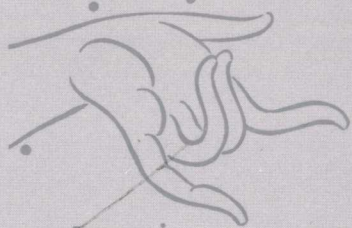


雜阿含經

佛學經論導讀 1

主編：談錫永
導讀：黃家樹



中國書局

B94/51

:1

2009

学经论导读 1

新阿含经

主编
：谈锡永
导读
：黄家树

中国书店

图书在版编目 (CIP) 数据

佛学经论导读/谈锡永主编. —北京: 中国书店,
2009. 4
ISBN 978-7-80663-665-7
I. 佛... II. 谈... III. 佛经 IV. B94
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 047035 号

佛学经论导读

谈锡永 主编

责任编辑: 润农

出版: 中国书店

地址: 北京市宣武区琉璃厂东街 115 号

邮编: 100050

发行: 全国新华书店经销

印刷: 北京建泰印制有限公司

开本: 880×1230 1/32

版次: 2009 年 4 月第 1 版 2009 年 4 月第 1 次印刷

字数: 3110 千字

印张: 186

书号: ISBN 978-7-80663-665-7

定价: 358.00 元 (全 21 册)

敬告读者

本版书凡印装质量不合格者由本社调换,
当地新华书店售缺者可由本社邮购。

卷首语

近年对佛家经论有兴趣的人多，而能读佛家经论的人却少；演绎佛学的著作译作较多，而能引入导读、有系统的经论丛书则未见。此套丛书精选佛家经论若干种，小乘大乘，空宗有宗，显乘密乘，规模略具。

佛家经典，即使精心选注，也很难了解其经论大义，很可能仅得一偏之见。因此，便需要指导怎样去读经论，令读者直接领会经论的真义，“导读”之作遂生。

“导读”之作，除注释或讲解经论外，最重要的，还是指出一经一论的主要思想，以及产生这种思想的背景，同时交代其来龙去脉，即其启发承先的作用。读者循序而入，便当对佛学发展的脉络了然，亦能体会佛说一经的用意，菩萨演绎一论的用心所在。

总 序

九十年代初，拟出版一套能引导学人自行研读佛家经论的丛书，厘定经论二十种，初期完成《异部宗轮论》、《心经》、《四法宝鬘》三册，分摄小乘、大乘、密乘。

丛书编写历经十余年，并经多次严格修订，除订正误刊错字外，并补充资料内容，令其更能引导读者，于丛书中诸经论能融会贯通，及能旁及其余经论。

一

读佛家经论，困难的地方不在于名相，而实在于领略其旨趣。若不得其旨，则虽诵经终身，开卷终觉茫然。

经论有不同的旨趣，衍生成不同的宗派，实由于行者根器不同、修学不同之故。印度晚期，将此归纳为四宗部，而修学次第则分为九乘，这已成为藏传宁玛派的传统。若根据这传统来读经论，在领略经论意旨方面，会容易一些，也能深入一些。

本丛书的编辑，实亦根据此传统。且依古代论师的善巧方便，先依唯识抉择部派佛教的经论，再依中观应成派抉择唯识，最后则依了义大中观（如来藏）抉择应成派。

所以本丛书可视为桥梁，由此即能领略宁玛派九乘次第的基、道、果意趣。亦即由小乘的止观修学，依次第而至大圆满的修学，皆须知其基、道、果，然后始可修学。

二

依宁玛派的观点，一切经论实为了修学而建立，或说体性，此即为基；或说观修，此即为道；或说现证，此即为果。依龙树中观，以般若波罗蜜多体性为基，修观中道为道，其果即为现证般若；若依弥勒瑜伽行，则以法相为基，修观唯识为道，其果即是如来藏。前者为二转法轮的教法，后者则为三转法轮的教法。

因此，本丛书所收的经论，实为各修学次第的基。其重要性，亦即在于此。

指出这一点，非常重要。近代佛教学者接受了西方的治学方法，喜欢用“发展”这一观点来处理一个系统的学术，因此便将佛家经论视为一系列的“思想发展”。然而这样做，却实在非常不恰当。

佛陀当日教导弟子，依次第而教，因此开示的理论便亦依次第。但我们却不能说佛陀于教导“四谛”时不识“十二因缘”，于教导“十二因缘”时不识“中观”，于教导“中观”时不识“唯识”，于教导“唯识”时不识“如来藏”。因此，我们不能说这种种学说，实由“发展”而来，而非佛陀的次第说法。

是故各种不同的佛家见地，只有传播的先后差别，而非由一个思想发展成另一个思想。也可以这样说，有“佛家思想传播”的历史，而无“佛家思想发展”的历史。至于在传播方面，由于传法者的根器与修学各各有别，是故对法义可有不同的演绎，但这亦并非“发展”。

由是可知，佛家经论实为由上向下的建立，而非由下向上的发展。

由上向下建立理论,是为了修学的需要。所说证空性,如何去证空性呢?那就非依次第修学不可,那就需要由上向下建立各次第的基。盖至最上时,实无“空性”可证,唯现证“乐空无二”,这才是行人的“最后一着”。但若一开始即不唯说空性而说“乐空”,行人亦必无人手处。是故由“乐空”境界向下建立,如是于中观始有“四重缘起”的观修,于瑜伽行始有“离相四加行”的观修。指出各次第的基,其旨趣所在,是这套丛书的基本观点。

理解佛家经论,宜由修学着眼。若离修学去理解,则生疑惑。

以《入楞伽经》为例。倘离修学,则会觉得其不纯,既非纯说“唯识”如《解深密经》等,亦非纯说“如来藏”如《如来藏经》等。笔者当年即持此疑,向敦珠无畏智尊者(Dudjom Rinpoche)请开示。尊者只答一句:“《楞伽》说菩萨的心识,但菩萨亦由凡夫起修,是故便亦说凡夫的心识。”笔者即因尊者这一句开示,才得叩开“如来藏”的大门,建立“了义大中观”见,亦即“智境唯藉识境而成显现”的“如来藏藏识”境界。

盖佛家一切法门,无非只是心理改造,由凡夫改造为圣者,即是法门建立的目的。是故释迦说“四谛”时,亦说“四谛十六行相”。所谓“行相”,便即是心的行相,也即是心理状态。

《楞伽》说“如来藏藏识”,即是“圣凡心理状态”的分

析。那实在是为实修作指导，而非建立一种思想。如是理解，即知《楞伽》并非不纯。同时亦可明白，当年达摩尊者何以只传四卷《楞伽》以印心。“印心”者，即是洞悉心理状态变化，而与修学的见地相印。

举此一例，即知经论不是纯理论的建立。

四

丛书于印行前，各导读者重新再次修订，力求此丛书能令修学者不堕入虚无，亦不偏执于宗义。虽非尽善，或可庶几。

乃为之颂曰：

文字原非障	实为修道基
所修亦不执	次第断毒尘
是故佛因位	喻为金刚心
顶礼诸圣众	洒我以甘霖

波錫社

别 序

近代学者研究佛教，不视佛家思想为传播，而视之为发展，因此提出“原始佛教”这个名相。意思说，惟“原始佛教”的理论，才是释尊本人的说法，其余佛家思想，无非只是后代佛家“发展”出来的思想体系。

在这种学术风气下，于是发展为“批判佛教”，许多佛家思想都受到“批判”与否定。这即是“纯理论”研究造成的危机。

其实一切佛家思想，“四谛”、“十二因缘”、“般若”、“唯识”以及“如来藏”种种思想，无非都是修持的见地，非架空立一理论以求竞胜。因此在藏密宁玛派的续典与仪轨中，无论佛家哪一种思想，都有与之相应的修持方法。足见架空而谈理论，实非佛学的传统，只是近代学人在缺乏修持指导下，闭门研究文字的一时风气，而古代论师及阿阇梨，则从未有脱离实际修持而空谈理论者也。

宁玛派立九乘次第，即是九个修持的体系。当中自亦不废所谓“原始佛教”与“部派佛教”的思想，依《阿毗达磨》摄为“有部”，依《阿含》摄为“经部”，视之为佛家思想的大宗河——余二为“唯识”与“中观”，合为四宗河。

如今藏密传播广远，学佛的人不少修密，但亦造成危机，即是只重仪轨的念诵而不寻求仪轨的见地，其缺失，恰与“纯理论”相对，一变而为“纯修习”。殊不知若无见地，

则虽诵仪轨亦无益。至于发展到惟依藏音念诵，那则更沦为事相，与真正的藏密止观修习，可谓判若云泥。有学者以为依藏音念诵修习，“加持力大”，那就更流为迷信。佛典当年用梵文与巴利文两种语言传播，许多密乘仪轨亦由梵文译藏，那么，何以藏译则有加持力，而汉译则无呢？这即是修密行人陷于事相从而陷于迷信，而致迷信藏地的心理。

原始经典，结集为《四阿含》，即增一、长、中、杂四者。在过去，《杂阿含》比较受人忽视，经近代学者研究，才知道《杂阿含》原来才是最重要的原始经典，尽摄昔日释尊向小乘行人开示的“第一义悉檀”。在“导读”中对此已有详述。

若更详究内容，《杂阿含》中大部分内容，实即是释尊当日对弟子修习止观的开示。或开示其修习的要领，或解答弟子于修习时的疑难。读者若持此义以研读本经，则当得其要领。若视为“纯理论”的说教，那反而会因经文内容反复，而认为说法杂乱，且未深入。

今试举一例，如《杂因诵》二九三经。此经说“十二因缘”，但经文中却有一段——

“如是说法，而彼比丘犹有疑惑、犹豫。先不得得想、不获想想、不证想想。今闻法已，心生忧苦、悔恨、蒙没、障碍。所以者何？此甚深处，所谓缘起，倍复甚深难见……”

这是释尊对弟子未能观修“十二因缘”的慨叹。所以下面才接着谈到什么是“苦边”，以及灭苦。“彼若灭止，清凉、息没，所谓一切取灭、爱尽、无欲、寂灭、涅槃。”这就是

将“十二因缘”引入到“四谛”的层面了。

释尊这样做，依笔者的理解，可视为意图解决弟子观修时的疑难。弟子先观修“四谛十六行相”，再观修“十二因缘”，于观“十二因缘”有疑，释尊才会用“灭谛四行相”的灭、净、妙、离来加以指示（一切取灭是“灭”，爱尽、无欲是“净”，寂灭是“妙”，涅槃是“离”）。再进一步，我们还可以这样理解：先说“苦谛四行相”，是“十二因缘”的顺观；次说“灭谛四行相”，是“十二因缘”的逆观。如是将“十二因缘”的观修跟“四谛十六行相”的观修拉上关系，即是释尊的善巧方便。若非如此理解，便可能觉得经文内容驳杂，既说“十二因缘”，又说“四谛”，而二者的理论都未深入。

或疑曰：释尊可能只是开示弟子如何理解“十二因缘”，而非指示其观修？

答云：不然，“四谛十六行相”便是观修，因此才称为“行相”。“行相”是心行的相状，亦即心理活动的状态。释尊既引“行相”来释“十二因缘”，那就不是空谈理论，而是在观修的层次上作开示。

复次，许多人以为小乘的观修与大乘观修了不相关，甚至因此疑及大乘的基道果。其实，释迦的教法虽有次第差别，而整体教法则一脉相承。关于这点，可以举一个例——

在大乘的《入楞伽经》中，大慧菩萨应夜叉王罗婆那之请，承担问佛者的角色，请佛用识境的语言来说佛内自证智境界，于是大慧即用偈颂来问，由观修问到土地，然后问到爱欲、问到僧众与男女、最后问到国土等等。其后问“百

八句”，亦类如是，似乎杂乱无章，许多讲解《入楞伽经》的人，于是便有许多说法，企图依此整理成一个脉络，又或说此节经文本无脉络，于是诟病其结集繁乱，于是这本为许多宗派定为根本经典的经，在学人心目中的地位就大打折扣。

其实在小乘的《法句譬喻经》中，即有关于同上《楞伽经》所说的例。

经言：“有一少年比丘淫欲炽盛，难于自制，于是持斧欲自断其根。释迦止之，曰：‘卿何愚痴不解道理，欲求道者，先断其痴，然后制心。心者，善恶之根源，欲断根者先制其心，心定意解然后得道。’”

这里所说的“心”，即同《入楞伽经》所说的“心”，为藏识（阿赖耶识）的异名，故可说为“善恶之根源”。所以释迦接着下来为这比丘所说的偈颂，便亦与“心”有关。颂言——

学先断母 率君二臣

废诸营役 是上道人

汉译这首偈颂译得不准确，若依藏译本，则可改易如下——

应先弑父母 灭君及二净

且灭国与境 斯人自性净

对于这偈颂，宁玛派敦珠法王无畏智金刚的解释是，“父母”指能执与所持（在这例子中即指情欲与执持情欲）；“君”指阿赖耶（laya）；“二净”指崇拜梵天的清净行，以及执著于苦行与戒律的清净行；“国与境”即指阿赖耶识及余识八识聚，以及依此生起内入之能所（如眼识等为能见，事物

为所见)。若能于观修中超越上述种种，即能自性清净——心的自性清净，便即是“如来藏”境界。

此即以阿赖耶为君、以阿赖耶识为国、以两种清净行为“二我”（崇拜梵天为“人我”，执“神我”故；禁戒行则为“法我”，执禁戒故）。若我们将这偈颂的意思联系到《入楞伽经》大慧之所问，就会明白，大慧问土地以至国土等，所问即等同偈颂之所说，绝非杂乱无章。

同时，最重要的一点是，释迦在大乘经典中的说法，实在与小乘经典中的说法无异，不同的只是未将一些法义作系统化的建立，是故所用的名言便亦有不同。

因此，我们千万不可将大小乘观修的教法彼此相外，于读《阿含》系列经典时，倘若能从观修着眼，即能相通于《般若》；于读《般若》系列经典时，亦能由观修而悟入与《阿含》相通之处。

黄家树居士精研《阿含》，他写的“导读”，已将原始佛教的见地详尽揭出，可谓介绍《阿含》的力作。

波錫社

二〇〇四年岁次甲申三月修订版序

自序

《杂阿含经》是原始佛教圣典《阿含经》的一个最重要部分。《阿含经》由四部经典组成，此即《杂阿含》、《中阿含》、《长阿含》及《增一阿含》，所以又称为《四阿含》。《四阿含》是释尊在世时说法的朴实纪录，虽经累代的口口相传，到结集成文的时候，无可避免有增减失漏之处，但它仍然是最早出现的佛教经典，也就是佛教的根本圣典。研习《阿含经》，可窥见释尊在世时说法的实况，并得到最接近佛陀本怀的正法^①，而《杂阿含经》为《四阿含》的核心，是更应受到重视的。

在印度，《阿含经》受到教界的普遍尊重。在小乘时代，阿毗达磨论书都引《阿含》为教证，以合乎经说者为胜，不符经说的便不被接纳。后来的大乘空、有二宗亦与《阿含》渊源甚深。空宗最重要论典《中论》，根据《阿含》的缘起中道正义，广破外道及佛教内大小乘人的执著；有宗最重要论典《瑜伽师地论》的《摄事分》（由卷八十五至九十八），则更是《杂阿含》的本母。本母即顺着经典来申明经的要点，以贯通经旨的论释。换句话说，这是解说《杂阿含》宗要部分的释论。

可惜本经传到中土后，一直未受到重视，而《杂阿含》更于译出后未得到好好处理，以致卷次混乱，品目不明，并且于数十年内，便已散失两卷。后来的学者不加细究，便

都以为《杂阿含》的内容本来就是这样杂乱,所以经文才次第不顺,而无从序列品目。直至1923、1924年间,吕澄先生承接日人姊崎正治博士的研究,发表《杂阿含经刊定记》一文,指出《瑜伽师地论》不但引出《杂阿含》的本母,而且还有相当多资料是涉及《杂阿含》的内容要略及品目次第的。

因此,他以《瑜伽师地论》为根据,厘订全经的卷次品目,将全经的原来面貌,勾出一个清楚的轮廓。他并强调:“佛说契经,结集流布,莫先于《阿含》,亦莫信于《阿含》。”认为《阿含》为三乘共教,不如天台、华严二宗所判别的属于小乘,从而纠正了隋唐以来,中国教界轻视《阿含》为小乘经的错误观点。由于吕氏的洞见,《杂阿含》才得以起于尘封之中,在中国重现光芒。但其时距本经的译出年代已一千四百余年。有关《阿含经》在中、印教界受到不同对待的问题,本书第一章有扼要的论述。

吕氏对《杂阿含》的考究虽然精到,但还嫌不够周密,以致卷次的勘定仍多错失的地方。在这方面作深入探索,补足、修正吕氏的疏略错失的,是当代佛教大德印顺法师。印师受到吕氏的启发,先后于1971、1983年发表《原始佛教圣典之集成》、《杂阿含经论会编》二书,彻底理出《杂阿含经》的原始结构,厘清全经的品次组织,将现存汉译本错乱的卷帙次第改正过来。至此,全经的原貌,才清晰可辨^②。

《杂阿含》在未经吕澄先生、印顺法师整理之前,品目不明,文乱无次,学者研读,倍感困难;经过二氏整理之后,全经品目分明,卷次有序,其体裁与组织,清楚可见,这就为发心研究本经的学者除去障碍,而提供了最大的方便。

但牵涉本经体裁与组织的问题纷繁复杂，而吕氏的考究言简意赅，印师的探索则深细周密，初习本经的学者读之也许不易得其端绪。因此，本书特辟第三章《事义的相应》，以处理这个问题。本章去繁就简，从几条主线条理全经的内容纲要及组织大略，读者若能藉此掌握本经的主要脉络，再进而参考吕氏、印师的论述，就可对本经的性质、体裁及结构全盘了解了。

读者在了解本经的组织后，就会知道本经由三大部分组成。第一部分是说主要法义及修行问题的长行（散文）；第二部分是佛及弟子对一般众生说较显浅的道理，主要为偈颂；第三部分则为佛及弟子杂说法义的长行。其中第一部分在前，篇幅最多，也最重要，前面提及的《瑜伽师地论·摄事分》的本母所解说的，就是这一部分。这是《杂阿含》的宗要所在。它所涉及的品目有四，即五阴诵、六入处诵、杂因诵及道品诵，而杂因诵则包括因缘、（四）食、（四）谛、（种种）界、（三）受等项目；道品诵则主要说三十七道品。第二部分在后，只有一品，即八众诵。第三部分分为两品，即弟子所说诵、如来所说诵。这部分的经文在现存的汉译本及与《杂阿含》相当的南传《相应部》都是散附于第一部分之内的，但印顺法师认为两者的体裁不同，应予分开。^③所以，他的《杂阿含经论会编》将这部分别为二诵，置于八众诵之后，成全经的最后部分。这样，三大部分便依次分为五阴、六入、杂因、道品、八众、弟子所说、如来所说等七诵了。七诵之中，前四诵赅摄原始佛教全部根本教义，是全经的核心。了解这部分的内容，全经的义旨也就可通达了。本书的第四章《解脱的道路》，即顺着此四诵，

将本经的法要勾画出来。

如前面所说,《阿含经》是佛陀说法的朴实纪录。佛陀降生于二千多年前的印度人间,他的施設教化,自然受到当时当地的条件制约,而不得不因应固有的印度思想民情,以开出他的解脱道路。在他所处的时代,印度思想蓬勃,种种教派提出不同主张,如梵我论、唯物论、实在论、顺世论、宿命论、不可知论、常见论、断见论等等,都想消除现实人生的迷妄,为群众提供精神出路。但由于他们都各有所偏蔽,终未能引导当时在思想上彷徨其路的人群,走上正途。只有佛陀如实正观人生真相,彻见人心不安的问题所在,才能成功地教化群众,令信仰者得到真正的依怙。

要了解当时各派思想有何偏蔽,佛教在哪方面超越同时代的思想,就必须对古印度的思想及社会背景作一番探索,也惟有这样,才能仰体佛陀创教的本怀,才可领略《阿含经》的划时代意义。本书的第二章《思想的革命》,由早期雅利安人的多神信仰,说到《四吠陀经》、婆罗门教、《奥义书》,以至佛陀时代各种沙门团的思想,最后才析述佛陀教化的殊胜,就是基于上述的见地而论说的。

依《杂阿含经论会编》的考订,《杂阿含经》应分为七诵五十一相应。“诵”是大项,犹如“品”;“相应”是小项,犹如“节”。将说同一类事义的经文集成一品,就是一诵,如凡说五阴的,便编入五阴诵;说念处、正勤、如意足、根、力、觉(支)、(圣)道分、安那般那念、学、不坏净等与修道有关的,便编入道品诵。这样,同一类中,事义一一关连对应,因而就称之为“相应”。这也含有“所说对应众生的根性和需要”的意思。七诵之中,有些只说一项相应,如五阴诵只说