

阿
含
概
說

東
初
法
師
著

阿含概說

東初法師

◇阿含之意義及其內容

一、阿含之意義

初期佛教的研究，分根本佛教與原始佛教，根本佛教即阿含佛教，阿含爲釋尊及其直傳弟子言行實錄，爲奉行佛法的弟子根本的典型；從佛陀開教起至佛滅後百年頃佛教，即約西紀前五三〇—三八〇頃。原始佛教，乃釋尊再傳弟子以後的佛教，以維持教法傳承的中心，確立教權。從佛滅後百年至五百年頃佛教，即西紀前三八〇—西紀第一世紀初。

阿含 (Agama) 二字，原爲漢音阿笈摩、阿伽摩、阿含暮等。秦言，法歸。僧肇長含序說：「法歸者，蓋萬善之淵府，總持之林苑，其爲典也，淵博弘富，韞而彌廣，明宣禍福賢愚之跡，剖判真僞異齊之原。……道無不由，法無不在，譬彼巨海百川所歸，故以法歸爲名。」唐時意譯爲傳、教法、無比法等。阿含從第一結集成立時起，即爲上座部傳承的教法。在教團傳承上視爲唯一無比的價值。要依辭典的研究，(Agana) 近於來著、歸趣、或知識、聖言、聖訓集、經典等意。

佛陀說法，經常所用兩種語言，一是巴利語，爲印度古代通俗語，即說話的俗語；一是梵語，爲古代聖典語，即是文學語。因兩種語言不同的關係，故所記載經典的也就不同了。今南方(錫蘭)佛經，即用巴利語記載，其「五尼柯耶」(nikaya 譯爲集)以及「小品」、「小品」等律爲主要的經典。「五尼柯耶」，相當北方的四阿含，其律與北方所傳的「四分律」大同小異，在根本上爲統一的。而北方經典，以梵語記載爲主，北方所傳的一切聖典的代表，現都存於自由國的尼泊爾，英人所輯集的：華嚴、法華、般若、律等經典都爲梵語記載。因爲語言不同，北方用梵語

記載的說爲四阿含，南方用巴利語記載的說爲五阿含，南北兩傳阿含於佛陀遺言景行上說：用通俗語記載的五阿含，比較用文學語記載的四阿含，原始的色彩較爲豐富。茲將南北兩傳，分列於次：

南傳阿含——巴利語

北傳阿含——漢譯

長部 (Dighanikaya 含二〇經)

長阿含 (四〇經) 二十二卷

(後秦佛陀耶舍 竺法念共譯)

中部 (Majjhimanikaya 一五二經)

中阿含 (二二二經) 六十卷

(東晉僧伽提婆譯)

相應部 (Samyuttanikaya 約二八八九經)

雜阿含 (約一三六二經) 五十卷

(宋求那跋陀羅譯)

增支部 (Anguttaranikaya 約一三六三經)

增一阿含 (約四七二經) 五十一卷

(東晉僧伽提婆譯)

小部 (Khuddakanikaya 大小一五經)

其文散於漢譯各經中

要確實了知阿含成立的經過，當依佛典結集的次第研究。佛陀入滅後，第一夏季，在阿闍世王絕對保護下，五百阿羅漢會聚於王舍城七葉巖，以大迦葉爲首，舉行第一次結集。這時的法，即是經，依阿難誦出，律依優波離誦出。阿含經的淵源，即導源於此時。律與經爲同一淵源，故其取材諸多相同。佛滅百年頃，因東印度吠舍離比丘提倡新佛教，遭保守派反對，於吠舍離城，會集七百眾，以耶舍爲上首，舉行第二次結集，這次結集以討論律爲中心。佛滅後二百三十年頃，於波吒利弗城，依阿育王命，以目犍連帝須爲上首，舉行第三次結集，於是三藏教法始行完成。但這次結集，許多學者不以爲然。總之，阿含經於第一次結集誦出，於第二結集以後，即紀元前三世紀前後，應爲阿含經正式成立時期。以文體長短，分爲中部、長部、雜部、增一，總稱爲四阿含。就中以雜部、增部較爲通俗，原始跡象，極爲豐富。中部似經再整理，文句整齊，經名分類。但四部中互有重複，以長部卷數最少，僅

二十二卷。

初期佛教，所謂經典，就是「無字聖典」，只是口口傳誦，根本沒有文字記載。這個經典，到阿育王摩呬陀（mahinda），傳入錫蘭，約紀元前八年 Vattag anani 王時，始命比丘書寫此經，「有字聖典」，初次出世。佛滅後的教團經第二次結集，即種了分裂的種子，在思想上分爲保守派與進步派。後來保守派一心要保守佛陀原始言行跡象，便離開中天竺，到北天迦濕羅毘國，以北方爲根據，另組織教團。於地域上分中北二天，中天進步派稱爲大眾部，以般若經爲主。北天保守派稱爲上座部，以阿含爲主。中北二天教團雖有分裂，但對阿含教義，深爲信任，極爲尊重。尤以中天大眾部，特別重視增一阿含，分別說部重視長含，但兩派對於宇宙萬有的解釋各有不同，北天上座部薩婆多部，即一切有部對於宇宙萬有主張實有，故稱爲實有的思想。中天大眾部對於宇宙萬有，或分析或破壞主張一切皆空，故稱爲空觀思想。在教義上無形劃分北天爲實有主義，中天爲空觀主義。於是分道揚鑣而向東南發展的大眾部，漸漸開拓大乘佛教，向西北發展的上座部，依然拘泥於保守，被

斥爲小乘。到佛滅後六七百年間，進步派大眾系龍樹、提婆師弟出世。龍樹出身於南方，出家後曾到北方雪山修學，眼見中北各趨極端均非佛教之福。故龍樹貫徹南北空有的思想，綜合大小乘的精華，倡導真空的大乘的中道教。保守派北天上座部系，佛滅後九百年間，無著、世親兄弟出世，倡導幻有的大乘教。但空有的立論，都依於諸法緣起義。以一切法假因託緣而有，空無自性，無自性故說爲真空。一切法雖假託眾緣而有，無遍計我性，但事象宛然存在，故說爲似有。故空有辯論的方，法雖不同，但同立論於緣起義。而空、緣起、中道本爲阿含的深義。故空有二派，雖說是受傳統保守與進步思想的影響，實同受北方阿含教義的引導。立足於緣起性空的龍樹，深入阿含，龍樹中論所引證佛經，都出於阿含。龍樹發揮實相義說一切皆空，爲阿含的根本義。立足於緣起幻有的無著、世親，不消說出身於阿含的根據地；世親的思想，根本發源於阿含，俱舍論所依的經，就是阿含。是故印度中觀瑜伽兩系大乘教思想，可說都與阿含有深刻的淵源，阿含經中雖沒有大乘菩薩，若大智文殊菩薩，或大悲觀世音菩薩參加教團，但阿含充滿了大乘思想，可說爲大乘思想的淵源，或爲通於大乘共依的根本經典。

二、阿含之內容

阿含雖爲非大乘的小乘教，要是以忠實比較佛陀說法的行動，當要研究阿含聖典。在這裏頭可搜集後來大小乘思想，特別大乘思想生起重要的依據。在思想發展上雖不及大乘思想豐富，但大乘教的空、緣起、中道以及大乘所用的術語：若三十七道品、三增上學、四攝事等，都預見於阿含經中。龍樹的空，無著的有，顯明的都受了阿含深刻的影響，尤以龍樹爲甚。是故阿含不宜受非大乘或小乘的拘束。阿含內容所攝極爲廣泛，絕不是限於小乘局部的思想，是一切大乘思想的淵源，尤其對於空、緣起、中道及一般的思想，都有深刻的發揮。

(一) 無常即空 「色爲無常，無常者即是苦，苦者是無我，無我者即是空，空者非有非不有，亦復無我，如是智者所覺知」(增含二四，一一)。無常、苦、空、無我，原是阿含根本的思想。因爲無常的常性既不可得，故說爲無我。無我是我性的不可得，故無常無我都是空的異名。「此色無常，受想行識是無常，色是苦，

受想行識是苦，色是無我，受想行識是無我」（雜含二，一四）。阿含的無常、苦、空、無我說，不是就外境說，乃依有情自身說。若無常苦者，是變易法（雜含一，六）。變易法即是無常的異名。譬如說一個茶杯是無常則可，說是苦則不可，因為茶杯根本沒有知覺領受的作用，無所謂苦不苦。是故說苦必須於有情自身起了老、病、死的變化，才能說是苦。是故阿含無常、苦、空、無我，是根據佛的慧觀說無常即是空。「若因，若緣，而生滅者，彼因彼緣皆悉無常，彼所生識，云何有常？無常者，是有為行，從緣起是生法、滅法、欲法、所知法，是名聖法印知清淨」（雜含三，一七），這就是因緣而顯無常，因無常而悟入空性，以彼因彼緣皆悉無常，故說為空。或依次第觀空，或依緣起顯空，都在以無常而顯空義。

「佛告阿難，我多行空……如此鹿子母堂，空無象、馬、牛、羊、財物、穀米、奴婢；然有不空，唯有比丘眾，是為阿難，若此中無者，以此故我見是空。若此有餘者，我見真實有。阿難，是謂行真實、空、不顛倒也」（中含小空經）。這是釋尊用善巧演繹空有義。所謂空，是空的財物知見，故說「若此中無者，以此故我見

是空」。所謂不空，就是空去知見所顯的有，故說：「若此有餘者，「我見真實有」。要能體驗空有的真義，才能達到「行真實、空、不顛倒也」。釋尊唯恐眾生不了解這個初步次第觀法悟入空有的真義，故又進一步的演繹說：「阿難，比丘若欲多行空，彼比丘莫念村想，莫念人想，當數念一無事想，彼如是知：空於村想，空於人想，然有不空，唯一無事想……乃至漏盡、無漏、無爲、心解脫，……真實、空、不顛倒」（小空經）。這是次第觀空法。初於人空、物空，而有不空，唯一無事想，這個不空無事想，心仍有所著，故要層層進步，空於村想，空於人想，空於無事想，空於無量空處想……空於無量識處想……空於無所有處想……空於無想心定。乃至本所行，本所思，不樂彼，不求彼，不住此，不住彼，心無所著，漏盡、無漏、無爲、心解脫，達到真實、空、不顛倒。這是初步觀空法。中含大空經，更從內空發展到外空，內外空，或依空三昧觀想，達到「我得空，能起無相，無作，無所有離慢知見，是則善說」（雜含三，一六）。這都是依次第觀想所顯的心空。故能無所得，無所作，於一切外境不起所著，所得，離諸戲論，故說爲空。但這個空只是觀想所成的空，所緣的空；不是真正法空。真正的法空，要依緣起而顯其本性空。即

緣起而知空，才是一切法的真空勝義。

(二) 緣起即空 緣起爲阿含的深義。「我今當說第一空法，云何第一空法，若緣起時則起，亦不見來處，滅時則滅，亦不見滅處」(增含一，三〇)；這就是說若於緣起中見來處去處，仍不能悟入空性。「若過去若未來……若遠，若近，彼一切非我，非異我，不相在，是名正慧」(雜含六，三四)；這是依緣起所顯不來不去非一非異的空義。是故要了知空義，必要了解緣起，不能了解緣起的意義，即不能理解真空勝義，「此有故彼有，此生故彼生」，即是顯諸法生起，必假託「緣此而彼起」的因緣相依的關係。但這個因緣相依所生諸法，都是空無自性。「色無常，若因，若緣，生諸色者，彼亦無常，無常因，無常緣，所生諸色，云何有常」(雜含一，六)；這就是依因緣所生法，明確地是無常。無常因，無常緣所生無常(法)即是空。佛告三彌離提：「眼空，常恆不變易法空，我所空，所以然者，此性自爾」(雜含九，四六)。佛說得更明白，眼等諸行，若因、若緣所生色，若苦、若樂、不苦不樂，都是無常，都是空。爲什麼要說他是空，是「此性自爾」。並不是佛的

發明，也非是上帝所作，故佛說：「非我所作，亦非餘人作，如來出世，及未出世，法界常住」（雜含一二，六八）。這是把緣起性視為常住，不生不滅所顯諸法的理性，自性空，故「因緣所生法，我說即是空」。依因緣所生法，都是生滅的，依緣起和合所顯的本有性，都是無常無我的，不生不滅、不來不去、不一不異的空寂性，所以說為無常、無我，即是空。這個空，即緣起而顯空，或緣起即空，非緣起以外而有空，或空以外而有緣起。故曰「法住法空，法如法爾，法不離如，法不異如」（雜含一二，六八）。這是依緣起性空顯不生不滅、非一非異的空義。這個不生不滅的性空義。在聲聞比丘中，也只有舍利弗、須菩提才能完全通達。舍利弗說：「我恆遊空三昧」（增含四二，二二），須菩提證得無諍三昧為解空第一。像厭世苦行的大迦葉，只是拘泥生死事相上說明生滅無常，不能於緣起而知不生不滅的性空，即緣起而悟空，或於生滅中而知不生不滅的「此性自爾」勝義空。這個「此性自爾」的空義，即是阿含的空義。

（三）中道義，世俗的知見，不是偏於有，就是偏於無，都是落於二邊的知見，

佛說中道緣起法，即是不落於二邊，亦「即是離於二邊，說於中道」。「樂受者是一邊，苦受者是一邊，不苦不樂是其中，有者是一邊，集是一邊，受是其中。」（雜含四三，四六）這就是說有說無，或苦或樂，都落於情識的二邊知見，不是絕對的中道法。絕對的中道法，是不苦不樂，不依情識知見而以正智正見爲出發點。是故釋尊開示迦旃延說：「世人顛倒於二邊，若有若無，世人取諸境界，心便計著。迦旃延，若不受、不取、不住、不計於我。此苦生時生，滅時滅。迦旃延，於此不疑不惑，不問於他，而能自知，是名正見」（雜含十，五四）。「如實正知見，若世間有者，無有，是無離於二邊，說於中道」。（雜含一二，六九）世間人總依顛倒知見說有說無。佛法依緣起見到「此有故彼有」、「此滅故彼滅」正見的中道義，故不落於二邊。不惑於二邊的正見，爲佛法根本的思想，釋尊初於鹿苑說四諦八正道，即以正智正見爲領導，建立正智正見中道義，這個正見的中道義也只有迦旃延才能善於了達，絕不是一般聲聞比丘所能了知，是故佛陀緣起、空、中道、本懷的教義，至少在聲聞比丘中失去了普遍性。

(四) 阿含思想與當時一般宗教哲學諸思想有嚴格交涉的關係。特別對於非婆羅門教的六師思想的批判若長含沙門果經等，以及自我爲中心的世界觀、人生觀思想的糾正若長含梵動經等，人生家庭社會倫理道德標準的確定若中含善生經等，神教迷信的破除若長含三明經等。在這些問題上都充分反映出，阿含是富有組織的論理學，特別富有時代交涉的精神。故研究原始佛教書籍雖多，若阿毗達磨論，只是限於經文比句表面的解釋，而沒有深刻內容意義的價值。是故欲了解原始佛教，不僅限於佛教一部分經典，必須注意到當時與佛教有關係的一般宗教哲學文化思想的對照研究。阿含的意思涉及到佛陀時代前後一二百年間的印度宗教哲學的思想。是故研究阿含，不僅可窺見佛教根本思想，也可窺見印度當時所有宗教哲學思想的體系。

(五) 阿含雖被尊爲根本佛教的經典，但從其內容思想體系說，顯與佛滅二百年後部派思想相混合。要是想研究真的根本佛教思想，這於阿含研究取材方面，應有區別新舊思想的必要。就如佛預示百年後，阿育王及優婆塞多的事跡。這純爲上

座部於佛滅後三百年前後所編纂以抬高自己的身價，不能視為根本佛教的跡象。但是要嚴格區別這個新舊思想的問題，僅依漢譯阿含的內容，還不足以決定，尤其思想方面，以原始佛教的教理不是佛陀一代所完成的，佛陀僅止於一種暗示。必須追溯佛陀以前吠陀書、奧義書及佛陀以後部派的經典，始能探得佛陀思想的起源背景及教團組織的次第。初期佛教所用的術語，若三皈依、五戒、持齋、四諦、十二因緣一類的法門，顯都與吠陀書（法經）、奧義書的思想有密切的淵源。

（六）阿含不但在思想上涉及大小乘思想內容及導源的關係，且涉及佛教全體思想及歷史的淵源。最顯著的部份：一、釋尊自說出家年月，說法的時代，「我年二十九，出家求善道，須跋我成佛，今已五十年」（長含遊行經）。二、釋尊預示百年後，阿育王及優婆塞多的事蹟。「於我滅度百年之後，此童子於巴連弗邑統領諸方，為轉輪王，姓孔雀名阿育，正法治世。又復廣布我舍利，當造八萬四千法王之塔」（雜含二三，三二）。三、其餘有關釋尊、迦葉、阿難傳承及與各國王的關係。這都為研究佛史重要的資料，於考證佛陀紀元問題上具有決定性的影響，至少

在北傳方面認為是如此。

(七) 阿含不獨為佛教全體思想的淵源，且為研究印度宗教哲學及一般思想的依據。佛陀時代的婆羅門教，雖失去統治人心的功用，但一般國民宗教意識（神的思想）及生活習慣（祭祀神格，讚歌）仍然與婆羅門教育密切的關係，中含梵志十經，特別可以看出婆羅門教潛伏的勢力。非婆羅門教六師，雖以自由思想為號召，然在思想上缺少了正覺的依據，趨於極端（參閱長含沙門果經）故不能統一民心。佛陀以新鮮正覺思想，覺範天下，救濟人間，故能折伏當時諸種思想（六師）。是故不了解阿含不特不能了知空有的大乘教，並且不能了知一切經典根本思想的源流，甚至不了解整個佛法思想起源的背景，亦非過言。阿含為大小乘思想的根源，是故阿含有其獨特性，不可拘泥於大小之間，日本佛教徒或稱為「根本佛教」或稱為「原始佛教」，這都有損於阿含獨特性的價值。我以為阿含，就是阿含，不必再加上此形容詞的名稱，為了彰顯阿含獨特性的價值，故尊為「阿含佛教」。

◇阿舍的思想與當時的思潮

一、當時一般的思潮

釋尊的時代，不消說，即指西紀前五六世紀而言。這時的印度思潮，無論在文化思想上，或民族思想上，或政治趨勢上，或宗教改革上，以及一般教學上，都立於劃時代轉向的階級。在思想體系上，是新舊思想交替，新印度文化宗教哲學思想開始勃興的時期。

要詳細的分析這時的思潮，至少要有數十種以上。然當時最顯著思想的傾向，也不過三四種而已。

(一) **正統婆羅門教的思潮** 奧義書興起後，形式的婆羅門教雖漸趨衰弱，然尚能以傳統的精神對抗新興自由派及革新派，以維持吠陀天啓主義、婆羅門族至上主義、祭式萬能主義，為教系的中心。

(二) 俗信的思潮 這不同於前者拘泥形式主義，對吠陀以來種種神格雖多崇敬信仰。然以梵天 (Brahmadeva)、毗紐拏 (Visnu)、濕婆 (Siva) 三神爲中心。然主要的，以期養成一神教的思潮，大敘事詩的中心思想，實是這種通俗運動的核

心。

(三) 哲學的思潮 以梵書、奧義書爲根據的哲學思想，特別奧義書理論發展所掀起的派別：初爲數論瑜伽，後爲六派哲學大部份思想，都起於此時。

(四) 非吠陀的思潮 非吠陀思想，即反對上面三種思潮，否認吠陀的權威。以自由獨立的思想爲標榜，即所謂六師異學及佛教爲這一派的代表。

當時非吠陀思想爲適應時代思潮而起，反抗傳統的婆羅門主義。這是西紀前六百年頃至四百年間印度思想界的總代表。反吠陀的思想，雖以自由覺悟人生爲目的，但其本身缺乏健全思想的體系，而趨於極端懷疑論斷滅唯物的實在論，不特無益於人類反危害世道人心（詳長含沙門果經）。古的婆羅門教思想，既失去人心的歸趣，而新的思想又未能帶來人類的光明。雖說爲新鮮活潑的思想，實是極端混沌的思潮。

在此人心極不安，思想混亂的時候，以自覺覺天下的思潮開始導演，以綜合婆羅門教與非婆羅門教思想而樹起正覺思想體系者，這即是佛陀思想的起源。（西紀前五六〇—四八〇）佛陀的思想，無疑的屬於非婆羅門佛系。但有時也採用婆羅門的特長，即如佛教的出家、持齋、四諦、輪迴、解脫等術語，都導源於婆羅門教及奧義書。而以佛陀偉大智慧思想把它融會改造成為佛教的法門。佛陀無論於苦或樂，都以中道的立場，避免極端，實是當時嶄新健全道德的思想。佛陀雖為當時崇高偉大人格覺悟者，但對古的思想——婆羅門教——或不徹底的思想——六師異學——一面用嚴格批評的態度，一面以偉大人格精神的感化，或接受他們的皈依，或改造他們的思想，互不相礙，同受王者所敬，這是佛陀偉大人格精神的感召。

這時所有異學的派別，要依佛教史料說：最著名的就是六師外道，六師當時亦以摩竭陀國為中心，發揮其特長，因與佛陀居處相近，常與佛陀接觸，阿含經中常常提到佛陀與六師辯論教義。今依長含沙門果經，略敘其思想派別於次：

一、富蘭那迦葉（Purana Kasyapah）即所謂無因無緣論，為倫理懷疑論。對人

生行爲善惡的因果，存有懷疑的態度。說人生行爲不能爲絕對善惡的標準，在戰場上以刀殺人，或於路旁惠施小利，都不能決斷爲善爲惡？要究其心理動機爲何？因此不信因果。「若是以利劍變割一切眾生，以爲肉聚，彌滿世間，此非爲惡，亦無罪報。於恆水南岸變割眾生，亦無有惡報，於恆水北岸，爲大施會，施一切眾，利人等利，亦無福報」（長含沙果經）。因此，說善惡因果都爲偶然論。這是排斥善惡因果的斷滅論。

二、末伽梨拘舍羅（Makkhali Gosala）所謂生命派（Ajivika）的開祖。即人生行爲或命運以自然運行為原則，不拘束於因果法則，雖經數百劫輪迴亦能獨得解脫，六師中除尼乾子外此爲最有力者。故曰：「無施無與，無祭祀法，亦無善惡，無善惡報。無有今世，亦無後世，無父無母，無天無化，無眾生，世無沙門婆羅門平等行者，亦無今世後世，自身作證」（長含沙門果經），這是純粹邪見的命論。

三、阿夷多翅舍婆羅（Ajita Kesakam balah）這屬於唯物論。這說人生依四大和合而成人，死四大分散，一切都空，爲所滅者，在這裏無父母沙門婆羅門。人在

世間只有肉體，不須道德，故主張人生目的，要以快樂，排斥一切嚴肅倫理的觀念，這即後世盛行的順世派，為唯物快樂主義的大成者。

四、浮陀迦旃延 (Kakuda Katyana) 這一派與唯物論相反，是主張物心不滅論。但是極端機械的，說人生依地、水、火、風、苦、樂、生命七種要素所成。依其集散離合，說有生死的現象。但人身雖有生死，然七要素自身是不滅的。即如以刀切物，僅能分散物體，而物的自身不滅。

五、散惹耶毗羅梨子 (Sanjaya Vairatputrah) 這一派為一種詭辯論。即於現前論議上不易分判他的立論根據，就如問有沙門果乎？答曰：「此是如是，此事實，此異，此事非異非不異」，故稱為詭辯。他說真理不是固定不變的，就如氣氛一樣，為一種不定論。在辯論上雖說如此，亦寓有哲理，舍利弗、目犍連二人未歸佛前，即屬此派。

六、尼乾子若提子 (Nigrantha Jnatiputra) 這是有名著那的開祖，也是耆那教大成者。他與佛陀同時，其教勢力與佛教在伯仲之間，其教理以命非命二元論為基

礎。但在實行上極端苦行者，亦主張不殺生，爲六師中最有力者，即現今印度尚有相當的教勢。佛教聲聞弟子中的苦行思想即受它的影響。

以上簡單的介紹六師的思想。其主義雖有多種，但其思想主要的輪廓，不外唯物苦樂主義。當時思想界除六師以外，還有許多的異學。最有名的長含梵動經，實是網羅當時所有異學的派別，而對宇宙人生問題的解答，作多種的探求。總共有八類：

- (一) 常見論：即世界與自我，都是常恆不變的。
- (二) 半常半無常論：即世界與我有一部分皆無常，一部分爲常恆的。
- (三) 有邊無邊論：即世界與有情爲有限與無限。
- (四) 詭辯論：即任何問題，都不作具體的解答。
- (五) 無因論：一切都是偶然的現象，並無因果的關係。
- (六) 死後論：對於死後意識狀態作種種解釋。

(七) 斷見論：對於死後主張斷滅，猶如燈息一般，無影無形。

(八) 現法涅槃論：即以現狀態為最高的境界。

要詳細分析上面八類主張，就是六十二見都包括其中。於此可窺見，當時一般思潮複雜的情形。

二、正覺思想的化導

這個世界，從何而來？依何而能相續呢？以及我們人生又從何而來？將往何處？這個世界為有邊？抑為無邊呢？佛陀時代的印度思想，對於這些問題，雖提出無慮數十種解答，但都不出前章所說六師外道及梵動經的八種主張。然佛陀對當時異學世界觀人生觀所舉最特色的思想，認為辯論價值的僅舉其三種。中含業相應經說：「人生所為皆因宿命造，或謂人所為一切皆因尊祐造（神意論）。或謂人所為一切皆無因無緣（偶然論）」。這即是佛陀所論的三種外道論。

第一宿命論 所謂宿命論就是定命論，說人生現前一切的遭遇，都是前世預先安排的，不是後天可以挽救的。以人生觀擴大到世界觀，這個世界自身有個永遠規定的運動，所謂決定世界觀。佛陀時代摩訶瞿舍經的主張，正是其代表。這種完全宿命說，忽視現前人生善行的價值，為佛所否認，佛教雖同意宿命說，但猶重視現前業力的招感，以現業能減輕宿業，或根本改變宿業，轉惡業為善業。

第二神意論（尊祐說） 就是一切依於神的意志。無疑的，這是婆羅門教為中心，為當時神論者主張。把人世間一切現象都歸於神的安排，不但人不能改變現前的環境，就是「若沙門、梵志，若天、魔、梵及餘世間，皆無能伏，皆無能穢，皆無能制」（中含四，二三）。人世間一切現象都屬於上帝或梵天的主使，這人生不需要精進善行，「若於作以不作，不知如真者，便失正念，無正智則無可以教」（中含業相應度經）。迷信於尊祐說，只有枯竭人類智慧，失去人生的價值，故佛陀斥為邪因。

第三偶然論 說人世間一切遭遇，都是無因無緣偶然的現象，善為偶然，惡也

是偶然，善惡都是偶然的。這是一種機械世界觀。這與六師中阿夷多翅舍婆羅唯物論相近。

佛陀對於第一、第二說：以爲忽視人生行爲價值，立於無道德的觀念，都斥爲邪因。第三說，表面與上兩說不同，但忽視人生有價值的行爲都是相同的，以一切爲偶然論。佛陀對於以上三種邪因論，以及當時所有異學派別的思想，不問是苦樂極端派，或常斷極端派，或唯物論、唯神論，依照各個立場異見分別演其對症下藥正覺的化導。

一、**神的創造——因緣所生** 當時印度宗教哲學都受神的支配，一切都是唯神論，把人生的遭遇都歸於神的賞罰，人世間一切的現象，都爲神的安排。宇宙山河爲神的創造，梵天或上帝爲萬能的，主宰一切，長常遠的存在！人是渺小的，只有屈服在梵天或上帝座下，永爲上帝的奴隸。這樣說法不特違背宇宙人生的真理，剝削人權，並且違背因果定律，所以佛教根本否認神造萬物說。人世間一切法生起，皆假因緣所生。「此有故彼有，此滅故彼滅」的相依相助的關係而成立。要是捨去

彼此相依的關係，則一切法根本不存在。所謂因緣，即關係的異名。就如庭前一株花，先有花種爲因，次有水土、日光、人工、肥料的助緣，才有花生。是故一切法皆依因緣所生。花是如此，人也是一樣，是自己創造自己。今日的我，即過去我所創造。今日的我，又創造將來的我。這個我相軀殼雖有死亡，但我所創作的業，是沒有生避的。所謂業，就是行爲論。現在自己的行爲，爲感受未來人生的主因，這即是自己創造自己的原理，自業自得。業有善惡的分別，故果有苦樂的不同。善因善果，惡因惡果，完全取決於人生自己行爲——業。絕不是取決於神的賞罰。是故佛否認神格的創造，確信自力更生，發揚人生的價值，不但合乎因果定律的原理，並且合乎人權時代科學的理想，達到人能勝天的目的！挽回人權，第一要否認神權的創造。

二、**奴隸階級——一律平等** 人類的社會，根本是平等的、自由的；不平等的現象，由於人的知識的淺深，而影響到職業的高低，絕不是導源於人種的優劣。婆羅門教假託神說：「我種清淨，餘者黑冥，我婆羅門種出自梵天，從梵天口生，梵

梵所化，現得清淨，後亦清淨」（長含小緣經）。這是想藉種族優秀，於社會上造成特殊的地位，剝削人民。而奴隸階級，不但享受不到一般人民的權利，並且要受王族、農商族、婆羅門族的鄙視。常受上等階級人民的壓迫，所有的權利都被上等階級剝削殆盡。奴隸階級沒有自己選擇職業的權利，沒有購置土地財產的權利，沒有受教育的權利，也沒有信仰宗教的權利，甚至也沒有禮拜神的權利，是故奴隸的階級，終身為奴隸，永遠受不到神的庇祐，永遠沒有懺悔的機會，前途永遠是黑暗的，當時印度社會受宗教的觀念支配，造成社會嚴格差別的制度。佛教根本排斥古代的宗教，否認階級的制度，主張人類一律平等，不但人與人平等，人與其他動物，乃至蟻蟲等都是平等的。正法律中不需要種姓，四姓出家，同為釋氏。只要成就信、戒、施、聞、修的善行，斷除貪欲等的煩惱，即獲得解放。自恃種族優秀的婆羅門族，身犯殺、盜、淫等十惡法，身壞命終，要墮地獄。首陀羅族善行，身行善、口行善、意行善，身壞命終，同樣的要生善處天上。這猶如國家的立法，不問官吏或人民，犯了國家的法律，同樣的要受法律的制裁。善惡因果的定律，是絕對沒有種族優劣的分別，佛陀特許奴隸階級優波離加入教團，打破婆羅門教，所樹的社會階

級制度，提倡人類平等，開示人類機會均等。否定奴隸，發揚人類平等的精神。

三、犧牲主義——不殺主義 迷信神教的人，以為神掌管人類生殺的權能，猶如耶教上帝，信之導生天堂，不信降墮地獄。於是人能信神、拜神，即能獲得神的庇祐。人便變成神的奴隸。傷盡人性，殘殺眾生，討好神靈，想求自己的幸福。這種犧牲生命，以活自己，古代印度社會所舉行邪盛大會（猶如過去拜拜的陋俗），動輒要殺無數的生命，祭祀神靈。佛陀對這種迷信神靈殘殺眾生，根本反對。「若邪盛大會，繫群少特牛、水特、水特，及諸羊犢小小眾生，悉皆傷殺，逼迫苦切，僕使作人，鞭笞恐懼，悲泣號呼，不喜不樂，眾苦作役，如是等邪盛大會，我不稱歎，以造大難故」（雜含四，一八）。這種殘殺眾生，罪過無邊。而迷信神教的人竟妄想殘殺眾生，祭祀神靈，求得善報。這種愚癡的行為，無異投石河中，人在岸上祈禱，希石浮現，同樣的愚癡。佛陀為悲憫眾生，積極提倡不殺主義，對抗邪道犧牲主義，人生前途的苦樂，絕不是取決於天神，是或仰賴祭神的迷信舉動。乃取決於人生善惡的行為。要是精進行不殺、不盜、不邪淫十善業道，離殺，斷殺，不

與取、邪淫，乃至離見而生正見，身壞命終，便生善處天上，要是身犯殺、盜、淫的罪惡，想藉祭師祈禱而改變果報，就同長含三明經說：「奉使日月火水，唱言，扶接我去生梵天者，無有是處。」神教祭師的萬能，釋尊特別的反對。佛教的戒殺，不但有生命動物不殺，甚至一草一木都不傷害，不殺生養成仁慈德性，為人生應有的善行。佛教不傷害主義，影響後世人類思想很大，不殺生，才是發揚人道主義的根本。

四、邪命——正命 職業的宗教徒，迷信於遮道修法的咒術，或為祈禱，占相吉凶，為自己的生活，不從事於正當的職業。或以非法取得的金錢，不問供養父母，或給妻子奴婢親屬，這種生命，都叫做邪命。故說正命，正覺釋尊，根本反對咒術占相，邪命自活，瞻相男女，吉凶好醜，及相畜生以求利養……或召喚鬼神，或復驅遣，或能令住種種懺禱，無數方道，恐嚇於人，能聚能散，能苦能樂。……作諸苦行，以求利養，或為人咒病，或誦惡術，或為善咒，或為醫方，鍼靈藥石，廣治眾病。或言此國勝彼，彼國不如，或言彼國勝此，此國不如，瞻相吉凶，說其盛衰，

入我法中者，無如是事（長含阿摩畫經）。人世間一切恐怖皆從愚癡生，不從智者生。是故佛教反對邪命遮道法。「若凡夫人信卜問凶者，必有是處，阿難，若見諦人，從餘沙門梵志卜問吉凶……或求一句咒，二句，三句，四句，百千句，令脫我苦，終無是處」（中含多興經）。佛教否認邪命遮道法為生命，主張以正當職業，隨其善巧，要與正知正見相應而發生的正業、正語的正命。佛告族姓：「隨其技術，以自存活，或作田業，或行治生，或以學書，或作勇將，或奉事王……作如是業求圖錢財」（中含苦行經）。以正當職業、合理方法依法取得的金錢，或供養父母，或給妻子、宗親、眷屬，乃至供養沙門，才能增進人生的福業，故說為正命。若梵志陀然那樣「依傍於王，欺誑梵志、居士，依傍梵志、居士，欺誑於王」（中含梵志陀然經）。「不依正業，法以強權剝削人民，或以非法貪污、敲詐，取得金錢，雖能供養父母，或妻子奴婢，乃至供養沙門，或施慈善都不能減輕自己剝削人民的罪惡。」

五、斷見——輪迴 所謂斷見，即唯物的實在論，只相信現前為真實，不信有

後世，更不信善惡因果的報應，六師中富蘭那迦葉、未伽梨拘舍羅，就屬於這派——斷見——「有言我此終後，生而一向有苦有想，……生不苦不樂有想，……生有想，……生有若干想，……生有少想，……生有無量想，或有無想，此實餘虛」（長含梵動經）。這是徹底的斷見論，以爲人死了，就同燈熄了一般，永遠消滅，無影，無形，無善惡後報，還有什麼後世？「無有他世，亦無更生，無善惡報」（長含弊宿經）。人世間果無後世，無善惡報應，根本就不成爲人的世界。佛陀爲救護人間，對此斷見，以輪迴對抗。輪迴爲相續流轉意，說人生軀殼雖有死亡，但人的識神（靈魂）不隨人的身軀而死亡。人的識神不滅，並且永遠的相續，人可相續爲人，也可轉爲畜生，或轉生善處天上。這個轉生就叫做輪迴，而輪迴的動力，就是業力。人轉生善惡與否，完全以人生現前業力爲轉移。是故人生前途的苦樂，要受業力支配，不是上帝或神的支配，這即是業力不滅論。任何人都逃不了業力的範圍，人爲什麼要受業力支配呢？就是「故作業故」。「若有故作業，我說彼必受其報，或現世受，或後世受，若不故作業，我說此不受報」（中含相應思經）。所謂故作，就是身口意，故作十惡業，必受苦報。不故作業，就是身、口、意，精進行善業，

具足戒法。「成就身清淨，成就口清淨，成就意清淨……正念正智，無有愚癡，彼心與慈俱，遍滿一方成就遊。如是二三四，四維上下，普周一切，心與慈俱，無結，無怨，無恚，無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切成就遊」（中含相應思經）。這就是人生前途的苦樂，完全操在自己的業力，絕不是上帝的賞罰。人雖受業力支配，但人也可改變業力，惡業可轉為善業，這個改變的作用，完全取決於人生現前有價值的善良行爲。是故佛教教輪迴論，不特提高人生行爲的價值，並且鼓勵人生努力向上，創造自己光明的前途。

六、常見——無常 這個常見，卻與斷見相反。說人世間一切都是常存不變易的，「我以種種方便入定意三昧，以三昧心憶二十成劫敗劫，其中眾生不增不減，常聚不散。我以此知我及世間是常，此實餘虛」（長含梵動經）。或說人間復爲人間，牛復爲牛，瓜復爲瓜，人復爲人。說是遺傳性的常性，這種說法，依然不出神教的範圍。照這樣的說法，人世間永遠沒有進步的希望，不獨違背人類社會進化的原理，且違背宇宙人生的真理，是故佛陀對此常見，說諸行無常。佛法的無常論，

不僅依人死，或物朽說爲無常，乃依因緣生法，生、住、異、滅不停的變易，或進化、或退化、或動、或靜、或高、或下，都是無常變易的狀態。依此說爲無常。佛不許「無常說爲常，不恆說爲恆」（中含十九，百六）。無常、苦、無我，本爲阿含的深義。佛常對弟子演說無常義。大王，色爲有常？爲無常耶？答曰：無常也世尊。復問曰：若無常是苦非苦耶？答曰：苦變易也。復問曰：若無常變易法者，是多聞聖弟子，頗受是我，是我所，是彼所耶？答曰：不也世尊（中含頻婆娑羅王迎佛經）。是故無常，是從有情自身觀察到世界，是從一，到多法，發現人世間一切法，都是生、住、異、滅法的無常。

七、苦行——安樂 所謂苦行，就是以爲人生現前所受的苦，都是前生所作的

惡業，故今生要受苦，假使現在盡量受苦，把所有應受的苦受盡，這快樂自生。於是「或以一日，或二三四五六七日食，或半月一月一食，或復食果，或復食莠，或食飯斗，或食麻米，或復食稻，或食牛糞，或食鹿糞，或食樹根樹枝，或食樹皮，或著塚間衣，或有常舉手，或常坐，或常蹲，或有臥荊棘上者，或有裸形臥牛糞上

者……無數苦役此身」（長含裸形梵志經）。六師中尼犍子，就屬於這一派的代表者。佛教根本反對苦行，因為這種苦行，根本沒有價值的意義。「彼戒不具足，見不具足，不能勤修，亦不能廣普」（長含裸形梵志經）。既沒有正知正見，怎麼能了知三世因果？前生爲有我呢？抑爲無我？本所作惡？抑未作惡呢？以及現在所吃的苦爲已盡呢？抑爲未呢？這種種問題，若沒有根本的智慧是不能解答的。況且因果業報有其定律，若是樂報，絕不會因苦行而轉爲苦報，或是苦報也絕不會因苦行轉爲樂報。現世報業絕不會因苦行而轉爲後世報。後世業報，也不會因苦行而轉爲現世報。苦盡甜來的說法，全是虛妄，實無所得。要解脫苦報，要依正知正見而修正定，成就一切智，獲諸快樂。佛告裸形迦葉曰：「若如來至真出家現於世，乃至四禪，於現法中而得快樂，所以者何？斯由精勤專念一心，樂於閑靜不放逸故，迦葉，是爲戒具足，見具足，勝諸苦行微妙第一」（長含裸形梵志經）。是故佛陀於現世一切法獲得究竟了知，便「知此苦如真」，無煩無惱，常住安樂，無有苦悲。故以安樂救濟苦行。

八、自我——無我 古代的印度，不問是哲學，或是宗教，都是與自我相配合

的，最著名的數論師，就是主張神我與自性相合的自我哲學，或自我清淨的婆羅門教，都逃不了我的幽囚。人世一切的諍奪，都導源於自我。因有個我，即有所（欲望），因有所，故有諍奪。「以欲爲本故，母共子諍，子共母諍，父子兄弟姊妹親族輾轉共諍。……母說子惡，子說母惡，父子兄弟姊妹親族，更相說惡。……乃至王王相諍」（中含苦陰經）。因各人要滿足我的欲望，故造成人世間諍奪的痛苦。佛陀爲救護人間，根絕人世間的諍奪，故說爲無我。佛法的無我，不是理論的分別，乃依有情自身，依佛法的慧觀，說有生必有死，判定爲無常，無常即是苦，苦即不自在，不自在，怎麼可說爲我呢？無常、苦、無我爲阿含的深義。無我的根源，乃從緣起說：以一切法生起，皆假眾緣而生。「此有故彼有，此滅故彼滅」的關係，以及無明緣行，行緣識，乃至緣有老死。若無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅的緣起觀。愚癡的凡夫，不了解緣起的深義，於緣起法妄認爲我我所，於法生時便認爲我，於滅法時，便認爲無我。這個我與無我，皆依因緣和合而有我我所。若無因緣，即無我我所。因緣和合當中好像有個實體東西在那裡生滅，其實「法無自性」。若

有實體或自性，怎麼會有生避呢？阿含普遍的說明這個「色是無常，無常故苦，苦故無我我所，乃至若有色，或過去，或未來，或現在，或內或外，或粗或細，或好或惡，或近或遠，彼一切非我，非我所，我非彼所」（中含迎佛經）。佛法依緣起故說無我，而化自我。

九、懷疑論——因果論

所謂懷疑論，即是對世間一切法生起的原理，以及善

惡因果都有懷疑的態度，不信有因果的律定。故說：「於恆水南岸鬪割眾生，亦無有惡報，於恆水北岸爲大施會，施一切眾，利人等利，亦無福報」（長含沙門果經）。由於對善惡因果觀念的懷疑，甚至說：「無施無與，無祭祀法，亦無善惡，無善惡報。無有今世，亦無後世，無父無母，無天無地，無眾生世」（同前）。因爲缺少正知正見，對宇宙間一切法生起，而沒有正覺的知，故發生懷疑。由懷疑而生邪見，以爲世間一切法都是偶然會合，「無因無緣而想生，無因無緣而想滅」（長含布迦婆羅經）。這近於斷滅邪見論。佛陀對此懷疑的邪見，說「有因有緣而想生，有因有緣而想滅」。一切法生起，皆依因緣所生，依因緣生法，說善惡相應，善因

善報，惡因惡報，因果循環，貫達三世，或今生受報，或未來受報，因果定律，如響應聲，如影隨形，沒有絲毫的遺誤，更沒有懷疑的餘地，佛陀對此無因無果的懷疑論，說善惡因果報應，決定人生向上努力善的行為，建設合理的人生觀。

十、現世主義——三世因果 所謂現世主義，即是無過去無未來，只認現世實有。「彼人愚惑欺誑世間，說有他世，言有更生，言有善惡報，而實無他世，亦無更生，無善惡報」（長含弊宿經）。佛陀對此現世主義，不承認過去未來以及善惡報應，是違背現世的原理。因有過去，才有現世，因有現世，才有未來，這是相續性的世間觀。若無過去怎麼可說現世，故迦葉問弊宿曰：「今上日月，爲此世耶？爲他世耶？爲人爲天耶？弊宿答曰：「日月是他世，非此世也。是天非人」（弊宿經）。既承認有他世，即有因果報應。故佛對此現世主義，說三世因果，以過去我爲現在我的因，現在的我，又爲未來我的因。故以三世因果化現世主義。

十一、唯物主義——唯心主義 唯物主義，說我們人生整個身軀，都是物質的構造，依地水火風四大原素而成。人死以後，四大分散，「地大還歸地，水還歸水，

火還歸火，風還歸風，皆悉敗壞，諸根歸空」（長含沙門果經）。故唯物思想，並非發明於歐洲。古代印度社會極爲風行，無父無母，無善惡報，無因無緣的思想，都是受了當時唯物思想影響，視人爲物，於此有何分別呢？佛陀對此唯物論，說唯心主義，以一切唯心所造。但佛陀非是全偏唯心主義，因救濟唯物論，故強調唯心說：依此一心可以爲人，可以爲天人，可以爲鬼，可以成佛。以心爲身體的根本，使心與身體獲得合理的調和，一切皆從心理爲主。僅有身體，不能構想理論，人世間一切宗教、哲學，皆導源於心地。佛法的唯心說，可說爲理想主義，以一切理想皆導源於心思。心爲理想的總匯。我們人格能夠向上，全根據理想主義。故說佛唯心主義救濟唯物思想。

十二、神格的中心——人格中心 不論一神教，或多神教，或泛神教，都以神格爲中心，宇宙人生爲神格的創造，天時風雨，爲神格的主使。於是把宇宙觀、人生觀都納入神格觀念裏。神是萬能，人無自由，人只有敬神祭神變成神的奴隸，一

切畜生變成神的犧牲品。古代印度社會惑於神教的迷信，動不動要殺無數的生命供養神，以博神的歡樂，貪穢無厭的神怪，不知要殺多少無辜的生命。佛教根本否認神格，尊重人類平等，以人格為中心。人不但與神平等，並且與佛平等，佛生於人間，長於人間，得佛於人間。人類賢愚不肖的差別，絕不是人種的問題，乃是人格的問題。有人格的，就是聖人賢人，沒有人格的，就是不肖的愚夫。佛根本不是婆羅門族，而能完成偉大的人格，佛教為人格完成的宗教。是佛教極重視人格主義，否認神格的觀念，並且鼓勵人格向上，由人而超人而達到圓滿完整人格的佛。人類歷史上首先尊重人格的，就是佛教，是故佛教以人格為中心，否認神格主宰一切！

以上所舉的十二種思想，雖說是為二千五百年前印度社會所流行的思想，也可說為現在人類社會所有思想的體系。佛陀出世後，對當時印度宗教哲學思想提出種種的清算——包括上說十二種在內——使人類對於宗教哲學思想起了革命的作用，對宇宙人生有了新的認識，發現人生的價值，完全在善良的行為及完整的人格，不在神教的庇祐。佛陀於開創印度新文明，破除神教的迷信，糾正偏見哲學的思想，

建設合理化的宇宙觀人生觀，揭開人類光明的前途。使人類對人生的價值有了嶄新的覺悟，促進人類自由平等的實現。是故佛陀的思想，不特於二千五百年前為適應當時社會的思潮，即於今日，猶不失為嶄新進步的思想！

三、佛法根本有情論

一、以有情為本說

有情的意義 佛法根本的論題，即在觀察有情生滅流轉相續的真相。究竟從何處而來？將向何處去？以及有情心的組織及其活動的形態是怎樣？這都是佛法觀察的根本對象。佛說無常、苦、空、無我、蘊、處、界的一切法門，都是依有情為立論的中心。依有情而建立佛法，離開有情，即無佛法可說。是故要瞭解佛法，必先探求有情的意義，不能瞭解有情，即不能瞭解佛法的真義。

梵語薩埵，譯為有情、人、士等。情，即是情感或情欲的意思。具有堅強意欲

前進的力量，這與普通所說動物相近。但奧義書所說有情較為廣泛，上從天界，下至植物，都說為有情。然有情真實的構造，是物質與非物質二種要素，亦即是精神與肉體二者結合體所成者為有情。依佛法說，即是名色（*Namarupam*）此語原出於梵書時代，含有現象或個體（*individual*）的意味，釋尊採用此成立有情的單位。

佛法說「名」為精神，即五蘊的受、想、行、識；「色」為物質，即四大及四大所造的肉體。中阿含大拘絺經說：「云何知名？謂非色陰為名。云何知色？謂四大及四大造色，此說色，前說名，是為名色。」簡捷的說：名色，即指有情身心合成的身體。一般所說生命（*Jiva*），即包括精神與肉體而言，非是離開「名色」，另有生命，所以佛法不是偏於物質，或是偏於精神，佛法是生命，是精神與物質平等和相應體。但佛法又非二元論的思想，是精神物質併行論（*Parallelism*）。

救護人世間，解脫一切有情的痛苦，原是一切宗教哲學的本懷，但一般宗教哲學家，都陷於主觀的錯誤，不是從客觀立場去分析一元、二元，或唯心唯物，就是妄想於自然界以外神秘的神、上帝主宰等。想以此作為解決有情的痛苦，全是一種

空幻倚賴感，這樣的結果，不是落於客觀的唯物的實在論，就落於空幻的神秘唯神論。這都忽略了有情本身的了解。要解脫有情的痛苦，應從有情身心去求解脫。佛說中道法，是離去二邊。所以佛法不偏於物質，也不落於唯神論。佛法根本否認神秘的神格。人生的苦樂，取決於有情自身正覺知行合一的德行，絕不是取決於梵天或是上帝，佛法是自覺力行的宗教，皈依佛法僧三寶，是重新認識人生，把握知行合一的德行，達到圓滿成就身行善、口行善、意行善，淨化人生的目的。中含思經說：「若有故作業，我說彼受其報。……若不故作業者，我說此不必受報。」明確地指出人生昇天堂，墮地獄，都看自己作業與否為標準，絕不是仰梵天或上帝的挽救。假使作了十惡業道，最後死了必定要墮入惡趣。這時任憑牧師怎樣為你祈禱，想接你上天堂，也是一種誑妄愚蠢的舉動。猶如投石河中，人在岸上祈禱，希石浮現，同樣的愚癡。佛法不同於一般宗教就在此，不存倚賴的幻想，或求超越自然界以外的神力，腳踏實地，努力於知行合一的德行，取決有情自身覺的行爲，所以佛法以有情爲本。

有情的種類 佛說眾生無量，而無量眾生（有情），依其精神活動的不同，可分爲五類，或曰五趣（Panca Gatyah）或曰六趣（Sad Gatyah）。所謂五趣，即天、人、地獄、餓鬼、畜生。這是古代的分類，再加上阿修羅，即爲六趣。亦即通常所謂六道輪迴，無論五趣或六趣，都存於世間的。在人間裏，有人，有畜生，有餓鬼。畜生中包括天上的飛鳥、地上的走獸，以及水裏的魚蝦，這又稱傍生，鬼雖爲人所不易見，但也住在人間。人間以上有天，天也有種種不同，有高的天，有低的天，全視天人福報的分別。在人間低一層的，是地獄，地獄是極苦的所在，通常形容地獄的苦處，有十八層地獄，有刀山、火箭種種的苦狀，全視有情業力輕重而分別，長含世紀經就此有詳細的說明。阿修羅遍於五趣，其性好鬥。五趣或六趣，除掉人間與畜生，其餘都含有神話的性質，但爲各宗教一致的信仰，即如地獄天堂一類的，釋尊也認爲這是一種輪迴應有的現象。

在五趣中，最有意義價值的，就是人間的「人身」。在人間以上的天人雖比人間壽命長，但只沉醉庸俗的欲樂，根本沒有正覺的真理。人間以下的地獄苦趣的有

情，受苦不暇，那裏還能努力修行？畜生與餓鬼，雖在人間，根本為業力所縛，愚癡而沒有智慧，遠不及人類。是故五趣中，只有人類才有知苦求樂的知覺。人在五趣中居在昇降最重要的機紐，於是造成一般人想昇天界，怕墮地獄的觀念。但在佛法上說：天人雖有五欲可享，但五衰現前福報享盡，依然要下墮，惟有人間最好，所以佛說：「三十三天，著於五欲，彼以人間為其善處……所以然者，諸佛世尊皆出人間，非由天得也。」（增含等見品）這就是天上根本無佛可成，無真理可求，要求真理，要求解脫，只有向人間求。所以佛說：「我身生於人間，長於人間，於人間得佛。」（同上）佛是人間的聖者，即人而成佛，不是天上的上帝，也不是上帝的使者；是人間最偉大覺者，天人為求真理的智慧，梵天帝釋四天王常率領天人下降人間，參加法會，請佛開示正覺真理之道，所以天人要仰望人間為其善處。愚昧的眾生，卻為上帝使者所欺騙，說天堂是怎樣的快樂？人間怎樣的黑暗？把他們的心眼，都接引到一個渺茫天國上去了，釋尊出現人間，徹底覺悟人生的真諦，佛說：「人身難得」，又把他們叫回到人間，要他們重新的認識人生，建設人間的淨土！

有情的產生 無論是五趣或是六趣的有情，要依有情新生長育種種去分別，可分爲四生（Caturyoni）：即胎生、卵生、濕生、化生。一、胎生，如人、牛、羊等畜生，都從母胎生。二、卵生，如雞、鴨、鳥、雀等，都從卵生。三、濕生，如蚊蚋、魚蝦等，都從濕地而生。四、化生，如天界、地獄，都是三生以外的自然化生。四生的說法，也非釋尊的發明，早於奧義書提出，胎生（Jarayuja）、卵生（Andaja）、濕生（Samsvedaja）種生（Hija）。釋尊以化生代替第四種生，因爲佛法未把植物納入輪迴界，但釋尊於植物也非常愛護，不准無故傷害一草一木，這在佛制戒中也有明文規定。佛說四生，可見比奧義書四生廣泛而具體。

要依四生生長的助緣說，胎生與卵生，都必賴二性和合的助緣；濕生，無論蚊蚋，或是魚、蝦，都從自身分散成爲新生命。化生，不需假憑肉體的結合，純依業力而生。四生中以化生爲最高——天界，也爲最低——地獄，並且普遍於人、鬼、畜的三趣中。大智度論（八，五四）說：「五道生法，各各不同，諸天地獄皆化生，餓鬼二種生，若胎生化生，人道畜生四種生，卵生、濕生、化生、胎生。」人是胎

生，是普遍的說法，但人的化生、卵生、濕生，雖是科學發達的今日，尙未能有證明。但在佛法中早有說明，劫初的人是化生；卵生，濕生，大智度論中雖有根據的說明，然尙待現代科學者來證明。

依有情的欲望說，佛說欲望分爲：欲界、色界、無色界。以欲界最盛行五欲，從地獄到天界一部以及四生中都以欲念爲本。「以欲爲本故，母子共諍，子共母諍，父子、兄弟、親族輾轉共諍。……以欲爲本故，王王共諍，國民共諍，國國共諍。」（中含苦陰經）人世間一切人我是非諍奪，都以欲爲本故。色界與無色界，純爲天部，且屬化生，二者同爲禪定力勝，色界雖然有物質（肉體），但以住於禪定，故無欲望的活動。

有情的延續 要瞭解有情身心的活動，不僅從種類方面分別，必須從生命方面去觀察。有生命的延續，就如燈一般，必須時時添油，使它繼續發揮光明。使這個光明能永遠的延續下去，維持有情一期生命主要的因素，就是飲食。佛告諸比丘：「有四食，資益眾生，食得住世，攝受長養。云何爲四？謂一粗搏食，二細觸食，

三意思食，四識食。」（雜含一五，八三）飲食於有情生命不僅增加新的活動力，並於體質上增加了營養，使一期生命得以延續，並且能使精神體質歷久不衰。「諸比丘，於此四食，有喜有食，識住增長故……諸行增長，諸行增長故，當來有增長。」

（雜含一五，八三）明白的說出，飲食不獨能延續有情現前的生命，並且能延續當來的生命。是故佛說：「一切眾生皆依食住。」（長含集經）古時印度苦行外道，因為找不到解脫的方法，迷信宿作因，於是盡量逼迫的吃苦，減少飲食，或一日一食，或二三四五六七日一食，或食樹皮，或食草根，存著「苦盡甜來」的幻想。釋尊初出家，依仙人學，雪山六年苦行，日食麻麥，也受了苦行的影響。後來覺得這個非究竟之道，故接受牧女獻乳，恢復身體的健康，才於菩提樹下完成正覺。可見飲食不特有益於有情的色身，法身資養，雖不要飲食，但需假借色身而修，無形中飲食於法身也有間接的助緣。故根本說一切有部（第二九，一五三）說：「若無事斷食者，得越法罪。」可見飲食於我們修道者是多麼的重要了。

（一）粗搏食 或曰段食，即是我們日常食料所成的飲食，可以分成一段一段

的食。「或大或小，如今人所食，諸入口之物可食噉者，是謂名為搏食。」（增含苦樂品）此又稱為段食。飲食為滋養色身重要的元素，延長有情生命的根本，特別我們人間的有情，一日不可少的——食。故佛說：「聚生之類，以此四食流轉生死，從今世至後世。」（增含苦樂品）奧義書也說：食味所成我，即指飲食為肉體的要素。

（二）**觸食** 觸，即是根、塵、識和合所發生的感覺。由所發生感覺的不同，有如意的，有不如意的。如意的，叫做樂受；不如意的，叫做苦受。這裏所說的觸食，當然主要的是指如意的樂受而言。因為在如意感覺上——樂受，才能使身心得到袂慰的喜悅，精神才能暢旺，如同吃飯一樣能增長身體的營養，活動力增強。因有這樣的效力，故叫做食。不如意的感觸，能使人苦悶煩惱，或刺激精神，甚至失望，都有損身體的健康。身體疲憊時，需要臥睡按摩，也能增長身體的精神。中含伽彌尼經說：「身粗色四大之種，從父母生，衣食長養、坐臥、按摩、澡浴，強忍……。」可見有情生命的延續，不僅需要飲食，猶需要觸食，飲食只能增長肉體的營養，觸

食能增長精神的暢旺，為精神生命重要的因素。

(三) **意思食** 意思，即心思所的願望，簡捷的說，就是心思的希望，有情生命，不但需要飲食來滋養，並且需要理想的希望來鼓勵，使其精神奮發，身心安樂。一個人要是感覺到沒有希望，即成為絕望，絕望的人生，就不能活下去。故自殺的人，多半是對人生前途覺得沒有希望，成為絕望，非自殺不可。假使有一點希望的人，絕不會自殺。梁啓超嘗說：「人生生於希望」，也就是這個道理。可見意思食於有情生命的關係，是怎樣的重要了！

(四) **識食** 這個識，不是第六意識的識，乃十二因緣中無明、行、行緣識的識。這個識，又名「執取識」，即執取有情的身心自體，能使生命延續，發展身心的力量。識緣名色，為佛法重要的教義。「名色」，即是有情身心的自體。有情初托胎時，攝受父精母血赤白二滯，就是有取識。能使「名色」延續滋養，繼續的出胎，乃至長大成人，都是這個識的力量。中含茶啼經說「識為輪迴」的主體，雖遭釋尊批判，但釋尊初觀緣起觀時，僅止於識，雜含（一二，六五）說：「識有故名

色，識緣故名色有，齊識而還，不能過彼。」這個有取識，不特為有情生命延續重要的因素，並為有情新生命再造的主體，初期十二因緣的根本，故一分學者說，無明與行二支是後來所附加，初期緣起觀，僅止於識，即根據於此。

四食，是釋尊經過深刻的觀察，所揭示出來的，第一屬肉體的要素，第二、第三、第四，屬於精神的要素。有情有賴於四食延續一期的生命，並為發展當來的新生命的主體。是故人類的生存與未來生命的延續，都有賴意思食與有取識的再創。人類有個共同生存的欲望——思食，不但希望個人的生存，並且從個人到家庭，乃至整個民族的繁榮，整個國家的生存。不僅人類的有情是如此，即是非人類的一切畜生，乃至昆蟲螞蟻，都要繁榮他的種族，都要生命，這是人類有情及非人類的一切有情共同而普遍的希求。釋尊的慧觀，洞澈一切有情共同生存的欲望，故極端主張戒殺，使一切有情都能達到共榮生存的欲望，故有「情與無情同願種智」的悲願。由此可知，四食於有情生命延續是如何的重要了！

二、有情組織的要素

我們於「名色」的分別，瞭解有情生命延續的要義，但有情身心組織是怎樣呢？依佛陀慧觀的分別，即依蘊、處、界詳細的觀察，說明有情身心組織的內容。蘊觀，為心理的分析，處觀為生理的分析，界觀是物理的分析。依蘊、處、界三法不同的立場，詳細去觀察有情身心的心理、生理、物理組織的真相，說明有情色心平等的真義。

【蘊、處、界、觀】

◎蘊觀 蘊，是積聚義，即同類相聚，大則是五，小則無量，這類似細胞的說法，雜含（二，一一）說：「所有諸色，若過去，若未來，若現在，若粗，若細，若好，若醜，若遠，若近，彼一切總說色陰。」陰，是覆蔽義，覆蔽本性，為蘊的異譯。經佛陀的慧觀，把有情身心的組織，總歸為五聚；即色（物質）、受（感情）、想（表象）、行（意志）、識（意識悟性）。這是有情心理組織的要素。

色（Rupam） 色的定義，為變壞、質礙義。雜含（二）說：「可礙可分，是名

色。」變壞者，有體的質礙法終歸是變壞的。質礙者，即甲乙二種物質不可同時佔據同一處所，所謂物質不可入性。具此二義故名色。故色可分廣義與狹義，廣義的色，即顯色（青、黃、赤、白等）、形色（長、短、方、圓、高、低等），甚至說：「寒亦是色，熱亦是色；飢亦是色，渴亦是色。」（增含聽法品）故色的範圍極廣，狹義的色，即是肉體，諸如眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸，及法處所攝色，都名爲色。

受（Vedana） 受，是領納義，前說的色，是屬物質方面，今說受屬精神活動方面。即心理學所說：感覺與感情的作用。感情純爲精神活動的表情，即於外界色法，無論是顯色，或形色，乃至音聲等引起一種反應，使精神上發生苦樂等感覺及感情的作用。佛法的術語，即是受。受的原語（Vadaa），即從知的語而來，由知識而起的感覺，這個感覺含有樂不樂的表情；佛法依情識的分別爲三，即苦受、樂受、不苦不樂受。即心理學所說的快、不快、中庸的三種感情，全是有情心理情緒的作用。

想 (samyjna) 想的定義，爲「取像」，或曰「想像」，「亦是知，知青、黃、白、黑、苦、樂」(增含聽法品)。就是於感覺或知覺上構成一概念、聯想、分析、綜合的作用。即如依眼所感受彩色、鼻所領納的香味、由手觸感的形狀等，綜合各種感覺構成一花的觀念，這即是「取像」義。或曰想像花的色、香、形狀。但這個「想像」，並不限於外界的知覺，即記憶以往領受上對象，亦是想的作用，故稱爲「想像」。

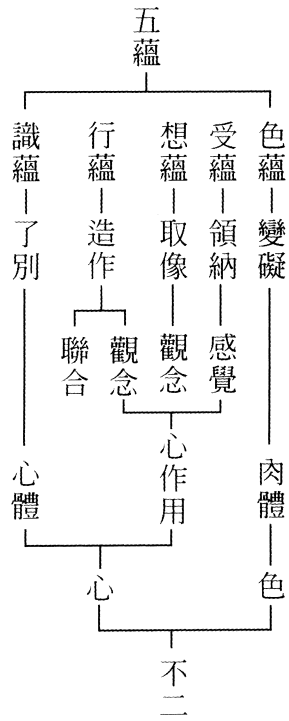
行 (samskara) 行的定義，即造作的意思。增含(聽法品)說：「能有所作，故名爲行，爲成何等，或成惡行，或成善行。」即於外界花境，引起內心取花供佛的觀念，經心思的考慮，而發生「取花供佛」的行動。思考即行爲作業的根本。行的主要，即「思」心所，「思」爲業本。這「行」相當心理學的意志，廣義的說一切心理活動的基本。

識 (vijñanam) 識，是了別義。「識別是非，亦識諸味，此名爲識。」(增含聽法品)前說受想行三法，雖爲心理作用。但此作用生起的根本，即依心體識，此

識爲精神活動的主觀體。於受想行的對象上發生區別的作用，即是識蘊。而識又是支配前三作用者，他的任務，即在保持這三種作用成爲統一性。

在心理學上說，這個識純爲統覺（apperception）或悟性（understanding）的作用。就是統一判斷推理分別司心的作用，不但區分青黃赤白的顯色，而且判斷苦、樂、不苦不樂的情緒，於此故說爲識。要依心理學說明受、想、行、識、作用；可依知、情、意相配合；想與識屬知，受屬情，行爲意。這四種，全爲心理的作用，而統一心的全體作用，即是識。故心理學上識爲「統覺」義。

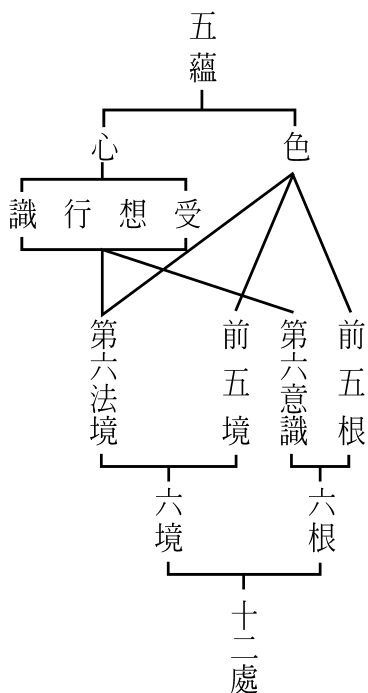
五蘊的分類，全爲身心組織的要素，五蘊的色，屬物質的——色，受想行識爲精神的——心，也是唯一精神的要素。佛雖說色心二法，但非是區別色心，是以綜合色心不二爲主體。或以五蘊全體爲名色，或區別爲名色與識，或依名色而有識，或依識而名色等分別。要以主客觀的分別，識爲主觀，其他四蘊爲客觀，或曰識爲能詮，餘四蘊爲所詮。總之，五蘊純爲有情心理分別的組織。



◎處觀

處是梵語 (Avyana) ，即生長門的意義，以有情眼等六識，不能單獨生起，必須有其所依處所，由此處所，而引發六識分別色聲香味等境界。是故六處，為主觀的識與所緣境根本的依處。由六處而眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。由此六根引生眼緣色、耳緣聲、鼻緣香、舌緣味、身緣觸、意緣法的六境。依六境引發六識取境的作用。故六根六境皆依六處為中心，若沒有六處，這能緣識與所緣境，即失去依處。佛說：「二因緣生識，何等為二？謂眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法。……眼

色因緣生眼識。……此三法和合觸，觸已受，受已思，思已想。」（雜含，四四）要依識的分別六根門不同，所謂六六法門。雜含（二三，七〇）說：「六內入處，六外入處，六識身，六觸身，六受身，六愛身。」這由於根門不同，引起認識區別的作用。六處中的前五處，即眼耳鼻舌身，為生理的機構，於五蘊中的色蘊，受想行識的四蘊為意處所攝，但意處所緣的境，總括色心一切法，故當五蘊的全部。有情一切活動依據，就是六處。六處與色等六境相合，名為十二處。釋尊為一般眾生迷於心的道理，也就是不明精神的現象，故詳細說明五蘊心理的內容。為一般有情迷於色的道理，即不解生理物質的現象，故詳說十二處。分析色法說明有情生理的組織。要是迷於色心二法，即說十八界，廣開心色的內容，以解有情的迷執，今將五蘊十二處的關係，示圖於次：



◎界觀

這個純以物質為主要，為說明有情身體的組織而分為六界。中含分別六界經說：「有情依地、水、火、風、空、識，六大所成。」前五界為物質的機械，骨肉屬地，血液屬水，熱氣屬火，呼吸屬風，但水火風所依的空間屬空。由此地、水、火、風、空五大，即成立無情的器世界。最後一界識，即屬精神活動的現象。綜合地等六大成為有情。如增舍（聽法品）說：當

知六界之人，稟父母精氣而生。……人生稟此精氣而生六入。」這又與名色相似。雜含（三，一二）說：「所有色、彼一切四大及四大所造色。」世間一切物質都不外乎四大界及四大所造五根、五塵。要詳細了解地、水、火、風、空、識於有情身心的關係，可參閱中含多界經。前說五蘊中的色，而界中地、水、火、風，故五蘊與界有類同的地方。

三、有情的本質

蘊、處、界，是說明有情組織的要素，但構成這個要素，必有其本質，這個本質，即是構成有情的動力，也就是有情的本質。

所謂有情的本質，亦即是有情成立的因素。這個因素有多種說法，或說業（K-arman）或說無明（Avidya）或說欲（Chandah），這二者為有情流轉生死的根本，也就是有情本質的因素。如雜含（一〇，五七）說：「眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。」有情流轉生死第一因素，就是無明，是無始以來存在著，這與生俱來的，因不能探其起源，故說為無始。無明的解

釋，要以阿含最具體。說爲「不知前際，不知後際，不知前後際，不知於內，不知於外，不知內外，不知業，不知報，不知業報，不知佛，不知法，不知僧，不知苦，不知集，不知滅，不知道，不知因，不知因所起法，不知善不善，有罪無罪，習不習，若劣若勝，染污清淨，分別緣起皆不知。」（雜含一二，六九）這是無明的性質。有情爲無明所蓋，於一切有爲法、無爲法、善不善法，缺少正覺了解，故爲「愛結所繫」。但所爲愛，不外自體愛，及境界的愛。自體的愛，又名我愛，因有我愛的活動，即必然有我所愛，這就是「此有故彼有」的關係。佛說的愛，爲有情生存意欲的根源。經中常說三愛：欲愛、有愛、無有愛。「欲」，即是五欲，色、聲、香、味、觸。對此五塵，貪愛追求，始終不捨，就是欲愛。「譬如狗子繫柱，彼繫不斷，長夜繞柱，輪迴而轉。」（雜含十，五六）這是形容有情爲愛欲所繫流轉的現象。「有」即指有情自體而言，佛法以有情爲本，以有情存在爲「有」。或說三有，欲有、色有、無色有。或說四有，生有、本有、死有、中有。有愛，即有情自體的愛。無有愛，即是了解因緣所生法，否認體愛的存在。這個愛在三愛中最重要。一切人我是非爭奪都由於自體愛欲不能打破。佛法不是講愛，是要洗滌有情的情欲，

達到無有愛，一切的有情都因為「愛欲」、「渴愛」所縛，故對於五塵外境，發生貪愛追求，因有愛，即有取，故有執取名色自體的「有取識」產生，而為生死的根本。這即是有情為愛繫縛而有生死流轉的根本義。

有情一切的活動，都脫離不了情愛繫縛的支配，它的活動範圍，非常的廣泛。不特留戀以往境界，並且欣求未來的美果，總想未來會比現在好，但對現在的環境，無論怎樣的好，總是不滿足的。在過去未來現在的中間，過去是已幻滅，未來尚在夢中，只有對現在貪愛不捨，雜含（二一九）說：「顧戀過去，欣求未來，耽著現在。」由於有情為愛所繫縛，對於無常變遷現實的境界，缺少正覺的了解，構成心理上的矛盾，這個矛盾的根源，依然是無明的關係，雜含（一三二，九五）說「愛無明因」。無明者，就是不正思維，不正思維又以何為因呢？「謂緣眼色，生不正思維，生於癡。……彼癡者是無明，癡求欲名為欲，愛所作名為業。……無明因愛，愛因為業，業因為眼。」（同前）有情由於不正思維，引起意識的活動，即養成有情欲愛的性格。因貪愛而作業，這個愛業，即是有情成立的動力。無明、愛、欲都屬於煩惱部

分，由於有情愛的活動的結果，才有業。以煩惱業爲根本，才有五蘊，若沒有煩惱等業，即不能產生有情的組織。世間依業而轉，有情依業而轉，有情爲業所縛，猶如車依車軸而轉。

有情依業而相續流轉，依四食的滋養生命得以延續，依蘊、處、界和合構成有情的自體。無明、愛、業所詮的意義，都爲有情活動的原理，也就是有情的本質，因有無明，而愛，而造作業，才有五蘊六界身。無明來自身內，非是身外的活動。在未活動以前原始狀態，名爲無明，要展開無明的自體，即是五取蘊。有情不特身心的組織要依此，即有情一切活動都要取決於業的本質。因爲業的關係，有情才能無始無終的相續，絕非單如車輪的流轉。

四、有情生死流轉的根本

一、**生死流轉義** 有情爲蘊、處、界的結合體。表面上說：以四食的滋養，而延續生命，實際有情生死流轉，不僅是靠四食的滋養，且與業有根本的關係。所以不能具體的了解業，就不能了解有情生死相續的根本。因爲業的性質不同，才有種

種性、種種欲的有情產生。這個不同的原理，就是業力的關係，非是有個神或是上帝在主使。這又名爲輪迴（Samsara 流輪），依業而有輪迴。但輪迴的思想，亦非始於佛教。古代印度哲學，即倡導此說；這與吠陀時代的「常我論」相似，到佛陀時代，才捨去極端唯物實在論，加以改造成爲佛教的人生觀。依業而有輪迴，爲佛教人生觀的重要的教義。要離開業，就無法說明人生種種的差別，甚至不能明瞭人生理想的歸宿。

古代印度的業力說：無論是宗教家，或哲學家，都不能脫離「我」的關係。不是認爲「我」所幻化的自作，就是認爲「我」以外創作——他作。結果把業所創造的新生命，都不出於「我」的幽囚。所以雜含（七，三五）說：「何所有故？何所起？何所繫著？何所見我？令三苦世間轉？」佛教根本否認我，故非自作，亦非他作，以中道緣起說明有情生死流轉。有情生死相續根本在於業，但業從何而生起呢？雜含（十，五七）說：「眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。」無明與愛爲有情生死流轉的根本。無明的解釋，在前章說過，就是不

明，或不正思維。簡捷的說，對於宇宙人生缺乏正覺的了解，所以於色生起貪欲追求。如雜含（三，一三）說：「愚癡無聞凡夫，無慧無明，於五受陰，生我見繫著，使心繫著，而生貪欲。」由於有情貪欲於色，為色所縛，於色不離欲，不離愛、不離念、不離渴、輪迴於色，隨色所轉。「以縛生，以縛死，以縛從此世至他世」（雜含三，一六）甚至說：「譬如狗繩繫柱，結繫不斷故，順柱而轉，若住若臥，不離於柱」（雜含十，五七），明確地說明有情為色縛所縛的真相。有情於色欲不斷，貪不斷，受不斷，於色若有變易，便生諸憂悲苦惱，要是「樂著於色，樂著色故，復生未來諸色」（雜含十，五七）。由於貪著於色，不獨為現在憂悲苦惱的因緣，並且為流轉生死的根本。「於色見我，令眾生無明蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死流轉」（雜含六，三四）。因為有情貪著色，是故不能解脫生死苦惱，所謂心惱故，眾生惱。有情迷悟解脫的根本，就是色。迷則流轉生死，悟則心淨，眾生淨。「不樂著於色，於色得解脫，受想行識得解脫，受想行識得解脫，我說彼等解脫生老死憂悲苦惱」（雜含十，五七）。是故說貪愛為有情流轉的主因，也就是業的根本。

二、死後相續義 有情於現世獲得一定身分，為生命的必然性。從生下到死時，這一期不斷活動中，即是生活 (jīva)，或曰壽。此外的特徵，依身體說，有煖氣，有呼吸。依心理上說，則有識。即依壽、煖、識三，說為有情的壽命。中含大拘絺經說：「有幾法生身死已，身棄冢間，如木無情……有三法生身死已棄冢間，如木無情，云何為三？一者壽，二者煖，三者識。此三法生身死已，棄冢間，如木無情。」這是分別有情的死亡與否，即依壽煖識來判斷，人死壽命終了，溫煖已去，諸根敗壞，即是一期壽命結束。但修道比丘入滅盡定時，壽不滅訖，亦煖不去，諸根不壞，故不能說為死亡。

有情必於一定時期內不能持續壽、煖、識，即是死亡，也就是壽終。這是依四大所成的肉體的解體而說；不能說有情自體生命終了，或永遠終斷。因為有情依業而有生命，有情的身軀雖有死亡，但有情的業，不隨身體而消滅的，是相續的流轉著。本事經第五說：「二法常相隨，謂業與壽，有業亦有壽，若無業，即無壽。若業壽未消滅，則有情不死，若壽業盡滅，則含識（有情）死。」

這是說依業而有生命，業滅，則壽亦滅。有情的業既是流轉相續，這有情壽命也隨之流轉。所以佛說：有情的死，並非有情生命的絕滅，這只限於意識的活動及五根的敗壞。而有情生死的根本——無明，依然存在。並且業的性格是不斷生長，一遇到生長的機會，馬上又是一個新生命的出現。

佛法說有情流轉生死現實的經過，先要求男女的結合，這是流轉（胎生）的第一步，雖有男女的結合，要是不能持其本能的欲望，依然不能產生子女。若依生命說，純是業的創造力，自己創造自己，不過假借男女結合的助緣。佛法說：「父母及乾闥婆（Gandharvah）二事和合，才有胎生。」乾闥婆雖屬神話的名稱，佛陀說為有情生命的異名。或說為識，即攝收父母赤白二滲為有情自體，即是名色。在母胎中經過五位才出胎，其應有的生命再出現，這個名為再生。

有情生前死後再生的經過，差不多是這樣。死後的現象，在外面看，雖屬絕滅的樣子，實際上有情生命的自體，依然可能繼續執取五蘊，其性格再現實化的托生，其間雖一度解體，仍可再結合新的五蘊，這個再生的五蘊，依然為前生五蘊引續五

蘊變化的繼續，這如燈一般繼續的光明。

這裏有個疑問，假使有情身心的組織，爲前生五蘊引續而生，爲什麼不能記憶前生的事？依佛法說：生命的本質，不是知識，是因業而感召的生命。長含大緣經說：「若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也。若識入胎不出者可有名色否？答曰：無也。」這是說：識雖入母胎，但是所詮，爲無意識的意志，乃生命的異名，不是意識，所以茶啼比丘說：「今以識往生不更異」（中含茶啼經）。主張識爲輪迴的主體，被佛批判。有情的意識不能記憶前生的事，這是合理的解釋。要是聖者的佛陀，不消說，前生後生無量世都了解，佛陀常對弟子說前生及後生的命運。如說：

十六大國有命終者，佛悉記之。——長含闍尼沙經。

我有弟子有因有緣記無量過去本昔所生。——中含箭毛經。

復次比丘尼聞某比丘尼於某處命終，彼如佛所說：三結已盡，得須陀洹，不墮

惡法，定趣正覺。

到了聖者的地位，無所不知，了達三世因緣輪迴，以及有情一切作用。有情只能記憶今生、過去事，還不能記憶前生或後生輪迴的有無。佛陀的慧觀，洞察一切有情業因果輪迴，佛法不是發明輪迴，是要有情了達輪迴的根本原理——業。要有情覺悟脫離生死輪迴業的束縛。

三、業的本質 佛教的生命觀，即依有情五蘊的積聚及業相的解釋。離開五蘊，根本就不能理解業的相續真相。五蘊為有情身心的組織，有情一切活動的根據。「於色見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首。」（雜含六，三四）由於有情愛欲為本的思心所，引發一切身心的活動，即為行業。故行與業，即指思心所引發身心活動而言。由身心活動而有力用，即稱為業。又分「表業」與「無表業」。要依業的發展經過說：一切善惡業，都由於有情於觸對現實時，引起思心所，經過思維的考慮，發動身語行動，在身語行動的時候，即留有行動的遺痕，這個行動遺痕，即稱為業。是故業是經過內心與身語相互激動的關係，因此，有說業為色，但無質礙，有說業為

心，又無知覺，所以業不能看做單獨個體的性質。既不可說為物質，又不可說為精神，是附屬於識的某部分，業雖為有情身心活動的結晶，但又不即是有情的色心，然又非離開有情單獨存在的部分。所以古代印度哲學者，說業為靈魂的附著物，要是離開靈魂的主體，即不存在。佛說業為有情身心活動的遺痕，雖不離有情的色心，但又不即是有情色心的潛能。中含鸚鵡經說：「彼眾生者，因自行業，因業得報，緣業，依業，業處，眾生隨其高下處妙不妙。……何因？何緣？男子女人壽命極短。……何因何緣？男子女人壽命極長。……何因何緣？男子女人多疾病。……何因何緣？男子女人無疾病。……依業有如是報。」由於有情觸對現實境，經過內心身語引起行動的結果，這個行動有善與不善的關係，故影響於有情的生命前途，業為決定有情生命前途的主力。有情生命的長短，高低、美醜、善惡、貴賤、貧富、賢愚、黑白等一切惡趣、善趣，都是依業得報，取決於自己善惡的行為，絕不是仰靠上帝的賞罰。

有情生命前途的一切現象，雖多取決於自己的業力，但業的種類，非常廣泛，

略說有三類：（一）定業不定業。善有善報，惡有惡報，這是定業。不定業也取決於有情自己行爲，譬如一個人，犯了國法，依法要處極刑，但因他知過改善，或戴罪立功，因此，極刑減爲徒刑，由極刑減爲徒刑，即成爲不定。這個「不定」由於改過行善所致，非是無條件的不定，有情由持戒，修定，修慧，重業而轉爲輕業，也成爲不定業。（二）共業不共業。依自作自受原則，一人做事，一人承當。但人類自他共依的社會，有時一人做事，不但影響了自己，同時還影響到他人，甚至整個國家民族都受到他的影響。就如一人作亂，勾聯異族的叛變，從影響自己部分說，即是不共業，從影響他人方面說，即是共業。自己的不共業遭遇病苦疾難，只有忍受，他人的共業方面，只有相拒相攝，構成一個複雜的社會。個人的不共業，只有自己努力改善，但社會的共業，必須大眾共同努力改進，或挽救。如遇到天然災難，如水災、地震等，即要社會群策群力共同救濟。（三）引業與滿業。人類的美醜、善惡，雖決斷在業，但在業力的功用上也有區別的。在引業所感的人類說：人類的本質大都相同的，所謂同業所感，但人與人之間不同的部分，如人的相貌、賢愚、長短、貧富等，這是過去各人滿業所感的現象。這種差別，多數爲過去業力所感，

也有爲共業及自己現業所造成。如一人，於今犯盜罪時，五體有所損傷，即爲自己現業所成。由於引業所感的人類既成定局，現在是無法挽救改造——如短者不能高，醜狀者不能美麗。但由滿業及現在業所感的人生，可以改造的；不善的，改爲善，善的，使他增長。佛法雖說有定業，但猶重視人生現前的改造，由個人的改造到社會全體的改造，達到一個純善美的共同社會——共業。所以佛法的社會觀沒有神造的思想，是自己創造自己，乃至改造社會全體的責任，都需自己做起。

四、業與因果的關係 依業而有因果，因果爲業的必然性。中含思經說：「若有故作業，我說彼必受其報。……若不故作業者，我說此不必受報。」這於善惡因果的定義。依因果意義說：分爲同類因果及異類因果的二種。

(一) 同類因果 所謂如是因感如是果，種瓜得瓜，種豆得豆的定律，即如今生聰明，可爲來世賢明的因，今生怠墮，來世爲愚癡。從前佛陀時代，有兩個持狗雞戒的外道來問佛，將來會感生如何的果報？佛答：「持狗雞戒，修狗雞心，觀狗雞形，身死命終，生狗雞類。」佛陀明白地說出因果輪迴的果報，絕不是第三者的賞

罰，完全取決於自己的業力。所以佛說修狗雞心成狗雞報，懷鬼心，投鬼胎，修十善生天界，這是自然的法則。善行者受善果，惡行者受惡果，是故因果說法，不僅重視人生行爲的價值，並且鼓勵人生努力向上，力行善法，自己創造，達到人能勝天的目的！

(二) 異類因果 由於有情現象間的性質本同，說有因果的關係，主要的，就依倫理的立場說：即如人類有情的現象，往往行爲作惡的人，而能享受幸福，終日行善種德的人反遭受禍患，所以許多人對於善惡因果報發生懷疑，這是由於不明瞭三世因果的意義。要依現前有情的行爲，絕不能判定這種現前人生矛盾的現象。就如同今生壽命短宿的好人，照今生他的行爲，是找不出他的短命的證據，但要是追向他以往，……前世。這由於前世多行殺生，今生感短命報。反之今生行爲作惡的人，爲什麼會長壽呢？這由於前世以慈心憐愍他命，所以今生壽命長短果報，不能與今生善惡行爲相提並論。依因果的意義，區別有情現象的果報，二者都脫不了因果的定律。即如今世爲什麼多疾病？前世苦惱眾生故。今生爲什麼無病，前世慈心愛撫

眾生故。今生爲什麼相貌醜陋？前世多瞋故。今世爲什麼端正？前世柔和故。乃至今世貧苦，前世未行善故。今生富貴者，前世行善故——即於此中，殺生與短命、愛撫與長壽，這都屬於異類因果的關係。今出善惡行爲或在今生受報，或在未來受報，說爲因果，異數的因果，不僅爲人類社會勸善懲惡的教育，並且爲了解人類社會種種差別現象，極重要的理論。

這兩重因果，有情於同類的因果，比較容易了解。即自作自受，這是基於心理的根據。最難理解，就是異類的因果。這個不是直接意志的創造，就如前面說的：由於前生殺生，依其習慣，今世應當還要殺生。但殺生的人，感短壽報。這從那裏找到證據呢？同樣的，前生多惱眾生，今世感苦厄報，前生以慈心愛撫眾生，今生爲福德神。這種種都從那裏獲得妥當的證明？有慧者說，現前一切的現象都可做證明。前說的同類因果，是基於自己性格，闡明自己創造自己的意義。要依現前國法說：善即賞，惡即罰，即是最明顯的事實。善惡分明，無爭論的餘地。因果爲自然的法則，是附有不可思議力。佛陀的慧觀，洞澈有情前因後果的真相，說明人類社

會前途的苦樂。不是繫於神明賞罰而取決於有情的自己，粉碎人類超越的倚賴感，揭示人類光明的前途，所以佛法以有情爲本，即在此。



迴向偈

願以此功德
莊嚴佛淨土
上報四重恩
下濟三塗苦
若有見聞者
悉發菩提心
盡此一報身
同生極樂國

阿含概說

- 倡印單位：財團法人文殊文教基金會
- 發行流通處：高雄文殊講堂
- 住 址：高雄市前鎮區嘉陵街六號
- 電 話：(07) 332-7833
- 網 址：www.wenshu.org.tw
- 郵政劃撥：04789851（林益謙）
- 承 印 者：鴻順彩色印刷製版股份有限公司
- 住 址：高雄市三民區中峰街一九號
- 電 話：(07) 316-2246
- 西元二〇〇五年一月 恭印一〇〇〇本
- 歡迎助印

