（上接第 3 版）

此修飾語淵源於日語的「世の一類の」，應讀成「世間一類的」或「世間的一類」。然而這樣解讀，「世間」一詞從語義跟義理兩個角度來看，都有商榷的必要：一、正如上文所論，巴利語的 “idha” 在此應作 “imasmiṃ loke” 解，亦即「這世界上」——對等的梵語詞 “iha” 同樣含有 “in this world” 的意思[57]——，絕不可能當形容詞。二、佛法的習慣用語中，「世間」是跟「出世間」相反。在此世界上，出世間的聖者跟世間的凡夫都有，但如果說「世間的一類」某某，這某某就限定於凡夫，不涵蓋聖者。至於「一類」，主要是概念上不協調的問題。由上引經文可知，其原文往往是單數，如 “ekacco puggalo”、“ekacco kulaputto” 等，然而華文「類」所指的是「由許多相同或相似的人事物綜合而歸屬成的種別」[58]，所以邏輯上不符。對中文的譯本而言，這些毛病的根源似盡在譯時未查對原典。

那麼，漫談至此，這番「世間一類」譯經史之旅就告一段落。回顧所走過的路，或可進一步體會到：正如語言的發展無法以計劃規範，同樣翻譯的演進也常出乎意料之外。

---

1. 包括唐代智昇的《開元釋教錄》與《續古今譯經圖紀》、玄逸的《大唐開元釋教廣品歷章》、圓照的《貞元新定釋教目錄》、元朝王古的《大藏聖教法寶標目》以及明代的《大明重刊三藏聖教目錄》和智旭的《閱藏知津》。
2. 即唐慧琳《一切經音義》卷第五十一（T 54.2128.648 a 24-c 11）、五代可洪《新集藏經音義隨函錄》第十二冊（K 34.1257.1057 a 8-10）。
3. 「金壇居士王肯堂」（約 1549-1613）解釋唐玄奘《成唯識論》「說闇黮習闇淨法界等流正法而黮起故。是出世心種子性故」（見 T 31.1585.8 b 14-15）時，在其《〈成唯識論〉證義》上就引了一大段《手杖論》（參 X.50.822.864 b 11-21。該段引文在原著見 T 32.1657.506 c 6-18。）明「古忸雲棲寺弟子廣伸」所述《〈成唯識論〉訂正》提《手杖論》（參 D 23.8879.187 b 4-5），似受王肯堂《證義》的影響。
4. 如許明銀《密教—最後的佛教》（《輔仁宗教研究》第二十八期 2014〕87–150）第 133 頁及 Fernando Tola、Carmen Dragonetti 合著 *Buddhist Conception of Reality*（Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África [Argentina], 2012）（<http://www.aladaa.com.ar/Publicaciones/Tola_Drago_Boletin_ALADAA_Abril_2012.pdf>, 21.1.2017）第 7 頁。
5. 也正好由此因緣，馬來西亞拉曼大學（Universiti Tunku Abdul Rahman）中華研究中心漢學組組長 Tee Boon Chuan（鄭文泉）2015 年在「十五世紀前馬來－中國－印度學術交流史」學術研討會（Seminar Intelektual MelayuCinaIndia Berdasarkan Kajian Manuskrip dan Batu Bersurat Sebelum 1500M）所發表的論文《室利佛逝佛教哲學在中國、西藏的影響》特地談起《手杖論》。
6. 參王邦維《南海寄歸內法傳校注》（北京，中華書局，1995）第 207-208 頁。
7. 見 T 32.1657.505 b 9-12。
8. 當然，這是就當今看得到的資料說的，看不到的，自無從得知。
9. 據契經的譯題，這位法護的正式頭銜為「西天譯經三藏．朝散大夫試鴻臚少卿．傳梵大師．賜紫沙門．臣」，跟西晉的「敦煌菩薩」法護不同。
10. 見 T 32.1635.62 b 19-c 13。「耶」，茲據《大正藏》斟勘注從《宋》、《元》、《明》三藏，《高麗藏》、《大正藏》、*CBETA* 作「邪」。
11. 見 Seishi Karashima, “A Sanskrit Fragment of the *Sūtrasamuccaya* from Central Asia”（收於 Martin Straube, Roland Steiner, Jayandra Soni, Michael Hahn und Mitsuyo Demoto 編 *Pāsādikadānam: Festschrift für Bhikkhu Pāsādika*〔Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2009〕263-273）第 272 頁。
12. 辛嶋氏在該文第 263 頁注解中既然感謝某君 “for correcting my English”，那麼譯文的這個小問題就變得很有趣，說明即使在資料極其豐富、知識據說爆炸的時代，翻譯佛典仍然不容易——如果譯者譯出的語言並非其母語，儘管有該語為母語的人士對譯文加以修正、潤筆，問題還是難免。
13. 見 T 32.1636.94 b 1-11。
14. 見 T 12.380.959 a 13-b 10。據《大正藏》斟勘，「殖」，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》四本作「植」，下同。
15. 見 T 12.380.959 b 12-c 14。「我作」，茲據《大正藏》斟勘注從《舊宋》、《宋》、《元》、《明》諸本，《高麗藏》、《大正藏》、*CBETA* 作「故作」。
16. 宋代譯本諸如此類的問題，早已有學者指出，如 John Brough 著 “The Chinese Pseudo-Translation of Ārya-Śūra's Jātakamālā”（*Asia Major*, n.s., 11 [1964] 27–53）。
17. 見 Jens Braarvig、Richard Mahoney 編 *Śikṣāsamuccaya of Śāntideva* 第四品（*śikṣāsamuccaye caturthaḥ paricchedaḥ*）（*zs_04_utf8*, <http://indica-et-buddhica.org/repositoium/santideva/siksasamuccaya-sanskrit-digital-text>）。
18. 見 Cecil Bendall、W. H. D. Rouse 合譯 *Śikshā-Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine Compiled by Śāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna Sūtras*（London: John Murray, 1922）第 95 頁。
19. 見 Charles Goodman 譯 The Training Anthology *of Śāntideva. A Translation of the* Śikṣā-Samuccaya（New York: Oxford University Press, 2016）。
20. 分別見辛嶋氏上引論文第 268、269 頁。
21. 見 T 17.755.588 c 22-28。
22. 同上，588 c 29-589 a 1。
23. 同上，589 a 6-9。
24. 見葉慶春譯《漢譯南傳大藏經．增支部經典．一》（高雄，元亨寺妙林出版社，1994）第 63-64 頁。
25. ‘‘dvemāni bhikkhave vajjāni. katamāni dve. diṭṭhadhammikañca vajjaṃ samparāyikañca vajjaṃ. … katamañca bhikkhave samparāyikaṃ vajjaṃ. idha bhikkhave ekacco iti paṭisañcikkhati kāyaduccaritassa kho pana pāpako dukkho vipāko abhisamparāyaṃ, vacīduccaritassa pāpako dukkho vipāko abhisamparāyaṃ, manoduccaritassa pāpako dukkho vipāko abhisamparāyaṃ. ahañceva kho pana kāyena duccaritaṃ careyyaṃ, vācāya duccaritaṃ careyyaṃ, manasā duccaritaṃ careyyaṃ. kiñca taṃ yāhaṃ …”
26. 即 “katamañca bhikkhave diṭṭhadhammikaṃ vajjaṃ. idha bhikkhave ekacco passati …”。
27. 見上引葉慶春著第 63 頁。
28. 見 *AN.2.1*（<http://agama.buddhason.org/AN/AN0229.htm>, 23.11.2017）。
29. 見上引葉慶春著第 74-75 頁。
30. 巴利語原文作：“ko nu kho bho gotama hetu ko paccayo yena midhekacce sattā kāyassa bhedā paraṃ maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjantīti. katattā ca brāhmaṇa akatattā ca. evamidhekacce sattā kāyassa bhedā paraṃ maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjantīti.”
31. 見 *AN.2.17*（<http://agama.buddhason.org/AN/AN0245.htm>,24.11.2017）。
32. 見上引葉慶春著第 75 頁。
33. ‘‘idha brāhmaṇa ekaccassa kāyaduccaritaṃ kataṃ hoti, akataṃ hoti kāyasucaritaṃ; vacīduccaritaṃ kataṃ hoti, akataṃ hoti vacīsucaritaṃ; manoduccaritaṃ kataṃ hoti, akataṃ hoti manosucaritaṃ. evaṃ kho brāhmaṇa katattā ca akatattā ca evamidhekacce sattā kāyassa bhedā paraṃ maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upapajjantīti.”
34. 有關 “idha” 的眾多用法，參 Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli. Part I: A-Kh*（Oxford: The Pali Text Society, 2001）第 374 頁。
35. 《清淨道論》（Visuddhimaggo）的《大疏》（Mahāṭīkā）分析 “idha brāhmaṇa ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā” 中的 “idha ” 和 “ekacco” 二詞，方法如出一轍。
36. 見張斌《現代漢語虛詞詞典》（北京，商務印書館，2001）第 385 頁。
37. 見關世謙譯《漢譯南傳大藏經．增支部經典．二》（高雄，元亨寺妙林出版社，1994）第 11-12 頁。「世間有一類」在釋氏古籍上僅有一個出處，即唐栖復《〈法華經玄贊〉要集》。作者在第五卷提「天台大師解蓮華有七」——有華無果、多華一果、一華一果、先華後果、先果後華、一華多果、因果同時。（參 X.34.638.285 b 15-c 14。）其中第五種是這樣解釋的：「第五、先果後華，即是葫蘆華。世間有一類人，愛果不修因，懊惱無財物，羨他富貴人，現世布施，現世擬覓富貴。是故名『先果後華』也。」（見 X.34.638.285 c 3-5。）栖復的詮釋跟智者大師自己的解說有出入，因為《〈妙法蓮華經〉玄義》談的是：「譬蓮華者，例有羅妙。云何？羅狂華無果，或一華多菓，或多華一菓，或一華一菓，或前菓後華，或前華後菓。初喻外道，空修梵行，無所剋獲；次喻凡夫，供養父母，報在梵天；次喻聲聞，種種苦行，止得涅槃；次喻緣覺，一遠離行，亦得涅槃；次喻須陀洹，卻後修道；次喻菩薩，先籍緣修，生後真修。皆是羅華，不以為喻。」（見 T 33.1716.682 b 11-18。）據此，「前菓後華」比況須陀洹，與栖復的說法不符。
38. 見 *AN.4.6*（<http://agama.buddhason.org /AN/AN0588.htm>, 24.11.2017）。
39. 見上引關世謙著第 212 頁。
40. “imāni kho bhikkhave cattāri bhayāni idhekaccassa kulaputtassa imasmiṃ dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajitassa pāṭikaṅkhitabbānīti.”
41. 參上引關世謙著第 209-211 頁。
42. 見 *AN.4.122*（<http://agama.buddhason. org/AN/AN0704.htm>, 24.11.2017）。
43. 同上。
44. “kulaputtoti jātikulaputtopi ācārakulaputtopi”，見 *Majjhimanikāye Uparipaṇṇāsaaṭṭhakathāya* 4. *Vibhaṅgavaggo* 10. *Dhātuvibhaṅgasuttavaṇṇanā* 342。
45. 見 *Aṅguttaranikāye Pañcakanipāṭaṭīkāya Paṭhamapaṇṇāsake Sekhabalavagge Kāmasuttavaṇṇanā*：“ye te kulaputtā saddhā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitāti evaṃ āgatā pana yattha katthaci kule pasutāpi ācārasampannā ācārakulaputto nāma.”
46. 參郭哲彰譯《漢譯南傳大藏經．增支部經典．四》（高雄，元亨寺妙林出版社，1994）第 39-41 頁。
47. 見 *AN.6.25*（<http://agama.buddhason.org/AN/AN1156.htm>, 24.11.2017）。
48. 參上引郭哲彰著第 138-142 頁。
49. 參 *AN.6.62*（<http://agama.buddhason. org/AN/AN1193.htm>, 24.11.2017）。
50. 見高楠博士功績紀念會纂譯《南傳大藏經》第十七卷荻原雲來譯《增支部經典　一》（東京，大藏出版株式會社，昭和十年〔1935〕發行）第 71-72 頁。
51. 同上，第 85 頁。
52. 同上，《增支部經典　二》第 12 頁。
53. 同上，第 218-222 頁。
54. 同上，第 222 頁。
55. 同上，《增支部經典　四》第 46-49 頁。
56. 同上，第 164-170 頁。
57. 見 Monier Monier-Williams 主編 *A Sanskrit-English Dictionary*（Oxford: Clarendon Press, 1899）第 169c 頁。
58. 見教育部《重編國語辭典修訂本》（<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gsweb.cgi?ccd=mhv.8g&o=e0&sec=sec1&op=v&view=1-1>, 3.2.2017）。

導　師：印順導師　創辦人：如學禪師
發行人：釋光法師（郭麗菊）
發行所：財團法人法光文教基金會
地　址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
編　輯：法光雜誌編輯委員會
電　話：(02)2578-3623　(02)2577-7920
傳　真：(02)2577-6609
E-mail：fakuang@ms49.hinet.net
網　址：http://fakuang.org.tw/
印　刷：松霖彩色印刷事業有限公司
本雜誌經台北市政府核准登記
登記證為局版北市誌字第 2405 號
中華郵政北台字第 3295 號登記為雜誌交寄
郵政劃撥帳號：50179245 財團法人法光文教基金會

DHARMA LIGHT MONTHLY
法光
第 333 期　2017 年 6 月出刊

免費贈閱．敬請助印
國內郵資已付
台北郵資許可證
台北字第 5132 號

第 333 期要目

「世間一類」雜談

世出世間

談談諸佛通偈

林崇安

諸佛通偈是「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」，這是早期《增一阿含經》中的譯文；玄奘大師於《瑜伽師地論》中的譯文是「諸惡者莫作，諸善者奉行，自調伏其心，是諸佛聖教」。這一通偈，標示出諸佛的教導有三項：1. 諸惡莫作，2. 眾善奉行，3. 自淨其意。以下依次闡明這三項的要義。

「諸惡莫作」，是指任何人於佛法生起正信後，要開始修習增上戒學，遠離「殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、邪見」等「十不善業道」。增上戒學的詳細內容有六法：安住具戒，善能守護別解脫律儀，軌則圓滿，所行圓滿，於微小罪見大怖畏，受學所有學處。這便是諸惡莫作的要義。

「眾善奉行」，是指佛弟子的生活行為有了規範後，進而要積極奉行種種善法，這包含布施、四無量心以及善法聚。《雜阿含經》中，佛陀說：

1.「云何善法聚？所謂四念處，是為正說。所以者何？純一滿淨聚者，所謂四念處。云何為四？謂身身觀念處，受、心、法法觀念處。」（《雜阿含 611 經》）
2.「說善積聚者，謂七覺分，是為正說。所以者何？純一滿淨者，是七覺分故。何等為七？謂念覺分、擇法覺分、精進覺分、喜覺分、猗覺分、定覺分、捨覺分。」（《雜阿含 725 經》）
3.「說善法聚者，所謂八聖道，是名正說。所以者何？純一滿淨善聚者，謂八聖道。何等為八？謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」（《雜阿含 767 經》）

由此可知，善法聚是指四念處、七覺分、八聖道等三十七菩提分法；也可知道，諸佛所教導的「眾善奉行」，不只是一般世間的布施行善而已，還要培養正念正知，修習三十七菩提分法。如此依於增上戒學，往上修習增上心學和增上慧學，從而生起智慧。這便是眾善奉行的要義。

「自淨其意」，是指佛弟子奉行諸善，生起智慧後，開始看清身心五蘊（色、受、想、行、識）的實相，因而能夠真正調伏和淨化自心，這過程分成「厭、離欲、解脫」三個階段，《雜阿含 58 經》中，佛陀說：

「是故，比丘！若所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、非我所，如是見者，是為正見。受、想、行、識，亦復如是。多聞聖弟子如是觀者，便修厭，厭已離欲，離欲已解脫，……」

此處是說，佛弟子們對色、受、想、行、識等五蘊，分別從過去、未來、現在、內、外、麤、細、好、醜、遠、近等十一個角度，照見五蘊的實相是非我、非我所；在這正見下，依次調伏自心：首先是對五蘊等一切染愛的對象，內心不再生起現行的煩惱而能起厭離之心，進而對這些對象能夠自然不起貪染而離欲，最後能夠永拔內心貪瞋癡的隨眠而獲得解脫。這便是自淨其意的要義。

總之，諸佛對弟子們的三學教導都統攝在「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意」中。

法光佛教文化研究所
2017 暑期密集課程

- 開課期間：2017/7/17～8/25（有三週、二週課程，週一至週五上課）
- 報名辦法：即日起受理報名，不拘學歷，免試入學，滿 10 人開班。
  報名表請從法光網站招生網頁下載（網址：http://www.fakuang.org.tw）
- 上課及報名地點：法光佛教文化研究所（105 台北市光復北路 60 巷 20 號）
  電話：(02)2578-3623；傳真：(02)2577-6609；E-mail：fakwang@gmail.com
- 學習期滿可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證。
  （缺課次數超過六分之一者不得申請）
- 課程名稱、任課教師、上課時間及課程簡介如下：

課程名稱	授課教師	課程說明	上課時間
初級藏語會話	丹增南卓 法師（甘丹寺拉然巴格西）	◆本課程將由淺入深教導西藏口語，期望能讓學員發音標準，奠定一口標準拉薩音。另外對藏語的文法結構，也將以每個課文中的簡單基本句型，讓學員對口語語法清晰了然。 ◆對於每堂課所學到的單字新詞，也以生活主題模擬情境來造句，用最簡單最實用的短句，讓學員迅速學習到實際口語用法，並達到輕鬆記憶詞組的效果。 ◆報名學員需具備快速藏文拼音的能力。	7 月 17 日至 7 月 28 日 共二週（共 30 小時） 週一至週五 每天 09:00～12:00
梵文《善勇猛般若經》研讀	蔡耀明教授（台灣大學教授、法光佛研所教師）	本課程選取《善勇猛般若經》（Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā）的梵文本，相當於唐．玄奘翻譯的《大般若經．第十六會．般若波羅蜜多分》，循序漸進，藉以培養梵文能力，培養對梵文的運用能力，並且約略分析與討論其中的哲學內涵，透過經典的研讀，以從事佛教哲學的思辨。	7 月 17 日至 7 月 28 日 共二週（共 30 小時） 週一至週五 每天 14:00～17:00
藏語入門（一）·（二）	葉蕙蘭老師（法光佛研所教師）	◆暑期「藏語入門」密集課程分（一）、（二）二期，講授四個單元： 1. 字母拼音——以拉薩音為主，練習發音、拼讀與連讀的原理。 2. 會話句型——透過基本句型，培養獨立造句的實力。 3. 文法虛詞——藉由基本格助詞，貫穿文法結構。 4. 文選閱讀——偈頌與散文並重，累積單字以及閱讀的經驗。 ◆理論與實踐並重，讓同學不必出國，就能輕鬆且紮實地學好：拉薩與康巴兩種讀音，以及會話造句的能力。為日後向上師請益佛法，種下良好的緣起。 ◆「藏語入門（一）」包含了拼音與會話二個部分；「藏語入門（二）」包含了文法與基本閱讀二個部份。學員可依個人需求選擇全修，或只修其中（一）或（二）。	藏語入門(一) 7 月 17 日 至 8 月 4 日 共三週（共 30 小時） 每天 14:00～16:00 ＊7 月 10 日（週一） 下午 14:00-16:00 藏文字母先修班（免費試聽） 藏語入門(二) 8 月 7 日 至 8 月 25 日 共三週（共 30 小時） 週一至週五 每天 14:00～16:00
漢譯契經選讀—《月燈三昧經》	高明道老師（法光佛研所教師）	高齊天竺三藏那連提耶舍翻譯的《月燈三昧經》是一部重要的大乘修多羅，在印度和西藏深受古德重視，在中國傳統佛教卻堪稱冷門，十分可惜。其文字優美易懂，內容豐富多元，既講故事，又闡義理，解、行二者面面俱到，不論初學、老參皆宜。	7 月 24 日至 8 月 4 日 共二週（共 30 小時） 每週一至週五 每天 09:00～12:00
進階藏語會話	丹增南卓 法師（甘丹寺拉然巴格西）	◆本課程以拉薩日常口語為基礎，配合語法結構的講解，協助同學辨明口語和書面語的差異。引導同學模擬實境、開口練習，感受到說藏文其實很容易。同時，也教授基礎佛法概念，將佛法名相應用於口語語法與句型，讓您輕鬆學會以流利藏語向上師請法，跟親友討論佛法。 ◆報名學員需具備基礎藏語會話能力及文法概念。	7 月 31 日至 8 月 11 日共二週 週一至週五 （共 30 小時） 每天 09:00～12:00
巴利語入門（一）·（二）	高明道老師（法光佛研所教師）	◆暑期「巴利語入門」密集課程分（一）、（二）二期，課程內容如下：傳至今日的印度佛典中，量最大、類別最全、內容最豐富的，莫過 於巴利語文獻，而屬於中古印度雅利安語言的巴利語，又比起梵語好學。本課程的設計特地照顧以華語為母語的學員，著重自然學習，免於枯燥文法背誦的痛苦。講解全用中文，學員不須具備外語基礎。力求去除語言隔閡，減輕學習壓力，並為方便學員，採用印度傳統字母（天城體）拼寫巴利語，易學好用。課程內容由淺至深，既保守又創意，同等重視實用語彙及語言邏輯（語法），以鋪好往後輕鬆進修巴利之路。 ◆學員可依個人需求選擇全修，或只修其中（一）或（二）。	巴利語入門（一） 7 月 31 日至 8 月 11 日 共二週（共 30 小時） 週一至週五 每天 14:00～17:00 巴利語入門（二） 8 月 14 日至 8 月 25 日 共二週（共 30 小時） 週一至週五 每天 14:00～17:00
藏文佛典選讀（中觀）	張福成老師（資深翻譯、法光佛研所教師）	經由初級文法的學習，相信同學們對藏文文法已經有了初步的了解，如果能運用此了解，進一步閱讀典籍，則不僅提昇對文法的熟悉，同時也能進一步了解佛教法義。本課程精選中觀根本論，由文法分析而深入經藏，希望能奠定以後學習經論的基礎。中論有廿七品，前二品略論法無我與人無我，其餘諸品皆是二無我的詳釋，並將敵論與自宗濃縮於第廿四品的斷諍論之中。前面已略述二無我，本課程將進行廣釋二無我的內容，相信定有助益於文法與法義的認識。	8 月 14 日至 8 月 25 日 共二週（共 30 小時） 週一至週五 每天 09:00～12:00
世親大乘五蘊論藏文解讀	黃奕彥老師（致大講師、法光佛研所教師）	本論有玄奘大師譯本，基本名相豐富，且各有定義。研習本論一則可以充實佛教語彙（從藏譯本研讀則能充實藏文佛教詞彙），一則能了解各名相之意義，避免俗語用法的望文生義。	8 月 14 日至 8 月 25 日 共二週（共 30 小時） 週一至週五 每天 14:00～17:00

菩提心修習次第「七因果」探源

釋如石

一、前言

發菩提心是大乘道的入門，其重要性不言可喻。關於修菩提心的次第，《菩提道次第廣論》說有兩套，一套是阿底峽傳來的「七因果教授」：知母、念恩、報恩、慈、大悲、增上意樂及菩提心；其中，前前為引生後後之因，後後為前前引生之果。[1] 修習的最終目的，是發起菩提心；而引生菩提心最關鍵的因素，則是大悲或慈悲。因此，大乘菩提心的引發，與佛教中培育慈悲的「四無量心」應有某種內在的關連。至於有何關連，後來又如何發展成「七因果」的修習次第，就是下文所要探究的主題。

二、略說部派佛教的「四無量」

慈、悲[2]、喜、捨四無量心或四梵住，在四部《阿含》中都可見到廣泛的開示，應該是原始佛教相當重視的一種禪法。佛弟子 Sopāka 長老，曾以「人愛獨生子，愛心真且誠，當以此愛心，普及諸有情」一偈，表明「慈心三昧」的意義。[3] 而在經論裡，我們往往可以見到，「四無量」與四靜慮、四無色並列，而位於二者之間；這似乎表示，「四無量」是已得四靜慮之後起修的禪觀。不過，「四無量」並非佛教所獨有，在印度教瑜伽派的《瑜伽經》中，也說到了「四無量」的修法；然而，目前多數學者認為《瑜伽經》的成書年代較晚，約在公元五〇〇年左右，所以其中的「四無量」說，可能是受佛教影響的結果。[4]

根據公元五世紀說一切有部《俱舍論》與上座部《清淨道論》的說法，修習四無量心的主要目的，就是分別「對治瞋恚、惱害、不樂（或嫉妒）以及貪、瞋」；[5] 除此之外，有些近現代的學者認為，四無量應該還有維護宗教行人心理健康的功能。對一個終日觀身不淨、觀受是苦的聲聞行者來說，適時反向修習慈悲喜捨等禪法來平衡內心的負面情緒，的確有其必要，否則很可能導致過度沮喪與憂鬱的心情，[6] 甚至厭世自殺。《雜阿含・八〇九經》說，有些修習不淨觀的比丘，由於極度厭惡自己的身體，竟然持刀自殺，一日之內常有十位乃至三十位比丘自盡的情形；情況嚴重時，甚至有多達六十位比丘委請他殺身亡的事故發生，[7] 真是駭人聽聞。當代緬甸上座部的巴奧禪師，在《智慧之光》中把四無量視為「護衛禪」之一，應當有宗教心理面向的考量。

三、從「四無量」提昇至「三因果」發菩提心

當佛教經由部派發展到了大乘，修行的重心逐漸轉移至「發菩提心，修菩薩行」的利他主軸上；所謂「發心」，就是為了利濟一切眾生、令眾生離苦得樂，而發願圓滿無上菩提的志願。這種願心顯然已經超越「慈悲無量」的層次，因為「慈悲無量」僅止於提昇、淨化自心而已，行者在定中所見眾生得樂與離苦等禪相，不外是主觀心意的投射罷了，[8] 根本無關眾生的實際利益，更談不上禪悅以及解脫的無漏大樂。因此，若想究竟利樂一切眾生，勢必不能停留在「慈悲」的心理層次，還須進一步圓滿二種資糧而成佛。漢傳龍樹（150-250）所作的《大智度論》便是這麼說的：

慈心欲令眾生得樂，而不能令得樂；悲心欲令眾生離苦，亦不能令得離苦……此但憶想，未有實事；欲令眾生得實事，當發心作佛，行六波羅蜜，具足佛法，令眾生得是實樂。[9]

引文中「發心作佛」的利他志願，就是「願菩提心」，而欲令眾生得樂與離苦的無量慈悲，便成了引發「菩提心」的主因；先由「慈」引生「大悲」，再由「大悲」引生「菩提心」，而形成修習次第的「三因果」關連。這種因果次第，與阿底峽《菩提道燈難處釋》的說法其實是一致的：依上師輾轉傳來的大士教法，「修習四無量心並引發菩提心」。[10]

那麼，「三因果」發心又是如何發展成「七因果」的呢？

四、從「三因果」發展成「六因果」

在觀修慈悲無量時，行者通常由較易觀修的親友等對象修起；[11] 修到以怨敵為對象時，由於易生瞋恨，所以願眾生得樂的慈心很難現起，除非先把瞋心平息下來。在這種情況下，《清淨道論》提供了十種息瞋的方法；如果前六種方法無效，那麼就該思惟《雜阿含・九三九經》等有關無始輪迴的開示：「難得有有情不是往昔的母親等（恩深的）親友」。[12] 箇中道理大概是說，一般人想到恩親益友時，特別是恩情最深重的慈母，往往會有一股暖流湧上心頭，而極欲感恩圖報。一旦有了感恩圖報之心，把可惡可恨的仇敵看成和藹可親的恩人，瞋心就容易平息下來，轉而生起願彼得樂的「慈」以及離苦的「悲」。倘若對怨敵都能生得起慈悲，對其他有情當然就更關愛有加了。

既然「慈」與「大悲」是引發「菩提心」的主因，而深思一切有情曾無數次當過自己的母親——「知母」，進而「念恩」、欲「報恩」，又是引發愉悅感與關愛情——「悅意相」[13]，以及止息瞋恚和強化慈悲的有效方法，非常適合用來引發利他的「菩提心」，所以修習菩提心的次第，便由簡略的「三因果」，順理成章地發展成更完備的「六因果」。這應該是阿底峽（982-1054）在《道燈難處釋》所謂「（對）曾為自己的母親（的有情），而生感恩圖報之心，就是（會引生）慈。然後再從慈心引生悲心，從悲心引生菩提心」的教授，也是阿底峽「由上師輾轉傳承下來的大士教法」，[14] 因為月稱（約 600-650）的《四百論釋》、月官（約 650）的《弟子書》，以及蓮花戒（約 740-799）的《修習次第・中篇》，也都有大致相同的開示，如《四百論釋》說：「思惟一切有情從無始來，皆是父母等眷屬，為度彼等故，能入生死。」[15]

由知母、念恩而欲報恩所引生的豐沛「愛」心，宗喀巴把它取名為「悅意慈」，也就是一種視眾生猶如獨子，一見到就十分歡喜、十分疼惜與關愛的心態；有了這樣的「悅意慈」，自然就會引發「大悲」。[16] 這種說法的確頗具巧思，且有助於修慈時心理面向的掌握，不過似乎並非必要。因為，當一個行者對眾生感恩圖報之心發展到了「欲報之德，昊天罔極」[17] 的程度，即便未將有情視同唯一愛子，欲予樂拔苦的慈悲應不至於因此而減少。再者，「知母」中的母親，只不過是恩人的代表而已，實際上未必非觀為母親不可；關鍵在於是否能引發對眾生感恩戴德的情懷。因此在親友中，無論哪一種對象能有效引生行者感恩圖報之心，就應選擇以該對象去觀想一切有情的恩德。[18] 否則，曾為孤兒、棄嬰與膝下無子之人，豈不是都無緣修習慈悲與菩提心了。

儘管《廣論》宣稱，一般的欲予樂「慈」與拔苦「悲」，沒有心理上必然的因果關係；[19] 例如，當我們希望他人離苦時，自然也願他獲樂；反之亦然。這兩種心態不見得哪一種須先生起，所以沒有絕對的因果關係。雖然在說明時通常先慈後悲，有明顯的先後次第，但這不表示在內心生起時也有前因後果的順序。[20] 《廣論》這句話的言下之意似乎是說，既然「慈」與「悲」沒有先因後果的關係，那麼「悅意慈」便可名正言順地取代「慈」，而成為引生「大悲」的主因了。這樣的意旨，在《廣論》後續的論述中，如「此悅意慈是前三果，由此即能引發悲心」，以及「為悅意慈水而潤澤已，下以悲種，則大悲心速疾當生」，也都一再加以強調。[21] 可見對宗喀巴而言，「七因果」中的「慈」心，確實等同於「悅意慈」；而這樣的主張，大師的後繼門人也勢必會遵奉不渝，繼續照著說下去。例如帕繃喀（1878-1941）在《掌中解脫》中解說「七因果」時，乾脆就不用「慈」這項名目，而直接改由「悅意慈」來取代；[22] 民初昂旺朗吉《菩提道次第略論釋》、當代日宗《略論講記》，乃至於達賴喇嘛《覺燈日光》中的說法，也都如出一轍。[23]

從表面上看，這樣的說法當然是可以言之成理的；不過細加分析，卻可發現未必盡然。

如前所說，慈與悲在內心的生起上，的確沒有前因後果的順序；然而在「引生」的次第上，仍明顯有因難易程度而生的先後之別。因為「慈」所緣眾生的利樂屬於悅意的順境，比較容易觀修。等到「慈」有所成就之後，心情和悅，慈愛充滿，再去緣想苦難的眾生修「悲」，較易順利生出欲眾生離苦的意願。反之，如果慈心不足而先修悲心，由於過度思惟世間的種種痛苦與災禍，極易深陷沮喪與憂傷，[24] 很可能未蒙其利，先受其害。所以，傳統「四無量心」的禪法，把修「慈」放在修「悲」之前，確實不無道理，它的作用就像農夫播種前先行灌溉潤田一樣；蓮花戒《修習次第・中篇》便是這麼說的：「慈水潤澤內心相續，如濕潤田，次下悲種易於增廣；心相續以慈熏習，次應修悲。」[25] 《增壹阿含》也說：「由慈三昧，辦悲三昧。」[26] 當代著名的巴奧禪師同樣表明：「只有慈心變得強而有力，再散播慈愛給怨敵，以證入禪那」。[27]

總之，欲予樂「慈」與拔苦「悲」，應該有修習次第上必然的因果關係，而非《廣論》所說的「因果無定」。只不過經由知母、念恩和欲報恩而修成的無量「慈」心，已經予以高度的強化，以至於形成了更有利於激發「大悲」和「菩提心」的心理驅力。這種廣大遍滿又極欲報恩的豐沛「慈」心，《廣論》美其名曰「悅意慈」，藉以凸顯「慈」心的強度與特質，確實是頗富創意的。儘管如此，但是由於「七因果」的「慈」心已具有極欲報恩的「悅意慈」的意涵，又足以作為引生「大悲」的主因，所以應無被取代或更名的必要。倘若依照《廣論》的主張，以「悅意慈」來取代或更換「慈」心，那也是言之成理的，只是沒有必要再附加「欲予樂慈與拔苦悲，因果無定」這個理由。

五、添加「增上意樂」圓成「七因果」

上節所引《難處釋》的釋文，應該就是《廣論》所謂「從大覺窩所傳來者」[28] ——「七種因果教授」的依據。不過，引文中並沒有提到宗喀巴（1357-1419）所說的「增上意樂」；在《難處釋》中，「增上意樂」是指實踐六度之行的「行菩提心」——「行心體性，即清淨的增上意樂」，而且釋中還引用了《虛空藏經》、《聖真實集法經》和《聖無盡意經》為證。[29] 在另一部《要義定攝》中，阿底峽更是明白地宣示：「增上意樂具足者，行菩提心已生故。」[30] 顯然，「增上意樂」屬於行心，是願心的後果，而不是願心的前因。曾遊學於阿底峽所傳噶當派門下、後來又別創噶舉派的岡波巴（1079-1153），在大作《解脫莊嚴寶論》宣說「發心儀軌」處，同樣沒提到「增上意樂」：「這樣去思惟，很快的就能夠生起『慈』、『悲』來的。繼續思惟，就會覺得……要想利濟眾生，只有自己成就了圓滿佛位才能辦到。所以我要立志去證得那圓滿的大覺佛位（菩提心）。」[31]

由此可見，添加「增上意樂」而成為「七因果」次第的發心學說，應該是宗喀巴承襲阿底峽而有所創新之說。這一點，民初昂旺朗吉堪布，在《菩提道次第略論釋》中說得很清楚：「通常學者皆由悲心直修菩提心。……宗喀巴始標明，發菩提心須有超越聲聞之悲心；不僅以一切有情云何離苦得樂為足，必須至誠荷此重擔。」[32] 顯然，宗喀巴有意藉由「增上意樂」來加強準菩薩實際利生的責任感，為即將催生的菩提心做更積極的心理建設。

平心而論，宗喀巴的這個創意雖然十分善巧，但在學理上同樣不是必要。因為聲聞獨覺雖有大悲，卻仍缺乏一股「為利眾生願成佛！」的強烈意願與決心；而「願心」的生起，其實就是大悲「增上」的結果。因此，單以有無「願心」一項，就足以判別大小乘了，不必硬在「大悲」的強度上細分，別出任重道遠的「增上意樂」。「增上意樂」的原意，應該是「願心」增強到某種程度以後，為了實際利益眾生，而去受持菩薩戒，實踐六度四攝的「行菩提心」；[33] 有此「增上意樂」，六度的菩薩行才能如寂天所說，「層層漸昇進」[34]，乃至於成就無上菩提。

六、結語

在修菩提心次第「七因果」這個小而重要的議題上，宗喀巴發揮個人高度的創意，一反傳統，善巧提出了兩項新穎的創見：其一，是以「悅意慈」替代「慈」；其二，是在「大悲」與「菩提心」之間添加「增上意樂」，而形成了「七因果教授」。這兩項獨特的說法，雖然在法義上不見得必要，但換個角度來看，它們確實有助於行人對菩提心修習次第更細膩的理解，以及對大乘利他意樂更明確的掌握和更高標的自我期許，不由得不令人眼睛為之一亮。

宗喀巴所領導的格魯派，在紅、白、花等教派林立的十五世紀西藏，能夠卓然成宗並且後來居上，在佛教教理方面獨領風騷達半世紀之久，究其原因，除了眾所周知的重視戒律、治學博大精深，以及著作等身等因素外，在教理上獨樹一格的諸多創見，應該也是不容忽視的要項。這一點，單就上文簡短的論述，即可略窺一斑。

---

1 見宗喀巴《菩提道次第廣論》，頁 210（法尊譯，臺北：佛教書局，1978）。以下簡稱《廣論》。
2 現代的腦科學對「慈悲」一詞所下的定義：是一種對他人的悲喜、苦樂能夠感同身受的神經能力；它們由前扣帶產生並受其節制（安德魯與馬克《改變大腦的靈性力量》，頁 267，鄧伯宸譯，臺北，心靈工坊，2010）。
3 《長老・長老尼偈》，頁 55（鄧殿臣譯，宜蘭：中華印經協會，2003）。
4 見莊國彬〈《瑜伽經》與佛教思想的比較〉（《圓光佛學學報》期 26，頁 56，2015）。
5 見覺音《清淨道論》，頁 320（葉均譯，高雄：正覺，2000）；世親依經量部宗見評說一切有部的《俱舍論》，參見《大正藏》，29，150 中。《增壹阿含》說：捨（護）心所對治的不是「貪、瞋」，而是「憍慢」（《大正藏》，2，581 下）。
6 見張澄基《佛學今詮》上冊，頁 369、370（臺北：慧炬，1988）。
7 有鑑於此，世尊便接受了阿難的建議，教導弟子修習另外的安那般那念——觀出入息。參見《大正藏》，2，207 中；《相應部》（54），《入出息相應・9 經》。
8 根據腦科學的看法，人類的丘腦不會區分內在與外在的真實，因此不論什麼想法，只要觀想得夠久，便彷彿真有其事（《改變大腦的靈性力量》，頁 85）。
9 見《大正藏》，25，210 中。根據法國 É.Lamotte 的研究，《大智度論》的作者，早先曾在說一切有部出家，後來轉學大乘中觀，而活躍於西元四世紀的印度西北部（平川彰《印度佛教史》，頁 285，莊崑木譯，臺北：商周，2002）。
10 見如石《菩提道燈抉微》，頁 107（臺北：法鼓，1997）。
11 《清淨道論》所說的「四無量」修法，從自己開始修起，然後再將心比心，推己及人；因為佛說每個人都最愛他自己（頁 296、297）。
12 《雜阿含・939 經》，是二十部「無始相應經」之一（《大正藏》，2，241 上）；《解脫莊嚴寶論》所引《無始輪迴經》也是其中一部，

（下轉第 3 版）

感謝

諸位大德發心贊助

敬祝

福慧增長

36000 元
詮晶光電
陳張秀瓊

35000 元
張曝琁
張威傑

30000 元
袁淑真

15000 元
曾耀鋒
郭容茹

12000 元
劉芃麟
劉芃彣

10000 元
林義誠

7200 元
陳韋翰
許美鈴

5000 元
達和法師
胡慧婷
賴其里

3800 元
倪明隆

3000 元
紹晟法師
銓晶創光電
郭麗卿
郭王秋玉
鍾　妤
楊劉淑蓉

2500 元
黃有為
張昌邦
林中梧
鄭文鋒

2000 元
賴文隆
李銘彬
高予林
謝玲玲
葉進貴
李元凱
張坤灶
蕭林烽珠
陳慶隆
李御傑
徐雪莉
洪佩英

1600 元
黃本元

1500 元
蔡木泉

1300 元
林炯靈

1200 元
黃永政

1000 元
昭慧法師
林麗雲
正樂會
張忠嘉
蔡振發
李佩香
楊岳亮
許麗美
張火旺
丁堯銘
柯麗華
黃慧真
曹聖發
黃娟娟
鄭上門
倪冬梅
鄭上瑚
施懿修
劉繁男
姚向榮
吳樑材
吳青霖
蔡高森香
陳素芬
陳俐名

500 元
許萬藏
張果為

佛教倫理中善惡的要義

林崇安

一、前言

佛陀（釋尊）出世後，就有佛教倫理的教導，歸入三學中的增上戒學，給信眾們知所遵行。由於善和惡是一種價值判斷，不同的宗教師以及國內外的學者有不同的看法，而佛陀對此有明確而一貫的主張，本文依據佛教的經論來釐清佛陀所說的不善法（惡法）和善法的要義以及「善有善報，惡有惡報」的自然道德律的內涵，兼及佛教倫理的實踐。

二、惡或不善法的經據和分析

《漢譯南傳大藏經・增支部》3.65 的《伽藍經》中，對於不善法這一議題，釋尊和伽藍眾之間有如下的互動：

(1)「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之貪是為益耶？或為無益耶？」「大德！為無益。」
「復次，伽藍眾！此有貪心之人是為貪所蔽、心為所捕，殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼長夜無益與苦耶？」「大德！唯然！」
(2)「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之瞋是為益耶？或為無益耶？」「大德！為無益。」
「復次，伽藍眾！此有瞋心人是為瞋所蔽，心為所捕，殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼以長夜之無益與苦耶？」「大德！唯然！」
(3)「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之愚癡是為益耶？或為無益耶？」「大德！為無益。」
「復次，伽藍眾！此愚癡人是為愚癡所蔽、心為所捕，殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼長夜無益與苦耶？」「大德！唯然！」
(4)「伽藍眾！汝等何思惟耶？此等之法是善耶？或不善？」「大德！是不善。」「有罪耶？或無罪耶？」「大德！是有罪。」
「是智者之所訶毀者耶？或智者之所稱讚者耶？」「大德！是智者之所訶毀者。」
(5)「若〔此等之法〕圓滿執取為能引無益與苦耶？或不耶？」「大德！圓滿之執取即能引無益與苦。對此我等之所說是如是。」

在釋尊和伽藍眾的上述對答中，對惡法或不善法這一倫理議題得出明確的共識：

(a)任何人「內心生起貪、瞋、癡」，以及為貪、瞋、癡所蔽，心為所捕，而「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作」，這些便是不善法。這種不善法是任何人都可以觀察、體驗到，並可判定確實是不善的。釋尊將不善法的起點，明確定位在「內心貪、瞋、癡的生起」。貪、瞋、癡，是三種根本煩惱，稱作三不善根，這是佛教倫理中判定惡或不善法的基點。於此也可以看出，「善意的謊言」不納入此處所說的不善。此經中的「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑」，有時簡譯為「殺生、偷盜、邪淫、妄語」。殺生、偷盜、邪淫是身惡業，妄語是語惡業，這些惡法都是由三不善根開展出來。

(b)此處不善法的內容和「十不善業道」有共通之處。十不善業道是：1 殺生 2 不與取（偷盜）3 欲邪行（邪淫）；4 虛誑語（妄語）5 離間語（兩舌）6 粗惡語（惡口）7 雜穢語（綺語）；8 貪 9 瞋 10 邪見。語業中，除了上述經中提到的虛誑語外，還有離間語、粗惡語、雜穢語，一般大眾也會同意這三種是語惡業，是不善法。邪見歸入癡中。《大毘婆沙論》第 113 卷說：「由二因緣建立業道：一、世所訶毀，二、世所稱歎——即是十種不善業道及善業道。」此處指出，十不善業道是「世所訶毀」，表示這是世間大眾的共識。

(c)任何人「在內心生起貪、瞋、癡」下，進行「殺有命者、取不與者、與他之妻通、語虛誑，亦勸他如是作」，圓滿執取這些不善法後，「能引長夜之無益與苦」，簡言之，任何人「在貪、瞋、癡下，做了身惡業和語惡業，也慫恿別人如此，則導致長期的痛苦」。這是佛教所說的「惡有惡報」的真正意義。這一因果過程是一普遍的自然道德律。這是大眾經由觀察、體驗而得的共識，所以伽藍眾同意了並說：「對此我等之所說是如是。」

以上可以明顯看出，佛教倫理中所說的「惡」或「不善」，以及所說的「惡有惡報」，是大眾（包含凡聖）經由觀察、體驗而得的共識，不是由權威者單方面制定的。

三、善法的經據和分析

《伽藍經》中，對於善法這一議題，釋尊和伽藍眾之間的互動如下：

(1)「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之無貪是為益耶？或為無益耶？」「大德！為益。」
「復次，伽藍眾！此無貪人是不為貪所蔽、心不為捕，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作，此即與彼以長夜之益與樂。」「大德！唯然！」
(2)「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之無是為益耶？或為無益耶？」「大德！為益。」
「復次，伽藍眾！此無瞋人是不為瞋所蔽、心不為捕，不殺有命者……乃至……、不語虛誑、亦勸他如是作，此是與彼長夜之益與樂耶？」「大德！唯然！」
(3)「伽藍眾！汝等如何思惟耶？起於人內心之無癡是為益耶？或為無益耶？」「大德！為益。」
「復次，伽藍眾！此無癡人是不為愚癡所蔽、心不為捕，不殺有命者、不取不與之物、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作，此是與彼長夜之益與樂耶？」「大德！唯然！」
(4)「伽藍眾！汝等如何思惟耶？此等之法是善耶？或是不善耶？」「大德！是善。」「有罪耶？或無罪耶？」「大德！是無罪。」「是智者之所訶毀者耶？或是智者之所稱讚者耶？」「大德！是智者之所稱讚者。」
「若〔此等之法〕圓滿執取為能引益與樂耶？或不耶？」「大德！圓滿執取即能引益與樂。對此我等之所說是如是。」

以上釋尊和伽藍眾的對答，對善法這一倫理議題有明確的共識：

(a)任何人「內心不生起貪、瞋、癡」，以及不為貪、瞋、癡所蔽，心不為所捕，而「不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」。這些便是善法。這種善法是任何人都可以觀察、體驗到，並可判定確實是善的。釋尊將善法的起點，明確定位在「內心無貪、無瞋、無癡」，這稱作三善根，是佛教倫理中判定善法的基點。於此也可以看出，若表面行善而內心有貪、瞋、癡的動機，仍不符合此處所說的善。

(b)此處善法的內容和「十善業道」有共通之處。十善業道是：1 不殺有命者（不殺生）、2 不取不與者（不偷盜）、3 不與他之妻通（不邪淫）、4 不語虛誑（不妄語）5 離離間語（不兩舌）6 離粗惡語（不惡口）7 離雜穢語（不綺語）；8 無貪 9 無瞋 10 正見。語業中，除了上述經中提到的不語虛誑外，一般大眾也會同意「離離間語、離粗惡語、離雜穢語」是善法。《大毘婆沙論》第 113 卷指出，十善業道是「世所稱歎」，表示這是世間大眾的共識。

(c)此處「不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」等善法可以攝入八聖道中的「正語、正業、正命」，都是由三善根開展出來。八聖道中其餘的正見等也是立足三善根。

(d)任何人「內心不生起貪、瞋、癡」，不殺有命者、不取不與者、不與他之妻通、不語虛誑，亦勸他如是作」，圓滿執取這些善法後，「能引長夜之益與樂」，簡言之，任何人「內心不生起貪、瞋、癡，不做身惡業和語惡業，也鼓勵別人如此，則導致長期的快樂」。這是佛教所說的「善有善報」的真正意義。這一因果過程是一普遍的自然道德律。這是大眾經由觀察、體驗而得的共識，所以伽藍眾同意了並說：「對此我等之所說是如是。」

以上可以明顯看出，佛教倫理中所說的「善」，以及所說的「善有善報」，是大眾（包含凡聖）經由觀察、體驗而得的共識，不是由權威者單方面制定的。

確認了不善法和善法的要義以及其苦樂的果報後，接著釋尊對伽藍眾給予教誡：

(1)「若汝等惟自覺：『此法是不善，…。若將此法圓滿執取，即能引無益與苦』，則伽藍眾！汝等於時應斷彼」
(2)「若汝等共自覺：『此法是善，…。若將此法圓滿執取即可引益與樂』，則伽藍眾！其時應具足而住。」

此處釋尊的教誡是：經由大眾檢驗並判定是不善法或善法後，1.應斷除能引無益與痛苦的不善法；2.應具足能引利益與快樂的善法。這是二種「學處」。此處涉及佛教倫理的目的論：遵行倫理是為了離苦得樂。為何眾生要追求「離苦得樂」？這是來自眾生無始以來的習氣和本能。由於處在輪迴中的眾生都有不善根和善根，所以佛陀安立了「學處」來教誡眾生：想要獲得利益和安樂，就要滅除不善根並增長善根。

四、佛教倫理實踐中不善法和善法的消長

眾生都想離苦得樂，就應積極行善去惡，獲得快樂，但是為何還是有人一直在造惡呢？釋尊指出，人的作惡或行善受到內外的二個主要因素的影響，在《雜阿含 716 經》中，釋尊說：

「於內法中，(a)我不見一法，未生惡、不善法令生，已生惡、不善法重生令增廣，未生善法不生，已生則退，所謂不正思惟。…(b)我不見一法，能令未生惡、不善法不生，已生者令斷，未生善法令生，已生者重生令增廣，〔所謂〕正思惟。…」

在《雜阿含 717 經》中，釋尊又說：

「於外法中，(a)我不見一法，未生惡、不善法令生，已生者重生令增廣，未生善法令不生，已生者令退，如惡知識、惡伴黨。…(b)我不見一法，未生惡、不善法令不生，已生者令斷，未生善法令生，已生者重生令增廣，所謂善知識、善伴黨、善隨從者。…」

在上述二經中，釋尊明確指出，惡、不善法的生起和增加，以及善法的不生起和退減，主要來自內之不正思惟（不如理作意）以及外之惡師、惡友（惡知識、惡伴黨）；反之，惡、不善法的不生起和退減，以及善法的生起和增加，主要來自內之正思惟（如理作意）以及外之善師、善友（善知識、善伴黨）。《瑜伽師地論》也說：「有二種力，於所餘力最為殊勝。云何為二？一者、於外力中，善知識力最為殊勝；二者、於內力中，正思惟力最為殊勝。」所以，佛教倫理的向善提升的實踐中，主張正思惟的自力和善知識的外力是主要的動力。反之，若是自己觀念錯誤，有不正思惟，加上外面惡師、惡友的牽引，將一再造惡而墮落了。

五、結語

以上依據釋尊的深入淺出的教導，釐清了佛教倫理的核心見解：善惡的要旨在於三善根和三不善根。任何人「在貪、瞋、癡下，做了身惡業和語惡業，也慫恿別人如此，則導致長期的痛苦」，以及任何人「內心不生起貪、瞋、癡，不做身惡業和語惡業，也鼓勵別人如此，則導致長期的快樂」，這是普遍的自然道德律，不因古今、國界、人種而有差異。這種自然道德律本身不是有誰來掌控的，是緣起而無我的。佛陀的出世是為了引導眾生出離生死苦海，由於凡夫的內心都有三不善根和三善根，所以佛教倫理的實踐是針對三不善根的滅除以及三善根的增長而開展出來，實踐時要以他力和自力配合，也就是要親近善士（善知識）、聽聞正法、如理作意（正思維）和法隨法行。

（上接第 2 版）

收入《岡波巴大師全集選譯》，頁 192（張澄基譯，臺北：法爾，1985）；引文見《清淨道論》，頁 305。
13 見《廣論》，頁 216。
14 引見《菩提道燈抉微》，頁 104。
15 見宗喀巴《入中論善顯密意疏》卷 1，頁 8（法尊譯，大乘精舍，1979）。
16 見《廣論》：「愛執有情猶如一子，此悅意慈是前三果，由此即能引發悲心」（頁 215）。同樣的說法亦見於《入中論善顯密意疏》卷 1，頁 8。
17 語出《詩經》：「哀哀父母，生我劬勞……撫我畜我，長我育我，顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極！」這段經文把父母育子之恩，以及子女報恩之情，描繪得淋漓盡緻。如此親密的親子心理結構，在生物界中，恐怕唯獨人類才能擁有；因為人類幼兒的生理非常脆弱，需長期依賴父母的照顧才能長大，所以自然在心理上對父母產生一種特別深厚的依附情感，或生理上獨特的腦神經迴路，以及連結親子關係的催產素等調節賀爾蒙。
18 見達賴喇嘛《覺燈日光》冊 2，頁 143（蔣揚仁欽譯，臺北：商周，2012）。
19 見《廣論》：「因果無定」，頁 213。
20 此段解說，見日宗《菩提道次第略論講記》冊 2，頁 154（釋如性譯，2015）。
21 見《廣論》，頁 216。
22 見《掌中解脫》II，頁 834（仁欽曲札譯，臺北：白法螺，2001）。
23 見《略論釋》上，頁 628、649（臺北：方廣，1994）；《略論講記》冊 2，頁 143、155；《覺燈日光》冊 2，頁 142-144。
24 見 E. Conze，*Buddhist Thought In India*，《佛學今詮》所引，頁 379。
25 見《廣論》所引，頁 214。
26 見《大正藏》，2，761 上。
27 見巴奧《智慧之光》，頁 85（尋法比丘等譯，圓光，1999）。
28 見《廣論》，頁 214。
29 見《菩提道燈抉微》，頁 121、122。
30 見前引書，頁 277。
31 見《岡波巴大師全集選譯》，頁 231。此論在第七章論述「慈心與悲心」之後，接著又說：「不為自己之寂滅安樂，只為了利益眾生的緣故而嚮往與爭取佛位，此心此志（菩提心）乃對治貪執寂滅等之唯一良方也」（頁 196）。其中，沒有絲毫「增上意樂」的意思。
32 見昂旺朗吉《菩提道次第略論釋》上，頁 629（臺北：方廣，1994）。
33 此段文字轉述自〈《道燈》與《難處釋》探微〉一文，見《菩提道燈抉微》，頁 57。
34 引見《入菩薩行譯注・護正知品》，頁 83（如石譯，高雄：諦聽，2014）。