

雜阿含經

近代學者研究佛教，不視佛家思想為傳播，而視之為發展，因此提出「原始佛教」這個名相。意思說，唯「原始佛教」的理論，才是釋尊本人的說法，其餘佛家思想，無非只是後代佛家「發展」出來的思想體系。

在這種學術風氣下，於是發展為「批判佛教」，許多佛家思想都受到「批判」與否定。瞻望將來，佛教的危機必趨深重，這即是「純理論」研究造成的危機。

其實一切佛家思想，均宜站在實修的立場來體會。「四諦」、「十二因緣」、「般若」、「唯識」以及「如來藏」種種思想，無非都是修持的見地，非架空立一理論以求競勝。因此在藏密甯瑪派的續典與儀軌中，無論佛家那一種思想，都有與之相應的修持方法。足見架空而談理論，實非佛學的傳統，只是近代學人在缺乏修持指導下，閉門研究文字的一時風氣，而古代論師及阿闍梨，則從未有脫離實際修持而空談理論者也。

甯瑪派立九乘次第，即是九個修持的體系。當中自亦不廢所謂「原始佛教」與「部派佛教」的思想，依《阿毘達磨》攝為「有部」(Sarvāstivāda)，依《阿含》攝為「經部」(Sautrāntika)，視之為佛家思想的二大宗河——餘二為「唯識」(Cittamātra)與「中觀」(Madhyamaka)，合為四宗河。

如今藏密傳播廣遠，學佛的人不少修密，但亦造成危機，即是只重儀軌的唸誦而不尋求儀軌的見地，其缺失，恰與「純理論」相對，一變而為「純修習」。殊不知若無見地，則雖誦儀軌亦無益。至於發展到唯依藏音唸誦，那則更淪為事相，與真正的藏密止觀修習，可謂判若雲泥。有學者以為依藏音唸誦修習，「加持力大」，那就更流為迷信。佛典當年用梵文與巴利文兩種語言傳播，許多密乘儀軌亦由梵文譯藏，那麼，何以藏譯則有加持力，而漢譯則無呢？這即是修密行人陷於事相從而陷於迷信，而致迷信西藏的心理。

希望本叢書的讀者，能知理論與修持必須互相配合。理論為基，修持為道，由是得果，是故基、道二者實不相離，相離則根本談不上學佛。

開宗明義，先揭此意，區區苦心，當蒙讀者諒鑑。

原始經典，結集為《四阿含》，即增一、長、中、雜四者。在過去，《雜阿含》比較受人忽視，經近代學者研究，才知道《雜阿含》原來才是最重要的原始經典，盡攝昔日釋尊向小乘行人開示的「第一義悉檀」。在「導讀」中對此已有詳述。

若更詳究內容，《雜阿含》中大部份內容，實即是釋尊當日對弟子修習止觀的開示。或開示其修習的要領，或解答弟子於修習時的疑難。讀者若持此義以研讀本經，則當得其要領。若視為「純理論」的說教，那反而會因經文內容反覆，而認為說法雜亂，且未深入。

今試舉一例，如《雜因誦》二九三經。此經說「十二因緣」，但經文中卻有一段

「如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想、不獲想想、不證想想。今聞法已，心生憂苦、悔恨、矇沒、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見……」

這是釋尊對弟子未能觀修「十二因緣」的慨嘆。所以下面才接著談到甚麼是「苦邊」，以及滅苦。「彼若滅止，清涼、息沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」這就是將「十二因緣」引入到「四諦」的層面了。

釋尊這樣做，依筆者的理解，可視為意圖解決弟子觀修時的疑難。弟子先觀修「四諦十六行相」，再觀修「十二因緣」，於觀「十二因緣」有疑，釋尊才會用「滅諦四行相」的滅、淨、妙、離來加以指示。（一切取滅是「滅」；愛盡、無欲是「淨」；寂滅是「妙」；涅槃是「離」。）再進一步，我們還可以這樣理解：先說「苦諦四行相」，是「十二因緣」的順觀；次說「滅諦四行相」，是「十二因緣」的逆觀。如是將「十二因緣」的觀修跟「四諦十六行相」的觀修拉上關係，即是釋尊的善巧方便。若非如此理解，便可能覺得經文內容駁雜，既說「十二因緣」，又說「四諦」，而二者的理論都未深入。

或疑曰：釋尊可能只是開示弟子如何理解「十二因緣」，而非指示其觀修？

答云：不然，「四諦十六行相」便是觀修，因此才稱為「行相」。「行相」是心行的相狀，亦即心理活動的狀態。釋尊既引「行相」來釋「十二因緣」，那就不是空談理論，而是在觀修的層次上作開示。

復次，許多人以為小乘的觀修與大乘觀修了不相關，甚至因此疑及大乘的基道果，其實，釋迦的教法雖有次第差別，而整體教法則一脈相承。關於這點，我們也可以舉一個例——

在大乘的《入楞伽經》(Lankāvatārasūtra) 中，大慧菩薩應夜叉王羅婆那之請，承擔問佛者的角色，請佛用識境的語言來說佛內自證智境界，於是大慧即用偈頌來問，由觀修問到土地，然後問到愛欲、問到僧眾與男女、最後問到國土等等。其後問「百八句」，亦類如是，似乎雜亂無章，許多講解《入楞伽經》的人，於是便有許多說法，企圖依此整理成一個脈絡，又或說此節經文本無脈絡，於是詬病其結集繁亂，於是這本為許多宗派定為根本經典的經，在學人心目中的地位就大打折扣。

其實在小乘的《法句譬喻經》(Dhammapada) 中，即有關於同上《入楞伽經》所說的例。

經言：「有一少年比丘淫欲熾盛，難於自制，於是持斧欲自斷其根，釋迦止之，曰：『卿何愚癡不解道理，欲求道者，先斷其癡，然後制心。心者，善惡之根源，欲斷根者先制其心，心定意解然後得道。』」

這裏所說的「心」，即同《入楞伽經》所說的「心」，為藏識（阿賴耶識）的異名，故可說為「善惡之根源」。所以釋迦接着下來為這比丘所說的偈譯，便亦與「心」有關。頌言——

學先斷母 率君二臣
廢諸營役 是上道人

漢譯這首偈頌譯得不準確，若依藏譯本，則可改易如下——

應先弑父母 滅君及二淨
且滅國與境 斯人自性淨

對於這偈頌，甯瑪派敦珠法王無畏智金剛的解釋是，「父母」指能執與所持（在這例子中即指情欲與執持情欲）；「君」指阿賴耶（*ālaya*）；「二淨」指崇拜梵天的清淨行，以及執着於苦行與戒律的清淨行；「國與境」即指阿賴耶識及餘識等八識聚，以及依此生起內入之能所（如眼識等為能見，事物為所見）。若能於觀修中超越上述種種，即能自性清淨——心的自性清淨，便即是「如來藏」（*tathāgatagarbha*）境界。

此即以阿賴耶為君、以阿賴耶識為國、以兩種清淨行為「二我」（崇拜梵天為「人我」，執「神我」故；禁戒行則為「法我」，執禁戒故）。若我們將這偈頌的意思聯繫到《入楞伽經》大慧之所問，就會明白，大慧問土地以至國土等，所問即等同偈頌之所說，絕非雜亂無章。

同時，最重要的一點是，釋迦在大乘經典中的說法，實在與小乘經典中的說法無異，不同的只是未將一些法義作系統化的建立，是故所用的名言便亦有不同。

因此，我們千萬不可將大小乘觀修的教法彼此相外，於讀《阿含》系列經典時，倘若能從觀修着眼，即能相通於《般若》；於讀《般若》系列經典時，亦能由觀修而悟入與《阿含》相通之處。

舉此為例，餘例可知。讀者不妨依此，站在觀修的立場來體會《阿含》的法義。

黃家樹居士精研《阿含》，他寫的「導讀」，已將原始佛教的見地詳盡揭出，可謂介紹《阿含》的力作。讀者若能細讀，即可得正見，持此正見，進一步即知正確修持的脈絡，不致受末法時代的俗師、偽師所愚。

本書為《叢書》修訂版的首冊，筆者於此馨香祝禱，願讀者能生利樂，自利利他，達涅槃岸。

西元一九九五年歲次乙亥四月初版序
西元一九九八年歲次戊寅四月台灣版序
西元二千又四年歲次甲申三月修訂版序