

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 佛法在「護生」的理論架構

doi:10.29665/HS.199512.0001

弘誓雙月刊, (18), 1995

作者/Author：李明惠;福喬

頁數/Page： 2-9

出版日期/Publication Date：1995/12

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.199512.0001>



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



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

李明志 導錄

潘香曼 編

佛教是一種設置戒律的宗教。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領受戒律的宣告：「從今以後乃至命終護生」，即從現在開始乃至生命結束那一天，我都要堅守護生的理念。可見佛陀「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，現在不見得當作道德；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，而不顧老女性如此。

所謂他的生物性，就是說純論人類的生物性發展，可能他的情感是屬於母

型的，而不見得是所謂一夫多妻，或是一夫一妻，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爲三妻四妾，或者是花園驛香，跟這些個他們叫驛驛對，當風流韻事。另一方面，又去嚴格要求女性的守貞行爲。這些在我們今天看來，會覺得是一種獨內偏食的單面道德訴求，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都有很大的差距，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內徑去講，人類是生物界之一，動物界之一。雖然人類基於一種優越感，自認爲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，他絕對要求自我類體的延續，自我個體生命和生活品質的週升。羣生的本能，無所關乎他所關。豬牠也不理會老虎吃人是罪惡，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

不見得有太大的原則。創富人階級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建立。這樣每一個家庭單位的財產才有保障。

人類不像某些動物，操縱就沒有事了，生產以後還必須長期撫護幼兒。它需要一些私有財產的累積。也因此，彼此自我愛的擴充之中，他不能夠一任動物性發展，他必須受有一些限制，才能夠維持家庭單位的穩定繁榮。大體來說，整個社會會有一些族群都出現，維持一種公共的秩序，每一個人釋放一部分權利，讓所謂的國家或部族來統攝大家。當然不見得裡面沒有被犧牲的，舉起總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，適當出來的規則。而這些規則不見得全然對弱者有幫助。但舉起總，對大多數的人類，在那個社會中存活是有幫助的。因此，佛說法不認爲有先驗的道德觀。

然而佛法依然是一個有強烈道德感的宗教，它的道德建立怎解釋呢？它並不見得是建立在任何客觀認定的標準上，它與所客觀認定的標準，有時候是陷入雙難的。比如說戒肉事件，就經常有人責備我們——只顧肉這下面人話。他們認爲，人類生命比狗珍貴，人類的的生活品質要好，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難題，所以佛法不會始終站在人類視野的角度去看問題。因為從佛家來看，每一個眾生都具有「自我愛」。它的自我愛會使它本能的尋求飲食（爲了延續自己的生命），可能就要犧牲其他的動物來存活。它也會對男性有求偶行爲，這些求偶行爲會發生爭奪妒

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，這顯然不見得是罪惡，但是可能會導致欲望像惡魔般的不斷的擴張，於是就會出現殘虐、殺戮，這個情況下才使得人類覺覺太慘，必須要改善，而從這裏產生出道德感。

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，自我所關的、自我所擁有的比較寶貴。因此，我的家庭、我的爸爸、媽媽、我的祖籍兄弟、丈夫、妻子比起別人家的人，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睦，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，爲了族群犧牲大部份人的利益，爲了國家犧牲地區的利益；這一部份的道德是犧牲力的美化跟歌頌的。

以佛法去看這些問題的時候，反而不會強調「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。因為那跟我無干。我所關的、我所有的、我才愛它；不屬於我的，我永遠有的，它的死跟我有何干？於是「心結」就在這個情勢下產生了。所以當一個人爲他的國家民族流淚跟灑熱血的時候，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。因爲每一個人最寶貴的是自己的生命，爲

了團體的生命，他連自己的生命都可以隨時的時候，他還有什麼不犧牲的？在他來這本來就是理所當然。所以從佛法來看這個犧牲小我完成大我，那定也有可能，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分，即是你不關懷的部分，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，具有這個痛癢生死本體的任何一種生物，包括植物在內。對它都有相當程度的關懷。但是，如果我們爲了愛惜一切這種有生機物，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意棄，那種殘忍度其實很高，那不見得叫做「仁愛」。一個人也對於自己所寶貴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，佛這看待眾生，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，它會關的眾生界。對於植物界，我們應當不要無故去摧殘、踐踏；但是，動物界部份，要嚴謹的不要去加以傷害。以動物界爲主，再旁及植物界。所以，今天一些環保或生物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。以至於它會發生喪死，它會恐懼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眾生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，神經麻在它身上，它痛又不是我痛，爲什麼要關懷它？在這邊，佛法就進一步讓我們進一步去了解宇宙的結構。我們必要學會，其實我們不是像商業上看家的那樣無關，我們是跟一切相關的！這一點就牽涉到佛法的根本理念——「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思維或意識。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，聚合到某一程度它就生成了。因爲它是因緣生成，它就會隨因緣的本變而改變，隨因緣的散滅而瓦解。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顯著的期待，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真極不可解。所以佛法的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願、自己的行為，也包括當時環境的影響，這些都是因緣，它是隨緣推離而來。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，這一生再運的因緣，何嘗不是個影響力？它一樣也是因緣。所以我建議每一刻當下就把這因緣，盡量創造有利於未來的因緣，未來對自己或公眾的因緣。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，到現在都沒有任何直接的助益，我們該幹的，就是把當前的信念和行為。

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關的。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越複雜越多的時候，他們就再也不敢完全靠著自己一個窮兵黷武的思維，就發動跨國戰爭。因為他們也會發現到，當我們的武運是步到這種程度，當我們的資訊發展到這種程度，還有交通必須到這種程度的時候，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；任何一個地區的核子災害，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，是如實地表現於世間。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，因此我們觀眾生之間，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，那個陌生人從事的那一職業，可能跟你生活的某一環節是相干的，縱使跟你的生活環節不相干，但可能跟你公司老板的生活環節相干。因緣可是層層相生，難於隱密的，這個隱密的彼此的關連，不是立刻可以觀察、感受得到的，或許是在若干時代以後的。從這個觀點去說，我們對眾生理所當然要付出關懷，這就是佛經所說的同體大悲。我們把宇宙比成一個細胞，我們每一個眾生在這宇宙中，就像是細胞的細胞一樣，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犧牲或是珍貴的施捨；事實上，該當面是我們義務的一部份，為什麼呢？當你照顧你的手讓它不要凍傷，你不會覺得對手有所恩惠，因為手凍傷了你也不會好過；照顧你的腿不要讓它感冒、凍壞，那也不見得對你的腿有什麼恩惠，因為感冒、凍壞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很如是，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，也不認為考級的生命變成

就珍貴的生命，它認為這是宇宙自然現象而不是意態。所謂的實地、證量，也就是數字實確實存在體內實有的現象，然而我們並不需要就與道德上的理由。我們寧願承認說，我們有業生性的軟弱，因此我們往往不得不傷害業生來成全自己，但絕不要在道德上來美化這一份份——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——佛法超越了我們這一點，讓我們在這宇宙中寧願謙卑一點。進一步講，佛法對於緣起現象，既然說每一個業生，人、事、物緣是因緣和合、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，沒有哪一個人能夠脫離這樣的法則，即使他是王永慶、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。佛法的業生平等是建立在這樣的基點在看待問題，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，這是提醒我們業內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。佛陀生在印度那裏種族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。這種因沒有所謂的尊卑可言，這就是業生平等的精神。

其實業生的命運都有無限可變性，為什麼這麼講呢？佛法不認為命定，它認為業生的一切因緣，造成業生現在的結果。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。諸般變化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，這種因果不跟隨宿命的、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，一揮就全部幻象現的，但是這良性或惡性循環是自有其軌跡可趨的。在這裡，就談到我們為什麼要講生？講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變性問題。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濟你，你自己要承擔自己的後果，佛陀與菩薩頂多站在一箇老師的地位，教導你如何會得到好的結果，如何會得到不好的結果。佛陀只是因果鏈的開導者、監督者，而不是因果鏈的破壞者。如果這樣的道理可講，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、或在貧苦狀態，而他今天之所以匱乏、殘缺，在佛法來看，自是有因有緣。為什麼某學生在王永慶家，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約解釋上帝的原因。今天這個人貧苦，顯之明明是因他的惡行而感應惡果，如今你去救濟他，改善他的環境，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，若家更爛的也愈多，豈不是把在因果中更就不出來了？你的護生不是

更沒有任何意義可言了嗎？然而佛法不以此「空觀」，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善團，這些善心人士的善舉，對於他到底會產生什麼影響呢？其實是產生他內心的質變，也會產生他行爲的質變。比如說一個人他確實貧苦乏缺，這個人的貧乏也來自於他過去的貪婪、吝嗇感等的業報，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、辱罵他挑釁，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，不僅是他個人將來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周遭，影響到他週遭的生命。譬如說某年輕人到了公車上，隨時記得讓位給老人，某年輕人參加暴走族，騎上不相識的行人，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，可以放下解脫的可塑性，放下我大的傲慢，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。如果我們不施與這樣的援手，任由他在因果報應之中，不斷轉轉惡化，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講的話，佛法它會堅持站在護生的立場，去護生命關懷。

經常有人跟我說，你們佛教最迂腐了，總愛說不殺生，那畜啊、蚊子、蠅蠍殺不殺？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？好比毒蛇、螞蟥讓你更覺得恐懼吧？或者說現在鼠疫盛行，看到老鼠你認識不殺？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，可以從積極的不殺生，講到積極的救護衆生。我們先從積極的不殺生來講，它是分很多層級，而不用個個標準去夾抄給大家，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。就像大學上的考積分，當然我好，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飄芳自賞的時候，它對於整個社會現況的改善，其實是沒有什麼幫助的。佛菩薩不殺生，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，只是你心懷不要用任何道德理由去動你的替其他衆生的

傷害。至於你行到什麼程度，就依你的業報、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，完全靠寺院故事；又不像蒙古、西藏地方，一切靠畜牧為生，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，他放了一塊山豬做為家裡一、二天的糧食。這樣的殺生業報，跟山產店、全備性、全國性的連續行屠，跟大量的平地人或雇用山鄉人到山裡跟大豬接觸，那個罪行絕對不等。為什麼呢？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，我們進一步去開墾，它就根本是貪婪行屠，就是說平地人牠不可能需要山豬、白鼻心、山羌，而僅是為了口腹之慾，他要嚐遍各種山珍美味。於是他不顧念生命，大殺特殺，甚至於全國性的連續連續殺永不罷。這樣的行為，就佛法來看，他的罪行就重大了。所以佛法的殺生業，它講到下品殺、中品殺、上品殺。譬如就打了蒼蠅、蚊子，拍死了蜘蛛之類，那屬於下品殺。而殺了一條豬、一頭牛，就可能稱它是中品殺，等到能殺了一個人，那就叫牠上品殺。倘若殺的這一個人，竟然是你父母，那就叫牠上上品殺。為什麼要這樣分類呢？既然我們講講為眾生平等，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，它是指你的心性程度，拍死一隻蚊子，對你講一隻蟹，從喉嚨講到心臟，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，殺忍心性隨有甚之。再進一步，父母親撫養長大，山高海深的恩情，竟然也可以殺得下手，那殺忍心性苦實已甚以復加。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用想像的，那麼的不講理、不切實際。

佛法是完全在現實的世界去考慮實際，而又冷靜的去考慮實際，不是它加上道德意義，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，我們可以聽到3公分，它就希望你能夠到4公分，你能夠聽到5公分，它就鼓勵你聽到6公分，精神與人為善的程度，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，絕不會跟每個人規範，不是只有吃素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問自己做到什麼程度，做努力到什麼程度，等到我們心境更成熟了，也許可以自發性的要求自己更上一層樓。做到更高的程度。佛法永遠給予眾生不失望的安慰，它不會除棄任何一個人。認為你永遠無救，你該下十八層地獄，永遠不要轉生了。同時，這種殺生不殺生，還牽涉到智慧的問題，譬如說剛剛講到毒蛇或者是鼠疫流行地區的老鼠，這個問題其實比一般說的蜘蛛、螞蟥之類更棘手。因為這問題可能牽涉到一

個人馬上斃命，而不是被割一個包而已。甚至於讓鼠疫流行的話，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，而傳染到整村、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，一定是基於仁慈的道理。佛經裡有一個故事：佛陀在過去生頭末成佛的時候，曾是一位商人，跟五百個人共乘一艘船要去尋寶。因為他是佛弟子，持不飲酒戒，所以他在船上酒酒不沾。此時有一個船盜想要謀財害命，所以他就放整洋藥在酒裡讓大家喝。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：如果我不殺他，這五百個人勢必都失去寶貴的生命，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。他的罪業太重，他將來必得承受俱大的苦果。對於我現在殺了他，我當然可以救這五百個人、五百個人的家庭，而且也可以免除他救這五百人所受的這麼大的業報。但是，我必須個人承擔他的罪行。考慮再三，最後，他終於決定自己吃掉這個強盜。這個故事給我們一個啓發，所謂的大開殺戒，並不是無差別放一大堆人殺殺一氣，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。這殺殺，不但想為了救百救千，甚至於也包括這個殺手本身。他心中沒有任何建盡殺絕的觀

念，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懲罰，種反地，它還提醒你，因為你的心志是慈悲的，而不是那種殘忍的關係，所以你的殺生罪障會無形減弱。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，而如輕易的大開殺戒。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廢毒環保，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，我是為台北居民好，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牠們殺掉了事？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，必須這樣選擇。如果是這樣，那也要保持哀憐勿善的心情而殺，而不覺得這個人太可惡，必須殺他，做個痛快，心性上絕對不可讓自己增加殘忍的硬度。這纔才是佛法對不殺生戒的整體精神呈現。



明星法師與TNT電台演說

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 從唐譯—《阿毘達磨大毗婆沙論》探討論師詮釋戒律之風格

doi:10.29665/HS.199512.0002

弘誓雙月刊, (18), 1995

作者/Author：釋悟殷

頁數/Page：10-17

出版日期/Publication Date：1995/12

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.199512.0002>



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



從唐譯

《阿毘達磨大毗婆沙論》

探討論師詮釋戒律之風格／釋普恩／1994. 1. 21



壹、前言
貳、定中問難
參、外道出家
肆、正法住世
伍、五無問果
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著。論中不僅引用了有部論師、有部異師的學說，對於其他學派，如大衆部、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文章，《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，時而感為分別；時而引為併說（註1）。透過論者不遺餘力的分別、論究、會通，使得經律論中一些太過於簡捷、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、明確的法義，反而變得細繁、瑣碎，甚至和經典有不盡相同的處了。觀此之故，本文擬就精譯《大毘婆沙論》論中，論者分別、抉擇、會通「俱舍宗」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，是定中問難的問題。在定中是否可以聽到聲音？諸部異律的說法紛歧，莫衷一是；而《婆沙論》論者亦有一番詳細論辯（註2）。此中，有說日邊入定聞聲是「俱舍宗耶」（大正27.929下），雖屬於異宗學中的，如此大膽轉述，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，異執紛紜，遂有三藏異價之辯（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。此中談義最大的是：世尊開許釋種外道和軍火外道，來求出家，受試四月之說，甚至有釋種出家，「勿使留難」的呼聲（註 5）。世尊為何獨自偏重釋種，難道世尊的慈悲還有種族的偏頗之分？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，若小難留，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。釋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「隨犯自罰」的情況，去體會世尊的精神。

第三項，正法住世。律典記載：因女來出家，如來正法滅五百年（註 7）。女家真的是破壞正法的禍首嗎？這個問題一直困擾著女眾，因為隨時得接受他人說來的「界外求」（註 8）。印順導師在《阿羅漢在何處》指出：阿羅漢度女眾，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，「過度問題全部，而將正法不久住的責任，片面的轉給於女眾」（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：「雖其男教，而有論丈夫體，又能離染，故說為男」；「作丈夫所作，得丈夫所得，我說是號名為丈夫」（大正 27. 746 上）。《婆沙論》如此詮釋「丈夫」，對於今日釋迦尊都指「丈夫」的大意，手中拿著《大愛道比丘尼經》的判例，到處指著別人不是「丈夫」者，不實要當頭棒喝！

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別論點為綱領，加以述說。如：

殺母（女）無間業：有女人為例種墮，給女人收置身中，產下小兒（如今之試管兒），殺母才構成無間罪？

惡心出佛身血：佛世時，提婆達多惡心出佛身血，佛滅後加佛，虛無構成出佛身血的條件了。於後代的論師，在層層分析中，要出有五無間的同類業（相似業），若能破佛等、等，就是出佛身血的同類業了！（註 11）

殺和尚僧：佛世提婆達多向佛索索不果，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結僧。然以《婆沙論》自身對法結的定義：「八

支那道」是正法輪（大正 27. 908 中）來說，行者不行八正道，不修八正道，就是破法輪了。如此前後不同，應是論者層層進理所產生的局限吧！又是修造多造三集賢（註 13），應是無間受苦，但《婆沙論》卻說：修行要造多造無間獄，也不作囉囉造多囉囉摩子生亦想非亦想天。因為提婆造多「已種種解說善根」，將來必定可以得解脫（大正 24. 885 下）。但無間重罪，已斷善根，死後必墮無間地獄受苦者（提婆造多），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著中了。

第五項，三歸五戒。成為佛弟子初步的課題是受持三歸五戒。此中即就辯論的問題是：只受三歸，是否即成優婆塞？五學戒是否可依個人意願，決定受持多少學處？解脫三寶，究竟歸依的是怎樣的三寶？

第六項，離煩惱集。和前五項同樣是依據《婆沙論》中，詮釋戒律的一些特殊思想觀念。所不同的是，離煩惱集是分量少，有時只有一兩句話，或一小段，所以放在雜類論中。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。修造盡道。百生亦想非亦想處的佛弟子，是依家所有處定而得阿羅漢果的。異宗中目連尊者告諸比丘：曾

在入無所有處定時，聞鬼陀呌尼由邊來多羅傘的咄咄聲，毘比丘以日蓮家受過人法，犯於羅闍不共住，請世尊捨奪。世尊以日蓮是如想說，故無犯波羅夷，作者舉此犯家罪的事實為例，重加以分別（大正 27. 929 下）。

關於日蓮入無所有處定中，聞鬼傘咄咄聲的事緣，諸部律中，除《五分律》（註 14）外，其餘各律皆有記載。此中，大眾部系的《雜藏律》在「雜阿含律法」。目連云：入無色定，聞鬼傘咄咄聲。毘比丘以入無色定過一切想，自應犯過人法。佛作尊告諸。尊者以「日蓮實得無色定，不知出入相，出定闕，非入定闕」，故與日蓮應分別知（大正 22. 465 下-466 上）。分別說部系的《四分律》在「調部雜度」。目連云：入空靜定，聞鬼入水之聲。衆比丘不信，謂是過人法。世尊以「有如是定，但不清淨，日蓮犯犯」，以釋群疑（大正 22. 985 上）。百兩律《南誦律》則云：日蓮有安闕三昧定，然尚未純淨。日蓮是實想說，故無犯過人法（南誦 1. 182）。說一切有部系的《十誦律》，記載在比丘西「波羅夷」的受罰戒。和「毘尼誦」（註 15）的大毘婆沙。律云：日蓮入虛空無色定，善取入定相，不知取出定相，以致不知是出定闕聲。還以為在三昧中，而違比丘們質疑。世尊云：「日蓮先學，不見後事」。日蓮是隨心想說，故無犯波羅夷（大正 23. 12 下-13 上；441 上）。又《根本說一切有部見奈耶》（以下簡稱《根有律》）的解說：「如大目連所說

無念，雖復現入無所有處定，諸色聲想悉皆遠離，而大目 蓮昇靜慮解脫微妙等時，遠出而入，顯是定定，謂在定中。」（大正 23. 680 中）目蓮實慧說，故無記通入法。

綜合以上各律的解說，很明顯的看出：分別說部系的《四分律》、《銅鍱律》認為：目蓮兩人的定不純粹，因此才聽到聲音，亦即目蓮所入的定，尚未純熟深入，欲聽到外在聲音。而說一切有部的《十誦律》、《俱舍律》認為：無色定已被增色相，捨離聲相，定中是不可能聽到聲音的。目蓮是不善分辯入出定相，遂產生定中聞聲的錯覺。有部如此解釋，和他本宗「無色非無色」，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. 13 下），而大眾部中論說和律論之觀點是不對的。

《大毘婆沙論》分別了見眾耶目蓮入定聞聲的事緣，發出目蓮出定才聞聲的看法後，接著提出兩個实际的問難，第一個問難是：

「問：諸緣闕而不知在定不聞聲，故向無此說，況大目 蓮博是最勝聲聞，何故乃於苾芻象中說不應說？有說：此不須過，所以者何？此是俱見眾耶故，聞緣滅後，有於耆怛羅中國獨當怛羅；見眾耶中國俱見眾耶；阿夷連耆中國俱阿夷連耆。諸國文句，不應過得。有說：定海甚深，聲聞如雲，不得共處，唯轉經當故。彼尊者當作是說，亦無有過

。」（大正 27. 929 下）

第二個問難是：

「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，復入識處，如是乃至入出靜慮，從此欲界善心現前，聞鐘象等聲，不起分別，復還從欲界善心，入初靜慮，依住於二心起分別知，謂初入定心，及後出定心，於其中間，隨心相續，不審分別，故作是說，亦無有過。」（大正 27. 929 下-930 上）

上述所引兩個問難中，第一個問難有兩個解答，此中，第一個解答，認為：律中記載目蓮入無色定，聞鐘象等鳴聲，是俱見眾耶，錯置在俱見眾耶中，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」，禪別經、律儀儀的方法（註 17），並在「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違，如佛所教，應遵奉之」（大正 23. 191 中）的前提下，於廣律的諸多制戒，一向是認為緣說而不容置疑。此一論者大膽陳述是俱見眾耶，錯置於俱見眾耶中，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、抉擇律法的特色。另一方面，當時的教界，即所謂，由於所依的三藏不同，部執異論紛紜，或互相他宗所依經典為「不了義教」；「有別意趣」；是「數說

設」；「非空佛說」；或說是「誦者總夢」；或說經論「時經久遠百亡矣」；或說論論師復而「經論廢」(註 19)。論者高僧日蓮入定是偶與來耶，可說是反應了當時三藏興廢之宗教時代風氣。

第二個解說，認為：定海菩薩，覺聞如覺，唯佛究竟的說法，精妙再加以說明。

而第二個問題，只一個解答。論者的說法和有律律類似，不過，《要沙論》論者更詳細的說明日蓮如何如何的妙定自在。於定進出出入的依次情況，最後結論仍然主要日蓮是出定聞聲(929 下-930 上)。

《大梵要沙論》中，有關日蓮入定聞聲的記載，僅有兩則。第一則是卷一百七十一，論中說到：非聖語，以虛誕誑惑向性。百何謂虛誕誑呢？論中引《樂舞門論》之說，主張非聖語(不善)是能招引不可愛、不可喜、不可樂、不可喜、不可喜的等流、異熟果。故名為非聖語。接著又問：「頗有非聖語非虛誑，是無記色聲耶？」論中引日蓮記生具，百餘生女；住剎所有處定，聞樂及啼吼聲等事例，以虛或有非聖語是無記色聲(大正 22, 462 上)。

第二則是卷一百六十二，談到八等至(四靜慮、四禪色)和三等至(摩訶、應盡、無漏)彼此之間的關係時，來說緣証。而《要沙論》是主張：八等至攝一切等至的(大正 22, 431 中)。論中反問：

「若八等至攝一切等至，異來耶說

當云何過？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，緣聲聞不知；大日總持所入，除舍利子，餘聲聞不知。何故言八等至攝一切等至耶？」(大正 22, 431 中)

《大梵要沙論》所引見佛的典故，出自《俱舍律藥事》卷十六(大正 24, 76 上-78 上)。事緣是：諸大眷聞比丘共約前往觀熱池，欲在世尊前，談出自己的本事因緣。爾時，舍利子在王舍城的新列欲窰山上，緣捕蟹籠起衣。世尊要日蓮往進舍利子，結伴同行。舍利子因衣服尚未縫好，欲請日蓮稍等，待縫好就起程。日蓮不耐久等，就運用神力，幫忙縫衣。當衣服縫好時，舍利子又請日蓮先走，日蓮不從，就想用神力強拉舍利子同去，於是展開了一場精彩的神通較技。每次日蓮都略遜一籌。最後，日蓮不待已，只好先走。當日蓮抵達熱熱池時，抬頭一看，舍利子已安然坐在蓮華座上。此時，與會大眾咸皆起疑，為什麼世尊認為「神通第一」的日蓮尊者，如今反不如舍利子呢？於是世尊說了五個舍利子、日蓮的往昔因緣，最後總結為：

「如來所得之定，諸聖獨覺，名亦不知；諸獨覺所得之定，舍利子、大日蓮，名亦不知；舍利子所得之定，緣聲聞家，名亦不知；舍利子志願，具大威德，勝大日蓮。然由彼(日蓮)多現神通，密作是說：大日較過神通第一」。(大正 24, 78 上)

《俱舍律》以往昔因緣，說明了舍

利奪神力量以達的目的，舍利奪法益「由其工巧，而能得勝，令彼神通，而獲獲勝」（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：「由離於、般若有差別故，今所入出等差，亦有勝劣，劣者於勝，不能測知」（大正 27, 821 中）。又由於「積聚有差別故，乃至觀運轉時，所入等差，亦有差別。」（大正 27, 821 中一下）

《大毘婆沙論》以離於、般若、般若有差別，以會通異宗等的說法，在《增壹阿含經》亦有同樣的意義。如經中記載：舍利弗和目連商量較技，舍利弗誓願過目連，目連因而喻自思量，我是佛弟子中神足第一，然今不如舍利弗，願違我退失神足嗎？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，舍利弗比丘智慧量有量，心得自在，不如舍利弗從心也。舍利弗心神得自在，若舍利弗比丘心而念法，即得自在。」（大正 2, 709 下）

又關於佛弟子間所入之定有淺深之說，正可和前面所引《婆沙論》第一個問題的第二種解答：「定有甚深，覺開如見，不縛其處，唯佛能盡故，彼尊者顯作是說，亦無有過」之講法，遙相呼應。

以上，是關於目連定中開發，和其引中的深淺問題，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，往往以現實邊界，談到過去的住持因緣，最後會歸於過去如此，現在亦如此的一等流因果，以解釋奪力問題。高論方面，在談到初入問題時，從多方面的考量，如欲因緣性、智慧之不同，佛弟子所入之定亦不同；智慧不知，則不知智慧深者之定境，是相當中有正確的。

註釋

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

b. 引經亦舉為教證；是亦舉中（《十誦律，大正 23, 193 上》），世尊以聖語為西大天王說四聖諦，二天王信解，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；佛更以廣眾事語說，時西天王盡得解。論者引此事緣，證明「佛佛一音能說一切法」，反駁大眾認的「以一音廣說法，眾生隨順各得解，皆為聖者同其語，獨為我說種種義」之主義（410 上）。分別是亦舉：引律中目連入定開發的事緣，加以分別（929 下）。

c. 引論為教證會通；引《品類足論》39 下、44 下；引《毘婆沙論》56 下、《施設論》60 下。

註 2. 目連定中開發：《四分律》大正

22. 984 下 - 958 上；《銅鑪律》南傳 1. 182；《十誦律》大正 23. 12-13 上、439 中 - 442 下；《根有律》大正 23. 689 上 - 中；《根本薩婆多部律攝》大正 334. 349 上；《大毘婆沙論》大正 37. 862 上，929 下。

註 3 「持經者扶擇經」一語，依印順導師說：佛入滅後，已結集的經法要持持不忘；新傳來的經法，要共同論定結集。所以說：「持經者扶擇經」。面對法的分別扶擇，另成「誦法者」一說（後來獨立論藏的原因）。如此，《婆沙論者》認為目連定中間變是無從取耶，即是「持經者扶擇經」精神的體現。見《原始佛教聖典之集成》p21（民國 35 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. 經典離世之辯：

《大毘婆沙論》在論列六因（相應、俱有、同類、運行、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，其文離散」；又曾聞《增壹阿含經》是從一法增，乃至百法，「今唯有一，乃至十在，餘皆離散。又於增一乃至十中，亦多離散，在者極少」；又「曾聞尊者憍孫迦衣大阿羅漢，是尊者阿闍陀同住弟子，是大德時神迦毗散授師。彼阿羅漢經

涅槃時，同於是日，有七萬七千本生經，一萬阿昆達羅論，離散不現。一論即滅，尚有兩所經論離散，況從彼後迄至於今，若百若千諸論經，經論離散，數豈可知」（大正 27. 79 中）？又「於《增一阿含經》五法中說五藏，九十八法中說九十八隨說，時經久遠而俱亡矣」（236 中一下）。

b. 經典真偽之辯：如論者引《四梵住經》佛說：有四種奇特伽羅能生梵福，譬喻者謂為此四福中，所因所得果不同，所以並不是都可生梵福，違反駁云：「如是真經，非皆佛說」。西阿昆達羅論師認為：「四梵住經是佛所說，此梵住皆梵福。」（425 下 - 426 上）。

註 5 釋維出家勿使留難：《長阿含》《遊行經》大正 1. 26 上。

註 6 《佛陀最後之教訓》，見印順導師《法雨集》三，p126-127。

註 7 女乘出家正法滅五百年，《五分律》大 22. 186 上；《銅鑪律》南傳 4. 378-382；《根有律》大正 24. 350 中。

註 8 男女乘不同律。

註 9 《阿羅漢在何處》，見印順導師《華雨集》三，p113。

註 10 正法滅亡原因，《雜阿含經》大正 2. 236 中一下；《別譯雜阿含經》大正 2. 419 下；《增壹阿含經》大正 2. 346 中；《四分律》

大正 22.990 中一下；《十誦律》大正 23.358 中一下；《大毘婆沙論》大正 27.917 下。

註 11. 無間業的阿耨羅，如《俱舍論》卷十八，大正 29.94 中。《瑜珈師地論》卷八，大正 30.318 中。無間業，定無間生地獄受苦；無間阿耨羅，亦定生地獄，但不一定是無間生。

註 12. 拙作《「般若」學義之研究》曾羅列比對，見《法觀雜誌》73 期，p139-171。

註 13. 從婆連多三無間罪，惡心出佛身血、破和合僧、殺阿羅漢尼，見《俱舍律說摩沙》卷十，大正 24.148 中。

註 14. 《五分律》有日連瞿言生男，反生女；瞿言戰勝，反敗戰。無定中間聲之說。（大正 22.194 下一上）

註 15. 《十誦律》卷二，大正 23.12 下-13 上；卷五九《毘尼論》439 中-442 下。又《毘尼論》十誦律原作《比丘頌》，依德印釋導的內研究，認為應作《毗尼論》或《普誦》，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「唯欲色界定中有中有」，無色界無中有，因無色故。（《俱舍宗論》，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」。（《俱舍宗論》大正 49.16 下）

註 17. 「四大自說」，「四大異說」，見《教有律雜事》卷三七，大正 24.389 中-390 中。亦見印釋導譯本《原始佛教聖典之集成》p23-24。

註 18. 見前註 4。

註 19. 「不了義說」；是「假施設」；「有別意趣」（大 22.357-中）。「如是契經，非皆佛說」（425 下）；「讀者翻譯」（182 下）；「時經久遠，其文漸沒」（79 中、236 下）；隨攝師說「經論隨沒」（79 中）。亦見前註 4。

註 20. 等說因果：等說是平等說類。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（懷），今世亦如何（慳），此謂等說因果。如《十誦律》卷二七，跋難陀巧奪二老比丘次，世尊云跋難陀「非但今世奪，前當亦奪」，於是跋野干（跋難陀）奪二老（二老比丘）之鯨魚的本生故事。（大正 23.199 上-下）又見《原始佛教聖典之集成》p247-250。

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 化導情欲的正道

doi:10.29665/HS.199512.0003

弘誓雙月刊, (18), 1995

作者/Author： 悟泓法師

頁數/Page： 18-19

出版日期/Publication Date：1995/12

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.199512.0003>



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



化導情欲的正道

悟聖法師

對一三六期「以智慧化導情欲」一文的回應



佛法，原是本來如此的。佛院，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。

有人把把「末法時代」四字掛在嘴上，如果是出於憂發悲生的悲心，那是「為人生著」悲懷，如果當作警告警，無時無刻懸在心頭，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。

法是因佛院之智慧發現，透過其身語密三重的表現，經過佛弟子的轉輸流傳，我們才有可能在今世今生，有緣緣接觸與了解，本來如是再被發現的是佛法，使佛法這種流傳的是佛教，法不會「末」，假使我們有可能「末」。

所以，對於佛法，永遠不必憂愁，而對於佛院，則一方面其真實與否，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夠跟「緣起」的無常無我，使佛教保持活力的時間長短，而產生出對法法的機會情多而已！

淨律日誦，人類應無法與佛法的真實與純淨相應。種種日誦，原本質意深奧甘的佛法，也變為了愈多吸引欲睡者之，而於佛院則變為的物份。

從修行的內度來看淫欲，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秤上衡量，本質上是一個出發點的迷感，或是方向上的錯誤。

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

悲願菩薩六十五歲才當家宣布自己已斷淫欲，是他整心修行，發心斷淫欲的結果，而不是他克制或壓抑淫欲的「道學」成績。因成績之不易而誇許，與凡間結果不同為極一樣，並未看破實質。

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樂，而其時空環境的趨向後，偶然的必然，但九轉迴歸，千層轉瓦之內，畢竟還真實，對治眾生貪欲的藥方。

舍行者的天賦神通，有時還看不到眾生有任何得戒之因，尚待佛眼觀察，其是否真的電氣解脫的佛戒。

修行與造學是二個不相干的命題，若只談法尚心理學，還要佛教宗教做何為？

這樣的轉述，完全不涉及任何道德指標。如同，田徑場內選手的競技，與場邊觀眾的心態轉不相干。

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。表句說法，什麼時候超越都不重要，重要的是他有没有心想要超越。

在這沒有真正超越淫欲的時候，只有是否得戒，以及智慧夠不夠的問題，而沒有是否

顯其自然的問題。

用顯世俗的心情來求道欲，自然可使顯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，解脫是唯一的追求。

不論是在顯哲學上，或是在實證的境界中，沒有出世的人，不能也不該都是給自己戴上「入世」皇冠。畢竟，只要不給皇冠的彩光眩惑，還可以擁有少分，乃至多分，自在努力學習的謙虛，能在謙下與進步中領略法喜。向未出世，則不許不拒，乃顯世而已，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道欲，也許，較可能看清一些道欲的本質。所謂法喜如是，正是說明道欲之法，也離不開顯世顯自性的真實性。

大智度論卷六「釋初品十喻」有一段對話：

問：道欲法是阿等物？

答：——你欲是煩惱樹。

問：是煩惱煩惱在內耶？在外耶？

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

這個善緣最後結論說：若道欲煩惱非內、非外、未來、西、南、北、四顧、上、下，來處求實相不可得，是法即不生不滅，若無生滅，空無所有，云何能覺煩惱。

善緣緣起，則對此道欲的工具隨手可得，不淨觀、假想觀（觀對方為自己之兄弟、姐妹、父母、為神、為菩薩等），觀五蘊皆空，觀受是苦——等等。

若心不住法，則如日光明顯，見種種色，無所遁形。心如何能不住法？其實不需外力，也不用內力，只要打開心燈——觀其心無常，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。

世間口巴學者既已疏離男女相，透視情欲的本質，則其神通變化只是廣生的方法，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，何況沒有破離男女相，也沒有透視情欲的本質，那麼「平常心」也者，也只是「順流而下」的代化詞而已。

「事實上，道欲之滿足，並沒有真正滿足，而只是另一種空虛的開始。道欲如此，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，而是以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觀見，才有可能「化導情欲」以定縛脫，以智破脫的理論，才能成立，才有可能實踐。如果以為「空」是「沒有好壞」的意思，那麼當然會導引出：以「空」的智慧去「化導情欲」結果是不給切近人情，顯其自由的結論了。

佛的善緣說：「觀苦而得道，覺開脫也。觀諸法相，集縛無解，心得清淨，善緣覺也。」不欲真正離開情欲的苦，而以壓抑或排斥的方法來求顯世顯自性固然不健康。顯解空，則會以「無縛無解」等於放過自己，而忽略了「心得清淨」才是善緣廣生的根本。覺開也好，善緣也好，透視情欲的實相與自性實相，是超越情欲的知覺正道，真正的平常心。

最後要說明：顯然是一個出家人，我還是一個努力向前的選手。

不致批評任何人，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哪一點，來面對或談論道欲問題。