

《佛法概論》

第三章 有情——人類為本的佛法¹

(印順導師《佛法概論》p.43 ~ p.56)

釋貫藏 敬編 2020.5.8

目次²

第一節 佛法從有情說起.....	3
一、有情的定義.....	3
(一) 佛法的根本立場：有情為中心、根本.....	3
※從宇宙或社會，物質或精神說起，都不能把握佛法的真義.....	3
(二) 有情(薩埵)的解說.....	4
1. 舉古說而解說.....	4
2. 舉數論說而解說.....	4
3. 舉般若經說而解說.....	4
4. 結說：一切有情，在「情本的生命狂流」中，不易解脫.....	5
二、有情為問題的根本.....	5
(一) 從「一切學術與佛法的異同」看.....	6
1. 總說：世間問題雖多，根本為有情自身.....	6
※釋尊單刀直入，從「有情自體」觀察，揭開人生奧秘.....	6
2. 詳論.....	6
(1) 有情的苦事：八苦.....	6
A. 枝末的苦事：七苦(從有情的對境而攝為三類).....	6
(A) 生、老、病、死——對「身心」的苦.....	6
(B) 愛別離、怨憎會——對「社會」的苦.....	6
(C) 所求不得——對「自然」的苦.....	7
B. 根本的苦事：有情自身的「五蘊熾盛苦」.....	7
(A) 世間學術的除苦，總是扶得東來西又倒，因是枝末的解決.....	7
(B) 佛法.....	7
a. 有情眾苦(七苦)的發生，問題在有情本身(五蘊熾盛苦).....	7
b. 世間學術的除苦雖確要，但根本而徹底的解脫在「有情自身的反省」.....	7
(二) 從「世間哲學與佛法的異同」看.....	8
1. 引言：哲學是窮究根本的思想.....	8
2. 世間哲學.....	8
(1) 忽略本身，直從外界——唯物論及神秘的客觀實在論.....	8
(2) 重視內心或認識——唯心論及認識論.....	9

¹ 案：緣起的差別萬有中，佛法是以有情——人類為中心、根本，而通一切法。

² 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

3.佛法.....	9
(1) 離世間哲學的二邊說中道：有情為本，外界與內心才能確立.....	9
(2) 一切是為有情而存在，應先對有情作徹底的體認.....	10
(三) 從「一般宗教與佛教的異同」看.....	12
1.引言：宗教是探究人生意義而到達深處.....	12
※從依賴感與超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者.....	12
2.一般宗教（神教）：偏於依賴，歸依「有情外的神」，是幻想、他力.....	13
3.佛教：否定外在的神，重視自力的淨化，故非從有情自己說起不可.....	15
※佛教是無神論的宗教.....	15
第二節 莫辜負此人身	15
一、人在有情界的地位.....	15
(一) 我們所住的世間：人、畜生、鬼.....	15
1.畜生.....	16
2.鬼.....	16
(二) 比人高一級：天.....	17
(三) 比人間低一級：地獄.....	17
(四) 五趣圖示.....	18
(五) 結：人為五趣的中心，升墮的機紐（人本非鬼本）.....	18
二、人類的特勝.....	19
(一) 引論.....	19
1.一般宗教：天上最好.....	19
2.佛法：人間最好.....	20
(1) 其他四趣.....	20
A.三途：有苦無樂或苦多於樂.....	20
B.天上：庸俗自私的欲樂定樂，陶醉的結果是墮落.....	20
(2) 人間：諸佛皆出人間，故人為天的善趣.....	20
3.特明「人身難得」.....	21
(1) 諸天：是享樂主義者，不能策發向上，故惟有墮落，不能獲得真理與自由.....	21
(2) 人身難得：佛出人間，唯人能學佛成佛.....	21
(二) 詳論「人類的特勝」.....	21
1.從「人的環境」說.....	21
(1) 太樂太苦的環境，均不易受行佛法.....	22
(2) 苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間參究，才是學佛的道場.....	22
2.從「人的特性」說.....	22
(1) 慚愧：自顧不足而要求改善的向上心（輕拒暴惡，崇重賢善）.....	22
(2) 智慧：世俗智，相對改善環境身心；更高智慧，探求人生秘奧而徹底解脫.....	23
※人間環境苦樂兼半，可從經驗發揮高尚智慧（如不粗不細石頭，能磨出利劍）.....	23

(3) 堅忍：能忍極大苦難，犧牲在所不惜，非達目的不可	24
※菩薩的「難行能行、難忍能忍」，直達圓滿至善的境地	24
3. 小結	24
4. 舉經論對比	25
三、結警	25
(一) 惟有人類才是佛法的住持者、修學者	25
(二) 既生人間、又遇佛法，應發揮人的特長，依教奉行	26
※附錄一：關於「數論師的自性三德」	27
※附錄二：關於「佛世六師外道中的阿夷陀與順世唯物論」	27
※附錄三：關於「有情為本，一切是對於有情的存在」	28
※附錄四：關於「地獄」與「世界及三災」	29
※附錄五：關於「帝釋天享受五欲時佛法全忘的經文」	31
※附錄六：關於「人類三大特勝的經論說明」	31

——本文³——

第一節 佛法從有情說起

一、有情的定義

(一) 佛法的根本立場：有情為中心、根本

※從宇宙或社會，物質或精神說起，都不能把握佛法的真義

有情的定義 凡宗教和哲學，都有其**根本的立場**；認識了這個立場，即不難把握其**思想的重心**。

佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，⁴從物質或精

³ 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

3、文中「上標編號」，為編者所加。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

⁴ 印順導師《學佛三要》p.38 ~ p.40：

六 生命的光光之網

一般人，把宇宙和社會，看作生生不已的，從宇宙人生的觀點來看個人。佛法卻不能如此，

〔^一〕佛法著重在一一人類，著重在一一有情識活動的有情。肯定每一人，每一有情，成一生命單位，在三世的因果中，不斷的延續，不斷的死而又生。

因此，有人誤會佛法是多元論。不知道，佛法是：一面肯定無始以來，就有這一切有情的延續；一面又肯定此一切有情，並無不變與獨存的主體。所以，這是相對的生命單位，雖登為個別的活動，而其實是：身心在不斷變化中，並沒有什麼是此而非彼的；有情在互相關聯、互相依存中，並沒有誰可以離開其他的有情而能獨立存在的，這那裡可以說是多元？

〔^二〕——有情——生命，是無常的，無我的，所以在前後延續、彼此相關的活動中，有情與有情間，現出共同的生命形態。如由於男女的結合，生男育女，父母與兒女間，成為繁衍的種族（家族）生命。

神說起，⁵都不能把握佛法的真義。

（二）有情（薩埵）的解說

梵語「薩埵」，譯為有情。

1. 舉古說而解說

情，古人解說為情愛或情識；

有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。

2. 舉數論說而解說

薩埵為印度舊有名詞，如數論師自性的三德——薩埵、刺闍、答摩中，即有此薩埵。數論的三德，與中國的陰陽相似，可從多方面解說。如⁽¹⁾約心理說，薩埵是情；⁽²⁾約動靜說，薩埵是動；⁽³⁾約明闇說，薩埵是光明。

由此，可見薩埵是象徵情感、光明、活動的。約此以說有精神活動的有情，即熱情奔放而為生命之流者。⁶

3. 舉般若經說而解說

般若經說薩埵為「大心」、「快心」、「勇心」、「如金剛心」，

也是說他是強有力地堅決不斷的努力者。⁷

又如由家族而成社會，國家，因各階層的合作與協調，延續為和諧而活躍的國家生命。但這都依於（約人類說）每一人的生命延續而成立，每人是生生不已的生之核心。這等於燈燭一樣，多少燈燭集合在一起，發現為非常明亮的光度。如光從隱蔽處現出，也許要誤會為有一大燈，放射大光，而不知這只是多少燈燭，別別放射而成的光網。

^(三)自然界的山河大地，草木叢林，佛說他是無情，是沒有情識的，沒有命根的。但由於一切有情的「業增上力」，這些無情物，也現起無意識的生命形態。這些並不是生命當體，有情才是生命的核心。有情的共同業增上力，影響無情而現有生命相，這等於光明四照，一切物都籠罩在光明中一樣。

不這樣去理解，從宇宙或社會全體去說生生不已，可說是本末顛倒，錯誤之極！結果是重外而輕內，重整體而輕視個體，陷於非宗教的。他們相信物質不滅，相信社會價值，而忽視個己生命的不滅，忽視個人的道德價值。他們會著重於外界的改造，而忽略自我的革新。結果，這不是唯物論，就是唯物論的同路人。

佛教的信徒，⁽¹⁾著重於每一有情的生生不已，確信每一有情的行為價值，從自作自受到共作共受。⁽²⁾從人類的展轉增上，互助共存，實現社會的進步。⁽³⁾由於人類（有情）自身的「和樂善生」，而全宇宙的一切，都充滿和諧活潑的生意。

⁵ 參本節下文（《佛法概論》p.47～p.48）。

⁶ 關於「數論師的自性三德」，參見附錄一。

⁷ (1) 印順導師《般若經講記》，p.32～p.33：

^(一) 菩薩，是菩提薩埵的簡稱。薩埵是眾生——新譯有情，菩提是覺。發心上求大覺的眾生；或上求大覺，下化眾生的，名為菩薩。菩薩以菩提心為本，離了菩提心，即不名為菩薩。

^(二) 摩訶薩，是摩訶薩埵的簡稱。⁽¹⁾摩訶譯為大；菩薩在一切眾生——凡夫，小乘中為上首，所以名摩訶薩。⁽²⁾還有，^(A)薩埵，在凡夫以情愛的衝動為中心，生存鬥爭，一切互相的爭執、殘殺，都由此情愛的妄執所引發。眾生的情愛勝於智慧，所以一言一動，都以一己、一家、一族、一國的利益為前提，甚而不顧眾生多數的福樂。^(B)菩薩發菩提心，以智慧淨化情愛，發為進趣菩提，救度眾生的願樂；於是乎精進勇猛的向上邁進，但求無上的智慧功德，但為眾生的利益，此心如金剛，勇健、廣大，所以又名摩訶薩埵（薩埵即勇心）。

4. 結說：一切有情，在「情本的生命狂流」中，不易解脫

小如螻蟻，大至人類，以及一切有情，都時刻在情本的生命狂流中。

有情以此情愛或情識為本，由於衝動的非理性，以及對於環境與自我的愛好，故不容易解脫繫縛而實現無累的自在。⁸

二、有情為問題的根本

(2) 印順導師《般若經講記》p.171 ~ p.172：

「菩薩」，梵語應云菩提薩埵。⁽¹⁾ 菩提譯為覺悟，對事理能如實明白，了知人生的真意義，由此向人生的究竟努力以赴。這不是世間知識所知，唯有般若慧纔能究竟洞見的。佛是具有最高覺悟者，菩薩即以佛的大覺為理想的追求者。⁽²⁾ 薩埵譯為有情，情是堅強意欲向前衝進的力量。人和一般動物，都有這種緊張衝動的力量，所以都是有情。有的譬喻為金剛心，就是說明這種堅忍的毅力。合起來，菩提薩埵譯為覺有情，

⁽¹⁾ 有覺悟的有情，不但不是普通的動物，就是混過一世的人，也配不上這個名稱。必須是了知人生的究竟所在，而且是為著這個而努力前進的，所以菩薩為一類具有智慧成分的有情。

⁽²⁾ 又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把他們用在食、色、名位上。菩薩是把這種強毅的力量，致力於人生究竟的獲得，起大勇猛，利濟人群以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以經裡常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。以堅毅的力量求完成自己的理想——覺悟真理，利濟人群，淨化自己，這才不愧稱為菩薩。

⁽³⁾ 又，覺是菩薩所要追求的，有情是菩薩所要救濟的。上求佛道，下化有情，就是這覺有情的目的和理想。

由此看來，菩薩並不意味什麼神與鬼，是類似世間的聖賢而更高尚的。凡有求證真理利濟有情的行者，都可名菩薩。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.130 ~ p.131：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。

菩提 bodhi，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。

菩（提）薩（埵）的意義，『初期大乘佛教之研究』，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人(20.017)。

今依佛教所傳來說：⁽¹⁾ 薩埵 sattva 是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。⁽²⁾ 然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度。^(A) 初期大乘經的^(a)『小品般若經』，解說「摩訶（大）薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。^(b)『大品般若經』，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、熹法」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義(20.018)。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、熹的。^(B) 釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說(20.019)。但這種情意：如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、熹法」心。菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！

日氏七義中，第六，薩埵是「附著」義；第七，是「力義」；西藏傳說為「勇心」義，都與『般若經』所說相合。

所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。

⁸ 參見〈第六章 有情流轉生死的根本〉。

（一）從「一切學術與佛法的異同」看

1. 總說：世間問題雖多，根本為有情自身

※釋尊單刀直入，從「有情自體」觀察，揭開人生奧秘

有情為問題的根本 世間的一切學術——教育、經濟、政治、法律，及科學的聲光電化，⁽¹⁾無一不與有情相關，⁽²⁾無一不為有情而出現人間，⁽³⁾無一不是對有情的存在。如離開有情，一切就無從說起。

所以世間問題雖多，根本為有情自身。也就因此，釋尊單刀直入的從有情自體去觀察，從此揭開人生的奧秘。

2. 詳論

（1）有情的苦事：八苦

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的。為了離苦得樂，發為種種活動，種種文化，解除他或改善他。

A. 枝末的苦事：七苦（從有情的對境而攝為三類）

苦事很多，佛法把他歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：⁹

生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦
愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦
所求不得苦——對於自然的苦

（A）生、老、病、死——對「身心」的苦

生、老、病、死，是有情對於身心演變而發生的痛苦。

為了解免這些，世間有醫藥、衛生、體育、優生等學術事業。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事實。

（B）愛別離、怨憎會——對「社會」的苦

愛別離、怨憎會，是有情對於有情（人對社會）離合所生的。人是社會的，必然與人發生關係。如情感親好的眷屬朋友，要分別或死亡，即不免愛別離苦。如仇敵相見，怨惡共住，即發生怨憎會苦。

這都是世間事實；政治、法律等也多是為此而創立的。

⁹（1）印順導師《佛法是救世之光》p.405：

佛法是以有情（生命物）為中心為出發點的，所以佛法的目的，在使有情認識痛苦而求解脫。因為佛法的本旨如此，所以佛法完全是為了要改善人生。

有情痛苦的發生，不出三方面：一是由於自己（身心之間）所引起的。二是由於社會（自他之間）所發生的。三是由於自然環境（我物之間）給予的。佛法的宗旨，是為了要解決這些痛苦。

（2）印順導師《般若經講記》p.144 ~ p.145：

苦是一種感受；苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他消滅他。^(一)從引發苦受的自體說，可大分為⁽¹⁾「身苦」⁽²⁾與「心苦」。…〔中略〕…

^(二)從引發苦痛的環境說：⁽¹⁾有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），⁽²⁾有的是由人與人的關係而引生的（我與他），⁽³⁾有的是與自家身心俱來的（我與身心）。…〔下略〕…

(C) 所求不得——對「自然」的苦

所求不得苦，從有情對於物欲的得失而發生。生在世間，衣食住行等資生物，沒有固然苦痛，有了也常感困難，這是求不得苦。

〔一〕《義品》說：「趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中」，這是求不得苦的解說。

〔二〕還有說得更具體的，如《中含·苦陰經》說：「隨其技術以自存活，或作田業，……或奉事王。……作如是業求圖錢財，……〔1〕若不得錢財者，便生憂苦愁感懊惱。……〔2〕若得錢財者，彼便愛惜守護密藏。……〔3〕亡失，彼便生憂苦愁感懊惱。……以欲為本故，母共子諍，子共母諍，父子、兄弟、姊妹親族展轉共諍。……以欲為本故，王王共諍，梵志梵志共諍，居士居士共諍，民民共諍，國國共諍；彼因鬥諍共相憎故，以種種器仗轉相加害，或以拳擣¹⁰、石擲，或以杖打、刀斫¹¹」。

為了解決這些，世間提倡增加生產，革新經濟制度等。

B. 根本的苦事：有情自身的「五蘊熾盛苦」

(A) 世間學術的除苦，總是扶得東來西又倒，因是枝末的解決

但世間的一切學理、制度，技術，雖能解除少分，而終究是不能徹底的。如世界能得合理的和平，〔1〕關於資生的物資，可能部分解決。〔2〕但有情的個性不同，體格、興趣、知識等不同，愛別、怨會等苦是難於解免的。〔3〕至於生死等苦，更談不上解決。一般人但能俯首的忍受，或者裝作不成問題。

世間離苦得樂的方法，每每是舊問題還沒解決，新問題又層出不窮，總是扶得東來西又倒！這是由於枝末的而不是根本的。

(B) 佛法

a. 有情眾苦（七苦）的發生，問題在有情本身（五蘊熾盛苦）

如從根本論究起來，釋尊總結七苦為：「略說五蘊熾盛苦」。¹²此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素）本身。

有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。

b. 世間學術的除苦雖確要，但根本而徹底的解脫在「有情自身的反省」

要解除痛苦，必須對此五蘊和合的有情，給予合理的解脫才行。¹³

¹⁰【擣（彳𠄎）】用拳擊；交手較量。（《漢語大詞典（六）》p.350）

¹¹【斫（ㄓㄨㄛˊ）】2.用刀斧等砍或削。（《漢語大詞典（六）》p.1057）

¹²《雜阿含·344經》卷14(CBETA, T02, no. 99, p. 95, a1-4)：

云何苦如實知？謂生苦，老苦，病苦，死苦，恩愛別苦，怨憎會苦，所欲不得苦：如是略說五受陰苦，是名為苦，如是苦如實知。…〔下略〕…

¹³ 印順導師《佛法是救世之光》p.161：

一般人以為真理在我們心外，所以終日向外界探求，或外在有一形而上之本體，作為我們信仰對象，但外界的一切都是虛幻不實的。所以佛法智慧的推求以自我體驗為中心，真理不從外得，認識了自我，把握住自我後，由內向外，擴大到人生現象界，以外界作為自我體驗之印證。這如一個耳聰目明的人，知識豐富，一切不需他人幫助，就能辨別清楚，如此才能智信合一。

所以佛法^[1]對於生產的增加，政治的革新等，雖也認為確要，^[2]但根本而徹底的解脫，非著重於對有情自身的反省、體察不可。

（二）從「世間哲學與佛法的異同」看

1. 引言：哲學是窮究根本的思想

進一步說：有情為了解決痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。¹⁴

2. 世間哲學

但世間的哲學，

（1）忽略本身，直從外界——唯物論及神秘的客觀實在論

或從客觀存在的立場出發，客觀的存在，對於他們是毫無疑問的。^[1]如印度的順世論者，

其實智信不相違背，否則，不偏於信仰即重於智慧，信智不能調和。因為無信仰的智慧，是偏重於物質的智慧，結果是反宗教。沒有智慧的信仰，是偏重於情感的信仰，結果是反理性。佛法是信智合一，信是充滿理性的，智是著重人生的，自力的；信離顛倒，而智有確信。能夠這樣的去了解，體驗，實行，則人生前途才充滿了無限光明。

¹⁴（1）印順導師《學佛三要》〈慧學概說〉p.155 ~ p.157：

一 佛學之要在慧學

唯慧學足以表彰佛法之特色 佛法甚深如海，廣大無邊，而其主要行門，則不外乎信願、慈悲、智慧。其餘的種種功行，都不過是這三者的加行、眷屬、等流。所以修學佛法，必須三者相攝相成，圓備的修持，始能臻於圓滿的境地。雖然初入佛門的人，由於根性與興趣底不同，對這或不免有所偏重。但只是初學方便如此，若漸次向上修學，終必以這三者的圓滿修證為目的。

雖則如此，在一切宗教中，最足以代表佛教的特質，也即能顯出異於其他宗教的殊勝處，卻在智慧，所以佛教是理智的宗教。

對於世間任何一個宗教，我們不能說他沒有少分的智慧，不過^[1]一般宗教，總是特重信仰，或仁愛心行的表現。^[2]唯有印度宗教，在含攝信仰和慈愛之外，更注重智慧的一面。故一般地說，印度宗教是宗教而哲學，哲學而宗教的。佛教出現於印度宗教文化的環境中，對這方面，當然也是特別重視的。

可是依佛教的看法，一般印度宗教所講的修行證悟，儘管體驗得某種特勝境界，或發展而為高深的、形而上的哲理，都不能算為真實智慧的完成，而祇是禪定或瑜伽的有漏功德。釋尊成道以前，曾參訪過當時的著名宗教師——阿羅邏迦藍等，他們自以為所修證的，已達最高的涅槃境界，而據佛的批判，卻祇不過是無想定及非非想定等，仍然不出三界生死。所以，其他宗教雖也能去除部分煩惱（甚至大部分煩惱），內心也可獲得一種極高超、極微妙，自由自在的相似解脫境界，但因缺少如理的真實慧，不能從根解決問題。一旦定力消退，無邊雜染煩惱，又都滋長起來，恰如俗語中說：「野火燒不盡，春風吹又生」。佛教之所以成為佛教，即因具有超越一般宗教的禪境，而著重於智慧的體驗生活。

我們修學佛法，若不能把握這一核心，或偏重信仰，或偏重悲願，或專重禪定，便將失去佛教的特質。雖然這些都是佛教所應有的，但如忽視智慧，即無以表現佛教最高無上的不共點。

（2）印順導師《無諍之辯》〈佛法有無「共同佛心」與「絕對精神」〉p.162 ~ p.163：

依我所理解的，佛法的勝義自證，決非玄學的擬議，假設；也決非幻境，定境。我覺得，佛法是宗教（當然不是神教），是最不同於哲學的。純正的佛法，既不是二元、多元，也不是一元（龍樹說「破二不著一」）；既不唯此，也不唯彼。從本體生現象等等，佛法中少有此方便說。

有人以為我把佛法作哲學講，其實我不會哲學，不願意佛法變為哲學，想把佛法不共世間的特質，多少揭發。不過條理了一下，說得清楚了些，不免如刀上舐蜜，傷鋒割舌而已！

以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；¹⁵〔2〕又如中國的五行說等。¹⁶他們都**忽略本身，直從外界去把握真實。**

這一傾向的結果，**不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。**

〔2〕重視內心或認識——唯心論及認識論

另一些人，^{〔1〕}重視**內心**，以此為一切的根本；^{〔2〕}或重視**認識**，想從認識問題的解決中去把握真理。

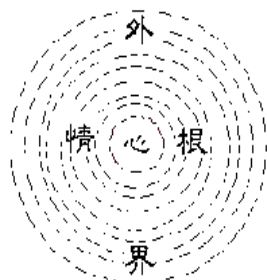
這種傾向，即會產生**唯心論及認識論**。

3. 佛法

〔1〕離世間哲學的二邊說中道：有情為本，外界與內心才能確立

依佛法，**離此二邊說中道**，^{〔A〕}直從有情的體認出發，^{〔B〕}到達對於有情的存在。

有情自體，是物質與精神的緣成體。^{〔A〕}外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。^{〔B〕}以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。¹⁷



有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；¹⁸不從形而上

¹⁵ 印順導師《空之探究》p.96：

邪見的世間無常，是以為：**有情世間是一死了事，沒有生死流轉，是斷滅論者，順世的唯物論者的見解。**在佛陀時代的印度，順世派是少數。

◎關於「佛世六師外道中的阿夷陀與順世唯物論」，參見附錄二。

¹⁶ 【五行】1.水、火、木、金、土。我國古代稱構成各種物質的五種元素，古人常以此說明宇宙萬物的起源和變化。《漢語大詞典（一）》p.342

¹⁷ 關於「有情為本，一切是對於有情的存在」，參見附錄三。

¹⁸ (1) 印順導師《學佛三要》p.28 ~ p.31：

三 有情為即心色而非心色的存在

有情，命者，上面曾說到：不單是生理的，而是精神與肉體——身心或者說名色的總和活動。依佛法說，組成有情的要素，一、精神的，是五蘊中的受、想、行、識四蘊；二、肉體的，是五蘊中的色蘊。…〔中略〕…有情與命者的分析（這裡是依人而說），大致如此。

從分析來看，有情不過如此，也許覺得這是機械的組合吧！而實在生命並不是如此。**在精神與物質的和合中，現起統一的特性、形相與作用。有情統一了身心的一切，保藏了身心的一切。在一生中，身心不斷的變化，或斷或續，或多或少，而有情卻始終表現為統一的。所以，有情不單是心的，也不單是色的；離不了色與心，而並不就是色心。如想離開身心的活動，另求生命的主體，那是絕對不可能的。然在身心的總和活動中，生命——有情是不同於色，又不同於心而是存在的。**

這譬如房屋：由木、石、磚、瓦、水泥等造成。離開了這些材料，當然無所謂房屋。要把這些集起來，經人工的設計與建築，才顯出房屋的形相與作用。但你不能說，房屋就是磚瓦等而已。**有情也如此，在身心的統一中，現起有情的特性與作用。在不息的身心變化中，有情始終保持著身**

學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。

(2) 一切是為有情而存在，應先對有情作徹底的體認

佛法以為一切是為有情而存在，應首先^{〔一〕}對於有情為徹底的體認，觀察他來自何處，去向何方？¹⁹有情到底是什麼？他的特性與活動的形態又如何？

^{〔二〕}不但體認有情是什麼，還要從體認中知道應該如何建立正確的人生觀。²⁰

心的統一性，與前後的統一性。有情不但是身心的統一，而且還統一著身心，而使他成為生命的一體。

佛法所說的生命——有情，雖然身心在不斷的變化中，彼此間起著相依的作用，互相影響，然而無始以來，一一有情都營為相對的獨立生活。一一有情，是身心和合的別別系統。不但個性、能力、生活，可能大不相同；而且各起自我的妄見，在盲目的活動中，帶著損他利己的傾向。佛法所說的生生不已，是從這樣的各各有情來說，不是從宇宙或社會的全體去說。

依止身心和合而存在的有情，^{〔1〕}從生到死，有著階段性。初生時，身心互相協調，互相促進生長。假使身體或心識方面，有著不正常的病態，身心又會互相影響。到老年，身心日漸衰老，彼此更不易協調，最後是死亡。^{〔2〕}但在這一生命的結束時，準備好了的新生命，又開始新的發展。有情，就在這樣的變局下，始終起著統一的聯繫作用。

(2) 印順導師《學佛三要》p.47 ~ p.48：

精神與物質，不但有互相依存的關係，而且是以精神為主導的。^{〔1〕}一般都說佛法是唯心論，「三界唯心」，「萬法唯識」成為大家的口頭禪了。如依佛法的義學說，無論大乘或小乘，不一定說唯心或唯識的。^{〔2〕}如約一切法依心的轉變而轉變，無論是直接的，間接的，顯著的，隱微的，這種由心論，卻是大小學派所公認的。現在，且依眾所公認的由心論來說。

¹⁹ 印順導師《學佛三要》p.1 ~ p.6：

平常人只說學佛，但為什麼要學佛？其根本意趣究竟何在？這一問題是應該明白的。可以說：學佛並不是無意義，無目的，而是要獲得一種高尚、圓滿的成果。學佛的而能夠深刻的理解到學佛的根本意趣，進而感覺到非學佛不可，有這種堅強的信念，才能真正走向學佛之路，而不在佛門邊緣歇腳，或者走入歧途。

人生存於世間，究竟所為何事？有何意義？這要從吾人本身去觀察，唯有這樣才能把握住學佛的意趣，因為佛法就是解決人生的根本方案。也可說：這是一切高等宗教所共同的，皆由此而產生的。但人生究竟所為何事？有何意義？唯有佛法才能完滿的解答。

一、茫茫生死事難知：…〔中略〕…

二、碌碌終生何所得：…〔中略〕…

三、萑萑行善復何益：…〔中略〕…

四、逐逐此心安不得：…〔中略〕…

唯有佛法，教人先要了解生死究竟是怎麼一回事，碌碌終生究有何所得？行善復有何利益？如何才能獲得內心滿足和安樂？從這些問題去審察，才能把握住佛法的核心，也才能真正獲得安樂。

²⁰ (1) 印順導師《學佛三要》p.11：

要了解學佛的根本意趣，必先認識人生生存的價值，在宇宙中是居於主動的地位，而後才能決定我們應走的正確路向。因為世間的動亂和安寧，人們苦痛與幸福，都是人類自力所造成，並沒有什麼外在的東西來主宰我們。人類有此主動的力量，才有向上向善的可能。

向上，就是向好的方向努力，一步步的前進達到那至善的最高峰，也就是學佛的意趣所在。…〔下略〕…

(2) 印順導師《佛法是救世之光》p.277 ~ p.283：

佛法對於人生，否定其絕對意義，而說是苦，是空。然而人生不是沒有相對的意義；如沒有相對意義，也就不可能經實踐而體現絕對的意義了。

^{〔一〕}先從人生的相對意義來說。依佛陀的開示，人生，世間，不外乎「諸行」——一切生滅現象，

生滅流變的過程。沒有不變的，稱為「無常」。「無常」，那就沒有永恆的福樂，終歸於滅，終歸於空，所以說是「苦」。苦，那就沒有究竟的，完滿的自由，所以說「無我」（我，是自在義）。婆羅門教面對這樣的人生世間，構想一形而上的實體，說是「常」，是「樂」，是「我」。佛陀徹底的否定他，稱之為顛倒。**佛陀是面對現實，而說「無常」、「苦」、「無我」的正觀。在無常苦無我的正觀中，又怎樣肯定人生的意義呢？**

依佛陀的開示，人生世間，是「緣起」的。緣起的意義是：一切現象，一切存在，所以成為這樣的現象，這樣的存在，並不是神意的，不是自然的，不是宿命的，也不是偶然的，而是依緣而起的。在主要的、次要的，複雜的種種條件，種種原因下，才成為這樣的現象，這樣的存在。一切依於因緣；對因緣說，稱為果。所以人生世間，是無限複雜的因果系，受到嚴格的因果法則所規定。

…〔中略〕…

依緣起的因果觀，佛法確認人生的身心活動，或善或惡，不但影響於外，更直接的影響自己，形成潛在的習性（姑約業力說）。等到一生的身心組合，宣告崩潰——死亡，潛在的習性（業力），就以自我愛染的再生欲（「後有愛」）為緣，又展開一新的身心組合，有一新生命的開始。**對過去說，這是受到過去業力所決定的（但佛法還有現生的功力，所以不落於定命論）。**

佛法是這樣的，從緣起因果的延續中，無常無我（沒有一般宗教所說的，不變的個靈），而一生一生的無限延續下去。正如國家一樣，並沒有不變的國家實體，而王朝不斷崩潰，又一個個的宣告成立。**確認人生是這樣的緣起，就會肯定人生，或善或惡的一切，或者現生受報，或在未來的新生中受報。總之，因果是必然的定律。這一生的身心，可以崩潰死亡，而或善或惡的行為，影響自己，決定不會落空。眾生業報的延續，或善或惡，都有或正或負的價值，而影響未來，受或樂或苦的果報。所以死亡是生命的一個過程，而不是從此消滅。一切都有果報，而又一生一生，不斷的造作新業。**

暫時的苦難，墮落，都不用失望；這是短暫現象，前途是充滿光明的。不過，離苦得樂，唯有順從因果定律，從離惡行善中得來。此外，沒有任何幸運，也不是神力所能幫助。

人生，是善業所得；而現生的行為善惡，成為未來升沈的樞紐。「人生難得」，佛一再的告示我們。可惜的是，一般佛弟子，誤解佛法，所以僅有人生是苦的歎惜，卻少有「人生難得」的慶幸！

依經上說：人類有三種特勝，不但勝過畜生，鬼，地獄，也勝過了天神。人類所有的特勝是什麼？是道德，是知識，是堅強的毅力。在人世界中，知道苦而能救濟苦。雖然人類的道德，知識，毅力，還不是完善的，不免引起副作用，甚至引起自我毀滅的危機。然而人類憑藉這些，到底發展出高尚的文化，為不容否認的事實。人類文化的進步，終於理解到的不徹底、不完善，而有完善、究竟的傾向。所以人類不但能離惡行善，自求多福，而更有超越的向上一著。依佛法，唯有人類自己，才能發出離心，發菩提心。唯有人類，才有超越相對而契入絕對（最初悟證）的可能。

人生是怎樣的難得！確認「人生難得」，人生的意義，就充分的表現出來。所以，「人生難得」，應好好的珍惜這一生，好好的利用這一生，而不要辜負這一生！

^{〔二〕}再從人生的絕對意義說：人生能行善而向上，但到底是不完善的，沒有永恆的意義。任何智力或福力，都在時間中消失了。人，還在或升或墮的流轉（輪迴）中。不過，人類能意識到自己的缺陷，自己的不徹底，也就能湧現起徹底與完善的理想與要求（佛法稱為「梵行求」）。這一主觀願望，不能合理實現，又每被神教徒引上幻想的永恆的天國。

依佛法，人生現實是緣起的，唯有理解緣起，把握緣起，深入緣起本性，才能超越相對而進入絕對的境地。緣起，是無常無我的現象；人生，也就是無常（不永恆的）、無我（不自在的）的人生。一切由於緣起，從因果觀點說，一生又一生，到底為了什麼，這樣的生滅不已。原因在：眾生——人類以（反緣起的）自我的愛染為本，依自我愛而營為一切活動。這樣的動作，引起業力，形成自我的因果系，而有個體的生滅延續。反之，**沒有緣就不起，如滅除自我愛染，那就能解脫生死，到達「生滅滅已，寂滅為樂」的境地。**

…〔中略〕…

人生，不但有意義，不但能發見意義，而能實現絕對的永恆意義。即人生而直通佛道，人生是何等的難得！

（三）從「一般宗教與佛教的異同」看

1. 引言：宗教是探究人生意義而到達深處

※從依賴感與超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者

探究人生意義而到達深處，即是宗教。世界的宗教，各種各樣的，含義也大有出入。但有一共同點，即人類^[1]苦於外來——自然、社會以及自己身心的層層壓制，又不能不依賴他、愛好他；^[2]感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越他、制用他。²¹有情在這樣的活動中，從^[1]依賴感與^[2]超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者。
22

²¹ 印順導師《我之宗教觀》〈我之宗教觀〉p.10 ~ p.11：

宗教，是人類在環境中表達自己的意欲，表達自己的意欲於環境中，所以宗教有兩個特性：一、順從；二、超脫。

^[1] 西洋的宗教，偏重於順從。他們的宗教一詞，有約制的意思。即宗教是：接受外來某種力量——神力的制約，而不能不順從他，應該信順他。^[2] 但單是接受制約，是不夠的；依佛法說，應該著重於超脫的意思。

人類在環境中，感覺外在的力量，異常強大。自己覺得對他毫無辦法，非服從他不可。^[1]如自然界的颱風、豪雨、地震、海嘯，以及大旱、久雨等。還有寒來暑往，日起月落，也非人力所能改變，深刻的影響人類。此外，^[2]社會的關係——社會法制，人事牽纏，以及貧富壽夭，都是不能輕易改變的。^[3]還有自己的身心，也使自己作不得主。如失眠，愈想合眼而愈是睡不著。性情暴躁，才賭咒發誓地要立志改過，可是話還才說完，又會照舊發作起來。*

這種約制我們、影響我們的力量，是宗教的主要來源，引起人類的信順。信賴神力——山神、水神、風神、五穀之神，……乃至戰爭的勝敗，也覺得有神力在那裡左右著。這些控制或操縱自然與社會的力量，似乎非順從他不可。順從，可以得神的庇祐而安樂，否則會招來禍殃。或信仰命運之神的安排。所以一般的宗教，每以信順為根本的。

專重在順從，會覺得自己渺小而無用；然而自己卻決不願如此。所以順從雖是宗教的一大特性，而宗教的真實，卻是趣向解脫：是將那拘縛自己，不得不順從的力量，設法去超脫他，實現自由。

*印順導師《般若經講記》p.144 ~ p.146：

苦是一種感受；苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他消滅他。^[1]從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。…〔中略〕…

^[2] 從引發苦痛的環境說：…〔中略〕…可大分三類：一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛。

²² 印順導師《我之宗教觀》〈我之宗教觀〉p.5 ~ p.10：

^[1] 一般以為：世間的宗教，雖信仰不同，儀式與作法不同，但簡括的說，宗教不外乎神與人的關係。例如一神教，以為神或上帝，對於我們是怎樣的慈愛，我們應怎樣的信仰他，才能得到神的救拔。然而這樣的宗教形式與內容，不能該括一切宗教。

^[2] 依佛法說：宗教的本質，宗教的真實內容，並不是神與人的關係。宗教是人類自己；是人類在環境中，表現著自己的意欲。宗教表現了人類自己最深刻的意欲，可說是顯示著人類自己的真面目。…〔中略〕…

宗教是人類自己的意欲表現；意欲是表現於欲求的對象上，經自己意欲的塑刻而神化。如在多神教中，對於雨，人類或希望他適時下雨，或希望他不要淫雨，但對雨都起著力的、神妙的直感。於是乎從雨是有意欲的，活生生的像自己；進展到有神在主宰雨。一切自然現象，社會現象，都如此。而且，不但依照自己意欲，而且依據（人類的集合）社會形態，而山、水、城、鄉的神世界，逐漸的開展出來。

人類從無始以來，在環境的活動中，一向向外馳求。所以起初的意欲表現，都表現在外物，而不會表現自己，也就不會能清晰地表現自己。還有，天真的兒童，知識不曾發達，等到長大了，社會

宗教於人生，從過去到現在，都是很重要的。²³

2. 一般宗教（神教）：偏於依賴，歸依「有情外的神」，是幻想、他力

不過一般的宗教，無論是自然宗教，社會宗教，自我宗教，²⁴都偏於依賴感。自己意向

影響下的世故也深了。在社會中，有不能不隱蔽自己的苦衷，覆藏自己的真意，覆藏自己的錯誤，覆藏自己的罪惡。久而久之，真的連自己也誤會自己了！

這在高尚的宗教中，才著重自己，清晰地將自己表現出來。人類在宗教中，吐露了自己的黑暗面——佛教稱之為煩惱、業；基督教等稱之為罪惡。而自己希望開展的光明面，也明確地表達出來。高尚宗教所歸依、所崇信的對象，不外是「永恆的存在」，「完滿的福樂」，「絕對的自由」，「無瑕疵的純潔」。這⁽¹⁾在基督教信仰的上帝，即說是無始無終的永恆，絕對自由，完善的福樂，圓滿而聖潔的。⁽²⁾在佛教中，佛也是常住的、妙樂的、自由自在的、究竟清淨的。可以說，凡是高級的宗教，都一致的崇信那樣的理想。這究竟圓滿的理想，如佛陀，又是最高智慧的成就者，有廣大而深徹的慈悲，勇猛的無畏，這都是人類希望自己能得到的。人，決不甘心於死了完了；永遠的存在，而且存在得安樂與自由，智慧與慈悲。人類有達成此圓滿究竟的意欲，即以此為崇仰的對象，而希望自己以此理想為目標而求其實現。總之，宗教所歸信崇仰的，是人類自己意欲的共同傾向。這種意欲的自然流露，從何而來，這裡姑且不談。而人類有這種意欲，卻是千真萬確的。

⁽¹⁾在人類的知識不充分時，傾向於外界時，意欲的表現也不完全，也表現於自然界。⁽²⁾知識越進步，越是意識到宗教即是人類自己，意欲的表現越完全，也表現於人類自身。所以宗教的形態儘管不同，而一切宗教的本質，卻並無兩樣。一切都不外人類自己，人類在環境中表現著自己的意欲。

在這裡，可以指出神教與佛教的不同點。⁽¹⁾一般神教，^(A)都崇信人類以外的神。^(B)在一神教中，以為神是這個世界命運的安排者，人類的創造者——神照著自己的樣子造人。⁽²⁾但在佛教中，^(A)以為崇信、歸依的佛（聲聞等），是由人的精進修學而證得最高的境地者。^(B)以此來看宗教所歸信的，並不是離人以外的神，神只是人類自己的客觀化（表現於環境中）。人類小我的擴大，影射到外界，想像為宇宙的大我，即成唯一的神。因此，人像神，不是神造人，而是人類自己，照著自己的樣子，理想化、完善化，而想像完成的。佛教有這樣的話：「眾生為佛心中之眾生，諸佛乃眾生心中之諸佛」。眾生——人信仰歸依於佛，是眾生自己心中所要求實現的自己。所以佛弟子歸依佛、歸依僧，卻要「自依止」，依自己的修學，去實現完善的自己。

…〔中略〕…

宗教是人類自己的意欲，表現於環境中。不平等而要求平等，不自由而希望自由，不常而希望永恆，不滿愚癡而要求智慧，不滿殘酷而要求慈悲。當前的世界，斷滅論流行，不平等、不自由，到處充滿了愚癡與殘酷，該是宗教精神高度發揚的時節了。人類都有此願欲，而唯有在宗教中，才充分地、明確地表達出來。

⁽¹⁾不但佛教，如實的認識自己，認識自己的宗教歸仰，而努力於自己的實現。⁽²⁾一般宗教，特別是高尚的宗教，梵教、耶教、回教等，也都能表達出崇高的理想，輝煌的神格，由攝導人類自己，向這一目標去努力！

²³ 印順導師《我之宗教觀》〈我之宗教觀〉p.1：

從世界史去看，沒有一個民族，沒有宗教信仰；從古代到現在，也沒有一個時代，沒有宗教。如宗教而沒有深刻的充足的根據，與人類生活沒有密切的關係，宗教是決不會如此普遍而悠久的。宗教在人類社會中，有著重要的地位。這決不是那些反宗教者所能打倒，也不是非宗教分子所可以漠視。宗教於人類的正常生活，可說是不可分離的。

人類的宗教信仰，決不是閒家計。不要聽到宗教就以為是迷信，大家應以諒解的同情去了解他，或者進一步的去接受他。

²⁴ 印順導師《我之宗教觀》〈我之宗教觀〉p.18 ~ p.21：

五 宗教的類別——自然宗教·社會宗教·自我宗教

上說的宗教層次，也可說是宗教的類別。現在更從另一意義，分宗教為三類：一、自然宗教；二、社會宗教；三、自我宗教。

⁽¹⁾自然宗教，大體同於多神教；以自然現象，自然界的事物為信仰對象，而認為是神，或有神主宰這些事物。如日神，月神，雷神，風神，水神，火神，山神，地神，泉源之神……；牛神，猴神，

客觀化，與所依賴者為幻想的統一，成為外在的神。²⁵因此有人說，宗教是必然有神。

蛇神……；花神，樹神，穀神……；酒神，灶神等等。總之，以自然界的具體事物為信仰的，都可名為自然宗教。

⁽²⁾ 社會宗教，如我國的祭祀祖先。祭祖，本為種族繁衍的意欲表現。一般人都希望兒女眾多，家族繁衍；祖父兒孫的相續不絕，表現為祖先的崇拜。若說祭祖只是為了追念祖德，事實上決不但是如此的。古代社會，都有此種族繁衍的宗教，祭祖並不只是中國。

古代，家裡供有長燃的火，象徵種族生命的延續；而祖先的祭祀，即在此舉行火供。如弟兄分家，種族析居，即將此火分燃。祭祖與此家族火的祭供，完全是同源的。

中國的祭祖教，是祭近不祭遠的。一般家庭，只祭祀三代宗親；更遠，也不過七代。而猶太教，基督教的崇拜耶和華，論理也通於祭祖的宗教，不過他們是祭遠不祭近的。他們崇拜的耶和華，是人類的父——老祖宗。

天主教廷曾下令信天主教的不得祭祖宗，可是禁了又許，許了又禁，現在又准許信教的祭祖了。這只是為了減少我國民眾的反對，便利推行宗教而已。依宗教說，這是矛盾的，不合理的。因為祖先崇拜所包含的宗教要求，是種族繁衍到永遠。而我國一般的祀祖，大抵存有祈求祖先默佑的意義。

古代宗教，雖是多神的自然宗教，然都含有社會宗教的意義。因為古代的宗教，都是氏族的宗教。耶和華「是以上帝」，本是以色列的保護神，與外邦人無關。如日本的神教，我國古代的帝（上帝，炎帝等）；印度的婆羅門教，都是。從多神中演化出的大神，雖看作宇宙主，但還是一族的祖先。社會宗教的祖神，成為團集一族一國的巨大力量。所以社會宗教是極普遍的：家族的，國族的，一鄉的，一邦的，一國的，全世界的，凡有家族或國家形態的神世界，都有此意義。不過中國式的祖先崇拜，最顯著與自然、自我宗教不同而已。

宗教進步到自我宗教時，必有偉大的宗教家，出來創新，而使宗教成為全世界的。如印度有釋迦，猶太有耶穌，阿拉伯有謨罕默德等。我國的墨子、孔子、老子等，政治的意味重，對宗教不能有偉大的貢獻。等到創新以後，成為世界的宗教，雖依舊不離社會宗教（世界性的）的內容，而著重於自我的淨化，自我的自由了。

⁽³⁾ 自我宗教，人類是要求自我生命的永恆，福樂，平等，自由，智慧，慈悲的。耶教，回教，佛教，印度教中的吠檀多派等，都著重於自我的淨化、完成，都屬於此類。

或稱之為精神宗教，不一定恰當，因為在高級宗教中的人類意欲，不但是心靈的淨化，而且還是自身的圓滿。如佛教，不但是法身的悲智莊嚴，而還是色身的相好圓滿。中國的道教，有性命雙修的；佛教是定慧雙修，而密宗更著重於天色身。精神與肉體的淨化，都同等重視。佛教是無我的宗教，但緣起如幻的我，不但不否定，而且還依此以成立生命之流。自我，不但是心的，是心色的總和。所以稱為自我宗教，該括得更完備些。

⁽¹⁾ 自然宗教，為人類意欲表現於自然界的，顯示了人類對於自然的態度。⁽²⁾ 社會宗教，為人類意欲表現於社會界，顯示了人類的社會性。⁽³⁾ 自我宗教，為人類意欲表現於自己身心，而顯示了怎樣的傾向於身心淨化，自我完成。

自我宗教是最高的，如傾向於個人自由與唯心，會逐漸漠視社會的意義。色無色界的梵我教與自心教，*明顯的說明了此點。所以佛教的人間性，人間成佛，才從自我宗教的立場，含攝得社會宗教的特性。原始佛教的僧團組合，便是絕好的例證。⁽¹⁾ 由於佛教是無神論的，所以社會觀是平等的，民主的，自由的。⁽²⁾ 基督教為一神教，所以社會觀——從天國及教廷制看來，宛然是君主的模樣。我以為，英國式的君主立憲，最能反映一神教的社會意義。

*印順導師《我之宗教觀》〈我之宗教觀〉p.13：

四 宗教的層次——多神·一神·梵我·唯心·正覺

²⁵ 印順導師《我之宗教觀》〈我之宗教觀〉p.8

在這裡，可以指出神教與佛教的不同點。⁽¹⁾ 一般神教，^(A) 都崇信人類以外的神。^(B) 在一神教中，以為神是這個世界命運的安排者，人類的創造者——神照著自己的樣子造人。⁽²⁾ 但在佛教中，^(A) 以為崇信、歸依的佛（聲聞等），是由人的精進修學而證得最高的境地者。^(B) 以此來看宗教所歸信的，並不是離人以外的神，神只是人類自己的客觀化（表現於環境中）。人類小我的擴大，影射到外界，想像為宇宙的大我，即成唯一的神。因此，人像神，不是神造人，而是人類自己，照著自己的樣子，理想化、

^[1] 他們每以為人有從神分出的質素，這即是我們的自我、心或靈魂。如^[A] 基督教說：人的靈是從上帝那裡來的。²⁶ ^[B] 中國也說：天命之謂性。²⁷ 藉此一點性靈，即可與神接近或合一。^[2] 他們又說：人的缺陷罪惡，是無法補救的，惟有依賴神，以虔誠的信仰，接受神的恩賜，才有希望。

所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴他而得超脫現實的苦迫。這樣的宗教，是幻想的、他力的。

3. 佛教：否定外在的神，重視自力的淨化，故非從有情自己說起不可

※佛教是無神論的宗教

佛教就不然，是宗教，又是無神論。佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己，圓成自己。

所以^[1] 歸依法，即以因果事理的真相為依歸。^[2-3] 歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合真理——法而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。²⁸

佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

第二節 莫辜負此人身

一、人在有情界的地位

人在有情界的地位 有精神作用的一切有情，佛經分為五趣——天、人、畜生、餓鬼、地獄。此五類，即世間的存在者，有高級的，有低級的。

(一) 我們所住的世間：人、畜生、鬼

在我們所住的世間，有人、有畜生、也有鬼。

完善化，而想像完成的。佛教有這樣的話：「眾生為佛心中之眾生，諸佛乃眾生心中之諸佛」。眾生——人信仰歸依於佛，是眾生自己心中所要求實現的自己。所以佛弟子歸依佛、歸依僧，卻要「自依止」，依自己的修學，去實現完善的自己。

²⁶ 印順導師《無諍之辯》〈評熊十力的新唯識論〉p.41：

從現象的重心輕物，到達本體的唯心非物，原是宗教及神學式的玄學的老調。^[1] 如耶和華上帝創造一切——心與色，但「上帝是靈」，人類的靈性也是從上帝那裡來的。^[2] 如婆羅門教的梵我論，雖為萬化的本原，顯現一切；但「不可認識的認識者，即真我」，與大梵是同質，也有說是同量的。^[3] 如笛卡兒在心物二元上有上帝，而心是更近於上帝的。類似的意義，多得很。《新論》的唯心論，實在庸俗得可以！與其說融會儒佛，倒不如說融會神學，更為恰當！

²⁷ 【天命】4. 謂天賦。《禮記·中庸》：“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。”鄭玄注：“天命，謂天所命生人者也，是謂性命。”（《漢語大詞典（二）》p.1403）

²⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.32 ~ p.33：

所說歸依者，信願以為體；歸彼及向彼，依彼得救濟。

…〔中略〕…

若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義。

…〔下略〕…

1. 畜生

畜生，如空中的飛鳥，水中的魚龍，地上的走獸。有無足的，兩足的，四足的，多足的；有一棲的，兩棲的，三棲的種種。

也稱為傍生，²⁹即一切禽獸，蟲魚的總稱。

2. 鬼

鬼，常人雖不易見到，但是住在此世間的。人類對於鬼的確信，或由於夢見死亡的眷屬，或由於疫病及病人的所見所聞，或由於跳神扶乩³⁰等神秘現象。其中最主要的，為見到死亡者的孤苦饑渴，如《易》所說的「遊魂為變」。³¹

這雖有無財、少財、多財——如血食之神的差別，從饑渴苦迫得名，常稱之為餓鬼。³²傳

²⁹《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172(CBETA, T27, no. 1545, p. 866, c15-23)：

問：何故彼趣名傍生？答：其形傍故，行亦傍。以行傍故，形亦傍，是故名傍生。有說：…〔中略〕…有說：彼諸有情由造作增長增上愚癡身語意惡行，往彼生彼令彼生相續，故名傍生趣。有說：彼趣闇鈍故名傍生。闇鈍者即是無智，一切趣中無有無智如彼趣者。有說：…〔下略〕…

³⁰【扶乩】一種迷信活動。扶，指扶架子；乩，謂卜以問疑。術士製丁字形木架，其直端頂部懸錐下垂。架放在沙盤上，由兩人各以食指分扶橫木兩端，依法請神，木架的下垂部分即在沙上畫成文字，作為神的啟示，或與人唱和，或示人吉凶，或與人處方。（《漢語大詞典（六）》p.350）

³¹（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.8：

《易經》所說的『精氣為物（即魅），遊魂（指無人祭祀的孤魂）為變』（1.004），…〔下略〕…

（2）【遊魂】1.古代指浮游的精氣。《易·繫辭上》：“**精氣為物，遊魂為變。**”韓康伯注：“遊魂言其遊散也。”孔穎達疏：“遊魂為變者，物既積聚，極則分散，將散之時，浮遊精魂，去離物形而為改變，則生變為死，成變為敗，或未死之間變為異類也。”三國魏阮籍《達莊論》：“身者，陰陽之精氣也……情者，遊魂之變欲也。”南朝宋顏延之《重釋何衡陽達性論》：“精靈草木，果已區別，遊魂之答，亦精靈之說。若雖有無形，天下寧有無形之有？”（《漢語大詞典（十）》p.1046）

³²（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.88～p.89：

餓鬼常饑渴，不淨以為食。

三惡趣中的「餓鬼」，依字面而說，就可知道是受著「常」患「饑渴」苦迫的眾生。餓鬼是五趣之一，與我國俗說的人死為鬼不同。佛法中說：**餓鬼有三大類：無財的，少財的，多財的。**

^{〔一〕}無財鬼也有三類：1.炬口（就是箆口），飲食入口，就化為火箆。2.針口，咽喉細小如針，飲食無法嚥下去。3.臭口，滿口腐爛發臭，不能飲食。

^{〔二〕}少財鬼，是多少可以飲食的，也有三類：1.針毛，2.臭毛，3.癭，都因身體的特徵得名。有的遇到飲食，就化為膿血不淨；或專食痰唾尿尿等不淨。依這一類說，所以是吞噉「不淨以為食」物的。

^{〔三〕}多財鬼，享受得相當豐富的，也有三類：1.棄者，專受人類祭祀而生活的；這與我國傳說的神道相近。2.失者，是以人間遺失的物品為生的。**這二類，有時也還要遭遇饑渴的苦迫。**3.大勢，那是夜叉、羅刹等大力鬼王，享受與天福相近。

雖有這種種，而多數的無財、少財鬼，都是患著極度饑餓的，因此總名為餓鬼。

（2）印順導師《佛在人間》p.82～p.83：

餓鬼分三：一、沒得吃；二、吃最壞的東西來維持生命，永遠餓著肚皮；三、受人類的祭祀食，或有或無。這種情形，人間更是遍地都是。特別是遇到旱荒水潦的年頭，或者兵火、疫癘，弄得赤地千里，食糧無著，大家在饑餓恐怖的生存線上掙扎過活，這不是人而現成餓鬼一樣的情形嗎！

（3）《大智度論》卷 30〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 279, c21-28)：

鬼有二種：弊鬼、餓鬼。^{〔一〕}弊鬼，如天受樂，但與餓鬼同住，即為其主。

^{〔二〕}餓鬼，^{〔1〕}腹如山谷，咽如針，身惟有三事「黑皮、筋、骨」，**無數百歲不聞飲食之名，何況得見！**^{〔2〕}復有鬼，火從口出，飛蛾投火以為飲食，有食糞、涕唾、膿血、洗器遺餘。^{〔3〕}或得祭祀，

說：唯有生在餓鬼中，才會享受兒孫的祭祀。³³

這是有情的一類，與中國「人死為鬼」的思想不同。

〔二〕 比人高一級：天

比人高一級的是天，天中也有高級與低級的。

〔¹〕 低級的天，是鬼、畜中有大福報者。如四王天中的毘樓博叉，是龍王，是畜生；毘沙門是夜叉，是鬼。

〔²〕 四王天以上的帝釋天，才是人身的；但為帝釋守衛的，也還是鬼、畜之類。³⁴

〔三〕 比人間低一級：地獄

或食產生不淨。如是等種種餓鬼。

³³ (1) 印順導師《佛在人間》p.50：

還有祭祀祖宗，印度、中國都重視他。^{〔1〕}有人問佛：祭祀祖先有沒有用？佛答：如父母死了，墮在餓鬼道中，祭祀他，可使他暫免飢餓的苦迫。**若生到人間或天上，畜生或地獄，就用不著祭祀。因為，如人及畜生，都是不依祭祀而生活的。佛這樣回答，真耐人尋味。**^{〔2〕}但聽者又問：如父母不墮在餓鬼中，即不要祭祀嗎？佛又答：也可以，因為過去生中的父母，不能說沒有墮在餓鬼中的。

佛不反對祭祖，一、為使餓鬼得食；二、免與印度的習俗發生嚴重的糾紛。

(2) 《雜阿含經》卷 37(CBETA, T02, no. 99, p. 272, b9-28)：

有[5]生聞梵志，來詣佛所，與世尊面相問訊，慰勞已，退坐一面。白佛言：「瞿曇！我有親族，極所愛念，忽然命終。我為彼故，信心布施，云何世尊！彼得受不？」佛告婆羅門：「**非一向得。若汝親族生地獄中者，得彼地獄眾生食以活其命，不得汝所信施飲食。若生畜生、餓鬼、人中者，得彼人中飲食，不得汝所施者。婆羅門！餓鬼趣中，有一處名為入處餓鬼，若汝親族生彼入處餓鬼中者，得汝施食。**」

婆羅門白佛：「若我親族不生入處餓鬼趣中者，我信施誰應食之？」佛告婆羅門：「若汝所可為信施親族，不生入處餓鬼趣者，**要有餘親族知識生入處餓鬼趣中者得食之。**」

婆羅門白佛：「瞿曇！若我所為信施親族，不生入處餓鬼趣中，亦無更餘親族知識生入處餓鬼趣者，此信施食誰當食之？」佛告婆羅門：「設使所為施親族知識，不生入處餓鬼趣中，復無諸餘知識生餓鬼者，且**信施而自得其福**。彼施者所作信施，而彼施者不失達嚩。」[5]生聞 Jāṇussoṇi。

³⁴ 另參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.470 ~ p.471：

帝釋，佛教說是住在須彌山上，為地居的天、龍、夜叉們的統攝者，有多神的特性。『阿毘達磨大毘婆沙論』卷一三三（大正二七·六九一下——六九二上）說：

「蘇迷盧頂，是三十三天住處。……山頂四角，各有一峰。……有藥叉神，名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有城名善見，……是天帝釋所都大城。城有千門，嚴飾壯麗。門有五百青衣藥叉，……防守城門」。

依『大毘婆沙論』等說：金剛手並非帝釋，而是住在須彌山頂的一位藥叉（夜叉）。夜叉很多，都是可以稱為金剛手或執金剛的。初期經律中，那位特別護持釋尊的夜叉，或稱金剛力士，也是執金剛神之一。

帝釋自身，其實也是夜叉，所以『論』引『帝釋問經』說：「此藥叉天，於長夜中其心質直」(58.021)。帝釋的夫人舍脂，也被稱為夜叉，如『毘婆沙論』說：「天帝釋亦愛設支青衣藥叉」(58.022)。帝釋本為「吠陀」中的因陀羅天，手執金剛杵，而被稱為金剛手。從佛教傳說來看，帝釋是天龍八部，特別是夜叉群的王。

帝釋這一特色，被菩薩化而成為後期密法的住持者。普賢菩薩，在密典中，就是金剛手、執金剛與金剛薩埵。密法的說處，也主要在須彌山。其實，推重普賢菩薩的『華嚴經』，如『世主妙嚴品』、『入法界品』，天神而是菩薩的，已非常的多。普賢菩薩的特性，是深受帝釋影響的！

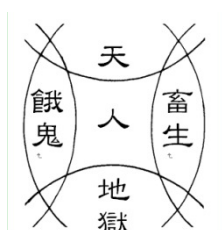
比人間低一級的，是地獄。地獄為各宗教所共同承認的。

〔一〕佛經說主要是八熱地獄，基督教也說地獄中是火。佛經與舊約都有「現身入地獄」的記事：大地裂開，人為從地涌出的火燄所籠罩，墜入地心。**地獄在地下，即地球中心，地心確是火熱的。**

〔二〕經上又說有八寒地獄，或與南北極有關。總之，是比人間更苦的，有從人身也有從鬼畜而下墮的。³⁵

〔四〕五趣圖示

五趣有情的高下分布，是這樣：



〔五〕結：人為五趣的中心，升墮的機紐（人本非鬼本）

依此圖，可知人在五趣中，位居中央。上有快樂的天堂，下是極苦的地獄；兩旁是畜生與餓鬼，雖在此人間，但遠不及人類。

五趣各是有情的一類，而人為五趣的中心，為有情上升下墮的機紐。此人本的有情觀，與中國一般的鬼本論非常不同。³⁶

³⁵ 關於「地獄」與「世界及三災」，參見附錄四。

³⁶ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.90 ~ p.93：

人中苦樂雜，升沈之樞紐；人本誤鬼本，習俗謬相沿。

現在要說到善趣的人身，這是我們所最能親切了解的。受報在「人中」，不像三惡趣的苦迫，也不像生天的福樂，人身是「苦樂」參「雜」，有苦有樂，忽苦忽樂的。**這對於修學佛法，卻是良好的環境。**因為惡趣苦多，沒有修學的閒暇。天上太安樂，一味享受，智慧就會減損，也與佛法不相應。在人間，如以刀磨石，愈磨愈利；生天，如以刀切土，就愈切愈鈍了。

在五趣中，人是「升沈之樞紐」。⁽¹⁾如生天，是由於人身的積集善業，修習禪定。^(A)如由天而更向上生，^(B)或由惡趣而生天，這都是過去世中人身所作的善業。⁽²⁾墮落惡趣，也大半由於人身的惡業。^(A)如從天而墮惡趣，這不是由於天身作惡，因為諸天是沒有嚴重惡行的（色界天以上，僅有有覆無記煩惱），這是天福享盡了，過去未了的惡業成熟受報。^(B)如從地獄而生旁生或鬼趣，也決不是地獄的眾生造了惡業；地獄眾生，一味受苦都來不及，還會作惡嗎？**這都是過去世中，人身所造的惡業。**

鬼與旁生，除少數的高級而外，大部分是不會造作惡業的。人間的無知小兒，失心的狂者，殺了人，還不負殺人的重罪，何況多數旁生，比小兒更無知，僅憑生得的知能而行動。**大魚吃小魚，大蟲吃小蟲，是眾生界可悲的現象，是不清淨，可以有輕業輕報，但決不會因此而成引業，使眾生墮落三惡道的。**

所以，由業力而升沈（除少數鬼畜），主要為人類善惡業力所招感。⁽¹⁾墮地獄，是人類的惡業。斷善根——極惡到連少許的善根，都暫時沒有了，也唯有人類才有可能。⁽²⁾反之，修禪定而生天，是人身的善業。能出家，持戒，修行，了生死，成佛，也唯有人類才有可能。**因此，人身作惡，可以惡極；行善，也可以善到徹底。**約五趣升沈來說，人身的行善作惡，是一總樞紐，一切都由此出發，上升或下墜。

二、人類的特勝

(一) 引論

1. 一般宗教：天上最好

人類的特勝 五趣中，平常以為天上最好，地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。

人身是這樣的，⁽¹⁾ 應該警惕，不要失卻人身，墮落惡道。⁽²⁾ 也應該歡喜，因為了生死，成佛的機會到了！

關於生死輪迴，一般人的誤解很多。⁽³⁾ 印度教以為：人死了，不問聖人，凡人，善人，惡人，一切都進入閻摩王的都城。惡人們，經過閻摩王的裁判，被送入各種地獄去受刑。

⁽⁴⁾ 中國一向是「人死為鬼」，「鬼者歸也」。

⁽⁵⁾ 佛教的輪迴觀，透過中國人的舊觀念，大抵以為：一切死人，都成了鬼。有功德的成為神；有罪的，要經歷應得的報應，在不同的地獄中，受十殿閻羅王的懲處。等到受罪完畢，這才按照生前的業行，到各處——人間，畜生去受生。中國一般的佛教徒，⁽¹⁾ 不知佛說的生死流轉，是「人本」的，是說由人造作善惡業，人死了，就依業力而受天，人，餓鬼，旁生，地獄的果報。⁽²⁾ 大家「誤」以為中國式的「鬼本」，以為人死了一切都做了鬼。同時，鬼與地獄不分，所以認為在地獄受苦的鬼，受罪完畢，再往人間，或旁生去受生。這真是錯誤極了！

然而「習俗」的「謬」說「相沿」成風。有些學佛的，覺得要生天，生淨土，而同時沒有忘記『人死為鬼』的舊觀念。於是口口聲聲說要生天，生淨土，同時又作鬼的打算，冥鏹，紙屋等，還是照樣的準備。做兒女的，也覺得非此不足以表示孝心。不知人死了，隨業力流轉，生人生天的也不少，念佛的也有往生西方。怎麼一口斷定，自己的父母，死了墮落在惡趣的鬼道呢！可能是誣辱父母，不孝之至！中國一般的鬼本論，以謬傳謬，由來已久，非從根本上糾正過來不可。

(2) 印順導師《佛在人間》p.21 ~ p.22：

人生佛教是極好了，為什麼有些人要提倡人間佛教呢？約顯正方面說，大致相近；而在對治方面，覺得更有極重要的理由。

人在五趣中的位置，恰好是在中間。在人的上面有天堂；下面有地獄；餓鬼與畜生，可說在人間的旁邊，而也可通於上下。鬼趣的低劣者，近於地獄（有些宗教是不分的），所以閻羅王或說為鬼趣的統攝者，又說是地獄的王。而鬼趣的高級者，即低級的天（神）。畜生中，高級的也通於天。天神與鬼、畜，在一般宗教中，雖從來有分別，而實有混淆的形跡。大概的說：⁽¹⁾ 傾向於統一的，永生的，是天神（神教）教。但也有多少不同：^(A) 如基督教的耶和華，回教的阿蘭，是一神教；^(B) 如印度的梵天、大自在天，中國道教的元始天尊等，是泛神教，即有多神的傾向而統一的。⁽²⁾ 如傾向於雜多的，死亡的，即鬼靈（鬼教或巫教）教。

佛教是宗教，有五趣說，如不能重視人間，那麼⁽¹⁾ 如重視鬼、畜一邊，會變為著重於鬼與死亡的，近於鬼教。⁽²⁾ 如著重羨慕那天神（仙、鬼）一邊，即使修行學佛，也會成為著重於神與永生（長壽、長生）的，近於神教。⁽³⁾ 神、鬼的可分而不可分，即會變成又神又鬼的，神化、巫化了的佛教。這不但中國流於死鬼的偏向，印度後期的佛教，也流於天神的混濛。如印度的後期佛教，背棄了佛教的真義，不以人為本而以天為本（初重於一神傾向的梵天，後來重於泛神傾向的帝釋天），使佛法受到非常的變化。所以特提「人間」二字來對治他：這不但對治了偏於死亡與鬼，同時也對治了偏於神與永生。

真正的佛教，是人間的，唯有人間的佛教，才能表現出佛法的真義。所以，我們應繼承「人生佛教」的真義，來發揚人間的佛教。我們首先應記著：在無邊佛法中，人間佛教是根本而最精要的，究竟徹底而又最適應現代機宜的。切勿誤解為人乘法！

(3) 印順導師《佛在人間》p.26：

佛出人間，為人說人法——人類所能解能行的，人類得因此而增進而解脫的佛法，修學者也即是人間賢聖僧。三寶常住人間，進一步說，人間才有如法而完美的三寶。佛在人間，法與僧也無不在人間。三寶本在人間，這即是我們的皈依處。

如忽略此界人間的佛法僧，而偏重他方，天國、龍宮，無疑地會落入於⁽¹⁾ 死亡與鬼靈，⁽²⁾ 永生與天神的窠臼，埋沒了佛法的真義！

怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。

2. 佛法：人間最好

佛法獨到的見地，卻以為人間最好。³⁷

這因為一切有情中，

(1) 其他四趣

A. 三途：有苦無樂或苦多於樂

地獄有寒熱苦，幾乎有苦無樂；

畜生有殘殺苦，餓鬼有饑渴苦，也是苦多於樂。

B. 天上：庸俗自私的欲樂定樂，陶醉的結果是墮落

天上的享受，雖比人類好，但只是庸俗的，自私的；那種物質欲樂，精神定樂的陶醉，結果是墮落。

(2) 人間：諸佛皆出人間，故人為天的善趣

所以人間最好，經中常說「人身難得」的名言。《增舍·等見品》說：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇仰呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也」。這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人為天的善趣，值得天神的仰慕。³⁸

³⁷ 印順導師《佛在人間》p.132：

有人問：神教與佛教有什麼不同？我說：神教說人間不如天上，佛教說人間更好。既得人身，不要錯過他，應該尊重人身，發揮人的特性而努力向上，這是佛教的一大特色。

³⁸ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.47～p.49：

有人把人生看得太無意義了，或是知能低，或是環境壞，於是自怨，自恨，自虐，不能發心來修學佛法。不知道在這「生死流轉」的五趣「中」，「人身」是「最」為「難得」的。這是希有難得的機會，如看輕自己而空過了，實在是太不值得。人身的難得，可從兩方面說：

一、在生死流轉中，生惡趣的多如大地土，生善趣的，少得如爪上的灰塵。生善趣的，如生天上，就長期受樂；等到從天殞沒，又是墮落的多。所以人身的難得，譬如盲龜的浮沈大海中，海中飄著一塊木板，中間有一孔，盲龜伸出頭來，恰恰在木孔中，這是怎樣的難以遇到！流轉生死而得到人身，也是這樣的不容易！

^(二)還有，人身雖有種種苦痛，不如意事，但實是很難得的。據經上說：人的「憶」念，「梵行」，「勤勇——三事」，不但不是三惡道所及，還「勝」過「諸天」多多(2.014)。…〔中略〕…所以，人為眾生中最可寶貴的，成賢成聖，成佛作祖，都是尊重此人類的偉大，而努力向上所作成的。經上說：如諸天命終，其他的天就說：『願得生於安樂趣中』。他們所仰望的樂土，就是人間。人身還是諸天所仰望的樂土，怎麼生而為人，反倒自怨自卑，空過此生呢？

(2) 《雜阿含·406經》卷15(CBETA, T02, no. 99, p. 108, c7-19)：

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，圍繞亦爾，不必相得。」

3. 特明「人身難得」

成佛，是體悟真理，實現自由。佛陀說法，即是宣揚此真理與自由之光。

（1）諸天：是享樂主義者，不能策發向上，故惟有墮落，不能獲得真理與自由

真理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。

諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由。

（2）人身難得：佛出人間，唯人能學佛成佛

^[1]釋尊曾說：「我今亦是人數」（增舍·四意斷品）。³⁹這可見體現真理而解脫成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。^[2]惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。

我們如不但為了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所以說「人身難得」。

（二）詳論「人間的特勝」

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：

1. 從「人的環境」說

一、環境：

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！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

⁽³⁾《增壹阿含經》卷 26〈等見品 34〉(CBETA, T02, no. 125, p. 693, c11-p. 694, a8)：

爾時，世尊告諸比丘：「當天子欲命終時，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，椎胸喚叫。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。』爾時，諸天而教授之。」

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；彼以學道，戒性具足，諸根不缺，飯食知足，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，**[2]佛世尊皆出人間，非由天而得也**。是故，比丘！於此命終當生天上。」

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。」**[2]（諸）+佛【宋】【元】【明】。**

³⁹《增壹阿含經》卷 18〈四意斷品 26〉(CBETA, T02, no. 125, p. 637, b21-24)：

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，父名真淨，母名摩耶**，出轉輪聖王種。」

(1) 太樂太苦的環境，均不易受行佛法

天上太樂，畜生、餓鬼、地獄——三途太苦。太樂了容易墮落，太苦了也無力追求真理與自由。

人間也有近於這兩邊的形態：^[1]如生活寬裕，遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汨沒⁴⁰自己，弄到墮落而後已。^[2]反之，太貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能從事學問，追求真理與自由。

苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂，極苦的地獄！經上說：帝釋天為了佛法，特來世間稟受，但他在享受五欲時，竟然完全忘記了。⁴¹

(2) 苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間參究，才是學佛的道場

太樂太苦，均不易受行佛法，

唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮參究，才是體悟真理與實現自由的道場。

2. 從「人的特性」說

(1) 慚愧：自顧不足而要求改善的向上心（輕拒暴惡，崇重賢善）

二、慚愧：《增舍·慚愧品》說：「以其世間有此二法，……不與六畜共同」，這是人畜的差別處。

人趣有慚愧心，慚愧是自顧不足，要求改善的向上心；依於^[1]尊重真理——法，^[2]尊重自己，^[3]尊重世間的法制公意，向「輕拒暴惡」，「崇重賢善」而前進。

這是道德的向上心，能息除煩惱眾惡的動力，為人類所以為人的特色之一。⁴²

⁴⁰ 【汨（ㄍㄨㄛˋ ㄨㄛˋ）沒】1.淹沒。2.埋沒；湮滅。3.沉淪；淪落。（《漢語大詞典（五）p.964》）

⁴¹ 關於「帝釋天享受五欲時佛法全忘的經文」，參見附錄五。

⁴² (1) 印順導師《佛法概論》p.181 ~ p.184：

道德的意向 …〔中略〕…

慚與愧，可說是道德意向。一般人陷於重重的罪惡中，善根力非常微薄，惟有慚愧的重善輕惡，能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方。這可見慚愧是人類的特點，是人的所以為人處。

什麼是慚愧？在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。

這種向上的道德自覺，經常與「無慚」，「無愧」的惡行相起伏。但即使被壓倒，慚愧的道德自覺，也仍有現前的機會，這即是一般所說的「良心發現」。如說：「內心負疚」，「問心自愧」。

這道德意向的自覺，應使他充分擴展，成為德行的有力策發者。但他^[1]不但每為無慚、無愧的惡行所掩沒，^[2]由於有情是迷情為本的，智力不充分，不正確，離惡向善的道德判斷，良心抉擇，不一定是完善的，而且是常有錯誤的。這所以佛說：慚愧心「自增上，法增上，世間增上」。即是說：慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

一、依自己：人類應自尊自重，佛說：一切有情有解脫分；一切有情有佛性。誰也有止惡行善的可能，我為什麼不能？人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的聖性。所以說：「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈」。自我的卑劣感，自暴自棄，萎靡頹廢，無論他的原因怎樣，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，在自覺的行為中，到底是不道德的。一切損他的惡行，大多從這自甘墮落而來。如能自覺人格的尊嚴，即能使向善離惡的慚愧心活躍起來。

(2) 智慧：世俗智，相對改善環境身心；更高智慧，探求人生秘奧而徹底解脫**※人間環境苦樂兼半，可從經驗發揮高尚智慧（如不粗不細石頭，能磨出利劍）**

三、智慧：⁽¹⁾三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。⁽²⁾人卻能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度等慧力，能設法解決問題。^(A)不但有世俗智，相對的改善環境、身心，^(B)而且有更高的智慧，探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。

人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧。如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。

二、依法：道德行為，雖因時代環境而多少不同，但決非純主觀的，必有他的合法則性，德行是順於法——真理的行為。由於理解真理、順從真理（信受賢聖的教授，也屬於此），所以能趨向於應行的正道。佛法的依法修行而證入於法，也即此依法的最高意義。由於尊重真理，順從真理，向善的慚愧心即會生起來。對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。

三、依世間：人類生而為依存於世間的，世間的共同意欲，雖不一定完全合於真理，但世間智者所認為應該如何的，在某一環境時代中，多少有他的妥當性。所以離惡向善的慚愧心，不能忽略世間而應該隨順世間。釋尊說：「我不與世間（智者）諍」。由於尊重社會意旨，避免世間譏嫌，即能引發慚愧而使它更正確。

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而他的引發增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德的所以是道德，應該如此非如此不可，即依這三者而決定。德行的增長完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好處。

這其中，真理——法是更主要的，⁽¹⁾惟有從真理的理解與隨順中，能離去自我的固蔽，促進世間的向上。⁽²⁾同時也要從自我的解脫，世間的淨化中，才能達到法的完滿實現，即德行的完成。

(2) 印順導師《佛在人間》p.315 ~ p.317：

四 道德的三增上

增上，是依的意思。我們依此三者，可以使我們的德行，進展為更完善、更崇高的。對於道德，這三者都是有利的增上緣；但必須三者並重，而不偏於一邊才好。什麼是三增上？一、自增上，自是自己。二、法增上，法是真理或軌律。三、世間增上，世間是輿論及公認的意見。要遵行完善的德行，不能不顧到這三者。這與我國古說的：「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，有點相近。

一、自增上：即時常喚起自尊心。尊重自己，不甘下流。對自己所作的，勇於負責；對一切應做的事，由自己來擔當。聲聞乘說：人人有解脫分。大乘說：人人有佛性。確信自己有為善，成賢成聖，成佛作祖的可能，「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈」。不願自暴自棄，努力向上，沒有不能做到的。尊重自己，擴展自心的德行，負起自救救他的重任。尊重自己不甘下流，便是促進道德的主要力量。

二、法增上：要循著真理而行，不能與他相違背。前面說過：善行名法，惡行即非法。凡契合緣起事理的心行，是道德，我們不能不順此而前進。

三、世間增上：大家以為這樣是合理的，這樣是聖賢或善人所稱歎的，我就應這樣做。尊重社會的公共意志，接受社會的善意批評，這才能成一個合乎人情的善人。例如從事政治，受到外來的批評，不肯反省，自以為然；甚或「笑罵由他笑罵，好官我自為之」，這必然走向惡行。尊重輿論，就會修正自己的偏失，走向光明的坦途。

三增上，是人類道德向上增進的基石。不但不能缺，就是偏在那一邊，也會發生偏弊的。⁽¹⁾如過分尊重自己，每覺得自己的超勝；什麼真理，人情，容易放在一邊。這即使動機良善，也會漸漸地走向不道德的路，自害害人。⁽²⁾如過於尊重真理，可能會冷酷而不順人情。⁽³⁾專顧世間，容易背棄真理。因為世間的意見，不一定對，真理並不以多數為標準。

所以，我們要持行完善的德行，走向出世圓正的道德，決不能離此三者，而應從協調中不斷向上。佛法的⁽¹⁾二乘，重於理智，對世間利濟眾生事業，不免冷淡些。這雖不是不道德，而到底不夠完善。⁽²⁾大乘圓滿的菩薩道，三增上並重，這才能完成究竟圓滿的佛德。

(3) 堅忍：能忍極大苦難，犧牲在所不惜，非達目的不可

※菩薩的「難行能行、難忍能忍」，直達圓滿至善的境地

四、堅忍：我們這個世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。

這⁽¹⁾雖也可以應用於作惡，⁽²⁾但如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行，難忍能忍，直達圓滿至善的境地。

3. 小結

這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。⁴³

⁴³ (1) 印順導師《佛在人間》p.88 ~ p.94：

「佛出人間」，「人身難得」，可顯出人在眾生中的地位。這在《佛法概論》——人類的特勝中，依佛經所說，人類具有三事，不但超過了鳥、獸、蟲、魚，還超過了天上。三事是：

一、憶念（末那沙）勝：…〔中略〕…但人類的生得慧，經過學習發達成高深的智力。其他動物，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，是太微渺了。…〔中略〕…

二、梵行勝：…〔中略〕…

…〔中略〕…⁽¹⁾有人說：樹也知道傾向光明；狗子也會對主人表示殷勤，負責守護。然人是不同的！…〔中略〕…⁽¹⁾其他的眾生，從本能所發，而不能不如此作，所以墮落不深，地獄、畜生、餓鬼，是很少會因作惡而墮落的。⁽²⁾人有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以人——特別是學佛法的，^(A)墮落也墮得重，上進也上進得徹底。^(B)墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色。

⁽²⁾有以為：天空的行雁齊齊整整的排成人字或一字，說這是雁的（知序）道德。狗會守門，說是狗的（有義）道德。不知⁽¹⁾道德是重於自覺的，可以不這樣作，而覺得非這樣作不可，這才是道德的價值——或不道德的。⁽²⁾良好的習慣，只可說是道德的成果而已。如天國的良善勝於人間，但這還不免墮落多於勝進，因為自然而然的如此行去，也算不得崇高的德行。所以，如大家都那樣的胡作妄為，如了解為顛倒罪惡，那必要立定腳跟，任何苦難都不妨，卻決不附和遷就，這才是人性中道德力的高尚表現。德行——即梵行，梵行為清淨而非穢惡的行為，這是人類所有的特性。

三、勇猛勝：…〔中略〕…⁽¹⁾牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了軛，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍休息的。⁽²⁾人類，雖也受到生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。這種願欲與精進，人類^(A)也常是誤用而作出驚人的罪惡；^(B)然實行菩薩道，難行能行，難忍能忍，即由此勇毅而來。

經上說，人的特勝中，這三者，是眾生與諸天所不及的。雖不是盡善盡美的，不如菩薩的清淨圓滿，但已足以表示出人類特點，人性的尊嚴。我們既然生得人身，應利用自己的長處，日求上進。

人的特性，眾生也多少有些，唯人能充分發揮出來，才叫做人。…〔下略〕…

(2) 印順導師《佛在人間》p.94 ~ p.97：

人性中，也含攝得一分佛性；將這分佛性擴充、淨化，即能與佛同等。

怎樣是佛？概略的說具足三事：大智、大悲、大雄。…〔中略〕…佛性是佛的性德，人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性。說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已。不妨比喻說：⁽¹⁾一般眾生性，如芽；⁽²⁾人性如含苞了；⁽³⁾修菩薩行而成佛，如開花而結實。

不過，眾生與人性中，含有一分迷昧的、不淨的、繫縛的，以迷執的情識為本，所以雖有菩薩性佛性的可能，而終於不能徹底。…〔中略〕…人性中，常是好的壞的同時發展，這是人還不能擺脫情識為主導的本質。佛法，轉染成淨，轉識為智，要從智本的立場，使一切獲得良好的增進。

人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。太虛大師

4. 舉經論對比

^[1]《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義；^[2]《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，與今所說的三者相同。⁴⁴

慚愧——止息意——梵行勝
智慧——末那沙——憶念勝
堅忍——忍——勇猛勝

三、結警

(一) 惟有人類才是佛法的住持者、修學者

的「人成即佛成」，即是——「即人成佛」——人的學佛法門。

(3) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.274 ~ p.275：

這三心是大乘的通行，正與儒者的三達德——智、仁、勇一樣。這本是人類的特勝：憶念勝，梵行勝，堅忍勝；也就是理智的，情感的，意志的特勝。

重於人乘正行的儒者，也就揭示了人乘通德的智、仁、勇。大乘法，本是著重依人乘而直入佛道的，所以也就揭示了：究竟無上的志願——菩提心；普遍平等的同情——慈悲；徹法源底的智慧——空慧，為大乘行必備的通德。

因此，大乘法行，就是使人類特勝的德性淨化（俗稱昇華），使他融和進展而到達完成。成佛時，菩提心成法身德，慈悲心成解脫德，法空慧成般若德。如來的三德秘藏，不是別的，只是人生德行的最高完成。

大乘的真義，與帶有隱遁傾向的小乘行，帶有神秘氣息的天乘行，是不大相同的。大乘的真義，實是人生的趣向於究竟，「即人成佛」的法門。

(4) 印順導師《佛在人間》p.131 ~ p.134：

二 唯人為能學佛

一、人類的特勝：一般來說，人雖自尊心極強，卻都看輕自己，覺得自己太渺小，不肯擔當大事，為最高理想而努力。這是頂錯誤的，其實是頂有意義的。…〔中略〕…佛經說「人身難得」、「佛法難聞」，只有人最為難得，才能學佛。

…〔中略〕…

人有什麼好呢？經說人有三特勝，天上也不及我們。大梵天、上帝，雖然高貴，但都不及人的偉大。因人有三種特勝，所以佛特地在此世成佛，教化人類，向佛學習。…〔中略〕…

…〔中略〕…經說佛性有四種功德，就是智慧、慈悲、信樂、三昧。德行通於慈悲，信樂必有精進，所以人的三特勝，也就是佛性四德中的三德，在人身中特別發達。也就因此，人身容易修學成就，人類容易學佛。…〔中略〕…佛性功德，人身最為發達，所以人才能學佛成佛。

二、從人道直趣佛道：…〔中略〕…人間正行修集增長，佛道因行的功德，也一天天增長，會漸近成佛的境界。

我們不要糟蹋自己，應該利用這人生短短的時間，向這個目標而努力行去。

(5) 印順導師《佛法概論》p.14 ~ p.15：

釋尊出在人間，所以是即人成佛的，是淨化人性而達到正覺解脫的。^[1]釋尊是人，與人類一樣的生、老、病、死、飲食、起居、眼見、耳聞；這父母所生身，是釋尊的「生身」。^[2]同時，釋尊有超一般人的佛性，是正覺緣起法而解脫的，這是釋尊的「法身」。釋尊是人而佛，佛而人的。人類在經驗中，迫得不滿現實而又著重現實，要求超脫而又無法超脫。^[1]重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以為除了實利，一切是無謂的遊戲。^[2]而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來，他方。崇高的超脫，平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊即人成佛，才把這二者合一。

由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

⁴⁴ 關於「人類三大特勝的經論說明」，參見附錄六。

這樣，諸佛皆出人間成佛，開演教化，使人類同得正覺。**佛法不屬於三途，也不屬於諸天，惟有人類才是佛法的住持者，修學者。**

(二) 既生人間、又遇佛法，應發揮人的特長，依教奉行

人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。

若不能保持，因惡行而墮入三途，或受神教定樂所蒙惑，誤向天趣——長壽天是八難之一，那可以說是辜負了人身，「如入寶山空手回」！⁴⁵

⁴⁵ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.46~p.47：

離彼三途苦，不生長壽天，佛世生中國，根具離邪見。

古人說：『善知識難遇，佛法難聞』。遇到這難得的良好機緣，切莫看得太容易了！要知道得聞佛法，要離八難才得。

一、二、三，要脫「離」地獄，傍生，餓鬼，——「三途」的「苦」報。如生在這三惡道中，就沒有聽法的機緣了。雖然大力鬼王，龍王等，也有來聽法的，但是機緣太少，而且還不能出家受戒，隨佛修行。

四、要「不生」在「長壽天」中。無色界有四天——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處；色界有無想天，壽命都極長，如非想非非想天的壽命，有八萬大劫。這些，都是沒有機緣聽法的。據《增一阿含·八難品》說：凡是生天的，都稱長壽天，都是難得聞法修行的。所以上不生諸天，下不墮三途，唯有人身，才能逢此難逢的佛法。

不過，生得人身，也還要五、生逢「佛世」，佛出世與佛法住世的時代。如生在佛出世以前，佛法衰滅以後，那人身也無緣聞法修行了。

六、還要「生」於「中國」。中國，對邊地而說。凡有佛或僧眾弘揚佛法的地方，就是中國，反之便是邊地。如生長邊地，沒有佛法，那雖然與佛同時，也不能聞法修行。

七、還要六「根具」足：如眼盲，耳聾，舌不能說話，心狂或闇鈍到不能明了事理，那雖然佛世，生在中國，也是徒然了！

八、雖沒有上來所說的障難，可是生長邪見家；或是生長外道教區，外道家庭；或是顛倒邪見，久習成性，那也還是與佛法無緣，所以說：「離邪見」。

這八事，平常稱為八難，是學佛的障難。依梵語，應譯為「八無暇」，就是八種沒有修學佛法的時機。這樣，我們不落八難，是應該怎樣的歡喜呀！

(2) 印順導師《佛法是救世之光》p.423：

八難，依原語，應為八無暇，因為北俱盧洲等，沒有聽聞佛法的機緣。雖然是極福樂的世界，只是生死輪迴中事，不能發心出離，所以列為八難之一。如三界中最高的非想非非想天，也是八難之一——長壽天。此難，是無緣修學佛法，並非一般的災難與苦難。…〔下略〕…

(3) 印順導師《華雨集第五冊》p.167：

問：這在早期佛法裏說它是「八難」之一嗎？

答：「難」是困難的難，不是災難的難；梵文的意思是「八無暇」，沒有空閒來修學佛法，從事精神文明，並不是有什麼災難。

問：北俱盧洲為什麼學佛困難？

答：這個地方不可能學佛法，佛不可能出現在這個地方。

問：像非洲是不是也類似八難呢？

答：這是「邊地」，只要有人傳，也有可能學。

(4) 印順導師《勝鬘經講記》p.66：

佛法雖普為一切眾生，但修學佛法，至少要得到暇滿（離八難）的人身，…〔下略〕…

※附錄一：關於「數論師的自性三德」

- (1)【數論派】印度六派哲學中，最早成立之一派。即佛典中所常見之「數論外道」。…〔中略〕…其世界觀⁽¹⁾原採《奧義書》之一元論，承認統一神我(puruṣa，純粹精神)與自性(prakṛti，物質原理)二者的最高梵，故其有神論傾向頗為強烈，此在敘事詩中可以發現。⁽²⁾爾後又演變為否認最高梵，而成為無神論之二元論。認為^(A)神我為純粹意識，係生命原有不變清淨的本體，不具作用，只觀想自性。^(B)而自性則為可供開展的唯一因子，乃宇宙諸現象的本體，由純質(sattva)、激質(rajās)、翳質(tamas)三德所構成，並開展出覺、我慢、十一根(即五知根、五作根、意)、五唯及五大。此等原理與自性、神我合稱二十五諦。又謂人生有依內苦、依外苦、依天苦(運命苦)之三苦。苦之原因即來自神我與自性的結合，唯有神我脫離物質現象而獨存時，始能獲得解脫。…〔中略〕…

◎附二：T. R. V. Murti 著·郭忠生譯〈數論哲學〉(摘錄自《中觀哲學》第三章)

…〔中略〕…數論派由此主張兩種「真實」(nitya)：不變之「神我」(puruṣa)與變化之「自性」(prakṛti)。…〔中略〕…

◎附三：〈數論頌〉(編譯組)

…〔中略〕…本書是以觀「人生是苦」的立場為出發點，敘說經由修行可獲得解脫，此修行是採用以二十五諦(原理)為基本的觀法。所謂二十五諦，是以神我(puruṣa)、自性(prakṛti)二原理所派生出來的二十五種分支原理。

本書認為個體和宇宙的一切被包括在二十五諦之中，由於二十五諦的存在，故可透過因中有果論，推論出根本自性的存在。⁽¹⁾根本自性以善性(sattva)、動性(rajās)、闇性(tamas)三德為本質。在平衡的狀態中，經由三德的活動變化而展開一切現象。因此，萬有具有三德，⁽²⁾而神我則是無屬性、無作用的純粹智，在本質上與萬有完全不同。自性是為了神我而展開的，當覺諦體悟到自性和神我有本質上的差別時，自性會止息活動而證得解脫。…〔下略〕…(中華佛教百科全書)

- (2)【數論外道】…〔中略〕…問：自性云何能與諸法為生因也？答：三德合故；能生諸諦。三德者：⁽¹⁾梵雲薩埵，此雲有情。亦言勇健。今取勇義。⁽²⁾梵雲刺闍，此名為微。牛毛塵等，皆名刺闍。亦名塵坩。今取塵義。⁽³⁾梵雲答摩，此名為闇。鈍闇之闇。三德應名勇塵闇也。若傍義翻；舊名染粗黑，今雲黃赤黑。舊名喜憂闇，今名貪瞋癡。舊名樂苦癡，今言樂苦捨。…〔下略〕…(法相辭典(朱芾煌編))

- (3)《成唯識論俗詮》卷1(CBETA, X50, no. 820, p. 524, a9-17)：

言三德者，薩埵、刺闍、答摩也。⁽¹⁾梵語薩埵，此云有情，亦云勇猛，今取勇義。⁽²⁾刺闍此云微，牛毛塵等，亦名塵坩，今取塵義。⁽³⁾答摩此云闇，即闇鈍之闇。三德應名勇塵闇。

若傍義翻，舊云染羶黑，新云黃赤黑。舊名喜憂闇，新名貪瞋癡。舊名苦樂癡，新云苦樂捨。敵體而言，即是三毒能生三受，謂貪瞋癡生樂苦捨。黃赤黑者是其色德，貪多輕光故色黃，瞋多動躁故色赤，癡則重覆故色黑。由此自性合三德故。能生諸法。

- (4)《金七十論》卷1(CBETA, T54, no. 2137, p. 1247, c11-p. 1248, b4)：

^(一)是三德者，何等為相？以偈答曰：「⁽¹⁾喜憂闇為體，⁽²⁾照造縛為事，⁽³⁾更互伏依生，雙起三德法。」⁽¹⁾喜憂闇為體者，是三德者：一 [14]薩埵。二[15]羅闍。三[16]多磨。喜為薩埵體。羅闍憂為體。闇癡多磨體。是現三體相。⁽²⁾照造縛為事者，是三德何所作。初能作光照，次則作生起，後能作繫縛，是三德家事。⁽³⁾更互伏依生，雙起三德法者，…〔中略〕…

^(二)復有三德相：「⁽¹⁾喜者輕光相，⁽¹⁾憂者持動相，⁽³⁾闇者重覆相，相違合如燈。」⁽¹⁾喜為輕光相者，輕微光照名之為喜。若喜增長，一切諸根輕無羸弱能執諸塵，是時應知喜樂增長。⁽²⁾憂為持動相者，持者心高不計他，如醉象欲鬪，敵象來相拄。若憂增長者，是人恒欲鬪，其心恒躁動不能安一處，是時應知憂德增長。⁽³⁾闇為重覆相者，闇德若增長，一切身併重，諸根被覆故，不能執諸塵，是時應知闇德增長。[14]Sattva。[15]Rajas。[16]Tamas。

※附錄二：關於「佛世六師外道中的阿夷陀與順世唯物論」

- (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.4 ~ p.6：

沙門團很多，佛教稱之為外道的，著名的有六師：富蘭迦葉，末伽黎拘舍羅子，阿夷多翅舍欽婆羅，鳩(羅)鳩陀迦旃延，散惹耶毘羅梨子，尼乾陀若提子，六師都是東方的一代師宗，有多少學眾隨從他(尼乾子即耆那教，現在還有不少信徒)。六師有共同的傾向：

一、分析人生（宇宙）的要素，大抵是二元論的，是機械的「積集」說。如阿夷陀立五大說：人死了，屬於物質的，還歸於地、水、火、風（四大）；「諸根」——感覺與意識的根源，歸於虛空。人的生死，不過是五大的集散。…〔中略〕…二、論到事物的認識時，…〔中略〕…三、論到行為的善惡時，阿夷多以生死為五大的集散，否定善惡業力（輪迴）的存在。…〔中略〕…

然六師都是沙門，過著出家的，遊行乞食的生活，到底為了什麼，要過這樣的宗教生活呢？…〔中略〕…阿夷多，或者以為是唯物論的，感覺論的，以快樂的滿足為目的，這應該是不對的！如以享樂為目的，怎麼會度著出家乞食的生活？他的名字，有「毛髮衣」的意思，可見是過著極簡單生活的學派。過著極簡陋的生活，不受物欲的干擾，而求現生精神生活的解脫自在，這不會是修苦行的，但可能修習禪定。

總之，六師的宗教生活，是修定主義，苦行或是任性的隨緣，以求人生苦迫（現生或來生）的解脫(1.009)。

(2)【順世派】(梵 Lokāyata)

古印度之學派。又稱順世外道。音譯路伽耶、盧迦耶陀、路歌夜多或路迦也底迦。此派所持為最極端的唯物論見解，並謂人生的目的在於享受快樂。由於其學說傾向隨順世俗的觀察，故有「順世」之稱。《大乘廣百論釋論》卷二云（大正 30・195c）：

「復次，順世外道作如是言，諸法及我大種為性。四大種外，無別有物，即四大種和合，為我及身心等內外諸法。現世是有，前後世無，有情數法，如浮泡等，皆從現在眾緣而生。非前世來，不往後世。身根和合安立差別，為緣發起男女等心。受用所依與我和合，令我體有男等相現。緣此我境，復起我見，謂我是男女及非二。」

《成唯識論》卷一云（大正 31・3b）：「有外道執地水火風極微實常。能生羶色，所生羶色，不越因量。雖是無常，而體實有。」

此中，關於四大種之極微，《成唯識論演祕》卷一（末）云（大正 43・832c）：「有義：順世極微，有其三類：一極精虛，二者清淨，三非虛淨。所生之果亦有其三：（一）心心所，（二）眼等根，（三）色聲等。如其次第三因所生。」

執此論者，遠自印度《吠陀》、《梵書》、《奧義書》時代，即已發端，佛陀時代的阿夷陀翅舍欽婆羅（Ajita-kesakambala）亦盛倡此說。

※附錄三：關於「有情為本，一切是對於有情的存在」

印順導師《印度之佛教》p.37 ~ p.40：

佛法無他事，「淨化世間以進越出世之寂滅」而已。

世間者，⁽¹⁾本無今有，有已還無，時劫之遷流變壞謂之「世」。^{(2)(A)}十方器界無邊際，在成、住、壞中；^(B)一切有情無數量，在生、老、死中。有情與器界，起滅於三世之流，莫知其終始，此之謂「世間」。

世間唯有情與器界，而有情則又為其本。何者？有有情，而後⁽¹⁾往返彼此知器界，⁽²⁾前後延續有時劫。若離有情，此器界之與時劫，不必論亦無可論也。

⁽⁻⁾言有情者：^{(1)(A)}「自體愛」則內我之貪染，「境界愛」則外境之執取，「後有愛」則無限生存之意欲；有情者，有此情愛也。外書之釋此，為喜，為動，為情，為光明；內典之釋此，為大心，快心，勇心，如金剛心。生存意志躍躍然，熱烈衝動奔放而靡止；^(B)有情者，有此情識也。⁽²⁾有情愛與有情識者，^(A)其緣起之和合邊，名之曰有情。^(B)從其緣起之種種邊，則曰名色，曰五蘊（色、受、想、行、識），曰六處（眼處、耳、鼻、舌、身、意處），曰六界（地、水、火、風、空、識）。蓋心色不一不異之和合，而以愛取營為個性之活動者也。

⁽⁻⁾何由知世間以有情為本乎？世間之存在曰「有」，世間之顯現曰「生」，此生之與有，佛法並約有情為論。有情即世間生死死生，生生不已之存在，此可於聖典知之。

^{(1)(A)}自有情之種類言；^(a)分別有情之體類者，曰「五有」：天有、人有、旁生有、鬼有、地獄有。以人有為本、為中心，旁攝於鬼、畜；此三者之勝進者為天，劣退者為地獄。^(b)若分別有情出生之相類者，曰「四生」：胎生、卵生、濕生、化生。前三生其常見，化生則其變也。^(B)即此「五有」、「四生」而論其延續於時劫：^(a)一期則生有、本有、死有，前後則本有、中有、後有。即現實之存在，以知未來之存在，相續非斷滅者，名為「有」。^(b)曰前生，曰今生，曰後生，生滅不居非常住，名曰「生」。^(C)即此「五有」、「四生」而論其往返乎器界，^(a)有則欲有、色有、無色有，同因所愛所取以成世間之存在；^(b)生則欲界生、色界生、無色界生。

世間以有情為本，存在者唯此，顯現者唯此，不亦灼然可見乎！

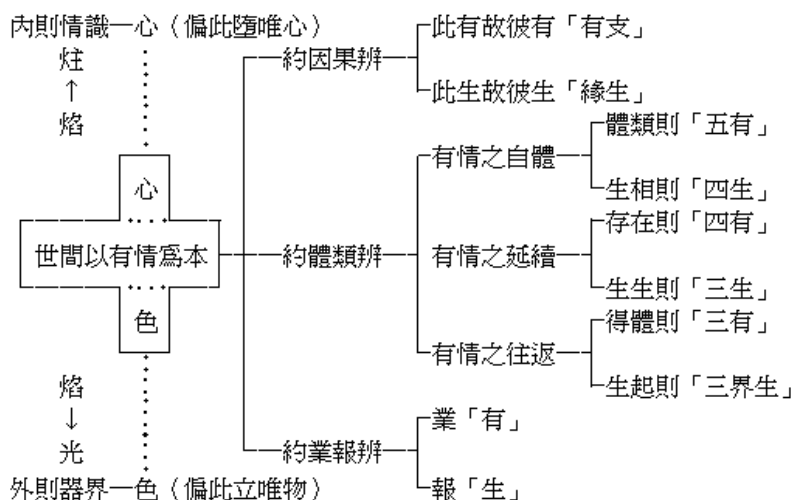
⁽²⁾ 自因果言之：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至純大苦聚集」。世間以有情為本，有情不出惑、業、苦三雜染。^(A) 此三者之因有曰「有支」，^(B) 此生彼生曰「緣生」。

有情之生死相續苦，非自、他、共、無因作，佛說為緣起：逐物流轉，觸境繫心，心色依持。緣起如環之無端，以無始來不見真實諦，死生無邊際，生生不已而眾苦永在。

⁽³⁾ 自業報論之：^(A) 業力所感為報，如「五有」，緣起之顯在也。無有情而無色者，亦無有情而無心者；心色和合，不即不離，相依相持而相續存在。此有情，即世間之根本。^(a) 即本而起末，山、河、大地、草木叢林曰無情，無情乃有情之外在，如燄之舒光明。^(b) 即總以探別，曰情愛、情識。情愛、情識乃有情之中樞，如燄中之焦炷。^(c) 有情，內不離情識，即外不離器界，依彼得存而為彼之本。世間之學者不達，外逐於物立唯物，內蔽於心談唯心；別而礙總則多元，總而乖別明一本，人各一是非，孰知世間之實相哉！^(B) 有情所起之動能曰「業」，不即色心亦不離，曰有、曰業有，緣起之潛在也。

業感有情總別之報果，則即潛而至顯；依心色活動而成業力，則即顯而至潛。雖業之與報，並有並生，然據偏勝而言，則^(a) 業為有^(b) 而報為生。

如上所述，⁽¹⁾ 器界無邊際，有情無數量，其起滅於時劫無始終，可謂廣大、眾多、悠久矣！⁽²⁾ 若探其本，則有情之體有、相生而已。知此，乃知佛法所明世間之宗本，乃足以進言淨化世間，以進趣出世之寂滅。



※附錄四：關於「地獄」與「世界及三災」

◎ (1/2) 關於「地獄」：

(1) 印順導師《成佛之道 (增註本)》p.83 ~ p.85：

大地獄極熱，近邊遍遊歷，八寒及孤獨，是諸苦中極。

先說地獄趣苦。地獄，梵語捺洛迦，是苦處的意思。地獄分四類，共為十八地獄。

一、主要而根本的，是八「大地獄」；由於猛火的燒然，受著「極熱」的苦迫，所以也叫八熱地獄。依經論說：八大地獄，在此地層底下；地球中心，確是充滿烈火的。如有時火山裂口，就會噴出火來。佛經與基督教的舊約，都有大地裂開，陷身地獄的記載，所以八熱地獄，決在地下——地球中心無疑。

有人懷疑：這樣的火熱，怎會有生命存在呢？不知道，眾生業力不可思議！有的人水而死，有的卻要在水裏才能生活。有的埋在土裏會死，有的一直生長在土裏。眾生不可思議，切勿專憑自己的生理情形去推想一切。…〔中略〕…

二、「近邊」地獄，也叫遊增地獄。這在八大地獄的附近邊緣，是熱地獄的流類。每一大地獄，都有四門；從每一門出來，又都有同樣的四種地獄。…〔中略〕…

三、「八寒」地獄：或說從八大地獄——地球中心橫去到外邊；或說在鐵圍山的那邊。鐵圍山，為這一世界——地球的邊緣，據說是日月所不易照到，寒冷無比。所以推斷寒地獄在南北極，大概是會錯的。…〔中略〕…

四、「孤獨」地獄：這可說是人間地獄，或在深山，或在海島，或在曠野，或在深林，到處都有。這不是眾多和集一處，而是少數，或一或二的眾生，由於個別的業力，感到這地獄一般的苦

報，所以叫孤獨。…〔下略〕…

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.119：

從戰國時代的傳說來看，古代的死鬼住處，略有三處。一、東方：泰山是夷族（殷商屬於這一系）發展的中心地帶，泰山最高，泰山下有梁父，蒿（或作高）里等山，是當時的葬地，…〔中略〕…
死了就是鬼，葬在地下，鬼也在地下，淒慘而不得自由，所以說：「魂歸泰山獄」，這是「地獄」一詞的來源。…〔下略〕…

另參見：印順導師《華雨集第四冊》〈中國佛教瑣談·鬼與地獄〉p.118～p.126。

◎ (2/2) 關於「世界及三災」：

(1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.93：

⁽¹⁾ 欲界的大地——地面，地下，水中，（近地面的）空中，所有的地獄，旁生，餓鬼，人，阿修羅，都是欲界的；⁽²⁾ 此外還有欲界的天。^(A) 依於大地中心的須彌山而住的，有四大王眾天，忉利天；此二天是地居天。^(B) 從此以上有夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天，這四天是空居天；一共有六天。欲界六天，都有君臣男女的國家形態，與人間差不多，只是福樂勝妙而已。…〔下略〕…

(2) 印順導師《勝鬘經講記》p.90：

依佛法說：^(一) 四大洲的中間有須彌山，日月在須彌山的中腰旋轉，須彌山上有二天：四王天及忉利天。離須彌山頂，以上有四空居天：夜摩天、知足天、化樂天、他化自在天，合為欲界。畜生、餓鬼、地獄，不離四洲。此名一小世界。

^(二) 這樣的一千小世界，名小千世界，上有初禪、大梵天王為小千界主。

^(三) 一千個小千世界，成一中千世界，上有二禪天。

^(四) 一千中千世界，成為一大千世界，上有三禪天。因為大千世界，是經過小千、中千而成為大千的，所以稱為三千大千世界。這三千大千世界，合有一百億須彌山；每一須彌山有四大洲圍繞，合為「四百億種種類洲」。世界成立時，從地面說，有四百億種種類洲各名差別；從四百億種種類洲所依而統攝為一的說，即三千大千界，所以稱為大千界藏。

(3) 【九地】指九種有情之住處。又稱九有。…〔中略〕…

(1) 五趣雜居地：又稱欲界五趣地。五趣即欲界六天、人、餓鬼、畜生及地獄。若別立阿修羅則稱六趣。五者皆為散地且果報苦樂不同，合而為一故稱五趣雜居地。…〔下略〕…（中華佛教百科全書）

(4) 【夜摩天】以蓮華開合，分其晝夜，此天依空而居。（三藏法數（明·一如等集註））

(5) 【夜摩天】據《立世阿毗曇論》卷六及《慧苑音義》卷上所述，此天界光明赫奕，無晝夜之別。（中華佛教百科全書）

(6) 【三災】指劫末所起的三種災害。有小三災及大三災兩種。前者起於住劫，後者起於壞劫。依佛教的世界觀，世界之消長係依成、住、壞、空四劫永久循環不息。

(1) 小三災：住劫有二十增減劫，而在各減劫之終，人壽只十歲時所起之災，有刀兵災、疾疫災、飢饉災，此稱為小三災。《大毗婆沙論》卷一三四（大正 27·693a）：…〔中略〕…

至於瞻部洲（南閻浮提）之外的三洲，則無此災害。即東弗婆提和西瞿耶尼無根本災，但有類似之災難。此二洲有情由於瞋習較盛，身力羸劣，而飢渴連連。北拘盧洲則無此災難。

《俱舍論》卷十二、《順正理論》卷三十二、《顯宗論》卷十七所說亦如前述。而在其他經論中，災起之次第也有異說。如《中阿含經》卷三十四、《長阿含經》卷二十二、《起世經》卷九等說是先起刀兵，次起飢饉，後起疫病；《立世阿毗曇論》卷九說疾疫、刀兵、飢饉；《瑜伽師地論》卷二說儉、病、刀。

有關三災發生之時節亦有異說，有言一減劫起一災，或言一減劫內連續起三災。《立世阿毗曇論》卷九所說屬於前者。由於《阿含經》、《大毗婆沙論》等書皆作此說，或可斷言此乃小乘教之定說。而《瑜伽師地論》卷二之說與此相反，該書謂一減劫內連續起三災。

關於免除三災的方法，《大毗婆沙論》卷一三四說，一日一夜持不殺戒，誓願於未來生不逢刀兵災起；或以一訶梨怛雞（果物名），起殷淨心奉施僧眾，誓願於當來世不逢疾疫災起；或以一搏之食，起殷淨心奉施僧眾，誓願於當來世不逢飢饉災起。

(2) 大三災：指壞劫中所產生的破壞器世間的災害，即火災、水災、風災三種。

壞劫之初，眾生都上生到第二禪天以上，初禪天及欲界成器世間，此時名為破壞有情世間；

隨之而起大災破壞器世間。…〔中略〕…

此外，關於三靜慮形成三災之頂，《俱舍論》卷十二云（大正 29·66c）：

「此三災頂為在何處？第二靜慮為火災頂，此下為火所焚燒故；第三靜慮為水災頂，此下為水所浸爛故；第四靜慮為風災頂，此下為風所飄散故。隨何災上名彼災頂？何緣下三定遭火水風災？初二三定中內災等彼故。謂初靜慮尋伺為內災，能燒惱心等外火災故。第二靜慮享受為內災，與輕安俱潤身如水故，遍身粗重由此皆除故，經說苦根第二靜慮滅。第三靜慮動息為內災，息亦是風，等外風災故，若入此靜慮有如是內災，生此靜慮時遭是外災壞。何緣不立地亦為災？以器世間即是地故，但可火等與地相違，不可說言地還違地。」

至於大三災起自壞劫二十小劫中的那一劫，《大毗婆沙論》卷一三三中有後十劫、後五劫和最後一劫等三說。（中華佛教百科全書）

※附錄五：關於「帝釋天享受五欲時佛法全忘的經文」

- (1) 《雜阿含·505 經》卷 19 (CBETA, T02, no. 99, p. 133, b25-c29)：

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。

時天帝釋與五百婬女，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、窗牖、羅網、簾障，悉皆嚴好。」尊者大目犍連語帝釋言：「僑尸迦！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。…〔下略〕…

- (2) 《增壹阿含經》卷 10 〈勸請品 19〉 (CBETA, T02, no. 125, p. 594, a27-b23)：

大目犍連便作是念：「此釋提桓因意甚放逸，我[今>今]宜可使懷恐怖。」是時，尊者大目犍連即以右腳指案地，彼宮殿六變震動。是時，釋提桓因及毘沙門天王皆懷恐怖，衣毛皆豎，而作是念：「此大目犍連有大神足，乃能使此宮殿六返震動，甚奇！甚特！未曾有是！」

是時，大目犍連便作是念：「今此釋身以懷恐怖，我今宜可問其深義。」云何，拘翼！如來所說除愛欲經者，今正是時，唯願與我等說。」

釋提桓因報言：「目連！我前至世尊所，頭面禮足，在一面住。是時，我即白世尊曰：『云何比丘斷於愛欲，心得解脫，乃至究竟至無為處，無有患苦，天、人所敬？』爾時，世尊便告我言：『於是，拘翼！諸比丘聞法已，都無所著，亦不著色，盡解一切諸法，了無所有。以知一切諸法已，若苦、若樂、若不苦不樂，觀了無常，滅盡無餘，亦無斷壞。彼以觀此，已都無所著，已不起世間想，復無恐怖；以無恐怖，便般涅槃；生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受有，如實知之。是謂，釋提桓因！比丘斷欲，心得解脫，乃至究竟無為之處，無有患苦，天、人所敬。』爾時，我聞此語已，便禮世尊足，遶三匝，即退而去，還歸天上。」

是時，尊者大目犍連以深法之語，向釋提桓因及向毘沙門具分別之。…〔下略〕…

※附錄六：關於「人類三大特勝的經論說明」

- (1) 《長阿含經》卷 20 〈忉利天品 8〉 (CBETA, T01, no. 1, p. 135, b23-c26)：

佛告比丘：「^(一)⁽¹⁾閻浮提人有三事勝拘耶尼人。何等為三？一者勇猛強記，能造業行。二者勇猛強記，勤修梵行。三者勇猛強記，佛出其土。以此三事勝拘耶尼。⁽²⁾拘耶尼人有三事勝閻浮提。何等為三？一者多牛，二者多羊，三者多珠玉。以此三事勝閻浮提。」

^(一)⁽¹⁾閻浮提有三事勝弗于逮。何等為三？一者勇猛強記，能造業行。二者勇猛強記，能修梵行。三者勇猛強記，佛出其土。以此三事勝弗于逮。⁽²⁾弗于逮有三事勝閻浮提，何等為三？一者其土

極廣，二者其土極大，三者其土極妙。以此三事勝閻浮提。

(三)⁽¹⁾ 閻浮提有三事勝鬱單曰。何等為三？一者勇猛強記，能造業行。二者勇猛強記，能修梵行。三者勇猛強記，佛出其土。以此三事勝鬱單曰。⁽²⁾ 鬱單曰復有三事勝閻浮提。何等為三？一者無所繫屬，二者無有我，三者壽定千歲。以此三事勝閻浮提。

(四)⁽¹⁾ 閻浮提人亦以上三事勝餓鬼趣。⁽²⁾ 餓鬼趣有三事勝閻浮提。何等為三？一者長壽，二者身大，三者他作自受。以此三事勝閻浮提。

(五)⁽¹⁾ 閻浮提人亦以上三事勝龍、金翅鳥。⁽²⁾ 龍、金翅鳥復有三事勝閻浮提。何等為三？一者長壽，二者身大，三者宮殿。以此三事勝閻浮提。

(六)⁽¹⁾ 閻浮提以上三事勝阿須倫。⁽²⁾ 阿須倫復有三事勝閻浮提。何等為三？一者宮殿高廣，二者宮殿莊嚴，三者宮殿清淨。以此三事勝閻浮提。

(七)⁽¹⁾ 閻浮提人以三事勝四天王。⁽²⁾ 四天王復有三事勝閻浮提。何等為三？一者長壽，二者端正，三者多樂。以此三事勝閻浮提。

(八)⁽¹⁾ 閻浮提人亦以上三事勝忉利天、焰摩天、兜率天、化自在天、他化自在天。⁽²⁾ 此諸天復有三事勝閻浮提。何等為三？一者長壽，二者端正，三者多樂。」

- (2) 《起世經》卷 8〈三十三天品 8〉(CBETA, T01, no. 24, p. 348, a6-b4)：

諸比丘！⁽¹⁾ 閻浮提洲有五種事勝瞿陀尼，何等為五？一者勇健、二者正念、三者佛出世處、四者是修業地、五者行梵行處。瞿陀尼洲有三種事勝閻浮提，何等為三？一者饒牛、二者饒羊、三者饒摩尼寶。⁽²⁾ 閻浮提有五種事勝弗婆提，略說如前。弗婆提洲有三種事勝閻浮提，何等為三？一者洲最寬大、二者普含諸渚、三者洲甚勝妙。⁽³⁾ 閻浮提洲有五種事勝鬱單越，如上所說。鬱單越洲有三種事勝閻浮提，何等為三？一者彼人無我我所、二者壽命最長、三者彼人有勝上行。⁽⁴⁾ 閻浮提洲有五種事勝閻摩世，亦如上說。閻摩世中有三種事勝閻浮提，何等為三？一者壽命長、二者身形大、三者有自然衣食。⁽⁵⁾ 閻浮提人有五種事勝一切龍、金翅鳥等，如前所說。諸龍及金翅鳥有三種事勝閻浮提，何等為三？一者壽命長、二者身形大、三者宮殿寬博。⁽⁶⁾ 閻浮提中有五種事勝阿修羅，如前所說。阿修羅中有三種事勝閻浮提，何等為三？一者壽命長、二者形色勝、三者受樂多，如是三事，最為殊勝。⁽⁷⁾ 諸比丘！四天王天有三事勝：一者宮殿高、二者宮殿妙、三者宮殿有勝光明。⁽⁸⁾ 三十三天有三事勝，何等為三？一者長壽、二者色勝、三者多樂。⁽⁹⁾ 如是夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天、魔身天等，應知皆有三種勝事，如三十三天勝閻浮提中所說。

- (3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172(CBETA, T27, no. 1545, p. 867, c6-25)：

云何人趣？答：人一類伴侶眾同分，乃至廣說。

問：何故此趣名末奴沙？答：昔有轉輪王名曼駄多，告諸人曰：「汝等欲有所作，應先思惟稱量觀察。」爾時諸人即如王教，欲有所作皆先思惟稱量觀察，便於種種工巧業處而得善巧。以能用意思惟觀察所作事故，名末奴沙；從是以來傳立斯號。先未號此末奴沙時，人或相呼以為雲頸，或名多羅脛，或名底落迦，或名阿沙荼。有說：…〔中略〕…有說：能寂靜意故名人，以五趣中能寂靜意無如人者。

故契經說：人有三事勝於諸天：一、勇猛，二、憶念，三、梵行。⁽¹⁾ 勇猛者，謂不見當果而能修諸苦行；⁽²⁾ 憶念者，謂能憶念久時所作、所說等事分明了了；⁽³⁾ 梵行者，謂能初種順解脫分、順決擇分等殊勝善根，及能受持別解脫戒。由此因緣故名人趣。

- (4) 《阿毘曇毘婆沙論》卷 7〈智品 2〉(CBETA, T28, no. 1546, p. 49, a2-16)：

人趣云何？答曰：是人分，是人伴侶，乃至廣說。以何等故名摩窶奢？摩窶奢，秦言意。昔有王名頂生，化四天下，告諸眾生：諸有所作，意當善思，當善籌量，當善憶念。時諸眾生即如王教，諸有所作，思量憶念，然後便自有工巧作業種種差別。以人所作先意思故，是故名人，為意如人。…〔中略〕…

復有說者：此趣能止息意故。五道之中能止息意，莫若人趣。所以者何？人能得解脫分善根達分善根，能親近善知識等四法，亦能修行親近善知識等四法。是故此趣名人。

- (5) 《法苑珠林》卷 5(CBETA, T53, no. 2122, p. 305, b20-23)：

如《婆沙論》中釋：人名止息意，故名為人。謂六趣之中能止息意，故名為人。謂於六趣之中，能止息煩惱惡亂之意，莫過於人，故稱止息意也。

- (6) 【人間】(梵 manuṣya, 巴 manussa、manussaloka)

意指人所住的界域。梵文音譯為末奴沙、摩拏史也、摩奴闍、摩沙、摩睺、摩奢，或末闍。為五趣、六道、十界之一。又稱人間界、人界、人趣、人道，或單稱人。如《長阿含》卷六〈轉輪聖王修行經〉云（大正 1・39a）：「一時，佛在摩羅醢搜人間遊行。」卷二十〈忉利天品〉云（大正 1・134a）：「我昔於人間，身行善，口言善，意念善。」《中阿含》卷三十六〈聞德經〉云（大正 1・659a）：「天上人間七往來已，則得苦邊。」

關於人的名稱，⁽¹⁾ 依《立世阿毗曇論》卷六所說，人道以摩沙為名，係因具八義之故，即：聰明、勝、意微細、正覺、智慧增上、能別虛實、聖道正器、聰慧業所生。此外，⁽²⁾ 《大毗婆沙論》卷一七二列舉諸說，^(A) 一說因能用意思惟，觀察所作事，故名末奴沙；^(B) 或說末奴沙是假名假想，未必實如其義；^(C) 又說先造作增長低劣身語意妙行，往生人間而相續其生，故稱人趣；^(D) 又說因多憍慢，故稱為人；^(E) 或說能密靜意，故稱為人。⁽³⁾ 《大般涅槃經》卷十八則說，能多思義、身口柔軟、憍慢、能破憍慢，故稱為人。

⁽¹⁾ 梵語末奴沙 (manuṣya)，^(A) 意即「思考者」，係由表「思考」之意的動詞語根 man 衍生而得。《婆沙》第一說等，即依此義。^(B) 或認為 manuṣya 係由名詞 māna (慢) 或 manas (意) 轉化所得，故有意或憍慢之義。⁽²⁾ 《雜阿含經》卷十三、《小品般若經》卷二等說，「人」是「我」(ātman) 的異名之一；《翻梵語》卷六將福伽羅 (pudgala)、富樓沙 (puruṣa) 都譯為人。(中華佛教百科全書)