

传统文化典籍导读 ①

# 杂阿含经

导 读

主编：谈锡永  
导读：黄家树

中国书店



## 传统文化典籍导读

- 1/ 《杂阿舍经导读》
- 2/ 《异部宗轮论导读》
- 3/ 《大乘成业论导读》
- 4/ 《解深密经导读》
- 5/ 《阿弥陀经导读》
- 6/ 《唯识三十颂导读》
- 7/ 《唯识二十论导读》
- 8/ 《小品般若经论对读》（上）
- 9/ 《小品般若经论对读》（下）
- 10/ 《金刚经 心经导读》
- 11/ 《中论导读》（上）
- 12/ 《中论导读》（下）
- 13/ 《楞伽经导读》
- 14/ 《法华经导读》
- 15/ 《十地经导读》
- 16/ 《大般涅槃经导读》
- 17/ 《维摩诘经导读》
- 18/ 《菩提道次第略论》
- 19/ 《密续部总建立广释导读》
- 20/ 《四法宝鬘导读》
- 21/ 《因明入正理论导读》



2007  
B94  
txy

文  
化  
典  
籍  
导  
读  
①

# 杂 尔 合 经

导 读

主 编 : 谈锡永  
导 读 : 黄家树

中 国 书 局

## 图书在版编目 (CIP) 数据

传统文化典籍导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,  
2006. 10  
ISBN 7 - 80663 - 396 - 0  
I. 传... II. 谈... III. 佛教 - 宗教经典 - 中国  
IV. B94  
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 119297 号

## 传统文化典籍导读

谈锡永 主编

---

责任编辑: 润农

出版: 

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京柯蓝博泰印务有限责任公司

开本: 880 × 1230 1/32

版次: 2007 年 1 月第 1 版      2007 年 1 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

印数: 0001 - 2000

书号: ISBN 7 - 80663 - 396 - 0/B·130

定价: 358.00 元 (全 21 册)

---

### 敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,  
当地新华书店售缺者可由本社邮购。



# 目 录

卷首语 .....	(1)
总序 .....	(2)
别序 .....	(6)
自序 .....	(11)
 第一篇 导读 .....	 (1)
第一章 佛法的根本	
——《阿含经》的来由及其在佛典中的地位 .....	(3)
第一节 佛陀创教的本怀 .....	(3)
第二节 《阿含经》的编集及其在佛典中的地位 ...	(4)
第三节 四部《阿含》所显示的佛陀四种教法 ...	(9)
第四节 《阿含经》的翻译与传弘 .....	(11)
一、汉土的翻译 .....	(11)
二、巴利文的译本 .....	(14)
三、在中土传弘不盛 .....	(15)
四、在近代受到中外学者的重视 .....	(19)
第二章 思想的革命	
——《阿含经》的划时代意义 .....	(37)
第一节 从缘起的观点认识佛陀的本怀 .....	(37)
第二节 早期雅利安人的多神信仰 .....	(38)
第三节 从多神教进展至一元论 .....	(40)

一、《四吠陀经》的产生 .....	(40)
二、从多神教至一神信仰 .....	(41)
三、从一神信仰至原人论 .....	(42)
四、婆罗门教的三大纲领 .....	(44)
五、《奥义书》的本体论及其偏蔽 .....	(46)
第四节 各种沙门团的兴起及其思想 .....	(50)
一、沙门团兴起的原因 .....	(50)
二、六师外道的思想及其偏蔽 .....	(51)
三、六十二见论及其偏蔽 .....	(54)
第五节 佛陀设教的划时代意义 .....	(56)
一、针对时弊,补救各种思想的偏蔽 .....	(56)
二、破除迷信,倡行中道生活 .....	(59)
三、对应人生,远离形而上的思辨 .....	(61)
四、有教无类,打破种姓阶级观念 .....	(62)
第三章 事义的相应	
——《杂阿含经》的体裁与组织 .....	(74)
第一节 原貌的恢复 .....	(74)
第二节 经名“杂”与“相应”的意义 .....	(78)
第三节 三相四分九事 .....	(83)
第四节 三大部分——契经、应颂、记说 .....	(85)
一、第一部分——契经 .....	(85)
二、第二部分——应颂 .....	(88)
三、第三部分——记说 .....	(90)
第五节 全经组织大要 .....	(92)
第四章 解脱的道路	
——《杂阿含经》所开显的佛教精神与法要 ...	(104)

第一节 以缘起论为根本 .....	(104)
第二节 生命存在的要素 .....	(107)
一、五蕴的和合及长养 .....	(107)
二、根境因缘生识 .....	(108)
三、意根与意识的分别 .....	(110)
四、十八界在人的经验范围内 .....	(112)
五、佛陀说蕴处界的用心 .....	(113)
第三节 生命的升沉染净 .....	(116)
一、惑业苦与十二缘起 .....	(116)
二、分位缘起说 .....	(119)
三、十二缘起的流转与还灭 .....	(121)
四、四圣谛的先后次第 .....	(124)
五、四谛通于十二缘起 .....	(126)
第四节 切实可行的解脱道 .....	(127)
一、道品的类别 .....	(127)
二、念念在兹的四念处 .....	(128)
三、摄心精进的四正断 .....	(130)
四、所愿皆得的四如意足 .....	(132)
五、浅深有别的五根五力 .....	(134)
六、引发菩提的七觉支 .....	(136)
七、戒定慧具足的八正道 .....	(139)
八、十法为本，一即是多 .....	(141)
第五章 译者传略 .....	(149)
 第二篇 经文选释 .....	 (151)
一、五阴诵第一 .....	(153)

二、六入处诵第二 .....	(173)
三、杂因诵第三 .....	(191)
四、道品诵第四 .....	(206)
五、八众诵第五 .....	(222)
六、弟子所说诵第六 .....	(236)
七、如来所说诵第七 .....	(251)
 导读者简介 .....	 (287)
编辑委员简介 .....	(288)

## 卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

## 总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

### 一

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

## 二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论，是为了修学的需要。所说证空性，如何去证空性呢？那就非依次第修学不可，那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时，实无“空性”可证，唯现证“乐空无二”，这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”，行人亦必无入手处。是故由“乐空”境界向下建立，如是于中观始有“四重缘起”的观修，于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。

指出各次第的基，其旨趣所在，是这套丛书的基本观点。

### 三

理解佛家经论，宜由修学着眼。若离修学去理解，则生疑惑。

以《入楞伽经》为例。倘离修学，则会觉得其不纯，既非纯说“唯识”如《解深密经》等，亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑，向敦珠无畏智尊者(Dudjom Rinpoche)请开示。尊者只答一句：“《楞伽》说菩萨的心识，但菩萨亦由凡夫起修，是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示，才得叩开“如来藏”的大门，建立“了义大中观”见，亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门，无非只是心理改造，由凡夫改造为圣者，即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时，亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”，便即是心的行相，也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”，即是“圣凡心理状态”的分



析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

#### 四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

護錫社

## 别 序

近代学者研究佛教，不视佛家思想为传播，而视之为发展，因此提出“原始佛教”这个名相。意思说，惟“原始佛教”的理论，才是释尊本人的说法，其余佛家思想，无非只是后代佛家“发展”出来的思想体系。

在这种学术风气下，于是发展为“批判佛教”，许多佛家思想都受到“批判”与否定。这即是“纯理论”研究造成的危机。

其实一切佛家思想，“四谛”、“十二因缘”、“般若”、“唯识”以及“如来藏”种种思想，无非都是修持的见地，非架空立一理论以求竞胜。因此在藏密宁玛派的续典与仪轨中，无论佛家哪一种思想，都有与之相应的修持方法。足见架空而谈理论，实非佛学的传统，只是近代学人在缺乏修持指导下，闭门研究文字的一时风气，而古代论师及阿阇梨，则从未有脱离实际修持而空谈理论者也。

宁玛派立九乘次第，即是九个修持的体系。当中自亦不废所谓“原始佛教”与“部派佛教”的思想，依《阿毗达磨》摄为“有部”，依《阿含》摄为“经部”，视之为佛家思想的二大宗河——余二为“唯识”与“中观”，合为四宗河。

如今藏密传播广远，学佛的人不少修密，但亦造成危机，即是只重仪轨的念诵而不寻求仪轨的见地，其缺失，恰与“纯理论”相对，一变而为“纯修习”。殊不知若无见地，

则虽诵仪轨亦无益。至于发展到惟依藏音念诵，那则更沦为事相，与真正的藏密止观修习，可谓判若云泥。有学者以为依藏音念诵修习，“加持力大”，那就更流为迷信。佛典当年用梵文与巴利文两种语言传播，许多密乘仪轨亦由梵文译藏，那么，何以藏译则有加持力，而汉译则无呢？这即是修密行人陷于事相从而陷于迷信，而致迷信藏地的心理。

原始经典，结集为《四阿含》，即增一、长、中、杂四者。在过去，《杂阿含》比较受人忽视，经近代学者研究，才知道《杂阿含》原来才是最重要的原始经典，尽摄昔日释尊向小乘行人开示的“第一义悉檀”。在“导读”中对此已有详述。

若更详究内容，《杂阿含》中大部分内容，实即是释尊当日对弟子修习止观的开示。或开示其修习的要领，或解答弟子于修习时的疑难。读者若持此义以研读本经，则当得其要领。若视为“纯理论”的说教，那反而会因经文内容反复，而认为说法杂乱，且未深入。

今试举一例，如《杂因诵》二九三经。此经说“十二因缘”，但经文中却有一段——

“如是说法，而彼比丘犹有疑惑、犹豫。先不得得想、不获想想、不证想想。今闻法已，心生忧苦、悔恨、蒙没、障碍。所以者何？此甚深处，所谓缘起，倍复甚深难见……”

这是释尊对弟子未能观修“十二因缘”的慨叹。所以下面才接着谈到什么是“苦边”，以及灭苦。“彼若灭止，清凉、息没，所谓一切取灭、爱尽、无欲、寂灭、涅槃。”这就是

将“十二因缘”引入到“四谛”的层面了。

释尊这样做，依笔者的理解，可视为意图解决弟子观修时的疑难。弟子先观修“四谛十六行相”，再观修“十二因缘”，于观“十二因缘”有疑，释尊才会用“灭谛四行相”的灭、净、妙、离来加以指示（一切取灭是“灭”，爱尽、无欲是“净”，寂灭是“妙”，涅槃是“离”）。再进一步，我们还可以这样理解：先说“苦谛四行相”，是“十二因缘”的顺观；次说“灭谛四行相”，是“十二因缘”的逆观。如是将“十二因缘”的观修跟“四谛十六行相”的观修拉上关系，即是释尊的善巧方便。若非如此理解，便可能觉得经文内容驳杂，既说“十二因缘”，又说“四谛”，而二者的理论都未深入。

或疑曰：释尊可能只是开示弟子如何理解“十二因缘”，而非指示其观修？

答云：不然，“四谛十六行相”便是观修，因此才称为“行相”。“行相”是心行的相状，亦即心理活动的状态。释尊既引“行相”来释“十二因缘”，那就不是空谈理论，而是在观修的层次上作开示。

复次，许多人以为小乘的观修与大乘观修了不相关，甚至因此疑及大乘的基道果。其实，释迦的教法虽有次第差别，而整体教法则一脉相承。关于这点，可以举一个例——

在大乘的《入楞伽经》中，大慧菩萨应夜叉王罗婆那之请，承担问佛者的角色，请佛用识境的语言来说佛内自证智境界，于是大慧即用偈颂来问，由观修问到土地，然后问到爱欲、问到僧众与男女、最后问到国土等等。其后问“百

八句”，亦类如是，似乎杂乱无章，许多讲解《入楞伽经》的人，于是便有许多说法，企图依此整理成一个脉络，又或说此节经文本无脉络，于是诟病其结集繁乱，于是这本为许多宗派定为根本经典的经，在学人心目中的地位就大打折扣。

其实在小乘的《法句譬喻经》中，即有关于同上《楞伽经》所说的例。

经言：“有一少年比丘淫欲炽盛，难于自制，于是持斧欲自断其根。释迦止之，曰：‘卿何愚痴不解道理，欲求道者，先断其痴，然后制心。心者，善恶之根源，欲断根者先制其心，心定意解然后得道。’”

这里所说的“心”，即同《入楞伽经》所说的“心”，为藏识(阿赖耶识)的异名，故可说为“善恶之根源”。所以释迦接着下来为这比丘所说的偈颂，便亦与“心”有关。颂言——

学先断母 率君二臣

废诸营役 是上道人

汉译这首偈颂译得不准确，若依藏译本，则可改易如下——

应先弑父母 灭君及二净

且灭国与境 斯人自性净

对于这偈颂，宁玛派敦珠法王无畏智金刚的解释是，“父母”指能执与所持(在这例子中即指情欲与执持情欲)；“君”指阿赖耶(laya)；“二净”指崇拜梵天的清净行，以及执著于苦行与戒律的清净行；“国与境”即指阿赖耶识及余识八识聚，以及依此生起内入之能所(如眼识等为能见，事物

为所见)。若能于观修中超越上述种种，即能自性清静——心的自性清静，便即是“如来藏”境界。

此即以阿赖耶为君、以阿赖耶识为国、以两种清静行为“二我”(崇拜梵天为“人我”，执“神我”故；禁戒行则为“法我”，执禁戒故)。若我们将这偈颂的意思联系到《入楞伽经》大慧之所问，就会明白，大慧问土地以至国土等，所问即等同偈颂之所说，绝非杂乱无章。

同时，最重要的一点是，释迦在大乘经典中的说法，实在与小乘经典中的说法无异，不同的只是未将一些法义作系统化的建立，是故所用的名言便亦有不同。

因此，我们千万不可将大小乘观修的教法彼此相外，于读《阿含》系列经典时，倘若能从观修着眼，即能相通于《般若》；于读《般若》系列经典时，亦能由观修而悟入与《阿含》相通之处。

黄家树居士精研《阿含》，他写的“导读”，已将原始佛教的见地详尽揭出，可谓介绍《阿含》的力作。

波錫社

二〇〇四年岁次甲申三月修订版序

## 自序

《杂阿含经》是原始佛教圣典《阿含经》的一个最重要部分。《阿含经》由四部经典组成，此即《杂阿含》、《中阿含》、《长阿含》及《增一阿含》，所以又称为《四阿含》。《四阿含》是释尊在世时说法的朴实纪录，虽经累代的口口相传，到结集成文的时候，无可避免有增减失漏之处，但它仍然是最早出现的佛教经典，也就是佛教的根本圣典。研习《阿含经》，可窥见释尊在世时说法的实况，并得到最接近佛陀本怀的正法<sup>①</sup>，而《杂阿含经》为《四阿含》的核心，是更应受到重视的。

在印度，《阿含经》受到教界的普遍尊重。在小乘时代，阿毗达磨论书都引《阿含》为教证，以合乎经说者为胜，不符经说的便不被接纳。后来的大乘空、有二宗亦与《阿含》渊源甚深。空宗最重要论典《中论》，根据《阿含》的缘起中道正义，广破外道及佛教内大小乘人的执著；有宗最重要论典《瑜伽师地论》的《摄事分》（由卷八十五至九十八），则更是《杂阿含》的本母。本母即顺着经典来申明经的要点，以贯通经旨的论释。换句话说，这是解说《杂阿含》宗要部分的释论。

可惜本经传到中土后，一直未受到重视，而《杂阿含》更于译出后未得到好好处理，以致卷次混乱，品目不明，并且于数十年内，便已散失两卷。后来的学者不加细究，便

都以为《杂阿含》的内容本来就是这样杂乱,所以经文才次第不顺,而无从序列品目。直至 1923、1924 年间,吕澄先生承接日人姊崎正治博士的研究,发表《杂阿含经刊定记》一文,指出《瑜伽师地论》不但引出《杂阿含》的本母,而且还有相当多资料是涉及《杂阿含》的内容要略及品目次第的。

因此,他以《瑜伽师地论》为根据,厘订全经的卷次品目,将全经的原来面貌,勾出一个清楚的轮廓。他并强调:“佛说契经,结集流布,莫先于《阿含》,亦莫信于《阿含》。”认为《阿含》为三乘共教,不如天台、华严二宗所判别的属于小乘,从而纠正了隋唐以来,中国教界轻视《阿含》为小乘经的错误观点。由于吕氏的洞见,《杂阿含》才得以起于尘封之中,在中国重现光芒。但其时距本经的译出年代已一千四百余年。有关《阿含经》在中、印教界受到不同对待的问题,本书第一章有扼要的论述。

吕氏对《杂阿含》的考究虽然精到,但还嫌不够周密,以致卷次的勘定仍多错失的地方。在这方面作深入探索,补足、修正吕氏的疏略错失的,是当代佛教大德印顺法师。印师受到吕氏的启发,先后于 1971、1983 年发表《原始佛教圣典之集成》、《杂阿含经论会编》二书,彻底理出《杂阿含经》的原始结构,厘清全经的品次组织,将现存汉译本错乱的卷帙次第改正过来。至此,全经的原貌,才清晰可辨<sup>②</sup>。

《杂阿含》在未经吕澄先生、印顺法师整理之前,品目不明,文乱无次,学者研读,倍感困难;经过二氏整理之后,全经品目分明,卷次有序,其体裁与组织,清楚可见,这就为发心研究本经的学者除去障碍,而提供了最大的方便。



但牵涉本经体裁与组织的问题纷繁复杂,而吕氏的考究言简意赅,印师的探索则深细周密,初习本经的学者读之也许不易得其端绪。因此,本书特辟第三章《事义的相应》,以处理这个问题。本章去繁就简,从几条主线条理全经的内容纲要及组织大略,读者若能藉此掌握本经的主要脉络,再进而参考吕氏、印师的论述,就可对本经的性质、体裁及结构全盘了解了。

读者在了解本经的组织后,就会知道本经由三大部分组成。第一部分是说主要法义及修行问题的长行(散文);第二部分是佛及弟子对一般众生说较显浅的道理,主要为偈颂;第三部分则为佛及弟子杂说法义的长行。其中第一部分在前,篇幅最多,也最重要,前面提及的《瑜伽师地论·摄事分》的本母所解说的,就是这一部分。这是《杂阿含》的宗要所在。它所涉及的品目有四,即五阴诵、六入处诵、杂因诵及道品诵,而杂因诵则包括因缘、(四)食、(四)谛、(种种)界、(三)受等项目;道品诵则主要说三十七道品。第二部分在后,只有一品,即八众诵。第三部分分为两品,即弟子所说诵、如来所说诵。这部分的经文在现存的汉译本及与《杂阿含》相当的南传《相应部》都是散附于第一部分之内的,但印顺法师认为两者的体裁不同,应予分开。<sup>③</sup>所以,他的《杂阿含经论会编》将这部分别为二诵,置于八众诵之后,成全经的最后部分。这样,三大部分便依次分为五阴、六入、杂因、道品、八众、弟子所说、如来所说等七诵了。七诵之中,前四诵赅摄原始佛教全部根本教义,是全经的核心。了解这部分的内容,全经的义旨也就可通达了。本书的第四章《解脱的道路》,即顺着此四诵,

将本经的法要勾画出来。

如前面所说,《阿含经》是佛陀说法的朴实纪录。佛陀降生于二千多年前的印度人间,他的施設教化,自然受到当时当地的条件制约,而不得不因应固有的印度思想民情,以开出他的解脱道路。在他所处的时代,印度思想蓬勃,种种教派提出不同主张,如梵我论、唯物论、实在论、顺世论、宿命论、不可知论、常见论、断见论等等,都想消除现实人生的迷妄,为群众提供精神出路。但由于他们都各有所偏蔽,终未能引导当时在思想上彷徨其路的人群,走上正途。只有佛陀如实正观人生真相,彻见人心不安的问题所在,才能成功地教化群众,令信仰者得到真正的依怙。

要了解当时各派思想有何偏蔽,佛教在哪方面超越同时代的思想,就必须对古印度的思想及社会背景作一番探索,也惟有这样,才能仰体佛陀创教的本怀,才可领略《阿含经》的划时代意义。本书的第二章《思想的革命》,由早期雅利安人的多神信仰,说到《四吠陀经》、婆罗门教、《奥义书》,以至佛陀时代各种沙门团的思想,最后才析述佛陀教化的殊胜,就是基于上述的见地而论说的。

依《杂阿含经论会编》的考订,《杂阿含经》应分为七诵五十一相应。“诵”是大项,犹如“品”;“相应”是小项,犹如“节”。将说同一类事义的经文集成一品,就是一诵,如凡说五阴的,便编入五阴诵;说念处、正勤、如意足、根、力、觉(支)、(圣)道分、安那般那念、学、不坏净等与修道有关的,便编入道品诵。这样,同一类中,事义一一关连对应,因而就称之为“相应”。这也含有“所说对应众生的根性和需要”的意思。七诵之中,有些只说一项相应,如五阴诵只说

五阴；有些则说多项相应，如道品诵兼说念处等十项相应。七诵合计起来，就有五十一相应，每一相应都有经文若干段。《大正藏》依现存汉译本的经文次序，一一将每段经文编号，一段即一篇，共得一三六二篇。

本书选释经文，诵的分目及先后次序依《会编》，每诵所选经文的编号依《大正藏》，次序则以经号小的在前，大的在后。至于选择的篇数，笔者原拟每一相应选释一至两经，以显示全经的梗概，五十一相应即约近百篇。但由于有些相应重要的经较多，不得不多选（如本书于五阴、六入两相应共选十九经）；有些相应则无关宏旨，不必选择。如果硬是每一相应都选择一、二经，那就反为把握不到全经的重点，而且篇幅也实在容纳不下。现从五十一相应中，选出二十五相应的五十二篇经，都是或重要或具代表性的。这并不表示五十二篇已足以将重要的经文赅摄，只因全书篇幅已超出原定的一倍，不容许再多选，便惟有到此篇数为止。不过，若能理解这数十篇经文，也应可通达《杂阿含》的义旨了。

所选的经中，五阴诵的五十八经说五阴的面面观，二六二经说不落二边的缘起中道；六入处诵的三二二经说十二处的定义，三五五经说第一义空；杂因诵的二九六经说因缘法及缘生法的分别，三六四经说十二缘起的法次法向，以及道品诵的八〇三经说修习安那般那念（数息观），都非常重要，宜倍加措意。此外，道品诵有十相应，本来都重要而应该全部选释的，但因第四章已对道品作了全面性的解说，释经时便只选择其中四相应的四篇经文了。附带一提的，是经文的标点，《大藏经》、《佛光藏》及《会编》皆互

有出入，笔者于参考各本后，取各本之长，重新标点，希望能尽量避免失当。

《阿含经》在中土译出后一直未受到重视，以致历代都无疏解。犹幸印度传来的佛典中，尚有《瑜伽师地论》及各种阿毗达磨论阐释《阿含》的名相或义理，可作为今日研读《阿含》的参考。本书释经，亦以这些论书为基本根据，并比照南传《相应部》的经文，也间中采用觉音的注释。不过，各论书似乎都偏重名相的分别、法义的论析，对《阿含经》的“不离开生活，而对向解脱”的精神，少能触及，而这种精神却是贯彻于全经的。

所以，本书由“导读”以至“选释经文”，都着重显发《杂阿含》所宣示的平实而富解脱味的根本佛教教义，以期能切近佛陀的本怀。

黄家树

一九九五年七月

## 【注释】

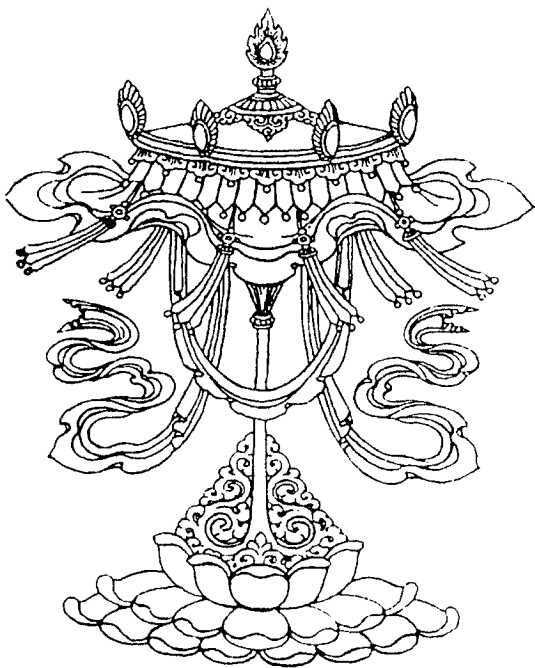
① 编按：请参阅《别序》中，于观修中大小乘法义相通的说法；若此，则不能说何者为“最接近佛陀本怀”，因为大乘所说诸佛密意，亦莫非佛陀本怀。

② 编按：参下来第一章“在近代受到中外学者的重视”一节。

③ 编按：散附未必不合，因为这等于是文章的附录，体裁不同不是关键，关键在于能令人明了正文之义理，若分置，则失去附录的用意。

第一篇

# 导 读





## 第一章 佛法的根本

——《阿含经》的来由及其在佛典中的地位

### 第一节 佛陀创教的本怀

二千六百多年前，释迦牟尼佛(sākyamuni)降生于印度近喜马拉雅山麓的一个名叫迦毗罗卫(Kapilavastu)的小国，三十五年后<sup>①</sup>，他在菩提树下成道，随后创立了佛教。从此，生活在烦恼之中的众生，有了依怙。

佛陀创教，只有一个目的，就是要导引众生超越生死大海，彻底解脱。他在菩提树下所悟以成道的，是“缘起”之理。无论生死的流转，或涅槃的寂灭，都依缘起的道理而开显(解释详见下文第四章)。但缘起的道理是甚深的，就连佛陀亦指出：“此甚深处，所谓缘起，倍复甚深难见<sup>②</sup>。”欲令众生悟解，殊不容易，加上当时的印度思想界异说纷纭，外道林立，新嫩的佛教要赢取民众的信仰，就更为困难了。不过，事实证明，佛陀的弘法受到普遍的欢迎。他的信众来自各种阶层，其中不但有贵族、富豪，及知名的外道，也包括牧牛人、工匠、农夫、妇孺、奴仆，甚至妓女。这一方面固由于他提倡平等主义，鄙弃当时的四姓阶级制度，而对求法的人都同样慈悲接纳、开导；一方面也因为他以务实的态度弘法，说理简单，用语浅近，所说不离开生活，而皆对向解脱。他不作深细的分析，也不涉形而上的

玄谈。凡与解脱或改善生命的质素无关的话，他都视为戏论，不会触及。

所以，缘起的道理虽然“甚深难明”，在佛陀悉心剪裁，用简朴的语言解说之下，一般的信众还是能够接受的，其中更有不少获得解脱。

在说法近五十年之中，佛陀主要开示五蕴、十二处、六界、十八界、十二因缘、四谛等道理，以及教授三十七道品等修行的方法，由此引导弟子进入涅槃的解脱境界。其中五蕴分析生命存在的本质；十二处及十八界说明此生命如何对外境产生认识并缠上关系；六界为构成生命自体的要素；十二因缘显示生命流转生死的成因与过程；四谛一方面展现世间杂染的真相，一方面指示超越世间的圣道。而三十七道品则为圣道的实践方法，其法从日常生活入手，平实可行。凡此种开示教导，无论在理论或实践方面，都对应现实人生问题，教人反省自身的无知与沉溺，认识生命之不圆满，由此奋进于解脱之路<sup>③</sup>。

## 第二节 《阿含经》的编集及其在佛典中的地位

佛陀入灭后，上座弟子大迦叶(Mahākāśyapa)发觉僧团内有人以为从此可以任意而作<sup>④</sup>，不必再受拘束。为保持僧团清净，并使正法久住，乃于随来的夏季安居期中<sup>⑤</sup>，发起结集佛陀遗教的大会。“结集”是共同诵出的意思，其中包括会众审定通过的程序。佛在世的时候，教化信众，只凭口说，并无著述。佛弟子也没有将大导师的言教记录下来。所以，遗教结集是全由弟子记诵而成的。这次结集



在摩揭陀国(Magadha)的王舍城(Rājagṛha)举行,出席者有大比丘五百人,所集出者除了教理外,还有僧团日常的行为守则,称为毗奈耶(Vinaya 旧译毗尼),即戒律,佛教界称之为“第一结集”、“王舍城结集”或“五百结集”。

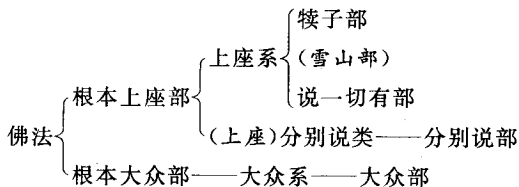
第一结集之后,散处各地的佛弟子还在不断传出他们亲闻的佛说,或辗转传来的佛法。其中有第一结集所未包括的,此由于第一结集虽经五百大比丘共同审定通过,有他的权威性,但终究是一时一地由部分弟子集出的教说,没有可能将佛陀的言教摄尽<sup>⑥</sup>。

另一方面,佛弟子间因思想习性不同,兴趣程度有别,对传来的佛法的理解及取舍,自然便产生分歧而引起争论。加上对戒律守持之宽严态度亦有差异<sup>⑦</sup>,这就造成了僧团的分裂,以致产生不同的部派,使佛教进入部派分裂时代。

根据北传的《异部宗轮论》所说,部派分裂由佛灭后百余年,僧团发生根本分裂,分为上座、大众两部开始,至佛灭后四百年初,上座部发生第七次枝末分裂,从说一切有部(简称“有部”)别出经量部为止,前后历时约三百年,所分出的部派本末共二十部。不过,《异部宗轮论》属有部撰述,立场偏重于自宗,视自宗为上座部之根本,所以,它所叙述的分裂情况便不无失实之处,例如说到根本分裂,就没有提及大众部《异部宗精释》所刊载的分别说部<sup>⑧</sup>;说到枝末分裂,也缺去传佛法到南方锡兰的红衣部(又名铜钵部)。当代大德印顺法师论部派的根本分裂,便引大众部的记载,以补《异部宗轮论》的偏颇。

据印师的论述,教团于佛灭百年,先分成上座、大众两

部。再于佛灭一百三十年，从上座部别出分别说部，成三系鼎足之势。稍后，上座部更别出有部及犍子部，原来的根本上座部则移住雪山，转名“雪山部”，成为一微弱部派。这样，在部派分裂时代，佛教便主要分成二部、三系、四派，其余的部派都归摄于四大派之内<sup>⑨</sup>。此二部、三系、四派之关系有如下表：



部派成立后，各部派将第一结集以来传出的法与律整理编排，主要是将之分为部类，序列次第，而每一部派都视自宗所传诵的法与律为原始结集，以珍重其传承。其有关法义的根本部分就称为“经”（Sūtra，音译修多罗，或素怛缆）。“经”的原义为线经，乃当日传诵所用的一种简洁而流行的文体。其法是将种种教义分为部类，并依说法的先后，编成次第，以成一有系统的组织，俾便传诵，就如以线将花连缀，虽四方有风吹来，花也不致散乱<sup>⑩</sup>。又为了强调所传出的文义能上契诸佛之理，下契众生之机，故又称之为契经。此外，由于契经是历经屡代师弟口口相传而集成的，因而特以“阿含”作为经名。

“阿含”梵语 Āgama，又音译阿笈摩、阿𨔵暮，或阿伽摩，是“来”的意思，引伸为“辗转传来”之义。我国古德有将阿含解作“趣无”的，如东晋道安说“秦言趣无”<sup>⑪</sup>，因一切法皆趣向于空之故；又有解作“法归”的，如后秦僧肇《长阿含经序》说“秦言法归……譬彼巨海，百川所归”<sup>⑫</sup>。这都有

“传来而会归于一处”的意思，正符合称契经为“阿含”的原义。

由上所说，可知佛陀的言教，最初是由第一结集保存下来的。其后，经过师弟口口相传，又各处弟子继续传出第一结集所未收的佛说。至部派分立，各部就依自宗的立场，将传来的佛法加以组织整理，成为来源相同，但诵本不一的《阿含经》了。所以，学者共认《阿含经》是最早出的佛教经典，也就是佛教的根本圣典。部派佛教时代，各主要部派的学者都纷纷对佛陀的教法加以解释发挥，写成各种阿毗达磨（Abhidharma）。阿毗达磨，又音译为“阿毗县”或简称“毗县”，义译为“无比法、对法”。原意是对应佛陀教法，加以解释说明的一种法门，后来成为“论典”的总称。

上文所举的四派都有自宗的阿毗达磨，其中说一切有部有《身义毗县》及《六分毗县》<sup>⑧</sup>；犍子部及分别说的支部——法藏、化地及饮光等都有《舍利弗阿毗县》，分别说部传到锡兰的另一支部铜牒部有七论<sup>⑨</sup>；大众部则有《摩诃僧祇阿毗县》<sup>⑩</sup>。所有阿毗达磨都自许能正确解释契经，论与论间如有不同见解，亦各引契经为证，以合乎经说者为胜，不符经说的便不被接纳<sup>⑪</sup>。它们所说的契经，当然就是《阿含经》了。

《阿含经》的受到尊重，不但小乘佛教时代是如此，便是后来大乘空、有二宗的立论，也是以《阿含经》的教义作为依据的。《阿含经》的主要教义不止一端，但最重要的是诸法缘起义。缘起是说一切法由因缘和合而生，由因缘的离散而灭。当造成事物的因缘顺遂、积集，事物便生现，从

这方面说,世间的存在并非子虚乌有;但当造成事物的因缘违逆、散灭,事物便会随之而消失不存在,从这方面说,世间又不能说是实有。这样,正见世间的可成可坏,就不会以为世间是实无,或实有了。这个道理,《杂阿含经》二六二经说得很清楚。经说:“如实正观世间集者,则不生世间无见;如实正观世间灭,则不生世间有见,迦旃延!如来离于二边,说于中道<sup>⑦</sup>。”不执著有或无,就是离于二边,就是缘起中道的正见(缘起中道义详见“五阴诵第一”二六二经释义)。⑧

大乘有宗由缘起知事物非无,分析一切法相,理出其因果关系,做的是“如实正观世间集”的工夫;大乘空宗,由缘起知事物非有,超越名言的阻隔,遣除世人对一切事象的执著,走的是“如实正观世间灭”之路,而两者到于究竟,都同样能够入于中道。

所以,无论空宗有宗,都与《阿含》渊源甚深。有宗的最重要论典《瑜伽师地论》<sup>⑨</sup>的第四摄异门分,就是解释《杂阿含经》中各类法相的不同意义,而第五摄事分(由卷八十五至九十八)则更是《杂阿含经》的本母。所谓本母,梵言摩咀理迦(Matrkā),是顺着经典来申明经的要点,以贯通经旨的一种论释,因为这种论释能生起智慧及深一层的义解,如母生子一样,所以称为本母。空宗的最重要论典《中论》<sup>⑩</sup>则根据《阿含经》的缘起中道正义,广破外道及佛教内大小乘人的执著,如第十五观有无品所说的:“佛能灭有无,于化迦旃延,经中之所说,离有亦离无。”便是引据《杂阿含》三〇一经——《化迦旃延经》为说的<sup>⑪</sup>。

总之,《阿含经》是佛法的源头,佛教的基石。它是人

间佛陀的言行教化的严谨记录，是大小乘共依的典籍。作为佛教的根本经典，它的地位是没有其他经典可以代替的。

### 第三节 四部《阿含》所显示的佛陀四种教法

汉译的《阿含经》是分为“杂”、“中”、“长”、“增一”等四个部类的，故又称《四阿含》。为什么分为四部呢？化地部的《五分律》卷三十说：

“迦叶如是问一切修多罗已，僧中唱言：‘此是长经，今集为一部，名《长阿含》；此是不长不短，今集为一部，名为《中阿含》；此是杂说，为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天子、天女说，今集为一部，名《杂阿含》；此是从一法增至十一法，今集为一部，名《增一阿含》。’”<sup>②</sup>

这对“长”、“中”及“增一”得名的原因说得较为简单，而认为《杂阿含》因对不同的对象说法故名“杂”，则更未能触及“杂”的主要意义。

同类的说法，还见于大众部的《分别功德论》卷一：

“契经大本，义分四段。何者？文义混杂，宜当以事理相从，大小相次。第一‘增一’，次名曰‘中’，第三名‘长’，第四名‘杂’。以一为本，次至十，一二三随事增上，故名‘增一’。‘中’者，不大不小，不长不短，事处中适，故曰‘中’也。‘长’者，说久远事，历劫不绝。……‘杂’者，诸经断结，难诵难忆；事多杂碎，慧令人忘，故曰杂也。”<sup>③</sup>

此说指出,《阿含经》的分部,除因篇幅长短不同外,还由于彼此内容有别。这比上说较为充实。不过,将《阿含经》的“杂”作为“事多杂碎”之意,则仍是未能说出此一经名的深一层意思。这留待第三章再作讨论。

最能说出《阿含》分部之主要意义的,是说一切有部的《萨婆多毗尼毗婆沙》<sup>④</sup>。此书卷一有这样的话:

“为诸天世人随时说法,集为‘增一’,是劝化人所习。为利根众生说诸深义,名‘中阿含’,是学问者所习。说种种禅法,名‘杂阿含’,是坐禅人所习。破诸外道,是‘长阿含’。”<sup>⑤</sup>

这是说,《阿含经》的设教,因教化的目标不同而分为四类。第一类的主要说法对象为人天众,劝其生善积福,是为《增一阿含》。第二类为深究法义的利根众生而说,以解决义理上的问题,是为《中阿含》。第三类为坐禅的修行人说种种禅慧修证的方法,是为《杂阿含》(按:此即教修行人依佛法正理去修心,以达到理行一致。《杂阿含》一方面指示修禅的方法及由此可达到的境界,一方面开显佛法真义,以作佛弟子日常修心行践的凭持,故为“坐禅人所习”)。第四类则戳破其他思想及教派的不如理,以化导他们的徒众,是为《长阿含》。

检对四部阿含的内容,《萨婆多毗尼毗婆沙》所比配的经义是大致无误的。这并不是说,四部阿含的内容彼此截然不同,互不相杂,事实上,每一部阿含都杂有不同类的教法<sup>⑥</sup>,只不过,大体来看,《四阿含》的編集是确然各有不同方向的,而《四阿含》所流出的四种教法,正好显示佛陀的弘法利生,一开始便已施設四种法门,以适应不同的根性。

后世佛教虽不断演变、发展，所采用的教法仍不出此四类，此即《大智度论》卷一所说：

“有四种悉檀：一者，世界悉檀；二者，各个为人悉檀；三者，对治悉檀；四者，第一义悉檀。四悉檀中，总摄一切十二部经，八万四千法藏，皆是实，无相违背。”<sup>②</sup>

“悉檀”，梵语 Siddhānta，义译为成就法。佛陀弘教，是用这四种方法来成就众生的。其中，世界悉檀是随顺世俗之法，顺着世间一般凡夫的兴趣及程度，说较浅近的义理，以纳之于正轨，如《长阿含》。各个为人悉檀是对应众生的不同根性，说各种不同的生善之法，如《增一阿含》。对治悉檀是针对众生的疑惑，加以进一步的开导，令其知所抉择，如《中阿含》。第一义悉檀是对利根的众生直接说出佛的本怀，使众生契入诸法实相之理，一切方便法门（按：前三种悉檀皆属方便）到此可以舍弃，如《杂阿含》。

由上所述，可见四部《阿含》之中，最主要的是《杂阿含》。《四阿含》是佛法的根本，而《杂阿含》则更是直承佛陀的本怀了。

## 第四节 《阿含经》的翻译与传弘

### 一、汉土的翻译

前面曾提及，各部派是各有自宗的《阿含经》诵本的。不过，传来中国的梵本不全，故译出来的《四阿含》所属的部派并不相同。其中《杂阿含》的结构与上座系说一切有

部的《根本有部毗奈耶杂事》所说的相同，而本经亦收载说一切有部所持诵的契经，所以可推定为有部的诵本。《中阿含》的结构与藏地译本静天所著的《俱舍论疏要用论》所引的有部《中阿含》非常相似，所以也应为有部的诵本。《长阿含》所属部别，从来没有定论，不过，本经的译者佛陀耶舍是罽宾人，是分别说系法藏部的律师，在翻译本经前，先曾诵出法藏部的《四分律》，而《四分律》提到《世界成败经》，即《世纪经》，这经见于本经，但不见于相当于本经的巴利本《长部》，其他部派也没有提及，因此，本经大抵会是法藏部的诵本。《增一阿含》所说义理有些近乎大众部，又有大乘色彩，而大乘先出自大众部，所以本经应属大众部诵本<sup>②</sup>。

据上文所说，则上座、大众及分别说等三系都有《阿含》诵本传来中土。《四阿含》在中土译出的时间约于公元四世纪末至五世纪前半叶之间。四经的卷数、译者及译出年代如下表所列：

经名	卷数	品数	经数	译者	译出年代
杂阿含	50	无	1362	刘宋·求那跋陀罗	435—443
中阿含	60	18	222	东晋·僧伽提婆	397—398
长阿含	22	(四分)	30	姚秦·佛陀耶舍 共竺佛念	412—413
增一阿含	51	52	472	东晋·僧伽提婆	397

四经之中，除《长阿含》外，其他三经的译本都有可注意之处，须略作说明。其中《杂阿含经》自译出以后，未经好好整理，卷次混乱，并缺去第二十三、二十五两卷，而传者误以求那跋陀罗的另译《无忧王经》<sup>③</sup>编入足数。这是传



者的过失,与译者无关。另本经有异译《别译杂阿含经》十六卷,三六四经,译者不详,唐《开元释教录》附入秦录(按:秦指三秦,即前秦、后秦、西秦)。译出年代在三五一至四三一之间<sup>③</sup>,较五十卷本早出。比对五十卷本与此别译本文字,看不出二者有翻译上的关系。显然,此别译本非抽译五十卷而成,二者应属于不同部派。正因为这样,别译本便可用来校对五十卷本内容相同的部分,使五十卷本部分错乱了的经文次第得到调正。

除此,尚有异译《杂阿含经》一卷,共二十七经,译者不详,《大正藏》编目附于吴魏二录<sup>④</sup>。此本译文拙劣,内容未涉重要教义,前二十六经并无经名,第二十七经标名为《佛说七处三观经》,文字与后汉·安世高所译的《佛说七处三观经》第一及第三经后半差不多完全相同<sup>⑤</sup>。二经应为出自同一梵本,其中有两三处文字不同,当是传抄错误所致,而第二十七经可能是附加上去的。

《中阿含经》除现存的六十卷本外,尚有苻秦建元二十年(384)由昙摩难提及竺佛念共同翻译的五十九卷本,此本译时正当苻秦末年战乱之世,而译者又不善汉言,所以译文欠佳,多有乖失,战乱中又未许修正<sup>⑥</sup>,到梁代以后即已失传。

《增一阿含经》的译者是有不同说法的。苻秦时,道安撰《增一阿含经序》,明言昙摩难提译《增一》,成四十一卷<sup>⑦</sup>。其后东晋道慈作《中阿含经序》则提到僧伽提婆再译昙摩难提的《中阿含经》,也将昙摩难提所译的其他经论“译正”。此中是包括《增一》的,但只说“译正”,没有清楚说是再译。由此引致后出的经录对此事有不同的记载:或

认为只有昙摩难提译,如隋·法经《众经目录》(卷三);或认为共有两译,但现存本为昙摩难提译本,如唐·道宣《大唐内典录》(卷三);或认为共有两译,但现存本为僧伽提婆译本,如唐智升《开元释教录》(卷十三)。至于今日所流通的《增一阿含经》究竟属于昙摩难提或僧伽提婆的译本,就有待学者作进一步考证。上表以《增一》五十一卷为僧伽提婆所译,是据日本《大正藏》而来,而《大正藏》所据的是其底本——高丽版《大藏经》。宋元明版《大藏经》则认为是昙摩提婆译的。

## 二、巴利文的译本

除了汉译,契经还有传到南方锡兰的诵本,这就是分别说系铜牒部(Tamra śāt iya)<sup>⑤</sup>所传的,用巴利语记录的五部尼柯耶。“尼柯耶”,梵语 Nikāya,巴利语同,是“部类”、“部属”或“聚集”的意思。五部尼柯耶包括了巴利三藏中,经藏的全部经典。其名称及经数如下:

(一)长部(Diṅha—nikāya),分三品,三十四经,相当于汉译的《长阿含》。

(二)中部(Majjhima—nikāya),分三篇,一五二经,相当于汉译的《中阿含》。

(三)相应部(SamTyutta—nikāy),分五品,五十六相应,二八七二经(译契经为巴利语,并加以注释的觉音(Buddhaghosa)将一经更分为数经,成七七六二经)。此部相当于汉译的《杂阿含》。

(四)增支部(Anguttara—nikāya),分十一集,二一九八经(觉音更详分其法数,成九五五七经)。此部相当于汉

译的《增一阿含》。

(五)小部(Kuddaka-nikāya),共十五部,乃集录前四部以外的经典而成,集出的时间较四部为迟。此部汉译不全,而中国佛教界别立此类经典为杂藏,不入四阿含经藏内。汉译有《法句经》(二卷,吴天竺沙门维祇难等译)、《本事经》(七卷,唐·玄奘译)、《佛说义足经》(二卷,吴·支谦译)、《佛说鬼问目连经》(一卷,后汉·安世高译)、《六度集经》(八卷,吴·康僧会译)等。上列各经皆有同本异译,为省篇幅,今从略。

部分学者认为,巴利语为印度古语,佛陀说法,用的便是此种语言,要见到原始佛教的真貌,五部尼柯耶较诸汉译《四阿含》是更值得重视的。实则佛在世时,佛弟子来自不同阶层、不同地区、不同种族,语言自然极复杂,佛陀主张平等,故不以任何一种语言作为教团的标准语,而听许各以自己的语言诵习佛说<sup>⑤</sup>。所以,学者想像佛说法时使用巴利语,是不符合实况的。根本上契经由口口相传而来,在传诵的过程中,不同语言的使用是必然的。那么,佛陀用什么语言说法也就无关宏旨了<sup>⑥</sup>。

持平来说,五部尼柯耶的价值不在于用语方面,而在于它完整地保存分别说系铜牒部的传承,使学者可用以跟汉译《四阿含》作对比研究,从而进一步见到原始佛教的真貌。

### 三、在中土传弘不盛

《阿含经》虽是佛教的根本经典,在印度为大小乘所依,但传到中国却未受到应有的重视。起初,《阿含》之传

来中土，是以单行本小经的形式出现的，这都是从四部《阿含》抽出来的零品断简。从汉至晋，百余年间，译出的阿含小经约有六七十余种。其后，自东晋以至刘宋的六十年间，四部《阿含》次第全译，但遍翻僧传及经录所见，曾经讲说过《阿含经》的，从来就只有东晋时来华的罽宾僧人僧伽提婆（按：即《增一》、《中》二阿含的译者）<sup>③</sup>。至于注释本经的，就更无其人。

不过，历代也并非没有高僧大德注意或重视《阿含》的。如东晋道安，除助译《中》（按：此《中阿含》为第一译，今已不存）与《增一》外，又考正《增一》<sup>④</sup>，以及为《增一》与《四阿含鎔暮抄》作序（按：“阿鎔暮”即“阿含”的不同音译）。后一书是印僧婆素跋陀将《阿含》的重要部分撮成九品之作<sup>⑤</sup>。又如后秦·僧肇为《长阿含经》作序，认为“阿含，秦言法归，盖是万善之渊府，总持之林苑……道无不由，法无不在，譬彼巨海，百川所归”<sup>⑥</sup>。另东晋·慧远在他所撰的《三法度序》说：“《三法度经》者，盖出《四阿含》。《四阿含》则三藏之契经，十二部之渊府也。”<sup>⑦</sup>后秦·鸠摩罗什则将《杂阿含》的《牧牛经》（一二四九经）及《增一阿含》第四十九牧牛品第一经重译为《佛说放牛经》<sup>⑧</sup>。隋·智顗对《阿含》也很有研究。他于《妙法莲华经文句》卷一说的“《增一阿含》明人天因果，《长阿含》破邪见，《中阿含》明深义，《杂阿含》明禅定”<sup>⑨</sup>，就很能扼要地说出《阿含经》的不同特点。同书亦有多处引据《阿含》经文为说，如卷一云：

“凡言海者，虽复深广，亦有此彼岸，盖小水耳。若眼见色已，爱念染着贪乐，起身口意业者，

是为大海，沉没一切世间天人修罗。当知眼是大海，色是涛波，爱此色故是洄漩，于中起不善觉是恶鱼龙，起妒害是罗刹，起染爱是女鬼，起身口意是饮馔自没……”<sup>⑤</sup>。

这一段文字就是边引边解释《杂阿含经》二一六及二一七经的<sup>⑥</sup>。此外，唐·玄奘亦曾将《杂阿含》的《缘起经》（二九八经）及《增一阿含》第四十九牧牛品第五经重译为《缘起经》<sup>⑦</sup>，而唐·义净也将《杂阿含》的《转法轮经》（三七九经）重译为《佛说三转法轮经》<sup>⑧</sup>。

由上面所举引，可见个别的中国古德对《阿含经》并不漠视，但本经由初译的单行本小经，以至后来四部全数译出，始终都未受到教界的普遍研习及传弘。考究原因，并非如一般学者所认为中国佛教徒偏大（乘）轻小（乘），以致忽略了《阿含》的重要性。

事实上，佛典于东汉桓灵二帝时代正式传入中国的时候，是大小乘经典并至的<sup>⑨</sup>，而国人亦二乘兼信，以为这都是释尊的教法，都应尊重。即使到了南北朝以后，大乘佛教盛行，天台与华严两大宗派先后建立严格的判教系统，判别大小乘教深浅高下的不同，认为小乘是为不堪领受大乘的劣等根机而设的方便教<sup>⑩</sup>，引致小乘日趋衰落，但学者对小乘的讲习仍然没有完全偏废。此所以东晋·道安既著《光赞般若折中解》、《放光般若析疑略》等以解释《般若经》，亦著《大十二门经注》、《小十二门经注》等以注释小乘典籍<sup>⑪</sup>；东晋·慧远深信弥陀净土并勤习般若，但亦请梵僧重译说一切有部的《阿毗昙心论》及《三法度论》（按：此书为《四阿含暮抄》的同本异译）<sup>⑫</sup>；唐·玄奘未往印度取经

前，曾于成都学阿毗昙，于相州<sup>⑤</sup>学《成实论》，及于长安学《俱舍论》。他自己亦曾于荆州为僧俗讲阿毗昙<sup>⑥</sup>。后来从印度返回中国，大弘唯识，但也译出小乘经论十八部，其中还包括说一切有部巨著，二百卷的《阿毗达磨大毗婆沙论》<sup>⑦</sup>。

由此可知，《阿含经》在中国传弘不盛，并不因为它被视为小乘经典（按：《阿含》应为佛教的根本圣典，而不应归类为小乘）。真正的原因应在于《阿含经》小品初出的时候，阿毗昙亦同时传入中国<sup>⑧</sup>。由于阿毗昙论书都是发挥《阿含经》之义理的，而所作论说又条理分明，周至细密，为学者研习佛教的基本教义提供了丰富素材。因此，阿毗昙自东汉末年传入中国后，便一直受到学者的注意，至南北朝时代更为盛行<sup>⑨</sup>，而成为宗派，称毗昙宗。在这个情况下，平实朴素的原始圣典就反为少人去直接探究弘扬了。

或以为阿毗昙既然发挥《阿含经》经义，中国教界盛弘阿毗昙，也就等于传扬《阿含经》了，这看法是不确切的。阿毗昙虽然论析严谨细密，但往往因为过分发挥，而偏离了《阿含经》的本来意义。如《阿含经》讲五蕴，色是指人的肉体部分，属于生理组织，受、想、行、识指精神部分，属于心理活动。经中在提到色的时候，总是连带受、想、行、识一起说<sup>⑩</sup>。经意明显表示，“色”是人的肉体，离不开心理活动；肉体虽然器官甚复杂，最给人带来烦恼的是眼等五种感觉器官，小心处理这些感官与共起的心理活动，使人不致对外境迷执不舍，是修行人趋向解脱的工夫，也就是佛陀设教的旨意所在。

阿毗昙论书则将五蕴的色蕴与余四蕴分作色、心、心

所等三类法来解说,并且扩大色蕴的范围至一切物质,包括眼等五根、色等五境,甚至只在意识上出现的,称为“无表色”的物质<sup>⑨</sup>。这就使学者在观察自己六根的同时,也去研究外物,而与《阿含经》的求解脱的精神不契合。至于以“无表色”为色法,那就更不符合经意了<sup>⑩</sup>。

《阿含经》着重人生的解脱,圣道的实践;言词重复而意简,说理朴实而义浅,在好些问题上,如万有的假实、业果的相续、自我的否定、因果的分析、心意识的异同、心王与心所、不相应行法、贤圣的境界等,都不免少说了或甚至无暇顾及。这就为部派佛教时代的阿毗昙学者,留下了广阔的研讨空间。这些学者的论著或申明《阿含》的经义,或补充《阿含》的不足,对研讨《阿含经》极具参考价值。但它们有一共同的缺点,就是析义太深细,解说太烦琐,侧重于学理的探讨、体系的建立,由学佛变成佛学,偏离了《阿含经》的宗旨。

所以,研究阿毗昙与研习《阿含》是不同的两回事;中国教界盛弘阿毗昙,是不等于传扬《阿含》的。

自唐会昌法难(843—845)后,中国佛教各宗衰落,义学尽毁,惟有禅宗因无须依靠典籍,又能将修行融入于生活,不必拘蔽于形式,才能避过逼害,继续传弘。至北宋,佛教虽然曾经复兴,并有施护、法天、法贤及天息灾等重译《阿含经》的单品共二十余部,但《阿含》及小乘经论的讲习已再无其人。宋以后就更不必说了。

#### 四、在近代受到中外学者的重视

直至近代,《阿含经》在佛典中的重要地位,才逐渐受

到中国佛教界的重视。最初揭示《阿含经》之重要性的，是支那内学院的吕澄。他于民国十二三年（1923、1924）间发表《杂阿含经刊定记》一文（以下简称《刊定记》），订定经文的次序，补充日人姊崎正治所说的不足，指出《瑜伽师地论·摄事分》自八十五卷至九十八卷为《杂阿含经》的本母，但译者玄奘及其徒众无一辨知，以致《阿含》要义埋没一千二百七十六年（《瑜伽师地论》于贞观二十二年（648）译毕）。又说：“佛说契经，结集流布，莫先于《阿含》，亦莫信于《阿含》。”因此，他认为《阿含》是三乘（按：即声闻、缘觉、菩萨）共教，并不如天台、华严二宗所判别的属于小乘<sup>①</sup>。这就纠正了隋唐以来，中国教界轻视《阿含》为小乘经的错误观点<sup>②</sup>。

与吕澄同一时期的梁启超，亦能起《阿含》于尘封中，使学者重见《阿含》的价值。他于《说四阿含》一文中，强调治佛学者必须研究《阿含》，原因是：（1）《阿含》为最初成立的经典，最为可信。（2）《阿含》记佛语分量多而纯，他经不能及。（3）由《阿含》可体验释尊之现实的人格。（4）佛教根本原理皆在《阿含》中有详细说明，如果在这方面缺乏明确观念，便无从学习大乘经论。（5）《阿含》包括不少大乘教义，所以不可轻之为小教。（6）《阿含》叙述佛世时社会情况最多，藉此可知释尊所处环境，及其弘法利生的苦心。以上所说各点，都十分确当，尤其是第三点，大乘经典是远不可及的。梁氏于文末提出复兴阿含学的方法，虽然只是随意略为举例，但都甚有见地，是《阿含》学者所应措意的。其中有两个提议，一是将经中涉及印度社会风俗的地方，分类编列，以见佛教与印度社会风俗的关系；二是将释尊



所接引的各类人物列表,并对照释尊的不同教法,由此取得释迦传、释迦弟子传,及印度史的正确资料。这两项爬梳经文的工作,至今仍未见有学者触及<sup>⑤</sup>。

承接吕澄的发见,进一步对《阿含》作全面性的整理与探究的,是今人印顺法师。他于民国三十三年(1944)在四川汉藏教理院讲“阿含讲要”,开始了《阿含经》的研究。五年后,将它改编补充成《佛法概论》一书。1971年发表《原始佛教圣典之集成》<sup>⑥</sup>,将原始佛教圣典的成立经过审细地条理出来。所谓原始佛教圣典,主要是指经藏(Sutra pitaka)与律藏(Vinaya pitaka)。经藏就是《四阿含》。他认为佛陀的教化是“根本佛教”。上座、大众二部分立后,是“部派佛教”。佛灭后,到还没有部派对立的时期,是一味的“原始佛教”。所以,“原始佛教”的研究,是探求“根本佛教”,理解“部派佛教”的线索,是佛法研究的最主要环节<sup>⑦</sup>。这是确切的将《阿含》定于经典中的一个极重要位置上。至于对《阿含》集成的解说,他表明“吕澄的《杂阿含经刊定记》给了我最大的启发”<sup>⑧</sup>。不过,他的解说远比吕澄的《刊定记》深细周密。《刊定记》的疏略错失,他都加以补足、修正。

1983年,印顺法师继续发表《杂阿含经论会编》一书,在《原始佛教圣典之集成》的研究基础上,进一步将《杂阿含经》与《瑜伽师地论摄事分》作详细对比<sup>⑨</sup>,其中并修正了前书的一些错失,所以比前书抉择更精。经论会编之前,还附有《杂阿含经部类之整编》长文,彻底探究《杂阿含经》的原始结构,并比照与《杂阿含》相当的南传相应部经典的同异,将现存的汉译本错乱的卷帙次第改正过来,分全经

为七诵(即七品)五十一相应,修订了僧肇所传的四分十诵古说<sup>⑤</sup>(吕澄的分品与古说同)。这样厘清全经的品次组织,实在为研究《杂阿含经》的学者提供了最大的方便!

受到印顺法师影响而从事《阿含经》的研究,获得独特成就的,有杨郁文先生。他因印顺法师一系列著作的启发,二十年前开始对北传《四阿含》及南传五部《尼阿耶》的研究。由1983年起讲授《阿含》,十年下来,将讲义修订,成《阿含要略》一书<sup>⑥</sup>,期间并参与《佛光大藏经·阿含藏》的编辑工作,为四部《阿含》撰写题解,挈领钩玄,使学者对《四阿含》有一简明扼要的认识。至于《阿含要略》则根据作者对《阿含经》的看法而编写。作者认为《阿含》显示了一完整的修证之道,由初修至成佛,次第有六,此即:(1)增上善学;(2)增上信学;(3)增上戒学;(4)增上心学;(5)增上慧学;(6)正解脱学。循序学习,必成道果。所以,本书便依此次第纲目,将有关经文(包括汉译及巴利文本)分别汇集于各纲目之下,使四部体裁不同、对象有别的经典融入一个系统里,学者不必往返披寻四部,便可借着本书直探阿含道。

这种独特的整治《阿含经》的方法,不但引领学者直窥《阿含》的堂奥,而且也充分突显了《阿含经》的价值,对《阿含》的弘扬,《阿含要略》无疑会发挥极大的作用。

时至今日,国人认识《阿含经》的价值并致力弘扬的已越来越多,其中有讲说、有发表专著或专论的。如从信法师先后于1990、1992年写成《阿含经正见》、《三十七菩提分》等书,抽取经文片段,引用现代事物为例,以显浅语发挥经义。另有陈重文先生于1988年在菩提园佛化生活艺

术研究中心讲授“原始佛教”，主要引据《杂》、《中》二阿含以说明原始佛教的中心义理——四谛、五阴、十二缘起、无我，以及修道纲领三十七道品。从讲义大纲得知，该讲将《阿含》经义去繁就简，取要钩深，为《阿含》的研习提供简便门径。

美国的罗无虚先生于 1983 至 1987 年间在加州大觉莲社作“杂阿含经研习”的系统讲演，引用现代科学来说明缘起性空的道理，又从《杂阿含》选出二五一经，加以注释，成《杂阿含经选要》一书<sup>①</sup>。大陆的蔡惠明居士则由 1987 年起将罗氏的讲演整理成文，在香港的《内明》发表，又另撰文阐扬经义，发表于新加坡及国内佛教刊物<sup>②</sup>。香港的查良镛先生于 1977 年发表《谈色蕴》一文<sup>③</sup>，根据《阿含经》的原意以诠释色蕴的本义，指出后世大小乘论师的错误。虽然只说色蕴，但广征博引，借题发挥，充分显示了《阿含经》那种导人趋向解脱的精神。另熙如法师（沈九成居士）于八十年代在中道学会讲《阿含经》，并著有《原始佛教圣典之研究》专文<sup>④</sup>，探讨《阿含经》的集成经过，并详释五蕴。该文似为未完之作，所以释义只及五蕴而止。此外，霍韬晦先生于 1992 年在法住学会讲《阿含经》，并将部分讲话整理成文<sup>⑤</sup>。他用现代概念，简要说出《阿含经》中的佛陀言教，能切入生命存在的真实。所以，在佛陀时代，虚无主义泛滥的印度思想界便只有佛教思想才能重建世人对真理的信心，这样就显示了《阿含经》的价值所在。

除了上述三人，笔者亦曾于 1983 至 1986 年，在香港明珠佛学社联同慧莹法师、高永霄先生开讲《阿含经》概论，并从《杂》、《中》二阿含选出涉及主要法义及禅修的百

余经,加以解说,期使听者对《阿含》教理及修行方法有一具体了解,从而直接体会《阿含经》的解脱味。

无可讳言,近代中国佛教学者研究《阿含经》,很大程度受到日本学者的影响。如吕澄刊定的《杂阿含》,曾参考日人姊崎正治的《汉译四阿含》(《The Four BuddhistĀgama in Chinese》)论文<sup>⑤</sup>;印顺法师研究日本学者有关《阿含》研究的著作后,觉得他们虽参考旧来所传的汉译,但仍终不免倾向西方学者的见地,执巴利圣典比汉译为较古,误认为非研究巴利语,不足以理解原始佛教。法师因此主张多读汉译经律的学者,应走自己的道路,以现存各种原始佛教圣典为对象,来作原始佛教圣典史的研究<sup>⑥</sup>。他的《原始佛教圣典之集成》就是汉巴两种译本并引,而更能理出原始佛教发展的头绪。

日本学者对原始圣典的研究始自本世纪初。由1908年姊崎正治著《汉译四阿含》专文,以至1964年前田惠学发表《原始佛教圣典之成立史研究》的五十多年间,研究原始佛教的日本学者辈出,有关之重要著作比比皆是,如姊崎正治的《根本佛教》(1910);椎尾辨匡的《关于根本圣典》(1916);宇井伯寿的《印度哲学研究》(其中卷二之“原始佛教资料论”、卷三之“关于阿含成立之考察”)(1922);木村泰贤的《原始佛教思想论》(1923);美浓晃顺的《九分十二部教之研究》(1926);林屋友次郎的《关于十二部经的研究》和辻哲郎的《原始佛教的实践哲学》(1927);赤沼智善的《佛教经典史论》(1925)、《汉巴四部四阿含互照录》(1929);水野弘元于《国译一切经》中的《阿含经解说》(1935)、《原始佛教》(1956)及平川彰的《律藏之研究》

(1960)等等,或考校圣典卷数次第,或发挥原始佛教的义理、思想,或比对汉巴译本的异同,或探究原始经律成立的史实,在原始佛教圣典的研究上,作出了巨大的贡献。

日本佛教本长期受到中国佛教的影响,在明治时代以前(即十九世纪中叶之前),都只注重大乘,没有学者研究原始佛教。直到明治时代,由于从西方传入了研究佛教的方法,才渐渐认识到原始佛教的重要,而开始这方面的研究。所以,追源溯始,原始圣典于今日重获往昔在印度受尊重的地位,西方学者的启导研究是应记首功的。

十九世纪初,英国扩张殖民主义,继荷兰后据有锡兰。英国及其他西方学者因此接触到锡兰的佛教。由于锡兰保存了上座分别说部分流出的铜牒部所传的巴利语原始圣典——五部《尼柯耶》及铜牒律,英国及其他西方学者自然便研习巴利语,进而探究巴利圣典,并获得极大成就。其中最著功绩的是李斯·戴维斯夫妇(Thomas William Rhys Davids)。他们于1881年联同丹麦学者福斯伯尔(Viggo Fausböll),德国学者奥登伯格(Hermann Oldenberg)等人,于伦敦创立巴利圣典协会(The Pali Text Society,略称P. T. S.),专刊巴利语圣典及有关研究之著作。1899年,李斯·戴维斯出版《长部尼柯耶》英译第一卷(《Digha Nikaya》Vol. 1),而五部《尼柯耶》的英译本则在1930年全部出版。其后更继续出版注释(巴利语称为Atthakathā)。在此之前,奥登伯格于1879年开始校订《律藏》(《Vinaya pitaka》),四年后全部完成,刊行面世。1952年(其时戴维斯夫妇早已去世),协会的负责人何娜(Miss I. B. Horner)译出《律藏》全卷。1956年,协会又出

版巴利三藏索引(《Pali Tipitakam Concordance》)。除上述文献外,其他在西方出版的巴利原典,差不多都由协会刊行。自协会成立以至今日,百余年来,巴利原典的英译、注释、研究及出版,在协会众学者的努力下,都取得辉煌的成绩。原始佛教的研究大门,由此打开,终促成日本及中国学者在这方面作更进一步的探索,使原始圣教重现光芒!

到现在,原始圣典的研究,在经典的组织、体裁及成立史方面,都得到丰硕的成果,但在教义的疏解、分析及整理方面,则仍觉不足。希望中国学者今后能在这方面多所着力,以补不足。

## 【注释】

①佛陀出家修行以至成道,其中曾经历六年苦行,这是佛教经典所共载的事实。但由于出家年代,古来有十九、廿五、廿九等不同说法,成道年代故亦难以确断。现据《长阿含经》卷四《游行经》第二后(《游行经》分前中后三篇)所说:“我(佛陀自称)年二十九,出家求善道”(《大正》1.25 中),而推断成道年代为三十五。

②见《杂阿含经》第二九三经(据《日本大正新修大藏经》所编经号,以下简称《大正》)。见《大正》第二册 83 页下栏(按:《大正》每页分上中下三栏),简写为 2.83 下。

③编按:对此须为初学稍作补充。上言“五蕴”等,实为观修之基,“三十七道品”等为观修之道,二者实不相离,是故作三十七道品的实践,仍须依“五蕴”等作抉择,并不是说一套道理,又另说一套修行。

④据《善见律毗婆沙》卷一记载，佛入灭后，未离欲的比丘忧悲啼哭，但有一个名为须跋陀罗摩诃罗的老比丘却对众比丘说：“止止，何足啼哭。大沙门（按：指佛陀）在时，是净是不净，是应作是不应作。今适我等意，欲作而作，不作而止。”（《大正》24.673 下）。

⑤印度夏季多雨，雨期长达三个月之久。出家人为免于雨季外出，误践虫蚁，故在此期间聚集于僧舍内修行，不出外乞食。安居时期有不同说法，一般以四月十六日至七月十五日为说。

⑥王百结集虽事极隆重，但参加者多属大迦叶一派的上座比丘，未能代表整个教团。《五分律》卷三十有载：“迦叶……便于僧中唱言：此中五百阿罗汉应往王舍城安居，余人一不得去”（《大正》22.190 下）《善见律毗婆沙》卷一更说：“我等宜往王舍城中，安居三月，出毗尼藏，莫令余比丘在此安居。所以者何？恐余比丘不顺从故，是以遣去。”（《大正》24.674 上）由此可意味到当日僧团有歧见存在，故大迦叶等五百人于结集前须将异己者排除于会场之外。又《摩诃僧祇律》卷三十二末段记大迦叶等五百人于结集后，唤场外一千比丘入，告以结集经过。彼众即异议纷纷，不以所结集者为然，逼得大迦叶要出面制止众言，并宣布说：“……诸长老，未制者，莫制；已制者，我等常随顺学。”（《大正》22.492 下）于此可见，要补充此结集之不足者，实大有人在。

⑦在第一结集的大会上，出席的大比丘对微细戒的守持或舍弃，曾起争论。至佛灭百年，僧团中的保守派与自由派终因对持戒的宽严态度不同而逼得要举行第二次结集，以恢复僧团的和合。因参加者有七百比丘，故名“七百结集”。有关七百结集事，此处从略。

⑧分别说部属上座部东系的一支,虽出自上座部,却颇同情大众部的一部分革新思想,其立意分别取舍自上座大众二部,故名“分别说”。

⑨见印顺法师《印度之佛教》(台正闻出版社1985年十月重版)第六章第一节,及《说一切有部为主的论书与论师之研究》(1978年再版)第一章第二节第二项。

⑩在古印度吠陀文学史上,有所谓“修多罗时代”,此修多罗即指简洁文体所成的经书。古代婆罗门以此文体记述复杂的礼仪制度,使传习者易于记忆,这就是修多罗文学的起源。属于吠陀的经书有三类,即《法经》(Dharma-sūtra)、《天启经》(亦名《随闻经》Srauta-sūtra)及家庭经(Grhya-sūtra)。参阅日人高楠顺次郎、木村泰贤合著,高观庐译《印度哲学宗教史》页303至305(台商务印书馆1971年一版)及印人B. N. Luniya:《Life and Culture in Ancient India》, Lakshmi Narain Agarural, 1st ed. 1978, p. 121。律的根本部分也同样称为“经”,也是线经之义,这就是《波罗提木叉经》,或简称《戒经》(按:波罗提木叉(梵 Prātimoksa),义为“学处”或“戒”。佛制定学处,是因人因事而异的。僧尼受持各别的学处,从而解脱各别的烦恼。所以,波罗提木叉亦名“别解脱戒”)。汉译则每称为“戒本”。戒经内只有戒的条文,没有解释。解释另见“波罗提木叉分别”,为律的另一部分。

⑪见梁·僧祐《出三藏记集》卷九所载《四阿含论纂抄序》(《大正》55.64下)。按:僧祐未列出序文的作者名字,但后人考察序文内容,知作者为道安,故隋·吉藏著的《法华论疏》引举此文时直言“释道安云”(《大正》40.801中)。

⑫同上书(《大正》55.63中)。

⑬《身义毗昙》,“身”指《发智论》。“义”指《大毗婆沙论》。



《六分毗昙》即《法蕴足》、《集异门足》、《施設足》、《识身足》、《品类足》、《界身足》等，又合称《六足论》。上述各论的名称前面皆有“阿毗达磨”四个字，如《发智论》，全称为《阿毗达磨发智论》，余类推。

⑭七论是《法集论》、《分别论》、《界论》、《人施設论》、《双论》、《发趣论》及《论事》。

⑮此论未传汉土。东晋《高僧法显传》说法显于中天竺得此论(《大正》51.864中)。

⑯如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷四十六说到五结及九十八随眠，便认为应除此二论，因为“一切阿毗达磨皆为解释契经，此二论皆非契经所说，是故应除。”(《大正》27.236中)

⑰《大正》2.67上。

⑱编按：以此为例，可见大小乘佛法的差别。其初，佛只说“中道”为“离二边”，但在大乘经典中，却说为“离四边”。这是由浅入深的观修教授，以其深义，故说为“密意”，因此，我们不宜以释尊初说者为最接近其本怀，而忽视“密意”亦为佛之本怀。

⑲《瑜伽师地论》汉译一百卷，弥勒述，无著记，唐·玄奘译，为大有宗一切义理及观行的依据。全书分五分：(1)本地分，以十七地(地即境界，兼有所依、所行、所摄的意思)说明境(对宇宙人生现象的认识，属教理部分)、行(实践修行部分)、果(解脱的圣境)，占去前五十卷，是本论的主体。(2)摄决择分，发挥本地分的深义，为其次的三十卷。(3)摄释分，解释经上所说的仪则，为第八十一、八十二两卷。(4)摄异门分，解释经中各类法相的不同意义，为第八十三、八十四两卷。(5)摄事分，解释经的宗旨要义，为最后的十六卷。(按：此分的最后两卷解释毗奈耶)

⑳《中论》四卷，二十七品，龙树造，姚秦·鸠摩罗什译。本论立足于《阿含》的缘起，抉择般若毕竟空的深义，从而显示非有非无的中道，是印度中观学派及中国三论宗所赖以成立的基本论典。

㉑《杂阿含》三〇一经与上文所引的二六二经说同一事，详见“经文选释”二六二经释义注⑰。

㉒《大正》22.191 上。

㉓《大正》25.32 上中。

㉔《萨婆多毗尼毗婆沙》，“萨婆多”，梵语 Sarvāstivādāḥ，义译为一切有；“毗尼”，梵语 Vinaya，新译毗奈耶，义译为律；“毗婆沙”，梵语 Vibhāṣā，义译为广说。此书为说一切有部注释戒律的论书。

㉕《大下》23.503 下—504 上

㉖如《杂阿含》有八众诵，对诸天、魔、梵、婆罗门等说方便法门；《长阿含》共四分，第二分对教内弟子说修行及教理，其中《众集经》、《十上经》、《增一经》、《三聚经》等经，每经皆从一法增至十法，体裁与《增一阿含》相同；《中阿含》卷三《伽弥尼经》为阿私罗天子伽弥尼说善恶报应之必然，卷十六《婢肆经》破婢肆王无有后世的邪见，卷十九《梵天请佛经》破梵天的常见执，并显示佛的神通比梵天的神通更为优胜。这些经文就非“为利根众生说诸深义”。《增一阿含》依法数編集，由一法增至十一法（如有无为二法，佛法僧三宝为三法，苦集灭道为四法等），像一部资料性的教科书，其内容自然牵涉广泛。除说生善法门外，亦涉及与修道解脱有关的要义。如一二一经说二涅槃界，一六八经说修止观，一八三经说欲患、色患及舍离之法，二一五经说四圣谛等。从以上举例，可见四部阿含的说法性质有相杂之处。

②⑦《大正》25.29 中。

②⑧关于四部《阿含》所属部派问题,请参阅印顺法师《原始佛教圣典之集成》(1971 年二月初版)页 93 至 98,及吕澄《阿含经》一文,载《中国佛教》第三辑(知识出版社 1989 年 5 月第一次印刷)页 160。

②⑨《无忧王经》与《杂阿含经》同期译出。《出三藏记集》(卷二)作一卷,并注明阙本。(《大正》55.13 上)

③⑩见唐·智升《开元释教录》卷四。(《大正》55.518 下、519 上)智升所录的《别译杂阿含经》为二十卷本。

③⑪《开元释教录》卷二云:“见旧录,出《阿含经》中异译。”(《大正》55.491 下)

③⑫《大正》2.875 中下及 876 中下。

③⑬参阅东晋·道慈《中阿含经序》,载于《出三藏记集》卷九(《大正》55.64 上)。

③⑭见《出三藏记集》卷九(《大正》55.64 中)。

③⑮铜铍部传说为公元前三世纪阿育王(Aśoka)时,目犍连子帝须(Moggaliputta-tissa)的弟子,亦即阿育王的王子摩哂陀(Mahinda),率众传佛法到锡兰而形成的部派。

③⑯《铜铍律小品》(南传 4.211)有云:“告比丘言:不听传佛语为阐陀,转者堕恶作。听各以自己言词诵习佛法。”见印顺法师《原始佛教圣典之集成》页 45 引。由上引可见比丘本想以典雅的阐陀语(Chandaso)作为说法的标准语,但佛陀不许,声明违者以“恶作”罪。“恶作”即戒律中的突吉罗(duskrta),属身体或口舌的轻微恶行。

③⑰有关佛陀说法用语问题,请参阅印顺法师《原始佛教圣典之集成》第四节第一项。

③⑱《出三藏记集》卷十三僧伽提婆传说:“(僧伽)提婆乃与

冀州沙门法和俱适洛阳，四五年间，研讲前经（按：指《增一》、《中》二阿含）……”（《大正》55.99 下）。梁·释慧皎《高僧传》卷一同传有同样记载（《大正》50.329 上）。

③⑨ 参阅《出三藏记集》卷九《增一阿含经序》（《大正》55.64 中）。

④⑩ 见《大正》25. 编号一五〇五。

④⑪ 见注④⑩。

④⑫ 见《出三藏记集》卷十三《三法度序》（《大正》55.73 上）。

④⑬ 本经以放牛十一法喻比丘十一法（见《大正》2. 编号 123）。《大正勘同目录》以《杂阿含》一二四八经（按：应为一二四九）及唐玄奘译的《缘起经》（按：《缘起经》只说缘起，并无涉及牧牛事）为本经的异译，有误（《大正法宝总目录》182 上）。

④⑭ 《大正》34.1 下。

④⑮ 《大正》34.8 下。

④⑯ 《杂阿含》二一六经云：“……大海者，愚夫所说，非圣所说。此大海，小水耳。云何圣所说海？谓眼识色已，爱念、染着、贪乐。身口意业，是名为海。一切世间阿修罗众，乃至天人，悉于其中，贪乐沉没……”二一七经云：“……所谓海者，世间愚夫所说，非圣所说。大海、小水耳。眼是人大海，彼色为涛波，若能堪色涛波者，得度眼大海竟，于涛波回馥诸水，恶虫、罗刹、女鬼……”经文是说，海虽大仍有岸为限；人的眼根攀缘外色，却无止境。能不贪着外色，才可度过此眼海的凶险。智顗引经文的时候，已顺着经意夹上解释。

④⑰ 本经阐明十二缘起的意义（见《大正》2. 编号 124）。《大正勘同目录》以《杂阿含》一二四八经（按：应为一二四九），《增一阿含》第四十九牧牛品第一经（按：应为第五经）及罗什

译的《佛说放牛经》为本经的异译,有误。(《大正法宝总目录》页182上)参阅注④。

④⑧本经先由东汉·安世高译出,名《佛说转法轮经》。经文说佛陀于鹿野苑初转法轮,开示四圣谛的意义。

④⑨当时由安息僧人安世高译出《阿含》的小品及其他小乘禅数典籍,共三十四部四十卷;由月支僧人支娄迦谶译出大乘《般若》、《宝积》、《华严》及方等类经典共十四部二十七卷(见《出三藏记集》卷二,《大正》55.5下至6中)。

⑤⑩天台宗以五时判别释尊一代圣教的说法先后及深浅。五时依次为华严时、鹿苑时、方等时、般若时、法华涅槃时。此中鹿苑时是释尊对不堪领受华严大法的众生说《阿含经》,作为方便诱导。天台判教还有八教之说,详细内容参阅隋·智顗《妙法莲华经玄义》卷十(《大正》33.806上至811中)。华严宗则将释尊教法分为深浅不同的五类,此即小乘教、大乘始教、大乘终教、顿教及圆教。其中小乘教指《阿含经》及阿毗昙等论书,华严宗认为是从方便中开出的愚法。此宗判教还有十宗之说。参阅唐·法藏《华严一乘教义分齐章》卷一(《大正》45.481中至482中)。印度佛教由根本佛教、原始佛教,以至小乘佛教、大乘佛教,其体系是逐渐完成的。中国古德无视印度佛教发展的史实,又认为凡佛经都是佛陀金口亲说的,为要对各时期经论的深浅有异、立义不同作出圆满解释,乃有判教之说。

⑤⑪道安解释般若及注释小乘典籍的著作尚有多种,此处不赘。详见《出三藏记集》卷五(《大正》55.39中下)。

⑤⑫《高僧传》卷六慧远传说:“后闻安(按:指道安)讲《般若经》,豁然而悟”,“远乃于精舍无量寿(按:即阿弥陀佛)像前,建斋立誓,共期西方”,“蜀宾沙门僧伽提婆博识众典……远请

重译《阿毗昙心》及《三法度论》”，“远常谓《大智度论》文句繁广，初学难寻，乃抄其要文，撰为二十卷。”（《大正》50.358上下，359中，360中）。

⑤③ 即邙都，今河南安阳县。

⑤④ 见《大慈恩寺三藏法师传》卷一（《大正》50.222上下）。由玄奘赴印前的游学情况，可见小乘的讲习在唐初仍盛。

⑤⑤ 玄奘所译经论的详情见唐·智升《开元释教录》卷八（《大正》55.555中至557中）。

⑤⑥ 如注④⑨所说。《阿含》的小品是由东汉·安世高译出的。他同时还译有多种禅数典籍。所谓禅数，“禅”是禅观，指有关禅定修行的撰述。如他所译的《安般守意经》（今存）、《大道地经》（今存）等；“数”是数法。部派佛教学者解释佛法的时候，每将教法分门别类，并系上数字，如五蕴、十二处、十八界等，以方便传弘，这就是数法。所以“数”便常用来指称阿毗昙的论书，如安世高所译的《阿毗昙五法经》（今存）、《阿毗昙九十八法经》（今不存）等，便属于这类典籍。

⑤⑦ 根据《出三藏记集》、《高僧传》、《续高僧传》所载，由汉末至南朝末，翻译、研究或弘传阿毗昙而见称于时的佛教学者，为数在四五十人以上，可见此学之盛。

⑤⑧ 有关文证见“经文选释”引，此处暂不别举。

⑤⑨ 如《阿毗达磨品类足论》卷一说：“有五法，一色，二心，三心所法，四心不相应行，五无为。色云何？谓诸所有色，一切四大种及四大种所造色。四大种者谓地界、水界、火界、风界。所造色者，谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色声香味，所触一分（按：身所缘的触处兼具两种性质；一是物质，一是现象。如身体接触木桌，木是物质，同时木是硬的。身体接触时，只能感觉到它的硬度（现象），物的本质（物质）是感觉不到

的。所以说“所触一分”，“一分”即一部分），及无表色……无表色云何？谓法处所摄色。”（《大正》26.692 中至 693 上）

⑥⑩《杂阿舍》指出，色只有两类：一是前五根（即眼耳鼻舌身等感觉器官）的净色（即感觉神经），佛称为“内入处”；一是五根所攀缘的境，是外色，佛称为“外入处”。这一类部分可见，如眼所缘的色；部分不可见，如耳鼻舌身所缘的声香味触，但都是有对的，即有物质的阻隔的，而意根所缘的法处，是种种概念，所以不可见，亦无对，如《杂阿舍》三二二经说：“眼是内入处，四大所造，净色，不可见，有对；耳鼻舌身内入处，亦如是说……色外入处，若色，四大造，可见，有对……若声，四大造，不可见，有对。如声香味亦如是……触外入处者，谓四大及四大造色，不可见有对……法外入处者，十一入所不摄，不可见，无对。”（《大正》2.91 下）无表色不可见，亦无对，不属于物质，所以不应归于色法类。

⑥⑪见《内学年刊》第一辑，页 104 至 125（台国史研究室 1973 年 4 月一版）。

⑥⑫编按：然而，并非无大小乘的区别，其区别即为有无发心（发菩提心）。所以大乘观修首重发心。弥勒于《现观庄严论》中，未说“现观”，先广说“发心”，即一例证。

⑥⑬梁启超此文见《佛学研究十八篇》之第十二篇（台中华书局 1946 年台一版）。

⑥⑭《佛法概论》及《原始佛教圣典之集成》的写作及出版年代，参阅印顺法师的自述《华雨香云》页 132 及 137（《妙云集》下编十 1973 年八月重版）。

⑥⑮见《原始佛教圣典之集成》页 1 及 2。

⑥⑯语见《游心法海六十年》页 34（正闻出版社 1985 年初版）。

⑥7 支那内学院曾做过同样对比,并于1938年编成《杂阿舍经论》合刊本四十卷。不过,印顺法师表示没有见到此本(见《杂阿舍经论会编·序言》)。内学院的经论合刊参照吕澄的《刊定记》,采用旧说,分全经为四分十诵,不列经数。印顺法师的《会编》则分为七诵五十一相应,而清楚列明经数,包括每一相应中的经数,全经次第的经数,及《大正藏》所编的经数。对照远比内学院本容易。在经论相比方面,两本所编的次第间见歧异。

⑥8 僧肇之说见《长阿舍经·序》(《大正》1.1上)。

⑥9 《阿舍要略》于1993年,由台北东初出版社出版。

⑦0 参阅《杂阿舍经选要·序言》,《内明》第226期(1991年1月号),《序言》说此书交由上海佛教协会出版,但国外似未见此书流通,不知是否已经出版。

⑦1 同注71。

⑦2 参阅注61。

⑦3 见《内明》第246期(1992年9月号)、250期(93年1月号)、252期(93年3月号)、255期(93年6月号)。

⑦4 见《法言》第四卷,第一、三期(92年2月号、6月号)。

⑦5 见《刊定记》,前引文。

⑦6 见《原始佛教圣典之集成》页6、48及49。



## 第二章 思想的革命

——《阿含经》的划时代意义

### 第一节 从缘起的观点认识佛陀的本怀

任何一种宗教或学术思想的产生，必受到时代环境的影响。佛教于二千六百余年前出现于印度，当然亦不能离开当时印度的思想与社会背景而兀然独造。虽然，从佛教自宗的立场来说，佛陀降生之前，已于三阿僧祇劫行菩萨道，种三十二相业，六度成满，生兜率天<sup>①</sup>为一生补处<sup>②</sup>大菩萨，然后从兜率天下生，以八相示现<sup>③</sup>，成道作佛<sup>④</sup>。所以，佛陀的立说创教，应该是无师自通，自然成办的。但纵然站在这个立场，也不能不同意，佛陀降生人间，便要顺着缘起法则行事，因为“若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界”<sup>⑤</sup>，这具有安定性（法性）、普遍性（法界）的法则，并非由佛陀所创，无论佛是否出世，都见于一切法（按：法即事事物物）之中，是一切法存在所不能违反的。“缘起”是佛法的要义，下文当有论述，这里暂不多说，但先引《杂阿含经》的两句话来作简单的解释，就是“有因有缘世间集，有因有缘世间灭”（五十三经）。一切事物的生灭、变化，都有其条件与原因，每一过程的前后也有必然的因果联系。

所以，没有事物是可以兀然独造的；圣者只是不昧因果，而绝非不落因果。佛陀施設教化，自亦受到当时当地

的条件制约,而不得不因应固有的印度思想民情,以开出他的解脱道路。否则,何以令当日的民众由理解而信服他的教理?基于这个原因,要了解佛陀创教的根由,以及原始佛法在哪方面超越同时代的思想,而适时为群众提供精神出路,安顿了无所依怙的人心,便须先返回古印度的时空,对佛教产生的思想及社会背景作一番探索。必如此然后能切入佛陀的本怀,领略原始佛法——《阿含经》的划时代意义。

## 第二节 早期雅利安人的多神信仰

佛教的成立,是以反印度的传统思想为号召的,这传统思想,就是以吠陀(Veda)为权威的思想。佛教何以反吠陀思想?这就要从雅利安人(Aryans)入侵印度,开拓吠陀文明说起。

雅利安为一肤白身高的游牧民族。他们约于公元前一千五百年左右侵入北印度<sup>⑥</sup>。他们到了印度,并非占据全印各地,而是先据北印度的印度河(Indus)上下游,再东向恒河(Ganges)推进,最后势力始及于南方高原及滨海地方。他们到印度后所创出的文明也就分三期开展,而佛教的出现则在他们的文明发展至第二期末的时候。

雅利安人进入印度河流域的初期,首要的目标是征服原住的土著,主要是达罗维荼人(Dravidians),以巩固立足地。达罗维荼人色黑身矮,外形与雅利安人成一强烈对比。他们已有城市,知用铜铁制造器具,从事农商二业,并有行政组织。宗教上崇拜大地与蛇,社会上无阶级制度。

他们显然比雅利安人开化。原始雅利安族的村落组织及农耕与赋税法都学自他们。但无论这些原住民族如何文明兴盛,他们终归抵抗不住雅利安人的侵略,给这些野蛮人赶到南方去,肯归顺的便成为奴隶<sup>⑦</sup>。

雅利安人最初在印度河流域旁遮普邦(Punjab)平原一带找寻草原,仍过着往日的游牧生活。自战胜土著部族后,便定居下来,组织村落,学习农耕,然后再成立部族。部族之长名王(rājā),职责是率领部落人民参加战争,并保护人民,及使祭司执行祷告职务。他们除与异族的原住土著争战外,也自分成不同部族,并常互相争斗<sup>⑧</sup>。

在宗教方面,雅利安人崇拜各种自然力量,如太阳、天、雨、风、雷电等,将自然现象神格化,作为信仰对象。他们分诸神为三类:(1)天界(The celestial sphere),如光明之神(Dyaus)、司法神(Varuṇa)、昼神(Mitra);(2)空界(The aerial sphere),如雷电之神(Indra)、风神(Vāyu)、雨神(Parjanya);(3)地界(The terrestrial sphere),如火神(Agni)、酒神(Soma)、河川之神(Sarasvatī)。全数共有三十三位,称三十三天<sup>⑨</sup>。他们认为诸神都有意识,其活动直接影响人的生活<sup>⑩</sup>,而诸神的主要性格是仁慈的,所以可以向之祈求恩惠。诸神虽也具有威力,但威力只会用来庇护他们的民族,因为诸神是他们的朋友。所以,此时期的雅利安人对所崇拜的诸神并不恐惧,他们拜祭时除了供献酥油、牛奶、谷类、肉类及苏摩酒(Soma)外,更唱诵赞歌,以表示对自然界及诸神的信奉敬爱,同时亦藉此取悦诸神,祈求诸神眷顾或宽恕<sup>⑪</sup>。

### 第三节 从多神教进展至一元论

#### 一、《四吠陀经》的产生

这种对诸神的赞歌后来编成集子,成为印度人的圣典,称为《吠陀》(Veda)。吠陀,原从梵文 Vid 而来,义为知识或智慧,意译明论或智论。当时的司祭者以为这些赞歌乃圣人受神的启示而诵出,里面充满神明睿智,所以用这个字作为赞歌的名称。

祭祀的过程是先由劝请者唱诵赞歌,请神来至祭坛,然后由咏歌者唱歌,对神赞叹。至献供时由供祭者捧着供品唱祭词,而整个过程则由祈祷者调节控制<sup>②</sup>。这种祭祀的形式在此时期尚未成为固定的制度,到雅利安人转往恒河流域作第二期发展后,祭祀仪式偏向严谨典重,上述的形式便固定下来,成为制度。于是吠陀也发展成四种:劝请者用的是《梨俱吠陀》(Rg Veda),咏歌者用的是《沙磨吠陀》(Sāma Veda),供祭者用的是《夜柔(或音译“夜珠”)吠陀》(Yajur Veda),祈祷者用的是《阿闼婆吠陀》(Atharva Veda),其中《梨俱吠陀》为最早期的赞歌,记录了雅利安人在印度河流域定居时期对宇宙人生的看法及感受,为后来印度各种思想的源泉,其他三种吠陀亦有加以引用,故为吠陀全集的根本。

《沙磨吠陀》集录《梨俱吠陀》中关于苏摩祭(Somayajña)<sup>③</sup>的赞歌,是为咏歌者于祭祀时便于讽咏而编集的。除七十五颂外,其他诗句都录自《梨俱》,只不过次序不同而已。《夜柔吠陀》与《沙磨吠陀》一样,亦纯为祭祀

而用,集录供祭时所用的赞颂。这些祭词部分取材自《梨俱吠陀》的韵文,更大部分则为独创的散文。至于《阿闍婆吠陀》则以咒法的使用为主,用之以作为招福禳灾、驱鬼治病的手段。这些咒法源自古代拜火教,后来结合下层社会的信仰,而渐具大势力,进于第四吠陀的位置,且为主祭的祈祷者所用。所谓“祈祷者”,就是成为祭司阶级的婆罗门(Brāhman 或 Brāhmin)了<sup>⑭</sup>。

《沙磨》、《夜柔》与《阿闍婆》等三种吠陀都是纯为祭祀而编造的圣典,与《梨俱吠陀》之对天地诸神的率性赞颂,精神明显不同,而《夜柔吠陀》与《阿闍婆吠陀》更是雅利安人转向恒河流域发展后的作品,内容与《梨俱》大有不同。所以,学者一般都将《四吠陀》分为两个时代,《梨俱》为前期吠陀时代,余三为后期吠陀时代。

## 二、从多神教至一神信仰

在《梨俱吠陀》时代,雅利安人正入侵印度不久,为战胜的民族,所以民气旺盛,乐观进取,重视现世福乐,少有厌离之想。他们相信人死后灵魂不灭,生前为善者,灵魂会到天上见到司法神及管理亡者之王耶摩(Yama),在那里得到安息<sup>⑮</sup>。

这时候,祭祀方式较为简单,未成制度,祭典多在家中举行,由家主自任祭司,只有复杂的仪式,家主才请祭官主持。所以,既无庙宇与祭殿之设,亦未出现世袭的祭司——婆罗门阶级<sup>⑯</sup>。

从《梨俱吠陀》所见,雅利安人初期崇拜多神,但往往称颂过当,一时以因陀罗为最上,一时又尊推司法神为首

座。对其所重视的神的赞美,总是至于极致才满意。这就造成了一种虽奉多神却又尊一主神的特殊宗教,虽不能算是一神教(Monotheism),但亦已离多神教(Polytheism)的范围。德国著名语言学者马思穆勒(Friedrich Max Müller)名之为单一神教(Henotheism),即只崇拜多神中某一神的宗教;又名交换神教(Kathenotheism),即主神有时变为从神,从神亦可能升为主神,以致同一神有时备受尊崇,有时又大遭冷落<sup>⑦</sup>。

这种单一神教的崇拜到后来渐趋向于一神信仰。《梨俱吠陀》卷一第一六四篇四十六节有这样的话:

他们称他为雷神(Indra)、昼神(Mitra)、司法神(Varuna)、火神(Agni),而其实它是天上高贵的金鸟(Garutmān, The Celestial Bird, 指太阳)。

本来只是一神,圣人却给予不同的名字,称它做(空中的)火神,管理亡魂之王(Yama)及降火之神(Mātariśvan)<sup>⑧</sup>。

转变的原因主要在于文化增进,民智开启,多神的崇拜令识者感到厌烦,而诸神杂乱,互相妨碍,亦于理不合。一神的信仰,则显得较为合理。

### 三、从一神信仰至原人论

到《梨俱》末期,连一神的信仰也未能满足求知者的要求,他们视寻究宇宙的绝对真理比追求个人的福乐更为重要,因此便渐由一神的信仰转向哲学上一元论的探讨——什么是宇宙产生的大原理<sup>⑨</sup>。这表示于《梨俱吠陀》的,有第十卷的六篇创造赞歌——无有歌(第一二九篇

Nāsadāsiya Sūkta)、生主歌(一二一 Prājāp atya Sūkta)、造一切歌(八十一及八十二 Vi śrakarman Sūkta)、祈祷主歌(七十二 Brahmanaspati Sūkta)及原人歌(九十 Purusa Sūkta),大致都认为宇宙来自一原,由此一原开出万有,而其自体则不动。其中以无有歌最具哲学意味。

诗人于歌中求万有的本源,知其有而不知其来自何处,亦不大明此“独一之彼”(That One)的底蕴,所以说“谁实知之,今谁得说明之?彼由何处生出乎?来自何处乎?”而原人歌则将大原理具体化而成原人布尔夏(Purusa),其体巨大,四分一为现象界,四分三为不死界,即万有都只是他的一部分。从他的口生出婆罗门(Brahmin),他的两臂生出王族(Rājanya),他的腿生出吠舍(Vai śya),他的两足生出首陀罗(Śūdra),而日、月、风、雷、火诸神,以及天界、空界、地界、方位等等都由他的身体生出来<sup>⑧</sup>。也就是说,人和天地都来自大原,大原其大无外,无所不包。

虽然此中对宇宙大原理的探究还很粗糙,但他提出了人、神和宇宙大原同体,神再非高高在人之上,而是与人同出一源,这就超越了神教的藩篱,启发重智的哲学思想。后来《奥义书》探求自我的本体,说“我即梵”、“梵即我”、“梵我不二”,实由原人的思想进展而成。而《奥义书》说的本体论,在佛陀看来是并不如理的,《阿含经》说缘起,正足显示这一点。

此外,原人歌又提到婆罗门等四种阶级,可见雅利安族的婆罗门祭司为巩固本身的地位,保障自己的利益,在《梨俱吠陀》晚期或在转进恒河流域的初期,便已假借宗教教义,建立不平等的阶级观念。在四种阶段中,他们主持

祭祀,传递神旨,是知识的代表,所以生于原人之口,是最尊贵的阶级。王族(初称 Rājanya,后来配合政治发展,称为刹帝利 K śatriya)手执干戈,防敌安内,是力量的代表,所以生于原人的双臂。吠舍为雅利安族的平民,占族中最多人,是全族的支柱。他们从事农商,往来买卖,是经济的代表,所以生于原人的两腿。首陀罗为给打败的异族。他们供人差使,终日劳动,是卑贱的代表,所以生于原人的两足。这种阶级观念终于导致后期吠陀时代印度社会出现四姓阶级制度<sup>21</sup>。前三种有诵念《吠陀经》及祭祀的权利,并被认为是死后可得再投生,故称“再生族”,后一类则既无诵经祭祀之权,亦无转世投生之机,故称“一生族”。这种制度造成上层阶级骄逸腐败,下层阶级卑微穷苦,并妨碍了印度的全面发展。佛陀反对这种不公平的制度,提倡平等主义以作对治。这点留待下文再说。

#### 四、婆罗门教的三大纲领

公元前一千至五百年间,雅利安人移居到恒河平原,在历史上进入后期吠陀时代。前期雅利安族与土著战斗,此时则本族部落之间互相争雄。结果失败者变为附庸,胜利者成为大王,统领多部。为巩固势力,须常设置有训练的军兵,并使生活无忧,以便专责战事。因此造成了武士(刹帝利)阶级。

在王族忙于争战、扩张势力的同时,婆罗门也利用本身在祭祀上的主祭角色,将祭祀形式神圣化、复杂化,使祭祀成为他们的专业与专利的职务,从而建立了在知识及宗教上都居于领导地位的婆罗门阶级。



在《梨俱吠陀》时代,对诸神的崇拜仪式简单,以歌颂为主,多由家主在家中举行,这正如前文所说。即使是公开祭礼,亦不过由族长主持。到这时期,正式的祭礼都须由众多祭司进行。他们分成四组,每组由一人领导,这就是前文所说的劝请者、咏歌者、供祭者及祈祷者。祭祀成为崇拜仪式中最主要部分,赞歌只附属于祭祀形式之内,再不是《梨俱》时代那种对自然力量赞叹的感情流露。《沙磨》及《夜柔》吠陀也在这时编成,专作祭祀之用。祭祀的重要,凌驾一切之上,大家相信,只要祭祀仪式合乎法度,诸神便非接受不可。因此,仪式的每一个细节都经周密设计,渐成为一套烦琐的程序。献祭的数量、品类及吸引力亦大为增加。此外,祭祀的次数频繁,一个雅利安人的整生,就消磨于连续不断的、由婆罗门所控制的祭祀活动之中,而婆罗门却藉此攀上最高的社会阶级<sup>②</sup>。

为使祭祀有理论根据,亦便于将教权传与弟子,婆罗门又把有关祭祀的仪规(按:即仪式作法)、源起及其神学意义,用散文形式,附注于吠陀本集(Samhitā)<sup>③</sup>的后面,称为《梵书》(Brahmanas)<sup>④</sup>,而确立了婆罗门教。他们强调《梵书》与吠陀本集一样,同为圣人受神的启示(即天启 śruti)而诵出,是神圣无过的权证,《梵书》的完成,奠定了婆罗教的三大纲领,即吠陀天启、祭祀万能及婆罗门至上<sup>⑤</sup>。这是说,他们所依据的《吠陀经》是神的启示,其权威性不容怀疑;祭祀是人通于神的惟一途径,透过祭祀大家求什么得什么,但祭祀要仪轨合乎法度然后有效,这只有婆罗门才可做得到,所以婆罗门是人神沟通的惟一桥梁,地位是至高无上的。

婆罗门推行他们的三大纲领，不独成功地跻于社会上的首要阶级之列，而且利益也源源而来。他们对祭祀索取巨量的报酬，不同的祭事收取不同的数额，或以牛马计，或以黄金计，全依他们所制订的规矩办事<sup>⑥</sup>。这样，日久之后，他们自然便专横跋扈，生活腐化，而招致疑惑与不满。他们宣称祭祀万能，借着正确的仪轨，适当的祭献，供奉者就可获得赐佑，不必看伦理上的功过。但他们本身贪婪丧德，还是否能作通神的代表，主持本具神圣意义的祭祀？由他们来主持祭祀，供奉者还是否可获神佑？再者，祭祀的流于极度形式化，亦使宗教缺乏意义，失去神采，而只余下腐朽的仪式躯壳。

### 五、《奥义书》的本体论及其偏蔽

婆罗门的腐败，加上思想的长久沉滞，终于令人对祭祀主义产生极度厌恶，不但刹帝利种的求道者不满，便是部分有识见的婆罗门学者亦不能忍受。此时王族已不必对外或对内争斗，可以转过来对心灵修养之事措意，于是便与有识见的婆罗门学者，起来对《吠陀经》作哲理的探讨，一方面寻求宇宙人生的真理，一方面亦思以改变社会的风气。他们在《梵书》卷末的《森林书》(Āranyaka)<sup>⑦</sup>之后，阐释《吠陀》最深最尽的义旨，探出《吠陀》的理智本源，发掘《吠陀》的最终真理。这部分就称为吠檀多(Vedānta)，义为《吠陀》的最后部分(Veda + anta)，又有“《吠陀》的究竟”之意。因吠檀多探究《吠陀》的理智本源，其奥义须智者才能学，并且要授受于秘密对坐之间，所以又名 Upanisads，意译《奥义书》，音译《优婆尼沙昙》。Up-

anisad 由 Upa(近)+ni(向下)+sad(坐)而成,是弟子侍坐于老师身旁学习之意。

《奥义书》有古新之分<sup>③</sup>,《新奥义书》年代较新,可疑者多,故研究《奥义书》的学者一般以《古奥义书》为根据。《古奥义书》于公元前七百至五百年之间出现<sup>④</sup>,比佛陀住世的时代为早。

各种《奥义书》的思想并不一致,亦欠缺完整的系统。大部的如《唱赞》(Chāndogya Up.)及《大林间》(Brhādaranyaka Up.)<sup>⑤</sup>等集多时的思潮而成,所说更为驳杂。不过,有些基本观念是《古奥义书》所共通的,亦为《奥义书》的主要思想,这就是不再崇拜《吠陀》诸神,认为《吠陀经》也只是次要之学,最重要的是寻究世间万象背后的根源:永恒不变的实在。如《蒙查羯奥义书》(Nundaka Up.)记一大户家主问学者安吉罗斯(Aṅgiras):“知之则此一切皆知,是何学也?”安吉罗斯举出上下二明(两种知识),“下明”为《四吠陀》,“上明”就是学了能够悟入这“知之则此一切皆知”的不变灭者,意即宇宙的实在<sup>⑥</sup>。此不变灭的宇宙实在即为梵(Brahman),是自生的<sup>⑦</sup>。“梵”是“万变由之始,而(万变)又还入彼(梵)”。生命及宇宙万物由此出。他无处不在<sup>⑧</sup>,莫可名状<sup>⑨</sup>。不过,虽然不可拟议,其本性却与个体的本质——自我(Self,梵语 Ātman)是相同的。如《大林间奥义书》说:“我为大梵。”(I am Brahman)<sup>⑩</sup>;《唱赞奥义书》说:“彼为尔矣。”(That art thou)<sup>⑪</sup>。所以,梵不在远,当求之于自我。当人透悟到梵就内在于自我本性之中,而自我契入大梵之时,生命就会得到解脱,一切便再无罣碍<sup>⑫</sup>。但个体的生命是多欲、无知、狭隘、自

私、贪图短暂的享乐的，如何会具有圆满永恒的梵性？而有限的个体生命又怎样契入无限的大梵之中？《奥义书》中有梵的五藏说，可解答前一个问题。五藏说是从生命体的我作自省，由粗至细，历经五重而入于梵位。五重是：(1)靠食物维持生命的我；(2)靠气息维持生命的我；(3)是知觉的我；(4)是理智的我；(5)是妙乐的我<sup>⑧</sup>。第一、二重是最低浅的，只是肉体上的生存，属物质的层面；第三重及于心理活动，有粗浅的精神生活，属感性的层面；第四重深入至认识主体，具深识，能思虑，属理性的层面；第五重抵于自我的本性，也就是契入无限的大梵。此时我即梵，梵即我，梵我不二，主客相泯，其状态难以用言语形容，姑且强说为“妙乐”，属于最究竟的层面。

五重的我显示自我兼具真妄性质，最后一重是真，前四重是妄，所以，个体的生命虽有无知及倾向物欲的肤浅一面，但却不妨碍其层层升进，以达至自我本性的显露，而契入大梵。至于生命如何可以升进，由自我的有限契入大梵的无限，《奥义书》指出这需要毅力，精进学习，正确修苦行，才可做得到<sup>⑨</sup>。自我入于大梵的时候，必已能达于“安静、柔和、敛退、坚忍、定一……无罪垢、无尘气、无疑虑”<sup>⑩</sup>。而苦行是最可着重的人道方法<sup>⑪</sup>，禅定、瑜伽则为日常修行的功夫，舍离（按：意即遁世）则是解脱的要素<sup>⑫</sup>。

《奥义书》教人从自我的外层血肉之躯，向内反省，直透自我的本性，入于梵位而得解脱，这原是一理性的进路，使从来对《吠陀》诸神的崇拜，以及祭祀万能主义，都显得无识无智。不过，《奥义书》毕竟是出自《吠陀》的，它所标举的宇宙大原——梵，是从《梨俱吠陀》后期生主及原人的

观念转出的。只不过它将梵与个体我的生命联系起来,使生命可层层升进,以回归大梵为理想。但梵是自生的,又是不可拟议的,它是形而上的存在。在思辩上,可以说有此存在,在现实中,它却无法经验得到。而且既属自生,即不待因而有,其存在就不落于因果关系之中,那么,任何修行便都无从得知是否能与之相应。这样,梵我不二,由小我可契入大梵云云,就只能是一场戏论。

再者,《奥义书》一方面反祭祀主义,一方面却仍然以婆罗门为至上。比如《摩诃那罗衍那奥义书》所说:

“婆罗门,最上者也;最上者,婆罗门也。其余诸族姓,彼皆以舍离而凌越之。”<sup>③</sup>

又如《大林间奥义书》论说四姓阶级,有这样的话:

“太初,此世界惟婆罗门也……惟婆罗门是刹帝利之归藏(按:意为渊源)。故凡邦君至于尊极也,终亦依于婆罗门,为其归藏。……有毁婆罗门者,是损己之归藏也。其所毁愈高者,其罪也滋甚,……故人(冀其将来之世界也),在诸天则愿居为火神,在凡人则愿为婆罗门。盖大梵以此二形而显也。”<sup>④</sup>

所以,《奥义书》虽然把民众从腐朽的祭祀主义解放出来,却未打开套在他们身上的种姓枷锁。另一方面,它从提出的修行方法,如苦行、禅定、舍离等都须绝外界众缘才可成就,差不多就只为配合婆罗门的修行生活而施設,刹帝利、吠舍各有本身的职责事务,实难依之而行。首陀罗规定不能参与宗教修身之事,便更不必说了。

## 第四节 各种沙门团的兴起及其思想

### 一、沙门团兴起的原因

《奥义书》的思想深邃,学术气味很重,超过了广大群众的理解力<sup>④</sup>,而它所要求的修行方式又脱离生活,既不能成为群众宗教的基础,也不能让普通人依照它来安排生活<sup>⑤</sup>。因此,《奥义书》虽将吠陀思想推陈出新,却仍未能满足一般人的精神需要。

这时候,阶级制度森严,受歧视的首陀罗生活悲苦,境况堪怜。他们渴望有一个能尊重他们、给他们慰藉的宗教。

此外,承受《阿闍婆吠陀》的余绪,一般民众的宗教崇拜就是念诵咒语。咒语被认为可治大小疾患,能转旱地为肥田,保证国土的繁荣,停止反对者的争论,甚至促使头发生长。总言之,咒语有如万灵膏药,对付什么事都可派用场<sup>⑥</sup>。但咒语是神秘而不可理解的,念诵者只管一味迷信,无从知其意义。久而久之,有思想的人自然就要挣脱迷信的樊笼,去寻觅更好的宗教信仰。

另一方面,雅利安人已彻底征服原居土著,于恒河流域安顿下来。在安定的环境下,工农商业都欣欣向荣,物质不虞缺乏。昔日的村落渐变为繁荣的城市,民众的生活水准大大提高,但精神方面却缺乏适当的寄托。

再者,雅利安人的内部争雄,导致小的部落消失,地区性的大小王国代之而兴。其中大国如憍萨罗(Kośalā)、摩揭陀(Magadha)、憍赏弥(Kauśāmbi)等,对邻近小国都构

成威胁。部落时代同族间紧密联系,互相照应,生活充满安全感,现在则各部落没入王国之中,民众关系疏远,而遇上强邻窥伺,人心就更感虚怯。

这样,在旧的祭祀主义给人厌弃,新的信仰尚待建立,而社会结构改变,人心惶惑不安的情况下,新兴的教派便应时而起,期为群众提供精神出路<sup>⑧</sup>。

这些教派的行者来自社会各阶层。他们反对吠陀主义,与强调吠陀天启的婆罗门处于对立地位。为别于世袭的婆罗门,一般便称之为沙门。沙门乃梵语Śramaṇa 的意译,意为努力的宗教行者。从śram(努力、to exert)的语根而来。他们抛开社会事务,出家学道,四处游方,以拾取野果或乞讨为活,而修行严谨,大都倾向于苦行。无论思想为何,他们出家都是为了寻求真理。他们摆脱传统的神秘教条,靠本身的思考及体会来诠释宇宙人生的道理,认为宇宙非由神造,纵使有神,也不过是和人或动物一样生死,受到自然规律的约制。他们组织教团,于婆罗门势力较弱的恒河东岸及摩揭陀国一带弘化,广收徒众,以推行其学说<sup>⑨</sup>。这些沙门团数目不少,佛教也属其中一个。

## 二、六师外道的思想及其偏蔽

在这些沙门团当中,除佛教外,有六派是颇具代表性的,信仰的人不少。这就是佛教所称的“六师外道”。六师的思想主张,见载于北传的《长阿含》卷十七《沙门果经》、《增一阿含》卷三十九《马血天子品》第七经、《寂志果经》及《杂阿含》一五四至一七一经(按:《杂阿含》只引述他们的思想,没有指陈派别),及南传的《长部》卷一第二《沙门果

经》(Sāmaññaphala Sutta)<sup>⑤</sup>。诸书的记述并不尽同,对教派的领导人物与其主张在配合上互见歧异。现校勘南北所传,理出六师的学说如下:

(一)不兰迦叶(巴利名 Pūraṇa Kassapa)。此派认为偷盗、淫逸、妄语、杀人放火,做种种坏事,也不会有罪报。相反来说,作大布施利益一切众生,亦不会有福报。这一派否定业报,蔑视道德秩序,是道德虚无主义的先锋。

(二)末伽梨俱舍梨(巴利名 Makkhali Gosāla)。此派认为人的善恶及际遇,非由本身的意志、行为造成。一切随命运摆布,努力是徒然的。无论愚智,都要轮回受诸苦乐,直至八百四十万劫后,便自然得到解脱。这一派否定因果之说,人没有自由去改变自己的命运,是主张无因无缘的宿命论者。

(三)阿耆多翅舍钦婆罗(巴利名 Ajīta Kesakambali)。此派认为作善作恶都没有报应,所以无须行布施祭祀。人由地水火风四大元素造成,无论愚智,死后便地大还归地,水大还归水,火大还归火,风大还归风,全部败坏。尸身烧后,变成灰土,一了百了,再没有来世。这一派不承认有业报,也不承认物质以外的精神或灵魂存在,是哲学上的唯物论者,也和不兰迦叶一样,是道德的否定论者,实为顺世派 Lokyata 的先驱。

(四)婆浮陀伽旃那(巴利名 Pakudha Kaccāyana)。此派认为众生的存在有七种成分是真实的,就是地、水、火、风、苦、乐、命。这七法本自具足,不必靠任何条件产生,而且是不动如山,安住不变的。所以,便是以利刃刺头,亦不会害命,因为利刃只是在七法之中穿过罢了。这一派是实



在论者，从实在论的立场，否定业的作用。因此亦无善恶观念、道德观念。

(五)散若夷毗罗梨子(巴利名 Sañjaya—Belatthiputta)。此派认为世间人所谓真理，不过是主观上执以为真而已。要不陷于主观的执著，最稳当的做法是不肯定自己的立场，事事都用四句去作判断。所谓四句就是 A、非 A、A 又非 A、非 A 又非非 A 等四个命题，亦即事物可能出现的四种情况。如有、无(非有)、亦有亦无、非有非无。所以，无论问他：出家修行是否有果报或是否无果报，他都一样可用四句来对答。这一派没有自己固定的主张，仗着语言的技巧去驳倒对手。所以被名为不可知论者或捕鳗论者。

(六)尼乾子(巴利名 Nigāṇṭha Nataputta)。关于这一派的学说主张，经文所载简略。现依近代学者的研究，补充经文之不足。尼乾子即耆那教(Jaina)的开展者及集大成者梵达摩那(Vardhamāna)，开悟后被尊称为大雄(Mahāvīra)。此派教理以命(jīva)与非命(Ājīva)二元论为基础。命是灵魂，是生命体。人之所以有知有作，以其有命。“非命”是生命以外的一切，包括法(运动的条件)、非法(静止的条件)、时空及物质。物质之细者为极微(原子)。生命本来清静，由于人的欲望，做出种种业，束缚生命，以致造成业身，轮回诸趣，不断受苦。要脱此轮回，须守戒制欲，及修残身的苦行，以制止诸业流进生命之内。至苦行成就，旧业消灭，新业不生的时候，生命便回复清静，舍离物质身体，获致解脱<sup>⑤</sup>。此外，巴利本说此派行四种自制(Self-restraint)，如自制于水，自制于诸恶等，突显

了它的道德操守。《长阿含》则记载它的教主自许为一切智人，智常现前，显出此派除刻苦修行外，还重视知识的价值。这一派相信业报，注重修行，严禁伤害生命，大异于其他五派，而与佛教相近。但他是原子论者，也是二元（命与非命）论者，与佛教的缘起论，见地基本不同。而他的极端苦行，更是佛教所反对的。

综观这些沙门团的思想，都是针对人心的不安，以及群众对现实的不满，而施設解除不安与不满之道。施設不一，可分三类来说：一是采取消极的逃避方法，否定生命的意义，放任人生，以求一时之快。如不兰迦叶、末伽梨、阿耆多及婆浮陀等派。二是牺牲现实人生的福祉，以求取生命永恒安乐；藉极端苦行折磨自己，从而达到自我救赎的目的，如耆那教。三是对人生及任何事既不肯定，亦不否定，以没有立场为立场，用怀疑论作自己的防护罩，采用的其实是另一形式的逃避方法，如散若夷派。

六师都想为群众提供精神出路，但他们看不到生命存在的真相，以及人生问题的症结所在。他们自己也迷失了方向。

### 三、六十二见论及其偏蔽

除六师外，当时的思想界还有很多异说。根据《长阿含经》卷十四《梵动经》所载，诸异说分别有六十二见，可归纳为下列八类<sup>⑧</sup>（其中引号内文字乃《梵动经》原文）：

（一）常见论。主张我及世界皆常住不变，“其中众生不增不灭，常聚不散”。

（二）半常半无常论。主张大梵是常，众生则生灭无

常。“彼是大梵，彼能自造，无造彼者……为众生父，彼独先有，后有我等”。

(三)有边无边论。讨论世界有限或无限。有说世界有边，有说世界无边；有说“上方有边，四方无边”；有说“非有边，非无边”。

(四)种种论。对事全无定见，专为不可捉摸之说。此即散若夷之辈。

(五)无因论。主张一切皆偶然发生，无因而有。“我本无有，今忽然有。此世间本无今有”。

(六)死后有想论、无想论、非想非非想论。分两方面讨论：其一是死后意识是否存在。立论包括有色有想无想、无色有想无想、有边有想无想、无边有想无想等。其二是死后状态如何。立论包括有乐有想无想、有苦有想无想、有乐有苦有想无想、不苦不乐有想无想。

(七)断灭论。主张死后断灭，归于无有。“我身四大六入，从父母生。乳哺养育，衣食成长，摩扞拥护。然是无常，必归磨灭”。其说与阿耆多同类。

(八)现世涅槃论。讨论以何种状态为现世最高境界。有五种见：一“于现在五欲自恣”。二至五则以初禅至四禅为最高境界。

另外，《中阿含》卷六十的《箭喻经》举出这一类思想的十种讨论；《杂阿含》四〇八、九六二、九六三、九六八等经举十四种；《长阿含》卷十二《清净经》则举十六种。无论《梵动经》、《箭喻经》、《清净经》或《杂阿含》所引述的都是性质类似的思想，只是彼此开阖不同罢了<sup>③</sup>。

这些思想驳杂不成系统，皆未能成一家之言，而且大

部分为形而上的思辩,对解决现实人生问题,毫无裨助。

## 第五节 佛陀设教的划时代意义

### 一、针对时弊,补救各种思想的偏蔽

由雅利安人于印度河流域开拓吠陀文明,至沙门团起来反对吠陀主义之一千年间,印度人经历种种思想上的转变。他们由信仰多神开始,以后转出单一神教、一神教、一元论、梵我论、唯物论、实在论、顺世论、宿命论、不可知论、常见论、断见论及无因论,思想纷繁而无一能消除现实人生的迷妄。佛陀生于沙门竞出,异说蠡起之世,面对背负重重思想包袱的群众,要以真实义,燃智慧灯,折衷群言,标示正道,使群众听从他的教诲,是一件非常艰巨的工作。但他毕竟做到了,无数来自各阶级的人加入了他的教团,使它成为当时最大的沙门团之一。佛陀成功,主要因为他能针对时弊,一方面在义理上补救传统及新兴思想的偏蔽,一方面用实际行动否定不合理的种姓制度,从而受到中下阶层的拥护。

传统及新兴思想的偏蔽,大要可分五点来说:第一是蔽于尊神论。如婆罗门的强调吠陀天启,祭祀万能。人的祸福,操于诸神手上。人要与神沟通,求福远祸,须靠祭祀,并乞灵咒法;是非善恶,反为无关宏旨。结果是人迷信于神权;也迷失了自己。

第二是蔽于常见。如《梨俱吠陀》说的原人,《奥义书》说的大梵,耆那教说的命,都是先一切而有,不待因而自成,恒常存在的。这就犯了无因而有果的过失,因果系统

便无以建立。虽然《奥义书》与耆那教都讲业<sup>⑧</sup>，但因果系统未建立，讲业报也就缺乏基础。因果业报观念不明，解脱之道如何能把握正确？

第三是蔽于断见。如六师的不兰迦叶与阿耆多。他们以为一切行为做了即完事，不会留下什么影响；人死去便一了百了。这种见解最容易破坏道德秩序，惑乱人心，比常见更有不如。

第四种是蔽于命定论。如末伽梨，认为善恶祸福，全由命运支配，人无能为力。这种思想无视人生因果相应的事实，并且抹杀人的价值，使生命变得毫无意义。

第五种是蔽于形而上的思辩。如六十二见论。形而上的思辩所处理的问题，如世界有边无边，有始终无始终等，都不落于现实的时空之中，超越人的认知与经验的范围，所以并非人所能解答或实证。研究这类问题，对人生痛苦的解脱，全无裨益。

由于有所偏蔽，各种思想都不能安顿虚怯不安的人心。佛陀如实正观人生真相，洞见人心不安的问题所在，他的施教便能避免上述种种偏蔽，令信仰者真正得到依怙。他的最重要教义，就是前面曾提及的，不共世间思想的缘起论。

缘起是说，世间一切法的生起、存在、以至消灭都必由因缘造成<sup>⑨</sup>，因缘聚则生、则有，因缘散则灭、则无。所以，凡果必有因，怎样的因就产生怎样的果，因果必相应，这是自然的法则。这法则并非佛陀所创立，但却是佛陀所发现的。根据这个法则，佛陀认为，人之流转生死，或还灭涅槃，非神意，非偶然；非无因，非命定，而是有因有缘的。

那么，这因缘所指为何呢？佛陀在《杂阿含》五十三经表示了他的睿见。有婆罗门问佛陀：“何论何说？”佛陀简捷了当地答他：“我论因说因。”婆罗门再问，什么是“论因说因”。佛陀清楚告诉他：“有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。”<sup>⑤</sup>前两句的“集世间”、“世间集”是指苦的“集”及“苦”，这就是生死的流转；后两句的“灭世间”、“世间灭”是指苦的“灭”，及苦灭的果，这就是涅槃的还灭。

经的下文续说，那婆罗门还是不明白佛陀的意思，佛陀便对他详细解释：色、受、想、行、识五蕴所成的身体是可集可灭，无常变易而令人生苦的，如果对此不如实知，贪着五蕴，爱取不舍，就会生生死死，造成大苦聚。这就是有因有缘集世间，有因有缘世间集。相反地说，要是能如实知道五蕴为苦本，可由调伏欲贪而舍离，便不会对五蕴心生染着，达致生死永灭，一切苦恼消除。这就是有因有缘灭世间，有因有缘世间灭<sup>⑥</sup>。

佛陀是说，人的流转或还灭，在于人是否能如实知五蕴生灭的事实，若能如实知，并去除对五蕴的贪爱染着，就可灭苦解脱。如实知是智慧，灭苦是修行，生命的升华，全凭智慧与努力修行，这完全有理可循，有道可践，并由人自己去完成。人的解脱，根本不须预设一个其大无外的大梵，或其小无内的实自我。这徒然违反缘起法则。无论成贤成圣，都是一个转化的过程。起步的时候是苦恼的凡夫，修道至圆满，就成清净的圣者。圣者非本来自有，圣者是由因缘成就的。

根据缘起观，一切法由因缘所成，而因缘本身又由其

他因缘所成，如是缘缘相因相待，重重无尽。所以，一切法必具两种特性：一是其生灭无常；二是其体无我。无常并非断灭，而是变动不居，没有常性；无我并非没有体，而是其体非独立自存、固实不变。无常无我，一切法便兼有可变性、和合性、坏灭性。既可变、可和合，又可坏灭，一切法便能互相为缘<sup>⑤</sup>，前后转化<sup>⑥</sup>。既互相为缘，同一时空下生活的人群便应和谐相处，彼此成就，共同缔造现实的乐土；前后转化，则人无论阶级、贫富、愚智、穷通，都应去恶从善，谨慎其行，接受人生的挑战，积极开拓自己的前路。所以，缘起论可发挥凝聚社会的力量，建立个人改善生命质素的信心。在那个百家竞逐、乱说滔滔的年代，正是佛陀这个慧见，及时引导无数彷徨歧路的人，走上正途。

## 二、破除迷信，倡行中道生活

缘起是一切法存在的真相。所以，凡是违反缘起道理的，佛陀都加以否定、破斥。如婆罗门行祭祀之法，杀生作献供，以向神祇求福，佛陀便加以否定。《杂阿含》九十三经记载，有一次，一个名“长身”的婆罗门主持“邪盛大会”（按：即供献牛羊等牺牲的大祭祀，佛教视之为不正当，故以“邪盛”称之），开始前问佛陀，还有什么要准备。佛陀就藉此机会引导他，指出这种杀生祭祀大会，施主原意是“行施作福”，结果是造了罪业，“得不善果报”，因为他在祭祀中，身口意都变成了刀剑，杀害生命。如果真要求福生天，应改为供养三火，就是根本火、居家火、福田火（按：供献牺牲，要用火。佛陀就以火喻供养）。根本火指父母，居家火指妻子眷属仆使佣客，福田火指有德行的出家人。结果，

长身婆罗门接受佛陀教导，着人放了所有牛羊，并皈依佛陀座下<sup>⑧</sup>。经文所见，佛陀否定祭祀的功用，力陈杀生的罪过，将供养的对象从神灵转到父母、家眷及修行人，以破除迷信，建立正确的因果观念。这才合于缘起的理性。

又如尼乾子之徒偏重苦行，以为今生尽量折磨自己，就可灭除业因，获致解脱。但事实上，苦行与解脱并无必然关系，这就因果不相应，违反缘起法则，故为佛陀所反对。佛在《长阿含》卷十六《鞞形梵志经》中，指出鞞形外道（按：属耆那教的天衣派）“以无数方便，苦役此身，彼戒不具足，见不具足，不能勤修，亦不广普”，而如来于现世中即得安乐，不必靠苦行来希求不可知的未来安乐。为什么呢？“斯由精勤专念一心，乐于闲静，不放逸故”<sup>⑨</sup>，安乐是由收摄身心、勤修善法而得，这才因果相应。此外，佛陀反对残身苦行的同时，也呵责色、声、香、味、触五欲的贪乐。他所称许的是向道向涅槃的禅定之乐，这就是《长阿含经》卷十二《清净经》所说的“有乐自娱，如来呵责；有乐自娱，如来称誉”<sup>⑩</sup>。佛陀认为自苦或自恣，都非修道的正因，所以，在日常生活方面，他制定衣则“足障寒暑蚊虻，足蔽四体”，食则“此食自足”，住则“足为障寒暑风雨蚊虻”，药则“此药自足”<sup>⑪</sup>。其精神在能维持色身，不使缺乏，亦不使增益。他所主张的生活是简单而非困乏，朴素而不流于刻苦，做到清净而满足。无论对出家众或在家众来说，这都是理想的中道生活。

此外，自《阿闍婆吠陀》成立后，咒法流行，民众对之迷信甚深，此在前文已有论述。婆罗门及部分沙门利用民众的愚昧，强调咒法的功效，以代人诵咒或解咒为活。佛陀



以咒法容易引人入于邪见，令人迷失因果正理，所以不许弟子使用。从《长阿含》卷十三，《阿摩昼经》的记载，可见到佛陀跟婆罗门及其他沙门在这方面的不同。经文说：

“如余沙门婆罗门食他信施，行遮道法，邪命自活……咒人使作驴马，亦能使人盲聋喑哑……为人咒病或诵恶术，或为善咒……或咒水火，或为鬼咒，或诵刹利咒，或诵乌咒，或支节咒，或是安宅符咒，或火烧鼠啮能为解咒……入我（按：佛陀自称）法者，无如是事。”<sup>⑥</sup>。

在佛陀看来，以诵咒谋生，就是邪命（不正当的谋生）自活，修行人是不应该做的。

### 三、对应人生，远离形而上的思辩

咒法是下层的民间信仰。当时上层的思想界则流行形而上的论辩。佛陀立教是要解决现实人生问题，“缘起”就是由正观人生现象而悟得的真理。所以，对于这些不可能有结论的形而上的问题，佛陀有时直斥其非，更多时候是不予理会、拒绝作答，亦即佛教所说的“无记”，或“舍置记”意思是无从说明，不应解答。如《杂阿含》九六三经所载，一个婆蹉种的出家人举说十四个无记论题，问佛陀抱持这种种见解有什么过患。佛陀就直斥这些见解为“倒见……是苦是碍，是恼是热，见结所系”，使人成为“愚痴无闻凡夫，于未来世，生老病死忧悲恼苦生”。然后佛陀教导他，见苦集灭道四谛才是正见，才“清凉真实”<sup>⑦</sup>。

又如《中阿含》卷六十《箭喻经》记载，比丘鬻童子不满

意佛陀未有解释十种无记的问题，向佛陀表示，如佛陀不懂就直说不懂，否则就应解说明白。这些问题如不先弄清楚，他就不再跟随佛陀学习梵行。佛陀就呵责他，并乘此机会教导众比丘，如果要先研究这些问题才学梵行，恐怕未学梵行之前便已命终。犹如中箭的人，不去治伤，却先去研究箭的种种问题，那就研究未完，人早已死去。他从来不讨论这类问题，就是因为“此非义相应，非法相应，非梵行本；不趣智、不趣觉、不趣涅槃”；而他一向说四谛，也正因为“此是义相应，是法相应，是梵行本；趣智、趣觉、趣涅槃”<sup>⑥</sup>。佛所说的“义相应”，是对人生有好的作用，有积极的意义；“法相应”即合乎正理，在佛法说，正理就是指缘起法。从佛陀处理形而上问题的态度，足见他非常痛恶无益于人生的空论，绝不愿见到弟子将精神花在其上。正是这种不离开人生解脱的教化，纠正了当时思想界好作玄谈的歪风。

#### 四、有教无类，打破种姓阶级观念

至于种姓制度的制定，不但违反缘起法则，亦造成广大下层群众的悲苦，故极为佛陀反对。人的尊贵卑贱，应决定于行为，而非来自种姓，因为种姓由前定，行为则现作，可以转化。以前定的条件去约制人的一生，不许转变，这就成了宿命论。宿命论只知因，不知缘，其为悖理，显而易见。佛陀不反对有婆罗门、刹帝利、吠舍等三种阶级，这是社会的分工制度，各司其职，并无不合；佛陀所反对的有两点：（1）以阶级而不以行为决定人的贵贱。所以，无论婆罗门的行为如何卑劣，都不影响其至上的身份。（2）基于

肤色，亦即种姓不同，将原来土著定为贱民，歧视他们，剥夺他们应享有的种种权利。佛陀在《长阿含》卷六《小缘经》中指出，四阶级之分，是由世间各种因缘渐渐造成，而非天生本来如此。世间需要有为大众处理田地纠纷、决断净讼、以正法治民的人，这就形成刹帝利阶级；世间人中有以家为大患，舍弃家庭，于山林修道，这就出现婆罗门阶级；世间人中有好营居业，多积财富，这就产生居士（按：指吠舍）阶级；世间人中另有工于手艺，从事制作者，这就是首陀罗阶级。无论哪一阶级，如不满现有的生活，都可剃除须发，出家为沙门，这就成为第五沙门阶级。又无论哪一阶级，行善必有善报；行不善则必得苦报。若出家修行正道，则必能成就阿罗汉<sup>⑧</sup>。佛陀对阶级问题的见解，可总括于下列几句出自《杂阿含》一〇二经的经文：

“不以所生故，名为领群特（按：指贱族）；不以所生故，名为婆罗门。业为领群特，业为婆罗门。”<sup>⑨</sup>

这是说，为贵为贱，不由出身，而由人的所作所为。佛陀立足于缘起正见，以客观理性的态度看待阶级问题，没有否定现实阶级的存在，而从根本着眼，改掉错误的种姓观念，由此攻破婆罗门至上主义的堡垒，为首陀罗阶级争取最大的公道。佛陀以实际行动贯彻他的主张，敞开佛教大门，有教无类，接受各种姓的人随他出家学道。而无论何等种姓，进入佛门后，便除去本来姓氏，一律为沙门释种子<sup>⑩</sup>，以符合平等精神。一场触动印度社会心脏的反种姓革命，就在佛陀的主导下，于佛教僧团内，和平地、默默地完成。

佛陀的教义补救了印度当时种种思想的弊陋，又实际可行，切合人群的需要。正如印人潘尼迦在《印度简史》所说：

“释迦牟尼佛的教理……在平民看来，这确实是新的福音。没有秘传的祷歌，没有耗费钱财的祭祀，而又没有《奥义书》中艰深的教义……每一个人（甚至被社会遗弃的人……旃陀罗）都能遵奉，达到涅槃。”<sup>①</sup>

佛陀以他的睿智，说缘起，行慈悲，对印度的思想界成功地进行了一场兼顾多方的革命。他的言行教化是划时代的，而记录他的言教的《阿含经》就具体表现了这一种划时代的意义。

## 【注释】

① 兜率天，梵语 Tusita，又译作睹史多天，意译知足天或喜乐天，是欲界六天中的第四天。此天分内外两院，外院属欲界天，为享受欲乐天众所居处；内院则为一生补处菩萨所居。现为弥勒菩萨的净土。佛教认为，释迦佛前一生为补处菩萨，一生完后，从此天降生人间而成佛。

② 一生补处，略称“补处”，指最高位的菩萨——等觉菩萨。等觉菩萨完此生后，下一生即可成佛。据《弥勒上生经》记载，弥勒菩萨现为一生补处菩萨，居兜率天，完此生后，便会下生人间，补替释迦佛的位置。

③ 八相示现，此为北传佛教自古以来的说法。示现，指佛、菩萨为了化度众生，做种种事，特显现种种形态，作为方便。八相为佛陀一生的八个重要事项，通常指降兜率、托胎、

降生、出家、降魔、成道、转法轮及入涅槃。其中以成道为心中，所以又称八相成道。

④以上有关佛陀各事皆为佛教传统的说法。参阅隋·智顗《四教义》卷七(《大正》46.744 上至 745 下)。

⑤见《杂阿舍》二九六经(《大正》2.84 中)。

⑥雅利安人侵入北印度的年代，学者之间说法不同，有公元前二千五百年至二千年间说，如印人 B. N. Luniya《Life and Culture in Ancient India, Agra: Lakshmi Narain Agarwal》1978, p. 73); 有公元前一千五百或六百年说，如 A. K. Warder(《Indian Buddhism》，published by Motilal Banarsidass, 1970, p. 18)、印人 Romila Thapar(《A History of India》，Vol. 1, Penguin Books Ltd. England, reprinted 1976, p. 29)及日人高楠顺次郎、木村泰贤(《印度哲学宗教史》页 10, 高观庐译，台商务印书馆 1971 年十月一版); 有公元前一千二百年说如周祥光(《印度通史》页 20, 香港自由出版社 1957 年八月版)。现取公元前一千五百年之说。

⑦以上参阅《印度通史》页 6—7 及 Will Durant:《The Story of Civilization — India and Her Neighbors》，1935。中译本《印度与南亚》页 15、16(台幼狮文化事业公司 1973 年三版)。

⑧参阅《A History of India》，Vol. 1, p. 30、《印度与南亚》页 17、《印度通史》页 23、《印度宗教哲学史》页 12、13。

⑨参阅《印度哲学宗教史》页 63—92;《Life and Culture in Ancient India》，p. 92。关于三十三天，高楠氏认为只属泛数，不能作定准，见其书页 64。

⑩《印度哲学宗教史》页 58。

⑪参阅《Life and Culture in Ancient India》，p. 96—97。

⑫《印度哲学宗教史》页 40。

⑬苏摩祭,即以苏摩酒奉祭祀神及祖先。凡想大愿得到实现,便须行此祭。此祭仪式复杂,属于大规模的祭典。参阅《印度哲学宗教史》页 370。

⑭以上祭礼的仪式及四吠陀的性质参阅《印度哲学宗教史》页 39—51。又《Life and Culture in Ancient India》, p. 119。

⑮见《梨俱吠陀》卷十、第十四篇,七、九两节。参阅《A Source Book in Indian Philosophy》, edited by Sarvepalli Rahhakrishnan and Charles A. Moore, Princeton University Press, 1957, p. 32, 33 引 A. A. Macdonell 之英译本《Hymns from the Rigveda》, London : Oxford University Press, 1922。

⑯《印度哲学宗教史》页 109—111。《Life and Culture in Ancient India》, p. 97。

⑰见《印度哲学宗教史》页 59 引马思穆勒(Max Müller)著之《History of Ancient Sanskrit Literature》, p. 529, 532。

⑱据《A Source Book in Indian Philosophy》, p. 21 引 R. T. H. Griffith 的英译本《The Hymns of the Rigveda》, 2 Vols. (Benares : E. J. Lazarus and Co. , 1920—6)。笔者中译。

⑲以上可参考《Life and Culture in Ancient India》, p. 99 及《A Source Book in Indian Philosophy》, p. 16, 17。

⑳六篇创造赞歌中译见《印度哲学宗教史》页 140—149。其中原人歌及无有歌的英译可参阅《A Source Book in Indian Philosophy》, p. 19, 20, 23, 24 及《Sources of Indian Tradition》, Vol. 1, edited and revised by Ainslie T. Embree(New

York :Columbia University Press, 1988), p. 18, 19, 21。后一书尚译有生主歌, 见 p. 19, 20。

②①古雅利安人称阶级制度为 Varna, 意为颜色, 因为阶级之分, 原由于白色的雅利安人视黑褐色的达罗毗荼人为异类, 故以肤色来划清界线。到公元十六世纪, 葡萄牙人来到印度, 见到社会阶级森严, 与欧洲的种姓制度类似, 便以 Caste 一字称之。此字意为种姓, 指由种族、职业、地域等因素造成的不同阶级, 此等阶级是世袭性的。但印度吠陀学者 Ganga Prasad Upadhyaya 则认为 Varna 一字来自梵文语根, Vri, 意为“选择”(to choose), 人的才智慧力有不同, 因应本身条件去选择工作, 就造成社会分工现象及不同的阶层。所以, 吠陀时代不存在阶级歧视问题(参阅《Vedic Culture》, Allahabad :The Kala Press, 1962, p. 167—173)。不过, 事实上, 阶级歧视、种姓歧视确存在于婆罗门心中, 这从《阿含经》的记载可知。前三阶级的造成可视为社会分工的结果, “贱民”阶级有别于其他三个阶级, 就不能不说是与歧视有关了。

②②《唱赞奥义书》(《Chāndogya Upanisad 第三篇第十六章规定人在少年、中年、晚年都应做适当的祭祀。见徐梵澄译《五十奥义书》页 142、143(中国社会科学出版社北京 1984 年第一次印刷)。又, 有关当时祭祀的情况可参阅《Life and Culture in Ancient India》, p. 118—119。

②③四吠陀的赞歌、祭词或咒法的每篇本文称曼特罗(Mantra), 将各篇曼特罗汇集成部, 就是本集(Samhitā)。

②④《梵书》又名《净行书》或《神学书》。起初只为《夜柔吠陀》的附属, 以发挥这部着重祭仪的吠陀的神学意义。后来, 其他二吠陀亦具有。由于祭祀的专家不止于一派, 故诸吠陀有多家注释, 亦即各有不同的梵书, 如《梨俱》有两种, 《沙磨》

有九种,《夜柔》有五种,《阿闍婆》则只有一种。

②5《印度哲学宗教史》页 52、176、177。

②6参阅《印度与南亚》页 27。

②7《森林书》音译《阿兰若书》,成于《梵书》末期,为《梵书》的附属部分,其内容以解释《梵书》的意义为主,供婆罗门教徒于林居期学习之用,故名森林书。(按:他们一世生活分四个时期:独身期、家往期、林居期、遁世期,而林居与遁世两期生活往往混同,或次序颠倒)

②8《奥义书》属于《梨俱》等前三吠陀的是《古奥义书》,共 11 种,属于《阿闍婆吠陀》的,称《新奥义书》,有 39 种,如连计更后出的在内,可多至 108 种或以上。详见《印度哲学宗教史》页 233—238。

②9参阅《印度哲学宗教史》页 231—233。《古奥义书》的出现年代,亦有认为在公元前七八世纪间者,如《A Source Book in Indian Philosophy》, p. 37 所说。

③0中译名称据徐梵澄译之《五十奥义书》,下同。

③1《蒙查羯奥义书》第一书上篇三至五节。见《五十奥义书》页 688,英译参阅《A Source Book in Indian Philosophy》, p. 51 引 R. E. Hume,《The Thirteen Principal Upanisads》, London: Oxford University Press 2nd ed. rev., 1931。

③2《摩诃那罗衍那奥义书》(Mahānārāyaṇa Up)说:“大梵,遍是者也,至上之乐也,自生者也。”《五十奥义书》页 344。

③3见《蒙查羯奥义书》第二书上篇一至九节,及下篇十二节。《五十奥义书》页 696—699 及 703。

③4《大林间奥义书》第三分第八书八节说:“此即婆罗门所称为不变灭者也:非粗、非细、非短、非长、非赤(按:如火)、非润(按:如水)、无影、无暗、无风、无空、无着、无味、无



臭、无眼、无耳、无语、无意、无势力、无气息、无口、无量、无内、无外……”《五十奥义书》页 589、590。

③⑤《大林间奥义书》第一分第四书十节。《五十奥义书》页 534。英译见《A Source Book in Indian Philosophy》，p. 78。

③⑥《唱赞奥义书》第六篇第九章四节。《五十奥义书》页 206。英译见《A Source Book in Indian Philosophy》，p. 69。

③⑦见《蒙查羯奥义书》第三书下篇六节。《五十奥义书》页 711。

③⑧见《泰迪黎耶奥义书》(Taittiri ĩya Up)第二章一至五节，又第三章一至六节。《五十奥义书》页 293—295, 306—310。英译见《A Source Book in Indian Philosophy》，p. 59, 60, 62, 63。“五重我”，《印度哲学宗教史》译作“食味所成我”、“生气所成我”、“现识所成我”、“认识所成我”、“妙乐所成我”。黄忏华《印度哲学史纲》则将第三及第五重分别译作“意识所成我”、“欢喜所成我”。见该书页 34，台真善美出版社 1966 年三月版。

③⑨此如《蒙查羯奥义书》第三书下篇四节所说：“非是无力人，而可见性灵；亦非由放逸，无谓劳身形（按：此句指不正确的苦行）。乃是有学人，方便以精进。自我入大梵，是彼所栖隐。”《五十奥义书》页 710。英译见《A Source Book in Indian Philosophy》，p. 54。

④⑩见《大林间奥义书》第四分第四书二十三节。《五十奥义书》页 626。

④⑪如《摩诃那罗衍那奥义书》第八分说一切修行不离苦行；十二分说“无有高于绝食之苦行矣”（《五十奥义书》页 326、340）。《泰迪黎耶奥义书》说到自我在重重进升的过程中，都不离苦行（《五十奥义书》页 306—310）。《唱赞奥义书》

第三篇第十七章第四节说修行五事,以苦行为首(《五十奥义书》页144)。可见苦行的受到重视。

④②如《摩诃那罗衍那奥义书》第六十三分十三节说:“舍离,即大梵也”。十九节说:“舍离为高于诸苦行也。”(《五十奥义书》页344、345)。

④③《摩诃那罗衍那奥义书》第六十二分十二节(《五十奥义书》页341)。

④④《大林间奥义书》第一分第四书十一节及第十五节(《五十奥义书》页535、536)。

④⑤印尼赫鲁(Jawaharlal Nehru)于《印度的发现》(《The Discovery of India》, London: Meridian Books Ltd., 1951)说:“《奥义书》作者们的观点和他们活动中所经历的纯洁化的心灵气氛都是专属于能够了解这些道理的少数优秀人物的(按:此句甚长,原译如此)。这些道理是完全超越了广大群众的理解力的”(页106),“因此《奥义书》的意识形态渗入到群众里面的程度并不显著,有创造力的少数人和大多数人之间的知识分界却较为明显”页107(齐文译,世界知识出版社,1956年3月北京第一次印刷)。

④⑥印潘尼迦(K. M. Panikkar)于《印度简史》(《A Survey of India History》, Bombay — Calcutta: Asia Publishing House, 1954)说:“《奥义书》……的前提是假定个人高度的发展,因而既不能成为群众宗教的基础,也不能满足普通人的渴望。《奥义书》的梵、我和其他观念,仍然是学术气很重;后来导致形而上学教义发展;这些形而上学深深影响印度人的心灵。但是普通人不能按照《奥义书》的教义来安排他的生活。”(页27,吴之椿、欧阳采薇合译,生活、读书、新知三联书店1957年1月北京第一次印刷)

④⑦当时民众迷信咒语的情形,参阅《Life and Culture in Ancient India》, p. 156—157。

④⑧促成各种思想学说蠱起的因素,可更参阅《Sources of Indian Tradition》, 2nd ed. Vol. 1 edited and revised by Ainslie T. Embree, Columbia University Press, New York, 1988, p. 43—45 及《Life and Culture in Ancient India》, p. 156—159。

④⑨有关当日沙门的情况,参阅 A. K. Warder: 《Indian Buddhism》, Delhi: Motilal Banarsidars, 1970, p. 33—35。沙门团的活动集中于恒河东岸及摩揭陀国,因这一带距离婆罗门的势力范围拘罗地方(恒河上游)较远,而摩揭陀国的王者势力强大,不必向婆罗门屈服。参阅《印度哲学宗教史》页 393。

⑤⑩南传《沙门果经》英译可参看 Thomas W. Rhys Davids (tr.), 《Dialogues of the Buddha》, London: Luzac, 1956. Vol. 1., p. 69—76。

⑤⑪耆那教的学说参阅《Life and Culture in Ancient India》, p. 160—166., 《A Source Book in Indian Philosophy》, p. 250—251 又据《长阿含·佉形梵志经》所说,耆那教徒修的苦行有种种形式如“或……七日一食……或食牛粪,或食鹿粪,或食树根枝叶花实,或食树皮……或着冢间衣,或有常举手者……或有卧荆棘上者……或有佉形卧牛粪上者。”(《大正》1. 103 下)

⑤⑫《梵动经》六十二见原文见《大正》1. 89 下至 94 上。本经有异译本——吴·支谦译《梵网六十二见经》(《大正》1. 编号 21)。

⑤⑬《箭喻经》的十种讨论是:世有常、无常;世有底(按:底

即边)、无底;命(按:即灵魂)与身一或异;如来(按:指各派所自称得道的圣者)死后终不终、亦非终亦非不终(《大正》1.804上)。《杂阿含》四经的十四种讨论则在世间常无常、世间有边无边的讨论上各加“亦常亦无常”、“非常非无常”、“亦有边亦无边”、“非有边非无边”(《大正》2.109上中、245下、246上、248下、249上)。《清净经》再于命与身一异的讨论上加“亦一亦异”、“非一亦非异”两句成十六句(《大正》1.75下)。

⑤④《大林间奥义书》第三分第二书十三节记吠陀学者雅若注基夜(yājñavalkya)与友论道“所谈者,业也;所颂者,业也。人惟以善业而善,以恶业而恶矣。”(《五十奥义书》页578)

⑤⑤“因缘”的因即主要条件,缘是次要条件。两字如分开使用,则因亦可包括缘,缘亦可包括因。如“缘起”的“缘”,“因果”的“因”都指因和缘。

⑤⑥《大正》2.12下。

⑤⑦经文较长,不便细引。原文见《大正》21.12下、13上。

⑤⑧互相为缘,如《杂阿含》二八八经所说:“譬如三芦立于空地,辗转相依,而得竖立,若去其一,二亦不立;若去其二,一亦不立,辗转相依,而得竖立。”(《大正》2.81中)经文原是摩诃拘絺罗答舍利弗之问,以解释十二缘起中识与名色互相为缘的道理。一切法如有我,便会此是此,彼是彼,互不相干,即不能和合,也不能互为影响,世间的一切便无从建立。

⑤⑨前后转化,如《杂阿含》二九二经说十二缘起的还灭:“无明灭则行灭,行灭则识灭,如是乃至生老病死忧悲恼苦灭。如是如是纯大苦聚灭。”(《大正》2.83中)由无明的凡夫能转化为大苦聚灭的圣者,乃因其中每一阶段的法都没有常性,可容转变,转变就可继续进展下去,直至成圣。如有常性,则凡夫永远是凡夫,世间便没有解脱这一回事。

⑥⑩ 经文颇长，不便细引。原文见《大正》2.24 中至 25 下。

⑥⑪《大正》1.103 下。

⑥⑫《大正》1.74 下。

⑥⑬引自《长阿含·清净经》（《大正》1.74 中下）。

⑥⑭《大正》1.84 中下。《梵动经》有同样的记载。见《大正》1.89 下。

⑥⑮《大正》2.245 下。

⑥⑯《大正》1.804 上至 805 下。

⑥⑰《大正》1.38 中下，39 上。

⑥⑱《大正》2.29 中。

⑥⑲《增一阿含经》卷二十一《苦乐品》第九经说：“世尊告诸比丘……诸有四姓剃除须发，以信坚固，出家学道者，彼当灭本名字，自称释迦弟子……欲论生子之义者，当名沙门释种子是。”（《大正》2.658 下）

⑦⑩《印度简史》页 29.30。

## 第三章 事义的相应

### ——《杂阿含经》的体裁与组织

#### 第一节 原貌的恢复

《四阿含》为佛法的根本，而《杂阿含》更属第一义悉檀，是《四阿含》中最重要的一部，这在上文第一章已有论及。可惜，《杂阿含》自译出以后，未得到好好整理，卷次混乱，品目不明，其中第二十三、二十五两卷更全部记述公元前三世纪的人物——阿育王的事迹，无论体裁或内容都与其他经文格格不入，却与西晋·安法钦译的《阿育王传》及梁僧伽婆罗译的《阿育王经》相近，而有所节略<sup>①</sup>。由于本经译出后一直受到忽视，没有学者加以研究、疏解，它的杂乱便也一直没有得到整理。所以，唐代智升于公元730年编《开元释教录》时（距离《杂阿含》的译出年代约三百年），便认为本经“说事既杂，故无品次诵等差别”<sup>②</sup>。他的意思是说，本经因为内容繁杂，所以未能清楚列明品诵的项目，及顺编经文的次第。

这情形直至日人姊崎正治博士整理《四阿含》后，才开始有所改变。姊崎博士花了数年工夫，对勘汉译《四阿含》及南传巴利本，于1908年发表《汉译四阿含》（The Four Buddhist Āgama in Chinese）一文，考校汉译《杂阿含》的卷数次第，将《杂阿含》分为八诵六十三部，并指出卷二十三、

二十五是阿育王传,应从经中剔除,但未能解释何以经中会出现此阿育王传<sup>③</sup>。吕澄承接姊崎正治的研究,进一步发现《瑜伽师地论·摄事分》(以下简称《瑜伽论》卷八十五至九十八为《杂阿含》的本母(本母义见前文第一章第二节),详细阐释经的核心部分,而《瑜伽论》卷三所说的九事,及卷二十五解释契经的意义,亦说出《杂阿含》的内容要略,以及次第品目(下文另详)。

至此发觉,《杂阿含》原来并非文乱无次。它的经文编排,是依着一特定次序的。于是,他根据《瑜伽论》之说,修正姊崎的考校,判分全经为四分十诵。“四分”是“五取蕴六处因缘相应分”、“道品分”、“佛弟子所说、佛所说分”、“结集分”(十诵下文另详)。并比对经论(论指《瑜伽论》),以厘订经文核心部分(按:此即前二分)的卷次。再根据《杂阿含》的现存本卷十八开首的标题“弟子所说诵第四品”,分出“佛弟子所说、佛所说分”中“佛弟子所说”的卷次。另根据《别译杂阿含经》校对五十卷本,判别本经偈颂部分所属各卷,此即“结集分”。余剩的经卷就归入“佛所说分”。这样,全经四分就分别厘订下来。

又从梁·僧祐《出三藏记集》(卷三)的记载,知道《杂阿含》的译者求那跋陀罗曾译《无忧王(按:即阿育王)经》一卷,但缺本,而从隋·法经《众经目录》(卷四)及《开元释教录》(卷十六),又知道《杂阿含经》别生<sup>④</sup>有《阿育王经》,其中《开元释教录》更注明是二十三、二十五两卷。由此才明白,本经译出后,佚失了卷二十三、二十五两卷,传者错以本经译者求那跋陀罗的另一译本《无忧王经》编入充数。《无忧王经》编入《杂阿含》后,以《阿育王经》之名,成为别

生经，经录加以载列。它本身在经录中部却反成为缺本。这真是一个少有的错例，如果当年有人弘扬《杂阿含》，它的卷帙就不容易失乱，便是失乱，也不致迟到一千四百年之后（按：自本经译出之年起计），由吕氏的研究才得以订正。但事实是，《杂阿含》译出的年代，最早不能前过公元 435 年<sup>⑤</sup>，而成书于公元 445 至 518 年间的《出三藏记集》已题《无忧王经》缺本<sup>⑥</sup>。换句话说，《杂阿含》译出后数十年间已卷帙失乱，实在令人感叹！

吕澄的发现及研究，将《杂阿含经》的原来面貌勾出一个清楚的轮廓。原经的体裁及组织由此大略可见。不过，吕氏的经论比对还嫌不够周密，以致卷次的判定仍多错失的地方。直至 1970 年，印顺法师发表《原始佛教圣典之集成》（以下简称《集成》）。根据吕氏的发现，对《杂阿含》的体裁及组织作进一步细密的探究。他考出本经应分三大部分，一是宗要部分，就是《瑜伽论·摄事分》卷八十五至九八所解释的部分；二是称为“八众诵”的偈颂部分，是经的最后部分。三是与宗义有关，但内容兼涉多类，因而间杂的编附于宗要部分之间，其中有弟子说、有佛说的，称为“弟子所说”、“如来所说”部分。他发觉吕氏对第一部分卷次的厘订，疏略而多错失，原因是经论的比对不够严密。例如有些地方有论文释义，却无相对应的经文，似乎论文是多说了，其实是兼采取《中阿含经》作为补充，所释的是《中阿含经》经义，吕氏不察，当作是经卷的佚失<sup>⑦</sup>。印顺法师将论文的摄颂<sup>⑧</sup>与所释的经次一一排列对照，使人一目了然，披寻容易<sup>⑨</sup>。至于第二、三部分，印顺法师与吕氏所配属的经卷彼此相同，卷次则于“如来所说诵”有三卷的次



第相异,而印师更列出经的编号(《大正藏》《杂阿含经》每经的编号),说明亦较为详细。

此外,印顺法师还将汉译现存本与南传《相应部》互相比照,根据《相应部》的分品,将本经分为五分——蕴相应分、处相应分、因缘相应分、菩提分相应分及众相应分。前四分即前面所说的宗要部分,最后一分即偈颂部分。另参考《相应部》的分目,从五分分出四十八相应(按:每一目为一相应),将改正了的卷帙次第,比照现存本的次第,配以五分四十八相应,列成一表<sup>⑩</sup>。这样,全经的原貌,便清晰可辨,而不仅是只见其轮廓了<sup>⑪</sup>。

1983年,印顺法师完成《杂阿含经论会编》(以下简称《会编》)一书。本书以先经后论的方式,将经论比对合编,所根据的是前书的考订。不过,对前书错失的地方作出了修正。如前书以为原译本的“道品”缺失卷二十三、二十五两卷,其实缺失的是卷二十二、二十五(按:现存本的卷二十三,应为原译本的卷二十二,现存本卷二十三缺,也就是说原译本卷二十二缺)。会编之前,附有《杂阿含经部类之整编》一文,对本经的体裁与组织,作更深细周密的说明,补充了前书的不足,主要是:(1)依现存本的标题及说一切有部的古说(按:汉译本《杂阿含》是有部的诵本,故应依有部的古说来恢复本经的原貌),先分本经为五诵——五阴诵、六入处诵、杂因诵、道品诵、八众诵(按:前书则用“分”字,每分的名称与《会编》所用的每编名称互有不同。“整编”所用的名称大部分为汉译本标题的原文)。(2)再分五诵为二十一相应,比前书多出三相应,而更符合经文<sup>⑫</sup>。(3)“弟子所说”与“如来所说”部分本来间杂于前四诵之

间，为依随现存本别立“弟子所说诵”的原意，以及表示原始圣典结集的次第（详见下文第四节），故特将此二部分别立为第六、七两诵。这样，全经便分为七诵五十一相应，既守有部的古说，又符合圣典成立过程的事实，而《杂阿含》的原貌亦可细认了。

正如前面所说，《杂阿含》卷次混乱，品目不明，要考究它的体裁与组织，藉以恢复它的原来面貌，需要精细的头脑，缜密的思虑，更要对有关经论具备广泛而深入的认识，实在是一件顶困难的事。在这方面，吕澄先生启其功，印顺法师成其大，都作出了无比的贡献，使发心研究《杂阿含经》以探究原始教义的学者，省却了不少摸索的工夫。下面试根据古代文记，以及吕氏与印顺法师的考订，简要的说明《杂阿含经》的体裁与组织，希望对有心阅读本经的读者，也提供一点方便。

## 第二节 经名“杂”与“相应”的意义

汉译本《杂阿含经》以“杂”做经名，与此相当的巴利文译本则称《相应部》。“杂”和“相应”这两个名称的援用都与本经的体裁有关。明白它们的意义，本经的体裁也就清楚可知了。

本经经名的建立，最初见于各部派的律典。这是各部律典在记述“第一次结集”的过程时所提及的。根据诸律的记载，当日僧团结集经藏，是因应契经的不同性质、体裁而分为“杂”、“中”、“长”、“增一”等四部的。其中有关《杂阿含经》的定名，诸律分别有下面的说法：

(一)属于分别说部的化地部《五分律》卷三十说:

“此是杂说,为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天子、天女说,今集为一部,名《杂阿含》。”<sup>⑬</sup>

(二)也属于分别说部的法藏部《四分律》卷五十四说:

“杂比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、诸天、杂帝释、杂魔、杂梵王、集为《杂阿含》。”<sup>⑭</sup>

(三)属于大众部的《摩诃僧祇律》卷三十二说:

“(文句长者,集为《长阿含》;文句中者,集为《中阿含》);文句杂者,集为《杂阿含》。所谓根杂、力杂、觉杂、道杂。如是比等名为杂。”<sup>⑮</sup>

(四)属于上座部的说一切有部《根本说一切有部毗奈耶杂事》(以下简称《杂事》)卷三十九说:

“但是五蕴相应者,即以蕴品而为建立;若六处十八界相应者,即以处界品而为建立;若与缘起圣谛相应者,即名缘起而为建立;若声闻所说者,于声闻品处而为建立;若是佛所说者,于佛品处而为建立。若与念处、正勤、神足、根、力、觉、道分相应者,于圣道品处而为建立;若经与伽他相应者(按:此处应补一句:“于伽他品处而为建立”;文意才前后连贯),此即名为相应阿笈摩。”<sup>⑯</sup>

(五)传为属于上座部的雪山部《毗尼母经》<sup>⑰</sup>卷三说:

“与比丘相应、与比丘尼相应、与帝释相应、与诸天相应、与梵王相应,如是诸经,总为《杂阿含》。”<sup>⑱</sup>

这五种说法之中,《五分律》与《四分律》所举的都是《杂阿含》的“八众诵”部分。所说的“杂”,是杂说的意思。

《摩诃僧祇律》举的是《杂阿含》的“道品诵”部分。所说的“杂”，指文句、篇幅而言。依它的上文，文句长的名《长阿含》，文句中的名《中阿含》。《长》、《中》两部经都是由一篇一篇的小经合成的，而《长阿含》的小经一般篇幅较长，故名长；《中阿含》的小经则大都不太长也不太短，故名中。《杂阿含》则只分品诵，不分经。经文一段一段的（《大正》将每一段编为一经），有时多说，有时少说，如“杂因诵”说“食”一项，经文只得八段（三七一经至三七八经），“道品诵”说“力”则有四十二段（六六一经至七〇三经），而除第一、二诵外，其他每一诵都涉及多个项目（如“道品诵”就有根、力等十个项目）。因此，《摩诃僧祇律》所称的“杂”，是包括篇幅长短不一、说的项目杂多的意思。

至于《杂事》，则以“相应”称本经，为什么称“相应”呢？它说得很清楚：将同一类的事义集为一品，是本经的体裁。如凡说五蕴的，便编入五蕴品；说念处、正勤、神足、根、力、觉（支）、（圣）道分等与修道有关的，便编入道品；用伽他（按：即偈颂）说的，便编入伽他品。伽他品依经文的形式集录同类，其他各品则依说法的内容集录同类。这样，同一类中，事义一一对应，就是相应。每一类事义成一品，这些品便也称为相应，如蕴相应、道相应之类。由于上述缘故，所集成的经便称为相应阿笈摩（按：即阿含）了。

最特别的是《毗尼母经》的说法。它也举本经的“八众诵”为例，用“相应”称每一篇目，但经仍名为“杂”，而不名“相应”，却没有解释为什么仍称为“杂”。

正好解释这个疑问的，是《瑜伽论》卷八十五摄事分所说的下面一段话：

“《杂阿笈摩》者，谓于是中世尊看待彼彼所化，宣说如来及诸弟子所说相应、蕴、界、处相应、缘起、食、谛相应、念住、正断、神足、根、力、觉支、道支、入出息念、学、证净等相应。又依八众说众相应。后结集者为今圣教久住，结搆陀南颂（按：即摄颂），随其所应，次第安布……即彼一切事相应教，间厕鸠集，是故说名《杂阿笈摩》。”<sup>⑨</sup>

这是说，《杂阿含》是世尊对应所化的种种不同众生而宣讲的，内容有“如来所说相应”、“弟子所说相应”，以至“八众相应”等。结集经法的人为使圣教能传诵久远，就随着经文在适当的地方结上摄颂（按：习惯是十经为一颂），以便传承者忆持不忘。因本经是以同类的事纂集为相应的篇章，所以，在体裁上可称为相应，但同一事有时可入于不同类别，为便经文能随宜安布，编起来次第便变得间杂不顺了。如“佛弟子相应”、“如来相应”本来是应该集为一处的，但为了配合其他相应的内容，便按性质把它分开，安插于其他相应之间<sup>⑩</sup>。基于这个编排原则，本经就称为《杂阿笈摩》了。

从《瑜伽论》说“世尊看待彼彼所化，宣说……相应”，可知“相应”除了事义相类的意思外，亦有如来说法，与众生相应之义。与众生相应，就是说能对应众生的根性和需要。所以，无论从体裁或法义方面说，《杂阿含》都应以“相应”为名。但由于经文随宜安布，次第间杂不顺，造成了组织上的特色，本经因而仍称为《杂阿含》。

对于“杂”的解释，大众部的《分别功德论》又有不同的说法，这在前文第一章曾提及。论云：

“杂”者，诸经断结，难诵难忆；事多杂碎，意令人忘，故曰杂也。”<sup>④</sup>

这里说的“杂”，是指经文断为一节一节的，缺乏连贯性<sup>⑤</sup>，难以忆念持诵；所说的事项又杂多而零碎，容易令人忘记。简单地说，因为经文杂碎，所以就称为《杂阿含》了。

综合以上七书所说，《四分律》、《五分律》、《摩诃僧祇律》及《分别功德论》都分别说出了“杂”的部分意义；《杂事》则清楚解释“相应”的含义，而《毗尼母经》与《瑜伽论》则兼取“杂”、“相应”两义。后者更解释了“杂”的深一层意思。

总括来说，《杂阿含》是世尊对应众生的需要而说，又依事类汇集成相应的篇章，所以应称为《相应阿含》。不过，因为它所说的事类杂多，编排上难免次第不顺，篇章间杂，而全经又由一节一节的经文集成，杂碎而不易忆持。所以，便也名为《杂阿含》了。

此外，要特别提及的，是印顺法师在这问题上的独特考说。他先根据《摩诃僧祇律》说的“杂藏者，所谓辟支佛、阿罗汉自说本行因缘，如是等比诸偈诵，是名杂藏”（卷三十二），指出杂藏是各种偈颂的汇编，与汉译的《杂藏》相当的南传《小部》，也大部分是偈颂集，而陈·真谛译的《阿毗达磨俱舍译论》（卷二十二）有说“于少分阿含中，为波遮利婆罗门说此偈言”。因此，他认为“少分”，与《小部》的小，《杂藏》的“杂”，都是 Khuddaka 的义译，都与偈颂有密切的关系。所以，从偈颂部分来说，《杂阿含》可称为《少分阿含》或《小阿含》。“小”、“杂”应是因偈颂的杂说而得名的。印师又从《分别功德论》（卷一）的对《杂藏》的说明，印证

《杂阿含》的偈颂部分，与《杂藏》有密切的关系，因而论断，原始结集的过程中，起初是长行（按：即散文）的“修多罗”（按：即十二分教的契经），随类相应而编为四部：道品相应、蕴相应、处相应及因缘（界等）相应。修多罗的录偈——录十经的名目为一偈，名为祇夜（geya）<sup>③</sup>，而稍后出的偈颂——“八众相应”也称为祇夜。长行的修多罗称“相应”，偈颂的祇夜就称为“杂”了<sup>④</sup>。

印顺法师从文体来分出“杂”与“相应”两种经名的不同用意，见前人所未见，实可补充上面各说的不足。

### 第三节 三相四分九事

上文曾引《瑜伽论》卷八十五的文字，以见“杂”的意义。论文举出了《杂阿含》的全部“相应”的名目。这些“相应”就是本经所说的种种事义。在说到“随其所应，次第安布”之后，论又将种种相应总结为三相四分，其文如下：

“当知如是一切相应，略由三相。何等为三？一是能说，二是所说，三是所为说。若如来、若如来弟子，是能说，如‘弟子所说、佛所说分’。若所了知、若能了知，是所说，如‘五取蕴、六处、因缘相应分’，及‘道品分’。若诸苾刍、天、魔等众，是所为说，如‘结集品’<sup>⑤</sup>。”

这是从佛陀说法的立场，将经的一切相应项目分为三个类别，称三相。首先是能说者，此即如来及如来弟子，入于“弟子所说、佛所说分”。其次是所说的法，兼所了知及

能了知两类。“所了知”的是五取蕴、六处、因缘(包括缘起、食、谛、界)等,“能了知”的是念住、正断以至证净等,分别入于“五取蕴、六处、因缘相应分”及“道品分”。所以第二相有两分。最后是说法的对象,就是论的前文所提及的八众(八众分目见下文),入于“结集品”。这样,三相便成四分,如下表:

三 相	{	一、能说——如来及如来弟子所说相应——(一)弟子所说、佛所说分		四 分
		{	所了知——五取蕴、六处、因缘等相应——(二)五取蕴 六处因缘相应分	
			能了知——念住、正断……证净等相应——(三)道品分	
	三、所为说——八众相应——(四)结集品			

四分之中,“结集品”称为“品”,不称“分”,因为八众相应是偈颂,体裁与前三分的长行(散文)不同,所以特称为“结集品”。关于结集品,下文会另有解说。

三相四分说的种种相应,涉及的事义似乎多而杂,其实不出九事。如《瑜伽论》卷三本地分所说:

“(又复应知)诸佛语言,九事所摄。云何九事?一、有情事;二、受用事;三、生起事;四、安住事;五、染净事;六、差别事;七、说者事;八、所说事;九、众会事。有情事者,谓五取蕴;受用事者,谓十二处;生起事者,谓十二分缘起及缘生;安住事者,谓四食;染净事者,谓四圣谛;差别事者,谓无量界;说者事者,谓佛及彼弟子;所说事者,谓四念住等菩提分法;众会事者,所谓八众:一、刹帝利众、二、婆罗门众、三、长者众、四、沙门众、五、四大天王众;六、三十三天众、七、焰(夜)摩天众、八、梵天众。”<sup>②</sup>



与上表对照，九事的前六事即第二相及第二分，第七事即第一相及第一分，第八事即第二相及第三分，第九事即第三相及第四分。彼此配合如下表：

三相	一、能说——7. 说者事——(一)弟子所说佛所说分	(二)五取蕴六 处因缘相应分	四分
	二、所说 { 1. 有情事 2. 受用事 3. 生起事 4. 安住事		
	5. 染净事 6. 差别事		
	8. 所说事——(三)道品分		
	三、所要说——9. 众会事——(四)结集品		

从上表可清楚见到，九事的先后次序与三相四分并不相同，但将九事比对经文，除小部分卷帙外，两者次序大抵吻合。其中出现差异，只因为译本有错卷而已。如现存本卷四为八众相应的偈颂，却误编入五蕴相应，卷四十三本为六处相应却误编入八众诵之类。所以，九事的次序可作恢复原经面貌的一种根据。

三相四分从佛说法的立场来编排，故以能说法者为先，所说的法为次，听法者为后。九事则以《杂阿含》的经文次序为次序，而《杂阿含》的经文是随宜安布，次第间杂不顺的，这就是九事与三相四分次序不同的原因。不过，次序虽然不同，两者所涵盖的内容则是无异的。

《瑜伽论》说：“诸佛语言，九事所摄。”诸佛说法的项目，不出此九事，而九事《杂阿含》都全有。所以，本经就是“一切事相应教”。

## 第四节 三大部分——契经、应颂、记说

### 一、第一部分——契经

从上一节所举说的三相四分九事，可清楚看到，《杂阿

舍》的组织是分为三大部分的：第一部分是说法义及修行问题的长行；第二部分是佛及弟子对人天等八众说较显浅的道理，主要为偈颂；第三部分则为佛及弟子杂说法义的长行。检视卷目，五十卷经文中，不计佚失的两卷，第一部分占二十一卷，第二部分占十三卷，第三部分占十四卷<sup>⑦</sup>。第一部分篇幅是最多的。《瑜伽论·本地分》虽然将《杂阿舍》的内容全部列举，判别为九事，但《摄事分》抉择经义的本母，却只解释经的七事（第一至六及第八等事）。第七事的“弟子所说、佛所说分”，及第九事的“结集品”都没有涉及<sup>⑧</sup>。这说明了上述三大部分之中，只有第一部分是本经的宗要所在，因为本母是抉择经的宗要的。这部分就是原始圣典最根本、最早形成的部分，也是十二分教最先出的第一分教，称为“契经”（Sūra），音译修多罗。

十二分教，旧译十二部经，是佛陀说法的形式和内容的十二种类别，分别是：（1）契经；（2）应颂或重颂（geya），音译祇夜；（3）记说或记别、授记（vyākaraṇa），音译和伽罗那；（4）讽颂（gāthā），音译伽陀；（5）自说（udāna），音译优陀那；（6）因缘（nidāa），音译尼陀那；（7）譬喻（avadāna），音译阿波陀那；（8）本事或如是语（itivṛttaka），音译伊帝目多伽；（9）本生（jātaka），音译阇多伽；（10）方广（va ipulya），音译毗佛略；（11）未曾有（adbhuta—dharma），音译阿浮多达摩；（12）论议（upadeśa），音译优波提舍（名称根据《杂阿舍》一一三八经）。

四部《阿舍》都有提及十二分教<sup>⑨</sup>，可知最迟于《阿舍经》写成定本的时候，十二分教的部类便已经成立。由于《阿舍》是最早出的经典，有经典才见到教法的分类，分教

的成立因而就和《阿含》的編集有密切关系。究竟是《阿含》先集成，分教后成立？或先有分教，后来才集出《阿含》？又或二者同步次第完成？这在学者之间是有不同意见的，此处不拟讨论。不过，上面说《杂阿含》的宗要部分为十二分教最先出的第一分教——契经，却是可以肯定的。因为(1)《四阿含》是原始圣典，而《杂阿含》又是四部中最早出的；(2)《杂阿含》的宗要部分，体裁属于十二分教中契经的一类。这两点都从《瑜伽论》的文记可得到印证。关于第一点，《瑜伽论》卷八十五说：

“即彼一切事相应教，间厕鳩集，是故说名《杂阿笈摩》。即彼相应教，复以余相处中说，是故说名《中阿笈摩》。即彼相应教，更以余相广长而说，是故说名《长阿笈摩》。即彼相应教，更以一二三等渐增分数道理而说，是故说名《增一阿笈摩》。”<sup>③</sup>

论文指出，《杂阿含》集出后，其他三部阿含亦先后成立。它们都是以《杂阿含》的相应教为根本，将《杂阿含》所未收的其他经教，依体裁的不同而分别编成《中》、《长》及《增一》等阿含的。

关于第二点，《瑜伽论》卷二十五本地分解释十二分教，提到契经，便引《杂阿含》的宗要部分为说，其文如下：

“云何契经？谓薄伽梵于彼彼方所，为彼彼所化有情，依彼彼所化诸行差别，宣说无量蕴相应语、处相应语、缘起相应语、食相应语、谛相应语、界相应语、声闻乘相应语、独觉乘相应语、如来乘相应语、念住、正断、神足、根、力、觉支、道支

等相应语、不净、息念、诸学、证净等相应语，结集如来正法藏者，摄聚如是种种圣语，为令圣教久住世故，以诸美妙名句文身，如其所应，次第安布，次第结集，谓能贯穿缝缀种种能引义利，能引梵行，真善妙义，是名契经。”<sup>④</sup>

这里所举的各种相应，除了“声闻乘相应语、独觉乘相应语、如来乘相应语”外，都是《杂阿含》的宗要部分，而所以名为契经，是因为一来这是佛陀为契应众生之机而说的正法，二来在体裁上，它用美妙的文句，贯摄法义，按着适当的次第，结集成篇后，便能传诵，使圣教得以久住。考究起来，契经——修多罗乃当日印度流行的文体，是一种简洁散文，用以记述复杂的礼仪制度，使传习者易于记忆。佛教随顺世间，既用这种文体结集经教，亦以“修多罗”称最初结集的经典（请参阅前文第一章第二节）。所以，契经是有广狭两义的。广义说，契经是一切佛说的总称，包括大小乘所有经典；在大乘佛教兴起之前，则指《阿含经》。狭义说，契经即指十二分教的第一类，是组成经典的十二种体裁的其中一种。在原始佛教来说，这就是《杂阿含》的宗要部分。

论文提到“声闻乘相应语”、“独觉乘相应语”、“如来乘相应语”，这就是同书卷八十五摄事分所说的“如来及诸弟子所说相应”，亦即九事中的第七事——说者事。这部分最初应是附于原始结集的相应教中，同视为契经的，但后来却另集为一部，成十二分教的记说，所以，《摄事分》抉择经义的本母，就不包括这一部分了。

## 二、第二部分——应颂

第二部分的偈颂，是对八众说的不了义教。偈颂，在

十二分教中，有应颂、讽诵及自说等三类。这部分的偈颂属于哪一类呢？根据印顺法师的研究，这应该是十二分教中的第二分——应颂（祇夜）。应颂的性质，《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一二六说：

“应颂云何？谓诸经中，依前散说契经文句，后结为颂而讽诵之，即结集文、结集品等。”<sup>②</sup>

这说明，应颂就是对应契经的长行，重述其内容的偈颂。《瑜伽论》对应颂也有类似的解释：

“应颂者，谓长行后宣说伽他。又略标所说不了义经。”（卷八十一）<sup>③</sup>

“云何应颂？谓于中间，或于最后，宣说伽他。或复宣说未了义经，是名应颂。”（卷二十五）<sup>④</sup>

不过，《瑜伽论》还多说了一种性质，就是应颂说的是不了义经。至于《大毗婆沙论》所举的例——结集文、结集品，指的是什么呢？前文曾引的《瑜伽论·摄事分》提到《杂阿含》的内容，有说：

“后结集者，为令圣教久住，结嘱拖南颂，随其所应，次第安布……若诸苾刍、天、魔等众，是所为说，如结集品。”<sup>⑤</sup>

“结嘱拖南颂”，是在《杂阿含》编集后，又依经文结上偈颂。所结的嘱拖南，便是方便忆持的摄颂。这在原始结集，是以十经的名目为一偈的，如《分别功德论》卷一所说：

“阿难撰三藏论，录十经为一偈。所以尔者，为将来诵习者，惧其忘误，见名忆本，思惟自寤（悟）。”<sup>⑥</sup>

这种摄颂，称为录偈，《别译杂阿含经》大部分保存。现存本的《杂阿含》则只五蕴相应部分尚见，其他已散失或缺译。但从存下来的摄颂，仍可见其体例，如卷一开首在第七经完结后，有摄颂：“无常及苦空，非我正思惟，无知等四种，及于色喜乐”，就是赅摄前七经之要点的。这些用于结集的摄颂就是应颂的“结集文”，而八众相应的偈颂说的是不了义法，也属于应颂那种“宣说未了义经”的性质，此即《瑜伽论》及《大毗婆沙论》所说的“结集品”。所以，无论“结集文”或“结集品”，都是应颂<sup>⑧</sup>。

小乘三藏引说十二分教的名目次第，往往会互有不同，但提到第一、二分教，却一律是契经、应颂<sup>⑨</sup>，正好反映了契经和应颂是原始圣教最初集成的两个部分，也间接印证了《杂阿含》的八众相应偈颂就是应颂。至于录偈，当然也是应颂了。

八众相应的经卷本有错乱，但因为《别译杂阿含》卷一至卷十二及卷二十与这部分相当，而且摄颂又大部分保存，用“别译”本校对五十卷大本，八众相应的原貌也就清楚可见。这方面的工作，吕澄是完全做到了<sup>⑩</sup>。

### 三、第三部分——记说

依上引《瑜伽论·摄事分》，第三部分——佛及弟子杂说法义的长行，本来是附于第一分教——契经之内的。后来因为这部分的体裁与契经有别，所以将它别立成一部，称为记说、授记或记别。记说的性质，《瑜伽论》说：

“云何记别？谓于是中记别弟子命过已后当生等事，或复宣说已了义经。”<sup>⑪</sup>（卷二十五）<sup>⑫</sup>

“记别者，谓广分别略所标义，及记命过弟子生处。”<sup>②</sup>

据此，记说是包括三种性质的，一是预记弟子未来生处，二是宣说了义的经教，三是广分别应颂的略义。这和应颂的“略标所宣说未了义经”刚刚相反。对此，《大乘阿毗达磨杂论》卷十一也有类似的说法：

“记别者，谓于是处圣弟子等谢往过去，记别德(得)失生处差别。又了义经说名记别，记别开示深密意故。”<sup>③</sup>

预记未来，说了义经，都和《瑜伽论》说的一样。“开示深密意”即开显经的深义，也是“广分别”的意思。

此外，《大毗婆沙论》解释记说，除了内容，还提到它的体裁：

“记说云何？谓诸经中，诸弟子问，如来记说；或如来问，弟子记说；或弟子问，弟子记说；化诸天等问记亦然。若诸经中，四种问记，若记所证所生处等。”<sup>④</sup>

这是说，记说是一种问答体，问的可以为如来、如来弟子及诸天，答的则惟是如来及如来弟子。问答方式有四种（按：指一向记——答是或不是；分别记——作不同的解答；反诘记——问得不清楚，反问后才作答；舍置记——即无记，问得无理，不予作答，如十四无记），问答的内容则为记别三乘圣者所证得的果，以及弟子未来所生的地方。

总括上引各论所说，记说有如来记说、弟子记说、诸天记说。它是问答体，除分别经的深密意，还记说弟子未来证果及出生的事。由此可见，它的体裁确与第一分教——

契经不同，所以，要别立为一部类。不过，现存本的《杂阿含》所见，这部分仍是夹附于契经之间的。

还有要补充的，是“诸天记说”属于通俗教化，以偈颂为主，后来便编入应颂去，成“八众相应”的一部分。所以，记说只有“如来记说”、“弟子记说”。此外，虽然《大毗婆沙论》强调记说为问答体，但其实它并非全属问答形式。这从现存本《杂阿含》可以看得到。<sup>④</sup>

以上说的契经、应颂及记说，是组成《杂阿含》的三大部分。无论是《阿含》先编集或是十二分教先完成，这三部分都应是十二分教最早成立的三分。三分成立了，“一切事相应教”的《杂阿含》也完成。这是原始结集的实况。

## 第五节 全经组织大要

现存本的《杂阿含经》除了有数处举出品诵的名称外，再没有其他标题、分目，可藉以看到经的纲领。如果不是《大正藏》将每段经文加上经号，研读或引据便非常不便。这数处所举的诵目如下：

- (一)第八卷开首题“诵六入处品第二”；
- (二)第十六卷开首题“杂因诵第三品之四”；
- (三)第十七卷开首题“杂因诵第三品之五”；
- (四)第十八卷开首题“弟子所说诵第四品”；
- (五)第二十四卷开首题“第五诵道品第一”(按：疑为“道品诵第五之一”)。

可以推断，原经应还有其他诵目，但随着经卷的混乱，



部分诵目于传抄时亦给遗漏了。不过,从这几个仅存的诵目,比照《瑜伽论》卷八十五《摄事分》解释“杂阿笈摩”的三相四分,及卷三本地分说明“诸佛语言,九事所摄”等文,可想见第8卷前应有“诵五阴品第一”;第八卷至十六卷之间应有“诵六入处品”其他部分及“杂因诵第三品之一、之二、之三(按:杂因诵既有“之一”至“之五”等五分,应包括缘起、食、谛、界等项);第十九卷至二十三卷应有“弟子所说诵第四品”的其他部分;第二十五卷以后,则应有“道品诵”的其他部分,以及“如来所说诵”、“八众诵”等。而“如来所说诵”亦有可能在第八卷之前,第八至十六卷或十八至二十四卷之间。这就转《瑜伽论》的四分成七诵。现将七诵的名称略加整理,以对照《瑜伽论》的四分如下:

依现存本的诵目引伸的七诵	卷次	依《瑜伽论·摄事分》的四分
一、五阴诵第一(如来所说诵)——(1—7)	} (8—17)	{ (一) 五取蕴六处因缘相应分
二、六入处诵第二(如来所说诵)		
三、杂因诵第三		
四、弟子所说诵第四——(18—23)	——(二) 弟子所说·佛所说分(之一)	
五、道品诵第五	} (24—50)	——(三) 道品分
六、如来所说诵第六		——(二) 弟子所说·佛所说分(之二)
七、八众诵第七		——(四) 结集品

七诵之中,只“如来所说诵”的位置未能肯定,因为这一诵在《瑜伽论》中本就位置不定<sup>④</sup>。其他各诵的次第都应如上列。

上述七诵的编排及卷数的分配,只依据现存本的诵目引伸而成,并未以经文对勘,所以,“如来所说诵”的位置未得确定,卷数的分配也尚待依据经文作进一步的考究。但由此已足见现存本所留下的诵目,是探讨本经组织的一个重要线索。

吕澄则根据古说及《瑜伽论》说的四分九事，判分本经为四分十诵。所谓古说，是指后秦·僧肇于《长阿含经序》说的“杂阿含四分十诵”。吕氏自作按语说：“此（按：指四分十诵）与僧肇所传之说相同；四分依大论（按：指《瑜伽论》）八十五，十诵依九事也。”（见《刊定记》第二段）他的编排是这样的：

（一）五取蕴六处因缘相应分

1. 五取蕴诵 …………… 经第一卷以下
2. 六处诵（原按：旧题六入诵第二） …………… 经第八卷以下
3. 缘起诵（原按：旧题杂因诵第三） …………… 经第十二卷以下
4. 食诵 …………… 经第十五卷
5. 谛诵 …………… 经第十五、十六卷
6. 界诵 …………… 经第十六、十七卷

（二）佛弟子所说佛所说分

7. 佛弟子所说诵（原按：旧题弟子所说诵第四） …… 经第十八卷以下
8. 佛所说诵 …………… 经第二十二卷以下

（三）道品分

9. 念住等诵（原按：旧题诵道品第五） …… 经第二十四卷以下

（四）结集分（原按：《大论》作品字）

10. 八众诵 …………… 经第三十五卷以下

吕氏此表诵目的排列，跟上表差不多相同，稍异的是，他将卷次分得较为准确清楚，这是对勘经文的结果。其次，他将现存的“杂因诵”一分为四，成“缘起诵”、“食诵”、“谛诵”及“界诵”。所以诵数便由七增至十。虽然他说“十诵依九事”，其实也是顺着现存本的诵目次序安排的。不过，僧肇说“四分十诵”，虽与《瑜伽论》四分九事吻合，却不知他的说法以何为据。依梁·慧皎《高僧传》，肇死于晋义

熙十年(414)<sup>⑦</sup>，而据《出三藏记集》，《杂阿含》的译者求那跋陀罗则于刘宋元嘉十二年(435)始由海路至广州<sup>⑧</sup>。肇当然没有可能看到跋陀的五十卷译本。他可能看到的是译于三秦时代的《别译杂阿含》，但《别译》本只得两分，相当于五十卷本的佛所说诵、八众诵，凭此当然也不知道“四分十诵”。僧肇亦不可能看到译于唐代的《瑜伽论》，而《瑜伽论》的数种异译节本——《菩萨地持经》、《菩萨善戒经》及《决定藏论》都译于414年以后，而且内容也与上述所引的《瑜伽论》文无关。这样，僧肇又缘何而知道《杂阿含》是四分十诵？除非他看过东晋法显从中印带回来的另一《杂阿含》梵本。这一梵本带到中土后，是一直未曾译出的<sup>⑨</sup>。但这本既未译出，僧肇看到的可能性就不大了。既然僧肇的说法依据不明，判定《杂阿含》的组织，就不宜以之作为参考或作为引证了。

上述的四分七诵或四分十诵，本来已足可认定为《杂阿含》的组织大概。印顺法师也认为吕澄的四分十诵“是比较适当的”，但指出《杂阿含》属于说一切有部的诵本，应依有部的古说来判别全经组织。因此，他将全经分为五诵，也就是五品。这是将经的第一部分——契经，依《瑜伽论·摄事分》分为“阴”、“处”、“缘起食谛界”、“菩提分法”等四类。此与现存本的“五阴诵”（按：此诵依现存本的诵目引伸出来）、“六入处诵”、“杂因诵”、“道品诵”相合。此属“契经”的四诵在前，而经的第二部分应颂——八众诵在后，前后共为五诵。至于经的第三部分记说——弟子所说、如来所说，则分散而附于契经之下。这一分类与南传《相应部》相同，差异的只在名称和

次第。二者对照如下：

《杂阿含》	《相应部》
一、五阴诵第一品	I 有偈篇(Sagātha-Vagga)
二、六入处诵第二	II 因缘篇(Nidāna-Vagga)
三、杂因诵第三品	III 蕴篇(Khadha-Vagaa)
四、道品诵第四品	IV 六处篇(Saḷāyatana-Vagga)
五、八众诵第五品	V 大篇(Mahā-Vagga)

“弟子所说、如来所说”部分，在《杂阿含》是散附于“五阴诵”、“杂因诵”、“道品诵”以下的；在《相应部》则散附于“因缘篇”、“蕴篇”、“六处篇”及“大篇”之下。又《相应部》以“有偈篇”在前，印顺法师以为这是上座分别说系的排列，根据十二分教在成立的过程中先有契经、后有应颂的事实，《杂阿含》是应以长行的契经为先的。所以，他置八众诵于后<sup>⑤</sup>。

此外，《相应部》的五篇分为五十六相应，印顺法师校对《杂阿含》经文，将之分为五十一相应。相应的数目较《瑜伽论·摄事分》所列举的为多，是因为将“如来及诸弟子所说相应”与“众相应”再细分为多项相应之故。

由上文的引述，可知《杂阿含》与《相应部》本来都是分为五诵（五篇）的，记说的部分没有独立成诵。但印顺法师认为“契经”与“记说”不同，所以有部也将“弟子所说”与“如来所说”从“契经”四品中分别出来。现存本已立“弟子所说诵”，《杂事》（卷三十九）亦明言“若是佛所说者，于佛品处而为建立”，将“如来所说”另立为“佛品”。所以，《会编》的经论对照，于五诵外，另立“弟子所说诵”、“如来所说诵”，合成七诵，并依原始经典结集的次第——契经、应颂、记说，叙列七诵如下：

契经 { 一、五阴诵  
二、六入处诵  
三、杂因诵  
四、道品诵

应颂——五、八众诵

记说 { 六、弟子所说诵  
七、如来所说诵

这个叙列将记说置于经末，虽与古说不同，但符合经典部类成立的次第，经论对照，也更为契合。

1983年出版的《佛光大藏经》的《阿含藏》，对《杂阿含》的编整，亦以印顺法师的《集成》和《会编》为根据。在部类方面，分本经为修多罗（契经）、祇夜（应颂）、记说；在相应教方面，共五十一相应；在“事”方面，有九事。这都与《会编》相同。不同的是，《阿含藏》将如来及弟子记说“五阴”的相应，附入五阴诵；记说“六入处”、“因缘”、“食”、“谛”、“界”、“受”等相应附于“杂因诵”之后，以及将如来记说修道的相应附于“道品诵”之后，换句话说，在诵的数目上及记说的编排上，《阿含藏》仍依古说，分全经为五诵，而将“弟子所说、如来所说”散附于“五阴诵”、“杂因诵”、“道品诵”以下。由于这个原因，它的经数次第与《会编》就颇有差异，如它的一一三经说罗陀相应的，在《会编》则为一六五二经之类。但与现存本《杂阿含》比照，经数次第则颇为接近，这是因为两本都基于同一组织，只是现存本卷帙混乱，以致造成差异罢了。所以，若对读《瑜伽论·摄事分》所引的《杂阿含》本母，应据印顺法师的《会编》，若对读《大正藏》的现存本《杂阿含》，则宜用佛光的《阿含藏》。

为使读者对本经由契经、应颂、记说等三分教依次组成有一清楚认识,本书选释经文特依《会编》的分诵及诵目次第。至于经号则仍用《大正藏》编号,因为长久以来,一般学者已习用《大正藏》的经号了。

最后,为使读者对整编后的全经组织有概括认识,特依印顺法师订正的经卷次第,比对现存本的经卷次第,并将全经的相应项目、诵目及其所属分教列写成表如下:

订正后的《杂阿含经》卷数	大正藏(高丽本)现存本《杂阿含经》卷数	相应数	诵目	分数	备注
一	1	阴相应 一二三四五	五阴诵	契经	
二	10				
三	3				
四	2				
五	5				
八	8	六入处相应 一二三四五	六入处诵		
九	9				
十	43				
十一	11				
十二	13				
十三	12	因缘相应(上)	杂因诵		因缘相应与谛相应之间本来有食相应,在卷十五内,因仅有八经而南传《相应部》也不别立,故《会编》亦不立,但置食相应于因缘相应之末。此为原经之次序。
十四	14	因缘相应(中)			
十五	15	因缘相应(下)谛相应(上)			
十六	16	谛相应(下)界相应(上)			
十七	17	界相应(下)受相应			
廿四	24	念处相应(上)	道品诵		卷廿五佚失。从《瑜伽论》的论义,知所佚失的为正断、如意足相应的全分及根相应的一部分。
廿五	25(佚)	念处相应(下)(缺)正断相应(缺) 如意足相应(缺)根相应(上)(缺)			
廿六	26	根相应(下)力相应觉支相应(上)			
廿七	27	觉支相应(下)			
廿八	28	圣道分相应(上)			
廿九	29	圣道分相应(下)安那般那念相应学相应(上)			
三十	30	学相应(下)不坏净相应			

订正后的《杂含经》卷数	大正藏(高丽本)现存本《杂阿含经》卷数	相应数	诵目	分数	备注
三八	38	比丘相应(上)	八众诵	应颂	
三九	39	比丘相应(下)魔相应			
四十	40	帝释相应(上)			
四十一	46	帝释相应(下)刹利相应(上)			
四十二	42	刹利相应(下)婆罗门相应(上)			
四十三	4	婆罗门相应(中)			
四十四	44	婆罗门相应(下)梵天相应	八众诵	应颂	
四十五	45	比丘尼相应婆耆沙相应(上)			
四十六	36	婆耆沙相应(下)诸天相应(一)			
四十七	22	诸天相应(二)			
四十八	48	诸天相应(三)			
四十九	49	诸天相应(四)夜叉相应(上)			
五十	50	夜叉相应(下)林相应	弟子所说诵		
十八	18	舍利弗相应目犍连相应(上)			
十九	19	目犍连相应(下)阿那律相应(上)			
二十	20	阿那律相应(下)大迦旃延相应阿难相应(上)			
二十一	21	阿难相应(下)质多罗相应	如来所说诵	记说	原译本卷廿二佚失,从现存本卷三十一经文(八六三经之后)知本卷应有天相应的一部分。
六	6	罗陀相应见相应(上)			
七	7	见耆应(下)断知相应			
廿二	23(佚)	天相应(上)(缺)			
廿三	31	天相应(下)修证相应入界阴相应不坏净相应(上)			
三一	41	不坏净相应(下)大迦叶相应(上)			
三二	32	大迦叶相应(下)聚落主相应马相应(上)			
三三	33	马相应(下)摩诃男相应无始相应(上)			
三四	34	无始相应(下)婆蹉出家相应外道出家相应(上)			
三五	35	外道出家相应(下)杂相应(上)			
三六	47	杂相应(下)譬喻相应病相应(上)			
三七	37	病相应(下)业报相应			

原译本卷廿二佚失,从现存本卷三十一经文(八六三经之后)知本卷应有天相应的一部分。

原译本卷廿三、三十一所说不坏净相应,法义与道品诵的不坏净相应相同。但因《瑜伽论》没有论义,所以不属契经而属于记说。

## 【注释】

①《阿育王传》、《阿育王经》分别见《大正》50, 编号 2042、2043, 又《杂阿含》卷二十三、二十五与《阿育王传》、《阿育王经》的内容比较, 详见印顺法师《佛教史地考论》页 110—113: (《妙云集》下编九, 1973 年 4 月重版)。

②见《开元释教录》卷十三(《大正》55. 610 下)。

③见《刊定记》, 前引文。

④“别生”是后人随自己的喜好从原来的大经抄出某部分, 另作单行本流通。这些单行本就名别生, 很多时候别生是为了随缘化诱而抄出的。

⑤《出三藏记集》卷十四求那跋陀罗传说, 跋陀于刘宋元嘉十二年从海路至广州, 文帝遣使迎接至京都(按: 即建业, 今日的南京)。后于祇洹寺译出《杂阿含》。元嘉十二年即公元 435 年(《大正》55. 105 下)。

⑥据梁·慧皎《高僧传》卷十一《僧祐传》, 祐卒于天监十七(公元 518)年, 享寿七十四岁, 以此推出其生年为公元 445 年(《大正》50. 402 下)。

⑦《集成》页 664。

⑧摄颂即摄定经文范围的偈颂。释经者于释义之前, 先立摄颂, 由摄颂的文字, 即知所解释的是哪段经文。这除了方便释经外, 更重要的是可令传承者忆持不忘, 使佛法得以久住。

⑨《集成》页 636—664。

⑨《集成》页 677—680。

⑪ 以上印顺法师对《杂阿含》的体裁、组织所作的探究,



见《集成》第九章“原始集成之相应教”。

⑫见《会编》页45—49所列之表。

⑬《大正》22.191上。

⑭《大正》22.968中。

⑮《大正》22.491下。

⑯《大正》24.407中。

⑰《毗尼母经》又名《毗尼母论》。“母”即本母，是申明经旨的论释。本书为律藏的释论。

⑱《大正》24.818上。

⑲《大正》30.772下。

⑳此处可更参阅吕澄之说。见《刊定记》第一节。

㉑《大正》25.32中。

㉒印顺法师于《集成》(页698)认为“诸经断结”是指修持法门。这样说，“结”就应作“缠结”、“结使”(按：都是“烦恼”义)解，而非行文上的一段完毕为一结。但如“断结”解为修持法门，下句就似乎不应说“难诵难忆”，因为法门是“修”而非“诵”和“忆”的，更不一定是“难”的。就算法门艰深难入，至少也应该说“难诵难修”或“难修难忆”。所以，此处仍就行文上解“结”字。

㉓祇夜义译为应颂、重颂。是经的韵文，属十二分教其中一种(十二分教名称见下文)出现于一般经文之后，将前段经文的要旨再简颂一遍，或将前数经的名目串成偈语，成为录偈，作用都在便利习者讽诵记忆。

㉔以上参阅《集成》页800—807。

㉕《大正》30.772下。

㉖《大正》30.294上中。

㉗《会编》考订了《杂阿含》原来卷帙次序(见页45—48)。

此处分卷，依《会编》的考订。

⑳ 参阅《会编》的经论对照。

㉑ 参阅《杂阿舍》一一三八经(《大正》2.300 下)、《中阿舍》卷一七法品善法经(《大正》1.421 上)《长阿舍》卷十二清净经(《大正》1.74 中、《增一阿舍》卷四十六牧牛品第四十九(《大正》2.794 中)。

㉒《大正》30.772 下。

㉓《大正》30.418 中下。

㉔《大正》27.659 下。

㉕《大正》30.753 上。

㉖《大正》30.418 下。

㉗《大正》30.772 下。

㉘《大正》25.32 中。

㉙ 有关应颂的问题，参阅《集成》页 512—518。又《会编》页 18—23。

㉚ 如注㉑所举的《四阿舍》、《四分律》卷一(《大正》22.569 中)、《五分律》卷一(《大正》22.1 下)、《摩诃僧祇律》卷一(《大正》22.227 中)、《大毗婆沙论》卷一二六(《大正》27.659 下)、《成实论》卷一(《大正》32.244 下)等书所举说。

㉛ 见《刊定记》第三节。

㉜ 编按：此处及前说“应颂”之“未了义经”与“已了义经”，应非“了义”及“不了义”，“未了义经”，即经中尚未说毕其义，非其义为“不了义”；“已了义经”则为已说毕其义，非为“了义”。

㉝ 同注㉜。

㉞ 同注㉝。

㉟《大正》31.743 下。

④④《大正》27.659 下至 660 上。

④⑤ 有关记说问题,参阅《集成》页 519—533 及《会编》页 24—29。

④⑥ 如“摄事分”置“如来所说相应”于首,“本地分”则置之  
于界相应与念住相应之间。

④⑦ 见《高僧传》卷六《僧肇传》(《大正》50.366 上)。

④⑧ 见注⑤。

④⑨《出三藏记集》卷十五法显传,记法显于东晋隆安三年(399),经西域赴印,停留五年后,由海路回中国(《大正》55.111 下至 112 中)。同书卷二又载,他带回梵本十一部,有五部未得译出,其中一部便是《杂阿含》,注明“梵本未译”。同卷稍后的地方另载求那跋陀罗译《杂阿含经》五十卷事(《大正》55.12 上及 12 下),可见法显带回的《杂阿含》与求那跋陀罗译的《杂阿含》是不同的梵本(内容可能相同)。如果此本即彼本,《记集》就不会于前一本仍注“梵本未译”,而且亦会于后一本注明“此即前本”了。

⑤⑩ 以上印顺法师分全经为五诵的见解参阅《会编》页 41—52。

## 第四章 解脱的道路

——《杂阿含经》所开显的佛教精神与法要

### 第一节 以缘起论为根本

《论语·里仁篇》记载,有一次,孔子忽然对曾参提到他的修学之道,说:“参乎,吾道一以贯之。”同门不解,曾子却当下即会老师的意思,向同门说出老师的本怀:“夫子之道,忠恕而已矣!”佛陀住世约八十年,教说繁多,如果问,什么法能贯穿他的全部教义,那就可以说:“佛陀之教,缘起而已矣!”缘起论不但是原始佛教义理的根本,便是大乘经典,也是极重视的。如《大般涅槃经》卷二十七说:

“我(按:佛自称,下同)经中说十二因缘(按:从缘起论看生命流转的过程有十二个部分,称十二因缘,下文另详),其义甚深……一切众生不能见于十二因缘,是故轮转……是故我于诸经中说:‘若有人见十二缘(按:即十二因缘)者,即是见法;见法者即是见佛。’”<sup>①</sup>

事实上,根据经律记载<sup>②</sup>,佛陀也是由正观缘起,在菩提树下觉悟成佛的。

上文第二章曾论述,佛陀之世,印度种种思想由于各有偏蔽,都不能安顿虚怯不安的人心,只有佛陀的缘起论,才能如实正说人生真相,对治时弊,令信仰者得到依怙。

“缘起”的意义，第一、第二两章都有论及。简括两处所说，佛陀的缘起论有下列几个要点：

（一）因缘即因素、条件。因是主要的，缘是辅助的。一切法的生起、存在，以至坏灭，都离不开因缘的作用，因缘聚则生，因缘散则灭。

（二）一切法的生灭既由因缘，那么，一切法存在或坏灭也就有因可循、有理可据。这其中有一种必然的因果关系。就是，凡果必有因，怎样的因便产生怎样的果，因果必相应。

（三）一切法由因缘生，因缘本身亦是一一法，亦一一由其他因缘所生，缘缘相因，重重无尽。如此成就的一切法，自然兼有可生性（由和合而生）、可变性与坏灭性，而能互相为缘，前后转化（后后的可渐变成与前前的不同）。

（四）一切法既由因缘成就，可爱可灭，从法的体及用来说，法不能说无；但从它的可变灭性来说，法又不能说有。不执著法的实有实无，就是如实正见一切法存在的真相，契合中道。这便是经中说的：

“如实正观世间集者，则不生世间无见，如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延，如来离于二边，说于中道。”（二六二经）

以上四点，是前文说缘起的大要。这里再作进一步的说明。经中提到缘起，每说“此有故彼有，此生故彼生”。有时也连带在后面说“此无故彼无，此灭故彼灭”，使意义更完整<sup>③</sup>。这是说有“此”为因，便产生“彼”果，如果此因消失了，彼果亦不会有，彼此间有必然的因果关系。这“此故彼”的因果关系，显示了事物存在或坏灭的相依相待性格。

所以，因有果便有，因不消除，果亦不尽；因无果便无，因灭果亦不成。经中便是以此说明生命的流转（轮回）与还灭（解脱）。经说：“无明所盖，爱结所系，众生长夜生死轮回。”<sup>④</sup>众生流转生死，全因无明的蒙蔽，以及贪爱的缠结，如果无明与贪爱不尽，生命的流转亦不会停下来。相反，如果无明或贪爱灭除，则生死之流亦可截断，生命便得到解脱。佛陀教化的重心，就在依据缘起的法则，开示苦集（生死的流转）、苦灭（生死的解脱）二门的道理，使人从生死的大梦中清醒过来，得到解脱。

缘起是一切事物存在的法则，它的道理是“甚深难见”的。如果不是佛陀将它“开示显发”，众生实难悟解。从《杂阿含》所见，佛陀处处开显缘起的道理，而都能随顺大众的根性，使大众较易接受。明显看得出，他是将深法浅说的。

佛陀施教，虽广对众生，实以人为本，所以，《杂阿含经》的编排，亦以蕴、处、界等相应为首。这是根据缘起法则，从不同的角度分析生命存在的要素。然后是“因缘相应”的由无明以至老死的因果系统——十二缘起，及染净事的四谛。这是进一步说明，在“此故彼”的因果关系中，生命如何沉溺、流转，又如何可以升华、解脱。由于一切法可随缘转化，人就可借着修道去变化气质，恶而至善，善而至净，由凡夫转成圣者。这正是佛陀施教的最终目标。所以，一切教义最后都融入实践之中，所实践的就是“道品相应”里说的三十七道品。

这就是《杂阿含经》的主要内容，所说都不曾离开过缘起法。下面即就蕴处界、十二缘起及三十七道品等项目，

分节说明，以见本经法要。

## 第二节 生命存在的要素

### 一、五蕴的和合及长养

在佛陀住世之前，印度的主流思想是《奥义书》的梵我论。梵是宇宙本体，其本性与个体生命的本性——自我是相同的。个体的生命虽有无知及肤浅的一面，但本性却与大梵同样清静而无虑的。从德性上说，个体生命可分为五个层次，前四可变异而虚妄，最后一层契入大梵，是不变而真实的。

佛陀正见缘起的道理，反对谈论形而上的本体问题，也否定有不变的自我存在。他指出生命是一个因缘造成的和合体，大分可别为色、受、想、行、识等五聚，称五蕴。蕴就是积聚的意思（旧译五阴，阴有覆盖善法之义）。分别说，色蕴是人的肉体，属于生理组织。这是看得见，有质碍而可变坏的。质碍即是有质量，占空间，与其他物体互相障碍。受、想、行、识是人的精神部分，属于心理活动。这是不可见而无质碍的。其中受是苦、乐或不苦不乐的感觉，属情绪作用；想是对境取像，简单认知，是知觉、概念的生起；行是意欲或心理趋向，是意志的活动；识是了别、判断，是总括的认识。此四蕴以识为主，受想行为附从。识了别由“想”所取得的种种印象、概念，加以整理、组织，成为总相而产生总的认识。在认识过程中所生起的苦乐等感受，及由此引发爱恶取舍的意欲，便是受、行二蕴的作用。后来到了部派佛教时代，说一切有部便将此四蕴分为

两类的法，识蕴为心王，受、想、行为心所，“心所”就是附属于心王的心理活动。

单有五蕴，生命还是不可以存在的，因为无论物质的身体或非物质的情识，都须不断长养，才能维持生存。所以佛又说四食，即：(1)抔食，日常长养身体的饮食；(2)触食，接触外境时所产生的喜乐，如穿衣、沐浴、子为母抚摩而感到温暖等；(3)思食，对可爱境界及事物、专注、希望，要得到才感满足，如对美景的留恋、对财富的追求及男女间的爱恋等；(4)识食，识执取身心，贪爱不舍，使身心发展，生命由此延续下去。色蕴靠抔食维持，受、想、行、识四蕴就靠其他三食长养。

## 二、根境因缘生识

五蕴需要四食，在进行四食的时候，要与外境接触。接触外境是有赖感官的，因此，佛陀又说到这方面，将感官分为六种，就是眼、耳、鼻、舌、身、意，称之为“六根”、“六处”或“六入”。“根”有生长义，“处”即所依的地方，“入”是趋入的意思。这六种感官就如人的六个门户，外界的事象便由此进入，使人产生各种感受和认识，所以有上述种种名称。六根中，眼耳鼻舌身近乎今人所说的视觉、听觉、嗅觉、味觉及触觉等感觉器官，各种感官都包括两部分，一是净色根，由微细物质造成，能实际生起取境作用，约当感觉神经。这就是经中说的“四大所造，净色，不可见，有对。”<sup>⑤</sup>因为微细又藏于内，所以眼看不见，但具地、水、火、风四大的成分，属于物质而有质碍。一是扶根尘（又名扶尘根），意即扶助净色根之物，如眼球、耳壳等。意根是思维器官，



是认识作用的根源。经中说：“意内入处者，若心意识，非色，不可见，无对。”<sup>⑥</sup>它或名心，或名识，非物质性，所以是看不见而无质碍的，属于识蕴。前五根是有色（此处“色”作物质解）根，意根是无色根。所以，说意根是器官，其实不太妥当，因为“器”含有物质意义。佛法称它为入、根或处就没有这种过失。

要注意的是，身根并非指整个肉体，而是指直接接触到外境的身体表层。此外，前五根属于色蕴，却并不等于色蕴，因为除了五根，色蕴还包括其他系统，如消化系统、呼吸系统。如果说六根即五蕴，是不确当的。

既说六根，就不能不说六根所对应的外境。所以，佛又说到六种外境，这就是眼所见的色、耳所闻的声、鼻所嗅的香、舌所尝的味、身所感觉的触、意所缘的法，称之为六境、六尘、外六处或外六入。“境”是境界；“尘”是尘埃，比喻六境如尘埃一样，能污染人的心识；“处”是所依的地方；“入”是涉入。认识的产生，除六根外，亦同时依凭六境，根境互相涉入，认识才能生起。因为这“处”或“入”在身外，所以称外六处、外六入，那在身内的，就可相应叫做内六处、内六入了。要特别略加说明的，是六境中的色处指物体所现的颜色及形态，而非物体本身。这和色蕴的“色”不同义（但两者都是看得见的）。触处是物体，但人身虽然触到物体，所感觉的却只是物体的部分现象，如触摸一粒药丸，只可感到它的硬度及大小，药丸的颜色、成分是触不到的。因此，身根所对应的只是触处的一部分<sup>⑦</sup>。此外，法处是抽象的概念，范围甚广，但比起“一切法”的“法”，范围还是窄了不少。一切法是一切事事物物，那是包括物质和精

神的，而经中说“法处”则明言“法外入处者，十一人所不摄”<sup>⑧</sup>，所不包括的“十一入”，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，及色、声、香、味、触五境。不包括意根，因为一是根，一是境；不包括其余十入，因为它们都是物质或物质的现象。后来有宗学者于色法类加上“法处所摄色”，与《杂阿含》的说法是不符合的。

六根本身不能攀缘外六处，这要靠心识发出认知的作用才可成事。所以，佛又提及六识。六识是经由六根发挥作用的，因此，六识亦依六根而称为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。有比丘问佛陀，何因何缘六识生。佛答他：“眼因缘色眼识生。所以者何？若眼识生，一切眼色因缘故。耳声因缘，鼻香因缘、舌味因缘，意法因缘，意识生。所以者何？诸所有意识，彼一切皆意法因缘生故。”<sup>⑨</sup>佛是说，六识的生起，要有六根为因、六处为缘才可以。举眼识为例，如果只有眼根，没有色境，眼无可见，便不会起眼识。同样，如果只有色处，但眼根损缺，也一样无所见。不过，根与处相比，根是主，处是客，没有眼根，什么色处也看不到，没有此色处，眼根可以攀缘彼色处。所以，佛陀就说眼为因、色处为缘了。

### 三、意根与意识的分别

六根的前五根都是物质，和前五识明显不同，第六意根是无色根，和意识都同属于精神类、心理类，两者就不易分辨。佛陀在《杂阿含》对意根的解释，只简单说：“意内入处者，若心意识，非色，不可见，无对。”指出它是心、意、识类<sup>⑩</sup>，眼不能见，非物质性。据此，意根和意识可以说没有

分别,因为是同属于一组的心理活动,如水之与波,水泛起波浪,但波浪仍是水。二者于理有二(道理上,根与识不同,其余五识藉五根现起,意识亦应有根为现起的缘,成不同的二法),于事则无别(二者事实上是二而一,一而二)。

根据《中阿含》卷五十八《大拘絺罗经》说:“眼根耳鼻舌身根,此五根异行异境界,各各受自境界,意为彼尽受境界,意为彼依。”<sup>①</sup>眼等前五根各有所缘的境,不相逾越,如眼根只可见色,不能闻声;耳根只可闻声,不能见色之类。但意根不但可缘法境,亦可领受五根所取之境。它是五根的依止处,换句话说,意根有兼摄五根的功能,是心理活动的中心,它不但引生意识,而且也引生前五识,为六识所依。经文虽也没有说出意根与意识的分别,但显示六识的生起,都不离意根。如果意根与意识为二事,则可说意识起时,意根亦同时存在,犹如眼识起时,眼根亦在一样。所不同的,意识意根同为心理类,故虽分为二,而二事如一。这与佛所说亦不相妨碍。

佛陀说法,以简易而能导人趋向解脱为原则,意根与意识属同一组的心理活动,其中是否有分别,并不重要,所以佛陀不予细说。后代的大小乘有宗学者则认为,眼等五识既有眼等五根为所据,意识也应该有所依<sup>②</sup>,若无所依,意识不会生起来。

因此,小乘立“无间灭意”为意根。“无间灭意”即过去意。前一念的识灭,引后一念的识生,前念识就视为后念识所依,称为意根。这样,同是识,刚过去的名“意”,现前生起的叫“识”,体相同,时间上则有前后的差别。这好比一人先为子,后为父;识也是先为识,后为意。但大乘学者

认为，识已灭，便没有体性，如何可以为根？所以便立第七末那识（manas—vijñāna）为识的根，另立第八阿赖耶识（ālaya—vijñāna）为末那所依，而第八又返依第七。如此各识都有所依，理论便趋于周密，而原始佛教的六识说亦变为八识论了。

#### 四、十八界在人的经验范围内

上面说的六根、六境、六识，佛总称为十八界。若除去六识，则名十二处，如下表：

十八界	六根——眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界	} 十二处
	六境——色界、声界、香界、味界、触界、法界	
	六识——眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界	

“界”有不同意义。有时指“因”，即种子义。如说“无始时来界，一切法等依”（众生的阿赖耶识无始以来熏习了一切种子，成为一切法所依的体）。有时指种类，如说欲界、色界、无色界等三种不同的世间。这里是持自相义。“相”此处作“体性”解。如眼根，有它的自体，有它能见的属性，故名眼界。其余的耳界以至意识界都可得而知。所以，十八界即十八种体性不同的法。

除了十八界，佛陀在经中还说到其他种种界。如六界——地、水、火、风、空（空间）、识。这是从另一角度说人的心身组成要素。三界——欲界、色界、无色界。解脱界——断界（断一切行，即断除爱贪以外的烦恼）、无欲界（断除爱欲）、灭界（一切行灭，即有漏的善法及无记法也灭除）。不善界（众生行不善时，与不善界俱）、善界（心善时，则与善界俱）等等。但与生命的存在最有关系的还是十八

界。所以，其他种种界这里不拟多说。

十八界其实只是两类法。六根与六识来自人的本身，是一类；六处为外境，是另一类。所以，佛在经中说一切法，有时举十八界，有时则只举十二处。如三一九经记生闻婆罗门问佛陀，什么是一切，佛答他：“一切者谓十二入处。”在三二一经，佛陀答同类问题却说，一切法是“眼及色、眼识、眼触，眼触因缘生受，若苦若乐，不苦不乐。耳鼻舌身意法，意识意触，意触因缘生受，若苦若乐，不苦不乐，是名为一切法”<sup>⑬</sup>。无论佛陀所说的一切法是指十二处或十八界，都可见他施教的基本精神，是说人所能认知、了解、经验的事和理，使人人可领悟，人人可依着去实践。这样，求解脱便非只在口上说，而可切切实实地身体力行。

还有须注意的，是十八界的形成，并非只六根、六境、六识齐备便可以，还要三事互相接触，才得成就。如经说：“比丘，譬如两手和合相对作声，如是缘眼、色生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。”<sup>⑭</sup>眼、色生眼识的“色”，就是色处。这眼、色、识三事互触，就产生认识，受、想、行三蕴亦同时生起来。

## 五、佛陀说蕴处界的用心

佛陀说五蕴、十二处、十八界是要指出，生命是一个因缘复杂的和合体，同时，它的存在还有赖于和种种不同的外境接触，使身心得到滋养。但人接触外境，滋养身心时，却总失控，不能克制自己，以致多生贪爱执取，这就造成忧悲恼苦的大聚，不得自拔。因此，佛在生命存在的一事上，着重开示下面几点：

(一)生命由五蕴所成,而五蕴是因缘的和合体,其中并没有一实在不变的我及我体。如果五蕴是实在不变的我,便不应出现病苦的事,人也不应希冀能发生这样那样的改变(如体弱的希望转为强健)<sup>⑤</sup>。再者,从经验上可知,五蕴也是无常的,无常就会有生必死,有得必失,这原本是世间的事实,缘生的一切固应如此。但人不肯面对事实,于是无常便成为人生痛苦的基本因素。如经中说:

“色非是我,若色是我者,不应于色病苦生,亦不应于色欲令如是,不令如是,以色无我故,于色有病有苦生,亦得于色欲令如是,不令如是,受想行识,亦复如是。比丘,于意云何,色为是常,为无常耶?”比丘白佛:“无常,世尊。”“比丘,若无常者是苦不?”比丘白佛:“是苦,世尊。”“若无常苦,是变易法,多闻圣弟子于中宁见有我(五蕴中有一实我)、异我(离开五蕴另有一实我)、相在(实我与五蕴并居在一起,这有两种情况:五蕴居于实我内,或实我居于五蕴内)不?”比丘白佛:“不也,世尊。”“受想行识,亦复如是”<sup>⑥</sup>。

要指出的是,佛说五蕴的无我(或非我),是无“不靠缘生、自成而不变的本体”,如《奥义书》的梵我。缘生的生活我体(即果报体)仍是有的,否则就成断见了。关于无我问题,留待释五阴诵的经文时再说。

(二)进一步说,五蕴非有实我,当然也非我所拥有。凡夫误执五蕴为实我,故成祸害;圣者如实见其变易不实,故能去除我执而得解脱。如经中说:

“愚痴无闻凡夫,于五受阴,作常想、安隐

(稳)想、不病想、我想我所想，于此五受阴保持护惜，终为此五受阴怨家所害……多闻圣弟子，于此五受阴，观察如病、如痛、如刺、如杀、无常、苦、空、非我、非我所，于此五受阴不着不受……自觉涅槃。”<sup>⑦</sup>

(三)根、境、识的接触造成十八界，由此生起种种感受、欲想、爱取、热恼、贪求(如四五二至四五四经说)。如果不如实知个中味患的害人，及早出离，就会滋长我见，做种种恶法，而招致大苦聚于一身(如二一三经说)。所以，宁可以炽热的铜铸烧目，以炽热的铁锥钻耳，以利刀截鼻、割舌，以刚铁利枪刺身，也不要因色、声、香、味、触、法等的美好而失去自制(如二四一经说)。应该知道十八界都是“危脆败坏”的法(如二三一经说)，善于守护六根的大门，不让外境扰乱自心。如眼见色的时候，对可念的色不生贪着，对不可念的色不起瞋恚，时常收摄自己的心(如二五五经说)。见色时知道自己有眼识，会因此而对色生起贪着。如实知道这情形，就会警觉起来，不生爱取。这便时时安住于正念之中，而可灭一切热恼(如二一五经说)。

由上说各点，可见佛陀认为生命中并没有实在不变的主体，生命的存在是无常的，但凡夫不知不见：心识起处，总成执碍，以不真为实，以变为常，妄生我见，情堕于色声等法之上，引致苦集不尽，轮转不已。于此可知，求解脱最少要做到两件事，一是正见五蕴非我，从而除去我执；二是守护根门，于六识生处，明明了了，不随境转，截除烦恼的根源。

佛陀施教，总向着人生最切要处说，都是和解脱的事

有关的。所以，说到六根及六处，总是指出由此等处会引起情执，教人如何去以智化情（智指如实观），少有将十二处分析。即使有时对根境多作了一点解释，也是说根的较详细，说境的则极简略，因为他不希望学者多花精神去研究外境。如说眼，提及眼是肉形，在内，众缘所成，具备地、水、火、风等四种性质，与色处、心识和合，能生起眼识（二七三经）。但解释色处等外境，最多只是说，此是四大造（触处则说是“四大及四大造色”），有对（质碍），可见或不可见（三二二经）。后来有部解释契经，说色处有二十种，声处有八种，香处有四种，味处有六种，触处有十一种，法处有七种，其中还夹杂不少物理上的分析，这就离开佛陀的本怀了<sup>⑬</sup>。

### 第三节 生命的升沉染净

#### 一、惑业苦与十二缘起

蕴处界是从横的方面分析生命存在的种种条件关系，从竖的方面说，人执有自我，迷惑于外六处，作种种业，而招感诸苦，生死不尽，这就造成生命长流，竖跨三世。正如前面所说，“此故彼”是佛陀发现的一切事物生灭的法则，如果苦的因不灭，苦的果是不会尽的。

依此，人的流转生死，是由惑而作业，由作业而感苦。苦的报又产生烦恼，引生更多的业。这样，惑、业、苦相寻，辗转为因果，就使人无法于生死中超脱。

惑、业、苦是佛陀由正观缘起而见到的杂染人生的实况。经中说：“无明所盖，爱结所系，众生生死轮回，爱结



不断，不尽苦边。”<sup>⑨</sup>“无明”即惑，“爱结”是由贪爱所造成的缠结，贪爱是行为上的染着，这是业。“生死轮回”即苦的集。经所说的，便是惑业苦三事令众生轮回不断的事实。

佛陀开示缘起，主要落实到人的生死流转上说。生死流转是生命的现象，现象是依循缘起的法则而开展的。此即经中说的“随顺缘起”（二九六经），“有因有缘集世间，有因有缘世间集”（五十三经）。世间无事无物不受到缘起法的制约，但佛陀只说和解脱有关的事，所以，经中说到缘起法，便只举生命的现象为说。生命的现象无他，就是惑业苦的辗转缠结而已。为对惑业苦作更详细、具体的说明，经中每将此三事分述为十二支，是所谓十二因缘或十二缘起，如“二九六”经说：

“尔时世尊告诸比丘，我今当说因缘法（按：即缘起法）及缘生法。云何为因缘法？谓此有故彼有，谓缘无明行，缘行识……云何缘生法？……谓无明、行、识、名色、六入处、触、受、爱、取、有、生、老病死忧悲恼苦。”<sup>⑩</sup>

佛在此经举说两类法，一是因缘的法则，称“因缘法”，其格式是“此有故彼有”，如有无明便有行，有行便有识等。一是因缘所造成的种种法，称“缘（所）生法”，这就是“无明”以至“老病死忧悲恼苦”等生命流转的十二种连锁性现象，亦即十二缘起，其中“老病死忧悲恼苦”可简说为“老死”。（因缘法与缘生法的分别，详见“杂因诵第三”二六九经释义）。

经中说缘生法，除十二支外，还有由爱至老死的五支

说(如二八五经);由六入至老死的八支说(如三五二经);由识至老死的十支说(如二八四经);由行至老死的十一支说(如三六七经),支数不同,只是详略有异,所说的还是同一回事。在分析生命现象方面说,十二支说是最完备的。所以,一般说缘起,都以十二支为标准。后来部派佛教虽有二十四缘之说,但那是离开生命现象,去泛说一切因果关系,已非佛陀说缘起法的原意,故不可和十二缘起相提并论。

经中说十二缘起,每只列举各支名称,而不作解释,当中只有二九八经是加上说明的。现简要地引述如下<sup>⑩</sup>:

(一)无明:不知有三世,不知有业报,不知三宝,不知四谛,不知因缘道理。

(二)行:身、口、意三种行为。

(三)识:眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六种识。

(四)名色:名是无色的四阴——受、想、行、识;色是四大所造的身体<sup>⑪</sup>。

(五)六入处:眼、耳、鼻、舌、身、意六种入处。

(六)触:眼、耳、鼻、舌、身、意所起的六触。

(七)受:苦、乐、不苦不乐三受。

(八)爱:欲界、色界、无色界三种世间的贪爱。

(九)取:欲取(五欲的执取)、见取(以邪执的偏见为真实)、戒取(以邪因、邪道为正因、正道)、我取(执取自我)。

(十)有:欲界有、色界有、无色界有。

(十一)生:种种众生各于其类由因缘的和合而出生,获得五阴身体,具有接触外境的功能及寿命。

(十二)老死：机能衰退为老，身坏寿尽为死。

## 二、分位缘起说

经文只是解释各支的基本含义，没有进一步说出各支在十二缘起中处于什么位置。后来有部以分位(或名“时分”)说解释十二缘起，将十二支分为十二个阶段来说明。由于较能突显十二支的相互间因果关系，也就多为一般学者所引用。分位说是这样解释十二支的<sup>⑧</sup>：

(一)无明：过去烦恼位。

(二)行：过去业的位。

(三)识：连续不断的心识，最初入胎位。

(四)名色：在母胎形成生命，但未起眼、耳、鼻、舌等四种色根。

(五)六处：六根已具备，但尚未生触觉。

(六)触：六根虽已可以触对外境，但仍未知分辨苦乐。

(七)受：已懂得分辨苦乐，对饮食产生贪爱，但尚未有物欲及男女间的情执。

(八)爱：对饮食、物欲及男女间的感情生起爱着，不过仍未至于不辞劳苦地向四方追求。

(九)取：对上述三种爱的追求，无论多危险、多辛苦，也务要成功为止。

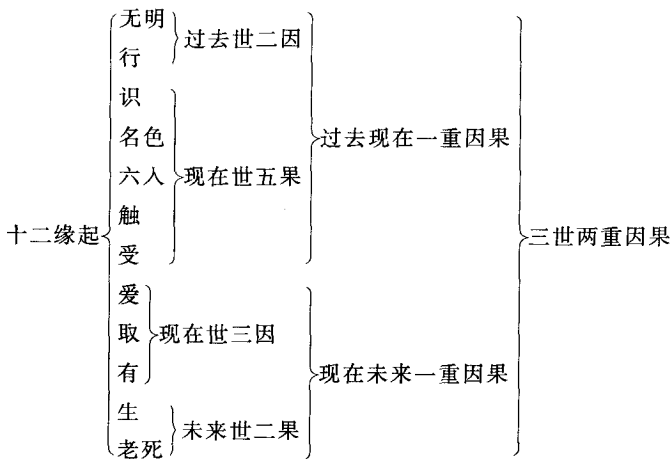
(十)有：强烈追求，结果做出种种善恶业，决定能引下一世的苦报。这是当来生命蓄势待发的阶位。

(十一)生：现生命结束，新生命开始，未来世的生位，就是现在世的识位。

(十二)老死：未来世受生后，由名色支到受支，中间过

程名老死位。

依此解释，十二支便竖跨三世。无明、行两支属过去，识以至有等八支属现在，生、老死两支属未来。这样，以现在因可推未来果，以现在果可推过去因，三世因果便可清楚建立。据《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二十三说，现在因是爱、取、有；未来果是生、老死；现在果是识、名色、六处、触、受；过去因是无明、行<sup>④</sup>，成三世两重因果。如下表：



正如《大毗婆沙论》所说，从十二支的牵涉三世，无慧眼的凡夫可得到下列的启示：(1)由现世因果，可推知有过去世因、未来世果，由此推知有去来。(2)说有过去二支，生死便非本无今有；说有未来二支，生死也不会有已还无；说有现在八支，生死的因果相续也可成立。(3)现在果由过去因得来，可知生命非常；现在因可引发未来果，可知生命也非断，非常非断，就是佛法的中道<sup>⑤</sup>。

有部的分位缘起说通及三世，这是符合佛意的，因为经中也说：“无明所盖，爱结所系，众生生死轮回，爱结不

断,不尽苦边。”(二六二经)。不过,要深见缘起,也还须不要过于执著其说。将生命的流转划分十二个阶段,无疑便于系统的分析、层次的观察,使学者容易明白生死延续的过程,但在实际生活上,十二支是不可能这样截然分成一一阶段的。应知道,十二缘起具和合性、变动性。所以,要以和合的、变动的因果观去了解。

在相续的一一阶段上说,有无明等十二支,每支都有不同于他支的特色。但生命的结构是复杂的,和合而又变动的,其中的因果关系,重重叠叠,纷然互涉。所以,从复杂的和合性方面说,每一支又都可具有其他各支的成分(但不一定全具有,如初入胎的识就未具六入)。如“无明”即各支皆具有,而并非于引发身、口、意三业(行)后,便消失过去,再不起作用。

### 三、十二缘起的流转与还灭

十二支的因果关系,可用两种方法来观察。其一是由“无明”往推至“老死”,即由因说果,这是顺观法。如观众生由于“无明”,于因缘、四谛的道理无知不见,便发起身、口、意行为,做出种种善恶的业。此即“无明缘行”(按:“缘”是凭借的意思,即以无明为凭借故,“行”才生起。“无明”并非亲生“行”,只是于“行”作为一种缘藉而已)。以下的“行缘识”以至“生缘老死”可知。其二是由“老死”返推至“无明”,即由果知因,这是逆观法。如观老死究竟缘何而有,知老死实缘生而有,既受生便必然有老、病、死及忧悲苦恼。若无生,则老死亦无。由此重重反推,以至知行由无明而有。

这里须要注意的，是无明缘行，以至生缘老死，在时间上、因果上虽然有前后，但这并非直线式的前后，而是如环之无始无终的前后。十二支不离惑、业、苦三事。以惑、业、苦来说，众生由惑起业，由业引生苦果，依苦果又生烦恼（烦恼即惑），又复造业，再招感苦果，如是由因生果，果又造因，相续流转，没有一个纯粹的因，也没有一个纯粹的果，同时也无所谓始，亦无所谓终。如将十二支当作直线式的相续发展，那么因更有因，果还有果，便非寻出始终不可。但事实上，始终是没有的，若勉强追寻，只有兀生生安立一个不知理的第一因，便成歪邪的因果论了。

无论顺观逆观，都可见到“此有故彼有，此生故彼生”的生命流转轨迹。根据缘起亦缘灭的法则，生命既能随顺十二支而流转生死，当然亦可因十二支的不再延续而还灭解脱。经上处处说“无明灭则行灭，行灭则识灭……以至老病死忧悲恼苦灭”。所以，一般认为，若能断除无明，则其他各支不起，生死便可了脱。这见解没有错，但须注意：（1）依“此故彼”的缘起法则，十二支只要其中有一支断除，都可使余支不起，并非只在无明位上断除才可以。（2）从和合的、变动的因果观看十二支缘起，每支部有无明的成分，如识，若无无明，不会生起我执及虚妄分别；如六入，若无无明，不会攀着（执著之着）外境；如受，若无无明，便不成其贪爱等等。所以，断除任何一支，其实都是断除无明。从这一观点说，才确是只有无明灭，其他各支才可灭。

虽说断除任何一支，都是断除无明，但却不是每一支都可断的。如识入了胎，就不能不长养名色；名色成熟时，

感觉器官也必须具备：一期生命发展至“有”的阶段，就没有可能不相续到另一生。这些阶段都不是人本身所能控制、改变的。根据经中的教示，人可以控制的，是触、爱、取三支，如经说：

“云何苦灭道迹？缘眼色生眼识，三事和合触。触灭则受灭，受灭则爱灭……生灭则老死忧悲恼苦灭，如是纯大苦聚灭。”<sup>②</sup>

“眼见色已觉知色，觉知色贪，我此内有眼识色贪……不起色贪觉如实知……是名灭炽然。”<sup>③</sup>

“眼见色已，于可念色不起缘着，不可念色不起瞋恚。”<sup>④</sup>

“宁以火烧热铜筹，以烧其目令其炽然，不以眼识取于色相，取随形好。”<sup>⑤</sup>

这是说，如果根、境、识不发生接触，余支不会生起（要不接触，就要远离色声香味触等五欲）。但外境很多时候都免不了要接触的，接触外境，就须警觉外境会惹人贪着，而务使贪爱不生。这样，接触外境时，可爱的不着迷，不可爱的也不憎恶（这只有贪爱不生才可做得到），即使以火热的铜铸炙眼，也不让眼根执取色境，执取种种美好的形相。四段经文分别开示，触是可灭的，爱和取都可以控制的。所以，人要打断生死的连环扣，应从这三个环节着手。

十二缘起不但说出生命之所以然，而且，更重要的，是肯定生命解脱的可能性。无论轮转或解脱，都由人的意志及作业决定。生命的升沉染净，是人自己造成的。这种否定命运论、神佑论、偶然论及无因论的教义，正是佛法有异

于(不共)世间法的地方。

#### 四、四圣谛的先后次第

与十二缘起有相当关联的另一重要法门,是苦集灭道四圣谛。佛陀最初在鹿野苑转法轮,度憍陈如等五比丘,说的就是这一法门。

谛是真实不虚的意思。四谛是将人生的真理分开四方面来说。首先说的是苦谛。诸行无常,五蕴非我,而人却害怕面对这个事实,总要着境起执,造成无限苦恼。所以,人要解脱生死,须先认识:众苦煎逼,是人生实况。惟有这样,人才会迫切寻求离苦之道,向心于解脱。佛说四谛,以苦谛为首,原因即在此。

要离苦便须了解苦从何来,苦的原因何在,然后才可找出离苦的方法。这就观察到人生爱欲相缠,贪取不尽,以致造业无穷,生死相续。如经中说:

“云何苦集道迹?缘眼色生眼识,三事和合触,缘触受,缘受爱,缘爱取,缘取有,缘有生,缘生老病死忧悲恼苦集。”<sup>⑩</sup>

所以,集谛是十二支的连锁反应,其中以触及爱取为主。触及爱取不息,集亦不断。

既是“有因有缘世间集”,当然亦“有因有缘世间灭”。由因缘和合而生的,亦必可由因缘离散而灭。如前文所说,若能远离五欲,不生爱取,十二支即可截断,而使“老病死忧悲恼苦灭”,进入涅槃寂灭的境界。所以,依缘起之理可知,苦由集而成,苦的灭除也可由集的中止而获致。故佛说苦集二谛后,再说灭谛,强调解脱的可能性。



众生久远以来缠结尘劳，沉溺贪染，要离欲不爱取，转向解脱，自是不容易，必须要有正确而切实的方法，加以对治，才可成办。所以，佛最后开示道谛的八正道支，使解脱不但有理可循，而且有道可践。经中说修道的办法，有七大类，合共三十七个项目，即三十七道品，八正道是其中一类，占八个项目，所说最为周备。所以，佛开示道谛，总以八正道为说。八正道的内容，下文另详，此处暂且从略。

佛说四谛的次第，如上文所叙列，是有一定先后的。初学的固然是依着苦、集、灭、道的次第去了解，就是到了如实证见（即现观，是直接而分明的体验）四谛的阶段，也还是依此次第渐见的。如经说：

“时须达长者……白佛言：‘世尊，此四圣谛，为渐次无间等（即现观），为一顿无间等？’佛告长者：‘此四圣谛，渐次无间，非顿无间等。佛告长者；若有说言，于苦圣谛未无间等，而于彼苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛无间等者，此说不应。所以者何？若于苦圣谛未无间等，而欲于苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛无间等者，无有是处。’”<sup>④</sup>

“譬如比丘，若有人言：‘以四阶道升于殿堂，要由初阶，然后次登第二、第三、第四阶，得升殿堂。’应作是说。……如是比丘，若言于苦圣谛无间等已，然后次第于苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛无间等者，应作是说。所以者何？若于苦圣谛无间等已，然后次第于苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛无间等者，有是处故。”<sup>⑤</sup>

佛陀指出，四谛的渐见渐证，就像由阶道入殿堂，是要经由初、二、三、四等阶梯，渐渐升进的。所以，应先观苦谛，然后依次观集、灭、道三谛，观苦谛时不观集谛，观集谛时不观灭谛，观灭谛时不观道谛，未经前三谛的现观，不能现观道谛（按：现观道谛，便是四谛观圆满，证得初果）。后来有部即据此经证，主张四谛渐现观，以抗衡大众系学者的四谛顿现观之说<sup>39</sup>。

### 五、四谛通于十二缘起

四谛和十二缘起都是原始佛教教义的重心，两者的道理是相通的。从集到苦，就如十二缘起的从无明至老死，是此有故彼有，此生故彼生的流转，属世间因果；从集灭到苦灭，就如十二缘起的无明灭，以至老死灭，是此无故彼无，此灭故彼灭的还灭，属出世间因果。所不同的，是四谛还说到断集证灭的方法——八正道，使解脱成为实际可行的事。所以四谛与十二缘起是解脱法门一事的两说，不过，四谛多说了实践之道，内容比十二缘起就更完备。

四谛与十二支的相通，经中有明白的开示，如三五五经说：

“尔时世尊告诸比丘：当觉知老死，觉知老死集、老死灭、老死灭道迹，如是乃至当觉知行、行集、行灭、行灭道迹：云何当觉知老死？觉知缘生故有老死，如是老死觉知。云何老死集？生集是老死集，如是老死集觉知。云何老死灭觉知？谓生灭是老死灭。如是老死灭觉知：云何老死灭道迹觉知？谓八圣道，是老死灭道迹。如是老死灭

道迹觉知(下文续说行、行集、行灭、行灭道迹,从略)。”<sup>④</sup>

在经中,佛是将四谛、十二支互相配合的。由行以至老死,每支皆苦,这是苦谛。无明缘行,以至生缘老死,因果相续,这是集谛。无明灭,则行灭,以至老死灭,这是灭谛。而道谛就是八正道,是在十二支以外的。

总括来说,四谛十二缘起的要义及关系有如下表:

四谛	苦谛(果)→有因有缘世间集	世间因果— 杂染的流转	无明、行以至老死等十二支	十二 缘起
	集谛(因)→有因有缘集世间		(此有故彼有、此生故彼生)	
	无明缘行以至生缘老死			
	无明灭则行灭以至生灭则老死灭			
	灭谛(果)→有因有缘世间灭	出世间因果— 清净的还灭	无明灭则行灭以至生灭则老死灭	
	道谛(因)→有因有缘灭世间		(此无故彼无,此灭故彼灭)	
			八正道	

## 第四节 切实可行的解脱道

### 一、道品的类别

上文第一章曾提及,《萨婆多毗尼毗婆沙》分别四阿含内容,指出《杂阿含经》说种种禅法,是坐禅人所习。这确实说出了《杂阿含》的特色。本经除了开显佛法的第一义外,于修道方法方面也有种种指示,是可作为佛弟子日常修禅行践的凭持。比较其他三阿含,本经所说的解脱道是最为周备的。这些对解脱道的说明,主要见于道品诵的七卷经内(卷二十四至三十,其中卷二十五缺失)。总括其内容,可分七类三十七个项目,此即四念处、四正断、四如意足、五根、五力、七觉支及八正道,合为三十七道品。道是菩提(bodhi)的意译,三十七项修道的方法都能使人达于正觉,

所以称为道品。除三十七道品外,“道品诵”还说及安那般那念、三学及不坏净。安那般那念(ānāpāna<sup>·</sup>smṛti),略称安般念,意译入出息,即数息观,以数入息及出息作为修禅定的法门,可归入三十七道品中定的一类内。三学是增上戒学、增上意学、增上慧学,这是三十七道品的纲领。不坏净又名证净。有四种,即佛不坏净、法不坏净、僧不坏净及圣戒成就。不坏净是对三宝及圣戒有深刻的证信,于此证信不会败坏,而由此证信,内心便得到清静。这是得初果的圣者所成就的法(如八四五经所说),也不出三十七道品的范围。所以,三十七道品是原始佛教的主要解脱法门。现将其内容分类解说如下。

## 二、念念在兹的四念处

四念处,即身念处、受念处、心念处、法念处。念是念头,处是念头所依止的地方。四念处就是将念头安住于身(身体)、受(感受)、心(心识)、法(染净等事)四个地方。凡夫每天生活,不守根门,不善护身,总是驰骋声色,为境所缚。所以,经中佛陀教弟子“正身自重,一其心念,不顾声色,善摄心法,住四念处”(六二三经)。怎样住四念处呢?方法是“身身观念住,精勤方便,不放逸行,正智正念,寂定于心,乃至知身;受、心、法法观念住,精勤方便,不放逸行,正念正智,寂静于心,乃至知法。”(六二一经)

佛陀的教导是,安住身念处,对身体的行止能念念觉知。如前一身看书,后一身闭目,前后身连接所做的,心中都分明知道是看书、闭目。这就是身身观念住。要做到这样念念分明,对一般人来说,是并不容易的,所以须不断提

撕自己，勇猛用功，检束行为，具有求觉悟的智慧，又不失向解脱的净念，使心好好收摄，以至完全知道身体所做的一切。对受、心、法的念念觉知，以及达致觉知的方法也是一样。

道品诵说四念处，都只是说身身观念住、受受观念住，以至法法观念住，没有举例解释。另外，六入处诵的一一七一经，佛陀教诸比丘修身念处，于可意境不生着，不可意境不生厌，说得较具体一点。又弟子所说诵的五三五经，说阿那律修四念处：“身身观念处，心缘身正念住调伏，止息寂静，一心增进。如是受、心、法念处，正念住调伏，止息寂静，一心增进”，所说稍多一点。意思是一其心念，观见现前所作，而调伏恶不善法，增进于道。又如来说诵的一〇二八经说佛陀对众多患病比丘说四念处，所说亦较详细，除教比丘于行住坐卧眠觉要念念分明外，并于此身及一切苦乐、不苦不乐受见知是无常有为之法，由此而离欲解脱。不过，上三经都未就受、心、法念处举例。在这方面，《中阿含》卷二十五《念处经》有较全面的解说，可作补充<sup>③</sup>。

《念处经》说四念处是观身如身念处，观觉如觉念处（觉即受的异译），以至观法如法念处。怎样观呢？观身是“行则知行，住则知住，坐则知坐，卧则知卧，眠则知眠，寤则知寤”，对本身日常生活的一切动静，全都觉知。又“生恶不善念，以善念治断灭止”，“念入息，即知念入息，念出息，即知念出息”；又观身在四禅中种种清静，观自身则种种不净；又观身为六界所成，无有实体；又观身将如死尸，终会烂坏。观觉是“觉乐觉时便知觉乐觉，觉苦觉时便知

觉苦觉，觉不苦不乐觉时，便知觉不苦不乐觉”，此外，“乐食、苦食、不苦不乐食”、“乐欲、苦欲、不苦不乐欲”等等，都是一样。观心是“有欲心知有欲心如真，无欲心知无欲心如真”（按：“如真”的意思是，情况是怎样的就知道是怎样），其余“有患无患，有痴无痴”等等亦然。观法是“眼缘色生内结”，如果真由此生起缠结，便如实知有缠结，若不生缠结便如实知没有缠结。如本无缠结而生起缠结，或生起了能加以灭除，心中都一一如实知。这是观法的内六处。除此，观五盖（贪欲、瞋恚、睡眠、掉举、疑），及七觉支（项目见下文）也一样。

由《念处经》的解释，可知四念处是与慧相应的。无论身所行正与不正，心的境是善是恶，总要如实觉知。这样不但可达致“一其心念”，不为外境所迷，不为妄念所翳，而且观见到自己不正或恶不善时，得以警觉，即予灭除，而渐进于清净。此外，四念处的观法在于念念在兹，如实观见身心眼前的一切活动<sup>⑥</sup>。其中只有身念处是兼作本质（即四大所成，会变化坏灭的性质）的观想，观身如腐尸、观身充满不净。这是离开现前活动的个别相而起观的。后来北传佛教解释四念处，都偏重说佛陀为对治四种颠倒（执著常、乐、我、净），施設此四念处，说观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，而忽略了《阿含经》的原说。从《瑜伽论》所见的《杂阿含》本母（《大正》30.440上至442上），虽有此治四倒的释义，但仍提到四念处的原意，治四倒之说只作为四念处的另一义而已。

### 三、摄心精进的四正断

四正断，即断断、律仪断、随护断及修断。经中道品诵

有关四正断的经文已佚失，由于《瑜伽论》对此有论义，而知道本诵原有正断相应。幸而如来所说诵的修证相应为数经提及四正断，学者尚可藉此见到本经在这方面的说法。

根据经中所说，四正断的意义分别是“已起恶不善法断，生欲方便，精勤心摄受，是为断断”、“未起恶不善法不起，生欲方便，精勤摄受，是名律仪断”、“未起善法令起，生欲方便，精勤摄受，是名随护断”、“已起善法增益修习，生欲方便，精勤摄受，是为修断”（八七七，八七八经）。

据经意，四正断是为了去恶生善而发勤精进。“断”兼有断除懈怠、断除缠结的意思。断除缠结，主要视乎能否一心精进于正道。所以，两种意思中，又以断除懈怠为主。在别的经论，正断是译作正勤的。去恶生善都各包括已起、未起两种情况，合成四事。无论哪一事，都须发起愿欲，一心精进去做。

经中所举的断断等四种正断的名称，除《瑜伽论》释经的本母外，其他经论是很少提及的。但《瑜伽论》的解说，在四正断的名称和意义的配合上，与经所说的不同<sup>⑧</sup>。现将两者所说比对如下：

#### 四正断的意义

#### 名称

《杂阿含》 《瑜伽论》

（一）已起恶不善法令断      断断      律仪断

（二）未起恶不善法令不起      律仪断      断断

（三）未起善法令生起      随护断      修断

（四）已起善法令增益      修断      防护断

根据论义，由于已生恶不善的事，应修律仪（止恶的

戒)使他断灭,所以名律仪断。对于未生的恶不善事,在未现起之前,先加以防止,为断而断,所以名断断。对于未生的一切善法,为使他生起,不断修习,所以名修断。对于已生起的善法,修不放逸,加以防护,所以名防护断。在经方面,根据修证相应的另一篇经——八七九经的解释,四事都总名断断,若加分别,则善护根门是律仪断;善持正定,使不退转的,是随护断;修四念处等道品的,是修断。依此,律仪断应是防恶的生起;随护断(随护亦即防护的意思)应是护持已生的善法;修断应指由修道而生起的善法。这样,断断如作分项名称,就应指断除已起的恶法。

将经论所说比较研究,可判定断断、律仪断应取八七七、八七八二经之说;随护断、修断则应用《瑜伽论》的解释。这与八七九经的经意也是符合的。这样,四正断的名称和意义便应如下述:

四正断的意义	名称
(一)已起恶不善法令断	断断
(二)未起恶不善法令不起	律仪断
(三)未起善法令生起	修断
(四)已起善法令增益	随护断

#### 四、所愿皆得的四如意足

四如意足,即欲如意足、精进如意足、心如意足、思维如意足。经中道品诵说四如意足的经文也和四正断的经文一样佚失,亦由《瑜伽论》对此有论义,而知道道品诵原有如意足相应。经中另有说四如意足的经文,就是弟子所说诵中阿难相应的五六一经。



根据经说，四如意足的全称是欲定断行成就如意足，以至思维定断行成就如意足。欲是乐欲，精进是发勤不息，心是心念，思维是观照、抉择，定是摄心于一境，使不散乱，断行又称胜行，是增强断除烦恼力量的行为（《瑜伽论》举说八种，此处从略），如意足是如所意愿，都得到满足，又称神足。神指世间殊胜的法，足是能自由往返。这四种法门能得能证世间所有殊胜的法，故称神足。

四如意足是对所修的法先起乐欲，生希慕之想（欲如意足），然后精勤不息地向着目标行践（精进如意足），行践的时候：心念清明，不惛沉，不掉举，住于等持（平衡安详）状态（心如意足），进而思维观察种种善法恶法的如理不如理（思维如意足）。无论乐欲、精进、心念或思维，每一境也都能做到专精深入，定心于一境（定），同时并加意修习胜行，作为增上的力量（断行），终达致烦恼永尽，所学圆具，而如意满足<sup>⑧</sup>。此外，在整个修如意足的过程中，都远离五欲，及种种恶不善法，以出离生死、断除爱执、趣向涅槃为目标。换句话说，这是以出离为导向的（按：修其他道品亦相同）。到最后，四如意足圆满，所欲乐的正法也随而修习圆满，一切贪爱灭除，欲、精进、心、思维等事亦止息，因为已再无需要了（这是“渡河须用筏，到岸不须船”的道理）。如五六一经说：

“修欲定断行成就如意足，依离，依无欲，依出要，依灭，向于舍，乃至断爱。爱断已，彼欲（按：指欲如意足的欲）亦然。”（按：下文说精进、心、思维等定断行成就如意足也如此）<sup>⑨</sup>

四如意足是修定以摄心。这和四念处的与慧相应，四

正断的智慧增多不同。四念处四正断定力小弱，得四如意足摄心，就定慧均等，所愿皆得满足了<sup>④</sup>。

## 五、浅深有别的五根五力

五根五力两类道品的事体相同，只境界浅深有别，所以合而为说。先说五根。五根是信根、精进根、念根、定根、慧根。根是生起义、出生义、增长义。信等五事能生起一切善法，能使人于无漏圣道出生，能增长趋入圣道的力量，所以称为根。

根据经说，信根是“于如来初发菩提心，所得净信心”；精进根是“于如来初发菩提心，所起精进方便”；念根是“于如来发菩提心，所起念”；定根是“于如来初发菩提心，所起三昧”；慧根是“于如来初发菩提心，所起智慧”（六五九经）。“净信心”是对佛、法、僧三宝及清净的戒律，有正确而坚定的信仰，不为其他沙门、婆罗门、诸天、魔梵及世间学说所动摇或破坏（参考六四七经）。“精进方便”的“方便”是加行的意思，即增强势用的工夫，“精进”是发勤勇猛，锲而不舍，这是要不断努力的，所以说精进方便。“念”，即四念处的念念在兹，对正法忆念不忘。“三昧”，是梵语 Samdhi 的音译，又作三摩地，意为正定，即将心止于一处，使之不浮（掉举）、不沉（昏沉），处于等持状态，这是禅定的功夫。“智慧”，心入于三昧状态时，便能起观，如果能正观四圣谛，如实了知苦是苦、集是集、灭是灭、道是道，这就得到智慧的觉悟。

经中（六四六经）又说，信根即“四不坏净”。四不坏净是对佛、法、僧、圣戒（以别于邪戒），有深切的正信，不会再

疑惑。精进根即四正断，念根即四念处，定根即四禅。四禅是初、二、三、四禅，是佛陀特别重视的根本禅定。这是与慧相应的、对向解脱的定，所以称为正定。修习四禅的前提是“离欲（五欲）恶不善法（五盖）”。这是经中处处说的。如果做不到，便连初禅也不能成就，更不要说二、三、四禅了。至于慧根，即是如实观四圣谛。依此可知，五根其实包含证四不坏净、修四正断、修四念处、习四禅、观四谛等法门。修五根的作用，是加强这五种法门的修习，使之势用增长。

如六五九经所说，修五根先要做到一点，就是“于如来发菩提心”。菩提是梵语 bodhi 的音译，意为道、觉悟，是灭烦恼、证涅槃的智慧，于如来发菩提心，就是发愿要依佛法修学，求取正觉。因为外道也有讲觉悟的，所以经文强调“于如来”发菩提心，这才可种出清净的五根。

有关“于如来发菩提心”这句经文，印顺法师认为“发菩提心”是大乘所说，因此，“菩提心”的说法是后代增添上去的。经的本义应是于如来所起净信心（按：如六四七经说），意即于如来之菩提起信仰（见《会编》页 59）。即使这样删去“发菩提心”的说法，原经对五根的解释也还是相差不大的。

此外，五根虽由正信开始，但以慧为主导。如经说：“此五根，慧为首，慧所摄持。譬如堂阁，栋为首，栋所摄持。”（六五七经）

至于五力，修的同样是信、精进、念、定、慧等五事，但功夫则转深。由五根的逐渐增长，以至能产生力量，摧破种种恶法，这时五种修习便由根转名为力。经中对五根五

力的浅深差别，没有说明，《瑜伽论》的本母也未见论及。但有部的《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一四一对此有如下解说：

“问何缘此五名根名力？答：能生善法故名根，能破恶法故名力。有说不可倾动名根，能摧伏他名力。有说势用增上义是根，不可屈伏义是力。若以位别，下位名根，上位名力。”<sup>④</sup>

这对根力的不同说得很清楚。除此，大乘的《大智度论》对此也有分别：

“是五根增长，能遮烦恼，如大树力能遮水；  
是五根增长时，能转入深法，是名为力。”<sup>⑤</sup>

这也很扼要说出二者浅深有别。因此，这里就参考这两本大小乘论典的说法，分别根力的不同如上。

## 六、引发菩提的七觉支

七觉支，经中又称为七道品、七觉分，即念觉支、择法觉支、精进觉支、猗觉支（又名轻安觉支）、喜觉支、定觉支及舍觉支。觉是如实觉慧（此义依《瑜伽论》）。七觉支是七种证取菩提智慧的助道法，是证入见道的行者所修得的。

七觉支的内容，经中分为十四事解释（七一三、七一四经）。念觉支分为内法念住、外法念住。法是一切法，在身心内的为内法、身外之境为外法。念住是一其心念，住于一处。藉内法一其心念的是内法念住，藉外法一其心念的是外法念住。无论是内外法念住，都念念分明，使它与智相应，与正觉相应，能转趣涅槃。这也就是四念处的功夫。

择法觉支分为善法择、不善法择。择是分辨、抉择。善法择是对正法如五蕴非我、十二支缘生缘灭等认知他的真实而善见善入；不善法择是对五欲、五盖等恶不善法，如实知他的不善而远离、灭除。

精进觉支分为“精进断不善法，精进长养善法”。精进断不善法即四正断的断断和律仪断；精进长养善法即四正断的随护断和修断。所以也就是四正断的功夫。

喜觉支分为喜与喜处。喜是喜悦，喜处是引生法喜的所在，指六念处，即念佛、法、僧、戒、施、天等六处。行者在这六念处分别念佛的无量功德；念佛所说正法能应机应时，使众生得大利益；念僧众具足妙行，具足戒、定、慧，能得解脱，为世间福田；念自能守持清净戒，心无杂染；念施众功德，虽处于悞垢所缠的众生当中，仍能离一切悞垢，广作布施；念诸天（六欲天）往昔成就信、戒、慧等等修行，而得生天，受一切乐，自己亦同样修行，当亦可与诸天同受其乐。行者念六处的时候，直心向道，不起烦恼，适意欣悦，这就是喜觉支成就。

猗觉支分为身猗息、心猗息。猗是柔顺，指身心轻快而又安定。这是由修禅定及心离贪瞋痴而获致的，可分六种境界：一是入初禅时，由语言静息而得的轻安；二是入二禅时，由寻伺（旧译觉观，指粗与细的思虑，粗为寻，细为伺）静息而得的轻安；三是入三禅时，对二禅喜乐的贪着静息而得的轻安；四是入四禅时，由入出息静息而得的轻安；五是入灭受想定时，由想与受的静息而得的轻安；六是由心的远离贪瞋痴，得到解脱而得的轻安。六种轻安中，以第六种的境界最上最妙。

定觉支指四禅，分定及定相。定相是定的境界，由境界知是什么定，如初禅离欲界的恶不善法，应受到离欲的喜乐，但仍有粗细的思虑（经说是“离欲恶不善法，有寻有伺，离生喜乐”），这便是初禅的相，由此而知是初禅。行者修定觉支时，心应止于一境，安住于等持的状态<sup>③</sup>。

舍觉支，分为善法舍、不善法舍。由于善不善法都能舍除，没有任何执著，心住于平等无警觉的状态，所以叫做舍。修舍觉支，经中说是思维三界。三界指断界、无欲界及灭界（七一五经）。断界是断除贪爱以外的烦恼（按：即断见惑），无欲界是断贪爱；灭界是灭除有漏的善法（凡仍然有执著的善法都属有漏，如布施的以为我在布施；持戒的以为自己能持戒清净，比人优胜之类）及无记（不善不恶）法<sup>④</sup>。前两界是不善法舍，第三界便是善法舍了。

七觉支是无漏的修行。修的时候观一切生灭法的过患，而以究竟涅槃为归趣。

在止观上说，择法、精进、喜等三觉支属于观；猗、定、舍等三支属于止。念觉支则止观同摄，所以是遍行的<sup>⑤</sup>。

经中佛陀指出，修七觉支要注意情况，如果“其心微劣，其心犹豫者，不应修猗觉分、定觉分、舍觉分”，因为心既昏沉不敏锐，再修此三觉分便会使心沉钝，更为懈怠，好像小火，加上焦炭，就使它更快熄灭。另一方面，如果“掉心犹豫，尔时不应修择法觉分、精进觉分、喜觉分”，因为心已经亢奋不能静下来，再修此三分便会使心更为波动，有如炽火，再加干薪，就更烧得猛烈了。所以，应该是在心微劣时以择法、精进、喜等三法令心起；在心掉举时，以猗、定、舍等三法使安定。至于念觉支则

无论什么情况都应修习，以保持正念不失，这一觉支是兼助其余六支的（七一四经）。

## 七、戒定慧具足的八正道

七类道品的最后一类是八正道，即正见、正志（正思惟）、正语、正业、正命、正方便（正精进）、正念、正定。七类道品中，只这一类称为“道”，是因为行者于修七觉支圆满，进至“见道”的阶位时，虽入圣者之流，尽断一切见惑（由错误知见所造成的烦恼，这即迷于理），但还有思惑（贪、瞋、痴、慢等情执，这即迷于事）未断，此时须继续修八正道，以断余下的烦恼。由于八正道能令初二三果圣者证入究竟涅槃，因而便得独称为“道”<sup>④</sup>。

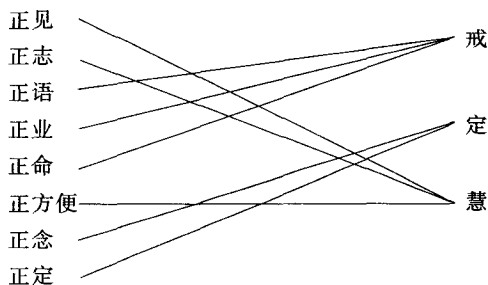
八正道的修行，经中是分为两类法的：一类是世间有漏的，有所取着，不能尽苦，可往生善趣；一类是出世无漏的，无所取着，能尽灭苦恼，究竟解脱。两类所修的道品无异，所不同的，一类是只发心向于善趣，一类则思维四谛，发心出离，以无漏解脱为目标（七八五、七八九经）。下面说的是无漏的一类。

经中解释八正道，说正见是见有善恶果报，有此世他世，有众生，有阿罗汉解脱。这是说，正见一切有因有缘，有苦集亦有灭苦之道，而终可解脱。正志是对所起的正见，作深入思维，离欲向于舍，无瞋恚念，无杀、盗、淫、妄等损害众生之念。正语是不妄语、不咒骂、不搬弄是非、不说杂秽不正的话，保持口舌的清静。正业是远离杀、盗、淫等等恶行，持无漏心，固守不犯。正命是如法的维持生活，对出家众说，即如法求取衣服、饮食、卧具、汤药，对种种不正

当的营生，坚持不犯。正方便即正精进，发起欲愿，策励心志，坚毅无间的行四正断。正念是以四念处为增上力，摄心不乱，随顺正法，不妄不虚，向于涅槃。正定是由初禅的离欲、离恶不善法，以至心不乱不动，成就第四禅。这是与慧相应、导向解脱的出世间定，故称正定<sup>⑧</sup>。

根据《瑜伽论》(卷二十九)的分析，从止观方面说，八正道中，正念、正定属于止，正见、正志、正方便属于观，由修此止观，正语、正业、正命都得保持清净。这样相续不断修习止观，正语、正业、正命清净，一切缠结烦恼便能永断无余，得阿罗汉果。由于圣果是由长时相续修道而证得，这一个由八正道完成的修道阶段便名为修道位。

此外，八正道也可分为戒、定、慧三类法。此中正见、正志、正方便属慧(按：正方便是精勤于去恶生善，除烦恼结。这要有正智慧才可办)，正语、正业、正命属戒，正念、正定则属定<sup>⑨</sup>。如下表：



本来，持戒是禅定的因缘，禅定是智慧的因缘，三学是以戒、定、慧为次第的。八正道以慧(正见)在前，戒在中，定在后，似乎与三学的次第有所不合。其实，慧学不但证灭需要它，便是开始向道时也不离它。开始时没有正见，就如没有眼目，如何走上正道<sup>⑩</sup>？慧学的成就，须经闻、思、



修等不同阶段，到修慧成熟，无漏慧现前，便断一切烦恼，获得解脱。八正道的正见就是闻慧，正定则令心清静，不浊不乱，使正见等七支成就而引发无漏慧，这亦即是正见的现证。所以，八正道的修证次第与三学是一致的。七类道品中，也只有八正道的品目兼具戒定慧三事，最为周备。

### 八、十法为本，一即是多

众生的烦恼无尽，对治的法门也应该是无量的。不过，烦恼虽无尽，仍可分成若干种类来处理，法门应无量，但何尝不可简别为一定项目以便于用？三十七道品众药和合，这配方已足可治疗一切众生病，不必再增益。便是三十七道品当中，也有多个项目相同，若将相同的合为一类，即可见到三十七项以十法为根本。对此，后代的大小乘论书都有相同的见地<sup>⑧</sup>，其中以《俱舍论》说得最有条理。《俱舍论》指出，三十七道品实为十，即于信等五根、五力之上，再加喜、舍、轻安（猗）、戒及寻（寻思，即正志）。现据《俱舍论》的归类方法，将三十七道品简列为十法如下：

（一）信——信根、信力。

（二）勤——四正断：精进根、精进力、精进觉支、正精进。

（三）念——念根、念力、念觉支、正念。

（四）定——四如意足：定根、定力、定觉支、正定。

（五）慧——四念处：慧根、慧力、择法觉支、正见。

（六）喜——喜觉支。

（七）舍——舍觉支。

（八）轻安——轻安觉支。

(九)戒——正语、正业、正命。

(十)寻(思)——正志。

此十事中,信与喜主要是对三宝起证信及欢喜,这是见道的必然现象。勤是奋勉去恶生善,这是修道的必要条件。舍与轻安是定中功德,这归于定。寻是智慧,这归于慧。念的四事(念根、念力等),如上文解说,是与四念处同类的法。四念处虽说与慧相应,其实是心念的高度集中,而又念念分明觉知,这是止中有观、定慧兼备的。余下的戒、定、慧就是十法的主体。所以,不但八正道为三学所摄,即三十七道品也不离此三事。

佛说道品分七类三十七项目,后代大小乘论书释三十七道品,每认为这都是修道过程中所应次第行践的。综合诸论所说,行者初修道时,心多驰散,所以要先修念处以制伏乱心。制心已,策励求果,所以次修正断。由精进的缘故,便无退悔,而可修四如意足的殊胜定。这时心意调柔,善根坚固,信等五根便增长。五根增长时,力量转强,能伏除阻碍圣道的烦恼恶业,这就名为五力。五力既成,能如实见四圣谛,再无犹豫,永断见道所断的见惑,这见道位就名七觉支。如实见谛后,更断修道所断的思惑,厌舍生死,直趣涅槃,这修道位便名八正道。八正道修习圆满,各支亦修习圆满<sup>⑤</sup>。

不过,经中说各类道品的时候,每称之为“一乘道”(能使行者达致生死解脱的无上之道),或肯定修此类道品可得须陀洹果(初果),甚至阿罗汉果。如五六一经说四如意足为一乘道,六〇七经说四念处为一乘道,六四四经说如实观察五根可得须陀洹果,六四九经更说由五根可得阿罗

汉,七三五经说修习七觉支可得四种圣果,七九七经说八正道为沙门法,可成就四种圣果,八七九经说修四正断可尽诸漏。在六二一经,佛陀更明白开示,四念处不但年少新学的比丘要修,便是阿罗汉也要修习。从经中所说,可知各类道品都是可以使行者入道至于究竟的。换句话说,一门深入,便可得道。如上举的四念处,初学在于此,至无学也在于此。由经意推断,其他道品应也如此。原因在于,佛法修学,说方法,不外戒、定、慧;说目标,不外离欲向于灭(涅槃)。各类道品目标相同,方法则虽各有所偏重,但却是互涉互入,有此也有彼的。如四念处,观身如身,以至观法如法,侧重的是止息妄想,如实知所行所思的一切。说是与慧相应,实则若非先与定相应,是无从与慧相应的,而观到有缠结生起,有五盖作祟时,即起警觉,加以灭除,这就是持戒了。这样说,四念处也就不离戒、定、慧。其他道品,亦莫不类此。

后代学者将七类道品分置于修学的不同阶段<sup>②</sup>,如《大毗婆沙论》卷九十六所说,初修四念处,暖位修四正断,顶位修四如意足,忍位修五根,世第一法修五力,见道位修八正道,修道位修七觉支(按:《大毗婆沙论》所列七觉支、八正道的修学次第,与《瑜伽论》所说相反)<sup>③</sup>。这只为方便作系统的分析,也约各类道品的特胜处为说,在践行的时候,是不可能将各类截然分割的。根本上,修道的方法虽不同,性质是无异的。佛陀开示多门,只为方便不同的根性。如经中记载,阿那律多修习四念处(五三七至五四五经),舍利弗则多修八正道(四九〇经),就足以显示这个道理。

## 【注释】

①《大正》12.524 上。

② 如《佛本行集经》卷三十(《大正》3.794 下至 795 中)、《众许摩诃帝经》卷七(《大正》3.952 中下)、《五分律》卷十五(《大正》22.102 下)、《佛所行赞》卷三(《大正》4.27 下)等等。

③ 见《杂阿含》二六二、二九三、二九六、二九八、二九九、三〇〇、三〇一、三〇二等经。诸经大都只说前句。其中二九三经则说“有是事故是事有，是事有故是事起”，含义相同。又，此四句的有无约存在与不存在说、生灭约现起与消失说。

④《杂阿含》二六六经(《大正》2.69 中)。

⑤《杂阿含》三二二经(《大正》2.91 下)。

⑥同注 5。

⑦ 对于色处和触处的解释，可更参阅查良镛《谈色蕴》一文之(二)及(三)《内明》第 69 及 70 期(1977 年 12 月及 1978 年 1 月)。

⑧ 同注⑤。

⑨《杂阿含》二三八经(《大正》2.57 下)。

⑩ 心意识在原始佛教并无严格划分，都视为心理活动的主体，如《杂阿含》三十五经说：“比丘，此心、此意、此识。当思惟此，莫思惟此。”(《大正》2.8 上)后来大乘有宗则以第八阿赖耶识名心，是集起义。以第七末那识为意，是思量义，以眼等前六识为识，是了别义。

⑪《大正》1.791 中。

⑫ 如宗有部的《阿毗达磨顺正理论》卷三说：“如五识界，别有眼等五界为依，第六意识无别所依，如离所缘识无起义，

离依亦尔，识不得生。为成此依，故说业界。”（《大正》29.342中）又如大乘有宗的《摄大乘论释》卷二说：“譬如眼等五识必有眼等五根为俱有依（按：即“根”的别名。根与识相俱，又是识所依），如是意识亦应决定有俱有依。”（《大正》31.326上）

⑬ 上两经见《大正》1.91上中。

⑭ 见二七三经（《大正》2.72下）。

⑮ 这是从无常角度观察无我（将“我”解作“不变的主体”）。经中另有从不能自主自在的角度观察五蕴（将“我”解作一常的主宰者），说因五蕴无我，不能自主，故不得随意自在，“令彼如是，不令如是”，用语刚好相反（参阅一一〇经，《大正》2.36上）。

⑯《杂阿含》三十三经（《大正》2.7中下）。

⑰《杂阿含》一〇四经（《大正》2.31下）。

⑱ 有部对外六处的解释，可参阅《阿毗达磨大毗婆沙论》卷十三（《大正》27.64上至65上）。

⑲ 同注④。

⑳《大正》2.84中。

㉑ 二九八经原文见《大正》2.85上中。有关十二支的解释，可更参阅《中阿含》卷二十四《大因经》（《大正》1.578中至580上）及《长阿含》卷十《大缘方便经》（《大正》1.60中至61中）。二经所说较为详细。

㉒ 名色中有识，识为名色的一分子，有执持功能，为整个名色组织之主，犹如一个家庭，有父母子女，父为家庭一分子，亦为一家之主，名色与识的关系，也是一样，彼此是互相为缘的。所以经中每说“识缘名色，名色缘识”。

㉓ 参阅《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二十三（《大正》27.118下至119上）。

②④《大正》27.117 上中。

②⑤《大正》27.117 中。

②⑥见二一八经(《大正》2.54 下)。

②⑦见二一五经(《大正》2.54 中)。

②⑧见二五五经(《大正》2.64 上中)。

②⑨见二四一经(《大正》2.58 上)。

③⑩同注②⑥。

③⑪见四三五经(《大正》2.112 下)。

③⑫见四三六经(《大正》2.113 上)。

③⑬见《阿毗达磨顺正理论》卷六十三(《大正》29.687 中至 688 上)。渐现观是次第见四谛得道,顿现观是见灭谛得道,即直见诸法的寂灭性而证道。

③⑭《大正》2.99 下。

③⑮《大正》1.582 中至 584 中。

③⑯《长阿含》卷十三的《阿摩昼经》提到四念处,也是说这种观法的(《大正》1.85 上)。

③⑰见《瑜伽论》卷二十九(《大正》30.443 上中)。

③⑱以上对四如意足的解释,参考《瑜伽论》卷二十九(《大正》30.443 中至 444 中)。

③⑲《大正》2.147 中。

④⑩此意据《大智度论》卷十九(《大正》25.202 下)。

④⑪《大正》27.726 中。

④⑫《大正》25.198 中下。

④⑬以上前六觉支的解释参考《阿毗达磨法蕴足论》卷九(《大正》26.491 中至 494 中)。印度大小乘诸论解释七觉支,以本论最为周详。

④⑭三界的解释,《杂阿含》四六四经说:“断一切行,是名

断界；断除爱欲，是无欲界；一切行灭，是名灭界。”其中一切行灭有善恶法皆灭的意思，也就是说善法也要舍除。此处说三界则据《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二十九（《大正》27.149 上）。又《瑜伽论》卷八十五解三界为见道所断烦恼为断界，修道所断烦恼为无欲界，无余依涅槃为灭界（《大正》30.775 上）。

④⑤ 参阅《瑜伽论》卷二十九（《大正》30.444 下至 30.445 上）。

④⑥ 同注④⑤。

④⑦ 以上解释依七八四、七八五经（《大正》2.203 上至 204 上）。另参考《中阿含》卷四十九《圣道经》（《大正》1.735 中至 736 中）。

④⑧ 以上见《瑜伽论》卷二十九（《大正》30.445 上中）。

④⑨ 如《大智度论》卷二十二说：“行路之法，应先以眼见道而后行。行时当精勤。精勤行时，常念如导师所教。念已一心进路。不顺非道。正见亦如是，先以正智慧观五受众皆苦，是名苦。苦从爱等诸结使和合生，是名集。爱等结使灭，是名涅槃。如是等观八分，名为道，是名正见。”（《大正》25.226 上中）

⑤⑩ 见《阿毗达磨大毗婆沙论》卷九十六（《大正》27.496 上中）、《阿毗昙甘露味论》卷下（《大正》28.977 下）、《俱舍论》卷二十五（《大正》29.132 中）、《阿毗达磨顺正理论》卷七十一（《大正》29.726 下至 727 上）、《大智度论》卷十九（《大正》25.198 中）等。

⑤⑪ 参阅《瑜伽论》卷二十九（《大正》30.440 上至 445 中）、《大毗婆沙论》卷九十六（《大正》27.496 下至 497 上）、《俱舍论》卷二十五（《大正》29.132 下至 133 上）、《顺正理论》卷七十一（《大正》29.727 下至 728 上）、《大智度论》卷十九（《大

正》25.198 中下)。其中《大毗婆沙论》是以八道为见道、七觉支为修道的,与所《瑜伽法》说相反。《俱舍论》、《顺正理论》所载同《大毗婆沙论》。

⑤② 小乘将修道的过程分为五个阶段,即:(1)资粮位(积集福智资粮,如上道之前,准备路上所需的物品一样)。(2)加行位(加功修行),分四个小阶段:暖位、顶位、忍位、世第一法。(3)见道位,证初果,见四谛缘起之理,断三界见惑。(4)修道位,证二、三果,断欲界思惑。(5)无学位,证四果阿罗汉,断尽三界见思惑,超脱生死。

⑤③ 同注④⑧。



## 第五章 译者传略

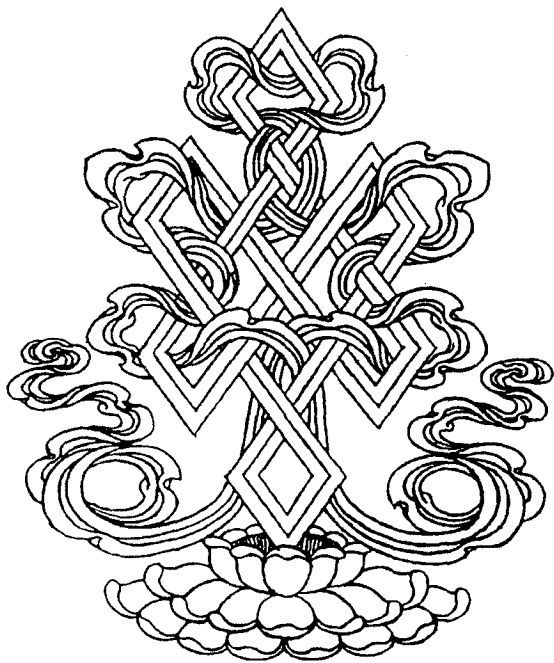
求那跋陀罗(Gunabhadra 394—468),汉名功德贤,世称“摩诃衍”(义为大乘)。中印度人,出身婆罗门家庭。自幼博学,五明(古印度学术的五大类,即声明、工巧明、医方明、因明、内明)等无不通达。后读小乘《阿毗昙杂心论》,豁然有所领悟,而改信佛法,并弃家落发,寻师学道。先习小乘,博通三藏,后学大乘,受菩萨戒。父母得到他的启发,亦弃邪从正。刘宋元嘉十二年(435),经师子国(即今斯里兰卡),乘船至广州,宋文帝派遣使者迎至京师,住祇洹寺,通才硕学的颜延之束带登门拜谒,彭城王义康、丞相譙王义宣都来执弟子礼。不久,应僧众的请求,在祇洹寺译出《杂阿含经》五十卷,东安寺译出《大法鼓经》二卷。后于丹阳郡译出《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》一卷(简称《胜鬘经》)、《楞伽阿跋多罗宝经》四卷(简称《楞伽经》)。随侍的徒众有七百多人,由宝云传译,慧观执笔。译文经过多番讨论,深得原本义旨。后来,譙王出镇荆州,请跋陀同往。跋陀于其地的新寺(梁《高僧传》卷三作辛寺)继续译经,先后译出《无忧王经》一卷(今缺)、《过去现在因果经》四卷、《无量寿经》一卷(今缺)、《泥洹经》一卷(今缺)、《央掘魔罗经》四卷、《相续解脱地波罗蜜了义经》二卷(《大正藏》作一卷)、《第一义五相略集》一卷、《八吉祥经》一卷、《释六十二见经》一卷(今缺),前后译经共十三部,七十三

卷(译经部数及卷数据《出三藏记集》卷二,《大正》55.12下至13上。《开元释教录》作五十二部,一三四卷)。译经之余,还为谯王讲《华严》等经。其后,谯王谋反失败,孝武帝接跋陀至京师,礼遇有加。泰始四年(468)卒,世寿七十五(以上据《出三藏记集》卷十四求那跋陀罗传,《大正》55.105中至106中。后出的梁《高僧传》卷三亦有跋陀传,不过只抄录《出三藏记集》,无别资料,故不必参考)。

他所译的诸经中,《杂阿含经》为原始佛教宝典,其价值前已详细论述。其余的《胜鬘经》、《央掘摩罗经》、《大法鼓经》、《楞伽经》都是和如来藏教说有关的经典,对如来藏思想在中国的开展,有启始之功,而四卷《楞伽》更是禅宗初祖菩提达摩传授心法的根据。禅宗五祖弘忍门下,更有达摩继承跋陀之说,而置跋陀于禅门的首位。这见于弘忍弟子玄奘的门人净觉(净觉先曾师事北宗禅的代表人物神秀)著的《楞伽师资记》(全一卷),书中说“魏朝三藏法师菩提达摩,承求那跋陀罗三藏后”(《大正》85.1284下)。它所列的禅门师资传承,是将达摩置于跋陀之后的。虽然《楞伽师资记》只是站在北宗禅立场而说的一家之言,但仍可见跋陀在中国禅宗的发展史上,是占有一定地位的。

第 二 篇

经文选释





## 一、五阴诵第一

【正文】(一)如是我闻<sup>①</sup>：一时<sup>②</sup>，佛住舍卫国祇树给孤独园<sup>③</sup>。尔时，世尊告诸比丘：“当观色无常，如是观者，则为正观。正观者，则生厌离；厌离者，喜贪尽；喜贪尽者，说心解脱。如是观受、想、行、识无常，如是观者，则为正观。正观者，则生厌离；厌离者，喜贪尽；喜贪尽者，说心解脱。如是，比丘！心解脱者，若欲自证，则能自证：我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有<sup>④</sup>。如观无常、苦、空、非我亦复如是。”时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行<sup>⑤</sup>。

(二)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“于色当正思惟，观色无常如实知。所以者何？比丘！于色正思惟，观色无常如实知者，于色欲贪断；欲贪断者，说心解脱<sup>⑥</sup>。如是受、想、行、识当正思惟，观识无常如实知。所以者何？于识正思惟，观识无常者，则于识欲贪断，欲贪断者，说心解脱。如是心解脱者，若欲自证，则能自证：我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。如是正思惟无常、苦、空、非我亦复如是。”时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

(三)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“于色不知、不明、不断、不离欲，则不能断苦；如是受、想、行、识，不知、不明、不断、不离欲，则不能断苦。诸比丘！于色若知、若明、若断、若离欲，则能断苦；如是受、想、行、识，若知、若明、若断、若离欲<sup>⑦</sup>，则能堪任断苦。”时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

(四)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“于色不知、不明、不断、不离欲、心不解脱者，则不能越生、老、病、死怖；如是受、想、行、识，不知、不明、不断、不离欲贪、心不解脱者，则不能越生、老、病、死怖。比丘！于色若知、若明、若断、若离欲，则能越生、老、病、死怖。诸比丘！若知、若明、若离欲

贪、心解脱者，则能越生、老、病、死怖；如是受、想、行、识，若知、若明、若断、若离欲贪、心解脱者，则能越生、老、病、死怖。”时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

（五）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“于色爱喜者，则于苦爱喜；于苦爱喜者，则于苦不得解脱、不明、不离欲。如是受、想、行、识爱喜者，则爱喜苦；爱喜苦者，则于苦不得解脱。诸比丘！于色不爱喜者，则不喜于苦；不喜于苦者，则于苦得解脱。如是受、想、行、识不爱喜者，则不喜于苦；不喜于苦者，则于苦得解脱。诸比丘！于色不知、不明、不离欲贪、心不解脱者，贪心不解脱者，则不能断苦；如是受、想、行、识，不知、不明、不离欲贪、心不解脱者，则不能断苦。于色若知、若明、若离欲贪、心得解脱者，则能断苦；如是受、想、行、识，若知、若明、若离欲贪、心得解脱者，则能断苦。”时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

（六）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“于色不知、不明、不离欲贪、心不解脱者，则不能越生、老、病、死怖；如是受、想、行、识，不知、不明、不离欲贪、心不解脱者，则不能越生、老、病、死怖。诸比丘！于色若知、若明、若离欲贪、心解脱者，则能越生、老、病、死怖；如是受、想、行、识，若知、若明、若离欲贪、心解脱者，则能越生、老、病、死怖。”时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

（七）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“于色爱喜者，则于苦爱喜；于苦爱喜者，则于苦不得解脱。如是受、想、行、识爱喜者，则爱喜苦；爱喜苦者，则于苦不得解脱。诸比丘！于色不爱喜者，则不喜于苦；不喜于苦者，则于苦得解脱。如是受、想、行、识不爱喜者，则不喜于苦；不喜于苦者，则于苦得解脱。”时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。无常及苦、空，非我、正思惟，无知等四种，及于色喜乐。

【释义】这七篇经文出自《杂阿含经》的第一卷，是全程最初的七经。每篇经文前的数目字，是《大正藏》所编的经

号,原译本是没有这些经号的。在这七经的后面,有偈说“无常及苦空……及于色喜乐”,这就是“导读”所曾解释过的祇夜——录偈(摄颂),录十经为一偈,将前面十经所说的,撷取每一经主题所用的字,串成偈颂,以便忆持。现存译本只五阴诵有录偈,其他的都或散失或缺译,这里的录偈似乎是录七经所说,但印顺法师根据此录偈的字眼——无常、苦、空、非我,将第一经末段的“如观无常、苦、空、非我亦复如是”别出,作为另外的三经计算(见《会编》页6注⑨),这便前后刚好合成十经了。将该段经文别出来,是因为经意是说:就和“观无常”一样,观苦、观空、观非我等三事都是这么说的,每说一事就成一经。

这里合七经一起解释,录偈的体例可清楚见得到。下面所引经文的录偈,就不必再说了。

看录偈便知道,第一经是说无常的,末段提及苦、空、非我,亦如说无常那样解说。所以说“亦复如是”。

经中佛陀说法,提及五蕴的时候,例必先详说色蕴如何如何,其余四蕴则重说如何如何或只一句带过。同时,说色蕴,亦必连带余四蕴一起说。这显示,佛说色蕴,是指人的肉身,而非指身外的一切物质性的东西。因为说五蕴必指个人的身体,如果其中的色蕴包括身外的一切物质(如后世大小乘学者所解),佛说五蕴非我岂不变成没有意义?

五蕴是因缘的和合体,那当然是无常而变易的。要注意的是,无常只是说无常住不变的性,却并非断灭。因为如果贪爱不尽,作业亦不尽,生死便也不会了断。这是缘起“此故彼”的道理。所以,佛说无常,不像外道说的无常,

他们认为人死了，四大消散，就什么也没有。这种无常是断见，佛所不许。佛说的无常，是无常而又相续，无常故，非常；相续故，非断，非常非断，是为中道。这就是正观五蕴，正观即八正道的正见。能正见五蕴的不实在，便能舍除我执，切志出离生死，一切由情执而来的贪爱也得以逐渐净尽，使心从束缚中解脱过来，这便是心解脱。

五蕴无常，无常所以是苦的。苦并非单在感受上、欲望上说，因为感受中有乐受，欲望得到暂时的满足也会有乐的感觉，佛说的苦主要就行苦说，行是生灭的现象，生灭是无常的事，行苦就是由无常而造成的苦。这样，乐受或欲望的一时满足便不是真乐了。五蕴既是无常苦，又怎会是一个真实的我呢？五蕴非我，当然也不是我所有的东西。非我、非我所，就说为空。所以，无常、苦、空、非我的观察是连在一起的，经中也常常连带着说。

“空”的意义，在原始佛教有广狭两种解释。广义是一切烦恼灭除后的空寂状态，狭义就是无我及无我所。后代大乘般若、中观以空为一切法之性，一切法缘起无实自性，故一切法不实在，而以无自性为性，称为空性。这是后来发展出来的空义。《阿含经》的空是未说到这样深广的层次的。

得到心解脱，便能证知生死已尽，于圣道已究竟修习（梵行已立），结使已尽，一切道果已证得（所作已作），自知此生完后，不再轮回（不受后有）。

第二经内容与第一经相若，只换正见为正思维。正见是闻慧，正思维是深一层的思慧，这时离欲贪、求解脱的意欲是更坚定的。



三、四、五、六等四经都是说，如果对五蕴无知，不彻底断除欲贪，苦便相续下去，不得解脱，长堕于生老病死的惊怖之中。第五经前半“于色爱喜”一段，与经的前后文不合，亦不符合录偈“无知等四种”之说，应属错简或衍文，所以可删去不论（参阅《会编》页9注③）。四经内容相同，用语也相近。这是《杂阿含经》的特色之一，其他尚有多处经文有同样情形。这正显示原始结集，有闻必录，不事虚华，但求忠实。

七经说于五蕴爱喜，就是于苦爱喜，于苦爱喜，便永不得解脱。这是愚夫所做的傻事。生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得等苦，本来都令人热恼，理应远离才是，但愚夫却反而乐此不疲，不断营造生死，积集诸业，由此不得解脱。这是对所应求的不如实知，对所不应求的却偏不肯舍。世间最可悲的事莫过于此。

总括七经所说，是正见五蕴无常、苦、空、非我，然后可断贪爱，苦尽解脱。这是原始佛教最基本的教义。

录偈四句中，“无常”指第一经；“苦、空、非我”指第一经末的“如观无常，苦、空、非我亦复如是”，《会编》别出之为三经；“正思惟”指第二经；“无知等四种”指第三至六等四经；“色喜乐”指最后一经。

**【正文】**（十一）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“色无常，苦因，若缘生诸色者，彼亦无常。无常因、无常缘所生诸色，云何有常？如是受、想、行、识无常，若因、若缘生诸识者，彼亦无常。无常因、无常缘所生诸识，云何有常？如是，诸比丘！色无常，受、想、行、识无常。无常者则是苦，苦者则非我，非我者则非我所。圣弟子！如是观者，厌于色，厌于受、想、

行、识。厌者不乐，不乐则解脱，解脱知见<sup>⑧</sup>：我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。”时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经不但说五蕴无常，更重要的，是指出造成五蕴的因缘本身便已是无常。这样，由变易性的因缘所成的五蕴，又怎可能常住不变呢！由五蕴和合而成的我为无常不实，学佛法的人一般都容易接受，但学者每以为，造成五蕴的法，分析到最后，必有常住不变的实体在，因为他们认为，假是必依实的。但佛陀在本经清楚指出，造成五蕴的法——各种因缘，本身亦无常，它们也是由其他条件造成的。这就是第四章第一节所说的“缘缘相因、重重无尽”的道理。因此，一切法莫不互相为缘，互相依凭，其中并没有固实不变的存在，五蕴当然也不例外。

能够这样正观五蕴无常，就会厌舍它，不再因它而起爱染。厌舍就不会以苦为乐（即第七经所说的于苦爱喜），由此解脱。

【正文】（五十八）如是我闻：一时，佛住舍卫国东园鹿母讲堂<sup>⑨</sup>。尔时，世尊于晡时<sup>⑩</sup>从禅觉<sup>⑪</sup>，于比丘前敷座而坐<sup>⑫</sup>，告诸比丘：“有五受阴。云何为五？谓色受阴，受、想、行、识受阴。”时有一比丘从座起，整衣服，偏袒右肩<sup>⑬</sup>，右膝着地，合掌白佛言：“世尊！此五受阴，色受阴，受、想、行、识受阴耶？”佛告比丘：“还座而问，当为汝说。”时彼比丘为佛作礼，还复本座，白佛言：“世尊！此五受阴，以何为根？以何集？以何生？以何触？”佛告比丘：“此五受阴，欲为根，欲集、欲生、欲触。”时彼比丘闻佛所说，欢喜随喜，而白佛言：“世尊！为说五阴即受<sup>⑭</sup>，善哉所说！今当更问。世尊！阴即受，为五阴异受耶？”佛告比丘：“非五阴即受，亦非五阴异受；能于彼有欲贪者，是五受阴。”比丘白佛：“善哉世尊！欢喜随喜。今复

更问。世尊！有二阴相关耶？”佛告比丘：“如是！如是！犹若有一人如是思惟：我于未来得如是色、如是受、如是想、如是行、如是识，是名比丘阴阴相关也。”比丘白佛：“善哉所说！欢喜随喜，更有所问。世尊！云何名阴？”佛告比丘：“诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切总说阴，是名为阴；受、想、行、识亦复如是。如是，比丘！是名为阴。”比丘白佛：“善哉所说！欢喜随喜，更有所问。世尊！何因何缘名为色阴？何因何缘名受、想、行、识阴？”佛告比丘：“四大因、四大缘，是名色阴。所以者何？诸所有色阴，彼一切悉皆四大，缘四大造故。触因、触缘，生受、想、行，是故名受、想、行阴。所以者何？若所有受、想、行，彼一切触缘故。名色因、名色缘，是故名为识阴。所以者何？若所有识，彼一切名色缘故。”比丘白佛：“善哉所说！欢喜随喜，更有所问。云何色味？云何色患？云何色离？云何受、想、行、识味？云何识患？云何识离？”佛告比丘：“缘色生喜乐是名色味；若色无常、苦、变易法，是名色患；若于色调伏欲贪、断欲贪、越欲贪，是名色离。若缘受、想、行、识生喜乐，是名识味；受、想、行、识，无常、苦、变易法，是名识患；于受、想、行、识，调伏欲贪、断欲贪、越欲贪，是名识离。”比丘白佛：“善哉所说！欢喜随喜，更有所问。世尊！云何生我慢？”佛告比丘：“愚痴无闻凡夫于色见我、异我、相在，于受、想、行、识见我、异我、相在，于此生我慢。”比丘白佛：“善哉所说！欢喜随喜，更有所问。世尊！云何得无我慢？”佛告比丘：“多闻圣弟子不于色见我、异我、相在；不于受、想、行、识，见我、异我、相在。”比丘白佛：“善哉所说！更有所问。何所知、何所见，尽（疾）得漏尽？”佛告比丘：“诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切非我、不异我、不相在；受、想、行、识亦复如是。比丘！如是知、如是见：疾得漏尽。”尔时，会中复有异比丘<sup>⑮</sup>，钝根无知，在无明轂<sup>⑯</sup>起恶邪见，而作是念：若无我者，作无我业，于未来世，谁当受报？尔时，世尊知彼比丘心之所念，告诸比丘：“于此众中，若有愚痴人，无智无

明，而作是念：若色无我，受、想、行、识无我，作无我业，谁当受报？如是所疑，先以解释彼，云何比丘！色为常耶？为非常耶？”答言：“无常，世尊！”“若无常者，是苦耶？”答言：“是苦，世尊！”“若无常、苦，是变易法，多闻圣弟子于中宁见是我、异我、相在不？”答言：“不也，世尊！”“受、想、行、识亦复如是。是故，比丘！若所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切非我、非我所，如是见者，是为正见；受、想、行、识亦复如是。多闻圣弟子如是观者便修厌，厌已离欲，离欲已解脱，解脱知见：我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。”佛说此经时，众多比丘不起诸漏，心得解脱。佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。阴、根、阴即受，二阴共相关，名字、因、二味，我慢、疾漏尽。

【释义】本经由一比丘向佛求教，带出与五蕴有关的十个问题，大部分是重要而具代表性的；这十个问题的纲目可从经末的摄颂看得到。颂说：阴、根、阴即受，二阴共相关，名字、因、二味，我慢、疾漏尽。依据经文，第三句“名字因二味”，应改为“名字因味二”才合，因为说“味”的只一处，故不应“二味”，而说“慢”的有两处，故应为“二我慢”。于此须注意，此摄颂只摄一经之意，不同于其他摄颂的录十经为一偈，因此可称为内摄颂。这种摄颂是较为特别的。

第一个问题是“阴”，经文中，一比丘在佛陀解释过什么是五受阴后，从座中起来，向佛作礼，重复再问五受阴是否就是色、受、想、行、识等。佛陀表示会答他，着他不必站着问，坐下来便可以说。但坐下后，佛陀没有答他先前所问，他则发出第二个问题。经文的叙述，似有不顺当之处。一者佛陀既然刚刚解释过什么是五受阴，那比丘

随即问同一事，除非是钝根，否则不应如此问。二者那比丘复座后，佛陀既没有答，那比丘即发出第二个问题，先前的问题兀生生不再提，好像是那比丘忽然明白了，省了再问，但经文应有所交代。参阅南传《相应部》与此相当的经(Samyutta-nikāya, chapter 22, 82)，则说这比丘先站起来欲发问，佛陀着他坐下来。他坐下后便问，五受阴是否就是色、受、想、行、识等五受阴，佛陀答他正是如此。这样叙述，是比汉译本合理的。五受阴，玄奘译作五取蕴，五蕴总要向外攀缘，执取种种境界，以满足欲贪，故说为“取”。“取”比“受”更能说出五蕴的性格。

第一个问题基本而简单，作用有如开场白，无须多作解释。

第二个问题是“根”。比丘问佛，五受阴以什么为根？什么原因令他积集、生起，并要不断向外攀缘接触？佛答他，这完全由于欲贪。五受阴未生起前先经过惑业的积集，生起后又触境作新的业，故说欲集、欲生、欲触。

第三个问题是“阴即受”。比丘问佛，既然说是五受阴（五取蕴），那么是否五受阴本有执取，抑或离开五受阴别有执取（如离五受阴别有执取，五阴之为五受阴便是招惹执取而成的）？他以为执取是实有的，是执取造成五受阴。佛陀答他两种说法都不对，五阴如果生起欲贪，就是五受阴。欲贪引致执取，有欲贪便有执取。所以，欲贪才是造成五受阴的罪魁祸首。这是与前段说“此五受阴，欲为根”之教相承的。

第四个问题是“二阴共相关”。二阴，即阴阴。二阴相关是说，前一生的五阴与后一生的五阴相关。比丘问佛，

是否有二阴相关的事，佛答他有此事。根据《相应部》经文，比丘问的是，五受阴是否有种种欲贪？佛陀答他，是的，并举例：有人这样想：希望我未来会有这样的身体，这样的受想行识（这便是欲贪）。依此例看，五受阴可以是有种种欲贪的。两说比较，《杂阿含》的经文着重的是二阴相关。人的此生未了，便妄想来世要如何如何，这就必然会阴阴相续，实在是“于苦爱喜”的写照。《相应部》的经文则着重说欲贪之种种。此生未过，便贪想来生如何如何。这就由此生贪到他生了。五受阴的欲贪真是何其广泛！

第五个问题是“名字”，指对五阴的总解释。比丘问佛五阴的定义（《相应部》的英译本作“a group—definition of the groups” The Book of the Kindred Sayings, Chapter 22.82, p. 85, London : The Pali Text Society, 1972）。佛陀举出十一种情况来作说明。在时间上，有过去、现在、未来；在位置上有内外；在性质、境界上有粗细；在形态、心态上有好丑；在空间上有远近。这是从不同的角度观察五蕴。过去、现在、未来是指昨日、今日、明日的五阴，不一定要牵涉三世，即现世中亦可见此三时中五阴的变易。内外只宜说色阴；内指身体的内部器官，外指身体的外部。粗细，粗色指手足头颅等（有见有对色），细色指细胞、净色根等（不可见有对色）。余四阴的粗细指禅定的不同境界，有寻有伺是粗，无寻无伺是细。好丑（玄奘于《瑜伽论》译作胜劣），好色如婴儿的皮肤，丑色如绉纹疮疥等。余四阴应以胜劣为说，没有烦恼的为胜，有烦恼的为劣。远近的近指现前的五阴，远指过去或未来世的五阴。

在此须指出，有部对此十一种情况是有详细说明的

(如《阿毗达磨集异门足论》卷十一所说,见《大正》26. 412上至 414下)。不过,它说色阴,不单指自身的肉体,还指他人的身体及无情识之物,更包括“法处所摄色”(所以,它说的细色中,有“无见无对色”),这是不符合佛意的。其次,说内外,谓生命能够相续,成此一生的是内;未得相续,或得已随失(指夭折)的是外。这解释也甚牵强。此外,它所作的各项说明亦太繁复,因此,这里不多引。

比较来说《相应部》的记述本节是更合理的。它将色阴与余四阴分作两组来说。色阴是一组,这组包括十一种情况(其中以高矮代替好丑),称肉体组。其余受、想、行、识就另为一组,称意识组,与十一种情况无涉。这明显见到,《相应部》是以色阴为人的肉体的。而十一事只用来说色阴,也较为如理,生理与心理到底性质不同,用同一说法去形容,总是难做到妥贴的。

佛陀说五阴的意义,并非叫弟子去详细研究五阴的各种各类情况,而是想弟子明白,无论什么情况之下,五蕴都是无常变易法,不可以执取为我的。这意思在本经的末段可充分看出来。

第六个问题是“因”。比丘问佛,色阴是什么因缘造成的,佛答他,色阴由地水火风等四大造成,因为是四大所造,所以,所有色阴(包括上述十一种情况的肉体及肉体的一切组织成份),都不离四大的性质。受、想、行三阴由触生起。如果与境没有接触,就不会有感受,没有感受,想与行也不会生起。识阴则以名色为因缘。名色缘识,识缘名色的道理,“导读”已曾解释,此处不赘(参阅第四章第三节注<sup>②</sup>)。

第七个问题是“味”。除了味，还有患与离两事。比丘问佛，此三事指的是什么。佛答他，对五阴贪爱，这是味；五阴无常变易，令人时在苦恼之中，这是患。如果能调伏对五阴的贪爱，并进一步断除它，超越它，这便是离了。

第八、九两个问题是“二我慢”。比丘先问什么是我慢，后问无我慢，所以摄颂说二我慢。佛陀答他，如果执见五阴即是实在的我，或离开五阴别有实我（这是说，五阴为一体，实我为一体，五阴为实我所拥有），或实我与五阴并存在一起（这便有两种情况：一是五阴存于实我之内，一是实我存于五阴之内），这就会由于执有实自我而生起我慢。因为以识身为实在就会先考虑自己，先照顾自己，扬己抑他，对其他人便自然轻慢了。相反来说，如果正见五阴非我，亦非我所有，也不是有一实我在五阴内，或五阴存于一实我之中，这就不会有我慢了。

第十个问题是“疾漏尽”，疾漏尽意即速能灭尽一切烦恼，得到解脱。比丘最后问佛，怎样才可以速得解脱。佛答他，如果在一切情况下都不于五受阴生起我见，这就可以速得解脱了。

这比丘所问的十个有关五阴的问题，从最基本的什么是五阴，问到怎样才可得到解脱，由浅入深，一问接一问，显然是经过预先组织，有备而问的，难怪《相应部》觉音的注释猜说，这比丘非为自己问，而是特意为在座的其他比丘发问的。至于佛陀所答的话，在五阴诵的其他地方都有重复出现，尤其是“诸所有色，若过去……”、“云何色味……”、“不于色见我、异我、相在”等教示，更是五阴诵中常见的。这都是正观五阴的重要教义。



十番问答却引致另一比丘产生一个疑问：佛说无我，那么今时由这个无我的生命个体所作的业，未来报在谁人的身上呢？这个疑惑之所以产生，乃由于他以为，若无我，死后身心便一切断灭，作业的人如何再能感果受报？类似的问题，也见于《中阿含》二〇一经《喑帝经》（《大正》2.766下767中）。经中喑帝比丘以为，人死后，识往生，前一世的识和后一世的识是没有任何变异的（经文是“此识往生不更异”）。此识就有如外道说的不变自我，世俗人说的灵魂。在佛法说，认为有一不变的轮回主体，就堕入“常见”的迷惑之中。所以，佛陀呵责喑帝为愚痴人，并开示应怎样理解识才正确。佛说，识由因缘成就才会生起，“有缘则生、无缘则灭”，而且也是随什么缘生，就称作什么识的。例如缘眼及外境的色生的，叫做眼识，缘耳声生的，叫做耳识。所以，佛陀说，识绝不是一个固定事物，它是随条件不同而变异的。不要说前一生的识与后一生的识有不同，就是在一生中，识也是时刻在变化之中的，只是如果不是大变，便察觉不到罢了。说前后世的识不同，并不是灭了再生的不同，而是新旧因缘和合混杂所产生的不同，那是同中有异、异中有同的。

喑帝的错误是以识为常，想像有一不变的轮回主体，从今世转到后世；那比丘的错误是转佛陀的无我说为断见，所以想像不到谁能从此世相续到后世受报。其实，佛说五蕴无我，是由它的无常性而说的，无常便是变易法，五蕴既是变易的法，当然就不可说是实我了。同时，变易的法必然也是相续的，如由孩童转变至耆老，当中须经过少年、青年、中年等阶段的相续才可达致。依此例，由孩童的

发润肤柔，变至年老的鸡皮鹤发，是无常的现象。这现象由变易造成，而变易就是不同阶段的相续。所以，佛说无常，是变易而相续的，这和外道说无常之为断灭，分别甚大。个体的生命便是在无常而相续的情况下，流转不息。凡夫于五蕴起欲贪，不舍不放，因在果还生，这样十二支的流转便相续下去，无止境地进行；智者正见五蕴的味患，而离欲向于舍，在无常而相续的缘起法中，修不放逸，便可由凡夫渐变为贤人，再由贤人进至圣者的境地。所以，佛说无常，对愚者来说，是一种警惕，使知人生苦的本质，藉以唤醒他们的生死大梦；对智者来说，是一种勉励，由此肯定苦可断、道可修，由凡夫至圣者，不过是一个不断变易转化的过程。这正如《大般若经》所说，菩萨修行能证入无上正等觉，就像燃灯一样。燃非只由初焰，但亦不离初焰；也非只由后焰，但亦不离后焰，就是前后焰无常而相续，灯便燃点起来。故“诸菩萨摩诃萨……非初心起能证无上正等菩提，亦不离后心，非后心起能证无上正等菩提，亦不离初心，而诸菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多，方便善巧，令诸善根增长圆满，能证无上正等菩提。”（《大般若经》卷五百五十《大正》7.831上）

所以，由凡夫转为圣者，不须亦不可以有一个不变的主体在其中，否则凡夫永远是凡夫，不可转为圣者。同样道理，凡夫在生死中流转，实在不变的主体也是没有的，一切是缘缘相因相成，怎会有不变的主体呢？由前一生转至后一生，后一生的识非十足是前一生的识，但也不离前识，前后有所不同，这是无常；前后又不能离，这是相续，因缘生法就是如此。其中又何须强立一个不变主体？当然，在

无常相续之中，主体虽无，缘生缘灭的生命果报体仍是有的。就是这个缘生缘灭的报体去作业，去受报，去轮回，去解脱。若用方便语言说，这个变化不实的报体可姑且称为假我。

回头再说本经。对于这个比丘的疑问，佛陀也如呵责嗟帝比丘一样，呵责他为愚痴人，因为学了佛法而仍执有实我，或将无我说等同断见，过失是严重的，这无疑显示两人都不了解缘起法。佛陀就以五蕴是无常、是苦、是变易法的道理来教他。知道五蕴是无常变易，才会通达五蕴非我、非我所有，亦非与我相在的道理。这样，便对各种情况下的五蕴都不会以为是我、我所有，而离欲向于解脱。知道五蕴非我，五蕴无常而变易相续，自会透悟生命如何轮转，作业受报的又是谁了，就如上面所解说。

【正文】(六十八)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“常当修习方便禅思<sup>⑦</sup>，内寂其心，如实观察<sup>⑧</sup>：云何如实观察？如实知此色、此色集、此色灭；此受、想、行、识，此识集、此识灭；云何色集？受、想、行识集？缘眼及色眼识生，三事和合生触；缘触生受，缘受生爱，乃至纯大苦聚生，是名色集。如是，缘耳、鼻、舌、身、意，缘意及法生意识，三事和合生触；缘触生受，缘受生爱，如是乃至纯大苦聚生，是名色集，受、想、行、识集。云何色灭、受、想、行、识灭？缘眼及色眼识生，三事和合生触；触灭则受灭，乃至纯大苦聚灭；如是耳、鼻、舌、身、意，缘意及法意识生，三事和合生触；触灭则受灭，受灭乃至纯大苦聚灭，是名色灭，受、想、行、识灭。是故比丘！常当修习方便禅思，内寂其心。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】《杂阿含》是坐禅人所习，由本篇经文可见到此

一事实。经中佛陀教弟子要常修习禅思，如实思维五阴的集与灭是如何造成的。集即流转生死，灭即还灭涅槃。佛陀指出，五阴的集，与六根接触外境一事有重大关系，因为有了接触，便随着会产生连锁反应，引起受、爱、取、有、生、老病死等事，以致纯大苦聚。因此，要断五阴之集，应由触入手，触灭了，其他受、爱等等就不会有。本经没有进一步解释如何灭触，但说触的产生，由眼等六根、色等六境与眼识等六识和合而得。既由三事和合而成，触便是因缘有，非本来如此。因缘有便可从因缘去消解它，三事成触，只要三事缺一，触便不成。譬如以眼的触为例。眼若不视，或视而不见（这是眼识不起之故），或身外无境，都不会生眼触。不过，外境很多时候都免不了要接触，触生起了，还是可以灭的。这在前面第四章第三节已曾解说，此处不重赘。本经说触灭，应包括触的未起及已生两方面说。本经主题虽在五阴，其实也同时说十二缘起的流转与还灭，只是从六入之接触外境说起，为八支说。十二支的连环扣并非任何一支都可截断，可截断的只有经上所开示，人能控制的三支：触、爱、取（参阅第四章第三节），而在触支上做功夫是最为切实可行的。

【正文】（二六二）如是我闻：一时，有众多上座比丘住波罗捺国仙人住处鹿野苑<sup>①</sup>中，佛般泥洹<sup>②</sup>未久。时长老<sup>③</sup>阇陀晨朝着衣持钵，入波罗捺城乞食。食已还，摄衣洗足已，持户钩<sup>④</sup>，从林至林，从房至房，从经行处<sup>⑤</sup>至经行处，处处请诸比丘言：“当教授我，为我说法，今我知法、见法<sup>⑥</sup>，我当如法知、如法观。”

时诸比丘语阇陀言：“色无常，受、想、行、识无常，一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。”

阐陀语诸比丘言：“我已知色无常，受、想、行、识无常，一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。”

阐陀复言：“然我不喜闻：一切诸行空寂、不可得、爱尽、离欲、涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是见，是名见法？<sup>⑤</sup>”第二、第三亦如是说<sup>⑥</sup>。

阐陀复言：“是中谁复有力，堪能为我说法，令我知法、见法？”复作是念：尊者阿难今在拘睢弥国<sup>⑦</sup>瞿师罗园<sup>⑧</sup>，曾供养亲觐世尊，佛所赞叹，诸梵行者皆悉识知，彼必堪能为我说法，令我知法、见法。时阐陀过此夜已，晨朝着衣持钵，入波罗捺城乞食。食已还，摄举卧具<sup>⑨</sup>；摄卧具已，持衣钵诣拘睢弥国。渐渐游行到拘睢弥国，摄举衣钵，洗足已，诣尊者阿难所，共相问讯已，却坐一面。

时阐陀语尊者阿难言：“一时，诸上坐比丘住波罗捺国仙人住处鹿野苑中。时，我晨朝着衣持钵入波罗捺城乞食。食已还，摄衣钵，洗足已，持户钩，从林至林，从房至房，从经行处至经行处，处处见诸比丘，而请之言：‘当教授我，为我说法，令我知法、见法。’时，诸比丘为我说法言：‘色无常，受、想、行、识无常，一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。’我尔时语诸比丘言：‘我已知色无常，受、想、行、识无常，一切行无常，一切法无我，涅槃寂灭。然我不喜闻：一切诸行空寂、不可得、爱尽、离欲、涅槃。此中云何有我，而言如是知、如是见，是名见法？’我尔时作是念：是中谁复有力堪能为我说法，令我知法、见法？我时复作是念：尊者阿难今在拘睢弥国瞿师罗园，曾供养亲觐世尊，佛所赞叹，诸梵行者皆悉知识，彼必堪能为我说法，令我知法、见法。善哉！尊者阿难今当为我说法，令我知法、见法。”

时尊者阿难语阐陀言：“善哉！阐陀！我意大喜！我庆仁者能于梵行人前，无所覆藏，破虚伪刺<sup>⑩</sup>。阐陀！愚痴凡夫所不能解，色无常，受、想、行、识无常，一切诸行无常，一切法无我，涅槃寂灭。汝今堪受胜妙法，汝今谛听，当为汝说！”

时阐陀作是念：我今欢喜得胜妙心、得踊悦心，我今堪能受胜

妙法。尔时，阿难语阐陀言：“我亲从佛闻，教摩诃迦旃延言：‘世人颠倒，依于二边，若有、若无；世人取诸境界，心便计着。迦旃延！若不受、不取、不住、不计于我，此苦生时生、灭时灭。迦旃延！于此不疑、不惑、不由于他而能自知，是名正见如来所说。所以者何？迦旃延！如实正观世间集者，则不生世间无见；如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延！如来离于二边，说于中道：所谓此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行，乃至生老病死，忧悲恼苦集；所谓此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至生老病死，忧悲恼苦灭。’”

尊者阿难说是法时，阐陀比丘远离尘垢，得法眼净<sup>①</sup>。尔时，阐陀比丘见法、得法、知法、起法，超越狐疑<sup>②</sup>，不由于他，于大师教法，得无所畏，恭敬合掌白尊者阿难言：“正应如是。如是智慧梵行，善知识教授教诫<sup>③</sup>说法。我今从尊者阿难所，闻如是法，于一切行皆空、皆寂、悉不可得，爱尽、离欲、灭尽、涅槃，心乐正住解脱，不复转还，不复见我，唯见正法<sup>④</sup>。”

时阿难语阐陀言：“汝今得大善利，于甚深佛法中，得圣慧眼。”

时二正士展转随喜，从座而起，各还本处。<sup>⑤</sup>

【释义】本经是《杂阿含》千余经中极重要的一篇。全经分两大段，前段说阐陀怀疑五蕴无常、一切行无常、一切法无我之理，后段说阿难引述佛陀缘起中道之教，以解阐陀的迷惑。因问题由对五蕴无常之说发生怀疑而起，故归五阴诵。以内容说，本经实亦可编入杂因诵内的。

根据《相应部》(5. 22. 90)觉音的注释，阐陀即悉达多太子逾城出家时的驭者车匿，后随佛陀出家。由于为人欠坦诚，爱妒忌，口舌不饶人，因而与诸比丘不和。可能因为行为欠佳，又缺乏同修间互相研习，阐陀学法多年，始终不得其义。佛陀入灭后，他才着紧学习，想证见真理(经中阐陀说：“为我说法，令我知法、见法。”知法、见法就是见道)。

他向诸比丘请教，大家以五蕴无常、一切行无常、一切法无我、涅槃寂灭之理为说。但阐陀不接受，更表示不喜欢听这些道理。为什么呢？原来他早已听过这些道理，不过，他认为，如果一切皆空，一切皆不可得，爱欲止息，没有我，只有涅槃，那么，无我又谁去知法、见法呢？又何必知法、见法呢？在疑惑难解之下，他想起了侍奉佛陀多年的阿难。阿难为人温柔敦厚，在僧团中人缘好，又多闻第一，所以阐陀对他有信心，相信他有更好的开导。

阐陀的问题在于对无常、无我的教义掌握不到，因而产生误解。他以为无常、无我便一切皆空无。在他的见解，空就是什么也没有，这是佛法所不许的断见。以断见看无常、无我，当然就会怀疑谁去知法、见法，也会觉得无所谓想着去知法、见法，因为一切断灭，人死后四大分散，便一了百了，又何须努力修道？更说什么涅槃解脱！这样的无常、无我，自然是使人消极而感到一片灰暗，甚至感到可怕的。阐陀不喜闻无常、无我，原因即在此。

阐陀的毛病，阿难很了解。所以他转述了当日佛在世时，对大弟子迦旃延所开示的中道义，以此中道义来救阐陀的偏蔽。当日佛陀对迦旃延开示：世人执著两种偏见，或认为世间真实的有，或认为世间虚假的无，这是颠倒错误的。颠倒的造成，皆由于不了解世间的一切由因缘所成，缘聚则生，缘散则灭。当造成事物的因缘顺遂积集，事物便生现存在，从这一方面说，世间并非虚无，虚无就不会有缘则生；但当造成事物的因缘违逆散灭，事物便会随之而消失不存在，从这一方面说，世间又不能说是实有，实有就不会无缘即灭。这样，如实观世间的可集可灭，就不会

错生世间实有或实无的偏见。如来是离开有无两端的偏执而说中道的。所谓中道,就是“此故彼”的道理。事物的生现存在,是“此有故彼有,此生故彼生”的,如有无明便有行,以至有生老病死、忧悲恼苦集;事物的消失不存在,是“此无故彼无,此灭故彼灭”的,如无明灭则行灭,以至生老病死、忧悲恼苦灭。无论事物存在或不存在,都牵涉无数的因果关系及因缘的变化,可见执著事物的实有或实无是错误的。

若明白在缘起法则中,世间可集可灭,接触境界时就不会贪爱取着,对五蕴身体也不会起我或我所有见;苦生或苦灭时都知道这是因缘的改变,因缘的生灭,由它自生自灭,不会执著实有苦生、实有苦灭。这样,对缘起的道理能清楚了解,没有疑惑,并且是自能体会而非由他人讲说而知,就是正确知见如来所说的法。

阐陀听过阿难的转述后,当下便心开意解,得法眼净(亦即见道),对佛说的无常、无我、涅槃,再无所畏怕。

诸行无常、诸法无我、涅槃寂灭,这是佛教的三法印。印是印鉴,依此来印证是否符合佛法,故名法印。不过,《阿含经》中并没有这个名称,只有《增一阿含》卷十八所说的“四法本末”,那是在此三句之外再加上“一切诸行苦”而成的(见《大正》2.640中)。三法印的名称要迟至部派佛教时代,才见于《根本说一切有部毗奈耶》的一书中(卷九,《大正》23.670下)。

无常、无我虽分说为两个法印,其实二者是一事的两说。因为凡是无常的,必也是无我的。两者之中,无常较易为人体会得到,所以佛陀也多说无常,使弟子由无常而



领悟无我的深义，由此而获得解脱。如二七〇经说：

“无常想者，能建立无我想。圣弟子住无我想：心离我慢，顺得涅槃。”（《大正》2.71上）

观无常，则生厌离，不于苦爱喜；观无我，则断贪爱，离欲向于舍，这都是顺向涅槃的观慧，所以是极重要的。但无常无我言简而义深，对并非利根的学者来说，很不好了解，如阐陀就多时都不得其理而入。除了言简义深外，此二法印也偏重于“如实正观世间灭”，不善学者往往于此知“不生世间有见”，而不知“不生世间无见”。阐陀在未得阿难开导之前，就是因为这样而对无常、无我、涅槃之教感到畏怖。所以，阿难为他转述佛陀缘起中道的开示，在观世间灭的同时也观世间集，这就知有知无，而能离有离无（要先正知然后能超离），不落二边，正好对治了阐陀畏无的见病。

由上述分析，可见无常无我之慧观虽能直接导向涅槃，但难免意在于生死的还灭，出世间的解脱，而不在于生死的流转，世间的苦集。反是缘起说的“此故彼”，能并显流转与还灭，兼通世间与出世间。所以，中道的缘起法才是佛教最基本的法印。

## 二、六人处诵第二

【正文】（二七四）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“非汝有者，当尽弃舍；舍彼法已，长夜安乐。诸比丘！于意云何？于此祇桓<sup>⑤</sup>中诸草木枝叶，有人持去，汝等颇有念言：‘此诸物是我所，彼人何故辄持去？’”答言：“不也，世尊！”“所以者何？彼亦非我、非我所故。汝诸比丘亦复如是，于非所有物当尽弃舍；弃舍彼法已，长夜安乐。何等为非汝所有？谓眼，眼

非汝所有，彼应弃舍；舍彼法已，长夜安乐。耳、鼻、舌、身、意，亦复如是。云何比丘！眼是常耶？为非常耶？”答言：“无常，世尊！”复问：“若无常者，是苦耶？”答言：“是苦，世尊！”复问：“若无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？”答言：“不也，世尊！”“耳、鼻、舌、身、意，亦复如是。多闻圣弟子于此六入处观察非我、非我所；观察已，于诸世间都无所取；无所取故，无所着；无所着故，自觉涅槃；我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】人的大患，在于有五蕴的身体，有此身就执著有我、有所，而贪爱生，苦恼集。五蕴的大患，则在于有六入处，有六入处便无时无刻不向外攀缘，对可意的执取，不可意的厌憎，使心念难平，横生缠结。所以，对付六入处就和对付五蕴一样重要，而对付的方法也是相同的，亦即观六入处为因缘所成，是无常变易的法，若执以为实，加以宝爱、纵容，就会引致苦的集聚。

本经说的就是对付六入处的方法。佛在本经以譬喻教诸比丘，先问他们，如果祇园的草木枝叶给人斩伐，并拿走了，他们会否着紧说，这些草木枝叶是我所有的，他为什么擅自取去呢？比丘答不会。佛便指出，不着紧，是因为草木枝叶非我，亦非我所有。其实，眼等六入何尝不是非我、也非我所有。对这些不属于我的东西，是应该舍离的，舍离了就得到永远的安乐。

为恐诸比丘还不明白，佛又引导他们了解六入是无常、苦，是变易法。这样的法便不可能是实在的我，或离开我而别有它的存在，或与我并存在一起。能够这样观察，就不会执取世间，不执取便断除贪爱，而自知得到解脱。

除本经外，佛在二六九经也用同一譬喻开示五蕴非

我、不异我、不相在的道理。因为那是说五蕴的，所以入于五阴诵，本经说六入处，故入六入处诵，两经的说理是相同的。

【正文】(二七九)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“于此六根不调伏、不关闭、不守护、不执持、不修习，于未来世必受苦报。何等为六根？眼根不调伏、不关闭、不守护、不修习、不执持，于未来世必受苦报；耳、鼻、舌、身、意根亦复如是。愚痴无闻凡夫眼根见色，执受相，执受随形好，任彼眼根趣向，不律仪<sup>㉑</sup>执受住，世间贪爱、恶不善法以漏其心<sup>㉒</sup>，此等不能执持律仪，防护眼根；耳、鼻、舌、身、意根亦复如是。如是于六根不调伏、不关闭、不守护、不执持、不修习，于未来世必受苦报；云何六根善调伏、善关闭、善守护、善执持、善修习，于未来世必受乐报？多闻圣弟子眼见色，不取色相，不取随形好，任其眼根之所趣向，常住律仪，世间贪、爱、恶不善法不漏其心，能生律仪，善护眼根；耳、鼻、舌、身、意根亦复如是。如是六根善调伏、善关闭、善守护、善执持、善修习，于未来世必受乐报。”即说偈言：

“于六触入处，住于不律仪：是等诸比丘，长夜受大苦。

斯等于律仪，常当勤修习：正信心不二，诸漏不漏心<sup>㉓</sup>。

眼见于彼色，可意不可意；可意不生欲，不可不憎恶。

耳闻彼诸声，亦有念不念；于念不乐着，不念不起恶。

鼻根之所嗅，若香若臭物；等心于香臭<sup>㉔</sup>，无欲亦无违。

所食于众味，彼亦有美恶；美味不起贪，恶味亦不择。

乐触以触身，不生于放逸；为苦触所触，不生过恶想。

平等舍苦乐，不灭者令灭；心意所观察，彼种彼种相<sup>㉕</sup>。

虚伪而分别，欲贪转增度；觉悟彼诸恶，安住离欲心。

善摄此六根：六境触不动；推伏众魔怨<sup>㉖</sup>，度生死彼岸。”

佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】二七四经教人视六根如外物，于中不起我及我所有见，这是对付六根的大方向。本经同样开示对付六根的方法，不过，却是落到日常生活的层面上说，这是人人都可体会得到，都可依着去做的。

经中提出对付六根的方法有五种，就是调伏、关闭、守护、执持及修习。调伏是六根接触外境时，若觉知起贪着，即制之使不起。关闭是知道外境为恶法，六根与之接触必引发内心的贪瞋痴，因而不使六根触境，如不看色情刊物，不听淫靡的音乐之类。守护是看守这六个门户，精勤不放逸，使五欲不因触境而起，如田夫守田，不让兽类来毁坏一样（如一一六九经说）。执持是眼见色时知是眼见，耳听声时知是耳听，不令蒙昧。修习是对可意的外境不起贪着，对不可意的外境不生瞋恚，常将心念收摄，住于身念处，这样，无论六境是好是恶，也都“六入处常对，不能动其心”了（如二五四经说）。

如果能做到上述五事，六根触对六境时，就不会于境执取不舍，即使是美好的境界，也不会贪着其中。无论六根触对什么都能不犯过失，世间贪爱及恶不善法皆不能烦恼其心。这样，未来世便一定可以得到乐报。

相反，如果五事做不到，六根就会攀着外境，接触什么都造成过失，给世间贪爱及恶不善法缠结，令心烦恼丛生。这样，未来世必受苦报。

经文末段，以偈语指示六根触境时，于可意的应不生欲、不乐着、不起贪、不放逸；于不可意的应不憎恶、不排斥、不选择、不嫌弃。须知道外境是虚假的，如果妄加分别可意不可意，徒然使欲贪转盛。无论执著可意或不可意，

都属于过失。应离于贪欲，调摄六根，使不为任何六境所动。这才可超越爱憎，度过生死海，到达彼岸。

【正文】(三〇九)如是我闻：一时，佛住瞻婆国揭伽池侧<sup>④</sup>。尔时，尊者鹿纽来诣佛所，稽首礼足，退坐一面，白佛言：“世尊！如世尊说，有第二住，有一一住。彼云何第二住？云何一一住？”佛告鹿纽：“善哉！善哉！鹿纽！能问如来如是之义。”佛告鹿纽：“若眼识色可爱、乐、念<sup>⑤</sup>、可意长养于欲，彼比丘见已，喜乐、赞叹、系着住，爱乐、赞叹、系着住已，心转欢喜，欢喜已深乐，深乐已贪爱，贪爱已厄碍<sup>⑥</sup>。欢喜、深乐、贪爱、厄碍者，是名第二住。耳、鼻、舌、身、意亦如是说。鹿纽！有如是像类比丘<sup>⑦</sup>，正使空闲独处，犹名第二住。所以者何？爱喜不断、不灭故。爱欲不断、不知者，诸佛如来说第二住。若有比丘，于可爱、乐、念、可意长养于欲色<sup>⑧</sup>；彼比丘见已不喜乐、不赞叹、不系着住，不喜乐、不赞叹、不系着住已，不欢喜，不欢喜故不深乐，不深乐故不贪爱，不贪爱故不厄碍。不欢喜、深乐、贪爱、厄碍者，是名为一一住。耳、鼻、舌、身、意亦如是说。鹿纽！如是像类比丘，正使处于高楼重阁，犹是一一住者。所以者何？贪爱已尽、已知故。贪爱已尽、已知者，诸佛如来说名一一住。”尔时，尊者鹿纽闻佛所说，欢喜随喜，作礼而去。

【释义】本经说有两类比丘，一类是“第二住”，一类是“一一住”。

第二住的一类是，六根接触可意的境界时，心生爱乐，由爱乐而耽着欢喜，欢喜转深，变为贪爱，而造成缠缚。这类比丘就是独自住于林间静处，远离尘嚣，也是第二住。

第一住的一类是，六根接触可意的境界时，不生爱乐，因此更不会耽着、贪爱，而造成缠缚。这样，便是居于高楼重阁这些容易引起爱乐的地方，也是一住。

“第二住”、“一一住”这两个名称，《相应部》的英译本

分别译作“dweller with a mate”及“dweller alone”(The Book of the Kindred Sayings, Chapter 33, 63. p. 171. 18.),即“有伴的居者”与“独居者”,据《相应部》的经文,“伴”是指贪欲,有伴的居者便是与贪欲为伍。所以,第二住即是说住于欲贪之中,为贪所缚。至于一一住当然就是离贪而独住了。

又,三一一经的前半说的也是同样的内容,不过以“去涅槃远”代替“第二住”,以“渐近涅槃”代替“一一住”,这也是本经的含义。

本经说第二住、一一住应还有下面的意思:因有贪欲,爱取不尽,生死亦不尽,而引生来世的第二自体,这便是第二住;贪欲不起,生死业随而止息,如此便生已尽,梵行立,所作已作,不再受后有,这样,仅余此生,不再有第二自体,便是一一住了。

**【正文】**(三一九)如是我闻:一时,佛住舍卫国祇树给孤独园。时有生闻婆罗门往诣佛所,共相问讯<sup>④</sup>,闻讯已,退坐一面,白佛言:“瞿昙!所谓一切者,云何名一切?”佛告婆罗门:“一切者,谓十二入处——眼色、耳声、鼻香、舌味、身触、意法,是名一切。若复说言‘此非一切,沙门瞿昙所说一切,我今舍,另立余一切’者,彼但有言说<sup>⑤</sup>,问已不知,增其疑惑。所以者何?非其境界故<sup>⑥</sup>。”时生闻婆罗门闻佛所说,欢喜随喜奉行!

**【释义】**本经说眼与色、耳与声、鼻与香、香与味、身与触、意与法等十二处就是世间的一切。除此,并没有别的一切。内六处是人知见身外世间的感官,外六处是人所能经验的世间范畴。佛陀说十二处就是一切,显示他的施教全对应现实人生:他说的是人所能经验、所能认知的事和

理。只有这样，才可使修学者专注于现实人生的烦恼、生死等问题，寻求解决的方法，并依着去实践。所以，原始佛教不涉玄虚，不谈本体，不谈世界有边无边等形而上论题，因为这都是于人生无益的戏论，不在佛陀设教范围之内。

了解佛陀的本怀，就看到本经所显露的原始佛教重解脱的精神。所以，本经虽然简短，却是重要的。

除本经，另有三二〇、三二一经都属同一系列的经。不过，这两经在十二处外，加说六识，使说理更完整，因为内六处与外六处的接触，是离不开六识的。

**【正文】**(三二二)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。时有异比丘往诣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：“世尊！如世尊说，眼是内入处，世尊略说，不广分别<sup>⑤</sup>。云何眼是内入处？”佛告彼比丘：“眼是内入处，四大所造净色，不可见，有对；耳、鼻、舌、身内入处亦如是说。”复白佛言：“世尊！如世尊说，意是内入处，不广分别。云何意是内入处？”佛告比丘：“意内入处者，若心、意、识，非色，不可见，无对，是名意内入处。”复问：“如世尊说，色外入处，世尊略说，不广分别。云何，世尊！色外入处？”佛告比丘：“色外入处，苦色四大造，可见，有对，是名色是外入处。”复白佛言：“世尊说声是外入处，不广分别。云何声是外入处？”佛告比丘：“若声四大造，不可见，有对，如声，香、味亦如是。”复问：“世尊说触外入处，不广分别。云何触外入处？”佛告比丘：“触外入处者，谓四大及四大造色，不可见，有对，是名触外入处。”复问：“世尊说法外入处，不广分别。云何法外入处？”佛告比丘：“法外入处者，十一入所不摄，不可见，无对，是名法外入处。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

**【释义】**本经记述佛陀对十二处的解释。像本经这样将内六处、外六处的性质逐一解释，在《杂阿含经》中是少

见的。佛陀对此本来只作略说,因为认识十二处的性质为何,与修行、解脱并没有直接关系。由于一个比丘的进一步请问,佛陀才一一加以分别说明。也幸好有这个比丘的不厌求详请问,佛陀对十二处所下的精确定义才得以传至后世。遇到后代佛教学者对十二处的解释出现错误,便可以此经文作为标准,将错误纠正。

经文先说内六处,再说外六处。

内六处中,眼以至身(身指整个身体的表层及触觉神经)都是四大所造的净色,不可见,有对。四大,指地、水、火、风等四大类物质。印度人认为四大是物质的元素,佛教说因缘法,故不以四大为元素;四大也是互相为缘,也是无常而不实在的。所以说四大皆空。眼等五内入处都是物质,都具有四大的性质,所以说四大所造。“内入处”是感觉神经,由微细的物质造成,所以名为“净色”,因为藏于体内,眼所不能见,故说“不可见”。是物质,有质碍,故说“有对”。至于意内入处,是心意识类,属于心理活动,非物质性,所以是看不见,也没有质碍。

外六处中,色、声、香、味都是由物质所造成的现象,不是物质,却也不能离开物质而有,如花卉的颜色、形状,眼看花,只见其色,见其形,不会触到花的本身。这如耳听唱片,只是听音声,不会触及唱片一样。所以,佛说这四外入处为四大造,意即四者都是四大造成的现象。它们虽非物质,却来自物质,故仍是有对,其中色处可见,声、香、味则不可见。因为色处与声香味三处有此不同,故色处单独说,声香味处则连在一起说。

外六处中的触处,跟前四处都有不同。不同在于触处



有两种性质：其一是物质，其二是物质的现象，如手拿着一块碧玉，感觉到它的坚硬，这坚硬是碧玉所产生的现象之一，但手感觉到碧玉的坚硬之外，同时也触到碧玉，所触到的是物质的本身。在这个例子中，手（身内入处）所攀缘的触处，就包括碧玉的物质，及碧玉所附有的坚性。所以，经文说“触外入处者，谓四大及四大造色”，“四大”指物质部分，“四大造色”指物质所造成的现象；色处等前四处只是物质现象，触处则既是物质，也是物质现象。但身内入处所能感觉的，却只限于触处的部分物质现象。如上述例子，手只可感到玉的坚性，却不能感觉到它的碧绿颜色，这是要靠眼内入处去看的。至于碧玉的物质成分，手就感觉不到了。所以，经文说触处是“不可见，有对”，有对，因为是物质；不可见，因为触处是对应身处而说的，身处只会感觉不会见，对身处来说，触处就是不可见了。（按：碧玉的绿色，对眼处来说，是可见的，但这一来，碧玉便变为色处，而非刚才的触处了。）

经文最后说法外入处。法处是抽象的概念，是意内入处所缘的境，当然是不可见，也是无对的。说它十一入所不摄，意即不在十一入之内。十一入是眼等六内入处，与色等前五外入处。其中意内入处是认识作用的根源，与法处之为认识对象，自然有所不同。其余十入处是物质或物质现象，亦与法处不同类。因此，法处不在十一入范围之内。后代有宗学者于色法类（物质类）加上“法处所摄色”，认为抽象的概念中可摄有物质性的东西（参阅第一章第四节注⑤⑦、⑤⑧及五十八经释义），这就不符合本经所说了（对本经的释义，请更参阅查良镛先生《谈色蕴》一文，载《内

明》第 68—74 期)。

【正文】(三三五)如是我闻：一时，佛住拘留搜调牛聚落<sup>㉔</sup>。尔时，世尊告诸比丘：“我今当为汝等说法，初、中、后善<sup>㉕</sup>，善义善味，纯一满净<sup>㉖</sup>，梵行清白<sup>㉗</sup>，所谓第一义空经。谛听！善思！当为汝说。云何为第一义空经？诸比丘！眼生时无有来处，灭时无有去处，如是眼不实而生，生已尽灭，有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续，除俗数法；耳、鼻、舌、身、意亦如是说，除俗数法。俗数法者，谓此有故彼有，此起故彼起，如无明缘行、行缘识，广说乃至纯大苦聚集起。又复此无故彼无，此灭故彼灭，无明灭故行灭、行灭故识灭，如是广说，乃至纯大苦聚灭。比丘！是名第一义空法经。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经名为第一义空经，经名由佛陀亲自说出，这在《杂阿含经》是少见的。另有二九七经也是以空为名的，其经名亦由佛陀亲自说出，称为“大空法经”。两篇说空的经相比，本经是更为精要的，故予选释。

在《阿含经》中，与本经相当的有《增一阿含》卷三十《六重品》第七经；与本经说空义相同的有《增一阿含》卷四十九《非常品》第八经。前一经译“第一义空”为“第一最空之法”，后一经则译为“空行第一之法”。除《阿含经》外，另有赵宋·施护译的《佛说胜义空经》一卷，为本经的异译，此经则译“第一义空”为“胜义空”。

全篇经文的核心，在“眼生时无有来处……除俗数法”这一段。此中以眼等六根为说。六根的生起，是由以前的作业所造成的，“以前的作业”是指无明缘行、行缘识等相续不断的苦的聚集，集成的就是五蕴身体。除了前业，六根还要有外境及内识的和合，加上接触，才能发生作用。

便是它本身，也是由地、水、火、风、空、识等因缘所成。所以，它的生，既牵涉无数前业，也有系于现前的诸蕴、诸处及诸界，这种种因素缺一都不成。这样，它既非生自上述哪一种因缘，但也不能离开这些因缘而能生，而且各种因缘未顺遂时，也不可以生。因此，它的生起，不能说来自前业，来自诸蕴，来自诸处，或来自诸界。但种种因缘和合了，它便生起。这就是“生时无有来处”的道理，亦即因缘生的道理。犹如钻火，因手转燧（取火的用具），得有火生，但火不从手生，亦不从燧钻生，而也不能离开手、燧钻而得生。试问，可否说火从手来，从燧或从钻来？在火未现起前，手、燧及钻的动作中，哪一处有火的存在呢？

不但六根的生起无有来处，是因缘生，即其他事物亦莫不如此。不过，佛施教以解脱为主题，所以便只以六根为说。

因缘生的一切事物是无时无刻不在变异之中的，因为缘缘相因相待，重重无尽，因缘的变异也就细微而刹那不息。刹那，指最短的时间，这是施設而说的，并非真有这刹那短的时间停留不动，成为时间的基本单位。因为一切法因缘生，没有法可独自存在，固定不变，时间也不例外。时间有前后，现变动相。如停留不动，自成独立单位，这便非时间相。时间的推移如灯焰的燃烧一样，前时非后时，也不离后时；后时非前时，也不离前时，前后时互相为缘，在此又在彼，这就必然不会有安住不动的刹那。为方便说，姑且施設“刹那”这名字以言极短时间，但说刹那的时候，应不要忘记它是与前后时间相待不相离的。所以，如实地说，事物的存在，在时间之流中，没有刹那是相同的，见到

他相续，其实后后已不同于前前，一见不可再见，再见的已不是前一见之物。但因为是渐变，后后虽不同于前前，却也不离前前，彼此之间同中有异，异中有同，故无常而又可相续。经中说眼等“不实而生，生已尽灭”，施护译的《佛说胜义空经》作“此所生法无实可得，生已即灭”，眼等为因缘所生，刹那变异，这便是“不实而生”，所生的并非实体；而从如实的观点看，后后不同于前前，一见不可再见，这便是生已即灭，相续的已不是完全同一的事物。

既是因缘所生，生已即灭，此灭当然是“无有去处”，因为生的是因缘的和合体，其中便只有因缘，并无眼等实体可得，这样，灭的时候，也只是因缘的变异，不能说眼等六根去了那里。譬如种子由于土地、水分、阳光、人力等因缘，生出芽叶，种子本身却灭谢了。它是否去到芽叶里去呢？如果是，则芽叶中应见种子，事实不然。那么，种子去了哪里？种子没有去什么地方，只由于因缘成就，种子就渐变而为芽叶了。

由眼等六根的生起，可见在生命的流转中，有业也有报，因为六根之生，前业是主要因缘，而生起后，在刹那变异之中，又不断缘境作业，营造未来的果报。但它的生，既牵涉众缘，而又生已即灭，其中显然没有实在不变的主体。换句话说，没有一实在自我。故经中说“有业报而无作者”，无作者亦同样无受者。作者、受者指的都是自我。人作善恶，受果报，不过是根境识生触，由触生受，由受起贪染，由此爱取不舍，而驰流生死，备受苦报；假如三事生触时，于境无贪染，爱取不生，便得解脱。所以，作与受都由于根、境、识三事和合触，其中只有因缘，并无别我。生死相续，正如《瑜伽

论》卷九十二说，是“唯有诸行于前生灭，唯有诸行于后生生，于中都无舍前生者，取后生者”（《大正》30.826 中下）。生死都只是诸行的生灭，更无一个舍前生、取后生的我。因此，经文续说：“此阴灭已，异阴相续，除俗数法。”意即在阴阴相续之中，没有作者、受者，只有俗数法。俗数法《增一阿含·六重品》作“假号法”，意为假名的法；《阿毗达磨顺正理论》（卷二十八）则称为“法假”。论的原文说：

“故佛于彼《胜义空经》说：‘此中法假，谓无明缘行，广说乃至生缘老死。’以非胜义，故立假声。”（《大正》29.498 中下）

法假或俗数法，指的是十二缘起的生死流转与还灭之理。法假是就缘起法的施設言。藉着缘起法的施設，佛陀得以导人出离生死，趣入解脱。虽然是导人解脱，但因为是施設性的，非第一义，故仍说为“假”。俗数法则从世俗的层面说。十二缘起的生死与还灭，是对未得解脱的凡夫说的，凡夫从缘起法悟入，可由灭无明而至于生死恼苦灭，于世俗说，此法是真实不虚的。但这是世俗谛，非第一义，故名俗数法。

无论译作法假或俗数法，经文的意思都是说，生死流转或还灭，无非是种种因缘在“此故彼”的法则下，相依相待，无常而相续转变而成，流转的或还灭的只是因缘所成的果报体，其中并无实在不变的我。无实我，故不可说有作者、有受者；有报体，故有作业，有果报。同一道理，眼等六根的生灭，在世俗谛说是有的，但这是因缘和合及变异所造成的生灭，所以，其生也无有来处，其灭也无有去处。明白以上的道理，就是知见第一义空了。

本经说空，正如经名，确道着第一义的空理，而且是说到深刻之处的。不过，经旨仍在于强调无我，其空义还是未达至后来大乘空宗说空性那样深广的层次（请参阅五阴诵一至七经的“释义”）。

本篇部分释义，参考《过去现在因果经》卷四佛陀对频毗婆罗王开示的法语（《大正》3. 651 中），及印顺法师《空之探究》页 81—83 及 86—87。

【正文】（一一七一）如是我闻：一时，佛住拘睢弥国瞿师罗园。尔时，世尊告诸比丘：“譬如士夫游空宅中<sup>⑤</sup>，得六种众生。一者得狗，即执其狗，系着一处。次得其鸟，次得毒蛇，次得野干<sup>⑦</sup>，次得失收摩罗<sup>⑧</sup>，次得猕猴。得斯众生，悉缚一处。其狗者，乐欲入村。其鸟者，常欲飞空。其蛇者，常欲入穴。其野干者，乐向冢间。失收摩罗者，长欲入海。猕猴者，欲入山林。此六众生悉系一处，所乐不同，各各嗜欲到所安处，各各不相乐于他处而系缚故<sup>⑨</sup>，各用其力，向所乐方而不能脱。如是六根种种境界，各各自求所乐境界，不乐余境界。眼根常求可爱之色，不可意色则生其厌；耳根常求可意之声，不可意声则生其厌；鼻根常求可意之香，不可意香则生其厌；舌根常求可意之味，不可意味则生其厌；身根常求可意之触，不可意触则生其厌；意根常求可意之法，不可意法则生其厌。此六种根，种种行处<sup>⑩</sup>，种种境界，各各不求异根境界<sup>⑪</sup>。此六种根，其有力者，堪能自在随觉境界<sup>⑫</sup>。如彼士夫，系六众生于其坚柱，正出用力，随意而去；往反疲极，以绳系故，终依于柱。诸比丘！我说此譬，欲为汝等显示其义：六众生者，譬犹六根；坚柱者，譬身念处。若善修习身念处，有念、不念色，见可爱色则不生着，不可爱色则不生厌；耳声、鼻音、舌味、身触、意法，于可意法则不求欲，不可意法则不生厌。是故比丘！当勤修习，多住身念处。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】六根的毛病在于本能地向外攀缘，对可意的追求、贪爱，对不可意的抗拒、厌恶。由于六根的功能各各不同，它们所攀缘的境界便也各各相异，如眼只缘色，耳只缘声，乃至意只缘法，彼此各有界限。经中佛陀以狗、鸟、毒蛇、野干（狐之类动物）、失收摩罗（鳄鱼）、猕猴（猿猴类）等六种众生比喻六根。有人将这六种众生捕捉了，放在同一地方，以绳系于坚柱。由于所欲乐的不同，它们都想挣脱系缚，到各自所乐之处安住。但因为给绳子系缚于坚柱，虽用力往返多次，弄到筋疲力倦，仍不能脱身，只好乖乖地依着坚柱，止息下来。

佛陀这个比喻，特举六种生活环境不同的众生为说，以喻六根攀缘不同境界，而以系缚六种众生的坚柱，比况调伏六根的法门。这就是四念处的身念处。身念处的修法是对身体的一举一动都念念觉知，见色时知是见色，听声时知是听声，无论身所行正与不正，都要如实觉知。这样，六根对外境才起贪着，便可立即警觉，第一时间予以灭除。长时修习念处，六根如何野性，也必可驯服下来，就如六种众生无论怎样往返，也终依于坚柱一样。关于四念处的修习，前文已解说，请参阅第四章第四节。

六入处诵处处告诫行者切勿于可念可爱的境界起欲想、贪着，于不可念不可爱色起瞋恚、厌恶。本经于告诫之余，更指示修习身念处以调伏六根，所以是特别值得注意的。《俱舍论》卷二十九引本经之说，称本经为《六生喻经》（《大正》29.145 上）。

【正文】（一一七三）如是我闻：一时，佛住拘睢弥国瞿师罗园。

尔时，世尊告诸比丘：“多闻圣弟子于一切苦法集、灭、味、患、离如实知见，见五欲犹如火坑。如是观察五欲已，于五欲贪、欲爱、欲念、欲着不永覆心，知其欲心行处、住处而自防闭<sup>⑤</sup>；行处、住处逆防闭已<sup>⑥</sup>，随其行处、住处、世间贪忧、恶不善法不漏其心<sup>⑦</sup>。云何名为多闻圣弟子于一切苦法集、灭、味、患、离如实知见？多闻圣弟子于此苦圣谛如实知，此苦集、此苦灭、此苦灭道迹圣谛如实知，是名多闻圣弟子于一切苦法集、灭、味、患、离如实知见。云何多闻圣弟子见五欲如火坑，乃至世间贪忧、恶不善法不永覆心？譬如近一聚落，边有深坑，满中盛火，无有烟焰。时有士夫不愚不痴，聪明黠慧，乐乐厌苦，乐生恶死。彼作是念：此有火坑，满中盛火，我若堕中，必死无疑。于彼生远、思远、欲远。如是多闻圣弟子见五欲如火坑，乃至世间贪忧、恶不善法不永覆心；若行处、住处逆防逆知，乃至世间贪忧、恶不善法不漏其心。譬如聚落边有奈（榛）林<sup>⑧</sup>，多诸棘刺，时有士夫入于林中，有所营作。入林中已，前后左右上下尽有棘刺。尔时，士夫正念而行、正念来去、正念明目、正念端视、正念屈身。所以者何？莫令利刺伤坏身故。多闻圣弟子亦复如是，若依聚落城邑而住，晨朝着衣持钵，入村乞食，善护其身，善执其心，正念安住、正念而行、正念明目、正念观察。所以者何？莫令利刺伤圣法、律。云何利刺伤圣法、律？谓可意爱念之色，是名利刺伤圣法、律。云何是可意爱念之色伤圣法、律？谓五欲功德<sup>⑨</sup>，眼识色生爱念，长养欲乐；耳识声、鼻识香、舌识味、身识触生爱念，长养欲乐，是名可爱念色伤圣法、律；是名多闻圣弟子所行处、所住处逆防逆知，乃至不令世间贪忧、恶不善法以漏其心。或时多闻圣弟子失于正念，生恶不善觉，长养欲、长养患、长养痴。是钝根多闻圣弟子虽起集灭，以欲覆心。譬如铁丸，烧令极热，以少水洒，寻即干消，如是多闻圣弟子钝根生念，寻灭如是。多闻圣弟子如是行、如是住。若王、大臣、若亲（族）往诣其所，请以俸禄，语言：‘男子！何用剃发，执持瓦器，身着袈裟，家家乞食为？不如安慰服五欲乐，行施作福<sup>⑩</sup>。’云何，比丘！多闻圣弟子，国王、大臣、诸亲、檀越<sup>⑪</sup>，请



以俸禄，彼当还戒退灭以不？”答曰：“不也，所以者何？多闻圣弟子于一切苦法集、灭、味、患、离如实知见故，见火坑，譬五欲，乃至世间贪忧、恶不善法不永覆心，行处、住处逆防逆知，乃至世间贪忧、恶不善法不漏其心。若复为国王、大臣、亲族请以俸禄，还戒退减，无有是处！”佛告诸比丘：“善哉！善哉！彼多闻圣弟子，其心长夜临趣、流注、浚输<sup>⑥</sup>，向于远离，向于离欲，而（向）于涅槃，寂静舍离，乐于涅槃；于有漏处，寂灭清凉。若为国王、长者、亲族所请，还戒退减者，无有是处！余得大苦<sup>⑦</sup>。譬如恒河，长夜临趣、流注、浚输东方，多众断截，欲令临趣、流注、浚输西方，宁能得不？”答言：“不能，世尊！所以者何？恒水长夜流注东方，欲令西流，未而可得，彼诸大众徒辛苦耳！如是多闻圣弟子长夜临趣、流注、浚输，向于远离，乃至欲令退减，无有是处，徒辛苦耳！”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经详述佛陀教导比丘弟子如何防范五欲侵扰，使世间贪爱及恶不善法永不能恼乱正念之心。

全经可分三大段来说。第一段由开首至“乃至世间贪忧、恶不善法不漏其心”。第二段由“譬如聚落边有奈（榛）林”至“乃至不令世间贪忧、恶不善法以漏其心”，余下的经文是第三段。

第一段经文，佛陀指出，多闻圣弟子（能努力学法，一心向解脱的比丘）由于如实知四圣谛，对一切苦法的集灭、令人味乐、给人苦患、应予远离便都如实知见，所以视五欲如火坑，不会贪爱五欲；心不为五欲所覆盖，在六根触境，五欲将起时，即自防闭，使恶不善法不得逞，心不受到恼乱。

所谓视五欲如火坑，就譬如一怕苦畏死的聪明人，见到村旁有一深坑，大火于中燃烧，这人知道，如果堕进里

面，必死无疑，因此便远离此坑。多闻圣弟子远离五欲，也是这样。

第二段经文，佛陀告诫比丘，不要破坏圣法、律，每日入村乞食，要护身端心，正念而行。遇到可意的境界，不要生起五欲来，因为五欲就是对色声香味触的贪欲，六根触境的时候，如果不善防护身心，这些贪欲是随时都会生起来的。五欲生起，就破坏圣法、律了。怎样护身端心、正念而行呢？境况就如有人进入荆棘林中工作，前后左右都是刺人的荆棘，为免受到棘刺伤害，那人的一举一动，进退之间，都极度谨慎，不敢稍有差错。比丘正念而行，以免破坏圣法、律，亦复一样。

佛陀提及僧众乞食的问题，是因为出外乞食，是僧众每天都要做的事。在乞食的过程中，僧众接触人群，其中有男有女，有富有贫，所乞之物，亦有好有劣，如果不知守护根门，很容易便会妄生种种分别，现起五欲，而坏了圣法、律。

第三段经文，佛陀指出，有时钝根的多闻圣弟子会偶失正念，生起贪、瞋、痴等恶不善想，但因为他们平素能端心正行，所以很快就能将恶不善想灭除，就如在极热的铁丸上洒上少许的水，水不消一刻便会干掉。所以，即使国王、大臣或亲族以丰厚俸禄作诱，劝请还俗，享受五欲之乐，多闻圣弟子也是不为所动的。因为圣弟子长时修习圣法，受持圣戒，所闻、所想、所行，都以离欲、涅槃为目标，他们已不会再沾惹烦恼。国王、大臣、亲族等想劝他们舍戒还俗，是绝无可能的。犹如恒河，长向东流，大众想将它截断，改道向西流注，这可以吗？当然是徒劳无功的。

在本经中，佛陀用了四个浅近易明的譬喻，以助比丘了解他所说的法义。这是佛陀施教所常用的方法，但一经中用上四个譬喻，那还是较少见的。

### 三、杂因诵第三

【正文】(二九三)如是我闻：一时，佛住王舍城迦兰陀竹园<sup>㉔</sup>。尔时，世尊告异比丘：“我已度疑，离于犹豫，拔邪见刺，不复退转。心无所着故，何处有我？为彼比丘说法，为彼比丘说贤圣出世空相应缘起随顺法。所谓有是故是事有，是事有故是事起<sup>㉕</sup>，所谓缘无明行，缘行识，缘识名色，缘名色六入处，缘六入处触，缘触受，缘受爱，缘爱取，缘取有，缘有生，缘生老、死、忧、悲、恼苦，如是如是纯大苦聚集，乃至如是纯大苦聚灭。如是说法，而彼比丘犹有疑惑、犹豫。先不得得想、不获获想、不证证想<sup>㉖</sup>；今闻法已，心生忧苦、悔恨、蒙没、障碍。所以者何？此甚深处，所谓缘起，倍复甚深难见，所谓一切取灭、爱尽、无欲、寂灭、涅槃<sup>㉗</sup>。如此二法，谓有为、无为。有为者，若生、若住、若异、若灭；无为者，不生、不住、不异、不灭，是名比丘诸行苦寂灭涅槃。因集故苦集，因灭故苦灭；断诸径路，灭于相续，相续灭灭，是名苦边<sup>㉘</sup>。比丘！彼何所灭？谓有余苦<sup>㉙</sup>。彼苦灭止、清凉、息没，所谓一切取灭、爱尽、无欲、寂灭、涅槃。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】众生为无明所盖，爱结所系，长夜流转生死，为众苦煎逼，不能自拔。佛陀于菩提树下，正观世间缘起法则，如实知生死之因，解脱之道，由此得成正觉，并以所见所证教导众生，希望众生也能出离诸苦，同证涅槃。但佛发觉，他说的缘起法，座下有些比丘弟子有时会不能如实地加以悟解，一类是掉以轻心，以深为浅，如阿难向佛表示，缘起甚深，但在他则“观见至浅至浅”（参阅《中阿含》卷

二十四、《大因经》、《大正》1.578 中)；另一类则是不解其深义，感到疑惑、犹豫，如本经所说。每逢遇到这些情形，佛陀便感叹，缘起甚深，众生难明难见了。

本经便是记述佛陀对比丘说十二缘起流转与还灭的道理，但比丘还是疑惑、犹豫，不能接受，更且感到恼悔，变得迷妄、蔽塞。佛陀只好说“此甚深处，所谓缘起，倍复甚深难见”了。

缘起的道理为什么甚深难见呢？佛陀在本经深刻地显示了个中原因。原因就是，缘起一方面说明生死流转的因果相续，一方面又显示生死还灭的涅槃解脱。世间因果，可见其生、住、异、灭，是有为法；出世间的涅槃，不可说生、住、异、灭，是无为法。世间因果，重重无尽，错综复杂，要正确知见其中“此故彼”的法则，殊非容易；出世间的涅槃则更是圣者的境界，甚深而不可言说。缘起法从生死流转说到生死还灭，导引学者由有为悟入无为，由生灭以入于不生灭，其中兼赅生灭与不生灭的两重深义，又怎能不“甚深难见”呢！

所以，经首形容缘起是“贤圣出世空相应缘起随顺法”。“空”是生死灭、烦恼尽的空寂状态，这是第一义的空。“随顺”指顺着世俗谛而施設。这是说，缘起一方面随顺世俗谛，一方面与空相应，是圣贤所藉以证出世涅槃的法。缘起虽是世间的、有为的，是俗数法（如六入处诵的三三五经说），是世俗谛，但不依缘起，就不能证入第一义谛，得到涅槃。比如龙树《中论·观四谛品》所说：“若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。”第一义谛只可证，不可说；可说的只有世俗谛。藉着可说的缘起，趣入不

可说的涅槃，这样，缘起连贯世间与出世间，与甚深的涅槃相应，缘起便也甚深了。

有关缘起的意义及十二缘起的内容，请参阅前文第四章第一及第三节。

【正文】(二九六)如是我闻：一时，佛住王舍城迦兰陀竹园。尔时，世尊告诸比丘：“我今当说因缘法及缘生法：云何为因缘法？谓此有故彼有，谓缘无明行，缘行识，乃至如是如是纯大苦聚集。云何缘生法？谓无明、行……若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界<sup>①</sup>，彼如来自所觉知<sup>②</sup>，成等正觉，为人演说、开示、显发，谓缘无明有行，乃至缘生有老死。若佛出世、若未出世，此法常住，法住、法界，彼如来自觉知，成等正觉，为人演说、开示、显发，谓缘生故，有老、病、死、忧、悲、恼苦。此等诸法，法住、法空(定)<sup>③</sup>、法如、法尔<sup>④</sup>、法不离如、法不异如<sup>⑤</sup>，审谛真实、不颠倒，如是随顺缘起<sup>⑥</sup>，是名缘生法。谓无明、行、识、名色，六入处、触、受、爱、取、有、生、老病死忧悲恼苦，是名缘生法。

“多闻圣弟子于此因缘法、缘生法正知善见，不求前际<sup>⑦</sup>，言：‘我过去世若有、若无？我过去世何等类？我过去世何如？’不求后际：‘我于当来世为有、为无？云何类？何如？’内不犹豫<sup>⑧</sup>；‘此是何等？云何有？此为前谁<sup>⑨</sup>？终当云何之<sup>⑩</sup>？此众生从何来？于此没当何之？’若沙门、婆罗门起凡俗见所系<sup>⑪</sup>，谓说我见所系、说众生见所系、说寿命见所系<sup>⑫</sup>、忌讳吉庆见所系<sup>⑬</sup>，尔时悉断、悉知，断其根本，如截多罗树头<sup>⑭</sup>，于未来世，成不生法<sup>⑮</sup>。是名多闻圣弟子于因缘法、缘生法如实正知，善见、善觉、善修、善入<sup>⑯</sup>。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经说明缘起法(因缘法)与缘生法，指出诸佛自由觉缘起法而成等正觉；多闻圣弟子如能正见缘起法、缘生法，可断除我执，不再受后有。

经中清楚分别缘起法与缘生法的不同。缘起法是“此故彼”的法则，是从生命的流转与还灭的现象中见到的，有此等生命现象便有此法则，无论是否有佛出世，此法则都可从生命现象中见得到。所以，经中说：“若佛出世，若未出世，此法常住。”圣者由此法则透悟到，生死流转不离因果，涅槃还灭也还是不离因果。这样，正见缘起，灭染因，修圣道，涅槃解脱就必至了。

缘生法是依缘起法则成就的一切事物，此即经中说的“随顺缘起”。一切法无不从因缘生，所以都是缘生法。经中只举无明、行等十二支为例，因为佛陀所要说的是与解脱有关的事，十二支关系于生死与涅槃，故佛以此为说。

在此须注意，上面说缘生法依缘起法则而成就，并表示别有一缘起法则去产生缘生的一切事物。缘起法是由一切事物的生灭现象归纳出来的法则，这只是一个施設的概念，此概念从事物的生灭现象而来。有生灭现象就有此法则，离开生灭现象，便没有法则可言。反过来，也不可说先有事物的生灭，才有缘起法，因为事物的生灭是缘生缘灭，是离不开缘起法则的，如果说先有事物的生灭，才有缘起法，那就是说，事物不从因缘生，这便不符合佛说。所以，缘生的一切（缘生法），与由一切所显现的缘起法则，是相依相待、互相为缘的，两者同样是离不开“此故彼”的关系。

经中说缘起法及缘生法，都以十二支为例。但说缘起法，经文云：“云何为因缘法？谓此有故彼有，谓缘无明行……乃至如是如是纯大苦聚集。”说缘生法，则云：“谓无明、行……老病死忧悲恼苦。”前者从十二支的因

果相续说,后者则十二支一一列举。缘起法说的是事物的变易、生灭,故以十二支的因果相续显示,缘生法说的是缘生的一一事物,故只将十二支列举。两者的分别,显而易见。

经文的末段指出,正见缘起法及缘生法,就可心无所着,将我见彻底断除。在圣者的正见,无论生死或涅槃,都只是诸行在流转或还灭,其中只有因缘,又何处有我呢?(请参阅六入处诵三三五经释义)。

最后还须提及,本经的译文,有三处是不妥当的。第一,开首说缘起法,在“乃至如是如是纯大苦聚集”及“若佛出世”之间,无端插入“云何缘生法?谓无明、行”这句解释缘生法的文字,显然不对。第二,在说过缘起法为如来自觉,为人开示、显发后,续言,“此等诸法,法住……”其中“诸法”一词,不顺前文经义。因前文说缘起法,而“诸法”之下,说法住等德性,也应是形容缘起法的,不可能用来说缘生的一一法。但诸法是指众多的法或用来泛指一切法的,而缘起法是一个大原则,不应称为“诸法”。第三,经文形容缘起法的德性,说“法住、法空、法如、法尔、法不离如、法不异如、审谛、真实、不颠倒”。根据《瑜伽论》卷九十三的释经本母(《大正》30.833上),经文的“法住、法空”,是应为“法性、法住、法定”的,其中“法定”变成“法空”,可能是传抄的错误,而“法性”就给漏去了。唐·玄奘译的有部《阿毗达磨法蕴足论》卷十一最后一品《缘起品》,开首先引本经全篇,后面则详解十二缘起(《大正》26.505上中下)。奘译的经文,并无出现上述问题,第一,在说缘起法的中间并无加插缘生法的解释;第二及第三,“此等诸法,法住、法

空……”奘译为“此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是实，是谛、是如，非妄、非虚，非倒、非异，是名缘起。”原来所谓“诸法”，其实经意应是“此中所有缘起法的德性，如法性、法定等等”，此处奘译就比求那跋陀罗译得确当。而“法空”应为“法定”之误，也就可以肯定了。

【正文】(三〇〇)如是我闻：一时，佛住拘留搜调牛聚落。时有异婆罗门来诣佛所<sup>④</sup>，与世尊面相庆慰<sup>⑤</sup>，庆慰已，退坐一面，白佛言：“云何，瞿昙！为自作自觉耶？”佛告婆罗门：“我说此是无记，自作自觉，此是无记。”“云何，瞿昙！他作他觉耶？”佛告婆罗门：“他作他觉，此是无记。”婆罗门白佛：“云何，我问‘自作自觉’，说言无记；‘他作他觉’，说言无记，此义云何？”佛告婆罗门：“自作自觉则堕常见，他作他觉则堕断见。义说、法说<sup>⑥</sup>，离此二边，处于中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起，缘无明行，乃至纯大苦聚集；无明灭则行灭，乃至纯大苦聚灭。”佛说此经已，彼婆罗门欢喜随喜，从座起去。

【释义】常有人说，佛教讲因果，认为人的苦乐果报，都是自作自受的。粗听这类话，似乎没有错。佛教确然是讲因果，认为作善业，有福报，作恶业，有罪报的。但要弄清楚的是，自作自受的“自”，说者的意许是什么呢？如果说，“自”指的是无常而相续的假名我，或因缘所成的果报体，那么说自作自受没有错；但如果说，“自”是指有一自我、灵魂或不变的神识在此生作业，于未来世受报，有作者，有受者，作者受者同一无异，这就堕于常见，佛所不许了。可惜，不知因缘道理的一般人，虽也有因果观念，也知道作业要受报，但因为知见不正，说自作自受的时候，总想到今生“我”作了业，来世“我”就会受报，堕进常见坑中而不自觉。



另外有不信因缘故报的认为，今生的我死了，未来再生的已是另一个众生，彼此间并无关联，如果说有轮回果报，岂不是这一生的我所作的，要后一生的他去承受后果？这样，作者与受者不同，纵有业报，也是作者可任意妄为（因为将来受报的不是他），受者则要呼冤叫枉（因为上一生作恶业的不是他）。见解如此，这类人便以为不应有业报，便是强说有业报，也是不公平的。这种见解，就是佛在世的时候，外道说的“他作他受”。依照他们的见解，前一世的众生死了，后一世的众生另生，对下一世的众生说，今生作业的是另一个“他”，对这一世的众生说，下一世受报的也是另一个“他”，所以说是他作他受。他作他受亦即前面说的“作者与受者不同”，这就堕于断见。

无论说自作自受，或他作他受，都是犯上同一错误，认为个体内有一纯一自存的灵魂（即命、命根）。堕常见的，主张灵魂不同于肉体（命与身异），肉体死亡，灵魂另附到另一体去，体是新的，灵魂仍然是那个灵魂，没有变异，没有增减，于是前生的作者和后生的受者无异，这就是自作自受。堕断见的，主张灵魂即肉体，灵魂与肉体不可分（命与身一），肉体死亡，灵魂亦同时殒灭。所以，同一体不应有生死相续，纵使有轮回，也一定是他作他受。

两类见解的错误，都是由于不能正见缘起，不知一切都是缘生法；不知缘生法在因果相续中，后后非十足是前前，但也不离前前；前后有所不同，这是无常，前后不能离，这是相续。说自作自受的是不知无常，误同喙帝比丘；说他作他受的是不知相续，误同五十八经中的异比丘（请参阅五阴诵的五十八经释义末段）。

本经所说的就是自作自受(经中“受”作“觉”,觉是受的异译)、他作他受的问题。婆罗门向佛陀提出这两个观点,想知道佛陀的意见。佛起初不答他,表示这是无记[《相应部》与此经相当的经文(S. 12. 46)没有佛表示无记这一段]。因为两个观点分别涉及命与身异、命与身一的常断问题,在佛的立场,这类问题与义、与法都不相应,无关解脱,不值得花时间去讨论(关于此点请参阅第二章第五节)。不过,在婆罗门再次请问后,佛陀还是解答了他的疑问。所答的就是“此故彼”的合乎中道的缘起法。

回头再说前面所提及的“自作自受”的语意问题。说自作自受(觉),含义可以是违反或不违反佛法,容易引起混淆及误会。所以,本经文的这一译语是有欠理想的。同样不理想的是“他作他觉”的译语,因为一则会让人误解,以为这是从另一角度说“自作自觉”,两词意义相同,因而不明白何以经中将之判分为常见与断见;二则又会使人误以为“他作”是“他生”之义,亦即指人为“他力”(大梵或主宰神之类力量)所生所作,这就和经意毫不相干。在这方面,《相应部》经文作:作者与受者相同(自作自觉),作者与受者相异(他作他觉),比汉译是清楚得多了。如果将两词分别改译为“我作我受”、“我作他受”,是否更符合经意而不易引起误会呢?

**【正文】(三六四)**如是我闻:一时,佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时,世尊告诸比丘:“请法次法向。诸比丘!云何名为法次法向?”诸比丘白佛:“世尊是法根、法眼、法依<sup>⑦</sup>,善哉!世尊!唯愿为说,诸比丘闻已,当受奉行。”佛告诸比丘:“若比丘于老、病、死,生厌、离欲、灭尽向,是名法次法向。如是生乃至行,生厌、离欲、灭尽

向,是名法次法向。诸比丘!是名如来施设法次法向。”佛说此经已,诸比丘闻佛所说,欢喜奉行。

【释义】本经说明十二缘起的法次法向。法次法向包涵两个意义,一是法次,指佛所施设的教法,及圣道的实践,都有一定的先后次第。在教法方面,如十二缘起的次第是无明、行、识等;五蕴是色、受、想、行、识;四法本末是无常故苦,苦故无我我所,无我我所故涅槃。在圣道的实践方面,如三学是戒、定、慧;三十七道品是四念处、四正断,以至八正道等。二是法向,向是趣向、对向,修道之目的是解脱生死,证入涅槃,故修道的时候须一心一意对向解脱、对向涅槃,必如此,修行才真切。经中处处说离欲向于舍,这“向于舍”便是法向。所以,法次法向就是叫行者认识教法的次第,依着正确的步骤去行践圣道,并要能正向解脱。

根据八四三经所说,行者要证初果,有四种条件(经中称“入流分”):一是亲近善男子(多与善友来往,共同研习);二是听正法;三是内正思维(即如理作意);四便是法次法向了。如果学习佛法不知先后步骤,又非正向解脱,那便永远不能证入圣道。

本经说的是十二缘起,所以经文说“若比丘于老病死”、“如是生乃至行”,只举十二支的次第,没有提到其他教法。不过,经中所说的“生厌、离欲、灭尽向”,则在《杂阿含》中处处见得到,是基本的法向说(有时经文作“依远离、依无欲、依灭向于舍”,文字略异,含义相同)。

除本经外,二十七经也说法次法向,那是讲五蕴的。经文是“于色向厌、离欲、灭尽”(受想行识一样),法次是色

受想行识，法向则与本经完全相同。另二八一经则说“法次法”，主题是修七觉支。修七觉支的法次是六触入处律仪（守护根门）→三妙行（身口意保持清净）→四念处→七觉支。此经没有说法向，所以说上述修行次第是“法次法”，开示“法法相律”（相律即相依）的道理。如二八一经，便是从圣道的实践方面说“法次”的。

【正文】（三七三）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“有四食资益众生，令得住世，摄受长养。云何为四？谓一、粗抁食，二、细触食，三、意思食，四、识食。云何比丘观察抁食？譬如有夫妇二人，惟有一子，爱念将养，欲度旷野险道难处，粮食乏尽，饥饿困极，计无济理<sup>㉔</sup>，作是议言：‘正有一子，极所爱念，若食其肉，可得度难，莫令在此三人俱死。’作是计已，即杀其子，含悲垂泪，强食其肉，得度旷野。云何，比丘！彼人夫妇共食其子肉，宁取其味，贪嗜美乐与不？”答曰：“不也，世尊！”复问：“比丘！彼强食其肉，为度旷野险道与不？”答曰：“如是，世尊！”佛告比丘：“凡食抁食，当如是观。如是观者，抁食断、知；抁食断、知已，于五欲功德贪爱则断；五欲功德贪爱断者，我不见彼多闻圣弟子，于五欲功德上有一结使<sup>㉕</sup>而不断者。有一结系故，则还生此世<sup>㉖</sup>。云何比丘观察触食？譬如有牛，生剥其皮，在在处处，诸虫啖食，沙土坭尘<sup>㉗</sup>，草木针刺。若依于地，地虫所食；若依于水，水虫所食；若依空中，飞虫所食，卧地常有苦毒此身。如是，比丘！于彼触食，当如是观。如是观者，触食断、知；触食断、知者，三受<sup>㉘</sup>则断；三受断者，多闻圣弟子于上无所复作<sup>㉙</sup>，所作已作故。云何比丘观察意思食？譬如聚落城邑边有火起，无烟无炎，时有士夫聪明黠慧，背苦向乐，厌死乐生，作如是念：彼有大火，无烟无炎，行来当避，莫令堕中，必死无疑。作是思惟，常生思愿，舍远而去。观意思食，亦复如是。如是观者，意思食断；意思食断者，三爱则断；三爱断者，彼多闻圣

弟子于上更无所作，所作已作故。诸比丘！云何观察识食？譬如国王，有防遯者，捉捕劫盗，缚送王所，如前须深经广说<sup>④</sup>。以彼因缘，受三百矛苦觉，昼夜苦痛；观察识食，亦复如是。如是观者，识食断、知；识食断、知者，名色断、知；名色断、知者，多闻圣弟子于上更无所作，所作已作故。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】《杂阿含经》有八经说四食，本经是其中最深刻的一篇。

四食之中，抔食维持身体的功能，为一般的饮食。其余三食满足精神上的需要，细微而复杂，是心理的活动。人为了追求四食，使身心得到长养、满足，便会作出种种恶业，增长种种烦恼，而集成未来流转之因。所以，调节四食，不于其中起欲想，是行者日常不离的修持功夫。佛在经中所举说的四个譬喻：以儿子的肉喻抔食，以剥皮的牛喻触食，以火喻意思食，以受三百矛苦喻识食，都教人不可对四食生起任何贪爱或乐受，要视四食为支持这个生命体去修学、解脱的方便，但除饥渴，不作多求，于可意不可意，都不生增减之想。就如譬喻所说，夫妇食子肉，只为度旷野险道（喻生死大苦），才不得不尔。试问食子肉的时候，还对所食生欲想吗？

于四食无欲无求，至修学圆满，便四食皆断：四食断，则识、名色、受、爱皆断。如此，不必说，生老病死、忧悲恼苦自亦灭除，一切要作的已作，此身没后，再不受后有。

和一一七三经一样，佛陀在本经也用上四个譬喻，以助显明义旨，而四个譬喻不但切合四食的性质，而且极能刻划四食的不可味着之处。本经深刻的地方即在此。在四食的欲贪生起时，用这四个譬喻作观想，欲贪是一定可以减除的。

【正文】(三八八)如是我闻:一时,佛住波罗捺国仙人住处鹿野苑中。尔时,世尊告诸比丘:“有四圣谛。何等为四?谓苦圣谛、苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛。若比丘于苦圣谛已知、已解,于苦集圣谛已知、已断,于苦灭圣谛已知、已证,于苦灭道迹圣谛已知、已修,是名比丘断五支,成六分,守护于一,依倚于四,舍除诸谛,离四衢,证诸觉想,自身所作,心善解脱,慧善解脱,纯一清白,名为上士。”佛说此经已,诸比丘闻佛所说,欢喜奉行。

【释义】本经说明如果比丘于四圣谛已知苦,断集,证灭,修道,就可得心解脱、慧解脱,成阿罗汉,具有圣者的各种功德。经中所列举的功德有十项之多,与此相应的七十一经最后一段所说的相同。两经对此十事并无解说,但从《瑜伽论》卷三十四及卷八十七(《大正》30.477上中及790上中下),可分别见到十事的名目(译语不同)及简要解释。现根据该论,并参考《佛光阿含藏》(页654、655)的解说,将十事的含义说明如下:

(一)断五支:《瑜伽论》说,行者既入涅槃,成为阿罗汉,便安住于“圣住”(圣者所住的境界)。圣住在日常生活中可从两方面说,一是“行”,一是“住”。“行”是活动时接触人事境物,“住”是自处。圣者的“行”有三种德性,第一是“不共”,这便是断五支——断五顺下分结,远离诸欲。五顺下分结是欲贪、瞋恚、有身见(妄见身为我)、戒禁取(执取不合因果的邪戒,以为非受持不可)、疑(对正理犹疑不信)。不过,根据七十一经的经意,入涅槃前,先要经过断关、度堑、超越境界、脱诸防逻、建圣法幢(经文以入宫城喻入涅槃城,故有此等语)等阶段,而经文说:“云何断关?谓断五下分结。”可见断五下分结是未入涅槃前的修行,只断欲界的结惑,而阿罗汉是连色界、无色界的五上分结(色

贪、无色贪、掉举、慢、无明)也断除才可成就的,所以《瑜伽论》此处所说断五下分结,似应改为断五上分结。

(二)成六分、守护于一:“行”的第二种德性是“无染”,这便是“于六恒住常摄受”。六恒住指“成六分”,常摄受指“守护于一”。所谓六恒住即六根接触六境时,不起可意不可意的爱憎;心无执著,只有正念。

(三)依猗(倚)于四:这包括行与住。行的第三种德性是“正依止所依止”,意思是身心所依止的都是适当的依止。这涉及两事,一是“远离”,离恶象、恶马等;二是“习近”,如法处理衣服、饮食等事。此外,“住”有五种德性,第一是住于“不动心解脱”(按:此处所说的解脱是定境的一种,贪瞋痴皆空,才可住于不动心解脱);第二是依,依于“除遣”——遣除散乱、疲劳,依于“忍受”——忍受寒、热等。这两种依加上“行”的“正依止所依止”两事——远离习近,便是依猗于四。

(四)舍除诸谛:“住”的第一种德性是离系,即除去一切杂染。杂染有三类:第一类是见杂染,就是种种错误的世俗执见,以为这是对,那是错。除去见杂染便是舍除诸谛。

(五)离四衢:七十一经作“离诸求”。离系所说的杂染第二类是爱杂染。没有爱杂染便不会追求外境,不会于各种境界中迷失,不追求是离诸求;不迷失于境界中即触境而能离境,便是离四衢之意。

(六)证诸觉想:七十一经作“净诸觉”。“觉”的新译是寻,即寻思。离系所说的杂染第三类是寻思杂染。没有寻思杂染,一切思维便只有善,没有不善。所以,《瑜伽论》译

此语为“无浊思维”。

(七)自身所作：七十一经作“身行息”。“住”的第四种德性是依于四禅。四禅依次是初、二、三、四等四种禅定境界。四禅都会产生轻安。初禅是语言灭而起轻安，二禅是寻伺灭而起轻安，三禅是喜灭而起轻安，四禅是出入息灭而起轻安。“身行息”就是说出入息停止，这是第四禅的境界。为什么到第四禅出入息会灭呢？因为息依于心，心细的时候，喘息亦细。第四禅不苦不乐，心平等不动，所以出入息便可灭了。

(八)心善解脱、慧善解脱：“住”的第五种德性是“相应”。阿罗汉已离一切爱贪，故得心解脱，又灭尽无明，故得慧解脱。所以，日常心念所起所住都能与解脱相应（心解脱、慧解脱的解释见五阴诵一至七经注释⑥）。

(九)纯一：《瑜伽论》作“独一无二”。《佛光藏》解为“唯此一生，再不受后有”，这大概是根据《瑜伽论》卷八十七说的“又离爱者，于第二身不复生故”而解。但《瑜伽论》卷八十三已解释“纯一”为“谓不与一切外道共故”（《大正》30.763中），意思是佛法不共外道所说，佛法是精纯而不夹杂任何世间的偏执见的，只有佛法能导引众生解脱（三三五经释义解“纯一”即依此义）。“纯一清白”这句话，《杂阿含经》中处处见到，其义应该是统一的。本经所说，自不例外。此外，《瑜伽论》称“纯一”为“独一无二”，亦有无与伦比之意，无侣应意近于“与外道不共”而不近于“再不受后有”。

(十)清白：七十一经作“立梵行”。依《瑜伽论》卷八十三解释，梵行指八圣道，清白即鲜白，指生死不相续而得解



脱。所以，此处清白可解作圣道已完成，生死得到解脱。

经文于纯一清白后，最后总括，称具备上述种种功德者为“上士”。上士，在后来大乘佛教是用来称呼菩萨的，亦名大士。此处则指证得最高果位的阿罗汉，亦含有上根的意思。

【正文】(四〇四)如是我闻：一时，佛在摩竭国<sup>①</sup>人间游行。王舍城、波罗利弗<sup>②</sup>，是中间竹林聚落，大王于中作福德舍<sup>③</sup>。尔时，世尊与诸大众于中止宿。尔时，世尊告诸比丘：“汝等当行，共至申恕林。”尔时，世尊与诸大众到申恕林，坐树下。尔时，世尊手把树叶，告诸比丘：“此手中叶为多耶？大林树叶为多？”比丘白佛：“世尊！手中树叶甚少，彼大林中树叶无量，百千亿万倍，及至算数譬类不可为比。”“如是，诸比丘！我成等正觉，自所见法，为人定（宣）说者<sup>④</sup>，如手中树叶。所以者何？彼法义饶益、法饶益、梵行饶益、明、慧、正觉<sup>⑤</sup>、向于涅槃。如大林树叶，如我成等正觉，自知正法，所不说者，亦复如是。所以者何？彼法非义饶益，非法饶益，非梵行饶益、明、慧、正觉、正向涅槃故。是故，诸比丘！于四圣谛无间等<sup>⑥</sup>者，当勤方便，起增上欲<sup>⑦</sup>，学无间等。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经记述佛陀向众比丘开示，他成正等正觉，所知所见的法无边无量，但说出的少，未说的则甚多，原因是他只说与义与法相应的法门，以导引众生解脱生死，其他与此无关的法，他都不想说。所以，他勉励众比丘，如果于四圣谛尚未体悟、现证，就当发勤精进，加强愿欲，修习四圣谛，以求终能证悟。因为四圣谛就是他要宣说的，与义与法都相应的法门。

佛陀对比丘这样开示，一方面固然是希望众比丘及早

修习他所教的解脱法门——四圣谛；一方面还为了一个原因。

在佛陀时代，印度思想界流行形而上的论辩，如世界有边无边、如来死后终不终等论（见第二章第四节及第五节），佛陀认为这些论辩对解决现实人生问题毫无裨助，故于教内绝口不谈，外道有问难的，也示以无记。这就令到外道甚至部分佛弟子以为佛陀在这方面不知不懂。如前第二章引《中阿含》卷六十《箭喻经》所说，比丘鬻童子不满意佛陀未有解释十种无记问题，竟向佛陀表示，如佛不懂就说不懂，否则便应解说明白；又如同经同卷另一篇《见经》记载（《大正》2.803 下至 804 上），佛灭后不久，有一异学梵志即来问阿难，佛陀生前不答这类论题，说是舍置记（即无记），佛陀是否真的了解这些论题的意义呢？

这些怀疑佛陀不懂形而上论辩的人，无论是外道或佛弟子，都不外这样疑问：如果佛陀已得一切智，为什么对问题有些解答，有些不解答？既然是一切智，便应什么问题也能答个清清楚楚。为了消除这个疑惑，佛陀便特别显示，他所知的比所说的多“百千亿万倍”，知而不说，只因为与解脱无关而已。

#### 四、道品诵第四

【正文】（六三九）如是我闻：一时，佛住摩偷罗国跋陀罗河侧伞盖庵罗树林中，尊者舍利弗、目犍连涅槃未久。尔时，世尊月十五日布萨<sup>①</sup>时，于大众前敷座而坐。尔时，世尊观察众会已，告诸比丘：“我观大众，见已虚空，以舍利弗、大目犍连般涅槃故。我声闻唯此二人善能说法，教诫、教授<sup>②</sup>，辩说满足。有二种财，钱财及法财；钱财者从世人求，法财者从舍利弗、大目犍连求，如来已离施

财<sup>④</sup>及法财。汝等莫以舍利弗、目犍连涅槃故愁忧苦恼，譬如大树，根、茎、枝、叶、华、果茂盛，大枝先折；亦如宝山，大岩先崩。如是，如来大众之中，舍利弗、目犍连二大声闻先般涅槃。是故，比丘！汝等勿生愁忧苦恼，何有生法、起法、作法、为法<sup>⑤</sup>、坏败之法而不磨灭？欲令不坏，无有是处！我先已说，一切可爱之物皆归离散，我今不久亦当过去。是故汝等当知：自洲以自依、法洲以法依、不异洲不异依，谓内身身观念住，精勤方便，正智正念，调伏世间贪忧；如是外身、内外身、受、心、法法观念住，精勤方便，正智正念，调伏世间贪忧，是名自洲以自依、法洲以法依、不异洲不异依。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经记述佛陀两位大弟子舍利弗、目犍连涅槃后，同门顿感空虚，此因二人德学兼备，受到大众推崇，并常代佛陀说法，折服外道，为僧团的重要支柱。二人之先后入灭，对未见道的僧中的一般大众来说，自然是难受而感到忧虑的。因此，佛陀一方面劝慰他们，如来众弟子中，舍利弗、目犍连先入灭，就如大树之先折大枝、宝山之先崩高处的山头一样，这原是稀松平常的事，不必过于忧愁苦恼；一方面又乘此机会教导他们，一切因缘之法，都是有为败坏之法，岂能希望其久住不灭？即使是佛自己也将不久于世，何况余人？所以，最要紧的是要依靠自己，依靠正法，不可依靠其他。怎样依靠自己，依靠正法呢？就是精勤修习四念住，保持正智正念，这样，世间的贪爱忧苦便可去除了。

在三十七道品中，佛陀独举四念住为说，相信是因为修习四念住，行者要念念在兹，不可须臾失念而不觉知当前的身心活动。而且，在察觉身业或心念不正的时候，须立即警惕，加以灭除、调伏，从而做到身身（指身口业之连

续不断进行)清静,念念无染,终至于解脱。这修法要求行者念念依止于正法之上,而要念念依止正法,则有赖行者精勤不放逸,时时刻刻觉知自己在做什么。所以,修四念住就可做到法依止、自依止了。

关于四念住的修法,请参阅前文第四章第四节。

经中说“依于自洲”,“自洲”或作“自灯”,都是以自己为依凭的意思。有些学者以为,由这句话,可显示佛陀虽然说无我,但并不否定有轮回、解脱的主体。实则“自己”的“自”只是作反身代名词(reflexive pronoun)用,指的是因缘所成的生命个体(果报体),并非不变的自我。就如佛陀在本经说“我观大众……”这个“我”同样只是第一人称代名词,同样不可指为有实性的我。因缘生法非无,作业、受报的众生是有的,只不过,众生并非恒常不变的实体而已。为了随顺世间,不妨碍人际沟通,说我、你、他、自等人称代名词,是可以而又有所需要的。

**【正文】(六五七)如是我闻:**一时,佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时,世尊告诸比丘:“有五根。何等为五? 信根、精进根、念根、定根、慧根。若圣弟子成就信根者,作如是学:圣弟子无始生死,无明所着,爱所系,众生长夜生死,往来流驰,不知本际,有因故有生死,因永尽者,则无生死。无明大暗聚障碍,谁般涅槃? 唯苦灭、苦息、清凉、没。如信根,如是精进根、念根、定根、慧根亦如是说。此五根,慧为首,慧所摄持。譬如堂阁,栋为首,栋所摄持。”佛说此经已,诸比丘闻佛所说,欢喜奉行。

**【释义】**本经说明信、精进、念、定、慧五根,以慧根为最重要,就如栋之于堂阁一样。

为什么慧根最重要呢? 因为行者于修五根之初,先须

有思择能力，于诸法如理作意，正信生死可尽，涅槃可得。有了目标，便能发动精进（精进根），于身、受、心、法等所缘境安住正念（念根），使心常能定于一境（定根），由此起观，便能如实现证四圣谛（慧根）。

上面所说的思择诸法，如理作意，于涅槃起正信，是慧的作用，这是未经行证的闻慧，到后来现证四圣谛，慧根成就，这是智慧的见证，与初修时的闻慧当然深浅不同，但其为智慧则前后无异。故说五根之中，慧根为最要，因为前后都不离慧。犹如八正道中，正见为先，至正定成就，一心清静，不浊不乱，就使正见等七支也成就，而引发无漏慧。这也是最初最后都不离慧的（请参阅第四章第四节）。

经中说的“圣弟子无始生死……唯苦灭、苦息、清凉、没”，是修习五根所须具备的慧见，其中包括下面几个观点：（1）无始以来的生死，是由于无明的障蔽、贪爱的系结所致。众生长夜于中流转，却不去寻究生死之因、解脱之道。（2）生死其实是有因有缘的，如果造成生死的因缘灭除了，生死便也不会再有。（3）在无明障蔽之中明白过来，灭生死，证涅槃，此中是谁灭生死、证涅槃呢？没有谁，只不过是苦息灭了，一切清凉、寂灭，就是证入涅槃。驰流生死，是根境识生触所起的贪染造成；涅槃解脱，也只由于根境识生触时，于境无贪染所致，其中只有因缘，并无一个实我去生死或得解脱（请参阅六入处诵三三五经释义）。

这个慧见，由起初成就信根，至后来现证慧根，在整个修习过程中都少不了。不过，开始是思择、思维，到后来则是如实观见而已。

五根的释义，见第四章第四节。

【正文】(七〇八)如是我闻:一时,佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时,世尊告诸比丘:“若族姓子<sup>⑩</sup>舍诸世务,出家学道,剃除须发,着袈裟,正信非家<sup>⑪</sup>,出家学道。如是出家,而于其中,有愚痴士夫依止聚落城邑,晨朝着衣持钵,入村乞食,不善护身,不守根门,不摄其念,观察女人少壮好色而生染着,不正思惟,心驰取相,趣色欲想,为欲心炽盛,烧心烧身,返俗还戒而自退没。厌离俗务,出家学道而反染着,增诸罪业而自破坏,沉翳没溺。有五种大树,其种至微,而渐<sup>⑫</sup>生长巨大,而能映障众杂小树,荫翳萎悴,不得生长。何等为五<sup>⑬</sup>? 谓犍遮耶树、迦埵多罗树、阿湿波他树、优曇钵罗树、尼拘留他树。如是五种心树,种子至微,而渐渐长大,荫覆诸节,能令诸节荫覆堕卧。何等为五? 谓贪欲盖渐渐增长,(瞋恚)、睡眠、掉悔、疑盖渐渐增长,以增长故,令善心荫覆堕卧。若修习七觉支,多修习已,转成不退。何等为七? 谓念觉支,择法、精进、猗、喜、定、舍觉支。如是七觉支,修习、多修习已,转成不退转。”佛说此经已,诸比丘闻佛所说,欢喜奉行。

【释义】本经分别说五盖的覆盖善心,及七觉支的令人于道不退转。

经意是说五盖初起时是微细的,但渐渐增长后,就力用甚大,能覆蔽一切善法,障碍圣道,就如犍遮耶等五种大树,种子微小,树长成后却躯干高大,将一众小树都荫翳得没有生气,不能长出花果。如果出家学道的人为五盖所缠,就会于每天出外乞食时,不能守护根门,不能安住于正念,见到年青貌美的女子即生染着,欲心炽盛,有如火烧,而终要舍戒还俗,自趋堕落。本来是要离俗入道的,却反而增长了罪业,沉溺不能自拔。所以,出家学道应修七觉支。勤修七觉支,就能不退转,便不会出现上述那种情况了。

七觉支是无漏的修行。修行的时候观一切生灭法的过患，而以究竟涅槃为归趣，其修法详见第四章第四节。

五盖是贪欲盖、瞋恚盖、睡眠盖、掉悔盖、疑盖。本经漏去“瞋恚”，疑为传抄之失。同品的其他经说五盖，都是五种齐举的。盖是覆蔽、破坏、障碍的意思。贪欲盖是对五欲之境贪求不舍，总不感到满足；瞋恚盖是于违逆境不能保持平和，对众生起恶心；睡眠盖又名惛眠盖，惛是惛沉，指身心沉没不能起，眠是睡眠，指耽着睡眠，令心暗昧，不能振作；掉悔盖又名掉举恶作盖，掉举是身心躁动，不能安定下来；恶（爱恶之恶）作是对已做的事感到悔恼；疑盖是于四谛理犹豫不决，在修习正法的时候不得坚定心，没有坚定心，就于正法空无所得，如入宝山，空手而回。

“盖”本来是一切烦恼的名称，因为一切烦恼都能破坏善根，覆障圣道，都有“盖”的意思。佛陀只称此贪欲等五事为盖，原因是此五事对修道所生的障碍最大，如贪、恚障戒，惛眠障慧，掉举恶作障定，疑障正见，有此五事，修道又如何能得到成就？所以，经中不但于七觉支提及五盖，于四念处、八正道、安那般那念等处也都说到它，称之为不善聚（如六一一、七六七经）。在诸烦恼中，五盖是应该特加注意的。

**【正文】**（八〇一）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“有五法，多所饶益修安那般那念。何等为五？住于净戒，波罗提木叉律仪、威仪、行处具足，于微细罪能生怖畏，受持学戒，是名第一多所饶益修习安那般那念。复次，比丘！少欲、少事、少务，是名二法多所饶益修习安那般那念。复次，比丘！饮食知量，多少得中，不为饮食起求欲想，精勤思惟，是名三法

多所饶益修安那般那念。复次，比丘！初夜后夜，不着睡眠，精勤思惟，是名四法多所饶益修安那般那念。复次，比丘！空闲林中，离诸烦闹，是名五法多所饶益修习安那般那念。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经为道品诵“安那般那念相应”的第一篇经，说的是修习安那般那念的先备条件，类似于隋·智顗《修习止观坐禅法要》（又名《童蒙止观》、《小止观》）所说修习止观的“具缘”。安那般那念，为梵语 ānāpānasmṛti 的音译，又译安般念、安般守意，意译为入出息念、持息念，或数息观。其法是一心专注呼吸的出入，算数入息或出息的次数，以摄心于一境，止息妄缘，使身心安定。这和不净观同为佛陀教弟子修习禅定时的两大住心法门。在初，佛陀是教弟子修不净观的，因为行者由不净观入手，较易于五蕴生厌，而离欲向于舍。但自从有数十名比丘因修不净观而厌弃五蕴身体，造成自杀或请他人杀的事故后，佛陀便教大众多修习安那般那念（见八〇九经）。而这观法日后也成为一般学者修定的基本法门。佛灭后，阿毗达磨论师从各种禅观中集出“五停心观”，作为初学者对治特重烦恼，以消除定障的方法。其中以不净观治贪欲，慈悲观治瞋恚，缘起观治愚痴，界分别观治我慢，数息观治散乱。所以，安那般那念又为寻思重的初学者所必修的对治法门。

修习禅定，必须先具备基本条件，没有这些条件配合，修禅定时身心不可能安定下来；身心不安定，就不能起慧观；不起慧观，修行就白修了。本经说修习安般念的基本条件有下列五项：

（一）持戒，即《小止观》所说的持戒清净。经中说是“住于净戒，波罗提木叉律仪、威仪、行处具足”、“于微细罪



能生怖畏”及“受持学戒”。“住于净戒”是于所受的具足戒（比丘受持二百五十戒，戒的项目完备，故称具足戒）能做到不亏损，不违犯。“波罗提木叉”义为别解脱戒，佛制定戒规，因人因事而异，僧尼各有所持的戒，从而解脱各别的烦恼，就此意义，说名波罗提木叉。将戒的条文一条一条地列成一本，就称为波罗提木叉经，汉译为戒本（请参阅第一章注⑨后段）。“律仪”是泛称守戒的行为；“威仪”即出家人行住坐卧的仪表态度；“行处”是心念所到之处；“学戒”即学处，是佛陀因为比丘的不净行而逐一制立的戒条。这三句，意思是说，举止要合乎法度，安住于正念，稍有过失便深自警诫，不违犯戒条。持戒清净是修禅定的首要条件，因为如果三业不净，贪、瞋、痴即源源而起，而致苦恼丛生，令心烦乱，这样，修禅定时必会魔障重重了。

（二）少欲、少事、少务。这有如《小止观》所说的息诸缘务。少欲是减除贪爱，令心清净；少事是减少人事杂还的缠扰；少务是减少世间经营，可使精神更能集中于修行。

（三）饮食知量。过饥过饱皆妨碍禅坐，故要得中。又饮食以解除饥渴为目的，非为满足口腹之欲，否则便起贪着。

（四）初夜后夜，不着睡眠。世人多着睡眠之乐，故佛每呵责此事。佛陀之世，出家者无劳务，除乞食、听法外，便常禅坐，故不必多眠，多眠则反成禅观障碍，故佛以睡眠为五盖之一。又，印度分昼夜为六个时段，称六时。每一时段四小时。日夜各占三个时段，夜三时由黄昏六时至翌晨六时，分初、中、后夜，各四个小时。比丘睡眠在中夜，初夜、后夜都应作禅思，这才不致因多眠而令心暗昧，影响修

习安般念。

(五)离诸愤闹。犹如《小止观》所说的闲居静处。烦嚣喧闹的地方,容易令人失念,所以,修习安般念最好能住于空闲处如林中、僧舍、阿兰若(即无诤住处)等。

《小止观》的“具缘”还说到亲近善知识(善友),如同修的道伴、有经验的明师等。这是重要的条件,因为独自修习定法,方法错了,也不知道,这就容易产生禅病。不过,僧团有佛陀做导师,众比丘在佛陀指导下共同修学,他们自然不会缺乏善知识。所以,不提出来,也不妨碍。至于八〇三经所说的远离五盖烦恼,当然是极重要的事,但这不属于修习前的先备条件,所以便没有提及了。

【正文】(八〇三)如是我闻:一时,佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时,世尊告诸比丘:“修习安那般那念!若比丘修习安那般那念,多修习者,得身心止息,有觉有观,寂灭,纯一,明分想修习满足。何等为修习安那般那念,多修习已,身心止息,有觉有观,寂灭,纯一,明分想修习满足?是比丘若依聚落城邑止住,晨朝著衣持钵,入村乞食,善护其身,守诸根门,善系心住。乞食已,还住处,举衣钵,洗足已,或入林中、闲房、树下,或空露地,端身正坐,系念面前,断世贪爱,离欲清净,瞋恚、睡眠、掉悔、疑断,度诸疑惑,于诸善法心得决定。远离五盖烦恼,于心令慧力赢,为障碍分,不趣涅槃。念于内息,系念善学;念于外息,系念善学。息长、息短,觉知一切身入息,于一切身入息善学;觉知一切身出息,于一切身出息善学。觉知一切身行息入息,于一切身行息入息善学;觉知一切身行息出息,于一切身行息出息善学;觉知喜,觉知乐,觉知心行,觉知心行息入息,于觉知心行息入息善学;觉知心行息出息,于觉知心行息出息善学。觉知心,觉知心悦,觉知心定,觉知心解脱入息,于觉知

心解脱入息善学；觉知心解脱出息，于觉知心解脱出息善学。观察无常，观察断，观察无欲，观察灭入息，于观察灭入息善学；观察灭出息，于观察灭出息善学，是名修安那般那念，身止息，心止息，有觉有观，寂灭，纯一，明分想修习满足。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经详细说明修习安那般那念所要做的配合功夫及修习过程中的十六种观法，是同类经中说得最完整的一经。

全经分两部分。前小半部说配合的功夫，后大半部说十六种观法。

所要做的配合工夫包括：（1）日常的：每天乞食，善护身，守根门，安住正念。（2）事前的：先找一处清净的地方作为禅修之所，林中、静室、树下、空地都可以；开始前，要“端身正坐”。端身是使身体正直而能安坐，正坐是结加趺（今人写作跏趺）坐。趺是足背，即以两足趺加致于两髀，成盘结状。（按：做时以左脚小腿曲放于右髀上，并将小腿向身处拉近，再将右脚小腿引上，交加于左髀，使左右脚掌都向上。亦可先置右脚小腿于左髀，后将左脚小腿引上。）此坐式能令身心安稳，容易入定，称吉祥坐，为佛教所独用的禅修坐法。（3）修习时，要系念面前，远离五盖。系念面前也作“住对面念”。“面”是所修的定境，“对”是现见。此念令心现见定境，清楚明了，说名对面念，住对面念也就是系心一处、所缘现前的意思。如果修的是不净观，则系念眉间，观青瘀或脓烂等不净相；修安般念，则系念于息，随息所止，心住观之。至于五盖，则能令慧力羸弱，障碍解脱，所以必须远离。

关于修习过程中的十六种观法，另有八一〇经所说的

和本经相同，而八一〇经将十六种观法分作四类，分别比配为身、受、心、法等念处，并指出“安那般那念，多修习已，能令四念处满足”（经中还说令七觉支满足，此处从略）。由八一〇经，可知本经也是说明，借着修安那般那念，行者是可以完成四念处之修习的。现依八一〇经的说明，将本经所说的十六种观法，分成四念处，列举如下：

- |                             |   |     |
|-----------------------------|---|-----|
| 1. 念于内（即入）息，念于外（即出）息        | } | 身念处 |
| 2. 息长、息短                    |   |     |
| 3. 觉知一切身（即遍身，下同）入息，觉知一切身出息  |   |     |
| 4. 觉知一切行（止）息入息，觉知一切身行（止）息出息 |   |     |
| 5. 觉知喜入息，觉知喜出息              | } | 受念处 |
| 6. 觉知乐入息，觉知乐出息              |   |     |
| 7. 觉知心行入息，觉知心行出息            |   |     |
| 8. 觉知心行（止）息入息，觉知心行（止）息出息    |   |     |
| 9. 觉知心入息，觉知心出息              | } | 心念处 |
| 10. 觉知心悦入息，觉知心悦出息           |   |     |
| 11. 觉知心定入息，觉知心定出息           |   |     |
| 12. 觉知心解脱入息，觉知心解脱出息         |   |     |
| 13. 观察无常入息，观察无常出息           | } | 法念处 |
| 14. 观察断入息，观察断出息             |   |     |
| 15. 观察无欲入息，观察无欲出息           |   |     |
| 16. 观察灭入息，观察灭出息             |   |     |

根据《瑜伽论》卷二十七（《大正》30. 431 上至 433 中）所说，修习安般念，总经五个浅深不同的阶段，以上的十六种观境入于最后的阶段。这五个阶段，第一是算数修习，即以数息的方法，使心无散乱，随出入息而安住，相续不断。数息的方法，基本有两种，其一是以一为一算数，即入息入时数一，入息灭，出息生，出向外时数二；其二是以二为一算数，即由入息以至出息出向外，入出息合数为一。

两种算数由一数至十，称为顺数，再由十回数至一，称为逆数。如中间心有散乱，则无论顺逆数，都应从一再数。

第二阶段是悟入五蕴修习，于数息纯熟后，由入出息而思维，能够念息，因为有此能依的身，及能念的心，由此悟入，此入出息只是依缘五蕴而转。

第三阶段是悟入缘起修习。既知入出息依缘五蕴，再进一步寻求，五蕴依缘的又是什么？知是命根。又寻求命根缘什么？知是以前所作的行，又寻求行缘于什么？知是无明。这样就见到由无明为因，引生行、命根、五蕴身体，及入出息，而悟入缘起。

第四阶段是四圣谛修习。由悟入缘起，便从一切为众缘所生，而悟入无常，知一切是生老病死法，由此知其性质为苦，苦便是不得自在，没有主宰性的我。既知无常、苦、无我，便见苦谛。又知苦以贪爱为缘，若能断尽贪爱，便能至于寂静，这便悟入集、灭、道诸谛，于此多修习，就可现证四谛。

第五阶段就是修习上述十六种观法，称为十六胜行修习。行者修至第四个阶段，于见道位所断的一切烦恼，都已永断（指断见惑），就只余下修道所要断的烦恼。为了要断此类烦恼，所以修习十六胜行。有关十六胜行的解释，除《瑜伽论》外，尚可参阅《成实论》卷十四（《大正》32.355下至356下），及《阿毗达磨大毗婆沙论》卷二十六（《大正》27.136上至下）。中土隋·智顗的《释禅波罗蜜次第法门》卷七及《法界次第初门》卷上也有列述，但十六胜行与四念处的比配与契经不合，释义也与印度古师所说不顺。另隋·慧远的《大乘义章》卷十六以七门说十六胜行，颇为详

备，不过其解不出《成实》及《大毗婆沙论》的范围，而《瑜伽论》其时中土未译，故慧远的引述未能包括此论。今依据《瑜伽论》并参考《成实》及《大毗婆沙》二书，说明十六胜行如下：

先释最初四胜行。行者初入四胜行的时候，息入身时，如实觉知息入身，息出身时，也如实觉知息出身（经中说“系念善学”，善学就是能做到如实觉知）；息是长、是短也如实觉知。心浮躁时息短，如负重担上山息便短；心安定时息便长，如走平路息便长。在修习过程中，是先短后长的。息念未修纯熟，观入出息从鼻进出；息念纯熟，则见气息从遍身毛孔出入。这就是觉知一切身入息、出息善学。再进一步，气息渐渐微细，以至不生，至此，先前入出息的粗重不顺全去，转为轻细柔和，这就是觉知一切身行（止）息入息、出息了。以上都是与身有关的胜行修习，为身念处。

次释中间的五至八胜行。行者入于初禅的时候，因为离开欲界而生喜、乐（与三禅的大乐比较，此是轻浅的乐）；入二禅时，从定而生喜、乐（此乐与三禅的大乐相比仍属轻浅）；初禅由于有觉有观（即有寻有伺——粗与细的思虑），故乐不遍身；二禅由于获得大喜，受到喜心障碍，也同样乐不遍身，直至三禅，舍离喜欲，无想分别，故其乐遍身（因为越是无欲求想，越能得自然的禅乐）。因此，行者修十六胜行，于入初、二禅时，便觉知喜入息、出息，至第三禅，则觉知乐入息、出息（按：三禅以上，出入息灭，故不必再以持息为禅修的方便）。在觉知喜、觉知乐的阶段，行者有时会偶然忘失正念，起我、我所、我慢等想（执著自己有此喜、乐的

禅定胜境)。不过,执见才起,即能速以慧断之。这时便先觉知心行(指上述的妄想)入息、出息,后觉知心行(止)息入息、出息了。以上四种都和喜乐有关,为受念处。

再释中间的九至十二胜行。行者由初禅前的未至定(即进入初禅前的定境,为入初禅的准备阶段),至第三禅,其间会起种种心,如贪心、离贪心、昏沉心、掉举心、善修习心、不善修习心等等,于此一一如实觉知,这就是觉知心入息、出息。遇到心为昏沉、睡眠盖所覆障,即于外缘一净妙境,令心欢喜,这就是觉知心悦入息、出息;相反,遇到心为掉举、恶作盖所覆障,则于内安住寂静,把心制持,这就是觉知心定入息、出息。如果心善修习,能远离诸盖,达致清净,这就是觉知心解脱入息、出息了。以上四种都与修心有关,为心念处。

未释最后的四胜行。行者于心无诸盖障蔽后,再进而断除余下的烦恼。于是深观诸行的无常性,于此无常观如实知,便是观察无常入息、出息。先时于未到定以至三禅偏重于修止,现在则于无常修观。如是止观双修,思维三界的寂静、安稳、无过患,以至于断除修道所断的烦恼,心得解脱。所谓三界,就是第四章曾提及的三种解脱界,即断界——断除见道所断的一切烦恼;离欲界——断除修道所断的一切烦恼;灭界——一切行灭,人无余依(所依的肉身也灭)涅槃。这样于断界、无欲界、灭界思维如实知,就是观察断入息、出息,观察无欲入息、出息,及观察灭入息、出息了。行者至此,一切见、修所断烦恼都永断,所作已作,便证阿罗汉果。以上四种都和法有关,为法念处。

以上十六种观法能使行者从见道进至修道,通观色心

诸法，以至思维三界而断一切烦恼，成阿罗汉，所以称为十六胜行或十六特胜。

于此须知，十六胜行是由安般念的修习，引起四念处而成就的。如果单是修习安般念，十六胜行不能成就。八一〇经说：“安那般那念，多修习已，能令四念处满足。”而只有四念处满足，十六胜行才可完成。四念处念念观照身心所行而如实知，并于恶不善法生起时，正知其为恶不善法而加以灭除，以进于清净，这是与慧相应的。安般念则是习定的方便法门，助行者得到身心止息（这是治除惛沉），灭除觉观（寻伺）。灭除觉观，只可使烦恼暂时不现，出了定，烦恼又会再起，如以石压草，草仍未失去生机一样。惟有正智现前，烦恼才能彻底消除，就如草之被连根拔起。解脱主要凭智慧，定只是助缘而已。

最后，还要解释开首经文所说的“修习安那般那念，多修习者，得身心止息，有觉有观，寂灭，纯一，明分想修习满足”。根据《瑜伽论》（卷二十七）的解释，寂灭对“有觉有观”而说，纯一则指“明分想修习满足”。经意是说，行者修止的时候，随烦恼的缠障，身心会惛沉暗昧，而感到粗重，由正修习安般念，可对治惛沉，使身心轻安，也就是得到身心止息。在修观的时候，同样因随烦恼的缠障，会生起种种觉观（即寻伺）、妄想，其中包括由无明所引起的欲想，由正修习安般念，可令觉观静息，这就是“有觉有观、寂灭”；为对治无明所起的欲想，专一修念明想，使欲想速灭，这就是“纯一，明分想修习满足”。这几句经文显示，安般念能对治禅修中易起的两大毛病——惛沉与掉举。所以，安般念是最稳当的定法，它能成为一般学者修定的基本法门，



是并非无因的。

【正文】(八三二)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊告诸比丘：“有三学。何等为三？谓增上戒学、增上意学、增上慧学。何等为增上戒学？若比丘住于戒、波罗提木叉，具足威仪、行处，见微细罪则生怖畏，受持学戒，是名增上戒学。何等为增上意学？若比丘离诸恶不善法、有觉有观，离生喜乐，初禅具足住；乃至第四禅具足住，是名增上意学。何等为增上慧学？若比丘，此苦圣谛如实知，此苦集圣谛、此苦灭圣谛、此苦灭道迹圣谛如实知，是名增上慧学。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经说明戒、定、慧三学所指的是什么，是《杂阿含经》对三学的基本解释。

戒定慧为佛法修学的纲领，一切法门尽摄其中，是凡夫至圣境必学必入之处。所以，法门无量，只此三事得名为三学。

在经论中，三学多称为“增上戒学”、“增上定学”（《杂阿含》称增上意学）、“增上慧学”。增上，一般意义为加强、增胜、增进发展等，但据《瑜伽论》卷二十八（《大正》30.436上）的解释，经中于三学说增上是有两个意义的，一是趣向义，二是最胜义。所谓趣向，是说为了趣向增上心，而修净戒，说名增上戒学；为了趣向增上慧而修定心，说名增上心学；为了趣向断除烦恼而修正智、正见，说名增上慧学。所谓最胜，是说此增上戒等三学，外道所无，是佛教所独有，因为不共外道，就说名增上了。

依经文，增上戒学的内容，与八〇一经所说修习安般念的第一种基本条件相同，对此，八〇一经的“释义”已作解释，此处不赘。增上意学，就是修习四禅。经中只举说

初禅,其他三禅从略。经说初禅具足住(意即成就)的境界,是“离诸恶不善法,有觉有观,离生喜乐”。“离诸恶不善法”,其他经文多作“离欲恶不善法”(如八一七经),离欲即离五欲,离恶不善法即离五盖。“有觉有观”,觉观是粗细不同的心理活动,是心的思想分别,这到二禅及以上,便不会再有。“离生喜乐”是说行者在定中离欲界,进入色界初禅,身心没有五欲的缠结,便由出离欲乐而转生喜乐,这种喜乐由离欲而生,故说离生喜乐。除了四禅,尚有四无色界定(或称四空处定)、四无量定等,都是增上意学,但因为四禅以离欲恶不善法为前提,对向解脱,依之能发慧,现观四谛,见道成圣,所以为佛教的根本禅定,而独得名为增上意学。

至于增上慧学,则是八正道的正见。于此正见多修习,至修慧成熟,无漏慧现前,便能断一切烦恼,获得解脱,如第四章第四节所说。

三学的修习是有次第的。行者先持戒清净而无热恼忧悔;无热恼忧悔,心便欢喜轻安而能修正定;心得正定便能起观,而如实知见世间的苦集苦灭;如实知见苦集苦灭便能厌离,厌离便可去染,去染便得解脱,究竟涅槃。这样,由最初的受持净戒,渐次修定、发慧、离欲、去染,以至于究竟涅槃,三学的修习次第完成,生死解脱的大事也同时成办。

## 五、八众诵第五

【正文】(八十九)如是我闻:一时,佛住舍卫国祇树给孤独园。时有年少婆罗门名优波迦,来诣佛所,与世尊面相问讯,慰劳已,退

坐一面，白佛言：“瞿昙！诸婆罗门常称叹邪盛大会，沙门瞿昙亦复称叹邪盛大会不？”佛告优波迦：“我不一向称叹。或有邪盛大会可称叹，或有邪盛大会不可称叹。”优波迦白佛：“何等邪盛大会可称叹？何等邪盛大会不可称叹？”佛告优波迦：“若邪盛大会系群少特牛<sup>⑩</sup>、水特、水牯<sup>⑪</sup>，及诸羊犊，小小众生，悉皆伤杀，逼迫苦切，仆使作人，鞭答恐惧，悲泣号呼，不喜不乐，众苦作役，如是等邪盛大会，我不称叹，以造大难故。若复大会不系缚群牛，乃至不令众生辛苦作役者，如是邪盛大会，我所称叹，以不造大难故。”尔时，世尊即说偈言：

“马祀<sup>⑫</sup>等大会，造诸大难事，如是等邪事，大仙<sup>⑬</sup>不称叹。

系缚诸众生，杀害微细虫<sup>⑭</sup>，是非为正会，大仙不随顺。

若不害众生，造作众难者，是等名正会，大仙随称叹！

惠施修供养，为应法<sup>⑮</sup>邪盛，施者清净心，梵行良福田。

如是大会者，是则罗汉会，是会得大果，诸天皆欢喜。

自行恭敬请，自手而施与，彼我悉清净，是施得大果。

慧者如是施，信心应解脱，无罪乐世间，智者往生彼。”

佛说此经已，优波迦婆罗门闻佛所说，欢喜随喜，作礼而去。

【释义】本经是八众诵十一项相应中，婆罗门相应的其中一经。除婆罗门相应外，其他十项相应是比丘相应、比丘尼相应、婆耆舍相应、刹利相应、诸天相应、帝释相应、魔相应、夜叉相应、林相应及梵天相应。根据《长阿含经》卷三《游行经》（《大正》1.16中），八众是指刹利、婆罗门、居士、沙门等人四众，及四天王（应作四王天）、忉利天、魔、梵天等天四众，《杂阿含》于人众中少去居士众（但九二九经提到诸众时则说“婆罗门众、刹利众、长者众、沙门众”，包括长者众在内）；天众中，诸天主要是四王天众，帝释即忉利天众（按：忉利天即三十三天，帝释为此天之主），夜叉于忉利天、四王天皆有，林是于林中出现的天神，可入于四王

天众中。所以，十一相应其实只说到七众（《相应部》也没有居士众）。

八众诵以偈颂为主，于十二分教中属于应颂（祇夜），于《杂阿含经》中属于第二部分（请参阅第三章第四节）。诵中有些经的经文大部分为偈颂，有些经则长行（散文）要多一点，但每一篇经文的意旨都是以偈颂说出的。

本诵以八众为说，其中有佛陀对王者、婆罗门的开导，对天众的教化，对帝释护法的赞许，这都是为普应印度社会大众的需要而施设的通俗教化，所说以随顺世俗、方便生善为主旨，少涉第一义深法。十一相应中以婆罗门相应所涉教义较深，其中有及四谛、八正道及见法、得法等事，达于出世解脱的层次，但这在诵中是少有的，不足以改变本诵之为生善悉檀（悉檀义见第一章第三节）的事实。

与本诵相当的汉译为《别译杂阿含经》卷一至卷十二及卷二十，请参阅第三章第四节。

本经记述婆罗门优波迦问佛陀对邪盛大会的看法，佛陀藉此机会开导他，指出邪盛大会制造苦难，不应举行；应举行的，是清净的布施大会，这才可得大福报，死后生于无罪的善乐世间。

经中所谓邪盛大会，其实是供献牺牲的大祭祀，是婆罗门所行的祭祀之法。其法是宰杀牛羊，作为献供，以向神祇求福；会场则设饮食，布施与会的人。这种大会所杀牛羊，往往多至六七百之数，未杀之前，先将牛羊系缚于柱，有时为要众畜安定下来，不免加以鞭笞，造成处处都是号叫声，到宰杀的时候，则悲泣号呼，更是声震全场。如此场面，简直是众生地狱，所以佛陀说这是“制造大难”。

佛陀指出,清淨的布施大会应该是这样的:(1)不杀害众生以制造灾难;(2)以清淨心布施,并施与梵行者;(3)自行亲手恭敬布施,而非假手于主祭者(婆罗门为主祭者)。能够这样做,布施才会得到大果报,得以往生福乐的世间。这就不是邪盛大会而是值得称叹的正会了。

佛陀的开导是有深意的。婆罗门教人以牺牲供献不可知的神祇,使人愚昧迷信,佛陀教人布施现实生活的梵行者,则使人趋于理智而于净行起信仰。其次,施者出资请婆罗门为主祭,这是买卖功德,而功德岂能买卖?佛陀教人亲手恭敬布施,这便受授皆清淨(布施者因修道者的净行而供养,接受者亦由净行而得供养),清淨就能得大果报了。

与本经说同类事的还有九十三经,请参阅第二章第五节。

**【正文】(九十一)**如是我闻:一时,佛住舍卫国祇树给孤独园。时有年少婆罗门名鬻闍迦,来诣佛所,稽首佛足,退坐一面,白佛言:“世尊!俗人在家当行几法,得现法安及现法乐?”佛告婆罗门:“有四法,俗人在家得现法安、现法乐。何等为四?谓方便具足、守护具足、善知识具足、正命具足。何等为方便具足?谓善男子种种工巧业处以自营生,谓种田、商贾,或以王事,或以书疏、算画。于彼彼工巧业处精勤修行,是名方便具足。何等为守护具足?谓善男子所有钱谷,方便所得,自手执作,如法而得,能极守护,不令王、贼、水、火劫夺漂没令失,不善守护者亡失<sup>⑮</sup>,不爱念者辄取<sup>⑯</sup>,及诸灾患所坏,是名善男子善守护(具足)。何等为善知识具足?若有善男子不落度<sup>⑰</sup>、不放逸、不虚妄、不凶险,如是知识能善安慰,未生忧苦能令不生,已生忧苦能令开觉;未生喜乐能令速生,已生喜乐

护令不失，是名善男子善知识具足。云何为正命具足？谓善男子所有钱财，出内称量<sup>⑮</sup>，周圆掌护，不令多入少出也，多出少入也。如执秤者，少则增之，多则减之，知平而舍<sup>⑯</sup>。如是，善男子秤量财物，等入等出，莫令入多出少，出多入少。若善男子无有钱财而广散用，以此生活，人皆名为优昙钵果<sup>⑰</sup>，无有种子，愚痴贪欲，不顾其后。或有善男子财物丰多，不能食用，傍人皆言是愚痴人，如饿死狗。是故，善男子所有钱财能自称量，等入等出，是名正命具足。如是，婆罗门！四法成就，现法安、现法乐。”婆罗门白佛言：“世尊！在家之人有几法，能令后世安、后世乐？”佛告婆罗门：“在家之人有四法，能令后世安、后世乐。何等为四？谓信具足、戒具足、施具足、慧具足。何等为信具足？谓善男子于如来所，得信敬心，建立信本，非诸天、魔、梵及余世人同法<sup>⑱</sup>所坏，是名善男子信具足。何等戒具足<sup>⑲</sup>？谓善男子不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，是名戒具足。云何施具足？谓善男子离悭垢心，在于居家，行解脱施，常自手与，乐修行舍，等心行施，是名善男子施具足。云何为慧具足？谓善男子苦圣谛如实知，集、灭、道圣谛如实知，是名善男子慧具足。若善男子在家行此四法者，能得后世安、后世乐。”尔时，世尊复说偈言：

“方便建诸业，积集能守护，知识善男子，正命以自活。

净信、戒具足，惠施离悭垢，净除于迷<sup>⑳</sup>道，得后世安乐。

若处于居家，成就于八法，审谛尊<sup>㉑</sup>所说，等正觉所知，  
现法得安稳，现法喜乐住，后世喜乐住。”

佛说此经已，鹫阁迦闻佛所说，欢喜随喜，作礼而去。

【释义】本经亦为“婆罗门相应”的其中一篇。佛在本经开示在家人应行的八法。如果做得到，便现世、后世都安乐。

八法分为两类：一类使人可得现世安乐，另一类则使人后世也得安乐。

前一类是方便具足、守护具足、善知识具足及正命具足。具足是完备的意思。方便具足指从事种种正当的营生工作,并且要努力不懈地去做;守护具足指将自己正当赚取回来的钱谷好好守护、收藏;善知识具足指结交善友,以能解忧苦、生喜乐的为合;正命具足指过合理地生活,主要是收入支出要平衡,无论入多出少、出多入少都不对,务求做到不奢侈、不悭吝。

后一类是信具足、戒具足、施具足、慧具足。信具足是对如来生起坚定信仰,不因其他世间法的影响而有所改变;戒具足是受持五戒,这是趣生善道的根本,如果能依此进一步修定慧,更可引发出世功德;施具足是远离悭贪,平等布施;慧具足是如实知四谛理。

这两类法,前者是入世的,后者是出世的。出世的法,《杂阿含经》处处说;入世法,经中是不多见的。像本经这样教人好好谋生,适当处理钱财,更属少有。在处理钱财方面,本经教人出入相称,不要乱花费,不顾其后,也不要太悭俭,如饿死狗。这与佛陀倡行中道生活的精神是一致的(请参阅第二章第五节)。

后一类法——信、戒、施、慧,其先后在经中是有一定次第的。于佛法能起正信,才会去实践,实践的功夫不离诸恶莫作、众善奉行,而离恶必由持戒,行善自须布施。但持戒、布施如没有智慧作为导引,则可能执持邪戒、行不净施,那就求福反成罪。所以,九二九经说:“信、戒、施满(满即具足),不能随时往诸沙门,听受正法,是则不具……闻已不持,是不具足……不能观察深义,是不具足……观察甚深妙义,而不随顺知法次法向,是则不具。”经所说的“听

受正法”、“观察深义”、“知法次法向”，正是指从正法修学智慧。修慧成就，信、戒、施才随着成就。经说此四法成就，便是“满足一切优婆塞（意为近事男，即男居士）事”。这和本经说信等四法的立意是相同的。

【正文】（一〇七三）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，尊者阿难独一静处，作是思惟：有三种香，顺风而熏，不能逆风。何等为三？谓根香、茎香、华香。或复有香，顺风熏，亦逆风熏，亦顺风逆风熏耶？作是念已，晡时从禅觉，往诣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：“世尊！我独一静处，作是思惟：有三种香，顺风而熏，不能逆风。何等为三？谓根香、茎香、华香。或复有香，顺风熏、逆风熏，亦顺风逆风熏耶？”佛告阿难：“如是，如是，有三种香，顺风熏，不能逆风，谓根香、茎香、华香。阿难！亦有香，顺风熏、逆风熏、顺风逆风熏。阿难！顺风熏、逆风熏、顺风逆风熏者，阿难！有善男子、善女人，在所城邑聚落，成就真实法，尽形寿不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，如是善男子、善女人，八方上下，崇善士夫无不称叹言：‘某方某聚落，善男子、善女人，持戒清净，成真实法，尽形寿不杀乃至不饮酒。’阿难！是名有香顺风熏、逆风熏、顺风逆风熏。”尔时，世尊即说偈言：

“非根茎华香，能逆风而熏，唯有善士女，持戒清净香，  
逆顺满诸方，无不普闻知。多迦罗<sup>⑧</sup>、栴檀<sup>⑨</sup>，优钵罗<sup>⑩</sup>、末利，  
如是比诸香，戒香最为上。栴檀等诸香，所熏少分限，  
唯有戒德香，流熏上升天。斯等净戒香，不放逸、正受<sup>⑪</sup>，  
正智等解脱，魔道莫能入。是名安稳道，是道则清净。  
正向妙禅定，断诸魔结缚。”

佛说此经已，尊者阿难闻佛所说，欢喜随喜，作礼而去。

【释义】本经选自比丘相应。这项相应，《相应部》是编入《因缘篇》的（《因缘篇》相当于汉译的杂因诵），但本相应



以偈颂为特色，故应列于八众诵（《相应部》则为“有偈篇”）。

本经说有两类香，一种是世间植物如栴檀木、茉莉花等所发的香气，这是从植物的根、茎、花等处发出来的，只可顺风而得闻，逆风是闻不到的；另一类则是善持五戒而成就的戒德香。这是以香来比喻德性的清净，人格的圆满。此香无论顺风逆风，都可熏向十方。修得净戒香的行者，因为持净戒，不放逸，修正定正智，故能除魔障，断烦恼，得解脱。

本经有两种异译别出本，一是东晋竺昙无兰译的《佛说戒德香经》，一是赵宋·法贤译的《佛说戒香经》。另《别译杂阿含》十二经亦与本经说同一事。四经所记，大致相同，惟东晋本说十善而非五戒，而《别译杂阿含》则说根、茎、花三种香之为一切香，是佛陀以前对阿难说，而非如其他三经所说，出于阿难自己的思维。这两处略有不同，于经意并无影响，故不必讨论。

【正文】（一一〇八）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，世尊晨朝著衣持钵，入舍卫城乞食。乞食已，还精舍，举衣钵，洗足已，持尼师坛，着右肩上，至安陀林<sup>④</sup>，布尼师檀<sup>⑤</sup>，坐一树下，入昼正受。尔时，祇桓中有两比丘诤起，一人骂詈，一人默然。其骂詈者，即便改悔忏悔于彼，而彼比丘不受其忏。以不受忏故，时精舍中众多比丘共相劝谏，高声闹乱。尔时，世尊以净天耳过于人耳，闻祇桓中高声闹乱。闻已，从禅觉，还精舍，于大众前敷座而坐，告诸比丘：“我今晨朝乞食，还至安陀林，坐禅入昼正受，闻精舍中高声、大声，纷纭闹乱，竟为是谁？”比丘白佛：“此精舍中有二比丘诤起，一比丘骂，一者默然。时骂比丘寻向悔谢，而彼不受。”

缘不受故，多人劝谏，故致大声、高声闹乱。”佛告比丘：“云何，比丘！愚痴之人，人向悔谢，不受其忏？若人忏而不受者，是愚痴人，长夜当得不饶益苦。诸比丘！过去世时，释提桓因有三十三天共诤，说偈教诫言：

‘于他无害心，瞋亦不缠结，怀恨不经久，于瞋以不住，  
虽复瞋恚盛，不发于麤言<sup>⑭</sup>。不求彼阙节<sup>⑮</sup>，扬人之虚短，  
常当自防护，以义内省察。不怒亦不害，常与贤圣俱；  
若与恶人俱<sup>⑯</sup>，刚强犹山石。盛恚能自持<sup>⑰</sup>，如制逸马车，  
我说为善御，非谓执绳者。’”

佛告诸比丘：“释提桓因于三十三天为自在王，常行忍辱，亦复赞叹行忍者。汝等比丘正信、非家、出家学道，当行忍辱，赞叹忍者，应当学！”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经选自“帝释相应”。据佛教所说，帝释即帝释天，为三十三天之主，在欲界六天中，三十三天位于第二层（第一层为四天王天），又名忉利天。此天四方各有八城，中央则为帝释天所居的宫殿。四方各八城加上这宫殿，就成三十三之数，数目刚巧和早期吠陀时代印度人所信仰的诸神数目相同（请参阅第二章第二节）。

帝释天梵名 śakra—Devānām—Indra，音译释迦提桓因陀罗，简称释提桓因。从他的原来名字，就知道他和因陀罗（Indra）有关。因陀罗是吠陀时代印度人所最崇拜的雷电之神，《梨俱吠陀》的赞歌中，四分之一以上都是有关此神的，古雅利安人相信，他们能够征服原来的土著，是由因陀罗之强而有力的帮助所达致。佛陀为了随顺世间，引导更多人归向正法，所以施设方便法门，将印度民众所崇信的大梵及部分神祇，改为佛教的护法，视之为六道众生之一，帝释及梵天众就是其中的代表者。他们有大福报，

但并不究竟，福报尽时，还是要继续生死的流转。

根据“帝释相应”诸经所说，帝释是由七种德行而得生三十三天为天主的。七种德行是供养父母、供养家中尊长、和颜软语（柔和恭逊）、不恶口、不两舌（不搬弄是非）、不诳语（说真实话）、乐于净施（调伏怪怪）。这都是世间重要的善法。借着帝释的榜样，就可化度无数的普通群众。佛在本相应的多篇经中都以帝释的不瞋、精勤、行忍辱、善论义、敬三宝、赞叹慈心等德行，勉励诸比丘，教他们多向帝释学习。但在另一篇经又指出，帝释尚有贪、瞋、痴患，未离生老病死、忧悲恼苦，比不上诸漏已尽、心善解脱的阿罗汉（见一一一七经）。佛陀这样教导，可说是从方便中出第一义了。

本经记两比丘互诤，一人骂詈，一人默然。后骂者向对方谢过，但对方不接受。其他比丘共相劝谏，以致声高闹乱，惊动佛陀。佛陀责不接受对方悔过的比丘为愚痴人，并引过去世帝释天止息三十三天众共诤的话作为教诫。末后佛陀勉励众比丘，应学帝释天，常行忍辱，赞叹忍者。经文简易，含义浅近，这正是八众诵的特色。

【正文】（一一四八）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。时波斯匿王来诣佛所，稽首佛足，退坐一面。时有尼乾子<sup>⑧</sup>七人、闍祇罗<sup>⑨</sup>七人、一舍罗<sup>⑩</sup>七人，身皆粗大，徜徉行住祇洹门外。时波斯匿王遥见斯等徜徉门外，即从座起，往至其前，合掌问讯，三自称名言：“我是波斯匿王、拘萨罗王。”尔时，世尊告波斯匿王：“汝今何故恭敬斯等，三称姓名，合掌问讯？”王白佛言：“我作是念：世间若有阿罗汉者，斯等则是。”佛告波斯匿王：“汝今且止！汝亦不知是阿罗汉、非阿罗汉，不得他心智故。且当亲近，观其戒行，久而

可知，勿速自决。审谛观察，勿但洛莫<sup>⑮</sup>，当用智慧，不以不智。经诸苦难，堪能自辨<sup>⑯</sup>，交契计校<sup>⑰</sup>，真伪则分。见说知明<sup>⑱</sup>，久而则知，非可卒识<sup>⑲</sup>，当须思惟，智慧观察！”王白佛言：“奇哉世尊！善说斯理，言：‘久相习，观其戒行，乃至见说知明。’我有家人，亦复出家，作斯等形相，周流他国，而复来还，舍其被服，还受五欲。是故当知世尊善说，应与同止，观其戒行，乃至言说知有智慧。”尔时，世尊而说偈言：

“不以见形相，知人之善恶；不应暂相见，而与同心志。

有现身口密，俗心不敛摄<sup>⑳</sup>；犹如鍮石<sup>㉑</sup>铜，涂以真金色。

内怀鄙杂心，外现圣威仪，游行诸国土，欺诳于世人。”

佛说此经已，波斯匿王闻佛所说，欢喜随喜，作礼而去。

【释义】本经选自“刹利相应”。刹利即刹帝利，是王族阶级。王族中信仰佛陀而成为大护法的有两人，一是摩揭陀国的频婆娑罗王，一是憍萨罗国的波斯匿王。刹利相应所说的全是佛陀教化波斯匿王的事。

波斯匿王，又名胜光王，所统治的憍萨罗国与摩揭陀同为大国。据经载，两国常交战，互有胜败（见一二三六、一二三七经）。波斯匿与佛同年生，初遇佛陀，见其年纪与自己相约而轻视，以为这样年青，便说已成就无上等正觉，无乃言过其实。佛陀以王子、龙子、小火、比丘等四种虽小而不可轻，以谕王不可轻视幼小（见一二二经）。后来因与皇后末利夫人讨论爱生时“生愁戚啼哭、忧苦懊恼”，抑或“生喜乐心”，差遣一梵志（婆罗门的别称）去请问佛陀的意见。佛陀举出种种生活上的实例，说明爱生时便生愁戚啼哭、忧苦懊恼，意见与末利夫人相同。波斯匿王觉得佛陀与夫人的见解正确，由此对佛陀生起信仰，自动皈依佛陀，成为佛教的优婆塞（此事见载《中阿含经》卷六十《爱生

经》)。自此便常供养佛陀，成为大护法；亦常向佛陀请益而屡蒙佛陀教导，甚至身体过胖，也得到佛陀指示“每食知节量”，而他亦能依教而行，终使体重减轻，“容貌端正”（见一一五〇经）。

本经记波斯匿王遥见外道，即趋前恭敬行礼，以为他们便是阿罗汉。佛陀教他，这么快认定对方是阿罗汉，是容易看错的，应该采用下述的方法作判别：一是与之亲近、相处，日久便可知其戒行如何；二是用智慧去仔细观察，不可粗心大意；三是看他在环境险恶、遭遇困厄时，表现如何；四是由他所说的话，分辨他是否有智慧。要能做到上述各点，才可决定对方是否是阿罗汉。因为有些人外表现威仪，内心则鄙杂，他们是存心欺诳世人的。

无论任何时代，都有欺世盗名的假修行人，用佛陀所教的上述方法去作观察，假修行人便无所遁形了。

**【正文】**（一二九九）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。时彼天子容色绝妙，于后夜时来诣佛所，稽首佛足，退坐一面，其身光明遍照祇树给孤独园。时彼天子说偈问佛：

“何戒何威仪？何得何为业<sup>⑤</sup>？慧者云何住<sup>⑥</sup>？云何往生天？”

尔时，世尊说偈答言：

“远离于杀生，持戒自防乐；害心不加生，是则生天路。

远离不与取<sup>⑦</sup>，与取心欣乐；断除贼盗心，是则生天路。

不行他所受<sup>⑧</sup>，远离于邪淫；自受知止足<sup>⑨</sup>，是则生天路。

自为已及他，为财及戏笑；妄语而不为，是则生天路。

断除于两舌，不离<sup>⑩</sup>他亲友；常念和<sup>⑪</sup>彼此，是则生天路。

远离不爱言，软语不伤人；常说淳美言，是则生天路。

不为不诚说，无义不饶益；常顺于法言，是则生天路。

聚落若空地，见利言我有；不行此贪想，是则生天路。  
慈心无害想，不害于众生；心常无怨结，是则生天路。  
苦业及果报，二俱生净信；受持于正见，是则生天路。  
如是诸善法，十种净业迹；等受坚固持，是则生天路。”  
时彼天子复说偈言：

“久见婆罗门<sup>⑧</sup>，逮得般涅槃；一切怖已过，永超世恩爱<sup>⑨</sup>。”  
于时天子闻佛所说，欢喜随喜，稽首佛足，即没不见。

【释义】本经选自“诸天相应”。诸天，广义可指三界诸天，即欲界的六天（六欲天），色界的四禅共十八天，以及无色界的四天。但八众中的诸天则主要是指四王天的天众，包括天子、天女，及现身于林中的天神。不过，在“诸天相应”的一百〇八篇经中（依《会编》的编排），五九三经说兜率天，五九四经说无热天（色界四禅天内），一二七〇、一二七二、一二七三等三经说光明天（在忉利天内），一三〇〇经说释提桓因。依体裁，一二七〇、一二七二、一二七三、一三〇〇等四经都应编入“帝释相应”里。至于五九三经说的兜率天，五九四经说的无热天，都不在《阿含经》所说八众中天四众的范围之内，那只能算是例外，无须为此扩阔八众中诸天所涵盖的范围。

“诸天相应”的经文，简短的居多，而且绝大部分为偈颂，所说的道理也浅近，是典型的应颂体裁。每经最后必以赞佛的偈颂结束，所赞的偈颂又必然是下述四句：“久见婆罗门，逮得般涅槃，一切怖已过，永超世恩爱”，这也是本相应的一种特色。

本经天子问佛，持什么戒，作什么业，具足什么法，才可往生天上。佛告以十善业为生天之路。十善业就是不杀生、不与取、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不

贪、不瞋及不邪见。其中定义，本经的偈颂已说得明白，此处不赘。

【正文】(一三四三)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。时有众多比丘在拘萨罗人间，住一林中，言语嬉戏，终日散乱，心不得定，纵诸根门，驰骋六境。时彼林中止住天神见是比丘不摄威仪，心不欣悦，而说偈言：

“此先有瞿昙，正命弟子众，无常心乞食，无常受床卧；  
观世无常故，得究竟苦边。今有难养众<sup>⑤</sup>，沙门所居止，  
处处求饮食，遍游于他家，望财而出家，无真沙门欲；  
垂着僧伽梨<sup>⑥</sup>，如老牛曳尾<sup>⑦</sup>！”

尔时，比丘语天神言：“汝欲厌我耶？”时彼天神复说偈言：

“不指其名姓，不非称其人，而总向彼众，说其不善者。  
疏漏相现者，方便说其过，勤修精进者，归依恭敬礼！”

彼诸比丘为天神勤发已，专精思惟，断诸烦恼，得阿罗汉。

(一三六一)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。时有异比丘在拘萨罗人间，住于河侧一林树间。时有丈夫与妇相随度河，住于岸边，弹琴嬉戏，而说偈言：

“爱念而放逸，逍遥青树间，流水流且清，琴声极和美，  
春气调适游，快乐何过是？”

时彼比丘作是念：彼士夫尚能说偈，我岂不能说偈答之？

“受持清净戒，爱念等正觉，沐浴三解脱<sup>⑧</sup>，善以极清凉，  
入<sup>⑨</sup>道具庄严<sup>⑩</sup>，快乐岂过是？”

时彼比丘说此偈已，即默然而住。

【释义】上面两经选自“林相应”。“林”是清净空闲处，最适宜做禅思功夫，所以是比丘修行的好地方。但比丘多是普通的修道者，在林中修行，每每怠惰、放逸，不能收摄六根。见到这种情况，住于林中的天神便会出现，劝诫比

丘改过。比丘对天神的开导，亦能接受而转为精勤不懈怠，终于断除烦恼，成阿罗汉。本相应的大部分经就是说林神对比丘的劝发。另外，约三分之一经则记述有时经过林中的俗人或外道，用偈语表达一些世俗的见解或感想，比丘听到即触发向道的思维，以偈语答之。这里选读的两经，前一经是林神劝诫比丘，后一经是比丘以偈答俗人之偈。读此两经，即可并见本相应的两种体裁。

“林相应”共三十二经，和“诸天相应”比较，经文更简短，偈颂所占的比例更大，说理则同样浅近。比丘以偈答俗人之偈的部分，出世间与世间的偈意相对比，有法味亦有趣味，而译文也时有优美之笔，非常可观。在说天四众的诸相应中，本相应是最具可读性的。

一三四三经说有众多比丘于林中居止，终日嬉戏放纵，林中天神心不欣悦，责难诸比丘。比丘以为天神讨厌他们，致加责难，天神表示只对事不对人，犯过的会加以责备，勤修的则会归依、敬礼。

一三六一经说一对夫妇于河边弹琴嬉戏，说偈表意，认为世间之乐无有过于男女相爱，逍遥放逸。一比丘闻之，以偈相答，指出受持净戒，清凉解脱，才是世间的至乐。

## 六、弟子所说诵第六

【正文】(五〇〇)如是我闻：一时，佛住王舍城迦兰陀竹园。时尊者舍利弗亦住王舍城迦兰陀竹园。尔时，尊者舍利弗晨朝著衣持钵，入王舍城乞食。乞食已，于一树下食。时有净口<sup>①</sup>外道出家尼从王舍城出，少有所营<sup>②</sup>，见尊者舍利弗坐一树下食，见已，问言：“沙门食耶？”尊者舍利弗答言：“食。”复问：“云何，沙门下口食耶？”答言：“不也，姊妹！”复问：“仰口食耶？”答言：“不也，姊妹！”复



问：“云何，方口食耶？”答言：“不也，姊妹！”复问：“四维口食耶？”答言：“不也，姊妹！”复问：“我问沙门食耶？答我言：‘食。’我问仰口（食）耶？答我言：‘不。’下口食耶？答我言：‘不。’方口食耶？答我言：‘不。’四维口食耶？答我言：‘不。’”如此所说，有何等义？”尊者舍利弗言：“姊妹！诸所有沙门、婆罗门，明于事者、明于横法、邪命求食者，如是沙门、婆罗门下口食也。若诸沙门、婆罗门仰观星历，邪命求食者，如是沙门、婆罗门则为仰口食也。若诸沙门、婆罗门为他使命，邪命求食者，如是沙门、婆罗门则为方口食也。苦有沙门、婆罗门为诸医方，种种治病，邪命求食者，如是沙门、婆罗门则为四维口食也。姊妹！我不堕此四种邪命而求食也。然我，姊妹！但以法求食而自活也，是故我说，不为四种食也。”时净口外道出家尼闻尊者舍利弗所说，欢喜随喜而去。时净口外道出家尼于王舍城里巷四衢处赞叹言：“沙门释子净命自活，极净命自活；诸有欲为施者，应施沙门释种子；若欲为福者，应于沙门释子所作福。”时有诸外道出家，闻净口外道出家尼赞叹沙门释子声，以嫉妒心，害彼净口外道出家尼。命终之后，生兜率天<sup>⑩</sup>，以于尊者舍利弗所生信心故也。

【释义】本诵与最后的如来所说诵都属《杂阿含经》的第三部分——记说。此部分所收的经大部分为问答体，主要是长行，对法义的解释较为详细，这都不同于八众诵。在说法的形式方面，有佛陀与弟子及弟子与弟子间的问答、佛陀或弟子对在家众说及对外道说。记说所显的是经的深密意，所说和第一部分的契经同样了义，所以，两类经文，有时不易分辨是契经或是记说，如前面所释的五阴诵的五十八经，比丘十问，佛陀十答，就应入记说类，但却被编入契经部分之内（由《瑜伽论》的《杂阿含》本母对本经有论义，知本经归入契经部分），就是一个很好的例子。

有关记说的体裁，详见第三章第四节。

弟子所说诵有六相应，说法的弟子是舍利弗、目犍连、阿那律、大迦旃延及阿难，都是佛陀座下名列前位的出家大弟子，其中舍利弗智慧第一，目犍连神通第一，阿那律天眼第一，迦旃延议论第一，阿难多闻第一。另有一位名质多罗，则有时问法，有时弘法，为在家弟子中智慧第一。每一弟子占一相应，就成六相应。

本经选自“舍利弗相应”，内容记述舍利弗于树下进食，一个名为净口的外道出家尼看见了，便问舍利弗以何方法谋食。她先后举说下口、仰口、方口、四维口等四种方法，舍利弗都一一指出，这全不正当，他不会做，他是净命自活的。净口由是对舍利弗生起信仰，处处宣扬佛弟子净命自活，因此为外道所害，命终生欲界兜率天。

净口所举说的四种营生方法，在当时的沙门、婆罗门看来是并无不妥的。所以，舍利弗对四种方法一一否定，就使净口感到不解，而要问他“如此所说，有何等义”。这四种营生方法，下口食是“明于事者，明于横法”。这两句文义不明，《大智度论》卷三引述本经，此处作“合药、种谷、植树等”（《大正》25.79下），此即指以耕种营生。仰口食是“仰观星历”，意即观察星宿的光暗、出没，从天文现象测断人的运程、吉凶。方口食是“为他使命”，听命于权势，通使四方，巧言多求。四维口食是“为诸医方，种种治病”，这是以替人处方治病为生计。四种方法之中，仰口食离开人事，委命于星天，容易导人迷信，不知因缘正理；方口食终日为权势差使，巧言令色，不正不仁，这两种营生，便是世俗人也不应从事，何况是出家的行者？至于耕种、治病，在家人去干是正命，出家人做则属于邪命。因为当时的印度

社会，有布施出家人的习尚，出家人以乞为食，是足可维生的，实在没有需要靠俗务求活，除非是喜欢俗务，或想得多享。清净乞食，既能自利，亦可利他。自利在于下列几点：(1)杜绝俗务，可以专志修行；(2)食不择味，贪着也便舍离；(3)谦卑求施，有助破除我慢；(4)次第（不论贫穷富贵）乞食，能于众生中生平等心。至于利他方面，则每天托钵，都可给予众生布施种福的机会，而且若威仪具足，诸根清净，更可以身作教，令施食者于正法起净信。所以，在当时来说，出家人只有乞食才是以法求食，其他的谋生方法都属邪命。

净口四处称扬佛弟子净命自活，终招致杀身之祸。由此亦可反映佛教沙门的净命自活，确与外道的邪命求食不同，而这种不同正暴露了外道的弊陋。净口在这方面作宣扬，无疑就触着他们的痛处，不论为泄愤、为遮羞或为利益，他们都是非杀净口不可的。

关于邪命求食，除了本经所说的四大类外，还有一种更是佛陀所常贬斥的，就是为人安符诵咒，这更引人入于邪见，令人迷失因果正理。此事前文第二章第五节已有论述，兹不再赘。

**【正文】**(五〇三)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，尊者舍利弗、尊者大目犍连、尊者阿难在王舍城迦兰陀竹园，于一房共住。时尊者舍利弗于后夜时告尊者目犍连：“奇哉！尊者目犍连！汝于今夜住寂灭正受。”尊者目犍连闻尊者舍利弗语，尊者目犍连言：“我都不闻汝喘息<sup>⑩</sup>之声。”尊者目犍连言：“此非寂灭正受，粗正受住耳。尊者舍利弗！我于今夜与世尊共语。”尊者舍利弗言：“目犍连！世尊住舍卫国祇树给孤独园，去此极远，云何共

语？汝今在竹园，云何共语？汝以神通力<sup>⑮</sup>至世尊所？为是世尊神通力来至汝所？”尊者目犍连语尊者舍利弗：“我不以神通力诣世尊所，世尊不以神通力来至我所，然我于舍卫国王舍城中闻。世尊及我俱得天眼、天耳故。我能问世尊：‘所谓殷勤精进，云何名为殷勤精进？’世尊答我言：‘目犍连！若此比丘，昼则经行、若坐，以不障碍法<sup>⑯</sup>自净其心；初夜若坐、经行，以不障碍法自净其心；于中夜时，出房外洗足，还入房，右胁而卧，足足相累，系<sup>⑰</sup>念明相<sup>⑱</sup>，正念正知，作起思惟<sup>⑲</sup>；于后夜时，徐觉徐起，若坐亦经行，以不障碍法自净其心。目犍连！是名比丘殷勤精进。’”尊者舍利弗语尊者目犍连言：“汝大目犍连真为大神通力、大功德力，安坐而坐，我亦大力，得与汝俱。目犍连！譬如大山，有人持一小石，投之大山，色味悉同。我亦如是，得与尊者大力、大德，同座而坐。譬如世间鲜净好物，人皆顶戴<sup>⑳</sup>。如是，尊者目犍连，大德、大力，诸梵行者皆应顶戴。诸有得遇尊者目犍连，交游往来、恭敬供养者，大得善利；我今亦得与尊者大目犍连交游往来，亦得善利。”时尊者大目犍连语尊者舍利弗：“我今得与大智大德尊者舍利弗同座而坐，如以小石投之大山，得同其色。我亦如是，得与尊者大智舍利弗同座而坐，为第二伴。”时二正士共论议已，各从座起而去。

【释义】本经选自“目犍连相应”。目犍连是佛陀座下神通最广大的弟子，故有神通第一的称号。经中常说他能于极短时间如力士屈伸手臂那么快，便可由一方去到另一方，或从人间到三十三天去。这是神通中的神足通，是六种神通之一。其余五种是天眼通（能看透事物的远近、粗细，及未来世众生的情况）、天耳通（能听闻世间一切远近音声）、他心通（知道他人内心的思想及感受）、宿命通（知道自他过去世的情况）、漏尽通（了知如实证得四圣谛，断尽烦恼的智慧）。前五种神通是在第四禅的定境中心意高度集中所产生的能力，外道、凡夫都可依禅定修得，但漏尽

通则由正智现观四谛而得，故惟圣者独得。

神通可使人获得方便自在，但除了圣者的漏尽通外，其他五通都无助于断除烦恼。相反，滥用神通还往往引起邪执，妨碍解脱。所以，佛陀不许弟子乱用神通，以防引起不良作用。但目犍连常常显发神通，佛陀却从不禁止，这是因为目犍连能够适当地利用神通弘法，尤其是对付喜欢卖弄神通的外道，他的神通力就更大派用场了。

本经可分为三节解说。第一节与目犍连的神通有关。当日佛陀住舍卫城，目犍连、舍利弗和阿难则共住王舍城，两地南北相隔，差不多有五百公里。三人并处一室，舍利弗整夜都听不到目犍连的气息，到了后夜（按：印人将夜分为初、中、后夜等三时，请参阅道品诵八〇一经释义），终于忍不住问目犍连，是否整夜都安住于寂灭正受之中。正受是包括初、二、三、四禅，四无色定及无想定、灭尽定的（请参阅八众诵一〇七三经释义），其中由第四禅起，出入息灭，而灭尽定更是无心而寂静，其定境如涅槃，故可称为寂灭正受。目犍连答他并非入寂灭正受，只是入粗正受而已，为什么入粗正受呢？原来是以此发天眼、天耳通，和远在舍卫城的佛陀共语。由目犍连自己吐露发天眼、天耳通，便可知他所说的粗正受，就是第四禅。因为要入此禅定，才可引发五种神通。相比于灭尽定，四禅就是粗正受。以上是经文的第一节。

于此须指出，经文于舍利弗对目犍连说“汝于今夜住寂灭正受”之后，跟着说“尊者目犍连闻尊者舍利弗语，尊者目犍连言：我都不闻汝喘息之声”，紧跟着又是“尊者目犍连言”。文意殊不通顺。经意应该是舍利弗因不闻目犍

连呼吸之声，才会以为目犍连安住于寂灭正受，又哪会是目犍连反过来说不闻舍利弗喘息之声？而且经中也没有提及舍利弗也是住寂灭正受，或粗正受的。何况一连两次“尊者目犍连言”，亦悖于文理。所以，经文“尊者目犍连闻尊者舍利弗语，尊者目犍连言”应删去，这样经意、文意才通顺。

第二节说目犍连以神通与佛陀共语，是要请问佛陀，怎样才算是“殷勤精进”。佛陀告诉他，比丘如果能够于日间、初夜、后夜经行、禅坐都能使心等持，清净无烦恼；于中夜睡眠时，又能作吉祥卧（即右胁而卧，屈膝累足。累足是左足叠于右足之上，如经说“足足相累”），作光明想（系念明相），保持正念不失，虽睡而仍不失其觉（这就是“作起思惟”，起即觉义），这就是殷勤精进。依佛陀上述的教导，行者不但日间要一心精进，夜间也还是勤发不懈。一般说，比丘于夜间的初夜、后夜都应禅思，睡眠只可于中夜（请参阅八〇一经释义）。但如果是特别精勤的，就要在睡眠时间内也不离修行，虽睡而易觉，如上面所说。这就初、中、后夜都精勤修习了。

第三节说舍利弗赞叹目犍连的大神通、大功德，自己如小石，目犍连如大山，和目犍连交往，或供养目犍连的人，一定得到大善利。目犍连也用类此的话赞叹舍利弗。

全经以第二节为重心，同时也由目犍连的神通、问法与舍利弗的互相推重，显示了佛陀座下大弟子的风范。

【正文】（五四〇）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。

尔时，尊者阿那律在舍卫国松林精舍<sup>④</sup>，身遭病苦。时有众多比丘诣尊者阿那律所，问讯慰劳已，于一面住，语尊者阿那律言：“尊者阿那律！所患增损可安忍不？病势渐损不转增耶？”尊者阿那律言：“我病不安，难可安忍，身诸苦痛，转增无损。”即说三种譬，如上《叉摩经》说。“然我身已遭此苦痛，且当安忍，正念正知。”诸比丘问尊者阿那律：“心住何所，而能安忍如是大苦，正念正知？”尊者阿那律语诸比丘言：“住四念处。我于所起身诸苦痛能自安忍，正念正知。何等为四念处？谓内身身观念处，乃至受、心、法观念处，是名住于四念处，身诸苦痛能自安忍，正念正知。”时诸正士共论议已，欢喜随喜，各从座起而去。

【释义】本经选自“阿那律相应”。“阿那律相应”共十一经，都是说阿那律赞叹修习四念处的功德，如可得甘露法，脱生老病死苦；可得天眼大神力，观见小千世界（按：一千个世界成一小千世界），观见众生生死及流转善恶趣的因缘；可灭一切烦恼，得俱解脱，成阿罗汉等等。其中只有五四四经，除了四念处外，尚说到修五根、五力及七觉支，不过仍以四念处为主。由本相应，可知阿那律是特别重视四念处之修习的，他的成就天眼，得大神力，也是由此修习而达致。

本经说阿那律患病，病势不轻，身体痛苦，本来是难以安忍的，但由于住四念处，便能安忍，正念正知了（按：正知或作正智，见六二二、六二三、六二四等经）。正念是身所做的、心所想的，都一一清楚，知道所做、所想的是什么；正知是所做、所想如果是恶的，即以善念加以治灭，如果是善的，则继续精勤令其增长，时常这样保持清静，就是正知。因正念正知，于此身及一切苦乐、不苦不乐受便能见知是无常为之法，由此于五蕴起厌离，厌离便离欲，离欲便解

脱。这是佛陀曾对众多生病的比丘开示过的（见一〇二八经）。能够于五蕴厌离，正向解脱，身体的痛苦又何伤呢？心又如何会不安忍呢？

四念处的作用是觉知日常生活的一切动静时，能生善去恶，以渐进于清净，这要有正知为导才做得到。没有正知，就算做到念念在兹，也是无助于修行的。

有关四念处的修习，详见第四章第四节。

经中所提及的《叉（差）摩经》，指一〇三经。叉摩比丘身患重病，他以三种譬喻对问候的同修说出自己的痛苦。一是如给大力士以绳缚头，然后急绞；二是如牛之给人用刀割腹，取出内脏；三是如给二力士捉住，悬于火上，烧着两足，而他的痛苦比这三种情况更有甚之。阿那律以叉摩的病苦作譬，可见其病不轻，而仍能安忍，这是圣弟子修行到了家的表现。在阿那律来说，就是善修四念处。

【正文】（五四七）如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尊者摩诃迦旃延在婆罗那乌泥池侧，与众多比丘集于食堂，为持衣事<sup>⑮</sup>。时有执杖梵志<sup>⑯</sup>年耆根熟，诣食堂所，于一面柱<sup>⑰</sup>杖而住。须臾默然已，语诸比丘：“诸长者！汝等何故见老宿士，不共语、问讯，恭敬命坐？”时尊者摩诃迦旃延亦在众中坐。时尊者摩诃迦旃延语梵志言：“我法有宿老来，皆共语问讯，恭敬礼拜，命之令坐。”梵志言：“我见此众中无有老于我者，不恭敬礼拜、命坐，汝云何言‘我法见有宿老，恭敬礼拜，命其令坐’？”摩诃迦旃延言：“梵志！若有耆年八十、九十，发白齿落，成就年少法者，此非宿士；虽复年少，年二十五，色白发黑，盛壮美满，而彼成就耆年法者，为宿士数。”梵志问言：“云何名为八十、九十，发白齿落，而复成就年少之法？年二十五，肤白发黑，盛壮美色，为宿士数？”尊者摩诃迦旃延语梵志



言：“有五欲功德。谓眼识色，爱、乐、念；耳识声，鼻识香，舌识味，身识触，爱、乐、念。于此五欲功德，不离贪，不离欲，不离爱，不离念，不离渴<sup>⑧</sup>。梵志！若如是者，虽复八十、九十，发白齿落，是名成就年少之法。虽年二十五，肤白发黑，盛壮美色，于五欲功德，离贪，离欲，离爱，离念，离渴。若如是者，虽复年少，年二十五，肤白发黑，盛壮美色，成就老人法，为宿士数。”尔时，梵志语尊者摩诃迦旃延：“如尊者所说义，我自省察，虽老则少；汝等虽少，成耆年法。世间多事，今便请还。”尊者摩诃迦旃延言：“梵志！汝自知时。”尔时，梵志闻尊者摩诃迦旃延所说，欢喜随喜，还其本处。

【释义】本经选自“大迦旃延相应”。大迦旃延在佛陀的大弟子中以议论第一见称。他于佛法的深义能解能学，也善于为人讲说。所以，佛陀说缘起中道的甚深微妙法，也以他为当机，而他闻佛所说，即心得解脱，成阿罗汉（见三〇一经，另了二六二经引述其事）。佛陀入灭后，他成为僧团中的一大支柱，常与外道论辩，弘教护法。

在本相应的十篇经中，大迦旃延或引导外道归佛，或去除国王疑惑，或对长者、居士解义，或说法语以慰问长者疾病，或向众比丘说修行方法，所说法义，是多方面的，说得也详细，显示了大迦旃延的风格。

本经说年老的执杖梵志出现于众比丘前，见比他年轻的众比丘并没有向他行见面礼，感到不满。大迦旃延告诉他，佛教礼法，是尊敬耆老的，不过，尊敬的重点不在于年长年少，而在于是否能好好修行，如果六根与外境接触时五欲随起，不能离于贪爱，那么，就是年纪高达八、九十岁，在修行上也只能算是一个少年罢了；相反，如果于五欲能远离，不起贪爱，这样，便是年二十五的少年，也可尊为耆老。所以，佛教的耆老法是以修行的成就为说的，并非年

老了，就一定受到尊敬。

大迦旃延的话，一方面强调佛教看重真修实行，以德而非年岁来定行者的尊卑，一方面也暗示，比丘之不向梵志行敬礼，无疑就是由于梵志老而无德。为什么认为他无德呢？因为他学的是不正法。这样，不必直说，不必论辩，便已令执杖梵志自己承认“虽老则少，汝等虽少，成耆年法”了。

执杖梵志原以为可借着众比丘对他无礼的表现，数说佛教沙门的不是，岂知反给大迦旃延讽刺一番，但道理确是在大迦旃延那一边，所以，无论是否愿意，他也只好接受了。

其实，佛教的长老是有两类的，一是出家多年的，一是通达法义的。大迦旃延说的宿士指后一类。他单说这一类，是特意强调佛教的重理性、重法义，以示别于外道，这是对外教说的话。在佛教内，法腊（即僧腊，指比丘受具足戒后坐夏的年数，坐夏在每年的雨季，由四月十六日至七月十五日）少的要向法腊多的先敬礼，长幼次序，是以法腊的多少来定的。不过，通达法义，精进修行而受到特别尊重，这也是事实。总之，在佛教僧团内，年长与德劬，都受到尊重，都可称为长老。

与本经相当的有《增一阿含经》卷十《劝请品》的第九经（《大正》1.595 中下）。该经于末后说，该梵志得到大迦旃延的启发后，即皈依佛教。当时佛陀已入灭。

【正文】（五六一）如是我闻：一时，佛住俱胝弥国瞿师罗园，尊者阿难亦在彼住。时有异婆罗门诣尊者阿难所，共相问讯，慰劳

已，于一面坐，问尊者阿难：“何故于沙门瞿昙所修梵行<sup>⑦</sup>？”尊者阿难语婆罗门：“为断故。”复问：“尊者！何所断？”答言：“断爱。”复问：“尊者阿难！何所依而得断爱？”答言：“婆罗门！依于欲而断爱。”复问：“尊者阿难！岂非无边际？”答言：“婆罗门！非无边际，如是有边际，非无边际。”复问：“尊者阿难！云何有边际，非无边际？”答言：“婆罗门！我今问汝，随意答我。婆罗门！于意云何？汝先有欲来诣精舍不？”婆罗门答言：“如是，阿难！”“如是，婆罗门！来至精舍已，彼欲息不？”答言：“如是，尊者阿难！彼精进、方便、筹量<sup>⑧</sup>，来诣精舍。”复问：“至精舍已，彼精进、方便、筹量息不？”答言：“如是。”尊者阿难复语婆罗门：“如是，婆罗门！如来<sup>⑨</sup>、应<sup>⑩</sup>、等正觉<sup>⑪</sup>所知所见，说四如意足，以一乘道<sup>⑫</sup>净众生，灭苦恼，断忧悲。何等为四？欲定断行成就如意足，精进定、心定、思惟定断行成就如意足。如是，圣弟子修欲定断行成就如意足，依离，依无欲，依出要，依灭，向于舍<sup>⑬</sup>，乃至断爱。爱断已，彼欲亦息。修精进定、心定、思惟定断行成就，依离，依无欲，依出要，依灭，向于舍，乃至爱尽。爱尽已，思惟则息。婆罗门！于意云何，此非边际耶？”婆罗门言：“尊者阿难！此是边际，非不边际。”尔时，婆罗门闻尊者阿难所说，欢喜随喜，从座起去。

【释义】本经选自“阿难相应”。阿难为佛陀堂弟，出家后随侍佛陀二十余年，所以，佛陀说法，他听得比其他弟子都要多，加上他的记忆力又强，对佛所说，能多记诵，因此，佛教界第一次结集经教，便由他来诵出经文。不过，他虽然多闻多记，但对法义的领会，不如舍利弗、目犍连；对法义的探究、发挥，也不如大迦旃延。佛陀对弟子或外道开示，他有时不领会其中深意，而要在事后再问个明白。如九六一经记一个婆蹉种（印度种族名）的出家人再三问佛陀是否有我，佛陀都默然不答，阿难就不明白佛陀为什么不答。他又曾轻忽地向佛陀表示，缘起甚深，他则觉得至

浅，因而给佛陀告诫“汝勿作是念”（见“杂因诵”二九三经释义）。在修行方面，他也不如大迦叶、阿那律等那样精进，以致第一结集举行前，他险些因未漏尽解脱而被摒诸会场外。由于他容貌俊秀，性情温厚，虽出家而仍然受到妇女倾慕，常为此无端惹上烦恼。幸而他能持戒清净，才保梵行不失。

不过在佛陀入灭后，他年纪渐大，人也成熟了。凭他多年亲近佛陀，对法义的多知广闻，自然就成为后一辈比丘的导师。加上他对人和悦体贴，大家就更喜欢向他问法。从二六二经看他成功地度化不易受教的阐陀，就可见他的善于教导。所以，在佛陀入灭后，他也和大迦旃延一样，成为僧团的一大支柱。

阿难以曾多年随侍佛陀而为同门信仰，他为人说法也多引用佛陀的开示，先说“如来、应（供）、等正觉所知所见，说……”或“世尊说……”或“我亲从佛闻……”跟着就引出佛陀的话。其他弟子也会引佛说，但没有他引得那么多。

本相应共十一经，其中七经都有引佛说。有一经则说某比丘尼诱惑阿难，阿难为其说断爱、断淫欲法。终使她悔改，得法眼净。十一经中，有三经都和比丘尼有关，有三经则对教外人说法。余则是对比丘及长者说，其说法的对象是多方面的。

本经记阿难如何引导婆罗门认识四如意足的修习方法。这是由婆罗门问阿难，为什么要跟佛陀学法而引起的。阿难答婆罗门，这是为了断除贪爱，是依于欲而修的。婆罗门听了就感到奇怪，以欲去断爱，岂非永远断不了？阿难就以婆罗门来精舍找他的事为例，向他作比况，以去

除他的疑惑。阿难指出，婆罗门之来精舍，是先要有欲愿才会成行的。有了欲愿，仍须精进前行，辨认方向，小心走路，始可到达精舍。但到了精舍后，刚才的欲愿、精进、辨认方向、小心走路等事都已完成，就不要再挂在心上了。所以，他说的欲并非贪欲，而是佛所说的“欲定断行成就如意足”，简说即欲如意足，这是修行者希慕成道的善欲，是能令行者修道如意满足的第一个要素。有了善欲，然后精勤不息地向着解脱目标进发，这是“精进定断行成就如意足”，简说即精进如意足。前进的时候，须安住正念，心处于平衡安详的状态，这是“心定断行成就如意足”，简说即心如意足。由得心如意足，即进而思维观察种种善恶法的如理不如理，善的令增，恶的使去，这是“思维定断行成就如意足”，简说即思维如意足。到最后，四种如意足圆满，所欲乐的正法也随着修习圆满。这时候一切爱尽，烦恼永除，四如意足亦不需要了。因为四如意足是灭苦恼、断忧悲的方便法门，苦恼灭、忧悲断，修行目标已达到，方便法门还用来做什么？就如人已到精舍，又何须再认路？婆罗门起初认为以欲断爱，就是无边际。无边际即指欲没有止境，断爱的事永不能实现。但阿难说的是欲如意足，此欲不同世间的贪欲。贪欲如雪球，是越滚越大的；欲如意足的欲则求无欲，如燃点中的蜡炬，终会销融殆尽。所以，婆罗门最后也不得不同意这是有边际，而非无边际了。

有关本经所说四如意足的解释，详见第四章第四节。

**【正文】**(五七二)如是我闻：一时，佛住庵罗林中<sup>⑨</sup>，与众多上座比丘俱。尔时，众多上座比丘集于食堂，作如是论议：“诸尊！于

意云何？谓眼系色耶？色系眼耶？如是耳声、鼻香、舌味、身触、意法，为意系法耶？法系意耶？”时质多罗长者行有所营<sup>⑤</sup>，便过精舍，见诸上座比丘集于食堂，即便前礼诸上座足，礼足已，问言：“尊者！集于食堂，论说何法？”诸上座答言：“长者！我等今日集此食堂，作如此论：‘为眼系色耶？色系眼耶？如是耳声、鼻香、舌味、身触、意法，为意系法耶？为法系意耶？’”长者问言：“诸尊者！于此义云何记说？”诸上座言：“于长者意云何？”长者答诸上座言：“如我意，谓非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，然中间有欲贪者，随彼系也。譬如二牛，一黑一白，驾以轭鞅<sup>⑥</sup>。有人问言：‘为黑牛系白牛？为白牛系黑牛？’为等问<sup>⑦</sup>不？”答言：“长者！非等问也。所以者何？非黑牛系白牛，亦非白牛系黑牛，然彼轭鞅是其系也。”“如是，尊者！非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，然其中间，欲贪是其系也。”时质多罗长者闻诸上座所说，欢喜随喜，作礼而去。

【释义】本经选自“质多罗相应”。本相应共十经，分别说质多罗对先所未闻的法能解如佛说；供养上座比丘，恭听上座比丘说法，有时又能反过来解答比丘的疑难；启引外道归信佛法，智破尼乾子的傲慢，及临终安住正念，发愿断一切烦恼，不复受生轮转综合各经。可见质多罗恭敬三宝，护持正法，并且慧解过人，知见清净，可称得上是佛陀在家弟子中的表表者。难怪佛陀在《增一阿含经》卷三《清信士品》（《大正》2.559下）中，称许他为智慧第一了。

本经记众多上座比丘讨论六根接触六境时，是六根系着六境，还是六境系着六根。简单地说，是根执着境，还是境来诱惑根？众人讨论的时候，质多罗刚巧有事到精舍，大家问他对此有何见地，质多罗指出，不是根系境，也不是境系根，是人于根与境接触的时候，产生欲

贪，便为欲贪所系缚。他举黑白二牛同系于一轭鞅的事为例。二牛的受到约束，并不是两者互相为系，而是为轭鞅所制。根据这个说法，烦恼（系结）的生起，症结不在于有六根，或有六境，或根境接触，而在于人于根缘境的时候，起可意不可意的感受，可意的爱乐，不可意的厌恶，由此执取，便成欲贪，欲贪形成，烦恼便随至。如果系结不由欲贪，而是根与境接触便生起，那么，佛陀也不必再教人修梵行以灭苦了，因为在日常生活中，六根无可避免要对境起认识，如果接触外境便一定成系结，还有修行的余地吗？即使修行，也不能灭苦。事实不然，系结全由于人的没有正见，不知缘起法，无我计我，无常计常，以不实为实，这才自造烦恼，借六根六境以成贪。六根、六境是无知的，它们不能作怪，作怪的是人自己的认识心。但识不可以直接作怪，它要靠六根做工具，靠六境作对象，才能作怪。所以，在制造系结的一事上，识是因，根境是缘，三事缺一都不可。因此，只要使识有正见，好好将它改造，根与境接触也就不会生系结。佛陀见色无论好恶，都不会起执着，故无所系结，这才会对众生开示断欲贪便能得解脱，这是可由修行而达致的。

与本经差不多相同，但解释较为详细的，是二五〇经。在该经中，问的是摩诃拘絺罗，答的是舍利弗。

经中诸上座问质多罗对问题的看法，质多罗先说“诸尊者！于此义云何记说”这样的先行请教，显示了质多罗对诸上座的尊重，也表现了在家人应有的谦逊。

## 七、如来所说诵第七

【正文】(九〇六)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。

尔时，尊者摩诃迦叶住舍卫国东园鹿子母讲堂，晡时从禅觉，往诣佛所，稽首礼足，退在一面，白佛言：“世尊！何因何缘，世尊先为诸声闻少制戒时，多有比丘心乐习学；今多为声闻制戒，而诸比丘少乐习学？”佛言：“如是，迦叶！命浊<sup>⑤</sup>、烦恼浊、劫浊、众生浊、见浊，众生善法退减故，大师为诸声闻多制禁戒，少乐习学。迦叶！譬如劫欲坏时，真实未灭，有诸相似伪宝出于世间；伪宝出已，真宝则没。如是，迦叶！如来正法欲灭之时，有相似像法生；相似像法出世间已，正法则灭。譬如大海中，船载多珍宝，则顿沉没；如来正法，则不如是，渐渐消灭。如来正法不为地界所坏，不为水、火、风界所坏，乃至恶众生出世，乐行诸恶、欲行诸恶、成就诸恶，非法言法、法言非法，非律言律、律言非律，以相似法句、味炽然<sup>⑥</sup>，如来正法于此则没。迦叶！有五因缘能令如来正法沉没。何等为五？若比丘于大师所，不敬不重，不下意供养<sup>⑦</sup>；于大师所，不敬不重，不下意供养已，然复依倚<sup>⑧</sup>而住<sup>⑨</sup>。若法、若学<sup>⑩</sup>、若随顺教<sup>⑪</sup>、若诸梵行大师所称赞者，不敬不重，不下意供养，而依止住。是名，迦叶！五因缘故，如来正法于此沉没。迦叶！有五因缘令如来法、律不没、不忘、不退。何等为五？若比丘于大师所，恭敬尊重，下意供养，依止而住；若法、若学、若随顺教、若诸梵行大师所称赞者，恭敬尊重，下意供养，依止而住。迦叶！是名五因缘如来法、律不没、不忘、不退。是故，迦叶！当如是学：于大师所，当修恭敬尊重，下意供养，依止而住；若法、若学、若随顺教、若诸梵行大师所赞叹者，恭敬尊重，下意供养，依止而住。”佛说此经已，尊者摩诃迦叶欢喜随喜，作礼而去。

【释义】如来所说诵有十八相应，内容涉及多方面，但大部分不超越前面五阴、六入处、杂因、道品等诵所说的范围。如“罗陀”、“见”、“断知”等相应与五阴有关，“入界阴相应”与五阴、六入、界有关，“修证”、“不坏净”等相应与道品有关。另“聚落主”、“摩诃男”、“无始”、“杂”、“譬喻”、



“病”等相应则杂有前面各诵的法义，不专说某一类法。较特别的是：(1)“天相应”说人间与欲界诸天时间的差别，及生色界诸天的因缘。(2)“大迦叶相应”，说佛陀特别推重大迦叶，分半座与坐；说“像法”问题；说大迦叶不满阿难事。(3)“马相应”，以不同的马喻不同修学的人；以调马的方法比况佛调御众生的种种方便。(4)“婆蹉出家”及“外道出家”等二相应，说无记问题；说佛陀如何指正外道的邪见。(5)“业报”说十善、恶业的内容及应得的果报。

本经选自“大迦叶相应”。本相应虽以大迦叶为名，但不入弟子所说诵中，这是由于本相应诸经是佛陀而非大迦叶讲说的缘故。

大迦叶为佛陀座下首席大弟子，佛陀对他特别推重，曾分半座与坐（见下文所释的一一四二经）。佛陀反对苦行，但对他修头陀行（于日常衣食住行舍弃一切贪着，清苦修行）则非止不反对，而且加以赞叹（见一一四一经）。佛陀见他年老，慈悯他，劝他不要穿粗重衣，可改穿质地较好的轻衣，他则表示，为要使未来众生对梵行称赞而随喜，他须贯彻头陀行。佛陀并不勉强他，而且还加以称赞（见一一四一经）。由此可见，他是一位非常严谨的行者，正因为如此，他对僧中精勤不足，或行为放逸的分子是特别看不过眼的。本经便是说他见佛陀制戒增多，但比丘履行的少，而往日制戒少，履行者反多，便问佛陀，什么因缘造成这种情况。佛陀答他，这是因为五浊增盛，众生转恶之故，正法行将坏灭，相似的像法快要出现了。到像法出现时，正法便会消灭。如来的正法不因四大的变坏而坏，乃由恶众生造作诸恶而坏。他们将邪法说为正法，视正法为邪

法，邪戒律以为是净戒律，净戒律反当作是邪戒律。如是相似的法义、法味处处充斥，正法就湮没了。

佛陀又指出有五种因缘令如来正法湮没，这就是：(1)不恭敬佛；(2)不恭敬法；(3)不恭敬戒；(4)不恭敬教授；(5)不恭敬佛所赞叹的梵行者。相反，如果对佛、法、戒、佛的教导、佛所赞叹的梵行者都能恭敬，正法及律便不会被忘失而湮没。

细味经文，佛陀的感慨是甚深的。一切法因缘所成，众生转恶，五浊增盛，就必定造成邪见邪教横生，修行也成为装模作样的把戏；像法或甚至末法的取代正法，自然就无可避免。所以，对于正法的渐衰，佛陀是无可奈何的。其实，僧中放逸者增多，除了众生转恶的原因外，应该还与佛教的发展有关。在佛陀创教之初，归信者都是慕道而来，一心求法，自然便精勤清净。到后来，信仰的人多了，有势力的国王又成为大护法，佛教就渐变为庇护所、衣食处，来归者就难免多了求衣食而非求正法律之辈，其中还包括外道。这样，分子良莠不齐，就出现制戒多、持戒少的现象。终至于狮子虫食狮子身，正法渐渐湮没。

承《阿含》像法之说，后代经论引伸成正、像、末等三时之论。正、像的时限，经论说法不同，但不出正、像各占五百年或一千年的见地，而末法则大抵为一万年。依此计算，现在正为末法时代。末法的情形是，有教法垂世，亦有人学习，但却没有修行证果的圣者。

**【正文】(九〇九)**如是我闻：一时，佛住王舍城迦兰陀竹园。时有调马聚落主来诣佛所，恭敬问讯，退坐一面。尔时，世尊告调

马聚落主：“调伏马者，有几种法？”聚落主答言：“瞿昙<sup>⑤</sup>！有三种法。何等为三？谓一者柔软，二者刚强，三者柔软刚强。”佛告聚落主：“若以三种法，马犹不调，当如之何？”聚落主言：“便当杀之！”聚落主白佛言：“瞿昙！无上调御丈夫<sup>⑥</sup>者，当以几种法调御丈夫？”佛告聚落主：“我亦以三法调御丈夫。何等为三？一者柔软，二者刚强，三者柔软刚强。”聚落主白佛：“瞿昙！若三种调御丈夫，犹不调者，当如之何？”佛言：“聚落主，三事调伏犹不调者，便当杀之！所以者何？莫令我法有所屈辱！”调马聚落主白佛言：“瞿昙法中，杀生者不净，瞿昙法中不应杀，而今说言：‘不调伏者，亦当杀之？’”佛告聚落主：“如汝所言：‘如来法中，救生者不净，如来不应有杀。’聚落主！然我以三种法调御丈夫，彼不调者，不复与语，不复教授，不复教诫<sup>⑦</sup>。聚落主！若如来调御丈夫，不复与语，不复教授，不复教诫，岂非杀耶？”调马聚落主白佛言：“瞿昙！若调御丈夫不复与语，不复教授，不复教诫，真为杀也。是故我从今日，舍诸恶业，归佛、归法、归比丘僧。”佛告聚落主：“此真实要！”佛说此经已，调马聚落主闻佛所说，欢喜随喜，即从座起，作礼而去。

【释义】本经选自“聚落主相应”。本相应共十经，都是说佛陀为各聚落主开示的事。聚落主相等于今人所称的村长，他们之中有喜战的，有粗暴的，有善于调马的，有信外道的，有诚意来问法的，佛陀都随顺他们的习性，因应他们思想上的谬误，一一加以开导。他们听法后，有立即皈依三宝的，有放弃原来的信仰，改信佛教的，更有见道而得法眼净的，可见佛陀说法的成功。

本经记佛陀为调马聚落主说法。因为说法的对象是调马的人，所以佛陀便从调马的技巧说起，先以此事问聚落主，让他说出，调马要能柔软、刚强及柔软刚强等三法并用。如果三法都调伏不来，马就是桀骜不驯，不能用，只好宰杀了。待他反问调御丈夫的方法又有多少种，佛陀才进

人主题，向他施教，而说的同样是这三种方法，这已令他感到兴趣，并且容易接受。但更能掀动他的，是佛陀竟说，若三法都不行，就要把对方杀了。他感到很奇怪，瞿昙法中怎会有杀人这回事呢？佛陀跟着解释，所谓杀，当然不是杀生，而是不再和对方说话，不会教导对方如何生善、告诫对方如何去恶，这还不是等于把对方杀了？至此，聚落主明白了。他信服佛陀，自动表示，从此再不造恶，并皈依三宝。

经文没有进一步说出调御丈夫的三种方法——柔软、刚强、柔软刚强的内容为何，但从说同样道理的九二三经，可知柔软是勉励人修身口意三善业，以生人天善趣（这是教授）；刚强是警惕人勿作身口意三恶业，以免得恶果报，堕落地狱、饿鬼及畜生等三恶道（这是教诫）；柔软刚强是有时说善业善报善趣，有时说恶业恶报恶道。

与本经相当的《别译杂阿含》一二四经亦有说出三种方法的内容，提到第三种方法，该经指出这是说善亦说恶，意即善恶两方面同时说。这比九二三经所说的有时说善，有时说恶，为更如理。

从九二三经及《别译杂阿含》的一二四经，可知本经应也说到三种方法的内容，但译者却把它略去了。

【正文】（九二二）如是我闻：一时，佛住王舍城迦兰陀竹园。尔时，世尊告诸比丘：“世有四种良马，有良马，驾以平乘，顾其鞭影驰驱<sup>㉔</sup>，善能观察御者形势，迟速左右，随御者心，是名，比丘！世间良马第一之德。复次，比丘！世间良马不能顾影而自惊察，然以鞭杖触其毛尾则能惊悚，察御者心，迟速左右，是名世间第二良马。复次，比丘！若世间良马不能顾影，及触皮毛能随人心，而以鞭杖

小侵皮肉则能惊察，随御者心，迟速左右，是名比丘！第三良马。复次，比丘！世间良马不能顾其鞭影，及触皮毛，小侵肤肉，及以铁锥刺身，彻肤伤骨<sup>④</sup>，然后方惊，牵车着路，随御者心，迟速左右，是名世间第四良马。如是于正法、律有四种善男子<sup>⑤</sup>。何等为四？谓善男子闻他聚落有男子、女人疾病困苦，乃至死，闻已，能生恐怖，依正思惟<sup>⑥</sup>，如彼良马顾影则调，是名第一善男子于正法、律能自调伏。复次，善男子不能闻他聚落若男、若女老、病、死苦，能生怖畏，依正思惟；见他聚落若男、若女老、病、死苦，则生怖畏，依正思惟，如彼良马触其毛尾，能速调伏，随御者心，是名第二善男子正法、律能自调伏。复次，善男子不能闻、见他聚落中男子、女人老、病、死苦，生怖畏心，依正思惟；然见聚落、城邑有善知识及所亲近老、病、死苦，则生怖畏，依正思惟，如彼良马，触其肤肉，然后调伏，随御者心，是名第三善男子于圣法、律而自调伏。复次，善男子不能闻、见他聚落中男子、女人及所亲近老、病、死苦，生怖畏心，依正思惟；然于自身老、病、死苦能生厌怖，依正思惟，如彼良马侵肌彻骨，然后乃调，随御者心，是名第四善男子于圣法、律能自调伏。”佛说此经已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经选自“马相应”。本相应共十经，除九二三是教化调马师聚落主外，其余九经都是对比丘弟子说的。所说都以马的品质、形态及能力来比喻修学者的不同德性或成就。如本经即以四种良马喻四种不违正法、律的善男子。第一种是最优秀的，只见鞭影，便能善解御者意，或快或慢，或左或右，都一一配合。这比喻第一善男子只是听闻其他聚落有人老病死，便生畏怖，而引发正思维，志欲厌舍，不违正法、律。第二种良马是其次的，要鞭子触及毛端，才会御者意。这比喻第二善男子，要亲见其他聚落有人老病死，才生怖畏，发正思维，志欲厌舍，不违正法、律。第三种良马又其次的，须鞭子触及皮肉，才会御者意。

这比喻第三善男子，要见自己所居住的聚落有亲友老病死，才生怖畏，以至不违正法、律。第四种良马是更其次的，须以铁锥刺彻肉骨，才会御者意。这比喻第四善男子，要自身面对老病死苦恼，才知畏怖，以至不违正法、律。以上四种良马与四种善男子的比配，可简括如下：

### 良马

- |        |         |
|--------|---------|
| 一、见鞭影  | } 便能随御者 |
| 二、鞭触毛端 |         |
| 三、鞭触皮肉 |         |
| 四、铁锥刺骨 |         |

### 善男子

- |             |           |
|-------------|-----------|
| 一、闻他聚落的人老病死 | } 便知畏怖求厌舍 |
| 二、见他聚落的人老病死 |           |
| 三、见本地的亲友老病死 |           |
| 四、面对本身的老病死  |           |

四种马虽然第一与第四相比差别不小，但都能做到随御者心意，所以皆为良马。同样，四类人虽然首尾两类差别亦大，但最终皆知畏怖、求厌舍，所以都是依于正法、律的善男子。

【正文】(九六一)如是我闻：一时，佛住王舍城迦兰陀竹园。时有婆蹉种出家来诣佛所，合掌问讯，问讯已，退坐一面，白佛言：“云何，瞿昙！为有我耶？”尔时，世尊默然不答。如是再三，尔时，世尊亦再三不答。尔时，婆蹉种出家作是念：我已三问沙门瞿昙，而不见答，但当还去。时尊者阿难住于佛后，执扇扇佛。尔时，阿难白佛言：“世尊！彼婆蹉种出家三问，世尊何故不答？岂不增彼婆蹉种出家恶邪见，言沙门不能答其所问？”佛告阿难：“我若答言有我，则增彼先来邪见；若答言无我，彼先痴惑岂不更增痴惑？言

先有我，从今断灭。若先来有我，则是常见，于今断灭，则是断见。如来离于二边，处中说法，所谓是事有故是事有，是事起故是事生，谓缘无明行，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭。”佛说此经已，尊者阿难闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经选自“婆蹉出家相应”。本相应共九经，说的都是婆蹉种出家向佛陀及佛弟子问法的事。这位出家学道的行者出自婆蹉种族，故有此名。他本来并非信仰佛教，经中也没有说他属于什么外道，《相应部》则说他是一名游方者。他每次来僧舍问法，问的都是命异身异、如来死后有无、世间常无常、世间有边无边等形而上的问题，亦即佛陀所视为无记的问题。可见他游方参学，深受当时流行的思潮影响。虽然他问的全是这类佛所认为问与答都徒费精神的问题，佛陀大多数时候还是耐心地开导他。只有认为不答比答对他更有好处，佛陀才会对他所问无记。如在本经，佛陀便是对他的问题再三默然不答。佛陀不厌其烦地解答这个游方者的疑难，是因为佛陀看得出，他是一个质直、老实的参学者，由于不明白道理，才会有这么多问题，并非是故意来刁难的（见九六四经所说）。

就这样，一方精进不舍地诚意求学，一方孜孜不倦地慈悲教诲，婆蹉种出家终于皈依佛陀座下，并得阿罗汉果。

本经虽然简短，但意义是深刻的。婆蹉种来问佛陀，是否有我呢？一连三问，佛陀都不答，他不得要领，只好离去。当时阿难站于佛陀背后，见到这情形，大是不解，忍不住问佛陀为什么婆蹉种三问，佛陀也不答，岂不令他以为释氏沙门不懂得解答他的问题，而更增加他的邪见？佛陀向阿难解释，如果答他“有我”，会加深他原有的邪见；如果答“无我”，本来已是迷惑的他就会更迷惑。他会这样想：

先前我还好端端存在的，现在却没有了。所以，如对他说明有我，那是使他堕于常见，固然不对，但若说无我，又会令他堕于断见，同样错误。如来说法，是不堕于二边，而契于中道的。中道就是“此故彼”的缘起道理，如有无明便有行，以至有生便有老死；无明灭则行灭，以至生灭则老死忧悲苦恼灭。

佛陀的解释，说明这次对婆蹉种的问题不置答是适当的。因为根据婆蹉种一向所提出的疑问，都是由执二边而起的。执著二边，看事物的存在就必然不是实有，便是实无，以此论我的有无，也就有无都必错。无论婆蹉种所说的我是否指神我，他也一定以为，要就是有一真实不变的我（不管它是神我、梵我、大我或自我），要就是此我于这一生过后便即整个断灭。经文虽然只说他问“为有我耶”，其实亦不离“为无我耶”之问，正如执实有的，反过来就会执实无，这是堕于边见者的思维方式。除非佛陀先将缘起中道的正理详细向他解说，否则答他有我、无我都会令他深堕于原来的谬见之中。因为无论佛陀答有我、无我，他都会一样起边执。佛陀答有我，他会执有的一端，佛陀答无我，他会执无的一端。他所索求的，就是佛陀答有或答无，使他能安住于任何一端之上。

佛法正见缘起，当然不许有我之见。佛陀若对婆蹉种答言无我，是最自然不过的事。但果真如此，便会令他堕于断见，由起断见，便看一切皆悉败坏、虚无，道德行为毫无价值，善恶愚智都没有分别，后果比执有更严重。正如经中所说，婆蹉种问是否有我，这是痴惑，若佛答言无我，就更增他的痴惑了。



缘起甚深难明，佛陀是不易对婆蹉种讲说的，相信也因为时机未成熟，所以佛陀当时不能说。既不能先说因缘生灭之理，佛陀就只好默然不答了。

佛陀的沉默，可能促使婆蹉种出家对二边的执著作了深刻的反省，由此有所领悟，因为后来他再向佛陀问法，已不问往日那类有边无边、命异身异的问题，而问与现实修行有关的善、不善法，以及比丘，乃至优婆夷证果的成功率为如何。结果，他依佛出家，更证得阿罗汉果（见九六四经）。

关于无我及缘起中道的义解，请参阅五阴诵五十八经及二六二经释义。

【正文】(一一三八)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，尊者摩诃迦叶住舍卫国东园鹿子母讲堂。时尊者摩诃迦叶晡时从禅觉，往诣佛所，稽首礼足，退坐一面。尔时，世尊告尊者摩诃迦叶：“汝当为诸比丘说法教诫、教授。所以者何？我常为诸比丘说法教诫、教授，汝亦应尔。”尊者摩诃迦叶白佛言：“世尊！今诸比丘难可教授，或有比丘不忍<sup>⑩</sup>闻说。”佛告摩诃迦叶：“汝何因缘作如是说？”摩诃迦叶白佛言：“世尊！我见有两比丘，一名槃稠，是阿难弟子；二名阿浮毗，是摩诃目犍连弟子。彼二人共诤多闻，各言：‘汝来！当共论议，谁所知多？谁所知胜？’”时尊者阿难住于佛后，以扇扇佛，语尊者摩诃迦叶言：“且止！尊者摩诃迦叶！且忍！尊者迦叶！此年少比丘少智、恶智。”尊者摩诃迦叶语尊者阿难言：“汝且默然！莫令我于僧中问汝事。”时尊者阿难即默然住。尔时，世尊告一比丘：“汝往至彼槃稠比丘、阿浮毗比丘所，作是言：‘大师语汝。’”时彼比丘即受教，至槃稠比丘、阿浮毗比丘所，作是言：“大师语汝。”时槃稠比丘、阿浮毗比丘答言：“奉教。”即俱往佛

所，稽首礼足，退住一面。尔时，世尊告二比丘：“汝等二人，实共诤论，各言：‘汝来试共论议，谁多谁胜’耶？”二比丘白佛言：“实尔，世尊！”佛告二比丘：“汝等持我所说修多罗、祇夜、受记、伽陀<sup>⑮</sup>、优陀那<sup>⑯</sup>、尼陀那<sup>⑰</sup>、阿波陀耶<sup>⑱</sup>、伊帝目多伽<sup>⑲</sup>、闍多伽<sup>⑳</sup>、毗富罗<sup>㉑</sup>、阿浮多达摩<sup>㉒</sup>、优波提舍<sup>㉓</sup>等法，而共诤论，各言：‘汝来试共论议，谁多谁胜’耶？”二比丘白佛：“不也，世尊！”佛告二比丘：“汝等不以我所说修多罗乃至优波提舍，而自调伏，自止息，自求涅槃耶？”二比丘白佛：“如是，世尊！”佛告二比丘：“汝知我所说修多罗乃至优波提舍，汝愚痴人！应共诤论，谁多谁胜耶？”时二比丘前礼佛足，重白佛言：“悔过，世尊！悔过，善逝！我愚我痴，不善不辩<sup>㉔</sup>，而共诤论。”佛告二比丘：“汝<sup>㉕</sup>实知罪悔过，愚痴、不善不辩，而共诤论。今已自知罪，自见罪，知见悔过，于未来世律仪戒生。我今受汝，怜愍故，令汝善法增长，终不退减。所以者何？若有自知罪，自见罪，知见悔过，于未来世律仪戒生，终不退减。”时二比丘闻佛所说，欢喜随喜，作礼而去。

【释义】本经选自“大迦叶相应”。前九〇六经释义已说过，大迦叶是一位非常严谨的头陀行者。他穿着粗重的粪扫衣，常独居于闲静处、冢墓间，过刻苦的生活，虽至年纪老迈，仍修头陀行如故。他的清苦修行，是没有其他人可及的。在佛的大弟子中，和大迦叶的风格明显不同的是阿难。阿难生性温厚，对人总是和颜悦色，又喜接触大众，替人做事，所以人缘甚好。他更曾再三请求佛陀准许摩诃波闍波提等五百女人出家，终得到佛陀的允准。这使他在比丘尼中特别受到尊重，大迦叶在这方面和他相比就大有不及。对阿难的行事，大迦叶应该是不太满意的。所以，到佛陀入灭，弟子第一次结集遗教时，大迦叶先是不准阿难参与，认为他仍然在学地（即未成无学的阿罗汉），仍有贪瞋痴，不应出席。其后，在大会上，更当众一连串质问阿

难于过去佛陀在世时所犯的过失,其中一项便是三请佛陀准许女人于正法出家。阿难只好一一解释当时所做各事的原因,并一一悔过。此外,在会上,阿难认为小小戒可舍,大迦叶则不同意,坚持佛所不制不应妄制,若已制不得有违(以上第一结集事见《五分律》卷三十记载,《大正》22、190下及191中下)。出现这些情况,都是由于两人的思想、性格及行事作风迥然不同的缘故。

了解上述背景,读本经及下引的一一四二经就会多一点领略。本经说佛陀希望大迦叶像他那样,常为诸比丘说法,大迦叶表示,现今的比丘不易教导,有些更是不耐烦听法的。佛问他何出此言,大迦叶即举出阿难的弟子槃稠,及目犍连弟子阿浮毗为例,指两人诤论谁知得更多,谁知得更胜妙。大迦叶的意思是说,他们各自以为知得又多又胜,还会听他说法,接受他的教导吗?这时,阿难于佛后,即请大迦叶饶恕两人年少无知。大迦叶非常不满,不客气地叫阿难住口,以免他要在大众集会上对阿难提出质问。阿难听他说得严峻,哪敢再作声?佛陀为了教诫这两个年少比丘,也为了平息大迦叶的不满,乃着人命二人到来,先问他们,是否有上述诤论事。二人直认不讳。佛再问他们,是否因为受持佛所说的修多罗等十二类经教,而从中学到诤论法,要比较谁知得更多,知得更胜呢?二人连忙说不。于是佛叫他们反省,是否没有从十二类经教中学到调伏烦恼、止息诤论、求取涅槃之道。他们承认没有。至此,佛就责备他们说,十二类经教都教人止息诤论,而他们却诤论、争胜,违反佛法,实在愚痴。

二人即向佛诚心忏悔。佛陀接受了他们的悔过,并勉

励他们从此增长善法，不再退步。

本来，年轻比丘不知天高地厚，好胜争强，是常有的事，也不属于大过失，佛陀原不必亲自加以警诫，交由阿难、目犍连各自管束一下便可以，但佛陀还是亲自处理了，可见他对大迦叶是特别尊重的。此外，从经中大迦叶冲着阿难而说的那句话：“汝且默然！莫令我于僧中问汝事。”亦可见大迦叶对阿难的不满是积有时日的。

关于经中所提及的十二类经的名称，其梵语及意译请参阅第三章第四节。

【正文】(一一四二)如是我闻：一时，佛住舍卫国祇树给孤独园。尔时，尊者摩诃迦叶久住舍卫国阿练若<sup>㉔</sup>床坐处，长须发，着弊衲衣<sup>㉕</sup>，来诣佛所。尔时，世尊无数大众围绕说法。时诸比丘见摩诃迦叶从远而来，见已，于尊者摩诃迦叶所起轻慢心，言：“此何等比丘？衣服弊陋，无有仪容而来，衣服佻佻而来<sup>㉖</sup>。”尔时，世尊知诸比丘心之所念，告摩诃迦叶：“善来迦叶！于此半座，我今竟知谁先出家，汝耶？我耶？”彼诸比丘心生恐怖，身毛皆竖，并相谓言：“奇哉尊者！彼尊者摩诃迦叶，大德大力，大师弟子，请以半座。”尔时，尊者摩诃迦叶合掌白佛言：“世尊！佛是我师，我是弟子。”佛告迦叶：“如是，如是！我为大师，汝是弟子。汝今且坐，随其所安。”尊者摩诃迦叶稽首佛足，退坐一面。尔时，世尊复欲警悟诸比丘，复以尊者摩诃迦叶同己所得殊胜广大功德，为现众故，告诸比丘：“我离欲恶不善法，有觉有观，初禅具足住，若日、若夜、若日夜；摩诃迦叶亦复如我，离欲恶不善法，乃至初禅具足住，若日、若夜、若日夜。我欲第二、第三、第四禅具足住，若日、若夜、若日夜；彼摩诃迦叶亦复如是，乃至第四禅具足住，若日、若夜、若日夜。我随所欲，慈、悲、喜、舍<sup>㉗</sup>，空入处、识入处、无所有入处、非想非非想入处<sup>㉘</sup>，神通<sup>㉙</sup>境界，天耳、他心智、宿命智、生死智、漏尽智其足住，若日、若

夜、若日夜；彼迦叶比丘亦复如是，乃至漏尽智具足住，若日、苦夜、若日夜。”尔时，世尊于无量大众中称叹摩诃迦叶同己广大胜妙功德已，诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

【释义】本经选自“大迦叶相应”。由于大迦叶修头陀行，常离群独处，穿的又是粗糙、破旧的粪扫衣，加上年纪老大，不修须发，仪容不整，新学的比丘见到他，往往不知道他是谁，见他衣破须长，威仪不具，就生起轻慢心。本经就是说佛陀有见诸比丘只从形象看人，于是便特意在众比丘前呼叫大迦叶之名，请他来到身边，让出半座给大迦叶坐，并且说，不知道是大迦叶先出家，还是他先出家。佛陀的让半座及说这句话，明显是将大迦叶高抬至与他差不多同等的地位。这一举动，顿使诸比丘大感惊愕，心生畏怖。因为先前所怠慢的，原来是佛陀这么尊重的上座，那他们便是犯上大过失了，又怎不畏怖呢！当然，大迦叶并没有不分尊卑地坐那半座，佛陀也只不过借此指示众比丘，大迦叶应受到特别的尊重，大迦叶不敢坐下去，他也就请大迦叶回到本身的座位去。跟着，为对众比丘更深警惕，佛陀更指出，大迦叶的修行历程及功德和他的相等，这包括入四禅、入慈悲喜舍等四无量定、入四无色定、得六神通等等。佛陀的意思是要众比丘深自呵责：这么一位功德巍巍的上座长老，自己竟然看不出来，而且还加轻慢，真是罪过了。

佛陀这样子的对弟子极度高扬、推重，从来只有这一次。可以说，他给了大迦叶最高的荣誉。后来，有一次，大迦叶和阿难共过比丘尼精舍，大迦叶为她们说法，有一比丘尼不喜欢听，说大迦叶在阿难面前为比丘尼说法，就如

卖针的人到针师的家去卖针一样，这无疑是讽刺大迦叶班门弄斧。大迦叶不堪讽刺，就对阿难连番自白，显示自己如何受到佛陀称赞，其中就有提到本经所说的佛陀推重他的事实。可见佛陀对他的赞叹，他是引以为傲的。

## 【注释】

①如是我问：即我问如是。《阿含经》是佛灭后才结集的，经首用这一句话，表示记诵者亲从佛陀那里听到这样的教说。这是佛所说，非记诵者自己造出来的。

②一时：意为“在那时候”，指本经讲说的时间。

③舍卫国祇树给孤独园：舍卫国(Śrāvastī)，城名。是当时十六大国之一的憍萨罗国(Kośalā)的首都，位于今日北印度，距尼泊尔不远。祇树给孤独园，是舍卫城的须达多所布施的佛教道场。须达多富而好施孤独贫困的人，所以给时人美称为给孤独长者。这道场的树木由太子祇陀送出，故称为祇树给孤独园。本道场与王舍城的竹林精舍并为佛教最早的精舍，同属佛陀弘教的两大重地。

④后有：“有”是由感果而得的存在。后有即随此世之后出现的果报体——另一期的生命。

⑤欢喜奉行：诸比丘听了佛陀的开示后，心中欢喜，并谨遵教导法践行。经文开首说“如是我闻”，结尾说“欢喜奉行”，是《杂阿含经》记录佛陀对弟子说法的一般格式，如讲说的对象为外道，结尾就会改说“欢喜随喜，作礼而去”，如对天人说法，结尾又会改为“稽首佛足，即没不现”。

⑥心解脱：圣者解脱分三种，由智慧之力离无明而断烦恼的，称慧解脱；由禅定之力离爱贪而断烦恼的，称心解脱。定

慧均修，称俱解脱，这是最圆满的。经中说解脱，大多是心解脱、慧解脱并举的。

⑦ 若断、若离欲：根据《瑜伽论·摄事分》（《大正》30.744上）“断”是制伏贪烦恼，令不现起，这是见道位所断；“离欲”是永断欲贪，这是修道位所断。所以，“离欲”与“断”做同一事，但“离欲”是深一层的工夫，是彻底的除去欲贪。

⑧ 解脱知见：此即第九经所说的“解脱者真实智生”。第九经最后一段经文与本经末段相同，只以“解脱者真实智生”代替“解脱知见”。解脱知见为阿罗汉所具有的五种功德之一。五种功德指戒、定、慧、解脱、解脱知见，称五分法身。解脱知见是阿罗汉所得的尽智（自知已断尽一切烦恼而解脱的无漏智），有此尽智，圣者才能自见解脱后的清净。

⑨ 东园鹿母讲堂：位于舍卫城。鹿母又名鹿子母，为鸯伽国（Anga）长者之女，归信佛陀，捐资为佛造此大讲堂。

⑩ 晡时：下午三时至五时的时间内，即申时。

⑪ 从禅觉：禅定完毕，从禅坐中起来。

⑫ 敷座：将坐卧具铺陈于地上而坐。坐卧具即尼师坛，所用质料，与衣服同，坐时或卧时垫于身下，以保护衣服的洁净。

⑬ 偏袒右肩：披袈裟时只覆盖左肩，袒露右肩。乃古印度礼敬的方式，为佛教所采用。偏袒右肩含有愿为长者服劳的意思。

⑭ 为说五阴即受：意指对佛陀有关五阴的解释，能立即领受。

⑮ 异比丘：某比丘。

⑯ 无明穀：穀即卵。此处譬喻无明如卵，能生出一切邪见。

①⑦ 修习方便禅思：禅，梵语 dhyāna，为音译禅那的简称，意译静虑、思惟修习。静是定心于一境，与定相应，虑是思虑观察，与慧相应。这是定慧均等的状态。佛法修学以慧为主导，修禅亦以能引发正慧为目的，慧由思虑抉择而生，故说禅思。习禅应有方便，如调身、调心、调息等，依此方便去修习，故方便亦有“加行”的意义。

①⑧ 内寂其心，如实观察：“寂”是止息心之妄动妄念，定心于所观之境，这是止的功夫。须心寂才可起观。如实观察是用正见抉择事理，这是观的功夫。禅思的修习是止观双运的。

①⑨ 波罗捺国仙人住处鹿野苑：波罗捺，梵名 Vārāṇasī，巴利名 Bārāṇsī，为中印度古国，旧称伽尸国(Kāśī)，即今之 Varanasi 市，在中印度恒河的北岸。波罗捺西北有鹿野苑(梵名 Mṛgadāva，为佛陀初转法轮，度五比丘的圣地。相传此地古来为仙人及得道者游学栖息之所，故又称仙人住处。仙人即居于山林、持禁戒、修苦行、有神通的修道者。

②⑩ 般泥洹：般，梵语 pari，完全的意思；泥洹(梵语 nirvāṇa)，即涅槃的异译。涅槃意译寂灭，灭度，是灭一切烦恼火，度过生死大海，得到解脱的意思。般泥洹即完全的解脱，故又意译为圆寂。

②⑪ 长老：对修学者的尊称。在僧团中，修学者有两种情况可被称为长老。一是年长而出家多年；一是通达法义，而又行为清净。后一类长老可以是年轻的学者。

②⑫ 户钩：僧物的一种。开门的用具，作用有如今日的钥匙。

②⑬ 经行处：僧中日常生活，在食后，坐禅后，或倦时，会起来散步，在一定的地方来回行走。以调适身心，称为经行。经行的地方可以是闲静处、屋前、讲堂前或塔下。



②④ 知法、见法：行者于见道时对自己所证能自了知，这是知法；能善见四圣谛，这是见法。

②⑤ 此中云何有我，而言如是知，如是见，是名见法：闍陀认为，既然无我，又有谁去知去见？既无我，又说什么知法，见法呢！闍陀说此语带有讽刺的意味。

②⑥ 第二、第三亦如是说：两次、三次都说同样的话，意即闍陀向诸比丘重复说出心中的疑惑。

②⑦ 拘睢弥：梵名 kau śambi，又名侨赏弥，中印度古国，为当日十六大国之一。在今 Allahabad 的附近。

②⑧ 瞿师罗园：梵名 Ghosilārāma，又名美音精舍，在拘睢弥国内，为瞿师罗长者所建以奉施佛陀，作为精舍之用的园林。

②⑨ 卧具：又称坐卧具，梵名尼师坛(Nisidana)，坐时卧时，垫于身下，以保护身体，及使衣服、寝具保持清洁。所用质料与衣服相同。

③⑩ 无所覆藏，破虚伪刺：闍陀能向众比丘问法，坦露自己的疑惑，故阿难称赞他诚恳不虚伪。另据觉者注释，闍陀为人一向深沉，对人欠坦诚。这么说，阿难赞他无所覆藏，应是具有双重意义的。

③⑪ 远尘离垢，得法眼净：行者于见道时，见四圣谛的真实不虚，称得法眼净，意即慧眼清净。这时由正见所断的烦恼不再缠结，就是远离尘垢。尘垢是烦恼的异名。《瑜伽论》(卷八十六)更将“远尘离垢”分别解释如下：“由见所断诸烦恼缠得离系故，名为远尘；由彼随眠得离系故，说名离垢。”这是说，见道时，以正见断烦恼，名为远尘；同时去除该类烦恼(指见惑)的习气(唯识家称此为种子)，名为离垢。(《大正》30.778下)

③⑫ 得法：此处指获得初果。

③⑬ 教授教诫：教授、教诫意义可通。若加分别，则教授指

开示善法，教诫指警诫过失。又或教授就说法而言，教诫则就制戒而说。

③④ 不复见我，唯见正法：一切法中没有我可见，没有我可说，见的只是缘起法则。这正是见道之言。

③⑤ 佛陀对迦旃延开示缘起中道一事，原载于三〇一经。该经归入杂因诵的因缘相应，其行文及说事皆不及本经，故本书不选。

③⑥ 祇桓：又作祇洹。祇树给孤独园又名祇洹精舍，简称祇洹。

③⑦ 不律仪：律仪，梵语 Samvara，音译三婆啰。律是法规，仪是仪则，即保护根门、防范身口意作不善业的防非止恶的戒。不律仪即不守戒。又戒就广义说，有善有恶，善戒为好习惯，恶戒为坏习惯。由此，律仪亦分为善律仪、恶律仪。善律仪即善戒，恶律仪即恶戒。不律仪也就是指恶律仪。

③⑧ 以漏其心：漏的意义为烦恼。烦恼通常由六根漏泄过患而起，所以称烦恼为漏。此处说漏，正是对应六根而言。

③⑨ 诸漏不漏心：一切烦恼都不能侵进心内。前一“漏”字为名词，后一“漏”字为动词。

④① 等心：平等心。于香不觉得为顺受，于臭不觉得为逆受，从而不起偏执，故说“等”。

④② 彼种彼种相：色等外境种种不同的现象、情况。

④③ 摧伏众魔：《相应部》的英译本作“Overcome these two, Obrethren, — Lust and hate”(The Book of the Kindred Sayings, Chapter 35, 94. p. 41)。意为战胜贪欲与憎恶。贪欲与憎恶指对可意与不可意六境的反应，比此处所说的“魔怨”更对应前文。

④④ 瞻婆：梵名 Campā 又译作瞻波，为鸯伽(Aṅga)国的都

城，位于中印度摩揭陀国(Magadha)的东方，在恒河南岸。

④④ 乐、念：即可乐、可念。

④⑤ 厄碍：《相应部》英译本作“bound with the bondage of the lure”(Chapter 35, 63. p. 17)，意即为“贪欲所缚”，有缠结困顿的意思。

④⑥ 像类：即种类。

④⑦ 长养于欲色：使欲贪增长的色境。

④⑧ 问讯：见面时的礼仪。形式为合掌、低头或躬身。行礼时互问对方，近日是否少恼少患，或是否安乐。

④⑨ 彼但有言说……增其疑惑：意即他只能空口说说而已，如果问他，他所指的一切是什么，他就无法回答，而更显示他对问题的无知。

⑤① 非其境界故：这不是他的能力所可以做得到的。参阅与本经相当的《相应部》三十五章 23 节经文及觉音注。又“彼但有言说(或作言数)……非其境界故”的句式在《杂阿含经》中多处出现，皆用意相同。

⑤② 世尊略说、不广分别：世尊只简单说，没有详细解释。意思是请佛陀再作进一步说明。

⑤③ 拘留搜：拘留国人聚居之地。拘留(Kuru)，又名拘楼、居楼、俱卢，为当时十六大国之一，位于摩偷罗(或作秣兔罗)之西北方，为佛陀弘化最西北端之地。其地在今日德里附近。

⑤④ 初、中、后善：初善指初闻法时生欢喜，中善指修行时没有艰苦；后善指最终完全离开一切欲贪、一切染垢。

⑤⑤ 纯一满净：纯一指佛所说法与一切外道所说的都不同；满是圆满，最尊最胜；净是清净，乃解脱的境界。

⑤⑥ 梵行清白：梵行指八圣道；清白，即清净，指解脱。八圣道修习圆满，生死不再相续而得解脱，故说梵行清白。

⑤⑥ 士夫：成年的男子。

⑤⑦ 野干：梵语悉伽罗(Śrgāla)，又名射干。似狐，鸣声如狼，善爬树，喜于墓地活动。

⑤⑧ 失收摩罗：梵语śi śumāra，意译鰐(鰐)鱼，有四足，齿利，凶猛。

⑤⑨ 各各不相乐于他处而系缚故：六众生只欲乐各自原先的生活环境(如蛇欲入洞，猴欲入山林)，所以不喜欢受缚于其他地方(指士夫所系禁它们之处)。

⑥⑩ 行处：此处指六根所缘的对象，如色为眼根之行处。

⑥⑪ 各各不求异根境界：各根都有不同的攀缘境界，如眼必缘色，耳必缘声，都不会攀缘其他境界，如眼必不会缘声，耳必不会缘色。

⑥⑫ 堪能自在随觉境界：“觉”为觉想，即种种分别念头，如欲想、恚想之类。六根只要功能在，便会肆意去缘各自境界，生起种种觉想，并予受用。

⑥⑬ 住处：心念所安住之处。

⑥⑭ 逆防闭：六根接触外境时作好准备，守护根门，以防生起欲贪。

⑥⑮ 恶不善法：指贪欲、瞋恚、昏眠、掉举恶作及疑等五盖，其义详见下文道品诵七〇八经释义。

⑥⑯ 栳林：《相应部》英译本作“a forest full of thorns”。依经文之意“栳”应为“榛”之误。

⑥⑰ 五欲功德：五欲是五根攀缘色、声、香、味、触等五境时所起的贪欲。功德，巴利语 *guṇa*，有德性、性质的意思，指色等五境的性质，此五境有使人生起欲贪的功力，故称五欲功德。经中提及五欲功德，常将眼色、耳声等十二处连在一起说，因为要根境和合才会生此等欲贪。参阅《中阿含》卷二十

七《达梵行经》(《大正》1. 600 上)及卷四十九《大空经》(《大正》1. 739 中)。又或认为此处的 *guna* 应作“感官的对象”解,译作“功德”,意义不准确(参阅吴汝钧《佛教思想大辞典》页 120,台商务 1992 年初版)。

⑥8 行施作福:指舍戒还俗后,便是在家人,便可布施求福。

⑥9 檀越:梵语 *dāmapati*,意译施主,指布施财物的人。

⑦0 临趣、流注、浚输:意指趣向、倾向。人的向善、向恶、向生死、向解脱,是由平素的学习、思想、行为的不断积累而造致。倾向形成后,便难以改变,就如流水永远朝着同一方向奔流一样。故下文以恒河的长向东方为喻。此处以“临趣”等三词表示趣向,相信也是为了配合这个比喻。

⑦1 余得大苦:意即除了大苦,什么也不会得到。与下文“彼诸大众徒辛苦耳”同一意思。

⑦2 王舍城迦兰陀竹园:王舍城(*Rājagṛha*)或译罗阅祇城,中印度摩揭陀国的都城,第一次经典结集之地。城北有迦兰陀竹园,为迦兰陀鸟栖息的园林。据《过去现在因果经》卷四所载,摩揭陀国主频毗娑罗归信佛陀后,于此园林建造僧舍,奉施佛陀。这是佛教最早的僧舍,世称竹林精舍,与舍卫城的祇园精舍并为佛陀弘法的重地。

⑦3 有是故是事有,是事有故是事起:为“此有故彼有,此生故彼生”的另一译法。起即生之义。

⑦4 不得得想、不获获想、不证证想:修行人由于有增上慢(增上原意为增益、助长;增上慢的增上则有“夸大”之意),于未得、未获及未证殊胜功德而自谓已得、已获及已证。又“获”,《瑜伽论》卷九十三作“护”,防护之意(《大正》30. 830 下 831 上)。

⑦⑤一切取离、爱尽、无欲、寂灭、涅槃：修道的先后次第是于一切不执取、断爱贪、离诸欲，证入寂静安稳、灭除生死苦恼的涅槃境界，此如二十八经所说：“于色生厌（按：即本经说的一切取离、爱尽）、离欲、灭尽、不起诸漏，心正解脱，是名比丘见法涅槃。”

⑦⑥相续灭灭，是名苦边：后一“灭”应为冗字。相续，指五蕴的相续，即人的代称。佛法不许有实我，常人所谓我，不过是缘生的五蕴法在相续而已。行者修道至圆满，于此生完后，不受后有，这时就是灭于相续，永断诸苦（即到了苦的尽头，又名究竟苦边）。

⑦⑦彼何所灭？谓有余苦：行者于现生中得无余依（即五蕴身体灭）涅槃，不受后有，后苦不续，这就是灭除有余苦。

⑦⑧法住、法界：法住是无始时来都是这样的意思。法界，狭义指意识所缘的境界，为十八界的一界；广义则指有为、无为的一切法。此处是就广义言，意指普遍性。二词合说，意思是缘起法是过去、现在、未来一切法生灭的法则，具恒常性、普遍性。

⑦⑨彼如来：《法蕴足论》作“一切如来”，指十方三世诸佛。

⑦⑩法空：应作法定。缘起法则是确定不移的，无论过去、现在、未来，或有佛无佛，都不会改转。

⑦⑪法如、法尔：“如”是“就是这样”，“尔”是“本来如此”。一切事物由因缘生，自有世间以来便如此。缘起法就是世间的实际情况的说明。

⑦⑫法不离如、法不异如：“如”的意思为“世间就是这样”，也就是指世间的真理。缘起法与真理相应，它就是世间的真理。

⑦⑬随顺缘起：指缘生法——十二因缘是依随缘起法则而

生起的。

⑧4 前际：此生之前，指过去世。

⑧5 内不犹豫：于现前的五蕴身体不起愚惑，左思右虑。

⑧6 此为前谁：此身的前生为谁。

⑧7 终当云何之：“之”即去。此生完后，当往哪里去。

⑧8 凡俗见：世间一般不正确的见解，指下文我见等，这都是由于不知见缘起法所致。

⑧9 寿命见：众生从生至死，死而又生，于生命相续之中，生起寿命的执见，以为有一常住不变的命根，为轮回的主体。

⑨0 忌讳吉庆见：世俗人迷信，每起种种不吉利或吉利的执见。

⑨1 如截多罗树头：多罗为棕榈科的热带乔木，印度盛产。其叶制干后可作书写用，古印度人喜以此写经文，此即所谓贝叶经。此树若树干中断，便不再生芽，故此处以“截多罗树头”比喻邪见尽断，由此解脱。

⑨2 成不生法：不生指不受后有。阿罗汉解脱生死，命终后不再受生，便是成就不生法。

⑨3 善见、善觉、善修、善入：玄奘译《法蕴足论》作：善见、善知、善了、善思惟、善通达。

⑨4 异婆罗门：某一婆罗门。

⑨5 庆慰：见面时互相问候、慰问。

⑨6 义说、法说：指佛所说与义相应、与法相应。义是对人生有好的作用，有积极意义；法是合于正理，在佛法说，正理即缘起法。

⑨7 法根、法眼、法依：指一切法义、法门都出自佛陀，佛眼能正见一切法的实际，一切法义要依佛说为标准。

⑨8 计无济理：估计没有解决的办法。

⑨⑨结使：即烦恼。结是系缚义，使是役使的意思。烦恼束缚众生，令不得出离生死；又能役使众生作种种业，故名结使。

⑩⑩有一结系故，则还生此世：只要尚有一结未断，就要受后有，轮回生死，所以上句说，圣弟子在五欲功德方面是断尽结使的。

⑩⑪沙土坌尘：沙土上积满灰尘。

⑩⑫三受：苦受、乐受、不苦不乐受（又名舍受）。

⑩⑬于上无所复作：修道的事已完成，此外再无什么道要修。

⑩⑭如前须深经广说：须深经指前面的三四七经。该经说须深为诸外道指使，假依佛教出家，以探取佛法内容，供给诸外道参考。但须深受佛陀教导后，却改信佛教。经中佛陀向须深指出，于正法、律假作出家，以盗取法义，所得苦报就如给国王治罪，被刺三百矛那样痛苦。

⑩⑮摩竭国：即摩揭陀国。

⑩⑯波罗利弗：即华氏城（Pāṭaliputra），又名波陀厘子。为阿育王时，摩揭陀国之都城，即今中印度巴特纳市（Patna）（按：在频婆娑罗王、阿闍世王时，摩揭陀国的都城则为王舍城）。

⑩⑰福德舍：又名福舍，为行旅的人及贫乏者而设的宿舍。福舍多由乐于布施的国王建造，以便利大众。

⑩⑱定说：《相应部》作宣说。

⑩⑲明慧正觉：由智慧的通达而得到究竟觉悟。

⑩⑳无间等：梵语阿毗三摩耶（abhisamaya），玄奘于《瑜伽论》译为“现观”。意为直观、现证，即直接体悟正法。

⑩㉑增上欲：增强力量的愿欲。

⑩㉒布萨：是净住的意思。为共住一处的比丘每半月举行



一次自我反省行为的集会。会上由持律者诵说戒本，有犯戒的便自行在大众面前发露、忏悔。此制度使僧众长养功德，僧团得以保持清净。

⑪③ 教诫教授：宽泛说，教诫、教授意义可通。若分别，则教授为教善，教诫为诫恶，或教授指说法，教诫指制戒。

⑪④ 施财：宋、元、明三本藏经作世财。

⑪⑤ 生法、起法、作法、为法：即因缘生的法、现起的法、无常的法、有为法。

⑪⑥ 族姓子：原指婆罗门大族的子弟，佛教则用来美称信佛行善的男子（女性称族姓女），义与“善男子”同。

⑪⑦ 正信非家：非家即无家。于出世法生起正信，再无家室之想。

⑪⑧ 渐：原本作“树”，今依宋、元、明三本改。

⑪⑨ 何等为五：原本缺去“为”字，今依宋、元、明三本补加。

⑪⑩ 特牛：公牛。

⑪⑪ 牝：母牛。

⑪⑫ 马祀：又称马祀祭。印度婆罗门教大祭祀之一种，自《梨俱吠陀》时代即有此祭典。其初任何人都可举行，后因费用甚大，变成只有国王才得举行。马的快速象征军容盛大，所以国王以马作为供神的牺牲。其法是使贵族少年将要作牺牲的马放向东方一年，期间任其随意游于良好之地。一年又三日后，将马系于祭柱，祭官便作法诵咒，杀马并加以燔烧，同时还烧一野羊，以作马的先导。最后参加祭祀的人便饮酒唱歌，为王祝福。婆罗门认为这种祭祀能使王者成为王中之王，所以王者对此祭祀甚为重视（参阅《印度哲学宗教史》页374）。

⑪⑬ 大仙：仙人的意义，见二六二经释义注①。大仙指佛陀。

⑫<sup>24</sup>微细虫：指附于牛羊身上的小虫。

⑫<sup>25</sup>应法：如法、合理。

⑫<sup>26</sup>不善守护者亡失：钱谷如交予不善控制的人管理，就会容易招致损失。

⑫<sup>27</sup>不爱念者辄取：不知爱惜的人会动辄取来花费。上句及本句，《别译杂阿含》九十一经作“不生恶子”。意即有不肖子便会将钱谷随意花费、损耗。

⑫<sup>28</sup>落度：与“落拓”同义，失意潦倒的样子。

⑫<sup>29</sup>出内称量：内即纳，意即要好好计算支出与收入。

⑫<sup>30</sup>知平而舍：达到平衡为止。

⑫<sup>31</sup>优昙钵果：优昙钵树的果实。此果大而甜美，印人所喜食。这里以此果的没有种子，来比喻没有钱财却随意花费的生活，必无以后继。但《别译杂阿含》则说初食优昙果时，树上甚多，食至醉眠七日，醒来才知果已食尽。以此警惕不要胡乱花费。二说比较，以后一说更合经意。

⑫<sup>32</sup>同法：世间人所说的道理及主张，都是有漏而不能导人至于解脱的，在这方面说，是种种相同，类类无别，所以称为同法。惟有佛法，清净究竟，能使人解脱，是不共法。

⑫<sup>33</sup>戒具足：此处指五戒：（1）不杀生，不伤害任何有情识的众生。（2）不偷盗，偷盗即不与取，没有得到别人同意，擅自取去别人的财物。不偷盗则连贪取之念头也不生起。（3）不邪淫，不与配偶以外的人行淫或有暧昧的行为。（4）不妄语，不说虚假的话，对人要真诚。（5）不饮酒，酒能乱性，醉了就会做出犯戒的行为，所以不能饮。

⑫<sup>34</sup>迷：原本作“速”，今依元、明本改作“迷”。

⑫<sup>35</sup>审谛尊：与下句的“等正觉”都指释尊。释尊所说的法是审细而真实的，故云。

⑬⑥ 多迦罗：树名，其木所制成的香，称为多迦罗香或木香。

⑬⑦ 栴檀：树名。为常绿乔木，高数十尺，其木芳香，可制成檀香。

⑬⑧ 优钵罗：花名，意译青莲花。即睡莲，花瓣作青色，叶身狭长，其花清香，为常用的供养花。

⑬⑨ 正受：梵语 Samāpatti，音译三摩钵底，新译为等至，定的异名，由定的作用令身心至于平等安和的境界，故名等至。通于有心定及无心定。有心定包括色界四禅及无色界的四空定（即四无色定），合称八等至。无心定指无想定及灭尽定（又名灭受想定），皆为灭除心、心所之定。无想定是外道所修的定，他们以为无想无虑便是进入涅槃境界，但其实烦恼未断，仍为世间定。灭尽定则为佛教圣者以胜解力修得之定，已灭诸漏而不再感受生死果报，所以是出世间定。

⑭⑩ 安陀林：舍卫城祇树给孤独园附近的园林，又名开眼林、昼安林。

⑭⑪ 布尼师檀：坐前先将坐具铺在地上，以保持衣服清洁。

⑭⑫ 麁：与“粗”通。

⑭⑬ 阙节：阙，原本作“开”，今依元、明本改作“阙”。“阙”是失误，“节”是人的操守，阙节即指错失的行为。

⑭⑭ 若与恶人俱，刚强犹如山：《别译杂阿含经》三十七经作“诸有瞋恚者，重障犹如山”。“刚强犹如山”是指恶人的情态，并非说用强硬的态度对付恶人。

⑭⑮ 盛恚能自持……非谓执绳者：四句谓于盛恚之下，仍能自制，就像驾驭驰骋中的马车，要能好好控制，而不单是执著缰绳，任马奔驰而已。

⑭⑯ 尼乾子：即耆那教徒。参阅第二章第四节。

①47 阇祇罗：巴利语 Jatila，外道的一种，其徒事火，头上结发如螺髻形，故称为事火外道或结发外道。皈依佛陀的优楼频螺迦叶等三兄弟，未入佛教前，即为事火外道。

①48 一舍罗：巴利语 Eka-sātakas，意为一衣。外道的一种，其徒穿一衣，由腰部盖至膝盖或稍下的地方，故名。

①49 洛莫：即落莫。本为冷漠淡薄之义，这里有漫不经心的意思。

①50 辨：原本作“辩”，今依宋、元二本改作辨。

①51 交契计校：交契原义为朋友间的投契，这里指与对方多作接触。校即校，计校意为观察、分别。

①52 见说知明：《别译杂阿含经》作“欲试其智，听其所说”。听他所说的话，便知他的智慧如何。

①53 非可卒识：卒即猝，仓猝的意思。不可以在短短的时间内便能辨识。

①54 有现身口密，俗心不敛摄：从外表（身口）看不出什么破绽，似乎是阿罗汉，其实是心驰五欲，不能收摄诸根。

①55 鍮石：铜与锌的合金，即黄铜。鍮石涂上真金的颜色，就像黄金。

①56 何得何为业：《别译杂阿含》二九七经作“有何功德力，造作何业行”。得指功德。

①57 云何住：《别译杂阿含》作“具足何等法”。

①58 不与取：别人不与而强自取去。此即偷盗的行为。

①59 不行他所受：《别译杂阿含》作“不奸他妇女”。

①60 自受知止足：《别译杂阿含》作“自足己妻色”。

①61 离：离间。

①62 和：调和。

①63 婆罗门：这里指佛陀。婆罗门本义为净行者，世间一

般婆罗门，大都贪利、我慢，有名无实。能见真谛，解脱生死，才是婆罗门的实义。天子说的婆罗门，是真实义的婆罗门，故以此称佛。

①64 久见婆罗门……永超世恩爱：四句赞颂佛陀早已得涅槃，舍离一切恐怖，超越世间贪爱。

①65 难养众：指诸比丘望财求饮食，不易满足，也就不易供养。

①66 僧伽梨：出家人三种衣服的其中一种（其他两种为郁多罗僧，即上衣、入众衣；安陀会，即中衣、内衣），于出外（乞食、入王宫）及举行庄严仪式时穿着，是三种衣服中最大者，所以又称大衣。

①67 垂着僧伽梨，如老牛曳尾：因为没有修为，穿起出家服，好像是硬挂在身上似的，毫无威仪，就如垂着尾巴的老牛那样没有神采。

①68 三解脱：三种得到解脱的法门。一是空解脱，由观诸法无我而入；二是无愿（亦名无作）解脱，由观诸行无常而入；三是无相解脱，由证涅槃寂静而得。这是以原始佛教的教义为说的。又三解脱也可指心解脱、慧解脱及俱解脱。此三种解脱中，以俱解脱为修道者的最高理想。

①69 入：原本作“人”，今依宋、元、明三本改作“入”。

①70 庄严：以种种香花、幡幢、宝物装饰美化道场，或以清静功德使国土美善，都可称为庄严。这里说的庄严指得道者本身的清静美善。

①71 净口：外道出家尼的名字，《大智度论》卷三作“净目”。

①72 少有所营：没有什么事做。

①73 兜率天：解释见第二章注①。

①74 喘息：即气息。禅定功夫浅的，气息从鼻出入，必有喘

息之声。到四禅，定心安稳不动，出入息灭，就没有喘息的声音了。

⑪⑦神通力：此处指神足通。此神通能使身体自由无碍，随心所想而现身。

⑪⑧不障碍法：二七五经作“除去阴障”。障碍是指障碍禅修的恶法，如昏沉、掉举等。

⑪⑨系：原本作“系”，今依元、明二本改。

⑪⑩系念明相：即作光明想。于睡前系念明相，可使心地光明，既免起妄念，亦不致因睡眠而堕于昏昧状态。这就虽睡而易觉。

⑪⑪作起思惟：二七五经作“作起觉想”，解如释义所说。

⑪⑫顶戴：穿戴在头上或身上的装饰或服饰。下文的顶戴则含有礼敬之意。

⑪⑬松林精舍：舍卫城祇园侧的小屋，除阿那律在此养病外，佛陀亦曾在此坐禅。

⑪⑭摩诃：梵语 mahā，意译为大，或作多、胜的意思。

⑪⑮为持衣事：比丘（及比丘尼）穿衣的种类、颜色及布质是有规定的，便在街头、巷陌、则上、冢间拾得的弃置衣服，如果不肯定是否如法，也须先向佛陀请示，经佛陀批准才取用。所以，为了持衣问题，往往会聚集一起，共同讨论，哪些适当，哪些不适当；哪些可取用，哪些不应取用。有关持衣事，可参阅《四分律》卷三十九《衣犍度》（《大正》22. 849 中至 850 下）。犍度是分类的編集，即“品”或“篇”的意思。

⑪⑯执杖梵志：梵，音译婆罗门，清净的意思。婆罗门自称从梵天之口生，于四姓中最清净，故其徒称梵志，意即志求回归梵天。梵志中喜持杖的便名执杖梵志，所持的杖作三叉形，称为三叉杖，成三歧杖，这是从杖端的形状而得名。目犍连便

是给执杖梵志以瓦石袭击致死的。

①85 拄：原本作“柱”，今伏宋、元、明三本改。

①86 渴：原本作“浊”，今依五五一经改，下同。

①87 梵行：即清净的行为。婆罗门所说的梵行指离淫欲；佛教的梵行则为受持净戒，修解脱道。

①88 方便、筹量：方便指小心走路，喻心如意足；筹量指辨认方向，喻思维如意足。

①89 如来：佛十号之一，意为如理而来世间，不像众生的以不净业缘故流转六道。

①90 应：应供的简称，音译阿罗汉、阿罗诃，佛十号之一。是智德圆满，应受人天供应之意。

①91 等正觉：佛十号之一，亦作“正等正觉”、“正偏知”，是无上等正觉的略称。指佛陀所觉悟的智慧，平等、圆满、至高无上而涵盖一切法。

①92 一乘道：能使行者达致生死解脱的无上之道。

①93 依离、依无欲、依出要、依灭、向于舍：离是远离，远离恶不善法（指五盖）；无欲是断除欲贪；出要是出离生死的要道（如八正道）；灭是寂灭；舍是不着一切。在修习四如意足的过程中，都以能做到远离等为目标，故说依。

①94 庵罗林：在舍卫城附近，为质多罗所布施给佛教僧团作精舍用的园林。庵罗为芒果树的一种，其林多芒果树，故名。

①95 行有所营：即有所营而行。因有事要办而出行。

①96 轭鞅：轭是驾在牛脖上的木，鞅是缚着马脖的皮带。

①97 等问：意即正确的问题。

①98 命浊、烦恼浊、劫浊、众生浊、见浊：合称五浊。命浊，人间恶业增加，寿命亦转为短促。烦恼浊，众生爱欲炽盛，烦恼

乱心。劫浊，饥馑、疫病、战乱相继而生，众生无不受害。众生浊，众生炽恶，不信业报，不为善，不持戒。见浊，正法灭，像法或末法起，邪见、邪法转盛，人不知修善道净行。

①99 炽然：意即炽盛、充满。

②00 下意供养：以敬顺态度供养。

②01 倚：原本作“猗”，今依宋、元、明本改。

②02 依倚而住：虽然对佛陀并不恭敬尊重，但仍依附于佛教之内。

②03 学：指学处，即戒的意思。

②04 随顺教：指佛陀的教授。佛是随顺众生根性，随顺缘起之理而施教的，故其教为随顺教。

②05 瞿昙：梵语 Gautama 或 Gotama，意译地最胜，为印度刹帝利种中的一姓，亦即佛陀的本姓，当时未归信佛陀的人多以此称呼佛陀，归信后则尊称佛陀为世尊。

②06 调御丈夫：佛十号之一。丈夫本指男子，但佛经说丈夫或士夫，通常都兼指男女，正如说王即包括侍从一样。所以，调御丈夫即调御众生。佛善于引导众生，令众生接受教化，故有此称号。

②07 教授、教诫：见二六二经释义注⑮。

②08 驰驱：驱同快。驰驱形容鞭影往返快速。

②09 以铁锥刺身，彻肤伤骨：《别译杂阿含》一四八经作“鞭彻肉骨”。

②10 善男子：对信仰佛法而行善的在家男子的美称，可指受持五戒的优婆塞。经中虽只说善男子，实则善女人亦在其例。道理如九〇九经释义注②所说。

②11 能生畏怖，依正思惟：《别译杂阿含》作“于世俗法，深知厌恶；以厌恶故，至心修善”。正思惟，是对正见的深入明



辨，这就必然知无常、知厌离，而至心修善。

②12 不忍：不耐烦。

②13 伽陀：又称孤起，以偈颂说法义的韵文，与祇夜的重述前文不同。

②14 优陀那：是佛不请自说的教示及偈颂集。

②15 尼陀那：是佛因请而说的有关教化及制戒的事缘。

②16 阿波陀那：是圣贤光辉事迹的记载，也是用作说明经义的比喻。

②17 伊帝目多伽：是闍多伽以外的佛与弟子宿世事迹，以及古代传说。

②18 闍多伽：是佛前生菩萨行事的记述。伊帝目多伽纯说过去事，此则由现在事引说到过去事。这是两者在体裁上的差别。

②19 毗富罗：或音译毗佛略，是文广意深的法义。

②20 阿浮多达摩：是对佛法僧三宝稀有功德的赞叹。

②21 优婆提舍：是佛弟子用问答方式宣畅契经宗要，也是弟子对佛说的共同解说。

②22 不辩：《别译杂阿含》一一三经作“作不应作”。辩通辨。不辩即不识判别，这就会做不应做的事。

②23 汝：原本无“汝”字，今据宋、元、明三本补上。

②24 阿兰若：梵语 aranya，简称兰若，意译山林、荒野或闲静处、无诤处，是与村落隔一段距离的静修地方，通常为头陀行者的居处。

②25 弊衲衣：衲，原本作纳，今依明本改。弊是弊坏。弊衲衣即用破旧的碎布缝缀而成的粗衣，包括死人衣及粪扫衣。

②26 衣服佯佯而来：与本经相当的《别译杂阿含》一一七经并无此句。佯佯，造作貌；或通“洋洋”，众多貌。衣服佯佯或

指大迦叶身体消瘦，而衣服宽大，衣不称身，看上去令人产生不自然的感觉。

②27 慈悲喜舍：四种度众生的精神。又称四无量心，因为这是以无量众生为对象的。慈是给众生乐，悲是拔众生苦，喜是见众生离苦得乐而欢喜，舍是视一切众生平等，无怨亲的分别。以此四心观想，可分别对治瞋恚、恼害、不欣慰及贪欲，观想成就，便是入四无量定。经中（七四四经）说，四无量心（经文简说慈心，其意包括其余三心）与七觉支一同修习，可得大果大福利（意指证四果阿罗汉）。

②28 空入处……非想非非想入处：合称四空定，或四无定色。无色指无色界，这是超离物质（色）系缚的境界。生无色界由修四空定而得。四空定在四禅之上，定境较四禅为深，但最后的非想非非想定由于定境太深细，行者会贪堕于境中而不能发无漏慧。所以，能发正慧的只有入初禅前的未到定、四禅及前三种无色定。

②29 神通：有天耳等六种。参阅五〇三经释义。

## 导读者简介

黄家树，广东顺德人，1940年生，受业于罗时宪先生之门，奠定佛学基础。1962年于教育学院毕业后，一直在香港从事教育工作。1969年修业珠海研究所研习史学。1972年完成硕士论文《玄奘西行与翻译佛教经典》。1968年遇明慧法师，对原始佛教与龙树中观学有所领受、悟入。1974年读印顺导师之《中观论颂讲记》，赫然发觉所提示之修学路向——由阿含之缘起，接于般若之毕竟空，以达至龙树之中道，当下欣喜不能自己。其他著作尚有《般若波罗蜜多心经释义》、《中观要义浅说》等。

## 编辑委员简介

### 主编

**谈锡永** 笔名王亭之。广东南海人。童年随长辈习东密，十二岁入道家西派之门，旋即对佛典产生浓厚兴趣，至二十八岁时学习藏地密宗，于三十八岁时，得宁玛派金刚阿闍梨位。1986年由香港移居夏威夷，1993年移居加拿大。

早期佛学著述，收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》；近期著作多发表于《内明》杂志及《慧炬》杂志，并结集为《大中观论集》，通俗佛学著述结集为《谈锡永作品集》。主编《佛家经论导读丛书》并负责《金刚经》、《四法宝鬘》、《楞伽经》及《密续部总建立广释》之导读。

所译经论有《入楞伽经》、《四法宝鬘》（龙青巴著）、《密续部总建立广释》（克主杰著）、《大圆满心性休息》及《大圆满心性休息三住三善导引菩提妙道》（龙青巴著）、《宝性论》（弥勒著，无著释）、《辨法法性论》（弥勒造、世亲释）、《六中有自解脱导引》（事业洲岩传）、《决定宝灯》（不败尊者造）、《吉祥金刚萨埵意成就》（伏藏主洲岩传）等。且据敦珠法王传授《大圆满心髓修习明灯》，注疏《大圆满禅定休息》。

### 编辑委员

**冯公夏** 广东人，生于1903年，爱好中国文学，尤喜《易经》。1937年学修密法。1956年往尼泊尔参加佛教大会，顺道游览印度佛陀圣迹，又访问瑜伽大师施化难陀，1973年再往印度访问军徒利瑜伽大师告比奇理士那。生平所学，宗教

与科学并重，务求实证，排除臆测与盲信，近年拟由量子学说之研究，将形而下与形而上世界之隔膜突破，天人合一，印证佛学色空不异与不生不灭真理。

**罗时宪** 1914年生，广东顺德人。毕业于中山大学中国语言文学系及研究院中国语言文学部。曾任中山大学教授。先后主讲大小乘佛学、佛典翻译文学等科目。

罗氏广习天台、唯识、中观之学。早年著作有《大乘掌中论略疏》、《唯识学之源流》、《唐五代之法难与中国佛教》。讲授《隋唐佛学》、《成唯识论》、《解深密经》、《金刚经》、《因明入正理论》等。1962年主编《佛经选要》。1965年出版《法相学会集刊》。1984年移居加拿大，弘扬法相般若，使唯识、法相之学说，远播至北美。

除上所记早年著作外，另《能断金刚般若波罗蜜多经纂释》、《成唯识论述记删注》、《唯识方隅》、《瑜伽师地论纂释》、《解深密经测疏节要》等，后结集为《罗时宪先生全集》。1993年冬逝世。

**李润生** 原籍广东中山，1936年生，在香港接受教育，先后毕业于葛量洪师范学院、珠海书院及新亚研究所。从事教育工作凡三十余年，曾任葛量洪教育学院讲师。对中国语言学、文学、佛家唯识学、因明学等都有研究。近作有《僧肇》（世界哲学家丛书之一）。历年学术论著有《禅宗对教育的启示》、《佛教的时代意义》、《佛家业论辨析》、《佛家逻辑的必然性与概然性》、《因明相违决定的批判》、《因明现量相违的探讨》、《法称因明三因说的探讨》等，分别发表于各大专学报或佛学丛刊。

## 修订版编辑委员

**邵颂雄** 祖籍广东番禺，1972年生，后移居加拿大，并随谈锡永先生学习佛家经论及佛典翻译，为多伦多大学宗教研究系博士，现任教于多伦多大学东亚研究系及宗教研究系。

**黄华生** 广东台山人，1955年出生，香港大学建筑系博士，任教于香港大学建筑系，亦为香港西方寺建筑设计顾问，负责统筹设计西方寺重建工程，为资深建筑师。

九十年代，跟随谈锡永学习宁玛派。2003年，于夏威夷“文学与人文学国际会议”发表宁玛派“四重缘起”学说。现亦于香港大学佛学中心任教佛学硕士课程。

**沈卫荣** 1962年生。1979年入南京大学历史系学习，获历史学学士、硕士学位，后留校任教。自1990年入联邦德国波昂大学（Bonn University）中亚语言文化研究所学习，攻读藏学博士学位，并辅修比较宗教学与汉学。1998年获该大学中亚语言文化学博士学位。自1998年起，参与汉译宁玛派经典计划；1999年至2000年为哈佛大学梵文印度研究系访问学者；2002年至2004年为京都大学访问学者；2006年始任中国人民大学国学院特聘教授。出版有《一世达赖喇嘛传》、Leben und Bedeutung des ersten Dalai lama dGe'dun grub pa dpal bzang po (1391—1474) 等专著，以及有关藏地历史、宗教研究的论文三十多篇。