

乙二 兼說聲聞道

丙一 正說

丁一 應機開示

戊一 比丘應行不應行

己一 應修三學

庚一 增上戒學

辛一 明三學共同的特質：當自觀內，勿外馳求

壬一 舉經

又大迦葉！汝等當自觀內，莫外馳騁！

壬二 承前啟下——本經思想：不著空見，兼通聲聞

本經以菩薩道為主，而兼說聲聞道⁴⁹³。

菩薩與聲聞，是同證法空性的。基 (p.197) 於同一正法，所以是「無所得大，無所得小」，⁴⁹⁴聲聞法決不是法有我有，或法有我無的。

因為大小同得無所得正觀，一定能信解空義。⁴⁹⁵所以《般若經》說：須陀洹

⁴⁹³ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1165～1166：

《寶積經》的各種譯本，文段略有出入，但全經的主要部分，是相同的。佛為大迦葉說。……

(六) 比丘的應行與不應行：比丘應行戒、定、慧三學，應離八種（二法的）過失。

(七) 沙門的善學與不善學：形服具足而破戒的，威儀具足而破見的，多聞、獨處而求名聞的，都是不善學，應學「實行沙門」。

(八) 持戒的善淨與不善淨：著有的，執我的，取眾生相的，見有所得的，雖持世俗戒，不善不淨，可說是破戒的。善持淨戒的，是離我我所見，以淨智通達聖性的。

(九) 五百增上慢比丘聽了，不能信解而離去。佛化二比丘，與增上慢比丘共論，五百比丘心得解脫。回來見佛，依密意說自證法

——以上是聲聞正道。

⁴⁹⁴ 參見：

(1) 隋·吉藏撰《金剛般若疏》卷 3(大正 33, 109b15-29)：

明大小乘雖有證得而實無所得，雖有所說實無所說。……答：此舉小況大，明小乘人尚悟無依無得無取無說，云何菩薩而不信無所得法耶？如《小品》引先尼為證，聽者聞諸法畢竟空不信受故，引先尼小乘人尚信法空，今大乘人無相法中豈不信空耶？

(2) 隋·吉藏撰《大品經義疏》卷 8(卍新續藏 24, 294c12-14)：

道品未曾大小，在小乘有所得小心中名為小乘；在大乘無所得大人心中行，為佛道、為度眾生是大也。

(3) 印順法師，《寶積經講義》，p.6；《中觀論頌講記》，p.42。

⁴⁹⁵ 參見：

(1) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.365：

無我，《入中論》說：「無我為度生，由人法分二」。無我也就是空性，由於所觀境不同，分為二無我或二空。無我與空的定義，同樣是（緣起）無自性，所以能通達無我——我空的，也能通達無我所——法空。反之，如有蘊等法執的，也就有我執。這樣，大乘通達二無我，二乘也能通達二無我。不過二乘在通達人無我時，不一定也觀法我（如觀，是一定能通達的），「於法無我不圓滿修」。經說二乘得我空，大乘得法空，是約偏勝說的。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，〈觀法品 18〉，pp.319～320。

一定能信般若法門。⁴⁹⁶

《法華經》也說：不信一乘，是增上慢人——自以為然的假名阿羅漢。⁴⁹⁷

壬三 明「兼說聲聞道」三科之涵義

現在，如來本著這佛法不二，解脫一味的深見，再來開示聲聞道。

經文分正說⁴⁹⁸，巧說⁴⁹⁹，密說⁵⁰⁰三科；正說是一般開示的聲聞常道。

(3) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.358~360；《性空學探源》，pp.60~72。

⁴⁹⁶ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷5〈小如品 12〉（大正 08，558b19-24）：
須菩提白佛言：「世尊！是如甚深，諸佛阿耨多羅三藐三菩提從是如生。世尊！如來得是深法，能為眾生說是如相。如是如相，誰能信者？」

「唯有阿毘跋致菩薩，及具足正見者，滿願阿羅漢，乃能信之。須菩提！是如無盡，佛如實說無盡。」

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷10（大正 08，292b27-c14）。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.650：

行般若波羅蜜的菩薩，尊重聲聞聖者，認為聲聞聖者的悟證，不離菩薩無生忍，與菩薩有著相同的一分。所以說到般若波羅蜜的信受者，在菩薩以外，提到了「**具足正見者**」與「**滿願阿羅漢**」。

「具足正見者」，是已見聖諦的（須陀洹初果以上）。四果聖者不離菩薩的無生忍，當然能信解般若波羅蜜了。這也表示了，不信般若波羅蜜的，決不是聖者，或是（自以為然的）增上慢人，或是惡魔所化，受惡魔所惑的人。

⁴⁹⁷ 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈方便品 2〉（大正 09，7b29-c9）：

……又，舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢，是最後身，究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人。所以者何。若有比丘、實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。除佛滅度後，現前無佛。所以者何？佛滅度後，如是等經受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。

(2) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷1〈方便品 2〉（大正 09，140b18-29）。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1183：

阿羅漢入涅槃，以為生死已斷盡了。其實，如熟睡一樣，雖心識不起而命不離身。阿羅漢所得的涅槃，其實是禪定。……阿羅漢的涅槃，是定境，所以不是真涅槃。這與聲聞佛教，批評外道的涅槃不真實，只是無所有定等定境，理由相同。法華會上的阿羅漢們，知道自己是菩薩，直向佛道，當然不用方便的涅槃安息。沒有聽見《法華經》的，入了涅槃，等到定力消了，感覺到生死未盡，就會見佛聽法而向佛道……阿羅漢入涅槃，而生死不盡，漸漸的引向「意成身」與「變易生死」說。充分表明出來，那是後期大乘的事。

⁴⁹⁸ 「正說」，參見：

(1) [失譯]《大寶積經》卷112〈普明菩薩會 43〉（大正 11，635c23-637b13）。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.192~238。

⁴⁹⁹ 「巧說」，參見：

(1) [失譯]《大寶積經》卷112〈普明菩薩會 43〉（大正 11，637b13-c26）。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.238~253。

⁵⁰⁰ 「密說」，參見：

(1) [失譯]《大寶積經》卷112〈普明菩薩會 43〉（大正 11，637c26-638a22）。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.253~263。

在聲聞法中，以出家的比丘為主，所以先說比丘的應行不應行。

應修行的，就是戒定慧三學。佛說三學，以戒為依止，依戒而進修定慧，依慧而得解脫，所以名為增上。⁵⁰¹

壬四 略釋經文大意：

如來「又」告訴「大迦葉」說：「汝等」聲聞弟子，應「當自」已反觀自身，反「觀內」心，發現自己的煩惱而降伏他。能內觀，才能進入佛法，才能修三學，得真解脫。⁵⁰²

切「莫」如世人一樣，意馬心猿的向「外馳騁」。心在外境——塵欲上追求，那是馳求不了，永不滿足；也就是生死不了，永沒有安心立命處。

「當自觀內，莫外馳騁」，可說是佛法的標幟，為戒定慧（p.198）三學內在共同的特質。

辛二 身離五欲心不捨，非真持戒義

壬一 舉經

如是，大迦葉！當來比丘如犬逐塊。云何比丘如犬逐塊？譬如有人以塊擲犬，犬即捨人而往逐之。如是，迦葉！有沙門、婆羅門，怖畏好色、聲、香、味、觸故，住空閑處，獨無等侶，離眾慣鬧，身離五欲而心不捨。是人有時或念好色、聲、香、味、觸，貪心樂著而不觀內，不知云何當得離色、聲、香、味、觸。以不知故，有時來入城邑聚落，在人眾中，還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛。以空閑處持俗戒故，死得生天，又為天上五欲所縛。從天上沒，亦不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道。

⁵⁰¹ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 28(大正 30, 436a24-b14)：

問：何緣三學名為增上戒、心、慧耶？

答：所趣義故、最勝義故，名為增上。

云何所趣義？謂：為趣增上心而修淨戒，名增上戒學；為趣增上慧而修定心，名增上心學；為趣煩惱斷而修智見，名增上慧學——如是名為：所趣義故，名為增上。

云何最勝義？謂：若增上戒學、若增上心學、若增上慧學，唯於聖教獨有此三，不共外道——如是名為：最勝義故，名為增上。

又或有增上心學能引發增上慧學……是故若有增上慧學，當知必定具足三學。於此建立三種學中，諸瑜伽師當勤修學。

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.176：

三學，應稱為「三增上學」，就是增上戒學，增上心（定）學，增上慧學。增上，是有力的，能為他所因依的意思。因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，p.219。

⁵⁰² 另參見：印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，p.125：

佛法更從自己而深刻的觀察內在的關係，了解得自我，只是心色（物質）和合而相似相續的個體；雖表現為個體的活動，而並無絕對的主體。所以佛法能內證身心的無我，外達自他的無我，而不像儒墨的缺乏向內的深觀，而只是體會得向外的無敵、無人。不能內觀無我，即違反了事理的真相，不免為我我所執所歪曲。

是名比丘如犬逐塊。

壬二 釋經義：如犬逐塊

如來開示戒學說：大「迦葉」！我為比丘們制戒，現在的聲聞弟子，多數能如法如律，深見如來的意趣。

可是「當來比丘」，怕就不知佛法的真實意趣，專在形式儀表上著力，「如犬」的追「逐」土「塊」一樣。怎麼說「比丘如犬逐塊」呢？

「譬如有人，以」土「塊」投「擲」守門的「犬，犬」忘了守門，不知去追逐那個人，竟然「捨人而往逐」那土塊，這不是愚癡嗎（p.199）？

不追逐人，人不逃走，那土塊是永遠投不完的。⁵⁰³忙忙碌碌的逐塊，結果是門也忘記守了。

壬三 釋經義：合法

癸一 兩類修行者：出家、在家

如來說了譬喻，才合法說：「如是，迦葉！有」些勤修眾善，止息惡行的出家「沙門」（沙門是梵語，譯義為勤息），⁵⁰⁴

還有持戒修清淨行的在家婆羅門（婆羅門是梵語，譯義是淨行；不一定指婆羅門種姓說）。⁵⁰⁵

⁵⁰³ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 569〈法性品 6〉(大正 07, 939a27-b4)：

天王當知！邪見外道為求解脫，但欲斷死不知斷生，若法不生即無有滅。譬如有人塊擲師子，師子逐人而塊自息，菩薩亦爾，但斷其生而死自滅；犬唯逐塊不知逐人，塊終不息，外道亦爾，不知斷生終不離死。菩薩如是行深般若波羅蜜多，善知因緣諸法生滅。

(2) 陳·月婆首那譯《勝天王般若波羅蜜經》卷 3〈法性品 5〉(大正 08, 703a21-27)。

(3) 北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 25(大正 12, 516b12-15)。

⁵⁰⁴ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·795 經》卷 28(大正 2, 205b10-13)：

爾時，世尊告諸比丘：「有沙門法，沙門義。何等為沙門法？謂八聖道，正見乃至正定。何等為沙門義？謂貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡，一切煩惱永盡，是名沙門義。」

(2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.139：

沙門是梵語，勤息的意思，是各種出家者的通稱。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.788：

沙門 (śramaṇa)，本是一般出家者的通稱；比丘 (bhikṣu) 也是一般的乞化者，佛教採用了印度當時的名稱。佛教的出家者，最初只是比丘；比丘與沙門，可以互相通用，沒有什麼區別。後來出家的佛弟子，分化為五眾，這才沙門是出家眾的通稱，比丘僅是五眾中的一類。但比丘仍為佛教僧團的核心、領導者，為出家者的代表，所以沙門與比丘，還是可以通用的。

⁵⁰⁵ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.268：

婆羅門，或譯梵志，原語作 brāhmaṇa，是四種姓之一。婆羅門是印度的祭師族，有晚年住到森林中，或遊行各處的，又被稱為沙門。但在釋尊時代，婆羅門是傳統宗教的婆羅門，沙門是東方新興的各沙門團。釋尊及出家的佛弟子，也是沙門，但與外道沙

癸二 身離五欲，心不能捨

這些出家在家人，為了「怖畏」那「好」的「色、聲、香、味、觸」——五欲，不敢迷戀五欲，而免墮落惡道，不得解脫苦惱，這才「住空閑處」——僻靜的環境；「獨」自居住而「無」師友「等侶」⁵⁰⁶，遠「離」大「眾」的喧囂「憤鬧」，一心去修行。⁵⁰⁷

可是他們雖「身離五欲，而心」欲卻並「不」能「捨」離。不知道微妙的五欲，可能引發內心的貪欲，稱為欲而並不是真欲，真欲是內心的貪欲。⁵⁰⁸

癸三 小結

這樣，不知道降伏內心的貪欲，而專於避免，控制外在物欲的享受、誘惑，不等於癡犬的逐塊而不逐人嗎？

這樣的嚴持戒行，頭陀苦行，不貪五欲，最後是必然失敗的！⁵⁰⁹

門不同；也不妨稱為婆羅門，但不是以種姓為標準的婆羅門。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.221；《藥師經講記》，p.34。

⁵⁰⁶ 參見：

(1) [失譯]《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會 43〉(大正 11, 632b23-c4)。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.52：

在菩薩自利利他的學程中，什麼是善知識、善等侶？非善知識、非善等侶呢？知識，是眾所知識，是眾生仰望而人所親近的。等侶，是伴侶。所以，善知識與善等侶，就是良師益友。非善知識、非善等侶，是無益或有損的師友了。

⁵⁰⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1301 經》卷 49(大正 02, 358a7-18)。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.352：

次明出家菩薩的不共戒（即與聲聞乘共的）。「若」菩薩是「出家」的，那麼「為」了「折伏」自己的「煩惱」，「應遠離憤鬧，常處寂靜」的地方。憤鬧是城鎮鄉村人口密集的地方。為了折伏煩惱，要住到山間僻靜的地方，甚至一個人獨自的去靜修。在寂靜的阿蘭若處，「修習少欲知足頭陀等行」。……

⁵⁰⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·250 經》卷 9(大正 2, 60b8-12)：

非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間若軛，若繫鞅者，是彼繫縛。如是尊者摩訶拘絺羅！非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意；中間欲貪，是其繫也。

(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 91(大正 30, 815b2-5)：

復次、於內、外處，若有欲貪境界現前，或不現前，而其諸根不能棄捨，故名為縛。若無欲貪，設有境界正現在前，諸根於彼尚能棄捨，況不現前，故名解脫。

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈戒定慧的考察〉，pp.234~235：

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聰明了……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（《中含·箭毛經》）。這可見問題在內心；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……

⁵⁰⁹ 另參見：

(1) [失譯]《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會 43〉(大正 11, 632c13-16)：

壬四 釋經義：不知觀內心，受五欲所牽

癸一 於寂靜處修行，心有所不安

「是人」——住空閑處修行的，「有時或」憶「念」曾經受用的「好色、聲、香、味、觸」。

他們儘管山居苦 (p.200) 行，但在事相上著力，「貪心樂著」五欲，「而不」知「觀」察「內」心，不知道怎樣才能「當得」遠「離色、聲、香、味、觸」——五欲，不再受他的誘惑。

他們始終「不知」從根去解決，所以雖長期的住山持戒，而一直過著物欲與離欲的矛盾生活！⁵¹⁰

癸二 入聚落、處群眾，觸境生染

人不能永遠山居獨處的，「有時」為了什麼，又「來入城邑聚落，在人眾中」，遇到了誘惑的境遇，內心控制不了（特別是內心壓抑久了，更易衝動），於是「還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛」，也就是捨戒還俗了；從山林出來，重過喧囂的生活了；或犯戒而仍混在僧團中過活。

癸三 小結

這是現生就失敗了的，非墮惡趣不可！

壬五 釋經義：嚴持戒相，終究無法解脫

癸一 嚴持戒相，仍是世間功德，福盡還墮

即使他終老山林，嚴持戒律，苦行頭陀到底，但他在「空閑處」所「持」的，是「俗戒」，僅是世俗的事相戒。

以這種持戒功德，「死得生天」。欲界天上，是最微妙的五欲所在，天子天女，欲樂自在。那時的持戒苦行，早不知那裡去了，「又為天上」的「五欲所縛」，而過著欲樂的生活。

等到天壽盡了，「從天上沒」（與歿同），持戒功德已受用盡了，惡業現前，也「不得脫於四惡道——地獄、(p.201) 餓鬼、畜生、阿修羅道」的苦報。

癸二 別釋：六趣

眾生生死的趣向，有六，名六趣或六道。⁵¹¹人與天為二善道；地獄等為四惡

復次迦葉！菩薩有四大藏。何謂為四？若有菩薩值遇諸佛，能聞六波羅蜜及其義解，以無礙心視說法者，樂遠離行心無懈怠。迦葉！是為菩薩有四大藏。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.62：

四、「樂遠離行，心無懈怠」：菩薩的親近如來，聽法、思惟，目的在願樂修學遠離行。什麼叫遠離行？不受境界的拘縛，心能解脫自在，不與煩惱作伴侶，是真遠離。

⁵¹⁰ 參見：印順法師，《佛法概論》，〈有情流轉生死的根本〉，pp.83~89。

⁵¹¹ 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.75~76：

地獄，傍生，餓鬼，人，天，總名為「五趣」。眾生從無始以來，就隨著業力的善惡，「常」在這五趣中「流轉」，一生一生的延續不已。趣，是趣向，就是隨業而往生的所在；有此五類，所以名五趣。或者加上阿修羅（譯意為非天）為六道，道就是趣的別譯。大小

道。

地獄是最苦的處所，⁵¹²有八熱⁵¹³、八寒⁵¹⁴大地獄，及遊增地獄等。⁵¹⁵

餓鬼⁵¹⁶中，雖也有多福的，受用不了；但多數是無福的，常受饑餓苦，所以以餓鬼為名。⁵¹⁷

畜生，實包括一切的禽、獸、鱗⁵¹⁸、介⁵¹⁹。

乘經論中，或說五趣，或說六趣。

⁵¹² 印順法師，《華雨集（四）》，〈中國佛教瑣談〉，p.120：

地獄，原語音譯為「泥犁」，「那洛迦」等，意義是「苦器」，住著最苦痛的眾生。

⁵¹³ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.83：

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。……八大地獄是：等活，黑繩，眾合，號叫，大號叫，炎熱，極熱，無間。

⁵¹⁴ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.85：

「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，大概是不會錯的。八寒地獄是：皸，皸裂；[口歌]嘶吒，郝郝凡，虎虎凡（這三處，依寒冷的呼號聲得名）；青蓮，紅蓮，大紅蓮（這三處，依膚色及破裂情形得名）。

⁵¹⁵ 參見：

(1) 後漢·安世高譯《佛說十八泥犁經》卷1(大正17, 528b18-20)：

侮父母、犯天子，死入泥犁。中有深淺，火泥犁有八，寒泥犁有十。入地半以下火泥犁，天地際者寒泥犁。

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.83~85。

(3) 印順法師，《華雨集（四）》，〈中國佛教瑣談〉，pp.120~121：

地獄可分四大類：一、八熱地獄：在地下，最底層是阿鼻——無間地獄。這是地獄中最根本的，到處充滿火燄，與基督教所說的「永火」相近。

二、遊增地獄：每一熱地獄的四門，每門又有四小地獄。八熱地獄四門各有四獄，總共有百二十八地獄。這是附屬於大地獄的，是從大地獄出來的眾生，要一一遊歷的苦處，所以總名為「遊增」。

三、八寒地獄：是極寒冷的苦處，都以寒冷悲號，及身體凍得變色為名。

四、孤獨地獄：這是在人間的，山間，林中等，過著孤獨的、非人的生活，可說是人間地獄。

八熱，八寒，遊增，孤獨，總有十八地獄。部派中，也有立八熱，十寒——十八地獄的。我國一向傳說「十八層地獄」，說十八是對的，但不是一層一層的十八層。總之，這是六道中最苦痛的，受極熱、極寒，或在人間而受非人生活的一類。

⁵¹⁶ 印順法師，《華雨集（四）》，〈中國佛教瑣談〉，p.121：

鬼的原語為閻戾多，一般譯作餓鬼。印度傳說：世界最初的鬼王，名閻多，是父或祖父（老祖宗），所以閻多是父或祖父所有的意思。這與中國傳說，人死了回到祖神那裡一樣。後來的鬼王，名為閻魔王（或譯閻羅，閻魔羅）。

⁵¹⁷ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷172（大正27, 867a19-b4）。

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.88~89。

(3) 印順法師，《華雨集（四）》，〈中國佛教瑣談〉，pp.121~123。

⁵¹⁸ 鱗：4.泛指有鱗甲的動物。（《漢語大詞典（十二）》，p.1260）

⁵¹⁹ 介：27.指有甲殼的蟲類或水族。（《漢語大詞典（一）》，p.1071）

阿修羅，譯義為非天。這是本住忉利天，而現退住須彌山下的大海，可說是墮落的天神。⁵²⁰

壬六 小結：比丘如犬逐塊

上面說的那種沙門、婆羅門，在制御外來的五欲上著力，怎樣持戒，怎樣苦行，而不知在內心的貪欲上下一番功夫。

知外而不知內，知形儀而不知心地，「是名比丘如犬逐塊」。

辛三 清淨持戒：降伏內心煩惱（心離貪瞋）

壬一 舉經

又大迦葉！云何比丘不如犬逐塊？若有比丘，為人所罵而不報罵，打、害、瞋、毀亦不報毀，但自內觀，求伏其心。作如是念：罵者為誰？受者為誰？打者、害者、毀者、瞋者，亦復為誰？是名比丘不如犬逐塊。

壬二 釋經義：心離瞋恚

佛「又」告「大迦葉」，那要怎樣才「比丘不如犬逐塊」呢？

上從心離貪欲說，今再從心離瞋恚說，以說明降伏內心的任何煩惱，是達成清淨持戒（p.202）的心要。⁵²¹

⁵²⁰ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·407經》卷16(大正2, 108c28-109a26)。
- (2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.76；《般若經講記》，p.73；《佛法概論》，p.127。
- (3) 印順法師，《佛在人間》，〈人性〉，pp.84~85：

頂有**意思**的，是阿修羅與帝釋了。他倆本來是親戚，阿修羅的女兒，嫁給帝釋。照印度的傳說：阿修羅本來住在須彌山頂的，是從前的忉利天主，後來被天帝釋攆走了，阿修羅便住在須彌山腳下的海邊，彼此間結下了怨仇。這等於世間的強國，併吞弱國，或新來的民族驅逐土著而佔有他的土地一樣。他們是時常作戰的，帝釋勝了，將阿修羅的女兒擄來做妻妾；阿修羅也時刻惦念天上的美滿生活，動不動就打上來，想奪回他的原地。這故事，在印度是有事實背景的。

阿修羅有**兩大毛病**：一、**疑**，帝釋有時與他談和平，他因為過去的經驗，憎厭帝釋的狡詐，對他存著絕對不信任的心理，所以造成猜疑的原因，全是由於仇恨。……

二、**嫉妒**，他懷念須彌山的光榮如意，非常嫉妒戰勝了他的帝釋。由此猜疑與嫉妒，養成好戰的心理。

帝釋與他的特性相反：一、提倡和平，推行正法。帝釋是既得利益的保持者，他當然重視和平。將人的領土奪來了，與人談和平，無怪阿修羅不信任他。他的推行正法，也像治國者的文教治國。二、他是享樂者，與那些天女們，盤桓在一起，到了窮奢極侈的享受境地，這如文明成熟而走向靡爛衰落一樣。傳說他到人間來從佛聽法，但一回到天國，什麼也忘失了。世間的高貴尊榮者，為享受五欲而沒落，對人生崇高的理想，自利利他的事業，也想不起去做了。

⁵²¹ 參見：

- (1) 印順法師，《佛在人間》，〈一般道德與佛化道德〉，pp.321~322：
從這學佛的過程看，學佛不是別的，只是從外表清淨而到內心清淨，從內心淨化而使外表的行為，更完美，更圓滿，學佛實只是道德的實踐。這一完美的實踐過程，雖不能人人都做到，但要做一世間的善人，也得合乎學佛的戒學才得。
- (2) 印順法師，《佛法概論》，〈德行的心素與實施原則〉，pp.188：

壬三 釋經義：遇惡外緣，不動瞋恚毒

癸一 修忍辱不還報，戒行清淨

「若有比丘」，遇到惡因緣，不管是自己不對，他人不對，或者是誤會，總之，如「為人所罵而」能「不報」以「罵」詈；受到別人的「打、害」、「瞋」恨、「毀」辱，也「不」加「報」復，不會你打我也打，你毀辱我我也「毀」辱你。

這樣的不為瞋恚煩惱所動，能忍辱而不還報，才能清淨持戒。⁵²²

癸二 降伏自心，不隨煩惱轉

對外不採取報復態度，中國也有「唾面自乾」⁵²³等忍辱法。但一般的修養，如遇重大的逆境當前，要忍也難忍了！

佛說：要堅忍持戒，非要「自」己「內觀」，以「求」降「伏其心」，不隨瞋恚等轉不可。

壬四 釋經義：當觀人法性空

降伏其心的方法是，內心「作如是念」：「罵」我「者為誰」？「受」罵「者為誰」？「打者、害者、毀者、瞋者」，又「為誰」？

人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進擴展而完成。淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間。

⁵²² 參見：

(1) [失譯]《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會 43〉(大正 11, 632a28-b6)。

(2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 589(大正 7, 1048a8-19)。

(3) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 41(大正 30, 518b18-20)：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，他罵報罵，他瞋報瞋，他打報打，他弄報弄，是名有犯，有所違越，是染違犯。

(3) 續明法師，《瑜伽菩薩戒本講義》，pp.99~100：

明障忍辱度有四戒，第一瞋打報復戒，於中有犯而無不犯，犯中唯染，亦無不染。住戒菩薩，若遇「他」有情以惡言來「罵」，應行忍辱，而不忍辱，「報」之以「罵」；此說口業。若「他」有情於己起「瞋」，應方便息解，而不息解，反「報」之以「瞋」；此說意業。若「他」有情以拳腳來「打」，應行忍受而不忍受，「報」之以「打」；此說身業。若「他」有情存心戲「弄」，如藏物令覓，或以言誑引，或以身分相擊弄等，不能忍受「報」之以「弄」；此通三業。若如是者，於菩薩戒，「是染違犯」。

(4) 印順法師，《寶積經講記》，pp.43~44：

三、「一切惡事：罵詈、毀謗、搥打、繫縛，種種傷害。受是苦時，但自咎責，自依業報，不瞋恨他」：……從自己遭受的種種惡事來說。如被人辱罵，被人毀謗，被人用手腳棍棒來毆打，被人捆縛或者監禁起來。名譽、身體、財物、自由，受到了種種的傷害。一般人有此遭遇，總是怨天尤人，氣憤得不得了。但菩薩是深信業報的，所以受到這種的苦難，只是自己怪自己，責備自己：為什麼造了惡業？不與人廣結善緣？由於自己依業報的信仰而安心（中國人稱為安命），所以不會瞋恨別人。

⁵²³ 唾面自乾：唐代婁師德勸誡弟弟，當別人吐口水在臉上時，不要擦拭，讓它自己乾掉的故事。典出《新唐書·卷一〇八·列傳·婁師德》。比喻逆來順受，寬容忍讓。……也用來罵人不知羞恥。（引自：教育部重編國語辭典修訂本）

這大有中國禪師看話頭的風格。⁵²⁴誰？誰？誰？觀察推求起來，由於一切法無我，罵者不可得，受罵者也不可得。

罵者與被罵者不可得，罵也就不可得了。罵不可得，那還會氣憤不平嗎？還會報罵報打嗎？以我法空⁵²⁵的觀慧來自觀其心，瞋恚早就不可得了！

這就是《金剛經》「降伏其心」的法門。⁵²⁶

壬五 小結：比丘不如犬逐塊

這樣的比丘，不為環境所動轉，能自觀我法空 (p.203) 而離瞋 (離貪、離癡也如此)，「是名比丘不如犬逐塊」。

是能知佛法的真實意趣，才是能清淨持戒的人。

辛四 結說：戒律之真義

依經文來說，戒律好像是一套外來 (佛制的) 的法制規章，從軌範身口以節制

⁵²⁴ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，pp.360~361：

中國的禪宗，否認他們的禪為禪定，以為是般若，其實也還是重於止修。如晚期盛行的看話頭，即顯然是重止的。眾生的妄念無邊，用一句話頭，一個「是什麼」，激起疑情，使心在這「是什麼」上息下來，勦絕其他的情念。等到這疑念脫落，三昧現前，即以為是開悟了。……單是這樣的令心止息而得無分別，依中觀、瑜伽等說，是不能斷盡煩惱而了脫生死的。一般不知三昧現前，必有「空」、「明」、「樂」的證德，每誤以為是寂寂惺惺的慧悟。如共外道的四禪：中間禪無尋有伺，二禪無尋無伺，內等淨，即無分別而淨心呈現。三禪的正念正知，與定心相應，何嘗不是寂而常明，明而能寂！統論本論的正義，隨順真如的無念，要從唯心無境，境空心寂的觀，與止一切境界的止，隨順雙運，才能成就。

⁵²⁵ 參見：

(1) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.358~359：

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。我空，所以法也是空的；法空，所以我也空。依此，「若」了達眾生而「無有我」，那「何得有所」法呢？我所，是我所有法，我所依法。如我的身體，我的財產，我的名位，我的國家……我所有的，我所依的，都是法。無我，就沒有我所，所以我空也就法空了。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，p.117：

我空及法空，只是正觀所依的對象不同，而照見的性空，並無差別。如稻草火與煤炭火，約火所依的草及炭說，火力的強弱說，雖有不同；而約火熱性，燒用說，怎能說有不同？依此，聲聞法多說無我，大乘法多說空，是習用的名詞多少不同，而非性空有什麼不同。……作真實觀時，他怎樣了解無我，就會同樣的了解法空。反之，如執法實有，不信法空，那他決沒有真正通達無我，而是增上慢人，自以為證果而已。

⁵²⁶ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正08，748c27-749a4)。

(2) 印順法師，《般若經講記》，pp.29~30：

應云何住與云何降伏其心，可通於二義：一、立成佛的大願者，應當怎樣安住，怎樣降伏其心？一、怎樣安住，怎樣降伏其心，纔能發起成就菩提心？……眾生心中，有種種的顛倒戲論，有各式各樣的妄想雜念，這不但障礙真智，也是菩提心不易安住的大病。要把顛倒戲論，一一的洗淨，所以問云何降伏其心。住是住於正，降伏是離於邪；住是不違法性，降伏是不越毘尼。但此住與降伏，要在實行中去用心。如本經即在發菩提心——願菩提心，行菩提心，勝義菩提心等中，開示悟入此即遮即顯的般若無所住法門。無住與離相，即如是而住，即如是降伏其心。

內心。

其實戒律的真意義，還是要從淨化內心中去嚴淨戒律。沒有出世正見，怎會有出世的正業、正語、正命呢！

庚二 增上心學

辛一 舉經

迦葉！譬如善調馬師，隨馬慵悞，即時能伏。行者亦爾，隨心所向，即時能攝，不令放逸。

※ 別明：增上心（定）學

增上心學，就是定學；心是定或止的別名。⁵²⁷如持戒清淨，就能心安理得，容易進而修定了。

辛二 舉喻明

如來先舉喻說：「迦葉！譬如善」於訓練馬的「調馬師」，「隨」那「馬」是怎樣的「慵悞」⁵²⁸不調，如性情暴惡，不受駕御，亂跳亂奔等，都有適當的方法。

主要是勒緊繮繩，加上鞭打、錐刺，「即時能」使馬降「伏」，隨調馬師的意思而行動。⁵²⁹

⁵²⁷ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.277：

「三學」中，定學名「增上心學」(adhicitta-sīkṣā)，定與心有特殊意義。在定學中，除雜染而得內心清淨；依此才能發慧、發神通。現證解脫是要如實智慧的，然在當時形成的修道次第，都是依戒而修禪定，得四禪，然後說「具三明」，或說「具六通」，或說「漏盡解脫」。傳說釋尊的成正等覺，也是先得四禪，然後發三明的。

(2) 印順法師，《我之宗教觀》，p.104：

誠意而後能正心，正心就是定。先從字義來說：梵語「三昧」(三摩提)，意義為「等持」，也譯為「正定」。正就是等；正定是平等持心，不浮不沈，不昏不散……。又梵語「質多」，義譯為「心」，可泛稱一切心理現象，重在心理的統一性。心的特殊的意義就是定，如三增上學的定學，名為「增上心學」。

(3) 印順法師，《空之探究》，pp.12~13：

說到定，經中的名目不一。在佛功德「十力」的說明中，列舉了四類：

一、禪(jhāna)，譯義為靜慮，舊譯作思惟修。

二、解脫(vimokkha)，舊譯為背捨。

三、三摩地——三昧(samādhi)，譯義為等持，定。

四、三摩鉢底(samāpatti)，譯義為等至，舊譯作正受。

四類中，禪是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處(arūpāyatana)，合名八等至。再加滅盡定(nirodha-samāpatti)，名為九次第(定)等至。這九定，是有向上增進次第的。……

⁵²⁸ 慵(ㄉㄨㄛˋ)悞(ㄨㄛˋ)：多惡、凶狠難以調教。(引自：教育部異體字字典)

⁵²⁹ 參見：

(1) [失譯]《別譯雜阿含·148經》卷8(大正02, 429b16-c9)。

(2) [失譯]《大寶積經》卷112〈普明菩薩會43〉(大正11, 632b6-15)。

(3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷1(大正25, 62c17-63a7)。

辛三 合法：攝心，令不放逸

壬一 散亂之心，受煩惱使役

接著合喻說：修「行者」的修心——(p.204)——修習禪定，就如調馬師的調馬一樣。

為什麼修定？為了心的散亂成性，不是掉舉而妄想紛飛，就是昏沈而暗昧不明。在這樣的散亂心中，觸境隨緣，心不能自主，為貪瞋等煩惱所役使。

那樣的散亂、掉舉、昏沈，如懶候的惡馬一樣，非經一番調治，決不能自如。

壬二 調心之法

調伏心的方法，主要是「隨心所」念而「向」外馳求——憶過去，念未來，向五欲，向貪瞋癡，向親里、國土等時，不讓他繼續外向，而「即時能攝」心回來。⁵³⁰

換言之，是攝心內向，使心安住於應住的境界。⁵³¹佛法中說到繫念攝心的方法極多，最簡要的是觀心。使心不外散，而念念返觀自心，安住自心。

壬二 小結

(4) 印順法師，《寶積經講記》，p.45：

善順，是善調柔順的意思。如象馬的野性未馴，難調難伏；等到訓練成功，能隨人意而被御用，就是善順。又如生牛皮，未經製煉，堅硬而不合用；一經如法的製煉，就調和柔順，可以用作器具。所以，菩薩如三學熏修，內心煩惱不起，成就法器，就名為善順。如不如法行，煩惱熾盛，不成大乘法器，名為敗壞菩薩。

⁵³⁰ 參見：

(1) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.381：

覺觀，玄奘譯為尋伺。是心中的分別：粗的分別，名為覺（尋），細的分別名為觀（伺）。覺觀有正有不正，這裡專指邪惡的覺觀說。惡覺觀有三：欲覺觀、瞋覺觀、害覺觀。又有九種惡覺觀，如國土覺、親里覺、不死覺等。狐疑與惡覺，是障礙三昧的。能修真如三昧，這些自然能除滅了。

(2) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.238~239：

尋、伺這兩種心所，說是善的嗎？不一定。是惡的嗎？不一定。有好、有不好，通於善、不善，端看心尋伺的是什麼，所以叫不定心所。……比方親里尋、國土尋，這是講出家人出了家以後，還想到他的家鄉，想到他的父母、朋友，想到這許多各式各樣的事情，東想西想的，這許多都是不好的尋。這樣的尋，東想西想，那怎麼修行？怎麼能安定下來呢？或者是貪尋、瞋尋、害尋，這是尋的時候與貪同時，或者與瞋恨同時，或者與害同時。這許多心理作用，都是不成的，修行就是要沒有這許多尋。……

⁵³¹ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1(大正12, 1111a8-21)：

汝等比丘，已能住戒。當制五根，勿令放逸入於五欲。譬如牧牛之人，執杖視之，不令縱逸犯人苗稼。若縱五根，非唯五欲，將無崖畔，不可制也。亦如惡馬，不以轡制，將當牽人墜於坑陷。如被劫害，苦止一世。五根賊禍，殃及累世。為害甚重，不可不慎。是故智者制而不隨，持之如賊，不令縱逸。假令縱之，皆亦不久見其磨滅。此五根者，心為其主。是故汝等當好制心。心之可畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊。大火越逸，未足喻也。譬如有人，手執蜜器，動轉輕躁，但觀於蜜，不見深坑。譬如狂象無鈎，猿猴得樹，騰躍跳躑，難可禁制。當急挫之，無令放逸。縱此心者，喪人善事。制之一處，無事不辦。是故比丘！當勤精進，折伏其心。

這一攝心內住的法門，能「不令」心如野馬般的「放逸」。如修習到定心增明，不但能發禪定的無邊功德，更可以修慧而向解脫。

庚三 增上慧學

辛一 舉經

迦葉！譬如咽塞病，即能斷命。如是，迦葉！一切見中唯有我見，即時能斷於智慧命。譬如有人隨所縛處而求解脫。如是，迦葉！隨心所著，應當求解。

(p.205)

※ 別明：增上慧學

攝心不放逸，即使達到禪心自在，也還只是定學。佛教人於定中修觀，修勝義觀慧⁵³²而得解脫，才是增上慧學。⁵³³

辛二 釋經義：我見是一切煩惱之本

壬一 舉喻

佛又舉喻說：「迦葉！譬如」生病，各式各樣的，或輕或重，或急或緩。

但如生了「咽」喉阻「塞病」，如乳蛾脹、喉頭癌等，那就與其他的病情不同，「即能」使人「斷命」而死。

壬二 合法

「如是，迦葉」！在「一切見中，唯有我見」最為根本，⁵³⁴「即時能斷」眾

⁵³² 參見：

(1) 印順法師，《寶積經講記》，p.130：

要知分別的觀慧有二：

一、世俗觀慧：如觀青瘀膿爛等，佛土的依正嚴淨等，這都以「有分別影像相」為境。

二、勝義觀，也就是真實觀。觀一切法無自性空，不生不滅等。這雖是分別的，而能觀一切分別自性不可得，是以「無分別影像相」為境的。這樣的分別觀，是順於勝義的，是分別而能破分別的。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.452。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.306～307：

無分別觀察，觀察能取、所取，能詮、所詮不可得，這種觀察慧，也是一種分別，但不是隨順世俗的分別，雖還是分別，而是隨順勝義，向於勝義的分別，有破壞分別，破壞種種妄識的功能。所以修唯識無分別觀，無分別觀也是分別抉擇；依無分別的分別，漸次深入，達到虛妄分別的徹底除遣，證入無分別法性，以分別觀智，遣除虛妄分別，譬喻很多，例如以小概出大概。

⁵³³ 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.205～206：

什麼是增上慧學？為了作為解脫的依止而修慧，叫增上慧。這當然不是俗知俗見，而是究竟的真實慧了。正見也如此，如上面說到的知善惡，知業報，知前生後世，知凡聖，都還是（佛教的）世間正見。為了悟真理，斷煩惱，得解脫，要有出世的正見。

什麼叫出世？就是超過和勝出一般世間（凡夫）的意思。或是悟解真理的正見，或是離煩惱的無漏正見，都叫出世正見。在說明上，現在是著重於勝義——真實義的知見。

⁵³⁴ 參見：

(1) 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.239：

我見，是自我的妄執，為生死的根本，從我見而來的，是我所見，斷見、常見，一

生的「智慧命」，如咽喉⁵³⁵病一樣。智慧（般若）與無明相反，有無明就沒有般若，般若起就能破無明。

無明能障慧明，是著我著法的實有，也就是不了我我所空的我我所見（有我，就有我所）。所以我我所見，是我法空慧的根本障礙，說我見是能斷智慧命的重病。

知道了這點，那麼什麼病，病在那裡，就應治什麼病，向那裡去治，才能藥到病除。不能如俗語說的：「東門遇鬼，西門送崇⁵³⁶」才好！

壬三 求解脫從根源入手

依上所說，生死根源的病本是我見，那麼想解脫生死繫著，唯有能治我見的空慧了！

如來為此又舉喻說：「譬如有人」被人繫縛了，那要認清縛在（p.206）那裡，一定要「隨所縛處而求解脫」。不能縛在足部，而向腰間去求解。

這樣，一切煩惱以薩迦耶見——我見為本，我見就是繫縛。

壬四 別明：我見之涵義

我見繫縛什麼呢？我們為五欲所縛，為名利權力所縛，為男女色事所縛，但根本縛著處是心。心與我見相應，著自心為實而起我見，所以「隨心所著」，「應當」向心去「求解」脫。

如上文求心不可得的觀心空寂，就是解脫生死繫縛的不二門。⁵³⁷

這點，唯識學說：末那識與我見相應，執阿賴耶識為自內我，名為我愛執藏，也就是一切眾生的根本愛著處。⁵³⁸

見、異見，有見、無見……。我見斷了，這一切也就都斷了。

(2) 印順法師，《般若經講記》，p.38：

眾生不知無我而執為實有我及我所，所以起惑造業，生死不了；如達自性空而離自我的妄執，即能解脫而入無餘涅槃。

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈有情流轉生死的根本〉，p.80：

經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。我見為無明的內容之一。無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見，我見等。……

⁵³⁵ 咽喉：病名。喉嚨梗塞，呼吸不暢。（《漢語大詞典（三）》，p.327）

⁵³⁶ 送崇：猶送鬼。（《漢語大詞典（十）》，p.805）

⁵³⁷ 參見：

(1) [失譯]《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會 43〉（大正 11，635b6-635c23）。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.173~192。

⁵³⁸ 參見：

(1) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.90~91：

然唯識宗對阿賴耶所取的主要義，在我愛執藏。即第七末那識，不了阿賴耶的相似相續，以阿賴耶為執著處，執為自我。……總之，唯識宗的阿賴耶識，是偏重有漏雜染的，偏重受熏持種的種子識與業感異熟的異熟識。所說的特重我愛執藏，在唯識的其他論典，也不盡然。

中觀學說：識於一切法而起著，見有自性，為我見根源。

我見著處——自性，正就是如來所說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，喜阿賴耶」，為眾生縛著根本。⁵³⁹

所以必須隨心所著而求解脫，如提婆菩薩的《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。⁵⁴⁰

(2) 印順導師著，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，pp.226~227：

大乘唯識學，更說到二類很微細的識，依現在的知識來說，是屬於下意識，或潛意識的。在自己能感得到的心理活動——六識以外，還有微細潛在而不易覺察的。二種細識中，第七識名末那識，是深細的自我執著，直覺得有自己存在。最深細的自我覺了，就是第七識。第八識名阿賴耶識，一切種子依阿賴耶識而存在，依阿賴耶識而顯現。從阿賴耶識所有種子而顯現的，是器界及一切識，所以成為一切法的依住。阿賴耶的意義是藏，如庫藏一樣，有東西就放進去，要用就向裏面拿。所有一切的認識，都留下潛能，藏在裏面，有緣再顯發出來。藏入又發現出來，成為一切意識一切法的根源，所以名為阿賴耶識。依唯識學說，依是阿賴耶識，是業力所感的果報識，現起一切的種子識，所知一切法的依住處，所以名所知依。

⁵³⁹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·233經》卷9(大正2, 56c6-7)：

云何世間集？謂當來有愛、喜貪俱、彼彼樂著。

(2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷27(大正30, 434c13-15)：

云何集聖諦？謂若愛，若後有愛，若喜貪俱行愛，若彼彼喜樂愛等，名集聖諦。

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.25：

在《相應部》中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶（ālaya），譯義為窟、宅、依處、藏；在《阿含經》裡，也是愛著的一類。

聯想到四諦中集諦的內容，是：「（愛），後有愛，喜貪俱行愛，彼彼喜樂愛」。愛、樂、欣、喜、貪、阿賴耶，以不同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就是生死不已的癥結所在。

(4) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛法中特別愛好的數目〉，p.225：

說到集諦，起初但說是愛。愛的內容，經說有多種分類。其中，南傳的赤銅鑠部立三愛——後有愛、貪喜俱行、彼彼喜樂。

說一切有的《雜阿含經》，也是這樣說，而北方的說一切有部論師，卻說成「四愛」——愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。這使我想起了，說一切有部的《增壹阿含經》，有「四阿賴耶」——愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶（《攝大乘論》上）；而在赤銅鑠部中，也沒有愛阿賴耶，只是三阿賴耶說（律之大品大犍度一·五）。

阿賴耶是著處，生死的癥結所在，與集諦的愛，意義相通。被解說為「愛增長名取」的取，也立為「四取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。

⁵⁴⁰ 參見：

(1) 聖天造·玄奘譯《廣百論本》卷1〈破邊執品6〉(大正30, 185c10-11)。

(2) [聖天本]護法釋·玄奘譯《大乘廣百論釋論》卷8(大正30, 236a2-b3)。

(3) 印順法師，《中觀今論》，pp.240~241：

此義如《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。三界生死流轉的種子——原因，是識。為甚麼是識？識以境為所行境界，於境而執為實有自性，此執取識，即為生死根本。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。

己二 應離八失

庚一 舉經

又大迦葉！出家之人，有二不淨心。何謂為二？一者、讀誦路伽耶等外道經（p.207）書；二者、多畜諸好衣鉢。又出家人有二堅縛。何謂為二？一者、見縛；二者、利養縛。又出家人有二障法。何謂為二？一者、親近白衣；二者、憎惡善人。又出家人有二種垢。何謂為二？一者、忍受煩惱；二者、貪諸檀越。又出家人有二兩雹，壞諸善根。何謂為二？一者、敗逆正法；二者、破戒受人信施。又出家人有二癰瘡。何謂為二？一者、求見他過；二者、自覆其罪。又出家人有二燒法。何謂為二？一者、垢心受著法衣；二者、受他持戒善人供養。又出家人有二種病。何謂為二？一者、懷增上慢而不伏心；二者、壞他發大乘心。⁵⁴¹

庚二 承前啟下：離八種過失

比丘們所應行的，是三學；修了三學，就可以得解脫。但比丘還有八種過失，是不應有的，應離的。

每類二法，所以實是八類二法。有了這八失，那就怕要墮落了！所以如來慈悲，又特為開示。

庚三 詳明：八類（二法）過失

辛一 不淨心

一、不淨心：如來說：「大迦葉！出家之人有二不淨心」。

不淨，本可通一切不清淨，但這裡指「意樂不淨」——內心的動機與志向的不淨。那「二」種不淨心呢？

壬一 喜讀外道經書

「一」、歡喜「讀誦路伽耶（順從世俗的、功利的）等外道（p.208）經書」。

542

⁵⁴¹ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷9〈四法品 19〉（大正26，67b6-18）：

若菩薩欲得諸菩薩藏等功德者，應當遠離是諸二法。

[1]何等為二空繫法？一、貪著應路伽耶等經，二、嚴飾衣鉢。

[2]二縛者：一、著諸見縛，二、貪名利縛。

[3]二障法者：一、親近白衣，二、疎遠善人。

[4]二垢法者：一、忍受諸煩惱，二、樂諸檀越知識。

[5]二瘡法者：一、見他人過，二、自藏其過。

[6]二坑法者：一、毀壞正法，二、破戒受供。

[7]二燒法者：一、以穢濁心而著袈裟，二、受淨戒者供給。

[8]出家之人有二病難治：一、憎上慢人自謂能降伏心，二、求大乘者沮壞其意。

若菩薩遠離如是等法，更有疾得阿耨多羅三藐三菩提法則能疾得，又得諸佛、辟支佛、阿羅漢之所稱歎。

⁵⁴² 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷41（大正30，519a26-b7）：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，現有佛教，於佛教中未精研究，於異道論及諸外論精勤

壬二 喜積好衣鉢

「二」、歡喜「多」積「畜」（與蓄同）種種美「好衣鉢」。

壬三 不恰當追求精神、物質資糧之過失

本來，人是身心的綜合體，需要物質與精神生活的充實。

癸一 精神方面

在精神方面，學佛而有豐富的知識，當然是好的。但如不能獲得佛法的深切信解，不能辨別德失，而好讀外道的世俗的書籍，就大有問題。

例如整天在政治、軍事、社會、經濟、科學、醫藥，或者上帝、永生，這一類的知識熏習中，久了可能會覺得世間法非常重要，外道也著實高明，這就有動搖佛法信解的危險了！

癸二 物質方面

物質方面，人當然要穿要吃。但佛制，比丘們三衣一鉢，隨緣度日，只要能維持健康就得。

如穿衣用鉢（盛飯菜的器具），而重視他的質料、光澤；不但夠了就算，還要多多的積蓄起來。那是追求物欲，貪心會一天天增長起來。

心在不純正的知識欲，過度的物欲上轉，那當然是不清淨了！

辛二 堅縛

二、堅縛：如來說：「**出家人有二堅縛**」。⁵⁴³

堅縛是繫縛得緊緊的，不容易擺脫。那「二」種呢？

壬一 見縛

「一」、「見縛」：為見解、成見所縛，自以為然，固執不捨；那是從多讀世俗外道的書籍而來。

修學，是名有犯，有所違越，是染違犯。無違犯者：若上聰敏；若能速受；若經久時能不忘失；若於其義能思能達；若於佛教如理觀察成就俱行無動覺者，於日日中，常以二分修學佛語，一分學外，則無違犯。

(2) 訶梨跋摩造，鳩摩羅什譯《成實論》卷 16(大正 32，366c7-11)：

三慧：聞慧、思慧、修慧。從修多羅等十二部經中生，名為聞慧，以此能生無漏聖慧，故名為慧。如經中說：羅畝羅比丘今能成就得解脫慧，雖聞違陀等世俗經典，以不能生無漏慧故，不名聞慧。

(3) 印順法師，《寶積經講記》，pp.34~35。

(4) 印順法師，《寶積經講記》，p.54：

「讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾」：有的專重世學，讀誦外道經書——路伽耶毘。路伽耶毘，就是上文的路伽耶——順世。除了現實的，功利的而外，還學習文辭嚴飾，那是文法、修辭。以現代話來說，那是文藝。

(5) 續明法師，《瑜伽菩薩戒本講義》，pp.122~123。

⁵⁴³ 另參見：姚秦·竺佛念譯《出曜經》卷 5〈愛品 3〉(大正 04，632c13-16)：

云何為二縛？一者、愛縛；二者、見結。或時，眾生思惟不淨觀，愛結便緩，見結便急；有時眾生思惟安般守意，見結便緩，愛結便急。是故說縛結遂固深。

壬二 利養縛

「二」、「利養縛」：比丘 (p.209) 受人的財利供養，如衣、鉢、飲食、日用品等。如內心的物欲增長，就會染著利養，為利養所縛。

佛說「利養瘡深」，如繩索的縛人，破皮破肉，徹骨徹髓一樣。⁵⁴⁴換句話說，為財利所迷著了，有時看得比生命還重要呢！

辛三 障

三、障：如來說：「出家人」有了二縛，就會「有二障法」，障礙生死的解脫。那「二」種呢？

壬一 親近白衣

「一」、「親近白衣」：印度的在家人，多穿白衣，所以白衣即在家人的代名。如比丘多讀世俗書籍，引起世俗的執見，那就會歡喜與在家人往來。覺得與在家人在一起，臭味相投，對一般出家人，反而落落難合⁵⁴⁵。

壬二 憎惡善人

「二」、「憎惡善人」：自己這樣的俗化腐化，言行都不合法度。不能自知慚愧，就會憎恨厭惡如法的出家（在家）人。

對於他，善人們不一定有惡意，但可能會如法教誡。他不肯接受，心裡不免「相形見絀」，這才討厭如法的善人。⁵⁴⁶

辛四 垢

⁵⁴⁴ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷5〈壹入道品 12〉(大正 2, 570c27-571a4)：世尊告諸比丘：受人利養甚重不易，令人不得至無為之處。所以然者？利養之報，斷入人皮。以斷皮便斷肉，以斷肉便斷骨。以斷骨便徹髓。諸比丘！當以此方便，知利養甚重。若未生利養心便不生，已生求令滅之。如是諸比丘！當作是學。
- (2) 元魏·瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷33(大正 17, 194b6-10)。
- (3) 馬鳴造·鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷7(大正 4, 293a6-10)。
- (4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷14〈序品 1〉(大正 25, 164b22-c1)：問曰：云何恭敬、供養名之為忍？答曰：有二種結使：一者、屬愛結使，二者、屬恚結使。恭敬、供養雖不生恚，令心愛著，是名軟賊。是故於此應當自忍，不著不愛。云何能忍？觀其無常，是結使生處。如佛所說：「利養瘡深，譬如斷皮至肉，斷肉至骨，斷骨至髓。人著利養，則破持戒皮，斷禪定肉，破智慧骨，失微妙善心髓。」

⁵⁴⁵ 落落難合：形容人見解特出孤立，無人可與計謀；或形容人孤傲，不易合群。(引自：教育部重編國語辭典修訂本)

⁵⁴⁶ 另參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1136經》卷41(大正 02, 299c7-21)：……爾時，世尊告諸比丘：「當如月譬住，如新學，慚愧軟下，攝心斂形而入他家。如明目士夫臨深登峰，攝心斂形，難速前進。如是，比丘如月譬住，亦如新學，慚愧軟下，御心斂形而入他家。迦葉比丘如月譬住，亦如新學，慚愧軟下諸高慢，御心控形而入他家。如明目士夫臨深登峰，御心控形，正觀而進。」……佛告諸比丘：「諦聽，善思，當為汝說。若有比丘於他家心不縛著貪樂，於他得利，他作功德，欣若在己，不生嫉想，亦不自舉，亦不下人。如是像類比丘應入他家。」……

四、垢：如來說：「**出家人有二種垢**」：垢是內心有了嚴重的污垢。

那「二」種呢？

壬一 忍受煩惱

「一」、「**忍受煩惱**」：煩惱雖是人人都有的，但總有多少自 (p.210) 覺，覺得不好。由於執著成見，經常與白衣往來，內心的煩惱，越來越重，浪湧波翻一樣。

久了，反而「債多不愁，蝨多不癢」，能忍受煩動惱亂，而不再有對治厭離的意念。到這時，內心已經麻木了。

壬二 貪諸檀越

「二」、「**貪諸檀越**」：檀越是梵語，譯義為施主。

由於貪著利養，也就貪著施主。對於有力的施主，經常親近，以為這是我的施主，我的護法。

如施主而供養別人，就會嫉妒。於是毀謗同道，爭奪護法，這些可恥的行為，都不斷地造作了！⁵⁴⁷

辛五 兩雹

五、兩雹：內心有了深厚污垢，進一步會損害自己的善根。

如天上落下（雨）冰雹，對於結實纍纍的果實，萌芽發育的幼苗，會給予嚴重的損害，或打擊得什麼都完了。

如來所以說：「**出家人有二兩雹**」，能損「**壞諸善根**」。那「二」種呢？

壬一 敗逆正法

「一」、「**敗逆正法**」：這是與佛法相違逆，等於反叛了佛教。

從前劉宋時代，有一位慧琳比丘，專心世俗學問，滿腹的文章經濟，大受宋文帝的賞識。他參預政治，當時稱為「**黑衣宰相**」⁵⁴⁸。這是好讀外書，堅持成見，親近白衣，忍受煩惱的典型。

結果，他寫了一篇《黑白論》，竟說 (p.211) 有些地方，佛法還不及儒家，這就是敗逆正法了。⁵⁴⁹他虧了政治力量的維護，否則早就被驅出僧團了。

⁵⁴⁷ 參見：印順法師，《寶積經講記》，p.35：

梵語檀越，華語為施主。出家人依檀越而生活，也就不能不去檀越家。但為了生活的必要外，應以化導的，安慰的慈心，進檀越家，使檀越能生長信心，增益福慧。如一心一意的為了物欲，那就有說不完的弊害了。

⁵⁴⁸ 黑衣宰相：指南朝宋釋慧琳。《南史·夷貊傳上·天竺迦毗黎國》：“〔宋沙門慧琳〕元嘉中，遂參權要，朝庭大事皆與議焉……顛（孔顛）慨然曰：‘遂有黑衣宰相，可謂冠履失所矣。’”金王若虛《臣事實辨》：“琳本道人，而幸主見知，遂參預朝廷之政，賓客填門，四方贈賂相系，至有黑衣宰相之稱。”（《漢語大詞典（十二）》，p.1322）

⁵⁴⁹ 參見：

壬二 破戒，仍受信施

「二」、「破戒受人信施」：上是破見，這是破戒，實在已失去僧格。

但還俗而營謀生活，也並不容易，所以依舊賴在僧團中，受人信心的布施，這怎麼消受得了呢！

這樣的人，損害了自己的善根福德，徹底毀滅自己，豈不可憐！

辛六 癰瘡

壬一 總明兩種癰瘡

六、癰瘡⁵⁵⁰：破見破戒而留住僧團的，不會身心安樂，如生了癰瘡一樣的痛苦。所以如來說：「出家人有二癰瘡」。那「二」種呢？

「一」、「求見他」人的「過」失；「二」、「自」己隱「覆」自己的「罪」過。破見與破戒的，僧團會嚴重的勸告（諫），或者處罰他。

壬二 釋義

癸一 釋義求他人過失

不知反省的惡比丘，唯一的辦法，一方面是吹求揭發（見）別人的過失：你還不是一樣！某人也是那樣，你們為什麼不問？僧伽有偏見，故意找我為難。

甚至無中生有，誹謗詆毀，以轉移人的注意，以達到減輕僧伽對自己的壓力。

癸二 隱覆己罪

一方面，自己犯罪作惡，決不向人發露，而盡量的掩飾覆藏起來，以免同道大眾的舉發。這樣的自（p.212）欺欺人，內心是怎樣的苦痛不安！

辛七 燒法

七、燒法：如來說：「出家人有二燒法」。

火一樣的然燒，形容身心為煩惱與惡業所逼惱，如發高燒一樣。這比皮膚上的癰瘡，嚴重多了！那「二」種呢？

求見他過而自覆其罪的人，不能懺悔出罪，增加僧團的不安。

壬一 垢心，受法衣

他還在「一」、充滿罪惡的「垢心，受著法衣」（如法的衣服，如安陀會、鬱

(1) 宋·志磐撰《佛祖統紀》卷 36(大正 49, 344b10-15)：

四年，涼州沙門智嚴，譯瓔珞本業經等十四部○沙門慧琳以才學得幸，詔與顏延之同議朝政。琳著高屐，披貂裘，孔顛戲之曰：何用此黑衣宰相？嘗著黑白論，與佛理違戾，眾論排之（見弘明集）。琳後感膚肉糜爛，歷年竟死。時以為叛教之報。

(2) 印順法師，《教制教典與教學》，〈僧衣染色的論究〉，pp.75～77。

⁵⁵⁰ 癰瘡（ㄇㄨㄛˊ ㄉㄨㄛˊ）：癰疽惡瘡。（《漢語大詞典（八）》，p.370）

多羅、僧伽梨)⁵⁵¹，充出家人。

壬二 受持戒善人供養

「二」、自己多犯戒行，卻「受他持戒善人」——受五戒、八戒在家弟子的「供養」。

佛曾比喻為：這樣的人而服法衣，受人供養，如身裹燒熱的銅鑠⁵⁵²，口吞烱銅與熱鐵一樣。現生身心燒然，來生不免獄火的苦迫！

辛八 病

八、病：如來說：「出家人有二種病」，這是嚴重的病，必死的病。

那「二」種呢？

壬一 懷增上慢而不伏心

「一」、由於他有豐富的世俗知見，往來於白衣知識——王公大臣等，自以為有學問，有勢力。久之心智昏昧，還自以為對佛法很了不起。

這樣的「懷增上慢」，再也「不」會「伏心」——見到自己的缺點而謙卑降（p.213）伏，接受僧伽的處分。

如隴候劣馬，縱橫在僧伽田園中，踐踏一切。

壬二 壞發大乘心之行者

「二」、破「壞他」人所「發」的「大乘心」——菩提心。

真正的聲聞行者，深見如來的真實意趣，是不會違礙大乘的。

而這種惡比丘，有學問，有勢力，多利養，大抵也多徒眾。心在世俗而作些非法非律的事。

初發菩提心的，以利益眾生為先，不急離生死，所以容易受到熏染，以他為榜樣，而損毀了自己的菩提心。

大乘菩提心，決不能從世俗的破見破戒中來。

庚四 結說

這八類二法，說明了由於比丘的意樂不淨⁵⁵³，知識欲與物欲的發展，而達到必

⁵⁵¹ 參見：

(1) 印順法師，《般若經講記》，p.24：

佛制：衣有五衣、七衣、大衣三種。五衣名安荼會，不論睡覺做事，就是大小便，也不離身，這是內衣。七衣名鬱多羅僧，即入眾的常禮服，在大眾中所穿。大衣名僧伽黎，即複衣，在乞食、說法等時所穿的，是佛教大禮服。此處著衣，即大衣。但不定是穿了走，或擔在肩頭，或由侍者拿著，到城村附近，才穿起來。

(2) 印順法師，《教制教典與教學》，〈僧衣染色的論究〉，pp.61~62：

僧眾所穿三衣，一般稱之為袈裟（Kāṣāya）。本來，衣的通名是支伐羅；僧衣的別名是僧伽梨，鬱多羅僧，安陀會。習慣的稱僧（三）衣為袈裟……

⁵⁵² 鑠（一廿丿）：1.錘成的金屬薄片。（《漢語大詞典（十一）》，p.1134）

⁵⁵³ 另參見：

死——必墮惡道的重病。不但自己不能懺悔，還使人退失菩提心。

修聲聞道的比丘，必須深切的記取這八法！

戊二 沙門善學不善學

己一 標列

庚一 舉經

又大迦葉！謂沙門者，有四種沙門。何謂為四？一者、形服沙門；二者、威儀欺誑沙門；三者、貪求名聞沙門；四者、實行沙門。⁵⁵⁴ (p.214)

(1) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.55：

發心受戒的，本來都可能不犯。但由於內心的意樂不淨，不能從起心動念處用力；久而久之，煩惱日強，戒力也日漸薄劣，於是乎不能嚴持而犯戒了。大乘的特重意戒，是極為重要的。如對所受的戒，能做到不起犯心，才算淨戒圓滿。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.31：

清淨增上意樂，原是整個的名詞，不過加一「得」字，讀起來就好像成了兩件事。意樂以欲勝解為體，增上是強有力義，這是對於佛法的一種強有力的信解和希求。這種意樂，只要對佛法有正信正行的人，都會有的，不過在加行位上有分別心相應，不能叫清淨；入地以後，與無分別心相應，才叫做清淨。

⁵⁵⁴ 參見：

(1) 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含·遊行經》卷3(大正01, 18b14-28)：

沙門凡有四，志趣各不同，汝當識別之：一、行道殊勝，二、善說道義，三、依道生活，四、為道作穢。能度恩愛刺，入涅槃無疑，超越天人路，說此道殊勝。善解第一義，說道無垢穢，慈仁決眾疑，是為善說道。善敷演法句，依道以自生，遙望無垢場，名依道生活。內懷於姦邪，外像如清白，虛誑無成實，此為道作穢。

(2) [失譯]《般泥洹經》卷1(大正01, 183b10-21)：

佛告淳：「沙門有四，當識別之。一曰行道殊勝，二曰達道能言，三曰依道生活，四曰為道作穢。

何謂殊勝？佛所說法，不可稱量，能行無比，降心能度，憂畏為法，御導世間，是輩沙門為最殊勝。

何謂能言？佛所稱貴微妙之法，體解其情行之不疑，亦能為人演說道跡，是輩沙門，為愍能言。

何謂依道？念在自守，勤綜學業，一向不迴，孜孜無倦，以法自養，是輩沙門，為知生活。

何謂作穢？恣意所樂，依恃種姓，專為穢行，為眾致議，不敬佛語，亦不畏罪，是輩沙門為道作穢；凡人見聞，將謂在道，學淨智者，如此而已。……」

(3) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷66(大正27, 341c22-342a2)。

(4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷17〈助尸羅果品33〉(大正26, 118c22-28)：

復次，世尊之所說：沙門有四品，應為第四者，遠離前三種。

迦葉品中說四種比丘者，應學第四沙門，不應為三。何等為四？佛告迦葉：「有四種沙門：一者、形色相沙門，二者、威儀矯異沙門，三者、貪求名利沙門，四者、真實行沙門。」

(5) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷29(大正30, 446c6-16)：

云何補特伽羅異門？謂：有六種。何等為六？一、沙門，二、婆羅門，三、梵行，四、苾芻，五、精勤，六、出家。

第一沙門，復有四種。何等為四？一、勝道沙門，二、說道沙門，三、活道沙門，四、壞道沙門。當知諸善逝，名勝道沙門；諸說正法者，名說道沙門；諸修善行者，

庚二 釋經文之大意

出家的比丘，都是隨佛修學。但學習的情形，大有差別。或是學習皮毛，或是深得心髓。所以如來約善學與不善學，而作不同的說明。

先總標列說：「大迦葉」！所說的出家「沙門」，可以「有四種沙門」的差別。那「四」種呢？「一」、「形服沙門」；「二」、「威儀欺誑沙門」；「三」、「貪求名聞沙門」；「四」、「實行沙門」。

單從名稱上看，就知道佛所希望比丘的，是那一類沙門了。

己一 別釋

庚一 形服沙門

辛一 舉經

何謂形服沙門？有一沙門，形服具足，被僧伽梨，剃除鬚髮，執持應器。而便成就不淨身業、不淨口業、不淨意業；不善護身，慳嫉、懈怠，破戒為惡：是名形服沙門。⁵⁵⁵

辛二 外：具備出家的形相

一、「形服沙門」：「有一」類出家的「沙門」，在「形」儀「服」裝方面，是「具足」——完備的。隨佛出家，有出家的形相，這就是

壬一 被大衣

(一)、「被 (p.215) (穿著) 僧伽梨」。僧伽梨是衣名，譯義為複合。

這與一長一短的五衣（安陀會），二長一短的七衣（鬱多羅僧）不同；這是三長一短的，九條以上的衣服。

在三衣中，這可說是大禮服，凡是乞食，說法，入王宮，授戒等，都要穿這樣的法衣。

壬二 剃除鬚髮

(二)、「剃除鬚髮」，有的連眉毛也剃去了。

壬三 持鉢

(三)、「執持應器」，梵語鉢多羅，譯義為應量器，就是每天執持以乞食，受食的食器。⁵⁵⁶

名活道沙門；諸行邪行者，名壞道沙門。

諸善逝者，謂：已證得貪、瞋、癡等無餘永盡。說正法者，謂：為調伏貪、瞋、癡等宣說正法。修善行者，謂：為調伏貪、瞋、癡等勤修正行。行邪行者，謂：犯尸羅行諸惡法。……

⁵⁵⁵ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 17(大正 26, 118c28-119a4)：

云何名為形色相沙門？有沙門形、沙門色相，所謂著僧伽梨，剃除鬚髮，執持黑鉢，而行不淨身業、不淨口業、不淨意業，不求寂滅，不求善，慳貪、懈怠、行惡法、破戒、不樂修道，是名形色相沙門。

⁵⁵⁶ 參見：印順法師，《般若經講記》，p.24：

鉢是盛飯的器具，譯義為應量，即隨人的食量而有大小不同。佛用的鉢，傳說是石鉢。成

辛三 內：三業不淨

這三點，形式上已完備了出家的形相。但是這一類比丘，只是在生活——衣食等習慣上，學習得有個樣子，而另一面，「便成就不淨身業」，如殺、盜、淫，或殺、盜、淫的方便罪；成就「不淨口業」，如大小妄語、惡罵等；成就「不淨意業」，如見解僻謬⁵⁵⁷，心在俗事上轉。

這一類沙門，「不善」守「護」自「身」，為「慳」吝、「嫉」妒、「懈怠」放逸等煩惱所使，所以「破戒為惡」。

辛四 小結

三業都不清淨，只是形儀服裝上像沙門而已，所以「名形服沙門」。

庚二 威儀欺誑沙門 (p.216)

辛一 舉經

何謂威儀欺誑沙門？有一沙門，具足沙門身四威儀，行立坐臥，一心安詳；斷諸美味，修四聖種；遠離眾會，出家憤鬧之眾；言語柔軟。行如是法，皆為欺誑，不為善淨，而於空法有所見得；於無得法生恐懼心，如臨深想；於空論比丘生怨賊想：是名威儀欺誑沙門。⁵⁵⁸

辛二 在事相上，是典型持戒比丘

二、「威儀欺誑沙門」：「有一」類出家的「沙門」，不但是形服具足，而且在事相上，可說是典型的持戒比丘。

壬一 威儀方面

(一)、威儀方面，「具足沙門身四威儀——行立坐臥」。身體的一切舉動，不敢疏忽，都「一心」正念，舉措「安詳」，做到四威儀的一切如法。

例如坐，怎樣坐法？在僧眾中，坐在那裡？到白衣家去，可不可以坐？可以，又坐在那裡？什麼地方，什麼人，不能與他共坐。

坐時的身體姿態，衣服整齊，器物安放，要一一如法。說起來，真不簡單！如不是一心正念，怎能處處如法？

壬二 生活方面

(二)、生活方面，「斷諸美味」，專吃粗惡的，聊以維持身命。常時「修四聖種」：常乞食，糞掃衣，樹下坐，樂斷。⁵⁵⁹

道後，有商人奉麩供佛，但沒有食器。四天王各獻一石鉢，佛就合四為一鉢，所以佛鉢的鉢沿，有四層疊痕。

⁵⁵⁷ 僻謬：乖僻荒謬，違背正理。((《漢語大詞典(一)》，p.1707)

⁵⁵⁸ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 17(大正 26, 119a4-10)：

云何威儀矯異沙門？具四種威儀，審諦安詳；趣得衣食，行聖種行；不與在家、出家合，少於語言——以是所行，欲取人意，心不清淨。如此威儀不為善、不為寂滅，而見諸法定有；於空、無所有法，畏如墮坑；見說空者，生怨家想，是名威儀矯異沙門。

⁵⁵⁹ 參見：

(1)《長部》(33)《等誦經》(日譯南傳 8, 304)。

總之，對於生活受用，採取最清苦的生活。

壬三 環境方面

(三)、環境方面，過 (p.217) 著孤獨靜處的生活，「遠離」一切大「眾會」集。

不但不參與白衣的集會，也遠離「出家憤鬧」的大「眾」共住。因為眾多比丘在一起，總免不了僧事等煩雜。

壬四 待人接物方面

(四)、待人接物方面，見了出家眾或在家人來，總是一團慈和氣象，「言語」溫「柔」和「軟」，使人覺得慈藹可親。

辛三 執著空見，重事輕理

壬一 專重戒相，不重內心(勝義)的善淨

這樣的沙門，在形儀上，是沒有可說的了。但形式為實質而存在，如沒有實質，或更違反實質，那形式有什麼用呢？所以嚴持比丘戒律，也不一定能成就解脫善根。

這一類比丘，受持嚴格的戒律，但專重事相，不重勝義，所以精進修「行如是法」門，「皆為欺誑」——在虛誑妄取事上著力，「不為」內心的「善淨」；不是為了從內心的善淨，而進向勝義的善淨。

壬二 執著空見，畏一切畢竟空

專在取相事上用功，這才反「而於空法」——一切法畢竟空，「有所」執「見」，以為有法可「得」。

這樣，他對「於無得」的空「法」，「生恐懼心」，厭惡心，「如臨深」淵一樣的「想」法，怕因空而喪失身命。

(2) 《增支部》「四集」(日譯南傳 18, 50-51)。

(3) 《中阿含經》卷 21《說處經》(大正 1, 563b-c)。

(4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.201：

試從「四聖種」(carvāra-āryavaṃśā)說起。四聖種是：1、隨所得衣服喜足；2、隨所得飲食喜足；3、隨所得房舍喜足；4、欲斷樂斷，欲修樂修。依著這四項去實行，就能成為聖者的種姓，所以稱為「聖種」。前三項，是衣、食、住——日常必需的物質生活。出家人應該隨所能得到的，心裏歡喜滿足，不失望，不貪求多量、精美與舒適。「欲斷樂斷，欲修樂修」，是為道的精誠。斷不善法，修善法；或斷五取蘊，修得涅槃，出家人為此而願欲、愛好，精進於聖道的實行。這四項，是出家人對維持生存的物資，及實現解脫的修斷，應有的根本觀念。惟有這樣，才能達成出家的崇高志願。

(5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1047：

說到比丘戒法，重於生活軌範的，是四聖種，在上面已經說過了。四聖種的本義，是對於衣服、飲食、住處——三事，隨所能得到的而能夠滿足；第四是「樂斷樂修」。後來適應事實的需要，改第四事為，隨所得的醫藥而能滿足。衣、食、住、藥知足，就是受比丘戒時所受的「四依」，是比丘對資生事物的基本態度。

(6) 印順法師，《寶積經講記》，p.38。

從前，「五百部聞畢竟空，如刀傷心」，就是這類人。⁵⁶⁰

壬三 訶罵弘揚一切法空之行者

既重事輕理，愛有惡空，於畢竟空法門生恐懼心，「於」闡揚弘通 (p.218) 一切法「空論」的「比丘」，也「生怨」家、盜「賊」一樣的「想」法，恨他破壞佛法，不願相見，甚至呵罵迫害空論比丘。

文殊師利菩薩本生，喜根比丘的故事，可為例證。⁵⁶¹

辛四 小結

這僅有沙門的威儀，而違害沙門的實質。看來樣樣如法，其實一無是處！

「是名威儀欺誑沙門」，欺誑是虛妄無實的意思。

庚三 名聞沙門

辛一 舉經

何謂名聞沙門？有一沙門，以現因緣而行持戒，欲令人知；自力讀誦，欲令他人知為多聞；自力獨處，在於閑靜，欲令人知為阿練若，少欲知足，行遠離行。但為人知，不以厭離，不為善寂，不為得道，不為沙門婆羅門果，不為涅槃：是為名聞沙門。⁵⁶²

辛二 所作善行，欲廣為人知

⁵⁶⁰ 參見：

- (1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 63(大正 25, 503c1-6)：
是聲聞人著聲聞法，佛法過五百歲後，各各分別有五部。從是已來，以求諸法決定相故，自執其法，不知佛為解脫故說法，而堅著語言故，聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心，皆言：「決定之法，今云何言無？」
- (2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.376。
- (3) 印順法師，《寶積經講記》，pp.87~88。

⁵⁶¹ 參見：

- (1) 姚秦·鳩摩羅什譯《諸法無行經》卷 2(大正 15, 759c9-761a26)。
- (2) 道略集《雜譬喻經》卷 1(大正 04, 523c13-28)。
- (3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.901~903：
《諸法無行經》，二卷，姚秦鳩摩羅什譯。異譯有《諸法本無經》，三卷，隋闍那崛多譯。這兩部譯本，大義相符。《大乘隨轉宣說諸法經》，三卷，趙宋紹德等譯。宋譯本的意義，有些恰好相反，顯然是經過了後人的修改。這裏，依前二譯。……文殊說宿緣：喜根菩薩比丘，不讚歎少欲知足，細行獨處，但說諸法實相——貪瞋癡就是諸法性。勝意菩薩比丘，持戒行頭陀行。勝意到喜根的在家弟子家裏，說喜根的過失——淫怒癡無礙，受到喜根弟子空義的難問。勝意不得入音聲法門，所以毀謗喜根。喜根在大眾中，說「貪欲是涅槃，患癡亦如是，於是三事中，無量諸佛道」等一相法門頌。勝意比丘墮地獄，然由於聽聞深法，後世得智慧利根，這就是文殊的宿緣。
- (4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.1297~1298。

⁵⁶² 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 17(大正 26, 119a10-17)：

云何為貪求名利沙門？有沙門雖強能持戒，作是念：「云何令人知我持戒？」強求多聞，「云何令人知我多聞？」強作阿練若法，「云何令人知我是阿練若？」強行少欲、知足、遠離，「云何令人知我少欲、知足，行遠離法？」非為厭離心故，非為滅煩惱故，非以求八直聖道故，非為涅槃故，非度一切眾生故，是名求名利沙門。

三、貪求「名聞沙門」：

壬一 持戒

「有一」類出家的「沙門」，他的出家修學，都是為了「現」生「因緣」——為現生的受人尊敬，生活安樂。為了達成現生的利樂，所以自願自發的修「行持戒」，非常嚴淨。

但目的為了「欲令人知」道他持戒；唯有使人知道，才會稱譽他，欽佩他，以他為師範，達到現 (p.219) 生利樂的目的。

壬二 多聞

不但持戒，他還以「自力讀誦」，精研三藏，對佛法有廣博的知識；但目的還是「令他人知」道他是一位「多聞」比丘。

壬三 修遠離行

他又「自力獨處」山林，住「在」「閑靜」的所在，目的也是「欲令人知」道他「為阿練若」比丘，⁵⁶³是一位「少欲知足，行遠離行」的修行人。

辛三 小結：所作所行，僅為貪求名聞利養

持戒，多聞（慧），修遠離行，一切「但為」他「人知」道，而「不以厭離」心來修學；「不為」心離戲論的「善寂」；「不為得道」（覺悟）；「不為」證得「沙門、婆羅門果」——出離清淨的究竟果；「不為涅槃」的究竟解脫。

精進的修行，一切為了現生因緣，貪求他人的尊敬，這就「是為名聞沙門」。

庚四 實行沙門

辛一 舉經

復次，迦葉！何謂實行沙門？有一沙門，不貪身命，何況利養！聞諸法空無相無願，心達隨順，如所說行。不為涅槃而修梵行，何況三界！尚不樂起空無我見，何況我見眾生人見！離依止法，而求解脫一切煩惱；見一切諸法本來無垢，畢竟清淨，而自依止亦不依他。以正法身，尚不見佛，何況形色！以空遠離，尚 (p.220) 不見法，何況貪著音聲言說！以無為法，尚不見僧，何況當見有和合眾！而於諸法無所斷除，無所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本來寂滅，不見有縛，不求解脫：是名實行沙門。⁵⁶⁴

⁵⁶³ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1141經》卷41(大正2, 301c10-29)。
- (2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含·6經》卷5〈壹入道品 12〉(大正2, 570b3-18)
- (3) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷14〈兩過品第 47〉(大正8, 320c4-16)。
- (4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.200：

阿蘭若 (aranya)，是沒有喧囂煩雜的閑靜處：是多人共住——村、邑、城市以外的曠野。印度宗教，自奧義書 (Upaniṣad) 以來，婆羅門晚年修行的地方，就是「阿蘭若處」，所以被稱為阿蘭若者 (aranyaka)。佛教的出家者，起初也是以阿蘭若為住處的。後來，佛教界規定為：阿蘭若處，離村落五百弓。總之，是聽不到人畜鬻音的地方。

⁵⁶⁴ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷17(大正26, 119a17-29)：

辛二 總明：實行沙門

壬一 略辨四種沙門

癸一 實行沙門

四、「實行沙門」：實，是真實，勝義；實行沙門，是為勝義而修行的沙門，勿以為是一般的實行。

癸二 形服沙門

四種沙門中，形服沙門，不消說是不對的。

癸三 威儀欺誑沙門

威儀欺誑沙門，也許自以為修行，嚴持戒律，以為這才能解脫。但拘泥律行，在虛誑妄取中取相修行，並不是佛說比丘應持戒的意趣所在。如四聖種，比丘是應受的。但佛沒有說，非乞食、糞掃衣、樹下坐不可；更沒有說不能吃精美的飲食。可見這是取相修行，違反如來的精神，而流於苦行。

癸四 名聞沙門

至於名聞沙門，持戒、多聞、遠離，也著實精進修行，應該是事理兼通。但為了貪求人的尊敬供養，只此一念，就違反了修行的根本意趣。

壬二 修行：不貪身命，體證空義

所以中間二類沙門，看來是很難得的，但是不足取的。佛教人發心修行、持戒、多聞、遠離，一切是為了勝義。那麼，真實沙門是怎樣的呢？(p.221)

癸一 不貪自身命

「有一」類出家的「沙門」，他們的真實修行，尚且「不貪」著自己的「身命」，真的生死置於度外，一心向道，「何況」為了身外的尊敬與「利養」而修行呢！

這點，就與名聞沙門不同。

癸二 勝解空義，行中道正觀

他們聽「聞諸法」皆「空」，空故「無相」，無相故「無願」，契入一實相的三解脫門。

內「心」能如實的通「達」，所以也能「隨順」空法，不起違逆心。信解空法為佛法心髓，所以能「如所說」的空義，修「行」中道正觀。

這樣，與威儀欺誑沙門，是完全不同了！

辛三 別釋：實行沙門之實踐

云何真實行沙門？有沙門尚不貪惜身，何況惜名利！聞諸法空、無所有，心大歡喜，隨說而行。尚不貪惜涅槃而行梵行，何況貪惜三界！尚不著空見，何況著我、人、眾生、壽者、命者、知者、見者見。於諸煩惱中而求解脫，不於外求。觀一切法本來清淨無垢，此人但依於身，不依於餘。以諸法實相，尚不貪法身，何況色身！見法離相，不以言說，尚不分別無為聖眾，何況眾人！不為斷、不為修習故，不惡生死、不樂涅槃；無縛、無解。知諸佛法無有定相，知己，不往來生死，亦復不滅。迦葉！是名隨真實行沙門。

以下，

壬一 約三解脫門明

一、約三解脫門，以明深解一切法空而修行者的心境：

癸一 無願解脫門

眾生為了願得三界樂果，二乘為了願求涅槃，而修行佛法。

實行沙門是，信解生死涅槃不二，於涅槃法無知無得⁵⁶⁵，所以「不為」願求「涅槃而修梵行」——三增上學，「何況」為了願生「三界」果報而修行呢！

不為生死，不為涅槃而修行，是無願解脫門。⁵⁶⁶

癸二 空解脫門

雖然信解甚深空義，但知道畢竟空是空也不可得；是「但以假名說」，而不可作實法會的。所以能「不」因愛「樂」空義而「起空無我見」。

⁵⁶⁵ 「無知無得」，參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈無生品第26〉(大正8, 271c10-17)：
世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛；第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。須菩提！若世間名字故有知有得，六道別異亦世間名字故有。非以第一實義耶？須菩提言：如是如是。舍利弗！如世間名字故有知有得，六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。何以故？舍利弗！第一實義中無業無報，無生無滅，無淨無垢。
- (2) 印順法師，《寶積經講記》，p.258：
無得，是無有法而可證得；無知，是無智為能證。無知無得，即理智一如的聖證。聖者是理和同證，心心相印，所以誰能無知無得，誰就印證了我們，我們為他的弟子。
- (3) 印順法師，《空之探究》，pp.192-193：
「無得無現觀」，就是《心經》所說的「無智亦無得」；現觀 (abhisamaya) 是現證智。沒有智，沒有得，所以「無預流，無預流果；……無阿羅漢，無阿羅漢果」——沒有聲聞乘的四果聖者，及所得的四沙門果。無獨覺聖者，無證得的獨覺菩提；無菩薩 (人)，無菩薩行；無正等覺 (者)，無正等覺菩提。三乘人、法，空性中是不可得的。這一段文字，與《心經》的主體部分，完全一樣，只是《心經》要簡略些。如「照見五蘊皆空」，到「受、想、行、識亦復如是」，與「諸色 (等) 空，彼非色」，到「空即是受、想、行、識」相當。既然「無智無得」，有智有得的三乘聖者與聖法，當然也不可得不妨簡略了。

⁵⁶⁶ 參見：

- (1) 宋·施護譯《佛說法印經》卷1(大正02, 500c20-24)。
- (2) 後秦·鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷7(大正08, 569a24-c2)。
- (3) [失譯]《大寶積經》卷112〈普明菩薩會43〉(大正11, 635a8)。
- (4) 印順法師，《寶積經講記》，p.156：
現在菩薩的無願觀，能治三界生死的思願，更能對「治」小乘「一切出三界」生死的「願」欲。能觀生死本空，即沒有生死可出，涅槃可求，為菩薩的無願觀。
- (5) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.655：
菩薩的般若波羅蜜，這裡是以「悲願」來說明與二乘不同。
一是「先方便力」，就是菩薩的願力。現在是學習修行階段，「觀空而不證空」。因為不願證空，所以不深入禪定，這是般若波羅蜜不退轉的大方便。

於空都不起取著，「何況」空無我所對治的，眾生妄執 (p.222) 的「我見、眾生」見、「人見」、壽者見等呢！

這是空解脫門。⁵⁶⁷

癸三 無相解脫門

子一 辨：依止，生死的依處

實行沙門，「離依止法，而求解脫一切煩惱」。依止是什麼？依止是依著處。有所依就有所著，有所依著就有煩惱取著，也就成為三界生死一切法的依處。因此從離依止中去解脫煩惱。

這點，如唯識學者，以阿賴耶識為所知依——一切法的依處，就以阿賴耶為我愛執藏，或稱為「煩惱過惡聚」（集處）。⁵⁶⁸

中觀學者以自性見為依止，也就以此解說佛說的阿賴耶。⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1經》卷1(大正02, 1a7-15)。
- (2) 宋·施護譯《佛說法印經》卷1(大正02, 500c6-12)。
- (3) 後秦·鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷7(大正08, 569a28-b7)。
- (4) [失譯]《大寶積經》卷112〈普明菩薩會43〉(大正11, 635a7)。
- (5) 印順法師，《寶積經講記》，pp.155~156。

⁵⁶⁸ 參見：

- (1) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷2(大正31, 143c17-18)：
慧者無分別智力，周遍平等常順行；滅依榛梗過失聚，如大良藥銷眾毒。
- (2) 世親造·玄奘譯《攝大乘論釋》卷6(大正31, 354a16-23)。
- (3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.348：
「慧者」就是具有根本後得二「無分別智」的人，他的智「力」，能「周遍平等」的「常」常時隨「順」真如法界而「行」。親證真如法界以後，更能數數的以二無分別智來隨順觀察，這就能「滅」除所知「依」，就是滅除阿賴耶識中的一切雜染分。這如荊棘叢林的「榛梗」，不把它根本鏟除，永遠是觸處牽礙。賴耶中的雜染種子，是「過失」熏習的總「聚」，就等於榛梗。我們要想出世，直達菩提，必須把它滅除，不然，牽流三界，永無自在分。以無分別智，滅除賴耶的榛梗——雜染種子，「如」服阿伽陀的「大良藥，消」除「眾毒」一樣。這一切，全在數數修習無分別智的現觀。
- (4) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，p.356：
二、依攝論師的唯識學者說，阿賴耶識是著重在不清淨的，雜染的，虛妄的，生滅的，有漏種子的，一切不清淨的法體，均歸諸阿賴耶識中，阿賴耶識成為「過失聚」，為一切煩惱、業苦——三雜染種的聚合處。所以，阿賴耶識是以虛妄分別為自性的。這在玄奘譯的聖典中，對此也有充分的說明。
- (5) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.176。

⁵⁶⁹ 參見：印順法師，《中觀今論》，pp.240~242：

三界生死流轉的種子——原因，是識。為甚麼是識？識以境為所行境界，於境而執為實有自性，此執取識，即為生死根本。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。此識非離無明而別有生死根本識，是識與無明或薩迦耶見相應的。無明相應識的著處，即是自性，佛於《阿含經》中即名此著處——自性為阿賴耶，說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」。眾生於認識境，心有所著，不了諸法緣起甚深空無自性，執諸法有自性。由此取著諸法識，說識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識家無覆無記的本識不同。……

子二 離依止，得解脫

這都說明了，依處即著處；有所依即不得解脫。那怎樣才能離依止呢？

就是以中觀正「見一切諸法」無自性空；空故不生不滅；不生不滅故「本來無垢」；如虛空性的了無纖塵相可得，「畢竟清淨」。

這樣的離依止法（依中觀說，即離自性見；依唯識學，即「解脫應於阿陀那中求」⁵⁷⁰），精勤修行，就是如來臨入涅槃，教比丘們「自依止」，法依止，不異依止了。⁵⁷¹

這是本分事，所以說自；佛也不能使你解脫，所以說「不依他」。

子三 小結

依此法而修行，自悟自度，不取一切依止相，這是無相解脫門。⁵⁷²

(p.223)

壬二 約真實三寶明

二、約三寶，以明深解空法而修行的心境：

癸一 佛寶

契入正法（勝義空），所以能成佛，佛是「以正法」為「身」的，名為法

⁵⁷⁰ 參見：

(1) 天親造·菩提流支譯《十地經論》卷 8(大正 26, 170c20-24)：

云何餘處求解脫？是凡夫如是愚癡顛倒常，應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我我所中求解脫。此對治，如經是菩薩作是念：三界虛妄，但是一心作，乃至老壞名死故。

(2) 唐·法藏述《華嚴經探玄記》卷 13(大正 35, 348a)。

⁵⁷¹ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·36 經》卷 2(大正 2, 8a22-24)：

世尊告諸比丘：住於自洲、住於自依，住於法洲、住於法依，不異洲、不異依。

(2) 佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含·遊行經》卷 2(大正 1, 15b5-7)：

是故，阿難！當自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃；當自歸依，歸依於法，勿他歸依。

⁵⁷² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·502 經》卷 18(大正 02, 132b13-26)。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·211 大拘絺羅經》卷 58(大正 1, 792b18-20)。

(3) 宋·施護譯《佛說法印經》卷 1(大正 02, 500c13-19)。

(4) 後秦·鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷 7(大正 08, 569b7-14)。

(5) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 20(大正 25, 207c4-9)：

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種。觀諸法空，是名空；於空中。不可取相，是時空轉名無相；無相中不應有所作為三界生，是時無相轉名無作。譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。

(6) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 12(大正 30, 337b16-24)：

云何無相心三摩地？謂即於彼諸取蘊滅，思惟寂靜，心住一緣。如經言：無相心三摩地不低不昂。……又二因緣入無相定：一、不思惟一切相故；二、正思惟無相界故。由不思惟一切相故，於彼諸相不厭不壞，唯不加行作意思惟，故名不低。於無相界正思惟故，於彼無相不堅執著，故名不昂。

(7) 印順法師，《空之探究》，p.44。

身，這是佛的真實。⁵⁷³

在契入法身畢竟清淨中，「尚不見」有「佛」的德相可得，「何況」取著三十二相，八十種好等「形色」為佛呢？這是深見佛而不起佛見。

癸二 法寶

「以空」勝解而身心「遠離」，如法修行，「尚不見」有「法」相可得，「何況貪著音聲言說」，以經論等文字語言為法呢？

文字如指月的指，能引入正法而不就是正法，所以深見法性，不會於法起見。

癸三 僧寶

梵語僧伽，譯義為眾，含有和合的意思。出家弟子，同一法味，所以稱僧。真實的僧，是理和同證。⁵⁷⁴

在共證的「無為法」中，「尚不見」有和合的「僧」相可得，「何況當見有」六「和合眾」（戒和、見和、利和、身和、語和、意和），⁵⁷⁵而取著事相的僧呢？這是不起僧見。

癸四 小結

⁵⁷³ 參見：

(1) 隋·寶貴合曇無讖譯《合部金光明經》卷1(大正16, 363a4-6)：

善男子！云何菩薩摩訶薩了別法身？為欲滅除一切諸煩惱等障、為欲具足一切諸善法故，惟有如如、如如智，是名法身。

(2) 印順法師，《般若經講記》，p.114：

究竟菩提，即菩薩因圓，得一切種智，究竟成佛。佛有法身與化身二者，聲聞乘也有立二身的，如大眾部等說：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，念念遍知一切法」。這即是法身說，這是色心圓淨的，不單是空性的法身，即如來的真身，唯大機眾生——法身菩薩能見他的少分。化身，如八相成道的釋迦，適應未入法性的初心菩薩、小乘、凡夫而現的。二身本非二佛，約本身、跡身，大機及小機所見，說為二身。

(3) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.284：

平常說佛具三身，法身、報身、化身。唯識宗更嚴密的分別，分報身為自受用身，他受用身，所以成四身，不過三身是一般大乘經的通義。本論稱法身為智法身，經說法身的意義不一，如但約法性為法身，那是一切眾生本來如此的，也可說人人成就法身的。法身是無彼無此，無差別性，不但佛與佛可共證，一切眾生都可說有這法身。佛（菩薩）圓證的法身，是以無分別智證悟顯現了法性。清淨法性圓滿顯現，是智慧圓證所能得的，就是無垢真如，所以稱為智法身。……

⁵⁷⁴ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.440：

僧是僧伽的簡稱，意義是和合眾，指信佛修行的大眾。寶是難得貴重的意思，以讚歎佛教僧眾的功德。真實的僧寶，是要證悟諦理的，見苦、斷集、證滅、修道，如七聖，才可說是真實的僧寶；這是不分在家、出家的。凡是「理和同證」的，都名為僧。一般的出家佛弟子，「事和同行」，就是沒有得道，也叫僧寶，但這不過是世俗而已。

⁵⁷⁵ 印順法師，《佛法概論》，p.21：

六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

這三者，是深體一性三寶，而不在事相上（化法三寶、住持三寶）取著。

壬三 約四諦

三、約四諦，以明深解空法而修行者的心境：

癸一 集不可得

「於諸法」中，煩惱與業為集諦，是集起生死苦果的因緣。

但在深解法空性中，煩惱與業，本自空寂不（p.224）生，所以於集諦「無所斷除」——集不可得。

癸二 道不可得

斷集，是要修正道——八正道、三十七品等。

但通達一切法空，道也是性空，所以都「無所修行」——道不可得。

癸三 苦不可得

修道，斷集，就能斷生死，生死是苦諦。

但實行沙門，通達生死本空，所以處生死而「不住生死」——苦不可得。

癸四 滅不可得

離生死以證涅槃，為滅諦。

達法性空，即悟「本來寂靜，自性涅槃」。⁵⁷⁶不離一切法，不得一切法，所以「不著涅槃」，或稱之為無住涅槃⁵⁷⁷——滅不可得。

⁵⁷⁶ 參見：

- (1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 476〈道土品 80〉(大正 07, 414b2-5):
「……是故諸法本來寂靜自性涅槃，如來出世、若不出世，諸法法界法爾常住，謂一切法無性、空等。」
- (2) 唐·玄奘譯《解深密經》卷 2〈無自性相品 5〉(大正 16, 694a9-12):
「……汝應諦聽，吾當為汝解釋所說：一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃所有密意。」
- (3) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 73(大正 30, 702c4-6):
問：世尊依何密意，說一切法無生無滅、本來寂靜、自性涅槃？
答：依相無自性性說如是言。
- (4) 印順法師，《中觀今論》，p.250：

說到法空，觀一切法不可得，《中論》以觀察四生不可得為發端。同時，菩薩（聲聞若斷若智，也是）悟證也名無生法忍。無生，即含得無滅。但大乘重在不生，即觀現前的諸法不生，由此可證法空。這也是從涅槃義引生得來，涅槃的寂滅義，生死的後有不起，得盡智、無生智，也即得涅槃。大乘達一切法本來自性涅槃，故通達無生，即知一切法本來不生。大乘重不生，而《中論》亦以四生為主要的觀門，如《中論》詳說。

⁵⁷⁷ 參見：

- (1) 唐·義淨譯《金光明最勝王經》卷 2〈分別三身品 3〉(大正 16, 409a4-10):
依此三身，一切諸佛說無住處涅槃。為二身故，不住涅槃，離於法身，無有別佛。何故二身不住涅槃？二身假名不實，念念生滅，不定住故，數數出現，以不定故；法身不爾，是故二身不住涅槃，法身不二，是故不住涅槃，故依三身說無住涅槃。

癸五 小結

從中道正觀以觀四諦，都無所取著，即四諦不二——一實諦。

辛四 結說：實行沙門所行，皆與一切法空相應

三解脫門，三寶，四諦，為聲聞道的要門。如為勝義而修行，與一切法空性相應而修行，就一切都無所取著。

這樣的深見，與法相應，「**知一切法本來寂滅**」，也就「**不見有縛**」——能縛、所縛、縛法；「**不求解脫**」。

但這樣的不見有縛，而繫縛自解；不求解脫而真得解脫，「**是名實行沙門**」。是佛教授教誡的意趣所在，為一切沙門的真正師範！

己三 結勸 (p.225)

庚一 應住實行

辛一 舉經

如是，迦葉！汝等當習實行沙門法，莫為名字所壞。迦葉！譬如貧窮賤人，假富貴名，於意云何？稱此名不？「不也，世尊」！「如是，迦葉！但名沙門婆羅門，而無沙門婆羅門實功德行，亦如貧人為名所壞。」

辛二 當學實行沙門

如來開示沙門的善學不善學，當然是希望出家弟子，能以實行沙門為軌範，所以又說這結勸一科。

如來先勸大眾學習實行沙門：如上面所說那樣，「**迦葉！汝等當**」然要學「**習實行沙門法**」；切「**莫為**」前三類的「**名字**」比丘，也就是有名無實的比丘「**所壞**」(害)了！

辛三 舉喻

佛舉一非常有意義的譬喻說：「**迦葉！譬如貧窮**」而又卑「**賤**」的「**人**」，卻要「**假**」充「**富貴**」的「**名**」稱。在你的意見如何？這位貧賤人，能「**稱此**」富貴「**名不**」(否)？

迦葉說：「**不**」稱。

(2) 無著造·玄奘譯《攝大乘論本》卷3(大正31, 148c13-18)。

(3) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.460~461。

(4) 印順法師，《學佛三要》，〈佛教之涅槃觀〉，p.232：

這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。由於體證到此，所以說：「慧眼無所見而無所不見」。依據這種體證的境地，安立教說，所以是性相不二論，生死涅槃無差別論。在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。

(5) 印順法師，《華雨集（一）》，〈辦法法性論講記〉，p.329：

聲聞、緣覺住在涅槃，依大乘法說，想發願迴心向大，也是很不容易的。但菩薩不住生死，不住涅槃，生死與涅槃，無二無分別，所以都無所住（或稱為無住涅槃）。菩薩無分別智，離生死而證涅槃；雖契入涅槃，而悲願熏心，不離生死，歷劫化度眾生。

辛四 合法結說

如來就說：這樣，如前三類的出家人，「但名」為「沙門、婆羅門」（婆羅門的意義是淨行，佛每以真正出家修證的為婆羅門，這並非指一般的婆羅門而說），「而無沙門、婆羅門」的真「實功德行」，(p.226) 那也猶「如貧人為名所壞」了！

貧人到底怎樣為名所壞呢？俗諺說：「真貧好過，假富難當」。有的經濟已艱困不堪，但由於祖父的餘風，在衣服、飲食、交際、捐助……還非充富貴不可。經濟愈來愈難，無法節約，非徹底破產不可。這就是為名所壞了！

出家人，沒有沙門、婆羅門的真實功德，還是賢聖僧一樣的受人信施，尊敬禮拜，也就要為虛名所壞，「袈裟下失卻人身」了！

庚二 勿恃多聞

辛一 舉經

譬如有人漂沒大水，渴乏而死。如是，迦葉！有諸沙門，多讀誦經而不能止貪恚癡渴，法水漂沒，煩惱渴死，墮諸惡道。譬如藥師，持藥囊行，而自身病不能療治。多聞之人有煩惱病，亦復如是。雖有多聞，不止煩惱，不能自利。譬如有人服王貴藥，不能將適，為藥所害。多聞之人，有煩惱病，亦復如是。得好法藥，不能修善，自害慧根。迦葉！譬如摩尼寶珠墮不淨中，不可復著。如是多聞貪著利養，便不復能利益天人。譬如死人著金瓔珞。多聞破戒比丘，被服法衣，受 (p.227) 他供養，亦復如是。如長者子剪除爪甲，淨自洗浴，塗赤栴檀，著新白衣，頭著華鬘，中外相稱。如是，迦葉！多聞持戒，被服法衣，受他供養，亦復如是。

辛二 別明多聞而無實修之失

前三類沙門中，第一類是不必說了。持戒、苦行、頭陀、獨住，這也說得多了。

唯為利名而學教的多聞比丘，上面還少加評責。所以這裡專約多聞的假名比丘，而勸告大家，勿要以為多聞就可依恃。⁵⁷⁸

如來舉了一連串的譬喻，來說明這一意思。

⁵⁷⁸ 另參見：

(1) 唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1(大正19, 106c9-18)：

爾時，阿難因乞食，次經歷婬室，遭大幻術，摩登伽女以娑毘迦羅先梵天呪，攝入婬席，婬躬撫摩，將毀戒體。……阿難見佛頂禮悲泣，恨無始來，一向多聞，未全道力，殷勤啟請十方如來，得成菩提，妙奢摩他、三摩禪那最初方便。

(2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.37：

有以為：佛法在乎修行，聽法有什麼用？豈不見楞嚴會上，阿難尊者「一向多聞，未全道力」，不能免脫摩登伽女之難嗎？不知道阿難尊者，問題在「一向多聞」，而並不是聞。一切聖典，都說修學佛法，非聞法不可。如什麼都不聞，怎麼會知道了生脫死？

辛三 舉五喻明

壬一 第一喻：如人落水而渴死

一、「譬如有人漂沒」在「大水」中，卻不知道飲水，口「渴」疲「乏而死」，這不是愚昧嗎？

這樣，「有諸沙門，多讀誦經」典，通一切教義。佛的經法，是要我們離煩惱的；而上說的多聞比丘，雖讀通一切經，「而不能止」自己的「貪恚癡渴」。

雖在經教「法水」中「漂沒」，還是為熾然的「煩惱」所熏⁵⁷⁹迫⁵⁸⁰，不得法水的滋潤而「渴死」。由於煩惱熾然，多聞毫無用處，死了多「墮諸惡道」中。

壬二 第二喻：如藥師無法治癒自身之疾病

二、「譬如藥師」，經常「持」帶「藥囊」而「行」，隨時為人治病。可是「自身病」了，卻「不能療治」，這不是可笑嗎？

那些「多聞」的「人」，而「有煩惱病」，也是同樣的 (p.228) 可笑！「雖有」佛法的「多聞」，經常為人說法，卻「不止」自己的「煩惱」，「不能」依佛法而得「自利」。

壬三 第三喻：得名藥仍無法調適自身病

三、「譬如有人，服」了國「王」所賜的名「貴藥」品，論理是應該病好了。但由於他雖服名藥，「不能將」養⁵⁸¹調「適」，飲食等都不如法，與藥力相違反。結果，不但無益，反「為藥所害」，病勢增加嚴重起來。

「多聞」的「人，有煩惱病」，也正是這樣。「得」了如來最「好法藥，不能」依法「修善」。這樣，多聞只是增長名利，增長煩惱，反而害了「自己，損「害」自己的「慧根」。

壬四 第四喻：寶珠墮不淨中，無法再成裝飾

四、「譬如摩尼寶珠」，本是極清淨，極神妙的。但不慎而「墮」在屎尿等「不淨中」，也就「不可」再作莊嚴品，而帶「著」在冠上了。

「如是，多聞」比丘，本是極難得的，但一經「貪著利養」，以利名心說法，也就「不復能利益天」上「人」間了。

壬五 第五喻

末後還有譬說，從正反兩面來說明。

癸一 反喻：如死人著金瓔珞，仍無法嚴淨

「譬如死人」，臭穢不堪，即使帶「著金」質的「瓔珞」，也不能使他嚴淨。這樣，「多聞破戒比丘」，即使 (p.229) 「被服法衣，受他供養」，也不能成為清淨；不能自利，不能利他。那應該怎樣呢？

⁵⁷⁹ 熏：2.燒灼，火燙。(《漢語大詞典(七)》，p.222)

⁵⁸⁰ 迫：7.謂烘烤。(《漢語大詞典(十)》，p.761)

⁵⁸¹ 將養：2.養息；調養。(《漢語大詞典(七)》，p.805)

癸二 正喻

如來又舉喻說：「如」世家的「長者子」，身家清白；再「剪除爪甲」，為洗「淨自」身而沐「浴」，「塗」上「赤栴檀」香；身上再「著新」淨的「白衣」；「頭」上再帶「著」香麗的「華鬘」。這樣的「中外」⁵⁸²——表裡「相稱」，才能人見人愛，受人敬重。

「迦葉」！如「多聞」又「持戒」的比丘，再「被服法衣，受他供養」，才是身心清淨，表裡一致，為人天的福田，值得尊敬了！

辛四 結：應學實行沙門

這一連五喻，總之是希望多聞比丘，又能持戒，依法修行，成為可敬的實行沙門。

戊三 持戒善淨不善淨

己一 不淨持戒

庚一 舉經

又大迦葉！四種破戒比丘，似善持戒。何謂為四？有一比丘，具足持戒：大小罪中心常怖畏，所聞戒法皆能履行，身業清淨、口業清淨、意業清淨、正命清淨（p.230）淨；而是比丘說有我論，是初破戒似善持戒。復次，迦葉！有一比丘誦持戒律，隨所說行；身見不滅，是名第二破戒比丘似善持戒。復次，迦葉！有一比丘具足持戒，取眾生相而行慈心；聞一切法本來無生，心大驚怖，是名第三破戒比丘似善持戒。復次，迦葉！有一比丘具足修行十二頭陀，見有所得，是名第四破戒比丘似善持戒。

庚二 具正見比淨戒更為重要

再約持戒的善淨不善淨來說，先說不淨持戒。持戒是難得的，但淨見——正知正見，是比淨戒更重要的。凡是沒有清淨知見的，也就一定是破戒的了。

庚三 明四種持戒非善淨之行者

如來說：「大迦葉！有四種破戒比丘」，實際是破戒的，而看起來好「似善」淨的「持戒」者。這是持戒比丘所不可不知的！那四種呢？

辛一 第一類：有我論

壬一 具有我論而行四清淨

癸一 大小戒等持，具四清淨

一、「有一」類「比丘」，能「具足」受「持戒」法。對於有所違犯的「大」罪，如波羅夷、僧伽婆尸沙等；「小」罪，如突吉羅等。⁵⁸³

⁵⁸² 中外：表裡，內心與外表。（《漢語大詞典（一）》，p.579）

⁵⁸³ 參見：

（1）印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.136～138：

……現在就五罪（犯）聚的重輕次第，與處分不同，略說如下：

1.波羅夷（pārājikā），譯義為「他勝處」、「墮不如」，為最嚴重的罪行。……

2.僧伽婆尸沙（samghāvaśeṣā），譯義為「僧殘」。這如傷重而餘命未絕，還可以救治一

在這大小一切「罪中」，都如臨深淵，如履薄冰，「心常」懷有「怖畏」，生怕犯罪而墮落。

所以對「所聞戒法」，都「能履行」，能做到「身業清淨、口業清淨、意業清淨」(p.231)，經濟生活的「正命清淨」。⁵⁸⁴那可說是很難得的了！

癸二 宣說有我論

但是這類「比丘」，宣「說有我論」。主張在生死輪迴，繫縛解脫中，有一生命主體，叫做真我，大我，不可說我等。

癸三 小結

由於宣說有我，與佛說的無我正見相違。這「是初」一類「破戒」而「似善持戒」的。

壬二 別明持「淨戒」之涵義

這為什麼稱為破戒呢？

癸一 戒是與正法相應而成立

依法說法：「依法攝僧」，「依法制戒」；戒是為了令人隨順正法，趣入正法，與正法相應而安立的。⁵⁸⁵

如思想、主見，根本違反了空無我性的正法，那一切都與法相違，也就不成

樣。……

3.波逸提 (pātayantikā)，譯義為墮。……

4.波羅提提舍尼 (Pratideśanīyā)，譯義為對說。犯這類罪的，不必在僧中，只要對一比丘，承認自己的過失就可以，這是較輕的罪了。

5.眾學法 (sambhulāḥ-saikṣa-dharma)：……「學」是應當學的事，結句為「應當學」，與前四部的結句，「是波羅夷」、「是波逸提」的結罪不同。依五部而成立五罪聚，與這第五部相當的，《僧祇律》作「越毘尼」(vinayātikrama)；《十誦律》名為「突吉羅」(duṣkṛta)。……

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.353：

戒有輕重的分別：出家戒中，如波羅夷，僧伽婆尸沙，是重；波逸提，惡作等，是輕。然出家菩薩，應該輕重等持，即使是「小罪」，也「心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制」的「禁戒」。……

⁵⁸⁴ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.291：

四清淨，是身行清淨、語行清淨、意行清淨、命行清淨。身清淨、語清淨、意清淨——三清淨，也名三妙行。內容是：身清淨——離殺、不與取、婬；語清淨——離妄語、兩舌、惡口、綺語；意清淨——無貪、無瞋、正見。三清淨就是十善；四清淨是十善加正命，比「戒具足」增多了無貪、無瞋、正見——意清淨。雖然，身語七善被稱為「聖戒」，無貪、無瞋、正見，是七善的因緣，可說意三善（淨行）是身語善行的動力。但佛法所說的「戒」，不只是身語的行為，更是內在的清淨。

⁵⁸⁵ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.175~176：

「依法攝僧」，是說組合僧眾的一切制度，是依於法的；依於法而立的僧制，有助於法的修證，有助於佛法的增長廣大。這樣的僧伽，僧伽制度，不只是有關於身心的修證，而是有關大眾的，存在於人間的宗教組織。說到攝僧的制度，內容不一，而主要是團體的制度。……

其為戒了。

而且，戒（梵語尸羅）是清涼義。⁵⁸⁶而取我著相，為戲論分別根源，一切煩惱熾然所依止。⁵⁸⁷

癸二 佛制戒之本懷

如來說依戒而定而慧而解脫，為如來制戒的根本意趣。從這一根本立場來說，有我論者所持的淨戒，不能依此而解脫，不能依此而得清涼，所以也就是違犯如來的清淨戒了。

辛二 第二類：身見不滅

二、「迦葉！有一」類「比丘」，能「誦持戒律」，熟悉律部的開遮持犯⁵⁸⁸，「隨」律典「所說」而實「行」。這是持律的律師了，比上一類比丘更難得！而且，他也不宣說有我論。

可是內心的「身見——（我見）不滅」，(p.232)一切還是以自我為中心：我能

⁵⁸⁶ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44(大正 27, 229c28-230a3)：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。……

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.291~294：

「戒」是什麼意義？依中國文字說……都是戒慎、警戒的意思。

以「戒」字來翻譯梵語，主要有二：一、學（śikṣā）、學處（śikṣāpada），古來都譯為「戒」。……學而不許違犯的，古譯為「戒」，於是戒有「戒除」、「戒絕」的意義了。……

三學中的「戒」學，原語尸羅（śīla），尸羅是譯為「戒」的又一類。……尸羅是善的習性，所以說「此言性善」，是戒的體相。有力的防護過失，修習善法，成為為善的主動力。尸羅，可說是人類生而就有的（過去數習所成），又因不斷的為善而力量增強。所以不論有佛出世——「受戒」的，或沒有佛出世，或佛出世而不知道——「不受戒」的，都是有尸羅——戒善的。

⁵⁸⁷ 參見：印順法師，《中觀今論》，p.240：

有些經中，說薩迦耶見是生死根本。既說無明是生死根本，何以更說薩迦耶見是根本？生死的根本，那裡會有差別？要知道，無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。分別來說，執法有實自性的，是法我見；執我有實自性的，是人我見，也即是薩迦耶見。無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。

⁵⁸⁸ 參見：

(1) 後唐·景霄纂《四分律行事鈔簡正記》卷 4(卍新續藏 43, 65a16)：

開遮者，開謂開聽；遮謂制止也。

(2) 唐·大覺撰《四分律行事鈔批》卷 11(卍新續藏 42, 921a24-b7)：

今言持犯等者，持，謂：止、作二持；犯，謂：止、作兩犯。礪云：依教執御，名之為持。違禁起非，故名為犯。……

(3) 印順法師，《佛在人間》，p.105：

律又有二類：（一）、止持，是不道德行為的禁止。（二）、作持，是僧團中種種事項的作法，把這類事分類編集起來，稱為毘度（聚）。

持戒，我能清淨持戒，我是怎樣，我要怎樣。

這樣的比丘，即使不說有我，而思想行為一切依我見而行，「**是名第二**」類「**破戒比丘似善持戒**」。

辛三 第三類：聞空義，心生驚怖

三、「**有一**」類「**比丘**」，不但「**具足持戒**」，而且慈心廣大，不止如上的自利了。但同樣的有我相、人相、眾生相，「**取眾生相而行慈心**」，是凡夫的「**眾生緣慈**」⁵⁸⁹。

由於取著我、人、眾生相，所以「**聞一切法本來無生**」，無我相可得，無法相可得，就會「**心大驚怖**」，⁵⁹⁰以為非佛所說，而進行誹毀⁵⁹¹甚深法義。⁵⁹²

像這類比丘，「**是名第三**」類「**破戒比丘似善持戒**」。

辛四 第四類：依有所得而修行

壬一 具足頭陀行

⁵⁸⁹ 參見：

(1) 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.136~137

(2) 印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.115~119：

佛法中，慈（悲）有三類：第一類是眾生緣慈：是緣眾生而起慈心。由於在生起慈悲心時，心境上便顯現了一個一個的眾生。……

第二種是法緣慈：……了解到我們所見到的一個個眾生，實際上並沒有什麼永恒不變的東西，可以說，他已經體解了無我的真理。但是無我，並沒有抹煞眾生的生死輪迴；生死還是生死，輪迴還是輪迴，眾生還是眾生，不過其中沒有了實我，只有「法」的因緣起滅而已。……法緣慈，必須是在證悟了聲聞乘的聖果以後而起的慈悲心，但這還不能一切法空與慈悲相應。在證得聖果的，雖決定不執諸法實有，但心目中的法，還是呈現實有的形相。……

最高深的慈悲，是「無緣慈」。……菩薩並非見到了真實的眾生，或真實的法而起慈悲心的。他是通達了一切法空之後而起慈悲心的，這便叫做無緣慈。在一切法空的深悟中，不礙緣有，還是見到眾生的苦痛，只是不將它執以為實有罷了。到這時，般若與慈悲二者便可說是合而為一，這才是真正的大乘慈悲，所以又叫它為同體大悲。一切法都是平等的，而就在這平等中，沒有了法與眾生的自性，而法與眾生宛然現前。即空而起慈，這便叫無緣慈。

⁵⁹⁰ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈如化品 87〉(大正 08, 416a9-14)：

佛告須菩提：「如是，如是！諸法平等，非聲聞所作乃至性空即是涅槃。若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 96〈涅槃如化品 87〉(大正 25, 730c2-5)。

⁵⁹¹ 誹毀：毀謗。(《漢語大詞典（十一）》，p.275)

⁵⁹² 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 41〈10 戒品〉(大正 30, 519b8-12)：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，聞菩薩藏，於甚深處、最勝甚深真實法義，諸佛菩薩難思神力，不生信解，憎背毀謗，不能引義、不能引法，非如來說，不能利益、安樂有情，是名有犯，有所違越，是染違犯。

(2) 北涼·曇無讖譯《菩薩地持經》卷 5〈戒品 10〉(大正 30, 915c6-9)。

四、還「有一」類「比丘」，持戒精嚴，能「具足修行十二頭陀」法⁵⁹³。

壬二 明：頭陀行

頭陀是梵語，是抖擻的意義，這是過著極端刻苦生活的稱呼。⁵⁹⁴

十二頭陀行中，衣著方面有二：但三衣、糞掃衣。

飲食方面有四：常乞食、不餘食、一坐食、節量食。

住處方面有五：住阿蘭若、塚間坐、樹下坐、露地坐、隨地坐。

睡眠方面有一：即常坐不臥。

壬三 所行皆與有所得相應

⁵⁹³ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·937經》卷33(大正02, 240b16-19)：
爾時，世尊作是念：「此四十比丘住波梨耶聚落，皆修^[1]阿練若行、^[2]糞掃衣、^[3]乞食，學人未離欲，我今當為說法，令其即於此生不起諸漏，心得解脫。」
- (2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷5〈壹入道品 12〉(大正02, 569c14-570a18)：
爾時，世尊告諸比丘：「其有歎譽^[1]阿練若者，則為歎譽我已。所以然者，我今恒自歎譽阿練若行；其有誹謗阿練若者，則為誹謗我已。
其有歎^[2]乞食，……其有歎說^[3]獨坐者，……其有歎譽^[4]一坐一食者，……若有歎說^[5]坐樹下者，……其有歎說^[6]露坐者，……其有歎說^[7]空閑處者，……其有歎說^[8]著五納衣者，……其有歎說^[9]持三衣者，……其有歎說在^[10]塚間坐者，……其有歎^[11]一食者，……其有歎說^[12]日正中食者，……其有歎說諸頭陀行者，則為歎說我已。……」
- (3) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷46〈放牛品 49〉(大正02, 795a24-b1)：
爾時，阿難白世尊言：「何以故，正有十一法無有出者。云何為十一？」
所謂：^[1]阿練若，^[2]乞食，^[3]一處坐，^[4]一時食，^[5]正中食，^[6]不擇家食，^[7]守三衣，^[8]坐樹下，^[9]露坐閑靜之處，^[10]著補納衣，^[11]若在塚間。是謂，比丘！有人成就此十一法，便能有所至。
- (4) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷14〈兩過品 47〉(大正08, 320c4-12)：
復次，須菩提！說法者受十二頭陀：一、作阿蘭若，二、常乞食，三、納衣，四、一坐食，五、節量食，六、中後不飲漿，七、塚間住，八、樹下住，九、露地住，十、常坐不臥，十一、次第乞食，十二、但三衣；聽法人不受十二頭陀，不作阿蘭若乃至不受但三衣。兩不和合，不得書持般若波羅蜜，讀誦問義，正憶念，當知是為魔事。

⁵⁹⁴ 參見：

- (1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.203：
四依 (catvāra-nissayā) —— 糞掃衣 (paṃśukūla)，常乞食 (piṇḍa-pātika)，樹下住 (rukkha-mūlika)，陳棄藥 (pūtimuttābhesajja)，在釋尊時代，是有悠久普遍性的，為一般沙門的生活方式。釋尊適應世俗，起初也大致相近，只是不採取那些極端的苦行。釋尊在世，釋尊涅槃以後，佛教的出家眾，羨慕這種生活方式的，著實不少，被稱為「頭陀行」。頭陀，是修治身心，陶練煩惱的意思（或譯作「抖擻」(dhūta)）。在原始的經律中，本沒有「十二頭陀」說。如《雜阿含經》說到：波利耶 (Pāṛileyya) 聚落比丘，修「阿練若行、糞掃衣、乞食」，也只是衣、食、住——三類。大迦葉所讚歎的，也只是這三類。但與此相當的《相應部》，就加上「但三衣」，成為四頭陀行了。後起的《增壹阿含經》，就說到十二支。總之，起初是三支，後來有四支、八支、九支、十二支、十三支、十六支等異說。
- (2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.352~353。

這樣的苦行頭陀，而心中「見有所得」，以 (p.233) 為有法可得，實有法性可證，違反了性空不可得的正法。

壬四 小結

這樣，「是名第四」類「破戒比丘似善持戒」。

庚四 結說

從這四類來說，凡是取相、著有、執我、立我的，他們的知見，與世俗甚至與外道一致的，那不管他怎樣持戒，也就是破戒，違反如來戒法的真義！

己二 善淨持戒

庚一 長行

辛一 舉經

復次，迦葉！善持戒者，無我無我所，無作無非作，無有所作亦無作者，無行無非行，無色無名，無相無非相，無滅無非滅，無取無捨，無可取無可棄；無眾生無眾生名，無心無心名，無世間無非世間，無依止無非依止；不以戒自高，不下他戒，亦不憶想分別此戒，是名諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法」。

辛二 總明：善持戒者無我我所

不善淨持戒的四類破戒比丘，已如上說；那怎樣才是善巧的，清淨的持 (p.234) 戒呢？

說明這點，如來又對「迦葉」說：真實的「善持戒者」，一定是「無我無我所」的；這是標要。

辛三 別明：戒學之涵義

壬一 約正覺以觀戒法

癸一 持戒與空性相應

從離執一邊說，沒有我見我所見（也就沒有我愛我所愛等）。從契入正法說，是通達「無我無我所」，也就是我空法空性的。

這才是善淨持戒，否則執我執我所，與正法不相應，就是前面所說的破戒比丘了。

癸二 釋：無作無非作

本著這樣的淨戒立場，所以說：「無作無非作」。依世俗說，戒是善淨的表業——動作而有所表示的，與無表業——無所表見的。

表與無表，舊譯為作與無（非）作。⁵⁹⁵在這法性本空的正覺中，沒有法是作

⁵⁹⁵ 參見：

(1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.276：

作與無作，或譯表與無表。正在身體活動、語言談說的時候，此身語的動作，能表示內心的活動，是身口的作業。因身口的造作，生起一種業力，能感後果，他不能表示於外，故名身口的無作業。作業是色法的，由色法所引起的無表業，所以也是色法

的；作都不可得，更無所謂非作了。

癸三 釋：無有所作亦無作者

由於作不可得，所以「無有所作」的戒，也「無」受戒持戒的「作者」。

癸四 釋：無行無非行

沒有能作者與所作法，也就「無行無非行」了。

行是遷流造作的意思。廣義為一切有為法；要略為以思心所為主的身口業行。⁵⁹⁶

癸五 釋：無色無名

什麼是戒？有的說是表無表色，有的說是名所攝的思。⁵⁹⁷也可說：身口業是色，意業是名。

的，不過是無所表示罷了。

- (2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.199：

《雜心論》說：身作表、語作，意業沒有無作。什麼是無作（表）？在身、語「動（作）滅已，與餘識俱，彼（無表）性隨生」。所以「無作亦非色，以作是色故，彼亦名色」。無表色是感報的業，是毘婆沙師——有部的重要教義。現在說：無表不是色，是在身語動作滅時，立即引起的，與識俱生的無表業。為身、語表色所引起，也就假名為色，其實不是色法。這一無表假色的見地，是譬喻師的；在經部興盛中，這將成為有部的新說了。

- (3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.525~26。

⁵⁹⁶ 參見：

- (1) 印順法師，《佛法概論》，〈有關有情流轉的業力〉，pp.92~93。
(2) 菩提比丘著·尋法比丘譯，《阿毗達摩概要精解》，p.10。

⁵⁹⁷ 參見：

- (1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 140(大正 27, 723c7-8)：
問：何故戒體唯色？

答：遮惡色起故。又是身、語業性故，身、語二業，色為體故。

- (2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 181(大正 27, 908b29-c4)：
問：何故別解脫律儀，唯無表立聖種，非表耶？

答：前說相續不斷，名為聖種；表非相續不斷，是故不說。

有說：無表可與聖道俱，故立聖種；表不與聖道俱，是故不說。

- (3) 印順法師，《唯識學探源》，p.150：

在相傳目犍連子帝須所撰的《論事》裡，大眾部主張「聲是異熟果」，「六處是異熟果」，就和《大毘婆沙論》的「唯心心所有異熟果」不同。它與正量部同樣主張「表色是戒」，「戒非心法」，「戒得後自增長」。但大眾的相續不失招感異熟的業力，並不就是表色。這不但大眾系如此，化地、（分別說系）正量也都是這樣。《論事》說正量部與化地部，和大眾末派的案達羅學派，都說「身語表色是善不善性」。正量、化地又說「身語表色，同能引思有善不善性」。表色是戒善（或惡），因表色引起與思相應的善不善心心所，方是善業和惡業（但這還是現行的，不是潛在的）。

- (4) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.52~53：

聲聞戒是盡形壽的，一期的生命結束了，戒也隨之失去。所以聲聞學者，或以戒體為無表色，或以為不相應行。接近大乘的經部師，以為是心相續中的思功能，也還是新熏的。

然從上面無作無行來說，當然也「無色無名」。

癸六 釋：無相無非相

這樣，「無相」可以表示；相都不可得，更「無非相」可得了。

癸七 釋：無滅無非滅

以毘尼來說，毘尼的意義是滅 (p.235)，滅一切不如法的罪惡過失。⁵⁹⁸

但在我法空性中，一切法本來不生，也就「無」法可「滅」。滅尚且不可得，自「無」所謂「非滅」了。

癸八 釋：無取捨，無可取、可棄

由於正覺法性，「無取無捨」，所以「無」某些法而「可取」可持；也「無」某些法而「可棄」可捨。

癸九 小結

——上來約正覺以觀戒法。

壬二 約正覺以觀戒所關涉的事件

癸一 戒是世間悉檀

戒是世界悉檀。⁵⁹⁹每一類戒，每一條戒，每一項規章制度，都是與人地、心

⁵⁹⁸ 參見：

(1) [失譯]《毘尼母經》卷 7(大正 24, 842a5-27)。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.130~131：

二、波羅提木叉與毘尼為一雙。波羅提木叉，譯為別別解脫。如比丘、比丘尼戒經，是一條一條的，能受持此戒，身口意的惡業，即得別別解脫。如受不殺生戒，殺生的惡業即得解脫。持一一戒，即別別的解脫毀犯惡業，所以名為別解脫。

毘尼，譯為調伏，或譯為滅。如法律的修學，對於身口七支的惡業，就能降伏而滅除了。波羅提木叉與毘尼，其義是相近的；不過，波羅提木叉約別說，毘尼約總論。或波羅提木叉是止持，毘尼不但明止持，還說作持。波羅提木叉狹，而毘尼含義寬。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.176~177：

梵語 vinaya，音譯為毘尼或毘奈耶，譯義為「律」或「調伏」。經中常見到法與律對舉，如「法律」；「法毘奈耶」；「是法是毘尼，非法非毘尼」等。法與律，起初是同一內容的兩面。「法」——聖道的修證，一定是離罪惡，離縛著而身心調伏的（「斷煩惱毘尼」是毘尼的本義），所以又稱為「毘尼」。……

古人說毘尼有五：「毘尼者，凡有五義：一、懺悔；二、隨順；三、滅；四、斷；五、捨」。「懺悔」，是犯了或輕或重的過失，作如法的懺悔，是約波羅提木叉學處說的。

「隨順」，是遵照僧伽的規制——受戒、安居等，依法而作。這二類，又名「犯毘尼」。「滅」，是對僧伽的諍事，依法處理滅除，就是「現前毘尼」等七毘尼。「斷」，是對煩惱的對治伏滅，又名為「斷煩惱毘尼」。「捨」，是對治僧殘的「不作捨」與「見捨」。從古說看來，毘尼是個人的思想或行為錯誤的調伏，不遵從僧伽規制或自他鬥諍的調伏。毘尼是依於法而流出的規制，終於形成與法相對的重要部分。

(4) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈「法」之研究〉，pp.116~117。

⁵⁹⁹ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 1〈序品 1〉(大正 25, 59b18-24)。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25, 66a2-10)：

問曰：若無時，云何聽「時食」、遮「非時食」是戒？

物有關。

約人來說，或是對社會，或是對教團，男女老少，都離不了人；廣義即離不了眾生。

癸二 釋：無眾生無眾生名

在真實的淨戒中，「無眾生」可得，眾生只是假名，其實假名也是不可得的，所以又說「無眾生名」。

這正如《般若經》所說：菩薩不可得，菩薩名字也不可得。⁶⁰⁰

癸三 釋：無心無心名

戒是依內心而動發於外的；但在真實戒中，超越意識的卜度⁶⁰¹，所以「無心」也「無心名」。

癸四 釋：無世間無非世間

戒是世間法，不離地域性，而真實戒不屬於地域性，所以「無世間」；但這並非說遺世獨存，所以又「無非世間」。

癸五 釋：無依止無非依止

答曰：我先已說世界名字法有，時非實法，汝不應難！亦是毘尼中結戒法，是世界中實，非第一實法相，吾我法相實不可得故……以是故，是事不應難！

(3) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.126：

四悉檀是：有的是適應俗情，方便誘導向佛的「世界悉檀」；有的是針對偏蔽過失而說的「對治悉檀」；有的是啟發人心向上向善的「各各為人悉檀」；有的是顯示究竟真實的「第一義悉檀」。

(4) 印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，pp.29~32。

⁶⁰⁰ 參見：

(1) 西晉·無羅叉譯《放光般若波羅蜜經》卷1(大正8, 4c18-28)：

佛告舍利弗：菩薩行般若波羅蜜者，不見有菩薩，亦不見字；亦不見般若波羅蜜；悉無所見，亦不見不行者。何以故？菩薩空，字亦空……。

(2) 西晉·竺法護譯《光讚般若波羅蜜經》卷1(大正8, 152a16-b2)：

佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見菩薩，亦不見菩薩字；亦不見般若波羅蜜；亦不見行般若波羅蜜字，亦不見非行。所以者何？菩薩之字自然空……。

(3) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷1(大正8, 221b25-c10)：

佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩字；不見般若波羅蜜；亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。何以故？菩薩，菩薩字性空……。

(4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷35〈報應品2〉(大正25, 318b15-26)：

問曰：如人有眼見，方知所趣處，然後能行。菩薩亦如是，先念佛道，知般若，見已，身然後應行；今何以言「不見菩薩及般若」？若不見，云何得行？

答曰：此中不言常不見，但明入般若觀時，不見菩薩及般若波羅蜜；般若波羅蜜為令眾生知實法故出。

此菩薩名字，眾緣和合假稱。如後品中廣說。般若波羅蜜名字亦如是，眾法和合故，假名為般若波羅蜜。般若波羅蜜雖是假名，而能破諸戲論；以自性無故，說言「不可見」。如火從眾緣和合，假名為火，雖無實事而能燒物。

⁶⁰¹ 卜度(ㄅㄨˋㄉㄨˋ)：推測；臆斷。(《漢語大詞典(一)》，p.983)

戒為學佛者所依止，如佛的依正法而住一樣。但這是「無依止」相可得，也「無非依止」。如著於依止或無依止，即乖失⁶⁰²佛意。

癸六 小結

——上來約正 (p.236) 覺以觀戒所關涉的事件。

壬三 如來戒學的究極意義

癸一 不著戒相，心生平等

這樣，真善淨戒的，一切如法，清淨不染，決「不以」持「戒」而「自高」傲的；不自高，也就「不」會以低「下」來看「他」人的「戒」行。

不嫌惡他人的不清淨，有違犯，以平等捨心而住。這如《般若經》說：「尸羅波羅蜜，持犯不可得故」。⁶⁰³

不著持犯相，不起高下見，也「不憶想分別此戒」，以為如何如何。

癸二 釋：道共戒——與聖道相應之戒

這樣的善持戒，是什麼戒？「是名諸聖」——聲聞、緣覺、佛「所持」的「戒行」。

這是最勝妙的，如佛在菩提樹下，正覺法性而成佛，即名為「自然戒」⁶⁰⁴，「上善戒」。

一念般若現前，自然的心地清淨，無往而不自得，所作沒有不合於法的。這樣與聖道相應的戒，就是一般所說的道共戒。

這是不與漏相應的「無漏」；不為煩惱所縛的「不繫」；「不受三界」生死果

⁶⁰² 乖失：1.違逆；違背。（《漢語大詞典（一）》，p.658）

⁶⁰³ 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 296(大正 6，508c24-26)：

「世尊！如是般若波羅蜜多是淨戒波羅蜜多。」佛言：「如是！持戒、犯戒不可得故。」

⁶⁰⁴ 參見：

(1) 後秦·弗若多羅共羅什譯《十誦律》卷 56(大正 23，410a6-14)：

十種明具足戒，何等十？

[1]佛世尊，自然無師，得具足戒；[2]五比丘得道，即得具足戒；[3]長老摩訶迦葉自誓，即得具足戒；[4]蘇陀隨順答佛論故，得[受]具足戒；[5]邊地持律第五，得受具足戒；[6]摩訶波闍波提比丘尼，受八重法，即得具足戒；[7]半迦尸尼遣使得受具足戒；[8]佛命善來比丘，得具足戒；[9]歸命三寶已，三唱：「我隨佛出家」即得具足戒；[10]白四羯磨得具足戒。是名十種具足戒。

(2) 劉宋·佛陀什共竺道生等譯《彌沙塞部和醯五分律》卷 15(大正 22，102b9-13)：

菩薩復前向須摩那樹。樹下有剃頭師。求令除髮。即為剃之。……剃已作是念：我今已為出家，自然具戒。

(3) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 23(大正 8，390b10-13)：

無相尸羅波羅蜜，具足戒，不缺不破，不雜不著，聖人所讚無漏戒入八聖道分，住是戒中，持一切戒，所謂名字戒、自然戒、律儀戒。

(4) 隋·吉藏撰，《百論疏》卷 1(大正 42，250a14-23)。

(5) 《四分戒本疏》卷 1(大正 85，568b15-16)：

以小乘分齊，羅漢梵行已立，自然戒淨，故更不從他受戒。

報；「遠離一切諸依止法」，如不再愛樂欣喜阿賴耶，不著於一切。

癸三 小結

這樣的戒，才是善淨的持戒，才是如來戒學的究極意義。⁶⁰⁵

庚二 偈頌 (p.237)

辛一 舉經

爾時，世尊欲明了此義，而說偈言：「清淨持戒者，無垢無所有；持戒無憍慢，亦無所依止；持戒無愚癡，亦無有諸縛；持戒無塵污，亦無有違失。持戒心善軟，畢竟常寂滅，遠離於一切，憶想之分別，解脫諸動念，是淨持佛戒。不貪惜身命，不用諸有生，修習於正行，安住正道中，是名為佛法，真實淨持戒。持戒不染世，亦不依世法。逮得智慧明，無聞無所有，無我無彼想，已知見諸相，是名為佛法，真實淨持戒。無此無彼岸，亦無有中間，於無此彼中，亦無有所著；無縛無諸漏，亦無有欺誑，是名為佛法，真實淨持戒。心不著名色，不生我我所，是名為安住，真實淨持戒。雖行持諸戒，其心不自高，亦不以為上，過戒求聖道，是名為真實，清淨持戒相。不以戒為最，亦不貴三昧，過此二事已，修習於智慧，空寂無所有，諸聖賢之性，是清淨持戒，諸佛所稱讚。心解脫身見，除滅我我所，信解於諸佛，所行空寂法，如是持聖戒，則為無有比。依戒得三昧，三昧能修慧，依因所修慧，逮得於淨智，已得淨智者，具足清淨戒」。

辛二 以偈頌重說持淨戒義

說了上面清淨持戒，那「時世尊」為了要顯示「明了此」清淨持戒的深（p.238）「義」，所以又重「說偈言」。

偈，即伽陀，為印度文學中的詩歌體。凡經中先長行直說，又以偈重說，使意義更顯了的，稱為重頌，屬於十二部經的祇夜。⁶⁰⁶

⁶⁰⁵ 參見：印順法師，《寶積經講記》，〈懸論〉，pp.10~11。

⁶⁰⁶ 參見：

(1) 印順法師，《雜阿含經論會編》（上），pp.19~23。

祇夜（geya, geyya），從字義來說，不外乎歌詠的意思。然在九分或十二分教中，與同為偈頌體的伽陀（gāthā）、優陀那（Udāna），到底有什麼差別？一般譯祇夜為應頌、重頌，指長行說明後，再以偈頌來說明，使意義更為明顯的部類，但這不是祇夜的原始意義。……

結成的嘔陀南頌，不是別的，正是古代集經者的攝頌。如《分別功德論》說：「撰三藏訖，錄十經為一偈。所以爾者，為將來誦習者，懼其忘誤，見名憶本，思惟自寤」。結經為偈，在十經後，也有總列在最後，終於自成部類的。原始結集，無論是「法」——相應修多羅，是「律」——波羅提木叉，都是長行散說，名為修多羅。攝十經為一偈，就是名為祇夜的「結集文」，這是便於記誦的，世俗共有（而不順煩惱）的結頌法。《論》文次後又說：「若諸苾芻，天，魔等眾，是所為說，如結集品」。論內容，就是先說的，「又依八眾說眾相應」，但別有部類的〈結集品〉，是《雜阿含經》的〈眾相應〉——〈八眾誦〉，與《相應部》的〈有偈品〉相當，與先說「為令聖教久住，結嘔陀南頌」，是不同的。這就是《大毘婆沙論》所說，「祇夜」有「結集文」與「結集品」的差別。以「結集文」與「結集品」為「祇夜」，為傳承中的又一古義，得《瑜伽

辛三 詳明：重頌之涵義

佛在這裡所說的重頌，都是顯了清淨持戒，凡九節，可分二段。

壬一 直據持戒以明清淨

第一段，直據持戒以明清淨：

癸一 釋：清淨持戒之相貌

一、如來所說的「清淨持戒」，到底是怎樣的呢？

子一 清淨持戒能除無明等諸縛

「無垢」污雜染，清淨得都「無所有」。

這樣的了無纖毫可得的清淨「持戒」，「無憍慢」心，不會以自己能持戒，或有功德而起憍慢的；心也「無所依止」，不會落入任何窠臼。

這樣的清淨「持戒，無」煩惱根本的「愚癡」——無明，也「無有」依無明而起的「諸縛」，煩惱都是繫縛。

持戒非常清淨，不但不犯罪，也「無」少少「塵污」的沾染；對僧眾的規制，也「無有違失」。

子二 持戒，心善調柔，堪成法器

這樣的「持戒，心善」調伏柔「軟」，能成法器。

安住於「畢竟常寂滅」中，能「遠離於一切」的「憶想」「分別」。

心不為戲論⁶⁰⁷所動，所以能「解脫諸動念」。經上說：「動即為魔縛，不動

論》而充分明了出來。……

(2) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，〈九分教與十二分教〉，pp.512~518。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.110~111。

⁶⁰⁷ 參見：

(1) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.349~350：

什麼叫戲論？妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。……如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。所以，「依」於尋求自性不可得的「空」觀，不斷修習而能夠「滅」除。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。聖者的解脫，是依空為觀門而得到。……

(2) 印順法師，《空之探究》，〈龍樹——中道緣起與假名性空之統一〉，p.257：

正確而恰當的中道，不是折中，不是模稜兩可，更不是兩極端的調和，而是出離種種執見，息滅一切戲論（prapañca）的。從這一原則去觀察，《般若經》的但名無實，自性皆空，只是緣起中道說的充分闡明。

(3) 萬金川，《龍樹的語言概念》，p.144：

「戲論」（prapañca）之語義：[1]言語的過度擴張。（梵文語義）[2]認識上主觀因素的進入。（共通於梵巴文獻）[3]對真實（tattva）的諸種言說與理論。[4]也有就前列三者而稱其為「障礙」的意思——巴利語源及其用例。

為法印」。⁶⁰⁸

這樣的離念安住畢竟寂滅，才「是」清「淨持佛戒」者。

癸二 釋：不貪身命，安正道，持淨戒

二、清淨持戒的，「不 (p.239) 貪惜」自己的「身命」，一心為道，不會因愛著自己而作種種非法，這約不貪愛現身說。「不用諸有生」，約不貪愛未來說。⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·21 經》卷 1(大正 2, 4c106-14)：
佛告比丘：「諦聽！諦聽！善思念之，當為汝說。比丘！動搖時，則為魔所縛；若不動者，則解脫波旬。」……
比丘白佛言：世尊！色動搖時，則為魔所縛。若不動者，則解脫波旬。如是受、想、行、識動搖時，則為魔所縛。若不動者，則解脫波旬。是故我於世尊略說法中，廣解其義。」
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 5〈1 序品〉(大正 25, 99c12-18)：
莫拘羅山中，佛教弟子羅陀：色眾是魔，受、想、行、識亦如是。復次，若欲作未來世色身，是為動處；若欲作無色身，是亦為動處，若欲作有想、無想、非有想非無想身，是為一切動處。動是魔縛，不動則不縛，從惡得脫。此中說眾、界、入，是魔。自在天子魔、魔民、魔人即是魔，不須說。
- (3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 8〈1 序品〉(大正 25, 117c26-118a7)：
復次，生死人有生死，不生死人無生死。何以故？不生死人以大智慧能破生相。如說偈言：佛法相雖空，亦復不斷滅；雖生亦非常，諸行業不失。
諸法如芭蕉，一切從心生；若知法無實，是心亦復空。
若有人念空，是則非道行；諸法不生滅，念有故失相。
有念墮魔網，無念則得出；心動故非道，不動是法印。
- (4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 20〈1 序品〉(大正 25, 211a10-11)：
若分別憶想，則是魔羅網；不動不依止，是則為法印。

⁶⁰⁹ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·233 經》卷 9(大正 2, 56c6-7)：
云何世間集？謂當來有愛、喜貪俱、彼彼樂著。
- (2) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 27(大正 30, 434c13-15)：
云何集聖諦？謂若愛，若後有愛，若喜貪俱行愛，若彼彼喜樂愛等，名集聖諦。
- (3) 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛法中特別愛好的數目〉，p.225。
- (4) 印順法師，《佛法概論》，〈有情的延續與新生〉，p.87：
此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

有是欲、色、無色三有，⁶¹⁰生是胎、卵、濕、化四生。⁶¹¹眾生的造作，凡夫的持戒，都是為了未來的果報——有生。

清淨持戒，是不為這些生死法的。唯「修習於正行」——八正道行，不向生死，而住心寂滅。

不著現未身命，一心「安住正道中」的，「是名為佛法，真實淨持戒」。

癸三 不依世法持戒，得智慧離愚癡

三、清淨「持戒，不染」著「世」間生死，也「不依」如幻錯亂的「世法」。不染不依，「得智慧」的光「明」，自然「無」愚癡黑「闇」。

「無所有」相——無法相；又「無我」相，「無彼」相——無人相。

人相與法相都不可得，「已知見諸」法的真「相」，如說：「一相無相，所謂實相」。⁶¹²這樣，「是名為佛法，真實淨持戒」。

⁶¹⁰ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·490經》卷18(大正02, 126c15-16)：
閻浮車問舍利弗：「所謂有，云何為有？」
舍利弗言：「有謂三有——欲有、色有、無色有。」
- (2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷192(大正27, 959a13-24)：
如說：「四有，謂：本有、死有、中有、生有。」……
- (3) 印順法師，《佛法概論》，〈有情流轉生死的根本〉，p.87：
「有」即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如三有：欲有，色有，無色有。四有：生有，本有，死有，中有。有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。無有愛，此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲。這仍應依古代的解說，即否定自我的愛。
- (4) 印順法師，《佛法概論》，〈緣起法〉，p.149；《成佛之道》(增注本)，p.172。

⁶¹¹ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷17〈四諦品 25〉(大正02, 632a8-19)：
爾時，世尊告諸比丘：「有此四生。云何為四？所謂卵生、胎生、濕生、化生。
彼云何名為卵生？所謂卵生者，鷄、雀、鳥、鵲、孔雀、蛇、魚、蟻子之屬，皆是卵生。是謂名為卵生。
彼云何名為胎生？所謂人及畜生，至二足蟲，是謂名為胎生。
彼云何名為因緣生？所謂腐肉中虫、廁中虫、如尸中虫。如是之屬，皆名為因緣生。
彼云何名為化生？所謂諸天、大地獄、餓鬼、若人、若畜生，是謂名為化生。是謂，比丘！有此四生。……」
- (2) 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷8(大正01, 50c8)。
- (3) 印順法師，《佛法概論》，〈有情的延續與新生〉，pp.75~77。

⁶¹² 參見：

- (1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷465〈遍學品 72〉(大正07, 351b19-24)：
佛告善現：「若一切法有實相者，諸菩薩摩訶薩應於中學。以一切法非有實相，是故菩薩摩訶薩眾不於相學，亦復不於無相法學。所以者何？若佛出世、若不出世，法界常住，諸法一相，所謂無相，如是無相既非有相亦非無相故不可學。」
- (2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷22〈遍學品 74〉(大正08, 382, c6-10)：
佛告須菩提：「若諸法實有相，菩薩應學是相。須菩提！以一切法實無相無色無形無礙，一相所謂無相。以是故，須菩提！菩薩摩訶薩不學相、不學無相。何以故？有佛

癸四 離彼此岸，亦不著中

四、戒為波羅蜜，能登彼岸。但在清淨持戒的，「無」生死的「此」岸可著，也「無」涅槃「彼岸」可住。⁶¹³

在生死與涅槃，彼此二岸的中間，或以煩惱為中流，或以戒等道為中流。⁶¹⁴既不著生死，不住涅槃，也「無有中道」可住。這樣的兩邊（p.240）不著，中道不留，所以說：「於無此彼中（間），亦無有所著」。

心地清淨，「無」種種繫「縛」，「無諸漏」——欲漏、有漏、無明漏。⁶¹⁵心無煩惱，正見一切而「無有」虛妄「欺誑」的亂相，「是名為佛法，真實淨持戒」。

癸五 釋：心不著名色，不生我我所見

五、清淨持戒的，「心不著名色」，即不著精神與物質的一切境相；內心又

無佛，諸法一相性常住。」

(3) 青目釋[龍樹造]·鳩摩羅什譯《中論》卷3〈觀法品 18〉(大正 30, 25a18-20)：
一切實者，推求諸法實性，皆入第一義、平等一相，所謂無相。如諸流異色、異味，入於大海則一色、一味。

(4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷50〈出到品 21〉(大正 25, 420c15-21)。

⁶¹³ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷10〈習相應品 5〉(大正 01, 485b6-16)：
世尊答曰：「阿難！無欲者，令解脫義。阿難！若有無欲者，便得解脫一切婬、怒、癡。是為，阿難！因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。阿難！多聞聖弟子因定便得見如實、知如真，因見如實、知如真，便得厭，因厭便得無欲，因無欲便得解脫，因解脫便知解脫，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。阿難！是為法法相益，法法相因，如是此戒趣至第一，謂度此岸，得至彼岸。」

(2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷445〈船等喻品 49〉(大正 07, 243b22-27)：
善現當知！此菩薩乘諸善男子、善女人等，善知此岸彼岸相故，便能攝受布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，如是乃至能攝受一切智、道相智、一切相智。由是因緣，此菩薩乘諸善男子、善女人等，不墮聲聞及獨覺地，速證無上正等菩提。

(3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷16〈1 序品〉(大正 25, 180a13-23)。

⁶¹⁴ 參見：

(1) 梁·僧伽婆羅譯《文殊師利問經》卷1〈上出世間戒品 12〉(大正 14, 497c6-17)：
文殊師利！是有戒人於佛法，不自觀身不著壽命，不著一切生得正行，是正住。文殊師利！是謂有戒於佛法，不著世間、不依世間得光明，無明闇、無所有，無自想、無他想、不著想，清淨戒不此岸、不彼岸、不中流，無所著、無所縛，無罪過、無漏。文殊師利！此有戒人於佛法及名色，心不執著，常平等饒益，常寂靜，心無我、無我所。是人如所說戒，住無所學，無解脫、無所作，是得上道，是清淨戒相。無勝戒、無定戒、無智慧戒，是聖人性不可得，是佛所歎戒，是空無與我等戒，能安聖定。若清淨定，成修行慧；以慧得智，以智得解脫。

(2) 宋·施護譯《佛說大迦葉問大寶積正法經》卷4(大正 12, 214b25-c2)。

⁶¹⁵ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷7〈舍梨子相應品 3〉(大正 01, 462a12-13)：
云何知漏如真？謂有三漏：欲漏、有漏、無明漏，是謂知漏如真。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷25〈序品 1〉(大正 25, 243b27-28)。

「不生我我所」執見。

癸六 小結

這樣的不著境相，不起執見，也就是總結上來的廣說，「是名為安住，真實淨持戒」了。

壬二 約持戒而進求究竟以明清淨

第二段，約持戒而進求究竟以明清淨。

癸一 過戒求聖道

六、清淨持戒的，「雖行持諸戒」，如比丘、比丘尼戒等，而謙下柔和，「其心不自」以為「高」而起僥慢。也「不以」持戒「為」最「上」的。

不以自己的持戒為了不起，不以受持的戒行為究竟，這就能進一步的，超「過戒」行而上「求聖道」。⁶¹⁶

寬泛的說，戒定慧都是聖道；徹底的說，唯有無漏慧才是聖道。佛法出世解脫的聖道特質，就在於此。

如清淨持戒而又能進求聖慧道的，「是名為真實清淨持戒」者的德「相」。

癸二 過戒、定而修習智慧

七、持淨戒的，不但「不以戒為最」上，也「不貴」重「(p.241)三昧」。

三昧是梵語，義譯等持，即正定。⁶¹⁷戒是世界悉檀，定是共世間學。如沒有

⁶¹⁶ 印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.38~39：

此處問要如何才能安住於戒中？持戒，最主要的是要使心及行為安「住於戒」中而不動，若犯了戒即是非住。

又問：如何才能夠不因為持戒而生起貢高我慢？一個人學佛，不論他是在家出家，都要持戒。當他受戒之後，自己能善持禁戒，見到別人持戒不清淨，不持戒，甚或敗壞戒行，他便會看不慣；越看別人不成樣子，就越覺得自己好，這就是因戒而起的貢高我慢。所以持戒精嚴的人，有時候會顯得高不可攀，好像別人要親近他都不容易。此由於他自己覺得好，別人太差的緣故。但這種現象，就大乘佛法來講，並不是件好事，所以這裏就問，怎樣才能持清淨戒而「不生於戒慢」？不但不起，還要「救於毀禁者」，對於犯戒者還要救助他，幫助他懺悔，喚起他的懺悔心而走上懺悔之路。即使是犯了重戒不通懺悔者，也要引發他的慚愧心，教導他多修功德，力求補救，這才合乎「大乘」戒之精神。

⁶¹⁷ 參見：

(1) 印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.12~13：

說到定，經中的名目不一。在佛功德「十力」的說明中，列舉了四類：

一、禪 (jhāna)，譯義為靜慮，舊譯作思惟修。二、解脫 (vimokkha)，舊譯為背捨。三、三摩地——三昧 (samādhi)，譯義為等持，定。四、三摩鉢底 (samāpatti)，譯義為等至，舊譯作正受。

四類中，禪是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處 (arūpāyatana)，合名八等至。再加滅盡定 (nirodha-samāpatti)，名為九次第 (定) 等至。這九定，是有向上增進次第的。

又如四禪，四無量 (appamāṇa)，四無色定，都是等至，合名十二甘露門 (amata-dvāra)。

三摩地，是空等三三摩地，有尋有伺等三三摩地。三摩地，也是一般定法的通稱。

中觀相應，都只是世間生死法，那有什麼可貴呢？

所以，能超「過此」戒定「二事」，而「修習於智慧」。這不是世俗的事相的智慧，是勝義觀慧，以觀一切法畢竟「空寂無所有」為法門的。⁶¹⁸

如能證入空寂無所有，那就是三乘「諸聖賢之」聖「性」。能這樣，才「是清淨持戒」，為十方「諸佛所稱讚」。

癸三 具無我慧，信解甚深空義

八、這樣的依戒而修慧，在智慧「心」中，即能「解脫身見」。不為我見所繫縛，且更能「除滅我我所」而不起。

這樣的無我慧，能深徹「信解於諸佛所行」的「空寂法」。這樣的「持聖戒」，「為」一切中最上妙的，「無有比」的了！

癸四 得淨智，才能具淨戒

九、末了，總貫這一意義說：「依戒」修定，能「得三昧」；依「三昧能修」勝義觀「慧」。與定相應的，名修所成慧。

「依因」此「所修慧」，能「速得於淨智」——無漏的聖智。⁶¹⁹「已得淨智」的，能所並寂，才是「具足清淨戒」。

辛四 結說

解脫，是八解脫。這四種名義不同，都含有多種層次或不同類的定法。

此外，如三摩四多 (samāhita) 譯義為等引；心一境性 (citta-ekagatā)；心 (citta)；住 (vihāra)，也都是定的一名（都沒有組成一類一類的）。

- (2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1215。
- (3) 印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，p.158。

⁶¹⁸ 參見：

- (1) [失譯]《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會〉(大正 11, 633c1-634a16)：
如是迦葉！菩薩欲學是寶積經者，應修習正觀諸法。云何為正觀？所謂真實思惟諸法。真實正觀者，不觀我人眾生壽命，是名中道真實正觀。……
- (2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.91~135：
依本經及中觀家的意思，正觀、中觀、真實觀，為同一含義的不同名詞。……不過觀有世俗的，勝義的不同；中觀是真實的思擇、推求，是勝義的觀。……

⁶¹⁹ 參見：

- (1) 舍利子說·玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷 5〈三法品 4〉(大正 26, 387c2-25)。
- (2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 42(大正 27, 217b29-c12)。
- (3) 訶梨跋摩造·鳩摩羅什譯《成實論》卷 16(大正 32, 366c7-11)：
三慧：聞慧、思慧、修慧。從修多羅等十二部經中生，名為聞慧，以此能生無漏聖慧，故名為慧。如經中說：羅畝羅比丘今能成就得解脫慧，雖聞達陀等世俗經典，以不能生無漏慧故，不名聞慧。
- (4) 印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.191~192：
如聞慧的成就，含攝得信根——於三寶諦理決定無疑，即是信智一如的表現。
思慧成就，由於淨戒的俱起，特別引發了深切的悲願，而成悲智交融的大乘不共慧。
修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。
現證無漏慧，以如如智，證如如理，如智如理平等不二，達到理智平等的最高境界；也是到達此一階段，四者才能圓具。

從如來的重頌來說，如來讚揚道共戒，而確認為應依戒而定，依定而慧 (p.242)，三學的次第增上不可廢，但不宜拘守於戒定。

這樣的圓滿清淨持戒，顯示了戒學與慧學的合一，法毘奈耶不二。⁶²⁰這樣的戒，才是正法，才是如來所稱讚的。

丁二 當機蒙益

戊一 舉經

說是語時，五百比丘不受諸法，心得解脫。三萬二千人遠塵離垢，得法眼淨。

戊二 略述當機眾得益之情況

如來宣說真實的聲聞法門，這裡已告一段落。如來說法，是不會沒有義利的，⁶²¹所以再敘述當時聲聞學者得益的情形。

經典的結集者，敘述當時法會的情形說：

己一 五百比丘心得解脫

如來「說是」——上面這些法「語時」，有「五百比丘」，當下「不受（取）諸法」。於一切法不再有所取著，而「心得解脫」。

經典中，或說「離貪欲故，心得解脫；離無明故，慧得解脫」；⁶²²或簡要說：「心

⁶²⁰ 參見：

(1) 印順法師，《寶積經講記》，〈懸論〉，pp.9~10：

在三學中，本經是特重於戒慧的。這也許是繼承佛陀根本教學的風格吧！……佛法是不離世間的，要處世而做到自他和樂，非戒不可；戒行是基於慈悲的同情。佛法即世間而出世解脫，這非智慧的達妄契真不可。這二者，戒如足，慧如目。從自證說，這才能前進而深入；從利他說，這才能悲智相成，廣度眾生。……在利他為先的大乘法中，如本經的著重戒慧，才是更契當於菩薩道的精神。

(2) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.140~141：

在佛法的開展中，法與毘奈耶（律），漸被對稱起來。法為真理與道德的實踐，毘奈耶為虛妄與不道德（煩惱、惡業）的除滅；原為同一內容，顯正與遮邪的兩方面。……雖有「法毘奈耶」的對稱，並無實質的不同意義。大概由於學處的制立，「五犯聚」與「五毘尼」的成立，法與律漸為不同的開展。繼承這一傾向，佛滅後的聖典結集，也就為法與律的各別結集。

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.176~177。

⁶²¹ 參見：

(1) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 325(大正 6，662b8-23)。

(2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 33(大正 27，173c18-23)：

世尊說法非全無因，或少因故，謂彼所說是謗世尊，世尊永離無義言故，所說稱量必饒益故，依田依器兩法兩故，有大因緣乃說法故，由此世尊所有言說，皆使有情獲大利樂。

⁶²² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·710 經》卷 26(大正 2，190b10-20)。

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1027 經》卷 37(大正 2，268b19-24)：

比丘！貪欲纏故，不得離欲；無明纏故，慧不清淨。是故比丘！於欲離欲心解脫，離無明故慧解脫。若比丘於欲離欲，心解脫身作證；離無明故慧解脫。是名比丘斷諸愛欲，轉結縛，止慢無間等，究竟苦邊。

得解脫」，這都指證得聲聞究竟的阿羅漢果說。⁶²³

阿羅漢，離見修所斷一切煩惱，心得解脫自在，不再為煩惱及世法所拘礙。⁶²⁴

己二 三萬二千人得法眼淨

此外，還有「三萬二千人」，聽 (p.243) 了佛的開示，也「遠塵離垢」。

斷除見所斷的煩惱（簡稱三結），名遠塵。

不起感生死報果的雜染業，名離垢。

那時般若現前，與正法——我空法空性相應，名「得法眼淨」。

法是正法；法眼是證覺正法的智慧眼。法眼契證正法，不與染惑相應，法性清淨，智慧清淨，所以叫法眼淨。

聲聞乘所說的法眼，與大乘所說（五眼之一）的法眼，多少不同，反而與慧眼相

(3) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.525～526。

(4) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.60～61。

⁶²³ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·5經》卷1(大正2, 1b24-c1)。

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·797經》卷29(大正02, 205b28-c6)：
爾時，世尊告諸比丘：「有沙門法及沙門果。諦聽，善思，當為汝說。
何等為沙門法？謂八聖道——正見乃至正定。
何等為沙門果？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。
何等為須陀洹果？謂三結斷。
何等為斯陀含果？謂三結斷，貪、恚、癡薄。
何等為阿那含果？謂五下分結盡。
何等為阿羅漢果？謂貪、恚、癡永盡，一切煩惱永盡。」

(3) 印順法師，《華雨集（二）》，pp.31～32：

佛與聖弟子，達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫，俱解脫二類。依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫；這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。佛為須深說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃。如從離煩惱，得漏盡智而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。

⁶²⁴ 參見：

(1) 印順法師，《般若經講記》，p.63：

阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺賊，三、無生。從阿那含而進斷五上分結，即上界的修所斷惑，得究竟解脫，名為阿羅漢。約他的恩德說：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。約他的斷德說：殺盡一切煩惱賊，名為殺賊。約他的智德說：徹證無生寂滅性，名為無生（得無生智）。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.46。

合。⁶²⁵得法眼，約證得聲聞初果——須陀洹果說。⁶²⁶

戊三 小結

總之，在當時的聽眾中，五百位出家比丘眾，已證果的聖者，得了阿羅漢。

還有在家或出家，沒有證悟的三萬二千人，也證得了初果。在家，出家，初學，久學，都隨機而得法益。

丙二 巧說

丁一 頓根退席

戊一 舉經

五百比丘聞是深法，心不信解，不能通達，從坐起去。

⁶²⁵ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262經》卷10(大正02, 67a8-18)：

尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵離垢，得法眼淨。爾時，闍陀比丘見法、得法、知法、起法，超越狐疑，不由於他，於大師教法，得無所畏。

恭敬合掌白尊者阿難言：「正應如是。如是智慧梵行，善知識教授教誡說法。我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空、皆悉寂、不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃，心樂正住解脫，不復轉還，不復見我，唯見正法。」

時，阿難語闍陀言：「汝今得大善利，於甚深佛法中，得聖慧眼。」

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷7〈1序品〉(大正25, 112b18-20)：

慧眼知諸法實相，法眼見是人、以何方便、行何法得道，佛眼名一切法現前了了知。

(3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷40〈4往生品〉(大正25, 349a26-b4)：

菩薩摩訶薩初發心時，以肉眼見世界眾生受諸苦患，心生慈愍，學諸禪定修得五通，以天眼遍見六道中眾生受種種身心苦，益加憐愍故，求慧眼以救濟之；得是慧眼已，見眾生心相種種不同，云何令眾生得是實法，故求法眼引導眾生令入法中，故名法眼，所謂是人隨信行，是人隨法行。……

(4) 印順法師，《般若經講記》，p.83：

慧眼，即「知實相慧」，此慧能徹見諸法的如實相，所以名慧眼。阿含經中，稱為法眼，法即實相的異名，與此所說的慧眼同一；與大乘經中的法眼不同。須菩提所說慧眼，即指聲聞的證智。

⁶²⁶ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·396經》卷15(大正02, 106c19-107a1)：

爾時，世尊告諸比丘：「譬如日出，周行空中，壞諸闇冥，光明顯照。如是，聖弟子所有集法，一切滅已，離諸塵垢，得法眼生，與無間等，俱三結斷。所謂身見、戒取、疑，此三結盡，名須陀洹，不墮惡趣法，必定正覺，趣七有天人往生，作苦邊。……」

(2) 後秦·弗若多羅共羅什譯《十誦律》卷26(大正23, 189b15-18)：

佛知其心隨意說法，得遠塵離垢，諸法眼生，見法得法、知法淨法度疑，不信他、不隨他、除疑悔，住初果中得無畏。

(3) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷66(大正27, 343c8-14)：

遠塵離垢於諸法中生淨法眼者，說前三果。謂諸具縛及離欲界五品染已，入正性離生，生淨法眼，得預流果。若離欲界六、七品染已，入正性離生，生淨法眼，得一來果。若離欲界乃至無所有處染已，入正性離生，生淨法眼，得不還果，令盡諸漏及得無漏。

(4) 唐·玄奘譯《大乘大集地藏十輪經》卷10〈獲益囑累品8〉(大正13, 776b23-25)：

復有無量無邊眾生，聞佛所說，遠塵離垢，於諸法中生淨法眼，得預流果。……

戊二 佛以方便，引導教化不得益眾

以下為「巧說」大科。

一般的正常說法，那些自以為然的小乘學者，不能得益。所以如來又別出方便善巧，來引導教化他們。

戊三 明頓根退席

先敘說鈍根的退席，(p.244) 如法華會上的五百位增上慢人一樣。⁶²⁷

當時，有「五百比丘，聞是」——上面所說的甚「深法」義，「心不信解，不能通達」。既不能因信順而起解，更不能深切的悟入，這當然對如來所說的法門，不得法味而興趣索然。

聽又聽不進去，坐著也無意義，所以就「從坐」位上「起」來，離開如來與法會而「去」了。

丁二 退席因緣

戊一 迦葉說

己一 舉經

爾時，大迦葉白佛言：「世尊！是五百比丘，皆得禪定，不能信解入深法故，從坐起去」。

己二 不能信證深法，故退席

庚一 退席眾皆得禪定

佛法難聞，這些比丘是應該知道的，怎麼會在法會中間離去呢？

大眾也許會覺得希奇，所以由本經的當機者——大迦葉出來說起，經如來開示以說明他們的退席因緣。

那「時，大迦葉」出來啟「白佛」說：「世尊！是五百比丘」，是一向重禪的，都修「得禪定」。

庚二 別明：禪那

禪，是梵語禪那的簡譯，譯義為 (p.245) 靜慮，是安靜中思慮，思慮而又安靜

⁶²⁷ 參見：

- (1) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷1〈方便品 2〉(大正 09, 7a5-11)：
爾時世尊告舍利弗：「汝已慇懃三請，豈得不說。汝今諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。」說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重及增上慢，未得謂得、未證謂證，有如此失，是以不住。世尊默然而不制止。
- (2) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷4〈五百弟子受記品 8〉(大正 09, 29a1-5)：
爾時五百阿羅漢於佛前得受記已，歡喜踊躍，即從座起，到於佛前，頭面禮足，悔過自責：「世尊！我等常作是念，自謂已得究竟滅度，今乃知之，如無智者。所以者何？我等應得如來智慧，而便自以小智為足。」
- (3) 隋·闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》卷1(大正 09, 139c28-140a4)。
- (4) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈地藏菩薩之聖德及其法門〉，pp.91~92：
- (5) 印順法師，《般若經講記》，p.61。

的定。

定是三昧，為心住一境的通稱。

禪也是定，但別指初禪到四禪。通別合舉，叫禪定。⁶²⁸

庚三 不能信證深法

大迦葉說他們得禪定，是重定的根機。不但「坐禪豈能作佛」，⁶²⁹修禪也豈能解脫！

重定而忽略慧學的根機，難怪他「不能信解」契「入深法」，就「從坐起」而「去」。這是大迦葉說他們退席，也就指示退席的問題所在。

戊二 如來說

己一 現緣

庚一 舉經

佛語迦葉：「是諸比丘，皆增上慢，聞是清淨無漏戒相，不能信解，不能通達。佛所說偈，其義甚深。所以者何？諸佛菩提極甚深故。若不厚種善根，惡知識所守，信解力少，難得信受。」

⁶²⁸ 參見：

- (1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 80(大正 27, 411b-412a)：
問：何故名靜慮？為能斷結故名靜慮。為能正觀故名靜慮。
若能斷結故名靜慮，則無色定亦能斷結應名靜慮。若能正觀故名靜慮，則欲界三摩地亦能正觀，應名靜慮。……如是說者：要具二義方名靜慮，謂能斷結及能正觀。……
復次，若能靜息一切煩惱，及能思慮一切所緣名為靜慮。……
復次，諸無色定有靜無慮，欲界三摩地有慮無靜，色定俱有故名靜慮。靜謂等引，慮謂遍觀，故名靜慮。
- (2) 印順法師，《勝鬘經講記》，p.177：
禪與正受，都是修止所成的定。「禪」那譯為靜慮，指色界四靜慮的根本定說。「正受」，梵語為三摩跋提，或譯為等至，指四無色定及滅受想定說。
- (3) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.122：
說到定法的淺深階段，先是四根本禪——初禪，二禪，三禪，四禪。禪是梵語，靜慮的意思，比較的定慧均等，所以佛法是特別重視此禪的。

⁶²⁹ 參見：

- (1) 宋·楚圓集《汾陽無德禪師語錄》卷 2(大正 47, 607c26-608a2)：
馬祖住菴時常坐禪，讓和尚將輒，於菴前磨。祖云：磨輒作什麼？讓云：作鏡。祖云：磨輒豈得成鏡？讓云：磨輒既不成鏡，坐禪豈得成佛！云：如何即是？讓云：譬如駕車，牛若不行，打車即是？打牛即是？磨輒作鏡慕同音，來問分明示本心，纔喚耕人迴面指，犁牛觸破古皇金。
- (2) 宋·道原纂《景德傳燈錄》卷 5(大正 51, 240c19-28)：
南嶽懷讓：道一住傳法院，常日坐禪。師知是法器，往問曰：大德！坐禪圖什麼？一曰：圖作佛。師乃取一磚，於彼庵前石上磨。一曰：師作什麼？師曰：磨作鏡。一曰：磨磚豈得成鏡耶？師曰：坐禪豈得成佛耶？一曰：如何即是？師曰：如人駕車不行，打車即是，打牛即是？一無對。師又曰：汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相，於無住法不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。

庚二 明：退席的現在因緣

如來因大迦葉說起，所以作進一步的說明。先說他們退席的現在因緣：

辛一 增上慢人不能信解、通達聖道戒

壬一 釋：增上慢

「佛」告「迦葉」：這五百位「比丘，皆」是「增上慢」人，增上慢是未得謂得。

他們修禪，以為禪是怎樣的深妙。有的修得初禪，自以為證初果；修（p.246）得四禪，自以為得四果。

自以為有修有證，究竟成辦的增上慢人，佛世也不少。⁶³⁰

壬二 不能信證聖道戒

在佛法中，如定慧不能平衡去修學，那就定心越深，心力越闇昧，也就越不能勝解深義。⁶³¹

所以這些重定而以為有修有證的比丘，「聞是」——上面所說的「清淨無漏戒相」——聖道戒，就「不能信解，不能通達」。

辛二 自無智力又為惡知識所守，故無法信受「極甚深」之法義

壬一 明：「極甚深」之法義

這雖因為他們的根鈍，也因為佛法的甚深，所以說：「佛所說」的真實清淨持戒「偈」，意「義」是極「甚深」的。這樣深的理由何在呢？

這因為「諸佛」的大「菩提」，現證最清淨法界，到達「極甚深」的最深奧處（如《般若經·深奧品》說）。⁶³²

⁶³⁰ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 17(大正 25, 189a11-24)：

佛弟子中亦有一比丘，得四禪生增上慢，謂得四道。得初禪時謂是須陀洹，第二禪時謂是斯陀含，第三禪時謂是阿那含，第四禪時謂得阿羅漢。恃是而止，不復求進，命欲盡時，見有四禪中陰相來，便生邪見，謂無涅槃，佛為欺我。惡邪生故失四禪中陰，便見阿鼻泥犁中陰相，命終即生阿鼻地獄。諸比丘問佛：某甲比丘阿蘭若命終生何處？佛言：是生阿鼻泥犁中。諸比丘皆大驚怪，此人坐禪持戒，所由爾耶？佛言：此人增上慢，得四禪時謂得四道故；臨命終時見四禪中陰相，便生邪見，謂無涅槃，我是阿羅漢今還復生，佛為虛誑，是時即見阿鼻泥犁中陰相，命終即生阿鼻地獄中。

⁶³¹ 參見：

(1) 印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，p.164：

定慧均衡：修學大乘法，如偏重禪定而定強慧弱，或偏重智慧而慧強定弱，都不能證深法性，成就如實慧。……

反之，如定功太深而慧力薄弱，也非佛法正道。因深定中，可以引發一種極寂靜、極微妙的特殊體驗，使身心充滿了自在、輕安、清快、妙樂之感。在這美妙的受用中，易於陶醉滿足，反而障礙智慧的趣證。所以經論常說：一般最深定境反而不能與慧相應，無法證悟。……

(2) 印順法師，《佛法概論》，〈戒定慧的考察〉，pp.236~237。

⁶³² 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·293 經》卷 12(大正 02, 83c13-17)：

這是最深最妙，非一切凡愚分別所能信解通達。

壬二 明：為惡知識所守

所以過去「若不」曾「厚種善根」，根鈍慧薄；現生又為「惡知識所守」護，那就難於信解了！

什麼是惡知識？說一切法有相——我相、法相、空相可得，是惡知識。

屬於惡知識，時常聽聞取相法門，習以成性，自然「信解力少」，對佛說的深義，「難得信受」奉行。

五百比丘的退席，也是自有因緣，不足深怪了！

己一 夙因 (p.247)

庚一 舉經

又大迦葉！是五百比丘，過去迦葉佛時為外道弟子，到迦葉佛所，欲求長短。聞佛說法，得少信心而自念言：是佛希有快善妙語！以是善心，命終之後生忉利天。忉利天終，生閻浮提，於我法中而得出家。是諸比丘，深著諸見，聞說深法，不能信解隨順通達。是諸比丘，雖不通達，以聞深法因緣力故，得大利益，不生惡道，當於現身得入涅槃」。

庚二 明：退席的過去因緣

現生的情形，每與過去有關，生命是這樣的因果相續，所以又說到他們的宿緣。

辛一 本為外道，聞過去佛說法而生天

「又，大迦葉！是五百比丘」，在釋迦佛以前，賢劫⁶³³第三佛「過去迦葉（飲

……此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。……

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》卷7〈深功德品 17〉(大正8, 566a11-13)。

(3) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈深奧品 57〉(大正8, 343c28-344a6)：

佛讚須菩提：「善哉，善哉！須菩提！汝為阿惟越致菩薩摩訶薩問是深奧處。須菩提！深奧處者，空是其義。無相、無作、無起、無生、(無滅)、無染、寂滅、離、如、法性、實際、涅槃，須菩提！如是等法是為深奧義。」

(4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷74〈燈炷品 57〉(大正25, 581b1-c21)。

(5) 印順法師，《華雨集（四）》，〈契理契機之人間佛教〉，pp.19~21。

⁶³³ 參見：

(1) 太虛大師，《太虛大師全書·第十一編、真現實論宗依論》，p.57：

大時量即佛陀學常用之「劫」(梵語 kalpa) 字，具云劫籥，意譯大時。而此劫籥，又大抵分為小、中、大劫之三種。小劫以此地球人類壽量增減計算，中劫以此地球人類始有終計算——住劫——，大劫以一恆星系之一度成住壞空計算。各大劫各有其名號，今賢劫(梵語 bhadrakalpa)。

(2) 印順法師，《藥師經講記》，p.81：

劫，梵語劫波，義譯為時分；有小劫、中劫、大劫。依佛法說，世界最初成立，人壽八萬四千歲，百年減一歲，慢慢減到人壽十歲時，又百年增一歲，一直增到八萬四千

光)佛時」，⁶³⁴本「為外道弟子」。

他們一起「到迦葉佛所」在，存心「欲求長短」；就是想在佛所說的法中，找些話來批評，說長說短。

他們的動機是不純的，但由於如來的方便善巧，他們「聞佛說法」，覺得很有意義，「得」起微「少信心，而自」己心裡想「念」說：「是佛」確乎「希有」！說的法門，真是「快善妙語」！

雖然屬於外道，不曾能徹底悔悟，修學佛法，但就「以是」對佛法的一念的「善心，命終之後，生忉利（三十三）(p.248)天」，受天國的福樂。⁶³⁵

辛二 後生人而出家修行，仍著諸見，不達深法

壬一 福盡，投生為人，出家仍著諸見

等到「忉利天」命「終」，因以前善念的餘力，現「生」南「閻浮提」，也就是佛時的印度。

「於我」佛「法中出家」，作了比丘。這五百人，得到了過去聽聞佛法的善果。

可是由於「是諸比丘」，過去作過外道弟子，「深著諸見」——我我所見，常見斷見等。

壬二 別明：戒禁取、見取

外道都有他自己的邪僻⁶³⁶見解，以印度來說，一是苦行主義，以無義利的禁戒為修行，叫「戒禁取」。⁶³⁷

一是修定（瑜伽）主義，以為種種深定，如無所有定，非非想定，能得涅槃，最上最妙，叫「見取」。⁶³⁸

歲；這樣的一減一增，名叫小劫；二十個小劫，為一中劫；八十個小劫為一大劫。

⁶³⁴ 參見：

(1) 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷1(大正01, 1c19-25)：

佛告諸比丘：「過去九十一劫，時，世有佛名毘婆尸如來、至真，出現于世。復次，比丘！過去三十一劫，有佛名尸棄如來、至真，出現於世。復次，比丘！即彼三十一劫中，有佛名毘舍婆如來、至真，出現於世。復次，比丘！此賢劫中有佛名拘樓孫，又名拘那含，又名迦葉。我今亦於賢劫中成最正覺。」

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷1〈序品1〉(大正02, 551b1-25)。

(3) 宋·法天譯《七佛經》卷1(大正01, 150a17-b4)。

⁶³⁵ 參見：印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.10。

⁶³⁶ 邪僻：亦作“邪辟”。1.乖謬不正。(《漢語大詞典(十)》，p.587)

⁶³⁷ 參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷58(大正30, 621c9-13)：

謂所受持隨順見取、見取眷屬、見取隨法。若戒、若禁於所受持諸戒禁中，妄計為最、為上、為勝、為妙，威勢執取，隨起言說：「唯此諦實，餘皆虛妄」。由此戒禁，能得清淨、解脫、出離，是名戒禁取。

(2) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.181~186。

⁶³⁸ 參見：

安住於外道的見著中，是不容易解脫的。⁶³⁹

壬三 不能通達深法，退席而去

這五百位比丘，前生作了外道弟子，受到異見的深厚熏染，所以「聞」迦葉佛「說深法」，雖覺得希奇難得，到底「不能信解隨順通達」。

這種外道僻見的等流因果，一直到現在作了佛弟子，還是偏好禪定，不能信解隨順通達深法，甚至退席而去。

辛三 聞深法雖不通達，仍得大利益

不過聽聞了佛法，「一歷耳根，萬劫不失」。⁶⁴⁰所以五百「比丘雖不通達」，但「以」聽「聞深法」義的「因緣力」，種下清淨法種，還是「得大利益」。

如過去「不生惡道」，而生（忉利）天上人間；(p.249)現在「當於現身，得」徹底的覺證而「入涅槃」。這些大利益，都從過去偶聞佛法而來。

如文殊師利菩薩，曾因反對甚深法而墮地獄。但文殊菩薩說：現在想起來，能這樣的大智慧，於佛法得大成就，還是從那一次聽聞深法而來。⁶⁴¹

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 58(大正 30, 621c4-8)：

見取者，於六十二諸見趣等，一一別計為最、為上、為勝、為妙，威勢取執，隨起言說：「唯此諦實，餘皆虛妄。」由此見故，能得清淨、解脫、出離，是名見取。

(2) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.178。

⁶³⁹ 參見：

(1) 印順法師，《唯識學探源》，p.13：

取有欲取、見取、戒禁取、我語取四種。取是攝受執著追求的意義；因為內心執取自我（我語取），所以在家人執取五欲（欲取），出家人（外道）執取種種錯誤的見解（見取），與無意義的戒禁（戒禁取）。因種種執取的動力，而引發身、語、意的一切行動，不論它是貪戀或者厭離這個生命和塵世，都要招感未來三有的果報。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.108～109：

取有欲取、見取、戒禁取、我語取「四取」。因了愛的染著繫縛，由染著而去追求執著，就是取。因愛取煩惱的衝動，造種種非法的身語惡業；縱然生起善業，也總是在自我的執著下，是有漏的生死業。

(3) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.171～172；《中觀論頌講記》，p.323。

⁶⁴⁰ 參見：

(1) 唐·實叉難陀譯《地藏菩薩本願經》卷 2〈見聞利益品 12〉(大正 13, 788b24-27)：是善男子、善女人！於睡夢中具見地藏菩薩現無邊身，於是人處授灌頂水，其人夢覺，即獲聰明，應是經典，一歷耳根，即當永記，更不忘失一句一偈。

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，pp.245～246：

如將「此」差別「緣」分別起來，也「有二種」差別：「一者，近緣」：如有眾生，於現生中，見到佛菩薩現通說法，即發心，修行，能迅「速」的「得度」證果。佛菩薩所作的助緣，能迅速成就解脫，所以名為近緣。「二者，遠緣」：如有眾生於現生中，蒙佛菩薩的教化，或不能立即發心；或發心而不能起行；或修而不能於今生，要「久遠」後才能「得度」。然還是為眾生作了緣的，不過是遠緣罷了。經中說：「一歷耳根，永劫不失」。當時雖不見發生什麼影響，未能發心，修證；但將來的發心解脫，還是遠由於最初見佛聞法的熏習力。……

⁶⁴¹ 參見：

(1) 姚秦·鳩摩羅什譯《諸法無行經》卷 2(大正 15, 759a23-761a29)。

所以，不論懂與不懂，信與不信，能聽聞甚深法義，功德比一切都希有！

丁三 如來巧化

戊一 聲聞不能教化

己一 舉經

爾時，佛語須菩提言：「汝往將是諸比丘來」！須菩提言：「世尊！是人尚不能信佛語，況須菩提耶」？

己二 釋義：明如來教化的勝妙

對於這退席的增上慢比丘，如來怎樣巧化呢？先明聲聞的不能化，以顯出如來教化的勝妙。

那「時，佛」告「須菩提」。須菩提是梵語，譯義為善現；⁶⁴²在聲聞法中，稱「解空第一」。⁶⁴³

(2) 道略集《雜譬喻經》卷 1(大正 04, 523c13-28)。

(3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 6〈序品 1〉(大正 25, 107a25-108a18)。

(4) 印順法師，《永光集》，〈大智度論之作者及其翻譯〉，p.99。

⁶⁴² 參見：

(1) 印順法師，《般若經講記》，p.27：

須菩提，是梵語，譯作空生或善現。傳說：他誕生時，家內的庫藏財物忽然不見；不久，財物又自然現出，所以立名須菩提。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.162：

……須菩提 (Subhūti) (譯為善業、善現) 想：我要去見佛嗎？……

⁶⁴³ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 43〈根本分別品 2〉(大正 01, 703c8-11)：
如是須菩提族姓子以無諍道，於後知法如法。

知法如真實，須菩提說偈，此行真實空，捨此住止息。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 46〈放牛品 49〉(大正 02, 795c22-24)：
又問：「汝等頗見須菩提比丘不乎？」

諸比丘對曰：「唯然，見之。」

佛告之曰：「此諸上人皆是解空第一。」

(3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 11(大正 25, 136c22-29)：

佛以是般若波羅蜜甚深法，為舍利弗說。

問曰：若爾者，何以初少為舍利弗說，後多為須菩提說？若以智慧第一故應為多說，復何以為須菩提說？

答曰：舍利弗，佛弟子中智慧第一；須菩提於弟子中，得無諍三昧最第一。無諍三昧相，常觀眾生，不令心惱，多行憐愍；諸菩薩者，弘大誓願以度眾生，憐愍相同，是故命說。

(4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 40(大正 25, 356a17-24)。

(5) 印順法師，《般若經講記》，pp.26~27：

本經以須菩提為當機者。在般若法會中，須菩提是聲聞行者，不是菩薩，那他怎能與佛問答大乘呢？這因為般若雖但為大乘，而密化二乘。又因為他與般若法門相契：第一、他是解空第一者，是證得無諍三昧者，於性空深義能隨分徹了。其次，他有慈悲心，哀愍眾生的苦迫，所以不願與人諍競。得大智慧，能從慈悲心中發為無諍的德行，有菩薩氣概，所以《般若經》多半由他為法會的當機者。

(6) 印順法師，《性空學探源》，p.74、p.255；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.633；《空

如來要他去教化說：「汝往」他們那裡去，「將是諸比丘」回「來！須菩提」說：「世尊！是人尚」且「不能信」(p.250)受「佛」的「語」言，何「況」我「須菩提」呢？還會聽我的話嗎？

在《般若經》中，須菩提為菩薩說般若，真是法門龍象。但只是正常的教化，遇到特殊根機，要運用特出的方便，便沒有辦法。

這可見大乘的善巧，不是小乘聖者可及的！

戊二 如來方便調伏

己一 現同分身化

庚一 舉經

佛即化作二比丘，隨五百比丘所向道中。

庚二 釋義

如來自己負起了方便教化的責任。

「佛即化作二」位「比丘」，與他們的身分一模一樣。而且跟「隨五百比丘所」走「向」的「道」路「中」，在他們後面行去。

這是如來的同事攝化。你與他一樣，同一身分，使他們有親切共同的感覺，就可以接近他們，談起話來。否則，身分如相距過遠，就難以接近教化了。

己二 起同分勝解 (p.251)

庚一 方便引發

辛一 舉經

諸比丘見已，問化比丘：「汝欲那去」？答言：「我等欲去獨處修禪定樂。所以者何？佛所說法，不能信解」。諸比丘言：「長老！我等聞佛說法，亦不信解，欲至獨處修禪定行」。

辛二 佛化現成重禪之比丘

如來不但化現同樣的身分——比丘，而且還示現同樣的勝解——重禪。

壬一 諸比丘問

化現的二位比丘前進，那「諸比丘見」到了，一見如故。

覺得自己離如來的法會，而這二位也離開了，所以「問化比丘：汝欲那」裡「去」？當然還不知道這二位，也與自己一樣。

壬二 化比丘答：修禪定聞妙

化比丘就「答」道：「我等欲去」清淨的山邊林下，「獨處」而「修禪定」，去體味禪定的現法「樂」。⁶⁴⁴

之探究》，p.22。

⁶⁴⁴ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷47(大正25, 400a5-8)：

如佛說有四修定：一者、修是三昧，得現在歡喜樂；二者、修定得知見，見眾生

是的，禪定必發輕安，與輕安相應的身心喜樂，的確極為勝妙！特別是第三禪樂，多少修行人，貪著了禪樂，為定力所拘縛⁶⁴⁵呢！⁶⁴⁶

這二位比丘，還說明他要修禪的「所以」然。因為我倆對於「佛所說法，不能信解」；既然聽不出什麼好處，還是修禪定為妙。

壬三 同志願：獨處修禪定

說到這裡，「諸比丘」就說：「長老！（佛世，比丘們相互的（p.252）尊稱）⁶⁴⁷我等」還不是那樣！

「聞佛說法」，也「不」能「信解」，所以也想到清淨處，「獨處修禪定行」呢！這樣，不但是身分同，意境也同，竟然是志同道合了！

庚二 真實勸離

死；三者、修定得智慧分別；四者、修定得漏盡。

(2) 世親造·玄奘譯《俱舍論》卷 28(大正 29, 150a16-18)：

《契經》復說四修等持：一、為住現法樂，二、為得勝知見，三、為得分別慧，四、為諸漏永盡，修三摩地。

(3) 印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.151~158：

為什麼要修定，修定有什麼功德？經論中說：有「四修定」：一、為了「現法樂」（住）；二、為了「勝知見」；三、為了「分別慧」；四、為了「漏永盡」。為了得到這四種功德，所以行者要修禪定。

一、為得「現法樂」：現法是現生（不是來生）的。修習禪定的，能得到現生的安樂，這不是一般欲界所有的喜樂。……從初禪到四禪的「現法樂」，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安……

二、為得「勝知見」：得勝知見，又可分三類：一、修光明想……二、修淨想……三、發神通……

三、為得「分別慧」：修學禪慧的，依佛法說，要從日常生活中去學……平時心寧靜明了，那進修禪慧，也就會順利而容易達到了。……

四、為得「漏永盡」：……定力也能伏斷煩惱，卻不能根除煩惱，「諸漏永盡」，是要依智慧的。……契空（無相、無願）而淨除一切煩惱，才能得涅槃解脫。無常、無我我所——空慧，要依定而發，所以說：「依定發慧，依慧得解脫」。

四修定中，前二是通於世間的，外道也能修得；如佛弟子依慧而得解脫，那前二也是佛弟子修得的方便。不過，如偏重前二行，不免有俗化與神化的可能！

⁶⁴⁵ 拘縛：束縛；拘束。（《漢語大詞典（六）》，p.480）

⁶⁴⁶ 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.122：

在這欲界，有從生理而引發的苦受，從心理引起的憂受。一到初禪，從欲樂煩動而來的憂苦，不會再起了。那時，由於出離欲樂而生起喜樂：喜是內心的喜悅，樂是（身心的）輕安。

到了二禪，雖同樣的有喜樂，但那是「定生喜樂」，不像初得離欲而生的那樣衝動。

然喜悅到底是躍動的，所以進入三禪，稱為「離喜妙樂」，喜悅也沒有了。此定的樂受，到達了世間樂的頂點。所以形容極樂，每說「如入第三禪樂」。當然，這是不能與解脫煩惱的「離繫樂」相比的。

到第四禪以上，樂受也平息了，唯是一味的平靜的捨受。這比起有衝動性的喜樂來，實在是更高的福樂！

⁶⁴⁷ 印順法師，《般若經講記》，p.27：

長老，是尊稱。凡年高的；或德高的，如淨持律儀、悟解深法、現證道果，都稱長老。

辛一 舉經

時化比丘語諸比丘言：「我等當離自高逆諍心，應求信解佛所說義。所以者何？無高無諍，是沙門法。所說涅槃名為滅者，為何所滅？是身之中有我滅耶？有人、有作、有受、有命而可滅耶？」諸比丘言：「是身之中，無我、無人、無作、無受、無命而可滅者，但以貪欲、瞋、癡滅故名為涅槃」。化比丘言：「汝等貪欲、瞋、癡，為是定相可滅盡耶？」諸比丘言：「貪欲、瞋、癡不在於內，亦不在外，不在中間，離諸憶想，是則不生」。化比丘言：「是故汝等莫作憶想！若使汝等不起憶想分別法者，即於諸法無染無離；無染無離者，是名寂滅。所有戒品，亦不往來，亦不滅盡。定品、慧品、解脫品、解脫知見品，亦不往來，亦不滅盡。以是法故，說為涅槃。是法皆空、遠離，亦不可取。汝等捨離是涅槃（p.253）想，莫隨於想，莫隨非想，莫以想捨想，莫以想觀想。若以想捨想者，則為想所縛。汝等不應分別一切，受想滅定，一切諸法無分別故。若有比丘滅諸受想得滅定者，則為滿足，更無有上」。

辛二 反省自身，當自離驕慢、諍勝心

那「時」，大家情投意合，邊走邊談，如來即開始教化，先要大家自謙而起反省。

「化比丘」對「諸比丘」說：「我等」不能信受佛說，但不能就此拒絕，自以為然。我們應「當離自高」的驕慢，與佛說相違「逆」的「諍」勝「心」！

佛說的話，可能有他的道理，我們「應」尋「求信解佛所說」的深「義」。如覺得自己的勝妙，而不能虛心的探求佛說，那與出家法不相合。

為什麼呢？「無高，無諍」，謙和柔順，才「是沙門法」呢！⁶⁴⁸說到這裡，大家開始平心靜氣的，思惟佛法。

辛三 舉問答而思惟法義

壬一 第一問答：思惟「滅繫」之真義

化比丘以大家公認的涅槃為論題，而進一步的引發大家去正確觀察：

癸一 化比丘問

⁶⁴⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·567經》卷21(大正02, 150a5-11)：

復問長者：「云何法一義種種味？」

答言：「尊者！謂貪有量，若無諍者第一無量，謂貪者是有相，恚、癡者是有相，無諍者是無相。貪者是所有，恚、癡者是所有，無諍者是無所有。復次，無諍者空，於貪空，於恚、癡空，常住不變易空，非我、非我所，是名法一義種種味。」

(2) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷101〈功德寶花敷菩薩會34〉(大正11, 567c27-568a3)：

復次，須菩提！是五蘊者屬於因緣，若屬因緣則不屬我不屬眾生，若不屬我不屬眾生是則無主，無主則無取，無取則無諍，無諍論者是沙門法，如手畫空無有觸礙。修行如是空平等性超過世間。

(3) 北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷13(大正13, 88c3-12)。

佛「所說」的，我們所趣求的，不是「涅槃」嗎？這是毫無疑問的。

涅槃的意義是滅，那被「名為滅」的，究竟「何所滅」——滅些什麼而名為滅呢？

在 (p.254) 「是身」「中，有我」可「滅」嗎？還是「有人、有作、有受、有命而可滅」嗎？

我、人、作、受（壽）命，都是自我，生命主體的異名。⁶⁴⁹

癸二 諸比丘答：三毒滅名涅槃

「諸比丘」從佛出家修學，習於無我的教說，所以說：「是身」只是色、受、想、行、識五蘊的和合；此「中」是「無」有「我，無」有「人，無」有「作，無」有「受，無」有「命而可滅」的。

既無我可滅，那為什麼稱為滅呢？一分聲聞弟子，堅執的這樣說：雖沒有我，但法是有的。⁶⁵⁰有煩惱就有業，有煩惱業就有生死，就不得涅槃。如斷卻煩惱，即得涅槃寂滅。

這五百比丘，也是這樣的見解，所以說：沒有我可滅，「但以貪欲、瞋、癡」——三不善根「滅，故名為涅槃」，這就是涅槃的所以名為滅了。⁶⁵¹

⁶⁴⁹ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 1(大正 08, 221c12-19)。
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 35(大正 25, 319b-c)。

⁶⁵⁰ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·335 經》卷 13(大正 02, 92c16-25)：

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

- (2) 印順法師，《性空學探源》，p.61：

從阿含看，「我無法有」，是釋尊常常說到的。如《雜含》第 335 經說：「有業報而無作者。」第 1202 經說：「唯有空陰聚，無是眾生者。」作者與眾生，是「我」的異名，釋尊都說它是無。業報、陰聚等「法」，卻說它是有。而第 262 經說須陀洹得法眼淨的時候，謂：「不復見我，唯見正法。」很明顯的，在聖者體驗所得的境界中，是「我無法有」的。釋尊又曾說過：「見苦則不見於我，若見於我則不見苦。」從各方面看來，「我無法有」，可說是釋尊說法的基本方式。問題是在：「我無」，所無的是什麼樣的我？「法有」，是怎樣的有？假有或實有？這在各家各派，雖作了種種的解釋，但「我無法有」，總是可以代表佛法與外道不共的特色。

- (3) 印順法師，《空之探究》，〈部派——空義之開展〉，pp.81~85。

⁶⁵¹ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·490 經》卷 18(大正 2, 126b2-6)：

閻浮車問舍利弗：「謂涅槃者，云何為涅槃」？舍利弗言：「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃」。復問舍利弗：「有道、有向，修習、多修習，得涅槃耶」？舍利弗言：「有，謂八正道，正見乃至正定」。

- (2) 印順法師，《空之探究》，〈部派——空義之開展〉，p.117：

壬二 第二問答：思惟「三毒」有無定相

諸比丘以為有貪、瞋、癡可滅而名為涅槃，所以住定修心，以定地的煩惱不起為勝妙，病根就在這裡了！

癸一 化比丘問

「化比丘」就此進一步的發問，讓大家反照內觀。「汝等」所說的「貪欲、瞋、癡，為是」有決「定相可滅盡」嗎？定相，即自性。

這意思說：你們覺得貪、瞋、癡法，一一有決定性，才說可（p.255）以滅盡嗎？

癸二 諸比丘答：離諸憶想分別，三毒即不生

「諸比丘」不但過去曾聽聞深法，現在也聽到過，只是不曾深切思惟。

現在一經化比丘的詰責，立刻覺到什麼是貪、瞋、癡的定相呢？如貪、瞋、癡有他的決定自性，那也就有一定的著落。

屬於外境嗎？屬於內心嗎？在內心外境的相關中嗎？都不是的，所以說：

「貪欲、瞋、癡不在於內」：如在內，離境相的惑亂，也應可以生起，而其實不然。

也「不在外」：如屬外境，那就與心無關了！

也「不在中間」：中間只是內外相關的假名；不在內，不在外，當然中間也不可得了。

那貪欲、瞋、癡是什麼呢？諸比丘引述佛說：煩惱都從憶想分別而生。⁶⁵²這樣，如「離諸憶想」分別，「是」貪等就「不生」，這就名為滅了。

辛四 化比丘進一步啟導教導：離分別遠無別，超相對證絕待

壬一 約斷煩惱說：離分別即於諸法無染無離

諸比丘知道憶想分別為煩惱本，所以要憶想不生，才名為滅。不知道，煩惱無自性，憶想分別也無自性；只要不起憶想分別，就無所謂滅不滅了。

「化比丘」這樣的進一步啟導他們：你們既知道這樣，那「汝等」就切「莫

另一方面，「貪空、瞋空、癡空」——一切煩惱空的經義，顯然的沒有受到說一切有部論師的注意。

《雜阿含經》是以「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡」來表示涅槃（nirvāṇa）與無為（asaṃskṛta）的。「貪空、瞋空、癡空」的空，也與涅槃有關。

⁶⁵² 參見：

- (1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 92(大正 30, 825c27-826a7)。
- (2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.412：

取相分別與顛倒煩惱，有因果的關係。為什麼要憶想分別呢？經中說是不正思惟。不能正確的如其法相而了知思考，所以就執著境相；由執著境相，就起憶想分別；由憶想分別，就起貪等的顛倒煩惱了。反過來，煩惱是由顛倒來，顛倒是由妄想分別有，妄想分別是從不正思惟生。滅除煩惱，即與他相反，從如實正觀下手，也可以不言而喻了。

作憶想」分別了！

「若使汝等不起憶想分別法」，也就是於一切法而不起憶（p.256）想分別，
「即於諸法無染無離」。

沒有三不善可得，有什麼可染著呢？又有什麼可離呢！如「無染無離」，即離一切憶想的戲論，「是名寂滅」，也就是涅槃了。

壬二 約修道說：五分法身皆空，亦不可取

上來約斷煩惱說，下約修道說：道是戒、定、慧、解脫、解脫知見——五分法身。

癸一 舉經明：戒品不往來，也不滅盡

從前舍利弗涅槃了，弟子均頭沙彌，非常悲哀。佛就曾啟發他：戒滅盡了嗎？……解脫知見滅盡了嗎？

換句話說：入涅槃，一切功德都沒有了嗎？⁶⁵³現在也同樣的，約五分法身來說寂滅。「所有戒品（品就是分）」，也「不往來」，也「不滅盡」。

這是說：戒品也是畢竟空的，沒有自性，所以不像實有論者那樣，以為涅槃以前，從現在往過去，從未來來現在，流轉於三世中。⁶⁵⁴入了涅槃，灰身滅智⁶⁵⁵而不可得。

⁶⁵³ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·638經》卷24(大正02, 176c2-177a13)。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷18〈四意斷品 26〉(大正02, 639c10-641a26)。

(3) 印順法師，《性空學探源》，p.124。

(4) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.161~162：

佛的大弟子舍利弗，在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀（Cunda）沙彌（或譯作均提、均頭），處理好了後事，帶著舍利弗的舍利（遺骨）、衣鉢，來王舍城見佛。阿難聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也！世尊」（《雜阿含經》卷24，大正2，176c）！……

戒身等五身，就是「五蘊」。眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名「五分法身」。……

⁶⁵⁴ 印順法師，《勝鬘經講記》，p.219：

聲聞學者，如經部說等：滅諦無為，是非實有法，如火滅、衣燒一樣。一切有部等，雖說擇滅無為實有，而無餘涅槃中，身智都泯。

⁶⁵⁵ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.313~315：

如來涅槃以後，還是生前一樣的存在，這便成了常見；若說如來涅槃後，什麼也沒有，這就成了斷見。這本是十四不可記中，不作答覆的問題。但為了眾生的信受，也就不能不說明這一問題。在小乘學派中，約有三派解說不同：

一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。……如來證入涅槃，滅去有漏的身相，當然沒有三十二相八十種好的存在了。依他們說，智慧是身心和合而發生的，身心既然沒有了，智慧當然也是泯滅不起了的。……這一解說，是不容易為一般世俗知見所信受的。

然從法性空的第一義來說，戒品本不來不去；本來不生，也不會滅盡。所以不落三世，超越生滅。

癸二 例同餘法身

「定品、慧品、解脫品、解脫知見品」，也這樣的「不往來」，「不滅盡。以是法」性寂滅，「故說為涅槃」。

癸三 小結

「是法」，一切「皆空」，皆「遠離」，了無礙著。這樣的即空即離，也「不可取」著。

如取空，取遠離，取涅槃，(p.257)就不是空、遠離，不是真涅槃了。

壬三 離憶想分別即超越想、非想

癸一 勸離「涅槃想」

諸比丘著於一切法實有，所以想從禪定求得涅槃。不但以為有煩惱可斷，也以為有涅槃可得。

上已顯示煩惱本空，涅槃也不可得。但對於涅槃，還得激發勸離。

癸二 憶想不與涅槃相應

所以化比丘又說：「汝等」應「捨離是涅槃想」！勿以為涅槃如何如何，這都是憶想分別。此心切「莫隨於」憶「想」，憶想是不與涅槃相應的。

也「莫隨非想」，以為不憶想就得了！以為不憶想，早就是憶想了。

癸三 勿以「想」捨「想」

切「莫以」憶「想」來「捨」憶「想」；只此捨離一念，就是憶想分別，怎麼能離憶想呢？也切「莫以想」來「觀想」。

以憶想觀憶想，是以分別觀分別，順世俗的觀行，是不可能引入勝義自證的。「若以想捨想」，以想觀想，不能脫離憶想的罣索，「為想所縛」而不得解脫。

癸四 小結

二、依上座部說：如來涅槃後是灰身而不泯智的。如來涅槃後的身相，雖然沒有了，但如來的功德智慧，是經多劫而修成的，不能說與身相也同樣的泯沒了，如來的智慧德，證入涅槃，是存在的。……

三、依大眾部說：如來的壽命、身相、神通威力，都是無量無邊遍一切處的。釋尊的雙樹入涅槃，祇是捨棄了人間的應化身，如來的真身，是永恆常在莊嚴圓滿的。這種說法，與大乘經的思想，非常一致。

大乘經，特別是開示如來真常不變的經典，針對如來涅槃無色的見解，而一再說到有色。如來涅槃的相好莊嚴，屬於清淨的微細的物質，不同於一般的有漏色相。如《央掘魔羅經》說：「解脫色是佛，非色是二乘」。這說明大乘涅槃，不同於小乘涅槃的灰身。小乘是以涅槃為無色（無智）的。《大涅槃經》也說：「捨無常色，獲得常色」。如來雖然捨棄了五蘊假合的無常之身，而獲得了常住不變的清淨色身。這在真常妙有的大乘經中，處處都如此說。

這一段，對於取相修行，世俗假想觀，作徹底的評判！⁶⁵⁶

壬四 結說：一切諸法，本無分別

癸一 依憶想分別，不得受想滅定

然後總結的說：你們知道受想滅定是最高勝的，那就「不應」憶想「分別」這「受想滅定」。

因為「一切諸法」，本「無分別」，分別即與法不相（p.258）應了。

「若有比丘」，能「滅諸受想得滅定」，那就是修行目的的「滿足」。「更無有上」的涅槃了。

癸二 別明：滅受想定

這裡的受想滅定，與一分聲聞學者（一分大乘）所說不同。

子一 一分聲聞學者

一分聲聞學者，以受想為「心行」，有了受想，就一定有心。有了受與想，情感的，知識的一切分別，一切苦惱，都無法避免。⁶⁵⁷

從厭患受想下手，滅受想即一切心心所法滅而不起，名為滅受想定。

這是阿那含（三）果以上的聖者，為了身心的勞累，所以修此以暫滅心心所法，與涅槃相似。⁶⁵⁸

子二 大乘法說（與一分學者）

⁶⁵⁶ 參見：

(1) 印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.73~74：

勝解的假想觀，是不能得究竟解脫的，但也有對治煩惱，斷除（部分）煩惱，增強心力的作用，所以釋尊應用某些方便來教導弟子。假想觀中，主要是不淨觀，如青瘀想，膿爛想，骨想等。障礙出家弟子的猛利煩惱，是淫欲愛，為了對治貪淫，佛開示不淨觀法門。……改善不淨觀的修習，一方面，佛又開示入出息念法門；一方面，由不淨觀而轉出淨觀。如八解脫的第三解脫，八勝處的後四勝處，十遍處的前八遍處，都是淨觀。不淨觀與淨觀，都是緣色法的，假想的勝解所成。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.403：

勝解作意對修持有助益的，但不能得解脫。勝解觀成就，自心所見的不淨或清淨色相，與事實不符，所以是「顛倒作意」。

⁶⁵⁷ 參見：印順法師，《大乘起信論講記》，p.384：

心行，即心、心所的一切活動，受想等都是。心行是剎那生滅無常的，無常的所以是苦。

⁶⁵⁸ 參見：印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.251~252：

滅盡定，或者講「滅受想定」。修滅盡定的人，雖然也是息這個「想」，滅「受」及「想」，使它不要起來，但是他知道這是暫時的，不是永遠的究竟辦法，所以他只是「暫止息想作意為先」。……

無想定是凡夫定，滅盡定是聖人的定，是要得了三果以上的聖者，或者是得了四果阿羅漢果，或者是大菩薩、佛才有的。所以說滅盡定和上面的無想定不同，它的目的是休息一下，……得到了滅盡定的話，一切的心心所法寂然不動，不起了。不曉得的人以為這叫涅槃了，其實不是的，還不是涅槃，但是，那個境界同涅槃非常類似的。……

但一分學者與大乘法說：滅受想定為淨智現前，徹證究竟法性的深定。⁶⁵⁹

有受就有取著，有想就有分別；於一切而不起憶想分別，超三界尋思所行境，名為滅受想定。

得滅受想定，即安住無所取著的涅槃，究竟無上！

丁四 受教得脫

己一 舉經

化比丘說是語時，五百比丘不受諸法，心得解脫。來詣佛所，頭面禮足，在一面立。

己二 釋義

「化比丘說是語時，五百比丘」就「不受諸法，心得解脫」，得阿羅漢（p.259）果。如來教化的善巧方便，真是不可思議！

這些比丘，本已修得深定；修所斷的煩惱，可能幾乎已斷盡了。所以一經善巧開導，即斷盡三界一切見修所斷煩惱，得究竟解脫。⁶⁶⁰

既證阿羅漢果，也就能於如來所說深法，信解隨順通達；不再偏滯於禪定，所以還「來詣佛所」在。

到了，以「頭面禮」佛「足」，向佛致最敬的接足禮，然後退「在一面」，靜靜的「立」著。這麼一來，佛是心心相印，⁶⁶¹而大眾卻不免驚疑了！

⁶⁵⁹ 參見：印順法師，《攝大乘論講記》，p.430：

三、「離想受滅寂靜」：無分別智是無受想心行的，但受想心行俱滅的滅盡定，雖是聖者所得的，還不是無分別智，所以還要離去這樣的想受滅的寂靜，才是般若無分別智。

⁶⁶⁰ 另參見：

(1) 彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 66(大正 30, 668a20-29)：

復次，云何見道所斷法？謂薩迦耶等五見，及依諸見起貪、瞋、慢，若相應無明、若於諸諦不共無明，於諦疑等，及往一切惡趣業等，是名見道所斷法。

云何修道所斷法？謂一切善有漏法，一切無覆無記法，除先所說諸染污法，餘染污法，是名修道所斷法。

云何非所斷法？謂一切有學出世間法，一切無學相續中所有諸法。此中若出世法，於一切時自性淨故，名非所斷；餘世間法，由已斷故，名非所斷。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.151~152：

修行斷煩惱說：可分為二種，即見道所斷的，與修道所斷的。見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於真理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相還生起種種的錯亂染著。例如鴉片，嗜好的如以為是有益的，這是顛倒是非；如了解它是毒品，不再以為好的，即顛倒想除。此如見斷的見諦所斷。可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著；如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：「理必頓悟，事則漸消」。證見的悟道，不是一切都成就了，還得從現實生活去不斷練磨（修），消除不合理的染著。

⁶⁶¹ 印順法師，《佛在人間》，p.5：

假使你我的慧眼，比愛克司光更強，那就能透過這好像實在的巨物，顯發它的真相。不但彼此慧眼的光芒，在這共同的對象上接觸，融成不二；還能互相覲面相見。這就叫「心心

丙三 密說

丁一 密論自證

戊一 修學歷程

己一 舉經

爾時，須菩提問諸比丘言：「汝等去至何所？今何從來？」諸比丘言：「佛所說法，無所從來，去無所至」。又問：「誰為汝師？」答言：「我師先來不生，亦無有滅」。又問：「汝等從何聞法？」答言：「無有五陰、十二入、十八界，從是聞法」。又問：「云何聞法？」答言：「不為縛故，不為解脫故」。又問：「汝等習行何法？」答言：「不為得故，不為斷故」。又問：「誰調伏汝？」(p.260) 答言：「身無定相，心無所行，是調伏我」。

己二 略述「密說」一科之要義

此下「密說」一科，從文段來說，這是五百比丘回來，須菩提與他們作一連串的問題。他們本著自證的心境而答覆，正如中國禪者的作風一樣。⁶⁶²

因他們的密說自證法門，使法會大眾得益不少，所以別出此一科，以明正化、巧化以外，還有這密化一途。這一連串問答，可分三段：

己三 六番問答，問修學歷程

一、六番問答，問修學歷程：

庚一 第一問答

那「時，須菩提」見五百比丘回來了，心裡不免希奇，當然大眾都有此感。如來曾命須菩提去勸他們回來，自己無能為力而謙辭了。

辛一 問：去至何所？從何處來？

現在他們卻自己回來了，這裡面定有一番因緣，所以就「問諸比丘」：「汝等」離此而「去」，是到「何所」在？「今」又「從」「何」處「來」？

這是想從他們的去處，以了解他們為什麼回來。

辛二 答：無所從來，去無所至

「諸比丘」卻本著自證的心境作答：「佛所說」的，一切「法無所從來，去」時也「無所至」。不見一法有來處，不見一法有去處。

佛說「不來不去」；或說「不來而來，去無所至」。⁶⁶³一切本來如此，怎麼問我

相印」，「與十方三世諸佛同一鼻孔出氣」。凡是佛弟子，能在聽聞思惟中獲得這緣起正法的正見，就是信解見佛。能在定慧的實踐中通達，就是證悟見佛。

⁶⁶² 印順法師，《華雨集（四）》，〈中國佛教瑣談〉，p.163：

禪宗接引學眾的方便，馬祖（弘法於西元七五〇後）等以後，作風大有變化，如彈指擊咳，揚眉瞬目，推倒禪床，棒喝交施……可能會引起懷疑過去傳法說的可信性。那麼，「拈華示眾」，「破顏微笑」的心心相印而付囑，就適合當前的禪風了。而且，禪師們輕視經論，自稱「最上乘」，這一傳說也是很適合的。從此，「拈華微笑」，被一般看作「禪源」，禪宗是從「拈華微笑」而來的。

⁶⁶³ 參見：

們的來蹤去跡呢？

庚二 第二問答：誰為汝等師

須菩提聽了 (p.261)，立刻意會到他們有了深徹的契入，這一定從誰聽法修學了。所以「又問」：那「誰為汝」等的「師」長？

比丘們「答」道：說起「我」們的「師」長，那是「先來不生」，以後也「無有滅」。

這是說：佛弟子以法為師，此外還有什麼師呢？法性本來不生滅，我們就這樣的依法、順法而修證罷了！

庚三 第三問答

辛一 問：從何聞法

須菩提聽懂他們的意思，依正法為師，「又問」：那「汝等從何」而「聞法」呢？這是說：你們從什麼處悟入？

辛二 答：無有蘊、處、界等

諸比丘「答」：「無有五陰」——五陰即五蘊的舊譯，色、受、想、行、識為五陰，陰是聚集義。

無有「十二入」——入是處的舊譯。眼、耳、鼻、舌、身、意六根，為內六入；色、聲、香、味、觸、法六塵，為外六入。內外六入，為識所因處，所以叫入。

無有「十八界」，界是類別義。十二處加眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，總名十八界，即一一法有十八類別。

辛三 依三科明：我我所不可得

諸比丘的答意是：無有五陰、十二入、十八界；也就是五陰、十二入、十八界性空不可得，我們「從是」而「聞法」悟入。

蘊、界、處三科，為佛對眾生的分析，以明我我所不可得。

或者又執 (p.262) 著蘊、界、處為實有自性，不解性空，所以如來說法，如本

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·335經》卷13(大正02, 92c16-25)。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷49(大正02, 819c5-24)：

不起於色，亦不依色而起於識。不起於聲，不依聲而起於識。……無有我、人、壽命、士夫、萌兆、有形之類。若眼起時，亦不知來處；若眼滅時則滅，亦不知去處。無有而眼生，已有而眼滅，皆由合會諸法因緣。……耳、鼻、舌、身、意亦復如是。無有而生，已有而滅，亦復不知來處，亦不知去處，皆由合會諸法因緣。是謂長者，名為空行第一之法。

(3) 印順法師，《般若經講記》，p.63：

一般以為來去是動的，沒有來去，那即是不來(不去)的靜止了。其實，不來(不去)即是住；如沒有來去的動相，那裡還有不來不去的靜止相！緣起法中，靜不能離動，離動的靜止不可得；動也不離於靜，離靜的動相也不可得。來與不來，無非是依緣假合，在通達性空離相的聖者，是不會自以為是不來的。

經的中道正觀，都以觀蘊、處、界空為方便；諸比丘也是這樣的聞思而悟入。

庚四 第四問答

須菩提「又問」：你們到底為了什麼——為斷煩惱嗎？為了生死嗎？為得解脫嗎？為成佛嗎？到底為什麼去「聞法」，觀空而悟入呢？

諸比丘「答」道：我們「不」是「為」了繫「縛」，也「不」是「為」了「解脫」而聞法。

這意思說：煩惱本性空寂，本無所縛，怎麼為這繫縛的斷除而聞法？解脫也本性空寂，怎麼為這解脫的求得而聞法呢？這正是「不除妄想不求真」⁶⁶⁴了。

庚五 第五問答

須菩提接著「又問」：修證的動機，是已經明白了。但「汝等習行何法」而得入呢？

諸比丘「答」道：我們所修行的法門是：「不為」了有所「得」，也「不為」了有所「斷」。無所得無所斷的法門，不是別的，就是般若波羅蜜。

庚六 第六問答

須菩提知道他們已得調伏，如牧牛調馬，已馴順如法，⁶⁶⁵所以「又問」：「誰調伏」了「汝」等呢？

諸比丘「答」道：誰能調伏誰呢？只是通達「身無」決「定相」，「心無所行」——沒有所緣慮的影像。

身空心寂，就「是」這樣的「調 (p.263) 伏」了「我」們。換句話說：因身空心寂而得調伏。

戊二 究竟解脫

己一 舉經

又問：「何行心得解脫」？答言：「不斷無明，不生明故」。又問：「汝等為誰弟子」？答言：「無得無知者，是彼弟子」。又問：「汝等已得，幾何當入涅槃」？答言：「猶如如來所化入涅槃者，我等當入」。又問：「汝等已得已利耶」？答

⁶⁶⁴ 參見：唐·玄覺撰，《永嘉證道歌》卷1(大正48, 395c9-16)：

絕學無為閒道人，不除妄想不求真，無明實性即佛性，幻化空身即法身，法身覺了無一物，本源自性天真佛，五陰浮雲空去來，三毒水泡虛出沒，證實相無人法，剎那滅卻阿鼻業，若將妄語誑眾生，自招拔舌塵沙劫，頓覺了如來禪，六度萬行體中圓，夢裏明明有六趣，覺後空空無大千，無罪福無損益，寂滅性中莫問覓。

⁶⁶⁵ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·909經》卷32(大正2, 227c12-228a9)。
(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·102念經》卷25〈4因品〉(大正1, 589a25-b5)。
(3) 印順法師，《成佛之道》，(增注本)，pp.119~120：

說到修習禪定的方法，不外乎調攝身心。「調」是調伏，調柔，人心如懶惰的劣馬，不堪駕御；又如惡性牛，到處踐踏禾稼，必須加一番訓練降伏功夫，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。

言：「自利不可得故」。又問：「汝等所作已辦耶」？答言：「所作不可得故」。又問：「汝等修梵行耶」？答言：「於三界不行，亦非不行，是我梵行」。又問：「汝等煩惱盡耶」？答言：「一切諸法畢竟無盡相故」。又問：「汝等破魔耶」？答言：「陰魔不可得故」。

己二 八番問答，約究竟解脫作問

二、八番問答，約究竟解脫作問，

庚一 第一問答

辛一 問：何行心得解脫

須菩提「又問」：你們是心得解脫了；但是以「何行心」——什麼心行「得解脫」呢？以貪心得解脫，還是以無貪心得解脫？以瞋行心、癡行心得解脫，還是離癡心得解脫呢？

這是都不能得解脫的。如說貪心，貪心是煩惱，怎麼能得解脫？如說離貪心，離貪心就是解脫，怎麼能得解脫？難道解脫心又得解脫嗎（這些，並如中觀法門所明（p.264））？

辛二 答

比丘們約明無明作「答」：「不斷無明」，也「不生明」。煩惱本無所斷，般若（明）本來不生；這樣的通達，即得解脫。所以非無明心行，也非明心行。

庚二 第二問答

辛一 問：汝等誰的弟子

須菩提「又問」：究竟解脫的聲聞，是依師的（如中國禪者，即使悟入了，也要求師印證）；「汝等」不在佛的法會中得悟入，那你們是「誰」的「弟子」呢？

辛二 答

諸比丘「答」：凡「無得無知者」，我們就「是」他的「弟子」。

無得，是無有法而可證得；無知，是無智為能證。無知無得，即理智一如的聖證。⁶⁶⁶聖者是理和同證，心心相印，所以誰能無知無得，誰就印證了我們，我

⁶⁶⁶ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 7(大正 08, 271c7-17)：

舍利弗言：「如須菩提所說，無知無得。」

須菩提言：「有知有得不以二法。今以世間名字故有知有得，世間名字故，有須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛。第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。」……

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 53(大正 25, 439a7-14)。

(3) 印順法師，《無諍之辯》，pp.129~130：

性空是不礙緣起的，緣起的即但是假名，這又是中觀的特義。……世間名字故有，是說：染淨因果，凡聖迷悟，這一切，惟有世俗名言識（通後得智）所得的假名；如以正理觀察而求自性有，自相有法（勝義有），即都不可得。如以為非假名有，經過智慧的抉擇，完全不能成立。……

(4) 印順法師，《我之宗教觀》，p.161：

們為他的弟子。

庚三 第三問答

辛一 問：幾時當入涅槃

須菩提「又問」：「汝等」已得究竟解脫，那「幾」時「當入涅槃」呢？

涅槃為畢竟空寂性的現證。入涅槃，聲聞法以為阿羅漢最後死了，不再受生死，而契入畢竟不生的寂滅性。

辛二 答

須菩提以此相問，諸比丘「答」道：「猶如如來所化」的化人「入涅槃」了，那「我等」也「當入」涅槃。

但是，如來的所化，如幻如化，幻起而無所從來，幻滅而無所至。幻性本空，示現生死而不落生死，不落三世。

這樣的化人，有什麼涅槃（p.265）可入？還有什麼時間呢！比丘們現證寂滅，達一切如幻如化，就是「涅槃亦復如幻如化」，⁶⁶⁷這有什麼定相可問呢？

庚四 第四問答

辛一 問：已得己利耶

須菩提「又問」：這樣，「汝等」是「已得己利」了！聲聞以自己的生死解脫為己利，須菩提也就這樣的問。

辛二 答

諸比丘「答」：己利嗎？有自己才可說己利；不見有自己可得，那有什麼己利呢？所以說：「自利不可得」。

其實，這才真能得自利呢！聲聞證究竟果，都以四句話來表示自己的證境：

「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。⁶⁶⁸

庚五 第五問答

以下，須菩提就以其中二句來「問」：「汝等所作」的證涅槃事，「已」成「辦」了嗎？

諸比丘「答」：「所作」是「不可得」的。沒有所作可得，這才成辦了自己的所

法字引申為真理，「正法」、「妙法」，與「實相」、「真如」的意義相通。但在「法」的實踐中，聖者們所有理智一如的內容，稱為「法」，也就是「菩提」（覺）、「涅槃」（寂滅）。菩提是覺，但「正覺」、「無上覺」，決不同於一般的知，而是真理的體現。

⁶⁶⁷ 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 8(大正 08, 276a18-b9)。
- (2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 55(大正 25, 448c-449a)。

⁶⁶⁸ 參見：

- (1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1 經》卷 1(大正 02, 1a12-14)。
- (2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 1〈七法品 1〉(大正 01, 422b24-26)。
- (3) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 4〈護心品 10〉(大正 02, 563c25-27)。
- (4) 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷 2(大正 01, 12a21-24)。

作。

庚六 第六問答

「又問」：「汝等」已「修梵行」嗎？上問證滅，此問修道。

諸比丘「答」：「於三界」法而「不行」，也「非不行」，這「是我」們所修的「梵行」。

如有行可修，行於三界，那是生死行；如什麼都不行，那也就不成修行，所以非行非不行。

庚七 第七問答

須菩提「又問」：「汝等」的「煩惱」，都斷「盡」了嗎？

諸比丘「答」：「一切諸法」空寂，「畢竟（p.266）無盡」滅「相」可得；煩惱也一切法所攝，怎麼可說盡呢！

庚八 第八問答

辛一 問：破魔了嗎

須菩提「又問」：「汝等破魔」了嗎？

魔是惡者，為生死法的攝屬者。究竟解脫，即不落魔界，所以說破魔。

辛二 別明：魔之涵義

魔有煩惱魔、陰魔、死魔、天魔四類，⁶⁶⁹這裡約五陰魔說。五陰——五蘊為生死法，眾生取著五蘊，從蘊生取，不離生死，所以說五陰為魔。

辛三 答

⁶⁶⁹ 參見：

- (1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 51(大正 02, 827a20-22)。
- (2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 13-14(大正 08, 318b-323a)。
- (3) 西晉·無羅叉譯《放光般若經》卷 10-11(大正 8, 72c-76b)。
- (4) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 56(大正 25, 458c3-8)：
如《經》說魔有四種：一者、煩惱魔；二者、五眾魔；三者、死魔；四者、自在天子魔。此中以般若力故，四魔不能得便：得諸法實相，煩惱斷則壞煩惱魔，天魔亦不能得其便；入無餘涅槃故，則壞五眾魔及死魔。
- (5) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.184~185：
四魔是：
(一)、煩惱魔，這是眾生心中的魔，由此障礙一切功德善法。
(二)、五蘊魔，眾生的有漏身心，雜染不淨，即是魔。有身即為饑渴冷暖等所困惱，有心即起種種煩惱。
(三)、死魔，發心修行，每因無常到來，使善法不得成就，故稱死為魔。也可說：死為大苦惱事，所以是魔。
(四)、天魔，即他化自在天。
前三魔，即眾生自己的有漏身心，後一才是外來的。現在，佛斷盡一切煩惱，即降伏煩惱魔。得法身，即降伏蘊魔。清淨法身，無為常住，即降伏死魔。得不動三昧，神通自在，即降伏天魔。四魔都降伏了，所以如來超「出一切世間」。若屬世間，即落於魔數。

現在諸比丘「答」道：「陰魔」性空「不可得」，就這樣的破了陰魔。

戊三 解脫以後

己一 舉經

又問：「汝等奉如來耶」？答言：「不以身心故」。又問：「汝等住福田耶」？答言：「無有住故」。又問：「汝等斷於生死往來耶」？答言：「無常無斷故」。又問：「汝等隨法行耶」？答言：「無礙解脫故」。又問：「汝等究竟當至何所」？答言：「隨於如來化人所至」。

己二 五番問答，約解脫以後作問

三、五番問答，約解脫以後作問：

庚一 第一問答

辛一 問：汝等奉如來耶

經上來的問答，已表示諸比丘已確實究竟解脫，所以須菩提「又問：汝等奉如來」嗎？奉是承事供養的意思。

佛弟子從佛出家，法恩深極，理應供養承事，以報世尊的法恩。一切供養中，法供養最上。⁶⁷⁰法供養，是依法修行，知法證法，契合如來教化的本懷。

辛二 答

所以 (p.267) 諸比丘「答」道：當然供奉如來，但這是「不以身心」的。不是以身體侍奉如來；也不是心念佛恩，感激不盡。

我們是達身心空不可得，是真奉佛。

庚二 第二問答

辛一 問：汝等住福田耶

須菩提「又問」：「汝等住福田」嗎？

阿羅漢，義譯為應供——應受世間的供養。阿羅漢身心清淨，真能受人的供養，能報施主的恩德。

凡布施供養阿羅漢的，得大果報，如像種子種在良田裡一樣。所以阿羅漢，住福田位，應受世間的供養。

辛二 答

⁶⁷⁰ 參見：

- (1) 唐·玄奘《大般若波羅蜜多經》卷 572〈陀羅尼品 13〉(大正 07, 957b10-13)：
天王當知！我於過去初聞此頌即為他說，時有八千諸有情類俱發無上正等覺心。是故，天王！以法供養最為第一。何以故？諸佛無上正等菩提從法生故。
- (2) 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 6〈藥王菩薩本事品 23〉(大正 09, 53b10-16)：
其中諸佛同時讚言：「善哉，善哉！善男子！是真精進，是真法供養如來。若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、幡蓋及海彼岸栴檀之香，如是等種種諸物供養，所不能及；假使國城、妻子布施，亦所不及。善男子！是名第一之施，於諸施中最尊、最上，以法供養諸如來故。」

諸比丘「答」：是的，為眾生作福田，是因為心「無有住」；如有所住著，就不是福田了。

從前禪宗有一故事：有婆子建一草庵，供養一位禪者，已二十年。後經婆子的考驗，那禪者還是心有所住，不能佛魔平等，善惡一如。於是放火燒了草庵說：二十年供養了一位光頭俗漢。⁶⁷¹

也就是說：心有所住，就不值得供養，不名福田。

庚三 第三問答

須菩提「又問」：那「汝等」已「斷於生死往來」，不再受生死了？

諸比丘「答」：一切法「無常無斷」，生死也無常無斷。這對世俗來說，既不是常在生死，也不是斷盡生死；這有什麼往來不往來呢！

這在大乘，即於畢竟空寂中，悲願內熏，盡未來際而不離（p.268）生死。如是聲聞乘，就於畢竟空寂中，一切戲論永息。

庚四 第四問答

須菩提「又問」：這樣，「汝等」是「隨法行」了！一切依於法，順於法，與法相應，叫（法）隨法行。

諸比丘「答」：是的！隨法行，不是隨什麼，不隨什麼。

法——正法性無在無不在，所以於一切「無礙」而得「解脫」，是隨法行。無礙解脫，也就是不思議解脫，一一無非解脫門。

庚五 第五問答

辛一 問：究竟當至何所

須菩提最後「又問」：「汝等究竟當至何所」在呢？也就是問究竟的歸趣。

現在是解脫了，無所謂了生死不了生死，無所往而不解脫。難道就這樣下去嗎？隨世間法說，總該有一究竟的歸趣。

辛二 答：已得已利耶

諸比丘「答」：究竟的歸趣，當然是涅槃了。但涅槃如幻如化，畢竟空寂，實沒有能入所入，能到所到可說。

如一定要問究竟，那我們是「隨於如來」所化的「化人」；化人「所至」處，也就是我們所到達處。而化人實無所至，那我們也無所謂究竟到達處了。

這五百位比丘，是如來化人所教化的，所以在問答深義中，也就當地風光，以

⁶⁷¹ 參見：

(1) 元·道泰集《禪林類聚》卷 11(卍新續藏 67, 68a15-18)：

昔有一婆子供養一庵主，經二十年，常令一二八女子送飯、給侍，一日令女子抱定云：正恁麼時如何？庵主云：枯木倚寒巖，三冬無暖氣，女子歸舉似婆。婆云：我二十年只供養得箇俗漢！遂遣出，燒却庵。

(2) 宋·普濟集《五燈會元》卷 6(卍新續藏 80, 140c13-16)。

化人為喻。⁶⁷²

丁二 時眾開解 (p.269)

戊一 舉經

須菩提問諸比丘時，有五百比丘不受諸法，心得解脫。三萬二千人，遠塵離垢，得法眼淨。

戊二 釋義

「須菩提問諸比丘」，諸比丘一一以自證的境地作答，這等於隱密的在宣說甚深法門。所以那「時」就「有五百比丘，不受諸法，心得解脫」，證阿羅漢果。

還有「三萬二千」出家或在家「人」，聽了也「遠塵離垢，得法眼淨」，證得了初果。

從這些看來，須菩提起初不願勸化諸比丘，這時又與諸比丘問答，實是在如來教化中，擔負一種助佛揚化的責任。如真以為須菩提不能不知，就誤會了！

⁶⁷² 參見：

- (1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈問住品 27〉(大正 08, 275b20-c4)：
須菩提語諸天子：「汝等法應不知我無所論說，乃至我不說一字亦無聽者。何以故？諸字非般若波羅蜜，般若波羅蜜中無聽者，諸佛阿耨多羅三藐三菩提無字無說。諸天子！如佛化作化人，是化人復化作四部眾——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——化人於四部眾中說法。於汝意云何，是中有說者、有聽者、有知者不？」
諸天子言：「不也，大德！」
須菩提言：「一切法皆如化，此中無說者、無聽者、無知者。……」
- (2) [失譯]《大寶積經》卷112〈普明菩薩會 43〉(大正 11, 634a26-28)：
譬如幻師，作幻人已，還自殘食。行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。
- (3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷54〈天主品 27〉(大正 25, 448b9-16)。
- (4) 印順法師，《寶積經講記》，pp.127~129。