

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 學者議論宗教，豈可有雙重標準

doi:10.29665/HS.199902.0001

弘誓雙月刊, (37), 1999

作者/Author：釋昭慧

頁數/Page： 1-1

出版日期/Publication Date：1999/02

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.199902.0001>



*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



## 學者議論宗教，豈可有雙重標準

釋昭慧

拜讀瞿海源先生大作〈檢討 1998 的社會情勢〉（時報元旦第八版）中有關「迎佛牙」或「迎玄奘頂骨舍利」之高論，深覺學者言論之可貴，貴在持平而有良心，但是長久以來，我佛道二教人士莫不詫異瞿先生之言論，獨苛待於佛道二教，卻假裝看不到其它宗教更明顯的「政教分際」問題。

例如：對於「迎佛牙或迎玄奘頂骨舍利」，政府首長到場致賀，被責以不知「嚴守政教分際」，但是對於行政首長以「行憲紀念日放假」之障眼手法獨惹少數人口的外來宗教，卻始終緘默無言。考諸世界，無一國因「行憲」而放假，請問瞿先生，這個年年耶誕強迫非基督徒一齊放假的障眼手法，是否也是實施週休二日制之後應該大大過問的「政教分際」？

再者，年年耶誕，不乏行政首長參與同歡，有的縣市甚至聯合教會辦理「平安夜」之類晚會活動，今年更是新舊市長與候選人齊聲高唱耶誕歌曲於市府廣場之前；請問瞿先生，這是宗教活動還是政治活動？為何我們從未看到瞿先生暢言高論，責其應守「政教分際」？

筆者自信，身為佛門中人，還有此雅量可以隨喜政治人物參加（乃至主辦）耶誕慶典。更何況，宗教活動有政治人物到場，政治場合染上宗教氣息，這都扯不上什麼「政教分際」，因為，即使是無信仰的政治人物，也大可以把宗教活動當作是民間的社團活動之一；到場致意，是表達對於民間活動的關注，實不須扣上「政教分際」的帽子，拿來大作文章！即使是美國總統柯林頓先生，也常在公開的宗教場合出現；王建瑄先生競選台北市長時滿口聖經與聖詩，佛教徒也不以為忤。台灣政治人物一會兒以摩西自況，一會兒以約書亞自居，吾人亦司空見慣，獨不知事事苛求佛教之「政教分際」的社會學者，對於同樣是宗教的社會現象，為何於彼鼓噪不已，而卻於此出奇緘默？學術難道竟容許有雙重標準？

還有，佛牙真假容或難知，玄奘舍利則有據可考。瞿先生滿紙輕蔑之言，已不是針對「真假」，而是嘲其「拜物」！然而，縱使緬念先人而祭其遺骨，尚且不應將其輕辱為「拜物主義」，而應從中看到「慎終追遠，民德歸厚」的良善風俗之深遠意義，更何況是古聖先賢之遺跡遺物，對其供奉禮敬，充其量不過是「見賢思齊」，生懷古之幽情而已，何「拜物」之有？將對佛陀與高僧崇敬的表現方式譏為「拜物」，已然觸犯刑法之「褻瀆宗教祀典罪」，尚幸佛教界溫厚，不加追究，然而學者「目無法紀」而肆意傷人宗教的錯誤示範，是不是也應受到公評？

八八年元旦，於雙林寺  
刊於八十八年元月二日《中國時報》

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 讀《大毘婆沙論》笱記一論師的聖果觀（三）

doi:10.29665/HS.199902.0002

弘誓雙月刊, (37), 1999

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page： 2-6

出版日期/Publication Date：1999/02

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.199902.0002>



*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



## 讀《大毘婆沙論》劄記 論師的聖果觀 (三)

釋悟殷

### 肆、阿羅漢有退、無退

#### 一、阿羅漢有退、無退

關於阿羅漢聖者有退還是無退的問題，《異部宗輪論》說：大眾部主張前三果有退，而「阿羅漢無退義」；有部主張初果無退，而二、三果乃至「阿羅漢有退義」（大正 49.15 下，16 中）；經部師主張預流果無退，「阿羅漢亦無退義」（大正 29.130 上），中間二果有退。然《雜阿含經》說：

若比丘得阿羅漢，盡諸有漏，離諸重擔，逮得己力，盡諸有結，心正解脫，如是像類比丘，我不為說不放逸行。……若諸比丘在學地者，未得心意增上安隱向涅槃住，如是像類比丘，我為其說不放逸行。（大正 2.53 下）

由《雜阿含》的經文，可知阿羅漢〔比丘〕已斷盡一切煩惱，得無漏心解脫，慧解脫，現法自知作證具足住：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。既然如此，何以部派中仍為其有退、無退而諍論不息呢？他們的諍論點在那裡？以下分別討論之。

大眾部「阿羅漢無退義」，《大毘婆沙論》只說分別論者主張阿羅漢無退，未說大眾部，然論中所引分別論者之學說，和大眾部義大體相同〔註 15〕，故今即依據分別論者之說法加以探討。

分別論者認為阿羅漢無退，因為「煩惱斷已，畢竟不退」（大正 27.311 下），亦即：定無退起諸煩惱義。……如瓶破已，唯有餘瓦，不復作瓶；諸阿羅漢亦應如是，金剛喻定破煩惱已，不應復起諸煩惱退。如燒木已，唯有餘灰，不還為木；諸阿羅漢亦應如是，無漏智火燒煩惱已，不應復起諸煩惱退。（大正 27.312 中）隨眠是纏種子，隨眠自性心不相應，諸纏自性與心相應。纏從隨眠生，纏現前故退。諸阿羅漢已斷隨眠，纏既不生，彼云何退？故說無退，是應正理。（大正 27.313 上）

既然阿羅漢已斷盡一切煩惱，甚至與心不相應之隨眠（煩惱種子）都斷了，怎麼可能再現起煩惱？所以阿羅漢不會再退墮了。有部卻認為「阿羅漢有退義」，因為「煩惱斷已有退」（大正 27.311 下），亦即：「有退起諸煩惱義」（312 中）。若無退者，便違契經。於是論者舉了三個聖教量。第一，經云：阿羅漢有兩種：一、退法，二、不退法。第二，經云：由五因緣，令時解脫阿羅漢退〔註 16〕，隱沒忘失。五種因緣是：一、多營事業；二、樂諸戲論；三、好和鬥諍；四、喜涉長途；五、身恆多病（大正 27.3 下；312 中）。第三，經云：有阿羅漢名瞿底迦，是時解脫，六反退已，於第七時，恐復退失，以刀自害而般涅槃〔註 17〕。由此故知：阿羅漢定有起煩惱退（312 中）。不過，這起煩惱退的，在二種阿羅漢中，是「時解脫阿羅漢」，至於「不時解脫阿羅漢」是不會退的。

分別論者說阿羅漢無退，有部卻說阿羅漢有退，那麼，有部如何通釋分別論者所引瓶破無瓶、火燒木成灰之現喻呢？論主說：不必須通。譬喻非三藏，但是世間粗淺現喻，不應引世間法，難賢聖法。而且：

如瓶破已，必有餘瓦，得阿羅漢已，有餘煩惱不？若有煩惱者，應非阿羅漢；若無煩惱者，即義與喻別，不應為證。如燒木已，定有餘灰，得阿羅漢已，有餘煩惱不？若有煩惱者，應非阿羅漢；若無煩惱者，則義與喻別，不應為證。然世間木無被燒義，但木極微與火極微為因已滅，此火極微與灰極微為因已滅。

〔婆沙論者〕應作是說：木是火因，火是灰因，而世間想，謂火燒木，令木成灰。木既滅已，猶有餘灰，非全無物，故喻與法義不相似。又阿羅漢斷諸煩惱，非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。若相續中違煩惱道未現在前，爾時是煩惱未斷；若相續中違煩惱道已現在前，斷諸繫得，證離繫得〔註 18〕，不成就煩惱，名煩惱已斷。應作是說：修習聖道是希有事，今阿羅漢雖斷煩惱而不令無，是故尊者妙音說曰：「煩惱不在自身中行，說名為斷，非令全無。如說天授舍宅中無，非謂天授餘處亦無。」煩惱斷時，應知亦爾，過去有故，若遇退緣為因，引生未來煩惱，故必有起煩惱退義。

(大正 27.312 中--下)

有部論師以為：「譬喻」不是經律論三藏，不能類比聖教。並將分別論者「瓶破無瓶、火燒木成灰」等譬喻之錯誤加以分析；譬喻既有錯失，如何能類比於阿羅漢之斷除煩惱？分別論者和有部，都承認阿羅漢已斷盡煩惱了，而彼此的諍論點是：分別論者是主張過未體無、現在實有的，又主張「心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨。……隨眠異纏，纏異隨眠。應說隨眠與心不相應，纏與心相應」(大正 49.15 下--16 上)。眾生既然「心性本淨」，何以還是凡夫，不是聖人？原因在於「客隨煩惱之所雜染」。這「客隨煩惱」，就是「與心不相應」的「隨眠」。因為纏是現行煩惱，隨眠是煩惱之種子，所以說「隨眠與心不相應，纏與心相應」。阿羅漢不僅斷除了現行纏，連隨眠種子都斷盡了，怎麼可能再現起煩惱退！而有部是三世實有論者，以三世實有的立場說，阿羅漢已斷盡煩惱，但「過去、未來煩惱性相猶實有」(大正 27.312 下)，並未消失，遇到退緣，還可能現前。所以當問：阿羅漢退，是煩惱現前故退？還是退已煩惱現在前？論者說是「煩惱現前故退」(大正 27.313 下，註 19)。不過，煩惱現前故退，是指退阿羅漢果位之「位退」，不說「根性」，因為煩惱現前時，退失的是勝功德果位；若是退種性，不用煩惱現前，不退失勝功德的阿羅漢果位，即有退種性者(大正 27.314 中)。

有部指出分別論者之喻過，證成斷盡煩惱的阿羅漢有現起煩惱退。而分別論者如何解釋會通有部論師所引瞿底迦自殺之事呢？

答：退時退道非果，以沙門果是無為故。(大正 27.312 下)

分別論者說瞿底迦阿羅漢退時，是退無學聖道，而非退失聖果，因沙門果是無為法，無為法無有造作，不可能退。但這仍遭受有部論師的質疑，這又關係著兩家思想之歧異。因為分別論者主張：四沙門果唯是無為；婆沙論師卻認為：沙門果亦有為，亦無為〔註 20〕。所以論主接著質疑分別論者：

問：既許有退，退道、退果有何差別而說無退？又彼許退無學道時，為得學道？為全不得？若得學道，果亦應退，非無學果成學道故。若全不得，便有大過，退無學道不得學道，若爾，應住異生位故。若非異生、及學、無學，應離凡聖，有別有情；許即便非世尊弟子。故應許有起煩惱退。(大正 27.312 下)

論主以兩難手法質問：既然你認為阿羅漢有退，那麼，退道和退(沙門)果有什麼差別？又阿羅漢從無學道退時，是得(初、二、三果之)學道？還是全不得？若得學道，則沙門果亦應退，因為阿羅漢的沙門果不是由學道所成就的。若全不得，便有大過。因為退無學道時，若不得學道，則是異生(凡夫)。若不是異生，也不是學、無學，那豈不是離於凡夫聖人，還有別類有情了？又如果是異生，便非世尊弟子；因為異生不是世尊弟子故(大正 27.275 上，694 上)。

以上，是分別論者和有部論師在有關阿羅漢有退、無退問題方面的諍論。他們各自發揮自宗的思想，所以彼此無有交集。最後有部論師甚至批評分別論者是「無知果，是黑闇果，是無明果，是不勤方便果」(大正 27.313 上)，才肯罷休。

然而有部自宗異師在「阿羅漢有退」之共識下，仍有「異見」，茲表述如下：

## 二、退有自性或無自性

有部認為阿羅漢有退，那麼，「退」以何法為自性？《婆沙論》中有四說：

有作是說：若起如是煩惱，諸纏現前故退，即以此法為退自性。

〔論主：〕若作是說，退以不善、有覆無記為其自性。

有餘師說：若退墮時，隨順退者，是退自性。

〔論主：〕若作是說，以一切法為退自性，由退墮時，諸法皆有隨順退義。

譬喻尊者：退無自性，唯假施設。所以者何？身中先有諸善功德，今遇

退緣退失此法，有何自性？如人有財，為賊所奪。有人問曰：「汝今失財，以何為體？」財主答曰：「我本有財，今為賊奪，但無財物，知有何體！」如人有衣，為他奪去，露形而住。有人問曰：「汝今無衣，以何為體？」衣主答曰：「我

先有衣，今被奪去，知有何體！」如人衣破，有人問曰：「汝今衣破，用何為性？」衣破者曰：「我衣先完，今衣破已，知有何性！」如是身中先有勝德，今唯退失，有何自性！

〔論主〕評曰：退自性者，是不成就，無覆無記，即是非得，心不相應行蘊所攝，即在復有所餘如是類法，心不相應中攝。應知退與順退法異，退以不成就、非得為自性，無覆無記，心不相應行蘊所攝；順退法以一切不善、有覆無記為其自性。如僧破與破僧罪異，僧破以不和合為自性，無覆無記，心不相應行蘊所攝；破僧罪以虛誑語為自性。僧成就破，破僧人成就罪。如是退與順退法異，故退自性決定實有，是不相應行蘊所攝，即是非得，其理應成。（大正 27.313 上--中）

以上四種說法中，第四說是婆沙論正義。論主認為「退」有實在自性，並把「退」分為二：退法、順退法。退法，以「不成就、非得為自性，無覆無記，心不相應行蘊所攝」；順退法，以「一切不善、有覆無記為其自性」。所以，前三說都遭致論主批評。此中，較值得留意的是：第三說，譬喻尊者的「退無自性，唯假施設」。譬喻尊者，是有部中的持經譬喻師，和有部論師在思想上有某種程度的差異。此處諍議點主要是「不相應行法」有無自性的問題。

非色非心之「不相應行法」，有得、非得、眾同分、命根、無想果、無想定、滅盡定、生、住、異、滅、名身、句身、文身等（數量多少，部派所說不盡相同）。有部認為不相應行是實有的，而譬喻師卻主張其無實體性〔註 21〕。退，是非得、不成就。所以，譬喻者之「退無自性」，也是「無實成就、不成就性」（大正 27.479 上--中），這是「不相應行非實有」的一貫主張。而有部「退有自性」，是「成就、不成就實有」，這是「不相應行實有」的一貫立場。

### 三、退時住意識或五識身

阿羅漢退時，是意識的作用，還是前五識的作用？有部論師中有異論。毗婆沙師認為阿羅漢是：「住意地退，非五識身」（大正 27.314 中）。《婆沙論》中，有人舉「鄔陀衍那事」、「猛喜子事」、「天帝釋事」〔註 22〕等，以證明亦有住眼、耳、鼻、舌、身識而退者，質疑論主何以說是「住意地退」？論主答以：「應知此等住意地退，由眼等識引令起，故作是說，於理無違」（315 中）。但尊者僧伽筏蘇（眾世）就有不同主張：

尊者僧伽筏蘇說曰：住五識退，於理何違？五識取境時，亦生煩惱故。謂對治力極羸劣者，眼見色等，亦容退故。

〔婆沙論主〕評曰：應作是說：住意地退，非五識身，對違順境要有分起煩惱故。由此故說：若住意地，有六勝事不共五識：一、退，二、離

染，三、死，四、生，五、斷善根，六、續善根。（大正 27.315 中）

僧伽筏蘇說「五識取境時，亦生煩惱」，那是認為「五識亦能發身語業，作因等起及剎那等起」（大正 27.610 上）。所以，阿羅漢可以由五識之分別，引發作用而退。他的見解，相似於大眾部、化地部「眼等五識身，有染有離染」（大正 49.15 下，17 上）的思想。而有部則主張「眼等五識身，有染無離染，但取自相，唯無分別」（大正 49.16 中），自然會認為：退是意識的作用，五識沒有分別力（唯自相分別，無計度、隨念分別），所以不同意僧伽筏蘇的看法。

### 四、佛陀有退或無退

以上是關於「阿羅漢有退」，有部自宗內之異師異見。最後再來討論大眾部和有部在「阿羅漢有退、無退」意見上的難題。一、大眾部若認同大天五事，主張「有阿羅漢為餘所誘，猶有無知，亦有猶豫」，何以又說「阿羅漢無退義」呢？二、有部主張「阿羅漢有退義」，佛亦是阿羅漢，那麼，佛陀是否也會退呢？

關於第一個問題，大天五事，本文前曾加以探討，印順導師亦說：大天的羅漢「為餘所誘」，「猶有無知」，「亦有猶豫」，都是習氣之一。阿羅漢斷除了煩惱，而習氣未盡。這習氣，是阿羅漢功德上的不究竟，然並不會影響他，再繫縛他於生死流中。至於「阿羅漢無退義」，是就阿羅漢由金剛道斷除的煩惱不會再現起而說。阿羅漢斷除了的煩惱，如果還會現起，那麼，眾生便永無解脫之日了！

第二個問題，有部「阿羅漢有退義」，是「時解脫阿羅漢」，由五種因緣故，再起煩惱而退。至於佛陀是否有退？有部論師說佛陀有退。因為：

退有三種：一、已得退：謂先已得諸勝功德，遇緣而退。二、未得退，如伽他云：「我觀天、世間，退於聖慧眼，由耽著名色，不見四真諦。」此頌意說：一切有情，若勤方便，皆應獲得諸聖慧眼，但由耽著名與色故，不能精勤修正方便，於四真諦未得現觀，於聖慧眼有未得退。又如頌言：「愚夫眾所敬，是則為衰損，於頂而退墮，斷滅諸善根。」此頌佛依天授（提婆達多）而說，謂彼已起暖善根，不久當起頂善根，中間貪著勝名利，故於頂善根有未得退，從此展轉斷滅善根。諸如是等，名未得退。三、受用退：謂於已得諸勝功德，不現在前，如佛於已得諸佛功德，不現在前（獨覺、聲聞等，亦爾）。（大正 27.315 中）

在三種退中，佛有「受用退」。如佛「已得諸勝功德，不現在前」，即是受用退。有部中亦有說佛「全無退」者，然婆沙正義是主張佛有「受用退」〔註 23〕的。那麼，如何知佛有受用退呢？論主說：

答：契經說故。如契經佛告阿難：「如來所得四增上心現法樂住，我說於彼展轉有退。如與弟子共集會時，若不動心解脫，身作證具足住，我說於彼都無有退。」由此知佛有受用退。（大正 27.316 上）

論主引契經說「如來所得四增上心現法樂住，我說於彼展轉有退」，證明佛有「受用退」。而所謂「四增上心現法樂住」，是指四根本靜慮〔註 24〕。佛陀於四增上心現法樂住有退，意謂佛陀所得四根本靜慮，並非恆時現前。這也符合於論主的「諸阿羅漢皆得靜慮，非皆能起靜慮現前」（大正 49.16 中）之主張。

## 五、結語

最後，把阿羅漢有退或無退，作個總結：

有部「阿羅漢有退義」，是指時解脫阿羅漢而言。因有部是三世實有論者，阿羅漢已斷盡煩惱，但「過去、未來煩惱性相猶實有」，並未消失，遇到退緣，還可能現前而退失果位；若是退種性，則煩惱不現前亦有退。阿羅漢退時，是住意識退，非五識身之作用，因為「眼等五識身，有染無離染，但取自相，唯無分別」故。又時解脫阿羅漢，在金剛喻定唯一剎那，盡智流注，長時相續。從盡智出，或起無學正見，或起世俗心，而未起無生智。不動心解脫阿羅漢，金剛喻定及盡智，唯一剎那，無生智流注，長時相續。從無生智出，或起無學正見，或起世俗心（大正 27.527 上--下）。所以，「非諸阿羅漢皆得無生智」（大正 49.16 中），是指還會退墮的時解脫阿羅漢而言。

佛陀是阿羅漢，所以佛陀也有退。不過，佛陀的退，不同於時解脫阿羅漢的退。佛陀的退是「已得諸勝功德，不現在前」的「受用退」。亦即佛陀所得四根本靜慮，有時並未現前，所以說「諸阿羅漢皆得靜慮，非皆能起靜慮現前」。殺阿羅漢是五無間罪之一，若殺退失阿羅漢者，不得無間罪，因為退失阿羅漢果者，已成為有學聖者故。雖然退失阿羅漢者，最後命將終時，必住無學，但是殺害者於「無學身無惡心故。殺害者但於有學身中起殺意及加行，非於無學；由無無間因，故不得無間罪」（大正 27.620 上）。

大眾部的「阿羅漢無退義」，是就金剛道所斷的煩惱不會再現起而言。他是現在實有論者，「過去、未來非實有體」（大正 49.16 上），不似有部三世實有論，雖斷而猶可現行。甚且「隨眠異纏，纏異隨眠」（大正 49.15 下），「隨眠是纏種子……纏從隨眠生，纏現前故退。諸阿羅漢已斷隨眠，纏既不生，彼云何退？」（大正 27.313 上）雖然「餘所誘、無知、猶豫」等習氣，使得所得的功德不夠圓滿，但是「所作已辦，無容受法」（大正 49.15 下，〔註 25〕），已通達甚深緣起，不再執著我、我所為實有，繫縛生死的結已永盡無餘了，所以不會再退墮了。不過，若根據南傳《論事》，東山住部、正量部認為：不管何種阿羅漢（時解脫、不時解脫），若前生誹謗阿羅漢，由此業因牽絆，今世雖證得阿羅漢，亦會從阿羅漢果退轉下來（南傳 58.110--111）。這是非常特殊的說法。

註 15：此處分別論者說：「隨眠是纏種子，隨眠自性心不相應，諸纏自性與心相應」（大正 27.313 上），據《異部宗

輪論》，大眾部亦說：「隨眠異纏，纏異隨眠。應說隨眠與心不相應，纏與心相應」（大正 49.15 下--16 上）。二者說法相同，故此處分別論者之說法，可類比為大眾部。

註 16：阿羅漢有二種：

一、時解脫阿羅漢：1.待時方解脫：a.得好衣時：要得細軟鮮淨勝妙衣服時，乃得解脫。b.得好食時：要得美妙飲食，酥蜜等時。c.得好臥具時：得厚軟臥具床褥等時。d.得好處所時：得寂靜處所勝妙房舍時。e.得好說法時：得如理應機教誡教授時。f.得好補特伽羅時：得具勝德行，秉性柔和，易共住者，與共住時。2.依狹小道而得解脫：若極速第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫，餘不定。3.依羸劣道而得解脫：於解脫善品加行，不能恆常殷重修故，若於日初分修，於中後分則不能修；若於夜初分修，於中後分則不能修；雖暫能修而不殷重。4.依止增道而得解脫。5.依可引奪道而得解脫：所修道可為適意不適意，饒益不饒益，樂苦資具之所引奪而得解脫。6.依五種種性道而得解脫：退法、思法、護法、安住法、堪達法。

二、不時解脫：不待時得解脫。（大正 27.525 上--下）

註 17：《雜阿含經》有數則阿羅漢自殺的例子：

1.瞿底迦 (Godhika)，六反退轉，擔心再退，舉刀自殺。（《雜阿含》，大正 2.286 上--中）

2.求 (德)，是時解脫阿羅漢，六反退失，懼再退而自殺。（大正 2.382 下--383 上）

3.跋迦梨 (Vakkali)，疾病困苦而自殺。（大正 2.346 中--347 中）

4.闍陀 (Channa)，疾病困苦而自殺。（大正 2.347--中 348 中）

註 18：1.離繫果：即解脫果、擇滅無為。「由慧盡法，名離繫果。滅故名盡，擇故名慧，即說離繫果。」（《俱舍論》，大正 29.35 中）

2.離繫得：即得離繫果。擇滅無為以無漏慧簡擇四諦之理，而得涅槃法，稱離繫得。

註 19：問：阿羅漢退，為煩惱現前故退？為退已煩惱現在前？答：1.應作是說：煩惱現前故退（大正 27.313 下）。2.有餘師：退已煩惱現在前（314 上）。3.婆沙論者：前說為善，要起煩惱現在前時乃成退，失勝功德故，此說退位。若退性者，不必要起煩惱現前，不退無學位，有退性者故。（詳見大正 27.313 中--314 中）

註 20：分別論者主張：沙門果唯是無為。此依契經。佛告比丘：「吾當為汝說沙門性及沙門果。云何沙門性？謂八支聖道。……云何阿羅漢果？謂永斷貪瞋痴，及一切煩惱。」故說沙門果唯是無為（大正 27.336 下--337 上）。而論主卻認為：沙門果亦有為亦無為。若沙門果唯無為者，便違契經。如契經說：「有行四向，有住四果。」此中住者，住有為果，非無為果，以無為果不可住故（大正 27.337 上）。他們彼此的爭議，請檢閱《婆沙論》，大正 27.336 下--中。

註 21：譬喻者主張「不相應行非實有」，如非得（退，大正 27.27 下，182 下，313 上--中）；名、句、文身（70 上）；異生性（231 中--下）；命根（730 中）；有為相——生、住、異、滅（977 中）等，都無有實體。有部則認為都有實在自體。

註 22：1.鄢陀衍那事，大正 27.314 中--下。2.猛喜子事，大正 27.314 中--315 上。3.天帝釋事，大正 27.315 上--中。

註 23：問：已得、未得、受用等三退，佛、獨覺、聲聞，各有幾種？答：1.佛有受用退；獨覺有未得、受用退；聲聞乘中，不時解脫阿羅漢有未得、受用退，時解脫具三種退。2.有說：佛全無退；獨覺唯有受用退；聲聞乘中，不時解脫唯有受用退，時解脫有已得、受用退。3.〔論主〕評曰：此二說中，初說為善。諸佛定有受用退故，獨覺、聲聞於勝根性，有欽慕故，時解脫者有可轉作不時解脫，如何說彼無未得退。（詳細情形，請檢閱大正 27.315 中--316 上）

註 24：增上心所現法樂住，即四根本靜慮，見《婆沙論》，大正 27.417 上--418 中。

註 25：「所作已辦，無容受法」，窺基法師釋云：「所作已辦」，謂諸無學。「無容受法」，不取於境差別相故。若緣境時，但知因緣所生之法，不執不取境差別相。「無容受」者，不執取義。薩婆多等，無學亦取境差別相。舊解〔指真諦〕云：無二處所：一、所著處，二、受生處；前因後果。其義未詳。（卍續 83.448 上）



# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 《阿含經》中的四無量心

doi:10.29665/HS.199902.0003

弘誓雙月刊, (37), 1999

作者/Author：釋傳法

頁數/Page： 7-12

出版日期/Publication Date：1999/02

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.199902.0003>



*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



# 《阿含經》中的四無量心

釋傳法

- 一、緒論
- 二、四無量定釋名
- 三、以慈心為本的四種觀行
- 四、適應婆羅門教的世間定法
- 五、修慈心的人天功德
- 六、通於無漏的解脫道
- 七、順於悲濟的大乘道
- 八、結論

## 一、緒論

會選擇四無量定作為探討主題，是導因於研讀上印下順導師的《成佛之道》。在《成佛之道》的自序中，導師把他寫作的宗旨寫得很清楚：「依據虛大師的開示，參考宗喀巴的菩提道次，綜合在法藏中的管窺一斑，.....綜貫一切佛法，而歸於一乘。.....本書的意趣—綜貫一切佛法而向於佛道，以為序。」<sup>1[1]</sup>虛大師所開示的佛道次第，也就是即人成佛的「人生佛教」，與宗喀巴大師的菩提道次最主要的差異，在於宗喀巴大師「以解脫道為本」的傾向，其「共下士道」以「念死」為入道之要門，雖然彰顯了佛法超勝世間的出世教說，但是，這對於綜貫成佛的菩提道次，未免過於重視「依聲聞乘行而入大乘」為正常道。而且，「不念死，未嘗不能熏修人天善業。這樣的下士道，雖順於厭離的二乘，但不一定順於悲濟的大乘道。」<sup>2[2]</sup>是以，虛大師適應時代之機感，並揭示如來出世之根本意趣——「依人乘正行而趣向佛乘」，也就是攝得五乘共法、三乘共法功德而趣入佛道，不以出離行為初學之法門，抉擇由二乘入佛或由天乘入佛，都是為根性偏狹怯弱者旁開的方便道。

依據虛大師「依人乘正行而趣向佛乘」之開示，並從《阿含經》當中佛對一般眾生，總是先「說施，說戒，說生天(修定)法」<sup>3[3]</sup>，然後對能發出世善根的，才進說出世法門，導師理解到，「三福業」之意義應不僅是為求人天樂果，而是為了保證不失人身、修人乘正行而進入佛道。因此，其中不論布施、持戒、修定，該當皆以「慈悲」為本，因為「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。是以，導師在《成佛之道》(五乘共法)章中強調，為避免三福業當中的定福業，得以上生長壽夭，反成為學佛的大障礙，除了應發求生人間、見佛聞法的正願外，還應該要主修「四無量定」——慈悲喜捨，因為這與利益眾生的大乘不共法，有密接相通的地方。職是之故，筆者想藉著研讀原始佛教聖典之機會，探討《阿含經》中有關四無量定之教說，以一窺原始佛教當中所透露大乘慈悲的訊息。

## 二、四無量定釋名

慈(mettā)、悲(karuṇā)、喜(muditā)、捨(upekkhā)——四無量 (catasso-appamaṇya)定，也名無量心三昧 (appamāṇa cetosamādhi)、無量心解脫 (appamāṇa cetovimutti)，又名四梵住、四梵室、四梵堂 (brahmavihāra)。在《阿含經》中並沒有記載四無量心的各別說明。據《大智度論》卷二十所列舉阿毘曇說之解釋，慈是「與樂」之意，願眾生得到安樂，給予眾生世出世間的利益；悲是「拔苦」之意，憐憫眾生的苦難，並設法拔除其苦因，使其遠離苦惱；「隨喜」名為喜，見眾生離苦得樂而心生喜悅，同情他人的喜樂，如自己得到一樣的快樂；捨是「心住平等」，不憶念

眾生對自己的恩怨而分別愛惡，是怨親平等的捨心。

為什麼叫做無量？據《俱舍論》卷二十九載，「無量」一詞，凡有三義：(一)以無量之眾生為此四心之所緣，(二)此四心能牽引無量之福，(三)此四心能招感無量之果。因為修習四無量心，是先觀親人，再觀無關人，後觀怨敵，從一人、少數人、多數人，將慈悲喜捨擴充到遍十方世界的欲界眾生，願他們離苦得樂等。緣十方無量眾生，能得無量福報，所以名為無量。

四無量定的修法，是以「心一境性」的定為基礎，遍緣無量有情，所以是「勝解作意俱生假想起故」4[4]。修得四禪的，即可以修習四種觀想 5[5]，四無量定之依地(修觀時所依止之定境)，據《俱舍論》卷二十九載，因為第三禪心悅安靜、住於勝妙之樂受——「離喜妙樂」，第四禪唯是一味平等的捨受——「捨念清淨」，所以喜無量限於初二禪，其他慈、悲、捨無量則通依四禪。或者依四無量觀想而得禪定 6[6]，但因為四無量乃為依心識作意所緣之假想觀，以有形、有相、有狀之十方眾生為緣，故無法入四無色定 7[7]。

### 三、以慈心為本的四種觀行

在《阿含經》中，有多處提到「慈能止瞋」，如《增一阿含》說到：「當行慈心，廣布慈心，以行慈心，所有瞋恚之心自當消除」8[8]。三種觀想對治三不善根——不淨觀治貪欲，慈心觀治瞋恚，因緣觀治愚癡 9[9]。另外，《雜阿含經》提到修習四類觀想，對治四類煩惱：「有比丘，修不淨觀斷貪欲，修慈心斷瞋恚，修無常想斷我慢，修安那般那念斷覺想(尋思)」10[10]相同的教說也可在《中阿含經》見到 11[11]。佛法當中，慈心觀被列為對治根本煩惱的修法之一，由此可見佛陀對於慈心的重視。

其實，四無量心雖觀行各不相同，實乃從慈心觀開展的四個面相。同樣的四類觀想對治四類煩惱，佛陀對羅 羅則開示為安般、無常、不淨、慈、悲、喜、捨等七行，這顯然是把慈行分為慈、悲、喜、捨四種觀行了。這有經文為證：

「汝今羅雲(羅 羅)，當修行慈心，已行慈心，所有瞋恚皆當除盡；汝今羅雲，當行悲心，已行悲心，所有害心皆當除盡；汝今羅雲，當行喜心，已行喜心，所有嫉心皆當除盡；汝今羅雲，當行護心，已行護心，所有憍慢悉當除盡。」12[12]

除慢之外，瞋、害、嫉都是瞋煩惱的流類，總的來說，皆可用慈心觀來調伏。佛陀自己也說：「諸佛世尊成大慈悲，以大悲為力弘益眾生。」13[13]「如來恆行慈(悲、喜、護)心，.....如來恆有此四等心，有大筋力，有大勇猛，不可沮壞。」14[14]所以，慈悲喜捨原本只是慈心，約義而分為四類，如觀想成就，就是四無量定。

### 四、適應婆羅門教的世間定法

四無量定綜合來說本是慈心，這慈心原就是當時印度文化所重視的往生天國的法門。如《中阿含經》有兩處記載佛陀本生——外道仙人「善眼大師」15[15]，教其弟子修習慈心，得生梵世界，善眼更加修增上慈(慈無量定)，故命終後生在光音天，劫成時生梵界作大梵王。還有，《增一阿含》中佛陀說道其本生：

「昔我自念七年行慈心，復過七劫不來此世，復於七劫中生光音天，復於七劫生空處天梵天處為大梵天，無與等者，統百千世界，三十六反為天帝釋形，無數世為轉輪王。」16[16]

在梵天中的大梵天王，統領大千世界，是修慈心定的果報。他的淨行——克制世俗的情欲，以及慈悲博愛的精神，在一般宗教中可說是至上的，婆羅門教即以大梵天為最尊崇之主神、創造神——梵，以「梵我一如」為最高理想，也所以婆羅門又稱為「梵志」。

因此，四無量定可能本來就是外道婆羅門所倡行的生天之法，據《雜阿含經》卷二十七所載，諸外道本來就修四無量心，還因此輕蔑世尊「有何等異」17[17]。又傳說佛本生大善見王，也是修習四梵室而生梵天中的18[18]。在《增一阿含》中有一段經文記載，尊者阿那律自承所修的四無量定，不是世尊所教，反而是「諸天來至我所而說此義」19[19]的。又如，梵志陀然聽從舍利弗修習四梵室，斷捨欲念，身壞命終生梵天中，佛陀問舍利弗為何不教陀然「過梵天法」(出世法)，舍利弗回答是因為「彼諸梵志，長夜愛著梵天，樂於梵天」的緣故20[20]。智慧第一的舍利弗，面對「見異忍異行異」的老友梵志陀然，也難令其發起出世善根，不得不以四梵室來攝受他，而舍利弗自己還一樣是婆羅門出身的呢！由此看來，佛陀以慈心為本的四無量來教授弟子，應是為了適應婆羅門教人天根性的定法。

## 五、修慈心之人天功德

依佛法真義說，「人間於天則是善處」21[21]，但為隨俗方便，也說生天的修行，然佛法的人天法，掃除了印度宗教祈禱、血祭、咒術等迷妄行為，純為自他和樂的德行——施、戒、定。依功德來說，布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，這因為布施畢竟是身外物的犧牲，不及節制自己煩惱、與人和樂善生的持戒，然而持戒多偏重身語的行為，不如慈悲喜捨等定，更能深化到「自淨其意」，降伏自心的煩惱，擴充對於一切眾生的同情。施、戒不如慈定功德，這在《增一阿含》說得很清楚：

「正使彼人作如是施，及作房舍，又受三自歸，雖有此福，猶不如受持五戒；正使彼人作如是施，及作房舍，受三自歸，受持五戒，雖有此福，故不如彈指之頃慈愍眾生，此福功德不可稱計。」22[22]

另外在《中阿含經》、《雜阿含經》亦有相同的教說23[23]。

所以釋尊開示之人天法，要生色界天以上，除了布施、持戒以外，非修慈悲喜捨四無量定或厭離的四禪八定不可。如《增一阿含》有說到：

「比丘當知，由此慈園生梵天上，……若能親近悲解脫心，生梵光音天，……若能親近喜園者，生光音天，……若有人親近護(捨)者，生無想天。」24[24]

說明修四無量定最高能生四禪無想天，而且天壽盡墮生人間後，還得生豪族國王家之大果報。同一經的卷二一中(大正二·頁658下)，世尊除了開示四無量定得度欲界外，也解釋了四無量定又稱「四梵堂」的原因：

「有四等心，……慈悲喜護。……比丘當知有梵，……統千世界是彼之堂，故名為梵堂。比丘，此四梵堂所有力勢，能觀此千國界，是故名為梵堂。是故諸比丘，若有比丘，欲度欲界之天，處無欲之地者，彼四部之眾，當求方便，成此四梵堂！」

關於慈心的殊勝功德，除了勝過布施與持戒，能生於梵天之外，還有不為諸惡鬼神所欺害的功德，如《雜阿含經》說：「於一切眾生修習慈心，不為諸惡鬼神所欺。」「於一切眾生修習慈心，若有諸惡鬼神欲往伺求其短，不能得其間便，正可反自傷耳。」25[25]還有，《中阿含經》有說修習慈悲喜捨四心，得諸天守護讚歎之功德26[26]。另外，在《增一阿含》中也說到修慈心的十一功德——現世或後世的人天樂：「臥安、覺安、不見惡夢、天護、人愛、不毒、不兵、水、火、盜賊終不侵枉，若身壞命終生梵天上。」27[27]

慈心不僅有如上共外道的人天功德，更有符合佛法人天乘的特殊意義——向上勝進，可直入出世大乘法。在《增一阿含》有段重要的經文，充分說明了這點，然經文太長，茲整理如下：

「當行慈心，廣布慈心，以行慈心，所有瞋恚之心自當消除。……是彼惡鬼即時消滅。……經歷七成劫敗劫，不往來生死，劫欲壞時便生光音天，劫欲成時便生無想天上，或作梵天統領諸天，領十千世界，又復三十七反為釋提桓因，又無數反為轉輪聖王。……身壞命終生梵天上，離三惡道，去離八難。……生中正之國。……顏貌端正，諸根不缺，形體完具。……躬自見如來，承事諸佛，不樂在家，欲得出家學道，……修無上梵行，生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受後有，如實知之。……若如來不出時，然善男子不樂在家，自剃鬚髮，在閒靜處，剋己自修，即於彼處，盡諸有漏，成無漏行，……彼人當名辟支佛部。……吾昔日著此慈仁之鎧，降伏魔官屬，坐樹王下，成無上道，以此方便，知慈最第一，慈者最勝法也。」28[28]

在這段經文中，佛陀透露了一個重要的觀念——「人間勝於天上」，因為佛出人間，人間更適宜於修學佛法。修慈，不是為了生天，而是可以保證不失人身、六根具足，生於有佛法弘揚的地方(中國)，甚至得以生逢佛世、見佛聞法修行。就算生在沒有佛法的時代，也能因慈心無瞋故，厭離充滿諍亂憎嫉的世間，無師自修、盡諸有漏證辟支佛果。最後，佛陀以自身經驗為證：慈心有如鎧甲，能降伏魔擾，護修道人成就無上菩提！

## 六、通於無漏的解脫道

雖然佛陀為適應婆羅門教而說四無量定，是隨俗方便、攝受在家的人天法門，然在佛法初期，世尊顯然本著佛法不共世間的解脫道，把慈、悲、喜、捨四定，淨化而提升為趨向涅槃解脫的甘露門，這從四無量心又稱無量心解脫 29[29]，即可窺知端倪。而且，四無量心與初、二、三、四禪，加上四無色定，合稱為「十二甘露門」30[30]，修此可現生得無漏智，或復有餘得阿那含。又《增一阿含》卷六說，修四無量定能於三寶成就證信，依定引發神通、漏盡通而得解脫智。又如《中阿含經》卷三：「修慈心解脫者，不持此身往至彼世，……若有如是行慈心解脫，無量善與者，必得阿那含，或復上得。如是悲喜心與捨俱。」31[31]在同一經的卷十八，則說先修得四禪後修四無量定，於二果必得其一 32[32]。在《雜阿含經》卷二七則說四無量心與七覺支俱修，能得大果大福利 33[33]。

由此可知，四無量心當然通於無漏的解脫道，但一般聲聞學者都以為：四無量心但緣有情眾生，是勝解——假想觀，是不能契入無為性的有漏定、俗定。其實，這是聲聞佛教的偏頗，在《阿含經》中確有明白的記載，四無量心是可以體證法性的。經中有多處將無量三昧與三三昧——三解脫門並論 34[34]，其中最重要的是，質多羅長者為尊者那伽達多說：四種三昧(或作「解脫」)——無量三昧、空三昧、無相三昧、無所有三昧，有差別義，也有同一義。就修持方法上來說，四三昧實與四法印相契合而有所差別：無所有三昧與「諸行無常」印相合，對於世間的有為諸法，厭離而無所願求、離欲解脫；空三昧與「諸法無我」印相合，從緣起諸法的相關性，了達獨存的我性不可得，而空離一切我我所見；無相三昧與「涅槃寂靜」印相合，不取著一切相，離一切相而向於寂滅的無相界——涅槃；無量三昧則與「諸受皆苦」印相合，觀一切有情的苦迫而起與樂拔苦的同情，憫眾生苦而達離瞋的無量心解脫。

其實，四法印都是同一空性的開展，就「無諍」義來說，無量與空、無相、無所有，都有究竟的共同意義，同樣都能空於貪、瞋、癡、常見、我我所見的。因為，無量是「無有限量性」，向外是遍緣有情而沒有限量，但向內諦觀時，了達有情是相依相緣故自性不可得，唯是平等一味的法性，沒有自他間對立的限量性。所以無量三昧，即是依緣起法相之相關性，超越相對的局限性，而契證緣起法性之平等性。與三三昧同樣是直入法性的現觀，無二無別的智證解脫。所以，「無量即是空」，由於聲聞著重理智的智證而解脫自我，偏重厭自身苦，輕視憫念眾生的情感，這才視無量三昧為緣世間眾生相的世俗定、有漏定。這無量三昧的真實義——慈悲與智慧交融的正觀，要到大乘的「無緣慈」，才圓滿地開顯出來。

## 七、順於悲濟的大乘道

如前所述，無量心解脫有適應世俗與佛法不共的兩面，但在聲聞佛教中，卻被解說為純世俗的，不能趨向解脫，這確乎是遠離了佛法的本意：解脫，絕不是與慈悲相隔礙的。例如持戒，主要是從內心的淨化而自願地持守，絕非僅是來自外在戒條規章的約束。世尊最初也沒有制定學處（一條一條的成文法），只是說些提綱挈領的道品以策勵弟子自淨三業，如四清淨、正語、正業、正命。到後來的制戒，也是「隨犯而制」，而佛陀也每訶責違犯者沒有慈心。僧伽的規制是基於慈悲，護念個人道業與大眾的和樂清淨而制定的，目的不在於懲罰，是為了使「梵行久住」。

就出家眾來說，持戒多從消極地遮止惡行來說，對在家眾則富積極地與人和樂善生的同情，不論在家戒出家戒，都是由於「以己度他情」——經中稱為「自通之法」，而自願克制自己的情欲，進一步更積極地「護生」。所以，持戒即是慈悲的實踐，經中常有依五八戒、十善業而說到四無量心，由於戒業清淨，同情眾生的苦迫，而引發慈悲喜捨的「無上上人」法。所以，戒與四無量同樣是側重於離瞋的慈悲，在《增一阿含》卷十二 35[35]，將五戒與四無量並稱為「平等福業」，與布施、七覺支合為施、戒、定三福業，即是這一意義的明證。「平等」——沒有自他的對立，淺者是以己度他的同情，深者在緣起自他依存中感到彼此的同一，大乘所說的無緣慈、同體悲，即是這一深義的發揮。

依大乘法說，慈悲與智慧並非隔裂的兩端。在佛法中，依智慧之淺深而把慈悲分為三類：一、眾生緣慈：不明我法二空，緣實有之眾生而起慈心，是一般凡夫的慈愛。眾生緣慈修得慈定的，可以得生梵天。二、法緣慈：是二乘聖者的境界，雖悟解得眾生的無我性，但卻以為法是實有的，緣依法和合的假名眾生而起慈悲。三、無緣慈：佛菩薩通達一切法空，然空有無二，緣起的假名眾生即畢竟空，於空中即現起如幻如化的假名眾生，菩薩即在這境界上生起慈悲。無緣慈——「即空而起慈」，不是偏證無所緣的空性，而是空有無礙、悲智平等的慈悲。

多數小乘人，只觀察自身沒有實我，便能斷煩惱、了生死——「所作已辦」，因而認為沒有再深入觀察的必要。但是大乘行人，卻能廣觀一切法，不但關心自己的身心，同時也關心自他之間的關係，以及眾生與世界之間的關係，一切都是因緣所生。通達自他的相關性、平等性，而由哀生起對眾生與樂拔苦的同情，施予積極的救護行動——「以大慈悲力弘益一切眾生」。所以，大乘的現證一切法空，是悲智無礙而平等的；大乘的慈悲，是「即入世而出世」的，從自他和樂的悲行中去淨化自心，並從淨化自心的立場，成熟有情、莊嚴國土。這，不就是慈、悲、喜、捨四無量心的深化與廣化嗎？

## 八、結論

「如來恆行慈(悲、喜、護)心，……如來恆有此四等心，有大筋力，有大勇猛，不可沮壞。」36[36]

《阿含經》當中的四無量心，透露的是從人間正行而階次佛乘的人菩薩行，是戒定慧三學的一貫完成，也統攝了學佛的三大心要——信願、智慧、慈悲。四無量心，要從眾生的相互依存、自他體空中去理解修習，這才是大乘的四無量心，否則，就只是世間一般的仁心普洽、愛人如己而已，算不上是菩薩行。慈、悲、喜、捨四無量，是慈悲與智慧平等交融的正觀，不偏於世俗，也不偏於出世，而是「即入世而出世，即出世而又入世」的菩薩道。值此重視人乘正行與大乘悲濟的時代，我們該如何地予以重視！（88.1.8 於雙林寺）？

[1] 《成佛之道》增注本·頁四—五。

[2] 《成佛之道》增注本·頁四。

[3] 《中阿含經》卷六（大正一·頁 460 中）。

[4] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷八二（大正二七·頁 423 上）。

[5] 《長阿含經》卷四（大正一·頁 23 下）；《中阿含經》卷十八（大正一·頁 544 上—中）；《雜阿含經》卷二九（大正二·頁 209 中、下）。

- [6] 《增一阿含》卷二三 (大正二·頁 669 上一中) ; 《雜阿含經》卷二七 (大正二·頁 197 下) 。
- [7] 但是《雜阿含經》卷二七 (大正二·頁 197 下) 載：「心與慈具多修習·於淨最勝；悲心修習多修習·空入處最勝；喜心修習多修習·識入處最勝；捨心修習多修習·無所有入處最勝。」說法頗有出入。
- [8] 《增一阿含》卷四一 (大正二·頁 772 下) 。
- [9] 《增一阿含》卷六 (大正二·頁 575 下) ; 卷十二 (大正二·頁 604 中) 。
- [10] 《雜阿含經》卷二九 (大正二·頁 209 下—210 上) 。
- [11] 《中阿含經》卷十 (大正一·頁 491 下·頁 492 上·中) 。
- [12] 《增一阿含》卷七 (大正二·頁 581 下) 。類似的教說亦可見《長阿含經》卷八 (大正一·頁 52 上) ; 卷九 (大正一·頁 54 中) 。
- [13] 《增一阿含》卷三一 (大正二·頁 717 中) 。
- [14] 《增一阿含》卷二十 (大正二·頁 646 中) 。
- [15] 《中阿含經》卷二 (大正一·頁 429 中一下) ; 《中阿含經》卷三十 (大正一·頁 619 下) 。
- [16] 《增一阿含》卷四 (大正二·頁 565 中一下) 。這則傳說·亦可見於《增一阿含》卷四一 (大正二·頁 773 上) ; 《雜阿含經》卷十 (大正二·頁 67 下) ; 《中阿含經》卷十一 (大正一·頁 496 中) ; 《中阿含經》卷三四 (大正一·頁 645 下) 。
- [17] 《雜阿含經》卷二十七 (大正二·頁 197 中) 。
- [18] 《中阿含經》卷二 (大正一·頁 518 上一中) ; 《長阿含經》卷四 (大正一·頁 23 下—24 上) 。
- [19] 《增一阿含》卷十六 (大正二·頁 629 下) 。
- [20] 《中阿含經》卷六 (大正一·頁 458 中) 。
- [21] 《增一阿含》卷二六 (大正二·頁 693 下) 。
- [22] 《增一阿含》卷十九 (大正二·頁 644 下) 。
- [23] 《中阿含經》卷三九 (大正一·頁 677 下) ; 《雜阿含經》卷四七 (大正二·頁 344 中一下) 。
- [24] 《增一阿含》卷二三 (大正二·頁 669 上一中) 。
- 25[25] 《雜阿含經》卷四七 (大正二·頁 344 下) 。
- 26[26] 《中阿含經》卷九 (大正一·頁 483 上) 。
- [27] 《增一阿含》卷四七 (大正二·頁 806 上) 。
- [28] 《增一阿含》卷四一 (大正二·頁 772 下—773 中) 。
- [29] 《中阿含經》卷十九 (大正一·頁 550 上) 。
- [30] 《中阿含經》卷六十 (大正一·頁 802 中一下) 。
- [31] 《中阿含經》卷三 (大正一·頁 438 上) 。
- [32] 《中阿含經》卷十八 (大正一·頁 544 上一中) 。
- [33] 《雜阿含經》卷二七 (大正二·頁 197 下) 。
- [34] 《雜阿含經》卷二一 (大正二·頁 149 下—150 上) ; 《增一阿含》卷三五 (大正二·頁 745 中) ; 《增一阿含》卷三九 (大正二·頁 761 上) 。
- [35] 《增一阿含》卷十二 (大正二·頁 602 中) 。
- [36] 見註 14 。