

從七佛通偈談佛法四大宗趣——四悉檀

呂勝強 (2019.7.25/2019.8.1 於正信佛青會)

一、「七佛通偈」之法源、緣起及意旨

二、「七佛通偈」之修道次第

【附論】南北傳修道次第之著重點不同：三增上學與四預流支

三、四悉檀的意旨

四、一切聖典與四悉檀

五、四悉檀與「七佛通偈」、印度佛教、一切聖典、中國佛教之關係

【附】〈菩提長老比丘對於「覺音四部尼柯耶注」與「四悉檀」關連性的看法〉

六、四悉檀「方便與究竟」之分辨

七：導師抉擇佛法之信念與四悉檀

一、「七佛通偈」之法源、緣起及意旨

北傳《增壹阿含經》、南傳《長部》、南北傳《法句經》及各部派《戒經》共同教示：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」，由於文義通一切佛，所以《出曜經》解說為：「諸佛世尊，教誡後人。……賢聖相傳，以至今日」。這是作為一切佛的教誡，所以稱為「七佛所說通戒偈」（過去七佛轉法輪初期尚未正式制戒時之道德教誡偈頌）。

（一）「七佛通偈」之法源：諸佛常法

除《銅鑠戒經》外，其餘六本，都有七佛所說波羅提木叉偈（●編按）。在《長部》的《大本經》中，說到七佛的故事。又廣說毘婆尸佛（Vipaśyin）事，及毘婆尸說波羅提木叉三偈。漢譯的《長阿含經·大本經》，僅說一偈，與「七佛偈」中毘婆尸佛所說的相合。而《長部·大本經》所說的三偈，與「七佛偈」中的毘婆尸佛、迦葉佛（Kāśyapa）、毘舍浮佛（Viśvabhū）所說偈相合。依文句論證，論定七佛所說偈，是基於《大本經》毘婆尸佛所說偈，增廣而成，似乎是可以這麼說的。然從另一觀點去看，覺得未必如此。經師結集的經典，凡說到七佛的，都出發於「佛佛道同」的立場。《大本經》的結集，列述七佛的故事，意趣也是一樣的。詳說毘婆尸佛（七佛中的第一位）事，以及毘婆尸佛說波羅提木叉偈，只是舉為代表而已。毘婆尸佛說偈，其餘的六佛，在結集《大本經》的時代，結集者的心目中，有沒有說波羅提木叉偈？這答案是不會否定的。例如《大本經》所說的三偈，作毘婆尸佛說；或如「七佛偈」中，作為三佛所說。又如「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」一偈，《大本經》作毘婆尸佛說；《根有戒經》作釋迦牟尼佛說；其餘的「戒本」，都作迦葉佛說：這到底是那一位佛說的

呢？由於文義通一切佛，所以《出曜經》解說為：「諸佛世尊，教誡後人。……賢聖相傳，以至今日」。這是作為一切佛的教誡，所以稱為「七佛所說通戒偈」。依佛法的意趣來說，這些偈頌——一偈、三偈，或者多偈，是被傳說為七佛所說的（佛佛道同）波羅提木叉。指定為某佛所說，本沒有必要（如上所說，傳為某佛所說，並無一定）；作為某佛所說，也不外乎「指方立向」一樣，容易為一般信眾所接受而已。七佛所說波羅提木叉偈，分別配屬七佛，是《銅鑠戒經》以外，各部「戒經」的一致傳說，其成立是不會遲於《大本經》的。詳說的，如大眾部所傳的《增壹阿含經》及《摩訶僧祇律》，這本是持法者（經師）所結集的。（《原始佛教聖典之集成》，pp.123-124）

●阿含經七佛（南傳同）

《長阿含經》卷1《大本經》：「過九十一劫，有毘婆尸佛；次三十一劫，有佛名尸棄；即於彼劫中，毘舍如來出。今此賢劫中，無數那維歲；有四大仙人，愍眾生故出：拘樓孫、那含、迦葉、釋迦文。」（CBETA, T01, no. 1, p. 1, c27-p. 2, a3）

●七部戒本：《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《四分律》、《五分律》、《銅鑠戒經》、《解脫戒經》、《根本說一切有部毘奈耶》。

唐義淨在武后時（七〇〇——七一〇）所譯的《根本說一切有部毘奈耶》等，是有部的律，與西藏所傳的一致。但在四分律宗完成的當時，很少人去注意他。此外，魏瞿曇般若流支譯的《解脫戒經》，為飲光部的戒本。（《以佛法研究佛法》，p.240）

「《銅鑠律》：從印度傳入錫蘭，現在為緬甸、泰、柬、寮——南方五國佛教所傳承的廣律，以巴利語（Pāli）書寫；這是赤銅鑠部（Tāmasāṭīya）的廣律（簡稱《銅鑠律》）。銅鑠部自稱上座部（Sthavira），又稱分別說部（Vibhajyavādin）。在部派統系中，這是屬於上座部中的分別說部，從分別說部流出的赤銅鑠部。」（《原始佛教聖典之集成》，p.67）

「《根本說一切有部毘奈耶》，與《十誦律》同為說一切有部的廣律，但組織與內容，都多少不同。《十誦律》的傳譯，在西元五世紀初；而《根本說一切有部毘奈耶》，漢譯為西元八世紀初，藏譯在九世紀中。所以稱《十誦律》為有部律，《根本說一切有部毘奈耶》為新有部律，是不妨這樣說的（但新與舊的分判，極易引起誤會）。」（《原始佛教聖典之集成》，p.75）

●編按：波羅提木叉

釋尊時代的佛法，有法與毘奈耶——律二者。法是展轉傳誦的；律是半月半月誦說的，即《波羅提木叉戒經》。（《佛法概論》p.32）

如律 (vinaya) 部中，作為僧伽軌範的「學處」(śikṣāpada)，當眾制為一定的文句，為佛陀時代的成文法。編成部類，成為半月半月誦說的「波羅提木叉」(Prātimokṣa)。(《原始佛教聖典之集成》，p.11)

佛就制訂不同的戒條，如五戒、十戒等，使學者對於身語行為的止惡行善，有所遵循。因此，稱為波羅提木叉，意義為別解脫戒。這是逐條逐條的受持，就能「別別」的「得」到「解脫」過失。(《成佛之道（增註本）》p.179)

《增壹阿含經》卷 44〈十不善品 48〉：「於此賢劫有佛，名為迦葉，出現世間。爾時，彼佛亦二會聖眾，初會之時四十萬眾；第二會時三十萬眾，皆是阿羅漢。二十年中無有瑕穢，恒以一偈，以為禁戒：

「『一切惡莫作， 當奉行其善，
 自淨其志意， 是則諸佛教。』」(CBETA, T02, no. 125, p. 787, a25-b2)

《長阿含經》卷 1《大本經》：「佛告諸比丘：『今此城內，比丘眾多，宜各分布，遊行教化，至六年已，還集說戒。』時，諸比丘受佛教已，執持衣鉢，禮佛而去。』……如是至于六年，天復告言：『六年已滿，當還說戒。』時，諸比丘聞天語已，攝持衣鉢，還槃頭城，至鹿野苑毘婆尸佛所，頭面禮足，却坐一面。」

佛時頌曰：

「如象善調，隨意所之；大眾如是，隨教而還。」

「爾時，如來於大眾前上昇虛空，結加趺坐，講說戒經：忍辱為第一，佛說涅槃最，不以除鬚髮害他為沙門。」(CBETA, T01, no. 1, p. 10, a11-27)

《長部大本經(第 1 卷-第 14 卷)》卷 14：「諸比丘！實於此時，毘婆尸世尊、阿羅漢、等正覺者，對比丘僧伽誦波羅提木叉：

『忍辱苦行為第一	涅槃第一諸佛說
出家不惱害他人	沙門亦不害他者
<u>不造一切之惡因</u>	<u>一切善業全具足</u>
<u>自己心意徧清淨</u>	<u>此乃諸佛之教誡</u>
不為爭議不加害	攝護波羅提木叉
於食事知分量者	離人寂靜臥坐處
修習高潔增上心	此乃諸佛之教誡』」

(CBETA, N06, no. 4, p. 319, a14-p. 321, a1 // PTS. D. 2. 49 - PTS. D. 2. 50)

長部 14 經/譬喻大經（莊春江譯）

比丘們！在那裡，毘婆尸世尊、阿羅漢、遍正覺者對比丘僧團這麼誦說波羅提木叉：

『忍辱、忍耐是最高的苦行，諸佛說涅槃是最高的，
「惱害他人者」不是出家者，傷害他人者不是沙門。

一切惡的不作，善的具足，

自心的淨化，這是諸佛的教說。

不非難、不惱害[他人]，在波羅提木叉中自制，

在食物上知量，以及邊地的住處，

在增上心上努力，這是諸佛的教說。』(長部 14 經/譬喻大經)

《泰國大藏經小部經》卷 1：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛法。」
(CBETA, B06, no. 6, p. 290, b18)

(法藏部)《四分律》卷 35：時諸比丘欲夜集一處說法，……佛言：「不應爾。
聽應極少下至說一偈一偈者：『諸惡莫作，諸善奉行；自淨其意，是諸佛教。』
若不肯者，當如法治。(CBETA, T22, no. 1428, p. 817, b1-8)

(大眾部)《摩訶僧祇律》卷 30：「如尊者難陀長語教誡尼，應作是說：「諸惡莫作，諸善奉行；自淨其意，是諸佛教。姊妹！此是教誡，欲聽者便聽，去者任意。」」
(CBETA, T22, no. 1425, p. 475, b29-c3)

(上座系雪山部)《毘尼母經》卷 2：「爾時有眾多比丘在一處，皆根鈍無所知，
有賊難不得就餘寺說戒，法事不成。佛聞已教諸比丘：『汝等當略說戒。』「諸惡莫作、諸善奉行、自淨其意、是諸佛教。」是名略說戒。』(CBETA, T24, no. 1463, p. 809, b14-18)

《十住毘婆沙論》卷 13〈略行品 27〉：「如法句中說：諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。有一法攝佛道，菩薩應行，云何為一？所謂於善法中一心不放逸，如佛告阿難：我不放逸故，得阿耨多羅三藐三菩提。」(CBETA, T26, no. 1521, p. 92, a21-28)

《解脫戒經》卷 1：「毘婆尸如來，六十八百千，阿羅漢眾中，說此解脫戒：忍辱第一義，佛說涅槃最，出家惱他人，不名為沙門。」(CBETA, T24, no. 1460, p. 659, b7-11)

(北傳)法救纂集《法句經》卷 2〈述佛品 22〉：「觀行忍第一，佛說泥洹最，捨罪作沙門，無燒害於彼。不燒亦不惱，如戒一切持，少食捨身貪，有行幽隱處。意識以有點，是能奉佛教。諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」
(CBETA, T04, no. 210, p. 567, a25-b2)

（南傳）《法句經》〈佛陀品〉第 183 頌：「一切惡莫作，一切善應行，自調淨其意，是則諸佛教。」【●了參法師（葉均）譯】

南傳《法句經》卷 1：

「一八三

不作一切惡，應當行諸善，自淨之己意，此為諸佛教。

一八四

諸佛說涅槃最勝，忍辱為最上苦行，出家實無害他者，惱他不稱為沙門。

一八五

不誹及不害，嚴守戒律儀，飲食知足量，靜處坐獨居，專念增上定，此為諸佛教。」(CBETA, N26, no. 9, p. 31, a12-p. 32, a1 // PTS. Dhp. 27)

●【附】摘自印順導師〈法句序〉：《法句》為「始進者之鴻漸，深入者之奧藏」《法句》，或譯法跡。法是佛弟子所行與所證的。跡是形跡、足跡。依足跡去尋求，可以達到所到的地方。引申此義，聚集多「名」，能因此而圓滿的詮表意義，即名為句（此如中國所說的「筌蹄」）。釋尊的教說，不外乎「法說、義說」；略集詮法詮義的要偈，即名為「法句」、「義句」。與《法句》相對的「義句」，見於法藏部的《四分律》（卷三九、五四），與我國舊譯的《義足經》相合。在其他的學派中，稱為《義品》。釋尊的時代，億耳於佛前誦《義品》；古典的《雜阿含經》，說到「誦說法句」。這類法義的要集，釋尊住世的時代，已經存在，實是最古的成文佛典。支謙序說：「其在天竺，始進業者，不學法句，謂之越敘。此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏」！意義深長而切要，偈頌又便於讀誦。一直到現在，錫蘭等處還是以《法句》為初學者的入門書。其實，這不但是「始進者之鴻漸」，還是「深入者之奧藏」呢！

（《華雨香雲》p.214）

（二）「七佛通偈」之緣起：毘奈耶因緣所顯（註）

（註）

經師、律師、論師，是從佛的教授教誡中，精研深究，而精確了解佛說的真意。但三者的研求方法，各不相同，如說：「修多羅次第所顯，毘奈耶因緣所顯，阿毘達磨性相所顯。」(《教制教典與教學》，PP.158-159)

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1：「復次所顯亦有差別：素怛纒，次第所顯，……若毘奈耶，緣起所顯，……阿毘達磨，性相所顯，謂阿毘達磨中，應求諸法真實性相……」(CBETA, T27, no. 1545, p. 1, c18-24)

1、導師的解說

初期出家弟子，多耆年久學，厭離心切，釋尊僅提示「法味同受」、「財利共享」之原則，即能淡泊知足，和諧共存，固無須制戒律以繩墨之也。後以比丘日眾，僧事日繁：或放逸而作罪行，或愚昧而受譏嫌，或共住相紛爭；比丘之衣、食、住、行，在在與社會經濟有關；時代俗尚之無礙於正法者，亦不必矯情立異，與世共諍。釋尊乃適應時眾之要求，一一為之制。其遮止性罪及足以引生性罪之方便，易受世人疑慮譏毀者，制為戒條，半月半月誦習之，曰「波羅提木叉」。(《印度之佛教》，p.32)

佛在成佛十二年（或說二十年）以後，漸漸的制立學處，立說波羅提木叉。釋尊成佛說法，起初的比丘，也是早期大乘比丘那樣，住阿蘭若，奉行「八聖道」的戒，過著四聖種的生活。十二年以後，制立學處，漸漸成立僧伽制度，決不是什麼小乘，而是理解到流布人間的佛法，要達成正法久住，不能沒有健全的組織（清淨和合僧），將道德納入律制的軌範。有清淨和樂的僧團，比那僅有道義維繫，沒有組織的僧眾，對於佛法的宏傳延續，確實是有效得多。(《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1202)

《根本說一切有部毘奈耶出家事》卷2：「爾時鄢波底沙與俱哩多（按：「舍利弗」父姓底沙。「目犍連」之名取自母姓，而「俱哩多」則取自父名）等，頂禮尊者馬勝足已，即詣佛所。爾時世尊與無量百千苾芻眾等前後圍遶，而為說法。世尊遙見俱哩多等，便告諸苾芻曰：「汝等見此二人，大眾圍遶而為上首不？」答言：「如是！我等已見。」世尊復言：「汝等當知，此二人等，於我法中，出家學道，於聲聞中，神通、智慧最為第一。」時俱哩多及鄢波底沙，至世尊所，頂禮佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！願與我等，於善法中，出家近圓，成苾芻性，修持梵行。」

爾時世尊命彼二人：「善來苾芻！修行梵行。」佛既語已，時彼二人，鬚髮自落，袈裟著身，如曾剃髮已經七日，威儀具足如百歲苾芻」(CBETA, T23, no. 1444, p. 1028, a11-23)

《長阿含經》卷1《大本經》：「是時，王子提舍、大臣子騫茶，見法得果，真實無欺，成就無畏，即白毘婆尸佛言：『我等欲於如來法中淨修梵行。』佛言：『善來，比丘！吾法清淨自在，修行以盡苦際。』爾時，二人即得具戒。具戒未久，如來又以三事示現：一曰神足，二曰觀他心，三曰教誡，即得無漏、心解脫、生死無疑智。」(CBETA, T01, no. 1, p. 9, b26-c3)

《增壹阿含經》卷 15〈高幢品 24〉：是時，迦葉將五百弟子，前後圍繞，至世尊所，頭面禮足，在一面立，白世尊曰：「唯願世尊聽我等得作沙門！修清淨行。」諸佛常法。若稱：「善來，比丘！」便成沙門。是時，世尊告迦葉曰：「善來，比丘！此法微妙，善修梵行。」是時，迦葉及五百弟子所著衣裳，盡變作袈裟，頭髮自落，如似剃髮，以經七日。是時，迦葉學術之具及於呪術，盡投水中。」(CBETA, T02, no. 125, p. 621, c26-p. 622, a4)

《別譯雜阿含經》卷 4：佛言：「善來比丘！」鬚髮自落，法衣著身，便成沙門，獲具足戒。(CBETA, T02, no. 100, p. 401, c13-19)

2、毘奈耶緣起所顯：經律之出處

(1) 過去七佛轉法輪初期，常以一偈為道德教誡

《增壹阿含經》卷 44〈十不善品 48〉：「於此賢劫有佛，名為迦葉，出現世間。爾時，彼佛亦二會聖眾，初會之時四十萬眾；第二會時三十萬眾，皆是阿羅漢。二十年中無有瑕穢，恒以一偈，以為禁戒：

「一切惡莫作，當奉行其善，自淨其志意，是則諸佛教。」

(CBETA, T02, no. 125, p. 787, a25-b2)

漢譯的《長阿含經·大本經》，毘婆尸佛僅說一偈

《長阿含經》卷 1《大本經》：「佛告諸比丘：『今此城內，比丘眾多，宜各分布，遊行教化，至六年已，還集說戒。』時，諸比丘受佛教已，執持衣鉢，禮佛而去。』……如是至于六年，天復告言：『六年已滿，當還說戒。』時，諸比丘聞天語已，攝持衣鉢，還槃頭城，至鹿野苑毘婆尸佛所，頭面禮足，却坐一面。」

佛時頌曰：

「如象善調，隨意所之；大眾如是，隨教而還。」

「爾時，如來於大眾前上昇虛空，結加趺坐，講說戒經：忍辱為第一，佛說涅槃最，不以除鬚髮害他為沙門。」(CBETA, T01, no. 1, p. 10, a11-27)

(2) 釋尊因弟子不淨不再說道德教誡（波羅提木叉）

《中阿含經》卷 9〈未曾有法品 4〉：尊者大目乾連即從定起，至彼比丘前，牽臂將出，開門置外：「癡人遠去，莫於此住，不復得與比丘眾會，從今已去，非是比丘。」閉門下鑰，還詣佛所，稽首佛足，却坐一面，白曰：「世尊所為比丘說，此眾中有一比丘已為不淨，我已逐出。世尊！初夜既過，中夜復訖，後夜垂盡，將向欲明，明出不久，佛及比丘眾集坐極久，唯願世尊說從解脫。」

世尊告曰：「大目乾連！彼愚癡人當得大罪，觸燒世尊及比丘眾。大目乾連，若使如來在不淨眾說從解脫者，彼人則便頭破七分。是故大目乾連！汝等從今已後

說從解脫，如來不復說從解脫。 (CBETA, T01, no. 26, p. 478, c9-22)

《增支部經典(第8卷)〈布薩品〉》卷8：「時，具壽摩訶目犍連拉住彼人之臂令出門外，然後放下門栓，來詣世尊之處。至已，白世尊言：

「大德！我將彼人逐出，眾會已清淨。大德世尊，請為諸比丘說波羅提木叉。」

「目犍連！是希有，目犍連！是未曾有。彼愚人乃至被捉臂。」

時，世尊告諸比丘言：「諸比丘！從今以後，汝等自行布薩，誦波羅提木叉。諸比丘！我從今以後，〔不行布薩，〕不誦波羅提木叉。諸比丘！如來於不淨之眾會，誦波羅提木叉者非處非機。」 (CBETA, N23, no. 7, p. 63, a4-11 // PTS. A. 4. 206)

《泰國大藏經小部經》卷1：「時大目建連尊者。即捉彼臂，挽出門外，關門下門已。回返見佛，而白佛言，大德世尊。我已令彼人出已，眾中清淨，請佛世尊為僧眾說波羅提木叉，佛言，目建連，奇哉奇哉，昔所未有，如是愚者，乃能強坐，令人捉臂挽出。爾時世尊，告比丘言，諸比丘，始自今日，我不作布薩，不說波羅提木叉。始自今日，汝等當自作布薩，當自說波羅提木叉，諸比丘眾，眾中不淨，如來不應作布薩，不應說波羅提木叉，以非位非處故。」 (CBETA, B06, no. 6, p. 316, b16-22)

(大眾部)《摩訶僧祇律》卷27：「佛住王舍城，爾時阿闍世王耆闍崛山作布薩堂，種種嚴飾作金蓮葉牒，僧坐後世尊已坐。諸比丘悉入欲作布薩，有金華牒墮地，有惡比丘盜心取挾腋下。佛比丘僧坐久不作布薩，時尊者阿難從坐起偏袒右肩胡跪合掌，白佛言：「世尊！初夜已過，僧坐疲久，唯願世尊為諸比丘說波羅提木叉作布薩。」時世尊默然。如是中夜乃至後夜，復白佛言：「世尊！明相已出，眾僧坐久，唯願世尊說波羅提木叉作布薩。」佛告阿難：「眾不清淨。」爾時尊者大目連作是念：「為誰故世尊說眾不清淨？」目連即入定，觀見是惡比丘斂身眾中而坐。見已即從坐起，往到其所，左手擒牽至戶，右手推出，說是言：「惡比丘！從今日汝非沙門、非比丘，不復得在眾中。」驅出已，佛言：「自今已後不聽曳人。」佛語阿難：「從今日後汝等當自說波羅提木叉。何以故？如來、應供、正遍知，眾不清淨不得為說。」」 (CBETA, T22, no. 1425, p. 447, b12-29)

(說一切有部)《十誦律》卷33：「佛在瞻波國。爾時世尊十五日布薩時，在眾僧前數座處坐，觀諸比丘心。觀諸比丘心已，初夜默然入定。爾時有一比丘從坐起，偏袒右肩、右膝著地、合掌白佛言：「世尊！初夜分過，佛及僧坐久，願世尊說波羅提木叉。」佛時默然。至中夜分，是比丘第二從坐起，偏袒右肩、合掌白佛言：「世尊！初夜已過、中夜又過，佛及僧坐久，願世尊說波羅提木叉。」佛故默然。至後夜，是比丘第三從坐起，偏袒右肩、合掌白佛言：「世尊！初夜分過、中夜亦過，後夜分多過，東方欲動。佛及僧坐久，願世尊說波羅提木叉。」爾時佛語是比丘：「我眾不清淨。」時長老目連在眾中坐，便作是念：「佛為誰故

作是言：『我眾不清淨。』我當入定觀之，佛為誰故乃說是語。」即便入定觀一切眾心。如是觀時，見佛所為不清淨比丘。尋從定起，詣是比丘所，捉臂拽出語言：「癡人！汝遠去！滅去！永離比丘法，汝今僧中末後共住。」時目連驅比丘出已閉門下禪，往詣佛所頭面禮佛足，却坐一面白佛言：「世尊！佛所說眾不清淨比丘，我已驅出語言：『癡人！遠去滅去，永離比丘法。汝今僧中末後共住。』世尊！初夜已過、中夜亦過，後夜多過東方欲動。佛及僧坐久，願世尊說波羅提木叉。」佛語目連：「是癡人得大重罪，惱佛及僧故。目連！若佛於不淨眾中說波羅提木叉者，是不清淨人頭破七分。目連！從今汝等當自說波羅提木叉。佛不復為汝等說。」(CBETA, T23, no. 1435, p. 239, b7-c4)

(3) 導師之論述：出家布薩與在家布薩

「佛教有布薩 (poṣadha) 的制度，每半月一次，集合大眾來誦說波羅提木叉 (Prātimokṣa) 戒經。這種制度，淵源是很古老的。依《吠陀》(Veda)，在新月祭 (darśamāsa)、滿月祭 (paurṇamāsa) 的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為 upāvasatha (優波婆沙，就是布薩)。釋尊時代，印度的一般宗教，都有於「月八日、十四日、十五日」，舉行布薩的習慣，釋尊適應這一般的宗教活動，也就成立了布薩制。信眾定期來集會，比丘要為信眾們說法。律典沒有說到信眾們來參加布薩，還做些什麼，這因為律是出家眾的制度，所以將在家布薩的事略去了。

布薩制，在出家的僧眾方面，起初是「偈布薩」，後來才以說波羅提木叉為布薩，如《善見律毘婆沙》卷五（大正二四・七〇八上）說：

「釋迦牟尼佛，從菩提樹下二十年中，皆說教授波羅提木叉。復一時於……語諸比丘：我從今以後，我不作布薩，我不說教授波羅提木叉，汝輩自說。……從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉」。

「教授波羅提木叉」(Ovādapātimokkha)，就是略說教誡偈。由於制立學處 (śikṣāpada)，後來發展為「威德波羅提木叉」(āṇāpātimokkha)。「教授波羅提木叉」，如偈說：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙人道」。「偈布薩」是道德的，策勵的；而「威德波羅提木叉」，如所制立的學處（戒條），是法律的，強制的，以僧團的法律來約束，引導比丘們趣向解脫。到後代，布薩著重於誦說《波羅提木叉戒經》，這不是布薩的主要意義；布薩的真意義，是實現比丘們的清淨。所以在誦波羅提木叉以前，如沒有來參加的，要「與清淨」，向僧伽表示自己是清淨的，沒有犯過失。來參加集會的，在誦波羅提木叉以前，如《四分戒本》（大正二二・一〇一五中）說：

「諸大德！我今欲說波羅提木叉戒，汝等諦聽！善思念之！若自知有犯者，即應自懺悔。不犯者默然，默然者，知諸大德清淨。若有他問者，亦如是答。如是比丘在眾中，乃至三問。憶念有罪而不懺悔者，得故妄語罪。故妄語者，佛說障道法。若彼比丘憶念有罪欲求清淨者，應懺悔，懺悔得安樂」。

在說波羅提木叉戒以前，要這樣的三次問清淨。在正說波羅提木叉的進行中，每

誦完一類戒，就向大眾三次發問，「是中清淨否」？不斷的警策大眾，要大眾反省自己，發露自己的過失。在佛法中，唯有無私無隱的發露自己的過失，才能出離罪惡，還復清淨；不受罪過的障礙，而能修行聖道，趣入解脫。所以布薩說波羅提木叉，成為教育僧眾，淨化僧眾的好方法。對於個人的修行，僧伽的和合清淨，有著重大的意義！如忘了「清淨」的真義，而只是形式的熟誦一遍，那就難免僧團的變質了！

「布薩」的意義，玄奘作「長養」，義淨作「長養淨」。《根本薩婆多部律攝》，解說為：「長養善法，持自心故。……增長善法，淨除不善」。與《毘尼母經》的「斷名布薩，……清淨名布薩」，大意相同。遠離不善，使內心的淨法增長，就是布薩。所以說：「由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養。」

（《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.216-218）

（4）南傳聖法大長老之解說

在有一尊佛時代，那時人類的壽命是幾十萬歲，這首偈頌就當成教誡波提木叉來念誦，因為在那個時代沒有必要制定任何戒律。

在我們的佛陀時代，佛陀成佛的九個月之後，也決定念誦這三首偈頌來作為教誡波提木叉。在還沒制定戒律前，就以這三首偈頌來作為教誡波提木叉，長達二十年的時間。

（聖法大長老《神聖的法教》，p.158，〈教誡波提木叉〉2011.11.26 於法雨道場）

（三）七佛通偈之意旨

「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」總括釋尊一代教示，乃是佛法化世的宗趣綱領，如同龍樹菩薩所揭示的「四悉檀」。四悉檀通攝當時的一切佛說，如《大智度論》〈序品 1〉所云：「四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背」。（詳如後引）

1、一偈之中，盡具足諸佛之教，及辟支佛、聲聞之教

《增壹阿含經》卷 1 〈序品 1〉：

迦葉問言：「何等偈中出生三十七品及諸法？」

時，尊者阿難便說此偈：

「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」

「所以然者，諸惡莫作，是諸法本，便出生一切善法；以生善法，心意清淨。是故，迦葉！諸佛世尊身、口、意行，常修清淨。……迦葉！四阿含義，一偈之中，盡具足諸佛之教，及辟支佛、聲聞之教。所以然者，諸惡莫作，戒具之禁；清白之行，諸善奉行；心意清淨，自淨其意；除邪顛倒，是諸佛教，去愚惑想。云何，迦葉！戒清淨者，意豈不淨乎？意清淨者，則不顛倒；以無顛倒，愚惑想滅，諸三十七道品果便得成就。以成道果，豈非諸法乎？」（CBETA, T02, no. 125, p. 550, c29-p. 551, a28）

●《分別功德論》：解說《增壹阿含經》的論書

(大眾部末派)《分別功德論》卷2：「上偈中已判三藏、四阿含。長行中復云，一偈中乃可具三藏諸法，況復增一而不具諸法乎？……法即上章：諸惡莫作、諸善奉行、自淨其意、是諸佛教法也。言此法能成三乘、斷三惡趣、具諸果實、二世受報。以才有優劣故，設誘進之。頌云：上者持三藏，其次四阿含，或能受律藏，即是如來寶。……」(CBETA, T25, no. 1507, p. 34, c4-26)

2、一偈之中，導引初中後善：三增上學

《出曜經》卷25〈惡行品 29〉：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。諸惡莫作者，諸佛世尊教誡後人三乘道者，不以脩惡而得至道，皆習於善自致道跡，是故說曰，諸惡莫作也。諸善奉行者，彼修行人普脩眾善，唯自瓔珞具足眾德，見惡則避恒脩其善，所謂善者，止觀妙藥燒滅亂想。是故說曰，諸善奉行。自淨其意者，心為行本招致罪根，百八重根難解之結纏裹其心，欲怒癡盛憍慢慳嫉種諸塵垢，有此病者則心不淨，行人執志自練心意使不亂想，如是不息便成道根，是故說曰，自淨其意也。是諸佛教者，如來演教禁戒不同，戒以檢形義以攝心，佛出世間甚不可遇，猶如優曇鉢花億千萬劫時時乃有；是故如來遺誡教化，賢（聖聖）相承，以至今日，禁誡不可不脩，惠施不可不行，吾所成佛王三千者，皆由禁誡惠施所致也。是故說曰，是諸佛教。」(CBETA, T04, no. 212, p. 741, b20-c12)

《大智度論》卷18〈序品 1〉：「若人入毘勒門，論議則無窮；其中有隨相門、對治門等種種諸門。隨相門者，如佛說偈：

「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」

是中心數法盡應說，今但說「自淨其意」，則知諸心數法已說。何以故？同相、同緣故。如佛說四念處，是中不離四正勤、四如意足、五根、五力。何以故？四念處中：四種精進，則是四正勤；四種定，是為四如意足；五種善法，是為五根、五力。佛雖不說餘門，但說四念處，當知已說餘門。」

(CBETA, T25, no. 1509, p. 192, b6-17)

《清淨道論(第1卷-第7卷)》卷1：「〔三種善教〕又依戒闡明教之初善；「何是諸善法之初？是極淨之戒」，依語及「一切惡之不作（諸惡莫作）」等語，說明戒是教之始；而且持無後悔等之德故是善。依定闡明中善；依「善之成具（眾善奉行）」等語，說明定是教之中；而且持神變等德故是善。依慧而闡明教之後善；依「自心之淨化，是諸佛之教（自淨其意，是諸佛教）」等語，是慧之最上，慧是教之最後；而且〔慧〕對諸好惡〔之事物〕以視一如之態度故善。」

(CBETA, N67, no. 35, p. 6, a12-p. 7, a3 // PTS. Vism. 4 - PTS. Vism. 5)

3、聖法大長老之解說

「一切惡莫作，具足於諸善，清淨其自心，此是諸佛教。」一切諸佛都曾經教導這首偈頌，這是教誡波提木叉的一部分。教誡波提木叉共有三首偈頌（★《法句經》183-185），其中第一首的教導是非常重要的，因為所有三藏裡的教法，都含攝在這首偈頌裡面。

★《法句經》183-185 頌

183、停止造諸惡，培育眾善行，

清淨自心意，此乃諸佛教。

184、苦行忍第一，涅槃為最上，

害人非出家，惱人非沙門。

185、不罵與不害，嚴守於戒律（比丘別解脫律儀戒），飲食知節量，寂靜處獨居，常念於菩提，此乃諸佛教。

（聖法大長老《神聖的法教》，p.158，〈教誡波提木叉〉2011.11.26於法雨道場）

這首偈頌的意思是：

“Sabbapāpassa akaraṇaṃ, etaṃ Buddhāna sāsanaṃ.”

一切惡莫作，此是諸佛教。

（不做一切身語意的惡行，這是諸佛的教法）

“kusalassa upasampadā, etaṃ Buddhāna sāsanaṃ.”

具足於諸善，此是諸佛教。

（應當累積善的身語意行為，這是諸佛的教法）

“sacittapariyodapanam, etaṃ Buddhāna sāsanaṃ.”

清淨其自心，此是諸佛教。

這也說明了，佛陀教法的開端是很殊勝，中間也很殊勝，結尾也是很殊勝的。

這首偈頌的開端部分指的是遠離和避免兩種過失：

1. 世間罪 (lokavajja)：世間罪是真正的不善，世間人都知道的不善，如殺生、偷盜等。
2. 制罪 (paññattivajja)：在佛陀制定的戒律中，有些並不是真的不善，但如果比丘犯了戒就是不善，因為他們對佛陀不敬，這稱為制罪，這個部分主要是針對出家眾而已。

（聖法大長老《神聖的法教》，pp.158-160，〈教誡波提木叉〉2011.11.26 於法雨道場）

4、導師的開示

談到修行方法，雖然有很多，但是其中有許多都是從宗教儀式轉變過來的；例如禮佛、拜山等等，它們不過是一種外表的儀式而已。我以為，真正的修行還是離不開戒、定、慧三增上學，沒有這三學，其他都只是外表的、形式的而已！

（《華雨集第五冊》，p.154）

歸依三寶，不但是參加佛教的儀式，還是趨向佛法的信願。做一佛弟子，無論在家、出家，如確有歸依三寶的信願，必依佛及僧的開示而依法修行。歸依是迴邪向正、迴迷向悟的趨向，必有合法的行為，表現自己為佛化的新人。所以經歸依而為佛弟子的，要受戒、持戒。戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教」。止惡、行善、淨心，這一切，除了自作而外，還要教他作，讚歎作，隨喜作（雜含卷三七・一〇五九經）。

（《佛法概論》，pp.195-196）

二、「七佛通偈」之修道次第：戒、定、慧

「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教」總括釋尊一代教示，乃是佛法化世的宗趣綱領，如同龍樹菩薩所揭示的「四悉檀」通攝當時的一切佛說：「一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。」此外，「七佛四句通偈」也是明確的修道次第，如《中阿含經》提示：「先說端正法，聞者歡悅……堪受正法，謂如諸佛所說正要（後說正法要）」，亦同《中論》偈頌所云：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」。

（一）「先說端正法，後說正法要」：有漏世俗八正道轉向無漏出世間八正道

南北阿含及律典一致教誡的「七佛通偈」：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」這是「從有漏世間法轉向無漏出世間法」的修道次第，佛為眾生說法，先依人世間的正行——「諸惡莫作，眾善奉行」，而引向「內淨其意」的定慧熏修，趨向出世解脫。這是佛「先說端正法，後說正法要」的修學次第！

《雜阿含經》卷 28(785 經)：「何等為正見？謂正見有二種：有正見是世俗、有漏、有取、轉向善趣，有正見是聖、出世間、無漏、無取、正盡苦、轉向苦邊。」何等為正見有漏、有取，向於善趣？若彼見有施，有說，乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世間正見，世俗、有漏、有取，向於善趣。何等為正見是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊？謂聖弟子，苦、苦思惟，集……，滅……，道、道思惟，無漏思惟相應於法，選擇、分別、推求、覺知、點慧、開覺、觀察，是名正見，是聖、出世間、無漏、不取、正盡苦、轉向苦邊。」

（大正 2，203a21-b11）

「毘舍離（Vaiśālī）的郁伽（Ugra）長者可不同了。郁伽長者與婦女們，在大林中飲酒歡樂。在酩酊大醉中，見到釋尊，就忽地清醒了。佛為郁伽說法，也就當下悟入。」（《華雨集》第二冊，p.15）

《中阿含 38 經》卷 9〈未曾有法品〉：爾時，郁伽長者唯婦女侍從，在諸女前從毘舍離出，於毘舍離大林中間唯作女妓，娛樂如王。於是郁伽長者飲酒大醉，捨諸婦女，至大林中，郁伽長者飲酒大醉，遙見世尊在林樹間，端正姝好，

猶星中月，光耀晔晔，晃若金山，相好具足，威神巍巍，諸根寂定，無有蔽礙，成就調御，息心靜默。彼見佛已，即時醉醒，郁伽長者醉既醒已，便往詣佛，稽首禮足，却坐一面。

爾時，世尊為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜，無量方便為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜已。如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法，毀訾欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品白淨。世尊為彼說如是法已，佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能、有力堪受正法，謂如諸佛說正法要。世尊即為彼說苦、習、滅、道，彼時郁伽長者即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道，猶如白素，易染為色，郁伽長者亦復如是，即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。

於是，郁伽長者已見法得法，覺白淨法，斷疑度惑，更無餘尊，不復從他，無有猶豫，已住果證，於世尊法得無所畏，即從坐起，為佛作禮，白曰：「世尊！我今自歸於佛、法及比丘眾，唯願世尊受我為優婆塞，從今日始，終身自歸，乃至命盡。世尊！我從今日，從世尊自盡形壽，梵行為首，受持五戒。」

(CBETA, T01, no. 26, p. 479, c14-p. 480, a11)

《中阿含 28 經》卷 6〈舍梨子相應品〉：「如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法，毀訾欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙道品白淨。世尊為我說如是法已，佛知我有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、昇上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能有力，堪受正法，謂如諸佛所說正要，世尊即為我說苦、習、滅、道。尊者舍梨子！我即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道，猶如白素易染為色，我亦如是，即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。」(大正 1, 460b19-c3)

《百論》卷 1〈捨罪福品 1〉：「生道次第法，如垢衣浣染，如垢衣先浣後淨，乃染浣淨不虛也。所以者何？染法次第故，以垢衣不受染故。如是先除罪垢，次以福德熏心，然後受涅槃道染。外曰：捨福依何等？依福捨惡；依何捨福？內曰：無相最上。」(大正 30, 170b26-c3)

導師對於上述論文解釋為：《百論》說：「先依福捨罪，次一步必依捨捨福，才能得入無相。」《佛法是救世之光》，p.155

《大智度論》卷 18：「觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。」

《大智度論》卷 18〈序品 1〉(大正 25, 194a15-18)。

這就是印順導師所說的：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空」

(《華雨集第四冊》，p.279)。

即使是大乘「空性見」之修習，也一樣是從有漏有取轉向無漏無取，如導師以下的開示(如《中論》偈頌：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」)：

空性見，空性是緣起的空性。初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無[非]常——不可能常住的。緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我[自在、自性]，沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。空，無願，無相——三解脫門：觀無我我所名空，觀無常苦名無願，觀涅槃名無相。其實，生死解脫的涅槃，是超越的，沒有相，也不能說是無相。大乘顯示涅槃甚深，稱之為空（性），無相，無願，真如，法界等。因無我我所而契入，假名為空，空（相）也是不可得的。……在菩薩行中，無我我所空，正知緣起而不著相，是極重要的。沒有「無所得為方便」，處處取著，怎麼能成就菩薩的大行！《華雨集》（第四冊），pp.58-59。

從以上經論一致的開示可知，福德資糧（三福行等）能令學者除諸障難，心地柔軟，使之易於受熏出世無染法而漸得「勝解正見」，所以導師常常提示「向善、向上、向解脫」的輾轉增上因緣。筆者也因此深深體會到導師所感慨及教示的：「福德因緣不足，智慧也難得成就。」（《華雨集》（第五冊），p.1）這應也是「種、熟、脫」的次第！

（二）修道次第（慚、愧、信、戒、不悔、歡悅、精進、喜、止、樂、定、見如實）

《雜阿含 346 經》

世尊告諸比丘：「以慚、愧故不放逸；不放逸故恭敬，順語，為善知識；為善知識故，樂見賢聖，樂聞正法，不求人短；不求人短故，生信，順語，精進；精進故不掉，住律儀，學戒；學戒故不失念，正知，住不亂心；不亂心故正思惟，習近正道，心不懈怠；心不懈怠故，不著身見，不著戒取，度疑惑；不疑故不起貪，恚，癡；離貪，恚，癡故，堪能斷老，病，死」。

《中阿含 45 經》慚愧經(上)(習相應品)

世尊告諸比丘：「若比丘有慚有愧，便習愛恭敬；若有愛恭敬，便習其信；若有其信，便習正思惟；若有正思惟，便習正念、正智；若有正念、正智，便習護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫；若有解脫，便習涅槃。」

●【附論】南北傳佛教修道次第之著重點不同：三增上學與四預流支

【南傳：三增上學→七清淨→十六階智】

「從如實知見到究竟解脫，在修學上還有層次，所以又立七清淨，如《中部》（二四）《傳車經》（南傳九·二七三）說：

「唯戒清淨至心清淨，唯心清淨至見清淨，唯見清淨至斷疑清淨，唯斷疑清淨至道非道知見清淨，唯道非道知見清淨至方途行道知見清淨，唯方途知見清淨至知見清淨，唯知見清淨至無取著般涅槃」。

七清淨在修道得果上，有依前起後的次第意義，終點是解脫涅槃。《中阿含》《七車經》，譯七清淨為：戒淨，心淨，見淨，疑蓋淨，道非道知見淨，道跡知見淨，道跡斷智淨。見清淨以下，都是慧學。依戒而定，依定而慧，依慧得解脫：這一修行次第，是完全正確的。如戒行不清淨，言行不如法，那即使修得定，也是邪定。七清淨的修行次第，依《瑜伽論》說：依無我正見斷薩迦耶見（satkāya-drṣṭi），是見清淨。於三寶、四諦的疑惑（vicikitsā），永遠超越，是度疑清淨。八正道是道，世間苦行等是非道計道，戒禁取（śīlavrataparāmarśa）永斷，所以是道非道智見清淨。斷薩迦耶見、疑、戒禁取——三結（trīṇi-samyojanāni），就是依初果向得初果。依初果到四果的，佛說有四通行（catasr-pratipad），或譯四事行跡，就是行智見清淨。依阿羅漢（arhat）道智，斷一切煩惱，名行斷智見清淨。斷盡一切煩惱，得阿羅漢果，就得究竟解脫的涅槃了。這一道的進修次第的解說，與《中阿含經》意相合。

【北傳：八正道（四預流支）→四聖諦（十五心見道）】

八支聖道，在聖者是具足的；如從修學來說，八聖道也有次第的意義。修學而求解脫的，一定要依善知識（後代也通於經論）聽聞正法，經如理作意，才能引生出世的正見。所以說：「二因二緣，起於正見」。聖道如日輪，正見如日出前的明相，如《雜阿含經》卷二八（大正二·一九八中）說：

「如日出前相，謂明相初光。如是比丘正盡苦邊，究竟苦邊前相者，所謂正見。彼正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定」。

正見能引起正志正思惟等，正見是先導的，也是正道所不能離的。如依修學次第說：聞正法而起（一）正見，是聞所成慧（śrutamayī-prajñā）。（二）正思惟不是單純的義理思惟，而是正思惟要從實行以達成理想，古人譯為正志或正欲，表示了行踐的趣向。因此，依正思惟而起的，對外事就有（三）正語，（四）正業，（五）正命，（六）離惡行善的正精進，這就是戒清淨。那時的正見，就是思所成慧（cintāmayī-prajñā）。進而在內心方面，依正精進而修（七）正念，（八）正定，就是心清淨。那時的正見，是與定相應的修所成慧（bhāvanāmayī-prajñā）。如定慧相應，引發無漏聖慧，那就是見清淨了。從見清淨進修到

行斷智見清淨，都是聖慧。《相應部》(四七)〈念處相應〉(南傳一六上・三九一)說：

「何為善法之初？謂善清淨戒，正直見。鬱低迦！汝善清淨戒，得正直見。鬱低迦！汝依戒、住戒修四念處」。

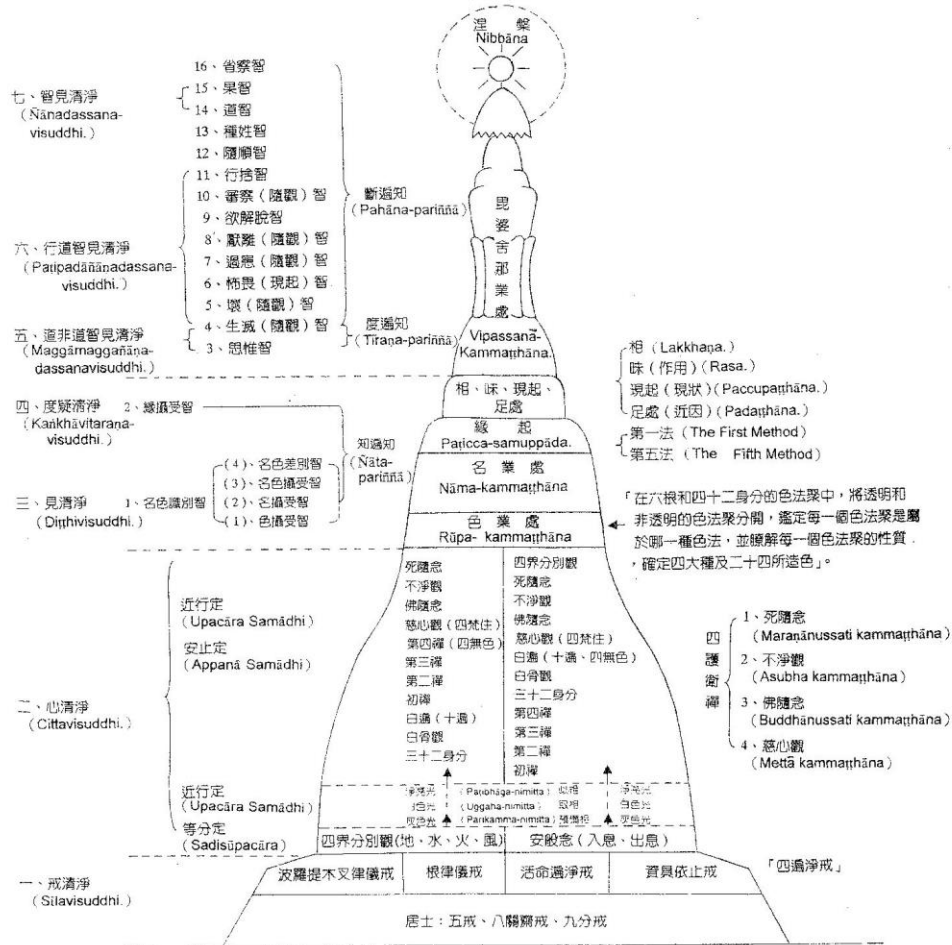
依經說，應該先修清淨戒與正直見，然後依（正見正）戒而修四念處，這是符合八支正道的次第進修的。」（《華雨集》第二冊，pp.22-25）

南傳《清淨道論》之「七清淨、十六階智」與北傳《瑜伽師地論》之「七清淨」

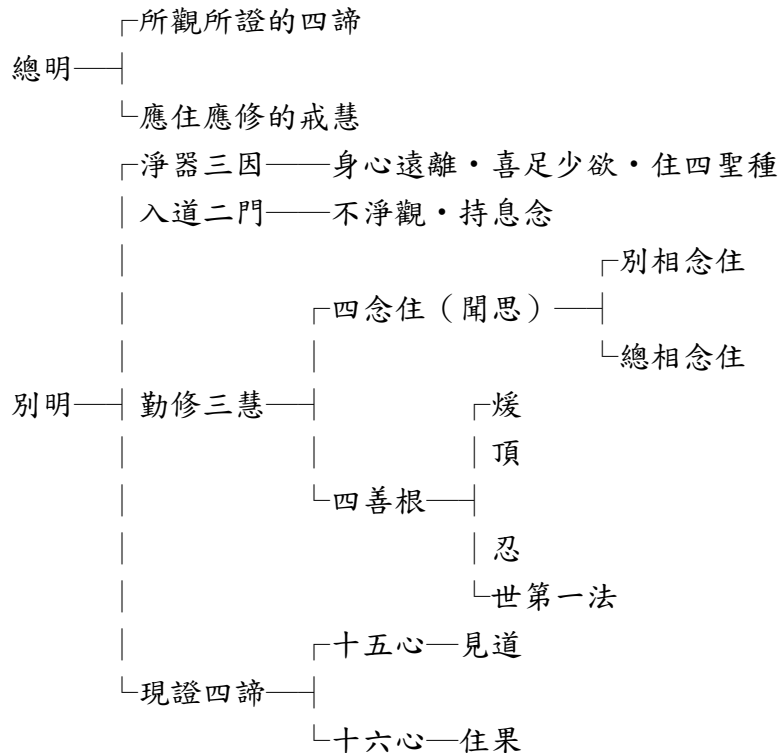
（南傳）清淨	（南傳）修行	（北傳）
一、戒清淨	四清淨戒	（戒淨）
二、心清淨	近行定與安止定	（心淨）
三、見清淨	辨識名法與色法的特相、作用、現起與近因 （名色分別智【1】）	（見淨）依無我正見斷薩迦耶見
四、度疑清淨	辨識名法與色法的諸緣 （即：緣起）（緣攝受智【2】）	（疑蓋淨）於三寶、四諦的疑惑，永遠超越
五、道非道智見清淨	一、思惟智【3】 二、生滅智（未成熟的階段） 分辨正道與邪道	（道非道知見淨）八正道是道，世間苦行等是非道計道，戒禁取永斷 以上為：斷薩迦耶見、疑、戒禁取——三結，就是依初果向得初果、
六、行道智見清淨	二、生滅智（成熟的階段）【4】 三、壞滅智【5】 四、怖畏智【6】 五、過患智【7】 六、厭離智【8】 七、欲解脫智【9】 八、審察智【10】 九、行捨智【11】 十、隨順智【12】	（道跡知見淨）依初果到四果的，佛說有四通行，或譯四事行跡，就是行智見清淨。 四通行（苦習盡道，苦盡道，樂非盡道，樂盡道）：「苦遲通行」，「苦速通行」，「樂遲通行」，「樂速通行」。如根性利而速證究竟，又得現法樂住——「樂速通行」。依阿羅漢道智，斷一切煩惱，名行斷智見清淨（道跡斷智淨）
於第六及第七之間	十一、（更改）種姓智【13】	
七、智見清淨	四出世間道智：道智【14】、果智【15】、省察智【16】	（道跡斷智淨）

帕奧禪林

以安般念或四界分別觀入門之學程表



《俱舍論》「分別賢聖品」，有嚴密的論列。修行入證的程序，略出從凡入聖的部分如下：



發趣修證的歷程，部派間也不是完全相同的。《俱舍論》所說的，雖也引用經部的說明（定義等）；而進修的方法次第，與說一切有部阿毘達磨論師，可說是相同的。身心遠離，喜足少欲，住四聖種，是養成一種隨順解脫行的生活，使自己成為能修能證的根器。真正的修行，開始總不外乎二甘露門：或不淨觀，或持息念，令心得定。這是阿毘達磨的古說（後演進為三度門，五停心）。依止起觀，就是四念住。先修別相念住，純熟了，再修總相念住：總觀身、受、心、法為非常、苦、空、非我。總相念住極純熟了，引起順抉擇分善根，就是煖、頂、忍、世第一法。從煖位以來，觀四諦十六行相：轉進轉勝，漸減漸略，到世第一法，但緣欲界苦諦，修一行相，唯一剎那，由此必定引生聖道。聖道共十六心，八忍，八智，現觀四諦。在十五心中，名為見道，是預流初果向。十六心——道類智，就是證果。這或是初預流果，或是第二一來果，或是第三不還果：依修行者，是否離欲界欲的部分，或全部而定。

19

三、四悉檀的意旨

1. 四悉檀的論典出處

《大智度論》卷1〈序品 1〉：「佛欲說第一義悉檀相故，說是《般若波羅蜜經》。有四種悉檀：一者、世界悉檀，二者、各各為人悉檀，三者、對治悉檀，四者、第一義悉檀。四悉檀中，一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背。佛法中，有以世界悉檀故實，有以各各為人悉檀故實，有以對治悉檀故實，有以第一義悉檀故實。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 59, b17-24)

(1) 世界悉檀

《大智度論》卷1〈序品 1〉：「有世界者，有法從因緣和合故有，無別性。譬如車，轆、軸、輻、輞等和合故有，無別車。人亦如是，五眾和合故有，無別人。若無世界悉檀者，佛是實語人，云何言「我以清淨天眼，見諸眾生隨善惡業死此生彼受果報；善業者生天人中，惡業者墮三惡道」？

復次，經言：「一人出世，多人蒙慶，福樂饒益，佛世尊也。」

如《法句》中說：「神自能救神，他人安能救！神自行善智，是最能自救。」

如《瓶沙王迎經》中佛說：「凡人不聞法，凡人著於我。」

又《佛二夜經》中說：「佛初得道夜，至般涅槃夜，是二夜中間所說經教，一切皆實不顛倒。」

若實無人者，佛云何言「我天眼見眾生」？是故當知有人者，世界悉檀，故非是第一義悉檀。

問曰：

第一悉檀是真實，實故名第一，餘者不應實。

答曰：

不然！是四悉檀各各有實，如如、法性、實際，世界悉檀故無，第一義悉檀故有。人等亦如是，世界悉檀故有，第一義悉檀故無。所以者何？人五眾因緣有故有是人等。譬如乳，色、香、味、觸因緣有故有是乳；若乳實無，乳因緣亦應無。今乳因緣實有故，乳亦應有；非如一人第二頭、第三手，無因緣而有假名。如是等相，名為世界悉檀。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 59, b24-p. 60, a3)

(2) 各各為人悉檀

《大智度論》卷1〈序品 1〉：「云何各各為人悉檀者？觀人心行而為說法，於一事中，或聽或不聽。」

如經中所說：「雜報業故，雜生世間，得雜觸、雜受。」

更有《破群那經》中說：「無人得觸，無人得受。」

問曰：

此二經云何通？

答曰：

以有人疑後世，不信罪福，作不善行，墮斷滅見；欲斷彼疑，捨彼惡行，欲拔彼斷見，是故說雜生世間、雜觸、雜受。是破群那計有我有神，墮計常中。破群那

問佛言：「大德！誰受？」若佛說「某甲某甲受」，便墮計常中，其人我見倍復牢固，不可移轉，以是故不說有受者、觸者。如是等相，是名各各為人悉檀。」

(CBETA, T25, no. 1509, p. 60, a4-15)

(3) 對治悉檀（五停心觀）

《大智度論》卷1〈序品 1〉：「對治悉檀者，有法，對治則有，實性則無。譬如重、熱、膩、酢、鹹藥草飲食等，於風病中名為藥，於餘病非藥；若輕、冷、甘、苦、澁藥草飲食等，於熱病名為藥，於餘病非藥；若輕、辛、苦、澁、熱藥草飲食等，於冷病中名為藥，於餘病非藥。」

佛法中治心病亦如是：

不淨觀思惟，於貪欲病中，名為善對治法；於瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？觀身過失，名不淨觀；若瞋恚人觀過失者，則增益瞋恚火故。」

(CBETA, T25, no. 1509, p. 60, a15-25)

(4) 第一義悉檀

《大智度論》卷1〈序品 1〉：「第一義悉檀者，一切法性，一切論議語言，一切是法非法，一一可分別破散；諸佛、辟支佛、阿羅漢所行真實法，不可破，不可散。上於三悉檀中所不通者，此中皆通。」

問曰：云何通？

答曰：所謂通者，離一切過失，不可變易，不可勝。何以故？除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故。如《眾義經》中所說偈：

「各各自依見， 戲論起諍競；●

若能知彼非， 是為知正見。

不肯受他法， 是名愚癡人，

作是論議者， 真是愚癡人。

若依自是見， 而生諸戲論，

若此是淨智， 無非淨智者。」

此三偈中，佛說第一義悉檀相。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 60, c7-p. 61, a3)

●約西元 450 年罽賓三藏求那跋摩譯《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》一卷。

昔於錫蘭劫波利村，進證二果之求那跋摩遺文偈云：「諸論各異端，修物理無二。

偏執有是非，達者無違諍」，誠乃見道之言也！(《佛法是救世之光》，p.115)

2. 導師的解說

「佛法」的「四部阿含」以外，大乘經的傳出，部類眾多，宗趣不一，所以龍樹依據古說，立四種悉檀，以貫攝一切佛法，悉檀是宗旨、理趣的意思。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」。以此四悉檀通攝當時的一切佛說，「皆是實，無相違背」。

(《印度佛教思想史》，p.126)

佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《智論》所說的四悉檀，即是佛陀應機說法的四大宗旨。

一、世間悉檀，以引起樂欲為宗。如對初學而缺乏興味的，佛必先使他生歡喜心。隨順眾生的不同願欲，給他說不同的法。大乘的「先以欲鉤牽，後令入佛智」，也只是這樣的巧方便。

二、為人悉檀，以生善為宗。這與世間悉檀不同的：這不是為了隨順眾生願欲，逗發興趣而說法，是為了增長善根。這不一定是世間所熟識的，但必是佛法所認為合於道德的。

三、對治悉檀，以制止人類的惡行為宗旨。如貪欲重的，教他修不淨觀；瞋恚重的，教他修慈悲觀；愚癡重的，教他修因緣觀；散亂多的，教他修數息觀；我執重的，教他修界分別觀。生善與止惡的目的不同，而眾生又因時因地而異，所以說法是有多種巧方便的。總之，眾生的根機，應該怎樣，就要怎樣說法。

四、第一義悉檀，這以顯了真義為宗，這是佛陀自證的諸法實相。不信解這甚深的真義，而修行趣證，是決不能了脫生死，圓成佛道的。所以佛依第一義悉檀說，是究竟的了義說，這才是佛法的心髓。

(《佛在人間》，pp.29-31)

四、一切聖典與四悉檀

佛教每一階段的聖典，都是代表著時代佛教，成為時代佛教的指導方針。佛教聖典，不是別的，是佛法在活躍的進行中，適應人類，而迸出智慧的光明，留下了時代佛教的遺跡。(《原始佛教聖典之集成》，p.876)

在原始聖典的集成研究中，知道原始的結集，略同《雜阿含》，而《雜阿含》是修多羅，祇夜，記說等三分集成的。以四悉檀而論，「修多羅」是第一義悉檀；「祇夜」是世界悉檀；「記說」中，弟子記說是對治悉檀，如來記說是各各為人生善悉檀。佛法有四類理趣，真是由來久矣！這可見，《雜阿含》以第一義悉檀為主，而實含有其他三悉檀。進一步的辨析，那「修多羅」部分，也還是含有其他三悉檀的。所以這一判攝，是約聖典主要的理趣所在而說的。四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實是從教典文句的特性，所作客觀的判攝。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法	……	第一義悉檀	……	顯揚真義
		└初期	……	對治悉檀
			……	破斥猶豫
大乘佛法	——			
		└後期	……	各各為人悉檀
			……	滿足希求
秘密大乘佛法	……			世界悉檀
			……	吉祥悅意

(《華雨集》第四冊，pp.29-30)

「以「法」來說，原始結集只是「四部阿含」，而這又源於「相應阿含」。「相應阿含」的根本，是「修多羅」，甚深法義的結晶。通過一般民間的神教意識，成立「祇夜」。分別抉擇「修多羅」與「祇夜」的「弟子所說」，普化社會的「如來所說」，就是「記說」。這三部的總合，稱為「相應阿含」。依這三部分而開展集成的，為「中」、「長」、「增一」，共為「四部」。依古人的傳承解說：以「修多羅」根本部分為主的《相應部》，是「顯揚真義」——「第一義悉檀」。以分別抉擇為主的「中部」，是「破斥猶疑」——「對治悉檀」。以教化弟子啟發世出世善的，是「滿足希求」——「為人（生善）悉檀」。以佛陀超越天魔梵為主的，是「吉祥悅意」——「世間悉檀」。這是佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，也是學者所能得的，或淺或深的四類利益。佛法的四大宗趣，從「四部」聖典的特性中表現出來。

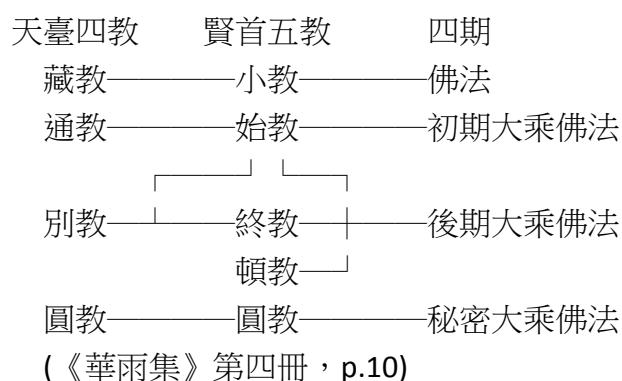
「佛法」——「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」的次第開展，又次第有「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的流行。從長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色是：一、以《雜阿含經》（《相應部》）為本的「四部阿含」，是「佛法」的「第一義悉檀」，無邊的甚深法義，都從此根源而流行出來。二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應教」，以遣除一切情執，契入無我空性為主，重在「對治悉檀」。三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏（佛性）教，點出眾生心自性清淨，而為生善解脫成佛的本因，重在為人生善悉檀（心性本淨，見於《增支部》）。接著，「秘密大乘佛教」流行，「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著……為度彼等故，隨順說是法」。這是重在「世間悉檀」。佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裡，直接於佛陀自證的真實。佛教聖典的不斷傳出，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義與不了義，方便與真實的問題。」（《原始佛教聖典之集成》，pp.877-879）

五、四悉檀與七佛通偈、印度佛教、一切聖典、中國佛教之關係

四悉檀傳來中國，天臺家多約眾生的聽聞得益說，其實是從教典文句的特性，所作客觀的判攝。依此四大宗趣，觀察印度佛教教典的長期發展，也不外乎四悉檀，如表：

佛法	……	第一義悉檀	……	顯揚真義
	└	初期	……	對治悉檀
		……	……	破斥猶豫
大乘佛法	——			
	└	後期	……	各各為人悉檀
		……	……	滿足希求
秘密大乘佛法	……	世界悉檀	……	吉祥悅意

（《華雨集》第四冊，pp.29-30）



如分「別教」為二類，真如不隨緣的，如虛妄唯識論；真如隨緣的，如真常唯心論，似乎比賢首的判虛妄唯識為始教，要來得恰當些！(《華雨集》第四冊，p.15)

四悉檀與七佛通偈、印度佛教、一切聖典、中國佛教表解

	世間悉檀	為人生善悉檀	對治悉檀	第一義悉檀
宗趣(1)	引起樂欲	增長佛法善根	制止對治煩惱	顯了真義
宗趣(2)	吉祥悅意 佛陀超越天魔梵	滿足希求 啟發世出世善	破斥猶疑 分別抉擇	顯揚真義
七佛通偈	諸惡莫作	諸善奉行	自淨其意	自淨其意
雜阿含經	祇夜	如來記說	弟子記說	修多羅
阿含經	長阿含經	增壹阿含經	中阿含經	雜阿含經
印度佛教	秘密大乘佛法	後期大乘佛法	初期大乘佛法	「佛法」
佛教聖典	秘密大乘經	後期大乘經	初期大乘經	阿含經
三轉法輪		不退轉法輪令 入如來境界 異法不空	空、無相、 無願 一切法空	無常、苦、 無我、不淨
中國佛教	圓教	別教	通教	藏教

● (附)〈菩提長老比丘對於「覺音四部尼柯耶注」與「四悉檀」關連性的看法〉

在印度佛教思想史的探求中，發現了一項重要的判攝準則。南傳佛教的覺音三藏，我沒有能力讀他的著作，但從他四部（阿含）注釋書名中，得到了啟發。他的四部注釋，《長部》注名「吉祥悅意」，《中部》注名「破斥猶豫」，《相應（即「雜」）部》注名「顯揚真義」，《增支部》注名「滿足希求」。四部注的名稱，顯然與龍樹所說的四悉檀（四宗，四理趣）有關，如「顯揚真義」與第一義悉檀，「破斥猶豫」與對治悉檀，「滿足希求」與各各為人（生善）悉檀，「吉祥悅意」與世界悉檀。深信這是古代傳來的，對結集而分為四部阿含，表示各部所有的主要宗趣。」（《華雨集》第四冊，pp.28-29）

佛法中早就有了通俗、化導鬼神的法門，如四部「阿含」有不同的宗趣，覺音（Buddhaghosa）的《長部》注，名吉祥悅意（Sumaṅgalavilāsinī），也就是龍樹（Nāgārjuna）所說的「世界悉檀」。如《長部》的《闍尼沙經》，《大典尊經》，《大會經》，《帝釋所問經》，《阿吒囊胝經》等，是通俗的適應天神信仰的佛法。特別是《阿吒囊胝經》，是毘沙門（Vessavaṇa）天王與信心夜叉（yakkha）所奉獻，有守護佛弟子得安樂的作用。其實，與《雜阿含經》相當的《相應部》，〈有偈品〉中的〈天相應〉，〈天子相應〉，〈夜叉相應〉，〈林神相應〉，〈魔相應〉，〈帝釋相應〉，〈梵天相應〉，都是以佛陀超越天、魔、梵的立場，而又融攝印度的民間信仰。（《華雨集》第二冊，pp.85-86）

龍樹四悉檀的判攝一切佛法，到底根據什麼？說破了，這只是依於「四阿含」的四大宗旨。以四悉檀與覺音的四論相對比，就可以明白過來。「吉祥悅意」，是「長阿含」，「世界悉檀」。如『闍尼沙經』、『大典尊經』、『大會經』、『帝釋所問經』、『阿吒囊胝經』等，是通俗的適應天神信仰（印度教）的佛法。思想上，「長含」破斥了外道，而在民眾信仰上融攝他。諸天大集，降伏惡魔；特別是『阿吒囊胝經』的「護經」，有「守護」的德用。「破斥猶豫」，是「中阿含」，「對治悉檀」。「中阿含」的分別抉擇以斷疑情，淨除「二十一種結」等，正是對治的意義。「顯揚真義」，是「雜阿含」，「第一義悉檀」。『增壹阿含』的「滿足希求」，是「各各為人悉檀」。適應不同的根性，使人生善得福，這是一般教化，滿足一般的希求。龍樹的四悉檀，與覺音四論的宗趣，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。」（《原始佛教聖典之集成》，pp. 490-491）

以下摘自長慈法師〈覺音論師知道「四悉檀」嗎？—關於覺音「四部注」題名與《大智度論》的「四悉檀」〉：

菩提長老對覺音「四部注」之題名的安立理由作了明確的說明。長老指出，

在「四部注」的書末跋文（colophon）中，覺音揭示了蘊含於題名背後的理由（參見附錄中關於題名安立之理由的偈頌翻譯）。關於「四部注」之題名，菩提長老的說明如下：

一、《長部注》：

……將《長部注》的題名安立為「吉祥之嚴飾」（按：此為菩提長老英文原文“Embellishment of the Very Auspicious”之翻譯，導師著作中作「吉祥悅意」）是因為支助他造《長部注》的長老是吉祥寺的住眾。

二、《增支部注》：

他將《增支部注》命名為「願望之圓成者」（按：此為菩提長老英文原文“The Fulfiller of Wishes”之翻譯，導師著作中作「滿足希求」），這是因為造這部《增支部注》使他得以圓成為「四尼柯耶」撰寫注釋的願望。

三、《中部注》：

《中部注》的題名為「戲論之破除者」（按：菩提長老英文原文為“Destroyer of Mental Fabrication”，此中之「戲論」為筆者對巴利語“papañca”一詞之翻譯，導師著作中作「破斥猶豫」），這個題名可能暗示了「對治悉檀」這樣的概念，但若說覺音心中有此概念，這仍是不太可能的。

四、《相應部注》：

《相應部注》的題名是「要義之啟示者」（按：此為菩提長老英文原文“Revealer of the Essential Meaning”之翻譯，導師著作中作「顯揚真義」），此中之「要義」不必然指涉與「世俗」相對之「勝義」。在巴利語中 sa rattha 僅僅是「核心要義」的意思，而覺音在《相應部注》之題名中使用 sa rattha 這個字的原因大概是因為《相應部注》解釋了《相應部》中各部經典的核心要義。因此《相應部注》之題名並沒有暗示《相應部》所傳達的教理比其他三「尼柯耶」來的更加究竟之意。覺音並沒有在其著作中有過這樣的主張，而這樣的主張也不大可能為覺音所讚同。

菩提長老總結地說，就種種證據所顯示，他並不認同導師所提出的觀點——「四部注」之題名與「四悉檀」相呼應。他認為這樣的觀點是以「『四部注』之題名蘊含以『四悉檀』作為總攝『四尼柯耶』的詮釋體系」為前提的，而這樣的一個詮釋體系在覺音的注釋書中是不存在的。

歸納總結菩提長老的論點與結論如下：

一、對於導師依「四部注」題名連結「四悉檀」的分判，菩提長老認為這是預先假定「四悉檀」為覺音注釋「四尼柯耶」的詮釋體系。

二、覺音注釋的習慣是坦率地說明他所運用的詮釋體系與原則，而在他所有的注釋書中找不到「四悉檀」這樣的詮釋原則，這證明覺音對「四悉檀」毫無所悉。

三、在覺音說明「四部注」之題名安立的理由中，無一與「四悉檀」有確定的對應關係。這顯示，導師依「四部注」題名連結「四悉檀」的分判是證據力不足的。

儘管菩提長老提出了指正，導師這一關於「四悉檀」與「四阿含」（或「四尼柯耶」）的論述就完全沒有價值了嗎？其實，若去掉覺音「四部注」之題名與「四悉檀」之連結關係的論述，其他部分仍是有說服力的。導師的這段論述是回答自設的兩個問題：「為什麼集成四部？這四部有什麼不同的特殊意義？」在說明的論證過程中，導師亦善盡了舉證之責，如舉《薩婆多毘尼毘婆沙》說明「四阿含」有不同的適應性：「為諸天世人隨時說法，集為《增一》，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，名《中阿含》，是學問者所習。說種種禪法，是《雜阿含》，是坐禪人所習。破諸外道，是《長阿含》」（大正 23，503c27-504a1）《薩婆多毘尼毘婆沙》的說明中，明確提示了各部內容存在著特殊的意義。

【福嚴會訊·第 46 期(2015 年 4 月出刊)】

六、四悉檀「方便與究竟」之分辨

以「自淨其意」（修所成慧及無漏慧）為例

龍樹說：「三悉檀可破可壞，第一義悉檀不可壞」（編按）。……佛法施教的宗旨，有此四悉檀不同。弘揚佛法而要得到機教相契的效果，就得深切地注意四悉檀的運用才行，把握方便（前三悉檀）與究竟的差別才行。尤其是不能誤解方便為究竟，從根本上破壞了佛法的綱宗。（《佛在人間》，pp.31-32）

●（編按）

《大智度論》卷 1〈序品 1〉：「除第一義悉檀，諸餘論議，諸餘悉檀，皆可破故。」（CBETA, T25, no. 1509, p. 60, c12-13）

嘉祥吉藏《大乘玄論》卷 4：「三悉檀可破。第一義悉檀不可破。滅一切言語。過一切戲論。第一義悉檀即實相。」（CBETA, T45, no. 1853, p. 54, a7-8）

（一）空為三三昧先導

《雜阿含經》中，質多羅（Citra）長者，對當時類集為一組的四種心三昧（citta-samā dhi），也名心解脫（cetovimutti），一一的論究他的同異，而歸結於「貪空、瞋空、癡空」的究竟一致。其中四無量（appamāṇa），是遍緣十方世界眾生的，被教界論定為粗淺的三昧，被忽視了。這樣，解脫生死的要道，主要就是三三昧——空（suññatā），無相（animitta），無所有（ākāraṇa）了。空，無相，無所有，雖有究竟的共同意義，而在修習的方法上，到底是有所不同的。如上文的分別論究，可見這三者在佛教界分別傳授修習的情形。眾生生死流轉的原因，一切眾生是相同的，解脫生死的法門，當然也是一致的。那麼傳授修習中的三種三昧——空，無相，無所有，到底是怎樣的關係呢？

說一切有部（Sarvāstivāda）的《雜阿含經》（西元五世紀譯），有經名為「聖

法印知見清淨」的，正是對上一問題提出了說明。異譯本，有西晉元康四年（西元二九四），竺法護（Dharmarakṣa）在酒泉譯出的《佛說聖法印經》，是最早的譯本，文字晦澀些，內容與《雜阿含經》相同。趙宋施護所譯的《佛說法印經》，譯出的時代極遲，內容有了很大的出入。依《雜阿含經》所說，全經可分為三段，內容為：

「若於空未得者，而言我得無相、無所有，離慢知見者，無有是處。……若得空已，能起無相、無所有，離慢知見者，斯有是處」。

「善觀色無常磨滅離欲之法，如是觀察受、想、行、識無常磨滅離欲之法，……心樂清淨解脫，是名為空；如是觀者，亦不能離慢知見清淨。復有正思惟三昧，觀色相斷，聲、香、味、觸、法相斷，是名無相；如是觀者，猶未離慢知見清淨。復有正思惟三昧，觀察貪相斷，瞋恚、癡相斷，是名無所有；如是觀者，猶未離慢知見清淨」。

「復有正思惟三昧，觀察，……我我所，從若見、若聞、若嗅、若嘗、若觸、若識而生。復作是觀察：……若因、若緣而生識者，彼因彼緣皆悉無常。復次，彼因彼緣皆悉無常，彼所生識云何有常！無常者是有為，行，從緣起，是患法，滅法，離欲法，斷知法，是名聖法印知見清淨」。

一、能修得空三昧的，才能進而得無相、無所有三昧；如沒有修得空三昧的，那無相、無所有是不能修得的。這樣，在空，無相，無所有——三種三昧中，空三昧是有基礎的先導的地位。這不是說空是更高深的，而是說：如沒有空無我我所的正見，不可能有無相、無所有的正三昧；即使有類似的修驗，也是不能究竟解脫的。

二、不能離慢清淨的三種三昧，是有漏的三昧。空三昧觀五陰是無常磨滅法。《瑜伽論》解說為：「依觀諸行無常性忍，由世間智，於無我性發生勝解」，心向於清淨解脫。無相三昧觀色、聲等六境相斷。「斷」是什麼意義？《大毘婆沙論》引「法印經說：若觀色、聲、香、味、觸相而捨諸相，名無相定，彼觀境界相而捨有情相」。《瑜伽論》說：「於眼所識色，乃至意所識法，等隨觀察，我我所相不現行故，說名為斷」。依論師的意見，是捨斷有情相的。然依無相三昧的通義，境相不外乎色等六境；六境相斷，就是「於一切相不作意」的無相三昧。無所有三昧觀貪、瞋、癡相斷，觀察而不起現行，說名為斷。這樣的三三昧，都還沒有離慢，知見也沒有清淨。慢（māna），論師解說為「增上慢」、「麤我慢」，就是修行者自以為能修能證，覺得自己勝過別人的慢心。

三、離慢知見清淨的三昧，依經所說，是從因緣生滅而反觀自心的。前段所說：觀五陰無常、無我，觀色等相斷，觀貪等相斷，都是觀所觀法的空、無相、無所有。然解脫道的三昧，以無我我所為本。我我所是怎樣生起的？從見、聞、覺、知而生識，世俗的識，是有漏、有取的，有識就不離我我所。所以離慢而知見清淨的三昧，要反觀自己的心識，從因緣生。從無常因緣所生的識，當然是無常的。觀無常（的識）法，是有為（業煩惱所為的），行（思願所造作的），緣所生（的）法。緣所生法是可滅的，終歸於滅的，所以是離欲法，斷知法。這樣的觀察，從

根源上通達空無我性，才能離我慢而得清淨知見——無漏智。這與《大空經》的先外空五欲，次觀五取陰而內空我慢，有同樣的意義。這是一切聖者修證的必由之道，成為佛法所以為佛法的特質，所以名為聖法印（ariya-dhamma-mudda）。」（《空之探究》，pp.56-59）

（二）四無量心的有漏與無漏

無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。不知道，無量即無限量，向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為四無量定。向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。所以無量三昧，即是緣起相依相成的，無自無他而平等的正觀。通達自他的相關性，平等性，智與悲是融和而並無別異的。無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教興起，才開顯出來。所以佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是悲智融貫的實證。是絕待真理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。所以說：「佛心者，大慈悲是」。

（《學佛三要》，pp.138-139）

「無量，無所有，無相，空——四名的內容，以下分別的加以探究。

慈（mettā），悲（karuṇā），喜（muditā），捨（upekkhā）——四無量（catasso-appama-ññāyo）定，也名無量心解脫（appamāṇa-cetovimutti），無量心三昧（appamāṇa cetosamādhi），或名四梵住（brahmavihāra）。四無量遍緣無量有情，所以是「勝解作意俱生假想起故」。或依定而起慈等觀想，或依慈等觀想而成定。在定法中，這是重要的一組。其中，「慈為一切功德之母」，慈心是印度文化中最重視的；佛經中可以充分證明這一意義的，如《雜阿含經》卷一〇（大正二·六七下）說：

「我自憶宿命……曾於七年中修習慈心，經七劫成壞，不還此世（欲界）。七劫壞時，生光音天。七劫成時，還生梵世空宮殿中，作大梵王，無勝無上，領千世界」。

這一則佛的本生傳說，《中阿含經》，《增支部》，《增壹阿含經》，都同樣的說到。還有，佛本生善眼（Sunetra）大師，教弟子們修習慈心，生於梵世界。善眼更修增上慈，所以命終以後，生在晃昱天（即光音天）。劫成時，生梵世作大梵王（Mahābrahman），這是《中阿含經》與《增支部》所一再說到的。梵天中的大梵天王，是千世界的統攝者，也就是婆羅門教的最高神、創造神——梵。世俗所仰信的創造神，依佛說，是修慈心定的果報。修慈心能生於梵天，功德很大，勝過了布施與持戒的功德，如《中阿含經》（一五五）《須達多經》（大正一·六七下）說：

「梵志隨藍行如是大施；……歸命三尊——佛，法，比丘眾，及受戒。若有為彼一切眾生行於慈心，乃至犍牛（乳）頃者，此於彼施（戒）為最勝也」。

隨藍（Vailāma, Velāma）婆羅門本生，也見於《增支部》。關於慈心的殊勝功德，除勝於布施、持戒外，還有不為諸惡鬼神所欺害的功德，如《雜阿含經》與《相應部》說。《增支部》說到慈心的八功德；十一功德。《智度論》說：「慈以樂與眾生故，增一阿含中說有五功德」，與《大毘婆沙論》所說相近，應該是說一切有部（Sarvāstivāda）所誦的。慈心的定義，是「與眾生樂」，與儒家的「仁」，耶教的「愛」相近。在人類的德性中，這確是最高的。如能「仁心普洽」，「民胞物與」，「浩然之氣充塞於天地之間」，那與慈無量心更類似了。

慈是與樂，觀想眾生得到安樂；悲是拔苦，想眾生遠離苦惱；喜是想眾生離苦得樂而心生喜悅；捨是冤親平等，「一視同仁」。分別的說，這四心的觀行是各不相同的；如綜合起來說，這才是慈心的全貌。本來只是慈心，約義而分為四類，如《雜阿含經》卷二九（大正二·二〇九下——二一〇上）說：

「有比丘，修不淨觀斷貪欲，修慈心斷瞋恚，修無常想斷我慢，修安那般那念（入出息念）斷覺想」（尋思）。

修習四類觀想，對治四類煩惱，也是《中阿含經》與《增支部》所說的。本來只說到修慈，但《中部》《教誡羅睺羅大經》，同樣的修法，卻說修慈，悲，喜，捨，不淨，無常，入出息念——七行，這是將慈行分為慈、悲、喜、捨——四行了。佛法重視慈心在世間德行中崇高價值，所以約義而分別為四心；如觀想成就，就是四無量定。

以慈心為本的四無量心，是適應婆羅門教的。如舍利弗（Śāriputra）勸老友梵志陀然（Dhānañjāni），修四無量心，命終生梵天中，就因為「彼諸梵志，長夜愛著梵天」。傳說大善見王（Mahāsudarśana, Mahāsudassana）本生，也是修四梵住而生梵天中的。所以，依一般經文所說，四無量心是世間定法，是有漏，是俗定（kullakavīhāra）。然在佛法初期，慈，悲，喜，捨四定，顯然的曾淨化而提升為解脫道，甘露門；從四無量心也稱為無量心解脫，最上的就是不動心解脫來說，就可以確定初期的意義了。如《雜阿含經》卷二七（大正二·一九七下）說：

「若比丘修習慈心，多修習已，得大果大福利。……是比丘心與慈俱，修念覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨；乃至修習捨覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨」。

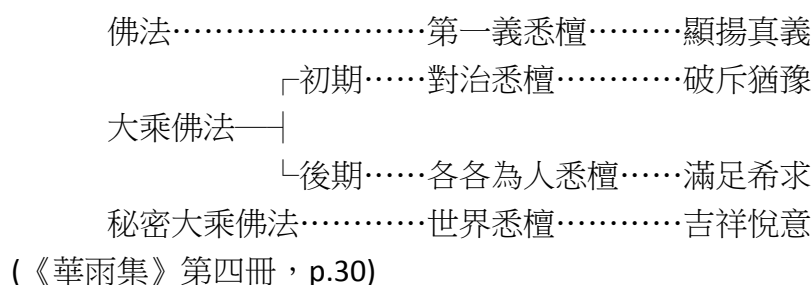
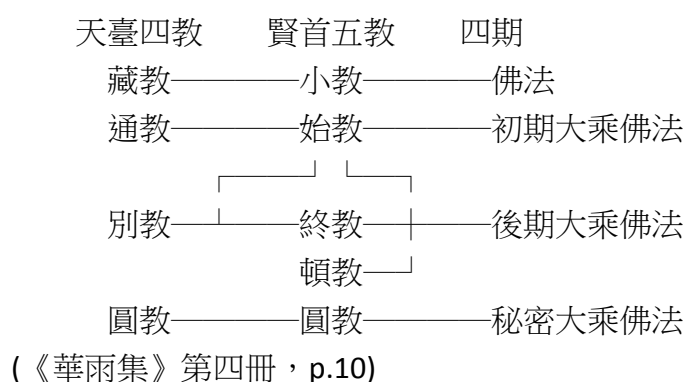
經說慈心，是譯者的簡略，實際是慈，悲，喜，捨——四心。所說的「大果大福利」，或是二果二福利，是阿那含與阿羅漢。或是四果四福利，從須陀洹到阿羅漢。或是七果七福利，是二種阿羅漢與五種阿那含。慈，悲，喜，捨與七覺分（satta-bojjhaṅgā）俱時而修，能得大果大功德，當然是通於無漏的解脫道。無量心解脫，包含了適應世俗，佛法不共二類。一般聲聞學者，都以為：四無量心緣廣大無量的眾生，無量是眾多難以數計，是勝解——假想觀，所以是世間定。但「量」是依局限性而來的，如觀一切眾生而超越限量心，不起自他的分別，就

與無我我所的空慧相應。質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。」(《空之探究》，pp.24-27)

七：導師抉擇佛法之信念與四悉檀

佛法是以不同的方法——世界，對治，為人，第一義悉檀，而引向佛法，向聲聞，向佛的解脫道而進修的。這是我所認為是能契佛法，不違現代的佛法。

(《華雨集》第四冊，p.43)



一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展，在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實」。「佛法的世界悉檀，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分」。這一切都是佛法；「秘密大乘」是晚期佛教的主流，這是佛教史上的事實，所以我不能同意「入纂正統」的批評。都是流傳中的佛法，所以不會徹底否定某些佛法。但我不是宗派徒裔，不是學理或某一修行方法的偏好者。我是為佛法而學，為佛法適應於現代而學的，所以在佛法的發展中，探索其發展的脈絡，而了解不同時代佛法的多姿多態，而作更純正的，更適應於現代的抉擇。由於這一立場，三期、四期的分判，相當於古德的分判，而意見不同，主要是由於純正的、適應現代的要求。也就作成這樣的結論：「立本於根本佛教之淳樸，宏闡中期佛教（指「初期大乘」）之行解，（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！（《華雨集》第四冊，p.33）

我在修學佛法的過程中，本著一項信念，不斷的探究，從全體佛法中，抉擇出我所要弘揚的法門；涉及的範圍廣了些，我所要弘揚的宗趣，反而使讀者迷惘了！其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教》「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。

(《華雨集》第四冊，pp.1-2)