



程恭讓

上海大學文學院教授

哲 學博士。現為上海大學文學院教授、道安佛學研究中心主任。致力於人間佛教、近現代中國佛教思想、梵語佛典、中國佛教思想詮釋史、中華民間宗教等研究。專著有《歐陽竟無佛學思想研究》、《華梵之間》等。主編有大型佛教學術叢書《法藏文庫·中國佛教學術論典》、《星雲大師人間佛教思想研究》、《佛典漢譯、理解與詮釋研究——以善巧方便一系概念思想為中心》等。曾獲得北京市第七屆哲學社會科學優秀成果獎一等獎，並於二〇一〇年成為享受國務院政府特殊專家津貼的學者。



——
《雜阿含經》義理辯證之一
——
佛陀教法思想之根本宗旨是現法樂、後世樂、究竟樂之辯證統一

《雜阿含經》，是中國佛教所傳原始佛教四部聖典之一。此經在漢譯中有兩個傳本，一個是南朝劉宋時期求那跋陀羅所譯的《雜阿含經》五十卷，翻譯時間在西元四三至四四五年之間；①一個是失譯人名的《別譯雜阿含經》二十卷，其譯出時間，一般推斷比劉宋譯為早。在南傳佛教中，相傳有五部聖典，漢傳佛教所傳譯的《雜阿含經》，與南傳佛教五部聖典中《相應部》經典大體上相當。

對於這部《雜阿含經》性質與價值的認識，佛教界、學術界經歷了一個漫長時間的探索過程。根據《四分律》卷五十四：「集一切長經，為《長阿含》；一切中經，為《中阿含》；從一事至十事、從十事至十一事，為《增一》。雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私、諸天，雜帝釋、雜魔、雜梵王，集為《雜阿含》。」②這是以篇幅短的經典為《長阿含》，以篇幅中等的經典為《中阿含》，以篇幅短小的經典為餘下二部阿含的說法。這個說法各部派所傳大體一致，是印度佛教史上流傳甚廣、影響久遠的傳統說法。

然而，相傳由彌勒菩薩所說的大乘佛教著名論書《瑜伽師地論》，其中卷八十五，則

註解：

- ①參考印順法師：《雜阿含經論會編（上）》，《印順法師佛學著作全集》第二十卷，北京：中華書局，頁1。
- ②《四分律》，《大正藏》第二十二冊，頁968中。

曾提出：「事契經者，謂四阿笈摩。一者雜阿笈摩，二者中阿笈摩，三者長阿笈摩，四者增一阿笈摩。雜阿笈摩者，謂於是中世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應、蘊界處相應、緣起食諦相應、念住正斷神足根力覺支道支入出息念學證淨等相應，又依八眾說眾相應，後結集者為令聖教久住，結嚙拈南頌，隨其所應，次第安布。當知如是一切相應，略由三相。何等為三？一是能說，二是所說，三是所為說。若如來、若如來弟子，是能說，如弟子所說、佛所說分。若所了知、若能了知，是所說，如五取蘊、六處、因緣相應分，及道品分。若諸苾芻、天魔等眾，是所為說，如結集品。如是一切粗略標舉能說所說及所為說，即彼一切事相應教間廁鳩集，是故說名《雜阿笈摩》。即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名《中阿笈摩》。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名《長阿笈摩》。即彼相應教，更以一二三等漸增分數道理而說，是故說名《增一阿笈摩》。如是四種，師弟展轉，傳來於今，由此道理，是故說名阿笈摩。是名事契經。」^③這是明確地以《雜阿笈摩》（即《雜阿含經》）為四部聖典的基礎，以其他三部聖典為《雜阿笈摩》

註解：

③ 《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊，頁772下。

的開展的觀點。《瑜伽師地論》這一觀點對於確認《雜阿含經》在原始佛教聖典中的根源地位，確認理解《雜阿含經》思想對於理解原始佛教佛陀教法思想實質的基礎地位，具有十分重要的指導意義。

正是根據《瑜伽師地論》以上觀念的指引，現代中國佛教學者才真正將對《雜阿含經》這部原始聖典的研究，大大向前推進了一步。如著名學者呂澂先生曾撰寫〈雜阿含經刊定記〉，他引用《瑜伽師地論》卷三「諸佛語言九事所攝」的說法，^④刊定《瑜伽》之說九事，乃宗《雜阿含經》的品目而來；而與此相應，可以推斷《雜阿含經》不是一部文亂無序的經典，其義理品目正是按照九事之次第而來。^⑤呂澂先生的這一刊定，為確立《雜阿含經》在原始佛教聖典中的根源地位，奠定了牢固的學術基礎。另一位重要佛教學者印順導師在呂澂先生研究的基礎上，對於《雜阿含經》的編次問題，進行了更加詳實、細密的考訂，他的研究工作對於恢復漢譯《雜阿含經》的完整原貌，充分呈現這部經典的思想價值，具有重要的學術意義。關於《雜阿含經》在佛教教法思想上的重大意義，印順

註解：

- ④ 《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊，頁294上。
⑤ 呂澂：〈雜阿含經刊定記〉，《呂澂佛學論著選集》卷一，山東：齊魯書社，一九九一年，頁下。

導師下面這段話的說明，可以說是典型的：

《雜阿含經》（即《相應阿含》、《相應部》）是佛教界早期結集的聖典，代表了釋尊在世時期的佛法實態。佛法是簡要的，平實中正的，以修行為主，依世間而覺悟世間，實現出世的理想——涅槃。在流傳世間的佛教聖典中，這是教法的根源，後來的部派分化，甚至大乘「中觀」和「瑜伽」的深義，都可以從本經而發見其淵源。這應該是每一位修學佛法者所應該閱讀探究的聖典。⑥

《雜阿含經》作為最早期的一部原始佛教聖典，更多真實地反映了佛陀時期佛教思想教法的實際，這是今天的研究者大都已經接受的學術視野。這一學術視野相對比較開闊，有助於我們突破過去形成的一些理解。例如，《薩婆多毘尼毘婆沙》中曾經說過：「說種種隨禪法，是雜阿含，是坐禪人所習。」⑦這是側重從「禪法」的角度來看待《雜阿含經》。受到這一看法的影響，迄今很多人還僅僅停留在禪觀的層次體會這部經典的崇高價

註解：

- ⑥ 印順法師：《雜阿含經論會編（上）·自序》，《印順法師佛學著作全集》第二十卷，頁1。
⑦ 《薩婆多毘尼毘婆沙》，《大正藏》第二十三冊，頁503下。

值。鑑於此，本文對於《雜阿含經》所記載釋迦牟尼佛教法思想展開的義理辯證工作，正是期望在前輩學者學術工作的基礎上，能夠對《雜阿含經》的理解與詮釋進一步有所突破。

我們在本文中擬提出並論證的主要學術思想如下：由《雜阿含經》求證釋迦牟尼佛教法思想，首先可以肯定地說，佛陀教法思想的根本宗旨，乃是關懷眾生及人類的現法樂、後世樂及究竟樂的問題。所以佛陀的教法思想，從本質上看，可以說是為眾生、為人類探求幸福之道的學問；從特徵的角度言，佛陀為眾生、為人類所探求的幸福之道，則是能對人類現法樂、後世樂及究竟樂問題加以辯證考量的一種幸福之道。

一、關於「現法樂」的問題

《雜阿含經》卷四、編號九十一經，其中明確提出「現法樂」的問題：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有年少婆羅門名鬱闍迦，來詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！俗人在家，當行幾法，得現法安，及現法樂？」

佛告婆羅門：「有四法，俗人在家，得現法安、現法樂。何等為四？謂方便具

足、守護具足、善知識具足、正命具足。

何等為方便具足？謂善男子種種工巧業處以自營生，謂種田、商賈，或以王事，或以書疏算畫。於彼彼工巧業處精勤修行，是名方便具足。

何等為守護具足？謂善男子所有錢穀，方便所得，自手執作，如法而得，能極守護，不令王、賊、水、火劫奪，漂沒令失，不善守護者亡失，不愛念者輒取，及諸災患所壞。是名善男子善守護。

何等為善知識具足？若有善男子不落度、不放逸、不虛妄、不凶險，如是知識能善安慰，未生憂苦能令不生，已生憂苦能令開覺，未生喜樂能令速生，已生喜樂護令不失，是名善男子善知識具足。

云何為正命具足？謂善男子所有錢財出內稱量，周圍掌護，不令多入少出也、多出少入也。如執秤者，少則增之，多則減之，知平而捨。如是，善男子稱量財物，等入等出，莫令入多出少、出多入少。若善男子無有錢財而廣散用，以此生活，人皆名為優曇鉢果，無有種子，愚痴貪欲，不顧其後。或有善男子財物豐多，不能食用，傍人皆言是愚痴人如餓死狗。是故，善男子所有錢財能自稱量，等入等出，是名正命具足。

如是，婆羅門！四法成就，現法安、現法樂。」^⑧

我們在巴利文本大藏經中，可以找到與上述《雜阿含經》對應的兩篇經文，即《南傳大藏經》增支部中第八書第二品Gotami分的兩篇經文，即第四經Dīghajāṇusuttam，及第五經Ujjayasuttam。其中，第四經是佛陀與Dīghajāṇu的對答，第五經是佛陀與Ujjaya的對答。第五經中的婆羅門Ujjaya，應當就是漢譯經典中與佛陀對答的婆羅門鬱闍迦。這兩種巴利文經典，內容基本相同，今取第五經中與漢譯經文開頭兩段對應的巴利經文如下：

Atha kho ujjayo brāhmaṇo yena bhagavā tenupasanikami; upasanikamivā bhagavatā saddhīm sammodi. Sammodanīyaṃ kathaṃ sārāṇīyaṃ vītisāretvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisīno kho ujjayo brāhmaṇo bhagavantāṃ etadavoca — “mayam, bho gotama, pavāsaṃ gantukāma. Tesam no bhavaṃ gotamo amhākaṃ tathā dhammaṃ desetu — ye amhākaṃ assu dhammā dīṭhadhammahitāya, dīṭhadhammasukhāya, samparāyahitāya, samparāyasukhāya”ti.

註解：

⑧ 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁23上。

“Cattārome, brāhmaṇa, dhammā kulaputtassa dīṭṭhadhammahitāya saṇvattanti, dīṭṭhadhammasukhāya. Katame cattāro? Uṭṭhānasampadā, ārakkhasampadā, kalyāṇamitā, samajjivitā.”^⑥

漢巴對勘可知：我們本文中所述的「現法樂」，在此處漢譯經文中，由兩句話來表達，即：得現法安，及得現法樂；巴利文中相應的兩句是：dīṭṭhadhammahitāya, dīṭṭhadhammasukhāya，意思是獲得現法的利益及現法的安樂。其中，「現法」(dīṭṭhadhamma)一詞，意思是：現世、今生、此世。文中的「利益」(hitāya)，指財富、權力、健康等等，是指構成人生幸福生活的一些外在因素；「安樂」(sukhāya)，指心理上的歡樂、喜悅等，是指構成人生幸福生活的一些內在因素。這裡「利益」、「安樂」兩個詞合在一起，意義既本質上一致，也互相補充，表達物質享受、心理和悅的幸福生活，也就是漢語「幸福」或「福祉」之義。所以，「現法樂」，意思就是「現世福祉」，或「今生福祉」。

註解：

⑥ PCEd: Tipitaka(Mūla) / Suttapitaka / Anguttaranikāya / Aṭṭhakāḍḍhipāṭapāli · (6) 1. Gotamīvaggo · p.4-5 參見 The Numerical Discourses of the Buddha, A Translation of the Ariyuttara Nikaya, by Bhikkhu Bodhi, The Book of the Eights · WISDOM PUBLICATIONS · BOSTON, 2012, p. 1196-1197.

在上述經文的問答中，婆羅門鬱闍迦提問：一個居家生活的人，如何可以獲得現世、今生的福祉呢？佛陀回答：如果能夠踐行四法，那麼居家生活的人都可以獲得現世福祉。佛陀這裡提出的四法，分別是：方便具足、守護具足、知識具足、正命具足，一個人如果能夠做到具足方便、具足守護、具足知識、具足正命，就可以獲得現世的福祉。

這裡，所謂「具足方便」，意思是指在家人士能夠在其種種謀生職業中努力工作，因此具足謀生的手段；所謂「守護具足」，是指在家人士能夠有能力保護自己的錢財所得，使其不致於為國王、盜賊、水火及不思進取的子女所剝奪及損害；所謂「具足知識」，這裡的「知識」，是指「善知識」、「善友」(kalyāṇamitātā)，在家人要親近那些具信、具戒、具捨、具智的善知識、善友們，從而學習他們身上的信仰、戒律、布施和智慧諸品德；所謂「具足正命」，是指在家人士要過正確的、合理的生活方式，按照經文此處的指導，所謂正確、合理的生活方式，就是指掌握財政收支平衡，「不令多入少出也、多出少入」的生活方式。佛陀既不鼓勵一般社會人士選擇那種過度清心寡欲、全然沒有物質享受的生活方式，也不提倡奢侈浪費、放逸放蕩的生活方式，而是提倡「正命」的生活方式。正命的生活方式，本質上就是指合情合理、合乎「中道」的生活方式。

可以看到，佛陀這裡完全沒有排斥「現世樂」的問題，而是針對鬱闍迦提出的問題，

給予了循循善誘的解答。所以佛陀是關心人們的現世福祉的。思考人們的現世福祉，並予以準確的指導，是佛陀教法的重要內容，也是佛陀教法的基礎內容。這一點我們根據《雜阿含經》保存的這篇經文，及南傳大藏經增支部保存的兩篇經文，可以得到確證。而對眾生、人類現法樂問題的探討，也是原始佛教大量經典中一再予以指導的一個重要思想主題。

二、關於「後世樂」的問題

上引《雜阿含經》同一篇經文中，鬱闍迦復提出第二個問題：在家人士如何獲得「後世樂」——後世福祉。他的問題，和佛陀的答覆，在經文中所記如下：

婆羅門白佛言：「世尊！在家之人有幾法，能令後世安、後世樂？」

佛告婆羅門：「在家之人有四法，能令後世安、後世樂。何等為四？謂信具足、戒具足、施具足、慧具足。」

何等為信具足？謂善男子於如來所，得信敬心，建立信本，非諸天、魔、梵及餘世人同法所壞，是名善男子信具足。

何等戒具足？謂善男子不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，是名戒具足。

云何施具足？謂善男子離慳垢心，在於居家，行解脫施，常自手與，樂修行捨，等心行施，是名善男子施具足。

云何為慧具足？謂善男子苦聖諦如實知，習、滅、道聖諦如實知，是名善男子慧具足。

若善男子在家行此四法者，能得後世安、後世樂。」^⑩

漢譯《雜阿含經》這篇經文問「後世樂」的問題，與問「現法樂」的問題，在文中分為前後兩個部分開頭的問題。在上面所引南傳大藏經《增支部》相關兩經中，第五經問「現法樂」與問「後世樂」的問題，是同時提問，而佛陀連貫加以回答；第四經則是分開提問，佛陀也分開回答。所以第五經的記載方式同於漢譯經典。

這裡所謂「後世樂」，漢譯經文中也由兩句話來表達，即「後世安、後世樂」；巴

註解：

⑩ 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁23中、下。

利文本也是兩句：samparāyahiṭāya, samparāyasukhāya，可以譯為：後世的利益、後世的安樂，意思也就是：後世的福祉。其中 samparāya，就是後世、來世之義。人們不僅考慮現世的利益、安樂，也考慮生前死後的利益與安樂。對於生前死後問題的考量，也就是對於來世或後世問題的考量。在佛陀時代的印度婆羅門文化中，人們普遍皆有對於來世的信仰，所以討論來世的福祉問題，也就構成原始佛教佛陀說法的重要內容之一。在這篇經文中佛陀指出：一個在家人士如果具備四法，將會獲得後世利益、後世安樂的後世福祉。這四法分別是：信具足、戒具足、施具足、慧具足。

佛陀這一回答，如巴利文經典中的記載：

Cattārome, brāhmaṇa, kulaputtassa dhammā samparāyahiṭāya samvattanti samparāyasukhāya.

Katame cattāro? Saddhāsampadā, sīlasampadā, cāgasampadā, paññāsampadā. ⑪

註解：

⑪ PCEd: Tipitaka(Mūla) / Suttapitaka / Anguttaranikāya / Aṭṭhakāḍḍhipāṭapāli · (6) 1. Gotamīvaggo · p.4-5 參見 The Numerical Discourses of the Buddha, A Translation of the Ariṅguttara Nikāya, by Bhikkhu Bodhi, The Book of the Eight · WISDOM PUBLICATIONS · BOSTON, 2012, p.1196-1197.

這裡，所謂「信具足」，根據漢譯，意思是強調對於佛陀的信仰。而根據巴利文本，則是強調一個人要成為有信仰者，也就是要相信佛陀是已經獲得菩提者，他具足明行，是世間解，是調伏世人的無上駕馭者，是天人的導師，是佛，是世尊。

所謂「戒具足」，漢、巴兩種經文完全一致，都是指一個在家人，要具足不殺、不盜、不淫、不妄語、不飲酒這五條具有普世性價值的戒律條文。

所謂「施具足」，原文是「捨棄具足」(cāgasampadā)，是指在家人能夠以捨棄慳吝污垢的心意居家生活，易於捨棄，易施援手，樂於捐助，樂施乞求，樂於實行布施。

所謂「慧具足」，根據漢譯，是指一個在家人能夠對於四種聖諦具足理解，是一個具足智慧者。根據巴利文本，則是指一個善男子是具足智慧者，他成就通達生死的聖智，這種聖智能夠徹底盡苦，是抉擇性的。

根據經文，具足上述四種法的人，則能獲得來世的福祉。

以上四種法，具足信，要求對佛陀的成就產生堅定的信仰；具足戒，要求堅守居士皈依所持的五戒；具足施予，是要養成樂於施予的品性；具足智慧，則是要對佛法的真理獲得明確的認識。這四種法已經涉及到對佛教思想、信仰較深層次的理解和接受，所以比較起來，保障「後世樂」的「四法」的確要比保障「現法樂」的「四法」，要求更高，實行

起來也更加不易。

事實上，現法樂和後世樂，在人的現實生活當中，是當然難以完全分開的，所以確保現法樂及後世樂的這些思想原則，也當然不是前後可以脫離的。不過，從分析的角度還是可以說：一個人要想獲得現法樂，相對較為容易；而要想在現世生活中積累來世的資本，以支持獲得後世樂，當然需要做出更多的努力，在理論和實踐上才有可能。因此，佛陀這裡制定的導致後世樂的四法，與導致現法樂的四法，其間既存在共性，也存在差異；既存在連繫，也存在區分。我們看到在保障現法樂的四法中，具足善知識的一法，其實已經強調了一個人具備信仰、戒律、布施、智慧四種品德的重要性，而這四種品德實際上構成了佛陀制訂的保證後世樂的主要原則。可見，我們既要看到現法樂、後世樂思想原則的前後差異，更要看到前後思想原則之間的密切關聯。

正因為現法樂問題與後世樂問題實際上難以分開，所以我們在《雜阿含經》中有時候看到人們是將兩個問題關聯性地提出，佛陀也是關聯性地回答所提的問題的。例如《雜阿含經》卷四十六、編號一二三九經：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，波斯匿王獨靜思惟，作是念：

「頗有一法修習多修習，得現法願滿足、後世願滿足、現法後世願滿足不？」作是念已，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！我獨靜思惟，作是念：頗有一法修習多修習，得現法願滿足、得後世願滿足、現法後世願滿足不？」

佛告波斯匿王：「如是，大王！如是，大王！有一法修習多修習，得現法願滿足、得後世願滿足、得現法後世願滿足，謂不放逸善法。不放逸善法修習多修習，得現法願滿足、得後世願滿足、得現法後世願滿足。」

大王！譬如世間所作麤業，彼一切皆依於地而得建立。不放逸善法亦復如是。修習多修習，得現法願滿足、得後世願滿足、得現法後法願滿足。如力。如是，種子、根、莖、陸、水、足、行、師子、舍宅，亦如是說。

是故，大王！當住不放逸，當依不放逸。住不放逸、依不放逸已，夫人當作是念：『大王住不放逸、依不放逸，我今亦當如是住不放逸、依不放逸。』如是夫人，如是大臣、太子、猛將亦如是。國土人民應當念：『大王住不放逸、依不放逸，夫人、太子、大臣、猛將住不放逸、依不放逸，我等亦應如是住不放逸、依不放逸。』大王！若住不放逸、依不放逸者，則能自護。夫人、姝女亦能自保，

倉藏財寶增長豐實。」^⑫

在這篇經文中，波斯匿王所思考的問題是：有沒有一個原則，經過修習、反復修習，可以獲得「現法願滿足」、「後世願滿足」及「現法後世願滿足」？這裡，所謂「現法願滿足」，就是指現法樂；所謂「後世願滿足」，就是指後世樂；所謂「現法後世願滿足」，就是指既保證現法樂、也保證後世樂。所以，波斯匿王這裡所思考的問題的實質，是有沒有一個思想原則，既能保證人們現法樂的實現，也能保證人們後世樂的實現？在這個問題的背後，當然是現法樂問題與後世樂問題不可分割的實際關聯性。

我們看到佛陀回答他的問題，指出「不放逸」這一思想原則就是既能保障現法樂、也能保障後世樂的思想原則。佛陀並且為其說了如下的偈頌：「稱譽不放逸，毀些放逸者，帝釋不放逸，能主忉利天。稱譽不放逸，毀些放逸者，不放逸具足，攝持於二義。一者現法利，二者後世亦然，是名無間等，甚深智慧者。」^⑬頌文中指出「不放逸」這一個原則，能夠攝持二義，即現法利，及後世利。這裡「現法利」、「後世利」，也就是前文我們說

註解：

^⑫ 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁339A。

^⑬ 同註^⑫。

的現法福祉及後世福祉。

這裡還可以舉出一個例證，如《雜阿含經》卷四十九、編號一三二三經，該經記載佛陀在摩揭陀國摩尼遮羅鬼住處，遇到一個女人向他請教，以及佛陀對這個女人問題的回答。經中所記女人提出的問題如下：「何道趣安樂？當修何等行，此世常安隱，後世生天樂？」^⑭這裡，女人所問的「此世常安隱」，就是指現法的福祉；女人所問的「後世生天樂」，就是指後世的福祉。後世福祉，從概念上講，當然不一定就是指「生天樂」，但是「生天」的理想，也是佛陀時代婆羅門文化的重要人生價值理想，是婆羅門文化所理解的人生後世樂的重要體現形式，所以這個女人在這裡如是提問。

根據經文的漢譯，佛陀對於這個女人說了下面這些偈頌：

布施善調心，樂執護諸根，正見修賢行，親近於沙門。

以正命自活，他世生天樂，何用三十三，諸天之苦網。

但當一其心，斷除於愛欲，我當說離垢，甘露法善聽。^⑮

註解：

^⑭ 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁363中。

^⑮ 同註^⑭，頁363上。

佛陀這裡的回答，主要是提出布施、持戒、智慧、善知識、正命這幾個思想原則，可以看出佛陀此處提出的原則，大體上是《雜阿含經》卷四、編號九一經「八法」的一個融合。頌文中只是籠統提到了「他世生天樂」，但是我們根據上下文語境，應該理解為這裡是指現法樂及後世樂兩種人類的現實福祉。而在佛陀這個回答的最後部分，還可以看到佛陀對於三十三諸天所代表的「天樂」及其思想原則有所批評，宣導「但當一其心，斷除於愛欲，我當說離垢，甘露法善聽」的主張，這就把我們引向超越現實人生目標的更高人生理想層次——究竟樂——的問題。

三、關於「究竟樂」的問題

現法樂是現世福祉，後世樂是來世福祉。這兩重福祉，當然是人生中重要的和基礎的福祉，我們稱之為人生的現實福祉。不過，如果只有這二重人生現實福祉，人生福德問題的底蘊，並沒有得到窮盡。這是因為：

其一，人類普遍地、必然地追求幸福，可是人類卻未必普遍地、必然地能夠獲得幸福，世間人生雖含辛茹苦卻不得幸福的例子，可以說比比皆是。而且非獨一般人為然，甚至君子生活、聖賢生活中，也不乏這樣的境遇。

其二，人類不僅普遍地、必然地追求幸福，而且普遍地、必然地希望：人類福祉中表示財富、權力、健康等因素的「福」，與表示德性、修養、清淨等因素的「德」，是應當一一配稱的。也就是說，人們希望：有福者必有德，有德者必有福；有福無德，人情難安；有德無福，人情不堪；唯福與德相應配稱，福與德各得其所，才有所謂「公義」，人性人情，於是乎能夠釋然。這種期望德福配稱的要求，本是人類實踐理性的呈現，是十分可貴的。可是，古今中外，在現實生活中實現福德配稱的現象，雖不能說是少有，不過迄今為止，至少還是很難普遍、必然的。

其三，即便人們求福得福，求德得德，社會生活中公平正義的原則也很普遍地得以實現，可是人們反思之下，還是難以對自己隱瞞：人類確有對於「圓滿的福祉」的期待，而這種圓滿福祉的理想在世間是著實難以全然落實的。人類的局限、有限和缺陷，是似乎普遍的、必然的；而圓滿福德的實現，則似乎註定是部分的、偶然的。

從哲學層面思考人類的福祉問題，則不能不發現上述三重困境。從佛法的立場上看，解決了現法樂、後世樂的問題，也不能規避人類福德問題三重困境的存在。要想徹底解決人類福德問題，則必須由現法樂、後世樂超越，進而考慮人類幸福理想得以周全、圓滿實現的問題，也就是究竟樂的問題。

在佛教教法思想的歷史上，代表究竟樂的概念，其實就是「阿耨多羅三藐三菩提」的概念。這個概念（anuttarasamyaksa/bodhi），提撕三重含義：（一）無上的覺悟，這表示這一覺悟是最高級別的，再沒有比它更高的覺悟；（二）正確的覺悟，這表示這一覺悟是正確的覺悟，它不是錯誤的覺悟，不是任何的觀念假相；（三）圓滿的覺悟，這自利、利他的覺悟，是平等的覺悟，是圓滿的覺悟，而不是部分的、局限性的覺悟。所以，漢譯佛典將此詞譯為「無上正等覺」。無上正等覺是對於人生意義的最高覺解，是對於真理實相的最高認識，也是宇宙人生最高價值的充分實現。所以從人類福祉的立場上考量，它也就是究竟樂——人生究竟福祉的一種表達。

徵諸過去的歷史，人們長期習慣將原始佛教經典與大乘佛教經典對立起來，常常以為只有大乘佛教經典，才重視阿耨多羅三藐三菩提的概念，因此很多人也就想當然地認為：只有到了大乘佛教，佛法才更加關注無上正等覺的問題。這是大錯特錯！其實，《雜阿含經》教法思想中最高的佛學概念，已經就是「菩提」，或準確地說，就是「阿耨多羅三藐三菩提」——無上正等覺。這個概念表示釋迦牟尼佛已經是無上、正確、圓滿覺悟的證得者。這個概念在《雜阿含經》中已經明確提出，在此後的佛教經典及思想發展中，一以貫之，並在大乘佛教經典中獲得盛大弘揚。簡而言之，阿耨多羅三藐三菩提是原始佛教經典

《雜阿含經》中業已提出，表示究竟樂、究竟福祉，代表人生福德圓滿境界的核心概念。

例如，我們在《雜阿含經》卷四十六、編號一二二六經中可以讀到：佛陀是菩提證得者一事，由佛陀自己所堅決地宣布出來，並且這一宣布一度成為當時婆羅門、沙門思潮中人們所熱議的話題。如經中記載，佛陀之好友、憍薩羅國國王波斯匿王，就曾經當面向佛陀質詢此一問題：

如是我聞：一時，佛在拘薩羅人間遊行，至舍衛國祇樹給孤獨園。時，波斯匿王聞世尊拘薩羅人間遊行，至舍衛國祇樹給孤獨園。聞已，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「世尊！我聞世尊自記說成阿耨多羅三藐三菩提，諸人傳者，得非虛妄過長說耶？為如說說、如法說、隨順法說耶？非是他人損同法者，於其問答生厭薄處耶？」佛告大王：「彼如是說，是真諦說，非為虛妄。如說說、如法說、隨順法說，非是他人損同法者，於其問答生厭薄處。所以者何？大王，我今實得阿耨多羅三藐三菩提故。」^{①⑥}

註解：

^{①⑥} 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁334下。

這段經文明確記載：波斯匿王就佛陀「自記說成阿耨多羅三藐三菩提」一事，向佛陀提出疑問，而佛陀則明確地回答「我今實得阿耨多羅三藐三菩提」！波斯匿王對佛陀的回答仍然將信將疑，所以在隨後的經文中，他舉出當時宗教界備受尊崇的著名「六師」的例子，認為社會上「宿重沙門」如「六師」者，都沒有宣布自己是無上正等覺之證得者，而佛陀年紀尚輕，出家時短，怎麼能夠成為一個無上正等覺者呢？^⑰

從表面上看，波斯匿王的懷疑，是對於「幼小年少，出家未久」，即年紀尚輕、而出家時短的佛陀成就最高圓滿覺悟的可能性的質疑；但是從較深的層次上分析波斯匿王的這一質疑，不能不說是對於身為人類中一員的釋迦牟尼佛，有無可能完全突破人類的局限性，達成圓滿福祉的質疑。這就引出經文後半段佛陀關於「四種雖小而不可輕」的著名論說。^⑱

我們在《雜阿含經》中還看到，追隨佛陀的長老弟子中，舍利弗，作為佛陀長老弟子中資格最深的一位長者，對於佛陀的身分和成就——無上正等覺的親證者、實現者——表示了最為鄭重的肯定。如《雜阿含經》卷十八、編號四九八經，記載了舍利弗

註解：

⑰ 同註 16。

⑱ 同註 16。

與佛陀的一次談話：

如是我聞：一時，佛住那羅捷陀賣衣者菴羅園。爾時，舍利弗詣世尊所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：「世尊！我深信世尊，過去、當來、今現在，諸沙門、婆羅門所有智慧，無有與世尊菩提等者，況復過上？」

佛告舍利弗：「善哉！善哉！舍利弗，善哉！所說，第一之說，能於眾中作師子吼，自言深信世尊，言過去、當來、今現在沙門、婆羅門所有智慧，無有與佛菩提等者，況復過上？」^{①9}

在這段對話中，舍利弗明確地提出：過去、現在、未來的一切沙門、婆羅門的智慧，沒有能夠與佛陀所證得的「菩提」相等的，更不可能有修行人的智慧有超過佛陀所證得的「菩提」的可能。我們看到佛陀肯定舍利弗所說，並讚譽舍利弗的話是在大眾中所作的「師子吼」。

在這篇經文的後半部分，舍利弗對於釋迦牟尼佛證得的菩提，及其所展現的教法思想

註解：

^{①9} 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁130下。

的本質，更加清楚地作出如下的解釋：

舍利弗白佛言：「世尊！我不能知過去、當來、今現在諸佛世尊心之分齊，然我能知諸佛世尊法之分齊。我聞世尊說法，轉轉深、轉轉勝、轉轉上、轉轉妙，我聞世尊說法，知一法即斷一法，知一法即證一法，知一法即修習一法，究竟於法，於大師所得淨信，心得淨。

世尊是等正覺。世尊！譬如國王有邊城，城周匝方直，牢固堅密，唯有一門，無第二門，立守門者，人民入出皆從此門，若入若出，其守門者，雖復不知人數多少，要知人民唯從此門，更無他處。如是，我知過去諸佛、如來、應、等正覺悉斷五蓋惱心，令慧力贏、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提。彼當來世諸佛世尊亦斷五蓋惱心，令慧力贏、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提。今現在諸佛世尊、如來、應、等正覺亦斷五蓋惱心，令慧力贏、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提。」

佛告舍利弗：「如是，如是。舍利弗！過去、未來、今現在佛悉斷五蓋惱心，令

慧力羸、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提。」^{②〇}

在這段經文中，舍利弗提出：自己未達到佛陀的修證境地，所以無法完全理解佛陀的修證境界（心之分齊），但是自己卻清楚地理解：過去、現在、未來諸佛教法思想的特徵（法之分齊）。正如諸佛的教法一樣，釋迦牟尼佛的教法，也有四種聖諦、四念處、七覺分等。這些教法思想共通的本質是：諸佛在自己一面，已經斷除了妨礙理解世間真相、妨礙理解人生實際的「五蓋」；而在導眾一面，則是通過四種念處、七覺支法等，引導有煩惱障、有所知障、墮於欲望中而不追求解脫和覺悟的眾生，獲得「阿耨多羅三藐三菩提」。也就是說，按照舍利弗在此處提出的理解，同過去、現在、未來諸佛的教法一樣，釋迦牟尼佛的教法思想，在本質上是他自己所證得無上正等覺的顯現，在宗旨上則是要把眾生引導到無上正等覺這一崇高的目標。這段經文的末尾，佛陀對於舍利弗的上述說法，也給予了完全的肯定。

註解：

②〇 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁130下-131上。

根據舍利弗和佛陀的以上問答，我們可以非常肯定地說：《雜阿含經》佛陀教法思想的核心概念，確實就是無上正等覺的概念。理解歷史上那位印度覺者的真實思想及其修行境地，必須結合這一概念來理解。理解《雜阿含經》及原始佛教的教法思想，必須結合這一概念來理解。理解其後有深度及廣度發展的整個佛教的教法思想系統，包括理解大乘佛教的教法思想，也都必須結合這一概念來理解。

以無上正等覺作為核心概念來統籌對於《雜阿含經》教法思想的理解，則佛陀教法思想的最高宗旨，就是要為人類探求「究竟樂」，究竟的福祉，福德圓滿的人生。例如，以《雜阿含經》卷一、編號十三經的記載為例：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「若眾生於色不味者，則不染於色；以眾生於色味故，則有染著。如是眾生於受、想、行、識不味者，彼眾生則不染於識；以眾生味受、想、行、識故，彼眾生染著於識。諸比丘！若色於眾生不為患者，彼諸眾生不應厭色，以色為眾生患故，彼諸眾生則厭於色。如是受、想、行、識不為患者，彼諸眾生不應厭識；以受、想、行、識為眾生患故，彼諸眾生則厭於識。」

諸比丘！若色於眾生無出離者，彼諸眾生不應出離於色；以色於眾生有出離故，

彼諸眾生出離於色。如是受、想、行、識於眾生無出離者，彼諸眾生不應出離於識。以受、想、行、識於眾生有出離故，彼諸眾生出離於識。

諸比丘！若我於此五受陰不如實知味是味、患是患、離是離者，我於諸天、若魔、若梵、沙門、婆羅門、天、人眾中，不脫、不出、不離，永住顛倒，亦不能自證得阿耨多羅三藐三菩提。

諸比丘！我以如實知此五受陰味是味、患是患、離是離故，我於諸天、若魔、若梵、沙門、婆羅門、天、人眾中，自證得脫、得出、得離、得解脫結縛，永不住顛倒，亦能自證得阿耨多羅三藐三菩提。」時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。²¹

佛陀這裡指出：只要不能如實地根據味、患、出離，來理解色等諸蘊的味、患、出離，則眾生們就不能從包含諸天、魔、梵、沙門、婆羅門的世間，及有天神後代、人類後代的世間，捨棄、出離、解脫，大家會住於顛倒，而不能證得無上正等覺；而釋迦如來，則於五受陰，如實知其是味、是患、是出離，所以其能夠捨棄、出離、解脫帶有天神、人類、沙

註解：

²¹ 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁2中-2下。

門、婆羅門的世間，及有天神後代、人類後代的世間，不住於顛倒，證得無上正等覺。②
因此，《雜阿含經》所示一切觀察五蘊的法門，乃至觀察處、界的法門，從表面上說，當然可以被解讀為是一些指示禪觀的方法，但是就本質而言，這一切方法無不是以追求無上正等覺作為最高理想的佛陀教法思想的體現！

四、《雜阿含經》保存的佛陀說法標準模式——佛陀說法重視現法樂、後世樂、究竟樂之辯證統一

《雜阿含經》卷四、編號八十八經，記載佛陀接待一個名為「憍慢」的婆羅門教師。
關於佛陀為這位憍慢婆羅門說法的情況，經中有這樣一段記述：

爾時，世尊為憍慢婆羅門種種說法，示、教、照、喜。如佛世尊次第說法，說布施、持戒、生天功德，愛欲味患煩惱，清淨、出要、遠離，諸清淨分，如是廣說，

註解：

②本段解說，參考：PCED: Samyuttanikāyo - Khandhavaggo - Nakulapituvaggo, 3. Bhāravaggo, 7. Tatiyaassādasuttam. A Translation of the Samyutta Nika-ya, by Bhikkhu Bodhi, WISDOM PUBLICATIONS • BOSTON, 2000, p.875.

如白淨衣無諸黑惡，遠受染色。憍慢婆羅門即於座上解四聖諦——苦、習、滅、道，得無間等。時，憍慢婆羅門見法、得法、知法、入法，度諸疑惑，不由他度，於正法中得無所畏。即從座起，整衣服，為佛作禮，合掌白佛：「我今可得於正法中出家、受具足不？」佛告憍慢婆羅門：「汝今可得於正法中出家、受具足。」²³

《雜阿含經》同卷（卷四）、編號九十三經，記載佛陀與另一位長身婆羅門的對話。其中，關於佛陀為其說法的情況，經中也有下面一段記載：

爾時，世尊知鬱多羅。知己，為長身婆羅門種種說法，示、教、照、喜。如律，世尊說法先後，說戒、說施，及生天功德，愛欲味患，出要、清淨、煩惱清淨，開示現顯。譬如鮮淨白氈，易受染色，長身婆羅門亦復如是。即於座上見四真諦，得無間等。時，長身婆羅門見法、得法、知法、入法，度諸疑惑，不由他度，於正法中得無所畏。即從座起，整衣服，偏袒右肩，合掌白佛：「已度，世尊！我從今日盡其壽命，歸佛、歸法、歸比丘僧，為優婆塞，證知我。」

註解：

²³ 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁24上。

比較同卷《雜阿含經》的這兩段經文，可以看出：雖然佛陀在接待兩位不同的來訪對象（其中，一個是大婆羅門教師憍慢婆羅門，一個是婆羅門豪族長身婆羅門），但是佛陀給他們「說法」的內容和格式，大體相同。從說法的內容言，佛陀對於二位婆羅門所說的法，都有說布施、說持戒、說生天、說愛欲的過患、說出離的利益，以及說苦、集、滅、道四種聖諦。再從說法的順序言，佛陀對上述二位婆羅門說法，都遵循一個順序：即他先說布施論等，然後再說愛欲之過患與利益，最後則為兩位婆羅門揭發四種聖諦的真理。佛陀在為憍慢婆羅門說法時，經中記到一個譬喻：「如白淨衣無諸黑惡，速受染色」，說明憍慢婆羅門在聽完佛陀布施等論及愛欲過患、出離利益之論後，能夠迅速地有所領悟。而在佛陀給長身婆羅門說法的紀錄中，也有「譬如鮮淨白氈，易受染色」的說法，此譬喻與前面那個譬喻的內容和含義，顯然都完全一致。

關於類似的佛陀說法紀錄，我們在漢譯《雜阿含經》其他卷的經文中，還能找到另外一些同樣的例子。如《雜阿含經》卷四十二、編號一一四五經，其中有下面一段經文：

時，婆羅豆婆遮婆羅門聞佛所說，示、教、照、喜，次第說法，謂說施，說戒，說生天法，說欲味著為災患煩惱，清淨、出要、遠離，隨順福利清淨，分別廣

說。譬如清淨白氈，易為染色。如是，婆羅豆婆遮婆羅門即於座上，於四聖諦得無閼等，所謂苦、集、滅、道。是婆羅門見法、得法、知法、入法，度諸疑惑，不由他度，於正法、律得無所畏。即從座起，偏露右肩，合掌白佛：「已度，世尊！已度，善逝！我今歸佛、歸法、歸比丘僧已，盡其壽命為優婆塞，證知我！」^{②4}

此篇經文記述婆肆吒婆羅門女虔誠信佛，引起其夫婆羅豆婆遮婆羅門的強烈反感，後來婆羅豆婆遮婆羅門親自登門拜訪佛陀，從佛陀聞法得以感悟的事蹟。上引的文字即是記載佛陀為婆羅豆婆遮婆羅門說法而後者領悟生信的情況。可以看到，這裡所記佛陀說法的內容、格式，包括經文中記錄的譬喻，也都與《雜阿含經》卷四所載二經的紀錄相同。

有關這位婆肆吒婆羅門女及其丈夫婆羅豆婆遮婆羅門皈信佛陀的事蹟，在《雜阿含經》卷四十四、編號一一七八經中，有較為詳細的記載。從卷四十四這篇經文的記載我們獲悉：婆四吒（即婆肆吒）女婆羅門，曾經先後喪失六子。由於極度痛苦，曾經心狂迷亂，裸體奔逐，四處尋子。後來至彌絺羅菴羅園中，見到佛陀，佛陀特囑阿難為其披上衣

註解：

②4 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁308下。

服，親自為其說法，治癒其失心之病，因而成為佛陀座下一名虔誠的優婆夷。其後，其第七子又復死去，婆四吒女婆羅門因為已經悟入佛法，能夠從容面對不幸。婆羅豆婆遮婆羅門見妻前後表現判若兩人，驚問其故，因而知道有佛陀在世間說法。遂參訪佛陀，也得以尊信佛教。

我們在卷四十四的這篇經文中，也看到有兩段經文，分別記述佛陀為婆肆吒婆羅門女及婆羅豆婆遮婆羅門說法的情況。這兩段經文分別如下：

爾時，世尊為其說法，示、教、照、喜已，如佛常法，說法次第，乃至信心清淨，受三自歸，聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。

彼時，大師即為說偈，開其法眼，苦、習、滅、道，正向涅槃。彼即見法，成無間等。既知法已，請求出家。²⁵

上引的第一段，是記佛陀為婆肆吒婆羅門女「說法」；第二段，是佛陀為婆羅豆婆遮婆羅門「說法」。這篇經文中提到「如佛常法，說法次第」，可見這裡所記載的佛陀說法內

註解：

②5 同註②4，頁317下、318下。

容、格式，與《雜阿含經》卷四十二那篇經文所記是相同的，只是此處經文的記載顯得比較簡略而已。

同卷（《雜阿含經》卷四十四）經中，尚有編號一一七九經，經中記載精進婆羅豆婆遮婆羅門與佛陀的對話。其中關於佛陀的說法，也有這樣相應的一段話：

爾時，世尊為精進婆羅豆婆遮婆羅門種種說法，示、教、照、喜，如佛常法，次第說法，布施、持戒，乃至於正法中，心得無畏。即從座起，合掌白佛：「我今得於正法、律出家學道，成比丘分，修梵行不？」

佛告婆羅門：「汝今可得於正法、律出家、受具足，修諸梵行，乃至得阿羅漢，心善解脫。」^{②⑥}

這篇經文的漢譯中，同樣提到「如佛常法，次第說法」，只是它沒有全部記錄佛陀所說法的內容，而是在佛陀說「布施、持戒」之後，用「乃至」這種表達形式，省略了說愛欲過患、出離利益，及說四聖諦這些內容的部分。

註解：

②⑥ 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁319上。

最後一例，《雜阿含經》卷四十九、編號一三二三經，記佛陀在摩竭提國人間遊行，與諸大眾至摩尼遮羅鬼住處夜宿，當地有一祭鬼女人前來祭鬼，因而有緣向佛陀請法。我們前面已經引用過這篇經文。在佛陀為這個女人說法的紀錄中，經文也保存了如下的一段：

時，彼女人聞世尊說法，示、教、照、喜。如佛常法，謂布施、持戒，生天之福，欲味欲患煩惱，清淨、出要、遠離，功德福利，次第演說清淨佛法。譬如鮮淨白氈，易染其色。時，彼女人亦復如是。即於坐上，於四聖諦得平等觀苦、集、滅、道。時，彼女人見法、得法、知法、入法，度諸疑惑，不由於他，於正法、律得無所畏。即從座起，整衣服，合掌白佛：「已度，世尊！已度，善逝！我從今日，盡壽命，歸佛、歸法、歸比丘僧。」^{②7}

我們看到這一篇經文中，同樣有「如佛常法」的說法內容、次第的紀錄，甚至也記錄有同樣的一個經典譬喻！因此，根據以上漢譯《雜阿含經》的記載綜合加以考量，我們可以確認存在一個原始佛教佛陀時代佛陀說法的標準模式，這個模式的內容，就保存在漢譯《雜阿含經》的註解：

②7 同註②9，頁363中。

《阿含經》的上述經文中！

在現存南傳大藏經與上述漢譯《雜阿含經》相對應的經文中，我們發現普遍缺乏與上面所說佛陀說法標準模式對應的巴利文段落。不過在南傳藏經《增支部》第八集〈居士品〉中所記的兩篇〈郁伽經〉（*uggasuttam*）中，記錄佛陀在毗舍離城大林之重閣講堂，表彰毗舍離之郁伽居士，已經成就八種稀有之法。其中在由郁伽自己所敘述他所證得的八種法的第二法之紀錄中，保留了我們所謂「佛陀說法標準模式」的珍貴內容。現在我們把這段巴利經文抄錄在下面：

*So kho aham, bhante, pasannacitto bhagavantam payirupāsīṃ. Tassa me bhagavā anupubbim
katham kathesi, seyyathidam – dānakatham sīlakatham saggakatham; kāmānaṃ ādhnavaṃ
okāraṃ samkilesaṃ, nekkhamme ānisamsaṃ pakāsesi. Yadā maṃ bhagavā aññāsi
kallacitāṃ muducitāṃ vinīvarānacitāṃ udaggacitāṃ pasannacitāṃ, aha yā buddhānaṃ
sāmuḅbhaṃsā dhammadesanā taṃ pakāsesi – dukkhaṃ, samudayaṃ, nirodhaṃ, maggaṃ.
Seyyathāpi nāma suddhaṃ vattaṃ apagatakālaṃ sammadeva rajjanaṃ paṭiggaṇheyyā;
evamevaṃ kho me tasmīṃyeva āsane virajāṃ vīramaṇaṃ dhammacakkhūṃ udapādi*

— ‘yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirohadhamma’ nti. So kho ahaṃ,
bhante, diṭṭhadhammo pattadhammo vidādhhammo pariyogālhaddhammo tiṇṇavickiccho
vigatakathamkatho vesārajjappatto aparappaccayo sattuśāsane tattheva buddhañca
dhammañca saṅghañca saraṇaṃ agamāsīṃ, brahmacariyapañcamāni ca sikkhāpadāni
samādiyīṃ. Ayaṃ kho me, bhante, dutiyo accharīyo abbhuto dhammo saṃvijjati. ㉘
可以新譯如下：

大德啊！我，以信敬心，就參與到薄伽梵那兒，薄伽梵為我次第地說法，例如：
布施論，持戒論，生天論；他說諸欲的過患、低劣、汙染，說出離的利益。當薄
伽梵知道我心有堪任，心已柔軟，心已離蓋，心中歡喜，心中淨信，他就為我說
了凡是諸佛都要高揚的說法：苦、集、滅、道。就好像沒有汙點的潔淨的衣服，

註解：

㉘ PCEED: *Tiṭṭhaka(Mūla) / Suttapiṭaka / Aṅguttaranikāya / Aṭṭhakāḍḍhipāṭāpāli · Gahapatiyaḍḍhi · Pathamaṅgasuttam ·
Dutiyāṅgasuttam*。參見 *The Numerical Discourses of the Buddha, A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, by Bhikkhu
Bodhi, *The Book of the Eight · WISDOM PUBLICATIONS · BOSTON*, 2012, p.1147-1150.

能夠完全地吸收顏料一樣，同樣，我在此人的座位下，產生了沒有污垢、已捨污垢的法眼，即所謂「任何集法都是滅法」。大德啊！我，因為現見法，已得法，已知法，深入法，克服了懷疑，擺脫了困惑，獲得了自信，不依賴他人，於是就在導師的教法中，皈依了佛、法、僧，並且接受了以梵行為第五的諸種學句。大德啊！這就是我的第二種稀有、神奇法。

對讀以上這段巴利經文的內容，使得以上所討論漢譯《雜阿含經》涉及「佛陀說法標準模式」的段落，文字和義理都完全得以澄清。

因此，根據漢譯《雜阿含經》以上諸多的例證，根據南傳大藏經《增支部》經典的上述對勘，我們可以得出結論：佛陀時代的說法，確有其固定的內容、格式，因此原始佛教的佛陀說法，是確實存在所謂「標準模式」的。這個標準模式，從內容上講就是布施論、持戒論、生天論、愛欲過患論、出離愛欲利益論，以及四聖諦論。從說法的次第講，就是先說布施論等教法，然後再說愛欲過患論等教法，最後則是開示四聖諦論。佛陀未必對於同一個人，或在同一個時候、同一個地點，進行全部的說法，而是要根據聽法對象根性與需求，來決定內容取捨。尤其是經文中「譬如鮮淨白氈，易受染色」的譬喻，就暗示了佛

陀參考聽眾根性、因材施教的說法原則。如果我們再從佛陀說法標準模式的思想實質、價值旨趣來分析，可以看出布施論、持戒論、生天論，主要著意於人類的現法樂、後世樂；愛欲過患論等等，則是由現法樂、後世樂，過渡到或引入超越性的究竟樂；至於四諦論，則是佛陀時代原始佛教開示人類究竟福祉的基本範式。所以原始佛教經典所保留的這個佛陀說法標準模式，不僅再次確證佛陀的教法思想本質上是為人類追求福祉的學問，並且確證佛陀的說法模式，是考量到人類的現法樂、後世樂及究竟樂辯證統一的說法模式。

關於漢譯《雜阿含經》保留了佛陀說法標準模式的這一問題，漢譯原始佛教文獻中，除了求那跋陀羅所譯、上面已經討論過的《雜阿含經》相關文獻之外，尚有《別譯雜阿含經》中保存的一些證據。

如《別譯雜阿含經》卷四、編號八十一經，裡面就有如下的說法：

爾時，世尊為婆羅門如應說法，示教利喜，次第為說施論、戒論、生天之論，欲為不淨苦惱之本，出要為樂，廣示眾善白淨之法。時，婆羅門聞佛所說，心開意解，踴躍歡喜。佛知摩納心意調濡，踴躍歡喜，心無狐疑，堪任法器，為說一法，堪任解悟，如諸佛法，為說四諦，苦習盡道，廣為說已。時，婆羅突邏闍聞佛所說，如白淨氈易受染色，即於坐上，見四真諦，了達諸法，得法真際，度疑

彼岸，不隨於他，得無所畏，即從坐起，合掌向佛白言：「世尊！我已出離。今欲歸依佛法僧寶，盡我形壽為優婆塞，不殺、不盜、不婬、不妄語、不飲酒。」即於佛所，得不壞信，禮佛歸家。⑳

對勘可知：《別譯雜阿含經》這篇經文是為《雜阿含經》卷四十二、編號一一四五經之同本異譯。相關段落譯文稍有差異，思想義理完全一致。

此外，《別譯雜阿含經》卷五、編號九十二經，裡面也有如下的說法：

爾時，世尊為婆羅門女宣種種法，示教利喜，如昔諸佛，為說法要，施論、戒論、生天之論，欲為不淨苦惱之本，出要為樂。爾時，世尊廣為說法，知彼至心欲離蓋纏，為說四諦苦習滅道。此婆私吒女聰明解悟，聞法能持，譬如淨白氈易受染色。婆私吒女即於坐上，見四真諦，見法到法，知法度疑彼岸，自己證法，不隨他教，信不退轉，於佛教法，得無所畏，即從坐起，合掌禮佛，白佛言：「世尊！我今已得度於三惡，盡我形壽歸依三寶為優婆夷，盡壽不殺，清淨信

註解：

⑳ 《別譯雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁402上。

向，不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，亦復如是。」時，彼婦女聞法歡喜，禮佛而去。

時，婆羅門聞婦所說，歡喜踴躍，即時嚴駕，詣彼園中，遙見世尊威光顯赫，倍生恭敬。到已頂禮，在一面坐。爾時，世尊以他心智觀察彼心，知其慳重，即時為說苦習滅道及八正道如此等法，能至涅槃。時，婆羅門聞是法已，悟四真諦，已得見法，尋求出家，佛即聽許。^{③①}

對勘可知：這篇經文是為《雜阿含經》卷四十四、編號一一七八經的同本異譯，其中涉及的段落，也同樣文字稍異而內涵完全一致。

《別譯雜阿含經》中尚有記載最早將佛陀引入舍衛國的長者須達多的事蹟，及須達多與佛陀最初見面、對話的經文，見該經卷九、編號一八六經。其中佛陀為長者須達多說法的紀錄，漢譯的相關文字是：

爾時，世尊即將長者須達多入於房中，敷座而坐。時須達多禮佛足已，在一面

註解：

③① 同註②，頁405中。

坐。佛為種種說法，示教利喜，施論、戒論、生天之論，欲為不淨，出要為樂。佛知須達多心意專正，踴躍歡喜，佛為說四真諦，即於座上見四真諦，如新淨翳易受染色，須達多易悟，亦復如是，見法證法，斷八十億洞然之結，得須陀洹。即從座起，整衣服，禮佛足已，白佛言：「世尊！我名須達多，我以布施貧乏之故，諸人稱為給孤獨氏。」

佛言：「汝是何國人？出生何種族？」須達白言：「我所出生舍衛國，唯願世尊往詣彼國，我當終身施設供養。」^{③①}

可以看到：佛陀為須達多長者說法的內容、格式，以及經中紀錄所用的譬喻，已經與佛陀後來說法的標準模式完全一致。

最後，《別譯雜阿含經》卷十五、編號三二二經中，有如下的段落：

爾時，世尊即為說法，示教利喜，如諸佛法，說施論、戒論、生天之論，欲為不淨，出世為要。佛知其心，志意調順，為說四諦苦集滅道。女人意聰，聞法信

註解：

③① 《別譯雜阿含經》，《大正藏》第二冊，頁上二上。

悟，如新淨艷，易受染色，即於座上見四聖諦法，知法逮得於法，盡法崖底，斷於疑網，渡疑彼岸，不隨於他，即起禮佛，合掌而言：「世尊！我已得出，我已得出，我盡形壽歸依三寶，成就不殺。」時此女人聞法歡喜，頂禮而去。³²

可以看到，這篇經文是《雜阿含經》卷四十九、編號一三二三經的同源經。其中涉及佛陀說法的內容和格式，也是完全一致的。

以上所考論原始佛教佛陀時代佛陀說法標準模式的問題，在漢譯中除了兩部《雜阿含經》中都有非常明確的紀錄之外，在另外一部內容有很多反映最早期原始佛教歷史事實的聖典《增一阿含經》中，也有非常豐富的反映。據不完全统计，我們在《增一阿含經》中能找到反映佛陀說法標準模式的相應段落，就高達二十四次之多。較為晚期逐漸結集出來的另外兩部原始佛教聖典，例如《中阿含經》、《長阿含經》，我們從中也可以看到一些同樣內容的紀錄。此外，漢譯的一些律典，例如《四分律》、³³《彌沙塞部和醯五分律》，³⁴

註解：

³² 同註³¹，頁481下。

³³ 《四分律》，《大正藏》第二十二冊，頁592中、606上、690上。

也有一些記錄佛陀說法標準模式的段落存留下來。所有這些，足可佐證原始佛教佛陀說法的真實形態，也足可確證原始佛教這一佛陀標準說法模式的存在、流行及其權威性。

在這裡，我們尤其要提及漢譯《增一阿含經》卷九、〈慚愧品第十八〉、編號四的經文。這篇經文記述有一對婆羅門夫婦，佛陀長老弟子大迦葉為婆羅門妻說法，其妻受到感化；此後佛陀為其夫婆羅門說法，其夫亦受感化。經文中關於大迦葉及佛陀的「說法」，有下面兩段對應的文字紀錄：

是時，迦葉以次與說微妙之法。所謂論者：施論、戒論、生天之論，欲為不淨，斷漏為上，出家為要。尊者大迦葉已知彼梵志婦心開意解，甚懷歡喜。諸佛所可常說法者，苦、習、盡、道，是時，尊者大迦葉悉為梵志婦說之時，梵志婦即於座上諸塵垢盡，得法眼淨。猶如新淨白裘，無有塵垢，易染為色。時梵志婦亦復如是，即於座上得法眼淨，彼已得法、見法，分別其法，無有狐疑，已逮無畏，自歸三尊：佛、法、聖眾，受持五戒。

註解：

③④ 《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》第二十二冊，頁19下、105中、106中、133下、149中。

是時，世尊漸與彼婆羅門說微妙之論。所謂論者：施論、戒論、生天之論，欲為不淨，斷漏為上，出家為要。爾時，世尊知彼婆羅門心開意解，甚懷歡喜，古昔諸佛常所說法：苦、習、盡、道，爾時世尊盡為婆羅門說之。時，婆羅門即於座上諸塵垢盡，得法眼淨。猶如新淨白褻，無有塵垢，易染為色。時婆羅門亦復如是，即於座上得法眼淨，彼已得法、見法，分別其法，無有狐疑，已逮無畏，自歸三尊：佛、法、聖眾，受持五戒，為如來真子，無復退還。³⁵

從上面引證的兩段經文可以看出：大迦葉這裡「說法」的模式，與佛陀所呈現的標準說法模式，完全一致。這似乎可以說明：在佛陀在世的時代，佛陀說法的這個標準的內容和形式，已經為其弟子們所模仿，很有可能這個佛陀標準說法模式一度成為原始佛教僧團共同學習和遵循的說法模式。

佛陀本人，作為一位證得無上正等菩提者，其生命中毫無疑問已經證得平等性。所以佛陀說法，重在觀機逗教，根據來訪對象的根性，因材施教。如屬於原始佛教經典之一的

註解：

³⁵ 《增壹阿含經》，《大正藏》第二冊，頁589中。

《毘尼母經》，曾經正確地提出：「復次若說法比丘，應知義文句男女之音，復能善巧方便說法，如其所知令人解。」³⁶經中提出「善巧方便」是比丘說法所內在依據的思想，反映了原始佛教教法思想極為純正的見地。可是，法無淺深，人自深淺，此種深淺的觀念，後來也自然進入經典整理中。如《毘尼母經》的下述幾段文字，對此就有所反映：

復次說法比丘應當籌量大眾，應說何法而得受解？眾若應聞深法當為說深法、應聞淺者為說淺法，不益前人名為惡說。何故不益前人？聞此淺法，不欲聽聞、不求取解。何者名為深法？論持戒、論定、論慧、論解脫、論解脫知見、論十二因緣乃至論涅槃，是名深法。應聞深者說如是法，樂欲聽聞、思求取解，是名為益。若樂淺者應為說淺。何者是淺法？論持戒、論布施、論生天論。若眾樂淺為說深，不樂聽聞、不求受解，不益前人，是名惡說。淺者為說淺法，利益故名為善說。

復次說法者欲說法時，應當先觀四眾、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷眾。若比

註解：

³⁶ 《毘尼母經》，《大正藏》第二十四冊，頁832上。

丘比丘尼，應為說持戒、定、慧、涅槃；若優婆塞優婆夷，應為說持戒、布施、生天乃至清淨法。^{③7}

所引兩段文字中，第一段將「論持戒、論布施、論生天論」定為「淺法」，將「論持戒、論定、論慧、論解脫、論解脫知見、論十二因緣乃至論涅槃」定為「深法」。第二段復又根據聽眾的層次，對於「比丘比丘尼」則說「深法」，對於「優婆塞優婆夷」則說「淺法」。

可是，我們知道佛陀說法，並不固定是對「四眾弟子」而說，我們在上引佛陀說法的諸種事例中可以看出，佛陀經常說法的對象，其實不僅包括了四眾弟子，也包括了四眾弟子以外一般的社會大眾。從這裡我們可以看出在後來的經典結集和佛教理論、實踐的發展中，說法之方向、旨趣，似乎愈來愈聚焦於四眾弟子身上，而對佛陀之教本應落實到全體人民身上的深意，不免有所忽視。同時針對出家與在家截然不同方向的「說法」指南，存在在固化佛教徒身分的強烈傾向，這也與佛陀重視觀機逗教的說法原則，存在一定程度的背

註解：

③7 同註③6。

離傾向。

正是因為存在這樣的傾向，所以就可以理解，在後來佛教經典結集及思想發展的過程中，「生天之論」甚至也從佛陀說法的標準格式中被棄去。關於此點，我們在《中阿含經·雙品·大空經》第五的記載中，已經可見一斑：

阿難！彼比丘行此住處心，若欲有所說者，彼比丘若此論非聖論，無義相應，謂論王論、賊論、鬪諍論、飲食論、衣被論、婦人論、童女論、姪女論、世間論、邪道論、海中論，不論如是種種畜生論。若論聖論與義相應，令心柔和，無諸陰蓋，謂論施論、戒論、定論、慧論、解脫論、解脫知見論、漸損論、不貪論、少欲論、知足論、無欲論、斷論、滅論、宴坐論、緣起論，如是沙門所論。如是論已，心中不生貪伺、憂感、惡不善法，是謂正知。³⁸

所引的這篇經文是將「論」（說法），分為「畜生論」及「聖論」。我們在經文所開列的「聖論」清單中，看到「施論」、「戒論」，但作為佛陀時代佛陀標準說法模式重要內容

註解：

³⁸ 《中阿含經》，《大正藏》第一冊，頁739上。

之一的「生天論」，已經不見於這個關於「聖論」的清單。這個紀錄所透露的方向資訊，不難在漢譯《正法念處經》中窺見。這部漢譯經文中說：

復次第三，比丘至施主家，離說法語，說世俗語、說國土論、說生天論、說於遊戲歌舞之論、說於過去染愛之事，近女人坐，著雜色衣而入他家。若比丘等如是憍慢熾然增長，何等毘尼能斷滅之？所謂若比丘、比丘尼等，入於他家，說出家法、說布施論、說持戒論、讚智功德、說於無常敗壞之法、說老說病、說愛別離、說自業作、說死離別、說知足法、說調柔法、說苦說集、說滅說道、說他進退、說破戒過、說厭離法、說斷慳法；色憍慢人為說色過、為說食過、無常破壞、說少壯過必歸老壞。觀人深心，相應而說。如是比丘以調伏故，破壞憍慢。³⁹

可以看到：在上面所引的這一段經文中，「生天論」已經被明確列入「離說法語」的名單中，而在後面「說法語」的名單中，也只是看見「施論、戒論」，而不復見到「生天論」了。

註解：

³⁹ 《正法念處經》，《大正藏》第十七冊，頁348下。

如果說，按照印度人的文化傳統，「生天論」其實在很大程度上代表著對於後世樂的追求與實現，那麼對於「生天論」的貶低，甚至剝離，其實意味著後來的佛教教法思想模式，存在特殊而言貶低後世樂，一般而言貶低現法樂及後世樂所構成的現實福祉，而有純粹趨向理想福祉即「究竟樂」之一端的傾向。原始佛教佛陀時代佛陀說法的標準模式，代表著重視現法樂、後世樂、究竟樂辯證統一的智慧，現在這一智慧則有被悄悄轉換為只是重視究竟福祉、理想福祉，而不夠重視現實福祉，從而有將現實與理想切割為二的可能。我們知道：人類的究竟福祉必定要建立在現實福祉的基礎上，完全失去現實福祉基礎的所謂究竟福祉，只能是抽象的，甚至是虛幻的。這是我們從後世佛教發展的實際情況可以反思而得的一個經驗教訓！