諦觀全集叢說三

印度部派佛教思想觀

演培法師 著


01455663

港台书

B948
200920

諦觀全集雜說三

印度部派佛教思想

人間佛陀觀

釋註者 演培法師



印度部派佛教思想觀

諦觀全集
E29

人間佛陀

釋註者：演培法師
定　價：新台幣460元整

郵撥帳號：0111208-1號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段168號1-2樓
電　話：(02)28736629（八線）
傳　真：(02)28736709
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第1679號
中華民國79年5月初版　88年9月二刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709
NT$460元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿500元另加掛號費50元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-59-7

印度部派佛教思想觀

目次

一 印度部派佛教思想觀……一——三一八

一 印度佛教的分期觀……一

二 部派分裂的動因觀……一五

三 部派時代的佛陀觀……五三

四 部派時代的菩薩觀……七九

五 部派時代的聖果觀……一〇一

六 部派時代的時間觀……一二五

七 部派時代的假實觀……一五一

八 部派時代的業力觀……一八五

九　部派時代的輪廻觀……一〇七
一〇　部派時代的無爲觀……一三七
一一　部派時代的修道觀……一七三
一二　部派時代的解脫觀……一九五

二　人間佛陀……三一九——四八六

一　緒說……三一九
二　成正覺前的釋尊……三三〇
三　成正覺後的釋尊……三九六
四　結說……四八一

印度佛教的分期觀

一 一般學者的分期

自從教主釋迦牟尼創立佛教以後，佛教就在不斷的發展和不斷的變遷中，而且這在各區域各時代都是如此的。現在就從印度方面，對這略加考察，不過印度佛教的分期，在學者間，是有各種不同的說法來談一談。

佛教在印度的流行，從印度佛教史去看，約有一千六百年這麼久的時間，依於一般學者的分期，是把它分爲三期來敍述的：一、原始佛教的時期；二、部派佛教的時期；三、大乘佛教的時期。這一分期法，很多學者都是這樣說的，因此，不得不略分別如下：

一、原始佛教的時期，大約指從佛陀創立佛教起，直至佛滅百年左右。部派佛教分裂的時期，據北傳一向所傳，是佛滅百十六年，亦卽阿育王在位的時代。在這以前

，都可稱爲原始佛教時期。不過有人更將這個時期，分爲根本佛教與原始佛教兩個階段：謂以佛爲主體，或以佛爲中心，再加上親從佛陀出家的直接弟子間所有的佛教，可以稱爲根本佛教。如從時間方面來說，卽從佛成道後，直至第一次結集的完成，是爲根本佛教時期。其後，到部派分裂爲止，是爲原始佛教，雖說這已可以視爲根本佛教的變遷，但這時期的佛教，不論在理論上、在制度上以及在任何方面，大體還能保持佛世時的原始狀態，所以稱之爲原始佛教。

二、部派佛教的時期，這是指分化了的佛教說的。謂到佛滅百年左右，佛教在社會上流行，由於時代的變遷，有的已不能適應時代的，就將爲時代所揚棄。佛教原是覺者宗教，就其思想理論來說，本是最能適應時代思潮的，可是由於一般守舊學者的不善運用，反而漸漸的與社會脫節。有心傳持佛教者，感於佛教的危機，乃擺脫傳統的束縛，而作新的時代適應，於是佛教思想開始分化，而有不同學派互相對立。思想一旦分化，要再保持一元，自是做不到的，因而接二連三的形成各個思想集團，於是思想紛陳，異說蠭起，學派林立。其時，從根本二部的分裂，至大乘佛教的興起，皆爲部派佛教的開展期，所以稱爲部派佛教。

三、大乘佛教的時期，這一時期很長，即佛滅四五百年起，至佛教在印度滅亡止，都包括在這時期內。原來，佛教的思想，到部派時代，雖已發展到極爲圓熟和精密，但因太過重於義理之學的解釋和組織，反而失去原始佛教所有的活潑精神，以致與佛教所應度化的廣大人群，發生脫節的現象，不能保持密切的接觸。諸位知道，一個宗教，如不能接近群衆，勢必爲群衆所遺忘，而失去它存在的價值。在此情況之下，有些大心之士，欲從形式化了的部派佛教中跳出來，採取不離自由的立場，擬復活原始佛教固有的精神，以期適應新的時代思潮而起的，是卽大乘佛教運動。這一運動發生以後，佛教乃以新的姿態流行社會，且以積極利他爲唯一前提，所以稱爲大乘佛教。

二　太虛大師的分期

上面的分期說，是一般的學者，對印度佛教分期的大體說法，當然有它的意義，但近代我國佛教領袖太虛大師，對印度佛教的流行，也有一分期的說明，且同樣的分爲三個時期。表面看來，雖似沒有多大出入，但其實質，是不完全盡同的。一般的分

期，聲聞佛教，含有兩個時期，大乘佛教只有一個時期；大師的分期，剛剛與這相反，而且某一時期，是以某一思想，作爲時代主流來說明的。因而每一時期的佛法，都可能有另一時期佛法的潛行，很難嚴格的予以劃分，不得已，只好以思想的主流，作爲分期的張本。一、小行大隱的時期；二、大主小從的時期；三、密主顯從的時期。爲使諸位了解，特作簡要說明。

一、小行大隱的時期，這是指初五百年流行的佛法說。在這時期中，印度佛教最盛行的，則莫過於小乘佛法。這裏所謂小乘，當然是包含原始佛教與部派佛教而言。史實告訴我們，印度初期佛法，儘管是在不斷發展變遷中，但從沒有跳出小乘佛法的範圍，所以大師說爲小乘盛行的時期。但在這期間，有沒有大乘佛法流行於世？有的，不但佛滅後有大乘佛法，甚至佛世時的大弟子，如逐佛轉法輪將的舍利弗，爲教壯烈犧牲的目犍連，感化粗獷邊民的富樓那等，都十足的表現了大乘佛法的思想行爲，所以在此期間有大乘佛法的流行，可謂毫無問題。不過由於小乘的盛極一時，大乘還未能公開流行，只是潛隱在小乘佛法以後，暗暗的在流行而已，所以稱爲小行大隱的時期。

二、大主小從的時期，這是指次五百年流行的佛法說的。佛法經過前一時期的弘傳，大乘漸漸乃從潛隱暗流中躍出，公開的向社會發揚，並且獲得廣大群衆的信受，因而大乘得以成爲這一時代佛法的主流。高樹大乘法幢的，不管是傳說中的馬鳴也好，抑或是史實上的龍樹也好，但自大乘公開流行以後，始終卽在高揚和發展中，則爲歷史的事實。流行的大乘佛法，雖有畢竟空與勝義有兩大思想的激盪，但無礙於彼此的盛行和弘傳，所以大師稱爲大乘盛行時期。雖則大乘是在這樣光大高揚，但並不是沒有小乘佛法的流行，不過在前盛極一時的小乘，到了這個時期，已漸退於次要和從屬的地位，不復如前握有佛教的領導權，所以稱爲大主小從的時期。

三、密主顯從的時期，這是指後五百年流行的佛法說的。大乘空有兩大思想的出現，雖各有其獨特的立場，但在次五百年，是並行不悖的，未見有任何大的衝突，可是到了佛滅千年左右，傳承空有兩大體系的學者，不復再如過去的融洽無間，而發生互相破斥，互相對立的現象，加以大乘的高度隆盛，使佛法普偏到民間去，爲期更能適應廣大的人群，於是有些佛法弘傳者，就將印度社會所有通俗的宗教信仰，都融攝到佛法中來，使佛法的面目爲之一變，這就是密教發生的來源，如龍智菩薩就是弘揚

密教的大師。中觀、唯識是屬顯教大乘，雖不能說這時沒有顯教大乘的流行，但望於密教大乘的盛行弘通，無疑是已居次要地位，且是依附密教而行，所以大師稱爲密主顯從的時期。

大師所分的三期佛教，在時間上，雖都以五百年爲一期，但却「是佛滅後印度佛教流傳的全部情形」。唯吾人來說明這三期時，當然不能機械式的，認爲某期唯有某類佛法的流行。事實，除了密教眞正是後期的產物，所謂大小乘佛法，始終在印度流行的。如小乘佛法，直可說是與印度佛教共存亡，不特初二期中有聲聞佛法，就是第三期中同樣有聲聞佛法，不用說，顯教大乘也是如此的。所以有不同的分期，只是就其主流劃分而已。原來，思想這東西，時時在演變，任何一種思想，在無常法則支配下，決不能永遠保持爲時代的主流。佛法在世間，其思想流行，當亦不能逃出這個定律，所以大師特就佛法流行的主流，將印度佛教分爲三大時期。

三　印順導師的分期

最後，我要向讀者介紹的，是當代印公導師的分期法。這一分期法，可說是本印

度佛教凡經五期的流變，或說是循佛教歷史法則的進展，計分五期來說明的，與上兩類分期說，是都不盡相同的。所謂五期：一、聲聞爲本之解脫同歸；二、傾向菩薩之聲聞分流；三、菩薩爲本之大小綜合；四、傾向如來之菩薩分流；五、如來爲本之梵佛一體。印度佛教所經這五期的流變，導師說正好像人的一生經過，如人最初是誕生，然後循著童年、少壯、漸衰，直向老死的途徑邁進，終於使這人在人世消逝。回顧印度佛教的創立，以至在印度的滅亡，正好確是如此。現在按照五期次第，略爲分別說明如下：

一、聲聞爲本之解脫同歸，這相當於前面所說的根本佛教時期。即從佛陀立佛教起，直至佛入涅槃爲止。這是佛陀住世說法的時期，亦即佛陀親自領導的時期。雖則佛陀本身，處處表現悲智大乘的精神，但爲適應時代思潮，以及社會人群根性，大聖所進行的教化，並未能直暢本懷的，敷揚積極利人濟世的法門，只是宣示個己解脫爲主。因而從佛出家的，聽聞佛陀法音的，一般聲聞弟子，也就本於佛陀的開示去行，而以求得生命解脫爲滿足，並無意於取法佛陀，佛陀隨順聲聞乘者，乃以解脫同歸爲本，即不但聲聞聖者是以獲得解脫爲究竟，即如來本身亦以獲得究竟解脫爲主，如所

說的：三乘同坐解脫床，三乘同得一解脫，卽此思想的表現，是爲第一期聲聞爲本的佛法。

二、傾向菩薩之聲聞分流，這相當於前面說的部派佛教時期。所謂聲聞分流，換句話說，就是聲聞佛教分裂。世間任何一個學團，要想永遠保持一統，無論如何是做不到的，佛法流布世間，自亦不能例外。所以到佛滅後，佛弟子失去領導中心，彼此間不期然的，有了思想的分歧。而思想分化的原因，雖說是有多種多樣，但其最根本的原因，則是傾向菩薩的思想，於僧團中勃發起來。雖進步的聲聞學者，已有大乘思想的勃起，但保守的聲聞行人，仍固守著聲聞的本位，不同意佛法向大乘菩薩道進展。印度之佛教說：「分化之方式不一，而實爲急於己利（聲聞）與重於爲人（菩薩）兩大思想之激盪」。其時，從佛滅以迄佛元四百年爲止，是爲第二期聲聞分流的佛法。

三、菩薩爲本之大小綜合，這可說是大乘佛教開始公開流行時期。傾向菩薩的思想，自在僧團中勃起，不是任何保守勢力，所能遏阻這一思想流的，所以不久，大乘思想，卽成佛教核心思想，而且公開的推動，普徧的發揚起來，不用說，這時期的佛

法，是以菩薩爲本的。不過初期流行的大乘佛法，雖以菩薩思想爲主流，但並未輕視小乘，亦從不否定小乘，不特如此，且是含容小乘的，可說是大小乘佛法綜合的時代，與後期大乘極力排斥小乘，其精神是有顯著差別的。在這期間，有位偉大聖者，爲我人所不應忽視的，就是龍樹菩薩。他可說是這一時代佛法的中心領導者，不但高樹大乘旗幟是他，綜合大小乘佛法的也是他。時在佛元四百年至七百年，是爲第三期綜合的佛法。

四、傾向如來之菩薩分流，這可說是大乘佛教分裂並行的時期。人類思想，不論是聖是凡，總是不斷向前演進的，是以大小綜合的佛法思想，維持了一個相當時期，又從慢慢進步中開始分化，而有所謂傾向如來的思想產生。行菩薩道而成佛，本是大乘共通思想，在理是不應該有所分化的，但這裏有個問題，就是所謂成佛，其佛種，是本來具有的？還是從無漏聞熏中來？這出入是很大的，亦爲大乘分流的基因。有些大乘者說：佛種從緣起，是於無漏聞熏中，慢慢熏習而成的；有些大乘者說：佛性是本有，即一切衆生本具如來德性，因而人人皆可成佛。彼此思想有著這樣的距離，於是分化爲性空、唯識、眞常三大流。時在佛滅七世紀至千年頃，是爲第四期菩薩分流

的佛法。

五、如來爲本之梵佛一體，這可說是佛教漸趨滅亡的時期。傾向如來本具的學者，由於融攝世俗的神秘咒術，其思想漸漸與梵我論合，而失去了佛教本來面目。如說：「眞常的大乘佛教者，有意的在眞常、唯心、一乘的基礎上，使佛法更梵化，更神秘。他總攝大乘空有的成果，融合了世俗的迷信、俗習……」。爲什麼會如此？因在這個時候，正值婆羅門教復興，梵我論思想再度高揚的時代，傾向如來思想的佛法者，有意的與之携手，所以佛陀漸與梵天同化，而佛教內部思想，乃起大大的變化，於是進入如來爲本梵佛一體的時代。時諸學者，只知追求卽心卽身成佛之道，根本忘掉了大乘利他的精神。結果，坐待外道的侵入而滅亡，是爲第五期梵佛一體的佛法。

印度佛教的興起和滅亡，從印公所分的五期流變看，使人深感到保持佛法純正的重要性。這話怎樣講？當知佛教在印度的興起，不是偶然的，而是在反吠陀的時代思潮中，釋尊站在反吠陀的學流一面，經過一番思想的革新，以替婆羅門教而興起的。因此，佛教的思想與婆羅門教的思想，可說絕對是立於敵對方面的，佛對婆羅門教的思想，確也予以無情的批判。正因如此，所以佛教在當時印度思想界，眞可說是「月

朗秋空，繁星失照」。不幸到了佛滅千年左右，佛弟子一反大聖反吠陀的精神，不特不再痛斥婆羅門教思想的錯誤，而且儘量融攝婆羅門教的神秘思想。是以印公慨嘆說：「佛教反吠陀而創始，佛教融吠陀而衰滅」，這不能不說是佛教一大痛事！

梵佛一體，爲什麼會導致佛教的滅亡？道理很簡單：婆羅門教是印度固有的宗教，吠陀思想是印度的固有思想，亦即印度文化的根本思想，佛弟子一旦融攝它的一切，必然就要走上梵即佛，佛即梵，梵佛一體的立場，使人感到佛教與婆羅門教沒有多大差別，甚至認爲是同一思想流的東西，於是在人們的心目中，自然就生起這樣一個觀念：佛教既然與固有宗教無別，我們仍信奉固有宗教好了，何必還要佛教？這末一來，佛教漸爲人民所忘却，終於絕跡印度社會，眞是佛教最大不幸！因此，如何從流變的佛法中，掘發出佛法的本質？如何從世俗的融攝中，滌除有違佛法的不正思想？該是今日佛法弘傳者急於要做的工作！不然，不久的將來，佛法恐又將絕跡於人類社會！

四　從分期中看部派

印度佛教的分期觀

上來雖簡單的說有三類不同的分期說，所以縱然略有出入，大體還是大同小異。如印公所說初二期的佛法，可以綜合爲「聲聞之四諦乘」，亦卽大師所說初五百年的佛法，當亦含攝原始佛教與部派佛教。所不同者，就是有關大乘方面的分期：一般只是說爲大乘佛教，卽大師的分期，亦只看出顯密大乘的差別，而印公在這方面，特就大乘流行的先後，細分三個時期，稍爲不同諸說，如初期流出的大乘思想而立的一期，如以三時教說，印公名「爲菩薩之波羅密乘」。明白指出這時期所弘揚的大乘，無疑是以聖龍樹前後所流行的大乘佛法說的，亦卽特就龍樹所闡揚的「勝義畢竟空、世俗如幻有」的思想爲主的。龍樹以後到無著世親爲止的大乘佛法，大多數的學者，都說只有中觀、唯識，卽所謂空、有二大思想流的對立，像西藏佛法者，卽唯承認中觀、唯識學，是大乘佛法的正義，不承認有其他大乘思想的流行。可是印公從經論集出及思想遞代看，認爲這時期，是有性空、唯識、眞常三大系的思想並流的。所以在印度佛法演變中，特別立一傾向如來之菩薩分流的時期。至於第五期的佛法，則又同於大師所說後五百年的佛法，綜合四五兩期，印公說「爲如來之陀羅尼乘」。據上分別比較說來，

可以明白看出各家分期說的精神。依於這些分期，探究印度佛法，不難得其思想流變的概要，所以這是值得吾人留意和學習的。

明白分期說以及諸說異同後，進而要說明的，就是現在講的學派思想，是專就其中部派佛教而說，亦卽是五期佛法中屬於傾向菩薩之聲聞分流的思想。此時期的學派思想，向前看，是源根本佛教及原始佛教而來，向後看，則是啓發佛教的思想先驅，眞正可說是屬承先啓後的中心思想，所以在印度佛法思想流變中，也就具有特別重要的地位。吾人研究印度佛教，如能了解本期思想，亦卽知道它前有所本，後有所啓發。但學派思想異常複雜，而其理論亦極繁瑣，要想詳細的說明它，不但極爲不易，且復很費時間，加以中國佛法者，一向以大乘自許，對於小乘素極輕視，所以了解學派思想的很少。然其思想既是承先啓後的，我們就應切實學習，絕對不可對之忽視！

部派分裂的動因觀

一 緒 說

佛爲佛教的中心，固是佛弟子所共同體認。然而，如欲認識佛陀的偉大，則就看你從那一角度觀察。我們認爲：從佛的功德面去認識佛的偉大，這是比較容易的事，從佛的思想面去認識佛的偉大，却是極爲困難的事！因爲，佛陀本其深邃的智慧，透視宇宙萬有的一切，而表現於思想上的，總是站在時代的前面，啓導衆生，指示衆生。佛陀滅後，時代思潮隨著時代巨輪向前推進，一般學派固受新的學術思潮之所渲染，就是佛法亦不例外的受著時代思潮的激盪，因而佛弟子乃各提出不同的思想，以求新的時代之適應。

不過，佛爲人類開啓的緣起正法的思想，是佛獨自體悟眞理後所融鑄的思想，自有其一貫的思想體系。爲佛弟子者，本以佛陀的思想爲思想，加以僧伽以和合爲根本

，在道理上講，是不應該有各個不同思想的派別，爲什麼到佛滅百年後，於佛法中就有了很多部派思想的分裂？關於這，我們常說：人類什麼都可設法統一起來，唯有人類思想是絕對無法統一的，儘管有人想要强有力的統一人類思想，但我深信其結果必然是失敗的。大聖釋迦，深深的了解這點，所以對於弟子們的思想，總是讓其自由的發展，從不予以箝制。如十大弟子的各有一能，實卽各自獨特思想的表徵，其他什麼重法重律、重定重慧的諍辯，亦爲各個不同思想的流露。這可說是佛在世時就已如此。

到了佛滅度後，有些佛教學者，尋不出佛陀各種思想的根本思想，找不到佛陀緣起正法的思想中心，結果，不期然的就以佛的部份思想，來概括佛的全部思想。及至離佛時代愈遠，一般鑽在學派思想中探究的，有時反而忽視佛陀的根本思想。所以發生這樣的現象，實因佛陀思想，太過博大精深。如我國「孔子之沒，儒分爲八」，亦卽因爲孔子的學說，博大精深，其及門弟子對孔子的學說，各各只能得其一體，並且就以自己所得的，來傳授孔子的學說，乃分爲八大派。佛教各個不同學派的產生，主要亦是由於這個原因而來。儘管是有很多不同思想集團的成立，但都

可說是得佛陀思想的一面。在未說明各派思想不同之前，略舉十點以明學派思想分化的原因。

二　僧制的民主自由

佛陀成道以後，開始建立僧團，就以民主自由，爲僧團的基礎。民主與自由，在今天說來，似乎極爲平常，且也沒有誰敢否定這個，但在兩千五百年前，提出自由與民主來，並在僧團中如法實行，不能不說是人類思想的一大進步。所以我敢肯定的說：佛教的教主釋迦牟尼，是人類民主自由之父。因爲，爲人類標示民主榜樣的，固以我佛爲第一人，爲人類高呼自由口號的，亦以我佛爲第一人。時至近代，民主自由的呼聲，雖不斷的從人們口中發出，但還有人認爲：民主運動是新進的運動，自由思想是新進的思想，甚至還要遭遇極權主義者的深重摧殘和打擊，我眞不知這是人類的進步還是人類的倒退！

大聖釋迦，所以在僧團中提出民主自由的兩大法則，實因佛陀深深的體認到，民主自由思想的實踐，乃在得以最大的可能，使人性內在所具的無限潛力，完滿而無遺

餘的實現出來！所以凡是實踐民主，崇尚自由的，一定是極端尊重人性的，如對人性的抑制與壓迫，則必然是反民主反自由的。佛說：一切衆生皆有佛性，一切有情有解脫分，這是何等的尊重人性？因而民主與自由，佛在僧團中行來，眞可說是行所無事，且極自然而毫不帶點勉强。有人說：民主是一條難以接受的道路。其實這並沒有什麼難以接受，問題在於奉行者的誠意如何。大家果能誠心誠意的遵循民主的規則去做，一般以爲難以接受的民主道路，無疑將是人類最平坦最寬暢的一條大道！

佛教僧制的民主，究是怎麼一回事？誰都知道，民主最大的特色，卽不論什麼事情發生，都用公衆討論的方法以求解決，設或事情發生在人的身上，亦以公衆討論的方法勸服對方，決不採用什麼强迫服從的辦法。僧團的僧事，是衆人之事，一切取決於僧羯磨，既非任何個人所治理，亦非某些少數人所治理。所謂僧羯磨，以現在的話說，就是開會。開會就得以大多數的意見爲意見，所謂「事事從衆」，所謂「公事公議，公議公決」，正是此一精神的表現。僧團中的個別份子，如有違法犯制的，立刻就得舉行僧羯磨，依法裁定他的過非，酌量給與他的懲處，不得以任何個人的好惡，判決他人的是非，這是所謂「事事依法」的精神。因爲法最公正，且爲僧衆所共遵守

的。

「事事依法，事事從衆」的僧團，一切本於民主精神而行，因而也就顯出佛教僧制，是最平等最自由的，事實自由及平等，與民主是分不開的。中山先生說：「民權發達了，平等自由才可以長存，如果沒有民權，甚麼平等自由都保守不住」。平等，在世間說，是人類底權利，在僧團說，是僧伽底權利，有了平等就沒有特權，人人在律制面前，都是平等平等的，就是創立僧制的佛陀，在僧團中住亦不例外。對這，律典告訴我們，佛陀爲起示範作用，曾有一次要弟子們公開檢舉他。僧制的平等精神，眞是發達到最高度。原來，平等是民主的主要因素，沒有平等卽無所謂民主，所以愛好民主，就是愛好平等，實踐民主，就是實踐平等。佛教的僧制，在這方面做得極爲徹底。

佛教是最重自由的宗教，所以在僧團中住者，來既不拒去亦不留，眞正做到了來往自如。來往自如便是自由。但僧制的自由，不是放任無範圍的，而是在法定的界限之內，以行使其自由。以佛法說，服從律制，就是自由，因爲唯有做律制所許可的事，才是你所應有的自由權利，假使超過律制所許可的事，那你就不得假自由之名而爲

。不以律制爲據的自由，在佛陀看來，不是眞正的自由，而是肆無忌憚的放任，爲僧團所不容的。所以自由儘管爲人人所應爭取而不應放棄自由權利，然必須尊重法，服從律。但規定這法與律的，是卽所謂道德，所以要求民主自由，這和要求公正道德，在本質上說來，可謂是一回事。因此，佛教的僧制，是融法治德化而爲一爐的。

總之，佛教的僧制，是民主而非專制的，是平等而非階級的，是自由而非壓制的。如是民主自由平等的崇高僧制，在古代社會中實行，就自他共處方面來說，可謂是最極理想的了。但這僅能「適宜於學德崇高之理智生活」，不是一般人所能做得到的，所以到佛百年後，由於僧團份子的複雜，不免常常有諍論發生。諍論本亦不是什麼壞事，但要從理智出發，如一涉及感情，問題就難以解決，設或雙方均有僧衆支持，或一方面利用軍政的權力干涉，勢必使得問題更趨複雜。如迦王的時代，摩竭陀大寺鷄園內，僧伽因諍論，於七年之中，不能和合說戒。而佛法的傳統精神，「判是非不如得諒解，苦合不如樂離」。因此，佛教的思想，一天天分化，乃至形成很多的學派。

三　師承的各自有異

佛教是宗教，宗教是講傳承的，而佛教尤其重視師承關係，假定某一學派，沒有它的傳承，可能就很難邀得人們的信受。因爲佛教的思想理論，不僅是從外面學習來的，大都是從內自證悟所出，如非有所傳承，得師爲其印證，則其所弘傳的佛法，是否不違如來正道，自然成爲一大問題。且據向來所說，迦葉、阿難流傳的佛法，是稟佛陀而來，這可說是沒有異議，因爲這是佛的及門弟子，而第一次結集，也是以他們爲主的。其後，末田地與舍那婆斯，則同是出於阿難之門，亦卽是傳承阿難之說的。有所師承，表示學有所本，而非毫無根源，因而小乘雖有很多學派，但都各自承認有其師承。

其實，講師承的關係，不一定是宗教人，就是世間學者，亦極重視這個，如我們常聽人說：你是跟什麼人學的？你的老師是那一位？這就是探究一個人的學說來源。因爲學說思想，特別是佛法思想，確實是有多種多樣的，而且每一不同思想流，都與其老師見解有關，我們只要知道某人是從什麼人學的，也就可以知道他的思想來源

如何。如我國性善性惡說的思想不同，假定有人是在强調性善說的，你就可以知道他的思想，源於孟子學統而來，假定有人是在强調性惡說的，你就可以知道他的思想，源於荀子學統而來。由於師承有異，學統有別，彼此思想見解，一定有著很大距離。人與人間的關係，其他方面的距離，尚可設法縮短，但師承的不同，就很難爲之拉攏了。

聲聞學派的學者，不但極重視傳承，有時且將這關係拉得很遠，如有些部派，明明是佛滅二三世紀成立的，但他們却說部主是佛的及門弟子，如大衆系的多聞部，說其部主是祀皮衣阿羅漢，從雪山出來傳布的所說；還有大衆系的說假部，說其部主是大迦旃延尊者，從阿耨達池旁出來，傳布自己所聞於佛說的佛法。此外，如分別說系的法藏部、飲光部，亦以這樣的作風，而成立其學派的。其次，爲我人所熟知的：說一切有部的學者，自認是傳承羅睺羅的學統；大衆部的學者，自認是傳承大迦葉的學統；以犢子部正統自居的正量部學者，自認是傳承優波離的學統；上座部的學者，則自認是傳承大迦葉的學統。因爲各自的師承不同，而其結果，必然分成各個不同的學派。

四　語文的運用不同

人類是有思想的動物，而個己的思想表達，或彼此的思想交流，初則是以語言爲媒介，進而則以文字爲工具。我們可說：思想是沒有說出來的語言，語言是已吐露出來的思想；或亦可說：思想是沒有寫出來的文字，文字是已寫出來的思想。因此可以知道，所謂文字語言，都是代表人類思想的一種符號，所不同者，語言是以音聲爲符號的，文字是以形象爲符號的，我們可用表達我們心中所要說的語言，亦可運用音聲的符號，表達我們口頭所要說的思想。在佛法的弘傳上，文字語言的貢獻，都是很大的。古人所謂：「言以傳道」、「文以載道」，亦即顯示文字語言的偉大功用。

但文字語言，有其區域性，即在每一區域活動的人們，都各有其文字語言，人類有史以來，這是從來沒有獲得統一過的。特別是在印度，由於一般人們，嚴格遵守階級制度，因爲種族的種類繁多，語文的種類也就很多，據今有些學者研究報告，古代印度社會的方言，總在一百種以上。這不僅是方言的不同，而在語言學上，亦是有其

種類差別的。且這複雜的狀態，古往今來大體都是如此。因此，釋尊出現在印度，運用印度語說法，自亦不是單純的用一種語言，而是用各種不同的方言，適應各個不同區域之民族性的。雖佛說法是用雅語的時候多，但佛從不强迫弟子們用同一語言。卽使雅利安族比丘，請佛倡議在僧團中全用雅語，但佛仍是「聽隨國俗言音學習佛說」。

從世間觀察，明白可見的：不同的種族，不同的階級，不同的區域，其運用的語言，一定是不同的。佛陀的弟子，來自不同的地方，而階級種族亦異，所以在日常生活中，彼此的語言自不同。到了佛滅百年，因迦王的熱忱爲法，佛弟子乃弘化四方，如南北印的語言，是就相差得很遠，然爲適應化區環境，自須運用本區方言。然用方言說法，而使佛法變質，自亦是難免的事，於是各種不同的學派，就在語文不同的運用下而分裂。「阿育王時代，華氏城因僧衆的來自各地，語音隔礙，所以分用不同的語言誦戒，佛法卽分爲多部。在不同的環境中，佛教適應不同文化，採用當地語文，確爲佛法分部的重大原因」。這是印順導師在大乘是佛說論中告訴我們的。

因語文不同而引起的不同學派，從部派分裂史方面去看，據陳時眞諦譯的部執異

論說，阿輸迦王的時代，佛教正式分爲四派，所謂「大衆破散，凡有四種」，就是指此說的。然由什麼原因而分裂的？依調伏天及蓮華戒他們的看法，大衆、上座、說一切有、犢子四大派的分裂，根本就是源於以四種不同語言誦戒而來。如一切有部，誦戒說法時，是用的雅語，大衆部於誦戒時，是用的俗語，正量部於誦戒時，是用的雜語，上座部於誦戒時，則是用的鬼語。由此四大派所用語言的不同，可以推想到其形成部派的分裂，是非常的明顯的事實。總之，由於印度語文的複雜性，爲使佛法傳布到各方，運用各方不同的語文，致使佛法因語文的不同而有諸派的分裂，可說是極自然的事。

五　時代的趨勢所使

時代的巨輪，總是向前的，一刻也不會停留在某一點上。而受時間之所支配的事事物物，自亦隨時間的進展而進展，所以時代不同，亦爲引起學派思想分流的一大原因。時代既是時刻的在演變中，十年前後的時間，其變化就有了很大的不同，如果時經百年，當然就有更顯著的差別。佛弟子們弘化，爲了適應新的時代，自要運用不同

的方便，決不能死守教條的一成不變，而爲時代之所遺棄。世間的一切都如此，佛教流行在世間，必也不能違背世間的這一事實。對時代有所認識的佛子，做些適應時代的佛化，不能說其有所不當，但不同意這一作法的，彼此間自然就要發生諍論。

我們要想了解時代的趨勢，還得從佛陀時代說起。佛陀創立佛教，爲衆生說佛法，總是很平淡很篤實，亦卽極近情極合理，不問說出什麼論題，務要衆生都能做到，假定人們做不到的，佛陀乾脆就不爲說。因佛以平淡篤實爲教旨，所以能夠一掃當時印度思想界，各種不切實際的空談，以及毫無意義的苦行。所謂空談，如有些學派，專門喜歡深邃理論的發揮，說得眞是深奧微妙，天花亂墜頭頭是道，儘管理論說得十分動聽，而卻都是不務實際之談，與現實人生的關係離得很遠。佛陀深切體認空談之弊，所以決不運用深邃理論，顯發微妙不可思議的道理，而只運用簡明切實的教旨，開示人們如何做人處世，如何淨化個己身心，如何獲得眞理體悟。

佛陀這一平淡篤實的作風，在當時實含有對治時代病的作用。因佛出世的那個時候，正是印度思想界紛歧複雜的時代，都在作著各種不同的很多反吠陀思想的學派，

教說。婆羅門教的大病，固在崇尚空談，而反吠陀的學派，亦有墮入空談中的，所以佛陀竭力的排斥空談。這，我們只要一讀阿含經，那躍然紙上的佛陀慈和懇摯的親切教化，使我們在今天還感到如面見佛陀。這一篤實作風，不但掃去空談，且亦蕩除無義之行。一個宗教家，如果專門喜用奇奇怪怪的表現，或者喜用一些苦行相標榜，縱然誑惑群衆於一時，但決不能持之以久的。佛陀決不作這些奇事或無益苦行，以誑惑大衆，所以釋尊的教法，很快的就在印度風行，並且得到廣大群衆的信受奉行！

佛陀這一平淡篤實的精神教化，一直保持到佛元百年左右，大體說來，佛弟子們，還能身體力行，可是到了阿輸迦王時代，佛教的傳布，不再限於恆河流域，甚至不再限於印度國境，而開始向外發展弘揚。印度這個國土，一向小國林立，階級森嚴，直至迦王治世，以佛法行化世間，印度的國運隆盛，始達於巔峯狀態。迦王，不但是個英明的君主，且亦是個極虔誠的佛教徒，對於佛法的弘揚與護持，是非常熱心的，所以佛教在迦王的政治力量推動下，亦隨政治的修明而達於無比的隆盛，可說阿育王的政治力量所及處，亦卽佛教的到達之處。這時的印度，眞是所謂政教俱隆。因此，從印度佛教史上去看，佛教到迦王時代，發生了極大變化。

這一變化，卽佛教得一有力外護，一般佛法行者的爲學，不再像過去那樣的，只是側重個己的內修，而已漸漸重視外化了。佛法向外弘化，第一個碰到的問題，就是環境的適應，如佛法傳到中國，必須適應中國的風俗習慣，爲了適應外化的風俗環境，對於如來制定的戒律，自免不了有其不同的看法：重於外弘者，以爲戒律的精神在根本，只要不違戒律的根本精神，一般枝枝節節的戒條，是不必過於嚴格的；主於內修者，抱持謹嚴的態度，認爲凡是如來制定的戒律，不管是根本或枝末的，都不可以有一絲一毫的苟且，於是彼此間就發生了諍論。如主內修的耆年上座與主外弘的青年大衆的思想分流，有關律重根本的諍論，可說是個主要的原因。

同時，佛弟子以佛法作爲自修時，不自覺有外在的阻力，一旦要將佛法向外推動，自然就有外力來抗衡，甚而至於予以破壞了。然要把自己的宗教思想弘揚出去，最要的是自己須有一套完整的理論，不是靠什麼力量來支持的，完整的理論就是自己的力量。佛法的外弘者，既感內外的諍辯一天天的多起來，理論說明的要求，當然就日趨迫切，因而理論也就日趨發達，等到理論發達到極點時，就終日埋頭於理論上用工夫，反而再不能出外弘化了。所謂「哲理之思辨日深，而教化世之實則日尠」，慢慢

也就落入不務實際，崇尚空談的窠臼。事實確也如此：凡在化世方面收實效者，一定是切實際而通俗的，凡埋頭深思迷醉理論者，則必又缺乏化衆的實益。

如據傳說：迦王在印曾建八萬四千座寶塔，即阿育王朝禮佛陀聖蹟時，凡認爲值得紀念的地方，都發心建塔紀念。可是，有了塔後，即要供養，然而供養塔婆，是否可得大福，學者之間，就發生了諍論。異部宗輪論說：化地部的末派主張：「於窣堵波，興供養業，獲廣大果」。即發心供養如來的舍利塔，雖不致於說是全無利益，但所得的果德極其微少。另一法藏部的學者則說：「於窣堵波，興供養業，獲廣大果」。即佛的功德是不可思議，不管佛陀是否還在世間，只要有心供養，就可獲得廣大的福德。兩派論調各異，結果各行其是。這與時代趨勢有密切關係，假使迦王不出世，或出世而不信佛，縱信佛而不造佛塔，是不會有這些諍論問題發生的。

六　區域的文化熏染

人類文化的產生，不但有時代的背景，且亦有地理的背景，如一般說的山嶽文化部派分裂的動因觀

與海洋文化，就是由區域環境的不同而分的，所以某一區域必有某一區域的文化。如我國有黃河流域的文化，長江流域的文化，珠江流域文化的不同，即明顯的表示與地理有關。佛教至迦王時代，即因迦王的推動，而向各方面開展，佛教到一地方，即受一地方的文化熏染，這自亦是必然的道理。然受某一區域文化熏染後的佛教，即表現出佛教的另一特色。各個不同的化區，有各個不同的表現，於是彼此之間所弘傳的佛教，在思想上就漸漸的有了不同，因爲思想不同，發生意見相左，所以就有派別，可見佛教分裂與區域文化的熏染有關。

講到阿育王派遣傳教師弘化事，原因由於華氏城的第三次結集而來。謂於結集完成之後，迦王即派來會的大德僧衆，各携結集的聖典，至內外各地傳教。其範圍，不僅在於印度本土，而且遠及國外的各地。據近人研究所得：「東至緬甸，西至大夏，南至錫蘭，北至中央亞細亞」。不特如此，「後來阿育王又派遣傳教師，遠及於敍利亞、埃及、馬其頓，以及東方之柬埔寨等地方」。從其所派傳教師弘化區域的遼濶，迦王眞不愧是個世界佛教運動者。佛教推展到這些區域，必然要與這些區域文化，發生極密切的關係，受其文化思想的熏染，而有某種限度內的變化，如佛教傳到中國，

受中國文化的影響，引起很大的變化，甚至形成所謂中國佛學，其道理是一樣的。

迦王派遣傳教師到各地弘化，雖說弘化的區域很廣，但獲得最大成功的，是東南印度與西北印度。我們知道，印度的西北方，是崇山峻嶺區，於此區域成長的文化，可以說是樸實無華，因而人民的思想，也就趨於保守。佛教在這方面發展，其所表現的一切，自然非常篤實穩健。加以西北印度與希臘、波斯等國接壤，於是佛教乃由此傳入希臘五國，並且獲得該諸國的時衆極度歡迎，一直遠至佛元千年，波斯還有佛教存在，可以想見當時佛教在這區域的盛行。希臘等國的文化，與印度本位文化，有著不同，一旦彼此文化交流，其文化必然發生轉變，不能再保持固有文化的狀態。佛教既以適應各區域的文化而弘揚，當然亦隨文化的轉變而在轉變中。

至於東南印度，一般說來，人民思想，是最富於想像的，這因人們常常接觸海洋，所以境界特別高超。如諸大乘經典，首先出於東南印度，其原因也在此。像華嚴經所說種種廣大不可思議的境界，有人認爲與深廣無涯的海洋有關。因此，富於想像的南印文化，喜與神秘藝術融合爲一。佛法本沒有什麼神怪之事的，且佛陀初創佛教時，對於神秘呪術，本就極端排斥，可是等到佛法弘化到南印，一般佛法的弘傳者，爲

了使佛法的普及，就將這一區域的神秘思想，奇特之事，融攝到佛法中來，佛法也就有了神奇異說。還有華嚴、維摩等大乘經典，如沒有豐富的想像力，高度的藝術修養，是不可能有此經典出現的。因佛教受東南印度文化的影響，所以其作風也就有了不同。

佛在世時，一直是在恆河流域弘化的，而恆河流域一帶，是思想自由之區，各式各樣的學說，各式各樣的思想，一向都是在此發展的，如佛出世前後，有名的六派哲學，亦產生於恆河流域。佛教在此流域流行，受其文化思潮影響，當然亦含有高度的思想自由，而不受傳統思想的束縛，因而佛教乃又另成一型態在發展中。

總之，由於區域文化的熏染，而有不同學派的產生，這是印度佛教的史實，不容任何人予以否認的。如舉部派的名稱，我們可以這樣說：有部及犢子部，是受西北印度樸實文化而成的學派；大衆部，是受東南印度富於想像文化而成的學派。是長養於思想自由的天地中而成的學派。

七　觀點的不盡相同

世間有很多問題，對之加以研究時，一件事情，對之加以處理時，由於所站立場的不同，再加上與自己本身親疏好惡等的利害關係，各人所持的觀點，絕對不會相同的。佛教學者也是如此，儘管所依的教典和所處理的問題是相同的，但因各人觀點不盡相同的關係，所以所得的結論，也就有了很大的差別。例如這個福嚴講堂，雖說是座完整房子，如你站在不同的角度，來攝這座講堂的照片，可以攝出各種不同的照片來，顯示其有各種不同的形狀，這都是由於所站角度不同的結果。聖典雖爲佛弟子所共依，但爲處理其中所含各個問題時，由於觀點不同，便有學派產生。

且如三藏中的論典，究是佛陀在世時說的？抑是後代佛弟子造的？佛弟子夠不夠資格造論？有沒有能力造論？這當然都是座問題，有了問題就要處理。對這問題的處理，成實論中明顯的說有兩大派的不同：一派學者認爲，佛弟子是不可以造論的，因爲不夠資格造論以論佛語。假定佛自己曾經論說什麼的，方可稱之爲論，假定佛自己根本未說什麼論題，其他任何人都不可以造論的。他們舉出異論經來證明說：佛爲令衆生對一事得了解，所以用種種方法說明此事。諸比丘等，不論舉出怎樣的異論，來論

說這個，是都不能獲得佛的本意所在。佛在世時，佛弟子們尙且不明佛意，佛滅後的佛弟子，那裏夠資格造論？再如被佛讚爲論議第一的摩訶迦旃延，一次，有諸比丘提出一個問題來向他請教，他很謙虛的回答說：你們不去請問佛陀而來問我，眞是好像砍倒一棵大樹的人，棄捨根莖而取枝葉，怎麼可以？論議第一的摩訶迦旃延，尙且如此，何況其他的人？當然更不能論說佛語了。可是另外一派學者說：你們所舉的異論經，我承認是佛所說的，但佛在這經中，亦盡聽許比丘們互相討論問題的，證明佛弟子們可以造論，論說佛經中的道理。還有迦旃延等大論議師，所論說的任何問題，都能契合佛的本意，所以獲得佛的讚善，不然，佛決不會在大衆中，公開稱讚他論議第一，由此證知佛弟子是可造論的。又優陀夷比丘等，造佛法論，佛聽到了，就允許他們去造。所以在修多羅中，取義立論，闡揚佛陀的教理，可說是佛弟子應有的天職。

關於這個論題，在諸學派之間，諍論得是很激烈的，直到今日，南傳阿毘達磨學者，仍然認爲論是佛說的，佛弟子中誰也不能造論。如以上座正統自居的南傳佛教的學人，謂爲佛所說而留傳下來的論典，共有七部，卽法集論、分別論、界論、人施設論、品論、雙論、論事。其中前六論，他們認爲眞正是佛說的，任何人不能否認，如

有認爲不是佛說的，在他們看來，是大逆不道。至最後論事這部論，雖是佛滅二百餘年目乾連子帝須作的，但據他們說來，這是佛陀的懸記和加持而成的，在關係上講，仍應說是佛說。所以南傳佛教學者，見北傳佛教說論爲論師所造，感到非常驚奇，而爲他們所不能接受的。其實，不但南方上座部的學者這樣說，就是北傳說一切有部也是如此主張的。如婆沙開頭說：「誰造此論？佛世尊造此論」。由於他們推尊論爲佛說，進而甚至欲以論來支配經，或以論的思想批判經說，其極，如部執異論疏說，鷄胤部的學者，說經律都是佛說的方便，眞的第一義諦，是在佛說的阿毘達磨。可說這都是以阿毘達磨爲中心的學派。但是反於這個思想流的學派，絕對不承認論是佛說的，如有名的經量部，對於任何問題的處理，都以經說爲標準，決不以論師們所造的論典，來判別邪正。其他如大衆、分別說部等，就現在所知而言，論典都是很少的，亦不承認論是佛說的。因而在這當中，無疑的就產生了重經重論的兩大派別。所以觀點不同，立場有異，因對問題的處理，而分裂爲種種思想的集團。

其次，如佛在僧數不在僧數的問題，同樣在學派中諍論著。佛於阿含經中曾說：「我亦在僧數」。在道理上，這是不須諍論的，因爲經中說得非常明白，可是極度崇

敬釋尊的學派，如大衆部他們，認爲佛是三界導師，人天教主，不應參預僧數，而是超僧團的最高指導者，經中所以說我亦是佛陀的悲懷，爲佛子者，不可這樣的來看佛陀。然以佛爲人間覺者的學派，如說一切有部他們，認爲應尊重佛陀的教誡，佛既說在僧數，我們亦應視佛是在僧團之中，雖在僧團之中，但無礙於佛的偉大。像這類問題，爲學派所諍論的，是很多的。結果，因於彼此的觀點不同，不能獲得一致的結論，所以學派也就一天天的多了起來。

八　傳說的紛歧複雜

印度一向被人目爲是個神秘的國家，因其民族是最富於想像的，所以自古以來有很多的神話傳說，諸如宇宙的進化是怎樣的，大千世界毀滅以後，其宇宙又是如何再造的，甚至佛神仙的系譜，都有種種的思想，實因印度地處熱帶，人們生活簡單，沒有事的時候，喜歡到山林中，靜坐冥思神遊，因此傳出很多神奇之說，所以印度神話特多。世間很多事情，有些是傳聞的，親聞是得之於事實，當然較爲可靠，傳聞是展轉傳來的，其可靠性就大有問題，因爲同一件事情，經過彼此的傳說

，不是減少就是增加，與原來事實完全走樣。由於傳說的紛歧，引起學者的諍論，而造成學派分裂也有。

如小乘九部經中的因緣、譬喻、本事、本生、未曾有等，裏面就有很多的傳說。因緣，是記佛及弟子們的事迹的，像賢愚因緣經、百緣經、雜寶藏經中的一一事緣，就是最顯明的例子。而佛陀在世說法時，常常以這些事緣，作爲說法的因緣。後代的佛弟子，每以因人因事的不同，而起種種不同的解說，你說你的，我說我的，於是異論就多了起來。本生，是說釋尊及弟子們過去生中的種種行爲活動，而對當日社會的習俗，闡述得亦復很多。至佛過去生中的宿行，如說過去生中爲國王時，爲鹿王時，爲象王時，爲兔王時，如何如何的犧牲自己救濟衆生，如何如何爲惡人陷害而終於得救等。或說佛弟子們，如阿難、舍利弗、目犍連等，過去生中是怎樣的與自己有關等。本事，則是敍述古佛的教化，如說過去維衛佛以及迦葉佛出現於世的姓氏、種族、在何樹下成道、身光的遠近、說法的會數、度人的多少、出世的時劫等，一一爲之介紹。至於未曾有，則是明佛及弟子們的不思議的證得以及種種的奇迹等。譬喻，不但取譬以說法，就是因事興感而說的，亦屬於譬喻的一類。雖說一切智者皆以譬喻而得

開解，然而不論任何譬喻，只能少分相似，決不能完全契於法的。除這種種，於此五部之中，還說到天鬼神的事迹，還有印度社會的各項世俗傳說，亦偶而涉及。在這些教典中，內容可說是非常複雜的，我們對這加以學習和研究時，態度該非常嚴肅和審愼，不可無所保留的以爲就是那樣，這在治學方面，可說是很重要的一點！

然則應當怎樣？就是對諸傳說，應當加以甄別：看看那些確是佛所說的？那些則是屬於傳說部分？於傳說中，何者是眞？何者是假？有些什麼事實根據？可採取的採取，不可靠的棄捨。對世俗的傳說，固應持此態度；卽佛過去生中的事蹟，亦應分別是佛說，抑是後人的增益，而定取捨的標準。但佛滅後，大家對佛敬信異常，不免有很多是增益的，而佛弟子對一切傳說，未能用自己的智慧，加以正確的甄別，所以不管是寓言、神話，不管是史實、傳說，一概把它看成歷史的事蹟，只求與如來的教理大體無乖卽可。因諸佛子各各吸收一部分神話傳說，而世間傳說又是層出不窮的，凡有傳說卽予吸收，於是佛陀的教法，隨著傳說的增加，而改變其本來面目，因而學派也就日多。

九　彼此的習性懸殊

人類的個性與習慣，是絕對不會相同的，你有你的個性，我有我的個性，你要我完全同於你，固然是不可能，我要你完全同於我，同樣是不可能，經中說的衆生根性各各不同，正是指此而說的。佛陀對這有深切的體認，所以決不勉强求其同一。甚至針對不同的根性，說有種種不同的法門。假定佛陀只說一個法門，要大家共同修此，那就不能攝化衆多的衆生。中國古語說：「同聲相應，同氣相投」，這是很自然的事，一點勉强不來。所以我們看世間的人群，不論你在那裏看到的現象，彼此比較接近的，不是個性的相同，就是習慣的相同，也就因爲如此，所以世間總有很多的派別，任何人都沒有辦法爲之泯除的。

佛弟子在世間，當亦不免這個現象，如佛在世時，有次說法後，諸大比丘們，各各的出去，東一群西一群的，或論道或經行，佛於講堂門口見了，很歡喜的問阿難道：「你看那邊的一群是些什麽人」？阿難回答說：「那邊是以迦葉爲首的一群，他們常常總是在一道的」。「再看這邊的一群又是些什麽人」？佛陀復這樣的問。阿難老

實的回答說：「這是以優波離爲首的一群，這些人也是經常在一起的」。像這樣的一問一答，一共有好多次，然後佛對阿難說：「你看他們一群一群的，有的走在東，有的走在西，而且總是那麼很自然的結合在一起；以迦旃延爲首的一群，都是精進戒律的，凡是戒律清淨的，都喜歡與優波離的左右；以優波離爲首的一群，都是嚴持戒律的，凡是樂修頭陀行的，都歡喜圍繞在迦葉近迦旃延；以目犍連爲首的一群，必然都是有大神通的，所以他們就常常的結合在一道」，佛又叫聲阿難道：「平常跟你在一起的，是些什麼人」？阿難回答說：「跟我來往的一些比丘，大家都喜歡聽聞佛法，只要有佛法聽，他們總是願樂欲聞」。「對了，多聞者與多聞者結合在一起，持律者與持律者結合在一起，論議者與論議者結合在一起，神通者與神通者結合在一起，頭陀者與頭陀者結合在一起，這是一定的道理」。

佛知這是個性習慣好樂的不同，不但不以爲意，且很歡喜的聽其自然發展。佛世

時如此，佛滅後，佛弟子間的關係，當然也是這樣。然而這一現象，經過長期發展，慢慢卽形成集團，而有不同派別的產生。因爲「同氣相感，此合彼離」，這是世間的常事，並不怎麼奇特的。如我國向有禪教兩派之說，參禪者一定與參禪者形成一個集團，而不以學教爲然，甚至不願與學教者來往，學教者一定與學教的形成一個教派，而不以參禪爲然，當然也就不會去與參禪者來往。因此，學派思想分化，雖說原因很多，學者的習性懸殊，亦爲重要原因之一。大家志趣不同，很難和合相處，與其苦合，不如樂離，於是各自獨立，各成學派，各爲佛法弘揚而努力。

十　尊古出新的有異

人類在思想觀念上，從來是都可以分爲兩派，卽有的趨向於戀舊保守，有的趨向於喜新變革，且這兩派思想集團，經常總是壁壘森嚴，彼此互相辯論指責，誰也不以對方爲然。這種保守與變革的新舊兩派對立，有人說是與人類歷史同在，我認爲是有其相當道理的。以佛法說，衆生本就有戀舊與趨新的特性存在，所以對於過去，總是戀戀不捨，難以徹底放下，對於未來一切，則又不斷追求，卽不滿於固有而要求新的

。因爲有情無始來具有這樣的特性，所以表現在思想上的，自然就有兩大派的對立。世間的學說思想如此，佛法的思想自不例外。保守的一定尊古，變革的一定出新，因此而有學派的分裂。

思想保守與變革，在一方面說，固然是相反的，在另方面說，亦復是相成的，因爲人類思想的不斷進步，正由於這兩派思想相激相盪的結果。佛法在世間的流行，其內容所以如此豐富充實起來，也就是在兩派對立的情形下發展的成果。尊古的保守派，對於固有的保守，持著謹嚴篤實的態度，這不能不說是他的特長，但因過於保守，尊古變爲泥古，這又不免顯出他的缺點；創新的變革派，對於新知的增進，採取發皇揚厲的態度，雖則可以說是他的特長，但因過於趨新，趨新變爲好異，自亦不免產生他的過失。所以嚴格說來，這兩派的思想，眞是各有所長，亦各有所短，如何取其所長，捨其所短，這是思想上的大問題，是值得吾人予以深思熟慮的！

尊古，對於傳統思想的尊重，不能說是一無是處，因爲傳統思想裏面，確有很多寶貴的東西存在，我們不能全部推翻傳統，但在思想的運用上，對於傳統不能不活用，如不活用傳統思想，卽將變爲死的東西，怎能適應新的時代思潮？不能適應新的時

代思潮勢必爲新的時代思潮之所淹沒。我們平常說：佛法的眞理，是「亘古今而不變，歷萬劫而常新」的，常新的眞理，在不變的原則下，是能適應任何時代思潮的，不特如此，且應站在時代前面，領導時代思想，佛法始能爲時代人群之所信受！所以在不違反佛法基本思想理論條件下，促進佛法新的思想，使佛法的內容，更加豐富充實。這樣，我們又怎麼可說出新的不對？

佛法行者，既有尊古與出新的兩派，彼此的思想，自然難以調和，因爲，尊古者必然看不慣出新者的趨新，出新者亦復看不慣尊古者的頑固，在各走極端的情況下，只有走上分裂的一途。其實，我們對任何一個新問題或新思想的出現，必須先要加以研究，看看是否正確得當，在未得可靠的結論前，不同的說法不妨皆以爲是，大可不必執一非餘。如片面的以自己爲是，而以餘說爲非，甚至認爲別人所說，都是邪知邪見，那就足以阻礙佛法的進步。所以我們對於佛法的思想探討，決不能失去正確的批評態度。不過在融合新知中，亦有很多佛法外的神秘思想滲入，我們亦應以極嚴謹的態度，毫不留情的予以惕除，才能保持佛法的純正。

部派佛教根本二部的分裂，可說完全出發於尊古與創新的不同。如一般學者所說

：上座部爲嚴格的保守的思想集團，大衆部爲進步的自由的思想集團，這不是明顯的把他們的思想界限劃分清楚了嗎？然這，如以吾人今日所見，我們認爲：對於傳統佛法所有的特質，不論時代思想進步到怎樣，我們都應盡自己的力之所及，且不惜任何代價與困難，予以無條件的保持；然而對於不違佛法的時代新知，我們亦應同樣的具有勇氣與決心，予以大量的攝取，俾使佛陀正法，得以發揚光大！尊古與出新的不同思想作風，在佛法流行的過程中，爲每一時代都有的現象，不僅學派思想開始分裂時爲然，問題在於我們如何尊古以及如何創新而已。

十一　聖典的存有異說

在學派思想分裂的各種原因中，聖典存有異說，可說是一極爲重要的原因。因爲佛弟子的論說，是都要以如來的聖教爲依據的，沒有强有力的教證，任何一個問題，很難獲得人們信奉。但是結集流行的如來聖典，本身存有不同的異說，就是佛說法的時候，在這裏是這樣的說，在那裏又是那樣的說，雖佛說時都有其用意所在，並沒有什麼不可調和的地方，然因佛未說明，這是表達的差異，而非內容的不同。後代佛弟

子，不了解佛的用意爲何，見到聖典中不同的說法，就各以其合乎自己思想的，爲佛陀的眞義，而不以其他的說法爲是。你如此，我如此，於是就從聖典的存有異說中，形成各個學派思想的分裂。

舉最明顯例說：三界，這是佛在經中所常說到的一個名詞，而三界中有一無色界，這也是一般佛徒所熟知的。當然，如果只是這樣說說，不去推究它的內容，自沒有什麼可諍論的，但一深入的予以探討，必然就會發生問題。那無色界的有情，究竟如名詞所示，絕對是沒有色的呢？抑或還有微細之色？這末一來，學者之間，就紛紛提出不同的意見。如說一切有系的學者，就堅定的主張無色界是無色的，不但沒有像欲界的粗顯之色，卽像色界的清淨微妙之色，甚至比色界還要微細的色法亦沒有。換句話說，無色界的有情，只有精神活動，而無物質作用。怎麼知道？他以有力的聖教證明說；佛說有無色界，這不是明顯的表示無色界的無色嗎？還有什麼可懷疑的？

可是，大衆分別說系學者，依於另一聖教，認爲無色界說，不能僅從表面的名詞上去分別，而應從其內在的意義上去體認，那你就可發現無色界並不是無色的，如佛說的「緣起偏三界」，這是最好緣成體，緣起既然偏於三界，可以證知無色界是有色

的，不能如你有部說是全無有色，若你一味執著無色界無色，那就違反緣起徧三界的聖教。有部學者乘此反駁說：無色界亦是佛說的，你說無色界有色，豈不同樣的違反如來聖教？大衆系回答說：不！如我所了解，無色界無色，是無粗顯之色，非無微細之色，不過由於其色最極微細，不是凡夫肉眼所能見到，所以佛方便的說爲無色界。

他們各有聖教依據，且各以己見解釋聖教，則其表現於思想上的，自然有所取捨，不能和合爲道，只好各自弘揚己之所見，因而思想派別也就日多。比較言之，緣起是佛法的宗要，組合有情的心色，在緣起的定義下，從來是相依不離的，物質離開精神固要腐壞，精神離開物質則無依存，且即無從表現。所以就一個有情來說，心色一定是相依不離的。無色界既屬有情類，其生命體，當然亦是由名色和合而成的，所以不能說它無色。佛從來沒有說過無色的有情，因而主張有情必有色心二法的學者說：「無有有情而無心者，亦無有情而無色者」。是以我們認爲大衆系的解說，既不違於無色界的聖教，亦不違於緣起徧三界的聖教。

再就佛陀在不在僧數來說，學派之間同樣有著諍論。而諍論的依據亦復是在聖典

。如中含瞿曇彌經說：「施比丘僧已，便供養我，亦供養衆」。復有經說：「我亦在僧數」。說一切有及犢子學者，據此便認爲佛陀確是在僧數的，因爲「諸有成就聖功德人，舍利弗等皆在僧數，佛亦如是，以同相故」。可是，另有部分學者，以爲佛是三界導師，人天教主，爲超越僧團的大覺者，不應與僧並論，假定認爲佛如一般僧人在聲聞衆中，那就有很大的過失。當知聲聞之所以爲聲聞，是以聞法開悟而得名的，然佛爲「自覺誰禰師」的大師，怎麼可以說在僧數？「又以三寶差別故，佛不在僧中」。假定佛在僧中，豈非無有三寶？這可說是具有崇高佛陀思想的大衆系的學者看法。

還有戒定慧的三無漏學，是佛法一切行門的根本，所有其他一切行門，不妨說是從三無漏學中開展出來的，我人果能依三無漏學而修，解脫生死是絕對沒有問題的，經中有時形容它如鼎三足缺一不可，可見三學有其同等的重要性。但是佛說這個時，不一定三者全說，而是約當時的根機，作機動的宣說，所以經中，有時特別强調戒學，對於定慧略而不提，或僅稍加提示，有時特別發揚定學，詳說如何修定，而對戒慧反而不說，有時一味宣示慧學，明告這是學佛者的修證目的所在。佛的本意雖三學並

重，但因說法的對象不同，佛亦偏取而說三學，依於自己的愛好，而有重此輕彼的本意，不然的話，你就要於中有所偏重，而不能契合如來的聖教。

然而佛滅度後，一般佛教學者，對佛所說三學，依於自己的愛好，而有重此輕彼的現象。如有些學者讀到如來强調戒學的經典，卽特別的重視戒學，而忽視定、慧的熏修，有些學者讀到大聖讚美定學的論說，卽特別的重視智慧，而忽視戒、定的學習，有些學者讀到佛陀發揮慧學的地方，卽特別的重視定學，而對戒、慧有所忽略。在佛法的流行過程中，可說每一時期都有這現象的。然以部派時代來說，我們可以明顯指出的：如最初分裂的本上座部，就是特重戒學的；從上座分出而爲西北印度佛教重鎭的說一切有部，就是特重定學的；至於大衆分別說系，則被認爲是重慧學的一派。由於學者對三學的或輕或重，所以成爲學派分裂的重要原因。

從整體中重視個別的這種作風，在世間可以說是很多的。以現在的總體戰來說，海陸空三軍是同等重要的，有識之士對這已無疑義。可是站在陸海空各單位的立場說：率領陸軍的總是强調陸軍的重要，統帥空軍的總是强調空軍的重要，不用說，海軍將領們亦是强調海軍的重要。殊不知三者協同作戰，始能獲得輝煌的勝利，不論偏於

那一方面，戰果都不會像配合那樣豐碩的。再以眞善美三者來說，這本也是完整而不可偏向的。然而世人眞正平等重視和追求這三者的，可以說是很少。有的求眞，有的求美，有的求善。問題在於各人所好不同，很難說出他們誰是誰非。不過偏向的發展，總不及平行發展好。佛教學者，雖無不言三學，但一究其精神所在，自卽發現偏重有異。

聖典存有不同的說法，可說是很多的，如成實論卷第二十論初有相品第十九說：「問曰：汝經初言廣習諸異論，欲論佛法義，何等是諸異論？答曰：於三藏中，多諸異論，但人多喜起諍論者：所謂二世有、二世無；一切有、一切無：中陰有、中陰無；四諦次第得、一時得；有退、無退；使與心相應、心不相應；心性本淨、性本不淨；已受報業或有、或無；佛在僧數、不在僧數；有人、無人」。舉出十大論題，作爲學者諍論的焦點，而這不過是大家喜歡論諍的論題，代表一種思想，學者既爲種種論題論諍，其思想的紛歧可想而知。思想不能一致，要想和合相處，自是做不到的，就在這種情況之下，所以學派日漸衆多。

十二 結論

佛教部派思想的分裂，雖說原因是很多的，但上所舉出的十點，可作分裂的主要動因來看。「可是我們要問：佛法原是一味的，僧伽本是和合的，和合而一味的佛教，後來怎會產生這許多的派別呢」（這是我在「異部宗輪論語體釋」中提出的問題）？答案當然不出上面所說的種種原因。然而人類世界所以有層出不窮的問題發生，主要還是由於人類思想的紛歧，佛陀深深的了解這點，所以在和合僧團的組織綱領中，特別提出「見和同解」的一大綱領。所謂見和同解，就是要思想正其左右。因爲人類思想，雖說極其複雜，大體不出偏左偏右，就是現代說的左傾思想或右傾思想。

然思想這東西，不論偏左偏右，是都有失中正，失其中正的思想，必然無益於人羣。佛陀出世時，印度思想界，正陷於偏左偏右的兩極端中，不能自拔，佛陀洞燭兩極端的思想有害人類，所以曾經不遺餘力的予以嚴格的批判，因而佛陀說法，不談思想則已，一談思想，必契中道。如是佛陀組織僧團，當然希望僧團中的個別分子的思想，都要契合中道正理，且亦唯有如此，始能保持僧團和合，不致發生衝突分裂，所

以在佛世時以至佛滅百年，僧團大體和合無諍，實得力於中道思想的支持。部派佛教徒，忽視佛陀這一崇高原則，以致思想紛歧，異說蠭起，這不能不說是佛教的一大不幸！印度之佛教說：「佛世之相資相成者，百年而相爭，惜哉」！

不過佛教僧團，畢竟是一思想自由集團，只要不違僧制，思想稍有出入，沒有什麼不可。如彼此意見不相容，不能和合相處，只有各走各的路，各自發揮自己的思想，各自弘揚自己的佛法，不必勉强大家同住在一處的。因爲僧團的傳統精神是：判是非不如得諒解。是非有時確實是很難判別的，與其去判別誰是誰非，不如求得彼此間的諒解。假使眞的到了非分開不可的時候，勉强的要大家同住在一個僧團裏，由於彼此思想見解不盡相同，加以感情已經破裂，都會感到非常痛苦，與其讓大家這樣痛苦不已，不如讓大家痛痛快快分開。否則的話，彼此不能運用理智，抑制自己感情衝動，事態可能鬧得越發不可收拾。

佛教學者，雖因思想不同，分爲種種派別，但無一派別所說不是佛法，決沒有離開佛法根本妄立宗派，所以古德說：「此僧也，彼僧也，如析金杖而分分皆金」。金杖代表整個佛法，分析之金代表各個派系。關於僧團思想的分化，我們應作這樣看法

。修學佛法者，依自己根性，可以修學任何一個學派，但切不要學此宗而斥彼宗。或有說言：既有學派分化，必有思想對立，取此捨彼，亦是情理之長，怎麼不可善加抉擇？對的，抉擇有其必要，但亦只能分別，誰是了義，誰非了義，誰更能契佛意，誰離佛意稍遠，絕對不可動輒以邪知邪見加於對方，亦復不可以自宗的思想抉擇一切，而應以佛陀聖教爲據，究竟正理爲歸。如此，佛法始能常住而化世不絕！

部派時代的佛陀觀

一 緒說

大聖釋迦牟尼，是佛教創立者，因而被推尊爲佛教的教主。我們知道，不論任何一個宗教創立，都必以其教主爲根本、爲中心，吾人欲想認識某宗教的眞實教義，亦必先要從其教主的一切認識起，不然的話，恐難正確的了解其宗教。佛教，是佛自覺所創立的宗教，與一般所謂神子神使，而爲神來人間創立的宗教，在本質上有著很大的不同，是以對於佛陀的聖格與自覺，有更予以透闢了解的必要。假定不能透闢而正確的了解佛陀之所以爲佛陀，那就必然不能無謬的認識佛法的特殊性和偉大面，所以佛陀觀就成爲佛教各個論題中的最重要的一個論題。

不過，佛陀觀成爲佛教的重要論題，不是指佛世時說的，而是指佛滅說的。因爲佛在世時，佛弟子在日常生活中，不論是起居飲食時，或者是於聞法誦戒時，都能經

常的親見佛陀，因爲大家面對佛陀，對於佛陀沒有不同的看法，所以也就沒有不同的宣說。可是到佛滅後，離佛時間愈遠，再也不能見到佛陀的金色之身，不免對佛生起更深的懷念，由於渴仰孺慕之情的無時或已，於是一般佛弟子對佛陀的認識，開始有了不同的看法：有的認爲佛是極尋常的，只是人間的覺者而已；有的認爲佛極崇高偉大，是超世間的大覺聖者。換句話說：前者以佛爲歷史上的事實佛陀；後者以佛爲超歷史的理想佛陀。不用說，這兩種佛陀觀，從思想上來看，是有很大距離的。

佛陀出現在這人間，是不可否定的歷史事實，且佛行化人間，只是行其所當行，從來不曾把自己看得很高，亦無意於要把自己提高到一切之上，所以對於出家比丘，只要是斷了煩惱而獲得身心清淨的，就把他們看成與自己一樣是阿羅漢。如佛於鹿野苑度五比丘，使他們次第悟入正法，悉成羅漢，加上佛陀本身，卽說世間有六阿羅漢。本此可以體認到：佛是怎樣平等的看待一切？佛是如何慈悲的化導一切？依於這點，因而有人認爲：不論是人間的佛陀，或受佛教化的羅漢，在解脫這一點上來講，彼此實在沒有什麼差別的。所以經說：「三乘同得一解脫」，「三乘同坐解脫床」。

由這更可看出爲人類導師的佛陀，與一般神教者的教主高高在上，有所不同。

在佛的態度表現上，雖則是這樣的和易近人，在佛的行動表現上，卻又顯示佛的超人之處。如佛所具有的：偉大而高潔的德性，深邃而洞察的智慧，窮極而無盡的悲願，百折而不撓的精進，在在都顯示出佛的特色，而非一般聲聞弟子所能望其項背的。同時我們還要知道：佛在本生談中，曾爲諸弟子們，敍述自己在過去生中，所作種種自利利他的事業，因而佛的本來面目，乃從其中全盤托出，使得體認到佛陀本來面目的聲聞行者，不能不承認佛在自己之上，自己無論如何是不能與佛相比的。「釋尊之所以被稱爲十力大師，與聲聞弟子是有所不同的。仁者見仁，智者見智，弟子心目中的佛陀，是有著不同觀感的」。是以，現在略爲一論部派時代的佛陀觀。

二　佛之所以爲佛說

在未說明各派對佛陀的看法以前，先來談談佛陀之所以爲佛陀。佛本是個人間的人，充其量不過是個王太子而已，怎麼會被人們尊爲佛陀？佛陀是個極其神聖的尊稱，不是隨便可以得此尊號的。

有人以爲：佛之所以爲佛，由於他的種族高貴，因佛是出生於刹帝利種族中的，以印度的四種種姓說，刹帝利是屬高貴的種族。我們認爲這不能顯示佛之所以爲佛，因爲當時屬於刹帝利種族的人很多，如果種族高貴就可稱之爲佛，理應所有刹帝利種族的人都稱爲佛，是則當時印度名爲佛的應該很多，可是事實只有釋尊一人稱佛。證知以種族高貴名爲佛之所以爲佛說，是不恰當的。

或有以爲：佛之所以爲佛，由於他的相好莊嚴，因爲印度習俗相傳，認爲具有特殊相好的人，不是一般尋常的人，如轉輪聖王就是具有三十二相的聖王。佛陀誕生後不久，阿私陀仙見佛具有三十二相，八十種好，就說「若不出家，必爲轉輪聖王，若出家者，必爲一切智者」。佛的相貌的確是超人一等的，但並不因爲相好圓滿而稱爲佛。如前所說，轉輪聖王是具有三十二相的，如以相好的生身爲佛陀，那轉輪聖王豈不亦應尊稱爲佛？事實佛是佛，輪王是輪王，並不能相提並論。後代大乘金剛經說：「若以三十二相見如來者，轉輪聖王即是如來」。轉輪聖王所以不夠資格稱之爲佛，問題就在相好不能代表佛之所以爲佛。因此，必須另外尋求佛陀的精神所在。

復有以爲：佛之所以爲佛，由於他的出家修道，因爲出家修道，始能獲得眞理的

體悟，我們認爲這不能成爲理由。印度的出家制度，不是佛陀首創的，在佛未出世前，印度宗教界中，已有出家之制，而且出家的風氣，一向是很盛行的，如婆羅門教的教徒，種族既是高貴的，出家者亦復很多，但從沒有一人被稱爲佛。又如後來從佛出家的很多，其中不少是屬高貴的種族，但亦只能做到阿羅漢，沒有一人被稱爲佛。所以出家作爲成佛的原因，是不能成立的。

總之，釋尊成佛，非如一般人所想像的，以爲是由種族、相好、出家而來。僅憑這些條件，無論如何不能構成佛之所以爲佛的因素。

然則怎樣才得稱爲佛陀？據我們的了解，釋尊成等正覺而爲佛陀，是由於在菩提樹下，不斷的作定慧實踐，從這定慧的實踐中，觀察緣起諸法如幻，正覺緣起的寂滅性，乃得卽人身而成佛。緣起，本具有緣起生滅性及緣起不生滅性的兩面。如來在定慧的實踐中，從緣起生滅性方面觀察透視，正確的覺悟到，卽緣起生滅當下卽是不生滅的寂滅性，所以正覺緣起寂滅性，卽是正覺諸法的空性。卽人而成佛，有兩大特色，就是智與悲。悲智，以後代大乘說，菩薩亦是具有的，但這要到佛果位上，始能達於最極圓滿最極深刻的程度。所謂「智極悲深」，不特一般凡夫，無以與之比倫，就

是二乘聖者，亦復難與相類。佛陀的悲智，的確是超過一切，涵蓋一切的。

以智慧說，聲聞中的舍利弗，是具有高度智慧的，所以被佛讚爲智慧第一；然而法華經說：「假使滿世間，皆如舍利弗，盡思共度量，不能測佛智」。我們想想看，佛陀智慧的深邃，到了怎樣的程度。如是深邃的智慧，豈是聲聞行者所能及的？正因佛有這樣高超的智慧，所以能夠透徹的體悟人生的眞理。

以慈悲說，聲聞乘中的聖者，當然不能說全無慈悲，但與佛的慈悲相比，眞又不知相差多遠，因爲聲聞行者重在自了，對於苦惱衆生不大關心。可是悲心徹骨髓的佛陀，爲悲心之所驅使，念念在爲衆生著想，不論任何衆生，只要在痛苦中，總得設法爲之解除，如見有一衆生痛苦未除，就好像是自己痛苦一樣的難受，所以佛的悲心深廣。

佛雖這樣智極悲深，然從人間立場來看，佛在人間還是個人，不能把佛看成神怪，所以佛陀在世，一切日常生活，都與常人無異。如印度是熱帶地方，佛制比丘三衣一鉢，每天出外托鉢乞食，住處要能遮蔽風雨，起居作息都有定時，至於生命的生存，同樣是由少而壯，由壯而老，有時不免還有些病痛，至對客觀境界的認識，亦復是

以目視耳聽。佛在人間，生活行動，實看不出與常人有什麼不同的地方。可是，人究竟是人，佛畢竟是佛，這關鍵究竟何在？問題很簡單：一般人所以是人，卽因沒有正覺緣起的寂滅性，佛之所以爲佛，卽因佛已正覺緣起的寂滅性。所以我們要想眞正了知佛陀，必須從這方面予以深刻體認，否則的話，不能正見佛之所以爲佛。

智極悲深的佛陀，正覺緣起的正法，於是就有生身與法身二者。生身，卽父母所生之身；法身，卽以所證覺到的緣起正法爲身。然此法身，是由生身之所體悟到的，假定沒有父母所生身，卽無從體悟證得法身，所以「卽生身而體法身，法身不離於生身」，二者融然無礙，佛在世間爲衆生說法，亦從沒有作隔別之說。所以要想認識佛陀，必須從人間面來看佛陀，如果離開佛陀的人間面，佛陀卽將變成神奇古怪的東西了。不過，佛所證悟的是緣起眞理，如果偏以見佛相好身爲見佛，卽又不免失之膚淺。因此，必須從緣起諸法的體悟中去見，方可算是深刻的見到佛陀之所以爲佛陀。關於這個，再爲略作分別如下：

經說：「見緣起卽見法，見法卽見佛」，這是極爲重要的敎示，佛陀的體性與生命，可說完全是寄託在這上面的。因此，爲佛弟子，假定眞能依佛所指示的而行，並

從定慧的實踐力行中，體悟到佛所體悟的緣起正法，而與佛的氣息相通，所謂與三世諸佛同一鼻孔出氣，方算眞正的接觸到佛陀的生命與體性。如本師釋迦牟尼，入滅已兩千餘年，假定現在有佛法行者，確實體見到諸法眞理，是卽無異如來法身一直延續到現在，甚至到釋迦佛法滅後，如還有人悟證到緣起寂滅性，亦卽顯示如來法身常在不滅！見法卽見佛的這一論說，在佛弟子認識佛陀方面，務要好好予以把握，否則的話，縱然天天與佛在一起生活，亦未必能夠體認到佛陀的眞生命！

三　佛身有漏無漏辨

佛陀入滅，在佛子間，是件大事，所以不但所作未辦的行者，見佛滅度，不免有著高度的悲感，就是所作已辦的聖者，亦有世尊滅度一何疾哉之嘆！但自聖典結集後，一般佛子卽如是說：「生身雖滅，法身尙存」，勸諸行者不要因此而感悲哀難過，是卽明顯的以如來遺教爲法身。佛滅百年左右，由於離佛未遠，佛弟子們，對佛的印象既還深刻清晰，對佛的教誡亦還沒有忘懷，所以大衆雖不能再見如來金色之身，亦復不能再聞如來清淨法音，但因理智高張，還能遏制悲情；可是到了離佛漸遠，追懷

佛陀偉大聖格的學者，由於長久不見如來金色之身，深感於文字中所見的法身，不像血肉之軀那樣具有活潑的人情味，亦卽未免太過冲淡樸實，無以滿大衆渴仰孺慕之情，於是在對佛極度懷念和高度崇敬之下，開始對佛有了不同的觀念和認識。這，我們從現在聖典所傳佛傳的材料，過去僧團中所傳說的佛陀聖格，可以想見各學者間，是增加了自己所理解的佛陀觀。所以佛陀觀在諸部派間，老早就成爲一個極爲重要的問題，這是誰也不能否認的歷史事實。佛在世間的行化，要不外於三業大用，因而佛弟子對佛的觀察，也就從這三方面加以體認，首先從佛的身體方面考察，有以爲佛身是崇高偉大的，不是我人所想像的；有以爲佛身並不離人間性，離開人間性的佛身，那是不可想像的。前者以大衆分別說系爲代表，後者以說一切有及犢子系爲代表。現在對這略爲分別如下：

據大衆分別說系學者說：如來的色身，與世間一般人所有數尺高的血肉之軀，是有著極大不同的，因爲凡夫之身，不論它怎樣高，是都可以數量計的，而佛陀的色身，高大無比，光明赫耀，超過一般人的想像之外，不能以衆生的色身去衡量佛陀的色身。所以異部宗輪論大衆部對這表示意見說：「如來色身實無邊際」。這可說是超空

間而不爲空間之所限制的佛身觀。說一切有系的學者，絕對不同意這種看法，他們認爲佛身的高度，最多僅能如經中說的丈六之身，決不可能到達無邊無際不可限量的程度。這一佛身觀的出入，主要在於人間性和非人間性，所以彼此的看法，無論如何不能達於一致。他們的思想不同，我們不要從別處找證據，在異部宗輪論中，就可明顯看出。

其次，再就佛陀的壽命說：在普通人看來，佛陀八十歲便入涅槃，壽命也是有窮盡的；但在大衆部學者心目中，認爲如來的壽命，亦如色身是無邊無際的，不可認爲八十歲入滅，是眞正的入涅槃。不用說，一切有部是不承認此說的。因爲佛陀八十歲入滅，這是歷史的事實，沒有什麼眞不眞的話說。不過，佛亦有一特殊功用，是與衆生不同的，就是衆生因病至死，便不能再延長其生命，縱由死者的願欲支持，想見一見親人，或由現在注射强心針，使之得以苟延其生命，頂多亦僅可能延長數小時或數日，絕對不能持之過久的；而佛陀於入滅時，卻有三月留壽，二十年捨壽的自由，然充其量亦不過如是而已，絕對不能說是無邊無際，無有限量的。

有部本此觀點責難大衆學者說：假定佛壽眞的是無量無邊，爲什麼大家都見到佛

於八十歲時入滅？大衆學者回答說：入滅的佛陀，是佛的化身，化身出現世間，是爲度化衆生，一旦化緣已盡，自然入於涅槃。「應可度者，若天上人間，皆悉已度，其未度者，皆亦已作得度因緣」。到了這個時候，若不示現涅槃，再住在這世間，就失去其意義，因爲衆生不會對你生起難遇之想，所以說「若我久住更無所益」。但佛的入涅槃，如海波狀態然，在這世界滅了，都是應衆生的根性而示現的，以佛的眞身說，佛壽是無邊際、無數量的。所以異部宗輪論說：「如來壽量亦無邊際」。這可說是超時間而不爲時間之所限制的佛身觀。

大衆學者進一步的舉出兩點理由證明佛壽無量說：一、佛身是由無量功德智慧之所成就的，與衆生業感的身體有所不同：一旦到了業盡的時候，必然趨於死的一途；功德智慧成就的佛身，只有不斷的增加延長，決不會在短時間卽入滅的，所以佛壽無量無邊。二、佛陀的成佛，不是專爲個己的利益，而是爲利益一切衆生的，所謂「爲利衆生而成佛」。衆生是無量無邊的，在衆生未度盡前，佛怎麼能夠獨自先入涅槃？我在異部宗輪論語體釋中說：「有情是無盡的，爲度無盡的有情，佛之壽命也就不能不是無盡，因爲利益有情，是沒有休息之日的」。無論是從功德智慧說

，抑或是從利益衆生說，大衆學者認爲佛壽必然是無邊無際的。

佛身既是那樣崇高偉大，佛壽又是那樣無邊無際，從佛生命體上所發出的威力，自然亦是不可思議的，所以大衆學者說：「如來威力亦無邊際」。如來具有不可思議的威德神通之力，本是各學派所共同承認的，然而成爲問題的，就是佛陀的威力，爲有限度的還是無限度的？大衆部的意見：如來運用其威力時，不須加以絲毫作意，任運而自然的，於一刹那之中，就能徧至十方無量無邊世界；有部學者認爲：如來威力可以發揮至無量無邊世界，並不是不可能的事，但要經過作意思索方可，假定不加作意，如來的威德之力，最多只能及於三千大千世界。婆沙百五十卷，曾舉五通作用的廣狹，以明佛與二乘聖者的不同。在這方面，是又顯示了學派之間思想的紛歧。

佛陀的色身、壽命、威力，既都無邊無際，跟著而來的，自然是說佛身的清淨無漏，因爲經說「如來生在世間，長在世間，在世間住，不爲世法之所染汚」的，所以大衆學者歸結爲佛身無漏，亦卽所謂十八界是無漏的。異部宗輪論說：「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。婆沙亦說：「謂分別論者及大衆部師，執佛生身是無漏法……佛一切煩惱並習氣皆永斷故，云何生身當是有漏」？有部不以此說爲然，他

們認爲生身畢竟是屬生身，無論如何不能說爲無漏的，縱然自己不起煩惱，但仍不免誘生他人的煩惱，如無比女人對佛生身起愛，指鬘對佛生身起瞋，這是最大的明證。因此，佛身有漏無漏的論題，在學派間展開了熱烈的論諍。

四　佛語了不了義辨

佛陀出現到這世間上來，主要是爲衆生說法的，假定不爲衆生說法，那就不得稱爲佛陀，而只可以名爲緣覺，是以說法成爲佛陀最重要的一大任務。因爲所謂度生，不是用什麼特殊方法，將衆生一個一個的送出三界去，而是將諸法的眞理和事相，爲衆生清清楚楚的宣說出來，使衆生循此事理，向解脫的大道前進。佛爲衆生宣說，是屬歷史事實，並無什麼神秘，可是在學派間，對於佛陀說法，亦產生不同的意見。就是所謂說法，究指什麼而言？且佛所說一切，是否都可代表佛陀本意？由於學者的看法有異，表現在思想上的自然紛歧。現在我們還是以大衆系及說一切有系爲代表，說明他們對於這一問題的處理。

佛所說法，依於小乘及後大乘學者，一向將之分爲兩大類，就是所謂了義與不了

義，而這兩類之分，是根據佛所說的「依了義不依不了義」而來，在道理上講，不應有所諍論，可是事實不然。在未說明不同意見之前，先將了義不了義的定義解釋一下。依言教說，一句話說得明明白白，清清楚楚，沒有一點含糊，是爲了義言教；若所說的含糊不清，可作不決定的解說，是爲不了義言教。依義理說，一個道理已顯示得徹底究竟，再也沒有絲毫的保留，是爲了義；若所顯的義理，並未究竟徹底，還有再發揮的餘地，是爲不了義。本此我們所要提出來問的，就是佛所說法，無論是在言教或義理方面，一切唯是了義呢？還是亦有不了義呢？且看學派對這問題的解答。

大衆部的學者，本其一貫思想，認爲佛所說法，沒有不了義的，只要是出如來之口，法法都是眞實了義。因佛出言吐語，與普通人不同，要麼就不開口，一旦開口言說，語語皆爲利益衆生，句句都是契合眞理，還有什麼不了義的？況且佛在中阿含世間經曾說：「如來從昔夜覺無上正盡之覺，至於今日夜於無餘涅槃界當取滅訖，於其中間，若如來口有所言說，有所應對者，彼一切是眞諦不虛不離於如」。又如緊叔伽經中說：「又所應說法而爲說之，所謂若略若廣，陰入門等，是故所說無非眞實」。因爲經有明文，所以大衆學者，堅定的認爲佛陀的說法，絕對都是了義的，決不承認

有不了義之說。異部宗輪論說的：「世尊所說無不如義」，是他這一思想最有力的表達。

然而有部並不認爲佛所說經皆是了義，有時亦有所謂不了義之說的，因爲所顯義理並不怎麼完全的。況且了不了義的分別，並不是部派間的創說，而是如來親口所宣的，經中有著明白的記載，你大衆部說無不了義，豈不違反如來聖教？大衆學者答辯說：佛在經中說有了不了義，這是我承認的，但不是像你們那樣的解釋。以我們所見：佛說了義是指的佛教，不了義教則是指的外道教，佛說依了義不依不了義這句話的用意，是要佛弟子們用功修行，務須依於佛法而行，因依外道法而行，不可依外道法而行，因依外道法而行，不能獲得斷煩惱了生死的目的。不用說，這又是對佛崇敬程度的不同而產生的異說。不過，從有部的分別，看出後來所謂判教思想的萌芽，實也有其特別意義的。

隨著而來的問題，就是佛陀說法所用的言音，是以一音說一切法呢？還是非以一音說一切法？這在學派之間，同樣有著諍論。一音說法，依向來的解說，謂佛於同一時間說法，雖只運用一種音聲，但卻在宣說一切法，如佛說四諦等的法門，在會聞法的大衆聽後，在他們的認識中，總覺得這是佛陀對我說的，所以每個聞法者，都得佛

法的實益，不會感到空過的，所謂「三根普被，利鈍全收」，亦卽一音說一切法最有力的證明。「一音，爲一音說法之義，並不是一音中能說出一切法義，一切法是很多的，單以一音，決不能說盡一切法。如說諸行不淨爲一音聲，諸法無我亦爲一音聲，名爲一音，並不是佛以一音說盡一切法，名爲一音」。這是有部對一音的看法，與大衆部異。

一音說法的一音，就其內容分析，本有多種多樣解說的，近人根據婆沙引用的古頌，將一音解說爲一國的語音，我覺得很有意義，亦非常切合事實。頌說：「佛以一音演說法，衆生隨類各得解；皆謂世尊同其語，獨爲我說種種義」。大衆學者本此，認爲佛陀所用的國語，唯是一梵音，這是佛陀的加被力，聞法的大衆，認爲是自國語，所以他們歸結到：「佛以一音說一切法」，而不承認佛用種種語言說法。有部學者認爲，在佛陀的會下，有種種的人種，因而佛說法時，由於場所不同，而用種種國語。婆沙論說：「一音者，謂梵音。若至那人來在會坐，謂佛爲說至那音義；如是醯迦、葉筏那……等人來在會坐，各各謂佛獨爲我說自國音義，聞已隨類各得領解」。

佛陀究以一種語言說法，抑或是以多種語言說法，現在姑且不去深論，而佛爲衆

說法，這是歷史事實，誰也不能否認。不過在學派間，還形成諍論的，就是如來說法，爲一切言說皆是說法呢？抑令衆生轉迷開悟的言教才是說法？以學派自己的話說，爲「諸如來語皆轉法輪」呢？抑「非如來語皆爲轉法輪」？這是個重要問題，值得我人予以探究。從佛的活動歷程看，佛導有情，首先要去鹿野苑度化憍陳如等五人，但從佛陀伽耶去波羅捺國的途中，遇到提謂、波利二商人，佛爲他們授三歸依而去，接著又碰到異學阿耆婆迦，佛同樣的對他說了話，但這都不叫做轉法輪，待到鹿野苑爲五比丘說法，方名轉法輪。學者從這方面，拉長時間推論，認爲鹿野苑以後，在佛的談話中，或有不是屬於轉法輪的，也說不定，因而就有了不同意見。

大體說來，大衆部學者，主張如來所有的語言都可名爲法輪的。婆沙論說：「摩訶僧祇部說，法輪語爲自性。彼作是說：一切佛語皆是法輪，若謂聖道是法輪者，則菩提樹下已轉法輪，何故至婆羅痆斯方名轉法輪耶」？依他們的意見，說法的主體是語言，只要這個語言，是從佛的口中吐露出來的，不管有關法義，或不有關法義，都得承認這是佛轉法輪。舉最明顯的例說：如佛有時問阿難現在是不是下雨？這本是最

極平常的問語，在一般看來，當然是無關於說法的，可是阿難聽了佛陀此問，却歡喜踴躍的精進修道起來，能說這不是佛陀的轉法輪嗎？總之，大衆部學者，從深度方面，透視如來的語言，覺得佛陀的談話，縱然是日常語，亦是出世間的，或說是能摧毀衆生惑障的，所以異部宗輪論說：「諸如來語皆轉法輪」。

可是有部學者，同樣是與大衆部唱反調的，卽不承認諸如來語皆轉法輪，因爲轉法輪不是僅在語言上表現的，要在內在含有聖道，才可稱爲法輪，普通的談話，如問今天的天氣怎樣，會不會下雨等，怎麼可以說爲轉法輪？

此外，多聞部的學者，對這亦表示不同意見說：以聲爲教體的佛陀言音，並不是一切言音都顯示佛的說法，可以名爲佛陀之說法的，只有無常、苦、空、無我、涅槃寂靜的五音，其他都不得稱爲佛的說法。可見這個問題，在學派間有著錯綜複雜的諍論！

五　佛意徧不徧知辨

佛陀之所以爲佛陀，身語二業的殊勝，固不用說，主要還是由於心意的清淨，亦

即所謂精神力的廣大無邊。佛不但斷煩惱，連習氣亦除淨，這是每個佛弟子所共同承認的，也就因爲如此，所以佛與二乘有著不同。佛弟子們，不管是屬那派，對這本沒有什麼可諍論的，除非你不承認佛是惑習俱盡的大聖者。話雖這麼說，但由於看法，學派之間的思想，仍不免多少距離。因此，現在我們進一步來看學派是怎樣處理這個問題的。大體說來：大衆系學者，欲將佛陀的精神力，强調發揮到最高度；上座系學者，認爲佛陀的精神力，多少還具有通常心理法則的作用。於是兩派之間，對這也就展開了論戰，玆略分別如下。

心意唯一的特能，在對諸法的認識，這是不簡凡夫與聖者的，問題在於認識的正不正確以普徧不普徧。佛是眞理的覺者，對一切法的認識，以大衆部的意見，是無所不知，無所不了的，而且對諸法的了知，在時間的過程來說，並不需要經過前後念，只是在同一刹那當中，就可徧知一切法了，所以異部宗輪論說：「一刹那心了一切法，一刹那心相應般若知一切法」。所謂刹那徧知諸法，不僅是對無量無邊的外境了知，就是心的作用和自體，亦於同一刹那中認識。爲什麼能夠如此？他們認爲：佛在過去無數大劫中，不斷的陶鍊自己一念心，其心已經獲得極端自在，要怎樣的認識諸法

，就可怎樣認識諸法，絕對不再受時間的限制，所以佛於一刹那中，能夠徧知一切諸法。

大衆系的這一說法，在上座系的學者中，無論怎樣是不能同意的。佛陀的認識作用，超過一般的凡夫，這是無可懷疑的，在同時一刹那中，能夠徧知所有外境，以及了知諸法共相，這也是沒有問題的，要說在同刹那中，亦能了知內境的心心所及其俱有法，縱在智慧高超的佛陀，亦是沒有辦法做到的。但這不是說，是等諸法，爲佛之所不知，不過要到第二念時，始能爲佛之所認識。上座學者所以這樣肯定的說，因據有部思想的分析，他們認爲心理的活動，不論凡夫或佛陀，都是一心相續，不能二心俱起，既不能二心同時發生作用，則現一刹那的認識當體，當然不能爲你所認識了，所以他們的結論：佛雖了知諸法，但於一刹那中，不能徧知諸法。

從佛意徧不徧知的論諍，關聯於此而來的問題，就是佛對他人的答問，需不需要加以思惟？大衆系本其徧知的觀點，認爲佛對任何一個問題的解答，都可任運自然的脫口而出，絕對不需怎樣加以思索的。婆沙一五說：「佛一刹那心能起一語，一刹那語能說一字；聲聞、獨覺一刹那心能起一語，一刹那語不能說一字」，這明顯的顯示

佛陀的特色。可是其他學派的學者，並不認爲如此。因爲答覆別人的問題，不能如自己對於事理的任意發揮，必須經過一番審慎的思惟，始能給予人們滿意的解答，假定不是這樣，能不能答如所問，同樣是個問題。不用說，這是有關認識的，主張徧知的，必然是說「如來答問不待思惟」；不主徧知的，必認佛陀答問是要思惟法義的。

凡夫心理的活動，有善惡無記的三性，佛是不是也如此？斷了煩惱的佛陀，最低限度，沒有惡心的現前，這可說是各派所一致承認的。然而，佛有沒有無記心，學派間就有了諍論。依有部說，儘管佛已獲得解脫的盡智與無生智，但因這二智慧的前後繼起，不能同時發生活動作用，且亦不是恒常隨轉的，所以有時不免還有無記心的現起。大衆學者，站在高調的立場，決不承認佛陀還有普通的無記心的狀態。因到佛陀的階位，有常住不斷的解脫智，充滿在身心中，那裏還會有無記心？異部宗輪論說：「諸佛世尊，盡智、無生智恆常隨轉，乃至般涅槃」。盡智、無生智，在如來常二體同時活動，以至不絕到於涅槃，是大衆部主張佛陀無無記心的主要理由。

關於佛陀的精神界，最後還有一個問題需要論說的，就是佛有沒有睡夢，因爲這在學派間，同樣是最諍論的。夢在心理學上分析，是屬精神狀態，這是沒有問題的，

普通凡夫以及羅漢聖者有夢，亦爲各派所共許的。然而大覺世尊，是不是亦有夢，就有了不同的看法。佛陀無夢，這在有部與大衆部，卻採取了一致的看法，因爲夢是由妄想欲念等所成，所謂顚倒夢想，佛是遠離一切顚倒妄想習氣的，那裏還會有夢？這在婆沙三十七卷中，有明白的宣說：「何等補特伽羅有夢？答：異生聖者皆得有夢，聖者中從預流果乃至阿羅漢、獨覺亦皆有夢，唯除世尊。所以者何？夢似顚倒，佛於一切顚倒習氣皆已斷盡，故無有夢。如於覺時心心所法無顚倒轉，睡時亦爾」。但婆沙中，說有餘部，認爲佛亦有夢的。然這所謂餘部，究是指的那部，這在我們今日，是還無法指出。不過以我國說的「至人無夢」這話來看，佛無迷夢是對的。

至於睡眠，依一般說，一個正常的人，每天有八小時睡眠，精神就很充沛，如果沒有睡眠，或者睡眠不足，是就難以支持。大衆部說，散位有情，需要睡眠，這是必然的，但佛常在定中，且沒有無記心，因而不可說佛如常人一樣的具有睡眠。有部學者不同意這說法，認爲佛亦是有睡眠的，如佛自己曾說，我在極熱的時候，爲解食悶，亦暫睡眠。由於睡眠不完全是由染汚性所促成的，所以婆沙說不染汚性睡眠，爲調身故，乃至諸佛亦現在前。總之，關於佛陀精神界的力用，在諸學派間，是有種種諍論

的。

六 結論

部派時代的佛陀觀，從上種種分析，大體可歸納爲兩大思想陣線：一爲大衆系的超人間的佛陀觀，卽佛是崇高偉大，無所不知，無所不能的。一爲上座系的卽人間的佛陀觀，卽始終欲卽人間而見佛陀的本性，亦卽始終認爲佛陀是由人而成的。不過佛陀觀的崇高偉大，不僅大衆系的學者如此主張。雖說他們所有的佛陀觀，似已不是歷史性的看法，還有大陸分別說系亦如此主張。雖說，決不是純爲大衆系及大陸分別說系想像所成，而是在佛教界中，早就有了這個思想的暗流，唯經百年長期醞釀，由進步的大衆分別說系學者，將其表而出之而已。

偉大崇高的佛陀觀思想，不特可以求於佛滅百年內，且更可求於佛陀根本聖典，如因緣、本生、譬喻等，特別是在本生談中，可說到處流露著這一思想。當然，本生談等內容，經過百年傳說，被渲染得有所失眞，自是免不了的事實，然而這些是佛親所宣說，則爲諸宗學者之所共信，可謂從來無人對其懷疑。現在所要論究的，就是本

生談等所說，是不是屬於史實？假定以本人救世偉大表現，視爲歷史事實，然後再以如來教理，衡量這個歷史事實，是則現實世間的佛陀，不能看成眞正事實上的佛陀，因爲佛陀老早就成佛了的，現在這人間的佛陀，不過是爲化度衆生而示現的。大衆等從此觀點出發，因而所見佛陀是崇高偉大。

上座系以人間佛陀爲事實上的佛陀，無所謂垂化不垂化，所以對於大衆系的看法，認爲是他們想像所成，事實並不如此。然而，與其把大衆系的佛陀觀視爲想像，不如把它視爲佛教思想發展必然到達的趨勢。因佛徒的思想，在不斷發展中，由於渴念佛陀，離佛時間愈遠，自然就有崇高而偉大的佛陀觀思想出現。上座系中的說一切有者及銅鍱者，不管他們如何多持舊說，然而若信受本生談等種種所說，而本生談等的內容，就是表現佛陀過去的一切，是則說一切有與銅鍱者的本身，無異已隱隱的含有此思想。如否定大衆系所說偉大崇高的佛陀義，首先就得否定佛說的本生等，但只要是佛弟子，都不能否認本生談等是佛說。因此，佛陀觀的崇高偉大，是必然而無法否定得了的。

佛是由實踐菩薩道而完成的，爲佛子者，理應以佛爲學習的榜樣，對佛所行的菩薩道，必須闡發弘揚，否則的話，徒然知道站在聲聞的崗位上，偏執聲聞道爲究竟，排斥各個與聲聞道相左的思想，那是無濟於事的。所以雖用種種方法，阻抑這一思想開展，結果終於無以抑止此一新思想的氾濫，坐視其衝破保守者聲聞乘的防線，使得自己亦爲此思想所同化，不得不接受偉大崇高的佛陀觀！從此，大乘佛法的思想，亦在一天天的高揚中，所以有說大乘佛法，是從大衆分別說系的思想開展而來。事實，後代大乘佛教的佛陀觀，確是從大衆系的思想出發以完成的。如法華經壽量品所說佛壽無量，在大衆系的「如來壽量實無邊際」的思想中，已見端倪，所以這是值得我們重視的！

部派時代的菩薩觀

一 緒 說

佛是由菩薩修菩提行而成的，這在佛弟子間，可謂無有異議。不過，學派對佛陀既有不同的看法，對菩薩的觀點自亦不會一致。因此，現在再來談談部派時代的菩薩觀。菩薩，一般都知道，是菩提薩埵的簡稱，義爲覺有情。從自利方面說，顯示自己是個覺了眞理的有情，從利他方面說，顯示不斷在爲覺悟其他有情而工作。前者以上求爲目的，而以智慧爲活動的中心，後者以下化爲主旨，而以悲願爲活動的先驅。通常說的「悲智雙運，名爲菩薩」，正是此意。所以嚴格說來，做個名符其實的菩薩，不是簡單的一回事，也不是人人所能做得到的。

菩薩的基本條件是發菩提心，發菩提心的目的是爲完成佛道，所以有說菩薩是佛陀候補者的名稱。事實確也如此，一個發了菩提心的菩薩，只要本於悲願，百折不撓

的向菩薩大道前進，終歸是要圓成無上正等正覺的。不過，在未到達佛果之前，在過程中，由於不絕努力的修行，其地位漸次向上，這也是經中明白告訴我人的。因爲佛是究竟圓滿的，不特世間一般賢聖不可比，就是出世二乘聖者亦所不及，要經相當長時間的用功修行，才能莊嚴成就佛果，決不是短暫修行所能做得到的。是以想要發心做菩薩，就得準備長期奮鬪，且要不惜犧牲的苦幹實幹，如果想要速成，那是不可能的。菩薩的偉大殊勝，也就在此，這是我們首先要予以交代的。

菩薩，到菩薩爲本的大小綜合時代，特別是到大乘佛教高度發揚時代，其所了解的菩薩與部派時代的菩薩，在程度上有著很大的不同。換句話說，部派時代，不論那派系所說的菩薩，都不是像後代大乘所說的文殊、普賢、觀音、勢至、地藏等大菩薩，因爲這些大菩薩，在大乘佛法中說，是同時行化世間的，不特如此，大乘說的菩薩，都是頭戴寶冠，項纓瓔珞，具有端嚴殊妙之相的。部派時代所說的菩薩，各派系一致承認，是指佛陀未成佛前，在三大阿僧祇劫中，修學菩薩行，現種種身分，教化各類衆生的行者。像這樣的菩薩，以凡夫身而起煩惱，自亦是極平常的，不可說絕對沒有。如本生談說，佛陀在前生，行菩薩道時，不論現怎樣的身分，都是屬於凡夫之形

。

以釋迦佛陀說，佛的最初發心，是在古釋迦時，當時他本是個做陶器者，被人稱爲陶師，因值古釋迦行化世間，感於佛陀的崇高偉大，而以生命奉獻古釋迦佛，發菩提心，行菩薩行，從那時起，直至成佛，其所經過的時間，是段相當悠長的時間。以北傳佛教說，是三祇百劫；以南傳佛教說，是四祇千劫。儘管有此傳說不同，而菩薩道的時間很長，則是南北傳所一致的。於此長時期中，本諸經論所說，約可分爲四大階段：一是三祇修福慧的時代；二是百劫種相好的時代；三是王宮降生以至出家的時代；四是斷結成道前的時代。前二是就過去生中分的，後二是就現在生中分的。如以求學說：初期是預科生，二期是正班生，三四兩期則是快要畢業考試的時代。

二　修學中的菩薩

菩薩的發心是偉大的，所走的道路是遙遠的，但在這漫長的菩薩道上行進時，究是以怎樣的身分而出現的？換句話說，這期間的菩薩，究竟是屬凡夫？抑或已成聖者？這在學派間，無疑有著不同的看法，並且有著激烈的諍論。不過，初發菩提心的是

凡夫菩薩，仍爲各派所共認，因爲世間沒有一步登天的事，無論什麼都是漸次漸次上進的，何況偉大的菩薩道？所以初發心的菩薩，除了他的發心殊勝，在行爲活動的表現上，很難看出與常人有什麼不同。因此，菩薩原是凡夫，學派間的觀點，本屬一致，所成問題的，是凡夫位的長短，有認爲是很長的，直至成正覺前都是凡夫，有認爲到某階段，即捨凡夫而成聖者。

首先我們還是來看大衆部的菩薩觀：以大衆系的學者說，菩薩從初發心修行，直至初阿僧祇劫滿，都是凡夫菩薩，當然沒有問題，但一進入第二阿僧祇劫，即昇格而爲聖者，再也不是凡夫了。在初阿僧祇劫中用功修行，目的在爲自利，「入第二僧祇即名聖者」，是即顯示自利的修行已經完成，如果是個專爲個己解脫者，到此可說已經沒有事做。但菩薩是爲度衆生，而不是純爲解決本身問題的，所以進入第二阿僧祇劫以後，還要繼續的做一切利他活動。不過嚴格說來，所謂利他，實際還是自利，因爲菩薩最終的目的是成佛，而度生即是爲達到成佛的主要條件，所謂從利他中完成自利，就是此意。因此他們主張，進入第二阿僧祇劫，即非凡夫菩薩。

入於第二阿僧祇劫的菩薩，大衆學者固然認爲他是聖者，南方論事傳說，亦說案

達羅學派，主張佛於過去生中，在遇迦葉佛的時候，已經到達正性離生的階段，亦即捨凡夫性而成爲聖者，北傳同樣有這說法，如說「值迦葉佛時，得決定道」，就是指此。所謂得決定道，就是已見眞理，可見這思想，不是大衆系所獨有的。本來，菩薩在不絕努力中修行的結果，其地位的逐漸向上推進，應該是沒有問題的，而且到了某一階段，成爲斷惑的聖者，當然也是可能的。所以大衆系等所說，在理論上，有它相當的根據，在事實上，有其必然的趨勢，如再以後代大乘佛法來看，更可看出大衆系思想的進步，無怪這一系的思想，在佛法中，逐漸成爲大乘佛法思想的先驅。

有部系的學者，無論怎樣，不同意這看法。據他們的意見，菩薩是個特殊發心者，這是沒有問題的，在菩薩的修行過程中，其境界不斷的向上進展，這也沒有什麼可疑的。然而他們修行工夫，不論到了怎樣程度，但在未成正覺以前，都還是個凡夫，不能視爲聖人。因在菩薩的身心中，有時仍不免生起煩惱的，假定不是這樣，那後來的降魔成道，豈不變爲毫無意義？這不僅有部是這樣堅定的主張，相傳雪山部也含有這樣相同的思想。不過亦有說雪山部承認菩薩非異生的，究竟誰是誰非，現在很難斷定。然有部系始終將菩薩視爲凡夫，這從有部的論典中，可以明白看出的。菩薩是凡

是聖，在學派思想中，展開了第一回合的序幕戰。

思想戰的序幕一經揭開，接著自然還有更多論戰。如欲、恚、害的三想，在菩薩的身心中，是否還會生起？不用說，這由菩薩資格的不同，對之乃有不同的看法。異部宗輪論敍述大衆部的意見說：「一切菩薩不起欲想、恚想、害想」。因眞正得到聖道的菩薩，以慈悲的眼光，看生死輪廻中的衆生，覺得他們可憐可愍，時刻存著濟拔衆生的心，解脫他們的痛苦，給與他們的快樂，怎好還會對衆生生起這些不良的心理？再說，衆生爲煩惱支配，自己作不得主，做出種種錯事，已經痛苦不堪，具有悲心的菩薩，怎忍對之再生瞋恚加以迫害？如果眞的還對衆生起瞋害心，令其苦上加苦？所以大衆學者認爲，得決定道的聖者菩薩，絕對不對衆生起那裏還夠資格稱做菩薩？所以大衆學者認爲，得決定道的聖者菩薩，絕對不對衆生起此三想。

說一切有系，因爲認定菩薩，始終是個凡夫，所以極自然的主張，菩薩有時不免仍起欲望，起恚害心，不但三祇百劫中的菩薩如此，就是最後身的菩薩，亦還不免要起這樣的念頭，所以他引契經證明說：「我未證得三菩提時，雖起欲尋、恚尋、害尋而不放逸」。或有這樣責難說：菩薩既還生起這樣的三想，那與凡夫又有什麼差別？

當知佛說「而不放逸」的這話，是卽顯示菩薩與凡夫的不同。凡夫生起這些惡想，就隨順這些惡想發展下去，做出種種非理非法的事情；菩薩不然，當這些惡念生起時，立刻就以所修的道力，予以嚴密的控制，決不使之繼續恣放，是爲菩薩最大特色。因這三惡想，是極難調的，菩薩能控制它們，自然是很難得的。

菩薩在修學的過程中，生於無數的有情類，以種種不同的身分，作種種不同的教化，有時自亦不免於惡趣中受生。然於此成爲問題的，就是菩薩於種種惡趣現身，是由業力的牽引？抑由願力的驅使？不用說，這在學派中，有不同的說明，而觀點的紛歧，還是從凡聖不同而來。

有部學者，以菩薩爲凡夫，凡夫菩薩，生於惡趣，特別是生於畜生，可說是平常的，而且是基於業力墮入惡趣的，既不是由於自己修持的進步到達那裏，更不是由於什麼願力的驅使。儘管如此，但與普通惡趣有情，顯然有著很大差別：第一，菩薩所生惡趣，不是最極痛苦的無間地獄；第二，菩薩縱在惡趣，亦不放棄菩提行的修學，始終不忘自己的本願和初心。隨業墮入惡趣的凡夫，在惡趣中，渾渾沌沌的，迷迷惑惑的，只有受苦的分兒，根本不知什麼叫做向上，怎能與菩薩相提並論？然則菩薩到

什麼階段，才不隨業而墮入惡趣？依有部意見說，到百劫修相好的忍位，菩薩才有把握，不再生於惡趣，這與所說小乘行者「忍不墮惡趣」的意思，是差不多的。婆沙對這更進一步說：未修妙相業的菩薩，因爲未得五種勝事，不得名爲眞實菩薩；要得五種勝事的菩薩，才夠資格叫做眞實菩薩。如說：「修妙相業時，捨五劣事得五勝事：一、捨諸惡趣恆生善趣；二、捨下劣家恆生貴家；三、捨非男身恆得男身；四、捨不具根恆具諸根；五、捨有忘失念恆得自性生念。由此得名眞實菩薩；未修妙相業時，與此相違，是故不名眞實菩薩」。

大衆系的看法，與有部系不同，菩薩在未入決定位，說他由業力而墮入惡趣，這是對的，得決定道後的聖者菩薩，亦說是由業力的結果，那就不免不成話說。因體見諸法眞理的菩薩，決不會起煩惱造業，由業力牽引而入惡趣。但這不是說聖者菩薩不入惡趣，不過爲了濟度衆生，由願力的驅使，不得不到惡趣裏去。異部宗輪論說：「菩薩爲欲饒益有情，願生惡趣隨意能往」，就是此意。菩薩入惡趣中，不是去受苦的，而是去度生的，只要見到有緣衆生可度，隨時可入惡趣予以救度，一旦化緣已畢，隨時可以離開，不像由業力而墮入的有情，一定要待業報盡了才能離苦。總之，聖者

菩薩出入惡趣，是有其自由意志的，決不受任何業力的束縛。

在北傳佛教，只知這是大衆系的思想，但南傳佛教，據論事告訴我們，案達羅學派，亦有這思想，而且將這範圍擴大，不僅限於往來惡趣。如說：「菩薩因於自由意志的行使，生於惡趣；菩薩因於自由意志的行使，而來託胎；菩薩因於自由意志的行使，而行苦行；菩薩因於自由意志的行使，更作修行，從於異師」。依於論事這一思想的披露，可知聖者菩薩的一切行事，都是本於自由意志以決定的，沒有一樣是隨業力所牽的。近代佛教學者，依於這一啓示，有認爲後代大乘佛法中的大菩薩，如觀音菩薩、地藏大士等，現種種身救諸衆生，是卽從這思想發展起來的。儘管有部學者不同意這說法，但這思想逐漸爲大多數學者所接受，這是我們所不可忽視的。

接著而來的還有一個問題，就是菩薩發心，雖以成佛爲期，但要到什麼階段，始能自覺自己一定可以成佛？大衆系怎樣說的，由於材料的缺乏，我們不能爲之論定，不過從其第二阿僧祇劫，已爲聖者這點來看，由於體悟眞理，已得佛的氣氛，對於自己成佛，當然不再懷疑，不妨就說這個時候，已得自覺決定成佛。然而有部，據婆沙說：「是故菩薩乃至初無數劫滿時，雖具修種種難行苦行，而未能決定自知作佛；第

二無數劫滿時，雖能決定自知作佛，而猶未敢發無畏言我當作佛；第三無數劫滿修妙相業時，亦決定知我當作佛，亦發無畏獅子吼言我當作佛」。這樣說來，修菩薩道成佛，不是簡單的事，一個敢公開向大衆宣稱可以成佛的菩薩，一定是已有了相當程度的。

菩薩於三大阿僧祇劫中，修種種難行能行的大行，這是南北傳佛子所共知的，但所謂三大阿僧祇劫，是以怎樣的標準來劃分的，這又爲我們所不可不知。依婆沙論，本有多種說法，玆且依所逢事的佛陀，分別三阿僧祇劫量。如說：「然從彼（古釋迦）佛發是願後，乃至逢事寶髻如來，是名初劫阿僧企耶滿；從此以後，乃至逢事然燈如來，是名第二劫阿僧企耶滿；復從此後，乃至逢事勝觀如來，是名第三劫阿僧企耶滿」。於其期間，所親近供養的佛有多少？這在南北傳的佛教中，有不同的說法：南傳僅謂逢事二十四佛，其數可說是很少的；北傳則說逢事二十二萬八千餘佛，其數又是很多的。如婆沙說：「初劫阿僧企耶，逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻；第二劫阿僧企耶，逢事七萬六千佛，最初卽寶髻，最後名燃燈；第三劫阿僧企耶，逢事七萬七千佛，最初卽燃燈，最後名勝觀；於修相異熟業九十一劫中，逢事六

佛，最初卽勝觀，最後名迦葉波」。不過這是約釋迦菩薩在因中修行經過說的，其他的菩薩不一定也是如此。如當來下生的彌勒菩薩，其情形就不是這樣。所以同是修學佛道的菩薩，由於修學的作風不同，爲人爲己的先後有別，因而在長期的菩薩道過程中，所逢事的佛陀，所化度的衆生，所修學的行門，也就不能一概而論，這從後代大乘所說悲增上、智增上、願增上等菩薩的不同，對此就可有更清楚的了解。學派中所說的菩薩，是以過去釋迦菩薩爲主的，所以特作如上分別。

在長時期中，親近這麼多佛，究以修學何種法門爲主？當然，聽慣大乘佛法的都知道，菩薩所修的是六度萬行，但部派佛法所說的不是這些。依南傳說，釋迦菩薩在因中所修的，是十波羅密，卽：一、布施波羅密；二、戒波羅密；三、出離波羅密；四、智慧波羅密；五、精進波羅密；六、忍辱波羅密；七、眞實波羅密；八，決定波羅密；九、慈悲波羅密；十、捨波羅密。於中缺少後代大乘所說六波羅密中的靜慮波羅密，而次第又不盡同。依北傳說，婆沙舉出四種波羅密，卽：一、施波羅密多；二、戒波羅密多；三、精進波羅密多；四、般若波羅密多。大乘中的忍辱、靜慮二波羅密多，沒有談到，不過依其對戒的解釋，似亦含有忍波羅密多的意思。

依婆沙的四波羅密多來說，要修到怎樣的程度，方可說是修學圓滿？施是對於一切無條件的淨捨，只要衆生有所求，只要是自己所有，爲了悲心所使，不特身外物無所戀著的奉獻，乃至身命頭目髓腦，都無少許戀著的奉獻，是爲施波羅密多圓滿。戒是屬身心的修養，不特絕對不侵犯有情，即使有情無故的來侵犯自己，甚至被割截身肉手足，到達體無完膚的如芥子許，亦不對來侵犯者，生起一念瞋心，是爲戒波羅密多圓滿。精進是勇往直前的不休息，不論在任何艱難困苦的情形下，都不爲懈怠之所退敗，如釋迦菩薩在因地中，「經六晝夜，一足而立，不眴而視，以一伽陀讚嘆於佛，而無一念懈倦之心」，是爲精進波羅密多圓滿。慧是對於諸法事理的解了，透闢的解了諸法，惡慧固不能嬈濁，論難亦無有匹敵，「乃至坐金剛座入金剛喻定，將證無上正等菩提，齊此方名般若波羅密多圓滿」。所以在此圓滿修學，實在不是簡單的事。

雖有外國諸師，欲於前四之外，再加忍與靜慮或忍與聞，而說六種波羅密多，但以有部正統說，菩薩在修學中，固亦修學是諸法門，然均可以攝於前四之中。「謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若。戒慧滿時，即名彼滿故」。忍如前說（攝於戒中），聞攝

在慧，所以實際只有四種波羅密多，這是有部學者所主張的。

總之，菩薩在三大阿僧祇劫的長時間中，不息的修學種種行門以求勝進，主要是爲自利利他而活動，這不但部派佛教學者亦是一致承認，就是後代大乘佛教學者亦是這樣的看法。

三　正覺前的菩薩

一個人，修學的期間，不論怎樣長，總有結束一日，亦卽所謂畢業，這是世間明白的事實。當知菩薩修行，亦復如是，最後必然要成佛的。讀書在畢業前，還要忙碌一番，就是舉行考試，考試及格，方得卒業。菩薩在成佛前，同樣要作最後努力，方得圓成無上正覺，這就是斷惑證眞，如果這關通不過，還得繼續的修行。唯依一般說來，特別是依學派說，菩薩經過三祇百劫的修行，所應修的諸波羅密，都已圓滿成就，所應度的衆生根機，得度因緣已熟，時間一到，沒有不成佛的。這點，可說是諸學派一致的看法。現在我們在這節中所要說的，是正覺前的菩薩是怎樣的，亦卽關於所謂最後身菩薩的說明。

正覺前的菩薩，經論中稱爲最後身菩薩，是指已經生到兜率內院，到達一生補處位，然後下生人間，行將成佛之身，名爲最後身了。因爲受此一次菩薩身相後，必然要在菩提樹下成等正覺，再也不會受菩薩。這一階段的菩薩，其所經歷的時間，雖則說是很短的，但其程度，不論從那方面說，都不是修學中的菩薩所能及的。因爲是這樣的關係，所以部派佛教學者，對這特別作爲一個獨立問題來論說，而且各派對這觀點，亦同樣有很大出入。最後身菩薩，關係於成佛，當然不是一個小問題，我們對之應該有正確認識，所以現對各學派的不同看法，作個簡單而扼要的說明。

最後身菩薩，出現到這人間，一切的一切，有異一般凡夫，這是不用說的。首先我們要指出的，就是菩薩下生人間，是以怎樣形態而入母胎的？異部宗輪論舉出大衆系的意見說：「一切菩薩入母胎時作白象形」。本此而觀，作白象形而入母胎，可說已成最後身菩薩，必然是這樣必然形態，只要你是最後身菩薩，必然是這樣來入胎的。白象入胎說，本爲學派所共說，然成問題者，是乘白象來？抑作白象來？雖說一字之差，意義大有出入。大衆系主張作白象來，而以普曜經說的「菩薩從兜率天

下，化作白象，口有六牙」，爲其有力的教證，至在理論上來說，因爲他是無中有論者，所以不得不說作白象入胎，我們應理解大衆學者作這樣說的用意所在。

有部系的學者，認爲白象之說，只是象徵性的，不能視爲必然。婆沙論說：「菩薩已於九十一劫不墮惡趣，況最後身受此（白象）中有而入母胎？是故智者不應依彼（大德法善現）所說文頌，而言菩薩所受中有如白象形」。有部的意見，象是旁生的一類，菩薩早就不墮惡趣了，那裏還會再以旁生類的白象而入胎？因果經中所以說：「菩薩初下生時，乘白象從右脅入」。乘白象與作白象，已有很大的不同，何況經中所說，是示「菩薩母夢見此事」，以爲吉祥而已，怎可將這作爲實質的白象來看？如最後身菩薩，還作白象類形，來入母胎，那所謂成佛，是就成問題。因此，有部只承認這是顯示菩薩的性善慈悲，不承認這是代表菩薩的入胎形態。

菩薩入胎的形態，學派不同的看法，已如上說；菩薩入胎的觀念，學派是怎樣說法，亦應了知。施設論說：「如經所說，菩薩能知入胎、住胎、出胎等事」。婆沙論亦說：「謂契經說，菩薩正知入母胎，正知住胎，正知出母胎」。這在各學派中，可說是共同承認的，即菩薩於此三階段，都有其正知。所謂正知，是無倒想的意思。爲

什麼要這樣說？約與衆生不同而分別的。婆沙論說：「謂諸有情多起倒想而入母胎，男入胎時，於母起愛，於父起恚，女入胎時，於父起愛，於母起恚，謂彼與己有順違故。後有菩薩入母胎時心無顚倒，於父父想，於母母想……無倒想故，名爲正知」。這明顯的顯示出菩薩與異生的受生不同，稍爲了解佛法的，對這大都知道的。

學派既都承認，菩薩入胎，具有正知，還有什麼可諍論的？問題出在心無顚倒的菩薩入胎，是否仍有親愛之情。據有部說，像一般衆生所有的染愛，在後有菩薩固沒有，但對父母的認識與親愛之情，不能說沒有，要有這個爲動力，始得托胎受生，否則，入胎卽不可能。婆沙論說：「菩薩不爾，將入母胎，於父父想，於母母想，我依彼故增長後蘊，當於贍部洲中受尊勝報，依此證得阿耨多羅三藐三菩提，與諸有情作饒益事。作是念已，便於父母等生親愛，由此結生」。「雖具親愛而無異心」，是爲菩薩入胎特色。但大衆系，認爲菩薩入胎，不是本身要如此的，因自己對生死大事，老早是就解決了的，現在所以受生，完全是爲度生，不但沒有一般的貪愛，就是親愛之情亦沒有。唯有如此，始能眞正顯示出菩薩與異生的受生差別。不但大衆系是這樣說，就是本上座部而後轉爲雪山部的學者，亦如此主張。如異部宗輪論說：「菩薩入

胎不起貪愛」。這個不起貪愛，我在該論語體釋中解釋道：「不特淫欲的貪愛，就是父母的親愛，生命的自體愛，也都不起的」。所以這個思想，同於大衆部而異於有部。

人類有情受生，依諸經所說，在母胎中，要經羯剌藍（凝滑位），額部曇（疱位），閉尸（血肉位），健南（堅肉位），鉢羅奢佉（支節位）的五位，才能完成有情生命形態，才能於母胎中漸漸長大，才能到達一定時期而出胎。然最後身菩薩的受生，是否也須經過這些階段？一論說到這個，就又發現部派不同的意見。

學派對這不同意見，是從菩薩不同身分而來。以菩薩爲異生的有部，謂諸異生受生，都要經這五個階段，沒有一個可例外的，最後身菩薩既是異生，如說不經五位，是沒有道理的。唯菩薩有不同於異生的，據施設論第二說：「菩薩住母胎中，而能不染胎藏諸垢，無血肉垢，無雜穢垢，乃至餘諸不淨垢等，而悉不染」。這當然是難能可貴，而爲異生做不到的。一看，就知這說法，已高調了菩薩資格。如依婆沙論說，菩薩還不能做到這點，所以說：「菩薩生身，猶有種種便利不淨」。觀此，菩薩的人間性，格外被顯露出來，是以必然要經五位。大衆系不以此說爲然，謂菩薩早成聖者

，不可以凡夫的眼光來看菩薩，菩薩是頓成諸根，而不須經過這些階段的，於是成諍。

新生命在母胎中，經過法定的時期，就要出胎，這是誰都知道的。普通有情，由於業力的因緣，從產道出，這是一般的常識。然而菩薩的降生，特別是最後身菩薩的降生，是否也是如此，不免成了問題。大衆系學者，本其一貫的立場，從超人間的觀點論說這個，謂「一切菩薩出母胎時，皆從右脅生」。意思是說，菩薩清淨之身，不容從產道出的。這在原始聖典中，是可找到根據的，不是大衆學者的創說。長含大本經說：「佛告比丘：諸佛常法，毘婆尸菩薩，當其生時，從右脅出，專念不亂」。不但毘婆尸菩薩如此，其他諸佛，在作最後身菩薩出生時，亦是如此。依經說，這也成爲諸佛常法，所以大衆學者，視此爲諸最後身菩薩誕生的必然狀態，不可有所改變的。

有部出發於人本的觀點，認爲菩薩既受生於人間，當如普通人誕生的狀態一樣，所謂示現於人，便同人法，那裏會有從右脅生的道理？事實，在這人間，從沒有見過，亦沒有聽過，有不從產道出的。如被認爲有部所傳的施設論，對於菩薩出生，曾有

種種說明，但就沒有說到從右脅生的這事。證知有部是不承認這一說法的。還有傳於錫蘭而自認爲是上座部的學者，同樣不以右脅而生爲一事實，只可說是喻顯菩薩的清淨而已。且從古經典中去看，關於人間釋尊的誕生，根本找不到所謂從右脅生的明文，充其量只是說到菩薩的降生，沒有一般人們那樣的不淨。至於佛初生時，有種種的瑞相，並唱「天上天下唯我獨尊」，則是各學派一致承認，並未見到有何諍論。

大衆系的菩薩觀，既崇高而偉大，以之望於阿羅漢，又是怎樣的？據大衆學者說：已得決定道而入聖者位的菩薩，從智慧方面說，是與羅漢相等的，因羅漢也是悟入聖道而見眞理的，但菩薩所以名爲菩薩，在其悲心與願力，亦卽以此超勝於二乘。有部學者，只承認菩薩悲願勝於二乘，而不承認菩薩智慧與聲聞相等，因爲菩薩是異生，還沒有悟證眞理，何能及於二乘？但聲聞只求自己問題解決，根本沒有度生的悲願，而菩薩具有度生的無盡悲願，這當然不是聲聞行者所能及的了。後代大乘佛法，對這亦有異議：如唯識說，初地菩薩，智慧超過二乘；而中觀說，六地前的菩薩，只可說是功德，勝於聲聞、緣覺，智慧亦是二乘，要到遠行地後。可見這在大小乘中都有異說。

菩薩於因中修行，時間不是短暫的，南傳說爲四祇千劫，北傳說爲三祇百劫，在這悠長的時間中，爲欲說明菩薩修行的進度，將菩薩道分爲若干階段，可說是必然要來的理論，所以在大衆系的思想發展中，逐漸乃有十地等的階位建立。「今存梵本大事，屬大衆系說出世部，明戒律，有『菩薩十地』之文，與般若經之十地近」（見印度之佛教大乘佛教導源章）。依此可以知道，後代大乘佛法，所說菩薩位次，亦是從大衆系的思想演化而來。這在有部系，未見有此建立，因爲他以菩薩爲異生，當然沒有位次可言。不過，菩薩到了某種程度，給予一個適當位次，我們認爲毋寧是妥當的，所以大衆系的這一思想，可說是佛法中的進步思想，是值得吾人予以重視的！

最後再說一個問題，作爲菩薩觀總結的，就是菩薩的斷惑如何。從有部所說「應言菩薩猶是異生，諸結未斷」的論題來看，可以想像他是主張諸惑頓斷的，即要到菩提樹下，以三十四心斷一切煩惱時，才得一切種智，而見究竟眞理，成爲無上佛陀，在未到三十四心頓斷煩惱時，不知眞理消息，不得成爲聖者。所謂三十四心，是指八忍、八智與九無間道、九解脫道。到達這時，既不是凡夫，也不是菩薩，已成佛了。大衆學者，因認爲菩薩於第二阿僧祇劫已成聖者，且又建立十地階位的差別，其斷惑

的過程，當然就有次第，而不得說爲於一時斷。因此可知：大衆系與有部系的菩薩觀，在這些上，都是有其不同的看法，我們應該予以善爲分別。

四 結 論

菩薩發菩提心，實踐菩提大道，終成菩提妙果，這是必然的步驟，在理沒有什麼可諍論的，因對菩薩程度淺深觀點的不同，以致發生種種不同的議論，這從上面諸多分別可以瞭然。總說一句：大衆系的菩薩觀，如其佛陀觀一樣，是崇高偉大的，是超人間性的；有部系的菩薩觀，是平淡樸實的，是現實人間的。學派對這有不同的看法，這是歷史上的明白事實，我們只要了解好了，則不必於中妄加分別。同時我們不妨衡量一下自己：假定自己的思想傾向於大衆系的，就不妨接受大衆系說；假定自己的思想傾向於有部系的，就不妨接受有部系說；如果要加抉擇，那應重視人間釋尊，不忘釋尊的人間性。

部派時代的聖果觀

一 緒說

學派中對於聖德，不特在佛菩薩，有著不同看法，卽對聲聞聖果，亦有不同意見，而且意見的尖銳，其程度，不亞於對佛菩薩的諍論，所以現在特再就部派時代的聖果觀來談一談。這裏說的聖果，主要是指聽聞佛的音聲，得以聲聞四果。聲聞，是指聽聞佛的音聲，得以悟入諸法諦理者說。舍利弗阿毘曇論卷第八，對這明確的說道：「云何聲聞人？若人從他聞，受他教，請他說，聽他法，非自覺，非自思，非自觀，非自覺，上正決定，得須陀洹果，斯陀含果，阿那含果，阿羅漢果，是名聲聞人」。這可說是以極簡單的定義，說明了聲聞之所以爲聲聞。

佛世時從佛出家者，除極少數的緣覺行人，大多數是屬聲聞根性。聲聞人的特色，就是厭離心重，聞佛說「無常故苦」的言教，厭離心就深切的生了起來，一味依於

佛陀的指示而行，再也不對現實世間有所貪戀。如從實踐實行中，悟達諸法的空理，獲得現法的樂住，更視世間如怨毒，而直入於無餘涅槃，任你有情陷溺在苦海中，受種種痛苦包圍和襲擊，但總不能激發他的同情心，使他在苦海中多逗留片刻，而給予苦難衆生以援手！在自利而求個己解脫方面來說，我們對之實不能有任何非難，因像這樣少事少業者，實爲世間所極難得的。不過從其忽視利他方面來說，不能契合佛陀大悲濟世的精神，不能不令人對之有不美滿之感！

聲聞人從事自利功夫的修養，不是一步登天的，而是循序漸進的，亦卽所謂次第證果的。其次第所證的聖果，略說是卽所謂四聖，詳說是卽所謂八聖，四聖是指四果外，再加四向，綜合名爲四向四果。這種聖果，只要努力進修，不論在家出家，都可能證得的。佛法概論說：「在家出家的聲聞衆，爲了無限生死的苦迫，覺了生死的根源是無明、貪愛，依中道行去修持，卽能向於正覺，到達生死解脫。這必須堅毅懇到的精進，經非常努力，才能豁然大悟，超凡入聖，轉迷情的生活爲正覺的生活。學者的進修實證，略分四級」。四級，就是四果的四個層次。這是人人可得的，問題在於自己修養程度的如何以爲斷，佛法從不分別誰能做到誰不能做到。

行者到達第四極果阿羅漢，個己問題已獲得徹底解決，從此不會再在生死中漂流，所謂「所作已辦，不受後有」了。且所得的解脫，在各學派來說，聲聞與佛陀，平等平等的。如中含瞿默目犍連經說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如」。這樣說來，聲聞與佛的解脫，眞的是就一點差別都沒有嗎？不！於同中還有不同在，是卽所謂習氣的有無。「聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨……菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣，等到成佛，卽煩惱與習氣一切都斷盡了」。是爲二者的差別，這是我們所不可不知的。

二　羅漢資格的審定

促成學派的分裂，或有說是由於十事非法，前者是爲教理思想的紛歧，後者則是戒律問題的爭執。大天五事，或有說是由於十事非法，前者是爲教大波，實因對於羅漢的資格，發生嚴重不同的意見，大天五事，在教理思想上，所以掀起軒然根本兩部的分裂，這是佛弟子所熟知的。由此意見的無法調和，於是形成創說五事的大天，是大衆部的學者，在佛教

中所受到的，眞可說是毀譽參半，有的把他看成罪大惡極的佛教叛徒，有的把他視爲佛教思想的革新人物，如分別功德論說：「唯大天一人是大士，其餘皆小節」。這麼一位佛教學者，對佛教影響當然是很大的，他所唱說的五事，無異是對羅漢資格的審定，所以現來對這略爲分別。

大天五事頌說：「餘所誘無知，猶豫他令入，道因聲故起，是名眞佛教」。這完全是對羅漢說的，在一向以羅漢爲究竟的學者看來，自不免認他思想有了問題，因這與傳統所知的羅漢資格，有了很大的一段距離。但以後代大乘佛法眼光來看，無疑認爲這是進步的思想，且可認爲是大乘思想的先驅。所以這是學派中的重要論題，凡談學派思想的，沒有不觸及到這論題的。現既把這看成是對羅漢資格的審定，當要對他加以一番詳細的說明。不過在我人論說這個問題時，首要不爲傳統的觀念所囿，然後始能善意的批判或接受，如爲傳統觀念所困，勢必不能得到一個合理的結論。這是我們在未說明五事之前，特別要加交代的一點。

「餘所誘」，這是五事的第一事。依大天說，佛法名漏，應有兩種，一是煩惱漏，一是不淨漏。所謂不淨漏，就是男性身上的不淨。上座系的學者說，證得阿羅漢果

的聖者，不但斷除了煩惱漏，就是不淨漏亦斷盡。現在大天的看法，羅漢聖者，煩惱漏斷盡，固沒有問題，但不淨漏還不能說已完全斷除，因爲這是生理上的不淨，從有情的生理構造上說，是很平凡而不足爲奇的事。不過聖者不淨的漏出，並非由於自己的顚倒妄想，而是由於天魔的嬈亂和誘惑，使其於不知不覺間，產出不淨。據此而言，不淨還是從自身中流出來的。南傳佛教學者，如銅鍱部所說，雖亦承認羅漢身上可有不淨，但並不是從自身中之所流出，而是由天魔變化不淨，來染汚聖者的衣服，使其對自己所證，發生極度的懷疑，所以說爲『餘所附』。眞諦三藏譯爲『餘人染汚衣』，亦承認是其他天魔變化不淨，而非自己生理上的不淨。一看，就知各派對這看法，有很大的出入，不能相提並論的。然以吾人觀之，大天說餘所誘，而有不淨流出，仍然顯出凡聖的不同，因凡夫的不淨漏，都從顚倒夢想來，這是我人所不可忘的。

「無知」，這是五事的第二事。證得極果的阿羅漢，是否還有無知存在，學派間的思想，有著很大不同。傳統而保守的學者，認爲證果聖者，對於生死解脫，是自覺自證的，絕對不容還有無知存在，假定還有無知存在的話，就不得稱爲阿羅漢果。這在上座系，是堅決而肯定的如此主張的，如有異於這種說法，在他認爲就是離經叛道

者。

可是大衆系學者，認爲縱得極果羅漢，亦仍不免還有無知存在，不能說是已達無所不知的程度。問題在於大家對無知的看法不同：以大衆部看，無知這東西，有兩類不同，就是染汚無知與不染汚無知。染汚無知，就是煩惱，或名煩惱障，這是障礙生死解脫的，只要是個獲得生死解脫者，沒有不解決染汚無知的，不解決染汚無知，根本就不可能得到生死解脫。聲聞既公認爲生死解脫的聖者，解決染汚無知，當然沒有問題。不染汚無知，或叫做習氣，或名所知障，是以劣慧爲體的。「所謂劣慧，以現代術語說，就是認識的不夠，知識的缺乏；以佛法的話說，就是智慧的短少。一個人對宇宙萬有了解的程度如何，就看他的智慧大小以爲斷。因爲多一分智慧，就多知一分境界，少一分智慧，就少知一分境界。雖對現前的事物不能認識，但決不於上生起一念貪瞋，所以叫做不染汚無知」。換句話說，就是知識的判斷力强，可以深刻的了解事物眞相，判斷力弱，則不一定能夠了解認識一切。這對人說，對於菩薩，是有障礙的，對於羅漢，並沒有障礙，所以羅漢聖者，雖還有不染汚無知存在，但無礙於他的生死解脫。也就因爲如此，大天主張羅漢猶有無知。但是存在的無知，是不染汚無

知，而非染汚無知。如有聽到無知兩字，就以爲是煩惱，那就大錯特錯。大天是個很有智慧的學者，亦復是有相當修養的行者，決不致於對這分別不清，這是我人可以斷言的。不過一般學者的思想，還沒有進步到無知有兩類的程度，所以聽來不免覺得有些詫異。

「猶豫」，這是五事的第三事。證果的聖者，不特極果阿羅漢，就是初果須陀洹，依聖典告訴我們，對於佛法僧戒，已得四不壞信，絕對不會再起懷疑，那裏還有什麼猶豫？現在大天於布薩後，突然向衆宣布，羅漢猶有猶豫，自然引起一片責難，認爲他有違聖教了。當然，一個有所見的思想建立，是不畏任何反對者的壓力的，所以他爲大衆解說：我之所謂猶豫，是有兩類不同，卽隨眠性與處非處。隨眠性疑，屬於煩惱，證阿羅漢果的聖者，已徹底的掃蕩乾淨，這是毫無問題的，但處非處疑的存在，誰也不能否認，因證果的聖者，儘管透切體認到諸法眞理，但對諸法事相的了知，還不能無所保留的絲毫無疑，因爲如此，所以還有猶豫。

「他令入」，這是五事中的第四事。行者修行開悟，到達某種程度，定得某種境界，這是必然之理，但所得的境界，是否需要印證，始能自知所悟，在部派學者間，

同樣發生諍論。依上座系的傳統看法，行者不悟則已，悟了一定會自證自知的，根本不需要他人爲之印證，如要別人告訴他所悟，或者指示和點破，始知自己所證者爲何，則所證悟者，是否靠得住，就成爲很大問題。然大天說，聖者是否自覺證知，不可一概而論，有的是可自覺證知的，有的要人開示方可悟入。「佛弟子中，舍利弗、目犍連，總算是上根利智的大阿羅漢了，但他們還要經過佛的記別，方纔了知自己是怎樣的人，何況其他羅漢」？所以欲知自己是否已證聖果，必須有人令其悟入。

「道因聲故起」，這是五事中的最後一事。此中所說的道，是指無漏聖道。無漏聖道怎樣纔得生起？依於向來所說，本於佛所說法，切切實實而行，到了相當程度，聖道就可開發。但大天說，聖道生起，要藉呼喚的音聲，即不斷的呼喊：「苦哉！苦哉」！此義表示：修行人對於生死大苦，要有痛切悲戚之感，發出苦哉的悲嘆聲，才能生起無漏聖道。我國古德說：「大事未明，如喪考妣」，亦可說是這一精神的表現！在學佛者說來，世間不論什麼大事，再也沒有比生死大事更大的了，吾人既以了生脫死爲期，豈可馬虎從事而得解決這一大問題的？歷來求生死解脫者多，而眞得解脫生死者少，原因就在悲戚之感不夠深切，所以「道因聲故起」的論說，是有他的對治

作用的。

以上是大天大士對羅漢資格的審定，而且認爲唯有像這樣的了解羅漢，才可說是眞正佛教。這在當時，可以說得上是佛教思想的一大革新，儘管有部學者對這說法，有極嚴格而無情的批評，甚至對大天的人身攻擊，到達了極盡醜詆的能事！但自五事唱說以後，很多有新頭腦的佛教學者，都認爲這是佛教進步的思想，並接受這一進步思想的教說，不特未因有部痛烈的攻擊，而使這在佛教思潮中湮沒，且相反的在佛教中擴大其影響力，逐漸成爲佛教有力的思想！到了後來，就是原來反對這思想的，由於時代思潮所趨，亦不得不接受此說。所以一個有所見的思想學說，不論遇到怎樣的阻力和打擊，總是站得住的，總會有人爲之傳播的，怕的是沒有眞知灼見！

現在我們且從五事中舉出兩點來說明其在佛法中所產生的偉大影響。如染汚不染汚的兩種無知，在我們今日聽慣大乘佛法的人看來，自不覺得怎樣出奇，因爲大乘佛法如唯識，說有煩惱、所知的二障，而這二障，大乘菩薩固要俱斷，二乘行人只斷煩惱障不斷所知障。當知大乘唯識學所說的二障，就是大天所說的二種無知，煩惱障卽染汚無知，所知障卽不染汚無知。再「如隨眠與處非處的區別，就是後代大乘所說的

差別知識的有漏智及平等絕對的無漏無分別智」。這樣比對說來，我們難道還不承認，大天思想是大乘佛教的先驅思想嗎？總之，以大乘佛法看大天五事，我們認爲這是佛法中的進步思想，是佛法發展過程中必然要產生的思想！

三　聖果有退無退辨

聲聞行者所證得的聖果，有初二三四的四果差別，這是每個佛子所熟知的，雖說四果有淺深的層次，但若一旦踏上聖者階位，卽捨凡夫性，則無有異議。然在學派中仍有諍論，而且諍論極爲熱烈的，是所證得的聖果，有退無退的問題，參加這一問題論戰的，有著各個不同的學派，並各提出有力的理論，是以這是值得吾人注意和探討的。因如一般所了解，所謂超凡入聖者，是極爲神聖難得的，有什麼退不退可說？事實不如我們所想像的那樣，在四果的各個階位上，都可論說其退不退的。不過這由學派的不同，說法自不能獲得一致，我們現在所要論說的，就是從學派的思想中，辨明聖果的有退無退。

在論說聖果退不退中，我想還是先從大衆分別說系說起。這兩派的學者，不但對

佛菩薩的崇高而偉大的聖格加以深化，在某方面亦同樣就是對聲聞阿羅漢果的聖德，的予以深化提高，這是我們首先需要知道的。因此，關於這個問題的說明，大衆與有部，剛剛站在敵體相反的立場。如異部宗輪論中，表達大衆部的意見說：「預流者有退義；阿羅漢無退義」。表達有部系的意見說：「預流者無退義；阿羅漢有退義」。一看，就可看出他們思想的對立。對於這個，我們必須善加分別，始能了解他們爲什麼要這樣說的所以，否則的話，那你將會感到：同樣是聖果，爲什麼會有這樣不同的宣說？那個意見說得比較契合於佛意的？不善分別了知的，常爲這問題所困！

證得阿羅漢果的聖者，經中總是說爲：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。因此，大衆學者本於斯說，堅定的認爲阿羅漢果，絕對不會再退墮的了。一個行者的退不退，主要看他有沒有顚倒妄想：諸如在凡夫位中修行，假定是個出家的，或有於修行過程中退墮還俗，假定是個在家的，或有退墮下來去轉信外道等，這都是有其可能性的，因爲邪思邪念以及顚倒妄想煩惱，常常在心中衝動，令他不能安心辦道，所以慢慢卽會退墮；可是證阿羅漢果的聖者，所有邪思邪念早已撲除消滅，心中絕無顚倒妄想煩惱存在，沒有煩惱的衝動，怎麼會退墮下來？不特如此，羅漢聖者所

得的聖道，已經到達了究竟圓滿，其堅固猶如金剛寶山，什麼也動搖不了它，怎麼會退？

關於這個，婆沙論中，介紹分別論者所說，曾經舉出這兩個譬喻，現在略爲說明如下：如一隻玻璃瓶子，不小心被打破了，所留下的自然只是破碎片子，不能再成爲一個完整瓶子；阿羅漢聖者於金剛喻定時，破除了一切煩惱，再也不會有煩惱衝動使之退墮。又如燒木成灰，所剩下的只是餘灰，不可能使之再成爲木料；阿羅漢聖者以無漏智火，焚毀身心中的一切煩惱，當然不會再起煩惱而退。婆沙原文說：「謂或有執定無退起諸煩惱，如分別論者，彼引世間現喻爲證，謂作是說：如瓶破已唯有餘片不復作瓶，諸阿羅漢亦應如是，金剛喻定破煩惱已，不應復起諸煩惱退。如燒木已唯有餘灰不還爲木，諸阿羅漢亦應如是，無漏智火燒煩惱已，不應復起諸煩惱退」。

婆沙敍述的雖是分別論者的思想，但大衆分別說系的思想，向來是接近而一致的，不妨把它作爲大衆系的論說來看。大衆分別說者，依北傳佛教所傳，對這一見解，可說是相當肯定的；但據南傳佛教所傳，「大衆部執阿羅漢有退義，此與犢子、正量、一切有同執」。不知這是依於什麼而說的，在北傳現有的阿毘達磨文中，看不出大

衆系有這思想的痕跡。

阿羅漢無退，我們知道了，預流者有退，是依何而說？依佛陀聖典看，大家都知道，證預流果後，一步步的向前，再經七返生死，必證阿羅漢果，且預流聖者已見道，亦爲大衆部所同意，當正見道的一刹那，斷除八十八使見惑，怎麼還會退墮？這在有部學者聽來，當然會感到很驚奇。依大衆部的意見說：證初果的聖者，雖已斷迷理惑，但還有迷事的思惑在，對於諸法的事相，在見諸法眞理後，不一定能完全認識，因爲有此煩惱，如稍有所衝動，卽會退墮下來。或者有說：初果雖有事惑，但因已得聖道，以此聖道之力，抑制煩惱衝動，想來不致有退，大衆學者對於初果已得聖道，並不否認，因爲不得聖道，根本不能證果，但其所得聖道，其力量是很脆弱的，不能遭遇一點挫折，假使稍受一點打擊，就會因此而退。初果有退，二果與三果有退，例此可知，毋須再加以說明了。大衆系之所以這樣主張，在他看來，有了這些煩惱在那裏活動，一旦遇到强有力的逆緣，使其不能安心修學前進時，卽會退墮，所以前三果是有退的。

跟著而來的一個問題，就是初果既然有退，還會不會再造一切惡業？異部宗輪論

表達大衆部的意見說：「諸預流者造一切惡，唯除無間」。五無間業，大衆認爲，預流聖者，是絕對不會再造的了，但一般的十惡業，有時仍不免要作的。有部對此予以責難說：初果聖者所得四證淨中，有一戒證淨，戒是防非止惡的，怎麼還會作十惡業？如初果聖者還作十惡，那豈不是凡聖不分？再說，若初果聖者應作一切惡，就不應說其已得戒證淨，若承認其已得戒證淨，就不應說彼還作一切惡！大衆學者爲了成立自己的主張，對這個問題當然要善加解答，所以說：初果得戒證淨，這是無可否認的，因爲佛在經中，確曾這樣說過。但要知道初果所得的戒證淨，是約道共戒說的，而道共戒的發生防非止惡的力用，是在入無漏觀時，但初果聖者，不能長時期的安住於無漏觀中，入無漏觀時，固可運用其道共戒的力量，制止十惡業的造作，但一旦出定不修無漏觀時，道共戒不隨心轉而失去其力量，在某種情況下，自不免還可作十惡業。這一說法，貿然看來，似亦有其充分理由，但凡聖皆能造一切惡，不免如有部所說，有凡聖不分的過失，這是值得我們注意的。

不過，「預流者有退義，阿羅漢無退義」，這思想，在學派中，除了大衆分別說系而外，於佛滅三百年中，從說一切有部分出的化地部，亦有這主張，如異部宗輪論

說：「預流有退，諸阿羅漢定無退者」。這是化地部本宗同義說的，可見大衆系的思想，已經影響了有部系的思想。

經部學者對聖果退不退的看法，與大衆部又略不同，卽不但阿羅漢不會有退，就是初須陀洹亦不有退，可以說有退的，唯是中間的一來與不還二果。爲什麼這樣分別？光記解釋道：「經部意說：預流、阿羅漢，唯聖慧斷必無有退，一來、不還，世俗道得亦容有退，無漏道斷亦不退也」。光記的這一解釋，是依順正理論而來。如彼論六十八說：「然經主意作如是言：阿羅漢果亦無有退，一來、不還，世俗道得容有退義。引經證言：聖慧斷惑名爲實斷，初後二果但由聖慧斷惑而證，故無退理」。根據這個說明，所謂退不退的關鍵，完全是看你的聖果，是由世俗道得？抑由聖慧證得？聖慧證得的，絕對沒有退的道理，世俗道得的，卽容有退的可能了。

不過，這裏有個問題，得先予以解決，卽有漏道有沒有斷惑的功能？依成實論說：「世俗道中，無斷結故」。且從經部本身思想去看，亦不承認有漏道有斷惑之義。這樣，怎麼可說以有漏道得證中間二果？有人解釋這個難題說：有漏道，斷惑的功能雖沒有，伏惑的力用是有的，約其伏彼煩惱，說證中間二果。正因中間二果，是由伏

惑所得，不是拔除煩惱根本所證，所以在某種情形下，是容可退其果的，假定是由無漏聖道，拔除其煩惱的根本，不特不容其退，如果更進一步，以無漏道，斷除其餘所未斷的煩惱，卽可證得究竟阿羅漢果。這是就次第證果說的，假定是超越的二三果，在經部師說來，亦無有退失的。圓暉法師的頌疏，曾有這樣的意見。

經部預流無退說，其思想同於有部，彼此間沒有諍論；阿羅漢無退說，同於大衆，異於有部，於是就展開了論戰。爲了成立自己的理論，經部特從教理兩方面，顯示自己的說有所本。雜含卷八說：「若比丘得阿羅漢，我不爲說不放逸行，若比丘在學地者，未得心意增上安穩向涅槃住，如是像類比丘，我爲其說不放逸行」。佛說不放逸行，旨在策勵行人，繼續不斷進修，因爲任何事情，在未達圓滿前，必然不進則退，有學聲聞行者，既未到無學位，當然要修不放逸行，假定稍微大意疏忽，對自己總是不利的，所以佛特爲他們說不放逸行。至於羅漢聖者，一切所作已辦，任何一個舉動，都能如法如律，還要爲說不放逸行做什麼？就從這點，也就證明阿羅漢是不退的了。

對佛弟子論說，以聖教爲證，本卽可以了，但爲使自己的理論，更强有力的站得

住，特再從理上來說明。羅漢聖者是否漏盡，這是一個先決問題：假定承認阿羅漢果，有無漏對治道生起，解決見思等諸煩惱，且這無漏治道，有股强大力量，使令煩惱畢竟不起，則就沒有任何理由，更說羅漢果，無漏對治道還未生，沒有無漏對治道的生起，必然不退起煩惱。假定認爲阿羅漢果，無漏對治道可稱漏盡羅漢，既非漏盡羅漢，怎可稱爲能永拔煩惱種子，煩惱種子未永拔除，則不可證明阿羅漢人，是絕對沒有退的道理的應果？如是反復推徵，不論從那方面說，都五說：「經部師說，從阿羅漢亦無退義，。世親論師同意經部師的說法，所以俱舍二

經部雖從教理兩方面，證明阿羅漢果有退的有部，舉經責難說：假定如你所說是無退的話，那就違背佛陀的契經，因在經中佛明說有瞿底迦阿羅漢，曾經六反退轉，到了最後，恐怕還要再退，乃以刀自殺，而般於涅槃。如有頌說：「不顧於性命，見三有可畏，斷除彼愛欲，瞿底般涅槃」。還有出曜經的無放逸品，亦說退羅漢果，怎麼可說不退？經部對這加以回答說：經中有處說到這個，我不是不知道，但據我的了解，這不是退失阿羅漢果，而是退失現法樂住，因時解脫阿羅漢，獲得現法樂住以後，有善法欲生起，不斷的希望現法樂住能夠現前，所以對其有所

愛著，而或退失現法樂住，所證得的阿羅漢果，不論在怎樣的情形下，都不會有退的。

了解大衆及經部，所說聖果退不退後，進而再來說明有部，對這一問題的處理。有部的根本觀點，初果是不退，後三果有退，與大衆及經部是都不同的。婆沙說明這個之前，曾經這樣問道：「以何等故，上三果有退非預流果耶」？爲了解答這個問題，現在略爲分別如下。

首先我們必須承認的，就是證預流果的聖者，已見四聖諦的眞理，亦卽已見無我眞理的一分，見無我理的初果聖者，是絕對不會有退的，所以婆沙說：「見無我已必無有退，故無退失預流果者」。又說：「由見道力得預流果，定無退失見道者故」。爲什麼定無退失見道者？因見道時所起的，不容見道，經中稱爲速疾道，是很迅速的，不容許你有多餘的時間，再起其他的心念，所以無容退失。婆沙對這更舉一個很好的譬喻說：如有這麼一個人，墮在山谷瀑流中，隨著波浪的漂溺，要想據於此岸或彼岸，是都不可能的，何況能夠出離山谷？行者證入見道，名爲墮於法河，或說墮大法流，在這當兒，要想起一念有漏善心或無覆無記心，都沒有餘暇，況有能起染汚心退？同時

，更舉四種理由說：一、退要繼續的生長退墮業才有可能，預流聖者已得無漏聖道，斷除迷理的煩惱，不再生長退墮業力，那裏會退？二、預流聖者運用其無漏聖道，不再隨順生長的業果，何得有退？三、預流聖者有强有力的善根，控制自己的身心，身心行爲的活動，不斷的在向上中，怎麼會退？四、預流聖者所修一切加行意樂，都是清淨無染的，沒有染汚意志的擾亂，如何退墮？他們認爲，行者的退不退，與智愚有關係：衆生分上，那怕是作很小的惡，由於沒有智慧的照了，不能了解其罪性本空，很快的會墮落，如小小的鐵團，必沉到水中去；有智慧者，那怕是作很大的惡，因運用其智慧，洞達罪自無性，反而不致墮落，如一大的鐵鉢，由於內在是空，則能浮於水面。是以有部學者，堅定認爲已證預流果者決定不退。

始證初果的聖者，不論從那方面說，如與阿羅漢相比，都是相差很遠的，初果已得不退，爲什麼四果反而有退？這是什麼人都可能會生起的疑問。有部學者說，所謂阿羅漢，有兩類不同：一是時解脫阿羅漢。要待時待處以及其他種種因緣條件的結合，才能得到究竟解脫，是爲時解脫阿羅漢。如以時說，假定要到秋天因緣成熟證果，就得等到秋天，時節因緣未到，卽不能得解脫。再以處說，證

果的聖者，或於欲界得解脫，亦有一定的地點，否則，無色界才得解脫，

卽使其他因緣成熟，也不會證果的。像這樣的，是時解脫阿羅漢。不時解脫阿羅漢，

不是這樣的，不待時，不待處，隨時隨刻，人間天上，皆可得解脫的。時解脫阿羅漢

，是屬鈍根性的，不時解脫阿羅漢，是指鈍根時解脫阿羅漢說的，至於利根的不時解脫阿羅漢，在有部看來，也是絕對不會退的。正理六十八說：「有餘釋此二差別言：以於暫時得解脫故名時解脫，後容退故；以能畢竟得解脫故名不時解脫，後無容退故」。證知羅漢有退，不是指一切羅漢說的。

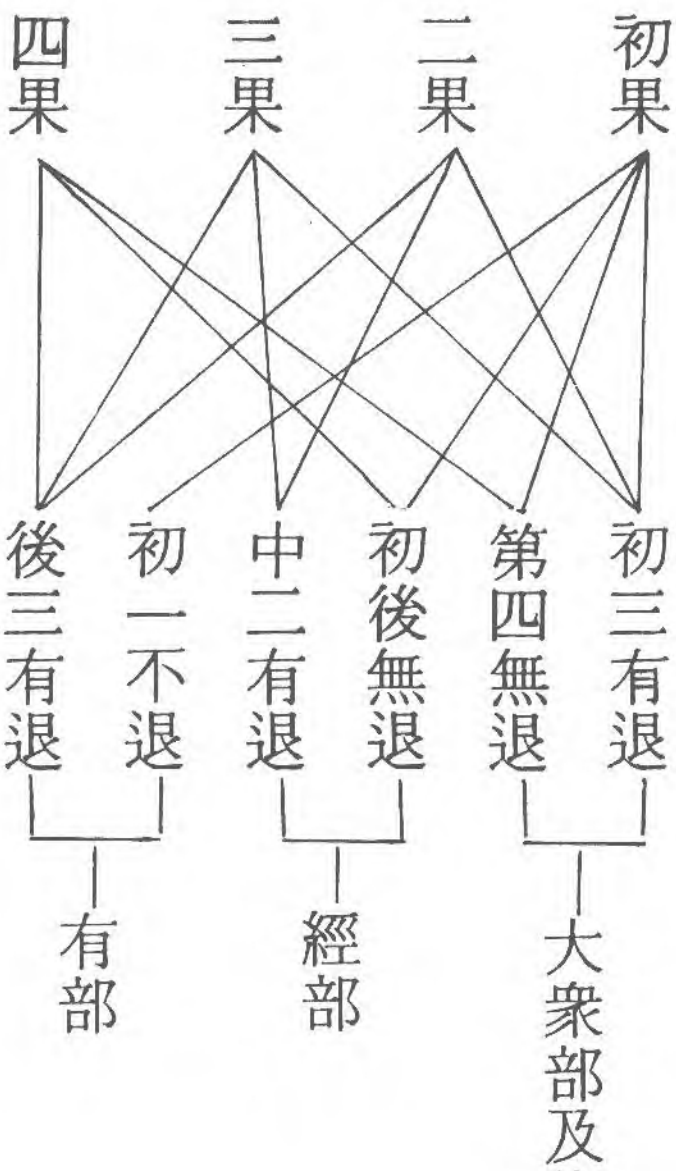
然時解脫阿羅漢有退，由於什麼因緣而退？婆沙論中說有五種因緣：一、修小乘法的人，對世間的一切，本應少事少希望住，事情越簡單越省麻煩越好，但容退的阿羅漢，還喜歡做世間的業務，致使要去多管，就是佛法的經論，也以少讀爲妙，因爲好樂經論的讀誦，就會妨礙自己的功行鬆懈下來。二、一個眞修解脫的行人，嚴格的說來，不單世間的閑事，不清修。三、喜歡爲人排難解紛，斷理種種與解脫不相干的雜務，眞修解脫行者，不應這樣做的。四、喜歡往外行脚，荒廢自己修持，這同樣是要不得的。五、由於身體的衰弱，長時間在臥病中，不能如法的進修。由

於這五種因緣，致令其退失阿羅漢果，雖退其果，但決不會從聖退凡，這是我們所應知的。

上來說退不退，唯就時解脫與不時解脫說，有部實際說有六種羅漢，而且論其退與不退。六阿羅漢，就是退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法。於此六者之中，不動種性，絕對沒有退的道理，所以正理六八說可以說有退的，唯是前五羅漢。所以正理六八說：「不動種性必無退理，故唯前五容有退義」。就容退的前五來說，又有從種性退與從果位退的差別。從種性退的，是思法、護法、安住法、堪達法的四種，至於最初退法阿羅漢，絕對沒有從種性退的道理，因此種性居於最下，不能再有所退的了。「從種性退的思法等四，是怎樣退法的呢？謂從堪達法而退至安住法，由安住法而退至護法，自護法而退至思法，經思法而退至退法，名爲從種性退」。從果位退的，前五羅漢，都是有可能的。所謂退果，是從無學果退至有學果，如從阿羅漢退，或退至不還果，或退至一來果，或退至預流果，是爲退果。至於退法怎樣退的，乃至堪達怎樣退的，在順正理論六十七末，有詳細的說明，這裏不再贅述。

還有大乘及小乘成實論，都說四果皆無有退，假定有退亦不過是退定而已。玆將

各派所說，表示如下：



四 結論

本於上面分析，我們可以了解，部派佛教學者，對於聖果觀察，思想頗有出入。然從各派分別，有幾點要說者：一、如依大衆部說，預流者仍造一切惡，實不免有凡聖混濫之失，因據一般說來，凡聖所以有別，行爲活動是否造惡，可說是個重要的原因，預流聖者既如凡人一樣造惡，那還有什麼差別可說？我國向來說的「龍蛇混雜，凡聖交參」，恐怕是受大衆系的影響而來。依照這個說法，在同一僧團內，有凡有聖

，不過凡夫肉眼，不能分別而已。有部學者作風，剛剛與這相反，凡聖的界限，嚴格的劃分，凡是凡決不能濫聖，聖是聖決不能亂凡，彼此之間絕不容少有混亂的。

二、經中明說，聲聞只斷煩惱不斷習氣，緣覺只能侵除少分習氣，徹底掃蕩煩惱、習氣的唯有如來，聲聞弟子有殘餘習氣，可說是不容否認或懷疑的。雖說聖者各有聖格，但因聲聞不斷殘習，其聖格比起如來，自然是相差很遠，所以大衆系對於如來，特別推崇敬仰，而爲二乘聖者之所不及。在道理上講，未嘗不可這樣說，可是這麼一來，在佛教思想中，就逐漸的展開了抑小揚大之風，如後代大乘佛法的彈偏斥小，歎大褒圓，甚至說聲聞人是焦芽敗種，不能荷擔如來家業，儘量貶抑聲聞，提高大乘身價，可說這是大衆系的遺風。有部系的學者，雖同樣的承認佛的殊勝，但還未過分的降低羅漢的身價，認爲在解脫方面，佛與聲聞是平等的，沒有什麼差別可言。

三、五住煩惱中的無明住地，爲眞常者所常說，二障中所知障，則又爲唯識所常談，性空則依原始佛教說爲煩惱、習氣。當知眞常大乘與唯識大乘所說無明住地與所知障，都是從聲聞不斷餘習的思想，不斷演化而來。自從這個成爲獨立性的煩惱，就演變爲不共二乘所斷障，卽聲聞人不斷無明住地等，並不妨礙其解脫，欲成佛就必得

斷無明，無明不斷不得成佛。菩薩的目的在成佛，所以在修行的歷程中，不但要斷煩惱，同時更要斷無明。上座說一切有系等不然，他們認爲阿羅漢的餘習，斷是斷了的，不過有時仍然現起，所以好像未斷。在這樣的思想下，當然不會有佛菩薩所斷不共障的建立。大乘佛法者，講到無明住地及所知障時，應勿忘了大衆系所說聲聞未斷的餘習。

四、大衆系是重慧的學派，他們的思想是非常前進的，不如保守者們那樣的保守，所以在佛法的流行中，大衆系對於思想啓發方面，其貢獻的確是很大的，因其原則性的思想啓發，使佛法思想日漸充實豐富起來，甚至使大乘佛教一天天的發揚起來，此功不能不歸於大衆系。彼雖輕聲聞而貴菩薩，但當時沒有菩薩僧團，而聲聞僧團又極重視清淨，出家行者如發心行菩薩道，在僧團中就得遵守律制生活，然而菩薩以救衆生爲務，這一來，其行動便不能受聲聞僧團的約束，於是清淨僧團的律制，慢慢便不能保持，後來印度僧團律制的鬆弛，大衆系似不能辭其咎！總之，學派中對於聲聞聖果，有著不同的看法，是一明顯事實，是值得吾人予以探究的。

部派時代的時間觀

一 緒說

時間，是每個人所直接親切經驗到的，因爲吾人一出現到這世間來，就在時間的不斷推移中，邁向生命的歷程。所以每當吾人談話或做事時，不自覺的會感到時間很快，或問現在是什麼時候。不息演化的時間流，雖任何人無法否認，但它，視之既不能見，摸之亦觸不著，究竟有無它的實質，在各學說各宗教的學者，雖都論說到它，但要不外兩大類別，就是實有的時間觀與如幻的時間觀。而這兩種不同的時間觀，在佛教的小乘部派中，同樣可以找到他的代表，而且彼此諍論得非常激烈，所以現在特就部派時代的時間觀，略爲一論。

時間本是一大長流，實際無法予以分割，然爲使人有個始終先後觀念，不得不從相續的時間流中，將之分爲幾個不同的段落，佛法通常說爲過去、現在、未來的三世

，就是適應這個需要而建立的。所以爲人有個明晰的時間觀念，確是非常重要的，因爲唯有如此，那你對於歷史，才能有個清楚的交代。要知歷史的演變，是隨時輪的推進，沒有時代的進展，怎有歷史的進步？歷史上的一切以及萬有諸法的現象，既都活動在時間流中，對於流變時間的認識，豈容我們有所忽視？佛雖未替我們對這多加論說，但佛滅後的大小乘學派，却無不論究到這個問題。今天我們來談部派的時間觀，當然是以小乘學派思想爲主的。果能從這論說中，把握時間的特性，就不會爲之欺騙。

對於時間有無，學派雖有異見，依法建立時間，彼此却是一致，沒有那個曾把時間看爲獨立存在。爲什麼這樣說？因時間的本身，誰也看不出它的流動，人們所以覺得有個時間，是在事物的變化上體認到的。且以人的生命體說，從出生到老死，中間經過幾個階段，以至最後生命結束，我們就可宣說某人已經活了五六十年或七八十年的時間，假使沒有一個人的生命出現，試問你從什麼地方知有時間？又如一個三千大千世界，從凝成到空無，中間經過住壞，我們就可宣說這個世界，已經經過七八十個小劫或幾個大劫的時間，假使沒有這個大千世界，試問你從什麼地方知有時間？所以

時間是依法立的，要想認識時間，唯有從法上去體認，離了流動的諸法，沒有時間相可得。

有人認爲時間是很神秘的，要想體認或把握它，是很不容易的一件事。其實，說難固難，說易亦易，世間一般人們，對於時間看法，大體不出兩類，就是相續論與刹那論。刹那論者的出發點，是從未來看到現在，再從現在看到過去，雖同樣的說到三世，但其著眼點，在當下刹那，因而他的思想，必然歸結到刹那論。相續論者的出發點，是從過去看到現在，再從現在看到未來，在三世的時間流中，發現它的前後相續性，所以他的思想，自然就走上相續論。這是時間的兩面性，是時間必然是如此的。刹那是從相續分析而得的，如說：「時間，一面是不斷長流的相續相，一面在相續流中也可以分析爲年月日等階段，分析到最微細的單位，就是刹那」。

論究三世的有無，是從刹那出發的，就是以現在的一刹那爲基點，而這基點的一刹那是有，在小乘各家各派，可謂是共同承認，沒有什麼諍論的，成爲諍論的焦點：即從現在一刹那向前推，推到過去，過去是實有還是非有，就成問題；復從現在一刹那向後推，推到未來，未來是實有還是非有，亦一問題。如以現在一刹那是實有，推

向過去未來，認爲過未亦是實有，這就是三世實有的思想。明顯代表三世實有論者的者，依此現在一刹那，向前推，認爲過去，是說一切有部及犢子系；化地末計及案達羅學派，亦屬於這一思想系。另有一分學未來還沒有來，未來亦非實有的，可以說已經過去，過去不是實有的，向後推，認爲大衆分別說系爲代表；後來從有部分出的經部，亦屬於這一系統。這兩派思想諍論甚烈，且每派擁有很多信徒，自從學派思想分裂以來，學者們一直爲此諍論不已！順正理論第五十卷說：「然於過未實有無中，自古諸師，懷朋黨執，互相彈斥，競興諸道，俱申教理，成立己宗，處處傳聞，如是諍論。實有論者，廣引教理，種種方便，破無立有；實無論者，廣引教理，種種方便，破有立無」。可見這問題，在佛法中，自古以來，就成爲異常重要的問題，誰也不願屈伏在對方的思想壓力之下，因爲各各似都有他聖教與理論的根據，所以主張二世無的，竭力破斥三世實有說的思想，而主張三世有者，亦不遺餘力的痛斥二世無的思想。不特學派對這諍論不已，後代大乘亦同樣諍論此一問題。

二　有部系的時間說

學派中，說一切有部是很强有力的一派，其思想理論，亦極爲豐富。從其部派安立的名稱看，自可想像他是主張一切法實有的，雖說主張一切法有，但有部之所以名爲有部，實從三世實有中來，若不承認三世實有的思想，任你說出多麼大的理由，都不夠資格叫做一切有者。順正理論第五十卷說：「諸有處俗及出家人，信有如前所辨三世，及有眞實三種無爲，方可自稱說一切有，以唯說如是法故，許彼是說一切有宗」。所以所有出家在家的佛法行者，以有部說，唯有具有這樣的信心，方是眞正站在說一切有部的立場，除此而外，其餘不論怎樣說法，不特非一切有，且犯有增益過及損減過。

有部以三世實有爲其中心思想，這是佛教每個學者所熟知的。前面說過，不論時間則已，一論說到時間，必然是以現在的一刹那爲基點：最極短促的時間，佛法名之爲刹那，卽此刹那生滅的現在法是實有，固然沒有問題，但刹那法未生之前，或刹那法已滅之後，是否亦可說爲實有？這就引起學派間的諍論了。以有部的立場說：未來

法雖還沒有來，我們也還看不到，但法體早就已經存在，當然亦可說是實有，不過作用還沒有生起而已。過去法雖已滅去，我們同樣見不到，但法體仍然存在那裏，並未因入過去而消失，自不能說它不是實有。以現在爲中心而推論過去未來的是有，爲有部著名的三世實有論，亦爲其實有思想的根本核心！

以現實的存在而類過去未來的非無，所以有部學者認爲：過去望於現在，是現在法的同類，未來望於現在，亦現在法的同類，因過未是現在法的同類，如現在有現在的色聲香味等法，過未亦有過未的色聲香味等法，三世諸法實有，是平等平等的。設以現實的譬喻來說：如所放映的活動影片，其所現於銀幕上的，雖僅短短的一剎那，但在不斷的放映中，而每次所表現的，一方面固然有其不同的實質，另方面有其性質相似的影片繼起，因而在銀幕上所見到的，似有統一的現象。分析這部影片，正放映時固是有的，未放映前亦是有的，放映完後仍是有的。放映時有是現在有，放映前有是未來有，放映後有是過去有。以此譬喻三世實有，眞可說是恰到好處。

有部如是建立三世實有的思想體系，是否有他的教理根據？假定沒有正確的教理依據，任你說得怎樣有理，亦難邀得他人信受。爲此，有部特進一步的引用教理以證

己說。俱舍對這提出四點，作爲三世實有的論證。於中，前二是教證，後二是理證，現在略爲分別如下：

一、由經說故：佛在雜阿含經中，曾對比丘們說：過去色是無常，未來色亦無常，過去未來色尚無常，何況現在色？當然更是無常的了。修學佛法的多聞聖弟子，了解了三世色的無常，在道理上，對過去色不應再有所愛戀，對未來色不應再有所追求，對現在色不應再有所貪著。佛之所以分別說明這個，就是顯示過去未來法皆有，假定不是有的話，佛爲什麼教弟子們，對過去色不愛戀、對未來色不追求？又有一次，佛在經中對比丘說：對過去色應精勤的修習厭捨，對未來色應精勤的斷除欣求，對現在色應精勤的修習離滅。所以要修厭捨，就因過去實有，假定不是實有，何必要修厭捨？所以要斷欣求，就因未來實有，假定不是實有，何必要斷欣求？正因爲過未實有，佛才這樣鄭重的告誡比丘。這是强有力的教證，如有不信三世實有，是就違反如來的聖教。

二、二緣生故：吾人的認識生起，不論是間斷的前五識，抑或是相續的第六識，都必有其所依所緣，所謂二緣生識，就是指此。如眼識，以眼根爲所依，以色境爲所

緣，根境和合而識得生。前五識如此，第六意識生起活動，當亦有其所依根及所緣境，意識所依的是意根，而意根是屬過去的，意識所緣的是法境，而法境通於未來的。以意根爲所依，以法境爲所緣，二緣和合而生第六意識，證知過未都是實有的。假定過去無的話，意根卽不可得，是則意識失其所依；假定未來無的話，一分法境不可得，當其不緣現在境，是則意識失其所緣；所依所緣都無所有，又那來的能依能緣的意識？試問諸位承不承認有個分別推度的意識？假定承認有個意識在，卽應承認過未是實有，如果否定過去未來有，卽應同樣的否定意識。然意識的存在誰也不能否認，所以必須承認過去未來是有，設一面承認有個意識，而另面否認過去未來，不特有違如來聖教，卽在道理上亦是講不通的。這是依據二緣生識的聖教，證成過未二世的實有。

三、識有境故：二緣生故，重在所依根的說明，識有境故，重在所緣境的說明。六識各有所緣境，這是沒有問題的，於中有所分別的，卽前五識唯緣現量境，於三世中只緣現在不緣過未，第六意識通於三量而緣三世境的。但意識緣境時，是祇緣眞實境？抑緣非眞實境？一論說到這個，學派間又有了諍論。經部認爲：意識所緣，不一

定都是眞實境，亦可緣非眞實境的，所以過未雖無實體，但無礙於意識所緣。有部認爲：意識所緣，不論過去現在未來，所緣到的都是實境，決不可能緣非實有境，所以過去未來是實有，假定不是實有的話，是則過未非意識緣，如承認意識能緣過去未來，就不能說過未是無。這是從認識論證明三世實有，當然亦有其相當力量的。

四、業有果故：從業感果，這是佛法重要的論題，爲佛子者沒有不承認的。但所謂業必有果，在時間上，不一定馬上就實現的，有的經過很久的時間才有果。然所作業，不論善惡，刹那卽入過去，過去不是表示沒有，假定過去卽沒有了，怎麼還能感未來果？業入過去不是沒有，所以經說：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」。既然如此，業於過去有，證知過去實有，果於未來有，證知未來實有。在時間上，雖有過去未來，而業果的存在，是不容吾人否認的。若否認過去，卽等於否定業力的存在，若否認未來，卽等於否定果報的非有，若業果都被否定掉了，那還成爲具正知見的佛教徒嗎？這從因果律上證明三世實有，更顯示出他的理由相當充分。

不錯，三世實有，是有部的中心思想，但是在此，有人這樣問道：過現未來的三

世，既然都是實有的，那三世的差別，又從何而分出？假定因爲眞有，無法分別三世，是則三世之名，豈非無從安立？分別安立三世，這是世間事實，豈容絲毫含混？不過說到如何區分三世時，在有部學者間，頗有不同意見，如婆沙的四大論師，其說卽有很大出入，並且各是其是，各非其非，極難得到一致結論。所謂四大論師，就是法救、妙音、世友、覺天。這四大論師，在婆沙論中，對很多論題，都發表他們的意見，但彼此思想，總是對立的，很少站在同一戰線，所以雖被稱爲婆沙四大評家，但是否爲有部正統思想的代表者，不無令人可疑，這，現在姑不深論，且一看他們的三世分別。

一、法救的三世區分說：三世所以有別，據法救的意見，由於類的不同，如以現在話說，卽是狀態不同。最明顯的例子，比方一個金器，原來是圓形的，現在將之銷融，重行鑄成方形，在形態方面看，似乎有所改變，然其本有體性，絲毫沒有差別。這樣說來，可見三世之所以爲三世，完全是由狀態的變換，不是法的本身有何區別。以正統的有部思想看，此說當然不得算爲正確，所以不特婆沙要對他加以評破，俱舍簡直把它視爲數論的轉變無常觀，而與外道同流了。今人對法救說，有作這樣的分別

：未來實有是約潛在的勢力說，現在實有是約活動的勢力說，過去實有是約散發的勢力說。由於法的勢力，或隱或顯或散，所以有三世的差別。

二、妙音的三世區分說：他認爲三世的不同，由於相的表現不同，因爲諸法的法體中，各有過現未的三相，倘過去相表現出來，卽名爲過去，設未來相表現出來，卽名爲未來，若現在相表現出來，卽名爲現在。對這，妙音擧個通俗的比喩說：如有人戀愛一個婦人，由於某婦人的習性愛好，而給以某種特徵，可是這個愛戀的人，除了愛戀這個婦人外，說不定還在愛戀另外一個婦人，而其所施的愛戀手段，自然也是另外一套。當知三世相的表現，也就是這情形。婆沙、俱舍據他所說，予以猛烈的評破道：三世差別，假定眞的如此，那就不免三世復有三世，犯了世相雜亂之過！因而純正的有部學者，認爲這也不合有部三世實有的正義。

三、世友的三世區分說：不息流動的時間，所以有三世的差別，世友認爲由於位置的變動使然。謂諸法體，假定是在過去位上，就稱爲過去，假定是在現在位上，就稱爲現在，假定是在未來位上，就稱爲未來。位置雖有移動，法體恆存不變。這種三

世觀，如舉例來說，就像算盤所有的位數一樣，其數看你是怎樣放的，你放在一位上，就成爲一數，你放在百位千位上，就成爲十數乃至放在百位千位上，就成爲百數千數。婆沙、俱舍在評判三世實有的異說時，判定世友之說，爲得三世的眞意，亦卽是說，不談三世差別便罷，如果要談三世差別，就得照這樣的來談。因爲如此，所以後世有部學者，都奉此說爲鵠的。關於這個，我們留到下面再談。

四、覺天的三世區分說：這從觀待的觀點，區分三世的差別。謂諸法現起時，從觀待的角度，來看他們的話，所謂過去現在未來，其間很難予以絕對的區分，因爲過去還有過去，現在仍有現在，未來復有未來，卽這樣看時是現在，那樣看時或爲未來；或那樣看時是現在；這樣看時又爲過去。嚴格劃分他們的界線，事實是有所不能的。覺天對此亦舉一個譬喻說：如已生了子女的女人，既可稱他女兒，亦可稱她母親，爲什麼如此？是卽由於觀待不同所致：稱她女兒，是觀待生她的母親說的；稱她母親，是觀待所生的子女說的。但據婆沙、俱舍對這評判，由於他主三世各有三世，不免如第二妙音所說，犯有世相雜亂的過失，所以爲正統的有部學者所不取。

如上對於三世的區分，我們可以明確的知道婆沙是採取了世友論師的思想，亦卽

有部以世友的三世實有說爲正義。順正理論五十二卷，對這有所明白交代說：「由此應知尊者世友，所立實有過去未來，符理順經無能傾動。謂彼尊者作如是言：佛於經中說有三世，此三世異云何建立？約作用立三世有異：謂一切行作用未有名爲未來，有作用時名爲現在，作用已滅名爲過去；非體有殊」。本體用義建立實有三世的思想，有部學者認爲，不特與正理相契，亦復與聖教相合，誰也不能傾動這一思想理論。謂諸作用未有時，安立爲未來世，於諸作用正現前時，安立爲現在世，到作用滅入過去時，安立爲過去世，所以三世完全建立在作用上，非一切法的自體有三世的差別。

在有部的思想中有句名言，就是「法體恆住自性」。恆住自性的法體，從無三世的差別，吾人知有三世，全從作用而來，即未生未滅的作用是未來，正生未滅的作用是現在，已生已滅的作用是過去。而這作用的生滅，是怎樣發生的呢？是約引生自果說的。有部的意思：諸法在未來早就具有的了，它之所以從未來到現在，完全是由現在法引生自果的作用發生活動，使得早就具有的未來世某一類法，剎那之間生起引生自果的作用，而入於現在位。可是現在是很短的，只有一剎那的時間，透過這個極短的一剎那，作用就又迅速的息滅，到了作用息滅以後，法體就又名爲過去法，亦即所

謂從現在到過去。這樣，法體始終存在，並不因作用生滅而生滅，所以法體三世恆有而住自性。

有部本體用義建立三世實有的思想體系，因而凡不合於此一思想系的三世說，都爲有部之所排斥。如順正理論第五十卷中，在指出什麼是一切有宗後，接著說：「餘則不然，有增減故。謂增益論者，說有眞實補特伽羅及前諸法；分別論者，唯說有現在及過去世未與業果；剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體；假有論者，說現在世所有諸法亦唯假有；都無論者，說一切法都無自性皆似空花：此等皆非是一切有」。從順正理論橫掃一切來看，我們不難想像得到，在有部學者的觀念中，諸有佛法行者，唯有承認三世皆是實有，才堪稱爲說一切有者，除此，不論你怎樣的論說三世及諸法，都不夠資格叫做一切有者，可見他們的思想壁壘，如何森嚴而不妥協。

三世一如恆住自性的法體與三世差別無常生滅的作用，其間的關係究竟是怎樣的？亦卽所謂是一還是異？有部學者對這問題的解答，同樣是以不一不異來說明的。如順正理論第五十二卷說：「我諸作用是法差別，而不可言與法體異……法體雖住，而

遇別緣或法爾力，於法體上差別用起，本無今有，有已還無，法體如前自相恆住……法體無異，諸法性類非無差別，體相性類非一非異」。論中明顯的將法體與作用歸結到不一不異的論題上去。爲什麼是如此的？「有時，法只有體而沒有用（過未），所以不能說一；可是引生自果的作用，是依法體而現起的，所以也不能說異」。結論雖是雙非的，但從他的論法看，實是重於不一方面，這又是我們不可不知的。

三　大衆等的時間說

三世有者的時間說，已如上述；二世無者的時間說，是怎樣的？講到二世無的學派，大體有大衆、分別說、經部等派。他們雖同樣的講二世無，但在思想上是有出入的，而其最大不同的一點，就是所承認的現在，是有爲實有抑是無爲實有？就現有的阿毘達磨文獻告訴我們：經部學者認爲刹那現在，雖實有而非虛妄，但仍屬於有爲範圍，亦即現在是有爲法有。然大衆系學者，從另方面觀察，覺得現在之有，因爲是實在有，應該視爲無爲，唯有無爲才可說是眞實有的。這樣比對來看，過未非有之說，雖則站在同一戰線，但一論及現在，思想又趨分化。現在來對這個，略爲論說如下：

大衆分別說系，對於各項問題，雖都有所論及，但現存南北傳的小乘論典，有關他們的思想資料，是很缺乏的，即我們所知道的點滴，亦從有部論典中所作的批評得來。對三世時間說，當然也是如此。婆沙十三說：「有說過去未來無實體性，現在是有而是無爲」。講到這個，不要忘記大衆分別說者，是主緣起無爲、聖道無爲的學派，因而他的現在有過未無的思想，是站在「據理成事」的立場建立的。諸法理性，是永恆不變的，是必然如此的，所以超三世的時間性而常恆存在。這樣，三世又是依於什麼而建立的？謂於理性中，由事相因緣，即諸因緣和合，觸動引發，乃據理性無爲，完成因果事相。然其事相唯現在有，過去未來是不可得的。

在此或有人問：過去未來若果眞不可得，爲什麼人們常說過去怎樣、未來如何？大衆學者回答說：世人所以說有過去，是就事相曾經有過而說爲過去的；世人所以說有未來，是就事相當來而有而說爲未來的。即此曾有當有，亦望現在而說，並不是離開現在，另有過去未來的別體。再清楚一點說：過去望於現在而有，有是假有，因爲不能離開現在而有，有亦假有，因爲不能離開現在，過去即爲非有；未來望於現在而有，未來即不可得。因果事相唯於現在一刹那中安立，所以唯有現在刹那是眞

實有。說現在是實有，這是易解的，說現在是無爲，那就不可解。然由文獻的缺乏，實不容我人爲之作最後論斷，只要知道這是大衆系的三世有無說就好了。

經部是從有部分出的學派，但在很多論說方面，却接受了大衆分別說系的思想，如二世無說，就是取大衆分別說義，而放棄了有部宗義。不但放棄，且對有部三世實有說的思想，予以激烈而嚴格的批判，俱舍論中對此有詳細的說明。因此，世親論師亦同意經部而反對有部。然則經部的三世說，是基於那點而建立的？俱舍卷第二十說：「但據曾當因果二性，非體實有」。這可說是立本於種現義而說爲現在有過未無的。考經部的思想，認爲諸法的生起，必各有其能生的功能性，而這功能性，亦卽是種子。如黃豆的種子，有能生豆芽的力量，是卽功能性。一切有爲諸法，都各從其功能性而生起的，能生的功能性是因，所生的諸法是果，於其中間有著因果的關係。

能生自果的功能性，不是離於現在而有，亦卽潛在的種子，不離現在的諸行，所以嚴格說來，唯有現在實有，至於過去未來，唯據曾當因果二性而立。如吾人所造的業種，是由現在的行爲活動而促成的，若離行爲活動，卽無種子可言。不離現在而有的業種，約其酬前引後，乃說爲過去未來。如現實的生命果報體，是過去的業種所招

感的，現實的果報體，酬前生命種子，所以安立過去；復由現在所作的業種，引生未來的新生命體，所以安立未來。酬前的過去是假立的，引後的未來亦是假立的，因爲這都不離現在而有。假定離了現在，試問如何酬前？復又如何引後？經部依此建立二世無說，所以於三世中，只承認現在是實有的。

經部建立了自己的過未無現在有的思想，便舉出幾點理由來責難有部的三世實有說：

一、過去未來假定眞的如你有部所說是實有自體，那你就不應當說他是過去未來，而應唯說他是現在，因過去未來既皆實有，當知其實有性，同現在實有性，是一樣的，怎麼可以說爲過去未來？若不承認過去就是現在，即不應說過去實有；同樣，若不承認未來就是現在，即不應說未來實有。反過來說，不承認過去未來是現在，就得承認過去未來是假有。設若承認過去未來就是現在，那我得再問你：你以什麼從它未生的立場上稱爲未來？又據那點於已滅的立場上說爲過去？如你提不出相當理由來解說，便證明你所說的過未實有，是不能成立的。

二、於三世時間中，汝既承認法體恆有，從法體上所起的作用，亦應當是恆常生

起的，然從事實上觀察，誰都可以發現，諸法的作用，有時有，有時沒有，並非經常有的。我得問你：於這之間，究竟有股什麼力量，障礙法體的作用，使之有時生起，有時又不生起？若說作用的生起與否，由於衆緣的和合與否，這同樣是不成道理的（有部說法體恆有，衆緣合時，作用卽從法體產生，緣不合時，法體卽不發生作用，所以在認識上，有時發現，有時不發現）。因你們說衆緣是不離法體，法體恆有，不離法體的衆緣，當然亦應是恆有，且應常生起作用。如一方面說法體恆有，一方面說作用時有時無，在道理上怎麼能通？如果硬要作這樣分別說，那眞可以說是不通之論。

三、退一步說，卽使承認作用時生時不生，但離法體而有的作用生起，是否還須其他的作用促成？若要的話，由其他作用促成之分爲過現未來，那末，第一次的作用生起，假借其他作用，促成它的產生，如是，進一步推論，促成此作用產生的作用，又是怎樣生起的？設此作用之上復有作用，那就如諸經論所說犯無窮過！有部爲挽救這一困難說：若我主張離體有用，確有如你所說用復有用犯無窮過，但在我的思想中，是主體用不離的，那裏有你所說的過失？不然！三世的歷然分明，由作用有無而分，若如你說用不離體，體常而用亦應是常，是則不能辨別三世，過去現在未來，既然不

能辨別，試問又從何而得建立三世？三世不能如法建立，那你豈非破壞三世？

依經部的意思：不立三世差別則已，如要建立三世差別，就得承認有「本無今有有已還無」的事實。所以俱舍論主本經部的思想，舉出種種理由責難有部後說：「故不許法本無今有有已還無，則三世義，應一切種皆不成立」。再者，一方面說法體恆有，另方面說其性非常，眞可說是一大矛盾，無怪世親於俱舍論中舉頌痛加抨擊說：「許法體恆有，而說性非常，性體復無別，此眞自在作」！恆常與非常，分明是對立之說。現在的問題是既說性與體無別，復又說性非常，是則究爲恆常抑爲非常？如果交不出一個所以來，那你的隨意而說，與大自在天的任意創造萬物，又有什麼差別？果眞沒有差別，那你卽在作外道說，那裏是在弘揚如來正法？這簡直把有部看成外道了。

經部雖提出很多論題，責難有部的三世實有，但在有部學者方面，不但不承認這些問題，而順正理論論主，且針對經部所說，一一予以反斥，並說如經部所指的各種過失，假使眞的成爲一種過失，那在經部本身同樣是有的。如順正理論五十二說：「唯有現在一念論宗，必定不能離同彼過，以說現世決定唯有，過未二世決定唯

無，非許去來亦容是有，非許現在亦容是無，故同彼宗過極難離」。眞的，只要是主張實有的，不論三世有，或是現在有，總是免不了問題的，所以學派間，對每個論題，相互諍論不已，甚至互以外道視之，其原因就在此。實有觀念不打破，任你怎樣的辯難，問題總是不得合理解決的，這實是值得每個佛法學者的深思和注意的！

關於三世時間的論說，除了三世實有與過未無體的兩派，婆沙論中還說到過去一分是有的學派，即屬分別說系的飲光部。如論第十九卷說：「或復有執：諸異熟因，果若未熟，其體恆有；彼果熟已，其體便壞；如飲光部。彼作是說：猶如種子，芽若未生，其體恆有；芽生便壞」。順正理論五十卷中所非的分別論者，可說同屬這一思想系統。如說：「分別論者，唯說有現及過去世未與業果」。正理所說的分別論者，是否就是分別說系，雖不能予以確切的斷定，但從他說「過去世未與業果」有看，與婆沙指的飲光部，有著同一思想論調，也許就是分別說系。不管是否，總之，對三世時間觀，在學派思想中，有著這末一派，是不容否認的。

從基本思想上看，飲光學者，還是重於現在實有的，他所不同於大衆及經部的，即還承認過去世中未感果的業力，仍然是存在的，假定已感果業，同樣是沒有的；至

於未來，因爲還沒有來，根本談不上有，所以也就不提，無疑是否定未來有的。他之所以承認未感果的業力是有，與業感因果的建立，有著很大的關係，假定業未感果，過去卽已沒有，試問何以感果？彼擧淺顯易解的譬喩說：如一粒黃豆的種子，在它沒生出芽之前，其體恆時是實有的，誰也不能否認有這粒豆種的存在，但若一旦生芽以後，則其種子早已變壞，不復再有種子存在。在業果建立的立場說，我們不能說這沒有相當的理由。印順論師在性空學探源，曾有這樣的說明：

「這是在建立業感因果時說的。過去已造的業，在沒有感果以前，不能說完全沒有；若沒有，能力完全不存在，如何感取現在或未來的果報呢？不過感果之後是要取消的；『有受盡相』的，受盡以後當然沒有。這與有部、經部都不同：有部的三世實有，業力感果後仍是存在的。經部以爲業力都是熏集在現在的，不會有實在的過去」。從這敍說中，可以看出有部、經部、飲光三派思想的分歧。除這而外，印順論師更說：「南傳論事第一品中說他主張：『過去法未來法，不同有部那樣的全是有，也不同經部師的全無，其中都有一分是有』。但這說法，究是何所據而云，在北傳的學派論部中，看不出有這思想的痕跡，所以我們也就無從多

說。

四 結 論

部派時代的三世觀，主要不出大衆、說一切有者的三大系，現在不妨來對他們的思想，作一簡略的總結，以見他們的中心思想所在。

三世實有者的立說，是從體用義出發的。謂萬有諸法，不出於體用，而法體是恆有的，作用則屬於生滅，在恆有的法體上，不能說有三世的差別，可以說有三世差別的，是在生滅的作用上，是爲體用義。

大衆部的二世無說，是從理事義出發的。謂諸法的生滅事相，是從恆常寂滅的理則而現起的，沒有不變的恆常理則，曾有的過去固不可說，當有的未來亦不可說，卽此曾有當有，亦不是離現在而有，是爲理事義。

經部的二世無說，是從種現義出發的。謂不離現在而有的諸行種子，約其酬前說爲過去，約其引後說爲未來，是以過去未來都是假立的，唯有現在可以說爲實有，如從種子而生現行，是爲種現義。

如上三說比較而言：大衆系的思想，由於缺乏充分資料，且不論其優劣，至於有部與經部的思想，從道理上去分析，無疑經部的二世無說，勝於有部的三世有說，所以世親論師特採取經部義以責難有部義。世親本從有部出家的，可以說是有部的學者，理應弘揚有部的學說，但在他的俱舍論中，却常取用經部思想，原因卽在他以理長爲宗。意謂不論什麼學派不學派，只要是合乎道理的論說，就值得我們接受而不應予以固拒，爲學確要有這樣的態度。

從比較上說，經部的思想雖勝過有部的主張，但嚴格說來，仍然有所欠缺而不得算爲圓滿。因爲從時間的實質講，它是虛妄而無究竟眞實可得的，亦卽說：是時間，不但過去未來是假有的，現在亦是假有而非有實自體的，唯有確立三世如幻假有，才能圓滿的開顯時間眞義。過去未來爲什麼是假名無實？據經部說，因爲這是依於現在而建立的，假定離了現在，過未卽不可得。可是，他僅知道離現在無過未，而不知道離過未無現在，無怪正理論主把他加於有部的過失要還給他。當知現在是依過去未來而建立的，假定沒有過去未來，試問那裏來的現在？中論頌說：「若離於前後，中當云何有」？前後是依中間有的，離了中間沒有前後，中間是依前後有的，離了前後沒

有中間。準此，依過未而立現在，離過未時間的必然結論，唯有到達這個結論，才能正確的把握時間！否則，你說三世實有也好，或說現在實有也好，都同樣的有過失，難以圓滿的建立時間！如後代大乘唯識學，承受經部的思想，主張現在實有，否定過去未來，在他以爲確實掌握了時間的眞義，但中觀學者站在三世幻有的立場，同樣對他予以不客氣的批判，說他沒有了解時間之所以爲時間！

佛說法時，特別是說業果輪廻時，總要涉及三世的時間，因而我們認爲，佛陀在實際上，是承認三時的，然從修養上去觀察，佛陀的三世觀，不特過未是迷妄的，就是現在亦是迷妄的，所以三世如幻說，才是眞合佛陀本意。

部派時代的假實觀

一 緒 說

佛法所說的諸法，要不出於世間法與出世間法，而這世出世間的諸法，在部派時代的各學派中，沒有不論說到，可是由於各家的觀點不同，不免產生有無假實的論諍。無爲法的假實，在講部派時代的無爲觀中，會要詳細說到。現在所要說的，是有爲法的假實。生滅變化的有爲法雖多，但不外乎遷流的時間及活動於時間的諸法。關於時間的有無假實，在部派時代的時間觀中，雖可看出有已詳細的論說。從時間觀中，則爲各派思想所一致承認的，亦卽是說，在二世無與三世有的思想出入，但現在實有的出現。

正因各派主張現在實有，所以在現在實有的思想上，又產生了很多問題，因現在有中所有的一切法，歸納起來，不外五蘊、十二處、十八界的三科法門，這是佛教術

語中，最一般而又最多用的，亦是很多經論中，所常說到的法門，稍微學過幾天佛法的，無不知有這三科法門。常識的知道三科名義，並不是太難的事，但進一步的了解三科法門，並非一般學佛者所能。可是在事實上，如不能善爲分別這些，不能算是已眞正的了解三科之義。但做一個求眞的學者，對這一切的一切，應該求得正確的認識。如以爲這是口頭上所常說到的，把它看得很平常而予以忽視，不去尋求它的眞實意義，那就未免大錯特錯！本題名爲部派時代的假實觀，就是重在說明三科的假實。

蘊處界的三科，擴大點說，是佛對宇宙萬有諸法的分類說明，縮小點說，是佛對現實有情生命的分析說明。當佛說三科法門時，只是就當前的具體事實加以論說，並沒有分別什麼是假是實；於中分別何者是假何者是實，而且發生熱烈的諍論，無疑是部派時代的學者間事。這雖是很難解說的論題，所以值得我們對它們加以論說。直截了當的說三科皆有，雖較近於根本聖典的原說，但從蘊處界的名稱內含，加以論理的考察，自然發現其中假實問題的所在，從而於中分別假實，但却是非常重要的論題，所以值得我們對它們加以論說。直截了當的說三科皆有，雖較近於根本聖典的原說，但從蘊處界的名稱內含，加以論理的考察，自然發現其中假實問題的所在，從而於中分別假實，當也不致有違佛意。現在所成爲問題的，就是部派時代學者，怎樣分別三科假實？講到這個，在學者間，約有幾種看法，現在就我所知，略爲分述如下。

說一切有部及犢子部，是主三科都是實有；經部師則主蘊處假有，唯界眞實；大衆部中的說假部，也認十二處爲非實，至於五蘊是否假有，在文獻上，似還沒有得到明顯的文證，不過從異部宗輪論說他主張「謂苦非蘊」的意義看，也可推知他是承認五蘊非實有的；出入於有部與經部之間，而以理長爲宗的世親論師，既不同情有部的蘊是實有，亦不贊同經部的處是非實，而主五蘊是假，處界眞實；另有一派刹那論者，却認唯處是實有的，蘊與界都不可說有實體。大家同本佛說的三科法門，而有這麼衆多意見的出入，亦可想見研究佛法是怎樣的困難。彼此所見不同，解說自然有別，儘管意見紛歧，只要善爲分析，亦不難尋出一個契於理順於情的結論來。

首先我們須要知道的，三科假實的思想發展，就是佛法從有到空的思想發展，如果眞能通達一切法空，三科假實是就不成問題。在未論說各派假實思想以前，先來說一說諸宗共認的思想。比如一個軍團，是由一個一個的士兵及統領士兵的軍官結合起來的隊伍，有嚴格的紀律，有堅强的陣容，有雄厚的實力，不是不堪一擊而瓦解的。雖則如此，但在常識上，使人一聽軍團這個名字，立刻就會想到這是假有的，因爲除了個別的士兵和軍官，所謂軍團根本是不可得的。又如樹林，是由一棵一棵的樹木所

形成的，遠看一片青葱，好似一個叢林，實際亦是假有，因爲除了一棵一棵的樹木，所謂叢林究竟何在？其他如瓶、盆、衣服等，凡由很多條件結合成的，都是假名無實。

這思想是從佛說的道理中推論出來：如五蘊四大和合的生命體，佛每告訴我們其中是無我的，常人以爲它是我，不過是常人的妄想執著，實際我是了不可得的，設使勉强的說爲我，那也不過是假名我。從內在的生命無我，推論出外在的軍林等亦是假有。和合是假非實，這是部派時代每個學派所共同承認的，彼此間從沒有諍論。

佛在經中以三科統攝一切法，從有情的生命體到外在的無情，從生滅的有爲法到不生滅的無爲法，無不攝於其中。所以蘊處界的三科，看起來似很簡單，實在包括一切法。由於佛對一切法，沒有明顯的指出什麼是假有什麼是實有，所以到了後代學者，一探到諸法的假實，自然就顯出思想的紛歧。前雖略爲點出，下再詳爲分別。

二　有部系的假實說

蘊處界的三科法門，是佛在經中所常說到的，但佛不特沒有指出其中何者是假有

，反而有時統說一切有，於是有部學者就堅定的執著蘊處界有實自體。從表面看，有部的這一說法，非常契合如來所說的三科法門，可是深一層的去分析考察，不難發現有部的實有說，有著問題存在。有部雖主一切法是有，但和合假有亦是他們所承認的，如軍、林等的假有，他們亦從不反對，只是他的假有說，範圍非常的狹小，其他學派看作是假有的，有部還是認爲實有。因此，婆沙論論到有部說有，把一切有分爲兩類：一、實物有，指蘊處界等，顯示這一法的自性是絕對不可得。

再進一步分析，一切有者說有，分爲五有來說：一、名有，就是名稱雖有，實質是沒有的，如龜毛兎角之類。二、實有，就是實體是有，不僅說說而已，如蘊處界等一切法的自性，各各安立於本位上，不能說其沒有。三、假有，如軍、林、瓶、衣物等，都是假有無實自性的。四、和合有，如補特伽羅，只是衆緣和合而有，要想找個實有的補特伽羅，是絕對不可得的。五、相待有，如彼此、長短、高下、大小相待而有，不是絕待的，雖有亦非眞。從名稱上看，固有五種有，但歸納起來，實不外於前面所說的實物有與施設有。施設的假有，雖爲有部學者所不否認，但其中心思想，還

是在於成立一切法的實有，所以他們堅定主張蘊處界三科皆是實有。

講到諸法之多，當然數如恆沙，決不可能一個個的加以詳細說明，因而對於萬有諸法必須予以分類。佛在經中亦曾用分類法爲衆生說法，最原始的分類，是把諸法分成有爲與無爲，其次如上所說的三科，雖可說是對衆生的分析說明，但亦可以視爲分類方法之一。後代成爲佛教定型的分類法，就是所謂色、心、心所、不相應、無爲的五位。五位的分類法，雖爲佛教各派學者所共遵行的，但在部派開始分裂時，也有把諸法分爲色法、心法、非色非心法的三大類。佛教的分類法，依俱舍說是「攝義」，以普通哲學及論理學說，攝是一種歸納法，就是把自性與自性相同的歸納於一類中，不屬於此自性的他性，則歸於他性之中。所以俱舍說：「攝自性非餘，以離他性故」。

比如色法，不管是那一類的，只要是屬色的自體性，都可攝入於色法的一類中。再如心法，不管是那一類的，只要是具有精神作用，或屬於知覺方面的，諸如心心所法等，皆歸納於心法之中，心色二法，爲成立萬有諸法的基本要素，所以自釋尊以來直至原始佛教，都是如此說的，亦是後代各派系的學者所共同承認的分法，更可說是

原始佛教以來的通則。除這兩種要素外，還有其他不能歸於色法或心法，好似介於色心二法之間者，在森羅萬象中，不能說沒有這類法，佛法把它叫做不相應行法，諸如關係、地位、時空、概念等，既不能歸於色法，亦不能歸於心法，學者對此經過一番深思熟慮，特再建立第三類的非色非心法，且這漸爲各學派所一致接受。

世間萬有諸法，於佛法立場看，沒有一法是獨立的，亦無一法是從一緣所生，這同樣是各派學者所一致承認的。可是現在成爲問題的，就是如上把有爲法所分成的色法、心法、非色非心的三大類法，在假實方面去分析時，究竟是實有？抑或是假有？學派之間的思想，就不免有所紛歧，而發生激烈的諍論。

有部之所以得名爲有部，就是因他主張一切法是實有的，不用說，五蘊法在他看來，自然亦是有實自體的。有部學者認爲：在五蘊組合的生命體上，找個實在的自我，固然是了不可得，但能組合的五蘊，不能不說它是實有，假定沒有實有的五蘊，假相的自我從何而得？婆沙九說：「有性實有，如實見故」。

關於這，我在異部宗輪論語體釋中，曾經作過這樣的說明：「假有的必依於眞實的，依於眞實，才能構成前後的相續相、同時的和合相。和合相及相續相，雖假有無

實自性，但在和合與相續的現象中，探求到內在不可分析的點，即成爲實有自性了。如分析和集的色法，到最微細不可再分割的極微物質點，即爲實有的自性，是組成粗顯色相的實質。又如分析心心所法的精神性，是構成前後相續的精神實體。所以他們認爲要有實在的根本的自性物，然後才有世間的一切假有的現象。他們運用析假見實的方法，分析到不可再分的質素——心、物、非心非物——，即是事物的實體，也就是自性，這自性爲萬有的本元。順正理論十三說：『未知何法爲假所依，非離假依可有假法』。所以諸法實有，爲薩婆多部最根本的見解」。

進一步的說明色蘊實有是這樣的：色法，佛在經中說有兩類，就是能造色與所造色：前者指地水火風的四大，後者指由四大所創造組織的一切色法。色法雖有無量無邊的那麼多，但歸納起來不出此二大類。如婆沙論中說：「謂所有色總有二種：一、四大種；二、所造色。除此更無第三色體」。這全根據經中佛說四大及所造色的思想而來。

地水火風的四大，爲佛教學者所知，但這是實有還是假有，在學派中同樣的被討

論到。依有部說：現實眼所見的地水火風是假四大，其中還有眞四大在，是以堅濕煖動爲自體的。如何辨別眞假二種四大？這從認識方面可以辨別出來。稱爲假四大的，是屬眼所見的境界，稱爲眞四大的，是屬身所觸的境界。俱舍頌說：「地謂顯形色，隨世想立名」。就是眼所見的大地，不論是黃黑等的顯色，抑或是長短等的形色，嚴格說來，不得稱爲眞正的地大，只是隨順世間衆生的想像，施設安立假名爲地。地是如此，餘水火風亦然。而其地大，以堅爲體，唯是身所覺觸到的，眼是沒有辦法可以看得到。地大如此，水火風大亦然。能造所造的一切色法，是佛所說固然不錯，但佛並未分析它是假是實，可是後代學者根據佛說加以研究的結果，一切有系的學者，不但承認能造的四大是實有的，就是四大所造的一切色法亦是實有的，如生命體上所有的眼耳鼻舌身五根及五根所對的色聲香味觸的五塵，無不各有實體。

不特色蘊是實有的，就是非色的四蘊，在有部系及其兄弟行的犢子系，亦堅定的認爲是實有的。於非色的四蘊中，主要的是講心王與心所，而王、所在有部以爲是別體的，卽心王有心王的自體，心所有心所的自體，各各差別獨立。爲什麼這樣講？他們的理由是：諸法既然都是實有的，王所當亦各有自體。順正理論說：「同依一根，

同緣一境而得生故。所說一切心心所法，隨其所應俱時而起」。意思是說：眼識依於眼根，與眼識相應而起活動的心所亦緣於色塵境界。雖王、所緣總、別相亦還有其差別，但同緣一境是沒二致的。如心王緣青色，心所亦緣青色，心王緣長，心所亦必緣長。如是有其獨立自體的心所法，必與心王同時相應而起，卽任何心所活動的生起，都是隨它所應該與何識相應，卽與何識相應而起。因此，王、所別體論者，雖主各別有其自體，但因王、所可以同時相應而起，所以又名王、所俱起論。

還有一類非色非心法，亦卽所謂心不相應行法，小乘有部及其兄弟行的犢子部，同樣的把它看成是有實在自體的。不相應行，大乘唯識學說有二十四種，小乘各學派說有十四種。俱舍論所列十四不相應行的名目是：一、得；二、非得；三、衆同分；四、無想果；五、無想定；六、滅盡定；七、命根；八、生相；九、住相；十、異相；十一、滅相；十二、名身；十三、句身；十四、文身。可是由於造論者的意樂不同，各論所列不相應行的名目，不特有著相當不同，且亦可能多一兩個，這不是什麼重要的論題，不必去分別它的誰是誰非。

有部說不相應行法的實有：如得與非得，成就與不成就，一概是有實在自體的。因舉「補特伽羅成就善法及不善法；有學成就八支，無學成就十支；如來應正等覺成就十力等的種種聖教，以證明成就等的是實非假」。至於異生性，是約我們凡夫不獲一切三乘聖法而得名的，當然有實自體，不是假名安立。同分，有部同樣認爲是實有物，「假定同分不是別有實物的話，而於衆生由種種別類更互不同，此也是衆生，彼也是衆生，像這樣的同智及同言說，那就無法成立了」。無想果，能遮未來心心所法的暫時不起；無想定，能遮令心心所法的滅而不生；滅盡定，順正理說：「滅盡定體爲假爲實？應言此定體實非假，能遮礙心令不生故」。所以這三者，在有部立場，認爲都是有實自體的。命根，爲生命生存的主要動力，有它，生命就繼續生存，無它，生命就宣告崩潰，其有實體自不待言。順正理說：「此中生者謂有別法」、「住謂別法」、「異謂別法」、「滅謂別法」：明顯的指出有部承認四相的實有自體。最後說到名句文身的三種不相應行，有部學者同樣的說它有實自體。俱舍論說：「毘婆沙師說有別物爲名等身，心不相應行蘊所攝，實而非假，所以者何？非一切法皆是尋思所能了故」。順正理論對這更清楚的說：「由教及理知別有物。教謂經言：語力、文力

，若文卽語，別說何爲？……又說：彼彼勝解文句甚爲希有。由此等教，證知別有能詮諸義名句文身，猶如語聲，實而非假。理謂理見：有時得聲而不得字，有時得字而不得聲，故知體別」。總說一句，萬有一切諸法，不論是色是心乃至非色非心，在有部的思想體系中，沒有一法不是有實自體的，所以一說爲實有。

如上分析，有部主張蘊是實有，可說是很堅定而不含糊的。蘊是假有論者，雖從蘊是積聚義的立場，否定蘊的實有，可是實有者的有部，却不接受那樣的論說。他們以爲：蘊的狀態形成，固由衆多極微的積聚，但一一極微的本身，也是具有蘊之相狀的，如一一極微的本身，根本沒有蘊的相狀，就是衆多極微的積聚，亦不得成其爲蘊。婆沙七十四說：「一一極微有蘊相故，亦可各別立爲色蘊，若一極微無色蘊相，衆多聚集亦應非蘊」。極微是實有法，爲部派學者所一致承認的，一一極微既具蘊相，我們說蘊是實有物，試問又有什麼不可？性空學探源對這有著透闢的分析說：「蘊是聚義，是聚之義，是以一一實法爲體性的積聚，從法體上說，還是實有。他的觀點注重在聚中的一一法，忽視了總聚的本身。有部師的意思，蘊之聚義，並不是說聚，而

是說一一法；如說人類如何如何，並不是離開一個個的人說明另有類性，卽是從人類的共同性，這一個個人如何如何」。由於有部從這一觀點來看聚義，所以不論別派學者怎樣的顯示蘊是假有，但有部學系的學者，仍然站穩自己的立場，堅認五蘊法是實有的。

其次，再說十二處的實有。十二處的實有，就是內六根，外六境。經中常說：「一切法者，謂十二處」。原來有情的認識活動，是根源於六處的，由此六處爲依，產生能識的六識，去了別外界的六境，因而就關涉到一切。佛於經中雖處處顯示，離十二處無別有法，但佛只是就事論事，並未分別什麼假實。可是到了部派佛教的學者，特別重視十二處法，而且對這展開種種論爭。從學派去看：有部、犢子、刹那論者、俱舍論主，都是屬於主張處是實有的一派，而經部，說假部，立於相反的立場，說處是假有的。

現在先從有部說處實有說起：有部所以極力主張十二處是實，是從教理兩方面來加以證明的。如他引經證成十二處是實說：「世尊告曰：梵志當知，言一切者，謂十二處，此勝義有，餘皆虛僞」。順正理論本於這個聖教而作這樣說道：「世尊不應依

不實法說勝義有……故十二處皆是實有，非於假法可說勝義」。

教證固然如此，理證尤爲有力，就是他們認爲十二處是有其各自作用，既有作用怎麼可以說假？性空學探源說：「有部說：根境和合生識，雖沒有作者士夫，但在和合關係中，不能說沒有根境的自體作用：如眼識生起見色，雖另須光線等緣，但見色不能不說是眼根的作用；見他是青，而知道不是黃赤白，這也不能不說是境的作用，所以雖是和合，仍是一一法的自體作用」。這種理論，有部認爲是最有力的。

因此，衆賢論師在順正理論（卷第七）中强調的說：「謂有爲法雖皆緣生，而不失於自定相用，故世尊說法從緣生，亦說地等有別相用，如地界等雖從緣生，而有如前堅等自相，亦有持等決定作業。如是眼色及眼識等雖從緣生，而必應有種種差別決定相用，由此差別決定相用，眼唯名眼，非色非識，色唯名色，非眼非色，識唯名識，非眼非色」。問題就發生在這諸法的相用上：有部認爲諸法要有各別相用，方可成立諸法的因果差別，假定總別的作用完全沒有，不特差別因果無法建立，而且顯然有違世俗勝義的諦理！還有色蘊既是實有的，由四大四微組織成的五色根及五塵境，當然亦是實有的。所以有部學者，不論怎樣，總要想出方法，維持他的十二處實有說。

最後，一論十八界的實有。十八界，就是六根界、六境界、六識界。他的假實，在學派中，如一般所知的有部、犢子、經部，乃至出入有部與經部之間的世親論師，一致承認它是實有的，只有很少爲人注意的刹那論者，似乎主張它的非實，所以，這在部派之間，沒有多大諍論。如俱舍及正理論中，先說根境色法的實有，接著就說十一色中，除了無表色，其餘的五根五境，在十二處中，卽立爲五根處與五境處的十處，如說眼處、色處等，在十八界中，卽立爲五根界與五境界的十界，如說眼界、色界等。所以有部本此，認爲十八界是實有的。在解釋界義的時候，順正理論又有這樣的解說：「由此別應釋種族義：如雄黃等，展轉相望，體類不同，故名種族；如是眼等，展轉相望，體類不同，故名種族。若爾！意界望於六識，無別體類應非別界！此難不然！所依能依體類別故」。正由於體類差別，主張界是實有的有部，不得不堅定的說界是眞實的。還有，在建立十八界時，正理論中有這樣的話說：「如五識界，別有眼等五界爲依，第六意識無別所依，如離所緣識無起義，離依亦爾，識不得生，爲成此依，故說意界。如是所依、能依、境界，應知各六，界成十八」。問題是這樣來的：小乘明諸識的生起，不立第七末那識，爲意識生起的所依，而是以無間滅意爲意界

，作爲第六意識生起的所依。這末一來，六識卽意，無有別體，豈不是界唯有十七或十二？爲解答這難題，特就六識身轉謝過去立爲意界。如是根境識三各六，立爲實有的十八界。

三　經部系的假實說

在前敍說中，曾經說過，經部學者，對三科的看法，只承認界是眞實，至於五蘊與十二處，都是假有。現在就對他的這一看法，作一簡略的敍述，好讓我們對於三科的假實，有更深一層的認識。

從部派思想史上去看，說五蘊是眞實有的，在各家各派中，只有主張一切實有的有部及其兄弟行的犢子系。不過客觀的說，五蘊是實有的這一論題，在理論上是難以成立的。因此，經部堅定的主張蘊非實有。關於這，世親在俱舍論中，曾站在經部的立場，破斥蘊是實有說：「蘊應假有（宗）；多實積集共所成故（因）；如聚如我（喻）」。要知蘊的是假是實，先當了知蘊的意義爲何。蘊是積聚義，這是每個佛教學者都這樣解說的。然而凡是積聚的，決不是一樣東西，而是由許多東西集合成的，當不可

說他有實自體，不特假有論者是這樣的看法。五蘊既以積聚爲義，怎可說它是眞實的？如有情的生命體，是由多實積集共所成的，所以我們說它沒有實在自體可得；蘊既如我那樣的是假非實。這可說是明白的事實，根本無庸多所諍論的。可展開思想上的諍辯。殊不知有部對於蘊義的解說，「忽視了總聚的本身」，所以假有論者，就針對著他的這點加以反擊說：蘊是實有者的有部，却不接受這論說，因而蘊，不特有違契經說的「蘊是聚義」的聖教，而且還有自語相違的過失。因爲說蘊就不可說微，說微就不可說蘊，微是獨立的，而一一微決不可說聚，如果說微名蘊是聚集的，怎可從矛盾中去統一？所以說：「既是總聚，就該是假，正因爲不是離開個別的人有人類，可見人類一名是假」。經部師如此說蘊是假，可說旗幟非常明顯，理論亦極堅强有力。因而「蘊是假有」的論題，我們可以獲得明確的理解。而且經部的這一論說，我們還可這樣假定的說：經部的蘊假思想，是從大衆系的說假部推衍出來的。

有部說十二處實有，最大理由在於處有作用；現在經部師說，諸法的各有作用，固然是無可否認，但像你說的作用實有，却不是我所能承認的。因爲諸法作用的產生

，必有待於其他的因緣，而可自體發生作用的。如眼見色，這當然是一種作用，但必須各種條件具備，然後其用乃顯，若說不待他緣，而眼自體能見，那應一切時一切處都有見用，事實既不如此，怎可說有實用？又如了別是識作用，若了別用就是其識，在理論上就有過患。順正理論第二十五，敍述經部學者這一意見說：「彼上座言：契經中說，識是了者是識，亦應說爲非識，謂若能了說名爲識，不能了者，此非勝義，是世俗說。若是了者是識，亦應時應成非識，不應非識可立識名」。

不用說，有部學者是不肯接受這個論說，所以衆賢論師接著用種種理由反駁，說經部師的這種主張：「此唯率意，妄設虛言，都無正理及正教故」。儘管有部堅固封著，硬要說處有實自性，但根識的無實作用，却是世間明顯事實，所以俱舍擧經部師作有力的痛擊說：「如何共聚揸掣虛空法因果，實無作用，爲順世情，假興言說，眼名能見，識名能了，智者於中，不應封著」！能依能緣的認識作用，尙非實有，所依所緣的根境作用，自不可得。經部師的十二處非實，可說就建立在這作用不可得上的。因內六根與外六境的唯一任務，就是爲心識的所依所緣，但能爲所依所緣事，決非個別的極微所能勝任，而是要很多極微

的和合才可，但和合了的東西，必然是無自體。順正理論第四敍述他的這一意見說：「此中上座作如是言：五識依緣俱非實有，極微一一不成所依所緣事故，衆緣和合方成所依所緣事故」。衆緣所成的依緣，所以是假非實，問題還是在於各別的極微。個別極微一一各住，如有依緣之用，和合自然亦無。「如盲一一各住，無見色用，衆盲和集，見用亦無；如是極微一一各住，無依緣用，衆多和集，此用亦無。故處是假，唯界是實」。是以不論怎樣，經部總不承認處是實有的。

處假，不特在理論上可以獲得明證，就是在聖教上也可獲得證明。如有經說：「佛告多聞諸聖弟子！汝等今者應如是學：諸有過去、未來、現在眼所識色，此中都無常性恆性，皆是虛僞妄失之法」。客觀的境界，如果是實有，以聖智觀察，不應「皆是虛僞妄失之法」，如在聖智觀察下，成爲「虛僞妄失之法」，即可證知它的無實性。所緣的境界如此，所依根的非實亦然。

所緣境的非實，順正理論卷第二六對經部師說，亦有這樣的介紹：「謂上座言：五根所發識，唯緣世俗有，無分別故，猶如明鏡照衆色像」。如一面光明的鏡子，有

什麼照什麼，不會對它起分別的。當知五根所發的五識，緣於所緣的境界時，只是一種當下的直覺，並不能對之計度分別，因前五識只有自性分別，沒有隨念與計度的兩種分別，所以所緣的境界，只是世俗的假有，不是自相眞實有。所以說十二處是假有。

所緣境的非實有，現在舉兩個事實說明如下：

一、苦樂隨心不同：我們所認識的對象，知道它的是假非實，可從我們情緒感受方面加以顯示。當你認識一個境界時，覺得它的是苦是樂，並不是客觀境界的本身如此，而是從自己內心感受不同而來。婆沙論中對這引用經部學者的譬喻說：如一個容貌美麗而又衣飾華貴的女子，出現在一個大衆的集會中，很多見到她的人，對她所得的感覺反應是不同的：如是她的子女或一向崇拜她的，就對她生起愛染心；如是她的冤家仇敵，就對她生起瞋恚心；如一般爭艷鬪麗的女性，就對她生起嫉妬心；如是修不淨觀的佛法行者，就對她生起厭離心；如在大乘菩薩看來，則對她生起悲愍心；……同是一個人，各人對之所生的觀感不同，從而證明境界的非實有，假定是實有的，爲什麼有諸感受不同？

二、淨穢隨報有別：我們所認識的對象，知道它的是假非實，可從我們所認識的不同加以說明。如所飲用的水，假定是實在的，一切有情所見，應該是一樣的，可是由於業報不同，各類有情所見有別：天見到的是琉璃寶，是莊嚴具；人見到的是一泓清水；魚見到的是宮殿，是廣濶的道路，一灘膿血，任憑怎樣的饑渴難忍，都不能得到受用。所以有頌說：「天見寶莊嚴，人見爲清水，魚見爲窟宅，鬼見爲膿血」。如是淨穢差別，是由業報不同。若如有部所說，緣境是實有的，卽不應有所不同。

關於這個，順正理論卷第五十三亦有介紹說：「譬喩部師作如是說：由分別力苦樂生故，知諸境界體不成實。以佛於彼摩建地迦契經中說：諸癩病者觸苦火時以爲樂故。又說一色於一有情，名可意境，非於餘故。又如淨穢不成實故，謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異，既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境」。再就事實說，如一個月亮，文人看來，正好飲酒賦詩，覺得有說不出的樂趣；可是在個異鄉遊子看來，則不免引起思鄉之情。有首詩說：「窗前明月光，疑是地上霜，擧頭望明月，低頭思故鄉」。這是多麼難以感受的滋味？由上種種分析，證知境非實有。所以經部系的

學者，針對有部的執爲實有，特別堅主十二處是假有非實。

經部師雖主蘊處都是假的，但一論及十八界時，則又同其他各派一樣的承認爲實有，因十八界爲因果法相的說明，不能說是不眞實的。要知我人所認識的表相，雖說全是假的，但爲假所依的，必然是眞實的，所以經部有句名言：「假必依實」（後代大乘唯識學家，爲了成立它的實有思想，亦常用這句話）。十八界的所以是眞實，不是從認識論上來說的，而是從現前因果法上來說的。如現存的生命體，就是十八界的總滙。此現前的生命果報體是果，推究此果的從何而來，就知是從過去的業因招感的，由過去因引生現實生命自體果，是現實的存在，誰也不能否定。再從現在實有的生命體往後推論，卽發現現實生命活動所造作的一切，能作未來果報體的因，此因亦於現實生命體上明白可知，當然是實有的。所以經部肯定主張十八界實有，是在這因果性上說明的。唯識學探源說：「凡是有漏心所認識的一切，都是假的，不是法的實相；在我們所認識的假相背後，隱藏著眞實的因果法相——十八界。這個見解，初期的瑜伽派，像本地分亦還取同樣的見地。他建立了離言自性，假說自性。在世間所認爲眞實的假說自性背後，還有它所依的眞實的離言自性。他要建立有宗，他認爲沒有這

離言的自性，實無法建立因果緣起，他要反對徹底無自性的大乘，但他的境無識有的思想，實是從經部十八界實有的思想而來。亦可說經部思想，爲境無識有的思想先河，不過在經部的思想體系中，還沒有唯識學說得那樣徹底而已。

四　說假部的假實說

說假部是從大衆部分出來的一派，其思想大體與根本大衆部差不多。關於這派的學說，在文獻上，我們很少有所發現，只在異部宗輪論裏，曾約略的說到：「其說假部本宗同義：謂苦非蘊，十二處非眞實。諸行相待，展轉和合，假名爲苦，無士夫用」。其他還說到一點，因與這裏所要說的假實無關，姑且不談。

說假部之所以得名爲說假部，就是分別說明世出世間一切諸法的假有實有之義。他由蘊、處、界三科分別批判現在法的是假是實，但據上面所引的異部宗輪論看，似乎只說及五蘊與十二處的非眞實，至於十八界的是假是實，根本沒有提到。現在順其次第，略爲分別如下：

說假部所說的「謂苦非蘊」，意即顯示「五蘊和合的生命體，有種種痛苦的逼迫，但這逼迫的痛苦，是蘊體上的呢？還是另有苦性與之相合而產生的？依照向來所說，蘊體就是苦，如十二緣起說的無明緣行，乃至招集純大苦蘊，似乎蘊體純是苦的，沒有一點快樂可言。可是照大迦旃延看來，苦痛並不就是蘊體，蘊體是逼迫性的，蘊之所以爲苦，是因與外蘊和合所產生的，並沒有他的實在性，所以謂苦非蘊」。蘊體本身既然不是苦，有情生命體上所有的痛苦，究是怎樣來的？他們說：是由諸行互相對待展轉和合有的，和合相待而有的諸苦，既不是由現在的士夫作用而來，當然也就沒有眞實的苦性。

可是慈恩大師於義林章說：「說假部說能造所造，若粗若細，在蘊門中，體皆是實，義積聚故，體非積集，在界處門，並皆是假依緣，並皆體積聚，故通有無漏」。還有賢首華嚴五教章說：「現通假實宗謂說假部等，彼說無去來世，現在世中，諸法在蘊可實，在界處假，隨應諸法，假實不定」。依此來看，處界二門，由於分爲依緣，所以皆是假法，蘊體確是實在的。現在我們說蘊是假，約它展轉和合的諸行聚的這點上而言。

說假部最有力的假有說，就是異部宗輪論中的「十二處非眞實」。經部雖也說處是假，但他實從說假部的思想而來。說假部所以能建立「十二處非眞實」的理論，實乃本於佛說。這在阿含聖典的六處頌到處可見的。如雜含說：「眼等，眼等性空。生無所從來，去亦無所至。是眼不實生，生已盡滅」。又一經說：「眼生時無有來處，滅時無有去。如是眼不實而生，生已而盡滅」。雜含第九、二三二經又說：「云何名爲世間空？佛告三彌離提：眼空，常恆不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾：：耳鼻舌身意亦復如是，是名世間空」。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」。還有不明指六根，而以諸行說的，也是顯示六處法門的空無自性。如雜含第十一、二七三經說：「比丘！諸行如幻如炎，刹那時頃盡朽，不實來，不實去。是故比丘，於空諸行，當知當喜當念。空諸行，常恆住不變異法空、無我我所」。從所引的雜含各經來看，足以顯示十二處的是假非實。所以說假部主十二處非眞實，確實有他有力的聖教根據，不是想像如此的。

同時，我們還應知道的：不管是原始的根本聖典，或者是後代的大乘聖典，都曾說到內空、外空、內外空的三空，而且在說到這三空的內容時：內空，總是指六根空，外空，總是指六境空，內外空，則綜合根境說其空。由此可見十二處空，是佛法的根本義。說假部的部主，能公開的提出「十二處非眞實」之說，不能不說在思想上邁進了一大步，亦不能不說他有著强有力的聖教根據，是以這是值得每個佛教學者所重視的！

前面說過，十八界是假是實，在現存的論典中，還未發現說假部是怎樣的一個主張。不過，在華嚴五教章及慈恩義林章中，既然皆說「在界處假」，就可知道：在說假部的立場，不但十二處是假有的，就是十八界亦非有實自體的。唯賢首家把他列爲現通假實宗裏，不難了知說假部的這一派，對現在法是最先下假實批判的學者，且在他的批判結果，認爲現實的世界，從一方面看，固然是假的，從另方面看，還是有它的眞實在，無怪賢首家把他說爲屬於現通假實宗。說假部的這個思想觀點，如站在部派佛教的立場說，無疑是具有批判的態度，如以後代大乘佛教思想來看，不妨把它看成是卽空而有的思想先驅，對後代大乘佛教影響，實在是很大的！

五　刹那論者假實說

最後再來一說刹那論者對於假實的主張。刹那論者，在部派中，究竟屬於那一派系，我們現在還不知道。不過從正理論中把它叫做刹那論者，可以想見他是屬於主張過未無體而唯現在有的一派。此派只承認十二處有實自體，至於五蘊與十八界，都非眞實而假有的。

刹那論者說蘊與界是假，正理論中既沒有對它加以解釋，亦無法從其他文獻中發現明確的文證。所以他所說的蘊非實有，只好從經部的論說中，比例而知。至他說界是假非實，其詳細的理由，我們同樣無從理解。不過，界的定義，有時作種類釋。如俱舍一說：「有說界聲表種類義，謂十八法種類自性各別不同，名十八界」。因爲界的種類，就是各蘊的積聚，所以或可就此說它是假。十八界與十二處，原本都是立於認識論根據之上的，如上經部既已主張十二處是假，在思想上，可說已達到所認識的一切，都是假有的結論。所認識的一切，尚且是假非實，試問還有什麼眞實可得？所以說界是假。

剎那論者儘管說蘊與界是假，但他却主張十二處是眞實的，如順正理論第五十一說：「剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體」。這實在使人有點不大理解。以名相說：十二處就是十八界中的六根六境，十八界既假，十二處爲什麼是實？性空學探源說：「佛說十二處爲一切有，處是依有情存在的內外關係上安立的，是說明有情最重要的法門」。有情是現實存在的，十二處不能不是眞實。

可是這個說法，不特不能獲得處是假有的學者同意，且亦不能邀得三世實有者的默許。如正理論引經斥責說：「經言：『梵志當知！一切有者，唯十二處』，或唯三世如其所有而說有言，爲彼經中說唯有十二處體非過未耶？……佛爲梵志說此契經，非爲顯成唯有現在一剎那頃十二處法」。三世有者的意思，說有不是唯說現在實有，就是過去未來亦是實有的。所以順正理論的論主責問剎那論者：你在什麼地方見有明教遮有過去未來？難道你沒有見到聽到處處經中說過去未來亦是有的嗎？所以汝剎那論者說十二處實有是不錯的，說唯有現一剎那中十二處體，那就大大的有違佛陀的聖教，不是我們所能同意的。是以剎那論者說十二處實有，能否在理論上成立，值得我們注意！

六 結論

佛說三科法門，雖未分別假實，可是到了部派佛教時代，一分學者，因專心於法相的分析，致從事於思想的遊戲，分別這個是假那個是實，擾得佛法行者莫知適從！從世間一般常識說，佛法可說是實在論者，卽在常識上不能不承認一切有，所以有部學者說一切有，無異是本佛陀所說。出發於一般常識，說諸法的實有，可以稱爲常識實在論。若從正觀去觀時，就將發現一切法自性是本空的，於空中而有一切諸行的顯現。性空，是說諸行本性卽空；諸行，是說因緣和合而生起的現象。五蘊、十二處、十八界，皆是諸行，從常識方面去看，固然可說是有，若以理智觀察，就知諸行自性本空，從空性中現起的緣起諸行，當然無實自體可得，這是佛法的根本思想，亦是佛法的基本教義！

在此應當知道：佛說一切法有並非是說實有，而是自性空，相是假有的，如執自性實有，就離佛意太遠。唯有觀諸法自性當體卽空，緣起假相不無，才能圓見佛說一切法有的本義。否則，說假說實，都是思想的遊戲！因爲只要在心中存在一點實有觀

念，那就不論遇到什麼問題，都將碰壁不得解決，而爲假實思想所困！在思想上既爲假實所困，對於萬有諸法的現象，自不能給予圓滿的說明，當然不斷的要在思想上求解決，大概經過三四百年的長期思辨，直至諸法如幻假有之說起，萬有是假是實的問題，才獲得一合理而圓滿的解決！

以蘊的假實說，部派時代，雖有主假主實的不同，且假有說略佔優勢，但他們的諍論焦點，不在五蘊的自體，而在法相名目的粗聚法，從粗聚法體觀蘊是聚義，達到實有不能成立的程度，似已進了一步，但從五蘊的自體看，不特實有者的有部，說五蘊法是實有的，就是假有者的經部，亦認五蘊法是實有的，並未達到五蘊性空的階段，所以小乘假有者說蘊是假，是不徹底的。據根本聖典看，說蘊是假，不應停滯在聚義的蘊上，而應從蘊的一一自體，通達它的無自性空。五蘊的空無自性，阿含經有譬喻說：「觀色如聚沫，觀受如水泡，觀想如陽燄，觀行如芭蕉，觀識如幻事」。學者唯有如此洞達五蘊自性空，從自性空中發揮五蘊的本義，才能眞正吻合根本佛教的意趣。但五蘊性空的理論建立，在部派佛教，固沒有完成，就是大乘「依實立假」的學派，也沒有達成這一任務，眞能發揮這性空極意的，唯有大乘性空系。性空者鼻祖龍

樹大士，在中觀論觀五陰品第四中，對這有詳細的說明。當知宇宙間的萬有諸法，沒有一法不是從衆緣生的，緣生的沒有不是無實自性，五蘊法既是緣起和合的因果法，自然也就沒有它的實性可得。如不從它的本性，觀察他無自性空，妄執它有實自體，那因果關係就無由建立，所以中論觀五陰品，以因果相離，有因無因，因果相似不相似的三門，破斥實有者所執的實有色法。色法如此，受想行識，亦復如是。心經說：「照見五蘊皆空」；「是故空中無色，無受想行識」，這都是顯示五蘊自性空的有力教言。

小乘學者始終不能越出「我空法有」的雷池一步，病根就在不知五蘊性空。殊不知執我所依的五蘊法有實自性，未必眞的就能了知無我。直透五蘊自性空的聖龍樹，反復論證這一問題說：在所執方面，如仍妄執法有自性，我執自亦未能蕩盡，所以說：「乃至有蘊執，爾時有我執」。在體悟方面，如能眞的了解我空，必能進而體悟法空，所以說：「若無有我者，何得有我所」？因此，不論是在理解佛法上講，或者是在生死解脫上講，我們論證蘊的假實，不應盡在法相名目的粗聚法上打轉，而應深入法自體的內在探究，以體悟五蘊法的自性本空。

以處的假實說，部派時代，雖同樣的有主假主實的派別，但在通達一切法空的方面，我們了解處空，較之體悟蘊空，尤爲重要。因爲一般說的五蘊假有，只是在它的類聚上加以說明，但十二處的非實，却已直接的深入根境的法體作用上給予說明；從此再進一步的廣爲發揮，就可到達所知的一切法空。但是在部派時代的佛教學者，同樣沒有做到這個程度，要到大乘性空宗的崛起，聖龍樹運用那如大火炬的般若烈火，焚燬學派思想的一切葛藤絡索，才眞正的達到所知的一切法空。雖然如此，但性空者，到底是以此爲基，逐漸達到諸法性空的。中觀論的觀六情品，從觀六根的自性不可得，到觀六境的自性不可得，一直觀到由根境而起的識、觸、受、愛、取等，乃至能見的見者，能聞的聞者，能覺的覺者，能嚐的嚐者，能覺觸的觸者，能知法的知者，一切的一切，都沒有實在的獨立自性，就是這一假名思想的深化而廣化。心經說的「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」，亦即十二處假有的最好說明。

從根本佛教，通過部派佛教，到性空大乘佛教，一貫的顯示了十二處的緣起假名，所以主張實有的有部及刹那論者，對佛所說的十二處無自性空，可謂根本沒有體會。因此，我人今日應體佛陀的本懷，深入十二處的內在，體達它的性空無實，以無保

留的態度，捨去實有的幻見！

以界的假實說，部派時代，大都是主界是實有的，因爲他們認爲在認識背後隱藏著一個離言自性，而這就是十八界自體，所以從小乘學派到有所得的大乘，共同承認十八界有實自性的理由所在。其實，十八界就是根境識三的各佔六界。六根、六境爲所依、所緣的十二處時，可以說它是假名無實，爲什麼列爲十八界時，反而成爲眞實？所依、所緣的根境既然不是實有，那如兩手相拍而成聲的根境所生之識，又有什麼眞實性可得？所以心經說：「無眼界乃至無意識界」，徹底的否定了界有固定的眞實性，從自性妄見的重圍中跳出來，建立如幻緣起的因果網，以契合佛說十八界的本義！

部派時代的佛教學者，所以要作假實的辨別，目的還是在於建立因果的相續。在思想的不斷發展下，到了發現法體實有無法說明萬有的因果關係，乃漸漸的向假有實無的坦途邁進，終於到了聖龍樹出，以般若烈火銷融蘊處界的種種差別相，始放出三科假名無自性空的眞理之光！

部派時代的業力觀

一 緒 說

依佛法說，有情是有各式各樣的，且各有其不同的活動，而高級的人類其所有的活動，尤有突出的表現。在人言人，人類的行爲活動是什麼？大體說來約有兩類，就是外在的行爲與內在的行爲，亦卽佛法術語所常說的身語意三業。雖同樣的是三業行爲活動，但就合不合乎道德律來說，又可分爲善不善業兩類，卽合乎道德律的三業行爲活動，佛法稱爲善業。違反道德律的三業行爲活動，佛法稱爲不善業。所謂業，本來只有這兩種，不是善就是惡，但有時亦有介於這兩者之間的，既不可說爲善，亦不可說爲惡，而爲非善非惡的無記業。

佛教，特別是在學派論書中，說到業時，總是說爲善惡無記的三業。且以善惡來說，其分野究何在？成實論三業品分別道：「若人利他利己，今利當利，皆以善心爲

本；若人損己，今損當損，皆以不善心爲本」。原來吾人的外在行爲，本以內在的心識之所策動：如從善心出發而有的行爲活動，不但對自己有利益，卽對他人亦有利益，不但對現生有利益，卽對來生亦有利益，是爲標準的善業。設對自己現前雖有犧牲，但對他人以及自己後世有益，佛法同樣判爲是屬善業。如從惡心出發而有的行爲活動，不但對他人有損害，卽對自己亦有損害，不但對現生有損害，卽對來生有損害，是爲標準的惡業。設對自己現前雖有利益，而對他人以及自己後世有損，佛法同樣判爲不善業的。根據這個分別，佛法的善惡，在時間上，是通於三世而觀察的，在自他上，是包含有自他兩利的，與一般說的善惡，有著很大的不同。

佛法所以特別重視善惡行爲，是因每一行爲活動剎那過去，不是過去就算了，是還有其影響力存在的，這就是佛所明言的業力不失！業力不失的根據在什麼地方？以佛法的因果律說，任何一個有情生命報體的出現，都是由其過去業力感得的結果，不是徒然而來的。一個人的行爲活動，假定過去就沒有了，不特不會再有新的生命出現，佛法所說如是因如是果，也就被破壞而無以建立！具正知見的佛弟子，沒有那個敢這樣撥無因果的，因而業力的存在說，就成爲佛法中最重要的論題。

不過，業力存在的思想，不是佛法獨有的思想，更不是佛陀新創的思想，而是印度思想中普徧流行的思想，就民間的信仰說，除了極少數的順世外道者流，業力感果的信念，早就深植於人心。大聖佛陀出世，以其高度智慧，透視業力之說，覺得這在原則上是對的，但把它依附我論來說，不免太過機械，而有難通之失。於是，佛陀乃本其正覺所得，修正固有的機械業力說，而爲佛法的流動業力觀，正確的建立業感因果說。所以佛爲廣大的人群，說明業力必然感果時，沒有誰對這發生懷疑的。正因業力爲多數人所共信受，是以佛僅提示業力不失及其感果的原理，至於業力的體性是什麼，爲什麼能保持不久，佛並未進一步的予以深論，因而到學派時代，乃有種種的解說。

二　說一切有者的業力存在說

吾人現在所造之業，在未斷惑解脫之前，不論經過多久時間，其潛力總是存在的，所以到因緣成熟時，便招感後有的果報。但這存在的業力，究竟是指的什麼，由於佛未爲我們明白說出，所以後代佛弟子們，爲了適應時機要求，總是在想方設法的，

欲給衆生一個交代，因而各種不同的業力存在說，就隨學派思想的分化而展開。這是佛法中極爲重要的課題，如不對這個作一有力的說明，佛法有很多問題都難以解決，是以諸大論師們，不得不集中心思，爲存在的業力尋求根據。現在我們所要說的，就是將各派的業力存在說，略爲介紹一下，以期大家對這有個明白認識。今先從有部的業力存在說講起。

身口意三業，是吾人基本的行爲活動，一切行業的造作，都是從這三者出發的。有部基於此一事實，將所造業分爲兩類，就是表業與無表業。甚麼是有表業？表是表示的意思，可以明明白白的表示給人看，使人一見能清楚的看出，你是在行善還是在作惡。以身業說，比如拜佛，大家看出這是修行，當然是善業；我們以語言讚嘆三寶，稱揚好人好事，別人聽了，知道這是善言，自亦是善業。簡單說，身語的行爲活動，能表示出來，令人眼見耳聞，明白了解你是在做什麼的，是爲表業。什麼是無表業？無表是無可表示於人的意思，如身語表業的行爲活動，纔生即滅的。「刹那引起另一種不可表示沒有對礙的色法，叫無表色，就是無表業」。例如打人，這打人的身業，刹那即成過去，但後來警察來了，却不能因警察未看見，而否認打人的事實，結果

仍是要受法律的制裁，當知這就是無表業的力量。再如佛弟子受戒時所得戒體，有部認爲卽是無表色，未破根本戒前，此無表色的戒體，始終是存在的。存在的無表色，如有表色一樣，是四大種所造，因爲這是依身口表現於外的行爲而始發得的，絕對沒有唯依意業所發的無表，雖說如此，但依身口而發的無表，亦還需要基於意業而來，如不基於意業的身語行爲活動，在它的結果上，縱然見到善或惡，但也不能發得無表，這又是我們所不可不知的。「如是，有部在論破戒、持戒時，縱在心上有破戒的意思，但若沒有在身體或語言上表白出來，不能說是已破戒的」。

通過表業而成的無表業，雖說亦是四大種所造的，但有異於表業的，就是表業通善無記的三性，而無表業只有善與不善的兩類。原因策動身語的心意，是要强有力的才能發得無表：如以善心策動而有的身語行爲，便可成善無表；若以惡心策動而有的身語行爲，便可成惡無表；「以無記心勢力微劣，不能引發强業令生」，所以沒有無記無表業。以三界分別，有部學者說，無表業，唯欲色二界有，無色界是沒有的，因爲他們不承認無色界有色，無表業既從表業而來，當然要有身語表色的界地，才可說有無表業，無色界既無色法，那裏來的無表業？由身語表色所引起的無表色，被攝於

什麼地方？是攝於法處中的，所以又叫做法處所攝色。

無表色這個名詞，是佛所曾說過的，可說有它相當的教證，因而有部學者，就老實的將之視爲潛在的業力，並說它有實自體。可是成實論師，雖亦說有無表，但與有部見解，有著很大出入。上面據有部說，唯有身語二業，可以發得無表，現在成實師說，即唯意業活動，亦是有無表的，成實論卷十說：「從重業所集名無作（無表），常相續生，故知意業亦有無作」。其次，成實論主認爲無表業這東西，不僅是在欲色界有，就是無色界中，亦有無表業的存在，因而也就不承認無表業是屬色法之一，所以論說：「色聲香味觸五法，非罪福性故……又或但從意生無作，是無作云何爲色性？無色中亦有無作，無色中云何當有色耶」？不以色法爲無表業體，而又承認意業有無表，是否表示他即以心爲無表業？不！在他看來，心也不可說爲無表業的，因爲無表是常相續的，而心不但善惡不定，有無亦復是不定的，怎麼可以說爲無表？論第十卷說：「意無戒律儀，所以者何？若人在不善無記心，若無心，亦名持戒，故知爾時有無作；不善律儀亦如是」。可是在此我們要問：既不是心又不是色，則此無表究何所屬？成實論主簡單的答覆說：「是行陰所攝」。易言之，在五位中，是屬不相應行

所攝。唯識學探源說：「這點，與成業論所說的不失、增長論者的意見相近」。成業論說：「由善不善身語二業，蘊相續中引別法起，其體實有，心不相應行蘊所攝，有說此法名爲增長，有說此法名不失壞。由此法故，能引當來愛非愛果」。這都是將無表視爲業力的。

三　經部譬喻師的業力存在說

經部在學派中，是有力的一大學派，對於業力這樣重大問題，當然是要論說到的。可是經部雖從有部流出，但對佛法很多問題處理，大都與有部持相反意見，如有關業力存在的問題，不特不承認有部色法無表的意義，而且無情的痛切的予以猛烈攻擊；這不是說經部不承認無表，而是說像有部說的無表，在他不以爲然的。所謂無表，在他看來，要以「思」爲基礎，始有存在可能。如俱舍第十三卷，論到經部的業時，曾有這樣的說明：「謂從如前所說二表殊勝思故，起思差別名爲無表」。可見經部所說的無表，是在思自己的性格下而有的，決不承認有無表業的實體，不但無表業如此，就是有表業亦然。

經部承認表無表的名稱，而不承認表無表業的實有，所以婆沙肯定的表達他的意見說：「表無表業，無實體性」。俱舍對這有明確的說明：謂身表是以身形而建立的，如禮佛殺人等，都是形的表現，然形色卽是非實有體，因爲他是衆多顯色積聚而成的，凡積聚法都是假有無實自性。俱舍第十三說：「然經部說，形非實有。謂顯色聚一面多生，卽於其中假立長色，待此長色於餘色聚，一面少中假立短色；於四方面並多生中假立方色，於一切處徧滿生中假立圓色」。至語表是以語聲而建立的，如說出一句話來，可以表達所說的意義，但能詮的語言刹那卽滅，而一刹那又不能表達什麼，如說第二字時，第一個字已滅，可見刹那不能形成語表，必須很多刹那前後連接起來，始能表詮自己所要說的事情，但很多刹那連接起來的語聲，就不能說它是實有，而只可說假名安立。身表業是依顯色所積聚，語表業是依刹那所積聚，尙且不可說實有，依表業而有的無表，又怎麼可以說爲眞實？俱舍第十三說：「無表業相如前已說，經部亦說此非實有，由先誓限唯不作故，彼此依過去大種施設，然過去大種體非有故，又諸無表色相故」。本此可以知道，把無表業視爲有實自體，是錯誤而不正確的。所以無表有無實體，在學派中就展開熱烈的諍論。俱舍論主世親，在論究這個時，

是傾向經部而不以有部爲然的。不過，因表色而引起潛在業力，稱爲無表色，在某種意義上說，也不無有其相當理由，不能看作一點道理沒有，問題在於有無實體而已。

經部既不承認無表色爲業的實體，那他又是怎樣說明業之所以爲業？據他們說，業之所以爲業，畢竟不過是一思的種種相，也就是說，只有思可以說爲業，至於身語的活動，是不得名爲業的。婆沙對這表示說：「譬喻者說，身語意業，皆是一思」。思是我人意志推動作用，人們不論要做一件什麼事，首先是由意志力的推動，假定沒有意志力的推動，身語卽無活動可言。如五蘊之行，是以造作爲義，亦卽造作種種的善惡，但經中每以思心所的思，爲行蘊的代表，這是什麼道理？俱舍卷第一說：「思是業性，造作意强」。因爲思是以業爲其體性的，所以經部肯定的說一切業皆是一思，不承認有思以外的行業。思之所以爲業，在它造作意强，這是我們必須記住的。

思，在諸心理活動中，本屬意志的作用，近代心理學，將之分爲兩種，就是內在的意志與外在的意志，由這內外意志的思已業，它們活動的過程，俱舍論說是這樣法來說：所謂內在的意志，就是經中說的：「謂前加行起思，唯思是我當應爲如是如是所應作事，名爲思業，既思惟已起作

事思，隨前所思所作事，動身發語名思已業」。不特學派學者是這樣說，就是佛陀也這樣說的，可說是佛教一貫的說法。如以三業活動來看，思業就是意業，思已業卽身語業。嚴格說來，身語只是思業作事所依的工具，實際不可說爲業的，所以經部說：「身語意業，皆是一思」。

經部對於行業的完成，是分三個階段來說的，就是審慮思、決定思、發動思。在未開始行動之前，對於所要做的事情，先予再三思惟考慮，看看能不能做，應不應該去做，是爲審慮思；經過思考階段之後，決定自己的意志，一定要這樣去做，是爲決定思；從此更進一步的採取行動，通過身體與語言表現出來，是爲發動思。因爲每一階段都不離思，所以一切行爲思是業性。這樣，身業語業又是怎樣安立的？這是必然有人要提出來的問題。業，透過身體的活動，名爲身業，透過語言的活動，名爲語業，是不離於一思的。俱舍第十三說：「若業依身立爲身業，謂能種種運動身思，依身門行故名身業；語業意業隨其所應，立差別名當知亦爾」。

身語意業皆是一思，然思是屬行蘊所攝，當亦遷流生滅不息，業性之思刹那過去，又怎樣能感未來果？經部師說：招感將來果報的業習，不是別有一個什麼東西，就

是思所熏習的潛在而相續的思種子，由彼思種子微細相續轉變差別，到了因緣成熟時，就感當來的果報。俱舍論究福業如何增長時，曾說到經部先軌範師，對這問題的看法。論說：「又經所說福業增長，先軌範師作如是釋：由法爾力福業增長，例如施主所施財物，如是如是受者受用施物，功德攝益有差別故，於後施主心雖異緣，而前緣施思所熏習，微細相續漸漸轉變差別而生，由此當來能感多果」。所以思雖剎那生滅，因有思種子的潛在，未來果報的感受，在經部看來，是不成問題的。

爲了論究業力如何相續存在，學派思想乃漸向種子說邁進，而正式的公開的提出種子名稱的，不得不首推經部，且這種子說，後來影響大乘唯識學的思想至巨。種子思想的引發，雖說緣於潛在的業力而來，但亦於世間植物從種生果的現象悟出的。我們試看：世間的植物從種生果時，前後必須經過三大階段：種子、芽等相續，所生果。以黃豆爲例：最初存在的是一粒豆種，將這種子洒到田土中去，加以人工日光雨水等緣，經過一個相當時期，就可漸漸發芽，由芽而莖，由莖而葉，由葉而開花，由花而結果。這是世間植物生果的經過，而爲吾人所可體驗到的。中論觀業品說：「如芽

等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常」。於中最重要的一點，就是其間的芽等相續，表示果雖從種子生，但種並不直接生果，在種果的中間，是要經過芽、莖、葉、花的幾個階段，然後始有果子的成熟。實在說，由種子成芽時，種的形態已經不復存在，然而它之所以還能生果，是因生果的功能性尚在，且這功能力用一直延續下去，由芽而傳至莖，由莖而傳至葉，以至由葉而花而生果。於此相續過程中，始終有種子的力量存在，假使不是這樣的話，相續固不可能，得果亦不可能，所謂「從種有相續，從相續有果」，正是顯示這一意趣。如是先有種子而後有果，既不可以說斷，亦不可以說常；種子力用一直潛流下來，當然非斷，種芽莖葉在前後轉變中，自亦非常，唯有非斷非常，才能建立種子生果之說。

外果植物由種生果的現象如此，當知業力招感生命果報亦然。首先是業力種子，其次是心心所相續，最後是愛非愛果。根據這經歷過程看，亦可發現從業感果，同樣是有三個階段的。順正理論三十四卷對這有所說明道：「譬喻宗說：如外種果感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種由遇別緣，爲親傳因感果已滅，由此後位遂起根、

芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住而相續轉；於最後位復遇別緣，方能爲因生於自果。如是諸業於相續中，爲親傳因感果已滅，由此於後自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉；於最後位復遇別緣，方能爲因生於自果……如是諸業非親爲因，然由展轉力」。謂業的功能性，依相續的心心所，展轉傳生下去，最後終於感得生命果報。

如有發心布施的行人，當於正式行施的時候，一方面自身親施，一方面善言勸慰，可說三業同時都在活動著的，但這三業刹那生滅卽成過去，爲什麼還能招感布施福德之果？是卽由於活動雖然過去，但因此熏習留於心田中，在未感果之前，總是相續不斷的存在，隔心潛流，但衆生位上的心念，不是純善心或純惡心的前後相續，而是善惡二心間雜而起的。然隨心而流的種習，不管是善心位，或惡心位都同樣的在潛流的，決不因心念的雜起，有所間斷或消失，所以能隨心心所相續，到達感果的階段。雖說感果的功能性絕對是有，但要明確的說出它是怎樣的，那就又沒有辦法做到了。不過由業力的潛在，到種子思想的開展，可說是思想演化的必然態勢！

四　犢子・正量者的業力存在說

現在再來說一說屬於有部系統的犢子及正量者的業力存在說。犢子是與有部兄弟行的部派，正量是從犢子流出的部派，且以犢子的正統自居者。在道理上講，他們的思想，應該比較接近的，可是事實上，他們的論調，並不怎樣的一致。正因爲如此，才有所分裂。其他論題姑且不談，只以業力存在來說，就可看出他們的紛歧。

犢子學者說，吾人的身語活動，是屬表色，而這表色的活動，因於偏向的不同，有善不善性的差別：偏重在利益人群方面的，就是善性，若偏重在損害人群方面的，就是惡性。由於表色的善不善性，引發思心所的善不善性，所以潛在的善不善業，是建立在心心所法上的，不同有部以無表色爲潛在的業力。因爲善不善性，留下痕跡在內心中，所以縱經百千萬劫，仍有餘力感受果報。這個思想，後來正量部是承受了的。如說：「身語表色，同能引思有善不善性」；又說：「身語表色是善不善性」。

不過，正量學者更進一步的探究，覺得只是這樣說明善不善業，還不能確切的表明業力不失，所以特又另外建立一個不失法，以示業力的繼續潛在。他舉喻說；如世

人的借款，一定有個借據，過去叫做債券。在你未還清借款之前，債券始終爲債權人所保存的，而且有了這張白紙寫了黑字的債券在，不論到什麼時候是都抵賴不了的，債主固可隨時持券向你討債，而你無論怎樣亦是要還債的。當知吾人所造的善惡業，就如所欠的債物，不失法等於債券或借據。中論觀業品說：「不失法如券，業如負財物」，就是指這說的。正量部認爲：吾人造業滅入過去，未來所以還能感果，即因有這不失法在，是不失法未感果前，不論經過多久時間，亦不論生命在人在天在三惡趣，總是那樣存在著的，要到感果以後才會沒有。中論觀業品說：「以是不失法，諸業受果報」。隨相論更明白的說：「業體生即滅，無失法不滅，攝業果令不失。無失法非念念滅法，是待時滅法，其有暫住義，待果生時其體方謝」。正量部的這一說法，是依如來聖教而來，如佛在經中這樣說道：「諸業不失，無數劫中，至聚集時，與生果報」。這樣，他們就將潛在的而終感果的業力，名爲不失法。

有部說無表業，是以色爲性的，經部說思種子，是以心爲性的，正量說不失法，是以什麼爲性？是心還是色？不！這都不是！唯識學探源說：「不失法雖與業俱生，並且是『攝業果令不失』，但它本身不是業，不是善、惡，是心不相應行的無記法。

它只是業力存在的符號」。講到不相應行法，是依色心分位而立的，當然不可說是心或色。在阿毘達磨論書中，每當說到不相應行法時，總要說到一個令人頭痛的「得」字，正量部的不失法，與「得」的意義相近。如說他們的差別，那只是範圍的廣狹而已。「凡是攝屬有情的一切法，都有得，但不失法却只限在業力方面」。也就因爲如此，所以正量部的不失法，在從業感果方面，顯出它的特別重要性。

五　大衆・分別說的業力存在說

前正量部說的「身語表色是善性」；「身語表色，同能引思有善性」，爲大衆分別說者所共承認的思想，而不是正量部的一家之言。不過，他們的思想，亦有其不同點，就是正量者建立不失法，大衆分別說者，沒有談到這個。然則他們又是怎樣說明業力的不失？謂「極謝過去，體是無而有曾有義，是故得果」。意思是：業力轉入過去，雖說是無自體，但因曾經有過此業的活動，所以其力量還繼續的存在，到了相當的時候，遇到應有的因緣，就感苦樂的果報。所謂曾有，有的時候，也叫成就，卽所創造的業力，仍然存在衆生的身心中，並未離衆生的相續身心而消失，所以說爲成就

。

關於曾有與成就這兩個名詞，印順論師在唯識學探源中，作著很好的分別說：「曾有是說它曾經現實的；成就，是說它現在還有關係，有它力量的存在。成就與『得』相近，但二世無家沒有把成就看成別有一物」。雖說幾大學派，都論說到這個，但在建立的方法上，彼此仍有不同意見，有說這是依「衆生不離是法」而假立的，如譬喻論師；有說這是依「心不離是法」而安立的，如曇無德部。不管是依心立的，還是依衆生立的，事實曾經有過這麼一回事，誰也不能否認，自己確實做過這麼一回事，誰也不能否認，即使否認也否認不了，關於這點，彼此的思想，仍是相共的。所以我人生存在這世間，對於自己的身心行爲，時刻都應加以檢點，不要留下不良的痕跡。

然大衆部的思想，還有一點同於經部，就是在心心所法上，建立潛在的業力。如譬喻者說：「離思無異熟因，離受無異熟果」，就是明顯的將業因與業果建立在自己的內心上的。回過頭來，再看婆沙對大衆部的意見介紹說：「或復有執唯心心所，有異熟因及異熟果，如大衆部」。他們的思想，所以有這樣的相同，實因譬喻論者，雖是從有部流出的學派，但思想方面，却有很多是傾向於大衆分別說系的。亦即是說，

他因採取大衆分別說的善說，才從有部分裂出來。不說別的，單以業力來說，如業以色爲性、實有很多問題，是以將業建立在心上，遠不如將業建立在心上，這是今日探究業力問題的學者，所當特別留意的！

在此，我們必須記得，大衆分別說系，是二世無的學派，只承認現在實有，不承認過未有體，於是有人問道：過去既然是無，曾做過的事又存在那裏？未來既然是無，未來諸法又是怎樣生起的？大衆分別說者回答說：過去曾經做過的也好，未來所有能生性也好，一齊把它攝入於現在，潛在於現行法的底裏而流行。從表面上看，雖好像只有現在法，以深一層觀察，就可發現過去的曾有性及未來的能生性，並不因過未無體，而這些亦否定掉，有過去的曾有性，所以過去的業性、還有影響力的存在；有未來的能生性，所以未來的果報，還可繼續不斷的來。這樣，他們雖是二世無的學派，但業果同樣是可建立的，不但如此，在他們看來，唯二世無，始可正確的建立業果。

還有屬於分別說系的飲光部，也曾談到業力存在的問題。據這派說，業入過去是否存在，問題在於已否感果，假定是已感果的業，當然就不復存在，如果是未感果的

業，乃至經有千萬億劫，尚未感到應得的果報時，總是那樣一直存在下去，決不會有喪失之虞！婆沙卷第十九對這有所介紹說：「或復有執：諸異熟因，果若未熟其體恆有，彼果熟已其體便壞，如飲光部彼作是說：猶如種子，芽若未生其體恆有，芽生便壞；諸異熟因亦復如是」。這同樣是從世間種芽的現實，而推論出來的業果論說。我人身心活動所留下來的餘勢，根本是看不見摸不著的，要說明它的力用存在，並使人相信有這力用存在，不得不藉助於外在的事實，以爲比例。

六 結論

業力存在的這一論題，在學派思想中，不論是以怎樣的方式，將之表現出來，但在承認業的餘習勢力這點上，彼此的立場却是一致的。在道理上講，彼此應有這樣一致的立場，因爲這是佛法中，最爲重要的問題，爲任何佛法行者，所不可不承認的。假定對這不作有力的理論說明，甚至對這生起不應有的懷疑，那他是否還算一個忠實佛子，確實也就成了一個極大問題。因此，只要是個努力於佛法的弘傳者，爲了說明因果的絲毫不爽，必然要觸及到這個問題，而不得不善爲解說。儘管表達的方式不一

，所用名詞的未盡一致，但於身語動作以後，有個微細而潛隱，相續而不斷的業力存在，學派之間，可謂沒有諍論。

學派所以重視業力存在問題，根本原因是由業報思想而來，爲人生存在這世間，不論是從那方面說，都應向善的方面不斷努力，至於不良行爲應力求避免，所以要這樣做，是有其代價的，不是做了算了。然其代價如何？這就是佛徒口中所常說的善有善報，惡有惡報。人們的內心中，如常存有這麼一個觀念，善業就可不斷的增進，惡業就可漸漸的減少，而自業自得的理論法則，也就於此奠下了堅定不拔的基礎。爲什麼？因業習影響生命的苦樂，而避苦求樂，又爲每一生命的共同要求。諸位試想一下：誰願受苦？誰厭享樂？在生命界中，可說是沒有的。但要遠離痛苦，享受生命福樂，就得注意自己的身心行爲，不要讓它有不軌的活動，而始終的向著德行的目標前進！

潛存的善惡業因，究是怎樣的得果，我們還得知道一下。業果問題，本是極爲深細的，說來亦極繁瑣的，在這結論中，當不能詳談，只得扼要的，提出兩點來說：一、所謂善業有快樂的果報，惡業有苦痛的果報，以佛法的術語說，是異熟因異熟果。

異熟雖有多種的解釋，主要是「因唯善惡，果是無記」，卽因雖有善惡的差別，而果却是無記爲性的，亦卽所謂苦樂參半的，不能說它絕對苦或絕對樂。二、所謂由什麼因感什麼果，善惡因果分毫不差的；以通常的術語，是同類因等流果。卽業與果，在性質上，是相同的。如常表現惡的行爲，就將成爲惡人，甚至成爲惡鬼，如常表現善的行爲，就將成爲善人，甚至成爲天使。所以生命果報的如何，完全是由業習的差別。

進而我們還要再爲一說的，就是從業感果的這個論題，是唯局在有情生命果報說？還是亦含有器世間依報說？依論事所說的案達羅學派，認爲我們居住的這個地球，亦爲業果的一種，同時，案達羅派與正量部，還主張外在的物質，亦爲異熟果之一。根據這個論說，可明顯的知道：所謂物理世界，亦是依於業有。這個思想，在北傳的俱舍論業品裏，有同樣的表露。如說：「有情世間及器世間各多差別，如是差別由誰而生？頌曰：世別由業生」。如說它們不同，只可這樣分別：有情世間是由別業所感的，器世間是由共業所感的。因爲這樣的關係，更顯示出業力重要。明白了業力的重要性，對於行爲的如何活動，活動後的業力如何存在，是就更加值得我們重視！

部派時代的輪迴觀

一 緒 說

吾人生命出現到這世間，不唯是這現實短短的一個時期。向前看，有其生命所自來，不是無因無緣的突空而有，向後看，有其生命所當往，不是生命結束了就成過去，當知這就是佛法所常說的生死輪迴。所謂生死輪迴，在時間方面說，是三世連續而前後無間斷的；在空間方面說，是以五趣四生爲輪迴的範圍。如是長時期的在範圍內輪迴不息，其生命所遭遇的，雖或有時是快樂的，但畢竟是痛苦的多，所以嚴格說來，輪迴世界是無限悲痛的！

不過談到生死輪迴這個問題，如追溯其思想來源，可說是印度思想所固有的，並不是吾佛所獨創的。早在奧義書的時代，印度就有了輪迴說，佛陀雖接受了這個輪迴思想，但論到輪迴的主體，彼此却有著很大的差距。奧義書所說的輪迴，是從主體的

實我出發的，就是有個實有的自我，在生死中轉來轉去，以構成生命的不息奔放。當它從前生到現世，由現生到後世，就好像一個人，時而從這屋子出去，進入那間屋子，時而從那間屋子出去，又進入另一間屋子。房屋雖有變換，其人只是一個。所以一般外道說明三世輪廻，定要建立一個常存不變的自我。

大聖佛陀在菩提樹下成正覺後，以其高度智慧透視外道的輪廻說，認爲生命的不息流轉，不無有它相當的理由，不過對他們所說常恆不變的自我，不但不能同意，且予徹底否定，認爲諸法在無常演化中，根本沒有這麼一個恆常自我的存在，要以它建立生死輪廻，自然是絕對不可能的。可是生死輪廻，是現實的存在，又不能不建立，於是佛就本於緣起義，建立無常的生命觀，而以「燈燄」、「流水」爲喻，顯示不同外道所說的輪廻。以緣起無我建立生死相續，一般聽來自是難以理解的，但必如此，緣起流轉的思想，才能卓然成立，而有別於外道輪廻說。

只要是佛教徒，沒有不接受佛所建立的緣起流轉思想，但佛所說的生死輪廻，只作原則性的提示，並沒有予以詳細論說，佛子亦只如是信受而已。可是到了佛滅度後，學者爲了建立生死輪廻，覺得如沒有適當的思想理論，要想使人信受生死輪廻，是

個極其困難的問題，所以學派間紛紛提出這問題來探討，並且各以不同的理論來說明，部派思想的分化，可說這也是主因。要知這問題，在佛法中是非常重要的，必須獲得美滿的解決，佛法才能無礙的弘化出去，假若沒有强有力的理論做基礎，要想一般人們信受佛法的輪廻說，那確實是很困難的！

佛滅後的佛弟子，所以論究這問題，不是當時印度思想界或宗教界，有人懷疑或否定生死輪廻，說實在的，古代印度，除了極少數的撥無因果的順世外道，大多數的學者及民間信仰，對於生死輪廻都信任的。但他們以常恆不變的自我，作爲生死輪廻的主體，在理論的說明上是很容易的，一般人也是易於接受的；可是佛法是講諸行無常，緣起無我的，既不承認有我而又以爲生命無常的，試問什麼東西在輪廻？前後間又怎樣使之連繫起來？這實在是個最大的問題，如不予以合理的解決，要想勸說人們接受緣起無我的輪廻說，自不是容易的一件事！

因在一般看來，所謂無常，是生滅無常義。如現在的身心，是造業者的身心，造業後必感果，但感果者的身心並沒有造業，因爲造業者的身心在現在，由現在生命果報造業，而感果者的身心在未來，未來的身心並未造業，彼此在時間上有著相當大的

距離，則是從前生到後生中，有什麼東西作爲橋樑，會到來世感果？誰來負擔這個任務？再說，造業者的身心在現在，感果者的身心在未來，現在作業的身心不感果，未來感果的身心未作業，如是自作自受之說，試問又如何能建立？這是各派學者所要紛紛探討研究的迫切課題，而這課題是從諸行生滅無常來的。

緣起法的生滅無常，而這生滅的滅，究是指的什麼？各部派的學者，同樣從這滅上，著眼推求研究，看看這生滅的滅，是不是究竟徹底沒有？如未徹底沒有，又表示些什麼？有無其他作用？假定作用已無，怎能感受未來果報？假定滅後不是沒有，爲什麼要說它是滅？這些問題盤旋在學者的腦海中，總想設法給予解決。特別是像業力說，無可否認的，在諸行無常的法則下，業力當然是屬於生滅的。可是問題來了：如是生滅無常的業力，生後卽滅，不是沒有，換句話說，業力還是存在的，正因它仍然存在，才感未來各別不同的果報。

但所存在的業力，究竟存在在那裏？在時間方面說，是存在過去？抑存在現在？或存在未來？在空間方面說，存在於身心之內？抑存於身心之外？「從這三世的相續，業力的任持，作進一步的觀察時，這流動的生命觀，自然會覺到他的深奧難知，有

加以理論說明的必要」。於是部派學者殫精竭慮的，運用種種的思辨，以求建立此一輪廻說。儘管各派所提出的理論有所不同，但其內在亦有一共同的思想，就是從外形的無限差別中，推論出其內在的貫通前後的統一性，使輪廻說得以鞏固的建立起來，令諸一般人們確信生死是相續不斷的。

佛法是以有情爲本說明世間的種種現象，而爲世間之本的有情，爲惑、業、苦三的緣起鈎鎖，卽由惑而造業，由業招感苦果，苦果再起惑造業，如是一個鈎鎖一個，形成如環之無端的輪廻不息。惑、業、苦三的緣起鈎鎖，表現有情的生命現象，其間沒有恆常不變的實在自我，如誰主張有這麼一個實在自我，佛法總是不客氣的予以有力的破斥，絕對不容許有這觀念存在，因爲緣起法是才生卽滅的，那裏可說有個實在自我存於其間？特別是經部學者，對當時印度思想界，凡是主張有常住思想的學派，都給予迎頭痛擊，令其說不得成立。

佛弟子不承認有常住自我，外人因而問道：「你們不承認有恆常自我，但承不承認有生死輪廻？承認有生死輪廻而不承認實在自我，你的生死輪廻如何建立」？這是外道及一般人常提出來問的問題。站在佛法的立場看，生命好像是股洪流，一個生命

接著一個生命，猶如水流的相續不斷，所以生死輪廻說，爲佛子所絕對承認的。於此一生又一生中，如何發現其一貫性，確是極爲必要的。好像一顆顆零散的珠子，用一根線把它穿起來，才不會中斷而散失。當知個別的獨立生命，亦要前後使之貫穿起來，才會不致中斷的延續下去，形成生命的狂流！

要於生命洪流中發現其一貫性，先要知道作爲生命洪流的要素是什麽。佛說有情生命是依名色、或五蘊、或六處、或六界而有，不管怎麽說，總不出色心二大要素，亦卽是依精神物質組合而爲有情生命自體，既不偏於物質，亦不偏於精神，唯有精神與物質的組合，才能構成活潑潑的生命。於此活潑潑的生命，又以情識爲其核心，有情之所以名爲有情，卽是因此而來。因爲生命內在有了核心的情識，始成爲一個有感覺了知的生命。所以佛法所說的有情爲本，不特顯示出有情生命的現象，亦否認了唯物者以物爲本，或否認了唯心者以心爲本。

二　有部系的輪廻說

有部系的學者，怎樣說明生命的前後相續，這是首先應該予以論說的。有部學者

依有執受的蘊、處、界和合相續，施設有情，並且以之建立業果前後的移轉。意於和合的生命體中，有個執受體，執受著生命自體，生命才有覺受認識，若無執受卽無覺了認識。如生命外在的山河大地等，是沒有執受的，自不會看成自己的生命。可是生命內在的一切物質，除了暫離肉體的毛髮指爪等，不感受苦樂等，其他色根與心互相共安危的，都是有執受，而有種種覺了和認識的，亦卽有關痛癢的。

蘊、處、界所組織成的生命，橫說是和合性，竪說是相續性，所以有情生命有和合相及相續相，於此義中安立有情，始能進一步的施設有情生死業果的前後移轉。從有部的基本思想說，諸法不外兩大方面，就是法體與作用。諸法各有其法體，雖說是很多的，但每一個法體，都各住其自性，而且恆恆時如此的，前面說的三世實有，法體常住，是卽顯示法體前後沒有變化，因諸法體恆常如此，永遠不變，一一法自體既然前後不變，現在不入過去，未來不到現在，要以法體建立前後生命移轉，自然是不可能的，因爲定要有變，才能前後移轉，建立生死輪廻。

諸法法體不能擔負這個任務，於法體上所生的法的作用，是否可擔負此從前生至後世的聯繫工作？據有部說，法的作用是刹那生滅的，生與滅，滅與生間，有著差別

距離，使其生前滅後無法銜接聯繫起來，從而證明一切諸法的作用，亦不能建立從前生到後世的生命移轉。在體用上都找不出一個可以前滅後生的，負此前後聯繫的任務，而生死輪迴是現實的存在，又不得不予以理論建立，否則的話，怎麼向信奉佛法者交代？於是他們不得不在體用之外，另立一法來擔負前後聯繫的任務，以證明生死輪迴確實不是虛說的。

依有部看，生滅作用是表現在五蘊和合上的，於此生滅五蘊中，彼此和合相續不斷。五蘊和合是約現在說，前後相續是約過未五蘊說，如現在五蘊與過去五蘊，或現在五蘊與未來五蘊，前後相似相續不斷，於此作用上建立假名我，依此假名我，建立業果的前後聯繫，亦即依於假名我的和合相續，說「有世俗（假名）補特伽羅，說有移轉」。只要承認和合相續五蘊作用上有假我存在，從前生至後世的轉移，就會不成問題，因果業報的輪迴說，也就建立起來。是以有部系的生死輪迴說，由世俗補特伽羅所擔負的，所以生命前後移轉不成問題。

有部的假名我，建立現在五蘊相互間的聯繫，與未來過去相似相續的關係上，因而生命的前後延續不斷，一個生命接著一個生命，就如海水一個波浪又一波浪的向前

推動，雖說前波與後波有著不同，但於岸上靜觀時，總好像只有一個波浪，實際後浪推前浪的迅速起伏不已，當知無始來的生命相續，一個接著一個，雖亦前後生命不同，但在其間隱約有個東西把它貫穿起來，輪廻之說始得建立。若生命流中前後不能連接延續，以佛法的立場講，就會走上斷滅之路，那裏還能建立生死輪廻？所以有部特以世俗補特伽羅的假名我，建立他的生死輪廻之說。

三　犢子系的輪廻說

犢子系的學者，對生死輪廻的看法，與有部的思想大同小異，同樣要個主體才能建立。以犢子的整個思想說，主要的是建立五藏說。五藏，過去法藏、現在法藏、未來法藏、無爲法藏、不可說法藏。前三法藏是有爲，無爲法藏屬無爲，不可說法藏，既不可說爲有爲，亦不可說爲無爲，而只可以說爲非卽蘊非離蘊我。前四法藏的思想，與有部大體是一樣的，所不同的，就是多說了一個不可說法藏，亦卽他們所說的不可說我，這在學派中，認爲是個突出的思想，值得我們予以特別注意的。

犢子系的五藏思想，在俱舍論、唯識述記、唯識義燈等書，皆有談到。俱舍論疏

的著者法寶，認爲此五法藏說，不是犢子系學者的首創，而是從大般若經所說的五種法海而來。如俱舍論疏第二十九卷說：「此五法藏同大般若五種法海，謂三世，無爲及不可說。不可說者是勝義諦。犢子部不染邪智，謂勝義諦是其我體，不同外道染汚邪智執有實我，是我見攝」。這顯示了法寶對不可說我的看法，與華嚴玄談的著者清涼，評主不可說我的爲「附佛法外道」，奉行佛法的，不同外道具有邪智而執有個顯然的不同。因犢子系的學者，畢竟是實在自我！

五法藏說從般若經來，不是妄想臆測的，而是有實憑證的。如大般若經第四百九十卷說：「又住此六波羅密多，三乘聖衆得度五種所知彼岸。何等爲五？一者過去，二者未來，三者現在，四者無爲，五者不可說。是故菩薩定應圓滿布施等六波羅密多」。本此，犢子系的五法藏思想，直接從般若經的五種法海思想而來，可說無所懷疑。不過般若經所說的不可說，到了犢子阿毘曇時，則轉化爲「非卽非離蘊我」的思想而已。我們不但不可一味的把他視爲附佛法的外道，而且由於不可說藏近乎大乘如來藏說，應說他的這一思想，是大乘如來藏思想的先驅。

日僧學者普寂在所著的「五教章衍秘鈔」第三卷裏有這樣的一段話說：「玄談以

犢子部爲附佛法外道，是依摩訶止觀第十等而言，此是傳有部學者之誣言……第五不可說藏，彷彿乎大乘如來藏，正量部亦同此計，又經部一師立勝義補特伽羅，亦似此計。五天之間，相似此宗者頗多，豈皆附佛法外道耶？後代有部學人，爲黨自宗，動作無根之謗，大誤於人！如誹謗大士大天，不可不辨」！不論怎麼講，犢子系的我觀，與凡夫所執的我及外道所執的我，絕對是有所不同的，如將他看成爲附佛法外道，其評未免過於苛酷，實不值得今日我人之所信受！

無我論爲佛法的根本思想，佛在大小乘的一切經中，都爲吾人開示無我的眞理，正因要顯示無有實在自我，所以對諸凡夫外道所妄執的「卽蘊我」與「離蘊我」，總是毫不留情的予以破斥。佛教是主無我的宗教，亦可說是於此奠下始基。後代佛教學者的思想，儘管有著多樣的不同，但承認無我，彼此的思想，却是一致的。可是犢子系的學者認爲：佛陀宣說無我而排斥凡外所執的實有自我，自是無可置疑的，爲佛子者應當接受。但從另一角度來說，所謂「非卽非離蘊我」，又有什麼不可？在，現我說有「非卽非離蘊我」，佛陀從也沒有否認它的存

犢子系所建立的不可說我，異部宗輪論曾這樣說：「其犢子部本宗同義，謂補特

伽羅非卽蘊離蘊，依蘊處界假施設名」。原來在印度思想界說我，大體有卽蘊我與離蘊我的兩種，而此均曾受到佛陀的痛加破斥，認爲卽蘊我與離蘊我，都是根本不存在的，如以爲它是有，不過是凡外的妄計。因此犢子學者，說補特伽羅，不可說是卽蘊，亦不可說是離蘊，而是非卽蘊非離蘊，只是依蘊處界假安立我名。而此「依蘊處界假施設名」，正是說的不可說我，不如有的人以爲在假名的補特伽羅外，別有一個不可說我，這是我們所不可不正確了知的。

犢子學者建立非卽非離蘊的不可說我，目的還是爲了建立生死輪廻，假定沒有這個非卽非離蘊的不可說我，生死輪廻卽失去其主體，那裏能夠建立得起來？如所說的卽蘊我，是絕對不可建立生死輪廻的，因爲蘊是無常生滅的，不但佛弟子是這樣的看法，印度各學派思想，亦認爲蘊是生滅無常的，如認爲蘊就是我，我卽隨五蘊的生滅而生滅，那裏還能建立生死輪廻？如所說的離蘊我，於五蘊外而獨立，我卽成爲恆常不變的，恆常不變的我，沒有受苦受樂的可能，可是生命於生死輪廻中，時而受苦，時而受樂，怎能以此離蘊的常住自我建立生死輪廻？

在生死輪轉中的衆生，事實苦樂兼有的，所以以卽蘊的無常我或離蘊的恆常我，

皆不能建立生死輪廻，必需要有一個非有爲非無爲的不可說我，始能持續吾人現在及未來永遠的生命。異部宗輪論犢子部本宗同義說：「諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉」。俱舍論破我品中亦說：「若定無有補特伽羅，爲說阿誰流轉生死」？這都是犢子學者强調非有補特伽羅不可的論說，如果沒有這個不可說的補特伽羅，負起從前生到後世的聯繫任務，他們認爲更無一法可勝此任，因此犢子學者建立不可說我的第一用意，就是成立生死輪廻之說。

犢子系的學者所以非建立這不可說我爲輪廻主體，因在他的思想觀察起來，有情的生命是色心的組合，而在色心兩法上面加以推論，不難發現生命界的一切精神活動，無不是刹那生滅無常的，而這生滅無常的心心所法，不如有部說有前後連接的功用，自沒有資格擔任從前生到後世的任務。至於生命體上的物質現象，雖承認它有短時間暫住的可能，如人活到五十歲，其生命肉體就暫住五十年，但畢竟仍然是生滅無常的，到最後還是隨一期生命的結束而結束，並不能永恆的存在，自亦不能勝任從前生到後世的任務。組成生命的色心，既皆不能如此，然則怎辦？

犢子系的學者認爲在色心之外，必須在五蘊的內在，找到一個統一性的東西，以

使生命從前生轉至後世，而這內在的統一性，不是別的什麼，就是犢子所說的不可說我，以之作爲生死輪廻的主體，如果內在沒有這麼一個不可說我，要想建立生死輪廻自是不可能的。不特如此，在生死流轉不息中，如果沒有不可說我這一法，作爲業力保持的又是什麼？吾人所造的各種業力，假使沒有保持的地方，勢必散失無餘，又怎麼由業力的推動，招感未來生死的果報？生死輪廻又怎麼能夠建立？所以不論從那個角度說，爲輪廻轉生之主體的不可說我，絕對不可缺少！

犢子系學者所建立的不可說我，不單純的爲輪廻轉生的主體，就是吾人的記憶保持，亦是由於它的關係。如吾人所經驗過的事情，經過一個相當時期以後，或還清晰的記得，或還彷彿的記得，當知這都由於不可說我的關係，如果沒有不可說我的保持，吾人經驗過的事情，後來決不可能會再記憶起來。不特如此，就是離生死的繫縛而得涅槃的解脫，其間如果沒有一個聯繫者，由繫縛到解脫是絕對不可能的。唯有依於非卽蘊離蘊補特伽羅，才能完成由凡夫的繫縛到聖者解脫的工作。

這樣說來，犢子系所說的不可說我，不特與如來藏的思想相似，與阿賴耶識的思

想亦相近的。我們不能不說他含有大乘思想的質素，雖則如此，畢竟還不是成熟的大乘思想，只不過大乘思想的前驅！至其所立非卽蘊離蘊我，與凡外的我執，固然有其實質的不同，但仍有其我的實體觀，亦是不容否認的事實。所以對他所說的不可說我，一味予以貶抑，固然是錯誤的，過分抬高其價，亦同樣要不得。在佛教思想的發展中，他能提出非卽蘊離蘊我來，作爲輪廻的主體，不能不說他的思想一大進步，因而對其我論，應當承認有它存在的價值！

四　經部系的輪廻說

經部與犢子同樣是從一切有部分出來的學派，其時約在佛滅四百年左右。但據南傳佛教說，則是佛滅二百年時從有部分出。南北兩傳，在時間方面，是有出入的。不過從時代人物看，最先成立經部的學者，爲阿輸迦王後的人，因而南傳二百年之說，應是較爲接近歷史事實，四百年說，在時間上，似乎太長了些。經部本身先後亦發生多種派別，如所說的本計末計不同，是最有力的明證。現在我們不能一一的敍說，只好就其本計，亦卽是說轉部，略觀他是怎樣建立輪廻說的。

異部宗輪論說：「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名」。這是顯示經部亦得名爲說轉部的所以。其所說的從前世轉至後世的諸蘊究是指的什麼，不特異部宗輪論中無明文交代，就是所有的小乘論典中，亦沒有明白的指出諸蘊之爲何。窺基大師在宗輪論述記裏，雖說諸蘊是實法我，而此實法我，學者之間又有不同的看法，或有指爲我的實體，或有指爲種子，仍然使人無法明確知道爲何。到了近代印順論師，對這作深入的研究，始爲吾人理出一個頭緒來，讓我們正確的了解到所謂移轉的諸蘊，要與根邊蘊及一味蘊連繫起來看，才能恰到好處的有所體認。

窺基大師將一味蘊，解說爲曾不間斷的細意識，亦即看做微細的心心所法，除了色法的色蘊，其餘的四蘊無不包含在內，而且他從無始以來，一直都是這樣展轉和合而轉的，因而也就成爲生死的根本，有了這個一味相續的根本，生滅間斷依之而起的五蘊，於是在生死中流轉不息。一味蘊與根邊蘊之間，有著極爲密切而不可分割的關係，就是有了一味蘊，才會有根本蘊。如宗輪論述記說：「一味者，即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷。此具四蘊……根謂向前細意識住，生死根本，故說爲根。因此根故，有五蘊起」。

但是這種解釋，不能令人滿意，因與論文說的「諸蘊從前世轉至後世」，不無不圓滿的地方。當知諸蘊必然是指色受想行識五蘊，怎可除去色蘊不說，專從心心所法的四蘊解釋？印順論師在唯識學探源中說：「我們應當另求解釋。大毘婆沙論十一卷中，曾敍述到不明部派的二蘊說。把他對照的研究起來，覺得這與經量本計（說轉）的二蘊說，完全一致。以婆沙的二蘊說，解釋說轉部的諸蘊移轉，是再好也沒有了」。雖婆沙論未明顯的、肯定的指出那一部派，但其二蘊說所有的含義，我們不妨說與經部思想吻合，現在特爲引來一說。

大毘婆沙論卷第十一說：「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，而共和合成一有情，如是可能憶本所作。以作用蘊所作事，根本蘊能憶故。若不爾者，何緣能憶本所作事」？此二蘊說，不用說，根本蘊是相續不斷而永恆的，作用蘊是前後生滅變化無常。執此二蘊的學者，明其義，當然是一常一無常。一爲法體，一爲作用，二者不同，但彼此和合可得成立有情，缺少任何一方面，有情生命自體卽不能成，必須二者的密切配合，有根本蘊無作用蘊固不可，有作用蘊沒根本蘊也不成。

生命果報體出現到這世間，做這做那的各項事業，當然是作用蘊的任務，但不論做過什麼事情，經過很長久的一段時間，還能明晰的記憶，不能不說是根本蘊的功能。如果沒有根本蘊，我們所曾做過的一切，就無法能夠憶念不忘。這雖說到記憶的保持，沒有說到業果的相續，但仍不妨說根本蘊爲生死輪廻的主體，因記憶保持與業果相續，實在有著共同的意趣，就是能夠保持記憶不失，必然也就可以保持業力不失，由不失的業力推動，生命果報就可相續不斷的滾滾而來。是以論中雖未說到它作爲輪廻的主體，但我們不能不說它負有此一特殊任務！

婆沙論中所敍說的根本、作用二蘊，是從體用差別的觀點上而建立的，卽恆住自性的五蘊本體爲根本蘊，生滅作用的五蘊現象爲作用蘊。如與有部所說的法體與作用對觀起來，其意義相去不遠。「但有部，關於業果相續與記憶作用，純粹建立在生滅作用的相似相續上；二蘊說者，却把他建立在諸法的本體上……說轉部，主張有常住的一味的根本微細五蘊，所以有移轉。依法體恆存的見地，從前所作的，現在還可以記憶；自作自受，也就可以建立。一味的根本蘊，是諸法的自體，是三世的一如，是常住自性，這在有部也可以許可的，只是不許在法體上建立記憶等罷了」。

經部還有一個重要思想，就是說有勝義補特伽羅。關於勝義補特伽羅的建立，印順論師印度之佛教說：「經量部之本計，立法體常住之一味蘊，作用生滅之根本蘊，即此二者之和合，說有勝義補特伽羅，依此可說有移轉，與犢子部同」。勝義兩字，在小乘學派中，常當作眞實義看，或作實有義解，換言之，即是實有補特伽羅，對有部所說世俗補特伽羅而言，所以經部與有部思想，在這裏有著很大出入。有部認爲要依世俗補特伽羅才可說有移轉，經部則認爲要有勝義補特伽羅才可從前世轉至後世，成立生死輪廻。此與犢子所說不可說我，頗有相似之處。

經部說有勝義補特伽羅，有人認爲即是承認有眞實自我，假定眞的如此，那他雖從有部分出，但他思想的傾向，既不屬於有部，亦不屬於犢子，而是兩者的折衷，亦即取二部的合理思想，建立自己的理論，對於二部的不合理說，則不客氣的加以批判。不過諸行無常、諸法無我說，爲佛法的中心思想之所在，任何違反如來所說無常無我的眞理，是即難以承認其爲純正佛法，所以經部說的勝義補特伽羅，若果眞的執爲眞實自我，那我們對他所說的思想理論，不得不作有保留的看待，雖他們自以爲不如外道所說的眞實常住之我。

以正確的佛法說：凡是無常的就不是眞實我，說爲眞實我的就不是無常，此二思想是無法調和的。經部所以建立非刹那無常的勝義補特伽羅，其最大目的，還是爲了生命的前後一貫。吾人在生死中輪轉不息，假定承認作業受報之間，有其前後因果間的聯繫，那就不能不承認有個眞實我，否則業果中斷，生死輪廻就無法建立。所以經部學者，在一味蘊與根本蘊的和合上，說有勝義補特伽羅，無非要在刹那生滅的諸行中，解決那從前生轉到後世的一個重大問題。如將它與外道所說的神我看成是一樣，自不是經部學者所能承認的。

五　大衆系的輪廻說

大衆系在學派中，可說是富有自由思想的一個派系，在佛教思想的開展上，確實有其偉大突出的一面，很多大乘佛教的思想，都在他的學說中萌芽，因而說他爲大乘佛教的推動者，亦不爲過。如他主張心性本淨說，在婆沙論的卷第二十七及成唯識論的卷第二，雖把它視爲分別論者的學說，而實大衆與分別說者，皆主心性本淨說的，且這心性本淨說，爲後代起信論眞如緣起思想的先驅，當然值得吾人重視的，但此說

來話長，暫且不去論說，姑且看看他是怎樣建立生死輪廻說。

大衆系是主一心相續的部派，因而業果相續也就建立在心法上，卽在心心所法前後無常演化中，發現此心的相續性，於是依之建立生死輪廻。婆沙卷第十九，提到大衆部的主張說：「惟心心所有異熟因及異熟果」。是以在大衆部的思想體系中，絕對不承認無心的有情，假定有人容許無心有情的存在，那就等於容有無業無果的有情，像這樣的有情，其存在是很難想像的。衆生的生命自體是異熟果報，由異熟因所招感而來，假定沒有一心相續，異熟因及異熟果皆不可得，而異熟因及異熟果，皆依心心所法而有，所以就把一切皆歸納於心。

不論那個有情都是有心的這一論說，不特大衆系的學者這樣說，就是分別說系及經量部的學者亦這樣主張。婆沙百五十二卷說：「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。婆沙雖明說是譬喻論者及分別說者，而實這是三系共有的觀點。特別是無色界有色，可說是大衆系的特有教義。如大衆部依於增一阿含第十八所說「舍利弗滅度時，欲、色、無色天共墮淚，如春細雨」的經文，證明無色界尙有業果的細色。還有「緣起偏三界，心色不相離」的聖教，更加堅定的認爲無色有情是有色的。至佛說有

無色界這個名稱，不過顯示沒有像欲、色界的粗色而已！

至於沒有無心的有情，因爲佛曾常說無想定與滅盡定爲二無心定。不論是外道所修的無想定，或佛法聖者所修的滅盡定，當他們將定修成時，六識的心心所，皆停止其活動，於是有的學者，就以爲定中眞的沒有心識作用，殊不知定中有情，還有微細心存在的，定中有情，假定沒有微細心識，在負執持生命的任務，試問入定的有情，爲活人抑死人？設若認爲還是活人，就不能說定中無心，假定認爲定中無心，無異承認有情無心，果眞認有無心有情，等於承認無因無果，於聖教中是說不通的，所以大衆系依心心所建立有情，亦依之建立生死輪廻。

大衆系不但依心心法建立有情，並建立爲六識生起所依的根本識。講到根本識，一般人很易想起大乘唯識學，因爲唯識學上唱說根本識的。如唯識三十頌說：「依止根本識，五識隨緣現」。所以很多人以爲根本識是唯識家所獨有的，殊不知這個想法錯了！第一個用根本識這名詞的，是小乘大衆部，而且認爲這是離六識而別立的。原始佛教只說六識，初期學派思想，亦只說有六識，這可說是六識論的時期。但學派思想在不斷發展中，慢慢覺得六識論，不夠說明生死流轉的活動，於是走上七心論的思

想，大衆系的根本識，亦是在這發展過程中所創立的。

大衆系創立根本識，其重心雖在說明心理活動的泉源，但亦說明生死輪廻的根本。到了大乘唯識時代，就老實的將根本識視爲阿賴耶識。如無著的攝大乘論說：「於大衆部阿笈摩中，亦以異門密意說此爲根本識，如樹依根」。還有大衆末系所說心徧於身的細心，爲根身的執受者，才使我們有所感覺，假定其心不再執受，生命就要立刻崩潰。如是徧依於身的細心，不但是一切感覺的來源，且亦是生命延續的連繫者。唯識說賴耶爲根身的執持者，爲生死輪廻的主體者，不就是與這有著相同的意趣嗎？所以我們敢說唯識學上的賴耶說，由大衆系的根本識而來。

六　分別說的輪廻說

分別說系與大衆系一樣的是爲一心相續論者，在前大衆系的輪廻說中，只是略爲提到，現在酌加說明。婆沙二卷說：「有執但有一心，如說一心相續論者，彼作是說……聖道未現在前，煩惱未斷，故心有隨眠。聖道現前，煩惱斷故，心無隨眠。此心雖有隨眠無隨眠時異，而性是一」。依此來說，可知所謂一心，不論是在染位或淨位

，都是前後相續的。如聖道與煩惱本是敵體相反互不並存的，所以煩惱力雄厚時，聖道就不可能現前，一旦聖道力雄厚時，煩惱就被抑制或摧毀，不能再繼續活動。

雖則此消彼長，彼消此長的有所不同，但此內在的心性却是前後一致的，不論有無煩惱，都是此一心性，成實論中將這稱爲覺性。如鏡子在塵封時及抹去塵垢時，雖然前後不同，而爲鏡子則一。又如衣服在有垢時與洗浣後，看來當然是不同的，但實同爲一件衣服。相續中的心念，雖有煩惱垢與離煩惱垢時不同，而其心性是同一的。婆沙只說是「有執」，並未明確的指出是那一部派，但據所說一心相續義看，我們可以推定是屬分別論者的思想，大衆系當然亦屬這一立場，因爲他們都說內在的心性是一，不可說有前後不同的。

婆沙卷第十一又有這樣的說：「有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一。如是可能憶本所作，以前後位覺體一故，前位所作後位能憶」。吾人心念，從前後看，前念固然不是後念，從作用看，前念同樣不是後念，但從體性觀察，前後同一覺性，於是被稱爲一覺論者。論中雖也只以有執來說，沒有明白的交代是何學派，但從他的論點來分析，實在就是一心相續論者

，因爲他們同是從一心上而立論的，所以這是分別論者的思想，沒有什麼可疑惑的。如印證成實論所說的覺性，是就更加明白。

一心相續論者依心心所而立有情，認爲心有時善有時惡，善惡固然差別不同，但心的能覺了性，是同一無差別的。再如有漏是雜染的，無漏是清淨的，從相貌上觀察顯然有很大分別，但能知能覺了的心性，則是一貫無差別的。還有，此心有時透過眼根發爲眼識，透過耳根發爲耳識，乃至透過意根發爲意識，此眼等六識，於相用上觀察，自亦各各差別，但內在的覺了性無別，在這意義上立爲一心相續。假定沒有這個相續的一心於中連貫，不特前後的善惡心、漏無漏、感知的六識會有間斷，就是生命生存恐亦成爲嚴重問題，此相續一心豈可忽視？

不論是一心論、一覺論，乃至一心相續論，雖名稱不同，而思想則一。其之所以產生這樣的思想，是從心心所法的無常演化中，發現其常一的覺了性，有了這個常一的覺了性，生死輪廻才能建立起來，否則的話，生死輪廻的建立，就成爲一大問題。關於這點，成實論第五卷，曾說到一心論者建立一心的用意：「又無我故，應心起業，以心是一，能起諸業還自受報。心死、心生、心縛、心解，本所更用，心能憶念，

故知心一。又以心是一，故能修集。又佛法無我，以心一故，名衆生相」。分別論者爲什麼建立此常一覺了性，不是很明顯的表達出來？

當知諸法無我是佛法的根本論題，凡爲佛弟子都不能否認的，雖說生命是無我的，但身心發生種種行爲活動，亦是不可否認的事實。問題就在這裏：爲什麼會有行爲活動的發生？因我是不可得的。不錯，我是不可得的，由我造業自不可能，但內在的同一心，能造各式各樣的業，業既由心而造的，將來亦由心感報，本於這一思想，所以分別論者，認爲佛說自作自受的因果律，是可建立起來的。心造善業就感樂果，心造惡業就感苦果，善惡苦樂無不從心來的，而且行善是這個心，作惡亦這個心，心是前後同一的，沒有差別可說。

人出現到這世間，不論活得怎樣久，最後總歸要死的，死亦不過是心死而已。生命結束不是沒有，還要繼續的去受生，生亦不過是心生而已。所不同的，死是心最後離開這個軀體，生是心最初來到母胎受生。後代大乘唯識說的「去後來先作主公」，亦是這個意思。生死現象有所不同，生死之心是一非二。於有情崗位說，有種種煩惱繫縛，繫縛的是此心，依佛法修學逐步而得解脫，解脫的亦此心。心死心生，明白的

指出生死輪廻的主體；心縛心解，明白的指出心爲縛解的連繫者，而這都是內在的常一覺了之心，不是別法可以做得到的。

一心相續論者建立生死輪廻與縛解連繫，從他所主張的心性本淨亦可看出。婆沙卷第二十七敍說他的意見說：「分別論者彼說心性本淨，客塵煩惱所染汚故，相不清淨」。衆生的心性原本是清淨的，凡夫位上所以一切雜染不淨，由於客塵煩惱之所染汚。從外相看，似乎是不清淨的，但內在的覺了性，並不受它的影響，仍保持它的清淨。如依佛法的修行，漸漸將塵刮垢磨光，本淨心性自然顯現。分別說者認爲前後相續的一心，不但是生死縛解的連繫者，而且必須本來清淨，才能轉染還淨，從有漏至無漏，否則雖一心亦無用，可見他的思想，自有他的特色。

北傳佛教所說的分別說系，就是南傳佛教所說的上座部，亦名爲紅衣部，或名赤銅鍱部。在他的思想中，不特如上說爲一心相續，而且從六識流中進一步的探究，發現心識活動的內在，還有一個爲意識所依的微細心識在，他們稱爲有分識。這個有分識，不但爲粗顯心識的所依，而且亦是促成衆生於生死海中流轉不息的主要因素，換句話說，亦即生死輪廻的主體。因這內在的微細有分識，從過去至現在，由現在到未

來，一直都是前後不斷的相續如流，正因它的從不間斷，所以成爲生死輪廻的主體，假定沒有有分識，生死輪廻就不可能。

此有分識的安立，是從分別者建立九心輪而來。成唯識論樞要卷下說：「上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、反緣，九、有分」。從第一有分到最後有分，實則只有八心，但因有分說了兩次，成爲循環式的狀態，所以就構成九心輪義。以此，固然可以說明完整心識活動的系統，亦卽由六識論而進至七心論，但因有分識的終而復始，所以也就形成生死輪轉的主體之心。不但受生是由它最初來的，就是生命結束亦歸結到有分識。有人將有分解說三有之因，其故也就在此。

七 結 論

關於生死輪廻的建立，各部派的學者，爲了佛法宏揚，沒有不從事的。因爲輪廻之說，假定立不起來，那你所宏佛法，是否契合教義，是就成爲問題。雖說生死輪廻說，不容易講給人聽，但必須要爲人講。一個佛法的宏揚者，不爲人說生死輪廻，將

是不可思議的事！要知修學佛法的最大目的，就是爲解決生死大事，而生死所以成爲大事，並且必須予以解決者，就因生死不只是現生的一回事，而是亙三世而不息的，並且由於生死的輪廻，才有無邊苦痛的來襲，怎能不建立有力理論將之說明？

上來雖從各重要部派，建立他們的生死輪廻說，但其他的部派學者，亦曾運用他們思想，論說這個重要問題，自有他們理論根據。不管各部派用怎樣善巧，闡述這個生死輪廻大事，並且極苦心的提出論據，若與佛陀所說諸法無我的根本思想相違，能否如他們所想像的，建立生死輪廻說，自然不無疑問。生死是世間的事實，誰也無法予以否認，但這生死現象，是如環無端的緣起，作業受報都是緣起如幻的，不能找出一個實有的東西，作爲生死輪廻的主體。要知佛法徹底主張無我的，唯無我，方會生死流轉，唯無我，才得生死解脫，這是佛法者所不可或忘的！

部派時代的無爲觀

一 緒 說

佛法所說的問題，雖則是很多的，但扼要的歸納起來，實不外於現象界與理體界的兩類。現象界，佛法說爲有爲的事相，理體界，佛法說爲無爲的理性。從一般思想說，現象與理體，有著密切而不可分離的關係。離現象不能顯示諸法的理體，離理體不能說明諸法的事相。依佛法教理說，有爲與無爲，同樣是有著相互關係的。不生滅的無爲，是生滅有爲的理性，離了生滅的有爲，卽無不生滅的無爲可得，生滅不居的有爲，是不生滅的無爲現象，離了不生滅的無爲，卽無法說明生滅的有爲。

在未說明學派對有爲無爲有怎樣不同的看法前，先對這兩個術語，作一簡單的解釋。所謂有爲，就是有所作爲的意思。經中說爲：「有所造作，名爲有爲」。印順論師在中觀論講記中說：「心念惑染相應，構成雜染，從惑起業，就生起一切有爲法，

有爲法就是惑業所爲的」。試觀所有存在的有爲法，不論是精神的，不論是物質的，不論是色心之所派生的，無不是有因有緣而現起的，亦卽各各有所造作而成的，於一切有爲法中，決無一個有爲法是不藉造作而成的，所以有爲法的定義卽是造作。

惑業所爲或因緣所作的有爲法，究有什麼形態使人知道它是有爲？當然有的，這就是通常說的三有爲相。首先要知的，就是諸有爲法，必然是無常的，亦卽具有生滅形態的。經中雖每說「有爲有三有爲相，是處中而說，有時簡單的說爲生滅二相，有時詳細的說爲生住異滅四相，不論是說三有爲相，二有爲相，四有爲相，有著怎樣詳略的不同，而其顯示有爲法的無常演化則一。諸有爲法在作用上，所以有它不同的演化階段，可說完全是由有爲諸相推動所致。

這麼說來，我們要想認識有爲法，並不是件怎樣的難事，只要發現萬有諸法的變化形態，不論是量的漸變或質的突變，那你就可知道這是有爲法。如以現在的話說，一切變動不居的現象，物理的也好，生理的也好，心理的也好，都屬於有爲法的範圍之內。

無爲是有爲的理性，亦卽不生不滅的寂滅性，當然不需什麼條件而生起的，亦卽

是無因無緣無所造作的。集論說：「無生住異滅是無爲」，正是此意。智論說：「不取相是無爲」；般若燈論說：「無爲者，是無分別義」。是都顯示無爲有異於有爲。

再就有爲無爲對照來看，我們可以這樣說：依於因緣所成的、屬於世間的、暫有的、無常的、動態的，是有爲法；不依因緣而有的、無所依賴的、超越的、常有的、永恆的、靜態的，是無爲法。若就凡聖的認識說，亦可作這樣的講：「凡夫以虛妄分別心所了知的生滅流動的因緣法，是有爲；聖者以殊勝微妙智所了知的寂滅無生的空性，是無爲」。

有爲無爲是佛說法的分類，而且是在哲學的立場分的，如果站在宗教的立場分，那就可以說爲有漏無漏。佛說法所以分爲有爲無爲，是在衆生現實上，指出虛妄分別的有爲法，是靠不住的，不能信任它，必須在這上面，離去虛妄分別，顯出那普遍恆常的眞實性，達到寂滅無爲，才可獲得解脫，完成學佛大事。

有爲無爲的分類以及它們之間的關係，已如上說。關於有爲，不是現在所要論述的論題，暫且不說。至於無爲，佛經中，只是指出它是本來如此不從因生的理體，換句話說，無爲只有一個，就是根本聖典所說的涅槃無爲或擇滅無爲，既未分別它的假

實，亦未說有多少無爲。後代佛弟子，從部派時代開始，大家對這論題，有了不同看法，而且從簡單到複雜化，亦卽各派學者，本於不生滅爲無爲的定義，說出多種不同的無爲，有的是大家所共同承認的，有的這派承認而爲別派所否認的，於是在學派思想中，就發生了激烈而不妥協的鬪爭！

所謂種種無爲，就是學派中所常講到的三種無爲及九種無爲，而九種無爲的說法，又有兩大派系的不同，對於學派思想有所認識的，大都是知道的。可是各派對這思想的分歧何在？爲什麼會有種種不同的無爲說？也許還有很多人不大了知。因此，現我依於學派的論典，對這略爲加以分析如下。

二　有部系的無爲說

在學派思想中，首先提出三無爲說的，是西北印的說一切有部。三無爲，就是擇滅無爲，非擇滅無爲，虛空無爲。在佛教文獻中，最初見到這三無爲名詞的，是舍利子說（或說摩訶拘稀羅作）的集異門足論，世友造的品類足論。因這兩部論，是記載三無爲名詞最早的論典。當學者發現這三無爲名詞時，可以想見其思想早已產生，原

因於十二處的法處裏也有說到，不過眞正提出這名詞的，是上述二論，而這二論，是有部主要論典的六足論中的兩種，所以原始的三無爲思想，肯定的是從有部開展起來的。於此三無爲說，除了虛空無爲，各派有不同的見解，擇滅與非擇滅二種無爲，是各派所一致承認的。

一、擇滅無爲：具足的說，應該叫做擇力所得滅，現簡單的稱爲擇滅。擇是智慧的別名，亦卽智慧的力用，意卽運用智慧的力用，於諸法上加以抉擇，看看那些是要除滅的，那些是要保留的，應保留的則保留，應除滅的則除滅，從除滅煩惱繫縛而得寂滅，名爲擇滅。如對四諦的抉擇，了知苦集二諦，是屬有爲有漏法，道諦是屬有爲無漏法，滅諦是屬無爲無漏法，從而滅除煩惱繫縛的有漏，證得不生不滅的寂滅無爲之體，名爲擇滅無爲。

在此有個問題需要提出來探究的，就是離煩惱繫縛而得到寂滅，這所得的究竟是一個寂滅，還是有很多寂滅？這在學派中，由於觀點不同，亦有很大諍論。順正理論說：「有作是言，諸可斷法，同一擇滅；對法者言，隨繫事別」。本此可知，對這問題，明顯的有兩派不同的看法。

有作是言，順正理論，沒有爲我們指出是那一學派，古德說是正量部的思想，如寶疏及神泰，就是這樣講的，當今印順論師，從理上去推測，認爲是大衆分別說系的主張。究竟是屬那一學派，現在姑且不去管它，但有這派是不成問題的。依於這派的說法，諸可斷法儘管是很多的，如所斷的百六十九個所斷法斷了，所得的寂滅只是八十八使見惑及八十一品思惑，但將這個一，眞理只有一個。假定斷一所斷法就得一個，絕對不可說有很多的。如現代人常說難使人信受。他們從這立場出發，堅決主寂滅眞理，則與眞理唯一的思想相衝突，很張「諸可斷法，同一擇滅」。

對法者言，這明顯的是指一切有部，因他們常自稱爲對法論師。依於有部學者的看法，剛剛與上相反，就是離繫所得的擇滅是衆多的。說得明白一點，離一個繫縛，就得一擇滅。所離的繫縛有多少，所得的擇滅亦那麼多。如所離的繫縛有無量無邊，那所得的擇滅亦無量無邊，不會缺少一個。他們採取這個說法，最大的理由，就是佛法行者修學聖道，目的在於斷惑證滅，假定擇滅只有一個，則在見道位上斷惑證滅，一切問題可謂已全解決，爲什麼還要繼續修道？修道的目的與功用又是爲的什麼？豈不是徒勞無功？由於擇滅是衆多的，見道位上所得的擇滅，只是屬於見道所有的，

要得修道位上的擇滅，就得繼續的修學聖道，而這聖道的修學，才有功用與意義。

如以四諦來說，誰都知道，每一諦下都有它所繫的煩惱，所以斷了苦諦下的煩惱時，只得苦諦下的擇滅，要得其餘三諦下的擇滅，還得再修聖道去斷除他們所繫的煩惱。假如擇滅只有一個，在斷苦諦下的煩惱而得苦諦下的擇滅時，亦應斷除其餘三諦所繫的煩惱而得其餘三諦下的擇滅。事實不是這樣的，不能不承認擇滅是衆多的，所以有部堅定的主張擇滅各各差別，其數無量的。由這可以看出：「有部學者，不但是有爲的多元實在論者，在無爲法上還是多元實在論者」，爲其思想的特色。

擇滅是多元或一元的兩大思想流的對立，在學派中似乎沒有調和的餘地，就是一元論者不承認多元論者的說法，而多元論者亦不容許一元論者的存在。其實這兩種說法，不是絕對不能會通的。如廣大的虛空，雖是一味無差別的，但隨器皿的不同，而有不同的虛空相。如器皿是方的，就顯現爲方空，如器皿是圓的，就顯現爲圓空。虛空本身雖無差別，由於器皿不同，不妨有種種空相。擇滅，從究竟說雖是一個，隨繫事別不妨說有不同。這樣，就把一元與多元的兩派思想融會貫通起來，沒有說不過去的。如果執著任何一面，都有無法解決的難題。假使定執擇滅是多元的，到了行者眞

正證得擇滅涅槃，那裏還有什麼差別可得？當知眞理只有一個，若於此外另有一個眞理，是卽顯示其眞理的不究竟。假使定執擇滅是一元的，那就應該一解脫一切解脫，以後的修證是就成爲不必要的了。但從行者的修證過程看，修道位上的修學聖道，不可少的，所以非一。

其次所要論究的一個問題，就是離繫所得的擇滅，爲是有實自體的？抑是無實自體的？這在有部與經部，同樣發生思想上的論諍。實有論者的一切有部及犢子部，認爲擇滅無爲的自體，當下是有的。不過這不是凡夫所體認到的，而是聖者各別內證的境界，唯有到證悟的時候，方能直覺的體驗，而且唯有證悟的聖者內自體會，至於同證悟者之間，亦只彼此內心的默契，要用語言把它表達出來，那是絕對不可能的，所以說爲離言。雖是自體實有而離言，但亦不妨總相的方便假說。如說涅槃無爲，是超越時間性而常恆的，是遠離雜染而純善的，是泯除動亂而寂靜的，是斷除繫縛而自在的，當然不能用世間的語言來說明。

俱舍論第六卷對這曾有介紹說：「此法自性實有離言，唯諸聖者分別內證，而可方便總相說言：是常是善，別有實物名爲擇滅，亦名離繫」。寂滅無爲是有，而且是

常是善，是部派學者所一致承認的。如不承認有寂滅無爲，修學佛法還有什麼意義？但這是假是實，是就有了不同意見。印順論師說：「有部認爲實有，是說涅槃離繫，有漏法不生，不單是消極的不生，是另有擇滅無爲的實法，有力能使有漏法滅而不生」。

可是經部譬喻師，却不同意有部的意見，立本於常識法相不生的這一方面，主張擇滅是非實有的，亦卽不可說爲有實自體。順正理論對譬喻者的說法，曾作這樣的介紹：「煩惱畢竟不生，名爲涅槃」。據此可知譬喻者所說的無爲涅槃，完全是建立在煩惱不生的這點上的。什麼時候煩惱不生，什麼時候就得無爲涅槃，而所得的無爲涅槃，並不另有它的實體。這雖是建立在否定煩惱生死之事實上的，還沒有接觸到內在理性方面，但能主張擇滅非實有，不能不說他在思想方面，已經向前跨了一步！

二、非擇滅無爲：一切有爲法，從三世實有論的立場來看，它早已在未來中存在，從未來而至現在，任何一個有爲法，本都有生起的可能，可是，當它應該現起而不現起時，於是就得一非擇滅無爲。

擇滅與非擇滅的不同在於：擇滅無爲完全要靠智慧的抉擇力而得的，非擇滅無爲

的獲得，不須要用智慧的力量去抉擇，只是由於緣缺而不生起。如某法缺乏生起的因緣，應該在這時生的而不再生起，是爲非擇滅無爲。

舉例說：如桌上有花，芳香四溢，鼻根在嗅到香時，立刻就引起鼻識，當鼻識生起的同時，見色的眼識，聽聲的耳識，本亦可以生起的，由於這時鼻識專心一意的，著力於香塵境界的了別，因而，本可生起活動作用的眼耳二識，於此同一刹那當中，由於缺乏外緣不得生起，所以就在眼識不生時，得一非擇滅無爲。因爲無爲是不生義，眼識於可能生起的時間內不生，當然就得眼識不生的非擇滅無爲。

在此或有人會這樣說：由鼻識專注香塵的障礙，使得第一刹那的眼識不生，固然不錯，可是到了第二刹那，如果其障礙去除了，眼識豈不是還可以生起？爲什麼說是得一非擇滅無爲？要知一切有爲諸法，在時間上是念念生滅的，而且後念不是前念，其前念該生起的眼識，爲鼻識障礙不生以後，是就永遠不得再生起。至第二刹那眼識得以生起，固然沒有問題，亦是世間事實，但已不是第一刹那所應生起的那個眼識，所以得一非擇滅無爲。

同樣，假定眼識專心注意於色塵境界，使得鼻識在這個時候，該生而不得生的話

，則此一剎那的鼻識，是就永遠不再生起，於此永遠不生的條件下，得一鼻識非擇滅無爲。所以這不需用智慧抉擇，只要任何因緣條件缺乏，使它於此一剎那中不生起，就得一非擇滅無爲。

在前後念的短時間內，由於法的不生起，立一非擇滅無爲，這是根據什麼理論的？有部學者爲什麼强調有此非擇滅無爲？關於這，有部提出兩個理由來說明，認爲非有擇滅無爲不可。否則的話，有些理論是講不通的。

一、前五識只能緣現在境，不能緣過去及未來，即要境界明白現前，五識才可去緣，這是各派學者所一致承認的。既然如此，假定境界滅入過去，或者根本尚未現前，當然是無法去緣的。所以任何一識受了障礙，到了未來就永不生起。不生，不是無爲是什麼？但它不是智慧抉擇所得的，而是由於緣缺不生的，因而非別立一非擇滅無爲不可。

二、五識的生起，有主同時的，有主異時的。有部是不承認同時生起，而主張次第異時生起活動的。心識活動的作用非常迅速，迅速到凡夫不能測知，因此必須承認是前後異時而起。如是，當眼識生起注意色塵境時，鼻識在這一剎那間，自然不容生

起，即此鼻識不生，不得不立一非擇滅無爲。

可是問題又來了，就是在時間上說，？還是未來得？這在婆沙有很多不同的說不是過去或現在得。還有，擇滅與非擇滅漏法上離去煩惱繫縛得的，非擇滅無爲是這樣說：「擇滅於三世有漏法上得，非擇數量比較上，究竟誰多誰少，學者們從研有漏法上得的，有部既說隨繫事別，其數起來，有爲法多過有漏法，非擇滅無爲既如以四諦來說：苦集二諦是屬有爲有漏法，是超過有漏法的。得擇滅無爲，只可在可在苦集道三諦的有爲法上得，是以非擇

三、虛空無爲：擇滅與非擇滅二種無爲，自有部學者提出後，獲得各學派的一致承認。但這虛空無爲，雖亦是有部所倡說的，但很多學派並不同意這樣的無爲。有部

既提出了虛空無爲說，那他是怎樣的說明這無爲？俱舍論中對這有很好的交代說：「虛空以無礙爲性，由無礙故，色於中行」。無礙爲性的虛空無爲，是本自如此存在的，不同其他有爲諸法，必假種種因緣和合，而後才有該法的產生和存在。如所週知，色是有變礙的物質，可是現在我們所要問的，就是有變礙的色法，爲什麼能於空中不斷的生滅活動？有部說，卽因有這虛空無爲的無礙性的原故。楞嚴經中雖也說到「虛空無相不拒諸相發揮」，卽諸有形的東西，在虛空中任意發揮它們的性能，虛空是不會拒絕它們的，但這不是這兒所說的虛空無爲。虛空無爲，能容色法於空中生滅，與近人所說的「以太」意義相近，與哲學所說的「絕對空間」或「眞空」，亦有類似的地方，所以在部派佛教中，容有這個思想的存在。

不過，從根本佛教去看，阿含經中很難發現說到這一無爲法。根本聖典中說到空，如六界中的空界，還有空無邊處的空，是作爲竅穴來講的。俱舍論說：「空界謂竅穴」，卽此意思的透露。不論生命體上的各部竅穴，不論房屋門窗的種種竅穴，都是指的空界。有部學者對此，亦知在經典中找不到與虛空無爲相契合的證據，於是很巧妙的把虛空分爲有爲虛空與無爲虛空的兩種。普通所說的虛空，是眼所見，身所觸的

質礙體，屬於色法的一種，即所謂是空一顯色。虛空無爲，則是眼所不能見，身所不能觸的，雖然如此，但在萬有諸法之中，確有其無礙性的虛空存在。「它不是物質，而與物質不相礙；而且，沒有這虛空，物質就無法活動」。如此，有部在婆沙論中，以五義辨別有爲虛空與無爲虛空的差別，明顯的指出有爲虛空是色法，無爲虛空是非色法。現在按其次第，略爲說明如下：

一、是色非色的差別：如婆沙與俱舍說，空界是以光暗爲體的，即從光暗中顯出空界的存在，而光暗是顯色的兩種，證知這是屬於色法所攝。虛空但以無礙爲它的體性，無礙是即顯示它的沒有質礙，有質礙的是色法，無質礙的不是色法，證知這是屬於非色所攝。

二、有見無見的差別：以明暗爲體而一般所說的空界，如諸色法一樣，是人人所能見得到的。可是無礙性的虛空無爲，雖是確實存在的，但不是任何人的眼所能見的。

三、有對無對的差別：對即對礙，凡是有所見有所對待的，必然是色法，如五根所接觸的一切，無不是互相對礙的，眼見身觸的空界，是有對有礙的。如這空間既已

容納了這張桌子，其他物質性的東西，就不能同放在一個地方，證明是有對的。但若不受阻礙而放於此，是卽無礙無對，虛空無爲正是如此，所以不同於有所對礙的空界。

四、有漏無漏的差別：一般所說的空界是有漏的，因它不但爲煩惱之所緣，且隨順於煩惱，使煩惱的不斷增長；但以無礙爲性的虛空無爲，則是屬於無漏的，因它雖也是煩惱所緣的對象，可不隨順增長於煩惱。

五、有爲無爲的差別：光暗爲體的空界，是有生有滅的，是有所作爲的，說它屬於有爲，自然無人反對；無礙爲性的虛空，是本來如此的眞常性，根本沒有生滅的現象可得，當然是就屬於無爲法。

如上分別，有部認爲必要建立一個虛空無爲，假定沒有這個虛空無爲，那就有兩大困難不能解決：一、現實世間所有一切諸法的生滅活動，必然要在無礙爲性的虛空無爲中才有可能，絕對不是眼所見而有對礙性的空界可以讓它們如此生滅活動的。因此，假定我們承認萬有諸法確是不斷的在那裏生滅自由活動的，就得承認有一非對礙的虛空無爲存在不可，不然的話，就無法說明一切法生滅去來的自由活動。二、如承

認空界是色法，從色以變礙爲義來看，那它必然是向變壞的路上走的。常說：「虛空粉碎，大地平沉」。此可粉碎的虛空，就是指可變壞的色法說的。因諸有爲法，必歸壞滅的。但本來如此的眞常性的虛空無爲，是從不壞滅的，所以必須於色空之外另建立一虛空無爲，不然的話，不壞滅的空就無從說起。

有部學者雖從種種方面建立虛空無爲，但在學派中也有人不承認虛空是屬於無爲法，而把它看成是有爲法的一種。如論事十九品二章中介紹大衆系的案達羅四部執說：「空是行蘊所攝」。行蘊，是五蘊中的一蘊，五蘊都屬於有爲法，這是各派所一致承認的。俱舍論頌說：「蘊不攝無爲」。論文更說：「三無爲法不可說在色等蘊中，與色等義不相應故」。是卽明顯的表示了這個態度。現在案達羅學派，既將虛空攝在有爲行蘊中，證知他們是不承認虛空是不生滅的無爲性。還有北傳成實論中，亦曾引用他宗所說虛空是色處，清楚的否定虛空是無爲性。如該論第十六卷說：「經中不說無爲虛空相，但說有爲虛空相，所謂無色處名虛空」。佛弟子無論論說什麼，定要在聖教中找到根據，可是我們從如來聖教中去尋求，從未發現佛曾說過虛空無爲是怎樣的狀態，所見到的只是佛說的有爲虛空的自性。如經中明顯的說：「無色處名虛空」

。卽有物質的地方不是虛空，無物質的地方才是虛空。如果以此建立虛空無爲，這是他們所絕對難以接受的。不特成實論的所引他宗不承認虛空是無爲，就是與有部兄弟行的犢子系的學者，亦覺得說虛空是無爲不大妥，順正理論第十七卷，對這有所介紹說：「或應許此是有爲攝，如筏蹉子」。筏蹉子是犢子的梵名。許此的「此」字，是指虛空。意卽顯示犢子系的學者，承認這虛空屬有爲所攝，不得把它說爲無爲。而舍利弗阿毘曇，亦明白的主張虛空是有爲的。

虛空是有爲抑是無爲，如上分析，明顯有兩大派系：一派認爲虛空是有爲的，如南傳的案達羅四部及北傳的犢子系；一派認爲虛空是無爲的，經部譬喻及成實論者。不用說，這兩派的思想是對立的。不過在承認虛空是無爲的派系中，有部是多元實在論者，當然說它是實有自體的，而經部譬喻師及成實論師，却認爲虛空是無實自體的。如成實論十六說：「虛空名無法，但無色處名爲虛空」。這明顯的顯示了成實論主的自己主張。至於經部師的觀點，順正理論卷三有著這樣的介紹：「彼上座及餘一切譬喻部師咸作是說：虛空界者不離虛空，然彼虛空體非實有，故虛空體亦非實有」。非實有體的虛空，是否定了色法而顯示的，見既見不到，抓也抓不著

。如一張桌子放在這裏，這裏當然不是空，若把桌子搬開，當下就顯出了空。由取消物質性所顯出的空，空的實體自是不可得的。印順論師說：「虛空是色法的否定，顯出它的本來沒有，沒有的，不能說是有爲，故歸於無爲；這無爲是否定性的，不是眞實性的無爲」。

同樣是一虛空，由於觀點不同，首先是有爲無爲的對立，繼而無爲有無實體的辨別，彼此有著激烈的諍論，而且大家皆各認爲有其相當的理由，所以對這不同的異說，很難作一正確的結論。不過在理論上，雖各言之成理，實際都各有他們難以克服的問題在。

三　大衆系的無爲說

佛法思想在不斷發展中，無爲的思想亦在同樣的發展。自說一切有部三種無爲的思想出現後，各派學者對這問題不斷的加以研究，慢慢的覺得只說三種無爲不夠，於是有人就將無爲的數目予以增加。如大衆、分別說系及化地部，皆說有九種無爲。其間雖有部分的名詞不同，但於九無爲中同樣的承認有緣起支性無爲及聖道支性無爲的

兩種。緣起與聖道，在佛法中，向被認爲二大理性，是非常值得注意的兩大重要思想。

所謂聖道支性，就是八聖道支，凡佛教徒如能依八聖道，就可離一切的惑業雜染，而得生死的究竟解脫，所以經中稱爲古仙人道。這在雜阿含中，佛陀開示得很清楚：有次佛對諸比丘說：想起自己過去未成佛時，曾經一人獨自思惟觀察，探究人爲什麼會有生老病死？因而發現古仙人道。如人走入深山曠野中，本已迷失去路，可是披荆斬棘的一直向前走，終於發現寬濶而平坦的大道，循此大道再向前進，在此大道的盡頭，內有園林浴池、莊嚴瑰麗的王宮，並有異於一般的清涼快樂！

當知行於曠野的人代表佛，披荆斬棘，顯示佛在生死中東碰西撞，然後發現八正道，由此直向前去，進入涅槃之宮，享受涅槃宮中的種種自在快樂！不過這條正道，不是釋迦佛新開闢的，而是過去諸佛所共遊履的大道。過去諸佛皆循此大道進入涅槃宮中，我今亦循此道前進，於是獲得自覺，完成最高無上正覺。

如此說來，證知不論過現未來，不論修學大小乘法，都要循此古仙人道去行，始能達到自己所要達到的目的，是以知道此古仙人道，有其必然的理性在，亦卽有常住

不變的法則在，所以學者特別把它稱爲聖道支性無爲。

所謂緣起支性，就是十二緣起。這緣起法是有爲還是無爲，大衆分別說系說這是無爲。佛在經中所甚烈。如一般問題一樣，有部把這看成有爲，說的無爲定義是不生不滅，本此不生不滅的定義看，部派時代的學者，已建立起很多的無爲法。大衆系說緣起是無爲，亦卽是從這不生不滅的理性觀點出發的。因爲萬有諸法，在現象上儘管是千變萬化，但緣起的理性，必然是如此如此的。

緣起理性，有其必然的條理和不變的軌則性，不容有其絲毫紊亂的。如生緣老死，老死必然由生而來。這是一定的規律，是永恆不變的。不但釋迦佛不能改變它，卽使十方諸佛出世，亦不能違犯這不變的規律，所以它是不生不滅的永恆不變的眞理，是無爲法。以有情緣起說，其條理必然如此，誰也不能把佛說十二緣起法的次第，隨便加以前後顚倒，否則，不但顚倒因果事實，亦復違反因果法則。大衆系的學者看清這點，肯定說緣起是無爲。

婆沙二十三卷說：「有執緣起是無爲，如分別論者」。俱舍第九卷亦如此說。『其他如異部宗輪論說大衆、一說、說出世、鷄胤四部同計的九種無爲中有緣起支性無

爲；南傳謂化地部、東山住部皆計緣起是無爲』。可見這說法在學派思想中，强有力的被學者們到處宣說。

大衆分別說系等各學派，所以堅定的主張緣起是無爲法，是從緣起鈎鎖的道理來看的，如無明緣行等的十二緣起，就是一個個的相互鈎鎖著的，彼此之間有其前後必然性。如以無明爲因，必然引生行果，決不會引生其他，同樣，由行必引生識果，行識之間所發生的因果關係，有其必然而不容改變的法則在，任何人也沒有辦法可以改變它。

大衆分別說系等的學者，從這出發來加以推究探討，追問緣起法爲什麼定要如此？這必有其所以然的原因在，如不把這理由找出來，無明緣行等的十二因緣法，就無法予以肯定的說明，唯有找出其原因來，才能對這作決定無疑的解釋。經過一個時期的縝密思考，他們發現必然如此的原理，就是在緣起法的因果之間，有其常住不變的理則性在，循其理則性的軌道而行，無明必然生行，行必然生識，而且常常時恆恆時都是如此不變的。

依此可說緣起是貫通因果事相的必然理則：如無明緣行，無明是因，行是果，這

是因果事相，誰也不能否認，可是貫通於這因果事相的，則是緣起法的理則性。因果生滅所以必然如此，無非是循此理則而如此的。這必然的理性，是佛陀發現的，所以佛說一切皆緣起。

有部說緣起是有爲，大衆系不承認緣起是有爲，於是兩派發生激烈的諍論。綜合這兩派的思想而言：主張緣起是無爲的，把它看成理則性，具有常恆不變義，如以現在的思想來說，這是屬於哲學上的問題，亦卽是站在哲學的觀點來看緣起法的。主張緣起是有爲的，把它看成因果的事相，具有生滅遷流義，如以現在的思想來說，這是屬於常識或科學上的問題，一般人在常識上可以體認到如是因生如是果。

但緣起有爲說與緣起無爲說的兩派思想的不同，是否可以爲之調和起來？關於這，首先要了解的，就是不論主張緣起是有爲或無爲，從根本教理的思想去看，他們只都各得如來教說的一面，不能把握如來思想的全面性。依大衆系的學者所說，似在因果事相之外，另有一個獨立理性，不免有離事有理之失，在理論上自然不太圓滿，因平常說事理，必從事相上去顯理，離了諸法的事相，沒有獨立的理性，理性是不能離於事相的，離事說理是不怎麼圓滿的。一切有系的學者，把緣起說爲有爲，是忽略了

因果事相內在的理則性、貫通性，於道理上說亦不免有所欠缺。

如是因如是果，是人人知道的事，不用有所懷疑。可是其中若無它的必然貫通性，又怎知未來有如是因必感如是果？從必然的理則性上推知有這道理，所以緣起無爲說，是不能加以否定的，假定否定了這個，無異否定了從理則性中去推論未來的何因感何果，使得未來的因果混亂，等於破壞了一切法。依此，理則性的存在，是不能否定的。總之，兩家的思想，各得佛說緣起的一面，如將兩者統一起來，就圓滿的顯示了緣起而不致於各有所偏。

大衆系緣起無爲說，頗與希臘哲學家柏拉圖所說的理型相近。依其思想說，緣生的一切事物，必以理型爲塑型，一切唯有透過這個，事物才能有條不紊，不然，一切都將陷於混亂中。柏拉圖的理型，以我們概念所認識所了知者爲理型。概念，由感覺認識來。在他的思想體系中，認爲理型是有實自體的，如緣起無爲離因果事相而有實自體一樣。透過感覺認識而有的事物，是生滅變異的，與佛法所說緣生有爲的生滅現象，大致相同。

大衆系的學者，除了承認擇滅、非擇滅、虛空的三種無爲，並說聖道支性、緣起

支性的二種無爲，另外還建立四空處無爲，就是空無邊處無爲、識無邊處無爲、無所有處無爲、非想非非想處無爲。結合上說的五種無爲，共爲九種無爲，是卽大衆系的九種無爲說。後四無爲，可以總略稱爲定境無爲，是卽顯示於定境中，有其不變的理則性在。西北印度的學派，不但有部，就是經部，亦不承認有定境無爲，說空無邊處等四無爲，不過是大衆系等妄執。

四空處無爲，卽四無色定，據大衆系說，不一定要生到無色界才得，在欲界中修定，亦可得這四空定的境界。依阿含說：行者於修觀時，心中作是思惟：現我如住於村莊，有村莊卽有人群，修定要遠離這些。於是便作離村人想，先空有情世間，到了觀行純熟，不但觀有情世間空，卽觀器世間亦空，因器世間有物質在，還是一大累贅，如是修行日久，空無邊處觀卽修成功，抑止生色界的煩惱，生於無色界的空無邊處天。

斷色界煩惱上生無色界天所顯示的當下之體，就是無爲，亦卽生無色界後有情心行的依處。色界有情的生命，依於山河大地，無色界，有部不承認其有色，有情心行是依離色界而得，當下之體卽有情心行所依。大衆部認爲無色界有色，所以上生空無

邊處有情心行所依的自體，是最極微細的清淨色，既不如欲界的粗，亦不如色界的顯，而爲凡夫肉眼之所不見的。

有情生於空無邊處天後，最初當然是感虛空靜妙的，可是得此境界一個時期以後，漸漸感到外在的空，雖離色界的物質性，但此空的範圍未免太過廣大，不夠理想，於是對此天的無邊之空又生厭離，厭其虛空的粗障，欣識無邊處的靜妙，因而一心一意的依之修持，到達識無邊處觀成，斷生空無邊處的煩惱，離空無邊處所顯的自體，就是識無邊處有情所依處。如是一層一層的修上去，直至非想非非想處觀成，上生到非想非非想處天皆是這樣。大衆系所以將這四空定立爲四無爲，亦是根據其眞實不變的理性這一觀點而來。因爲不管什麼有情，只要將四空定的觀行修成，那他所得的境界，必然都是一樣的，絕對不會你所修得的是這樣，他所修得的是那樣。

如上所說大衆系的九種無爲，是將一元的理體約其德用分爲九種？還是宇宙間有九種無爲常住法？這亦是值得探究的一個問題。雖有部說擇滅與非擇滅二無爲是別體的，但大衆系却認爲是一體的，不承認它們各有獨立自體。可是這一元理體的無爲，據大衆系說，其本身是有作用的。婆沙三八對此曾有介紹說：「分別論者（大衆系同

）說有爲性羸劣故，不能生法乃至滅法；無爲性强故便能生法滅法」。據此，無異是說大衆系所主張的無爲，具有生起萬法的力量。正因無爲本身是有作用的理體，所以否定緣起有爲說，肯定緣起無爲說。大衆系的無爲說既有作用，則後代大乘所說的眞如緣起思想，不能不說是從大衆系無爲有作用的思想而開展起來的，亦卽無爲緣起說，爲眞如緣起說的萌芽。假定沒有大衆系的無爲思想爲前導，可能不會有眞如緣起思想的出現。所以大衆系的無爲說，是值得每個佛教學者所重視的。雖然後代大乘的眞如緣起說，講得比較具體而圓滿，但若不理解大衆系的無爲說，是很難發現眞如緣起說的思想來源。

四　化地部的無爲說

已說大衆系的九種無爲，再說化地部的九種無爲。化地部所立的九種無爲是：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法眞如，六、不善法眞如，七、無記法眞如，八、道支眞如，九、緣起眞如。於中，初三與後二的五種無爲，完全同於大衆所說的無爲，因此有人說這派的無爲思想，受有大衆部的思想影響。不過同而

不同的，在於中間的四種無爲。

化地部所建立的不動無爲，有說是約斷盡苦樂受的定障所現的無爲法，與後代大乘所說不動無爲，有著實質上的不同。雖則如此，但大乘的不動無爲思想，不能不說是由化地部的思想展轉而來，從思想的脈絡上來講，化地部的不動無爲，可說是大乘不動無爲思想的遠因之一。有說化地部安立的不動無爲，其內容，實際是指四空處，不過名稱不同而已。因爲四空處的安立，是從修道次第所得定境而來，其中就有不動的名義。『如小空經卽將「空、無相、無所有」叫做「行不動道、無相道、無所有道」；這不動，就是四空處』。證知不動無爲說，並未越出四空處的範圍，只是從另一角度來說而已。還有一些學者說：到了第四禪天，一切身行語行，徹底予以遠離，不再受身語行爲所動，眞正獲得清淨，稱爲捨念清淨，至此卽得不動。由於有其不變的理性在，所以化地部依此安立不動無爲。而建立此說的根據在中阿含經，因爲經中曾說修禪人的心寂然不動，亦不燥熱，常住不變。「這由離所顯的湛寂不變法，就是無爲法」。本此可知化地部所立的不動無爲，不唯總指四空處無爲，就是不爲身語行所動的第四禪天亦包括在其中。由於內在有其一貫所依理法，所以化地部把它立爲不動

無爲。

此外，化地部還立三性無爲，就是善法眞如、不善法眞如、無記法眞如。這三性，在現象上，儘管有其差別，但理體上，是以眞如爲體，亦卽依其不變性而安立，所以稱爲善法、不善法、無記法三種眞如無爲。一般人總把善惡無記三性視爲行爲活動的結果，就是吾人的行爲，有時屬於善，有時屬於不善，有時屬於非善非惡的無記。

如是行爲活動的三性法，有部並不把它看成無爲，就因在身心活動中，它們是變化不居，生滅無常的，與永恆不變的理性，有著很大的差別。既然如此，化地部爲什麼又把它立爲無爲？當知善之所以爲善，不善所以爲不善，無記所以爲無記，都有其眞實不變的理性在，假定不是這樣，試問怎樣肯定它是善是惡是無記？如說某人是善，必有其標準尺度去衡量它才知是善，如不合這標準卽是不善，作爲這衡量尺度的，就是眞實不變的理性。從這眞實不變的理性，安立善法眞如、不善法眞如、無記法眞如。這是從行爲方面說，若從業因感果方面說，善法感可愛果，不善法感不可愛果，無記法不得其果，在時間中，不論過現未來，在空間中，不論此界他方，在有情界，不論是什麼人，都必然是如此的，決不會善因感不可愛果，不善因感可愛果，否則，

即會因果錯亂，世間不成世間。正因善惡無記的三性中，有其不變的理則性存在，所以善惡因果秩然不亂，而以遠離生滅變化眞實如常的眞如爲本質，建立善惡無記的三性眞如無爲。

從現象方面看，三性的確是有其差別的：善不是不善及無記，不善不是善及無記，無記不是善及不善，三者的性質劃分得很清楚，不容有一絲一毫的混亂，可是三性內在的眞實不變易性，不特善法是善性，就是惡法無記法亦屬於善。從不變於心的善法立場，建立三性無爲。唯此三性眞如的思想，與一切如如的思想，可說有所相似，所以亦被認爲是大乘思想的前提之一，特別是三性眞如與不動眞如，被認爲是唯識六無爲思想的前奏，原因亦即在此。因而此派的無爲說，亦是值得我們予以特別的注視。

五　分別說的無爲說

在小乘論典中，有部叫做舍利弗阿毘曇論。雖曾有人說這是犢子部的阿毘曇，實際是屬分別說部所有的論典。在此論中說有九種無爲，與大衆及化地二派所說，其名

稱亦略有不同。如擇滅、非擇滅、緣起及四空處的七種無爲，固然同於大衆部，但沒有大衆系所說的虛空無爲與聖道支性無爲，亦沒有化地部所說的不動無爲及三性眞如無爲，另外安立決定無爲與法住無爲。在舍利弗毘曇思想觀點中，不但不承認虛空是無爲，就是八支聖道亦看成有爲，否定它的無爲說。因在他們看來，八聖道是所修法，說它是無漏固可以，說它是無爲則不可。至於虛空，更是屬於有生有滅的有爲法，怎可說爲不生滅的無爲法？

至此派所建立的另二無爲，理由是這樣的：

決定無爲，是在決定道的位次上建立的。前面說菩薩觀時，大衆系學者曾說菩薩修行到然燈佛時得決定道，就是指這說的。還有南傳論事第六品說案達羅四派同計『決定道是無爲』，當知亦是約這說的。決定道，古時譯爲正性決定，其後譯爲正性離生，可見決定道是指正性離生而言。同樣是說正性離生，但在修學的過程中，是指什麼階段，學派之間不免有不同的看法。依說一切有部及後大乘唯識學者所說，是在離惑而得無生境界的見道階位，亦卽是已遣凡夫性獲得聖者性，爲決定道的階段，通常一般都是把它視爲見道的，因爲唯有於見道時，始得正性離生，在這之前，不可能獲

得決定道的。

可是分別說系的學者，認爲得決定道，不一定要在見道時，在這之前就可得到的。如天臺家通教所說的十地中有個性地，分別說系說決定道，相當於三乘共十地的性地階位，與四加行中的頂位近似。因此，正性離生的決定道，究竟是在見道位，抑或是在加行位，學派間是有不同看法的，不能如有部那樣的硬性規定在見道位。

法住無爲，亦是在修行過程中的一個位次上建立的。如小乘阿含經中常常說：「先得法住智，後得涅槃智」。舍利弗毘曇對法住智作這樣的說：「除緣法爾，若餘法如爾，非不如爾，非異非異物，常法實法，法住法定非緣，是名法住智」。依於這一解說，可見法住智在認識諸法時，亦有它的必然法則，所以立名法住無爲。

法住無爲與決定無爲的先後，不論從舍利弗毘曇或成實論看，都認爲先有法住道而後有決定道。如以聞思修三慧次第說，法住道是在聞思的階段，決定道是在修習的階位，就是先「以聞思慧見諸法的必然理則，叫法住位。從此以後，實際修習禪定，就是決定道」。可見法住是決定道前聞思二慧的經過情形，進而才有決定道的獲得。

修學聖道，當然希望從凡夫而入聖者，但法住道與決定道，究竟是凡位還是聖位

，學派之間自亦不免有所諍論。說一切有系把凡聖的界限時間劃得很短，就是唯在第十五心見道一剎那，亦卽在初果向的這個時候，名爲聖者，在見道以前，不論是在什麼階位，不論功行有多麼深，都還是個凡夫，絕對不夠資格稱爲聖者。「大衆分別說系及成實論等不然，見道後得初果，固然是聖人，見道以前，從聞思修慧得見法住理性，已經不是凡夫，也可以說是無漏的，卽初果向的聖者（他們把初果向的時間拉長，不像有部的局在十五心）。所以見法住智得決定道，雖不是見道以後的聖者，但已超過了凡夫，已獲證到一種不可更動不再退墮的無爲常住性，這就是法住無爲與決定無爲」。最大原因，就是法住位決定道，已經是無漏而非有漏，任何人修行到此階段都是如此，其間有其眞實不變的必然理性在，誰也否定不了或改變得了的。

舍利弗毘曇所建立的這二無爲，在南傳論事第六品，說到案達羅四派，亦有這樣的思想，就是他們共同計著的「決定道是無爲」，是爲最大證明。可見這二無爲，在學派思想中，是有其共鳴的。因而，分別說系於九無爲中，說有這二無爲，自也值得吾人重視。

六 結 論

部派時代的各家無爲說，上來已大略的說過，現在再把各家的無爲說，來作一總結的說明。

如上分別，一家主張三無爲說，三家主張九無爲說，而九無爲說的各派說法又有不同。爲什麼會如此？總結各派的思想來看，我們可以作這樣的說：緣起支性無爲、聖道支性無爲、三性眞如無爲，還有法住無爲，是約一切法所以如此而不如彼，所以如彼而不如此的必然性而建立的。以此必然性作爲形而上的實在理體，然後才能給與形而下的現象之說明，假定沒有這個不生不滅的形而上的理體，生生滅滅的形而下的現象，不特失去它的依據，亦將無法有以活動，所以，在這些學者必然要主張它們是無爲。不然的話，有很多問題不得解決。至化地部所說的不動無爲及大衆部所說的四空處無爲，則是依於修定而使心境入於寂靜狀態之所建立的，換句話說，就是定境無爲，因不論什麼人修定，都會得到這樣的境界。

如上各家，不論對無爲作怎樣的解釋，但他們在思想上有一共同點，就是一致承

認無爲是實在的，假定要說他們有什麼不同，那只可說說一切有系爲樸素的實在論者，大衆及分別說系等爲形而上的實在論者，或說說一切有系爲具體的實在論者，大衆及分別說系等爲抽象的實在論者，因而在思想上，可很清楚的看出這兩大思想的不同。

上座及大衆等系的學者，對於無爲的解說，不論有著怎樣內容的不同，而把無爲看爲實在者則無二致。可是到了後來經量部興起，無爲論的思想開始有了實質的變化。經部是從有部分出來的學派，雖全部承受有部所主張的擇滅、非擇滅、虛空三無爲，但不承認三無爲有實在性，只是假名安立而已。如運用智慧的抉擇，滅除煩惱的當下，就假名安立爲擇滅無爲，不能執著它有實自體；如畢竟礙當來諸法生起的當下，就假名安立爲非擇滅無爲，同樣不可執爲有實自體；如諸法於空中活動，空既不爲它障礙，亦不障礙它的活動，就假名安立爲虛空無爲，那裏還有什麼實在自體可得？無爲假名說的思想，可說是從消極的觀念出發的，與實在論有所不同，因而彼此間常相頡頏！

在後代大乘佛法中，特別是在中國所弘揚的大乘佛法中，常常聽到『卽眞空而妙

有，卽妙有而眞空』的論說，可是諸法實相，究竟是眞空還是妙有，在大乘學派間，有著相當諍論。一般而言：性空系是主眞空的，眞常系是主妙有的，唯識系亦稍偏於妙有，直至現在還是各說各的，沒有得一個一致的結論。殊不知這個問題的諍論，早在學派思想中已露端倪。如樸素實在論者，可說是主諸法實相爲妙有的前驅，經部無爲假名說，可說是眞空思想的先導，所以後代大乘所諍論的各個論題，不是突然發生的，在小乘學派思想中，都可找出它們的根據。探究大乘佛法的學者，如多留心學派思想的問題所在，則在大乘的很多論題，不難發現它的來龍去脈！

關於無爲說，雖還有些可說，但講到這裏，不妨本於根本佛法的思想，對之作一結論。無爲的數目，不論有多少，在修學佛法所要追求的目標來講，最主要的還是在於擇滅無爲的證得，就是運用智慧的抉擇，斷除一切的煩惱，不再於生死中受生，而進入無生的涅槃境界。所以擇滅無爲，此不生不滅的涅槃無爲，可說卽是涅槃無爲，既不能說其有，亦不能說其無，有無皆不可得，怎能以有無的觀點去論說它？因爲「直覺體驗的這種涅槃境界，不能從正面去具體說明，只可方便用世間語言形容；因它是世間無常紛擾諸般痛苦的否定，所以用『常』『寂』等詞來形容描寫，這是大家共

許的」。是以眞正的涅槃境界，不能以有無論說，若勉強論說，一切有無皆成戲論。

部派時代的修道觀

一 緒 說

佛法不僅說明世間的生死流轉，同時還要說明解決生死的涅槃解脫。由生死而入涅槃，由繫縛而得解脫，唯一無二的辦法，就是如何修聖道。衆生所以在世間受生死，緣於業的動力之所牽引，而所以造種種的有漏業，實由煩惱在那兒所驅使。以佛法修聖道，就是擊破煩惱，不讓煩惱在身心中，採取不友好的活動，以致構成非理性的行爲。佛法值得我人學習，原因在他不僅告訴我們生死極可厭患，而尤在他告訴我們一套完整的解脫生死方法。

有情生死在現實世間不斷相續中，形成一股不息奔放的生命洪流，其狀態猶如大海中的波浪，一個接著一個的，前後起滅不停，假定未來生命不再生起，是卽顯示你已趣入解脫。但未到達這個程度，吾人這一生命結束後，未來生命必還接踵而來。修

學佛法的聖道，就是要在生命洪流中，築起一道堅厚的不再有漏的高壩，生命之流自然從此截斷！但這最重要的還是如何斷煩惱，因爲煩惱未斷，其陰影籠罩著吾人的善心善行，始終不能成爲無漏。譬如小水長流那樣的，終還有穿漏的一天，繼續在生死中流。所以佛法行者，如何修學聖道，成爲重要的一個環節。

煩惱對於有情影響這樣重大，在未說如何修聖道前，先說一說煩惱是什麼。煩惱，不管說爲八萬四千，或者說爲如塵若沙，但最主要的不外纏與隨眠兩者。在有部說，此二煩惱，是一體的異名，換句話說，纏就是隨眠，隨眠就是纏。從它的體性看，雖則是如此，從它的功用說，亦不無寬狹之別，就是纏的範圍寬於隨眠。不過由於它們體性無別，二者皆是心所，皆與心識相應。有時吾人的煩惱不起，由於不相應行「得」的力量，令煩惱仍屬有情，隨順有情，不離有情。是以在還沒有運用無漏聖道伏斷煩惱之前，煩惱總是在吾人身心中發生活動作用的。

可是大衆系的學者，作著相反的看法，認爲隨眠不是纏，纏亦不是隨眠，二者各有它的自體。正因它們各有自體，所以爲心所法的纏雖與心相應，但非心所法的隨眠則不與心相應。他們視此兩者的主要差別：「隨眠是潛在的種子，纏是依彼而起的現

行」。婆沙卷第六十對這有明顯的交代說：「纏從隨眠生」。是以吾人有時雖不起諸煩惱活動，但仍是個苦惱凡夫不是解脫聖者，原因就是隨眠仍潛於身心內在，還沒有予以斷除，有時纏又依於隨眠而起活動，吾人則又爲煩惱所困！由此證知衆生於生死中流轉不息，實由隨眠煩惱在作怪，怎能不依聖道予以撲滅？

二　有部系之聖道說

世間凡夫所有的這個現實生命體，誰都知道是屬有漏的，於此有漏生命體中，怎樣使無漏聖道現前，實是極爲重要的一個課題。依有部系的思想說，要使無漏聖道在有漏身心中現前，並不是怎樣困難的事，因爲無漏聖法，在未來諸法中，老早就已存在，之所以沒有現前，是由於缺乏緣引，如果有緣引發，本已存在的無漏法，立刻就可現前。此可引生無漏聖法的因緣是什麼？就是通常所說的聞思修三有漏慧，從聞而思，從思而修，如是三有漏慧具足，無漏聖法就會爲之引生出來。

不過見道之前，在凡夫身心上，從來不曾有過無漏現行，所以雖以有漏慧爲緣，引生未來無漏法來現在，但最初一念的無漏聖法，是沒有其同類因的。前念是無漏道

，後念亦無漏道，前後念皆是無漏，可說後念以前念爲同類因。但最初一念的無漏道生起，望於其前的一念有漏心，二者不是同類，所以初生的一念無漏聖道，雖有它的相應因及俱有因，但決不承認有同類因。在此我們還要知道的，就是初念無漏法，雖也有其因緣，可是像這樣的因緣，與無漏種子是沒有任何關係的，所以在有部系的思想中，決不承認有無漏種子的存在。

可是從有部分出的經量本計，亦卽前說的說轉部，據宗輪論敍其主張說：「異生位中亦有聖法」。這與有部所說異生中沒有聖法的思想，完全是相反的。經部本計既認爲異生位中具有聖法，可以想見他是具有無漏種子思想的，而且這個無漏種子，不是後天熏習成的，而是本來就是有的，亦卽所謂本具的。所以窺基大師在異部宗輪論裏，說這聖法，「卽無漏種法爾成就」。不過這個法爾成就的無漏種子，只是潛然的存在，且爲有漏所隱覆的，在凡夫的身心上，從來沒有現行過，如欲使它發生現行的作用，還得依於佛法修學一番！

至於經量末計，說法又有不同。順正理論卷第六八引其說：「此心心所，雖爲無漏種，而體非無漏。猶如木等非火等性，謂如此間木爲火性，地爲金性，而不可說木

是火性，地是金性。如是異生心及心所，雖是無漏種而體非無漏」。如木是火的種子，但不能說木就是火的自性。爲什麼？要知木中雖有火，但要鑽的工夫到家，火才會從木中冒出，可以證知。木與火是如此，地與金亦復然。所以心心所法，有無漏種固不錯，但並非就是無漏，必要假以修行的力量，斷除染汚的惑染，才能完成無漏道。如乳轉變爲酪，但乳不是酪，酪亦不是乳，其理是一樣的。

行者所修的聖道，是有爲還是無爲，在學派間亦是有諍論的。但在有部學者，肯定的認爲聖道是有爲的，不過是無漏有爲而已。如其對於四諦的分析：苦集二諦屬於有漏有爲，道諦屬於無漏有爲，滅諦則屬無漏無爲。所謂有爲是有所造作義，聖道必須修習，才能達到圓滿，證明有所修爲的道諦，是有爲法。如是有爲的道諦，爲什麼又說爲無漏？因爲行者所修的種種道，不論是屬於那一種的，不但不會與諸煩惱隨順增長，而且正是對治煩惱予以徹底撲滅的，當然不是有漏而爲無漏。所以無漏聖道的修學者，果能將煩惱予以撲滅，就不會再在三有中漂流！

要想斷惑證眞，必有賴於修道，但所謂修道者，主要是觀四諦，將這觀行成功，就斷一切見惑，而證入於見道。但是對此四諦的現觀，是漸觀抑頓觀，學者間同樣有

不同的看法。有部學者堅決的主張四諦漸現觀，就是次第現前如實觀察上下界中的四聖諦理。經中曾說：「若人見世間集卽滅無見，見世間滅卽滅有見。當知集滅二相各異」。同時行者對四聖諦決定分別：什麼是苦？什麼是苦因？什麼是苦滅？什麼是苦滅道？既是這樣的決定分別，證知是次第現觀，不是一時頓現觀的。假定於一心中頓觀四諦，怎麼會得如是決定分別？

佛曾說有一部轉法輪經，而是每個佛弟子所共同讀誦的，就曾清楚的說現觀中別觀四諦。如苦聖諦是先從所未聽聞過的法，現在應當對它作如法合理的思惟，又集聖諦亦是先從所未聽聞過的法，現在應當對它作如法合理的思惟，其滅聖諦亦是先從所未聽聞過的法，現在應當對它作如法合理的思惟，還有道諦亦是先從所未聽聞過的法，現在應當對它作如法合理的思惟。像這樣的漸次現觀四聖諦理，行者雖不能知日日所要滌除的有漏，但若眞正能夠這樣常常的修習，終歸會有得盡諸漏的一天。所以有部認爲自己所說的漸現觀，是不違於如來教理的。

順正理論卷第六十二說：「如是次第有十六心，總說名爲聖諦現觀，以於三界四聖諦境，次第現前如實觀察」。經過是這樣的：如先緣於欲界的苦聖諦境，有苦法忍

及苦法智的生起，如是復於法智無間，總緣上二界的苦聖諦境，有類智忍生，名苦類智忍，此忍無間卽緣此境，有類智生，名苦類智。最初證知諸法眞理，所以名爲法智，此後境智與前相似，所以得爲類名。緣欲界及上二界的苦諦，有這樣的四心生起，緣其餘的集滅道三諦，同樣的各有這樣的四心生起。總說一句，緣一一諦，有四心生，所以次第有十六心，而這是漸次現觀的，不是同時頓觀的。

佛在善授經中對一個長者說：「於四聖諦非頓現觀，必漸現觀」，這更證明了漸現觀是最契合聖教的。當知行者對於四諦的觀察，如觀苦聖諦，定要將之現觀成功，了解苦之所以爲苦的眞相，然後才可進一步的現觀集諦，如對苦諦沒有現觀成功，決不容許就去現觀集諦的，乃至對於滅聖諦的現觀，同樣是要將之現觀成功，了解滅聖諦究竟是怎麼一回事，然後才可進一步的現觀道諦，如對滅諦沒有現觀成功，當亦不容就去現觀道諦。同時經中佛親口說：「漸次見諦，如人登梯，次第而上」。又有經說：「利智慧人漸捨諸惡，如鍊金師能離身垢」。

如上所引各個聖教，分明顯示漸現觀的，凡爲佛子不可不信，設有以爲這些經典，不是我們所讀誦的，我們不能接受這個教證，在道理上是說不過去的。要知我們所

引的聖教，不但不違其餘的教典，亦復不違諸法的法性，所以對這聖教不可誹撥，應當誠諦接受讀誦此經。以聖教及正理證成漸現觀，固然不無它的道理，但爲什麼如是次第的現觀四諦？「這是就四諦的粗細而如此次第的：四諦中的苦諦最粗，所以先觀，漸次乃至道諦最細，所以後觀。如學射箭，最初必然的先習射粗大的東西，學習純熟了，然後就可射細小如毛端了，所以如是次第現觀」。

有部既是這樣的主張漸次現觀，對於大衆部所說的頓現觀，不能沒有一個合理的交代。在有部看來，大衆者說頓，於道理上沒有什麼說不過去的，因所謂諦現觀，不是只有一種，而是有見、緣、事的三種現觀的。什麼叫做見現觀？正理六三說：「唯無漏慧於諸諦境，如實覺了名見現觀，是卽由見分明顯前，如實而觀四諦境義」。以見現觀說，一定是漸觀諸諦相貌的差別，因爲一見，在道理上，不容有多行相的，隨於它們的自相，一一諦中，佛陀清楚的說是各各見的。正理六三引契經說：「正見云何？謂聖出世無漏無取，廣說乃至。諸聖弟子，以苦行相思惟於苦，以集行相思惟於集，以滅行相思惟於滅，以道行相思惟於道。無漏作意相應擇法，一見理無非一行相，故必無有別相諦中，隨其自相俱時見理」。從這看來，我們應該承認這是屬於漸現

觀，絕對不得說爲頓現觀。假定有人認爲以一非我行相頓觀四諦，那就不應說這是無漏慧，因無漏慧於諸諦中，一一別觀方得名爲見諦。設或不是這樣的話，那就應說以非我行相思惟苦等，不應當說以苦等行相思惟苦等。正因見現觀於四聖諦的一一自相，是各各現見的，不能頓時俱見，所以是漸現觀非頓現觀，若有將見現觀說之爲頓，那必然是不合道理的。

見現觀固然是漸非頓的，緣現觀同樣是漸非頓的。所謂緣現觀，是緣於境的。如是四聖諦的煩惱，各別有它們的不同，現觀當亦如它是有差別的。比方迷於苦境有我執生，那就唯有於現觀中緣此我執，悟達此生的非我行相，就可對治實有的我執，並不需要頓觀諸法無我，若頓總觀諸法無我，怎麼還能於四聖諦別別了知？當知「愛眞有因，滅眞寂靜，道眞出離，若不了知如是等相，何名見諦」？假定現觀滅道二聖諦，猶如苦的行相，那就應該稱爲邪智，怎麼可以稱爲如實知？所以但緣苦諦爲非我行相，就可名爲現觀，並不是緣於一切才名現觀。再者，若在見苦諦的時候，就已斷除迷道等的煩惱，爲什麼修道所斷的煩惱不能斷除？若說見苦諦時亦能斷修所斷惑，是則於苦得現觀的時候，應於一切所作已辦！但事實上是不容許這樣的，所以在道理上

不可這樣講。設或有說要不斷的修能對治道，方能漸次的斷除修所斷的煩惱，並不是對治頓起可名數修，那就亦應要有悟解道諦等的正見，方能永斷迷於道諦等的煩惱，並不是體解苦聖諦的時候，可以說爲體解道聖諦等，是則在見苦聖諦時，怎麼能斷迷道聖諦等的煩惱？這樣一層一層的分析下來，證知緣現觀亦屬於漸的，絕對不可把它看成頓現觀。

見現觀與緣現觀，雖說都是漸的，但事現觀不妨說爲頓。爲什麼事現觀是頓而沒有問題？因於苦諦得現觀時，亦能具於其餘的三諦事：謂初觀見苦聖諦時，能夠斷除苦聖諦下所具有的集諦煩惱，能夠證得苦聖諦下所當有的滅諦擇滅，能在苦聖諦下生起對治道來名爲修道。「如是在現觀見苦的階段，於集、滅、道，也有斷、證、修習的力用，所以事現觀是頓的」。說事現觀爲頓觀，有部不但不反對，反而認爲應讚言善，就是最好不過的。如說見、緣二現觀亦是頓觀，那就應該嚴格的予以否定，就是決定不正確的，不值得採納和信受的。

總之，有部的思想，對於四諦的現觀，一定是主漸次的。開始觀的時候，先從苦諦下手，即將觀心收縮起來，集中於苦聖諦上，觀到對於苦諦，眞正透徹了解，再收

縮觀心以觀集聖諦，觀到對於集諦，再收縮觀心以觀滅聖諦，觀到對於滅諦，亦已明白了知，再收縮觀心以觀道聖諦，以期對於道諦的通達。如對苦諦沒有現觀成功，不能進一步的現觀集諦，乃至對滅諦沒有現觀成功，不能進一步的現觀道諦，必須按部就班的，由苦而集而滅而道，次第漸觀，至圓滿成就，卽可見道而證初果，所以四聖諦是漸現觀的。

其次，談談犢子系如何論說修道的問題。一般都知有部說有煖、頂、忍、世第一法的四加行位，但在犢子系的思想中，只說忍、名、相、世第一法的四善根位。雖說四加行亦可說爲四善根，但其名稱不完全同。在此四位中修行，同樣是觀四聖諦。首對四聖諦能詮教及所詮理予以認可，是爲忍位，次觀四聖諦的能詮言教，是爲名位，再觀四聖諦的所詮理體，是爲相位，將這相觀察到達究竟時，是爲世第一位。至此世第一法的自性，雖有法救尊者以思爲自性，或有覺天尊者以心爲自性的兩種說法，但在犢子系的學者，却認爲是以信、進、念、定、慧的五根爲自性。

從世第一後心而入見道，雖或有十五心或十六心的說法，但犢子系的學者只立十二心說，卽四諦各有三心。如苦法智雖正斷欲界苦諦下的煩惱，但苦法忍只是審觀欲

界苦諦下的煩惱是不是已斷，以忍許其斷滅的智慧，苦類智合觀上二界苦諦及斷其下的煩惱。如此由三心而觀三界苦諦及斷其下的煩惱，四諦各有三心，合十二心以斷見惑。最後再以住果的無生智爲第十三心以總觀四諦。與其他學派說法不同的，缺少一苦類忍合觀上二界的四諦。依此修行而次第證的行人，犢子學者說於十二心爲預流向，到總觀四諦的十三心，始進入預流果。

在三界輪轉的有情生命體，要想使它永遠的得到斷滅，不再在生死中受生，有部雖說以世間的有漏六行觀可以辦到，但以理長爲宗的經部學者，認爲這是絕對不可能的，定要以出世的無漏聖道才可，所以異部宗輪論說：「非離聖道有蘊永滅」。不特經部是這樣說，化地部本宗亦有這樣的思想。對於生命體的解決是這樣，對於煩惱的斷除當知亦然，決不承認有世俗道可以斷煩惱的。毘婆沙論百四十四引述他的意思說：「如譬喻者說，無有世俗道能斷煩惱。彼大德說：異生無有斷隨眠者，但能伏纏，亦非世俗道有永斷義。由契經言：聖慧見已方能斷故」。婆沙又說：「異生不能斷諸煩惱。大德說曰：異生無有斷隨眠義，但能伏纏」。原因「斷惑離繫，是無漏聖道的功用，異生位中，沒有無漏的聖道現前，怎能斷除欲貪瞋恚？雖不能斷，但能暫伏」

。不特經部譬喻師是這樣的主張，化地本計亦是認爲如此的，所以異部宗輪論說：「異生不斷欲貪瞋恚」。至於有部說的「諸異生類亦斷隨眠」，自不能爲經部學者之所接受。不特出世如此，就是在這世間，對於上生的看法，經部和有部亦不同。有部說：「顯伏煩惱不得上生，要斷下地諸煩惱盡方得上生」。婆沙六十八說：「謂或有說唯伏煩惱亦得上生，如譬喻者」。

三　大衆系之聖道說

主張四諦頓現觀的，不特大衆系的學者如此，分別說系的學者亦然。行者於加行位上觀四聖諦，最初當然亦是漸次見諦的，不過到最後見滅諦時，四諦同時見，名爲見道。小乘人的修行用功，是從觀諸行無常入手，從諸行無常的演化中，深深的體會到有漏皆苦，由苦的逼迫不自在，進而體會到無我所的道理，於是證得空寂無生的一滅，名爲見道。順正理論爲大衆部引契經說：「諸聖弟子入諦現觀故，俱斷三結」。此中沒有見到佛說漸次的話，證知是頓現觀不是漸現觀。

佛在另一經中說：「於觀四諦應知慧根」。此既以慧總說觀於四諦，不是別別予

以觀察，怎麼可說不是頓現觀？還有經中這樣說：「若於苦無疑，於集、滅、道亦得無疑」。所謂於苦無疑，就是對苦作觀察時，了知苦是確實是苦，沒有絲毫疑惑餘地，無論怎樣不可令樂，同時亦能了知「集眞是因，更無異因；苦若滅者，卽是因滅，因滅故果滅；滅苦之道，實是眞道，更無餘道」。行者同時對於四諦決定無疑，四諦之疑既然頓捨，證知非漸現觀。復有經說：「修非常想，斷諸欲貪」。能斷一切欲貪等的，絕對不是漸現觀的唯非常想，所以不得不承認是頓現觀。

上來是就如來的聖教明頓現觀，現在再從道理上以明頓現觀義。如行者於見苦時，斷其所斷的集諦煩惱。可是在此所要問的：爲見故斷？還是不見故斷？若見故斷，爲什麼不許苦集二諦俱時現觀？假定是不見的，那在見苦之時，就不應當斷集。但是佛在經中，明說聖慧見時，可斷煩惱集的。譬如頓觀五種色衣，能夠總取衣上的五種顏色。這樣說來，總以苦諦四行相中的任何一種行相，頓觀苦等別諦，在道理上是可成立的。又斷見苦所斷惑的時候，假定卽得初果的話，那就應該是頓觀四諦，假定沒有得初果的話，那就斷一切見所斷惑的時候，亦應未得。

再舉喻說：如日的自體雖然是一個，但能頓起種種的功能，謂當日出時，在一剎

那間，冷氣爲之遣除，黑暗爲之逐走，溫煖因之發生，光輝因之出現。燈的道理亦是如此。還有船這東西，雖說自體是一，但能頓起四用。謂當船開動時，卽在一念之間，捨離此岸，趣向彼岸，負有重載，截斷水流。是則行者所修的聖慧，其體雖說是一，能頓作四事業，沒有什麼不可，所以大衆系學者，堅定的主張四諦頓現觀。俱舍論卷第三說：「餘部有作是言：於諸諦中唯頓現觀」。當知此中所說的餘部，不是指的其他什麼部派，而是確指大衆部。

大衆部主張頓現觀，意思是「四諦頓入，就是見滅得道，雖初歷觀四諦，但並未由此契入空寂性，而發無漏現觀。從現觀後一刹那中，生起現觀邊智，就能徧知四諦的諸相差別，所以見諦頓現觀與證前別觀是不同的」。異部宗輪論說：「以一刹那現觀邊智，遍知四諦諸相差別」。這是大衆部的本宗思想，但其末宗的思想，又略爲不同。如宗輪論說：「如如聖諦，諸相差別，如是如是，有別現觀」。「此與本宗的不同：本宗是在現觀邊智位上，以四心觀四諦的別相，末宗是在眞現觀位上，以四心觀四諦的別相。本末均約四心觀雖同，而本宗用的是邊智，末宗用的是現觀智，所以就成不同。因本宗的現觀智，唯約總觀說，是不別觀的」。所謂四心頓觀四諦的別相，

究是怎樣一種觀法？就是刹那刹那的通遍頓觀四諦。四諦有欲界及上界的不同；於法忍亦卽在無間道的階位上頓觀欲界四諦，於法智亦卽在解脫道的階位上同樣頓觀欲界的四諦。進一步，以類忍頓觀上二界的四諦，以類智亦頓觀上二界的四諦。如是像這樣的合成四心，所以名爲四心觀觀於四諦，稱爲頓現觀。大衆學者將見道位的觀智，分爲現觀智與現觀邊智，與後來大乘所說的眞見道與相見道，極爲相似。因而他所說的頓現觀，與大乘所說觀智的思想一致。

從大衆部流出的說假部，認爲聖道的獲得，不是由於智慧，而是由於福德。異部宗輪論說：「由福故得聖道，道不可修，道不可壞」。依照通常的說法，無漏聖道的生起，由行者在加行位，不斷的實踐從聞而思，從思而修，以此有漏聞思修三慧，觀行成功，方能引生無漏聖道現前。這不僅是主張「慧爲加行」的大衆本計的意見，而且是諸家一致承認的。可是現在說假部的部主，雖是屬於大衆系的學者，但他的思想有很多是很突出的。如現在所說的聖道現前，認爲是由修福而來的，卽佛法的行者，不斷的修集布施、持戒等諸福行，到了工夫相當純熟時，就可得到無漏聖道，是以聖道決不由於修習加行智慧而完成的，「因爲現見許多實行的人，在加行位中，生起有

漏慧而不引生無漏道的，可見聖道是不可
，總希望能夠生起，一旦以福德因緣，得
會剎那滅的，所以他們特又說爲道不可壞
是了因所了的思想。了因是顯了的意思，
是本來就有的，現在不過假藉修諸福德的
而已，所以道不可修，亦不可壞。

在北傳沒有而爲南傳所傳並屬於大衆系的東山住部，同樣主張道體是無爲，其思想很有點近於說假部。聖道如果是有爲的，不論是有漏，或者是無漏，只要是有爲的，必然是生滅的，既然生者必滅，聖道是有爲法，自亦歸於磨滅。大小乘經中都曾說到：「如筏喻者，法尚應捨，何況非法」。中國一般佛法者，都知這是出於金剛經，其實在小乘經中，早就有這個說法。意思在於要佛法行者，不要執著這無漏聖道，如果有所執著，反而成爲障礙。聖道有爲說，看來似乎較合如來本意，亦是張三乘同入無餘涅槃的論說。因在佛陀的思想中，特重三乘同一解脫，所以如說聖道有爲，豈不正好契合三乘同一解脫之意？但自道體無爲常住眞實的思想興起後，涅槃妙有的思想

，在佛法中也就一天天的發揚光大。如依小乘佛法向來所說，由於衆生具有常樂我淨的四顚倒，所以佛說無常苦無我不淨以對治之，期能證得無爲空寂的涅槃，到達這一涅槃的境界，離於一切諸相，不可分別有無。可是到後期眞常大乘，則進一步的說有八顚倒，就是凡夫所執的常樂我淨固然是顚倒，二乘所修的無常苦無我不淨亦復是顚倒，必須離此八倒，才能證得涅槃。這末一來，他們所說的聖道和涅槃，不但有異於原始佛教，且亦有異於部派佛教。

與大衆系思想接近的南傳分別說系的銅鍱部，似亦主張四諦頓觀的。如在解脫道論講到慧的時候，就曾談到這頓現觀的見滅得道。按照該論所說修慧的經過，首先對蘊處界法，作無常苦無我的廣泛觀察，到了對這諸法觀察得到善巧慧時，「從流轉門，見到識由行而來，因而了知識是無常苦無我，當下是寂滅的。在還滅門，由行滅則識滅，更可見得識是寂滅的。所以不論是緣起的生門或滅門，都可以觀察通達它的寂滅。同時，法從緣生，沒有本有的初相；法法歸滅，沒有常住的後相。這些，都是發揮勝義空經的思想……一切法皆歸於滅，滅的當體就是空，這是如來根本教中從無常觀空的方式。這在論中叫做觀滅智，由此觀滅智，對於諸法的終當歸滅，生起了恐怖

、厭惡，而欣求解脫。從觀無常苦無我，而達於正性離生，眞見滅諦，刹那而頓了四諦，證得了初果。這依生滅緣起，泛觀苦無我，而歸結到見滅得道，與雜阿含所說的證道次第，大體相順。見道位中就是見的涅槃空寂，所以也就是見空得道」。這不但是分別說系的共義，亦是大衆系的特有思想。從這我們可以知道，他們的這一思想，與空義的關係密切，至爲明顯。所以見滅得道，或一時見諦的理論，是值得我們予以特別注意的！

最突出的，就是四諦頓現觀之說，不但大衆分別說系是這樣的主張，就是從有部分出的化地部，亦是出發於這思想，而放棄有部四諦漸現觀之說。異部宗輪論化地部本宗同義說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦，要已見者能如是見」。不過他們所說的四諦頓觀，不是在加行位上所能做到的，而是要在見道位上才有這個能力。就是「行者到了見道位時，或由空行相的共相觀，或由無我行相的共相觀，一念頓觀四聖諦，偏了四諦理，不是別別的先觀苦諦，次觀集諦，再觀滅諦，後觀道諦」。由於在見道位上已能總觀見到諦理，所以進入修道位中，雖繼續的作頓現觀，但這時所觀的，是四諦的差別相。「謂行者在觀四諦時，於一刹那中了達苦諦自相時，同時

亦能了達集、滅、道的三諦自相。雖則如此，但不是任何行者都能這樣，必須是要先於見道已能總觀見諦理者，進入修道以後，由於觀智的純熟，方能對四諦的差別相如是觀見」。假定沒有總觀見諦理的行者，是還沒有辦法可以見到四諦差別的。至於見諦以後得果會不會有退，化地部的見解亦是同於大衆部的，就是「預流有退，諸阿羅漢定無退者」。因爲初證預流果的聖者，雖斷見惑而未斷修惑，所以可能有退，而羅漢果，煩惱斷盡，當然不會再退。

四 結論

學佛最要緊的是怎樣的斷惑證眞，以求得到生命的究竟解脫，但這要有智慧力才行，所以我們常說，眞正修學佛法，必須重視智慧，如果忽略智慧，卽不能達到斷惑證眞完成解脫的最高目的。當然，佛法聖道的修習，的確是很多的，但主要的還是常常說的戒、定、慧三無漏學，而且三者必須相資，就是所謂「由戒生定，從定發慧」。三學相資，如鼎三足，關係密切，缺一不可，因而佛法行者，對此應等修學。但到部派時代，學派之間，對此有所傾向不同：本上座部特重戒學，有部系特重定學，大

衆分別說系特重慧學。理想而言，三學自是平等重要，不過斷惑證眞，無疑智慧更爲重要。大衆系學者說：依理論言，三學皆應修學，但欲滅生死大苦，引發出世解脫樂，則非智慧不爲功，所以說「慧爲加行，能滅衆苦，亦能引樂」。戒固無力滅除衆苦，當亦不能引涅槃樂。戒尚且如此，定更不用說。大衆系說以「慧爲加行」，顯示唯有以有漏慧爲加行，方能漸漸引發無漏慧，斷煩惱，證眞理，脫生死苦，得涅槃樂。反顯戒、定不能爲加行，以引生無漏慧斷惑證眞。是以佛法行者，要想爲了生死而得解脫，不得不重視慧，更不得不以有漏三慧爲加行，引發無漏妙慧。

部派時代的解脫觀

一 緒說

流行於世間的任何一個宗教，不論是高級或低級的，都以解脫要求爲其最終的目的。因而各宗教在解脫的追求上，確實是有他們的共同性的，至於各宗教的解脫不同的地方，那只不過是形式而已。唯當在此還要特別說明的，就是各宗教雖同有解脫的要求，但以解脫爲終極目標的，不得不說高級宗教最爲顯著，一般低級宗教，雖有解脫傾向，但還沒有明顯的表露出來，亦未積極的熱烈的從事解脫的追求，所以嚴格說來，不得稱爲追求解脫的宗教。

每個宗教既都主張如何求得解脫，是則不但東方宗教有這解脫思想，西方宗教同樣有這解脫思想。最明顯的如基督教，就是站在解脫主義上的一個宗教，對此現在已經無人懷疑。至於他所追求的解脫是否究竟，自是另外一個問題。不特宗教家有解脫

的要求，就是哲學家亦有解脫的思想。如希臘的畢達歌拉斯及柏拉圖，都是主有解脫的名哲學家。從解脫思想方面去觀察，不難發現世界各地到處有這思想的流行。但這思想最發達而又可以說爲發祥地的，不得不說是宗教哲學搖籃的印度，因像印度這樣認眞爲解脫而努力不懈的，敢說在別個地方是很少見到的。

印度解脫思想的發達，對印度思想稍有理解的，沒有一個不承認的。正因這一思想在印度極爲發達，所以就產生種種不同的派別，對這各種不同派別的解脫思想，吾人如把它予以綜合觀察，不特可以發現他們思想的對立，並可發現世界各種解脫觀的型態，在印度解脫思想中無不具有。所以眞正想了解解脫思想的學者，不得不從印度這一思想著手。對於印度解脫思想有了正確的了解，不但可以把握印度思想的眞髓，而且可以理解世界一切解脫思想的特色。否則的話，對於世界各地所有的解脫思想固然無所認識，對於印度所有的各種解脫思想亦無由了解其中心。

作爲解脫思想發祥地的印度，此一思想的發生可說相當的早，大約在奧義書以後的時代，解脫思想已經成爲印度一切思想的主要軌跡，無論任何一個思想的開展，沒有不沾上濃厚的解脫思想色彩，原因印度一般思想家，到了梵書時代的末期，對於自

我本質的尋求，已經漸漸的明顯起來，認爲自我本質就是不生不滅的靈體，且以發現這個靈體爲他們的終極目標，於是解脫思想就由此而開展起來，並且熱烈的論究如何獲得解脫的這一大問題，設若解脫大事不得解決，生命將永遠的陷溺在苦痛深淵中。所以不得不密切的予以論究，以期早日獲得生命的解脫。

大聖佛陀所創立的佛教，不論流行於印度或在中國的廣大開展，儘管有了很多不同派別的產生，但作爲各宗派的一貫思想就不得不追求解脫，其他各佛教學者，不會承認他是佛教徒的。因爲涅槃解脫是每個佛弟子究竟歸宿，唯有得到了涅槃解脫，才可說是在佛法中得到新生，如果沒有到達這一崇高的目標，那就仍然在佛法門外，亦即還在生死中飄流，所以凡爲佛教的宗派學者，沒有不論說如何以求得涅槃解脫的，亦即唯有在這樣一貫的思想下，才能使佛教統一起來，不致與佛教以外的其他印度教派思想合流！

佛法所以特別重視涅槃解脫的追求，實因吾佛體認了現實生命爲一切苦痛的根源，而且無始以來就是如此的，假定在這一生命過程中，沒有使這生命獲得解脫，苦痛生命還要繼續而來，並且沒有已時的，所以要想生命不再繼續而來，不再受諸生死的

熱惱，不再受諸痛苦的逼迫，唯有求得徹底的自由解脫。雖說這是印度各派學者共同的要求，但眞能完成身心的究竟解放，不得不說唯有佛法才能做到。因爲大聖佛陀就是獲得身心無累自在，才爲衆生開顯這一法門的，所以從佛修學的行者，必須得到無繫無縛的無累自在，才算完成學佛的能事！

二　涅槃解脫的詮說

涅槃是印度話，中國譯爲寂滅，或者譯爲滅度，或者譯爲圓寂，或者單譯作滅，是有多種不同譯義的。但以梵文的涅槃語源說，是含有吹熄或消滅的意思。原來吾人所以受種種的苦惱，實在由於意志的欲望而來，如更深刻的說，吾人生命固然是由欲望而有，就是世界亦復是由欲望而成，所以可說欲望是人生現象最原始的活動力，沒有欲望在生命內在活躍，人簡直無法可以生存下去。俗語說的「人生萬事不離於欲」，也就是這個意思。可見欲望關係於生命生存極爲重大，離開欲望，生命就失去原動力！

人類的欲望當然是很多的，但最原始而又最根本的，當然是食欲和性欲。中國儒

家說的「食色性也」，是卽顯示這兩種欲，是屬於生命的本能，不是後天所附加的。雖說同是生命本能所具有的，但食欲尤爲根本中的根本，因爲人一出現到這人生舞臺，直至最後離開這個人生舞臺，都要依靠食欲來維持生命的，沒有食欲的維持，生命就無法生存下去。至於性欲雖說亦是本能的欲望，但在人類生命歷程中，要經過一個相當時期，才會熱烈的表現出來，而且一表現出來以後，就相當的猛烈，並無饜的求得其滿足，因而爲人類增加了難以估計的無法解決的問題。

如上所說的兩種欲望，雖是生命延續的基本要素，但不能無阻礙的爲人自由的獲得，到了不能獲得所要求的欲望滿足，自然在內心中生起極大的苦痛，相應的也就有著種種煩惱的衝動，做出很多越軌的行爲。譬如食欲，本是爲求保存生命生存的一種需要，但在人類對於飲食，不但求得生命的保存，且要求富於高度營養，任意的想吃好的東西，果眞每日有山珍海味，以供自己的無限享受，但沒有經過好久時間，就又生起其他的欲望。所以人生永遠在不斷的欲望中，向著生命的前途邁進，從來都沒有停止過，所謂「欲望無窮」，「欲壑難塡」，都是指這說的。

對於欲望的無限追求，不用說，是聽命煩惱的指使，煩惱雖則無量無邊，但爲煩

惱的根源，在印度思想界，特別是在佛教，認爲在於無明，由於無明的盲目性，認爲自己所欲的，可以予取予求，殊不知這根本是錯誤了的。因爲以無明爲中心，領導生命向前發展，在其生命歷程當中，並不能實現吾人之所求的，於是不免感到像火一樣的熱惱，隨時隨刻的感到不自在，眞是所謂苦痛無邊。佛在法華經中喻此三界猶如火宅，可說是恰到好處，決不是誇大其詞。生命生存在這樣的火宅中，試問還有什麼快樂可言？又怎麼不是觸處受到種種繫縛？

由無明煩惱領導欲望，而使人生受到種種痛苦，誰都承認，痛苦是任何人所不願嘗受的，如何解脫痛苦特別是生死大苦，自然成爲人類的共同要求，宗教學者適應人類的這一要求，於是解脫思想就應運而起。雖說各教派皆有他的解脫思想，但解脫後的境地，實現解脫的方法，無可否認的，在各教派間，是有不同的。佛教，特別是小乘佛教，認爲吾人現實生命的根源在於迷妄，怎樣的否定這迷妄，爲獲得自由解脫的唯一方法。假定在迷妄中尋求自由解脫，不但是緣木求魚，而且會從迷入迷的，更在生死中浪生浪死，受到更多更大痛苦的逼迫！

所謂對於迷妄的否定，就是絕滅要求生存意志，能夠如此，就可達到理想的涅槃

解脫，捨此而作他求，那是沒有辦法達到自己所求的目的。正因爲如此，所以涅槃的本義，是吹熄或消滅的意思。如欲望的消散，苦惱的滅却，不再爲欲望、苦惱之所困擾，證得了涅槃解脫，達到了自己目的，印順論師說：「得了涅槃，就遠離熱惱苦痛，可知它含有清涼、快樂的意思。這清涼，不同在暑天中得到涼風那樣的清涼，這快樂，也不同穿衣得煖，吃飯得飽那樣的快樂；他是身心的無累、無著，是離煩惱的清涼，離生死苦的安樂」。唯有如此，始眞得到解脫。

涅槃在於體證諸法的空寂性，眞正的得到無累大自在的解脫，並不是如一般所說的虛無。當知脫離現實痛苦，特別是自知生死苦的永盡，才是涅槃解脫的終極。還有要知道的，就是涅槃解脫，不是生命結束以後的事，而是卽在現實生命中所能體得的。印順論師說：「現生的證得涅槃，不但能確證未來生死的解脫，對於現生，更能實現解脫的自在」。又說：「涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫，無論是於人間究竟，或於『彼處』究竟，生死的究竟解脫，稱爲般涅槃」。因在現生就能得到解脫，所以涅槃不是虛無縹緲的，而是確實可以親切體驗到的。

如是現生所得的涅槃解脫，不但息滅人人共感的身苦，亦復吹散人各不同的心苦

，是以涅槃解脫，除了衆苦盡滅，實在沒有其他可說的，如以爲還有個什麼可說，那就不是眞證解脫涅槃。佛在法句經說：「信佛陀言教，得滿悅比丘，滅有爲諸行，靜坐安樂境」。雜含三二、九〇五經說：「如來者，色、受、想、行、識、動、慮、虛誑、有爲、愛已盡，心善解脫，甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃……如來若有，若無，若有無，若非有無後生死，不可記說」。是以吾人對於涅槃後的有無，不可去想像它。不過向來說有有餘、無餘二種涅槃，現略分別如下：

一、有餘涅槃：什麼叫做有餘依？照增一阿含經五戒品說：「比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是爲有餘涅槃界」。這明顯的是以不還果所得的爲有餘涅槃，而這所謂有餘，是還有殘餘煩惱存在的意思，因爲三果聖者所斷的煩惱，只是欲界的九品思惑，殘餘的上二界思惑未斷，所以稱爲有餘。煩惱本是屬於精神界的搗亂份子，可是後來佛教學者，將這精神界的殘餘煩惱，移到生命的肉體上面，認爲有餘涅槃的有餘，不是煩惱的殘餘，而是還有生命的肉體在，雖有生命的肉體在，但已確實的證得涅槃解脫，所以稱爲有餘依涅槃界。婆沙卷第三十二說：「云何有餘依涅槃界？答：若阿羅漢諸漏永盡，壽命猶存，大種造色相續未斷，依五根身心相續轉，有

餘依故，諸結永盡，得獲觸證，名有餘依涅槃界」。論中接著又說：「有餘依故者，依有二種：一、煩惱依，二，生身依。此阿羅漢，雖無煩惱依，而有生身依。復次，依有二種：一、染汚依，二、不染汚依。此阿羅漢，雖無染汚依，而有不染汚依故，所得諸結永盡，名有餘依涅槃界，得獲觸證」。將有餘看成煩惱的殘餘，得獲觸證涅槃的是不還果；將有餘看成猶存的壽命，得獲觸證涅槃的是羅漢果。雖有這兩種看法，但後來總以後說爲多，似已忘却前說。

二、無餘涅槃：什麼叫做無餘依？如將有餘依看成是不還果聖者所觸證的，則此無餘依當然是阿羅漢果所觸證的。像這樣的分析，明顯的是將二種涅槃，分屬不還果與羅漢果所得。但這是不是原始的意思，實還值得我們探究。不過無餘涅槃爲現生之所證得，從阿含經中所常說的「我生已盡」，亦可得到證明。增含五戒品接著有說：「比丘盡有漏成無漏，意解脫，智慧解脫，自身作證而自遊戲，生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有，如實知之，是謂無餘涅槃界」。可見於現生中，自覺人世間生死的解脫，確信不再受未來的生死，是爲無餘涅槃；並不是要到生命結束以後才得。但是後來佛教學者，認爲現生所證得的是有餘涅槃，灰身泯智以後才得無餘涅槃。

婆沙卷第三十二說：「云何無餘依涅槃界？答：卽阿羅漢諸漏永盡，壽命已滅，大種造色，相續已斷，依五根身，心不復轉，諸結永盡，名無餘依涅槃界」。論中接著又說：「無餘依故者，無二種依故，諸結永盡，名無餘依涅槃界」。一、無煩惱依，二、無生身依。復次，一、無染汚依，二、無不染汚依。無餘依故，諸結永盡，名無餘依涅槃界」。因爲一個生前證得有餘涅槃的聖者，到了生命結束以後，自然是入無餘涅槃，享受高度自由解脫，這可說是思想發展的必然結果。

一般說法，涅槃是聲聞最高的阿羅漢果，於現生中所證得的，此所證得的寂滅涅槃，就是身心解脫的當體。對這現生所證得的涅槃，最初約有沒有殘餘的煩惱存在，分爲有餘涅槃與無餘涅槃。說得清楚一點：有殘餘煩惱存在的，而爲三果聖者所證的，名爲有餘涅槃；沒有殘餘煩惱存在的，而爲羅漢聖者所證的，名爲無餘涅槃。後來學者思想變化，認爲涅槃唯是羅漢聖者所證得的，三果聖人並不能證得涅槃。證得涅槃的羅漢，由於生前死後的差別，所以分爲肉體尙存時的有餘涅槃，肉體結束後入於灰身泯智的無餘涅槃，可見涅槃思想亦是在發展中的。

未得涅槃解脫，必受生死繫縛，在生死海中，既有諸繫縛，證入涅槃界，當就得

解脫，解脫是由體證寂滅涅槃而來。衆生在生死中，所以受諸繫縛，感到種種不自在，實在由於煩惱從中作祟。如經中說：「非眼繫色，非色繫眼，中間欲貪，是其繫也」。欲想從繫縛中解脫過來，並無其他特殊的辦法，只要運用鋒利的智慧刀，割斷繫縛的煩惱繩索，當下就得自由自在。經中告訴我們：佛法行者如能做到棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離却五取蘊的繫縛，就是眞正的得到自由解脫，所以說爲涅槃解脫。

不爲生死苦迫所累的解脫涅槃，就是諸法的空性，亦卽所體現到的諸法寂滅，如是寂滅空性，猶如日朗天空那樣的光輝皎潔，再也沒有一些兒的陰影剩餘。印順論師說：「幻化的身心永滅，惟是性空，惟是法身，這卽是涅槃」。像這樣的寂滅涅槃，是不可以說爲什麼的。「如直論涅槃，那是不能說有，也不能說無；不能想像爲生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的」。雜含三四、九六二經說：「寂靜、清涼、眞實。如是解脫，生者不然，不生亦不然」。只可說爲：「甚深廣大，無量無數，永滅」。假定有人想像涅槃是怎樣怎樣的，那不但沒有證得涅槃，亦根本沒有認識涅槃。所以焰摩迦以爲：「世尊所說無漏阿羅漢，身壞命終無所有」，被斥爲

邪見。試問：「如來見法眞實如，住無所得，無所施設」（雜含五、一〇五）；這怎樣可想像爲無所有呢？本事經（三）也說得極爲明白：「究竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟依於清淨無戲論之體。不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂非有非無，祇可說爲不可施設究竟涅槃」。但後來的部派佛教學者，對這不可施設的究竟涅槃，同樣有著不同的看法，現在不妨在下略爲論說。

三　有部系的解脫說

部派學者對於涅槃的諍論，不是諍論有沒有涅槃，因爲涅槃是聖智所直覺的境界，爲聲聞佛法行者所共同承認的，還有什麼可諍論的？然而部派所以仍有不同的說法，是論涅槃有沒有它的實在別體。討論到這問題，可以想像到的，有部系的學者，主涅槃實有的。印順論師在性空學探源中說：「只是這種有，不是平常見聞覺知到而可說的（後代發展爲眞常妙有），只能方便的用「常」、「善」、「寂」等來形容它。不像有爲世象之由關係性，它是超越時間性的，證不證悟它都是本來如此的，所以叫常。世間雖有善惡無記三性，但都是有漏雜染的，在勝義的立場都不是善，而唯勝義

的涅槃才是純善的，它與相對可記性的
亂；世間一切動亂起滅相，到此皆風平
槃體性的擇滅無爲，有部認爲實有，是
，是另有擇滅無爲的實法，有力能使有
舍論卷第六說：「此法自性實有離言，
是善，別有實物名爲擇滅，亦名離繫」
。所以堅主涅槃是實有的。

有部雖主涅槃有實自體，但從他派
既然是屬無爲，當亦是屬非實有的，因
所有的。這個說法，有部當然不會同意
什麼說一切有爲無爲法中，以此涅槃爲
，假定無體怎麼可立法名？怎麼可說爲
法自相，展轉互相相望方可說有勝劣，
立勝劣，因爲兎角空花根本是沒有的，
析起來，我們決定認爲別有涅槃。一般

能夠任持它的自相，當亦可以說名爲法，而且這法在餘法中，其體是最極殊勝的，所以涅槃有體實是應無可疑的。同時佛在經中曾這樣說：「芯芻當知，定有無生，此若無者，生死衆苦，應無盡期，由有無生，乃至廣說」。經中說的無生，就是指的涅槃，而這涅槃是決定有的，由於定有這個涅槃，佛法行者契入涅槃，生死衆苦就可永息，假定沒有實在涅槃，那就永遠的漂流於三有生死海中，那就永遠沒有辦法突破生死衆苦的包圍，如是還要修學佛法做什麼？

涅槃是離染污煩惱而證得的，亦是佛在經中所常說的。如是離染涅槃，於諸法中最爲殊勝，沒有那法可以與之相比的，所以應如色受等法的實有，其義決定得以成立。假定如經部學者所說涅槃體非有的話，怎麼會令所度化的衆生，對於生死生起厭離，對於涅槃生起欣求？要知非有中沒有勝劣可以相比的，還有什麼欣厭可得？涅槃爲聖者之所證得的，如果有人起顛倒見撥無涅槃，佛法將之斥爲邪見妄說，假定眞如有些人所說涅槃是非有的話，那些撥無涅槃者說無涅槃，不但不可說爲錯誤的倒解，應該認爲這是正見才對，怎麼可以斥爲邪見妄說？所以說涅槃無的這句話是不能成立的。再說，行者緣於滅諦境的時候，生起滅靜妙離等見，依佛法向來所說，這是屬於正

見，如果涅槃是無，行者起靜等見，不是非有中有靜不靜，如無有體的石女兒，既不可以說它勇敢，亦不可以說它怯弱。現實世間所見到的，病沒有了別有調適，諸苦惱無別有安樂，如是亦應有爲差別，於非有位中別有無爲。又若涅槃眞的無有實體，怎麼可以說是聖諦所攝？因爲無體的東西，說它是妄固然不可以，說它是諦亦是要不得，無體怎可名諦名妄？是以不能不承認涅槃實有其體的。

涅槃雖然不如色受等有體可得，亦復不如眼耳等有用可得，但它有它不同的體用，是我們所不可不知的。色等或眼等的體用，依自相續的身心而有，是極粗顯而易於了知的，所以一般人們了知什麼是體，什麼是用。可是涅槃的體用，不是依於相續的身心有，是極幽隱而難以了知的，普通人決不可能體會，必須要具精勤勝觀行者，修所成慧正現在前的時候，方能證得涅槃的眞實體用。由於這是自己所親切體驗到的，所以到了出觀以後，很自然的這樣說道：奇哉！奇哉！涅槃原來是這樣的滅靜妙離。假定涅槃沒有眞實體用，其觀行者出觀，怎會說出這話？

同時應知相卽是體，涅槃既有滅靜妙離的四相，其體是有當然成立，如說涅槃眞

實無體，怎麼會有滅等四相？承認有滅靜最淺顯的道理，任何人都能想像得知的。，可是不能因爲盲者不見，就說明眼的人之所取笑。進一步說，不論佛法行者知與槃自體不是沒有，因爲離有實物，所謂有其眞實自體，不容吾人有所懷疑的。

有部雖由依身的有無而分兩種涅槃，且說涅槃是有其眞實自體的，但從有部分出的犢子部，依於婆沙論卷第二的介紹，則說學、無學、非學非無學的三種涅槃。他們這樣將有學所得離繫及異生所得的離繫（非學非無學的有漏法），亦說爲涅槃，這無異是將涅槃的內容加以擴大，與有部所說的涅槃自有出入。婆沙三三說：「有作是說：涅槃有學、有無學、有非學非無學，如犢子部。彼作是說：涅槃自性有三種相：一、學，二、無學，三、非學非無學」。如有學聖者斷其所斷的煩惱，獲得涅槃的觸證，是爲有學涅槃。若無學聖者將所當斷的煩惱斷盡，獲得涅槃的觸證，是爲無學涅槃。設諸異生有漏得諸結斷而離繫，得獲涅槃的觸證，是爲非學非無學涅槃。分別論者

「說涅槃有三種：謂學者常是學，無學者常是無學，非學非無學者常是非學非無學」。此說與犢子說極爲相近。有部對這說法，當然是不同意，因爲相卽是體，不論怎麼說，一法絕對不可說有三種體的，怎麼可說涅槃三種便有三相？所以有部堅定的認爲：涅槃但應說爲非學非無學，不可說爲學及無學。婆沙三三敍有部說：「謂於此論無倒義中，但應說言涅槃唯是非學非無學，性相常住無變易故」。不過在思想發展中，涅槃內容的擴大，亦不無有其理由。

四　上座系的解脫說

講了有部系的解脫後，接著應講大衆分別說系的解脫說。但因他們傳來的思想理論不多，沒有相當可靠的資料以爲敍說，且上座系的解脫說，所以現在就來看上座系對這問題的說法。大衆分別說系的見解，雖有點近於上座系，但不能說不稍有出入。印順論師說：「大衆分別說系側重在理性空義，譬喻者却在常識法相的不生上面說明涅槃非有。重事相而忽略理性，雖主張無體，反而接近了薩婆多部」。雖這樣說，但因譬喻者認爲擇滅非實有，不能不說他與有部還是不同

調的。

上座學者如何宣說涅槃無體？他們所說涅槃，是約未來世的煩惱及生死大苦的畢竟不生而安立的。順正理論卷第十七介紹他的意見說：「汝宗（上座譬喻師）唯說煩惱所依相續轉變，名煩惱種，及說煩惱能滅未生未來隨眠及生種子，由種滅故，令未來世惑苦不生，名爲涅槃」。又說：「以修道力，由得對治，證得當起煩惱後有畢竟相違並沒有另外一個什麼自體，而是煩惱及苦不生的當下，就是聖者所要證得的涅槃，如認爲有個實體涅槃爲聖者所證，那是錯誤而不合理的。

關於這點，印順論師有很好的解釋說：「煩惱決定不生曰涅槃。所說的煩惱，不像有部的三世實有，是在有情六處中的煩惱功能。現在智慧現前，使煩惱功能不再潛動，決定不再生起煩惱，身心得到清淨，叫做得涅槃。所以，譬喻者說的涅槃，專在煩惱的不生上安立，不是另有實體可得。後來，大乘常用破瓶的譬喻說明這思想：如說破瓶，是在完整瓶上的否定上說，不是另有一種叫「破」的實在東西。所以經部說的擇滅非實有，純粹從消極面，在事相的否定上說，幾乎沒有接觸到理性。他們思想

與大乘空宗的距離，就在這一點」。這是值得特別注意的。

但爲佛法宗綱的四諦說，明顯的說有一個滅諦，而諦的通常解釋，是眞實不虛的意思，是則有滅，不但是無可否認的事實，而且佛亦常說：「此是滅，汝應證」。涅槃如眞體性非有，豈不與這些所說相違？且有部說涅槃有體又如何通？順正理論卷第十七表示他的意見說：「我（譬喩者）亦不說全無涅槃，但應如我所說而有。如說此聲有先非有，有後非有；不可非有說爲有故，有義得成。說有無爲，應知亦爾。有雖非有而可稱歎，故諸災橫畢竟非有名爲涅槃。此於一切有非有中，最爲殊勝，爲令衆生深生欣樂，故應稱歎」。這可說是佛陀顯示最高境界的方便。

衆生的生死是現實的存在，誰都無法可予以否認的，但生死大苦寂滅後所體驗到的涅槃，如亦認爲有它的實體，那就沒有眞正的證覺到涅槃，因爲涅槃是空寂的，有什麼涅槃體可說？印順論師對這又說：「涅槃是依現實生死之否定而建立的；從生死實事之有，到涅槃之滅，經過的這回事情不能說沒有。等到生死不起，一切歸無，當然不會再有涅槃的實體。總之，涅槃本是在否定煩惱生死之實事上建立的，它是湛然常寂的理性，在自己內心澄寂的直覺上所體驗到的境地」。像這樣所說的涅槃，雖還

沒有完全接近於寂滅空義，但說涅槃無有實體，確已難得。

經部譬喻師說涅槃體非有，舉經中佛說的譬喻道：如燈熄滅，只不過是燈燄的落謝，並不是另外還有一個實物在。如是，說心得解脫，亦不過唯是諸蘊滅，除了諸蘊永滅，更無實體所有。所以經說苦滅的這句話，是有兩種不同的意義：一說離苦以外更無別的實體可得；一說離苦以外另有一個實在自體。同樣是說苦滅，爲何有此二別體，如向所引二種契經；或復有處說有樂不同，故說如是二種滅義。謂或有處說無槃體性的有或非有，都是佛的說法方便，如契經說定有無生」。這末看來，涅而實無有涅槃體性。

順正理論卷第十七復舉「有餘師說：無實涅槃，非因果故，如兎角等。諸實有者因果爲證，涅槃既非因果性攝，故定無有的因果關係，所以萬事萬物都有它的因果性能證有因，是故涅槃定非實有」。從現實世間看，不論那樣實有的事物，都可找出它的因果性。否定現實生死而建立的涅不出它的因果性。但龜毛兎角等，因爲是虛無的，當然說的因果，所以涅槃不是實有，應該沒有什麼槃，沒有它的實體可得，自亦無法說出它的因果，所以涅槃不是實有，應該沒有什麼問題。設或有時說到涅槃是有，但亦不過是屬假有，不能當作實有自體看，如見到說

涅槃有，就以爲是實有，那就是不了解涅槃的大錯特錯！

上座譬喻者又這樣說：佛陀曾經說過，一切依皆永棄捨，寂靜美妙，乃至涅槃。如是言說，極爲甚深難見，若因難見難了，而就以爲涅槃實有，豈能契合佛陀慈意？所以應認涅槃是非實有，不可執爲有涅槃體。諸如此類的說法，上座譬喻者很多，現在不去詳談。從大衆部分出的一說部，不但認爲涅槃是假名的，就是生死亦是假名無實的。此很合乎經中說的「生死如幻如化，涅槃亦復如幻如化」之義。至大衆部分出的說出世部，認爲通達二空之智的聖道，爲所通達的二空之理的道果，皆是非顚倒非虛妄的實有，則又近於薩婆多部的思想。

五 結 論

涅槃解脫，爲佛法行者的宗尙，亦爲最後的歸宿，只要眞切的依佛法所指示的去行，誰都可以到達涅槃解脫的這一境地。印順論師說：「然如幻衆生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅槃，這涅槃卽如幻如化的」。像這樣如幻如化的涅槃解脫，就是畢竟空性的悟入，既不能想像它怎樣，又不能宣說它怎樣，唯有行者以正觀的

直覺，廓然的洞見他，悟入諸法空寂性。到了這個時候，雖說法法清淨，法法本然，而實境智一如，能所雙泯，有無俱寂，甚至一切戲論皆息，超越一切名相差別。

涅槃解脫的本來面目是如此，可是到了部派時代的佛教學者，對這竟然有種種不同的說法。如婆沙卷第三十二的介紹：有說有餘依涅槃界有自性，無餘依涅槃界無自性；有說有餘依涅槃界是有漏，無餘依涅槃界是無漏；有說有餘依涅槃界是有爲，無餘依涅槃界是無爲；有說有餘依涅槃界是善，無餘依涅槃界是無記；有說有餘依涅槃界是道果，無餘依涅槃界是道非道果，無餘依涅槃界是道果非道；有說有餘依涅槃界是道果，無餘依涅槃界非道果；有說有餘依涅槃界是諦攝，無餘依涅槃界非諦攝；有說有餘依涅槃界是無學，無餘依涅槃界是學等，眞是有各式各樣的說法。

雖有這樣多種多樣的說法，但在部派學者中，除上所說涅槃有無自體兩大派的論諍，還有涅槃是否有相的激烈論辯。印順論師說：「說一切有部主張涅槃有相，他們說：智必有境，涅槃滅盡妙離的諦理，既是無漏智慧的所緣境，當然是有相的。雖然契經中以『無相』兩個字來形容涅槃，當能緣智上浮現起『無相』的概念，無相還是成了相，爲智的所緣。所以，儘管是緣無爲，智上還是有所緣的」。順正理論的論主

，所以說「智必有境」，因爲沒有所緣的境界，能緣的智慧是必定不生的，如果有誰說聖智慧能見非有境界，則其顚倒是就沒有再過於此的了。有部雖是這樣的主張涅槃有相，但「經部師及成實論師則主張涅槃無相。如成實論第二卷說：『涅槃實相，離諸相故，不名爲有』。有部說，涅槃無相，但在能緣智的緣慮下，已成爲所緣相了，能緣的對象，不能說沒有。成實論主以爲：無相，不但一般的相不起，連無相之相也不起。成實論所說的涅槃，有三層，意義很廣泛。前二層從法之有相及假名上說是空相，第三層所謂究竟現證、無願無欲、能所並寂，連空相也不起，眞正的得到滅盡涅槃。這涅槃，是徹底無相的」。涅槃有相無相的論辯，學者間雖相當的激烈，但以涅槃空寂說，主張無相的是較吻合佛意。

依根本佛教開示涅槃的本意說，不著有無的一切，現覺諸法空寂性，了知一切無所得，才是佛說的涅槃。假定不知涅槃的眞義，或擬想涅槃爲微妙的存在，或以爲涅槃是什麼都沒有，那就不但沒有觸到涅槃的邊際，而且落於深深的邪見中，又怎麼能夠達到身心無累的解脫自在？當知「佛說解脫法門，無非在衆生現實的生死苦痛中，指出錯誤顚倒；依世間的名言假施設，引導衆生。如有人不辨方向，已到家鄉，不知

這裏就是，還想東跑西跑。他所要到達的目的地，在他，眞是遠在天邊，不易到達。假使有人告訴他：你迷了方向！你不要向南方，轉向北方，擺在你面前的，就是你的故鄉。要到達你的目的地，就得立刻掉轉頭來，向北方。迷路者知道了，掉轉頭來就是。那時候，還有什麼南方與北方？佛說法，也是這樣，並沒有說一實法，實相中有何可說」？所以眞正證得涅槃解脫，既沒有實有實無的差別，亦沒有有相無相的現象，諸法畢竟空，就是一切法的本來涅槃，亦卽是身心無累的解脫！諸有欲求涅槃解脫者，不要在這上面作種種活計，「如在生死繫縛中通達性空，這就是涅槃解脫；假使離生死而求涅槃的眞實，離繫縛而別求解脫，涅槃解脫卽成爲生死繫縛了」。是以欲得涅槃解脫，請從諸法空寂性入！

人間佛陀

——佛曆二五一七年夏曆正月起講於靈峯般若講堂——

一 緒說

環顧當今世界的各國，推究文化開發最古的，不得不說是印度這個國家。如他一直流行至今的最古吠陀經，可說是世界最老的書籍。但印度文化有個特殊的事實，就是缺乏正確的信史。儘管一般古婆羅門學者，對於著作亦相當的勤勉，但是他們所注視的，只是一些宗教經典，至於歷史興趣很淡，亦卽對歷史的重要性，似乎特別的漠視，或說這是印度民族的特性。正因如此，所以印度的歷史，每陷於無從說起。卽或在古籍內，偶而提及王族系統，但亦沒有正確的年代，而且次序相當的錯亂。總之，印度文化的固有傳統，是以神話及傳說代替歷史，歷史自不成爲他們中心課題。因而今日印度史的年代，取證於中國的著作很多，亦卽中國書籍對印度史的貢獻是很大的

。是以眞欲研究印度歷史的面貌，中國古書實不失爲一個最有價值的參考！

佛法出現在印度，雖不完全是如此，但人間佛陀的歷史性，具有人間的眞實感，但在印度固有文化的熏習中，漸爲傳統的習性所融化，致使人間佛陀的現實性歷史性，亦不免受到相當的歪曲，失去人間佛陀的眞面貌，不能不說是件極大憾事！佛教發源於印度，要想了解佛教，不得不從印度佛教，不得不從創教的人間佛陀說起。因爲佛陀在印度出現時，不特思想潮流有著極大的激盪，就是王朝政治亦在激烈的波動。所以，思想界的紊亂，固然使人感到相當的迷惘，政治界的鬪爭，更加使人有著高度的痛苦，以致一般人們身心，皆不能夠得到安定，無不仰望有個聖君或宗教主出現，來爲人們指出一條活路，不要長期的陷在苦痛深淵中！正當人們作著這個誠摯的仰望時，不爲轉輪聖王，就爲一切智者的人間佛陀，出現於印度東北部的釋迦族中，開示宇宙人生眞理，引導人們趣向解脫，一清時代混沌思潮，解救人們所有苦難，使得每個善良人民，以完成最高的人格！

古代印度的土著民族，雖被後來入侵的種族，視爲極劣等的人種，但也有他們的固有文明。到了紀元前約一千五百年的時代，入主印度的阿利安人，更爲開拓高度而

具有特色的文化。因爲阿利安人，自在印度定居下來，爲求家畜的繁殖，爲求耕種的豐收，爲求種族的綿延，爲求子孫的昌盛，運用的唯一手段，就是祈神的力助，認爲只要向神求助，神會給予極大助力，因而祈禱在他們的日常生活中，成爲不可或缺的要務之一。但負祈禱任務的，不是每個人都可以的，能爲人神之間的媒介者，唯有世襲的婆羅門，於是婆羅門在社會上，就成爲一個特殊階級。至爲王族或武士的種族，在國家社會中，雖說亦有他們的崇高地位，但在他們對外敵人或平息內亂戰爭時，亦不得不有求於婆羅門爲之祈禱，始能獲得決定性的勝利，不然的話，要想得到軍事上的勝利，是絕對不可能的。這末一來，自認優越的婆羅門，不但唱出「祭祀萬能」的口號，而且奠定了婆羅門至高無上的地位，亦卽他們所說的「婆羅門至上」。至於婆羅門教徒所讀的吠陀經書，不是人們所能創說的，而是創造宇宙萬物以及一切生命的梵天所啓示的，所以他們又有「吠陀天啓」之說。以此婆羅門三綱，確立婆羅門教權，且緊握這以神爲主的教權，不讓任何進步思想的流行，致使印度這個文明古國，在數世紀的時間中，思想一直囿於這框框內，無法獲得活潑潑的開展，形成思想的停滯狀態！

但是人類所有思想，不論怎樣嚴密控制，總歸是要向前開展，所以經過一個時期醞釀，不滿婆羅門教說的思想，終於飛步的活躍起來，成爲百鳥爭鳴、百花齊放的時代，特別是我佛陀出生當時的印度思想界，更形成一股時代思潮，使得正統婆羅門思想，遠遠的落在時代後面，而爲進步思想家之所揚棄！因此，當時思想界，有著兩股思潮相激盪，就是正統婆羅門思想以及反婆羅門的一般思想集團。一般思想集團陣容相當浩大，不但包含了各類的新宗教，就是許多新哲學的創說者，亦在這個思想陣營內，對反婆羅門發生極大作用。

印度是個古老的大國，不論從悠久的時間上，或是從廣大的空間上，都可看出他的偉大。正因他是一個偉大的國家，所以到了佛陀的時代，印度宗教哲學思想，大體可以分爲三系，就是正統婆羅門系思想，人間佛陀所創立的反正統婆羅門系思想，人間佛陀所創立的佛教系的思想。雖說佛陀思想亦是反正統的婆羅門的，但自有佛陀的思想特色，與一般反婆羅門的思想，有著相當的不同。因爲他們的本身畢竟還有很多錯誤！我佛從自覺中，不但洞觀婆羅門思想的非是，亦發現一般思想的謬誤之處。所以佛對當時各種錯誤思想，不論是倫理的懷疑論者，不

論是極端的自然論者，不論是心物不滅論者，不論是非命的二元論者，不論是情趣的詭辯論者，無不予以一一強有力的破斥，因爲這些不正確的思想，不特不能導人到達身心的解脫，就是納入人生道德的正軌亦不可能，怎麼能夠以之領導人群？所以佛陀本其緣起正觀，樹立圓正的中道思想。

在反婆羅門的時代思潮中，我佛成爲一位主導的聖哲，如日中天那樣的橫觀一切，認爲不特婆羅門的舊有思想，不能適應新時代潮流，就是一些新興思想界，亦不能爲人類帶來幸福，更不能指導一切衆生，獲得眞正的究竟解脫。所以佛陀不得不建立自己的一套思想理論，以拯救在水深火熱中的人群，於現生中謀取身心安泰，於未來世求得生命解脫。由於佛陀所樹立的思想旗幟，的確有益於廣大人群，是以很多願求得救的人群，投奔於佛陀座下。

現實人生是苦，煩惱爲苦根本，應求身心解脫，禪爲修行之道，可說這是印度宗教哲學共有的思想，任何一個思想的樹立，沒有不是從這出發的，我佛自亦沒有例外。因爲人生是苦，是現實的存在，人人感受到的，誰也無法否定。苦的根本原因，由惑造業而來，亦是鐵的事實，除此更無別因。除了甘願受苦之所逼迫，誰都想要求得

身心解脫。怎樣才能做到？自然唯有修道。凡是具有厭苦求樂的思想，莫不循著這條正軌而行的。

自覺緣起正法的人間佛陀，雖亦洞觀了這一原理，同樣的以此指示群生，但佛還有他的獨特教義以別於一般思想的，不然，怎麼顯出人間佛陀的特色？因此，我們探求佛教思想，除了同於一般思想的要素，還得尋求佛法獨有的思想，才能體認佛法思想的眞貌。如只從印度思想同的一面來看佛教，不特不能把握佛法思想的心髓，且會將佛法與一般思想，一體同觀的看待，那就失去佛法的特質，不能見到佛法之所以爲佛法的精神所在！

如佛陀的無常觀念，就不同於六師的無常觀。世間一切是無常的，稍微有點理智的人，都能親切的有所體會，但一般所說的無常，只是從現象上著眼，在現象後面的本體，則是永恆常住不變，由於著眼點如此，很易走上消極厭世之途，不能活潑的從事社會救濟。人間佛陀雖如一般宣說諸行無常，但不僅現象界是無常的，就是本體界亦不是永恆的，若認世間有個永恆的東西在，是就沒有眞正體解無常，而終於仍然落在常住論的深坑中！

如佛陀的慈悲觀念，就不同於一般宗教的慈悲。像印度的耆那教，嚴格的奉行不殺生戒，當然亦是慈悲的流露，但他們的慈悲態度，不唯是形式的機械主義，而且是不徹底不究竟的。佛陀的慈悲觀，出發於與衆生同體，殺害衆生等於殺害自己，不論從那個角度看，是都不可殘殺生靈，如有動輒殺害衆生，是就有違慈悲精神，且這不殺生的慈悲精神，推廣到一切具有精神活動的生命。是以佛陀的慈悲，以後代大乘佛法說，爲無緣大慈同體大悲。

如佛的中道觀念，亦不如一般宗教所說的折中，而是有其更實質的意義，亦卽佛法所說的中道，不唯有理論上的中道，還有實踐上的中道。理論的中道觀，說來話長，姑且不談。實踐的中道觀，是說吾人修行，既不可以極端苦行，以免衰損自己身體，亦不可以放縱樂行，以免自己精神墮落，而是要放棄苦樂二邊，以達到修行的目的。所以佛陀所主張的中道實踐，是充滿活力的現實人生境界，是身心一如的安和境界，決不是超脫現實人生的。

此外，人間佛陀所建立的空、無我等思想，更是不共其他宗教思想的，因爲世間任何宗教學說所有的思想，都沒有否定自性實有，認爲宇宙間的萬事萬物，儘管在現

象上有著不息的演化，但追求到各個事物的最後單元，總以爲是有其實在自體的，亦即是有而不是空的。可見佛陀所說空的思想，是佛法與一般思想根本不同所在。關於這點，爲佛子者，應該有個正確認識，決不可模稜兩可的，以爲佛法與世法，是差不多而可互相融攝的。說實在的，是佛法與非佛法的分水嶺，就在看他是不是說空，說空的就是佛法，不說空的即非佛法。爲什麼要這樣講？當知一般的衆生、外道，以及世間的各派學者，都是以自性爲根源而出發的，亦即認爲什麼都是有的，而佛則說諸法是緣起的，緣起是無自性、空的，但所說的緣起即空，決不如一般說的什麼都沒有，只是沒有一般所執的實有自性，所以無自性的緣起即空，並不礙於生死流轉及還滅涅槃的建立。此是佛法不共一般思想的根本特質所在。

印度原有的婆羅門思想，固然是主張有我的，就是新興的各派思想，亦大都是承認有我的，因爲他們認爲沒有一個實在自我，生死流轉的建立固不得成，解脫生死的大業亦無法實現。但在我佛的緣起正觀下，一般所謂的實在自我，不過是人們的情執而已，求其自我的實質，不論怎樣的尋求，是都了不可得的，所以佛陀運用他的緣起正觀，評破當時各種不同的我說，而建立無我的流動生命觀。雖則是無我的，但生命

的流動現象仍然是存在的。

總之，佛教的創立者是人間佛陀，其流行的宗教當然亦是在人間的，唯有從人間的現象，探討人生的因果法則，才能顯示佛教的特色。如不從這點來看人間佛陀所創立的佛教，而從實體的形而上學來看佛教，那就很易將佛教與神教混成一團，不能表現佛教的特色。當知眞正的宗教，是在現實人間的，唯有人間的宗教，始能教化人群，得到人生超脫！佛的自覺在這人間，所以佛教是人間的宗教，不是天神的宗教，這是我們所當特別肯定的。

佛教既是屬於現實人間的，創立佛教的人間佛陀，其一生爲法爲人的歷史，我們對之應該有個正確認識，唯有正確的認識人間佛陀，始能無謬的了解純正佛教。關於佛陀的傳記，近代東西方學者撰述的很多，其中有價值的自亦不在少數，但是否圓滿的理解佛陀之所以爲佛陀，自還是個大大的問題。首先我們需要肯定的，就是佛陀不是主宰人類的神，不是神所派遣的使者，不是神的獨生子，不是普通所謂聖人，而是一位人間佛陀。

佛陀的定義，大家都知道，是覺者之義，說得淺白一點，就是覺悟的人。當大地

衆生都在昏睡迷夢中，不知人生眞義爲何時，他却單獨的豁然覺醒，看清了人生究竟是怎麼回事，從而不再爲世間的一切之所迷惑，成爲人間的大覺者，而且是自悟不由它的，所以佛的證覺，不是受了外在任何神靈的觸動，而是由於自己從精進不懈中來。所以人間佛陀只是一位人格至極完美者，在這人間的一生教化中，是唯一不以非人自居的人間導師。

人間佛陀因是卽人而成佛的，對於人的至高無上的地位，予以極爲尊重的肯定，認爲人是自己的主宰，沒有其他的大力者，可以安排人的一切，只要人們肯得努力向上，誰都有成佛的可能，而且唯人才得成佛。雖說其他的一切衆生，最後終於同樣得以成佛，但要到人的地位才有可能。是以人在這個現實世間，不論是怎樣的墮落，或爲社會之所唾棄，只要他仍然是個人，佛都不會輕視他，且予以高度同情，認爲他終有重新做人的機會！

人間佛陀是個極爲平易近人的聖哲，所以不論什麼人接觸到佛陀，沒有不受佛陀的慈悲攝化，覺得佛陀是個最易接近的人，卽或自認過去已爲社會遺忘的人，到了這個時候亦覺自己是社會成員之一，應有自己在社會中的地位，不再自暴自棄的以爲是

個無可救藥的人。像這樣的化導社會，給予每個人的同情，自然受到廣大人群的尊敬。所以在佛陀的一代教化中，確實影響了無數人，昇華自己的人格，淨化自己的心靈，成爲世間的解脫自由人！

人間佛陀的來這人間，有時我們說他是爲救濟人類而來，但這不能因此就說他是人間的救世主，他只不過將如何證覺而完成人格的道路，清楚的指示給人，至於如何去走這條路以達到解脫，還得靠自己的努力，唯有賴自己本身的力量，才能走到解脫道的盡頭，要想別人替你解粘去縛，那是絕對靠不住的。所以經中常說：「自依止、法依止、莫異依止」。又說：「以自爲光，以法爲光，莫以異爲光」。像這樣的以自力爲主，豈是他力的宗教所及？

偉大而崇高的人間佛陀，爲人類，爲衆生帶來了眞理之光，開放了自由之花，引導人類向眞理之宮邁進，向自由之塔攀登，使得每個人們，實現眞理的體悟，完成自由的獲得，怎不令人向這位卓絕群倫的人間覺者，致最崇高的仰慕與敬意！因此，本人在般若講堂每月夏曆初一舉行金剛法會時，對信衆講述佛陀一生的簡史，特重人間佛陀方面的啓示，以期信衆親切了解佛陀的人間眞實性，所以特名爲人間佛陀。

二　成正覺前的釋尊

一　藍毘尼園的誕生

佛教的教主釋迦牟尼，於二千五百一十七年前，生爲釋迦族中的太子，所以稱爲釋迦子。釋迦族是刹帝利的貴族，當時佔有今日尼泊爾及印度北部的地區，而於恆河的一個支流上，分別建成兩個獨立的小王國。一個是釋尊父王統領的迦毘羅衛國，一個是釋尊母親弟弟善覺統領的拘利國。由於釋迦族的血統純潔及其尚武精神，在當時各個大小强國之間，始終保持著崇高的聲譽不墜！

迦毘羅衛國的國王，亦卽釋尊的父王，叫做淨飯王，是位賦性仁慈，才德高超的聖君，亦是智勇兼備，術德兼修的明主。他既非常的愛護老百姓，老百姓也極熱烈的擁戴他，所以國內政治異常修明。如以現代話說，是個極爲民主的國家。王后摩耶，是拘利國善覺王的妹妹，是位容貌端莊，性格賢淑的女子。明王賢后的配合，本是十分美滿的，何況當時國富民强，得心應手的過著自由自在的幸福生活？

可是明王賢后有時仍然感到悶悶不樂的，就是年齡漸漸的老邁而膝下猶虛，不知有誰能來繼承這個王統。話雖這麼說，但這是强求不得的，唯有聽其自然發展而已。到了王后摩耶四十五歲那年春末夏初時，夫人有天獨自坐在後花園裏，陶醉於大自然美景的一刹那頃，彷彿有隻六牙白象，在晴朗的天空裏出現，四週還有五彩祥雲圍繞，正在出神仰空觀望時，該六牙白象竟輕盈的下降，突然從王后的右脇鑽了進去，於感驚詫之餘，身體的舒暢，內心的喜悅，無法可以形容。因此，王后趕快的回到宮中，把剛才似夢非夢所見到的現象，向淨飯王作一簡略的報告。淨飯王聽了這個報告，認爲是祥瑞的朕兆，自也有說不出的快樂。他們這一樂是有意思的，因王后從此便懷了孕。

轉眼十個月的時光過去，算算分娩的日期快到，依照印度的習俗，初生要回到娘家，於是王后在諸宮娥的陪伴下，從迦毘羅衛城向拘利國的首都天臂城行進，路上的花草鬪艷，空中的飛鳥爭鳴，自是賞心悅目的樂事。可是一行到了她母親別墅的藍毘尼園，生產的時辰已經漸漸的逼近，陪伴而來的宮娥采女，立刻在園中的一棵無憂樹下，忙碌的臨時架起床來，準備王后的誕生麟兒。正在這個當兒，王后恰好舉起右手

，攀握無憂樹的樹枝，一位白白胖胖，相好圓滿的嬰孩，誕生到這人間來，他就是釋迦太子，也就是後來成爲佛祖的釋迦牟尼。是日爲我國夏曆四月八日。

太子誕生的這個大喜消息，不特立刻引起大自然的狂歡，而且立刻「傳遍了迦毘羅，傳遍了恆河兩岸，一直到全印度。此時、此地、此人，將永遠成爲人間的光榮，受著人們的歌讚與崇拜」。淨飯王晚年得子，當這消息傳入他的耳裏時，不唯感到無限的興奮，並且立卽趕來藍毘尼園。一面對王后致以熱情的安慰，一面接過嬰兒作仔細的端詳。見到嬰兒的面如滿月，氣宇非凡，宗祧繼嗣有人，王國前途有望，固然感到極大的歡喜，但一想到孩子誕生時所有的各種奇異徵象，不免又覺極大的擔心，深恐孩子不能安於世俗的王位。

摩耶王后見到大王面有疑慮的氣色，心靈深處也感到高度不安，不知孩子會有什麼問題發生。所以她從藍毘尼園回到宮中，爲求兒子長大得以繼承王位，終日不休不息的向諸天神祈禱，保佑兒子的安全無恙。天下慈母心都是如此的，何況四十歲後生子的王后摩耶？不但王后這樣誠意的祈求，就是宮中的老少宮女，亦都至誠懇切的爲太子祝福！

摩耶母后雖這樣擔心兒子的前途，但自己由於產後的體弱不堪，精神似就一天一天的不能支持，淨飯大王雖從旁多方予以慰藉，並請最高明的醫師爲之調理，仍然沒有一點起色。到了太子誕生的第七天，母后摩耶就離開這人世，太子失去最慈愛的母親。後來太子撫養成人：有說是母后摩耶對妹妹的囑託，請妹妹小心謹愼的撫養太子；有說是老年得子的淨飯大王，感於太子撫養的重要，乃卽以王妃亦卽王后妹妹波闍波提爲繼室，來照料太子的一切。不管是那種說法，太子由姨母養育成人，這是沒有異說的。波闍波提的養育太子，一方面體念大王的愛子心切，對太子的鞠育，可說愛護備至，一方面體念姊姊的臨終遺言，一方面視同己出一樣，如太子的態度的冷靜，性格的慈和，思想的縝密，可說都是受了姨母的感染。

二　阿私陀仙的看相

淨飯王見了太子的奇異徵象，對太子前途產生異樣的預感，爲欲急知太子前途的吉凶，特地請了許多著名的相師，來宮中爲太子看相。其中有一位婆羅門僧侶，對看相有特殊的心得，能憑人的相貌和聲音，斷定人的一生的禍福，在當時印度有很高

的聲譽。他看了一看太子的相貌，不禁高興得跳起來，對著淨飯王說道：「你的這位寧馨兒的相貌，經我仔細的看了以後，敢以保證的說，實在是太好了，所有天人的特點，在他一身無不具備。不過依古聖人預言，像太子這樣圓滿相貌，到長大後，如在世俗執掌國政，必將成爲大統一的轉輪聖王；如爲宗教出家修道，可成無上正覺爲三界的大導師，所以這不是尋常的孩兒，其相貌的高貴，亦是我從來所沒有見過的，所以大王應該爲有這樣的麟兒而歡欣，就是全國臣民亦應爲有這樣的太子而喜樂。

淨飯大王聽了婆羅門僧侶這番說話，知道自己的兒子是個極不平凡的人物，內心的喜悅眞可說是無法形容，但想到他會爲宗教的大導師，又不免感到王位的繼承無人，爲了不使太子生起出家修道的念頭，到了太子可以繼承王位的時候，就將這個王位立即讓給他，讓他做個世間的轉輪聖王，以不依武力，不爲民族移殖，經濟掠奪，而純以十善教化，實現世間和平豐樂大統一的仁王」。在當時，輪王是新的政治理想，所以一般人期望於釋迦太子。解救人類的苦難！印度所說的「輪王，是

當淨飯大王正在爲這問題，苦思熟慮無法解決的時候，一向隱居雪山入定的阿私陀仙，忽於一天自動的從遙遠的地方，來到迦毘羅衛城的宮中，說要爲太子看相。淨

飯大王得報，自然大喜過望，因爲阿私陀不但是有名的老仙，而且不輕易出來爲人看相的，現在不請自來，自然很不尋常。淨飯大王爲示對阿私陀仙的尊敬，特地親自走出宮門，迎請阿私陀仙進入宮中。

淨飯大王急欲知道老仙的來意，於賓主坐定後，立卽開門見山的問道：「老仙今天特地從老遠的地方來到這兒，想必對我會有什麼高明的見教，請不客氣的給我正確的指示」！

阿私陀仙回答說：「我來當然不是無因的，原因前天我在山中靜坐，忽然見到諸神都在載歌載舞，似有什麼高興的事發生，我就問他們爲什麼這樣歡喜，他們就老實的告訴我，說大王生了一位不尋常的太子，將會成爲人間的佛陀，世間的衆生因而得救。聽到他們這樣對我說，所以今特來此看看太子的相貌」。

淨飯大王聽說專爲看太子相而來，於感歡喜之餘，立卽命令宮女，把太子抱出來。阿私陀仙鄭重其事的，看了一會太子的相貌，發覺他的相貌，確屬靈秀異常，不是一般人所有的。可是他一看再看的看下去，不禁大大的痛哭了一場，最後竟伏在太子的脚下，無限欷歔的嘆息不已，好像有不盡悲哀的樣子。

淨飯大王看到這種情形，不知老仙有些什麼感觸，自己一時也就吃驚起來，立刻走到老仙的面前恭敬問道：「你看了這孩子的相貌怎樣？是吉祥的還是不吉祥的？你爲什麼這樣的悲傷不已？是不是孩子不能長大成人？是不是將來他會爲害國家？過去相師都說他的相貌極爲尊貴，難道他們說的都不對嗎？請你不客氣的無所保留的告訴我！現我已經年老，住世不會太久，我的一切希望，寄託在他身上，迦毘羅國的前途，究竟是禍還是福，同樣繫於他一身」。

阿私陀仙聽了大王這番說話，連忙起說著，顯得極爲苦痛的樣子。

爲誠懇的對大王說：「太子的相貌，的確是很圓滿與具有福德的，特別是他的一對眼睛，閃耀著慈悲和智慧的光芒，就像懸掛在空中的一輪明月，照耀著世界的每個角落一樣，所以大王與全國臣民，應一齊感到欣慰才是，爲什麼還要這樣的悲不自勝？我之所以歎息流淚，並不是太子有什麼不吉祥，而是我從太子的相貌仔細觀察，認爲他在長大後，一定會出家苦修，完成無上正等覺，普救世間的衆生，永離生死的苦難。可是想到我自己，由於年紀的老大，既不能見到太子成正覺，亦不能受到太子的度化，怎不使我感到極大的悲傷」？說罷，喊了一聲尊貴的王子，又不自覺的痛哭起來。

正覺的佛陀，是徹悟人生實相，闡揚正法以化導衆生，使之實現眞平等與大自在。在當時，佛是新的宗教理想，所以一般人期望於釋迦太子。

釋尊出現在這樣的時代，可見當時他所能走的路只有兩條，不是走理想的政治路線做轉輪聖王，就是走究竟的解脫路線爲一切智者。終於，「釋尊捨輪王而成佛道，而始終與輪王的精神相表裏。所以輪王有七寶，佛有七覺支寶，輪王有轉輪寶，佛則轉法輪。釋尊入涅槃，依輪王的葬禮」。

淨飯大王和王妃聽了阿私陀仙所說，知道太子的相貌端嚴和未來成就，對於太子的愛護更是無微不至，並爲太子舉行命名的典禮，延請熟習吠陀的婆羅門，給他取名悉達多。這有多種的解說：或說是圓滿之人的意思，或說是達成目的的意思，或說是一切義成的意思。佛本行集經說：「彼生之日，一切衆事，皆悉自成」。就自利說，他能成就一切的善事；就利他說，利生的大業都要在他手中完成：所以特被命名爲悉達多。

命名是個大的慶典，爲此，淨飯大王特下大赦令，赦免國內的一切獄囚，賑濟國內的廣大貧民，供養所有的修道行人，以爲王子求福。同時遷王子入本宮，舉行儀式

立爲太子。

三　文事武備的學習

太子在出生後七日，母后摩耶不幸就去世，不過他在宮中的生活，由於姨母的善爲照料，還算過得十分的舒適。到了七八歲的學齡，淨飯王就聘請了許多名學者，來宮中教太子讀書，所以在少年時代，曾受良好的教育。

太子首從婆羅門教的學者跋陀羅，學習語文學的聲明，論理學的因明，宗教學的內明，技藝學的工巧明，醫藥學的醫方明等的五種學問。次從羼提提婆學習梨俱吠陀、沙摩吠陀、夜柔吠陀、阿闥婆吠陀等的四吠陀。此是印度最古的聖典，亦是印度哲學和宗教的根源，爲讀書人必讀的聖經。太子所過的生活，雖然十分的舒適，但從不怠於各種知識的學習，總是全神貫注的聽各老師的教誨，加以他的天資聰慧頴悟，很快的就對梵文、哲學、論理等各種知識學問，皆悉了解精通，博得每個老師的一致稱譽，認爲是不可多得的天才。

因果經記載太子的修學說：婆羅門學者跋陀羅，以四十九書字之本，教太子讀誦

，太子見了這書後，就問他的老師說：「閻浮提中，一切經書典籍，究竟是有幾種」？問得老師竟然不知怎樣的回答，接著又問「這個阿字，有些什麼特別意義」？老師同樣的答不出來，於是內懷慚愧的，走到大王的面前，很惶恐的對大王說：「太子是天人中第一師，諸凡技藝、典籍、議論、天文、地理、算術、射御，太子都能自己知道，爲什麼還要我來教？我實在不夠資格教導太子」！從這敍述，可以想見太子的聰慧過人，是到達了怎樣的程度。

除了學習五明與四吠陀的各種學問，淨飯王又請了一些著名的武師，如毘奢密多羅等，教授太子的武藝。在這方面，由於太子的精勤學習，同樣的獲得了非凡成績。

太子是個生性沉默持重，態度文雅柔和的青年，一般不知他的內在工夫，總以爲他是個文弱書生，爲了表現體力的優越，願與親族子弟角力一番，看看自己的體力究竟怎樣。過後將自己的想法，向父王明白表示，父王聽了兒子這麼一說，自是很歡喜的這麼去做。

淨飯大王爲了盡早舉行角力運動，立即通知王族、鄰邦的君主和本國的名士，請來宮中看太子的體力表演。時來參加體力角逐的，有太子的從弟提婆達多、難陀、孫

陀羅難陀等。他們一致的說，太子雖復聰明智慧，善解各種書論，但是體力一定不如我們，我們與他較量體力，必能獲得最大的勝利。

到了角力舉行的這一天，所有來參加各種武藝的，都集合到廣大的競技場。首在城門表演的一幕：提婆達多將橫在城門口的大象，舉手將之撲跋於地；難陀以足指挑象擲於路旁；太子則以手執象拋到城外，還復以手接住大象，不讓象受一點損傷。來看角力的群衆，見到太子的這一表演，不禁一時歡聲雷動，咸認太子的勇健，不是一般人所及。

最後表演射鼓技術，競技場中排有金銀鍮石銅鐵等鼓，仍由提婆達多首先上陣，一箭就射穿三隻金鼓，次及難陀，亦同樣的射穿三鼓。諸來人衆，沒有不讚歎他們的技藝高超，同時將眼光投射到太子的身上。太子不慌不忙的獨自跨上一匹駿馬，在距離百步外的地方，一箭就射穿了七個鐵鼓。

太子武藝的如何精湛，從他表演騎射的技術，操縱馳驅的姿勢，可以明顯的看出，所以不論什麼武藝的較量，沒有一個可以敵得過太子的。結果，在場的人看了太子如有神助的技藝，固然沒有不心悅誠服的，就是年已老邁的淨飯王，看了兒子的武藝

如此優越，亦感老懷的無限慰藉，更把國家的未來前途，寄厚望於這位智勇兼備的太子。

四　觀耕於野的痛感

太子的英武與聰慧，雖得到全國臣民的一致歎伏與尊敬，在宮中所過的生活也是極爲美滿的，不是聽到賞心悅耳的音樂，就是看到美麗華貴的事物，而所接觸的又無非是人生的快樂面，照理是沒有什麼不稱心如意的。可是到他十二歲的那年，因隨父王巡遊各個地方，一向深處宮中的太子，一旦與大自然的接觸，在風和日麗中，見到美麗景色，心胸爲之開朗，精神頓然一爽，似有另外一種特殊的感覺。

可是當他隨父王繼續在田野上行進時，無意中見到一個穿著破舊衣服的農夫，正在田中以牛犁地。犁地的農夫，固然滿頭流著豆子般的汗珠，而且不時發出吭唷的喘息的聲音，就是老牛也拖著沉重的步子，似有不勝負荷地勉强前進，於是滋生了憐愍農夫及老牛的心靈，想不到人世間還有這麼痛苦的一面。如佛所行讚說：「路傍見耕人，墾壤殺諸蟲，其心生悲惻，痛踰刺貫心。又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬髮而流汗

，塵土坌其身。耕牛亦疲困，吐舌而急喘。太子性慈悲，極生憐愍心」。當時所見所想的實情，這眞可以說是刻畫入微。

不唯如此，再住足而觀時，犁撥土壤之下，所出現的小蟲，不一會兒就被遠處飛來的鳥雀，啄食得一個不留，而啄食小蟲的鳥雀，突又被在空中俯衝而下的老鷹捉住，兇狠地啄食牠的血肉。衆生自相殘殺的這一幕，在短短的時間內，於大自然的舞臺上表演，使太子的內心不免受到深深的震動，因像這樣互相侵凌殘殺的現象，是太子所從來沒有看到過的，亦是太子所想像不到的，想像不到的而今竟於現實環境中見到，怎不使太子感到非常的悲痛？

太子在宮中享受甜蜜的物質生活慣了，忽然見到這些痛苦和殘忍的事情，怎不有思以解救之道？於是獨自走到一個幽僻的地方，悄然坐在一棵閻浮樹下，想著剛才所見到的現象，並自言自語的自問：「人生原來就是這樣勞苦的嗎？衆生之間應該這樣互相殘殺的嗎？果眞這樣還成什麼世間」？儘管這樣自問，但橫梗在腦海中的問題，始終沒有辦法解答。直到夕陽西下，夜幕快要低垂時，他還坐在樹下凝思冥想，似乎不得答案不罷休的樣子。

太子儘管默默的在想，但奔放的時間不容他再逗留下去，只好隨著父王，在侍從的衞護下，回到溫煖的宮中，可是一連串的問題縈繞著他，他在宮中再也不能如過去那樣的悠然自得，終日總是悶悶不樂的愁眉不展！

當時太子，對於問題的思考，不僅是人世的，而是很深遠的。本行集經說：「人的生命生存在這世間是很短暫的，在日月的時間流中奔放之下，出息不能保證入息，入息不能保證出息，可是就像這樣短暫的人生，人們還常常的有著無量憂苦，一旦墮落到三途，其苦患更是不可稱說。於五趣中生死，輪轉是無有邊際的，可是沉沒生死海中的衆生，不知不覺，其毒痛的劇烈，眞是難以比喻」！

太子終日沉思在這樣嚴重的大問題上，那裏還能表現出愉悅之色？淨飯大王從旁見到這種現象，同時回想阿私陀仙的預言，不免感到大大的一驚，因他一心一意的，希望智勇雙全的太子，能夠繼承他的王位，以使國家得到富强，如讓太子這樣終日苦思下去，眞有這麼一天去過出家生活，追求他所仰望的最高的正覺，那我所有希望豈不完全落空？

淨飯大王想到這點，認爲這決不是辦法，必須想個最佳對策，打消太子出家念頭

。世俗一般人的觀點，以爲人的思想消極面給予他的滿足，可能就不會再有出世的太子的出家思想，父王盡力的想出種種辦的選派了大批男女，在太子的前後左右，還有種種娛樂逗他開心。

淨飯大王雖這樣的以現世欲樂羈縻太子，但因太子生來具有厭惡浮華欲樂的性格，始終不爲這些欲樂所動，仍然不時的離開那些宴樂嬉戲的環境，獨自走到後花園的樹下，木然的坐在那裏，深思人生的問題，大有不解決人生的問題，誓不罷休的態勢。

五　耶輸陀羅的爲妃

關於太子完婚的年齡，經有多種不同的說法：有的說是十六歲，有的說是十七歲，有的說是十九歲，有的說是二十歲。不過一般都說是十七歲完婚的，現在我亦採用此說。

到了太子十七歲的那年，淨飯大王決意爲他完婚，以杜絕他的出世之想。當時願嫁給太子爲妻的，在同族中是有很多淑女的，但經淨飯大王的嚴密選擇，終於娶了耶輸陀羅爲妃。

耶輸陀羅是佛母的親族，生於拘利國的首都天臂城，爲善覺王的愛女，其母是淨飯大王的妹妹，名叫甘露，所以她與悉達多太子，可說是表兄妹。過去現在因果經卷二說：「耶輸陀羅，顏容端正，聰明智慧，賢才過人，禮儀備舉。有如是德，堪太子妃」。如以現在的話形容：「她生得美麗如花，賢淑明慧，堪稱絕代佳人」。舉行婚禮的吉日，整個迦毘羅衛城，不特到處張燈結綵，點綴得多姿多采的，而且街頭人聲鼎沸，充滿一片歡樂氣氛，其熱鬧的盛況，堪稱是空前的。

以世俗的立場說：太子得到這樣一位溫柔美貌的妻子，對她自然非常的鐘愛，所以這對新婚夫婦，過著與常人一樣的生活，經過一個短短的時期，居然有了愛情的結晶，到了十月懷胎期滿時，生下一男孩，取名羅睺羅。

這一喜訊的傳出，雖爲全國所樂聞，但最感到欣慰的，還是淨飯大王。在他以爲：我是這樣的慈愛太子，太子亦必愛念他的兒子，況且還有這麼一個賢淑端莊的妻子

？從此可能打消他的出世妄念，而我的王位也就不愁沒有人繼承，釋迦族的天下也就永爲我的子孫統治下去。其內心的高興，眞是無以復加。

淨飯王雖則有了這個滿懷希望的想法，但仍不時的恐怕太子出乎常情的遠走高飛，爲使太子死掉離塵出世的這條心，特再盡心機的增加他的欲樂享受，所以爲之建築熱際、雨際、寒際的三時殿。是諸宮殿的建造，是由全國名家設計的。「其中畫棟雕樑，堂皇瑰麗，亭臺樓榭，各具特色。規模的壯大，建築的壯麗，世間無匹。宮中的佈置和設備，也曾煞費苦心。周圍遍植奇花異卉，不分四時，總是花香飄溢」。

除了環境佈置得巧奪天工，使人身處在這樣的環境中，樂以忘憂，而且還徵集了無數歌姬舞伎，日夜不停的在宮中表演舞影歌聲，使太子無時無刻的不感到聲色之樂，逐漸忘掉人間不美滿的一面，不再生起出世的念頭。

以宗教的立場說：太子不但對這人間的一切逸樂，根本不感絲毫的興趣，就是於行、住、坐、臥中，終日與其妃在一道，亦未曾有過世俗的意念，亦卽從來沒有進行過夫婦之道。過去現在因果經卷二說：「時王日日問諸婇女：太子與妃相接近否？婇女答言：不見太子有夫婦道」。

爲什麼會如此？因在太子的腦海中，總覺有個問題不得解決，以致內心時刻感到不安，那裏還有情緒去享受世俗的欲樂？這個嚴重的人生問題，白天固然盤旋於腦際，到了夜深人靜的時候，更如潮水般的湧上心頭，逼得自己不得不去思想這個問題的解決。

有的時候，太子又這樣想：我在富麗堂皇的王宮中，過著極爲舒適的生活，但是外界的廣大人群，是不是一樣的會有我這樣的享受？還有我現所享受的人間欲樂，能不能長期的爲我之所保有？不說這些物質的享受，就算我這活潑潑的生命，能夠永恆的生存下去嗎？從現實世間看：花兒有開有謝，月兒有圓有缺，生命又怎能永遠的住世？況且社會有不平等的森嚴階級，我們能讓它這樣長期的對立下去，不想辦法來塡平階級的鴻溝嗎？越是這樣向人生的深處去想，越不能安於現實環境的享受，更想跳出舞影歌聲的宮庭，去做一自由自在人。

另外還有一種說法，就是爲太子妃的有三人，就是水光長者的女兒瞿夷爲第一夫人，移施長者的女兒耶惟檀爲第二夫人，釋長者的女兒鹿野爲第三夫人。正因太子妃有三，所以父王爲立三時殿。十二遊經雖有這樣的記載，但一般皆以耶輸陀羅爲太子

妃，而這亦卽第二夫人的耶惟檀，在俗曾經生子羅睺羅，後來出家爲比丘尼，於諸比丘尼中具慚愧第一。

六　四門遊觀的所見

在花團錦簇生活下的悉達多太子，看來似乎過得很寫意的，而實內心有著無限的空虛，所以不時的想走出宮幃，到外面去看看世界的眞面目，作爲自己探討人生眞諦的借鏡。可是淨飯大王，感於過去帶著太子巡遊各地的經驗，總是不大樂意讓他到外面去走動，用各種藉口婉拒太子的請求。現在太子再度向父王表示要到外面走走的意念，淨飯大王欣然的答應了他的請求。原因以爲現在的太子，不但有了美貌的夫人，而且有了可愛的兒子，所過的生活又是這樣的安定，那裏還會有過去那種離塵出俗的意念？於是決定讓太子到外界呼吸一些新鮮空氣，以免長期在宮中過著沉靜生活。

淨飯大王有了這樣一個決定，立令群臣準備豪華的座車，整頓出遊的各種儀仗，以便太子隨時出外遊觀。同時深知太子是善感的，爲了避免太子的觸景傷情，再度引起去追求正覺的意念，「於是通令全國臣民，修平了城門的大路，大街小巷也要打掃

得乾乾淨淨，商店和住戶的外表都要加以裝飾，通衢大道還要張燈結綵，打扮得光彩奪目，表現得喜氣洋洋」。

淨飯大王亦可說是想得很週到的，除了外觀裝飾得煥然一新，就是路上行人亦予特別注意，舉凡衣衫襤褸的，老態龍鍾的，貧病交迫的，死亡出殯的，在太子出遊的這天，都不准在路上通行，以免影響太子遊興。

到了一切準備就緒，認爲無礙太子遊行，所有聽候差遣的侍從人員，立即前呼後擁的，請太子坐上華麗的座車，浩浩蕩蕩的向東門走去。「太子車駕所經的地方，旌旗招展，燈色輝煌，居民們夾道致敬，歡聲雷動。附近聚落中的百姓，聽說太子出城，因爲平日仰慕他的盛名，都紛紛趕來瞻仰豐采，湊湊熱鬧」。從這亦可看出太子是多麼的得人望。如對王位有所愛好的儲君，見到人民對自己這樣的擁戴，必會感到沾沾自喜，但釋迦太子對權位沒有佔有慾，雖對人民的熱情，報以感念的微笑，然並未被這熱鬧的場面，衝昏了自己的頭腦，所以在人群的包圍中，仍很冷靜的向前行進。

在向前行進中，太子坐在車上，極目四面觀望，忽見一位白髮垂垂的老人，手扶一枝拐杖，踉踉蹌蹌的，舉步唯艱的，喘息不停的，向著太子這邊走來，樣子好像很

辛苦的。這老人的形象，展現在太子的眼前，使太子有了異樣的感觸，因太子的生命力，正在充沛的時代，從未想到人會有這種形象，於是便向駕車的侍從問道：「前面來的這個人，頭是這樣的雪白，背是這樣的傴僂，行是這樣的艱難，究竟由於什麼原故會變成這樣」？

駕車的侍從聽到太子這樣的問話，一時眞的不知怎樣回答才好，但又不能不答覆，想了一會然後說道：「這是一個年紀已經邁向老境的人，生理機構的一切機能，都已衰退到難以支持，所以變得這樣老態龍鍾」。

太子接著問道：「他本來就是這樣的？還是後來變成這樣的」？侍從回答說：「不！此人在過去的時候，也曾經過嬰兒、童子、少年、青年、壯年的階段，由於日月的遷謝不住，時間的不肯饒人，所以變成這樣形枯色衰，飲食不能消化，氣力虛弱到極，行動相當困難，看樣子，是不久於人世的了」。

太子聽了侍從這樣說，對於人生有深一層的感觸，所以接著又問：「像這樣的年老力衰，是唯他一個人這樣？還是一切人都這樣」？駕車的侍從老實回答說：「這不是那個人如此的，而是一切人皆如此的，因爲這是人生必須經過的階段，誰也無法可

以避免得了的」。

太子聽了這番說話，不禁感到全身震慄，內心暗暗這樣想道：「衰老的命運既然遲早亦要降臨到我的身上，那我現在所有的快樂和享受，又有什麼意義」？當時太子深深的體悟到老是人生的大苦，再也提不起興趣繼續遊觀，因而愁思不樂的對侍從說：「我們現在立刻回宮，不要再到什麼地方遊玩」。

隨來的侍從，聽說要回去，當然遵照太子的意思，轉過頭來踏上歸途。但是心中都在想：剛剛出來爲什麼又匆匆要回？大家不免感到奇怪，誰也不知太子這時的內心，已爲人生衰老的悲哀之所籠罩。

在歸途中，人們的歡聲依然不停，街上的綵燈依舊燦爛，只是太子的內心，與初出來的時候，有著顯著的不同，不特不能表現出微笑，而且充滿了極大憂傷，對於各種景物的看法，也就有了異常的感覺。在一般看來，這是一次失敗的出遊，在太子看來，這次出遊有很大收穫，即對現實人生增加了認識。如對老人的態度，世人見了生起嫌惡之心，太子見了生起人不能免的觀念，於是斷盡壯年的憍逸。對於宮中各種的娛樂，產生更加厭惡的心理。

淨飯大王所以應允太子的出遊，目的是望太子增加欲樂的耽著，不致再想到去求永脫輪廻的苦難，那知結果適得其反，不爲太子的出處更爲擔心，但除了給太子增加更多欲樂的享受，其他也想不出什麼特殊的辦法，可使太子安心的繼承王位以統領國家。

過了不久的時間，太子又想到要出遊，淨飯大王想到上次出遊東門的不歡而回，本不願再許太子的外出，可是想到這可能是一時的現象，不妨讓他再出南門去玩一趟，也許會使太子回心轉意，甘願做個人間的輪王。

淨飯大王想到這點，就又興高采烈的，愼重其事的，準備太子出遊南門的事宜。上次太子是見到年邁的老人，而感到憂愁不樂的，這次隨從太子出去的，挑選年富力强的男女，以免看到衰老的現象，再引起太子的內心不快，所以就在太子要經過的道路上，散洒種種的名華，燃燒種種的名香，不使有點臭穢不淨的、色衰氣急的老人等，遺留在道旁左右。

世事不能如自己所想的，當太子出了南門不久，就見一個病人蹲在路旁。這病人的樣子，過去現在因果經形容說：「身瘦腹大，喘息呻吟，骨消肉竭，顏貌痿黃，舉

身戰掉，不能自持，兩人扶腋，在於路側」。其苦痛的情形，有甚於在東門外所見的老人。

太子見了這個人苦痛的樣子，內心極爲不安的問駕車的侍從道：「這是怎樣的一個人？爲什麼這樣的苦痛」？侍從見問立刻回說：「這是一個有病的人，病了自感不舒服，什麼都不能自由活動，當人身體健康時，不會感到病苦」。過去現在因果經形容病苦說：「夫謂病者，皆由嗜欲，飲食無度，四大不調，轉變成病，百節苦痛，氣力虛微，飲食寡少，眠臥不安，雖有身手，不能自運，要假他力，然後坐起」。病到這個程度，自是苦不堪言。

太子接著問道：「人會生病我已知道，但這是某個人偶而發生的？還是一切人都免不了的呢」？駕車的侍從回答說：「病苦的來襲，一切人皆然，只要生而爲人，沒有那個可以避免疾病的糾纏，因爲這是人生必經的過程之一，不是那個人獨有的疾病，而是不分老少、無有貴賤的同有此病」。

太子聽了侍從這番說話，不禁內心又作這樣想道：「如此病苦，既是每個人都可患的，爲什麼世人還耽著這個身體？爲什麼對此苦痛人生沒有一點怖畏」？想到這點

，身心突然戰動起來，譬如月影現波浪水。接著又對侍從說：「人生免不了病，而病個身體，可以說是一個大苦聚，爲什麼世人什麼時來，誰也無法測知，是則吾人的這還在這個苦聚身中橫生歡樂？爲什麼愚癡無識的不知覺悟？爲什麼花天酒地的過著醉生夢死的生活？爲什麼不爲自己的生命前途打算打算？長此這樣下去人生還有什麼意義」？

想到這些，初出來的遊興，立刻飛到九霄雲外，再也沒有勇氣向諸園林前進，不勝悲傷的吩咐駕車的侍從，返車回到王宮去。在歸途中，雖仍有萬民在夾道歡呼，但這歡呼的聲音，當時太子聽來，好像是病人的呻吟，沒有一點欣賞的樂趣。到了宮中，儘管有人跟前跟後的侍奉，但在太子好像沒有看到一樣，只是愁憂不樂的，獨自深思人生的大問題。

淨飯大王聽說太子出去一會就回來了，立刻從內宮中走了出來，問隨太子同行的青年侍從：「太子這次到南門外遊玩，是不是感到很快樂？爲什麼這樣快就回來」？大家爭先恐後的搶著回答說：「太子這次的出遊，又是悶悶不樂的而回，原因在他剛剛走出南門不遠，就見到一個羸弱不堪痛苦萬分的病人」。王聽到這不幸的報告，更

是憂愁不已的慮其出家。

淨飯大王不知病人之所來，以爲道路整治得不夠潔淨，或是侍從人員的注意不週，於是不客氣的給予他們嚴厲的訓斥，並問爲什麼會有病人在於路側？所有人員一致的回答說：「我們的確依照大王的意旨去辦理一切，而且還很仔細的加以檢視，嚴命外司無敢懈怠，不知爲了什麼原故，忽然會有病人到來，這是誰都沒有辦法可以預防得了的，實在不是我們疏忽之過，敬請大王息怒」！大王聽了這話，除對太子更增欲樂以悅其意，亦無其他辦法可想。

過了不久的時間，太子的遊興又動，雖擔心他會又見到不樂意的事，但又不得不允許他的外出。想到過去出東南門，見到老人與病人，使得太子感到極大不安，這次可不能再蹈前兩次覆轍，而且轉個方向到西門外去遊，在所經過的道路上，裝飾得更爲華麗美觀，不容有任何骯髒的事物和苦痛的人群，展現在太子的眼前，務要讓太子這次玩得痛痛快快的回來，安安心心的做個釋族的人王。

各項佈置妥當，「爾時太子與優陀夷，百官導從，燒香散花，作衆伎樂，出城西

門」。說來眞也奇怪，當太子的一群，走出西城不遠，正在遊目四望時，忽然傳來一片哀慟的哭聲，接著就是一隊出殯的行列出現，有人抬著沉重的棺材，有人跟在後面痛哭不已，不知發生了什麼事情，於是指著棺材問隨來的優陀夷說：「這裏面是裝的什麼東西？爲什麼會有這麼多人哭得這樣悽慘」？

優陀夷在臨行時，因得大王的教勅，不讓有不如意事，爲太子知道，所以默然不答，但經太子再三問及，使優陀夷不覺答言：「棺材裏面裝的是死人，人生的最大苦痛，無過於生離死別，現在不知其家什麼人去世，從此永遠再不能相見，所以他的家人及諸親朋好友，抑制不住奔放的感情，個個涕淚悲泣的憂傷不已。這是情感的自然流露，亦是人與人間生離死別的普徧現象」。

「死？一個活潑潑的生命，爲什麼會就這樣死去」？太子似在自語亦似向優陀夷問。沉默了一會，優陀夷終於又對太子說：「死是人生必然的歸宿，因經老病的不斷侵襲，最後不得不踏上死亡的一途，而且這不論地位的高低，權力的大小，金錢的多少，才智的有無，其結果都是一樣的」。

太子聽了這話，感到生命空虛，不禁戰慄起來，未知如何是好，於是又爲這個問

題默默在思惟：「生命的無常迅速，眞如石火電光一般，沒有燃燒了好久，就又漸漸的熄滅，如是短短數十年的人生，假定在名利中徵逐過去，試問有些什麼意義？做人而對人生的老病死，不能想出一個解救之道，豈不是白白的空過人生？反觀現實人間的每個人，終日沉醉在欲樂的享受中，根本不自覺老病死的可惱可厭，這又是多麼的愚癡可憐！我既深深的體驗到人生是苦，如何解脫人生的大苦，固然是我當前的問題，如何從重重欲樂的包圍中跳出，亦是我當前最爲迫切的問題」。對於這些，儘管默默的思索了很久，但沒有得到一個正確的答案，只好興緻索然的命駕車的侍從返駕回宮。

駕車以及所有的侍從，見到太子又是這樣鬱鬱不樂的要回，基於過去兩次的經驗，深恐回去會受到大王的責罰，不敢遵照太子的意思回宮，反而快馬加鞭的向北門外的一處園林駛去。這個園林是國王的別墅，不但徧植各種芬芳的花草，而且風景的幽美亦是別處少有。侍從們之所以敢於如此，實因事先已經得到國王的授意，而且園中預先亦已有了特殊的佈置，所以太子的車駕一到園林，就有很多盛裝的宮女，如諸天綵女一樣的，載歌載舞的歡迎太子的駕臨，並且各各以最動人的媚態，一面希望博得

太子對自己的歡心，一面希望打消太子對出塵的動念，所以她們肆無忌憚的各競歌舞，迷惑太子的幽玄沉思，改變太子的出世觀念。如眞能做到這點，不但不會受到責罰，而且還可得到國王的重大犒賞。正因她們老早得到這樣的告示，所以歌舞得特別賣力以迷惑太子，看看太子究竟有怎樣的定力。

那知釋迦太子，畢竟不是常人，不論那些天香國色的宮女，圍繞在他的身邊，或是歌舞言笑，或是流目顧盼，或是種種獻媚，或是百般殷勤，但都不能打動太子的心弦，太子仍然安如磐石的不爲所動。「因爲太子在幾次出遊中，深深體會到人生的疾苦，所以見了紅顏卽想起白髮，見了媚態卽想起病容，見了佳麗卽想起骷髏，聲色雖入耳目而不以爲歡樂，珍饈雖奉口舌而不知其味。心靈只覺得苦惱空虛，故衆宮女的大獻殷勤，只博得太子的喟然感歎罷了」。太子心如止水的到怎樣程度可知。

聰敏智慧極有才辯的優陀夷，看到太子在這樣的花團錦簇中，仍然耽於自己的沉思，泰然不爲欲境的所動，雖暗暗的對他敬佩，但爲完成大王交代的使命，不得不對太子下番說詞：「如你所想到的人生無常，誠然是無可否認的事實，出家學道又何嘗不是佳事，但觀古昔諸王及當今各國的君主，都是先在世間享盡了榮華富貴，然後才

去出家修道的，現在太子正是少壯年華的時期，理應效法古先王的精神，及時享受世間的欲樂，不要錯過少年的大好時光，像這樣才貌雙絕的人，有欲樂可享而不享，到了想要享受而不能享，你就知道這是人生的最大憾事！況且像你這樣有智慧的人，縱然現在盡情的享受，亦不會妨礙未來的修道。所以現我以最誠懇的心情，勸請太子暫時放棄不樂意的心思，來與這些美人兒一起歡樂歌舞，不要這樣的自苦其身」。

太子把世間的欲樂生活，看成是人生的最大苦惱，優陀夷的幾句甜言蜜語，豈能動搖太子追求人生究竟的意志？太子爲了禮貌起見，不得不很客氣的回答優陀夷說：「承你的善意爲我設想，我當然很感激你的，我之所以不敢愛著五欲，不是說五欲沒有它的樂趣，而是畏於老病死苦的襲擊。不錯，古昔諸王，先是在俗享受欲樂，然後始去出家修道，但是我要問你：這些過去的諸王，現在究竟在那裏？由於貪著欲樂的關係，還不是在輪廻中轉來轉去，經常的受老病死苦的逼迫？坦白的告訴你：世間是大苦聚，人生老病死逼，我爲永離老病死苦，才不願意享受世間短暫的欲樂，你爲什麼反而要我去求那些不可靠的欲樂」？

老病死大苦的暗影，深深盤據在太子的心靈上，不論怎樣總是抹不掉，每一想到

無常生命，猶如山水那樣的奔放過去，輒覺內心不能自安，所以當時在歸途中，回顧剛才歌舞戲樂的地方，寂寞荒涼得像一座墳場，生當必死的痛感，如夜色一樣的越深，對於無常短暫的世間欲樂以及美妙如雲的花枝招展的美女，更覺完全不是一個味兒。所以回到宮中，更是百感交集，興緻索然，終日除了憂鬱沉思，爲生死大苦所困，不知怎樣解脫。

淨飯大王見到太子這樣，也感到萬分的痛苦，心心念念的想到，如太子眞的出俗，王位由誰來繼承？釋迦族的光輝由誰來保持？想到這些，不免暗暗的老淚縱橫！怎樣才能使太子回心轉意？群臣集議的結果，還是那個老一套，就是增加太子的欲樂享受，除此，沒有想出其他更好的辦法。但是大王深知，這套庸俗辦法，對太子再也不起任何作用，因爲過去都已用過。所以這時淨飯大王，目覩太子種種表現，唯有憂心忡忡的感到不安而已。

雖說如此，父王愛子畢竟是心切的，愛護國族也確是眞誠的，所以仍然想用其他方法，以期轉移太子的心志。他想太子所以經常沉浸在思索中，大概由於空閑的時間太多，如果時常有人和他天南地北的談談，讓他沒有時間去思索人生的大問題，或者

可以使他不再想到出世。大王經過這麼一番思慮，認爲不失一個良好辦法，於是挑選百名年富力强的美少年，在宮中侍奉太子，並且輪流與他談談往古來今的風花雪月的逸事，以改變他的深沉性格。

但是仍然沒有任何效果，原因日間固然可以談談，到了夜間就沒有談話的機會。不過可以補救這一缺陷的，就是太子妃耶輸陀羅，還能在深夜中予以多方慰藉，並問他爲什麼經常沉浸在憂思中。太子的回答總是說：「我們現在固然過著榮華富貴的安樂生活，但是老病死的人生苦難，總是相繼的來糾纏我們，不論我們用什麼方法，都無法避免得了的，想到這個嚴重問題，怎不令人憂愁苦惱」？所以儘管用盡種種方法，總不能沖淡太子的憂鬱！

七　一線曙光的發現

太子當時雖還不過是個十九歲的青年，但對苦難人生已經有了與衆不同的看法，因而使他不願留戀在優美的王宮，過其個人自由自在的欲樂生活，更不願對這慘酷的人間不聞不問，認爲自己應該負起救人救世的重大使命。但要這一重大使命的完成，

不是深處王宮所能奏效的，於是想到出家修道的一途。經過再三的深思熟慮，認爲時機的亦已到臨，終於在這麼一天，鼓起最大的勇氣，獨自走到父王的面前，至誠懇切的，鄭重其事的，向父王表達自己的心願，請父王予以特別的允許。

他對父王所透露的心聲是：「在我對於人生的觀察，覺得無一不是痛苦的，死亡的暗影固然時刻的追隨著每個人，老病的大患也不時的糾纏著每個人，使人大有透不過氣來之感。但爲愚癡所蒙蔽的世人，不但不知這是一個苦患，反而錯誤的以爲人生快樂，終日你爭我奪的無有了時，我看到這種情形，心中實有所不忍，我要喚醒迷夢中的人群，我要解脫一切衆生大苦，我要完成自己的無上正覺。過去因沒有人繼承王位，不敢敬向父王說出自己的心意，現在已有我子羅睺羅可以繼嗣宗祧，王國前途的發展可說已經沒有問題，是以懇請父王成就我的素志，讓我出家到深山中修道」。

淨飯大王聽到太子的這番陳詞，內心猶如刀割一般的難過，一時全身顫抖起來，竟然不知如何說話是好。從太子生性沉默持重看來，淨飯大王老早就知太子會有這麼一天，但沒有想到這天來得這麼快，更沒有想到太子會有鋼鐵般的意志，不可動搖的堅如磐石的決心。沉默了好一會，父王帶著顫微的聲音說：「你……你……你這是什

麼意思？爲什麼忽然對我說出這樣的話」？太子很安詳的回答父王說：「依我現在對於世間的理解：財富的積聚一定會要消散的，崇高的權位一定要墮落的，合會的眷屬一定要分離的，生命的生存一定要死亡的，世間沒有一樣值得吾人留戀的，戀著世間的一切一切，只有增加自己的痛苦，所以我覺得還是出家修道好，請父王特別的恩准」！

淨飯大王經過太子這番說明，心情雖已沒有初時那樣的激動，但說就讓太子這樣去出家修行，總還覺得心有所不忍，於是很不安的從自己的座位站起，踉踉蹌蹌的走到太子的面前，很慈愛的抓住太子的兩手，然後老眼昏花的熱淚盈眶的，以極悲切的語調向太子說道：「我只有你這麼一個兒子，一切希望都寄託在你身上，況且我已漸漸衰老，國事已經不能多問，你怎可以丟下老父臣民及國族，獨自一人去出家學道？再就我們的風俗習慣說，像我這樣的年齡，才是眞正出家的時期，我看還是讓我先將王位給你，讓我過過出家修行的生涯。你爲人生的問題，固感到苦悶不已，而我爲你的憂傷，更是百倍於你的，希望你能體諒老父爲你的一片苦心，改變你的出家念頭，全心全意的來爲全民服務，不要使老父失望。至於你的出家爲道，我也並不認爲不好

，不過是還不是時候，到了人生某個階段，對於俗務有了交代，再去出家也不爲遲」。說著，一面淚珠滾滾而出，一面凝視太子不捨。

淨飯大王說到這兒，父子之間四目交接，誰也說不出一句話來，氣氛顯得相當的沉悶。但是這個局面，不能始終僵持，而太子的賦性，又本是敦厚的，看到父親這樣的悲傷，再也不敢强行的請求，以免使到老父的不安，只好一言不發的，無限悲泣的，悄悄的退回宮中。淨飯大王見到兒子這樣，以爲兒子已經受了感動，從此可能打消出世的素志，也就老懷歡喜的，慢慢的回到住處，靜觀太子的態度，是不是眞的有了改變。

殊不知太子慈悲的心腸，救世的大志，並未因這次父子的懇談有所改變，而仍在內心中如火一般的燃燒著。像這樣的在宮中，過著安定的生活，不知不覺的又是十年過去。在某個月朗天空的晚上，太子忽又感到極度的不安，獨自走到宮中的花園裏，端坐在一棵無人見到的樹下，思潮起伏的在想種種問題。時而想到父王對於自己的愛護情深，心中受到極大的感動；時而想到這個現實人生的缺陷重重，不免又感到極大苦惱！

我去出家修道以普度衆生呢？還是尊重父命以統治國家呢？想來想去，不禁陷於極度矛盾中，不知是循理智的路走，還是聽憑感情的指揮，總是沒有辦法下個決斷。正在對月冥想無計可施時，突然好像有個人的影子，呈現在面前，太子定睛看時，只見一個態度從容，身披袈裟的人，動也不動的站在那兒，因爲是寂靜的深夜，又從未見過這樣的人，更不知他是從什麼地方來的，不免使太子感到極爲驚奇，同時又擾亂了太子的思緒。

過了一會，太子問道：「你是什麼人？爲什麼深夜來此」？來人合十回答說：「我是出家的比丘，遊方參學而到此，看你一人坐在這兒，好像有什麼心思樣子，所以特來同你談談。你不要想得太多，我老實的告訴你：這人世間是個苦痛充滿的世間，存在的一切沒有不是虛幻的，爲了解脫人生的老病死苦，爲了不再在生死海中流轉，爲了求得寂滅無爲的眞理，所以捨棄世間一切的塵累，出家爲比丘，深入寂靜的山中，修學解脫的聖道」。

太子聽了比丘解說出家爲道的道理，覺得很合自己的心意，於是就在比丘說話停一停的時候，對他表示自己的意見說：「世間一切皆悉無常敗壞，我早就有了這樣的

體認，所以世間的聲色之樂，再也不會打動我的心，我也不會爲此而感到煩惱。但人生的苦惱，是世間的事實，如何解脫人生的苦惱，如何獲得究竟的正覺，這是我現在苦思探索的問題。對這問題，如果一天沒有得到合理的解決，我心是不得安的，敬請你這位僧人爲我指示」！

比丘本來就是爲化太子而來，現見太子自動的提出人生大問題，當然很樂意的爲他解說。首先讚美太子說：「你對人生有著這麼高度的覺悟，確是一般人所做不到的，我不得不爲你歡喜。本著你的這個高度覺悟去修聖道，敢以保證你會得到超越的成就，而你慈悲救世的偉大志願，也一定會得到美滿的實現。現在是你堅定求道的時候了，不要再搖擺不定的猶豫。時機是不可失的，失去了要想再得很難。這是我所能貢獻的意見，望你善思斯言」！

比丘說的這番極有啓示的話，在太子聽來無異是午夜警鐘，亦卽爲太子指出今後所應走的路向，可是老父勸暫勿出家的悲切語，忽然在耳畔響起來，因而帶著疑惑的神態對比丘說：「你的教言極爲寶貴，我亦知道出家修道，是人生應走的正軌，但我請求出家時候，父王說我年紀還輕，意志未必能夠堅定，不允我這麼早出家，你的尊

意又是怎樣？在這方面，我很想聽聽你的高見，請你不客氣的，爲我指出一條明確的道路讓我走」。

比丘立卽指著附近池中的紅蓮說：「你看那池中的大紅蓮，是從那汚泥中長出來的，但它純潔如玉，清香四溢；你應該立卽從塵勞中跳出來，以紅蓮爲榜樣，修集你的清淨功德。時間是不等人的，修道宜早不宜遲，那裏可說年輕不談修道的事？只要堅定求道的念頭，不論什麼時候都可得道的。行者能不能得道，問題不在道可不可得，而在修道的人是否眞切。你是很有悟性的人，不但能完成自己的解脫，亦將成爲人間的救世主，望你善自爲之」。

太子經過比丘這番剴切的啓示，好像在黑暗中得到一線曙光，心中有說不出的一種愉快的滋味，正覺的眞理之音亦好像在向他召喚，使他無所猶豫的要入山修道，以實現蓄之已久的救世大願。因此決心擺脫世間的榮華富貴，不願再做世間的囚人！

比丘發現太子已經下了最大的決心，覺得自己的目的已達，在快要臨去的時候，特又予以讚美道：「偉大的悉達多！你是釋迦牟尼，你是三界導師，你是四生慈父，你是人天教主，你是黑暗明燈，你是苦海慈航，宇宙人生的眞理之音，將由你傳遍到

全世界。不過我得誠懇的告訴你：成就佛道不是一朝一夕的事，在漫長的菩提大道上，你要勇往直前的不可退轉，不論有多少魔鬼圍繞在你的身邊，你都不要驚恐和理會，你應像日月運行一樣，不可越出眞理軌道的一毫一釐，你將成爲人間的佛陀，我爲你的成功祝福」。說了悄然離去。到了不心要做人間的佛陀，我決心要傳播眞理之見比丘的踪影，太子斬釘截鐵地說：「我決音」。

太子於遊觀中所見到的老病死及出家僧，在宗教的立場說，並不是眞的這麼巧，在不同的城外，見不同的衆生相，而是淨居天，爲了促使太子的看破世俗，不爲欲樂之所迷惑，早日獲得大覺解脫，故意示現四種不同的形態，以免太子爲親情所羈，而忘掉了出家的初志。這是南北傳佛教所一致的傳說。以宗教而言宗教，這當然是有它的意趣的。如從另一角度來說，這不過是象徵太子對於人生感悟，並不是太子眞的對老病死都一無所知。太子的聰敏顯悟，在誕生時固已表露，在受學時更爲顯出，人的老病死現象，那裏會完全不知？如眞不知而要一一問於隨從侍者，那有資格稱爲聰敏智慧？又怎麼能成爲一切智者？正因都是對於人生的內心感悟，所以次第見到老病死的時候，就常感到自己的生命恐爲此逼，到了最後見到比丘的時候，聽了比丘開悟自

己的迷情，乃決定趣向正覺解脫的大路。如對人生沒有深切的感悟，就是終日見到老病死及比丘僧，也不會響亮的說出我要做佛陀。

八　毅然決然的出家

太子經過一個深思熟慮的階段，爲了不忍衆生的自相殘殺，爲了不忍老死的相繼逼迫，因而也就不忍安於在王宮中，享受世間的種種欲樂，毅然決然的擺脫一切去出家，以期爲一切衆生及個己生命，找出一條解脫苦迫的正確道路。所以出家雖是古印度理想生活的一個片段，亦卽「從有家進入無家」去過林居生活的時期，但以佛法的立場說，「出家，是勘破家庭私欲佔有制的罪惡，難捨能捨，難忍能忍，解放自我爲世界的新人。衆生這樣的愚昧，家庭本位的人間又這樣的黑暗；浮沉世海的人類，爲世間的塵欲所累，早已隨波逐流，自救不了。那不妨從黑漆絞繞的人間——傳統的社會中解放出來，熱腸而冷眼的去透視人間。鍛鍊自己，作得主，站得穩，養成爲世爲人的力量。所以釋尊說：『爲家忘一人，爲村忘一家，爲國忘一村，爲身忘世間』（增含力品）。這「爲身忘世」，不是逃避現實，是忘却我所有的世間，勘破自我。不

從自我的立場去看世間，才能眞正的理解世間，救護世間。看了釋尊成佛以後的遊化人間，苦口婆心去教化人類的事實，而實是對於世白釋尊出家的眞意」。釋迦太子的出家，決不如一般說的是逃避現實，而實是對於世間大苦，有了眞正的覺悟，並將自己的痛苦與人類的痛苦打成一片，自愍愍人的去追求眞理與自由而出家的。

太子不顧一切的下大決心出家學道，固然是不錯的，但他畢竟不是一個如木石般的無情之人，相反的可說是具有豐富感情的，所以在他出家那晚的深夜，特別靜悄悄的走進後宮的寢殿，向自己的嬌妻，致永別的情意。當時太子躡手躡脚的走近床前，輕輕的拉開籠罩住床第的羅帳，在幽暗的燈光下，見到嬌妻與愛子睡得正甜，而那躺臥著的醜態，與白天所見的花容，完全不能相提並論。時雖各種情愫，縈回在腦海中，但出家的意志更爲堅定。所以立在床前默默的說道：

「親愛的耶輸陀羅！我見衆生的痛苦，想到自己的痛苦，早就立下了自我解脫及救人救世的志願，而且從未一日忘懷，所以父王不論怎樣的勸我以治理國家爲重，但我對於這個毫無一點興趣。因爲在我看來，專爲一國人民謀幸福，是沒有多大意義的，如修行成道去普救衆生，使一切衆生皆得解脫，這才是我所應負的使命。所以現我

決意去出家，不願再在這個枷鎖似的王宮，享受人間的富貴榮華，希望你能諒解我的爲世爲人的苦心」！

「親愛的耶輸陀羅！我現在雖就要與你永別了，但並不是有意的忍心的拋棄了你，而是爲慈悲心的驅使，去解救一切衆生的無盡痛苦，不得不來向你作最後的訣別，因爲以慈悲心去愛一切衆生，總比將愛獻給一個人，來得更爲崇高偉大。如我一旦得到正覺，你同樣的會得救脫。現在我所希望於你的，就是好好的將無父的兒子撫養長大成人，以安慰父王不因我的出家而悲傷。現我堅決放棄統治者的地位，離開王宮、父王、你及愛子，成爲一個一無所有的出家人，去過追求眞理與自由的生活。你醒後見不到我，不要難過，忘掉我好了」。

太子立在嬌妻愛子的床前，雖還有千言萬語要說，雖有別意離情的滋味在心頭，但因時間不斷的從面前溜過，再也不能留戀的轉過身來，頭也不回的走出寢宮，被迎面而來的清風吹拂，心境頓時更加清醒起來，似有一種說不出的愉快。所可憐的，就是在羅帳中酣睡的嬌妻愛子，已經成爲寡婦孤兒，再也得不到釋迦太子的照料，人生的苦痛何有過於此者？但時太子理智戰

勝感情，自然不會再爲此情所動。

太子悄悄出了寢宮，經過其餘宮女臥室，看到橫七豎八在熟睡中的宮女，不是「臂脚垂地，更相枕臥」，就是「鼻涕目淚，口中流液」，不是「睜眼張口，鼾聲如雷」，就是「蹲踞縮首，齒聲交錯」，眞可說是「外爲革囊，中盛臭穢」，所有醜態完全暴露出來，那裏還有婀娜生姿的美人樣兒？世人見到這種情形，不但沒有覺悟之心，反而於中橫生耽著，豈不顚倒之至？我今既知女色原來就是這麼一回事，當學古昔諸佛所修之行，速卽遠離於此。

當太子正在作這樣想時，空中忽有聲音傳入他的耳鼓說：「你的想法是不錯的，不過你還要知道的，就是自身的束縛沒有解除，要想解除他人的束縛，不但是不可能，而且如盲引盲一樣的，有著極大的危險，必須先使自身得到解脫，然後才能使他人得解脫，如雙目明亮的人，能引導人遠離坑塹，其道理是一樣的。現你正是身强力壯的時候，應趕快的捨家出家，以使你的心願圓滿。利益天人等的一切衆生，是你當前的唯一任務，望你趕快的點起智慧的明燈，使諸天人早得淨眼。要知衆生爲無明黑暗之所障蔽，又爲諸見羅網之所糾纏，你如不爲衆生施設種種妙法，衆生沉溺在六塵境

界中，永遠沒有脫離繫縛的一天」！

太子得到這個聲音的勸告，更堅定了濟拔世間的宏願，願於無救護者爲作救護，無養育者爲作歸依，無舍宅者爲作舍宅，再也不願在宮中逗留片刻，立卽邁開了脚步，走到宮庭以外去，翹首天外，只見月明如鏡，星光閃耀，大有超然出塵之概。

是年太子二十九歲，終於在這日的中夜，採取出家的實際行動，首先去叫醒親信侍從車匿，要他將平時座騎犍陟牽來。車匿從熟睡中被叫醒，聽到太子的這個命令，好像有預感似的，不自覺的認爲將有大事發生，乃以狐疑的口吻問道：「太子殿下！現在已是深夜，要我牽座騎來，想到什麼地方去走走」？太子答覆得很妙：「現我心裏很渴，要到甘露泉去喝一點水」。車匿是太子最忠實的侍從，亦是最能了解太子爲人的侍從，當知這答話中別有含意，而且立卽意識到太子可能要去出家。想到這點，車匿不免感到大大的爲難。因爲淨飯大王曾命令他好好的侍奉太子，觀察太子的行動，看護太子的出入。現如謹守國王的命令，就要拂逆太子的心意，設若遵從太子的吩咐，就又違背國王的命令，這眞可以說是進退兩難，不知如何應付這個局面才好。明知太子的心意如此，但裝作不懂的問道：「太子所說的去喝甘露泉水，是不是就是去

出家的意思？假定眞的說是要去出家，我覺得太子還得再三考慮一下」。

太子見車匿說出自己的心意，也就很坦然的回答說：「不錯，我是要去出家了，對這問題，我已再三的考慮過，沒有什麼可猶豫的餘地。因爲人生的老病死苦，沒有誰可以代替得了的，我每一想到這些，便再無心在皇宮中享受欲樂，決意要去出家，尋求解脫老病死苦之道，以救拔自己及衆生的苦惱。現我已經下了最大的決心，沒有那個可以動搖我的這個意志，望你趕快到馬廐去，將我的座騎迅速牽來，以免耽誤我的出城時間」。

車匿聽了太子說出救人救世的一番大道理，深深的受到極大的感動，於是就去馬廐將犍陟牽到太子的面前。太子很慈和的用手撫摸著牠的脊背說：「犍陟！父王常誇讚你臨陣英勇，所向無不克敵致勝。現我不是要你馳騁戰場，衝鋒陷陣，而是要你遠奔林野，讓我宴坐山林。要知我的這次遠行，不是爲的什麼名利，而是爲的利益衆生，不論途中遇到怎樣的困難和阻礙，望你總是長驅直進，一往直前，務要把我送到目的地爲止」。

犍陟在太子的撫摸下，似也俯首貼耳的在傾聽。太子說完，立卽跨上馬背，車匿

在前引導。在月光照耀下，馬竟屏息不嘶，飛也似的輕步疾馳，不久就出了迦毘羅衛城。太子在馬上張目四望，只覺四野茫茫；回顧王城，也是一片寂靜；於是揚鞭策馬，直向無盡的原野奔逝。同時對車匿說：「現我回顧宮內，好像一座塚墓，又似蛆蟲巢穴，如在其中居住，等與羅刹共居，不論其中怎樣的繁華，都沒有什麼值得留戀，還是我現在走的方向正確」！

太子出家確是走的解脫大道，但是欲界魔王知道，恐怕影響他的眷屬，就欲妨害太子出家，運用魔王所有的力量，化作種種的畸形怪狀：或於虛空中出現大雲，或於雲中發大雷聲，或更化作諸大河水，或吹大石奔向太子，或作大山阻其前進，或作猛火燃燒不息。總之，用種種的方法，阻止太子出家。魔王不論用怎樣的手段妨害，但是另有一股更大力量，將魔王所耍的一切化爲無形，使太子順利的奔向所要去的目的地。

魔王的擾亂，不但阻止不了太子，反而更加堅決的說：「現我寧可犧牲自己的生命，或者墮大石崖，或者飲諸毒藥，或者不受飲食，或者碎骨粉身，但若不斷生老病死憂悲苦惱，不得隨心願求度脫衆生，我終不入迦毘羅衛城，我若不盡恩愛之情，終

不還見摩訶波闍波提及耶輸陀羅，唯有，然後乃入迦毘羅衛城」。當太子表示這樣決心時，諸天在空中不斷的予以讚嘆，並為證明太子的誓言一定實現。

太子一直向東南方奔馳，約走了二十多里路，在將要天亮的時候，經過彌尼迦村，行至拘利國外，走進了跋伽婆高士所居的森林。「這裏是雪山山脈的南麓，古木參天，遮蔽著太陽，所以白晝也覺得有點陰森。生長在這裏的鳥獸都十分馴良，見了人來也不驚走，太子心中暗自高興，以為這是祥瑞的象徵，是潛心修道的好地方」。於是他跳下馬來，讓犍陟到水邊樹下，飲一飲水，休息休息。然後撫著馬背，不勝慨歎的對愛馬說：

「犍陟！為了我的出家，使你奔走一場，我眞不知要怎樣的感激你才好。現我已經到了目的地，你的任務也已經完成，稍微休息一會兒，你就可以回城去。將來我如得到正覺，定以甘露水給你飲，讓你也得甘露的滋潤」。犍陟垂頭傾聽，似也有所領悟的樣子。

接著，太子又轉身對車匿說：「你是我的忠實侍從，跟隨我這麼多年，我對你非

常了解，你既勤勞的服務，對人又極爲眞誠。我的出家的心意，你已相當的清楚。現在承你送我到這兒來，我當然對你異常的感激。不過你的責任到此爲止，應趕快的回到城裏去，並將我的志願告訴父王及宮中的一切人，說我一切都很好，要他們不要掛念。父王已經年老了，你和群臣要好好的侍奉他老，不要讓老人家太過操心國事。現我與你雖說卽將分離，但你對我的一片忠誠，我會永遠的記在心田。你快騎著犍陟回去，其他的話不再多說。我若得到眞理的消息，會將這大好消息告訴你，讓你也得步入眞理宮中，過著眞理的生活」。

車匿聽說太子一人留在山中，要自己獨自的回去，不禁無限悲切地說：「昨夜我在城中違背大王的命令，陪著太子來到這森林，老父王失掉了你這兒子，王妃失掉了你這丈夫，王子失掉了你這父親，他們必然會感到無限的憂惱；迦毘羅衛國的百姓失掉了你這位賢君，宮中內外以及全國各地，亦必感到極大的騷動；況且這個地方，多諸險難，毒蛇猛獸，交橫道路，我怎忍捨離太子獨自回去？懇請太子還是同我一起回去吧，以免父王等的掛念」。

太子見車匿聲淚俱下的懇求，就又對他加以開導說：「世間法都是獨生獨死的，

那裏有個什麼伴侶？況且這個生命體，有著老病死諸苦，怎麼可以與此爲伴？我之所以要來這裏，就是爲的要斷諸苦，一旦將苦斷除了時，就可與諸衆生爲伴，現在老病死苦未斷，怎可與你作伴回去？老實的告訴你：世間的一切，都是無常的，猶如空拳的誑於小兒，猶如蕉心的無有眞實，猶如朝露的不久消散，猶如急流的不暫停止，試問有什麼可留戀的」？

車匿又復對太子說：「話雖是這樣講，但你一向以來，是處在深宮的，身體手足異常的柔弱，眠臥床褥異常的細滑，可說過的是種養尊處優的生活，現在忽然履藉荆棘瓦礫泥土，止宿樹下過著餐風沐雨的生活，怎麼長期忍受得了？我之所以懇請太子回去，完全是爲太子前途設想，尙祈太子鑒諒我的愚忱，回去與父王等團聚，切勿受這苦修的折磨」。

太子見車匿這樣絮絮不休的說個沒完，爲了斷絕他要自己回去的念頭，立卽脫下身上所穿的瓔珞寶衣及頭上所戴的無價寶冠，進而拔出隨身所佩的寶刀，割斷自己頭上的長髮，然後換上一襲粗布製成的袈裟，正式的成爲剃除鬚髮，捨諸飾好的僧人樣子。同時，把自己的衣、冠、髮、劍交給車匿說：「這些東西都請你爲我帶回去，我

現在已是個修道的出家人，從今以後再也用不著了。並望爲我上白大王：我今不是爲了求生天上的快樂，亦復不是沒有孝順父母的心意，更沒有一念忿恨瞋恚之心，而是爲斷生老病死才如此的」。

車匿聽了太子斬釘截鐵的口氣，知道太子的決心已無可挽回，只好含淚看著太子的背影隱沒在森林中，然後懷著一顆無可奈何的心情，捧著太子所交給的東西，牽著犍陟循著舊路回去。一路上，車匿的內心是很複雜。想到太子在森林中苦修，有著說不出的難過；想到怎樣的向國王交代，又是有著高度不安。在整個歸程中，其心始終盤旋著這兩大問題。太子爲了正覺，自願犧牲一切的苦修，姑且不談，大王追究起責任來，那我又將怎樣是好？

想呀想的，不覺已經到了城邊。原來城中的人，自從得悉太子夜間的出走，不特整個王宮騷動起來，就是整個城內亦都轟動，個個盼望得到太子下落的消息。正在這個時候，車匿隻身而回，不見太子踪影，大家更爲焦急，於是一擁而前，問他太子到了那裏？車匿在衆人交相責問下，不知如何答覆是好。最後還是淨飯王向車匿盤問，車匿始惶恐的將昨夜太子出城落髮的經過，向國王作詳盡的報告，並將太子託帶的東

西呈獻給國王。

大家聽了車匿的回報，看到太子所用的衣冠，知道太子眞的出了家，個個感到無限的悲傷，特別是耶輸陀羅，更哭得死去活來，宮人看到這悽涼的景象，都爲太子妃洒下了同情之淚。淨飯王雖也很傷心，但從阿私陀仙的預言以及理智告訴他，這是遲早要來而無可避免的事。不過能夠挽回，當然設法挽回，於是商議的結果，特派三位博學而有辯才的大臣，趕去苦行林，勸請太子回心轉意的回到父王的身邊。一行到了苦行林，見到太子的模樣，不自覺的一邊流淚，一邊勸說，促請太子一同回城。可是不論他們怎樣善於說辭，不但不能說服太子，太子反而警告他們說：「你們不要這樣苦苦的勸我，勸說亦是沒有用的，我看你們還是回報父王后妃和全國臣民，我是不會回去做國王的，我要做一切衆生的救護者，即使雪山壓在我的頭上，我也不會改變這個志願」。三個大臣看到太子的儀容嚴肅，辭意懇決，只好悵惘地回去。父王看到大勢已去無法挽回，只好另派五個親信去衛護太子。

九　參師訪道的生涯

悉達多太子換穿了粗布袈裟，從傳統與因襲，神話與傳說，儀禮與俗事的舊世界解脫出來，首途奔向新的世界，以期過一種新的生活。太子與五位隨從，慢慢的步入森林，去訪當時聲名遠播的苦行高士跋伽婆，作爲自己學道的開始。跋伽婆及其徒衆，在此林中修苦行，最終的目的，是以現在的苦行，求得未來的淨樂。因爲他們認爲，現在多吃些苦，未來自得淨樂，所以苦行爲得樂之因。

悉達多進入苦行林，急急要做的一事，就是拜訪跋伽婆高士，與他談談修道的情形，然後靜觀他們的行動，發覺他們的苦修過程，形形色色的各自不同。「他們穿的是草葉或樹皮，吃的是草根或果實，有些是一日吃一次的，有些是兩日吃一次的，有些更是三日才吃一次的。他們苦修的動作也很奇怪：有些像雀鳥一般翹起一隻脚；有些像昆蟲一般在地上輾轉；更有些終日把頭浸在水裏，像魚一般游泳，起來時睡在荆棘上。也有些常舉起一隻手，也有些呆滯不動。總之形形色色，極盡苦修的能事。所以他們身體都極端疲憊，血肉乾枯，簡直是一個活殭屍」。

悉達多未見苦修的實情，對於苦行本是相當的嚮往，以爲經過嚴酷的苦行，就可得到所求的大道，可是現在經過實際的觀察，對於苦修能得解脫的說法，不免產生極

大的懷疑，於是問於跋伽婆道：「你們現在這樣的苦修，奇特的確是很奇特的，但這所求的究是什麼」？「我們的這樣行爲，是本聖書的指示，目的當然是爲未來的生天，享受天上的無窮樂果」。跋伽婆這樣回答說。「天上之樂勝過人間，這是我知道的，同時我又聽說，天上之樂不是永恆的，一旦到了福盡時，還要墮落下來的，到那時又將陷於苦境，請問如何解脫這個大苦」？悉達多進一步追問。跋伽婆儘管是個頗有聲譽的高士，但對這個問題竟然無法回答，不免使悉達多感到極度的失望！由於雙方的相互論辯，經過的時間相當長，不知不覺的已到傍晚，只好在山中過一宿再行打算。

悉達多於夜晚中，再三思惟這問題，終於得到個結論，就是仙人所修的苦行，不是眞正的解脫之道，所以到了第二天一早，就辭別了仙人，離開了苦行林，向東南的摩竭陀國首都王舍城進發，訪求新興地帶的新思想家。悉達多一行，經過王舍城，夜宿於槃茶婆山。沿途城民見到悉達多的相貌殊特，知他不是一個尋常的人，竟萬人空巷的來爭睹他的豐姿，一時人聲鼎沸的歡躍不已，而且他到王舍城的這個消息，很快就傳到國王頻毘娑羅的耳裏。

頻毘娑羅王得到這個消息，內心亦感非常的歡喜，立卽就到槃茶婆山去見悉達多，因爲平時已聽過不少有關他的文武英名，現在他已出家修道，並來到自己的國境，當然不願錯過與他見面的機會。到達了槃茶婆山，見了悉達多的面，覺得他的器宇果然非凡，不過又暗暗的這樣在想：像這樣一個英明有爲的青年，放棄尊貴的國王不做，反而去出家修道，不但爲他個人惋惜，亦爲迦毘羅衛國失去明君可惜，於是很婉轉的對悉達多勸說道：

「我對你的大名，本就早已仰慕，現在看你出家，使我更爲尊敬。不過我所不解的，就是你本可以執掌國家大權的，爲什麼放棄國王的尊榮，做個托鉢乞食的行脚僧？我以爲具有雄才大略的人，不論做什麼，應顧到全體，不應囿於一面。耽於人世間的富貴、權位而不去求悟道的人，固然是錯誤的；只顧出世悟道而脫離現實的人，同樣是不對的。你有高遠的志向，無比的才華，理應善用富貴、權位、道行於一身，才可說得上是個當世的救世主」。

頻毘娑羅王的這番話，在一般人聽來，必會覺得合情合理的十分得體，甚而至於爲王之所打動，但悉達多聽來，完全不是那麼回事，爲了禮貌起見，只好很客氣的回

答說：「大王的話說得很合情理，我亦非常的欽佩，只是我已再三的考慮過，認爲唯有求道一途，是我所應走的正路，其他什麼榮華富貴，權力名位等的世法，都不是我所要追求的，尙望大王鑒諒我的愚昧，並謝謝大王對我的好意」。悉達多說了這話，就又在石上端坐思惟起來。

頻毘娑羅王聽到悉達多的回話，知道單在理論上無法說服他，於是就想調換一個方法，以勢利引誘他或可生效，所以接著說：「你這麼年輕的出家去國，可能是因自己的國土太過狹小，加以你的父王又未把王位讓給你。摩竭陀國是個廣土衆民的國家，你如願意的話，我毫無悋惜的分一半國土給你，讓你治理。假如你還以爲不夠理想，我還可以撥十萬精兵給你，讓你自由的去開疆拓土，很快的就亦成爲大國，發揮你的爲國爲民的長才」。

說到這裏，頻毘娑羅王停了一停，看了一眼悉達多又說：「你不要以爲我反對人們出家修道，其實出家修道本是一件極大好事，不過以你現在的年齡，似乎還不是時候，況且眞正的修道，並不一定要入深山就是在宮中亦可修。所以我很誠意的留你下來，爲廣大人民做番有益的事，使全國人民都能過著自由幸福的生活，不知你能不

能接受我的要求？如你同意的話，那就萬民有福，我亦與有榮焉」。說完了，再看悉達多一眼，等著悉達多答覆。

悉達多聽了頻毘娑羅王的這番話，雖在內心中很不以爲然，但感於他的情懇之意，亦不得不婉轉的回答說：「大王！你的一番好意，我深深的敬謝，不過我今既捨轉輪王位，那裏還會要你的半壁河山？你很誠意的送我國土尙且不要，那裏還會以兵伐取他國？當知我今所以辭別父母，剃除鬚髮，捨國而來至此，不是爲的追求五欲之樂，而是爲的普利一切衆生。敢以再向大王呈獻一言：世間的富貴權勢，都是虛幻不實的，根本不值得有智者的追求和貪著。試看世間的人，在沒有得到這些時，用盡心機的去追求，一旦眞正到手時，又千方百計的保護，深恐失掉了不可復得，何苦如此？況且世人所追求的一切，到了死時一樣也帶不去。死是人類最平等的，不論貴爲王侯，或賤如平民，到了那個時候，全無一點差別。大王！你的好意我是感激的，不過你不必爲我擔心，更不要爲我多所設想，世界是我的家，衆生是我的子，人到這個地步還有什麼不滿足？敬請大王多多照顧你的人民吧」！

頻毘娑羅王聽到悉達多這樣說，雖已感到挽留的無望，但亦不得不認爲他的說話

很對，所以不斷首肯的熱心傾聽他的訴說，並沒有立刻就要離開的意思。悉達多把握這個大好機會，接著又對頻毘娑羅王說：「一個已經離開毒蛇的人，你說他還會再去讓毒蛇咬一口嗎？一個被火灼傷手的人，你說他還會再去道，是不會的。可是告訴大王：我這已從五欲深淵跳出來的身體，那裏還會再跳到五欲深淵裏去，受五欲的煎逼？國城妻子本是極爲難捨的，我現在已無顧戀的捨去；權力王位本是極難放下的，我現在已棄之如敝屣；如幻不實的現在所有一切，沒有一樣是值得我留戀的。我所追求的是永恆解脫，我所淨化的是國土莊嚴，我所救濟的是一切衆生。此時此刻，我眞沒有任何希求，請大王不要以世法來繫縛我，我亦不會爲世法之所繫縛的。不過你的善意，我唯有心領了。現在我要去走我的路了，大王請回去治理國事吧，我們就此告別」。

王位與政權，時不論古今，地不論中外，多數的人們，是很熱衷的，一般得以躍登王位執掌政權的，大都亦是以非常手段爭奪得來的，古今中外歷史明白這樣昭告於人的。現在悉達多，放棄自己應有的權位，不能不說是個非常人，因而使沉迷在權位中的頻毘娑羅王，不但感到自己相當的汗顏，同時對悉達多更

起高度的敬意，認爲這個青年王子，確不是一般常人所及，於是在他頭腦清醒以後，又很誠懇的對悉達多說：

「尊貴的出家人！我在權位富貴中翻騰了很久，以致使我這個人全身沾滿了俗氣，總以爲榮華富貴是人生的所需，於是不期然的對你說了一些庸俗的話。但是現在受了你的冰潔品格的感召，使我感到無限慚愧之餘，不得不誠摯的向你提出一個要求，就是你爲解脫而去，我當不再勉强相留，不過你今去了以後，一旦眞的所求道成，請勿忘記我們今天的晤敍，願你先來度我這名利中人，讓我也能得到你所得的解脫大樂」。

悉達多見到頻毘娑羅王有了這樣覺悟，便也很歡喜的向他含笑施禮辭別；頻毘娑羅王在傍目送悉達多的離去，一直到看不見了方回。當時這一幕的聚首與離別，可說確是富有深意的，如不是悉達多的意志堅定，這個世界就不會有人間佛陀的出現。

悉達多由此繼續的去參師訪道，首先是渡尼連禪河，訪問當時赫赫有名的事火外道，他們所事奉的是日月水火，不但同樣是生滅無常的，而且這些事火的行人，心中反被欲火所燒，感到很大的失望離去。

接著去彌樓山麓，拜訪當時最有名的具有無比深遠的大思想家——阿羅邏迦蘭與鬱頭羅羅摩子。這是兩位修禪定以求解脫的人士，當時遠近修道的行者，感於他們的智慧德行，確是高人一等，願爲弟子而來親近的很多。當悉達多走到阿羅邏迦蘭面前，仙人見到悉達多的顏貌端正，相好具足，很歡喜的說：

「你是一個不平凡的人，你的誕生，你的出家，你的來此，我完全知道，不要你說明。欲樂火聚，一般人都願投進去，而你能自覺的跳出，這是你超勝的地方，亦是我樂意讚嘆你。據我所知：過去諸王捨棄王位而求道的不是沒有，但是他們都在盛年的時候，盡量的享受了五欲之樂，到了年老體衰的時候，才捨棄國邑樂具而來學道，這是沒有什麼希奇的，亦可說是極爲庸俗的凡夫。你可與衆不同，現你正在年富力壯的當兒，本應可以好好享受欲樂的，而你能夠放棄不去享受，本應可以做帝王掌政權的，而你能夠犧牲不去佔有，你的這種做法，不能說不超人一等，亦是我對你特別看待的原因。不過，學道固然是件好事，但實在也是艱苦事，你既立志走上學道的一途，就得精進不已的繼續下去，不論遇到怎樣極大的挫折，都不要退失你的初心，只要認眞的這樣做去，相信你會有成功的一天」。

悉達多聽了這番話，知道自己現在所走的路是走對了，感到極大的開心，於是就留下來親近他，與其他的行者一樣的跟他學習。據說他們入定時，內心極度的安定，不說普通的音聲，擾亂不到他，就是五百車輛，經過他的面前，也不會感覺到，可以想見他的禪定功深。當時悉達多在他的座下，雖學了他所修的法門，但經過一個短時期以後，深深的體會到他所修的無所有處定，不是究竟解脫的境地，只是暫時的沒有識空之想，亦即寂靜無想的空境，要想以此斷除生死的根本，還是絕對不可能做到的。於是覺得這樣下去，不能達到自己所要追求解脫的目的，因而就離開了阿羅邏迦蘭。

當時在這山中修禪定的，還有一位鬱頭羅羅摩子，於是就去向他請示。他所修的是非想非非想定，雖比無所有處定深了一層，但經悉達多修學了以後，覺得仍然不是究竟的，雖說生到非想非非想處天，有八萬大劫那麼長久的生命，但最終仍不免在三界生死中浮沉，無常生死大苦還是免不了。如再進一步的問到生死來源以及解脫生死的方法，同樣的不能給人一個滿意的解答，不免使悉達多感到高度的失望。因而，認爲眞正的悟道，還得靠自己苦修，除此似乎沒有其他特別的捷徑。

十　雪山六年的苦行

悉達多參師訪道的結果，對當時宗教界感到高度的失望，而內心的苦悶亦已達於極點，不知如何才能解決自己所要解決的問題，設若問題眞的沒有辦法解決，不知如何使這生命繼續生存下去。經過再三的深思熟慮，認爲與其求於外終無所得，不如深入內在以求合理的解決，而此一個動念，已可看出當時悉達多，實已進到覺者境域的門前。從後來的事實發展，不能不說悉達多其時的想法是對的。

想好了自己應走的路向，於是就與來侍衛的五人，告別仙人離開了山林，直奔尼連禪河邊，伽耶附近的象頭山麓的苦行林中，過其極爲困厄的苦行生活，而這苦行生活不是短時期的，一過就是整整的六年，在這六年苦行的生涯中，不是一般人所能忍受得了的，可見證悟的門戶，雖已展現在面前，但要踏進門內，還是不容易的，要想深入堂奧，更是難上加難。悉達多爲了求得自己的正覺，度化自己所應度化的衆生，根本沒有顧及生命的苦樂死活。

悉達多的苦行六年，可以說是思想磨練的學道六年。淨飯大王派來侍衛他的五人

，最初還能隨他一樣的苦修，但是經過幾個月後，五人中的三人，因聽古老的傳說，認爲只有苦修，才能眞正得道，所以始終與悉達多苦修，可是另外兩個人，對苦修的生活，並不怎樣贊同。他們的理由是：修道本來是爲解脫人生痛苦的，如果像這樣的苦修，痛苦還沒有解除得了，反而先增加自己的痛楚，似與修道的原意不相符合，不願再這樣吃苦下去。

對於苦行的清修，當時的五位侍臣，竟然分成敵對的兩派，常常爲著這問題，彼此間互相爭論，因爲意見的相左，始終得不到結論，雙方總以爲自己是對的，誰也沒有辦法說服對方。不贊成苦修的兩個侍衛，既認苦修無異是找苦吃，是自己對自己過不去，當然不能再繼續的修下去，自己去走自己所當走的路。儘管他們貿然的離去，但未動搖悉達多苦修的一念心，仍然本著既定的方針，在聖潔的雪山篤志修道，刻苦自持。

如是繼續不斷的修苦行，慢慢竟然練到每日只吃一粒米，或一粒豆子，或一顆芝麻，或飲一杯水，甚至斷食十日，身體畢竟是血肉做成的，經過一個短短的時期，面色漸漸的憔悴，形容亦能支持。但身體漸漸的乾枯，槁木一般的形骸，肋骨既高高現

出，靜脈亦條條浮起，眼睛更深深凹入，毛髮亦似荒草般的散亂，看來簡直不像一個人，與幽靈沒有什麼差別。但追求正覺的悉達多，根本沒有把這當一回事，仍在呼呼的山風裏，不休不息的瞑目苦修。

在悉達多雖不以爲意，但陪伴苦修的見這情形，不忍他的生命就這樣的被消耗掉，暗暗的派遣其中一人，回宮向大王及諸群臣，報告太子所行的一切。淨飯大王得到這個消息，內心固然感到極大悲痛，甚至「舉體戰掉身毛皆竪」，擔心太子這種生活過下去，遲早會送掉寶貴的生命。及至這個消息傳入內宮，耶輸陀羅和波闍波提，更是戰戰兢兢的坐臥不安，不知怎樣挽救這個痛心的局面，才能使悉達多安然的活下去。無已，只好同聲一哭。

哭跳不能解決問題，悲痛亦不能解決問題，經過大家一番商洽，決議派車匿護送千乘糧食到雪山去，作爲悉達多修道的糧。他們以爲現在悉達多成爲一具活骷髏，原因是在山中沒有糧食受用，現在速疾送去千乘道糧，當可使悉達多免於饑餓之苦。車匿奉命送糧食到雪山，時悉達多正在修定當中，忽然聽到遠遠的車輪之聲，接著就是塵土的飛揚空中，知道又有什麼不妙的事情，會來擾亂自己的苦行，而最可能的又

是宮中派人來要我回去。

當悉達多正在作這樣想時，車匿一行人等已到他的面前，看到他的身形消瘦皮骨相連，不禁悶絕於地的很久才起身，然後一齊擁前含淚說道：「大王經常的憶念太子，知你在這兒沒有什麼東西好吃，特命我們送來千乘糧食，懇請太子接受下來，作爲日常生活的所需」。悉達多睜開雙眼看了他們一下，然後很誠摯的對他們說：「我在這兒尋求至道，不應受這人間的宿食，你們還是運回宮中去，告訴大王等就說我很好」。無已，他們只好運回。

山林的歲月是無人去計算的，只見太陽出了又落，落了又出，不知不覺的，大好的光陰，就從自己的面前，悄悄的溜走六年，回顧自己在這六年中的苦修，儘管身形消瘦有若枯木，但是始終沒有得到解脫大道的消息，如再這樣繼續的苦修下去，不但解脫的希望，會如泡沫一樣的，隨著時間而消失，就是這個瘦弱的身體，亦將埋葬在這個山中。我的違逆父王，我的拋妻別子，我的拒絕臣民請求，我的辭謝知己勸告，爲的是求道果，怎可就此結束？

經過這麼一番思考，深深的體悟到：只如世人的享受欲樂，固然是無意義的，但

若一味的勤修苦行，同樣是無意義的。因爲體力的削弱，無異智力的消失，可是眞正的大道，沒有智慧是不能得的。饑餓體瘦怎能得到智慧？沒有智慧怎能體解大道？想到苦行的非是，決意放棄苦行的生活，要如一般人的受用飲食，以恢復自己的體健，不可以這瘦弱的身體取證菩提。不然，外道會笑我這是涅槃相，設我節節縱有那羅延力，亦不應以這醜態而取道果。

想好了自己應行的路向，終於霍然站了起來，一顚一跛的走下山林，進入附近的尼連禪河沐浴，洗去身上數年來所積的塵垢，精神頓時覺得爽快了很多；但因斷食已經有了六年之久，身體畢竟衰弱到了極點，竟無餘力支持軀體爬上岸來。略爲休息一會，攀緣河岸樹枝，勉强爬得上岸，但因用的氣力太多，到了岸上，竟然不省人事，如死屍般橫臥於岸邊。正在這個時候，恰巧有個住在附近名叫須闍多的牧羊女，頭上頂著乳糜打從河岸走過。

這位鄉村的牧羊女，見到有人倒在河邊，看他那樣骨瘦如柴，知他定是餓昏了的，立卽就將頭上所頂著的乳糜，供給倒在地上的那個人。當時悉達多內心在想：我這衰弱的身體，橫豎不能到達安樂解脫之道，與其就餓斃在這岸邊，不如從日常生活中

，發出抑揚智見與欲望的力量。因而毫不猶豫的接受村姑的乳糜之供。飲食對於身體的健康，說來確是極爲重要的，悉達多自吃過乳糜，精神氣力漸趨恢復，從此也就像常人一樣的受用飲食。

悉達多覺悟到苦修不是辦法，突然改變自己的生活態度，本是合情合理的正當行爲，但一向贊成苦修的三個侍衛，陪他整整的苦修六年，以爲悉達多確是一位了不起的苦行者，對他極端的恭敬尊重，現在見他突然變節，既到河裏去沐浴，又接受牧女乳供，以爲他退了道心，甘居做個尋常人，於是他們相互議論。有說他是一位太子，一向過慣了錦衣美食的生活，現在這種苦頭怎麼能吃得消？有說他苦修了六年，現竟功敗垂成，這是多麼可惜！

他們三人議論了一陣，認爲悉達多既已變志，我們再追隨他也就沒有什麼意思，不如一起離開了他，找尋以前反對苦修的那兩位同伴，同到波羅奈城的鹿野苑，繼續修自己的苦行。他們不知悉達多的放棄苦行，並不是表示苦行的失敗或中斷，而是發現了苦行不是正道。「約克制情欲說，苦行似乎有相當的意義，但過分的克己，對於人類、自己能有何益」？因爲證明了苦行的徒然無益，所以對於三個侍衛的離去，並

沒有感到什麼不安和愧對。

三　成正覺後的釋尊

一　菩提樹下的成道

釋尊捨棄欲樂的生活，又捨棄了固有的政教生活；捨棄了固有的政教生活，又捨棄了沙門的宗教生活，恢復了健康的身體後，獨自一人走到古來傳說有很多仙人入金剛定的伽耶畢鉢羅樹下，從路旁檢來極爲柔輭的文遮草，舖在金剛座上，然後安然的坐在上面，作一心不亂的禪思，面向著東方發誓道：『我今若不證，無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座』。最初修得四禪，於第四禪中，正觀緣起法，終於證覺緣起的寂滅，超越一切而成佛。當端坐思惟時，不是盲目冥思，而是將過去所學習過的各種知識，各種思想，各種體驗，加以綜合的整理咀嚼，從而得到究竟眞理的消息。其時間，依照中國所譯經典的記載，是在是年十二月初八日的黎明，舉頭看到天上一顆燦爛的明星，所謂『夜覩明星』而悟道的。釋尊於一夜間，體證緣起正法，從外貌上看來，

並沒怎樣改變，但在內心當中，却已完全開朗。

眞理的體悟，不是容易的，不懈的精進力，銳利的智慧力，不動的禪定力，固然不可缺少，無畏的奮鬪力，與魔的決戰力，尤其不可或缺！因當釋尊坐在金剛座上，發出了堅固不動搖的誓願，眞理漸漸將在釋尊身心上實現時，雖說一般天人都因釋尊將成正覺，感到無限的歡喜與快慰，但一向喜歡眷屬衆多的魔王，得到釋尊將成正覺的消息，感到自己的眷屬，將會一天天減少，不特不隨喜讚善，反動起破壞念頭，認爲讓他這樣安然的在菩提樹下繼續的坐下去，得悟眞理而成爲人間覺者，是必定無疑的！

這不是魔王所願見到的事實，於是想出一個極爲惡毒的詭計，以期動搖釋尊爲求正覺的決心。魔王雖是擾亂世間的，但也有他的神通之力，所以立刻變成一個迦毘羅衛國的戰士，扮成披衣散髮的，疲憊不堪的，氣急敗壞的，惶惑憂傷的，好像剛從戰亂中逃出來的樣子，連跑帶跳的走到正在靜坐的釋尊身旁，喘一喘氣，然後以顫慄的聲音說道：

「我敬愛的太子！你在這裏安然的靜坐，知不知道國內發生了戰亂？呀！眞不得

了，我剛從皇城逃出，城內的叛軍，佔領你的國家，篡奪了你父王位，你的父王已被囚禁，你的太子已被殘殺，你的后妃已被强娶，你能忍心的不去挽救國破家亡」？魔恐太子不予置信，特又取出親友的書信，呈獻給太子以爲證明。希望藉此打動太子的心，不再爲求正覺而靜坐。像這樣一件大事，如果是在一般人，確實會要動心的，甚至立刻會回到迦毘羅衛，再也不能安心的靜坐下去。可是眞切爲求解脫的釋尊，透徹了解世間的如幻如化，根本沒有把這當作一回事，聽了好像沒有聽到的一樣，仍然安如磐石的在靜坐，嚴守自己所發的堅固誓願，不成正覺不起此座。

魔王見到這一著未曾使釋尊稍有動搖求道的意志，內心自然感到悶悶不樂，但爲保持魔王的寶座，享受天上的五欲之樂，並不因此而感到灰心，再接再厲的另行設法，希望達到破壞的目的，無論怎樣不能讓他完成正覺。

魔王首先想到的，就是世人無不愛女色，所謂『英雄難過美人關』，很多修道的人無不從女色中敗退下來。想到這點，覺得釋迦太子尚是一個沒有離欲的人，何不將我三個貌若天仙的女兒，再爲濃妝艷抹的打扮一番，用愛情去迷惑釋迦太子，使他倒在我的女兒懷抱中，享受溫柔鄉的高度艷福，那裏還會再去追求無上佛道？魔王認爲

這是一個得意的傑作，於是就派妖冶非常的三個魔女，邪裏邪氣的走到菩提樹下，在釋迦太子的面前，搔首弄姿的表演種種淫蕩的媚態，千方百計的挑逗誘惑釋迦太子入其彀中。可是釋迦太子這時，仍是眼觀鼻，鼻觀心，如如不動的安坐在金剛座上，好像沒有事的一樣，看也不看她們一眼！

但魔女仗著自己的無比美麗，以爲只要喋喋不休的糾纏下去，相信會把釋迦太子軟化下來，成爲自己最忠實的俘虜。於是更施出渾身解數，不斷向太子身上撲來，以爲自己的氷肌玉膚，摩觸到太子任何部分，使他有像觸電的感覺，自然而然會來就範的。那知她們的這個想法，又是大錯特錯的狂想！殊不知釋迦太子是個不爲愛情所動的人，看她們這樣的胡鬧不已，不給一點顏色她們看看，她們似乎不肯罷休樣子。於是以手向她們臉上一指，使她們美麗的臉兒，立刻變成一個醜樣，原來是光滑潤澤的，現在成了鷄皮鶴髮，原來是明眸皓齒的，現在成了齒落眼陷，原來是青絲可鑒的，現在成了白髮蒼蒼，原來是輕盈活潑的，現在成了老態龍鍾，原來是生龍活虎的，現在成了策杖難行。魔女看看自己成了這個樣子，於感無限慚愧之餘，只得用黑布遮住自己的面孔，再也不敢片刻的逗留，立卽抱頭鼠竄的逃去。到了魔王的面前，魔王見

到自己的女兒如此，不禁大爲吃驚的連忙問道：「你們去的時候是那樣的美麗如花，現在怎麼會變成這副醜樣兒回來」？衆魔女無限悲傷的如泣如訴的說：「我們正在運用自己最大的資本去接觸釋迦太子，當快要接觸到還未接觸到時，釋迦太子用手輕輕的向我們臉龐一指，不知那兒忽然來了一陣陰森森的怪風，吹到我們臉上，使我們有了一種異樣的感覺，就變成這麼一個怪模怪樣，不知以後怎樣再去見人」？說到這兒，又似撒嬌又似傷心的大哭起來！

身爲其父的魔王，聽到魔女這樣的哭訴，兩次設計的破壞，都受到徹底失敗，固已相當的慚愧，現在自己的女兒，又變成這個醜樣，豈不更加的羞恥？不知自己的痛切反省，對釋迦太子更爲含恨，且要爲自己愛女報仇，這眞是愚不可及的大魔鬼！

色誘不成，接著就是威脅，竭盡其力的集合所有魔子魔孫，各執犀利的武器，飛奔到菩提樹下，不客氣的對釋尊說：「你如很漂亮的立刻離開這兒，不再尋求什麼無上眞正之道，我們還可做個極爲友善的朋友；你如不識相的不聽我的忠言，那就休怪我們使出最後不留情的手段，給你來個粉身碎骨的毫毛不留」！

釋尊無限慈和而安詳的說：「你享你的天福，我修我的正道，彼此本是互不相關

的，你爲什麼要來侵犯我？老實告訴你：不論你怎樣對我，要我離開此座，無論如何是做不到的，你要怎樣對我，由你自己決定，相信你是不能動搖我的毫毛的，何況說是粉身碎骨？即使粉身碎骨，我也無所謂的」。

魔王聽到釋尊這樣說，不禁怒髮衝冠的，立命同來的魔子魔孫，採取不留情的襲擊行動，或從虛空中散佈黑雲，或從黑雲中出大閃電，或從閃電中投擲石塊，或作雷聲的震動，或是降雹注大雨，或放出毒蛇猛獸，或全身迸發光燄，或毒箭的枝枝飛來，或斧鉞的奔馳而至。『一時呼嘯的聲音震撼原野，烏煙瘴氣滿佈林中，直弄得天翻地覆』。

一般人遇到這個恐怖異常的現象，必然會嚇得動都不敢動，甚至血肉橫飛的離開人世，可是當時的釋尊，面不改容的泰然靜坐，就像獅王站在群獸中一般，不特絲毫未爲所動，且將魔所施展出來的一切伎倆，不是變作五色的花朵，就是化爲一股清涼風，使他們完全失去破壞或傷害的力量。魔王見此情景，不禁大驚失色的，嚇得魂不附體，回想過去對求道者的襲擊，都是獲得大勝凱旋而歸的，爲什麼這次遭遇到這樣大的悲慘失敗？想到這點，感到極大的慚愧，覺得無地以自容。同時，群魔力竭技窮

，再也耍不出什麼花樣，終於大敗而逃，其狼狽的情形，經中有極生動的描寫。如說：『失脚東南西北馳走，或覆其面暗地而眠，或仰倒地乍左乍右，或走投山，或入地穴，或有倚樹，或入暗林，或有歸命乞求救護』。

降伏惡魔以後，菩提樹下又回復了清淨。釋尊端坐禪思，四野寂靜無聲，月光照著大地，顯得格外清澈。偶一抬頭遠看，見到一輪明月，使他頓然大悟，體現諸法眞理，完成無上正覺，內心清淨得沒有一絲煩惱，無始來的生死大苦頓時消除，成爲人間的最高覺者。

釋尊於正覺後，曾表達其自覺解脫的信念，如四分律三二說：『一切智無上，一切欲愛解。自然得解悟，云何從人學？我亦無有師，亦復無等侶。世間唯一佛，澹然常安穩。我是世無著，我是世間最。諸天及世人，無有與我等』。如是自信的覺者，就是覺悟到宇宙人生眞理的人，亦卽尋得眞理的聖人。

『釋尊爲人間的正覺者，自說：「我亦是人數」（增一阿含二六、六）。佛不是神，也不是神的兒子或使者，是以人身而實現正覺解脫的聖者，爲人類樹立光輝的典型。宗教的眞意義，不從外來，而是人類的向上徹悟，體現眞理，而到達永恆的安樂

、自在、清淨。而且，人間的「勇猛」、「憶念」、「梵行」，神（天）世界不及人類多多（長含二〇、三〇世紀經）。所以宗教的最高意義，不是天神，不是上生天國，「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也」（增含三四、三）。從釋尊的成正覺，而完成的展開了人類自己的宗教』。

父母所生的釋尊，在人類言，當然是人，而其飲食起居的日常生活，亦是與普通人沒有兩樣的。可是現在被尊爲人間佛陀，這究竟是怎麼一回事？當知佛不是什麼神怪，不過「卽人而成佛」就是。所以得能卽人成佛，由於在菩提樹下，覺證到緣起正法，尋獲了諸法眞理，超越了相對的分別界，契入了平等的空寂性。華嚴經世間淨眼品說：『無盡平等妙法界，悉皆充滿如來身，無取無起永寂滅，爲一切歸故出世。諸佛法王出世間，能立無上正教法。如來境界無邊際，世界自在稱無上，佛難思議無倫匹，相好光明照十方。十聖世尊正教導，猶如淨眼觀明珠，一切世間衆生類，不能思議佛功德，消滅一切愚癡暗，超昇無上智慧臺』。佛之所以爲佛，具足種種功德，是依法的覺證而成；爲佛弟子如能覺證正法，就可體見佛之所以爲佛，所以說：『見緣起卽見法，見法卽見佛』，這是非常重要的一點。

然則釋尊的證覺，是不是佛的獨創？不，是佛的創見。如說：『釋尊修證的內容，稱之爲「古仙人道」、「古王之宮」（雜含一二、二八七），是一切佛所共由共證的。對當時的婆羅門與沙門來說，佛不但是「大沙門」，而且是梵志：「盡斷一切結，亦不有熱惱，如來佛無著，是謂爲梵志」（出曜經三〇）。這等於說：一般的婆羅門與沙門，雖不能知，不能證得，而實以此爲同一理想。因此，不免感慨於眞實婆羅門的難得。釋尊的無師自悟，是新的創見，而實爲無分於古今的，永恆普徧的大道』。體悟如是大道，就得一切智慧。

當釋迦正覺時，大地爲之震動，諸天神皆雲集，或降諸天花，或演奏音樂，或歌頌釋迦，或讚美佛德，以歡迎人間覺者的出現。

二　施鹿林中的初轉

釋尊體悟眞理得成無上正覺後，曾作七七日的思惟，享受解脫的法樂。後來想到這個解脫法樂，不能由個己的獨自享受，於是就要將體悟的眞理以及所獲得的解脫法樂，傳播分給世間的每個人甚至每個衆生，亦卽怎樣去實現他那天賦的救世救人的大

使命！

可是佛在菩提樹下所證得的無上正覺，爲前人所從未發現過的究竟眞理，實在甚深太甚深，微妙太微妙，不是一般愚昧無知的人所能理解。傳說當時佛曾爲此深致慨歎，五分律一五顯示佛陀不想說法說：「我所得法，甚深微妙，難解難見，寂寞無爲，智者所知，非愚所及。衆生樂著三界窟宅，集此諸業，何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法？又復息一切行，截斷諸流，盡恩愛源，無餘泥洹，益復甚難！若我說者，徒自疲勞」。正因有此痛感，所以想不說法，立卽入於涅槃，以免衆生聽了，不特不能接受，反而要生毀謗，致使失大義利！

當佛爲此問題作不斷的沉思時，雖曾遇到善於嘲笑他人的婆羅門之所嘲笑，但畢竟還是由婆羅門所宗事的梵天，再三的殷勤請佛說法，佛才允爲人類傳播眞理之音，以示自己所證悟的眞理，不作爲個人所獨有，而以之作爲一種運動，讓它普及於全世界的人類，使得每個人都得體悟眞理，過其自由自在的眞理生活，不遺一人在眞理宮外。

佛陀決意開始他的眞理運動，接著而來的一個問題，就是先到什麼地方，對什麼

人吐露這眞理之音？首先想到的是曾向其求道的阿羅邏迦蘭及鬱頭藍弗二位仙人，後來知道這兩位仙人已經逝世，只好把這念頭取消。繼而想到曾隨伴他一起過著苦行生活而先後離開他的憍陳如等五人，並知他們現在婆羅捺斯國的鹿野苑中，於是決意要到那裏去找他們。

當佛進發沒有多遠時，忽然遇到苦行外道優婆迦，他見到佛陀的相好莊嚴，不禁感到高度的驚訝道：「世間的人們爲情欲繫縛，總是浮躁輕動的向外物奔馳，可是現見你這位仁者，不特相好是那樣的端嚴，就是態度也那樣的寧靜，這是我從來所沒有見到過的慈容，現在我見到了你，也就不自覺的安定下來，不像先前那樣的輕動馳蕩，是以實有說不出的歡喜！不過我得請問你的就是：你是信奉怎樣一個宗教的？你的老師又是怎樣的一個人？你爲什麼會具有這樣高深的修養？你是不是已經得到身心解脫？我也是個求道的人，我熱切的請你給我一個美滿答覆，讓我也能進入眞理之宮，不再長期的在眞理宮外飄流」。

佛陀看他這樣的眞誠，就很慈和的回答他說：「我是自悟八正道而正覺的，我在宗教上既沒有什麼師承，我在解脫道上也沒有同等學侶，現我已經永斷三毒五欲，連

它們的殘餘習氣也不存在，我的內心清淨如蓮花的不爲汚泥所染，我已降伏一切大力的魔外，我已堪爲人天的師尊，現我要到波羅捺斯城去，轉正覺和智慧的法輪，而這是世間的天人魔梵所不能轉的。世人聽到我的覺音，都會得到轉迷開悟。總之，世人沒有得到的我已得到，世人沒有覺悟的我已覺悟。從現在開始，我可引導在迷途上的人，走上光明坦蕩的解脫大道」。

這是佛陀自信的宣誓，不是佛陀自大的表現，所以無所怖畏的對優婆迦透露出來！佛對優婆迦說了後，各自循自己的路走。當佛快要走到鹿野苑時，憍陳如等已遠遠的見到佛陀。於是互相商討說：「釋迦太子是個捨棄尊貴苦行而耽於世樂的墮落者，看他享受了豐富的飲食，現在面色紅潤了起來，那裏還像是個修道的人？他既被俗塵沾汚了，就不值得我們尊敬，他如眞的來到這裏，我們誰也不要起來迎接他，不要向他致敬禮，不要替他設座位，他如要坐的話，由他自己隨意去坐。如他由於修道不成，想要回去迦毘羅衛，邀我們一同的回去，我們可不要理睬他，他有面目回去見他的父王，我們却沒有面目回去見家鄉父老」！

可是說來非常奇怪，當佛快要走近他們時，由於見到佛的容光煥發，氣宇非凡，

態度安詳，威儀嚴肅，五人不自覺的一齊站起來，恭恭敬敬的向佛頂禮，並以無限歡喜的心情歡迎佛的到來，所以設座的設座，挑水的挑水，洗足的洗足，眞可說是服侍得無微不至！當他們商談不予佛的接待時，佛已察知他們的內心所思，因而很慈悲而又很溫和的說：「你們爲什麼違背自己的所誓，不約而同的站起身來，對我表示這樣的敬意，並高度虔誠的善予接待」？

五人聽到佛陀這樣的慈音，於感無限慚愧之餘，乃又很誠摯的對佛道：「不！不！我們不敢作這樣不禮貌的想，請你不要誤會」！接著問道：「瞿曇！我們與你分手後，你獨自一人修道，會不會感到疲勞」？佛很客氣的對他們說：「那是我在俗的姓氏，你們怎可這樣稱我？當知我已成爲人間的佛陀，我已成爲一切衆生的父母，在我雖是其心如空，於諸毀譽無所分別，但是你們這樣憍慢的稱我，將來所受的惡報，確實夠你們受的」！

五人聽到佛這樣說，更覺惶悚慚愧起來，於是誠惶誠恐的對佛說：「過去你日食一麻一麥，都沒有能夠得道，後來你享受世間的飲食之樂，在我們以爲更不能得到眞理的消息。現在事實你已得到無上正覺，我們愚癡沒有智慧，不能體認到這一點，敬

請佛陀慈悲鑒佑」！佛陀接著開示他們說：「一個修道者能不能體悟眞理，問題既不在於克己的苦行，同時亦不在於縱欲的樂行。現我敢以大膽的公開的對你們說：苦樂的二邊都不是得道的眞因」。

「我爲什麼肯定的對你們作這樣宣說？譬如鑽火，如果燒以冷水，是就沒有照破黑暗的功用；當知鑽智慧火也是如此，如果於中燒以苦樂之水，智慧之光自然不會播放，由於慧光的不放，生死黑暗不能滅，堪修八正聖道，老病死患就可遠離。假定捨棄苦樂二邊行於中道，內心得到安定現在得成阿耨多羅三藐三菩提。你們如自從你們離開我後，我就隨順中道而行，所以於八聖道的中道而行」。想得到眞理的消息，就得捨此苦樂的二邊，依

憍陳如等五人，聽了佛的這個開示，確實受到極大的感動，認爲佛所說的，確是至理名言，切實體會到自身所修的苦行，除了徒然苦了自己的肉體，對於身心解脫，實在毫無益處。爲要步上佛陀的後塵，得以進入眞理的妙宮，於是五人再度向佛陀躬身施禮，請求收爲佛的弟子，爲獻身正法而努力。佛陀觀察他們堪任受道，也就欣然接受他們請求。但爲使他們眞正得益，佛又無限慈悲的，爲他們講解四聖諦的眞理，

讓他們對這眞理亦能有所契入。

佛爲五人所轉的四聖諦法輪，就是苦、集、滅、道。「以四諦相轉正法輪……一切世間諸天人等，先無有能如法轉者」。所謂轉法輪，是將佛所悟證的眞理，展轉傳播於一切衆生。輪是當時印度的一種武器，其形爲輪狀，爲轉輪聖王所特有的，其外方有許多刀劍，展轉到達任何一方，諸小國王自然歸伏。現在佛說法稱爲轉法輪，顯示佛所證悟的眞理，不作爲一人獨自所有，而以之爲一種眞理的運動，使眞理展轉普及於全世界每個人的心靈深處。

苦諦，顯示人生是苦，是眞實不虛的，因爲人生所遭遇的一切，無不確實是苦的。佛陀離開皇宮而出家，就是由於發現人生的種種痛苦，所以成道後的初轉法輪，也就先吐露出一個苦字，作爲眞正宗教問題的出發點。以現實人生爲諸痛苦的積聚，不僅佛陀有著這樣事實的體認，就是當時印度一般思想界和宗教界，都認爲現實人生是苦的，不過對於苦的解釋及苦源的認識，佛與其他人士，有著顯著的不同而已。所以現實人生是苦，爲印度共同傾向。

人生是苦爲現實存在的事實，沒有那個可以對這加以否定的。泛說人生的痛苦，

當然是有很多的，但通常只說八種苦，現可將之分爲三類：一、生命界的痛苦，就是大家所熟知的生、老、病、死的四大痛苦。二、自然界的痛苦，就是求不得苦的一種。三、社會界的痛苦，就是愛別離苦、怨憎會苦的二種。人生在世間，所以遭遇到這些苦，根本問題還是在於我們生命體，如果沒有生命體，那裏會有種種苦？因而釋尊總結七苦爲略說五蘊熾盛苦。

集諦，這是說明苦之所以爲苦的原因。人生的一切痛苦，特別是生死大苦，不是無因而突然有的，必須追求痛苦的來源。有以爲生命的肉體和外在的物質，是使吾人受苦的主要原因，但是我佛並不作這樣的看法，認爲苦是根源於內在精神而來，所以佛陀站在與世俗完全相反的立場，爲人們指出痛苦的原因所在，決不像世間有些學者，把人類社會的種種痛苦，看成是外在不合理的制度，硬加在人們身上的一種說法，因這說法根本是錯誤的。

根源內在精神而來的痛苦原因，是佛在經中所常說到的愛欲。中阿含經說：「如實知苦本，謂現愛著心，未來受身欲，爲彼身與欲，更求種種苦，愚而不能知」。所以苦的原因是欲，欲才是苦的根本，只要承認自己是人，無一沒有享樂的欲望，而且

希望欲樂的得到滿足，並且把這欲望擴展到不能實現的境地上去。即或有時滿足了自己的欲望，不旋踵間又生起另個欲樂的要求。由於人類持有這樣連續不斷的普徧欲望，所以就成爲苦的根本原因。

滅諦，這是顯示痛苦滅除所得寂滅之樂的境界。現實人生的種種痛苦，誰也不願長期的忍受下去，總得設法解決苦痛的延續，以求達到理想的解脫境界，而這解脫境界的實現，就是這裏所說的滅諦眞理。涅槃爲佛弟子所追求的理想目標，爲什麼稱之爲滅？元來，涅槃的梵語，含有吹熄熾然的情欲之火，亦即所謂渴愛的絕滅，同時也就是滅除痛苦的大患，得到清淨爽快的自在安穩境界。

雜阿含經中顯示涅槃說：「貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，名爲涅槃」。消滅一切的痛苦，滅除苦痛的根源，是爲滅諦，亦即涅槃。得到涅槃，除了衆苦盡滅，除了惑業消散，還有什麼可說？所以佛在經中對這狀態，常以這樣的語句表現：「究竟寂靜，究竟清淨，隱沒不現，唯依於清淨無戲論之體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，祇可說爲不可施設究竟涅槃」。

道諦，這是說明如何滅苦而得寂滅解脫的聖道。生死大苦的滅除，涅槃妙樂的獲

得，不如想像那樣的要怎樣就可怎樣，必須依於聖道的如法實踐，才能達到離苦得樂的目的。所說的聖道，雖有多種的德目，但最主要的是八正道，就是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。「八正道是向上、向解脫所必經的正軌，有他的必然性，中道的德行，是不能與他相違反的，出家衆依此向解脫，在家衆也如此」。可見八正道的重要。

爲什麼把這看得這樣重要？經中說：「依八正道行入涅槃」。有說八正道的究極在於正定，這是不大正確的，因爲定是共外道的。有說八正道以正見爲首，這因爲正見（慧）不但是末後的目標，也是開始的根基。開始的根基如果是正確的，末後的目標一定會實現的。「慧學是貫徹始終的，八正道的正見，側重他的終極完成」。四諦的精髓，在於八正道，沒有八正道，爲苦因的愛欲固滅不了，爲解脫的寂滅亦無由證。

四諦，就是四種眞理，雖說是釋尊最初所轉法輪，而實貫通於佛陀一代時教中的。四者都稱爲諦，顯示這都是眞實不虛的。如果對它加以審細的觀察，就可肯定的見到人生實相，因它是從人生四個不同的側面加以觀察說明。如先肯定人生是苦，是爲

苦諦；繼而推究苦的來源，是爲集諦；進而探討如何滅苦而得解脫，是爲滅諦；再論運用怎樣方法始能解脫其苦，是爲道諦。這是如來獨創的四種眞理，以之教授指示於人的，名爲轉四諦法輪。

於此四聖諦中，通常將之分爲兩重因果，就是染淨因果的不同說明。雜染因果是世間的一重因果：苦爲雜染世間的果，集爲雜染世間的因。清淨因果是出世間的一重因果：滅爲清淨世間的果，道爲清淨世間的因。經中舉喻說：苦如人的患病，集如所知的病因，滅如病患的痊癒，道名治病的良藥。經說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。佛法認爲一切是因緣的，所以要你們如此，實因我已知道了苦，已斷了集，已證了滅，已修聖道，才能獲證阿耨多羅三藐三菩提。做個修道的人，假定不知四聖諦是什麼，那他就不可能得到解脫。當知我所說的四聖諦，絕對是眞實的：苦的確是苦，集的確是集，滅的確是滅，道的確是道。任何天魔梵，不特不可轉這四諦

法輪，亦復無能予以改動的。

五人聽聞了這四聖諦理，領悟最先最深的，是憍陳如，其他的四人，亦次第證悟，如佛一樣的得阿羅漢果，所以世間就有了六阿羅漢，三寶也就出現世間：「佛阿羅漢，是爲佛寶；四諦法輪，是爲法寶；五阿羅漢，是爲僧寶。如是世間三寶具足，爲諸天人第一福田」。可見佛的初轉法輪，並沒有什麼奇特神秘，只不過是將自己證悟的眞理，以大慈悲的覺世之音，無私的向人類播送出來，希望每個聽到覺音的人，都能如佛一樣的體悟眞理。

三　清淨僧團的建立

佛與五比丘同在鹿野苑過著成道後第一次夏安居生活，可以說是僧團成立的開始。在這夏安居期間，於僧團中最初願出家的，當以波羅捺斯的長者子耶舍爲第一人。因他在鹿野苑中，聽佛說了「一切造善惡，皆從心想生，是故眞出家，皆以心爲本」的四句偈而發心出家的。隨後，耶舍的父親爲尋其子，來到鹿野苑見佛，聽佛說法而得法眼淨，也虔誠的發心歸依三寶，成爲佛教最初的優婆塞。到了第二天，佛及五比

丘，應耶舍父親的恭請，接受他的飲食供養。是日耶舍的母親及其妻，受到佛陀的感化，同樣的歸敬三寶，成爲佛教中最初的優婆夷。於此三月傳教期間，有富樓那、離垢、善博、牛王等共五十位有爲的優秀青年，都是耶舍的善友，他們經常的往來，受到耶舍的感染，都發心從佛出家，並且成阿羅漢果，所以世間就有了五十六位證悟眞理的阿羅漢。可見自佛展開宣揚正法的覺化運動，沒有經過好久的時間，聞風而來歸依和出家的，就有了很好的收獲。

從佛出家的一群，佛陀曾訓練他們，使他們亦能擔任傳播覺音的工作。經過短期訓練後，佛陀看他們已可負起此一任務，於是就派遣他們到各處去弘宣正法。當受派遣的要出發時，佛又特地教誡他們說：「你們這次出去遊方教化，要以大慈大悲的心腸，度諸衆生出離苦海，免得他們再在苦海中沉淪。設或遇到有人反對，甚至嘲笑你們的人，也不要和他們計較，要可憐他們的無知，要耐心的說服他們，不要因人們的難化，退失自己的傳教初心」。佛教的積極傳道，就是從此開始的。同時佛又替他們安排工作程序說：「你們這次出去宣傳教義，應該各自的分化一方，不可二人同向一個地方出發。到了各個弘化的所在地，天氣晴朗的時候，當要出去托鉢遊行，爲衆宣

揚正法之音，到了陰雨的季節，就得回來共同修行。化他不忘自修，自修不妨化他，唯有如此，才是正法的實踐者」。佛陀對諸外化的聖者，作了一番慈祥的教誡，同時宣佈自己獨往摩竭陀王舍城中，度諸所應化的人群。

當時擁有五十六阿羅漢所組織成的僧團，可以說是過著極爲融洽的和樂生活。由於僧團的構成份子，每個都是極爲純潔的，所以從未發生過不如法的事情。大家都以佛爲信仰的中心，不特沒有主從的關係存在，亦沒有誰支配誰的現象，更沒有人種階級的差別，爲諸弟子信仰中心的佛陀，亦自認爲是僧伽的一份子，從不以領導者自居，更拒絕弟子對他有特別的待遇。是以佛在僧團中，只可說是僧伽的代表，不得看成是最高領袖，亦不得視爲無上權威。如果以這觀點來看僧團中的佛陀，佛將成爲一般所說的大獨裁者，或將成爲至高無上的萬能之神；正因爲僧團是這樣的單純而純潔，所以佛爲這個和樂融洽的僧團，沒有制定什麼特別的規律，只提示了「法味同受」、「財利共享」的原則。弟子敬仰佛陀爲大師，大師佛陀的一言一行，不特可爲弟子的準繩，並能切實的信受奉行，所以有人把這僧團，稱爲一味同心的團體。世間團體儘管多得數如恆沙，但沒有一個像僧團這樣的和樂清淨。

可是任何一個集團或宗教團體，到它擴大發展參加份子多了以後，就不免有些複雜不純起來，佛教僧團自亦不屬例外。所以到了出家衆一多，僧團中就有些問題發生，佛爲僧團的和合，特別爲正法久住，乃開始以法攝僧。「釋尊創覺的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神——所能轉的，唯其難得，愛護的心也特別關切。所以發現了出家衆的過失，就從事僧衆的組織；成立僧團的第一義，卽爲了住持佛法……關於住持佛法，雖然在許多經中，囑付王公、宰官，囑付牛鬼、蛇神，實際，除囑付阿難不要忘記而外，這正法久住的責任，釋尊是鄭重的託付在僧團中，和合僧的存在，卽是正法的存在」。加入到僧團中來的，都是過著集體生活，除了自己的精進修證，還得努力於教化活動，如同住的大衆，不能融洽無間，怎能發揮自利利他的功用？又怎能完成正法久住的崇高理想？擴展佛陀的慈命，延續佛陀的慧命，皆有賴於健全的僧團，這叫佛陀怎不重視僧團的和樂清淨？

和樂清淨的僧團，要得合法的實現，不是沒有原則的，佛以六和敬爲本，本著六和敬相處，彼此間自得融洽，不會發生問題的。印順論師說：「六和中，見和同解，戒和同行，利和同均，是和合的本質；身和同住，語和無諍，意和同悅，是和合的表

現」。這實在分析得極爲恰當。同住的大眾，言論上是不是沒有諍論，行爲上是不是相安無事，內心上是不是情投意合，關鍵全在大眾能不能共同的遵守法制，能不能達到思想的一致，能不能做到經濟的公開，在這三方面果能做到沒有任何偏差，使相處的大衆在共同的原則上行事，和樂清淨的僧團自然出現。「在僧團中，有關大衆與個人的法制，固然有要求參加僧團者嚴格服從遵守的義務，但如有特權階級，特別是執法者與守法者不能共同的遵守法制，必然影響大衆的團結，戒和同行，爲律治的精神所在；就是釋尊也不能違反律制，何況其他……在同一集團中，如讓經濟的不平，思想的龐雜發展起來，僧團會演成分崩離析的局面。在釋尊當時，能注意思想的統一，經濟的均衡，不能不說是非凡的卓見……僧團確立在見和、戒和、利和的原則，才會有平等，和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任」。這確是大衆和合的根本論題。

不過其中最重要最根本的，還是律制的共同遵守，因爲佛教中的一切，不論是團體的，不論是個人的，其行爲的活動，都要依戒律的規定，如大家不守律制，所謂思想的一致，財利的共享，自然也就說不上。因而現在進一步的說明佛陀以法攝僧的因

緣。據摩訶僧祇律卷一說：有「攝僧；令僧安樂；折伏無羞人；有慚愧者得安隱住持；不信者能信；正信者得增益；現法中得漏盡；未生諸漏令不生；正法久住」的十種因緣。「這十者，是釋尊制戒律的動機與目的；而正法久住，可說是最後的目的，從正法久住的觀點說：佛弟子要組織的集團，才能使佛法久住世間。這僧團的組合，釋尊是把它建築在律制的基礎上，嚴格的紀律，成爲攝受僧衆的向心力」。

現在把這十種因緣，簡單的來予以說明。攝是攝受，亦卽是組織，就是要攝受僧衆，定要把僧衆强有力的組織起來，而且要組織得極爲嚴密，不容有絲毫的鬆懈，所以稱爲「攝僧、極攝僧」。如何得以强有力的嚴密組織？這當然是以律制爲其大本。僧團的律制，等於國家的憲法，爲促進僧團和合的不二法門。如沒有共同遵守的律制，你要這樣，他要那樣，行動、語言、意見不能一致，僧團當中那裏還會有和樂的氣氛？可見嚴格的律制最爲重要。

有了嚴格的律制，爲僧衆共同遵守，大家知道，什麼是可以做的，什麼是不可做的，自然各安其分的，不致做出毀法亂紀的勾當，引起彼此間不必要的糾紛。如此就

能「令僧安樂」的精進修學佛法，不會終日爲人我是非而分心，道業也就一天天的增進。其中縱然有些不安分的份子，因有鐵一般的嚴格律制，有誰做了違犯僧團的事，就得接受有力的制裁，如不心悅誠服的接受，很可能的被逐出僧團，所以無羞恥的僧人，不得不爲律制之所折伏！

眞心爲道而來參加僧團的，大都是具有高度的慚愧心，不特不會做出有違律制的事，亦不樂意見到僧團的亂糟糟，所以願在融洽和合的僧團中，安安心心的精進爲法，免因僧團的紛亂，退失自己的道心，是爲「有慚愧者得安隱住持」。僧團中的純潔份子，如紛紛的退出僧團，是卽顯示這個僧團，有了極爲嚴重問題。所以如何使眞心爲道的得以安心的修道，亦是僧團所當特別注意的課題，而能做到這一點的，亦爲嚴格的律制是尙。

佛法的流行世間，是流行於廣大社會中的，離開了社會人群，何有佛法的流行？可是世人的認識佛法，甚至進一步的信奉佛法，不是由於佛法的理論高超，而是由於僧衆的德行卓越，如果僧團不能做到和樂清淨，世人對於佛法就要另眼相看，不特不會信奉佛法，甚至認爲佛法非是。這末一來，佛法流行，當然成爲嚴重問題。所以要

在廣大社會中，做到「不信者令信」、「正信者得到增益」，僧團的和樂清淨，該是必要的前提。

令社會人群的信奉佛法，不用說是重在利他，但佛法從來不忽略自己，所以在僧團中的每個成員，還得爲淨化自己的身心，追求究竟的解脫自在，努力不懈的修學佛法。佛法的修學本在個人，但在健全僧團中修學，所謂以衆靠衆的，易達身心的清淨，因而「於現法得漏盡」、「未生諸漏令不生」。換句話說：已生的煩惱可以使它斷除，未生的煩惱可以使它不生，確實完成身心的淨化，眞切得到個己的解脫，實現最初學佛的目的！

「和樂清淨的僧團，能適應環境而獲得社會的信仰，能淨化身心而得個人的解脫；不忽略社會，不忽略自己，在集團中實現自由，而佛法也就達到『久住』的目的。釋尊以律法攝受僧衆，把住持佛法的責任交給他，僧團爲佛法久住的唯一要素，他與佛陀、達磨鼎立而稱爲三寶」。「正法的久住，要有解脫的實證者，廣大的信仰者；這都是要依和樂清淨的僧團而實現」。佛陀建立清淨僧團的深心悲願，時至末法的今日，我們還得有所體認。

四　在王舍城的教化

佛爲少數僧衆建立了僧團，由於僧團的和樂清淨，大家一心的趨向解脫，以致博得社會的好感，而且在佛的慈風化雨之下，不特廣大人群接受佛陀的教化，並有很多的異教徒，加入風紀嚴肅的僧團中來。如佛到摩竭陀國去宣傳覺音，經過王舍城西不遠的伽耶山，知道山中有聞名四海的三位同胞的苦行高士，其名叫做優樓頻螺迦葉、伽耶迦葉、那提迦葉，都是學識淵博，道行高超的人，所以國內人們對他們都很敬重，向他們受教的人也是很多。他們是奉事火神的，經中稱爲事火外道，與西方波斯國的拜火教有點相近。大聖佛陀爲了濟度他們，特自登山去尋訪他們，首先所訪的是優樓頻螺迦葉。大概由於天色晚了的關係，釋尊請求在此逗留一宿。當時大迦葉波回答說：「你要在此住一宿本沒有問題的，不過這兒只有一個火窟，是大毒龍所止住的，除此更沒有別處可供你住，爲了你的安全，我想你還是另覓妥當的地方休息」。

迦葉波雖是這樣的婉拒，但佛仍然再三的請求，而且終於走進火窟中去住，正念不動的結跏趺坐。可是到了夜間，毒龍遙見釋尊，不禁瞋怒勃發，立卽口吐毒燄，使

得整個窟內，大火燃燒起來。佛陀不但沒有畏懼之情，且入火光三昧徧身出火，使毒欲一點不能觸及佛的身體。經過一個短時期，火欲就全部熄滅。毒龍感於佛陀的威力，知道佛是不會被毒害的，懷著一股慚愧的心情，垂頭爬到佛的面前，竭誠的表示歸順。

大迦葉波遙見窟中，曾於夜間熾然火起，慨歎的認爲佛已被毒龍的火欲活活的燒成灰燼，特於清晨懷著哀憐的心情，率領衆弟子到窟中去看個究竟。那知事實大爲出其意料的，不但釋尊沒有被活活的燒死，毒龍反而被降伏盤身在鉢中。大迦葉波深爲詫異，認爲這不是普通人所能做得到的，一定有他最高深的道行，才能把這毒龍降服，於是不顧自己當時在人們心目中具有怎樣崇高的地位，亦不問自己是怎樣的年高德劭，乃向年輕的釋迦牟尼請教。

當時釋迦牟尼開示他說：「外在的火不論是怎樣的猛烈，都不足有所畏懼的，最可畏懼的是吾人內在的火，亦卽所謂貪瞋癡的三毒大火，如這大火燃燒起來，一切都會跟著燃燒，你這祭壇上燃著的火算得什麼？老實告許你：你們奉事火神不是正當的辦法，亦不能因此而得身心清淨自在，唯有立卽撲滅尙

在身心中燃燒著的三毒之火，一日不能得到自在清淨，這是最爲要緊的」！

佛陀指出他們事火的非是，同時又爲他們說四聖諦理。聽得他們個個動容，認爲眞理確在這裏，於是大迦葉波接受佛的教化，願意悔改過去的錯誤，將向來所用的各種事火器具，毫無悋惜的拋入河中，率領五百弟子一同投入佛門轉奉佛教。接著伽耶迦葉、那提迦葉，受大迦葉波的影響，亦各率領二百五十弟子投入佛門修習梵行。迦葉波三兄弟及其弟子加入佛教陣營，佛陀率領這一千餘弟子，浩浩蕩蕩的進入了首都王舍城。

佛陀一行進入了王舍城，城內人民知道釋迦牟尼已經得道成佛，三迦葉波亦投入佛門爲佛的弟子，惹起全城人士轟動起來，大大的予以注意和驚歎。特別是三迦葉波依大沙門出家學道，起初更是令人半信半疑，因他們是受全國人民素所尊敬的三大高士，甚至有人把他們看成是阿羅漢，怎麼忽然成爲釋迦牟尼的弟子？及至後來眞的看到迦葉波三兄弟現身說法，當衆宣佈事火的非是，並略述他們從佛出家的經過，認唯佛法可得解脫，這才疑團盡釋。

由於有迦葉波三位高士做榜樣，於是全城人民爭先恐後的，都來虔敬的歸依佛門，成爲佛陀座下的弟子，使得佛門有了更光輝的前途。國王頻毘娑羅得到這個大喜消息，立卽無限愉快的率領群臣和家族，到城中去迎接佛陀的到來。頻毘娑羅王一見到佛陀，卽跪在佛的脚下，向佛陀誠意的祝福。同時當衆宣佈：從現在起，放棄傳統的婆羅門教的信仰，改信能得解脫的佛教，做個極虔誠的佛教徒，並願爲佛教的外護。由此可以想見佛陀的感化力。

這位改變信仰的頻毘娑羅王，當時也還不過是個三十多歲的青年國王。自他歸依佛後的數十年中，一直沒有忘記自己的初願，總是一直的熱心事佛，對於佛教中人竭力加以衛護，曾經貢獻不少力量傳揚佛教。由於摩竭陀是當時印度著名的强大王國，加以文化程度亦比其他各國高，因而在佛法的弘揚上，確實得到有利的發展，何況還得到國王有力的護持？所以以摩竭陀爲中心的弘化工作，很快的就向四方傳播出去，成爲佛教有力的據點！

當時城中有位迦蘭陀迦長者，有塊面積很大的竹園，原是借給婆羅門徒用的，現在特地收回敬獻佛陀。頻毘娑羅王爲求佛陀常住在國內敎化，不甘落於長者之後，乃

撥巨款在竹園內，建立一座規模宏大的精舍，以供佛陀及佛弟子在那裏居住，這就是後世佛徒所艷稱的竹林精舍。頻毘娑羅固是諸國王中第一個歸佛的國王；他所建築的竹林精舍亦是佛教最初的伽藍。這精舍，不但是佛教化强大據點之一，亦是佛及僧衆經常夏安居的理想場所。

佛及弟子們住在竹林精舍，經常到王舍城去教化，也許由於頻毘娑羅王歸佛的關係，在短短的兩個月內，佛教的勢力伸展到整個王舍城，不但有很多人歸依在佛陀的座下，而且有很多人離開家庭來從佛出家。於是清淨僧團也就逐步擴大，成爲有力的教團。

當時王舍城中有個教團，是由刪闍耶所領導的，其下有兩個出色的教徒，從他修道以追求眞理，可是不論怎樣都不能得到眞理消息。及至刪闍耶離開了人間世，他們各自率領二百多個弟子，成爲兩派的有名宗師，分區教化極得人望。可是他們仍然爲得不到眞理消息而苦惱，不過他們的感情却極爲融洽，於是相約誰個得到眞理的消息就告訴誰。他們就是舍利弗和大目犍連。

一天，舍利弗到王舍城去行乞，在一個城門口，碰到了阿說示比丘，覺得他的威

儀慈容，迥然不同於一般常人，知道定是一個有道的行者。於是走到他的面前，很誠摯的向他問道：「你是從什麼人修學的？你的老師平時對你說些什麼道理？可不可以告訴我一點」？

阿說示很客氣的回答說：「我的老師是釋迦牟尼佛，佛對我們說的道理很多，因我是個進入佛門未久的初學，了解得還不怎麼深入，只好將佛所常說的四句話轉告於你：『諸法因緣生，諸法因緣滅，我佛大沙門，常作如是說』」。一向具有高度智慧的舍利弗，聽到含有眞理的因緣生法，正是自己歷來所要追求的眞理，一股愉悅之情充滿了整個身心，立卽禮別了阿說示，飛也似的跑回轉告目犍連，目犍連聽了緣起偈，同樣的得法眼淨體見眞理。

既然知道眞理所在，於是他們毫不猶豫的，率領二百多個徒衆，親自到竹林精舍去，禮謁釋迦牟尼世尊，佛很慈悲的再爲他們開示，於是他們決定從佛出家，成爲佛陀座下的上首弟子，一個是智慧第一，一個是神通第一。由於他們二人在當時社會中，也是有其相當聲譽的，認爲他們能夠從佛出家，佛一定是有其道理的，於是想從佛出家學道的越來越多。而且到這時候，僧團中已達千二百五十人，不能不說佛陀的感

化力，確實是很偉大的。

佛在王舍城的教化期間，又感化了**摩訶迦葉波**入教。大迦葉是當地富豪家的子弟，自小聰明好學，通曉各種古籍，德行又極高潔，很得人們敬重。他的從佛出家，原因在有一天，他於王舍城附近多子塔邊，見到在大樹下靜坐的佛陀，覺得佛是極爲慈悲和藹的，於是自動的走到佛前，請求佛陀慈悲讓他出家。佛看他的得度因緣成熟，就很樂意的接受了他，並且對他極爲重視，認爲他的德行在衆弟子中固屬第一，未來佛典的結集亦有賴於他。

當時還有一個橫行於教學界的名學者，以長爪梵志名於世，那就是舍利弗的舅父摩訶俱絺羅，所修學的可能與舍利弗是同一學派。他聽說外甥舍利弗改宗信佛，感到極爲詫異，認爲像舍利弗這樣有智慧的人，怎麼會隨佛出家？於是親自來到竹林精舍，看看佛陀究是怎樣一個人物，爲什麼會有這樣的感召力？見到佛陀開口就說：「我一切都不承認」。佛很巧妙的回答說：「當你這樣說時，豈不就承認了一切都不承認了嗎？爲什麼還說一切不承認」？

佛陀的一語，眞可說是驚醒夢中人，使他不得不五體投地的，佩服佛陀的智慧高

超，確是現實人間的一切智者。自己一點世智辯聰，怎可與佛智慧相比？想到這點，不自覺的感到極大慚愧，當卽請求佛陀收爲弟子。在他現了僧相以後，佛再爲他說中道正見，使他徹底的放棄錯誤的邪見，做個純正的佛弟子。

後來被尊爲論議第一的大迦旃延，也是在這時候從佛出家的。他的父親爲吠陀學的論師；他的舅父就是替佛看相的阿私陀仙。幼時寄居在舅父家中，學習四禪五通之術。本是繼承父的傳統，成爲一個賢明長者。但他受到佛教的感化，也就成爲佛陀座下大弟子之一。由於他在佛門中，發揮卓越的才能，以論議見稱於時，受到衆人的重視！

其他當代的名學者及出色的宗教師，由於佛陀眞理之光的照耀，大都以能進入佛教爲最大的光榮。因而佛的教團，一時人才濟濟，佛教的正法弘揚，更不愁沒人推動。所以佛法很快的傳播四方，爲廣大的人群所信奉。

佛陀坐鎭在王舍城內教化，使得很多當代名流學者，紛紛的進入佛教之門，因而佛教就蓬勃的發展起來，這本是極爲希有的好現象，可是就由於佛教的日益昌盛，很多人發心來過出家僧伽的生活，於是有些比較保守的人士，看到佛教這樣興隆的現象

，不免有些害怕起來，覺得這樣長期下去，自己的青年子弟又去獻身佛教，那將怎樣是好？還有一些其他的宗教徒，看到佛教勢力的日益壯大，對自己宗教的發展不免要受到影響，於是也對佛教生起不良的印象。可是由於國王的盡力保護佛教，他們內心儘管有著高度的不滿，但也沒有什麼辦法可以對付，只好對在路上托鉢的比丘們譏評說：「釋迦牟尼帶著你們來到我國，不但無利於我們國家，反而擾亂我們的子弟，這眞是豈有此理？但是現在可以壞我們的家庭，妨礙我們的事業，誘惑我們的子弟，這眞是豈有此理？但是現在可以坦白的告訴你們，你們只能騙取無知的人群，眞正有智慧的人是不會接受你們教法的，何必還在這裏轉來轉去做什麼？我看你們可以轉移陣地了」！

有些比丘們聽到這種無理的譏評，心裏有著老大的不高興，於是就將外面所聽到的閒言閒語，回來詳細的稟白佛陀。佛陀聽了比丘們的訴說，不特沒有不愉之色，反而很慈祥的安慰諸比丘說：「你們不要爲此不安，這是極爲平常的事，只要你們不與爭辯，過了一個極短時期，一切閒言都會過去。設或有時還聽到一言半語，你們可以很和善的對他們說：我們是爲宣傳眞理的覺音來到貴國的，亦是爲了使人過眞理的生活而來的，在這世間做個有理智的人，那個不樂意追求眞理？那個不想過眞理生活？

我們就是體悟眞理的一群，歸投佛門的亦都得到眞理消息的，除非想永遠的漂流於眞理之外，沒有不樂意接近眞理的，況且獲得眞理消息的，不一定要過出家的僧伽生活，在家依於佛法做個像樣的人亦是一樣的」。經過比丘們這一番的教說，譏評或反對佛教的人士，想想這個說法是很有它的理由的，於是譏評之聲就漸漸的再聽不到，反而大家很樂意的接近比丘，接受比丘的德化。

五　榮歸故鄉的成就

佛陀在王舍城的教化，獲得異常輝煌的成就，震動了故國迦毘羅衛城的全體上下。佛父淨飯大王時已十一年不見釋尊，當然時刻的想念不已，何況年紀的日漸老大，危脆的生命朝不保夕，於是特派長於辯才的迦留陀夷，到王舍城來禮謁釋尊，並請佛陀回國一行。佛也感到這麼久未見父王，亦應回去使老父開開心，所以就率領主要弟子，立卽向迦毘羅衛城進發，一行快要到迦城時，途中遇到父王，彼此內心的喜悅，自是無法形容的。父王自釋尊去出家後，一直是愁眉不展的在悲痛中，今見兒子成爲人天的導師，眞可說是最爲快慰生平。所以迫不急待的立卽召集宮內所有的人，聽釋

尊宣說究竟眞理的大法。當佛爲父王及諸宮人說法時，相傳釋尊的妃子耶輸陀羅，不願接受摩訶波闍波提的勸告，去聽釋尊如不忘記過去曾經做過夫妻的一段因緣，理應抽出時間來看我，爲什麼要我去聽他說法？聽他說法有什麼意思？

釋尊聽到這個消息，爲了感化耶輸陀羅，爲了使她能得到法益，特地偕同目連到她房間去看看她，不要讓她太過悲傷和失望。可是當他們相互見面時，耶輸陀羅除了伏在佛陀的脚下痛哭，感動得連一句話也說不出來。佛陀見她這樣的激動，就對她詳細地說明彼此間的過去因緣，同時要她好好的爲自己的前途珍重，不要沉溺在世間的欲樂中，應該爲自己的生命前途設想，天地間沒有不散的筵席，一切都要成爲過去的。耶輸陀羅聽了釋尊的這番說話，波動的心湖才稍爲平靜下來。佛陀又接著對她說：「不錯，我們今生曾經結爲夫婦，而你確也能夠克守婦道，沒有什麼對不住我的地方，而我却在生命力最旺盛的時期，突然的悄悄的離開了你，從世俗的立場說，我似乎有負於你的，但我不是不滿意你才離去，而是爲了解脫自他大苦的，現在我已經滿了生平的大願，亦可說是不負我離皇宮的初心。從此，不但一切衆生可以得救，你也是

被救得以解脫的一個，所以你應爲我的正覺歡喜，不當再這樣的苦惱自己」！

佛歸故鄉的第二日，適值異母弟難陀立爲太子及結婚的前夕。難陀本身固然生得很是秀麗，但又天生的極爲愛美，不特喜歡穿華麗的衣服，而且還極樂意的裝飾自己的容貌。佛陀見他這種情形，深爲他的無知可愍，本想立卽予以度化，但爲釋迦族的繁衍，不讓父王的繼承無人，不使姨母的高度失望，所以沒有强逼難陀出家，等到以後有機緣時再說。後來有一天，佛陀托鉢到難陀的門前，交談了幾句，佛就放下鐵鉢掉頭就走。難陀覺得奇怪，立卽捧起鉢來，裝滿一鉢菜飯，從後追趕佛陀，一直追入森林之中。佛陀看看機緣成熟，立卽很嚴肅而又很慈和的對難陀說：「我的悲願是要救度一切衆生，你是我的異母弟，自更不能不爲你的前途設想，希望你來隨我出家，以解決你的生死大事，不知你願不願意」？難陀受到佛的威嚴所懾，不自覺的脫口說道：「願意從佛出家」。佛陀令舍利弗爲他剃度後，煞費苦心的予以種種方便化導，終於使他眞心學佛，調伏奔放的情欲，成爲調伏諸根第一的弟子。

佛回故鄉的第七天，命舍利弗度當時年僅十一歲的幼子羅睺羅出家。當時佛教僧團中，大都是成年人，而且是從其他教團轉過來的，根本沒有兒童到來出家，所以羅

睺羅剃度後，不能立刻的成爲比丘，只爲他傳授沙彌十戒，成爲僧團中第一個沙彌，這是佛陀慈悲所特別開啓的大方便。羅睺羅現出家相成爲沙彌，淨飯大王知道了對釋尊說：「你去出了家後，宮中還有難陀可以繼承王位，難陀現已爲你度化成爲出家人，剩下來的只有羅睺羅爲國脈所繫，你怎麼又把他度去出家？他出了家，這個國家將來交給那個繼承？你爲什麼不替國族的前途想想」？佛陀知道父王爲此又大感悲傷，乃以婉轉的語言，給予誠摯的安慰，同時向父王保證，今後世人的出家，定要得父母的許可，不得父母的許可，決不隨便的剃度。佛教出家的僧制，所以要父母許可，或監護人的同意，可說是在這個時候規定下來的。由這亦可證明佛陀是怎樣的尊重世人的意見，不是隨便亂拉人來出家的，亦即現在說的不濫收徒衆。

釋尊在故國的短期逗留，不時的爲衆略說法要，發生無比的感化力量，使王族中很多人，自動的發心出家，如從弟阿難、阿那律、摩訶那摩、跋提、金毘羅、劫賓那、提婆達多等，都在這個時候，願捨俗入僧的。因此，不但使教團增加新的力量，而且由於他們的活動，對僧團的發展提供了不少貢獻。依經中的敍說，所告訴吾人的，約有五十個人，加入清淨僧團，能說這不是佛歸故國所得的最大成就？能說這不是佛

法在迦城起了很大作用？

最突出的就是向爲王族剃頭的優波離，在爲發心出家跋提王子剃頭時，不禁淚如雨下的悲傷不已，這不是悲傷自己的今後工作的沒有著落，而是悲傷自己不能與諸王子同去出家。想到諸王子的出家求解脫，是人生最美滿最幸福的佳事，但因自己是最下賤的首陀羅族，不知有沒有資格也去出家學道？假定我也有這資格，豈不是理想人生得以實現？想到這點，悲歎自己的身世，不自覺的熱淚滿眶。別人不知他的內心所感，還以爲他在爲生活前途憂傷！

當優波離在送別諸王子，收拾他們的衣物要離去時，舍利弗忽然遠遠的走到他的面前，於是優波離就很虔誠的向尊者頂禮。尊者問他爲什麼一人在這裏？優波離向舍利弗透露心聲說：「我剛才在此送諸王子去出家，想到出家一定是很好的，但他們都是貴族，出家自沒有問題，可是我是一個首陀羅的賤族，不知能不能步著他們的後塵，也去隨佛出家修道？我爲這事在此想了好久，而且想到如不能出家，將是我終身的最大憾事，請尊者爲我指示」！

舍利弗聽他這番訴說，立卽向他解釋道：「這完全是你不了解佛陀教義所產生的

顧慮，要知在這世間倡導人類以及一切衆生平等的，唯有我們大慈大悲的無上佛陀，所以在佛陀所建立的清淨僧團中，從來不分種族的貴賤，亦不分別職業的高低，只要眞心誠意的出家爲道，只要如法如律的依僧而住，只要生理方面的沒有缺陷，不論那個都可來請佛剃度的。現在你既有心向佛，不妨與我同到佛陀那裏去，相信佛會很樂意的讓你加入僧團做個比丘」。

優波離隨著舍利弗到了佛的座前，佛陀看他是具有深厚善根的，立卽就答應爲他剃度，並讚美他將來能夠傳持如來的律藏。果然不出佛的所料，後來成爲佛陀座下持律第一的大弟子，對於戒律的嚴格守持，眞可做到絲毫的不犯。而佛滅後法、毘奈耶的結集，確也由他誦出戒律結成律藏的，所以他在經律的結集史上，與阿難同樣享有高度的盛譽！

佛法確是最平等的宗教，在僧團中，只有戒臘的先後，沒有種族的貴賤，任何族姓的人加入僧團，其地位都是一律平等的，沒有誰高誰不如的差別。所以在優波離剃度後，釋迦族的諸王子，雖在他前來到尼拘陀樹林，但佛爲了試驗他們的誠意以及除去做王子的習氣，讓他們先過幾天僧團的生活，所以到諸王子與優波離見面時，因優

波離剃度在前，佛特令諸王子向優波離頂禮，不用說，諸王子感到很難跪拜下去。可是佛陀開示諸王子說：「你們現在不是從我出家了嗎？我出家法中是極平等的，你們爲什麼還除不了王族的優越感？要知優波離出家在你們前，你們應該向他先行頂禮，爲什麼還記得過去的王子地位」？諸來發心出家的王子，聽到佛陀這番的開示，感覺自己確是沒有什麼超勝於他的地方，大家都是人，爲什麼不可向他頂禮？於是依佛的指示，虔誠的向優波離膜拜，彼此眞的融合一體的平等無二，再也沒有那個對那個生起高傲的心理！

再如此次出家後來成爲多聞第一的阿難，是佛的堂弟，爲甘露飯王的王子。他出家入於佛門，約在佛陀五十五歲時，而他則是一個二十歲左右的青年，不但相貌長得非常的端嚴，而且具有相當聰明的智慧，更其難得的是他能夠博聞强記。他的天性慈悲柔和，對於女衆出家，曾經多所助力。因他博聞强記，當然善爲說法，所以很多女子，對他都有好感，特別是比丘尼，總是願意親近他，多喜歡聽他說法。正因他在女衆中，有這樣的好人緣，所以多次遇到女難，幸得佛陀救護，沒有發生問題。他出家後擔任佛陀侍者，佛所說的法他都記得，所以結集經藏的責任就落在他的肩上。

當阿難出家的時候，佛陀已經五十五歲，雖還不算太過老大，但已漸漸臨於老境，需要有人常隨侍奉。在佛向衆透露了這個意向，不特舍利弗、目犍連願負起這個任務，還有其他的八十位羅漢，亦自動的願做佛的侍者，但都沒有得到佛的首肯。後來大衆舉薦阿難，佛陀始爲默然允許。阿難最初不敢答應這個任務，後經目犍連的一再說明，阿難提出三個條件，如能滿願可以答應：一願佛陀所著的衣服，不論是新的舊的，縱然是佛陀賜與的，我決不接受穿著；二願佛陀接受信衆的別請應供，我雖可以侍奉前去，但決不受用別請佛食；三願不是見佛的時候，無論在怎樣的情況下，決不隨便的去見佛陀。假定同意我這三個條件，我當至誠眞切的侍奉佛陀。目犍連將阿難的意思轉達佛陀，佛陀知道這是阿難遠避譏嫌的最佳辦法，亦是阿難聰明智慧過人的地方，以免人們將來以爲阿難是爲衣食而奉侍世尊的。佛陀不特不以阿難爲過慮，而且嘉許他想得極爲週到，所以阿難終於爲佛侍者二十五年。

釋尊在故國三個月的隨緣說法，確實感化了不少王族信奉佛法。佛離迦毘羅衛國到別處遊化不久，忽然接到父王淨飯大王病重的消息，立刻兼程的趕回迦毘羅衛城，同行的還有難陀、阿難、迦葉、羅睺羅等諸大弟子。佛陀進入宮中見到父王的病狀，

雖說是個已離欲的大覺者，但一想到父王的即將永別，仍然不免有點眼濕濕的。可是病危的淨飯大王，由於受了佛的法雨滋潤，知道合會總是要別離的，反而心緒寧靜的安然逝去，享年九十七歲，有說九十三歲，可說是高壽的。到了出殯的一天，難陀、阿難、羅睺羅，都向佛表示爲淨飯大王擔棺。佛陀除了讚美他們的孝思，表示自己也要擔棺的一角，作爲將來佛弟子的榜樣，亦即顯示學佛不是六親不認的，對於自己的父母還是要孝敬的。正當出殯的時候，佛陀擔著父王棺柩在前走，一般在旁觀禮的民衆，認爲這是佛陀的最偉大處，個個都爲這一舉措，受到了極大的感動，覺得做人子女的，應該如佛一樣的孝順父母，不得有違父母的慈意。

六　祇園說法的度衆

王舍城是摩竭陀國的首都，佛法在這兒迅速的發展，佛陀的聲譽很快的傳到遠近。當時北方憍薩羅國的首都舍衛城中，有一位商人名叫須達多，是很富有而又樂善好施，特別是喜歡濟助孤獨無援的人，所以被世人尊稱爲給孤獨長者。由於他是經商的，經常因商事到摩竭陀國的王舍城來，而且多數住在首羅長者的家中，因爲他們有著

商業來往的關係，彼此的感情自亦是非常的融洽。

首羅長者在王舍城，受了佛陀的教化，眞誠的歸依了三寶，對三寶的信心亦極虔敬，有天特備豐盛的筵席，恭請佛陀及諸弟子到家中應供。須達多長者爲了他的第七公子向首羅長者的小姐求婚，剛好在這天的前夕到來，看到他家中上上下下忙碌不已，不知要辦什麼重大的喜事，心裏老是好像有個疑團在盤旋著，不問清楚總是不大舒服的樣子，於是在閒談中就問首羅長者道：「你府上今晚這樣忙碌不已，是不是有什麼慶典要在明日舉行」？

首羅長者聽到須達多這樣問，就很欣慰的回答說：「我家明天沒有什麼特別重大喜事，只是恭請佛陀及其弟子到寒舍來應供。佛是人間的覺者，亦是衆生的福田，我得有機緣供養佛陀及其弟子，眞是我平生最大的幸事，世間沒有比這供養更爲重大的喜事，所以我家上下歡天喜地的準備明天供佛的事」！及至第二日，佛陀於應供後，爲首羅長者等說法，須達多聽了深受感動，立刻對佛生起高度的敬信，誠心誠意的歸依了佛陀，做了三寶的弟子。但他不爲個人得到法益滿足，於是想起舍衛城中的大衆，亦應得到佛陀的教化，使他們都能沾染法益，因而就向佛陀誠懇的說道：「憍薩羅

國是個大國，舍衛城中人口衆多，我想敬請佛陀到那兒，宣揚覺者眞理之音，喚醒那些尙在迷夢中沉睡著的人群，使他們亦能過著眞理的生活。吾佛是大慈大悲的，懇祈不吝慈悲，接受我的禮請。到了那裏，佛及弟子們的一切生活費用，我會完全負責供養，只求佛陀說法度生，這些都不需要佛陀操心」！

佛陀看到須達多這樣的誠摯，自不忍拂逆他的善意，且自己又是以度生爲己任的，當然會接受他的請求。不過佛陀還對須達多這樣說：「我去說法度生是不成問題的，但不是我獨自一人去，我的很多弟子亦會隨我去的，不知那兒有沒有可供居住的房舍？如這問題可以解決，隨時我會去舍衛國一行的」。須達多聽佛這樣說，知佛已慈悲的應允，就又回白佛陀說：「住處不成問題，我回國後，會覓一處適當的勝地，建造一座宏偉的精舍，供佛及僧衆們居住，同時亦作爲弘法的基地。總之，只要佛陀慈悲允去，我會盡我的力量做到盡善盡美，讓佛安心的說法度生，使僧安心的精進修道」。佛陀被須達多的眞誠所感，終於答應了他的請求，而須達多所得到的喜悅，更不是筆墨所能形容萬一。所以禮佛辭退，卽日就要回國。佛爲愼重起見，除了允其所請，並派舍利弗與他回國，協助他在舍衛城外覓地建寺。這，一方面固然是爲安定須達

多的心，另方面實也是爲將來可以在那兒展開長期的弘化工作。

須達多在舍利弗領導下回到憍薩羅國的舍衛城，立卽採取行動，到處尋覓適當地點，以期作爲佛陀弘化的聖地。可是找了很多地方，不特舍利弗覺得不適合，就是須達多亦認爲不理想。最後發現離城不遠不近有座園林，確是一個最極理想的地方，舍利弗與須達多均感滿意。經過調查，這座園林，是屬祇陀太子所有，而且太子亦很愛好這座園林，能不能夠到手成爲一大問題。不過，這既是個理想的弘化地方與僧衆的修道之所，不能因爲是屬太子的，就不設法將之爭取過來，建築精舍供養佛陀。於是須達多不顧一切的，親自到太子處向他求讓，最初太子當然是不願意的，但經長者的一再懇切要求，太子不經意的對須達多戲說：「你覺得這個園林不錯，並要以金錢買下建立精舍，請佛來此說法度生，這當然是極爲難得的，爲了滿足你的心願，我的園林可讓給你，但你要以黃金布滿園地，然後園林才可屬你，如有寸地沒有舖上黃金，你就休想得到這座園林，興建弘法度生的精舍」！

祇陀太子這樣說，以爲可以阻止須達多的購地，那知不但沒有阻止得了，反而眞的立刻行動起來，回家打開金庫寶藏，親自督導象馬車乘，搬運黃金去舖園地。太子

看他這樣認眞行事，深深的受到極大的感動，於是向須達多建議說：「你請佛陀來說法度生，相信佛定是一個偉大的聖者，不然不會使你爲宗教而這樣的犧牲。園地你既舖滿了黃金，就算你供佛及僧，但爲表示我對佛的尊敬，園中的樹木就算我奉獻佛陀」。精舍的基地問題解決，於是舍利弗設計藍圖，監督興建壯麗的精舍。到了精舍竣工，佛陀爲之取名祇樹給孤獨園，亦卽一般說的祇洹精舍。這精舍，據有部律說，佛在世時，有十六大院，每院六十房；十二遊經則說，有十二佛圖，七十二講堂，三千六百間屋，五百樓閣。不但是個可容千人的大精舍，而且是個堂皇莊嚴的佛寺。不但長者對這精舍的建造很滿意，就是祇陀太子亦因自己的名字放在精舍的稱號上，更是感到滿心的歡喜，大家均認佛爲精舍定名，是最大智慧的表現。

祇樹給孤獨園建成以後，須達多很快的迎請佛陀及諸僧衆到來，展開佛教的弘化工作。當佛及諸弟子安定的住了下來，首先來禮謁佛陀的是憍薩羅國的國王波斯匿。他本久聞佛是人間的覺者，但從未見過佛，在他的心目中，以爲佛是很年老的，但一見後，只不過是個三十多歲的青年，不免對佛的覺悟，感到高度的懷疑，認爲年輕人不可能證覺的。於是對初來時的崇敬心，打了一個大大的折扣。佛爲挫抑他的高傲

狂態，特地開示他對年輕人的不可蔑視之道，做人應很謙虛的平等看待一切，特別是貴爲國王的，更要不分貧富貴賤男女老少的一視同仁，以爲全體人民謀取最大的福利，讓人人過著安居樂業的生活。波斯匿王聽了佛陀這番開示，覺得佛陀的法音，的確是不同凡響，不愧爲人間覺者，實是人類的救星，於是對佛生起眞誠的信仰，熱切的請求做個佛的弟子，發心歸依三寶，從此成爲佛教最有力的護法，使佛教的聲勢更爲播及四方。

從此，佛以摩竭陀與憍薩羅二國爲南北兩大中心，往復遊化於恆河兩岸的中印度諸國，用巧妙的譬喻，廣博的事例，興趣深長的因緣譚等，不擇僧俗賢愚，不嫌貧富貴賤，不問男女老少，不別根性利鈍，向所有的不同階級，不同人衆，說其各各適應的正法，教化社會的每個人群，使得受化的人群，不論是接觸到佛陀的圓滿而崇高的人格，不論是聽聞到佛陀的甚深而微妙的說法，無不感到心滿意足的接受佛化，歸投到佛的座下，成爲佛陀的弟子。是諸在俗弟子，到處奉獻精舍或林園。如毘舍佉在東園奉獻鹿子母講堂，或赴王舍城對岸吠舍離城，在城外大林建立重閣講堂，或在西方憍賞彌城，建立瞿史羅園精舍等，因而使得教團更爲擴大發展，聞風來歸的信徒更爲

衆多，各國國王信奉三寶的，確亦不在少數。這固得力於佛陀的完美人格，而佛所宣揚的眞理之音，尤爲廣大人群所信服，認爲眞理確是在佛陀的一面，唯有依止佛陀和奉行正法，才能眞正得到眞理的消息，所以紛紛的歸依三寶信奉佛陀。

佛於成道後，弘化的道場，除了竹林、祇園二大精舍經常說法，還有如上所說的各個精舍和講堂，亦是佛陀止住的說法處。其外，如王舍城外的靈鷲山和溫泉林，吠舍離城外的牛角林，拘尸那揭羅城外的娑羅林，迦毘羅衛城外的尼拘律園等，甚至很多的山崗和林園，皆是佛陀隨緣化度之所。總之，當時印度，東自瞻波，西至憍賞彌、摩偷羅，南自摩竭陀，北至迦毘羅衛，皆是佛陀遊化的區域，可說聖跡徧於恆河兩岸。受到法益群衆，眞是無法估計。由此可以想見當時的教團，是怎樣有力的向四方發展，成爲印度最具威勢的教團，亦是一個一無所有的教團。可是這個教團，在佛陀領導下，不論遊化到什麼地方，教團所需要的一切，如衣服、飲食、臥具、湯藥，乃至一般日用品，都能得到信衆的無私供奉，甚至有時一日達數百車之多，不能不說這是佛陀偉大的感化力！異教見到佛教教團的勢力擴張和强大，自然會有異樣的感受，因而佛教的外患，也就漸漸的迫來，這到下面再說。

七　尼衆教團的成立

初期從佛出家的都是男衆，不見有一個女人來從佛出家。到了佛的父王駕崩以後，佛暫住在迦毘羅衛城外尼拘律園，追思父王的逝去，以盡自己的孝道。想不到有一天，佛的姨母摩訶波闍波提，突然率領五百釋迦族的婦女，來到佛陀所住的尼拘律園。她們不是空手而來，還帶來新做的兩件袈裟，至誠懇切的供養佛陀。爲滿她們所願，並使得廣大福，佛陀接受過來，一件留著自用，一件代爲施僧。在佛的觀念中，自己亦是僧數，供養僧亦卽等於供養了自己，而且這樣供養所得的功德更大，所以佛不自私的全據爲己有。佛在這個時候，當然亦會略爲她們開示，到了開示完畢，佛以爲她們就要告辭回去，那知她們不但不回去，摩訶波闍波提，反而向佛提出要求，請佛慈悲憐愍她們，讓她們亦出家加入教團，以期在佛法的修學中，亦獲得身心的大解脫，免長期的在生死中漂流！她們在淨飯王駕崩以後，似亦感到生死可畏，積極要求出家。

她們滿以爲佛會慈悲應允，那知佛竟毫無考慮的予以婉拒，說明學佛求生死的解

脫，不一定要出家才能完成，在家修學同樣可達目的。同時還對她們說：「不是我不慈悲你們，出家本是一件好事，但因過去諸佛沒有女人隨佛出家，未來諸佛想亦實行不許女人出家制度，我怎能例外的讓女人出家？你們千萬不要再向我提出這個要求，是無法接受你們這個要求的，你們應該立刻回去在家修學，如能安心的在家修學，假定我在尼拘律園，我會經常的指導你們，讓你們穩步的踏上解脫大道」！摩訶波闍波提等，受到佛陀這樣的拒絕，並未挫折出家的意志，仍繼續的向佛懇求，可是經過再三的懇求，亦爲佛陀再三的拒絕，始終沒有達到出家的目的，只好珠淚暗流的禮別回去。佛是一位大覺者，知道他們不會就此罷休，一定還再來請求。爲了避免她們的無謂糾纏，在父王喪事治理完畢，就沿著恆河向東南而下，止宿於大林精舍，繼續的進行自己度化衆生的工作，不再爲這女人出家的事操心！

佛去別處弘化，問題並未解決，立志出家的波闍波提等，在佛走了以後，仍然商討如何出家的辦法，以實現出家的初願。大家商討的結果，不論佛陀的許不許可，就自動的剃去了頭髮，著起了袈裟，追隨在佛陀後，到達大林精舍，但不敢立即進去，只在門外痛哭流涕，希望以悲痛之淚，來感動慈悲佛陀，收留她們做個出家佛子。當

她們採取這個行動，運用這個戰術時，剛好阿難亦來到這個門前，看見波闍波提等這個狼狽情形，不僅感到大大的驚奇，而且深心極大的不忍，於是就問她們爲什麼如此？波闍波提代表大家說：「我們沒有什麼其他事情，只是想來從佛出家，日前曾向佛請求過，但未得到佛陀許可，爲了表示我們的決心，我們自動的削去頭髮，現在沒有其他的辦法，只好請你代向佛請求，無論如何請佛陀慈悲，滿足我們出家的心願，現在我們已經到這裏，如不能達到出家目的，我們亦不想活著離去，生存世間亦沒有意義」！波闍波提一邊說一邊哭，其他女衆亦以淚洗面的立在一旁。

阿難見她們這樣誠摯而堅決的要求出家，深深的打動了他的心弦，毫不猶豫的允代向佛說項，立卽回到精舍內走向佛前，報告在門口所見的實情，並請佛陀慈悲接見波闍波提等。佛陀聽說波闍波提等到來，知道又是爲出家來求見的。於是佛對阿難說：「我不想接見她們，你要她們快回去，遲了恐趕不回家」！阿難聽佛這樣說，大大的感到意外，進一步的對佛說：「她們這次到來，似想從佛出家，而且態度堅決，連頭髮都剃去，看來怪可憐的，佛陀素極慈悲，怎可忍心拒絕？我看佛陀還是慈悲一下」！「不錯，對於她們應該慈悲、同情、憐愍，但對一切衆生又將怎樣？我的正法住

世又將怎樣？現在固有很多衆生還沒有聽到正法？未來衆生更需要正法的指引，如果我慈悲她們，使正法流行受到影響，令廣大衆生無法得道，豈不是個更大損失？我爲此事曾經多方面想過，總覺得是弊多於利的，我看你不要再爲此事向我多說什麼，你快到門口要她們立刻回去」。佛向阿難這樣指示。

阿難雖經佛陀這樣指示，但覺自己任務未能完成，似乎無法向她們作交代，於是進而對佛陀說：「玆來求出家的，不是普通女人，而是你姨母所率領的，特別是佛的姨母，她的淑德賢慧姑且不談，單撫養你佛的長大成人，其恩德已經難以報答，現如拒絕她們出家，外人對佛作何感想？豈不要說佛是忘恩負義者？對佛的說法教化，豈不是要受影響？無論對佛本身及波闍波提等說，我都難以說出要她們回去的話，是以佛對這有重考慮的必要」！「你說姨母波闍波提對我有恩，我不但絕對承認，而且是無時或忘，我對她宣說正法，已經是向她報恩，至她要求出家，我實礙難照准。這不是說她出家後，不能如法的修行，不能證覺到果位，而是爲了她們的出家，影響未來的教團很大，所以我不得不倍加愼重，我不能因自己的親屬，特地大開方便之門，讓女衆來出家爲尼，如果稍爲大意一點，結局眞是不堪設想。阿難！你聽我話，仍是要

她們回去，不要再在此躭擱」。佛又這樣的對阿難說。

儘管佛陀是這樣說，阿難並未因此死心，仍然向佛苦苦哀求，甚至說出如果她們因此死去，豈亦眼睜睜的由她們去，況且佛陀的出世，是爲的度化衆生，她們也是衆生之一，而且是衆生中的人類，怎麼可以不予攝受？佛陀爲此沉思了好一會，感到自己辛勤所得的大法，終於難逃不幸的法運，只好無可如何的逼不得已的對阿難說：「事情到了這個程度，一切由於因緣所轉，只好一切隨順因緣，我所轉的微妙法輪，亦唯聽其自然發展，能流行到什麼時代，現在我亦不去多所計及，就流行到什麼時代，現在佛要和你們相見，你們應趕你要她們進來和我談談」！阿難得到佛陀這麼一語，如釋重負的飛也似的走出門口，很興奮很快慰的對她們說：「你們的願心可能實現，現在佛要和你們相見，你們應趕快的進去，接受佛陀的指示，不要有負佛陀的慈意」。五百善女人，聽到阿難這樣說，立卽無限歡喜的，在波闍波提的領導下，走到大林精舍去，向佛陀頭面接足的致最敬禮，並向佛陀表達最虔誠的感謝之意。

佛陀接受她們禮足後，再看她們可憐的樣子，當不忍再拒她們所求。可是佛本其崇高智慧，深知女人的種種習氣，爲不使引導衆生的大法，因她們的入道而淪亡，特

以有條件的接受她們所求，所以很慈悲的對她們說：「你們既是這樣誠意的發心出家，我不得不勉强的滿足你們願望，但我要向你們舉出八個條件，你們如能接受而嚴格的遵守，現在就讓你們加入教團爲僧」。波闍波提等一心出家學道，只要達到出家學道的目的，什麼條件都不成問題的，所以她們歡欣的齊聲說：「請佛說出你的八個條件，我們絕對無條件的嚴格遵守，自信是不會有所違犯的」。從這亦可看出她們要求出家是如何的熱切。

佛見她們這樣爽快的答應，就說出如下的八敬法，亦名八敬戒，亦名八尊師法，亦名盡形壽不可過法。一、已經年高百歲的比丘尼，見到新受戒的初歲比丘，應起恭敬禮拜，敷清淨座請坐。二、比丘尼在任何情況下，不得任意的罵謗比丘。三、比丘尼不得舉比丘罪，說比丘過失，比丘得舉比丘尼罪，說比丘尼過失。四、式叉摩那（學女）已學六法戒，要想進求具足戒，應從衆僧求受大戒。五、若比丘尼犯僧殘罪，應於半月在二部僧中行摩那埵。六、比丘尼於每半月內，當於僧中請教授人，開示指導應行律法。七、夏安居時應往比丘衆所，若住止處無有比丘，比丘尼便不得受夏坐。八、夏安居圓滿，應當詣僧中，求自恣之人，行眞切懺悔。如此八法，若能盡形壽

的奉行不懈，恭敬尊重的無所違越，不特對正法住世亦不會有何影響。波闍波提等聽了佛說八敬法，立刻回報世尊說：「這是你老爲防止正法不致變成混濁的一番苦心，我們能夠深深的體會到，現我代表大家向佛陀保證，我們絕對盡形壽的頂受奉持，決不辜負你老的慈心德意」！佛之所以嚴格立此八敬法，中含卷第二八瞿量彌經說：「阿難！若女人不得於此正法律中至信捨家無家學道者，正法當住千年，今失五百歲，餘有五百年」。關係正法如此重大，佛陀怎不小心謹愼？

尼衆僧團既已建立，隨後陸續來出家的，當然也就漸多起來。如耶輸陀羅、蓮華色、曠野等諸長老尼，都成爲尼衆中的傑出者。特別是蓮華色的出家，實有感於愛欲倒亂。因她發現過去與母曾共一夫，後亦與女同一佳婿，以致覺得生死迷亂，竟然到達這個程度，不能不說是衆生的顚倒，於是認爲不出家修道以斷愛欲，像這樣的倒惑是無由得息的，便離開她所熱愛的丈夫，走到祇樹給孤獨園的門口。聽佛爲圍繞的大衆說法，不禁有所領悟，忘記了饑渴疲乏，要求從佛出家勤求解脫。佛令波闍波提比丘尼，度蓮華色出家受具足戒。她能不忘初心的勤行精進，因而越愛欲河，成阿羅漢具八解脫。從此容光煥發，有勝於出家前。是以當時女衆的出家，能修行證果的，可

謂不成問題。因爲男女生理上所表現出的不同形態，並無礙於同樣可以修道解脫。佛對女衆出家初示相當的躊躇，並不是認爲她們不是道器，而是爲了正法久住著想，其中絲毫沒有輕視女性的意念存在，這是我們所當知道的。

八　內訌外患的逼來

世間事往往是相成相反的，沒有始終一帆風順的下去。當感化的區域日漸擴張，教團的勢力日漸增大，外在的壓力固然一天天的逼來，內部的紛爭也就一天天的明朗，使得內外都產生了嚴重問題。幸而，內部的紛爭不久趨於安定，外來的禍患反證佛德崇高，並未影響佛教的發展，能說這不是佛陀的偉大德化？對於宗教領袖或宗教徒的破壞，最佳的武器莫過於利用女人。佛在世時就曾受到這樣的打擊。如有一次，佛在舍衛國爲無數大衆宣說法要，有個宿罪深重的摩那祇女，是極端信奉外道的信徒，她受外道的愚弄擺佈，在腹部繫帶一個木盂，使肚子隆隆的鼓起，參加到大衆中去聞法。可是當大衆聽得入神，歡喜踴躍不能自勝時，她覺得佛法這樣的感人，如不再破壞還等待幾時？於是從座位站起來，指著鼓起的大肚皮，對著廣大的聽衆說：「你們

只知釋迦會善爲說法，以爲他是一個大覺者，不知他與我的特殊關係，使我懷孕已有了幾個月，請看我的肚皮就可證明，決不是我來陷害他的。釋迦！你與我有這樣深的情義，爲什麼現在只顧說法，對我事不作妥善安排」？

時在會的聽法大衆，不論對佛有信仰的，或無信仰的，都將目光投射到佛的面上，看看佛有怎樣的反應表情。當然，聽衆中的正信佛徒，絕對不會以爲是眞，但不是佛教信徒的邪見者流，看到這一幕活生生的事實，自以爲佛與該女有著不尋常的關係，所以對佛另眼看待。

可是佛在當時，仍然不動聲色的安坐在法座上，根本沒有把這當作一回事，以待事實證明女子的誣謗。就在這個當兒，在佛後執扇而搧的釋提桓因，深惡此女妄興惡意的謗佛，乃變化一隻白鼠，鑽入該女的腹部，咬斷繫盂的布袋，木盂滾落到地下，發生震天的聲音，尋有一人從座而起，手執木盂對該女說：「這就是你欲誕生的嬰兒嗎」？不僅使該女慚愧得無地自容，亦使意欲破壞佛陀聲譽的外道邪衆，遭遇到一次羞辱的失敗，不自覺的向佛表示眞誠的懺悔，確認佛是德高須彌的聖哲。

佛陀經過這次事情，沒有退失度衆悲心，照樣到處弘法利生，但是邪見深入的外

道徒衆，並沒有死掉破壞佛教發展的一念，仍然尋求機會予佛打擊，而所耍的手段還是利用女人，因爲這對宗教領袖，最易受到無情傷害。當時有個相當出衆的青年女子孫陀利，在外道首領花言巧語的勸誘下，願經常的出入於祇園精舍，名義當然是爲見佛聞法，可是走了一個短時期，外道以爲機會已經來臨，特地出重金僱殘暴不仁的凶手，在一個黑暗無光的晚間，當孫陀利走到祇園精舍附近時，出其不意的一刀結束她的生命，並將她的死屍埋在那裏。到了次日向外宣稱，有個漂亮少女失踪。政府得到這個消息，立卽偵騎四出尋覓，終於在祇園附近，發現孫陀利的死屍。因而外道更振振有辭的，說孫陀利經常在祇園走動的人，一定是祇園中的僧人或領導者，所做出的不法姦殺行爲。人命關天，政府對這嚴重法之徒逍遙法外，以杜絕慘殺案的再度發生。

對佛及僧衆具有高度信心的人，當然不會輕信這些無稽的讕言，但也總希望這個惡毒陰謀，有個早日揭穿的一天，免得外人疑神疑鬼的，以爲這個悲劇發生在精舍裏。後來波斯匿王，雖令限期破案，但若不是罪惡昭彰的暴徒，內部發生金錢的爭執，無意中透露了謀殺的經過，始知這是外道所唆使的，目的在於嫁禍佛陀，使佛陀再也

沒有面目，在舍衛城及各地弘宣正法，佛法自然也就沒有人信奉，達到他們破壞佛教的目的。結果，眞相揭露，佛沒有被破壞到，反而自顯自己的醜，使佛法更如日麗中天的，受到廣大人群的信奉！

外道發現這個奸計未能得逞，再商其他的辦法來陷害佛陀。時舍衛城有個財產豐富的長者，名字叫做申日，由於他的善根薄弱，只知虔誠的事奉外道，不知對於佛陀的尊敬。外道看到申日這樣的誠心，就與他相互商議道：「現在佛受國王、大臣、長者以及全國人民恭敬尊重，我們簡直是沒有立足的餘地，長期這樣下去怎麼得了」？接著，外道向長者獻計說：「你可請佛來到家中應供，但於飯中置放毒藥，復於門中掘五丈深的火坑，使來應供的佛陀，不是跌落火坑而死，就是受用毒飯而死」。這是雙料致釋尊於死地的方法，不能不說他們計謀的毒辣。而邪見熏心的申日長者，竟無保留的接受外道的毒計。

那知佛到來時，火坑變成蓮池，池中蓮華湧現，佛及弟子一一踏著蓮華而過，沒有受到絲毫的損害。長者見到計謀敗露，深知佛是具大德者，誠惶誠恐的頂禮佛足，向佛自陳自己的錯誤，請佛不要用已放了毒藥的飯食，另外再行煮新鮮的飯食。可是

佛令長者，仍持毒藥飯來，經過佛的呪願，毒性皆自消去，吃了一點沒有受到傷害，可知佛爲世人所不能害的。

心胸狹窄而排他性又極强烈的異教徒，用種種卑劣不正當的手段對付佛陀，都沒有收到實際破壞的效果。可是他們仍然不死心，仍用其他的方法來找麻煩，而且迫害越來越厲害，但是總歸無法達其目的，因爲威德巍巍的佛陀，不是世間任何人所能中傷得到的。

外患不久固然息滅了，內爭亦沒有持續太久，隨又如水乳一樣的和合無間。僧團內部發生爭執的經過是這樣的：約在佛成道的第九年，亦卽佛壽四十三歲的那年，佛及弟子們在拘睒彌城外瞿師羅園過夏安居時，有個比丘做了錯誤的事而不自知，持律比丘見了，認爲他確曾有所違犯，於是就在衆中，舉出他的罪之所在，被舉的比丘高聲抗說：「我沒有犯罪，你舉罪不成，你是非法舉，不能做成羯磨」。這末一來，有的站在舉罪的一邊，有的站在被舉的一邊，立刻形成兩個不能調和的集團，彼此互相爭執成爲僵持的局面。舉罪比丘乃將實情向佛報告，佛特設法爲之和解，勸說雙方忍讓不爭，更不可互求長短的誹謗罵詈，並以此因緣集雙方比丘於一堂，爲說長壽王本

生故事：「告誡大家怎樣的息諍，不要一味的堅執己見，諍是不能解決問題的，能夠解決問題的，唯有忍辱無諍，況且你們是爲求解脫而來，怎能如世人一樣的作無謂的爭執？怎麼不能像長生太子與梵施王的還共和合」！

佛陀慈悲的說了上面的一番話，接著又諄諄的告誡說：「汝等出家爲道，同一師學，如水乳合，利益佛法安樂住。止！諸比丘！莫共鬪諍，共相罵詈，誹謗，互求長短。和合莫共諍！同一師學，如水乳合，利益佛法安樂住」。可是儘管佛陀這樣的慈悲教誡，但爭執的諸比丘，不特不誠意接受，反而大膽的對佛說：「世尊！你老但自安住，這是我們之間的事，你老是大法王，不必問這些事，我們的鬪諍，我們自身會處理的」。

佛見諸比丘這樣的無理可喻，知道一時不能使他們息諍，只好由他們自己反省自覺，獨自走去般那曼闍寺林，在村人所架的茅舍過夏安居。林中有阿兔樓陀、難提、金毘羅三人，非常和合的用功修行。佛知道了就去與他們同住，並讚美他們的和樂合作精神，認爲唯有像這樣的融洽無間，才算是眞正和合的僧團。如果一個團體，經常吵吵鬧鬧，黨同伐異的，像拘睒彌比丘那樣的相互鬪諍，共相誹謗罵詈，令僧亂不安

，那裏還像追求解脫的僧團？

佛陀發現到這點，覺得和合的僧團，確是非常重要的，對於喜愛鬪諍的，不免略感到失望，但願他們的一群，有一天覺悟過來，現在暫予以默擯，做自己度化工作。正在這一個時候，舍衛城的給孤獨長者，請阿難恭迎佛陀回園，佛就領衆比丘歸還祇園精舍。鬪爭的一群比丘，在釋尊默然離去後，反省到自己的不是，又復不得信衆的同情，乃自動的同去舍衛國，向在祇園精舍的世尊懺悔，願無條件的滅此諍事，並願以後不再鬪諍，相互關顧的精進行道。佛卽手指一隻獨行的野象，對諸來懺悔的比丘說：「無意和合相處的人，就如那隻象的獨行，是多麼的悽涼？又多麼的孤單」？諸比丘聽佛這樣說，更加友善的，一心一德的，在和合的僧團中，過著無諍的生活。至此，一個一分爲二的破裂僧團，就又重行歸於統一。在僧團中，最重要的是和樂無間，不能發生相互的鬪諍，卽或有時有著思想上的差異，亦當爲保持僧團的和合設想，不可任性的堅執己見，以使僧團的發生分裂！

佛教在當時的發展，雖遭遇到內外困境，但並未削弱佛教在各化區的勢力，而且東至瞻波，西至憍賞彌、摩偷羅，南自摩竭陀國境，北至迦毘羅衛城，凡是佛的聖跡

所到的地方，無不受到廣大人群的熱烈歡迎，其歸依信奉佛陀、達摩、僧伽的，上至國王大臣，下至一般庶民，更是陸續的紛至沓來，而且他們的發心歸依三寶，都是自發自動的，立志參加這覺人濟世的宗教運動。其在家信衆的模範人物：著名的優婆塞，有摩竭國王頻毘娑羅及阿闍世，憍薩羅國王波斯匿，頻王的侍醫耆婆，波斯匿王大臣梨師達多弟兄，攝理迦毘羅衛國國政的摩訶男，舍衛城的豪商須達多，貧苦工人出身的難提波羅；著名的優婆夷，有頻王妃韋提希，匿王妃末利，阿踰闍國有稱王妃勝鬘，須達多妻善生，舍衛城的毘舍佉，吠舍離城的賤業婦菴摩羅等。其他在家的男女信衆，當然還多得不可勝數。是諸信徒，不特熱切的信敬三寶，奉獻一切，並且誠摯的護持三寶，嚴衛道場，如佛不是覺者怎會有這樣大的感化力？

九　提婆達多的自立

佛從忍辱無諍中，克服了內訌外患，本可順利的繼續做其度生的工作，但想不到在佛七十二歲的那年，突然發生了提婆達多脫離僧團自立的大事，不能不說是天大的大事。由於這件大事的發生，僧團固然受到極大的震撼，就是社會以及國家，亦都受

到相當的困擾，因而有予以詳爲說明的必要。

提婆達多是白飯王的兒子，與阿難陀爲同胞的兄弟，亦是佛陀的從弟，在釋尊少年受學時期，曾與釋尊角力過一次，雖說他身高一丈五尺四寸，其力又是碩大無比，但終敵不過釋尊的非凡體力，所以深知佛陀的武藝精强，文事超群。到佛成道後的第六年，回歸故鄉的迦毘羅衛，父王見到佛弟子的形貌不夠莊嚴，爲了光輝佛陀的左右，特勸族人青年貌美者從佛出家，一時發心願追隨佛陀的不少，提婆達多也是其中的一人。由於得到這些族人的出家，而且都是經過挑選了的，於是對僧團的發展，確實發生了極大的動力。

提婆達多具有高度的天資，學問既是非常的廣博，個性又是非常的豪邁，自守更加是白潔無瑕。從佛出了家後，亦頗能守本分，經常修精苦的頭陀行，甚至在十二年的長時期中，坐禪入定心不移易，可以說得上是僧團中的一重要分子。雖則如此，但他自視甚高，總以爲自己超人一等，每欲以領導者自居，由於有這錯誤的一念存在於心，不免常表現與衆不同的特色，時欲以自己代替佛陀領導僧衆，不能達到這一目的，就耿耿於懷的莫能釋然！

提婆達多脫離僧團自立，原因固然是很多的，而他具有反叛的性格，實爲最主要的因素。具此反叛性格爲因，假藉些微小事爲緣，於是他走上獨立自主的路線。

經過傳說是這樣的：釋尊有一年率諸弟子在拘睒彌城夏安居，於此期間，不但佛陀受到信徒的誠敬供養，就是舍利弗、目犍連、阿難陀、劫賓那等諸弟子，亦得到信徒的上好供養，獨提婆達多沒有受請應供，他不知這是信徒的意思，以爲佛陀故意的冷落他，於是對佛深致不滿，認爲你是王太子出家，我也是王太子出家，況且我們是堂兄弟，有著血統上的關係，爲什麼舍利弗等可受供養，唯我不能受信徒供養？眞是豈有此理，愈想愈爲氣惱！於是心懷異志，想要另謀發展，不願再在佛陀座下呆下去！

相傳還有一個原因，就是他向佛請求如何學習神通，佛知他爲貪著世間利養而求神通，佛沒有開示他如何學習這一法門，只是要他好好的修無常、苦、空、無我之義。他又以爲佛恐自己修成神通，會超過佛而感到羞恥，所以不願教他這一法門，因而更覺佛陀的自私，不足爲人天師。於是去請舍利弗及目犍連指示，他們都知他的動機所在，同樣要他修四非常義，不要貿然的學習神通。他亦以爲他們怕自己會勝過他們

，所以不肯教他學神足通。後來去找阿難，吐露自己心聲，因爲阿難在有學位，不知他的用意所在，就老實的告訴他修神通法，他離阿難以後，依所指示去修，很快的修成了神通，於是在教團中，興風作浪起來。

他得神通以後，離開拘睒彌城，飛往王舍城去，知道頻毘娑羅王是佛最忠實的弟子，沒有辦法可以改變他的意志，於是運用新得的神通力，誘惑王太子阿闍世。阿闍世見他有種種神變，以爲他是一個得道聖僧，就誠心誠意的歸信了他，並且對他非常恭敬尊重，要什麼東西就供養什麼。他爲另樹旗幟和佛陀對抗，特請阿闍世在伽耶山新造一個精舍，以便收徒蓄衆。由於他的相貌與釋尊極爲相似，加上得到阿闍世太子的支持，日給五百釜食，隨時供養不令有乏，所以參加其教團的人，不久就得到五百衆。看看自己的勢力，一天天膨脹起來，於是異想天開的，大膽妄爲的，竟勸阿闍世太子殺死父王自立爲新王，而他亦欲謀害佛陀自立爲新佛，所謂新王新佛並治。正因如此，所以後來佛子，總以惡逆太子的自立與反叛提婆的自立相提並論，實因他們當時，確是一個要做新佛，一個要做新王，而要做新王的阿闍世殺父，亦的確是由提婆的誘引，提婆亦實行暫時達到做新宗教領袖的目的。

提婆的行動背叛長年師事的佛陀，自創佛所不許的別義，攪亂教團的融洽和合，這是鐵一般的事實，誰也無法予以否認。可是這種行爲，在精神上來說，無異是欲扼殺佛陀，不特如此，而且後來在事實上，確有三次謀殺佛陀的舉動。以致造成「出佛身血」的五逆罪之一。如有一次佛在耆闍崛山下坐禪，不知怎的被提婆發現，提婆以爲謀害佛陀的大好機會到來，於是就走到山上，運用他的大力量，推下一塊巨大的石頭，以爲這樣可使佛陀碎骨粉身。那知巨石快要滾到佛陀身邊時，立刻成爲一粒一粒的碎石，端坐不動安然如恆的佛陀，僅有一個脚趾被小碎石擊中流了一點血，其他根本沒有受到傷害。提婆達多見到這次害佛沒有達到預期的目的，他又收買七八個惡漢暴徒，行刺在石窟中坐禪的佛陀。他們本來凶神惡煞的，以爲一定可解決佛陀，那知他們見到佛陀的威德莊嚴，立刻就受到高度的感動，不特不再有殺佛的動念，反而歸依在佛陀的座下，成爲佛陀最忠實最虔誠的佛子。

巨石擊不死佛，暴徒受佛所化，照理應該回心轉意的承認佛陀的偉大，那知惡見熏心的提婆達多，未放棄置佛陀於死地的惡念，於是就想以狂象踐死佛陀。原因他已深知人是具有人情味的，很易受到感動而放棄計劃的，但是象特別是狂象，狂性發作

的時候，不管你是什麼人，遇到牠要想活命，絕對是不可能的，於是他就向阿闍世太子調用狂象，以便隨時結束佛陀的生命。一次，佛率領弟子在王舍城外托鉢乞食，本是威儀庠序的次第而乞，不意忽有醉亂的狂象，從城中飛也似的奔出，而且向佛的托鉢行列急馳而來。同行比丘見到這個驚險萬狀的現象，要求佛陀隨同他們迅卽離開，以免受到狂象的襲擊，造成無謂的生命犧牲。但是佛陀仍然無畏的、優閒的、如法的次第乞食，並未如比丘們一樣的感到驚慌。不一會，狂象奔馳到佛的身邊，當大家正爲佛陀生命安全感到擔心時，想不到奔馳而來的狂象，見到安然無畏的佛陀，不但不傷害佛陀，並且很馴良的跪在佛陀的面前，接受佛陀慈手的撫摸！

提婆屢次害佛都沒有達到目的，於是就又想到爭取佛弟子的來歸，以瓦解佛陀所組合的清淨僧團，到了他的僧團瓦解沒有群衆做基礎時，那裏還能成爲宗教的領袖？想到這點，他認爲這是最好的辦法，於是對他所領導的教團，嚴格的規定極爲清苦的生活，以期博得當時崇尚苦行的群衆信仰與尊敬。這就是提婆所唱說的五法是道：一、應終身的穿著糞掃衣，不得穿華麗的服裝；二、應止住於樹下石上或草菴，不得住堂皇的房舍；三、應絕對的茹素，不得食葷腥的飲食；四、應如法的次第乞食，不接

受施主的別請；五、應每日一食，餘時不得食。這五法，在苦行者看來，當然是難得的，但在佛陀看來，所謂衣食住等，應是一切自由，不必嚴格規定，因與離垢無關，設若太過拘束，反而妨礙正道，不能趣向涅槃，佛法是以正道涅槃爲目的的，怎可在這日常生活中的瑣事計較？是以在提婆向佛宣說五法是道時，佛沒有說這不好，且讚美他這樣行是難得的，但要人人如法奉行，事實那就難以做到。

對這五法是道的論題，提婆與佛辯論了好久，但提婆始終不自反省，佛看他這樣無理可喻，乃就寂然的予以默擯，不再和他談論這問題。而他在佛離開後，竟向僧衆宣佈說：「我所規定的五法，是眞正的解脫道，有誰可以遵守的，請立即的跟我走，我會領導你們進入涅槃城的」！那知他儘管這樣聲嘶力竭的呼喚，但佛弟子沒有一個願意跟著他走，他只好沒趣的偕著自己弟子離去，想要引誘佛弟子的陰謀未能得逞！不特如此，追隨提婆的五百弟子，由舍利弗、目犍連的設計，復又歸投到佛的座下。原因目連顯示神通，身子宣說佛的勝德，彼諸弟子見到神變聽聞法音，知道自己走上錯誤的道路，立即捨離提婆而回到佛的左右。舍利弗知道他們的心意，就起身在前面領導他們，目犍連又在後面隨著他們。到了這時，提婆達多，不但失去追隨的徒衆，

阿闍世王亦歸心佛陀，不再成爲提婆的有力外護。於是意志消沉，頓時失其所在，甚至南北傳的佛教，都說他沒有得到善終，現身陷入極苦的地獄！

異教徒對佛陀的迫害，固然沒有發生什麼大的作用，提婆達多的妄想自立，亦未獲得怎樣所預期的成功，但是最大不幸的事，又於佛陀示寂前的三年發生，那就是故鄉迦毘羅衛城，遭到國族滅亡的悲運。原因是這樣的：「有一回，波斯匿王向迦毘羅的釋族索婚。大家雖覺得他非我族類，但又不敢得罪他；結果，喬裝一個婢女，冒充釋女去下嫁」。波斯匿王不知底細，竟立她爲第一王妃，後來誕生毘瑠璃太子。太子有次與母后返回娘家，在新建不久的大講堂裏乘涼時，受到釋迦族人的蔑視，於是決心以滅亡迦毘羅衛城來雪恥。當毘瑠璃進軍迦毘羅的消息，傳到釋尊的耳鼓時，釋尊特地走到毘瑠璃王通過的大路邊，坐在一株沒有枝葉蔭蔽的舍夷樹下，毘瑠璃王來向釋尊問訊請安，釋尊告以我現在是個沒有蔭蔽的人。毘瑠璃王聽到「親族之蔭，勝餘人也」的慈訓，深深的受到感動，立刻停止大軍挺進，挽救了一次國族的滅亡，使迦毘羅衛得以多苟延獨立一個時期。

可是毘瑠璃王，在群臣唆使下，所受奇恥大辱，如不予以洗雪，總覺不能自安，

因而還軍以後不久，就又親率四種兵馬，以期攻下這個城池，爲自己雪恥。當時迦毘羅衛城進發，終因力量的懸殊，很快的遭到敗北，全城釋族受到殘酷的屠戮。當時攝政摩訶男，不忍同族被斬盡殺絕，便去見瑠璃王說：「我今沒在水底，隨我遲疾，使諸釋種並得逃走。若我出水，隨意殺之」。那知他投水自殺時，自己以髮繫在樹根上，使身體不致浮起來。這大大的感動了毘瑠璃，才停止了殘酷的屠殺。「傳說在釋迦種被滅的時期，釋尊頭痛了多日，這是怎樣象徵釋尊的內心！從佛在人間的見地去考察，釋尊雖然出家，他沒有忘却國族，那一縷故國之思，依然是活躍著。釋尊怎樣在指導人間的佛弟子，應該怎樣關切他國家民族的自由，獨立與生存，那些以爲信佛出家，就可以不再聞問國家民族的存亡者，不論他如何談修說證，無疑是我佛的叛徒」。

十　雙林樹下的入滅

佛陀到了晚年，聲譽雖已日隆，但是不幸的事，又在不斷到來，自也不免傷感！不過稍感安慰的，就是一般上首弟子，尚能以佛爲中心，遊化在各個地方，宣揚眞理

的覺音，使佛法更爲深入人間，得到大多數人的信奉！

可是在佛七十九歲的那年，當摩竭陀國的新王阿闍世，正忙於在恆河南岸建築華氏城市時，感於自己的年齡老大，體力也在日漸衰弱中，深深的領略到離開入滅時期不遠，於是率領衆弟子們，離開王舍城，渡過了恆河，作最後的遊行。

首先到達的是越祇國拘利村，在此除爲衆宣說四聖諦的眞理，並爲追隨在左右的諸比丘，告誡他們如何的認眞學道，以期得到身心的眞正解脫。在一座說法中，受感化的群衆，眞又不知其數，個個都法喜充滿的，不忍立刻的離開佛陀，好像預感到與佛別後，沒有機會再見到佛，儘量利用這個機會，多親近佛陀一會，這是多麼動人心腑的熱烈場面！

在此住了一宿，次日再向前進，到了毘舍離城，住在城外的竹芳村，過著雨季的生活。時城中有個極爲有名的美女，名字叫做菴摩羅，亦有叫做奄婆婆利的，知道佛及衆僧，住在竹芳村裏，特地乘著寶車，偕著許多侍女，去向佛陀致敬。佛慈悲的爲她說法，她亦感悟到人生虛幻，誠摯的歸敬佛陀爲優婆夷。

菴摩羅得爲佛的弟子，心裏非常的歡喜高興，爲示自己對佛及僧的恭敬尊重，特

請佛及衆僧到她家應供。許因高興過度，在返家的途中，遇到五百個離車族，竟忘記了向他們讓路，致遭離車族人的責難，問她爲什麼這樣的無禮？她理直氣壯而又極爲安詳的回答說：「我不是一個不懂禮貌的人，不過我因剛剛歸依了人間覺者，而這位人間覺者明天又要到別處去行化，我爲了對他表示自己一點敬意，特請佛及衆僧到我家中應供，現在急於趕回家中準備一切，所以對諸位有失禮儀的地方，但這不是我的存心如此，而是一時的大意，請你們多多原諒，不要因此見怪」！

離車族聽她說要供佛，知道佛是人間的覺者，認爲能供養到佛，是最大的福德事，於是離車族人對她說：「既然如此，我們當然不責怪你，現願以千金爲代價，請讓我們先供養佛，不知你的意思怎樣」？

菴摩羅女聽到他們這樣說，毫不退讓的回答道：「這是不行的，我不能做到，不說是千金，就是用萬金，甚至加到十六倍，我也不能接受你們的要求，因我已請好了佛，並得佛陀的慈允，怎可隨便的向後延遲」？

離車族人見到不能說服菴摩羅女，爲了想先得以請佛供養，特地向佛所住的竹芳村馳去，面請佛陀接受他們的預先供養。佛很和藹的對他們說：「你們發心供養，當

是很好美德，但我已接受菴摩羅女之請，不能爽約的再接受別請。所以你們善意，我只有心領了」。

他們不能請到佛陀接受應供，心中雖然有些感到不大自然，但因聽到佛陀的覺世之音，知道佛法是人生的指針，可以令人獲得究竟解脫，亦可說是不負此行，乃很歡喜的離去。

佛在竹芳村度過了雨季，越感自己的精神不濟，身體康健亦大不如前，於是自動的向衆宣告不久將入滅的消息。同時由於地方的饑荒嚴重，托鉢乞食的不容易得食，佛乃遣散隨侍在側的諸弟子，要他們到跋耆及毘舍離各地，隨遇而安的作夏安居。自己這時又不時的感到背痛，勉强的以精神力支持病已惡化的身體，繼續的向北方拘尸那城進發。

佛向北行中到了波婆城外，住在鐵工之子淳陀的園地，受他最後的供養。淳陀所供養的是不易消化的旃檀耳，所以佛陀吃了以後，突患痢疾而瀉肚子，致使身體更爲弱化。佛陀可能因此提前入滅，恐人遷怒到淳陀的不潔供養，佛特對阿難及諸大衆說：「淳陀今天的誠敬供養，所得的殊勝功德，與我成道時他人供養所得的供養功德，

是平等平等的」。

佛的身體本是很健康的，如成道後的四十五年間，在恆河流域南北東西的奔波行化從不見佛的身體虛弱，現患致命的病甚至要入滅，以宗教的立場說，這不是由於身體的衰老，或是內在的精神枯竭，實乃是爲衆生所示現的，這在我們佛子不可不有此體認。

佛陀當時雖感身體不適，並覺背痛口渴需要水飲，但在此稍爲休息了一會，爲拘尸城人弗迦裟說法後，同時入拘孫河澡浴，然後向拘尸那城緩慢行去，在進入了力士族的娑羅樹林，於中選擇了娑羅雙樹之間，作爲自己入滅的地點。因爲需要休息，立令阿難舖好牀座，頭北面西右脅向下安詳地入睡。入睡前，令在佛前爲佛搖扇的優波離那比丘離去，並命阿難入城向末羅人說：「人間的佛陀將於夜半入滅，誰有什麼問題需要請示佛陀的，可來請求佛陀作最後的教誨」。末羅人聽了阿難這樣的宣告，紛紛的携眷持白氈來供養，聽受佛陀的開示。

到了傍晚，有位年高百二十歲的，名聞遐邇的婆羅門族的賢哲，名叫須跋陀羅，雖說耆舊多智，學識高超，但始終無法體悟到眞理，現在聽說大覺佛陀可以爲人解釋

疑問，特來向佛請問心中所惑，以期得到眞理的消息，不負在這人間活了這麼大的年紀。

可是由於時間太晚，加上佛的身體疲乏，恐怕他來與佛辯論，擾亂佛陀心緒寧靜，所以阿難不願爲之引見。但他確爲眞理而來，亦是爲著深疑而來，假定不能見到佛陀，以後再無別處可問，於是再三的懇求。佛陀在內聽到有人要來見他的請求，雖說身體不怎麼支持得住，但仍無限慈悲的令阿難引他進來談談。

須跋陀羅得償所願的見到佛陀，心中自然有說不出的歡喜，因而向佛問道：「我是一個求眞理的人，可是活了百二十歲，修道亦有了幾十年，但眞理的影子都沒有見到。請問大悲大智的佛陀，怎樣才能見到眞理？怎樣才能身心解脫？這是我現在所急須知道的，因爲年齡這麼大了，時間再也不能讓它白白過去」！

佛陀聽他這樣說，就略爲開示他說：「若諸法中無八聖道，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果」。如來雖說有許多德行的項目，但都不出於這八聖道，悟入眞理，獲得解脫，契證聖果，此八正道是唯一而不許別異的正道。

須跋陀羅畢竟是個具有深智的長者，聽了佛陀這個扼要的開示，立卽解除心中深懷的疑惑，認爲世間的眞理確實在此，於是就向佛陀請求出家，成爲佛陀最後所度的一個弟子。當他現了出家相，立卽就成阿羅漢，且卽在佛的面前，先佛而入於涅槃。當時在佛左右的人看了，不但大大的受到感動，並認佛法確是了生脫死的最極殊勝的法門。

阿難對佛的將要入滅，自不免有著無限的傷感，所以特地走到附近末羅王族的房裏，放聲痛哭起來！其他圍繞在佛陀左右的衆弟子，知道佛就要捨棄大衆離開這個人世，同樣有不勝悲痛之感！一時娑羅樹間，籠罩著一股愁雲慘霧的氣氛，使人感到呼吸的窒息！

佛陀知道阿難的難過，特地令人要阿難來到面前說：「世間一切都無常敗壞的，沒有那個人可永遠的活在世間，你侍奉我二十五年這麼久的時間，所得的殊勝功德決不會唐捐的，只要你以後精進爲道，保證你不久可得大果，爲什麼要這樣的悲傷？你看看你的樣子，簡直是像個小孩，不要這樣，人與人間，總有一天會要分離的」。佛這樣安慰著阿難。

阿難畢竟是個所作未辦的人，雖得佛陀這樣慈和的安慰，但仍止不住內心的悲傷，仍是一味的以淚眼對著佛陀，但這不是一個辦法，終於勉抑內心傷感，向佛請問道：「你老圓寂以後，我們以誰爲師」？這在阿難當時，認爲是個重要問題，因爲一個龐大教團，如沒有人出來領導，怎麼能夠予以推動，所以特提出來請佛指示，以便依教奉行。

佛陀回答說：「汝等比丘於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉，如闇遇明，貧人得寶，當知此則是汝等大師，若我住世無異此也」。有了戒法住世，等於佛的住世，既不愁沒有大師的領導，更不要擔心正法的絕世。接著又說：「至於你們之間，按照受戒的先後分大小，彼此互相的恭敬尊重，互相的關懷照顧，不要窺求他人的微細過失，不要違犯如來的根本大戒，能夠如此，就可和樂相處」。

佛接著爲阿難及諸比丘說：「我來人間是爲傳播眞理的，並以眞理救濟人群的，現在眞理之宮已莊嚴的建立起來，應該爲我所當救度的，不管是天上的人間的，都已受了我的度化而得解脫，其尚未得度的亦皆已經作了得度因緣，所謂自利利他的任務皆已完成，假定我再繼續的在這世間安住下去，對這人世間亦沒有什麼大的利益，況

且在這世間不論住多久，甚至住一劫這麼長久的時間，最後亦當要滅，會而不滅，在這世間，一切有形的東西，必有毀壞的一天，聚的一定要散，生的一定要死，現在我的入滅，是必然的歸結，有什麼值得你們悲惱的？當知世間相都是這樣的，我今得以安然入滅，就好像除去了惡病，何況這是應捨的罪惡之物？這個四大假合的色身，沒在老病生死大海中，不知吃了多少寃枉苦頭，要想捨掉它而捨不掉，現在如殺怨賊一樣的得除滅之，一個眞正具有智慧的，只有爲之生起無限的歡喜，那裏還會爲這感到不必要的悲哀」？

佛更進而對大家說：「如來的出現世間，如優曇華的開敷，很不容易遇到的，現在你們能遇到，可說是你們幸福！不過，機會既是這樣的難得，你們就得精勤的行道，早日求得出世的解脫，不要錯過這大好機會。當知世間的一切，都是危脆不堅的，無一值得留戀的。你們對我平常所說四聖諦的眞理，假定還有什麼可疑的地方，現可趕快的提出來問我，我當爲你們詳予解釋，千萬不要留一點疑惑在心中，不求獲得決定性的理解」！

佛說到這裏，看一看大家，見沒有人提出疑惑來問，就又對大家說：「時間已經

不早了，我的色身快要入滅，今後你們當然見不到如來的金色身，但是我得告訴你們，迦毘羅衛國的王子悉達多，固然就將從這世間消逝，而偉大覺者的法身慧命，會永遠留在世間不滅的，因爲佛陀就是眞理的體現者。『自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也』。你們果能依法而行，無異我是永久在你們的身邊，望你們能遵守我的教法」！

佛陀作了這個最後教誨，在八十歲的二月十五日的中夜，於娑羅雙樹間入大涅槃。一代偉大的人間覺者，就此結束了一代的教化。這時，圍繞著佛陀的大衆，其所作未辦者，見佛就這樣滅度，離開了現實人間，個個悲不自勝的掩面而泣，其所作已辦者，見佛入大般涅槃，亦發出「世間眼滅一何疾」之嘆！釋尊的入滅，不但將永遠遺留在佛弟子內心的深處，就是當時河岸的風亦把樹木的枝葉吹得蕭蕭作響，白色的花瓣亦不時的隨風散落在樹邊，使得每個人對佛的入滅倍增悲切！

佛陀安詳入滅，在佛陀本身講，眞可說是得大解脫，得大自由，究竟寂靜，究竟清涼，沒有什麼可遺憾的了！但在當時，不但佛弟子及廣大人群，爲之悲懷戀慕不已，就是山川亦爲之震動，草木亦爲之啣悲，日月亦爲之無光，清涼亦爲之激盪，這是

一幅多麼悽楚的現象？又是多麼令人情何以堪？所以佛陀入滅，就正在發展中的佛教來說，實是一件轟動整個社會人群的大事，值得每個佛弟子永憶！

佛陀入滅的消息傳開出去，在遠方行化的大迦葉固然立刻的趕來，其他無數善男信女亦爭先恐後的爲瞻仰最後遺容而至。時拘尸那城的末羅多，感於佛在拘尸那雙林樹間入滅，是件最大光榮的事，毅然的親自負起善後的一切。依於當時印度貴族的風習先將佛陀的遺骸，以極隆重尊敬的葬儀，奉安於城外的天冠寺，一方面在金棺前誦經，一方面積集火葬香木，然後由長老摩訶迦葉，爲大聖佛陀舉行荼毘典禮，以完成佛陀入滅的善後。

佛是一位具有無量功德的大聖者，遺骸荼毘之後，撿出不少舍利。是諸極爲珍貴的舍利，初爲拘尸那城末羅王獨得，其他各國的國王有所不服，於是演成八國爭奪舍利供養之事。後來經過佛大弟子的調解，認爲能得供養佛的舍利，總是一件大功德事，於是決定將佛舍利分成八分，給予與佛教關係較深的八國國王，分別的在國內，建莊嚴的舍利塔，以供全國人民的恭敬供養，並從佛的舍利求大福德，是爲佛教佛塔及舍利崇拜的開始。

佛是人間的覺者，亦是人天的導師，所以佛滅後建佛舍利塔供養的風氣，不特瀰漫於整個印度，而且延長到很久的時代。雖說這是形式的，顯示佛弟子對佛的無限戀慕，但這不能不說有它特殊的意義。因從生身舍利的禮敬中，不特可以重新燃起對佛陀無限仰慕，並且會直入佛陀崇高精神中，以求對佛陀法身舍利的體得。如是像這樣的體見佛陀之所以爲佛陀，使得如來的法身，得常在人間不滅，是則生身舍利的禮敬，就不能說沒有其意義。

佛陀的入滅，是佛教大事，稍爲受到佛陀法乳之所滋潤的，無不感到高度的悲痛，但大迦葉在奔向拘尸那城的途中，竟然聽到有個比丘快慰的說：「大沙門在的時候，爲我們制定了很多規則，說這不能做，說那不能做，使我們受到極大的困擾；可是現在好了，佛已經入滅了，我們從此可得自在」！大迦葉聽到這邪說，想到佛陀剛剛入滅，佛子比丘竟說出這樣沒有心肝的話，於感無限悲傷之餘，乃有結集法藏的心意，以免癡人惑亂如來的正法。

四　結說

人間佛陀，從誕生到入滅，在這人間，整整度過八十春秋。在俗二十九年，修習苦行六年，從事人間教化四十五年，這從前述中可明白了知。可是在此仍然值得一說的，就是人間佛陀的入滅，究是西曆紀元前的那一年。關於這一點，歷來的學者，有種種異說，迄無一定準。太虛大師在『佛教紀元論』中說：「世尊降生與入滅之確在何年，不唯未有定論，且異說紛岐，竟有六十餘種之多」。

關於佛陀的年代，不但有種種說法，而且有從佛陀生年及從佛陀滅年算起之別，所以佛陀年代問題應怎樣處理，實是一個極爲複雜的問題，亦是一個極不容易解決的問題。因在古代印度歷史中，尤其是在印度佛教史中，沒有明確的文字記載，自然也就沒有明確的文獻可徵。因而歷來各國佛教學者，雖說信奉同一源流的佛教，但各信其自己所流行的佛教紀元，從來沒有統一佛教紀元，爲世界各國佛教徒共同遵行，不能不說是個極大的憾事！

在世界各國的學者，對於佛陀年代的研究，大體集中在阿育王卽位的正確年代來

推算，看看佛陀入滅究比阿育王卽位早多少年。不過從這著手來推算，雖不失爲一個探究的辦法，但同樣是以阿育王卽位爲基點，而南傳的巴利文佛典與北傳的漢譯佛典，兩說之間仍有百年的差距，究以何說爲標準，同樣的成爲問題。依南傳巴利文典所傳，從釋尊入滅到阿育王卽位，大概是佛滅二一八年，如依這個來推算佛滅的年代，應是公元前的四八四年。現代歐美各地學者，大都採用接近此說的年代說。可是依北傳漢譯佛典所說，認爲阿育王卽位是佛滅一一六年，如依這個來推算佛滅的年代，應是公元前的三八六年。日人宇井伯壽研究佛滅的年代，是主佛滅於公元前三八六年之說。南北傳所傳，相差約百年，雖各有其所根據的史料，但誰也不接受對方的論點，因而佛滅確定的年代，迄今仍然無法加以肯定的界說。因爲這一課題，不但年代久遠，而且太過複雜，尙待學術界繼續發掘新的史料始能決定。

在沒有得到最原始的資料，以確定佛陀的入滅年代，誰也不能認爲自己的佛教紀元是正確的，其他各種不同傳說的佛教紀元是錯誤的。但佛教是世界的偉大宗教之一，在人類空間日益縮小的今天，佛教要向世界各地推動，沒有一個統一佛教紀元，爲每一佛徒所共同遵守，不免使純正的佛教徒，要爲此感到相當困惑，亦使重視歷史事

實的人，覺得是件不可思議的事，就是負有弘揚佛法責任的人，亦認爲有些說不過去的。基於統一世界佛教紀元的需要，世界佛教徒友誼會於一九五四年，在緬甸首都仰光舉行第二屆大會時，出席者有人提出佛教紀元來討論，雖各地區的佛徒，有著不同的意見，在會上發表出來，彼此熱烈的爭論，但爲佛教紀元的統一，出席會議的世界各國佛徒代表，最後終於勉强的同意採用錫蘭所傳的佛滅紀元。這當然不是說錫蘭所傳的佛滅紀元，有其歷史的可靠性，不過有了這一共同的世界佛教紀元，總比過去各用各的佛教紀元來得使人信服！

人間佛陀在這人間八十年，雖說佛生或佛滅的紀年，沒有確切的信史可徵，但自覺覺他的行迹，却深深的印入人心，傳說於僧伽及民間。話雖這樣講，但佛陀傳記，在現行經律中，很少有完整的記錄。北傳所譯的梵語經典，其體裁較爲完整可以稱爲佛傳的，當然要推馬鳴的佛所行讚、佛本行經，但這是經過佛滅數百年後的事。南傳所傳的巴利語佛典，在「尼陀那、迦大」中，雖也可說有著佛傳的全部，但它成立的年代，較佛所行讚等更晚，而且其中說到佛陀前生的經歷，不能算是在二千五百多年前出現在印度的佛陀傳。

在北傳所譯以華文爲代表的佛典，關於人間佛陀的出家、修行、成佛、說法等，在律中雖都說到，但僅說到成佛第六年，回迦毘羅衛城教化釋族爲止。後來加上誕生因緣，就被集成佛傳。大正藏第三本緣部上佛本行集經卷第六十末云：「摩訶僧祇師名爲大事，薩婆多師名此經爲大莊嚴，迦葉維師名爲佛往因緣，曇無德師名爲釋迦牟尼佛本行，尼沙塞師名爲藏根本」。從這可以了解人間佛陀的前半生。雖還不怎麼完整，總算有個輪廓的認識。

至於人間佛陀晚年的遊行，一直到拘尸那的入滅，其間經過的情形，起初也是屬於律部所記載的。如有部毘奈耶雜事卷第三十六至卷第三十八，對這部分就曾有詳細的說明。大毘婆沙論卷第一百二十六亦說：「如大涅槃持律者說」。關於這部分佛傳，其後集爲大般涅槃經，亦卽編入長阿含的漢譯遊行經。所以人間佛陀的史實，屬於這一階段的，我們似還可以理出一個頭緒，清楚的知道佛陀這一期間的活動經過情形。

可是回到祖國省親以後，直至最後遊行以前，其間約有三十餘年的時間，在恆河流域各地遊化的事迹，不論是在山崗，不論是在林園，不論是在鄉村，不論是在城市

，雖都有其片段的傳說，但缺乏前後次第的敍述。因而對這時期的佛陀傳記，不得不感到相當的缺如，要詳盡的有個認識，在該項資料極度缺乏下，敢說那是很不容易的。

不過將上所說初期的記載，後期的敍述，中期的片段，結合起來加以整理組織，似亦不難得到佛傳的全部。不過在經律中，除了這些作爲佛傳最古的有力資料，其他似還找不出最好的佛傳文獻。現代學人，如能以現有的最古資料爲基礎，進而補充其材料，抉擇佛陀的年代，從各方面加以綜合研究，完成一部精確的佛陀傳記，該是當前刻不容緩的事。假定沒有這麼一部精確的佛陀傳記出現，在人類重視歷史事實的今天，無論怎麼說總是一大憾事！

依據各種佛傳，都有奇瑞傳說，但這不過是後世佛弟子們，極度尊崇佛陀的創說。正因佛子對佛的過分尊崇，竟使人們覺得釋尊不是地上的聖哲，亦卽被看成不是歷史上的人物，殊不知這是極大錯誤的觀點！人間佛陀不但是歷史上的偉大聖者，而且由於現代對佛陀歷史研究的進展，不特更加發揮人間佛陀的一生光輝，同時愈益增加人間佛陀的高超偉大！如有以爲佛是非人間的，而想像爲神乎其神的什麼神，那無疑

不是我佛的嫡骨兒孫！

最後，我引印順論師在『佛在人間』一文中的末後一段，作爲此文的結束：

『佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，建立起人間正見的佛陀觀。佛是卽人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是把握出世（不在天上）正見的佛陀觀。這兩者的融然無礙，是佛陀觀的眞相。在大乘佛教的發展中，如果說有依天乘而發趣的大乘，有依人乘而發趣的大乘，那末，人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界線。佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信衆們！不是人間，就是天上，此外，沒有你模稜兩可的餘地。請你熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」』。