

弘誓

一九九三年二月創刊·一九九五年十二月出刊·第十八期



參加福德社區重陽敬老園遊會的發心菩薩們

佛教弘誓學院刊行

弘誓 18

目 錄

2	佛法在「護生」的理論架構	／昭慧法師／
10	從唐譯《阿毘達磨大毗婆沙論》 探討論師詮釋戒律之風格(一)	／悟嚴法師／
18	化學情欲的正道	／悟弘法師／
20	法界出版社出版品目錄	
22	漫話徵信	

院務紀要

- 84.10.16 研究部 妙雲集研究(一)上課。
84.10.17 研究部 中國佛教史上課。
84.10.19 研究部 瑜伽師地論上課。
84.10.29 慶祝九九重陽節，福德社區舉辦園遊會，學院設兩個攤位，學員共二十三人參加，普濟寺護持馬蹄糕、雪花糕供應攤位。
84.11.04 下午一點半，十多位學員發心至普濟寺整理八關齋戒場地。
84.11.05 上午八點半舉辦本學期第一次八關齋戒，本次齋戒增加五停心觀—安般念的禪修課程，出席者皆感獲益良多、法喜充滿。
84.11.12 福德社區社服活動。
84.11.13 研究部 妙雲集研究(一)上課。
84.11.14 研究部 中國佛教史上課。
84.11.16 研究部 瑜伽師地論上課。
84.11.20 推廣部第一、二期學員陳月英同學，於新竹香山慈恩精舍，禮了中法師拔刺出家，法號悟深。

活動預告：

八關齋戒	85.01.07 - 85.02.08	進階禪開學	85.03.06
福德社服	85.01.14 - 85.02.11	基礎禪開學	85.03.08
推廣部寒假	85.02.03 - 85.03.03		

福德社區園遊會一景



◆好吃的馬蹄糕一會兒的工夫都搶光了！



◆鴻慧法師帶領學員熱力促銷。

佛法 在「護生」的理論架構

時間：84年4月29日 14:00~16:00

地點：TNT 華語電台

李明惠 恭錄
福香 整理

佛教是一種很重視護生的宗教。在佛教原始教典裡面，要成為佛弟子時，通常還要特別向佛陀慎重的宣告：「從今以始乃至命終護生」，即從現在開始乃至生命結束那一天，我都要緊守護生的理念。可見得把「護生」放在道德的最優地位。當然要講「道德」這樣的問題是很複雜的，雖然我們知道，有些西方哲學家認為道德律是先驗的，也就是說它必然存在。像康德就認為「星星在天空，道德律在我的心中」。但是從歷史上檢驗，不見得所謂道德律是這麼先驗性存在。為什麼呢？我們會發現，古往今來從人類學的角度去研究，很多過去認為道德的事情，現在不見得看作道德；西方認為道德的，東方不認為道德。比如過去要求女子守貞守寡，認為那是最道德的事情，甚至用貞節牌坊來鼓勵，現在來看，覺得那是單面的道德要求，其實是不道德的。那只不過是人類社會在演化的過程中，男性佔了優勢的地位以後，把他的生物性發揮到極致，可是又基於一種嫉妒的心理，而不願意女性如此。

所謂他的生物性，就是說純論人類的生物性發展，可能他的情慾是屬於雜

型的，而不見得是所謂一夫多妻，或是多夫一妻，或是一夫一妻的。所以當男性操控社會優勢，他就要女性進入到這樣一個體系裡頭。男性可能把他的生物性本能發揮成為三妻四妾，或者是花街柳巷，跟這些個妓們吟詩做對，當風流韻事。另一方面，又去嚴格要求女性的守貞行為。這些在我們今天看來，會覺得是一種弱肉強食的單面道德訴求，人類社會中這樣的例子不勝枚舉。

人類學的學者，到一些原始部落做研究的時候，他們發現，部落裡的許多道德觀，與我們現在的文明社會是有很大的差距，所以可能會感覺到，道德並沒有特質，也沒有一定的標準。我們應該從一個宏觀的角度去看，人類是生物界之一、動物界之一，雖然人類基於一種優越感，自認為他是超越其他動物之上，但是也必然承認他有動物性。動物的本性，即是有自我愛，他絕對要求自己個體的延續，自我個體生命和生活品質的提升。眾生的本能，無所謂善惡所謂惡。佛法也不認為老虎吃人是罪惡，老虎吃兔子就不叫罪惡。從佛法上只是就本能來看，它沒有特殊的道德意識可言。人類最早的進化過程中，它跟動物

不見得有太大的差別，但當人類慢慢發展成爲一個需要組織成家庭的社會時，他就必須要有若干私人財產權的共識。於是乃有私有財產制度的確立，這樣每一個家庭單位的財產才有保障。

人類不像某些動物，排卵就沒有事了，生產以後還必須長期撫護幼兒，它需要一些私有財產的裝備。也因此，彼此自我愛的擴充之中，他不能夠一任動物性發展，他必須要有一些節制，才能夠維持家庭單位的相安無事。大體來講，慢慢會有一些族群部落出現，維持一種公共的秩序，每一個人釋放一部份權利，讓所謂的國家或部落來統理大家。當然不見得裡面沒有被犧牲的，最起碼是大多數人沒被犧牲的和諧狀態。通常所謂的道德都是在每一個風土人情不同、實地因緣不同的情況下，摸索出來的規則。而這些規則不見得全然對弱者有幫助，但最起碼，對大多數的人類，在那個社會中存活是有幫助的。因此，佛法並不認爲有先驗的道德觀。

然而佛法依然是一個有很強道德感的宗教，它的道德建立在那裡呢？它並不見得是建立在世間所客觀認定的標準上，世間所客觀認定的標準，有時候是陷入雙難的。比如流浪狗事件，就經常有人責備我們——只顧狗道不顧人道。他們認爲，人類生命比狗珍貴，人類的生活品質要好，那些狗當然要「殺無赦」。事實上，人類經常必須面對這些倫理學上的兩難辯證，所以佛法不會單純站在人類族群的角度去看問題。因爲從佛法來看，每一個眾生都具有「自我愛」，它的自我愛會使它本能的需求飲食（爲了延續自己的生命），可能就要撲殺其他的動物來存活。它也會對異性有求偶行爲，這些求偶行爲會發生爭奪如

嫉，我們可以看到公狗爲了追逐母狗經常打架。像這些動物界的情形，都是自我愛的延伸，這雖然不見得是罪惡，但是可能會導致欲望像惡魔般不斷的擴張，於是就會出現欺壓、殺戮，這個情況下才使得人類驚覺太慘，必須要改善，而從這裡萌生出道德感。

另外一方面，人類的自我愛，又特別容易輻射擴充。譬如說，它會認爲自我之外，自我所屬的、自我所擁有的比較寶貴，因此，我的家庭、我的爸爸、媽媽、我的姐妹兄弟、丈夫、妻子比起別人家的，在我心目中來得重要。因此，人類社會的倫理觀發展自於家庭。所謂的推己及人，它往往從家庭這個單位，不斷去擴充。甚至它會爲了維持社會的和諧，以道德律要求我們犧牲小我完成大我——爲了家庭犧牲個人的利益，爲了族群犧牲少部份人的利益，爲了國家犧牲地區的利益；這一部份的道德是被極力的美化和鼓吹的。

以佛法去看這些問題的時候，反而不會極強調「大我」的原因，並不是認爲這個犧牲小我的情操不可貴，而是說它還是有一些瓶頸。這是我的國家，誰都不可以欺負它，所以，別的國家被欺負的時候，我們都很冷漠。因爲那跟我不相干。我所屬的、我所有的、我才愛它；不屬於我的，我未擁有的，它的死活與我何干？於是「心結」就在這個情形下產生了。所以當一個人爲他的國家民族拋頭顱灑熱血的時候，這個人的情操是很可貴的，當我讚歎他是我們的民族英雄、愛國英雄的時候，另外一個族群絕對把他當作惡魔——因爲他爲了大我，竟然不惜犧牲小我，他更理所當然地爲了大我而可以犧牲別人的大我。因爲每一個人最寶愛的是自己的生命，爲

了團體的生命，他連自己的生命都可以拋卻的時候，他還有什麼不能犧牲的？在他來講本來就是理所當然。所以從佛法來看這個犧牲小我完成大我，界定也有可議，你這一個大我，大到多大？只要你這個大我大到一個界限，這時大我所不及的部份，即是你不關懷的部份，你就可能會把它當作犧牲的對象。所以佛法很謹慎的不用這種方法來建立它的倫理觀。

那麼佛法對生命的關懷是如何界定？它關懷的範圍又是什麼呢？其實並不在大我，它關懷每一個生命的痛癢意識，具有這個趨生畏死本能的任何一種生物，包括植物在內，對它都有相當程度的愛惜。但是，如果我們爲了愛惜一切這種有生機的話，包括植物、動物在內的一切生物的話，我們自己會陷入一個瓶頸——就是我們自己會先餓死。由佛法來看，餓死自己也是一種「殺」。自殺是連自己最珍貴的生命都願拋棄，那種殘忍度其實很高，那不見得叫做「仁愛」。一個人若對於自己所寶愛的生命都可以犧牲掉的話，應該要注意一下是不是他心裡有相當程度的麻木不仁。所以，佛法並不鼓勵這個，佛法看待眾生，並沒有特定要對那一個族群關懷，它的關懷是遍及一切眾生界，在實際可行的範圍內，它會斟酌眾生界。對於植物界，我們盡量不要無故去摧殘、踐踏；但是，動物界部份，要嚴謹的不去加以傷害。以動物界爲主，再旁及植物界。所以，今天一些環保或生態保護專家會比較傾向於喜歡佛法，雖然他不是佛教徒，可是會比較佩服佛法，就是這個原因。

佛法不認爲人有資格支配萬物、管理萬物，它反而認爲人跟眾生一樣，都

有自我愛，都有自我必須生存和延續的本能慾望，這個慾望是非常強烈的，以至於它會趨生畏死，它會恐慌任何一個加害於它的現象。這種情緒每個人都有，在尚未達到解脫之前，每一個人都有自我愛。基於我不願意別人傷害我的原理，我就可以體諒別人也一樣會很恐懼於自己受到傷害。佛法的護生，最基本的理念即來自於這裡！當然，它有更深層的一些理念，我們就從這個推己及人先了解起，從自我愛的人人具足、物物具足這點先了解起，也就是說佛法的生命關懷，它的立足點是放在一切衆生在自我愛的共同現象中彼此互相體諒之上。佛法有另外一層深層的關懷，如果你只是簡單的解釋，它跟我們一樣會怕死、怕痛苦。而有些人他可以殘忍的說，它又不是我，神經長在它身上，它痛又不是我痛，爲什麼要關懷它？在這裡，佛法就進一步讓我們深一層去了解宇宙的結構。我們必要體會，其實我們不是像表象上看來的痛癢無關，我們是跟一切相關的！這一點就牽涉到佛法的基本理念——「緣起」。

緣起的法則是什麼呢？佛法認爲世間的一切沒有所謂的第一因：第一個因素，沒有所謂的造物主，沒有所謂的絕對權威來創造我們，也沒有絕對的權威來操控我們的恩賜或賞罰。那麼一切現象界是如何生成的？其實就是「因緣生，因緣滅」。每一個人、事、物都是由很多的人、事、物聚合組成，聚合到某一個程度它就生成了。因爲它是因緣生成，也就會隨因緣的改變而改變，隨因緣的毀滅而瓦解。因此佛法的第一個規則，就是「諸行無常」，現象界的一切都是流動性的，它沒有恆常可言。我們不需要對永恆有錯誤的期待，只要是因

緣生成，它就會因緣離散。有生必有滅，我們的遭遇也不是來自於某一個造物主特殊的恩寵或懲罰。造物主是憑藉什麼，可以給這個恩寵，給那個懲罰？這樣的造物主他的個性奧秘不可解。所以佛法原則上認為每一個人或眾生，它的境遇都是有因有緣所促成，這個因緣包括自己的心理、自己的行為、也包括當時環境的影響，這些都是因緣，它是錯綜複雜而來。由此很多人誤認佛法是宿命論，認為我們只能坐待上一輩子的報應，在佛法看來這完全是邪論！固然你上一生有影響力，但是這一生的努力，這一生周遭的因緣，何嘗不是個影響力？它一樣也是因緣。所以我應該每一刻當下去把握因緣，儘量創造有利於未來的因緣，未來的自己或公眾的因緣，我們只有對當前這一念去交代，而不是去想過去怎麼一回事；過去你追究得再清楚，跟現在都沒有任何直接的助益，我們能做的，就是把靈當前的心念和行為。

講到這裡，有朋友就會想，這跟我們講護生有什麼關係呢？佛法告訴我們，眾生界的因緣非常複雜，它的網絡是非常緊密的，不像表面看來完全不相干的。過去佛陀這樣講的時候，我們可能不容易體會，但是如今地球已經是一個地球村了，資訊的發達使每一個信息，都可以很快地傳播到世界上任何一個角落，我們發現「緣起」這個理論，愈來愈被證實，而且各國的領袖去注意到這個世間的因緣錯綜複雜性的時候，他們就再也不敢完全靠著自己一個窮兵黷武的意願，就發動毀滅戰爭。因為他們也會發現到，當我們的武器進步到這種程度，當我們的資訊發展到這種程度，還有交通迅速到這種程度的時候，絕對是

牽一髮而動全身。任何一個地區的戰爭，可能就是全球性的經濟問題；任何一個地區核子災害，可能就是全球性的災難。由此可知「因緣生」的法則確實是所謂的唇齒相依，是如實表現於世間。所以從佛法的觀點來看世間一切，既然是因緣和合，不會是毫無相關，因此我們跟眾生之間，就沒有理由去置身事外，絕對是應該相互扶持！

當我們在街上看到一個陌生人的時候，或許覺得跟他毫無相干，可是，那個陌生人從事的某一職業，可能跟你生活的某一環節是相扣的，縱使跟你的生活環節不相扣，但可能跟你公司老板的生活環節相扣。因緣可是層層相生，微妙隱密的，這個隱微的彼此的關連，不是立刻可以觀察、感受得到的，或許是在若干時代以後的。從這個理路去說，我們對眾生理所當然要付出關懷，這就是佛法所說的同體大悲。我們若把宇宙比成一個軀體，我們每一個眾生在宇宙中，就像是軀體的細胞一樣，我們共同生活在裡面，因此對於眾生的付出，不要以為是什麼高貴的德性或是珍貴的施捨；事實上，該當做是我們義務的一部份，為什麼呢？當你要照顧你的手讓它不要凍傷，你不會覺得對手有所恩賜，因為手凍傷了你也不會好過；照顧你的頭不要讓它感冒、頭疼，那也不見得對你的頭有什麼恩賜，因為感冒、頭痛對我們整個身體來說是不舒服的。我們對眾生的幫助關懷亦復如是，我們真的要把它當作是我們的義務，即所謂的同體大悲。

現在常常有人在講生命共同體、命運共同體，共同體是指宇宙性的。佛法否認任何的階級制度，它不認為生命有尊卑的差別，也不認為卑微的生命要成

就珍貴的生命，它認為這是宇宙實然現象而不是應然。所謂的實然、應然，也就是說宇宙確實存在弱肉強食的現象，然而我們並不需要賦與道德上的理由。我們寧願承認說，我們有眾生性的軟弱，因此我們往往不得不傷害眾生來成全自己，但絕不要在道德上美化這一部份——自認我們有特殊的權利，我們理所當然要這樣做，我們這樣做是成就了一個更高貴的理念——佛法提醒了我們這一點，讓我們在這宇宙中寧願謙卑一點。進一步講，佛法對於緣起事象，既然說每一個眾生，人、事、物都是因緣和合、因緣離散，均是在和合、離散之間生生滅滅，因此，這樣的現象是相同的，沒有那一個人能夠脫離這樣的法則。縱使他是王永慶、李登輝，他也不能脫離這個法則；即使是一個清道夫或卑微的乞丐，你同樣也要接受這樣的法則。佛法的眾生平等是立在這樣的基位在看待問題，而它也並沒有完全否認，現實的世間有人站在階級較高的位置，有人淪落在階級較低的位置，這是提醒我們弱肉強食的實然現象而不是應然。如果我們有道德上的自覺，我們更應該儘量努力把這樣的觀念打消。佛陀生在印度那麼嚴厲的階級觀念的社會中，他最起碼要求弟子們進入僧團、進入寺院，大家一律平等，不可有任何過去的階級觀念。縱使你是一個清道夫，你今天出家較早，你就站到前面；你是一個國王，你後出家，你就要站在他的後面。這裡面沒有所謂的尊卑可言，這就是眾生平等的精神。

其實眾生的命運都有無限可塑性，為什麼這麼講呢？佛法不認為命定，它認為眾生的一切因緣，造成眾生現在的結果。這個因緣包括他自己的言語、心

念和行為，也包括這些言語、心念、行為可能來自的外在環境，錯綜複雜的因素造成他今天的結果。每一個人為他的行為負責任，承擔自己言語行為的後果，這是一種比較公平的自然法則。但是，這裡面並不限於宿命的、悲觀的原因，因為緣起的網絡，有無數的可塑性，投入的任何一個努力，都是一個新變數。這個變數，可能會促進他個人或整個社會的良性循環。雖然不可能像阿拉丁神燈，一擦就全部幻象現前，但是這良性或惡性循環是自有其軌跡可循的。在這裡，就談到我們為什麼要護生？護生跟佛法所說的因果論，到底有沒有違背？這是我現在要談的可塑性問題。確實佛法是這樣說，每個人自作自受，不要期待佛陀，也不要期待菩薩或那一個神明來救渡你，你自己要承擔自己的後果，佛陀與菩薩頂多站在一個老師的地位，教導你如何會得到好的結果，如何會得到不好的結果。佛陀只是因果論的闡釋者、體悟者，而不是因果律的破壞者。如果這樣的道理可通，接下來要問的是，我們如何去解釋我們要去救護一個生命？

需要我們救護的，當然就是比較弱勢，處在貧苦狀態。而他今天之所以匱乏、殘缺，在佛法來看，自是有因有緣。為什麼某甲生在王永慶家，而某乙卻生在乞丐家，難道都是上帝的造作嗎？這就是我們不能合理化的解釋上帝的原由。今天這個人貧苦、匱乏明明是因為他的惡行而感應惡果，如今你去救渡他，改善他的處境，不是打亂了他應得的果報了嗎？而你對他精神上或財產上的幫助，那原本都不是他該得的，他欠債的更多，將來要還的也愈多，豈不是陷在因果中更拔不出來了？你的護生不是

更沒有任何意義可言了嗎？然而佛法不以此「悲觀」，問題的關鍵在那裡呢？關鍵就在於這個受報體。幫助受報體，不管是來自熱心公益的、熱心慈善的人士或者是所謂菩薩，這些善心人士的救助，對於他到底會產生什麼影響呢？其實是產生他內心的質變，也會產生他行爲的量變。比如說一個人他確實在貧乏狀態，這個人的貧乏也來自於他過去的貪婪、吝嗇感得的果報，但是，我們給予他幫助的同時，他的心理會產生什麼樣的感受？他會對這個世間給他的愛意，有一些溫馨的感受，而受過這樣溫暖和慈悲的人，他的心比較不會麻木、冷酷。假使他在貧窮的過程中，任何一個人都看輕他、蔑視他，都踏他幾腳，他的心會變得非常得冷酷。因此一個人受到了溫暖而變得慈悲，和一個人不斷受到打擊和中傷而變得冷酷，你可以想像這種人的個性，將來會產生完全不同的生命光景。也就是說，不但是他個人的生命在行爲上越來越趨向善和越來越趨向惡的兩種可能，乃至於他的善與惡會輻射到外頭去，影響到他週遭的生命。譬如說某甲年輕人到了公車上，隨時記得讓位給人，某乙年輕人參加暴走族，路上不相關的行人，都要砍他幾刀，同樣是年輕人的行爲，在這些被傷害和被照顧的人的心靈深處，將產生何等不同的影響？

因此佛法的護生觀，其實是符合因果的。它是在因果律之下的運作，也就是說當我們付出關懷的時候，其實已經在對方的心理產生了良性的循環。我們的努力，可以投下無限的可塑性，投下很大的變數，在一切都有因有緣之中，我們現在的善心、善行同樣是一個因緣，可以幫助衆生個人本身、幫助衆生個

人影響周遭的人，繼續不斷的擴大成爲社會的一種善性循環。如果我們不能與這樣的援手，任由他在因果報應之中，不斷纏轉惡化，那將是趨向惡性循環的。所以從緣起的相關性、相依相存性、平等性、和緣起的可塑性這幾點來看的話，佛法它會堅持站在護生的立場，去做生命關懷。

經常有人跟我說，你們佛教最迂腐了，總愛說不殺生，那蒼蠅、蚊子、蟑螂殺不殺？螞蟥殺不殺？我想這都不是頂困難回答的，最困難回答的是：如果有一條毒蛇在你門口，殺不殺？那比蒼蠅、螞蟥讓你更覺得恐懼吧？或者說現在鼠疫盛行，看到老鼠你說殺不殺？因此佛法不是那麼愚笨的，一成不變的看待問題。譬如講護生，可以從消極的不殺生，講到積極的救護衆生。我們先從消極的不殺生來講，它是分很多層級，而非用個標準答案抄給大家，要大家一體同行。因爲它深深了解衆生，每一個衆生，目前的程度不同，你不能給一個標準答案，要他們通通照這樣的方式走。就像大學上的微積分，當然很好，但是給幼稚園的小孩上，就一點意義也沒有了。因此佛經上確實有一些偉大的菩薩爲了救護衆生，爲了要讓衆生免於恐懼，當衆生傷害他的時候，他都可以默默承擔下來，他可以無私無我到這樣的程度。但是，這個標準不是拿來要求每一個衆生的，因爲那是不可能的事情。當這樣一個高標準的道德律變成只能孤芳自賞的時候，它對於整個社會現況的改善，其實是沒有什麼幫助的。佛法講不殺生，它其實是有許多層級的。要看你現在是願意接受到什麼層級，你就接受什麼層級的道德觀，只是你心裡不要用任何道德理由去勸誘你對其他衆生的

傷害。至於你行到什麼程度，就依你的意願、依你目前的條件、環境。譬如說佛教講不殺生，可是在印度托鉢的社會裡，僧侶討到什麼就吃什麼，包括肉食，他們一樣沒有斷絕。同樣在蒙古、西藏那麼寒冷的地方，它就不可能不肉食；可是到了中國，乃至於到台灣發展，已經不行托鉢了，完全靠寺院炊事；又不像蒙古、西藏地方，一切靠畜牧爲生，因此不殺生就應該實施得更徹底，達到素食的程度。

再就一般社會來看，假使今天一個原住民，他殺了一頭山豬做爲家裡一、二天的糧食，這樣的殺生業報，跟山產店，全省性、全國性的連鎖行銷，派大量的平地人或僱用山地人到山裡頭大肆搜捕，那個罪行絕對不等。爲什麼呢？前者他只是動物本能，人也是動物之一，他要存活，在山裡頭可能已經沒有別的技巧，就必須這樣維持生活，那就跟老虎吃兔子、獅子咬人一樣，從佛法來看，那屬於本能。然而後者，我們進一步去辨識，它就根本是貪婪行事，就是說平地人他不可能需要山豬、白鼻心、山羌，而僅是爲了口腹之慾，他要嚐盡各種山珍海味。於是他不顧念生命，大殺特殺，甚至於全國性的連鎖連殺滴水不漏。這樣的行爲，就佛法來看，他的罪行就重了。所以佛法的殺生業，它講到上品殺、中品殺、上品殺。譬如說打了蒼蠅、蚊子，拍死了蟑螂之類，那個是下品殺。而殺了一頭豬、一頭牛，就可能稱它是中品殺，等到他殺了一個人，那就叫做上品殺。倘若殺的這一個人，竟然是你父母，這就叫做上上品殺。爲什麼要這樣分類呢？既然我們剛講過衆生平等，難道它們是不平等，還有階級、尊卑嗎？其實不然，所謂的下、

中、上品，它是看你的心性程度，拍死一隻蚊子，跟你捅一隻豬，從喉嚨捅到心臟，血噴四處，那種感覺，絕對不相等的。不可否認的，後者的心性絕對是比較殘酷，他才能這樣做。進一步，你竟然可以同樣方式殺戮一個人，而這人跟你的形體這麼相近，有思想、有感情，你也可以殺得下去，殘忍心性猶有甚之。更進一步，父母親撫養長大，山高海深的恩情，竟然也可以殺得下手，那殘忍心性著實已無以復加。所以佛法對殺生的罪惡，是從這樣一個彈性的方式來看待的，絕對不是像我們一般人所想像的，那麼的不講理，不切實際。

佛法是完全在現實的世間去考慮實然，而又冷靜的去看待實然，不給它加上道德意義，就這樣來看待。然後才看我們目前的道德水準能夠做到什麼程度。譬如說，我們可以爬到3公分，它就希望你稍微到4公分，你能夠爬到5公分，它就盼你能進到6公分，稍稍與人爲善的程度，而不是一體同分，要大家全部實行，苦守不可能達到的戒律。了解這一點，我們就知道，佛教的生命關懷，絕不會跟每個人脫節，不是只有吃茶不吃肉的出家人才去講不殺生的，其實是我們每個人都可以做到的。我們每一個人都可以爲自己做到什麼程度，就努力到什麼程度，等到我們心境更淳厚了，也許可以自發性的要求自己更上一層樓，做到更高的程度。佛法永遠給予衆生不失望的安慰，它不會捨棄任何一個人，認爲你永遠無救，你該下十八層地獄，永遠不要翻身了。同時，這個殺生不殺生，還牽涉到智慧的問題，譬如我剛剛講到毒蛇或者鼠疫流行地區的老鼠，這個問題其實比一般說的蟑螂、螞蟥之類更棘手。因爲這問題可能牽涉到一

個人馬上斃命，而不是被釘一個包而已。甚至於讓鼠疫漫行的話，它可能奪去上十萬、上百萬人的生命。這個時候，縱使一個菩薩他看到一隻老鼠，寧願牠傳染鼠疫，都不願意殺害老鼠的話，他也必須想到，他這一念，可能會讓這老鼠成為媒介，而傳染使整村、整個地區的人都喪了命。

而大乘佛法在講到不殺生戒的時候，甚至於可以談到大開殺戒。所謂大開殺戒，一定是基於仁慈的原理，佛經裡有一個故事：佛陀在過去生還未成佛的時候，曾是一位商人，跟五百商人共乘一艘船要去尋寶。因為他是佛弟子，持不飲酒戒，所以他在船上滴酒不沾。此時有一個海盜想要謀財害命，所以他就放蒙汗藥在酒裡讓大家喝。這個時候，只有釋迦菩薩是清醒的，他也看到了每一個動作，他靜靜的不講，他心裡默默的想，他要怎麼做？他想：如果我現在不殺他，這五百個人勢必都要失去寶貴的生命，五百人的家屬從此都沒有了爸爸、沒有丈夫、沒有孩子，這是五百個家庭的不幸，也包括這一個人的罪行，殺了五百個人的生命，破壞了五百個家庭，他的罪業無邊，他將來必得承受很大的苦果。假使我現在殺了他，我當然可以救這五百個人、五百個的家庭，而且也可以免除他殺這五百人所受的這麼大的業報。但是，我必須個人承擔殺他的罪行。考慮再三，最後，他終於決定自己殺掉這個強盜。這個故事給我們一個啟發，所謂的大開殺戒，並不是無緣無故找一大堆人蓄殺一氣，而是經過審慎衡量，確實殺一可以救百救千，那麼，這個時候，他願意殺。這個殺，不但是為了救百救千，甚至於也救這個殺手本身。他心中沒有任何趕盡殺絕的恨

意，包括那一個惡人，他也是憐憫他的。

另外一方面，佛法講大開殺戒的時候，並不是說你可以因此不受業報，相反地，它還提醒你，因為你的心念是慈善的，而不是惡毒殘忍的關係，所以你的殺生業報會相形減弱，為什麼佛經這樣提醒我們呢？即是避免我們可以用其他的方式解決，而卻輕易的大開殺戒。也就是所謂的大開殺戒，必須是其他的方法都無效的情況下，唯一的選擇——那個時候，你才能夠考慮行殺。以此來加強我們審慎考慮的程度。我相信今天的台北市環保局或者是台北縣環保局，非常多的官員，乃至於那些看到狗就咬牙切齒的人，他一定會覺得，我這叫大開殺戒，我是為台北市民好，我是為台北縣民好，我是為人類好；但是他就忘記了再思考：難道我們真的是沒有別的方式解決流浪狗的問題了嗎？我們是不是唯一只能把他們殺掉了事？殺掉是不是真的能夠了事？所以佛教講到大開殺戒，它不給我們任何理由，讓我們在沒有智慧的情況下，做這個事情。相反的，若牽涉到生命要被剝奪的情況，更要以智力去研判，是否已經到了唯一絕路，必須這麼選擇。如果是這樣，那也要保持哀矜勿喜的心情而殺，而不覺得這個人太可惡，必須殺他，殺個痛快，心性上絕對不可讓自己增加殘忍的程度，這個才是佛法對不殺生戒的整體精神呈現。



昭慈法師應邀 TNT 電台演講

從唐譯

《阿毘達磨大毗婆沙論》

探討論師詮釋戒律之風格／釋悟殷／1994. 1. 21



壹、前言
貳、定中間聲
參、外道出家
肆、正法住世
伍、五無間業
陸、三歸五戒

柒、雜類彙集
一、戒義
二、得戒失戒
三、意業非戒
四、住不律儀
捌、後記

壹、前言

《大毘婆沙論》是西元二世紀中，集說一切有部論議大成的論書。論中不僅引用了有部論師、有部異師的學說，對於其他學派，如大眾部，飲光部，化地部，法密（法藏）部，分別說者——等部派的學說、宗義，亦加以分別、探究、抉擇、會通，最後歸於有部正義。因為論中收錄了衆多部派宗義，以及各大論師的學說，所以，我們若要一窺部派思想的堂奧，《大毘婆沙論》是不可多得的寶藏。

另外，不可忽略的一件事是：我們若想了解早期經、律、論思想的風貌，及其變遷，《大毘婆沙論》亦是重要典籍之一。因為論中對經、律、論三藏，時而廣為分別；時而引為教證（註1）。透過論者不遺餘力的分別、論究、會通，使得經律論中一些大過於簡捷、隱晦的法義，呈現出寬廣、明晰、謹嚴、

完備的風貌。反之，亦由於論者論議的寬廣、謹嚴、完備，一些簡單、明晰的法義，反而變得細微、瑣碎，甚至和原典有不盡相同之處了。職此之故，本文擬就唐譯《大毘婆沙論》論中，論者分別、抉擇、會通「毘奈耶」部分，對照相關的律典，藉以探討論師詮釋戒律之風格。

關於論師詮釋戒律的風格，擬分六大項來說明。

第一項，是定中間聲的問題。在定中是否可以聽到聲音？諸部廣律的說法紛歧，莫衷一是；而《婆沙論》論者亦有一番詳細論辯（註2）。此中，有說目連入定聞聲是「毘奈耶」（大正27.929下），雖錯於真毘奈耶中的，如此大膽陳述，是「持經者抉擇經」風格之再現（註3）！同時亦應是有見於當時各部派所依之三藏不同，異執紛紛，遂有三藏真偽之辯（註4）的時代之聲吧！

第二項，外道出家。外道出家是否須要經過資格審定，才可進入佛門，經律論的記載不盡相同。此中歧義最大的是：世尊開許釋種外道和事火外道，來求出家，免試四月之說，甚至有釋種出家，「勿使留難」的呼聲（註5）。世尊為何獨自偏憐釋種，難道世尊的慈悲還有種族的親疏之分？這個問題，印順導師在《佛陀最後之教誡》（註6）一文中，根據經律的記載，從佛陀時代的破僧事件及其影響，發掘了釋種出家勿使留難的時代背景，條分縷析的把其來龍去脈釐清，串聯了三藏的異說，實是獨具隻眼的慧見！

又關於《長阿含》《遊行經》說：若梵志來求出家，因為「彼有異論，若小稽留，則生本見」（大正1.26上），所以不用四月共住，應立即予以出家一事，實有不合理處。難道出了家就能保證不還生外道見嗎？世尊是一切智人，會如此不通情理嗎？這個問題，我們或許可從佛教的平等觀，以及聲聞戒律是「隨犯而制」的情況，去體會世尊的精神。

第三項，正法住世。律典記載：因女眾出家，如來正法滅五百年（註7）。女眾真的是敗壞正法的禍首嗎？這個問題一直困擾著女眾，因為隨時得接受他人拋來的「界外球」（註8）。印順導師在《阿難過在何處》指出：阿難請度女眾，釋尊允許女眾出家，代表了修道解脫的男女平等觀。而傳統的男性中心，「漠視問題全部，而將正法不久住的責任，片面的歸咎於女眾」（註9）

。其實三藏中有明文記載，佛法的興衰，是每位佛弟子的責任（註10），並不是把責任往外推就能解決得了的。

又「女人」是對應於「丈夫」（男子）的。《婆沙論》云：「雖無男根，而有餘丈夫相，又能離染，故說為男」；「作丈夫所作，得丈夫所得，我說是輩名為丈夫」（大正27.746上）。《婆沙論》如此詮釋「丈夫」，對於今日揮舞著假相「丈夫」的大羣，手中拿著《大愛道比丘尼經》的利劍，到處指著別人不是「丈夫」者，不啻是當頭棒喝！

第四項，五無間業。關於五無間業問題，律典中除破僧外，其餘四無間的資料不多。因此，此部分大多以論典中的特殊論題為綱領，加以述說。如：

殺母（父）無間業：有女人羯刺羅墮，餘女人收置身中，產下小兒（如今之試管兒），殺誰才構成無間罪？

惡心出佛身血：佛世時，提婆達多惡心出佛身血，佛滅後無佛，應無構成出佛身血的條件了。然後代的論師，在層層分析中，提出有五無間的同類業（相似業），若破壞佛塔、寺，就是出佛身血的同類業了！（註11）

破和合僧：佛世提婆達多向佛索眾不果，因而引起破僧事件，這是佛教界的大事，然而律典、論典對於破僧的定義，破僧的人數，誰才能破僧——等等問題，記載的紛歧不一（註12）。《婆沙論》論者經過一連串的分別後，指出唯有佛世的提婆達多破法輪僧。然以《婆沙論》自身對法輪的定義：「八

支聖道」是正法輪（大正27.919中）來說，行者不行八正道，不教人行八正道，就是破法輪了。如此前後不同，應是論者層層推理所產生的局限吧！又提婆達多造三無間（註13），應墮無間獄受苦，但《婆沙論》卻說：寧作提婆達多墮無間獄，也不作喝達洛迦曷羅摩子生非想非非想天。因為提婆達多「已種順解脫分善根」，將來必定可以得解脫（大正24.885下）。犯無間重罪，已斷善根，死後必墮無間地獄受苦者（提婆達多），將來亦可解脫成佛的思想，在西元二世紀中，已出現於西北印度的論書中了。

第五項，三歸五戒。成為佛弟子初步的課題是受持三歸五戒。此中部派爭議的問題是：只受三歸，是否即成優婆塞？五學處是否可依個人意願，決定受持多少學處？歸依三寶，究竟歸依的是怎樣的三寶？

第六項，雜類彙集。和前五項同樣是彙集《婆沙論》中，詮釋戒律的一些特殊思想觀念。所不同的是，雜類彙集是分量少，有時只有一兩句話，或一小段，所以放在雜類彙集中。雖然只是零星的隻言片語，亦可看出有部的特殊宗義。

貳、定中間聲

《大毘婆沙論》卷一百八十五，論列佛弟子依四靜慮、三無色定，能起智斷煩惱，修道盡漏。而生非想非非想處的佛弟子，是依無所有處定而得阿羅漢果的。毘奈耶中目連尊者告諸比丘：曾

在入無所有處定時，聞曼陀枳尼池邊衆多龍象的吼聲，諸比丘以目連妄說過人法，犯波羅夷不共住，請世尊裁奪。世尊以目連是如想說，故無犯波羅夷。作者舉此毘奈耶的事緣為例，並加以分別（大正27.929下）。

關於目連入無所有處定中，聞龍象吼聲的事緣，諸部廣律中，除《五分律》（註14）外，其餘各律皆有記載。此中，大眾部系的《僧祇律》在「雜誦跋渠法」。目連云：入無色定，聞龍象抖擻耳聲。諸比丘以入無色定過一切想，目連犯過人法，應作釋羯磨。釋尊以「目連實得無色定，不善知出入相，出定聞，非入定聞」，並免目連應善分別知（大正22.465下-466上）。分別說部系的《四分律》在「調部毘度」。目連云：入空慧定，聞象入水之聲，衆比丘不信，謂是過人法。世尊以「有如是定，但不清淨，目連無犯」，以釋群疑（大正22.985上）。而南傳《銅鑠律》則云：目連有安闍三昧定，然尚未純淨，目連是實想說，故無犯過人法（南傳1.182）。說一切有部系的《十誦律》，記載在比丘四「波羅夷」的妄語戒，和「毘尼誦」（註15）的大妄語戒。律云：目連入虛空無色定，善取入定相，不善取出定相，以致不知是出定聞聲，還以為在三昧中，而遭比丘們質疑，世尊云：「目連見先事，不見後事」，目連是隨心想說，故無犯波羅夷（大正23.12下-13上；441上）。又《根本說一切有部毘奈耶》（以下簡稱《根有律》）的解說是：「如大目連所說

無妄，雖復現入無所有處定，諸色聲想悉皆遠離，然大目 獲得靜慮解脫勝妙等持，速出速入，雖是出定，謂在定中」（大正 23.680 中）目連實想說，故無犯過人法。

綜合以上各律的解說，很明顯的看出：分別說部系的《四分律》、《銅錄律》認為：目連所入的定不純淨，因此才聽到聲音，亦即目連所入的定，尚未純熟深入，故聽到外在聲音。而說一切有系的《十誦律》、《根有律》認為：無色定已破壞色相，捨離聲相，定中是不可能聽到聲音的。目連是不善分辨入出定相，遂產生定中間聲的錯覺。有部如此解釋，和他本宗「無色界無色」，以及「等引位中無發語者」的思想是相應的（註 16）而大眾部系的《僧祇律》和有部系的說法相同。若依據《異部宗輪論》，大眾部主張「在等引位有發語言」（大正 49.15 下），則大眾部中論師和律師之觀點是不同的。

《大毘婆沙論》分別了毘奈耶目連入定聞聲的事緣，提出目連出定才聞聲的看法後，接著提出兩個尖銳的問題。第一個問題是：

「問：諸餘聲聞亦知在定不聞聲，故向無此說，況大目健連是最勝聲聞，何故乃於苾芻衆中說不應說？有說：此不須通，所以者何？此是偽毘奈耶故。謂佛滅後，有於素怛攬中置偽素怛攬；毘奈耶中置偽毘奈耶；阿毘達磨中置偽阿毘達磨。諸偽文句，不應通釋。有說：定海甚深，聲聞如兔，不得其底，唯佛能盡故。彼尊者難作是說，亦無有過

。」（大正 27.929 下）

第二個問題是：

「問：彼尊者豈不知在定不聞聲耶？何故作如是說？答：彼尊者於定自在，入出迅疾，雖起定聞，作住定想。謂彼先從欲界善心，入初靜慮，從初靜慮，入第二靜慮，如是乃至入無所有處。從無所有處起，還入識處，如是乃至入出靜慮，從此欲界善心現前，聞龍象等聲，不起分別，復還從欲界善心，入初靜慮，彼但於二心起分別知，謂初入定心，及後出定心，於其中間，諸心相續，不審分別，故作是說，亦無有過。」（大正 27.929 下 -930 上）

上面所引兩個問題中，第一個問題有兩個解答。此中，第一個解說，認為：律中記載目連入無色定，聞龍象哮喘聲，是偽毘奈耶，錯置在真毘奈耶中，所以不須要考慮，也不用會通（929 下）。如此的說法，是值得留意的。考諸律典，佛滅後，有以「四大白說」，「四大黑說」，辨別經、律真偽的方法（註 17），然在「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之」（大正 22.191 中）的前提下，於廣律的諸多制緣，一向是認為佛說而不容置疑，此一論者大膽陳述是偽毘奈耶，錯置於真毘奈耶中，可說是把「持經者結集經」（註 18）的精神展現出來，顯示了論者論議、分別、探究、抉擇佛法的特色。另一方面，當時的教界，部派間，由於所依的三藏不同，部執異論紛紛，或互指他宗所依經典為「不了義教」；「有別意趣」；是「假施

設」；「非皆佛說」；或說是「誦者錯謬」；或說經論「時經久遠而亡失」；或說論師沒而「經論隱沒」（註 19）。論者直指目連入定是偽毘奈耶，可說是反應了當時三藏真偽之辯的時代風氣。

第二個解說，認為：定海甚深，聲聞如兔，唯佛究竟的說法，稍後再加以說明。

而第二個問題，只一個解答。論者的說法和有部律類似，不過，《婆沙論》論者更詳細的說明目連如何如何的於定自在，於定速出速入的依次情況，最後結論仍然主張目連是出定聞聲（929 下 -930 上）。

《大毘婆沙論》中，有關目連入定聞聲的記載，還有兩則。第一則是卷一百七十一，論中談到：非聖語，以虛誑語為自性。而何謂虛誑語呢？論主引《集異門論》之說，主張非聖語（不善）是能招引不可愛、不可喜、不可樂、不悅意、不如意的等流、異熟果，故名為非聖語。接者又問：「頗有非聖語非業道，是無記色繫耶？」論中引目連記生男，而後生女；住無所有處定，聞龍象哮喘聲等事例，以證成有非聖語是無記色繫（大正 27.862 上）。

第二則是卷一百六十二，談到八等至（四靜慮、四無色）和三等至（味想、應盡、無漏）彼此之間的關係時，眾說紛紜，而婆沙論是主張：八等至攝一切等至的（大正 27.821 中）。論中反問：

「若八等至攝一切等至，毘奈耶說

當云何通？如說：佛所入等至，一切聲聞、獨覺，尚不知其名；獨覺所入等至，一切聲聞不知；舍利子所入，諸餘聲聞不知；大目健連所入，除舍利子，餘聲聞不知，何故言八等至攝一切等至耶？」（大正 27.821 中）

《大毘婆沙論》所引毘奈耶的典故，出自《根有律藥事》卷十六（大正 24.76 上 -78 上）。事緣是：諸大聲聞比丘共約前往無熱池，欲在世尊前，說出自己的本事因緣。爾時，舍利子在王舍城的祇利跋婁山上，縫補僧伽胝衣。世尊要目連往邀舍利弗，結伴同行，舍利弗因衣服尚未縫好，故請目連稍等，待縫好就起程。目連不耐久等，就運用神力，幫忙縫衣。當衣縫好時，舍利弗又請目連先走，目連不從，就想用神力強拉舍利弗同去，於是展開了一場精彩的神通較技，每次目連都略遜一籌。最後，目連不得已，只好先走。當目連抵達無熱池時，抬頭一看，舍利弗已安然坐在蓮華座上了。此時，與會大眾咸皆起疑，為什麼世尊記為「神通第一」的目連尊者，如今反不如舍利弗呢？於是世尊說了五個舍利弗、目連的往昔因緣，最後歸結為：

「如來所得之定，諸聖獨覺，名亦不知；諸獨覺所得之定，舍利子、大目連，名亦不知；舍利子所得之定，餘聲聞衆，名亦不知；舍利子苾芻，具大威德，勝大目連。然由彼（目連）多現神通，密作是說：大目乾連神通第一。」（大正 24.78 上）

《根有律》以往昔因緣，說明了舍

利弗神力勝目連的原因。舍利弗往昔「由其工巧，而能得勝，今復神通，而還獲勝」（大正 24, 77 下），是理所當然的！律典的解說，著重點在人們起惑造業受報的等流因果上（註 20）。而《大毘婆沙論》的解說是：「由種姓、般若有差別故，今所入出等至，亦有勝劣，劣者於勝，不能測知」（大正 27, 821 中）。又由於「根慧有差別故，乃至般涅槃時，所入等至，亦有差別。」（大正 27, 821 中一下）

《大毘婆沙論》以種姓、根性、般若有差別，以會通毘奈耶的說法，在《增壹阿含經》亦有同樣的意趣。如經中記載：舍利弗和目連幾番較技，舍利弗都勝過目連，目連因而暗自思量，我是佛弟子中神足第一，然今不如舍利弗，難道我退失神足嗎？於是上前請問世尊。世尊云：

「汝不於神足有退，但舍利弗所入神足三昧之法，汝所不解，所以然者，舍利弗比丘智慧無有量，心得自在，不如舍利弗從心也。舍利弗心神得自在，若舍利弗比丘心所念法，即得自在。」（大正 2, 709 下）

又關於佛弟子問所入之定有淺深之說，正可和前面所引《婆沙論》第一個問題的第二個解答：「定海甚深，聲聞如兔，不得其底，唯佛能盡故，彼尊者雖作是說，亦無有過」之講法，遙相呼應。

以上，是關於目連定中間聲，和其引申的周邊問題，從經、律、論各自的詮釋與會通來看，很顯然的，彼此有些

差距。律典的解釋，往往以現實邊事，談到過去的往昔因緣，最後會歸於過去如此，現在亦如此的一等流因果，以解釋業力問題。而論典方面，在抉擇切入問題時，能多方面的考量，如說因根性、智慧之不同，佛弟子所入之定亦不同；智慧不如，則不知智慧深者之定境，是相當中肯正確的。

註釋

註 1. a. 《大毘婆沙論》引經為教證，或分別經典部分：如說：「一切阿毘達磨，皆為解釋契經中義，以廣分別諸經義故，乃得名為阿毘達磨」（大正 27, 5 中）；「問：何故作此論？答：為欲分別契經義故。」（5 中）

b. 引毘奈耶為教證：毘奈耶中（《十誦律》，大正 23, 193 上），世尊以聖語為四天王說四聖諦，二天王領解，二天王不解；佛更以南印度邊國語為二天王說，是二天王一懂，一不懂；佛更以菴戾車語說，時四天王盡得解。論者引此事緣，證明「非佛一音能說一切法」，反駁大眾部的「以一音演說法，眾生隨類各得解，皆為世尊同其語，獨為我說種種義」之主張（410 上）。分別毘奈耶：引律中目連入定聞聲的事緣，加以分別（929 下）。

c. 引論為教證會通：引《品類足論》39 下，44 下；引《識身論》56 下，《施設論》60 下。

註 2. 目連定中間聲：《四分律》大正

22, 984 下-958 上；《銅錄律》南傳 1, 182；《十誦律》大正 23, 12-13 上，439 中-442 下；《根有律》大正 23, 680 上-中；《根本薩婆多部律攝》大正 524, 540 上；《大毘婆沙論》大正 27, 862 上，929 下。

註 3. 「持經者抉擇經」一語，依印順導師說：佛入滅後，已結集的經法要持誦不忘；新傳來的經法，要共同論定結集。所以說：「持經者抉擇經」。而對法的分別抉擇，另成「論法者」一流（後來別立論藏的原因）。如此，《婆沙論者》認為目連定中間聲是偽毘奈耶，即是「持經者抉擇經」精神的展現。見《原始佛教聖典之集成》p21（民國 75 年 2 月四版）。

註 4. 關於真偽三藏之辯，《婆沙論》論中，處處可見。

a. 經典隱沒之辯：

《大毘婆沙論》在論列六因（相應、俱有、同類、遍行、異熟、能作因）時，指出六因是《增壹阿含經》增六中所說的，但因「時經久遠，其文隱沒」；又曾聞《增壹阿含經》是從一法增，乃至百法，「今唯一，乃至十在，餘皆隱沒。又於增一乃至十中，亦多隱沒，在者極少」；又「曾聞尊者商那迦衣大阿羅漢，是尊者阿難陀同住弟子，是大德時縛迦親教授師，彼阿羅漢般

涅槃時，即於是日，有七萬七千本生經，一萬阿毘達磨論，隱沒不現。一論師滅，尚有爾所經論隱沒，況從彼後迄至於今，若百若干諸論師，經論隨沒，數豈可知」（大正 27, 79 中）？又「於《增一阿含經》五法中說五結，九十八法中說九十八隨眠，時經久遠而俱亡失」（236 中一下）。

b. 經典真偽之辯：如論者引（《四梵住經》）佛說：有四種補特伽羅能生梵福。譬喻者認為此四種中，所因所得果不同，所以並不是都可生梵福，遂反駁云：「如是契經，非皆佛說」。而阿毘達磨諸論師認為：「四梵住經是佛所說，此梵住皆是梵福。」（425 下-426 上）。

註 5. 釋種出家勿使留難：《長阿含》《遊行經》大正 1, 26 上。

註 6. 《佛陀最後之教誡》，見印順導師《法雨集》三，p126-127。

註 7. 女眾出家正法滅五百年，《五分律》大正 22, 186 上；《銅錄律》南傳 4, 378-382；《根有律》大正 24, 350 中。

註 8. 男女眾不同界。

註 9. 《阿難過在何處》，見印順導師《法雨集》三，p113。

註 10. 正法滅亡原因：《雜阿含經》大正 2, 226 中一下；《別譯雜阿含經》大正 2, 419 下；《增壹阿含經》大正 2, 746 中；《四分律》

大正 22. 990 中一下；《十誦律》大正 23. 358 中一下；《大毘波沙論》大正 27. 917 下。

註 11. 無間業的同類業，如《俱舍論》卷十八，大正 29. 94 中。《瑜伽師地論》卷八，大正 30. 318 中。無間業，定無間生地獄受苦；無間同類業，亦定生地獄，但不一定是無間生。

註 12. 拙作《「破僧」事義之研究》曾羅列比對，見《諦觀雜誌》73 期，p139-172。

註 13. 提婆達多三無間罪，惡心出佛身血，破和合僧，殺阿羅漢尼，見《根有律破僧事》卷十，大正 24. 148 中。

註 14. 《五分律》有目連預言生男，反生女；預言戰勝，反敗戰，無定中間聲之說。（大正 22. 184 下—上）

註 15. 《十誦律》卷二，大正 23. 12 下—13 上；卷五九《毘尼誦》439 中—442 下。又《毘尼誦》十誦律原作《比丘頌》，依據印順導師的研究，認為應作《毗尼誦》或《善誦》，見《原始佛教聖典之集成》p256。

註 16. 說一切有部的主張：「無色界無色」，故認為「唯欲色界定中有」，無色界無中有，因無色故。（《異部宗輪論》，大正 49. 16 中）；《大毘婆沙論》大正 27.

431 中，495 下）。

又有部認為定中意識，無見色聞聲的作用，所以說「等引位中無發語者」。（《異部宗輪論》大正 49. 16 下）

註 17. 「四大白說」，「四大黑說」，見《根有律雜事》卷三七，大正 24. 389 中—390 中，亦見印順導師著《原始佛教聖典之集成》p 22-24。

註 18. 見前註 3。

註 19. 「不了義教」；是「假施設」；「有別意趣」（大 27. 357- 中）。「如是契經，非皆佛說」（425 下）；「誦者錯謬」（182 下）；「時經久遠，其文隱沒」（79 中，236 下）；隨論師沒「經論隱沒」（79 中）。亦見前註 4。

註 20. 等流因果；等流是平等流類。亦即律典中，說到某個弟子的事緣時，世尊往往說到其過去生事（本生），過去如何（慳），今世亦如何（慳），此謂等流因果。如《十誦律》卷二七，跋難陀巧奪二老比丘衣，世尊云跋難陀「非但今世奪，前世亦奪」，於是說野干（跋難陀）奪二類（二老比丘）之鯉魚的本生故事。（大正 23. 199 上—下）又見《原始佛教聖典之集成》p247-250。

編按：悟凜法師本篇論文，自本期起分四次刊出。

化導情欲的正道

悟凜法師

對一三六期「以智慧化導情欲」一文之回應



佛法，原是本來如此的。佛陀，只是發現者。他老人家從來沒有說他是創造者，因為法性、法住、法界、法爾如是，佛不出世也好，一切法的本質，本來如是。這個基本觀念，經常是被忽視的。

有人常把「末法時代」四字掛在嘴上，如果是出於激發眾生的用心，那是「為人生善」悉禮，如果當作聖旨般，無時無刻壓在心頭，因而無法快快樂樂的學佛，那就必須暫停一下，思考所謂的「末」法，到底是「末」什麼法？

法性、法住、法界、法爾如是的法，是不會「末」的。

法是因佛陀之智慧發現，透過其身語意三業的表現，經過佛弟子的輾轉流傳，我們才有可能在今世今生，有機緣接觸與了解，本來如是而被發現的是佛法，使佛法輾轉流傳的是佛教。法不會「末」，但佛教則有可能「末」。

所以，對於佛法，永遠不必悲觀，而對於佛教，則一方面其興衰毀譽，正是佛法「緣起——無常無我無自性」本質的印證，另一方面，則也只是檢驗每一位學佛者是否能把握「緣起」的積極意義，使佛教保持活力的時間稍長，而眾生因而獲益的機會稍多而已！

離佛日遠，人類愈無法與佛法的真實與純樸相應。離佛日遠，原本質直而味甘的佛法，也參雜了愈多吸引蚊蠅有之，而於健康則無益的糖份。

從修行的角度來看淫欲，根本不是一個要不要順其自然的問題，把淫欲放在是否應該克制或壓抑的天平上衡量，本質上是一個出發點的迷惑，或是方向上的錯誤。

田徑場上一個出發點錯誤，或跑錯方向的選手，根本不會列入比賽紀錄，不管他跑第幾名。探討是否應該讓淫欲順其自然，那是世間法的遊戲，得分再高，也與出世法無關。

慈航菩薩六十幾歲才當眾宣布自己已斷淫欲，是他發心修行，發心斷淫欲的結果，而不是他克制或壓抑淫欲的「道學」成績。因成績之不易而退卻，與只問結果不問過程一樣，並未看清真實。

大乘佛法走入印度佛教後期的歷史軌跡，秘密大乘出現與根本或原始佛教完全不同的音調，有其時空環境的因與緣，偶然與必然，但九轉迴腸，千層糖衣之內，畢竟還裹著，對治眾生貪淫的藥方。

舍利弗的天眼神通，有時還看不到眾生有任何得度之因，尚待佛眼觀照，其是否真的毫無解脫的善根。

修行與道學是二個不相干的命題，若只談世間心理學，還要佛教教師何為？

這樣的陳述，完全不涉及任何道德指標。如同，田徑場內選手的前程，與場邊觀眾的心理機轉不相干。

沒有一個絕對值可以告訴想要修行的人，什麼時候他可以真正超越淫欲。換句話說，什麼時候超越並不重要，重要的是他有沒有心想要超越。

在還沒有真正超越淫欲的時候，只有是否精進，以及智慧夠不夠的問題，而沒有是否

修行指引

順其自然的問題。

用順世俗的心情來看淫欲，自然可從順世間的天平來衡量其相對值。選擇出世間方向者，則清淨、自在、法喜、解脫是唯一的希求。

不論是在語意學上，或是在實踐的境界中，沒有出世的人，不能也不該輕易給自己戴上「入世」皇冠。畢竟，只要不給皇冠的彩光眩惑，還可以擁有少分，及至多分，尚在努力學習的謙虛，並在謙下與進步中領略法喜。尚未出世，則不折不扣，乃繼世而已，那有「入世」可言。

如果不在世間心理學或婚姻介紹所的層次來看淫欲，也許，較可能看清一些淫欲的本質。所謂法爾如是：正是說明淫欲之法，也離不開緣起無自性的真實相。

大智度論卷六「釋初品十喻」有一段對話：

問：淫欲法是何等相？

答：——淫欲是煩惱相！

問：是淫欲煩惱在內耶？在外耶？

答：——是淫欲煩惱不在內，不在外。若在內，不應待外因緣，若在外，於我無事不應惱我。

喜根菩薩最後結論說：若淫欲煩惱非內、非外、非東、西、南、北、四維、上、下，來無求實相不可得，是法即不生不滅。若無生滅，空無所有，云何能做煩惱。

善觀緣起，則對治淫欲的工具隨手可得，不淨觀、假想觀（觀對方為自己之兄弟、姐妹、父母、為佛、為菩薩等），觀五蘊皆空，觀受是苦……等等。

若心不住法，則如日光明照，見種種色，無所遁形。心如何能不住法？其實不需外力，也不用內功，只要打開心燈——照見心無常，一切法無常；而「心、法因緣生，心、法因緣滅」的現象自然歷歷在目。

密勒日巴尊者既已破除男女相，透視情欲的本質，則其神通變化只是度生的方法，而不是所謂以「平常心來面對飲食男女」。即使是神通變化也並非究竟，何況沒有破除男女相，也沒有透視情欲的本質，那麼「平常心」也者，也只是「順流而下」的代名詞而已。

「事實上，淫欲之滿足，並沒有真正滿足，而只是另一段空虛的開始，淫欲如此，世間任何一法的追求，又何嘗不是如此。」

所謂空，不是沒有好壞的差別，而是說情欲本身並非絕對恆常，而是因緣而起，並無自性，因為是無自性，所以透過定力和智慧的照見，才有可能「化導情欲」；以定縛賊，以智殺賊的理論，才能成立，才有可能實踐。如果以為「空」是「沒有好壞」的意思，那當然會導引出：以「空」的智慧去「化導情欲」，結果是不妨切近人情，順其自然的結論了。

龍樹菩薩說：「觀苦而得道，聲聞教也，觀諸法相，無縛無解，心得清淨，菩薩教也。」不能真正認同情欲的苦，而以壓抑或排拒的方法希求斷絕淫欲固然是不健康。誤解空，則會以「無縛無解」等於放逸自己，而忽略了「心得清淨」才是菩薩度生的根本，聲聞也好，菩薩也好，透視情欲的苦與無自性實相，是超越情欲的如實正道，真正的平常心。

最後要說明：雖然是一個出家人，我還是一個努力向前的選手。

不敢批評任何人，只想提醒大家：清楚自己是在世間與出世間所構成的生命座標上那一點，來面對或談論淫欲問題。

—轉載自南海雜誌第一三八期—

錄音帶

9600元
5400元
3600元
3000元
1700元
220元
600元
1000元

雲集教學講座每卷90分鐘(144卷)
妙法蓮華經講義(2)大乘法義(90卷)
成佛之道唯識思想(6)卷
初階唯識學概論(50)卷
唯識學概論與實踐(30)卷
登聞鼓之社會關懷(2)卷
佛教團體的生活實踐(10)卷
佛法的戒律生活(16)卷
出家人的戒律生活(16)卷

250元
200元
240元
200元
220元
240元
250元
180元
250元

出版品目錄
法界出版社

昭慧法師作品集

98-04-43-04

郵政劃撥儲金存款單

帳號：18269189

戶名：弘誓通訊雜誌

新臺幣

存款人：(請用正、真、卷、肆、伍、陸、柒、捌、玖、零等文字寫於存款單一整字)

姓名：通訊處

地址：(郵遞區號) □□□

電話：□□□

存款金額：(請用正、真、卷、肆、伍、陸、柒、捌、玖、零等文字寫於存款單一整字)

存款日期：□□/□□/□□

存款地點：□□□

存款金額：(請用正、真、卷、肆、伍、陸、柒、捌、玖、零等文字寫於存款單一整字)

存款日期：□□/□□/□□

存款地點：□□□

去寄： 經銷員：

郵政劃撥儲金存款通知單

帳號：18269189

戶名：弘誓通訊雜誌

新臺幣

存款人：(請用正、真、卷、肆、伍、陸、柒、捌、玖、零等文字寫於存款單一整字)

姓名：通訊處

地址：(郵遞區號) □□□

電話：□□□

存款金額：(請用正、真、卷、肆、伍、陸、柒、捌、玖、零等文字寫於存款單一整字)

存款日期：□□/□□/□□

存款地點：□□□

存款金額：(請用正、真、卷、肆、伍、陸、柒、捌、玖、零等文字寫於存款單一整字)

存款日期：□□/□□/□□

存款地點：□□□

去寄： 經銷員：

本聯經登帳儲道郵政劃撥儲金收支詳情單寄交帳戶

交易：0501現金存款 0502現金存款 (無款號)

代號：0303 存款日期 0505 存款金額

本聯由特種郵局劃撥儲金

900,000 元 (1990 年) 9.15 X 130mm



學院導師：印順導師
發行人：性真法師
編輯：佛教弘誓學院編輯組
弘誓會館：台北市八德路3段199巷1
弄12號
電話：(02) 578-4742
傳真：(02) 570-2440
辦事處：台北市華陰街100號
(普濟寺)
電話：(02) 558-0130
傳真：(02) 558-7047
講堂：台北市重慶北路一段29
號3樓
劃撥帳號：18269189
戶名：弘誓通訊雜誌

中華郵政北台字第5072號執照登記(聽)交寄
行政院新聞局出版事業登記證局版台(誌)字第11082號

弘誓通訊雙月刊

辦事處：台北市華陰街100號(普濟寺)

TEL：(02) 558-0130

淨啟

／正法以爲身，淨慧以爲命，誓月照秋空，禮佛兩足尊。／

國內郵費已付
北區 局
直轄第10支局
許可證
北台第10570號

雜誌