

「漢文佛典」證書課程

雜阿含經選

課程簡介

本課程分為兩大部份。第一部份為概論，第二部份為經文選讀。

概論部份首先介紹佛教產生的背景；敘述佛陀創教的本懷；概說阿含經編集的史實，從而彰顯佛法不共世間思想的特質，以及阿含經在佛典中的地位與價值。其次通觀雜阿含全經，條理出全經的組織脈絡，期能於考察本經結構的同時，亦進一步窺探本經的內涵。最後則闡明雜阿含經的法要，包括緣起論、生命觀、業力觀、世間因果與出世間因果，及解脫道等，為概論的主要部份。

經文選讀部份共選經文十六篇，內容涵蓋全經主要法義，包括因緣觀、蘊、處、界、四諦、十二緣起、八正道、涅槃等項目。其中有兩篇說修道者的生活態度，舉之以見原始佛教並不忽略世俗諦。

講課分配

課次

課目

1 (13/12)	(1) 佛教產生的背景 (2) 佛陀創教的本懷 (3) 阿含經的編集
2 (16/12)	(1) 阿含經在佛典中的地位 (2) 阿含經在中國不受重視的原因 (3) 現代學者重視阿含經 (4) 雜阿含經的三大部份 — 契經、祇夜及記說
3 (20/12)	(1) 雜阿含經經名的意義 (2) 三相、四分、九事、十誦 (3) 總結全經組織
4 (23/12)	雜阿含經的法要 (上) (1) 緣起論 (2) 蘊、處、界 (3) 惑、業、苦

5 (30/12)

雜阿含經的法要（中）

- (1) 四諦
- (2) 十二緣起
- (3) 四諦與十二緣起的通義

6 (3/1)

雜阿含經的法要（下）

- (1) 三十七道品：四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道
- (2) 十法為本，一即是多

7 (6/1)

經文選讀一

- (1) 53 經 — 說因緣
- (2) 1—7 經 — 說五蘊

8 (10/1)

經文選讀二

- (3) 279 經 — 說六根、十二處
- (4) 460 經 — 說十八界、三事和合生觸
- (5) 387 經 — 說四諦

9 (13/1)

經文選讀三

- (6) 293 經 — 說十二因緣
- (7) 784 經 — 說八正道

10 (17/1)

經文選讀四

- (8) 962 經 — 說涅槃
- (9) 1148 經
- (10) 1343 經 } — 說修道者的生活態度

參考書目：

與講義相關的參考資料及古代文獻書目具見於每章講義之末。

補充書目：

1. 木村泰賢著，歐陽瀚存譯：原始佛教思想論，台.商務.1970
2. 水野弘元著，郭忠生譯：原始佛教，台.菩提樹.1982
3. 中村元著，王惠美譯：瞿曇佛陀傳，香港.佛教慈慧.1993
4. 印順：佛法概論，台.正聞.（無出版日期）
5. 楊郁文：阿含要略，台.東初.1994

6. 楊郁文：由人間佛法透視緣起、我、無我、空，台.甘露道.2000
7. 莊春江：中阿含經十二選，台.高雄市正信佛教青年會.1995
8. 莊春江：雜阿含經二十選，台.高雄市正信佛教青年會.1996
9. 莊春江：南、北傳雜阿含經選讀，台.高雄市正信佛教青年會.2004
10. 姚衛群：印度哲學，北京.北京大學.1996
11. 郭良鑒：佛陀和原始佛教思想，北京.中國社會科學.1997
12. 林崇安：阿含經的中道與菩提道，台.大千.2000
13. 于凌波：原始佛教基本教理的探討，台.妙林.2000
14. 張西鎮譯註：雜阿含經白話譯解，台.淨心文教基金會.2003
15. 黃家樹：雜阿含經選讀，台.全佛.1998

漢文佛典證書課程（第一部）

雜阿含經選

《雜阿含經》選 課程綱目

- A. 第一部份 概論
- B. 第二部份 經文選讀

A. 第一部份 概論

I. 《阿含經》的來由

- a. 佛教產生的背景
- b. 佛陀創教的本懷（附及佛陀的生平要略）
- c. 《阿含經》的編集

II. 《阿含經》在佛典中的地位

- a. 在印度為大小乘共尊的契經
- b. 在中國傳弘不盛
- c. 在現代受到中外學者的重視

III. 《雜阿含經》的結構

- a. 三大部份—契經、祇夜及記說
- b. 經名「雜」與「相應」的意義
- c. 三相、四分、九事、十誦
- d. 總結全經組織

IV. 《雜阿含經》的法要

- a. 以緣起論為根本
- b. 生命存在的要素——蘊、處、界
- c. 生命的升沈染淨——惑、業、苦、四諦與十二緣起
- d. 切實可行的解脫道——三十七道品

B. 第二部分 經文選讀

《大正藏》編號	十二分教	誦	事	相應教	經意	備註
53 經	契經	五陰誦	有情事	陰相應	說因緣—有情的流轉及還滅皆由因緣。	參考 42 經
1-7 經	契經	五陰誦	有情事	陰相應	說五蘊—五蘊無常、苦、空、非我。	順帶舉示錄偈(攝頌)的體裁
279 經 (S35. 94)	契經	六入處誦	受用事	六入處相應	說六根、十二處一調伏六根的方法。	參考 245 經
460 經 (S35. 129)	契經	雜因誦	差別事	界相應	說十八界一根、塵、識三事和合觸生三受。	
387 經	契經	雜因誦	染淨事	諦相應	說四諦—若比丘於四諦已知、解、斷、證、修，則解脫結縛，名為賢聖。	
293 經	契經	雜因誦	生起事	因緣相應	說十二因緣。	
784 經 (S45. 21、8)	契經	道品誦	所說事	聖道分相應	說八正道—詳細說明八正道的內容。	參考 785 經及《佛說八正道經》
962 經	記說	如來所說誦	所說事	婆蹉種出家相應	說涅槃—涅槃斷五蘊的根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。	參考 905 經《別譯雜阿含》196 經
1148 經 (S. 3. 2. 1)	祇夜	八眾誦	眾會事	剝利相應	佛陀教導波斯匿王如何判別真偽之得道者。	參考《別譯雜阿含》71 經
1343 經 (S. 9. 13)	祇夜	八眾誦	眾會事	林相應	眾多比丘於林中言語嬉戲，不攝威儀，天神規諫之。	參考《別譯雜阿含》363 經

漢文佛典證書課程（第一部）

雜阿含經選

《雜阿含經》選 第一部份 概論

黃家樹編

I. 《阿含經》的來由

a. 佛教產生的背景

一、印度雅利安人的早期文明

雅利安人(Aryans)約於西元前一千五百年左右入侵北印度，征服原住的土著達羅維荼人(Dravidians)，於約一千年間，先佔據印度河(Indus)上下游，再東向恆河(Ganges)推進，最後勢力直達至南方德干高原(Deccan)以及濱海地方，他們在拓展政治勢力的同時，並分三期開拓了他們的文明，而釋迦創立佛教，就在他們的文明發展至第二期末的時候。

早期的雅利安人與一般初民一樣，崇拜各種自然力量，如太陽、天、風、雨、雷電等。將自然現象神格化，他們認為諸神都具有威力，也有意識，其活動會直接影響人的生活。不過，諸神是仁慈的，所以他們向諸神拜祭求福，並藉著唱誦言贊歌，向諸神表示信奉，祈求眷顧。這種讚歌隨後編成集子，成為印度人的聖典，是為《吠陀經》(Veda)。

二、由《四吠陀經》至《奧義書》

上述的祭紀漸漸形成一固定程序，即整個過程由祈禱者調節控制，開始時先由勸請者唱讚歌，然後由詠歌者對神讚嘆，到獻供時由供祭者唱祭詞。由此吠陀也發展成四種：勸請者用《梨俱吠陀》(Rg Veda)，詠歌者用《沙磨吠陀》(Sama Veda)，供祭者用《夜柔(或夜珠)吠陀》(Yajur-Veda)。祈禱者用《阿闍婆吠陀》(AtharvaVeda)。

四吠陀中《梨俱吠陀》為雅利安人最早期的讚歌，表達了雅利安人定居印度河流域時期對宇宙人生的看法與感受，成為後來印度各種思想的源泉，故為四吠陀全集的根本，而「祈禱者」為主祭者，日後就轉變為祭司階級的婆羅門(brahmana)了。

其餘三種吠陀都只為祭祀而編造，與《梨俱吠陀》之對諸神的率性讚頌，精神明顯不同；而《夜柔吠陀》與《阿闍婆吠陀》都是雅利安人轉居恆河流域後才完成的作品，所以，一般學者都將四吠陀分為兩個時代，《梨俱》為前期吠陀時代，餘三為後期吠陀時代。

在梨俱吠陀時代，雅利安人剛征服原住的土著，為強勢的民族，因而民氣旺盛，樂觀進取。他們重視現世福樂，少有厭離之想，此時祭儀較為簡單，未有固定形式，亦未出現世襲的婆羅門階級。信仰上，雖奉多神，但又常偏重於某一種神祇，故學者有稱之為單一神教。到後來，更由單一神教漸變為一神信仰，至梨俱末期，一神信仰仍未能滿足尋求宇宙真理之民眾的需求，因而漸漸出現了哲學上一元論的探討，探討宇宙產生的大原理。梨俱吠陀卷十有原人歌，視萬有為原人布爾夏(Purusa)的一部份，大原其大無外，無所不包，因此人、神都和宇宙大原同體，這就超越了神教的藩籬，啟發重智的哲學思想。後來《奧義書》探求自我的本體，說「梵我不二」，就是由原人的思想進展而成的。

原人歌又創說不平等的四種階級：生於原人之口的，是最尊貴的婆羅門，乃知識的代表；生於原人之雙臂的，是其次的王族，乃力量的代表；生於原人之兩腿的，是一般平氏，乃經濟的代表；生於原人兩足的，是給打敗的異族首陀羅，乃卑賤的代表。這種思想，導致後期吠陀時代出現了四姓階級制度。

至後期吠陀時代（約西元前一千至五百年間）雅利安人移居到恆河流域，王族忙於爭戰，以擴張本族部落的勢力，婆羅門遂乘機利用本身的主祭角色，將祭祀形式神聖化、複雜化，使之成為他們的專業與專利，從而建立他們在知識及宗教上的領導地位。

為使祭祀有理論根據，婆羅門又用散文說明祭祀的儀規、源起及其神學意義，附於吠陀本集（Sajhita）之後，稱為《梵書》(Brahmana)，強調它與吠陀本集同樣神聖。梵書的完成，奠定了婆羅門教的三大綱領，即吠陀天啓，祭祀萬能及婆羅門至上，藉著推行三大綱領，他們登上最尊貴的社會階級。祭祀的利益也滾滾而來，日子久了，自然便專橫跋扈、貪婪喪德，而招致疑惑與不滿。

婆羅門腐敗，令人心厭惡祭祀，學者紛紛起來，重新探討《吠陀經》。他們在《梵書》卷末的《森林書》(Aranyaka)之後，解說《吠陀》的深義，探出《吠陀》的理

智本源，及發掘《吠陀》的最終真理。《吠陀》的最後部份就稱為吠檀多(Vedanta)。由於吠檀多所探究的，是吠陀的理智本源，其奧義只有智者才可以學，並且要授受於祕密對坐之間，因此它又名 Upanisads。意譯《奧義書》，音譯《優婆尼沙疊》。

《奧義書》的出現，比佛陀住世的時代為早。它的主要思想，是不再崇拜《吠陀》諸神，而要尋求萬象背後的根源，那永恆不變的本體，此即為「梵」(Brahman)，梵是自生而不變滅的；它是萬變之始，萬變到最後又還入於它。它的本性與個體的本質一「自我」是相同的，所以說：「我為大梵」(大林間《奧義書》，引自徐梵澄譯《五十奧義書》下同)。因此，梵不在遠，當求之於自我。當人覺悟到梵內在於自我本性之中，而自我契入大梵的時候，生命就得到解脫。相反，如果自我陷入迷妄之中，轉於現象界時，則無始以來的無明便會生起欲念，作種種業，受種種果報，輾轉輪迴，永無窮盡。這種思想和佛教所說的相近，不過，它以輪迴主體為實有，而輪迴範圍則分為三類——天道、地道、及第三道。天道即吠陀以來的諸神，地道以人類為中心，第三道為人天以外的惡道，包括畜牲、地獄、昆蟲以至植物等。

這裡有一個重要問題，就是有限的個體生命是多欲愚昧的，又如何會具有圓滿的梵性，並且能契入無限的大梵之中？《奧義書》之梵的五藏說，可解答這個問題，五藏是生命主體由粗至細的五重階位，包括一、靠食物維持生命的我；二、靠氣息維持生命的我；三、知覺的我；四、理智的我；五、妙樂的我。前二是肉體的存在，屬物質性；第三及於心理活動，屬感性；第四深入認識主體，屬理性，第五達至自我的本性，而契入無限的大梵。此時梵即我，我即梵，梵我不二，為最究竟的階位。前四重是妄，最後一重是真；個體生命可由妄至真，層層升進，以至於本性的顯露，而契入大梵。升進則靠精勤學習，常修禪定，並不離苦行。

《奧義書》教人內省，直透本性以入於梵位而得解脫，其失在執著梵我，其得則在遠離神教的愚昧以及祭祀的迷惑。不過，它雖然反祭祀主義，卻仍以婆羅門階級為至上，認為「人在諸天則願居為火神，在凡人則願為婆羅門。蓋大梵以此二形而顯也。」(大林間奧義書)。所以，它並沒有為民眾打開身上的種姓枷鎖。

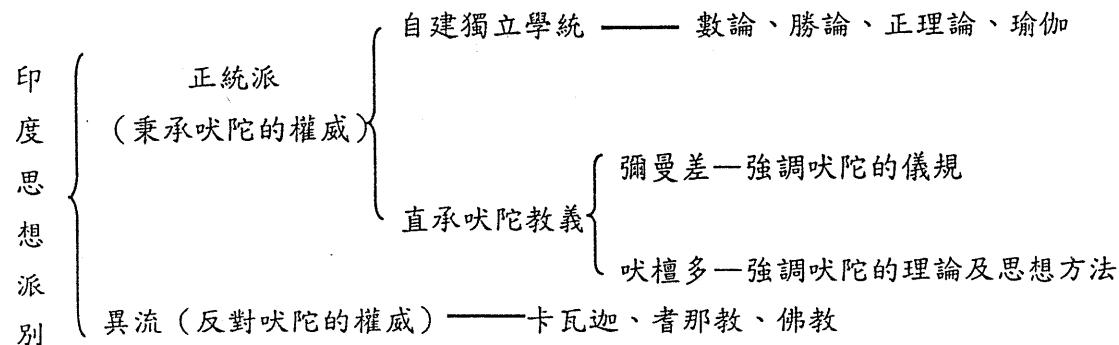
三、教派並進，百家爭鳴

《奧義書》的出現，使古印度的思想進入一新紀元。它不但開闢了古印度思想的大道，而且由於它的內容複雜而矛盾，更為隨後的印度思想界預設不同的理路，並引生不同的思想、系統，這就使思想界進入一個教派並起，百家爭鳴的時代。

教派的並起，除卻《奧義書》為促成的一大原因外，下列各因素也不可忽略：

1. 此時，雅利安人勢力已及於南方德干高原，文化漸漸生根，令民智轉高；
2. 雅利安人已徹底征服原居土著，在安定環境下，工農商業都欣欣向榮，村落變為城市，民眾生活水準大大提高，精神方面需要適當寄托；
3. 雅利安人內部爭雄，小部落消失，大小王國代之而興，以前部落時代，同族互相照應，關係密切，現在併入王國，民眾關係疏遠，生活缺乏安全感；遇上強鄰窺伺，人心就更感虛怯；
4. 民智轉高，德學之士四方往來傳學，使教化普及，婆羅門再難操控民眾思想；
5. 以前，民眾認為祭祀可以求福避禍，現在則要憑自我的智慧去求解脫，解脫的方法不一，於是，異計繁興，教派紛立，都為解脫問題而各盡其智力。

教派的類別，主要有九，包括正統六派，異流三派。（在印度，凡尊重吠陀的學派皆視為正統，否則就是非正統）正統的六派是數論(Savkhya 音譯僧佉)、勝論(Vaiwesika 音譯吠世師迦)、正理論(Nyaya 音譯尼耶也)、彌曼差(Mimamsa 又名前彌曼差)及吠檀多(Vedanta 又名後彌曼差)。異流三派是卡瓦迦(Carvaka 又名順世派)、耆那(Jaina)及佛教(Buddha--wasana)。表列如下：



上述諸派中，正統的六派雖然都產生於佛世或更前，但其完成卻都在西元後三四百以至千年之間。所以，這裡不擬講述。至於異流的卡瓦迦與佛同世，佛教名之爲順世外道，其見解近似今世的唯物論。由於它的看法和世俗的情執沒有大分別，所以便稱爲順世派。順世之徒不信智慧，蔑視神權，以爲除直覺外，沒有可以相信的。因此他們只信現量，而非比量，更反對吠陀的聖言量。由此看世界，便只承認可見可觸的物質——地、水、火、風等四大爲實在，其餘皆虛妄，離開物質，別無所謂精神，一切自然而生，自然而滅，人死後煙飛灰滅，復歸自然。其說實爲無因論，佛教斥之爲斷見。

另一異流的教派耆那教則爲佛世六師外道之一。六師外道皆爲當時的新興教派。這些教派的行者來自社會各階層。他們反對吠陀主義，與婆羅門處於對立地位。爲別於世襲的婆羅門，一般便稱他們爲「沙門」(Wramana)，意爲精勤的出家修道者。他們四處遊方，以拾取野果或乞討爲活，修行嚴謹。他們擺脫傳統的神秘教條，籍思考來探索人生的道理，否定神造宇宙之說。他們組織教團，廣收徒眾，以推行自己的主張。這些沙門團爲數不少，六師外道與佛教都在其範圍之內。

六師中的耆那教創始者爲尼乾陀若提子（巴利名 Nigantha Nataputta），其教以命（靈魂）與非命（生命以外的一切）二元論爲基礎。它認爲生命本來清淨，因被非命所掩蔽，失其本性，而做種種業，輪迴諸趣。要超脫輪迴，須修苦行，以制止諸業流入生命之內。待至舊業消滅，新業不生的時候，生命便可回復清淨，獲得解脫。它的相信業報，禁害生命，與佛教相似，但它的二元論與佛教的緣起論見地基本不同，而極端苦行也是佛教所反對的。

六師中其餘五派及其主張如下：

1. 不蘭迦葉（巴利名 Purana Kassapa）——此派否定善惡之業報，蔑視道德秩序，是無道德論者。
2. 末伽梨俱舍梨（巴利名 Makkhali Gosala）——此派認爲苦樂不由因緣，唯自然產生；人的遭遇，隨命運擺佈，努力也徒然，此是無因無緣的宿命論者。
3. 阿者多翅欽婆羅（巴利名 Ajita Kesakambala）——此派同樣否定善惡之果報，認爲人由四大造成，死後地大還歸地，以至風大還歸風，身心悉數敗壞，一了百了。它也不承認物質以外的精神存在，是唯物論者，亦爲無道德論者。

4. 婆浮陀伽旃那（巴利名 Pakudha Kaccayana）——此派認為眾生有七種成份真實，此即地、水、火、風、苦、樂、命。此七法本自具足，不必靠條件造成。此派從實在論的立場，否定業的作用，所以也是無道德論者。
5. 散若夷毗羅梨子（巴利名 Sabjaya-Belatthiputta）——此派認為世間人所說的真理，不過是主觀的產物。要免於主觀的執著，應不肯定自己的主張、立場，而以四句（A、非 A、A 又非 A、非 A 又非非 A 等四個命題）判斷事物，是不可知論者。

除六師外，當時尚有很多異說，據《長阿含經》卷十四《梵動經》所載，異說分別有六十二見，歸納為八類：常見論、半常半無常論、有邊無邊論、種種論、無因論、死後有想論、斷滅論、及現世涅槃論。這些思想涵蓋當時印度思想界的所有見解，大部份都為形而上的思辨，對解決現實人生問題，少有裨益。

綜合來說，在佛世時代印度的思想界紛繁多采，空前熱鬧，各種思想都針對人心的不安，以及群眾對現實的不滿，而想為群眾提供精神出路。可惜他們看不到生命存在的真相，以及人生問題的癥結所在，所見所言皆各有偏蔽，而終未能為群眾施設切實可行的正道。

b. 佛陀創教的本懷

一、對應時代施設教化

佛陀於二千六百多年前降生印度近喜馬拉雅山麓的一個名叫迦毗羅衛（Kapilavastu）的小國，三十五年後在菩提樹下成道，隨後創立了佛教。從佛教自宗的立場來說，佛陀降生印度人間之前，已於三阿僧祇劫行菩薩道，種三十二相業，六度成滿，生兜率天為一生補處大菩薩，然後從兜率天下生，以八相（降兜率、托胎、降生、出家、降魔、成道、轉法輪及入涅槃）示現，成道作佛。依此則佛陀創教立說，當然是無師自通，自然成辦的，但縱然站在這個立場，也當同意，一切事物的生滅、變化、成壞、都必有其條件與原因，每一過程的前後也不能離開因果關係，聖者只是不昧因果，而非不落因果。所以，佛陀的施設教化，自亦受到當時當地的條件制約，而須因應當日的印度思想民情，以開出他的解脫之道。

佛陀創教的年代，正值教派競出、異說紛起之世。這時，印度人歷經種種思想上的轉變，由信仰多神開始，繼後轉出單一神教、一神教、一元論、梵我論、唯物論、實在論、順世論、宿命論、不可知論、常見論、斷見論、以至無因論，思想紛繁，卻難以從中得到安頓心靈的良方。面對背負重重思想包袱的群眾，佛陀以真實義，燃智慧燈，折衷群言，標示正道，他的目的只有一個，就是要引導衆生超越生死大海，徹底解脫。

要引導群眾，便須先令群眾聽從他的教誨，這在外道林立的當世，是極為艱巨的工作，但佛陀做到了，無數來自各階級的人加入了他的教團，使它成為當時最大的沙門團之一。他的成功，主要因為他能針對時弊，一方面在義理上補救各種思想的偏蔽，破除傳統的迷信，並遠離無益人生的形而上之思辨；一方面在現實人生上用行動否定不合理的種姓制度，並倡行中道生活。

二、對應現實人生，以解脫為目的

佛陀弘法，態度是最為務實的。他的說理簡單，用語淺近；所說都不離開生活，而皆對向解脫。他不作深細的分析，也不討論形而上的問題。如一個婆蹉種出家人問以十四個無記論題，佛陀就直斥這些見解為『倒見……是苦是礙、是惱是熱，見結所繫』，會使人成為『愚痴無聞凡夫，於未來世，生老病死憂悲惱苦生』，然後教導他，見苦集滅道四諦才是正見，才『清涼真實』（《雜阿含》962經）。他弘法的原則是：凡與解脫或改善生命的質素無關的論議，都是戲論，都不會觸及。

在說法五十年之中，佛陀主要開示五蘊、十二處、六界、十八界、四諦、十二緣起等道理，以及教授三學、三十七道品等修行的方法，藉此引導弟子趣向涅槃的解脫境界。其中五蘊分析生命存在的本質；十二處及十八界說明此生命如何對外境產生認識並纏上關係；六界為構成生命自體的要素；十二因緣顯示生命流轉生死的成因及過程；四諦一方面展現世間雜染的真象，一方面指示超越世間生死的聖道；而三十七道品則為聖道的實踐方法，其法從日常生活入手，切實可行；三學戒定慧則是修道的綱領，也是修道的次第。凡此種種教導，無論在理論或實踐方面，都對應現實人生問題，教人反省自身的無知與沈溺，並認識生命之不圓滿，從而奮進於解脫之路。

c. 《阿含經》的編集

一、佛陀遺教的第一次結集

佛陀在世的時候，教化信眾，只憑口說，並無著述；眾弟子也沒有將他的言教記錄下來。佛陀入滅後，有比丘以為大導師不在，他們就可任意而作，不必理會對與不對。上座弟子大迦葉覺察這種情景，為保僧團清淨，並使正法久住，乃於隨來的雨安居期中，發起結集佛陀遺教的大會。結集在摩揭陀國（Magadha）的王舍城（Rajagrha）舉行。出席者有大比丘五百人，由大迦葉主持其事，並由阿難及優波離分別誦出修多羅（surta），即契經，與毗奈耶（vinaya，舊譯毗尼）即戒律，經與會大眾審定認可後，成為弟子共同尊奉的教說。

二、僧團分裂，形成不同部派

第一結集的經律雖經五百上座比丘共同審定通過，事極隆重，但畢竟只是一時一地由部份弟子集出的教說，沒有可能攝盡佛陀的言教。所以，結集之後，各地弟子仍然不斷傳出他們親聞的佛法，或輾轉傳來的佛法，其中自然有第一結集所未收攝的。

此外，佛弟子間往往因思想習性不同，興趣及理解程度有別，而對傳來的佛法有不同的取捨。由此便漸漸產生分歧，為教義的詮釋不同而興起諍論。

還有更難相容的，是對戒律守持之寬或嚴的不同態度。在第一結集的大會上，出席的大比丘對微細戒的守持或棄捨，曾有過不小的諍論，結果是以大迦葉為首的保守派的意見獲得通過——「佛先所不制，今不應制；佛先所制，今不應卻」（四分律卷五十四），但未參與其會的場外一千比丘，則異議紛紛，不以所結集者為然。終於到了佛滅百年，保守派與革新派為了持戒寬嚴之不同而不得不舉行第二次結集，以謀求僧團的和合。這次結集參加者有七百人，史稱七百結集。

上述種種原因，造成了僧團的分裂，以致產生不同的部派，使佛教進入部派分裂時代，時維佛滅後百餘年至四百年之間。

三、《阿含經》的來源相同，誦本不一

根據出自上座部的說一切有部所傳的《異部宗輪論》，佛滅百餘年，僧團發生根本分裂，分為保守的上座部與革新的大眾部。至佛滅後四百年初，兩部各各先後出現枝末分裂，合成二十部。另據大眾部所傳的《異部宗精釋》，最初根本分裂時，除上座、大眾二部外，尚有由上座部分出的分別說部。此部雖出自上座部，卻同情大眾部的一

部份進步思想，因此分別取捨於二部之間，故名「分別說」。這些部派成立後，各各將第一結集所傳來的法與律整理編排，並視自宗所傳誦的為最信實最原始的結集。

他們將有關法義部份稱為「經」(sūtra 音譯修多羅)。「經」的原義為線經，乃當日傳誦所用的一種簡潔而流行的文體。其體裁是將種種教義分為部類，並依說法的先後，編成次第，以成一有系統的組織，俾使傳誦。又為了強調所傳出的法義能上契諸佛之理，下契眾生之機，所以又稱之為契經。此外，由於契經是經過歷代師弟口口相傳而集成的，因而便以「阿含」作為經名。「阿含」梵語 agama，又音譯阿笈摩、阿鎗暮，義為「來」，引伸為「輾轉傳來」的意思。

漢譯的《阿含經》是分為「增一」、「中」、「長」、「雜」等四個部類的，故又稱《四阿含》。為什麼分為四部呢？原來《阿含經》的設施，因教化的目標不同而分為四類：為人天眾說，勸其生善積福的是《增一阿含》；為利根眾生解決義理上問題的是《中阿含》；為破外道邪見，引導其徒眾正信的是《長阿含》；為佛弟子開顯真義，並教其修禪實證的是《雜阿含》。

如上所述，各種部派本來都有自宗的《阿含經》誦本，但由於傳來中國的《四阿含》梵本不全，因而譯出的《四阿含》所屬的部派便不相同了。一般認為《雜阿含》及《中阿含》都為上座系的說一切有部所傳；《長阿含》大抵為分別說系的法藏部所傳；《增一阿含》為大眾系所傳。依此，則上座、大眾及分別說等三系都有《阿含經》誦本傳到中土。

此外，由分別說系分出的銅鑠部於西元前三世紀在南方的錫蘭用巴利語記錄第一結集所傳的經教，成五部尼柯耶 (nikaya 義為「部類」或「聚集」)，此即相應部 (Sajyutta-Nikaya)、中部 (Majjhima-Nikaya)、增支部 (Anguttara—Nikaya)、長部 (Digha-Nikaya) 及小部 (Kuddaka-Nikaya)，其中《小部》漢譯不全，不入四阿含經藏內，其餘四部依次相當於漢譯的《雜》、《中》、《增一》及《長》等阿含。

總括上說，佛陀的言教最初是由第一結集保存下來的。經過師弟口口相傳，再加上各處弟子繼續傳出第一結集所未收的佛說，至部派分立，各部就依自宗的立場，將傳來的佛法加以組織整理，成為來源相同，但誦本不一的《阿含經》了。

本章主要參考書（排列依講述次第，以下各章同）

1. 《印度通史》，周祥光著；香港自由出版社民國四十六年八月版。
2. 《印度哲學宗教史》，高楠順次郎、木村泰賢著（高觀廬譯）；台商務民國六十年一版。
3. Will Durant, *The Story of Civilization - India and Her Neighbors*, 1935.
中譯本《印度與南亞》，台幼獅文化事業公司，民國六十二年三版。
4. Romila Thapar, *A History of India*, Vol.1, Penguin Books Ltd. England, reprinted 1976.
5. B.N.Luniya, *Life and Culture in Ancient India*, Agra : Lakshmi Narain Agarwal, 1978.
6. *A Source Book in India Philosophy*, edited by Sarvepalli Rahhakrishnan and Charles A. Moore, Princeton University Press, 1957.
7. Ganga Prasad Upadhyaya, *Vedic Culture*, The Kala Press, 1962.
8. 《五十奧義書》，徐梵澄譯；中國社會科學出版社北京一九八四年第一次印刷。
9. Jawaharlal Nehru (尼赫魯) *The Discovery of India*, London, Meridian Books Ltd., 1951.
中譯本《印度的發現》，齊文譯：世界知識出版社，一九五六年三月北京第一次印刷。
10. A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, Motual Banarsidars, 1970.
11. 《長阿含經》卷十七《沙門果經》，後秦佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正》1.107至109。
- 12a. 《長阿含經》卷十四《梵動經》，《大正》1.89下至94上。
b. 異譯本《梵網六十二見經》，吳文謙譯；《大正》1.編號21。
13. 《雜阿含經》963經；102經。
14. 《異部宗輪論》，世友菩薩造，唐玄奘譯；《大正》49.編號2031。

II、《阿含經》在佛典中的地位

a. 在印度為大小乘共尊的契經

在部派佛教時代，各主要部派將第一結集所傳的佛陀言教編為契經—《阿含經》，共認這是最早出的根本聖典。它們的學者紛紛對經義加以解釋發揮，寫成各種阿毗達磨論。阿毗達磨(Abhidharma)，又音譯阿毗曇，或簡稱毗曇，義譯為無比法、對法，原是解釋、說明佛陀教法的一種法門，後來就成為「論典」的總稱。各主要部派都有自宗的阿毗達磨，如說一切有部的《身義毗曇》(身指《發智論》；義指《大毗婆沙論》)及《六分毗曇》(即《法蘊足》、《集異門足》、《施設足》、《識身足》、《品類足》、《界身足》等，又合稱《六足論》以上身義及六分各論的名稱前面皆有「阿毗達磨」四個字)；犢子部及分別說部的支部——法藏、化地及飲光等部都有《舍利弗阿毗曇》；分別說部傳到錫蘭的另一支部銅鍔部有七論(《法集論》、《分別論》、《界論》、《人施設論》、《雙論》、《發趣論》及《論事》)；大眾部則有《摩訶僧祇阿毗曇》。所有論書都以解釋契經為要旨，而撰寫論書的學者(即論師)亦以能正確詮釋經義為譽；論與論間常以經義互難，並各引契經為教證，以合乎經說者為勝，不符經說的便應刪除改掉。

到後來，大乘空有二宗相繼出現，二宗立論也是以《阿含經》的基本教義為依據的。《阿含》的主要教義不止一端，但最基本的是緣起中道義。「緣起」含義深廣，扼要說，它指出一切事物的成住壞滅皆由因緣，因緣順遂，積集，事物便出現，從這方面說，世間的存在是並非虛無的，此如世人積集了欲貪、愛著，造種種業，生命便無可避免要生死流轉了。反過來說，如果因緣違逆、離散，事物又會隨之而消失不存在，從這方面說，世間的存在又不能說是實有不變的，此如世人去除欲貪、愛著，就不會再生死流轉了。這個道理，《雜阿含》二六二經說得很明白。經說：『如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見，迦旃延！如來離於二邊，說於中道。』不執著實有實無，就是離於二邊，就是緣起中道的正見。

大乘有宗依據《阿含》的緣起義，知事相非虛無，而分析一切法相，理出其中的因果關係，做的是「如實正觀世間集」的工夫；大乘空宗依據《阿含》的緣起義，知事相非實有，而超越名言的阻隔，遣除世人對一切事象的執著，走的是「如實正觀世間滅」之路。

另一方面，有宗行者若到於究竟，則於分析諸法因緣之中，當見諸法除重重無盡的因緣之外，別無餘事；空宗行者若到於究竟，則於遣除一切執著之中，當見有集才

有滅，離集便無滅，因而知世間滅的同時亦知世間集。所以，二者到於究竟，都同樣入於中道。

由此可見，無論空宗、有宗，都與阿含淵源甚深。有宗的最重要論典《瑜伽師地論》共分五分；其中第三攝釋分就是解釋《阿含經》所說的儀則；第四攝異門分則解釋《阿含經》各類法相的不同意義；而第五攝事分則更是《雜阿含》的本母（卷八十五至九十八）。本母，梵言摩怛理迦（Matrka），是順著經典來申明經的要點，以貫通經旨的一種論釋。這種論釋能生起智慧及深一層的義解，如母生子一樣，所以稱為本母。

空宗的最重要論典《中論》則根據《阿含經》的緣起中道正義，廣破外道及佛教內大小乘人的法執，如第十五《觀有無品》所說的：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無」便是引據《雜阿含》三零一經——《化迦旃延經》為說的。

從以上所述，可知《阿含經》是佛教最早出的聖典；它是大小乘佛教的根本，受到印度大小乘佛教弟子及學者的共同尊重。在這方面說，它在印度佛教史上的地位是沒有其它經典可以代替的。

b. 在中國傳弘不盛

《阿含經》初傳中土的時候只有零章斷簡，而以小經的形式出現。從漢至晉，譯出的阿含小經約有六七十餘種。其後，於西元四世紀末至五世紀前半葉之間，四部《阿含》才相繼傳來，次第全譯，其卷數，譯者及譯出年代如下表所列：

經名	卷數	品數	經數	譯者	譯出年代
雜阿含	五十	無	1362	劉宋求那跋陀羅	435-443
中阿含	六十	十八	222	東晉僧伽提婆	397-398
長阿含	二十二	(四分)	30	姚秦佛陀耶舍共竺佛念	412-413
增一阿含	五十一	五十三	472	東晉僧伽提婆	397

可惜的是，無論初譯的小經，或全譯的四部，《阿含經》始終未受到教界的普遍研習或弘揚。從僧傳或經錄所見，曾經講說《阿含經》的，從來就只有東晉僧人僧伽提婆（《增一》、《中》二阿含的譯者）一人，若言註釋本經，就更無其人。考其原因，並非如一般學者所認為，中國佛教徒重大輕小，又以《阿含》為小乘經典，所以便忽略了它

的重要性。其實，佛典初傳中土的時候，是大小乘經典並重的，並同時受到國人的尊重。即使到了南北朝以後，大乘佛教盛行，天台與華嚴兩大宗派判別小乘是爲劣根而設的方便教，引致小乘日漸衰落，但學者對小乘的講習仍然沒有偏廢，如唐玄奘未往印度取經前，曾於成都學阿毗曇，於相州學《成實論》及於長安學《俱舍論》，他自己亦曾爲僧俗講阿毗曇。後來從印度回國，大弘唯識之餘，也譯出小乘經論十八部，其中還包括說一切有部的鉅著，二百卷的《阿毗達磨大毗婆沙論》。可見《阿含經》在中國得不到弘傳，並不因爲被視爲小乘經典。真正的原因應在於《阿含經》的小經初出的時候，阿毗曇論書亦同時傳入中國。由於這些論書都是發揮《阿含經》義理的，而所說又條理分明，細緻周密，學者可由此深入經義，因此，自東漢末年傳入中國後，便受到學者重視，至南北朝時代而尤盛，並成爲宗派，稱毗曇宗。在這樣的情況下，平實樸素的根本聖典就少人問津了。

c. 在現代受到中外學者的重視

到十九世紀初，英國繼荷蘭後據有錫蘭，英國及其他西方學者有機會接觸到錫蘭的佛教。他們研習巴利語，進而探究銅鑄部所傳的巴利語原始聖典——五部《尼阿耶》及銅鑄律，並獲得極大的成就，其中最突出的是李斯·戴維斯夫婦(Thomas William Rhys Davids)。他們聯同其他學者於一八八一年在倫敦成立巴利聖典協會(The Pali Text Society，略稱 P.T.S.)專刊巴利語聖典及有關之研究著作。一八九九年，李斯·戴維斯出版《長部尼柯耶》英譯第一卷(Digha Nikaya Vol.1)。至一九三零年，五部《尼柯耶》都出版了英譯本。其後更陸續出版註釋(巴利語稱爲 Atthakatha)。一九五六年，協會又出版巴利三藏索引(Pali Tipitakaj Concordance)。自協會成立以來，百餘年間，在巴利原典的英譯、註釋、研究及出版等方面，都取得輝煌的成績，原始佛教由此重現光芒！

至二十世紀初，西方學者研究巴利文原始聖典的風氣及方法，漸漸傳到日本。日本學者先前受到中國佛教的影響，偏重於大乘，至此才認識到原始佛教的重要。由一九零八年姊崎正治著《漢譯四阿含》專文，以至一九六四年前田惠學發表《原始佛教聖典之成立史研究》的五十多年間，研究原始佛教的日本學者輩出，有關之重要著作比比皆是，如姊崎正治的《根本佛教》(一九一零)；椎尾辨匡的《關於根本聖典》(一九一六)；木村泰賢的《原始佛教思想論》(一九二三，此書有漢譯本，由歐陽瀚存譯；台商務於民五十七年初版)；和辻哲郎的《原始佛教的實踐哲學》(一九二七)，赤治智善的《漢巴四部四阿含互照錄》(一九二九。本書收於台灣藍吉富主編之《世界佛學名著譯叢編號 23，台灣華字出版社出版)；水野弘元的《原始佛教》(一九五六)等等。這些著述或考校聖典

的組織；或發揮原始佛教的義理、思想；或比對漢巴譯本的異同，在原始佛教聖典的研究上，貢獻鉅大。

受到日本學者的影響及啟發，中國佛教學者才逐漸認識《阿含經》，尤其是《雜阿含》的重要。最初有此深識的，是支那內學院的呂澂先生。他於一九二三、四年間發表《雜阿含經刊定記》一文，訂定全經的組織次第，並指出《瑜伽師地論・攝事分》自卷八十五至九十八為《雜阿含經》的本母，但譯者玄奘及其徒眾無一辨知，以致《阿含經》的要義埋沒了一千二百七十六年（《瑜伽論》譯於648年），又說：「佛說契經，結集流布，莫先於《阿含》，亦莫信於《阿含》」，認為《阿含》應為三乘共教，不可以如天台華嚴二宗那樣判為小乘。這就糾正了傳統中國佛教對《阿含》忽視的錯誤。

與呂氏同時的梁啟超先生，亦能孤明先發，極力強調《阿含經》的重要，他於《說四阿含》一文，指出治佛學者必須研究《阿含經》，因為《阿含》為最早成立，也是最信實的經典。佛教的根本原理皆見於《阿含》，若在這方面認識不清，便無從學習大乘經論。隨著呂氏的發現，對《阿含》再進一步作全盤性整理和探究的，是今人印順法師。他先於一九四四年在四川漢藏教理院講「阿含講要」，五年後，加以補充修訂，成《佛法概論》一書。一九七一年，發表《原始佛教聖典之集成》，細探原始聖典的編集過程，認為「原始佛教」的研究是佛法研究的最主要環節，確切地將《阿含》定於經典中的一個極重要位置。

一九八三年，印順法師更進一步發表《雜阿含經論會編》一書，將《雜阿含經》與《瑜伽師地論・攝事分》的本母詳細對比。這樣，經論對讀，便一目了然。會編之前，還附有長文，徹底探究《雜阿含》的原始組織結構，將現存的漢譯本錯亂的卷帙次第改正，使全經的組織及原貌清楚地呈現出來，為研究《雜阿含經》的學者提供了最大的方便。

時至今日，國人認識《阿含經》的價值並致力弘揚的已越來越多。在台灣，有楊郁文先生，由一九八三年起講授《阿含》，十年後將講義修訂，成《阿含要略》一書，期間並參與《佛光大藏經》的編輯工作，為四部《阿含》撰寫題解，使學者對《阿含》有一簡要認識。另有從信法師，先後於一九九零，九二年寫成《阿含經正見》、《三十七菩提分》、《阿含經止觀》等書，抽取經文片段，以顯淺文字發揮經義。又有陳重文先生於一九八八年在台灣菩提園佛化生活研究中心講授「原始佛教」，將經義刪繁就簡，取要

鉤深，為《阿含》的研習提供簡便門徑。此外，宏誓佛學院的性廣法師亦於學院講述《阿含》多年，對原始佛教的禪修實踐，特別重視，成為她的教學特色。

在美國，有羅無虛先生於一九八三年至八七年間在加州大學大覺蓮社作「雜阿含經研習」的系統講演，引用現代科學來說明緣起性空的道理；又從《雜阿含》選出二百五十一經，加以註釋，成《雜阿含經選要》一書。

在香港，查良鏞先生於一九七七年發表《談色蘊》一文，用《阿含經》的原意詮釋色蘊的本義，指出後世大小乘論師的錯誤，而深得《阿含經》引導眾生解脫的經旨。另有熙如法師（沈九成居士）於八十年代在中道學會講《阿含經》，並著有《原始佛教聖典之研究》專文，探討《阿含經》的集成經過，並解釋五蘊。又有霍韜晦先生於一九九二年在法住學會講《阿含經》，用現代觀念，顯示《阿含經》中的佛陀言教，能切入生命存在的真實，而道著了《阿含經》的價值所在。此外，筆者亦曾於一九八三至八六年，在明珠佛學社聯同慧瑩法師、高永霄先生開講《阿含經》概論，從《雜》、《中》二含選出涉及主要法義及禪修的百餘經，加以解說，期使聽者能結實地了解《阿含》的教理與修行方法，從而嘗試去體會《阿含經》的解脫味。

《四阿含經》或五部《尼柯耶》經學者近數十年的弘揚，已廣為教界所重視，成為學者研究佛法的一個重點，但在經義的疏解、分析及會通方面，則仍大有用力的餘地。希望中國學者今後能在這方面有更大成就，以回饋西方及日本的學術界。

* * *

本章主要參考書

1. 《雜阿含》262 經。
2. 《瑜伽師地論》卷四、卷五。
3. 《中論》第十五《觀有無品》。
4. 《雜阿含經 定記》呂澂著；收於《內學年》第一輯。台灣國史研究室民國六十二年四月一版。
5. 《佛學研究十八篇》之第十二篇《說四阿含》，梁超著；台灣中華書局四十五年台一版。
6. 《原始佛教聖典之集成》印順著；民國六十年二月台灣慧日講堂初版。
7. 《雜阿含經論會編》，印順著；正聞出版社，民國七十二年七月版。

III、《雜阿含經》的結構

a. 三大部份——契經、祇夜及記說

《四阿含》自譯出後，一直未受到教界重視，而最令人感嘆的，是其中最重要的《雜阿含》於譯出後短短數十年間便已卷帙失亂，缺去第二十三、二十五兩卷（按：現存本的卷廿三，應為原譯本的卷廿二，現存本缺卷廿三，也就是原譯本的缺卷廿二）。傳者誤將《雜阿含》的譯者求那跋陀羅曾譯過的《無憂王（即阿育王）經》一卷插入充數，使《雜阿含經》莫名其妙的出現了西元前三世紀的人——阿育王事跡的記載。

直至近世，日人姊崎正治博士對勘漢譯《四阿含》及南傳巴利本，於一九〇八年發表《漢譯四阿含》一文，才指出卷廿三、廿五為阿育王傳，應從經中剔除。繼後，呂澂先生發現《瑜伽師地論・攝事分》（以下簡稱《瑜伽論》）卷八十五至九十八為《雜阿含》的本母，詳釋經的核心部份，而同論的卷三所說的九事，及卷二十五解釋契經的意義（兩段文字詳見下文），都說出《雜阿含》的內容梗概，以及次第品目，可見本經並非文亂無次。

一九七〇年，印順法師發表《原始佛教聖典之集成》，再進一步考出本經應分為三大部分，一是核心部份，就是上述《瑜伽論》卷八十五至九十八所解釋的宗要部份。二是偈頌部份，稱為「八眾誦」是經的最後部份，在體裁上稱為「祇夜」（亦名應頌或重頌）。三是與宗義有關，但內容兼涉多類，因而間雜的編附於核心部份之間，其中有弟子說的，有佛說的，稱為「弟子所說」、「如來所說」部份，在體裁上稱為「記說」。這樣，全經的結構就大概可見了。

檢視卷目，五十卷經文中，不計佚失的兩卷，第一部份佔二十一卷，第二部份佔十三卷，第三部份佔十四卷。第一部份篇幅最多，也是本經的宗要所在。這部份就是原始聖典最根本、最早形成的部份，也是十二分教最先出的第一分教，稱為「契經」（*sutra*），音譯修多羅。

十二分教，舊譯十二部經，是佛陀說法的形式和內容的十二種類別，即：

1. 契經（*sutra*），又作「長行」。以散文記載佛陀的教說。
2. 祇夜（*geya*），又作「重頌」或「應頌」。以偈頌應前長行的經文，重宣其義。
3. 記說（*vyakarana*），音譯和伽羅那，又作授記或記別。有三種性質。一是預記弟子未來生處；二是宣說了義的經教；三是廣分別應頌的略義。

4. 諷誦 (gatha)，音譯伽陀，又作孤起。以偈頌直接頌出教義。
5. 自說 (udana)，音譯優陀那。佛陀自行開示，無問自說。
6. 因緣 (nidana)，音譯尼陀那。記佛陀教化的起因，如諸經的序品。
7. 賜喻 (avadana)，音譯阿波陀那。以譬喻說法。
8. 本事 (itivrttaka)，音譯伊帝曰多伽。如記載佛陀與弟子前生行誼及古代傳說。
9. 本生 (jataka)，音譯闍陀伽。記載佛陀前生修行的大悲行。
10. 方廣 (vaipulya)，音譯毗佛。宣說廣而深的教義。
11. 希法 (adbhuta-dharma)，音譯阿浮陀達磨，又作未曾有法。記載佛及弟子希有之事。
12. 論議 (upadewa)，音譯優波提舍。記載佛陀論議、分別諸法的義理。

由於《阿含》是最早出的經典，而有經典才見到教法的分類，分教的成立因此就和《阿含》的編集有密切的關係。《阿含》與分教兩者的成立孰先孰後，或是否同步次第完成的問題，學者之間未有定論。不過，《雜阿含》的核心部份為十二分教中最早出的第一分教——契經，則可以肯定，因為有《瑜伽論》的文記可為印證。《瑜伽論》卷二十五本地分解釋十二分教，提到契經，就是引《雜阿含》的核心部份為說的，其文如下：

「云何契經？謂薄伽梵於彼彼方所，為彼彼所化有情，依彼彼所化諸行差別，宣說無量、蘊相應語、處相應語、緣起相應語、食相應語、諦相應語、界相應語、聲聞乘相應語、獨覺乘相應語、如來乘相應語、念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支等相應語、不淨、息念、諸學、證淨等相應語，結集如來正法藏者，聚眾如是種種聖語，為令聖教久住世故，以諸美妙名句文身、如其所應、次第安布、次第結集，謂能貫穿縫綴種種能引義利、能引梵行，真善妙義，是名契經。」

文中所舉的種種相應，除了「聲聞乘相應語、獨覺乘相應語、如來乘相應語」外，都是《雜阿含》的宗要部份。這部份所以名為契經，是因為這是佛陀為契應眾生之機而說的法；同時，在體裁上，它用美妙的文句，貫攝法義，按著適當的次第，結集成篇後，能便傳誦，使聖教得以久住。這種體裁，就是當日印度流行的修多羅文體。佛教既用這種文體結集經教，便亦以「修多羅」稱所結集的經典了。

依此，契經即有廣狹兩義。廣義說，一切佛說皆可名為契經；狹義說，契經是組成經典的十二種體裁的其中一種，並屬第一類。在原始佛教來說，就是《雜阿含》的宗要部份。

經的第二部份是對八眾宣說不了義教的偈頌——祇夜（應頌或重頌）。八眾，《瑜伽論》(卷三本地分)所列舉的是一，刹帝利眾、二，婆羅門眾、三，長者眾、四，沙門眾、五，四大天王眾、六，三十三天眾、七，焰（夜）摩天眾、八，梵天眾。這都是一般的人天眾。他們於佛法有信有不信，佛陀對他們就只能說一些去惡生善之類的法語，以應淺機。如《雜阿含》一零八四經，佛告諸比丘：

「壽命甚促，轉就後世，應勤習善法，修諸梵行。無有生而不死者。而世間人不勤方便，專修善法，修賢修義。」(見八眾誦之魔相應第一經)。佛所說的就是生善之法。

祇夜除了說不了義教之外，還有兩種性質，一是重宣前面長行的意義，為十二部經的其中一種體裁；一是彙攝前經（通常是前十經）的要點，以方便傳法及受法者憶持。這種祇夜，是稱為「攝頌」或「錄偈」的（錄十經為一偈）。

在《雜阿含》的結構上說，祇夜的意義是側重於「宣說不了義教」的。

經的第三部份是佛及弟子雜說法義的長行。這部份本來是附於第一分教契經之內的，後來因為它的體裁與契經有別，所以將它別立成一部，稱為記說，授記或記別。

記說的性質，前面簡介十二部經中已曾述及，它宣說的是了義經教，這和祇夜的宣說不了義教，正好相反。此外，記說是一種問答體。問的或是如來，或是弟子及諸天，答的則唯是如來或如來弟子。問答的內容，除解釋經的深密意，還記說弟子未來證果及出生的事。可見它的體裁確與契經不同，故有需要別立為一部類。不過，在現存本的《雜阿含》這部份仍是夾附於契經之間的。印順法師的《雜阿含經論會編》則將這部份抽出來，別立成「弟子所說誦」、「如來所說誦」，以合於經典結集的次第。

上述三大部份，依「說一切有部」(按：《雜阿含》為說一切有部誦本)的本來編排，是分成五誦的(即五品)；依印順法師，則為七誦。表列如下：

一、契經	{ 五陰誦第一 六入處誦第二 雜因誦第三 道品誦第四 }	散文、經的核心、宗要部份，了義。
二、祇夜		
八眾誦第五	偈誦部份，不了義。	
三、記說	{ 弟子所說誦第六 如來所說誦第七 }	散文、與宗義有關，內容兼涉多義。

註：現存本的《雜阿含》，「弟子所說誦」及「如來所說誦」是分散附於「五陰誦」、「雜因誦」、「道品誦」之中的。

b. 經名「雜」與「相應」的意義

漢譯本《雜阿含》以「雜」為經名。與此相當的巴利文本則稱「相應部」。「雜」和「相應」都和經的體裁有關。明白它們的意義，本經的體裁也便清楚可知了。

《雜阿含》的定名，最初見於各部派的律典。諸律所舉說的經名，總為三種：一是「雜」；二是「相應」；三是二名兼舉。其說如下：

1. 以「雜」為經名

◎ 分別說系的化地部《五分律》卷三十說：

「此是雜說，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說。今集為一部，名《雜阿含》。」

◎ 分別說系的法藏部《四分律》卷五十四說：

「雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、諸天；雜帝釋、雜魔、雜梵王，集為《雜阿含》。」

以上所舉的都是《雜阿含》的「八眾誦」部份。所說的「雜」，是雜說的意思。

◎ 大眾系的《摩訶僧祇律》卷三十二說：

「文句長者，集為《長阿含》；文句中者，集為《中阿含》；文句雜者，集為《雜阿含》。所謂根雜、力雜、覺雜、道雜。如是比等名為雜。」

這裏舉的是《雜阿含》的「道品誦」部份。所說的「雜」，指文句、篇幅而言。《長》、《中》兩部經都是由一篇一篇的小經合成的；《長阿含》的小經一般篇幅較長，故名「長」；《中阿含》的小經則大都不太長也不太短，故名中。《雜阿含》則只分品誦，不分經。經文一段一段的（《大正藏》將每一段編為一經，共得一三六二經），有時多說，有時少說。如「雜因誦」說「食」一項，經文只得八段；「道品誦」說「力」則有四十三段，而除第一、二誦外，其他每一誦都涉及多個項目（名為「相應」），如「道品誦」就有根、力等十個項目。所以，這裏所說的「雜」應包括篇幅長短不一，項目雜多的意思。

2. 以「相應」爲經名

◎ 上座系的說一切有部《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九說：

「但是五蘊相應者，即以蘊品而爲建立……若是佛所說者，於佛品處而爲建立……若經與伽他相應者（此處應補一句：「於伽他品處而爲建立」）。此即名爲《相應阿笈摩》（阿笈摩爲阿含異譯）」。

這裏以「相應」稱本經。因爲本經的體裁，是將同一類的事義集爲一品，如凡說五蘊的，便編入五蘊品；凡是佛陀答問，解釋深義，或記說弟子未來事的，便編入如來所說品；用伽他（即偈頌）說的，使編入伽陀品（即八衆誦）。伽他品依經文的形式集錄同類，其他各品則依說法的內容集錄同類。這樣，同一類中，事義一一對應，就是相應。每一類事義成一品，這些品便也稱爲相應，如蘊（求那跋陀羅譯爲「陰」）相應、處相應之類。由於上述原因，所集成的經便稱爲相應阿笈摩（即阿含）了。

3. 二名兼舉

◎ 傳爲上座系的雪山部《毘尼母經》卷三說：

「與比丘相應、與比丘尼相應、與帝釋相應、與諸天相應、與梵王相應，如是諸經，總爲《雜阿含》。」

這裏舉的是《雜阿含》的「八衆誦」部份，用「相應」稱每一篇目，但經名仍名爲「雜」，而不名「相應」，原因未見解釋。

除上述五部律典外，尚有《分別功德論》與《瑜伽論》提及《雜阿含》定名的來由。《分別功德論》卷一說：

「雜者，諸經斷結，難誦難憶；事多雜碎，令人忘，故曰雜也。」

這裏說的「雜」是指經文斷爲一節一節的，缺乏連貫性，難以憶念持誦，所說的事項又雜多而零碎，容易令人忘記。經文如此雜碎，所以便稱爲《雜阿含》了。

《瑜伽論》卷八十五攝事分則說：

「《雜阿笈摩》者，謂於是中世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應、蘊、界、處相應、緣起、食、諦相應、念住……等相應。又依八衆說眾相應。後結集者爲令聖教久住，結搘陀南頌（即攝頌），隨其所應，次第安布……」

即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名《雜阿笈摩》。」

這裏全舉《雜阿含》的三大部分，說《雜阿含》是世尊對應所化的種種不同眾生而宣講的。結集者為使聖教能傳誦久遠，就於經文的適當地方結上攝頌，以便傳承者憶持不忘。因本經是以同類的事纂集為相應的篇章，故在體裁上可稱為相應。但同一事有時不可入於不同類別，為使經文能隨宜安布，編起來次第便變得間雜不順了。如「佛弟子相應」、「如來相應」本來是應該集為一處的，但為了配合其他相應的內容，便按性質把它分開，安插於其他相應之中。基於這個編排原因，本經就稱為《雜阿笈摩》了。

綜合以上諸說，只有《瑜伽論》能全面說出《雜阿含》定名的來由。簡要說，《雜阿含》是世尊對應眾生的需要而說的。它依事類彙集成相應的篇章，所以本應稱為《相應阿含》(南傳即稱之為相應部)。不過，因為它所說的事類雜多，編排上難免次第不順，篇章間雜，而全經又由一節一節的經文集成，雜碎而不易憶持，所以便也名為《雜阿含》了。

最後，要特別提及印順法師在這問題上的獨特考說。他根據《摩訶僧祇律》卷三十二說的「雜藏者，所謂辟支佛，阿羅漢自說本行因緣，如是等比諸偈誦，是名雜藏。」指出漢譯的雜藏是各種偈頌的匯編；又從《分別功德論》卷一的對雜藏的說明，印證《雜阿含》的偈頌部份，與雜藏有密切的關係，因而論斷，原始聖典結集的過程中，起初是長行的「修多羅」(即十二分教的契經)，修多羅的錄偈名為祇夜，而稍後出的偈頌一一八眾相應也稱為祇夜。長行的修多羅稱「相應」，偈頌的祇夜就稱為「雜」了。

印師從文體來分出「雜」與「相應」兩種經名的不同用意，實可補充上面各說的不足。

c. 三相、四分、九事、十誦

上文「b」節曾引《瑜伽論》，以見「雜」的意義。論文說到「隨其所應，次第安布」之後，又將種種相應總結為三相四分，其文如下：

「當知如是一切相應，略由三相。何等為三？一是能說，二是所說，三是所為說。若如來、若如來弟子，是能說，如「弟子所說、佛所說分」。若所了知、若能了知，是所說，如「五取、蘊、六處、因緣相應分」，及「道品分」。若諸苾芻、天、魔等眾，是所為說，如『結集品』。」

這是從佛陀說法的立場，將經的一切相應項目分為三個類別，稱三相。首先是能說者，此即如來及如來弟子，入於「弟子所說、佛所說分」。其次是所說的法，兼所了知及能了知兩類。「所了知」的是五取蘊、六處、因緣（包括緣起、食、諦、界）等，入於「五取蘊、六處、因緣相應分」；「能了知」的是念住、正斷以至證淨等修道項目，入於「道品分」。所以第二相有兩分。最後是說法的對象，就是八眾，入於「結集品」。這樣，三相便成四分。

四分之中，「結集品」稱為「品」，不稱「分」因為八眾相應是偈頌，體裁與前三分的長行（散文）不同，所以特稱為「結集品」。原始結集，為便憶持，通常會結經為攝頌。這些攝頌，稱為「結集文」。繼後，新的經說不斷傳出，在文體上，有長行也有偈頌。偈頌的一部份，比附於「結集文」，便自成一品，而集為「結集品」的祇夜了。

三相四分所包含的相應（「分」是大項，猶如「誦」或「品」；「相應」是小項，猶如「節」），涉及的事義似乎多而雜，其實不出九事。如《瑜伽論》卷三本地分所說：

「諸佛語言，九事所攝。云何九事？一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染淨事；六、差別事；七、說者事；八、所說事；九、眾會事。有情事者，謂五取蘊；受用事者，謂十二處；生起事者，謂十二分緣起及緣生；安住事者，謂四食；染淨事者，謂四聖諦；差別事者，謂無量界；說者事者，謂佛及彼弟子；所說事者，謂四念住等菩提分法；眾會事者，所請八眾：一、刹帝利眾、二、婆羅門眾、三、長者眾、四、沙門眾、五、四大天王眾、六、三十三天眾、七、焰（夜）摩天眾、八、梵天眾。」

將九事比對經文，除小部份卷帙外，兩者次序大致吻合。只因譯本有錯卷，才出現差異而已。如現存本卷四本為八眾相應的偈頌，卻誤編入五蘊相應，卷四十三本為六處相應，卻誤編入八眾誦之類。所以，九事的次序可作為恢復原經面貌的一種有力根據。

三相四分從佛說法的立場來編排，故以能說法者為先，所說的法為次，聽法者為後。九事則以經文次序為次序，而經文是隨宜安布，次第間雜不順的，這是三相四分與九事次序不同的原因。不過，次序雖有不同，兩者所涵蓋內容是無異的。

《瑜伽論》說：「諸佛語言，九事所攝。」諸佛說法的項目，不出此九事，而九事《雜阿含》都全有。所以，本經就是「一切事相應教」（《瑜伽論》卷八十五語）。

呂澂先生依據《瑜伽論》的四分九事及後秦僧肇於《長阿含經序》說的「雜阿含四分十誦」，判分本經為四分十誦。四分如《瑜伽論》所舉，十誦則由九事，每一事一誦，其中說者事兼有佛弟子所說及佛所說兩誦，故合共十誦。

綜合上說，《雜阿含經》的體製可用三相、四分、九事、十誦說明之。現列表顯示四者之關係，如下：

	三相	九事十誦	四分
(1)	能說	7. 佛弟子所說誦 8. 佛所說誦 (七、說者事)	佛弟子所說、 佛所說分
(2)	所說	1. 五蘊誦 (一、有情事) 2. 六處誦 (二、受用事) 3. 緣起誦 (三、生起事) 4. 食誦 (四、安住事) 5. 諦誦 (五、染淨事) 6. 界誦 (六、差別事) 9. 念住…證淨等誦 (八、所說事) (能了知)	五取蘊、六處、 因緣相應分 (所了知)
(3)	所為說	10. 八眾誦 (九、眾會事)	道品分 結集品

d. 總結全經組織

現存本的《雜阿含》由於經卷的佚失及混亂，因而品目不明，綱領難見。猶幸經中有數處地方尚留存部份品誦名稱，使今人還可依據這些線索，考出全經的組織原貌。

這數處所存的誦目如下：

- 一、第八卷開首題「誦六入處品第二」；
- 二、第十六卷開首題「雜因誦第三品之四」；
- 三、第十七卷開首題「雜因誦第三品之五」；
- 四、第十八卷開首題「弟子所說誦第四品」；
- 五、第二十四卷開首題「第五誦道品第一」(按：疑為「道品誦第五之一」)。

將這幾個誦目，比照《瑜伽論》所說的三相四分及九事，可想見「六入處誦」前有「五陰誦第一」；雜因誦有一、之二、之三；「弟子所說誦」既獨立成誦，「如來所說誦」也必另成一誦，而可能位列第六或第七；「八眾誦」為祇夜，是經的第二部份，應該是置於道品誦第五之後，為第六或第七誦。如是合共為七誦。

呂澂先生依僧肇的古說「四分十誦」將現存本的「雜因誦」一分爲四，成「緣起誦」、「食誦」、「諦誦」及「界誦」（註：略去了受相應，印師則略去食相應）。所以誦數由七增至十。不過，僧肇的「四分十誦」說，所據未明，實不宜以之作爲引證，而呂氏將「雜因誦」一分爲四，亦有違現存本編排之厚意。

印順法師則認爲《雜阿含》屬於說一切有部的誦本，應依有部的古說來判別全經組織。因此，他先將全經分爲五誦，並依十二部經成立的先後次序，以契經爲先，將經的第一部份分爲「陰」、「處」、「緣起食諦界」、「菩提分法」等四類，經的第二部份祇夜——八眾誦則放在後面，前後共成五誦。至於第三部份記說——「弟子所說、如來所說」本來是分散而附於契經之下的，印師認爲「記說」與「契經」的體裁不同，應另立於上述五誦之外，成爲「弟子所說誦」、「如來所說誦」。這樣，依原始經典結集的次第，全經便分爲下列七誦了：

- | | | |
|----------|---|----|
| 1. 五陰誦 | } | 契經 |
| 2 六入處誦 | | |
| 3. 雜因誦 | | |
| 4. 道品誦 | } | 記說 |
| 5. 八眾誦 | | |
| 6. 弟子所說誦 | | |
| 7. 如來所說誦 | | |

這個編排將記說列於經末，雖與古說不同，但符合經典部類成立的次第，經論（《瑜伽論》卷八十五至九十八）對照，也更爲契合。

※ ※ ※ ※ *

本章主要參考書：

1. 《原始佛教聖典之集成》，印順著，前引書。
2. 《雜阿含經論會編》，印順著，前引書。
3. 《雜阿含經 定記》，呂澂著，前引文。
4. 《瑜伽師地論》卷二十五、卷三、卷八十五。
5. 《五分律》卷三十。
6. 《四分律》卷五十四。
7. 《摩訶僧祇律》卷三十二。
8. 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十九
9. 《毘尼母經》卷三。
10. 《分別功德論》卷一。

IV、《雜阿含經》的法要

a. 以緣起論爲根本

佛陀住世近八十年，教說繁多，其中有一法能貫穿他的全部教義的，就是緣起論。緣起論不但是原始佛教義理的根本，便是大乘經典，也是極重視的。如《大般涅槃經》卷二十七說：

「我（按：佛自稱，下同）經中說十二因緣（按：從緣起論看生命流轉的過程有十二個部份，稱十二因緣，下文另詳），其義甚深……一切眾生不能見於十二因緣，是故輪轉……是故我於諸經中說：『若有人見十二緣（按：即十二因緣）者，即是見法，見法者即是見佛。』」

由經文可知，緣起道理甚深，誰能徹見緣起的真實義，誰就能仰體佛陀的本懷，入佛知見。緣起論於佛法中的重要性，是沒有其他法門可取代的。

緣起義理深而廣，這裏簡說成下列幾點：

1. 「緣起」即由因緣而起現，亦包括由因緣而滅謝。因緣即因素、條件。因是主要的，緣是輔助的。一切法(事物)的生起、存在，以至壞滅，都離不開因緣的作用。因緣聚則生，因緣散則滅。
2. 一切法的生滅既由因緣，那麼，一切法存在或壞滅也就有因可循，有理可據。這其中有一種必然的因果關係，就是，凡果必有因，怎樣的因便產生怎樣的果，因果必相應。同樣道理，如果因消除了，果亦不會成立，決不會無因而有果。
3. 一切法因緣生，因緣本身亦是一一法，亦一一由其他因緣生；緣緣相因，重重無盡。如此成就的一切法，自然兼有可生性（由和合而生）、可變性與壞滅性，而能互相爲緣，前後轉化（後後的可漸變成與前前的不同）。
4. 一切法既由因緣成就，可變可滅，從法的體及用來說，法不能說無；但從它的可變滅性來說，法又不能說有。不執著法的實有實無，就是如實正見一切法存在的真相，契合中道。這便是經中說的：

「如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見，迦旃延！如來離於二邊，說於中道。」(262 經)

世間的一切由因緣所成，緣聚則生，緣散則滅。所以，世間並非虛無，虛無就不會有緣則生；世間又不能說實有，實有就不會無緣即滅。這樣，如實觀世間的可集可滅，就不會錯生世間實有或實無的偏執。

以上所說，是緣起論的大要。即此簡說，已足可見佛教以外的印度種種思想，如一元論、梵我論、實在論、宿命論、不可知論、常見論、斷見論及無因論等等，是如何的偏差而不如理。

經中提到「緣起」，每說『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』這是說，有「此」為因，便產生彼果。如果此因消失了，彼果亦不會生起，彼此間有必然的因果關係。經中便是以此說明生命的流轉（輪迴）與還滅（解脫）。眾生流轉生死，全因無明的蒙蔽，以及貪愛的纏結。如果無明與貪愛不盡，生命的流轉亦不會停下來；相反，如果二者皆滅除，則生死之流亦可截斷，生命便得到解脫。佛陀教化的重心，就在依據緣起的法則，顯示苦集（生死的流轉）、苦滅（生死的解脫）二門的道理，使人從生死的大夢中清醒過來，得到解脫。

b. 生命存在的要素——蘊、處、界

在佛陀住世之前，印度的主流思想是〈奧義書〉的梵我論。梵是宇宙本體，其本性與個體生命的本性——自我（atman）是相同的。個體生命分五個層次，前四虛妄，只有最後一層的自我不變而真實，能契入大梵。

佛陀正見緣起的道理，反對談論形而上的本體問題，也否定有不變的自我存在。他指出個體的生命是一個因緣所成的和合體，由色、受、想、行、識等五聚合成，稱五蘊(求那跋陀羅譯為陰，陰有覆蓋善法之義)。色蘊是人的肉體，屬生理組織，有質礙而可見可壞。受想行識是人的精神部份，屬心理活動，無質礙而不可見。其中受是苦、樂或不苦不樂的感覺，屬情緒作用；想是對境取像，簡單認知，是知覺、概念的生起；行是意欲或心理傾向，是意志的活動；識是了別、判斷，是總括的認識。此四蘊以識為主，受想行為附從。識了別由「想」所取得的種種印象、概念，加以整理、組織，成為總相而產生總的認識。在認識過程中所生起的苦樂等感受，及由此引發愛惡取捨的意欲，便是受、行二蘊的作用。

五蘊須不斷長養，才能維持生存。所以佛又說四食。此即 1. 摶食，日常的飲食；
 2. 觸食，接觸外境時所產生的喜樂，如穿衣、沐浴，子爲母撫摩而感到溫暖等；
 3. 思食，對可愛境界及事物貪取，如對美景的留戀，對財富的追求及男女間的愛戀等；
 4. 識食，心識執取身心，貪愛不捨，使身心發展，生命由此延續下去。色蘊靠搏食維持，受想行識四蘊就靠其他三食長養。

五蘊進行四食的時候，要與外境接觸。接觸外境是有賴感官的。因此，佛陀又說到這方面，將感官分爲眼、耳、鼻、舌、身、意等六種，稱爲「六根」、「六處」或「六入」。「根」有生長義；「處」即所依的地方；「入」是趨入的意思。這六種感官就像人的六個門戶，外界的事象便由此進入，使人產生各種感受和認識，所以有上述種種名稱。

六根中，眼耳鼻舌身近乎今人所說的視覺、聽覺、嗅覺、味覺及觸覺等感覺器官。各種感官都包括兩部份，一是淨色根，由微細物質造成，能實際生起取境作用，約當感覺神經。這就是經中說的『四大所造，淨色，不可見，有對』。因爲微細又藏於內，所以眼看不見，但具地水火風四大的成分，屬於物質而有質礙。一是扶根塵，意即扶助淨色根之物，如眼球、耳殼等。意根是思惟器官，是認識作用的根源。經中說：『意內入處者，若心意識，非色、不可見、無對。』（322 經）它或名心，或名識，非物質性，所以是看不見而無質礙的，屬於識蘊。前五根是有色（物質）根，意根是無色根。所以，說意根是器官，其實不太妥當，因爲「器」含有物質意義。佛法稱它爲入、根或處就沒有這種過失。

六根各有對應的外境，所以，佛又說到六種外境。這就是眼所見的色、耳所聞的聲、鼻所嗅的香、舌所嘗的味、身所感覺的觸、意所緣的法，稱之爲六境、六塵、外六處或外六入。「境」是境界；「塵」是塵埃。比喻六境如塵埃一樣，能污染人的心識；「處」與「入」的意義如前所說。

認識的產生，要同時依憑六根與六境，根境互相涉入，認識才能生起。因爲這「處」或「入」在身外，所以稱外六處、外六入；那在身內的，就可相對叫做內六處、內六入了。要注意的是，六境中的色處指物體所現的顏色及形態，而非物體本身。這和色蘊的「色」不同義（但兩者都是看得見的）。觸處是物體，但人身雖然觸到物體，所感覺的卻只是物體的部份現象，如觸摸一粒藥丸，只可感到它的硬度及大小，藥丸的顏色、成分是觸不到的。因此，身根所對應的只是觸處的一部份。此外，經中說「法處」、云

『法外入處者，十一入所不攝』(322 經)，所不包括的「十一入」，是指眼耳鼻舌身意等六根，及色聲香味觸等五境。不包括意根，因為「法處」是境；不包括其餘十入，因為它們都是物質或物質的現象。

六根攀緣六處，要靠心識發出認知的作用才可成事。所以，佛陀又提及六識。六識是經由六根發揮作用的，因此亦依六根而稱為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。六識的生起，要有六根為因，六處為緣才可以。根與處相比，根是主，處是客。例如沒有眼根，甚麼色處也看不到；沒有此色處，眼根可以攀緣彼色處。所以，經中佛陀說：『眼因，緣色，眼識生』(238 經)，明白指出眼根為因，色處為緣。其他耳聲、鼻香等關係也是一樣。

六根的前五根都是物質，和前五識明顯不同，第六意根是無色根，和意識都同屬於精神類、心理類，兩者就難以分辨。佛陀在《雜阿含》對意識的解釋，只簡單說：『意內入處者，若心意識，非色，不可見，無對。』(前引經)，指出它是心、意、識類，眼不能見，非物質性。據此，意根和意識可以說沒有分別，因為是同屬於一組的心理活動，如水之與波，水泛起波浪，但波浪仍是水。二者於理有二，於事則無別。

佛陀說法，以簡易而能導向解脫為原則。意根與意識屬同一組的心理活動，其中是否有分別，並不重要，所以佛陀不加細說。後代的大小乘有宗學者則認為，前五識既有根為據，意識也應該別有所依。因此，小乘立「無間滅意」為意根。「無間滅意」即過去意。前一念的識滅，引後一念的識生，前念識就是後念識的依據，稱為意根。這樣，同是識，剛過去的名「意」，現前生起的叫「識」，體相同，時間上、位置上則有前後的差別。但大乘學者認為，識已滅，便已沒有體性，如何可以為根？所以便立第七末那識(manas-vijñana)為意識的根，另立第八阿賴耶識(alaya-vijñana)為末那所依，而第八又返依第七。這樣便各識都有所依，而原始佛教的六識說亦變為八識論了。

以上說的六根、六境、六識，佛總稱為十八界。若除去六識，則名十二處，如下表：

十八界	六根——眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界 六境——色界、聲界、香界、味界、觸界、法界 六識——眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界	十二處

界有不同意義。有時指「因」，即種子義。如說『無始時來界，一切法等依』(眾生的阿賴耶識無始以來熏習了一切種子，為一切法所依的體)。有時指「種類」，如說欲界、

色界、無色界等三種不同的世間。這裏是持自相義。「相」此處作「體性」解。如眼根，有它的自體，有它能見的屬性，故名眼界。其餘的耳界以至意識界都可得而知。所以，十八界便是十八種體性不同的法。

十八界其實只有兩類法。六根與六識來自人的本身，是第一類；六處為外境，是另一類。所以，佛說一切法，有時舉十八界，有時舉十二處。無論佛陀所說的一切法是指十二處或十八界，都可見他施教的精神是說人人都能認知、了解、經驗的事和理，使人可領悟，並依著去實踐。這樣，求解脫便非只在口上說，而是可以切切實實的身體力行。

還須注意的，是十八界的形成，並非只六根、六境、六識齊備便可以，還要三事互相接觸，才得成就。如經說：『比丘，譬如兩手和合相對作聲，如是緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。』（273 經）眼、色生識的「色」，就是色處。這眼、色、識三事互觸，就產生認識，受想行三蘊亦同時生起來。

佛陀說五蘊、十二處、十八界是要指出，生命由五蘊所成，而五蘊是一個因緣複雜的和合體，其中並沒有一實在不變的我及我體。同時，它的存在還有賴於與種種不同的外境接觸，使身心得到滋養。但人接觸外境，滋養身心時，卻總失控，妄生我見，情墮於色聲等法之上，引致苦集不盡，輪轉不已。於此可見，求解脫最少要做到兩件事，一是正見五蘊非我，從而去除我執；二是守護根門，於六識生處，明明了了，不隨境轉，截除煩惱的根源。

佛陀施教，總向著人生最切要處說，都是和解脫的事有關的。所以，說到六根及六處，總是指出由此等處會引起我執，教人如何去以智化情（智指如實觀），少有將十二處分析。即使有時對根境多作了一點解釋，也是說根的較詳細，說境的則極簡略，因為他不希望學者多花精神去研究外境。如說眼，提及眼是肉形，在內，眾緣所成，具備地水火風等四種性質，與色處、心識和合，能生起眼識（273 經）。但解釋色處等外境，最多只是說，此是四大造（觸處則說是「四大及四大造色」），有對（質礙），可見或不可見（322 經）。後來說一切有部解釋契經，說色處有二十種，聲處有八種，香處有四種，味處有六種，觸處有十一種，法處有七種，其中還夾雜不少物理上的分析，這就離開佛陀的本懷了。

c. 生命的升沈染淨——惑、業、苦、四諦與十二緣起

蘊處界是從橫的方面分析生命存在的種種條件關係；從豎的方面說，人執有自我，迷惑於外六處，作種種業，而招感諸苦，生死不盡，這就造成生命長流，豎跨三世。

依此，人的流轉生死，是由惑而作業，由作業而成苦。苦的報又產生煩惱，引生更多的業。這樣，惑業苦相尋，輾轉為因果，就使人無法於生死中超脫。比如經中說：『無明所蓋，愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。』(266 經)「無明」即惑；「愛結」是由貪愛所造成的纏結。貪愛是行為上的染著，這是業。「生死輪迴」即苦的集。經所說的，便是惑業苦三事令眾生輪迴不斷的事實。

世間無事無物不受到緣起法的制約，但佛陀只說和解脫有關的事。所以，經中說到緣起法，便只舉生命的現象為說。生命現象無他，就是惑業苦的輾轉纏結而已。

為對惑業苦作更詳細、具體的說明，經中每將此三事分述為十二支，是所謂十二因緣或十二緣起。如 296 經說：

「爾時世尊告諸比丘，我今當說因緣法（按：即緣起法）及緣生法。云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦。」

經中舉說了兩類法，一是因緣的法則，稱「因緣法」，其格式是「此有故彼有」，如有無明便有行，有行便有識等。一是因緣所造成的種種法，稱「緣(所)生法」，即「無明」以至「老病死憂悲惱苦」等生命流轉的十二種連鎖性現象，亦即「十二緣起」。

經中說十二緣起，每只列舉各支名稱，而不作解釋，當中只有 298 經是加上說明的。現簡要地引述如下：

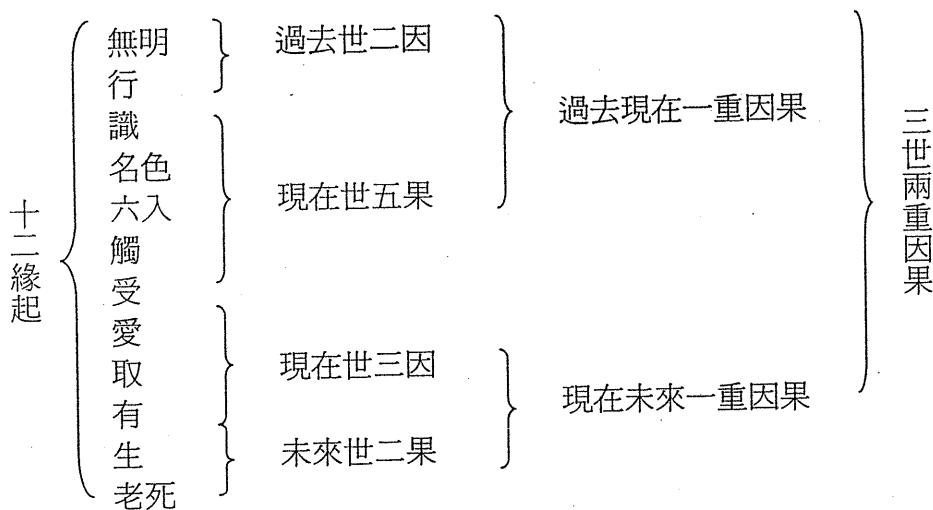
1. 無明 不知有三世，不知有業報，不知三寶、不知四諦、不知因緣道理。
2. 行 身、口、意三種行為。
3. 識 眼識以至意識等六種識。
4. 名色 名是無色的四陰——受想行識。色是四大所造的身體。
5. 六入處 眼、耳等六種入處。
6. 觸 由眼等六根所起的六觸。

7. 受 苦、樂、不苦不樂等三受。
8. 愛 欲界、色界、無色界等三種世間的貪愛。
9. 取 欲取(五欲的執取)、見取(以邪執的偏見爲真實)、戒取(以邪因、邪道爲正因、正道)、我取(執取自我)。
10. 有 欲界有、色界有、無色界有。
11. 生 種種眾生各於其類由因緣的和合而出生，獲得五陰身體，具有接觸外境的功能及壽命。
12. 老死 機能衰退爲老，身壞壽盡爲死。

經文只解釋各文的基本含義，沒有進一步說出各支在十二緣起中處於甚麼位置。後來有部以分位（或名「時分」）說解釋十二緣起，將十二支分爲十二個階段來說明。其說較能突顯十二支的相互間因果關係（見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二十三）。現引述如下：

1. 無明 過去煩惱位。
2. 行 過去業的位。
3. 識 連續不斷的心識，最初入胎位。
4. 名色 在母胎形成生命，但未起眼、耳、鼻、舌等四根。
5. 六處 六根已具備，但尚未生觸覺。
6. 觸 六根雖已可以觸對外境，但仍未知分辨苦樂。
7. 受 已懂得分辨苦樂，對飲食產生貪愛，但尚未有物欲及男女間的情執。
8. 愛 對飲食、物欲及男女間的感情生起愛著。不過仍未至於不辭勞苦的向四方追求。
9. 取 對上述三種愛的追求，無論多危險、多辛苦，也務要成功爲止。
10. 有 強烈追求，結果做出種種善惡業，決定能引下世的苦報。這是當來生命蓄勢待發的階位。
11. 生 現生命結束，新生命開始；未來世的生位，就是現在世的識位。
12. 老死 未來世受生後，由名色支到受支，中間過程名老死位。

依此解釋，十二支便豎跨三世。無明、行兩支屬過去；識以至有等八支屬現在；生、老死兩支屬未來。這樣，以現在因可推未來果，以現在果可推過去因，三世因果便可清楚建立。據《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二十三說，現在因是愛、取、有；未來果是生、老死，現在果是識、名色、六處、觸、受；過去因是無明、行，成三世兩重因果。



正如《大毘婆沙論》所說，從十二支的牽涉三世，無慧眼的凡夫可得到下列的啟示：一、由現世因果，可推知有過去世因，未來世果，由此推知有去來。二、說有過去二支，生死便非本無今有；說有未來二支，生死也不會有已還無；說有現在八支，生死的因果相續也可成立。三、現在果由過去因得來，可知生命非常；現在因可引發未來果，可知生命也非斷；非常非斷，就是佛法的中道。

有部的分位緣起說通及三世，這是符合佛意的，因為經中也說：『無明所蓋，愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。』(前引經)不過，要深見緣起，也還須不要過於執著其說。將生命的流轉劃分十二個階段，無疑便於系統的分析、層次的觀察，使學者容易理解生死延續的過程，但在實際生活上，十二支是不可能這樣截然分成一一階段的。應知道，十二緣起具和合性、變動性。所以，要以和合的、變動的因果觀去了解。在相續的一一階段上說，有無明等十二支，每支都有不同於他支的特色。但生命的結構是複雜的，和合而又變動的、其中的因果關係重重疊疊，紛然互涉。所以，從複雜和合性方面說，每一支又都可具有其他各支的成份（但不一定全具有。如初入胎的識就未具六入）。如「無明」即各支皆具有，而非於引發身口意三業後，便消失過去，再不起作用。

十二支的因果關係，可從兩方面去觀察。其一是由「無明」往推至「老死」，即由因說果，這是順觀法。其二是由「老死」返推至「無明」，即由果知因。這是逆觀法。無論順觀逆觀，都可見到「此有故彼有，此生故彼生」的生命流轉軌跡。根據緣起亦緣滅的法則，生命既能隨順十二支而流轉生死，當然亦可因十二支的不再延續而還滅解脫。經上處處說「無明滅則行滅，行滅則識滅……以至老病死憂悲惱苦滅」。所以，一般認為，若能斷除無明，則其他各支不起，生死便可了脫，其實，依「此故彼」的緣起法則，十

二支只要其中有一支斷除，都可使餘支不起，並非只在無明位上斷除才可以。不過，從和合的、變動的因果觀看十二支緣起，每支都有無明的成分，如識，若無無明，不會生起我執及虛妄分別；如六入，若無無明，不會攀著（執著之著）外境。所以，斷除任何一支，其實都是斷除無明。從這一觀點說，才確是只有無明滅，其他各支才可滅。

雖說斷除任何一支，都是斷除無明，但卻不是每一支都可斷的。如識入了胎，就不能不長養名色；名色成熟時，感覺器官（六入）也必具備；一期生命發展至「有」的階段，就沒有可能不相續到另一生。這些階段都不是人本身所能控制、改變的。根據經中的教示，人可以控制的，是觸、愛、取三支。如果能夠遠離色聲香味觸等五欲，不讓根、境、識發生接觸，餘支便不會生起。但外境是免不了要接觸的，接觸外境，就須警覺外境會惹人貪著，而務使貪愛不生。這樣，接觸外景時，可愛的不著迷，不可愛的也不憎惡，即使以火熱的銅籌炙眼，也不讓眼根執取色境，執取種種美好的形相。（參閱 218、215、255、241 經）所以，人要打斷生死的連環扣，應從這三個環節著手。

十二緣起不但說出生命之所以然，而且肯定生命解脫的可能性。無論輪轉或解脫，都由人的意志及作業決定。生命的升沈染淨，是人自己造成的。這種否定命運論、尊祐論、偶然論及無因論的教義，正是佛法有異於（不共）世間法的地方。

與十二緣起有相當關連的另一重要法門，是苦集滅道四聖諦。諦是真實不虛的意思。四諦是將人生的真理分開四方面來說。首先要說的，應是苦諦。因為人要解脫生死，須先認識：諸行無常，眾苦煎逼，是人生實況，唯有這樣，人才會逼切尋求離苦之道，向心於解脫。佛說四諦，以苦諦為首，原因即在此。

要離苦便須了解苦從何來，苦的原因何在，然後才可找出離苦的方法。這就觀察到人生愛欲相纏，貪取不盡，以致造業無窮，生死相續。如經中說：

『云何苦集道跡？緣眼色生眼識，三事和合觸。緣觸受、緣受愛、緣愛取、緣取有、緣有生、緣生老病死，憂悲惱苦集。』（218 經）

經中說的十二支連鎖反應，就是集諦。其中以觸及愛取為主。觸及愛取不息，集亦不斷。

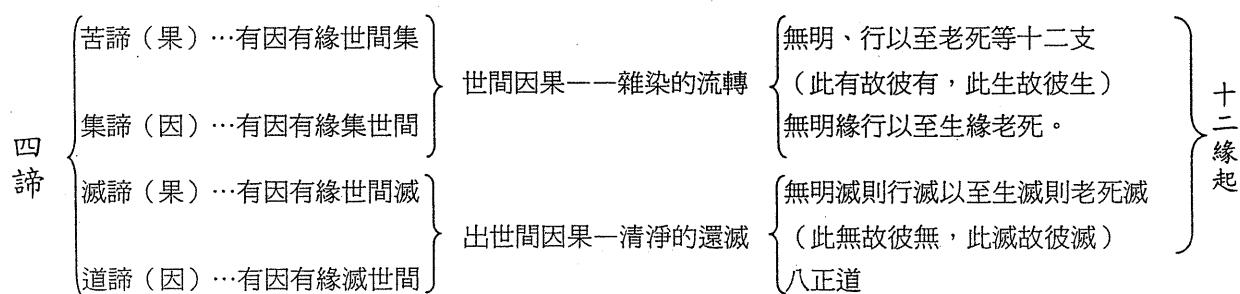
依緣起之理可知，苦由集而成，苦的滅除也可由集的中止而獲致。就如前文所說，若能遠離五欲，不生愛取，十二支即可截斷，而使「老病死憂悲惱苦滅」。所以，佛說苦集二諦後，再說滅諦，強調解脫的可能性。

眾生久遠以來纏結塵勞，沈溺貪染，要離欲不愛取，轉向解脫，自是不容易，必須要有正確而切實的方法，加以對治，才可成辦。所以，佛陀最後開示道諦，使解脫不但有理可循，而且有道可踐。

經中說修道的方法，有七大類，合共三十七個項目，即三十七道品。其中八正道佔八個項目，所說最為周備，故佛開示道諦，總以八正道為說。八正道的內容，下文另詳，此處從略。

佛說四諦的次第，如上文所敘列，是有一定先後的。初學固然是依著苦、集、滅、道的次第去了解，就是到了如實證見（即現觀，是直接而分明的體驗）四諦的階段，也還是依此次第漸見的。

四諦和十二緣起都是原始佛教教義的重心，兩者的道理是相連的。從集到苦，就如十二緣起的從無明至老死，是此有故彼有的流轉，屬世間因果；從集滅到苦滅，就如十二緣起的無明滅，以至老死滅，是此無故彼無，此滅故彼滅的還滅，屬出世間因果。二者不同的，是四諦還說到斷集證滅的方法——八正道，使解脫成為實際可行的事。所以，四諦與十二緣起是解脫法門一事的兩說。不過，四諦多說了實踐之道，內容比十二緣起就更完備。總括來說，四諦十二緣起的要義及關係有如下表：



d. 切實可行的解脫道——三十七道品

《雜阿含》除了開顯佛法的第一義外，於修道方法方面也有種種指示，可作為佛弟子日常修行的依據。比較其他三阿含，本經所說的解脫道是最為周備的。這些對解脫道的說明，主要見於道品誦的七卷經內（卷廿四至三十，其中卷二十五缺失）。總括其內容，可分七類三十七個項目。此即四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支及八正道，合為三十七道品。道是菩提（bodhi）的意譯，三十七項修道的方法都能使人達於正覺，所以稱為道品。除三十七道品外，「道品誦」還說及安那般那念、三學及不壞淨。安那般那念（anapana-smṛti），略稱安般念，意譯入出息，即數息觀，以數入息及出息作為禪定的法門，可歸入三十七道品中「定」的一類內。三學是增上戒學、增上意學、增上慧學，這是三十七道品的綱領。不壞淨又名證淨。有四種，即佛不壞淨、法不壞淨、僧不壞淨及聖戒成就。不壞淨是對三寶及聖戒有深刻的證信，於此證信不會敗壞，而由此證信，內心便得到清淨。這是得初果的聖者所成就的法（如 843 經所說），也不出三十七道品的範圍。所以，三十七道品是原始佛教的主要解脫法門。現將其內容分類略說如下。

一、念念在茲的四念處

四念處，即身念處、受念處、心念處、法念處。念是念頭，處是念頭所依止的地方。四念處就是將念頭安住於身（身體）、受（感受）、心（心識）、法（染淨等事）四個地方。凡夫每天生活，總是不守根門，為境所轉所縛。所以，經中佛陀教弟子『正身自重，一其心念，不顧聲色，善攝心法，住四念處』（623 經）。怎樣住四念處呢？方法是『身身觀念住，精勤方便，不放逸行，正智正念，寂定於心，乃至知身；受、心、法法觀念住，精勤方便，不放逸行，正念正智念，寂靜於心，乃至知法』（621 經）。佛陀的教導是，安住於身念處，對身體的行止能念念覺知。如前一身吃飯，後一身喝水，前後身連接所做的，心中都分明知道是吃飯、喝水。這就是身身觀念住。要做到這樣念念分明是不容易的，所以須不斷勇猛用功，檢束行為，具有求覺悟的智慧，又不失向解脫的淨念，使心好好收攝，以至完全知道身體所做的一切。對受、心、法的念念覺知，以及達致覺知的方法也是一樣。

道品誦說四念處，都只是說身身觀念住、受受觀念住，以至法法觀念住，沒有舉例解釋。另外，六入處誦的 1171 經、弟子所說誦的 535 經，如來所說誦的 1028 經都有說

四念處的修法，但皆嫌不夠詳細，而且都未就受、心、法念處舉例。在這方面，《中阿含》卷二十四《念處經》有較全面的解說，可作補充。

《念處經》說觀身是「行則知行，住則知住，坐則知坐，臥則知臥，眠則知眠，寤則知寤」，對本身日常生活的一切動靜，全都覺知。又「生惡不善念，以善念治斷滅止」；又觀身在四禪中種種清淨，觀自身則種種不淨；又觀身爲六界（地、水、火、風、空、識）所成，無有實體；又觀身將如死屍，終會爛壞。觀覺（即「受」的異譯）是「覺樂覺時便知覺樂覺，覺苦覺時便知覺苦覺，覺不苦不樂覺時，便知覺不苦不樂覺」。此外，「樂欲苦欲不苦不樂欲」等都是一樣。觀心是「有欲心知有欲心如真，無欲心知無欲心如真」，其餘「有恚無恚，有痴無痴」等等亦然。觀法是「眼緣色生內結」，如果真由此生起纏結，便如實知有纏結，若不生纏結便如實知沒有纏結。如本無纏結而生起纏結，或生起了能加以滅除，心中都一一如實知。這是觀法的內六處。

由《念處經》的解釋，可知四念處是與慧相應的。無論身所行正與不正，心的境是善是惡，總要如實覺知。這樣，一方面是「一其心念」，不爲妄念所蔽；一方面觀見自己不正或惡不善時，得以警覺，即予滅除，而漸進於清淨。此外，四念處的觀法在於念念在茲，如實觀見身心眼前的一切活動。其中只有身念處是兼作本質（即四大所成，會變化壞滅的性質）的觀想，觀身如腐屍、觀身充滿不淨。這是離開現前活動的個別相而起觀的。後來北傳佛教解釋四念處，都偏重說佛陀爲對治四種顛倒（執著常、樂、我、淨），施設此四念處，說觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，而忽略了《阿含經》的原說。從《瑜伽論》所見的《雜阿含》本母，雖有此治四倒的釋義，但仍提到四念處的原意，治四倒之說只作爲四念處的另一義而已。

二、攝心精進的四正斷

四正斷，即斷斷、律儀斷、隨護斷及修斷。經中道品誦有關四正斷的經文已佚失。由於《瑜伽論》對此有論義，而知道本誦原有「正斷相應」。幸而如來所說誦的「修證相應」有數經提四正斷，學者尚可藉此見到本經在這項目上的說法。

根據經中所說（877、878 經），四正斷是爲了去惡生善而發勤精進。「斷」兼有斷除懈怠、斷除纏結的意思。斷除纏結，主要視乎能否一心精進於正道。所以，兩種意思中，又以斷除懈怠爲主。去惡生善都各包括已起未起兩種情況，合成四事。無論哪一事，都須發起願欲，一心精進去做。

《瑜伽論》對四正斷的解說，在名稱和意義的配合上，與經所說的不同。現將兩者所說比對如下：

四正斷的意義	名稱	
	《雜阿含》877、878 經	《瑜伽論》
1. 已起惡不善法令斷	斷斷	律儀斷
2. 未起惡不善法令不起	律儀斷	斷斷
3. 未起善法令起	隨護斷	修斷
4. 已起善法令增益	修斷	防護斷

根據 879 經的解釋，四事都總名斷斷。若加分別，則善護根門是律儀斷；善持正定，使不退轉的，是隨護斷；修四念處等道品的，是修斷。依此，律儀斷應是防惡的生起；護斷應是護持已生的善法；修斷應指由修道而生起的善法。這樣，斷斷就應指斷除已起的惡法。

以 879 經和前述經論比較研究，可判定斷斷、律儀斷應取 877、878 二經之說；隨護斷、修斷則應用《瑜伽論》的解釋。如此，四正斷的名稱和意義便應如下述：

四正斷的意義	名稱
1. 已起惡不善法令斷	斷斷
2. 未起惡不善法令不起	律儀斷
3. 未起善法令生起	修斷
4. 已起善法令增益	隨護斷

三、所願皆得的四如意足

四如意足，即欲如意足、精進如意足、心如意足、思惟如意足。經中道品誦說四如意足的經文也和四正斷的經文一樣佚失，亦由《瑜伽論》對此有釋義，而知道道品誦原有如意足相應。經中另有說四如意足的經文，就是弟子所說誦中「阿難相應」的 561 經。

據 561 經，四如意足的全稱是欲定斷行成就如意足，以至思惟定斷行成就如意足。欲是樂欲；精進是發勤不息；心是心念；思惟是觀照、抉擇；定是攝心於一境，使不

散亂；斷行又稱勝行，是增強斷除煩惱力量的行為；如意足是如所意願，都得到滿足，又稱神足。神指世間殊勝的法，足是能自由往返。這四種法門能得能證世間所有殊勝的法，故稱神足。

四如意足是對所修的法先起樂欲，生希求之想（欲如意足），然後精勤不息的向著目標行踐（精進如意足）。行踐的時候，心念清明，不低沈，不掉舉，住於等持（平衡安詳）狀態（心如意足），進而思惟觀察種種善法惡法的如理不如理（思惟如意足）。無論樂欲、心念或思惟，每一境也都能做到專精深入，定心於一境（定），同時並加意修習勝行，作為增上的力量（斷行），終達致煩惱永盡，所學圓具，而如意滿足。此外，在整個修如意足的過程中，都遠離五欲，及種種惡不善法，以出離生死，斷除愛執，趨向涅槃為目標。到最後，四如意足圓滿，所欲樂的正法也隨而修習圓滿，一切貪愛滅除。欲、精進、心、思惟等事亦止息，因為已再無需要了。以上如 561 經說：

『修欲定斷行成就如意足，依離，依無欲，依出要，依滅，向於捨，乃至斷愛。
愛斷已，彼欲（按：指欲如意足的欲）亦然。』
(按：下文說精進、心、思惟等定斷行成就如意足也如此)。

四如意足是修定以攝心。這和四念處的與慧相應、四正斷的智慧增多不同。四念處、四正斷定力小弱，得四如意足攝心，就定慧均等，所願皆得滿足了。

四、淺深有別的五根五力

五根五力的事體相同，只境界淺深有別，所以合而為說。先說五根。五根是信根、精進根、念根、定根、慧根。根是生起、增長之意。信等五事能生起一切善法，能使人增長趨入聖道的力量，所以稱為根。

根據 659 經，信根是「於如來發菩提心，所得淨信心」；精進根是「於如來發菩提心，所起精進方便」；念根是「於如來初發菩提心，所起念」；定根是「於如來初發菩提心，所起三昧」；慧根是「於來初發菩提心，所起智慧」。「淨信心」是對佛法僧三寶及清淨的戒律，有正確而堅定的信仰。「精進方便」的「方便」是加行的意思，即增加力量。「念」即四念處的念念在茲，對正法憶念不忘。「三昧」是梵語 samadhi 的音譯，又作三摩地，意為正定。即將心止於一處，使之不掉舉、不惛沈，處於等持狀態。「智慧」是心入於三昧狀態時，便能起觀。如果能正觀四聖諦，如實了知苦是苦、集是集、滅是滅、道是道，這就得到智慧的覺悟。

經中（如 646 經）又說，信根即「四不壞淨」；精進根即「四正斷」；念根即「四念處」；定根即四禪。四禪即初、二、三、四禪，是佛陀特別重視的根本禪定。這是與慧相應，對向解脫的定，所以稱為正定。至於慧根，是如實觀四聖諦。依此可知，五根其實是包含證四不壞淨、修四正斷、修四念處、習四禪、觀四諦等法門。修五根的作用，是加強這五種法門的修習，增長其勢用。

修五根要注意一點，就是「於如來發菩提心」。這是說要依佛法修學，求取正覺。因為外道也有講覺悟的，所以，行者要「依如來」發菩提心，才可種出清淨的五根。印順法師則認為，「發菩提心」是大乘所說，因此「菩提心」的說法是後代增添上去的。經的本義應是於如來所，起淨信心（按：如 647 經說），意即於如來之菩提起信仰（見《會編》頁五十九）。即使這樣刪去「發菩提心」的說法，「依如來」去修學這個先決條件也是依然無改的。

此外，五根雖由正信開始，但以慧為主導。比如 657 經所說：

『此五根，慧為首，慧所攝持。譬如堂閣，棟為首，棟所攝持。』

至於五力，修的同樣是信、精進、念、定、慧等五事，但工夫轉深。由五根的逐漸增長，以至能產生力量，摧破種種惡法，這時五種修習便由根轉名為力。經中對五根五力的淺深差別，沒有說明；《瑜伽師地論》的本母也未見論及，但有部的《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一四一對此有如下解說：

『問：何緣此五名根名力？

答：能生善法故名根；能破惡法故名力。有說不可傾動名根，能摧伏他名力。有說勢用增上義是根，不可屈伏義是力。若以位別，下位名根，上位名力。』

這對根與力之不同說得很清楚，甚可參考。

五、引發菩提的七覺支

七覺支，經中又稱為七覺分、七道品，即念覺支、擇法覺支、精進覺支、猗覺支（又名輕安覺支）、喜覺支、定覺支及捨覺支。覺是如實覺慧（此義依《瑜伽論》）。七覺支是七種證取菩提智慧的助道法，是證入見道的行者所修得的。

七覺支的內容，經中分爲十四事解釋（713、714 經）。念覺支分爲內法念住、外法念住。在身心內的爲內法，身外之境爲外法。念住是一其心念，住於一處。藉內法一其心念的是內法念住，藉外法一其心念的是外法念住。無論是內外法念住，都念念分明，使它與智相應，與正覺相應，能趨向涅槃。這就是四念處的工夫。

擇法覺支分爲善法擇、不善法擇。擇是分辨、抉擇。善法擇是對正法如五蘊非我，十二支緣生緣滅等認知他的真實而善見善入；不善法擇是對五欲、五蓋（貪欲、瞋恚、睡眠、掉舉、疑）等惡不善法，如實知他的不善而遠離、滅除。

精進覺支分爲「精進斷不善法，精進長養善法」。精進斷不善法即四正斷的斷斷和律儀斷；精進長養善法即四正斷的隨護斷和修斷。所以也就是四正斷的工夫。

喜覺支分爲喜與喜處。喜是喜悅，喜處是引生法喜的所在，指六念處，即念佛、法、僧、戒、施、天等六處。行者在這六處分別念佛的無量功德；念佛所說正法能應機應時，使眾生得大利益；念僧眾具足妙行，具足戒、定、慧，能得解脫，爲世間福田；念自能守持清淨戒，心無雜染；念施眾功德，雖處於慳垢所纏的眾生當中，仍能離一切慳垢，廣作布施；念諸天（六欲天）往昔成就信、戒、慧等等修行，而得生天，受一切樂，自己亦同樣修行，當亦可與諸天同受其樂。行者念六處的時候，直心向道，不起煩惱，適意欣悅，這就是喜覺支成就。

猗覺支分爲身猗息、心猗息。猗是柔順，指身心輕快而又安定。這是由修禪定及心離貪瞋痴而獲致的。可分六種境界。一、是入初禪時，由語言靜息而得的輕安。二、是入二禪時，由尋伺（舊譯覺觀，指粗與細的思慮，粗爲尋，細爲伺）靜息而得的輕安。三、是入三禪時，對二禪喜樂的貪著靜息而得的輕安。四、是入四禪時，由入出息的靜息而得的輕安。五、是入滅受想定時，由想與受的靜息而得的輕安。六、是由心的遠離貪瞋痴，得到解脫而得的輕安。六種輕安中，以第六種的境界爲最上最妙。

定覺支指四禪，分定及定相。定相是定的境界，由境界知道是甚麼定。如初禪離欲界的五欲及惡不善法，應受到離欲的喜樂，但仍有粗與細的思慮（經說的是「離欲惡不善法，有尋有伺，離生喜樂」），這便是初禪的相，由此而知是初禪。行者修定覺支時，心應止於一境，安住於等持的狀態。

捨覺支分爲善法捨、不善法捨。由於善不善法都能捨除，沒有任何執著，心住於平等無警覺的狀態，所以叫做捨。修捨覺支，經中說是思惟三界。三界指斷界、無欲界及

滅界（715 經）。斷界是斷除貪愛以外的煩惱，即斷見惑；無欲界是斷貪愛；滅界是滅除有漏的善法（凡有執著的善法都屬有漏，如布施以爲我在布施）及無記（不善不惡）法。前兩界是不善法捨，第三界便是善法捨了。

在止觀上說，擇法、精進、喜等三覺支屬於觀；猗、定、捨等三支屬於止。念覺支則止觀同攝，所以是遍行的。

經中佛陀指出，修七覺支要注意情況，如果心惛沈就不要修猗、定、捨等三種覺支，否則心就更爲沈鈍、微劣，猶如小火，若再加上燋炭，就會更快熄滅。相反，若心亢奮，就不要修擇法、精進、喜等三種覺支，否則，心就更爲波動，好像熾火，若再加上乾薪，就會燒得更猛烈。至於念覺支則無論甚麼情況都應修習，以保持正念不失。這一覺支是兼助其餘六支的（714 經）。

六、戒定慧具足的八正道

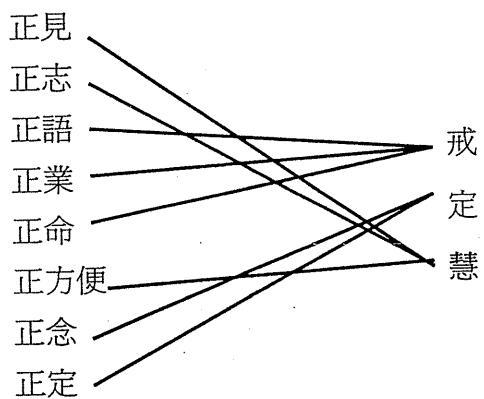
七類道品的最後一類是八正道，即正見、正志（正思惟）、正語、正業、正命、正方便（正精進）、正念、正定。七類道品中，只有這一類稱爲「道」，是因爲行者於修七覺支圓滿，進至「見道」的階位時，雖入聖者之流，盡斷一切見惑（由錯誤知見所造成的煩惱，這即迷於理），但還有思惑（貪、瞋、痴、慢等情執，這即迷於事）未斷，此時須續修八正道，以斷除餘下的煩惱。由於八正道能令初二三果聖者證入涅槃，因而便得獨稱爲「道」。

八正道的修行，經中是分爲兩類的。兩類所修的道品無異，所不同的，一類是只發心向於善趣，一類則思惟四諦，發心出離，以無漏解脫爲目標（785、789 經）。下面說的是無漏的一類。

經中解釋八正道，說正見是見有善惡果報；有此世他世，有眾生，有阿羅漢解脫。這是說，正見一切有因有緣，有苦集亦有滅苦之道，而終可解脫。正志是對所起的正見，作深入思惟，離欲向於捨。正語是不妄語、不咒罵、不搬弄是非、不說雜穢不正的話，保持口舌的清淨。正業是遠離殺、盜、淫等等惡行，持無漏心，固守不犯。正命是如法的維持生活；對出家眾說，即如法求取衣服、飲食、臥具、湯藥，對種種不正當的營生，堅持不犯。正方便即正精進，策勵心志，堅毅無間的行四正斷。正念是以四念處爲增上力，攝心不亂，隨順正法；不妄不虛，向於涅槃。正定是由初禪的離欲、離惡不善法，以至心不動不亂，成就第四禪。這定與慧相應，導向解脫，故稱正定。

根據《瑜伽師地論》卷二十九的分析，從止觀方面說，八正道中，正念、正定屬於止；正見、正志、正方便屬於觀。由修此止觀，正語、正業、正命都得保持清淨。這樣相續不斷修習止觀。三業清淨，一切纏結煩惱便能永斷無餘，得阿羅漢果。由於聖果是由長時相續修道而證得，這一個由八正道完成的修道階段便名爲修道位。

此外，八正道也可分爲戒、定、慧三類法。此中正見、正志、正方便屬慧（按：正方便是精勤於去惡生善，除煩惱結。這要有正智慧才可）；正語、正業、正命屬戒；正念、正定則屬定，如下表：



三學本是以戒、定、慧爲次第的。八正道以慧（正見）在前，戒在中，定在後，似乎與三學的次第有所不合。實則慧學不但證滅需要它，便是開始向道時也不離它。開始時沒有正見，就如沒有眼目，如何走上正道？慧學的成就，須經聞、思、修等不同階段，到修慧成熟，無漏慧現前，便斷一切煩惱，獲得解脫。八正道的正見就是聞慧，正定則令心清淨，使正見等七支成就而引發無漏慧，這亦即是正見的現證。所以，八正道的修證次第與三學是一致的。七類道品中，也只有八正道的品目兼具戒定慧三事，最爲周備。

七、十法爲本、一即是多

眾生的煩惱無盡，對治的法門也應該是無量的，不過，三十七品如眾藥之和合，這配方已足可治療一切眾生病。便是三十七道品，當中也有多個項目相同，若將相同的合爲一類，即可見三十七項以十法爲根本。對此，後代大小乘論書都有相同的見地，其中以《俱舍論》說得最有條理。現據《俱舍論》的歸類方法，將三十七道品簡列爲十法如下：

1. 信——信根、信力。
2. 勤——四正斷、精進根、精進力、精進覺支、正精進。
3. 念——念根、念力、念覺支、正念。
4. 定——四如意足、定根、定力、定覺支、正定。
5. 慧——四念處、慧根、慧力、擇法覺支、正見。
6. 喜——喜覺支。
7. 捨——捨覺支。
8. 輕安——輕安覺支。
9. 戒——正語、正業、正命。
10. 尋——正志。

此十事中，信與喜主要是對三寶起證信及歡喜，這是見道的必然現象。勤是奮勉去惡生善，這是修道的必要條件。捨與輕安是定中功德，這歸於定。尋是思慧，這歸於慧。念的四事，如上支解說，是與四念處同類的法。四念處雖說與慧相應，其實是心念的高度集中，而又念念分明覺知，這是止中有觀，定慧兼備的：餘下的戒、定、慧就是十法的主體。所以，不但八正道為三學所攝，即三十七道品也不離此三事。

後代大小乘論書釋三十七道品，每認為這都是修學過程中所應次第行踐的。綜合諸論所說，行者初修道時，心多馳散，所以要先修念處以制伏亂心。制心已，策勵求果，所以次修正斷。由精進的緣故，便無退悔，而可修四如意足的殊勝定。這時，心意柔和，善根堅固，信等五根便增長。五根長時，力量轉強，能伏除阻礙聖道的煩惱惡業，這就名為五力。五力既成，能如實見空諦，再無猶豫，永斷見道所斷的見惑，這見道位就名七覺支。如實見諦後，斷修道所斷的思惑，厭捨生死，直趣涅槃，這修道位便名八正道，八正道修習圓滿，各支亦修習圓滿。

不過，經中說各類道品時，每稱之為「一乘道」（能使行者達致生死解脫的無上之道），或肯定修此類道品可得須陀洹果（初果），甚至阿羅漢果，而所說道品七類皆有，換句話說，每一類道品都可為「一乘道」。從經中所說，各類道品都是可使行者入道至於究竟的，可說是一門深入，便可得道。原因在於，佛法修學，說方法，不外戒、定、慧；說目標，不外離欲向於滅（涅槃）。各類道品目標相同，方法則雖各有所偏重，但卻是互涉互入，有此也有彼的，彼此之間，差異就不大了。根本上，修道的方法雖不同，性質是無異的。佛陀開示多門，只為方便不同的根性。如經中記載，阿那津多修習四念處（537至545經），舍利弗則多修八正道（490經），就足以顯示這個道理。

※

※

※

※

※

本章主要參考書

1. 《大般涅槃經》卷廿七。
2. 《中阿含經》卷二十四《念處經》。
3. 《雜阿含》雜因誦及道品誦。
4. 《瑜伽師地論》卷二十九、八十五。
5. 《中阿含經》卷二十四《大因經》。
6. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十三、廿三、廿九、九十六、一百四十一。
7. 《阿毘達磨法蘊足論》卷九。
8. 《阿毘達磨俱舍論》卷二十五。
9. 《談色蘊》查良鏞著；《內明》第六十八至七十四期，一九七七年十一月號至七八年五月號。