

慧日佛學班·第8期課程

《佛法概論》

第十八章 戒定慧的考察

釋開仁編·2010/5/14

第一節 戒

一、懺悔與持戒(p.229-p.231)

八正道的內容，即戒、定、慧三增上學，今再分別的略為論說。

(一) 懺悔對於生死的厭離有重要的意義

厭倦一般生活，感到私欲佔有的家庭罪惡，痛切有情的自相殘殺，一切是無常與苦迫。

發心出家的，必對於這樣的人生有所警覺，對於過去的自己有所不滿。對於生死有厭離心，即對於自己有懺悔心，這才能生活於出家的僧團而得佛化的新生。

在家的信眾，也要有「住非家想」¹的見地，才能成**解脫分善根**，或者現身證覺。所以在受戒時，舉行真誠的懺悔，是非常重要的。

(二) 律制的陶冶，能使學者逐漸的合律

1、佛因事制戒而遭外人的疑難

釋尊初期的弟子，都有過人生的深切警覺與痛悔。動機的純正與真切，沒有什麼戒條，也能自然的合律。等到佛法風行，動機不純的出家者多起來，佛這才因事制戒。但在外人看起來，似乎制戒一多，僧品反而卑雜了。《中含·傷歌邏經》即這樣說：「何因何緣，昔沙門瞿曇施設少戒，然諸比丘多得道者？何因何緣，今沙門瞿曇施設多戒，然諸比丘少得道耶？」²

¹ (1)《雜阿含經》卷 33(927 經)：「摩訶男白佛言：「世尊！云何名優婆塞捨具足」？佛告摩訶男：「優婆塞捨具足者，為慳垢所纏者，心離慳垢，住於非家，修解脫施，勤施，常施，樂捨財物，平等布施。摩訶男！是名優婆塞捨具足。」(大正 2，236b29-c5)

(2) 印順導師《佛法概論》第十六章，(p.211)：「心住非家」，即不作家庭私產想，在家信眾必須心住非家，才能成出離心而向解脫。」

² 《中阿含·143 傷歌邏經》卷 35〈2 梵志品〉「世尊知己，告曰：「摩訶！昔日王及群臣普集大會，共論何事，以何事故共集會耶？」傷歌邏摩訶答曰：「瞿曇！昔日王及群臣普集大會，共論如此事：『何因何緣，昔沙門瞿曇施設少戒，然諸比丘多得道者？何因何緣，今沙門瞿曇施設多戒，然諸比丘少得道耶？』瞿曇！昔日王及群臣普集大會，共論此事，以此事故共集會耳。」爾時，世尊告曰：「摩訶！我今問汝，隨所解答。於意云何？若使有一沙門梵志自行如是道、如是跡；行此道、行此跡已，諸漏已盡，得無漏心解脫、慧解脫，自知、自覺、自作證成就遊：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。彼為他說：『我自行如是道、如是跡；行此道、行此跡已，諸漏已盡，得無漏心解脫、慧解脫，自知、自覺、自作證成就遊：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。汝等共來，亦自行如是道、如是跡，行此道、行此跡已，諸漏已盡，得無漏心解脫、慧解脫，自知、自覺、自作證成就遊：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。』彼亦自行如是道、如是跡；行此道、行此

2、律制是爲了能使學者逐漸的入律

依釋尊以法攝僧的意義說，需要激發爲法的真誠；依僧團律制的陶冶，也能使學者逐漸的入律。所以說：「我正法律，漸作漸學，漸盡漸教。……爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷施設禁戒」（中舍·瞻波經）。³就是發心純正的出家者，有時也會煩惱衝動起來，不能節制自己而犯了戒。這對於佛法的修習，是極大的障礙，這需要給以戒律的限制；已經犯戒的，即責令懺悔，使他回復清淨。經中常說：「有罪當懺悔，懺悔即清淨」。⁴因爲一度的煩惱衝動，鑄成大錯，⁵即印下深刻的創痕，成爲進修德行的大障礙，不能得定，不能發慧。如引發定慧，必是邪定，惡慧⁶。

3、懺悔的儀式與用意

佛法的懺悔制，於大眾前坦白的披露自己的過失，接受僧團規定的處罰。經過一番真誠的痛切懺悔，即回復清淨。⁷

◎如瓶中有毒，先要倒去毒物，洗滌乾淨，才可以安放珍味。

◎如布帛⁸不淨，先要以灰皂等洗淨，然後可以染色。

跡已，諸漏已盡，得無漏心解脫、慧解脫，自知、自覺、自作證成就遊：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。彼爲他說，他爲他說，如是展轉無量百千。於摩訶意云何：我弟子隨族剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，行一福跡、不行無量福跡，因學道故耶？」傷歌邏摩訶答曰：「瞿曇！如我解沙門瞿曇所說義，彼沙門瞿曇弟子隨族剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，行無量福跡，不行一福跡，因學道故。」（大正 1，650c5-651a6）

³ 《中阿含·37 瞻波經》卷 9〈4 未曾有法品〉：「世尊告曰：『大目犍連！彼愚癡人當得大罪，觸燒世尊及比丘眾。大目犍連！若使如來在不淨眾說從解脫者，彼人則便頭破七分，是故大目犍連！汝等從今已後說從解脫，如來不復說從解脫。所以者何？大目犍連！如彼大海，從下至上，周迴漸廣，均調轉上，以成於岸，其水常滿，未曾流出。大目犍連！我正法、律亦復如是，漸作漸學，漸盡漸教。大目犍連！若我正法、律漸作漸學，漸盡漸教者，是謂我正法、律中未曾有法。復次，大目犍連！如大海潮，未曾失時。大目犍連！我正法、律亦復如是，爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私施設禁戒，諸族姓子乃至命盡，終不犯戒。大目犍連！若我正法、律爲比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私施設禁戒，諸族姓子乃至命盡，終不犯戒者，是謂我正法、律中未曾有法。』」（大正 1，478c17-479a4）

⁴ 《四分律》卷 35：「若彼比丘，憶念有罪，欲求清淨者應懺悔，懺悔得安樂。」（大正 22，817c10-11）

⁵ 鑄成大錯：指造成重大的而又無可挽回的錯誤。（《漢語大詞典（十一）》，p.1421）

⁶ （1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 115：「如契經說：若諸有情成就六法，雖聞如來所證所說法昆奈耶，而不堪任遠塵離垢，於諸法中，生淨法眼。何等爲六？一、煩惱障，二、業障，三、異熟（報）障，四、不信，五、不樂（欲），六、惡慧」（大正 27，599b16-20）

※此契經爲《增支部》「六集」（日譯南傳二〇，p.206-207）。

（2）印順導師《佛在人間》（p.95）：「惡慧——迷謬的倒見。」

⁷ 印順導師《成佛之道（增註本）》（p.188-p.189）：「除了不准懺悔的極重戒而外（不容許懺悔而留在僧團內），犯了其「餘」的「戒」，或是「輕」的，或是「重」的，都應該如法懺悔。輕與重也有好多類，最輕的只要自己生慚愧心，自己責備一番就得了。有的要面對一比丘，陳說自己的錯失，才算清淨。嚴重的，要在二十位清淨比丘前懺悔，才得出罪。但總之，是可以懺悔的，應該懺悔的。這裏，有一要點，就是「犯」戒「者」，切「勿覆藏」自己的罪過。懺悔，意義是乞求容忍，再將自己所有的過失發露出來。如犯戒而又怕人知道，故意隱藏在心裏，這是再也沒法清淨了。」

⁸ 布帛：古代一般以麻、葛之織品爲布，絲織品爲帛，因以「布帛」統稱供裁制衣着用品的材料。（《漢語大詞典（三）》，p.674）

所以惟有如法的懺悔，才能持律清淨，才能使動機不純的逐漸合律。

〔三〕戒律的軌則，在乎大眾的增進與犯則能懺悔清淨

懺悔與持戒，有著密切的關係。所以戒律的軌則，不在乎個人，在乎大眾；不在乎不犯——事實上每不能不犯，在乎犯者能懺悔清淨。學者應追蹤古聖的精神，坦白的發露罪惡，不敢覆藏，不敢再作，使自己的身心清淨，承受無上的法味。

二、持戒與慈悲(p.231-p.233)

〔一〕戒律的廣狹二義

1、廣義

戒律的廣義，包含一切正行。⁹

2、狹義

但依狹義說，重在不殺、不盜、不淫、不妄語等善。

〔1〕嚴格的四根本戒與定學有關

出家眾的四根本戒，比在家五戒更嚴格。

◎淫戒，連夫婦的正淫也禁止；

◎妄語，重在未證謂證等大妄語，

這都與定學有關。¹⁰

〔2〕持戒有消極與積極的兩個面向

不殺、盜、淫、妄為根本的戒善，出家眾多從消極的禁止惡行說。

但在家眾持戒，即富有積極的同情感。

〔二〕戒與慈悲的相關性

1、持戒即是慈悲的實踐

要知**戒善**¹¹是合法則的，也是由於同情——慈悲喜捨的流露而表現於行為的。

⁹ (1) 戒 (sīla, sīla) 音譯為「尸羅」。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44：「契經說：戒，或名尸羅，或名為行，或名為足，或名為篋。言尸羅者是清涼義，謂惡能令身心熱惱，戒能安適故曰清涼，又惡能招惡趣熱惱，戒招善趣故曰清涼。又尸羅者是安眠義，謂持戒者得安隱眠常得善夢故曰尸羅。又尸羅者是數習義，常習善法故曰尸羅。又尸羅者是得定義，謂持戒者心易得定故曰尸羅。又尸羅者是墜墮義……。」(大正 27, 229c28-230a7)

(3) 《大智度論》卷 13 〈1 序品〉：「尸羅(秦言性善)，好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身、口律儀有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫，不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，不飲酒；及淨命——是名戒相。若不護、放捨，是名破戒。破此戒者，墮三惡道中。」(大正 25, 153b9-14)

¹⁰ 《四分律比丘含注戒本》卷 1：「四大妄語戒…自稱說：有信、戒、施、聞、智慧，辯才過人。…天龍鬼神來供養我…得不淨觀四禪四空定等。…」(大正 40, 432a7-b4)

¹¹ 印順導師《教制教典與教學》(p.96-p.97)：「不殺生，為佛教處世利生的根本法則。一切戒行——道德的行為，都是以此為根源的。如歸依是初入佛門的信行，歸依時就說：「從今日乃至命終，護生」。實踐護生，就不能不受戒。五戒，十善戒，首先是不殺生。歸納**戒善**的意義，是這樣：不殺，是不傷害他人的內命；不盜，是不傷害他人的外命。尊重他人的身命財產，所以能護人的生。不淫，是不壞他人的家庭和諧，所以能護家族的生。不妄語，使人類

如《雜含》(卷三七·一〇四四經)佛爲鞞紐多羅聚落長者說：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生、不樂殺生」——淫盜等同。¹²釋尊稱這是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道¹³。

所以身語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。這例如不殺，不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感。進一步，更要愛護有情的生命，戒不即是慈悲的實踐嗎？

2、戒與四無量的共通處

《雜含》(卷三二·九一六經)佛爲刀師氏聚落主說：「若於有心殺生，當自悔責不是¹⁴、不類¹⁵。若不有心殺生，無怨無憎，心生隨喜。……心與慈俱。……如是偷盜對以悲心，邪淫對以喜心，妄語對以捨心」。¹⁶這以四無量心別對四戒，不過約他的偏重說，其實是相通的。

如《中舍·波羅牢經》佛爲波羅牢伽彌尼說：「自見斷十惡業道，念十善業道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身覺樂；身覺樂已，便得一心。伽彌尼，多聞聖弟子得一心已，則心與慈俱，……無結、無怨、無恚、無諍」——悲喜捨同。¹⁷

能互諒互信，不欺不諍，所以能護社會、人類的生。如離去護生的精神，對人對世的一切行爲，都惡化而成爲不善的邪行了！所以，「護生」爲佛法的重要核心，是佛教所本有的，大乘佛法所徹底發揚的。慈悲爲本的不殺生，不食肉，都根源於此。」

¹² 《雜阿含經》卷 37(1044 經)：「爾時、世尊告婆羅門、長者：『我當爲說自通之法，諦聽，善思。何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生，如上說。我若不喜人盜於我，他亦不喜，我云何盜他？是故持不盜戒，不樂於盜，如上說。我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻婦？是故受持不他姪戒，如上說。我尚不喜爲人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄語戒，如上說。我尚不喜他人離我親友，他亦如是，我今云何離他親友？是故不行兩舌，(如上說)。我尚不喜人加羸言，他亦如是，云何於他而起罵辱？是故於他不行惡口，如上說。我尚不喜人作綺語，他亦如是，云何於他而作綺語？是故於他不行綺飾，如上說。如是七種，名爲聖戒。又復於佛不壞淨成就，於法、僧不壞淨成就，是名聖弟子四不壞淨成就。自現前觀察，能自記說：我地獄盡，畜生、餓鬼盡，一切惡趣盡，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。』」(大正 2，273b13-c6)

¹³ 恕道：寬仁之道。(《漢語大詞典(七)》，p.507)

¹⁴ 是：正；不偏斜。正確。(《漢語大詞典(十二)》，p.353)

¹⁵ 類：法式；法則。事理。(《漢語大詞典(五)》，p.659)

¹⁶ 《雜阿含經》卷 32(916 經)：「…聚落主！彼多聞聖弟子，作如是學，隨時晝夜觀察所起，少有心殺生，多有心不殺生。若於有心殺生，當自悔責，不是、不類。若不有心殺生，無怨、無憎，心生隨喜，隨喜已歡喜，生歡喜已心猗息，心猗息已心受樂，受樂已則心定。心定已，聖弟子心與慈俱，無怨、無嫉、無有瞋患，廣大無量，滿於一方正受住；二方、三方、乃至四方、四維、上下，一切世間心與慈俱，無怨、無嫉、無有瞋恚，廣大無量，善修習充滿諸方具足正受住」。爾時、世尊以爪甲抄少土，語刀師氏聚落主言：「云何聚落主！我爪甲土多，大地爲多」？聚落主白佛言：「世尊爪甲土少少耳，大地土無量無數」。佛告聚落主：「如甲上之土甚少，大地之土其數無量，如是心與慈俱，修習、多修習，諸有量業者如甲上土，不能將去，不能令住。如是偷盜對以悲心，邪姪對以喜心，妄語對以捨心，不得爲比」。…」(大正 2，232a19-b7)

¹⁷ 《中阿含·20 波羅牢經》卷 4〈2 業相應品〉：「於是，波羅牢伽彌尼復從坐起，偏袒著衣，叉手向佛，白世尊曰：『瞿曇！云何法定名曰遠離，令我因此可得正念、可得一心，如是我

3、四無量本是戒的根源

依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。尤其是《增一含·三寶品》，以施為「施福業」，五戒四無量為「平等福業」，七覺支為「思維福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。¹⁸

平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈，同體悲，即是這一深義的發揮。慈悲喜捨與定心相應而擴充他，即稱為四無量。這本是戒的根源；由于戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。¹⁹

(三) 小結

戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，²⁰本出於對人類——有情的同情，而求合于和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重于「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！²¹

於現法便斷疑惑，而得昇進？」世尊告曰：「伽彌尼！多聞聖弟子離殺、斷殺，斷不與取、邪婬、妄言，至斷邪見，得正見。彼於晝日教田作耕稼，至暮放息，入室坐定；過夜曉時而作是念：『我離殺、斷殺，斷不與取、邪婬、妄言，至斷邪見，得正見。』彼便自見：我斷十惡業道、念十善業道。彼自見斷十惡業道、念十善業道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身覺樂；身覺樂已，便得一心。伽彌尼！多聞聖弟子得一心已，則心與慈俱，遍滿一方成就遊；如是，二、三、四方，四維，上、下，普周一切，心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。彼作是念：『若有沙門、梵志如是見、如是說：「無施，無齋，無有呪說；無善惡業，無善惡業報；無此世彼世；無父、無母；世無真人，往至善處，善去、善向，此世彼世，自知、自覺，自作證成就遊。」若彼沙門、梵志所說真實者，我不犯世怖與不怖，常當慈愍一切世間。我心不與眾生共諍，無濁、歡悅。我今得無上人上之法，昇進得安樂居，謂遠離法定。』彼沙門、梵志所說，不是不非；不是不非已，得內心止。伽彌尼！是謂法定，名曰遠離；汝因此定，可得正念、可得一心，如是汝於現法便斷疑惑，而得昇進。」(大正 1, 447b2-27)

¹⁸ 《增壹阿含·2經》卷 12〈21 三寶品〉：「爾時，世尊告諸比丘：「有此三福之業。云何為三？施為福業，平等為福業，思惟為福業。〔1〕彼云何名施為福業？若有一人，開心布施沙門、婆羅門、極貧窮者、孤獨者、無所趣向者，須食與食，須漿給漿，衣被、飯食、床臥之具、病瘦醫藥、香花、宿止，隨身所便，無所愛惜，此名曰施福之業。〔2〕云何名平等為福業？若有一人不殺、不盜，恒知慚愧，不興惡想。亦不盜竊，好惠施人，無貪悋心，語言和雅，不傷人心，亦不他淫，自修梵行，己色自足。亦不妄語，恒念至誠，不欺誑言，世人所敬，無有增損。亦不飲酒，恒知避亂。復以慈心遍滿一方，二方、三方、四方亦爾，八方、上下遍滿其中，無量無限，不可限，不可稱計；以此慈心普覆一切，令得安隱。復以悲、喜、護心普滿一方，二方、三方、四方亦爾，八方、上下悉滿其中，無量無限，不可稱計；以此悲、喜、護心悉滿其中，是謂名為平等為福之業。〔3〕彼法云何名思惟為福業？於是，比丘！修行念覺意，依無欲，依無觀，依滅盡，依出要，修法覺意，修念覺意，修猗覺意，修定覺意，修護覺意，依無欲，依無觀，依滅盡，依出要，是謂名為思惟為福業。如是，比丘！有此三福之業。』」(大正 2, 602b13-c7)

¹⁹ 《中阿含·20 波羅牢經》卷 4〈2 業相應品〉：「若彼沙門、梵志所說真實者，我不犯世怖與不怖，常當慈愍一切世間。我心不與眾生共諍，無濁、歡悅。我今得無上人上之法，昇進得安樂居，謂遠離法定。」(大正 1, 447b20-23)

²⁰ 印順導師《佛法概論》第十五章，(p.196)：「戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教」。止惡、行善、淨心，這一切，除了自作而外，還要教他作，讚歎作，隨喜作(雜含卷三七·一〇五九經)。』

²¹ (1) 印順導師《佛法概論》第八章，(p.118)：「從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大(慈)悲，無貪即三昧。」

-
- (2) 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.246-p.247)：「與戒律有關的慈悲，聲聞也不能說沒有的。但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了（四分律七百結集）。聲聞者不能即俗而真，不能即緣起而空寂，以為慈悲等四無量心，但緣有情，不能契入無為性。不知四無量心是可以直入法性的，如質多羅長者為那伽達多說：無量三昧與空三昧、無相三昧、無所有三昧，有差別義，也有同一義。約「無諍」義說，無量與無相等，同樣是能空於貪、瞋、癡、常見、我、我所見的（雜含卷二一·五六七經）。從空相應緣起來說，由于有情無自性，是相依相緣相成，自己非獨存體，一切有情也不是截然對立的，所以能「無怨無瞋無恚」。了達有情的沒有定量性，所以普緣有情的慈悲——無緣慈，即能契入空性。四三昧中，三三昧即三解脫門，依三法印而成觀；無量三昧，即是依苦成觀。觀一切有情的苦迫而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。由於聲聞偏重厭自身苦，不重愍有情苦；偏重厭世，不能即世而出世，這才以無量三昧為純世俗的。聲聞的淨化自心，偏于理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法依世間而完成自我。這一切，等到直探釋尊心髓的行者，急于為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。」

第二節 定

一、離欲與定(p.233-p.237)

(一) 禪定首重離欲

1、修定於印度歷史悠久，佛引入佛法成爲發慧的方便

依戒生定，是在三業清淨的基礎，修得清淨的禪定（三昧、瑜伽等大同小異），爲內心體驗必要的修養法。印度從《奧義書》以來，已極其流行。²²釋尊參學時，也曾學過。佛雖不滿於一般的禪，但從引發真慧來說，不能不說是方便；所以在佛法的德行中，還是有此一著。

2、習定的方法與禪定以離欲爲本質

習定的方法，儘可不同，但大抵調身、調息、調心，使精神集中而歸於平靜。²³

這有一重要事實，即修習禪定，必以離欲爲先。如貪戀一般的現實生活，那是不能得定的。換言之，非鄙視——輕視現實生活，而傾向於內心——身心的理想生活不可。厭人間，欣天國；厭此間，慕他方，都可以得定的。禪定的本質，不外乎厭此欣彼，厭塵欲而欣心樂。

3、五欲爲習定呵責的對象

由於禪定的離欲，所以初下手時，先「呵五欲」——對於微妙的色、聲、香、味、觸，²⁴認識他的過患而厭棄他，尤其是男女欲。三界中的欲界，側重於五欲及性欲，非離這物欲與性欲，即不能得定，不能生色界天，色界是沒有這些欲的。所以如不能依定發慧，那麼厭離物欲，厭離男女欲，專心修定，即是外道的天行。

4、小結

印度一般的出家者，即是這樣的。佛法的出家生活，也即適應這一類根性。²⁵

²² 《奧義書》(Upaniṣad)，約成立於 B.C.500 年。

²³ 印順導師《成佛之道(增註本)》(p.119-p.120)：「說到修習禪定的方法，不外乎調攝身心。「調」是調伏，調柔，人心如!6 漚 候的劣馬，不堪駕御；又如惡性牛，到處踐踏禾稼，必須加一番調練降伏功夫，使心能伏貼溫柔，隨自己的意欲而轉，所以古來有『調馬』，『牧牛』的比喻。調又是調和，身體，呼吸，心念，都要調和到恰好，勿使動亂，才能漸入安定。「攝」是收攝，使心念集中，勿讓他散亂。調攝的對象，有「三事」——身，息，心，如《小止觀》等說。身體要平穩正直，舒適安和，不得隨便動搖，也不使身體有緊張積壓的感覺。閉目，閉口，舌抵上顎，也不可用力。調息——呼吸，要使之漸細漸長，不可有聲，也不可動形，似有似無，但也要漸習而成，不可過急。調心，使心繫念緣中，不散亂，不昏沈，不掉舉，心意集中(歸一)而能平正，自然安定。三者有相互關係，以心爲主，在身體正常的安靜中，心息相依，而達定境。」

²⁴ 《大智度論》卷 17〈1 序品〉：「五欲者，名爲妙色、聲、香、味、觸；欲求禪定，皆應棄之。」(大正 25，181b11-12)

²⁵ 印順導師《華雨集》第四冊(p.100-p.101)：「初期佛教，比較接近原始佛教，它的行踐特色，可以從佛陀適應時代的根機中去理解。當時的印度，可以分爲兩大流：一、是出家的苦行者，目的在個人的解脫；除實行嚴酷的苦行外，注重禪定的修養，以達到廓然無累的解脫。這解脫，在佛陀看來，只是一種定境而已。二、是在家的樂行者，目的在五欲的享受；在後世人、天的快樂；所用的方法，是布施、持戒、祭祀天神。佛陀適應時代的根性，唱道中道之行。反對祭祀，但承認諸天是眾生之一。批評無益的苦行，但也讚歎合理的淡泊知足。大體上，

(二) 離欲的意義

1、欲界五欲之過患

(1) 離欲重於內心煩惱的調伏，非拒絕世間的一切

禪定必須離欲，欲到底是什麼呢？微妙的五欲，不過是誘發情欲的因緣。內心一向受著環境的誘惑，所以呵責五欲。

欲是習以成性，隨境染著的貪欲。

◎所以說：「欲、我知汝本，意以思想生，我不思想汝，則汝而不有」(法句經)。²⁶

◎《雜含經》(卷四八·一二八六經)說：「非世間眾事，是則之為欲。心法馳覺想，是名士夫欲」。²⁷

佛法的修定離欲，重於內心煩惱的調伏，並非拒絕世間一切。否則，守護根門，遠離五欲，會同於外道波羅奢那的堵塞²⁸聰明了(雜含卷一一·二八二經)。²⁹

初期佛教的聲聞(出家)弟子，衣食知足，淡泊、清淨、少事少業，修習禪定，是適應這出家苦行者的。釋尊的常隨眾，不多是從外道中來嗎？不同的，在注重出世的「無我正見」，與不許有害身心的苦行。其實，在家經營事業，生育男女，也還是可以解脫(兼攝樂行者)。那還不能接受出世法的，佛常說「端正法」，就是布施、持戒、生天之法。這主要的，是適應在家的樂行者。釋尊反對他們的祭祀生天，但勸導他們布施持戒，這可以得人間天上的果報。不過，要生高級的色無色天，那非修禪定不可，這又是兼攝苦行者了。」

²⁶ 《法句經》卷2〈32 愛欲品〉(大正4, 571b20-21)。

²⁷ 《雜阿含經》卷48(1286經)：「世尊說偈答言：『非世間眾事，是則之為欲，心法馳覺想，是名士夫欲。世間種種事，常在於世間，智慧修禪思，愛欲永潛伏。信為士夫伴，不信則不度，信增其名稱，命終得生天。於身虛空想，名色不堅固，不著名色者，遠離於積聚。觀此真實義，如解脫哀愍，由斯智慧故，世稱歎供養。能斷眾雜相，超絕生死流，超度諸流已，是名為比丘。』」(大正2, 354b17-29)

²⁸ 堵塞：阻塞、封閉，使不能暢通。(《漢語大詞典(二)》，p.1109)

²⁹ 《雜阿含經》卷11(282經)：爾時、世尊告鬱多羅：「汝師波羅奢那，為汝等說修諸根不」？鬱多羅言：「說已，瞿曇！」佛告鬱多羅：「汝師波羅奢那，云何說修諸根」？鬱多羅白佛言：「我師波羅奢那說：眼不見色，耳不聽聲，是名修根」。佛告鬱多羅：「若如汝波羅奢那說，盲者是修根不！所以者何？如唯盲者眼不見色」。爾時、尊者阿難在世尊後，執扇扇佛。尊者阿難語鬱多羅言：「如波羅奢那所說，聾者是修根不？所以者何？唯聾者耳不聞聲」。爾時、世尊告尊者阿難：「異於賢聖法律無上修諸根」。阿難白佛言：「唯願世尊為諸比丘說賢聖法律無上修根！諸比丘聞已，當受奉行」。佛告阿難：「諦聽善思，當為汝說。緣眼、色，生眼識，見可意色，欲修如來厭離，正念、正智。眼、色緣，生眼識，不可意，欲修如來不厭離，正念、正智。眼、色緣，生眼識，可意、不可意，欲修如來厭離、不厭離，正念、正智。眼、色緣，生眼識，不可意、可意，欲修如來不厭離、厭離，正念、正智。眼、色緣，生眼識，可意、不可意、不可意，欲修如來厭、不厭俱離，捨心住，正念、正智。如是阿難！若有於此五句，心善調伏，善關閉，善守護，善攝持，善修習，是則於眼、色無上修根。耳……，鼻……，舌……，身……，意、法，亦如是說。阿難！是名賢聖法律無上修根」。尊者阿難白佛言：「世尊！云何賢聖法律，為賢聖修根」？佛告阿難：「眼、色緣，生眼識，生可意，生不可意，生可意、不可意，彼聖弟子如是如實知：我眼、色緣，生眼識，生可意，生不可意，生可意、不可意。此則寂滅，此則勝妙，所謂俱捨；得彼捨已，離厭、不厭，譬如力士彈指頃。如是眼、色緣，生眼識，生可意，生不可意，生可意、不可意，俄爾盡滅，得離厭不厭捨。…(*耳等五根及聲等五塵亦然)…阿難！是為賢聖法律，為聖弟子修諸根」。「云何為聖法律學見跡」？佛告阿難：「眼、色緣，生眼識，生可意，生不可意，生可意、不可意，彼聖弟子慚恥、厭惡。耳……。鼻……。舌……。身……。意、法緣，生意識，生可意，生不可意，生可意、不可意，彼聖弟子慚恥、厭惡。阿難！是名賢聖法律學見跡。阿難是名

(2) 佛法的離欲，是淨化自心而適當的受用五欲

人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況，合於身心需要而受用這些，不為環境的愛著而牽轉。所以——

◎《雜含》(卷二一·五六四經)說「三斷」，有「依食斷食」；³⁰

◎《中舍·漏盡經》說「七斷」，有「從用(資生具)斷」。³¹

特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。釋尊的生活，

◎不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；

◎不但是粗食，也有百味食；

◎不但樹下坐，也住高樓重閣；

◎不但獨住山林，也常與四眾共住。

佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜(中舍·箭毛經)。³²這可見問題在

賢聖法律無上修諸根。已說賢聖修諸根，已說學見跡。阿難！我為諸聲聞所作，所作已作，汝等當作所作，廣說如篋毒蛇經」。(大正 2, 78a22-79a18)

³⁰ 《雜阿含經》卷 21(564 經)：「時尊者阿難為說法言：「姊妹！如此身者，穢食長養，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！〔1〕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，無莊嚴想；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，崇習長養，若力、若樂、若觸，當如是住。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。〔2〕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！〔3〕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。」(大正 2, 148a23-b25)

³¹ 《中阿含·10 漏盡經》卷 2〈1 七法品〉：「有七斷漏、煩惱、憂感法。云何為七？有漏從見(dassana)斷，有漏從護(samvara)斷，有漏從離(parivajjana)斷，有漏從用(patisevana)斷，有漏從忍(adhivāsana)斷，有漏從除(vinodana)斷，有漏從思惟(bhāvanā, 修習)斷。……云何有漏從用斷耶？比丘！〔1〕若用衣服，非為利故，非以貢高故，非為嚴飾故；但為蚊虻、風雨、寒熱故，以慚愧故也。〔2〕若用飲食，非為利故，非以貢高故，非為肥悅故；但為令身久住，除煩惱、憂感故，以行梵行故，欲令故病斷，新病不生故，久住安隱無病故也。〔3〕若用居止房舍、床褥、臥具，非為利故，非以貢高故，非為嚴飾故；但為疲倦得止息故，得靜坐故也。〔4〕若用湯藥，非為利故，非以貢高故，非為肥悅故；但為除病惱故，攝御命根故，安隱無病故。若不用者，則生煩惱、憂感；用則不生煩惱、憂感，是謂有漏從用斷也。……。」(大正 1, 432a10- c5)

³² 《中阿含·207 箭毛經》卷 57〈3 晡利多品〉，經文說明：異學箭毛(*優陀夷)看世尊有此五法：「鹿衣知足，鹿食知足，少食，鹿住止牀座知足，燕坐」。然而卻被世尊反駁說：「我不以此五法，令諸弟子恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。」並且詳細的辨明說：「優陀夷！我更有五法，令諸弟子恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。云何為五？〔1〕優

內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。

反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲，離欲（參《雜含》卷一三·三〇九經）。³³

2、欲界性欲之過患

(1) 性欲的戒垢以淫欲心為主

同樣的，如說女人為男人的戒垢——男人為女人的戒垢，³⁴而戒垢實是內心的情欲。所以犯淫戒，也不像理學者³⁵那樣重視肉體的貞操。有比丘因淫欲心重，將生殖器割去。佛呵責他：當斷的——貪欲不斷，不該斷的倒斷了！³⁶

陀夷！我有弟子，謂無上戒稱說我：『世尊行戒大戒，如所說所作亦然，如所作所說亦然。』優陀夷！若我弟子因無上戒稱說我者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。〔2〕復次，優陀夷！我有弟子，謂無上智慧稱說我：『世尊行智慧，極大智慧，若有談論來相對者，必能伏之，謂於正法、律不可說，於自所說不可得說。』優陀夷！若我弟子因無上智慧故，稱說我者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。〔3〕復次，優陀夷！我有弟子，謂無上知見稱說我：『世尊遍知非不知，遍見非不見，彼為弟子說法，有因非無因，有緣非無緣，可答非不可答，有離非無離。』優陀夷！若我弟子因無上知見故，稱說我者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。〔4〕復次，優陀夷！我有弟子，謂厭愛箭而來問我：『苦是苦，集是集，滅是滅，道是道？』我答彼：『苦是苦，集是集，滅是滅，道是道。』優陀夷！若我弟子而來問我，我答可意令歡喜者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。〔5〕復次，優陀夷！我為弟子或說宿命智通作證明達，或說漏盡智通作證明達。優陀夷！若我弟子於此正法、律中得受得度，得至彼岸，無疑無惑，於善法中無有猶豫者，彼因此處，恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。……。」(大正 1, 782b24-c19)。³³《雜阿含經》卷 13(309 經)：「爾時、尊者鹿紐來詣佛所，稽首禮足，退坐一面。白佛言：『世尊！如世尊說，有第二住，有一一住，彼云何第二住？云何一一住？』佛告鹿紐：『善哉！善哉！鹿紐！能問如來如是之義。』佛告鹿紐：『若眼識色，可愛、(可)樂、(可)念、可意、長養於欲，彼比丘見已，喜樂、讚歎、繫著住；愛樂、讚歎、繫著住已，心轉歡喜，歡喜已深樂，深樂已貪愛，貪愛已阨礙。歡喜、深樂、貪愛、阨礙者，是名第二住。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。鹿紐！有如是像類比丘，正使空閑獨處，猶名第二住。所以者何？愛喜不斷、不滅故；愛欲不斷、不知者，諸佛如來說第二住。若有比丘，於可愛、(可)樂、(可)念、可意、長養於欲色，彼比丘見已，不喜樂，不讚歎，不繫著住；不喜樂、不讚歎、不繫著住已不歡喜，不歡喜故不深樂，不深樂故不貪愛，不貪變故不阨礙。不歡喜、深樂、貪愛、阨礙者，是名為一一住。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說。鹿紐！如是像類比丘，正使處於高樓重閣，猶是一一住者。所以者何？貪愛已盡、已知故；貪愛已盡、已知者，諸佛如來說名一一住。』」(大正 2, 88c19-89a10)

³⁴《雜阿含經》卷 36(1019 經)：「時彼天子說偈問佛：『何名為非道？云何日夜遷？云何垢梵行？云何累世間？』爾時、世尊說偈答言：『貪欲名非道，壽命日夜遷，女人梵行垢，女則累世間。熾然修梵行，已洗諸非小。時彼天子復說偈言：『久見婆羅門，逮得般涅槃，一切怖已過，永超世恩愛。』」(大正 2, 266a5-14)

³⁵理學：宋明 儒家 周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤、朱熹、陸九淵、王守仁 等的哲學思想。宋儒致力闡釋義理，兼談性命，認定“理”先天地而存在。明儒則斷言“心”是宇宙萬物的根源。宋 周密《齊東野語·理度議諡》：“理宗 未祔，議諡……遂擬曰‘理’。蓋以聖性崇尚理學，而天下道理最大，於是人無間言。”元 劉將孫《題閣皂山〈凌雲集〉》：“近世周益公之辭藻，朱文公之理學，楊誠齋之風節，與人交皆不數數，獨為閣阜筆墨，先後輝映，其纏綿傾倒如此。”明 陳汝元《金蓮記·構釁》：“下官程頤，別號伊川……自慚理學名儒。”(《漢語大詞典(四)》，p.568)

³⁶(1)《十誦律》卷 37：「佛在舍衛國，爾時有比丘起欲心故，自截男根苦惱垂死，諸比丘以是

(2) 淫欲是障道的因緣

然而，人類生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家眾，為什麼要嚴格禁絕，不像對於衣食資生的相對節制呢？³⁷

這可以說：衣食是無情的，雖與社會有關，但比較容易的自由控制。男女的牽制，繫縛力特別強；在男女相互佔有的社會結構中，苦痛是無法避免的，實是障道的因緣。在當時的社會中，適應當時的出家制，所以徹底戒絕男女的淫欲。

如人間為北俱羅洲式的，依此而向出世，男女問題也許會像衣食一樣的解決了。大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現！³⁸

事白佛。佛言：汝等看是癡人，應斷異、所斷異。應斷者，貪欲、瞋恚、愚癡，如是呵已語諸比丘：從今不聽斷男根，斷者偷蘭遮。」(大正 23, 269b15-19)

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》(p.383-p.384)：「聲聞佛教，與大乘一樣的著重於出離煩惱欲，而不是專在事欲上節制、斷絕。所以，有比丘爲了淫欲太強，自己將淫具割去了。佛嚴厲的呵責他：應該斷的（煩惱）不斷，不應該斷的倒斷了。我曾逢到自割淫具的出家人，受到許多人尊敬，其實是要不得。黃門與不男不女的，雖不能舉行欲事，而由於性生理的變態，性欲卻特別強，離欲是沒有可能的。佛制黃門等不許出家，原因就在此。又如離眷屬的「獨住」，有初學比丘，想到靜處去專修，佛勸他不要去，他還是去了。可是不久他又回來，原來內心的煩惱，動得厲害，環境的安靜，並無用處。這都可以看出，離欲決不是專在事欲上著力。又如釋尊在世，與比丘過著同樣的生活。他住樹下，也住高樓大廈；吃馬麥，也吃百味丸；穿糞掃衣，也穿價值巨萬的金鏤衣；獨處，也與千百比丘俱在一處。然而人人讚佛少欲知足，因爲佛是究竟離欲的，一切隨緣而住，都是離欲的生活。所以離欲，並非離去資具或眷屬，雖然這些曾被稱爲事欲（事實也是不能完全離去的）。以佛教通用的術語說，問題在「心能轉物，不爲物轉」。從前，外道以目不見色，耳不聞聲爲離欲（重定的，以事欲爲欲的），佛要批評他。離了煩惱欲，境相還是照樣的境相，具有感人的力量，而再不能擾動澄靜的慧心，不會再因之而起欲愛了，這就是離欲。」

³⁷ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》(p.382-p.383)：「男女和合欲事，出家是絕對不許的。雖然，淫欲並非生死根本，色界以上，地獄以內，都沒有淫欲事，而照樣的還在生死海中。但由於欲界諸欲中，淫欲力是最強的，縛人最深的。經中喻如繩索，從破皮、穿肉而一直到斷髓。非法的邪淫，固然是糾紛，苦痛的根源；就是夫婦正淫，也是纏綿牽繫，欲染深徹骨髓。爲了家庭，爲了經濟，每不能不牽就事實，而使自己的信念、德行、學業，受到慘重的毀滅。「淫欲是障道法」，不問你反對也好，懷疑批評也好，佛是這樣絕對的宣說（四無畏之一）。那麼在家佛弟子，怎麼也一樣的可以遠離煩惱欲呢？要知道，繫縛生死的根源是愛（不單是淫欲），而出離煩惱，解脫的主力是智慧。在家佛弟子，一期的精勤修持，暫離淫欲，可能達到見道悟入的地位。見道，只是斷除見行的煩惱，徹了法性；不再會犯重戒，如非法行淫等。而淫欲是愛行煩惱，見道的也還不能斷，所以初二果的在家聖者，淫欲還是可以現行的。以此徹悟法性的智慧，數數修習，以智化情，斷盡了欲界修惑，證不還果，才不會再以染污心行淫。不過生理關係，到究竟離一切欲的阿羅漢，還可能有「不淨」呢！」

(2) 關於「淫欲是障道法」的看法，印順導師曾對昭慧法師有詳細的開示，請參見【附錄一】。

³⁸ (1) 印順導師《佛法概論》第九章，(p.125)：「拘羅，即福地，本爲婆羅門教發皇地，在薩特利支河與閻浮提河間——閻浮提以北，受著印度人的景仰尊重。」

(2) 印順導師《佛法概論》第九章，(p.134-p.135)：「傳說的北拘羅洲，是極福樂的世界。北拘羅洲的平等、自由，有點類似此世界起初的人類社會。將此世界融入佛教的真理與自由，智慧與慈悲，即爲淨土的內容。我們這個世界，經過多少次荒亂，彌勒降生時，才實現爲淨土。佛教淨土的真精神，如果說在西方極樂國，在兜率天內院，不如說重在這

(三) 佛法修定不重定，以發慧得解脫為目的

1、一般的定雖有觀慧，但不一定能得解脫

一般的禪定，也有觀慧，如厭此欣彼的「六行觀」³⁹；又如四無色的「唯心觀」⁴⁰；

個世界的將來。拘羅洲的特質，沒有家庭——沒有男女間的相互佔有，沒有經濟上的私有。衣服、飲食、住處、舟車、浴池、莊嚴具，一切是公共的，儘可適量的隨意受用。大家都「無我我所，無守護者」，真的做到私有經濟的廢除。男女間，除了近親屬而外，自由交合，自由離散。所生的子女，屬於公共。拘羅洲的經濟情況，男女關係，家庭本位的倫理學者，或者會大聲疾呼，斥為道德淪亡，類於無父無母的禽獸。然在佛法說，這是「無我我所」的實踐者，是「能行十善業」者，是能做到不殺、不盜、不邪淫、不妄語者，比家庭本位的道德——五戒要高尚得多。拘羅洲的人，沒有膚色——種族優劣的差別，人類是一樣的平等。由於體健進步，人間再沒有夭壽的。壽終而死，也再沒有憂愁啼哭。這個世界，非常的莊嚴，非常的清淨，像一所大公園。土地肥沃，道路平坦，氣候冷暖適中；到處是妙香、音樂、光明。人類生活於這樣的世界，何等的幸福！這樣的世界，為無數世界中的現實存在者。原始佛教仰望中的世界，即是這樣的世界，而又充滿了佛陀的真理與自由，智慧與慈悲；這即是這個世界的將來。」

- (3) 印順導師《華雨集》第五冊(p.165-p.166)：「問：《佛法概論》(230頁)：「大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現」……。(導師)答：實際上，這裏講的淨土只是一部份人的理想——沒有在家、出家的分別。不過淨土裏甚至男人、女人的分別也沒有了，也就是一般家庭問題也解決了。……東方淨土還有男女之別，或者生產沒有痛苦，像現在科學發展到無痛生產一樣。佛法認為世間並不只我們這一個世界，有眾生的也不只我們這個世界；佛法也不把這一世界看成理想的，更好的世界就是沒有現世界的種種苦惱……膚色、種族、男女等差別所引起的問題。有了差別，不是東風壓倒西風，就是西風壓倒東風，世間的事情有了「兩種」，就難得平等，例如資本家和勞工……，所謂真正理想的社會是難得實現的，只有儘可能地減少差距。(筆者細想：大乘經典所載的各種淨土，可以理解為各時代印度佛教徒對當時人間問題或社會問題的反應，出家制度是適應當時印度社會，隨著社會型態的變遷，消除出家、在家的分別是在這個世界實現的；然而沒有男女的差別，則要寄望於他方世界了。在現實世界努力去實現理想和期待未來他方世界，兩種意向還是有差別。)」

- ³⁹ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 64：「諸異生者離欲染時，九無間道中修三行相，謂苦、麤、障；八解脫道中修六行相，謂苦、麤、障及靜、妙、離；最後解脫道中即修此六行相。亦修未來初靜慮地無邊行相，如是乃至離無所有處染，隨其所應當知亦爾。」(大正 27, 331a12-16)
- (2) 智者《釋禪波羅蜜次第法門》卷 2：「第五行五法者：一、欲，二、精進，三、念，四、巧慧，五、一心。……。三念者。如摩訶衍中說：念欲界不淨，欺誑可賤，念初禪為尊重可貴，此與六行意同。但立名異。六行觀者，一、厭下苦麤障為三，即是觀欲不淨，欺誑可賤。攀上勝妙出為三，即是觀初禪，為尊重可貴。今釋六法，自可為二意：一、約果明，二、約因明。先約欲界果明言厭下苦麤障者，厭患欲界底下，色心麤重故。行者思惟，〔1〕今感欲界報身，饑渴寒熱，病痛刀杖等種種所逼，故名苦。〔2〕麤者，此身為三十六物屎尿臭穢之所成，故名為麤。麤者，醜陋故。〔3〕障者，此身質礙，不得自在，為山河石壁所隔礙，故名為障。次約色界果明攀上〔1〕勝者，行者思惟，知色界樂為上勝故，如欲界樂為苦，色界樂為勝，得樂勝苦故名上勝。〔2〕妙者，受得色界之身，如鏡中像，雖有形色，無有質礙，故名為妙。〔3〕出者，獲得五通，徹見障外等事，山壁無礙，故名為出。二、明因中六行者，先約欲界因明厭下苦麤障者，行者思惟，若於報身中，所起心數，緣於貪欲，不能出離。如經說：〔1〕一切眾生為愛奴僕，故名為苦。〔2〕麤者，緣欲界五塵，散動起惡，故名為麤。〔3〕障者，為煩惱蓋覆，故名為障。次約色界因明攀上勝妙出者，行者思惟，〔1〕初禪上勝之樂，從樂（*應「樂從」）內發，故名為上勝。〔2〕貪欲樂從外五塵生，惱熱怨結，以為下劣，不如妙者禪定之樂，心定

「不淨觀」與「九想觀」等，⁴¹都可從定中去修習，也可修此來得定，但這不一定能解脫。⁴²

2、佛法是修定而不重定

佛法常說依定發慧，所依的定不必是極深的，多少能集中精神就可以了。所以不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相應「電光喻定」⁴³的，都可以引發勝義慧，離煩惱而得解脫。如「慧解脫阿羅漢」，不得禪定，但對於生死的解脫，已切實做到。⁴⁴否則，定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，即愈對佛法不相應。如因定而生最高或頂好的世界，也不能解脫，反而是「八難」⁴⁵的一難。佛法修定而不重定，是毫無疑問的。

不動而樂法成就，故名爲妙。貪欲之樂，心亂馳動，故名爲麤。〔3〕出者，心得出離蓋障至初禪，故名爲出，亦如石泉不從外來，內自涌出。」(大正 46, 490c1-491a22)

⁴⁰ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.497)：「依唯心觀次第，成立四無色天。」

⁴¹ (1) 印順導師《成佛之道(增註本)》(p.203)：「不淨觀，是先取死屍的不淨相而修習的，就是九想：一、青瘀想；二、膿爛想；三、變壞想；四、膨脹想；五、食噉想；六、血塗想；七、分散想；八、骨鎖想；九、散壞想。這是對治貪欲——淫欲貪，身體愛最有力的。」

(2) 有關「九想觀」，參見《大智度論》卷 21(大正 25, 217a-c)。

⁴² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 85：「如《契經》說：「有一苾芻來詣佛所，頂禮佛足退坐一面而白佛言：「世尊！說有明界、淨界、空無邊處界、識無邊處界、無所有處界、非想非非想處界、滅界，如是七界緣何施設？」世尊告曰：「緣闇故施設明界，緣不淨故施設淨界，緣色趣故施設空無邊處界，緣邊際故施設識無邊處界，緣所有故施設無所有處界，緣有身故施設非想非非想處界，緣有身滅故施設滅界。」」(大正 27, 437c8-16)

⁴³ (1) 《成實論》卷 12〈163 八解脫品〉：「問曰：行者若無禪定，云何能得身、心空，及盡諸煩惱？答曰：是人定而不能證。更有如電三昧，因是三昧，得盡煩惱。如經中說：我見比丘欲取衣時有煩惱，取衣已，即無煩惱。如是等，所以者何？心，如電三昧，如金剛真智，能破煩惱。又此義，佛第三力中說。所謂「諸禪、解脫、三昧、入」垢、淨差別如實知。於中「禪」名四禪。有人言：四禪、四無色定皆名爲禪；「解脫」名八解脫；「三昧」名一念中如電三昧；「入」名禪、解脫、三昧中得自在力。如舍利弗說：我於七覺中能自在出入，故知慧解脫阿羅漢有諸禪定。但不能入，深修習故能自在入。」(大正 32, 339c15-27)

(2) 《大乘義章》卷 3：「成實法中：欲界地中有電光定得發無漏。若從是義，欲界亦有學無學心。」(大正 44, 517a18-20)、卷 13：「成實唯說欲界地中有電光定，無餘三昧。」(大正 44, 719a7-8)

(3) 《阿毘達磨集異門足論》卷 4〈4 三法品〉：「電光喻心云何？答：如世尊說：苾芻當知！世有一類補特伽羅，居阿練若，或居樹下，或住空閑，精勤修習，多修習故，證得如是寂靜心定，依是定心能永斷五順下分結得不還果，受上化生即住上界，得般涅槃不復還來生於欲界。如過夏分至秋初時，從大雲臺電光發已，暫現色像速還隱沒。如是一類補特伽羅，居阿練若乃至廣說，彼所得心名電光喻。問：何故彼心名電光喻？答：彼心意識證不還果，暫能照了速還隱沒，是故名曰電光喻心。」(大正 26, 379c7-16)

⁴⁴ 印順導師《無諍之辯》(p.48-p.49)：「釋迦本教，不但由靜證體，而且還是不必深入的。如慧解脫阿羅漢，沒有得到根本定，僅得未到定，甚至一剎間的電光喻定，即能證得涅槃。與深入禪定者的俱解脫羅漢，在息妄體真的解脫方面，毫無差別。」

⁴⁵ 印順導師《成佛之道》(p.46)八難：1、離地獄，2、傍生，3、餓鬼三途苦。4、不生長壽天。5、生得人身亦生逢佛世。6、生逢佛世亦生於中國。7、生於中國亦須六根具足。8、不生長邪見、外道家。

3、偏於禪定的有落於神我唯心論的過患

偏於禪定的，必厭離塵境而陶醉于內心。久而久之，生活必流於忽略世間的現實生活，思想必落於神我型的唯心論。

佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。立足於心色依存的緣起論，有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善，唯心者的境界。後期佛法的唯心論，與禪師、瑜伽師結不解緣，這是有他發展的必然性的。

(四) 小結：染著定境也還是無明貪欲的產物

禪定，要遠離物欲與男女欲，但不知定境也同樣的是貪欲。

《中舍·苦陰經》中，論到「五欲」，主要的是物質佔有欲。⁴⁶

論到「色」，即是男女互相佔有的淫欲。⁴⁷

論到「覺」，即四禪定的定相應受。⁴⁸

經中一一說明他的味著，過患與出離；禪定以離物欲及性欲為主，而不知禪定也還是無明貪欲的產物。這對於專談「受用」的學者，是怎樣適當的教授！

二、定與神通(p.237-p.238)

(一) 檢視六通唯漏盡通是佛法的特色

1、五通乃與外道所共

佛教的聖者，如「慧解脫阿羅漢」，雖究竟解脫，還是沒有神通的。反之，外道得根本定的也有五通。⁴⁹

⁴⁶ 《中阿含·99 苦陰經》卷 25〈4 因品〉：「佛言：云何欲味？謂因五欲功德，生樂生喜，極是欲味，無復過是，所患甚多。」(大正 1，584c29-585a2)

⁴⁷ 《中阿含·99 苦陰經》卷 25〈4 因品〉：「云何色味？若刹利女、梵志、居士、工師女，年十四五，彼於爾時，美色最妙。若因彼美色、緣彼美色故，生樂生喜，極是色味無復過是，所患甚多。」(大正 1，585c17-20)

⁴⁸ 《中阿含·99 苦陰經》卷 25〈4 因品〉：「云何覺味？比丘者，離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊。彼於爾時不念自害，亦不念害他，若不念害者，是謂覺樂味。所以者何？不念害者，成就是樂，是謂覺味。」(大正 1，586a18-22)

⁴⁹ (1)《雜阿含經》卷 45(1212 經)：「舍利弗白佛言：「世尊！此五百比丘，既無有見、聞、疑、身、口、心可嫌責事，然此中幾比丘得三明？幾比丘俱解脫？幾比丘慧解脫？」佛告舍利弗：「此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。舍利弗！此諸比丘離諸飄轉，無有皮膚，真實堅固。」(大正 2，330b21-27)

(2)《雜阿含經》卷 14(347 經)：「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，不放逸住，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，不放逸住，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。」

依禪定而發神通，這是印度一般所公認的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禪定所引發的，常人所不能的超常經驗。⁵⁰這究竟神奇到什麼程度，姑且不談；總之，精神集中的禪師，身心能有某些超常經驗，這是不成問題的。這不是佛法的特色，不能獲得正覺的解脫，是外道所共有的。古代宗教的神秘傳說，與有人利用這些神秘現象，號召人民作軍事的叛變，這都是事實。

2、漏盡通乃佛法不共於世間

佛法所重的是**漏盡通**，即自覺煩惱的清淨。佛弟子能深入禪定的，即有此五通，佛也不許他們利用這些來傳佈佛法，更不許利用來招搖名利。非特殊情形，不能隨便表現。如有虛偽報道，為佛法的大妄語戒，勒令逐出僧團。⁵¹

(二) 神通的危險性惟佛能知

神通，對於社會，對於自己的危險性，惟有釋尊才能深刻理會⁵²得。那些以神秘來號召傳佈佛法的，真是我佛罪人！

- 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。」(大正 2, 97a22-b14)
- (3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 109：「問：此中數說慧解脫者起他心智，此起必依根本靜慮，若慧解脫亦能現起根本靜慮，豈不違害《蘇尸摩經》？彼經中說：「慧解脫者不能現起根本靜慮。」答：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。此論中說少分慧解脫，故能起他心智；《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。」(大正 27, 564b5-15)
- (4) 印順導師《空之探究》(p.151)：「《雜阿含經》中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪(《相應部》說不得五通)及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」〔※《相應部》(一二)「因緣相應」(日譯南傳一三, p.180)〕
- ⁵⁰ 印順導師《成佛之道(增註本)》(p.246-p.247)：「六通是：神境通，天眼通，天耳通，他心通，宿命通，漏盡通。神境通能：變多為一，變一為多，隱顯自在，山河石壁都不能障礙他。入水，入地，還能凌空來去，手摸日月等。天眼通能：見粗的又見細的，見近的又見遠的，見明處又見闇處，見表面又見裏面，尤其是能見眾生的業色，知道來生是生天或落惡趣等。天耳通能：近處遠處，聽到種種聲音。能聽了人類的不同方言，連天與鳥獸的語聲，也都能明了。他心通能：知道他眾生心中所想念的。宿命通能：知眾生前生的往因，作什麼業，從那裏來。漏盡通能：知煩惱的解脫情形，知煩惱已否徹底斷盡。六通中的漏盡通，是一切阿羅漢所必有的。其餘的五通，要看修定的情形而定。這五通，不但佛弟子可以修發，外道也有能得到五通的。雖然說六通無礙，但所知所見的也有廣狹不同，唯佛才能究竟。」
- ⁵¹ 印順導師《華雨集》第二冊(p.38)：「為了「利養」，虛誑的說神說鬼，在僧伽中是「大妄語戒」，要逐出僧團，取消比丘資格的。」〔※《根本說一切有部毘奈耶》卷 10(大正 23, 676c-677a)〕
- ⁵² 理會：理解；領會。(《漢語大詞典(四)》，p.568)

第三節 慧

一、聞思修與慧(p.238-p.241)

(一) 四預流支為修學智慧的必然次第

無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。《雜含》(卷三〇·八四三經)曾說四預流支：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」。⁵³這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺真理，得須陀洹——預流果。這是修行的必然程序，不能躐等。

(二) 四依為修學智慧所依的標準

然從師而起三慧的修學程序，可能發生流弊，所以釋尊又說四依：「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」，⁵⁴作為修學的依準。

(三) 四預流支應與四依配合來修學

1、親近善知識與依法不依人

一、親近善知識，目的在聽聞佛法。但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免羈雜⁵⁵異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也

⁵³ 《雜阿含經》卷 30(843 經)：「爾時、世尊告尊者舍利弗：「所謂流者，何等為流」？舍利弗白佛言：「世尊所說流者，謂八聖道」。復問舍利弗：「謂入流分，何等為入流分」？舍利弗白佛言：「世尊！有四種入流分。何等為四？謂親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」。復問舍利弗：「入流者，成就幾法」？舍利弗白佛言：「有四分成就入流者，何等為四？謂於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖戒成就」。佛告舍利弗：「如汝所說，流者謂八聖道；入流分者有四種，謂親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向；入流者，成就四法，謂於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖戒成就」。」(大正 2，215b16-28)

⁵⁴ (1) 《大般涅槃經》卷 6〈4 如來性品〉：「迦葉菩薩復白佛言：世尊！善哉，善哉，如來所說，真實不虛，我當頂受。譬如金剛珍寶異物，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，非四種人。」(大正 12，401b25-c1)

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.1237-p.1238)：「四依」，如《無盡意菩薩經》說：「依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經，依法不依人」。《維摩詰所說經》，《諸佛要集經》，《弘道廣顯三昧經》，《自在王菩薩經》，也都有說到。「四依」，本是共聲聞法的，是聞思修慧學進修的準繩。佛法重智證，但證入要有修學的條件——四預流支，而四依是預流支的抉擇。如慧學應「親近善士」，但親近善知識，目的在聞法，所以應該依所說的法而不是依人——「依法不依人」。「聽聞正法」，而說法有語言(文字)與語言所表示的意義，聽法是應該「依義不依語」的。依義而作「如理作意」(思惟)，而佛說的法義，有究竟了義的，有不徹底不了義的，所以「如理作意」，應該「依了義經不依不了義經」。進一步要「法隨法行」，而行有取識的行，智慧的行，這當然要「依智不依識」。「四依」是聞思修慧的抉擇，是順俗而有次第的。大乘經所說的「四依」，名目相同，而次第與內容卻改變了。「依義」，是依文字所不能宣說的實義；「依智」，是依不取相、無分別的智；「依了義」，是依平等、清淨、空、無生等了義；「依法」，是依法界平等。大乘以無生法性為本，依此來理解一切法；這樣的「四依」，顯出了大乘智證的特質。《持世經》說：「善知不了義經，於了義經中不隨他語，善知一切法相印，亦善安住一切法無相智中」。雖語句與次第小異，而內容也與「四依」相合。」

⁵⁵ 羈雜：攙雜，混雜。(《漢語大詞典(九)》，p.195)

不能保證傳授的可信。

(1) 四類考辨佛法真偽的方法

善知識應該親近，而不足為佛法真偽的標準，這惟有「依法不依人」。⁵⁶

A、總標契經已略示辨正方法

依法考辨的方法，《增一含·聲聞品》，曾略示大綱：「便作是語：我能誦經，持法，奉行禁戒，博學多聞。正使彼比丘有所說者，不應承受，不足篤信。當取彼比丘而共論議案法共論。……與契經相應，律法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之！此非如來所說」。⁵⁷

B、別述佛說四類方法之內涵

考辨的方法，佛說為四類：⁵⁸

- (一)、教典與「契經、律、阿毘曇都不與相應，……不與戒行相應，……此非如來之藏」，即否認它是佛法。⁵⁹
- (二)、如教典不合，而照他的解說，都是「與義相應」的。這應該說：「此是義說，非正經本。爾時，當取彼義，勿受經本」。這是雖非佛說而合於佛法的，可以採取它的義理。⁶⁰

⁵⁶ 印順導師《原始佛教聖典之集成》(p.23-p.24)：「『四大廣說』，在上座部系經律中，是四處來的傳說，依經、依律；或依經、依律、依法來審定。大眾部所傳，如『增壹阿含經』所說的，雖也說到東南西北傳來，而重在「契經、律、阿毘曇、戒」——四者。對於共同論究審定，也說得極明確：「當取彼比丘（所說），而共論議，案法共論」。案法共論，審定取去的準繩是：大分為二類：「與契經相應，律、法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之，此非如來所說；然卿所說者，非正經之本」。這一分別，與上座部的經律所說，是一樣的。次約四方傳來作分別的說明，不與經律相應的，分為三類：一、不與戒行相應的，這是「非如來之藏」，應捨去。二、不與義相應的，應捨去；與義相應的，「當取彼義，勿受經本」。三、是否與義相應，不能明了，那就以戒行來決定。如與戒行相應，是可以承受的。此外第四是：與經、律、阿毘曇、戒行相應，與義也相應的，便讚歎為「真是如來所說」。對於新傳來的經律，『增壹阿含經』所說，不拘於固有的經、律、阿毘曇——三藏（文句），而重視義理，尤其重視戒行，也就是重視法與律的實質。」

⁵⁷ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉(大正2, 652b17-27)。

⁵⁸ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉：「爾時，世尊告諸比丘：「今有四大廣演之義。云何為四？所謂契經、律、阿毗曇、戒，是謂為四。」(大正2, 652b14-16)

⁵⁹ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉：「比丘當知：「若有比丘從東方來，誦經、持法，奉行禁戒，彼便作是語：『我能誦經、持法，奉行禁戒，博學多聞。』正使彼比丘有所說者，不應承受，不足篤信，當取彼比丘而共論議，案法共論。云何案法共論？所謂案法論者，此四大廣演之論，是謂契經、律、阿毗曇、戒，當向彼比丘說契經、布現律、分別法。正使說契經時，布現律、分別法時，若彼布現，所謂與契經相應，律、法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毗曇相應者，當報彼人作是語：『卿當知之：此非如來所說，然卿所說者，非正經之本。所以然者，我今說契經、律、阿毗曇都不與相應。』以不相應，當問戒行，設不與戒行相應者，當語彼人：『此非如來之藏也。』即當發遣使去，此名初演大義之本。」(大正2, 652b16-c2)

⁶⁰ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉：「復次，比丘！若有比丘從南方來，而作是語：『我能誦經、持法，奉行禁戒，博學多聞。』正使比丘有所說，不應承受，不足篤信，當取彼比丘而共論議。正使比丘有所說不與義相應者，當發遣之。設與義相應者，當報彼人曰：『此是義說非正經本。』爾時，當取彼義勿受經本。所以然者，義者解經之源，是謂第二演大義之本。」(大正2, 652c2-10)

(三)、如不能確定「為是如來所說也，為非也」，而傳說者又是「解味不解義」的，那應該「以戒行而問之」。如合於戒行，還是可以採取的。⁶¹

(四)、如合於教典，合於義理的，「此真是如來所說，義不錯亂」，應該信受奉行。⁶²

(2) 四類方法等同於佛語三相的考辦法

這即是以佛語具三相來考辨。⁶³

釋尊：或專約**教典**，說「以經為量」。

或專約**法義**，說「三法印」。

或專約**戒行**，說「波羅提木又是汝大師」。⁶⁴

這依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考證法。在依師修學時，這是唯一

⁶¹ 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉：「復次，比丘！若有比丘從西方來，誦經、持法，奉行禁戒，博學多聞。當向彼比丘說契經、律、阿毗曇。然彼比丘正解味，不解義，當語彼比丘作是語：『我等不明此語，為是如來所說也？為非也？』正使說契經、律、阿毗曇時，解味不解義，雖聞彼比丘所說，亦不足譽善，亦不足言惡。復以戒行而問之，設與相應者念承受之。所以然者，戒行與味相應，義不可明故，是謂第三演義也。」(大正2, 652c10-19)

⁶² 《增壹阿含·5經》卷20〈28聲聞品〉：「復次，比丘！若有比丘從北方來，誦經、持法，奉行禁戒：『諸賢！有疑難者，便來問義，我當與汝說之。』設彼比丘有所說者，不足承受，不足諷誦，然當向彼比丘問契經、律、阿毗曇、戒，共相應者，便當問義，若復與義相應，便當歎譽彼比丘：『善哉！善哉！賢士！此真是如來所說，義不錯亂，盡與契經、律、阿毗曇、戒共相應。』當以法供養得彼比丘。所以然者，如來恭敬法故，其有供養法者，則恭敬我已；其觀法者，則觀我已。有法則有我已，有法則有比丘僧，有法則有四部之眾，有法則有四姓在世。所以然者，由法在世，則賢劫中有大威王出世。從是已來便有四姓在世。若法在世，便有四姓在世：刹利、婆羅門、工師、居士種。若法在世者，便有轉輪聖王位不絕。若法在世者，便有四天王種、兜術天、豔天、化自在天、他化自在天便在於世。若法在世者，便有欲界天、色界天、無色界天在於世間。若法在世者，便有須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛果、佛乘便現於世。」(大正2, 652c19-653a11)

⁶³ 《四分律》卷54(大正22, 970a10-13)：「若觀修多羅毘尼檢校法律，與修多羅相應，與法律相應，不違本法，若已作若未作應作。」另參：無著造·唐·波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷1(大正31, 591c)。

⁶⁴ 印順導師《華雨集》第三冊(p.132-p.134)：「依止經戒：如來入滅了，學眾有無所依止，無師可稟承的悵惘，所以佛說經戒為所依止；這與遺教的意趣，大致是一樣的。不過佛說極為簡要，沒有《遺教經》那樣的具體。《遊行經》說：「阿難！汝謂佛滅度後，無復覆護失所恃耶？勿造斯觀！我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所恃」。經中明白舉出了經與戒，為比丘的覆護依恃。「法顯譯本」作：「制戒波羅提木叉，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師」。《長部》作：「我所說之法律，為汝等師」。經戒，即法與律，同樣是比丘所依止，比丘們的大師。《泥洹經》先說法——十二部經，次說：「常用半月望晦講戒，六齋之日高座誦經；歸心於經，令如佛在」。「法祖譯本」的「當怙經戒」，「翫經奉戒」，都是舉法與律（經與戒）為比丘所依止的。但傳誦於北方的有部新律（《雜事》），先說到法（十二分教），次說：「我令汝等，每於半月說波羅提木叉，當知此則是汝大師，是汝依處」。雖說到法與戒律，而對比丘的依處，大師，局限於波羅提木叉，與其餘五本不合。本來，法是一切佛法的總稱，所以不妨說法為依止，如說：「自依止，法依止，不異依止」（《S》四七·九）；是佛涅槃那年，佛為阿難說的（《遊行經》等）。但佛法分為二，即法與律（法與戒），所以法與律都是比丘們所依止，為比丘所師。如但說戒為依止，戒為大師，所說即不圓滿（戒不能代表一切）。流行於西北印度的有部律師，強調戒律的重要，這才但說以戒為師。《遺教經》的「波羅提木叉是汝大師」，也正是這一系傳誦的教典。在中國，《遺教經》流行得很普遍，所以常聽到「以戒為師」。而圓正的、根本的遺教：「法律是汝大師」；或「以法為師」，反而非常生疏了！」

可靠的標準。⁶⁵

(3) 正確的聞慧是以佛說為正宗、以學者的義說為參考

我們要修學佛法，不能為宗派所縛，口傳所限，邪師所害，應積極發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說，以佛說的正經為宗，以學者的義說為參考，才能引生正確的聞慧。

2、多聞正法與依義不依語

二、從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。如果重文輕義，執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭，離欲，滅盡寂靜法，是名多聞」（雜含卷一·二五經）。⁶⁶

正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！⁶⁷

⁶⁵ 印順導師《原始佛教聖典之集成》(p.22-p.23)：「不斷傳誦出來，不斷結集的另一重要文證，是「四大廣說」，或譯為「四大廣演」、「四大教法」、「四大處」。這是對於新傳來的教說，勘辨真偽，作為應取應捨的結集準繩。「大說」、「廣說」，就是大眾共同論究，也就是結集的意思。「四大教說」，是各部派經律所共傳的：集入「增壹阿含」的、有銅鑠部、大眾部、說一切有部。集入「長阿含」的，有銅鑠部、法藏部。集錄於律部的，有說一切有部、雪山部。總之，「四大廣說」是各部派經律所共傳的。上座部系統的，現存各部經律，雖傳譯略有出入，大體終歸一致。如《長阿含經》卷3《遊行經》(大正1, 17c)說：「若有比丘作如是言：諸賢！我於彼村、彼城、彼國，躬從佛聞，躬受(是法)是律是教。從其聞者，不應不信，亦不應毀。當依諸經推其虛實，依律依法究其本末。若其所言，非經、非律、非法，當語彼言：佛不說此，汝謬受耶！所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相違。賢士！汝莫受持，莫為人說，當捐捨之！若其所言，依經、依律、依法者，當語彼言：汝所言是真佛所說。所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相應。賢士！汝當受持，廣為人說，慎勿捐捨！此為第一大教法也」。其餘的三大教法，都與上一樣，只是來源不同。第一「從佛聞」；第二從「和合眾僧多聞耆舊」邊聞；第三從「眾多比丘持法、持律、持律儀者」邊聞；第四從「一比丘持法、持律、持律儀者」聞。這四者，是佛、僧伽、多數比丘、一比丘。從這四處而傳來的經律，大家不應該輕信，也不要隨意誹毀。要「依經、依律、依法」——本著固有的經與律，而予以查考。本著佛說的法(義理)，來推求他是否與法相應。這樣的詳加論究，結論是：與經律(文句)相合，與法(義理)相合的，讚為真佛法，應該受持；否則就應棄捨他。這一取捨——承受或不承受的標準，實就是一般所說的「佛語具三相」：一、修多羅相應；二、不越(或作顯現)毘尼；三、不違法性。說一切有部所傳，開合不同：判決為非佛說的，名「四大黑說」(迦盧漚波提舍)；是佛說的，名「四大白說」(摩訶漚波提舍)。這四大(黑說、白)說，經中傳為佛將涅槃時說，編入「增壹阿含」。律部中，載於「七百結集」下。這充分表明了，這是原始結集以後，七百結集前後，佛教界對於新傳來的經律，審定而取去的準繩。」

⁶⁶ 《雜阿含經》卷1(25經)：「時有異比丘來詣佛所，為佛作禮，卻住一面。白佛言：「如世尊說多聞，云何為多聞？佛告比丘：「善哉！善哉！汝今問我多聞義耶？比丘白佛：「唯然，世尊！佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。比丘！當知若聞色，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。如是聞受、想、行、識，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。比丘！是名如來所說多聞。」(大正2, 5b29-c7)

⁶⁷ 印順導師《學佛三要》(p.184-p.185)：「關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：一、佛法窮深極廣，義門眾多，如發大乘心的學者，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，勤聽多學，一無厭足。二、對於每一法門，要不斷的認真研習，以求精熟。這樣不間斷的積集聞熏和深

3、內正思惟與依了義不依不了義

三、義理有隨真理法相說，有曲就有情根性說，這即是了義與不了義，勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說，作為思考的標準，就不免顛倒。所以說：「依了義不依不了義」。這樣，才能引發正確深徹的思慧。如以一切爲了義，一切教爲圓滿，即造成佛法的籠統與混亂。⁶⁸

4、法次法向與依智不依識

四、法次法向是修慧。

依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能得解脫，不能引發無漏正智，所以說「依智不依識」。應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。⁶⁹

(四) 小結

佛法以正覺的解脫爲目標，而這必依「聞，思，修」三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示！⁷⁰

入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定，而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相，而解了甚深佛法。多聞熏習，確是慧學中最重要的一個起點，每個學佛的人，都應該以此爲當前目標而趨入！」

⁶⁸ 印順導師《學佛三要》(p.185-p.187)：「修習思慧，抉擇義理，其原則是：以了義抉擇不了義，而不得以不了義抉擇了義，因爲衡量教義的是否究竟圓滿，絕不能以不究竟不圓滿的教義爲準則的。比方說，佛常宣示無我，但爲了引度某一類眾生，有時也方便說有我；無我是了義教，究竟說；有我是不了義教，非究竟說。那麼我們要衡量這兩者孰爲正理，必定要依據無我，去抉擇有我，解了佛說有我的方便意趣，決不能顛倒過來，以有我爲了義的根據，而去抉擇無我，修正無我。假使不把了義不了義的正確觀點認清，而想抉擇佛法的正理，那他所得結論，與佛法正理真要差到八萬四千里了！所以對佛法的思惟抉擇，必須根據了義教爲準則，所得到見解，方不致落入偏失。……抉擇了義不了義，單在經典方面，不易得出結論，那麼我們祇有循著先聖所開闢的軌則，爲自己簡擇正理的依憑了。這無論是印度的中觀見，或是唯識見，甚至以《楞嚴》、《起信》爲究竟教證的中國傳統佛教，都各有他們審慎的判教態度，和嚴密的論證方法，我們不妨採取其長處，揚棄其偏點，互相參證，彼此會通，以求得合理的抉擇觀點，完成明利而純正的思慧。」

⁶⁹ 印順導師《學佛三要》(p.187-p.188)：「在三有漏慧的修行過程中，思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，祇是前者（雖也曾習定）未與定心相應，後者與定心相應。思惟，又譯爲作意，本是觀想的別名，因爲修定未成，不與定心相應，還是一種散心觀，所以稱爲思慧。如定心成熟，能夠在定中，觀察抉擇諸法實相，即成修慧。心能安住一境——無論世俗現象，或勝義諦理，是爲止相；止相現前，對於諸法境界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。止修成就，進一步在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。這是佛爲彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。識是有漏有取的，以我我所爲本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。智則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。」

⁷⁰ 印順導師《學佛三要》(p.182-p.183)：「在聲聞教裡，從初學到現證，有四預流支，即「親近善士，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」。這即是說，初發心學佛，就要親近善知識；依善

二、慧與覺證(p.241-p.245)

(一) 引發如實覺的觀慧——三解脫門

在家出家的聖弟子，依八正道行，確有如實的悟證境地，這是經中隨處可見的。到此，淨化自心功夫，才達到實現。怎樣的觀慧才能引發如實覺呢？

1、方便雖有眾多，但切近實證處皆同觀三解脫門

方便是非常眾多的，

◎或說四念處——觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我；⁷¹

◎或說四諦觀；

◎或說緣起的生起還滅觀。

但達到根本處，切近⁷²實證處，都是同觀實相的——空、無相、無願三解脫門。

2、三解脫門（三法印）即性空緣起（一實相印）的生滅觀

這是三法印的觀門：依無常成無願門，依無我成空門，依涅槃成無相門。⁷³等到由此而知法入法，即無二無別。如前「三大理性的統一」中說：⁷⁴

法性是空寂而緣起有的，◎從緣起的生滅邊，觀諸行無常與諸法無我；

◎從緣起的還滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。

直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。

3、方便能契證法性空，才是佛法觀慧的常道

所以四諦觀，緣起觀，或側重緣起流轉而觀不淨、苦、無常、無我^{*即四念處觀}，都是契入法性空的方便。由於適應時機，根治對於物欲、色欲的繫著，所以說苦觀、不淨觀。如不能依苦而起無量三昧，⁷⁵或偏於不淨觀，會造成嚴重的錯誤，佛世即有比丘厭身而

知識的開導，次第修習聞、思、修。大乘教典，在這方面也揭示了十法行：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、諷誦、開演、思惟、修習。這些修行項目，有的（前八）屬於聞慧，有的（九）屬於思慧，有的（十）屬於修慧，全在三慧含攝之內。可見聞、思、修三有漏慧，為進修佛法必經的通道，是大小乘佛教一致公認的。雖然，慧學的最高目標，是在體悟法性，而從修證的整個程序看，決不容忽視聞、思、修的基礎。」

⁷¹ 《瑜伽師地論》卷 28：「又為對治四顛倒故，世尊建立四種念住。謂為對治於不淨中計淨顛倒，立身念住，以佛世尊於循身念住中，宣說不淨相應四擔怕路，若能於此多分思惟，便於不淨斷淨顛倒。為欲對治於諸苦中計樂顛倒，立受念住，以於諸受住循受觀，如實了知諸所有受皆悉是苦，便於諸苦斷樂顛倒。為欲對治於無常中計常顛倒，立心念住，以能了知有貪心等種種差別，經歷彼彼日夜、剎那、瞬息、須臾，非一眾多種種品類心生滅性，便於無常斷常顛倒。為欲對治於無我中計我顛倒，立法念住，由彼先來有有我見等諸煩惱故，無無我見等諸善法故，於諸蘊中生起我見，以於諸法住循法觀，如實了知所計諸蘊自相、共相，便於無我斷我顛倒。」(大正 30, 441c6-22)

⁷² 切近：貼近；相近。(《漢語大詞典(二)》，p.556)

⁷³ 《瑜伽師地論》卷 86：「復次、由三解脫門增上力故，當知建立四種法唵陀南，謂空解脫門，無願解脫門，無相解脫門。一切行無常，一切行苦者，依無願解脫門，建立第一、第二法唵陀南。一切法無我者，依空解脫門，建立第三法唵陀南。涅槃寂靜者，依無相解脫門，建立第四法唵陀南。」(大正 30, 780a12-18)

⁷⁴ 印順導師《佛法概論》第十二章，(p.157-p.169)。

⁷⁵ 印順導師《華雨集》第一冊(p.65-p.66)：「小乘法認為這四無量心都是世俗法，所以慈、悲、

自殺的（如《雜含》卷一三・三一—經）。佛爲此而教令修安般，這那裡是佛法觀慧的常道！⁷⁶

（二）契入法性的覺證

1、眾生不知法法空無自性而起執生愛

法，是緣起假名而本來空寂的，但人類由于無始來的愚昧，總是內見我相，外取境相，不知空無自性，而以爲確實如此。由此成我、我所，我愛、法愛，我執、法執，我見、法見。

2、離執解縛的慧證

（1）從無自性的分別，而到達離一切取相的戲論

必須從智慧的觀察中來否定這些，才能證見法性，離戲論纏縛而得解脫。

喜、捨，是不能與真理或證悟相應的；但大乘法卻不然了。阿含經上說到三解脫門，是空、無相、無願解脫；但也有經中加無量心解脫，而成了四解脫門。無量心是能與解脫相應的，有四無量心，則他的私我心越小，慈悲心也就越大，到後來便能達到無自無他，一切平等與真理相應的境界。大乘法要修苦行難行，但在菩薩了知一切法皆空不可得中，卻要生起慈悲心，把一切眾生看成是如父如母、如兄如弟、如子如女……，與自己親屬一般，才能在其中生起慈、悲、喜、捨之心而不覺其苦。這才不致於一方面利益眾生，一方面卻不斷地叫苦。如以利益眾生爲苦，那是要失壞菩提心的。所以菩薩難行能行，而絕不看成是難的；能以智慧照見一切法空，而發起無緣大悲。見眾生在空法中，迷妄、顛倒，因此而感受種種苦難。因此菩薩的悲心，是與空相應的，將一切眾生看成與自己是最密切、息息相關的人物，便能夠奉行四無量心了。」

⁷⁶ 編按：《雜阿含經》卷 13(311 經)雖有相似的文意，然經考察故事情節之吻合性，似以《雜阿含經》卷 29(809 經)更爲相合，故今引經爲證。

《雜阿含經》卷 29(809 經)：「如是我聞：一時，佛住金剛聚落，跋求摩河側薩羅梨林中。爾時、世尊爲諸比丘說不淨觀，讚歎不淨觀言：「諸比丘！修不淨觀、多修習者，得大果、大福利」。時諸比丘修不淨觀已，極厭患身，或以刀自殺，或服毒藥，或繩自絞，投巖自殺，或令餘比丘殺。有異比丘，極生厭患惡露不淨，至鹿林梵志子所，語鹿林梵志子言：「賢首！汝能殺我者，衣、鉢屬汝」。時鹿林梵志子，即殺彼比丘，持刀至跋求摩河邊洗刀。時有魔天，住於空中，讚鹿林梵志子言：「善哉！善哉！賢首！汝得無量功德，能令諸沙門釋子持戒有德（者），未度者度，未脫者脫，未穌息者令得穌息，未涅槃者令得涅槃；諸長利衣鉢雜物，悉皆屬汝」。時鹿林梵志子，聞讚歎已，增惡邪見，作是念：我今真實大作福德，令沙門釋子持戒功德者，未度者度，未脫者脫，未穌息者令得穌息，未涅槃者令得涅槃；衣鉢雜物，悉皆屬我。於是手執利刀，循諸房舍，諸經行處，別房、禪房，見諸比丘，作如是言：「何等沙門持戒有德，未度者我能令度，未脫者令脫，未穌息者令得穌息，未涅槃令得涅槃」。時有諸比丘厭患身者，皆出房舍，語鹿林梵志子言：「我未得度，汝當度我！我未得脫，汝當脫我！我未得穌息，汝當令我得穌息！我未得涅槃，汝當令我得涅槃」！時鹿林梵志子，即以利刀殺彼比丘，次第乃至殺六十人。爾時、世尊至十五日說戒時，於眾僧前坐。告尊者阿難：「何因、何緣，諸比丘轉少、轉減、轉盡」？阿難白佛言：「世尊爲諸比丘說修不淨觀，讚歎不淨觀，諸比丘修不淨觀已，極厭患身，廣說乃至殺六十比丘。世尊！以是因緣故，令諸比丘轉少、轉減、轉盡。唯願世尊，更說餘法，令諸比丘聞已，勤修智慧，樂受正法，樂住正法」！佛告阿難：「是故我今次第說住微細住，隨順開覺。已起、未起惡不善法，速令休息，如天大雨，起、未起塵，能令休息。如是比丘修微細住，諸起、未起惡不善法，能令休息。阿難！何等爲微細住，多修習隨順開覺，已起、未起惡不善法，能令休息？謂安那般那念住」。阿難白佛：「云何修習安那般那念住，隨順開覺，已起、未起惡不善法，能令休息」？佛告阿難：「若比丘依止聚落，如前廣說，乃至如滅出息念而學」。佛說此經已，尊者阿難聞佛所說，歡喜奉行。」（大正 2，207b21-208a8）

◎這必須「于此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著」（雜含卷一·二三經）。⁷⁷

◎必須「不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過。……作是知己，于諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃」（雜含卷一〇·二七二經）。⁷⁸

◎要不住四識住，「攀緣斷已，彼識無所住，……于諸世間都無所取、無所著。無所取、無所著已，自覺涅槃」（雜含卷二·三九經）。⁷⁹

由慧觀而契入法性，不是取相分別識的觀察，是從無自性分別而到達離一切取相戲論的。⁸⁰

(2) 離相證覺的慧證，不同於離惡行善的擇善固執

如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，

⁷⁷ 《雜阿含經》卷 1(23 經)：「爾時、尊者羅睺羅往詣佛所，頭面禮足，卻住一面。白佛言：「世尊！云何知、云何見，我此識身及外境界一切相，能令無有我、我所見、我慢、使、繫著」？佛告羅睺羅：「善哉！善哉！能問如來云何知、云何見，我此識身及外境界一切相，令無有我、我所見、我慢、使、繫著耶」？羅睺羅白佛言：「如是，世尊」！佛告羅睺羅：「善哉！諦聽、諦聽，善思念之，當為汝說。羅睺羅！當觀所有諸色，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，彼一切悉皆非我，不異我，不相在，如是平等慧正觀。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，如是平等慧如實觀。如是羅睺羅！比丘如是知，如是見者，於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著。羅睺羅！比丘若如是於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著者，比丘是名斷愛欲，轉去諸結，正無間等，究竟苦邊。」（大正 2，5a12-b3）

⁷⁸ 《雜阿含經》卷 10(272 經)：「正以此法，善男子、善女人信樂出家，修習無相三昧；修習、多修習已，住甘露門，乃至究竟甘露、涅槃。我不說此甘露涅槃，依三見者，何等為三？有一種見，如是如是說：命則是身。復有如是見：命異身異。又作是說：色是我，無二無異，長存不變。多聞聖弟子作是思惟：世間頗有一法可取而無罪過者！思惟已，都不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過；若取受、想、行、識，則有罪過。作是知己，於諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」（大正 2，72a28-b10）

⁷⁹ 《雜阿含經》卷 2(39 經)：「比丘！若離色、受、想、行，識有若來、若去、若住、若生者，彼但有言數，問已不知，增益生癡，以非境界故。色界離貪，離貪已，於色封滯意生縛斷；於色封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，識無住處，不復生長增廣。受、想、行界離貪，離貪已，於行封滯意生縛斷，於行封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，彼識無所住，不復生長增廣。不生長故不作行，不作行已住，住已知足，知足已解脫。解脫已，於諸世間都無所取、無所著，無所取、無所著已，自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我說彼識不至東、西、南、北，四維、上、下，無所至趣，唯見法，欲入涅槃、寂滅、清涼、清淨、真實。」（大正 2，9a11-25）

⁸⁰ 印順導師《成佛之道（增註本）》(p.366)：「自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以爲自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！經說的不應念，不應取，不應分別，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成爲無因而有了！」

◎從離惡行善的方面說，這是要擇善而固執⁸¹的。

◎但從離相證覺說，如取著善行，以為有善行可行，有我能行，即成為如實覺的障礙，大乘稱之為「順道法愛」⁸²。⁸³釋尊所以常說：「法尚應捨，何況非法」⁸⁴？

(3) 修習無所住的勝義空觀，是慧證法性的不二門

如佛常說地水火風等觀門，如「於地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼計地即是神已，便不知地。……於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切」（中含·想經）。⁸⁵

所以佛為跋迦利說「真實禪」⁸⁶——勝義空觀說：「於地想能伏地想，于水、火、風想，無量空入處想，識入處想，無所有入處，非想非非想入處想，此世他世，日月，見聞覺識，若得若求，若覺若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺觀而修禪」（雜含卷三三·九二六經）。⁸⁷

⁸¹ 固執：堅持。《禮記·中庸》：“誠之者，擇善而固執之者也。”（《漢語大詞典(三)》，p.625）

⁸² 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈勸學品第8〉：「舍利弗問須菩提：云何名菩薩生？須菩提答舍利弗言：生名法愛。舍利弗言：何等法愛？須菩提言：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，色是空，受念著，受想行識是空，受念著。舍利弗！是名菩薩摩訶薩順道法愛生。復次舍利弗！菩薩摩訶薩色是無相，受念著，受想行識是無相，受念著。色是無作，受念著，受想行識是無作，受念著。色是寂滅，受念著，受想行識是寂滅，受念著。色是無常乃至識，色是苦乃至識，色是無我乃至識，受念著，是為菩薩順道法愛生。是苦應知、集應斷、盡應證、道應修，是垢法、是淨法，是應近、是不應近，是菩薩所應行、是非菩薩所應行；是菩薩道、是非菩薩道；是菩薩學、是非菩薩學；是菩薩檀那波羅蜜，乃至般若波羅蜜；是非菩薩檀那波羅蜜，乃至般若波羅蜜；是菩薩方便、是非菩薩方便；是菩薩熟、是非菩薩熟；舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，是諸法受念著，是為菩薩摩訶薩順道法愛生。」（大正 8，233b3-22）〔※詳參《大智度論》卷41（大正 25，361c23-362a23）〕

⁸³ 印順導師《成佛之道（增註本）》（p.366-p.367）：「不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為『順道法愛生』，如食『生』不消化而成病。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。…所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。」

⁸⁴ (1) 《中阿含·200 阿梨吒經》卷 54（大正 1，764c12-14）：「世尊告曰：如是！我為汝等長夜說椳喻法，欲令棄捨，不欲令受。若汝等知我長夜說椳喻法者，當以捨是法，況非法耶。」

(2) 《增壹阿含經》卷 38〈43 馬血天子問八政品〉（大正 2，760a26）：「善法猶可捨，何況非法。」

(3) 另參見 Majjhima（巴利《中部》）I, p.135。《大智度論》卷 1（大正 25，63c），卷 31（大正 25，295b-c），卷 85（大正 25，657a2-3）。

⁸⁵ 《中阿含·106 想經》卷 26〈4 因品〉：「爾時，世尊告諸比丘：『若有沙門、梵志於地有地想：地即是神，地是神所，神是地所。彼計地是神已，便不知地。如是水、火、風、神、天、生主、梵天、無煩、無熱；彼於淨有淨想：淨是神，淨是神所，神是淨所。彼計淨即是神已，便不知淨。無量空處、無量識處、無所有處、非有想非無想處，一、別、若干，見、聞、識、知，得觀意所念、意所思，從此世至彼世，從彼世至此世。彼於一切有一切想：一切是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切是神已，便不知一切。』」（大正 1，596b12-22）

⁸⁶ 「真實禪」與「強梁禪」，請參見【附錄二】。

⁸⁷ 《雜阿含經》卷 33（926 經）：「爾時，世尊告說陀迦旃延：『當修真實禪，莫習強良禪。如強良馬，繫槽檣上，彼馬不念我所應作、所不應作，但念穀草。如是丈夫，於貪欲纏多所修習故，彼以貪欲心，思惟，於出離道不如實知，心常馳騁，隨貪欲纏而求正受。瞋恚、睡眠、掉悔、疑多修習故，於出離道不如實知，以……疑蓋心思惟以求正受。說陀！若真生馬，繫

這是都無所住的勝義空觀，迦旃延修這樣的禪觀，由于佛的教化——緣起假有性空的中道而來（雜含卷一二·三〇一經），⁸⁸這是慧證法性的不二門。

槽櫃上，不念水草，但作是念駕乘之事。如是丈夫，不念貪欲纏住；於出離如實知，不以貪欲纏而求正受；亦不瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏多住；於出離瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏如實知，不以……疑纏而求正受。如是洗陀！比丘如是禪者，不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪；不依此世、不依他世，非日、月，非見、聞、覺、識，非得、非求、非隨覺、非隨觀而修禪。洗陀！比丘如是修禪者，諸天主伊濕波羅、波闍波提，恭敬合掌，稽首作禮而說偈言：南無大士夫！南無土之上！以我不能知，依何而禪定」。爾時、有尊者跋迦利，住於佛後，執扇扇佛。時跋迦利白佛言：「世尊！若比丘云何入禪，而不依地、水、火、風，乃至覺、觀而修禪定？云何比丘禪，諸天主伊濕波羅、波闍波提合掌恭敬，稽首作禮而說偈言：南無大士夫！南無土之上！以我不能知，依何而禪定」？佛告跋迦利：「比丘於地想能伏地想，於水、火、風想，無量空入處想，識入處想，無所有入處，非想非非想入處想；此世、他世，日、月，見、聞、覺、識，若得、若求，若覺、若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺、觀而修禪。跋迦利！比丘如是禪者，諸天主伊濕波羅、波闍波提，恭敬合掌，稽首作禮，而說偈言：南無大士夫！南無土之上！以我不能知，何所依而禪」。佛說此經時，洗陀迦旃延比丘，遠塵、離垢，得法眼淨。跋迦利比丘，不起諸漏，心得解脫。」（大正 2，235c28-236b10）

⁸⁸ 《雜阿含經》卷 12(301 經)：「一時，佛住那梨聚落深林中待賓舍。爾時、尊者跏陀迦旃延，詣佛所，稽首佛足，退住一面。白佛言：「世尊！如世尊說正見，云何正見？云何世尊施設正見」？佛告跏陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。佛說此經已，尊者跏陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。」（大正 2，85c17-86a3）

【附錄】

一、淫欲是障道法

印順導師《華雨集》第五冊(p.249-p.255)：

一、淫欲不是生死根本，但在現實人間，淫欲「是障道法」，這是我從佛法得來的見解。世間是苦，「苦」體是每一眾生（依五蘊、六處和合而有的）自體。何以有此生死苦果？「集」起生死的是愛，愛的內容為：「後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」。佛曾深感眾生的難以教化，問題為每一眾生，有「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」——深藏的愛著窟宅。以上，是佛法根本，阿含及廣律所說。眾生生死不已，原因是煩惱，煩惱是無量數的，可分二類：一、「分別生」的：主要是人類文明發達所引起的，文明越進步，煩惱越多。這在現實人間，是嚴重的，可以造成最大的惡業；但斷除了，還是在生死中。二、「俱生」的：其中一分，是一切眾生所同有的，一切眾生所必有的。這雖是微細的，不妨得人天善果，但卻是最為難斷的。如末那相應的四種煩惱，「我癡，我見，我慢，我愛」（一切都加一「我」字）。佛法以愛為集諦；經說：「愛莫過於己」，這是有意識或無意識中所必有的，所以說：自我愛為生死根本。你以自殺殉情來表示是淫欲而不是自我愛，這是不知愛的內容。從自我愛而延擴起來，經說三愛：「欲愛、有愛、無有愛」。欲愛是物欲（淫欲在內）的愛著；有愛是自體存在的愛著；無有愛是否定自己、超越自己（自殺，愛著涅槃解脫等）的愛著。如「殺身成仁」，「捨生取義」，如沒有尊重自己（人格道德）的一念，能為仁義而死嗎？其他，有些在生死中的眾生，是沒有淫欲的，你既然知道，那也就不再說了。

二、解脫生死，重在斷除煩惱。欲界人類，如淫念與淫事多，不論什麼法門，都是不可能解脫的，所以說「淫欲障道」。在某一期間（長短不定，依根性及精進程度而不同）暫斷淫欲，精進修行，止觀相應，引發無我淨慧，就能斷我見而得初果。證果後，在家弟子如為事業與淫欲所累，就不能進修得二果。得二果的也是這樣，所以初果、二果的在家聖者，依然能生男育女。如離欲界煩惱，進得三果，那在家也不再有了。如得四果，雖然年富力壯，女性不再有月經（身體健康正常）；男性也不會夢遺不淨。出家的可得四果，在家可得三果。在家而得四果，那就不是當下涅槃，就一定出家了。但有的部派說：阿羅漢也有在家而不出家的。三果聖者如死後生天，那是沒有淫欲的色界；但凡夫依禪定力，也能生色界，所以沒有淫欲，並不等於斷除生死根本。欲能障道而不是生死根本，這是我對佛法的理解。

三、生在人間，維持個體生命的，是飲食；延續種族生命的，是淫欲。古人說：「食色性也」，性是出於本能的。一般人的飲食或行淫，是不離煩惱的。如恰當——適合個體的正常需要，適合當時社會的正常制度，這不能說是罪惡，不會因此而生天、墮地獄，也不會因此而流轉生死（不感總報）。煩惱有二類：一是惡（不善）的，一是無記（不

可說是善是惡)的。無記的雖然微細，到底是不清淨的，所以名為有覆無記。本能的自我愛，也屬於此。引起淫欲的欲愛，與瞋、疑等不同。人及大多數畜生（鳥獸蟲魚等），淫欲是本能的。到一定時期，生理變化而自然發現。凡屬本能的，不能說是善是惡。如食草的牛、羊等，不能說有「不殺生」的美德；蜘蛛結網捕蟲而食等，也不能說是專造「殺生」的惡業。如煩惱依本能而起，率性而動，無記所攝。所以在世間法中，飲食男女是正常的，否則人類都要下地獄了。眾生以自我（我是「主宰」義）愛為中心。欲界人類的欲愛——愛著、佔有的「物欲」非常強，貪心熾盛。食，發展為經濟的爭奪；淫欲也一樣，每逾越正常。食色性也，而食色成為人與人間永不解決的困擾（苦，並不限於食色）。人類的知識進步，依自我（主宰）愛而來的佔有欲，人是不可能沒有的，於是家庭，國家、國際（到現在，還沒有形成有效的秩序），這是容許私欲而又加以限制。從容許說，是保障私有，所以要保障私有，正因私有欲出於人性，不可能沒有的（共產制否定私有經濟，於是大多數怠工，造成不可避免的貧困）。但過於縱容私有，又會造成另一型態的困難，如自由經濟制的週期性衰退。私有、佔有，可說有正常的一面，但從佛法（出世法）來說，源於人性而來的私有、佔有，世間是不可能徹底的解決。從個人（在世間）來說，衣食等經濟事項，如能少欲知足，是容易解決的（當然不是徹底的解決），而淫事有關雙方，不能專憑自己意志來決定，如漠視對方，會增添家庭的糾紛困擾，比衣食問題是更難解決的。所以佛制出家，以不畜私產為原則，而淫欲則完全禁止。總之，根源於自我愛而來的私有佔有，世間是永不能解決的。共產黨否定經濟私有制，造成永遠的貧困；一杯水主義，在一般民眾來說，那是說不完的悲慘事實。佛制出家的完全禁止淫欲，如不能安心於佛法喜悅之中，即使持戒謹嚴，不敢違犯，內心矛盾，也不過人天功德，不能趣向聖道解脫的。真正的「梵行已立」，是無漏聖道的成就。

四、「如人間……理想的實現」，是古代佛弟子的理想，我是遵循古人的理想而說吧了。北俱盧洲式的，「跡近神話」，其實是古人對原始社會的懷念。文明愈進步，人類的問題越多，於是古人想起原始社會的淳樸。猶太人心目中的樂園，中國所傳葛天氏、無懷氏之民，都好在「不知不識，順帝之則」。蒙昧時代知識未開，私欲也不發達，飲食男女都任性而行，當然人與人間的問題也少些。其實是不可能沒有問題的。鳥類爭食；即使吃不完，狗也會為食而相爭；為了異性的追逐，公犬互咬，是常見的。雖說古代知識未開，總要比禽獸聰明得多，怎能沒有人與人間的困擾呢！不過比文明進步的，要安和得多。大乘淨土，是進一步的理想國。衣食自然，智慧發達，佛法流行，男女問題也得到解決。早期的東方阿閼佛國，有出家（沒有僧制）也有在家，有聲聞也有菩薩，有男子也有女人，卻沒有現實人間的苦難。特別是女人：「妊身產時，身不疲極，……亦無有苦，……亦無有臭處惡露」；這是理想的人間淨土。蓮華化生，原從印度神教，梵王從蓮華中出現說而來，是理想的天國淨土。這樣的淨土，沒有飲食男女問題。最高的理想，沒有在家出家的差別，本不必說沒有女人。傳說印度的梵天，沒有女人，都是丈夫相（無有女人的淨土，與此傳說有關）。其實，在梵文中，梵天是中性的名詞，可說是沒有男女之相的（梵文，有男性、女性、中性，如現代語文中的他、她、牠一樣）。你問：「到底是方便適應，抑或是究竟施設」？我所說的，只是順著古人的理想而作此說。

如徹底的說：是世間（以每個眾生自體爲本而活動於時空之中）就是苦，苦是本質的。即使沒有男女淫欲，如化生天國，或低級動物依自體分裂而繁殖的，也還是在苦中。想像美好的世間，而又以爲沒有苦，是根本不可能的。只要是世間，苦是不可免的（但苦有輕重的不同），這才要有出世法的必要！

五、你的意見，限於人類，似乎覺得女人特別苦。其實，男女不同，就有不同的苦。科學不斷發明，可能有「助於女性生產撕烈的劇苦」，如試管嬰兒的成功，無痛分娩等，但這還不是苦！「連一念淫心都犯戒」，說來話長，不說也罷！你讀佛書能有所啓發，論列也有條理，也有充實信仰，我可說是非常歡喜的。最好能對佛法，根本的經律論，下一番功力，應於佛法獲得更完善的見解（近代人的寫作都只能作參考）。

二、「真實禪」與「強梁禪」

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.278-p.285)：

《雜阿含經》「如來記說」，佛化訛陀迦旃延(Sandha-kātyāyana-gotra)經，說「真實禪」與「強梁禪」，是以已調伏的良馬，沒有調伏的劣馬，比喻深禪與世俗禪。⁸⁹訛陀，或譯刪陀、躡陀、散他。與訛陀迦旃延氏有關的教授，傳下來的僅有二則。另一則是佛爲訛陀說：離有離無的正見——觀世間緣起的集與滅，而不落有無的中道。⁹⁰車匿(Chanda)知道了無常、苦、無我、涅槃寂滅，而不能領受「一切行空寂、不可得、愛盡、離欲、涅槃」。阿難(Ananda)爲他說「化迦旃延經」，離二邊而不落有無的緣起中道，這才證知了正法。⁹¹這是非常著名的教授！龍樹(Nāgārjuna)《中論》，曾引此經以明離有無的中道。⁹²這一教授，《相應部》沒有集錄，編在《增支部》「十一集」第十經。⁹³這部經，在當時流行極廣。如《增支部》「十集」的六·七經；「十一集」的7-10經，19-22經：一共10經，都與訛陀經說的內容相關。在《中部》，是第一《根本法門經》，與《中阿含經》(106)《想經》相同。這一教授而被稱爲「根本波梨耶夜」(Mūlaparyāya)，可見在法門中的重要性。⁹⁴同一內容而已演化爲十餘經，然足以代表原形的，還是《訛陀迦旃延經》。《瑜伽師地論菩薩地真實義品》，引這部經來證明離言法性，文句也相同。⁹⁵現在摘錄《雜阿含經》卷33(926經)(大正2, 236a-b)所說：

「如是丈夫，不念貪欲纏，住於出離，如實知，不以貪欲纏而求正受。亦不(念)

⁸⁹ 《雜阿含經》卷33(大正2, 235c-236a)。《別譯雜阿含經》卷8(大正2, 430c-431a)。

⁹⁰ 《雜阿含經》卷12(大正2, 85c-86a)。《相應部》「因緣相應」(日譯南傳13, 24-25)。

⁹¹ 《雜阿含經》卷10(大正2, 66b-67a)。《相應部》「蘊相應」(日譯南傳14, 207-212)。

⁹² 《中論》卷3(大正30, 20b)。

⁹³ 《增支部》「十一集」(日譯南傳22, 294-298)。

⁹⁴ 印順導師《原始佛教聖典之集成》(p.729)：「波利耶夜」，本指那種說明的方法。漸漸的，對那種說明的內容(義)，進而對那種說明的教法(通於文義)，也就稱之爲「波利耶夜」。這如世俗文字，說明的稱爲「說」，討論的稱爲「論」一樣。」

⁹⁵ 《瑜伽師地論》卷36(大正30, 489b7-29)。

瞋恚、睡眠、掉悔、疑纏，……不以疑纏而求正受」。「如是說陀！比丘如是禪者，不依地修禪，不依水、火、風、空、識、無所有、非想非非想而修禪；不依此世，不依他世，非日（非）月，非見、聞、覺、識，非得、非求，非隨覺、非隨觀而修禪。說陀！比丘如是修禪者，諸天主、伊溼波羅、波闍波提，恭敬合掌，稽首作禮而說偈言：南無大士夫，南無士之上！以我不能知，依何而禪定！」佛告跋迦利：比丘於地想能伏地想，於水、火、風……若覺、若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺、觀而修禪。」

經中先說明，要離貪欲等五蓋，不可以五蓋來求正受（三昧）。修禪要先離五蓋，是佛法中修禪的一般定律。次說修禪者應不依一切而修禪；如不依一切而修，那就印度的大神，天主(Indra)是帝釋天，伊溼波羅(Isvara)是自在天(梵天異名)，波闍波提(Prajapati)是生主，都不能知道「依何而禪定」。原來一般的禪定，必有所依緣的禪境，所以有他心通的諸天，能知禪者的心境。現在一無所依，這就不是諸天世俗心境所能知道了。接著，佛為跋迦利(Bhakkali《增支部》作說陀)說明：不依一切而修，是於一切想而伏(「除遣」)一切想。依一切法離一切想，就是無所依的深禪。

經中所說不依的一切，也就是一般的禪法。地、水、火、風，依此四大而修的，如地、水、火、風——四種遍處；如觀身四大的不淨，如「持息念」的依風而修。空、識，也是遍處。空(無邊處)、識(無邊處)、無所有處、非想非非想處，是四無色定。此世、他世、日、月：一般世俗禪定，或依此世界，或依其他世界，或依日輪，或依月輪而修。這都是有依有想的世俗定，與《楞伽經》所說的「愚夫所行禪」：「譬如日月形，鉢頭摩深險(蓮華海)，如虛空火燼，修行者觀察。如是種種相，外道道通禪」相合。⁹⁶見、聞、覺、識(知)，是六根識。在禪法中，有依根識的直觀而修的。得與求，是有所求、有所得，甚深禪是無求無得而修的。隨覺、隨觀，覺觀即新譯的尋、伺。依世俗定說，二禪以上，沒有尋、伺。約三界虛妄說，三界都是尋、伺所行。這所說的一切，都不依止，離一切想的深禪，與大乘所說，般若現證時能所雙忘，沒有所緣緣影像相，是沒有什麼不同的。

無所依禪，在當時，在後代部派中，當然會有不同的解說與修法。現存的漢譯聖典中，就有附有解說的。如《別譯雜阿含經》，或推論為飲光部(Kāśyapiya)的誦本。關於佛為說陀迦延所說，與《雜阿含經》相同；為薄迦梨所說一段，略有增附，如經卷 8 (大正 2, 431a) 說：

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

所說不是經文不同，而是附入了解說。為什麼不依一切？為什麼除一切相（在心就是想）？因為這一切都是虛妄無實的，只是因緣和合的假名。「不見有法及以非法」，就是不取有相與無相。從因緣而有的，假名無實；深觀一切空寂，所以離有離無。這是以佛為說陀所說的——離有無的緣起中道觀，解說這不依一切，離一切相的深禪。拿說陀

⁹⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2 (大正 16, 492a-b)。

法門來解說誑陀法門，這應該是最恰當的了！還有《阿毘達磨俱舍論》，引有該經的偈頌，如卷 29（大正 29，154b）說：

「世尊於雜阿笈摩中為婆羅門婆陀梨說：婆陀梨諦聽！能解諸結法，謂依心故染，亦依心故淨。我實無我性，顛倒故執有。無有情無我，唯有有因法，謂十二有支，所攝蘊處界；審思此一切，無補特伽羅。既觀內是空，觀外空亦爾，能修空觀者，亦（二？）都不可得。」

《俱舍論》所引的，跋迦利比丘，成為婆陀梨婆羅門。《別譯雜阿含經》也有偈頌，但內容大為不同。《俱舍論》所引的經頌，廣說無我，並依空觀，觀內空、外空（出《中部》《小空經》、《大空經》）。內外都不可得，是離一切想、無所依的一種解說。有因緣而沒有我，「法有我無」，符合說一切有部的見解。這雖也說到空觀，但與《別譯雜阿含經》的法空說，意義不同。

《增支部》所集的十經，除（十一集第十經）「誑陀」經，與《雜阿含經》一致外，也都提出了解說，或是佛說，或是舍利弗(Sāriputra)說的。提出的解說是：不起一切想，是以「有想」為方便的。這是說，修得這一深定，並非不起想所能達成，而先要依「有想」為方便，才能獲得這樣的深定。「有想」是：

「阿難！此比丘如是想：此寂靜，此殊妙，謂一切行寂止，一切依定棄，愛盡，離貪，滅盡，涅槃。阿難！如是比丘，獲得如是三昧，謂於地無地想……無意所尋伺想，而有想。」⁹⁷「我於有滅涅槃，有滅涅槃，或想生，或想滅。譬如火燃，或燄生，或燄滅。……時我想有滅涅槃，有滅涅槃。」⁹⁸

這可說是以涅槃為觀想的。

第一則，與說一切有部，滅諦四行相：「滅」、「靜」、「妙」、「離」相近。涅槃是這樣的微妙甚深，沒有地水火風等一切想相。所以除遣一切想，獲得與涅槃相契應的深定。不依一切而修定，伏一切想，是要以涅槃無相觀為方便的。

第二則是：修者要想「有滅涅槃，有滅涅槃」。「有」是生死，生死的止息滅盡是涅槃。「有滅涅槃」的觀想，如火燄一樣，想生，想滅。想生想滅，生滅不住，如想滅而不生，就契入無相的深定。法藏部(Dharmaguptaka)等見滅諦得道，⁹⁹「無相三摩地能入正性離生」，¹⁰⁰依此經說而論，是相當正確的！

與《中部》《根本法門經》相當的，是《中阿含經》的《想經》，與異譯《佛說樂想經》。¹⁰¹《中阿含經》卷 26《想經》（大正 1，596b-c）說：

「若有沙門，梵志，於地有地想，地即是神，地是神所，神是地所。彼計地即是神已，便不知地。……彼於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切。」「若有沙門，梵志，於地則知地，地非是神，地非神所，神非地所。……彼於一切則知一切，一切非是神，一切非神所，神非一切所。彼不計一切即是神已，彼便知一切。」「我於地則知地，地非是神。……我

⁹⁷ 《增支部》「十一集」（日譯南傳 22c，291）。

⁹⁸ 《增支部》「十集」（日譯南傳 22a，209-210）。

⁹⁹ 《雜阿毘曇心論》卷 11（大正 28，962a）。

¹⁰⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 185（大正 27，927c）。

¹⁰¹ 《佛說樂想經》（大正 1，851a-b）。

不計一切即是神已，我便知一切。」

依《想經》所說，不論什麼法，如於法有法想，那就是神，不離神與神所。神，是「我」的古譯。想，表示是世俗的認識。依名言相，取總相、一合相的是「想」。如以為確實如此，那是不能真知一切法的。我與我所，隨世俗的一合相而起。如依「蘊」來說，那「地即是神」，是即蘊計我。「地是神所，神是地所」，是離蘊計我。無我無我所，就是於一切法無想的意思。於一切法無我我所的，能如實知一切法。這一解說，是順於說一切有部的。未了，佛又以自己（「我」）的無我我所，能知一切法為證明。《想經》分為三類，但在《中部》《根本法門經》中，是分為四類的（南傳 9，1-6）：

無聞凡夫——想・思惟

有 學——知・思惟

阿 羅 漢——知・不思惟……貪瞋癡滅盡

如 來——知・不思惟……知有緣生，生緣老死；一切渴愛滅・離染・滅・捨・棄

依這部經說，凡夫是於法起想，依想而起思惟。有學沒有取相想，所以能知，但還有思惟。阿羅漢與如來，如實知一切法，不但不起想，也不依思惟而知。阿羅漢與如來，是真能知一切法的。在認識上，分別了凡夫、有學、無學聖者的差別。《增壹阿含經》九法中，也有這「一切諸法之本」法門，與《根本法門經》同本，但也只分為三類：凡夫、聖者、如來。¹⁰²

「根本法門」所說的一切法，與《洗陀經》大同。在四無色前，加大梵天、果實天等。沒有「此世、他世、日、月」，而有「一、多、一切」，那是一想、異想、種種想。求與得與「涅槃」相當。這是從不依一切，無一切想的分別而來。

¹⁰² 《增壹阿含經》卷 40（大正 2，766a-b）。