





佛陀的教示

雜阿含經的啟示

釋如源◎編著

目 錄

前 言	7
第一章 佛陀的教示與原始聖典	11
第一節 佛陀的教示	11
第二節 原始聖典的結集	19
第三節 原始聖典的部類	23
第二章 人間佛陀	33
第三章 緣起法	73
第四章 四聖諦	111
第五章 苦聖諦	125
第六章 集聖諦	173
第一節 關於煩惱	173
第二節 關於業	213
第七章 滅聖諦	249
第八章 道聖諦	281
第九章 佛陀的弟子(僧伽)	369
參考資料	453
故事索引	459

前 言

《阿含經》（以《雜阿含經》為主）是佛陀根本思想及言行的最早記錄。它記錄了佛以人的身份教化人間弟子，教導弟子們如何觀察世間和身心的無常，進而斷煩惱求解脫的珍貴言說。其內容包含了佛陀的世界觀、人生觀、倫理觀、宗教觀及實踐的方法綱目等。從經典史來看，被公認為是最早結集成的經典，也是闡述佛教根本教理的聖典。因此，是所有學佛者（特別是出家眾）必學的經典之一。

《阿含經》的特色：

- 1、最早結集的經典：《阿含經》是佛教經典中，最早集出的經典。其中《雜阿含經》「修多羅」的內容更可追溯至佛教的第一次結集（大約是公元前400年左右），所以其價值自是不容忽視。
- 2、人間佛陀的形象：《阿含經》中，佛陀以一位人間導師的形象教化弟子們，有著現實的親切感和可感受到的偉大，而非超越想像的不可思議存在（下面章節會做詳述）。
- 3、理性的思辨：在《阿含經》中，佛陀對於法的教導偏向於理性的教導和思辨。從思辨中去學習和實踐佛陀的教示，這與一般宗教重於感情和意志的信仰有著極大的不同。

- 4、樸實的修行方法：《阿含經》對於修行方法，總是強調依於法而對自我的觀察和覺照，進而反省自我、改造自我，直到究竟圓滿。這相當不同於強調依靠他力加持的信仰，如佛力、神通力或咒術力等。
- 5、解脫為主的行持（一切佛法的基礎）：《阿含經》的教說是以解脫為目的，即斷除一切煩惱（見、思二惑）而達涅槃。漢傳佛教中，有許多人將《阿含經》看作是小乘的經典，這是非常錯誤的。其實《阿含經》中所教說的緣起中道是出世法的根本基礎，為一切大小乘所共，是三乘所共法（聲聞、獨覺和菩薩）。
- 6、人類的出家弟子為主：《阿含經》中佛陀所教導的對象包含了天人鬼神等等，但以人類為主要的當機眾，尤其以出家弟子為主而通攝在家。大乘經固然殊勝，但有許多大乘教法卻不是為一般人所宣說的，其所應機者常是大菩薩眾或根基極高者。於一般人而言，只能是信願的啟發。因此，如若是依於人的身份而學佛，《阿含經》則是一切學佛者必學的教法，尤其是出家眾。如果能基於緣起中道而進發菩提心與大悲心，即是大乘經中所說「人菩薩」的形象。

筆者二十五年前（1993年）於臺灣福嚴佛學院修學時，有幸親近印順導師，並從其開示中了解到《阿含經》的重要性，遂於次年至台北法光佛研所師從楊郁文老師學習《阿含經》。通過《阿含經》系統深入地學習，對筆者二十多年來研究大小經論有著莫大的幫助。立

基於對《阿含經》的理解，使我在學習阿毘達磨時，很快能抓住重點。有了《阿含經》和阿毘達磨的基礎，在後來中觀與唯識學的學習上，更能清晰掌握其各自的思想脈絡、特點和差異。

記得筆者的博士指導教授 (Dr. Leslie Kawamura) 曾很好奇地問我，一個傳統的漢傳出家人怎會去研究《阿含經》和阿毘達磨呢？我直接了當地回答，因為我出自福嚴。教授很驚訝地表示，想不到漢傳佛教界竟然會有如此的佛學院，這樣有體系的教學。就個人的修持而言，學習《阿含經》讓我確立了修行的完整而不可跳躍的次第，如戒定慧的統一性和八正道的次第性。也使我深深地認識到，修行不可依賴於外力的加持，而需以自力的增上和法的增上，不斷地去觀察自我身心，改造思想，調整行為，從而趨向佛道。

由於個人受益於《阿含經》教法甚多，故多年來一直想將《阿含經》樸實的修行方法介紹給廣大的學佛者，尤其是初入佛門之人。但苦於機緣尚未成熟，再加之未考慮好要以何種方式推薦給大眾，因此一直無法實現這個願望。直到在中道佛學會第二次講授印順導師的《成佛之道》圓滿後，心中再一次產生講授《阿含經》的想法，遂決定從2017年的三月開始嘗試講授《阿含經》。沒想到三個多月的教學，效果出乎意料的好。三十個座位，常有四十來個學員聽課，而且大多從頭聽到結束。講授期間，學員們也表現出學習《阿含經》的

熱忱，每堂課上都有熱烈的提問和討論。通過網路學習的世界各地學員也不斷以各種方式與我互動。在學員們學習熱忱的激勵下，以及今後教學的需求，我便萌生了編著《阿含經》故事的念頭。由於教學中重新對《阿含經》的結集和編排等，做了更深入詳細地研究了解，對於要以何種方式、如何編排，才能將《阿含經》更好地介紹給大眾，我也漸漸有了頭緒。就這樣，一方面基於教材的需求，另一方面也是多年的願望，因此決定著手編著這本《佛陀的教示：雜阿含經的啟示》，希望對推動《阿含經》的學習能貢獻一點心力。

本書所依據的《雜阿含經》版本主要以大正新修大藏經求那跋陀羅譯本為主，再比對其他版本。¹故事的編排則依佛法僧三寶為綱要。在「教法」的內容上，依緣起與四諦的次序來安排。此外，由於篇幅的關係，本書的每則小故事以摘要性的述說為主，而非全文的白話譯釋。但每則故事後會提供原文及出處方便讀者檢視。並且，在每則故事之後，筆者會有重點提示和分析說明。當然這些只是筆者個人的心得，僅供參考。

¹其他版本以印順導師《雜阿含經論會編》（台北：正聞出版社），1991七版為主。另外參考王建偉《雜阿含經校釋》（上海：華東師範大學出版社），2014。巴利版的比對參考元亨寺《漢譯南傳大藏經》（高雄：元亨寺妙林出版社），1995。莊春江《雜阿含經南北傳對讀》網路版<http://agama.buddhason.org/SA/index.htm>。巴利相應部英譯bodhi, bhikkhu. The connected discourses of the Buddha (Boston: Wisdom, 2000). 等等。

第一章 佛陀的教示與原始聖典

第一節 佛陀的教示

一般傳說，佛陀從成道後至涅槃，前後說法四十五年。那麼，佛陀所說的這個「法」，到底是什麼呢？首先，最重要也是最根本的，不論大乘小乘，就是「緣起法」。佛法的核心就是「緣起法」，從緣起進而開展出三乘所共的教法以及大乘不共的教法。佛教所有的法門或是佛教的哲理都是立足在「緣起法」之上的。從小乘經典到早期大乘經典，乃至到最後的華嚴經，法華經都一樣，所講的都沒有離開「緣起法」。它們之間不同的，只是在對緣起法的解釋上，深淺、廣狹的不同而已。

「緣起法」是普遍存在的法則。早期的佛典中，談緣起的時候，重點放在我們身心生命的現象。依於緣起法則來觀察我們的身心生命，它的真實相貌是：由於是緣起的，是依因待緣，由種種條件所構成的這個身心生命，所以在時間的流轉過程上，身心生命會無常變化，這就稱為「諸行無常」；由於是緣起的，身心生命是由五蘊，或是各種因緣條件和合而成的，因此就沒有不變的本質——即「我」，這就稱之為「諸法無我」；如果我們能證悟到這種「無常」與「無我」，那當下就是涅槃，又稱為「涅槃寂靜」。「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」就是佛法的「三法印」。三法印就是在表達緣起法，它們是緣起法的三個特徵，或者說是三個相。

為什麼叫做法印？「印」就是印證印可，就是用它們來印可是不是佛法。一切道理或教說，如果能符合這三相，那就是符合緣起法，就是佛法。符合任何一相，透進去的也都是緣起法。所以談真正的佛教，一定離不開緣起法，既然離不開緣起法，那就一定離不開這三相，所以叫做法印。我們可以用這三個特徵去印證這位師父，或是那個人所講的佛法，是不是究竟了義真正的佛法，或者只是方便說，還是有些根本就是錯誤的。

佛陀講緣起法，是要解決我們身心生命存在的問題：我們生從哪裡來？死往何處去？為什麼會輪迴？怎樣才能解脫輪迴的苦？我們的身心生命，既然是依於緣起法而生起、流轉、輪迴，同樣也可以依於緣起使它不再流轉、輪迴，從而解脫輪迴之苦。生命的這種不再流轉輪迴，稱作「還滅」。緣起的流轉與還滅就是佛教的「四聖諦」。

生命依於緣起，有流轉也有還滅，流轉與還滅就是生命的兩個面相。從流轉面說，佛陀要告訴我們，身心生命的真相——即苦諦，導致苦的原因——即集諦；相對的，從還滅面說，佛陀告訴我們，當把這個「苦」解決之後，會是如何的景象——即滅諦，我們要怎麼做，才能解決「苦」——即道諦。苦、集、滅、道，就是佛陀成道後，最早的教說——「四聖諦」。「苦」是果，「集」是苦因；「滅」是苦滅後之結果，「道」是「滅」的因，也就是解

決問題的方法。當緣起法用在我們身心生命上去探究、解說，這就是四聖諦。緣起法和四聖諦構成了原始佛法，或是早期佛教最根本的教理。後來的許多論，如「俱舍論」、「成實論」、「四諦論」甚至大乘佛教龍樹菩薩的「中論」，都是依「四聖諦」編排他們對佛法的詮釋的。

一、「苦聖諦」

佛教講人生真實是苦，不只是生活上表面的一些苦，而是深入到人生的真實面，去探討根結的問題。通過深入觀察，你會發現人生百態確實是苦。這苦表現在很多方面，歸納起來有八苦：生、老、病、死、求不得、怨憎會、愛別離、五蘊熾盛，以及苦的三態：苦苦、壞苦和行苦。然而這些苦，並非永遠如此，它是可以解決的。因為苦是緣起的，那就有因有緣，既然有因有緣，就可以找到問題癥結，然後去解決。「苦」是迷謬人生的真實相貌，所以稱之為「諦」，但這只是世俗諦，不是勝義諦，不是最終最究竟的，所以是可以解決的。

二、「集聖諦」

1、苦的根本因——惑

集諦告訴我們導致苦的原因：一個是「惑」，一個是「業」。惑是苦的根本因。惑是什麼？就是我們常說的煩惱，而最根本的煩惱，就叫做「無明」，也可稱為

「我執」。「無明」不是不知道，而是錯誤的認知，將無我認為有我。我們凡夫與生俱來，都認為有一個自然而然的「我」，一個不變的「我」，並且執著於這個「我」。不管你有沒有意識或是察覺到，這個自我中心觀念，其實一直都潛藏在我們內心裡面，這就稱為「我執」。這個「我執」表現在我們的認知、情感、意志上面，就是貪、瞋、癡。情感上的「我執」稱做貪，意志上的「我執」稱做瞋，認知上的「我執」稱做癡，又稱「無明」（狹義的無明是指痴）。

2、苦的直接因——業

「業」——*karma*，梵文的本意是「造作」的意思。我們有惑有煩惱，就會有所造作，造作後就會產生一股影響力，這股影響力就稱為「業」，透過身、語、意所造作出來的業，分別稱為：身業、語業、意業。依煩惱造了業，無論善或惡，就會一直跟隨我們，待因緣成熟，便形成結果——即果報，影響我們的身心生活，甚至引導我們去投胎，死死生生輪迴不已。

3、苦的產生

因為我們有我執，就會將這個我執，依我們的能力和想法去擴大，試圖控制周遭的一切。但問題是這些人事物，並不會完全順著我們的我執。因為緣起的萬事萬物，一定是無常、無我的，都是時刻在變化當中的，而我們沒有辦法去掌控所有的這些變化。於是在這種矛

盾衝突之下，苦就產生了。所以苦是我執跟外在無常世界的一種矛盾，這種矛盾和磨擦就是苦。

三、「滅聖諦」

「滅」--nirodha，漢譯「止息」，就是痛苦的停止。痛苦停止的這個「滅」，可包括兩個階段：第一個階段叫做滅苦的過程，包括修行的過程和不同的果位，如初果、二果、三果等；第二個階段就是「涅槃」，也就是第四果，可以體悟到涅槃的真正滋味。「涅槃」是一個梵文字，它原意是吹熄或熄滅的意思。經典上講的熄滅，就是將所有的貪瞋癡煩惱都熄滅掉，即稱為涅槃。貪瞋癡完全止息，當然就不會再來三界受生。後來涅槃有了一種延伸的含義，即對一個修行人的死亡，尊稱為涅槃。但是要知道，涅槃最根本的意思是指貪瞋癡永滅。

四、「道聖諦」

佛陀不僅告訴我們人生的真相是苦，更重要的是指導我們如何永斷這個苦。佛教講的重點是：外面世界的無常、無我，是誰都沒有辦法掌控的，但是內心的我執是可以去掉的。我執沒有了，我們和外面的世界就不會產生矛盾與衝突，沒有矛盾衝突自然就不會有苦了。所以不以我執（自我為中心）去對待周遭的一切，盡量放下自我的執見，去包容一切，這就是佛教要說的重點。而去除我執的方法，就稱為「道」。

1、八正道

八正道，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念和正定。

正見——就是正確知見，對佛法正確地瞭解，然後養成正確的人生觀。出世間解脫苦的正見，包括緣起法和四聖諦，唯有先正確理解緣起的無常、無我，苦集滅道等道理，才能依之起修，到達涅槃的境地。

正思惟——古代又稱為正志，是指我們內心想要按照佛的教法去做、去實踐的慾望和力量。這種將所認知而能付諸於行動的力量，是針對善法而言的，所以又稱為善法欲。所以正思惟不是指思考（思考屬於正見的範疇），而是我們對佛法生起極大的信心，並且這種信心是從正確的認識而來，由這種信心所產生的一股強烈的行動力量，這個叫做正思惟。

正語、正業、正命——是指由正思惟所推動的具體行動。正語：就是我們平常所講的話要合乎佛法，不要灌輸別人一些錯誤的觀念，不講邪語或淫穢之語，不粗口罵人。正業：就是合於佛法規範的行為。說話合於佛法的規範，行為也要合於佛法的規範，身口合一。正命：這裡的「命」，指的是賴以為生的工作。正命就是指賴以為生的職業，必須合於倫理道德和佛法的規範。在家人的正命，就是合於五戒的工作。就是說你做的工作、賺錢的方法，不能違反五戒。而出家人的正命，就是依

靠在家人的布施供養。古代在印度的出家人是托鉢乞食為生，中國出家人則住在寺院，依靠在家人的布施供養為生。出家人不能靠任何其他的職業謀生，不能靠算命、看相、看風水賺錢，也不能投資做買賣來賺錢，這都不是出家人的正命。正語、正業、正命，就是我們日常生活的修行。

正精進——通於八正道所有的道品。其內容就是四正勤：已生惡令斷除；未生惡令不生；已生善令增長；未生善令得生。

正念、正定——就是禪定。這在後面我們會細講。

2、三增上學

八正道可以進一步歸納為三增上學：即戒、定、慧三增上學。為什麼稱做「增上學」？「增上」梵文是基礎的意思。戒增上學就是以戒為基礎，我們才可以修定。持戒不精嚴，表示內心還有很強的雜染煩惱，要修定很難。所以持戒是修定的基礎。而修定則是發慧的基礎，也就是說要開發真正的智慧，必須配合禪定。有智慧之後，才能達到最終的證悟解脫。每一個前面的增上學，都是後面的基礎，所以稱為三增上學。

「戒」——śīla，直譯是「天性」或是「習性」的意思。佛教把它借用過來，是指好的習性，善性。持戒，就是一個好的行為一直去做，做到最後養成習慣，這樣的過程就稱為持「戒」。受戒只是開始，持戒是過程，到

最後成就善性。所以持「戒」指的是一個學習行為的過程，而不是結果。受戒就是給自己一個機會，按照戒律不斷學習磨練調整，把那些好的行為規範變成自己的天性，這才是戒的根本含義。所以戒更偏向於個人的道德操守。對於受戒，往往有兩種常見的錯誤認識：一種是怕犯戒而不去受戒；另一種是希望做到很好再去受戒。其實，這都是沒有了解受戒的真正意義。受戒的真正意義在於：由我們發自內心的意願，藉由特定的儀式以及三寶力量的規範，給自己未來一個學習養成善性的機會。

「定」-- *samādhī*，就是心一境性的意思。簡單地說，就是心的高度集中，就是「專注的沉思」，佛教稱之為「定」。我們一般人的心，大多時間是散亂的，這就讓貪、瞋、癡有機可趁，發揮它們的影響力。因此我們由內心的訓練做起，經由長期的集中訓練（止或正念），使心能達到高度集中時（定），就會產生一股克制內心貪、瞋、癡的力量。更重要的是，唯有在心的高度集中下，才能對平時所學的佛法真理做真實的觀察，從而開發真正的智慧。佛教認為，必須是在心的高度集中下（定），對真理做最真實的觀察和確認（慧），煩惱才能最終消滅。

「慧」-- *prajñā*，就是智慧，就是體悟「緣起」與「四諦」的智慧。這和上述八正道的正見、正思惟內容

是一樣的。慧學要從聞慧、思慧、修慧三種慧開始，慢慢一步一步進修。聞慧就是正見的養成。這先要通過聽經聞法，對佛法的根本理論有深刻的認識後，再將這些佛法的觀念，在我們的日常生活中去檢視、學習與應用。在長期不斷地薰陶下，我們的思惟模式和觀念，會和佛法漸趨一致，最終形成真正的佛法思惟模式，這就是「聞慧」（正見）的養成。思慧就是「正思惟」，簡單的說，就是合於佛法的行為模式。當我們的思想和行為都符合於佛法時，進一步就要跟禪定配合，在定中去觀察佛法的無常、無我等真理。這種定慧相應配合修持就是「修慧」。

以上所說的佛教基本教理：緣起、四聖諦、三增上學等，都是《雜阿含經》中「修多羅」的主要內容，本書的故事即以此為主而述說。

第二節 原始聖典的結集

佛陀教化世間四十五年後，捨報身而滅度。佛陀入涅槃之後，有兩件重要且迫切的事要處理，就是佛的肉身和法身。首先我們來看，佛的肉身怎麼辦？佛的肉身是火化的。火化有兩個原因：第一，因為這是印度的傳統。印度很少土葬，大部分是火葬，要不然就丟到恆河裡面水葬。所以佛教依於印度的傳統，也就是火化。第二，是顯示人生的無常性、空性，告訴人們不要去執著

這個肉體。它只是因緣聚合的，隨業與煩惱流轉，死了再去輪迴，緣起緣滅就是這樣來的，不用去執著這個肉體。那麼，火化後，燒剩下的就是舍利。在印度，人死後的屍骨都稱為「舍利」(śarīra)。²佛肉身火化後，舍利由印度八個大的國家分配，帶回去供養。這些國家為了表示對佛陀的敬仰，就蓋了舍利塔來供養佛的舍利。³佛舍利的供養，是一種象徵，表達佛弟子們對佛陀慎終追遠和感恩。

所謂法身，最原始的意義就是指佛的教說，也就是佛法。⁴由於佛在世時都是四處隨方教化，所說的並沒有記錄下來，這樣後人就無法傳承。因此，佛陀的出家弟子在佛入滅後的第一個夏天，開始結集佛的教說，就形成了佛教的經典。就佛法的真實意義來說，這些經典顯然比佛舍利更重要。

佛教經典的結集，傳說前後有四次或五次，但公認的只有兩次。第一次經典結集，傳說於佛涅槃後的第一個夏天，由年資最長的大迦葉做總召集人主持，有五百阿羅漢參加，所以第一次結集也稱為五百結集。其實就是各地佛弟子，回來結集佛的教說。結集的目的，是為了要保留和統一佛的一代教說(教示)和佛所制訂的規矩(教誡)。地

²Monier Williams. *Sanskrit-English Dictionary*,1057.

³八王分舍利的記載見《長阿含》「遊行經」(T1,29b)、《長部大般涅槃經》16經(T1,29b)、《根本說一切有部毘奈耶雜事》(T24,401c)、《十誦律》(T23,446b)

⁴參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，160。

點是在王舍城郊外的七葉窟。阿難負責結集教法（佛的教說）——經，優婆離尊者負責結集律。那時候還沒有「論」，「論」是後來佛弟子們對經的解釋。結集的方法，我們稱為合誦。合誦就是大家集中在一起，分別由其中的某一位弟子誦出自己所聽到的佛的教說，再經由在場其他人的證明及各種討論，最終達成共識，就這樣將佛的教說，一一合誦出來。當時合誦出來的經律，並沒有被用文字記載，而是由與會者各自憶持背誦，口口相傳下來。這就是結集的大致概況。第一次結集出的經和律，經的內容大概相當於現存的「雜阿含」（以「修多羅」部分為主）。這就是佛教最早的經典。

第一次結集後，佛的教說、各種事蹟，從各地不斷地一直流傳出來。佛滅後，經典的結集雖然是迫切且必要的，但大家對如何結集，則有不同的意見。第一次結集時，就存在了一些導致佛教後來分化的問題。首先是對佛的教說的理解不同。當初雖然最後是採取少數服從多數的辦法結集了經和律，但是那些少數的佛弟子們可能認為他們的理解才是對的。其次是代表性的不完整。第一次結集是以五百阿羅漢為代表，但佛陀遊化了四十五年，所有的弟子難道真能用五百人來代表嗎？據傳說甚至佛的侍者阿難當初差一點都無法進入結集，理由是他雖已開悟，但還沒有證阿羅漢。為此，阿難到了正式結集的前一天證了阿羅漢，才得以參加。這雖是傳說，但至少說明

當初參與結集者的代表性不夠完整。有些弟子可能聽了很多佛的教法，但因為他們不是阿羅漢，所以沒能參與結集。或是有人早期一直跟隨佛陀，但是後期到其他地方去弘法，並沒有趕上結集。當初就發生這樣的事情，第一次結集結束後，另外有一大批比丘才趕到王舍城，沒有來得及參加結集。這些都為第二次結集埋下了伏筆。

佛典的第二次結集發生在佛滅後一百年。除了上述原因外，佛教在這一百年的發展中，逐漸擴張到印度各地。不同地域的人和文化，對佛陀的教法和戒律自然會有不同的認知。並且隨著時間的推移，不同的認知愈來愈多，衝突也越演越烈。後來發生了一件事，直接導致了第二次結集。一位印度西方的比丘到了印度東方的毘舍離，看到當地的一些年輕比丘接受在家人的金錢供養。因為比丘戒律裡，有一條叫不捉持金銀寶物戒，就是出家人不能捉拿錢財寶物等。這位西印度的比丘認為，出家人怎麼可以接受金錢供養，所以他就提出抗議。抗議的結果，是被當地的比丘趕了出去。他回去之後，就聯合西印度的一些耆年長老們，據說這些長老中甚至還有佛的第一代或第二代的弟子，來教訓東印度的這些年輕比丘，兩方就發生了爭議。為了解決這些爭議，雙方共同決定各推派代表召開一次會議。這個會議就是第二次結集。因為東西印度參加者加起來共有七百人，所以第二次結集又稱七百結集。結集的地點是毘

舍離。結集的內容有教法和戒律，教法相當於現存的四部「阿含經」或五部「Nikaya」（尼柯耶）；戒律依西印度上座長老們的意見為主，即恢復到佛陀原來的古制，佛陀已制的就繼續保留，佛陀沒有制的就不再制了。

從佛陀出生、修行、弘法、入滅，一直到第二次結集為止，這一時期的佛教稱為「原始佛教」。而統稱為「阿含經」的四部阿含，也被稱為「原始聖典」。

第三節 原始聖典的部類

一、「阿含」的語義

原始結集的聖典，傳來漢地之後，統稱為「阿含經」。「阿含」一詞為梵文āgama的音譯，āgama由接頭ā（反）加√gam（去）名詞化所成，所以有「來」（coming）的意思。其他音譯有：「阿含慕」、「阿鎔」、「阿鎔暮」、「阿笈摩」和「阿伽摩」等等。其意義為：來，趣向，到達，回……（英文：to come near from, to approach, to arrive at, to reach, to return）等等。⁵姚秦僧肇在〈長阿含序〉中解釋為「歸」，即「法歸」：「法歸者，蓋萬善之淵府，總持之林苑」。⁶也即一切（佛）法的根本。從佛教的思想發展來看，一切法確實根源於「阿含經」。因此，僧肇的「法歸」說是合乎這個精神的。

⁵Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*,129.

⁶「阿含：秦言法歸。法歸者，蓋是萬善之淵府，總持之林苑。」(T1, 1a)

此外，《瑜伽師地論》也有兩說：「如是四種（阿笈摩），師、弟輾轉傳來至今，由此道理，是故說名阿笈摩，是名事契經。」⁷即是將「阿含」解說為「輾轉傳來」，意思是說此聖教是師徒間從古代輾轉相傳而流傳至今。《瑜伽師地論》中又將「阿含」解說為「事契經」，此中的「事」特指修行相關的一切事。如論中指出九事相應：1、有情事：五取蘊（色、受、想、行、識）；2、受用事：十二處；3、生起事：十二分緣起（無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死）；4、安住事：四食（麤搏食、觸食、意思食、識食）；5、染淨事：四聖諦（苦、集、滅、道）；6、差別事：無量界/十八界（眼界、色界、眼識界……）；7、說者事：佛及彼弟子；8、所說事：四念住等菩提分法；9、眾會事：八眾（指天四眾與人四眾，即「剎利眾、婆羅門眾、居士眾、沙門眾、四天王眾、忉利天眾、魔眾、梵天眾」）。⁸《瑜伽師地論》指出的這九事其實都是現存《雜阿含經》的具體內容。所以將「阿含」解說為「事契經」是就內容而說的。

佛教界現多以《瑜伽師地論》的兩種解說為主。即「阿含經」指的是由古代結集（第一、二次結集）後，師徒間輾轉傳來的聖教；其內容稱為「事契經」，指佛陀對弟子等在生活修行上的應對和教導。從文獻史來看，在說一切有部的《大毘婆沙論》中，已具體地提到了

⁷ (T30,772c)

⁸ (T30,294a)

四部阿含，⁹因此可以推論為：將原始結集的聖典稱為「阿含」的，是西北印度說一切有部等學派的用法。然而，相對的經典在南傳並沒有「阿含」的稱呼，只是簡單地稱為nikāya，為「部類」、「品類」的意思。

二、《雜阿含經》的組織

漢譯現存有四部《阿含經》，即：「雜阿含」、「中阿含」、「長阿含」和「增一阿含」。相應於此的原始聖典，南傳則有五部(nikāya)，即「相應部」、「中部」、「長部」、「增支部」和「小部」。漢譯的四部《阿含經》分屬不同的部派所傳，其中雜、中阿含為說一切有部所傳誦，長阿含為法藏部所傳，增一阿含為大眾部末部所傳。¹⁰

四部《阿含經》中，最根本的是「雜阿含經」。在佛世時，佛的教說被後代弟子稱為「一切事相應教」。佛隨機散說，弟子依部類而集成，就是「雜阿含經」了。隨部類集成為什麼稱為「雜」呢？《瑜伽師地論》說：「雜」是「間廁鳩集」，集合為部類的意思。依一切事相應教，將同主題的教說合集在一起，即是「雜」阿含。¹¹所以「雜」

⁹「曾聞有一苾芻，先誦得四阿笈摩，中間忘失，復溫誦之盡其方便不能通利。便往尊者阿難陀所，問其因緣。」(T27, 57c)

¹⁰印順導師《原始佛教聖典之集成》，696、703、720、755。

¹¹《瑜伽師地論》卷第85：「雜阿笈摩者：謂於是中世尊觀待彼彼所化。宣說如來及諸弟子所說相應，蘊界處相應……。如是一切粗略標舉能說所說及所為說，即彼一切事相應教間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩，即彼相應教。」(T30,772c)

和巴利「相應部」(Saṃyuttanikāya)的saṃyutta同為「相應」之意。¹²

《雜阿含經》由「修多羅」、「祇夜」和「記說」等三部份所構成。「修多羅」梵文為sūtra，有「縫」、「連結」、「線」、「穿」、「串起」(英文:to sew, and connected with a thread, yarn, string, line, cord, wire)等種種意思，直譯為「修多羅」，又常義譯為「契經」。如上所說，佛陀教導弟子隨機散說，佛滅後弟子隨類編纂，集成有組織的教法，故稱為「修多羅」。形式主要是散文的教說(沒有偈誦)，這是經典集成中最早的部分，據說是相當於第一結集的內容。¹³

「修多羅」由四部份組成：1、五陰誦第一：包含一相應即「陰相應」，共178經，以五蘊為主題。2、六入處誦第二：包含一相應即「入處相應」，共285經，以十二入處相關的教說為主題。3、雜因誦第三：有四相應，包括有「因緣相應」(78經)、「諦相應」(150經)、「界相應」(37經)、「受相應」(31經)。4、道品誦第四：有十相應，即「念處相應」(54經)、「正斷相應」(佚失)、「如意足相應」(佚失)、「根相應」(27經)、「力相應」(60經)、「覺支相應」(67經)、「聖道相應」(114經)、「安那般那相應」(22經)、「學相應」(32經)和「不壞淨相應」(29經)等。

¹²印順導師《雜阿含經論會編》，7。

¹³印順導師《雜阿含經論會編》，10~11。

「祇夜」(geya)，原意為宗教中的「歌頌」、「吟誦」。在佛教中最初指的是修多羅的重頌或攝頌，即在每十經後作一結頌以便記憶。但後來發展成具有實體內容的部類，現存為具有重頌的「八眾誦第五」。其內容有十一相應：比丘相應(22經)、魔相應(20經)、帝釋相應(22經)、剎帝利相應(21經)、婆羅門相應(38經)、梵天相應(10經)、比丘尼相應(10經)、婆耆舍相應(16經)、諸天相應(108經)、夜叉相應(12經)、林相應(32經)等等。

「記說」(vyākaraṇa)，包括對法義的問答說明，對深密事理作明顯、決了的說明。形式是四種問記：1、一向答，即問題明確，做清楚決定的解答。2、分別答，即法與義都寬通多義，就作分別說。3、反詰答，即問題的詞意不明，於是反問，以確定所問的內容，而後給予解答。4、無記，即對不合理的問題不予解答。「記說」有兩大內容：一、「弟子所說誦第六」有六相應，弟子和弟子的討論，抉擇甚深義為主；二、「如來所說誦第七」有十八相應，如來和弟子的討論，以佛果德和能力為主的故事。

三、四部《阿含經》的成立¹⁴

從第一結集到第二結集的一百年中，由於教法不斷從各地流傳湧現，大約到第二結集時，四部《阿含經》大致發展完成。四部《阿含經》以「雜阿含經」為本源，依重點和適應的不同，而次第發展完成。其發展大致可分為四階段：第一階段為第一次結集後，成立了「雜阿含經」，泛稱「相應教」，重甚深教理，由「修多羅」、「祇夜」和「記說」（弟子所說和如來所說）等組成。

第二階段成立了「中阿含經」，以「雜阿含經」的「修多羅」為主，加上「弟子所說」以及新增的教法。新增的部分依弟子所說的學風，而展開法義的分別、抉擇，開展出許多的新經典。內容所涉大多以僧伽內部為主。由於其中許多故事比「雜阿含經」較為長，故名「中阿含經」。

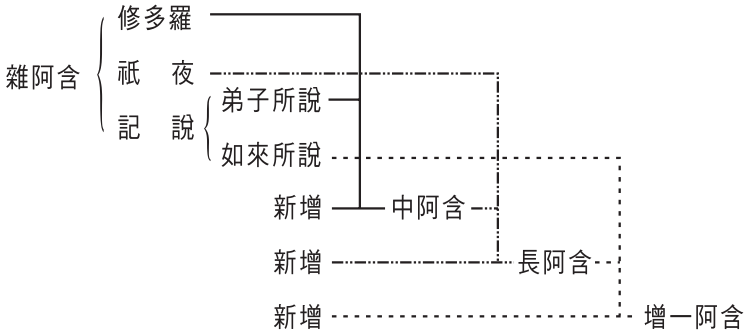
第三階段為「長阿含經」的成立。「長阿含經」以「祇夜」為基本，加上「中阿含經」的內容以及新增的教法。其特色是對外道、婆羅門所說的法，為適應世間及外道而成立。其中故事比「中阿含經」更長，所以名之為「長阿含經」。

第四階段成立的經典是「增一阿含經」，以「如來所說」為基本，加上「長阿含經」的內容以及新增的教法。其特色是以如來的神通與果德為主，重一般信眾的

¹⁴參考印順導師《原始佛教聖典之集成》，788。

教化。因其以增一法而進行類集，故稱之為「增一阿含經」。

四阿含的成立如下圖所示：



四部阿含各有其不同的偏重特點和適應。「雜阿含經」重於闡述根本的教法。印順導師認為一切甚深教法皆從此出¹⁵，所以「雜阿含經」是根本教法所在。「中阿含經」重於對根本教法的分別、抉擇，有論的意趣。「長阿含經」的特色是引導外道婆羅門等入佛門，重於地方文化的適應。「增一阿含經」特重佛果、神通等宣揚，以一般的宗教信仰來引導大眾向善、向上。其實就「雜阿含經」自身而言，也具備了這四種特色，如「修多羅」是根本教法的所在，「弟子所說」是對根本教法的深入討論，「祇夜」重於引導外道，「如來所說」重於一般信仰的引發。如此《阿含經》即成了即契理又契機的人間佛教。¹⁶

¹⁵印順導師《原始佛教聖典之集成》，878。

¹⁶佛法流佈於世，從古以來論師們即有這四種意趣的判攝，而這四種意趣正可配合四阿含的特色，今列表於後以供參考。

四、現存《阿含經》的譯本

《阿含經》自古以來比較完整的譯本有漢譯的四部「阿含經」和巴利譯本的五部。漢譯的四阿含分屬不同的部派，而且於不同時間由不同人所翻譯。而巴利本的五部則完全為南傳上座部（Theravāda）「分別說系」（Vibhajjavādin）的傳本，據說是在阿育王時代由摩哂陀（Mhinda）傳到斯里蘭卡，而後被整理為五部。巴利語是中印度西南Vida/Bhilsa的方言，此地方是摩哂陀母親的出生地。¹⁷

首先就「雜阿含」而言，現存漢譯的完整本是說一切有部的傳本。於劉宋元嘉年間，由求那跋陀羅在楊都祇洹寺所譯出，寶雲傳譯，慧觀筆受，共五十卷。¹⁸另外有不明譯者的「別譯雜阿含」二十卷。現存漢譯的「雜阿含」內容與次第混亂，印順導師以《瑜伽師地論》「契經事擇攝」（此為雜阿含的主體本母），重新校對編排，

四阿含	雜阿含經	中阿含經	長阿含經	增一阿含經
三分教	修多羅	弟子記說	祇夜	如來所說
龍樹菩薩	第一義悉檀	對治悉檀	世界悉檀	各各為人生善
覺音尊者	顯揚真義	破斥猶豫	吉祥悅意	滿足希求
智者大師	隨(勝)義	隨(對)治	隨(好)樂	隨(適)宜
印順導師	甚深法義為主	分別抉擇為主	佛陀超越天魔梵	教化弟子世出、世善為主
宗教學	根本教法	對教法的詮釋	適應社會文化	適應個人喜好

¹⁷平川彰著·莊崑木譯《印度佛教史》，79。

¹⁸僧祐《出三藏記集》卷十四（T55,105c）。

編著了《雜阿含經論會編》。¹⁹

漢譯「中阿含」也是說一切有部的誦本。由東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆於東亭寺譯，道祖筆受，共六十卷，分十八品二百二十二經。雖說漢譯「中阿含」和巴利「中部」相當，但經比對研究，其間出入頗大。在「中阿含」兩百多經中，與「中部」共通的只有100經。這大體是因為在各部長期不同的傳誦中所產生的編集差異。²⁰

漢譯「長阿含」為後秦佛陀耶舍所譯，共二十二卷，屬於法藏部的傳本。法藏部也是分別說部的一支，所以漢譯「長阿含」和巴利本的「長部」相似度很高。²¹漢譯「增一阿含」為秦·曇摩難提誦出，僧伽提婆校譯，為大眾部末派誦本，現存為五十一卷·四七二經。與「增支部」相比較，「增一阿含」次第紊亂，而且有大乘思想和許多譬喻的增入。根據印順導師的研究，「增一阿含」與「增支部」都是依九分教的「如事語」和「本事」為根源而增編的。巴利經典除四部外，另外還有「小部」（*Khuddakanikāya*）。除了說一切有部外，其他如化地部、法藏部和大眾部等，在四部阿含外皆立有「雜藏」。「小部」或「雜藏」的集成要比「四阿含」晚一些，但就

¹⁹印順導師《雜阿含經論會編》，63。

²⁰印順導師《原始佛教聖典之集成》，718。

²¹同上，720。

內容而言，有些經典是相當早的。²²

以上是漢譯四阿含的傳譯略述。原始聖典就古傳而言，以漢譯和巴利藏為主，少數有藏文和梵文。現代亦有從漢譯版或巴利版譯成日文或英文等等。

²²同上，861。

第二章 人間佛陀

本章的各則故事主要取自於《雜阿含經》，反映了歷史上的釋迦牟尼佛在人間的教化生涯。歷史上的釋迦牟尼佛又稱作人間佛陀，他具有以下幾個特點：一、色身（生理狀態）：佛的色身和我們一樣是無常的，即有生、老、病、死等過程，而且是有據可查的出身地、姓名、生活、家族等等。二、心境（心理狀態）：佛的色身在本質上雖與一般人大同小異，但佛的內心境界卻是超越的，是得涅槃而貪瞋癡永盡，亦是無量功德所聚身。三、人間導師：佛於其一生中，對宇宙人生的真理無師自悟、自覺，並且將其所覺法教授給弟子，制戒建立僧團，使正法永續。四、法身：佛滅後，以佛法（教法）和佛弟子的修證作為「法身」而傳延。

綜觀《雜阿含經》所呈現的佛陀四十多年的說法生涯，我們可以感受到人間佛陀的現實性和親切感。佛猶如老師和父親一樣，以其大智慧善用各種方法教導弟子、教導我們。本書先以簡要易懂的故事述說為主（不是逐字翻譯），後附原典的節錄，最後再加上筆者的心得析辨做為參考，希望對讀者能有些啟發。

一、如來出世的目的

有一次，佛住在王舍城的迦蘭陀竹園中。¹佛陀告訴他的比丘弟子們：「有三種東西是一般世間人所最不喜歡、最不意樂的。是哪三種東西呢？那就是老、病、死。世間如果沒有這三種令人討厭、不喜歡的東西，如來就不會出現於世間，世間也不會知道有如來這樣的聖人，能教導正法、律。正是因為世間有這三種令人討厭的東西，所以無上的覺者才會出現於世，世間人才能認知到有這樣的聖人。這三種東西如果不斷除的話，那就無法脫離老、病、死。是哪三種呢？即是貪、瞋、癡」。

【原文】《雜阿含》346和760經(T2,95c:199c)

爾時，世尊告諸比丘：「有三法，世間所不愛、不念、不可意。何等為三？謂老、病、死。世間若無此三法不可愛、不可念、不可意者，如來、應、等正覺不出於世間，世間亦不知有如來、應、等正覺知見，說正法、律。以世間有老、病、死三法不可愛、不可念、不可意故，是故如來、應、等正覺出於世間，世間知有如來、應、等正覺所知、所見，說正法、律。以三法不斷故，不堪能離老、病、死。何等為三？謂貪、恚、癡……。」

¹迦蘭陀竹園(Kalandaka-veṇuvana)又譯為迦蘭陀竹園、迦藍陀竹園、迦陵竹園或迦鄰竹園等，本為迦蘭陀長者所有，先前給與尼犍外道，後取回轉供佛陀為僧園，是最早的印度僧園，即所謂竹林精舍。詳見慧琳《一切經音譯》卷44(T54,601c)，法雲《翻譯名義集》卷7(T54,1167c)。

【析辨】

此經明確地告訴我們，佛陀出世的主要目的，就是要解決我們的根本問題——老、病、死，解決的方法就是息滅貪、瞋、癡。「勤修戒定慧，息滅貪瞋癡」，是許多佛教徒都能朗朗上口的，但又有多少人真正能貫徹實踐呢？學佛，就是向佛學習，學佛的教法，學佛的行為。但我們有許多人嘴上說學佛，實際卻是「靠佛」，「賴佛」，只想著依靠於佛力、咒力或種種神通力，就能離苦得樂，甚至就能開悟斷煩惱；或是希望得佛的保佑、加被，能健康長壽、事業成就、諸事順利等等。這是學佛嗎？佛陀告訴我們，眾生老、病、死等痛苦的根源在於自身的貪、瞋、癡等煩惱，解決的出路就是勤修戒定慧，就是諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意。若真想得到佛力加被，就請依佛所說多多觀照自己的貪瞋癡吧！

當然佛教在兩千多年的發展和廣佈中，為適應一般宗教信仰和不同文化，為引導眾生入門方便，依靠佛菩薩加被的他力思想融入其中，是歷史的必然和真實。但如果我們一直以一般宗教信仰的方式來學習佛教，那佛法的殊勝處又在哪裡呢？佛法的真正可貴之處就在於理性地分析世間問題的所在，指出原因，提出解決方法，然後讓我們質樸無誇地去實踐這些方法。這是佛教不同於其他宗教的根本所在，也是學習佛法的真正目的。《阿含經》的重要性也就在於此。

二、無師自悟

有一次，佛住在舍衛國的祇樹給孤獨園時，佛陀告訴弟子們說：「人有五受蘊，即色、受、想、行、識等。如果對五蘊能厭離、不起染著，就可稱為如來、應供、等正覺等。」又說：「如果有人能於五蘊厭離、不起染著，那就成為阿羅漢慧解脫。」有弟子對此產生了疑惑，²佛陀就故意問：「如果是這樣的話，那佛和阿羅漢慧解脫有何區別呢？」弟子們於是請佛陀開示解說。

佛陀告訴弟子們：「注意聽，並仔細思考。如來出現於世，未曾聽聞佛法，無師自悟，通達無上菩提。並且於成佛後還能說法教導弟子們所悟的正法，即是四念處、四正勤、四如意足等三十七道品。如來能使未證者得證，未得利益者受益。諸佛弟子能尊奉佛陀的教導和佛所制的戒律，隨順正法，欣樂正法。這就是佛和阿羅漢的差別。」

【原文】《雜阿含》75經(T2,19b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有五受陰。何等為五？謂色受陰，比丘於色厭、離欲、滅、不起、解脫，是名如來、應、等正覺；如是受、想、行、識，厭、離欲、滅、不起、解脫，是名如來、應、等正覺。比丘亦於色厭、離欲、滅，名阿羅漢慧解脫；如是受、

²其問題在於：同樣是對五蘊產生厭離、不起染著，為什麼有人是佛，有人卻只是阿羅漢？

想、行、識，厭、離欲、滅，名阿羅漢慧解脫。比丘！如來、應、等正覺，阿羅漢慧解脫，有何差別？」比丘白佛：「如來為法根、為法眼、為法依，唯願世尊為諸比丘廣說此義，諸比丘聞已，當受奉行。」

佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。如來、應、等正覺未曾聞法，能自覺法，通達無上菩提，於未來世開覺聲聞而為說法，謂四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺、八道。比丘！是名如來、應、等正覺未得而得，未利而利，知道、分別道、說道、通道，復能成就諸聲聞教授教誡；如是說正順、欣樂善法，是名如來、阿羅漢差別。」

【析辨】

佛和阿羅漢的差別，在南北傳佛教界中，從古以來一直是一個非常俱討論性的話題。一般所熟知的是佛具有十力、四無所畏等，這在《雜阿含經》中也確實提到。³然而這裡所要突顯的是佛的無師自悟和成為人間的導師。此段經文中佛說，就煩惱的解脫和離欲而言，其實佛和其他阿羅漢弟子是一樣的，所以佛也被稱為大阿羅漢。佛在這裡所要強調的並不是他有多大的神通能力，而是他是無師而自悟正法。更重要的是他能將所悟的正法教導給眾生，使得弟子們都能依法而行離苦得樂。這才是佛之所以為佛而不同於其他聖人的根

³《雜阿含》684經(T2,186b)，此經前一段與75經內容一樣，而後又加上十力的內容。

本處，也確實就是以人為本的人間導師模樣。然而在佛教的發展中，佛漸漸被理想化、神化了，佛的能力也被發展成像西方的創造神一樣無所不知、無所不在、無所不能。理想化神化的佛陀觀在某些特定的歷史條件下和特定的文化中，有一定的接引作用，但如果過分誇大走向極端，則對正法的弘傳必會造成嚴重障礙。一個希望依正法而行的佛弟子，真正要將修行落在實處，應該以怎樣的態度去認識「佛陀」，這是值得深思的。⁴

三、佛出人間

有一次，佛與弟子們在祇樹給孤獨園中。佛陀告訴弟子們，欲界天人將要死時，⁵會有五種未曾發生的徵兆出現，即：一、頭上花冠萎謝；二、衣服有污垢生；三、身體開始有污臭味；四、不喜歡坐在原來的寶座上；五、天女離開四散。這就是天人將死時的五種特徵。

這時，即將死亡的天人非常憂愁，搥胸大叫。其他天人知道後，來到他身邊，對他說：「你死後要求生到善處，生善處會得善利益，得善利益後要安住於善的行為」。

聽了佛陀這麼說，有一比丘就問佛：「什麼是生善處？什麼是得善利益？什麼又是安住於善的行為？」

⁴請參閱印順導師《佛法概論》「佛陀的相對性與絕對性」，269。

⁵從原經文所說的內容來看，其所指的天人特指忉利天。此天居須彌山頂，四週有三十二天圍繞，故又稱為三十三天。所以故事中，特說明為欲界天。

佛陀解釋說：「對天人而言，人間是善處。此外，所謂得善利益就是生於有正見的人家中，能跟善知識學習，對佛法能生起正信。安住善行就是對佛法起正信後，能以堅固的信心出家學道。學道後，能持戒圓滿，飲食知足，正念經行，得三明，這就是安住善行。」

在說出偈頌讚嘆人間出家修行的優點後，佛陀又說：「天道眾生沉迷於五欲，因此以人間為善處，可以出家修行得解脫。為什麼呢？一切佛陀皆在人間成佛，而不是在天上。所以，死後一定要求生善處」。

這時，這個比丘又問：「對一位比丘來說，什麼才是善處呢？」

佛陀答道：「涅槃是比丘的最終善處，所以大家要精進用功求涅槃。」

【原文】《增一阿含》「等見品」34（三）（T2,693c）

聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘。當知天子欲命終時。有五未曾有瑞應而現在前，云何為五：一者華萎、二者衣裳垢坩、三者身體污臭、四者不樂本座、五者天女星散。是謂天子當命終時有此五瑞應。爾時天子極懷愁憂，搥胸喚叫。

爾時，諸天子來至此天子所，語此天子言：「汝今爾來可生善處，快得善處快得善利，以得善利，當念安處善業。」⁶爾時諸天而教授之。

⁶元亨寺《漢譯南傳》：「君！行於善趣，行於善趣而得善得，得善得君將成

爾時，有一比丘白世尊言：「三十三天云何得生善處？云何快得善利？云何安處善業？」

世尊告曰，「人間於天則是善處。得善利者，生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。彼云何名為安處善業？於如來法中而得信根，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道。彼已學道，戒性具足，諸根不缺，飲食知足，恒念經行，得三達明，是謂名為安處善業。」

爾時，世尊便說此偈：「人為天善處，良友為善利，出家為善業，有漏盡無漏。」「比丘當知，三十三天著於五欲，彼以人間為善趣，於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故比丘！於此命終當生善趣。」

爾時彼比丘白世尊：「云何比丘當生善趣？」

世尊告曰：「涅槃者，即是比丘善趣。汝今比丘！當求方便得至涅槃，如是比丘！當作是學」。

爾時，諸比丘聞佛所說。歡喜奉行。

【析辨】

此經表達了佛陀兩個重要的教導：

(一) 人間勝天：從修行的立場而言，人間比天上殊勝。欲界天人（特別是忉利天）⁷，由於福報太大，如經

善安立。」「小部」(一) 253。比對南傳小部，「快得善處快得善利」可理解為「生善處而得善利益」。

⁷《雜阿含經》上所說的天，從許多的故事看，其大多指忉利天。

所說容易沉迷於五欲的享樂，所以無法修行。等福盡、壽盡，五衰相現前時，才憂悲苦惱，啼哭嚎叫，一切就太遲了。反過來，如地獄或惡鬼道，則環境太惡劣，福德不足，根本無法修行。而人間苦樂參半，是最適合修行的地方。一方面，人間有足夠的福報條件，可提供良好的修行環境。另一方面，人間也充滿了各種苦痛，無論是生理的病痛，還是精神的種種磨難。正因為有這些苦痛，才成為了啟發人們追求離苦得樂的修道因緣。再從人類自身的特點而言，經上也說人類有理智、情感和意志力等三種特質，勝過其他道眾生，尤其人類的智慧超勝於其他眾生。佛法甚深，沒有一定的智慧是無法悟解和修行的，所以唯人類能修行，更何況諸佛皆在人間成佛。因此從修行的角度來說，人間勝於天上。⁸

（二）佛出人間：佛出人間，即人成佛，一直是《阿含經》所強調的重點。從歷史的現實來看，釋迦牟尼佛確實是以人身而修道成佛的。以人的身份，堪破世間的苦樂，歷經種種苦難，最終開悟成佛。其可貴之處在於，人間佛陀並不是那麼遙不可及，而是親切可隨學，成為後代弟子的修行典範。然而在佛教的長期發展中，對佛陀的認識特別是在後期大乘佛教中被極端發展，甚至到達無所不知無所不在的境地。⁹在這樣的發展狀

⁸細節上請參考印順導師《佛法概論》「人類三特勝」，52。

⁹如上，「佛陀的相對性與絕對性」，269。

況下，人間佛陀的寶貴價值，漸漸被忽略了。進而代之的是人們不求佛法的次第修學，不以自力的實踐為重，而專重於祈求佛力的保佑加持，甚至是咒語、手印所賦予的力量。當然，著重於他力的加持和護佑，對初入佛門者會有一定的引導作用。然而如果盲目的一味追求他力加持，則是本末倒置。不但造成學習正法的障礙，更會引起社會對佛教的誤解，認為佛教比之於其他宗教也沒有什麼殊勝之處。因此，希望本經能帶給有心修學者一些反省，回歸佛陀的修行本懷，「依於法、靠著自力」的修學。¹⁰

四、世間世間法

有一次，佛與弟子們在祇樹給孤獨園中。佛陀告訴弟子：「一般人都從事著一些世俗的共識行為，以便能過生活，甚至是發大財。這些是世俗的共識，大家都認可。就如大家所共識的，我也隨俗而用。我不會在這些共識上特意和大家唱反調而顯出自己的特別。例如吃飯的器具，有些地方稱為「碗」，有些稱為「鉢」、「瓮」、「盆」或者「盂」等等。這些世俗的共識，就如大家所知道的，我也是如此的使用。為什麼呢？我不會在這些共識上刻意和大家唱反調而顯出自己的特別。然而，世間

¹⁰「爾時，世尊告諸比丘：『住於自洲，住於自依；住於法洲，住於法依；不異洲不異依。比丘！當正觀察，住自洲自依，法洲法依，不異洲不異依。』」
《雜阿含》36經（T2,8a）

中一切世俗事物的真相，唯有我自知自覺，並為大家顯示、說明、開導。一般人就像是瞎子一樣，對這些真相是完全看不見的，對這些無法見到事物真相的人，我又能拿他們怎樣呢？

比丘們！什麼是我所自知、自覺，並要說明給大家知道的世俗事物真相呢？即是：色是無常、是苦、是變異之物，這就是世間中一切世俗事物的真相。就像色一樣，受、想、行、識也是無常、也是苦、也是變異之物，這就是世間中一切世俗事物的真相。比丘們！這就是我所謂的世間中一切世俗事物的真相，唯有我自知自覺，並為大家顯示、說明、開導。」

【原文】《雜阿含》38經(T2,8c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「世人為卑下業，¹¹種種求財活命而得巨富，世人皆知；如世人之所知，我亦如是說。所以者何？莫令我異於世人。諸比丘！譬如一器，有一處人名為捷茨，有名鉢，有名七七羅，有名遮留，有名毘悉多，有名婆闍那，有名薩牢。¹²如彼所知，我亦如是說。所以者何？莫令我異於世人

¹¹「卑下業」指相對而言比較無法感得殊勝果報的行為，如《順正理論》卷31言：「下地眼根不見上色，是卑下業所感果故，雖欲見上而無見能。」(T29,520a)在此經中，相對於修清淨出世行而言，「卑下業」指的是一般世間人的職業和從事的工作、行為。

¹²「捷茨」(katcchu)，意為「小鉢」。「鉢」(patrā)，裝食物等的用器。「七七羅」(pipilika)，本為「黑蟻」，但此有「收集」之義。遮留(bhāj)；「毘悉多」應為「婆私吒」(bhājaka)；「婆闍那」應為「婆遮

故。如是比丘！有世間世間法，¹³我自知自覺，為人分別、演說、顯示，知見而說。世間盲無目者不知不見，世間盲無目者不知不見，我其如之何？

比丘！云何世間世間法，我自知自覺，乃至不知不見？色無常、苦、變易法，是為世間世間法。受、想、行、識，無常、苦、變易法，是世間世間法。比丘！是名世間世間法，我自知自見，乃至盲無目者不知不見，其如之何！」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

這個經告訴我們，佛陀不是一個索隱行怪的人，其教學方法也不是特立獨行，故意和這個世間唱反調。佛陀只是認識證悟到了世間的真相，並想要引導大家一起悟解世間真相而離苦得樂。所以，世俗的一般共識，佛陀也承認其存在而隨順運用。比如，在一個文化地區所共用的語言，佛陀會正確合理地用它來教導這個地區的弟子。再如，一般世人認識中，街上有車、有人、有房子等等，佛陀所見也是如此，所以佛陀不會刻意否定而顯出其獨特。依緣和合的一切存在，是世俗的共知，

那」(bhājana)，以上三字都有「應量器」或「受施器」的意思。「薩牢」(śarāva)，譯為「盂」。以上這些名稱都是印度不同地方對盛食物器具的不同稱呼。

¹³「世間世間法」一語，巴利文為loke lokadhamma，loke是位格，

dhamma(法)是「事物」的意思，所以整句是指「於世間中的一切(世俗)事物」。為了順於現代語言的表述法，筆者用「世間中一切世俗事物的真相」來表達。

我們不能去否定它。佛陀只要我們了解，這緣起和合的一切事物，沒有一個存在不變的本質。所以是無常變異的，無我的，不應去執取。

在中國所發展出來的禪宗中，有些非常獨特的教導法：如師父講一些表面上言不及意的話，讓弟子們去參，稱為「參話頭」。再如一些祖師用驚嚇、打罵、踢打等等的方法來讓人開悟。這些都是祖師們在特殊狀況下所用的特別之法，非一般人能用，¹⁴決不能將其當成佛陀所教授的正常之道。現代部分學佛者，常喜歡模仿禪宗祖師，做一些異於常人的行為，講一些驚人的話。仿若不這樣，就會讓人覺得他沒修行，境界不高。導至社會上有許多人對佛教產生誤解，總覺得不怪就不叫修行，就是沒有修行。反觀佛陀當年質樸無華的言行，我輩豈能不警悟。

五、三種示現教化

有一次，佛陀住在菩提伽耶附近的小山丘，和佛一起的有上千位比丘，這些比丘未學佛前都是束髮婆羅門。這時，世尊為這些比丘們作三種示現教化，哪三種呢？神通變化示現，他心通示現，教誡示現。所謂神通變化，就是佛能入定做各式各樣的變化，例如能瞬間轉移、放種種光、身上出水出火等等。所謂他心通，就

¹⁴六祖惠能大師對神秀大師的徒弟說：「汝師戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。」（《六祖壇經》第八品「頓漸」）可見禪宗的教法不是對一般人所講示的，不能做為諸佛常法。

是能清楚知道人們的內心在想什麼，想做什麼，或不想做什麼，高興、快樂，或者有無禪定等等。什麼是教誡示現呢？就是講經說法度眾生。比如佛教導弟子們說：「一切事物都在燃燒，眼在燃燒，眼所見的色、眼識、眼觸、以眼觸為緣所生的受——苦、樂、不苦不樂等等，都在燃燒。就如眼一樣，耳、鼻、舌、身、意，也都在燃燒。為什麼說是在燃燒呢？因為被貪火燃燒，被瞋火燃燒，被癡火燃燒，被生老病死、憂悲惱苦火燃燒。」此時，這些比丘聞佛所開示教導後，心開意解，不再起各種煩惱，內心得到解脫。

【原文】《雜阿含》197經(T2,50b)

如是我聞：一時，佛住迦闍尸利沙支提，¹⁵與千比丘俱，皆是舊髮婆羅門。爾時，世尊為千比丘作三種示現教化，云何為三？神足變化示現，他心示現，教誡示現。神足示現者，世尊隨其所應，而示現入禪定、正受：陵虛至東方，作四威儀——行、住、坐、臥；入火三昧，出種種火光——青、黃、赤、白、紅、玻璃色；水火俱現，或身下出火、身上出水，身上出火、身下出水。周圍四方，亦復如是。爾時，世尊作種種神變已，於眾中坐，是名神足示現。他心示現者，如彼心，如彼意，如彼識；彼應作如是念，不應作如

¹⁵Gayāsisa意為：「伽耶附近的小山丘」。Gayā即是有名的Buddha-gayā常譯為「菩提伽耶」或「佛陀伽耶」，位於今印度比哈爾邦巴特那(Patna)城南約150公里處，是佛陀悟道成佛地。

是念；彼應作如是捨，彼應作如是身證住，¹⁶是名他心示現。教誡示現者，如世尊說：「諸比丘！一切燒然。云何一切燒然？謂眼燒然，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦燒然。如是耳、鼻、舌、身、意燒然，若法、意識、意觸、意觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，彼亦燒然。以何燒然？貪火燒然，恚火燒然，癡火燒然；生老病死、憂悲惱苦火燒然。」爾時，千比丘聞佛所說，不起諸漏，心得解脫。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

佛的三種示導，統括了佛陀和佛弟子們教化眾生的方法，然而真正能度化眾生離苦得樂的唯是教誡示導：即依佛的教說，在日常生活中去修持、實踐，才能真正達到斷除煩惱的目的。在各大小乘經典中，雖然也有許多佛、菩薩的神通示現，但我們要明白這些神通示現無外乎是為了吸引一般信眾，或降伏度化外道的方便之道。進入佛門後，就必須教導其真正的佛法，即所謂的「先以欲鉤牽，後令入佛智」。由於神通於我們的修行並沒有直接的關係，且副作用很大，因此佛陀一再告誡

¹⁶身證，巴利語作kāyasakkhin，可解釋為「親身體證」。然而北傳經論有各種不同的解說，一般也可說為「定的修證」。因為定的修證一定會有由心的輕安（喜）而引生身的輕安（樂），由身的輕安說為「身證」。如《大智度論》卷34說：「是時行者得受喜樂，遍滿身中，是名淨背捨。緣淨故，名為『淨背捨』。遍身受樂，故名為『身證』。」（T25,215c）。

弟子們小心謹慎，不可濫用，甚至以戒律進行規範。可惜後世仍然有一部份人將這種方便不斷地擴大宣揚，導致後來的修學者不明究理，專以神通為修證，而忽略了正法的修習。

從現前的社會現象來看，有許多附佛外道和宗教行騙不都是以神通來吸引、詐騙無智的信眾嗎？所以正信的學佛者對於神通一定要保持慎之又慎的態度，要將精力放在學習正知正見的佛法上。

六、諸佛難遇

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有一個婆羅門來拜訪佛陀，行完禮後坐在一旁，問佛陀：「瞿曇！未來會有多少佛出世？」佛陀回答：「未來會有恒河沙一樣的無量諸佛出世。」

婆羅門心想：「未來會有這麼多的佛出世，那也不急，以後再跟著他們修行就好了。」於是婆羅門就很高興的拜別了佛陀離開了。在回去的路上，婆羅門就想，我只問未來會有多少佛出世，並沒有問過去有多少佛出世。想到這裡，他便折返，找到佛陀後問：「瞿曇！那過去有多少佛出世？」佛陀回答：「過去同樣的有恒河沙一樣的無量諸佛出世。」

這時，婆羅門心想：「過去有恒河沙一樣的無量諸佛出世，我都沒機會跟他們學習。就算未來有恒河沙一

樣的無量諸佛出世，我也很可能沒有機會跟他們學習。我現在得馬上把握機會跟著沙門瞿曇修行才是。」於是立即合掌對佛陀說：「我希望在正法、律中出家修行。」

佛陀告訴婆羅門：「接受你在正法、律中修行，成為比丘的一份子。」於是婆羅門便出家成為比丘，出家後精進修行，最後證得了阿羅漢。

【原文】《雜阿含》946經(T2,242a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有異婆羅門來詣佛所，恭敬問訊。問訊已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！未來世當有幾佛？」佛告婆羅門：「未來佛者，如無量恒河沙。」爾時，婆羅門作是念：「未來當有如無量恒河沙三藐三佛陀，我當從彼修諸梵行。」爾時，婆羅門聞佛所說，歡喜、隨喜，從坐起去。時，婆羅門隨路思惟，我今唯問沙門瞿曇未來諸佛，不問過去，即隨路還，復問世尊：「云何瞿曇！過去世時復有幾佛？」佛告婆羅門：「過去世佛，亦如無量恒河沙數。」時，婆羅門即作是念：「過去世中有無量恒河沙等諸佛世尊，我曾不習近；設復未來如無量恒河沙三藐三佛陀，亦當不與習近娛樂，我今當於沙門瞿曇所修行梵行。」即便合掌白佛言：「唯願聽我於正法、律出家修梵行。」佛告婆羅門：「聽汝於正法、律出家修梵行，得比丘分。」爾時，婆羅門即出家、受具足。出家已，獨一靜處思惟，所以善男子正信非家出家學道，……乃至得阿羅漢。

【析辨】

這位婆羅門的想法正代表了很多學佛人對待修行以及聽經聞法的心態：「別急！明天還有！」、「有空再來！」、「下次還有機會！」。因為大家總覺得：反正師父一直都在，寺院也不會跑了。但是大家都沒想到，如果一直抱持著這種心態和想法，那無論師父能活多久，他們可能永遠都沒有機會學習佛法。就像這位婆羅門的自覺，過去那麼久的時間就這樣過了，難道未來還要再一直抱持著這種心態而空過嗎？更何況諸行無常，誰能保證明天會如何呢？如果覺得佛法好，有心想學，不如趁早抓緊學習吧！

七、調馬喻

有一次，佛住在王舍城的迦蘭陀竹園。有一個馴馬師特地來拜見佛陀，在行完禮後對佛陀說：「世尊！我是一個很優秀的馴馬師，再頑劣的惡馬都能輕易調服。」

佛陀問：「你用幾種方法來馴馬？」馴馬師答：「有三種方法可以調服惡馬。一、用柔軟的，二、用硬的，三、軟硬兼施。」

佛陀問：「如果三種皆不管用，那你要怎麼辦？」馴馬師答：「如果三種真的都不管用，我便把馬殺了，免得破壞我的名譽。」

馴馬師問佛：「世尊是無上調御丈夫，您用幾種方法來教化世人呢？」佛答：「我也用三種方法來教化世人：一、用柔軟的，二、用硬的，三、軟硬兼施。」

佛又說：「所謂用軟的，就是以勸導為主，如說：『身、口、意的善行，都有其善報，可生善道，如人、天道等等』。所謂用硬的，就是以嚇阻為主，如說：『身、口、意的惡行，都會有惡報，會墮惡道，如地獄、餓鬼或畜生道等等』。所謂『軟硬兼施』就是一方面勸導，又同時嚇阻，即上述兩種兼用。」調馬師問：「如果三種皆不管用，那你要怎麼辦？」

佛陀回答：「如果三種真的都不管用，我便把他殺了，免得破壞我的名譽。」調馬師很驚訝地問：「世尊常教導大家不可殺生，殺業是不清淨的。世尊現在說的『殺』，有什麼特殊含義嗎？」

佛陀答道：「確實就像你所說的，在如來的教法中，殺生是不清淨的，是不允許殺的。然而對某些人而言，當如來用以上三種方法來教化皆不管用時，如來即不再跟他說話、不再教化他、不再教誡他，那不就等同死而無異了嗎？」調馬師回答：「確實如此！如果一個人已令佛陀不再跟他說話、再教化、教誡的話，那真是等同死而無異。世尊！因此，從今日起我決定離於諸惡，不造不善業。」

【原文】《雜阿含》923經(T2,234b)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有調馬師名曰只尸，來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！我觀世間甚為輕賤，猶如群羊。世尊！唯我堪能調馬；狂逸惡馬，我作方便，須臾令彼態病悉現，隨其態病，方便調伏。」

佛告調馬師聚落主：「汝以幾種方便調伏於馬？」馬師白佛：「有三種法調伏惡馬。何等為三？一者柔軟，二者麤澁，三者柔軟麤澁。」

佛告聚落主：「汝以三種方便調馬，猶不調者，當如之何？」馬師白佛：「遂不調者，便當殺之。所以者何？莫令辱我。」

調馬師白佛：「世尊是無上調御丈夫，為以幾種方便調御丈夫？」佛告聚落主：「我亦以三種方便調御丈夫。何等為三？一者一向柔軟，二者一向麤澁，三者柔軟麤澁。」

佛告聚落主：「所謂一向柔軟者，如所說：『此是身善行，此是身善行報，此是口、意善行，此是口、意善行報，是名天、是名人、是名善趣化生、是名涅槃，是為柔軟。』麤澁者，如所說：『是身惡行，是身惡行報，是口、意惡行，是口、意惡行報，是名地獄、是名畜生、是名餓鬼、是名惡趣、是名墮惡趣，是名如來麤澁教也。』彼柔軟麤澁俱者，謂如來有時說身善行，有時說身善行報，有時說口、意善行，有時說口、意善行報；有時說身惡行，有時說身惡行報，有時

說口、意惡行，有時說口、意惡行報。如是名天、如是名人、如是名善趣、如是名涅槃。如是名地獄、如是名畜生、餓鬼、如是名惡趣、如是墮惡趣，是名如來柔軟羸瀝教。」

調馬師白佛：「世尊！若以三種方便調伏眾生，有不調者，當如之何？」

佛告聚落主：「亦當殺之。所以者何？莫令辱我。」

調馬師白佛言：「若殺生者，於世尊法為不清淨，世尊法中亦不殺生，而今言殺，其義云何？」

佛告聚落主：「如是！如是！如來法中殺生不清淨，如來法中亦不殺生；然如來法中以三種教授不調伏者，不復與語、不教、不誠。聚落主！於意云何？如來法中不復與語、不教、不誠，豈非死耶？」

調馬師白佛：「實爾。世尊！不復與語，永不教、誠，真為死也。世尊！以是之故，我從今日離諸惡不善業。」佛告聚落主：「善哉所說！」

時，調馬師聚落主只尸聞佛所說，歡喜隨喜，禮足而去。

八、良田先耕

刀師氏村莊的莊主，以前信奉耆那教，是耆那教主的徒弟。有一次，刀師氏莊主去拜見其教主尼捷子，尼捷子跟他說：「你想辦法去見沙門瞿曇，用兩難論問難他，讓他無法回答。」莊主問：「師父！要用怎麼樣的兩難

論去問難呢？」尼捷子回答：「你可以這樣問沙門瞿曇：『你是否時時都想著要利益一切眾生？』如果他答不是，你就問難他：『這樣你和其他凡愚眾生有何不同？』如果他答是的，你就刁難他：『那你為何不對一切眾生等同說法，而有說、有不說？』」

於是刀師氏莊主就來到佛陀居住的地方，照著尼捷子教他的兩難論來刁難佛陀。佛陀回答：「如來當然一直以來無時無刻不在幫助眾生、度化眾生。」刀師氏莊主刁難問：「那你為何不對一切眾生等同說法，而有說、有不說？」佛陀答：「我現在問你一個問題，你隨意回答。」佛陀問：「莊主！譬如有三種田，第一種田沃壤肥澤，第二種田中等，第三種田土壤瘠薄。莊主！田主要選那一種田先耕治下種？」刀師氏莊主回答：「當然是先耕治下種第一種田了，其次是第二種，最後才是第三種。耕治下種第三種田只是為存些種子而已。」

佛陀告訴刀師氏莊主：「我教導眾生也是如此。第一種田就像我出家的弟子們，我教導他們清淨善法，他們得以依之修行，得清淨解脫。第二種田就像我的在家弟子們，我教導他們清淨善法，他們得以依之修行。他們在聽了我的教導之後，都歸依於我，以我為依怙，而得以清淨得解脫。最後一種田就像是外道異學，像是尼捷子這一類的，我當然也為他們說一樣的清淨法。反正，一切眾生中，已經常聽聞的，我為他們說法，不曾聽

聞的，我也為他們說法。於其中間，只要這些眾生能聽得懂、能了解一字一句的，就能得一定的利益。」

刀師氏莊主一聽，終於明白佛陀的智慧和用心良苦，於是就稱讚佛陀：「太難得了，世尊！用三種田作比喻，讓我一下就明白了」。

【原文】《雜阿含》915經(T2,230c)

如是我聞：一時，佛住那羅聚落好衣菴羅園中。¹⁷時，有刀師氏聚落主，先是尼捷弟子，詣尼捷所，禮尼捷足，退坐一面。爾時，尼捷語聚落主：「汝能共沙門瞿曇作蒺藜論，¹⁸令沙門瞿曇不得語、不得不語？」聚落主白尼捷：「阿梨！何等為蒺藜論，令沙門瞿曇不得語、不得不語耶？」尼捷語聚落主：「汝往沙門瞿曇所，作如是言：『瞿曇不常欲安慰一切眾生、讚歎安慰一切眾生耶？』若言不者，應語言：『瞿曇與凡愚夫有何等異？』若言常欲安慰一切眾生，讚歎安慰一切眾生者，復應問言：『若欲安慰一切眾生者，以何等故，或為一種人說法？或不為一種人說法？』作如是問者，是名蒺藜論，令彼沙門瞿曇不得語、不得不語。」

爾時，聚落主受尼捷勸進已，往詣佛所，恭敬問訊已，退坐一面，白佛言：「瞿曇豈不常欲安慰一切眾生，讚歎安慰

¹⁷那羅（梵文Nālandā），即是有名的「那爛陀」，古摩揭陀国王舍城附近，今印度比哈尔邦（Bihar）中部都会巴特那（Patna）東南90公里。在此地原建有佛教寺院，名為那爛陀寺，為古代中印度佛教最高學府和學術中心。菴羅（巴利文ambavana）為芒果，菴羅園即為芒果園。

¹⁸蒺藜論（巴利ubhatokotika）直譯為「兩方極端」，現代常說為「兩難論」。

一切眾生？」佛告聚落主：「如來長夜慈愍安慰一切眾生，亦常歎說安慰一切眾生。」聚落主白佛言：「若然者，如來何故為一種人說法？又復不為一種人說法？」佛告聚落主：「我今問汝，隨意答我。聚落主！譬如有三種田，有一種田沃壤肥澤，第二田中，第三田瘠薄，云何？聚落主！彼田主先於何田耕治下種？」聚落主言：「瞿曇！於最沃壤肥澤者，先耕下種。」聚落主！復於何田次耕下種？」聚落主言：「瞿曇！當於中田次耕下種。」佛告聚落主：「復於何田次耕下種？」聚落主言：「當於最下瘠薄之田，次耕下種。」佛告聚落主：「何故如是？」聚落主言：「不欲廢田存種而已。」

佛告聚落主：「我亦如是，如彼沃壤肥澤田者，我諸比丘、比丘尼亦復如是。我常為彼演說正法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，開示顯現。彼聞法已，依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣，常以淨眼，觀我而住，作如是念：『佛所說法，我悉受持，令我長夜以義饒益，安隱樂住。』聚落主！如彼中田者，我弟子優婆塞、優婆夷亦復如是。我亦為彼演說正法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，開發顯示。彼聞法已，依於我舍、我洲、我覆、我蔭、我趣，常以淨眼，觀察我住，作如是念：『世尊說法，我悉受持，令我長夜以義饒益，安隱樂住。』聚落主！如彼田家最下田者，如是我為諸外道異學尼捷子輩，亦為說法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，開示顯

現，然於彼等少聞法者，亦為其說，多聞法者，亦為其說。然其彼眾於我善說法中，得一句法，知其義者，亦復長夜以義饒益，安隱樂住。」

時，聚落主白佛：「甚奇！世尊！善說如是三種田譬。」

【析辨】

「調馬喻」和「良田先耕」兩則經文，在在顯示出了佛陀教化眾生的態度和智慧。如果要用一句話來統括佛陀教化眾生的態度，即是我常在中道課堂上說的：「隨因緣盡人事，盡人事隨因緣」。

首先就「盡人事」而言，以佛陀的悲願來說，佛陀有教無類，當然是希望盡可能的教化一切眾生。無論是佛弟子、一般眾生乃至外道，只要願意學習，佛陀都盡其所能的教導。

然而佛教講的是因緣法。從現實世間來說，眾生依於過去生中累世的熏習因緣，都會有根機的高低差別。這時佛陀就會隨其因緣而教化。依良田先耕的道理，根機高者能度先度，根機低者則種些得度因緣，即是經上所說的：「存種而已」。當盡了最大努力具足因緣去教化後，若還有眾生不能受教，這時也就只能隨因緣而放下了。這就猶如「調馬喻」中的殺馬喻。我們必須要懂得，對始終無法教化的眾生，如若還執著不放，只會徒增自他煩惱而已。

其實，這種「隨緣盡事，盡事隨緣」的態度，也可作為我們日常生活中，面對一切的基本態度。凡事要隨其因緣而盡其所能地付出最大努力，等盡了一切努力後，就得學習隨緣放下，而不要執著一定要有個符合自己願望的結果！

九、眾生世間根

舍衛城有一位女信眾叫鹿住，有一天她看見阿難來舍衛城托鉢乞食，就請阿難進家裡去坐坐。阿難進屋坐下後，她就請問阿難：「我父親富蘭那在世時，精進梵行，離欲清淨，遠離俗事。而我的叔叔梨師達多在生時不修梵行，只是比較知足而已。為什麼世尊說他們兩人死後同樣都上生兜率天，同得斯陀含果，一來人間，最後都能究竟解脫？」

阿難回答：「姊妹！妳先別亂瞎想，世間每個人不同的善惡根器，一般人是不會知道的，唯有佛能清楚明白。」說完阿難便離開了。

阿難回到精舍以後，就將鹿住所提的問題請示了佛陀。佛陀說道：「阿難！鹿住是個凡夫俗子，怎會知道不同眾生內在的善惡根器呢，唯有佛陀大覺者才能了知。」佛陀繼續說道：「阿難！好比說，有一個人犯了戒，或說持戒並非很嚴謹，而且對修定、修慧也不很用心。而另外一個人，也同樣犯戒，持戒也並不很嚴謹，然

而卻非常用心於定、慧的修持。從表面上看，大家會覺得兩人同樣都犯戒、持戒不嚴謹，兩人死後投胎的結果應該差不多吧！」

「阿難！絕對不能這樣思考，這種錯誤的觀念不但對修行沒有利益，反而增加苦惱。一個犯戒者又不知要修定、修慧，那一定會退墮，我稱之為退墮分。相反的，一個人雖犯了戒，但卻能如實的修定慧，那修行一定會進步的，我稱之為勝進分。阿難！這內在的種種有誰能真實了知呢？唯有如來。所以大家不應從表面上的現象隨便去評價判斷一個人。」

「跟兩個犯戒者同樣的道理，兩個持戒者也可作比較。持戒而不修定慧是退墮分，持戒更修定慧則是勝進分。還有兩個都是貪重或瞋心重等等其他相似的狀況，同理可推。」「阿難！鹿住是個無智凡夫，對佛陀一向決定的說法產生疑惑。阿難！你覺得佛陀的說法會前後不一致嗎？」阿難回答：「當然不會！世尊！」

佛陀說：「如來說法是決不可能前後不一致的。如果梨師達多持戒跟富蘭那一樣精嚴的話，那梨師達多的投生處就不會只跟富蘭那一樣而已；相同的，如果富蘭那跟梨師達多一樣的精勤修定慧，那富蘭那死後投生就不會只跟梨師達多一樣而已。兩人同處投生，只因為一個持戒殊勝，一個勤修定慧。」

【原文】《雜阿含》990經(T2,257b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者阿難晨朝著衣持，詣舍衛城，次第乞食，至鹿住優婆夷舍。鹿住優婆夷遙見尊者阿難，¹⁹疾敷床座，白言：「尊者阿難令坐。」時，鹿住優婆夷稽首禮阿難足，退住一面，白尊者阿難：「云何言世尊知法？我父富蘭那先修梵行，離欲清淨，不著香花，遠諸凡鄙；叔父梨師達多不修梵行，然其知足。二俱命終，而今世尊俱記二人同生一趣，同一受生，同於後世得斯陀舍，生兜率天，一來世間，究竟苦邊。云何？阿難！修梵行、不修梵行，同生一趣、同一受生、同其後世？」阿難答言：「姊妹！汝今且停。汝不能知眾生世間根之差別，如來悉知眾生世間根之優劣。」如是說已，從坐起去。

時，尊者阿難還精舍，舉衣，洗足已，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。以鹿住優婆夷所說廣白世尊。佛告阿難：「彼鹿住優婆夷云何能知眾生世間根之優劣？阿難！如來悉知眾生世間根之優劣。阿難！或有一犯戒，彼於心解脫、慧解脫不如實知，彼所起犯戒無餘滅、無餘沒、無餘欲盡。²⁰或有一犯戒，於心解脫、慧解脫如實知，彼所起犯戒無餘滅、無餘沒、無餘欲盡。於彼籌量者言：『此亦有如是法，彼亦有是法，此則應俱同生一趣、同一受生、同一

¹⁹鹿住優婆夷(巴利Migāsālā upāsikā)

²⁰「彼所起犯戒無餘滅、無餘沒、無餘欲盡」等語句，應指犯戒過後，犯戒行為消失。如犯偷盜，盜取的行為過後即不見了，依阿毘達磨所說，即表業剎那消失。

後世。』彼如是籌量者，得長夜非義饒益苦。阿難！彼犯戒者，於心解脫、慧解脫不如實知，彼所起犯戒無餘滅、無餘沒、無餘欲盡。當知此人是退，非勝進，我說彼人為退分。阿難！有犯戒，彼於心解脫、慧解脫如實知，彼於所起犯戒無餘滅、無餘沒、無餘欲盡。當知是人勝進不退，我說彼人為勝進分。自非如來，此二有間，誰能悉知？

是故，阿難！莫籌量人人而取人善、籌量人人而病人，籌量人人自招其患。唯有如來能知人耳，如二犯戒，二持戒亦如是。彼於心解脫、慧解脫不如實知，彼所起持戒無餘滅。若掉動者，彼於心解脫、慧解脫不如實知，彼所起掉無餘滅。彼若瞋恨者，彼於心解脫、慧解脫不如實知，彼所起瞋恨無餘滅。若苦貪者，彼於心解脫、慧解脫如實知，彼所起苦貪無餘滅……。穢污清淨如上說，乃至如來能知人人。阿難！鹿住優婆夷愚癡少智，而於如來一向說法心生狐疑。²¹云何？阿難！如來所說，豈有二耶？」阿難白佛：「不也，世尊！」

佛告阿難：「善哉！善哉！如來說法若有二者，無有是處。阿難！若富蘭那持戒，梨師達多亦同持戒者，所生之趣，富蘭那所不能知。²²梨師達多為生何趣？云何受生？云何後世？若梨師達多所成就智，富蘭那亦成就此智者，梨師達多

²¹「一向說」或「一向記」是如來四問四答之一，即堅定無疑的回答。

²²「富蘭那所不能知」一句漢譯其意不很清楚，比對南傳增支部(10.75)：「富蘭那不會有同梨師達多的趣處」(莊春江版)，所以故事中筆者作：「那梨師達多的投生處就不會只跟富蘭那一樣而已」。

亦不能知彼富蘭那當生何趣？云何受生？後世云何？阿難！彼富蘭那持戒勝，梨師達多智慧勝；彼俱命終，我說二人同生一趣，同一受生，後世亦同是斯陀含，生兜率天，一來生此，究竟苦邊。彼二有間，自非如來，誰能得知？是故，阿難！莫量人人，量人人者，自生損減。唯有如來能知人耳。」佛說此經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

一般人常會以自己有限的認知來評斷人、事。如有許多在家居士（或出家眾）常習慣以個人有限的認識和喜好來評斷一個出家人是否有修行。喜好持戒的行者，當見到其他人持戒不如自己精嚴時，就會認為此人不持戒，沒有修行。喜好打坐禪修者，見到他人不常打坐時，就會覺得此人不用功，沒有修行。學習經教者，當發現某些人對於經教所下的功夫不夠時，就會覺得這些人不用功、不修行。修習淨土法門者，見到他人沒有像他一樣的精勤唸佛時，就覺得人家沒有修行。佛陀在《阿含經》中，告誡我們：「莫籌量人人而取」，即不應從表面上的現象隨便去評判一個修行人，否則唯有自招其惱患。

十、佛亦是人數

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園，這時，阿難來到佛的房間，禮佛之後，以兩手按摩佛陀的腳，並口吹熱氣在佛的腳上，說道：「世尊的身體怎麼會變成這樣，已不像以前那麼強健了。」佛陀告訴阿難：「就如你所說的，阿難！如來的身軀已衰老了，已大不如從前了。為什麼呢？人受用這個軀體，就會受病所逼迫，人一生下來就一定會死，就會被死所逼迫。如來現在已經八十歲了，已經衰老了。」阿難聽了以後難過得流淚哭泣。

稍後阿難跟佛陀入舍衛城乞食，漸漸走近波斯匿王的皇宮。皇宮前有幾十輛壞舊的馬車被丟棄在一旁。阿難看見這些破車後跟佛陀說：「這些都是波斯匿王的舊車，以前製作時，極盡的精美華麗，現在看起來就是一堆破銅爛鐵。」佛陀回答：「確實是如此。你現在看到的這些馬車，以前剛製造時，都是用金銀製作，非常精美，現在已敗壞了，不可能再用了。就像這身外的東西，我們的身體也是一樣的。」

進了皇宮後，波斯匿王以各種美食佳餚招待佛陀和阿難。用完膳後，波斯匿王就叫人拿一張小椅子坐在佛陀前，並問佛陀：「一切如來不都是金剛不壞之身嗎，也會有老病死嗎？」佛陀回答：「是的，大王！就如大王所說，如來當然也會有生老病死，我也是人啊！」

【原文】《增一阿含》卷18第六(T2,637a)

聞如是：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者阿難至世尊所，頭面禮足，在一面住。斯須，復以兩手摩如來足已，復以口鳴如來足上，而作是說：「天尊之體，何故乃爾。身極緩爾，如來之身不如本故」。世尊告曰：「如是，阿難！如汝所言，今如來身皮肉已緩，今日之體不如本故。所以然者，夫受形體，為病所逼，若應病眾生，為病所困，應死眾生，為死所逼。今日如來，年已衰微，年過八十」。是時。阿難聞此語已。悲泣哽噎，不能自勝，並作是語：「咄嗟，老至乃至於斯」。

是時，世尊到時，著衣持，入舍衛城乞食。是時，世尊漸漸乞食，至王波斯匿舍。當於爾時，波斯匿門前有故壞車數十乘，捨在一面。是時，尊者阿難以見車棄在一面。見已，白世尊曰：「此是王波斯匿車，昔日作時極為精妙，如今日觀之，與瓦石同色」。世尊告曰：「如是，阿難！如汝所言，如今觀所有車，昔日之時極為精妙，金銀所造，今日壞敗，不可復用。如是外物尚壞敗，況復內者。」……

爾時，世尊即就波斯匿王坐。

是時，王波斯匿與世尊辦種種飲食。觀世尊食竟，王更取一小座，在如來前坐，白世尊曰：「云何世尊諸佛形體皆金剛數，亦當有老·病·死乎？」世尊告曰：「如是！大王！如大王語，如來亦當有此生·老·病·死，我今亦是人數。」

【析辨】

「金剛不壞」與「亦在人數」是兩個完全相反的概念，這兩個概念正好都出現在本經中。佛身到底是理想中的「金剛不壞」，還是現實中的「亦在人數」，是學佛者必須要深思的。「金剛不壞」是一般人對佛身的認知，常表現在小說、電影或某些方便的教化中。波斯匿王對佛的認知，認為佛身是金剛不壞，正是代表著一般世俗的認知——理想中的佛身。

然而，佛陀依於真理的立場，向波斯匿王表達了最懇切的事實，佛陀是人，是人就有生老病死。從諸行無常的真理而言，佛的生身，當然也是無常敗壞的。而阿難則可說代表了一大部分的佛弟子，雖知諸法無常敗滅的道理，但在情感上難免會有一時的不捨。

十一、身疾亦精進

有一次，佛陀行化到力士村，住在拘夷那竭城希連河附近。在一切安頓下來後，佛陀告訴阿難：「你將臥鋪鋪成四層，再鋪上我的七衣，我現在背痛，要休息一下。」阿難即依佛的指示，將牀鋪鋪設好，並請佛陀來休息。佛陀將他的九衣折了幾折當作枕頭，右脇而臥，兩腳相疊，正知正念，做光明想。

這時，佛陀告訴阿難：「你來說說七覺支。」阿難回答：「世尊！七覺支就是所謂的念覺支，世尊自己開悟成

等正覺，開示宣說，依遠離、依無欲、依滅、向於捨，還有擇法、精進、喜、輕安、定、捨等等覺支，也是一樣。」

佛陀問阿難：「你是不是說到『精進』？」阿難回答：「是的，世尊！我剛剛說到『精進』。」佛陀對阿難說：「就是『精進』，一定要不斷修習、再修習，才能盡快成就無上菩提。」

佛說完後，便起來端身正坐繫心正念。

【原文】《雜阿含》727經(T2,195b)

如是我聞：一時，佛在力士聚落人間遊行，於拘夷那竭城希連河中間住，於聚落側告尊者阿難：「令四重褰疊敷世尊多羅僧，²³我今背疾，欲小臥息。」尊者阿難即受教，四重褰疊敷多羅僧已，白佛言：「世尊！已四重褰疊敷多羅僧，唯世尊知時。」

爾時，世尊厚褰僧伽梨枕頭，右而臥，足足相累，繫念明相，正念正智，作起覺想，告尊者阿難：「汝說七覺分。」時，尊者阿難即白佛言：「世尊！所謂念覺分，世尊自覺成等正覺，說依遠離、依無欲、依滅、向於捨，擇法、精進、喜、

²³Uttarāsavga「上著衣」，即一般所謂的七衣。佛制戒規定，比丘上身最多只能披三件衣（其實是三塊大布），俗稱三衣（梵語trīnicīvarāni）。

（一）僧伽梨（梵Saṃghāti）即大衣又稱重衣、碎衣、高勝衣等，為正裝衣，上街托鉢或講經說法時必搭上，又稱九衣（九條衣）。（二）鬱多羅僧（梵uttarāsavga），即上衣、中價衣，又稱入眾衣，為禮拜、聽講、布薩時所穿用，由七條布片縫製而成，故又稱七條衣。（三）安陀會（梵antarvāsa），即中著衣、中宿衣、內衣、五條衣，為日常工作時或就寢時所穿著之貼身衣，又稱五衣。

猗、定、捨覺分，世尊自覺成等正覺，說依遠離、依無欲、依滅、向於捨。」

佛告阿難：「汝說精進耶？」阿難白佛：「我說精進，世尊！說精進。善逝！」佛告阿難：「唯精進，修習多修習，得阿耨多羅三藐三菩提。」

說是語已，正坐端身繫念。

【析辨】

接續前一部經人間佛陀的觀念，本經提到佛的背疾復發，需要休息。根據《阿含經》所記載，佛陀隨著長年累月的遊化和年歲的漸老，就像一般人一樣，也有各種的病痛，包括：背疾、木片刺足、頭痛等等。²⁴

然而本經所要表達的是，佛色身年老後雖有各種病痛，卻不為這些病痛所苦惱，無時無刻不為法而精進不懈。或許有人會有疑惑，都已成佛了，為什麼還要如此精進？其實就因為是佛，才更是無比的精進。

佛曾告訴其弟子：「世間求福之人無復過我，如來於六法無有厭足，云何為六：一者施；二者教誡；三者

²⁴佛頭痛見《增一阿含》卷34 (T2,693b)。木刺傷腳見《雜阿含》1289經 (T2,355a)。《大智度論》卷九羅列出佛因於宿世因緣的九種報，如說：「若佛神力無量，威德巍巍，不可稱說，何以故受九罪報？一者、梵志女孫陀利謗，五百阿羅漢亦被謗；二者、旃遮婆羅門女繫木孟作腹謗佛；三者、提婆達推山壓佛，傷足大指；四者、迸木刺腳；五者、毘樓璃王興兵殺諸釋子，佛時頭痛；六者、受阿耨達多婆羅門請而食馬麥；七者、冷風動故脊痛；八者、六年苦行；九者、入婆羅門聚落，乞食不得，空鉢而還。」 (T25,121c)

忍；四者法說、義說；五者將護眾生；六者求無上真正之道，是謂！阿那律！如來於此六法無有厭足」。²⁵佛陀一生為法、為眾生而忘軀，這才是佛陀真正的偉大之處。他留給眾生的唯有佛法和他的身傳言教，除此之外別無他法。

我們只有按照佛陀的教導，追尋佛陀的腳步，踏踏實實地在人間修行，才是真正的佛子，才是真正的學佛，而不是將佛簡單的當神一樣的去崇拜。

十二、以法為本

佛陀最後一次住在毘舍離祇園中。佛要離開時，城中居民圍繞，佛陀帶著弟子們漸走出城外，回頭看了毘舍離城一眼，感嘆道：「看了毘舍離城最後一眼，此後就再也沒機會了，更不可能再入城了，當道別離開了。」這時，群眾們聽到佛所說的話後，大家都很難過，跟隨在佛陀身後，流淚不止，不肯離去。大眾相互轉述：「佛陀很快就要入滅了，世間將失去光明」。

佛陀聽到後，轉身勸阻大家道：「大家別再這樣了！大家不應再憂愁，會變壞的事物，想讓其永久不壞，這是不可能的。我先前以四法教，以此而得證悟，也將這四法教，教授於我的四眾徒弟。是哪四法教呢？一切行無常，是第一法教。一切行是苦，是所謂的第二

²⁵《增一阿含》卷32(T2,719b)。

法教。一切行無我，是所謂的第三法教。涅槃為滅盡，是第四法教。這四法教為一切法之本。不久之後，我便要滅度，希望大家以這四法本，普渡一切眾生，為眾生宣說其義含。」

【原文】《增一阿含》卷36 (T2,748c)

聞如是：一時，佛在毘舍離祇園中，與大比丘眾五百人俱，漸漸復在人中遊化。是時，世尊還顧觀毘舍離城，尋時便說此偈：「今觀毘舍離，更後不復，亦復更不入，於是當別去。」是時，毘舍離城中人民聞說此偈，普懷愁憂，從世尊後，各各墮淚，自相謂曰：「如來滅度將在不久，世間當失光明。」

世尊告曰：「止！止！諸人勿懷愁憂，應壞之物欲使不壞者，終無此理。吾先以此四事之教，由此得作證。亦復與四部之眾²⁶，說此四事之教。云何為四：一切行無常，是謂一法；一切行苦，是謂二法；一切行無我，是謂三法；涅槃為滅盡，是謂第四法本。如是不久，如來當取滅度。汝等當知，四法之本，普與一切眾生而說其義。」

²⁶「四部之眾」一般指在家二眾和出家二眾，為佛弟子的總稱，如《增一阿含》卷18：「爾時，世尊告諸比丘：『我今非獨在比丘、比丘尼、清信士、清信女中為尊，乃至世間人民中獨尊。今有四法本末，我躬自知之，而作證於四部之眾、天上、人中。』」（T2,639a）

【析辨】

很多人都知道佛曾對弟子們說，佛涅槃後當「以戒為師」。因此有一部分專重持戒者片面地強調持戒的意義，而不重視對教法的學習體悟，導致忽略了佛法本質所在。本經中佛陀明確地表示，佛陀雖終將離開其弟子們，然而佛陀卻已將無價的寶藏留給了我們——佛法（四法之本）。²⁷

在《遺教經》中，佛也告誡弟子，要以佛法為依怙，代代傳承修證，是謂法身不滅。²⁸「以戒為師」而持戒精嚴，當然是必要的，但切莫忘了佛法的根本。因此，我們應當完整地將「以法為本，以戒為師」作為佛陀的遺訓。

再者，佛即將滅度時，佛弟子們對佛陀的不捨與懷念，從本經即可看出。然而佛陀卻告誡弟子們，無常滅壞本是如此，將佛法傳播開來，傳承下去才是最重要的。因此，佛陀以佛法為不滅之身，這是佛陀法身的各種意義中，最早且最根本的定義。

²⁷一般說為三法印，即上述四法除去「諸受皆苦」，然三法印和四法印原則是一樣的。參考印順導師《空之探究》，64。

²⁸《佛垂般涅槃略說教誡經》「阿逸樓駄雖說是語，眾中皆悉了達四聖諦義。世尊欲令此諸大眾皆得堅固，以大悲心復為眾說：『汝等比丘，勿懷憂惱。若我住世一劫會亦當滅，會而不離，終不可得。……自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。』」（T12,1112b）

小結：

以上十二則經文，主要是從《雜阿含經》中所摘取出來的，有關人間佛陀的點滴。佛教對於佛陀的認識，從第一次聖典的結集，經過部派佛教時代，直到大乘佛教時期，經歷了多次發展。從現實人間的佛陀觀，逐漸向著無所不知、無所不在、無所不能的理想佛陀觀發展。然而從以上的故事中可看出，現實的人間佛陀，依於真理、尊重自己、尊重世間，從無貪、無瞋、無痴的完成中，達到德行的圓滿。究竟圓滿的佛陀，不外乎淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處。這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀！

有關於佛的存在與能力：依於佛陀正覺的緣起法來看，人世間——只要是現實存在的，即是緣起的存在。只要是緣起的存在就必是相對性的，絕對不可能是無所不在，無所不能，無所不知。因此，佛陀相應於世間的知識、能力、存在，則必定是緣起相對的。這並非人間佛陀的缺陷，反而才是契當真理——緣起。雖說是相對的，但無論佛陀出現於甚麼時代，什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！²⁹

²⁹本結論摘要自印順導師《佛法概論》，269~270。

第三章 緣起法

一、我論因說因

有一次，佛陀遊化到了拘薩羅國，在薩羅聚落村北邊的申恕林中落腳暫住。村長是一個非常有錢的婆羅門。他聽說釋迦族有人出家學道，並證得了無上的正覺，現在來到村落北方的樹林中落腳，便想去參見佛陀。於是他乘坐著大馬車，帶了許多的護衛和隨從，隨從們還拿著金瓶、儀仗、傘蓋等等，大陣仗的往樹林中去。到了樹林口，婆羅門就下車步行去參見佛陀。

見到了佛陀，向佛作禮問安後，就問佛陀：「沙門瞿曇都教導些什麼？」佛陀回答：「我談論『因』、教導『因』。」他又問：「什麼是談論『因』？教導『因』？」佛陀告訴婆羅門：「特定的因緣條件可以造成世間，世間的形成依於其因和緣；特定的條件可以讓世間消逝，世間的滅逝也是依於其因和緣」。婆羅門又問：「這又是什麼意思？」

佛陀回答：「愚癡沒有智慧的凡夫，對於色的生起、消失、染著、過患、捨離，完全沒有概念。因為沒有概念，所以對色愛樂、覺得色很美好、對色起染著。因染著而進一步會執取，一執取就成了三界六道輪迴的力量，然後就會不斷地投胎轉生。一旦投胎受生，就會有老、病、死等等各種苦惱跟著來，這一切就是一個苦

的聚合。猶如色一樣，其他受、想、行和識也是如此。這就是我所謂的特定的因緣條件可以造成世間，世間的形成依於其因和緣。」

婆羅門接著問：「什麼又是特定的因緣可以讓世間消逝，世間的滅逝也是依於其因和緣呢？」佛陀解釋說：「多聞聖弟子們對於色的生起、消失、染著、過患、捨離，清楚明白。因此，他們不會對色產生貪戀、執取，由於對色不執取所以不會留下輪迴三界的力量。不留下輪迴的力量，就不會再投胎受生。如此，就不會有老、病、死等等各種苦惱。這就是我所謂的：『特定的條件可以讓世間消逝，世間的滅逝也是依於其因和緣。』婆羅門！這就是我所謂的論因說因。」

【原文】《雜阿含》53經(T2,12c)

如是我聞：一時，佛在拘薩羅國人間遊行，於薩羅聚落村北申怨林中住。爾時，聚落主大姓婆羅門聞沙門釋種子，於釋迦大姓，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，成無上等正覺，於此拘薩羅國人間遊行，到薩羅聚落村北申怨林中住。……善哉應見！善哉應往！善應敬事！作是念已，即便嚴駕，多將翼從，執持金瓶、杖枝、傘蓋，往詣佛所，恭敬奉事。

到於林口，下車步進，至世尊所，問訊安不，坐一面，白世尊曰：「沙門瞿曇！何論何說？」佛告婆羅門：「我論

因、說因。」又白佛言：「云何論因？云何說因？」佛告婆羅門：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」¹婆羅門白佛言：「世尊！云何為有因有緣集世間，有因有緣世間集？」

佛告婆羅門：「愚癡無聞凡夫色集、色滅、色味、色患、色離，不如實知。不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住；彼於色愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、惱、苦，是則大苦聚集。受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名有因有緣集世間，有因有緣世間集。」

婆羅門白佛言：「云何為有因有緣滅世間，有因有緣世間滅？」佛告婆羅門：「多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知已，於彼色不愛樂、不讚歎、不染著、不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老、死、憂、悲、惱、苦滅。受、想、行、識亦復如是。婆羅門！是名有因有緣滅世間，是名有因有緣世間滅。婆羅門！是名論因，是名說因。」婆羅門白佛言：「瞿曇！如是論因，如是說因。世間多事，今請辭還。」佛告婆羅門：「宜知是時！」佛說此經已，諸婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，禮足而去。

¹「有因有緣集世間，有因有緣世間集」兩句，並無其他異譯漢本或南傳版可比對，從經文本身的解釋來看，筆者認為是配合「此有故彼有，此生故彼生」的定型句而說的。前一句依同時的因果而說，如五蘊為因，身心的假我為果，因果同時存在。後一句依前後因果而說，如依過去的行業而有現前的身心形成，過去行業為因，現前身心為果。

【析辨】

佛陀從成道後至涅槃，前後說法四十五年。那麼，佛陀所說的這個「法」到底是什麼？依本經所說，最重要也是最根本的，就是「緣起法」。佛法的核心就是「緣起法」，從緣起法進而開展出三乘所共的教法以及大乘不共的教法。佛教所有的法門以及佛教的一切教義都是立足於「緣起法」之上而開展和建立的。從小乘經典到早期大乘經典，乃至到華嚴經，法華經，所講的都沒有離開「緣起法」。這裡需要注意的是，佛陀所說的緣起法，雖然是宇宙萬物的普遍法則，但在《阿含經》中則是以有情身心的緣起為主的，並沒有去探討其他與身心無關的事物。所以本經所說的『世間』並不是指山河大地等器世間，而是指有情的五蘊身心。²

二、宇宙普遍的法則

有一次，佛住拘留搜調牛聚落。³這時，有比丘來拜見佛陀，做完禮後，請示佛陀：「世尊！世尊常開示緣起法。緣起法是世尊創造的嗎？還是別人創造的？」佛陀回答：「緣起法不是我所創造的，也不是其他人所創造的。緣起法是宇宙的普遍法則，無論有沒有佛出世，它一直都是遍一切時空而不變的。然而如來發覺這個

²詳見本書第五章第六故事《雜阿含》1307經 (T2,359a) 的說明。

³拘留搜 (Kuru) 為古印度之國名，為佛陀時代十六大國之一，又作拘樓國、居樓國、俱盧國等。大致位於今日的德里、哈里亞納邦、北阿坎德邦以及北方邦的西部地區。調牛聚落 (Kalmāsadāmya) 為拘樓國的一個城鎮。

法則，所以成就了無上正覺，也為眾生們開顯說明。此法則就是：『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』。『此有故彼有，此生故彼生』是指依於無明而有行，乃至依於生而有老死等等，一切都是苦的聚合。『此無故彼無，此滅故彼滅』是說，如果滅除了無明，就沒有了行，也不再會有生和老死等，如此就不再會有苦了。」

【原文】《雜阿含》299經(T2,85b)

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。時，有異比丘來詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊！謂緣起法為世尊作，為餘人作耶？」佛告比丘：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂：『此有故彼有，此起故彼起』，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」佛說此經已。時，彼比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

佛教從來都是否定宇宙有創造主的說法，依本經所說，「緣起法」才是宇宙萬物生滅的普遍法則。並且這個法則也不是佛所創造的，佛只是發現並證悟此真理的人，所以稱為覺者。而每一個能證悟此真理的人，都能如佛陀一樣，斷除一直以來的根本錯執，達到解脫

涅槃的境地。佛陀不是高高在上的宇宙主宰者，他證悟了宇宙的真理，並將之宣導出來，以引導眾生也去證悟這個真理，從而到達離苦得樂的涅槃彼岸。因此，「緣起法」是佛教的根本所依。

三、緣起與緣生

有一次，佛住王舍城迦蘭陀竹園。這時，佛陀告訴其比丘弟子們：「我現在要為大家說明緣起法和緣生法。什麼是緣起法呢？就是我常說的：『此有故彼有，此生故彼生』，即是依無明為因緣而有行，以行為因緣而有識，乃至生、老死等等，唯是苦的聚集。什麼又是緣生法呢？即是無明、行、識、乃至生、老死等等。

緣起法是宇宙的普遍法則，無論有沒有佛出世，它一直都是遍一切時空而不變的。然而如來發覺了這個法則，所以成就了無上正覺，也為眾生們開顯說明。依於緣起的法則，則有緣生的生命循環現象，即謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。」

【原文】《雜阿含》296經(T2,84b)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生法。云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法

常住，法住法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。」

【析辨】

「緣起」與「緣生」這兩個法相名詞，在許多經典中並沒有給予清楚的界定，以致後來的學佛者時常搞混。而在本經中則清楚地分別「緣起」與「緣生」，⁴並給予了不同的定義。

首先，《阿含經》說到「緣起法」時，總是作如此說：「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行……。」

⁴緣起—(或作「因緣」、「因緣法」、「諸因緣」)巴利語paticcasamuppāda、梵文pratītyasamutpāda，簡而言之，即「依緣而起」。巴利語paticca是「緣」、「原因」、「理由」，由pati+√i所構成，與paccaya、pratyaya同義；samuppāda是「生」、「生起」的意思，由接頭詞sam+ud，再加語根√pad所變成。緣生法—巴利語praticcasamuppanna-dhamma、梵文pratītyasamutpanna-dharma，亦作「緣已生法」、「為緣所生法」。paticcasamuppanna為過去被動分詞，在此作形容詞用，用來修飾dhamma(法)，有「完成」、「已經」、「被動」之意味。故譯為「緣已生法」、「為緣所生法」，或說「已經被緣所生起之法」。這樣，「依緣所生的『法』」、「為緣所生的『法』」或說「已經被緣所生起之『法』」就是所謂的「緣生法」(paticcasamuppanna-dhamma)。

此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅……。」⁵ 這「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」，即是《阿含經》對「緣起法」描述的定型句，⁶「此故彼」則是緣起法的基本定義。宇宙萬物無論是「生起」或是「滅去」，都是依「此故彼」的法則，再加上時間與空間的條件因素，構成了「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」——這詮釋「緣起法」最經典的四句。

「此」是因，「彼」是果，「此故彼」是說：「依於這些因緣條件（即「此」）存在的同時，所以有果（即「彼」）的同時生成」。「此有故彼有」：是指空間上的依存性或因待性，即果雖依於因，但因果是同時存在的，這也包括了互為因果。如空間的組成上，當某些條件具足時，即有與此對應的結果同時形成，而絕不是其他。「此生故彼生」：則指時間上的因前果後的次第關係。在時間因果的次第上，因果的前後次第是必然而不可顛倒的。但不論在空間上的「此有故彼有」或時間上的「此生故彼生」，「此」與「彼」間都有著一種必然的因果關係。⁷ 例如：十二有支中的「受」與「愛」二支有其前後的必

⁵ 《雜阿含》262經 (T2,67a)。

⁶ 此文句的異譯另有「有是故是事有，是事有故是事起」或作「緣是有是，無是則無」等。《雜阿含》293經 (T2,83c5)，《雜阿含》853經 (T2,217c)，《增一阿含》51-8 (T2,819c)，《增一阿含》37-7 (T2,713)。

⁷ 如說：「非緣種種愛生種種受，……但緣種種受生種種愛。」《雜阿含》453經 (T2,116b)

然次第，必依「受」為緣而生「愛」，這種前後的必然性絕不可顛倒。同樣的，必依於「無明」為前因，才會有「行」的產生。這種「此」與「彼」間的必然的對應關係，即稱為「此緣性」(idappaccayata)。因這「此緣性」(idappaccayata)，所以「此故彼」便成了「緣起」的根本法則。⁸

再說「緣生」：依本經所說，「緣生」即是依於緣起法所生。「緣起」是事物生起的內依法則、原理，是「緣此故彼」的法則；「緣生」則是依此法則所形成的具體事物。兩者的區別以十二有支為例：如以無明為緣，故有「行」。因此，諸行即以此無明為因，由無明所集，從無明生，為無明所轉現⁹。行與無明之間有必然且不可顛倒的關係，故說為「緣起法」。而「緣生」即是在這「此故彼」的法則下，所現起的一一現象，如無明、行、識、名色……等。

「緣起」在《阿含經》中又常稱之為「法住、法界、法定……」¹⁰，即有著本然性、安定性、普遍性，本不限於有情身心的，故「緣生」亦不限於十二有支。然而必須注意的是，《阿含經》談緣起，並非毫無目地的泛論一

⁸詳見楊郁文〈此緣性(idappaccayata)〉《中華佛學學報》第九期，p.1~34。

⁹元亨寺版《相應部》12,11。

¹⁰有關「法住、法空(定)、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦、真實、不顛倒，如是隨順緣起」之解釋，可參見印順導師《空之探究》p.220~222，《佛法概論》p.1。楊郁文〈此緣性(idappaccayata)〉《中華佛學學報》第九期，p.29~32。

切，而是重在有情生命的緣起性，因此對「緣生」的說明也是以十二有支為主¹¹。總之，「緣起法」是法則，「緣生法」是依於緣起法則而有的具體生命現象。

四、緣起與涅槃

有一次，佛住王舍城迦蘭陀竹園。這時，佛陀告訴比丘弟子們：「我已度一切疑惑，拔除一切邪見，心無所著，不再退轉，證得無我。並為比丘們說法，說出世空相應順於緣起之法，即：『此有故彼有，此生故彼生』，以無明為因緣而有行，以行為因緣而有識，乃至以生為因緣而有老、死、憂、悲、惱、苦等等，一切都是苦的聚合。與此相反的，依於『此無故彼無，此滅故彼滅』的法則，無明滅則行滅等等，乃至一切的苦聚滅。」

佛陀接著說：「我雖一再的教導此緣起教法，然而有許多的比丘還是無法了解，心中仍有疑惑。這是因為他們先前並沒有學法、得法和證此緣起法的心理準備。現在再次聽到此教法，因不能理解，所以心生憂惱障礙。為什麼會這樣呢？這是因為緣起法太深了，所以難知難懂。此外，還有更深的，那就是離一切執取、欲愛，無欲、寂滅、涅槃。這兩法也可稱之為『有為』和『無為』。有為就是有生、住、異和滅；無為就是沒有生、住、異和滅，就是諸行苦的除滅——涅槃。」

¹¹如說：「謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂悲惱苦，是名緣生法。」(T2,84b)

【原文】《雜阿含》293經(T2,83c)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？」¹²為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂：『有是故是事有，是事有故是事起』，所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱、苦。如是如是純大苦聚集，乃至如是純大苦聚滅。

如是說法，而彼比丘猶有疑惑猶豫，先不得得想、不獲獲想、不證證想，¹³今聞法已，心生憂苦、悔恨、矇沒、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；¹⁴如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦，彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

¹²「何處有我」是指一種反問的肯定句，即對「我」的否定，可直接白話譯為：「哪裡還有我呢？」。

¹³「先不得得想、不獲獲想、不證證想」一句，語義不是很清楚，無其他譯本可比對，筆者依前後文白話說明為：「沒有學法、得法和證此緣起法的心理準備」。

¹⁴這裡的「一切取離」、「愛盡」、「無欲」、「寂滅」等，都是「涅槃」的同義詞。見印順導師《空之探究》，144。

【析辨】

(一) 緣起與涅槃：在定義緣起的四句中，除了流轉的緣生外，尚有還滅的涅槃，亦即：「『此無故彼無，此滅故彼滅』，無明滅則行滅等等，乃至一切的苦聚滅。」涅槃（梵文Nirvāṇa），又作「泥洹」，義譯為「寂滅」、「滅度」、「圓寂」等。《阿含經》對涅槃的定義是：「涅槃者，貪欲永盡、瞋恚永盡、愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃」。¹⁵貪、瞋、癡等三，是有情生命中不善的根本因素，故佛教稱之為根本煩惱或三毒。生命之所以不停地生死流轉，有無限的苦迫，其根源即在於此。學佛之目的即是要消除這些不善質素，使生命達到最高的淨化。而這最清淨的生命境界，就稱為涅槃。流轉的緣生與還滅的涅槃同是依「此故彼」的法則而開顯。也就是說「緣生」與「涅槃」是「緣起」的兩個面，談論緣起的同時，必不得忽略「涅槃」。佛說法的主要內容是「緣起」，但目的卻是「涅槃」。¹⁶

(二) 有為與無為：「有為」就是有造作，有生、住、異、滅等四相；反之「無為」即無造作，無此四相。此成為後世定義有為、無為的主要根據¹⁷。本經以緣起為

¹⁵《雜阿含》490經（T2,126b）。《相應部》則言：「解脫一切束縛是名為涅槃。」

¹⁶如說「世尊為涅槃故，為弟子說法」《雜阿含》110經（T2,37a），又1026經（T2,268b2~8）。

¹⁷如《大毘婆沙論》即以此四相為一切有為法之共相，卷39（T27,200c~203b）。又《俱舍論》卷（T29,27~29）。

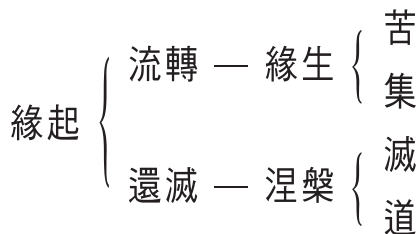
「有為」，涅槃為「無為」，即表示前者有生滅變化，後者則無生滅變化。「緣起」在《阿含經》中又稱為「法住、法界、法定」，即作為一種法則，本無生滅與不生滅。但此處又說「緣起」是「有為」，是有生、住、異、滅等相的，二者豈不是前後矛盾？其實如前所說，談「緣起」應重視其「此故彼」的根本含義。本經所說的「有為」的「緣起」，其實是依「緣起法」而相生流轉，有生、住、異、滅相的「緣生法」。前一經對「緣起」與「緣生」雖做了清楚的定義，但《阿含經》裡有許多地方對「緣起」和「緣生」並沒有做分別，此經也是如此。「緣起」是根本的法則，從相依相生的方面說，即是生滅的「緣生」；從還滅的立場而言，即是不生不滅的「涅槃」。這流轉的「緣生」與還滅的「涅槃」同是依「緣起」而開顯，所以我們讀《阿含經》時，對於「緣起」的概念要注意仔細甄別。

此外，《阿含經》雖稱「涅槃」為無為，並以不生不滅等形容之，而「緣生」則是有為的，有生滅等相。但經中亦說「緣生法」是：「生時無有來處，滅時無有去處」¹⁸，這又是另一種形式的不生不滅。這兩種形式的「不生不滅」對後來《中論》的緣起論具有相當的意義，故須簡別之。涅槃是依「此故彼」的還滅而到達不生不滅等的寂滅境地，是生等四有為相亦無的。但「緣

¹⁸《雜阿含》335經(T2,92c)。

生」的不生不滅，卻不是生等有為相亦無，其真實的涵義是指「不實生」亦「不實滅」，不實生滅故不礙生住異滅相。因此，《阿含經》所說的不生不滅有兩種不同的意義：一、不具生住異滅四相的不生不滅，這是從涅槃而言，是完全不具生滅相的。二、是具有生住異滅四相的不生不滅，這是從緣生的現象而言的，是指生滅相的不真實。

綜上所述，緣起、緣生與涅槃三者的關係是：緣起是根本的法則，緣生與涅槃同是依緣起而開顯。流轉的緣生，是在「此故彼」的相依相生下形成的，故是生滅，是無常、無我。還滅的涅槃，亦是在「此故彼」的原則下，相違相滅到達究竟寂滅，其本身即是不生不滅。流轉的緣生相是無常、無我，依緣起而還滅的是涅槃，依緣起的流轉而還滅，即是無常→無我→涅槃。這就是佛教著名的三法印亦即緣起的三相。如下圖：



五、緣起·苦·無常無我

有一次，佛住在舍衛國的祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「色是無常的，任何能產生色的因和緣，也必是無常的。由無常變化的因緣條件所產生的色，怎麼可能會是恒常不變的呢？當然！受、想、行和識也是無常的，任何能產生各種識的因和緣，也必是無常的。由無常變化的因緣條件所產生的各種識，怎麼可能會是恒常不變的呢？所以啊！比丘們！色是無常變化的，受、想、行、識也是無常變化的，無常變化則是苦，苦即是無我無我所。如果能如此觀察身心世間的話，就稱為『真實觀』。聖弟子們若能如此作觀的話，就能從色解脫而不執取色，對受、想、行和識也是一樣。這樣就能從生、老、病、死、憂、悲、苦、惱中解脫。」

【原文】《雜阿含》12經(T2,2b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識。云何有常？如是，比丘！色無常，受、想、行、識無常，無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。如是觀者，名真實觀。聖弟子！如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫。我說是等為解脫生、老、病、死、憂、悲、苦、惱。」時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經雖短，但卻透露了許多值得討論的問題，以下分三個主題來討論：

（一）三法印

「緣起法」雖是宇宙間普遍存在的法則，但《阿含經》談緣起時，重點都是放在我們身心生命的現象上。依於緣起法則來觀察我們的身心生命，它的真實相貌是：由於是緣起的，是依因待緣，由種種條件所構成的，所以在時間的流轉過程中，身心生命會無常變化，這就稱為「諸行無常」；由於是緣起的，身心生命是由五蘊，或是各種因緣條件和合而成的，因此就沒有一個不變的本質，即「我」，這就稱之為「諸法無我」；如果我們能證悟到這種「無常」與「無我」，那當下就是涅槃，又稱為「涅槃寂靜」。¹⁹「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」即是佛法的「三法印」。²⁰三法印就是在表達緣起法，它們分別是緣起法的三個特徵，或者說是三個相。為什麼稱作法印？「印」就是印證印可，就是可以用它們來印可一切道理或教說是否是佛法。如果能符合這三相的，那就是符合緣起法，就是佛法。符合任何一相，透進去的也都是緣起法。所以判斷真正的佛法，

¹⁹如說：「無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」《雜阿含》270經（T2,70c）

²⁰《雜阿含經》雖集成三句，但並沒有稱為法印，集此三句為一組而稱為法印者出於《根本說一切有部毘奈耶》。（T23,670c）

一定離不開緣起法，也就一定離不開這三相，所以稱之為法印。所有的學佛者都可以用這三個特徵去印證某位法師、某個人所講的法，是真正的佛法，還是根本就是邪法；亦或是究竟了義之說，還是只是方便的引導。

（二）真實觀

在三法印中，本經在「無常」後加了「苦」，即成了四法教。²¹二者其實並沒有根本的差別，三法印是就法理上來說的，四法教是就實踐的觀行上來談的。就觀行的次第而言，《阿含經》中佛陀常要弟子們從無常觀著手。由於一切行無常，所以一切受必是苦，苦是人生的真實面。為什麼說「無常者則是苦」呢？因為眾生無始來就有根本的我執，「我執」本就含有主宰、控制的意涵，我執越強控制欲就越強。而我們所面對的現實世間的一切，卻是緣起無常變化的，是我們事實上根本無法主宰的。因此當強烈主宰欲的我執與現實的無常一旦產生衝突矛盾時，苦就應運而生了。從諸受皆苦再進一步觀察，就會發現問題的根源在於「我執」而不在於無常，因此「我執」是根本錯謬，所以說「苦者則非我」。如果能體證到「無我」就能達到解脫的境地。上述的次第觀本經稱為「真實觀」，因其觀察諸法實相故能順得解脫。

²¹見前一章佛所說的「四事之教」。又可參見《空之探究》，64。

（三）法有論

本經中佛說一切事物皆是無常，事物生成的因和緣也是無常的，由無常的因和緣所構成的一切，當然也是無常的。然而在後世的阿毘達磨論中，卻出現了法有論的學說。²²其認為現象的種種事物是無常變化的，然而其背後的構成質素卻是恒常不變的，這不變的質素稱為「法體」。每一法體都具有潛在的作用，當因緣條件具足時，其作用發揮，即能形成可經驗到的現象事物。所以若依「法體」本身而言，則不可說有無常變化，無常變化但依其作用而說。如「眼識」的法體，具有認識「色」的潛在作用。當眼根、色境、光線、距離等各種條件具足時，眼識即能發揮其認識「色」的作用。這種理論自然有其產生的背景，然而與本經所說卻不相合，因此龍樹菩薩在其著作中才會大力的抨擊。²³

六、預知未來

有一次，佛住在波羅捺國仙人住處鹿野苑中。這時，毘迦多魯迦聚落有婆羅門來參見佛陀，在問安後，告訴佛陀：「瞿曇！我有一位很年輕的弟子，上知天文下知地理，為大家算命看相，非常的準確。他說會發生的一定會發生，不會發生的一定不會發生，他說會成的

²²說一切有部的法有論詳見筆者的另一本著作《俱舍精要》（宜蘭中道，2017），31。南傳上座部的法有論詳見雷瓦達比丘《諸佛所教導之真諦》（台北，台灣上座部佛教禪修協會，2017），76。

²³《中論》第二十四品「觀四諦品」即是龍樹菩薩對法有論者的破斥。

就一定能成，不能成的一定不成。瞿曇！你對這件事有什麼看法？」

佛陀回答：「暫且不管你那年輕弟子的事，我先問你一些問題，你應該怎麼回答就怎麼回答。婆羅門！你覺得色是否沒有不變的本質？」婆羅門回答：「是的！」佛接著問：「受、想、行、識也是沒有本質的嗎？」婆羅門回答：「是的！」

佛陀再問：「你剛剛說年輕弟子上知天文下知地理，為大家算命看相，非常的準確，能預知未來等事，是否是真的？」婆羅門回答：「是的！」

佛陀問婆羅門：「既然如此，你覺得色能維持百年不滅壞，還是不斷地生滅？同樣地，受、想、行、識能百年不變壞，還是剎那生滅？」婆羅門回答：「五蘊身心當然是不斷生滅變化了！」

得到答案後，佛陀便說：「這樣的話，這跟你說你的年輕弟子能看相吉凶預知未來的說法不就矛盾了嗎？」婆羅門回答：「確實是有點矛盾！」佛陀最後再問婆羅門：「我現在所說的無常法和你年輕弟子能預知未來的說法，哪一個更殊勝？」婆羅門深思了一陣後，回答：「世尊啊！您的說法才是契合真理。誠如佛陀的開示，將正法給顯現揭示出來，就好比有人溺水，能將他給救上岸；有人迷路了，能給予其指引；有人愚昧，能給予智慧的明燈。世尊巧妙的說法，顯示了真理正法。」

【原文】《雜阿含》54經(T2,13a)

如是我聞：一時，佛住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。彼時，毘迦多魯迦聚落有婆羅門來詣佛所，恭敬問訊，坐一面，白佛言：「瞿曇！我有年少弟子，知天文、族姓，為諸大眾占相吉凶，言有必有，言無必無，言成必成，言壞必壞。瞿曇！於意云何？」

佛告婆羅門：「且置汝年少弟子知天文、族姓。我今問汝，隨汝意答。婆羅門！於意云何？色本無種耶？」答曰：「如是，世尊！」「受、想、行、識本無種耶？」答曰：「如是，世尊！」佛告婆羅門：「汝言我年少弟子知天文、族姓，為諸大眾作如是說，言有必有，言無必無，知見非不實耶？」婆羅門白佛：「如是，世尊！」佛告婆羅門：「於意云何？頗有色常住百歲耶？為異生、異滅耶？受、想、行、識常住百歲耶？異生、異滅耶？」答曰：「如是，世尊！」

佛告婆羅門：「於意云何？汝年少弟子知天文、族姓，為大眾說，成者不壞，知見非不異耶？」答曰：「如是，世尊！」佛告婆羅門：「於意云何？此法彼法，此說彼說，何者為勝？」婆羅門白佛言：「世尊！此如法說，如佛所說顯現開發。譬如有人溺水能救，獲囚能救，迷方示路，闇惠明燈。世尊今日善說勝法，亦復如是顯現開發。」佛說此經已，毘迦多魯迦婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，即從坐起，禮足而去。

【析辨】

本經雖不像前幾經，有很強的哲理性，卻對現代的學佛者有著很大的啟發和警醒作用。許多佛教徒雖學佛多年，然而對佛陀的教說，特別是緣起四聖諦卻沒有建立正確深刻的認識，也就是沒有養成正見，因此對於算命、占相吉凶等這些世俗法術戀戀不捨。本經所描述的婆羅門弟子，也正是我們日常生活中常會聽到或遇見的。如：常有信眾跟我說，某某上師或老師有神通，能預知未來，能幫人看相、醫病、轉運、看風水等等，而且說的神乎其神。從本經可知，這樣的事情，在兩千多年前，佛陀就已親自遇到過。

本經帶給我們的啟示在於：儘管佛陀有廣大的神通力，無人能出其右，但當佛陀遇到這種事時，卻並沒有以神通對神通、咒術對咒術的方式，令對方信服。而是用佛教的根本法理來破斥，使大家知道佛法的殊勝之處。

在《阿含經》中，佛陀對此類咒術神通等世俗伎術，是從兩方面來破斥的。

（一）無常觀：既然世間的一切都是剎那變化無常的，又怎麼可能準確地預知未來呢。依據這一點，我們就可以檢視一個學佛者對佛說的根本教法——「緣起」到底肯認到什麼程度。如果真實的信受緣起法，那也必定深信一切無常、無我。既然深信一切都是無常變化

的，又怎麼會相信人可以精準地預知未來成敗和吉凶呢！請各位謹記在心：佛教講的是因緣法，任何事只要因緣具足了自然能成就。如果因緣不具足，看相吉凶預測未來又有何意義呢，唯徒增煩惱而已。

（二）究竟之道：在佛教經典中雖也常提到六種神通，即神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通和漏盡通，但更注重漏盡通。因為前五種神通是共世間和外道的，唯有漏盡通才能解脫生死輪迴之苦，是真正幫助眾生的究竟之道。因此，出世之法才是世間至寶。如真能深知這世間至寶的價值，又怎會轉身去信受世間的生死有漏的神通呢？

此外，也有人會認為，如果神通對世間相對的利益有幫助，那方便使用又何妨。殊不知，這一句「方便」對追求無上道會造成多大的障礙。假借神通的宗教詐騙以及神通所帶來的後遺症我們暫且遑論，單就迷信神通，無論真假，對一般凡夫而言，絕對是障道之法。首先，一般人知見觀念不清，容易將神通和修行混為一談，以有無神通為修行程度的判斷標準，這自然障礙了正法的修學。再說，一般人煩惱重，對世俗的欲望強，容易以神通來追求世間的欲樂，導至荒廢了對正法的追求。因此學佛者對神通的態度不可不謹慎。

七、喪子

有一次，佛住在彌絺羅國菴羅園中。這時，有一個叫做婆四吒的婆羅門婦女，有七個子女。前些時候，其中六個接連死亡，她因過度憂傷和想念，以致精神失常，裸體散髮到處亂跑。有一天，無意間跑來菴羅園中。這時，佛的許多弟子正圍繞著佛陀，專注聽聞佛陀的說法開示。婆羅門婦女一見到佛陀，忽然醒了過來，恢復正常。看見自己全身一絲不掛，一時羞愧無地自容，全身蜷縮在一邊。佛陀看見了之後，便叫阿難拿大衣幫她披上，讓她聽經聞法。在聽聞佛陀的開示之後，婆羅門婦女心開意解，心得歡喜，便受三歸依。

不久後，婆羅門婦女的第七個兒子也忽然死了。這一次這位婆羅門婦女非常淡定自若，不再悲傷，也不像以往的嚎啕大哭。婦女的丈夫覺得很奇怪，怎麼反常了。便問婆羅門婦：「之前兒女不幸死亡時，妳都會極度傷心，茶不思飯不想，甚至精神錯亂。這次連最後一個小孩都死了，妳怎麼一點反應都沒有？」這時，這位婆羅門婦依於佛的教說而回答道：「有再多的兒孫，也都是因緣和合而生的，最終都是要離開的，你和我也是一樣。宗族和子孫雖無限的繁衍，但他們所生的地方無不是相互殘殺的苦處。了解這樣的真相，生亦何喜，死亦何憂！我心已出離了，不會再為生死存亡表相而生憂喜了，因為我已入佛陀正法的原故。」

【原文】《雜阿含》1178經 (T2,317b)

如是我聞：一時，佛住彌絺羅國菴羅園中。時，有婆四吒婆羅門尼，有六子相續命終，念子發狂，裸形被髮，隨路而走，至彌絺羅菴羅園中。爾時，世尊無量大眾圍繞說法，婆四吒婆羅門尼遙見世尊，見已，即得本心，慚愧羞恥，斂身蹲坐。爾時，世尊告尊者阿難：「取汝鬱多羅僧²⁴與彼婆四吒婆羅門尼，令著聽法。」尊者阿難即受佛教，取衣令著。時，婆羅門尼得衣著已，至於佛前，稽首禮佛，退坐一面。爾時，世尊為其說法，示、教、照、喜已，如佛常法，說法次第，乃至信心清淨，受三自歸，聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。

彼婆四吒優婆夷於後時，第七子忽復命終，彼優婆夷都不啼哭憂悲惱苦。時，婆四吒優婆夷夫說偈而告婆四吒優婆夷言：

「先諸子命終，念子生憂苦，晝夜不飲食，乃至發狂亂。今喪第七子，而不生憂苦？」

婆四吒優婆夷即復說偈答其夫言：

「兒孫有千數，因緣和合生，長夜遷過去，我與君亦然。子孫及宗族，其數無限量，彼彼所生處，更互相殘食。若知生惡者，何足生憂苦？我已知出離，生死存亡相，不復生憂苦，入佛正教故。」

²⁴鬱多羅僧（梵uttarāsavga），即上衣、中價衣，又稱入眾衣，為禮拜、聽講、布薩時所穿用，由七條布片縫製而成，故又稱七條衣。

【析辨】

世間最悲慘之事莫過於白髮人送黑髮人。現實世間中，我們常見到父母親失子的悲痛，因失去子女而精神異常甚而發瘋也時有所聞。一般在遇到這種事時，我們常用緣份已盡，或者死者會投生善道等，來安慰家屬們。但是佛陀在本經中，針對婆羅門婦喪子又是如何開示教導的呢？我們可從兩個方面來分析學習：即世間的真相和生命的意義。就世間真相而言，就如婆羅門婦所說，一切都是緣起和合的，再親再不捨，早晚終是要分離，現在只不過早了幾年而已。這是從緣起無常的真諦來理解世間苦難的。再從生命的意義上來說：人生於世，不外是煩惱痛苦的不斷延續，這樣的人生就是一大苦聚。從這個角度來說，那真的是生亦何喜，死亦何憂了。然而若能依於佛法而追尋生命的真實意義，人生的價值才能得到真正的體現。

有很多學佛人對佛教的緣起無常無我觀多少也學習接受了一些，可是當生活中遇到災難無常時，難免還是會憂悲苦惱，痛苦難捨。究其原因很簡單，因為這些人並沒有將緣起無常的道理學通、學透，沒有和自己的三觀（即價值觀、人生觀和世界觀）相結合，也就是我們常說的沒有熏習養成佛法的正見。佛法對其而言，充其量不過是一種知識而已，所以一旦遇到現實生活中的挫折，就力不從心、憂悲苦痛了。由此可以看出，養成佛法的正見對於我們學佛人是多麼的重要啊！

八、中道(不有不無)

阿難告訴闍陀說：「我親自聽到佛是這麼教導大迦旃延：『世間人都是顛倒而執取兩邊，實有或實無。世間人對所見的一切，內心生起執著，所以不是執有就是執無。迦旃延！如果不執受、不執取、不執著、不執著有我，苦生時確知其苦，苦滅時也確知其滅。迦旃延！對於苦的生與滅，沒有疑惑、不被迷惑，自己能清楚明白而不受他人影響，這就是正見，就是如來所說的正法。為什麼呢？迦旃延！如來離「有」、「無」兩邊而教導中道。若能如實正確觀察世間生死的輪迴，就不會否認生死無盡輪迴的存在；相反地，若能如實正確觀察世間生死的止息，就能清楚明白生死確已止息而不再輪迴。

迦旃延啊！如來離有無兩種錯執而開顯中道，所謂「有」是指「此有故彼有，此生故彼生」，即是以無明為緣而有行，乃至有老、病、死、憂、悲、惱、苦的生起。所謂「無」是指「此無故彼無，此滅故彼滅」，即無明一旦滅除，就不會有行，乃至不會有生、老、病、死、憂、悲、惱、苦等等。』」

【原文】《雜阿含》262經(T2,66c)

阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。

迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。

迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。』」

【析辨】

本經是由阿難轉述佛陀對大迦旃延開示的中道正觀，為《阿含經》中詮釋「中道」之內容的代表經典。本經所闡述的中道義是立足於二諦並觀的中道，二諦即指生死不斷輪迴的世俗諦，以及生死止息的勝義諦。

生死的不斷輪迴是現實人間的真實面貌，不容否認，否認了就是「斷滅見」（無見）。相反地，依於正確的方法修行，斷除一切煩惱，輪迴止息，一切生死法終歸滅盡。如果認為始終有一個輪迴不變的主體不滅，那就成為了「常見」（有見）。

依於本經所述的中道之義，即是世俗緣起（生死）有，勝義（生死）畢盡空。這生死止息的「勝義畢盡空」正是初期般若經所特重的。²⁵

²⁵見印順導師《空之探究》，180。

九、第一義空經（不生不滅）

有一次，佛住在拘留搜調牛聚落。這時，佛陀告訴其比丘弟子們：「我現在要為大家講解的法要就是梵行清淨的第一義空²⁶，大家要專注聽講，並好好思考。

第一義空是什麼意思呢？比丘們！眼生起時沒有來處，滅去時也沒有去處。這樣，眼的生起不是真實的，生起後馬上就消失，有業報的存在，但卻沒有造業者。這個五蘊身心滅去後，下一個五蘊身心接續而起，其中無有真實不變的五蘊，一切唯是緣起的生滅。耳、鼻、舌、身、意也是同樣的情況，唯是緣起的生滅。所謂緣起的生滅即是『此有故彼有，此起故彼起』，就如以無明為緣而有行，乃至一切皆為苦的聚合。相對的即是『此無故彼無，此滅故彼滅』，無明滅除了，就不再有行，乃至大苦聚的滅除。比丘們！這就是所謂的第一義空法要。」

【原文】《雜阿含》335經（T2,92c）

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。

諦聽，善思，當為汝說。云何為第一義空經？諸比丘！

²⁶「第一義空經」此句《增一阿含》相對應的經文作：「第一最空法」（T2,713c）、「空行第一之法」（T2,819c）並無「經」一字，所以筆者將之白話詮釋為「第一義空」。

眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……，廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……，如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經所說的第一義空和上一經的「勝義畢盡空」意義有些不同，其特重於世俗的緣起無自性——空。本經說世俗五蘊、十二入處等身心的和合，是緣起眾多條件的構成，其中並沒有不變的本質，所以一切都是「生無來處、滅無去處」。現前的身心合和由過去業力所引而生成，現前身心造作的行業更成為來世身心生起的力量，這樣就形成身心不斷地輪迴延續。由於是緣起的和合，所以在這和合的身心中，並沒有一個不變的造作者，這就是第一義空。即所謂的：「緣起一無自性一空」的第一義空。這無自性=空的教法成為後代龍樹菩薩《中論》的根本思想。²⁷

²⁷參見《空之探究》，243。

十、自作自受(不常不斷)

有一次，佛住在拘留搜調牛聚落。這時，有個婆羅門來參見佛陀，問安後請問佛陀：「瞿曇！如果說一切是自做自受，²⁸你覺得這樣的說法如何？」佛陀回答：「我說這是錯誤的說法，²⁹自作自受是錯誤的說法。」

「那麼如果說：自作他受呢？」佛陀回答：「我說這也是錯誤的說法，³⁰自作他受也是錯誤的說法。」婆羅門很不滿地問佛陀：「自作自受和自作他受都不對，那到底應該如何呢？」佛陀回答：「自作自受落入常見，自作他受則落入斷見。我的教說和內容是離斷常兩邊而契合中道的。」

【原文】《雜阿含》300經(T2,85c)

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。時，有異婆羅門來詣佛所，與世尊面相慶慰，慶慰已，退坐一面，白佛言：「云何？瞿曇！為自作自覺耶？」佛告婆羅門：「我說此是無記！自作自覺，此是無記。」「云何？瞿曇！他作他覺耶？」佛告婆羅門：「他作他覺，此是無記。」婆羅門白佛：「云何？我問自作自覺，說言無記；他作他覺，說言無記，此義云何？」佛

²⁸「覺」一語：巴利 (paṭisaṃvedayatī) 為「感受」、「感知」，也即是五蘊的「受蘊」之作用，即自造業自受苦樂報的意思。莊版《相應部》12-46。

²⁹經原文作「此為無記」，南傳作：「這是一種極端」，所以筆者白話說明為：「是錯誤的說法」。莊版《相應部》12-46。

³⁰原經文作：「他作他覺」在解讀上會有歧意，南傳相應經文作：「作者是一，感受者是另一」文意清楚，即作者和受者是不同人。莊版《相應部》12-46。

告婆羅門：「自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。」佛說此經已，彼婆羅門歡喜隨喜，從座起去。

【析辨】

就因果業報的法則而言，通常我們都會認為各人造業各人擔，當然是自做自受了。在《阿含經》中，談到因果業報時，也是說自造業自受報的。自造業他人受報，這當然是錯誤的，但為什麼佛陀在此經中卻否認了自做自受呢？其實如果讀過前一經的人就應該明白，佛陀此處要否定的是一個常恆不變的「作者」和受者。因為一切無非是緣起的和合，以和合的五蘊之身心造業，再以業力而有續起的五蘊身心，其中沒有不變的造作者，也沒有不變的承受者。所以佛不但否認自作他受，同時也否認自作自受。當然，如果以五蘊和合的身心為世俗「假我」，而建立緣起的因果業報觀，從而理解自作自受的真正含義，這自然符合佛陀所開顯的緣起真理。所以，緣起和合的假我不落斷常兩邊，即能契合中道。而這緣起和合沒有作者的觀念，在後世則成為龍樹菩薩論證一切法空的重要切入點。³¹

³¹龍樹菩薩對「無作者受者」的辯證，可參考《中論》「觀去來品」、「觀染者品」、「觀作作者品」、「觀苦品」等等。

十一、大空法經（不一不異）

有一次，佛住在拘留搜調牛聚落。這時，佛陀告訴比丘們：「我現在要為大家說梵行清淨的大空法，要用心聽，並好好思考。」

什麼是大空法呢？即所謂的『此有故彼有，此起故彼起』，即是以無明為緣而有行，以行為因緣而有識，乃至生、老死等，一切唯是苦的聚合。當我說：『以生為因緣，而有老死』時，如果有人問『是誰在老死？老死屬誰？』。有人認為：『我在老死，老死屬於我，老死就是我』，這樣的看法就是所謂的『生命的本體和身體是同一的』或者是『生命的本體和身體是不同的』，這兩者本質上都是一個意思，即都認為有一個生命本體，只是描述法不同而已。認為『生命的本體和身體是同一的』人，落入斷滅見，所以不可能會有正確的修行；同樣的，認為『生命的本體和身體是不同的』人，墮入常見，也不可能會有正確的修行。對這兩種極端的錯見，心不受其左右，才能向於中道。聖賢出現在世間，能如實了解生命的現象，即以生為因緣而有老死，包括有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行等等都是一樣的，乃至以無明為因緣而有行。」……「各位比丘！若能離無明而生明，就不再有老死，如同將樹根砍斷一樣，就不會再有『是誰在老死？老死屬誰？』等等荒謬的問題了。」

【原文】《雜阿含》297經(T2,84c)

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：「我當為汝等說法，初、中、後善，善義善味，純一清淨，梵行清白，所謂大空法經。諦聽，善思，當為汝說。

云何為大空法經？所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，緣行識，乃至純大苦聚集。緣生老死者，若有問言：『彼誰老死？老死屬誰？』彼則答言：『我即老死，今老死屬我，老死是我。』所言：『命即是身。』或言：『命異身異。』此則一義，³²而說有種種。若見言：『命即是身。』，彼梵行者所無有。³³若復見言：『命異身異。』，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。賢聖出世，如實不顛倒正見，謂緣生老死，如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，緣無明故有行。」……「諸比丘！若無明離欲而生明，彼誰老死？老死屬誰者？老死則斷，則知斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。……若比丘無明離欲而生明，彼無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名大空法經。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

³²原經文：「命即是身」、「命異身異」的「命」巴利文是jīva，有生命本體或靈魂的意思。「命即是身」是說，生命的本體就是這個身心；「命異身異」是說，生命本體和這個身心是不同的。從此經文來看，這裡說的「命」和「我」其實是同義詞。佛陀之所以說這兩種表述是同一概念，是因為這兩種說法都是極端的。

³³「梵行者所無有」一句，南傳作「無梵行生活」。「梵行」指正確通向解脫的修行，所以阿含經中，阿羅漢常自言：「梵行已立」。所以「梵行者所無有」一句，本文白話解說為「沒有正確的修行」。

【析辨】

此經所說的大空法和前經的第一義空法，其根本的要義是相同的，即是否定一個恒常不變的我。從經文來看，二經的差別在於，第一義空重於分析蘊、處、界的和合無自性，其「空」=無自性；而本經從緣起十二有支的流變上談無我，此時的「空」=無我。與第一義空同樣的道理，生命現象依於緣起法則而不斷地向前推移，這前後相續的生命現象中本沒有一個不變的「我」。所以經上說，依「生」為因緣而有老死，此中並沒有一個所謂的「我」在生或老死。如果認為有一個「我」，那「我」的安立就會有兩種狀況，即依此身心為我，就是上述的「命即是身」；或者認為此身心外有一個恒常的我，就是「命異身異」。佛說這兩種認識都是錯誤的，因為都落入有「我」見。

現實中，「我見」也有兩種不同的表現。一種認為「我」即是現前的這個身心，這就落入斷滅見。因為一旦現前的這個身心死亡了，「我」也就跟著消失殆盡了，如現代醫學就是抱持著這種觀念。他們認為的生命無外乎就是生理的各種作用，一旦這個身體死亡，生理作用停止了，「我」也就跟著消失了。所以現代醫學並不承認有精神的個體，當然更不承認有三世輪迴等等。另一種則相反，認為在這個身心之外有一個不變的「我」（ātman）在不斷輪迴。這一期的身心就算是死亡了，離

於身心的真我還是不變的存在，這就落入常見，婆羅門教和印度許多外道就是這種認知的典型。而離於實我的錯謬，即能離於斷、常兩邊，依這生生不息的生命之流成立一個變動的「假我」，才是佛所說的「我」。

十二、不實來去

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有一位比丘思考著：「『我』是什麼意義？『我』的存在又有什麼目的？什麼是『我』？『我』住在哪裡？」等等種種有關『我』的問題。於是，他便去參見佛陀，如禮問安後，就上述的種種問題請示佛陀。

佛陀告訴他：「我現在就為你解說，注意聽！用心思考！什麼是二呢？眼和色境是二，耳和聲境、鼻和香境、舌和味境、身和觸境、意和法境等等，都是兩種法。……比丘啊！就如兩手拍擊時，會有聲音產生。同樣的道理，以眼和色和合為因緣，就會產生眼識，以眼、色和眼識等三事和合為因緣，就會產生觸，有了觸就會有受、想、思等等連鎖的心理反應。在這一連串的身心作用中，一切是無常的，沒有一個恒常不變的我。但卻可以說有一個無常的假我，即有一個非恒常、不穩定、一直變化的我。為什麼呢？比丘啊！常見的生、老、死、沒等等生命現象，其過程就如幻化、陽炎一般，剎那消失，不是真實的有什麼東西在來或去。

所以，比丘！一定要了知一切行是空，且心生歡喜，應當隨時憶念，即：『一切諸行空，沒有所謂的常、恒、不變易的東西，一切是無我、無我所的。』……』

【原文】《雜阿含》273經 (T2,72b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有異比丘獨靜思惟：「云何為我？我何所為？何等是我？我何所住？」從禪覺已，往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我獨一靜處，作是思惟：『云何為我？我何所為？何法是我？我於何住？』」

佛告比丘：「今當為汝說於二法，諦聽，善思。云何為二？眼色為二。耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法為二，是名二法。……比丘！譬如兩手和合相對作聲。如是緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我、非常，是無常之我，非恒、非安隱、變易之我。所以者何？比丘！謂生、老、死、沒、受生之法。比丘！諸行如幻、如炎，³⁴剎那時頃盡朽，不實來實去。

是故，比丘！於空諸行當知、當喜、當念：『空諸行、常、恒、住、不變易法空，無我、我所。』……』

³⁴佛教經典中，常用許多現實的事物來比喻似有而無實，本經以幻、陽炎來比喻，其他如芭蕉、水泡、野馬、鹿愛等等也常被經論所舉用。這其中的陽炎和鹿愛是同一個意思。即天氣晴朗炎熱時，陽光照在遠方上升的水氣，看起來就像一灘水一樣。如慧遠《大乘義章》：「如人遠觀陽炎為水，近觀本無，不但無性，水相亦無。」(T44,483a)

【析辨】

從前述的第一義空經到本經，一共四經（九、十、十一、十二），都是在說明緣起無我的根本教法。第一義空經從身心的和合上分析，其次是從作者受者來破斥，大空經從生命於時間的流變上來分析，本經則從認識的生起和引發的一連串心理作用來說明無我。佛說我們認識中的一切稱為世間，而認識則從根對境產生識開始，有了識就會引生如受、想、思等一系列的心理作用。從這些身心不斷變化的作用中，可以成立一個無常變化的假我，但並沒有一個不變的真我。在生命的流變中，認識其真實的樣貌，否認真我破常見，建立假我破斷見，這即是離於斷常的中道正義。本經可視為破真我而立假我的代表經典。

第四章 四聖諦

一、三轉四聖諦

佛剛成道不久，住在波羅捺鹿野苑中仙人住處。這時，佛陀告訴五比丘：「這是苦聖諦，你們從來不曾聽聞過，應當要深深地思惟，如此就慢慢能生起真實的智慧。除苦聖諦外，還有苦集、苦滅、苦滅道聖諦，這些也都是你們所不曾聽聞過的道理，要好好思惟，如此就能開智慧。」

佛陀接著說：「苦聖諦即人生是苦，你們要真實了解、肯認；苦集聖諦即是苦的原因，你們應當要去斷除；苦集滅聖諦就是滅除苦因的境界，你們要去體證；苦滅道聖諦即是滅除苦因的方法，你們要去實踐。」

佛陀再說：「人生是苦，我已確知，並已從中出離。苦的原因我也已經知道，而且也已斷除。苦因滅後的境界我已知道，而且也已真實的體證。最後，滅苦因的方法，我不但已知道，而且也已經完全實踐。」

佛陀最後說：「比丘們！我如果對這四聖諦的三轉十二行相沒有真實的了知體證的話，我就不會在這一切的天、魔、梵、沙門、婆羅門等等的聞法眾中，宣稱我已證得無上正等正覺。」

【原文】《雜阿含》379經(T2,103c)

如是我聞：一時，佛住波羅捺鹿野苑中仙人住處。爾時，世尊告五比丘：「此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。¹此苦集、此苦滅、此苦滅道跡聖諦，本所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。」

「復次，苦聖諦智當復知，本所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺，苦集聖諦已知當斷，本所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。復次，苦集滅，此苦滅聖諦已知當知作證，本所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺，復以此苦滅道跡聖諦已知當修，本所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。」

「復次，比丘！此苦聖諦已知，知已出，所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺；復次，此苦集聖諦已知，已斷出，所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。復次，苦滅聖諦已知、已作證出，所未聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺；復次，苦滅道跡聖諦已知、已修出，所未曾聞法，當正思惟。時，生眼、智、明、覺。」

「諸比丘！我於此四聖諦三轉十二行不生眼、智、明、

¹眼、智、明、覺等四字都是在說明「智慧」的生起。眼比喻法眼，如阿含經得初果名「法眼淨」。智即「智慧」。「明」是針對無明而言，如說：「比丘！如是觀眼無常，乃至如是知、如是見，次第無明斷，明生。」(T2,51c)。「覺」指證悟解脫之義。阿毘達磨則以八忍八智來解釋：「此中眼者，謂法智忍。智者，謂諸法智。明者，謂諸類智忍。覺者，謂諸類智。復次眼是觀見義，智是決斷義，明是照了義，覺是警察義。」《大毘婆沙論》卷79(T2,411a)。

覺者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法眾中，²為解脫、為出、為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。我已於四聖諦三轉十二行生眼、智、明、覺，故於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法眾中，得出、得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提。」

【析辨】

本經是描述佛陀初成道後，最早對眾生的說法，其內容就是四聖諦。在經文的結尾，佛陀自稱之為「轉法輪經」，南傳稱為「法輪轉起經」。³對於佛初轉法輪教導五比丘，一般依其內容的三次教導四聖諦，稱之為三轉四諦。第一次稱為示轉，主要說明世出世間的真相，讓大家了解有四聖諦這樣的真理。第二次稱為勸轉，是勸說大家不只要了解四聖諦，更進一步要去實踐修行。最後稱為證轉，就是以自己的修證為證明，告訴大家只要能依教導去實踐，都能得到離苦得樂的結果。三轉四諦也可依佛教常說的境、行、果來對應說明。初轉是境，也就是說明道理和方法；勸轉是行，即明白了道理更要進一步去實踐；證轉是果，即如法實踐後所得到應

²「天、魔、梵、沙門、婆羅門等聞法眾」指當時與佛教的弘化比較有相關聯的眾生。「天」一般指天道眾生，但《阿含經》中的天常指六欲天或「忉利天」。「魔」(Māra)早期指「夜摩天」(Yāmā)，在《雜阿含經》中魔王波旬常來擾亂佛和佛弟子的修行，後來則專指他化自在天王及眷屬。「梵」指大梵天，為初禪所攝，傳說中大梵天王曾請佛說法。

³莊版《相應部》56-11。

有的結果。佛陀三轉四諦循序漸進、次第修行的道理，常被現今的佛教徒給忽視。他們一不聽經聞法，不想去了解佛法的道理；二不如理作意、不如法修行，不按照佛陀的教導腳踏實地去實踐，整天把修行掛在口頭上，忽略境、行的過程，卻一心急於修證得果，到頭來不免徒勞無功，更甚而誤入歧途。

二、正法要

有一次，佛陀遊化到了摩竭國，並和弟子們一起到附近申怨林中禪坐休息。這時，佛陀從地上抓起一把樹葉，問弟子們：「我手中的樹葉多呢？還是這樹林中的樹葉多？」弟子們回答：「當然是這林子中的樹葉多了，兩者是完全無法相比的！」

佛陀告訴弟子們：「確實沒錯！我從成佛以來，所知道的一切中，一定要教導給大家的就如手中的樹葉。為什麼呢？因為這些是正法、正法的內容、有助於修行，能開啟真實的智慧，能導向於涅槃。相對地，我自從成佛以來，所知道的一切，就如這樹林中的葉子一樣多，但卻沒有必要非得跟大家宣說。為什麼呢？因其他的這些知識不是正法要，不是法的內容，對於修行沒有幫助，不能開啟大家的智慧而向於涅槃。所以，比丘們！對四聖諦還不能如實了解、現觀的人，要勤奮努力、發起勇猛的修習欲望，學習現觀四聖諦。」

【原文】《雜阿含》404經(T2,108a)

如是我聞：一時，佛在摩竭國人間遊行，王舍城波羅利弗是中間竹林聚落，大王於中作福德舍。爾時，世尊與諸大眾於中止宿。爾時，世尊告諸比丘：「汝等當行，共至申恕林。」爾時，世尊與諸大眾到申恕林，坐樹下。爾時，世尊手把樹葉，告諸比丘：「此手中葉為多耶？大林樹葉為多？」比丘白佛：「世尊！手中樹葉甚少，彼大林中樹葉無量，百千億萬倍，乃至算數譬類不可為比。」

「如是，諸比丘！我成等正覺，自所見法，為人定說者，如手中樹葉。所以者何？彼法義饒益、法饒益、梵行饒益、明、慧、正覺、向於涅槃。如大林樹葉，如我成等正覺，自知正法，所不說者，亦復如是。所以者何？彼法非義饒益，非法饒益，非梵行饒益、明、慧、正覺、正向涅槃故。是故，諸比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

這是《阿含經》中非常重要，但是卻被漢傳佛教忽略了千百年的一部經。本經中，佛陀清楚明白地告訴大家，他說的法中，最重要也是必須教導給弟子們的就是四聖諦。不知四聖諦者不能稱之為學佛，四聖諦就是正法要，是佛法的根本，是大小乘所共、必修的根本教法。如今很多修習大乘佛教的人都誤以為四聖諦是小

乘的教法，不需要學習，甚至將《阿含經》也歸於小乘的經典，這實在是非常錯誤的觀念。正是在這種觀念的主導下，慢慢形成了現在佛教界修學無根基、混亂無次第、聽聞無組織等等的亂象，這也是末法的主因。通過學習本經，我們應當深切地認識到，或許我們可以不了解佛陀的知識有多廣，能力有多大，但其所教導的根本而重要的法就是四聖諦，也是佛陀一再告誡大家必學的法要，不能不深刻掌握。

三、人身難得佛法難聞

佛陀告訴比丘們：「假設一切陸地都不見了，唯是一片大海。海裡深處有一隻盲龜，壽命非常非常的長，每一百年才浮上海面一次。海上有一片浮木，木上有一小孔，隨著風浪東漂西蕩。在這種情況下，當盲龜頭浮出海面時，有沒有可能剛好把頭伸入浮木的小孔中呢？」阿難回答：「世尊！那是不可能的。為什麼呢？那是因為大海無際，盲龜和浮木都是隨海水東漂西蕩的，兩者一定碰不上。」佛陀告訴阿難：「盲龜浮木碰上的機會雖微乎其微，但還是有可能的。愚癡凡夫在六道中漂流，⁴能得人身的機會比盲龜浮木相遇的機會還難。為什麼呢？因為凡夫眾生不依義而行、不依法而行、不行善、不依真理而行，反而互相殺害，強者凌弱，造無量惡。

⁴一般常說六道輪迴。但在佛教不同經論中，有說五道有說六道，其差別在於有些經論阿修羅道不別立一道。

所以比丘們！對四聖諦還沒有真正了解學習的，應起精進心，起強烈的學習欲望，趕快學習。」

【原文】《雜阿含》406經(T2,108c)

世尊告諸比丘：「譬如大地悉成大海，有一盲龜壽無量劫，百年一出其頭。海中有浮木，止有一孔，漂流海浪，隨風東西。盲龜百年一出其頭，當得遇此孔不？」阿難白佛：「不能。世尊！所以者何？此盲龜若至海東，浮木隨風，或至海西，南、北四維圍遶亦爾，不必相得。」佛告阿難：「盲龜浮木，雖復差違，或復相得。愚癡凡夫漂流五趣，暫復人身，甚難於彼。所以者何？彼諸眾生不行其義、不行法、不行善、不行真實，展轉殺害，強者陵弱，造無量惡故。是故，比丘！於四聖諦當未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

【析辨】

盲龜浮木是比喻人身難得的一個很有名的譬喻，也為各大小經論所引用，其最早的出處正是本經。依據經文的本義，佛陀是說人身難得，莫辜負此人身，所以要大家趕快修學正法要——四聖諦。然而現代有許多的弘法者，卻將之轉為弘揚自宗的例證。如淨土法門的弘揚者常喜歡引此喻，而告誡大家：趁此難得人身念佛往生，若不往生淨土，一旦失此人身將萬劫不復。

其實，要學習佛教的任何宗派，完全是看各人的喜好相應，只要方法正確都是好的。而本經中佛陀要我們學習的卻是正法要，也就是佛法的根本之要，而不是特定宗派的教義。只要能掌握佛法的宗要，任何宗派都不失為入道的方便。

四、醫王喻

有一次，佛陀告訴比丘們：「只要能專長於四件事，就可稱為大醫王。哪四件事呢？第一要專長於了解病症，第二專長於找尋病源，第三專長於治病的方法，第四知道病癒而不再復發。什麼是良醫擅長於判斷病症？一個好的醫生必須能從各種徵兆中，準確地診斷出病人得了什麼病。什麼又是良醫知病源？就是說一個好的醫生能了解何種病是什麼原因引起的，如傷風、受寒、心裡壓力、季節變化等等。什麼又是好醫生知道如何治病呢？即是知道如何對症下藥，知道種種的治病方法，如應該塗藥的、要用催吐治療的、下瀉治療的、出汗治的等等。最後，一個好醫生也應該知道病癒的狀況，並永不再發作。

無上正覺的佛陀是個大醫王，成就四種功德，能治療一切眾生的病，也是同樣的道理。哪四種功德呢？如來對世間是苦的根本病症如實了知，對苦的原因如實了知，對苦滅的境界如實了知，對滅除苦因的方法如實

了知。比丘們！世間的醫生無法治療生死的根本病，因為他們不知道生死的根本原因。唯有如來才是真正的大醫王，對世間生死的原因如實的了知，所以能治療眾生的根本生死之病。」

【原文】《雜阿含》389經(T2,105a)

爾時，世尊告諸比丘：「有四法成就，名曰大醫王者，所應王之具、王之分。何等為四？一者善知病，二者善知病源，三者善知病對治，四者善知治病已，當來更不動發。云何名良醫善知病？謂良醫善知如是如是種種病，是名良醫善知病。云何良醫善知病源？謂良醫善知此病因風起、痰陰起、⁵涎唾起、眾冷起、因現事起、時節起，是名良醫善知病源。云何良醫善知病對治？謂良醫善知種種病，應塗藥、應吐、應下、應灌鼻、應熏、應取汗。如是比種種對治，是名良醫善知對治。云何良醫善知治病已，於未來世永不動發？謂良醫善治種種病，令究竟除，於未來世永不復起，是名良醫善知治病，更不動發。

如來、應、等正覺為大醫王，成就四德，療眾生病，亦復如是。云何為四？謂如來知此是苦聖諦如實知、此是苦集聖諦如實知、此是苦滅聖諦如實知、此是苦滅道跡聖諦如實知。諸比丘！彼世間良醫於生根本對治不如實知，老、病、

⁵根據慧琳《一切經音義》，痰陰是胸中氣病，即積於胸中的痰。(T54,502c) 現代中醫稱為痰飲。

死、憂、悲、惱、苦根本對治不如實知，如來、應、等正覺為大醫王，於生根本知對治如實知，於老、病、死、憂、悲、惱、苦根本對治如實知，是故如來、應、等正覺名大醫王。」

【析辨】

醫王喻表達出了四聖諦的特色和佛陀教導眾生時的角色。首先，醫王喻表達了對待問題的理性思考和解決問題的合理方法。一般我們生活上遇到問題時，常是無法了解其真正根源之所在，就好像生病了但不知到底是什麼病，是怎麼得的這個病。佛陀告訴我們要先找出問題的所在，確認問題的特性，這是解決問題的第一步，就像醫生看病要先確認病症一樣。確認了問題的所在，我們才能進一步去尋找問題發生的原因，或說是病因。找到了問題的原因，進一步才能有針對性地提出解決方法，也就是說提出正確的療法。到最後，必須完全確認問題解決了沒有，也就是知道病到底是不是真的治癒了。

或許有許多人會認為，這是一個大家都知道的簡單道理。然而我們要問的是：現前的學佛者到底有多少人依循著這樣的道理去實踐？有多少人對人生的真相——苦，有真實的認知？有多少人願意真實地去面對自我的煩惱，甚至願意老老實實地長時間看病吃藥解決生死大病。現實中，我們所常看到的很多學佛者是，

要麼不明病症，也就是不願意去真正了解人生真相；要麼不清楚病因，即不敢或不肯去面對自己的毛病習氣；甚而有更多的人是不想按部就班的，依著必要的療程長期治病，總想找一些靈丹妙藥，短期見效，追求即身成佛，追求克期取證明心見性。佛教現前的這些種種亂象不就是因為不重視四聖諦，不了解這簡單的道理所造成的嗎？

再說到佛陀與眾生的關係，《阿含經》所呈現的往往是老師和學生的關係，醫生和病患的關係。佛陀自稱是個大醫王，眾生是病患，佛陀為治療眾生的生死大病而出現於世。既然是醫生和病患的關係，醫生的職責就是盡其所能地確認病狀、找出病因、提出治療的方法。至於病患者願不願意遵從醫生的指導而去治療，那就不是醫生的責任了。正如《遺教經》中佛陀也說：「我如良醫知病說藥，服與不服非醫咎也。」⁶

然而現在有許多學佛人包括佛教愛好者，並不明白佛陀和眾生的這種醫患關係，常是不依佛陀的教說而行持，唯是希求佛菩薩的加持保佑。這就如同找醫生看病卻不服醫生開的藥一樣。其實佛陀已把最好的靈藥——佛法傳給我們了，只是我們不願依指導而服用修行而已。歸根結底一句話，依教奉行，自然能得護佑，才能藥到病除。

⁶ (T12,1112a)

五、四諦的必然次第

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，須達長者來拜見佛陀，在問安後請示佛陀：「世尊！四聖諦的現觀是有次第的，還是沒有次第而頓現的？」

佛陀回答：「是有次第的。」佛陀接著說：「如果有人說，他對苦聖諦還沒有真正的體悟，卻能對集、滅和道聖諦有真實的體悟，這就非常有問題了。為什麼呢？一個人不能如實體認世間的苦，卻能體認苦的原因，體認苦的滅除，能真正實踐除苦的方法，這完全不合道理。就如有人想用細葉片結合來盛水，這完全是不可能的。相反的，如果有人想用蓮華葉當盛器來裝水，這就合理，也行得通了。所以，必須對苦聖諦能有一定的體悟，才有可能進一步對集、滅和道聖諦產生真實的體悟。」

【原文】《雜阿含》435經(T2,112c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，須達長者往詣佛所，稽首佛足，於一面坐。白佛言：「世尊！此四聖諦為漸次無間等？⁷為一頓無間等？」⁸

⁷「無間等」(abhisamaya)，在阿毘達磨中指定中起觀見諸法實相的當下，即見道位，又稱為「現觀」(拙作《俱舍精要》268)。此經中的「現觀」雖不一定如阿毘達磨所說的境界，但也必定有相當程度的知見。

⁸本經的經意應該是說整體的修行從凡到聖是有四諦的次第。然而在後代的阿毘達磨中，則變成在討論現觀見道的當下是否還是有次第的，或者是頓見的，於是成為了漸現觀與頓現觀兩派。說一切有部依於本經而建

佛告長者：「此四聖諦漸次無間，非頓無間等。」

佛告長者：「若有說言於苦聖諦未無間等，而於彼苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，此說不應。所以者何？若於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。猶如有人，兩細樹葉連合為器，盛水持行，無有是處。如是於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。譬如有人，取蓮華葉連合為器，盛水遊行，斯有是處。如是，長者！於苦聖諦無間等已，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，斯有是處。是故，長者！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

【析辨】

本經說四聖諦有必然的次第，就是指出了修行的必然次第，這是再明顯不過了。一個人如果不是真實地認識到世間是苦，根本就不可能會有強烈欲望去尋找滅苦的方法。想滅苦，那就必須去了解苦的原因，依原因再去尋求解決之道，最後才能達到滅苦的境地——解脫。現在有很多學佛者對四聖諦的重要性和次第性可說是完全忽視，對苦和苦之因完全不懂或認為不重要，卻開口閉口就是修行開悟、明心見性。像這種完全漠視

立四諦十六心的漸現觀，認為現觀當下也是有次第的。詳見筆者著《俱舍精要》，265。

世間的苦，不談苦的原因，不談修道的次第，動不動就是開悟、就是明心見性的所謂修行，那就正如本經所說的是「無有是處」了。

六、解脫的前兆

有一次，佛陀住在波羅捺國仙人住處鹿野苑中。這時，佛陀告訴比丘們：「就像日出一樣，一定是先有曙光出現。一樣的道理，真正的離苦解脫時，也一定有像曙光一樣的前相出現，就是必知四聖諦。哪四聖諦？知苦聖諦、知苦集聖諦、知苦滅聖諦、知苦滅道跡聖諦。」

【原文】《雜阿含》394經(T2,106c)

如是我聞：一時，佛住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊告諸比丘：「譬如日出，明相先起。如是正盡苦亦有前相起，謂知四聖諦。何等為四？知苦聖諦、知苦集聖諦、知苦滅聖諦、知苦滅道跡聖諦。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經所說和前經一樣，即是沒有四聖諦就沒有解脫之道，當然更不用說成佛了。總之，緣起與四諦是佛法的根本，是三乘所共之教，不僅是通往解脫之道，也是成佛必修之道。

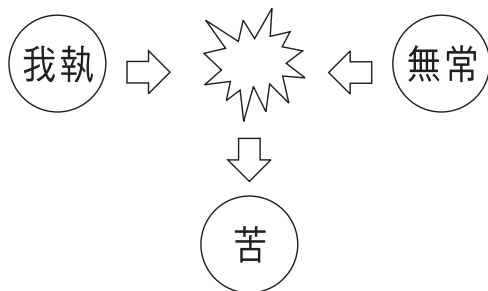
第五章 苦聖諦

佛教所說的人生真實是苦，指的不僅僅是現實生活中，表面上所表現出的苦，而是深入到人生的真實面所探討的根結問題。《阿含經》上常說「無常者即是苦，苦故無我無我所」，這是有其深意的。

概括地說，由於我們有「我執」（無明煩惱的根本），並且會將這種「我執」，依我們的經驗、能力和想法，擴大到試圖控制周遭的一切，促使人事物都能按照自己的意願改變、呈現。然而事實的真相是，緣起的萬事萬物不是恆定不變的，而是時刻都在變化當中，所以一定是無常、無我的。世間的一切甚至包括我們自己的情感意志，也不會完全被我們的「我執」所操控。於是在這種矛盾衝突之下，苦就產生了。因此，苦從本質上說，就是「我執」與外在無常世界矛盾衝突的產物。這就是經上所說的，無常者即是苦。

再進一步追究苦的原因，就會發現在產生苦的兩個條件中：世間萬物的緣起無常，是宇宙的實相，是普遍法則，是不為人的意志所轉移的，顯然不是產生苦的根本原因。那苦的根源就必定是「我執」了。在《阿含經》中，「我」有主宰的意涵。如人真能主宰一切，那當然就不會有苦了。事實是我們有苦，那就是不能主宰一切，就實相而言也就必是無我的。所以說「苦者無我、

無我所」。從這個意義上說，佛教修行的目的——離苦得樂，就是去除我執接受無常。參照下圖：



一、世間無常，國土危脆

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有位比丘名叫三彌離提，來參見佛陀。在問安後，請示佛陀：「世尊！常說的『世間』，這『世間』到底是什麼？」佛陀告訴他：「危脆敗壞，就稱為『世間』。危脆敗壞又是什麼意思呢？眼根是危脆敗壞的東西，色境、眼識、眼觸、以眼觸為因緣所生的受，受的苦受、樂受、不苦不樂受等等，一切皆是危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意也是這樣的。這就是我所說的危脆敗壞法，稱之為『世間』。」

【原文】《雜阿含》231經(T2,56a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有比丘名三彌離提，往詣佛所。稽首佛足，退坐一面，白佛言：

「世尊！所謂世間者，云何名世間？」佛告三彌離提：「危脆敗壞，是名世間。云何危脆敗壞？三彌離提！眼是危脆敗壞法，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切亦是危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。是說危脆敗壞法，名為世間。」佛說此經已，三彌離提比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

對「世間」這個概念，人們一般都會認為是客觀存在的山河大地，甚或包括地球、宇宙等。然而從分析「世間」的梵文loka字義來看，它其實有world和ordinary life等雙重含義，¹即指器世間和有情生命，而不是單一指器世間。站在佛法的根本立場看，離開我們的身心，只討論山河大地等外在的世界，是沒有多大意義的。因此《阿含經》所表述的世間，首先也是最根本的就是指我們這個身心，並且這個身心是無常敗壞的，所以佛陀說世間危脆敗壞。綜覽整部《阿含經》可以看出，其中《雜阿含經》最為重視人的身心，一切修行都是圍繞人的身心來展開的。從《長阿含經》開始，²才大量增加了談論山河大地等器世間的內容，以至後來佛教在談論世間時，都包含了器世間和有情世間。

¹Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, 906。

²如《長阿含》「起世經」和「大樓炭經」等等。

二、世間唯苦

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有位比丘名叫三彌離提，來參見佛陀，在問安後，請示佛陀：「世尊！常說的『世間』，這『世間』到底是什麼意義？」佛陀告訴他：「所謂的眼、色、眼識三者為因緣所生的眼觸，眼觸因緣生的受——苦受、樂受、不苦不樂受。耳、鼻、舌、身、意和法境、意識、意觸、意觸因緣生受——苦受、樂受、不苦不樂受，就稱為世間。為什麼呢？內六入和外六處產生六識，以六識為因緣就會有六觸乃至有生、老死等，一切唯是苦的聚合。三彌離提！若沒有十二入處的聚合，就不會有六識、六觸、六受等等，這樣就不會有世間的存在，我也不會說有世間的存在。為什麼呢？這是因為六入處滅就沒有觸的產生，觸不生則沒有受，乃至不再有大苦聚的產生。」

【原文】《雜阿含》230經(T2,56b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！所謂世間者，云何名世間？」佛告三彌離提：「謂眼、色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意、法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，是名世間。所以者何？六入處集則觸集，如是乃至純大苦聚集。三彌離提！若無彼眼、無

色、無眼識、無眼觸、無眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂；無耳、鼻、舌、身、意、法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦、若樂、若不苦不樂者，則無世間，亦不施設世間。所以者何？六入處滅則觸滅，如是乃至純大苦聚滅故。」

【析辨】

人的身心和身心的認識感受就是世間，世間是無常敗壞的。而無常敗壞的身心就是苦，所以世間唯苦。因此經上說沒有這個身心世間就沒有苦了。經上的說法是六入處滅則觸滅，這裡的「觸」是指無明相應觸。有情眾生只要有無明煩惱，就會依無明煩惱造業，有了業就一定會有業報身心。無明煩惱再對業報身執持不捨，這樣就一定會在六道輪迴，就是大苦聚。所以唯有滅除了無明煩惱，不再造業，這樣就不再會有依業而生的無常身心的生死相續，如此就脫離六道輪迴，就是大苦聚滅了。

三、世間空

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有位比丘名叫三彌離提，來參見佛陀，在問安後，請示佛陀：「世尊！所謂世間空，世間空是什麼意思？」佛陀回答：「眼本來就是空的，常、恒、永不變易的事物是空的，我和我所也是空的。為什麼呢？一切法本來如此。如色

境、眼識、眼觸、以眼觸為因緣所產生的受，無論苦、樂或不苦不樂，這些也都是空的。耳、鼻、舌、身、意也是同樣的，就稱為世間空。」

【原文】《雜阿含》232經 (T2,56c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！所謂世間空，云何名為世間空？」佛告三彌離提：「眼空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。耳、鼻、舌、身、意亦復如是，是名空世間。」佛說此經已，三彌離提比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

傳統上都是將《阿含經》認為是小乘的經典，並以為小乘講「有」大乘說「空」。雖然大乘佛教從《般若經》開始，也確實特重空義的闡揚，但是如果因此而認為《阿含經》的教義就是我空法有的話，那就是對阿含教義的錯認。《阿含經》講的是緣起、無常、無我，不但身心沒有不變的「我」，就連構成身心的蘊處界等質素（即法）也是不實在的——空。所以一切法空，非但是大乘的教義，也是《阿含經》的教義，並且是其源頭。這從本經就可得到證明。

佛教講「空」，並不是「沒有」的意思，而是指沒有不變的本質——無自性。「空」的梵文是śūnya（空性 śūnyatā），是由動詞√vi（膨脹）變化而來的。當一個東西膨脹時，就會呈現中空的狀態。因此śūnya的原意是指「中空」，即是外有內無的意思，進一步說就是沒有內在的本質之意。所以當本經說世間空，或說我空、眼空、常恆不變易法空時，並不是說什麼都沒有，而是說這一切都沒有內在的本質，也就是中觀所說的無自性。

四、究竟義說苦

有一次，佛住在王舍城迦蘭陀竹園。這時，阿難在閒靜處獨自思考著：「世尊說三受——苦受、樂受和不苦不樂受，但卻又說一切受皆是苦，這不就矛盾嗎？佛陀這樣的說法到底是什麼意思？」稍後，阿難就去請示了佛陀他所思考的問題。佛陀回答：「我是從一切行皆無常的角度，一切法剎那變易的立場，而說一切受皆苦。阿難！一切行是變易無常的話，那一切行終將消散、消失，所以說一切受都是苦。」

【原文】《雜阿含》474經(T2,121a)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者阿難獨一靜處禪思，念言：「世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又復說諸所有受悉皆是苦，此有何義？」作是念

已，從禪坐起，詣世尊所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我獨一靜處禪思，念言：『如世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又說一切諸受悉皆是苦，此有何義？』」佛告阿難：「我以一切行無常故，一切行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。又復，阿難！我以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受悉皆是苦。」

另外，雜阿含473經文內容與此相同，只是請法者不同：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有異比丘獨一靜處禪思，念言：「世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？」是比丘作是念已，從禪起，往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我於靜處禪思，念言：『世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？』」佛告比丘：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」

【析辨】

基於自己的生活感受，一般人常會有一個疑惑：即這個世間感覺是有苦有樂的，佛教為何說世間是苦呢？這個問題，筆者在中道的佛學課上時常遇到，也反覆予以說明：佛教認為的世間是苦，並不是針對一般生活經驗現象而說的，而是從究竟義上說的。就一般生活

經驗現象而言，世間是有苦有樂的，佛陀也是認同的，所以佛說三受——苦、樂、不苦不樂。然而從一切行無常的究竟意義上說，人世間的一切唯是苦（請參考本章開頭的大要介紹）。

五、身受心不受

有一次，佛住在王舍城迦蘭陀竹園。這時，世尊告訴比丘們：「愚癡無聞凡夫有苦受、樂受、不苦不樂受，多聞聖弟子也會有苦受、樂受、不苦不樂受。各位比丘們！這樣的話，凡夫和聖人有何差別呢？」

比丘們回答：「善哉！世尊！請為我們開示吧！」

佛告訴比丘們：「注意聽！好好思考！一般凡夫身體受到傷害時，會有極大的痛苦，如果受傷太重而快死亡時，會產生很大的怨恨憂愁，甚至會嚎啕大哭、精神錯亂。這時，會有兩種苦受：身體的疼痛和心裡的憂苦。就像一個人身中了兩支毒箭一樣，產生極大的痛苦，這就是一般凡夫的情況。為什麼呢？沒有聽聞佛法的凡夫，不了解佛法，沉淪於世俗的快樂，就會被貪欲所繫縛。當遇上不如意的事而心生痛苦時，就被瞋恚所繫縛。凡夫愚蠢不能真實地了解這兩種受產生和消失的原因，不知它們的過患，也不了解必須要脫離它們的控制。由於不能了解這兩種受的真相，就在不苦不樂受的當下，還是不能脫離愚癡的繫縛。所以凡夫無論是苦

受、樂受或不苦不樂受，都被貪、瞋、癡所繫縛，也就是被生、老、病、死、憂、悲、惱、苦所繫縛。」

佛陀接著說：「相反的，學佛的聖弟子們，身體受到傷害、甚至快死亡時，不會產生怨恨憂愁，也不會嚎啕大哭或精神錯亂。在當下只有一種受，就是會有身受（生理的痛），但不會產生心受（怨恨憂愁）。就像一個人只中一支毒箭，只受一支毒箭的苦，不會受第二支的苦，這即是這裡所說的身受心不受。聖弟子們，遇到快樂的事不會起貪，遇上痛苦的事不會起瞋，因為能完全認清苦、樂二受真相，所以當起不苦不樂受時，也不會被癡所繫縛。不被貪、瞋、癡所繫縛，當然就不會被生、老、病、死、憂、悲、惱、苦等所繫縛。」

【原文】《雜阿含》470經(T2,119c)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告諸比丘：「愚癡無聞凡夫生苦受、樂受、不苦不樂受，多聞聖弟子亦生苦受、樂受、不苦不樂受。諸比丘！凡夫、聖人有何差別？」諸比丘白佛：「世尊是法根、法眼、法依。善哉！世尊！唯願廣說，諸比丘聞已，當受奉行。」³佛告諸比丘：「諦聽，善思，當為汝說。諸比丘！愚癡無聞凡夫身觸生諸受，增諸苦痛，乃至奪命，愁憂稱怨，啼哭號呼，心生狂亂，當於爾時，增長二受，若身受、若心受。譬如士夫身被雙毒

³此地方多了一句：「佛告諸比丘：『愚癡無聞凡夫身觸生諸受，苦痛逼迫，乃至奪命，憂愁啼哭，稱怨號呼』」。比對上下文，應為重複多出。

箭，極生苦痛，愚癡無聞凡夫亦復如是，增長二受，身受、心受，極生苦痛。所以者何？以彼愚癡無聞凡夫不了知故，於諸五欲生樂受觸，受五欲樂，受五欲樂故，為貪使所使；苦受觸故，則生瞋恚，生瞋恚故，為恚使所使。於此二受，若集、若滅、若味、若患、若離不如實知；不如實知故，生不苦不樂受，為癡使所使。為樂受所繫終不離，苦受所繫終不離，不苦不樂受所繫終不離。云何繫？謂為貪、恚、癡所繫，為生、老、病、死、憂、悲、惱、苦所繫。多聞聖弟子身觸生苦受，大苦逼迫，乃至奪命，不起憂悲稱怨、啼哭號呼、心亂發狂。當於爾時，唯生一受，所謂身受，不生心受。譬如士夫被一毒箭，不被第二毒箭，當於爾時，唯生一受，所謂身受，不生心受。為樂受觸，不染欲樂，不染欲樂故，於彼樂受，貪使不使。於苦觸受不生瞋恚，不生瞋恚故，恚使不使。於彼二使，集、滅、味、患、離如實知，如實知故，不苦不樂受癡使不使，於彼樂受解脫不繫，苦受、不苦不樂受解脫不繫。於何不繫？謂貪、恚、癡不繫，生、老、病、死、憂、悲、惱、苦不繫。」

【析辨】

本經為大家釐清了一個十分重要卻為許多學佛人所模糊的概念，即佛教要解決的根本問題——苦，是煩惱糾結的心苦，而不是生理的病痛苦。就身體病痛而言，無常敗壞的迫害，是客觀存在的事實，這是誰都避

免不了的，就連佛陀當年也曾遭受各種身體的病痛之苦。儘管身體的病痛可以用種種方法減輕，但是人的身體總是會敗壞的，這本就是世間的真相，自然不會是佛教要解決的根本意義上的苦。

佛教要解決的苦是我們內心煩惱的糾結，這是苦迫的真正來源，也是生死的根源。而內心煩惱的糾結是主觀的感受，是世俗一切方法所無法根本解決的，唯有依於佛教的出世間法才能徹底解決。如果依於佛法的修行，我執越輕，越放得下對身心的執著，相對的也可以較大程度地減輕對生理病痛的苦受。因為越是執著於身心，越容易將身心的苦痛放大。這猶如心量大常布施者，即使遺失了再多的財物，也很容易放下，不會有太多的憂悲苦惱。而一個慳吝不捨者，任何小東西的失去，都會感覺是一場災難，輾轉糾結不斷。

六、五蘊世間

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有一個天人名叫赤馬，長相非常莊嚴，半夜下到人間來參見佛陀。在請安後，赤馬天子問佛陀：「世尊！有沒有辦法到達世界的邊，達到不生、不老、不死的地方？」佛陀告訴赤馬：「不可能超越世界邊，達到不生、不老、不死的地方！」

赤馬天子說：「真是奇怪啊！世尊！就如世尊所說

的，真的不可能超越世界邊，到達不生、不老、不死的地方。為什麼呢？我以神通回憶過去生中，有一世也叫做赤馬，上山修道成仙人，得到神通，出離愛欲。那時，我心想：『我有神足通，速度極快，能瞬間登上須彌山頂，然後一山躍過一山，前一刻腳踏東海，下一刻就出現在西海。』我接著想：『我既然有這種神通力，為什麼不試一試看看能不能到達世界的邊。』心想後便決定出發。一路上除了吃東西和短暫休息外，盡量減少睡眠，就這樣百年之後，竟然還是無法超越世界邊，到達不生、不老、不死的地方。」

佛陀告訴赤馬：「我現在就依這一個七呎之軀為主來跟你說什麼是世界、世界的形成、世界的滅壞和滅壞世界的道理！什麼是世界？一句話，就是五受蘊！色受蘊、受受蘊、想受蘊、行受蘊和識受蘊，就是世界。色等等的五蘊世界是怎麼產生的呢？有愛、貪、喜相應，起各種染著，就有五蘊世界的產生。世界又是怎麼消失的呢？愛、貪、喜相應時，要斷除、捨、離、盡、無欲、滅、息、沒，它們所起的種種染著至無餘，就是世界的除滅。什麼又是除滅世界的方法呢？那就是八正道，即正見、乃至正定等等。」

佛接著說：「赤馬！認清了世界的真相，斷除世界苦；了知世界產生的原因，捨斷其原因；了知世界的滅，而能證世界滅的境界；了知除滅世界苦的方法，能確實

地去實踐。赤馬！如果一位比丘對世界的苦能知、能斷；對產生世界苦的原因能知、能斷；對世界滅的境界能知、能證；對世界苦滅的方法能知、能修。就稱為達到世界邊、斷世界的愛染。」

【原文】《雜阿含》1307經 (T2,359a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有赤馬天子，容色絕妙，於後夜時來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。其身光明遍照祇樹給孤獨園。時，彼赤馬天子白佛言：「世尊！頗有能行過世界邊，至不生、不老、不死處不？」佛告赤馬：「無有能過世界邊，至不生、不老、不死處者。」

赤馬天子白佛言：「奇哉！世尊！善說斯義。如世尊說言：『無過世界邊，至不生、不老、不死處者。』所以者何？世尊！我自憶宿命，名曰赤馬，作外道仙人，得神通，離諸愛欲。我時，作是念：『我有如是捷疾神足，如健士夫以利箭橫射過多羅樹影之頃，⁴能登一須彌，至一須彌，足躡東海，超至西海。』我時，作是念：『我今成就如是捷疾神力，今日寧可求世界邊。』作是念已，即便發行，唯除食息便利，減節睡眠，常行百歲，於彼命終，竟不能得過世界邊，至不生、不老、不死之處。」

佛告赤馬：「我今但以一尋之身，說於世界、世界集、

⁴多羅樹 (tāla) 相應部稱為棕櫚樹。據說樹幹高細，可高達四十九尺，盛產於南印度，樹葉可作為書寫的材料（《翻譯名義集》卷3，T54,1102a）。因為多羅樹的樹幹影極細，所以箭可疾快飛過，表示極短時間的意思，所以筆者以「瞬間」來詮釋。

世界滅、世界滅道跡。赤馬天子！何等為世界？謂五受陰。何等為五？色受陰、受受陰、想受陰、行受陰、識受陰，是名世間。⁵何等為色集？謂當來有愛，貪、喜俱，彼彼染著，是名世間集。云何為世間滅？若彼當來有愛，貪、喜俱，彼彼染著無餘斷、捨、離、盡、無欲、滅、息、沒，是名世間滅。何等為世間滅道跡？謂八聖道，正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，是名世間滅道跡。赤馬！了知世間，斷世間；了知世間集，斷世間集；了知世間滅，證世間滅；了知世間滅道跡，修彼滅道跡。赤馬！若比丘於世間苦若知、若斷，世間集若知、若斷，世間滅若知、若證，世間滅道跡若知、若修。赤馬！是名得世界邊，度世間愛。」

【析辨】

《阿含經》中佛陀與赤馬天子的這番對話，代表了佛教最原始的世界觀，體現出佛教與一般世俗世界觀的差異。赤馬天子所說的世間代表了一般人對世界的認知，即時間和空間的無限延續，這當然無法到達世界邊了。然而佛陀所說的世間，指的是人類七呎之身的五蘊世間。因為離開了我們這個身心，其他的一切對生死的解脫都沒有太大的意義。所以佛說世間的成、住、異、滅時，就是指導開示生死輪迴是怎麼來的，更重要的是如何解決的。解決了生死問題，身心不再輪迴，這就稱為到達世界邊。

⁵蘊與受蘊的分辨請參看以下《雜阿含》55經的解說。

七、五蘊無我

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有一位比丘在靜處如此思惟：「有沒有色是常恆不變而一直存在的呢？如果有的話，那是不是也有受、想、行、識是恆常不變而一直存在的呢？」這位比丘想不通這個問題，便起身去請示佛陀。

佛陀隨手抓了一個小土團在手上，問這位比丘：「你看見我手中的土團了嗎？」比丘回答：「看見了！世尊！」佛陀告訴這位比丘：「連這麼小小的一塊小土團都沒有本質，若有不變的本質的話，那小土團就一定是常恆不變的，然而事實卻不是這樣的。所以我問你，色是常？還是無常的？」比丘回答：「是無常的！世尊！」佛陀再問：「無常的話，那是不是苦？」比丘答：「是苦！」

佛陀說：「如果色是無常變化的，所以是苦的，那麼無論是在色上、色裡面或者色以外，能不能執著有一個不變的本質——我？」比丘回答：「不可以！世尊！」

佛說：「那麼同樣的道理，能否在受、想、行、識上，無論是裡外，去執著一個不變的本質——我？」比丘回答：「不可以！世尊！」

佛總結道：「一切色，無論過去現在未來、粗細、內外、遠近、好醜等等，都沒有一不變的我，受、想、行和識也是同樣的道理。如果一切色都是無常變化、苦的、沒有本質的，那麼比丘們應該對色產生厭離、不貪染，

從色解脫，對受、想、行和識也是一樣。如此，比丘們就可以達到阿羅漢的境地。」

【原文】《雜阿含》264經(T2,67c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，有異比丘於禪中思惟，作是念：「頗有色常、恒、不變易、正住耶？如是受、想、行、識，常、恒、不變易、正住耶？」是比丘晡時從禪起，往詣佛所，頭面禮足，住一面，白佛言：「世尊！我於禪中思惟，作是念：『頗有色常、恒、不變易、正住耶？如是受、想、行、識，常、恒、不變易、正住耶？』今日世尊，頗有色常、恒、不變易、正住耶？頗有受、想、行、識，常、恒、不變易、正住耶？」

爾時，世尊手執小土團，⁶告彼比丘言：「汝見我手中土團不？」比丘白佛：「已見。世尊！」「比丘！如是少土，我不可得。⁷若我可得者，則是常、恒、不變易、正住法。……比丘！色為常？無常？」比丘白佛言：「無常！世尊！」「若無常者，是苦耶？」比丘白佛言：「是苦。世尊！」「比丘！若無常、苦，是變易法，聖弟子寧復於中計我、異我、相在不？」⁸比丘白佛：「不也，世尊！」「如是受、想、行、識，為常、為無常？」比丘白佛言：「無常。世尊！」「若無常者，是苦耶？」比丘白佛言：「是苦。世尊！」「比丘！若無常、苦，

⁶小土團《相應部》22-96經作「牛糞」。

⁷「如是少土我不可得」一句，《相應部》22-96經作「無有少色常住不變」，所以筆者以「沒有不變的本質」來詮釋「我不可得」。

⁸「計我、異我、相在」等句見本經的析辨。

是變易法，聖弟子寧復於中計我、異我、相在不？」比丘白佛：「不也，世尊！」佛告比丘：「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在。比丘！於色當生厭離、厭、離欲、解脫。如是於受、想、行、識，當生厭、離欲、解脫、解脫知見：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」

【析辨】

在《阿含經》中佛陀常用蘊、處、界來分析我們的身心，其有兩個目的：一是要說明「無我」，二就是要說明我們的執著。本經的重點即在說明五蘊無我。一般眾生和其他宗教（外道）都會執著自我的個體中有一個不變的我，簡稱「我執」，而佛教的根本教義則是在否定有一個不變的「我」。對於這種我執，理性的分析起來又可分為兩大類：一類是執著離於這個身心有一個我，⁹另一類是執著依於這個身心有一個我。離於身心計著我，當然是荒謬無稽的。因為這就像國王的新衣一樣，完全是無法證明的，所以《阿含經》談論比較多的是依於身心計著我。

⁹《相應部》22-81經：「比丘們！當這麼知、這麼見時，有煩惱的直接滅盡。他或不認為色是我、不認為受是我、不認為想……不認為行……不認為識是我，但有這樣的見：『彼是我者彼即是世間，死後我會成為常的、堅固的、永恆的、不變易法。』」

對於依於身心計著我的觀念，佛陀常用分析五蘊來說明破斥，即：「計我、異我、相在（我在色中，色在我中）」。先以五蘊中的色蘊為例：如果有人執著有一個不變的「我」，那麼這個我是五蘊中的色蘊嗎？如果是的話，這稱為「色即是我」（計我）。如果不是（可能是色以外受想行識的任何一個），就稱為「色異於我」（異我）。如果色不是我（可能是色以外受想行識的任何一個），那是色比我大，我在色中？還是我比色大，色在我中？我在色中或色在我中，就稱為「相在」。其他的受、想、行、識都是如此的類推，一蘊有四種推法，五蘊就有二十種，這就稱為二十種身見（我見）。

對於以「即色計我」為首的二十種身見，佛陀用一個根本的法則來破斥，即緣起無常。因為五蘊是無常變化的，所以無論是即我、異我、相在，都無法將一個不變常住的我建立在任何一蘊上，所以結論自然是五蘊無我。經中，佛陀用一個小土團做為例子，五蘊就像這小土團一樣，剎那滅壞，如何能有不變的東西存在於中呢？

二十種身見圖解如下：

色	即我	異我（受想行識）	我在色中	色在我中
受	即我	異我（色想行識）	我在受中	受在我中
想	即我	異我（色受行識）	我在想中	想在我中
行	即我	異我（色受想識）	我在行中	行在我中
識	即我	異我（色受想行）	我在識中	識在我中

八、蘊與受蘊

有一次，佛住在波羅捺國仙人住處鹿野苑中。這時，佛陀告訴比丘們：「我現在要為大家解說『蘊』和『受蘊』。什麼是『蘊』呢？一切色，無論過去現在未來、粗細、內外、遠近、好醜等等，總合這一切就稱為『色蘊』。其他的受、想、行、識等四蘊也是同樣的道理。什麼又是『受蘊』呢？如果色是有漏的，是被執取的，對色內心會產生貪、瞋、癡等種種煩惱，對受、想、行、識等四蘊也是一樣，就稱為『受蘊』。」

【原文】《雜阿含》55經(T2,13b)

如是我聞：一時，佛在波羅捺國仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊告諸比丘：「我今當說陰及受陰。云何為陰？若所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內，若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切總說色陰。隨諸所有受、想、行、識亦復如是。彼一切總說受、想、行、識陰，是名為陰。云何為受陰？若色是有漏、是取，若彼色過去、未來、現在，生貪欲、瞋恚、愚癡及餘種種上煩惱心法；受、想、行、識亦復如是，是名受陰。」

【析辨】

在大多數的佛教經典中，很少區分五蘊和五受蘊的不同。而通常所說的五蘊，一般指的都是有執取的五受蘊。本經中，佛陀清楚地區分了蘊和受蘊的不同。概

括地說，無煩惱執取的就是單純的「蘊」，有煩惱執取的就是「受蘊」，有時又稱為「取蘊」。瞭解了二者的不同，當我們研讀經典時，就要注意文中的「蘊」是單純的「蘊」，還是「受蘊」。

從前述的「身受心不受」到本經的蘊和取蘊的分辨，可以看出凡夫的五蘊就是五受蘊，因為有煩惱執取。聖人（初果以上）則唯有五蘊，而沒有五受蘊，因為對自我的五蘊身心不再執取。因此一個證果的聖人，依於五蘊身心生活於世，外在和常人一樣，還是有衣、食、住、行等的需求，同樣也會有色身的老、病、死。

九、水泡·野馬·芭蕉·幻師

有一次，佛住在阿毘陀處恒河側。這時，佛陀告訴比丘們：「就像恒河水暴漲，到處飛濺水花泡沫。聰明的人對這些泡沫稍微觀察一下，就會發現這些泡沫是沒有本質、不真實的、不牢固的。為什麼呢？因為泡沫是空心的，不是實心的。一切色，無論過去、現在、未來、粗細、內外、遠近、好醜等等，都是如此像泡沫一樣。比丘們！只要詳細地觀察思考一下，色都是沒有本質、不真實的、不牢固的，就像病、毒瘡、刺、致命之物，是無常、苦、空、無我的。為什麼呢？因為色是沒有本質的。」

「比丘們！就像下大雨時，雨水落入水中而起的水泡一樣，一產生馬上消失。聰明的人對這些水泡稍微

觀察一下，就會發現這些水泡沒有本質、不真實的、不牢固的。為什麼呢？因為水泡是空心的，不是實心的。一切受，無論過去、現在、未來、粗細、內外、遠近、好醜等等都是如此像水泡一樣。比丘們！只要詳細地觀察思考一下，受都是沒有本質、不真實的、不牢固的，就像病、毒瘡、刺、致命之物，是無常、苦、空、無我的。為什麼呢？因為受是沒有本質的。」

「比丘們！就像春夏之交的曠野，在無雲、無雨、日正當中的時候，由於熱氣的原故，遠方看似有野馬在奔跑。聰明的人對這些看似野馬奔跑的東西稍微觀察一下，就會發現這些野馬沒有本質、不真實的、不牢固的。為什麼呢？因為那些野馬不是真的。一切想，無論過去、現在、未來、粗細、內外、遠近、好醜等等都是如此像這裡所說的野馬一樣。比丘們！只要詳細地觀察思考一下，想都是沒有本質、不真實的、不牢固的，就像病、毒瘡、刺、致命之物，是無常、苦、空、無我的。為什麼呢？因為想也是沒有本質的。」

「比丘們！就像一個經驗老到的樵夫上山砍柴。看到一棵大芭蕉樹，將把樹砍倒，然後一層一層去皮，到最後什麼都不剩。樵夫稍微觀察一下，就會發現芭蕉樹沒有本質、不真實的、不牢固的。為什麼呢？因為芭蕉樹不是實心的。同樣的道理，比丘們！一切行，無論過去、現在、未來、粗細、內外、遠近、好醜等等亦如此。」

比丘們！只要詳細地觀察思考一下，行都是沒有本質、不真實的、不牢固的，就像病、毒瘡、刺、致命之物，是無常、苦、空、無我的。為什麼呢？因為行也是沒有本質的。」

「比丘們！就像魔術師，在大街上變魔術，變出了許多的象兵、馬兵、車兵、步兵等等。聰明的人對這些東西稍微觀察一下，就會發現它們都沒有本質、不真實的、不牢固的。為什麼呢？因為都是魔術所變，不是真的。同樣的道理，比丘們！一切識，無論過去、現在、未來、粗細、內外、遠近、好醜等等亦如此。比丘們！只要詳細地觀察思考一下，識都是沒有本質、不真實的、不牢固的，就像病、毒瘡、刺、致命之物，是無常、苦、空、無我的。為什麼呢？因為識也是沒有本質的。」

【原文】《雜阿含》265經(T2,68b)

如是我聞：一時，佛住阿毘陀處恒河側。¹⁰爾時，世尊告諸比丘：「譬如恒河大水暴起，隨流聚沫，明目士夫諦觀分別。諦觀分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？彼聚沫中無堅實故。如是諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近。比丘！諦觀思惟分別，無所有、無牢、無實、無有堅固，

¹⁰阿毘陀(Ayojjhā)根據佛教經典所記載，是古代恒河旁的一個小城市，然而現今已不可考。現今印度有名為Ayojjhā或Ayodhya的城市，但並不在恒河邊上。有可能是描述上或記載的錯誤，總之資料太少，無法確認。Pali Proper Names Dictionary, 165.

如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？色無堅實故。

諸比丘！譬如大雨水泡，一起一滅，明目士夫諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？以彼水泡無堅實故。如是，比丘！諸所有受，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近。比丘！諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以受無堅實故。

諸比丘！譬如春末夏初，無雲、無雨，日盛中時，野馬流動，¹¹明目士夫諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有，無牢、無實、無有堅固。所以者何？以彼野馬無堅實故。如是，比丘！諸所有想，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近。比丘！諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以想無堅實故。

諸比丘！譬如明目士夫求堅固材，執持利斧，入於山林，見大芭蕉樹，傭直長大，即伐其根，斬截其，葉葉次剝，都無堅實，諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？以彼芭蕉無堅實故。如是，

¹¹在《阿含經》中有鹿愛、陽炎、野馬等的比喻。都是因為太陽下，由於熱氣或反光的緣故，遠方看似有野馬在奔跑或一大灘水等。

比丘！諸所有行，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近。比丘！諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以彼諸行無堅實故。

諸比丘！譬如幻師、若幻師弟子，於四衢道頭，幻作象兵、馬兵、車兵、步兵，有智明目士夫諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固。所以者何？以彼幻無堅實故。如是，比丘！諸所有識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近。比丘！諦觀思惟分別，諦觀思惟分別時，無所有、無牢、無實、無有堅固，如病、如癰、如刺、如殺，無常、苦、空、非我。所以者何？以識無堅實故。」

【析辨】

水泡、野馬、芭蕉、幻師等都是《阿含經》中佛陀用來比喻有情身心的真實狀態的，爾後也成為佛教其他經典常用的譬喻。如我們最熟悉的《金剛經》所說：「一切有為法如夢、幻、泡、影……露、電」。這些譬喻的共同特點就是比喻一個事物的似有而實無、剎那生滅，這和上面所說的śūnya（「空」外有內無）是同樣的道理。雖然經典中有許多類似的譬喻詞語，但是「空」一詞本身就有「外有內無」的含義，並且更能直接表達事物的真實狀態，因此成為了大乘教義的代表語詞——一切法空。

十、四識住

佛陀告訴比丘們：「愚癡凡夫常在不應產生恐懼的地方心生恐懼，即是害怕『無我』和『無我所』，其實這兩種恐懼都是不應該的。為什麼呢？因為凡夫緣取『四識住』。哪四識住呢？就是識住於色、攀緣色、愛樂色，這種住、攀緣和愛樂會越來越擴大、增強。識同樣會對受、想、行執取、攀緣和愛樂，這種執取、攀緣和愛樂也會越來越擴大、增強。比丘們！離於對色的貪，內心對色的繫縛也就斷了。對色的繫縛斷了，識就不會再攀緣色、不再住（執取）於色，對色的執取也就不再擴大、增長了。對受、想、行也是同樣的道理。一旦識沒有色、受、想和行可執取，識的執取就不再增長，不再增長就會漸滅，這樣識就會無執取相應地安住於色等之中。識能無執取地安住於色等，對所認知的一切就能知足，知足就能從一切的煩惱中解脫。能從一切的煩惱中解脫，對世間就不再有一絲一毫的取著。對一切無取著，就能達到涅槃的境地。

【原文】《雜阿含》64經（T2,17a）

佛告比丘：「愚癡凡夫、無聞眾生於無畏處而生恐懼。愚癡凡夫、無聞眾生怖畏無我、無我所，二俱非當生，攀緣四識住。何等為四？謂色識住、色攀緣、色愛樂、增進廣大生長；於受、想、行、識住，攀緣、愛樂、增進廣大生

長。……比丘！離色界貪已，¹²於色意生縛亦斷，於色意生縛斷已，識攀緣亦斷；識不復住，無復增進廣大生長。受、想、行界離貪已，於受、想、行意生縛亦斷。受、想、行意生縛斷已，攀緣亦斷，識無所住，無復增進廣大生長。識無所住故不增長，不增長故無所為作，無所為作故則住，住故知足，知足故解脫，解脫故於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃。」

【析辨】

此處有關「四識住」的開示正好可以和上述的「受蘊」相呼應。前經中佛陀說凡夫的五蘊因為有煩惱執取，所以稱為「受蘊」或「取蘊」。本經中佛陀進一步說明，執取主要是識和我執（貪瞋癡）相應。五蘊的識蘊是認識的主體，一旦與我執相應了，在認識產生的當下就會對境產生執取。而識所認識的所緣境無外乎就是色、受、想、行等四蘊。識對其他四蘊產生取著，就稱為「四識住」，即識住（執取）於其他四蘊上。佛陀也明確指出，修行就是要在識認識所緣境的當下，去觀照識對境的執取，進而降伏、斷除這種執取，如此漸漸就能達到無所執取的涅槃境地。《心經》所說的：「照見五蘊皆空」，和這裡所說的離四識住，有著同樣的意趣。

此外，本經也提及了眾生在不應生恐懼的地方產

¹²這裡的「色界」一詞比對下文受、想、行界，指的應該不是三界的「色界」而是指五蘊的色蘊。

生恐懼。凡夫由於無始以來根深蒂固的我執熏習，一聽到無我、無我所就會產生恐懼，以至不願學習甚深的教法。為了適應引導這一類凡夫和外道，從長阿含開始，佛教就發展出了適應引導一般眾生和外道的法門。¹³大乘經典中的如來藏思想，就是這一類適應法門的代表。《楞伽經》說：「開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界」；¹⁴《寶性論》說：「以有怯弱心，輕慢諸眾生，執著虛妄法，謗真如實性，計身有神我，為令如是等，遠離五種過，故說有佛性。」¹⁵末法時期有許多學佛者大多不願聽經聞法，學習緣起、無我、空的根本教義，專在方便適應的法門上著手。久而久之，以方便為究竟，竟不知佛法不共世間的特性是什麼了。

十一、六六世間

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有一位比丘叫三彌離提，來參見佛陀，在問安後請示佛陀：「世尊！我們常說的『世間』，這『世間』到底是什麼？」佛陀回答：「即是眼根、色境、眼識、眼觸，以眼觸為緣所生三受——苦受、樂受、不苦不樂受；耳、鼻、舌、身乃

¹³請參考前言的介紹中，四部阿含的意趣。長阿含經的特色是引導外道婆羅門等入佛門，重於地方文化的適應。

¹⁴《楞伽阿跋多羅寶經》卷第二（T16,489b）。

¹⁵《寶性論》卷一（T31,816a）。《佛性論》卷一：「除五種過失者：一為令眾生離下劣心故；二為離慢下品人故；三為離虛妄執故；四為離誹謗真實法故；五為離我執故。」（T31,787a）

至意根、法境、意識、意觸、依意觸為因緣所生的受——苦受、樂受、不苦不樂受等等，就稱為世間。為什麼呢？內六入外六處聚合，就有六觸的產生，然後有受，就這樣乃至有老、病、死等大苦的聚集。」佛陀接著說：「三彌離提！如果沒有眼、色、眼識，就沒有眼識所生的觸，就沒有觸所生的苦等三種受；沒有耳、鼻、舌、身，沒有意根、法、意識、意觸、意觸為因緣所生的苦等三受，就沒有所謂的世間，也不會用語言假說有世間。為什麼呢？因為內六入外六處滅，則觸滅，如是乃至純大苦聚滅。」

【原文】《雜阿含》230經(T2,56a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！所謂世間者，云何名世間？」佛告三彌離提：「謂眼、色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂。耳、鼻、舌、身、意、法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，是名世間。所以者何？六入處集則觸集，如是乃至純大苦聚集。三彌離提！若無彼眼、無色、無眼識、無眼觸、無眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂；無耳、鼻、舌、身、意、法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦、若樂、若不苦不樂者，則無世間，亦不施

設世間。所以者何？六入處滅則觸滅，如是乃至純大苦聚滅故。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

綜觀佛教經論所談論的世間，可分為三大類：器世間、有情世間和身心世間。器世間是指人類所認識的物質世界，如山河大地、星球宇宙等。有情世間是指有情識生命的各種形態和結構，如三界六道等。身心世間是指各人的身心和生命，如五蘊、十二入處等等。《雜阿含經》中所說的世間，大部份都是指各人的身心生命，即身心世間。上述所說的五蘊世間，偏重從身心的組成結構來分析。這裡所說的六六世間則是從認識的過程來分析，指出世間無外乎是六根對六境所產生的認識（六識）。依凡夫的境界而言，一旦根對境產生了認識，就會有執取，這執取就稱為無明相應觸。¹⁶有了執取，那一切的認識就不再是單純的認識，而是純大苦聚了。

十二、黑牛與白牛

尊者摩訶拘絺羅問尊者舍利弗言：「你覺得如何？舍利弗！是眼繫著於色？還是色繫著於眼？耳對聲、鼻對香、舌對味、身對觸、意對法，是意繫著於法呢？法繫著於意呢？」

¹⁶見第六章集聖諦的第六故事「無明」。印順導師《成佛之道》，170。

舍利弗回答說：「不是眼繫著於色，也不是色繫著於眼，乃至不是意繫著於法，也不是法繫著於意。尊者摩訶拘絺羅！兩者間，是貪欲將他們繫著在一起。」

舍利弗接著說：「尊者摩訶拘絺羅！譬如二頭牛，一頭黑一頭白，被一個軛鞅繫縛在一起。請問：『是黑牛繫白牛，還是白牛繫黑牛？』」

拘絺羅回答：「當然都不是，尊者舍利弗！不是黑牛繫白牛，也不是白牛繫黑牛，是中間的軛或者繫鞅將兩者繫縛在一起。」

舍利弗說：「就是如此！不是眼繫著於色，也不是色繫著於眼，乃至不是意繫著於法，也不是法繫著於意。尊者摩訶拘絺羅！兩者間，是貪欲將他們繫著在一起。如果是眼繫著於色，或者是色繫著於眼等等的話，世尊就不會教大家修梵行，以便脫離苦海。就是因為不是眼繫著於色，也不是色繫著於眼等等，世尊才有辦法建立離苦得樂的梵行之道。」

舍利弗接著說：「尊者摩訶拘絺羅！世尊眼見色時，無論是好是壞，都不起任何的欲貪。然而一般眾生則不同，當他們眼見色時，無論好與壞，都會起欲貪。所以世尊教大家在根對境時，要起警覺，斷除其中間的欲貪，這樣心就能得解脫了。」

【原文】《雜阿含》250經(T2,60a)

尊者摩訶拘絺羅問尊者舍利弗言：「云何？尊者舍利弗，眼繫色耶？色繫眼耶？耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，意繫法耶？法繫意耶？」

尊者舍利弗答尊者摩訶拘絺羅言：「非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，尊者摩訶拘絺羅，於其中間，若彼欲貪，是其繫也。」

尊者摩訶拘絺羅！譬如二牛，一黑一白，共一軛鞅縛繫，人問言：『為黑牛繫白牛，為白牛繫黑牛。』為等問不？」答言：「不也，尊者舍利弗！非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛、若繫鞅者，是彼繫縛。」

「如是，尊者摩訶拘絺羅！非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也。尊者摩訶拘絺羅！若眼繫色，若色繫眼，乃至若意繫法，若法繫意，世尊不教人建立梵行，得盡苦邊，以非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，故世尊教人建立梵行，得盡苦邊。」

尊者摩訶拘絺羅！世尊眼見色若好、若惡，不起欲貪，其餘眾生眼若見色若好、若惡，則起欲貪。是故世尊說當斷欲貪，則心解脫，乃至意、法亦復如是。」

【析辨】

本經說出了佛教修行的重點，即在一切的見聞覺知中不起貪染，而不是不見、不聽、不聞、不覺、不語、

不知等等。佛教的一切修行都是在對治根對境時所產生的貪瞋癡。然而現在有許多人常誤解本經的教義，認為：修行在心，不在境，所以不需要在意外在的環境。如常說的：「酒肉穿腸過，佛祖心中坐」等語就是典型的說法，這是非常錯謬的邪見。以本經所說，雖然五根不會繫著於五境，但內心的欲貪卻很容易讓凡夫眾生被外在的環境所誘惑，所以外在的色聲香味觸等五境又稱為五欲。佛陀因此一再地告誡弟子們，對於外在的環境要小心謹慎，時時觀照內心。

十三、十二入處為苦

有一次，佛陀告訴比丘們：「如果對於眼所見生喜愛的話，則是對苦生喜愛，對苦生喜愛，就無法從苦中解脫出來。同樣的，如果對其餘耳等五根所認知的東西產生喜愛的話，則是對苦生喜愛，對苦生喜愛，就無法從苦中解脫出來。」

比丘們！如果對於眼所見不產生喜愛的話，則是對苦不生喜愛，對苦不生喜愛，就能從苦中解脫出來。同樣的，如果對其餘耳等五根所認知的東西不生喜愛的話，則是對苦不生喜愛，對苦不生喜愛，就能從苦中解脫出來。」

【原文】《雜阿含》194經(T2,50a)

爾時，世尊告諸比丘：「若於眼生喜者¹⁷，則於苦生喜，若於苦生喜者，我說彼不解脫於苦。於耳、鼻、舌、身、意生喜者，則於苦生喜，於苦生喜者，我說彼不解脫於苦。諸比丘！若於眼不生喜者，則於苦不生喜，於苦不生喜者，我說彼解脫於苦。於耳、鼻、舌、身、意不生喜者，則於苦不生喜，於苦不生喜者，我說彼解脫於苦。」

【析辨】

為什麼佛陀說：「如果對於眼所見生喜愛的話，則是對苦生喜愛」呢？如果單從本經短短的故事中去理解，當然會有一定的困難。然而如果依本章前言所示的圖解(p.126)去解讀的話，就可以明瞭易懂了。即對眼所見如果生喜愛、起執著，但由於色一定是無常變化的，因此必然會與無常起衝突，就會產生苦。因此佛陀才會說，對於眼所見生喜愛的話，則是對苦生喜愛。如果對六根所覺受的一切順逆境不起貪瞋癡，我執漸漸地消除，最終就能從苦中解放出來了。

十四、六根門頭好修行

有一次，尊者富羅那請示佛陀：「世尊曾教導『現見法』、『滅熾然』、『不待時』、『正向』、『即此見』、『緣自覺』。世尊！你以前所說的這一些到底是什麼意思？」

¹⁷「若於眼生喜者」一句，《相應部》作cakkhum abhinandati（喜歡眼），筆者的看法，其意思應是「於眼所見生喜者」。

佛陀回答：「很不錯啊！富羅那！不懂的就是要能提問。當眼看見東西的時候，能覺知到所看見的東西，進一步能覺知到貪欲的生起。能清楚明白我現在有看見東西（眼見色），並察覺到眼識見色時起了貪欲，這就稱為『現見法』。什麼又是滅熾然、不待時、正向、即此見、緣自覺呢？當比丘們見到事物，清楚明白所見的事物，但對所見的事物不起貪欲。清楚明白自己所見的事物，也真實察覺自己對所見事物不起貪欲，這就稱作滅熾然、不待時、正向、即此見、緣自覺。耳聞聲等其他根對境時，也是同樣的道理。」

【原文】《雜阿含》215經(T2,54b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者富留那比丘往詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「世尊說現法，說滅熾然，說不待時，說正向，說即此見，說緣自覺。世尊！云何為現法，乃至緣自覺？」佛告富留那：「善哉！富留那！能作此問。富留那！諦聽！善思！當為汝說。富留那！比丘眼見色已，覺知色，覺知色貪：『我此內有眼識色貪¹⁸，我此內有眼識色貪如實知。』富留那！若眼見色已，覺知色，覺知色貪：我此內有眼識色貪如實知者，是名現見法。」

云何滅熾然？云何不待時？云何正向？云何即此見？云

¹⁸「我此內有眼識色貪」一句，巴利atthi me ajjhattam rūpesu rāgo，意為「我自內在於色有貪」，所以可釋譯為「眼識見色時起了貪欲」。

何緣自覺？富留那！比丘眼見色已，覺知色，不起色貪覺：『我有內眼識色貪，不起色貪覺如實知』。若富留那！比丘眼見色已，覺知色，不起色貪覺如實知。色，不起色貪覺如實知，是名滅熾然、不待時、正向、即此見、緣自覺；¹⁹耳、鼻、舌、身、意亦復如是。」佛說此經已，富留那比丘聞佛所說，歡喜奉行。

十五、上座禪

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，舍利弗一大早披衣拿著鉢，到城裡去乞食。乞食完，舍利弗回到住處整理一下後，就拿著坐布到林中去禪坐。起坐後就去向佛陀請安。佛陀問：「你剛才在做什麼？」舍利弗回答：「剛才在樹林中打完坐，就來向佛陀問安了。」佛陀又問：「你剛剛修什麼禪觀？」舍利弗回答：「我剛才在樹林中修空三昧。」佛陀說：「善哉！善哉！舍利弗！你修的是上座禪。如果比丘們想修上座禪的話，平時應當這樣學習：當入城時、托鉢乞食、或者出城時，應當這樣自我觀照：『當我在看見任何東西時，有沒有起貪欲、恩愛或愛念不捨呢？』舍利弗！當比丘們這樣自我檢視時，如果發現自己對所看見的東西確實起了愛念染著，比丘為

¹⁹「不待時」巴利語為akālika，意為即時、馬上，指因緣成熟即馬上能有成就。「正向」巴利語為opanayika，為引導之意，意指導向於涅槃。「即此見」巴利語為ehipassika，本意為「請大家來看」，意指：是客觀的，大家都能看到。「緣自覺」巴利語為paccattam veditabbas，指「被各自體驗到的」，就是能實際體證的意思。參考《相應部》35-70。

了能夠捨斷這種不好的念頭，應該當下繫念正法，精勤修學。就像有人頭上、身上著火了一樣，一定會用盡最大的力量去滅火。比丘們也是一樣，應該用盡最大的力量去修學。反過來說，比丘們如果觀察發現，無論是走在道路上、在村落中乞食、或離開村落，在這中間，眼識見到色，並沒有愛念染著的話，那就應感到喜悅快樂，²⁰並以此而日夜不斷地精勤修學。如果在日常的行、住、坐、臥或乞食時，能這樣的觀察修學，就稱為清淨乞食。」

【原文】《雜阿含》236經(T2,57b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者舍利弗晨朝著衣持，入舍衛城乞食。乞食已，還精舍，舉衣，洗足已，持尼師檀，入林中，晝日坐禪。時，舍利弗從禪覺，詣世尊所，稽首禮足，退坐一面。爾時，佛告舍利弗：「汝從何來？」舍利弗答言：「世尊！從林中晝日坐禪來。」佛告舍利弗：「今入何等禪住？」舍利弗白佛言：「世尊！我今於林中入空三昧禪住。」²¹佛告舍利弗：「善哉！善哉！舍利弗，汝今入上座禪住而坐禪。若諸比丘欲入上座禪者，當如是學：若入城時、若行乞食時、若出城時，當作是思惟：『我今眼見色，頗起欲、恩愛、愛念著不？』舍利弗！比丘作如是觀時，若眼識於色有愛念染著者，彼比丘為斷惡不善

²⁰南傳譯為：「舍利弗！那位比丘因此能以喜、悅而住，在善法上日夜隨學。」

²¹「空三昧」見析辨。

故，當勤欲方便，堪能繫念修學。譬如有人，火燒頭、衣，為盡滅故，當起增上方便，勤教令滅。彼比丘亦復如是，當起增上勤欲方便，繫念修學。若比丘觀察時，若於道路、若聚落中行乞食、若出聚落，於其中間，眼識於色，無有愛念染著者，彼比丘願以此喜樂善根，日夜精勤，繫念修習。是名比丘於行、住、坐、臥淨除乞食，是故此經名清淨乞食住。」

【析辨】

空三昧是三三昧之一。三三昧是空、無相、無願等三種三昧，屬無漏定，為能入涅槃之門，故又稱為三解脫門。三三昧不僅只是單純止的修持，還是依定起無漏慧觀而成的三種觀門。因此沒有根本的定力（未到地定以上），沒有聞思慧的成就，一般是無法修三三昧的。針對本經所述，筆者於此分兩段來分析：先是有關經中所提到的「上座禪」，次是三三昧的修持。

首先，本經中佛陀為何稱空三昧為「上座禪」。「上座禪」一詞在佛教各大小經論中，只在本經出現過一次，再聯繫前後文意，筆者推測可能只是一種描述詞，而不是特指某一種定。如上所述，三三昧不只是單純止的修持，還是依定起無漏慧觀而成的三種觀門。因此，「上座禪」一詞可能是佛陀對無漏定（定中起無漏觀）的稱述。佛陀說修上座禪的人在平時的生活中，要不斷地時刻檢視自己，根對境時是否與貪瞋癡相應。如果

相應，就要以正知正念去降伏；如果不相應，也要繼續保持日夜精進。筆者在此想要強調的是，無論修定或修慧，日常生活中的檢視觀照，是必不可少且十分重要的環節。現在社會上很流行禪修打坐，許多禪修團體也應運而生。但是他們大都只是強調如何坐、用什麼方法坐，卻很少提到日常生活中的正見相應和自我觀照。其實，在佛教經論中，十分強調禪修的次第，對於禪修的前方便是非常重視的，包括正確的知見、持戒、睡眠和食衣住行的調整配合等等。嚴格地說，如果前方便沒做好，打坐根本是不可能坐好的，更是不可能入定的。

再說三三昧的修持。《阿含經》中關於「三三昧」的修持方法大致有幾種不同的說法：

(一) 一門入：「三三昧」依三法印起觀，因此是無漏慧觀。依三法印起觀，每一個法印觀成，都能證諸法實相而斷煩惱得解脫。因為三法印是緣起的三相，所以它們的原則是相通的。雖入門的方便有三，但通達的都是緣起的法性，因此每一門都可得解脫，故謂「一門入」。修學者可以依「諸行無常」起觀，可以依「諸法無我」起觀，也可以觀一切法「寂靜涅槃」。依無我起觀，觀一切法無我、無我所，心離我執，稱為「空解脫門」。依涅槃起觀，觀一切法無相，心離一切執，就是「無相解脫門」。依無常起觀，觀一切法無常，對一切無所欲求，心離欲染，故謂「無願解脫門」。

(二) 次第入：三解脫門也可以次第入。即先以無我起觀修空解脫門，再依一切法無相起觀修無相解脫門，最後再依無常起觀修無願解脫門，如此次第修即能斷諸欲求得解脫。次第入是以空、無我、無我所為根本基礎的，離開此基礎則無法進修無相和無願三昧。

(三) 對治入：意即可以先依無我起觀修空解脫門，主要是觀五蘊苦、空、無常，如果能得解脫，則不用再進修其他二門。如果慧解力不夠，無法依無我觀而得解脫，則要進一步修無相解脫門。因為有些行者，依無我無我所而觀五蘊苦、空、無常的時候，會執著有一個空的概念，這樣有所執自然不能解脫。而這空相、空觀是由我們內心的心識即「想」而生的，無相觀就是要將這種「空」想，即六根對六境產生的六想，也觀它們是無常滅壞的。如能做此無相觀，空想無我想不再起來，除去空相（想），這樣即能外離六塵內離三毒而得解脫。同樣的，如果修無相解脫門也無法得解脫的話，就要再進修無願解脫門。有些人破了空想，但還認為有一個識的存在，識的存在就是一個微細的我執（我慢）。所以要進一步以無願觀我慢的這種思願是無常滅壞的，進而獲得解脫。因此三門也有一層一層對治的意味。²²

²²印順導師《空之探究》，56。

十六、毒蛇

有一次，佛住在王舍城迦蘭陀竹園。這時，比丘優波先那住在王舍城寒林中塚間蛇頭巖下迦陵伽的山洞中。正當尊者優波先那獨自一人在打坐時，有一條毒蛇剛好掉落在他身上。優波先那被毒蛇咬了一口後，便叫喚舍利弗：「你告訴比丘們，我被毒蛇咬了，快死了，你們趕快來把我抬出去，別讓我死在洞內！」

剛好舍利弗就在附近的一棵樹下打坐，聽到優波先那的叫喊後，便在第一時間來到優波先那的身邊，並問：「我看你的樣貌，跟平常沒有什麼不同，並沒有很痛苦的樣子，你說你已經中了蛇毒，這到底是怎麼回事？」優波先那回答：「如果有人執持：『眼是我、我所；耳、鼻、舌、身、意，耳、鼻、舌、身、意是我、我所；色、聲、香、味、觸、法，色、聲、香、味、觸、法是我、我所；十二入處、六界或五蘊是我、我所』的話，那中毒後，身體樣貌一定會有變化。然而，我卻不是這樣。我知道：『眼不是我、我所，……乃至識不是我、我所，所以雖身中劇毒，但樣貌可以不變。』」

舍利弗聽後說：「是這樣沒錯！一個人如果已經捨離了我、我所，斷了根本我執煩惱，就如將一棵樹從根砍斷一樣，煩惱從此不再生起，遇到無常變化時，樣貌形態怎麼可能會跟平時不同呢！」

【原文】《雜阿含》252經(T2,60c)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有比丘名優波先那，²³住王舍城寒林中塚間蛇頭巖下迦陵伽行處。時，尊者優波先那獨一於內坐禪。時，有惡毒蛇長尺許，於上石間墮優波先那身上，優波先那喚舍利弗：「語諸比丘，毒蛇墮我身上，我身中毒，汝等駛來，扶持我身，出置於外，莫令於內身壞碎，如糠糟聚。」時，尊者舍利弗於近處，住一樹下，聞優波先那語，即詣優波先那所，語優波先那言：「我今觀汝色貌，諸根不異於常，而言中毒，持我身出，莫令散壞，如糠糟聚，竟為云何？」優波先那語舍利弗言：「若當有言：『我眼是我、我所；耳、鼻、舌、身、意，耳、鼻、舌、身、意是我、我所；色、聲、香、味、觸、法，色、聲、香、味、觸、法是我、我所；地界，地界是我、我所；水、火、風、空、識界，水、火、風、空、識界是我、我所；色陰，色陰是我、我所；受、想、行、識陰，受、想、行、識陰是我、我所。』者，面色諸根應有變異。我今不爾，眼非我、我所，……乃至識陰非我、我所，是故面色，諸根無有變異。」舍利弗言：「如是，優波先那！汝若長夜離我、我所、我慢繫著使，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世永不復起。云何面色諸根當有變異？」時，舍利弗即周匝扶持優波先那身出於窟外，優波先那身中毒碎壞，如聚糠糟。²⁴

²³優波先那全名為(Upasena Vangantaputta)，又稱為「瓦干達弗」或「瓦干達子」，因為其父親為瓦干達(Vagantata)之故，為舍利弗的胞弟。*Pali Proper Names Dictionary*, 404。

²⁴在本經的末後，原經文加了一大段尊者舍利弗與佛陀說的偈誦，最後還

【析辨】

本經可與前述「身受心不受」一經（四七〇經）做一綜合的比較分析。²⁵四七〇經說證果的佛弟子，在身體受到極大的傷害時，雖也有身體的苦痛，但內心卻是平靜而無憂惱的。根據本經的描述，優波先那是一位已開悟證果的聖人，依南傳的資料所說，他是一位阿羅漢。²⁶因為優波先那已得解脫，不再執著蘊處界為我，縱使蛇毒發作身體受極大的苦痛，由於內心的平靜，所以外表也看不出什麼異樣。綜合兩經的描述，我們可以大致歸結說：證果斷煩惱達到內心平靜的聖人，雖然無法完全免除生理的苦痛，但相比於凡夫所要受的二重苦迫（生理和精神），當然有相當大程度的減緩。

此外，對於生理病痛的舒緩，禪定的力量也是有相當的幫助。身心的輕安是由定的力量所帶來的。在修定的過程中，輕安樂逐漸生起，先起心輕安（喜）再引發身輕安（樂）。²⁷輕安是身體的堪任性，²⁸所以有定力

有一段避毒蛇的咒語，這些都是南傳《相應部》第三五相應第六九經所沒有的。印順導師依據律典的資料研究，認為這是「根本說一切有部」後來附加進去的。（《初期大乘佛教之起源與開展》，511）

²⁵也可再多比對第二章「人間佛陀」，有關佛陀身體病痛的一些描述。

²⁶《Pali Proper Names Dictionary》巴英字典

²⁷《瑜伽師地論》卷77：「內心相續作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。如是菩薩能求奢摩他，彼由獲得身心輕安為所依故。」（T30,723c）。

²⁸《俱舍論》卷4：「輕安者謂心堪任性。豈無經亦說有身輕安耶？雖非無說，此如身受應知亦爾。如何可立此為覺支？應知此中身輕安者身堪任

可以增強身體的堪耐力，減輕身體的苦痛。一個證得果位者，既能依定起現觀，自然具有最基本的定力，所以也必能依定力減輕生理的疼痛。²⁹本經中，優波先那依慧的證悟力和定的輕安力，較大幅度地減輕了毒發所帶來的疼痛，所以能面色諸根無有變異。³⁰

十七、六六法門

有一次，佛住在拘留搜調牛聚落。這時，佛陀告訴比丘們：「我現在要為大家開示，注意聽，並好好思考。有六六法門。什麼是六六法門呢？即是六內入處、六外入處、六識身、六觸身、六受身、六愛身等等。六內入處就是眼、耳、鼻、舌、身、意等六根；六外入處就是色等六境；六識身就是眼識等六識；六觸身就是眼觸乃至意觸等六觸；六受身就是眼觸所生的受等六種；六愛身就是眼觸所生的愛等六種。

執著有我的人如果認為眼根是我，那是不對的。為什麼呢？因為眼根是生滅的，如此我就有生滅了。我有生滅的話，那就跟「我」的定義衝突了，因為「我」的定義是不生滅的。同樣的，如果執著上列各種六六的一切法是我的話，那也是不對的，因為這一切都是生滅的。

性。」(T29,19b)

²⁹《順正理論》卷78：「由有契經及正理故且有未至(定)。如契經言：『諸有未能入初定等，具足安住而由聖慧，於現法中得諸漏盡』。若無未至聖慧依何？又蘇使摩契經中說：『有慧解脫者不得根本定』。豈不依定成慧解脫。由此證知有未至定有中間定。」(T29,765b)

³⁰也可參考印順導師《華雨集》(三)，214。

比丘們！如果能如實地認知眼等的無我性，生起解脫的智慧，就能導向涅槃了。那第一步要如何做呢？先要觀察上述一切六六法都是無我。如眼根不是我，無論是色、眼根和色境生的眼識、眼觸、以眼觸為因緣所生的受，乃至內心感受到的苦、樂、不苦不樂等等，都是無我的。這樣如實地正觀，最終就能導向涅槃。

【原文】《雜阿含》304經(T2,86c)

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白。諦聽，善思，有六六法。何等為六六法？謂六內入處、六外入處、六識身、六觸身、六受身、六愛身。何等為六內入處？謂眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。何等為六外入處？色入處、聲入處、香入處、味入處、觸入處、法入處。云何六識身？謂眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。云何六觸身？謂眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。云何六受身？謂眼觸生受、耳觸生受、鼻觸生受、舌觸生受、身觸生受、意觸生受。云何六愛身？謂眼觸生愛、耳觸生愛、鼻觸生愛、舌觸生愛、身觸生愛、意觸生愛。」

「若有說言眼是我，是則不然。所以者何？眼生滅故，若眼是我者，我應受生死，是故說眼是我者，是則不然。如是若色、若眼識、眼觸、眼觸生受若是我者，是則不然。所

以者何？眼觸生受是生滅法，若眼觸生受是我者，我復應受生死，是故說眼觸生受是我者，是則不然，是故眼觸生受非我。如是耳、鼻、舌、身、意觸生受非我。所以者何？意觸生受是生滅法，若是我者，我復應受生死，是故意觸生受是我者，是則不然，是故意觸生受非我。」

「如是，比丘！當如實知眼所作、智所作、寂滅所作，開發神通，正向涅槃。³¹云何如實知見眼所作，乃至正向涅槃？如是，比丘！眼非我，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼亦觀察非我。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，是名如實知見眼所作，乃至正向涅槃，是名六六法經。」

【析辨】

本經的六六法門是對根塵識做一種無我的立體觀察，正好可做為本章的一個小結。本章一開始的圖解說明了苦的原因：苦是由我執與外在無常世界的一種矛盾衝突所引生的。離苦得樂的方法就是去除我執接受無常。本經具體說明了如何在日常生活中觀照無我，接受一切的因緣變化。

綜合本章各經和本經所說，可以作以下的概述：六根對六境時會產生六識，所以六識是指對外境的認識

³¹「當如實知眼所作、智所作、寂滅所作，開發神通，正向涅槃」一句，按南傳《中部》148經的大意是：在眼等上生厭離，就能離貪，生起解脫之智，向於涅槃。

作用。凡夫的六識並非單純的認識作用，是與無明我執相應的。與無明我執相應的識就成為了觸。³²無明相應觸就是前面圖解中，我執對外在一切無常法的執取。從觸的可意不可意，當下就能生起受，即內心的情感、情緒作用；可意的起喜樂受，不可意的起憂苦受，非可意不可意的起捨受。對受的情感行為反應就是愛染，等於五蘊的行蘊。對喜樂受起貪，對憂苦受起瞋，對捨受有癡的我執相應，所以其結果就如經上常說的一切唯大苦聚。

本經中佛陀告訴我們，正觀的方法是：在六根對境產生認識的當下觀察無我，即明相應觸（不與無明相應的觸）。從六根的眼根開始了解眼根無我，眼所認識的色境也是無我的，認識本身也是無我的，情緒的各種苦樂作用也是無我的等等。從根塵識的認識開端就進行無我相應的觀照，這是修行解脫的第一步。就修行的根本之道來談，無論是持戒、修定、修慧，都是要以這種無我的觀照為基礎的。

³²《雜阿含》304經（T2,86c）。

第六章 集聖諦

惑業苦的無始相依流轉，造成了生死的不斷輪迴。其中最根本的原因就是煩惱。依煩惱造業，造業之後煩惱又會去潤業，業成熟後受報、受苦，苦又成為煩惱的增上因緣。有情就這樣在惑業苦中生生不息地輪迴。惑業苦中，業雖是苦的直接因，但惑才是苦的根本因。有煩惱才會導致苦，如果沒有煩惱就不會造業，更不會去潤業。這樣就算過去的業力還在，也會因為緣缺（即沒有煩惱潤業）而不現行了。所以在雜阿含經中，佛陀更重視當下的煩惱觀察，和如何以正觀而降伏乃至滅除煩惱。然而業的理論在中阿含以後卻逐漸地重要起來，成為佛教的重要理論之一。以下筆者以雜阿含為主，中阿含為輔，為大家分享一些有關煩惱和業的教說。

第一節 關於煩惱

一、三不善根

有一次，舍利弗打完坐起身，隨後便去看大拘絺羅，共相請安後，舍利弗問：「賢者拘絺羅！能不能請教一個問題？」尊者大拘絺羅回答：「別客氣！請問，我會思考看看，盡量回答。」舍利弗問：「賢者拘絺羅！不善的就稱為不善，不善根就稱為不善根。什麼是不善？什麼又是不善根？」尊者大拘絺羅回答：「身、口、意三惡行就稱為不善，貪、瞋、癡就是不善根。」

【原文】《中阿含》「晡利多品」大拘絺羅經第十(T1,790b)

爾時，尊者舍黎子則於晡時從燕坐起，往詣尊者大拘絺羅所，共相問訊，坐一面。尊者舍黎子語曰：「賢者拘絺羅！欲有所問。聽我問耶？」尊者大拘絺羅白曰：「尊者舍黎子！欲問便問，我聞已當思。」尊者舍黎子問曰：「賢者拘絺羅！不善者說不善，不善根者說不善根。何者不善？何者不善根耶？」尊者大拘絺羅答曰：「身惡行、口、意惡行，是不善也。貪、恚、癡，是不善根也。是謂不善，是謂不善根。」

【析辨】

通常身惡行可細分為殺生、偷盜、邪淫等三種。口惡行可細分為妄語、惡口、綺語和兩舌等四種。意惡行則是貪、瞋、邪見。身、口、意的這十種惡行稱為十不善道，反之則是十善業道，是佛教規範一般人基本道德行為的標準。

貪、瞋、癡等稱為不善根，可見是最根本的煩惱，不善的根源。其實從另一個角度看，三不善根可說是我執在知、情、意三個方面的表現。在認知上，無我而謬誤為我，就是癡；在情感上，依於我而對境的染著，就是貪；在意志上，依於我而對逆境的不悅就稱為瞋。

二、無明與愛結

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「無始以來的生死，都是由於無明的覆

蓋，愛結的繫縛，眾生長期的輪迴，卻不知苦的根源。比丘們啊！就算長期不下雨，大地草木都乾枯死了，如果無明和愛結不斷，生死就會不斷地輪迴，苦就沒有盡期。比丘們啊！就算長期不下雨，連大海都乾枯了，如果無明和愛結不斷，生死輪迴就不會斷，苦就沒有盡期。比丘們啊！儘管喜馬拉雅山經長時間而崩落成平地，如果無明和愛結不斷，生死就會不斷地輪迴，苦就沒有盡期。比丘們啊！就算經無限長的時間，連大地都崩塌了，如果無明和愛結不斷，生死就會不斷地輪迴，苦就沒有盡期。

【原文】《雜阿含》266經(T2,69b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，佛告諸比丘：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。有時長久不雨，地之所生百穀草木，皆悉枯乾。諸比丘！若無明所蓋，愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜不雨，大海水悉皆枯竭。諸比丘！無明所蓋，愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜須彌山王皆悉崩落，無明所蓋，愛結所繫，眾生長夜生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。諸比丘！有時長夜此大地悉皆敗壞，而眾生無明所蓋，愛結所繫，眾生長夜生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。」

【析辨】

《阿含經》中常提及「無明」與「愛」，即本經所說的「無明所覆，愛結所繫」，這是煩惱的根本。「無明」是指知見認識上的錯誤；「愛結」是指情感意志上的染著，所以出發於我執而產生情感上的染著又常稱為「我愛」。「無明」就是錯認我們這個身心生命有一個不變的自我，又稱為「我執」。依於這種無始以來的自我錯認，我們的意志、情感和行為所表現出來的，就成為了「愛染」。從以下諸經中，讀者即可管窺一二。

此外，上一篇所說的三不善根是根本煩惱，和本經所說的無明與愛是生死的根源，它們只是從不同的角度來分析說明根本煩惱，並沒有本質的不同。無明、愛染和三不善根的對應說明如下：「無明」，廣義上是一切煩惱的總稱，狹義上是三不善根中的「癡」，是知見、認知上的錯謬，就是錯認有一個不變的「我」。「愛結」是依於我執而產生情感上的染著——「貪」，和意志上的執取——「瞋」。

如下圖的對比歸納：

無明 (煩惱總相)	}	知一癡：我見一無明：知見上的“我執”	}	愛結：情感、意志上的“我執”
		情一貪：我愛		
		意一瞋：我慢		

三、血流過海

有一次，世尊告訴波梨耶聚落四十位比丘：「眾生無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦的來源。你們覺得如何？恒河江水滔滔流入大海，其水量多呢？還是你們在無始輪迴中所流的血多？」

比丘們回答：「就我們對佛陀教義的理解，當然是無始輪迴中的血流得多，而且是百千萬倍的多。」

佛陀再問：「恒河的水量再加上四大海的水量多呢？還是無始生死所流的血多？」

比丘們回答：「當然是無始生死所流的血多。」

佛陀感嘆道：「是的！你們無始生死，身體破害，所流的血是無量的，超過四大海的水。為什麼呢？你們大家無始以來曾投胎為大象，被人殺害，被剝去耳、鼻、頭、尾、四肢等，流血無量。或也曾經投胎為馬身、駝、驢、牛、犬等各種禽獸，被殘害剝去耳、鼻、頭、尾、四肢等，流血無量。或投生做人時，被盜賊土匪等等所殺害，屍體被分屍，流血無量。你們無始生死輪迴，死後屍體被丟棄在荒野、墳地等，膿壞流血，其數無量。總之，六道輪迴，生死無數，血流無量。」

【原文】《雜阿含》937經(T2,240b)

爾時，世尊告波梨耶聚落四十比丘：¹「眾生無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦之本際。諸比丘！於意云何？恒水洪流趣於大海，中間恒水為多？汝等本來長夜生死輪轉，破壞身體流血為多？」

諸比丘白佛：「如我解世尊所說義，我等長夜輪轉生死，其身破壞流血甚多，多於恒水百千萬倍。」

佛告比丘：「置此恒水，乃至四大海水為多？汝等長夜輪轉生死，其身破壞血流為多？」

諸比丘白佛：「如我解世尊所說義，我等長夜輪轉生死，其身破壞流血甚多，踰四大海水也。」

佛告諸比丘：「善哉！善哉！汝等長夜輪轉生死，所出身血甚多無數，過於恒水及四大海。所以者何？汝於長夜，曾生象中，或截耳、鼻、頭、尾、四足，其血無量。或受馬身，駝、驢、牛、犬諸禽獸類，斷截耳、鼻、頭、足四體，其血無量，汝等長夜或為賊盜，為人所害，斷截頭、足、耳、鼻，分離四體，其血無量。汝等長夜身壞命終，棄於塚間，膿壞流血，其數無量。或墮地獄、畜生、餓鬼，身壞命終，其流血出亦復無量。」

【析辨】

我常告訴中道的學員們，阿含經可淺可深，可小可

¹波梨耶聚落(巴利Pāveyyakā)是十六大國中末羅國(梵Malla)的一個城市，位於橋薩羅的西邊。《Dictionary of Pali Proper Names》,195.

大，雖以解脫道為主，但卻深含了廣大慈悲行在其中。本經就是一個很好的範例，可以作解脫道的主解，更可作菩薩道的深解。就解脫道的勸修上，佛陀道盡了生死輪迴的無盡滄桑。無論哪一道都充滿著殺戮，不是你殺我，就是我殺你。在動盪的時代，普通百姓成了戰爭犧牲品，生死不由己，這可說是你殺我。而在和平的年代，殺戮仍然隨時都在，是進行式的。如大家到市場所看到的那些雞鴨魚蝦、豬牛羊肉等，就知道為什麼說殺戮隨時都在。這是我殺你。無論投生在哪一道，終究逃不過殘酷的殺戮。所以佛陀勸戒大家，要趕緊修行以脫離生死苦海。

再就深義的菩薩道來詮釋：當我們在殘殺他人或其他眾生時，必須認識到，無始生死以來，我們都常為弱勢而慘遭殺害。佛教常教的以己度他情，或自他互易觀，即是設身處地為他人著想：「如果我現在處在他的境況時，我會怎麼樣。」當我處於弱勢時，我不希望受到別人的霸凌傷害，所以我們有權有勢時，也不應該去霸凌傷害弱勢者。戰亂中敵人害我們家破人亡，有不共戴天之仇。但我們又何曾省思，為口欲之快而殘害雞鴨牛羊時，不也害得它們家破人亡嗎？這些眾生不但是活生生的生命，而且也與我們一樣，是眾生生死輪迴投胎而來的。如果我們能如此思惟，進而產生對一切有情的同體悲憫之心，即是修菩薩道的發起。

四、累世親友

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦的來源。比丘們！如果見到自己很愛念的人，相思不捨，應該這樣地觀照：『這些所喜愛的人，在過去世的某一生，一定曾經是我們的父母、兄弟、妻子、親屬、師友、善知識等等。在這不斷地生死輪迴中，我們被無明煩惱所蒙蔽和愛染不捨，所以生死持續不斷，不知終究是苦。』所以，比丘們！要精進用功去學習，斷除煩惱，勿令增長。」

【原文】《雜阿含》945經(T2,241c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。諸比丘！若見眾生愛念歡喜者，當作是念：『如是眾生過去世時，必為我等父母、兄弟、妻子、親屬、師友、知識，如是長夜生死輪轉，無明所蓋，愛繫其頸，故長夜輪轉，不知苦之本際。』是故，諸比丘！當如是學，精勤方便，斷除諸有，莫令增長。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

在日常生活中，我們常會覺得跟某些人特別相應，對某些第一次見面的人特別有好感，甚或是男女的一見鍾情等等。依佛教所說，這些確實都是過去生中的

因緣，或曾為父母、或為兄弟、夫妻、師友等等。然而由於無明和愛染煩惱的緣故，人們常常會讓這份因緣變了質，要麼就是貪戀不捨，要麼就是因愛生恨而造成悲劇。如一對年輕男女一見鍾情而相戀結婚。這其中固然有過去的緣份，然而更多是無明與愛染所成。既是無明與愛染，就會隨無常變化而產生苦痛。因此，大家要打破一些迷思，清醒認識到婚姻不是天生注定的，情感的苦痛是自找的。男女間的感情如此，其他一切人與人之間的關係也是如此。

那麼在生活中對於種種複雜的人際關係，我們要如何應對呢？佛陀告訴我們，不論善緣惡緣、順境逆境、有緣無緣，我們都要依佛法而行，將之轉為增上佛法的法緣。這其中的關鍵，即是對無明與愛染的降伏，對於觀念的改變，心境的轉化。如四十二章經所說：見到年老者，要將其視為自己的父母，年長者視為兄姊，年幼者視為弟妹。²如果能這樣不斷地觀照，不但能降伏自己對對方的貪染之心，進一步也能發起對無關眾生的慈悲之心。

再說，菩提心發起的第一步，就是要肯認一切眾生都曾為我們過去生中的父母（與上一個故事結合），從

²「佛告諸沙門：「慎無視女人，若見無視。慎無與言，若與言者，勸心正行，曰：『吾為沙門，處於濁世，當如蓮花不為泥所污。老者以為母，長者以為姊，少者為妹，幼者子，敬之以禮。』意殊當諦惟觀，自頭至足自視內，彼身何有，唯盛惡露諸不淨種，以釋其意矣。」（T17,723b）

而依此發起救度一切有情的無上菩提心。³所以本經所說的累世親友觀念，不但是去染愛的解脫之法，也是大乘菩提心的發起因緣。

五、生死的根源

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「比丘們！一切的不善法都以無明為根源，無明為因、無明所生、無明所引起。無明就是無知，無法分辨善惡、對錯、好壞，道德不道德、染污不染污等等，也不知一切是緣起。所以會起邪見，起邪見後就會引發不好的起心動念，進而會有邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定等等。」

【原文】《雜阿含》750經(T2,198b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「若比丘！諸惡不善法，比丘，一切皆以無明為根本，無明集、無明生、無明起。所以者何？無明者無知，於善、不善法不如實知，有罪、無罪，下法、上法，染污、不染污、分別、不分別，緣起、非緣起不如實知；不如實知故，起於邪見，起於邪見已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。」

³以一切眾生過去生中都曾為我父母而生起大菩提心，這在大乘經中隨處可見，這裡不多述，詳見印順導師《學佛三要》，104。

六、無明

有一次，佛住在拘留搜調牛聚落。這時，佛陀告訴比丘們：「我今天要和大家談一談緣起法的法則和其具體內容。要注意聽，並好好思考思考。什麼是緣起法呢？就是：『此有故彼有，此起故彼起』的法則，其具體的就是依無明為因緣，而有行等十二階段的生命進程，其一切無外乎是苦的聚集。」

「其內容是什麼呢？所謂以無明為緣而有行，什麼又是無明呢？如果不知有過去、現在和未來三世，不知內、外，不知業報、不知三寶四諦、不知因果法，不知善惡對錯，不知一切法緣起；對於六根對境產生認識時，也無法真實的明了、察覺等等，就是無明。」

「依無明而有行，什麼又是行呢？行有三種，即身口意三行。依行為因而有識，什麼又是識？就是眼等六識。名色又是什麼？名是指受想行識蘊等精神體，色是指色蘊，就是四大所造的物質體。六入處，就是眼等內六入處。觸就是眼等六觸身。受就是三受，即苦、樂、不苦不樂等三受。愛是三種愛染，即欲愛、色愛和無色愛。取是四取，即欲取、見取、戒取、我取。有是三有，即欲有、色有和無色有。生就是生命體以各種不同形態而出生。老是指生理的衰敗。死是指一期生命的結束。以上是十二階段的生命進程，即緣起法的內容。」

【原文】《雜阿含》298經(T2,85a)

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。爾時，世尊告諸比丘：「我今當說緣起法法說、義說。諦聽，善思，當為汝說。云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。

云何義說？謂緣無明行者。彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知因所起法，不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣若勝、染污清淨，分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。緣無明行者，云何為行？行有三種——身行、口行、意行。緣行識者，云何為識？謂六識身——眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。緣識名色者，云何名？謂四無色陰——受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。緣名色六入處者，云何為六入處？謂六內入處——眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身——眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身。緣觸受者，云何為受？謂三受——苦受、樂受、不苦不樂受。緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛——欲愛、色愛、無色愛。緣

愛取者，云何為取？四取——欲取、見取、戒取、我取。緣取有者，云何為有？三有——欲有、色有、無色有。緣有生者，云何為生？若彼彼眾生，彼彼身種類生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是名為生。緣生老死者，云何為老？若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟，短氣前輪，拄杖而行，身體黧黑，四體班駁，闇鈍垂熟，造行艱難羸劣，是名為老。云何為死？彼彼眾生，彼彼種類沒、遷移、身壞、壽盡、火離、命滅，捨陰時到，⁴是名為死。此死及前說老，是名老死。是名緣起義說。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

無明是根本的煩惱，生死的根源。然而無明的內容又是什麼呢？簡而言之，無明就是不了解緣起無我（無自性/空）。凡夫一切錯謬的認知都是依此而展開的。由於不了解一切法緣起的生滅相續性，就會否定有善惡、因果、業報、三世的輪迴等等。不了解緣起身心的無我性，不斷地依我執而造業受苦，就無法破除我執而離苦得樂，即是不能正見四諦。不能正見四諦，就無法了知佛陀的真實覺悟，以及僧團延續正法的重要性，這即是不知三寶。總之，無明就是對緣起無常、無我的不正知乃至所產生的種種謬見。

⁴「捨陰」為棄捨這個五蘊報身之意，即死亡。

七、無明與明

摩訶拘絺羅禪修起坐後，去舍利弗所，相互請安後，問舍利弗：「請問您有空嗎？我有個問題想請教。」舍利弗說：「沒問題，我盡其所能地回答。」摩訶拘絺羅問：「什麼是所謂的『無明』呢？」舍利弗回答：「就是無知。什麼又是無知呢？不能真實地了解眼是無常的，就是無知；對眼是生滅變化的，不能真實地了解，就是無知。耳、鼻、舌、身、意也是同樣的道理。如此！尊者摩訶拘絺羅！對內六入，沒有真實地了解，沒有現觀，昏昧不知，就是無明。」

摩訶拘絺羅又問舍利弗：「所謂明者，什麼又是明？」舍利弗說：「就是『知』，知道什麼呢？眼是無常的，就要如實地知道眼的無常性；眼是生滅變化的，就要如實知道眼是生滅變化的。耳、鼻、舌、身、意也是同樣的道理。尊者摩訶拘絺羅！於此六入處能如實地了解、見到、明白、察覺、體悟、慧悟、現觀，就是明。」

【原文】《雜阿含》251經(T2,60a)

尊者摩訶拘絺羅晡時從禪覺，詣尊者舍利弗所，共相問訊已，退坐一面，語尊者舍利弗：「欲有所問，寧有閑暇見答已不？」舍利弗言：「隨仁所問，知者當答。」尊者摩訶拘絺羅問尊者舍利弗言：「謂無明者。云何為無明？」尊者舍利弗言：「所謂無知，無知者是為無明。云何無知？謂眼無

常不如實知，是名無知，眼生滅法不如實知，是名無知。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。如是，尊者摩訶拘絺羅！於此六觸入處如實不知、不見、不無間等、愚闇、無明、大冥，是名無明。」尊者摩訶拘絺羅又問尊者舍利弗：「所謂明者。云何為明？」舍利弗言：「所謂為知，知者是明，為何所知？謂眼無常、眼無常如實知，眼生滅法、眼生滅法如實知。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。尊者摩訶拘絺羅！於此六觸入處如實知、見、明、覺、悟、慧、無間等，是名為明。」

【析辨】

本經是尊者舍利弗從一般凡夫產生認識的角度，對「無明」所做的說明。舍利弗說無明即是無知，就是對緣起無常生滅的不知，而不是指一般生活上的知識。人們在日常生活中，當六根對六境產生認識時，不能了解、觀察到，無論是根、境亦或是識，都是緣起而生滅無常的，這種無知就是無明。相反的，如果能時時觀照見、聞、覺、知⁵都是無常變化的，這就是明，也就是佛教通常所說的智慧。

修行的基本原則是：第一步時時觀照無常以產生明——智慧，有智慧無明才能除滅，無明滅則行滅，乃至老死滅，則一切純大苦聚滅。當然如果依般若經典來說，也可當下照見五蘊或一切法空。但是般若中觀等經

⁵見由眼，聞由耳、鼻，覺由舌、身，知由意識，故唯列見、聞、覺、知四種。

論也常說當下觀察一切法空是利根菩薩所學所修，⁶而一般人則適合漸次觀照。即依無常故苦、苦故無我無我所等的次第觀照修行，方能證得涅槃。對此，讀者還可以將本經和上一章苦聖諦中的六六法門等幾經綜合地加以研修。

八、貪愛

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「就實而說，如果要說力氣最大的人，那非難陀莫屬。⁷如果要說誰是最莊嚴的，那也是難陀；要說離貪欲精進的，那也是難陀。

比丘們！難陀閉護根門、飲食知節量、初夜後夜精勤修習，盡一輩子修持完全的清淨梵行。由於難陀小心守護根門，眼見色時，不會執取色相，不會隨色相的好壞而起心動念。所以無明闇障、世間的貪愛、惡不善法不會污染他的內心，防護其他諸根也是一樣，這就是所謂的難陀守護根門。

飲食知節量：難陀比丘在吃東西時，做如此的省察：不高慢、不放逸、不著美味、不為身形健美，只是維持身體的需要而已。適量飲食，只為止飢渴，為能修行，去除飢餓之苦，也不會生起過度飲食所產生的問

⁶詳見印順導師《空之探究》『大乘般若』與『阿含經』的分析，153。

⁷難陀為佛陀的同父異母兄弟，其母為大愛道，跟隨佛陀出家而證得阿羅漢。 *Dictionary of Pali Proper Names* ,11-10

題，一切只是隨宜而行。就如同在機件上塗潤滑油，或在傷口上塗藥，是一樣的道理。這就是難陀飲食知節量，不好樂名聲而喜好獨住。

難陀初夜、後夜精勤修行：難陀白天常正念經行、打坐，去五蓋，讓身心清淨。初夜也是經行、打坐，去五蓋，讓身心清淨。到了中夜就洗腳入室內，準備睡覺。睡時右脇而臥，做光明想，作覺醒想。到了後夜醒來時，慢慢起身，還是經行、坐禪。這就是難陀初夜、後夜精勤修習。

難陀正念而住：難陀無論是朝著東方看，或是南、西、北方看時，都是正知正念，這世間貪愛和其他惡不善法就不會染污他的內心。正知時，無論是各種覺受的生起、停留、滅去，都要清楚明白，並起正念而令心不散亂。對其他的想等心念的觀察也是一樣。所以比丘們！大家要像難陀一樣，精進用功。」

【原文】《雜阿含》275經(T2,73b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「其有說言有大力者，其唯難陀！此是正說。其有說言最端正者，其唯難陀！是則正說。其有說言愛欲重者，其唯難陀！是則正說。」

諸比丘！而今難陀關閉根門，飲食知量，初夜、後夜精勤修習，正智成就，堪能盡壽純一滿淨，梵行清白。彼難陀比丘關閉根門故，若眼見色，不取色相，不取隨形好。

若諸眼根增不律儀，⁸無明闇障、世間貪愛、惡不善法不漏其心，生諸律儀；防護於眼、耳、鼻、舌、身、意根，生諸律儀，是名難陀比丘關閉根門。

飲食知量者，難陀比丘於食繫數。⁹不自高、不放逸、不著色、不著莊嚴，支身而已。任其所得，為止飢渴，修梵行故。故起苦覺令息滅，未起苦覺令不起故，¹⁰成其崇向故。氣力安樂，無聞獨住(無罪觸住)故。如人乘車，塗以膏油，不為自高，乃至莊嚴，為載運故。又如塗瘡，不貪其味，為息苦故。如是，善男子難陀知量而食，乃至無聞獨住(無罪觸住)，是名難陀知量而食。

彼善男子難陀初夜、後夜精勤修業者，彼難陀晝則經行、坐禪，除去陰障，¹¹以淨其身。於初夜時，經行、坐禪，除去陰障，以淨其身。於中夜時，房外洗足，入於室中，右而臥，屈膝累足，繫念明相，作起覺想。於後夜時，徐覺徐起，經行、坐禪，是名善男子難陀初夜、後夜精勤修習。

彼善男子難陀勝念正知者，是善男子難陀觀察東

⁸「諸眼根增不律儀」此句比對經的上下文、別譯雜阿含和南傳相應經典文，句中的「不」要去除才合理，而作「諸根律儀」或則整句去掉。「律儀」梵文samvara有等護、守護之義，守護諸根，防非止惡就是律儀。簡要地說，就是處處小心自己的言行舉止，合於道德的規範。

⁹繫數(巴利語paṭisaṅkhā)是觀察、省察的意思，「於食繫數」意為吃東西時，要作如此的省察。

¹⁰《舍利弗阿毘曇論》說，云何斷故受不生新受？若飢，緣飢故生身心苦受，是名故受。何謂新受？若食過度，緣過度故生身心苦受，是名新受。

¹¹《十誦律》卷2：「如是行者則能捨離瞋恚、睡眠、調戲、疑、悔。是諸陰蓋能煩惱心，使慧力羸不至涅槃，是故當除。」(T23,7b)

方，一心正念，安住觀察；觀察南、西、北方，亦復如是。一心正念，安住觀察。如是觀者，世間貪愛、惡不善法不漏其心。彼善男子難陀覺諸受起，覺諸受住，覺諸受滅，正念而住，不令散亂；覺諸想起，覺諸想住，覺諸想滅，覺諸覺起，覺諸覺住，覺諸覺滅，正念而住，不令散亂，是名善男子難陀正念正智成就。

是故，諸比丘！當作是學，關閉根門，如善男子難陀；飲食知量，如善男子難陀；初夜、後夜精勤修業，如善男子難陀；正念正智成就，如善男子難陀。如教授難陀法，亦當持是為其餘人說。」

【析辨】

煩惱的根源是無明與貪愛。無明乃知見上的錯謬，貪愛則是行為、情感上的染著。我們要斷除煩惱，解脫生死之苦，在知見上，就必須要時常聽經聞法，不斷地熏習緣起無常、無我等法義，開發智慧。而在具體的事行上，佛陀在本經中，以難陀為典範，提出了幾個修持清淨梵行的基本行持方法，即：關閉根門、飲食知量、精勤修業、正念而住。

- 1、關閉根門：即上章苦聖諦中的六根門頭好修行。當見色聞聲時，能正知自己是否起了貪染或瞋惡。如果起了不善心，就必須以無常、無我正觀來降伏。
- 2、飲食知量：即在日常飲食上去觀照、降伏對吃的貪染。飲食時，要持平等心，即食時要作平等觀想。無

論好吃與否，不要有分別心，唯以能維持色身的運作為主。只要吃得健康、營養均衡即可，不要貪著在美味上。漢傳佛教的飲食觀重點雖然放在慈悲觀上，即「不食眾生肉，長養慈悲心」。但也不能忽略了佛陀所教導的平等觀，而一味地強調素食的美味、可口。按照佛陀的完整教法，在佛教的飲食觀上，平等觀能降伏煩惱，慈悲觀長養大悲心，兩者應該相輔相成，缺一不可。

- 3、精勤修業：即日夜六時除了中夜可睡覺外，其餘時間都必須用功修行。這裡的用功修行，主要是指經行與禪修，當然也包括了乞食、講法、聽法、論法等。其中中夜大約指晚上十點至次日凌晨兩點，這是睡覺的時間。就算是睡覺也必須保持警覺，即右脇而臥並做光明想，不因睡眠而放逸。這裡要特別注意的是，縱使像難陀這樣為佛陀所讚嘆的精進之人，睡眠時也還是躺臥而睡，並沒有所謂的「不倒單」（坐著睡）。「不倒單」並非佛陀所要求的睡眠方式，也不符合身心的休息原理。
- 4、正知而住：這是一切修行的法則，即常說的正知正念。正知是清楚明白自己現在正在做什麼，清楚明白是起善的心、還是起不善的心。正念就是心念時時與佛法相應，以佛法為準則來應對進退，即常念緣起、無常、無我。

以上幾點，不僅是觀念上的正確認知，更是行為上離愛染的入手修行處，也是修定的前方便。因此修行者應銘記於心，精勤修習。

九、食子喻

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「有四種食可幫助眾生長養生命，延年益壽，即是：一、羶搏食，二、觸食，三、意思食，四、識食。¹²就世俗而言，這四食雖能滋養生命，但如果起貪著，則成為障道之因。¹³

那麼要如何正確地看待觀察羶搏食呢？譬如有一對夫婦，只有一個兒子，所以非常疼愛。有一次，夫婦帶著兒子要渡過荒野險惡之地，由於糧食飲水用完了，三人眼看就要飢渴而死。在沒有其他辦法之下，夫婦商量，唯一的方法就是吃了他們的兒子，不然三個人就會全死在那裡。因此極度的痛苦難過下殺了他們的兒子。比丘們！你們覺得，當這對夫妻在吃自己兒子的肉時，會覺得美味可口嗎？想多吃一些嗎？」比丘們回答：「世尊！當然不會。」佛陀再問：「夫妻吃兒子的肉是不是只為了能活命渡過荒野險惡之地呢？」比丘們回答：「是的！世尊！」

¹²四食詳見印順導師《佛法概論》，69。

¹³「但如果起貪著，則成為障道之因」一句是筆者配合下文「五欲功德斷」所加進去的，以便白話的上下文句更順暢易懂。

佛陀告誡弟子們：「凡是吃東西時，都要做食子想。能這樣觀想，就不會貪著飲食的美味；不貪著飲食的美味，能捨離對五欲的貪染，這樣就能逐漸斷煩惱得解脫。」

佛陀接著說：「要如何正確地觀察觸食呢？就像一頭被剝了皮的牛一樣，到處被蟲咬食，由於沒有了外皮的保護，接觸任何地方都會覺得痛苦。比丘們就要這樣地觀察觸食。如此觀察下，就能捨去對觸食的染著，即對苦樂捨三受不起染著，就能慢慢達到所作已辦的境界。

要如何正確地觀察意思食呢？譬如村莊裡起火，遠看無煙無焰，聰明的人卻知道村裡有危險，所以會趕快離開。觀察意思食也應是這樣。如此觀察，意思食就能斷；意思食斷，欲愛、有愛、無有愛等三愛就能斷，最終就能達到所作已辦的境地。¹⁴

要如何正確地觀察識食呢？就像惡匪被捕後，被施於在身上刺三百矛的刑罰，受刑者自然是極其痛苦。觀察識食也是如此。這樣觀察的話，就能斷識食；識斷不生，就不會有名色的生起，如此就能達到所作已辦的境地。」¹⁵

¹⁴意思食就是思食，是指我們內在的求生本能和欲望。這裡是說我們對生命的執著和欲望是非常強烈的，但平時又很難察覺到。

¹⁵須深經為《雜阿含》347經，其主要說外道須深來佛教中假出家而真盜法的故事。盜法罪極重，不悔者，要比每日早中晚受百槍刺還痛苦。識食的

【原文】《雜阿含》373經(T2,102b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有四食資益眾生，令得住世攝受長養。云何為四？謂一、麤搏食，二、細觸食，三、意思食，四、識食。

云何比丘觀察搏食？譬如有夫婦二人，唯有一子，愛念將養。欲度曠野嶮道難處，糧食乏盡，飢餓困極，計無濟理，作是議言：『正有一子，極所愛念，若食其肉，可得度難，莫令在此三人俱死。』作是計已，即殺其子，含悲垂淚，強食其肉，得度曠野。云何？比丘！彼人夫婦共食子肉，寧取其味，貪嗜美樂與不？」答曰：「不也，世尊！」復問：「比丘！彼強食其肉，為度曠野嶮道與不？」答言：「如是，世尊！」佛告比丘：「凡食搏食，當如是觀。如是觀者，搏食斷知，搏食斷知已，於五欲功德貪愛則斷，五欲功德貪愛斷者，我不見彼多聞聖弟子於五欲功德上有一結使而不斷者，有一結繫故，則還生此世。

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

「識」是指受想行識的識蘊，即是有情眾生的精神體，也可說是認識的本體。這裡所謂的觀察識食是說，修行者要有這樣的覺悟：如果讓生命不斷地輪迴下去，就有無盡的苦痛。

「云何比丘觀察意思食？譬如聚落城邑邊有火起，無煙無炎，時有士夫聰明點慧，背苦向樂，厭死樂生，作如是念：『彼有大火，無煙無炎，行來當避，莫令墮中，必死無疑。』作是思惟，當生思願，捨遠而去。觀意思食，亦復如是。如是觀者，意思食斷；意思食斷者，三愛則斷；¹⁶三愛斷者，彼多聞聖弟子於上更無所作，所作已作故。

諸比丘！云何觀察識食？譬如國王，有防邏者，捉捕劫盜，縛送王所……。如前須深經廣說。以彼因緣，受三百矛苦覺，晝夜苦痛，觀察識食，亦復如是。如是觀者，識食斷知，識食斷知者，名色斷知，名色斷知者，多聞聖弟子於上更無所作，所作已作故。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

麤搏食又稱段食。段食是分段而食之意，即指一般的飲食。飲食提供有情生命的生理滋養需求，是大多數欲界有情眾生的根本生存條件。觸食的「觸」就是根

¹⁶三愛指「欲愛」、「有愛」、「無有愛」。『欲』即五欲——色、聲、香、味、觸欲；對此五塵的貪愛和追求，是欲愛。貪著物質境界的美好，如飲食要求滋味，形式貪求美觀，乃至男女的性愛，也是欲愛之一，這是屬於境界愛的。有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。無有愛即否定自我的愛。凡是緣起的存在，必有其相對的矛盾性，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。這如印度的一般外道，大都如此，覺得生活的苦惱，身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。這還是愛的變相，還是以愛為動力。（見印順導師《佛法概論》，87）

境識三合而生的「觸」。順意的「觸」能長養身心，不順意的「觸」則傷害身心。意思食就是思食，是指我們內在的求生本能和欲望。識食的「識」是指受想行識的識蘊，即是有情眾生的精神體，也可說是認識的本體。論上說，段食和觸食偏重於生理的滋養，思食和識食則重於精神的滋養，四食是生命滋養的主要方式。

本經中佛陀所要表達的重點，是要我們離於四食的貪染。如一般的飲食，本是提供維持生存所需，這是必要的。但大多數人常於飲食貪美味、起嫌隙憎惡或不知節量，生種種煩惱，造成修行的大障礙。再如觸食，譬如耳朵聽到和悅的音聲本可長養我們的身心，但許多人卻常常著迷於美妙動人的音聲，起貪戀愛染。所以佛陀要弟子們常觀察四食，離於對四食的愛染。

最後再來看經中的食子喻。現代有一部分佛教徒以佛陀並沒有吃素為由，而認為吃素是後起的觀念，因此而豪吃濫飲。其實這是只知其一不知其二，似是而非的觀念和行為。佛陀時代因於乞食的生活方式，對於飲食無法做太多的選擇，所以佛陀要求弟子們飲食時做平等觀。縱使如此，本經中佛陀也告訴弟子們，吃眾生肉時要像吃自己兒子肉一樣難過不捨。為成就道業方受此食，而不是肆無忌憚地大口吃肉。此外，阿含經中也

提到，當有在家弟子來邀請僧眾應供時，佛陀亦告誡不可殺生供養。¹⁷所以，「不食眾生肉，長養大悲心」確實是佛陀的教法精神。

十、凡聖的分界（斷三結）

有一次，佛住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「有內六入處，就是眼內入處，耳、鼻、舌、身、意等內入處。如果能對此內六入處做真實地觀察並得到勝解，就稱為隨信行，就能超凡入聖，即使沒有當下證得須陀洹，命終前也一定能證得。如果再以更深的智慧做觀察並得到勝解的話，就稱為隨法行，就能超凡入聖。即使沒有當下證得須陀洹，命終前也一定能證須陀洹。如果對此法（六內入處）如實觀察就能起正智，斷三結，即身見、戒取、疑，就稱為須陀洹。證須陀洹的人，一定不會再墮惡道，一定會得正覺，七次人天輪迴，能究竟脫離苦海。如果對這些法再不斷地觀察起正智，最後就能得阿羅漢，斷一切煩惱。」

【原文】《雜阿含》892經（T2,224c）

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有內六入處。云何為六？謂眼內入處。耳、

¹⁷見下一章，道聖諦的分析。

鼻、舌、身、意內入處。於此六法觀察忍，¹⁸名為信行，超昇離生，離凡夫地，未得須陀洹果，乃至未命終，要得須陀洹果。若此諸法增上觀察忍，¹⁹名為法行，超昇離生，離凡夫地，未得須陀洹果，乃至未命終，要得須陀洹果。若此諸法如實正智觀察，三結已盡、已知，謂身見、戒取、疑，是名須陀洹。不墮決定惡趣，定趣三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。此等諸法正智觀察，不起諸漏，離欲解脫，名阿羅漢。諸漏已盡，所作已作，離諸重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心善解脫。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。²⁰

【析辨】

三結是身見、戒禁取和疑。身見是根本的我執見，不但是三結的根本，也是一切煩惱的根本。一旦斷了，其餘一切煩惱也就能自動漸漸止息。戒禁取是指錯誤的修行方法，持無意義的戒行，或種種不順解脫的苦行。一位能斷身見的聖人，其修行方法一定是正確的，當然不可能有戒禁取。疑是對三寶、四諦真實性的不確定。能斷身見證果者，對四諦當然不會疑惑，四諦為法，對法無疑惑當然對佛和僧也必確信無疑。三結斷是

¹⁸ 「於此六法觀察忍」一句《相應部》25:1-10: 作 *ime dhamme evaṃ saddahati adhimuccati*，筆者譯：於法如此的勝解與信受。

¹⁹ 「若此諸法增上觀察忍」 *ime dhammā evaṃ paññāya mattaso nijjhānaṃ khamanti*，在詳細 (*mattaso*) 地審查 (*nijjhānaṃ*) 後，而能信受 (*khamanti*) 這些法。同上

²⁰ 以三法不斷故，不堪能離老、病、死。何等為三？謂貪、恚、癡，復有三法不斷故，不堪能離貪、恚、癡。何等為三？謂身見、戒取、疑。

凡聖的分界，在解脫道中即能證初果，最遲七生就能滅盡一切煩惱得究竟涅槃。在菩薩道來說，三結斷即能得初地。

現在佛教界有一股非常不好的風氣，動不動就傳說某某上師或老師開悟了，或明心見性了。然而卻根本無法具體說明，到底悟了什麼、明了什麼心、見了什麼性。更荒謬的是，這些自稱開悟見性的人，常是連緣起、四諦乃至三結等等到底是什麼都搞不清楚。依阿含經以來的正統印度佛教而言，真正的開悟必當是如本經所說的，斷三結證初果。所謂開悟即是悟（現觀）四諦，明心即三結斷，見性即見緣起法性。對於末法時期的種種亂象，有心學正法者不可不謹慎，明辨是非。

十一、薩迦耶見

有一次，佛住菴羅聚落菴羅林中，和許多長老比丘聚在一起。這時，質多羅長者來參見長老比丘們，請安後問道：「世俗中有各種不同的想法，或者說有我，或說為眾生、壽命，或談論世間的各種吉凶等等。請問各位長老們，對此有什麼看法？這些不同的觀念是來自哪裡？」這時，上座長老們全都默不做答。就這樣，質多羅長者連問了三次，都沒得到回答。這時，有一年輕比丘叫做梨犀達多，²¹向上座長老們提出：「我希望能回答

²¹梨犀達多又稱為梨師達多（Isidatta），曾為質多羅長者的好友，質多羅長者為其引見入僧團，為大迦旃延的弟子。Dictionary of Pali-Proper Names ,I-320.

老居士的問題。」長老們回答：「如果你能回答的話，就回答吧！」……梨犀達多答道：「老居士！世俗中有各種不同的想法，或者說有我，或說為眾生、壽命，或談論世間的各種吉凶等等，都是以身見為本、身見為因、身見所生、依身見而作用。」質多羅長者又問：「尊者！什麼又是身見？」梨犀達多回答：「老居士！愚癡無聞凡夫執著色為我、或者色和我不同、色中有我、我中有色，乃至執著受、想、行、識為我、不同於我、我中有識等、識等中有我。老居士！這就是所謂的身見。」

【原文】《雜阿含》570經(T2,1510a)

如是我聞：一時，佛住菴羅聚落菴羅林中，與眾多上座比丘俱。時，質多羅長者詣諸上座所，稽首禮足，退坐一面，白諸上座言：「諸世間所見，或說有我，或說眾生，或說壽命，或說世間吉凶。云何？尊者！此諸異見，何本、何集、何生、何轉？」時，諸上座默然不答。如是三問，亦三默然。時，有一下座比丘名梨犀達多，白諸上座言：「我欲答彼長者所問。」諸上座言：「善能答者答。」……尊者梨犀達多答言：「長者！凡世間所見，或言有我，或說眾生，或說壽命，或說世間吉凶，斯等諸見，一切皆以身見為本，身見集、身見生、身見轉。」復問：「尊者！云何為身見？」答言：「長者！愚癡無聞凡夫見色是我、色異我、色中我、我中色，受、想、行、識見是我、識異我、我中識、識中我。長者！是名身見。」

【析辨】

「身見」梵文為 *satkāyadarśana*，音譯為「薩迦耶見」，是最根本的我執見。*darśana* 是「見」或「執著」之意，*sat* 是「有」之意，*kāya* 即是「身」，*satkāyadarśana* 可直譯為「有身見」。從本經來看，這裡的「身」不是指「身體」，而是「根」或「本」之意，²² 其實就是指「我」的意思。所以「薩迦耶見」就是「我執」、「我見」之意，也可以說是最根本的「無明」，所有的煩惱都是起於這個「我見」。不知緣起的法性、無常性、無我性和寂滅性，而錯認緣起的身心生命中有一個不變的自我，這就是「薩迦耶見」或是「我執見」。我們修行的重點就是要破除這個迷思，破除「我執」。要達到證悟解脫的境界，必須先斷的也是這個「薩迦耶見」即「身見」。

十二、無益苦行（戒禁取）

有一次，佛住在菴羅林中。這時，有阿耆毘外道是質多羅長者長輩的老友，²³ 來看質多羅長者。互相請安後，長者問外道：「你出家修行多久了？」答：「二十多年了。」長者再問：「你是否已斷煩惱，離苦得樂了？」答：

²² *Kāya* 有「身體」和「根」、「根本」等意思。Monier Williams *Sanskrit-English Dictionary*, 274.

²³ 阿耆毘（梵文 *Ājīva*）一般譯為邪命外道，但其巴利文 *acela* 則是指「無衣者」，依《雜阿含》81經和南傳相應部所說，是指六師外道之一的富蘭那迦葉（*Purāṇakassapa*）。富蘭那迦葉主張一切都是無因無緣，自然而生和自然而滅的邪說，佛教稱之為斷滅見。富蘭那迦葉也是眾多的裸行主張者之一，所以經上稱之為阿耆毘。

「雖然出家二十多年，但並沒有究竟離苦得樂，只是修種種苦行如裸體、拔髮、乞食、睡地上等等。」長者說：「這些都不是正確的修行方法，徒勞受苦而已。」阿耆毘問質多羅長者：「你在沙門瞿曇的門下多久了？」長者答：「也是二十多年。」又問：「你究竟離苦得樂了嗎？」長者回答：「我已不再胞胎受生了，就如世尊所說，五下分結如果有一結沒斷，就必再來欲界受胎生。」

這時，阿耆毘外道感嘆哭泣，用衣擦淚，問長者：「那我應該怎麼辦？」長者回答：「你如果能在佛陀的正法、律中出家，我供養你衣鉢等生活器具。」阿耆毘想了一下，就說：「我願意，請告訴我要怎麼做。」

於是質多羅長者便介紹阿耆毘到佛陀的上座弟子中去出家，很快便得了阿羅漢。

【原文】《雜阿含》573經(T2,152a)

如是我聞：一時，佛住菴羅林中。時，有阿耆毘外道是質多羅長者先人親厚，來詣質多羅長者所，共相問訊慰勞已，於一面住。質多羅長者問阿耆毘外道：「汝出家幾時？」答言：「長者！我出家已來二十餘年。」質多羅長者問言：「汝出家來過二十年，為得過人法，究竟知見，安樂住不？」答言：「長者！雖出家過二十年，不得過人法，究竟知見，安樂住，唯有髁形、拔髮、乞食，人間遊行，臥於土中。」質多羅長者言：「此非名稱法、律，此是惡知，非出要道，非曰等

覺，非讚歎處，不可依止。唐名出家過二十年，髡形、拔髮、乞食，人間遊行，臥灰土中。」阿耨毘閻質多羅長者：「汝為沙門瞿曇作弟子，於今幾時？」質多羅長者答言：「我為世尊弟子過二十年。」復問質多羅長者：「汝為沙門瞿曇弟子過二十年，復得過人法，勝、究竟知見不？」質多羅長者答言：「汝今當知，質多羅長者要不復經由胞胎而受生，不復增於丘，不復起於血氣，如世尊所說五下分結，不見一結而不斷者，若一結不斷，當復還生此世。」²⁴如是說時，阿耨毘閻悲歎涕淚，以衣拭面，謂質多羅長者言：「我今當作何計？」質多羅長者答言：「汝若能於正法、律出家者，我當給汝衣供身之具。」阿耨毘閻須臾思惟已，語質多羅長者言：「我今隨喜，示我所作。」時，質多羅長者將彼阿耨毘閻往詣諸上座所，禮諸上座足，於一面坐。白諸上座比丘言：「尊者！此阿耨毘閻是我先人親厚，今求出家作比丘，願諸上座度令出家，我當供給衣眾具。」諸上座即令出家，剃除鬚髮，著袈裟衣。出家已，思惟：「所以善男子剃除鬚髮，著袈裟衣，出家增進學道，淨修梵行……。」得阿羅漢。

【析辨】

印度自古便有許多以折磨自己身體為主的苦行，常見的如裸體、剃髮、乞食、睡地上、吃得很少或不吃等

²⁴本句是說質多長者已斷五下分結，已證三果之意。因已證三果，故死後不再來欲界投生，不再須要血氣投胎，也沒有死後屍體的處理問題（不復增於丘塚，不復起於血氣）。

等。佛陀時代的耆那教和富蘭那迦葉等，都是主張這類苦行的。這些種種無意義的苦行，依佛法所說都是錯誤的修行方法，即戒禁取見。戒禁取見從廣義上說，可泛指一切非因計因的修行方法。如前經所說，現證初果必斷戒禁取見，即其修行的觀念和方法必定是正確的。因此要修行得解脫，依經上說必是戒定慧俱足，現觀四諦；大乘佛教中，要成佛必依三心（菩提心、大悲心和無所得心）行六度萬行。這是解脫和成佛的因。然而現代有許多學佛者因不聽聞經教，不知修行的次第和因果，常誤以為只要念幾十萬遍的咒、誦多少部經，或打幾千坐，就能明心見性、就能解脫或成佛，這些非因計因的修行觀念在廣義上都屬戒禁取。

十三、浴我法身（四不壞淨）

有一次，佛住在毘舍離國獼猴池側重閣講堂。這時，有訓象師名叫難陀來拜見佛陀，在問禮請安後，就站在旁邊等佛陀開示。佛陀說道：「如果有聖弟子能成就四不壞淨，想求長壽就能長壽，想求得身相莊嚴、大力量、快樂、辯才、自在力，都能得到。哪四不壞淨成就呢？即是於佛、法、僧、戒等四不壞淨成就。得四不壞淨的聖弟子這輩子死後，生於天道，在天道得十種法，即：天壽、天的色身、天的好名聲、天的快樂、天的自在、享受天的五欲。天壽享盡後，下生人間，得十事

具足，即：人間壽命、人的莊嚴色身、好名聲、快樂、自在、享人間的五欲。聖弟子們對正法的如實智慧是親證成就的，不是聽信別人而來，不是隨從別人的想法而來，或聽聞別人的說法而來的。」這時，難陀的隨從提醒他：「洗澡的時間到了，該去沐浴了！」難陀告訴隨從說：「我現在已經不需要這種世俗的沐浴了，我現在以佛陀所說的妙法來洗滌我自己，我已從佛陀所說的法中得到清淨信樂。」

【原文】《雜阿含》833經(T2,213c)

如是我聞：一時，佛住毘舍離國獼猴池側重閣講堂。時，有善調象師離車，名曰難陀，來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。爾時，世尊告離車難陀言：「若聖弟子成就四不壞淨者，²⁵欲求壽命，即得壽命，求好色、力、樂、辯、自在即得。何等為四？謂佛不壞淨成就，法、僧不壞淨，聖戒成就。我見是聖弟子於此命終，生於天上，於天上得十種法。何等為十？得天壽、天色、天名稱、天樂、天自在，天色、聲、香、味、觸。若聖弟子於天上命終，來生人中者，我見彼十事具足。²⁶何等為十？人間壽命、²⁷人好色、名稱、樂、自在、色、聲、香、味、觸。我說彼多聞聖弟子不由他信、不由他欲、不從他聞、不取他意、不因他思，我說彼有如實正

²⁵不壞淨、證淨，巴利 *aveccappasāda*，*avecca* 確實的，*pasāda* 淨、清淨，故譯為「淨信」、「證淨」、「不壞淨」。

²⁶初果還有七次會生天上或人中，所以經上提出天上或人中的兩種十事。

²⁷指享有正常的人類壽命，不短命、不夭折等。

慧知見。」爾時，難陀有從者，白難陀言：「浴時已到，今可去矣！」難陀答言：「我今不須人間澡浴，我今於此勝妙法以自沐浴，所謂於世尊所得清淨信樂。」爾時，離車調象師難陀聞佛所說，歡喜隨喜，從座起，作禮而去。

【析辨】

我們要關注本經的重點是調象師難陀的覺悟，即以佛法洗滌自己的法身。聯想到每年四月初八的浴佛節，很多人常有疑問：為什麼要浴佛，佛身難道還需要我們去幫忙洗浴嗎？浴佛的習俗當然是有其傳統和由來典故，這裡不多做敘述。筆者認為我們應從本經得到啟發，浴佛的真實意義在於，藉由有形、可見的事物，來隱喻無形、看不到的：即藉由浴佛的儀式來表徵接受佛法的洗浴，時時熏習佛法，長養法身。所以浴佛的意義在於：「浴佛色身育我法身」。

十四、給孤獨長者之病

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，給孤獨長者生病，非常的痛苦。佛陀聽聞後便趁著乞食的時間去探望給孤獨長者。給孤獨長者看到佛陀來訪，便極力想從床上坐起來。佛陀看見後便說：「別起床！會增加苦痛的！」

佛陀坐到床邊問：「長者！病情如何了，能忍受嗎？有沒有好一點？」長者回答：「很痛苦，越來越差，很難

忍受！」佛陀告訴長者：「苦痛時應憶念佛、法、僧、戒四不壞淨。」長者告訴佛陀：「正如佛陀所說的四不壞淨，我已經於佛、法、僧、戒四不壞淨成就了。」

佛陀說道：「那就好！那就好！」佛並且記別給孤獨長者已經證得三果了。

長者請佛陀留下受供吃飯，佛陀答應了。長者就讓家人準備食物供養佛陀。佛陀用完餐後，就為長者說法、教導、勸導、令得歡喜。

【原文】《雜阿含》1030經(T2,29c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，給孤獨長者得病，身極苦痛。世尊聞已，晨朝著衣持鉢，入舍衛城乞食，次第乞食至給孤獨長者舍。長者遙見世尊，馮床欲起。世尊見已，即告之言：「長者勿起！增其苦患。」世尊即坐，告長者言：「云何？長者，病可忍不？身所苦患，為增、為損？」長者白佛：「甚苦！世尊！難可堪忍……」乃至說三受，如差摩修多羅廣說，²⁸乃至「苦受但增不損。」佛告長者：「當如是學：『於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就。』」長者白佛：「如世尊說四不壞淨，我有此法，此法中有我。世尊！我今於佛不壞淨，法、僧不壞淨，聖戒成就。」佛告長者：「善哉！善哉！」即記長者得阿那含果。長者白佛：「唯願世尊今於此食。」爾時，世尊默而許之。長者即

²⁸此指《雜阿含》103經，差摩比丘生病的故事(T2,29c)。「三受」是指差摩比丘生病時，上座比丘對他來來回回的教導。

辦種種淨美飲食，供養世尊。世尊食已，為長者種種說法，示、教、照、喜已，從坐起而去。

【析辨】

四不壞淨，又稱為四證淨、四不壞信等，是對佛、法、僧、戒的真實信念。依阿含經所說，得四不壞淨者，至少得初果。其實這只是對初果從不同方面的說明。得初果者，從智慧上說是現觀緣起四諦，從煩惱的斷除說是斷三結，從信念上說是四不壞信。

十五、五下分結

有一次，佛陀住在迦毘羅衛國尼拘律園中。²⁹這時，釋迦族的摩訶男和五百位在家信眾來拜見佛陀³⁰，在行完禮後，摩訶男問佛陀：「世尊！怎麼樣才能稱為優婆塞？」佛陀回答：「在家信眾歸依三寶，一輩子修清淨行。」摩訶男再問：「世尊！什麼又是優婆塞須陀洹？」佛陀答：「所謂的優婆塞須陀洹就是一位已斷三結的優婆塞。三結就是：身見、戒禁取、疑。」摩訶男又

²⁹尼拘律園（梵名 Nyagrodhārāma/巴利名 Nigrodhārāma），又作尼拘律園、尼拘律樹園。意譯為無節園、縱廣園。位於中印度迦毘羅衛城南之園林。乃釋尊成道之後，回故國為父王說法之處。據大唐西域記卷六載，阿育王曾於該地建塔及伽藍。其附近有一塔，係佛陀於大樹下接受其姨母贈金縷袈裟之處。

³⁰釋迦族的摩訶男，因經中名為摩訶男的好幾位，所以特指名為釋迦族的摩訶男。為佛的堂弟，後為釋迦族的首長，治理國事。在流離王滅釋迦族時，為救釋迦族人，自願捨命投水。《增一阿含》「等見品第三十四」（T2,690a）。

問：「世尊！怎麼才能稱為優婆塞斯陀含？」佛答：「一位優婆塞三結已經斷了，然後又貪、恚、癡薄。摩訶男！這就是優婆塞斯陀含！」摩訶男接著問：「世尊！什麼又是優婆塞阿那含？」佛陀答：「所謂優婆塞阿那含就是五下分結已經斷了，即：身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚。摩訶男！這就稱為優婆塞阿那含。」這時，摩訶男對著五百信眾說：「真是奇妙呀！在家用功清淨修行竟能有如此大的功德！」聽完佛陀的開示後，摩訶男和信眾們便作禮離開了。

【原文】《雜阿含》928經(T2,236c)

如是我聞：一時，佛住迦毘羅衛國尼拘律園中。爾時，釋氏摩訶男與五百優婆塞來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！云何名優婆塞？」佛告摩訶男：「優婆塞者，在家淨住，乃至盡壽，歸依三寶，為優婆塞，證知我！」摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞須陀洹？」佛告摩訶男：「優婆塞須陀洹者，三結已斷已知，謂身見、戒取、疑。摩訶男！是名優婆塞須陀洹。」摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞斯陀含？」佛告摩訶男：「謂優婆塞三結已斷已知，貪、恚、癡薄。摩訶男！是名優婆塞斯陀含。」摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞阿那含？」佛告摩訶男：「優婆塞阿那含者，五下分結已斷已知，謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚。摩訶男！是名優婆塞阿那含。」時，摩訶男釋氏顧視五

百優婆塞，而作是言：「奇哉！諸優婆塞，在家清白，乃得如是深妙功德。」時，摩訶男優婆塞聞佛所說，歡喜隨喜，從坐起，作禮而去。

十六、五上分結

有一次，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。這時，世尊告訴比丘們：「常常修習無常想，能斷離欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。³¹就像夏末秋初耕地，除草時必連根斷除。比丘們！常常修習無常想，能斷離欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。譬如割取燈心草，割取後手抓住末端用力抖動，讓枯草掉落。比丘們！常常修習無常想，能斷離欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。譬如芒果樹，大風猛吹時，芒果全部掉落……。那要如何修無常想呢？比丘們在安靜的地方和樹林中，正思惟、觀察色是無常的，受、想、行、識也是無常的。常這樣地思惟、觀察，就能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。為什麼呢？因為無常想能建立無我想，聖弟子們一旦能心住無我，就能心離我慢證得涅槃。

【原文】《雜阿含》270經(T2,70c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「無常想修習多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。譬如田夫，於夏末秋初深耕其地，發

³¹色愛、無色愛、掉、慢、無明等五就是五上分結，斷五上分結即能得阿羅漢。

芟斷草。如是，比丘！無常想修習多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。譬如，比丘！如人刈草，³²手攬其端，舉而抖擻，萎枯悉落，取其長者。如是，比丘！無常想修習多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。譬如菴羅果著樹，猛風搖條，果悉墮落。如是，無常想修習多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。……諸比丘！云何修無常想，修習多修習，能斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明，若比丘於空露地、若林樹間，善正思惟，觀察色無常，受、想、行、識無常。如是思惟，斷一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明。所以者何？無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」

【析辨】

上述兩經分別是雜阿含經中的第九二八經和第二七〇經。這兩經對煩惱的描述代表了阿含經對三界煩惱總體的概述。從阿含經以來，佛教將三界煩惱以上下而分，下指欲界煩惱，上指色、無色界煩惱。五下分結是指欲界的所有煩惱，即身見、戒禁取、疑、貪欲和瞋恚。第九二八經明白說明了從初果到三果各自所斷或所滅除的煩惱。初果斷三結，即身見、戒禁取、疑。二果在斷三結後，又逐漸消除欲界的貪煩惱、瞋恚（唯欲界有的煩惱）和癡。三果斷盡五下分結。第二七〇經說的是斷

³²這裡的「草」，巴利pabbaja，譯為燈心草，一般取其莖，有醫療的效用。

盡一切欲愛、色愛、無色愛、掉、慢、無明，即可得究竟涅槃。其中的色愛、無色愛、掉、慢、無明在阿毘達磨中稱為五上分結，斷盡五上分結即可證得阿羅漢。所以五下分結和五上分結即可大致地統括三界一切煩惱。

在第九二八經中，另外一個值得探討的問題是在家居士修證的問題。經中佛陀說，在家信眾歸依三寶，一輩子修清淨行，就可稱為優婆塞。佛陀也說明了在家居士如果用功的話，可證得初果乃至三果，但卻沒說可證阿羅漢。如前經佛陀在記別給孤獨長者時，也只記別其得到了三果。在其他的許多經中，佛陀對優婆塞的果位記別，最高也多是三果。³³阿含經中一般說到斷盡煩惱的阿羅漢時，大多是指比丘、比丘尼。

第二節 關於業

一、萬般帶不去唯有業隨身

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，波斯匿王的祖母忽然死了。波斯匿王對他的祖母一向非常敬重孝順，在辦完了喪事後，由於太難過所以衣裝不整，來拜見佛陀。佛陀見他衣著不整，認為一定有什麼事發生，便問他：「大王！發生什麼事了，為何衣裝不整，頭髮凌亂？」波斯匿王回答：「世尊！我最敬愛的祖母死了，辦完喪事後，心裡難過，所以來拜見佛陀。」

³³《雜阿含》852、964經。

佛陀問：「愛重到什麼程度？」國王回答：「願意以一切的寶藏甚至是王位來換取。雖然我也知道這是不可能的，但是一想到從此再也見不到祖母了，就非常難過痛苦。以前曾經聽世尊說：『一切生命，下到螻蟻，上到天神，終將逃不過一死。』現在才真能體會到世尊法語的真諦。」

佛陀告訴波斯匿王：「大王！正是如此！正是如此！一切眾生，無論是最低等的螻蟻，或各種不同地位的人，乃至最高的天神，終難逃一死。就算是已斷盡煩惱的阿羅漢或辟支佛，最後也得捨報身而死。乃至無上正等正覺的佛陀，有十力四無所畏等大能力，到最後也得捨身取般涅槃。」說完後，世尊又以偈頌重說：

「一切的生命，終將會死亡，隨業去投胎，善惡果自受。

惡業墮地獄，行善昇天上，修習勝妙道，漏盡般涅槃。

無論是佛陀，緣覺或聲聞，也終將一死，何況是凡夫。」

【原文】《雜阿含》1227 經 (T2,335b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，波斯匿王有祖母，極所敬重，忽爾命終。出城闍維，供養舍利畢，³⁴弊衣亂髮，來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。爾時，世尊告波斯匿王：「大王！從何所來，弊衣亂髮？」波斯匿王白

³⁴闍維(巴利jāpeti)，又音譯為闍毘、荼毘、荼毗、蛇旬、虵旬，為火燒或火化之意。舍利(梵文śarīra)為肉體、身體或屍體的意思。此句意為：波斯匿王出城將其祖母遺體火化，並安置供養火化後的遺骨。

佛：「世尊！我亡祖母，極所敬重，捨我命終，出於城外闍維，供養畢，來詣世尊。」

佛告大王：「極愛重敬念祖親耶？」波斯匿王白佛：「世尊！極敬重愛戀。世尊！若國土所有象馬七寶，乃至國位，悉持與人，能救祖母命者，悉當與之。既不能救，生死長辭，悲戀憂苦，不自堪勝！曾聞世尊所說：『一切眾生、一切虫、一切神，生者皆死，無不窮盡，無有出生而不死者。』今日乃知世尊善說。」

佛言：「大王！如是！如是！一切眾生、一切虫、一切神，生者輒死，終歸窮盡，無有一生而不死者。」佛告大王：「正使婆羅門大姓、剎利大姓、長者大姓，生者皆死，無不死者。正使剎利大王灌頂居位，王四天下，得力自在，於諸敵國無不降伏，終歸有極，無不死者。若復，大王！生長壽夭，王於天宮，自在快樂，終亦歸盡，無不死者。若復，大王！阿羅漢比丘諸漏已盡，離諸重擔，所作已作，逮得已利，盡諸有結，正智心善解脫，彼亦歸盡，捨身涅槃。若復緣覺善調善寂，盡此身命，終歸涅槃，諸佛世尊十力具足，四無所畏，勝師子吼，終亦捨身，取般涅槃。以如是比，大王當知，一切眾生、一切虫、一切神，有生輒死，終歸磨滅，無不死者！」爾時，世尊復說偈言：

「一切眾生類，有命終歸死，各隨業所趣，善惡果自受。

惡業墮地獄，為善上昇天，修習勝妙道，漏盡般涅槃。

如來及緣覺，佛聲聞弟子，會當捨身命，何況俗凡夫。」

佛說此經已，波斯匿王聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。

【析辨】

本經中，佛陀的開示有幾個重點，即：有生無不死，唯有業隨身，漏盡得解脫。波斯匿王對祖母去世後的不捨與悲傷，代表著世間的現實。然而佛陀告訴我們，生必有老死，無論地位多高，權力多大，從古至今誰都無法避免。不但凡夫無法避免，連已證得涅槃的阿羅漢，乃至無上菩提的佛陀，其肉身都無法免去無常的消逝。雖然生命終究難免一死，但是並非死後一了百了，未漏盡解脫前，死後會隨生前所造的業力去投生。太重的惡業會讓我們墮入惡道，相對的，善業則會引導我們投生善道。所以如何避免造惡，死後墮入惡道，如何行善而能投生善道，便成為人生的重要課題和意義之一。更進一步說，人生的根本意義，並不是單純的避惡揚善，而是必須去追尋終極的意義——漏盡得解脫（自他）。唯有如此，才能究竟解決生死不斷的問題。

至於至親的遠離，則是大家都會有的經歷。尤其對關係特別密切的親人的逝去，更是痛苦難捨，就如波斯匿王對祖母的愛重與過世的悲傷一樣。也因此，才常有人很難擺脫親人離去的悲傷。對於這種心理創傷的治療，除了現代的心理治療外，更多的人則會去尋找宗教的慰藉。

而現實中，宗教的慰藉形形色色。好一點的藉由宗教行為來渡過創傷期，誇張的甚或寄託於怪力亂神，如觀落陰、扶乩、問鬼神等等。選擇用何種方法來應對，這是個人的自由。但是一個正信的佛教徒，對於至親的過世應有怎樣的態度呢？佛陀在本經中已經說的很明白了：有生無不死，唯有業隨身，漏盡得解脫。

首先，一個佛教徒應該將無常變化、生必有死的基本觀念熏修成為自己的知見。這樣一旦面臨生死別離時，才能有足夠的知見力量去從容面對。而許多人學佛一輩子，或許也讀過不少經論，但卻始終沒有將基本教法熏習成正見。遇到生死關頭，不免手忙腳亂，憂悲苦惱，無法通過生死的大考驗。

其次，對於所愛的至親，與其離別後再來痛苦難捨，倒不如在世時就能幫助其熏修「唯有業隨身」的正確因果觀念，多修集善業福德，免得以後墮入惡道。

最後，如果能進一步引導至親眷屬學習佛法，種下出世的種子，那更將是報真恩、盡大孝。阿含經上有這麼一個實例。有一次，佛的乳母大愛道親手做了一件金縷衣要供養佛陀，佛陀再三拒而不受。阿難以乳母養育佛陀有大恩為由，勸說佛陀接收。佛陀告訴阿難，他引導大愛道受三歸五戒，種下出世善根，對其恩德更甚於前，不能同日而語。³⁵

³⁵《中阿含》「瞿曇彌經」(T1,721c)。

二、如影隨形

有一次，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。這時，城中有一位非常有錢的大富長者叫摩訶男，死後沒有任何後代可以繼承他的財產，所以波斯匿王就將其財產沒收歸公。由於他的家產龐大，波斯匿王親自盤查了好幾天。事後他風塵僕僕地來拜見佛陀。世尊問國王：「你風塵僕僕、滿臉倦容地來找我，有什麼事嗎？」

國王就將摩訶男非常有錢，但卻很慳吝，不但對人刻薄，自己也異常節儉等事告訴了佛陀。佛陀就對國王說：「摩訶男過去生中曾供養過一位辟支佛。但是他心不清淨，也不恭敬，不但沒有親自供養，供養後還後悔。由於供養辟支佛的功德，所以七次投生三十三天，七次投生為舍衛國的貴族。又由於布施時，心不清淨、態度不好又反悔，所以一生只能粗茶破衣，享受不到財富。此外摩訶男在過去生中，曾殺害他的異母兄弟並強奪其財產，因此死後墮地獄中長期受苦。受地獄報後，又七次投生舍衛國，每次都以無後代、財產充公告終。摩訶男過去生中的布施功德，這輩子已完全耗盡，再加上為人慳吝，造了許多過惡，所以死後必下地獄。」

波斯匿王問佛陀：「世尊！摩訶男現在是否已下地獄受苦？」佛陀回答：「是的」。

最後佛陀再以偈頌說道：

「業唯有善惡，一旦造作了，就是自己的。無論生或死，業力永跟隨，就像影隨人。糧食不足者，旅途多苦難；不修善德者，必墮於惡道。充足的糧食，旅途樂安穩；厚積福德者，善道受安樂。長時遠遊者，平安回故鄉，宗親善知識，歡樂慶歸來；善積福德者，死後再投生，親友見到他，自然生喜樂。所以應修福，福業長跟隨。福德能為人，建立他世樂，是天所讚嘆。因為修正行，不毀於今生，死後能生天。」

【原文】《雜阿含》1233經 (T2,337b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，舍衛國有長者，名摩訶男，命終無有兒息。波斯匿王以無子、無親屬之財，悉入王家。波斯匿王日日挾閱財物，身蒙塵土，來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。爾時，世尊告波斯匿王：「大王！從何所來？身蒙塵土，似有疲倦。」

波斯匿王白佛：「世尊！此國長者摩訶男命終，有無子之財，悉入王家。瞻視料理，致令疲勞，塵土塗身，從其舍來。」佛問波斯匿王：「彼摩訶男長者大富多財耶？」波斯匿王白佛：「大富，世尊！錢財甚多，百千巨億金錢寶物，沉復餘財！世尊！彼摩訶男在世之時，羸衣惡食……」如上廣

說。³⁶佛告波斯匿王：「彼摩訶男過去世時，遇多迦羅尸棄辟支佛，³⁷施一飯食，非淨信心，不恭敬與，不自手與，施後變悔，言：『此飯食自可供給我諸僕使，無辜持用，施於沙門！』由是施福，七反往生三十三天，七反生此舍衛國中最勝族姓，最富錢財。以彼施辟支佛時，不淨信心，不手自與，不恭敬與，施後隨悔故，在所生處，雖得財富，猶故受用麤衣、麤食、麤弊臥具、屋舍、車乘，初不嘗得上妙色、聲、香、味、觸，以自安身。復次，大王！時，彼摩訶男長者殺其異母兄，取其財物。緣斯罪故，經百千歲，墮地獄中。彼餘罪報生舍衛國，七反受身，常以無子，財沒入王家。大王！摩訶男長者今此壽終，過去施報盡於此身。以彼慳貪，於財放逸，因造過惡，於此命終已，墮地獄受極苦惱！」

波斯匿王白佛言：「世尊！摩訶男長者命終已，入地獄受苦痛耶？」佛言：「如是，大王！已入地獄！」……爾時，世尊說偈答言：

「唯有罪福業，若人已作者，是則己之有。

彼則常持去，生死未曾捨，如影之隨形。

³⁶如上廣說指《雜阿含》1232經：「波斯匿王來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：『世尊！此舍衛國有長者，名摩訶男，多財巨富，藏積真金至百千億，況復餘財！世尊！摩訶男長者如是巨富，作如是食用：食麤碎米、食豆羹、食腐敗薑，著麤布衣、單皮革屣，乘羸敗車，戴樹葉蓋，未曾聞其供養施與沙門、婆羅門，給恤貧苦、行路頓乏、諸乞匄者；閉門而食，莫令沙門、婆羅門、貧窮、行路、諸乞匄者見之。』」（T2,337a）

³⁷多迦羅尸棄（巴利Tagarasikkhi）可譯為習香、修香、練香等。

如人少資糧，涉遠遭苦難；不修功德者，必逕惡道苦。如人豐資糧，安樂以遠遊；修德淳厚者，善趣長受樂。如人遠遊行，歲久安隱歸，宗親善知識，歡樂欣集會；善修功德者，此沒生他世，彼諸親眷屬，見則心歡喜。是故當修福，積集期永久。福德能為人，建立他世樂，福德天所歎，等修正行故，現世人不毀，終則生天上。」

【析辨】

這個故事所揭示的人類社會現象，值得我們深思。在傳統的中國社會裡，人們的家庭、兒女觀念很重。有許多人努力辛苦了一輩子，捨不得吃、穿，也不肯布施，總想著為兒女留下一些財產，希望他們生活無憂，幸福快樂。然而往往事與願違，留下一堆產業，卻是給兒女去造業、去浪費福報，甚至犯罪。富二代多敗家，就是這種傳統觀念所造惡果的最佳寫照。事實上，養兒育女雖是因緣的責任，但卻不是一生的包袱。當兒女還小時，盡己所能給予應有的撫養，並使他們接受良好的教育，這是責任。當他們成長到足以獨立自主時，責任因緣已了，就應該放手讓他們對自己的未來負責。這時就要像經中佛陀所告誡的，為自己留下長途旅行的資糧，即多行善布施積福。這樣不但能夠自利助他，下半輩子生活無憂，來世更能投生善趣。

以筆者在加拿大二十年來的生活觀察，在這方面西方人通常比中國人做的要好一些。一般他們不太會專為兒女留財產，大多是自己的財產自己享用，另外就是捐助各大慈善機構。這似乎更合於佛教無私利他的精神。當然，道理聽起來很簡單，但又有多少人真正能做得得到呢？看了本經中佛陀所揭示的真相，到底是要留錢給兒女去享受、造業（無繼承人就歸公），還是為自己多積善修德，為長途旅行做資糧，相信有智慧的人並不是那麼難以抉擇的！

至於布施的圓滿與否，佛陀在本經中也為我們提供了可參考的原則條件：一、清淨心：即布施時，純粹是依於他人的需要而發慈悲心幫助，而不能夾雜其他意圖。二、捨慳貪：布施外助於人是利他，內捨慳貪是自利。慳吝是貪煩惱的等流，發清淨心布施是對治慳吝的最好、最直接的方法之一。三、尊重施：無論布施的對象是誰，都必須以尊重對方的態度來布施，切莫表現出輕蔑、隨便、高高在上的態度。尊重施不但能讓受施者感受尊重而沒有受施的壓力，更能讓行施者降伏我慢，消滅我執的力量。大家應謹記，世間是無常變化的，所有人都有需要他人幫忙的時候，都需要別人的尊重。四、無悔施：布施的最後要件就是要施而無悔。上說布施外而悲心利他，內而捨貪自利。大凡會布施後心生悔變，主要是因為悲心不足或太過慳吝。我們常看到

許多人，家境富裕卻受用不到，是典型的富貴命而乞丐身，這都是過去生中常施而生悔的緣故。所以想修布施功德者，切記莫施而生悔。

三、苦行不能消業

離車族有一位叫無畏的年輕修行人，是耆那教尼犍子的弟子。同是離車族的另一位叫聰明的年輕修行人，是邪命外道阿耆毘的弟子。兩人相約一起來見阿難。無畏問阿難：「我師父尼犍子這樣教導我們離煩惱得清淨：『過去的業，苦行就能清除。此後行苦行不再造身業，就像橋樑斷了一樣，在未來世不會再有有漏，因為一切業已滅盡；一切業除盡，所以不再有苦；不再有任何苦，所以達到究竟離苦的境界。』尊者阿難！請問你怎麼看？」

阿難告訴無畏：「佛陀教導三種方法可以離煩惱得解脫：聖弟子持戒清淨，受持別解脫戒，對於惡業心懷謹慎畏懼。此外，以清淨持戒進修禪定，從初禪乃至第四禪，這是如來所說的離煩惱證真的方法。最後，再以禪定為基礎，正觀苦、集、滅、道四聖諦，就能得真實智慧，斷宿業而不再造新業，因緣成熟而得解脫。」

阿難說完後，無畏靜默不發一語。

這時，聰明問無畏：「奇怪，你怎麼不說話，難道你不喜歡佛陀的教法？」

無畏回答：「我不說話是因為我在思考，我怎麼可能不喜歡如來的教法。有誰不喜歡如來的教法，那才真是愚癡。」兩人受阿難的教導後便歡喜地離開了。

【原文】《雜阿含》563 經 (T2,147c)

如是我聞：一時，佛住毘舍離獼猴池側重閣講堂，尊者阿難亦在彼住。爾時，無畏離車是尼犍弟子、聰明童子離車是阿耆毘弟子，³⁸俱往尊者阿難所，共相問訊慰勞已，於一面坐。時，無畏離車語尊者阿難：「我師尼犍子滅熾然法，清淨超出，為諸弟子說如是道：『宿命之業，行苦行故，悉能吐之。身業不作，斷截橋梁，於未來世無復諸漏，諸業永盡；業永盡故，眾苦永盡；苦永盡故，究竟苦邊。』尊者阿難！此義云何？」尊者阿難語離車言：「如來、應、等正覺所知所見，說三種離熾然清淨超出道，以一乘道淨眾生、離憂悲、越苦惱，得真如法。何等為三？如是，聖弟子住於淨戒，受波羅提木叉，威儀具足，信於諸罪過，生怖畏想。……復次，離車！如是淨戒具足，離欲、惡不善法，乃至第四禪具足住，是名如來、應、等正覺說離熾然，乃至得如實法。復有三昧正受，於此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知。具足如是智慧心，業更不造，宿業漸

³⁸無畏離車是尼犍 (Nigantha) 弟子、聰明童子離車是阿耆毘 (Ajvuka) 弟子，意指兩位年輕人都是離車族人。離車人 (梵 Licchavi) 是古代居住於中印度毘舍離城 (梵 Vaisali) 的种族，依《雜阿含》1252 經所說：「離車族後為阿闍世王所滅。」(T2,344b)

已斷，得現正法，離諸熾然，不待時節，通達現見，生自覺智。……」爾時，尼犍弟子離車無畏默然住。

爾時，阿耨毘弟子離車聰慧重語離車無畏言：「怪哉！無畏！何默然住？於如來、應、等正覺所說、所知、所見、善說法，聞不隨喜耶？」離車無畏答言：「我思惟其義，故默然住耳。誰聞世尊沙門瞿曇所說法不隨喜者？若有聞沙門瞿曇說法而不隨喜者，此則愚夫，長夜當受非義不饒益苦。」

時，尼犍弟子離車無畏、阿耨毘弟子聰慧重聞佛所說法，尊者阿難陀所說，歡喜隨喜，從座起去。

【析辨】

苦行消業是佛陀時代很多印度外道的觀點。除了上述的阿耨毘外道，耆那教也是這種苦行派的代表之一。這些苦行派苦行的目的和理論從本經即可看出一些端倪。他們大多是宿命論者，認為眾生之所以輪迴受苦都是由於宿業所造成的，只要消除宿業就能早日離苦得樂。而其消業的方法便是極端的苦行，即想盡辦法折磨自己的身體。他們認為極端的苦行一方面能消除過去的業障，另一方面更不會再造新業。生生世世這樣地苦修，等業消盡了自然就解脫了。

然而佛陀證悟成佛後即告訴大家，這種觀念是錯誤的。因為生死輪迴的根本原因是煩惱而不是宿業。煩

惱不但是造業的起因，更是令其增長的增上緣（潤業）。而斷煩惱的根本方法便是戒定慧三增上學。唯有勤修戒定慧，息滅貪瞋癡，才能真正得到生死解脫。雖然在佛弟子中也有些許的苦行者，³⁹但其苦行並非極端地折磨自己，其用意是以最簡易的生活來降伏內心的貪欲。一直以來，在佛教中也有一些相似苦行的行為，並傳說這些行為能消業障，即所謂「吃苦了苦」。最典型的便是大禮拜或三步一叩的所謂朝聖，在台灣還常有以此方式來環島的。如果說對佛法的知見正確，是以這種方式來懺悔惡業、砥礪修行的意志、降伏我慢、調伏身心等等，只要不太過傷害身體，這當然也是一種輔助修行的方便。但如果抱持著受苦傷身能消業，身體傷的越重業消的越多的想法，那就不符合佛法的修行理念了。

四、祈願不能除業

佛陀告訴伽彌尼：「現在問你一個問題，你依問題來回答我。如果一個村落有人不斷地造作十不善業，他將要死時，村民一起來到了身旁合掌祈禱：『這個人平時造作十不善業，希望他以此不善業，死後能生到善道甚至生天。』伽彌尼！你覺得這個人會因此而生善道嗎？」伽彌尼回答：「當然不可能！」

³⁹《增一阿含》4-2、3、4經所述，有些許精苦勵行的佛弟子，如大迦葉、二十億耳、難提、婆嗟比丘等等（T2,557b）。

佛陀說：「一個人在生時不斷造惡，死後想依靠祈禱而生天，這是完全不合因果道理的。」佛陀舉了一個譬喻問伽彌尼：「村莊外有一個很深的水池，把一個大石投進去後，大家一起在池邊祈禱。你覺得大石會因眾人的祈禱而浮出水面嗎？」伽彌尼回答：「不可能的！世尊！」

佛陀說：「同樣的道理，造惡業不可能因為任何的祈禱而生善道。為什麼呢？因為惡有惡報，造惡業必是墮落惡道的。」

【原文】《中阿含業相應品伽彌尼經第七》17經(T1,440a)

世尊告曰：「伽彌尼！我今問汝，隨所解答。伽彌尼！於意云何？若村邑中或有男女，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道：殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見。彼命終時，若眾人來，各叉手向稱歎求索，作如是語：『汝等男女，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道：殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見。汝等因此緣此，身壞命終，必至善處，乃生天上』。如是，伽彌尼！彼男女等，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道：殺生、不與取、邪淫、妄言，乃至邪見。寧為眾人各叉手向稱歎求索，因此緣此，身壞命終，得至善處，生天上耶？」伽彌尼答曰：「不也！世尊！」世尊歎曰：「善哉！伽彌尼！所以者何？彼男女等，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道：殺生、不與取、邪淫、妄言乃至

邪見。若為眾人各叉手向稱歎求索，因此緣此，身壞命終，得至善處，乃生天上者，是處不然。伽彌尼！猶去村不遠有深水淵，於彼有人以大重石擲著水中，若眾人來，各叉手向稱歎求索，作如是語：『願石浮出。』伽彌尼！於意云何？此大重石寧為眾人各叉手向稱歎求索，因此緣此，而當出耶？」伽彌尼答曰：「不也！世尊！」如是，伽彌尼！彼男女等，懈不精進，而行惡法，成就十種不善業道：殺生、不與取、邪淫、妄言乃至邪見。若為眾人各叉手向稱歎求索，因此緣此，身壞命終，得至善處，生天上者，是處不然。所以者何？謂此十種不善業道，黑有黑報，自然趣下，必至惡處。」

【析辨】

祈願、祈禱或禱告等等行為，是各種宗教必有的基本行為。無論其祈求的對象是什麼，如外道求天、求神、求仙乃至求鬼，佛教徒求佛菩薩等等，無外乎都是希求外力的護佑加被。據說基督教徒在禱告時死亡，無論其一生的善惡功過，都可受上帝的關照而生天堂。然而本經中佛陀親自告訴伽彌尼，善惡業自有其相應的果報，無論求佛、神或上帝，都是無法靠祈禱來改變的。

看到這，一定有人會問：照此說來，很多佛教經典中常說的祈求佛菩薩的加被護佑又有什麼意義呢？其實佛陀無上悲願，無論你祈求或不祈求，他都非常希望一切眾生能得其護佑。但是佛陀真實護佑眾生的方法

和一般人的期望是大相迥異的。佛陀將萬劫難遇的佛法教導給眾生，便是對眾生最大、最究竟的庇護。眾生只要能依教奉行，自然能趨吉避凶，離苦得樂，這纔是諸佛菩薩的真實保佑。所以做為一個佛教徒祈求佛菩薩的加被，其最根本的意義是：願以此宗教行為作為增上，時時提醒自己依佛陀的教法身體力行，如此即能心與法相應而得真實的護佑。

五、火供不能消災

有一次，佛陀遊化到拘薩羅，落腳在孫陀利河旁。這時，佛陀半夜起來打坐，因剛剃完髮不久怕受涼，就以衣覆頭。同時，河邊住了一位婆羅門，也剛好半夜起來作祭祀（火供）。他做完儀式後，想將剩餘的食物拿到河邊，供養有德行的婆羅門。

這時，佛陀聽到有聲音，就將蓋頭的衣拿下，想看看是誰。婆羅門看到佛陀時，心想：「原來是個剃頭的沙門。」就在轉身想離開時，忽然想到：「婆羅門也有剃頭的。」於是就走向佛陀問道：「你是什麼種姓的？」

佛陀很有智慧地回答：「你別問一個人的出生，你應問這個人到底做了什麼事。就像鑽木也能取火一樣，下賤種中也能出生聖人。最主要是要有智慧，心懷慚愧，精進於調伏煩惱，清淨修梵行，證得究竟真理。你想要供養的話，這是最好的時刻。」

婆羅門回答：「我以前祭祀完後，都將剩下的食物布施給其他人。從來沒見過如此的聖人，這真是最好的供養時機。」

這時，婆羅門信心增長，就想拿剛才的食物供養佛陀，佛陀卻拒絕了。那是因為在乞食受供時，不能宣說供養的福德。⁴⁰

婆羅門問佛陀：「那這些食物應該如何處理？」

佛陀就讓他將食物丟進沒有蟲蟻的水中。

當婆羅門把食物放進水中時，水中冒煙沸騰，啾啾作聲，就像將燒熱的鐵球投入冷水中一樣。婆羅門看了之後驚慌害怕，以為會發生什麼災難。便收集了一些乾柴準備火供，期望能消災解厄。佛陀見了便以偈頌勸告婆羅門：

「婆羅門以燒乾草木來作火供，
千萬別認為這是清淨之道，而能消災除難。
火供本是錯誤的供養，被誤認為是聰明的方法，
外道就是用這種方法來修行，誤以為能得清淨。
你們要放棄這種形式的火供，而生起內心的火供，
即是常不放逸地修行，常常修真實的供養，
隨時生起清淨信，起廣大布施。
如果只是作形式的火供，而不知內心的清淨，

⁴⁰《雜阿含》98經：「時，耕田婆羅豆婆遮婆羅門白佛言：『善耕田！瞿曇！極善耕田！瞿曇！』於是耕田婆羅豆婆遮婆羅門聞世尊說偈，心轉增信，以滿鉢香美飲食以奉世尊。世尊不受，以因說偈得故，即說偈言：『不因說法故，受彼食而食。』」（T2,27a）

那內心的貪欲就像火供的乾柴，
 瞋恚就像生起的黑煙，妄語就是燒焦味。
 舌頭是火供用的杓子，胸內就是起火處，火常燒不息。
 一個修行人應自我調伏，消滅內心的火。
 正信就像大河的水一樣，持淨戒能得濟度，
 澄淨的流水能滅心中的火，這才是智者所讚揚的。
 想要得到清淨法的智者，應在信戒的河中洗浴，
 水淺不濕身，能安然地渡到對岸。
 正法就像一池清水，福德能濟度眾人，
 澄淨的法功德水，智者所讚嘆。
 想要得到清淨法的智者，應在正法的池水中洗淨，
 水淺不濕身，能安然地渡到對岸。
 以真理做為調整自我的目標，並依此來攝導梵行，
 慈悲才是真正的苦行，
 以正法的水來清淨我們的心，
 這才是智者所讚嘆的。」

【原文】《雜阿含》1184經 (T2,320b)

如是我聞：一時，佛在拘薩羅人間遊行，宿於孫陀利河側。⁴¹爾時，世尊剃髮未久，於後夜時，結跏趺坐，正身思惟，繫念在前，以衣覆頭。時，孫陀利河側有婆羅門住止，夜起持祠，餘食不盡，時至河邊，欲求大德婆羅門以奉之。爾時，世尊聞河邊婆羅門聲，聞已，警咳作聲，衣現頭。

⁴¹孫陀利河(巴利Sundarikā)為憍薩羅國境內的一條河，傳說在河中洗浴能洗去罪業。《Dictionary of Pali Proper Names》,II-1251.

時，孫陀利河側婆羅門見佛已，作是念：「是剃頭沙門，非婆羅門。」欲持食還去。彼婆羅門復作是念：「非獨沙門是剃頭者，婆羅門中亦有剃頭，應往至彼，問其所生。」時，孫陀利河側婆羅門詣世尊所，而問之言：「為何姓生？」爾時，世尊即說偈言：

「汝莫問所生，但當問所行。刻木為鑽燧，亦能生於火；
下賤種姓中，生堅固牟尼。智慧有慚愧，精進善調伏，
究竟大明際，清淨修梵行。而今正是時，應奉施餘食。」

時，孫陀利河側婆羅門復說偈言：

「我今吉良日，求福修供養，
遇得見大士，三時最勝尊，
若不見佛者，當更施餘人。」

爾時，孫陀利河側婆羅門轉得信心，即持餘食以奉世尊，世尊不受，以說偈得故，如上因說偈而得食廣說。孫陀利河側婆羅門白佛言：「世尊！今此施食當置何所？」佛告婆羅門：「我不見諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、天神、世人有能食此食，令身安隱者。汝持此食去著無虫水中，及少生草地。」時，婆羅門即持此食著無虫水中，水即起涌沸，啾啾作聲，如燒鐵丸投之冷水，起涌沸，啾啾作聲。如是彼食著無虫水中，起涌沸，啾啾作聲。孫陀利河側婆羅門心欲恐怖，身毛皆，謂為災變，馳走上岸，集聚乾木，供養祠火，令息災恠。

世尊見彼集聚乾木，供養祠火，望息災惟。見已，即說偈言：

「婆羅門祠火，焚燒乾草木，莫呼是淨道，能諸災患。此則惡供養，而謂為點慧；作如是因緣，外道取修淨。汝今棄薪火，起內火熾然，常修不放逸，常富於供養，處處興淨信，廣施設大會。心意為束薪，瞋恚黑起，妄語為塵味，口舌為木杓，胸懷燃火處，欲火常熾然。當善自調伏，消滅士夫火，正信為大河，淨戒為度濟，澄淨清流水，智者之所歎！人中淨天德，當於中洗浴，涉水不著身，安樂度彼岸。正法為深淵，福德為下濟，澄淨水充滿，智者所讚嘆！人中天淨德，當於中洗浴，涉水不著身，安樂度彼岸。真諦善調御，攝護修梵行，慈悲為苦行，真實心清淨，沐浴以正法，智者所稱歎。」

爾時，孫陀利河側婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，復道而去。

【析辨】

「火供」梵文homa，音譯為護摩，是印度教傳統的修行方法。在原始的印度吠陀（Veda）中，人們經由祭祀來求得諸神的護佑。在祭祀時，婆羅門（brāhman）祭司將所有的供品投入火中（配合咒語），再經由火神（agni）傳遞給天神，這樣神才能享用到供祭品。⁴²這

⁴² Bodewitz, H W. *The daily evening and morning offering (Agnihotra) according to the Brāhmaṇas* (Delhi : Motilal Banarsidass, 2003) 1-15.

些吠陀的祭祀方法，在大小乘經典中曾不斷地被佛所呵責，本經就是最好的範例。佛陀認為這些祭祀方法不但沒有任何意義，如若因此而殺生則更造種種罪。佛也在《法句經》中告訴羅摩達長者，百年事奉諸天祭祀火神（以火供祭神），不如須臾布施眾生供養有德者。⁴³由此可知，佛教強調的是善惡行為的業感相應論。要想消災解難，與其祭供諸神不如多行善事造善業。

令人扼腕的是，在印度佛教發展的後期，為適應社會環境的變化，許多印度教的儀式被吸收到密教中來。其形式不變，只是將祭奉的對象由神改為佛菩薩而已。如今許多弘法者不了解「火供」被吸收進佛教只是一種方便的適應，還特別強調「火供」的效用和功德，而到處去做火供。近年來由於藏傳佛教在各地傳播，藏密中的火供也慢慢流行起來，進而受到不恰當的利用。聽說幾年前在大陸，有台灣的法師燒了幾百斤的白米做火供，引起了政府的關注和百姓的不滿。要知道，現今糧食缺乏，幾百斤的白米可以救助多少的貧民。這種不問蒼生問鬼神的做法不僅會引起民怨，也醜累了佛教。想想看，如果這位法師能有些許的正見，將白米轉為對貧民的救助，那應該是多大的功德！學佛的出家在家大德們，還是應以正見為導，以蒼生為念吧！

⁴³「雖終百歲，奉事火祠，不如須臾，供養三尊，一供養福，勝彼百年」。
(T4,564b)

六、惡業無法用水洗

有一次，佛陀在拘薩羅國遊化，在孫陀利河岸落腳。河岸住了一位婆羅門，來拜訪佛陀，在向佛陀請安之後，問佛陀：「你是否要下河去沐浴？」

佛陀問：「下這河中沐浴有何好處？」婆羅門回答：「這條河是救渡之河、吉祥之河、清淨之河，若能在河中洗浴，就能清除一切罪惡。」

聽完後，佛陀使用偈頌來糾正其觀念：「如果有人造了不善業的話，無論是孫陀利河、婆休多、伽耶或薩羅河等，都無法幫他們洗清罪惡。許多愚癡之人常在這些河中洗浴，也沒看見有任何除惡的功能。一個清淨之人，為何還要用這些河水來清洗？一個清淨之人，為何還要布薩？⁴⁴一個清淨之人用的是清淨的業來清淨自己，即受持不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語等，即是在淨業中洗浴，並要對一切眾生起慈悲心。如果能做到這些，用一般水來洗身體就可以了，為何還非得用伽耶等河水來清洗不可呢？只要內心清淨，不須用水洗外在。低下的田夫，渾身污垢，雖能用水洗去身上的塵穢，但卻無法清淨內心。」

⁴⁴布薩（梵文upavasatha,poṣadha）本為長養淨的意思，即增長洗淨，後被婆羅門教用為每半月一次的清淨戒儀式，佛教延用而成立了每半月一次的布薩日。參考印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，216~218。本經此處的「布薩」指的應是其「長養淨」的本意。

【原文】《雜阿含》1185經 (T2,321b)

如是我聞：一時，佛在拘薩羅人間遊行，住孫陀利河側叢林中。時，有孫陀利河側住止婆羅門來詣佛所，面相問訊慰勞已，退坐一面，問佛言：「瞿曇！至孫陀利河中洗浴不？」佛告婆羅門：「何用於孫陀利河中洗浴為？」婆羅門白佛：「瞿曇！孫陀利河是濟度之數，⁴⁵是吉祥之數，是清淨之數，若有於中洗浴者，悉能除人一切諸惡。」爾時，世尊即說偈言：

「非孫陀利河，亦非婆休多，非伽耶薩羅，
如是諸河等，作諸惡不善，能令其清淨。⁴⁶
恒河婆休多、孫陀利河等，愚者常居中，
不能除眾惡。其清淨之人，何用洗浴為？
其清淨之人，何用布薩為？淨業以自淨，
是生於受持，不殺亦不盜，不婬不妄語，
信施除慳垢，於斯而洗浴。於一切眾生，
常起慈悲心，井水以洗浴，用伽耶等為？
內心自清淨，不待洗於外。下賤田舍兒，
身體多污垢，以水洗塵穢，不能淨其內。」

爾時，孫陀利河側婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，從座起而去。

⁴⁵「濟度之數」一句《別譯雜阿含》譯為「古仙度處」(T2,408b)，所以「數」應是「處」的意思，故可譯為「濟度之處」，即：可得救度的地方。

⁴⁶婆休多(Bāhuka)，伽耶(Gaya)、薩羅(Sarassati)。

【析辨】

在許多宗教儀式中，火和水是最常被作為清淨和除惡之用的。在印度教中用聖河的水來洗清罪惡，在基督教中用聖水來洗禮，在佛教中也有用大悲水來灑淨的儀式。那麼這些水洗火烤的儀式到底能否達到清淨罪業的作用呢？佛陀在本經中已經明確地告誡，印度教用聖河的水來洗清罪業的方法是行不通的。同樣的道理，基督教的聖水當然也是行不通的。那麼佛教的大悲水行得通嗎？或許有些佛教徒會認為大悲水有咒語的力量，有佛菩薩的加持，當然可以。如果這樣說合理的話，那印度教徒和基督徒也可以宣稱他們的水是神加持過的。所以單用水是加持過的說法，並不能說明大悲水在佛教中的真義。本經中佛陀說，淨戒中洗浴，於一切眾生常起慈悲心。所以水只是清淨的表徵，表示願意受持淨戒，並於一切眾生起慈悲心。如果平時能受持淨戒，有過則懺悔，並對一切眾生起慈悲心，那大悲水才是名副其實的大悲水，也才能真正達到清淨的功效。

七、宿命論

有一次，佛陀住在王舍城迦蘭陀竹園。這時，有一位叫做尸婆的出家外道來拜訪佛陀。在向佛陀問安後，請教佛陀：「瞿曇！有人這樣主張：『一個人現在一切的感受和際遇，都是過去宿業所造成的。現在修苦行，

不但能消除宿世業，更令今世不再造新業，未來就不再生起有漏。這樣的話，諸漏滅盡業就滅盡，業滅盡則苦盡，最終達到離苦得樂的究竟境界。」你覺得如何？」

佛陀回答：「這些人不了解，說得很不正確。有許多事件和覺知，其實都是現世因緣所造成的。有自己造的，他人加與的，更有時節因緣的。自己造成的事情和覺知，如許多無意的苦行，包括或拔髮、拔鬚、或常立舉手、或蹲地、或臥灰土中、或臥棘刺上等等。這些事情和苦痛都是自己現前造成的，無關業報問題。所謂他人加害的，就如他人用手、石、刀、棍等等，打你或殺你，這也都是現前因緣，和宿業無關。時節起的如冬天太冷、夏天太熱，就容易有風寒、傳染病、中暑等等。以上這些苦痛都是現前因緣產生的，在現實中都會發生在你我身上。所以說主張一切事情的發生和覺知都是宿業所造成的宿命論，忽視了現前的因緣，這是絕對錯誤的。」

佛陀話語一轉，接著說：「其實一切憂苦就根本上說，都是內心煩惱所造成的。這其中可歸納為五種因緣：貪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏等，都會造成內心的憂苦。這些才是憂苦的原因，而不是宿業。如果能修習八正道而離這五種因緣，不但不會有內心的憂苦，更進一步能現證正法而究竟離苦。」

【原文】《雜阿含》977經(T2,252c)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尸婆外道出家來詣佛所，與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！有一沙門婆羅門作如是見、如是說：『若人有所知覺，彼一切本所作因，⁴⁷修諸苦行，令過去業盡，更不造新業，斷於因緣，於未來世無復諸漏。諸漏盡故業盡，業盡故苦盡，苦盡者究竟苦邊。』今瞿曇所說云何？」

佛告尸婆：「彼沙門婆羅門實爾略演說耳，不審不數，愚癡不善不辯。所以者何？或從風起苦，眾生覺知，或從痰起，或從啞唾起，或等分起，或自害，或他害，或因節氣。彼自害者，或拔髮、或拔鬚，或常立舉手，或蹲地，或臥灰土中，或臥棘刺上，或臥杵上、或板上，或牛屎塗地而臥其上，或臥水中，或日三洗浴，或一足而立，身隨日轉。如是眾苦精勤有行，尸婆！是名自害。他害者，或為他手、石、刀、杖等，種種害身，是名他害。尸婆！若復時節所害，冬則大寒，春則大熱，夏寒暑俱，是名節氣所害。世間真實，非為虛妄。尸婆！世間有此真實，為風所害，乃至節氣所害，彼眾生如實覺知。汝亦自有此患，風痰啞唾，乃至節氣所害覺，如是如實覺知。尸婆！若彼沙門婆羅門言一切人所知覺者皆是本

⁴⁷《別譯雜阿含》211經作：「隨所作業，悉是過去本所作因」，意思是：「現在所造的業都是宿業所致的。」但雜阿含和相應部唯說是現在的覺受，而沒有造作的意思。為滿足三種譯本的內容，所以白話解釋為：「感受和際遇」。「過去本所為因」南傳作：「皆因宿命造」，「全都是過去所做引起的」。

所造因，捨世間真實事而隨自見，作虛妄說。

尸婆！有五因五緣生心法憂苦。何等為五？謂因貪欲纏，緣貪欲纏，生心法憂苦；因瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏，緣瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏，生彼心法憂苦。尸婆！是名五因五緣生心法憂苦。尸婆！有五因五緣不生心法憂苦。何等為五？謂因貪欲纏，緣貪欲纏，生彼心法憂苦者，離彼貪欲纏，不起心法憂苦，是名五因五緣不起心法憂苦。現法得離熾然，不待時節，通達現見，緣自覺知。尸婆！復有現法離熾然，不待時節，通達現見，緣自覺知，謂八正道——正見乃至正定。」

說是法時，尸婆外道出家遠塵離垢，得法眼淨。時，尸婆外道出家見法、得法、知法、入法，離諸狐疑，不由於他，入正法、律，得無所畏。即從坐起，整衣服，合掌白佛：「世尊！我今可得於正法、律出家、受具足，得比丘分耶？」佛告尸婆：「汝今得出家……。」如上說，乃至「心善解脫，得阿羅漢。」

【析辨】

業力論並非是佛教特有的理論，而是印度很普遍的宗教理論。然而佛教所說的是緣起的惑業論（或稱為「業感緣起」），這和印度其他的宿命論者有很大的不同。在佛教傳入中國後，中國人也漸漸有了因果業報的觀念。但由於認識不夠正確，常常墮於宿命論中。佛教

的緣起惑業論和宿命論的不同，依本經所說，概括起來有以下幾點：

（一）生死的根本：佛教認為煩惱才是生死的根本，業是由煩惱引發和潤生的。所以得解脫的方法是斷煩惱而非消業。而大部份的宿命論者如六師外道中的耆那教和末伽梨瞿舍利子，都是主張業是輪迴的根本，唯有將業消盡了，才能解脫。⁴⁸

（二）宿命論：如本經所說，宿命論者認為現生的一切覺知和境遇是宿業所決定的，所以無論任何的遭遇，都得忍受。而且越苦越要忍受，這樣業才會消得快。但佛教否定了這些觀點。佛教認為現生的境遇當然有過去業力的影響，如投胎而成為人、根身的圓滿程度、個人的福報等等。但今生還有許多事，如衣服穿太少而感冒、與人起衝突打架受傷、生活飲食不調而生病等等，這些都與過去的業力無關，是現緣所造成的。因此，千萬不要將現生所發生的一切都推給宿業。作為佛教徒我們應該認識到，自己所遭受的一切，有很大一部份是自己現生的責任，造惡造善也是自己的選擇。不要事情一來，動不動就將其歸結到宿世的業力，而忽視當下的行為造作。不然，就會成了宿命論者而不自知。

（三）因緣論：佛教認為造業和受報之間，除了性質以外，其他如受報的大小、或何時受報等都是不定

⁴⁸如前面所述。

的，要待機緣的成熟度來決定。1、就果報性質而言：造業的當下就決定了業力的善惡，果報的性質也就隨之而決定不變。善業待因緣成熟後必得善報，惡業必受惡報。⁴⁹2、就受報的時間而言：一切業報成熟必要經過一段時間。從受報時間來看，業報都是不定的，要看機緣成不成熟。所以所受的報有可能是今生造的業，或上輩子造的業，也有可能是好幾生前所造作的業。3、就受報程度即果報的輕重而言：造作的當下是不定的。無論輕重業，最後受報的輕重，還要看各種增上條件潤發的情況。受報時有可能是重報輕受或輕報重受（準確地說應該是重業輕受或輕業重受）。現在造的善業對過去善業有潤發增長的作用，對過去惡業成熟則有克制作用；反之，現在造的惡業對於過去的善業亦如此。

佛教雖然講因果業報，但不是宿命論。對於因果業報，佛教採取的是積極、主動的態度。即不論過去造作多少業，佛教更重視的是，在這些業力還沒成熟前，通過自己不斷地真心懺悔和勤修戒定慧等修行實踐，使惡業遲遲不得成熟，善業提前成熟。

⁴⁹「善報」或「惡報」一詞是一般的用法，正確的應說為可愛、可樂之報或不可愛、不可樂之報。因為報沒有善惡之分，唯有可樂或不可樂。「善有善報，惡有惡報」一句理解為「善業必得善業的果報，惡業必得惡業的果報」會更合於佛教業報的理論。

八、懺悔

佛陀教導首迦長者：「有些業會讓眾生受盡完整的地獄之報：有眾生造作了墮地獄的業，之後又無慚無愧，不知悔改，反而覺得高興，並且更造重業，譬如提婆達多等之類的。如果是這種情況，就會完全受盡地獄的業報。另外有一種業會讓眾生只受一半的地獄之報，不會完全報盡：如果有人造了墮地獄的業，而後心生畏懼，生起慚愧心，懺悔捨離之前所造的惡行。這樣的話，就算下了地獄，也只會受一半的報期就結束了。

還有一種業，雖墮地獄，但一下子就能出來了。如果有眾生造了墮地獄的重業，但造後產生畏懼，對佛法產生真實的信心，生起慚愧心，慚重懺悔，而後絕不再造。如阿闍世王殺父等罪，下了地獄不久，就能脫離。」

於是世尊即說偈言：「若人造重罪，作已深自責，懺悔更不造，能拔根本業。」

【原文】《佛說業報差別經》(T1,893b)

爾時佛告忉提耶子首迦長者言：「……復有業能令眾生盡地獄壽者：若有眾生造地獄業已，無無愧而不厭離，心無怖畏，反生歡喜，又不懺悔，而復更造重增惡業，如提婆達多等。以是業故，盡地獄壽。復有業能令眾生墮於地獄，至半而夭，不盡其壽：若有眾生造地獄業，積集成已，後生怖畏，愧厭離，懺悔棄捨，非增上心。以是業故，墮於

地獄；後追悔故，地獄半天，不盡其壽。復有業能令眾生墮於地獄，暫入即出：若有眾生造地獄業，作已怖畏，起增上信，生愧心，厭惡棄捨，慙重懺悔，更不重造，如阿闍世王殺父等罪，暫入地獄，即得解脫。」於是世尊即說偈言：「若人造重罪，作已深自責，懺悔更不造，能拔根本業。」

【析辨】

懺悔的梵語是kṣama，意為容忍、寬恕。最初常和「發露」一起使用而成為「發露懺悔」，即向人坦承自己的過錯並請求原諒。而後，人們用「懺悔」簡化並代替了「發露懺悔」，但涵義仍然是：坦承自己的過錯並請求原諒。本經說，如果因無知而造了重業，只要能及時生起慚愧心，慙重懺悔，而後絕不再造，就能拔除業根。我們知道，重的惡業都是起於強烈的煩惱（貪瞋癡），由身口意所造作。而煩惱不但能造惡業，更能潤養成熟業力，使之成為重報。因此，心生慚愧起慙重懺悔，並發願不再重造，即能阻止煩惱對惡業種子的潤發增長，使之緣缺不生，或即使受報也能重報輕受。這即是懺悔能拔除業根的道理。

在佛教早期，懺悔是持戒修行的一部份。即持受淨戒時，如有違犯，即以懺悔而重得清淨。後來祖師們依於大乘經教所說，將定與慧融入懺悔中，遂發展出了觀相懺悔和無生懺悔。⁵⁰相對於觀相和無生懺，依於戒法

⁵⁰智顗《釋禪波羅蜜次第法門》卷第二：「今明懺悔方法，教門乃復眾多。」

而行使的懺悔就稱為作法懺。大體說，作法懺通常施行於僧團中，無生懺要與性空無生之理相應，不容易實踐。所以各大寺院在引導信眾修懺悔時，一般大都以觀相懺悔為主。如大家所熟知的慈悲三昧水懺、梁皇寶懺、金剛寶懺等等，大都屬於觀相懺悔。然而無論是哪一種懺悔法門，其根本意義和道理都是一樣的：即依慚愧心而起懇重懺悔，發願不再重造，阻斷煩惱對惡業種子的潤生。因此，大家到寺院去拜懺時，要謹記懺悔的根本意義，切莫只注重形式上的儀式。

九、命終時無

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「有燃燒法和不燃燒法，你們要注意聽，並好好思考。如果有人犯戒，造就了身、口、意的惡不善法而不知悔改，在未來受疾病困苦，躺臥床上時，這時過去惡行的影像都會顯現在前。就像夕陽西下時，大地會被大山的陰影所覆蓋一樣。如此，在臨命終時，一切惡業都會憶念現前，內心會恐懼而後悔：『唉呀！以前不行善，做太多的壞事，現在死後會下地獄，受苦煎熬！』這樣追憶時，心裡的恐懼後悔就像火一

取要論之，不過三種：一作法懺悔，此扶戒律，以明懺悔。二觀相懺悔，此扶定法，以明懺悔。三觀無生懺悔，此扶慧法，以明懺悔。此三種懺悔法，義通三藏、摩訶衍但從多為說。前一法多是小乘懺悔法，後二法多是大乘懺悔法。初明作法懺悔者，以作善事反惡事故，故名懺悔，如毘尼中，一向用此法滅罪。」(T46,484a)

樣地燃燒。由於臨終時不善念現前，命終投胎也是不善念相續而墮惡道，這就稱為燃燒法。」在解釋完燃燒法之後，佛陀繼續說：「什麼又稱為不燃燒法呢？如果有人受持淨戒，平時多造就身、口、意善行。在臨命終時，就算臥病在床受病痛折磨，內心亦會憶念平時的種種善行。當下內心善法生起：『我平時多修善行，不為非做歹，死後一定能投生善道而不墮惡道。』這樣憶念時，心不追悔，臨終一念善心相續，稱為不燃燒法。」

【原文】《雜阿含》1244經(T2,341a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有燒燃法、不燒燃法。諦聽，善思，當為汝說。「云何燒燃法？若男、若女犯戒行惡不善法，身惡行成就，口、意惡行成就，若彼後時疾病困苦，沈頓床褥，受諸苦毒；當於爾時，先所行惡悉皆憶念。譬如大山，日西影覆。如是眾生先所行惡，身、口、意業諸不善法，臨終悉現，心乃追悔：『咄哉！咄哉！先不修善，但行眾惡，當墮惡趣，受諸苦毒。』憶念是已，心生燒燃，心生變悔；心生悔已，不得善心，命終後世，亦不善心相續生，是名燒燃法。云何不燒燃？若男子、女人受持淨戒，修真實法，身善業成就，口、意善業成就，臨壽終時，身遭苦患，沈頓床褥，眾苦觸身；彼心憶念先修善法，身善行，口、意善行成就，當於爾時，攀緣善法：『我作如是身、口、意善，不為眾惡，當生

善趣，不墮惡趣。」心不變悔，不變悔故，善心命終，後世續善，是名不燒燃法。」

【析辨】

人生來到這個世間，無論任何信仰，有兩件根本大事是必須認真去思考的，即：一、人生的意義何在；二、如何面對死亡？人生的意義可能是需要一生甚至幾生的時間去探討追尋的問題，但如何面對死亡，卻是今生隨時可能遇到的問題。面對死亡，證果的聖人、得道的高僧可以如心經所說的，照見五蘊皆空度一切苦厄，即能心無掛礙而遠離一切恐懼。然而這不是普通人所能到達的境界。

就一般凡夫而言，本經提供給了我們一個最基本的標準，即如經中所說的「淨戒無悔」，才能「善心命終」。通俗地說，就是一生對得起自己的良心。經上說人在即將命終時，會憶念起過去種種的善惡業，而這會影響我們的臨終心念。許多有瀕臨死亡經驗的人也證實了這一點。人在即將死亡時，一生的經歷好壞會像放電影一樣，快速閃過。如果平時能養成持戒行善的好習慣，這時就能保持最後的善念，伏仰無愧地面對死亡。所以一個學佛者，在談論高深妙論的同時，也應時時學習思惟當大限來臨，應如何才能坦然地面對死亡。

第七章 滅聖諦

一、涅槃

有一次，閻浮車請教舍利弗：「常常說到涅槃，那麼涅槃到底是什麼？」舍利弗回答：「所謂的涅槃就是貪欲永遠斷盡，瞋恚永遠斷盡，愚癡永遠斷盡，所有的煩惱永遠斷盡，這就稱為涅槃。」……閻浮車再請示舍利弗：「所謂的阿羅漢，什麼又是阿羅漢？」舍利弗回答：「貪欲全斷而沒有任何剩餘，瞋恚、愚癡已經全斷而沒有一點剩餘，這就稱為阿羅漢。」

【原文】《雜阿含》490經(T2,126b)

閻浮車¹問舍利弗：「謂涅槃者，云何為涅槃？」舍利弗言：「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」……閻浮車問舍利弗：「所謂阿羅漢者，云何名阿羅漢？」舍利弗言：「貪欲已斷無餘，瞋恚、愚癡已斷無餘，是名阿羅漢。」

【析辨】

「涅槃」一詞，其梵文為nirvāṇa，有吹熄、息滅、消失、止息，也有死亡、生命的停止等種種意思²，又譯為泥洹、涅槃那、涅槃那、泥盤那、暱縛男。在佛教中，

¹閻浮車(Jambukhādaka)依據本經前面所說是外道，為舍利弗的老朋友，住摩竭提國那羅聚落。當舍利弗跟隨佛陀來到摩竭提國那羅聚落時，便來找舍利弗論議，故有此段對話。

²Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*,557。

不同的經典對涅槃都有各自的解說。除《阿含經》中的各種解釋外，更有大乘經典所說的「不住生死、不入涅槃」的無住涅槃。一般習慣上會將涅槃看作為「死亡」的別稱，因為佛陀報身的死亡，經上確實稱為般涅槃。然而，「涅槃」一詞遠非簡單地指生命的停止，而是有著更深刻的含義。本經中舍利弗依佛陀所說，謂「涅槃」即：「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡」。「一切諸煩惱永盡」可說是「涅槃」一詞的根本定義。

二、捨報身之無餘涅槃

有一次，佛陀住在王舍城迦蘭陀竹園。這時，尊者陀驪摩羅子³來拜見佛陀，在頂禮佛陀後，告訴佛陀：「世尊！我希望在佛陀面前取般涅槃。」佛陀默然不作聲。就這樣，陀驪摩羅子尊者前後一共請示了三次之後，佛陀告訴他：「有為生命的生滅不斷，終將要有個終了。」這時，尊者陀驪摩羅子就在佛前入定引發神通，飛向東方，在空中現行、住、坐、臥四種威儀，同時身上出火現青、黃、赤、白、頗梨紅等各種顏色，最後用火將其肉身燒盡，取無餘涅槃。就像空中燃燒油燈，油和油芯都燒盡，沒有一點剩餘一樣。

³陀驪摩羅子 (Dabba Mallaputta) 為王舍城人，成阿羅漢後，佛陀命其為眾僧分臥具、飲食和居住等事。曾因飲食的分配問題受慈地比丘陷害誹謗。《四分律》卷3 (T22,587a)，《雜阿含》1075經 (T2,279c)。

【原文】《雜阿含》1076經 (T2,280b)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者陀驪摩羅子詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「世尊！我願於佛前取般涅槃。」世尊默然。如是三啟，佛告陀驪摩羅子：「此有為諸行，法應如是！」⁴爾時，尊者陀驪摩羅子即於佛前，入於三昧，如其正受，向於東方，昇虛空行，現四威儀，行、住、坐、臥。入火三昧，身下出火，舉身洞然，光焰四布，青、黃、赤、白、頗梨紅色；身下出火，還燒其身，身上出水，以灑其身；或身上出火，下燒其身，身下出水，上灑其身。周向十方，種種現化已，即於空中，內身出火，還自焚其身，取無餘涅槃，消盡寂滅，令無遺塵。譬如空中燃燈，油炷俱盡，陀驪摩羅子空中涅槃，身心俱盡，亦復如是。

【析辨】

經中的陀驪摩羅子，據說早已是阿羅漢，即一切煩惱已永盡而得涅槃了。這時，陀驪摩羅子所說的要於佛陀面前取般涅槃，指的是要捨報身，讓這期生命終止的意思。當修行者在斷盡一切煩惱後，再捨報身時，稱為「無餘涅槃」。相對於「無餘涅槃」，如果斷盡一切煩惱後，而報身還在，即稱為「有餘涅槃」。後代論書中，大多依此定義兩種涅槃。⁵

⁴「此有為諸行，法應如是！」一句南傳相應經典無此句，而《別譯雜阿含》則作：「汝入涅槃，我不遮汝」。「此有為諸行」依《雜阿含》293經指的是緣起的生命現象，無為則指涅槃，修行的最終目的即是從有為而向於無為。依此義，筆者將此一句釋譯為：「有為生命的生滅不斷，終將要有個終了。」

⁵《阿毘曇毘婆沙論》卷31：「謂一切結盡斷智，名沙門果，謂阿羅漢果，名

三、無餘涅槃般涅槃

佛陀住在俱尸那竭國，力士生地，堅固雙樹林中。這時，佛陀將要般涅槃而離開人世。佛陀告訴阿難：「你可在雙樹間敷繩床，頭朝北，如來將在今天半夜取無餘涅槃而般涅槃。」阿難聽後便去敷設床座，完成後回來告訴佛陀。佛陀聽後便躺在繩床上，右脇著地，朝北而臥，兩腳相重疊，繫念明相。到了半夜，佛陀便入無餘涅槃而般涅槃了。

【原文】《雜阿含》1197經 (T2,325b)

如是我聞：一時，佛住俱尸那竭國⁶力士生地堅固雙樹林。爾時，世尊臨般涅槃，告尊者阿難：「汝於堅固雙樹間敷繩床，北首，如來今日中夜於無餘涅槃而般涅槃。」時，尊者阿難奉世尊教，於雙堅固樹間為世尊敷繩床，北首已，還世尊所，稽首禮足，白言世尊：「已為如來於雙堅固樹間敷繩床，令北首。」於是，世尊往就繩床，右著地，北首而臥，足足相累，繫念明相。爾時，世尊即於中夜，於無餘涅槃而般涅槃。

有餘涅槃界，不名無餘涅槃界。若阿羅漢陰界入更不相續，入無餘涅槃界。」(T28,241c)

⁶俱尸那竭國(巴利Kusinārā)又稱拘尸那竭城、拘尸那伽羅，意為「茅城」，位於現今印度卡西亞(Kasia)村，是古印度十六大國之一，未羅國(Mallas)的都城。

【析辨】

本經所描述的是佛陀捨報身而入無餘涅槃的情形。這裡所說的「無餘涅槃」和上一經的定義一樣，都是指佛或阿羅漢生命的結束。由此而來，佛或大修行者的死亡，一般都敬稱為「涅槃」。

四、有餘涅槃與無餘涅槃

有一次，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「有兩種涅槃，哪兩種呢？有餘涅槃和無餘涅槃。什麼是有餘涅槃呢？如果有比丘斷五下分結，不再來欲界受生，下生必得般涅槃，這稱為有餘涅槃。什麼又是無餘涅槃呢？如果比丘煩惱斷盡成無漏，心得解脫，以智慧得解脫，親自證得解脫，自在住於解脫中，如實自知，生死已盡，梵行已立，更不受有，這就稱為無餘涅槃。這兩種涅槃，比丘們要精進努力求得無餘涅槃。這就是比丘們修學的目的」。

【原文】《增一阿含》「火滅品」第2經(T2,579a)

聞如是：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有此二法涅槃界，云何為二？有餘涅槃界、無餘涅槃界。彼云何名為有餘涅槃界？於是，比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世⁷，是謂名為有餘涅槃界。彼云何

⁷這裡的「不來此世」即三果阿那含的「不來」之意，即不再來欲界受生，因已斷五下分結之故。

名為無餘涅槃界？於是，比丘盡有漏成無漏，意解脫、智慧解脫，自身作證而自遊戲：⁸生死已盡，梵行已立，更不受有，如實知之，是謂為無餘涅槃界。此二涅槃界，當求方便，至無餘涅槃界。如是，諸比丘！當作是學。」爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經出於《增一阿含經》，其所說的有餘、無餘涅槃，和上述《阿含經》所說的概念是大相徑庭的。本經將涅槃清楚地分為「有餘涅槃」和「無餘涅槃」。「有餘涅槃」是指斷五下分結的三果聖人，其死後不再來欲界受生，會投生在上二界而得涅槃。因為有剩餘的煩惱還未斷盡，而非真涅槃，故稱為「有餘涅槃」。相對的，一切煩惱斷盡而得阿羅漢果，即稱為「無餘涅槃」。

五、五種般涅槃

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。佛陀告訴比丘：「如果比丘們能修習七覺支，不斷地努力修習，此生即能得究竟的智證之樂。若此生未能得的話，則在臨命終時能得究竟的智證之樂。如果臨命終時還未能得的話，至少在命終時能斷盡五下分結，而得中般涅槃。若無法證得中般涅槃，則可證得生般涅槃。若還無法證

⁸這裡的「遊戲」一詞（巴利upasampajja viharanti），意譯為「具足住」，又常譯為「成就遊」，從上下文看，可理解為具足智慧、成就解脫。

得生般涅槃，則可證得無行般涅槃。若不得無行般涅槃，則可得有行般涅槃。若不得有行般涅槃，則至少可得上流般涅槃。

【原文】《雜阿含》736經(T2,196b)

如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。佛告比丘⁹：「若比丘修習七覺分，多修習已，當得七種果、七種福利。何等為七？是比丘得現法智證樂，¹⁰若命終時若不得現法智證樂，及命終時而得五下分結盡，中般涅槃。若不得中般涅槃，而得生般涅槃。若不得生般涅槃，而得無行般涅槃。若不得無行般涅槃，而得有行般涅槃。若不得有行般涅槃，而得上流般涅槃。」

【析辨】

本經所說的五種般涅槃，並不是說有五種不同的涅槃。而是指斷了五下分結的三果聖人，如果今生無法取證涅槃的話，那下一生得涅槃的五種方式：1、中般涅槃：今生死後，在未投胎前的中有位即得涅槃（指一切煩惱斷盡）。2、生般涅槃：今生死後，下一生一出世便得涅槃。3、無行般涅槃：「行」是加行的意思，即用功修行。下一生出世後，無需用功修行，即可得涅槃，稱「無

⁹此處原經文作「……如上說，差別者」：主要是指此經的故事是延續上幾個經文發展的，地點、人物相同，只是佛所開示的內容有所不同，所以用「如上所說，差別者」。

¹⁰「智證樂」（巴利 *añña*），智、洞察力、證智、究竟智。

行般涅槃」。4、有行般涅槃：下一生出世後，需要用功修行，才能得涅槃。5、上流般涅槃：「上流」是往上流生之義。即如果下一生亦無法得涅槃，那就得死後再投生上一階的天道才能得涅槃。例如今生死後，生在初禪天沒有得涅槃，那就得死後再投生比初禪更高的天才能得涅槃。這主要是因為三果聖人欲界見思二惑已全斷，所以不會再投生欲界，必投生上二界。在上二界中可透過加行用功將五上分結斷盡，或不再加行用功，剩餘煩惱也會慢慢斷盡，而得涅槃。¹¹從本經中也可看出，涅槃是指煩惱斷盡之意，而不是指死亡。

六、四沙門果

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘：「有沙門法和沙門果。你們要注意聽，好好思考，我將為你們解說。

什麼是沙門法呢？就是八正道，即正見、正思惟、乃至正定等等。什麼又是沙門果呢？即須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。什麼是須陀洹果？即三結斷。什麼又是斯陀含果？即三結斷，貪、恚、癡薄。什麼又是阿那含果？即斷盡五下分結。什麼又是阿羅漢？即貪、恚、癡永盡，一切煩惱永盡。」

¹¹詳見《俱舍論》卷24，(T29,124b)。

【原文】《雜阿含》797經(T2,205b)

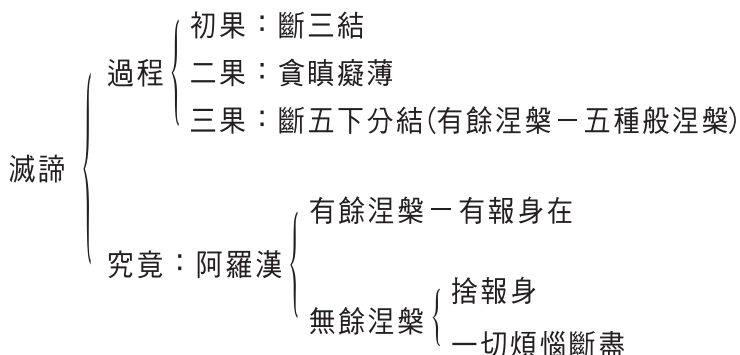
如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有沙門法及沙門果。諦聽，善思，當為汝說。何等為沙門法？謂八聖道——正見乃至正定。何等為沙門果？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。何等為須陀洹果？謂三結斷。何等為斯陀含果？謂三結斷，貪、恚、癡薄。何等為阿那含果？謂五下分結盡。何等為阿羅漢果？謂貪、恚、癡永盡，一切煩惱永盡。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

對於滅聖諦，《阿含經》常稱之為「苦滅聖諦」。可分為兩種狀態：即滅苦的過程——初果、二果和三果；苦滅的究竟狀態——阿羅漢果。苦滅的究竟狀態，從其證得的境界上說，即是涅槃；從修行者的果位上說，即為阿羅漢果。如果證得涅槃後，報身還在，稱為「有餘涅槃」；若連報身也捨掉，就稱為「無餘涅槃」。此外，一切煩惱斷盡的涅槃亦可稱為「無餘涅槃」，即煩惱斷盡而無有遺餘。相對於「無餘涅槃」，斷五下分結的三果聖人，下一生將得「涅槃」，但因煩惱未斷盡而有剩餘，故亦稱為「有餘涅槃」。三果聖人於下一生中得涅槃大致有五種方式，稱為五種般涅槃。

上述如圖：



七、須深

有一次，佛陀住在王舍城迦蘭陀竹園，和他的弟子們受到王公貴族、長者、居士們的恭敬供養，食衣住行醫藥等用具樣樣俱備。相對的，有許多外道就得不到充足的供養。這些外道聚在一起，討論著：「我們以前常受國王、大臣、長者、居士等的供養，一切生活資具充足，而現在則什麼都沒有了，他們都轉供養沙門瞿曇和他的弟子們。在座的眾人中有誰智慧高、能力強，可以到沙門瞿曇的僧眾中去出家，潛藏在裡面偷聽他的教法，回來告訴我們，我們再利用他的教法來教導居士們，以重新得回我們以前的供養。」這時，有人提議：

「有一位叫須深的年輕人，非常聰明，一定有能力潛伏到沙門瞿曇眾中出家，偷聽他的法，然後回來告訴我們。」於是外道們便到須深住處，說服他去作間諜，到佛陀僧眾中去盜法，須深也答應了。

之後，須深來到迦蘭陀竹園，告訴正在經行的比丘們他想跟佛陀出家，比丘們便引領他去拜見佛陀。見到佛陀後，須深就將其想出家的來意告訴佛陀。佛陀當然知道其真正的目的，就不動聲色地告訴比丘們：「他想出家，你們就度他出家吧！」於是比丘們就度須深出家了。

「出家半個月後，有一天有一位比丘告訴須深：「我們生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

須深問：「尊者！怎麼說？你們已證得初禪了嗎？」

比丘們答：「沒有！」

須深再問：「你們已證得二禪、三禪或四禪了嗎？」

比丘們答：「都沒有！」

須深再問：「還是你們已證得了無色界定？」

比丘們答：「也沒有！」

須深問：「尊者！為什麼你說話前後矛盾？你們一下說已解脫得阿羅漢，一下又說沒有禪定的能力，這到底是這麼回事？」

比丘們回答：「我們是慧解脫阿羅漢。」說完後便起身離去了。」

比丘們離去後，須深百思不得其解：「這些比丘一方面說已證得阿羅漢，一方面又說沒有禪定的能力，這是怎麼一回事？」於是他跑去見佛陀，請佛陀釋疑。見到佛陀後，須深便將其疑問向佛陀請教。

佛告訴須深：「這些比丘們先知法住，後知涅槃。這些修行者獨一靜處，專精思惟，不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」

須深問：「我不知道什麼是先知法住，後知涅槃。」

佛陀回答：「不管你知不知道，必定是先知法住，後知涅槃。然後獨自在安靜的地方專注思惟，努力不放逸，慢慢就能離去我見，不起煩惱，心得解脫。」

須深說：「請佛陀為我解說，讓我得法住智，有法住智的知見。」

佛陀告訴須深：「我現在問你一些問題，你隨意回答。須深！是不是有『生』所以有『老死』，老死必不離於生，是嗎？」須深回答：「是的，世尊！」

佛陀繼續問：「有『生』所以有『老死』，『老死』必不離於『生』，生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、無明等等，兩兩之間的關係也是同樣的道理。再說，有『無明』所以有『行』，『行』必定不離於『無明』，是嗎？」須深回答：「是這樣沒錯。」

佛陀再問：「沒有『生』就沒有『老死』，『老死』的

除滅一定離不開『生』的除滅，是這樣嗎？」須深回答：「是的，世尊！」

佛陀再問：「從老死到無明等等，是不是沒有『無明』就沒有『行』，『行』的除滅一定離不開『無明』的除滅？」須深回答：「是的，世尊！」

佛陀最後問：「剛剛所提及的認知和見解，是不是須要有禪定的力量才能了解？」須深回答：「不用，世尊！」

佛陀告訴須深：「這就是所謂的先知法住，後知涅槃。修行者必須獨自找一個安靜的地方，專注的思惟，並且不放逸，才能消除我見，不起煩惱，心得解脫。」佛陀開示後，尊者須深遠塵離垢，得法眼淨（證得初果）。

這時，須深便真誠地頂禮佛足，對佛陀說：「世尊！我現在要悔過！我在正法中假意出家來盜法，所以要悔過！」佛陀問：「假意出家來盜法，怎麼回事？」須深就將事情的來龍去脈向佛陀坦承，並真誠悔過。

佛陀對須深說：「我可以接受你的悔過，但你得清楚說明你的過錯才能悔過。你要這樣說：『我昔愚癡、不善、無智，於正法、律盜密出家，今日悔過，自見罪、自知罪，於當來世律儀成就，功德增長，終不退減。』凡是人有過錯，自己觀察到、察覺到而悔過的話，在未來世律儀成就，功德增長，終不退減。」……。

【原文】《雜阿含》347經(T2,96c)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。若王、大臣、婆羅門、長者、居士及餘世人所共恭敬、尊重、供養，佛及諸聲聞眾大得利養，衣被、飲食、臥具、湯藥；都不恭敬、尊重、供養眾邪異道衣被、飲食、臥具、湯藥。爾時，眾多異道聚會未曾講堂，作如是論：「我等昔來常為國王、大臣、長者、居士及餘一切之所奉事，恭敬供養衣被、飲食、臥具、湯藥，今悉斷絕，但恭敬供養沙門瞿曇、聲聞大眾衣被、飲食、臥具、湯藥。今此眾中，誰有智慧、大力，堪能密往詣彼沙門瞿曇眾中出家，聞彼法已，來還廣說，我等當復用彼聞法化諸國王、大臣、長者、居士，令其信樂，可得還復供養如前？」

時，有人言：「有一年少，名曰須深，聰明點慧，堪能密往沙門瞿曇眾中出家，聽彼法已，來還宣說。」時，諸外道詣須深所，而作是言：「我今日大眾聚集未曾講堂，作如是論：『我等先來為諸國王、大臣、長者、居士及諸世人之所恭敬奉事，供養衣被、飲食、臥具、湯藥，今悉斷絕，國王、大臣、長者、居士及諸世間悉共奉事沙門瞿曇、聲聞大眾。我此眾中，誰有聰明點慧，堪能密往沙門瞿曇眾中出家學道，聞彼法已，來還宣說，化諸國王、大臣、長者、居士，令我此眾還得恭敬、尊重、供養？』其中有言：『唯有須深聰明點慧，堪能密往瞿曇法中出家學道，聞彼說法，悉能受持，來還宣說。』是故我等故來相請，仁者當行。」

時，彼須深默然受請，詣王舍城迦蘭陀竹園。時，眾多比丘出房舍外露地經行。爾時，須深詣眾多比丘，而作是言：「諸尊！我今可得於正法中出家受具足，修梵行不？」時，眾多比丘將彼須深詣世尊所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！今此外道須深欲求於正法中出家受具足，修梵行。」爾時，世尊知外道須深心之所念，告諸比丘：「汝等當度彼外道須深，令得出家。」時，諸比丘願度須深。

出家已經半月，有一比丘語須深言：「須深當知，我等生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」時，彼須深語比丘言：「尊者！云何？學離欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，具足初禪，不起諸漏，心善解脫耶？」比丘答言：「不也，須深！」復問：「云何？離有覺有觀，內淨一心，無覺無觀，定生喜樂，具足第二禪，不起諸漏，心善解脫耶？」比丘答言：「不也，須深！」復問：「云何？尊者離喜，捨心住正念正智，身心受樂，聖說及捨，具足第三禪，不起諸漏，心善解脫耶？」答言：「不也，須深！」復問：「云何？尊者離苦息樂，憂喜先斷，不苦不樂捨，淨念一心，具足第四禪，不起諸漏，心善解脫耶？」答言：「不也，須深！」復問：「若復寂靜解脫起色、無色，身作證具足住，不起諸漏，心善解脫耶？」答言：「不也，須深！」須深復問：「云何？尊者所說不同，前後相違。云何不得禪定而復記說？」比丘答言：「我是慧解脫也。」作是說已，眾多比丘各從座起而去。

爾時，須深知眾多比丘去已，作是思惟：「此諸尊者所說不同，前後相違，言不得正受，而復記說自知作證。」作是思惟已，往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！彼眾多比丘於我面前記說：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』我即問彼尊者：『得離欲、惡不善法，乃至身作證，不起諸漏，心善解脫耶？』彼答我言：『不也，須深！』我即問言：『所說不同，前後相違，言不入正受，而復記說，自知作證。』彼答我言：『得慧解脫。』作此說已，各從座起而去。我今問世尊：云何彼所說不同，前後相違，不得正受，而復說言『自知作證』？」佛告須深：「彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」須深白佛：「我今不知先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫。」須深白佛：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智。」佛告須深：「我今問汝，隨意答我。須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶？」須深答曰：「如是，世尊！」「有生故有老死，不離生有老死。如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、無明，有無明故有行，不離無明而有行耶？」須深白佛：「如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行。」佛告須深：「無生

故無老死，不離生滅而老死滅耶？」須深白佛言：「如是，世尊！無生故無老死，不離生滅而老死滅。」「如是，乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？」須深白佛：「如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅。」佛告須深：「作如是知、如是見者，為有離欲、惡不善法，乃至身作證具足住不？」須深白佛：「不也，世尊！」佛告須深：「是名先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」佛說此經已，尊者須深遠塵離垢，得法眼淨。爾時，須深見法得法，覺法度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏，稽首佛足，白佛言：「世尊！我今悔過，我於正法中盜密出家，是故悔過。」佛告須深：「云何於正法中盜密出家？」須深白佛言：「世尊！有眾多外道來詣我所，語我言：『須深當知，我等先為國王、大臣、長者、居士及餘世人恭敬供養，而今斷絕，悉共供養沙門瞿曇、聲聞大眾。汝今密往沙門瞿曇、聲聞眾中出家受法，得彼法已，還來宣說我等，當以彼聞法教化世間，令彼恭敬供養如初。』是故，世尊！我於正法、律中盜密出家，今日悔過，唯願世尊聽我悔過，以哀愍故。」佛告須深：「受汝悔過，汝當具說：『我昔愚癡、不善、無智，於正法、律盜密出家，今日悔過，自見罪、自知罪，於當來世律儀成就，功德增長，終不退減。』所以者何？凡人有罪，自見、自知而悔過者，於當來世律儀成就，功德增長，終不退減。」……。

【析辨】

本經是《雜阿含經》中非常重要的一經，其牽涉到的幾個問題與具體的修行次第有關，也成為後代阿毘達磨討論的重點，以下析辨。

1、根本定與解脫

本經的第一個討論重點是：解脫到底須不須要定力？從本經來看，佛陀似乎是說慧力夠就可以解脫了，並不需要定力。然若如此的話，那戒定慧三增上學不就有問題了嗎？況且在其他各經中，都說解脫是要定慧等持、止觀相應的。為解決這個問題，阿毘達磨中提出「未到地定」的觀念。「未到地定」論上又稱為「未至定」，是初禪的近分定。依阿毘達磨論說，起無漏慧觀不一定非依根本定（色界四禪和前三種無色定）不可，但至少要有未到地定的能力。如此，不但維持了三增上學的次第，也解決了本經的問題。這即是說，這些阿羅漢雖無根本定的能力，卻是依未至定起慧觀而得解脫的。¹²

2、慧解脫阿羅漢

經中提到了「慧解脫」一詞，由於本經中說，這些慧解脫者是「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」，因此「慧解脫阿羅漢」一詞由此而生。所有的解

¹²《大毘婆沙論》卷一一〇：「世尊告曰：『蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。』蘇尸摩曰：『我今不知何者法住智，何者涅槃智？』佛言：『隨汝知與不知，然法應爾』。時蘇尸摩不果先願，然彼五百應真苾芻依未至定得漏盡已後，方能起根本等至。」（T27,572b）

脫必是由慧悟而得的，根據本經所說的特別稱為「慧解脫阿羅漢」。然而後代的論師認為慧解脫阿羅漢有兩種：全分和少分。全分慧解脫阿羅漢是沒有根本定的能力，唯依未到地定起無漏慧觀而得解脫。少分慧解脫阿羅漢是有根本定的能力，從初禪到非想非非想定。另外，如果是得滅盡定的阿羅漢就稱為「俱解脫」（定障和慧障全得解脫）阿羅漢。¹³

3、法住智與涅槃智

本經中提到「法住智」與「涅槃智」兩個概念，佛陀甚至直截了當地對須深說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」這兩種智雖在論書中有不同看法和討論，¹⁴但依據本經，很明顯的「法住智」是了解十二有支的相生，即知緣起苦集的流轉；而「涅槃智」則是知緣起十二有支的還滅，即知滅道二諦。因為必先了知生

¹³《大毘婆沙論》卷一〇九：「慧解脫有二種：一是少分，二是全分。少分慧解脫於四靜慮能起一二三，全分慧解脫於四靜慮皆不能起。……蘇尸摩經說全分慧解脫。彼於四靜慮皆不能起。如是二說俱為善通。由此少分慧解脫者乃至能起有頂等至但不得滅定，若得滅定名俱解脫。」(T27,564a)

¹⁴同上卷一一〇：「如世尊說：『蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。』問此中何者是法住智？何者是涅槃智耶？有作是說：『知集智是法住智，知滅智是涅槃智。』有餘復說：『知苦集智是法住智，知滅道智是涅槃智。』或有說者：『知苦集道智是法住智，知滅智是涅槃智。』問：『若爾，何故說先有法住智，後有涅槃智耶？』答：『雖有法住智在涅槃智後，而有法住智在涅槃智前，故作是說。』復有說者：『知流轉智是法住智，知還滅智是涅槃智。』復次：『知緣起智是法住智，知緣起滅智是涅槃智。』復次：『知生死智是法住智，知生死滅智是涅槃智。』有餘師說：『近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。』」(T27,572b)

死不斷流轉的因緣，才能阻斷其因，達到生死的止息，所以必先有法住智，才能進而有涅槃智。這和前面「四聖諦章」所說的現觀四聖諦有其次第是同樣的道理，必先能現觀苦集，才能現觀道而得滅。

八、分辨聖人

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，波斯匿王來拜見佛陀，行完禮後，坐在一旁。這時，有七位耆那教門徒、七位結髮外道、七位一衣外道在門外徘徊。波斯匿王看見外道們在門外徘徊，即起身走向外道，並合掌行禮，自稱自己名字三次：「我是波斯匿王，拘薩羅國國王。」

國王回座後，佛陀問波斯匿王：「你為什麼對他們這麼恭敬，還合掌自稱名號三次？」

國王回答：「我想：『這世上如果有阿羅漢的話，這些人就是了。』」

佛陀告訴國王：「先別妄下定論！你沒有能力去判別是否為阿羅漢，因為你沒有他心通。應該要長期地去和一個人相處，觀察他的行為，久而久之才有可能了解。你先別太快下定論！要審慎觀察，不要只是景仰！要用智慧，不要無知！路遙知馬力，日久見人心，用心分辨，就能知真偽。對一個人要聽其言觀其行，長期相處才能知其真面目，不是短時接觸就可論斷。凡事謹慎思惟，用智慧去觀察。」

國王回答：「真是難遇！世尊！您說的太有道理了。您說：『人相互長期相處，觀察其行為，聽其言要觀其行』等等，確實是這樣。我有一個親戚，也是出了家，現出家相，到處流浪。回來之後，捨戒還俗，又回到了世俗的五欲生活。所以確實，世尊上述所說的太有智慧了。」

這時，世尊用偈誦再重說：

「不能單依外表相，就來判斷其善惡，
也不應在初見時，對人掏心又掏肺。
身雖剃現出家相，俗心全不知收斂，
就像鍍金銅一樣，外表鍍上真金色。
內心世俗又雜染，外表偽裝聖威儀，
還到處遊化渡眾，欺誑詐騙世間人。」

佛陀開示完，國王很高興地行禮離開了。

【原文】《雜阿含》1148經 (T2,306a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，波斯匿王來詣佛所，稽首佛足，退坐一面。時，有尼乾子七人、闍祇羅七人、一舍羅七人，¹⁵身皆龐大，徜徉行住祇洹門外。時，波斯匿王遙見斯等徜徉門外，即從座起，往至其前，合掌問訊，三自稱名言：「我是波斯匿王、拘薩羅王。」爾時，世尊告波斯匿王：「汝今何故恭敬斯等，三稱姓名，合掌問訊？」王白佛言：「我作是念：『世間若有阿羅漢者，斯等則

¹⁵闍祇羅(巴利Jaṭṭila)，結髮者。PTS *P-E Dictionary*, 277。一舍羅(巴利Ekasāṭaka)，一衣者，eka 一，sāṭaka 衣、布。PTS *P-E Dictionary*, 672。

是。』」佛告波斯匿王：「汝今且止！汝亦不知是阿羅漢、非阿羅漢，不得他心智故。且當親近觀其戒行，久而可知，勿速自決！審諦觀察，勿但洛莫！¹⁶當用智慧，不以不智。經諸苦難，堪能自辨；交契計拔，真偽則分。見說知明，久而則知，非可卒識，當須思惟，智慧觀察！」

王白佛言：「奇哉！世尊！善說斯理，言：『久相習，觀其戒行，乃至見說知明。』我有家人，亦復出家，作斯等形相，周流他國，而復來還，捨其被服，還受五欲。是故當知世尊善說，應與同止，觀其戒行，乃至言說知有智慧。」

爾時，世尊而說偈言：

「不以見形相，知人之善惡，不應暫相見，而與同心志。

有現身口密，俗心不斂攝，猶如石銅，塗以真金色。

內懷鄙雜心，外現聖威儀，遊行諸國土，欺誑於世人。」

佛說此經已，波斯匿王聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。

【析辨】

看過本經之後，不得不讓人心有戚戚焉。原來現今發生的事，在兩千多年前的佛陀時代也同樣地發生過，佛陀也遇到了這些問題。如今有許多附佛外道，到處自稱明心見性、已經開悟、活佛轉世、或佛菩薩再來等等，就像本經所說的，到處欺誑世人。而許多人完全

¹⁶「洛莫」一詞依元版應作「絡慕」，為「景仰」之義。

不用頭腦思考，也不用智慧分辨，更不曾長期去相處觀察，只是被一些表象欺誑就輕易相信了。究其原因，主要還是對佛法缺乏正知見，對佛教根本的理論、修行次第等完全沒概念，當然容易受欺騙了。我常勸誡中道佛學會的學員們，要多聽經聞法，建立對佛法的正確認識。先勿論修得有多好，至少不容易上當受騙。

九、依法不依人

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「如果信仰個人，就會有五種過失：第一，當所信仰的人犯戒被僧眾所逐出時，他的信眾會這樣想：『這是我師父，我非常敬重，被趕出寺院，我沒理由再去寺院了。』」此人不肯去寺院後，就不再恭敬僧團；不恭敬僧團後，就失去了聽經聞法的機會；不聽經聞法，易退失善法，就無法常住在正法中了。這就是崇拜個人的第一種過失。

第二，如果崇拜一個人，當所崇拜的人犯戒，僧團舉其罪，但他卻不認罪。他的信眾會這樣想：『這是我師父，我非常敬重，他沒犯錯，僧團欲無故加他的罪，我沒理由再去寺院了。』」此人不肯去寺院後，就不再恭敬僧團；不恭敬僧團後，就失去了聽經聞法的機會；不聽經聞法，易退失善法，就無法常住在正法中了。這就是崇拜個人的第二種過失。

第三，如果所崇拜的人離開到遠方去了。他的信眾會這樣想：『這是我師父，我非常敬重，他現在離開了，沒有再去寺院的理由了。』此人不去寺院後，就不再恭敬僧團；不恭敬僧團後，就失去了聽經聞法的機會；不聽經聞法，易退失善法，就無法常住在正法中了。這就是崇拜個人的第三種過失。

第四，如果所崇拜的人捨戒還俗了。他的信眾會這樣想：『這是我師父，我非常敬重，他現在還俗了，我不應該再去寺院了。』此人不去寺院後，就不再恭敬僧團；不恭敬僧團後，就失去了聽經聞法的機會；不聽經聞法，易退失善法，就無法常住在正法中了。這就是崇拜個人的第四種過失。

第五，如果所崇拜的人死了。他的信眾會這樣想：『這是我師父，我非常敬重，他現在死了，沒有再去寺院的理由了。』此人不去寺院後，就不再恭敬僧團；不恭敬僧團後，就失去了聽經聞法的機會；不聽經聞法，易退失善法，就無法常住在正法中了。這就是崇拜個人的第五種過失。

所以，比丘們！應當學習對佛、法、僧、戒的真實不壞信念，而非對個人的崇拜。」

【原文】《雜阿含》837經(T2,214b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「若信人者，生五種過患，彼人或時犯戒違律，為眾所棄。恭敬其人者，當作是念：『此是我師，我所敬重，眾僧棄薄，我今何緣入彼塔寺？』不入塔寺已，不敬眾僧；不敬眾僧已，不得聞法；不聞法已，退失善法，不得久住於正法中。是名信敬人生初過患。

復次，敬信人者，所敬之人犯戒違律，眾僧為作不見舉。¹⁷敬信彼人者，當作是念：『此是我師，我所敬重，而今眾僧作不見舉，我今何緣復入塔寺？』不入塔寺已，不敬眾僧；不敬眾僧已，不得聞法；不聞法已，退失善法，不得久住於正法中。是名敬信人故生第二過患。

復次，彼人若持衣，餘方遊行。敬彼人者，而作是念：『我所敬人著衣持，人間遊行，我今何緣入彼塔寺？』不入塔寺已，不得恭敬眾僧；不敬眾僧已，不得聞法；不聞法已，退失善法，不得久住於正法中。是名敬信人故生第三過患。

復次，彼所信敬人捨戒還俗。敬信彼人者，而作是念：『彼是我師，我所敬重，捨戒還俗，我今不應入彼塔寺。』不入寺已，不敬眾僧；不敬眾僧已，不得聞法；不聞法已，退失善法，不得久住於正法中。是名敬信人故生第四過患。

¹⁷「不見舉」：不接受或不承認別人的舉罪。佛在拘睺彌國，闍陀比丘犯罪，餘比丘語言：「汝犯罪見不？」答言：「不見。」比丘舉過，佛因訶制出過。見《摩訶僧祇律》卷七(T22,284c)。

復次，彼所信敬人身壞命終。敬信彼人者，而作是念：『彼是我師，我所敬重，今已命終，我今何緣入彼塔寺？』不入寺故，不得敬僧；不敬僧已，不得聞法；不聞法故，退失善法，不得久住於正法中。是名敬信人故生第五過患。

是故，諸比丘！當如是學：『我當成就於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就。』」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

「依法不依人」是常說的四依法之一¹⁸，也是許多佛教徒常掛在嘴上喊的口號。但現實的狀況卻多是依人不依法，藏傳佛教甚至將上師的依止置於三寶之上，而對上師予以無上的尊崇。在台灣，佛教山頭林立，大多也是以開山者的個人魅力來吸引大眾，號召其護持者。當然，從一個宗教團體的初創而言，以個人的德行也好，福報或魅力也好，來號召信眾，這本是無可厚非的，因為人的特性如此，佛陀當年也是以其個人的萬德莊嚴和教法來接引眾生的。然而問題的關鍵在於，當以個人崇信而引人入門後，是將其轉為對法的學習和受持上，還是一直使其停留在崇拜的階段。畢竟佛教和其他宗教不同，是以法為本，而不是以信仰為宗。佛陀當

¹⁸《大般涅槃經》卷六：「如佛所說是諸比丘當依四法。何等為四：依法不依人；依義不依語；依智不依識；依了義經不依不了義經。如是四法應當證知。」(T12,401b)

年也是不斷地強調「見法即見佛」、「依法以攝僧」、「法為依止」等等，不外是希望弟子們將對佛的崇拜轉向對法的崇敬和追求，因為這才是正法久住之道，眾生福氣之所在。

現今佛教的許多亂象和附佛外道的橫行，其主要原因就是依人不依法。當一個想學佛的人對正法不清不楚時，很容易被附佛外道、個人崇拜所誘惑，入了附佛外道，還以為自己在學佛。在佛教中，如果太強調個人崇拜，不依法而行，就會如本經所說的，一旦被崇拜者出問題，其跟隨者就容易信心動搖而離佛法遠去。遠的不說，最近台灣有一個人數眾多的比丘僧團，雖強調菩提道次第的學習，但實際上還是立根於對其創辦人的個人崇拜。當這位創辦人往生後，由於長期依人不依法之故，僧團領導中心動盪，竟依止於一位在家女眾。真是讓人不勝唏噓！所以學佛者無論在家或出家，應以本經中佛陀的教示為鑑，「依法不依人」才是自他之福。

十、法鏡經

有一次，佛住那梨迦村落繁耆迦精舍，剛好那梨迦村落有許多人死了。這時，有眾多比丘搭衣持鉢到那梨迦村落乞食，聽到包括有那梨迦聚落鬪迦舍等優婆塞在內的許多人都死了。比丘們回到精舍後，就將鬪迦舍等優婆塞的死訊告訴了佛陀，並問佛陀他們死後去了哪

裡。佛陀回答：「罽迦舍等已斷五下分結，得阿那含，在天上般涅槃，不會再投生欲界了。」比丘們再問佛陀：「還有許多優婆塞都死了，他們死後是否也有得阿那含、斯陀含或須陀洹的？」

佛陀回答：「你們問他們死後得什麼、去了哪裡，是非常沒有意義的，也不是我所樂於回答的。有生必有死，有什麼好大驚小怪的。你們所要問的和要了解的是：不論如來出世或不出世，一向常住的法性，才是如來成為正等覺後，要為大家開示的。這即是『此有故彼有，此生故彼生』，即依無明為緣而有行，乃至以生為緣而有老、病、死、憂、悲、惱、苦，這就是苦蘊的聚集；『此無故彼無，此滅故彼滅』，無明滅則行滅，乃至生滅則老、病、死、憂、悲、惱、苦滅，這就是苦蘊滅除。了解了這些以後，我現在要為你們開示『法鏡』，要注意聽，好好思考。什麼是『法鏡』？就是：聖弟子們於佛得不壞淨，於法、僧得不壞淨，聖戒成就。」

佛說完後，弟子們很高興地信受奉行。

【原文】《雜阿含》854經(T2,217c)

如是我聞：一時，佛住那梨迦聚落繁耆迦精舍。爾時，那梨迦聚落多人命終。時，有眾多比丘著衣持鉢，入那梨迦聚落乞食，聞那梨迦聚落罽迦舍優婆塞命終，尼迦吒、佉楞迦羅、迦多梨沙婆、闍露、優婆闍露、梨色吒、阿梨色吒、

跋陀羅、須跋陀羅、耶舍耶輸陀、耶舍多羅悉皆命終。聞已，還精舍，舉衣，洗足已，詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！我等眾多比丘晨朝入那梨迦聚落乞食，聞闍迦舍優婆塞等命終。世尊！彼等命終，當生何處？」佛告諸比丘：「彼闍迦舍等已斷五下分結，得阿那舍，於天上般涅槃，不復還生此世。」諸比丘白佛：「世尊！復有過二百五十優婆塞命終，復有五百優婆塞於此那梨迦聚落命終，皆五下分結盡，得阿那舍，於彼天上般涅槃，不復還生此世？復有過二百五十優婆塞命終，皆三結盡，貪、恚、癡薄，得斯陀舍，當受一生，究竟苦邊？此那梨迦聚落復有五百優婆塞於此那梨迦聚落命終，三結盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊？」佛告諸比丘：「汝等隨彼命終、彼命終而問者，徒勞耳！非是如來所樂答者。夫生者有死，何足為奇？如來出世及不出世，法性常住。彼如來自知成等正覺，顯現演說，分別開示。所謂是事有故是事有，是事起故是事起，緣無明有行，乃至緣生有老、病、死、憂、悲、惱、苦。如是苦陰集；無明滅則行滅，乃至生滅則老、病、死、憂、悲、惱、苦滅，如是苦陰滅。今當為汝說法鏡經，諦聽，善思，當為汝說。何等為法鏡經？謂聖弟子於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

人們對生死總是好奇的。相對於生從何來，對死往何處去給予更大的關注。對一般人來說，這種關注常來自情感的執持不捨，特別是對於至親的死去。有很多人尋求宗教，表面上是想知道其過世的親人現在在哪裡、過得好不好等等，深層裡是希望執持不捨的情感能得到些許的慰藉。人們對死亡常存在許多迷思，如西方宗教認為人死後有三種可能的去處：上天堂、下地獄、或等待最後的審判，但是對上天堂或下地獄的審判標準，卻始終難以提出一套讓人信服的理由。再如中國傳統也有自己的許多不同看法，包括：人死為鬼、人死為神、死後有另一個世界等等。相信人死為鬼的就燒紙錢、拜貢品；相信人死為神的，就常向先人、亡者祈求保佑；相信死後有另一個世界的，就視死如生，修陵墓搞陪葬等。在印度則主要有斷滅論和輪迴論兩種。現代科學理論就近似於斷滅論，即人死後什麼都沒有。而佛教大體上是採取輪迴論，即人死後就依其生前的業力去投胎輪迴。輪迴論同時解決了生從何來和死往何去兩大問題。

佛是大智大能者，依其神通力當然知道某人死後是解脫，或者投生去了哪裡。在《阿含經》中佛陀確實也常常告訴弟子們某某人死後去了哪裡。但佛陀更關心的是，在生時弟子們能不能用心去學習正法，了解生

死的根源，去認真解決生死問題，不是光想著死後去了哪裡。只要在世時能把握機會，用心學習正法，臨終時正法正念相應，自然能有應該有的去處。最怕的，就是在世時不熏修正法，臨終時才想著要靠佛力加持、靠著別人來超渡，那可真令人擔憂了。所以與其擔憂自己或親人死後去了哪裡，倒不如在生時多找機會熏習佛法，這才是真實之道，也是佛陀在本經中所要表達的意趣。

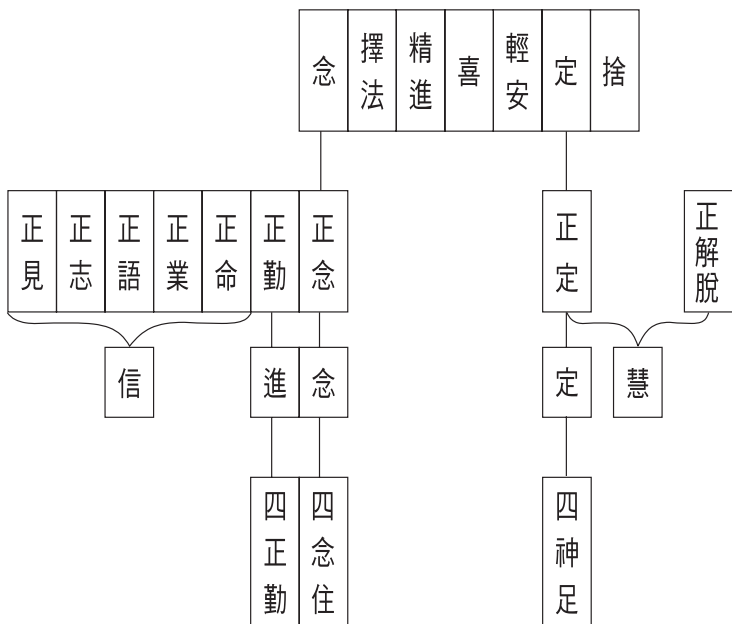
本經名為「法鏡」，即以法為鏡，依法來檢視自己的意思。如何依法來視檢自己呢？經中說，不斷地用心熏修正法後，檢視自己的方法就是四不壞淨，即自己對佛、法、僧、戒是否生起了真實的信心和信念。四不壞淨本是初果聖人的信念和境界，雖然我們一般人還達不到這樣高的標準，但至少是檢視自我修行的一個方向。一位學佛者要常自問的是，對佛、法、僧、戒有多少信念，而不是死後去了哪裡。

第八章 道聖諦

阿含經的修道綱要可說是一切法門的根本，佛教的一切大小法門都離不開這些綱要。其簡要地說即三學、八正道，廣開來說就是三十七道品。因此，三學、八正道和三十七道品，沒有根本的差異，只是廣略不同而已。三學又稱為三增上學，是從增上（基礎）的角度來說明修學的次第成就。如修定要有所成就，就必須要有一定的戒行作為基礎，故稱為增上戒學。慧學（修慧）要有所成就，就要有基本的定力（未到地定）做為基礎，這稱為增上定學。如要達到現證解脫，就要有修慧作為基礎，故稱為增上慧學。八正道則是從修學的次第上來談的，即正確的觀念，才能引導正確的行為，正確的行為作基礎，再與正確的觀念相應，才能有正定產生。而正定指的是止觀雙修、定慧相應，即是修慧的成就。七覺支偏重於修定的細節說明，其內容即是從正念到正定的過程。四正勤是精進的內容，四念處是正念，四神足即是正定的說明。¹三十七道品的開展代表著修學的整體要目，其實是以八正道為主體，而相融相攝的。如下圖，說明三十七道品間相融相攝的整體性。

¹《雜阿含》646經：「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：『有五根。何等為五？謂信根、精進根、念根、定根、慧根。信根者，當知是四不壞淨；精進根者，當知是四正斷；念根者，當知是四念處；定根者，當知是四禪；慧根者，當知是四聖諦。』佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。（T2,182b）

本章的目的並不在於對雜阿含經的道品做全面的表述，而是從中精選出較有啟發性的故事，希望能令讀者有所省思。



一、古仙人道

有一次，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「我回想過去生中，還沒成佛之前，有一次，獨自在很安靜的地方專注禪思。……那時想：『我找到了古仙人道、古仙人小徑、古仙人路跡。以前的仙人是尋著這條路走的，我也跟隨著同一路跡走。』就好比有一個人荒野中迷失而四處找路，忽然發現了古道路跡，於是他便尋著古路而走。漸漸地，他見到了以前的城市、舊王宮，還有庭園浴池，林木清淨。這個人這時就想：『我現在就回去告知國王。』他回去後便將他的經歷和發現稟報國王。國王便帶他的人民遷居到這個新發現的地方，此後生活資源豐裕、快樂安穩、人口增加。

我現在就是這樣的，我找到了古仙人道、古仙人小徑、古仙人路跡。以前的仙人是尋著這條路走的，我也跟隨著同一路跡走。這條路就是八正道，即正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。我從這條路看到老病死、老病死的原因、老病死的結束和結束老病死的方法。看見生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、行集、行滅、行滅道跡。我自知自覺此道，而成無上正等正覺，並為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及餘外道沙門、婆羅門、在家、出家等等開示宣說此道。

這些人聞法後都能正信、喜樂，知道是善法，對修清淨行有很大的助益。」

【原文】《雜阿含》287經(T2,80b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「我憶宿命未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，……我時作是念：『我得古仙人道、古仙人逕、古仙人道跡，古仙人從此跡去，我今隨去。』譬如有人遊於曠野，披荒覓路，忽遇故道古人行處，彼則隨行。漸漸前進，見故城邑、故王宮殿、園觀浴池、林木清淨。彼作是念：『我今當往白王令知。』即往白王：『大王當知，我遊曠野，披荒求路，忽見故道古人行處，我即隨行；我隨行已，見故城邑、故王宮殿、園觀浴池、林木清淨，大王可往居止其中。』王即往彼，止住其中，豐樂安隱，人民熾盛。

今我如是，得古仙人道、古仙人逕、古仙人跡，古仙人去處，我得隨去，謂八聖道，正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。我從彼道見老病死、老病死集、老病死滅、老病死滅道跡，見生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行、行集、行滅、行滅道跡。我於此法自知自覺，成等正覺，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，及餘外道沙門、婆羅門、在家、出家，彼諸四眾聞法正向、信樂，知法善，梵行增廣，多所饒益，開示顯發。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經筆者喜歡稱為「仙人故道」，其中的「仙人」一詞是梵文muni（聖人）的古譯，²所以也可說為「聖人故道」。經中，佛陀用聖人古道來比喻獲得解脫生死的方法——八正道。佛陀告訴我們，生死解脫的方法並非他所獨創的，他只是找到了過去聖人們所留下的方法。依照這個方法去實踐，大家都能達到究竟的快樂，都能解脫成聖，所以稱為「聖人故道」。「仙人故道」也表示出了道的普遍性、必然性和唯一性。普遍性說明了這個方法適用於一切人，任何人只要跟著走，都能到達目的。必然性是說，只要正確地跟著道跡走，就一定能到達目的地。唯一性是說，唯此一故道，沒有其他道路。時至今日，兩千多年來，佛教已發展成多彩多姿的各種信仰和法門，但佛教的修行核心決不能離開八正道。因此大家應謹記，八正道為唯一的解脫之道。

二、道的相依相攝

有一位鬘髮的外道名叫目捷連，他問佛陀：「瞿曇！你的弟子中有沒有什麼法，常常修習，可以圓滿智慧及得解脫利益？」佛陀說：「有！七覺支。」目捷連再問：「那有什麼法常常修習可以圓滿七覺支？」佛陀回答：「有！四念處。」目捷連又問：「那有什麼法常常修習可

²法雲《翻譯名義集》：「大論名迦那迦牟尼，秦言金仙人」。(T54,1058b)
《增一阿含》38-4則作：「諸佛所遊行處」。(T2,718c)

以圓滿四念處？」佛陀回答：「有！三妙行。」目犍連最後問：「那有什麼法常常修習可以圓滿三妙行？」佛陀回答：「有！六觸入處律儀。」

綦髮目犍連問佛陀：「如何修習六觸入處律儀來圓滿三妙行？」佛陀回答：「眼看見讓人喜歡、貪著、留戀不捨的色時，比丘們要警覺，心不可喜樂、口不要稱讚、身不留置；當眼看見不合意、不喜歡、噁心的色時，比丘們要警覺，心不可憎惡、口不嫌憎、身不畏懼。³無論眼見好色、不好色，心都不可起執著，一直安住不動，勤修解脫。耳、鼻、舌、身、意識等法的修持也是同樣的，這即是修習六觸入處律儀來圓滿三妙行。」

外道問：「如何用修習三妙行來圓滿四念處呢？」佛陀答：「多聞聖弟子們於空閑處、森林中或樹下，應該這樣地思惟和學習：『我如果身造惡，無論是在這輩子或下輩子，機緣一到，一定會受惡報。不但自己會後悔、受他人的嫌薄，更會受佛陀的指責，導致惡名流布，死後墮入地獄。所以我應該要修身妙行。同樣的，造作了口和意的惡行也是如此。』這就是以三妙行來圓滿四念處的清淨。」

³「心不可憎惡、口不嫌憎、身不畏懼」一句是依《相應部》同一經安排的，漢譯並無依心、口、身來分開解說，唯作「不畏、不惡、不嫌、不恚」。然本經此處是在說明如何依六入處來修身口意三妙行，所以依身口意來安排可能更順一些。

外道問：「如何用四念處的修習來圓滿七覺支？」

佛陀答：「比丘們修身觀念住時，專注在身體上，攝念安住不忘，這就是修念覺支。修完念覺支後，心就要在法上作抉擇、思考，這就是修習擇法覺支。接著就要修習精進覺支。這樣不斷地精進修習，心會漸漸產生歡喜，這時就可修習喜覺支。喜覺支修習後，由於心的歡喜，所以會使身心止息而得輕安，⁴這時就要修習輕安覺支使其增上。當身心的輕安達到一定程度時，就會得定的前相，這時就要修習定覺支。當修定到一定程度時，心即能專注在一境上，這時就能止息貪憂，而得行捨。得初步的捨覺支後，就要不斷地再修習捨覺支，使他清淨圓滿。四念處中，受、心、法念住的修習，也是如此。以上所說，即是修習四念處來圓滿七覺支。」

外道問：「如何以七覺支來得到智慧及解脫之利益？」佛陀答：「目捷連！如果比丘們依於遠離、離欲、滅捨來修念覺支，這樣就能圓滿智慧、解脫等的清淨。其他覺支的修習也是如此，這就是以七覺支來得到智慧及解脫之利益。目捷連！種種道法的修習之間，相依相攝，相互增上，這樣就能達到從此岸到彼岸的目的。」

⁴猗息(巴利passaddhi)為輕安的異譯。

【原文】《雜阿含》281經(T2,77a)

縈髮目捷連白佛言：「瞿曇！諸弟子有法，修習多修習，令明、解脫、福利滿足不？」⁵佛告縈髮目捷連：「有七覺分，修習多修習，明、解脫、福利滿足。」縈髮目捷連白佛言：「有法修習，能令七覺分滿足不？」佛告縈髮目捷連：「有四念處，修習多修習，能令七覺分滿足。」縈髮目捷連白佛：「復有法修習多修習，令四念處滿足不？」佛告縈髮目捷連：「有三妙行，修習多修習，能令四念處滿足。」縈髮目捷連白佛言：「復有法修習多修習，令三妙行滿足不？」佛告目捷連：「有六觸入處律儀，修習多修習，令三妙行滿足。」

縈髮目捷連白佛言：「云何六觸入處律儀，修習多修習，令三妙行滿足？」

佛告目捷連：「若眼見適意、可愛念、能長養欲樂、令人緣著之色，彼比丘見已，不喜、不讚歎、不緣、不著、不住；若眼見不適意、不可愛念、順於苦覺之色，諸比丘見已，不畏、不惡、不嫌、不恚。於彼好色，起眼見已，永不緣著；不好色，起眼見已，永不緣著；內心安住不動，善修解脫，心不懈勸。耳、鼻、舌、身、意識法亦復如是。如是於六觸入處修習多修習，滿足三妙行。」

「云何修三妙行，滿足四念處？」「多聞聖弟子於空閑處、林中、樹下，作如是學、如是思惟：『此身惡行，現世、

⁵滿足(巴利paripūraka)有「完成」、「圓滿」之意，英文為“fulfill、complete”，所以筆者白話譯為「圓滿」《パーリ語辞典》，178；*P-E dictionary of PTS*, 164.

後世必得惡報。我若行身惡行者，必當自生厭悔，他亦嫌薄，大師亦責，諸梵行者亦復以法而嫌我；惡名流布，遍於諸方，身壞命終，當墮地獄。於身惡行，見現世、後世如是果報，是故除身惡行，修身妙行，口、意惡行亦復如是。」是名修習三妙行已，得四念處清淨滿足。」

「云何修四念處得七覺分滿足？」「目捷連！比丘如是順身身觀住，彼順身身觀住時，攝念安住不忘。爾時，方便修習念覺分，方便修習念覺分已，得念覺分滿足，於彼心念選擇於法，覺想思量。爾時，方便修習擇法覺分，方便修習擇法覺分已，速得擇法覺分滿足，選擇彼法，覺想思量。方便修習精進覺分，方便修習精進覺分已，速得精進覺分滿足，勤精進已，生歡喜心。爾時，修習方便歡喜覺分，修習歡喜覺分已，速得歡喜覺分滿足，心歡喜已，身心止息。爾時，修習猗息覺分，修習猗息覺分已，速得猗息覺分滿足，身心息已，得三摩提。爾時，修習定覺分，修習定覺分已，定覺分滿足，謂一其心，貪憂滅息，內身行捨。方便修習捨覺分，方便修習捨覺分已，速得捨覺分清淨滿足。受、心、法念處，亦如是說。如是修習四念處，七覺分滿足。」

「云何修習七覺分，(令)明、解脫滿足？」「目捷連！若比丘修念覺分，依遠離、依離欲、依滅捨，於進趣修念覺分，速得明、解脫、清淨滿足。乃至修習捨覺分，亦如是說，是名修習七覺分已，明、解脫、清淨滿足。如是，目捷連！法法相律，從此岸而到彼岸。」

【析辨】

對於本經的析辨和心得請參照本章的序言部份。

三、水流大樹喻

有一次，佛住在阿毘闍恒河邊。⁶這時，有比丘來拜見佛陀，行完禮後請示佛陀：「世尊！請為我說法，讓我可以靜處思考：『一個人落髮出家，如何能夠修清淨梵行，最終得究竟解脫而能自知自證說：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」』」

這時，佛陀指著恒河中一棵漂流樹，問這位比丘：「見到河中的漂流樹了嗎？」比丘答：「看到了，世尊！」

佛陀問：「如果這棵漂流樹不漂上兩邊的岸上、不沈入水中、不擱淺在河洲中、不掉入漩渦中、不被人或非人拿走、又不腐壞，順著河水一直流，最終是不是會流入大海？」比丘回答：「是的！世尊！」

佛陀接著說：「比丘也是這樣。如果不漂上兩邊的岸上、不沈入水中、不擱淺在沙洲中、不掉入漩渦中、不被人或非人拿走、又不腐壞，順著河水一直流，最終就會流入涅槃。」

比丘問佛：「這個比喻是什麼意思呢？兩岸、沈沒、

⁶指亞穆河 (Yamuna) 或朱木那河，是恒河上游的支流，為恒河五大支流的第二條，所以經中特別說是「阿毘闍恒水」。而有名的拘舍彌城 (kosambī) 就在其岸邊，所以《相應部》35-241作：「世尊住在僑賞彌的恒河邊。」(bhagavā kosambiyam viharati gaṅgāya nadiyā tīre) *Dictionary of pāli proper names*, 684.

擱淺、沙洲、漩渦、不被人或非人拿走、腐壞等等，都代表些什麼呢？請世尊慈悲為我開示，讓我能得究竟解脫。」

佛陀答：「此岸就是指內六入，彼岸就是外六處。被人拿走是指：一個出家人和其他在家或出家人走太近，形影不離，一起分享著生活的喜怒哀樂等等。非人取是說，一個出家修行人雖願意修梵行、持戒、苦行，但他修清淨行的目的地就是為了能生天享樂而已。漩渦指捨戒還俗。腐敗是指出家而破戒，行惡不善法，已經不再是出家人而卻還偽裝成出家人的樣子。比丘！這即是所謂水流大樹的比喻。」

這時，這位比丘聽聞佛陀所說，歡喜隨喜，行完禮就回去了。

【原文】《雜阿含》1174經(T2,314c)

如是我聞：一時，佛住阿毘闍恒水邊。時，有比丘來詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「善哉！世尊！為我說法，我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住：『所以族姓子剃除鬚髮，⁷正信非家，出家學道，於上增修梵行，見法自知作證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」』」

⁷族姓子，巴利kulaputta，kula指印度高等種姓或大族姓，kulaputta指名門望族的子弟。在佛教中即是善男子的意思。The Pali Text Society's *Pali-English dictionary*, 222.

爾時，世尊觀察水，見恒水中有一大樹，隨流而下，語彼比丘：「汝見此恒水中大樹流不？」答言：「已見。世尊！」佛告比丘：「此大樹不著此岸，不著彼岸，不沈水底，不闕洲渚，不入洄澗，人亦不取，非人不取，又不腐敗，當隨水流，順趣、流注、浚輸大海不？」比丘白佛：「如是。世尊！」佛言：「比丘亦復如是。亦不著此岸，不著彼岸，不沈水底，不闕洲渚，不入洄澗，人亦不取，非人不取，又不腐敗，臨趣、流注、浚輸涅槃。」比丘白佛：「云何此岸？云何彼岸？云何沈沒？云何洲渚？云何洄澗？云何人取？云何非人取？云何腐敗？善哉世尊！為我廣說，我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。」佛告比丘：「此岸者，謂六入處。彼岸者，謂六外入處。人取者，猶如有一習近俗人及出家者，若喜、若憂、若苦、若樂，彼彼所作，悉與共同，始終相隨，是名人取。非人取者，猶如有人願修梵行，我今持戒、苦行、修諸梵行，當生在處，在處天上，是非人取。洄澗者，猶如有一還戒退轉。腐敗者，犯戒行惡不善法，腐敗寡聞，猶莠稗、吹貝之聲，⁸非沙門為沙門像，非梵行為梵行像。如是，比丘！是名不著此彼岸，乃至浚輸涅槃。」時，彼比丘聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。

⁸「猶莠稗」似稻穗而非真稻穗之義，指看似如此而非真實，喻指破戒而成為假沙門。「吹貝之聲」，經論上又稱為螺音苟行，指表面上說的好聽，事實上苟且惡行，喻指破戒而成為假沙門。《瑜伽師地論》卷84：「螺音苟行者，謂：諸苾芻習行惡行。於受利養臥具等時，自稱年臘最第一故，實非沙門稱沙門者，已失苾芻分稱有苾芻分故。」(T30,769c)

【析辨】

讀了本經之後感慨頗深。佛陀的水流大樹喻，比喻一位修行人所面對的各種誘惑和挑戰。「兩岸喻」中，兩岸是指六境對六根的誘惑，這在前面六六法門中已有詳細的分析。「漩渦喻」指捨戒還俗。「腐敗喻」指出家而破戒不還俗卻還偽裝成出家人的樣子。這幾個比喻較直接易懂。但「人取喻」和「非人取喻」是現在修學中常會被忽視的，這裡想做一點心得分享，希望大家能多警覺。

「人取喻」是指出家人跟在家俗人走得太近對修行所造成的障礙。這個問題常被很多出家人所忽視，尤其是北傳佛教以菩薩道著稱之故，更是常漠視這個問題。為什麼跟在家人走太近會比喻為人取呢？因為在家人帶有很重的社會習氣和觀念，一位出家人如果觀念知見不牢固，與在家人相處久了，容易受世俗習氣和觀念所影響而不自知。當一位出家人，雖現出家相，但卻全身帶著世俗的習氣跟觀念，這不就等於修行的精神被俗人取走了嗎？那麼如果不與在家人接觸相處，又如何度眾利生呢？其實佛陀在戒律中已提出了解決之道，即出家人在與在家人接觸或談論時，唯能談說佛法，不應討論社會俗事。⁹所以希望與同為出家同參者在這一點

⁹佛制比丘戒中，為避免譏嫌，有比丘對女眾說話不得過五、六語的規定。但後來為弘法的方便而開緣為只能談論佛法。各大律中都有說明，今唯引四分律出處作參考。《四分律》卷11 (T22,640a)

上共勉，更希望在家人能以學佛親近法師的心態，到寺院來找師父，莫談太多世俗是非。

「非人取喻」依經上所說是指修行只是為能享天樂。這是更常被現代修行人所忽略的一種需細察省思的問題。最好而且最普遍的例子是淨土法門的俗化。淨土法門的弘揚在佛教中由來已久，而且有其存在的深意和實踐規定。對於初修學者，由於對大乘信念的不足，因此有求生他方淨土培養大乘信念的方便之道，到最後還是得迴入娑婆度有情。這是想學菩薩道又怕退失信心的一種殊勝方法。然而近年來弘揚淨土者（以求生彌陀淨土為主），在廣推淨土法門的同時，卻將本來殊勝的法門不斷地世俗化，到最後似乎等同於生天法了。這些弘傳淨土者已不再強調佛法的根本法要，更不宣揚發菩提心和菩薩慈悲利他的重要性，只是一再地強調淨土的殊勝、快樂與簡單。當一個淨土的修行者只是一味地因為淨土的快樂和修持簡單而求生淨土，那跟求生天能享天樂在本質上又有何不同呢？

四、二種八正道

佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，世尊對比丘們開示八正道：「什麼是正見呢？正見有兩種：一種是世間有漏的、執取的、導向善道的；另一種是聖、出世間、無漏的、無執取的、滅苦的、導向離苦的。什麼是世

間正見呢？如果肯定世間有布施、有聞法，甚至肯定世間有阿羅漢等等，就是世間正見，可引導到善道。什麼又是出世間正見能離苦呢？聖弟子們思惟四聖諦，無漏思惟相應，對法能抉擇、推求，得寂靜智慧，就是出世間正見。

什麼又是正志？正志有兩種：世間有漏的和出世間無漏的。世間有漏的就是要有離欲、無瞋、無害的想法或思考。出世間的正志就是對四聖諦做推理、思索、思惟、專注、發心等的內心操作。

正語也有兩種：世間和出世間。世間正語就是離於妄語、兩舌、惡口、綺語等。出世間正語就是四聖諦相應下，除邪命以外，離於四種邪語和其他種種惡語，心不好樂，任何時候執守不犯，就是出世正語。

正業也有世間和出世間兩種。世間正業是離於殺生、偷盜和婬。出世間正業就是在四聖諦相應下，除邪命外，離於殺、盜、婬和其他各種惡行等，心不好樂，任何時候都執守不犯，即是出世間正業。

正命也有世間和出世間兩種。世間正命是要如法求得衣食、臥具、湯藥等生活資具（反之則是邪命）。出世間正命就是四聖諦相應下，離於各種邪命，心不好樂，任何時候都執守不犯，即是出世間正命。

正方便有兩種，即世間和出世間。世間的正方便即是對斷惡揚善的欲求、堅固的信心、堪耐力、勇猛無休

息，是精進心所法所攝。出世間的正方便是四聖諦相應下，向於無漏法的欲求、堅固的信心、堪耐力、勇猛無休息，是精進心所法所攝。

正念有兩種：世間和出世間正念。世間正念即是對一所緣隨念、重念、憶念，不忘，這就是世間正念。出世間正念是對四聖諦的思惟，無漏相應的思惟，並隨念、重念、憶念，不忘，即是出世間正念。

正定也分世間和出世間兩種。若攝心於一境，不動、不亂、寂止而得三昧（定），即是世間正定。如果是思惟四聖諦，與無漏相應的心所法，攝心於一境，不動、不亂、寂止而得三昧，就是出世間正定。

【原文】《雜阿含》785經（T2,203a）

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘……如上說。¹⁰差別者：「何等為正見？謂正

¹⁰「如上所說」指《雜阿含》784經，此經對世間正見的內容有詳盡的描述：「世尊告諸比丘：有邪、有正。諦聽，善思，當為汝說。何等為邪？謂邪見，乃至邪定。何等為正？謂正見，乃至正定。何等為正見？謂說有施、有說、有齋，有善行、有惡行，有善惡行果報，有此世、有他世，有父母、有眾生，有阿羅漢善到、善向，有此世、他世自知作證具足住：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』何等為正志？謂出要志、無恚志、不害志。何等為正語？謂離妄語、離兩舌、離惡口、離綺語。何等為正業？謂離殺、盜、婬。何等為正命？謂如法求衣服、飲食、臥具、湯藥，非不如法。何等為正方便？謂欲、精進、方便、出離、勤競、堪能常行不退。何等為正念？謂念隨順，念不妄、不虛。何等為正定？謂住心不亂、堅固、攝持、寂止、三昧、一心。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」（T2,203a）

見有二種，有正見，是世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正見，是聖、出世間，無漏、無取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正見有漏、有取，向於善趣？若彼見有施、有說，¹¹乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世間正見，世、俗，有漏、有取，向於善趣。何等為正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別推求，覺知點慧，開覺觀察，是名正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。

何等為正志？謂正志有二種。有正志世、俗，有漏、有取，向於善趣；有正志，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正志有世、俗，有漏、有取，向於善趣？謂正志出要覺、無恚覺、不害覺，¹²是名正志世、俗，有漏、有取，向於善趣。何等為正志是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應心法，分別、自決、意解，計數、立意，¹³是名正志是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。

¹¹這裡的有「有說」，《中阿含》作「有咒說」(T735c)，是指祝願的意思。據十誦律卷四十一載：古代印度婆羅門於受食畢，為施主祝願讚歎，後釋尊沿用此法為沙門之制。(T23,299a)

¹²《阿毘曇毘婆沙論》第二十三卷：「有三善覺，謂：離欲覺、無恚覺、無害覺。問曰：『此三覺體性是何？』答曰：『離欲覺者是心數法，是心相對治欲覺。無恚覺、無害覺，說亦如是。』」「覺」的巴利語是saṅkappa，有想法、意圖、目的等意思。

¹³takko推理；vitakko思索；saṅkappo思惟；appanā專注；vyappanā入定；cetaso發心、心的；abhinropanā放在心上；vacīsaṅkhāra 語行(心的尋伺)。

何等為正語？正語有二種。有正語，世、俗，有漏、有取，向於善趣；有正語，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正語世、俗，有漏、有取，向於善趣？謂正語離妄語、兩舌、惡口、綺語，是名正語世、俗，有漏、有取，向於善趣。何等正語是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，除邪命，念口四惡行、諸餘口惡行，離於彼，無漏、遠離、不著，固守、攝持不犯，不度時節，¹⁴不越限防，是名正語是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。

何等為正業？正業有二種。有正業，世、俗，有漏、有取，向於善趣；有正業，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正業世、俗，有漏、有取，轉向善趣？謂離殺、盜、婬，是名正業世、俗，有漏、有取，轉向善趣。何等為正業是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，除邪命，念身三惡行、諸餘身惡行數，無漏、心不樂著，固守、執持不犯，不度時節，不越限防，是名正業是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。

何等為正命？正命有二種。有正命，是世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正命，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正命世、俗，有漏、有取，轉向善趣？謂如法求衣食、臥具、隨病湯藥，非不如法，是名正命世、俗，

¹⁴「不度時節」應是雜阿含經常說的「不待時節」(akālika)，指即時的、隨時的、馬上的。

有漏、有取，轉向善趣。何等為正命是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，於諸邪命，無漏、不樂著，固守、執持不犯，不越時節，不度限防，是名正命是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。

何等為正方便？正方便有二種。有正方便，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正方便，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正方便世、俗，有漏、有取，轉向善趣？謂欲、精進、方便超出、堅固建立，堪能造作、精進心法攝受、常不休息，是名正方便世俗有漏、有取，轉向善趣。何等為正方便是聖、出世間，無漏、不取，盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏憶念相應心法，欲、精進、方便、勤踊，超出、建立堅固、堪能造作，精進心法攝受、常不休息。是名正方便是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。

何等為正念？正念有二種。有正念是世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正念是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦、轉向苦邊。何等為正念世、俗、有漏、有取，轉向善趣？若念、隨念、重念、憶念，不妄、不虛，是名正念世、俗，有漏、有取，正向善趣。何等為正念是聖、出世間，無漏、不取，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，若念、隨念、重念、憶念，不妄、不虛，是名正念是聖、出世間，無漏、不取，轉向苦邊。

何等為正定？正定有二種。有正定，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正定，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正定世、俗，有漏、有取，轉向善趣？若心住不亂、不動、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定世、俗，有漏、有取，轉向善趣。何等為正定是聖出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應心法，住不亂、不散、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經所說的世間和出世間兩種八正道，其關鍵點在於正見的內容。緣起四聖諦相應的是出世間正見，所以緣起四諦是出世間解脫道的總綱，依此修學才能真正得出世、得解脫。此外本經也提出了世間正見的內容，雖講得簡要，但在雜阿含的其他經裡有詳細的說明。¹⁵依於阿含經的說明，印順導師在成佛之道中歸納為世間四大正見：有善有惡；有業有報；有三世輪迴；有凡有聖。¹⁶依世間正見引導的世間善法，經上又稱為端正法，端正法是出世善法的基礎，修學者必須盡可能地完善端正法才能進一步向於解脫之道。

¹⁵ 見上述《雜阿含》784經。

¹⁶ 印順導師《成佛之道》，65~79。

五、道的發起

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「如果以無明作為先導，隨後會生起種種惡、不善法，這時，會隨生無慚、無愧；無慚、無愧生起後，會隨生邪見；邪見生起，能生起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念乃至邪定。

如果以明做為先導，能生起種種善法，這時慚愧隨後而生起。慚愧生起後，能生正見；正見生起，會接著產生正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定等，次第而起。正定生起後，聖弟子證得正解脫，離貪欲、瞋恚、愚癡。就這樣，聖弟子得正解脫後，得正知見：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」佛說此經後，比丘們歡喜奉行。

【原文】《雜阿含》749經（T2,198b）

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「若無明為前相¹⁷，故生諸惡不善法，時隨生無慚、無愧。無慚、無愧生已，隨生邪見；邪見生已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。若起明為前相，生諸善法，時慚愧隨生。慚愧生已，能生正見，正見生已，起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，次第而起。正定起已，聖弟子得正解脫貪欲、瞋恚、愚癡。如是聖弟子得

¹⁷前相（巴利pubbaṅgama）有going at the head, preceding等義，故白話譯為「先導」。Concise P-E Dictionary, 204.

正解脫已，得正知見：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

六、正見增上

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「向於邪法的人違於正法、不喜好正法；相反的，向於正法的人，好樂正法、不違正法。」

什麼是向於邪法的人違於正法、不喜好正法呢？知見觀念錯誤的人，說話和行為一定會和他的知見相吻合，他心裡所想的、所要的和願望也一定與他的觀念相合。身口意和錯誤的知見相合，一定會得到不可樂、不喜歡的果報。為什麼呢？錯誤的知見稱為邪見，邪見就會引起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定等。譬如將苦瓜的種子種於地上，灌水施肥，種子受土地、水分、溫度、空氣等的滋養，等它長大時，果實一定是苦的。為什麼呢？因為種子的本身就是苦的。知見觀念錯誤的人，一定會引起身口意的錯誤，最終得到苦報。

什麼又是向於正法的人，好樂正法、不違正法呢？一個具足正見的人，行為一定和他的正見相合，說話也一定和他的正見契合，心裡所想的、好樂的也一定順於正見，這樣就能得到可愛、可樂的果報。為什麼呢？善見就是正見，正見能引生正思惟乃至正定等，就如將甘

蔗、稻、麥、葡萄種子種於地中，灌水施肥，種子受土地、水分、溫度、空氣等的滋養，等它長大時，果實一定是甜美的。為什麼呢？因為種子本就是甜美的。」……

世間和出世間（正見）都是同樣的道理。佛陀接著以偈誦重說：

「鄙法不應近，放逸不應行，不應習邪見，增長於世間。

假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」

【原文】《雜阿含》788經（T2,204b）

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「向邪者違於法，不樂於法；向正者樂於法，不違於法。

何等為向邪者違於法、不樂於法？若邪見人身業如所見，口業如所見，若思、若欲、若願、若為，彼皆隨順，一切得不愛果，不念、不可意果。所以者何？惡見謂邪見。邪見者，起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。譬如苦果，¹⁸種著地中，隨時溉灌，彼得地味、水味、火味、風味，一切悉苦。所以者何？以種苦故。如是邪見人，身業如所見，口業如所見，若思、若欲、若願、若為，悉皆隨順，彼一切得不愛、不念、不可意果。所以者何？惡見者謂邪見。邪見者，能起邪志，乃至邪定，是名向邪者違於法，不樂於法。

何等為向正者樂於法、不違於法？若正見人身業如所

¹⁸苦果，巴利為 tittakālābu，為一種苦味的瓜果，故筆者譯為苦瓜。

見，口業如所見，若思、若欲、若為，悉皆隨順，彼一切得可愛、可念、可意果。所以者何？善見謂正見，正見者能起正志，乃至正定。譬如甘蔗、稻、麥、蒲桃種著地中，隨時溉灌，彼得地味、水味、火味、風味，彼一切味悉甜美。所以者何？以種子甜故。如是正見人，身業如所見，口業如所見，若思、若欲、若願、若為，悉皆隨順，彼一切得可愛、可念、可意果。所以者何？善見者，謂正見。正見者，能起正志，乃至正定，是名向正者樂於法，不違於法。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

世間、出世間亦如是說，如上三經，亦皆說偈言：

「鄙法不應近，放逸不應行，不應習邪見，增長於世間，
假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

道的發起與正見增上兩個故事都是有關「正見」的問題。兩經結合起來，可以看出從正見生起的次第和增上的重要性。

經上說正見的生起依於兩個條件，即「明」為前相，引生慚愧心，而後能產生正見。明是無明的相反，即能知世間的善惡、因果、業報、三世輪迴等等，以及出世間的緣起身心的無我性。而「明相」的生起，依經上所說是由親近善士、聽聞正法、如理思惟、法隨法行等四預流

支而來的。¹⁹即不斷地在善知識處聞法熏習，依於法的思考和實踐，觀念漸漸轉正。當強而有力的正確思考和情感所產生的慚愧心結合後，²⁰正見即能生起。正見生起後能引導正確的行為和言語的表達，進一步能修學正念、正定。正見的成就從近的說，能成就今生的善業，保證生生世世不墮惡道；從遠的說，即成為解脫生死的基礎。

正見成就不單只是解脫的基礎，也是菩薩道中，菩薩能生生世世在人間度眾生，即不證涅槃也不墮惡道的保證。大乘佛教強調在悲願不足的情況下，菩薩不能證實相，即止觀相應而斷三結。因為一旦斷三結入初果，最多七生必證涅槃，而失去了生生世世度眾生成就菩薩道的機會。反過來說，凡夫因煩惱而生死不斷，煩惱太重，不但無法自利利他，更容易造重惡業墮惡道。因此，就一個凡夫而言，能保證不墮惡道，又能在不斷的生死中行菩薩道的方法，就是成就正見。一方面因煩惱未斷，故而沒有入涅槃的疑慮，另一方面因為正見成就，故也沒有墮惡道的擔憂，所以能生生世世行菩薩道。各位學佛者，先別急著求開悟，也別只把菩薩道掛在口上說說，能熏得正見成就才是首要的。

¹⁹《雜阿含》565經「云何名為見淨斷？謂：聖弟子聞大師說法，如是如是說法，則如是如是入如實正觀，如是如是得歡喜、得隨喜、得從於佛。……如是，從他聞，內正思惟，是名未起正見令起，已起正見令增廣。」
(T2,148c)

²⁰印順導師《佛法概論》第十四章對慚愧心和道德的實踐有很深刻的解說。
(177)

七、三種作田

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「就像農夫耕田有三個次第，即耕土、下種和灌溉。當田農種植後，他並不會妄想說：『今天下種，明天或後天就能收成。』種子下種後，經過適當的時間生長，自然就能成熟。同樣的道理，比丘們在學習戒、定、慧三增上學時，也不應妄想：『今天、明天或後天就能不起煩惱得解脫。』更不應去妄想：『有什麼神力能使我今天或明天就解脫。』只要依戒、定、慧不斷地修學，條件成熟時，自然能得解脫。」

比丘們！就像雞剛生下蛋，無論多少，必須好好保護，慢慢孵化。這隻雞絕不會妄想：『我今天或明天就要用口啄或爪抓，將蛋弄破，使小雞安全生出來。』雞一定會慢慢孵蛋，細心照顧，使小雞安全生出來。

所以，比丘們！要善巧地學習三增上學，時日一到，條件成熟，自然能斷煩惱得解脫。」

【原文】《雜阿含》827經(T2,212a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「譬如田夫有三種作田，隨時善作。何等為三？²¹謂彼田夫隨時耕磨，隨時溉灌，隨時下種。彼田夫隨時耕磨、溉灌、下種已，不作是念：『欲令今日生長，今日

²¹「隨時」，南傳作Kālena（增支部3-84, 3-93），指「在適當的時間」
Concise P-E Dictionary, 99.

果實，今日成熟，若明日、後日也。』諸比丘！然彼長者耕田、溉灌、下種已，不作是念：『今日生長、果實、成熟，若明日、若復後日。』而彼種子已入地中，則自隨時生長，果實成熟。如是，比丘於此三學隨時善學？謂善戒學、善意學、善慧學已，不作是念：『欲令我今日得不起諸漏，心善解脫，若明日、若後日。』不作是念：『自然神力能令今日，若明日、後日，不起諸漏，心善解脫。』彼已隨時增上戒學、增上意學、增上慧學已，隨彼時節，自得不起諸漏，心善解脫。

譬如，比丘！伏生卵，若十乃至十二，隨時消息，冷暖愛護。彼伏不作是念：『我今日，若明日、後日，當以口啄，若以爪刮，令其兒安隱得生。』然其伏善伏其子，愛護隨時，其子自然安隱得生。如是，比丘善學三學，隨其時節，自得不起諸漏，心善解脫。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

凡事必有次第和因緣，有了具足的條件方能成就，修行更是如此。本經中佛陀苦口婆心地用了兩個簡單易懂的比喻來說明修行的次第性，以及修行成就是需要時間的。然而可悲的是，在現代速成文化的影響下，許多人總是喜歡自作聰明，自認根機很高，迷戀於即身成佛、今生解脫的頓悟法門。筆者認為：依佛陀修行方法而言，修行是沒有捷徑，沒有頓悟法門的，只有方法

的對錯和應不應機的問題；就根機而言，根機的高低也只是在於過去生中到底熏修了多少。過去生中熏修得少，今生當然悟性低；熏修得多，當然今生一來悟性就高。悟性高者，任何法門對他來講都是頓悟法門。悟性低者不依次第而一味找尋頓悟之門，到最後都是徒然，而且容易誤入歧途。

八、智慧之根

有一次，佛陀住在鹿野苑中。這時，佛陀告訴比丘們：「譬如小棉團或者小木棉花團，將它放在十字路口，四方風一吹，就會隨風而飄。²²同樣的道理，如果一個修行人，對四聖諦沒有真實的知見，就會隨便聽人亂說，輕易相信別人所說的。這是因為這個人過去沒有修習智慧的緣故。相反的，就像因陀羅柱是銅鐵鑄成的，基座深埋入地中，四方再強的風都吹不動。同樣的道理，一個修行人如果對四聖諦能有如實的知見，對於修行解脫之路，就不會隨便聽人亂說，輕易相信別人所說的。這是因為過去的熏習，智慧堅固，所以不會道聽塗說。因此，比丘們！對四聖諦還沒有真正了解學習的，應起精進心，起強烈的學習欲望，趕快學習。」

²²這裡會特別強調十字路口，意思是指綿花會隨任何方向吹來的風而飄，如吹東風就飄向西方。比喻知見不清就會隨便聽人胡說。

【原文】《雜阿含》398經(T2,107a)

如是我聞：一時，佛住波羅捺國仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊告諸比丘：「如小綿丸、小劫貝華丸，²³置四衢道頭，²⁴四方風吹，則隨風去向於一方。如是，若沙門、婆羅門於苦聖諦不如實知，於苦集聖諦、於苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦不如實知，當知彼沙門、婆羅門常觀他面，²⁵常隨他說，以不如實知故，聞彼所說，趣說而受，當知此人不宿修習智慧故。²⁶譬如因陀羅柱，²⁷銅鐵作之，於深入地中，四方猛風不能令動。如是，沙門、婆羅門於苦聖諦如實知，苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知者，當知是沙門、婆羅門不視他面，不隨他語。是沙門、婆羅門智慧堅固，本隨習故，不隨他語。是故，比丘！於四聖諦當勤方便，起增上欲，精進修學。」佛說是經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

²³劫貝華(巴利文kappāsa)即木棉花(《相應部》56-39)。

²⁴四衢道(巴利文catumahāpāthe)直譯為「四大道」，即十字路口的意思。同上

²⁵「常觀他面」一句，南傳作「仰視……的臉」(巴利文mukham ullokenti)，「仰視」(巴利文ullokenti)，也有「期待」、「尋找」的意思(《相應部》56-39)。所以「常觀他面」意味著看著對方想從對方身上找到答案。

²⁶這裡的「宿習」，南傳唯作「已見」(suditthatta)。本經末則作「本隨習」，所以並非指過去生中，而是指過去的學習。

²⁷「因陀羅柱」(indakhīla)，「因陀羅」(梵語作Indra)即「釋提桓因」又譯為「王」。「因陀羅柱」依PTS英巴辭典的解說，這是城門前的標竿、樁或圓柱(A threshold, a large slab of stone let into the ground at the entrance of a house; a pillar in front of a city gate), 121。

【析辨】

對照本經，我們可以看出現代學佛者的一個大毛病，就是知見不清楚，隨便道聽塗說。如今社會資訊發達，學佛的環境複雜。除了正統的寺院宗派外，到處充斥著各種邪門歪道，到處自稱是活佛、開悟者或佛菩薩再來示現者。當一位學佛者因不聽經聞法，導致知見不清時，就很容易受騙上當而誤入歧途。就如本經所比喻的，木棉花隨風而飄，吹東風就往西邊飄，吹西風就往東邊飄。那要如何才能知見清淨，不受人隨便蠱惑呢？佛陀已經告訴我們了：對四聖諦還沒有真正了解學習的，應起精進心，起強烈的學習欲望，趕快學習。經過對四聖諦的不斷學習，當正見如因陀羅柱一樣堅固時，就不會再道聽塗說，隨風擺動了。

九、莫作世間思惟

有一次，佛陀住在王舍城的迦蘭陀竹園中。這時，有許多比丘聚集在食堂思考討論世間的種種俗事。佛陀知道了以後，來到食堂，告訴比丘們說：「你們不要去思考討論世間各種俗事。為什麼呢？因為這些對佛法的學習、對法義的訓練，以及對清淨的修行完全沒有幫助。你們應當多思惟討論四聖諦的內容，這樣對修行才會有幫助，可以早開智慧得涅槃。」

佛陀接著說：「以前有一個人，出了王舍城，在拘締

羅池的岸邊坐，思考世間一些亂七八糟的事。忽然間，他看到一大批軍隊，有象兵、騎兵、車兵、步兵等，無量無數，一下子全部鑽進了池裡的蓮藕孔中。看見了這種景象之後，這個人嚇了一大跳，心想：『我是不是瘋了，這世間怎麼可能有這種事發生呢？』之後，這個人來到市集中，將剛才所見告訴了大家，還問大家說他是不是精神錯亂了，不然怎麼會看到這麼奇怪的事情。」

佛陀繼續說：「其實這個人並沒有精神錯亂，他看到的是真實的。因為那時剛好阿修羅和帝釋天在空中打仗，阿修羅軍隊戰敗潰逃，躲入蓮花池中。所以，比丘們！切莫做世間無義的思惟，這些世間的種種事對修行解脫一點幫助都沒有，應該要對四聖諦好好思惟才對。」

【原文】《雜阿含》407經(T2,108c)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有眾多比丘集於食堂，思惟世間而思惟。爾時，世尊知諸比丘心之所念，往詣食堂，敷座而坐，告諸比丘：「汝等比丘慎莫思惟世間思惟。所以者何？世間思惟非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智、非覺，不順涅槃。汝等當正思惟：『此苦聖諦、此苦集聖諦、此苦滅聖諦、此苦滅道跡聖諦。』所以者何？如此思惟則義饒益、法饒益、梵行饒益，正智、正覺，正向涅槃。」

過去世時，有一士夫出王舍城，於拘絺羅池側正坐，思惟世間思惟。當思惟時，見四種軍——象軍、馬軍、車軍、步軍，無量無數，皆悉入於一藕孔中。見已，作是念：『我狂失性，世間所無，而今見之。』爾時，去池不遠，更有大眾一處聚集。時，彼士夫詣大眾所語言：『諸人，我今發狂，我今失性，世間所無，而我今見，如上廣說。』時，彼大眾皆謂士夫狂發失性，世間所無，而彼見之。」

佛告比丘：「然彼士夫非狂失性，所見真實。所以者何？爾時，去拘絺羅池不遠，有諸天阿修羅與四種軍，戰於空中。時，諸天得勝，阿修羅軍敗，退入彼池一藕孔中。是故，比丘！汝等慎莫思惟世間。所以者何？世間思惟非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智、非覺，非正向涅槃。當思惟四聖諦。何等為四？苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經的重點是佛陀告訴我們，不要去思惟世間的怪力亂神和各種奇妙之事，無論其是真是假，因為那些和斷煩惱解脫苦沒有關係。現代由於科技發達，人們容易接觸到各種知識，乃至奇奇怪怪的資訊。如各種鬼怪、UFO、外星人、地底世界等等。佛教中也常討論六道眾生，再加上佛教在長期廣泛的流佈中，需要種種方便和適應，所以也混雜了許多神鬼怪談。這就導致許多

人以為佛教專談怪力亂神，將之歸為迷信的宗教。

對於世間人類所不知的奇談怪事，或是人道以外的鬼神眾生，一般人常有兩種極端的看法：一類是全盤否定，唯以物質的科學實證為依；另一類則是奉為信仰的依托，而極端地追求。那麼一位正信的佛教徒又應如何面對這些靈異的、超出人類體驗的事物和現象呢？本經教給了我們正確的方法，即：不否定也不作為信仰的依止和追求，唯以正法為唯一依止，以四聖諦為終極的依止，而不應著力於世間其他無益的怪力亂神。就如經中所說，那個人所看到的阿修羅軍隊是真實的，但卻是超出於一般人認知之外的。去追求思惟這些超出我們感知以外的東西，容易使我們精神混亂，更重要的是無益於煩惱的降伏。

十、敬田

有一天，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有一位婆羅門名叫生聞來拜見佛陀。在相互打招呼後，生聞問佛陀：「瞿曇！聽說你曾這樣對大家說：『只有我值得大家布施，布施給我可得大福報，而不是給其他人；只有我的弟子值得大家布施，布施給我的弟子可得大福報，而不是給其他人的弟子。』怎麼樣？你是否真的說過這樣的話，還是只是謠言？如果是真的，你不怕別人責罵你嗎？」

佛陀回答：「那些謠言並非是真實的，只是為了毀謗我而已。為什麼呢？我從來沒有說過『只有布施給我或我的弟子，才可得大福報』這種話。我如果真的這樣說，就會造成兩種障礙：障礙人家的布施和障礙受施人的利益。一個人就算將吃剩的東西倒在乾淨的地方讓其他動物來吃，都可得到福報，更何況布施給人類。事實上我是這樣說的：『布施給持戒的人，其果報和施給犯戒的人是不一樣的。』」

生聞婆羅門認同地說：「瞿曇！我也是這樣說的。布施給持戒的人可得大福報，而不是犯戒的人。」……。

【原文】《雜阿含》95經(T2,26a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有生聞婆羅門來詣佛所，²⁸與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！我聞瞿曇說言：『唯應施我，不應施餘人，施我得大果，非施餘人而得大果。應施我弟子，不應施餘弟子，施我弟子得大果報，非施餘弟子得大果報。』云何？瞿曇！作是語者，為實說耶？非為謗毀瞿曇乎？為如說說、如法說耶？法次法說，不為餘人以同法來訶責耶？」²⁹佛告婆

²⁸生聞Jānusoṇi，又做生問或生聽。

²⁹「為如說說、如法說耶、法次法說，不為餘人以同法來訶責耶」一句：「如說說」意為：如你所說的描述嗎。「如法說」意為：依你的說法描述。「法次法說」(巴利dhammassa cānudhammaṃ byākaraṇṭi)直譯為「依法而解說法」，意思是這種說法是不是符合你所說的。「不為餘人以同法來訶責耶」：不怕別人以同樣的理由來責備你嗎。

羅門：「彼如是說者，謗毀我耳！非如說說、如法說，法次法說，不致他人來以同法呵責。所以者何？我不如是說：『應施於我，不應施餘；施我得大果報，非施餘人得大果報。應施我弟子，施我弟子得大果報，非施餘弟子得大果報。』」然，婆羅門！我作如是說者，作二種障：障施者施、障受者利。婆羅門乃至士夫，以洗器餘食著於淨地，令彼處眾生即得利樂，我說斯等亦入福門，況復施人？婆羅門！然我復說：『施持戒者得果報，不同犯戒。』」

生聞婆羅門白佛言：「如是，瞿曇！我亦如是說，施持戒者得大果報，非施犯戒。」……。

十一、布施處

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，波斯匿王來拜見佛陀，行完禮後，請問佛陀：「世尊！如果要布施，應該要布施給什麼樣的人？」

佛陀回答：「大王！隨你喜好。」

波斯匿王又問：「應該布施哪裡，才能得大福報？」

佛陀回答：「大王！這和你前一個問題是不一樣的。前一個問題是：『應該要布施給誰？』，現在的問題是：『施給誰有大福報？』這是兩個不同的問題。」

佛接著說：「我現在問你一些問題，你簡單地回答我。大王！譬如一個國家戰事發生時，在徵召士兵。有一個婆羅門子弟從東方來應徵，年紀很小，長得白嫩柔

弱的，沒學過武藝謀略，又懦弱無能。你會賞賜他，讓他參軍嗎？」波斯匿王答：「當然不會啊！」

佛陀又問：「無論是王公貴族、一般百姓或貧窮奴僕，無論從哪裡來，如果都是相同的狀況，你會賞賜他，讓他參軍嗎？」波斯匿王答：「當然不會啊！」

佛陀再問：「如果情況相反，有年輕的婆羅門從東方來，長的高大端正、學過各種兵法，又武藝高強，你會重賞讓他參軍嗎？」國王答道：「當然會啊！」

佛陀最後問：「無論是王公貴族、一般百姓或貧窮奴僕，無論從哪裡來，如果都是相同的狀況，你會賞賜他，讓他參軍嗎？」國王回答：「當然會啊！」

佛陀接著開示：「國王！同樣的，如果有沙門或婆羅門遠離五種障礙，成就五種功德，成為福田。若能將這福田做為布施對象，將能得大福報。所謂的五種障礙即是貪欲蓋，瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋。對這五障要了知是障礙，並且能夠斷除，就叫捨離五障。什麼又是成就五種功德？即是成就無學的戒身，無學的定身、慧身、解脫身、解脫知見身，這就是所謂的成就五種功德。」

波斯匿王聽完佛陀的開示後，很歡喜地叩謝佛陀回去了。

【原文】《雜阿含》1145經(T2,304a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，波斯匿王來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！應施何等人？」佛言：「大王！隨心所樂處。」波斯匿王復白佛言：「應施何處，得大果報？」佛言：「大王！此是異問。所問『應施何處？』此問則異。復問『施何處，應得大果？』此問復異。我今問汝，隨意答我。大王！譬如此國臨陣戰，集諸戰士。而有一婆羅門子，從東方來，年少幼稚，柔弱端正，膚白髮黑，不習武藝，不學術策，恐怖退弱，不能自安，不忍敵觀，若刺若射，無有方便，不能傷彼。云何？大王，如此士夫，王當賞不？」王白佛言：「不賞。世尊！」

「如是，大王！有剎利童子從南方來，鞞舍童子從西方來，首陀羅童子從北方來，無有伎術，皆如東方婆羅門子，王當賞不？」王白佛言：「不賞。世尊！」

佛告大王：「此國集軍臨戰時，有婆羅門童子從東方來，年少端正，膚白髮黑，善學武藝，知術法，勇健無畏，苦戰不退，安住諦觀，運戈能傷，能破巨敵。云何？大王！如此戰士，加重賞不？」王白佛言：「重賞，世尊！」

「如是，剎利童子從南方來，鞞舍童子從西方來，首陀羅童子從北方來，年少端正，善諸術藝，勇健堪能，苦戰敵，皆如東方婆羅門子。如是戰士，王當賞不？」王白佛言：「重賞，世尊！」

佛言：「大王！如是沙門、婆羅門遠離五支，成就五支，建立福田。施此田者，得大福利，得大果報。何等為捨離五支？所謂貪欲蓋，瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋，已斷已知，是名捨離五支。何等為成就五支？謂無學戒身成就，無學定身、慧身、解脫身、解脫知見身，是名成就五支。大王！如是捨離五支，成就五支，建立福田，施此田者，得大果報。」……佛說此經已，波斯匿王聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。

【析辨】

上述兩個故事所討論的問題，是單就選擇布施對象而言的，不牽涉布施的事物和施者的心態，給想布施的人提供一個選擇布施對象的參考。³⁰經上清楚地區分了兩個概念，即：要布施給誰和布施給誰能得大福報。如果是問要布施給誰？佛陀認為那全是基於個人的考量和選擇，沒有一定非給誰不可，只要歡喜樂意就好。但若問布施給誰能得大福報，那當然是布施給有修行的人福報更大。這就是為什麼阿羅漢又稱為應供的原由。因為阿羅漢斷盡一切煩惱，能完全無愧地接受眾生供養，可做為世間福田。

對於布施的對象如何選擇，一般常有兩種不太完善的做法，可依本經做些調整。許多佛教徒常以寺院為供養布施對象，認為這樣才有福報，或能得到佛菩薩護

³⁰印順導師《成佛之道》五乘共法中對布施從心、田、事上有完整的說明。
(101-104)

佑，卻甚少隨緣幫助社會弱勢族群。另一種剛好相反，雖然捐助社會弱勢族群，但認為寺院僧眾又不是弱勢族群（也有認為寺廟很有錢的），所以不去捐助。殊不知，世俗財物的捐助只能相對得到世間的暫時解困，唯有佛法的學習才能得到世、出世的終極快樂。佛教的僧寺負擔有維護正法永住的責任，能護持三寶即對正法永住盡了一分的心力，當然是有大福報的。因此，我們平時應儘可能地隨緣布施，如捐助各種弱勢群族、災難、文化教育等等，但有機會也還是要多供養修行人、護持三寶才好。

十二、孝養父母

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有一位年輕的婆羅門叫做鬱多羅，來拜見佛陀。在行完禮後，請示佛陀：「世尊！我一直都是如法地乞食，並依此來供養父母，使他們能離苦得樂。世尊！我這樣做有福報嗎？」佛陀回答鬱多羅：「福報很大！為什麼呢？如果真能如法乞食來供養父母，去除他們的苦惱，使得安樂，這樣即能得大福報。」於是佛陀再以偈頌說道：「就像你對你父母，以恭敬心修供養。現世留得好名聲，命終以後生天上。」

佛陀開示完後，鬱多羅便高興地頂禮佛陀然後離開了。

【原文】《雜阿含》88經(T2,22b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有年少婆羅門名多羅，來詣佛所，與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：「世尊！我常如法行乞，持用供養父母，令得樂離苦。世尊！我作如是，為多福不？」佛告多羅：「實有多福。所以者何？若有如法乞求，供養父母，令其安樂，除苦惱者，實有大福。」爾時，世尊即說偈言：「如汝於父母，恭敬修供養，現世名稱流，命終生天上。」

佛說此經已，年少多羅歡喜隨喜，作禮而去。

【析辨】

出家人接受十方供養，精勤修行，當父母年邁時，能否以受供養而來的物資來孝養父母？從本經來看答案是肯定的！如法得來的供養，不但能用來孝養父母，而且有大福德。佛教說有三種福田，功德田、悲田和恩田。功德田是供養有德者，如佛、諸聖眾乃至出家修行者。悲田是救濟苦難者，如幫助養老院、孤兒院等等。恩田是供養對我們有恩者。一般而言，一切有恩於我們的人中，以父母恩德最大，所以父母是我們的最大恩田。有許多人（包括很多佛教徒）常常到處去布施作功德，這當然是值得鼓勵的好事，但千萬別忘了，最大的福田就在我們的身邊，即是我們的父母。希望大家到處去修福的同時，也能多關心父母、多孝養父母。

十三、不孝子

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園，一大早搭衣持鉢入舍衛城乞食。這時，有一位婆羅門，年紀很大，一手持著拐杖，一手拿鉢，一戶一戶地乞食。佛陀看見後問他：「你年紀這麼大了，為什麼還出來乞食呢？」婆羅門告訴佛陀：「我家中所有的財產都給了兒子，並為兒子取了妻子，然後就離開了家，所以才在外乞食。」

佛陀告訴婆羅門：「我唸個偈誦給你，你能否回去代我轉答給你兒子？」婆羅門答：「可以啊！」

這時，佛陀便說偈：

「生子心歡喜，為子聚財物，還為子取妻，自己捨離家。
鄙陋的小人，辜負了父親，人形羅剎心，棄捨了尊老。
老馬沒用時，不再餵草糧，兒少而父老，在外面乞討。
手中的拐杖，比兒子有用，可以防惡牛，幫我避險路。
也能趕兇狗，幫我暗處走，不掉落深井，草木棘刺林，
全靠拐杖力，峙立不墮落。」

婆羅門回家後，便在兒子面前將佛陀的偈誦唸給大家聽。婆羅門的兒子聽完後，心裡感到愧疚又害怕。所以趕快把他的父親抱入家中，幫他洗澡，換乾淨的衣服，讓他父親做家主。

這時，這位老婆羅門心想：「我今天能夠這樣，完全是瞿曇的恩德，我們婆羅門經上說：『對老師應以老

師的禮儀來供養。」今天瞿曇就是我的老師，所以我應以最好的衣物供養瞿曇。」於是老婆羅門便帶上最好的衣布去拜見佛陀。見到佛陀行完禮後，老婆羅門說：「瞿曇！我今天能夠恢復大家長的地位，都是因為您的原故，我們婆羅門經上說：『對老師應以老師的禮儀來供養。』您就是我的老師，所以希望您能接受我的衣布供養，請憐憫我，慈悲受納。」

佛陀為慈憫的原故，就接受了供養，並向老婆羅門開示了種種法義。佛陀開示完後，婆羅門便歡喜地離去了。

【原文】《雜阿含》96經(T2,26b)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊晨朝著衣持，入舍衛城乞食。時，有異婆羅門，年耆根熟，執杖持，家家乞食。爾時，世尊告婆羅門：「汝今云何年耆根熟，柱杖持，家家乞食？」婆羅門白佛：「瞿曇！我家中所有財物悉付其子，為子娶妻，然後捨家，是故柱杖持，家家乞食。」佛告婆羅門：「汝能於我所受誦一偈，還歸於眾中，為兒說耶？」婆羅門白佛：「能受。瞿曇！」爾時，世尊即說偈言：

「生子心歡喜，為子聚財物，亦為娉其妻，而自捨出家。
邊鄙田舍兒，違負於其父，人形羅剎心，棄捨於尊老。
老馬無復用，則奪其糞麥，兒少而父老，家家行乞食。
曲杖為最勝，非子為恩愛，為我防惡牛，免險地得安。」

能兇暴狗，扶我闇處行，避深坑空井，草木棘刺林，
憑杖威力故，峙立不墮落。」

時，婆羅門從世尊受斯偈已，還歸婆羅門大眾中為子而說。先白大眾：「聽我所說。」然後誦偈……如上廣說。其子愧怖，即抱其父，還將入家，摩身洗浴，覆以青衣被，立為家主。時，婆羅門作是念：「我今得勝族姓，是沙門瞿曇恩。我經所說：『為師者如師供養，為和尚者如和尚供養。』³¹我今所得，皆沙門瞿曇力，即是我師，我今當以上妙好衣以奉瞿曇。」時，婆羅門持上妙衣，至世尊所，面前問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！我今居家成就，是瞿曇力。我經記說：『為師者以師供養，為和尚者以和尚供養。』今日瞿曇即為我師，願受此衣，哀愍故！」世尊即受，為哀愍故。

爾時，世尊為婆羅門說種種法，示、教、照、喜。時，婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。

【析辨】

本經涉及到佛陀對婆羅門教生活和修行的一些看法，很有趣，裡面有些問題值得探討。婆羅門教規定教徒修行與生活必經四行期才能達完善：（一）梵行期：這是學習期，兒童成長至一定年齡，離家從師，學習吠陀和各種祭祀儀式。（二）家住期：此時期與一般在家

³¹「和尚」（巴利upajjhā, upajjhāya）義譯為「親教師」。PTS P-E Dictionary, 141.

生活一樣，要就業或自辦事業、結婚、生子等等。(三) 林棲期：年事漸長，離家隱居森林，從事各種苦行，鍛鍊身心，為解脫作準備。(四) 遁世期：捨棄一切財富，雲遊四方，乞食為生，嚴守戒律，置生死於度外，以期獲得解脫。從經上的描述看，這位老婆羅門應是在進行其第四期的訓練。然而佛陀卻認為他這麼老了應該在家接受兒孫的孝養，而不是這樣四處流浪受苦，於是便勸他回家去。

佛陀勸他回家去的原因從故事上看，是因為佛陀認為年老後自然要在家受晚輩的孝養，而兒女們孝養父母也是天經地義之事。然而問題在於，遁世期是婆羅門生活修行的教規，老婆羅門一家也只是奉行教規而已。再說，如果真如婆羅門教所說，遁世期的目的是為求得解脫，這樣多吃點苦又有何妨？

佛陀勸老婆羅門回家去，表面看是為了孝道，但從更深的意義上看，是佛陀根本就不認為婆羅門的苦行可得到解脫，因此實際上也否定了婆羅門教四期行的意義。從佛陀本身的出家修行經歷來看，佛陀認為修行應趁年輕時勘破一切而出家，並非等到老了，將家產留給子女再去出家。

現今有許多中老年出家者，也同這個老婆羅門有相似之處。他們年輕時為自己的家庭妻兒努力，用盡了大半輩子的心力，蓄積了一些財富。待年紀大了之後，卻

將家產留給兒女，隻身到寺院出家，受寺院的照顧、十方的護持，這當然是因果不符的。如若出家後能用心修學，降伏習氣煩惱，善用社會經驗，幫助護持三寶，那倒也難得而值得讚嘆。如若不能如法修行，一出家就想當長老，或想現僧相而自己獨住，或者因習氣煩惱而影響僧團修行，那倒不如回家受兒女孝養的好。

十四、邪盛大會

有一次，佛陀在拘薩羅國遊化，到了舍衛城的祇樹給孤獨園。這時，有一位婆羅門叫做長身，正在舉辦火供大祭祀，³²抓了七百隻大小牛羊等，準備火供祭獻。他廣邀各界宗教人士、修行人等，來接受供養。這時，他聽說佛陀也來到了拘薩羅國，正暫住在祇樹給孤獨園，就心想：「我這次難得舉辦了這麼大的祭典，邀請了這麼多的修行人來，我應該趕快去邀請沙門瞿曇，才能讓這個大祭典無所缺憾。」於是他便和隨從駕車來拜訪佛陀。見到佛陀行完禮後，他便說：「瞿曇！我正在舉辦大祭祀，抓了七百隻大小牛羊等等，準備火供祭獻。同時也廣邀各界宗教人士、修行人等，來接受供養。聽說瞿曇也來到了拘薩羅國，今天特別來邀請，希望能賞臉來受供養。」

³²雜阿含經本文沒有火供一詞，這裡火供一詞是筆者依《增支部》7-47經加入的。依《增支部》所說，其祭典是將牲畜綁在柱子上，再點火燃燒。這樣跟下文所說的修三火離三火才能連貫起來。

佛陀回答：「有一些祭典，舉辦者以為是在造福，其實是在造罪，就像被三種刀劍所傷一樣，沒有好下場。什麼是所說的三種刀劍呢？就是身刀劍、口刀劍、意刀劍。什麼是意刀劍所傷而生種種苦報？如一位想舉辦祭典的施主心想：『我想辦祭典，得抓一些牛羊殺來祭祀。』這就是所說的意刀劍所傷而生種種苦報。施主雖然有布施、供養的想法，但實際是在造罪業。什麼是口刀劍所傷而生種種苦呢？如一位想舉辦祭典施主唆使別人：『我想辦祭典，你們去抓一些牛羊殺來祭祀。』這就是所說的口刀劍所傷而生種種苦報。施主雖然有布施、供養的想法，但實際他是在造罪業。什麼是身刀劍所傷而生種種苦呢？如一位想舉辦祭典施主，自己去抓牛羊等種種畜生殺來祭祀，這就是所說的身刀劍所傷而生種種苦報。施主雖然有布施、供養的想法，但實際他是在造罪業。」

佛陀接著說：「相反的，一位婆羅門應當供養三種火，即：根本火、居家火和福田火。「根本火」就是要勤奮工作，以如法所得來孝養父母，讓父母得安樂。為什麼叫做『根本』呢？因為我們都是從父母所生，父母是我們的根本，所以稱為『根本』。為報這根本的恩德，所以要奉事供養，讓他們得到安樂。「居家火」就是要勤奮工作，以如法所得來養育其他的親人，包括妻兒和宗親等，讓他們得安樂。什麼是家呢？就是生命、生活的共同體，一起感受快樂和憂愁。所以要奉事供養，讓他

們得到安樂。「福田火」就是要勤奮工作，以如法所得來供養沙門或婆羅門等種種修行人。因為這些修行人能調伏貪、瞋、癡，可做為我們的福田，所以稱為田。」之後佛陀又接著以偈誦說：

「根本及居家，應供福田火，是火增供養，充足安穩樂。
無罪樂世間，慧者往生彼，如法財復會，供養所應養。
供養應養故，生天得名稱。」

最後佛陀說：「婆羅門！供養這正確三火的同時，先前所供養的錯誤三火必先斷除，即貪欲火、瞋恚火和愚癡火。為什麼呢？因為如果貪火不滅除的話，害了自己也害了他人，現世造罪業，後世受果報，而且內心生憂苦。瞋恚火和愚癡火也是同樣的道理。如果這三火不滅的話，隨時燃燒，就隨時受苦。」

長身婆羅門聽了佛陀的教誨之後，默然思考著。片刻之後，長身婆羅門告訴其弟子鬱多羅說：「你回去祭典會場傳我命令，讓他們把那些要祭祀犧牲的牛羊等畜生全部放走，讓牠們自由地回到森林或田野去，不要傷害牠們。」鬱多羅聽後便回去傳令了。

佛陀看見長身婆羅門這樣做了之後，便繼續為長身婆羅門開示、教導世間善法，即布施、持戒和生天法的功德。長身婆羅門聽了之後，法喜充滿。佛陀見他善根成熟，更進一步為他開示了緣起四聖諦。長身婆羅門聞法後，即能現觀四諦，契悟正法，離各種疑惑，對正法決斷無疑。

於是他便站起來，整理衣服，偏袒右肩，合掌對佛陀說：「世尊！我已得度。我從今日起盡形壽歸依佛、法、僧，成為一位優婆塞，請為我作證。並請世尊和大眾到我家接受我的供養。」

這時，佛陀就默然地接受邀請。長身婆羅門知道佛陀答應了，便很高興地行禮離開了。

【原文】《雜阿含》93經(T2,24b)

如是我聞：一時，佛在拘薩羅人間遊行，至舍衛國祇樹給孤獨園。時，有長身婆羅門³³，作如是邪盛大會³⁴——以七百特牛行列繫柱，特、特、水牛及諸羊犢³⁵、種種小蟲悉皆繫縛，³⁶辦諸飲食、廣行布施，種種外道從諸國國皆悉來集邪盛會所。時，長身婆羅門聞沙門瞿曇從拘薩羅人間遊行，至舍衛國祇樹給孤獨園。作是念：「我今辦邪盛大會，所以七百特牛行列繫柱，乃至小小諸蟲皆悉繫縛。為邪盛大會故，種種異道從諸國國來至會所。我今當往沙門瞿曇所問邪盛法，莫令我作邪盛大會，分數中有所短少。」作是

³³「長身」（巴利 *uggatasarīra*），《別譯雜阿含》音譯為「優竭提舍利」，是身體高大的意思。

³⁴邪盛大會（巴利 *Mahāyañña*）即大祭祀，*yañña*有供祭，犧牲祭，獻供，供養，祭祀，祭式，祭壇等義。主要是指婆羅門以殺生來祭祀的宗教慶典。因殺生之故，所以佛教稱為「邪」。《パーリ語辞典》229; *PTS P-E Dictionary*, 547.

³⁵「特」指公牛，「特」是母牛，「犢」為小牛。

³⁶這裡所指的「種種小蟲」，是指其他各種小畜生，《別譯雜阿含》譯為「如是種種所有畜生不可稱計」。(T2,464b)

念已，乘白馬車，諸年少婆羅門前後導從，持金柄傘蓋，執金澡瓶，出舍衛城，詣世尊所，恭敬承事。至精舍門，下車步進，至於佛前，面相問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！我今欲作邪盛大會，以七百特牛行列繫柱，乃至小小諸蟲皆悉繫縛。為邪盛大會故，種種異道從諸國國皆悉來至邪盛會所。又聞瞿曇從拘薩羅人間遊行，至舍衛國祇樹給孤獨園。我今故來請問瞿曇邪盛大會法諸物分數，莫令我所作邪盛大會諸分數之中有所短少。」

佛告婆羅門：「或有一邪盛大會主行施作福而生於罪，為三刀劍之所刻削，得不善果報。何等三？謂身刀劍、口刀劍、意刀劍。何等為意刀劍生諸苦報？如一會主造作大會，作是思惟：『我作邪盛大會，當殺爾所少壯特牛，爾所水特、水牯，爾所羊犢及種種諸蟲。』是名意刀劍生諸苦報。如是施主雖念作種種布施、種種供養，實生於罪！云何為口刀劍生諸苦報？有一會主造作大會，作如是教：『我今作邪盛大會，汝等當殺爾所少壯特牛，乃至殺害爾所微細蟲。』是名口刀劍生諸苦報，大會主雖作是布施、供養，實生於罪！云何為身刀劍生諸苦報？謂有一大會主造作大會，自手傷殺爾所特牛，乃至殺害種種細蟲，是名身刀劍生諸苦報。彼大會主雖作是念種種布施、種種供養，實生於罪！

然，婆羅門當勤供養三火，隨時恭敬，禮拜奉事，施其安樂。何等為三？一者根本，二者居家，三者福田。何者為

根本火，隨時恭敬，奉事供養，施其安樂？謂善男子方便得財，手足勤苦，如法所得，供養父母，令得安樂，是名根本火。何故名為根本？若善男子從彼而生，所謂父母，故名根本。善男子以崇本故，隨時恭敬，奉事供養，施以安樂。

何等為居家火，善男子隨時育養，施以安樂？謂善男子方便得財，手足勤苦，如法所得，供給妻子、宗親、眷屬、僕使、傭客，隨時給與，恭敬施安，是名家火。何故名家？其善男子處於居家，樂則同樂，苦則同苦，在所為作皆相順從，故名為家。是故善男子隨時供給，施與安樂。

何等名田火，善男子隨時恭敬，尊重供養，施其安樂？謂善男子方便得財，手足勤勞，如法所得，奉事供養諸沙門、婆羅門，善能調伏貪、恚、癡者。如是等沙門、婆羅門，建立福田，崇向增進，樂分樂報，未來生天，是名田火。何故名田？為世福田，謂為應供，是故名田。是善男子隨時恭敬，奉事供養，施其安樂。」爾時，世尊復說偈言：

「根本及居家，應供福田火，是火增供養，充足安隱樂。

無罪樂世間，慧者往生彼，如法財復會，供養所應養。

供養應養故，生天得名稱。」

「然，婆羅門！今善男子先所供養三火應斷令滅。何等為三？謂貪欲火、瞋恚火、愚癡火。所以者何？若貪火不斷不滅者，自害害他，自他俱害，現法得罪，後世得罪，現法後世得罪，緣彼而生心法憂苦，恚火、癡火亦復如是。婆羅門！若善男子事積薪火，隨時辛苦，隨時然，隨時滅火因緣受苦。」

爾時，長身婆羅門默然而住。時，有婆羅門子名多羅，於會中坐。長身婆羅門須臾默然，思惟已，告多羅：「汝能往至邪盛會所，放彼繫柱特牛及諸眾生受繫縛者，悉皆放不？而告之言：『長身婆羅門語汝：「隨意自在，山澤曠野，食不斷草，飲淨流水，四方風中受諸快樂。」』」多羅白言：「隨大師教！」即往彼邪盛會所放諸眾生，而告之言：「長身婆羅門語汝：『隨其所樂，山澤曠野，飲水食草，四風自適。』」

爾時，世尊知多羅。知己，為長身婆羅門種種說法，示、教、照、喜。如律，世尊說法先後，說戒、說施及生天功德，愛、欲、味、患，出要清淨，煩惱清淨，開示現顯。譬如鮮淨白氈易受染色，長身婆羅門亦復如是。即於座上見四真諦，得無間等。時，長身婆羅門見法、得法、知法、入法，³⁷度諸疑惑，不由他度，於正法中得無所畏。

即從座起，整衣服，偏袒右肩，合掌白佛：「已度，世尊！我從今日盡其壽命，歸佛、歸法、歸比丘僧，為優婆塞，證知我。唯願世尊與諸大眾受我飯食。」爾時，世尊默然而許。」時，長身婆羅門知佛受請已，為佛作禮，右繞三匝而去。

³⁷「見法、得法、知法、入法」一句是阿含經中表示證初果的定型用語。見法，巴利 $diṭṭhadhamma$ ， $diṭṭha$ 是 $passati$ 的過去分詞，可譯為「已經看見」法，指見真證的意思。得法，巴利 $pattadhamma$ ， $patta$ 是 $pāpuṇāti$ 過去分詞，可譯為「已經得到」法。知法，巴利 $viditadhamma$ ， $vidita$ 是 $vindati$ 的過去分詞，可譯為「已經知道」法。入法，巴利 $pariyogāḷhadhamma$ ， $pariyogāḷha$ 是 $pariyogāhati$ 的過去分詞，指「已經深入了解」法。

【析辨】

佛教對於飲食有兩種觀點，即平等觀和慈悲觀。平等觀即是於飲食時，以平等不起貪瞋癡的心態來面對所吃的食物。慈悲觀即是悲憫眾生而不食眾生肉。有許多人常以佛陀也沒有吃素為理由，認為吃素沒有必要。然而，佛教本意說的是不食眾生肉，長養大悲心，本經即是佛陀教導弟子們不殺生食眾生肉的最好經證。飲食時，在平等觀的基礎上，若能事先準備，或可以有所選擇時，就必須遵循「不食眾生肉，長養大悲心」的精神來實踐。（本經可參考第六章「食子喻」做一比對參考）。

十五、盜香

有一次，佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，有一位比丘來到拘薩羅國，住在一個園林中。這位比丘有眼疾，他老師教他聞鉢曇摩花，對眼疾有療效。這位比丘便到蓮花池旁，迎風而坐，隨風聞花香。這時，主管水池的花神問比丘：「為何偷花香？你現在就是個盜香賊！」比丘一聽，就用偈頌回答：

「沒壞也沒被拿走，只是遠遠聞花香，
你為什麼誣賴我，說我是個盜香賊？」

花神也用偈回答：

「沒問人家給不給，世間就稱為小偷，
沒人答應要給你，你擅自作主拿走，
從世間共識而言，你就是個盜香賊。」

這時，有一個人來水池邊，將蓮藕連根拔走了。比丘看到了就質問花神說：

「現在這個人，把根弄斷了，連根拔走了，
就是姦狡人，為何不阻止，只管我聞香。」

花神回答：

「狂亂姦狡的惡人，就像骯髒乳母衣，
沒什麼好再說的，但你是可勸導的。
壞色衣看不出髒，黑衣染墨也不污，
狂亂姦狡兇惡人，沒人願跟他往來。
白布小污都不行，智者小過像大過，
就像白貝殼染墨，雖很小卻很清楚。
常求清淨行的人，無結縛而離煩惱，
就算有毛髮般惡，看起來如泰山大。」

比丘慚愧地回答：

「善哉說得好，以法教導我，
以後有過錯，時常提醒我。」

花神說：

「我又不是你的奴僕，也沒人把我送給你，
為什麼我要跟隨你，又要時時地提醒你。
你應該常自我覺照，好壞要自己去判斷。」

花神說完後，比丘就很歡喜地離去。之後，這位比丘就找了一個清淨的地方，專精思惟，斷種種煩惱，成了阿羅漢。

【原文】《雜阿含》1338經(T2,369a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有異比丘在拘薩羅人間，止一林中。時，彼比丘有眼患，受師教，應嗅曇摩花。³⁸時，彼比丘受師教已，往至曇摩池側，於池岸邊，迎風而坐，隨風嗅香。時，有天神，主此池者，語比丘言：「何以盜華？汝今便是盜香賊也！」

爾時，比丘說偈答言：

「不壞亦不奪，遠住隨嗅香，
汝今何故言，我是盜香賊？」

爾時，天神復說偈言：

「不求而不捨，世間名為賊，汝今人不與，
而自一向取，是則名世間，真實盜香賊。」

時，有一士夫取彼藕根，重負而去。爾時，比丘為彼天神而說偈言：

「如今彼士夫，斷截分陀利，
拔根重負去，便是姦狡人，
汝何故不遮，而言我盜香。」

時，彼天神說偈答言：

「狂亂姦狡人，猶如乳母衣，³⁹何足加其言，宜堪與汝語。
袈裟污不現，黑衣墨不污，姦狡兇惡人，世間不與語。
蠅腳污素帛，明者小過現，如墨點珂貝，雖小悉皆現。」

³⁸鉢曇摩花(巴利Paduma)為蓮花或紅蓮花之義。PTS P-E Dictionary, 410.

³⁹指衣服很髒，因為乳母的衣服常被小孩吐奶之故。

常從彼求淨，⁴⁰無結離煩惱，如毛髮之惡，人見如泰山。」

時，彼比丘復說偈言：

「善哉善哉說，以義安慰我，
汝可常為我，數數說斯偈。」

時，彼天神復說偈言：

「我非汝買奴，亦非人與汝，
何為常隨汝，數數相告語。
汝今自當知，彼彼饒益事。」

時，彼天子說是偈已，彼比丘聞其所說，歡喜隨喜，從座起去，獨一靜處，專精思惟，斷諸煩惱，得阿羅漢。

【析辨】

這是個很有趣的故事。故事內容闡述了對不同修行程度的人，道德標準的要求不同。在中道佛學會，我常告訴學員們：如果只是來中道參觀了解一下，或只是有興趣而聽聽課，那我會待你們像客人一樣，客客氣氣的，讓人覺得師父很慈悲、很客氣。但是如果你進一步真想學佛而三歸五戒，那就是佛教的入門弟子，我就會嚴格一點地要求，時時提醒和教導。如果是有心想出家修行的，那我就得嚴格教育，高標準地要求。

以前恩師上真下華老和尚在佛學院時，對學生非

⁴⁰「常從彼求淨」一句，巴利niccam sucigavesin，nicca是「常常」，suci是「清淨」，gavesin是「追求者」，所以是「常求清淨者」，白話譯為「常求清淨的人」。

常地嚴厲，致使學生都很怕他，甚至有些學生因常被呵責而離開學院。曾有其他長老和法師們建議老和尚說，能有男眾出家想讀書不容易，應多鼓勵，免得人跑光了。老和尚回答：「我寧願他們現在討厭我，也不想看到他們以後誤人子弟，敗壞佛教。」恩師的教誡二十多年來，一直銘記在心，時至今日為人師長時才能真正體會。現今，有許多年輕的出家眾，出家沒幾年，就成為一方的住持。由於不曾受過僧團的嚴格訓練，知見不清，道心也不堅固。他們常常行為不檢，敗壞佛門，讓人禁不住感嘆嚴師不再。

十六、四口食

有一次，佛陀暫住在王舍城迦蘭陀竹園。尊者舍利弗剛好也住在同一個地方。這時，舍利弗尊者一大早著衣持鉢，進入王舍城乞食，乞食後便坐在一棵大樹下進食。這時，有一個外道出家女眾名叫淨口，也剛從王舍城托鉢乞食出來，托乞到的東西少得可憐。她看見舍利弗在樹下進食，就走過去問舍利弗：「沙門！你也吃東西啊！」舍利弗回答：「當然！」

淨口問：「是下口食嗎？」舍利弗答：「當然不是，這位姊妹！」又問：「是仰口食嗎？」答：「不是。」再問：「是方口食嗎？」答：「也不是！」又問：「是四維口食嗎？」答：「更不是。」

這時，淨口有點生氣地質問道：「我問你說：『你吃

東西嗎？」你說：『是。』我問你是下口、仰口、方口還是四方口食，你說都不是。你這到底是什麼意思？」

舍利弗回答：「修行人以看風水地理來謀生，是邪命謀生，稱為下口食。以仰觀星象、算命卜卦等來謀生，是邪命謀生，稱為仰口食。以為人跑腿、受人差遣等來謀生，是邪命謀生，稱為方口食。如果以行醫來謀生，是邪命謀生，就是四維口食。我不依靠這四種方法來求食，我如法地依乞食來求食，所以我說四種都不是。」

淨口聽了之後很歡喜，便到城裡到處去宣說：「沙門釋子淨命自活，極淨命自活；如果有想要布施的人，應該布施沙門釋子；如果有想修福的人，應該在沙門釋子處修福。」這時，有其他出家外道聽到淨口稱讚佛陀的弟子，心生嫉妬心，就將淨口害死了。淨口死後生兜率天，全因為她在世時對舍利弗生起信心的原故。

【原文】《雜阿含》500經(T2,131c)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，尊者舍利弗亦住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗晨朝著衣持，入王舍城乞食，乞食已，於一樹下食。時，有淨口外道⁴¹出家尼從王舍城出，少有所營，見尊者舍利弗坐一樹下食，見已，問言：「沙門食耶？」尊者舍利弗答言：「食。」復問：「云何？沙門下口食耶？」⁴²答言：「不也，姊妹！」復

⁴¹淨口(巴利sucinukhī)，suci是「清淨」，mukha有臉、口等義。

⁴²下口(巴利adhomukha)，是頭或口向下之意。

問：「仰口食耶？」⁴³答言：「不也，姊妹！」復問：「云何？方口食耶？」⁴⁴答言：「不也，姊妹！」復問：「四維口食耶？」⁴⁵答言：「不也，姊妹！」復問：「我問沙門食耶？答我言：『食。』我問仰口耶？答我言：『不。』下口食耶？答我言：『不。』方口食耶？答我言：『不。』四維口食耶？答我言：『不。』如此所說，有何等義？」

尊者舍利弗言：「姊妹！諸所有沙門、婆羅門明於事者、明於橫法、邪命求食者、如是沙門、婆羅門下口食也。若諸沙門、婆羅門仰觀星象，邪命求食者，如是沙門、婆羅門則為仰口食也。若諸沙門、婆羅門為他使命，邪命求食者，如是沙門、婆羅門則為方口食也。若有沙門、婆羅門為諸醫方種種治病，邪命求食者，如是沙門、婆羅門則為四維口食也。姊妹！我不墮此四種邪命而求食也。然我，姊妹！但以法求食而自活也，是故我說不為四種食也。」時，淨口外道出家尼聞尊者舍利弗所說，歡喜隨喜而去。時，淨口外道出家尼於王舍城里巷四衢處讚歎言：「沙門釋子淨命自活，極淨命自活；諸有欲為施者，應施沙門釋種子；若欲為福者，應於沙門釋子所作福。」時，有餘外道出家聞淨口外道出家尼讚歎沙門釋子聲，以嫉心，害彼淨口外道出家尼。命終之後生兜率天，以於尊者舍利弗所生信心故也。

⁴³仰口（巴利ubhamukha），是抬頭之意。

⁴⁴方口（巴利disāmukha），disā是「四方」之意。

⁴⁵四維口（巴利vidisāmukhavidisā），vi+disā，四維、四隅（東北、東南、西北、西南；東和南的中間方向是東南，南和西兩大方向的中間方向是西南。Concise Pali-English Dictionary, 290。

【析辨】

本經以最簡要的篇幅說明了出家人的正命原則。正命最簡單地說就是以正當方法來獲得維持生活的資具。在家人必須工作來養家活口，但其工作必須要符合五戒的要求才能算正命。出家人則依靠在家人的供養護持來過活，決不能以其他任何方式獲取錢財物資來生活，不然就成為邪命而活。

在種種謀生方法中，本經歸納出四種，作為不可邪命的原則，稱為四口食。第一種稱為下口食：下口食在阿含經和相應部中都解說為以看地理風水和使用咒術仙藥來謀生。但這種解說容易和第二種仰口食混同。大智度論解說為：「有出家人合藥、種穀、植樹等不淨活命者，是名下口食。」⁴⁶《佛說遺教經》也列舉了一切種植、斬伐草木、墾土掘地等，為比丘所不應為。所以下口食也可解說為，以靠種植莊稼來謀生。⁴⁷如果出家人以種植莊稼來謀生，就稱為下口食。

第二種仰口食可包括占卜、看風水地理、星宿、算命看相、算八字等等。許多人（包括很多佛教徒）都誤以為

⁴⁶卷三 (T25,79c)

⁴⁷《佛垂般涅槃略說教誡經》：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉。如闇遇明、貧人得寶，當知此則是汝大師，若我住世無異此也。持淨戒者，不得販賣貿易、安置田宅、畜養人民奴婢畜生，一切種植及諸財寶，皆當遠離如避火坑。不得斬伐草木、墾土掘地，合和湯藥、占相吉凶、仰觀星宿推步盈虛曆數算計，皆所不應。節身時食清淨自活，不得參預世事通致使命，呪術仙藥、結好貴人，親厚嫖媼，皆不應作。」(T12,1110c)

上述看相算命等種種事是出家人的工作，許多出家人也常喜歡用這一套來吸引信眾。殊不知，這些行為正是出家人的禁忌，是佛陀所不允許的。如果以這一類行為來謀生或獲取供養，那就是仰口食。

第三種方口食又可全譯為四方口食。主要是指出家人從事於世俗的各種行業來謀生，包括作官、從事政府工作、為一般公司工作、做生意等等。《大智度論》說：「有出家人曲媚豪勢，通使四方，巧言多求，不淨活命者，是名方口食」。《遺教經》說：「不得販賣貿易……，不得參預世事，通致使命，呪術仙藥、結好貴人，親厚嫖嫖，皆不應作」。由於謀生範圍寬廣，等於是向四方張口吃飯，所以稱為四方口食。

最後一種四維口食，本經解說為從事醫療工作來謀生，即幫人看病、開藥等等。有關這個問題，很多人肯定會有所疑惑，因此筆者在這裡重點解說一下。首先，本經所說的幫人看病、開藥等是指以此方法來謀生。出家人以看病開藥來謀生當然是不如法的。出家人以內修外化為己任，以信眾淨心供養護持為唯一正命。縱使看病開藥能救人，若以此來謀生，仍然不是出家人的正命。

其次，有人會覺得，如果出家人看病施藥來助人而不收錢，這是否就不違反正命的原則了呢？筆者認為：如果不以此來謀生，當然就不涉及正命營生的問題。但

這又牽涉到另一個重要的問題，即出家人的主要責任和任務是什麼？從世間角度來看，看病救人肯定是重要的事。但相比於出世解脫法而言，它總還是世俗的生死法，無法達到究竟的解脫。出世正法的價值是一般世間法所不能比擬的。而出家人肩負著將這無上寶貴的正法弘揚延續下去的責任，因此須以正法的弘傳為其本職，而不應花太多的時間在世俗的旁務上，以免耽誤了本業。如果說僅止於學習些醫療常識，以備不時之需，這倒是無傷大雅。若是專業的醫療，還是交給專職的醫生吧！

十七、二十億耳

有一次，佛陀住在王舍城迦蘭陀竹園。這時，尊者二十億耳住在王舍城外的耆闍崛山，很精勤地修菩提分法，但一直沒有很大的進步。於是他便想：「在世尊許多很精進的弟子中，我也算是其中一個，但是到現在我都還沒斷煩惱。我是貴族出身，家裡很有錢，不如就還俗回家，多布施行善就好了。」他這樣想時，佛陀知道了他的心思，便讓人去將二十億耳叫過來。

二十億耳來到佛陀處，佛陀行禮之後，就站到一旁。佛陀問他說：「你是不是因為很精進用功，但一直無法得到好效果，所以萌生了還俗的想法。」二十億耳嚇一跳，毛髮豎立，心想：「世尊竟然知道我心裡的想法！」所以回答：「的確如此。世尊！」

佛陀就對二十億耳說：「我現在問你一個問題，你直接回答我。在你出家前是否很會彈琴？」二十億耳答：「是的。世尊！」

佛陀問：「你彈琴時，如果琴弦太緊，能否發出好聽的聲音？」答：「不會。」再問：「如果琴弦太鬆，能否發出好聽的聲音？」答：「也不會。」佛陀最後問：「如果琴弦調得適中，不太緊或太鬆，能否發出好聽的聲音？」二十億耳答：「當然會啊！」

佛陀這時開示：「修行就如琴弦，精進過頭，心容易疲乏而產生掉悔；相對的，不夠精進則容易產生懈怠。所以你平時用功時，別太急進，也不可懈怠，不要光執著修行的表相。」二十億耳聽了佛陀的指點之後，歡喜地作禮離開。之後，找一個安靜的地方，依佛陀的指導用功，不久就證了阿羅漢。

【原文】《雜阿含》254經(T2,62b)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者二十億耳住耆闍崛山，常精勤修習菩提分法。時，尊者二十億耳獨靜禪思，而作是念：「於世尊弟子精勤聲聞中，我在其數，然我今日未盡諸漏。我是名族姓子，多饒財寶，我今寧可還受五欲，廣行施作福。」爾時，世尊知二十億耳心之所念，告一比丘：「汝等今往二十億耳所，告言：『世尊呼汝。』」是一比丘受佛教已，往詣二十億耳所，語言：「世

尊呼汝！」二十億耳聞彼比丘稱大師命，即詣世尊所，稽首禮足，退住一面。爾時，世尊告二十億耳：「汝實獨靜禪思作是念：『世尊精勤修學聲聞中，我在其數，而今未得漏盡解脫。我是名族姓子，又多錢財，我寧可還俗，受五欲樂，廣施作福耶？』」時，二十億耳作是念：「世尊已知我心。」驚怖毛，白佛言：「實爾。世尊！」

佛告二十億耳：「我今問汝，隨意答我。二十億耳，汝在俗時，善彈琴不？」答言：「如是，世尊！」

復問：「於意云何？汝彈琴時，若急其絃，得作微妙和雅音不？」答言：「不也，世尊！」復問：「云何？若緩其絃，寧發微妙和雅音不？」答言：「不也，世尊！」復問：「云何善調琴絃，不緩不急，然後發妙和雅音不？」答言：「如是，世尊！」

佛告二十億耳：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相。」

時，尊者二十億耳聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。時，尊者二十億耳常念世尊說彈琴譬，獨靜禪思。如上所說，乃至漏盡心得解脫，成阿羅漢。

【析辨】

我們常看見很多初學佛的人，非常精進用功，恨不得馬上解脫成佛。但可惜的是，雖精勤修行卻常不得法要，操之過急而適得其反。這類情況往往會導致兩種結

果：其一是退失信心，而不想再學佛，就如二十億耳的情形。其二是誤入歧途，走入附佛外道。屬第二種情況的人，常是一開始便在宗教行為上（諸如拜佛、念咒、誦經等）勇猛精進，但卻不願聽經聞法。經過一段時間後，由於缺乏正確知見的指引，導致雖用功卻不得要領，因而無法達到內心的期許。這時便開始尋找捷徑、特殊法門，希望在短時間內能有所成就，於是就很容易落入附佛外道的窟巢。學佛而想精勤用功者，不可不慎！

十八、世間美色

有一次，佛陀住在鹿野苑。這時，佛陀告訴比丘們：「世間所謂的美色、美女，是不是有很多人迷戀、想看？」比丘們回答：「是的，世尊！」佛陀又問：「如果長得美麗漂亮，又能歌善舞，是不是會更吸引人？」比丘們回答：「是的，世尊！」佛陀再說：「大家設想有這麼一個景象：有一位賣藝的美女在廣場上跳舞，周遭有很多人圍觀。有一個人，頭腦正常，又貪生怕死。有人對這個怕死的人說：『喂！你拿著一個裝滿油的鉢，從美女和圍觀的大眾旁經過，我讓一個人拿刀跟在你身後，如果你灑落一滴油，就殺了你！』你們覺得如何？比丘們！你們覺得這個拿油鉢的人會不管油鉢或拿刀的人，只想看美女跳舞嗎？」比丘們回答：「不會的，世尊！為什麼呢？

因為這當下，這個拿油鉢的人只會在意他背後的刀客，心想：『如果我灑落一滴油，就會被砍頭！』所以他會非常專注地保護油鉢，慢慢從美女和大眾旁經過，一刻也不敢轉頭觀望。」

佛陀說：「就是如此。比丘們！如果有任何修行人或婆羅門，端正自身，攝念集中，不被外面的聲色所影響，在身體上做正念修習的人，⁴⁸就是我的弟子，遵從我的教法。什麼叫作端正自身，攝念集中，不被外面的聲色所影響，住在身念處上呢？比丘們！就是於身體上作專注於身的修習，⁴⁹精進用功，起正知正念，調伏世間貪憂，其餘的受、心、法法觀念住也是這樣的修習。這就是所謂的端正自身，攝念集中，不被外面的聲色所影響，住在四念處上。

【原文】《雜阿含》623經(T2,174b)

如是我聞：一時，佛住波羅捺仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊告諸比丘：「世間言美色，世間美色者，能令多人集聚觀看者不？」諸比丘白佛：「如是，世尊！」佛告比丘：「若世間美色，世間美色者，又能種種歌舞伎樂，復極令多眾聚集看不？」比丘白佛：「如是，世尊！」佛告比丘：「若有世間美色，世間美色者，在於一處，作種種歌舞伎樂戲笑，

⁴⁸漢譯原文「住身念處」(巴利kāyagatā-sati)，正念於身或有關於身的正念，即在身體上做正念。

⁴⁹漢譯原文「身身觀念」(巴利kāye kāyānupassī)，kāye指「於身上」，kāyānupassī意為「觀察身」，整句的巴利白話譯為：「在身體上觀察身體。」

復有大眾雲集一處。若有士夫不愚不癡，樂樂背苦，貪生畏死，有人語言：『士夫，汝當持滿油，於世間美色者所及大眾中過，使一能殺人者，拔刀隨汝，若失一滯油者，輒當斬汝命。』云何？比丘！彼持油士夫能不念油，不念殺人者，觀彼伎女及大眾不？」比丘白佛：「不也，世尊！所以者何？世尊！彼士夫自見其後有拔刀者，常作是念：『我若落油一滯，彼拔刀者當截我頭。』唯一其心，繫念油，於世間美色及大眾中徐步而過，不敢顧盼。」

「如是，比丘！若有沙門、婆羅門正身自重，一其心念，不顧聲色，善攝一切心法，住身念處者，則是我弟子，隨我教者。云何為比丘正身自重，一其心念，不顧聲色，攝持一切心法，住身念處？如是，比丘！身身觀念，精勤方便，正智正念，調伏世間貪憂，受、心、法法觀念住亦復如是。是名比丘正身自重，一其心念，不顧聲色，善攝心法，住四念處。」

【析辨】

有很多事我們會不會重視它，會不會積極地去做，完全在於我們知不知道它的重要性。就如本經的比喻，在那當下，到底是生命重要還是看美色更重要？當這個人清楚明白他的處境，一不小心就人頭落地，他必當小心翼翼地照看好油鉢。然而現實中，絕大多數的人並不很清楚自己現在的處境，不了解三界火海無處可安。大多數人還是在苦中尋樂，刀口上舔蜜。

人們總是容易健忘，當事過境遷，苦痛暫時解除後，就忘記了曾經發生過的一切而繼續苦中尋樂。有很多人曾問我：為什麼自己覺得佛法很好，但總是無法積極用功？原因很簡單，因為他並沒有真正了解人生真相——苦，也就無法肯認佛法的可貴，自然也就無從積極精進了。

十九、自境界

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「很久以前有一隻鳥，叫做羅婆。有一天牠被老鷹抓走了，羅婆在空中哭叫著：『我不小心突然遭遇這大災難，我就是因為離開父母保護範圍，而跑到其他地方去，才會發生這種災難。現在被抓住了，失去了自由。』」

老鷹聽了以後，很不以為然地問：『你一隻小鳥能有什麼安全區域？』羅婆回答：『田耕中土塊就是安全區，可以避開所有災難，是我父母的保護範圍。』老鷹看不起羅婆這樣的一隻小小鳥，所以就傲慢地說：『我就放你回去田耕土堆中，看你逃得了嗎！』

於是羅婆便回到田耕土堆中，站在一大塊堅硬的土塊上向老鷹挑釁。老鷹看了之後很生氣：「這隻不知死活的小鳥，竟然敢向我挑釁。」於是便向羅婆直飛猛撲而去，羅婆見狀馬上躲到土塊下去，老鷹來不及反應，

便直接撞在土塊上，當下粉身碎骨而死。這時，羅婆伏在土塊下說偈：

『老鷹用蠻力，羅婆靠地勢，瞋恨用力衝，粉身碎骨死。
我清楚了解，環境的重要，瞋恨轉歡喜，環境的力量。
算你再兇惡，有龍象力量，不如我智慧，十六分之一。
我智慧殊勝，能摧滅蒼鷹。』

比丘們！就如這故事所說，老鷹和小鳥都是因為離開了父母保護的安全範圍，所以才會遇上危險。比丘們也應當要這樣，好好學習，謹守在安全的範圍內，與自己不應去的地方保持距離。比丘們！不應去的地方就是五欲境界，眼看見喜歡的、美妙的色，產生欲望染著，耳識對聲、鼻識對香、舌識對味、身識對觸等等，都是危險不應去的地方。

相反的，比丘們！應該去的安全區就是四念處。哪四種呢？即身身觀念處，受、心、法法觀念處。因此，比丘們！要學習待在父母保護的安全區，切莫到不應去的危險處。」

【原文】《雜阿含》617經(T2,172c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「過去世時有一鳥，名曰羅婆，為鷹所捉，飛騰虛空，於空鳴喚言：『我不自覺，忽遭此難，我坐捨離

父母境界⁵⁰而遊他處，故遭此難。如何今日為他所困，不得自在。」鷹語羅婆：『汝當何處自有境界而得自在？』羅婆答言：『我於田耕壟中自有境界，足免諸難，是為我家父母境界。』鷹於羅婆起憍慢言：『放汝令去，還耕壟中，能得脫以不？』於是羅婆得脫鷹爪，還到耕壟大塊之下，安住止處，然後於塊上欲與鷹。鷹則大怒：『彼是小鳥，敢與我。』嗔恚極盛，駿飛直搏。於是羅婆入於塊下，鷹鳥飛勢，臆衝堅塊，碎身即死。時，羅婆鳥深伏塊下，仰說偈言：

『鷹鳥用力來，羅婆依自界，乘嗔猛盛力，致禍碎其身，
我具足通達，依於自境界，伏怨心隨喜，自觀欣其力，
設汝有兇愚，百千龍象力，不如我智慧，十六分之一，
觀我智殊勝，摧滅於蒼鷹。』

如是，比丘！如彼鷹鳥，愚癡自捨所親父母境界，遊於他處，致斯災患。汝等比丘亦應如是，於自境界所行之處，應善守持，離他境界，應當學。比丘！他處他境界者，謂五欲境界，眼見可意受、念妙色，欲心染著，耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸，可意、受、念妙觸，欲心染著，是名比丘他處他境界。

比丘！自處父母境界者，謂四念處。云何為四？謂身身觀念處，受、心、法法觀念處。是故，比丘！於自行處父母境界而自遊行，遠離他處他境界，應當學。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

⁵⁰境界（巴利gocare）指「去處」，或「所行的範圍」。

【析辨】

四念處是佛法一切法門的入手處。其原則主要是：要求一個修行人將修行的重點向內，專注在自我身心的觀照上，而不要向外攀緣（六塵）。自我的身心觀照就稱為自境界，向外攀緣就叫他境界。將四念處的身、受、心、法配合不淨、苦、無常、無我而修持，可說是後代發展出的修法，並不是阿含經上所說的。⁵¹事實上，身、受、心、法都可做不淨、苦、無常、無我的觀照。

對於四念處，以下依雜阿含經做一簡要的說明：首先身念處一般稱為「身身觀念處」，即於身而觀照身。就是觀注身體的各種動作，包括：根門（五根的活動）、迴顧、瞻視、屈伸、俯仰，執持衣鉢、行住坐臥、眠覺、語默等等。對身體的種種行為動作要清楚明白，這稱為正知。如果在這種動作中，發現有任何的不善念頭起來，就要將它引導到正念上來，以調伏貪瞋癡等煩惱。這種對身體舉止活動的正知正念就是身念處。

受念處：就是要清楚明白苦、樂、不苦不樂等三受，這是對受的正知。樂受生起時不起貪，苦受生起時不瞋，不苦不樂受生起時能除癡，這是對受的正念。對

⁵¹四念處對應於不淨、苦、無常、無我等，應該是發展在阿毘達磨時代，法救的《雜阿毘曇心論》是現見最早做這樣對應的。如《雜阿毘曇心論》卷五：「何故說四念處耶？答：四倒四念四識住及陰。以四種修所治故，說四種隨修法。彼治不淨淨想顛倒故說身念處；治苦樂想顛倒故說受念處；治無常常想顛倒故說心念處；治無我我想顛倒故說法念處。」（T28,908b）

受的正知正念即是在受上做三受觀察的受觀念處。

心心觀念處即是更微細地觀察心的各種起心動念，是善相應、還是不善相應，散心亂心、掉心舉心等等。後代的阿毘達磨中，羅列出許多的心心所法，就是要幫助我們對心做各種微細的觀照。

法法觀念處即是觀察身心的無常、無我、離欲、寂滅等等。要做法法觀念處的操作並不容易，修學者要對根本教法有一定程度的深入，才有能力做此觀照。

總之，所謂的四念處即是依於法而觀照、省察自己的身心，心不向外馳騁追求，這就稱為自境界。

二十、打坐前方便

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「有五種方法，對修數息觀很有幫助。哪五種方法呢？守持淨戒、俱備完整威儀、對小過錯也心生畏懼，就是第一種方法。再者，比丘們！欲望少、事情少、事務少，就是第二種方法。再者，飲食知道適量，多少適中，不在飲食上起太多欲望，就是第三種方法。再者，比丘們！初夜、後夜不可貪睡，要起來精進用功，就是第四種方法。最後，比丘們！要離開熱鬧吵雜的地方，到安靜清閒的地方打坐，就是第五種方法。」佛陀說完後，比丘們都很高興地依教奉行。

【原文】《雜阿含》801經(T2,205c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有五法，多所饒益修安那般那念。何等為五？住於淨戒波羅提木叉律儀，威儀行處具足，於微細罪能生怖畏，受持學戒，是名第一多所饒益修習安那般那念。復次，比丘！少欲、少事、少務，是名二法多所饒益修習安那般那念。復次，比丘！飲食知量，多少得中，不為飲食起求欲想，精勤思惟，是名三法多所饒益修安那般那念。復次，比丘！初夜、後夜不著睡眠，精勤思惟，是名四法多所饒益修安那般那念。復次，比丘！空閑林中，離諸慣鬧，是名五法多種饒益修習安那般那念。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

近年來各種佛教、非佛教的禪修、內觀等等在國內外到處盛行。大多數的教導多注重於如何坐、怎麼作觀，卻常忽略了禪修前各種身心環境調整的準備工作。這些身心的準備工作在經論上常稱為前方便，不誇張地說，如果這些前方便沒有做到一定程度的完善，打坐是不可能坐得好的。本經雖只提出了五種前方便，但其實就已經涵蓋了前方便的大致內容。

(一) 守持淨戒：禪修打坐要坐得好，一定要守持淨戒，乃至平時要觀照調整身心的細小動作。戒定慧都

是對治煩惱的。從戒定慧各自偏重的角度說，持戒在於降伏外來引誘和外現的粗重煩惱，禪定對治內心自發生起的微細煩惱，慧的究竟義在根除煩惱。簡單來說，如果不依持戒來降伏粗重的煩惱，煩惱既粗又重，又如何能攝心一境坐得住呢？再說到「俱備完整威儀，對小過錯也心生畏懼」，這是因為煩惱粗重，向外顯露，就容易犯小過失。俱備完整威儀，對小過錯也心生畏懼，就是在省察對治這些外顯的粗重煩惱。

（二）少事少業少欲望住：這主要是因為事多煩雜，不容易攝心。打坐修定的原則是攝心一境。但是坐下來時能否攝心，關鍵還是在於平時的訓練，日常如果工作太煩忙，事務太多，是無法訓練的。這就是為什麼出家後，如果能在一個良好環境的僧團中，相對容易禪修的原因。⁵²

（三）飲食知量：定要修得好，首先要能離五欲和降伏五蓋。⁵³五欲專指欲界的貪欲，即是色聲香味觸的引誘，而食欲和性欲是五欲的總合，因此要克制這兩種欲望，才有得定的可能。本經主要是對出家眾說的，而出家眾是要完全離於任何性關係的，所以只強調對飲食上貪欲的克制。就實而言，禪修要作得好，一定得離

⁵²筆者此處是依建立僧團和寺院原有的理想環境說，如若是因其他外緣太過煩忙者另當別論。

⁵³離五欲、五蓋是得定的條件，經論列證太多，不一一列舉，可參考印順導師《成佛之道》，199~201。

性欲。性欲太強，別說不可能得根本定，就連要專心打坐都有困難。

（四）精勤修業：這裡可參考本書第六章難陀比丘的精進。

（五）遠離慣鬧：遠離慣鬧指身遠離惡友惡境，就是說修行必須要有好的同伴和外在的環境。如果一個修行人整天和許多有壞習慣的人相處在一起，自然就會受不良習性的影響，無形中沾染了壞習慣都不自知。除了要有好的同參道友外，選擇清淨的環境也有助於初學者的修學。過去很多名剎古寺大都遠離喧囂的城市，就是這個原因。常有人說心淨哪裡都可以修行，這對修行功夫好的人來說當然是沒錯，但是對初學者而言，道友和環境往往有著決定性的影響。所以修行者身要遠離惡友和外在的不好環境。⁵⁴

以上是阿含經中佛陀對禪修前方便的教示，希望有心禪修的同參們多依教用心，必能有所斬獲，切莫捨近求遠，再到市面上去胡亂尋找禪修的心靈雞湯。

二十一、念息十六勝行

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「如果能多修習入出息觀法，則可得身心止息、有覺有觀、寂滅、純一，有助於智慧的增長圓

⁵⁴詳見筆者《俱舍精要》，225。

滿。如何修習呢？比丘們無論是住在村落或是城市，一大早起來搭衣持鉢，入村乞食，小心守護身心，守諸根門，攝心而住。乞食後，回到住處，將衣鉢放好。在洗完腳後，便到林中、空房、樹下或空曠的地方，端身正坐，專注於鼻前人中處。心裡要下決心得善法，並要離斷貪愛、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五蓋，因為這五蓋煩惱對智慧的生起會造成障礙，導致無法趣入涅槃。

首先學習如何專注於入息和出息，然後了知息的長和短；接著學習對整段的入息，全部清楚明白；學習對整段的出息，全部清楚明白；學習清楚了知入息的停止（微細的氣息）；學習清楚了知出息何時停止。

學習清楚了知入出息時心中生起的喜受；學習清楚了知入出息時心中生起的樂受；學習清楚了知心行，學習清楚了知入出息時心行的生起；學習清楚了知入出息時心行的除滅。

學習清楚了知入出息時心的作用，學習清楚了知入出息時心生起的喜悅；學習清楚了知入出息時心的安定；學習清楚了知入出息時心的解脫。

學習於入出息時觀察無常，學習於入出息時觀察捨斷，學習於入出息時觀察無欲，學習於入出息時觀察滅盡。以上就是入出息觀法的修習法要，可得身心止息、有覺有觀、寂滅、純一，有助於智慧的增長圓滿。」

佛陀開示完後，比丘們歡喜信受，依教奉行。

【原文】《雜阿含》803經(T2,206a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「修習安那般那念。若比丘修習安那般那念，多修習者，得身心止息，有覺有觀、寂滅、純一，明分想修習滿足。⁵⁵何等為修習安那般那念多修習已，身心止息、有覺有觀、寂滅、純一，明分想修習滿足？是比丘若依聚落、城邑止住，晨朝著衣持，入村乞食，善護其身，守諸根門，善繫心住。乞食已，還住處，舉衣，洗足已，或入林中、閑房、樹下，或空露地，端身正坐，繫念面前，⁵⁶斷世貪愛，離欲清淨，嗔恚、睡眠、掉悔、疑斷，度諸疑惑，於諸善法心得決定，遠離五蓋。煩惱於心，令慧力羸，為障礙分，不趣涅槃。

念於內息，繫念善學，念於外息，繫念善學。息長、息短；覺知一切身入息，於一切身入息善學；覺知一切身出息，於一切身出息善學；覺知一切身行息入息，於一切身行息入息善學；覺知一切身行息出息，於一切身行息出息善學。

覺知喜；覺知樂；覺知心行；覺知心行息入息，於覺知心行息入息善學；覺知心行息出息，於覺知心行息出息善學。

⁵⁵「明分想修習滿足」可白話譯為有助於智慧增長。其巴利vijjābhāgiyā，vijjā「明、智慧」，bhāgiyā「有益於」，故整句解為「有益於智慧」。

⁵⁶「繫念面前」即是專注於人中處。《清淨道論》：「出入息觸及長鼻者的鼻尖，觸及長鼻者的上嘴唇。是故比丘以『這是出入息所觸之處』而置心於相。」281（果儒修定版）

覺知心；覺知心悅；覺知心定；覺知心解脫入息，於覺知心解脫入息善學；覺知心解脫出息，於覺知心解脫出息善學。

觀察無常；觀察斷；觀察無欲；觀察滅入息，於觀察滅入息善學；觀察滅出息，於觀察滅出息善學，是名修安那般那念，身止息、心止息，有覺有觀，寂滅、純一，明分想修習滿足。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經主要在說明安那般那念的修習法。「安那般那」是梵文 *ānāpāna* 的音譯。*ānā* 是入息之意，*pāna* 是出息之意，所以譯為「入出息」。其主要是利用「入出息」作為所緣來攝止心，故又稱做「安那般那念」、「持息念」或「數息觀」。⁵⁷本經大致提出了安那般那念的十六種操作方法，⁵⁸是雜阿念經中對持息法說明較詳細的一部經。

這十六種操作法中包含有止與觀的兩種不同修習，並可對應於四念處身、受、心、法的次第。首先，第一至四是觀察身，但其所觀的是息身，即氣息的本身，而不

⁵⁷阿含經的「安那般那念」本沒有「數數字」的方法，唯是專注氣息上，數息是阿毘達磨發展出來的方法。

⁵⁸這十六種操作法古來又稱為十六勝行。遁倫《瑜伽論記》卷七：「初即為斷修惑故復進修十六勝行。言勝行者有何義耶？昔遠公述八因緣故名勝行。備法師云：『是智慧性不共外道故名勝行』。今解，勝前見道故名勝行。」(T42,447)

是整個身體。⁵⁹操作時，先以入出息做為修止的所緣。其具體的方法依各種論所描述，即是將心專注在鼻下人中的地方，然後去感受呼吸的入出氣息，即「念於內息，……念於外息」⁶⁰。在能覺知到氣息的出入後，接著要能分明了知氣息的長和短。在清楚明了氣息的長短後，要更進一步觀察入氣和出氣時整段的氣息。對整段氣息的前中後要完全清楚明白，整段的氣息可方便稱為息身。⁶¹依著這樣的修習，氣息會逐漸變長、變慢、變得微細。由於氣息變得若有若無的微細，故稱為「身行息」。⁶²這時的細氣雖然微細，但還是要對入出的氣息清楚明白，故稱為：「覺知一切身行息入息，……覺知一切身行息出息」。由於氣息的漸趨平穩，身體也

⁵⁹《雜阿含》568經：「伽摩比丘言：『行者，謂三行，身行、口行、意行。』復問：『云何身行？云何口行？云何意行？』答言：『長者！出息、入息名為身行。有覺、有觀名為口行。想、思名為意行。』復問：『何故出息、入息名為身行？有覺、有觀名為口行？想、思名為意行？』答：『長者！出息、入息是身法，依於身、屬於身、依身轉，是故出息、入息名為身行』……」（T2,150a）。由此經可知出入息屬於身體，依於身體而有，故將出入息說為身行。而當將持息觀與四念處對應而修時，觀入出息即是身觀念處。

⁶⁰「內息」指入氣，「外息」指出氣。

⁶¹如上所述，由於持息觀與四念處配合時，其身是指入出息，故稱為「息身」。當經上說：「覺知一切身入息，……，覺知一切身出息」時，應該是指整段的入出息，而不是指身體的全身。《清淨道論》解說為：要觀察氣息的初、中、後清楚明了，即是這個意思。（272）

⁶²「身行息」直接的意思為「入出息停止」。但這樣的直解並不合理，因為經上說是在入出息上觀「身行息」，既然還有入出息，那就不是指「入出息停止」了。所以「身行息」指的應是氣息變得很微細，氣若游絲，似有若無。《清淨道論》解說為：「我將入出息，使粗的身行輕安、極輕安，止息寂止。……出入息是如此微細，以致於他必須觀察有無出入息。」（273）

會漸漸地安定平穩，這就是所謂的：「身心止息」的身止息。⁶³以上所說主要是「止」的修習，概括地可分為：一、觀入、出息；二、觀息長、短；三、觀入出息的息身；四、觀入出息的停止等四個操作層次。⁶⁴

接著是第五至八的操作，即配合四念處的「受念處」進行訓練。⁶⁵在經由前四個層次入出息的長期不斷地訓練後，身心漸漸平靜，就會有心輕安生起，稱為「喜」。這時，心要對生起的喜受清楚明白，即是第五的「覺知喜」。當喜受生起時，要注意的是專注力還是在氣息上，只是同時清楚明白喜受而已。在繼續專注入出息後，這種心輕安的喜受會逐漸增強，最後會產生身輕安，稱為「樂」。⁶⁶這時，心要對生起的樂受清楚明白，即是第六的「覺知樂」。同樣的，這時心還是必須集中

⁶³「身心止息」的身止息，即是身行息。

⁶⁴一、觀入、出息；二、觀息長、短；三、觀入出息的息身；四、觀入出息的停止等四個操作，筆者依經文本身來區分，做為參考，與古來論上的區分有所不同。《瑜伽論記》卷第七：「十六依四念住，古來四四配之：一觀息長，二觀息短，三觀息遍身，四息除身行，此四觀身。五觀喜入出息，六觀樂入出息，七觀心行入出息，八觀息除心行入出息，此四觀受。九觀心入出息，十觀喜悅心息，十一觀制持心息，十二觀解脫心息，此四觀心。十三觀無常息，十四觀斷息，十五觀離欲息，十六觀滅息，此四觀法。」(T42, 447c)

《清淨道論》：「1觀息長，2觀息短，3知息身，4知息輕安止；5覺之喜，6覺之樂，7覺之心行，8覺之心行輕安；9覺知心，10令心喜悅，11令心等持，12令心解脫；13觀無常，14觀離欲，15觀滅，16觀捨……。」(266)

⁶⁵本階段的四種訓練以身心的樂和喜受為觀察入手，故稱為「受念處」。

⁶⁶以阿毘達磨分析：心受樂為喜，身受樂為樂，定所引生的心喜為心輕安，身樂為身輕安，而身輕安由心輕安引生。所以本經說先覺知喜，才說覺知樂。《俱舍論》卷四和二十八(T29,19b、146c以下)。

在入出息上，只是對生起的樂要清楚明白而已。於此同時要察覺心的活動狀態，即了知心是否集中在入出息上，是否起任何的妄念，若起妄念（包括昏沈睡眠）要馬上制止。覺知是否有起妄念，即為第七的「覺知心行」，制止妄念即是第八的「覺知心行息」。⁶⁷

接著，第九到第十二的操作是配合「心念處」對心的觀察，以離障得定為主。雖然說第七和第八已然是覺知妄念和伏妄攝心的修習，但還不夠微細。第九則是對心做更微細地覺知，主要是覺知五欲和五蓋。即是「覺知心」。當察覺有任何五欲或五蓋的生起，就要馬上遣除。遣除欲蓋的干擾後，即能得心的喜悅，這即是第十「覺知心悅」。在離障得心喜之後，心更加集中，定力也更強了，這即是第十一「覺知心定」。在繼續不斷地努力修習後，五欲和五蓋等障礙不再生起，心即能從這些定障中解脫而得定，即為第十二「覺知心解脫」。⁶⁸

⁶⁷覺知心行和覺知心行息，主要是覺察心的妄念和止息心的妄念，如《瑜伽師地論》卷27：「又即如是覺了喜者、覺了樂者，或有暫時生起忘念，或謂有我我所，或發我慢，或謂我當有或謂我當無，或謂我當有色或謂我當無色，或謂我當有想或謂我當無想，或謂我當非有想非無想。生起如是愚癡，想思俱行種種動慢。戲論造作貪愛纒生起已。便能速疾以慧通達不深染著。方便斷滅除遣變吐。由是加行便作念言：『於覺了心行入息出息，我今能學覺了心行入息出息。於息除心行入息出息，我今能學息除心行入息出息。』」（T30, 432b）

⁶⁸《瑜伽師地論》卷27：「又若得根本第一第二第三靜慮。彼定已得初靜慮近分未至依定，依此觀察所生起心，謂如實知如實覺了。或有貪心或離貪心，或有瞋心或離瞋心，或有癡心或離癡心，略心散心下心舉心，有掉動

從第十三開始是屬於觀的部份，相應於四念處的「法念處」，即觀法（五蘊等法）的無常、斷、無欲和滅。在依前面的次第不斷修習後，達到「覺知心解脫」，可說已有未到地定的基本定力。⁶⁹這時就可以依未到地定而起觀。先是對氣息作無常觀，再進一步由氣息觀到色身無常，進觀五蘊的無常，即是「觀察無常」。⁷⁰五蘊既然是無常的，就應斷、捨離，即是「觀察斷」。對五蘊不起愛染、執著，即是「觀察無欲」。最後，藉由五蘊無常的觀察，進而能觀無我，最終能斷除煩惱而達到寂滅，即是「觀察滅」。⁷¹

心無掉動心，有寂靜心無寂靜心，有等引心無等引心，善修習心、不善修習心，善解脫心、不善解脫心，於如是心皆如實知如實覺了。是故念言：「於覺了心入息出息，我今能學覺了心入息出息。」彼若有時見為昏沈睡眠蓋覆障其心，由極於內住寂止故，爾時於外隨緣一種淨妙境界，示現教導讚勵慶喜策發其心。是故念言：「於喜悅心入息出息，我今能學喜悅心入息出息。」彼若有時見為掉舉惡作蓋覆障其心，由極於外住鬻舉故，爾時於內安住寂靜制持其心。是故念言：「於制持心入息出息，我今能學制持心入息出息。」若時於心善修善習，善多修習為因緣故，令現行蓋皆得遠離，於諸蓋中心得清淨。是故念言：「於解脫心入息出息，我今能學解脫心入息出息。」同上

⁶⁹離五欲、五蓋而又能生起輕安，這即是未到地定。印順導師《成佛之道》綜合各經論，總述了《瑜伽師地論》的九種心住到未到地定的過程，可作為參考。（328~331）

⁷⁰由觀息而進觀五蘊，見《俱舍論》卷22（T29,118a）。

⁷¹同上：「彼於諸蓋障修道者心已解脫，餘有隨眠復應當斷。為斷彼故起道現前，謂於諸行無常法性，極善精懇如理觀察。是故念言：『於無常隨觀入息出息，我今能學無常隨觀入息出息。』又彼先時或依下三靜慮，或依未至依定，已於奢摩他修瑜伽行；今依無常隨觀，復於毘鉢舍那修瑜伽行，如是以奢摩他毘鉢舍那熏修心已，於諸界中從彼隨眠而求解脫。……」

以上是對《雜阿含經》中念息十六勝行的簡要說明。這可說是持息念最原始的修習法，希望對有興趣者能有所幫助。

二十二、止觀相應

有一次，佛陀住金剛跋求摩河側薩羅梨林中。這時，阿難獨自在一安靜處思惟：「有沒有一法，常常修習，能實踐四法；⁷²四法完成後，再實踐七法；七法完成後，再實踐二法？」這時，阿難便從座上起身去拜見佛陀。見了佛陀，行完禮後，便問佛陀他剛剛思考的問題。佛陀告訴阿難：「確實有這樣的法，那就是安那般那念。多修習安那般那念，能實踐四念處；四念處完成後，再實踐七覺支；七覺支完成後，能完成明、解脫。」

佛陀說：「如何修習安那般那念來實踐四念處呢？比丘在村落中住時，專注入出息的修習，就如同我之前教你們的那樣。……就是修習安那般那念來實踐四念處。」⁷³

阿難又問：「我已明白如何依安般念來修習四念處了。那麼，要如何依四念處來修習七覺支呢？」

佛陀告訴阿難：「當比丘們專注在入出息而修四念

修奢摩他毘鉢舍那，彼由修習多修習故，從餘修道所斷煩惱心得解脫。是故念言：『於斷隨觀離欲隨觀滅隨觀入息出息，我今能學斷隨觀離欲隨觀滅隨觀入息出息。』」

⁷²「滿足」巴利paripūra，有圓滿、完成或實踐等意。

⁷³即指十六勝行的內容，因為此處本經重述了十六勝行的內容，所以白話翻譯省略。

處時，⁷⁴由於對入出息的專注而不忘失，這就是念覺支的修習。在正念專注不斷地修習而能得到念覺支的圓滿時，就可以開始對法做簡擇、分別和思惟，這對法的簡擇、分別和思惟就是擇法覺支的修習。在簡擇思惟法的過程中，不斷地精進用功，就是精進覺支的修習。在不斷的精進中，內心漸漸會有喜悅生起，這就是喜覺支。在喜覺支的生起後，再持續不斷地修習，便會有身心的輕安生起，這便是輕安覺支。在身心輕安生起後，再不斷地修習，生起身心之樂，就能得基本的定力，這就是定覺支。當定覺支生起時，貪憂等煩惱會逐漸被降伏甚至是除滅，這捨離煩惱就是捨覺支。四念處其他的受、心、法念處也是這樣的修習，這就稱為依四念處來修習七覺支。」

阿難又問佛陀：「我現在終於了解了依四念處來修習七覺支。那麼，要如何依七覺支來完成明和解脫呢？」佛陀告訴阿難：「當比丘們修念覺支時，要依遠離、依無欲、依滅、向於捨，這樣地修念覺支，就可達到明和解脫。同樣的，捨覺支也是這樣的修習，也可達到明和解脫。阿難！以上我說的即是種種方法相互幫助、圓成的道理。這樣的十三法，以一法為入門，一法為增上，次第增進，終至圓滿。」

⁷⁴出入息修四念處見上一經十六勝行的解釋。

【原文】《雜阿含》810 經 (T2,208a)

如是我聞：一時，佛住金剛跋求摩河側薩羅梨林中。爾時，尊者阿難獨一靜處，思惟禪思，作如是念：「頗有一法，修習多修習，令四法滿足；四法滿足已，七法滿足；七法滿足已，二法滿足？」時，尊者阿難從禪覺已，往詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊！我獨一靜處，思惟禪思，作是念：『頗有一法，多修習已，令四法滿足，乃至二法滿足？』我今問世尊，寧有一法，多修習已，能令，乃至二法滿足耶？」佛告阿難：「有一法，多修習已，乃至能令二法滿足。何等為一法？謂安那般那念。多修習已，能令四念處滿足；四念處滿足已，七覺分滿足；七覺分滿足已，明、解脫滿足。」⁷⁵

「云何修安那般那念，四念處滿足？是比丘依止聚落，乃至如滅出息念學。阿難！如是聖弟子入息念時如入息念學，出息念時如出息念學；若長若短，一切身行覺知，入息念時如入息念學，出息念時如出息念學；身行休息入息念時，如身行休息入息念學；身行休息出息念時，如身行休息出息念學。聖弟子爾時身身觀念住，異於身者，彼亦如是隨身思惟。若有時聖弟子喜覺知，樂覺知，心行覺知，心行息覺知，入息念時如心行息入息念學，心行息出息念時如心行息出息念學。是聖弟子爾時受受觀念住，若復異受

⁷⁵明 (巴利vijjā, 梵文Vidyā), 即煩惱總稱「無明」的相反, 有智慧、知識之意。

者，彼亦隨受思惟。有時聖弟子心覺知，心悅、心定、心解脫覺知，入息念時如入息念學，心解脫出息念時如心解脫出息念學。是聖弟子爾時心心觀念住，若有異心者，彼亦隨心思惟。若聖弟子有時觀無常、斷、無欲、滅，如無常、斷、無欲、滅觀住學，是聖弟子爾時法法觀念住。異於法者，亦隨法思惟，是名修安那般那念，滿足四念處。」

阿難白佛：「如是修習安那般那念，令四念處滿足。云何修四念處，令七覺分滿足？」佛告阿難：「若比丘身身觀念住，念住已，繫念住不忘，爾時方便修念覺分，修念覺分已，念覺分滿足。念覺分滿足已，於法選擇思量，爾時方便修擇法覺分，修擇法覺分已，擇法覺分滿足。於法選擇分別思量已，得精勤方便，爾時方便修習精進覺分，修精進覺分已，精進覺分滿足。方便精進已，則心歡喜，爾時方便修喜覺分，修喜覺分已，喜覺分滿足。歡喜已，身心猗息，爾時方便修猗覺分，修猗覺分已，猗覺分滿足。身心樂已，得三昧，爾時修定覺分，修定覺分已，定覺分滿足。定覺分滿足已，貪憂則滅，得平等捨，爾時方便修捨覺分，修捨覺分已，捨覺分滿足。受、心、法法念處亦如是說，是名修四念處，滿足七覺分。」

阿難白佛：「是名修四念處，滿足七覺分。云何修七覺分，滿足明、解脫？」佛告阿難：「若比丘修念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨。修念覺分已，滿足明、解脫。乃至修捨覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨，如是修捨覺

分已，明、解脫滿足。阿難！是名法法相類、法法相潤。如是十三法，一法為增上，一法為門，次第增進，修習滿足。」

佛說此經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

本經可視為阿含經中描述止觀相應的經文，在細節上筆者想參考《瑜伽師地論》等做一說明。行者要定中起觀，即所謂的止觀相應必先具備兩個條件，即：在慧學上要依聞慧進而達到思所成慧，在定學上要有未到地定的能力。⁷⁶行者先依安那般那正念專注修止（śamatha）到未到地定，這即是念覺支的修習圓滿。接著依未到地定起觀（vipaśanā），即對入出息作簡擇分別。先是對氣息作無常觀，再進一步由氣息觀到色身無常，進觀五蘊的無常等等，這即是擇法覺支的修習。依入出息而攝心集中修止（śamatha），心以入出息為專注的對象而不做觀察分別，這稱為修「無分別影像」。反之，心對入出息作簡擇分別觀察，即所謂的觀（vipaśanā），稱為修「有分別影像」。這「無分別影像」的修止，和「有分別影像」的修觀都是以入出息為所緣的。在修止到一定程度後就換修觀，修觀到一定程

⁷⁶本文的解說參考《瑜伽師地論》卷26，（T30,427a~428c）有關止觀修持的部分。由觀息而進觀五蘊，見《俱舍論》卷22（T29,118a）。印順導師《成佛之道》，367，解釋偈語：「以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅」的部份。

度後再換修止，即「無分別影像」和「有分別影像」不斷地輪替操作，這稱為止觀雙運。這樣不斷精勤地修習止觀，就是所謂的精進覺支。在這種止觀雙運的長時間修習後，觀力漸漸加深，在修觀時，就會有喜產生，再進一步就會有輕安產生。這即是喜與輕安兩種覺支。再經長期的止觀不斷修習，最後修觀成就後，便成正定。這是由觀慧而成的定，定中含有慧觀在其中，故稱為定覺支。定覺支成就後，即有力量能斷根本煩惱——身見，這即是捨覺支成就。

第九章 佛陀的弟子（僧伽）

一、僧伽

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，佛陀告訴比丘們：「比丘們！學習戒法有什麼好處呢？大師為聲聞弟子們制戒，其目的是：建立僧團、令僧團更完善、不信者能增生信念、已信者更增長信心、降伏惡人、有慚愧心的人能得安樂、今生能防護煩惱、來生能對治煩惱、令梵行久住。如果一個學戒的修行人能依這些意義而堅定持戒，常恒持戒，隨時學習，就能得到學戒的利益」。

【原文】《雜阿含》826經（T2,211c）

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘……如上說。差別者：「諸比丘！何等為學戒隨福利？謂：大師為諸聲聞制戒，所謂：攝僧、¹極攝僧、²不信者信、信者增其信、調伏惡人、慚愧者得樂住、現法防護有漏、未來得正對治、令梵行久住。如大師已為聲聞制戒，謂攝僧乃至梵行久住，如是如是，學戒者行堅固戒、恆戒、常行戒，受持學戒，是名比丘戒福利。³……

¹Samghasamgraha, samgha僧團, samgraha攝持在一起 (holding together), 把僧團攝集起來的意思。

²Samghasutthutāya, samgha僧團, sutthutā完善, 意為「為了令僧團完善」。

³《摩訶僧祇律》：「諸佛如來為諸弟子制戒立說波羅提木叉法。何等十：一者攝僧故。二者極攝僧故。三者令僧安樂故。四者折伏無羞人故。五者有慚愧人得安隱住故。六者不信者令得信故。七者已信者增益信故。」

【析辨】

佛得正覺之後，開始說法度眾。常隨眾漸漸增多了之後，便開始制戒建立出家僧團。依本經所說，可知佛制戒建立僧團有十大用意。這十大用意可簡單的從三方面來談：

(一) 僧以律攝：僧是僧伽的簡稱，是梵語samgha的譯音，又譯為僧眾。梵語samgha本為群眾、團體、聚集的意思，⁴但在用法上常指有規矩、有紀律的團體。跟隨佛陀身旁的弟子增多了以後，就必須有一些應有的紀律和規範來制約，這些紀律和規範就是戒律(vinaya)。這些戒律後來就成了出家弟子的公約，規範出家弟子的行為和生活，無論是否跟隨在佛陀身邊都必須遵守。因此，佛制戒的用意，才會說是「攝僧」和「極攝僧」。也因為有律制的規範，使僧眾能和合地生活在一起，所以「僧」常義譯為「和合眾」。

(二) 建立一個理想的修行團體：前面說以律制來攝僧，這只是方法，並不是目的，制戒攝僧的目的之一是建立一個理想的修行團體。我們常會聽到一些如「心平何勞持戒」、「有心修行，哪裡都可修」等等的言論。

八者於現法中得漏盡故。九者未生諸漏令不生故。十者正法得久住。」(T22,228b)。《十誦律》卷51：「有十利：攝僧故、僧一心故、僧安樂行故、折伏高心故、不信者令得信故、已信者令增長故、慚愧者令得安樂故、遮今世惱漏故、斷後世漏故、佛法久住故，是名十利。」(T23,373a)

⁴“Any collection or assemblage, heap, multitude, quantity, crowd, host, number monier” Williams. *Sanskrit-English Dictionary*, 1122.

但現實的狀況卻是，一般人心性不定煩惱重，常容易隨環境而轉。因此有心修行的初學者，有一個良善環境做為外緣的增上是必要的條件。在世俗社會裡，當小孩到了要上學的年紀時，大家一定會想要選擇一個好學校就讀，何況是修學出世間的佛法呢。因此，佛立制建僧，就是要為有心修學者建立一個良好的修學環境，以修行解脫為目標。在這樣的環境下，外有信眾們的四事供養，內有善知識的引導、同參道友的相輔相助，如此即能：「不信者信、信者增其信、調伏惡人、慚愧者得樂住、現法防護有漏、未來得正對治。」

（三）令正法久住：依本經說，佛陀制戒立僧的第十個目的是令梵行久住，《十誦律》和《摩訶僧祇律》都說為「正法久住」，可見令正法久住是佛陀制戒建僧的終極目的。佛陀即將入滅時，將正法的維繫付託於僧團，因為唯有有組織有紀律的出家團體能住持正法而非個人。這可從兩方面來理解：一、保持正法的品質：佛陀在入滅前曾交代，其色身交由在家弟子去處理，而出家僧團最重要的是法身的維繫。⁵也因此佛滅的初夏就有了第一次的結集，結集後的法與律就代表了佛陀所教的正法。法的結集是由大眾所集出的，非只是少數的個人意見或修證，所以在某種意義上具有一定的公信力，保持了正法的品質。二、一代一代的傳承：結集出

⁵參考印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，44。

來的正法，由僧團一代一代地傳承，一代一代地實踐，這即能相對地讓正法能得永住。⁶所以說，正法的維繫本在僧團，正法的永住是佛陀立制建僧的終極目的。

二、舍利弗

1、稱讚如來

有一次，舍利弗來拜見佛陀，讚嘆佛陀說：「世尊！我深深地相信，無論是過去、現在或未來，所有的修行人或婆羅門，沒有任何一個人的智慧可以和您的正覺相比，更不可能會有超越的。」

佛陀聽了之後，反問舍利弗：「你能否知道過去、現在、未來諸佛的戒法、教法、智慧、解脫乃至依何而住？」舍利弗答道：「不知！」

佛陀問舍利弗：「如果你無法了解三世諸佛的戒法、教法、智慧、解脫乃至依何而住，你怎能在大眾中決然地宣說：『我深深地相信，無論是過去、現在或未來，所有的修行人或婆羅門，沒有任何一個人的智慧可以和您的正覺相比，更不可能會有超越的。』」

舍利弗回答說：「世尊！我雖不知道三世諸佛的心境有多深，但我能如實了解他們的教法次第。因為我聽

⁶《遺教經》：「汝等比丘，勿懷憂惱。若我住世一劫會亦當滅，會而不離，終不可得。自利利人法皆具足，若我久住更無所益。應可度者，若天上人間皆悉已度，其未度者，皆亦已作得度因緣。自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」（T12,112b）

從佛的教導，佛的教法次第轉深、轉勝、轉妙，我也依之修習、漸修漸深、斷煩惱而達究竟。所以我對佛的智慧和教法深信不疑。譬如國境邊有一個小城堡，城牆很高又堅固，而且只有一個門。為了小城的警戒安全，守衛人員雖不知城裡有多少人，但只要守住城門，嚴加監視出入的人即可。⁷和守城同一個道理，我雖不知三世諸佛的境界有多高深，但我知道三世諸佛都斷了五蓋煩惱，並且教導那些慧弱障深無法向於涅槃的人修習四念處、七覺支，最後都能成就正覺。」

佛陀聽了很高興地告訴舍利弗：「你說的很正確，三世諸佛確實都是如此教導眾生的。」

【原文】《雜阿含》498經(T2,130c)

如是我聞：一時，佛住那羅捷陀賣衣者菴羅園。爾時，舍利弗詣世尊所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊！我深信世尊，過去、當來、今現在，諸沙門、婆羅門所有智慧，無有與世尊菩提等者，況復過上？」

佛告舍利弗：「善哉！善哉！舍利弗，善哉所說，第一之說，能於眾中作師子吼，⁸自言深信世尊，言過去、當來、今現在，沙門、婆羅門所有智慧，無有與佛菩提等者，況復

⁷這個守城門的比喻從《雜阿含經》本身，不太能看出來其比喻的用意。這裡的解說參考巴利譯本，再將之簡述。參考《相應部》47.12。

⁸「師子吼」一般指四無畏中的說法無畏，用如獅子般的怒吼無畏懼來比喻，即指能肯定無畏懼地宣說某法。

過上？」佛問舍利弗：「汝能審知過去三藐三佛陀所有增上戒？」舍利弗白佛言：「不知。」

世尊復問：「舍利弗！知如是法、如是慧、如是明、如是解脫、如是住不？」舍利弗白佛言：「不知。世尊！」

佛告舍利弗：「汝復知未來三藐三佛陀所有增上戒，如是法、如是慧、如是明、如是解脫、如是住不？」⁹舍利弗白佛言：「不知。世尊！」

佛告舍利弗：「汝復能知今現在佛所有增上戒，如是法、如是慧、如是明、如是解脫、如是住不？」舍利弗白佛言：「不知。世尊！」

佛告舍利弗：「汝若不知過去、未來、今現在諸佛世尊心中所有諸法，云何如是讚歎？於大眾中作師子吼，說言：『我深信世尊，過去、當來諸沙門、婆羅門所有智慧，無有與世尊菩提等者，況復過上？』」

舍利弗白佛言：「世尊！我不能知過去、當來、今現在諸佛世尊心之分齊，然我能知諸佛世尊法之分齊。我聞世尊說法，轉轉深、轉轉勝、轉轉上、轉轉妙，我聞世尊說法，知一法即斷一法，知一法即證一法，知一法即修習一法、究竟於法，於大師所得淨信，心得淨。世尊是等正覺。世尊！譬如國王有邊城，城周匝方直，牢固堅密，唯一門，

⁹「如是住」（巴利 *evaṃvihārī*），*vihārī* 有「住」（live）、「停留」（stay）等義，但也有「生活模式」（mode of life）。*PTS P-E Dictionary*, 642。所以本句可理解為諸佛的生法方式，也可深解為諸佛真實樣態。

無第二門，立守門者，人民入出皆從此門。若入若出，其守門者，雖復不知人數多少，要知人民唯從此門，更無他處。如是，我知過去諸佛、如來、應、等正覺悉斷五蓋惱心，令慧力羸、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提。彼當來世諸佛世尊亦斷五蓋惱心，令慧力羸、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提。今現在諸佛世尊、如來、應、等正覺亦斷五蓋惱心，令慧力羸、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛告舍利弗：「如是，如是。舍利弗！過去、未來、今現在佛悉斷五蓋惱心，慧力羸、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛說是經已，尊者舍利弗聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

這是佛陀和舍利弗之間一段很有趣的對話。不但在大乘經上看不到，即使阿含經中這樣的對話也是很少的。對話中有許多值得深思的地方，也顯現了阿含經中佛陀為人間導師的特質。筆者想就讚嘆佛陀這一點來分享一下心得。

一般大小經中當弟子們對佛陀有所讚嘆時，佛陀常會讚許稱讚如來的功德。稱讚佛陀也成為大乘佛教的特定修行方法之一，最典型的如普賢十大願的第二

大願「稱讚如來」。¹⁰另外如傳統的早晚課，都有許多讚佛的唱頌。然而這段對話中，當舍利弗對佛陀讚嘆時，佛卻一反常態地對舍利弗提出了極尖銳的問題：「你不是佛，不知佛的境界，你憑什麼這樣來讚譽佛陀？」經舍利弗的解釋之後，佛陀卻又認許了舍利弗。佛陀的前後態度並沒有不同，從本經來看，佛陀是要弟子們如實地讚嘆佛陀，而不是信仰式的讚嘆。在佛教的傳播中，為適應一般的根性，以宗教信仰的方式來讚嘆佛陀，藉此來提昇宗教信念。這就吸引普通信眾產生信念而言，是無可厚非的。然而從佛法的真實修學來講，佛陀更希望的是弟子們對佛法的真實認識，從實踐而得來的體驗，從內心感受到佛法的可貴，依此而對佛陀發自內心的讚嘆。這才是讚嘆佛陀的真意，而不只光是口頭上的，或只是依於信仰的。因此，當下次再有對諸佛菩薩的讚嘆頌唸時，我們是否應反省一下，我們到底有幾分的真實讚嘆。

2、智慧廣博

有一次，佛陀住在王舍城迦蘭陀竹園。這時，佛陀告訴舍利弗：「就如之前外道弟子阿逸多問我的問題：『一

¹⁰《華嚴經》「普賢行願品」：「善男子！如來功德，假使十方一切諸佛，經不可說佛剎極微塵數劫，相續演說，不可窮盡。若欲成就此功德門，應修十種廣大行願。何等為十？一者、禮敬諸佛，二者、稱讚如來，三者、廣修供養，四者、懺悔業障，五者、隨喜功德，六者、請轉法輪，七者、請佛住世，八者、常隨佛學，九者、恆順眾生，十者、普皆迴向。」（T10,8844b）

位已證得教法者（無學），¹¹還有各種有學人，¹²有關他們的修證，¹³能否為我解說呢？」¹⁴這時，舍利弗靜靜的沒有回答，佛陀再問第二次、第三次，也是一樣。佛陀再問：「有生（死）這一回事嗎？」¹⁵舍利弗回答：「是的，世尊！有生（死）這一件事。」舍利弗接著說：「世尊！

¹¹本句的原文「若得諸法教」，巴利文為 *saṅkhāta dhammāse*。其中 *saṅkhāta* 有「估算」、「有為」、「觀察」、「命名」等等，*saṅkhāta* 和 *dhammāse* 兩字合為一個複合詞可解為「法的觀察者」，如將「觀察」理解為真實的現觀，則和漢譯「得者法教」有相同的意趣。對於「法的觀察者」，在巴利《小義釋》解釋指為「阿羅漢」，從本經下文所說的「不起諸漏，心善解脫」等描述，也確實是指阿羅漢。《大智度論》中引本經也明確地說：「種種諸學人，及諸數法人……。欲為滅有為生法故名學人；以智慧得無生法故名數法人。」

¹²本句的原文為「若復種種學」，巴利文為 *sekkhā puthū*（個別），*sekkhā* 在巴利經典中常指有學位的聖人，所以 *sekkhā puthū* 是指種種的有學位聖者（初果向到三果向等七位）。此外《大智度論》中引本經也明確地說：「種種諸學人，及諸數法人……。欲為滅有為生法故名學人；以智慧得無生法故名數法人。」

¹³此句原文為「具威儀及行」，《大智度論》譯為：「是人所行法」，從本經以下舍利弗的說明可知此句並不是在談論聖人的威儀，而是在說明他們是如何修行而能得聖果的。

¹⁴本問偈更白話地翻譯可作：「阿羅漢和其他種種的有學聖人，是如何修得他們現在的果位，能不能解說給我了解呢？」

¹⁵本句漢譯原文為：「真實？舍利弗！」，其中的「真實」一語巴利為 *bhūtamidanti*，由 *bhūta* 變化而來，而 *bhūta* 有真實、實；生物、生類、有類、萬物；要素、大種；鬼神，鬼類；已生者、漏盡者等種種含義。其字根是 *bhū*，相當於英文的 *be*，中文的是、有、在、生、實等等。巴利常譯為「已生、已生者」，南傳《顯揚真義》以「已生成的五蘊」來解說，《大智度論》也解說為「生、生者」。所以本經這裡所指的「真實」應譯為「生」更正確，其指的即是十二緣起中「生故有老死」的「生」，即指「生命」存在。故筆者在白話翻譯中為讓讀者更能了解經義所以以「生死」一詞來白話譯釋 *bhū* 的含義。

比丘對於生死要厭離、離欲，終向於滅盡。而生死有其原因，對生死的原因生起厭離、離欲、向於滅盡，等生死的因消滅了，就不再有生死輪迴。生死的因除滅了，就不再有生死輪迴，知道這樣的道理後，比丘們於生死產生厭離、離欲、向於滅盡，就稱為有學人。此外，比丘們於生死產生厭離、離欲、向於滅盡，不再有任何煩惱生起，心完全解脫，就稱為已證得教法者（無學人）。」佛陀告訴舍利弗：「確實的，就如同你所說的那樣。」佛陀說完後就入內打坐去了。

佛陀進去後，舍利弗告訴其他比丘們：「各位！世尊一開始問我的時候，我不知世尊要問什麼，所以我沒有回答。而稍後，世尊提示了之後再問時，我就明白了世尊的問題，進而能解說了。各位！就算世尊在一天甚至是七天中，用不同的方式或語詞問我，我都能用一天乃至七天的時間，以不同的方式和語詞來回答。」

這時，有其他比丘對舍利弗所說的話不大認同，就去請教了佛陀。佛陀告訴比丘們：「我如果在一天甚至是七天中，用不同的方式或語詞來問舍利弗問題，舍利弗確實有這個能力在一天或七天中用不同方式和語詞來回答。為什麼呢？因為舍利弗善入法界的原故。」¹⁶

¹⁶這裡的法界指緣起法：「云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發。」《雜阿含》296經（T2,84b）

【原文】《雜阿含》345經(T2,95b)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告尊者舍利弗：「如我所說，波羅延那阿逸多所問：¹⁷『若得諸法教，若復種種學，具威儀及行，為我分別說。』舍利弗！何等為學？何等為法教？」時，尊者舍利弗默然不答，第二、第三亦復默然。佛言：「真實？舍利弗！」舍利弗白佛言：「真實。世尊！」「世尊！比丘真實者，厭、離欲、滅盡向。食集生，彼比丘以食故，生厭、離欲、滅盡向。彼食滅，是真實滅，覺知已，彼比丘厭、離欲、滅盡向，是名為學。」「復次，真實？舍利弗！」舍利弗白佛言：「真實。世尊！」「世尊！若比丘真實者，厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心善解脫。彼從食集生，若真實即是滅盡，覺知此已，比丘於滅生厭、離欲、滅盡，不起諸漏，心善解脫，是數法。」佛告舍利弗：「如是，如是，如汝所說。比丘於真實生厭、離欲、滅盡，是名法數。」如是說已，世尊即起，入室坐禪。

爾時，尊者舍利弗知世尊去已，不久，語諸比丘：「諸尊！我不能辯世尊初問，是故我默念住。世尊須臾復為作發喜問，我即開解如此之義。正使世尊一日一夜，乃至七夜，異句異味問斯義者，我亦悉能，乃至七夜，以異句異味而解說之。」時，有異比丘往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛

¹⁷波羅延那阿逸多(巴利Pārāyana, Ajitapañha)可譯為「到彼岸品-阿逸多所問」。「波羅延」(pārāyan)「到彼岸」另譯為「彼岸道」收在南傳《小部》第五「經集」，為十六位婆羅門學徒與佛陀的問答集。最後一品(第五品)，阿逸多(ajita)為十六位婆羅門學徒裡面發問的第一位。

言：「世尊！尊者舍利弗作奇特未曾有說，於大眾中，一向師子吼言：『我於世尊初問，都不能辯，乃至三問默然無答。世尊尋復作發喜問，我即開解，正使世尊一日一夜，乃至七夜，異句異味問斯義者，我亦悉能，乃至七夜，異句異味而解說之。』」佛告比丘：「彼舍利弗比丘實能於我一日一夜，乃至異句異味，七夜所問義中悉能，乃至七夜，異句異味而解說之。所以者何？舍利弗比丘善入法界故。」佛說此經已，彼比丘聞佛所說，歡喜奉行。

3、不離乳

有一次，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。這時，尊者舍利弗來拜見佛陀，佛陀為舍利弗作各種說法、開示、教導、鼓勵、令生喜悅。舍利弗聽完佛陀的開示後，行完禮後，就很高興地離開了。

這時，有一個外道出家人叫補縷低迦，跟隨著舍利弗，並問他：「你從哪兒來的？」舍利弗回答：「婆羅門！¹⁸我剛從我老師那裡聽完開示出來。」補縷低迦問：「尊者舍利弗！你到現在還未斷奶嗎，還必須從你老師那裡聽聞法教？」

舍利弗回答：「婆羅門！我確實從未斷奶，一直都在聽聞我師父的法教。」補縷低迦告訴舍利弗：「我早已斷奶了，早已不再聽聞師父的法教了。」

舍利弗回答：「你老師的法教是錯誤的，不是出離

¹⁸火種（巴利aggivessana），對婆羅門拜火外道之通稱。

之法，也不是正覺之道，不可稱讚，更不可依止。再說，你老師根本不是一個真正覺悟的人，所以你急著斷奶，早點離開你的老師教導。就像一隻狂躁的乳牛，奶汁又少，小牛無法吃奶，當然得快點離開了。相反的，我老師教的是正法，是出離之法，是正覺之道，可稱讚，可依止。並且我師父是一個真正開悟成佛的人，所以學生可以長期不斷奶，常聽聞他的法教。就像一隻溫馴的母牛，奶汁又多又好，小牛們長期喝而不厭倦。」

補縷低迦聽後讚譽道：「當你們老師的學生真是幸福，不但可聽聞正法，又可長期地聽聞。」說完之後，外道就歡喜地離開了。

【原文】《雜阿含》974經（T2,252a）

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者舍利弗詣佛所，稽首佛足，退坐一面。爾時，世尊為尊者舍利弗種種說法，示、教、照、喜；示、教、照、喜已，默然住。時，尊者舍利弗聞佛所說，歡喜隨喜已，稽首禮足而去。

時，有外道出家補縷低迦，隨路而來，問尊者舍利弗：「從何所來？」舍利弗答言：「火種！我從我世尊所，聽大師說教授法來。」補縷低迦問尊者舍利弗：「今猶不離乳，從師聞說教授法耶？」舍利弗答言：「火種！我不離乳，於大師所聞說教授法。」補縷低迦語尊者舍利弗言：「我久已離乳，捨師所說教授法。」

舍利弗言：「汝法是惡說法、律，惡覺，非為出離，非正覺道，壞法、非可讚歎法、非可依止法。又彼師者，非等正覺，是故汝等疾疾捨乳，離師教法。譬如乳牛羸惡狂騷，又少乳汁，彼犢飲乳，疾疾捨去。如是惡說法、律，惡覺，非出離，非正覺道，壞法、非可讚歎法、非可依止法。又彼師者，非等正覺，是故速捨師教授法。我所有法，是正法、律，是善覺，是出離、正覺道，不壞、可讚歎、可依止。又彼大師是等正覺，是故久飲其乳，聽受大師說教授法。譬如乳牛不羸狂騷，又多乳汁，彼犢飲時，久而不厭。我法如是，是正法、律，乃至久聽說教授法。」時，補縷低迦語舍利弗：「汝等快得善利！於正法、律，乃至久聽說教授法。」時，補縷低迦外道出家聞舍利弗所說，歡喜隨喜，從道而去。

【析辨】

許多人對聽經聞法常有一個很錯誤的觀念，即是「我聽過了」。依佛法的學習來說，聽經聞法重於不斷地熏習，而不是有沒有聽過。經由長期不斷地正聞熏習，久而久之法才能漸漸深植內心深處，這才是聽經聞法的真義。所以聽經聞法，要依止於善知識，沒聽過的要想辦法去聽，已聽過的要不斷地重複再聽，這才能稱為聽經聞法，即是舍利弗所說的「不離於乳」。更何況，隨著修學的時間漸長，認識會更深，同樣的東西聽起來也會有不一樣的感受和體悟。

再和大家分享一下正聞熏習的幾個重點：一、長時熏習：就是要不間斷地長期聽經聞法。一切的學習都不可能是速成的，必須經過長期的學習才會有一定的成效，世間學問是這樣，佛法的學習更是如此。二、常常熏習：除了長期學習外，還要次數頻繁地聽聞熏習，這樣才能達到正聞熏習的效果。三、如理思惟：包括聽經時要專注地聽，過後要不斷地去思考、反省和檢討。阿含經中，佛陀開示時，常要弟子們「諦聽」、「善思念之」，就是這個道理。依佛法說，做任何事，越是專注，越是能思考，熏習力越強，最後成效也會越大。

三、大目犍連——神通震天宮

有一次，佛住在王舍城，而尊者大目犍連則剛好住在耆闍崛山中。¹⁹這時，大目犍連心想：「之前在界隔山石窟中，釋提桓因問世尊有關愛盡解脫的意義。聽世尊說完後，他雖然看起來很高興，但好像還有什麼不明白之處，我現在應該去了解一下。」想完後，他依神通力一下子就到了三十三天釋提桓因的住處。

這時，釋提桓因和許多天女在蓮花池旁玩水嬉戲，還有天女們的美妙音聲伴隨。釋提桓因看見了大目犍連尊者，趕快讓天女們停止一切音樂嬉戲，並向尊者行禮。

¹⁹耆闍崛山（梵文Gr̥dhrakūṭa）即通常所稱的靈鷲山，位於王舍城外西郊。

尊者大目犍連問帝釋：「之前在界隔山石窟中，你問世尊有關愛盡解脫的意義，聽世尊解釋完後，你好像還有什麼不明白之處，我現在想了解一下。」帝釋回答：「我不大記得了，你可以去問世尊，當時我們談了些什麼。不過難得今天尊者大駕光臨，我就帶你四處參觀一下。」

尊者就默然地同意了。於是帝釋就帶領尊者四處參觀，介紹他種種豪華的宮殿、樓閣、水池，還有穿戴著各種寶珠的天女，各種美妙的天樂作伴。當天女們一見到大目犍連尊者，都很慚愧地趕快跑進去屋裡躲藏。這時，帝釋很自滿地問目犍連尊者：「你覺得我這宮殿如何？」目犍連回答：「橋尸迦！²⁰這是你過去生中所修集的善法福德因緣，所以有這些妙果。」帝釋並沒有將尊者的話聽進去，而是自滿地重問了三次。目犍連同樣回答了三次。

這時，目犍連尊者想：「帝釋太過放逸了，貪著在五欲的享樂上，我應想辦法讓他生起厭離之心。」於是目犍連尊者入定引發神通，腳指一撇動，引起天宮大地震動，他自己也馬上消失不見了。

天女們被地震嚇得花容失色，四處亂竄，並問帝

²⁰橋尸迦是釋提桓因過去生中，為人時的名字，所以佛與佛弟子常稱其為橋尸迦。《雜阿含》1106經：「比丘復白佛言：『世尊！何因、何緣釋提桓因復名橋尸迦？』佛告比丘：『彼釋提桓因本為人時，為橋尸族姓人。以是因緣故，彼釋提桓因復名橋尸迦。』」（T2,290c）

釋：「橋尸迦！這是您的老師嗎？怎麼有這麼大的威德力呢？」帝釋回答：「不！這是大師的徒弟目犍連尊者，是一個梵行清淨、大德大力的修行人。」天女們說：「善哉！橋尸迦！大師的徒弟都這麼強了，大師的威德力就更無法想像了。」

【原文】《雜阿含》505經(T2,133b)

如是我聞：一時，佛住王舍城。時，尊者大目犍連在耆闍崛山中。爾時，尊者大目犍連獨一靜處禪思，作是念：「昔有時，釋提桓因於界隔山石窟中，問世尊愛盡解脫之義，世尊為說，聞已隨喜，似欲更有所問義，我今當往，問其喜意。」作是念已，如力士屈申臂頃，於耆闍崛山沒，至三十三天，去一分陀利池不遠而住。

時，天帝釋與五百婁女遊戲浴池，有諸天女音聲美妙。爾時，帝釋遙見尊者大目犍連，語諸天女言：「莫歌！莫歌！」時，諸天女即便默然。天帝釋即詣尊者大目犍連所，稽首禮足，退住一面。

尊者大目犍連問帝釋言：「汝先於界隔山中，問世尊愛盡解脫義，聞已隨喜，汝意云何？為聞說隨喜？為更欲有所問，故隨喜耶？」天帝釋語尊者大目犍連：「我三十三天多著放逸樂，或憶先事，或時不憶。世尊今在王舍城迦蘭陀竹園，尊者欲知我先界隔山中所問事者，今可往問世尊，如世尊說，汝當受持。然我此處有好堂觀，新成未久，可入觀看。」

時，尊者大目犍連默然受請，即與天帝釋共入堂觀。彼諸天女遙見帝釋來，皆作天樂，或歌或舞。諸天女輩著身瓔珞莊嚴之具，出妙音聲，合於五樂，如善作樂，音聲不異。諸天女輩既見尊者大目犍連，悉皆慚愧，入室藏隱。時，天帝釋語尊者大目犍連：「觀此堂觀地好平正，其壁柱、梁、重閣、牖、羅網、簾障，悉皆嚴好。」尊者大目犍連語帝釋言：「憍尸迦！先修善法福德因緣，成此妙果。」如是，帝釋三自稱歎，問尊者大目犍連，尊者大目犍連亦再三答。

時，尊者大目犍連作是念：「今此帝釋極自放逸，著界神住，歎此堂觀，我當令彼心生厭離。」即入三昧，以神通力，以一足指撇其堂觀，悉令震動。時，尊者大目犍連即沒不現。

諸天女眾見此堂觀震掉動搖，顛沛恐怖，東西馳走，白帝釋言：「此是憍尸迦大師，有此大功德力耶？」時，天帝釋語諸天女：「此非我師，是大師弟子大目犍連，梵行清淨，大德大力者。」諸天女言：「善哉！憍尸迦！乃有如此梵行大德大力同學，大師德力，當復如何！」

【析辨】

目犍連尊者在佛陀的弟子中屬神通第一，有大威德力，眾所皆曉，故不待言。藉由這個故事，筆者想談一談現實中常遇到的類似情況。

筆者回台灣時，常會有一些在家信徒們邀請到家裡去應供（吃飯）。這些信眾中不乏一些經濟狀況非常不錯的（常是一些寺院的大護法）。在用完午膳後，一般會邀請筆者在他們家裡或庭院中四處看看。當然都是出於好意，想和筆者分享、欣賞他們收藏的好東西。在閒逛時，這些大護法們常會不自覺地誇耀他們的收藏，如這幢豪宅花了多少錢買的、裝潢又花了多少錢、沙發是哪裡進口的、牆上的畫值多少錢等等。每當這時，我的腦海中就會浮現出目捷連尊者的這個故事，心想：你再有錢、再豪奢，也豪奢不過帝釋的天宮吧！再有錢、再豪奢，無常一到，還不是五家所共。我雖沒有目捷連尊者的大神通力，沒辦法馬上示現無常給你看，但無常又何需我來示現呢，隨時可能找上門來。這時，再大的豪宅、再有價值的寶貝，又有何意義呢？

現代社會這種炫富心態不僅止於在家人，連許多出家人也多有這種心態。出家人在一起也常不自覺地炫耀自己的收藏，如唸珠、法器、沉香等等，甚至比較誰蓋的寺院最大、最豪華，或者接的法多，接的寺院多。

筆者在此提出這個問題，無意於對誰做批評，只是希望大家能有所警覺，在菩提道上一起共勉，以本經的故事為鑑。

四、尊者大迦葉

1、頭陀行

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，大迦葉尊者住在舍衛國東園鹿子母講堂。尊者打完坐後，就來拜見佛陀，行完禮後就退在一旁。

這時，佛陀就對大迦葉尊者說：「你如今已經年老了，就別再穿厚重的糞掃衣了。你可住在僧團中，穿居士供養的較好較輕便的衣物。」大迦葉回答：「長久以來，我已經習慣這種穿糞掃衣、長乞食的頭陀行了。」

佛陀問：「你覺得這種頭陀行有何好處嗎？」

大迦葉回答：「世尊！我覺得有兩種好處：一、可得現世的安樂；二、可作為後世修行者的表率。未來的修行人會這樣想：『很久以前具有六神通的上座長老，出家很久，修清淨行圓滿，常被世尊所讚揚，有智慧修清淨行的人喜歡親近奉事他。這位長老就是長時修習頭陀行、讚歎頭陀行，穿糞掃衣，乞食為生活的。』有聽到這個傳聞的人，都能心生清淨並隨喜，得安樂利益。」

佛陀說：「善哉！善哉！迦葉！你長時間以來，一直都在幫助眾生，安樂眾生，哀愍世間。如果有人詆毀頭陀行，就是在毀謗我；如果有人稱讚頭陀行，就是在稱讚我。為什麼呢？因為頭陀行是我一直以來都在稱讚的行法。因此，迦葉！修頭陀行者應該要讚揚頭陀行；穿糞掃衣、長乞食的行者，應該讚嘆穿糞掃衣、長乞食的修行。」

【原文】《雜阿含》1141經(T2,301c)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者摩訶迦葉住舍衛國東園鹿子母講堂。晡時從禪覺，詣世尊所，稽首禮足，退坐一面。

爾時，世尊告摩訶迦葉言：「汝今已老，年耆根熟，糞掃衣重，我衣輕好，汝今可住僧中，著居士壞色輕衣。」迦葉白佛言：「世尊！我已長夜習阿練若，讚歎阿練若、糞掃衣、乞食。」

佛告迦葉：「汝觀幾種義習阿練若、讚歎阿練若；糞掃衣、乞食，讚歎糞掃衣、乞食法？」

迦葉白佛言：「世尊！我觀二種義：現法得安樂住義；復為未來眾生而作大明。未來世眾生當如是念：『過去上座六神通，出家日久，梵行純熟，為世尊所歎，智慧梵行者之所奉事。彼於長夜習阿練若、讚歎阿練若；糞掃衣、乞食，讚歎糞掃衣、乞食法。』諸有聞者淨心隨喜，長夜皆得安樂饒益。」

佛告迦葉：「善哉！善哉！迦葉！汝則長夜多所饒益，安樂眾生，哀愍世間，安樂天人。」佛告迦葉：「若有毀訾頭陀法者，則毀於我；若有稱歎頭陀法者，則稱歎我。所以者何？頭陀法者，我所長夜稱譽、讚歎。是故，迦葉！阿練若者，當稱歎阿練若；糞掃衣、乞食者，當稱歎糞掃衣、乞食法。」佛說此經已，摩訶迦葉聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。

2、佛讓半座

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。這時，大迦葉尊者長期修頭陀行，並住在舍衛國的阿練若中。²¹他知道佛陀來到舍衛國祇樹給孤獨園，便留著長髮鬍鬚，衣裝不整，來拜見佛陀。

這時，佛陀正在為大眾開示說法。比丘們看見大迦葉這副樣子，便生起了輕慢心：「這是哪一位？怎麼這麼不注重儀容，就這麼裝模作樣，邋邋地來見佛陀！」

佛陀知道比丘們起了輕慢心，看不起大迦葉尊者，便對大迦葉說：「別來無恙！迦葉！請來我旁邊，我讓一半座位給你。」同時問道：「是你先出家還是我先出家？」

這時，在座的許多比丘都很驚訝，並私下討論著：「真是希奇！大迦葉尊者有這麼大的能耐，佛陀竟然讓半座給他。」大迦葉回答佛陀：「世尊！佛陀是我的老師，我是弟子。」佛陀說：「正是！正是！我是師父，你是徒弟，你就隨意地坐吧！」大迦葉便頂禮佛陀，退坐一旁。

這時，佛陀為了警策大眾，再次強調大迦葉的殊勝功德和自己並無差別，接著對比丘們說：「我離欲惡不善法，證得初禪，大迦葉也同樣，離欲惡不善法證得初禪。……我得了各種神通，甚至是漏盡通，大迦葉也同樣，得了各種神通，甚至是漏盡通……。」

²¹阿練若(巴利arañña)，另譯為「阿蘭若」，有森林、曠野、郊野、閒處、無事處等等意思，泛指頭陀行的森林比丘住處。PTS P-E Dictionary, 76.

爾後，佛陀不斷地讚揚大迦葉的各種功德和佛陀相似，比丘們聽了之後，歡喜奉行。

【原文】《雜阿含》1142經(T2,302a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，尊者摩訶迦葉久住舍衛國阿練若床坐處，長鬚髮，著弊納衣，來詣佛所。

爾時，世尊無數大眾圍繞說法。時，諸比丘見摩訶迦葉從遠而來。見已，於尊者摩訶迦葉所起輕慢心，言：「此何等比丘，衣服羸陋，無有儀容而來，衣服佻佻而來？」

爾時，世尊知諸比丘心之所念，告摩訶迦葉：「善來！迦葉！於此半座，我今竟知誰先出家，汝耶、我耶？」彼諸比丘心生恐怖，身毛皆，並相謂言：「奇哉！尊者！彼尊者摩訶迦葉，大德大力，大師弟子，請以半座。」爾時，尊者摩訶迦葉合掌白佛言：「世尊！佛是我師，我是弟子。」佛告迦葉：「如是，如是，我為大師，汝是弟子，汝今且坐，隨其所安。」尊者摩訶迦葉稽首佛足，退坐一面。

爾時，世尊復欲警悟諸比丘，復以尊者摩訶迦葉同己所得殊勝廣大功德，為現眾故，告諸比丘：「我離欲惡不善法，有覺、有觀，初禪具足住，若日、若夜、若日夜，摩訶迦葉亦復如我，離欲惡不善法，……乃至初禪具足住，若日、若夜、若日夜；我欲第二、第三、第四禪具足住，若日、若夜、若日夜，彼摩訶迦葉亦復如是，……乃至第四禪具足住，若日、若

夜、若日夜；我隨所欲慈悲喜捨、空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處；神通境界、天耳、他心智、宿命智、生死智、漏盡智具足住，若日、若夜、若日夜，彼迦葉比丘亦復如是，……乃至漏盡智具足住，若日、若夜、若日夜。」

爾時，世尊於無量大眾中稱歎摩訶迦葉同己廣大勝妙功德已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

3、獅子吼

有一次，佛陀住在王舍城迦蘭陀竹園，而大迦葉和阿難則住在耆闍崛山上。到了乞食的時間，阿難問大迦葉說：「要不要一起到王舍城去乞食？」大迦葉默然答應了。

到了王舍城，阿難對大迦葉說：「現在時間還早，可先到附近的比丘尼僧團去看看。」兩人便到附近的比丘尼僧團去了。

這時，比丘尼們遠遠地看見大迦葉和阿難走過來，便趕忙將坐墊鋪好，請兩位尊者就坐。兩人就座並接受比丘尼們的禮拜後，大迦葉便對比丘尼們開示法要，令生歡喜。

這時，大眾中有一位名叫偷羅難陀的比丘尼，心裡有些不高興，便口出惡言：「大迦葉師長憑什麼在阿難師長前為比丘尼說法？大迦葉師長在阿難師長前為比丘尼說法，就像在關公面前耍大刀！」

大迦葉尊者聽了之後就對阿難說：「你看，偷羅難陀比丘尼心裡不高興，說了這樣不敬的話。你是關公，我在你面前耍大刀嗎？」阿難回答：「別生氣，這愚癡老婦沒智慧、沒教養，你別和她一般計較。」

大迦葉尊者問阿難：「阿難！佛陀有一次在開示時，勉勵大家要像初學者一樣，不斷學習進步，就像月缺向於月圓一樣，日漸盈滿。他是拿我做為大家的典範，還是拿你做為典範？」阿難回答：「當然是拿你而不是拿我做為大家的典範。」

大迦葉再問：「佛陀曾經讓半座給你還是我？」阿難回答：「當然是你呀！」大迦葉又問阿難：「佛陀是不是曾經以像他一樣的大功德來稱讚我？」阿難回答：「是的！」

在阿難回答了這些問題後，大迦葉尊者又在比丘尼眾中如獅子吼一般開示教導，爾後才離開。

【原文】《雜阿含》1143經(T2,302b)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。尊者摩訶迦葉、尊者阿難住耆闍崛山。時，尊者阿難詣尊者摩訶迦葉所，語尊者摩訶迦葉言：「今可共出耆闍崛山，入王舍城乞食？」尊者摩訶迦葉默然而許。

時，尊者摩訶迦葉、尊者阿難著衣持鉢，入王舍城乞食。尊者阿難語尊者摩訶迦葉：「日時太早，可共暫過比丘尼精舍。」即便往過。

時，諸比丘尼遙見尊者摩訶迦葉、尊者阿難從遠而來，疾敷床座，請令就坐。時，諸比丘尼禮尊者摩訶迦葉、阿難足已，退坐一面。尊者摩訶迦葉為諸比丘尼種種說法，示、教、照、喜。

示、教、照、喜已，時，偷羅難陀比丘尼不喜悅，說如是惡言：「云何？阿梨摩訶迦葉於阿梨阿難鞞提訶牟尼前為比丘尼說法？譬如販針兒於針師家賣，阿梨摩訶迦葉亦復如是，於阿梨阿難鞞提訶牟尼前為諸比丘尼說法。」

尊者摩訶迦葉聞偷羅難陀比丘尼心不喜悅，口說惡言，聞已，語尊者阿難：「汝看是偷羅難陀比丘尼，心不喜悅，口說惡言。云何？阿難，我是販針兒，汝是針師，於汝前賣耶？」尊者阿難語尊者摩訶迦葉：「且止，當忍！此愚癡老嫗，智慧薄少，不曾修習故。」

「阿難！汝豈不聞世尊、如來、應、等正覺所知所見，於大眾中說月譬經教誡、教授，比丘當如月譬住，常如新學。如是廣說²²，為說阿難如月譬住，常如新學耶？」阿難答言：「不也，尊者摩訶迦葉！」「阿難！汝聞世尊、如來、應、等正覺所知所見，說言：『比丘當如月譬住，常如新學，其唯摩訶迦葉比丘？』」阿難答言：「如是，尊者摩訶迦葉！」

²²此指《雜阿含》1136經：「爾時，世尊告諸比丘：『當如月譬住，如新學，慚愧軟下，攝心斂形而入他家。如明目士夫臨深登峰，攝心斂形，難速前進。如是，比丘如月譬住，亦如新學，慚愧軟下，御心斂形而入他家。迦葉比丘如月譬住，亦如新學，慚愧軟下諸高慢，御心控形而入他家。如明目士夫臨深登峰，御心控形，正觀而進。』」（T2,299c）

「阿難！汝曾為世尊、如來、應、等正覺所知所見，於無量大眾中請汝來坐耶²³？又復，世尊以同己廣大之德稱歎汝阿難：離欲惡不善法，……乃至漏盡通稱歎耶²⁴？」答言：「不也，尊者摩訶迦葉！」「如是，阿難！世尊、如來、應、等正覺，於無量大眾中口自說言：『善來！摩訶迦葉！請汝半座；復於大眾中，以同己廣大功德：離欲惡不善法，……乃至漏盡通稱歎摩訶迦葉耶？』」阿難答言：「如是，尊者摩訶迦葉！」時，摩訶迦葉於比丘尼眾中，師子吼已而去。

4、與佛的因緣

大迦葉尊者有一次對阿難說：「我自出家以來，不曾有過佛陀以外的其他師父。我還沒出家時，常心念著生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，知道在家會荒廢正事，有許多的煩惱。一個在家人想要像出家人那樣，一輩子修完全清淨的梵行，是非常困難的。唯有剃除鬚髮，身披袈裟，從在家向於無家，出家修行才行。

於是我將身上昂貴的衣服割剪成為修行袈裟，如果這世間有阿羅漢，便跟著他出家。爾後便在王舍城那羅區域的多子塔附近遇到佛陀。那時佛陀正在打坐，相貌很特殊，看起來很平靜，就像一座金山一樣。我看見這樣的情境，心想：『這就是我的師父，這就是世尊，就是阿羅漢，就是等正覺。』我便誠心合掌對佛陀說：『請做我的師父，我是你的弟子。』

²³此指《雜阿含》1142經，佛讓半座。

²⁴同上註。

佛陀告訴我：『就這樣，迦葉！我是你的師父，你是我的弟子。迦葉！你現今有這樣真實的清淨心。你過去所恭敬的人，常是不知道的，騙人說他知道；沒真實看見的，騙人說看見；這些人不是真正的阿羅漢，騙人說是阿羅漢；不是等正覺，騙人說是等正覺。這些人會有粉身碎骨的報應。迦葉！我說我知道就是真的知道，我說我看見就是真實的看見。我是阿羅漢我就說是阿羅漢，是真實的等正覺就說是等正覺。就像我有因緣而為聲聞說法，並非沒有因緣；有所依據，而不是憑空無據；確實有神通力，而不是沒有神通力。迦葉！如果你真的想學法，你應當這樣地學。若想聽聞佛法，得到真實的利益，應專注集中，恭敬尊重，專心傾聽，並做正念：我應正觀五蘊的生滅，六入處的集起和滅沒；對四念處要正念並好樂，修七覺支，親證八解脫。要不斷地觀照自己，離於無慚無愧，對大師和其他大修行人的梵行，要常懷慚愧心地學習。』

佛陀為我說法、勉勵、教導後，便起座離去。我立即跟隨在佛陀的身後，到佛陀住的地方。我將身上昂貴的袈裟摺成四折，請佛陀就坐，佛陀知道我的心是很真誠的。佛陀每次要就坐時，我就趕快將衣服當成坐墊，請佛就坐。佛陀坐後，用手摸布，感嘆地說：『這衣布很柔軟！』我隨即回答：『是的，世尊！這是很好的衣布，希望佛陀接受這塊衣布。』佛陀回答：『你接受我的

糞掃衣，我就接受你的袈裟。」於是佛陀便給了我他的糞掃衣，我便雙手奉上我的衣布。就這樣，我跟隨佛陀修行，八天裡學法並乞食，第九天證得無學位。

阿難！如果有人問：『誰是佛陀的法子，從佛口生，從法化生……？』應回答是大迦葉，這才是正確的回答。就像轉輪聖王的長子，應該接受灌頂而成為王位的繼承者，聖王的一切遺產，不用爭取自然就能繼承獲得。我也是這樣，我是佛的法子，從佛口生，從法化生，得一切法財，即：各種禪定、解脫、三昧、正受，不用努力自然而得。我所得到的神通能力之廣大，作個比喻：就像轉輪聖王的寶象，高七、八肘，如果一片小小的多羅葉能遮蔽這麼高大的大象，我所成就的六種神通就能被遮蔽。如果對一切的神通智證有任何疑惑的話，我都可以解答，給大家一個正確的答案。」

阿難回答：「確實是這樣！確實是這樣！我一直以來都很敬佩大迦葉尊者，因為你有大威德神通力。」大迦葉尊者說以上故事時，阿難尊者聽了很歡喜地受持。

【原文】《雜阿含》1144經(T2,303a)

尊者摩訶迦葉語阿難言：「我自出家，都不知有異師，唯如來、應、等正覺。我未出家時，常念生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，知在家荒務，多諸煩惱，出家空閑，難可俗人處於非家，²⁵一向鮮潔，盡其形壽，純一滿淨，梵行清白。當剃

²⁵「難可俗人處於非家」一句，《別譯雜阿含》119經作：「觀於在家，眾事

鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道。以百千金貴價之衣，段段割截為僧伽梨，若世間有阿羅漢者，聞從出家。我出家已，於王舍城那羅聚落中間多子塔所，遇值世尊正身端坐，相好奇特，諸根寂靜，第一息滅，猶如金山。我時見已，作是念：『此是我師，此是世尊，此是羅漢，此是等正覺。』我時一心合掌敬禮，白佛言：『是我大師，我是弟子。』

佛告我言：『如是，迦葉！我是汝師，汝是弟子。迦葉！汝今成就如是真實淨心。所恭敬者，不知言知，不見言見，實非羅漢而言羅漢，非等正覺言等正覺者，應當自然身碎七分。迦葉！我今知故言知，見故言見，真阿羅漢言阿羅漢，真等正覺言等正覺。迦葉！我今有因緣故，為聲聞說法，非無因緣故；依非無依；有神力非無神力。是故，迦葉！若欲聞法，應如是學。若欲聞法，以義饒益，當一其心，恭敬尊重，專心側聽，而作是念：我當正觀五陰生滅，六觸入處集起滅沒；於四念處正念樂住，修七覺分、八解脫身作證。常念其身，未嘗斷絕，離無慚愧，於大師所及大德梵行，常住慚愧，如是應當學。』

爾時，世尊為我說法，示、教、照、喜；示、教、照、喜已，從座起去。我亦隨去，向於住處，我以百千價直衣割截僧伽梨，四攝禰為座。²⁶爾時，世尊知我至心，處處下道，我即敷衣以為坐具，請佛令坐。世尊即坐，以手摩衣，歎言：

憤鬧，猶如入於鉤棘之林，鉤剝刺牽，傷毀形服，難可得出。在家亦爾，緣務纏縛，沒於欲泥，不得修於清淨梵行。」(T2,418a)

²⁶南傳作：摺成四折。

『迦葉！此衣輕細！此衣柔軟！』我時白言：『如是，世尊！此衣輕細，此衣柔軟，唯願世尊受我此衣！』佛告迦葉：『汝當受我糞掃衣，我當受汝僧伽梨。』佛即自手授我糞掃納衣，我即奉佛僧伽梨。如是漸漸教授，我八日之中，以學法受於乞食，至第九日，起於無學。

阿難！若有正問：『誰是世尊法子，從佛口生、從法化生，付以法財：諸禪、解脫、三昧、正受？』應答我是，是則正說。譬如：轉輪聖王第一長子，當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便，自然而得。²⁷我亦如是，為佛法子，從佛口生，從法化生，得法餘財——諸禪、解脫、三昧、正受，不苦方便，自然而得。譬如：轉輪聖王寶象，高七八肘，一多羅葉能映障者，如是，我所成就六神通智則可映障。若有於神通境界智證有疑惑者，我悉能為分別記說；天耳、他心通、宿命智、生死智、漏盡作證智通有疑惑者，我悉能為分別記說，令得決定。」

尊者阿難語尊者摩訶迦葉：「如是，如是，摩訶迦葉！如轉輪聖王寶象，高七八肘，欲以一多羅葉能映障者，如是，尊者摩訶迦葉六神通智則可映障。若有於神通境界作證智，乃至漏盡作證智有疑惑者，尊者摩訶迦葉能為記說，令其決定。我於長夜，敬信尊重尊者摩訶迦葉，以有如是大德神力故。」尊者摩訶迦葉說是語時，尊者阿難聞其所說，歡喜受持。

²⁷「當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便自然而得」一句指：自然而承繼承王位和國王的所有財產。

【析辨】

一般人對大迦葉尊者的瞭解比較少，有些甚至有負面的印象。根據上述的幾個故事，我們可以來重新認識一下大迦葉尊者。

大迦葉出生富貴，但從小即能認知到世間的無常苦迫，知道在家荒廢正事，有許多的煩惱。一個在家人想要像出家人那樣，一輩子修清淨的梵行，是非常困難的。唯有剃除鬚髮，身披袈裟，出家修行才行，於是便離家到處尋訪解脫的聖人。

其間他也曾遇到許多自稱證悟的外道，但全都是假的。最後終於在王舍城附近遇到了佛陀，見到佛陀，就自覺終於找到要找的人了，便立即拜佛陀為師。佛陀收了大迦葉為徒之後，便為他開示正法要。開示完之後，佛陀便離開了。由於佛陀的開示，大迦葉深深受到啟發與感動，便即刻起身跟隨著佛陀。此後一直跟隨在佛陀身邊，為佛陀的行住坐臥服務。看見佛陀身上的衣物破舊，便想將身上華貴的外衣獻給佛陀。佛陀感於大迦葉的真誠，便同意將身上的糞掃衣授予迦葉做為交換，爾後，並讓大迦葉跟在他身邊學習頭陀行，九天後便證得了阿羅漢。後來大迦葉雖離開了佛陀身邊，但感於師恩，一直延續著頭陀行，披掛著佛陀當年給他的糞掃衣，並以佛的大弟子自許，到處弘法利生。甚至年紀大了之後，佛陀勸他放棄頭陀行，他都不願意。

佛陀對大迦葉也是極度地稱讚，曾以滿月一樣的無瑕來比喻大迦葉的德行，做為後學們的典範。當年輕比丘們因外表而輕視大迦葉時，佛亦以讓半座給大迦葉來表示對他的尊重。佛陀更曾經在弟子面前以大迦葉的種種功德、神通等和佛相差不遠來稱讚大迦葉，佛陀也因大迦葉一直行持著頭陀行，而讚許頭陀行的功德。要知道如來是如語者、實語者，佛陀對大迦葉的稱讚絕對不會只是方便權宜。

在佛陀入滅前後，有許多阿羅漢不忍心見佛陀的入滅，或不願見到沒有佛陀的世間，所以也跟著入滅了。但大迦葉尊者為報佛恩，卻主動擔負起了教法結集的重任，使佛法能流傳下來。然大迦葉尊者畢竟只是一位大阿羅漢，而不是無上正覺者，他也有許多個性上的特質和不圓滿。如對阿難的責備，對女眾的嚴厲，和結集的不盡理想。這也導致後代對他的非議和不諒解。

縱觀大迦葉尊者的一生，從出身富貴而隨佛修行，一生頭陀行而弘法利生，到佛滅後擔當結集大任，可說是充分體現了人間聖人的風範。大迦葉尊者無論是神通、德行，還是對佛教的貢獻，應是僅次於佛陀以外的第一人。其主動擔負起教法結集的重任，使佛法能流傳下來，這樣的擔當和貢獻不得不令人敬佩！

五、富樓那——為法忘軀

有一次，富樓那來向佛陀告別。佛陀對他做了簡單的開示之後，就問他：「你要上哪兒去？」富樓那回答：「我想到西方輸盧那國遊化。」²⁸佛陀提醒他：「西方輸盧那人兇惡、輕躁、弊暴、好罵，富樓那！如果他們罵你，你怎麼辦？」富樓那回答：「世尊！他們如果罵我，我會這樣想：『西方輸盧那人賢善、有智慧，這些人雖然凶惡罵我，但還不至於用手打我或對扔我石頭。』」

佛陀問：「他們如果只是罵你，你可不理他們，離開就好。但如果他們用手打你或對扔你石頭，你又該怎麼辦呢？」富樓那回答：「如果他們用手打我或對扔我石頭，我會這樣想：『西方輸盧那人賢善、有智慧，雖然用手打我或對扔我石頭，但並沒有用刀或棍棒打我。』」

佛陀又問：「如果他們用刀或棍棒打你呢？你又該怎麼辦呢？」富樓那回答：「如果他們用刀或棍棒打我，我會這樣想：『西方輸盧那人賢善、有智慧，雖然用刀或棍棒打我，但並沒有殺我。』」

佛陀再問：「如果他們想殺了你呢？你又該怎麼辦呢？」富樓那回答：「世尊！如果他們想殺我，我會這樣想：『世尊有許多弟子厭惡這個無常敗壞的身體，有用刀自殺的、服毒的、上吊的、投坑的等等，西方輸盧那人

²⁸輸盧那國(巴利Sunāparanta)現為印度孟買地區，相傳為富樓那(Puṇṇa)的家鄉。富樓那從輸盧那國來到東方學習佛法，而後想回家鄉弘法，特地來向佛陀告辭。 *Dictionary of Pali Proper Names*, II-1210.

賢善、有智慧，替我解決這個問題，讓我早得解脫。』」

佛陀說：「善哉！富樓那！你的忍辱修得非常好，你絕對有能力到西方輸盧那國去度眾生了。現在趕快去，讓未度的人得度，心未安者能安，能得涅槃的早得涅槃。」於是富樓那便到輸盧那國去弘化了。

到了輸盧那國，在結夏安居中，度化了五百位在家居士，又建立了五百個僧伽住所，供養資具齊備。三個月結夏安居結束後，富樓那證得了三明，並入無餘涅槃。

【原文】《雜阿含》311經(T2,89b)

佛告富樓那：「我已略說法教，汝欲何所住？」富樓那白佛言：「世尊！我已蒙世尊略說教誡，我欲於西方輸盧那人間遊行。」佛告富樓那：「西方輸盧那人兇惡、輕躁、弊暴、好罵。富樓那！汝若聞彼兇惡、輕躁、弊暴、好罵、毀辱者，當如之何？」富樓那白佛言：「世尊！若彼西方輸盧那國人面前兇惡、訶罵、毀辱者，我作是念：『彼西方輸盧那人賢善、智慧，雖於我前兇惡、弊暴、罵、毀辱我，猶尚不以手、石而見打擲。』」

佛告富樓那：「彼西方輸盧那人但兇惡、輕躁、弊暴、罵辱，於汝則可脫，復當以手、石打擲者，當如之何？」富樓那白佛言：「世尊！西方輸盧那人，脫以手、石加於我者，我當念言：『輸盧那人賢善、智慧，雖以手、石加我而不用刀杖。』」

佛告富樓那：「若當彼人脫以刀杖而加汝者，復當云何？」富樓那白佛言：「世尊！若當彼人脫以刀杖而加我者，

當作是念：『彼輸盧那人賢善、智慧，雖以刀杖而加於我，而不見殺。』」

佛告富樓那：「假使彼人脫殺汝者，當如之何？」富樓那白佛言：「世尊！若西方輸盧那人脫殺我者，當作是念：『有諸世尊弟子當厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或以繩自繫，或投深坑。彼西方輸盧那人賢善、智慧，於我朽敗之身，以少作方便，便得解脫。』」

佛言：「善哉！富樓那！汝善學忍辱，汝今堪能於輸盧那人間住止，汝今宜去，度於未度，安於未安，未涅槃者令得涅槃。」爾時，富樓那聞佛所說，歡喜、隨喜，作禮而去。

爾時，尊者富樓那夜過晨朝，著衣持鉢，入舍衛城乞食。食已還出，付囑臥具，持衣，去至西方輸盧那人間遊行。到已，夏安居，為五百優婆塞說法，建立五百僧伽藍²⁹，繩床、臥褥、供養眾具，悉皆備足。三月過已，具足三明，即於彼處入無餘涅槃。

【析辨】

為法忘軀的富樓那表現出了阿含經中人間菩薩的典範。據說富樓那本就是從西方輸盧那國（現今孟買境內西北港口）到東方來學習的。他在學得了無上正法之後，想回到家鄉去弘揚正法度化鄉親，這本為人之常情。但從經上所述來看，輸盧那國人野蠻殘暴，因此富

²⁹僧伽藍（巴利saṅghārāma），義譯為「僧園林」，為僧園居住的地方或園林。

樓那去那裡弘法隨時都有生命危險。然而他明知如此，卻仍不顧生命危險，願意把佛法傳到化外邊地去。若說人間有菩薩，這不就是人間菩薩的形象嗎？

阿含經的教說雖然是以解脫道為主，但卻也是三乘所共的經典。我常說，阿含經可深可淺：淺者人天善法可作為入門，深者亦可作為菩薩精神的詮釋。在阿含經中有許多佛弟子，無論是自求法，或是幫助佛陀廣佈佛法，為佛教為眾生，他們這種捨己為法的精神自然是符合菩薩道的本懷。只是在佛教的發展中，當阿含經被偏視為小乘經典後，這種潛存的菩薩精神便被忽視了。

六、大迦旃延

1、有德不在年高

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園。大迦旃延尊者在婆羅那烏泥池旁，為了受持三衣的問題，和大家聚集在食堂。這時，有位年老婆羅門拿著拐杖，也來到食堂，倚靠著柱子而站。等大家安靜了之後，老婆羅門告訴大家：「各位長老！你們見到老年宿士為什麼不問候，也不恭敬地請老年宿士就座？」

這時，大迦旃延尊者就回答這位老婆羅門：「在我們這裡，一旦有耆年尊老來，我們一定都會問候，並恭敬地請就坐。」老婆羅門問：「我看了一下，在座的人群中，根本沒有人比我年紀大的，你們也沒有恭敬地請我

就坐。你為什麼會說你們都會恭敬地請老年宿士就座？」

大迦旃延尊者回答：「婆羅門！如果有老年人頭髮蒼白，牙齒掉落，卻成就年少法，這就不是宿士了。但如果是一個年輕人，雖才二十五歲上下，頭髮黑美，身強體壯，卻成就了耆年法，就是宿士。」婆羅門問：「這是什麼意思？」

迦旃延尊者回答：「有五種欲貪：眼見色，起貪愛、喜樂、想念；耳聽到聲音、鼻聞到味道、舌頭嘗到東西、身體碰到外物，起貪愛、喜樂、想念。如果對這五欲的吸引作用，無法離貪、無法離欲、無法離愛、無法離念、無法離渴望，這樣的話，就算年紀很大了，也可稱為成就年少法。相反的，如果能不被五欲所吸引，能離貪、欲、愛、念、渴望的話，哪怕才二十五、六歲上下，也算成就了老年法，可稱為宿士。」

老婆羅門聽了之後說：「聽了尊者所說的道理，自我省察後發覺：我雖年紀大但行為卻是年少幼稚，你們年紀雖沒有我大，但確實是成就了耆年法。我還有很多事要忙，得告辭了。」迦旃延尊者說：「是時候了，請便！」老婆羅門便歡喜地離開了。

【原文】《雜阿含》547經（T2,141c）

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。尊者摩訶迦旃延在婆羅那烏泥池側，與眾多比丘集於食堂，為持衣

事。³⁰時，有執杖梵志年耆根熟，詣食堂所，於一面拄杖而住。須臾默然已，語諸比丘：「諸長老！汝等何故見老宿士不共語問訊，恭敬命坐？」

時，尊者摩訶迦旃延亦在眾中坐。時，尊者摩訶迦旃延語梵志言：「我法有宿老來，皆共語問訊，恭敬禮拜，命之令坐。」梵志言：「我見此眾中無有老於我者，不恭敬禮拜、命坐，汝云何言：『我法見有宿老，恭敬禮拜，命其令坐。』？」

摩訶迦旃延言：「梵志！若有耆年八十、九十，髮白齒落，成就年少法者，此非宿士；雖復年少年二十五，色白髮黑，盛壯美滿，而彼成就耆年法者，為宿士數。」梵志問言：「云何名為八十、九十，髮白齒落，而復成就年少之法；年二十五，膚白髮黑，盛壯美色，為宿士數？」

尊者摩訶迦旃延語梵志言：「有五欲功德，³¹謂：眼識色、愛、樂、念，耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸，愛、樂、念。於此五欲功德不離貪、不離欲、不離愛、不離念、不離渴，梵志！若如是者，雖復八十、九十，髮白齒落，是名成就年少之法；雖年二十五，膚白髮黑，盛壯美色，於五欲功德離貪、離欲、離愛、離念、離渴，若如是者，雖復年少年二十五，膚白髮黑，盛壯美色，成就老人法，為宿士數。」

³⁰「持衣事」指如何分配受持三衣之事，這是說明此次在食堂集合大眾的目的。

³¹五欲功德的「功德」是巴利gūṇa，為種類、品質、特質等等，所以五欲功德指的是五種欲。但一般所謂的「功德」指的是「福德」（巴利puñña）為善行、善德、品德、善業的意思。

爾時，梵志語尊者摩訶迦旃延：「如尊者所說義，我自省察，雖老則少；汝等雖少，成耆年法。世間多事，令便請還。」尊者摩訶迦旃延言：「梵志！汝自知時。」爾時，梵志聞尊者摩訶迦旃延所說，歡喜、隨喜，還其本處。

【析辨】

「有德不在年高，無智空長百歲」，是許多佛教徒耳熟能詳的勵志語，本經恰能作為此語的根本依據。人生的價值確實不在於空活多久，而在於能否從難得的人生中學習到真實的智慧。何謂真實的智慧？從世俗的角度看，世間也有許多可學習增長智慧的方法，如各種知識、技巧、專業，各種宗教家、哲學家、文學家等等提出的各種經典名句和待人處事的道理，甚至可到全世界去旅遊，增廣見聞。雖然這林林總總都可讓我們學習成長、增長見識、增加智慧，然就真實的正覺來說，這些都不過是世間知識，而佛法的學習才能稱為真實的智慧。學習佛法運用的第一步就是日常生活的自制力——自我克制。自制力的修習即是所謂的正知正念。這就是說在日常生活中，當眼耳鼻舌身等五根接觸到色聲香味觸等五境時，能否察覺（正知）五境的誘惑，進而能依佛法的正念排除這些誘惑。如能做到這種正知正念，那麼無論年紀大小，便是有德有智者；如若不能，就真是空長百歲了。³²

³²根對境正知正念的細節，可參考本書第五章，「六根門頭好修行」一文。

現代有許多學佛人由於較少聽經聞法，常會有一些非常錯誤的觀念，如認為不需要排斥五欲，要去接受它、隨順它，到最後自然能看破它。這實在是非常自欺欺人的，因為這些人是完全忽視了我們是煩惱具足的凡夫。色聲香味觸等五境因為容易誘發我們內在的煩惱，去貪染、愛著、追求，因此才會稱為五欲。如果我們不了解這樣的道理，而去接受它、隨順它，等於是隨順我們的煩惱走，到最後只會越陷越深無法自拔，又如何能夠輕易看破呢。

2、四姓平等

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園，尊者大迦旃延住在稠林中。這時，摩陀羅國王是西方人，特別來拜訪大迦旃延。³³在行完禮後，退到旁邊去，並問大迦旃延：「婆羅門自己宣稱：『我們第一，其他種姓卑劣；我們皮膚白，其他種姓黑；婆羅門清淨，其他種姓不清淨；婆羅門是大梵天王之子，從梵天口中生，是梵天所變化來的，為大梵所有。』尊者，請問您對這種說法有何看法。」大迦旃延對國王說：「這只是一般世俗的說法而已。要知道這並不是真實的。依所作所行的業果感招才是真實的。」

³³大迦旃延（梵文Mahākātyāyana）為西印度阿磬提國（Avantī）婆羅門種姓，為佛弟子中論議第一。學佛後回阿磬提弘法，據說為二十億耳的剃度師，並因阿磬提比丘少，所以要求佛陀能否答應邊地受戒五師為證即可。《十誦律》卷二十五（T23,181a），《四分律》卷五十三（T22,961c），《佛說給孤長者女得度因緣經》卷中（T2,848b）。

國王對尊者說：「你說得太籠統，我不大明白，能不能說清楚一點。」摩訶迦旃延說：「我問你一些問題，你直接回答我。大王！你是婆羅門的王，你將你國內的四種階級的人都找來，用財力物力僱用做為侍衛，安排他們的生活起居工作等一切，他們是不是會聽你的命令？」國王回答：「當然會！」尊者再問：「那麼四姓中無論誰做王，國王把國內的四種階級的人都找來，用財力物力僱用做為侍衛，安排他們的生活起居工作等一切，他們是不是會聽國王的命令？」國王回答：「當然會！」尊者說：「大王！依這樣的狀況來說，四種姓都是平等的，有任何差別嗎？所以四姓是平等的，是沒有誰比較高級的。」

尊者再問：「大王！如果你的國土中有婆羅門犯了偷盜罪，你要怎麼辦？」國王回答：「當然是依法就辦，看是否要鞭打、捆綁、趕出國或罰錢，重一點的就斷手斷腳、割鼻子或耳朵，最重的就處死刑。只要是偷盜，就算是婆羅門，也稱為賊。」尊者問：「大王！那麼其他種姓的如果犯了同樣的罪，又應該如何處置？」國王回答：「也一樣！」尊者問國王：「那不就是四姓是平等的嗎？有什麼差別嗎？」國王回答：「依這種情況來說，確實是平等而無差別。」尊者又說：「所以說，四姓的差別只是習俗，不是真實的，依所作所為的業報才是真實的。」

尊者再問國王：「如果有婆羅門造了殺生等十惡業，死後是墮惡道還是生善道？你們聖人是怎麼討論這個問題的？」國王回答：「婆羅門造了殺生等十惡業會墮惡道，這是我從聖人那裡聽來的。對其他種姓的說法也一樣。」尊者又問：「那麼如果有婆羅門造了離殺生等十善業，死後是墮惡道還是生善道？你們聖人是怎麼討論這個問題的？」國王回答：「婆羅門造了離殺生等十善業會生善道，死後會往生善道，這是我從聖人那裡聽來的，對其他種姓也是同樣的說法。」尊者問國王：「那不就是四姓是平等的嗎？有什麼差別嗎？」國王回答：「依這種情況來說，確實是平等而無差別。」

尊者最後總結說：「所以說大王！當知：四姓都是平等的，沒有優劣的差別，種種階級的差別只是社會的習俗。就實而言，一切都是依個人行為的業果。」國王聽了以後，很歡喜地行禮離開了。

【原文】《雜阿含》548經(T2,142a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園，尊者摩訶迦旃延在稠林中住。時，摩偷羅國王是西方王子，詣尊者摩訶迦旃延所，禮摩訶迦旃延足，退坐一面，問尊者摩訶迦旃延：「婆羅門自言：『我第一，他人卑劣；我白，餘人黑；婆羅門清淨，非非婆羅門；是婆羅門子，從口生，婆羅門所化，是婆羅門所有。』尊者摩訶迦旃延！此義云何？」尊者摩

訶迦旃延語摩偷羅王言：「大王！此是世間言說耳。世間言說，言：『婆羅門第一，餘人卑劣；婆羅門白，餘人黑；婆羅門清淨，非非婆羅門；是婆羅門從婆羅門生，生從口生，婆羅門所化，是婆羅門所有。』大王當知，業真實者，是依業者。」

王語尊者摩訶迦旃延：「此則略說，我所不解，願重分別。」尊者摩訶迦旃延言：「今當問汝，隨問答我。」即問言：「大王！汝為婆羅門王，於自國土諸婆羅門、刹利、居士、長者，此四種人悉皆召來，以財以力，使其侍衛，先起後臥及諸使令，悉如意不？」答言：「如意。」復問：「大王！刹利為王，居士為王，長者為王，於自國土所有四姓，悉皆召來，以財以力，令其侍衛，先起後臥及諸使令，皆如意不？」答言：「如意。」復問：「大王！如是四姓悉皆平等，有何差別？當知，大王！四種姓者，皆悉平等，無有勝如差別之異。」摩偷羅王白尊者摩訶迦旃延：「實爾，尊者！四姓皆等，無有種種勝如差別。」是故，大王！當知四姓世間言說為差別耳，乃至依業真實，無差別也。」

「復次，大王！此國土中有婆羅門有偷盜者，當如之何？」王白尊者摩訶迦旃延：「婆羅門中有偷盜者，或鞭，或縛，或驅出國，或罰其金，或截手、足、耳、鼻，罪重則殺，及其盜者，然婆羅門則名為賊。」復問大王：「若刹利、居士、長者中有偷盜者，當復如何？」王白尊者摩訶迦旃延：「亦鞭、亦縛，亦驅出國，亦罰其金，亦復斷截手、足、耳、鼻，罪重

則殺。」「如是，大王！豈非四姓悉平等耶？為有種種差別異不？」王白尊者摩訶迦旃延：「如是義者，實無種種勝如差別。」尊者摩訶迦旃延復語王言：「當知，大王！四種姓者，世間言說，言：『婆羅門第一，餘悉卑劣；婆羅門白，餘人悉黑；婆羅門清淨，非非婆羅門。』當依業真實、業依耶？」

復問大王：「婆羅門殺生、偷盜、邪淫、妄言、惡口、兩舌、綺語、貪、恚、邪見，作十不善業跡已，為生惡趣耶？善趣耶？於阿羅呵所為何所聞？」³⁴王白尊者摩訶迦旃延：「婆羅門作十不善業跡，當墮惡趣，阿羅呵所作如是聞。刹利、居士、長者亦如是說。」復問大王：「若婆羅門行十善業跡，離殺生，乃至正見，當生何所？為善趣耶？為惡趣耶？於阿羅呵所為何所聞？」王白尊者摩訶迦旃延：「若婆羅門行十善業跡者，當生善趣，阿羅呵所作如是聞。如是，刹利、居士、長者亦如是說。」復問：「云何？大王！如是四姓為平等不？為有種種勝如差別？」王白尊者摩訶迦旃延：「如是義者，則為平等，無有種種勝如差別。」

「是故，大王當知，四姓悉平等耳，無有種種勝如差別。世間言說故有『婆羅門第一，餘人卑劣；³⁵婆羅門白，餘者悉黑；婆羅門清淨，非非婆羅門；婆羅門生，生從口生，婆羅門作，婆羅門化，婆羅門所有。』當知：業真實、業依。」

³⁴南傳作：「我從阿羅漢那裡聽來的」。「阿羅呵」是阿羅漢的意思。因為這位婆羅門王並非佛教徒，所以他所說的阿羅漢可能只是泛指不再輪迴的聖人而已。

³⁵「餘人卑劣」一句，原譯本無，依上文補入。

王白尊者摩訶迦旃延：「實如所說，皆是世間言說，故有『婆羅門勝，餘者卑劣；婆羅門白，餘者悉黑；婆羅門清淨，非非婆羅門；婆羅門生，生從口生，婆羅門化，婆羅門所有。』皆是業真實、依於業。」爾時，摩偷羅王聞尊者摩訶迦旃延所說，歡喜隨喜，作禮而去。

【析辨】

「歧視」是人類和善共處的一大障礙，按佛教來說就是「我慢」的作祟，其根源是來自於根本的我執見。這種由我慢而來的歧視，小到家庭，大到國家民族都不自覺的存在。「歧視」的影響可大可小，小到家庭的不和睦，大到引發世界戰爭。在印度，三千多年來以雅利安白種人為主的種姓制度，除了體現他們的種族優越感以及少數統治多數的政治手段外，更深層的是「我慢」在作祟，依此而歧視其他種族。當年佛陀打破種姓制度，希望創造一個平等和樂的社會團體，其深意即在破除人類根深蒂固的我慢、我見。

在加拿大，當然也有華人和當地白人互相歧視的問題（不像美國那麼嚴重）。同是華人，由於地域的不同，如大陸、台灣、香港、越南等等，也都有相互之間的隔閡。這些隔閡現象、這種我慢，當然也都會反映於佛教寺院和團體。就如來自不同地區的華僑、華裔信徒之間，也時常會有相互隔閡、排擠的現象。再如寺院裡的

大護法，因為自己有錢，就貢高我慢，看不起其他信眾。受過高等教育的，能多聽經聞法，知識水平高的，也容易看不起他人。

這種我慢的歧視是與生俱來的煩惱，有人的地方就會有，並不奇怪。關鍵在於寺院或佛教團體的法師、負責人，能否意識到這個問題，能否依於佛陀的教導去消弭這種隔閡，還是依於自我的煩惱再去擴大它。我常教導中道佛學會的學員們：地不問西東北南，普天之下無非佛國淨土；人不分黑白紅黃，踏進中道皆是釋迦佛子。如本經所說，無論貧富貴賤，生死未解脫前，都是隨業常流轉；無論貧富貴賤，精進常用功，都有生死解脫的可能。如此來說，人人平等，有什麼好看不起他人、歧視別人的呢？希望大家能常依本經迦旃延尊者教導的方式去省思，使寺院僧團能成為一個平等和樂的淨土，一起共勉！

七、阿難——不為色誘

有一次，佛陀住在舍衛國祇樹給孤獨園，阿難也隨侍在旁。這時，有一位比丘尼對阿難起了染著心，便派人告訴阿難：「我生了重病很痛苦，希望尊者能來探望一下。」於是尊者阿難便一大早搭衣持鉢，到那位比丘尼的住所。這位比丘尼遠遠看見阿難尊者走來，便故意裸露身體躺在床上。阿難遠遠看見比丘尼的裸體，便攝斂六根，轉身背向比丘尼。這時，這位比丘尼看見

阿難的反應之後，頓時感到很慚愧，便起身穿衣，敷好坐墊，出來迎接尊者阿難。請入門後，頂禮阿難，坐在一旁。

這時，阿難開示教導比丘尼：「這位姊妹！我們這個身體是飲食所長養的、憍慢所長養的、愛所長養的、姪欲所長養的。依於飲食長養就應該要斷飲食；依憍慢而長養就應該斷憍慢；依於愛欲所長養就應該斷愛欲。什麼是『依於飲食長養就應該要斷飲食』呢？聖弟子們在吃東西的時候，要好好省察：不是為了享受美味，不能起憍慢，不是為了好吃或好身材；而是為了維持身體、持續生命、消除飢渴、避免生病，可以好好地修行。適當的飲食可除飢渴、長養體力，讓身心保持安樂。就像將潤滑油塗在車軸上，沒有其他上面所說的憍慢等種種想法，只是為了能順利地行走而已。又譬如受了傷，塗上膏藥，只是為了治傷而已，也不會有上述憍慢等各種想法。這就稱為『依食斷食』。

什麼是『依憍慢而長養就應該斷憍慢』？有佛弟子聽到有某一位尊者或某位尊者的徒弟，煩惱已經斷盡，心從煩惱解脫，慧從煩惱解脫，自己能作證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』這位佛弟子就這樣想：我什麼時候也能像他們一樣斷盡煩惱得解脫。爾後他努力用功修行，最後也斷盡煩惱而得自作證。這就稱為『依慢離慢』。

這位姊妹！什麼是『依愛欲而長養就應該斷愛欲』？有佛弟子聽到有某一位尊者或某位尊者的徒弟，煩惱已經斷盡，心從煩惱解脫，慧從煩惱解脫，自己能作證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』這位佛弟子就這樣想：我什麼時候也能像他們一樣斷盡煩惱得解脫。爾後他努力用功修行，最後也得斷盡煩惱而得自作證。這就稱為『依愛離愛』。

然而，這位姊妹！淫欲卻無法以行淫欲離淫欲，而是要完全沒有淫欲的行為才能離淫欲。」

阿難說法開示後，這位比丘尼遠離塵垢得法眼淨，並深心地向阿難發露悔過，請求阿難原諒她。阿難不但原諒了她的過錯，而且還為她做了更多的教導、勸誡、鼓勵，讓她心生歡喜。

【原文】《雜阿含》564經(T2,148a)

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園，尊者阿難亦在彼住。時，有異比丘尼於尊者阿難所起染著心，遣使白尊者阿難：「我身遇病苦，唯願尊者哀愍見看！」尊者阿難晨朝著衣持，往彼比丘尼所。彼比丘尼遙見尊者阿難來，露身體，臥床上。尊者阿難遙見彼比丘尼身，即自攝斂諸根，迴身背住。彼比丘尼見尊者阿難攝斂諸根，迴身背住，即自慚愧，起著衣服，敷坐具，出迎尊者阿難，請令就座，稽首禮足，退住一面。

時，尊者阿難為說法言：「姊妹！如此身者，穢食長養³⁶、憍慢長養、愛所長養、婬欲長養。姊妹！依穢食者，當斷穢食；依於慢者，當斷憍慢；依於愛者，當斷愛欲。姊妹！云何名依於穢食當斷穢食？謂：聖弟子於食，計數思惟而食，無著樂想，無憍慢想，無摩拭想，³⁷無莊嚴想。³⁸為持身故，為養活故，治飢渴病故，攝受梵行故。宿諸受令滅，新諸受不生，³⁹崇習長養，若力、若樂、若觸，當如是住。⁴⁰譬如商客以酥油膏以膏其車，無染著想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想，為運載故。如病瘡者塗以酥油，無著樂想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想，為瘡愈故。如是，聖弟子計數而食，無染著想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想。為養活故，治飢渴故，攝受梵行故。宿諸受離，新諸受不起，若力、若樂、若無罪觸安隱住。姊妹！是名依食斷食。

依慢斷慢者，云何依慢斷慢？謂聖弟子聞某尊者、某尊者弟子盡諸有漏，無漏心解脫、慧解脫，現法自知作證：『我

³⁶穢食，巴利āhāra，即人們日常所用的食物。

³⁷「摩拭」指的是舌根對味的觸覺，所以白話譯為「好不好吃」。

³⁸《舍利弗阿毘曇》卷第十四：「云何嚴飾身食？若作是念：『我食此食，當端正姝好妙相成就，是名嚴飾身食。』」（T28,620c）

³⁹《舍利弗阿毘曇》卷第十四：「云何斷故受不生新受？若飢緣飢故，生身心苦受，是名故受。何謂新受？若食過度，緣過度故，生身心苦受，是名新受。若比丘知足而食，善思量食，是名斷故受不生新受。」（T28,621a）

⁴⁰《舍利弗阿毘曇》卷第十四：「云何勤力？若作是念：『我食此食，欲身動進自勉。』是謂勤力。云何樂行，若飢緣飢故，生身心苦受，若食過度緣過度故，生身心苦受，是名不樂。若比丘知足，善思量食，無有不樂，是名樂行。（T28,621a）

生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』聞已，作是念：『彼聖弟子盡諸有漏，乃至自知不受後有，我今何故不盡諸有漏？何故不自知不受後有？』當於爾時，則能斷諸有漏，乃至自知不受後有。姊妹！是名依慢斷慢。

姊妹！云何依愛斷愛？謂：聖弟子聞某尊者、某尊者弟子盡諸有漏，乃至自知不受後有，我等何不盡諸有漏，乃至自知不受後有？彼於爾時，能斷諸有漏，乃至自知不受後有。姊妹！是名依愛斷愛。姊妹！無所行者，斷截婬欲和合橋梁。」⁴¹

尊者阿難說是法時，彼比丘尼遠塵離垢得法眼淨。彼比丘尼見法、得法、覺法、入法，度狐疑，不由於他，於正法、律心得無畏。禮尊者阿難足，白尊者阿難：「我今發露悔過，愚癡不善，脫作如是不流類事。今於尊者阿難所自見過、自知過，發露懺悔，哀愍故。」

尊者阿難語比丘尼：「汝今真實自見罪、自知罪，愚癡、不善，汝自知作不類之罪，汝今自知、自見而悔過，於未來世得具足戒。我今受汝悔過，哀愍故，令汝善法增長，終不退減。所以者何？若有自見罪、自知罪，能悔過者，於未來世得具足戒，善法增長，終不退減。」尊者阿難為彼比丘尼種種說法，示、教、照、喜已，從座起去。

⁴¹「無所行者」一句是相對於前面所說「依食斷食，依慢斷慢，依愛斷愛」，指無法依行婬欲而離婬欲。「斷截婬欲和合橋梁」指要斷婬欲的行為。整句意為：行婬欲是無法斷婬欲的，所以要斷截婬欲的行為。

【析辨】

關於阿難尊者，大家最耳熟能詳的莫過於楞嚴經中被摩登伽女以咒術引誘，差點破戒失了戒體的故事。⁴²然而在楞嚴經之前，較早譯入的《佛說摩鄢女經》卻說是因為摩登伽女與阿難過去生中曾做過五百世夫妻，所以一見阿難就喜歡上他。摩登女因為希望能嫁給阿難，自願剃髮出家，最後證阿羅漢。⁴³摩登女經也說，阿難為護戒體，寧可入火坑為火所燒，也不肯破戒。阿含經此處說，有比丘尼想引誘阿難，阿難不但不為所動，還為其開示法要，此比丘尼最後因阿難的開示得證初果。從阿含經的種種故事上看，阿難是佛的堂弟，自然生相莊嚴，加上多聞聰敏、個性和順、具有悲心，自然能得女眾的喜愛。也因此，許多經典在以有關男女的問題為切入角度談修行時，常會以阿難為主角。所以，當我們看到諸如楞嚴經一類的經典中，所描述阿難尊者的故事，也要將它看作是說法切入的契機就好，切莫認為那是阿難的真實修為。要了解阿難尊者，筆者建議，還是依本經做為參考為上。

再談另外一個比較重要的問題，即本經中阿難對這位比丘尼的教導：不能以行姪來離姪慾。以行姪欲做為修行的方法，在印度教由來已久，印度教的性力派便

⁴² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1 (T19,106c)

⁴³ 《佛說摩鄢女經》(T14,895a)

是以行姪欲作為修行的代表。⁴⁴由於性力學派的古老和影響力廣，雖然佛陀不斷地強調姪欲對修行的大障礙，但在佛世時還是有弟子誤傳以為行姪欲不障礙修行。⁴⁵佛滅千年之後，印度教復興，其各種當初被佛陀所呵斥的修持法，包括唸咒、結手印、火供等等，也被後期的佛教所吸收而發展成為密教的修行方法。其中以性愛為主的性力派修持法更被混入佛教，而發展成密教的無上瑜伽修持。⁴⁶密教的發展，本為佛教後期受印度教影響，而發展出一種非常特殊的方便之法。如果不了解其只是一種不得已的方便，而本末倒置地將之當做快速的成佛之法，那麼就不成為其方便而成為學佛的無上障礙了。筆者在此以萬分的誠心建議正見的佛教徒，盡可能別學密法，如若因緣非學不可，請小心謹慎。

⁴⁴ J. Gordon Melton; Martin Baumann. *Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices, 2nd Edition.* (ABC-CLIO, 2010), 2600~2602.

⁴⁵ 《四分律》卷45：「爾時世尊在舍衛國。時有比丘字阿利吒，有如是惡見生：『我知佛所說法義，犯姪欲非障道法。』時諸比丘聞阿利吒比丘惡見生，即往阿利吒比丘所。恭敬問訊已，在一面坐。……時諸比丘欲除阿利吒比丘惡見，即慰勸問之：『阿利吒！莫作如是語，莫謗世尊，謗世尊者不善。世尊不作如是語。阿利吒！世尊無數方便說斷欲法、斷於欲想、滅欲念、除散欲熱、越度愛結。』」（T22,895b）

⁴⁶ 詳見印順導師《印度佛教思想史》，433。《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》卷第五：「復次宣說祕密成就：若男子若女人，調應遍入於婆擬中，彼遍入已，想彼諸身普遍展舒。」（T18,355b）。婆擬（梵文 Bhagiratha），女根、女性生殖器官。

八、羅睺羅——教學相長

有一次，羅睺羅來禮見佛陀，並請示佛陀，希望佛陀能為他開示說法。這時，佛陀觀察了羅睺羅，發現其智慧還未成熟，機緣未到，對解脫法還無法更進一步修持。於是佛陀對羅睺羅說：「你曾對他人講解教授過五蘊法門嗎？」羅睺羅回答：「還沒有」。佛陀就指示他去教授別人五蘊法門。於是羅睺羅就依佛指示去宣說了五蘊法門。

過了一段時間，羅睺羅又來禮拜見佛陀，並告訴佛陀他已依指示對他人教授了五蘊法門，希望佛陀能為他開示說法。這時，佛陀觀察了羅睺羅，發現其智慧仍然還未成熟，機緣未到，對解脫法還無法更進一步修持。於是佛陀對羅睺羅說：「你曾對他人講解教授過六入處法門嗎？」羅睺羅回答：「還沒有」。佛陀就指示他去教授他人六入處法門。於是羅睺羅就依佛指示去宣說了六入處法門。

再過了一段時間，羅睺羅又來禮拜見佛陀，並告訴佛陀他已依指示為他人教授了六入處法門，希望佛陀能為他開示說法。這時，佛陀觀察了羅睺羅，發現其智慧還是未成熟，機緣未到，對解脫法還無法更進一步修持。於是佛陀對羅睺羅說：「你曾講解教授過因緣法給他人了解嗎？」羅睺羅回答：「還沒有」。佛陀就指示

他去教授別人因緣法。於是羅睺羅就依佛指示去宣說了因緣法。

又過了一段時間，羅睺羅又來禮拜見佛陀，並告訴佛陀他已依指示對他人教授了因緣法，希望佛陀能為他開示說法。這時佛陀觀察了羅睺羅，發現其智慧還未成熟，機緣未到，對解脫法還無法更進一步修持。於是佛陀對羅睺羅說：「你應當對之前的種種法門，找一個安靜的地方，專心地思考，觀察其意義。」羅睺羅聽了之後，就依教導找了一個安靜的地方，對之前所聽、所說的種種法義，專心地思考，觀察其意義：「這一切法門，無外乎是引導大家趣向涅槃，像水一樣流向涅槃、流導至於涅槃。」

最後，羅睺羅又來禮拜見佛陀，並告訴佛陀說：「我已對之前的種種法門，反復不斷地思考，觀察其意義。現在終於明白，這一切法門，無外是引導大家趣向涅槃、流向涅槃、流輸於涅槃。」這時，佛陀觀察了羅睺羅，發現其智慧已成熟了，機緣也已到來，可以讓他對解脫法做更進一步的修持。於是佛陀便開示：「一切法都是無常的。什麼法是無常的呢？眼根是無常，眼所見的色、產生的眼識，眼識的觸等等一切都是無常……。」這時，羅睺羅聽完佛的開示後，歡喜隨喜，禮佛而退。

【原文】《雜阿含》200經(T2,51a)

如是我聞：尊者羅睺羅往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「善哉！世尊！為我說法，我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住。……」爾時，世尊觀察羅睺羅心解脫慧未成熟，未堪任受增上法。⁴⁷問羅睺羅言：「汝以授人五受陰未？」羅睺羅白佛：「未也，世尊！」佛告羅睺羅：「汝當為人演說五受陰。」

爾時，羅睺羅受佛教已，於異時為人演說五受陰。說已，還詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「世尊！我已為人說五受陰，唯願世尊為我說法。我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。」爾時，世尊復觀察羅睺羅心解脫智未熟，不堪任受增上法，問羅睺羅言：「汝為人說六入處未？」羅睺羅白佛：「未也，世尊！」佛告羅睺羅：「汝當為人演說六入處。」

爾時，羅睺羅於異時為人演說六入處。說六入處已，來詣佛所，……。爾時，世尊觀察羅睺羅心解脫智未熟，不堪任受增上法，問羅睺羅言：「汝已為人說尼陀那法未？」羅睺羅白佛言：「未也。世尊！」佛告羅睺羅：「汝當為人演說尼陀那法。」⁴⁸

⁴⁷「增上法」一般指涅槃解脫法，如《俱舍論》卷1：「又增上法，所謂涅槃。」(T29,5c)

⁴⁸尼陀那法(梵語Nidāna)，《阿含經》中有「因緣相應」，專解說「因緣法」或「緣起法」，所以此經所講的尼陀那法指的是「緣起法」。「尼陀那」後為十二分教之一，常譯為「因緣」，指佛陀講法制戒的因緣，其中包含許多本生故事。《大智度論》卷33：「尼陀那者，說諸佛法本起因緣，佛

爾時，羅睺羅於異時為人廣說尼陀那法已，來詣佛所，……。爾時，世尊復觀察羅睺羅心解脫智未熟，廣說乃至告羅睺羅言：「汝當於上所說諸法，獨於一靜處，專精思惟，觀察其義。」爾時，羅睺羅受佛教，如上所聞法、所說法思惟稱量，觀察其義，作是念：「此諸法一切皆順趣涅槃、流注涅槃、浚輸涅槃。」⁴⁹

爾時，羅睺羅往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我已於如上所聞法、所說法獨一靜處，思惟稱量，觀察其義，知此諸法皆順趣涅槃、流注涅槃、後住涅槃。」爾時，世尊觀察羅睺羅心解脫智熟，堪任受增上法，告羅睺羅言：「羅睺羅！一切無常。何等法無常？謂眼無常，若色、眼識、眼觸……」如上無常廣說。爾時，羅睺羅聞佛所說，歡喜隨喜，禮佛而退。……

【析辨】

「教學相長」是有教學經驗的人所共認的一個極有效的學習方法。從本經中可以看出，佛陀早在兩千多年前就這樣來教導弟子了。「教學相長」意味著學習中的問題意識、思辨、討論、研究和解決問題等方法的運

何因緣說此事：修多羅中，有人問故，為說是事；毘尼中，有人犯是事，故結是戒。一切佛語緣起事，皆名尼陀那。」(T25,307b)。詳見印順導師《原始佛教聖典之集成》p.493-628。

⁴⁹「順趣涅槃、流注涅槃、浚輸涅槃」依《雜阿含》1174經的「流木喻」所說，如果一根大木於河流中順水而流，不著、不障、不被取、不沉水等等，終必順趣、流注、浚輸於海。比喻在修行中如果能突破重重障礙，必向於涅槃。(T2,314c)

用。然而這個當年佛陀親自指導弟子的方法，在近幾百年的漢傳佛教中，卻沒有被重視，更別說是被推擴應用了。在許多授課或講經中，往往是老師、學生壁壘分明。老師是權威式的教導，學生很少得到鼓勵去提問和討論甚至辯論。在這種教學模式下，又如何能教學相長呢？部份禪宗學者還特別強調「不立文字、教外別傳」，甚至是「依經解義三世佛冤，離經一字即同魔說」的倡導，導致許多修行者不讀經教空談修證，更不用說是教學相長了。因此我們應當從《阿含經》中得到啟發，回歸佛陀重理性、重思辨，甚至是辯論等活潑的教學方法，這才是教導學習佛法的正確態度。

九、長爪梵志

有一次，佛住王舍城迦蘭陀竹園。這時，有外道長爪梵志來拜會佛陀。在行完禮後，外道對佛陀說：「瞿曇！我不接受任何見解！」佛陀問外道：「你說『不接受任何見解』，那你接不接受自己的這個見解？」外道回答：「我已經說『不接受任何見解』了，當然也不接受這個見解。」佛陀告訴外道：「你這樣說時，早已經放棄了自己『不接受任何見解』的論題了。放棄了自己的見解，又不接受其他看法。長爪！很多人都是這樣的，無法合理堅持自己的看法，又不願接受其他看法。這種人到處都是，那你和這一類人又有何不同。長爪！真能放棄自

己的種種偏見，又不起其他執見，這樣的真正修行人是很少的。」

佛陀繼續說：「一般人常會依於三種見解，即：『接受一切見解』、『不接受一切見解』和『有些接受，有些不接受』。這三種見解都是和貪、瞋、癡相應的，只會徒增煩惱而已。為什麼呢？有智慧的聖弟子們會這樣想：『在這三種見解中，無論主張任何一種見解，都會遭受主張其他兩種見解之人的責難、攻擊、迫害等等。』有智慧的聖弟子們所關注的是這個四大所成的身體，觀察它的無常生滅，對它離欲、滅盡、捨離。如果聖弟子們能做這些觀照的話，就永遠不會對身體起欲、起繫念、起貪愛、起染著。

外道！你要知道，有三種受，即苦受、樂受、不苦不樂受。這三種受以什麼為因、依什麼集起、如何產生、如何運作呢？這三種受以觸為因、依觸集起、由觸產生、依觸而運作。種種觸生起，受就生起；種種觸滅，受就滅，如此則寂靜、清涼、永盡。聖弟子們對三受：苦覺知是苦，樂則了知是樂，不苦不樂也明了是不苦不樂。對各種受的生起，消失，對受的味著、對受的過患、出離，全都如實清楚明白。之後，便要觀察受的無常生滅，對它離欲、滅盡、捨離。他們對色身的死亡和生命的終止，都能如實地了知。當身壞命終時，一切受就永遠地終止了。這時，他們便會這樣觀照：身壞命終時，無論是苦受、樂受或不苦不

樂受，身體終將是要敗壞的，一切終將是苦。這時便要離繫或不繫著於苦、樂、不苦不樂等種種受。其實就是離於貪、瞋、癡，離於生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，這就稱為離苦。」

這時，舍利弗剛受具足戒半個月，在佛後面當侍者，拿扇子為佛扇風。舍利弗想：「世尊開示對身和受等的斷欲、離欲、欲滅盡、欲捨。」之後，他便依佛陀所開示，觀察身和受的無常生滅、對它離欲、滅盡、捨離，因此不起煩惱而得解脫。

同時，長爪外道也遠塵離垢得法眼淨。長爪外道見法、得法、覺法、入法，度諸疑惑，不由他度，入正法、律，得無所畏。便起身整理衣服，頂禮佛陀，長跪合掌說：「願得於正、法律出家，受具足戒，於佛法中修種種梵行！」佛陀告訴長爪外道：「你可在正法、律中出家，受具足戒，成為比丘僧的一份子。」

長爪便依善來比丘而在佛法中出家了。⁵⁰長爪出家後依法思惟，心得解脫，很快就成了阿羅漢了。

⁵⁰「善來比丘」是佛陀接受弟子出家的最早方式。《十誦律》卷56：「佛在王舍城，語諸比丘：『十種明具足戒。何等十？佛世尊自然無師得具足戒；五比丘得道即得具足戒；老摩訶迦葉自誓即得具足戒；蘇陀隨順答佛論故得具足戒；邊地持律第五得受具足戒；摩訶波闍波提比丘尼受八重法即得具足戒；半迦尸尼遣使得受具足戒；佛命善來比丘得具足戒；歸命三寶已三唱『我隨佛出家』即得具足戒；白四羯磨得具足戒，是名十種具足戒。』（T23,410）

【原文】《雜阿含》969經(T2,249b)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有長爪外道出家來詣佛所，與世尊面相問訊，慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！我一切見不忍。」佛告火種：「汝言一切見不忍者，此見亦不忍耶？」長爪外道言：「向言一切見不忍者，此見亦不忍。」佛告火種：「如是知、如是見，此見則已斷、已捨、已離，餘見更不相續，不起、不生。⁵¹火種！多人與汝所見同，多人作如是見、如是說，汝亦與彼相似。火種！若諸沙門、婆羅門捨斯等見，餘見不起，是等沙門、婆羅門世間亦少少耳。

火種！依三種見，何等為三？有一如是見、如是說：『我一切忍。』復次，有一如是見、如是說：『我一切不忍。』復次，有一如是見、如是說：『我於一忍、一不忍。』火種！若言『一切忍者』，此見與貪俱生，非不貪；與恚俱生，非不恚；與癡俱生，非不癡；繫，不離繫；煩惱，非清淨；樂、取、染著生。若如是見『我一切不忍』，此見非貪俱、非恚俱、非癡俱，清淨，非煩惱；離繫，非繫；不樂、不取、不著生。火種！若如是見『我一忍、一不忍』，彼若忍者，則有貪；乃至染著生；若如是見不忍者，則離貪；乃至不染著生。

⁵¹「如是知、如是見，此見則已斷、已捨、已離，餘見更不相續，不起、不生。」一句的析譯如下：佛陀告訴他：如果你堅持（「如是智、如是見」）連你自己的命題『我不接受一切見解』都不接受的話，那你等於已經推翻了你自己的命題（「此見則已斷……」）。又因為你早已說不接受一切見解，所以你也可能去接收其他見解（「餘見更不相續，不起、不生」）。

彼多聞聖弟子所學言：『我若作如是見、如是說「我一切忍」，則為二者所責、所詰。何等二種？謂：一切不忍，及一忍、一不忍。則為此等所責，責故詰，詰故害。彼見責、見詰、見害故，則捨所見，餘見則不復生。如是斷見、捨見、離見，餘見不復相續，不起、不生。』

彼多聞聖弟子作如是學：『我若如是見、如是說「我一切不忍」者，則有二責、二詰。何等為二？謂我一切忍，及一忍、一不忍。如是二責、二詰，乃至不相續，不起不生。』

彼多聞聖弟子作如是學：『我若作如是見、如是說「一忍、一不忍」，則有二責、二詰。何等為二？謂如是見、如是說「我一切忍」及「一切不忍」，如是二責，乃至不相續，不起不生。』

復次，火種！如是身，色羸四大，聖弟子當觀無常、觀生滅、觀離欲、觀滅盡、觀捨。若聖弟子觀無常、觀滅、觀離欲、觀滅盡、觀捨住者，於彼身身欲、身念、身愛、身染、身著永滅不住。

火種！有三種受，謂苦受、樂受、不苦不樂受，此三種受何因？何集？何生？何轉？謂此三受觸因、觸集、觸生、觸轉，彼彼觸集，則受集；彼彼觸滅，則受滅、寂靜、清涼、永盡。彼於此三受，覺苦、覺樂、覺不苦不樂，彼彼受若集、若滅、若味、若患、若出如實知。如實知己，即於彼受觀察無常、觀生滅、觀離欲、觀滅盡、觀捨。彼於身分齊受覺如

實知，於命分齊受覺如實知。若彼身壞命終後，⁵²即於爾時，一切受永滅無餘。彼作是念：樂受覺時，其身亦壞；苦受覺時，其身亦壞；不苦不樂受覺時，其身亦壞，悉為苦邊。於彼樂覺離繫、不繫；於彼苦覺離繫、不繫；於不苦不樂覺離繫、不繫。於何離繫？離於貪欲、瞋恚、愚癡；離於生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，我說斯等名為離苦。」

當於爾時，尊者舍利弗受具足，始經半月。時，尊者舍利弗住於佛後，執扇扇佛。時，尊者舍利弗作是念：「世尊歎說於彼彼法斷欲、離欲、欲滅盡、欲捨。」

爾時，尊者舍利弗即於彼彼法觀察無常、觀生滅、觀離欲、觀滅盡、觀捨，不起諸漏，心得解脫。

爾時，長爪外道出家遠塵離垢得法眼淨，長爪外道出家見法、得法、覺法、入法，度諸疑惑，不由他度，入正、法律，得無所畏。即從坐起，整衣服，為佛作禮，合掌白佛：「願得於正法、律出家，受具足，於佛法中修諸梵行！」佛告長爪外道出家：「汝得於正、法律出家，受具足，成比丘分。」即得「善來比丘」出家。彼思惟所以，善男子剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家出家學道，……乃至心善解脫，得阿羅漢。

佛說是經已，尊者舍利弗、尊者長爪，聞佛所說，歡喜奉行。

⁵²巴利Kāya-pariyantika，指「身的終止」；巴利jīvita-pariyantika，指「命的終止」。

【析辨】

現實當中，有許多人確實非常傲慢，自以為是，常不自覺地認為自己是最行的。長爪梵志就代表了這一類的人，而且筆者所見以男眾居多。經中佛陀直接指出了這一類人的大毛病：想法主張其實並不高深，常站不住腳，但卻又不願意去接受更好的思想。佛陀直接說：「這種人到處都是，又有什麼好自命不凡的呢？」然而話說回來，這一類人又常是一些聰明、理性、多少能思考，而且不輕易相信宗教的人。所以如果能有機緣讓這些人暫時放下心中的傲慢與偏見，好好地了解佛法，其對正法的契入性反而相對高一些，就像長爪梵志一樣的。重點在於能否暫時放下自己的傲慢與偏見，先了解一下佛法在說些什麼！

十、須跋陀羅出家

佛陀住在俱夷那竭國，⁵³力士族的屬地，在堅固雙樹林中。這時，佛陀即將涅槃，告訴阿難：「你替我在雙樹中間敷繩床，頭向北，我將在今晚取無餘涅槃。」阿難聽後，便依佛陀的指示去執行，完成後回來復命。佛陀來到雙樹間，頭朝北躺在繩床上，右脅而臥，雙腳相疊，繫念明想，正念正智。

⁵³俱夷那竭國（梵文Kusinagara，巴利Kusinārā），又譯為拘尸那揭羅、拘尸那羅、拘尸那竭城，意思是茅城，位於現今印度卡西亞（Kasia）村，是古印度十六大國之一末羅國的都城。因釋迦牟尼佛在此涅槃，也是佛教的四大聖地之一。

這時，有一位一百二十歲的外道出家人，叫須跋陀羅，在俱夷那竭國很有名氣，人們將他當阿羅漢一樣恭敬供養。須跋陀羅知道佛陀今晚要入涅槃，因為他對修行上還有很多疑惑，想找佛陀解答，便離城去拜見佛陀。剛好阿難在園門外經行，他便告訴阿難：「聽說佛陀今晚要入滅，我有很多疑問，只有佛陀有能力解答，能否請你轉達？」阿難因為佛陀已很疲勞，所以拒絕了他。須跋陀羅一共要求三次，都被阿難給回絕了。須跋陀羅還是不放棄，一直糾纏。

這時，佛陀以天耳通聽到了阿難和外道的對話，便告訴阿難：「讓他進來解決他的疑惑吧！這是最後一位我在世時所度的，能證聖果的善來比丘，他叫須跋陀羅。」這時，須跋陀羅知道佛陀大開方便願意見他，非常高興，便進來拜見佛陀，行完禮後，坐在一旁。

須跋陀羅問佛陀：「瞿曇！世間有其他修行者，如富蘭那迦葉等六大宗派，每個都自稱為沙門證悟者。你怎麼看，他們個個都是真的嗎？」

佛陀回答：「我自二十九歲離家修道、成道，到現在五十多年。定慧具足，常修淨戒，只要有些許偏離這些，就沒有所謂的沙門證悟之道。」佛陀再詳細解釋：「正、法律中如果不修八正道的，就不可能得初果、二果、三果、四果。在正法、律中修八正道，就有可能證初果、二

果、三果、四果等。除此以外，在其他外道中根本不可能有證悟的沙門。這些外道沙門，不是真沙門，與婆羅門沒有什麼不同。所以，我敢在大眾中做如此決定宣說。」佛陀說法時，須跋陀羅遠塵離垢得法眼淨，證得初果，於佛法中得到真實信仰。

這時，須跋陀羅從座上起身，整理衣服，右膝著地，對阿難說：「你真有福報！有這樣的師父，能成為大師的弟子，且常得大師法雨灌頂。我如果也能在正、法律中出家，得具足戒成為比丘的話，也可得到同樣的利益。」

阿難轉而稟告佛陀：「世尊！須跋陀羅想在正、法律中出家，求受具足戒，成為比丘。」佛陀便對須跋陀羅說：「比丘！來修梵行吧！」須跋陀羅尊者當時便出家，受了具足戒，成為「善來比丘」。之後，他又正思惟正法，心得解脫，得了阿羅漢。此時他便想：「我實在不忍心看見佛般涅槃，我應當先於佛陀般涅槃。」這時，須跋陀羅就先般涅槃，然後佛陀才般涅槃。

【原文】《雜阿含》979經（T2,254a）

如是我聞：一時，佛住俱夷那竭國力士生處堅固雙樹林中。爾時，世尊涅槃時至，告尊者阿難：「汝為世尊於雙樹間敷繩床，北首，如來今日中夜，於無餘涅槃而般涅槃。」爾時，尊者阿難奉教，於雙樹間敷繩床北首訖，來詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：「世尊！已於雙樹間敷繩床，北

首。」爾時，世尊詣雙樹間，於繩床上北首，右脅而臥，足足相累，繫念明想，正念正智。

時，俱夷那竭國有須跋陀羅外道出家，百二十歲，年耆根熟，為俱夷那竭國人恭敬供養如阿羅漢。彼須跋陀羅出家聞世尊今日中夜，當於無餘涅槃而般涅槃：「然我有所疑，希望而住，『沙門瞿曇有力，能開覺我』。我今當詣沙門瞿曇，問其所疑。」即出俱夷那竭，詣世尊所。爾時，尊者阿難於園門外經行。時，須跋陀羅語阿難言：「我聞沙門瞿曇今日中夜，於無餘涅槃而般涅槃。我有所疑，希望而住，『沙門瞿曇有力，能開覺我』。若阿難不憚勞者，為我往白瞿曇，少有閑暇，答我所問。」阿難答言：「莫逼世尊，世尊疲極。」如是，須跋陀羅再三請尊者阿難，尊者阿難亦再三不許。須跋陀羅言：「我聞古昔出家耆年大師所說：『久久乃有如來、應、等正覺出於世間，如優曇華。』而今如來中夜，當於無餘涅槃界而般涅槃，我今於法疑，信心而住，『沙門瞿曇有力，能開覺我』。若阿難不憚勞者，為我白沙門瞿曇。」阿難復答言：「須跋陀羅！莫逼世尊，世尊今日疲極。」

爾時，世尊以天耳聞阿難與須跋陀羅共語來往，而告尊者阿難：「莫遮外道出家須跋陀羅，令入問其所疑，所以者何？此是最後與外道出家論議，此是最後得證聲聞善來比丘，所謂須跋陀羅。」爾時，須跋陀羅聞世尊為開善根，歡喜增上，詣世尊所，與世尊面相問訊，慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！凡世間入處，謂富蘭那迦葉等六師，各作

如是宗：『此是沙門，此是沙門。』云何，瞿曇！為實各各有是宗不？」

爾時，世尊即為說偈言：「始年二十九，出家修善道，成道至於今，經五十餘年。三昧明行具，常修於淨戒，離斯少道分，此外無沙門。」佛告須跋陀羅：「於正法、律，不得八正道者，亦不得初沙門，亦不得第二、第三、第四沙門。須跋陀羅！於此法、律得八正道者，得初沙門，得第二、第三、第四沙門。除此已，於外道無沙門，斯則異道之師，空沙門、婆羅門耳。是故，我今於眾中作師子吼。」說是法時，須跋陀羅外道出家遠塵離垢得法眼淨。

爾時，須跋陀羅見法、得法、知法、入法，度諸狐疑，不由他信，不由他度，於正法、律得無所畏。從坐起，整衣服，右膝著地，白尊者阿難：「汝得善利！汝得大師！為大師弟子，為大師雨雨灌其頂。我今若得於正法、律出家，受具足，得比丘分者，亦當得斯善利。」

時，尊者阿難白佛言：「世尊！是須跋陀羅外道出家，今求於正法、律出家，受具足，得比丘分。」爾時，世尊告須跋陀羅：「此比丘！來修行梵行！」彼尊者須跋陀羅即於爾時出家，即是受具足，成比丘分。如是思惟，乃至心善解脫，得阿羅漢。時，尊者須跋陀羅得阿羅漢，解脫樂，覺知已，作是念：「我不忍見佛般涅槃，我當先般涅槃。」時，尊者須跋陀羅先般涅槃已，然後世尊般涅槃。

【析辨】

須跋陀羅是個外道修行人，在追隨佛陀出家前，已相當有名氣，並被當做阿羅漢一樣尊敬。但他卻有相當的自覺，知道自己並沒有證悟真理，根本也不是阿羅漢。因此在佛陀將入滅之際，急著面見佛陀，追求真正的正覺。由於須跋陀羅本是個外道，所以他心中有一個疑惑：有許多名氣很大的外道都自稱已得正覺，是真的嗎？在請示了佛陀之後，佛陀斬釘截鐵告訴他，唯有在佛法的正法、律下修學才可能真正得正覺，其他外道是不可能證悟的修行人。

佛陀的話言猶在耳。現今的社會環境中，有許多外道或附佛外道，偷取佛陀的教法(佛教經典)，私自胡用亂解釋，還自稱能開悟。有心學佛者要謹記，必依止於真正的佛、法、僧三寶，在正統的寺院或佛教團體下學習，才能學得佛法真義。要知：「邪人說正法，正法悉皆邪」。⁵⁴外道偷佛法、講佛法，不但講不出佛法真實義，更容易做出錯誤的引導。⁵⁵

十一、質多長者

有一次，佛陀住菴羅聚落菴羅林中，和許多上座比丘在一起。這時，尼犍若提子和五百名徒眾來到菴羅林中，想要誘騙質多羅長者做為弟子。質多羅長者知道之

⁵⁴智旭《楞嚴經文句》(續藏經13,235a)。

⁵⁵至於偷法的罪過和果報，請參考第七章滅聖諦中《須深經》所述。

後，便主動去拜訪尼犍若提子。見面相互打招呼坐下後，尼犍若提子問質多長者：「你相信沙門瞿曇有無尋無伺三昧（二禪）嗎？」質多長者回答：「我去世尊那裡不是因為信。」

尼犍若提子說：「長者！你不諂、不虛妄、質直，生於質直。長者！如果能止息尋和伺的話，就能以繩抓住風；如果能止息尋和伺的話，就能以一把沙土阻斷恒河的水流。我在行、住、坐、臥中，智慧不斷。」

質多長者問尼犍若提子：「是信在前，還是智在前？信和智哪一個在先？哪一個重要？」尼犍若提子回答：「信應在先，然後有智，信和智相比，智更殊勝。」

質多長者告訴尼犍若提子：「我已修得止息有尋有伺，內淨一心，無尋無伺三昧生喜樂，⁵⁶第二禪具足住。我白天住此三昧，晚上也住此三昧，終夜常住此三昧，我已有這樣的智證，對世尊所說的為什麼還需要用信呢？」尼犍若提子回答：「你這個人真是諂曲、幻偽、不正直，生於不正直。」

質多長者回答：「你剛剛才說我不諂、不虛妄、質直，生於質直，這會兒又說我諂曲、幻偽、不正直，生於不正直。才一會兒的功夫，前後說話矛盾，到底是前面說的是真實，還是現在說的是真實的？你之前說你自己：『在行、住、坐、臥中，智慧不斷』，你現在卻連一點

⁵⁶第二禪為定生喜樂，依定而生起的喜樂，又稱為無尋無伺三摩地。

小事都不知道，前後說話矛盾，又怎麼會知出世解脫之法。」

質多長者繼續問：「你有沒有能力在我提一個問題時，你就明確地回答我一個問題，甚至我問十個問題，你明確地回答我十個問題？你如果辦不到的話，你憑什麼來誘騙我做你的徒弟？」尼犍若提子氣得說不出話來掉頭就走，在隨眾的擁護下頭也不回地離開了。

【原文】《雜阿含》574經(T2,152c)

如是我聞：一時，佛住菴羅聚落菴羅林中，與諸上座比丘俱。時，有尼犍若提子與五百眷屬詣菴羅林中，欲誘質多羅長者以為弟子。質多羅長者聞「尼犍若提子將五百眷屬來詣菴羅林中，欲誘我為弟子」。聞已，即往詣其所，共相問訊畢，各於一面坐。時，尼犍若提子語質多羅長者言：「汝信沙門瞿曇得無覺無觀三昧耶？」質多羅長者答言：「我不以信故來也。」⁵⁷阿耆昆尼犍若提子言：「長者！汝不諂、不幻、質直；質直所生，長者！若能息有覺有觀者，亦能以繩繫縛於風；若能息有覺有觀者，亦可以一把土斷恆水流。我於行、住、坐、臥智見常生。」

質多羅長者問尼犍若提子：「為信在前耶？為智在前耶？信之與智何者為先？何者為勝？」尼犍若提子答言：「信

⁵⁷「我不以信故來也」：巴利“Na khvāham ettha, bhante, bhagavato saddhāya gacchāmi”，筆者譯：「大德！有關此，對於世尊我不依信而去」。《相應部》41.8

應在前，然後有智，信、智相比，智則為勝。」

質多羅長者語尼犍若提子：「我已求得息有覺有觀，內淨一心，無覺無觀三昧生喜樂，第二禪具足住。我晝亦住此三昧，夜亦住此三昧，終夜常住此三昧，有如是智，何用信世尊為？」⁵⁸尼犍若提子言：「汝諂曲、幻偽、不直，不直所生。」

質多羅長者言：「汝先言我不諂曲、不幻、質直，質直所生，今云何言諂曲、幻偽、不直，不直所生耶？若汝前實者，後則虛；後實者，前則虛。汝先言『我於行、住、坐、臥知見常生』，汝於前後小事不知，云何知過人法，若知、若見，安樂住事？」

長者復問尼犍若提子：「有於一問、一說、一記論，乃至十問十說十記論，汝有此不？若無一問一說一記論，乃至十問、十說、十記論，云何能誘於我，而來至此菴羅林中欲誘誑我？」於是，尼犍若提子息閉掉頭，反拱而出，不復還顧。

【析辨】

質多長者雖是一位在家居士，卻也體現出了一個學佛者最真實而應有的態度——不以信為入。佛教是理

⁵⁸「有如是智，何用信世尊為」巴利：Na so khvāhaṃ, bhante, evaṃ jānanto evaṃ passanto kassa aññassa samaṇassa vā brāhmaṇassa vā saddhāya gamissāmi，筆者譯：「當如是知，如是見時，我不會依信而去到任何的沙門、婆羅門。」同上

性、德行的宗教，不以一般的信仰而能得真實的契入。雖然說對初學者而言，以一般宗教信仰的方式來接引還是必要，然而要真能契入佛法的甚深義的話，還是要以理性的智慧為先導，只以信仰是不能契入的。

佛教中當然也重視「信」，但這種信是以正確知見為先導的信，所以稱為「正信」。論上說：信是令心澄淨，於諦實業果中現前忍許。⁵⁹我們對佛法的信心來自對其真正的認識與瞭解，由於真實的瞭解而消除疑惑，這樣培養出來的信心才是真正的「信」。

十二、摩訶男

有一次，佛陀住在迦毘羅衛國尼拘陀林。這時，釋迦族的摩訶男來拜見佛陀。他行禮後，坐在一旁，問佛陀：「世尊！迦毘羅衛國人口多且密集，人民生活富裕安康。每每出去，在擁擠的人潮中時，我常在想：『如果這時有發狂的象、失控的馬車和馬等，突然衝撞到我，我當下就忘失了念佛、念法、念僧之心。』我又想：『如果我臨終時也忘失了念三寶的心，我死亡後會投生哪一道呢？又會受哪種果報呢？』」

佛陀安慰他說：「你在當時不用生起恐懼的心。如

⁵⁹《俱舍論》卷4 (T29,19b)。「令心澄淨」就是沒有疑惑，如果心有疑惑就不是「澄淨」了。所以對一件事情內心沒有疑惑即是「信」。這裡的「忍」並不是忍耐，而是深入理解的意思。對佛教四諦、因果業報等道理深刻理解之後，內心疑惑消除，真實的信念才能生起，這是「信」的根本含義。

果就這樣死了，死後一定會投生善道，不會墮惡道、不會受惡報。譬如一棵大樹，從一開始就往東生長，如果把它砍斷，它會往哪邊倒呢？當然是往東倒啊！你的情形就像這樣，你長期以來熏修善法，死後決不可能墮落惡道的。」摩訶男聽了之後很高興，頂禮完佛陀後就回去了。比丘們也歡喜地信受。

【原文】《別譯雜阿含》155經（T2,043b）

如是我聞：一時，佛在迦毘羅衛國尼拘陀林。爾時，釋摩男往詣佛所，頂禮佛足，卻坐一面，而白佛言：「世尊！此迦毘羅人民熾盛，安隱豐樂，我常在中，每自思惟：『若有狂象、奔車、逸馬、狂走之人來觸於我，我於爾時，或當忘失念佛之心，或復忘失念法、僧心。』復自念言：『若當忘失三寶心者，命終之時，當生何處？入何趣中？受何果報？』」

佛告之曰：「汝當爾時勿生怖畏。命終之後生於善處，不墮惡趣，不受惡報。譬如大樹初生長時，恒常東靡，若有斫伐，當向何方然後墜落？當知此樹必東向倒。汝亦如是，長夜修善，若墮惡趣受惡報者，無有是處。」時，釋摩男聞佛所說，頂禮佛足，還其所止。諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

【析辨】

這個故事告訴我們世間一個非常簡單卻很重要的法則：平時的行為決定死後的投生處。這個道理在佛教

中似乎很多人都知道，但又有多少人能真實信受呢？現今有許多弘揚淨土法門的出家在家二眾正不斷地倡導著：如果不求生淨土，死後不知會墮入哪一道，永無出期。死後投生哪裡難道不是取決於平時的行為嗎？平時要能發菩提心，多持戒布施，再不斷聽經聞法，養成善習，發願投生人道，死後自然能投生人間良善之家，世世常行菩薩道。就如佛陀的比喻，往東邊生長的大樹，被砍斷後，自然是往東邊倒。

十三、給孤獨長者

有一次，佛陀住在王舍城附近一個專門棄屍的樹林中。這時，給孤獨長者有事來到王舍城，住在某一位長者家。到了半夜見到長者命令妻子、僕使、工人等：「你們趕快起床，燒柴作飯、作餅，煮各種配料，佈置家裡。」給孤獨長者心想：「這是要娶媳婦、嫁女兒，還是要宴請什麼王公貴族？」於是便問長者：「你們在做什麼？是要娶媳婦、嫁女兒，還是要宴請什麼王公貴族？」長者回答：「我沒有要娶媳婦、嫁女兒，也沒有要宴請什麼國王或王公貴族，我是要供養佛陀和比丘僧。」

這時的給孤獨長者從來沒有聽過佛陀的名號，聽了之後心生歡喜，問長者：「什麼是佛？」長者回答：「有沙門瞿曇，是釋迦族人，剃除鬚髮，著袈裟衣，出家學道，得無上正等正覺，就稱為佛。」

給孤獨長者再問：「什麼是僧？」長者回答：「無論是什麼種姓，有善心的人，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信離家，隨佛出家，稱之為僧。我今天設宴就是要供養佛和僧。」給孤獨長者問：「我今天能不能去拜見世尊？」長者回答：「先住下來，我請世尊來，你自然可見到。」

給孤獨長者就一心掛念著要見佛陀而睡著了。這時天色未明，但天空卻忽然變得很明亮。給孤獨長者醒來以為是天亮了，就出門向城門走去。到了城門下，城門還沒開。當時法規是初夜過後關閉城門，中夜過後才開城門。但當長者走過去時，城門竟然開了。長者以為是天亮了，城門才會開，便走出城。離開城門後，天空中的亮光忽然滅了，一切立刻又恢復黑暗。給孤獨長者心生恐懼，毛髮豎立，心想：「是人和非人，或是姦狡的人要害我？」於是便想回去。

這時，住城門旁的天神就大放光明，從城門一路照亮到棄屍林，同時告訴長者：「你放心地向前走，自然能得大利益，千萬別回頭。」這時，天神用偈頌說：

「良馬百匹，黃金百斤，騾車馬車，各有百乘，
各種珍寶，載在車上。宿世善根，有這福報，
用崇重心，向佛一步，分十六分，過前福報。⁶⁰

因此，長者！一定要往前走，千萬別退縮！」

⁶⁰這是說因為過去生中種大福德，才有良馬百匹，黃金百斤，騾車馬車，各有百乘，各種珍寶等等的福報。然而這麼大的福報都不及向佛陀走近一步的十六分之一。

再用偈頌說：

「雪山大龍象，用黃金裝飾，身大牙也大，
施象所得福，不及向佛福，十六分之一。
因此，長者！一定要往前走，千萬別退縮！」

再用偈頌說：

「金菩闍國女⁶¹，其數有百人，
種種眾妙寶，瓔珞具莊嚴。
以是持施與，不及行向佛，
一步之功德，十六分之一。
因此，長者！一定要盡快往前走，
得到大利益，千萬別退縮！」

給孤獨長者問天神：「賢者！你到底是什麼人？」天神回答：「我是摩頭息捷，以前是一個修行人，⁶²曾經是你的善知識，對於尊者舍利弗、大目犍連起信敬心。由此功德，死後得生天為天神，看管此城門。因此，才會提醒你：『長者！向前走，別回頭，往前走得大利益，而不是往回走！』」這時，給孤獨長者心想：「佛出現在世，非同小可，能聞正法也決非小事。所以天神勸我趕快去見佛陀。」於是他便尋著亮光來到佛陀住的樹林。

⁶¹金菩闍國指的應是十六大國中的劍浮沙國，其梵文可能為Kamboja又譯為劍浮、劍摩耆等，在印度西北，犍陀羅（Gandhāra）附近（今阿富汗境內），相傳盛產美女和牛、馬等。因多美女，所以經中才以其國為喻。Barbara A. *Encyclopedia of the Peoples of Asia and Oceania*, (West, Infobase: Publishing, 2009), 359.

⁶²摩頭息捷（巴利mānava），指年輕的修行人。

這時，佛陀剛好出房經行，長者遠遠看到，便走向佛前行禮：「世尊！一切可安好？」佛陀用偈回答：

「得涅槃的修行人，得到常時的安樂，
不被愛欲所污染，得到永遠的解脫。
除斷一切的欲望，調伏內心的煩惱，
心得到寂靜止息，睡眠能得到安穩。」

佛陀將長者帶入房內，讓他坐在座上，端身繫念。佛陀便為他說法、開示、鼓勵。佛陀為他說無常法，應該從布施、持戒、生天法等入天三福業做起，再修出世遠離之法。給孤獨長者聞法，見法、得法、入法、解法，度諸疑惑，不由他信，不由他度，入正、法律，心得無畏。即從座起，整理衣服，向佛作禮，右膝著地，合掌對佛陀說：「我已得度，世尊！已度，善逝！我從今日，盡其壽命歸依佛、歸依法、歸依僧，為優婆塞，請為我作證！」

佛陀問給孤獨長者：「你怎麼稱呼？」長者回答：「本名須達多，因為常布施給孤貧辛苦的人，一般人稱我為給孤獨。」

佛陀又問：「你住哪裡？」長者回答：「世尊！住在拘薩羅國舍衛城。希望世尊來舍衛國，我當盡一生供養衣被、飲食、房舍、床臥、隨病湯藥等等。」

佛陀問長者：「舍衛國有精舍嗎？」長者回答：「沒有，世尊！」佛陀告訴長者：「你可以在那裡蓋精舍，讓

諸比丘們去那裡時有地方可住。」長者說：「世尊如果來舍衛國，我一定蓋精舍、僧房，讓比丘們有地方可住。」

這時，世尊默然受請。長者知道佛世尊默然受請後，從座起，頂禮佛足而去。

【原文】《雜阿含》592經(T2,157c)

如是我聞：一時，佛住王舍城寒林中丘塚間。⁶³時，給孤獨長者有小因緣，至王舍城，止宿長者舍，夜見長者告其妻子、僕使、作人言：「汝等皆起，破樵燃火，炊飯作辦，調和眾味，莊嚴堂舍。」給孤獨長者見已，作是念：「今此長者何所為作？為嫁女、娶婦耶？為請賓客、國王、大臣耶？」念已，即問長者：「汝何所作？為嫁女、娶婦？為請賓客、國王、大臣耶？」時，彼長者答給孤獨長者言：「我不嫁女、娶婦，亦不請呼國王、大臣，唯欲請佛及比丘僧，設供養耳。」時，給孤獨長者聞未曾聞佛名字已，心大歡喜，身諸毛孔皆悉怡悅，問彼長者言：「何名為佛？」長者答言：「有沙門瞿曇，是釋種子，於釋種中剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家出家學道，得阿耨多羅三藐三菩提，是名為佛。」給孤獨長者言：「云何名僧？」彼長者言：「若婆羅門種，剃除鬚髮，著袈裟衣，信家非家而隨佛出家；或刹利種、毘舍

⁶³「寒林」(sītavana)，為王舍城北方的一個棄屍樹林，《大唐西域記》：「寒林者，棄屍之所，俗謂不祥之地，人絕遊往之迹。」《一切經音義》卷八：「屍陀林，正言尸多婆那，此名寒林。其林幽邃而寒，因以名也，在王舍城側。陀者，多也，死人多送其中。今總指棄屍之處，名屍陀林者，取彼名。」

種、首陀羅種善男子等，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，彼佛出家而隨出家，是名為僧。今日請佛及現前僧，設諸供養。」給孤獨長者問彼長者言：「我今可得往見世尊不？」彼長者答言：「汝且住此，我請世尊來至我舍，於此得見。」

時，給孤獨長者即於其夜，至心念佛，因得睡眠。天猶未明，忽見明相，謂天已曉，欲出其舍，行向城門。至城門下，夜始二更，城門未開。王家常法，待遠使命來往，至初夜盡，城門乃閉；中夜已盡，輒復開門，欲令行人早得往來。爾時，給孤獨長者見城門開，而作是念：「定是夜過天曉門開。」乘明相出於城門，出城門已，明相即滅，輒還闇冥。給孤獨長者心即恐怖，身毛為：「得無為人及非人，或姦狡人恐怖我耶？」即便欲還。

爾時，城門側有天神住。時，彼天神即放身光，從其城門至寒林丘塚間，光明普照。告給孤獨長者言：「汝且前進，可得勝利，慎勿退還！」時，彼天神即說偈言：

「善良馬百匹，黃金滿百斤，驟車及馬車，各各有百乘。
種種諸珍奇，重寶載其上，宿命種善根，得如此福報。
若人宗重心，向佛行一步，十六分之一，過前福之上。
是故長者！汝當前進，慎勿退還！」

即復說偈：

「雪山大龍象，純金為莊飾，巨身長大牙，
以此象施人，不及向佛福，十六分之一。
是故，長者！當速前進，得其大利，非退還也。」

復說偈言：

「金菩闍國女，其數有百人，種種眾妙寶，瓔珞具莊嚴。
以是持施與，不及行向佛，一步之功德，十六分之一。
是故，長者！當速前進，得其勝利，非退還也。」

時，給孤獨長者問天神言：「賢者！汝是何人？」天神答言：「我是摩頭息撻大摩那婆，先是長者善知識，於尊者舍利弗、大目犍連所起信敬心。緣斯功德，今得生天，典此城門，是故告長者：『但當進前，慎莫退還。前進得利，非退還也。』」時，給孤獨長者作是念：「佛興於世，非為小事，得聞正法亦非小事，是故天神勸我令進，往見世尊。」時，給孤獨長者尋其光明，逕至寒林丘塚間。

爾時，世尊出房，露地經行。給孤獨長者遙見佛已，即至其前，以俗人禮法，恭敬問訊：「云何，世尊！安隱臥不？」
爾時，世尊說偈答言：

「婆羅門涅槃，是則常安樂，愛欲所不染，解脫永無餘。

斷一切希望，調伏心熾燃，心得寂止息，止息安隱眠。」

爾時，世尊將給孤獨長者往入房中，就座而坐，端身繫念。爾時，世尊為其說法，示、教、照、喜已，世尊說諸法無常，宜布施福事、持戒福事、生天福事，欲味、欲患、欲出遠離之福。給孤獨長者聞法，見法、得法、入法、解法，度諸疑惑，不由他信，不由他度，入正、法律，心得無畏。⁶⁴即從座起，正衣服，為佛作禮，右膝著地，合掌白佛言：「已度，

⁶⁴以上為得初果的定句。

世尊！已度，善逝！我從今日，盡其壽命歸佛、歸法、歸比丘僧，為優婆塞，證知我！」

爾時，世尊問給孤獨長者：「汝名何等？」長者白佛：「名須達多，以常給孤貧辛苦故，時人名我為給孤獨。」世尊復問：「汝居何處？」長者白佛言：「世尊！在拘薩羅人間，城名舍衛。唯願世尊來舍衛國，我當盡壽供養衣被、飲食、房舍、床臥、隨病湯藥。」佛問長者：「舍衛國有精舍不？」長者白佛：「無也，世尊！」佛告長者：「汝可於彼建立精舍，令諸比丘往來宿止。」長者白佛：「但使世尊來舍衛國，我當造作精舍、僧房，令諸比丘往來止住。」爾時，世尊默然受請。時，長者知佛世尊默然受請已，從座起，稽首佛足而去。

【析辨】

「善知識」是難能可貴的。很多人初接觸佛法，常因為周遭學佛的朋友的介紹，所以種下了一個入門的因緣，就如給孤獨長者一樣。許多人雖然有機會接觸到佛法，但卻淺嘗則止或「悠悠泛泛」，並不願意真正去學習了解。這時如果有些許福報因緣的話，就會有其他善知識來引導增上（天神象徵著善知識），有些人或許就因為這樣，能進一步學習和實踐。另外，在學習的過程中，由於佛法的甚深難懂，學佛人常會產生許多疑惑、害怕、迷茫，並因此裹足不前。此時如果能有善知識的

鼓勵，讓其了解到佛法的難能可貴，超越世間的一切財富，或許就能打起精神、生起信心，繼續往前走了。

所以，學佛決不能自己關在家裡自修，一定要到僧寺裡去接觸善知識，而且要發心也能成為別人的善知識。在這種自他相互增上的環境下，菩提道上決不孤獨，就如給孤獨長者，因常幫助孤獨，所以貴人具足。

參考資料

一、雜阿含經與相應部

- 《雜阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo), vol 2. No. 99. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《別譯雜阿含》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo), vol 2. No. 100. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 印順導師《雜阿含經論會編》三冊，台北：正聞，1991。
- 王建偉《雜阿含經校釋》，上海：華東師範大學出版社，2014。
- Saṃyuttanikāyo, Dhamma Theravada Buddhism et al. <https://www.tipitaka.org/romn/>
- 元亨寺《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，1995。
- 莊春江《雜阿含經南北傳對讀》網路版 <http://agama.buddhason.org/SA/index.htm>。

二、其他經論資料

- 《中阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo), vol 2. No. 26. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《長阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo), vol 1. No. 1. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

- 《增一阿含經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 2. No. 125. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《佛說給孤長者女得度因緣經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 2. No. 130. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《佛垂般涅槃略說教誡經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 12. No. 389. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 19. No. 945. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《佛說摩鄢女經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 14. No. 551. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《大方廣佛華嚴經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 9. No. 278. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《佛說醫喻經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 4. No. 219. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《楞伽阿跋多羅寶經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 16. No. 670. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 18. No. 882. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

- 《根本說一切有部毘奈耶雜事》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 24. No. 1451. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《根本說一切有部毘奈耶》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 23. No. 1442. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《四分律》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 22. No. 1428. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《十誦律》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 23. No. 1435. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《摩訶僧祇律》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 22. No. 1425. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《舍利弗阿毘曇論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 28. No. 1548. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《大毘婆沙論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 27. No. 1545. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 世親《俱舍論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 29. No. 1558. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 眾賢《順正理論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 29. No. 1562. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

- 龍樹《大智度論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 25. No. 1509. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《中論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 30. No. 1564. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 《瑜伽師地論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 30. No. 1579. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 世親《佛性論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1610. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 智顛《釋禪波羅蜜次第法門》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 46. No. 1961. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 遁倫《瑜伽論記》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 42. No. 1828. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 堅慧《究竟一乘寶性論》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 31. No. 1611. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 覺音《清淨道論》葉均譯，果儒修定，台南：和裕，2012。
- 玄奘《大唐西域記》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 51. No. 2087. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

- 慧琳《一切經音義》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 54. No. 2128. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 法雲《翻譯名義集》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 54. No. 2131. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.
- 僧祐《出三藏記集》(《大正新修大藏經》Taisho Shinshu Daizokyo). vol 55. No. 2145. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

三、工具書

- Monier Williams. Sanskrit-English Dictionary. New Delhi : Asian Educational Services, 2009.
- T. W. Rhys Davids; William Stede; K R Norman; William Pruitt; Peter A Jackson. The Pali Text Society's Pali-English dictionary. Bristol : The Pali Text Society, 2015.
- A. P. Buddhadatta Mahathera; U Chandradasa de Silva. Concise Pali English Dictionary. Colombo: The Colombo Apothecaries' Co, 1968
- G. P. Malalasekera. Dictionary of Pali Proper Names. New Delhi : Oriental Books, 2002.
- Kakkapalliye Anuruddha Thera. Dictionary of Pali idioms : an aid to the student of Pali. Hong Kong : Chi Lin Nunnery, 2004.
- 水野弘元《パーリ語辞典》，東京：春秋社，2005。
- 雲井昭善《パーリ語仏教辞典》，東京：山喜方，2008。

四、其他著作

- 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，1992。
- 印順導師《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞，1991。
- 印順導師《佛法概論》，台北：正聞，1992。
- 印順導師《空之探究》，台北：正聞，1985。
- 印順導師《學佛三要》，台北：正聞，1992。
- 印順導師《印度佛教思想史》，台北：正聞，1988。
- 平川彰《印度佛教史》莊崑木中譯，台北：商周，2002。
- 楊郁文〈此緣性（idappaccayata）〉《中華佛學學報》第九期，p.1~34。
- 雷瓦達比丘《諸佛所教導之真諦》，台北：台灣上座部佛教禪修協會，2017。
- 釋如源《俱舍精要》，宜蘭：國際中道佛學會，2017。
- Bodewitz, H W. The daily evening and morning offering (Agnihotra) according to the Brahmanas. Delhi : Motilal Banarsidass, 2003.
- J. Gordon Melton; Martin Baumann. Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices, 2nd Edition. ABC-CLIO. 2010.
- Barbara A. Encyclopedia of the Peoples of Asia and Oceania. West, Infobase: Publishing, 2009.

故事索引

第二章 人間佛陀

- 一、如來出世的目的 34
- 二、無師自悟 36
- 三、佛出人間 38
- 四、世間世間法 42
- 五、三種示現教化 45
- 六、諸佛難遇 48
- 七、調馬喻 50
- 八、良田先耕 53
- 九、眾生世間根 58
- 十、佛亦是人數 63
- 十一、身疾亦精進 65
- 十二、以法為本 68

第三章 緣起法

- 一、我論因說因 73
- 二、宇宙普遍的法則 76
- 三、緣起與緣生 78
- 四、緣起與涅槃 82
- 五、緣起·苦·無常無我 87
- 六、預知未來 90
- 七、喪子 95
- 八、中道（不有不無） 98
- 九、第一義空經（不生不滅） 100
- 十、自作自受（不常不斷） 102
- 十一、大空法經（不一不異） 104
- 十二、不實來去 107

第四章 四聖諦

- 一、三轉四聖諦 111
- 二、正法要 114
- 三、人身難得佛法難聞 116
- 四、醫王喻 118
- 五、四諦的必然次第 122
- 六、解脫的前兆 124

第五章 苦聖諦

- 一、世間無常，國土危脆 126
- 二、世間唯苦 128
- 三、世間空 129
- 四、究竟義說苦 131
- 五、身受心不受 133
- 六、五蘊世間 136
- 七、五蘊無我 140
- 八、蘊與受蘊 144
- 九、水泡·野馬·芭蕉·幻師 145
- 十、四識住 150
- 十一、六六世間 152
- 十二、黑牛與白牛 154
- 十三、十二入處為苦 157
- 十四、六根門頭好修行 158
- 十五、上座禪 160
- 十六、毒蛇 165
- 十七、六六法門 168

第六章 集聖諦

第一節 關於煩惱

- 一、三不善根 173
- 二、無明與愛結 174
- 三、血流過海 177
- 四、累世親友 180
- 五、生死的根源 182
- 六、無明 183
- 七、無明與明 186
- 八、貪愛 188
- 九、食子喻 193
- 十、凡聖的分界（斷三結） 198
- 十一、薩迦耶見 200
- 十二、無益苦行（戒禁取） 202
- 十三、浴我法身（四不壞淨）205
- 十四、給孤獨長者之病 207
- 十五、五下分結 209
- 十六、五上分結 211

第二節 關於業

- 一、萬般帶不去唯有業隨身 213
- 二、如影隨形 218
- 三、苦行不能消業 223
- 四、祈願不能除業 226
- 五、火供不能消災 229
- 六、惡業無法用水洗 235
- 七、宿命論 237
- 八、懺悔 243
- 九、命終時無懼 245

第七章 滅聖諦

- 一、涅槃 249
- 二、捨報身之無餘涅槃 250
- 三、無餘涅槃般涅槃 252
- 四、有餘涅槃與無餘涅槃 253
- 五、五種般涅槃 254
- 六、四沙門果 256
- 七、須深 258
- 八、分辨聖人 268
- 九、依法不依人 271
- 十、法鏡經 275

第八章 道聖諦

- 一、古仙人道 283
- 二、道的相依相攝 285
- 三、水流大樹喻 290
- 四、二種八正道 294
- 五、道的發起 301
- 六、正見增上 302
- 七、三種作田 306
- 八、智慧之根 308
- 九、莫作世間思惟 310
- 十、敬田 313
- 十一、布施處 315
- 十二、孝養父母 319
- 十三、不孝子 321
- 十四、邪盛大會 325
- 十五、盜香 332
- 十六、四口食 336
- 十七、二十億耳 341
- 十八、世間美色 344
- 十九、自境界 347
- 二十、打坐前方便 351
- 二十一、念息十六勝行 354
- 二十二、止觀相應 362

第九章 佛陀的弟子

- 一、僧伽 369
- 二、舍利弗 372
- 三、大目犍連 - 神通震天宮 383
- 四、尊者大迦葉 388
- 五、富樓那 - 為法忘軀 402
- 六、大迦旃延 405
- 七、阿難 - 不為色誘 415
- 八、羅睺羅 - 教學相長 422
- 九、長爪梵志 426
- 十、須跋陀羅出家 432
- 十一、質多長者 437
- 十二、摩訶男 441
- 十三、給孤獨長者 443

佛學叢書 03

佛陀的教示--雜阿含經的啟示

作者 / 釋如源

出版者 / 國際中道佛學會

地址 / 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段3號

電話 / 03-9233653

傳真 / 03-9577931

網址 / www.middlepath.ca

初版三刷 / 2021年01月

定價 / 新台幣250元

各地連絡及流通地址

加拿大 / 107 Edgehill Court NW, Calgary

TEL / 403-5479031

台灣 / 264 宜蘭縣員山鄉惠深二路二段3號

電話 / 03-9233653

台灣 / 524 彰化縣溪州鄉瓦厝村中山路三段421號（中道牙醫診所三樓）

電話 / 04-8897072

中國大陸 / 210026江蘇省南京市鼓樓區中山北路607號灰鯨公寓

電話 / 18936898758

護持帳號

台灣 /

郵政劃撥：50299409 戶名：宜蘭縣中道佛學會

銀行：玉山銀行羅東分行(銀行代號：808)

帳號：0451-940-012565

戶名：宜蘭縣中道佛學會徐健源

加拿大 /

請上加拿大中道網站，使用paypal捐款

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

佛陀的教示：雜阿含經的啟示 /

釋如源編著. -- 初版. --

宜蘭縣員山鄉：國際中道佛學會, 2019.12

面；公分. -- (佛學叢書；3)

ISBN 978-986-93225-2-2(平裝)

1.阿含部

221.84

108020183



本書若有缺頁、破損、裝訂錯誤、
請寄回本社調換。

版權所有，請勿翻印。

