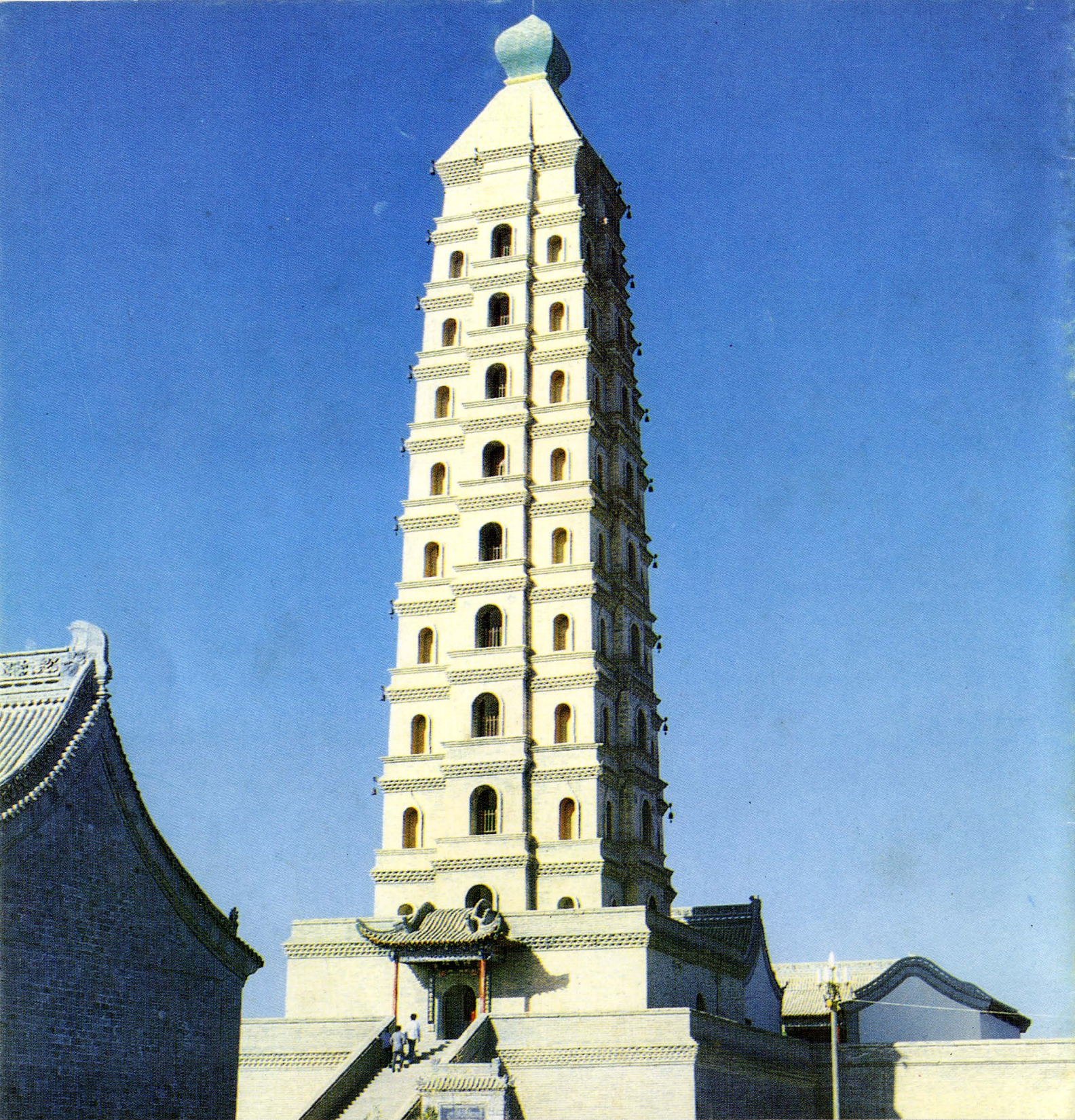




内明

集漢穀城刻石字



蓮宗六祖頌
 視諸眾生皆是佛
 只顧教生忘國憲
 赴市心樂願不交
 蒙教得蓮出家願
 日課佛事百八件
 法華一部佛十萬
 若非大權示世間
 法幢誰能如是建
 印光大師撰

宋蓮宗六祖杭州永明延壽大師



蓮宗六祖永明大師



從演譯雜阿含經

論原始佛教禪定學的特質與意義

黃連忠

一、前言

「原始佛教」一詞，從（日本）明治大正時代（1869-1925 A.D.）才開始見諸於世，在此之前，可說完全沒有。在明治時代以前，中國和日本的大乘行者未嘗從事於原始佛教的研究。①在流行大乘佛教的中國，向來將「阿含經」視為「小乘佛教」的經典而判定為價值極低，甚至有貶抑鄙屑研究的態度。然而，「小乘佛教」的名詞係一歷史的誤導，②同時，現代的學者已經普遍的認定：《阿含經》為「原始佛教」及「部派佛教」所公認的根本佛法。換句話說，研究原始佛教必須依循《阿含經》。雖然，《律藏》（Vinaya-pitaka）與《經藏》（Sūtra-pitaka），一樣是初期聖典的兩大部，但由於牽涉的層面較為窄狹，一般來說，研究原始佛教，還是以漢譯的四阿含與巴利語（Pali）紀錄的五尼柯耶為主。③

從相關的文獻資料中，探討原始佛教的特質與意義，一直是

筆者高度興趣所關注之焦點。然而，原始佛教涵攝的層面太廣，除了第一序的文獻學的研究與整理之外，第二序深入的討論有關宗教心理學、宗教實踐、境界型態……等等之相關問題，始終是筆者近四年來努力的方向。其中，特別是有關於「禪定學」的特質與意義，藉著深入漢譯四部《阿含》的原典，抉擇禪定與解脫的若即若離之微妙關係，以及真實觀、勝解禪觀的開展，增上心學次第的完成，來進一步思考聖教傳承所依持的精神核心與歷史意義，則是本文研究的動機及目的。至於，「禪定學」的界義及其涵攝的層面，以及從漢譯雜阿含經論證原始佛教的禪定學是否充份？皆是本文探討的要點。

二、何謂「原始佛教禪定學」？

如前所述，在日本明治大正時代，也就是相當於我國清末民

初之前，日本與中國都未從事於原始佛教的研究。然而，百年以前，西方學者先由錫蘭語的資料，再由巴利聖典，開始原始佛教的研究，其後乃大盛於英、德、法等國。④也正由於受到西方科學思潮與學術研究的影響，佛學的研究也逐漸的形成「分期說」，透過對佛教教義的抉擇，而將佛教在歷史的傳演中，依其性質將「印度佛教」分為三期或四、五期，筆者茲將學者們所認定之原始佛教及其相關問題整理如下：

首先就時代而論，一般所認為的原始佛教與宇井伯壽區分為「根本佛教」及「狹義的原始佛教」等，誠如水野弘元所言：

所謂的「原始佛教」意思是指早期的印度佛教。印度佛教據其不同的特性，可分為五個時期：1. 原始佛教；2. 阿毘達磨佛教……首先論及原始佛教的時代。這是指釋尊初轉法輪到釋尊入滅後百餘年分裂為不同部派的二百餘年之間——

亦即由釋尊到阿育王(King Asoka)時代。據南傳佛教的記載：阿育王約生於釋尊入滅後二百餘年，則原始佛教的時期約為二百五十年之久。但是依照北傳佛教的說法，阿育王約生於佛滅後一百餘年，那麼原始佛教約綿延一百五十年之久。……總之，佛教部派分立以前，和合一體的初期佛教，即是「原始佛教」。原始佛教之年代，大體如上所述。但是，學者間亦有更詳細劃分原始佛教為二：釋尊及其入室弟子時代的佛教稱之為「根本佛教」；往後的時期名為「狹義的原始佛教」。……以佛教義理作為較嚴密的區分標準，判別廣義的原始佛教為「根本佛教」與「狹義的原始佛教」兩階段，這應該是較接近史實的看法。但是，今日殘存的文獻，並無法告訴我們何者是廣義的原始佛教教理。我們僅能透過部派佛教所留下來的文獻中，了解所謂的原始佛教。所

內明

目錄 期九七二第

專論

- 從漢譯雜阿含經
論原始佛教禪定學的特質與意義……黃連忠…… 3

專著

- 龍樹《中論·觀因緣品》疏義(三)……李潤生…… 17

筆譚

- 優婆塞戒經研習之三十四
談在家菩薩應受的六重戒……智銘…… 28

法海拾貝

- 道安大師的佛學思想……蔡惠明…… 35

特稿

- 佛教尺牘……王壽雲…… 40

畫頁

- 封面：寧夏銀川海寶塔
面裡：蓮宗六祖永明大師
底裡：西藏唐卡——羅漢
封底：元·古林清茂禪師墨迹

以，嚴格的說，在文獻資料中，根本看不出根本佛教與狹義原始佛教的區分標準。^⑤

換句話說，我們要研究原始佛教，必須依賴的是相關的文獻資料，所了解的原始佛教，也必然是文獻中的原始佛教，透過研究者的研究及詮釋，究竟能還原多少原始佛教的原貌已不得而知。目前，可資研究原始佛教的資料，可說存在於部派佛教所傳的文獻中。具體的說，即是現存巴利文及漢譯中的律藏與阿含經。^⑥既然如此，我們檢驗宇井伯壽的說法：

根本佛教以後乃至阿育王登位時（紀元前三五〇——二七〇），叫做原始佛教時代，也就是佛陀的徒孫時代。佛滅後的佛弟子們努力於佛法的維持，進入原始佛教以後，完全把傳承與維持作為中心，而專心於教權的確立。^⑦

除了如水野弘元所說的：「在文獻資料中，根本看不出根本佛教與狹義原始佛教的區分標準。」之外，「原始」一詞，也容易誤導成「最初期的型態」，與所謂的「根本」一詞模糊難辨。所以，不論從歷史的時代、文獻的資料、教義的性質，甚至名詞的判別使用，應該以水野弘元的原始佛教為認定的依據。

此外，諸如呂澂所分的印度佛學史的六期，其中第一時期為原始佛學，其說法亦頗足以參考：

原始佛學時期，是指佛本人及其三、四代後所傳承的學說歷史時期。這期間，內部尚未分化，思想基本上是一致的。年代的算法：佛滅於公元前四八六年，年齡八十歲，故生年為公元前五六五年。三十五歲成道，即為公元前五三〇年。佛學分成部派是在佛滅後的一百多年間，因此，我們確定第一時期是公元前五三〇——三七〇年。^⑧

至於，平川彰將印度佛教史分成五個範疇：原始佛教、部派

佛教、初期大乘佛教、後期大乘佛教及密教；太虛大師的三個分期：小行大隱的時期，大主小從的時期，密主顯從的時期；印順法師的五個分期：聲聞為本之解脫同歸，傾向菩薩之聲聞分流，菩薩為本之大小綜合，傾向如來之菩薩分流，如來為本之梵佛一體。^⑨以上皆可以參考其述及有關原始佛教的部份。

既然確定以水野弘元所謂：「從初期佛教至部派分立為止，凡是受持奉行釋迦牟尼佛教法，而與原始佛教義理相符契的，則稱之為原始佛教。」^⑩以此為定義，至於時代則兼採南北傳佛教之說，然而最重要的還是南傳的尼柯耶與漢譯阿含的文獻資料，以及相關的律藏資料為主。

至於所謂的「禪定學」，狹義的可稱為「增上心學」（梵語 *adhiṣṭhāna-sikṣā*），是戒定慧三學中具有勢力之定學，主要是以佛教有關禪定之理論與實踐的一門專業學問；廣義的禪定學，除了涵蓋佛教理論之外，遍指世間一切相關於收攝心志的理論方法、技術、意志訓練、科學實驗……等等。當然，學術的分科與研究方法論的建立，還是需要長時期的分析探討，此處只做概略的分別，以方便本文的處理。同時，本文主要還是以狹義的佛教禪定學，特別是原始佛教禪定學的範疇而論。

禪，是梵語 *dhyāna* 的音譯，定，是梵語 *Samādhi* 之意譯。

「禪」與「定」都是令心專注於某一對象，或是達到心安住於某一穩定的境界上，可以收攝散亂、降伏妄念，因此而趣心於見性悟道之途。由於禪定可以攝散澄神，摒除雜念，增加心意志的勢力，故又在三學中被稱為「增上心學」，又可稱為定學、增心學、增意學、增上意學等等。三學中的定學，與「定」本身略有不同，禪定學是一門學問，而禪定是其內容之一，談到定，在佛經中的名目不一，印順法師依佛功德「十力」的說明中，列舉了

四類：

一、禪，譯義為「靜慮」，舊譯為「思惟」。二、解脫(Vimokkha)，舊譯為「背捨」。三、三摩地——三昧(Samādhi)，譯義為「等持」、「定」。四、三摩鉢底(Samāpatti)，譯義為「等至」，舊譯作「正受」。四類中，禪是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處(arūpa yatana)，合名八等至。再加滅盡定(nirodha samāpatti)名為九次第(定)等至。這九定，是有向上增進次第的。又如四禪，四無量(appamaññayo)，四無色定，都是等至，合名十二甘露門(amata-dvāra)。……這四種名義不同，都含有多種層次或不同類的定法。此外，如三摩呬多(Samāhita)譯義為「等引」，「心」境性(Cittassa ekaggata)。「心」(citta)：住(Vihāra)，也都是定的一名。^⑪

既然定的種類及異名如此複雜，那麼原始佛教的禪定學，必然也是以原始佛教的文獻資料為研究素材，其中也包含各類禪觀的開展及增上心學的次第，下文將做進一步的分析。

三、從漢譯雜阿含經論原始佛教禪定學的理論根據

在前文述及：研究原始佛教禪定學，必須從相關的文獻資料中探究。因此，可靠資料的掌握與正確方法論的詮釋就益形重要了。當然，本文主要是要處理禪定學的特質與意義，至於有關研究方法及詮釋的問題，筆者將來會以專文來做進一步的探討。

既然要以紀錄原始佛教的材料著手，那麼筆者何以會選擇

《雜阿含經》為研究素材呢？以下就是論證的過程：

1. 首先區別材料的新舊，確定研究的範圍：

如前所述，現今所傳的各種經典之中，究竟以那些經典是傳佈原始佛教最接近原貌？木村泰賢有以下的看法：

自精密言之，雖一極難之問題。若語其大要，則如阿含部經典與律部（小乘律等）是矣。蓋此兩部經典之記載，凡關於處所人物，及其他之行事，固較他部為親切，而比諸大乘經典構思推闡之說，則尤近實際，詢足以傳播原始的佛教形相也。^⑫

既然原始佛教的研究，只是以阿含部及律部的文獻的研究及整理而已，那又如何區別新舊材料呢？木村泰賢又說：

故自嚴格言之，研究真正的原始佛教，更須於阿含部及律部等之經典中，區別材料之新舊。……區別之法為何？此雖為最困難之業。然吾人第一尤幸現有漢譯經典（原文或為散克利）與巴利經典兩部。為各別所傳佈，依此得於相當處所，稍稍窺見諸派所共傳之古經形相。^⑬

因此，我們首先確定漢譯阿含經為我們研究的素材，此點不僅是因為語言的問題，還有語言背後的文化、社會等情況，如此還原與詮釋，比較容易了解原始佛教的原貌。當然，透過漢、巴聖典的比較，可能更能夠因此更精確的了解原始佛教，只是限於語言與學力，筆者目前尚無法處理之。

2. 次就漢譯阿含經的成立以確定研究的依據

由於語言的關係，雖然巴利語經典比漢譯四阿含保存有更多語言上的本源形態，其實不盡如此，因為在內容方面漢譯

阿含是全面而更具備研究條件的，誠如李世傑所言：

巴利經典惟是上座部一派所傳，而漢譯四阿含是各部派所傳，故對各部派間差別的研究，或對經典成立由來的研究，漢譯阿含是不可缺乏的寶貴資料。不過，南北兩傳的細節內容雖不相同，但在大體上，兩傳的教理，卻能一致，而且，細節的共同點，也非常之多，由此可知，兩傳是從同一源泉而來的，換言之，兩傳均保持有純正的中心教義。^⑭

既然漢譯阿含是各部派所傳，自然是比較全面的資料。至於經典成立的年代，據李世傑引用宇井伯壽的研究結論，認為：現存的經律，是於部派佛教的時代成立的。^⑮至於四部阿含成立的先後，自古一向說是雜、中、長、增一的順序。

^⑯但是，漢譯的四阿含經，就不是一人一時所傳譯的，其順序的先後，是《增一阿含》（三八四A.D.），《中阿含》（三八五A.D.），《長阿含》（四一三A.D.），最後是《雜阿含》的漢譯（四四三—四五三A.D.）。^⑰

由於成立的年代及中心思想的完整，使得在比較研究上，漢譯阿含經相對於巴利語經更有獨到的參考價值。^⑱

3. 最後就漢譯雜阿含經來論原始佛教禪定學的理论根據：

從呂澂曾發表於南京內學院的研究刊物《內學》第一輯（一九二三年），以《雜阿含經刊定記》發表其研究論文，指出《瑜伽論》是以契經說之名而說示雜阿含的內容，就此而興意於漢譯《雜阿含經》的整理與刊定。^⑲之後，印順承諸其說，並加以改革而另有所發揮，據水野弘元的研究認為印順法師特重《雜阿含經》的原因是：

（印順法師）從思想內涵及信仰實踐的基礎點著眼，認為

《雜阿含經》最為卓越，也足以代表四阿含。就這一點，可能接納《瑜珈師地論》是以《雜阿含經》為四阿含的代表，讓它站在優先的位置。^⑳

時至今日，漢譯的《雜阿含經》屬於後世的有部（根本說一切有部），可謂已成定論。^㉑印順法師也認為：漢譯《雜阿含經》，為說一切有部論師的誦本，是毫無可疑的！^㉒從回復《雜阿含經》的原型，來說明《雜阿含經》的重要性，一直是印順法師努力的方向：

漢譯的《雜阿含經》，現存本並不是完全的，次第也極為紊亂。所以應加以整理，回復《雜阿含經》的原形。……與（巴利文）《相應部》相當的漢譯《雜阿含經》，是劉宋時求那跋陀羅（Gughadatta）所譯的，凡五十卷，一三六二經《大正藏編目》。其中二三、二五——兩卷（六〇四、六四〇、六四一——三經），實為《無憂王經》，應該除去。現存的《雜阿含經》，不但有誤編的，也有脫落的，次第又非常紊亂。經近代學者的整理，漢譯《雜阿含經》的原形，已大致可見。^㉓

印順法師在其《雜阿含經論會編》中已有相當的研究及整理。接著，一個問題的核心：雜阿含是否足夠或是適合禪定學的研究呢？固然，漢譯《雜阿含經》是原始佛教的聖典中最為重要的，因此，不論是研究義理之士或佛教的信仰實踐，都是非常必要的教典。^㉔但是，《雜阿含經》的內容的確是多述及於禪定止觀的敘述，東初法師認為：漢譯阿含的內容多屬小經，單說禪觀地方頗多，尤以雜阿含多說禪定。^㉕其中的原因，據一般學者研究，主要是阿含編輯的標準。關於這一點，不僅呂澂認為：指示止觀禪定道理的，編為雜

阿含。②⑥印順法師也以爲：「原始的結集是隨義類相同的，分爲不同部類，次第安布，集成種種相應。」②⑦其中，《雜阿含經》是坐禪人專習，同時也是顯揚真義的第一義悉檀，又以甚深法義爲主，②⑧更是四阿含的根本。②⑨因此，從漢譯《雜阿含經》來論證原始佛教的禪定學，應該是適切而有根據的！

四、原始佛教禪定學的特質與意義

(一) 依禪出教與正定解脫系統的建立

從思想史的考察看來，原始佛教禪定學的建立，顯然深受印度原始宗教的婆羅門及奧義書的影響。其中，奧義書的思想，大致上與佛教修行法相通。③⑩佛陀在出家後，即師事數論派碩學阿羅邏賀蘭(Aradakalans)與鬱陀羅摩子(Udravaputra)修學禪定。前者以無所有處爲究竟，後者以非想非非想處爲究竟。但是佛陀認爲此兩者皆不能解脫，後來經於在尼連禪河畔的菩提樹下，坐禪開悟，證得無上正覺，此爲佛教禪定的起源。佛陀依禪觀而成佛，他要求弟子修學禪觀。因此，在原始佛教中禪定是極爲重要的法門。③⑪雖然，佛陀並未以學術研究的立場來闡明禪定的系統，但是在其應機開示的說法內容裏，卻隱然有一完整的禪定修學的系統，不僅涵攝諸法攝顯次第，同時更重要的是，建立了一套以「禪定」爲修行解脫的重心依據，甚至將禪定與般若無漏慧融合開展，不但有依禪出教的性質，更有正定解脫系統建立的開創性之成就。

從原始佛教、小乘佛教到大乘佛教的修道，都以禪定爲修道的根本。離開了禪定，解脫之道就失去了依持，佛教也喪失了生命力，所以佛教重視禪定，有其充份的理由。③⑫若再從佛教思想史的考察看來，依禪出教而建立了佛教各學派的思想內涵。那麼，原始佛教禪定學無疑的就是一切學派外究法義時內修禪觀的根本內容及精神。有關於依禪出教而形成學派的發展，誠如印順法師所說：

從學派的發展去看，一切大小宗派，都是根源於禪觀的修證。等到從禪出教，形成大流，學者大都就重於傳承及論書了。依說一切有部來說，最足以說明這一點。……當阿含經集成，佛教界從事如來遺教的整理、論究、貫通，阿毘達摩日見發達，實爲佛法的時代要求。諸大德內修禪觀，外究法義，禪教相互參證，而漸成定論。③⑬

「從禪出教」是以禪觀內證爲主，然後開發出法義教理。換句話說，原始佛教禪定學的一個特質是以正定解脫爲本，此乃爲精神內涵；以依禪出教，形成禪定學的教義法理之系統爲外在表徵。因此，「表」、「裏」合一的研究，才是研究原始佛教禪定學的正途。

以下，就從《雜阿含經》中舉出實際的例證，藉以證明依禪出教與正定解脫系統的建立。

首先就禪定學的系統而言，應該先確立九次第定（正受）爲系統核心，③⑭然後涵攝一切諸法，在《雜阿含四七四經》③⑮中說：

阿難白佛言：「云何世尊，以諸受漸次寂滅故說？」佛告阿難：「初禪正受時，言語寂滅；第二禪正受時，覺觀寂滅；第三禪正受時，喜心寂滅；第四禪正受時，出入息寂滅；」

滅；空入處正受時，色想寂滅；識入處正受時，空入處想寂滅；無所有入處正受時，識入處想寂滅；非想非非想入處正受時，無所有入處想寂滅；想受滅正受時，想受寂滅。是名漸次諸行寂滅。」阿難白佛言：「世尊，云何漸次諸行止息？」佛告阿難：「初禪正受時，言語止息；二禪正受時，覺觀止息；……想受滅正受時，想受止息。是名漸次諸行止息。」³⁶

此處有兩個問題：其一，建立了「初、二、三、四、空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處及想受滅」正受的九次第定，成為原始佛教禪定學的核心系統，可以涵攝八勝處，八解脫，十遍處、四無量心……等定學範疇；其二，「正受」（梵語Samāpateai），音譯為三摩鉢底，意譯為等至、正定現前等。在八正道中，或是三十七道品中，「正受」與「正定」是含有「解脫」或「可達至解脫的進路」的意義。換句話說，其中是含有「由正定而解脫，在解脫境界中正定現前」的意義，因此，佛陀開示的教法，是來自禪觀的正受，其外在表徵即是「依禪出教」，內證境界即是「正定解脫」。由於依禪出教而成立禪定學的系統，由於正定解脫而保障傳承聖教的心法。

正定解脫之九次第定，本身又以「四禪」為根本，特別是第四禪，誠如印順所說：

四禪、八定、九次第定等一切定法，原本只是四禪，其餘是由觀想而成立的。³⁷

又說：

論定學，不外乎九次第定——四禪，四無色定，滅盡定；而佛法重在禪，釋尊就是依第四禪而成佛，依第四禪定而

後涅槃的。³⁸

又說：

佛教所說的種種禪定法，多數是依觀想成就而得名的。其中，最原始最根本的定法，應該是四種禪，理由是：一、佛是依第四禪而成正覺的，也是從第四禪出而後入涅槃的；……二、依經文的解說，在所有各種道品中，正定是四禪；定覺支是四禪；定根是四禪；定力也是四禪。三、四禪是心的安定，與身——生理的呼吸等密切相關。……四禪（樂滅）入出息滅而輕安，達到世間法中，身心輕安，最寂靜的境地，四禪有禪支功德，不是其他定法所能及的。……四、在戒、定、慧的修行次第中「得四禪」而後漏盡解脫。或說具三明，或說得六通，主要是盡漏的明慧。依此四點，在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的！³⁹

因此，九次第定又以四禪（初、二、三、四禪）為根本。其中，又以第四禪為原始佛教禪定學系統核心中的核心，是最重要的。

正因為如此，「依禪出教與正定解脫系統建立」是原始佛教禪定學的第一個特質。

（二）真實禪觀與勝解禪觀法門的開展

前面述及：「佛教所說的種種定法，多數是依觀想成就而得名的。」因此，「禪觀」無疑是佛教禪定學中一個重要的特質。其中，牽涉的問題正是「定慧等持」，或是「止觀雙運」而解脫，在《雜阿含四之四經》中說：

修習於止，終成於觀；修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止觀俱修，得諸解脫界。」^{④①}

又如印順法師說：

定與慧，要修習而成。分別的說：修止——奢摩他可以得定，修觀——毘鉢舍那可以成慧。止是住心於一處，觀是事理的觀察，在修持上，方法是不同的。……依經說，有先修止而後成觀的，有先修觀而後成止的。一定要止觀雙修，才能得（深淺不等的）種種境界。^{④②}

「止觀」是所有禪觀的基本內涵。那麼，何謂「真實禪觀」呢？所謂真實禪觀即是「如實觀」，是依止禪定而發真實慧，而此解脫慧是依於如實觀。誠如印順法師所言：

佛法的解脫道，是依止四禪，發真實慧，離欲而得解脫的。真實慧依於如實觀：「無常故苦，無常苦故無我」；「無我無我所」——空，是一貫的不二的正觀。能離一切煩惱，離一切相，契入超越的寂滅。^{④③}

在《雜阿含六八四經》中亦說：

如來應等正覺，禪、解脫、三昧、正受，染惡清淨、處淨，如實知。^{④④}

真實觀是依止四禪而起如實的觀照，即以所觀之慧立名，稱為「真實禪觀」。這是原始佛教最根本的禪觀，也是解脫的必經之途，也是佛陀證悟解脫所依止的途徑。

至於「勝解禪觀」是指勝解作意的假想觀，在現實情境中所沒有的情況，是透過「想像」而成就的禪定境界，並且有增益修行的功能。誠如印順法師所說：

勝解作意(adhi mokṣa-manaskāra)是假想觀，於事事是有所增益的。如不淨觀，想青瘀或濃爛等，觀自身及到處處的尸身，青瘀或膿爛，這是與事實不符的，是誇張的想像所成的定境，所以說是「增益」。佛法中的八解脫、八勝處、十遍處，都是勝解作意。^{④⑤}

真實觀與勝解觀的差別，即在於一個是如實觀的三昧，如四禪及無所有處定；另一個是世俗假想觀的三昧，其中正包括了空無邊處與識無邊處定。既然，勝解禪觀依舊是從止觀的觀慧立名，包括了不淨觀、四無量心、八解脫、八勝處、十遍處及六念等等。這些勝解禪觀除了增益修行的功德及心力之外，主要還有「對治」諸般煩惱的功能及意義，雖然不能因此而得究竟解脫，但在修行的過程之中，卻不失為一種過渡的方便法門。也正是因為如此，逐漸的開展及豐富勝解禪觀的內容。誠如印順法師說：勝解的假想觀，是不能得究竟解脫的，但也有對治煩惱，斷除（部分）煩惱，增強心力的作用，所以釋尊應用某些方便來教導弟子。假想觀中，主要是不淨觀，……障礙出家弟子的猛利煩惱，是淫欲愛，為了對治貪欲，佛開示不淨觀法門。不淨與無常、苦、無我相聯合，成為四念處。四念處中，觀身不淨是應該先修習的。假想不淨觀，引起了副作用，由於厭患情結的深切，有些比丘自殺，……改善不淨觀的修習，一方面，佛又開示入出息念法門；一方面，由不淨觀而轉出淨觀。如八解脫的第三解脫，八勝處の後四勝處，十遍處的前八遍處，都是淨觀。不淨觀與淨觀，都是緣色法的，假想的勝解所成。^{④⑥}

正是由於當初佛弟子的種種因緣及煩惱，佛陀因此開示了許多勝解禪觀的法門，予以對治的方便。在《雜阿含經》中，多處

記載了勝解禪觀的法門修習，例如《雜阿含七四三經》中說「四無量心」的修習：

心與慈俱，無怨無嫉，亦無瞋惡，廣大無量，善修習充滿。如是修習，悲喜捨心俱。^{④⑥}

在《雜阿含七四七經》中說「不淨觀」的修習：

如無常想、如是無常苦想、苦無我想、觀食想、一切世間不可樂想、盡想、斷想、無欲想、滅想、患想、不淨想、青瘀想、膿潰想、縫膿脹想、壞想、食不盡想、血想、分離想、骨想、空想。^{④⑦}

在《雜阿含七四六經》中說「安那般那念」的修習：

爾時世尊告諸比丘：「若比丘修習安那般那，多修習已，得大果大福利。……是比丘與安那般那念俱修念覺分，依遠離，依無欲，依滅向於捨，乃至修捨覺分。^{④⑧}

在《雜阿含一〇九經》中說「十遍處」的修習：

云何見色是我，得地一切入處正受觀已。作是念：地即是我，我即是地。我及地，唯一無二，不異不別。如是水、火、風、青、黃、赤、白一切入處。^{④⑨}

其他勝解禪觀在《雜阿含經》中不勝枚舉，限於篇幅，僅介紹至此。但是，由於以上的說明，原始佛教真實禪觀與勝解禪觀法門的不斷開展，也正是原始佛教禪定學的一大特質。

(三) 涵攝諸法與增上心學次第的完成

討論原始佛教增上心學的次第，便要瞭解這與所謂「阿含

道」——原始佛教的修行次第，有明顯而密切的關係。同時，其中又以「戒、定、慧」的系統最為重要。因為，戒定慧三學可以說是涵攝了原始佛教的教義及修行方法，而且也包含有次第完成的意義。

所謂「道」含有二義：一是實相，二是途徑。在《雜阿含二八七經》中有世尊的譬喻說明：

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，林流清淨，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。^{⑤⑩}

此處有「覓道」、「見道」，然後「至道」的意義。至於次第，在《雜阿含三四六經》中說阿含道的修行次第：

以慚愧故不放逸，不放逸故恭敬順語為善知識。為善知識故樂見賢聖，樂聞正法，不求人短。不求人短故生信順語精進，精進故不掉，住律儀學戒，學戒故不失念正知住不亂心，不亂心故正思惟，習近正道，心不懈怠，心不懈怠故不着身見，不着戒取，度疑惑，不疑故不起貪恚痴，離貪恚痴，故堪能斷老、病、死。^{⑤⑪}

其中，「學戒故不失念正知住不亂心」是從戒到定的過程，然後可由「住不亂心，不亂心故正思惟」而起禪觀，便可以「度疑惑」、「斷老、病、死」的煩惱而解脫。

三學的擴充，即是原始佛教的八正道，也是佛教的解脫道。其中，又以「正定」來維持學戒的穩定性，同時也是開啓智慧般若必經的途徑。換句話說，定學是三學的中心，也是保障八正道品質的先決條件。畢竟，失去了正定的穩定支持，不僅戒力無法持續連貫，同時更無法在亂心中發起禪觀而正思惟，得到無漏慧

而解脫。反之，學戒與持戒有了正定的鞏固及保障，加上正見——對佛法正確的認識，就可以加深及穩固定力，並且依此而得般若，照破生死的無明。因此，定學不僅是三學的中心，同時也涵攝了戒學與慧學。更深入一步說：定學中的修習次第涵攝佛教諸法。其所以能夠涵攝佛教諸法，除了禪定是修道的中心，以四禪次第為根本之外，主要是因為禪定能統攝諸根，誠如木村泰賢所說的：

佛陀雖說種種道品，然於修道上常為其中心者，是為禪的三昧。……無論為情的修養，意志的修養，智之修養，其最後悉賴於禪的思惟而完成。離此則無真正解脫之修養。職此之由，佛陀於種種德目中，通例以三昧置於最後。尤其如中阿含聖道經說明八正道，他之七正道，殆不過視為因於生正定之預備與資料而已。蓋禪定三昧之修行，一方在統攝諸根，離捨我執我欲，所謂正的方面，同時於他方，則為以專念為中心，肯定理想之觀的方面。二者相輔以成，脫離小我執。^{⑤2}

因此，從增上心學次第的完成到涵攝諸法的性質，正是原始佛教禪定學的第三個特質。

(四) 傳承聖教與啟發大乘禪觀的意義

原始佛教禪定學除了前面所說的三個特質之外，同時它還具備了兩項十分特殊的意義：其一是宗教上心法保存的傳承聖教；其二是思想及學術上啟發了大乘禪觀的開展。

首先就傳承聖教的意義而言。佛教之所以異於其他宗教與世間的一切學問，就在於佛陀證悟的實相，以及他所開示超越生死

煩惱的教法與教理。這種內證解脫之境界，外闡入道法門的方便，使得聖教能夠依靠內證實相的心法與形諸外在的經論文字等得以傳承。其中，兩者互為表裏，互相發明。在此同時，大乘禪觀的開展，更加豐富佛教思想的內涵，益添經論思想所開顯境界的莊嚴性。

佛教是生命體驗的宗教，是理論與實踐合一的宗教。因此，原始佛教的禪定學不僅是由佛陀內證外弘的一門學問，然而更大的意義，就是背負着理論及實踐同時發明的內涵精神——實證禪定。由實證禪定保住現法樂住的可能，保障戒學的品質，開啓慧學的入門途徑。換句話說，「禪定學」是傳承佛教理論與實踐最重要的一環。因此，「原始佛教禪定學」可以說是提供及保留了傳承聖教可靠又十分重要的文獻資料。不僅如此，其中更重要的是實踐的精神，因為那是聖教傳承中至高無上的一把火炬，照亮一切教義與思想的研究。除此之外，因為禪定的途徑而達至四果的解脫，這些聖者無疑的正是傳承佛教的見證者、傳承者，也是以現實生活中的「人」為現身說法的對象，此為世間的明眼人，為世間的福田。在《雜阿含九三一經》中說：

世尊弟子，善向、正向、直向、誠向，行隨順法，有向須陀洹、得須陀洹、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、向阿羅漢、得阿羅漢：此是四雙八輩賢聖，是名世尊弟子僧。淨戒具足、三昧具足、智慧具足、解脫具足、解脫知見具足；所應奉迎、承事、供養，為良福田。^{⑤3}

除了佛陀聖弟子的心法傳承之外，再看有關啟發大乘禪觀的發展。在《雜阿含五六七經》中有以下的線索：

尊者那伽達多告質多羅長者：「有無量心三昧、無相心三昧，無所有心三昧，空心三昧。云何長者，此法為種種義

故種種名？爲一義有種種名？」質多羅長者問尊者那伽達多：「此諸三昧爲世尊所說，爲尊者自意說耶？」尊者那伽達多答言：「此世尊所說。」質多羅長者語尊者那伽達多：「聽我小思惟此義，然後當答。」須臾思惟已，語尊者那伽達多：「有法種種義、種種句、種種味，有法一義種種味。」^{⑤4}

既然有各種三昧的立名及發展，那麼又是如何啓發大乘禪觀及菩薩禪波羅蜜的思想呢？誠如印順法師所說的：

「大乘佛法」，是依「經藏」（《阿含經》），及傳說的「本生」、「譬喻」、「因緣」等而發展起來的。^{⑤5}

又說：

或說四禪、四無量心、四無色定，如（《摩訶般若波羅蜜經》卷二、大正八、頁二二五中。）說：「有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨，入虛空處乃至非有想非無想處。……用方便力，不隨禪生，不隨無量心生，不隨四無色定生，在所有佛處於中生。」經中雖有略說與廣說，都不外乎《阿含經》所說的定法——四禪、四無量心、四無色定。^{⑤6}

又說：

「心」是定學的通稱，《阿含經》說心本淨，所以以「淨」說禪定。……依法性本淨，本來平等說禪定，都是般若相應的菩薩禪。《阿含經》重四禪，所以部派佛教傳出的六波羅蜜，稱定爲禪波羅蜜。「大乘佛法」繼承了部派佛教的舊說，也豐富了禪波羅蜜的內容，然從初期大乘經看來，大乘定是重於三昧（及三摩鉢底）的。……三昧

是定，然在《阿含經》中，三昧每隨觀慧的內容立名，如「空三昧」……。《雜阿含經》中質多長者說：四種三昧——「無量心三昧」、「無相心三昧」、「無所有心三昧」、「空心三昧」，約空無我我所說，可說是同一的。《大智度論》說：三三昧同緣一實相；三法印即是一實相，可說就是這一解說的引伸。三三昧與四種三昧，都是隨觀慧的內容立名的。在「大乘佛法」的開展中，顯然以三昧爲菩薩定法的名稱。^{⑤7}

從阿含的三昧，開展成大乘禪觀三昧，也影響了中國天台禪學的發展，在冉雲華的一篇論文：《從智顗的《摩訶止觀》看中華佛教對印度禪學的吸收與改造模式》中提出「綜合融會」的觀念發展。^{⑤8}本文限於篇幅而無法詳細說明，將來筆者將以專文探討。

五 結論

探討原始佛教禪定學的意義，除了整理出文獻上及系統上的可靠性及週延性之外，更重要的是：正確的了解原始佛教修習禪定法門的方法及次第，抉擇其中幽微難顯的真義。不僅賦予現代的詮釋及修學系統的建立，同時也要能在學術研究的立場及成果之上，進入理論與實踐合一的研究層次。若不然，則無法深入了解禪定學中禪定的實際狀態及境界，更無法了解及抉擇教義上的文字意義。既是純粹以學術研究的立場而言，放棄主觀體驗的詮釋，純就文獻資料的客觀探討，我們也會覺得十分的遺憾。

除此之外，透過本文的探討，得到以下四項具體的結論

(一) 原始佛教禪定學是一門十分重要，又肩負著聖教傳承的使命，非常值得也有必要深入的研究及開發。

(二) 從漢譯的《雜阿含經》論證原始佛教禪定學的理論根據，不僅可以成立，同時也是重要的線索。

(三) 原始佛教禪定學的三大特質，不僅建立了正定解脫的系統，完成涵攝諸法與增上心學的次第，同時也由真實禪觀與勝解禪觀法門的開展，啟發了大乘禪觀的意義，從依禪出教的個性來傳承聖教的光輝與內涵。

(四) 「禪定學」是一門理論與實踐合一的學問，透過學術研究與宗教實踐表裏一致的互相發明，更能彰顯佛教教義的超越與完美，樹立生命的莊嚴與涅槃解脫的意義。

「註釋」

① (日) 水野弘元原著，山本晃紹日譯英，郭忠生英譯中，《原始佛教》，台北：菩提樹雜誌社，民國七十九年七月二十日再版，頁一。

② 由於部派佛教之後大乘經典的陸續出現，力倡革新的大乘者為排斥保守之聲聞者，將編纂的經典稱為「大乘經」，從此之後，不明實相的人，便將《阿含經》看輕為《小乘經典》的同義語。請參閱楊郁文，《阿含經》解題，《佛光大藏經·雜阿含經一》題解，民國七十二年八月初版，頁二。

③ 五尼柯耶（五部）：

I Dighanikaya（長部）

II Majjhimanikaya（中部）

III Samyuttanikaya（相應部）

IV Anguttaranikaya（增支部）

V Khuddakanikaya（小部）

前面四部與漢譯的「四阿含」相當，至於小部是別立在《雜藏》的，性質也與《阿含》不同。請參閱印順法師《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，民國七十七年四月修訂本初版，頁八九至九〇。

④ 參閱同註①所引書，頁二。

⑤ 參閱同註①所引書，頁四至五。

⑥ 參閱同註①所引書，頁六。

⑦ 宇井伯壽著，曾景來譯，《原始佛教研究》，收於張曼濤主編之「現代佛教學術叢刊」②④，《原始佛教研究》，台北：大乘文化出版社，民國六十七年十二月初版，頁一。

⑧ 參閱呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華出版社，民國七十六年七月再版，頁九。

⑨ 參閱演培法師，「印度佛教的分期」，收於張曼濤主編之「現代佛教學術叢刊」②②，《印度佛教概述》，台北：大乘文化出版社，民國六十七年十二月初版，頁一四九至一五九。

⑩ 參閱水野弘元著，王文雄譯，《從印度佛教全貌了解原始佛教》，內明雜誌一七三期，民國七十五年八月出版，一頁。

⑪ 參閱印順法師，《空之探究》，台北：正聞出版社，民國七十八年五月四版，頁一二至一三。

⑫ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，台北：商務

印書館，民國七十九年九月六版，頁二。

⑬同註⑫，頁三至四。

⑭參閱李世傑，〈原始佛教資料論〉，收於同註⑦所引書，頁二九至三〇。

⑮同註⑭，頁四八。至於經典成立年代的方法，李世傑認為有四：第一是根據經文的考證，來考察其成立時期的；第二是靠經典外的史跡，來證明其成立年代的；第三是靠著傳說的線索，加上批評，來推測其成立史的；第四是研究九分教和三藏分類的問題，來考證其成立年代，參閱頁三四。

⑯參閱宮本正尊著，妙峰譯，〈原始佛教與根本佛教〉，參閱註⑦所引書，頁二四五。

⑰這項說法係引用楊郁文先生所編撰的《阿含經講義》，頁七。另，有關四部阿含的漢譯年代，可參閱水野弘元著，關世謙譯，〈雜阿含經之研究與出版〉，收於吳老擇編之《雜阿含經之研究》，元亨寺妙林出版社，民國七十七年十二月初版，頁一四至一八。

⑱印順法師也有同樣的看法。請參閱註③所引書，頁九〇至九一。

⑳關於佛法適應世間與化導世間的四大宗趣列表如下：

「修多羅」	「弟子所說」	「諸天所說」	「如來所說」
『雜阿含經』	『中阿含經』	『長阿含經』	『增一阿含經』
1. 坐禪人專習。	學問人專習。	破諸外道。	勸化人專習。

⑲同註⑰所引文，頁五〇。

⑳同註⑰所引文，頁四九至五〇。

㉑同註⑰所引文，頁三〇。

㉒同註③所引書，頁九八。

㉓同註③所引書，頁六三〇。

㉔同註⑰所引文，頁二七。

㉕參閱東初法師，〈印度佛教史上禪的思想〉，參閱註⑨所引書，頁三六三。

㉖有關阿含編輯的標準，據呂澂認為：第一是依篇幅長短分類，如一類經很長，則編入長阿含；篇幅短的則編入相應（雜阿含）；篇幅適中，則編入中阿含；另有一類可按數目排列的法，則編入增一阿含。第二是根據應用來分類：長阿含多半是對外的，……其次便於深入學習的，則編入中阿含；指示止觀禪定道理的，編為雜阿含；為了廣為宣傳，則編成增一阿含。阿含的編輯，大約在佛滅後百年間形成的，請參閱同註⑧頁一八。

㉗參閱印順法師：〈雜阿含經部類之整編〉，收於《雜阿含經論會編》（上册），民國七十五年六月二版，頁六至七。

2. 顯揚真義。	破斥猶豫。	吉祥悅意。	滿足希求。
3. 第一義悉檀。	對治悉檀。	世界悉檀。	爲人悉檀。
4. 隨「勝」義。	隨「對」治。	隨「好」樂。	隨「適」宜。
5. 甚深法義爲主。	分別抉擇爲主。	佛陀超越梵天爲主。	教化弟子世出世善。
6. 以「相應部爲主」的四阿含，無邊甚深法義由此出。	「大乘佛法初期空相應教」以遣除一切有情契入無我性爲主，重在對治。	「秘密大乘佛教」爲度劣慧、癡愛。	「大乘佛法後期眞常不空如來藏教」點出生心自性清淨而爲衆生生善解脫成佛的本因，重在爲人生善。

右表係引用自蔡惠明：〈《雜阿含經》論阿含道〉所輯，內明雜誌二四五期，民國八十一年八月出版，頁二三。另見楊郁文〈阿含經講義〉，同註①⑦，頁六。

②⑨有關《雜阿含經》爲四阿含的根本，印順法師曾舉出在玄奘《瑜伽論攝事分》中，意外的保存了古代的結集傳說的例證，請參閱註②⑦所引書，頁七。

③⑩同註①，頁五八。

③⑪見洪啓嵩：《坐禪之道——禪定的理論與實踐》，台北：文殊出版社，民國七十九年三月六版，頁一七。

③⑫同註③①，頁二二。

③⑬參閱印順法師：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北：正聞出版社，民國七十八年十月六版，頁六一四。

③⑭有關禪定的異名，似乎在解說時有必要先加以統一，因此，諸如「正受」、「三昧」、「三摩地」……等，先統一爲「禪定」或「定」，較能達到溝通的目的。然而，在個別討論時，例如「勝處」、「遍處」等等，則還是以原譯名爲準，以方便研究。

③⑮《雜四七四經》意謂《雜阿含經》第四七四號經文，劉宋求那跋陀羅譯，收於大正藏第二冊，台北：新文豐出版公司出版，民國八十一年三月一版三刷。以下所引皆同此例。

③⑯《雜阿含、四七四經》，大正二，頁一二一中。

諸法空相

龍樹《中論·觀因緣品》疏義(三)

李潤生

丙二、破前審定

【釋文】答曰：

【頌文】果爲從緣生，爲從非緣生？是緣爲有果？是緣爲無果？

⑥4

【釋文】若謂有果，是果爲從緣生，爲從非緣生？若謂有緣，是爲有果、爲無果？二俱不然。

【疏義】此爲「觀四緣不生」的第二節，分析與審定果與緣的各種關係，以便在下文依彼不同關係予以遮破。假定諸法「有生」，所生是「果」，能生是「緣」，則從「果」以望「緣」，則依邏輯的「排中律」，可有兩種可能的關係：其一是「果從緣生」，其二是「果非緣生」；二者互相排斥，不能同真，但卻涵攝這類關係的一切可能性，故龍樹頌言：「果爲從緣？爲從非緣生（按：意即「果非從緣生」，亦即從無因生）？」此二種關係可以構成假言命題如下：

設有果生，則——
或「果從緣生」
或「果非緣生」

假若吾人可以證明「果從緣生」不能成立，同時又能證明「果非緣生」不能成立，則可以證成「有果生起」不能成立，即可證成諸法「自性」的「不生」義。論證的程序將合如下：

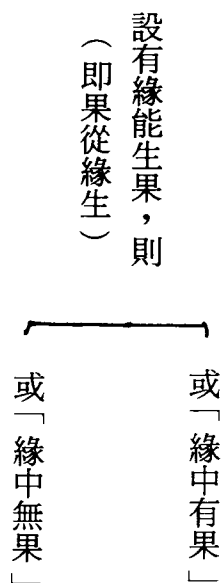
大前提：設有（自性之）「果生」，則彼果或「從緣生」，或「非從緣生」，非餘。（此爲必然是真的分析命題。）

小前提：今已證知：「果從緣生」不可得，「果非緣生」不可得。（此是待證的命題。）

結論：故知（「有自性」之）果不生。（如小前提能證是真，則所推得的這結論亦必然是真無疑。）

下文即依此所臚列的推論程序進行推理。在未推證之前，龍樹還

從「緣」以望「果」以進行分析，則再依「排中律」，可有兩種可能的關係：其一是「緣中有果」，其二是「緣中無果」；二者互相排斥，不可同真，但卻涵攝這類關係的一切可能性，故龍樹頌言：「是（此）緣為有果？是緣為無果？」此二種關係亦可構成假言命題如下：



假若能夠證明「緣中有果」不成立，又能證明「緣中無果」亦不成立，則可以證成「緣不能生果」，換言之，可以證明「果從緣

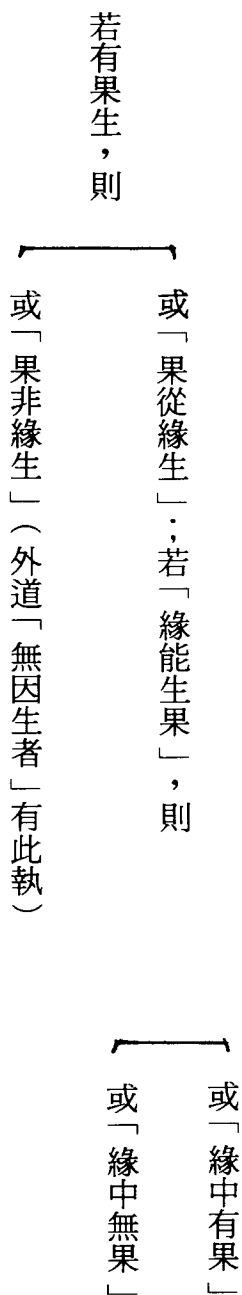
生」不能成立。其論證程序當如下列：

大前提：設有緣能生（「有自性」之）果，則或「緣中有果」，或「緣中無果」，非餘。（此為必然是真的分析命題。）

小前提：今已證知：「緣中有果」不可得，「緣中無果」亦不可得。（此為待證的命題。）

結論：故知：「有緣能生（「有自性」之）果」不能成立（按：亦即「果從緣生」不能成立。）
（如能證明小前提是真，則此推得的結論亦必然是真。）

下文即依此程序進行辯破。今合前後二類關係（稱為「二門」）的四種可能性（稱為「四關」：或稱「上門二關」及「下門二關」），表列如下：



下面龍樹要做的工作，就是遮破「上門二關」及「下門二關」，亦即要證成青目《釋文》所謂「二俱不然」。

【釋文】何以故？

【頌文】因是法生果，是法名為緣。若是果未生，何不名非緣⁶⁵果先於緣中，有無俱不可。先無為誰緣？先有何用緣？

【釋文】諸緣無決定。何以故？若果未生，是時不名為緣，但眼見從緣生果，故名之為緣。緣成由於果。以果後緣先

丙三、總破四緣

故，若未有果，何得名緣？如瓶，以水土和合故有瓶生；見瓶，故知水土等是瓶緣。若瓶未生時，何以不名水土等為非緣？是故果不從緣生。緣尚不生，何況非緣？

復次，緣中先非有果、非無果。若先有果，不名為緣，果先有故；若先無果，亦不名為緣，不生餘物故。

【疏義】此是「觀四緣不生」的第三段。依青目釋，破「四緣生果」大別從兩條途徑進行，其一是「總破」，其二是「別破」⑥⑥。今文是「總破」，回應前頌而來。回應「果為從緣生？為從非緣生？」的「上門二關」，所以有初頌（即「因是法生果，是法名為緣。若是果未生，何不名非緣？」），以破「上門二關」，破「有果生」。回應「是緣為有果？是緣為無果？」的「下門二關」，所以有次頌（即「果先於緣中，有無俱不可。先無為誰緣？先有何用緣？」），以破「下門二關」，破「有緣能生果」。今釋彼義，共分「破上門二關」、「破下門二關」、「總破四緣能生果」等三節，分別予以處理。

一者，破上門二關：目的在雙破「果從緣生」及「果非緣生」，以達至「（有自性之）果不生」的論證目標。

甲、破「果從緣生」：未進行推證之前，龍樹先依「說一切有部」義，界定「緣」的涵義；如頌所言：「因是法生果，是法名為緣。」（對此定義，青目並無釋文。）意義應是：

1. 若：當「A法」正生「B法」為果時，

2. 則：「A法」才是「B法」的「緣」（此「緣」字涵蓋四緣而統說之）。

那即是說「緣」與所生的「果」，彼此是相因待的；某法若「不生果」，或「未生果」時，皆無「緣」義。如「石頭」不生「穀

芽」，則「石頭」不得作為「穀芽」的「緣」；「穀種」，若未生「穀芽」之時，彼「穀種」亦非「穀芽」的「緣」；若當「穀種」已生「穀芽」而轉壞時，彼「穀種」亦非「穀芽」的「緣」，只有正當「穀種」生「穀芽」的時候，彼「穀種」才能名為此「穀芽」的「緣」。所以青目闡述此義言：「若果未生，是時不名為緣，但眼見從緣生果，故名之為緣；如瓶，當現見由水土和合而有，則（方便）可說彼水土等和合是生瓶的『緣』；若水土等還未生瓶，則不能說彼水土等是生瓶的『緣』。」不過世間總是執著，於過去經驗中，取得印象，堅執某物為某物生起的「緣」（如堅執「水土」等，恆時可作生「瓶」之「緣」），於是把「緣」與「果」說成有固定必然的關係，而執著某某「果」，必然決定從某某「緣」生起，具備某某「緣」，必然決定生某某果。依吉藏《中觀論疏》的分析⑥⑦，可從兩個方向，破「果從緣生」義：

（Ⅰ）緣無定性破。（Ⅱ）緣成非緣破。茲分述如下

（Ⅰ）、緣無定性破：依「緣」的定義（即「因是法生果，是法名為緣。」），「緣」是否能成為「緣」，不由自體決定，而由是否有果生起，才得決定。如「水土」是否為「瓶」的「緣」，不由「水土」所決定，而由是否有「瓶」生起而決定，（故當「水土和合有瓶生起時，說「水土」是「瓶」的「緣」；當「水土」未有瓶生起時，則應說「水土」非「瓶」之「緣」；同一是「水土」，有時可作「瓶」之「緣」，有時不能作「瓶」之「緣」，故知「緣無決定」。）如是正如青目所說：「緣成由於果。」則「緣」無「自性」，但說一切有部卻執「緣」有「自性」，「果」亦有「自性」，（法體恆存故）。「緣」既無定性，亦無「自性」，則「緣」便不是說一切有部所說「有自性」

的「緣」；如是彼執「有自性」的果如何從「無自性」的「緣」生起？可作證式如下：

大前提：若所執有自性的「果」能從緣生，則必從有自性的「緣」生起。

小前提：今「緣」無定性，則亦無自性。

結 論：故知有自性的「果」不從緣生。⑥⑧

Ⅱ、緣成非緣破：依定義：「因是法生果，是法名為緣。」故果未生，則不得為「緣」，如「瓶」未生，能生的「水土等」不得名為「生瓶」之「緣」，那末一般人共許多「緣」（瓶之緣）的「水土」，反成「非緣」（非瓶之緣）。但「果」未生時，才須藉「緣」以得生，故從作用言，則如青目所謂「果後，緣先」。若「果」已生，則成為「緣」的事物，其作用已經消失，如何能生果？「果」何須藉「緣」以得生起？如是「果」不藉「無作用的緣生起」，反而憑藉「有作用的『非緣』生起」，（如「瓶」須藉未生瓶的「非緣」水土生成）故知「果不從緣生。」論式如下：

大前提：若果從緣生，則依有作用的緣生，不依（無作用的）非緣生。

小前提：今所言果，不依（無作用的）緣生，反依（有作用的）非緣生。

結 論：故知「果不從緣生」。⑥⑨。

乙、破「果非緣生」：「果非緣生」，即「果從無因生」。龍樹頌文，不再破「果非緣生」，因為，如青目《釋文》所說：「緣尚不生，何況非緣？」意謂：有「水土」諸緣，尚非必然決定能生「瓶」這果法，若連「水土」也沒有，無因無緣，「瓶」法怎能生起？故知「果非緣生」亦不得成。（按：前於「四門不

生」時，已破「無因生」，即破「果非緣生」，故龍樹於此不再加遮破。）

如前「破前審定」所說：「設『有（自性）果生』，則或『果從緣生』，或『果非緣生』，非餘。」我們已分別證成「果從緣生」不可得，及「果非緣生」亦不可得。

故知：（有實自性之）果不生。

二者：破下門二關：目的在雙破「緣中有果」及「緣中無果」，以達成「（有自性之諸）緣不能生果」的目標。若證得「（有自性之諸）緣不能生果」，此亦間接證成「果從緣生不可得」。龍樹次頌言：「果先於緣中，有無俱不可。先無為誰緣？先有何用緣？」頌文可重組為二：甲、「於緣中不可先有果，（以）先有何用緣（故）」，此破「緣中有果」的封執。乙、「於緣中不可先無果，（以）先無為誰緣（故）」，此破「緣中無果」的邪計。茲分別論述如下：

甲、破「緣中有果」：青目釋言：「若先有果，不名為緣，果先有故。」論證的程序如后：

1. 若有法名為「緣」，則是法應有生果的作用。（因「緣」的定義是：「因是法生果，是法名為緣。」）

2. 今執「緣中先有果」，則「果」已先有故，不必籍緣以得生，（先有何用緣）那末，緣便無生果的作用。

3. 故知「先有果的緣」，不得名為「緣」。

如是可知「緣中先有果」的「緣」不得名為「緣」，再沒有生果的作用，故不能成立。

乙、破「緣中無果」：青目釋言：「若先無果，亦不名為緣，不生餘物故。」論證的程序如後：

1. 若有法名為「緣」，則是法應有生果的作用。（定義）

2. 今執「緣中先無果」，則彼緣不是此果的緣，故無能有生此果的作用。

3. 故知「先無果的緣」，不得名為「緣」。

如是可知「緣中先無果」的「緣」不得名為「緣」，不具有生其所應生之果的作用，故不能成立。

今回應「破前審定」的「下門二關」，進行遮破，論式如下：

大前提：若「緣能生果」，則或「緣中有果」，或「緣中無果」，非餘。

小前提：今已證得「緣中有果」不成，「緣中無果」亦不成。

結論：「緣不能生果」。

「緣（既）不能生果」，則「果從緣生」亦不能成立。

三者、總破四緣能生果：簡單地說，於破「下門二關」中，已破「緣能生果」；此「緣」者，是統攝「四緣和合」而說的，故知亦已「總破四緣能生果」義；外人若欲藉「四緣生果」以救「有自性」義及「有生」義，已經失敗。不過我們還可綜合「二門四關」作個小結。

大前提：若有（自性之）果生，則彼果或「從緣生」，或「非從緣生」，非餘。

小前提：上文反復論證，已確推知「果從緣生」不可得，「果非緣生」亦不可得。

結論：故可確知：（有自性之）果不生。

「果既不生」，則決定「四緣生果」不可得。「四緣既不能生果」，則欲藉此以救「自性」義及「生」義，都成泡影，而「不生」之義，則更應明確而無有疑竇。

丙四、別破四緣

丁一、別破因緣

【釋文】問曰：已總破一切因緣，今欲聞一一破諸緣。答曰：

【頌文】若果非有生，亦復非無生，亦非有無生，何得言有緣？

⑦⑩

【釋文】若緣能生果，應有三種：若有、若無、若有無⑦⑩？如先偈中說。緣中若先有果，不應言生，以先有故。若先無果，不應言生，以先無故，亦緣與無緣同故。有無亦不生者，有無名為半有半無，二俱有過；又有與無相違，無與有相違，何得一法有二相？如是三種求果生相不可得故，云何言有因緣？

【疏義】此是「觀四緣不生」的第四段，繼前「總破四緣」後，今「別破四緣」。於別破中，共分四節，（丁一）是別破因緣能生果，（丁二）是別破次第緣能生果，（丁三）別破所緣緣，（丁四）別破增上緣。今是（丁一）別破因緣，分三個步驟進行闡釋：

甲、分析「因緣」能「生果」的各種情況：青目分析「因緣」若能「生果」，可有三種情況，所謂「若有、若無、若有無」。「因緣」與所生的「果法」關係如下：

設：「因緣能生果」，則

或「因緣中先有果」	或「因緣中先無果」
或「因緣中先有果亦先無果」	

若依邏輯的「排中律」來分析，「若因緣能生果，則因緣中或先有果或先無果」已經是一個必然是真的「分析命題」，其公式是：

$$P \vdash Q \vee \sim Q$$

此公式是一個「恒真式」。今龍樹於「緣中有果」、「緣中無果」之外，添加「緣中亦有果亦無果」一種情況，使能盡量窮盡一切。這是龍樹的思維特色，今試以符號分析如下：

設：P是「因緣能生果」

Q是「因緣中先有果」

$\sim Q$ 是「因緣中先無果」

$(Q \sim Q)$ 是「因緣中亦先有果、亦先無果」。

則：構成一分析式必然是真的「恒真式」如下：

$$P \rightarrow Q \vee \sim Q \quad (Q \sim Q)$$

讀成：「若『因緣能生果』，則或『因緣中先有果』，或『因緣中先無果』，或『因緣中亦先有果，亦先無果』，非餘。」此「恒真式」是必然地真，可作以後推理的大前提。

乙、依前頌例破：餘下的工作是要證成「因緣中先有果」、「因緣中先無果」及「因緣中非先有果、非先無果」皆不可能，亦即要證成龍樹頌文「（於緣中）果非（先）有生，亦復非（先）無生，亦非（先）有（及先）無生」等皆得成立，以求達致「因緣不能生果」（頌文作「何得言有緣（能生果）」）此目標。其實於上文「總破四緣」中，亦已進行相類似的辨破。彼頌言：「果先於緣中，有無俱不可；先無為誰緣？先有何用緣？」早於上文交待其論證方式，故今依前頌例破如下：

1. 若因緣中先有果，則果不需「因緣」生，以「果先已有」，不必藉「因緣」而後生，「因緣」即失去生果的作用。

2. 若因緣中先無果，則果不從「因緣」生，以「果於緣中既無」，則「緣不能生果」。又「緣中既無果」，則「因緣」與「非緣」無別，何須藉「因緣」以生果？藉「非緣」可以。

3. 若緣中亦先有果，亦先無果，則亦不能生果；一者、有「不生過」：「亦先有果、亦先無果」是「半有果」、「半無果」；前已證得「緣中有果不能生果」，「緣中無果亦不能生果」，今云「半有果、半無果」兼具前二過，故知亦不能生果。二者、有「相違過」：「有果」與「無果」是矛盾詞；有「有果」之相，便不能同時有「無果之相」，二相違相不能並存故；一法既不能有二相違之相，故「亦先有果、亦先無果」根本是戲論，必然地不能成立。

丙、結「因緣不能生果」：於「依前頌例破」中，已證知：「因緣中先有果」不可得，「因緣中先無果」不可得，「因緣中亦先有果、亦先無果」亦不可得。即已具備足夠資料進行總結：大前提：若「因緣能生果」，則或「因緣中先有果」，

或「因緣中先無果」，或「因緣中亦先有果、亦先無果」，非餘。（必然地真） $[P \rightarrow Q \vee \sim Q]$

$$Q \vee (\sim Q)$$

小前提：今已證得：「因緣中先有果」及「因緣中先無果」及「因緣中亦先有果、亦先無果」俱不成。（證得是真） $[\sim Q \sim (\sim Q) \sim (Q \sim Q)]$

結論：故知：「因緣不能生果」。（前提是眞，涵結證亦眞。）〔S.P〕。

丁二、別破次第緣

〔釋文〕次第緣者：

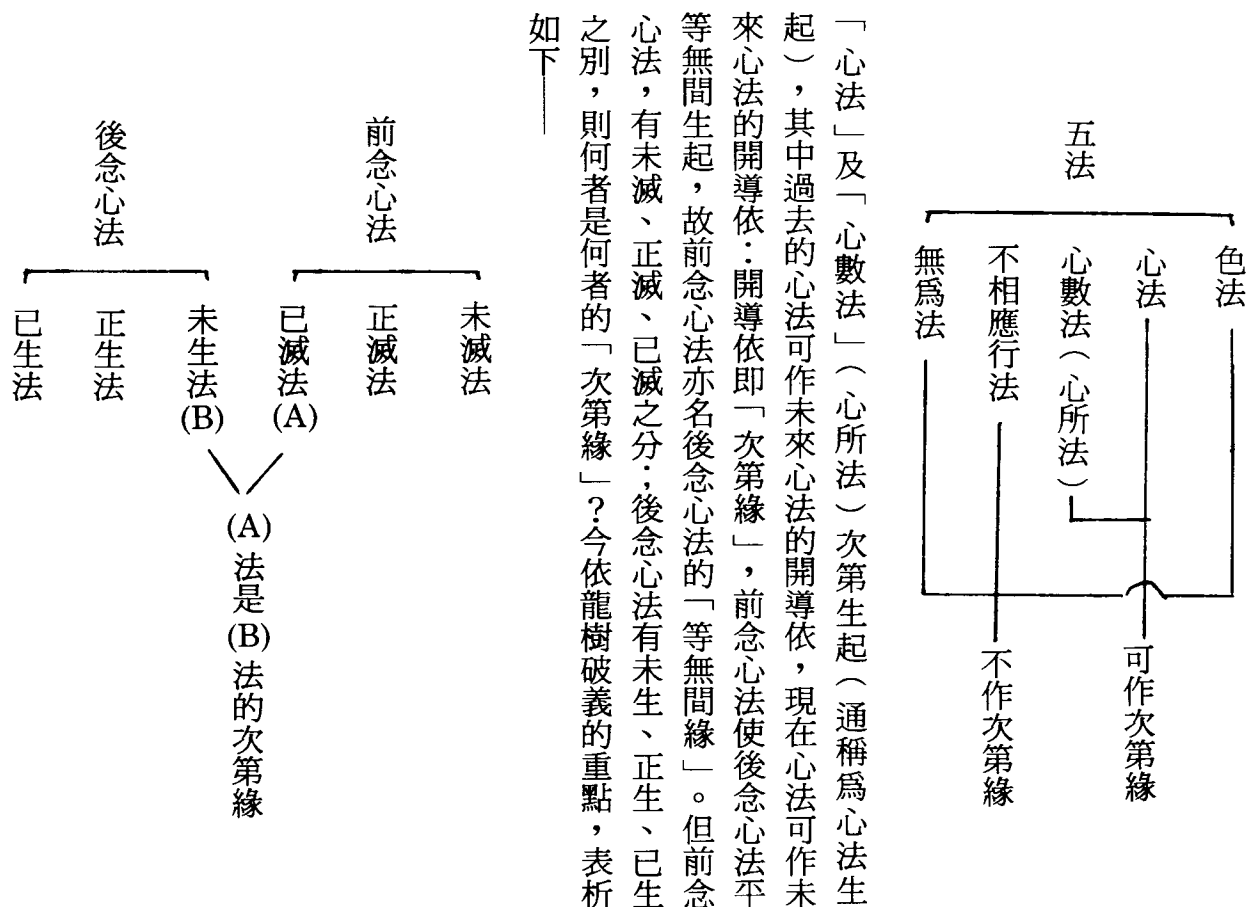
〔頌文〕⁷²果若未生時，則不應有滅；滅法何能緣？故無次第緣⁷³。

〔釋文〕諸心、心數法，於三世中次第生；現在心、心數法滅，與未來作次第緣。未來法未生，與誰作次第緣？若未來法已有，即是生，何用次第緣⁷⁴？現在心、心數法無有住時。若不住，何能爲次第緣？若有住，則非有爲法。何以故？一切有爲法，常有滅相故。若滅已，則不能與作次第緣。若言滅法猶有。則是常；若常，則無罪福等。若言滅時能與作次第緣。滅時半滅半未滅，更無第三法名爲滅時。又佛說一切有爲法念念滅，無一念時住。云何言現在法有欲滅、未欲滅？汝謂一念中無是欲滅、未欲滅，則破自法。汝阿毗曇說有滅法，有不滅法，有欲滅法，有不欲滅法。欲滅法者，現在法將欲滅；未欲滅者，除現在將欲滅法，餘現在法及過去、未來無爲法，是名不欲滅法。是故無次第緣。

〔疏義〕此是「別破四緣」的第二節。於四緣中，前已被「因緣」，依次第今當破「次第緣」（即「等無間緣」）。疏文分三：

甲、敘說一切有部的次第緣義：青目引阿毗曇人有關「次第緣」的涵義云：「諸心、心數法（即「心所法」），於（過去、現在、未來）三世中次第生（起）；現在心、心數法滅，與未來（法）作次第緣。」說一切有部把一切法分爲五種，只有心法及心數法（即「心所法」）有緣慮作用，具「次第緣」的作用。餘

法則無，試表列如下。



從表可見：說一切有部只有計執「前念心法中的已滅法(A)」具開導作用，平等無間隔地使「後念心法中的未生法(B)」能夠生起。(因「未滅法」未滅，後念則不生，「已生法」已生，不必有所待之緣：「正滅」、「正生」不離餘法，故皆不取。)而彼(A)、(B)二法都執實為有「自性」者，說「A法」是「B法」的等無間緣，即「次第緣」。

乙、從能緣果破：彼既執「前念已滅心法」是「後念未生心法」的「次第緣」(按：嚴格的說法，應該是「前念已滅心、心數法」與「後念未生心、心數法」作「次第緣」。今先從「後念未生心法」這「能緣果」起破，下面再從「前念已滅心法」這「次第緣」起破。今先破「能緣果」。

頌文前二句(即「果若未生時，則不應有滅」)，是「從能緣果」破。「後念未生的心、心數法」是未生的能緣果；既是「後念未生」，則「前念心、心數法」便不應有滅。依定義，彼執「前念已滅心、心數法」才能成為「後念未生心、心數法」的「次第緣」；今既「未滅」，便不能成為「次第緣」。此是從「能緣果」起破，再結合「次第緣」不可得以作合破。青目再申「從能緣果」破言：「未來法未生，與誰作次第緣？若未來法已有，即是生，何用次第緣？」吉藏《中觀論疏》把它開成三時來破如下^⑦。

依說一切有部所計，唯「後念心、心數法」(即「未來法」)需要「次第緣」才能次第生起，一切「後念心、心數法」不離「未生」、「正生」、「已生」三時，今一一破之：

其一、破未生法：「後念心、心數法」既是未生，則「前念心、心數法」便沒有作用的對象，不成「次第緣」。所以青目言：「未來法未生，與誰作次第緣？」

其二、破已生法：「後念心、心數法」既是已生，則不再需要「前念心、心數法」作為「次第緣」，果已生故。所以青目言：「若未來法已有，即是生，何用次第緣？」

其三、破正生法：所謂「正生」即「半未生」、「半已生」。「半未生」則具前「未生法」的過失；「半已生」則具前「已生法」的過失，所以「次第緣」亦不成立。

今以三段論式，總合諸破如下：

大前提：若「後念心、心數法」必須依籍「前念心、心數法」作「次第緣」然後生起，則或是「後念未生法」，或是「後念正生法」，或是「後念已生法」須籍彼「次第緣」。

小前提：今分別證知：「後念未生法」及「後念正生法」及「後念已生法」均無所籍的「次第緣」。

總結：故知：「後念心、心數法」不須依「前念心、心數法」作「次第緣」。

丙、從次第緣破：說一切有部既以「前念已滅心、心數法」為「後念未生心、心數法」生起作「次第緣」，今就「前念」作「次第緣」的「心、心數法」起破，即頌文所謂「滅法何能緣」。若依青目《釋文》，則其破再分兩步驟：一者是「有住、無住破」；其二是「三時破」：

其一、「有住、無住破」。青目釋言：「現在心、心數法無有住時，若不住，何能為次第緣；若有住，則非有為法。何以故？一切有為法，常有滅相故。」依彼資料，可排成三段以成論證：

1. 若「前念心、心數法」可作「次第緣」，它或以「有

住法」作「次第緣」，或以「無住法」作「次第緣」，非餘。

2. 若以「有住法」作「次第緣」，則「有住法」無「滅相」，是「常法」，是「無為法」，非「有為法」，「常法」、「無為法」無作用故。不能作「次第緣」。

若以「無住法」作「次第緣」，則「不住法」才生即滅，既「滅」即無作用，既無作用，亦不能作「次第緣」。

3. 如是「前念心、心數法」無論「有住法」、「無住」都不能作為「次第緣」。

其二、「三時破」：依青目闡釋及吉藏疏文，「次第緣」可分別從「已滅」、「未滅」、「滅時」等三時來破（按：青目《釋文》隨不同破斥內容而示，今不先引）：

1. 已滅破：此即頌文所謂「滅法何能緣」。說一切有部執「前念已滅心、心所法」可作「次第緣」，但前念既是「已滅」，「已滅法」無有勢用，不能作「次第緣」，如青目所言：「若（前念法）滅已，則不能與作次第緣。若言滅法猶有（存在），則是常；若（是）常（法）（如同虛空）則無（起思作業，招引）罪、福等（果報）。」

2. 未滅破：（青目無釋，今予補足）依前定義，唯「現生在心、心數法滅」始可作「次第緣」；故知「未滅法」不能作「次第緣」。

3. 滅時破：青目言：「若言（正）滅時能與作次第緣，（正）滅時半滅、半未滅、更無第三法名為滅時。」

「正滅時」即「半滅、半未滅」。若是「未滅」，有違「次第緣義」（「已滅法」如得作次第緣故），故不得作「次第緣」；若是「已滅」，即無勢用，故亦不能作「次第緣」。

如是可依「三時」作分析，以證知「前念心、心所法」能作「次第緣」不成。其論證可如下列：

大前提：若「前念心、心數法」能作「次第緣」，則必於「已滅時」作「次第緣」，或「正滅時」作，或「未滅時」作，非餘。

小前提：今已證明「已滅」、「正滅」及「未滅」等三時，皆不得作「次第緣」。

結論：故知：「前念心、心數法」不能作「次第緣」。

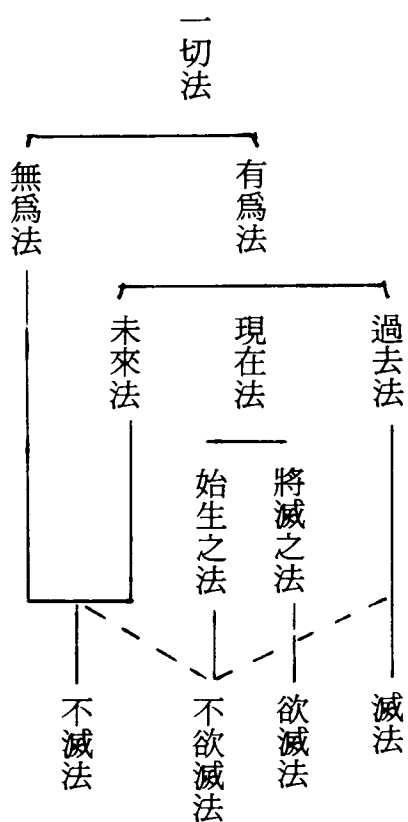
於「三時破」中，青目還就上文「滅時破」的餘勢，還添加「徵經破」無「防退破」，目的在使「說一切有部」的「次第緣」計執徹底瓦解，無一分可立：

「徵經破」：吉藏設有問言：「彼家云何立滅時？」設作答言：「前心欲滅（快將滅），後心欲生（快將生）」，（前念）欲滅（心、心數法）能動（後念）欲生（心、心數法）；欲生（心、心數法）為欲滅（心、心數法）所動（而能生起），故欲滅（心、心數法）為（次第）緣，欲生（心、心數法）為（所生）果。」今為澄清彼混淆的思想，引經說明「無有『欲滅』、『未欲滅』的『滅時』」。如青目云：「又佛說一切有為法念念滅，無一念時住，云何言現在法有『欲滅』、『未欲滅』？」但青目卻沒有說明是何經說，今吉藏補立：

《淨名經》（即《維摩經》）云：「汝今即時亦生、亦老、

亦死。」《無量義經》云：「一切諸法，即時生、住、異、滅也。」既然一切法（指「有為法」）是一念（剎那）之間，即生、即老、即死；即生、即住、即異、即滅。即是證明：一切有為法，才生即滅，無有小住之時，故無所執「欲滅」、「未欲滅」之分，故「有欲滅、未欲滅的滅時」之法是佛所不許的。如執有「欲滅而未滅的滅時」能作「次第緣」，則與佛說背離，不應道理。

「防退破」：彼宗聞引經佛說「一切有為才生即滅，無有欲滅未滅之滅時之法」，便可能改義以退救，說本宗亦無「欲滅、未欲滅法」，以免有違教之失。故青目《釋文》斷其退救的後路云：「汝（若）謂一念中無是欲滅、未欲滅（者），則（有）破自法（違自宗）之失。（何以故？）汝阿毗曇（說一切有部）說有『滅法』，有『不滅法』、有『欲滅法』，有『不欲滅法』。『欲滅法』者，現在法將欲滅；『未欲滅（法）』者，除現在將欲滅法，餘現在法及過去、未來、無為法，是名『不欲滅法』。」今把彼「說一切有部」之諸法分數如下：



彼宗認同一切法可分為「有為法」及「無為法」：「有為法」中

再依「三時」分為「過去法」、「現在法」及「未來法」；「現在法」又再分為「將滅之法」及「始生之法」等二種。如是一切法細分便有五種。其中「有為、過去法」是「滅法」。（過去法已滅故）。「有為、未來法」及「無為法」是「不滅法」（未來法未生，未生則不滅；無為法是常法，常法亦不滅故）。「有為現在、將滅之法」名為「欲滅法」（將滅名「欲滅」故）。至於「不欲滅法」則正取「有為、現在、始生之法」（彼執有實的生、住、異、滅相；「始生之法」唯有「生相」，而無「住、異、滅」諸相，故歸類於「不欲滅法」中，非將滅故）；而「不欲滅法」兼取「有為、過去法」、「有為、未來法」及「無為法」等三（「過去法」已滅，故不再滅，「未來法」未生，「無為法」是常，都無「欲滅（將滅）」的作用故。）^{⑦⑥}故知彼宗實執有「欲滅法」及「未欲滅法」（亦言「不欲滅法」）的存在，不容有退改自宗，說言「一念之中無是『欲滅（法）』」、「未欲滅（法）」（之說）。如若彼唯執「現在欲滅法」為「次第緣」，亦不應理，因為「現在欲滅法」還未滅，以未滅故，後念之法未生，與誰作「次第緣」？

如是反覆論證，說一切有部所執的「次第緣」終不得成立，所以龍樹頌文與青目《釋文》都總結言：「故無次第緣。」（未完待續）

注釋：

⑦⑥依《藏要》校《無畏釋》，此頌是破四緣作用的非理。又番本及梵本的頌文言：「非用成就緣，亦非不成就；非緣不成用，成就胡不爾。」Kenneth K Inada 翻成英文云：The

functional force does not inhene relational conditions. nor does it not in here them. The relational conditions, vice versa, do not inhene the functional force, nor do they not inhene it. 今羅什譯文與彼等異。

⑥5 依《藏要》所校，《無畏釋》謂初頌前半叙他計；逼他墮負，謂乃至未生果時，應是非緣也。至於次頌一、二句，番本、梵本作：「於無義、有義，緣皆不能成。」《無畏釋》云：「爲無體者之緣，或爲有體者之緣，皆不能成也。」今譯倒文。

⑥6 據吉藏《中觀論疏》所分析，青目可能依頌文「略廣因緣中，求果不可得」的含義，把論證「和合因緣中無果」的「略說」部份，說爲「總破」；把論證「一一緣中無果」的「廣說」部份，說爲「別破」。「別破」分別辯破「因緣」、「次第緣」、「所緣緣」及「增上緣」各別皆不能生果。不過某些中論的注釋家不是這樣科判，如印順的《中觀論頌講記》便只有「別破」而無「總破」；把青目說爲「總破」的兩首頌文，都一起歸到「別破」中「觀因緣不成」去。其間取捨，讀者可參印順本自行決定，今不煩贅。

⑥7 見吉藏《中觀論疏》卷第三末。

⑥8 單從「緣無定性」實不能推得「果不從緣生」的結論，因「緣可不生果」，無妨於「果從緣生」，以「緣」亦可有生果之時。如青目所舉，水土和合時故有瓶生，可以爲例。但青目說，水土和合爲「緣」，則有瓶生，此是無自性的「假緣」及無自性的「假生」；「假緣」、「假生」，則不必破，「緣生無自性」故。今所破者，唯是有自性的「果」，能從有自性的「緣」生起。二者有別，讀者應知。所以清辨《般若燈論釋》（如卷二引頌言：「所有諸物體，及以外衆緣，言說音聲等，

是皆無自性。」）及安慧《大乘中觀釋論》（如卷二引頌言：「若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生？」）亦再三遮破有「自性」的「緣」之存在。所以彼所執「有自性的果，不能從無自性的緣生起」。

⑥9 吉藏一段「釋疑」，可供讀者參考。問：此偈文正是難外緣非緣，正是破緣，云何破果（即破「果從緣生」）？答：「須長觀偈意。外人云：『果從緣生』，是故『有果』。破云：『果未生時，（若）有緣（的存在），（則）果可從緣生，是故有果。果未生時，不名緣，云何果從緣生而有果耶？果未生時，（所緣者即）非緣，非緣云何能生果而有果耶？』故是正破果矣。」吉藏論證「果不從緣生」與前論式稍異，可資參考。見《中觀論疏》卷第三末。

⑦0 依《藏要》校勘，此頌番本、梵本作：「若時法有無、或俱皆不成；所謂能生因，此云何應理！」又按西藏譯《中論疏》佛護釋云：「此就能生之義而破因緣。」

⑦1 依《藏要》所校，《無畏釋》原云：「若計法從因生，此法應是有、是無等。」今譯有異。

⑦2 依《藏要》校番本、梵本、釋本、燈本，順前總標，此頌依次序排在「所緣緣頌」之後。今本提前。

⑦3 依《藏要》校勘番本、梵本，順「結頌」法，此三四句互倒，意云：「故（等）無間（緣）非理，又滅孰爲緣？」

⑦4 依《藏要》校《無畏釋》，意謂：「若說生法爲緣，諸法未生，則無滅（法）可作緣；諸法既生，則已滅（法）不成緣。」

⑦5 見吉藏《中觀論疏》卷第三末。

⑦6 同見註⑦5。

優婆塞戒經研習之三十四



談在家菩薩應受的六重戒

智銘

在家菩薩受三皈依以後，就可以受六重戒了。佛陀說：

「若言『能』者，復應語言：『人有五事，現在不能增長財命，何等爲五？一者、樂殺，二者、樂盜，三者、邪淫，四者、妄語，五者、飲酒。』」

在家菩薩受戒之前的準備事項都能作到，現在再告訴他另外還有五件重大事，也必須作到，那就是：

一、不殺生：

「一切衆生因殺生故，現在獲得惡色、惡力、惡名、短命、財物耗減、眷屬分離、賢聖呵責、人不信用，他人作罪，橫罹其殃，是名現在惡業之果；捨此身已當墮地獄，多受苦惱，飢渴長命，惡色、惡力、惡名等事，是名後世惡業之果，若得人身，復受惡色、短命、貧窮。是一惡人因緣力故，令外一切五穀、果蔬，悉皆減少，是人殃流，及一天下。」

一個人若以殺生爲樂，他現在受惡色、惡力，乃至眷屬分離，橫罹殃禍之報；死了以後，又墮入地獄之中去受苦報。苦報受盡，若再受生爲人身，仍是一個惡色、惡力、貧窮、多殃的人，因此佛制不殺戒。

二、不偷盜：

「善男子！若人樂偷，是人亦得惡色、惡力、惡名、短命、財物耗減、眷屬分離。他人失物，於己生疑。雖親附人，人不見信，常爲賢聖之所呵責，是名現在惡業之報。捨此身已，墮於地獄，受得惡色、惡力、惡名、飢渴、苦惱，壽命長遠，是名後世惡業之果；若得人身，貧於財物，雖得隨失，不爲父母、兄弟、妻子之所愛念，身常受苦，心恒愁惱。是一惡人因緣力故，一切人民凡所食噉，不得色力，是人惡果，殃流萬姓。」

一個人若以偷竊爲樂，他在這一生即使偷得財物千億，也得不到安心的享用和他人的尊敬。死了以後也會墮入地獄之中去受

苦報。苦報受完再生爲人身，必是一個父母、兄弟、妻子不愛的人，受苦無盡，及於萬生萬死之報。因此之故，佛陀乃制不盜之戒。

三、不妄語

「善男子！若復有人樂於妄語，是人現得惡口、惡色，所言雖實，人不信受，衆皆憎惡，不喜見之，是名現世惡業之報；捨此身已，入於地獄，受大苦楚，飢渴熱惱，是名後世惡業之報；若得人身，口不具足，所說雖實，人不信受，見者不樂，雖說正法，人不樂聞，是一惡人因緣力故，外物一切資產減少。」

一個人若樂於說妄語，他在這一生將遭受很多種的惡報，最重要的是不受大衆歡迎而憎惡，死了以後又將墮入地獄，受大飢渴的苦楚之報；即使罪報完畢，復得人身，仍是一個見者不樂交往的人物，所以佛陀制不妄語戒。

四、不飲酒

「善男子！若復有人樂飲酒者，是人現世喜失財物，身心多病，常樂鬥諍，惡名遠聞，喪失智慧，心無愧慚，得惡色力，常爲一切之所呵責，人不樂見，不能修善，是名飲酒現在惡報；捨此身已，處在地獄，受飢渴等無量苦惱，是名後世業之報；若得人身，心常狂亂，不能繫念思惟善法。是一惡人因緣力故，一切外物資產臭爛。」

一個人若樂於飲酒，他在這一生一定是個財產耗盡，身心多病，常念打鬥鬧事，沒有人樂與親近等等惡報；死了以後，也將墮入地獄受飢渴的苦報；苦報受盡，再得人身時，一定是一個身

心喪亂，不能修得善法的可憐人，因此，佛陀制不飲酒戒。

五、不邪淫

「善男子！若復有人，樂爲邪淫，是人不能護自他身，一切衆生，見皆生疑，所作之事，妄言在先，於一切時，常受苦惱，心常散亂，不能修善，喜失財物，所有妻子心不戀慕，壽命短促，是名邪淫現在惡果；捨此身已，處在地獄，受惡色力、飢渴、長命、無量苦惱，是名後世惡業果報；若得人身，惡色、惡口、人不喜見，不能守護妻妾男女。是一惡人因緣力故，一切外物不得自在。」

一個人若樂於邪淫，就是樂與妻子以外的第三者行淫，他這一生將受身心散亂、失財、壽命短促等等的惡報，死了以後，墮入地獄，將受飢渴等苦報，苦報受盡，若再得人身，仍將是一個惡色、惡口、人不喜見，且無法守護自己的妻子不被他人所淫的惡報。因此佛陀制不邪淫戒。

「善男子！是五惡法，汝今真實能遠離不？」

出家比丘，以這五戒來詢問請求受戒的在家菩薩，知了這五惡法以後，能真實的遠離五惡法，不予違犯嗎？

「若言『能』者，復應語言：『善男子！受優婆塞戒，有四事法所不應作，何等爲四？無貪因緣不應虛妄，無恚瞋、癡、恐怖因緣，不應虛妄，是四惡法，汝能離不？』」

前面是說五惡法，也就是五戒，若能離能守，除此之外還有四惡法要能去離，那就是貪、瞋、癡、恐怖。貪、瞋、癡是三毒，恐怖者是因爲心有所疑，「疑」也是一毒，這就是四毒，

若再加上「憍慢」，則成五毒，這五毒是生死的苦本，這苦本不離，生死即不能解脫。

「若言「能」者，復應語言：「善男子！受優婆塞戒有五處所不應遊：屠兒、姪女，酒肆、國王、旃陀羅舍。如是五處，汝能離不？」」

佛陀認為有五個處所，在家菩薩不能去：

屠兒：就是殺豬、殺狗等衆生的處所，不應該去。

姪女：就是妓院，專營姪業之處，不可以涉足其中。

酒肆：就是酒店，賣酒之處，既不能飲酒也不能往遊。

國王：就是國家元首，與之交遊有害無益，俗語說：伴君如伴虎，虎一旦發威，能傷無辜，所以不可與之交遊。

旃陀羅舍：是專門殺狗等衆生的屠夫，是執暴的惡人之家，不可前往。

「若言：「能」者，復應語言：「善男子！受優婆塞戒復有五事所不應作，一者、不賣生命，二者、不賣刀劍，三者、不賣毒藥，四者、不得酤酒，五者、不得壓油。如是五事，汝能離不？」」

還有五件事，受戒以後的在家菩薩不可作：

一者、不賣生命：即不作賣買衆生的生意，這有助殺生。

二者、不賣刀劍：刀劍爲殺生工具，不可以助殺。

三者、不賣毒藥：一切毒藥有害衆生，不可以害衆生。

四者、不得酤酒：即不可以賣買酒類，傷害衆生。
五者、不得壓油：凡壓油種子中有虫，壓油即殺生。

「若言「能」者，復應語言：「善男子！受優婆塞戒，復有三事不應爲：一者、不作羅網，二者、不作藍菜，三者、不作釀皮。如是三事，汝能離不？」」

受了優婆塞戒的在家菩薩，還有三事不可作：

一者、不作羅網：羅者可以捕鳥獸；網者可以捕魚蝦，都是殺生工具，所以不可作。

二者、不作藍菜：藍菜是一種澗葉蔬菜，可以製染料，藍菜上常有蟲寄生，製藍菜即是殺生，所以不可作。

三者、不作釀皮：是以植物果實之皮釀造果汁或酒類，果皮中常有蟲寄生，釀皮即是殺生，所以不可作。

「若言「能」者，復應語言：「善男子！受優婆塞戒，復有二事不應爲：一者、構蒲、圍碁、六博。二者、種種歌舞技樂。如是二事，汝能離不？」」

受優婆塞戒以後的在家菩薩，還有二事不可作：

一者、構蒲、圍碁、六博：這三者都是古代賭博性娛樂，所以不可作。

二者、種種歌舞技樂：這是有荒淫氣味之娛樂，不可作。

「若言「能」者，復應語言：「善男子！受優婆塞戒已，有四種人不應親近：一者、碁博，二者、飲酒，三者、欺誑，

四者、酤酒。如是四人，汝能離不？」

這裏提出四種人不可以親近，所謂近朱者赤，近墨者黑：

一者、碁博：就是以賭博爲業的人，不務正業，不可近。

二者、飲酒：嗜飲酒爲樂，每飲必醉，不可親近。

三者、欺誑：就是以詐欺說謊爲樂的人，不可親近。

四者、酤酒：就是以販賣酒類爲業的人，不可親近。

「若言『能』者，復應語言：『善男子！受優婆塞戒，有法放逸所不應作。何等放逸？寒時、熱時、飢時、渴時、多食飽時、清旦、暮時、憶時、作時、初欲作時、失時、得時、怖時、喜時、賊難穀貴時、病苦、壯少、年衰老時、富時、貧時、爲命求財時。如是時中不善法，汝能離不？』」

這一條是指受戒以後，任何時間都不可放逸懈怠：

「寒時」：怕冷，畏縮不肯用功；「熱時」：懶散，意志不能集中；「飢時」：慌亂，四肢無力；「渴時」：心焦意躁，不能安定；「飽時」：放蕩，心生淫欲；「清旦」：貪睡，懶床不起；「暮時」：萎靡不振，不肯努力；「憶時」：心雖慚愧，但不知求改；「作時」：雖在修學，但不知用心；「初欲作時」：一時衝動而後勁不繼；「失時」：既已失之，苟且偷安；「得時」：既有所得，躊躇滿志；「怖時」：心生恐怖，畏縮憂心；「喜時」：心生歡喜，得意忘形；「賊難穀貴時」：賊兵災難，破壞生產，不知努力耕作；「病苦時」：全身萎頓，無心向道；「壯少時」：只知嬉遊；「年衰老時」：少壯不努力，老大徒傷悲，不知及時補救；「富時」：富有一切，不再修道；「貧時

」：貧窮喪志，不知振作；「爲命求財時」：一心求財，不知修命。在這些時候，能生放逸，修菩薩道者，都應遠離而努力精進。

「若言『能』者，復應語言：『善男子！受優婆塞戒，先學世事，既學通達，如法求財，若得財物，應作四分：一分供養父母、己身、妻子、眷屬，二分應作如法販轉，留餘一分藏積俟用，如是四事，汝能作不？』」

「先學世事」者，是指世間各行各業都可以學習，如學農、學工、學商等等，學修通達，就可以以正法求財，得財物以後，分爲四分使用：

一分用來供養父母、自己、妻子、眷屬使生活無缺。

二分用來作週轉，用爲經營正業的貨本，以謀求更多財富。

一分藏積起來儲存，以防急難及不時之需。

這是佛陀告訴在家菩薩理財的方法。

「若言『能』者，復應語言：『善男子！財物不應寄付四處：一者、老人，二者、遠處，三者、惡人，四者、大力。如是四處不應寄付，汝能離不？』」

佛陀教育在家菩薩如何積藏財物，有四處不可存放：

一者、老人：壽命很短，放於他處，死後拿不回來。

二者、遠處：寄放遠處，急難時遠水救不了近火。

三者、惡人：其性兇惡，貪得無厭，若不還時難以求回。

四者、大力：具有大財之人，財大勢大，若欲吞沒，無力與之計較。

「若言『能』者，復應語言：『善男子！受優婆塞戒，有四惡人常應離之：一者、樂說他過，二者、樂說邪見，三者、口軟心惡，四者、少作多說，是四惡人，汝能離不？』」

這裏又舉四種惡人應遠離：

一者、樂說他過：只說他人長短，不自反省的人。

二者、樂說邪見：只說與佛法相左之見，不說正見之人。

三者、口軟心惡：口是心非，雙重人格的人。

四者、少作多說：作得少，說得多，或只說不作的人。

「若言『能』者，應令是人滿六月日，親近承事出家智者，智者復應至心觀其身四威儀。」

這幾句經文，是對受戒的在家菩薩行觀察的功夫，叫他們與出家智者相處六個月之久，智者至心觀察其行、住、坐、臥四威儀，是否與五戒以及上列遮難各事相合，若不相合而相違，表示其不能受戒，若一一相合，則是真在家菩薩，真佛弟子，可以授與戒法了。

「若知是人能如教作，過六月已，和合眾僧滿二十人，作內羯磨：『大德僧聽！是某甲，今於僧中乞受優婆塞戒，滿六

月中，淨四威儀，至心受持，淨莊嚴地，是人丈夫，是男子身，若僧聽者，僧皆默然，不聽者，說！』」

「羯磨」者是梵音，是職司戒會中懺悔等作業並向大眾宣告之大德比丘，凡受戒之在家菩薩經過六個月的觀察以後，再集合二十位大比丘為尊證，羯磨向二十位大比丘宣告，受戒者已觀察六個月，四威儀清淨，是不是可以允許他受戒，若允許的話，大家可以緘默，若不允許的話，為什麼不允許，說出其理由。若大家緘默不語，表示無意見，同意其接受戒法。

「僧若聽者，智者復應作如是言：『善男子！諦聽！諦聽！僧已和合聽汝受持優婆塞戒，是戒即是一切善法根本，若有成就如是戒者，當得須陀洹果，乃至阿那含果；若破是戒，命終當墮三惡道中。善男子！優婆塞戒，不可思議，何以故？受是戒已，雖受五欲，而不能障須陀洹果至阿那含果，是故名為不可思議。汝能憐愍諸眾生故，受是戒不？』」

這一段話是在家菩薩請求依附受戒的出家比丘，也是擔任觀察的智者，也就是這一次戒會的得戒和尚。當二十位尊證比丘允許其受戒以後，仍告訴受戒者：「戒法不可思議，若能守戒，可得初果須陀洹、二果斯陀含、三果阿那含，若想得四果，必須出家，才能成無漏阿羅漢；若不能守戒而破戒的話，死後就要墮入三惡道了，後果這麼嚴重，還願意再受戒嗎？」這是最後一次叮嚀。

「若言『能受』，爾時，智者次應為說三歸依法，第二、第

三亦如是說，受三歸已，名優婆塞。爾時，智者復應語言：「善男子！諦聽！諦聽！如來正覺，說優婆塞戒，或有一分，或有半分，或有無分，或有多分，或有滿分。若優婆塞受三歸已，不受五戒，名優婆塞，若受三歸，受持一戒，是名一分；受三歸已，受持二戒，是名少分。若受三歸，持二戒已，若破一戒，是名無分；若受三歸，受持三、四戒，是名多分；若受三歸，受持五戒，是名滿分。汝今欲作一分優婆塞，作滿分耶？」若隨意說，爾時智者當隨意授。」

這一段經文，是得戒比丘徵詢受戒者意見，先說明受三歸依後，再受多少戒法，能得多少分的功德，由受戒者自由選擇，得戒比丘依其志願而授與戒法，這一點充份表示受戒是完全的自由意願，一點也不勉強。現在授與戒法：

「既受戒已，復作是言：『優婆塞者有六重法，善男子！雖爲天女乃至蟻子，悉不應殺。若受戒已，若口教殺、若身自殺，是人即失優婆塞戒，是人尚不得煖法，況須陀洹至阿那含？是名破戒優婆塞、臭優婆塞、旃陀羅優婆塞、垢優婆塞、結優婆塞，是名初重。』」

這一條是得戒比丘說明受戒以後，如果能嚴持戒法，不犯殺生，就能得四加行的善根，就是煖法、頂法、忍法、世第一法，可生無漏智，證悟聖諦。若是破了這殺戒，就要被稱之爲破戒優婆塞，乃至結優婆塞，苦報就很重了。

「優婆塞戒，雖爲身命，不得偷盜乃至一錢，若破是戒，是人即失優婆塞戒，是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那

含？是名破戒優婆塞、臭、旃陀羅、垢、結優婆塞，是名二重。」

這是說受戒以後，不可以犯偷盜，雖少至一錢也不可偷，否則就要受重報了。

「優婆塞戒，雖爲身命，不得虛說我得不淨觀至阿那含，若破是戒，是人即失優婆塞戒，是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那含。是名破戒優婆塞、臭、旃陀羅、垢、結優婆塞，是名三重。」

這一條是說明受戒以後，不可以破妄語戒，自己沒有得不淨觀，沒有得須陀洹或阿那含果位，却妄說自己得了，說了這樣的大妄語，就是破戒優婆塞，果報很重。

「優婆塞戒，雖爲身命，不得邪淫，若破是戒，是人即失優婆塞戒，是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那含。是名破戒優婆塞、臭、旃陀羅、垢、結優婆塞，是名三重。」

這一條是說明受戒以後，不可以破妄語戒，自己沒有得不淨觀，沒有得須陀洹或阿那含果位，却妄說自己得了，說了這樣的大妄語，就是破戒優婆塞，果報很重。

「優婆塞戒，雖爲身命，不得邪淫，若破是戒，是人即失優婆塞戒，是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那含，是名破戒優婆塞、臭、旃陀羅、垢、結優婆塞，是名四重。」

這一條是不可以行邪淫，若破了邪淫戒，就失去優婆塞戒了，他不但不能得煖法及果位，還要受重報。

「優婆塞戒，雖爲身命，不得說比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷所有過罪，若破是戒，是人即失優婆塞戒，是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那含，是名破戒優婆塞、臭、旃陀羅、垢、結優婆塞，是名五重。」

這一條是不可以說四衆過罪，向他人宣說了四衆過罪就破戒了，除了失去優婆塞戒外，還要受重報。

「優婆塞戒，雖爲身命，不得酤酒，若破是戒，是人即失優婆塞戒，是人尚不能得煖法，況須陀洹至阿那含，是名破戒優婆塞、臭、旃陀羅、垢、結優婆塞，是名六重。」

這一條是不可以酤酒，若破了這一戒，即失優婆塞戒，將受重報。

以上所列，就是在家菩薩所受的重戒，這六重戒是根本大戒，破其中一條，就失去優婆塞戒，將受很重苦報。

「善男子！若受如是優婆塞戒，能至心持，不令毀犯，則能獲得如是戒果。善男子！優婆塞戒名爲瓔珞、名爲莊嚴，其香微妙，熏無邊界，遮不善法，爲善法律，即是妙寶無上之藏，上族種姓，大寂靜處，是甘露味，生善法地，直發是心，尚得如是無量利益，況復受持一心不毀。」

這一段經文是六重戒的結語，說明不破戒的人，將獲得無量的利益，上面所列的這些利益，有現世利益，也有來世的利益，但在家菩薩持戒不犯最大的利益，是成就須陀洹、斯陀含、阿那含果位，將自己生命提升，最後得到生死的解脫，這才是受戒最大的目的。

（上接第16頁「論原始佛教禪定學的特質與意義」）

③7 同註①①，頁六七。

③8 印順法師：《修定——修心與唯心，祕密乘》，台北：正聞出版社，民國七十八年二月初版，頁一八。

③9 同註①①，頁一三至一四。

④0 《雜阿含四六四經》，大正二，頁一一八中。

④1 同註①①，頁一二。

④2 同註①①，頁七三。

④3 《雜阿含六八四經》，大正二，頁一八六下。

④4 同註①①，頁六八。

④5 同註①①，頁七三至七四。

④6 《雜阿含七四三經》，大正二，頁一九七中。

④7 《雜阿含七四七經》，大正二，頁一九八上。

④8 《雜阿含七四六經》，大正二，頁一九八上。

④9 《雜阿含一〇九經》，大正二，頁三四中。

⑤0 《雜阿含二八七經》，大正二，頁八〇下。

⑤1 《雜阿含三四六經》，大正二，頁九六中。

⑤2 木村泰賢著，歐陽瀚存譯：《原始佛教思想論》，台北：商務印書館，民國七十九年九月六版，頁三〇六。

⑤3 《雜阿含九三一經》，大正二，頁二三八上。

⑤4 《雜阿含五六七經》，大正二，頁一四九下。

⑤5 印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，民國七十七年一月四版，頁一一八九。

⑤6 同註⑤⑤，頁一二一一。

⑤7 同註⑤⑤，頁一二一五至一二一六。

⑤8 請參閱冉雲華：《中國禪學研究論集》，台北：東初出版社，民國七十九年七月初版，頁一二九。



道安大師的佛學思想

蔡惠明

一、道安大師的生平事跡

道安大師（三一—三八五）俗姓衛，常山扶柳（今河北冀縣）人。由於世亂，他父母早亡，自幼受外兄孔氏的撫養，七歲上學讀書，到十五歲時，已精通五經文義，就轉而學習佛法。十八歲出家（此據「名僧傳抄」，「高僧傳」謂十二歲出家）。由於容貌黑醜，未被剃度師重視，但令他從事田間勞動，他毫無怨色，安之若素。幾年後才求師給佛經讀，由於他記憶力強，過目不忘，才使他的師父改變態度，認為是大器可造，送他去受具足戒，並准許他出外參學。東晉成帝咸康元年（三三五），他在石趙的鄴都遇見了西域龜茲名僧佛圖澄（二二—三四八），對他非常賞識，並告誡弟子們說：「人不可以貌相，此人有遠識，不是你們所能及。」從此他就師事佛圖澄。

據「高僧傳」卷五「道安傳」載：道安於佛圖澄圓寂後才離

開鄴都。十三、四年間經常代替佛圖澄講經說法，並且解答許多佛學理論上的難題，受到僧俗信家的尊敬，當時有「漆道人，驚四鄰」的美譽。石趙由石虎即皇帝位後，內部變亂，道安就離開鄴都，遷居山西護澤（今臨汾縣）。這裏較為偏僻，一時名僧竺法濟、竺僧輔和竺道護等也先後來此避難。他們和道安共同研究東漢安世高所譯的有關禪觀的「陰持入經」、「道地經」和「大十二門經」等，並作了注釋。在護澤住了不久，道安又和同學法汰至飛龍山（今河南涿鹿縣）與僧光相叙。僧光對禪定造詣頗深，是他受具足戒前的老友，情誼親切，遂留下來互相切磋研究。此時他已放棄「格義」，和僧光有一段認真的辯論。據「高僧傳·僧光傳」載：

「安曰：『先舊格義，於理多違。』」光曰：『且當分析逍遙，何容是非先達。』安曰：『弘讚教理，宜先允愜，法鼓競

鳴，何先何後？」這說明僧光的思想比較保守，認為格義是先達傳下來的一種方法，祇可應用，不必再問是非。道安則不以為然，認為弘揚教理，首先要求正確，是否先達可以不必理會。這可能就是佛圖澄所讚賞的「遠識」，在另一方面也體現了道安的氣概和風度，確與眾不同。

「高僧傳·道安傳」載：東晉穆帝永和五年（三四九），石虎死後，石遵繼位，曾遣使迎道安返鄴都住華林園，並廣修房屋。但為時不久，石遵在位僅一百八十三天就被殺。道安在混亂時率眾去鄴都西北的牽口山，又與法汰在山西境內弘化，並在太行恒山造寺建塔。慧遠就在這時從他落髮出家。武邑太守盧歆慕名請他講經，以後他又回到鄴都，住受都寺，當時他已四十五歲。

石趙覆滅後八年，戰亂又起。「高僧傳」載稱：「天災旱蝗，寇賊縱橫……人情蕭索。」道安不得不率眾去山西王屋女林山。不久又渡黃河，到達河南省的陸渾（今嵩縣）。當時名士習鑿齒從襄陽寫信給他，請南下弘法。他就率眾離開河南，途經新野，讓法汰率曇一、曇二等四十餘人去揚州，命法和去四川，他自己與慧遠等四百餘人到襄陽，先住在白馬寺，後又創立檀溪寺。襄陽在那時還屬於東晉，社會環境比較安定，他在這裏住了十五年，弘法事業得到充分的發展。據「出三藏記集」卷十五載：「初經出已久，而舊譯時謬，致使深義隱沒未通；每至講說，唯叙大意，轉讀而已。安窮覽經典，鈞深致遠；其所注『般若』、『道行』、『密跡』、『安般』諸經，並尋文比句，為起盡之義，及析義、甄解，凡二十二卷。序致淵富，妙盡玄旨；條貫既序，文理會通。經文克明，自安始也。」他不僅考校譯本，

而且創製「眾經目錄」。同書卷二載：「邇及桓靈，經來稍廣，安清朔佛之儔，支識嚴調之屬，翻譯轉梵，萬里一契，離文合義，炳煥相接焉。法輪屈心，奠或條叙；爰自安公，始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可徵，實賴伊人。」中國佛教有了這樣的注疏和經錄，才能承前啟後，循着正軌發展，道安功不可沒。

「高僧傳·道安傳」載：「安既德為物宗，學兼三藏，所制僧尼軌範，佛法憲章，條為三例：一曰行香定座上經上講之法；二曰常日六時行道飲食創時法；三曰布薩差使悔過等法。可見他所制定的這些軌範，在當時已初見成效，受到習鑿齒等的讚歎，一時聲名大震，「天下寺舍，逐則而從之。」東晉封疆大吏如桓朗子、朱萍、楊弘忠等都非常敬重他，有的請他講經說法，有的供養白米千斛，有的獻銅萬斤。他創建桓溪寺，「起塔五層，建房四百，」工程規模甚大。東晉孝武帝曾下敕表揚他，並責成襄陽官府發給俸祿，供養所需。

東晉孝武帝太元四年（三七九），符秦所部苻堅攻陷襄陽，道安與習鑿齒均被延致。苻堅謂襄陽之役得到一個半人。一人是指道安，半人為習鑿齒。苻堅信奉佛教，請道安駐錫長安五重寺，這時他六十七歲。在長安七、八年間，他除主持幾千人的大道場、講經說法外，同時組織翻譯事業。如請曇摩難提譯出「中阿含經」、「增一阿含經」、「三法度論」，由僧伽提婆譯出「阿毗曇八健度論」，鳩摩羅提翻譯「毗曇心論」、「四阿含暮鈔」，曇摩轉譯「摩訶鉢羅密經抄」，耶舍則譯「毗奈耶」。以上經論傳譯時，他與竺佛念、道整、法和等親自參加校譯工作。對於不正確譯文勸令重譯。他在「摩訶般羅密經抄序」中

提到翻譯有五失本、三不易，為後來的翻譯工作指引了正確的方向。

在道安時代，魏晉沙門依師為姓，姓各不同，難分道俗。他認為「大師之本，莫尊釋迦」，倡導出家人應姓釋氏，統一了出家僧尼的姓。當時有「學不師安，義不中難」的傳說，可見他受全社會的尊敬。據說當時符堅欲興兵攻晉，朝臣勸諫無效。道安在一次與符堅同車時曉以利害，符堅忠言逆耳，終於兵敗身亡。

東晉孝武帝太元十年（三八五）二月，道安圓寂於長安五重寺，終年七十四歲。

二、道安大師的佛學思想

道安的學說大致可從戒、定、慧三個方面來談。首先是戒律，當時雖然戒本尚未完備，廣律也僅有竺佛念所譯的十卷「鼻奈耶」，但他認為戒是斷三惡道的利劍，無論在家出家都應以戒為基礎。他又指出持戒而祇重形式也是片面的；戒律分開、遮、持、犯，在為了衆生的利益前提下，戒律是可以有「開緣」的。這與大乘菩薩戒精神相符，也與「般若經」義理一致。其次是修定，他是注重禪定止觀的。他在「人本欲生經注」中說，禪修達到高深的境界時，「雷震不能駭其念，火燒不能傷其慮。」又在「安般注序」中說，禪修能夠發生種種神變，但這並非禪修的真正目的。禪修的真正目的在於契入「無本」（即本無）、「無為」而「開物成務」。「開物是使天下忘我，成務是無事而不適」（「道地經序」），也就是要從禪修所得到的境界中，使大家忘

我，盡性而成世界的安樂，不僅是追求個人精神上的享受或所謂超自然力。他又在「大十二門經序」中說：「明乎非禪無以統乎無方面不留，非定無以周乎萬形而不礙，禪定不愆，於神變乎何有也。」明確指出禪定與神變（神通）的關係。所以習鑿齒致書謝安，稱讚「安法師無變化技術可以感常人之耳目。」能從這一精神去理解，意味深長，就不會去鑽追求神變的牛角尖了。至於慧學，道安繼承了佛圖澄以般若為宗的思想，一開始就重視「般若經」的研究，他在「合放光、光讚畧解序」中說，沒有智慧則無往而不生窒礙，終日所言都不合理，所以成為八萬四千塵勞門。有了智慧則無往而不發生良好的作用，終日所言無不合理，所以稱八萬四千波羅密，即所謂「執大淨而萬行正」，就是這個道理。（根據原文譯意）我們常說「舉足下足皆道場」，或者說「頭頭是道」、「一通百通」，也不外乎這個道理。由此可見，道安雖然處於般若弘揚「方興未艾」的初期，但對於般若性空的義理已有深切的悟解。因為戒定慧三學是通向成佛的階梯，而道安對三學有此卓越的見解，在我國佛教史上，不但是傑出的學者，而且也是前無先例的。

道安的學術活動，大致可分為這樣四個階段：

1. 石趙遷都於河南鄴都，佛圖澄也隨往。道安不久入鄴師事他，直至他圓寂。

2. 佛圖澄寂後十五年（三四九——三六四），道安在河北、山西等地山居，研習禪觀。所用本子，是安世高傳譯的「大十二門經」、「修行道地經」、「陰持入經」等，並為這些經撰序和注。這可能是受佛圖澄「神變出於禪定」的影響。當時般若正在

流行，他很留心般若，就在此時找到竺法護所譯的「光讚般若」殘卷一品。

3. 石趙王朝覆滅以後，道安離開北方，南下到襄陽，在這裏住了十五年，專門講習「般若」，他在所寫經序中自稱，每年要講「放光般若」二次，每次都有所提高。

4. 符堅攻陷襄陽，他被挾持入關中。他在這個時期仍然繼續講述般若諸經。

道安對般若學的研究，功深底厚。他不僅精通「道行」，而且還以「放光」解釋「道行」，對兩經作了對比，著有「集異注」，惜已不存。「道行經序」就是為「集異注」而撰的。由於他輾轉尋得「光讚」的殘本，並與「放光」作比較研究，作有「合放光光讚隨畧解」，但此書早佚，今但存序文，他到關中以後，繼續研究「放光」，在晚年還得到「放光」的梵本，請曇摩婢和佛護作了校譯，並對原譯作了重譯與補充訂正，書名「摩訶般若波羅密經抄」書亦散失，僅存序文。大藏經中有同名的經抄，卷數與譯者相同，但內容不是，可能是小品「道行」的不全異譯。道安在他下半生專心於般若，力求得其實在，因而很早就反對「格義」一類的作法，也是有他的原因的。

據曇濟的「六家七宗論」，認為「本無宗」以道安為主。「本無」是「真如」最初的譯語，即性空的意思。因此凡講般若性空的，無不涉及到「本無」。但是作為「本無宗」的「本無」，並非一般泛泛之談，而有它的特殊意義。當時的玄學，已由「貴無」、「崇有」發展到「自然」，佛學的「本無」也與自然相結合，以「自然」來解釋「本無」，就不是一般所說的「本無」了。道安的弟子僧叡認為六家之說不能正確地理解般若的思想，

而在六家之外的道安，所說的性空最為正確。他在「毘摩羅詰經義疏序」中寫道：

「性宗之宗，以今驗之，最得其實（指道安「性空之宗」）。然爐冶之功，微恨不盡，當是無法可盡，非盡之不得也。」在他看來，道安的說法雖有不足之處，但這並非是有更正確的說法尚未尋得，而確屬當時還未傳譯過來。照這樣說法，僧叡是把道安放在六家之外了。他在「大品經序」中又說：「亡師安和上鑿荒途以開轍，標玄旨於性空，落乖宗而直達，殆不以謬文為闕也。」「這些讚美的話，以完全出於師徒之情，却反映道安對性空的理解，確有其獨到之處，所以六家中不應有道安。」

僧肇則認為：「情尚於無多，觸言以賓無，故「非有」，有即無；「非無」，無亦無。」「即色宗」把色與空劃等號，「心無宗」把心看成空，「本無宗」提到了非有非無，但基本精神仍偏重於無。一般說來，都以為解「無」，非有是無，非無也成為無了。說真有、真無，當然不對，因為所謂「真」是從執着而來。但不能因此而抹煞假有、假無。總的說來，「即色」、「心無」各偏於一面，「本無」比前二宗稍勝一籌，但由於仍不了解雖無真有，真無却有假有、假無的道理，所以還是偏於「無」。對般若理解比較完整的應推道安。

道安治學很紮實，內容也相當豐富。他是主張般若性空的。他的弟子僧叡後來參加鳩摩羅什翻譯「大品般若」工作，對譯文的校訂很出力。在此經序中，僧叡稱讚道安「標玄旨於性空」，「宣宣之功，思過其半」，就是說，道安思想基本符合般若思想的。後世傳說道安作過「性空論」，又說他撰寫「實相義」，但這兩篇論著都已失傳，無從查考。三論宗的吉藏，在「中觀論疏」中解釋道安的「本無宗」說：「夫人之所滯，滯在末有，若宅心

本無，則異想便息。」這就是說，人之所以有執，在於執着「末有」，如果把「心」放在「本無」上，那末執着「末有」的「異想」也就平息了。

從道安所作的幾篇序文中所表現的佛學思想，可以看出他的基本精神是一致的。如他在「合放光讚隨畧釋序」中說：「諸五陰至薩云若（即「一切智」），則是菩薩來往所現法慧，可道之道也；諸一相無相，則是菩薩來往真慧，明乎常道也。」指出：「可道之道」與「常道」二者間謂之智。法慧（即「可道之道」）是觀照，從「五蘊」起到「一切智」共一百零八法（這是「事數」上的分法），都是「可道之道」所現；它的觀照「一相」、「無相」（常道）則是菩薩的真慧，這二者不可相離，同稱為般若。所以他的般若性空說是全面的，符合般若實際的。至於他的禪學思想也與般若相通，如他在「道行經序」中說：「千行萬定，莫不以成。」「千行萬定不出乎止觀二行（「止」為梵文 Samatha 奢摩他的意譯，「觀」為梵文 Vipasyana 毘鉢舍那的意譯。）「止」是掃除妄念，專心一境；「觀」是在「止」的基礎上發生智慧，辨清事理。佛教認為，通過「止觀」，即可悟到「性空」而得解脫。（我國天台宗智者大師特別重視止觀法門，著有「摩訶止觀」、「童蒙止觀」等書。又禪宗的「禪」，原是止觀的意思，而止觀方法就是禪法，它是隨着佛教典籍，從漢末就傳入中國）。可見借助般若而成就，以止觀貫通諸行，又以諸行聯繫般若，這也是僧叡所說「應行顯明」的意思。道安在經序中所表達的思想內容相當豐富，限於篇幅，這裏祇能介紹主要一部份，請參閱他所作的諸經序文。

道安在佛學研究上的另一重要貢獻，是編輯「綜理衆經目錄」。

。襄陽時期，就注意搜集當時流行的譯典，即使較遠的西涼所出的「光讚」與「華嚴八十地經」舊譯「漸備經」，他亦千方百计找到了。在寧康二年（三七四）開始整理和編纂經籍目錄。當時流通的經籍很雜亂。其中有「有譯」的（即有明確的譯者、譯時的）；也有「失源」的（即沒有譯者、譯時可考的）；有的是整部，有的則是零星抄寫，並夾雜疑偽，亟需加以整理勘定。道安在所編的「綜理衆經目錄」說明中寫道：「此土衆經，出不一時，自孝、靈光和以來，迄今晉寧康二年，近二百歲，值殘出殘，值全出全，非是一人，難卒綜理，為之錄一卷。」說明他着手編「經錄」始於寧康二年，但完成却是他晚年的事了。此錄原本早已佚失，但梁僧祐著「出三藏記集」時是見到這部我國佛教史上第一部經錄的，並把道安錄原本的內容全部收入。共分七個部份：1. 經律論錄。是全錄的主要部份，以人為主，所有譯本都屬「有譯」。2. 至5. 部份，都是「失源」的，分為一般失譯的一百三十四部，「涼土異經」五十九部，「關中異經」二十四部，「古異」九十二部。6. 「疑經」二十六部。7. 「注經」二十五部，最後還補充「雜經」十一部。梁啟超和日本學者常盤大定、林房友次郎等人曾試圖依此恢復道安錄的原貌，但都沒有成功。僧祐在「出三藏記集」卷二中寫道：「爰自安公，始述名錄，銓品譯才，標列歲月，妙典可証，實賴伊人。」評價是很高的，而且是中肯的。

道安還倡導過「彌勒淨土」的信仰，體現了大乘佛教真、俗不二的精神，也是他把「般若」真、俗不二的思想運用到現實中去，為以後大乘的發展，提供了理論依據。彌勒淨土信仰會流行一時，梁陳間尚有所聞，以後漸衰。

（下轉第42頁）



佛教尺牘

佛教尺牘文體是我國佛教優秀的文化遺產的一個組成部份，它是佛門的出家僧（比丘、比丘尼），或信教的俗家弟子，他們修學佛法的生活實錄。無論是長篇累牘，或是短札數語，這些都是他們的思想感情和待人接物的態度，並且還是相互交往聯繫的一種形式，它既要講究修辭和文法（佛門特有），又要講究禮節和禮貌，這種文體就是佛教的尺牘。

佛教的尺牘文體，一般是散文，在「佛教日用大全」一書中有專門一章來介紹的，它大致可分稱謂（按各人身份來尊稱），書信內容，結尾用語，以及筆者署名等幾個部份組成。

佛門書信的格式，首先要注意對方的地位，講究分行，避免染亂無章，如果能夠熟煉使用，則增色不少，並顯得高雅。

第一：

它是寫信抬頭稱謂（不同的身份有不同的用語）部份，在佛門當中，凡是出家受具足戒的比丘僧，其抬頭稱謂一律可以稱某某法師，若是禪林，或學律的，則可以稱謂某某律師，某某禪師。而尼衆的比丘尼僧則可稱某尼師，或某某師，若加尊稱則可以稱某某師太。

王壽雲

對於在大叢林寺院中擔任職務的僧人，可在其職務稱謂後面加師，或用師父（傳）等字來尊稱，以示自己的恭敬。對於弘化一方，或一寺之主的方丈可尊稱謂某某和尚，或稱大和尚。對於一些德高望重的並有戒臘數十年的比丘上座長老僧（德僧），也同樣可以尊稱為和尚，而年高者，可在和尚之前再加「老」字，以示尊敬。另外，對於大叢林中的退居和尚，不論其年齡，均可尊稱謂老和尚。對於僧臘、戒臘俱高者，而且又有威德可服衆的首座、上座等，都可尊稱謂長老或上人。在給法師、戒和尚、剃度師父、教授師、寺院方丈等大德長老寫信時，若恭敬一點，應加上某下某（老和尚）的格式，以示尊重，這是佛門中較為莊重與尊崇的抬頭稱謂。

按照佛教中的一般常規，對於那些信仰佛教，並且已受三皈五戒的善男信女，可以尊其為居士，其意為居家學佛，淨信佛、法、僧三寶的人士，它區別於一般非佛教徒，若是非佛教徒，一般多以同志、先生等作為尊稱。有時寫信於既對佛法興趣，但不知其是否皈依三寶的人，按常規講，只能統稱為大德，「大德」兩字按佛門講，又通出家二衆，對已信佛，或未信佛者都可以通用。

在稱謂之後，接着就要寫「鑒」，「鑒」就是古時候的銅鏡，意思是用鏡子來鑒照，用在書信上，是請對方（閱讀者）辨別以下言說，不是虛偽之意。

鑒的聯用有很多種類，一般對於寺院（大叢林）中的大和尚（老和尚）、大法師（老法師）、戒和尚、教授師，乃至自己的法身父母的剃度恩師（師父）等大德長老等，信中要寫尊鑒（這種用法，也適用於俗家雙親，或可另用膝下、膝前）；或者可以寫法座、蓮座、座前、座次、慈座、座下等形式，在寫信的時候，可以選擇其中一種即可。比較恭敬莊重而通常書用的一般可以寫大鑒、淨鑒、慧鑒、惠鑒、慈鑒等形式（格式）；若是同輩，或是同窗道友等，也可以寫淨眼、法眼、慧眼等形式（格式）。以上這些都是晚輩（後學）對前輩（長者）、平輩道友所用的格式。

反之，若是師父、長者、大德和尚等寫信（覆信）給學徒門人、弟子等，一般就不那麼講究和拘束，寫信格式也比較自由，信中可以用一些不客氣的語詞加以訓慰教誨。在稱謂（名字）之後一般常選用如見、如知、如晤、如面、知悉等，有的還可以直接稱其號，有些大德高僧則用宛轉之詞加慰徒孫並起教誨作用，如用法照等。

在這裏特加說明的，在寫信當中是忌書用「禮鑒」兩字，唯獨在收信的對方正當喪服在身時，才方可使用「禮鑒」，以示安慰。另外，在稱謂語的下面，接着就寫啟事用語，比較客氣的有：謹啟者、敬覆者，較莊重和尊敬的期：逕敬者、逕覆者；有所請求之意的，有茲托者、敬懇者等。

第二：

這一部份是信的主要內容，它是一封信箋的主題思想的所有在，其內容的詳畧，可以根據對方收信人的交情關係如何，或謂

所言所托而定的。其尺牘的內容的形式，一般均以散文體裁為主的，這種從起草到落筆是根據書信中的內容，運用自如。除此之外，也有用其它的一些體裁寫成的，像這類特殊的情況，一般是不大多見的。

第三：

這一部份是當一封信的內容寫完以後，按照我國古人傳統寫信的一般常規，還要有一個結尾的敬頌、祝賀、慰問之詞。由於佛門不同一般世俗社會之人，故寫用祝頌之詞也顯得比較講究，在這方面又有許多差異，其特點在於用佛教中的祝頌較多。

佛門的結尾頌詞，又稱祝復語。一般選用敬頌、祈頌、敬祝、敬請、此祈、此致、此請、此頌、即頌、即請、即祝、此祝、祝等祝頌用語。在對自己的師傅可專用敬稟、叩稟、上稟、扣奉等詞語。又有在對長輩、或師父的信結尾的頌詞前面再加上肅此專頌、肅此祇頌、謹此敬祝、肅此敬呈等莊重恭敬的用語。但是，在對於一般熟識的道友、佛門的居士，以及世俗學者和自己的師兄弟（或戒兄弟）等，可以簡單寫順頌、並祝二字來代替之。若是高齡長輩大德和尚等，對徒輩、佛門居士、世俗兄弟等可用「順詢」之詞來關心之。頌詞中的用語，一般應用語簡有意即可，如用：學佛精進、宏法利生、吉祥如意、身心解脫、四大輔安、萬事如意、光大佛法、轉大法輪、悲智無礙、悲智雙運、福慧雙修、二六吉祥、四時如意、法體輕安、法體安康、法體健康、金剛不壞（身）、法喜充滿、福慧增上、福慧雙增等四字句的格式；簡單一點的可寫靜安、淨綏、法安、法喜、法來、禪安、福綏、禪悅、解脫、自在、福安、慧綏、慧安、近安、近祺、近佳、春禧、暑祺、暑安等一些頌詞用語，它根據人時各異而寫的詞句，在選用時應人而異，切勿生搬硬套，應生動自然，恰到好處則為佳。

第四：

這一部份是通常信中所具的署名。但是，在佛門中的信函，其署名一般都用謙虛之詞來自稱的，若以下對上而言，則以末學、後學、晚學、無學、初學、慚愧、常慚愧某某來自稱的；然而門徒、學人、弟子等晚輩對其師父，或寺院大和尚、法師等則可以用弟子、三寶弟子、入室弟子等用之；而師父、老和尚、老法師等，以及一些道德行持具高的修行人，一般自稱則常用不慧、貧衲、貧僧、貧道、愚人、愚僧、常慚愧、老拙、老朽、朽人、老翁某某來謙稱，這些一般都是高僧大德常用之詞。另外，有些師父（長輩）對其弟子，有些一般都是不加這類署名，而直接寫某某字，或師字（印章），或某某覆，這些常用的格式，用在師徒關係上，有時反而更顯得特別親切。

署名之下，除年月日外，按佛門傳統的規式，一般還要加上一些禮節性的詞語。恭敬一點的可以用和南（梵語頂禮）、頂禮（或在此後再加百拜、三拜等）、或有用投地頂禮等較恭敬、恭候之詞，用以表示自己謙虛和尊敬之心，在這裏有除貢高我慢的含意。對於自己的同學、同道、同窗、戒兄弟、師兄弟之間的來往覆信中，可以單寫作禮，或者寫合十致敬等普通用詞，這些一般都比較隨和。另外，對於一些在家佛教徒（男女居士），或者，一些還未進入佛門的人士，一般以合十為通用體。如果將這些禮節性的詞語用得恰到好處，往往能起到畫龍點睛的功效。

以上所談的是佛門的尺牘文體，這些舊式書信格式還在佛門中運用，若能用得恰到好處時，實為書信潤色增輝。以上我們概括地說：佛教尺牘是佛教信象敘述思想和答覆交往者問題的一種表達方式，隨着歷史的發展和現代文化語言意識的變化和滲透，硬性要求完整無誤地遵從照搬是不客觀的，但是，我們在發展過程中去體會它的價值和存在是有現實意義的。

（上接第39頁「道安大師的佛學思想」）

彌勒淨土在欲界六天中的第四兜率天，有內外二院，其內院為補處菩薩所生，今彌勒生於此。「彌勒下生經」說彌勒將自兜率天下生閻浮提於龍華樹下三會說法，繼釋迦世尊成佛。我師太虛大師就是上生兜率，將來隨彌勒下生，建設人間淨土，廣度衆生。

道安還重經博約，丕振學風。他的佛學貫穿於整個中國佛教思想，他的言行在當時起典範作用，而在今日仍有現實指導意義。他又是我國佛教弘法的先驅者，在他以前傳譯講經的僧人，大都是來自西域的胡僧，而作為漢人大弘佛教的當以他為始。他提出「不依國主，法事難舉」，從而引導佛教走向「中國化」的道路。道安反對「格義」，不同意竺法雅提出的「以佛經中事，參配外書，以釋其例，大都用老莊書佛經。故自道安、羅什以後，格義之所由廢棄也。」（見湯用彤著「兩晉南北朝佛教史」）由於他的努力，使般若思想體現了它本身的獨特體系，避免了般若與玄學的混淆。當時佛教確曾從玄學汲取過營養，但却脫穎而出，反過來影響玄學，這是一個良好的先例。我們研究佛學，要循着道安大師指引的方向勇猛前進！

勘誤

第二七八期談錫永「六金剛句」說畧，第十頁上欄末行有脫文，應作：

因為維摩詰即是無上瑜伽密五大持明的人持明。這個說法不能輕率地將之視為無稽。



西藏唐卡——羅漢

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內明雜誌社
 Nei Ming Magazing Society
 香港新界屯門藍地妙法寺
 Miu Fat Buddhist Monastery,
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五三九年六月一日出版
 公元一九九五

Printed in Hong Kong

