

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

- ▶ 我願將身化明月，照君車馬度關河—致李元松居士，談菩薩心行

doi:10.29665/HS.200006.0001

弘誓雙月刊, (45), 2000

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page：1-10

出版日期/Publication Date：2000/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200006.0001>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



我願將身化明月，照君車馬度關河！

——致李元松居士，談菩薩心行

釋昭慧

李老師慧鑒：

昨晚返回學院，拜讀了您贈送的《古仙人道》一書，站在道友的立場，除了致謝之外，也想誠懇地分享我的心得，用供參考。

您在書中提到：「印順法師一部份的門人，近幾年相當用心地塑造印順法師.....臻至化境『看似平常最崛奇』的造詣」，「印順法師的門人，極力想把印順法師拱上和歷代的聖賢高僧同樣是大修行人。」「他是有修行的人，但卻不一定是大修行人！」(pp.55 ~ 56)

這讓我相當意外！第一、是誰有這種「拱上」或「塑造」印公為「大修行人」的言論了呢？即使是我，雖也曾讚歎他老人家的淡泊自甘，並認為他面對生死攸關所展現的正念正知，決非等閒身手，但也從未有想要「拱上」或「塑造」的意圖，而只是如實談述自己的所見所聞而已！這些文字未免對包括我在內的印公門人，有陷入「不光明的動機論」之嫌吧！

還有，怎樣區分「修行人」與「大修行人」？這也讓我很困惑。倘若一定是要談自己的「悟境與證量」才是您所謂的「大修行人」，在旁人看來，這有沒有把自己「拱上」或「塑造」為「大修行人」的意圖呢？您知道嗎？我確實認識到南傳有「悟境與證量」的法師，他們竟也一樣嚴守戒律「不說過人法」之規定，絕不讓人知其莫測高深之境界呢！

至於印公導師，他一向是不談個人的「悟境與證量」的。慧理法師在「人間佛教，薪火相傳」研討會中的一席話，已刊載於弘誓雙月刊之中，其中有一段當日之語，她忘記寫進去，後來我鼓勵她在導師九五大壽電視訪問時複述出來。原來她說：剛出家不懂事，有人問道：「師父智慧如海，想必已是登地菩薩了吧！」她聽了傻呼呼跑去問導師，沒想到導師立刻呵責道：「不要說這些廢話！」

您說：「我覺得印順法師的門人有低估修證道的嫌疑」（p.57），我不知是那位門人？但我最起碼不但不敢低估，而且隨喜讚歎，並以實際行動護持他人勤修止觀。至於您提及我一九九八年的一段話，以及我們僧團「在修行方面卻仍得遠渡緬甸，延請南傳佛教的比丘指導止觀」，以此「佐證印順法師的思想似有不夠完整的地方」（p.67），我想：推論過程一定有重大瑕疵，因為，我講過這些話是事實，性廣法師去過緬甸學禪觀、並延請禪師來台弘法，也是事實，但您據以推出的結論，卻完全不符合個人與學團的事實。

就我個人而言：早在民國七十七年下半年之前（我還沒有從學術領域跨越到社會領域之前），確曾有「菩薩道離我很遙遠，修持無著」的困惑；但是，在開始因「不忍聖教衰，不忍眾生苦」而走出學術象牙塔之後，我逐漸改變了原來的看法。我比以前更忙碌了，做學問的時間大幅減少了，但我卻發現：自己在不知不覺間，愈來愈培養出了心的堪能性與警醒力。

有時我與一些止觀學習有極高成就的出家同道分享自己在處理某一事件的微細心念時，他們會很驚訝地說：這是他們在禪堂中訓練又訓練，才能成就的敏銳覺知力，我為什麼不修禪定卻可以辦到？這些，是我不曾接觸南傳禪法時，就已有的心境。我曾多次在已出版的文集之中談述及此。我不認為：在我個人的修道生命中，有什麼自認為導師「思想不夠完整的地方」，須要由其他理論來補足。

我至今仍有煩惱，決不誇言自己的「悟境與證量」，但已有在生活的事緣之中，擇法而行「中道」的正思維力。雖然在一些無關大節的事情上，我仍會生起放逸心所，順應自己的貪瞋煩惱以受用和應對境界，但我的警醒力卻不覺逐漸增加了。

我不擔心「退墮」的問題，因為正法的光明使我對自己「就這麼走下去」，深具信心；「退墮」也無怨無悔。另一方面，我確信：我所逐漸培養出的慈悲與智慧是光明的，這與陰暗的心性不相應；基於「同聲相應，同氣相求」的原理，即使因過去惡業力成熟而使我墮於惡趣，由於性格與陰暗罪惡的境界不相應，我自信不會長期在三惡道中呆著，或用罪惡來揮霍生命的。

我確信：異生菩薩就是在正見、正思維力具足的前提下，在不知不覺捨己利他的正語、正業、正命中，在漫長的「資糧位」過程之中（而不是在禪堂的止觀中），逐步強化並淨化了自己，使自己的貪瞋癡逐漸稀薄，正念正知的力道逐漸增加。這有「八正道」的軌跡可循，我已透過自己的體驗肯定：大乘直入菩薩並不是不重視止觀，而是不「專修禪定」。還有，無休止的利他事行，也會使他無暇「深修禪定」。

這是一條迥異於聲聞解脫道的路線，它同樣的是「緣苦」，但發的不是厭離心，而是慈悲心，因為他看到的盡是眾生的深重苦難，而使自己不得不暫時把自己的苦惱放在一邊，以後再說。我曾因它只存在於經典，而不存在於我的生命情境中，而疑惑過它的可行性，如今卻在生命的親切經驗中證實了：原來我也是可以這樣走下去的。所以，您所說的：「不切實修習出離心而躡等倡言發菩提心、行菩薩行，是否造成佛法修習次第的顛倒？」（p.68）在我來看，曾經也覺得是問題，現在卻不再覺得那是問題了。

也因此，我雖接觸到了帕奧禪師這樣一位南傳高僧，可是直到目前為止，我仍無緣向他學習禪法。他老人家三次來台教授，每次都勸我放下萬緣以向他習禪，常常慈愛地問我：「要忙到什麼時候？」今年五月間，他甚至笑我：「我看你忙到連死都沒時間呢！」我每次也都只能聳聳肩，笑一笑，為自己辜負他的美意而深感抱歉。

我不排斥，甚至非常信賴並尊重他的指導，但只能將這當做「未來式」（就像陳水扁將「兩國論」當未來式一樣）。誰知道呢？也許我今生就有福緣入加行位以深修止觀，也許我還真會忙碌到死都無緣受學呢！但我了無遺憾，因為我與學眾們業已共襄盛舉，義助禪師的悲願，讓有心學解脫道的台灣佛教徒得以成就道業了。

本次禪修營中，一位參加的學僧問我：「法師，您是行菩薩道的，為何會接受並襄助聲聞禪法在此道場舉行？」我回答道：「一個自詡行菩薩道的人，倘若連護助人行解脫道的心胸器度都沒有，那我還真要懷疑他的菩薩道是不是假的。」

這就是我為什麼極力促成學團延請帕奧禪師來教禪法的心理背景？我雖無暇學習，卻不忍心看到台灣佛教界許多有心修習止觀的人像無頭蒼蠅，亂鑽亂竄，有的甚至一頭栽入小有神秘經驗的「像似外道」之門，成為增上慢人或大妄語者。

直到目前為止，我都不認為導師或我以「痛聖教衰、憫眾生苦」為前提而行利他事的這種生活方式，可以成為所有佛弟子現階段的通例。「緣起」智慧提醒了我：要重視每人身心的個別差異。因為這必須要有很敏銳的擇法力，還有情欲比較淡泊的身心狀況。導師「不強人以從己」者在此，我也一樣。一個人如果情欲比較強，煩惱太深重，正見、正思維的力道又不足夠，這樣走是會走不下去的。

然則我們難道不應基於「利他」的熱誠，而引進南傳禪法，以滿足另一大類根基佛弟子的需要嗎？我甚至遇到過一些敏銳度較高的大乘修行人，勤懇地告訴我：他們念佛，已可清晰地於定中見佛；他們參話頭，已可見到一些風光；他們修密法，已有一些覺受，但也修出了問題。但下一步該怎麼走下去？問題該如何解決？他們就不知道了！從這些困頓來看，導師會貶斥禪、密、淨土，也不是沒有道理的。

我不太寫文章批判禪與淨土，這是因為，我感恩它們在義學衰微後，還以質樸的生命力，維繫了中國佛教的一線生機。我不批判密教，因為它太複雜，我沒時間研究它，不了解它，也就不願品評它。但且撇開密教先不說，我確認：在不重次第而一味僥倖直觀、師資印心以及其他「留給往生以後解決」等等迷思之中，止觀法門之完整次第，是早已在中國佛教的文獻與師承中失傳了。

文獻中修持綱領的記載，在沒有師承的情況下，是很難啟修的？這是我講那段您所引的話( p.67 )之真實意旨。這不是導師「思想」的不完整，而是「技巧」的集體忘失。導師一樣沒有禪觀師承，當然也不可能向我們傳授這些「技巧」。他自己因擇法力的堅固而活得很自在，但換作是別人，卻未必能在未受禪觀訓練的情況下，如此自在地安頓身心。最起碼，對絕大多數的人而言，情欲就是個惱人的問題，禪修卻能使人自然離欲。

基於這樣同情的心境，所以我贊同性廣法師遠赴帕奧學習完整次第的禪觀，並促成帕奧禪法在此間流通，以幫助中國佛教有心深修禪觀的修行人。

至於性廣法師，他早期出家，就已學過一些修持法，並且小有體驗；但受戒律的約束，使他從不宣說這些體驗。他從密教的文獻與台灣許多修密者的身心困頓與言行舉止之中，審慎保留對密教的持

續觀察，並發出一些批判之聲。由於中國佛教所流傳的禪宗與淨土宗，修持的完整次第並不清晰，所以縱使他個人有些宗教經驗，卻無法在他人身上通盤「複製」。

也因此，他早年不敢好為人師以教授禪法，後來更立意至帕奧學習「清淨道論」禪觀（包括四禪八定、四十業處與種種觀智）的完整次第，以便於回來能幫助這些有心修持而又不明禪觀次第的佛弟子（不一定是弘誓學團的學僧）。他甚至明確告訴我：他之所以學禪有成，得力於導師的禪觀思想與我的講學者甚鉅！

他與我雖有修與不修的差別，但看法不謀而合的就是：我們在比較觀察之中，更加確認了「凡夫行菩薩道」的偉大；我們也都確信：並不是每一個人在現階段，都能行菩薩道的。假使有人已發厭離心，我們也應該儘可能成就他行解脫道，而不要讓他在無師承指導的情況下，盲修瞎練。這是菩薩行人「不忍眾生苦」的自然情懷。

您可能誤以為：學團中人人都在精進修習帕奧禪法，其實不然！在學團裡，風氣是非常自由的。想學禪觀的不會抱憾自己學不到，四禪八定、四十業處、種種觀智，都可以盡心修學；如其有需要放下忙碌的事緣，啟程到帕奧長期修學，我們也鼓勵他成行？我決不會用任何偉大的理由把人栓在身邊。不想學這些的，照樣可以用他的方式來展開利他心行，以於其中安身立命？但也不一定就是像我這樣做學問、做社運，他們會有他們自己的資質與創意。我們決非您們所想像的：因為修行沒有出路，所以只好到南傳國家去取經，並延請帕奧禪師來台，以使學僧得以全體受教，以補導師思想的不足。

這回學團的同學，為了張羅百餘禪修者兩個月期間的生活所需，竟然個個犧牲自己「可以入堂」的公平機會，撩起衣袖，護持得法喜充滿；當然，也會有因意見不合或行事風格不同而起煩惱的時候，

但我們都依律滅淨。從滅淨的程序之中，從奮力工作的正思維中，從學員的禪觀成就之中，我們依然感受到另一種的光明與喜樂。

有一位剛出家的沙彌尼，來此參學兩年，原是為趕赴禪修營，而於剃度不久就向師長告假，來此間準備入堂，後來一看到大家為護持禪修營而忙得不可開交，立刻放棄參與權利，兩個月呆在大寮「洗手做羹湯」。他甚至說：「我知道我的定力不是在呼吸中訓練的，而是在苦難眾生中。我為了照顧病人，可以七天七夜不睡覺，這就是我的定力。」

我在他們的身上，也在我的實際體會中，深切體認到：入資糧位的菩薩，是有可能會因利他心之殷切，而不斷成就他人，因此而延擱自己的禪觀修習的。這不是「不重視、不強調修證」，而是「重視他人的修證遠超過重視自己的修證」。畢竟，就如我在〈感北傳恩，行菩薩道〉一文所說：「誰都想坐轎，又有幾個人願意抬轎呢？」所以，這樣熱心「抬轎」給人坐的人，不見得是茫茫人海中的多數，卻有可能因「物以類聚」而湊和在一起，無怨無悔地共同成就利他事行。一旦因緣成熟，會因慧力深厚、慈心柔軟，而以很快的速度，通過止觀加行的「順抉擇分」而入正性離生的。

職是之故，您問題的焦點集中在「學佛者對於佛法的修證，該不該持高度關注與積極勇猛的態度？」( p.69 ) 在我看來，那根本不是問題！問題在於，我根本不忍心看著佛教與眾生的現狀，而在還可以略盡棉薄以使其略為「向上提昇」時，卻因顧著自己的禪堂功課而眼睜睜看著它「向下沉淪」！

很像是王爾德寫的一則故事吧！深秋的一個城市之中，矗立著一尊王子俊美威嚴的銅像。一隻南飛過冬的離群燕子，晚上停落在銅像腳下休憩，準備翌日續飛以跟上燕群。夜間它忽覺一滴又一滴水掉落身上，以為是下雨，抬頭一看，原來是王子銅像正在流淚。王子告訴他：居高臨下的他，看到了



某戶人家在受貧窮苦難的煎熬。於是燕子感動地同意：為他將寶劍上的一顆明珠銜著飛去送到那戶人家。

第二天，它因前晚半夜未眠而疲憊，又呆了一晚，王子又求它順為挖下銅像上的衣飾金片贈送另一個悲慘的窮人。自此一晚又一晚，燕子在王子不斷的敦促下，不忍違逆而擔任著窮人天使的角色。終於隆冬將近，風雪已大，它放棄了南行保命的計畫，持續著王子身上所有值錢金飾的布施工作。到最後，連僅有的兩顆鑲在王子眼中的寶石，也遵囑取下送人了。它開始代替瞎了眼的王子尋找城裡的窮人而持續布施的工作。

春天一到，雪已融化了，市民探頭一望，銅像已殘破不堪，於是決議把這有礙觀瞻的銅像拆除融解。這才發現：銅像腳下有一隻凍僵燕子的屍體。很快地，他們把它丟進了垃圾堆中。

我相信：菩薩就如那無法南行而凍僵斃命的燕子，那尊捨棄莊嚴而寧取破敗的王子，在與窮人分享快樂時，他們逐漸一無所有，卻化入了天地宇宙；他們被人遺忘，卻留下一則又一則賺人熱淚的歌詩。

〔下略〕

89.06.23.PM.3:20

後記：

1. 本文為信函，原本無題，筆者想到民國七十八年發表的第二本書之題目：「我願將身化明月」，乃以譚嗣同詩「我願將身化明月，照君車馬度關河」為本文題目，因為這頗能映顯菩薩殷切利他而無怨無悔之心境。

2. 讀本函後，李元松老師有懇切而謙遜之回應，令筆者深為感動！茲應李老師之交代，一併附於本函之末，以免讀者單讀本函，而忽略了李老師與現代禪朋友對導師之善意與敬意！

### 感謝昭慧法師的指正與賜教

李元松

茲因筆者拙文〈以管窺天——對印順法師的一點點淺見〉納入《古仙人道》一書出版流通，承蒙昭慧法師來函指教，對拙文及附錄文章提出多項寶貴意見，其中針對「印順法師門人」一詞，並指出不確當之理由。筆者故作聲明於下：

1. 我於5月5日撰述〈參觀慈濟功德會的感受〉，文中已表明，願「今後只正面述說由佛法而來的信解，再不評論佛門人事」「我要求自己，希望今後能調整自己的角色，不做啄木鳥，而但願做佛教的黃鸝、喜鵲、鴿子。……批判、批評的角色，就留給其他佛門善知識去擔待吧！」由於〈以管窺天〉一文以及往昔幾篇不自量力評論印順法師人間佛教思想的文章，全是今年二月前所作，卻因截至目前為止，筆者尚未能看出這些文章有什麼錯誤之處，同時也基於理性佛教徒尊崇「如實呈現」「保留原始資料」的價值意義，因此這些文章筆者仍讓其留在《現代禪叢書》之中，供關心佛教思想者參考。但，絕非筆者這一發願有任何動搖之處。

2. 筆者反省：由於印順法師博綜全體佛教，任何思想言論並非發自一宗一派之立場，且印順法師本人從無開宗立派之意圖，在他的學生輩裡，實包含了親炙弟子、從學弟子、私淑弟子，以及廣大的佛教徒仰慕者……。因此，筆者在拙文所使用之「門人」一詞，確有不當，它容易誤導讀者錯認係特指印順法師的皈依弟子。我覺得「門人」一詞如改為「仰慕者」或較為適當。另外，昭慧法師對於

拙文裡「近幾年相當用心的塑造」和「拱上」這兩處的措詞，也多所指正，筆者完全接受。謹在此先聲明更正，他日《古仙人道》再版，當一併刪改並詳註原委。

3. 除了以上，在附錄文章引昭慧法師〈感北傳恩，行菩薩道〉文中的一段話，與援引弘誓學院比丘尼僧團延請南傳佛教比丘指導止觀之兩例，佐證印順法師的思想似有不夠完整的地方。關於這一段，昭慧法師曾兩度來函表達異議，認為筆者係對客觀事實的錯誤敘述。由於筆者的附錄全文以及和昭慧法師往來信函中各自表述的看法，當非一、兩句話能完整表達彼此觀點，在此暫時打算待日後改版時再徵得昭慧法師之同意，是否同時附上法師之鴻文，以供讀者參考取捨，抑或在不違筆者得自佛法之信解，兼尊重所引當事人的前提下，改寫此段文字。

4. 筆者在此誠懇重申：印順法師及其諸多學生輩，例如證嚴法師、昭慧法師、楊惠南老師、藍吉富老師.....，都是我這一生極其感恩尊敬的佛門善知識，在文字或言語上倘有絲毫涉及對這些善知識和師長的臧否，將陷我於深深不安之中，也是我發願終身一定要避免的事。以前我年輕，基於對佛法禪、密、淨土的皈依，對印順法師有關這部份的研究稍有不同意見的表達，但或由於自己年齡稍長，以及佛門師友的感化，如今感覺對我個人而言，並非必要的。只是自期自勉做一個合格的佛弟子，我應為以前任何一言一行負責，不應以今日之是而覆藏昨日之非。因此，仍然讓過往一切言論如實呈現。但，我希望自己以及目前仍由我主事的現代禪教團，能永遠發現過失則認錯、發現過失則改進，一步步邁向正覺之道。

以上。敬請教界人士諒察，並感謝昭慧法師的指正與賜教！

現代禪李元松敬啟 2000年6月8日

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 讀《大毘婆沙論》笱記 論師的業力觀（下）

doi:10.29665/HS.200006.0002

弘誓雙月刊, (45), 2000

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page： 11-24

出版日期/Publication Date：2000/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29665/HS.200006.0002>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



陸、心力與身行

一、中有業可轉與本有業可轉

有關譬喻師主張「一切業皆可轉故，乃至五無間業亦可令轉」的思想，《大毘婆沙論》中，有三處說到：

問：中有可轉不可轉耶？譬喻者說：中有可轉，以一切業皆可轉故。彼說：所造五無間業尚可移轉，況中有業！若無間業不可轉者，應無有能出過有頂，有頂善業最為勝故。既許有能過有頂者，故無間業亦可移轉。阿毘達磨諸論師言：中有於界、於趣、於處，皆不可轉，感中有業極猛利故。（大正 27.359 中，論中，接著以無聞比丘事，善惡行者事，影堅王事，質問阿毘達磨論師：云何會通中有於界、於趣、於處不可轉的主張。詳細情形，請檢閱 359 中--360）

問：諸順現法受業定於現法受耶？順生、順後為問亦爾。譬喻者說：此不決定，以一切業皆可轉故，乃至五無間業亦可令轉。問：若爾，云何說名順現法受業等耶？彼作是說：諸順現法受業，不定於現法中受異熟果，若受者定於現法非餘，故名順現法受業。順生、順後，所說亦爾。彼說：一切業皆可轉，乃至無間業亦可轉；若無間業不可轉者，應無有能越第一有，然有能越第一有者，是故無間業亦應可轉。

阿毘達磨諸論師言：諸順現法受業，決定於現法中受異熟果，故名順現法受業。順生、順後，所說亦爾。（大正 27.593 中）

問：此無想定有退轉不？答：此無退轉。……譬喻者說：此有退轉，以一切業皆可轉故，乃至五無間業若遇勝緣，亦有轉義；若無間業不可轉者，應無有能越第一有。〔論主〕評曰：應知前所說好。  
(大正 27.773 下--774 上)

以上三項——中有業，順現法受業，或無想定有否退轉等，譬喻師都主張「一切業皆可轉，乃至無間業亦可轉」。而阿毘達磨論師則認為：「中有」業不可轉，順現法受業決定於現法受，無想定無退轉。如此，則是業不可轉說。

然而，業力是緣起法，無有一成不變的自性，有部論師說業不可轉，豈不違反聖教？如佛在《鹽喻經》經說：即使造作重大惡業，若懂得懺悔，有足夠懺悔的時間——壽長，能修身、修戒、修心、修慧，重業即輕受乃至成為不定業。如多量鹽，投入於大河中，不覺得鹹一樣。若不知懺悔，或若時間不夠——短壽，不知修身、修戒、修心、修慧等，則必受重業報。如雖然是少許的鹽，若放進杯水裡，必是鹹苦一樣。(大正 1.433 上--上)。如此，阿毘達磨論師說業不可轉，似乎是不通情理、不讀聖教的論師了！

有關譬喻師主張「一切業皆可轉故，乃至五無間業亦可令轉」的思想，《大毘婆沙論》中，有三處說到：事實不然，有部論師是現實人間佛教的實行者，《大毘婆沙論》主也曾引用《鹽喻經》，作為聖教量(大正 27.99 中--下)。既然如此，何以有部論師說業不可轉呢？筆者以為：有部論師說業力不可轉，其深層的內涵，乃展現了佛教行者更積極的人間性。何以故？以下試分析之。

有關譬喻師主張「一切業皆可轉故，乃至五無間業亦可令轉」的思想，《大毘婆沙論》中，有三處說到：

(一)、在「中有」方面：中有，是有情死後到轉世投生間的橋樑。有情由後有愛及生前所造善惡業力的牽引，在死後的剎那，化生「中有」身，於生緣和合時，再托生母腹。這是說：有情死後，將化生為那一界、那一處、那一趣的「中有」身，都由自己過去所造善惡業力來決定。因而有部論師說「感中有業極猛利」，故「中有於界、於趣、於處，都不可轉」，但是「本有」業是可以轉的，乃至臨命終時的心念，都能轉業。

有關譬喻師主張「一切業皆可轉故，乃至五無間業亦可令轉」的思想，《大毘婆沙論》中，有三處說到：有部這種見解，《婆沙論》中有人舉「無聞比丘事」，「善惡行者事」，以及「影堅王事」等，反證中有於界、於趣、於處都可以轉，以問難論主。此三事，論主都答以：「住本有時，有此移轉，非中有位，故不相違」（大正 27.359 中--360 下）。論主意說：有情在（本有）臨命終時，隨現起的心念轉移，業即隨之而轉移。這是本有業可轉，乃至隨有情臨命終的心念，都可轉業了。有部這種說法，不就是重視現緣的努力嗎！而且，臨命終時的心念可以轉業，是要行者於平時行善行，臨終時保持正念現前，方不致功虧一簣。這種思想，應該有催化臨終助念的作用。

有關譬喻師主張「一切業皆可轉故，乃至五無間業亦可令轉」的思想，《大毘婆沙論》中，有三處說到：

(二)、在「順現法受業」等方面：有部論師認為：決定於現法中受異熟果的，才可稱為「順現法受業」。既然名為「順現法受業」，此業就決是「現法受」，不可移轉為順次生受、順次後生受或順不定受。而譬喻師則認為：順現法受業，不定於現法中受，若決定於現法受者，才名為現法受業（大正 27.593 中）。詳審兩者，事實上沒有多大差別。有部論師主要是嚴明「順現法受業」的定義，就是現生受業；否則它就不應稱為「順現法受業」。至於順現法受業，有部論師引《施設論》文：「頗有不受順現法

受業異熟，而受順次生受業、及順後次受業異熟耶？答：有。謂順現法受業異熟不現前，順次生受業及順後次受業異熟現前。」（大正 27.103 中）如此，不是業力改轉嗎！而譬喻師的著重點在於：有情造作順現法受業後，不一定在現生中就感報果；若現生中受報者，方才名為「順現法受業」。他是站在這個角度，來說業力可轉。

(三)、在「無想定」方面：有部論師認為：若修成無想定者，出定後，此定必隨逐有情，不能捨離，乃至命終，生無想天。所以，無有退轉無想定者。而譬喻師則認為：無想定可以退轉，因一切業都可轉故。不過，關於無想定有無退轉，有部論師間也有不同意見：

問：起此〔無想〕定後，有能入見道不？有說：不能，由此定是異生定故。若起此定後能入見道，便有聖者成就此定，不應名異生定。有說：起此定後亦能入見道。問：若爾，云何名異生定？答：聖雖成就而不現行，彼依現行名異生定。是故尊者妙音說曰：「得此定補特伽羅，有能入正性離生者，應言退失此定，於彼極厭不現行故；命終生於第四靜慮，於彼處所有容受故。」〔論主〕評曰：應知前所說好。（大正 27.773 中）

無想定有無退轉？有部論師間有兩派意見。其中，主張得無想定而後能入見道者，是以無想定不現行而言。這無想定不現行，也可說是退失無想定，如妙音尊者所說。不過，婆沙正義是主張得無想定決定無有退轉。

附帶一提：譬喻師和有部論師，不僅對於無想定有無退轉的意見不同，同時也諍論其有無實體。有部論師認為：無想定，是非色非心的不相應行蘊所攝（大正 27.773 上）；不相應行所攝法，有實



在自體。譬喻者同樣認為無想定是不相應行所攝，然而卻主張它無實自體，因為：「不相應行蘊無有實體」（198上，977中）。

修無想定，得生無想天，壽長五百大劫，命終還生欲界，未得解脫，故佛教說無想天是八難之一。有部論師說得無想定者無有退轉，有其相對的意義。如有部主張「不依靜慮，得入正性離生，亦得阿羅漢果」（大正49.16中）。亦即行者依未至定、靜慮中間、三無色定，都能盡漏證果，不唯依根本四靜慮。然又說「無煩惱不依定滅」（大正27.310下，329中）；不管是「聖者及諸異生，依七根本〔四靜慮、三無色定〕及八邊地〔未至定、靜慮中間〕，起聖、世俗道，俱能永斷結」（311上），得解脫涅槃。而無想定是「異生定」，凡夫異生「計習此定，以為能證無想涅槃」；於有法「作出離想」，離「遍淨染」，由「根本第四靜慮」為等無間緣而得（大正27.772下--中）。

如此，靜慮（定）是世間法，可引發五神通，可與般若俱而引發出世功德，斷煩惱，得解脫；但也能生無想天——可說是美麗而多歧路風光。修習定者，首須端正戒行，具足正見，方不致走入歧途。所以，有部論師主張：得無想定者無有退轉，基於軌範師引導後學的立場，有正面的提撕意義。然說無想定有退轉者，如譬喻師、妙音尊者等，也給誤入者以無限的鼓勵作用。

## 二、種順解脫分善根者，當來定得解脫

定，是美麗而又紛歧的，如《大毘婆沙論》主宣說：「寧作提婆達多墮無間獄，不作唵達洛迦曷邏摩子生非想非非想天」，即是最好的證明。提婆達多造了三無間業，命終必生無間地獄，受苦一劫，但是已種「順解脫分善根」，雖造重惡，佛記彼當來必得獨覺菩提，利根勝過舍利弗。而唵達洛迦曷邏摩子雖然已離無所有處染，入非想非非想處定，乃至生非想非非想處天，經八萬大劫受寂靜樂，

命終之後，由惡業力，生在旁生趣（著翅飛狸）；又由捕食禽獸等惡行，命終當墮無間地獄，佛不記彼得解脫時（大正 27.885 下）。

提婆達多造無間業，斷諸善根，但是已種「順解脫分善根」，故當來必得解脫。而種順解脫分善根，如上節所說：有情只要「發增上意樂，欣求涅槃，厭背生死，隨起少分施、戒、聞善，即能決定種此善根」。若不種順解脫分善根，即使行種種布施、供養，或善達種種世俗諸論；或爛熟三藏，通達文義，嚴持淨戒；或修定加行，住八等至，乃至引發五通，仍於生死長夜受苦，死後或生惡趣，或還生人間貧窮下賤輩，受諸苦惱。若種了順解脫分善根以後，縱因煩惱攪動，「造作種種身語意惡行，或作無間業，或復斷滅一切善根，乃至身中無有少許白法種子，墮無間獄，受種種苦，而得名為住涅槃岸，以彼必得般涅槃故」（大正 27.885 中--下）。且種了順解脫分善根，若最極快速者，經三生就得以解脫了。

因此，學佛者必須發「增上意樂，欣求涅槃，厭背生死」之心，以種下「順解脫分善根」，否則，縱使如何精進，還是不得解脫。如此，這順解脫分善根，雖然是以身、語、意業為自性，但已偏重於意業了。

### 三、斷善根者，現身能續，乃至能得解脫

有部論師主張：已斷善根者，現生中可能再續善根。如說：

若依理說，斷善根者，於現法中，亦有能續。謂彼若遇多聞善友，具戒、辯才，言詞威肅，能為說法，引發其心。告言：「汝於因果正理，應生信解，勿起邪謗。如於我所，以淳淨心，恭敬供養，

於餘尊重同梵行邊，亦應如是；由此令汝長夜獲安。」彼聞其言，歡喜領受，當知即是已獲善根。(大正 27.184 上--中)

有部論師認為：已斷善根者，若遇善知識勸導，為他「說法，引發其心」，而若能「歡喜領受」，即是已獲續善根。而且，若現法中續善根者，當身「能引起順決擇分善根，亦復能入正性離生，乃至能得阿羅漢果」(大正 27.184 下)。如此顯示：有情犯了過錯，乃至斷了善根後，倘能「歡喜領受」善知識的規勸，信解因果，尊敬三寶，當生仍有解脫的可能。不過，能否再續善根以至解脫？重要的關鍵在於：善知識「說法，引發其心」，以及他能「歡喜領受」。

依據《根本說一切有部破僧事》記載：提婆達多造了三無間業，被無間地獄火燃炙，痛苦不堪，而高聲呼喚阿難。阿難見其受苦，慈悲憐愍，教以至誠歸投世尊。於是提婆達多「深心慙重，口自唱言：今日我身乃至徹骨，於薄伽畔，至心歸伏」。隨後，現身即墮無間地獄中。爾時世尊告諸比丘：「提婆達多善根已續，於一大劫生於無隙大地獄中，其罪畢以後，得人身。輾轉修習，終得證悟鉢刺底迦佛陀〔辟支佛〕，名為具骨」(大正 24.150 上--中)。這種雖造重罪、斷善根，一念至心歸依世尊，即已續其善根的說法，也是偏重於意業的。

#### 四、由聖道力，令殺生業道無表不生

種順解脫分善根，當來必得解脫說，斷善根者現身能續說，都是偏重於意業。另外，也有重表業傾向的。如有部論師認為：構成殺生業道的條件有二：一、殺加行，二、果究竟。倘若起殺心(思)，而果未究竟(未殺、或殺者先死)，或起殺加行，而中間證見法性等，都不構成業道(如前節《掣迦經》所說，大正 27.621 中)。這說明了：有情由內心煩惱推動，引發身口行為的造作(身、語表業)，

當下即種下潛在的業力(無表業)。這業力，必由身語表業所造作引發；然現起身語表業，又是內心的推動所致。所以，業力是心(意)色(身、語表業)互為緣的。故有部論師有時重於身語表業，有時又偏重於意業(如前三項)。不過，有部論師說「意業非戒」，「惡戒非意業」。因為「未離欲者，皆成就不善意業，彼豈悉名犯戒或不律儀？」(大正 27.723 下)所以，還是較重視表業，及由表業造作所引起的無表業，然也已隱隱約約的透露出偏向的發展了。

雖然如是，從有部論師論義中流露出的訊息，可以說給學佛者指出了一個方針：在學佛的路上，不怕犯錯，只怕不能如實發〔厭離〕心修習；或犯錯後，不知悔改，因循舊故。即如《大毘婆沙論》主說：「寧作出家犯諸學處，不為五戒鄔波索迦。所以者何？彼若毀犯五種學處，身中便空；諸出家者，設犯五處，而更有餘眾多猶轉」(大正 27.624 下)，「出家之人，雖破禁戒，猶勝在俗受持戒者」(343 中--下)。如此，在在說明有部重視現實人間的實踐面——不必為既成的惡業擔心，儘可從善業的修習中，去對治惡業。

## 五、結語

歸納上述四項思想：譬喻師說「中有可轉」，「順現法受業不定於現法中受異熟」，「此〔無想定〕有退轉」等，都是否定定業，傾向於唯心，重視現起的心力，故說「以一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」。有部論師說「本有」業有移轉；「寧作提婆達多墮無間獄，不作嚙達洛迦曷邏摩子生非想非非想天」；現法中續善根者，現身「能引起順決擇分善根，亦復能入正性離生，乃至能得阿羅漢果」；「由聖道力，令諸子等殺生業道無表不生」等，則是著重於自作業自受報說。不過，有部是重視現緣的身行與意行，以為：不必為既成的惡業擔心，在現生活著的時候、有生命存在的時候(本有位)，藉由發願、懺悔，修習善業，乃至臨命終時心念的改變，都能對治惡業。可以說，有部

較著重於現實人間的實踐面，不怕做錯，只怕不知悔改；若能悔改，還是能得解脫。而譬喻者則認為：行者造了重業，若能懺悔，由心力可轉定業為不定業。這是兩家最大的不同。然不管是藉由行者的修善以對治惡業，或向上證悟以轉業，或傾向於唯心論的業力可轉（可對治）說，總是帶給眾生無限的希望與光明。這不僅是《大毘婆沙論》時代，迦濕彌羅諸論師們的新聲，也可以說是當時北方教界普遍的思潮！如在北方輯錄出的《妙法蓮華經》中，說世尊授記提婆達多當來成佛，即是最佳佐證。

### 柒、業說的轉變

由上二節的說明，可知《大毘婆沙論》時代，業力可轉說，是當時教界普遍的認知。這種時代趨勢，雖然有部論師們很用心的致力於維護傳統，重視現生行為的改善，避免偏向於「唯心」，但在時代思潮的推動下，也難免偏向唯心的氣運了。

以佛弟子奉持的戒律來說。在規制下，佛弟子若觸犯「波羅夷」法，在四波羅夷中，除了淫戒可通懺悔，成為「與學沙彌」外，犯其餘三戒，是必須擯出僧團，不通懺悔的<sup>34</sup>。觸犯波羅夷者，本是斷頭罪——應擯出僧團，從此證果無分；而「與學沙彌」受持學法，今生可否得證聖果呢？諸部廣律中，只有說一切有部的《根本說一切有部毘奈耶雜事》和《根本薩婆多部律攝》，說可以證果<sup>35</sup>。從應擯出僧團不通懺悔的斷頭罪，流變到可以證果說，可見戒律在轉變中。

又，若觸犯「僧伽婆尸沙」者，必須別住他處，下心柔順地為大眾服務（行摩那埵法），滿六日夜後，再於二十眾僧中，作法懺悔，回復清淨<sup>36</sup>。但是，有部的《十誦律》、《根本說一切有部毘奈耶》等，有不同說法。如《十誦律》說：有上座、知識大德、病比丘……等（共六種人），犯了僧伽婆尸沙，不方便「行波利婆沙，行摩那埵法」時，世尊說：

若一心生念，從今日更不作，是時即得清淨。(大正 23.458 上)

這種由「一心生念」，即得清淨說，和律制僧殘法由「行波利婆沙，行摩那埵法」，藉調柔身心以通懺悔的精神，顯然有了實質上的變化。這種情形，《根本說一切有部目得迦》亦說：凡是罪者，我說由心；能從罪起，不由治罰。(大正 24.438 中)

由以上《十誦律》、《根本說一切有部律》的說法，可見僧制由「作法懺」而轉向罪由心生，罪從「心懺」的情形。這種情形，也可說與當時佛弟子對業力說的新解有關。

據印順導師的研究(《原始佛教聖典之集成》p.76)：《十誦律》是從摩偷羅而傳入罽賓——犍陀羅、烏仗那一帶，為舊阿毘達磨論師所承用。《根本說一切有部律》是從摩偷羅傳到北方，為迦濕彌羅阿毘達磨「毘婆沙師」所承用。由《十誦律》、《根本說一切有部律》同有「罪由心生，罪從心懺」之說，以及上二節所列舉《大毘婆沙論》中有部論師的意見，顯然的，當時的北方印度，不管論師、律師、譬喻師，都有趨於「唯心」的傾向。雖然論師們曾力圖振作，維護傳統，重視人間佛教的實踐行，但整個大時代已慢慢籠罩於唯心的氣息下，往後的大乘瑜伽師，更是此方淵藪的代表！

## 捌、後記

本文〈論師的業力觀〉，時間的定位上，從西元前一世紀頃，世友造《異部宗論論》，到西元二世紀中，迦濕彌羅論師集出《大毘婆沙論》止。主要依據的論典是《異部宗論論》、《大毘婆沙論》；歷史舞台，是在西北印度。

西元一世紀前後，西北印度，是民族複雜、人文薈萃、思想多變的時代。此時的佛教，聲聞部派中的大眾部，分別說部系的法藏、飲光、化地部，有部自宗的譬喻、瑜伽、論師、律師，以及興起

於東南印的大乘佛法，都齊聚於此，在相拒相攝中，綻放出異樣的光芒，為佛教平添不少多采多姿的色彩。

藉由論師對業力的詮釋，透露出佛弟子思想的轉變——傾向唯心；由此思想的轉變，影響所及，漸而形成一股時代思潮，為未來的佛教打造唯心的樂土！另外，由於對「業力」的詮釋，表顯了佛教的寬容色彩，帶給有情無限希望與光明，生命充滿了無限的生機！

本文的撰作，是筆者多年的心願。數年前，筆者研讀廣律，於各部派對「與學沙彌」的規範，留下深刻的印象，因而寫了〈從斷頭到證果——談與學沙彌的流變〉。而後作〈從唐譯《阿毘達磨大毘婆沙論》探討論師詮釋戒律之風格〉、〈讀《妙法蓮華經》笱記——《法華經》出現的時代思潮〉，都留下一個待解的問題——業力說的轉變，尤其是當時的西北印度。從犯了斷頭罪（波羅夷）應擯出僧團，轉變成可以現身證果；從犯了五無間罪——來生必入無間地獄受苦一劫，至當來必定解脫說；從一切業皆可轉，乃至無間業亦可轉說；從斷善根者，現身亦得入正性離生，乃至證得阿羅漢果。……以及世尊在法華會上，授記提婆達多將來成佛等：這些思想，都和西北印度有密切的關係。而藉由論師業力觀的撰作，把片段片段的歷史思想串連，釐清多時的困惑，這是最感欣慰的事！

在大乘佛教急遽發皇的時代，說一切有部論師們堅拒大乘，為聲聞佛教的人間性，盡了最大的努力。如有部的論書《大毘婆沙論》，仍保有現實人間佛教的一面，即是論師們努力遺留下來的珍貴資產。雖然在諸行無常法則下，思想學說難免隨著時空的差異而有所不同，但是如何適應時代思潮，而又不被潮流淹沒佛教最重要的精神？這考驗著佛弟子的智慧。在《大毘婆沙論》裡，筆者發現了有部論師們的堅持。如論到「祭祀餓鬼」的問題，即留有論師努力的遺痕。

造業受報，佛教講的是：自己造下的業，一定是自己受果報。那麼，親人死後，祭祀他，乃至為他施設布施等福業，死去的親人是否得到利益呢？若能得到，豈不違反了「自作自受」的因果律？這個問題，論師們別有一番詮釋。如問：為何祭祀餓鬼可使其到享，而非餘趣到享祀品？答：一、「由彼趣法爾故。」鬼趣法爾得如是處，是故祭祀鬼趣則到享之，而非餘趣。二、「由業異熟故。」有人長夜起如是念：「我當娶妻生子，令子孫繁衍，我死後若生鬼趣，彼等當祭祀於我。」由於他長夜有此欲樂，所以「引發諸業，生鬼趣中」，是故祭祀則到享之，而非其餘諸趣(大正 27.59 中--61 上)。

有部論師以餓鬼趣「法爾如是」及有情的「業異熟」理論，說明了祭祀餓鬼可以令其享用的原因。此中，論師說「彼由起如是欲樂，引發諸業，生鬼趣中」，實給大眾一個警惕：人死不一定為鬼，相信自己生前的行為表現可以生到好的趣所，是重要且該有的心理建設。不過，這裡還有個必須解決的問題：佛說有情業果自作自受，若親里祭祀彼〔餓鬼〕得以享食，豈不是他作業他受果嗎？這個問題，《婆沙論》中列舉多種說法<sup>37</sup>。歸納眾說，不外是從兩方面談：一、餓鬼「先世已造感飲食業」故。二、今見親里祭祀，彼「生敬信隨喜心故，見施功德、慳貪過失；由此增長捨相應思，成順現法受業，得現法果故」(大正 27.61 上--中)。如此，故無他作業他受果的過失。又，由此理趣，若人死後，生到餘趣，親友為其修諸福業，若彼「能生於信敬隨喜之心，令捨俱思得增長者，亦得其福」(61 中)。

這也就是說：若人死後生到餓鬼趣中，親友為其設會祭祀，由彼過去所作受用飲食的異熟業招感，以及今見親友為作施會，生起信敬隨喜心，捨相應思增長，則能受用飲食。若生餘趣，親友為作修福業等事，彼若能起信敬隨喜乃至捨相應思增長，也能得到親友為之所作的福業。這樣的說法，才符合「自作自受」的業果論。



依此類推，菩薩對眾生的布施，是否也不符合「自作自受」法則呢？不然！龍樹菩薩曾說：

是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨身口，人所信受；為眾生說法，令得十善道、四禪等，與作後世利益；末後成佛，得福德果報。……是果報可與一切眾生，以果中說因，故言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人！」（大正 25.487 下--上，<sup>38</sup>

自己所作的福（功）德，不能給予眾生，而可以把自己福德所感得的果報，拿來利益眾生；或以功德所感清淨身口，為眾生說法，眾生歡喜信受，斷煩惱，得解脫乃至成佛。這種說法和有部論師有些不同，然二者都是為了圓滿有情業果「自作自受」的原則，而作的善巧詮釋。

註 34：與學沙彌，是比丘犯了淫戒，心生後悔，毫無覆藏的在僧中懺悔，受持「與學沙彌行法」，從此在諸比丘僧下、沙彌之前坐。（大正 23.3 中--下）

註 35：

1.《根本說一切有部毘奈耶雜事》：歡喜比丘乞學法已，至心殷勤，策勵無倦，斷諸煩惱，證得阿羅漢果（大正 24.246 上）。

2.《根本薩婆多部律攝》：若後獲阿羅漢果，同善比丘依本位坐。有餘復云：仍須六月供奉僧伽。……從此以後，若能稱可僧伽意者，共知調善，應生憐愍，休其行法（大正 24.534 中）。

註 36：觸犯「僧伽婆尸沙」者，應先於僧中乞行六夜摩那埵羯磨；行六夜摩那埵竟，再於僧中乞出罪羯磨（大正 23.228 中—229 中）。

1.波利婆沙：是重別住。犯僧殘罪者，應處以六夜摩那埵。如掩飾過錯，不肯坦白，隨覆藏日數，

即加罰相當日數 之波利婆沙，後再受六夜之摩那埵。

2.摩那埵：犯「僧伽婆尸沙」者，於僧中發露懺悔後，於六日夜別住他處，為眾僧行勞役，作清潔工作。

註 37：問：若爾，何故不名他作業他受果耶？答：不爾。彼〔餓鬼〕於爾時，由生敬信，隨喜心故，見施功德、慳貪過失，由此增長捨相應思，成順現法受業，得現法果故。尊者世友說曰：今所受果，是先業所引。先業有障，以今業除之，故無他作業他受果失。謂彼餓鬼，先世已造感飲食業，但由慳貪障蔽心故，於所飲食起倒想見，不得受用。……若彼親里為設施會，彼便信敬，起隨喜心，見施功德、慳貪過失，捨相應思得增長故，除想見倒。……故彼親里祭祀則到。有作是說：彼先世亦有感飲食業，但由慳貪所覆蔽故，今時感得怯劣身心，諸飲食處，必有大力鬼神守護。彼怯劣故，不能得往；設復得往，亦不敢食。若彼親里為設施會，……〔彼便敬信，起隨喜心，見施功德、慳貪過失〕捨相應思得增長故，令彼身心轉得強盛，由此能至有飲食處，食其飲食；由此因緣，祭祀則到。是故無有他作業他受果失。大德說曰：彼先雖造感飲食業，以微劣故，未能與果。若彼親里為設施會，……捨相應思得增長故，先所作業便能與果。故彼親里祭祀則到，由此無有他作業他受果失。（大正 27.61 上--中）

註 38：參考印順導師《印度佛教思想史》，pp.112--113。