輕抽象思辯」為其主要特色，許多說教是簡易淺顯的，沒有深奧的思辯，在漢地流傳的四部阿含中也能發現同樣簡單易懂的教說。因為佛陀譴責毫無休止的玄學思辯和爭論，主張擺脫精神、物資上的執著，也反映佛陀最早是強調出家離群索居的修行方式，但另一方面，許多經文也具有通俗的道德教誡色彩，以倫理實踐為基礎，樹立世俗人們處世的價值標準，這說明佛陀是以「人師」的形象，受到人們的追隨。①⑥

(二)耶穌之主要教義和特色

耶穌教導之總綱就是宣揚「神之國度」，高唱天國近了，無論身教或言教，都強調人要進入與神的關係。因人是有罪的，需要神赦免，耶穌便教導人們相信自己是上帝派遣為世人的救世主，需要透過悔改，遠離惡行，罪就能被赦免，得到神的救贖，獲得永生。他不但重申道德倫理，並以自己的生活為他人的典範。耶穌教導人們要「愛上帝」，並要「愛人如己」①⑦，宣揚平等博愛的精神。特別是耶穌的教導大部分是根基於原始猶太教的聖典，而非另立新說。

三、教理的宣說

(一)佛陀傳教的模式

佛陀最著名的是他經常以完全的沉默來答覆一些會引起人們陷入偏執或需要人們自己體會及無有定論的玄學等問題。如《別

譯雜《阿含經》卷十云：

一時，佛在王舍城靈鷲山迦蘭陀竹林。彼時犢子梵志往詣佛所，問訊佛已，在一面坐。白佛言：「瞿曇！一切眾生為有我不？」佛默然不答。又問：「為無我耶？」佛亦不答。爾時，犢子作是念：「我曾數問沙門瞿曇如是之義，默不見答。」爾時，阿難侍如來側，以扇扇佛。彼時阿難聞其語已，即白佛言：「世尊！何故犢子所問默然不答？若不答者，犢子當言：『我問如來都不見答，增邪見耶？』」佛告阿難：「於先昔，彼問一切諸法，若有我者，吾可答彼犢子所問。吾於昔時，寧可不於一切經說無我耶？以無我故，答彼所問，則違道理。所以者何？一切諸法，皆無我故。云何以我，而答於彼？若然者，將更增彼昔來愚惑。復次，阿難！若說有我，即墮常見；若說無我，即墮斷見。如來說法，捨離二邊，會於中道……」^{①⑨}

同時，他也應機說法，視對方之需要而給予不同的開示和修行法門，他的說法有許多巧妙的比喻和故事，對人們而言是很容易理解的，同時他以符合大眾的語言來宣說，而棄絕了上層知識份子所使用的梵語，雖然其有力的護持者皆為上層的剎帝利階級，也有許多歸化的婆羅門階級的弟子，但其說法的主要對象是下層廣大的民眾。另外，除言教外，佛陀也以身教等以種種方式來引導人們自己覺悟。^{②⑩}

(二)耶穌傳教的模式

耶穌因應人民的需要而講論，並不刻意安排自己的講論材料，亦沒有很清楚的將教理分類。他使用生動的講論，有時是對比、有時是詩一般的句子，但他最出色的教導，可說是比喻。在福音書中約有六十個比喻，運用一些生活情景，編織故事，塑造角色，以此揭示神的屬性和他的國度，或是教導人去行或不行某事，少數的比喻包含道德和神學兩方面。而雖耶穌多為即席講論，但他積極的希望能激動人以行動來回應，常使用對話、討論、問答等方式，反覆要求回應。

在福音書中記載了三十七個耶穌所行的神蹟，耶穌清楚地認為神蹟是彌賽亞不可或缺的一部分，但他拒絕為了滿足好事者或吸引跟隨者而行神蹟，他大部分的神蹟都是醫治人，也有數次是使人復活。因為疾病是魔鬼活動最明顯的記號，因此耶穌的首要奇蹟是治癒，他走遍加利利，在他們的會堂宣講並驅魔。神蹟不可避免的，使他的跟隨者和敵對者皆大大的增加。^⑳

參、佛陀與耶穌的異同

從資料上約略知曉佛陀和耶穌所處之社會背景，可以看出兩位教主皆處於社會政治體系動盪的年代，巴勒斯坦的人們期許彌賽亞的降臨，印度則藉機產生了許多自由思想家。耶穌適時的出現，成為了許多人心中所盼望的彌賽亞，佛陀出生於這個社會的變革期，可說是佛教在全印順利發展的一個理由^㉑，總言之，兩位皆順應「天時」而成為偉大的人類精神導師。不同的是，佛陀說法長達四十五年，耶穌傳教則只短短三年多；前者以八十齡

老死（一說為病死）於娑羅雙樹間，後者則受到迫害被處死於十字架上。兩位富戲劇性的一生、精彩的教法，皆有許多相同的地方，相對的，也有一些極具指標性的差異，下面將做個粗淺的比較。

一、兩者的相同處

佛陀與耶穌都是宗教革命家也是社會革命家。不論是耶穌或是佛陀，兩者皆處在社會政治文化複雜變動的時代，人民對社會上原有的主流宗教產生了另一種期待，促成了兩位教主提出新的宗教思維，換言之，就宗教層面而論，兩位教主皆在原有的宗教上做了改革，而另外形成了新的宗教，並在後來的發展和成就上超過了原有的宗教。

就家世背景上，佛陀為刹帝利階級，雖說在歷史的考察上，佛陀可能只是一個依附於大國拘薩羅的部族長之子，但在後來的佛傳中則將他形塑為富裕強大國家的王子；而耶穌雖為平凡的匠師之子，但在聖經的敘述中，門徒也記錄了耶穌的家譜可追溯到大衛王，簡言之，兩位教主皆有貴族的血統，生活上至少也是無所憂慮，但兩位也都不約而同的捨棄了俗世的生活，走入人群中，和社會地位最低下，貧窮的人們相處。顯示兩位皆打破階級高低之分，在神的面前，甚至是在解說的道路上，人人平等。在傳教的生涯上，兩者皆是安貧且行儀高潔的，不斷的以身教影響身邊的人們，顯示他們對於道德實踐的注重，尤其在防非止惡、修諸善行及利益他人上。相同的，對於人們俗世生活行為的準

則，兩位皆指示了明確的道路，以下是各別所記載之資料：

1. 《雜阿含1039經》：

謂有人不殺生、離殺生、捨刀杖、慚愧、悲念一切眾生、不偷盜、遠離偷盜。與者取，不與不取，淨心不……。

2. 《馬太福音》：

你們不應殺害，你們不應邪淫，你們不應偷竊、你們不應作偽証。要尊重你的父母，要愛鄰居如愛自己。

(19：18-19)

這些通俗且普世適用的教誡，有時不一定帶有宗教色彩，也因此使兩種宗教能跨越種族、國界、語言而傳播到世界各地。

就如同所有的神話般，兩位偉人的降生也帶有傳奇的色彩，摩耶夫人夜夢六牙白象入胎；馬利亞則是聖靈降示而處女受孕。從佛傳記載佛陀的神聖受胎、華麗隆誕，也可知那是由古代的人們所喜歡的類型傳說和空想，很顯著地加以聖化操作的，耶穌的母親馬利亞以處女而懷胎的傳說也是一樣。或許因為他們並不以為，這樣地神聖的存在，會跟常人一樣，由單純的夫婦交合而出生的²³。此外，佛陀成道時，魔王派三女來引誘佛陀；耶穌在受洗傳道前，也被帶至山上曠野受魔鬼的考驗，這兩種情形或多或少是相同的，都強調兩位是特殊的存在，並為兩位不平凡的一生開啟了序章，也顯示兩位的教說是至善的，能匡正人類負面的行為，使一切非善良的負面勢力皆為之懼怕。

值得一提的是：兩位教主對婦女的態度非常具革命性。在印度社會中，婦女必需依附男子來決定他們的社會地位，也必須從

伴侶那得到解脫，但佛陀允許了婦女出家修行，提供她們自力解脫的可能；耶穌對婦女的包容和慈愛也是當時社會所震驚的，因為當時的猶太社會是一個被男性控制的社會，婦女們對婚姻沒有選擇權，也沒有受教的權利，更不會有任何報酬。也就是說，他們不但在行為上體現了眾生平等的關懷，也表現出男女平等的胸襟。

不論是佛陀或是耶穌，皆喜愛以故事、比喻來解說他們的教理，使人們可以更容易通過這些比喻了解他們的訴求，並且視對象的不同給予不同的教說；他們的對象也都是以廣大的平民為主，打破了社會的階級和貴賤之分，在兩位教主的眼中，眾生皆是平等的，都有機會得到解脫或是進入神的國度；他們也都有一群核心的門徒，佛陀有十位出色的大弟子；耶穌則有十二位使徒，兩方在佛陀和耶穌死後皆肩負、持續著整個教團的運作……諸如此類，據二十世紀初時耶魯大學教授E. Washburn Hopkins在他的書中寫道：「總而言之，生命、誘惑、奇跡、比喻、和甚至耶穌的門徒們都是直接源自佛教。」這段話或許有所爭議，但也顯示出佛陀和耶穌兩者間極為相似。另一方面，歷史學家Jerry H. Bentley也認同佛教對早期基督教發展的影響性，也認為：「學者們對於眾多關於佛祖和耶穌在出生、生活、教條、和死亡的相似性作出了關注。」^{②4}

特別是兩者都沒有意識到要成為一宗之祖，也沒有離開過自己所身處的土地，是由弟子和後人在兩位辭世後，受其感召和影響，逐漸且不間斷的開展其教說，而成為影響東西方最甚的世界

性宗教。

二、兩者的相異處

基督教和佛教，在救恩的定義和終極等問題上差異很大，在耶穌所宣說的宗教體系之內，強調得救的確據，耶穌之死是為人們贖罪，耶穌之教是引領人類重回上帝的懷抱，天國是人類最終的歸宿；但佛陀則強調人自力得到解脫，靠著自我的修行脫離輪迴，進入涅槃的最終境界。所以，不可避免的，耶穌在其教導中強調對上帝的信仰，人們必須靠著上帝的力量而得到解脫，進入天國，所以上帝是什麼？上帝給了我們什麼？上帝的大能等問題，在聖經中不斷的宣揚講解；而佛陀在其教說中，則不強調也不否定神之存在，神只是輪迴體系中的一環，而非世界之終極存在，在佛陀的眼中，人為自我生命的主宰，但耶穌則認為上帝掌控人類生命的一切。換句話說，耶穌相信有一終極的力量——上帝，而人類只能歸附上帝，並從上帝那得到救贖；佛陀則宣告人可以達到這種終極力量，而所謂的救贖或解脫，唯有通過自我的努力。

兩位對人的本性問題上的差異，佛陀認為人的本性是清淨的、善良的，只是由於種種煩惱物欲致使人的本性遭受蒙蔽走向墮落，因此人人都有解脫成佛的可能，如《大般涅槃經》云：

佛言：「善男子，我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。如是我義從本已來，常為無量煩惱所覆，是故眾生不能得見。善男子，如貧女人舍內多有真金之

藏，家人大小無有知者。……是人即於其家掘出金藏，女人見已心生歡喜，……善男子，眾生佛性亦復如是，一切眾生不能得見，如彼寶藏貧人不知。善男子，我今普示一切眾生所有佛性為諸煩惱之所覆蔽，如彼貧人有真金藏不能得見。」㉔

耶穌則相信原罪，罪惡的根源在人自身之中，人由於擺脫不了自我中心，因而有罪，它是邪惡的根源，正是這種罪，造成了世間深重的苦難，人類必須為此承受苦難和痛苦。因此耶穌的說教在形式上表現為一種宗教說教，但他所要解決的卻是現實人生問題，故說這種倫理道德是從宗教信仰逐漸走向現實，走向世俗生活；相對的，佛陀雖同為解決現實人生的問題，但相反的是漸漸將我們引導至出世脫俗的生活。㉕

肆、結論

對佛教徒而言，要不帶批判而詳實的介紹耶穌是困難的；對受北傳佛教影響的佛教徒而言，重新認識不帶任何神異色彩的佛陀也是困難的，這使得研究上會有許多無法觸及到的環節或者有許多不足以及可能的缺陷等等。所以在兩位教主的比較上，重心在於兩者的共同點，對於兩者的差異，只能以神觀和救贖這兩個最大差異來簡單的比較，如轉世輪迴、創世主等等，許多是直接接受當時猶太教或婆羅門教的影響，這一方面或許顯示兩位皆沒有要推翻原宗教的野心，但同時都對原宗教做出了批判。不約而同的，兩者皆強調道德行為的實踐，並以因材施教、因地制宜的

方式，以種種簡單容易理解的故事和比喻來宣說教理，這或許是因為兩者傳教的主要對象是知識水平較低的普羅大眾，所以相對的，兩位也很少提及抽象難懂的神學，比起後人神化後的佛陀與耶穌，兩位更貼近人間精神導師的角色，而非高高在上，深不可測的神祇。

若從宗教交談的角度而論，現今許多交談的重點皆關注於佛教、基督教教義上的比較，雖然宗教的交談，誠然必須面對一些基本概念的辨明，不過，也必須注意到，只沉溺在概念的討論以及教義的分辨也會使得所謂宗教的交談變質、退化，成為只是宗教彼此之間口頭上的比較而已。但這往往涉及詮釋的問題，簡言之，即雙方往往容易以自己宗教的角度和語言，來解讀對方的宗教，除非雙方皆能充分的了解對方的宗教語言及表達模式，最重要的是，要能理解各宗教所處的歷史脈絡和教義產生的時代背景、文化等因素，尤其是語言、文字常會隨著時間空間而在意義上有所變動。所以，或許我們可以從抽象的世界觀或教義、倫理的層面，轉而討論兩者在宗教修行或社會實踐的層面，因為各種宗教對於人類在現實世界的共同處境，對於生活世界的現況，有必要共同予以關懷。在此類的問題上提出對話，要比雙方在彼此的教義問題上爭論不休有意義，畢竟在彼此的宗教體系中，對於自身的教義就已經存在太多的分歧，在自身本就無一定論的情況下，要讓對方清楚的理解自己的宗教是很困難的，但我們可以藉著了解自己所信仰的宗教傳統，漸漸對其它宗教抱以相同的尊敬和理解，就如沈清松所說的：

在基本的宗教學、哲學概念方面的釐清，可以有助於澄清不同的宗教的立場。但是，單單只是釐清不同宗教在概念層次的相容或不相容，仍然不能夠說出宗教交談的真正意義。換言之，體驗與行動若沒有概念的釐清，會是盲目的；然而，只有概念而無體驗和行動，也會是空洞的。從此一對比觀點看來，基督宗教和佛教的交談也必須把它們放在現代與後現代的生活世界脈絡與人類的共同處境之中，一方面能夠釐清、分析並對比各自救義的立場，另外一方面也必須共同關懷並且投入共同生活世界的建設。²⁷

這也呼應兩位教主原始教義思想，對於佛陀或是耶穌，兩者皆體現出「人」才是他們關懷的主要對象，從思惟教義到教義的落實及對人之道德行為實踐的重視，才是兩宗教最重要的普世價值所在。

注：

①《長阿含經》卷十四（CBETA, T01, no.1, p.93, c26-p.94, a3）。

②關於佛教起源之社會文化背景，參閱方廣錫《淵源與流變-印度敕期佛教研究》第三章；服部正明、長尾雅人著，許明銀譯《印度思想史與佛教史述要》第四章；平而彰著，莊昆木譯《印度佛教史》。

③《佛本行集經》卷11〈習學技藝品〉：「時，淨飯王知其太子年已八歲，即會百官群臣宰相，而告之言：『卿等當知！今我化內，誰最有智？誰具技能，種種悉通，堪為太子作於師匠，教使學書及餘諸論論？』時諸臣等，即報王言：『大王！當知，今有毘奢婆蜜多羅，善知諸論，最

勝最妙，如是大師，堪教太子種種書論。』……時淨飯王心生歡喜，即占好日善宿吉時，共大釋種耆舊有德，令其裝飾一切禮儀，種種所須悉令充備。復嚴五百諸釋種童，前後左右周匝圍繞，更復別有無量無邊童男童女，隨從太子，將昇學堂。」（CBETA, T03, no.190, p.703, b2-15）。

④《佛本行集經》卷11〈習學技藝品〉：「時，淨飯王又復集聚群臣議言：『卿諸臣等！一切誰知，何處有師，最便武技善巧軍戎兵仗智略，堪教於我悉達太子？』時諸臣等，奉報王言：『大王！當知，此處有釋，名為善覺，其善覺子，屢提提

婆（隋言忍天），堪教太子兵戎法式。其所解知，一切凡有二十九種，……諸如是等，所有要神能，悉皆通達，唯應是彼乃可堪教大王太子一切戎技。」」（CBETA, T03, no.190, p.704, c14-p.705, a2）。

- ⑤《佛本行集經》卷三十〈成無上道品〉（CBETA, T03, no.190, p.795, c12-19）。
- ⑥《大般涅槃經》卷三（CBETA, T01, no.7, p.204, c22-p.205, a3）。
- ⑦撒都該派他們很接受外來的文化，並結交外邦統治者，以致他們在政治上很有地位，大祭司多半是撒都該人。撒都該人在信仰上也很鬆弛，只信摩西五經，不信天使鬼魔或復活等事，也不嚴謹遵守律法。法利賽意即「分離的一群」。這派的人數最多，他們謹守律法規條，排斥外來文化，指望彌賽亞來拯救猶太人脫離外邦統治。由於他們看重民族文化傳統，又強調敬虔，他們頗受百姓的敬重。愛色尼派他們厭惡當時希臘文化的入侵，宗教的鬆散，所以過著與世隔絕的生活，成群到曠野隱居。他們比法利賽人更保守排外，在曠野專心查考舊約聖經，等候彌賽亞的顯現。這派人數較少。有人認為施洗約翰這派的影響。希律黨是有勢力的猶太人，支持希律統治，只是一個小型團體，福音書中記提到他們是耶穌的敵人。奮銳黨尋求以暴力脫離羅馬統治，高呼民族主義精神。他們積極與羅馬政府作對，企圖推翻羅馬統治，建立神的國度。這些人因為使用的手段激烈，本身的損失也最慘重。
- ⑧經文為：「上主說：『以法他地區的伯利恆啊，在猶大諸城中，你是一個小城。但是我要從你那裏，為以色列選立一位統治者；他的家系可追溯到亙古。』」所以，上主要把他的子民交給他們的敵人，直到那快生產的婦人生下兒子。然後，他的同胞

要從流亡的地方回來，跟其餘的以色列人結合。他來臨的時候，要像牧人照顧羊群；他要以上主所賜的大能、奉上主——他的上帝的威嚴統治他的子民。他的子民要安享太平，因為全世界的人都承認他偉大；他要帶來和平。」（彌迦，5：2-5）。

- ⑨參閱路加福音，第一、二章。
- ⑩「在拉瑪聽見了號咷大哭的聲音。蕾潔為著孩子們哀哭，不肯接受安慰，因為他們都死了。」（耶利米，31：15）。
- ⑪參閱馬太第一、二章。
- ⑫當時耶路撒冷最高宗教和民事法庭。
- ⑬參閱約翰第十一章、馬太第二十六章、馬可第十四章、路加第二十二章。
- ⑭耶穌復活的那天，是舊猶太歷的尼散月十六的，這一天以色列人要獻上最早的收成。因此有人認為，耶穌在逾越節被殺死，並在這一天復活具有深遠的意義，也就是意味著，耶穌即是逾越節的祭牲，又是最早的收成。尼散月是春分前後耶路撒冷第一個新月為第一天，耶穌復活日是星期日，後被基督教定為「復活節」，是西方社會的重要節日之一。
- ⑮《長阿含經》卷10（CBETA, T01, no.1, p.60, b8-29）。
- ⑯參閱《巴利文經典 | 經集》〈經集淺析〉。
- ⑰利未記第19章18節：「不可報仇；也不可埋怨本國的同胞。要愛自己的鄰人，像愛自己一樣。我是上主。」申命記第6章4-5節：「以色列人哪，你們要留心聽！上主是我們的上帝；惟有他是上主。你們要全心、全情、全力愛上主——你們的上帝。」馬太第6章33節：「你們要先追求上帝主權的實現，遵行他的旨意，他就會把這一切都供給你們。」
- ⑱參閱約翰福音第十八章：「我的使命是為

真理作證，我為此而生，也為此來到世上。凡是屬於真理的人一定聽我的話。」真理即是上帝的教導，即舊約中所記載的上帝的教導。

- ⑩《別譯雜阿含經》卷十（CBETA, T02, no. 100, p.444, c1-16）。
- ⑪參閱服部正明、長尾雅人《印度思想史與佛教史述要》第三章。
- ⑫參閱《基督教發展史》第一章。
- ⑬轉引自平川彰著，莊昆木譯《印度佛教史》p.35。
- ⑭參閱<https://codomo999.myweb.hinet.net/data/bodhiya.html>，《佛陀》。
- ⑮關於兩位之論點，轉引自維基（<https://zh.wikipedia.org>），可參見兩位之著作：

《History of Religions》1918，E. Washburn Hopkins，Professor of Sanskrit and comparative Philology，（pp.552-556）；

《Old World Wncounters》〈Corss-cultural contacts and exchanges in pre-modern times〉 Jerry H.Bentley，（1993）Oxford Uiversity Press。

- ⑯《大般涅槃經》卷8（CBETA, T12, no.375, p.648, b6-22）。
- ⑰參閱碧蓮珠〈佛教與基督教的人生哲學〉。
- ⑱沈清松〈覺悟與救恩－佛教與基督宗教的交談〉，中國宗教與哲學國際論壇第二期，pp.109-138。

國家圖書館出版品預行編目資料

佛教學生論文. 第十集 / 釋宏觀, 釋忠定, 釋會忍
編輯. -- 初版. -- 高雄市 : 妙林雜誌, 民

106. 01

面 ; 公分

ISBN 978-986-89727-2-8(平裝)

1. 佛教 2. 文集

220. 7

106000340

書名\佛教學生論文·第十集

發行人：釋淨明

出版者：妙林雜誌社

ISBN：978-986-89727-2-8（第10集：平裝）

編輯：釋宏觀、釋忠定、釋會忍

校稿：釋宏觀、釋忠定

法律顧問：吳信賢律師

初版日期：中華民國一〇六年一月 2017

發行所：高雄市 804鼓山區元亨街七號

NO.7 YUAN-HENG STREET,

KUSHAN DISTRICT KAOHSIUNG,

TAIWAN, R.O.C.

電子信箱：miaolin666@gmail.com

元亨寺網址：http://www.yht.org.tw

電話：(07) 5213236~9

傳真：(07) 5512164

郵政劃撥：41881508 劉英治（釋淨明）

印刷：美育彩色印刷廠股份有限公司

◎請尊重·著作權益

本書如有缺頁 破損 倒裝請寄回本社更換