

第三章 《阿含經》之「方便善巧」義理解析

上一章考察了漢語「方便」一詞的字詞、字義變化，從最初後漢佛典到後代不同譯經家所使用的概念；已知「方便」一詞可以等於「善權方便、善巧方便」等說法，故擇一為本章標題：「方便善巧」的義理解析。

本章研究的範圍：佛經經典數量龐大，本章只能首先從最初記載佛陀言教的《阿含經》為主要範圍去探討「方便善巧」的最初概念。又因漢譯四部阿含中《雜阿含經》是承載佛教核心教義的最主要文本，²⁵⁸是故本文研究範圍設定以《雜阿含經》為主軸，並次及其他三部「阿含」。²⁵⁹簡言之，本章試圖回到經典脈絡重新探勘「方便」一詞的修行義理，並試圖釐清、解析佛教修行「方便」的具體內容和義理。

研究切入的角度：延續上一章所提供的字詞基礎，本章仍然會以語言文字為基礎，由此再開展詮釋「方便」一詞的修行義理。關於義理解釋（interpretation），思考解析的方向有二：一因為其為宗教經典（religious scriptures），說明佛教為一宗教，有其為宗教的基本特質、信念、主要關懷和行為規範，以開展和實踐出其宗教生命，由此而異於只是某種思辨的義理或某家哲學而已。其次，思考佛教在實踐（praxis）義理上的特色：佛教的義理強調其教義的可實踐性、可操作、可修練、可實證性，由此成就其最終極的目標解脫涅槃、成就佛果。

²⁵⁸ 印順法師在《原始佛教聖典之集成》中提出：《雜阿含》以「佛教的甚深法義」為主，《中阿含》以「分別、抉擇」為主，《長阿含》以佛陀超越天、魔、梵為主，《增一阿含》以「為教化弟子，啓發出世善的」。參考：印順法師，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1978，頁 878。

²⁵⁹ 四部阿含簡介：漢譯《雜阿含經》（Pali.Saṃyutta-nikāya），劉宋求那跋陀羅（Guṇabhadra）於西元 435-443 譯出五十卷共 1362 經（T.2, no.99, pp.1-492）。漢譯《長阿含經》（Dīrghāgama, Dīgha-nikāya）由佛陀耶舍（Buddhayaśas）和竺佛念（Zhu fonian）於後秦弘治 15 年（西元 413），奉詔共同翻譯而成；（T .1, no.1, pp.1a-149c）。漢譯《中阿含經》（Mādhyamāgama；Majjhima-nikāya）六十卷由東晉僧伽提婆（Saṃghadeva）自東晉隆安元年（西元 397）11 月至翌年譯出。由西北印度罽賓出身的僧伽羅叉（Saṃgharaksa）執梵本誦出原文，再由僧伽提婆譯成漢語，隆安五年（西元 401）正寫校定，始得流傳。漢譯《增壹阿含經》（Aṅguttara-nikāya），譯者有兩說，一為東晉·瞿曇僧伽提婆譯，係由其底本——高麗版大藏經的記載而來；二為宋、元、明三本大藏經符秦·曇摩難提（Dharmanandin）譯。學界對此三部經典的文獻甚多，因篇幅與主題所限不再此贅述。

從以上所述角度，來試圖詮解本文主題－佛教修行「方便」的義理思想；其「方便」的字義為何？修行指涉著什麼樣的內容、方法？具體的行動展現結果為何？最後討論修行「方便」是否隱含一種容易或便利的修行方法，是否又會造成與佛教強調「實修」的根本性格之矛盾，或者以上這些問題皆不成立？

參考觀點的說明：宗教學者 John Hick (1922-) 在其文〈宗教即「善巧方便」〉 (Religion as 'skilful means' : A Hint from Buddhism) 中說概說佛教「方便善巧」²⁶⁰的整體思想，包含兩個層次：第一層次是廣義的「方便善巧」，共通於各個宗教，亦如所有的教育法 (pedagogy)，每個老師都要具備善巧的方法來教授學生曉了知識學問。第二，狹義的「方便善巧」：特指出佛教不共於世間的「方便善巧」；他指出《阿含經》的「筏喻之說」 (metaphor of the raft)²⁶¹，表明佛教的「一切法」都是為了解脫的「方便善巧」，佛教整個即體現為一「方便善巧」。本文進一步回到漢譯經典重新詳述：(一) 佛陀如何展現所謂的「方便善巧」。(二) 漢譯《阿含經》的「方便」是否就已表明出「方便善巧」的法門思想。

由於 John Hick 的說法大抵沿用 Michael Pye 其書《Skilful Means – A Concept in Mahayana Buddhism》的觀點，來界定佛教初期的「方便善巧」；而 Pye 依據的經典是巴利語《尼柯耶》 (Nikāya)，由 J. E. Carpenter 所譯，²⁶²並考察在《尼柯

²⁶⁰ John Hick 主要依據 Michael Pye 在《Skilful Means-a Concept in Mahayana Buddhism》提出的觀點上作分析，把 upāya 和 upāyakauśalya 皆譯作 Skilful Means。參考：John Hick, Religion as 'skilful means' : A Hint from Buddhism, *Philosophy of Religion*, 1991, p.141.

²⁶¹ 「筏喻說」又稱「船筏喻」、「船筏之喻」：原文載於大正藏《中阿含·大品阿梨吒經》卷 54 (T.1, no.26, p.764b-c) 有「筏喻」，《增一阿含》卷 39 (T.2, no., p.760a-b) 有「船筏之喻」；相關譯本：日譯《南傳大藏經》冊 9，東京：大正新脩大藏經刊行會，昭和 46 年，頁 248。漢譯《南傳大藏經》冊 9，高雄：元亨寺妙林出版社，1995，頁 191。「筏喻」、「船筏喻」、「船筏之喻」皆謂結筏渡河，既至彼岸，則當捨筏；以此比喻佛之教法如筏，既至涅槃彼岸，方法亦當捨棄。所以佛所說一切法，皆是「筏喻之法」，表示不可執著於法。《金剛經》：「是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法？』」 (T.8, no.235, p.749b)。以上參閱：丁敏，《佛教譬喻文學研究》，台北：東初出版社，頁 437。《佛光大辭典》，佛光山電子大藏經製作·網路第三版：<http://www.hsilai.org/etext/search-1-detail.asp?DINDEX=17582&DTITLE=筏喻>。水野弘元，香光書香編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義：香光書香出版社，頁 186-187。John W. Schroeder, *Skilful Means – The heart of Buddhist Compassion*, Honolulu : University of Hawai'i Press, p.24-26.

²⁶² J. E. Carpenter ed., *Dīgha Nikāya*, 1910, Vol.III, p.220.f 巴利語為 Tini kosallani, aya kosallam, apāya kosallam, upāya kosallam. T. W. Rhys Davids 曾英譯為：Three proficiencies, to wit, proficiency as to progress, regress and the means of success. 轉引自：Michael Pye, *Skilful Means-a Concept in Mahayana Buddhism*, London: Stephen Austin & Sons Ltd., 1978, p.119. 但據水野弘元的譯法為：離去善巧 (慧)、入來善巧 (慧)、方便善巧 (慧)。T. W. Rhys Davids

耶》中「方便、善巧」(upāya、kosala)兩詞只當一般性語詞使用，不具有重要的法義性質。²⁶³但是反觀漢譯阿含，「方便」一詞出現頻率仍高，因此有必要重新檢析「方便」一詞的用語和概念。是故，首先在語詞的分析上處理漢譯《阿含經》的「方便善巧」相關用字，其次回應學界主張的初期佛教之「方便善巧」說法，及印順的「方便道」觀點。

第一節 《阿含經》的「方便善巧」相關用詞分析

Michael Pye 指出，「方便善巧」一詞並不會被佛陀以專業的修行法目來解說；在《長部·等誦經》(D.N. 33·2 Saṅgīti-suttanta)唯一出現的關於「善巧」(kosalla)的法目²⁶⁴「離去善巧(aya kosallam；skill in progress)、入來善巧(apāya kosallam；skill in regress)、方便善巧(upāya kosallam；skill in means)」²⁶⁵三者為一組法目，相對其他的法目而言，²⁶⁶這些不如「無我」等是重要的法義。在巴利經典中 upāya 也只有數次的用法，都當一般「方法、方式、策略」使用，²⁶⁷和 kosalla²⁶⁸（善、善巧）一樣不是重要的法義項目。因此本文有意先釐清漢譯《雜阿含經》的「方便善巧」概念，重新整理「方便善巧」的相關用法：包括所有「方便」的詞語，如「善方便」、「善巧」、「善巧方便」、「修方便」等，並一一分析其

的譯法和水野弘元的譯法不同，前者強調 upāya 是達成目標成功的方法，後者已指出「方便善巧」的智慧蘊涵。水野弘元，《巴利論書研究—水野弘元著做選集(三)》，台北：法鼓文化，2000，頁 424-423。

²⁶³ Michael Pye 在《*Skiful Means—A Concept in Mahayana Buddhism*》的觀點，London: Stephen Austin & Sons Ltd.,1978, p.119-120。

²⁶⁴ 《長部·等誦經》又稱《合誦經》(D. 33. Saṅgīti-suttanta 2-2-11)；本經相當於漢譯《長阿含·眾集經》卷九 (T.1, no.1, p.49b)，及宋·施護譯《大集法門經》(T.1, no.12, pp.266c-233b)，於 Hoernle:Manuscript Remains found in Eastern Turkestan Vol. I 有相當本經梵文 Sangitisutya 的斷簡存在。筆者無法取得，限於學力和時間，尚祈進一步比對撰文梵、巴語本之殊異。

²⁶⁵ J. E. Carpenter ed., *Dīgha Nikāya* 1910, Vol.III,p.220.f 其巴利語為 Tini kosallani, aya kosallam, apāya kosallam, upāya kosallam. T. W. Rhys Davids 曾英譯為：Three proficiencies, to wit, proficiency as to progress, regress and the means of success. 轉引自：Michael Pye, *Skiful Means- A Concept in Mahayana Buddhism*, p.119. 此處的方便善巧 (upāya kosallam；skill in means) 梵語是可以是 upāya-kuśala, upāya-kaśāla, kauśalya。

²⁶⁶ 如涅槃、無常、三十七道品...等。

²⁶⁷ “The term upāya by itself also occurs a few times in the Pali Canon, but hardly rises to the level of a regular technical concept. It is after all just an ordinary word for ‘method’ ‘means’ or ‘device’ in Sanskrit, so it would be hardly surprising if the Pali equivalent (which happens to be identical) were never to appear at all in such a large corpus of writing.” Michael Pye, *Skiful Means- A Concept in Mahayana Buddhism*, p.120.

²⁶⁸ 此處的 kosalla 來自 Kusala:可作名詞或形容詞，本意為：善、善巧 (Wholesome, skillful, good, meritorious；Skt. kalyāṇa, kauśalya kauśala, kuśala, sādhū; Tib. dge ba, mkhas pa ,dge ba dang ldan pa, legs par 'byor ba nyid, legs par, mkhas par bya ba.

涵義。

一、《雜阿含經》相關「方便」一詞的語義解析

1. 「方便」當名詞用，等同於「方法」時的詞組：

《雜阿含經》「方便」一詞主要仍作「方法、辦法」之意，指某一修行上的方法，或指做某事的辦法等。常見的詞組有：「息方便」、「作方便」、「巧方便」、「善方便」、「善巧方便」、「修方便」、「下方便」、「下劣方便」、「正方便」、「邪方便」、「慧方便」、「勤方便」、「精進方便」、「專精方便」、「莊嚴方便」、「大力方便」、「初始方便」、「增上方便」、「漸習方便」等等。²⁶⁹以下略舉經證以加說明「方便」在經文脈絡的語義：

1.1【修方便】的經證：

《雜阿含經》第 597 經：此經有「修方便」一詞，此「方便」意指得乘修道的修行方法，從上下文來看「方便」非特指去修行一種簡單的、便利的、善巧的或權宜的修行方法或技術，而是世尊所回答得修行解脫道的方法，包含了「**持戒明智慧，自修習正受，正直心繫念，熾燃憂悉滅，得平等智慧**」的內容；上下文如下：

時，彼天子說偈問佛：「云何諸眾生，受身得妙色？云何修方便，而得乘出道？眾生住何法，為何所修習？為何等眾生，諸天所供養？」爾時，世尊說偈答言：「持戒明智慧，自修習正受，正直心繫念，熾燃憂悉滅，得平等智慧，其心善解脫。斯等因緣故，受身得妙色，成就乘出道，心住於中學，如是德備者，為諸天供養」。²⁷⁰

1.2【善方便】的經證：

《雜阿含經》第 600 經：「世尊說偈答言：『如龜**善方便**，以殼自藏六，比丘習禪思，**善攝諸覺想**。其心無所依，他莫能恐怖，是則自隱密，無能誹謗者。』」

²⁶⁹ 請參考本文附錄。

²⁷⁰ T.2, no.99, p.160a

²⁷¹「如龜善方便」以今日的話來說，就像龜善於把頭尾跟四肢收藏起來，本經藉寓修行要當收攝眼耳鼻舌身意六根，善護六根令心不逸馳，才能修習禪定。此處的「善方便」在同本異譯經《別譯雜阿含經》卷9，第174經：爾時世尊以偈答曰：「比丘覆惡覺，譬如龜藏六，比丘無所依，亦不惱害彼，比丘入涅槃，都無有譏論。」(T.2, no.100, p.437c) 對等於「譬如龜藏六」，沒有特別譯出「善巧」之意，按此而言此處「善方便」也不是特別強調要修煉一門「善巧方便」法門，而是對於攝護其心的禪定技術應當達到「熟練精通」的地步。

故此「善方便」比較等於「善於」(動詞，be good at ...) 之意，或說精通某種「方法」去作事之意，而且其後「善攝諸覺想」，本經使用兩次「善」的用法都比較是「善於、精通」的意思，猶言今日說的「善於方便」(善於某種方法技術)，其義或可通於「善巧」，但是非為「善巧方便」之法門。

《雜阿含經》第1192經：²⁷²第三梵天次說偈言：善方便消融恩愛深利刺，堅固不傾動，如因陀羅幢。度深壑水流，清淨不求欲。善度之導師，諸調伏大龍。²⁷³(案：此「善方便」意指善於方法去除「愛欲」) 第1192經之「善方便」也同於上經詞義，而不同於玄奘把「善巧方便」簡略說成「善方便」。此經文主要的「善方便」是旨在去除心中愛欲的方法。

1.3 【巧方便】的經證：

「巧方便」：就漢文字詞，「巧」比「善」更強調技術層次上的高操、巧妙、或靈活展現。²⁷⁴《雜阿含經》卷43第1169經，²⁷⁵提出「巧方便」一詞，和《雜阿含經》第600經一樣，同為一則譬喻。第1169經主要以琴作譬，告誡諸比丘諸法無常，當作如是平常正智，如實觀察。經文為：

²⁷¹ T.2, no.99, p.160c.

²⁷² 本經敘說十方諸天供養佛及僧伽，四梵天前來偈讚。相關譯本可參考：《相應部》(S. 1. 4. 7. Samaya)、《別譯雜阿含·第22經》、《長阿含·大會經》、法天譯《佛說大三摩惹經》，參閱《長部·大會經》(D. 20. Mahāsamaya-suttanta)。

²⁷³ T.2, no.99, p.323b

²⁷⁴ 中文「善巧」一詞，「巧」有技術上的工巧(skilful)、技巧的超越，甚至心靈上取巧的心態，「巧」含攝了多種層面。「巧」《說文解字》說：技也。指某一技術之意。

²⁷⁵ 可參考：相應部·琵琶(S. 35. 205. Vinā)。

王語大臣：「我不用琴，取其先聞可愛樂聲來。」大臣答言：「如此之琴，有眾多種具；謂酉柄，有槽，有麗，有絃，有皮。巧方便人彈之，得眾具因緣乃成音聲，非不得眾具而有音聲。前所聞聲，久已過去，轉亦盡滅，不可持來。」²⁷⁶

此經敘說有一位愛樂琴聲的國王，命其大臣「取其先聞可愛樂聲」，但臣子答言：「得眾具因緣乃成音聲」，意謂好的琴聲需要許多條件配合，特別要一位具有「巧方便」的琴師才能奏出美妙動人的樂聲。其實本經主要是藉由琴音的譬喻來說明修行應該觀察一切為有為法，都虛偽不實的，即「世間琴是虛偽物」、「色、受、想、思、欲，…諸法無常」，世間事物無恆常永久性。但是國王迷惑於事物的表相，而不能解了世間實相是無常的、有為法是虛偽的。是故，「巧方便」在此不是佛陀強調的重要法義，非一門專業的佛教修行法目，²⁷⁷只是在論述敘說琴師琴藝高操（skilled in the technique）技巧的高明而已。

2. 「方便」作動詞用的經證：

「方便」作動詞用，是「用…方法、以…辦法去做…、想方設法、行計」之意，李維琦在《佛經釋詞》曾提及「方便」用在能之後，等於「設法」之意。²⁷⁸而《雜阿含經》的「堪能方便」：即意為何以能夠設法……。如：

比丘終不能得漏盡解脫，所以者何？不修習故。不修習何等：謂不修習念處、正勤，謂不修習念處、正勤、如意足、根、力、覺、道。譬如伏鷄，生子眾多，不能隨時蔭餽，消息冷暖，而欲令子以觜、以爪啄卵自生，安隱出[穀-禾+卵]。當知彼子無有自力，堪能方便以觜、以爪安隱出[穀-禾+卵]。²⁷⁹

時，彼天神作是念：當往詣彼拘薩羅國諸商人所，問其義理。若彼商人喜我

²⁷⁶ T.2, no.99,p.312c. 本經說明：於五欲功德善自攝護，盡心令滅。若色、受、想、思、欲，知此諸法無常、有為、心因緣生，而便說言：『是我、我所』，彼於異時，一切悉無。諸比丘！應作如是平等正智，如實觀察。

²⁷⁷ T.2, no.99, p.312 c.

²⁷⁸ 李維琦，《佛經釋詞》，長沙：岳麓書社出版，1993，頁70。李先生認為方便作動詞的用法出現的時間較晚些，所舉的例子如姚秦、北涼、元魏時期，但從本文第二章的分析來看，在後漢時期安世高的譯經中應該就有了。見本文第二章。

²⁷⁹ 《雜阿含經》，T.2, no.263, p.67b.

所問，時解說者，我當方便令其安隱，得脫賊難。若不喜我所問者，當放捨之。²⁸⁰

上述兩段引文的「方便」都當動詞使用，此用法《阿含經》中例子不少，其意義通常可解作：「想辦法」、「用...方法」「以...方法去做...」之意。在《雜阿含經》尚有第 91、93 經等，「方便」當動詞用，可以等於現在的「想辦法」或「以..方法」去做之意。

二、《雜阿含經》相關「善巧方便」一詞的語義分析

2.1 【善巧方便】的經證：

唯《雜阿含·第 616 經》²⁸¹有「善巧方便」一詞：

爾時，世尊告諸比丘：「當取自心相，莫令外散。所以者何？若彼比丘愚癡、不辯、不善，不取自心相而取外相，然後退減，自生障闕。譬如廚士愚癡、不辯，不善巧便調和眾味，奉養尊主，酸醎酢淡，不適其意；不能善取尊主所嗜，酸醎酢淡，眾味和之；不能親侍尊主左右，伺其所須，聽其所欲，善取其心，而自用意調和眾味，以奉尊主。...²⁸²

若有比丘點慧才辯，善巧方便，取內心已，然後取於外相，彼於後時終不退減，自生障闕。譬如廚士點慧聰辯，善巧方便，供養尊主，能調眾味，酸醎酢淡，善取尊主所嗜之相，而和眾味，以應其心，聽其尊主所欲之味，數以奉之。尊主悅已，必得爵祿，愛念倍重，如是點慧廚士善取尊主之心。比丘亦復如是，身身觀念住，斷上煩惱，善攝其心，內心寂止，正念正知，得四增上心法，現法樂住，得所未得安隱涅槃，是名比丘點慧辯才，善巧方便，

²⁸⁰ 《雜阿含經》，T.2, no.590, p.156c.

²⁸¹ 本經說明若比丘愚癡、不辯、不善，不取自心相而取外相，自生障闕，譬如廚士不善取尊主所嗜之味，尊主不悅，故不蒙爵賞。如此比丘，不得安隱涅槃；反之，則得安隱涅槃。參閱：相應部·廚士經（S. 47. 8. Sūda）。

²⁸² T.2, no.99, p172b~c.

取內心相，攝持外相，終無退減，自生障闕。受、心、法觀亦復如是。」²⁸³

在《雜阿含經》中「方便」與「善巧」於一經同時出現，並成爲「善巧方便」一詞只在此第 616 經出現。²⁸⁴從經文前後脈絡來看，「善巧方便」並非指涉一種特定的專業法目，或佛陀解釋解脫道上專業的修行概念，「善巧方便」僅僅是一般性用字。此經指出比丘能夠憑藉聰穎的靈敏智慧，去展現「善巧方便」修行「身受心法」之觀法，²⁸⁵並相對廚士愚癡、不辯，而「不能善巧便」去調和出各種味道。由此可知，此處「善巧方便」只是一般用語，反應有智慧的展現，並不在說明「善巧方便之爲善巧方便」的定義，非佛教專屬的法相名稱。雖然，其背後也指出因爲某一「智慧」（點慧才辯）所展露的善巧能力，但若就「法義」的內涵性而言，「善巧方便」仍舊不是一項修行實踐上的專業法目。

綜上來看，《雜阿含經》並未出現「方便善巧」，而僅有「善巧方便」一詞，或簡作「善方便」或「巧方便」，此處「方便」往往同義於「方法、辦法」，沒有側重爲一門獨到的「善巧方便」修行法門，也爲專究修行實踐做詮釋、定義與分析等等。其語詞主要與修行「解脫道」的方法或技術連用。

三、「方便」相關語詞的釐清：「精進・方便」、「正精進・正方便」

佛教文獻常提出八正道（*ariya-aṭṭhāṅgika-magga*）²⁸⁶的「正方便」即等於「正精進」（*sammāvāyāma*），²⁸⁷非佛教文獻中卻未見有「方便」等同於「精進」。²⁸⁸佛

²⁸³ T.2, no99,p.172c.

²⁸⁴ 《長阿含經》中無「善巧」一詞。

²⁸⁵ 即「四念處」（*smṛtyupasthāna*）The fourfold stage of mindfulness, thought, or meditation。

²⁸⁶ 佛告比丘：「有八正道，能斷愛欲，謂正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。」（T.2, No.99, p.199a）

八正道（*Āryamārga*；*ariya-aṭṭhāṅgika-magga*）又稱：八道船、八正門、八由行、八游行、八聖道支、八道行、八直行、八直道，即八種通向涅槃解脫之正確方法或途徑。八者爲：(1) 正見 *Samyag-dṛṣṭi* (2) 正思 *Samyak-saṁkalpa* (3) 正語 *Samyag-vāc* (4) 正業 *Samyak-karmānta*(5) 正命 *Samyag-ājīva*(6)正精進 *Samyag-vyāyāma* (7) 正念 *Samyak-smṛti* (8) 正定 *Samyak-samadhi*。參考：林朝成、郭朝順《佛學概論》指出：「正方便」等於「正勤」、「等方便」，以解脫爲目的地而精勤不懈。台北：三民書局，頁 51。

²⁸⁷ *Sammā*：正，適當地，正確地，徹底地。佛光電子大藏經《中阿含經》卷第七的注解 74，「八正道」：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，其認爲應把「正方便」，改作「正精進」。

²⁸⁸ 《漢語大辭典》未羅列此相關用法。

教文獻「正方便」同於「正精進」的說法是否正確？「精進」在什麼脈絡等同於「方便」？從表面的字義上可發現「方便」與「精進」一詞其字義上並不相同，前文已分析「方便」主要當「方法、辦法」使用；而「精進」指的是一種用功勤奮不懈怠的精神。以下將從經文脈絡去分析為何佛教《阿含經》出現「方便」可以等同於「精進」的說法？最後再反思《阿含經》修行「方便」一詞所總攝的概念。

本文的意圖正是要釐清佛教的「方便」修行，而《阿含經》有相當多「方便」所構成的法目，如：「精進方便」、「方便精進」、「精勤方便」、「方便精勤」、「殷勤方便」、「精進勤方便」、「勤方便」等等。下文以「方便」與「精進」和「正方便」與「正精進」為題做分析。

(一)「精進」與「方便」在《阿含經》的概念殊異

1. 關於「精進」一詞的字義和法目分析

首先將辨析《阿含經》中「精進」的字義概念，最後在指出其與「方便」一詞之間用字和概念的差異。佛教的「精進」一字同義於「勤、勤勞、勤奮、努力」，在巴利語中所用的是 *virīya* 一字，²⁸⁹其本義指的是一種英雄氣概 (*vīrānāmbhāvo*)，²⁹⁰意謂著英勇、勇猛、奮力之意。*Virīya* 之字根 *Vīra*，本意指「英雄」，可意謂「勇敢的、英勇的」。漢譯中有一詞「士夫精勤、士夫方便精勤」，²⁹¹即在強調如大丈夫般的勇猛精進。初步來說，「精進」與「不放逸」(*appamāda*) 相通，²⁹²是一切善法的根本，²⁹³相對於「放逸」(*pamāda*)、「懈怠」(*kosajja*) 的態度。

²⁸⁹ 與 *virīya* 「精進」相關的巴利字，尚有：*ātapa*, *ātāpī*, *āradha*, *āradhavirīya*, *vāyāma*, *vāyamati*, *uṭṭhāna*, *padhāna*... 梵文的譯法 *vīrya*；藏文 *brtson 'grus*；英譯：*effort, vigor, diligence; zeal*.

梵文相關的譯語：*vyāyāma*, *abhiyukta*; *anuyukta*, *ārabha-vīrya*, *utsaha*, *utsāha*, *utsāhin*, *udyukta*, *kalyāṇaka*, *dhairya*, *nirata*, *parākrama*, *vīra*, *vīryatā*, *rīryavat*, *vīryāmbha*, *vyāyacchita*, *śura*, *śauṭīryavat*.

²⁹⁰ 梵字 *vīra* 字源於 $\sqrt{\text{vir}}$ ：意謂：「男子氣概、英雄本色」(*heroism*) 之義，也可譯成勇猛、勤、精進、力士、力者。

²⁹¹ T.2, no.99, p.44a. 「士夫」方便：大大夫的樣子、像大丈夫的、英雄本色、男子氣概、大男人氣勢般的、男性氣魄。

²⁹² 「不放逸」(*appamāda*)：*don't indulge in, don't neglect for, don't enjoy oneself.*

²⁹³ 「不放逸」的相關經證極多。

「精進」猶言今日的「努力、用功、勤奮進取、殷懃不懈」說法，是達成任何目標不可或缺的精神。²⁹⁴佛教要修行解脫成就亦復如是，「佛告阿難：唯精進修習多修習，得阿耨多羅三藐三菩提」，²⁹⁵是故「精進」也是佛教強調修行成就的必要條件之一。而且佛教不但強調要有「精進」的精神，更以專業的「法目」稱之和解釋，例如：五根之一的「精進根」(viriyindriya)²⁹⁶、五力之一的「精進力」(viriyabala)²⁹⁷、七覺支中的「精進覺支」(Viriyasambojjhango)等。因此，佛教的修行哲學上，「精進」不是一種簡單的精神上的或態度上的努力用功而已，²⁹⁸它還發展出其專業的獨特的實踐方法、原則、步驟、進程、徵相、與目標。²⁹⁹

從佛教經文解說的法目來看，在《雜阿含·第 646 經》指出精進根(viriyindriya)又可定義為「四正斷」(cattāro samma-ppadhānā)，³⁰⁰例如經文提出：「精進根者當知是四正斷」。³⁰¹《雜阿含·第 647 經》又說「四正斷」就是「努力精進」地

「修習禪法，斷貪欲瞋恚愚癡，(證)涅槃，一切皆依不放逸為根本...」(《雜阿含·第 880 經》(T.2, no.99, p.221c)

「云何一成法(eka dhamma bahukāra)?謂於諸善法能不放逸。」(《長阿含·第 10 經》T.1, no.1, p.53a)

「於諸善法中，不放逸最勝，若當放逸者，賢聖所譏嫌。」(《別譯雜阿含·第 65 經》T.2, no.100, p.396b)

「諸善功德三十七品之法，無放逸行為第一、最尊、最貴，無放逸比丘修四意斷。」(《增一阿含·第 26-3 經》T.2, no.125, p.635c)

²⁹⁴ 「精進」在日常生活只為一種努力不懈的精神，高明的藝術家、舞者、某一專家都需要透過專精不懈的學習磨練才能成就一門高超的技藝。

²⁹⁵ 《雜阿含·第 727 經》T.2, no.99, p.195c. 「精進」根據記載，佛陀最後說法都在提醒弟子們要精勤不放逸；原文可參考：《小部·長老偈》：「要不怠惰地精進努力！這就是我的教法。今我將進入安穩的涅槃，我於任何事都已解脫。」轉引自：中村元，香光書香編譯，《從比較觀點看佛教》，嘉義：香光書香出版社，2003，頁 148。

²⁹⁶ 五根者，即是「信、精進/勤、念、定、慧」五根。

²⁹⁷ 五力者，即是「信、精進/勤、念、定、慧」五力

²⁹⁸ 中村元提到佛教徒的「精進」主要是一種精神上的努力，對於向內、精神上、身心上的關注、調御、修持，非一種向外的世間的成就之追求。但也強調佛教也絕不低估外在行為的努力。筆者認為，具體而言，佛教強調對一切行善的「精進」，當然涵括對「身語意」三業的行善努力，對於在家修行者更有鼓勵其維持生計之「方便具足」概念，此點可參考正文引文。參閱：中村元，香光書香編譯，《從比較觀點看佛教》，頁 148-155。

²⁹⁹ 楊郁文，在《阿含要略》中曾說明：「精進」的定義、發起、要合乎緣起法則，行精進的原則、目標、心態，與行精進的時間、程度、種種展現精進的具體行為。並說明了佛陀世尊也展現的精進的修行實例。參考，此書，頁 141-147。

³⁰⁰ 四正斷，又說為四意斷、四正勤(Skt. catvāri samyak- prahāṇāni, caturṇāṃ, samyak- prahāṇānām)為三十七道品之一。英譯為：the four right efforts—to put an end to existing evil; prevent evil arising; bring good into existence; develop existing good; are similar but the third point is the conservation of the good.

³⁰¹ 《雜阿含·第 646 經》「精進根者，當知是四正斷。」(T.2, no.99, p.182b)

「斷惡修善」，令(1)已經有的「惡行」斷除，(2)令尚未升起「惡行」使之不升起，(3)令尚未升起的「善法」升起(4)已升起的善法，能夠不忘失，不斷地增長廣大。經證為：

(647)何等為精進根？以生惡不善法令斷，生欲方便，攝心精進。未生惡不善法不起，生欲方便，攝心精進。未生善法令起，生欲方便，攝心精進。已生善法住不忘，修習增廣，生欲方便，攝心精進，是名精進根。³⁰²

而《雜阿含·第 875-879 經》又把「四正斷」(cattāro sammā-ppadhānā)界定為：「斷斷、律儀斷、隨護斷、修斷」。³⁰³

(877)「世尊告諸比丘，有四正斷：何等為四？一者斷斷，二者律儀斷，三者隨護斷，四者修斷。云何為斷斷？謂比丘亦已起惡不善法斷，生欲·方便·精勤·心攝受，是為斷斷。云何律儀斷？未起惡不善法不起，生欲·方便·精勤·攝受，是名律儀斷。云何隨護斷？未起善法令起，生欲·方便·精勤攝受，是名隨護斷。云何修斷？已起善法增益修習，生欲·方便·精勤·攝受，是為修斷。」(T. 2, no. 99, p. 221a-b)

承上兩段引文可發現：「精進根」與「四正斷」的定義相同，概念與用詞幾乎一致。見下表：

³⁰² 《雜阿含·第 647 經》(T.2, no.99, p.182b-c) 巴利本(M. vol. 3, p. 251)有類似的一段：「有比丘未起諸惡、不善法，令其不起，令生欲·精進·精勤，而成爲策勵、熱心；捨已起諸惡、不善法，令生欲……熱心；未起之諸善法令其生起，生欲……熱心；已起之諸善法爲欲令生持續、不錯亂、增長、廣大、增修、圓滿……熱心。朋友們！此所說之正精進。」《巴利論書·諦分別品》也有類似的「經證」，謝美霜根據巴利文有重譯譯語。參考：謝美霜，〈《巴利論書·諦分別·經分別》譯注〉，《中華佛學研究》第五期，頁 27-56。

³⁰³ 關於「四正勤」的相關研究，可參考：楊郁文，〈三十七菩提分法與次第開展與整體運用〉，《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集》，新竹：正聞出版，2000，頁 94-96。相關經證：《雜阿含·第 875-879 經》皆有：但僅舉(879)經爲例，因此經文最爲詳盡完整。(879)爾時，世尊告諸比丘，有四正斷，何等爲四？一者斷斷，二者律儀斷，三者隨護斷，四者修斷。云何斷斷？若比丘已起惡不善法斷，生欲·方便·精勤·攝受，未起惡不善法不起，生欲·方便·精勤·攝受。未生善法令起·生欲·方便·精勤·攝受。已生善法增益修習·生欲·方便·精勤·攝受。是名斷斷。云何律儀斷？若比丘善護眼根，隱密·調伏·進向。如是耳·鼻·舌·身·意根善護·隱密·調伏·進向，是名律儀斷。云何隨護斷？若比丘於彼彼真實三昧相善守護持，所謂青瘀相·脹相·膿相·壞相·食不盡相，修習守護，不令退沒，是名隨護斷。云何修斷？若比丘修四念處等，是名修斷。爾時，世尊即說偈言：「斷斷律儀斷，隨護修習斷，此四種正斷，正覺之所說。比丘勤方便，得盡於諸漏」(T.2, no.99, p.221c)

【表八】「精進根」等於「四正斷」的內容：

精進根 《雜阿含經・647 經》	四正斷 《雜阿含經・875-879 經》 ³⁰⁴
1. 以生惡不善法令斷（斷除）	1. 斷斷（pahānappadhāna）：涵蓋左列四項
2. 未生惡不善法不起（不起）	2. 律儀斷（samvarappadhāna）：善護五根，隱密調 伏進向
3. 未生善法令起（升起）	3. 隨護斷（anurakkhanappadhāna）：善守護持，修習 守護不令退沒
4. 已生善法住不忘，修習增廣（增益）	4. 修斷（bhavanappadhāna）：修四念處等

但所謂的「四正斷」的「斷」，其巴利語應該是 padhāna³⁰⁵本義為「精進、努力、奮力、用功、致力」之意，漢語一般譯為「勤」，所以按巴利語來看此法目應為「四正『勤』」。《The Pali Text Society's Pali-English Dictionary》說明 Padhāna 由接頭詞 pa-和-dhā 字根組成；pa 在前，dhā 意為放置，表示致力於...上，常譯為努力、勤於....；佛教常用於指「心意識專注集中精神」的努力（exertion）；而 pahāna，³⁰⁶是「棄捨、放棄」（giving up, leaving, abandoning）之意，中文常譯為「斷除、斷滅、滅除」（煩惱、懈怠）之意。是故若按現行巴利原文，Padhāna 譯成「勤」才正確，而與「斷」pahāna 不同。但劉宋時期求那跋陀羅持有的《雜阿含經》原本為何，是否把 padhāna（勤）誤譯成 pahāna（斷）？在此無法進一步考察確認，只能說「勤」字的確在佛教文獻《雜阿含經》中有：「斷」等於「勤」的文字現象。³⁰⁷

³⁰⁴ T.2, no.99, p.221a-221c

³⁰⁵ Padhāna (nt.) [fr. pa+dhā] exertion, energetic effort, striving, concentration of mind. T.W. Rhys Davids & William Stede ed., *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*, Pali Text Society (P.T.S.), Oxford: Pali Text Society, reprinted 1990, p.411. 其網路版數位電子辭典網址為—<http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/pali/index.html>

³⁰⁶ T.W. Rhys Davids & William Stede ed., *The Pali Text Society's Pali-English dictionary*, Pali Text Society (P.T.S.), Oxford: Pali Text Society, reprinted 1990, p.488.

Pahāna : [fr. pa+hā] giving up, leaving, abandoning, rejection.

³⁰⁷ 至於「五力」中的「精進力」也是指「四正斷」，就不再分說。《雜阿含・第 675 經》：「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：『如上說差別者；彼信力，當知是四不壞淨。**精進力者，當知是四正斷**。念力者，當知四念處。定力者，當知是四禪。慧力者，當知是四聖諦。』佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」（T.2, no.99, p.185c）

【表九】《雜阿含經》法目一漢譯字詞有「異字同義」的情形

《雜阿含經》法目一漢譯字詞有「異字同義」的情形		
精進 (virīya)	勤 (padhāna)	斷 (pahāna)
<u>精進</u> 根 =	四正 <u>勤</u> =	四正 <u>斷</u> (?)

以上主要檢查以佛教以「精進」一詞為法目的相關定義和界說，並發現「精進」一詞在字義上或法目上與「四正斷」有關，但「四正斷」的「斷」字現今的巴利語是「勤」(padhāna)，而非「斷」(pahāna)。進一步可說「精進」一詞其與上文「方便」一字的字義、法目內容尚未有任何關聯。

2. 「精進」不同於「方便」之概念分析

進一步檢視在「精進·方便」連用時的情形，以「正方便」³⁰⁸（巴利語 sammā-vāyāma）的定義為例：「何等為正方便？謂：欲、³⁰⁹精進、方便、出離、勤競、堪能、常行、不退。」³¹⁰其中同時指出了「精進」與「方便」的概念，析

³⁰⁸ 正方便(梵 samyag-vyāyāma, samyag-vīrya; 巴 sammā-vāyāma), 英譯為: correct expedient means, correct effort, or right effort, zeal, or progress, right effort, intermitting perseverance; 'right effort, to suppress the rising of evil states, to eradicate those which have arisen, to stimulate good states, and to perfect those which have come into being. 八正道之一，自古譯法有多種：正直方便、等方便、正精進、正勤。

³⁰⁹ 欲 (chanda, chando): 意願、想要、欲求去做 (intention, desire, will)。

³¹⁰ 《雜阿含·第 784 經》卷 28, T.2, no. 99, p.203a

正方便的相關定義解析：在謝美霜〈巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注〉中有一段類似的經文，其漢譯如下「何為正精進？於此世間，有比丘為了未生起之惡不善法之不生起，而生志欲 (chandaṃ janeti)、精進 (vāyamati)、精勤 (viriyam ārabhati)、專志 (cittaṃ paggaṇhāti)、勤奮 (padahati)。為了已生起之惡不善法之捨棄，... 為了未生起之善法之生起，... 為了已生起之善法之堅住 (ṭhiti)、不失 (asammosa)、增長 (bhīyobhāva)、廣大 (vepulla)、增進 (bhāvanā)、成滿 (pāripūrī)，而生志欲、精進、精勤、專志、勤奮。」，頁 53。參考：謝美霜，〈巴利《分別論·諦分別·經分別》譯注〉，《中華佛學研究》，第 5 期 (2001 年 3 月)，頁 27-56。按照謝美霜的翻譯，正精進的第三個階段是精勤，其巴利語是 viriyam ārabhati (to make an effort, to exert oneself, cp. ārambha); 字面意義上是一樣是「為...努力，或盡己之力去做...」之意。從字面上來看，幾乎和前一字精進 (vāyamati; to struggle, strive, endeavour; to exert oneself) 同義。

按：筆者參考上文和漢譯脈絡重譯：生起善法欲、勤奮努力、方便 (努力地以各種方法便於發奮用功)、能捨離 (障礙) 不斷精進、努力地對抗、能夠承受堅苦持續地精進、心常住於精

言之，在此「精進」與「方便」應該也分屬於兩個（動詞）概念，不應被視為相等的「同義語」。此「方便」屬於更進一層的、更細緻的「精進」，被解釋為「加行」，³¹¹一般文獻或漢語思想中並不常見此種對心理微細覺受的分別說明。換言之，「正方便」在此的定義總括而言是一種發起正確「精進」（用功）的概念，但其精進仍有細部的轉折歷程，或說開展的程序和階段。總之，「（正）方便」在字面義上可以說成是以「種種方法來用功」，是一廣包的概念範疇，在其內部定義中的「精進、方便」的「方便」實為一種更加發奮的「精進」用功之修行狀態，此相關的用法在《阿含經》中還可見到：

爾時，世尊告諸比丘：「何所有故，何所起，何所繫著，何所見我，令諸眾生作如是見、如是說：『**無力、無精進、無力精進、無士夫方便、無士夫精勤、無士夫方便精勤**、無自作、無他作、無自他作；一切人、一切眾生、一切神，無方便、無力、無勢、無精進、無堪能，定分、相續、轉變，受苦樂六趣。』」³¹²（案：也可參考《雜阿含·第 859 經》³¹³：精進者、方便者，也有相似的連用用法）

是故，「正方便」等於「正精進」的說法，若從「正方便」的核心概念而言，並沒有錯，「正方便」所要指出的就是一種正確精進、正確努力的修行精神。但究其內部的定義而言，「精進」與「方便」連用時，兩詞意義並不相同，「方便」

進、最後達到不會退轉的精進。《雜阿含·第 784 經》（T. 2, no. 99, no.203a）本經詳細說明八邪道及八正道。參考：相應部·邪性（S. 45. 21. Micchatta）、安世高譯《佛說八正道經》，相關參閱經：相應部·分別（S. 45. 8. Vibhava）。四阿含中相關「正方便」的經證不少，僅再列舉其一《中阿含·舍梨子相應品·第 11 經·分別聖諦經》：「云何正方便？謂聖弟子念苦是苦時，集是集，滅是滅，念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中若有精進方便，一向精勤求，有力趣向，專著不捨，亦不衰退，正伏其心，是名正方便。」（T.1, no.26, p.469c）

³¹¹ 「精進方便」的「方便」是「加行」的意思，即**增強勢用的工夫**，「精進」是**發勤勇猛**，鏗而不捨，這是要不斷努力的，所以說「精進方便」。黃家樹，《雜阿含經導讀》，台北：全佛出版，2006，頁 225。

³¹² 《雜阿含·第 155 經》，T.2, no. 99, p.44a.

本經說明否定精進努力之果報，亦起因於取五陰。參考：相應部·無經（S. 24. 5. Natthi）。

³¹³ 《雜阿含·第 859 經》，「爾時，世尊告諸比丘：「有三愛，何等為三？謂欲愛、色愛、無色愛。為斷此三愛故，當求大師。…如求大師，如是次師、教師、廣導師、度師、廣度師、說師、廣說師、隨說師、阿闍梨、同伴、真知識之善友。哀愍、慈悲、欲義、欲安、欲樂、欲觸、欲通、欲者、**精進者、方便者**、出者、堅固者、勇猛者、堪能者、攝者、常者、學者、不放逸者、修者、思惟者、憶念者、覺想者、思量者、梵行者、神力者、智者、識者、慧者、分別者、念處、正勤、根、力、覺、道、止觀、念身、正思惟求亦如是說。」 T.2, no.99, p.225a.

爲一種在精進之上更加的「發勤勇猛」，能增強「精進」的種種用功之法。

3. 從「正方便」的整體概念來看與「正精進」的定義差異

上述主要陳述的是《雜阿含·第 784 經》所列的「正方便」的本質性或首要的定義，而其核心的意義即是「正精進」(sammā-vāyāma) – 故其巴利語 sammā-vāyāma 即「正精進」；sammā³¹⁴：完全地、正確地；vāyāma³¹⁵字義爲：奮鬥、努力、盡力，合起來即是「正確的努力」(right effort) 之意。但是《雜阿含經·第 785 經》³¹⁶進一步指出，「正方便」的外延概念或說爲延伸類型，如下：

何等為正方便？正方便有二種：

(1) 有「正方便，世·俗，有漏·有取，轉向善趣」，

(2) 有「正方便，是聖·出世間，無漏·不取，正盡苦，轉向苦邊」。

何等為正方便？世·俗，有漏·有取，轉向善趣？

謂欲·精進·方便·超出·堅固建立·堪能造作精進·心法攝受·常不休息，是名正方便世·俗，有漏·有取，轉向善趣。

何等為正方便？是聖·出世間·無漏·不取·盡苦·轉向苦邊？

謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道、道思惟、無漏憶念相應心法、欲、精進、方便、勤踊、超出、建立堅固、堪能造作精進、心法攝受、常不休息，是名正方便是聖·出世間·無漏·不取，正盡苦，轉向苦邊。³¹⁷

是故在經典文本教義脈絡中解讀「正方便」有兩種：一、爲能夠修行解脫，出離世間、清淨無煩惱、不執取的，致力於四聖諦的「正方便」。二爲只是世俗

³¹⁴ sammā 英譯爲 thoroughly, properly, rightly; in the right way, as it ought to be, best, perfectly

³¹⁵ Vāyāma [fr. vi+ā+yam] striving, effort, exertion, endeavour.

³¹⁶ 本經說明世俗之八聖道向於善趣，出世間之八聖道轉向苦邊。參閱：《中部·大四十經》(M.117. Mahācattārīsaka-sutta)、《中阿含·第 189 聖道經》。

³¹⁷ T.2, no. 99, p.203a.

性、有染有漏、有執取，只趨向人、天、善趣的「正方便」。

第 785 經提出的「正方便」之核心意義，和第 784 經基本上一致，都是「正確致力於修行」的發起、進展和歷程的說明；但《雜阿含·第 785 經》的「正方便」還分成爲兩類，因此，點出了「正方便」在內容的類別上涵意比前文第 784 經來的含義更廣。第 785 經的「正方便」除了說明其精神和展現「努力升起要行善的念頭（欲）、勤奮用功其中（精進）、想盡辦法以各種方式努力發奮（方便）、能出離一切有礙於精進的障難（出離），甚至能克服種種障礙的努力（勤競），盡而能夠忍受精進的勞苦（堪能），直到常安住於精進之上（常住），達到不退轉的地步（不退）。」簡言之，「正方便」所含攝的修持包含「精進」的精神和種種修習的方法。但是，此「正方便」又可分成兩別類，能通往出離世間的和不能出離世間，聖、俗之兩種層次。

因此，從「正方便」的整體範疇而言，「正方便」比「正精進」更貼切於八正道要指的種種用功修行的方法，（正）「方便」能含包更多於（正）「精進」的概念。是故，若從《阿含經》的字詞上，來說修行「方便」，其實指的是「正方便」，而此「正方便」的核心精神即是「精進」。

同理可證，《中阿含經·業相應品度經》，提出「無欲無方便」之說，學者認爲從「漢文」文本來看「方便」一詞不好理解，但從上就可知漢譯《阿含經》的脈絡「方便」有等同於「精進」概念的用法。

《中阿含經·業相應品度經》諸賢！實如是見，如是說：「謂人所為一切皆因宿命造耶？」彼答言：「爾！」我復語彼：「若如是者，諸賢等皆是殺生，所以者何？以其一切皆因宿命造故，如是諸賢皆是不與取、邪淫、妄言，乃至邪見，所以者何？以其一切皆因宿命造故。諸賢！若一切皆因宿命造，見如真者，於內因內，作以不作，都無欲、無方便。³¹⁸諸賢！若於作以不作，不知如真者，便失正念，無正智，則無可以教。如沙門法如是說者。

³¹⁸ 「於內因內，作以不作，都無欲、無方便」，巴利本作 *na hoti chando vā vāyāmo vā idaj vā karanīyaj idaj vā akaranīyaj ti*。方便是精進（*vāyāma*）的意思。其意爲：對於〔一切事〕應做或不應做，不得由〔自己的〕願望或精進，即由於宿命所造之因，作與不作都沒有自己的意願及方便(精進)能左右它。

若一切皆因宿命造，見如真者，於內因內，作以不作，都無欲、無方便。」

³¹⁹（案：在此經中「方便」可以等於「精進」一用功努力之意。）

4. 「方便」可以等同「精進」的例子分析

承上在《雜阿含經》的脈絡中，可發現「(正)方便」與「(正)精進」所指涉相同的情況。以下，將再舉出不同文本中，「方便」與「精進」仍是可互通的概念。以「方便具足」(utthānasampadā)之法目為例，在兩不同譯本中可以發現「方便」與「精勤」其實指涉的法義相同，但因不同譯者側重不同，而譯出的語詞也不盡相同：

《雜阿含經·第91經》³²⁰其同本異譯本尚有：《別譯雜阿含·第8經》、而巴利語尼柯耶也有《增支部·鬱闍迦》(A. 8. 55. Ujjayasuttaṃ)。前兩者的譯法，一位譯 utthānasampadā 為「方便具足」，另一譯為「能精勤」。

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[跳-兆+(梳-木)]算畫，於彼彼工巧業處精勤修行，是名『方便具足』。」(《雜阿含經·第91經》T.2, no.99, p.23b)

本段引文的大意：一位嚮往宗教修行的在家修行者婆羅門鬱闍迦(Ujjaya)請問佛陀：在家修行者要如何修行才能獲得現世的安樂³²¹。佛陀沒有強迫一定要出家才能修行，反而提出一條在家的修行之道，只要在家居士遵守「方便具足、守護具足、善知識具足、正命具足」(utthānasampadā, ārakkhasampadā, kalyānamittatā sampadā, sama-jīvitā sampadā)四者就可以獲得現世的安樂果報。

³¹⁹ T.1, no. 26, p.435b.

³²⁰ 《雜阿含·第91經》卷四(T.2, no.99)，可另外對照兩各版本：(一)《別譯雜阿含·第91經》卷五，(T.2, no.100, p.404c) (二) P.T.S.版的《相應部》(A.8.55. Ujjaya sutta)。

³²¹ 此現世安樂同「現法樂住」之意(*dr̥ṣṭa-dharma-sukha-vihāra/diṭṭha dhamma-sukha-vihāra*)。「現法樂住」的觀念可參考：蔡耀明，《佛學建構的出路-佛教的定慧之學與如來藏的理路》台北：法鼓出版，2006，頁23-24。

在此提出的第一個條件「方便具足」，巴利文 *utthānasampadā* 是一複合詞，*Utthāna*（名詞）有起立（standing）、奮起、起（rising）之意。*Sam-pada*：而 *sam* 的意義為完全、完整、正確、真實；*pada* 足；完全地行於…，漢譯為「具足」。經文說「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[跳-兆+(梳-木)]算畫，於彼彼工巧業處精勤修行，是名『方便具足』」。求那跋陀羅譯為「方便具足」強調：一般人應該要有一定能營生的基本活動以維持生計，無論是以工藝技術、手藝、或某一行業都要勤快地工作、習練，努力地維持生存的活動。此段譯文較強調要在「謀生的方法」上「努力」，側重謀生營生的方法、技術、行業等。

但《別譯雜阿經》的說法是：一、能精勤，二、能守護諸根，三、得善知識，四、正理養命。其經文說為「精勤」，意義側重在「雖有勤苦，不捨作業，為成業故，終不休廢」，即縱然辛苦、遇到困難，尚能勤苦不懈，一點都不放逸的精神態度。前述《雜阿含·第 91 經》並沒有此句，兩者譯文略為不同，但是從其經文對在家弟子所提出的修行法目而言，「方便具足」和「能精勤」指的是相同的法目。

【表十】《雜阿含·第 91 經》、《別譯雜阿含，第 91 經》之經文對照表

<p>《雜阿含·第 91 經》 (T.2, no.99, p.23a)³²²</p>	<p>《別譯雜阿含，第 91 經》 (T.2, no.100, p.404c)³²³</p>
<p>佛告婆羅門：「有四法，俗人³²⁴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。</p> <p>何等為『方便具足』？謂善男子種種工巧業處</p>	<p>佛告摩納：「有四法，使在家人得現世報，獲利益樂。何謂為四？一、能精勤，二、能守護諸根，三、得善知識，四、正理養命。</p> <p>云何『精勤』？隨所作業，家計資生，或為王</p>

³²² 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含·第 91 經》，卷四。參照：巴利語版本 VRI *Chatta Saṅgāyana* edition. PTS: AN, IV, 285.

³²³ 《別譯雜阿經》卷五，第 91 經，失譯人名今附秦錄。

³²⁴ 「俗人」，巴利本作 *jayam assu.....pavāsaj gantukāmā*(我們欲往家外)，此處指嚮往出家生活的在家人。轉引自：佛光電子大藏經 <http://dblink.ncl.edu.tw/buddha/1a043r.htm>。

<p>以自營生，謂種田、商賈，或以王事，或以書 [跳-兆+(梳-木)]算畫。於彼彼工巧業處精勤修 行。是名『方便具足』。</p>	<p>臣，或為農夫，或復治生，或復牧人，隨其所 作，不憚劬勞，寒暑風雨，飢渴飽滿，蚊虻蠅 蜂。雖有勤苦，不捨作業。為成業故，終不休 廢，是名『精勤』。</p>
<p>“Cattārome, brāhmaṇa, dhammā kulaputtassa diṭṭhadhammahitāya saṃvattanti, diṭṭhadhammasukhāya. Katame cattāro? Uṭṭhānasampadā ārakkhasampadā, kalyāṇamittatā, samajīvitā.</p> <p>Katamā ca, brāhmaṇa, uṭṭhānasampadā? Idha, brāhmaṇa, kulaputto yena kammaṭṭhānena jīvikam kappeti– yadi kasiyā, yadi vaṇijjāya, yadi gorakkhena, yadi issattena, yadi rājaporisena, yadi sippaññatarena– tattha dakkho hoti analaso, tatrupāyāya vīmaṃsāya samannāgato, alaṃ kātuṃ alaṃ saṃvidhātuṃ. Ayaṃ vuccati, brāhmaṇa, uṭṭhānasampadā.</p>	

第二節 《阿含經》之「方便善巧」義理解析

在漢譯《阿含經》修行「方便」，可以說是修行八正道的「正方便」，或「精進方便」等法目。不過「方便」仍然當一般性「方法」使用，即使是「善方便」、「巧方便」、「善巧方便」也尚未成爲專業獨立的佛教法目。所以從「方便善巧」之語詞使用來看，「方便善巧」在解脫道並不具份量，而且也沒有針對「方便善巧」作專門的說明，之前提到《長部·等誦經》(D.N. 33 · 2 Saṅgīti-suttanta)唯一出現的關於「善巧」(kosalla)的法目「離去善巧(aya kosallam; skill in progress)、入來善巧(apāya kosallam; skill in regress)、方便善巧(upāya kosallam; skill in means)」三者爲一組的法目，也沒有專門的義解。

從超出「方便善巧」的相關用詞來看，《阿含經》還傳達出什麼樣的「方便善巧」的修行義理、概念和實踐？本節將試圖從經文脈絡，舉例經證分析《阿含經》的「方便善巧」義理；第一則爲佛教著名的「筏喻說」(the simile of the raft, the metaphor of raft)，以此分析佛教的「方便善巧」理念和修行的徹底貫徹。其次，以《雜阿含·第 37-38 經》「世間世間法」經(loke lokadhammo)，分析佛教在面對「世間法」時，表現出的「方便善巧」權宜之計，最終探討《阿含經》記載佛陀教學上的「方便善巧」的故事，以經證重新檢視佛教初期的「方便善巧」義理思想。

一、「筏喻說」：透顯佛教總攝的「方便善巧」義理

(一)【筏喻說】的經文說明

爾時，彼人思惟方計；此河水極深且廣，今可收拾材木草葉，縛筏求渡，依此筏已，從此岸得至彼岸。爾時，彼人即收拾材木草葉，縛筏而渡，從此岸至彼岸。彼人已渡岸，復作是念：此筏於我，多所饒益，由此筏得濟厄難，從有恐之地，得至無為之處。我今不捨此筏，持用自隨。云何？比丘！彼人所至到處，能用此筏自隨乎？為不能耶？諸比丘對曰：不也。世尊！彼人所願，今已果獲，復用筏自隨乎。佛告比丘：善法猶可捨，何況非法！爾時，有一比丘白世尊言：云何當捨於法，而況非法，我等豈非由

法學道乎？³²⁵

「筏喻說」，又稱「船筏喻」、「船筏之喻」(the simile of the raft, the metaphor of raft)，在《中阿含·大品阿梨吒經》有「筏喻說」、³²⁶《增壹阿含·馬血天子問八政品》也有「船筏譬喻」，³²⁷兩則故事一致，皆以船筏比喻為「佛法」或「善法」，以「渡河」譬喻要修行到「彼岸」，以「彼岸」譬喻修行的目的在「解脫、涅槃」，再以「棄筏」喻說一切教法皆如船筏，抵達彼岸後，即使是幫助過我們的善法或方法都當棄捨，同時引伸：一切法的主要的性質是「工具性」、「功能性」，而非「目的」，因此強調不可執著於法、不可貪戀法義、不可「自恃為是」³²⁸的宗教精神。

(二)【筏喻說】的義理分析

「筏喻說」是從佛教藉由譬喻引伸其修行義理，可以從其所喻來分析：如(1)「船筏」是渡河的必要條件，引伸為「善法」、「正法」具有的必要的「功能性」，不可缺乏，否則無以渡河。修行的重點在選擇「適宜性」的工具做為前提，如「擇法」覺支的概念³²⁹，但佛教仍舊是暫時性、工具性的。(2)「棄筏」的修行義理：但此「適宜性」卻非永恆的，因船筏最終要被捨棄，佛教並不強調修行在把握一種「永恆的」、「不變的」標準或修行法門。³³⁰其強調最終要「捨棄正法善法」，此觀點和解脫道的三十七道品之「捨覺支」³³¹相同，在《雜阿含·第713經》即

³²⁵ 《增一阿含·馬血天子問八政品》T.2, no.26, p.764b-c

³²⁶ 原文載於大正藏《中阿含·大品阿梨吒經》卷54之「筏喻說」(T.1, no.26, p.764b-c)是此經的其中一個比喻。本經主要在說阿梨吒比丘起「行欲者無障礙」的邪見，又稱它是由世尊所說的法，但其他比丘訶斥之，世尊反而開示：欲望有如骨鑊、肉鬻、把炬、火坑、毒蛇、夢、假借、樹果等等之譬喻，以說欲望對修行的障礙。世尊又以蛇喻法、筏喻法，說明當捨去顛倒見，更依次解說：(1)六見處，(2)因內有恐怖、因外有恐怖、因內無恐怖、因外無恐怖，(3)於六見處斷神見之說。同本異譯：《中部·蛇喻經》(M. 22. Alagaddūpamasuttaj)、《增一阿含·馬血天子問八政品》卷39「船筏之喻」(T.2, no.125, pp.759c-760b)。

³²⁷ 《增一阿含·馬血天子問八政品》卷39(T.2, no.125, pp.759c-760b)有「船筏之喻」。

³²⁸ 世尊問說難道度了岸還要把船筏背著走嗎？這強調出不可對一切法「自恃為是」(因為法不是永恆不變的、亦非實體存在)，以為對的就一直堅持不放，通盤言之都是不可執著的態度。

³²⁹ 此處即解脫道的「擇法覺支」：「何等為擇法覺分食？有擇善法，有擇不善法，彼思惟已，未生擇法覺分令起，已生擇法覺分重生令增廣，是名擇法覺分食。」簡言之，修行要能不斷地選擇一種適宜自己不斷往前修的法目。(T.2, no.99, p.192c)而且要遵守一切七覺支的前提：「依遠離、依無欲、依滅向於捨」。(T.2, no.99, pp.195c)

³³⁰ 「捨」某一層次而言是也是一種「修行態度」，有「善巧」擇法的精神內涵。

³³¹ 捨覺支是七覺支(Skt. sapta-bodhy-angāni, sapta-bodhy-aṅga; Pali satta-bojjhaṅgā)之一。七覺支又

說「彼善法捨，即是捨覺分，是智是等覺，能轉趣涅槃。彼不善法捨，即是捨覺分，是智是等覺，能轉趣涅槃。」³³² (3)「筏喻說」的修行義理貫徹了解脫道和菩提道：在《金剛經》中也有「筏喻說」：「是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法？』」(T.8, no.235, p.749b)。可見《阿含經》的「筏喻說」在以捨法徹底貫徹「空性」，兩者一致表現出「實踐性的空觀」精神。³³³ (4)「筏喻說」隱含了佛教教法的核心含義：從其捨法的概念與空義相通的概念來說，佛教的「法」都是一種「善巧的」以達到解脫涅槃的「方便」。

總言之，善法的可捨性，喻示佛教作為一個宗教，沒有無限大的權威、一種無上喻令、至高、至善、永恆不變的規範法典須遵守。此中也預留了「可變性」，使得佛教信仰更能面對「多元」、「多樣」之不斷變更的情況，以隨時調整自身的修行守則，這無疑就是「方便善巧」精神的展現。佛教以「解脫」為一切行為之航向，清楚地依解脫之目的為依歸，而修行過程中任何「手段」不可將之當作「目的」，同時，手段和工具都要靠善巧方便的智慧去取捨運用，這徹底貫徹了「空義」，顯示出佛教教義的一貫性，以及化理論為實踐的基本特質，這便是佛教殊異於一般宗教的特點。³³⁴

稱：七覺分、七等覺支、七菩提分，又為三十七菩提分中之法目。七覺分：擇法(dharma-pravicaya-sambodhyaṅga)、精進(vīrya-sambodhyaṅga)、喜(prīti-sambodhyaṅga)、輕安(prasrabdhi-sambodhyaṅga)、念(smṛti-sambodhyaṅga)、定(samādhi-sambodhyaṅga)、捨(upekṣā-sambodhyaṅga；Pali upekkhā)。

修習七覺支（七覺分）時，其觀察的對象與四念住完全相同，都是針對個人身心所攝的身、受、心、法，不斷努力地觀察、覺知五蘊的生滅無常、無我，在止觀下，生起喜覺支、輕安覺支（猗息覺分）、定覺支，再繼續觀察身心最微細的生滅變化，仍然保持平等心，將貪瞋癡的習性一層層地根除，因而圓滿了七覺支。在修習七覺支的過程，也是要層層上進，釋尊說：「若比丘修念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨。如是修擇法、精進、喜、猗、定、捨覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨。」

因此，與前述四神足一樣，要依次「依遠離、依離欲、依於滅」來證得斷界、無欲界及滅界，並往上修至圓滿菩提為止。這整個過程，都離不開對個人身心五蘊的觀察。首先，對五蘊之苦，生起脫離之心，這是「依遠離」；對產生五蘊之苦的愛欲，起脫離之心，這是「依離欲」；而後看清楚滅苦是修行的目標，這是「依於滅」；最後，對滅苦之道，不斷實踐，往上修至圓滿，這是「向於捨」。由此也可以看出，整個過程不外是修習著「苦、集、滅、道」四聖諦，而這些都是立足於個人身心之上的。參考：林崇安，〈正法與與三十七菩提分法的實踐〉，《中華佛學學報》，第 11 期（1998 年），頁 64。

³³² T. 2, no.99, p.191c. 巴利本為《相應部·理趣經》(S. 46. 52. Pariyāya)

³³³ 水野弘元，香光書鄉編譯組，《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉出版社，2002，頁 187-188。

³³⁴ 例如：基督宗教就面臨在多變社會下，得不斷重新去界定行為的規範。此觀點轉引自：奧特

二、「世間世間法」：透顯佛教入世間「方便善巧」義理

關於「世間世間法」(loke lokadhammo)³³⁵的兩則經文分段如下，【】內為筆者所加，為便於分析：

(一)《雜阿含經·第37、38經》經文分段：

I.《雜阿含經·第37經》³³⁶經文分段

1.【問題】爾時，世尊告諸比丘：我不與世間諍，世間與我諍，³³⁷所以者何？

2.【兩種立場】

(1)比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有。我亦言有；云何為世間智者言有，我亦言有。比丘！色無常·苦·變易法，世間智者言有，我亦言有。如是受·想·行·識，無常·苦·變易法。世間智者言有，我亦言有。

(2)世間智者言無，我亦言無；謂色是常·恒·不變易·正住者，世間智者言無，我亦言無。受·想·行·識。常·恒·不變易·正住者，世間智者言無，我亦言無，是名世間智者言無，我亦言無。

3.【世間世間法的實踐】

比丘！有世間世間法，我亦自知自覺，為人分別演說顯示，世間盲無目者不知不見，非我咎也。

(Heinrich Ott)、奧托(Klaus Otte)，李秋零譯，《信仰的回答—系統神學五十題》(Die Antwort des Glaubens-Systematische Theologie in 50 Artikein)，香港：漢語基督教研究所，2005，頁293-314。

³³⁵ 世間世間法(loke lokadhammo)，於世間之世間法。

³³⁶ 本經旨在佛陀向比丘論說知「世間世間法」之真實表現，與宗教實踐，最終是「無諍」與「自覺自知」之自明表現。參考：相應部·華經·增長經(S. 22. 94. Puppha, Vaddha)。《相應部》此經末多一段：「比丘！正如青色、紅色、白色蓮花生長於水中，出水而不染於水；如來生長於世間，超越世間而不染世間。」選宗教的

³³⁷ 我不與世間諍：《相應部注》說此「世間」指「有情世間」。《相應部注》說此「世間」指「諸行世間」(sankhāra-loka)。

諸比丘！云何為世間世間法？我自知、我自覺、為人演說、分別顯示，盲無目者不知不見。是比丘！色無常·苦·變易法，是名世間世間法。如是受·想·行·識。無常·苦，是世間世間法。比丘。此是世間世間法，我自知自覺，為人分別演說顯示，盲無目者不知不見，我於彼盲無目不知不見者，其如之何？³³⁸

II. 《雜阿含經·第38經》³³⁹經文分段：

1.【態度】爾時，世尊告諸比丘：世人為卑下業，種種求財活命，而得巨富，世人皆知，如世人之所知，我亦如是說，所以者何？莫令我異於世人。

2.【原因】諸比丘！譬如一器；有一處人，名為捷茨，有名鉢，有名七七羅，有名遮留，有名毘悉多，有名婆闍那，有名薩牢。如彼所知，我亦如是說。所以者何？莫令我異於世人故。

3.【實踐】如是，比丘！有世間法³⁴⁰，我自知自覺，為人分別演說顯示，知見而說。世間盲無目者不知不見！世間盲無目者不知不見！我其如之何！

4.【重申世間世間法】比丘，云何「世間世間法」？我自知自覺，乃至不知不見，色無常·苦·變易法，是為世間世間法。受·想·行·識，無常·苦·變易法，是世間世間法。比丘！是名世間世間法，我自知自見，乃至盲無目者不知不見，其如之何！

（二）兩則經文的解說和問題

³³⁸ 經文概要語譯：此經首先傳達出，「世間」的問題是什麼？佛陀點明世間的問題在於「諍」、「執」（Skt. *raṇa*; quarrel, dispute）—表人人各持己見己想而造成與他人的「衝突、對立」。但佛卻說「諍」是即使我「沒有要與人相諍」，還會「有人與我諍」。

佛陀再舉有關「法」言語來說，世上有聰明智慧的人說它「有」（它存在），我也說「有」（存在）。如色（受、想、行、識）是無常、苦、變易之法，智者說它是「存在」的，我也說它「存在」。若智者說它不存在，我也說它不存在。

最後，佛陀說有「世間世間法」，我「自己知道自己明了」，可以為人分析區別，講說清楚。世間人就像看不到的人，並不了解並不清楚，這不是我的過失。什麼是「世間世間法」？我能清楚地知道明瞭，還能替他人講解、說明，分別清楚。「世間世間法」就是：色（受、想、行、識）是無常、苦、變易之法，我自己清楚明瞭，能替他人講說明白，可是盲目者卻不清楚不明白，我對那些盲目者又能怎樣呢？

³³⁹ 《雜阿含·第38經》T.2, no.99, p.8c。參閱：相應部·華經、增長經（S. 22. 94. Puppha·Vaddha）。

³⁴⁰ 對照經文前後來看，應該在括號內加入（世間）一詞，下文說明的是「世間世間法」。

《雜阿含經·第37經》³⁴¹佛陀一開始就提出「世間」³⁴² (loka; the world) 的問題在於「諍」，人與人的不和、衝突、對立、爭執、鬥爭不休的現象。³⁴³佛陀所採取面對的方式就是認同別人，有時同意他人說「有見」，有時也說「無見」。此點不禁引人疑竇：為何佛陀不堅持自己的見解？佛陀不是也有明確的主張和信念，為何要應和他人，如此反覆的言論會不會造成自身教義上的矛盾、或引發教內衝突？會不會有虛偽道德主義之嫌，有如孔子批評的「鄉愿」之德性問題？³⁴⁴

「諍」所引申的是人與人之間的衝突、宗教與宗教之間的衝突。前者我們可稱為「倫理學」的範疇，後者則可歸為宗教學近來熱門的「宗教和平」議題。³⁴⁵

³⁴¹ 本經旨在佛陀向比丘論說知「世間世間法」之真實表現，與宗教實踐，最終是「無諍」與「自覺自知」之自明表現。參考：相應部·華經·增長經。《相應部》此經末多一段：「比丘！正如青色、紅色、白色蓮花生長於水中，出水而不染於水；如來生長於世間，超越世間而不染世間。」

³⁴² 「世間」在其他經證的相關重要經文：

《雜阿含經》：「我（佛）雖出生世間，不為世間著。」(T.2, no.99, p.28b)

「何等為世間？謂五受陰：何等為五？色受陰、受受陰、想受陰、行受陰、識受陰是名世間。」(T.2, no.99, p.359)

《增壹阿含經》：「如來出現世間，又於世界成佛道，然不著世間八法，猶與周旋，猶如淤泥出生蓮華，極為鮮潔，不著塵水，諸天所愛敬，見者心歡。如來亦復如是，由胞胎生，於中長養，得成佛身；亦如琉璃之寶，淨水之珍，不為塵垢所染，如來亦復如是。亦生於世間，不為世間八法所染著。是故，比丘！當勤精進，修行八法。」(T.2, no.165, p.764b)

《中阿含經》：「如來世間生，世間長，出世間行，不著世間法。」(T.1, no.26, p.575a)

³⁴³ 「諍」，不單是言語之爭、思想之爭、信仰之爭，還可還蓋一切的衝突、對立、戰爭。人類不安不和睦的現象至今仍然存在，由此來看「此經」的意義極大。當今的問題，仍然脫離不了從不同意見所造成的「爭執」，一直擴大到社群的「衝突」、「對立」，甚至國與國間的「戰爭」問題。「諍」其實佛陀對人類問題的透徹的觀察之一，因為「諍」，人因此不安，社會以會衝突暴發動亂。當今亨廷頓(Samuel P. Huntington) 就提出在當代的衝突不單是政治經濟利益的衝突，還涉及不同的宗教、文化、語言，乃至族群認同的衝突。《文明的衝突與世界秩序的重建》(The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, 1996.中譯本：台北：聯經出版社，1997。

³⁴⁴ 《論語·陽貨》子曰：「鄉原，德之賊也！」

³⁴⁵ 或者「宗教對話」(Religious Dialogue)、「宗教交流」、「宗教與文明衝突」等議題。

相關參考書籍：黎志添，〈第九章 宗教對話的理論基礎：從西方基督教與亞洲文化相遇說起〉，《宗教研究與詮釋學—宗教學建立的思考》，香港：香港中文大學，2003，頁159-178。

Raimon Panikkar, *The Intrareligious Dialogue*, Revised ed. New York: Paulist Press, 1999.

雷蒙·潘尼卡(Raimon Panikkar)，王志成、思竹譯，《宗教內對話》(The Intrareligious Dialogue) 北京：宗教文化，2001。雷蒙·潘尼卡，思竹譯，《宇宙—神—人共融的經驗：正在湧現的宗教意識》(The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness)，北京：宗教文化，2005。保羅·尼特(Paul Knitter)，王志成譯，《宗教對話模式》(Introducing Theologies of Religions)，北京：中國人民大學，2004。武金正，〈宗教交談—基本面向〉，《宗教交談：理論與實踐》，台北：五南。賴品超編，《近代中國佛教與基督宗教的相遇》，香港：道風書社，2003。武金正，〈宗教交談與真理觀〉，《輔大宗教系2000年宗教交談研討會論文集》(台北：輔大，2002。劉述先，《全球倫理與宗教對話》，台北：立緒文化，2001。莊嘉慶，《宗教交談

進一步得思考的是佛教面對衝突時的表現是什麼？以下將從佛教內部的相關經證，和參照其他不同宗教、學派的觀點，例如孔子、儒家倫理學，基督宗教等觀點，藉此比較澄清出佛教「宗教倫理」的基本特色和獨特性。佛教早在《阿含經》就已提出了對「衝突」的處理，此先發論述，不得不讓我們重新檢視其意義和內涵。就三個子題來分說：

1. 面對「諍」、「世間」，為何佛陀表現出贊同別人的不同說法？

佛教察覺出人類的普遍現象就是人喜論諍，即使是「我不與人諍，人還要與我相諍」，那無非是出自較競的心態，要與人一較「知識」、「學問」、「能力」程度的高下。³⁴⁶人面對「競爭」，固然可以展露對「信仰的堅定」與「修證、能力的境界」，但佛陀卻不主張與「世間」任何一切世間的言論、學派有所「諍」，例如：佛陀面對「十四無記」時，完全地「默然不答」。³⁴⁷因為它遠離了修行的終極關懷。³⁴⁸從「諍」自身而言，當人試圖證明自己的信仰程度或學問高下，可能為了爭而爭，為教義而爭，一旦為了信仰而爭，內心一旦有所爭，就已失去了宗教的真正本懷。「無諍」(araṇā)³⁴⁹才是更正面於人心的作法，徹底的宗教實踐。

的基礎》，台北：雅歌出版社，1997。釋見達，《如來藏學的中道思想與宗教對話》成都：四川大學道教與宗教文化研究所博士學位論文，2005。

³⁴⁶ 人類現象中的任何「比賽」「競爭」無非只有兩種目的：一比出高下程度，二互相刺激以利增長、成長。前者實是趨向負面的人心，並非真正利益人心從善的。後者即使是有著正面的效果但仍然會扭曲於人心的純善。如羅馬競技、奧運、任何一種比賽競賽，雖被認為是有意義和價值的，以良性的競爭來刺激學習或進步的動力，但縱然如此，其背後真正的精神，不是來自於活動本身的價值，所以才說它遠離 (distanciation) 了真正的精神。

³⁴⁷ 關於佛陀表示「默然」的進一步涵義，有學者研究可參考：林朝成、郭朝順，〈佛陀的語言觀〉，《佛學概論》，台北：三民書局出版，2000，頁 260-261。

關於佛陀對「論爭的超越」，可參考：中村元，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教—其思想與生活》，嘉義：香光書鄉出版，1995，頁 52-55。

³⁴⁸ 無記 (Skt. avyākṛta; Pali avyākata)：本義為不說明、不分開、不斷、無法記別之意。佛經中有「十無記」或引申為「十四無記」，是佛陀對於外道問難的十四個問題，捨置不答。即：(1) 世間常(2)世間無常(3)世間亦常亦無常(4)世間非常非無常(5)世間有邊(6)世間無邊(7)世間亦有邊亦無邊(8)世間非有邊非無邊(9)如來死後有(10)如來死後無(11)如來死後亦有亦非有(12)如來死後非有非非有(13)命身一(14)命身異。1.2.3.4 問：世間是不是永恆的。5.6.7.8 問：世間有無邊界的問題。9.10.11.12 問完全證悟者如來死後的問題-存在、不存在、既存在又不存在、既非存在也非不存在。13.14 問：生命與身體是同一的或相異。相關經文：《中阿含·箭喻經》T.1, no. 94, p.804a-805c. 《雜阿含·第 962-963 經》(T.2, no.99, p.245b-246a)。

³⁴⁹ 「無諍」(araṇā; without strife, debate or contradiction)，佛教講究「無諍的修煉」從《阿含經》到《般若經》都有此說，最高可成就「無諍三昧」(araṇā-samādhi)。《金剛經》云：「世尊！佛說我得無諍三昧，人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。」佛陀十大弟子之一，其中「須菩提」(Subhūti，又名善現)就同號為「無諍第一」與「解空第一」。元賢之《金剛經略疏釋》

從經文來看：佛陀主張「隨順他人的態度」，明確地表示要對「世間（無常）自知自覺」，還能「為人分別解說」。由此得見，佛陀強調採取直接面對他人時「無諍」，背後是「自明的」，甚至他知道所說的和所說不知道的，一切都在「自知自覺」中。佛陀證的是「自知自覺」之道，不是透過競爭較量才得以證明自己的信仰，而是對「世間世間法」的清楚瞭知：如是正觀於諸世間，無所攝受，無所著，自得涅槃。³⁵⁰因此不與人爭，實是一種宗教上面對「諍」時更超越的態度，同時實證信仰與教義，也避免人與人的衝突，製造社會的紛爭。

再者，佛陀並不是不明確對世間的理解，他亦提出「世間世間法」，就是因為基於對「世間」現象的了解，而有此面對處理世間態度的根據。「世間」的基本特性，如第 37-38 經說的是「色無常、苦、變異」，³⁵¹是「為危脆的、變異的、苦的」。佛陀的基本立場，可分為二，（1）遠離的、出離的態度：對一切有關世間實相、世俗言論、世間言說³⁵²等說法、觀點，是「於世間眾雜異論、文辭綺飾、世俗雜句，...出離饒益」，³⁵³或「保持默然」、「不施設世間」、「不異於世間」，都是保持一種遠離，不涉入、不貪著世間的態度。（2）積極地去修煉：「當勤方便修身、修戒、修心、修慧，於如來所說，甚深明照，空相要法，隨順緣起，..」或「空世間」、³⁵⁴「世間滅道跡」、³⁵⁵「正觀世間」「到世間邊，知世間，世間所重，度世間...覺慧達世間，故說到彼岸。」³⁵⁶藉由如實地觀照世間，達到了知世間實相、修煉自身，進而救度世間的最終目的。

謂：「無諍三昧者，以其解空，則彼我俱忘，能不惱眾生，亦能令眾生不起煩惱。」

³⁵⁰ 《雜阿含·第 32 經》 T.2, No.99, p.7b.

³⁵¹ 佛教對「世間」的定義，經證：《雜阿含·第 230-234 經》。

《雜阿含·第 230 經》「云何名世間？...謂眼色眼識眼觸....。亦不施設世間」（T.2, no.99, p.56 a-b）《雜阿含·第 231 經》「云何名是世間？...危脆敗壞是名世間。若色眼識眼觸眼觸因緣生受，內覺若苦若樂不苦不樂，彼一切亦是為危脆敗壞...」

《雜阿含·第 232 經》「云何世間集？謂當來有愛喜貪俱彼彼集著..」（T.2, no.99, p.56b-c）

³⁵² 「若世間、世間名、世間覺、世間言辭、世間語說，此等皆入世間數。..眼是世間、世間名、世間覺、世間言辭、世間語說，是等悉入世間數。耳鼻舌身意，亦復如是。」《雜阿含·第 232 經》 T.2, no.99, p.56c-57a.

「世間言說」：《雜阿含·第 548 經》尊者摩訶迦旃延駁斥當時所流傳的婆羅門世俗之見，世間言說言：1. 婆羅門第一，餘人卑劣。2. 婆羅門白，餘人黑 3. 婆羅門清淨，非非婆羅門。4. 婆羅門從婆羅門生，生從口生，婆羅門所化。是婆羅門所有。....等等。「當知四姓世間言說為差別耳，乃至依業，真實無差別也。」 T.2, no.99, p.142b.

³⁵³ 《雜阿含·第 1258 經》 T.2, no.99, p.345b

³⁵⁴ 《雜阿含·第 232 經》 T.2, no.99, p.56b.

³⁵⁵ 《雜阿含·第 233 經》 T.2, no.99, p.56c.

³⁵⁶ 《雜阿含·第 234 經》 T.2, no.99, p.56c-57a.

總之，佛教根本上就不與世間爭—「無諍」是不企圖建立世間一切，並對世間的集、滅如實覺察觀照而超越世間，達到涅槃；「到世間邊、知世間、世間所重、度世間」、「如是正觀於諸世間，無所攝受，無攝受者則無所著，無所著者自得涅槃。」³⁵⁷佛教修行正因為對世間的如實了知，而能如實正觀一切，而不貪取世間；換言之，最基本的「無諍」，一者能不擾亂世間，維持世間之和睦。再者，才能達到修行宗旨的貫徹實踐。

2. 佛教會不會淪為「鄉愿」的偽道德主義？

儒學的「鄉愿」說表示一種「媚世偽善」的態度，³⁵⁸佛陀前後不一的態度，是否也有應和眾人、媚眾偽善的嫌疑？就經文上下脈絡來看，佛陀只是不去作「與人相爭」的事，面對世間智者不同的看法，佛陀採取因為「諍」完全與信仰違背，佛陀強調的是對世間要「如實地觀照」，並能「知世間」與「度世間」。所以，修行上大略可分三階段（一）能對世間現象的無常生滅變化之了解，（二）以知世間而超越世間，（三）再回到世間救度眾生。佛教以「修行」和「救渡」為一切行為的主軸，不是去建構一切世俗、人倫關係上的美好，而是去實踐救度世間的終極關懷，因此佛陀還是不斷地說，他以自知、自覺的「世間世間法」去「為人演說、分別顯示」。換言之，佛陀對眾生的關係是以「度化」和「救度」為最終的使命。

3. 經中，佛陀從「隨順他人說法」到「講說世間世間法」的不一致，是否有其原因？

從上一點結說，佛陀在面對「眾生」有不同多變的態度，應該和佛陀「教化」

³⁵⁷ 《雜阿含·第32經》T.2, no.99, p.7b.

³⁵⁸ 《論語·陽貨》子曰：「鄉愿，德之賊也！」

錢穆先生白譯：「一鄉中全不得罪的那種好人，是人類品德中的敗類呀！」《論語新解》：鄉，其鄙俗。原同愿，謹愿也。一鄉皆稱其謹愿，故稱鄉原。

《孟子·盡心下篇》有云：「孔子曰：過我門而不入我室，我不憾焉者，其惟鄉原乎！鄉原，德之賊也。」較本章多三句。或是論語編者刪節之，而孟子全錄其語。

孟子又曰：「闖然媚於世也者，是鄉原也。一鄉皆稱原人焉，無所往而不為原人，孔子以為德之賊，何哉？曰：非之無舉也，刺之無刺也，同乎流俗，合乎污世，居之似忠信，行之似廉潔，眾皆說（悅）之，自以為是，而不可與入堯舜之道，故曰『德之賊也』。」蓋惟特立獨行之士始可入德，故孔子有取於狂狷。若同流合污，媚世偽善，則斷非入德之門。孟子發揮孔子義極精極顯，學者求入德，必細參之。頁 632-633.

有關，因為佛陀最終目的在教導眾生如實觀照世間實相，並遠離一切生老病憂悲苦惱，進而達到彼岸涅槃解脫。多重、多變的教化並非在教義之不明確，而是一種「隨順緣起」、「善巧」面對世間情況的應變之計。再者，佛陀已有「世間世間法」的基本立論，並非教義的衝突與矛盾，況且前提在佛陀以救渡一切眾生為使命，「我（世尊）常為諸眾生，作善知識；其諸眾生有生故，當知世尊正法現法，令脫於生、有、老、病、死、憂、悲、惱苦者，離諸熾然，不待時節，現今脫惱苦，見通達，自覺證知」，³⁵⁹因此佛陀展現不同的說詞或多變的態度因出自於面對「眾生」不同，而在救渡或教化上呈現「善巧方便」的特點。由於這點牽涉了佛陀個人在教學上展現的方式與特點，下一節將進一步細說並使此證明回答更充分。

三、佛陀展現「方便善巧」之教學及其特點分析

John Hick 認為，廣義的「方便善巧」其實共通於所有的教學，如「因材施教」。此點固然有理，但從上文分析來看佛陀教學上仍有殊異於一般教學之處，或與儒家「因材施教」的方式不同。簡言之，John Hick 雖然點出廣義的「方便善巧」說，是共通於所有「教育」的，但是其實並未明確分別出佛陀和一般具有「方便善巧」的教學者之間的不同。

學界對於佛教教育或歷史上佛陀展現的教學，已有不少研究成果，³⁶⁰在此研究基礎之上，本文將再以「經證」舉例說明、分析佛陀之能夠展現「方便善巧」的教學特點。以下從兩分面分述（一）佛陀本身之特質而言（二）從佛陀教學方法的特殊性而言：

³⁵⁹ 《雜阿含·第 1238 經》T.2, no.99, p.339b.

³⁶⁰ 楊素英，《〈阿含經〉中有關佛陀教學之研究》，華梵：東方人文思想研究所，碩士論文，2000。南後男，〈佛陀眾生教化理念在現代教育上的意義〉，政治大學教育學系碩士論文，82 學年度，1993。侯文地，《長阿含經》中佛陀教育之研究，華梵大學：東方人文思想研究所，89 學年度，2000。蔡耀明，〈因材施教與教學上的人我分際：以《論語》、《阿含經》和《大般若經》為根據〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土—內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社，2001，頁 185-228。水野弘元，香光書香編譯組譯，《佛教的真髓》，第五章第一節「教化的方法」，嘉義：香光書香出版，2002，頁 142-155。水野弘元指出，佛陀的善用各種教化方法以指導眾生契入佛教，其方法主要有二，「折伏」與「攝受」。

(一) 從佛陀本身的特質而言

1. 具「無量方法」為教化方法之前提

能有「無量方法」為教學後盾是一般教師冀望的目標，但佛陀有「無量方法」卻經常出現於《阿含經》的記載裡，³⁶¹例如《手長者經》提出「無量方便為彼說法，勸發渴仰。」³⁶²字面的意義是能用無數的方法去說法，使學生能生起渴求法義的善法欲，這點表示以具備各樣教學方法為實力後盾，佛陀方能展現出「方便善巧」的教學。經證如下，《中阿含·未曾有法品·郁伽長者經》：

爾時，世尊為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜，**無量方便為彼說法**。勸發渴仰，成就歡喜已，如諸佛法先說端正法，聞者歡悅。謂說施、說戒、說生天法，毀訾欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品白淨。世尊為彼說如是法已，佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能、有力堪受正法，謂如諸佛說正法要。世尊即為彼說苦、集、滅、道，彼時郁伽長者即於坐中見四聖諦苦、集、滅、道。猶如白素，易染為色，郁伽長者亦復如是，即於坐中見四聖諦苦、集、滅、道。³⁶³

2. 具示現「神通」(abhijñā; abhiññā)³⁶⁴為教化的手段之一

《雜阿含·第197經》記載：佛陀曾為眾生示現三種教化：「神足變化示現、他心示現、教誡示現」。從197經來看，神足變化(iddhi-vidhābhiññāna)³⁶⁵是佛陀

³⁶¹ 「無量方法」一詞經常出現於佛典之中，《長阿含經·善生經》也舉出「如來所說，亦復如是，以無數方便開悟愚冥，現清白法。」(T.1, no.1, p.72b-c) 佛陀能夠展現「無量方法」以講說教義、或教化示現，雖然近似於宗教學中對於「上帝」、「至高神」的概念定義，但在此無法進一步立說分明，僅先以呈現佛教經典的文本敘述或說法為首務。

³⁶² T.1, no. 26, p.484b。

³⁶³ 《中阿含·未曾有法品·郁伽長者經》，T.1, no.26, p.480a。

³⁶⁴ 佛教「神通」(abhijñā; abhiññā) 在原始及大乘佛教思想中都佔有一定的地位。參考：丁敏，〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉，《佛學與文學—佛教文學與藝術學術研討會論文集(文學部份)》，佛學會議論文彙編2，台北：法鼓文化，1998，頁27。
丁敏，〈漢譯大小乘佛典中「神足飛行」的空間敘事〉，《佛學研究中心學報》，第12期(95年12月)，台北：台大佛學研究中心，頁1-42。

³⁶⁵ 神足變化(iddhi-vidhābhiññāna)，是佛教六神通之一，又稱「神足通、神境通、身通、如意通、神足智證通(iddhividhañña)」等，其包含「能到」(神足)與「轉變」(變化)兩類功能。易言之，身足通是一種能變化身體、身軀的力量。參考：同上。

入禪定力表現出身體放射光明、水、火的能力。³⁶⁶他心通 (para-citta)，指能感知他人心思、情緒、意念的功能，³⁶⁷並了解眾生心的種種特質，經文即說「如彼心、如彼意、如彼識，彼應作如是念，不應作如是念，彼應作如是捨，彼應作如是身證住，是名他心示現。」教誡 (anusāsanī) 示現，表示的是佛陀說法傳教的展現，此經中說：「教誡示現者，如世尊說…一切燒然。」一切，謂之「六根遇六觸而有生老病死等狀態」，因貪火、恚火、癡火而如同火在燃燒一般。簡言之，佛陀要說明的是世間凡夫的生存實相，因受到貪欲、嗔恚、愚癡的如受到火般的燃燒。³⁶⁸

爾時，世尊為千比丘作三種示現教化。云何為三？神足 (ṛddhi-pāda) 變化示現、他心 (para-citta) 示現、教誡 (anusāsanī) 示現。

(1) 神足示現者，世尊隨其所應，而示現入禪定正受。陵虛至東方，作四威儀，行、住、坐、臥；入火三昧，出種種火光，青、黃、赤、白、紅、頗梨色；水火俱現，或身下出火，身上出水；身上出火，身下出水，周圍四方亦復如是。爾時，世尊作種種神變³⁶⁹已，於眾中坐，是名神足示現。

(2) 他心示現者，如彼心、如彼意、如彼識，彼應作如是念，不應作如是念，彼應作如是捨，彼應作如是身證住，是名他心示現。

(3) 教誡示現者，如世尊說：「諸比丘！一切燒然。云何一切燒然？謂眼燒然，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受—若苦、若樂、不苦不樂，彼亦燒然。如是耳、鼻、舌、身、意燒然，若法、意識、意觸、意觸因緣生受—若苦、若樂、不苦不樂，彼亦燒然。以何燒然？貪火燒然、恚火燒然、癡火燒然，生、老、病、死、憂、悲、惱苦火燒然。」³⁷⁰

³⁶⁶ 其意同上註。

³⁶⁷ 他心通，又稱他心智證通，指能感知他人心思、情緒、意念的功能，並了解眾生心的種種特質。參考：同上。

³⁶⁸ 火的譬喻在佛教文獻經常出現，但有「正面（火光三昧、光明）、負面（火燒、貪嗔癡火）」的用法，在此經是負面的說法，以「燃燒之火來喻貪嗔癡狀態」，是熱惱的凡夫的狀態，著名的還有《法華經》的「火宅喻」。相關參考：丁敏，《佛教譬喻文學研究》，台北：頁 423。

³⁶⁹ 神變，廣言之，即等於「神通」。

³⁷⁰ 本經敘說佛陀為千比丘作三種示現教化：神足變化示現、他心示現、教誡示現。T.2, no.99, p.50b

相關的經文極多，³⁷¹在此限於主題不再進一步對「無量方法」或「神通」作後設的宗教意義分析，僅先從文本（text）脈絡爬梳《阿含經》的經文，其記載有非常多的「無量方法」和「神通」等文詞，³⁷²可看出是佛陀可以展現出「巧妙、善巧」以創造出適性教學方法的個人條件，或為行「方便善巧」的先決條件。

（二）從佛陀教學方法的特殊性而言：

1. 以善觀「緣起」（*pratītya-samutpāda*）為教學法之特徵之一：³⁷³

「緣起」被視為佛教重要的教義（*doctrine*），³⁷⁴被西方學者稱為為佛教的「本體論」（*ontology*），說明佛教對於一切現象生成變化的解釋。「緣起法」細部來分又可稱為「緣起法」（*paṭiccasamuppāda*）和「緣生法」（*paṭicca-samuppanna*）。³⁷⁵前者主要是對一切事物運作的總原理說明，後者的是事物現象運作的法則。是故，佛陀能善觀「緣起」，說明佛陀可以觀察學生所適合的教學內容、方式、程度等等而傳授法義。換言之，教學前能先清楚學生所適合的教育方式，佛教專業術語稱為是否「堪受正法」，以期調整其教學內容或方式。

³⁷¹ 《中阿含·未曾有法品瞻波經》我聞如是：一時，佛遊瞻波（*Campā*），在恒伽池（*Gaggara*）邊。爾時，世尊月十五日說從解脫（*Pātimokkha*）時，於比丘眾前敷座而坐。世尊坐已，即便入定，以他心智觀察眾心。（T.1, no.26, p.478b）

³⁷² 這樣的研究策略，實基於當代「宗教現象學」而來的研究反思：

若要把宗教研究歸結到理性的原因與概念並分析下去，那必然要假設宗教現象的無理性的或非理性的部分是沒有意義，甚至以為是虛假或幻象。把理性（*Reason*）作為宗教研究的最後判斷標準的研究結果，如果不是錯誤理解宗教內部，…，就是只觸及到宗教的外部…，結果宗教經驗與行為所具有的意義指射，就無可避免相應地被掉進世俗性的層面內來理解。

以上引自：黎志添，《宗教研究與詮釋學—宗教學建立的思考》，第二章「宗教現象學」，香港：中文大學出版社，2003，頁13。

³⁷³ 「緣起」（*pratītya-samutpāda*；*interdependent arising*），是佛教重要的法義之一，即說明「一切現象之生起和寂滅」都依賴於因緣和條件的促成。其參考：John Powers, *A Concise Encyclopedia of Buddhism*, Oxford: Oneworld publications, 2000, p.167. Damien Keown ed., *A Dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p.221.

³⁷⁴ 「緣起法門」的意義在於其終極目標仍在引導人斷除輪迴，獲得涅槃解脫。參考：楊郁文，〈緣起之「此緣性」（*idappaccayatā*）〉，《中華佛學學報》，第9期（1996年），頁3-5。

³⁷⁵ 關於佛教的「因緣說與緣起說」在《雜阿含·第296經》有明確的說法：

（1）緣起法又稱因緣法：基本的句式為「此有故彼有，此無故彼無」，主要指出一切現象運作的基本、首要、綱領性的法則、原理；即是一切事物運作的因果原則理論。

（2）緣生法：十二緣起的現象—無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入處，六入處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死；即是一切事物的因果運作的現象性法則。

學界對「緣起說」的研究頗多，但其觀點仍有分歧，只能暫且點明至此。參考：楊郁文，〈緣起之「此緣性」（*idappaccayatā*）〉，《中華佛學學報》，第9期（1996年），頁1-34。

按《雜阿含·第 200 經》記載：佛陀傳授尊者羅睺羅（Rāhula）教法之前都會觀察其心智和求取解脫智慧的狀態是否足夠堪受接受法義的教導，以下經文為證：

爾時，尊者羅睺羅（Rāhula）往詣佛所，稽首佛足，退坐一面，白佛言：「善哉！世尊！為我說法！……。爾時，世尊觀察羅睺羅心，解脫慧未熟，不堪任受增上法，……

爾時，羅睺羅受佛教已，於異時為人演說五受陰。說已，還詣佛所，稽首佛足，退住一面。白佛言：「世尊！我已為人說五受陰，唯願世尊為我說法：我聞法已，獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。」爾時，世尊復觀察羅睺羅心，解脫智未熟，不堪任受增上法，問羅睺羅言：「汝為人說六入處未？」羅睺羅白佛：「未也，世尊。」佛告羅睺羅：「汝當為人演說六入處。」

爾時，羅睺羅於異時，為人演說六入處，說六入處已，來詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我已為人演說六入處，唯願世尊為我說法。我聞法已，當獨一靜處，專精思惟，不放逸住，乃至自知不受後有。」爾時，世尊觀察羅睺羅心，解脫智未熟，不堪任受增上法，問羅睺羅言：「汝已為人說尼陀那法³⁷⁶未？」羅睺羅白佛言：「未也，世尊。」佛告羅睺羅：「汝當為人演說尼陀那法」。……..

爾時，羅睺羅往詣佛所，…白佛言：「世尊！我已於如上所聞法、所說法，獨一靜處，思惟稱量，觀察其義。知此諸法，皆順趣涅槃，流注涅槃，沒輪涅槃」。爾時，世尊觀察羅睺羅心，解脫智熟，堪任受增上法，告羅睺羅言：「羅睺羅！一切無常。何等法無常？謂眼無常，若色、眼識、眼觸，如上無常廣說」。³⁷⁷

2. 教學方法有「相應性」(corresponding)：

³⁷⁶ 尼陀那法(nidāna)，即因緣法。見五陰、六處相因、相緣，由此悟入緣起、無常、無我。

³⁷⁷ 《雜阿含·第 200 經》 T.2, no. 99, p.51b

「相應」(samprayukta; sampayutta)³⁷⁸是佛教特別用語，漢字意義為「符合、一致」(correspond to, agree with)之意，猶如孔子採用「因材施教」的方式，能夠因應、隨著學生的根性、傾向、程度、條件而教導，³⁷⁹使學生能夠獲得的知識而持續進展修行。在《別譯雜阿含·第 209 經》中記載：

時有梵志，³⁸⁰名曰優陟 (Uttiya)，往詣佛所，問訊已訖，在一面坐，而作是言：……瞿曇！汝今云何教諸弟子？」

瞿曇！汝今云何教諸弟子？佛告之曰：我佛法中，童男童女，共相聚會，歡娛燕會，隨意舞戲，是名相應。譬如：有人年過八十，頭白面皺，牙齒墮落，然猶歌舞，作木牛馬，作於琵琶箏篪箏笛，亦作小車及蹋鞠戲，如斯老人，作如是事，名不相應。³⁸¹

上段引文大意是：一位修淨行者問瞿曇 (Gautama)³⁸²即佛陀說：「瞿曇！你怎麼教你的學生？」佛陀說：「我教導佛法，讓童男、童女一起聚會，一起宴會歡樂，隨性地起舞嬉戲，這叫作相應之教。譬如：有人年記超過了八十歲，…但還在歌唱跳舞，作木頭牛馬來玩，或作樂器來玩樂…這樣就叫作不相應。」析言之，佛陀認為「相應性」是教導學習最重要的原則，針對的是受學者的當前的心智階段和狀態，以最符合其生的程度而教，就是最好的教學方式。

3. 教化方式具有「次第性」(anupūrvam)：³⁸³

³⁷⁸ 梵文 samprayukta，巴利語 Sampayutta 字意原為：聯合的、連接的 (associated with, connected)。漢譯的「相應」是「相呼應、契合、相宜、合適」之意，《俱舍論》卷六的解釋為：所依、所緣、行相、時及事等五義平等，稱為「相應」。

³⁷⁹ 關於受學者的條件上，本文不多作分說，參考：《中阿含·未曾有法品·郁伽長者經》中有一段對學生的如何能堪受教導的狀態描述：「佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能、有力堪受正法，謂如諸佛說正法要。」(T.1, no. 26, p.479c-481b)

³⁸⁰ 梵志 (brāhman)，行梵行 (brahmacariya) 者，又稱為淨行者。其意指在宗教道德上帶有高貴、卓越與至尊之意。參考：黃柏棋，「Abstract of Early Buddhist Understanding of Brahmacariya」，台北：政治大學宗教研究中心，2007 年 3 月 23 日所發表之專題演講一文。

³⁸¹ T.2, no.100, p.451c

³⁸² 瞿曇 (Gautama)，是釋迦牟尼 (Śākyamuni) 的姓，其他漢譯稱法還有「喬答摩」。

³⁸³ 次第性 (Skt. anupūrvam; sequential, in sequence)：依次性、有次序性地、漸進性地，相續性的、有規律的。「次第說法」：原始佛教經典隨處可見此種教法，是一套固定標準的教化方法。對佛法毫無概念的初學者，首先會教以世俗知見，再引導至佛教的教法，最後使其依佛教核

「引導性」或稱「次第性」表示：佛陀不是一味地教授知識學問，而能夠「漸次地一步步地引導學生的學習狀態。例如：對佛法的修行知識而言，一開始學生要有學習動機「勸發渴仰」，讓他生起學習的興趣渴望，再來，才令他開始熟悉修行教法的內容，開始練習或修證法義，最後對於修行的知識能夠明了而無疑惑，並且還能獲得學習樂趣，最後達致修學的終極目標「已見法得法，..斷疑度惑，...無有猶豫，已住果證」。以《中阿含·未曾有法品·郁伽長者經》³⁸⁴為例，上文已引過，再分列說明其教學次第：

(1) 世尊為彼說法，勸發渴仰，成就歡喜，無量方便為彼說法。

(2) 勸發渴仰，成就歡喜已，如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法，毀咎欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品白淨。

(3) 世尊為彼說如是法已，佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能、有力堪受正法，謂如諸佛說正法要。世尊即為彼說苦、集、滅、道，彼時郁伽長者即於坐中見四聖諦苦、集、滅、道。猶如白素，易染為色，郁伽長者亦復如是，即於坐中見四聖諦苦、集、滅、道。³⁸⁵（案：總結其經文來看：佛陀先後為其說法：有（1）端正法：謂說施、說戒、說生天法（2）四聖諦：苦、集、滅、道（3）梵行法：受持五戒。）

其經文大意指出：佛陀起初並未對為郁伽長者（Ugra；Ugga）說佛教的核心教義—四聖諦（*ārya-satya*；*ariya sacca*；*four noble truths*），³⁸⁶反而先說端正法，即能令其修正行為的實踐方法，因為先說施、戒、生天的行法，會讓郁伽長者（Ugr）「歡悅」促發其學習的動機。再來，才教授其佛法的解脫之道，核心的法義；四聖諦—苦、集、滅、道，最後讓他再受持五戒、終生修梵行（*brahmacarya*；*brahmacariya*），得到阿羅漢果位。

心教義—四諦說，...使其趨向證悟，此即「次第說法」的三階段教法。以上非逐字引文，為參考略修其譯文：水野弘元，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉出版社，2002，頁 148-149。

³⁸⁴ 可參考巴利本：A. 8. 21. Ugga（郁伽）。

³⁸⁵ T.1, no. 26, p.479c-480a

³⁸⁶ 四聖諦，即苦（*duḥkha*；*dukkha*）、集（*trṣṇā*；*taṇhā*）、滅（*niroda*）、道（*mārga*；*magga*）諦；即世間的痛苦實相、痛苦的形成原因實相、寂滅苦惱的真理、寂滅苦惱的道路-八正道。

再舉一則經文，也點出佛教教法的特色為「漸作漸學，漸盡漸教」。在《中阿含·未曾有法品·瞻波經（Campā）》中，³⁸⁷有一位不淨比丘請佛陀說「從解脫（Pātimokkha）³⁸⁸」法，佛陀無論如何請求都未開口說法，最後目捷連尊者問其佛陀原因，最後佛陀總結提出，佛說教法的特色為「漸作漸學，漸盡漸教」—有漸次性，次第性之意。

《中阿含·未曾有法品·瞻波經》：

世尊告曰：「大目捷連！彼愚癡人當得大罪，觸嬈世尊及比丘眾。大目捷連！若使如來在不淨眾說從解脫者，彼人則便頭破七分，是故大目捷連！汝等從今已後說從解脫，如來不復說從解脫。所以者何？大目捷連！如彼大海，從下至上，周迴漸廣，均調轉上，以成於岸，其水常滿，未曾流出。大目捷連！我正法、律亦復如是，漸作漸學，漸盡漸教。大目捷連！若我正法、律漸作漸學，漸盡漸教者，是謂我正法、律中未曾有法。」

總言之，佛陀教學上雖然一如 John Hick 提出的有「方便善巧」而共通於所有的教育，但是從《阿含經》的文本爬梳中，仍然可以發現其「方便善巧」的殊異性，即佛陀有其個人善巧的教學特點，藉此回應 John Hick 提出的廣義「方便善巧」說，以為佛教的「方便善巧」共通於一般教育皆有的「善巧方便」教學。

³⁸⁷ T.1, no. 26, p.478c

³⁸⁸ 從解脫(Pātimokkha)，又作波羅提木叉、別解脫、處處解脫。為比丘、比丘尼所必須遵守之戒律。

第三節 《阿含經》「方便善巧」之義理總說與檢討

一、《阿含經》之「方便善巧」義理總說

從本文第一節的分析可知《雜阿含經》中「方便和方便善巧」等相關詞組並未承載佛教「方便善巧」(upāya-kausalya)的思想義理，其「修方便、善方便、巧方便」等詞，往往所意指涉的是修行解脫道的種種「修行方法」。《雜阿含經》也確實有一詞「善巧方便」，但與「善方便、巧方便」相同都用於譬喻中來論說對解脫道修習的善巧與不善巧之差別。這些「方便」的相關用詞，因為其核心義為「方法」之意，所以經常與解脫道修行的各種法目所連用，最常見的如「精進方便」等詞，因而在經文脈絡中會出現「方便」一詞與「精進」語義相同的用法。

換言之，在《阿含經》中論述所謂的佛教修行「方便」之義理時，也會包括「精進」的修持，有時也成為「精進」的細部修持法目之一。但是，此「精進方便」與「方便善巧」的意義內含 (signifié) 不同，³⁸⁹嚴格而言，《雜阿含經》「方便」一詞的用語並非有其字詞自身的概念和實踐展現而成「方便善巧」思想。

第二節在超出字詞外詮解《阿含經》關於「方便善巧」的義理，即從經文義理層次所體現的「對修行方法能作善巧地抉擇、操作與運用」的法義。以《阿含經》「筏喻說」和《世間世間法經》為例說明；「筏喻說」中可以發現其透顯出「方便善巧」的涵義，因為其不僅以船筏渡岸表明修行要有擇法的善巧，更以「棄筏」來說明「一切法」都是度彼岸的「方便善巧」之法。《阿含經》的「筏喻說」傳達出佛教一切教法就是「方便善巧」，並共通於大乘所注重的「空性」之說。

《世間世間法經》則說明佛教面對世間時的原則，面對世間各種不同理論、不同真理而有衝突時，佛陀如何展現其「方便善巧」的精神；此經佛陀前後贊同了兩種不同的世間真理說詞並隨應他說。經過比較、對照其他哲學分析，可以發現乍看隨應附和的態度有近似於鄉愿的問題，但是佛陀於後經文強調對於世間有基本的如實自知自覺地了解，故選擇「善巧」地面對世間「爭論」的方式。佛教

³⁸⁹ 參考：鄭芷人，《邏輯基礎》對「概念的意義」與「語意含混」等問題，台北：文津出版：2001，頁 336-349。

的「方便善巧」已然說明了一種「能變性」與「多元性」的精神，而「善巧」的實踐其實也可以徹底貫徹佛教的修行義理。換言之，「方便善巧」的義理同時可以體現「無諍」、「空性」和「教化度眾」的精神，總之其宗教教義上仍有一貫的精神。

對於 John Hick 認為佛教的「方便善巧」共通於一般教育方法，但是本文藉由經文脈絡分析，發現佛教在展現「教化度眾」時，佛陀所行的「方便善巧」教化，仍然有其教學上的特點；一、個人的能力特色上具有「無量方便」、「神通」等的教化能力；二、教學方法上以「善觀緣起」、「相應性」和「次第性」為特色。換言之，以上的教學特色仍然具有佛教教義展現的特質而有別於一般教育體系。

二、回應學界問題：《阿含經》的「方便思想」諸說

（一）Michael Pye 的大乘佛教之前的「方便善巧」說

Michael Pye 從《長部·等誦經》(Dīgha Nikāya : Sangīti Suttanta)、《經集·船喻經》(Nāvasutta of the Sutta Nipāta)、《本生經》(Jātaka) 說明早期巴利佛典「upāya」一詞僅是一般用字「方法、手段、策略」之意，並不是佛教專業修行法目。³⁹⁰對照本文的分析，漢譯《雜阿含經》使用的「方便」一詞一樣不是解脫道的重要法目。

不過 Michael Pye 解釋巴利《經集·船喻經》的「skilful knower of the means」，認為此譬喻的重要性是「(以船)度眾」的思想，而此思想與後期大乘發展「度他」有關，但是其出現的「upāya」一字仍然不甚重要。反觀漢譯《中阿含經》和《增一阿含經》的「筏喻說」(the simile of the raft, the metaphor of raft) 並沒有「善巧方便」的相關用詞，但在義理層次上「筏喻說」由對善法的「捨筏」而扣緊了佛教的「空性」之說，也展現出「善巧」抉擇教義的修行實踐。是故，本文認為《阿含經》的「筏喻說」在義理層次上其實隱含了「方便善巧」的義蘊。

（二）金希庭認為「方便思想」散見於四部《阿含經》中

³⁹⁰ Michael Pye, *Skilful Means- A Concept in Mahayana Buddhism*, London: Stephen Austin & Sons Ltd., 1978, p.118-121.

作者舉出《中阿含經》的「欲斷無明者當修四正斷，……發欲求方便精勤舉心斷」、「比丘欲滅此惡不善法故，便以速求方便學極精進正念正智」等，以及引橫超慧日的《法華思想》³⁹¹說明四部《阿含經》已經有「方便思想」。其《中阿含經》的引文和上文分析的《雜阿含經》「方便」一詞應該都是「精進方便」的概念，並非後期佛教常用的「方便善巧」或「方便思想」之說。

（三）印順法師《方便之道》的觀點

印順法師在《方便之道》一書提出：「方便之道」即「易行道」，³⁹²是佛陀為適應隨信人³⁹³的方便所施設的法門，如：（1）「四不壞淨」（四證淨）³⁹⁴、（2）六念法門；並以為這是為「出家鈍根」³⁹⁵和「在家的信眾」所說。所謂的「四不壞淨」（四證淨）：是對佛（Buddha）、法（dharma）、僧（saṃgha）、戒（śīla）有堅定的「信心」（śraddhā）—此種信不離智慧的、清淨的、純潔的，類似一般宗教信仰，是佛教通俗易行的法門。³⁹⁶所謂「六念」又稱「六隨念」（ṣaḍ anusmṛtayah）：「念佛、念法、念僧、念戒、念（施）捨、念天」；³⁹⁷並說「念」（smṛti）是「以專心憶念，能趨入定境」。印順法師認為：「四不壞淨」、「六念」，有安定內心、除憂怖的作用，共通於一般宗教的。³⁹⁸簡言之，印順法師提出：佛陀住世時期也有類似一般神教的信仰方式，對於宗教教主、教義、教團、和完善的戒行有著虔淨信心信仰，以成為聖者之流。³⁹⁹總之，印順法師認為「四不壞淨」與「六念」的共同基礎是「信仰」，而信仰是較「隨法行」更為簡單的便利的修行方法。

³⁹¹ 見其論文，頁 68-69。

³⁹² 【易行道】：四不壞淨，就是依此（不離慧的）深信，及完善的戒行，而能契入聖法流的。這是「佛法時期」，適應隨信行人的方便，近於一般宗教，所以是通俗的易行道，為出家的鈍根初學說，更多為一般在家的信眾說。印順，《方便之道》，新竹：正聞出版社，2003（四刷），頁 46。

³⁹³ 「隨信行」相對於「隨法行」（Skt. anudharma-cāra）conducting oneself in accordance with the Dharma; "Those who follow the truth by reason of intellectual ability, in contrast with the non-intellectual, who put their trust in others. 隨信行." (Skt. anudharma-pratipatti, ānu dhārmikī, dharmānupratipatti, sāmīcī-pratipanna; anudharma-pratipanna, dharmānusārin; Pali dhamma-anusārin)

³⁹⁴ 又說釋尊安立的方便道，是四預流支（catvāro 'vetya-prasādāḥ; Pali cattāro avecca-ppasādā）：佛不壞淨，法不壞淨，僧不壞淨，聖所愛戒成就；即四不壞淨、四證淨。

³⁹⁵ 隨信行人：被定義為是「鈍根」之人"The religious life which is evolved from faith in the teaching of others; it is that of the 鈍根 unintellectual type."

³⁹⁶ 印順，《方便之道》，新竹：正聞出版社，2003（四刷），頁 45。

³⁹⁷ 「六念法門」，可安參考：《方便之道》，頁 48-54，56-93。

³⁹⁸ 印順，《方便之道》，新竹：正聞出版社，2003（四刷），頁 52。

³⁹⁹ 依「四證淨」能獲得「預流果」，印順，《方便之道》，新竹：正聞出版社，2003（四刷），頁 45。預流果：Skt. srota-āpatti-āpanna, srotā-panna, śrotāpanna; Pali sota-āpatti-phala.

(二)《阿含經》修行之「道」的含意釐清：

印老的看法，似乎有幾點有澄清說明：第一、《阿含經》確實有主張一條「簡易的」「方便之道」的修行概念嗎？「隨信人」、「信仰 (śraddhā) 的涵義、如何開發福德 (puṇya)」以通「甚深行」(般若)？「方便之道」和「易行道」是佛陀所教示的嗎？

首先得釐清佛教的「道」(mārga; magga)⁴⁰⁰之概念，字面義為「道路」(path, way)，至少可以含攝三層面：

- (1) 道路—本義指道路、途徑，可行走其上，佛教借喻在修行上，指出一條修行之道，如(苦、集、滅)道 (paṭipadā)，「道跡」的概念，修行不是停留在信仰的原點，而是去走上一條修行之道路，如「八正道」是人所行爲的方向，修行的方向。《雜阿含經》：云何有身滅道跡？謂八正道。
- (2) 道—從「道」有「引導」之體說明其為「原則、原理、真理」的層次，如：一種趨向解脫的義理，苦集滅「道」、正「道」等。
- (3) 道—又等於「趣」，猶言行進的去向、趨向，而成為某種生存型態、狀態：如「六趣」，又稱「六道」、「三惡道」(地獄、惡鬼、畜生)之「道」(gati; mode of existence)。

承上三點而言，佛教的「道」，指出某一修行可直到解脫、涅槃證悟，或原

⁴⁰⁰ 道：Skt. mārga; Pali magga, 「道路」。對於「道」基督教也有相類似的說法，「關於『信仰的道路』的問題，意味著人因與上帝相遇而轉變—或者自己轉變—的處境的問題。問題的主題是一條**道路**，因為『信仰』此概念指的是與上帝相遇而在人類歷史中實現。**信仰不是站立或出現在某處，而是走出一條道路**。道路的確切概念暗示著一種進步，一種時間中的順序，一種處境的變遷。」(Heinrich Ott, Klaus Otted, 李秋零譯，《信仰的回答—系統神學五十題》，香港：漢語基督教研究所，2006，頁 251。)

筆者覺得佛教與基督宗教的信仰，在此有著相同的說法，一同指出「信仰行為具有實踐性」，並以「道路」的概念比喻不斷地前進行進。信仰不是一種單純膜拜、禮拜或讚美歌頌偶像的行為而已，而是信仰要成為人一切行為的指導原理原則並內化於行為之中。

亦可參考：西義雄 (にしぎゆう), 〈佛教における「道」(Magga と Patipadaa)について特に原始佛教を中心として〉,《印度學佛教學研究》,第 17 卷第 2 號(1969 年 3 月),頁 1-6。Alex Wayman, "The Gait (gati) and the Path (marga) -- Reflections on the Horizontal", JAOS, Vol.105 1985, no.3, pp. 579-88. Padmanabh S. Jaini, "On the Ignorance of the Arhat," Paths to Liberation, Robert E. Buswell, Jr. & Robert M. Gimello ed., Honolulu: University of Hawaii, 1992, pp.135-145.

理原則，實為指出一條可不斷走下去或修行的路途，從起步初發心到解脫輪迴、究竟成就。就佛教整體的教義而言，《阿含經》所開展出的是「解脫道」⁴⁰¹與《般若經》教義所闡出的是「菩提道」或「菩薩道」。深究《阿含經》的說法並沒有一條所謂可行於簡單的、易行的「方便道」或「方便之道」之說法。⁴⁰²楊郁文先生在《阿含要略》總結阿含的所有「道」有：

阿含道：一乘道⁴⁰³、正真道、古仙人道、正覺道、菩提道、戒定聞慧道、出

⁴⁰¹ 《阿含經》中提出「道」(mārga)的概念，應該就是「解脫道」；「從生死流轉的過程當中超脫而出。依此建立的修學道路，就稱為解脫道。」解脫道的修學：『生命體在這個世間隨著身體、語言和思惟的運作，產生所謂的身語意三業。』一位實踐佛法的修行者，「如果想要超脫平庸的流程，就有必要面對、觀察與思索該拿什麼樣的方式來看待身語意三業。這三業，如果只是順著平庸的習性走，就一直平庸下去。如果想要超脫平庸…就有必要面對、觀察與思索該拿什麼樣的方式來看待身語意三業、生命的苦痛、生死煩惱的匯集，以及該拿什麼樣的生命內涵來走向解脫。這在佛法都有滿獨特的講究，尤其是鍛鍊出足以走向解脫的生命內涵，叫做解脫道的修學，簡稱『修道』。」「『修道』意指在一些項目或法門上用功，例如八正道，藉以開發修學者對應的生命內涵與生命能力。若以八正道為某種核心，延伸開來，可包括四念處、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道，統稱三十七道品。實踐三十七道品，將足以讓修學者走向解脫道，逐步開發必要的內涵，來提昇自我觀照與自我駕馭的能力，繼而逐漸增強調伏生死煩惱的本領。」

參考：蔡耀明，〈「慧解脫」與「般若波羅密多」的銜接和差異—用以看待解脫道和菩提道的關聯的一道樞紐〉，《佛學建構的出路—佛教的定慧之學與如來藏的理路》，台北：法鼓文化，2006，頁187。

⁴⁰² 在佛教經典中曾使用「方便道」一詞的經典，有《達摩多羅禪經》(東晉天竺三藏佛陀跋陀羅譯)：「佛世尊善知法相，得如實智慧。滅煩惱盛火，出熾然之宅，乘諸波羅蜜船，度無量苦海，以本願大悲力故不捨眾生，為諸修行說未曾有法，度諸未度令得安隱，謂二甘露門；各有二道：一方便道、二曰勝道。」(T.15, no.618, p.301b-c)此經提出的「方便道」是在修行「安般念」、「不淨觀」等觀法，「方便道安般」(T.15, no.618, p.303c)之「安般念」(又稱「安那般那念」ānāpāna)，或稱數習觀，是以專注呼吸出入習為修行方法。此經的「方便道」特指「安那般那念」、「不淨觀」等修法。

大乘經典中的「方便」一語，使用非常頻繁，但以「方便道」、「方便之道」的語詞不多：目前所知，有鳩摩羅什譯《文殊師利問菩提經》(一名伽耶山頂經)所云：「文殊師利言：天子！菩薩摩訶薩略道有二，以是略道疾得阿耨多羅三藐三菩提，何等為二？一者方便、二者慧。攝善法名為方便，分散諸法名為慧。又方便名為隨眾生行，慧名不轉一切法相。方便名待應眾生心，慧名不待一切法。方便名和合諸法，慧名捨離諸法。方便名起因緣，慧名滅因緣。方便名知分別諸法，慧名不分別法性。方便名莊嚴佛土，慧名莊嚴佛土無所分別。方便名知眾生諸根利鈍，慧名不得眾生。方便名能至道場，慧名能得一切佛法。」(T.14, no.464, p.482c)菩薩道中又區分為二種道：「方便道」、「智慧道」。

⁴⁰³ 最為接近的概念是「一乘道」(ekāyana-magga)，此「一乘道」非《法華經》指出「相對於三乘之佛道」。在《雜阿含·550經》指出「一乘道」是：「於五欲功德，離貪·恚·癡，安住正念正智，乘於直道，修習念佛(念法、念僧、念戒、念施、念天)，正向涅槃，是名如來·應·等正覺所知所見，說第一出苦處昇於勝處，一乘道淨於眾生，離苦惱、滅憂悲，得如實法。」(T.2, no.99, p.143c)「一乘道」的相關經證還有：雜阿含·550、561、563、...經。

離道、苦滅道跡、離苦道、甘露道、清淨道、涅槃道、佛道。⁴⁰⁴

此中並沒有所謂的「方便之道」，主張去修一條容易簡單的道路，因此簡單方便的法道並非《阿含經》本意，更非佛陀所主張，佛陀講究的是不斷地進展的修行，直到證得解脫。如：舍利弗（Śāriputra）說及世尊的教法是：「我聞世尊說法，轉轉深、轉轉勝、轉轉上、轉轉妙。…」⁴⁰⁵說出佛陀所教導的法是不斷展轉前進、趣向證悟，而非開展一條簡單之路。佛陀的教授修行主要是著重在「相應性」、「引導性」，是相應於學生的傾向、程度與條件來指示修學的內容和方式，而非開示出一條共通的簡單的路。

再者，此經前題說到舍利弗如何「深信」佛陀所說的教法是無上的最高的教法：舍利弗言：「我深信世尊，過去當來現在諸沙門婆羅門所有智慧，無有與世尊菩提等者。」最高的教主佛陀反而問他你怎麼知道的，你是清楚地明了過去（現在、未來）諸佛的戒、法、慧、解脫之法，才怎樣說的嗎？⁴⁰⁶舍利弗回答他不知道：「世尊！我不能知過去·當來·今現在諸佛世尊心之分齊。」但是舍利弗說：「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。」可見舍利弗的信來自於對於佛所教的法經過親自「實修」體驗，才說「深信」佛是親證過此法的「正覺者」也。⁴⁰⁷

故佛教的「信仰」不是只是去「相信」某位教主、教條，或同於一般神教信仰去崇拜神祇。佛典中記載佛陀曾反問弟子「深信」的原因，對其信有疑地問是「審知」才信的嗎？對此，可得知佛教的「信仰」之道非築基於印老所說的「一

⁴⁰⁴ 楊郁文，《阿含要略》，台北：法鼓文化事業出版，2005（修訂版四刷），頁21。

⁴⁰⁵ 《雜阿含·第498經》T.2, no.99, p.131a 類似的說法，尚有：舍利弗說「如來為我說法，轉高、轉妙，說黑、白法，緣、無緣法，照、無照法，如來所說法，轉高、轉妙。我聞法已，知一一法，於法究竟，信如來、至真、等正覺」《長阿含·自歡喜經》T., no.1, p.76c

⁴⁰⁶ 《雜阿含·第498經》（T.2, no.99, p.130-131a）

⁴⁰⁷ 舍利弗說佛清楚知道修行之法也修行過「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，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。』《雜阿含·第498經》（T.2, no.99, p.130-131a）

般神教的信仰」，也非因為信仰才有福報、功德 (punya, guṇa)⁴⁰⁸，並趣向證悟。佛教至始至終強調對於「信仰教義」的實修檢證，才是獲得「信心」走向「真理」的唯一道路。

關於「易行道」⁴⁰⁹的概念：平川彰亦曾提出「易行道」是只要求信佛之本願，而不需嚴厲的修行、守戒或禪定。可行的原因在於「信解脫」，是以信之道達致解脫，只需純樸的心或柔軟心，進一步達至「心解脫、慧解脫、俱解脫。」⁴¹⁰關於這一點我們引佛教實際的經證例子，可以看出佛教的「信」非只是單純的「相信」而已，仍然需要「信、解、行、證」不斷地實踐、修行和開展。

「易行道」的說法最初來自於龍樹菩薩的《十住毗婆沙論》⁴¹¹·易行品⁴¹²，

⁴⁰⁸ 福德 (Skt. *punya, guṇa*) beneficial practices; merit. 功德：「智者開慧眼，說名為功德。」(T.15, no.618, p.308a)

⁴⁰⁹ 楊梓茗，〈佛家「難行道與易行道」價值觀之比較〉，《第三屆弘一大師德學會議論文集》，台北：弘一大師學會，1999。

⁴¹⁰ 平川彰，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2002，頁 243。「認為阿彌陀佛的信仰型態即『易行道』」。

⁴¹¹ 《十住毗婆沙論》(T.26, no.1521) (*dasa bhumi vibhāsa sastra*)，龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯。梵本及藏譯本皆不傳。又名《十住毗婆沙》或《十住論》。收在《大正藏》第二十六冊。本書是《華嚴經》〈十地品〉的注釋，但並未注釋其全品，而是僅注釋初地（歡喜地）及第二地（離垢地）的一半而已。全書用偈頌簡述經文大意，再加以引申疏釋，並不是經文的逐句釋。全書凡三十五品，第一品〈序品〉乃全書之總論，敘述菩薩、十地的意義及三乘的區別，第二品〈入初地品〉至第二十七品〈略行品〉為初地之注釋，說明初地的內容及菩薩的行願果等；第二十八品〈分別二地業道品〉以下八品論述第二地，力陳十方便心之重要性，並闡釋大乘菩薩的十善業道。關於本書的傳譯，法藏在《華嚴經傳記》卷一謂：「十住毗婆沙論一十六卷，龍樹所造，釋十地品義。後秦·耶舍三藏口誦其文，共羅什法師譯出。釋十地品內至第二地余文，以耶舍不誦，遂闕解釋。相傳其論是大不思議論中一分也。」

關於本書是否為龍樹所造之一事，目前尚無定論。學界在將本書與《大智度論》的內容作比較研究後，發現二者在思想背景、宗教實踐等方面，特別是對戒律的理解上，均有很大的不同。因此，還有再作研究之必要。

本書由於被視為不完整的注釋，因此在十地思想的研究上，不太受重視。但書中說明彌陀信仰的〈易行品〉，古來即特別受矚目。該品不僅在瞭解龍樹思想上極為重要，同時也是認識淨土思想的形成及其影響的重要典據。尤其論中所揭示的難行與易行二道，經由曇鸞援引以後，其影響是決定性的。亦即曇鸞在所謂自力、他力的實踐態度問題上，提出「依靠信，較容易證入不退轉地之道」（信方便易行）。這種仰賴他力的信，遂成為淨土教之特色。

⁴¹² 《十住毗婆沙論》易行品第九：廣明念十方佛，及阿彌陀佛，過去七佛，未來彌勒佛，三世諸佛諸大菩薩等，以求阿惟越致。共三十五品，是解釋《華嚴經》〈十地品〉中的初地與二地。三十五品中，第一品是〈序品〉；從第二之〈入初地品〉到第二十七之〈略行品〉是解釋「初地」；從第二十八之〈分別二地業道品〉以下到第三十五之〈戒報品〉等八品是解釋「二地」。解釋「初地」中之《易行品》前面之三品——〈發菩提心品〉、〈調伏心品〉、〈阿惟越致相品〉在於說明難行的內容；接著於第九《易行品》則專說易行之內容。稻垣久雄，《英譯「易行品」；The Path of Easy Practice》，《龍谷大學論集》，第 422 期（1983 年），京都：龍谷學會，頁 36-58。

提出菩薩的修行之道，有分「難行道、易行道」。初步而言，《十住毗婆沙論》是解釋《華嚴經》〈十地品〉中的初地與二地之思想，是就菩薩十地的思想而言，它是否與《阿含經》解脫道的「念佛」或「信解脫」有一致性而共同為「易行道」的問題，仍需再探討。本文僅能在此點出其關係，尚無法進一步比較分析其複雜性。是故吾人對印老主張的「易行道」和《十住毗婆沙》的「易行」之「方便」思想，只能論述至此。

綜觀而言，印順法師指出《阿含經》的「方便」之道，是「易行道」的思想，但與本文分析的《阿含經》「方便善巧」觀並不相同；《阿含經》的「方便善巧」並不是「方便、易行」的概念。總體言之，《阿含經》的「筏喻說」等經文可以引申「方便善巧」義理與「空觀」之間的共通實踐表現。而且《阿含經》中佛陀更示現其「方便善巧」「教化、度眾」的精神。

方倫，〈易行門中的易行法〉，《淨土概論：淨土宗專集之一》，現代佛教學術叢刊第 64 冊，台北：大乘文化出版，1980，頁 333-350。本多弘之，〈「易行品」の提示する根本問題--阿惟越致成就の方法について〉，《大谷學報》，第 54 卷第 4 期，頁 12-26。本多弘之，〈《易行品》開設の意圖について〉，《大谷學報》，第 52 卷第 3 期，頁 15-34。本多弘之，〈宗教的行の動的表現--十住毘婆沙論における「易行品」の前景〉，《大谷學報》第 49 卷第 1 期，頁 69-83。藤谷大圓，〈「易行品」初めの問答について〉，《真宗研究=しんしゅうけんきゅう》，第 9 期，頁 141-149。靜永賢道，〈十住毘婆沙論易行品の構成〉，《佛教文化研究》，第 12 期，頁 63。木村日紀，〈ベンガルヴィシュナヴァ易行乗の特殊性〉，《印度學佛教學研究》，第 10 卷第 1 號，頁 118-121。木村日紀（きむらにつき），〈印度佛教の最後の變遷を示す佛教とヴィシュヌ派との易行乗の關係に就いて〉，《印度學佛教學研究》，第 9 卷第 1 號（1964 年），頁 34-40。信樂峻[麻+呂]，〈龍樹の信方便易行について〉，《印度學佛教學研究》，第 7 卷第 1 號（1958 年），頁 178-179。上杉思朗，〈「入初地品」以下八品の概要とその關連の上から見た--「易行品」の位置（續）〉，《大谷學報》，第 35 卷第 3 期（1955 年），頁 50-74。真野龍海，〈行位の信--易行品「信方便易行」の文について〉，《印度學佛教學研究》，第 1 卷第 2 號（1953 年），頁 146-147。武邑尙邦，《十住毘婆沙論研究》，京都：百華苑，1970。瓜生津隆眞編，《十住毘婆沙論》，東京：大藏，1994。陳青雯，《《十住毗婆沙論》易行道之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1993。