

華 梵 大 學

東方人文思想研究所

碩士學位論文

《百喻經》道德觀之研究：
以「十善業道」作分析

A study on morality of the Illustrated Sutra of the
One Hundred Parables : Examined from the Ten
Wholesome Ways of Actions



指 導 教 授：黃俊威 博士

研 究 生：趙庭莉 撰

中 華 民 國 104 年 1 月

《百喻經》道德觀之研究：
以「十善業道」作分析

A study on morality of the Illustrated Sutra of the One Hundred

Parables : Examined from the Ten Wholesome Ways of Actions

研 究 生：趙庭莉 撰 Student : Ting-li Chao

指導教授：黃俊威 博士 Advisor : Chun-wei Huang

華 梵 大 學

東方人文思想研究所

碩士論文

Thesis submitted to Department of Asian Humanities
of the Huafan University
in partial fulfillment of the requirement for
the degree of Master of Arts

Jan 2015

Shiding Dist, New Taipei City , Taiwan, Republic of China

中華民國 104 年 1 月

☐碩士班
華梵大學 ☒碩士在職專班 研究生
☐博士班
論文口試委員會審定書

103 學年度第一學期

東方人文思想研究所趙庭莉君所提之論文

題目：(中文) 《百喻經》道德觀之研究
---以「十善業道」作分析

(英文) A study on morality of the Illustrated
Sutra of the One Hundred Parables :
Examined from the Ten Wholesome Ways of
Actions

經本委員會審議符合碩士資格標準。

論文口試委員會

召集人

委員

委員

委員

指導教授

主任

趙庭莉
黃俊威
黃運堯
趙庭莉
黃俊威
康特漢斯

中華民國 104 年 01 月 16 日

摘要

佛教起源於古印度，流傳中國已經兩千多年，佛教道德思想也在這兩千多年的歷史傳承中不斷豐富，成為中國傳統倫理道德思想的重要部分。而寓言是一種古老的文學形態，它憑藉著深刻的思想性、獨特的審美性，在人類自我意識覺醒時期扮演了重要的啟蒙角色。《百喻經》即是兼備此兩種特徵的創作，是一部以譬喻故事演述佛法的佛教經典，每一則寓言皆由故事與佛法教誡兩部分組成，以事喻理，以事證理，它不但是佛教譬喻經中的代表，對於宣傳和普及佛法具有不可替代的重要作用。

關於《百喻經》的研究，前賢多從佛學思想、文學特質的角度來切入，然而《百喻經》能受到魯迅先生給與的高度評價，自有其吸引人從其他面向切入的價值，基於此，研究者試圖從其教化人心的角度深入探究。故本篇論文主旨在透過探討《百喻經》之文本所蘊涵之佛教道德觀，以分析經中之修善止惡、慈悲平等和自利利他為主要部分，並藉由佛教道德基礎「十善業道」之標準，分析《百喻經》經中所含蓋之精神，以提昇《百喻經》中內心淨化、人格昇華的「增上道德」，宣導「諸惡莫作、眾善奉行」之道德觀，指引讀者除閱讀《百喻經》寓言所帶來之詼諧戲笑外，更期能在社會一般大眾之生活中啟發及重視道德之作用。

關鍵字：百喻經、道德觀、十善業道

ABSTRACT

Buddhism is originated from ancient India and has spread over China for more than two thousand years. The moral thought of Buddhism was enriched constantly over two thousand years and became an important part of Chinese traditional ethics. The fable is an ancient literary pattern. It played an important role in enlightenment by virtue of a profound idea and unique aesthetic during the period of human self-consciousness. The Buddhist scripture, "Sutra of A Hundred Parables", is referred to as the Buddha dharma with metaphorical stories. Each parable is formed using story and Buddhist precepts. Not only is it the metaphorical scripture of Buddhism, it is also an irreplaceable role for the promotion and popularization of it.

The seniors usually researched "Sutra of A Hundred Parables" from Buddhist thought or literary qualities. Nevertheless, this sutra has been given high appraisal by Mr. Lu Xun. It seemed that the sutra maybe worth studying from other aspects. Hence, the researcher attempts to make an in-depth inquiry with the thought of inspiring people. Therefore, the objective to analyze the practice of good deeds, compassion and equality, as well as putting evil to a halt. It is self-benefiting to explore the Buddhist morality of "Sutra of A Hundred Parables" and analyze the spirits in the sutra by virtue of the criterion of The Ten Wholesome Ways of Action to advocate the moral thought of creating no evil and cultivating all good. In addition, this paper focuses on the role of morality in life of the general community while allowing readers to gain a laugh.

Keywords : Sutra of A Hundred Parables、morality、The Ten Wholesome Ways Of Actions

目錄

摘要.....	I
ABSTRACT.....	II
目錄.....	III
表 錄.....	V
圖 錄.....	VI
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍	8
第三節 研究方法與架構	9
第四節 名詞解釋	11
第二章 《百喻經》文獻探討及其內涵.....	14
第一節 《百喻經》文本相關背景之陳述	14
第二節 《百喻經》相關研究成果彙析	30
第三節 《百喻經》之道德觀	39
第三章 十善業道之概觀.....	55

第一節 十善業道之釋義	55
第二節 十善業道之依據	61
第三節 十善業道的法益	67
第四節 小結	78
第四章《百喻經》與十善業道.....	80
第一節 《百喻經》之意三業	87
第二節 《百喻經》之身三業	94
第三節 《百喻經》之口四業	102
第四節 《百喻經》十業之作用	109
第五章 結論.....	113
參考文獻.....	120
附錄一.....	132

表 錄

表 2-1 《百喻經》別名文獻記載一覽表·····	16
表 2-2 《百喻經》經錄文獻記載一覽表·····	21
表 2-3 《百喻經》現所見版本一覽表·····	26
表 2-4 《百喻經》各喻宣說對象一覽表·····	39
表 3-1 十善業之法益一覽表·····	76
表 4-1 《百喻經》各喻與「十業」分析一覽表·····	80
表 5-1 十善業實踐之正向意義 ·····	117
表 5-2 歷年少年兒童犯罪類型人數統計 ·····	119
表 5-3 歷年少年兒童犯罪原因統計·····	119

圖 錄

圖 2-1 《百喻經》道德觀之架構·····	54
圖 3-1 「心識」的結構·····	63

第一章 緒論

佛陀自正覺後不斷的為眾生教化四十九年，說法講經三百餘法會，依據弟子們不同的根器、水平而隨緣度化，這一切可以說是持續不斷的在從事佛教的教育工作。佛陀涅槃之後，弟子們結集整理他所有的言傳身教成經藏與律藏經典¹，並把佛陀對經藏中之道理的詮釋與推衍集成論藏的經典，而這些經典都是佛陀教育的內容。所以說，佛陀之教就是佛教，是為了濟度所有的無邊眾生，通過教化使其走上正確的人生之路，進而樹立正確的人生價值觀，而這人生價值觀便是研究者所要討論的佛教道德觀，透過探討《百喻經》原已蘊涵的道德觀外，更以佛教道德基礎「十善業道」為研究核心，來加強說明《百喻經》是本具足建立正確道德觀的教材。

第一節 研究動機與目的

眾所周知，當社會氛圍開始出現不安及矛盾時，代表著社會人類的道德開始淪喪，往往關心宗教、投入宗教活動的人便多起來，起因除宗教可帶給人心靈上的慰藉外，另一方面是宗教的教義及內容可替人類找到人生根本問題的解決方法，佛教不例外也具備此一特性。環顧現今台灣的社會環境，這不安已悄然蔓延，代表著台灣人的道德價值觀已出現世代交替的紛址。基於以下幾點，深覺台灣道德已開始出現問題及受到各界關注的端倪，進而發展出研究動機所在，並依研究動機闡述研究目的。

一、研究動機

¹ 楊惠南著，《佛教思想發展史論》（臺北市：東大圖書，2008年10月），頁161。

(一)社會道德淪喪問題日趨顯著

層出不窮的社會新聞事件：2014 年最轟動的新聞莫過於營運將近二十年的台北捷運，於 5 月 21 日首次發生非針對性的喋血殺人事件，共造成四死二十二傷。而 2013 年可謂是台灣社會案件的驚爆年，不僅年初就爆發震驚全台的凶殺命案「八里雙屍案」和「嘉義醃頭案」，直到年底還接連發生讓社會矚目的「鹽奶殺嬰案」和「日月明功靈修虐殺案」。²這幾年來台灣的食品安全问题也層出不窮，從 2008 年的毒奶粉、2011 年的塑化劑、2012 年的瘦肉精、2013 年 5 月的毒醬油與毒澱粉事件，8 月又爆發標榜天然酵母發酵、不添加人工材料的「パン達人手感烘焙」麵包店，被踢爆廣告不實，使用多樣人工香料，³2014 年的頂新餛飩水油事件。而在政治上，上至總統，下至一般政府官員，最近幾年因爆發國家元首（陳水扁前總統）、黨政高層（前行政院祕書長林益世）、縣市長、公務人員涉及貪汙弊案及校長午餐弊案，林林總總，喧騰一時。而市井小民、年青學子在大眾運輸、公共場所的不雅行為。聖雄甘地曾經說，世界上有七項事情可以造成毀滅，用此檢驗台灣社會，⁴一再突顯台灣真的病了，而這病因的根源在於道德倫理的喪失。

(二)「道德」不再列入科目，學校道德教育實行成效不佳

道德教育自古以來即為我國教育之核心，此處所提到之教育改革以近期之國中小教育改革為主。國民教育法第一條提到：「國民教育依中華民國憲法第一百五十八條之規定⁵，以養成德、智、體、群、美五育均衡發之健全國民為宗旨。」⁶，五育以德育為首要，可見國家教育政策對道德教育之重視。以臺灣道德教育各時期的課程分述來看：台灣最早是在中小學課程設「修身」一科，內容即以道德性教材為主。1923 年後將「修身」科改稱為「社會」科，1958 年政府遷臺後，教育部重新頒定「社會」科課程標準，國小高年級社會包含「公民」、「歷史」、「地

2 《今日新聞網》，<http://www.nownews.com/n/2014/02/04/1105287> (2014.11.10)。

3 2013 熱門大事回顧：食品安全事件總整理 <http://www.thenewslens.com/post/23874/>(2014.11.10)

4 「聖雄甘地曾經說，世界上有七項事情可以造成毀滅，可以用甘地的話，檢驗台灣社會。這七項分別是：一、沒有道德的政治；二、不道德的商業；三、不勞而獲的財富；四、沒有是非觀念的知識；五、沒有責任感的享受；六、沒有人性的科學；七、沒有犧牲的崇拜。」〈童子賢投書/食安問題是價值問題〉，天下雜誌電子報，2014.10.17，<http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5061949> (2014.12.04)

5 憲法第一百五十八條之規定：「教育文化，應發展國民之民族精神，自治精神，國民道德，健全體格，科學及生活智能。」<http://www.president.gov.tw/Default.aspx?tabid=1015>(2014.11.10)

6 《國民教育法第 1 條》，全國法規資料庫，<http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0070001> (2014.11.10)

理」三科，1975 年頒布國民小學課程標準實施要點，配合九年國民教育實施，此時的道德教育課程以「生活與倫理」為主，並採取單元德目的教學方式，1993 年頒布的國民小學課程標準，將「生活與倫理」與「建康教育」合併為「道德與健康」一科，2001 開始實施「國民中小學九年一貫課程」，我國數十年來在國中小學道德教育單獨設科的模式乃劃下句點。

教育部依據 2003 年「全國教發展會議」結論，成立「品德⁷教育工作小組」，隨後推出教育部「品德教育促進方案」⁸，以因應社會變遷與學生身心發展變化之需求，強化學校對於當代核心價值之建立與認同、行為準則之確立與實踐，以及人文與道德素養之提升，而後於 2006 年公布新修訂的「教育部品德教育促進方案」，⁹(本文乃將品德教育與道德教育一詞等同)¹⁰，各縣市也據此方案制定地方性品德教育推動方案或相關措施。

由上述知，道德教育一直是我國千百年來的教育目標，而從清末開始更成為一門單獨的科目，多年來課程雖有多次變革，在科目名稱上亦數度更名，但始終維持一定的授課時數，教師依據授課節數及課程的安排，不管是否有做好此一工作，但多數的教師也會照本宣科把該教的教給學生。然而因民國 92 年「國民中小學九年一貫課程綱要」的公布與實施之後，取而代之的是「六大議題」的產生，但其中並無「道德教育」，¹¹如此的做法將其由正式課程轉而為非正式課程，教師

⁷ 「品德為多數德性之累積與習慣養成。品德教育是期望學生成為知善(心智習慣)、樂善(心靈習慣)、行善(行動習慣)等具道德教養與成熟之人，並使之能擁有良善之道德生活。」李琪明，〈德性取向之課程設計理念及其教學模式〉，《哲學與文化月刊》第 30 期，2003 年，頁 153-173。

⁸ 「品德教育方案」，93 年 12 月 16 日，台訓(一)字第 0930168331 號函訂定。

⁹ 「教育部品德教育方案」，95 年 11 月 3 日，台訓(一)字第 0950165115 號函訂定。

¹⁰ 「品德即是在道德領域所使用的品格，而品格與品德所代表之意涵是相同的，是使學生的知識與觀念，透過有組織的過程而形成正確的態度、價值和習慣。」陳淑美，〈國中公民與道德科教師之德性觀點及其教學分析〉，《公民訓育學報》第 9 輯，2000 年，頁 288。

¹¹ 彭復源，〈九年一貫課程政策與前瞻〉，《研習資訊》2005 年，頁 11-19。

有沒有教已是良心的問題，¹²對於學生道德觀念的基礎建立成效不彰。而我國的道德教育改革和現今世界各國的做法背道而馳¹³，研究者認為在家庭教育日漸薄弱之下，學校道德教育亦無法在學校教育中發揮其功效，道德的養成猶如雪上加霜，無法提昇。

(三)各界人士對於當下道德重要性的關注

根據下列一些調查研究數據，可以發現道德是我們各界所要關注及重視的地方：

1.根據金車教育基金會在教師節前夕發表針對全台 10 縣市的中小學教師「百年無私真愛教師問卷調查」，¹⁴調查指出，超過 8 成的教師認為校園霸凌是最需改善的問題，還有超過 3 成的教師指出，黑道入侵校園的問題也值得重視和改善；而 9 成 4 教師認為孩子需要加強品格教育，7 成教師則認為「尊師重道」的校園禮儀問題面臨考驗。

2.根據謝文彥、許春金、陳玉書、蔡田木進行台灣地區未來犯罪趨向之研究，對十二位國內學者專家之懷菲研究中發現，83.3%認為「刑事政策與警政策略」是影響台灣地區未來犯罪趨勢的第一個因素；75%認為經濟不景氣、失業率高，貧富差距大等經濟因素是影響台灣地區未來犯罪趨勢的第二個因素；33.3%認為「家庭

¹² 「九年一貫課程『統整』的做法，表面上道德教育不再被分割成各種中心德目，並得以融入各個學習領域來隨機教學，似乎讓道德教育有更大的發展空間，但道德教育如缺少教師的注意力與專業配合，將變成九年一貫課程的三不管地帶，缺乏真正的道德教學活動。」李奉儒，〈品格教育融入九年一貫課程：一些概念的釐清與可行的作法〉，論文發表於台灣師大公民教育與活動領導學系主辦之「E 社會的公民倫理、公民素養與公民養成學術研討會」，台北：2004 年 12 月，頁 3。

¹³ 「各國推行品德教育現況簡介(1)美國推行『品格教育夥伴計畫』；(2)英國推行公民教育；(3)德國結合宗教教育課程；(4)法國融入現有課程；(5)日本開設道德教育課程；(6)加拿大推行『品格可貴』教學計畫；(7)澳洲教育部推行價值教育(Value Education)；(8)芬蘭-自然融入品德教育落實於教學；(9)新加坡推行『五大共同價值觀』」陳璵哲、陳慧珍，〈教育之核心本質：品德培養與發展〉，《研習資訊》第 24 卷第 4 期，96 年 8 月，頁 142-144。

¹⁴ 張舒涵台北報導，〈調校、裁減衝擊 8 成教師不安〉，《台灣立報》2011 年 9 月 26 日，[http://www.lhpao.com/?action-viewnews-itemid-111182\(2014.12.04\)](http://www.lhpao.com/?action-viewnews-itemid-111182(2014.12.04))上網

結構與互動情形」及「學校法治與道德教育」是影響台灣地區未來犯罪趨勢的第三個主要因素。¹⁵

3.依據國家圖書館臺灣碩博士論文系統館藏資料¹⁶，2011年-2014年7月止研究與品德相關主題共有126篇，而這126篇均在探究品德教育。同時段研究與道德相關主題共有200篇，而其中有64篇探討與道德教育有關，136為各領域、各行業之道德探討。共計2011年至2014年7月止僅國家圖書館館藏資料共計有190篇研究和道德相關之題材內容，從中可知身為教育工作現場人員均體認到學校道德教育之不足，即便離開校園，普遍也認為社會各層面有道德需改善的地方。

統計數字通常明示或背後隱藏著某種意涵，而以上的三項統計數字，顯示著臺灣道德教育的改善是大家所共識的，而其背後所隱藏的意涵即是國人對於現今道德式微的隱憂。

(四)《百喻經》內涵十善業道之道德觀值得探討

當社會環境對人之心性的產生矛盾及衝擊時，其所呈顯出的爭奪亂理的現象，常常會透過資訊媒體不經意的成為社會負面的教材，若人之心性沒有良善的道德觀，這些現象實已對人們在心智的健全發展上構成嚴重的威脅，尤其是國小兒童階段影響更加深遠，而這種現象長期蔓延將導致國家本體的喪失和家庭倫理的崩潰。因此，若要扭轉此一局面，光靠國家的行政力量和法律制度是不夠的，因為社會道德標準雖為穩定社會人心的準則，但外力強加於人的規範，總有讓人感到彈性疲乏的時候，此時極易產生脫序行為，則社會道德標準便完全失去其作用，

¹⁵ 謝文彥，〈台地區犯罪狀況及其影響因素之分析〉，《海峽兩岸暨香港澳門警學研討會論文集》（上海：中國警察協會秘書處編印，2006年），頁152-159。

¹⁶ 國家圖書館，臺灣碩博士論文系統

[http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=hGBD2x/webmge?Geticket=1\(2014.07.13\)](http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=hGBD2x/webmge?Geticket=1(2014.07.13))

此時勢必要依賴宗教道德觀，方可解決這些不可預期的社會道德退化、疲乏問題，使社會恢復到安定面，愈來愈多有識者體察到宗教對社會的效益。¹⁷

佛教是倫理道德色彩相當濃厚的宗教，從古至今，佛教道德思想是以人為本，是規範社會秩序的倫理道德教育，根據因果原理，善業產生善報，惡業產生惡報，此善惡報應是鞏固、維繫社會秩序，普遍流傳在民間的一種道德信念，七佛相傳偈語「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」¹⁸。而佛經上說「心生則法生，心滅則法滅；心染則國土染，心淨則國土淨。」故佛陀示人修行，首先治心，這是正本清源的妙法，這些妙法在佛教戒律中最具有道德觀念當推「十善道」了，十善道不僅大致包含了五戒的內容，也可以說它是五戒的基礎，十善道中的三意業，是針對治佛教所說的造成人生輪回生死的根本煩惱。

而《百喻經》是一部以譬喻故事演述佛法的佛教經典，每一則寓言皆由故事與佛法教誡兩部分組成，以事喻理，以事證理，它不但是佛教譬喻經中的代表，對於宣傳和普及佛法也具有不可替代的重要作用。《百喻經》內容中不乏剖析世人種種過失和罪業，而這些過失和罪業主要根源於貪欲、怨恨和愚昧無知，造成貪、瞋、癡的煩惱，由此可以發現《百喻經》內容和「十善道」的重要關聯性，這是研究者主要要研究的內容之一。

(五)《百喻經》內容做為道德教育教材值得討論

台北市政府教育局曾委託台北市關渡國小進行「台北市國民小學品德教育實施現況之研究」，分析有關實施品德教育之困難，其中包括：沒有合適的實施時

¹⁷ 「這是因為：一、宗教信仰提倡抑制私欲和貪心，可以淡化某些人一味追求錢財而忽視道德的傾向；二、宗教的自督、自責、自尊的戒律，提倡仁慈、悲憫，有助於社會的穩定，降低社會的犯罪率；三、宗教主張物我一體，可以創造和諧優美的自然和社會環境；四、宗教的利他主義、無我精神，可以使人們崇尚理性，從善去惡，提高道德修養，有助於社會融洽祥和。」蒲正信注，《佛教道德經典》(成都：巴蜀書社，2005年3月)，頁2。

¹⁸ 印順著，《佛法概論》(新竹縣：正聞出版社，2000年10月)，頁196。

間、沒有合適的教材、學校其他活動太多……，而研究也針對學校提出 8 點建議。而就教材方面，大部分教師採用新聞事件進行隨機教學，其次是採用品德教育相關書籍或繪本，而家長與社會公益與宗教團體積極參與，提供人力與教材的協助。¹⁹由此可歸結出推行道德教育的教材及教導的人是很關鍵。在論文「國小推動品德教育關鍵成功因素之研究」結果中，可發現，家庭對於品德教育的功能及父母在品德教育的推展中，其所扮演的關鍵角色大於學校及教師。²⁰在進行道德教育的過程中，寓言故事法在道德教育實踐中一直占有重要的地位，故事是發展兒童良好品格的重要方法，故事能創造對善的情感依賴，激發學生對善的渴望，故事使用吸引而非強迫的力量來教育兒童，符合兒童道德判斷能力發展的特性，故事能使兒童熟悉基本的社會行為規範。²¹

《百喻經》這本書正符合上述的道德教材條件，台灣作家林清玄說：「如果要選出一部佛經，讓六歲一百零六歲的人都可以讀，都能有感受，應該就是《百喻經》了。」²²，可以看出《百喻經》的題材內容淺顯易懂，適合家庭、父母拿來做為道德教育的題材；而《百喻經》是由九十八個獨立的寓言故事所編成的，透過寓言教材的安排及學習，讓學童在學習道德方面能更主動積極，而父母或教師可以針對當下適合的狀況隨機選取適合的內容教育之。

二、研究目的

本研究擬藉由《百喻經》寓言故事內容，基於綜上之動機，其研究目的主為：

(一)探討《百喻經》文本內涵所具有之道德觀。

¹⁹ 傅木龍，〈推動品德教育其實不難〉，《研習資訊》第 24 卷第 1 期，96 年 2 月，頁 10-11。

²⁰ 黃香穎，《國民小學推動品德教育關鍵成功因素之研究》，嘉義市：國立嘉義大學教育學系碩士論文，2011 年 7 月，頁 140、160。

²¹ 丁道勇，〈道德教育中的故事法〉，《中國德育》第 4 期，北京市：2008 年，頁 12-16。

²² 林清玄著，《林清玄解《百喻經》》（中國：海南出版社，2009 年 3 月），頁 2。

(二)探討《百喻經》道德觀內涵有十善業道之核心價值。

(三)探討《百喻經》在具有十善業道之精神下，適合做為道德教育之教材。

(四)提供後人在實施道德教育時，道德的養成是由內心出發而延展至行為、語言，是種深植人心的教育方式，符合教育「道德人」的目標。

第二節 研究範圍

本研究是以《百喻經》之道德觀為主要研究內容，以日本學者所編修的《大正新修大藏經》²³為底本，所使用之研究材料的範圍，則以《百喻經》中佛陀善用之譬喻²⁴寓言故事及所教喻之佛教思想為限，另外本研究基於「十善業道」是修學佛法的基礎，也是做人的根本之所在，其目的在引導、誘導人向善，針對此一原由，故以《十善業道經》文本分析其中之「善法」，並以此「善法」為核心分析研究《百喻經》中之九十八則譬喻寓言故事，不僅可從佛教教化功能探索，亦可就《十善業道經》各方注解的角度切入，進而評價《百喻經》中的十善業道思想，從而加深《百喻經》中所內涵之道德觀，建立以具足古代講經法師常用的「貫、攝、常、法」四個字的功夫²⁵。

²³ 李小榮著，《漢譯佛典文體及其影響研究》（上海：上海古籍出版社，2010年8月），頁286。

²⁴ 「現存漢譯佛典中直接以『譬喻』命名的經典有五部：三部名《雜譬喻經》，實為同名異本；另外兩部是《舊雜譬喻經》和《百喻經》（又稱《百句譬喻經》、《百句譬喻集經》。）」孫昌武、李廣揚譯注，《《雜譬喻經》譯注》（四種）（香港：中華書局，2008年1月），頁1。

²⁵ 「『貫』是講它的語言文字有層次、有條理，從頭到尾貫穿一致。從經的科判中就能看出，文章真的做到不能加一字，也不能減少一字。『攝』是攝受人心，讓你接觸之後欲罷不能，就像磁石吸鐵。『常』是所講的道理，方法永遠不會變，無論在何時何處，都是正確的，對眾生都有利益。『法』是法則，無論何時何處，任何眾生修行，依照這個法則，決定能成就。」淨空老法師講述，《十善業道經講記》（台南市：和裕出版社，101年9月），頁36-37。

第三節 研究方法與架構

一、研究方法

本研究欲分析《百喻經》所具有之道德內涵，將以佛教所認同之道德根本「十善業道」為分析時的經緯，是以《百喻經》為主，兼及「十善業道」道德議題及針對兩者之間的關聯而展開的研究方式。目的是在歸納、分析《百喻經》寓言故事當中，所呈現的道德觀與價值判斷的美好德性，再經由「十善業道」的分列探討，向上增強這些故事在道德內涵上的意義及價值。本論文主要採用之研究方法如下：

(一)文獻分析法：是尋求有關《百喻經》的歷史資料、檢視歷史紀錄並客觀地分析、評鑑這些資料的研究方法，採取本研究法進行資料的分析時，必須對文獻進行檢閱。²⁶本論文文獻分析包含《百喻經》及「十善業道」兩大範圍，透過不斷搜集、閱讀前賢各方面既有的研究成果，針對《百喻經》的歷史背景及故事內容的歷史價值等外緣資料先進行了解，接著釐清「十善業道」中道德內涵，並分述各核心種類的價值意義，以界定研究的範圍及設計分析的類別。

(二)內容分析法(context analysis)：是文本分析法的研究方法之一，「內容分析法」是最為國人熟知的研究方法，本論文採用了內容分析的研究設計有：²⁷一是純描述性研究，即計算《百喻經》中相關類目出現的次數或百分比。二是規範性分析，以佛教道德標準去做判斷。三是橫向分析，比較《百喻經》不同經錄著錄資

²⁶ 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》(台北市：商店文化出版社，2002年)，頁136。

²⁷ 羅世宏、蔡欣怡、薛丹琦譯。M. W. Bauer & G. Gaskell 編撰，《質性資料分析》(臺北：五南出版社，2008)，頁167-190。

料或近代不同論著的內容價值。四是縱向分析，比較在以「十善業道」為核心價值的觀點中，《百喻經》各喻在各核心的分布及所占比例。

本論文透過文獻分析法是研究者企圖運用相關的研究來突顯《百喻經》作為研究對象之高度價值，並賦予其中常被忽略的道德意義及價值。透過內容分析法對文件內容作分析外，也企圖了解明顯的教誡意義及各喻背後所隱藏的潛在意義。

二、研究架構

根據以上的研究方法，本文將論文的架構分成五個章節來論述。

第一章、緒論：旨在評述研究者提出本論文之研究動機與目、研究範圍、研究方法與架構、相關名詞解釋。

第二章、《百喻經》文獻探討及其內涵：利用歷史文獻來探討《百喻經》之文本相關背景之陳述，包括書名、「百」喻的說法、卷數及版本及撰者及譯者。再藉由相關研究專著來評述《百喻經》所具有之價值，包括佛學思想價值、文學特質價值及哲學思想價值。針對前面的研究結果來評述《百喻經》所本具之道德內涵。

第三章、「十善業道」之概觀：以《十善業道經》所提之「十善業道」為主要論述對象，對「十善業道」進行釋義，包含何謂「十善業道」及其為何為道德之根本。接著評述「十善業道」所依據之「心」與「業」所造作的因與過程，最後再討論行「十善業道」所會獲得的「法益」。

第四章、《百喻經》與「十善業道」：藉由對《百喻經》及「十善業道」的內容分析，列表歸納出《百喻經》九十八喻在「十善業道」中之意三業貪欲、瞋

恚、邪見，身三業殺身、偷盜、邪行，及口四業妄語、兩舌、惡口、綺語分列的情形，並列舉相關的喻來說明評述，最後再以意、身、口之間相互作用的關係來說明其所產生的因果。

第五章、結論：總結前面四章的研究成果，歸納研究的發現，彙整成結論，並針對論文的結果提出研究建議，並冀望對道德教育提出可行的教學教材。

第四節 名詞解釋

本節將針對本論文中幾個重要名詞做說明，分述如下：

一、百「喻」經

從字義看，「喻」古為「諭」，《說文》注曰：「諭，告也。」²⁸《康熙字典》注解「喻」有「比喻」和「說明」二義。²⁹佛經稱「喻」為「譬喻」，是曉喻佛經的一種方法。《楞嚴經》卷一即稱：「諸有智者，要以譬喻而得開語。」³⁰從早期的人類文明成果看，無論是古代的印度與中國，在文學作品中都少不了修辭學或文體學上的譬喻，「寓言的形式是從修辭學中的『比喻』滋長發展而成為一個故事。寓言的實質，是真理，或道德的訓條。又可以說寓言的形式是文學的；寓言的實質，是哲學的，或倫理學的。」³¹陳蒲清則說：「寓言和比喻本來同源。寓言是用故事作為寓體，因而有情節，一般比喻則沒有情節。」³²由此知，《百喻經》的九十八「喻」即是指九十八個「寓言」。一個完整的寓言故事，它應包括寓題(題

²⁸ 《說文解字》，說文解字線上電子字典，<http://kx.cdinet.info/shuowen.php> 103.12.24

²⁹ 《漢典》，線上電子字典，www.cdic.net/z/ 103.12.24

³⁰ 田忠進，〈喻《百喻經》“喻”〉，《湖南第一師範學報》第9卷第2期，2009年4月，頁133。

³¹ 胡懷琛，《中國寓言研究》(上海：商務印書館，1930年)，頁7。

³² 陳蒲清，《中國古代寓言史》(長沙：湖南教育出版社，1983年)，頁2。

名)、寓體(故事)和寓意三大部分，關於《百喻經》此譬喻經的(佛經寓言)的文體表現，不僅在每一卷之前列出了該卷所有譬喻的題名，而且在每則譬喻的經文前又重覆了題名，本則譬喻敘述完故事後便直接點明寓意，即明喻要批判對象的愚昧無知。³³而以下每喻的引用將以「喻」來表示，例第一「喻」〈愚人食鹽喻〉，即表第一個〈愚人食鹽喻〉的寓言故事。

二、道德觀

「道」為宇宙萬物之基本原理，由原理而生現象，³⁴「德」乃順應道的具體作為，是道的體現。³⁵ 賈馥茗說：「在人來說，人在總本的道之中，明白宇宙根原和萬物生成的道理是知德。每個人要生活下去，便依照『道理』而行，這是行德，知德和行德是一貫的。」³⁶然「道德」之最高表現，即指一種規範系統，而以「道德觀」對個人之生活及他人之生活，意識地作某種規範的評價，且考慮其行為、動機、特質加諸於他們的影響。這所謂的「道德觀」是具有內在目的，任何道德之論述與行動，至少應藉此道德標準、規範，獲致正當與良善。³⁷簡單說「道德」是指人們心理對某個行為或觀念的社會合適度進行衡量的過程，「道德觀」就是該過程的心理產物。只有讓人們對崇高道德加以認同、信服、尊重和崇尚，才能將道德規範內化到個體自我的信念之中，形成個體的道德。一旦道德觀確立，就能培養出強烈的道德情感，從而表現出堅定不移的道德行為和發自內心的勇往直前的追求精神。佛教道德觀即是如此，由內至外、滴水不漏地全面涵蓋了一個人的行為、語言和意識等三個層面的操守。

³³ 李小榮著，《漢譯佛典文體及其影響研究》(上海：上海古籍出版社，2010年8月)，頁300-305。

³⁴ 吳康著，《老莊哲學》(台北：商務出版社，1958年)，頁11。

³⁵ 「孔德之容，惟道是從。」余培林注譯，《新譯老子讀本》(台北市：三民書局，2012年)，頁47。

³⁶ 黃建一著，《國民小學道德教育》(高雄市：復文圖書出版社，1989年5月)，頁2。

³⁷ 陳照雄著，《弗蘭基納之道德教育思想》(台北市：五南圖書出版社，1993)，頁3-7。

三、十善業道

十善業道在佛教聖典中，又稱為十善道、十善業跡、十白業道，為善惡道德的準繩，故在本論文中所提十善業道、十善道均是指同一名稱。十善業道一般人只認為是人天的福分善，常與五戒合併談論。但在原始聖典中，卻明白的記載，十善業道實乃通於凡夫（人、天）、二乘（聲聞、緣覺）的德目，只不過是因為後人的偏重說法，將十善業道僅列為人天的善行。³⁸

四、《十善業道經》

《十善業道經》³⁹就是釋迦牟尼在娑竭羅王宮中為龍眾而說的法，是初期大乘經中五部鬼類龍宮經典之一，是一部佛所說有關十善業道的經典，告示一般諸眾五聖等均可行之基礎法門，顯現出佛之大智慧及佛法八萬四千法門，只要適人適用、應用得法均可契入心門，本經由唐朝沙門實叉難陀將梵文翻譯成中文一卷。

³⁸ 釋厚觀著，釋如戒譯，〈「大智度論」的尸羅波羅蜜〉，《印度學佛教學研究》第四十三卷一號，1994年12月，頁379-381。

³⁹ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁157-159。

第二章 《百喻經》文獻探討及其內涵

本文擬針對《百喻經》文獻之背景、譯者及相關論作探討，繼而陳述此經本具之重要意涵及理念，在整體的探索中，研究者嘗試從《百喻經》之文本來探勘其所蘊涵的佛教道德觀，以分析經中之修善止惡、慈悲平等和自利利他為主要部分，指引讀者除閱讀《百喻經》寓言所帶來之詼諧戲笑外，了解《百喻經》文本寓言所蘊涵之真實道德義理，並能在社會一般大眾之生活中啟發及重視道德之作用。

第一節 《百喻經》文本相關背景之陳述

此處依所蒐集之文獻資料，本節將分為四個部份來考證陳述，一、別名，二、故事數量與名稱；三、卷數及版本；四、撰者及譯者。

一、別名

《百喻經》此名為別名，根據本經經末之跋偈所載：「尊者僧伽斯那造作《癡花鬘》竟。」可以得知此經本名當為《癡花鬘》，依佛教之常理「經」是通題，凡是佛所說均稱之，但《百喻經》本名並未稱「經」，故由此對於文本之「卷引」內容與「跋偈」部份產生矛盾。卷引一開始即道出：「聞如是：」這與佛經開篇語「如是我聞」同義，表示作者是在轉述佛祖的教化語，這也是佛祖臨終囑咐阿難，一切經典皆以此開頭。⁴⁰故從此處淺說這一部經是我親自聽佛所說的，然跋偈處又云：「尊者僧伽斯那造作《癡花鬘》竟。」說明此書的編撰者為僧伽斯那，⁴¹僧伽斯那為西元五世紀的天竺法師，⁴²與佛祖相距千年，所以實不可能親自聽佛所

⁴⁰ 淨空法師講述，《十善業道經講記》（台南市：和裕出版社，2005年），頁39。

⁴¹ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁546。

⁴² 《出三藏記集》卷第十四〈求那毗地傳第十〉，《大正新脩大藏經》第五十五卷 目錄部全，頁106-107。

說。楊寶玉在《百喻經述要》⁴³中提及，關於《百喻經》中的引言為後人所加之說是可信的，王孺童在《《百喻經》之再研究》中，也指出根據經錄及《求那毗地傳》的記載，認為應當有一百則，⁴⁴綜合兩人的研究，文本中之引言應為後人所加。然從說法的對象上來分析，《百喻經》此書主要是對佛教以外的人說的，⁴⁵可以說是以對外說法為主的經典，作者在引言處如此記載，探研其用意可能有二：

(一)增加此書的神聖性，「如」即代表佛所說的與事實真相是完全相應的，利用佛陀為一切眾生所說的經教，增加此書的教化功能；

(二)通過佛陀回答異學梵志的提問，引出佛教對於追求宇宙人生的道理、事相、因果及最高境界涅槃而設的，非一位法師所講述的，增加此書的可信度。

從說法的主體(說法者)上分析，佛典中所收的小經，絕大多數屬於「佛所說經」，如《長阿含經》中之《大本經》、《小緣經》、《善生經》等，⁴⁶也有佛弟子說法而構成的經典，但其基本內容也是根據「佛說」組織整理而成的，所以兩者並無實質上的差別。而《百喻經》依表 2-1 所列，可知本經為作者從修多羅藏十二部經中所集結出的一部作品，這與王孺童認為《百喻經》確為名副其實的「經」是相應的，⁴⁷故在此仍以「經」稱之。

本經本名《癡花鬘》，⁴⁸「癡」在此是指愚癡的人，「花鬘」是印度的一種風俗習慣，是將香花串接後掛在項上，拿來裝飾的，而本經內容是由九十八個愚人

⁴³ 「關於《百喻經》中的引言……這種敘述與其他佛經於經首描繪佛說法時的時間、地點、參加法會的徒眾，即講說該經因緣的體例一致，故宋元明藏均收入了這三百多字，但這篇引言，卻又與僧伽斯那所撰偈頌中的文義不符，所以我們也認為引言為後人所加之說可信。」楊寶玉，〈百喻經述要〉，《五台山研究》2002 第 2 期，頁 10。

⁴⁴ 王孺童，〈《百喻經》之再研究〉，《佛學研究》2011 年總第 20 期，頁 161。

⁴⁵ 北京社會科學研究院宗教研究所譯，《百喻經》(台北市：恩楷股份有限公司，2000 年)，頁 4。

⁴⁶ 王德恒，〈論《長阿含經》的文學性〉，中國：蘭州大學碩士論文，2010 年，頁 6。

⁴⁷ 王孺童校釋，《百喻經釋義》(北京：中國人民大學出版社，2007 年)，頁 3-4。

⁴⁸ 呂澂，《印度佛學思想概論》(台北：天華出版公司，1998 年 12 月)，頁 245。

寓言所編撰而成的，好比將一個個愚人所作之愚事串接起來，故名為《癡花鬘》。

《癡花鬘》為梵文本，現已失傳，⁴⁹目前所流傳的為譯作漢文後所定之名，根據現存文獻所載，其所使用之別名除《百喻經》外，尚有《百喻集》、《百喻集經》、《百句喻集》、《百句譬喻經》、《百句譬喻集》、《百句譬喻集經》等八種，⁵⁰如表 2-1 所列文獻內容所記載之別名，名稱雖異，但皆同指《癡花鬘》。然依《求那毗地傳》云：「……永明十年秋，譯出為齊文，凡十卷，即百句譬喻經也。」⁵¹下表為《百喻經》於各目錄中所記錄之別名名稱，從表列中可以知道《百句譬喻經》為最早使用之別名，除表列資外，現行出版及學者研究資料顯示，《百喻經》是目前使用最廣之別名，故本研究取最為通行，且最為現代人熟悉之《百喻經》為主要書名。

表 2-1：《百喻經》別名文獻記載一覽表

序 號	別名	文 獻 記 載	
1	百喻經	1	《貞元新定釋教目錄》卷八(CEBET T55n2157_p0834b05(38)) 《貞元新定釋教目錄》卷二十三(CEBET T55n2157_p0955c22(15)) 《貞元新定釋教目錄》卷二十五(CEBET T55n2157_p0977b04(05)) 《貞元新定釋教目錄》卷(CEBET T55n2157_p0834b05(38))

⁴⁹ 陳洪，〈《百喻經》版本校勘佚文等問題考論〉，《佛學研究》2003 年 00 期，頁 194、195。

⁵⁰ 王孺童校釋，《百喻經釋義》(北京：中國人民大學出版社，2007 年)，頁 2。文中關於文獻記載部份，所查除與原作所列相同之外，另增加別名為《百喻經》之相關文獻，《百句譬喻經》之文獻《翻梵語》、《辯正論》及《大周刊定眾經目錄》。然原作所列《佛說佛名經》卷 16：南無《百喻集》，研究者未考證是否即為別名《百喻集》，故於此不列入文獻記載之內。

⁵¹ 《出三藏記集》卷第十四〈求那毗地傳第十〉，《大正新脩大藏經》第五十五卷 目錄部全，頁 106-107。

			《貞元新定釋教目錄》卷三十(CEBET T55n2157_p1044b19(00))
		2	《大唐內典錄》卷二(CEBET T55n2149_p0229b15(00)) 《大唐內典錄》卷八(CEBET T55n2149_p0312b08(00))
		3	《念佛三昧寶王論》卷上(CEBET T47n1967_p0137c11(02))
		4	《開元釋教錄》卷二 (CEBET T55n2154_p0489a19(00)) 《開元釋教錄》卷十三(CEBET T55n2154_p0622b05(00)) 《開元釋教錄》卷十五 (CEBET T55n2154_p0642a15(00))
		5	《歷代三寶紀》卷十(CEBET T49n2034_p0096b18(00))
		6	《高僧傳》卷三(CEBET T50n2059_p0345a24(00))
		7	《法華經玄贊要集》卷六 (CEBET X34n0638_p0289c19(08))
2	佛說百喻經	《趙城金藏》本之卷第二、卷第三之題名。	
3	百喻集	1	《眾經目錄》卷二 (CEBET T55n2147_p0161b23(00)) 《眾經目錄》卷六 (CEBET T55n2146_p0144b11(00))
		2	《大周刊定眾經目錄》卷十 (CEBET T55n2153_p0436b22(00)) 《大周刊定眾經目錄》卷十四 (CEBET T55n2153_p0471b14(00))
		3	《大唐內典錄》卷七 (CEBET T55n2149_p0301c07(00)) 《大唐內典錄》卷九 (CEBET T55n2149_p0325b09(00))
		4	《一切經音義》卷七十五 (CEBET T54n2128_p0794b09(00))

4	百喻集經	《歷代三寶紀》卷十四 (CEBET T49n2034_p0115c22(00))	
5	百句喻集	《大周刊定眾經目錄》卷十 (CEBET T55n2153_p0436b19(00))	
6	百句譬喻經	1	《經律異相》卷三十六(CEBET T53n2121_p0198a06(06)) 《經律異相》卷四十四(CEBET T53n2121_p0231a13(02))
		2	《出三藏記集》卷二 (CEBET T55n2145_p0013c04(00)) 《出三藏記集》卷九(CEBET T55n2145_p0060c28(00))
		3	《翻梵語》卷五 (CEBET T54n2130_p1015b14(00)) 《翻梵語》卷七 (CEBET T54n2130_p1028c21(00)) 《翻梵語》卷八 (CEBET T54n2130_p1036c10(00)) 《翻梵語》卷九 (CEBET T54n2130_p1043c17(00))
		4	《辯正論》卷一 (CEBET T52n2110_p0491a15(03))
		5	《大周刊定眾經目錄》卷八 (CEBET T55n2153_p0424c13(00))
		6	《開元釋教錄》卷六 (CEBET T55n2154_p0536b08(39))
		7	《貞元新定釋教目錄》卷八 (CEBET T55n2157_p0834b05(38)) 《貞元新定釋教目錄》卷三十 (CEBET T55n2157_p1044b19(00))
7	百句譬喻集	《古今譯經圖紀》卷四 (CEBET T55n2151_p0363c05(01))	
8	百句	1	《大唐內典錄》卷四 (CEBET T55n2149_p0262c15(32))
	譬喻集經	2	《歷代三寶紀》卷十一(CEBET T49n2034_p0096a04(00))

資料來源：CBETA 中華電子佛典協會 <http://www.cbeta.org>，研究者自行整理。

二、故事數量與名稱

《百喻經》的單出本雖有分卷數的不同，但歷代藏經所收《百喻經》故事則無任何差別，⁵²然實九十八則為何取「百」為名？綜前賢學者分析共有三種說法：(一)僅就大數而言，化繁為整，從中國人實用的概說立論；⁵³(二)將卷首的引言及卷末的跋偈視為兩事，一併加入，則剛好為百事；⁵⁴(三)依王孺童根據經錄及《求那毗地傳》的記載⁵⁵，認為原應當有一百則，而在其早期的研究中，找到佚失的兩喻，⁵⁶但是否真是所佚失的兩喻，因無原本故無法判斷。而就洪梅珍的立論，⁵⁷依《出三藏記集》卷十四《求那毗地傳第十》⁵⁸記載分析有二，認為僧伽斯那原作只有九十八篇，此便無漏譯或佚失的問題，則上述第一、二種的說法便成立；另洪也認為原也有百事，譯者漏譯或傳譯過程中遺失，唐代釋智昇在《開元釋教錄》在總序云：

標卷部之多少，摭拾遺漏刪夷駢贅，欲使正教綸理金言有緒，提綱舉要歷然可觀也。但以法門幽邃化網恢弘，前後翻傳年移代謝，屢經散滅卷軸參

⁵² 陳麗淑，〈《百喻經》研究〉，台北：中國文化大學碩士論文，2004年，頁16。

⁵³ 洪梅珍，〈析論《百喻經》篇數與序分之問題〉，《國文學報》第五期，2006年12月，頁81-82。

⁵⁴ 「嘗稱百喻，而實缺二者，疑舉成數，或併以卷首之引，卷末之偈為二事也。」魯迅著，〈“痴花鬘”題記〉，《魯迅全集(7)》(北京：人民文學出版社，1998年12月)，頁101。

⁵⁵ 「《高僧傳》卷三、《出三藏記集》卷一四、《開元釋教錄》卷六、《貞元新定釋教目錄》卷八、《求那毗地傳》中皆云『凡有百事』，《百句譬喻經記》云；『凡一百事』，《開元釋教錄》卷六、《貞元新定釋教目錄》卷八皆云：『百事具足』，可見原經當為『百喻』，並非九十八喻。」王孺童，〈《百喻經》之再研究〉，《佛學研究》2011年總第20期，頁16。

⁵⁶ 「所佚二喻既然《百喻經》原本當為一百喻，而現存只有九十八喻，顯然結論只有一個，即佚失了二喻。那麼，這佚失二喻的內容又是什麼呢？解決了這一問題，就可以還《百喻經》之“百喻”原貌了。(1)求蜜墮井喻《遺教經論記》卷二：“《百喻經》雲：昔有貪夫，於野求蜜。既得一樹，舉足前進，欲取蜂蜜，不覺草覆深井，因跌足而亡。”(2)五根喻《辯正論》卷一〈三教治道篇〉上：“《百句譬喻經》雲：五根之禍，劇于毒龍，過於醉象。五根納受，如海吞流，如火得薪，未嘗厭足。五根如箭，意想如弓，思念如矢。以五戒仗，守護六根，如視逸馬。”」王孺童，〈《百喻經》之研究〉，《法音》第10期，2007年，頁37。

⁵⁷ 洪梅珍，〈析論《百喻經》篇數與序分之問題〉，《國文學報》第五期，2006年12月，頁81-83。

⁵⁸ 「求那毘地，中天竺人也。弱齡從道，師事天竺大乘法師僧伽斯。……初僧伽斯於天竺國抄集修多羅藏十二部經中要切譬喻，撰為一部，凡有百事，以教授新學。毘地悉皆通誦，兼明義旨，以永明十年(公元492年)秋，譯出為齊文，凡十卷，即百句譬喻經也。」《出三藏記集》卷第十四〈求那毗地傳第十〉，《大正新脩大藏經》第五十五卷 目錄部全，頁106-107。

差，復有異人時增偽妄，致令混雜難究蹤由。⁵⁹

則上述第三種說法便成立。總言之，迄今學者及研究者的立論均以假設性立論為主，實因無原作之梵文原本可供佐證，雖王孺童有找出認為佚失的兩喻，也皆是從現有文獻資料中推繹出來，至於是否真為當時的兩喻，則待俟後之研究者有其他更為可信的資料佐證再予以評斷。

三、卷數及版本

關於《百喻經》的卷數問題，將藉由經錄60之記載來找出端倪。「經錄」在中國佛教史上，自從有了佛經的翻譯，似乎就有了佛經的目錄，它是不同時代從不同角度收集整理並按照作者的編輯思想編製的，其提供的佛教經籍的信息資料不但豐富也可考證，⁶¹故

(一)研究者將依歷代經錄的時間順序及經錄中著錄有關《百喻經》的文字加以整理，從表 2-2 中可以歸納出一些較為可信的資料。

⁵⁹ 《開元釋教錄》庚午歲西崇福寺沙門智昇撰，

[http://www.cbeta.org/result/normal/T55/2154_001.htm\(T55n2154_p0477a07\(02\)\)\(103.11.10\)](http://www.cbeta.org/result/normal/T55/2154_001.htm(T55n2154_p0477a07(02))(103.11.10))

⁶⁰ 「經錄的起源甚早，自後漢以來佛教傳入中國，經典的翻譯隨之而興，其後譯籍日富，部帙增多，於是弘道之士為了綜理存佚、研核異同，因而有“經錄”的創製，並以“別真偽，明是非，記人代之古今，標卷部之多少”，而後綱舉目張，使佛教典籍昭昭可考。」藍吉富主編，《中華佛教百科全書八》(台南縣：收藏家藝術有限公司出版，1994年元月)，頁4780。

⁶¹ 「近人梁任公在其〈佛家經錄在中國目錄學之位置〉一文中，曾有分析說明，夙好治佛學史，輒取材於諸家經錄，屢事翻檢，覺其所用方法，有優勝於普通目錄之書者數事：一曰歷史觀念甚發達。凡一書之傳譯淵源、譯人小傳、譯時、譯地，靡不詳敘。二曰辨別真偽極嚴。凡可疑之書皆詳審考證，別存其目。三曰比較甚審。凡一書而同時或先後異譯者，輒詳為序列，勘其異同得失，在一叢書中抽譯一二種或在一書中抽擇一二篇而別題書名者，皆一一求其出處，分別註明，使學者毋惑。四曰搜采遺逸甚勤。雖已佚之書，亦必存其目以俟採訪，令學者得按照某時代之錄而知其書佚之何時。五曰分類極複雜而周備。或以著譯時代分，或以書之性質分。性質之中，或以書之涵義內容分，如既分經律論，又分大小乘；或以書之形式分，如一譯多譯、一卷多卷等等。同一錄中，各種分類併用，一書而依其類別之不同交錯互見動至十數，予學者以種種檢查之便。」藍吉富著，《中國佛教泛論》(臺北市：新文豐出版公司印行，民82)，頁83-84。

表 2-2：《百喻經》經錄文獻記載一覽表

時間	文獻名稱	卷數	內容
梁	《出三藏記集》		卷二：百句譬喻經十卷，齊永明十年九月十日譯出，或五卷，右一部凡十卷。齊武帝時，天竺沙門求那毗地於京都譯出。
		十卷	卷九：百句譬喻經記 出經前記
		五卷	永明十年九月十日，中天竺法師求那毗地，出修多羅藏十二部經中抄出譬喻，聚為一部，凡一百事。天竺僧伽斯法師集行大乘，為新學者撰說此經。
隋	《歷代三寶紀》		卷十四：譯出為齊文凡十卷。即百句譬喻經也。
		四卷	卷二：百喻集四卷(僧伽斯那撰)(南齊永明十年求那毘地譯)
		十卷 五卷 四卷	卷十一：百句譬喻集經十卷(外國僧伽斯那撰。永明十年九月十日出此即第三譯。或五卷。見僧祐錄) 卷十四：百喻集經四卷

唐	《大唐內典錄》	十卷 五卷 四卷	卷二：百喻經一卷 卷四：百句譬喻集經十卷(外國僧伽斯那撰永明十年九月出此即第二譯或五卷見僧祐錄) 卷七：百喻集(四卷四十四紙僧伽斯那撰)，南齊永明十年求那毘地於楊都譯 卷八：百喻經(四卷)
	《古今譯經圖紀》	十卷	卷四：以齊武帝永明十年九月十日。於楊州毘耶離寺。起譯。百句譬喻集(十卷)。
	《大周刊定眾經目錄》	十卷 五卷 二卷	卷十：百句喻集一部十卷(第三譯或五卷)，右南齊永明年沙門求那毘地楊州毘耶寺譯。出長房錄，右南齊永明十年沙門求那毘地譯。 卷十四：百喻集一部二卷
	《開元釋教錄》 收錄於「開元釋教錄的經律論，是具有權威的欽定大藏經」 ⁶²	十卷 五卷 四卷	卷二：百喻經十卷(見長房錄) 卷十三：百喻經四卷(僧伽斯那撰或五卷)

⁶² 小川貫式著，譯叢編委會譯，《世界佛學名著譯叢 25 大藏經的成立與變遷大正大藏經解題(上)》

			卷十五：百喻經一卷 吳月支優婆塞支謙譯
	《貞元新定釋教目錄》	十卷 五卷 四卷	卷八：百喻經四卷(亦云百句譬喻經或五卷天竺僧伽斯那撰永明十年九月十日譯見僧祐等並云譯成十卷此之四卷百事足矣) 卷二十三：百喻經四卷(僧伽斯那撰或五卷)蕭齊天竺三藏求那地譯(單本) 卷二十五：百喻經一卷吳月支優婆塞支謙譯 卷三十：百喻經四卷(或五卷或云十卷未詳亦云百句譬喻經)
唐	《一切經音義》	四卷	卷七十五：百喻集四卷
宋	《大藏經綱目指要錄》	四卷	卷八：952 百喻經四卷(《法寶總目錄》第二冊 754)
元	《至元法寶勘同總錄》	四卷	(1285-1287) 卷九：1439 百喻經四卷或五卷九十八喻僧伽斯那撰，蕭齊天竺三藏求那毗地譯(《法寶總目錄》第二冊 233)

(台北縣：華宇出版社，佛曆 2528 年 11 月)，頁 28。

明	《閱藏知津》	二卷	卷四十一： 百喻經(二卷) (南令北群) 蕭齊中天竺沙門求那毘地譯 設一百喻，喻道法邪正等事，末結云。尊者僧伽斯 那造作癡華鬘竟。
---	--------	----	---

資料來源：CBETA 中華電子佛典協會 <http://www.cbeta.org>，研究者自行整理。

從以上的資料可以看出，1.《百喻經》在《出三藏集記》卷二、《歷代三寶記》卷十一、《大唐內典錄》卷四、《古今譯經圖記》卷四、《大周刊定眾經目錄》卷十、《開元釋教錄》卷二、《貞元新定釋教目錄》卷八都有十卷本的記載。2.《百喻經》在《出三藏集記》卷二、《歷代三寶記》卷十一、《大唐內典錄》卷四、《大周刊定眾經目錄》卷十、《開元釋教錄》卷二、《貞元新定釋教目錄》卷八都有五卷本的記載。3.《眾經目錄》卷二、《歷代三寶記》卷十四、《大唐內典錄》卷七、卷八、《開元釋教錄》卷十三、《貞元新定釋教目錄》卷八、二十三、三十、《一切經音義》卷七十五、《大藏經綱目指要錄》卷八、《至元法寶勘同總錄》卷九都有四卷本的記載。4.《大周刊定眾經目錄》卷十四、《閱藏知津》卷四十一也有二卷本的記載，所以《百喻經》有十卷本、五卷本、四卷本及二卷本是有問題。

(二)依佛經漢譯的方式來說，從釋慧皎的《高僧傳》中對東漢至西晉此時期譯者的「審得本旨，了不加飾」、「凡所譯經雖不辯妙婉顯，而宏達欣暢，特善無生，依慧不文，樸則近本」⁶³等評語中，可以看出此時佛經直譯法的特點，譯經

⁶³ 《高僧傳》卷第一，《大正新脩大藏經》第五十卷 史傳部二，頁 322-329。

僧侶對佛經抱持著虔敬、不違背經旨的態度，⁶⁴而表 2-2 中所列《百喻經》的譯者正處於此時期，故著錄「譯出為齊文凡十卷。即百句譬喻經也」。⁶⁵

(三)再依經錄著錄時間來說，十卷本的記載始出現在現存最古的三藏目錄和譯經文獻《出三藏記集》中，然其內容又述明「《百句譬喻經》十卷或五卷」，由於沒有原經可供對照，很難去區分當時實際是分為十卷本或五卷本的狀況，而由表 2-2 資料可以看出，經錄一脈相承的特性，《百喻經》有十卷本是可考的。

(四)再依《百喻經》現存完整保留並影響廣泛的卷數來看，在所列的經錄中僅對《百喻經》的卷數、作者、譯者或地點著錄，而在《翻梵語》中雖有記載其中的內容，但只有少部分，⁶⁶並不能完整呈現《百喻經》所有原貌。

(五)依《百喻經》研究者現所見版本所列表 2-3，可以看出其卷數為四卷本或二卷本，且在經錄中也可看出，四卷本早於隋《眾經目錄》中即有著錄，而二卷本的部分從唐《大周刊定眾經目錄》就有著錄，這代表著《百喻經》二卷本及四卷本是存在的，然有學者認為四卷本與二卷本的差別，僅在於二卷本較四卷本多了「引言」的部分，⁶⁷但表列所見，二者的差別與此並無完全的相關。

⁶⁴ 馬祖毅，《中國翻譯簡史(五四以前部分)》(北京市：中國對外翻譯出版公司，2004 年)，第 23-34 頁。

⁶⁵ 《出三藏記集》卷第十四〈求那毗地傳第十〉，《大正新脩大藏經》第五十五卷 目錄部全，頁 106-107。

⁶⁶ 參照表 2-1 所列，《翻梵語》所錄有關《百喻經》僅三處。

⁶⁷ 「收進《大正大藏經》第四卷的《百喻經》，單出本却有分卷不同的二卷本、四卷本、五卷本三種傳本。三種分卷雖不同，但所收故事則無任何差別。只是二卷本較四卷本開卷多了“如是我聞”，“佛”與“異學梵志”問答的“引言”而已。」張鴻勛，〈拈花微笑：古代印度《百喻經》與民間故事的比較閱讀〉，《天水師範學院學報》第 24 卷第 6 期，2004 年 12 月，頁 2。

表 2-3：《百喻經》現所見版本一覽表

年代	版本	卷數及引言	出處
南宋	《趙城金藏》 (約 1149-1173)	四卷(卷一末了 有收錄引言) (今存卷二及卷 三)	見《中華大藏經》(北京：中華書局出版，1992 年版)冊 51，頁 416-446。案：所缺卷一及卷四，以《高麗藏》本配補。
南宋	《磧砂藏》 (約 1225-1322)	二卷(卷首前面 即錄此序言)	見《宋版磧砂大藏經》，(台北：新文豐出版公司印刷發行，1987 年版)，冊 28，頁 120-134。
南宋	《高麗藏》 (1236-1251)	四卷(無序言)	見《景印高麗大藏經》(台北：新文豐出版公司製版印刷，1982 年版)，冊 30，外六十五部，頁 1-21。
明	《永樂北藏》 (1421-1440)	二卷	見《永樂北藏》(北京：線裝書局出版發行，2000 年版)，冊 130，頁 835-896。
明	《嘉興藏》 (1589-1676)	二卷	見《嘉興楞嚴寺方冊藏經》(台北：國家圖書館藏明丹陽賀世壽刊本)。
清	《龍藏》(1735-1738)	二卷(卷首前面 即錄此序言)	見《新編縮本乾隆大藏經》(台北：新文豐出版公司印刷發行，1992 年版)，冊 107，頁 461-501。
清	(日本)《卍正藏經》	四卷(無序言)	見《卍正藏經》(台北：新文豐出

	(1902-1905)		版公司印刷發行，1980 年版)，冊 50，西土聖賢集撰，頁 626-650。
清	《頻伽藏》 (1909-1913)	四卷(卷一末了有收錄引言)	見《頻伽大藏經》(北京：九洲圖書出版社出版，1998 年版)，冊 57，頁 620-649。
民國	(日本)《大藏經》 (1922-1934)	四卷(卷一末了有收錄引言)	見《大正新脩大藏經》(台北：白馬精舍，1988 年版)，冊 4，本緣部下，頁 543-557。大正藏是據高麗藏編成
民國	民國金陵本《百喻經》	二卷(卷首前面即錄此序言)	南京：金陵刻經處，1914 年版。上海書店影印出版

資料來源：佛教藏經目錄數位資料庫

http://jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail.pl?lang=&sid=zrvos，研究者自行整理。

綜上所述，《百喻經》十卷本、五卷本、四卷本、二卷本均有文獻考證，此四種分法均是存在的，在現存的大藏經之中，最為近世國際學術界所重視、⁶⁸流通最廣、現存最好的大藏經，⁶⁹當推日本學者所編修的《大正新脩大藏經》，簡稱《大正藏》是集諸古本之大成，以《再刻高麗藏》⁷⁰為底本，修訂時參考《開寶藏》

⁶⁸ 「日本的『大正新脩大藏經』，是日本大正時代，高楠順次郎博士與渡邊海旭博士，共同發起編修的。得到小野玄妙博士的努力，經十三年的悠長歲月，才完成八十五卷，及『昭和法寶目錄』三卷；後來加入「圖像」十二卷，成為這部一百卷的大藏經。這部大藏經，質量並重，包含了部分新發現的資料，受到佛學界普遍的尊重。」印順著，《華雨集第三冊》(台北市：正聞出版社，82 年 4 月)，頁 221-224。

⁶⁹ 「現代學術界所應用的大藏經，主要是大正藏。……輯有不少敦煌寫本經典，增補甚多中國、日本的佛典，是現存最好的大藏典。」水野弘元著，譯叢編委會譯，《世界佛學名著譯叢 25 大藏經的成立與變遷大正大藏經解題(上)》(台北縣：華宇出版社，佛曆 2528 年 11 月)，頁 132。

⁷⁰ 「蜀版《金刻藏經》，它最初刻成的部分完全用《開元錄》入藏寫經為底本。它的印本於淳人二年(九九一)傳到高麗，後來麗僧守其等用它校勘新劇藏經(即《高麗再雕版》)稱為『宋本』。……蜀

⁷¹、《契丹藏》⁷²整合而成，可以說是後出轉精的善本，因此本論文以此本所著錄之四卷本《百喻經》為據。

四、撰者及譯者

關於撰者的部分，從列表 2-2 中所列，《眾經目錄》卷二、《歷代三寶紀》卷十一、《大唐內典錄》卷四、《開元釋教錄》卷五及《閱藏知津》卷四十一，都有著錄《百喻經》為「僧伽斯那」所撰，但《出三藏記集》卷九卻著錄《百喻經》為「僧伽斯」所撰，而印順法師在其所著《說一切有部為主的論書與論師之研究》中，⁷³認為對於《百喻經》之撰者「僧伽斯」、「僧伽斯那」或「僧伽先」實為對同一人的稱呼，但王孺童在其《〈百喻經〉之再研究》中針對此一論述提出異同的看法。他從寫過《禪經》的「僧伽斯那」、為《三法度論》作釋的「僧伽先」及撰集《百句譬喻經》的「僧伽斯」分析其所屬年代及派別不同的立場，提出應為不同三人的結論，而他判斷《百喻經》撰者姓名，會從「僧伽斯」統一到「僧伽斯那」的一個重要原因與其音譯有關，因此三種姓名梵文均為 Samghasena，而後者為目前最常採用的說法。⁷⁴關於僧伽斯那，他是禪師、論師也是譬喻師，⁷⁵根據《高僧傳》卷三記載可知，「僧伽斯那為天竺大乘法師，並於天竺國抄集修多羅藏十二部經中要切譬喻，撰為一部，凡為百事，以教授新

版藏經是宋代閩浙私刻和遼刻、金刻以及高麗所刻各版大藏共同依據的祖本。」呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷三(山東：齊魯書社出版發行，1996 年 12 月)，頁 1426。

⁷¹ 「《開寶藏》是我國的第一部刻本大藏經，它曾被呂澂先生稱為『宋代閩浙私刻和遼刻、金刻及高麗所刻各版大藏共同依據的祖本』」李富華，〈《開寶藏》研究〉，《普門學報》第 13 期，2003 年 1 月，頁 1。

⁷² 「契丹大藏經兼收貞元釋教錄各經四十三帙，宋代新譯各經三十帙，一大藏經之編次《開元大藏錄》為一大刊定，唐宋寫刻經卷莫不奉為準繩。」呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷三(山東：齊魯書社出版發行，1996 年 12 月)，頁 1435。

⁷³ 釋印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(香港：中華書局，2011 年 10 月)，頁 165。

⁷⁴ 王孺童，〈《百喻經》之再研究〉，《佛學研究》2011 年總第 20 期，頁 161。

⁷⁵ 釋印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(香港：中華書局，2011 年 10 月)，頁 165。

學。」另從《百喻經》引言最後一句「尊者僧伽斯那造作《痴花鬘》竟。」⁷⁶可以很明確的知道撰者為僧伽斯那是沒問題的。

關於譯者的部分，目前對於譯者的部份有三種的記載：

(一)從表 2-2 中所列，《出三藏記集》卷二、卷九、《眾經目錄》卷四、《大唐內典錄》卷七、《大周刊定眾經目錄》卷十、《貞元新定釋教目錄》卷二十三、《至元法寶勘同總錄》卷九及《閱藏知津》卷四十一，都記載《百喻經》為求那毗地所譯，而自〈求那毗地傳〉⁷⁷中也有明確記載，「初僧伽斯於天竺國，抄脩多羅藏中要切譬喻，撰為一部，凡有百事，教授新學，毗地悉皆通誦，兼明義旨，以永明十年秋，譯為齊文，凡有十卷。誦《百句喻經》。」

(二)從表 2-2 中所列，《開元釋教錄》卷十五及《貞元新定釋教目錄》卷二十五記載，《百喻經》一卷為吳月支優婆塞支謙譯，對於此說法，依《百喻經》的成書時間大約是在西元四-五世紀時，⁷⁸而支謙的譯經時期大約是在孫權黃武二年至孫高建興二年(二二三~二五三)，以時間上來比對，譯者怎會在成書之前。⁷⁹

(三)印順認為論文筆，也決非支謙所譯，但由於印順大師相信求那毗地所譯《百句譬喻經》，正是誤傳為支謙譯的《撰集百緣經》，故對於《百喻經》有失譯之說。⁸⁰

綜上所述，《百喻經》的譯者為求那毗地較為可考，也是目前研究此經學者所認同的。

⁷⁶ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 546。

⁷⁷ 《出三藏記集》卷第十四〈求那毗地傳第十〉，《大正新脩大藏經》第五十五卷 目錄部全，頁 106-107。

⁷⁸ 陳洪，〈原文本《百喻經》成書時代以及傳譯諸況略考〉，《宗教哲學》58 期，2011 年 12 月，頁 89-91

⁷⁹ 王文顏著，《佛典漢譯之研究》(台北市：天華出版事業股份有限公司，73 年 12 月)，頁 97。

⁸⁰ 釋印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(香港：中華書局，2011 年 10 月)，頁 165。

第二節 《百喻經》相關研究成果彙析

《百喻經》是僧伽斯那根據《修多羅藏》十二部佛經中的素材，擇其要切，抄集編撰而成，其目的是要教授新學佛學之人，而此節將透過閱讀整理前賢研究《百喻經》的內容結果作進一步的彙整分析。

一、佛學思想方面

《百喻經》九十八篇譬喻故事，其每一則寓言皆由故事與佛法教誡兩部分組成，闡述著佛法的精妙奧義、佛學義理，近世探究此題材的研究及著作有：

(一)王孺童〈《百喻經》之再研究〉

認為《百喻經》其「說理」部分所涉及的佛教教理，不出「三學」、「八正道」範疇，並列表將戒學中含括的正語、正業、正命及正精進，定學中含括的正念及正定，慧學中含括的正見及正思惟，依《百喻經》各篇屬性將之分門別類，⁸¹研究者依其所列，戒學部份占有 57 篇；定學部份占有 8 篇；慧學部份占有 33 篇，其中關於戒學的部份佔了大半，由此研究可以看出，《百喻經》秉持了佛教的根本精神，戒律乃是三學的基礎，不持戒，解脫道便成妄想，《華嚴經》說：「戒是無上菩提本」即是此意。

(二)蔡宏〈《百喻經》中的大乘佛學思想〉

認為《百喻經》產生時代與大乘中觀學時代相近，故龍樹的般若中觀思想對《百喻經》的內容是有影響的，研究中更以不著二邊及人能不執於有，又不執於無的「中道思想」來論述，他認為經中也具有四諦及三法印思想。⁸²從其論述中可

⁸¹ 王孺童，〈《百喻經》之再研究〉，《佛學研究》2011 年總第 20 期，頁 161。

⁸² 蔡宏，〈《百喻經》中的大乘佛學思想〉，《叢林》第 1、2 期，2000 年，頁 10-14。

以看出，三法印中所講的「諸行無常、諸法無我」，「行」是由因緣造作，「造作」是人們用心驅使身、口、意去做種種的行為，而世間一切事物沒有一樣是永恆的，一切都是無常，這世間根本就沒有我，只不過是人們自己內心執著，而苦、煩惱便是由此而生，這不正符合了四諦的四條真理，如果以因果關係來看，說明了人生痛苦的根源，而《百喻經》正是因人的愚痴而產生種種的愚行。

(三)洪梅珍《《百喻經》及其故事研究》

從佛學的角度切入，以「佛法教誡」進行整理，除與蔡宏所認為具有的佛學思想外，《百喻經》針對不同的對象在宣講的內容上亦有所偏重，說法重點不盡相同，更提出經中所具有的業報輪迴思想，倫理思想，大乘思想等，大抵符合佛陀原始說法之內容。⁸³由於佛陀把人生看為痛苦的過程，佛陀說法的中心意旨是「人若修行必能成就究竟圓滿的大覺」，佛陀認為每個人都有佛性，為達到開悟，必須根據每個人不同的機緣、知識背景、學習態度而採取不同的教育方式進行引導和教育，故在《百喻經》中所用喻與針砭對象是相關的。

(四)陳洪〈百喻經版本校勘佚文等問題考論〉

主張《百喻經》所體現出來的思想主要屬於小乘，其所呈現的百事基本上是圍繞原始佛教特別強調要力戒的貪、瞋、痴三毒，⁸⁴但孫敏惠，析論《百喻經》時則推翻此部分說法，強調此經精義包含由小乘佛教盛行到大、小乘佛教並行各階段的寓言故事，而主要義理傾向於大乘佛教，⁸⁵依其所述，在《百喻經》中明顯屬

⁸³ 洪梅珍，〈《百喻經》及其故事研究〉，高雄市：國立高雄師範大學國文教學碩士班，2007年。

⁸⁴ 陳洪，〈百喻經版本校勘佚文等問題考論〉，《佛學研究》2003年，頁193-203。

⁸⁵ 孫敏惠，〈試論《百喻經》的兩個問題〉，《漢學研究通訊》第24卷第4期，2005年11月，頁68。

小乘思想的有 6 喻，大乘思想的有 36 喻，⁸⁶目前學者也都以此說法立論，最後推論初學佛理者，必須在導師引領下，才能從經中逐漸領略佛學的精義。

(五)林淑莉《《百喻經》中五戒與六度之探討》

研究以《百喻經》中之五戒及六度為主要論述核心，除對五戒、六度的定義及其在佛學思想中的重要性陳述外，並以其與《百喻經》之間篇名引喻與內容句出發，對其互有關聯之處進行整理、分類及歸納，合計《百喻經》中與五戒有關的有三十四篇，與六度有關的合計有一百五十九處。⁸⁷而這份研究也證明了《百喻經》其在道德修為上的功效。

(六)書籍專論

荊三隆與邵之茜著之《百喻經注釋與辨析》⁸⁸及李牧童編著《百喻經：菩提無樹 眾生有情》⁸⁹，書中除呈現經中原文，於注釋、辨析或品論處均有提及其所要陳述的佛學思想，包含了佛教的基本教義，如因果報應、八正道、布施、持戒等。

除上述資料，研究《百喻經》在佛學上價值仍有其他著作，此處不再一一論述，但綜上的研究內容來看，《百喻經》內容包含了佛教闡述了人生現象的本質，及探索人與宇宙交涉的問題。且會發現在研究此一佛學思想領域的著作中，其重點大多是放在每喻的「教誡」部份來進行探討。

⁸⁶ 此 6 喻為：三八、四四、四六、五一、六七、八八；此 36 喻為：一、二、三、四、五、六、九、一〇、一二、一五、二二、二五、二七、三〇、三一、三三、三六、三七、三九、四一、四二、四三、四八、五五、六五、六六、七〇、七五、七八、七九、八〇、八二、八五、八七、九〇、九一（此為研究者自行整理）。

⁸⁷ 林淑莉，〈《百喻經》中五戒與六度之探討〉，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，102 年 6 月。

⁸⁸ 荊三隆、邵之茜著，《百喻經新解》，（西安：太白文藝出版社，2007 年 8 月）。

⁸⁹ 李牧童編著，《百喻經：菩提無樹 眾生有情》，（合肥：黃山書社，2010 年 1 月）。

二、文學方面

《百喻經》另一被肯定價值是在文學層面，印順大師曾說這部經確為通俗教化的佛典的文學成功作品。⁹⁰

(一)丁敏〈試論《百喻經》與中國寓言的發展〉

從漢譯佛經寓言的角度來論述，了解《百喻經》以它的集中和獨具的特色，在中國寓言文學發展中佔有重要的地位，主張本經與先秦時代寓言在作法、內容、情節、旨趣上實有異曲同工之妙，是隨著諸子百家的興起而繁榮起來的，既以形象感人，又以理服人，並例舉出經中〈醫與王女藥令卒長大喻〉與《孟子》的「揠苗助長」異源相似處，而從春秋戰國到兩漢，寓言的「笑」都是附加的，但發展到魏晉時，寓言的笑的特性被放大了，本經在南北朝寓言史上居「上承」地位，又例舉經中〈寶篋鏡喻〉與《太平廣記》之《北夢瑣言》〈不識鏡〉有雷同之處，有「下啟」隋唐後代的寓言專集的地位，《百喻經》在漢譯佛經中實有其不可抹滅的歷史地位與價值。⁹¹

(二)陳清俊〈《百喻經》析論〉

認為《百喻經》雖然以喻為名，然而並非只是一般修辭學上的譬喻法的運用。從淺處說，它是一冊痴人故事集；但從深處看，每則故事都寄寓著人生的哲理，可視為精采的寓言集。從文學角度加以考察，本論主以其形式結構的安排為論述重點，全經九十八則，無論長短，結構大體都相同，取材於現實生活，具民間故事色彩，具滑稽文學的特質。⁹²學者統計，此經中故事涉及的告誡對象，針對一般

⁹⁰ 釋印順著，〈說一切有部為主的論書與論師之研究〉，《印順法師佛學著作全集》第十五卷(中華書局，2009年8月)，頁393。

⁹¹ 丁敏，〈試論《百喻經》與中國寓言的發展〉，《佛教譬喻文學研究》(台北市：東初，1996年)，頁343-360。

⁹² 陳清俊，〈《百喻經》析論〉，《台北師院語文集刊》第四期，1999年6月，頁103-140。

俗人的有七十個故事，針對國王的有一個，針對出家人的有六個，針對外道的有十三個，宣揚教法的有四個，以上統計數字說明它是以一部以一般世俗大眾為考量的文學作品。⁹³

(三)洪梅珍〈《百喻經》故事的文學特質(上)(下)〉

是近期對《百喻經》在文學上精研之研究者，其從文學欣賞的角度切入，就作為「先導」的「故事」分析《百喻經》所具備的文學特質，以寓言作為載體的敘事手法、故事形式結構的安排、故事取材的特色、寓言形象的刻畫以及寫作技巧與風格來著墨，認為本經寓莊於諧的藝術風格，具滑稽幽默的文學特質，主歸功於立意新奇、情節曲折、結局突兀及修辭技巧的掌握，認為《百喻經》是佛教文學中的瑰寶。⁹⁴

(四)林崇智〈百喻經的文學價值〉

以曹丕的典論論文所說：「夫文本同而末異。」文章的基本原理相同，而表現的形式不一樣，與韓愈提出「文以載道」說，認為《百喻經》也可視為另一樣的載道之文，其中也從其內容架構來論述，認為國中、小學生都可理解。⁹⁵針對此點，研究者認為其所謂可理解處，應指經中寓言故事的部份。

(五)王繼紅、朱慶之〈佛典譬喻經語篇銜接方式的文體學考察〉

以《百喻經》作為漢譯佛典譬喻經的典型樣本，研究文體對佛典譬喻經語篇結構及其銜接方式的影響，主張經中大量使用存現式復句、回指、時間連接成分

⁹³ 北京社會科學研究院宗教研究所譯，《百喻經》(台北市：恩楷股份有限公司發行，2000年)，頁4。

⁹⁴ 洪梅珍，〈《百喻經》故事的文學特質(上)〉，《普門學報》第三十六期，頁63-103；洪梅珍，〈《百喻經》故事的文學特質(下)〉，《普門學報》第三十七期，頁167-207

⁹⁵ 林崇智，〈百喻經的文學價值〉，《屏中學報》第4期，民83年12月，頁55-62。

和語篇結束標記等銜接手段，由此表現出典型譬喻經敘事文體的特色，並最終實現了譬喻經的教化功能。⁹⁶

(六)陳佳君〈論《百喻經》的意象經營與轉化——以〈債半錢喻〉與〈偷犂牛喻〉為考察對象〉

從意象轉化的角度來論述，藉由探討經文的內容大要、個別意象，來管窺《百喻經》意象形成之藝術性，主張「意象」在文學作品中，是指情意思想與物事材料，它是形成辭章內容的重要元素，而本經全書體例統一，均以「先敘後論」編纂，多透過因果、點染、先後等邏輯條理，使情節的推展更具前後的連貫性，而後來的一些改寫版本，皆能體現出意象轉化之創作新意。⁹⁷唯篇中雖僅以〈債半錢喻〉及〈偷犂牛喻〉為考察對象，但即已能大致表現出全書在透過乖悖事理的癡人言行，經營出百喻故事的意象世界。

(七) 書籍專論

潘文良的《《百喻經》解讀》⁹⁸、蓉生的《《百喻經》譯注》⁹⁹、王子寬、陳若雲改編的《佛的智慧之花：百喻經故事新編》¹⁰⁰、顧寶田的《新譯百喻經》¹⁰¹、王俊嶸的《漫話百喻經》¹⁰²……等，無論是注釋、解讀、解析、心得記錄等，皆是一本本文學創作，藉由閱讀或整理《百喻經》這本書後所有的想法、感觸及分析，形成另一類的改寫作品，更有以兒童文學為要，專為兒童改寫的寓言故事，

⁹⁶ 王繼紅、朱慶之，〈佛典譬喻經語篇銜接方式的文體學考察〉，《當代修辭學》2012年第2期，頁64-69。

⁹⁷ 陳佳君，〈論《百喻經》的意象經營與轉化——以〈債半錢喻〉與〈偷犂牛喻〉為考察對象〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第13期，2008年1月，頁75-98。

⁹⁸ 潘文良，《百喻經解讀》（臺北縣：頂淵文化事業有限公司，2004年3月）。

⁹⁹ 蓉生，《百喻經注釋》（杭州：浙江古籍出版社，1999年2月初版）。

¹⁰⁰ 王子寬、陳若雲改編，《佛的智慧之花：百喻經故事新編》（臺北：國際少年村，2001年8月初版）。

¹⁰¹ 顧寶田注譯，《新譯百喻經》（臺北市：三民書局股份有限公司，2010年6月）。

¹⁰² 王俊嶸，《漫話百喻經》（臺北市：新文豐出版公司，1979年1月）。

如《福智樂園之童話故事》¹⁰³即是從《百喻經》中挑選出的幾則喻來寫成白話，以適應兒童的語言習慣。

在談到文學價值這領域，會發現大多的論著者多以保留《百喻經》寓言故事的部份，而刪除後面教誡的部份，這也反映出魯迅先生在〈癡花鬘題記〉，認同王品青先生對此書「除去教誡，獨留寓言」的處理辦法。¹⁰⁴

三、哲理思想方面

在佛教中，佛陀常應眾生請益而因緣說法，《百喻經》的內容實也為開導弟子或眾生的一部經典，佛陀善於使用譬喻，使愚迷的眾生轉迷為悟，故在說法的過程中除宣說佛法外，其中也蘊涵了許多的哲理思想。

(一)許鶴齡〈哲學諮商中的生命教育對話——以佛教《百喻經》之「譬喻」為例〉

以哲學諮商的角度來剖析，認為《百喻經》中的諸多譬喻故事，皆為使人遠離迷執，分別就經中在人與己的關係中，先呈顯出人自己的困境，對於現象與本質無法釐清，人思想的窄化與推論錯誤，陷入錯將原為事情處理過程中手段視為目的，悖道而馳，為害更深。在人與人的關係中，在經中常可見個人對於任何的行為都傾向按自身的關係來進行，完全以自我為中心，不能做客觀的判斷，人際關係之所以產生變化的因素之一，乃因誤解他人而造成猜疑。在人與事的關係中，需要了解事件的歷程發展，對於孰輕孰重需要辨析，而把握時機處理事情是相當重要的。在人與物的關係中，如何運用譬喻協助案主找出解決脫困的方法，要如何面對人世間之財與利的誘惑，使案主不讓自己再陷入另一種更深的困境。認為

¹⁰³ 吳明翰圖文改編，《福智樂園之童話故事》(台南市：和裕出版社，1995年)。

¹⁰⁴ 魯迅先生紀念委員會編，〈《癡花鬘》題記〉，《魯迅全集第七卷 集外集》(上海：人民文學出版社，1973年12月初版)，頁458。

《百喻經》的譬喻具有寄託近事以曉訓遠理之功與導迷之用，能協助案主擴大其視野角度與認知範圍，找出脫困的方法，以達哲學諮商的作用。¹⁰⁵

(二)洪梅珍〈《百喻經》故事的文學特質(下)〉

在前以介紹過其對於《百喻經》在文學特質價值的見解，而其對於經中哲理思想透過七個主題來探討，主張《百喻經》在針砭人性的貪吝勢利、針砭人性的瞋恨怨怒、針砭人性的失識無知、針砭人性的固執僵化、針砭人性的背信狡辯、針砭人性的軟弱逃避及真心助人，不求回報。¹⁰⁶從其中的探討可歸納出二個面向，

- 1.《百喻經》的起始點在於人性的呈現，亦即所謂的「起心動念」(下一章討論)；
- 2.故事題材主為人性負面的表述，故所用起語多為「針砭」二字，正面的內容較少。

(三)李李〈試論《百喻經》〉

在談論《百喻經》教誡的對象與內容時，認為本經會產生一種由外鑠內的力量與啓示，可讓我們自省到人性中的弱點和盲點，其將它分為 19 項，如勢利、貪財、拘泥、短視、愚昧、……、欲蓋彌彰及欲竊人有，終必洩底。¹⁰⁷其論述主要以個人缺乏常識、未能掌握時機及對環境之人、事、言未能洞析所造成的，正說明每喻的愚因及惡果。

(四)黃郁蓀《《百喻經》故事運用在國生命教育之研究》

此研究利用《百喻經》中所富有之哲學智慧為教材，對學生進行行動研究，藉以了解《百喻經》故事在國小生命教育運用的情形，使學生關注、尊重、熱愛

¹⁰⁵ 許鶴齡，〈哲學諮商中的生命教育對話——以佛教《百喻經》之「譬喻」為例〉，《普門學報》第 52 期，頁 564-592。

¹⁰⁶ 洪梅珍，〈《百喻經》故事的文學特質(下)〉，《普門學報》第三十七期，頁 186-206。

¹⁰⁷ 李李，〈試論《百喻經》〉，《中國佛教》34 期〈法海寶藏〉，1990 年 11 月，頁 21-23。

自己及他人的，其主要出發點是以關懷的目標為出發點，使小朋友能了解生命的價值及正確面對人生的態度。而其研究結果除證實兒童對《百喻經》生命教育課程有高度的學習興趣外，更可使學生的慈悲心獲得提升。¹⁰⁸此研究結果對於研究者所要研究的主題更有確立其在道德觀的建立上，在兒童身上可以獲得的實質成效。

（五）書籍專論

在相關的專書中，許多著作也會在每喻的最後提出一些哲理的論述，如：

1.顧寶田《新譯百喻經》每喻題解及說明處針對喻意，在不知不覺中提出某些哲理的啟迪；

2.曾精衛《人際智慧：百喻經的為人處世之道》中，借鑒、運用經中的故事，融入儒家的仁、義、禮、智、信來闡明人生哲理；

3.荊三隆、邵之茜《百喻經新解》中，認為佛學是種哲學，是人類歷史上最龐大的唯心主義思想體系，在每喻的辨析處，除了陳述經中具有的现实義意，也力求揭示和反應對自然、社會、人生的完整看法；¹⁰⁹

4.李牧童《百喻經：菩提無樹 眾生有情》中，以品讀性質，和其他論述最大的不同在於以反面說法來表現出人生哲理。¹¹⁰

綜合以上的彙整分析，《百喻經》非只有研究者所載佛學思想價值、文學特質價值及哲理思想的價值，其內容因是由印度東傳而來，且透過譯經的過程，在潛移默化中，中國文化亦受到佛教或印度文化的衝擊，故其也具有文化價值，同

¹⁰⁸ 黃郁蒨，〈《百喻經》故事運用在國生命教育之研究〉，宜蘭：佛光大學生命與宗教學系碩士班宗教學組碩士論文，100年6月。

¹⁰⁹ 荊三隆、邵之茜著，《百喻經新解》（西安：太白文藝出版社，2007年8月）。

¹¹⁰ 李牧童編著，《百喻經：菩提無樹 眾生有情》（合肥：黃山書社，2010年1月）。

時在許多學者研究或驗證《百喻經》內容的過程中，不難發現本經也具有歷史驗證的價值，¹¹¹在此更能體會出魯迅對《百喻經》此經推崇的原因了。然從《百喻經》前賢或專論的研究中進一步來看，都可以發現本經是佛教文學作品中，集錄有關善惡罪福報應之譬喻故事集成，無論是從哪一方面來研究它，始終都離不開探討《百喻經》中所內涵的人生根本原理與智慧，如何運用此特質，使其在道德方面創造更積極的價值，即是研究者要研究的主要目的。

第三節 《百喻經》之道德觀

千百年來，流傳於中國的佛教大致分為兩個層面，一是知識份子的佛教，由於中國以儒家作為主流文化的地位從未被真正動搖過，所以這些人具有較高的文化素養，他們解讀佛教，往往本著儒士的立場，這叫由儒入佛，對於佛教理論的興趣較為濃厚。而佛教的另一面，更集中地體現了它作為宗教、需要爭取廣大信徒、需要得到無條件熱情信仰的特徵，故強烈的體現了它在端正人心、淳化人倫風俗方面的社會功能，它的信徒往往目不識丁，但這些人才是佛教的主流。¹¹²《百喻經》主要宣說的對象即以一般大眾為主，如下表 2-4 所列。

表 2-4：《百喻經》各喻宣說對象一覽表

宣說對象	各喻內容相關語句
世間之人	愚人亦爾(二、一五、二〇、二一、五五、五九)、猶如世間無智之

¹¹¹ 「以上的論點乃僅就《百喻經》整部典籍的漢譯時間推究而出，假使我們將《百喻經》的故事一則一則逐漸檢索的話，不難發現其中的有些故事早已在中國流傳了。……《百喻經》中〈乘船失鈇喻〉、〈送美水喻〉所欲表達的意旨，竟分別與《呂氏春秋·察今》中『刻舟求劍』故事、《列子·黃帝》中『朝三暮四』故事訴求的意涵有異曲同工之趣。……其實這與《百喻經》的成書過程有關。」彭衍綸著，《漫談白賊七故事》(臺北：雲龍出版社，民 90 年 12 月)，頁 158-159。

¹¹² 北京社會科學研究院宗教研究所譯，《百喻經》(台北市：恩楷股份有限公司，2000 年)，頁 1。

	流(九)、譬如世間飲酒之夫(一三)、一切世人亦復如是(一四、六四)、世人亦爾(一六、一七、二四、二六、二七)、猶如愚人(一八)、世間愚人亦復如是(二二、二三、二八、四七、七六、八一、八九、九一)、世間之人亦復如是(二五、二九、三〇、三一、三三、三四、三六、三八、四〇、四二、四三、四四、四九、五〇、六八、七〇、七二、七三)、凡夫之人亦復如是(三五、三九、六六、六七、七八、七九、八〇、八二、八六、九三、九四、九五、九六、九七、九八)、凡夫愚人亦復如是(三七、七五、八三)、世間果報亦復如是(五二)、世俗凡夫(五六)、以是之故世人當知(五七)、凡夫愚癡人(六〇)、一切凡夫亦復如是(六三)、世間凡夫亦復如是(六九、七一)、凡夫亦爾(八四)、凡愚之人亦復如是(八五)、猶如世人(八七)
外道	譬彼外道(一)、如彼外道(四、三二)、譬如外道(五)、猶彼外道(七)、猶如外道(八)、其猶外道(一二)、亦如外道(一九)、毘舍闍者喻於眾魔及以外道(四一)、如諸外道(五八)、諸外道見是(六一)、一切外道亦復如是(六二)、喻諸外道(六五)、外道凡夫(七七)
出家人	此比丘者亦復如是(三)、出家人守持禁戒(六)、譬如世尊四輩弟子(一〇)、猶如佛之四輩弟子(十一)、而諸比丘不奉佛教(四五)、破戒之人(四六)、愚癡弟子(四八)、佛法學徒(五三)、出家凡夫(七四)、凡夫出家(八八)、比丘亦爾(九二)
其他	五陰亦爾(五一)、師徒弟子亦復如是(五四)、 遇佛法者亦復如是(九〇)

資料來源：研究者自行整理，喻數及語句內容依《大正新修大藏經》所列

從上表統計得知，《百喻經》涉及的告誡對象，針對世間之人的共計有 70 則，約占 71%；針對外道的共計有 14 則，約占 14%；針對出家人的共計有 11 則，約占 11%；其他的共計有 3 則，約占 3%，故主要宣說的對象即以一般大眾為主。

若依《百喻經》內容題材分析，可發現題材內容都和佛教的修行相關，由此可窺知《百喻經》是一部以教化人心為主旨的佛經。《百喻經》書末提到：「戲笑如葉裏，實義在其中，智者取正義，戲笑便應棄」¹¹³，說明閱讀此書應捨去愚人的笑話，記取所開示的哲理，寄寓以傳遞佛陀的教誡，方立天認為「佛教是倫理道德色彩相當濃厚的宗教」¹¹⁴，從古至今，佛教道德觀是以人為本，是規範社會秩序的倫理道德教育。本節將從《百喻經》所具有之佛教道德觀來論述，藉由這些詼諧有趣的故事來諄諄告誡，希望讀者能真正為善去惡，自淨其意，建立正確的道德智慧及道德價值觀，期為社會道德教育及學校品德教育發掘一適合且可資利用的精神資源。

一、《百喻經》道德的根源

《百喻經》引言一開篇即道出「聞如是：一時佛住…」，此與眾多佛經「如是我聞」之開篇語同義，引言中又以佛陀和竹林精舍內之修行人、得道之人、與佛理相異的外道出家人之問答方式及佛陀善用之生動妙喻來引出接下來的九十八則故事，作者主要作用在把故事和佛陀聯繫起來，除了提高其神聖性和教化功能，更能由此看出作者宣提佛陀教義之初衷。佛陀當初在菩提樹底下，徹底明白人生苦多的原因，完全是由於人們自己造業自己得果，就是過去世自己造作的苦因，

¹¹³ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷本 緣本部下，頁 557。

¹¹⁴ 方立天，〈中國佛教倫理及其哲學基礎〉，《哲學與文化》第 259 期，1995 年 12 月，頁 1136。

今世結成的苦果，佛把無知說成無明，是一切煩惱(罪惡)的根本，所以佛陀重視知識的累積和智慧的開發，《涅槃經》云：「有信無智長愚癡。」¹¹⁵便是這是個道理。

佛陀是一位實效主義者，他所關心的是一些與實際生活有關的問題，特別是那些和世間苦難、人生的煩惱有關的問題。¹¹⁶而佛陀也是一位反對迷信、神化及神通的聖者，在印度佛教的教理中，要解決這些問題及破除這些迷信的方法，佛陀由客觀、理智為出發點提出了四諦及十二因緣。¹¹⁷所以針對這個問題，在《百喻經》裡處處都能看到佛陀所認為要解決的人生問題，這問題就是尋求消除人生痛苦之基本根源「四諦」與「十二因緣」，而四諦與十二因緣是相通的¹¹⁸。

(一)四諦

四諦是佛教一切教義的理論基礎，是佛陀對人生的基本看法，《百喻經》對佛教的這一基本思想多所闡述。佛陀認為世間一切都是苦，而這苦果的原因就是過去世的惑和業。經中四十四喻〈欲食半餅喻〉：

世間之人亦復如是。從本以來，常無有樂，然其癡倒，橫生樂想。如彼癡人，於半番餅，生於飽想。世人無知，以富貴為樂。夫富貴者，求時甚苦，既獲得已，守護亦苦。後還失之，憂念復苦，於三時中，都無有樂。猶如衣食，遮故名樂，於辛苦中橫生樂想。諸佛說言：「三界無安，皆是大苦，凡夫倒惑，橫生樂想。」¹¹⁹

¹¹⁵ 「若人信心無有智慧，是人則能增長無明；若有智慧無有信心，是人則能增長邪見。」《大般涅槃經》卷第三十六，《大正新脩大藏經》第十二卷 涅槃部，頁 58。

¹¹⁶ 楊惠南著，《佛教思想發展史論》(臺北市：東大圖書，2008 年 10 月)，頁 34。

¹¹⁷ 同上註，頁 35-57。

¹¹⁸ 「四諦與十二因緣是相通的。不過，四諦法從苦果入手，從苦而集，而滅，而道。十二因緣，重在觀察生死的緣因。」印順，《妙雲集 3 勝鬘經講記》(新竹縣：正聞出版社，民 89 年 10 月)，頁 92。

¹¹⁹ 《百喻經》卷第三，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 549。

句句說明人沒有真正的樂，但由於無知而顛倒了苦樂，憑空生出了樂的想法，謀求時是苦、獲得要守住是苦，失掉懷戀時也苦，反覆強調眾生所居三界沒有真正的安樂，一切都是大痛苦。《雜阿含經》說：「無常即苦。」¹²⁰所以苦諦指出人生存在的本質是痛苦的，它是肉體的、精神的和對永恆生命追求而不得的痛苦，而這苦果便源自於種種欲望的產生，集諦便是苦之因，而道諦是消滅痛苦的方法，而擺脫痛苦的結果，便是滅諦了。

(二)十二因緣

《百喻經》引言「佛言：『汝今不死，亦知死苦；我見十方諸佛不生不死，故知泥洹常樂。』」¹²¹道出佛陀對於消除人生痛苦，解脫束縛眾人的各種煩惱的覺悟，人生種種苦和一切煩惱都是因緣而起，佛陀曾這樣解釋：「此有故彼有，此生故彼生，此無彼無，此滅故彼滅。」¹²²，這是說世界上的一切事物或現象，包括物質和精神都是因緣而起的結果，而佛陀在緣起論的基礎上提出了「十二因緣」，以十二個階段的因果關係，說明人生過程的十二個環節。¹²³《百喻經》中每則故事發生之因緣，在眾生生命開始誕生的一剎那，就已伴隨著欲望而生，由於心的無知，不明善惡因果，不明佛法教義，因而做出惡的行為，當累積了一定的因果，加之與外界事物接觸而產生苦、樂、憂、喜的感覺，對苦、憂有強烈的憎恨，對樂有強烈的欲望，這便是佛教所謂的「無明」，由於無明的活動，眾生心中產生種種的貪欲之念，《百喻經》內容中不乏剖析世人種種過失和罪業，而這些過失和罪業主要根源於貪欲、怨恨和愚昧無知。經中九五喻〈一鵠喻〉：

¹²⁰ 「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實觀。」《雜阿含經》卷第一，《大正新脩大藏經》第二卷 阿含部下，頁 2。

¹²¹ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 546。

¹²² 藏外佛教文獻 第 05 冊 No.46 即興自說 (1 卷)【鄧殿臣譯】第 1 卷。

¹²³ 慧明著，《圖解金剛經、心經、壇經》，臺北市：凱信出版事業有限公司，2013 年 12 月初版，頁 68-69。

凡夫之人亦復如是，顛倒在懷，妄取欲樂，不觀無常，犯於重禁，悔之於後，竟何所及！後唯悲歎，如彼愚鴿。¹²⁴

世俗的人即是如此，由於無知造成的誤會，追求感官之樂，不思其返，心懷違背正理的妄見，只等犯下罪過時，才知後悔。因此無明是這一序列的起點，造成人生痛苦的根本的原因，去除無明，由迷而悟，即可把眾生從苦海中解求出來。

二、《百喻經》道德的特質

(一)以善惡觀為標準

道德判斷不僅是情緒的表現，道德來自於對人之本性與自然本質的正確掌握，在道德的決定上是有判準的，¹²⁵早期的佛教文獻曾給予如是定義：

身、語或意的任何行為，導致一己或他人或自他二者之痛苦，則此行為是惡的；身、語或意的任何行為，不導致一己或他人或二者之痛苦，此行為則為善的。¹²⁶

從引言中可以看到佛教道德決定的判準即善與惡的判準，《百喻經》內容即為佛教佛法教理宣說的一部經典，故其道德的判準亦即善惡觀也。

在中國傳承的背景中，善惡一直是中國傳統倫理的一對重要規範標準，是人們對一定道德行為的肯定或否定的評價。何謂善？何謂惡？有認為善惡是人性的本質和本性，「善」是天所賦予人的，所以孟子認為「人性本善」，而「惡」是人原來就具有的貪欲等自然本性，所以荀子則認為「人性本惡」，而佛教的善惡論則不同於中國傳統的說法，主張人性本非善惡，不存在所謂的絕對善與絕對惡，

¹²⁴ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 557。

¹²⁵ 傅偉動主編，《從傳統到現代：佛教倫理與現代社會》（臺北市：東大圖書，2009 年），頁 197。

¹²⁶ 鄭學禮、李明芳譯，〈佛教諸種道德之現代詮釋〉，《東方宗教研究新一期》夏威夷，1990 年 10 月，頁 373。

佛教所講的善惡，不完全是談人性的善惡，還包含對佛與眾生本質上的善惡判斷。佛教中的善惡若從其對人生和宇宙的基本觀點出發，《大乘義章》卷十二中善惡可以分為三個不同的層次。

順義名善，順有三種，一順益上昇名之為善，若從是義下極三有人天善法齊名為善。二順理名善，謂無漏行，若從是義下極二乘所修善法皆名為善。同順理故。三體順名善，謂真識中所成行德，相狀如何，法界真性是己自體，體性緣起集成行德，行不異性，還即本體，即如不乖稱曰體順，若從是義唯佛菩薩體證真行是其善也。良以所對惡有三故善分此三。言三惡者。一違損名惡，若從是義唯三塗因及人天中別報苦業是其惡也，翻對此故宣說初善。二違理名惡，取性心中所造諸業皆違法理同名為惡，若從是義上極凡夫有漏善業猶名為惡，翻對此故說第二善。三體違名惡，一切妄心所起諸業違背真體同名為惡，若從是義上至三乘緣照無漏齊名為惡。¹²⁷

以上引言可以歸納出(一)以順益為善，以違損為惡。每個人都是善的體現，從眾生所得到的果報來判斷善惡，今天能成人，即前世行善的結果，人格的完善是成佛的準備。(二)順理為善，違理為惡。具體來說，順應佛法、佛理的是善，去除煩惱無明的是善，違理背法，自生煩惱癡迷的是惡。(三)體順為善，體違為惡。這是理想境界中的善，一切所作所為同時達到理智、情感、能力最圓滿境地的人格。

《百喻經》中若從佛教行為主體的道德心理、內心動機方面來分析，主要是表現在自我修持的要求方面，即所謂的「自性善」，大乘佛教指出自性善有十一種：

¹²⁷ 「《大乘義章》卷十二，《大正新脩大藏經》第四十四卷 論疏部五 諸宗部一，第 697 頁。

問：何等為自性？答：謂信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，如是諸法，名自性善。¹²⁸

由引言中可看出，只要能做到信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害等十一善，即自性善。以下分就《百喻經》的內容中與十一善相關者，可以看出本經是有助於福智增長的。

1.信，即誠信不疑。指對真理之真心信仰，出入道求佛之初階，除真誠修習佛法，首要條件就是要對佛教所闡述的道理深信不疑，對於他的真實功德及能力樂於聞持、修習，令其心轉為清淨，不為邪理或謬事之所引轉。本經三喻〈以黎打破頭喻〉：

比丘亦爾，不能具修信戒聞慧，但整威儀，以招利養。如彼愚人，被他打頭，不知避去，乃至傷破，反謂他癡。此比丘者亦復如是。¹²⁹

有些出家僧人也是這樣，他們不能全部修持對佛法僧戒的純粹清淨信仰與持守，只知修整外表的威儀，來招攬信眾的供養，就好像愚人的作為一般，被人打頭，不知躲避，招致頭破。若對於有真實功德及有能力的人所開示的真理及因果，皆能深信、忍可於心，就不會為邪理或謬事之所引轉。¹³⁰

2.慚、愧，慚與愧是一對的，是人類不同於禽獸的地方，是人類的道德自覺。慚是對自己而言，愧是對別人而言，就是對自己所作的過錯感到羞耻，產生不再犯的意識，受持戒如果違反其中的一條戒律，內心對自己之罪過不會感到羞恥，不能有清淨的懺悔，將無所成。本經三七喻〈殺群牛喻〉：

¹²⁸ 《瑜伽師地論》卷第五十五，《大正新脩大藏經》第三十卷 瑜珈部上，頁 602。

¹²⁹ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 543。

¹³⁰ 釋成觀法師撰註，《大乘百法明門論今註》（台灣：大毘盧出版社，2009 年 8 月），頁 41-42。

凡夫愚人亦復如是。受持如來具足之戒，若犯一戒，不生慚愧，清淨懺悔，便作念言：「我已破一戒，既不具足，何用持為？」一切都破，無一在者。

131

世間之人信受持行佛祖如來的具足戒，假如違反其中一條戒律，他們宋感內心羞愧，不是真誠悔過，而是想說破了一條戒律，既已不是完整的戒律，那還守持做什麼。斷惡修善必須先有慚愧心，於過惡有慚愧，能善分辨，才能真正改往修來。

3.無貪、無瞋、無癡---三善，相對三毒是諸煩惱中最能毒害人們身心的，也是產生煩惱的根本。而從此篇的內容，一個和別人結怨，整日悶悶不樂的人，尚未害人，自己卻先被自己的怒火給害了，最後落得一個以損人開始，以害己告終的結果。本經第六八喻〈共相怨害喻〉：

世間之人亦復如是。為瞋恚故，欲求毘陀羅呪，用惱於彼。竟未害他，先為瞋恚，反自惱害，墮於地獄畜生餓鬼。如彼愚人等無差別。¹³²

世間的人也是這樣，因和人結下仇恨，就想學會害人的咒語，用在傷害別人的也方，結果未害成別人，反先增自己三毒的煩惱，墮於地獄、畜牲、餓鬼三惡道之中，是故若能無貪、無瞋、無癡，才能與人為善，才有可能造善修善。

4.精進、不放逸，此二者均是修來的，不是天生具有的，意義是在能勤修善法，斬斷惡法之心的作用，而這勤修是不可懈怠的，一但懈怠，就會開始放縱、逃逸，終會迷不知返。本經二二喻〈入海取沉水喻〉：

¹³¹ 《百喻經》卷第二，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 548。

¹³² 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 553。

世間愚人亦復如是。無量方便，勤行精進，仰求佛果。以其難得，便生退心，不如發心求聲聞果，速斷生死，作阿羅漢。¹³³

此喻也告知世人，世間有無量的方便法門，不管哪種法門，只要去精進勤奮的修行，依佛教的義理修行，最終終能達到解脫世俗煩惱的境地，求得佛果。如果以佛果難求而產生退縮，以為只要去求小乘的聲聞果，就可以作一個羅漢果而快速除生死輪迴之苦，這想法是錯的，唯有精進三善根，修不放逸，才能圓滿一切事業。

由上述自性善來看，《百喻經》中對於行善的倡導是不遺餘力的，而佛教中的善是針對惡而產生的，針對信便有疑的產生，針對三善便有三毒產生，諸如此類，故行善即止惡，純淨其質，而止惡才能修善，兩者非對立的，是相輔相成的，是互相輔助的，修善是止惡的根本。「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」¹³⁴便概括了佛教道德觀的基本的行為準則，以善惡的判斷作為道德的準則，是一種勸人止惡揚善的宗教。

(二)以慈悲平等為根本

《百喻經》道德的根本是做到慈悲平等。《大智度論》卷第二十七云：

慈悲是佛道之根本。所以何者？菩薩見眾生老病死苦、身苦、心苦、今世后世苦等諸苦所惱，生大慈悲，救如是苦，……，以是故，一切諸佛法中慈悲為大。¹³⁵

¹³³ 《百喻經》卷第二，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 546。

¹³⁴ 「四阿含義，一偈之中盡具足諸佛之教及辟支佛、聲聞之教。所以然者，諸惡莫作，戒具之禁，清白之行；諸善奉行，心意清淨；自淨其意，除邪顛倒；是諸佛教，去愚惑想。」摘自《增一阿含經》卷一序，《大正新脩大藏經》第二卷 阿含部下，頁 551。

¹³⁵ 《大智度論》卷第二十七，《大正新脩大藏經》第二十五卷 般若部，頁 22-28。

「一切佛法中，慈悲為大。」所以「慈悲」也是佛教道德教育之根本。¹³⁶而佛與菩薩在觀照眾生與己身具有同一的本性，也就是說，一切眾生皆具有存在的同性、本質的同一性和至善的同一性，由此而生起與眾生的絕對平等心，¹³⁷是故佛道的重要根本是慈悲平等，《百喻經》道德的根本即是要做到慈悲平等。

佛教中的「慈」是指眾生快樂，給他們幸福，「悲」是指去除眾生的苦惱，讓眾生擺脫痛苦。《大智度論》卷二十七說：「大慈與一切眾生樂，大悲拔一切眾生苦；大慈以喜樂因緣與眾生，大悲以離苦因緣與眾生。」¹³⁸，佛教是和平的宗教，「慈悲」一詞最能體現佛教對眾生的深切關懷，對受苦受難的民眾由內心而發同情與悲憫，故能產生合乎於道德倫理規範之行為。如前所言，《百喻經》內容很多談到苦因，而這些苦因是無明所引生的，本經一喻〈愚人食鹽喻〉：

昔有愚人，至於他家。主人與食，嫌淡無味。主人聞已，更為益鹽。既得鹽美，便自念言：「所以美者，緣有鹽故。少有尚爾，況復多也。」愚人無智，便空食鹽。食已口爽，返為其患。¹³⁹

主角以為食物好吃是加了鹽，但不知任何事都要適可而止，反以為鹽加愈多愈美味，反害自己受到鹽又苦又鹹的傷害。《百喻經》中九十八喻的主角均如故事中的愚人一樣，因無明，不明事理，不解善惡因果，而自生苦因。若要去苦，就要去除欲望，不使心意隨便馳走，得到解脫，眾生才能快樂。在慈悲思想的對應上，佛教的和平、非暴力、環保等理念在此生長起來，是佛家倫理道德最具積

¹³⁶ 「釋迦佛出世前後，印度的宗教界，編集有『法經』，『法論』（法即是道德），近於中國的禮。在這些道德法規中，以慈悲不殺為最一般的道德。這不只是印度人，或是某一階級的道德，而是一切人類所應有的道德。出現於印度的佛教，也以『慈悲為本』，而看作首要的、根本的道德。」印順著，《妙雲集 14 佛在人間》（新竹縣：正聞出版社，民 89 年 10 月），頁 308

¹³⁷ 方立天，〈中國佛教教慈悲理念的特質及其現代意義〉，《文中哲》2004 年第 4 期（總第 283 期）北京，頁 68。

¹³⁸ 姚衛群著，《佛學概論》（北京市：宗教文化出版社，2002 年 1 月），頁 447。

¹³⁹ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 543。

極價值的思想之一。《百喻經》作為佛陀度化眾生的方便法門，用愚顯惑，在鋪陳故事情節的過程中，設計出使主角自陷矛盾的取捨之難，用陷入苦果的反面作為來引導眾人正面的行為，使人能感受他人的苦難，產生慈悲之心。

平等就是「無差別」的意思，是建立在「因果平等」基礎之上的平等觀，故眾生皆能成佛果，人與人之間、人與生物之間是相互平等，故對他人、對其他生物能給予尊重，認為人的高低貴賤不是由人的出身決定的，而是由人的行為決定的，這是因果關係。¹⁴⁰它和現代的平等觀點是不盡相同的，現代的平等是一種「規則的平等」，它是外在的、形式的，而佛教所說的平等，是眾生的內在訴求，是全面的平等。《百喻經》中涉及盜賊的內容有十二則¹⁴¹，恰恰反映出當時社會的動盪，分配的不公，才會產生非偷即盜的事件，而宗教在某種意義上是追求平等的。再以人物取材來看，《百喻經》所呈現的原則是一切是公平的，無論身份階級、男女、生物、已修行或未修行，都會因行為結果墮入輪迴之中。

而佛教為什麼會提出平等觀呢？這便是佛教的智慧所在，也是佛教的慈悲所在，除了關注人生問題，它所致力追求的是一種關於解脫眾生苦難的智慧，可見「平等」是「慈悲」的思想基礎。對於苦難沒有人、我、生命體之分，也蘊含著平等之見解，所以「慈悲」是「平等」的道德體現。慈悲即平等，平等即慈悲，沒有任何事物可以離開因緣而獨立存在，因而，每個人都與眾生息息相關，眾生的苦如同自己的苦，由此構成了慈悲的出發點，進而也就自然生起平等之心。¹⁴²在

¹⁴⁰ 「佛為此而宣說平等，反對人為的階級制度。認為知能與職業，即使有不同，然人類的本質是平等的，將以行為（道德或不道德）以決定其為高貴或下賤。個人或民族，有時比較優勝，但沒有永久性，絕對性，這只是種種因緣所造成的，某一階段的情況而已。」印順著，《妙雲集 14 佛在人間》（新竹縣：正聞出版社，民 89 年 10 月），頁 198。

¹⁴¹ 《百喻經》一-四卷，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 543-557：此十二則為八、二三、三二、四五、四六、六五、六七、七三、八六、八七、八九、九七，以上為研究者統列。

¹⁴² 「佛教所說的平等大悲，則是先去染愛，而對一切眾生，普遍的予以同情，救濟。」印順著，《妙雲集 15 學佛三要》（新竹縣：正聞出版社，民 89 年 10 月），頁 104。

《百喻經》九十八則寓言故事中，並未直接提到慈悲平等的字眼，但這九十八則故事皆因愚痴之人¹⁴³無知及無明而發的，只要世間仍有一人處在無明的困境之中，眾生就不得解脫苦難，由於人的無明、無知就會有許多的妄念，而這些妄念就會產生種種不平等的想法，無法有一種悲憫眾生的寬厚心懷，無法止息惡業，無法不再遭受苦難的輪迴，從其所教誡部份不難看出其所具之精神。

(三)以自利利他為目的

在佛教中小乘佛教注重斷除痛苦，自我解脫，這種傾向自然要影響到它的道德，凡是有助於斷苦、自度的行為都是善的道德。然大乘佛教主張自利利他，自度度他，因此它的道德的至高原則應是「菩薩道」。¹⁴⁴菩薩一詞的意思應該是：具有圓滿之智慧而又心性純潔、善良、勇敢、堅忍不拔之生命體。¹⁴⁵然小乘佛教也知道菩薩的存在，並讚嘆菩薩的精神。¹⁴⁶由此可知，大、小乘佛教確實是重視菩薩道精神的，以達到自利利他為目的。

《百喻經》的編撰者僧伽斯那是大乘法師，故他所編撰的《百喻經》亦應是大乘經典，其創作目的應是宣揚大乘佛理。自利利他精神便是大乘佛教的精髓。

「自利」指的是對自身有利，也就是自度，由此所生善果而自得其利；「自他」指的是對他人有利，也就是度他，為救濟眾生而致力於行善；若以善惡標準來說，對自己對他人都有利的是善，對自己不利對他人有利的是大善；對自己對他人都不利的是惡，對自己有利對他人不利的是大惡，由此可歸結出，佛教道德以利他為最大的訴求。¹⁴⁷而一般世俗的道德觀念是以人的標準來評定世間善惡的價值觀念，

¹⁴³ 「《百喻經》中的“愚”和“痴”，其中。“愚”凡118例，“痴”25例。」吳建，〈從《百喻經》看常用詞“愚”和“痴”的歷時替換〉，《語文學刊》2010年第1期，頁72。

¹⁴⁴ 傅偉勳主編，《從傳統到現代：佛教倫理與現代社會》（臺北市：東大圖書，2009年），頁225。

¹⁴⁵ 楊惠南著，《佛教思想發展史論》（臺北市：東大圖書，2008年10月），頁81。

¹⁴⁶ 楊惠南著，《佛教思想發展史論》（臺北市：東大圖書，2008年10月），頁84。

¹⁴⁷ 周建平，〈佛教利他主義思想評析〉，《山東行政學院學報》2012年2月第1期（總第116期），頁

自利利他可以當成道德行為的一個判別標準，當行為者面臨衝突時，可以使用這個來做行為的判準，哪一個利他利益較大，而後選擇利他利益較大者行之，把握此一原則，在實踐道德行為時，才能以持戒和忍辱來克己而不損害他人的利益，以布施而利益他人。

《百喻經》中篇名引喻或內容語句與六度有關者，合計共有百五十九處，足見《百喻經》實為學習六度者的典範內容。¹⁴⁸若以惡果來說明欲得善果的方法。十六喻〈灌甘蔗喻〉、十八喻〈則就樓磨刀喻〉、二十喻〈人說王縱暴喻〉、五十喻〈醫治脊癭喻〉這四則告誡世人，不能用不義之財布施，是不會得到善果，反而會得到惡果。六五喻〈五百歡喜丸喻〉：「不淨之施，猶尚如此，況復善心，歡喜布施。是故應當於福田所勤心修施。」¹⁴⁹，說明佛陀本意，人需要有淨心的布施，不淨的布施尚有一定的果報，何況淨心的布施所得到的果報，所以應當在修行的心田上努力證悟，勤奮的自渡渡人，即是自利利他了。大乘佛教反對小乘佛教追求自我解脫的獨善其身修持方法，而主張利濟眾生，它與儒家的道德觀念是相吻合的，以修「六度」為大乘佛教的體現道德觀念的主要內容，這六度在自度度他，也是自利利他，只要六度齊修，更能達到菩薩的高尚品德。本經四一喻〈毗舍闍鬼喻〉：

毗舍闍者，喻於眾魔，及以外道。布施如篋，人天五道資用之具皆從中出。

禪定如杖，消伏魔怨煩惱之賊。持戒如屐，必昇人天。諸魔外道諍篋者，喻

141。

¹⁴⁸ 林淑莉，〈《百喻經》中五戒與六度之探討〉，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，102年6月，頁126。

¹⁴⁹ 《百喻經》卷第三，《大正新脩大藏經》第四卷本 緣本部下，頁552。

於有漏中強求果報，空無所得。若能修行善行，及以布施持戒禪定，便得離苦，獲得道果。¹⁵⁰

內容道盡人處於貪、嗔、痴三毒的惡業之中，指出人們若沒有放棄種種的欲望，要達成善果、圓滿他人是不可能的。只有按佛法指引，自利利他不從自私的私欲出發，從對一切眾生之慈悲心、平等觀出發，真誠而恆久地修行布施、禪定、持戒，無貪、無瞋、無癡的道德行為，確能完滿開展而到達得道果的目標。印順認為要以慈悲為本，從利他中完成自利，¹⁵¹其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成，也是德行的完成。成佛，即是擴展人生，淨化人生，圓滿究竟的德行。自利圓滿，利他圓滿，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成，即是淨化人生、人性，達到道德思想的目標。

¹⁵⁰ 《百喻經》卷第二，《大正新脩大藏經》第四卷本 緣本部下，頁 549。

¹⁵¹ 「大悲是菩薩行的動機，是世間增上的情感。為了救濟一切，非以無所得為方便，一切智智為目標不可。『菩薩但從大悲生，不從餘善生』。『未能自度先度他，菩薩於此初發心』。這是菩薩行的心髓，以慈悲為本，從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成。」印順著，《佛法概論》（新竹縣：正聞出版社，民 89 年 10 月），頁 252。

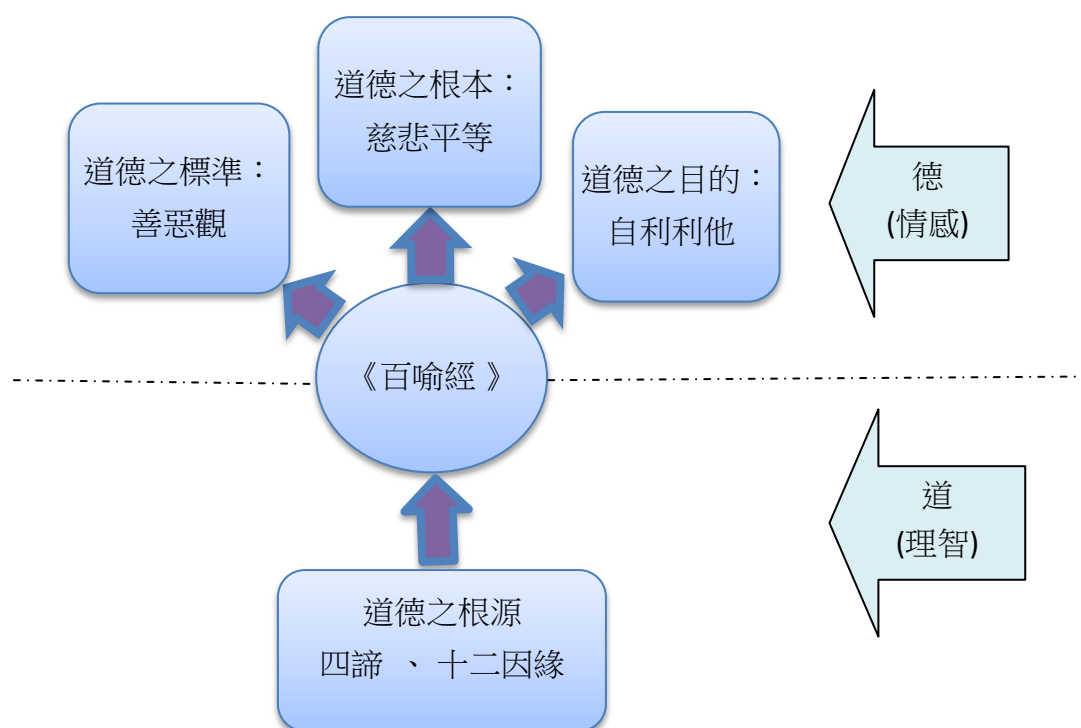


圖 2-1 《百喻經》道德觀之架構

三、小結

道德是人類生活秩序的準則，家庭的和樂、社會的良好秩序、國家的安定，皆建立在共同的道德價值觀念之上。《百喻經》內容約二萬字左右，但寓意深遠，是富有道德觀的精品，其中所教誡的佛教道德規則與佛教的教義思想緊密結合，在人們的社會生活和精神生活中，具有一定的影響，起著一定的作用，它對人們理解道德教育的本質具有很大的啟發意義。《百喻經》中的佛教道德觀是很豐富的，如對戒律的重視，對八正道的踐行，而佛教道德的實踐是自利利他，即個人行為的道德規範，奉行十善以淨化自己的思想，而這也是道德實踐的內容，下章我們將以十善業道做為討論的核心，再從《百喻經》的內容來分析其與十善業的關係。

第三章 十善業道之概觀

本研究以《百喻經》為主要探討素材，以「十善業道」來探討其所具道德之基礎架構，故對於《百喻經》文本及「十善業道」的背景內容先要有所闡述。「十善業道」我們可以從許多不同的角度來運用，¹⁵²依其不同的功用在許多的佛教經典文獻中都有提到，本章之研究主要是以作為招致善果功德者的《十善業道經》¹⁵³所提之「十善業道」為主要論述對象。

第一節 十善業道之釋義

一、何謂「十善業道」

龍王，當知菩薩有一法，能斷一切諸惡道苦。何等為一，謂於晝夜常念思惟觀察善法，令諸善法念念增長，不容毫分不善間雜，是即能令諸惡永斷，善法圓滿，常得親近諸佛菩薩及餘聖眾。¹⁵⁴

¹⁵² 「從《雜阿含經》開始，十善法即有戒律、業道、善行、正道行、真實法、涅槃解脫法的功能。大乘經中的十善法，更能更多，例如菩薩道必修的六波羅蜜之中，第二戒波羅蜜，即用十善法為其內容者，有《維摩詰經》的〈佛國品〉、《大品般若經》卷5〈問乘品〉及卷20〈攝五品〉、《成具光明定意經》、《十住經》及《十地經》的離垢地、《大方廣佛華嚴經》的〈十地品〉第二地、《密口金剛力士經》、《寶雲經》卷1、《大菩薩藏經》的〈尸羅波羅蜜品〉；以十善法作為菩薩戒的有《大乘十法經》、《未曾有因緣經》、《優婆塞戒經》、《受十善戒經》、《佛昇利天為母說法經》卷上、《占察善惡業報經》卷上等；以十善法作為戒與業道兼顧者有《小品般若經》卷6〈阿惟越致相品〉等；以之作為菩薩道及菩提行的有《大方廣十輪經》卷7〈遠離譏嫌品〉、《文殊師利問菩提經》、《大菩薩藏經》的〈尸波羅蜜品〉；以之作為往生淨土之要行者，有《大般涅槃經》卷19〈光明遍照高貴德王菩薩品〉、《大阿彌陀經》卷下、《無量清淨平等覺經》卷3、《大乘無量壽莊嚴經》卷中等；以之作為無上正真道之本者有《海龍王經》卷3；以之作為招致善果的功德者，有《十善業道經》、《佛為娑伽羅龍王所說大乘經》、《大集月藏經》等。」釋聖嚴。〈十善業道是菩薩戒的共軌論〉，《中華佛學學報》第8期，1995年7月，頁19-20。

¹⁵³ 釋聖嚴，〈十善業道是菩薩戒的共軌論〉，《中華佛學學報》第8期，1995年7月，頁19-20。

¹⁵⁴ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁157。

《十善業道經》中的這一段開示，將我們修行的基礎和佛教教化眾生的根本原則契理契機講得非常的明白，¹⁵⁵此所謂的「一法」即「十善業道」，若行十善業道則能離所有惡道苦，此善法不但能契合所有佛陀所要教化的真理實義，是佛陀確實見到的真相，依此事實真相說出來，這真相真理不因外在環境及時間的變遷而有所改變，是合於契理的；¹⁵⁶此善法也能契合當時聽眾的根機，也就是能夠契合眾生的善根福德，依眾生體悟佛法的程度，用適合的方法使他可以理解，是合於契機。¹⁵⁷「十善業道」之所以合於上述之契理契機，主因其為所有善行之大宗，助眾生將苦與煩惱轉為安穩快樂之法，且助眾生明瞭通達因果的真相，故云：

汝今當應如是修學，亦令眾生了達因果，修習善業。汝當於此，正見不動，勿復墮在斷常見中，於諸福田歡喜敬養，是故汝等，亦得人天尊敬供養。¹⁵⁸

又再說明眾生若能以正見修習此十善業，就能不再起執斷、執常的邪見，不為社會種種不善的社會風氣所動搖，才能把對三寶的恭敬、將報答父母之恩的心行用來對待一切眾生，才能盡力幫助世間一切苦難的眾生脫離痛苦，而這樣的德行，就是十善業道所要達到的。

言善法者，謂人天身，聲聞菩提，獨覺菩提，無上菩提，皆依此法，以為

¹⁵⁵ 「契理與契機：佛法所最著重的，是應機與契理。契機，即所說的法，要契合當時聽眾的根機，使他們能於佛法，起信解，得利益。契理，即所說的法，能契合徹底而究竟了義的。佛法要著重這二方面，才能適應時機，又契於佛法的真義。如專著重於契理，或不免要曲高和寡了！如專著重於應機，像一分學佛者，只講適應時代，而忽略了是否契佛法真義，這樣的適應，與佛法有什麼關係！現在所揭示的人間佛教，既重契機，又重契理。」印順著，《妙雲集14 佛在人間》（新竹縣：正聞出版社，民89年10月），頁17。

¹⁵⁶ 「契理之實義，謂契合諸法性相的真理之實義，此契合真理之實義，不以時間而變更，不以地域而遷異，無論在何時何地何類中都是如此的。說明此十善業道經契理之真實義」塵空記，〈十善業道經講要---太虛大師〉，《海潮音》第十三卷第九號，頁319。

¹⁵⁷ 「應機之對治，佛在當時說法，皆因眾生根機適宜而說的，現在講十善業道經，也是應機對治，以期挽救現在世界的眾苦迫惱。」塵空記，〈十善業道經講要---太虛大師〉，《海潮音》第十三卷第九號，頁321。

¹⁵⁸ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁157。

根本，而得成就，故名善法，此法即是十善業道。¹⁵⁹

這是此法的宗要所在，標明出種種所說的「善法」即「十善業道」。我們從以下對十善業之論述來看：

1.太虛大師：

善之義從業上說，業即行為，即道德學倫理學上的行為，依佛法可謂為善行學，……道即能通之道路，十善業是光明達道，不是十惡業的黑暗險徑，行於十善業的道路上，最低可成人天樂果，高則可至於三乘聖果，故曰十善業道。¹⁶⁰

2.釋淨空大師：

十善業道則是幫助眾生一生成就的重要手段。『十』，不是數字，是代表大圓滿，……大圓滿的善法歸納為十個綱領。『善』，善與惡的標準，……『業』，在日常生活中，無論工作、處事、待人接物等一切作為，當正在做時稱之為『事』；做完之後，其結果稱之為『業』。……『道』是雙關語，從理上講是宇宙人生的自然法則—大道；從事上講就是一真法界、十法界。¹⁶¹

3.南亭法師：

『十善』就是十種善的行為。……『業』、就是事業，或職業的業。善惡的行為，做成功以後，就凝積成業。……『道』、就是路道。……這裡所說的十善業道，祇是就十種善業，所向往的道路上說的。¹⁶²

¹⁵⁹ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

¹⁶⁰ 塵空記，〈十善業道經講要---太虛大師〉，《海潮音》第十三卷第九號，民 21 年 9 月，頁 322-323。

¹⁶¹ 釋淨空著，《十善業道經講記》（北京：線裝書局，2009 年 12 月），頁 35-44。

¹⁶² 南亭法師講述，〈十善業道經講話〉，般若文海 [http://book.bfn.org/books2/1856.htm\(103.12.14\)](http://book.bfn.org/books2/1856.htm(103.12.14))。

根據以上的說法，我們可以解釋「十善業道」為，凡是以持修十善之行去滿足善的造作，使這善因在心上顯現妙果，不但能幫自己和他人斷除苦果，更能引領眾生達利益安樂的正道。

十善業道是佛陀思想的根基之一，佛陀思想主要目的不在成就知識、不在成就個人地位、是要成就德性化的人格，使一切眾生成佛，其對象主為普羅大眾，而在眾生修行成佛的過程中，即在成就圓滿高尚之人格。太虛大師說：

佛陀之說法，其動機是很廣大的——普為一切眾生，而說法的中心對象，則仍在人類眾生，故佛法實是人類眾生的佛法，佛所說的一切學理和道德，都是離不開人間的。¹⁶³

其更指出「學佛先從做人起」，而這做人道理早在中國歷代聖哲就已為我們開出了很多不同的道德教育經典或方法，教材中以儒家的六經和四書為主，目的以三達德和五常為主，認為道德發展的進程，由格物、致知、誠意、正心、修身做起，進而再齊家、治國、平天下，先修個人修為再推至群體，其目的終究是要我們先把自己這個人做好，那如何把「人」做好呢？在佛家看來就是要正確對待自己和別人的善與惡，但在正確行這對待前，先要能正確認識這善與惡，而這個標準就是「十善業道」，所以佛法所說的十善業道，可以說是佛法中最基本的德行了。

二、「十善業道」為道德之根本

印順認為：「十善業，是道德律，確立人生道德的價值，指出人類應行的正行。因為有了這，人們就能努力向上向解脫，提高自己的人格，健全自己的品德，

¹⁶³ 勤勇，〈略闡人生佛教的真義〉，《海潮音》第三十五卷第三號，民 43 年 3 月，頁 7。

不會放逸墮落。這十善業道，為佛教的人生道德律。」¹⁶⁴此處明白說明了，若我們能明瞭何謂的「十善業」，即可明瞭這道德建立的定律及程序，若可行「十善業」，則可成就人一生的道德修養，這也是《十善業道經》之所以會列為行經的原因，¹⁶⁵目的就是要確實的從生活中去實踐它、落實它，漸成為一種習慣，賈誼傳說：「少成若天性，習慣成自然。」道德人格其實就是良好道德習慣的累積。

印光法師認為：「然此十善，總該一切，若能遵行，無惡不斷，無善不修。」

¹⁶⁶他教誡人們若行十善，則對父母孝，對兄弟友愛，對夫婦敬，對朋友信、對僕慈愛，¹⁶⁷與儒家所倡之五倫不謀而合。而昔宋文帝對侍中何尚之說：「六經本是濟俗，若性靈真要，則以佛經為指南。如率土之民，皆淳此化，則吾致太平矣！」¹⁶⁸即告之，若舉國人民都能以真誠的心學習十善法，則國當太平，雍正皇帝對於宋文帝的這番話是贊同的，也學習這種作法，¹⁶⁹而何尚之的回答更細微：「百家之鄉，十人持五戒，則十人淳謹；千室之邑，百人持十善，則百人和睦。持此風教，以周寰

¹⁶⁴ 印順，《妙雲集上編之五 中觀論頌講記》（臺北市：正聞出版社，民 77 年 2 月），頁 290。

¹⁶⁵ 《華嚴經》中，世尊詳細的敘說了世主護持正法。何謂正法？如來所說的「教、理、行、果」，稱之為正法。佛滅度之後，弟子們將佛所說的音聲，整理成文字，稱為經典。這些音聲和文字，就是「教法」。教法是說明宇宙人生的真理，此理就是如來說教之依憑，即《般若經》所說的「諸法實相」，所以教理有正確、圓滿的理論，這就是「理法」。一切眾生的生活，若與此理論、事實真相相應，就稱為正行，也就是佛菩薩的生活。反之，與事實真相相違背，就是錯誤的思想、行為。將錯誤的思想行為修正過來，與諸法實相相應，就稱為修行，這是「行法」。我們的思想、言行與諸法實相相應，生活就能得到真實究竟圓滿的快樂，就是「證果」。

(<http://www.rushiwowen.org/category-18-01-100784.jsp>如是我聞佛教百科 103.12.14)

¹⁶⁶ 印光法師，〈為在家弟子略說三歸五戒十善義〉，《三歸五戒十善義》，臺中蓮社印行，頁 7。

¹⁶⁷ 「恐汝等不能體察，今略舉其一二。當孝順父母，無違無逆，委曲宛轉，勸令入道，斷葷吃素，持戒念佛，求生西方，了脫生死。父母若信，善莫大焉，如決不依從，亦勿強逼，以失孝道，但於佛前，代父母懺悔罪過，斯可矣。於兄弟則盡友，於夫婦則盡敬，於子女則極力教訓，使其為良為善，切勿任意嬌慣，致成匪類。於鄰里鄉黨，當和睦忍讓，為說善惡因果，使其改過遷善，於朋友則盡信，於僕使當慈愛，於公事則盡心竭力，同於私事，凡見親識，遇父言慈，遇子言孝，若做生意，當以本求利，不可以假貨哄騙於人，若以此風，化其一鄉一邑，便能消禍亂於未萌，致刑罰於無用，可謂在野盡忠，居家為政矣。」印光法師，〈為在家弟子略說三歸五戒十善義〉，《三歸五戒十善義》，臺中蓮社印行，頁 7-8。

¹⁶⁸ 淨空老法師講述，〈雍正皇帝上諭節錄〉，《十善業道經講記》（台南市：和裕出版社，101 年 9 月），頁 1。

¹⁶⁹ 「雍正皇帝在《十善業道經》前面附加“上諭”這篇文章，等於是序言，可見他對《十善業道經》的重視。這也顯示了《十善業道經》是普遍推行佛陀教育，教化眾生，利益國家社會的一部重要經典。」釋淨空著，《十善業道經【講記】》（北京：綫裝書局，2009 年 12 月），頁 23。

區，則編戶億千，仁人百萬。而能行一善，則去一惡；去一惡，則息一刑。一刑息於家，萬刑息於國，洵乎可以垂拱坐致太平矣！」¹⁷⁰習十善法，先個人有修為，再推而社會和睦，進而國家太平，當一切眾生均能行十善法，則「為之於未有，治之於未亂」。¹⁷¹所以行「十善業道」的德性不僅可以使個人的人格完善，同時也可促進社會的安定。

太虛大師云：

此十善為一切世出世善行的大總持——即大陀羅尼——世間由此善行得到人天的好果，天即在人而上的世界，眾生也是行十善而得成的，所以人天的福報，都是由十善業所成，平常所謂人類的道德行為，在佛法即是不殺不盜等五戒，但生天則須具足十善的道德行為。¹⁷²

在佛教行五戒是為人類道德行為的根本，但若求將來死後要得到人天福報，則具足十善是基本的條件。十善業道在原始佛教時期就已存在，但它只是世間善行的總稱，在如來的所制訂的戒律中，並沒有十善戒的受戒儀式，若在佛教中說受十戒，一定是指沙彌十戒¹⁷³，而這沙彌十戒的內容與十善是不盡相同的。然「十善」卻是一切戒法的根本，如《大智度論》云：「十善為總相戒，別相有無量戒。……以是故說十善道，則攝一切戒。」¹⁷⁴戒律是佛教的根本精神，是佛教道德和行為的規範，佛教制戒的目的在於清淨、外化、內證、究極理想，而戒佛的倫理精神表

¹⁷⁰ 淨空老法師講述，〈雍正皇帝上諭節錄〉，《十善業道經講記》（台南市：和裕出版社，101年9月），頁2。

¹⁷¹ 摘自〈老子第六十四章 其安易持〉，余培林注譯，《老子讀本》（臺北市：三民書局，2012年），頁132。

¹⁷² 塵空記，〈十善業道經講要——太虛大師〉，《海潮音》第十三卷第九號，民21年9月，頁320。

¹⁷³ 「【十戒】一不殺生，二不偷盜，三不婬，四不妄語，五不飲酒，六不著華鬘好香塗身，七不歌舞觀聽，八不得坐高廣大牀上，九不得非時食，十不得捉錢金銀寶物。」陳義孝居士編，《佛學常見詞彙》（台南市：和裕出版社，2013年），頁41。

¹⁷⁴ 《大智度論》卷第46，《大正新脩大藏經》第二十五卷 釋經論部 上，頁395。

現為去惡從善、平等慈悲、自利利他，十善既為一切戒法的根本，也可得知，十善業道為佛教倫理道德之基礎。

綜上所述，十善業道是一切戒的根本，也是一切善的根本，¹⁷⁵是易實踐的道德軌範，¹⁷⁶也是人類社會的基本道德，就是要修行成佛，也要以十善業道為最初步的準則，其宗旨和實踐才是代表真正達到了道德的契理與契機。

第二節 十善業道之依據

「十善業道」的目的主是要是能了達因果的真相，而要了達這因果的真相則須觀身無常、觀心無主，觀法如幻，隨心造業，隨業受報才行。¹⁷⁷主要仍在「心」與「業」的體認，故本節將先討論「十善業道」的「心」與「業」，再討論它的「法益」。

一、一切法從心想生

一切眾生，心想異故，造業亦異，由是故有諸趣輪轉。……而心無色。不可見取。但是虛妄。諸法集起。畢竟無主。……故一切法。皆不思議。自性如幻。¹⁷⁸

¹⁷⁵ 「在大乘法中，這是菩薩戒；也是聲聞，緣覺，天，人——一切善法的根本，所以說：『人天善所依』止，『三乘聖法』由之而成『立』。」印順，《妙雲集上編之 11 成佛之道》，臺北市：正聞出版社，民 77 年 2 月 8 版，頁 116。

¹⁷⁶ 「關於十善法的內容，雖僅身三、口四及意三的十條，而其涵蓋層面則可淺可深，可狹可黃，並且在凡則凡、在聖則聖、遇小即小、遇大即大，內外道同轍、僧俗眾共軌，世出世間、有佛無佛，都能適用，又易實踐的道德軌範。」釋聖嚴，〈十善業道是菩薩戒的共軌論〉，《中華佛學學報》，第 8 期，1995 年 7 月，頁 19-20。

¹⁷⁷ 塵空記，〈十善業道經講要---太虛大師〉，《海潮音》第十三卷第九號，民 21 年 9 月，頁 326。

¹⁷⁸ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 157。

《十善業道經》開宗明義即指出「一切法從心想生」，這「一切法」，《大智度論》卷第二說：「一切法略說有三種：一者有為法，二者無為法，三者不可說法。此三已攝一切法。」¹⁷⁹「有為法」者由一切因緣和合產生的，泛指一切有作為、有造作非自然所生之法，在百法中，前九十四法都是有為法；¹⁸⁰「無為法」者無因緣造作，無生滅變化而寂然常住之法，係依自然之理順勢所生之法，達到斷惑證真最終之涅槃的境界；¹⁸¹「不可說法」是可以心悟，而不可以色相取，只可意會，不可以言說的法。¹⁸²簡單的說，就是一切事理，一切事物，以及事事物物的法則及條理，凡是成為我們的認識對象，是我們所能了解到的一切，就叫做「一切法」。¹⁸³一切法都依「心」的關係而存在，特別是人類的一切活動，都是以心作主宰、作領導的，人間災難怎麼造成的？如果人心都想惡事，做的都是惡事，天災人禍就現前，如果我們心轉變了，心都想善事，做的都是善事，這人間的災難就不會生起，馬上就會有所轉變。所以心與一切法的關係是密不可分的，一切法皆由心來主導。但我們說一切法皆由心來「主導」，不是以心來「主宰」，若以心來主宰就成了妄心，非為真心也。

(一)心識的結構

¹⁷⁹ 《大智度論》卷第二，《大正新脩大藏經》第二十五卷 釋經論部 上，頁 74。

¹⁸⁰ 「唯識百法，大類分析『一切法』為『有為法』及『無為法』，這兩大類法即攝盡世間、出世間一切萬法。……2.從心法、心所有法、色法、及心不相應行法來看，這四位之法，總名為『有為法』，也就是說，這四位法即該攝一切有為法盡。」釋成觀法師撰註，《大乘百法明門論今註》(台灣：大毘盧出版社，2009 年 8 月)，總序頁 16。

¹⁸¹ 「◎從無為法看—此為令知唯識學最終之目的，不在名相言說，而是與一切如來所說法一樣，在於『斷惑證真』，達於無為之境。」同上注，總序頁 20。

¹⁸² 「須菩提言：『如我解佛所說義，無有定法，名阿耨多羅三藐三菩提；亦無有定法如來可說。何以故？如來所說法，皆不可取、不可說；非法、非非法。所以者何？一切賢聖，皆以無為法，而有差別。』」印順，《妙雲集上編之 1 般若經講記》(臺北市：正聞出版社，民 77 年 2 月)，頁 53。

¹⁸³ 印順，《妙雲集上編之 15 學佛三要》(臺北市：正聞出版社，民 77 年 2 月)，頁 44。

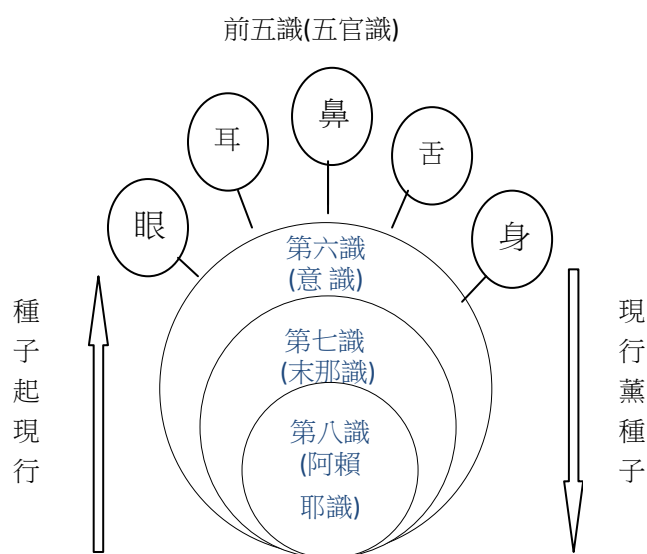


圖 3-1 「心識」的結構

(資料參考寬謙法師《唯識學入門》設計繪製)¹⁸⁴

心既為一切法之根源，那我們就得先對這「心」有所認識，要了解「心想」是如何作用的。若以上圖來看，心好比是個大圓，什麼叫「心」呢？在佛法中，心，也叫識，這就是我們自己所感覺到的精神作用，¹⁸⁵若把一心分為八識來看，心一開始突出於前端的五個小圓是與外界直接接觸的感受，也就是眼、耳、鼻、舌、身的五種認識作用，將五官的作用加以統合，只要有一識起作用，第六識意識就同時俱起成了第二圓，這是人我心理活動的綜合中心，人我的思考、判斷、記憶、決定，以至於喜怒哀樂的情緒，全是第六識的功能，他會產生很多的妄想。第七、八識是屬於潛意識的範圍，但第七識是第六識意識之根，第七識以第八識阿賴耶識為依據，通過第八識而不斷思量，不斷執取，執著我見等，使意識生起自我意識，生起貪、憎、癡、疑、慢等種種煩惱，所以說末那識是一切眾生妄想、惑業

¹⁸⁴ 寬謙法師，《唯識學入門—八識規矩頌暨唯識三十頌 DVD》(新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2002)，第 1 集。

¹⁸⁵ 印順，《妙雲集上編之 15 學佛三要》，臺北市：正聞出版社，民 77 年 2 月 8 版，頁 45。

的根本，然它本身並不造作善惡之業，可是因它執著自我，所以成為一切眾生自私自利的根源。第六識在做判斷時受其支配，而第八識要與前六識相關聯時又必須經由第七識這重要橋樑。第八識是宇宙萬法的本源，第八識含藏萬法種子，「什麼都是想出來的」，講的就是第八識。一切眾生，每一個起心動念，或是語言行為，都會造成一個業種，這種子在未受報前都藏在阿賴耶識中，人的生命結束後，前七識也隨之消亡，唯有第八識不滅，隨業力而流轉，所有世間法和出世間法的一切種子，都收藏在第八識裡，遇到緣，就會起現行。這八識我們只是先將它分開來說，好像有先後，但在了解「心想」的生成後，知道它是一剎那、一瞬間就全部完成了，所以八識其實是在剎那間就同時作用的。

(二)真心與妄心

「一切法從心想生」，這裡的「心」依上段來看，指的是妄心，是以心來主宰一切法，然佛法講心，講的是真心，若不知真心，則學法無益，真心與妄心實為相對的。但何謂真心？何謂妄心？《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」也就是文本中的「心想」，是無法用心理來想像或以言語來議論整個人生的所有現象，所以這心想出來的現象都是虛妄的，這種帶有迷惑的心、無明煩惱的心、見思煩惱的心都是妄心，反之則為真心，眾生只要一起心動念就已產生妄心、妄想。世人常錯認妄心為真心，不知唯有放下妄心，才可去尋覓真心，但要放下妄心，放下妄想、執著、分別，這一類的心性，使心回到其真實的本性，回到自性清淨恒常不變的心，是不容易的，因眾生常在迷中，真心常被妄心所遮蔽。在《楞嚴經》第一卷中阿難三問世尊：「唯心與目，今何所在？」¹⁸⁶佛告訴阿難，阿難所

¹⁸⁶ 「佛告阿難：『如汝所說，真所愛樂，因於心目，若不識知心目所在，則不能得降伏塵勞。譬如國王。為賊所侵。發兵討除。是兵要當知賊所在。使汝流轉。心目為咎。吾今問汝。唯心與目。今何所在？』」宣化上人作，《大佛頂首楞嚴經淺釋(上)》，臺北市：法總中文部，2005年8月，頁102。

說的愛樂，其實是從心目而來，如果不明白心與目之所在，就不能產生對付這污染心性、擾亂心神的煩惱，而心目所見非真心，這心目之見所產之心只是攀緣心、妄心而已。¹⁸⁷佛藉由七處徵心，來告知阿難此真心為何，而七處徵心主在破此虛妄之心，破心在內、在外、潛伏根裡、內外兩在、隨所合處、根塵中間、一切無著，當知這妄心是凡夫所「想」出來的結果，是為「心想」，唯有「破妄」才能「顯真」。¹⁸⁸文本所提「而心無色」，色就是物質，但無論是真心或妄心都是精神層次，都不是物質層次的，所以五蘊無法碰觸，眼睛無法看見，耳朵無法聽見，身體也無法接觸，只因心不是色法，唯有知真心才能有正確的修為。

二、三聚淨戒

十善業道是一切戒的根本，五戒是積極地去惡消極地修善，而十善業為積極的去惡也積極的修善，是行菩薩戒。聖嚴法師認為在中國佛教史上，菩薩戒的授受，一向採用《梵網經》，但經文中許多戒條是我們無法遵行的且不切實際，¹⁸⁹故其從三藏聖典及漢藏兩系的古今佛教著述中，對於菩薩戒有更深的見解：

今後我們漢傳系統大乘佛教徒們，也當有所反省，既然已在大小乘諸聖典中，明確地發現了易受、易行、易持的十善法，為最根本的菩薩戒，就該即時調整，把以往以《梵網經》為菩薩戒受持準則的觀念和作法，轉成以十善法配合三聚淨戒為菩薩戒受持準則的觀念和作法，……能以十善戒作為菩薩戒而涵蓋一切戒，應該是最合佛旨的。¹⁹⁰

¹⁸⁷ 胡健財，〈從《楞嚴經》「七處徵心」試談佛法之修行〉，《華梵大學第五次儒佛會通學術研討會論文集》，2001，頁179-239。

¹⁸⁸ 胡健財，華梵碩專班《楞嚴經》第三講「尋覓真心」之「七處徵心」，103.04.26，頁7。

¹⁸⁹ 聖嚴法師，《菩薩戒指要》（台北：法鼓文化，1999年），頁77。

¹⁹⁰ 同上注，頁116。

所謂的「三聚淨戒」亦即攝律儀戒、攝善法戒和饒益有情戒（又名攝眾生戒）。而這所謂的第一攝律儀戒，是指所有消極防非止惡的戒條，相當於《四分律》中的止持戒，乃是捨斷一切諸惡；第二攝善法戒，是指所有積極為善的戒條，相當於《四分律》中的作持戒，為修習一切善法，以修身、口、意的善迴向無上菩提；由於以上二類戒通於大、小乘，所以稱為「通戒」；¹⁹¹第三饒益有情戒，則是大乘戒，是指所有有助於眾生的大小善行，以慈心受攝利益一切眾生。¹⁹²《破相論》云：「三聚淨戒者，即制三毒心也。」¹⁹³又云：「三聚淨戒者，誓斷一切惡，誓修一切善，誓度一切眾生。」¹⁹⁴

而「三聚淨戒」的內在本質是指所謂的十善業是以什麼形式存在於眾生的身心之中，以致能夠產生防惡止非的作用，這「通戒」是通往善法的唯一大門。通戒中「作持戒」是禁止性的規範，「止持戒」則是勸導性的規範，佛教所提出的「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」其中「諸惡莫作」指的是禁止性的規範，包含消極性的要求，嚴格禁止作惡及造惡；「眾善奉行」指的是積極性的要求，是勸導性的規範，該做的善事必須去做，若不去做也是犯戒，而這兩句話也是世間為人處事最基本的道德準則。在《華嚴經》中之三聚淨戒，處處提及十善業道，而十善業道正是「尸羅波羅蜜」之主要基礎，因十善業道中已包括了三聚淨戒，則無論身、口、意任何一業的一舉手一投足，無一不是戒法。行十善業道不但可收攝一切戒律，無惡不斷，除自己這樣，教化眾生也是這樣，所謂「勿以惡小而為之」，滴水可成渠便是這是個道理。經云：「復作是念一切眾生

¹⁹¹ 楊惠南，《佛教思想發展史論》（臺北市：東大圖書公司，2008年），頁315。

¹⁹² 聖嚴法師，《戒律學綱要》（台北：法鼓文化，1999年），頁336-337。

¹⁹³ 「問。菩薩摩訶薩由持三聚淨戒。行六波羅蜜。方成佛道。今令學者唯只觀心。不修戒行。云何成佛。答。三聚淨戒者。即制三毒心也。」《達磨大師破相論》，卅新纂續藏經 第六十三冊 諸宗著述部，頁9。

¹⁹⁴ 「問。如經所說。三聚淨戒者。誓斷一切惡。誓修一切善。誓度一切眾生。今者唯言制三毒心。豈不文義有乖也。答。佛所說是真實語。」同上注。

墮惡趣者，莫不皆以十善業，是故我當自修正行。亦勸於他令修正行，何以故，若自不能修行正行，令他修者，無有是處。」¹⁹⁵此是屬於攝善法戒，解釋眾生行十不善業將得之苦果，若要避免墮入惡道，不但要斷除諸惡以自利，更要普度眾生以利他，總攝一切諸善功德，廣植善根，「勿以善小而不為」，要知積小善而行大功，而此善法除自己當修正行外，也要勸化他人修此正行。「又此上品十善業道，修治清淨、心廣無量故，具足悲愍故，方便所攝故、發生大願故、不捨眾生故，希求諸佛大智故、淨治菩薩諸地故、淨修一切諸度故、成菩薩廣大行。」¹⁹⁶此屬於饒益有情戒，菩薩修行，不單要斷一切惡，修一切善，更主要的目的，就是無眾生而不度，無眾生不加利濟的。若以智慧來修習十善業，由凡夫做起修治清淨，心廣無量，具足悲憫之心，且要利及於人，則大願必成。

總括來說，所謂的「三聚淨戒」就是聚集了持律儀、修善法、度眾生三個目標，而十善業道其善惡分明，因為不管受不受戒，不管在家或出家，不分男女老少，只要能堅守不犯戒，能守十善道的善，積聚善因，便可轉墮惡趣而生善趣，而這三聚融通互攝，例如遠離殺生的惡行，是攝律儀的行為，修此慈悲的善行，是攝善法的行為，由於不傷害的慈悲心而饒益眾生，是攝眾生的行為，所以任持一戒即具三者之功德，所謂「一戒三聚」就是這是個道理。

第三節 十善業道的法益

此法即是十善業道。何等為十，謂能永離殺生、偷盜、邪行、妄語、兩舌、

¹⁹⁵ 《達磨大師破相論》，已新纂續藏經 第六十三冊 諸宗著述部，頁9。

¹⁹⁶ 同上注。

惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。¹⁹⁷

此段指出十條善的行為，但要特別著重在「永離」此作為，如前所述，得要晝夜常念、思惟、觀察此善法，如只是一時的遠離這些行為，不代表將來不會再犯惡行，故佛陀要我們做的是生生世世遠離它，永遠斷除這些行為。經中所示這些行為靡不由心造，身業語業意業所致，故這十種善行分屬於身、口、意三業。而何等為十？身三，口四，意三，¹⁹⁸以此為準，知十善行為：一、善的意業：永離貪欲、永離瞋恚、永離邪見。二、善的身業：永離殺生、永離偷盜、永離邪行。三、善的語業：永離妄語、永離兩舌、永離惡口、永離綺語。此章節我們將明確的說明十善業的內容及其所帶來的法益，更顯「十善業道」在道德建立上之重要性。

一、善的意業有三

意主為心，意業所產生之罪業主有貪、瞋、痴三種，是佛所謂三毒的煩惱，世間所有一切惡業都從此生，起心動念，是故先行探研意業。

(一)永離貪欲

貪欲，簡稱為貪，又稱為慳吝貪欲，有貪的念頭，就會造無量的罪業，貪欲其大旨不出五類，即財、色、名、食、睡，地獄五條根，除了修行證果的聖者，凡夫沒有一個人可以脫離這五欲之貪，《楞嚴經》卷八云：「菩薩見欲。如避火坑；菩薩見貪，如避瘴海。」¹⁹⁹可見貪欲禍害之甚，所以學佛行十善首要能永離貪

¹⁹⁷ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

¹⁹⁸ 「眾生以十事為善，亦以十事為惡。何等為十？身三，口四，意三。身三者：殺、盜、婬。口四者：兩舌、惡口、妄言、綺語。意三者：貪、瞋、痴。如是十事，不順聖道，名十惡行。十惡若止，名十善行耳。」釋證嚴講述，《四十二章經》，臺北市：慈濟文化，2000 年 12 月初版，頁 37。

¹⁹⁹ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷第八，《大正新脩大藏經》第十九卷 密教部二，頁 143。

欲。佛陀要我們以「不淨觀」永離貪欲，眾生身軀本是不淨物，故要時常觀身不淨來斷除貪念，當永離貪欲所獲法益有五自在，1.身、口、意三業自在，六根清淨；2.財物自在，隨意享用，根本不操心財物會被損壞、奪取；3.福德自在，仁義道德存於心，不慳貪整個心就是開放的，福德俱備，物質上的受用不缺乏；4.王位自在，無論處於何種地位或擁有何種身份，恩澤眾生，眾生無不擁戴；5.沒有慳貪、嫉妒，遠離貪求，結果所得到的比預想要好上一百倍。若將此五自在功德回向在成佛上，以後成佛就成為三界最尊最貴的福田，為一切大眾所恭敬供養。²⁰⁰

(二)永離瞋恚

瞋恚，忿恨為性，即瞋恨嫉妒，內心是非常偏執的。對於違背自己情境的，生起怨恨、不滿，而發脾氣是其表現，或懷恨在心，待機報復。而此瞋恚是由貪欲而來，因心生貪欲，得不到或不滿足即生瞋恚心，常云：「一念瞋心起，百萬障門開。」²⁰¹人常因瞋怒而亂了行為，損人又害己，《楞嚴經》云：「菩薩見瞋，如避誅戮。」²⁰²可見瞋恚禍害之甚。佛陀要我們以「慈悲觀」永離瞋恚，在發怒時需有柔和的心念，而柔和的心源自於慈悲，如此即使面對逆境也能忍耐，不現怒容或出惡言。當永離瞋恚所獲法益有八喜悅心法。1.無損惱心：心裡損惱別人的惡心會逐漸消失，這樣就得到了喜悅心法；2.無瞋恚心：瞋恚的體已遠離，心變得仁慈、柔和，遇不滿意之人事也能平心靜氣地對待；3.無諍訟心：只要不爭我是你非，止息誹謗，就能得到喜悅；4.柔和質直心：化掉了偏執的心，心也就隨著變得很質樸、正直；5.得聖者慈心：即聖者的平等慈心，給予眾生安樂的善心；6.常作利益

²⁰⁰ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

²⁰¹ 「佛子！我不見一法為大過失，如諸菩薩，于他菩薩起瞋心者。何以故？佛子！若諸菩薩，于余菩薩起瞋恚心，即成就百萬障門故。何等為百萬障？所謂：1.不見菩提障；2.不聞正法障；3.生不淨世界障；4.生諸惡趣障；……我不見有一法為大過惡，如諸菩薩于余菩薩起瞋心者。」《大方廣佛華嚴經》卷第四十九〈普賢行品第三十六〉，《大正新脩大藏經》第十卷 華嚴部下，頁 257。

²⁰² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷第八，《大正新脩大藏經》第十九卷 密教部二，頁 143。

安眾生心：利他的善心就是喜悅的源泉；7.身相端嚴，感得端莊慈悲的相貌，得到大眾的尊敬；8.以和忍故，就能快速生到梵世此清淨的世界。若將此八種喜悅心法功德回向在成佛上，以後成佛就能心無障礙，一切大眾皆與你生起極大歡喜。²⁰³

(三)永離邪見

邪見亦稱愚癡，²⁰⁴又叫做憍慢邪見，是障礙成就佛道的五惡見之一，相對正見而言，佛陀之道是建立在常識與仔細觀察實相的基礎上，凡是和真理相應，和修行解脫相應的認識，就屬於正見，相反即邪見，此邪而不正的見解，是對於不正確的道理作決定解。邪見是十惡業中問題最大的一個，《佛藏經》中講：「十不善中邪見罪重，何以故？世尊，邪見者垢常著心，心不清淨。」²⁰⁵佛陀要我們以「因緣觀」永離邪見(愚癡)，世間一切現象，皆由因緣和合而成，所以要清清楚楚、諦信不疑地了知一切原因都有結果，一切結果都有原因，如此才能放下偏執，得到真正的智慧，透徹佛法的甚深義理。當永離邪見所獲法益有成就十功德法，1.得真善意樂：得與真理、道德相應的意願，獲得身安心安的安隱與愉快；2.成就終不作惡之果，遠離了邪見之後，隨之而來的是會對因果定律產生深刻的信念，會自然從心裡發出堅定的誓願，寧可捨棄身命，也決不造惡；3.惟歸依佛：確信佛法僧三寶才是真正的皈依之處，就會誠心誠意地以佛陀為導師；4.直心正見：因明了因果而不再有任何懷疑，就能發起斷定的認識和堅定斷惡行善的心力；5.常生人天：因深信行善必感樂果，作惡必感苦果，便會積極的止惡行善，廣種善因；6.無量福慧：因能生起堅固的正見，就能引導著心堅定不移地修持正道，按照這樣行持，就會輾轉不斷地增長福德和智慧；7.永離邪道，行於聖道：具足正見，便生起皈依

²⁰³ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

²⁰⁴ 「第十邪見，通常亦謂愚痴，由聰慧者雖愚痴，而愚痴中銳發偏見，隨其一偏之見，執以為是，如執斷常，乃成顛倒邪見。」塵空記，〈十善業道經講要---太虛大師〉，《海潮音》第十三卷第九號，民 21 年 9 月，頁 328

²⁰⁵ 《佛藏經》卷中，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 791。

正法的誓願，自己的心就被誓願攝持住了，讓我們在任何情況中都行於聖道；8.不起身見，捨諸惡業：明瞭緣起、無常、無我之理，破除我執，源於我執的煩惱和造業就再沒有生起的理由；9.住無礙見：以正見指導止觀修行，不斷的精勤用功，破除邪見的障蔽，見到的根本世界的真相；10.不墮諸難：心裡不存在邪見，就不會受邪見的指使，讓自己做出各種顛倒的行為，就不會不斷地往惡趣裡走、往生死危難去。若將此十種成就功德法的功德回向在成佛上，以後成佛就能就能快速證得一切佛果實相，成就諸佛所同有的自在大神通。²⁰⁶

二、善的身業有三

身業，即身體所造作的不淨行，就是藉由這個身體直接去做的各種行為，佛教關於身業又分作身善業與身惡業兩，此處所談為身善業，即給予善報善果。

(一)永離殺生

對於殺生，佛教認為生命不是孤立存在的，而是處於相互聯繫之中，即人和畜生的生命是可以互相轉化的，具有很深的輪迴思想，所以殺生是一種傷害眾生生命的心理和行為，殺生是毀壞「內命」，是惡業裡最嚴重的，果報也最苦的，而殺生中以殺人為重，殺傍生異類為輕，但皆犯下悔罪。²⁰⁷佛陀要我們以「護生」來永離殺生，因有尊重生命，能夠體會傷害眾生痛苦之惻隱之心，便不會造作出殺生的業。當永離殺生所獲法益有十離惱法，是遠離苦惱，常得安樂之法。1.於諸眾生普施無畏；2.常於眾生起大慈心：因能產生廣大的善心，包括對十方世界從地獄到諸佛之間一切種類的生命，都不起殺心，因此可讓一切眾生是無畏的，自

²⁰⁶ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

²⁰⁷ 「因為殺人人死，犯不可悔罪，殺非人非人死，犯中可悔罪，殺畜生畜生死，犯下可悔罪。故照滿益大師說：殺人作人想，不可悔，殺人作人疑，亦不可悔，殺人作非人想，中可悔；殺非人作人想，中可悔，殺非人作人疑，中可悔，殺非人做非人想，中可悔。」聖嚴法師著，《戒律學綱要》(台北市：法鼓文化，1999 年)，頁 101。

已可長養慈悲心；3.永斷一切瞋恚習氣：戒殺護生，在生命流轉過程中不再積累瞋恨心，因慈悲心不斷增強，瞋恚心則會減弱，最終徹底斷除；4.身常無病，5.壽命長遠：不傷害眾生能護生，斷除瞋恚，則身體感應到健康、無病無痛的善報，生命自然長壽；6.恆為非人之所守護：非人就是人道以外的眾生，有道是「修行善法，見正信行，具十善業，如是一人有百千神護。」；7.常無惡夢，寢覺快樂：內心清淨、安詳，身體健康，睡覺自然安穩，無惡夢擾清憂；8.滅除怨結，眾怨自解，9.無惡道怖，10.命終生天：離損傷殺害眾生的性命、身體，眾生便不與怨對，臨終就不會有墮惡趣的恐怖，能生天安享福報。若將此十種成就功德回向在成佛上，以後成佛就能不受業果的支配，化身的壽命能隨自己的心願自在住持。²⁰⁸

(二)永離偷盜

偷盜又叫做不與取，凡是有主之物，不管是有形的財物或無形的資產、權益，無論其價值珍貴或鄙俗，只要未經物主許可，以騙取、偷竊、強盜或佔便宜的方式得取，就是犯了偷盜，是以非法的行為侵佔「外命」。佛陀要我們以「佈施」來永離偷盜，若懂得行佈施，付出的行為，就是在讓我們放下貪愛執著的心，自然不會想去偷盜他人之物。當永離偷盜所獲法益有十種可保信法，也就是藉由正當的付出來獲得的東西，才能得到保障及信賴之法。1.資財盈積：不義之財都無法久存，唯有永離偷盜，所得財富才能不斷，一生都能安全享有；2.多人愛念，3.人不欺負，4.十方讚美：無偷盜的心，為人是誠實，盡守本份的，自然得到別人的信任與愛載，當大家對你是信任了，就不會有輕蔑，辱罵你的行為產生，你不欺人，人自不欺你，到處都能受到大眾的敬重與讚賞；5.不憂損害：遠離偷盜，絲毫不損害別人，心裡就不憂慮會遭因果報應；6.善名流布：能得眾人的讚美，良好的名聲自能遠傳；7.處眾無畏：沒有偷盜的行為，行事坦蕩蕩，無虧心事，怕別人揭露，

²⁰⁸ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

處在眾人中內心也不會恐懼不安；8.財命色力安樂：財富增加、壽命增長、生活安樂，心地光明，具足自在無礙的辯才；9.常懷施意，10.命終生天：常養賢善的習性，常懷奉獻的善心，一生會受用不盡，臨終時，就會在安樂中上升天界。若將此十種功德回向在成佛上，以後成佛就能證得清淨大菩提的智慧。²⁰⁹

(三)永離邪行

邪行，是指不正當的行為，也就是淫欲，《法蘊足論》云：「欲邪行者；謂於上說所不應行而暫交會；下至自妻、非分非禮及非時處；皆名欲邪行。」²¹⁰除了合法夫婦之間正常的且應當時間的男女關係之外，一切不受社會道德所承認的男女淫行，皆稱之，其所產生邪行淫業的惡性作用，會使得六根躁動、不調順，行惡業成惡果。佛陀要我們以「戒淫」來永離邪行，邪淫為萬惡之首，犯之者必身敗名裂，欲戒邪淫必先自戒淫念，且不要親近整日荒於嬉，追逐聲色的邪友，如此才能攝心自重，守持邪淫戒。當永離邪淫所獲法益有四種智所贊法，1.諸根調順：邪行淫業的惡性作用，會致使得六根躁動、不調順，行惡業成惡果，唯有離邪行，才能六根調順，身心健康；2.永離諠掉：整日有淫思想邪行，以致擾亂心惱，離邪淫才能獲致心理安詳、平和，無因淫亂產生之惡業；3.世所稱歎：在中國傳統道德中，夫婦的倫理原本是人道的開端，是重視貞操觀念的，若夫妻間能固守夫妻之道，忠於配偶，則家庭和樂，為人稱頌，古時女子若能為夫婿守貞操，更能獲得貞節牌坊；4.妻莫能侵：這是因果報應，自己沒有淫亂侵犯他人的妻子，就不用去害怕自己的妻子會對自己不忠遭人侵犯。若將此四種功德回向在成佛上，以後成佛就能大丈夫隱密藏相，男根隱伏而不外露。²¹¹

²⁰⁹ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

²¹⁰ 《阿毘達磨法蘊足論》卷第一，《大正新脩大藏經》第二十六卷 毘曇部一，頁 457。

²¹¹ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

三、善的口業有四

口業，又名語業，即由口而說的一切善惡言語。言語是人與人之間溝通的重要工具，故一切眾生，三業中，以口業最易犯，所謂「良言一句三冬暖，惡語傷人六月寒。」造口業，心中難與道相應，口業清淨對修行是很重要的。

(一)永離妄語

《大智度論》云：「妄語者，不淨心，欲誑他，覆隱實，出異語，生口業，是名妄語。」²¹²簡言之，就是虛假不真實的話，妄語有大、小妄語的分別，²¹³大妄語是不知慚愧，不瞭因果的人才會造作，一般眾生最易犯的是小妄語。佛陀要我們以「誠實語」來永離妄語，平時與人交往必須口出有實，並且要身體力行，做一分事，說一分話。當永離妄語所獲法益有八種天所贊法，1.口常清淨：散發出來的口氣猶若青蓮花香，不令人生惡；2.為諸世間之所信伏，3.發言成證，人天敬愛，4.常以愛語安慰眾生：你不說假話，言而有信，自然說的話受人尊重，令人信伏，是一般大眾愛聽的話語；5.得勝意樂，三業清淨，6.言無誤失，心常歡喜：不說謊，特別感受出心理所帶來的愉悅與安詳，而身、口、意三業因未被妄語的惡業擾亂而顯清淨；7.發言尊重，人天奉行：妄語的惡業造多了，就會失去說話的威信，不論說什麼別人都不尊重，也就不會按你的話語信受奉行。8.智慧殊勝，無能制服：不打妄語，心是正直的，於事於理，決擇分明，不為虛言擾亂心思，智慧自然生起。若將此八種功德回向在成佛上，以後成佛就能獲得如來同等的真實語。²¹⁴

(二)永離兩舌

²¹² 《大智度論》卷第13，《大正新脩大藏經》第二十五卷 釋經論部上，頁157。

²¹³ 「妄語有大妄語和小妄語的分別，大妄語是未得聖道而說我已得聖道，或者說我有工夫受天龍鬼神的供養等等；小妄語就是一切不真實的說話。」陳義孝居士編，《佛學常見詞彙》，台南市：和裕出版社，2013年，頁162。

²¹⁴ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁158。

兩舌，是口業當中最嚴重的，其害超過妄語，往往是厭惡或憎恨對手的成功或善行，意圖用語言製造敵意和分歧，在個人或團體中挑撥離間。佛陀要我們以「調和語」來永離兩舌，常常以圓融的心態及善解的心意來對待別人的成就及過失，如此說出的話語才能隱惡揚善，不搬弄是非。當永離兩舌所獲法益有五種不可壞法，1.得不壞身，無能害故：不壞身是指身體健康，不兩舌，別人自然不會來中傷你；2.得不壞眷屬，無能迫故：眷屬指家庭，不挑撥是非，不破壞別人家庭，家庭間自然一團和氣；3.得不壞信順本業故：遠離兩舌，處處起和合的善心，對於所信仰的真理，自然隨順所修法業，得到不壞的信心；四、得不壞法行：由於自己的道心堅固，在修行的過程才能持久不壞；五、得不壞善知識：遠離了離間語欺誑的惡習，在修習的過程中，不論依止哪一位師長和同行道友，都會受到善知識的引導，中間不會出現曲折而遭到破壞。若將此十種功德回向在成佛上，以後成佛就能獲得具有正信佛道的眷屬，而諸魔外道也不能從中作梗破壞。²¹⁵

(三)永離惡口

惡口，就是粗惡語，為了發洩心中的憤怒，便是用惡劣的、惡毒的、不堪入耳的言語侮辱人、傷害人。有道是：「抽刀斷水水無痕，惡語傷人恨不休。」出惡語的人，常逞口舌之快而破壞無量的善行，令善人不近，人所不信，造惡道的因緣。佛陀要我們以「柔軟語」來永離惡口，若能用和善之語，代替攻擊、諷刺、挖苦等會傷害人的言語，方能促進人與人間的和諧。當永離惡口所獲法益可成就八種淨業，1.言不乖度，2.言皆利益：不說傷人語，便會依自己的身份、地位、角色，說出不違背自己分寸、有利於他人的話語；3.言必契理：惡語起因於嗔恚而說出來的，由於內心已經失去了理智，所說的語言就不可能契合正理；4.言詞美妙，5.言可承順，6.言則信用：不惡語，說出的話必柔順，讓人聽了便覺優美、有道理，

²¹⁵ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

心悅誠服；7.言無可譏，8.言盡愛樂：不惡口，說出的話就沒有可譏諷之處，句句話讓人聽在心裡舒服，備感歡喜。若將此十種功德回向在成佛上，以後成佛就能獲得與如來同樣正直、和雅、清澈、清滿、周遍遠聞的圓滿微妙音聲。²¹⁶

(四)永離綺語

綺語者，謂無益浮詞，華妙綺麗，談說淫妄，導人邪念²¹⁷，所以，一切不具實義的語言，包括諂媚、淫蕩、輕浮、無意義等，具有汙染心的語言均屬之，由於這些語言常聽起來令人感受良好，其所帶來的負面影響及招致的惡果常易被忽略掉。佛陀要我們以「質直語」來永離綺語，質直語是樸實正直的語言，正而無偽曲者，待人接物若都能用真心真語相待，綺語便不復存在。當永離綺語所獲法益可成就三種決定，1.定為智人所愛：遠離綺語，說出來的話便成為有益的話，對於有智慧的人來說，因不會被逢迎現媚之言所矇蔽，故真誠之言必為其所愛；2.定能以智如實答問：當別人有疑惑時，能以智慧按事實來回答，只說事實本身，不去夾雜其他無關、無用的話，來解除別人的困惑；3.定於人天威德最勝，無有虛妄：威與德是指智慧言行依於道德，無論處於何處，都能擁有很大的威望，愛人敬戴。若將此三種功德回向在成佛上，以後成佛才能像如來那樣準確地為眾生授記，所有的作為，也不算是徒勞無用了。²¹⁸

表3-1：十善業之法益一覽表

三業	十善業	法益
身業	永離殺生	一於諸眾生普施無畏。二常於眾生起大慈心。三永斷一切瞋恚習氣。四身常無病。五壽命長遠。六恒為非

²¹⁶ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

²¹⁷ 印光法師，〈為在家弟子略說三歸五戒十善義〉，《三歸五戒十善義》，臺中蓮社印行，頁 6-7。

²¹⁸ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 158。

		人之所守護。七常無惡夢，寢覺快樂。八滅除怨結，眾怨自解。九無惡道怖。十命終生天
	永離偷盜	一者資財盈積，王賊水火及非愛子，不能散滅。二多人愛念。三人不欺負。四十方讚美。五不憂損害。六善名流布。七處眾無畏。八財命色力安樂，辯才具足無缺。九常懷施意。十命終生天。
	永離邪行	一諸根調順。二永離誼掉。三世所稱歎。四妻莫能侵。
口業	永離妄語	一口常清淨，優鉢華香。二為諸世間之所信伏。三發言成證，人天敬愛。四常以愛語安慰眾生。五得勝意樂，三業清淨。六言無誤失，心常歡喜。七發言尊重，人天奉行。八智慧殊勝，無能制伏。
	永離兩舌	一得不壞身，無能害故。二得不壞眷屬，無能破故。三得不壞信順本業故。四得不壞法行，所修堅固故。五得不壞善知識，不誑惑故。
	永離惡口	一言不乖度。二言皆利益。三言必契理。四言詞美妙。五言可承領。六言則信用。七言無可譏。八言盡愛樂。
	永離綺語	一定為智人所愛。二定能以智如實答問。三定於人天威德最勝，無有虛妄。
意業	永離貪欲	一三業自在，諸根具足故。二財物自在，一切怨賊不能奪故。三福德自在，隨心所欲，物皆備故。四王位自在，珍奇妙物皆奉獻故。五所獲之物，過本所求，百倍殊勝，由於昔時不慳嫉故。
	永離瞋恚	一無損惱心。二無瞋恚心。三無諍訟心。四柔和質直

		心。五得聖者慈心。六常作利益安眾生心。七身相端嚴，眾共尊敬。八以和忍故，速生梵世。
	永離邪見	一得真善意樂，真善等侶。二深信因果，寧殞身命，終不作惡。三唯歸依佛，非餘天等。四直心正見，永離一切吉凶疑網。五常生人天，不更惡道。六無量福慧，轉轉增勝。七永離邪道，行於聖道。八不起身見，捨諸惡業。九住無礙見。十不墮諸難。

資料來源：《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部 二，第 156-158 頁，《十善業道經》實叉難陀譯。

第四節 小結

十善業是相對十惡業而產生的，以「惡業」為名有消極的不行惡的作用，但以「善業」為名除了消極的作用外，也可達到積極止惡從善的作用。根據「NPR」網站上的新聞報導，哈佛大學一項針對美國 1 萬名國、高中生的問卷調查，近八成的青少年認為，父母把成功或快樂看得比當好人重要，而近八成小孩的選擇也跟父母一致。²¹⁹而臺灣目前也有相同的情況發生，在後現代主義²²⁰的影響下，由於多元價值的解構過程中，缺乏核心價值和根本規範的衝擊之下，後現代的倫理觀點在於追求局部、相對的觀點，思考的方式傾向於提出符合特殊情形性別地區地

²¹⁹ 李岳霞文，〈美國青少年認為成功比善良更重要〉，《親子天下》59 期，2014 年 8 月，頁 16。

²²⁰ 後現代一詞最早是由英國畫家查普曼於 1870 年提出的。根據米歇爾·昆勒在《後現代：一個概念史的考察》中考證，“後現代主義”一詞最早出現於 1934 年出版的菲德里柯·德·奧尼斯《1882~1923 年西班牙、拉美詩選》中，用來描述現實主義內部發生的逆動。後現代主義在二十世紀後半葉開始流行，是西方社會的一種哲學文化思潮。所謂“後現代主義”是西方哲學最新發展的幾個思潮或傾向的總稱。它既包括“新實用主義”、“後分析哲學”、又包括歐陸的“後結構主義”、“解構主義”等理論取向。後現代主義涉及範圍很廣，從建築風格、藝術表達方式到各種哲學流派，從大眾傳媒方面的電視節目設計到教育方面的學校課程設置爭議等，後現代主義都產生了很大影響。其中對於教育的影響格外突出：因此形成了一種與傳統現代主義教育觀截然不同的新型後現代主義教育觀。

區及階層需求的情形下，不再追求何謂倫理的本質與基礎。²²¹我們都希望所有人是品德高尚的，我們也都希望服從道德法則。問題是後現代主義提醒我們去確認品德高尚的標準何在？又是如何決定？道德法則又是什麼？如何形成？又是如何才算是服從？²²²然這些問題，都可從行「十善業道」中獲得答案。

²²¹ 歐用生、章五奇，〈全球化衝擊下的道德教育一十二年一貫課程不能「缺德」嗎？〉，《教育研究月刊》140期，2005年，頁63-74。

²²² 李奉儒，〈後現代與德育研究——多元文化的德育出路〉，摘於中華民國比較教育學會（主編），《教育改革——從傳統到後現代》（台北：師大書苑，1996年6月），頁381頁。

第四章《百喻經》與十善業道

《百喻經》之道德觀若從「心」的標準來分析，主要為十善業道。本章將就《百喻經》中的寓言故事實際依十善業道之分類進行研究及探討，十善業道分為身業三、口業四、意業三，各喻之內容加以分類列表 4-1，然在此需特別申明，表列中之十善業依其反面而定，主因《百喻經》是一部從負面去破各種妄見之作，而從 4-1 表中可以窺知各喻非單一業道即可造就，均是互相影響互相作用衍生出來的行為結果。下列將依十善業道之三業分為三節，每節再將《百喻經》各喻融入其中進行分析研究，以十善業道來驗證《百喻經》中之道德觀。

表4-1：《百喻經》各喻與「十業」分析一覽表

十業 喻名	身業			口業				意業		
	殺生	偷盜	邪行	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪欲	瞋恚	邪見
一、愚人食鹽喻								●		●
二、愚人集牛乳喻		●		●				●	●	●
三、以梨打破頭喻	●	●				●			●	●
四、婦詐稱死喻			●	●				●		●
五、渴見水喻						●		●	●	●
六、子死欲停置家中喻	●								●	●
七、認人為兄喻		●			●		●	●	●	●

十業 喻名	身業			口業				意業		
	殺生	偷盜	邪行	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪欲	瞋恚	邪見
八、山羗偷官庫衣喻		●		●				●		●
九、嘆父德行喻				●			●	●	●	●
一〇、三重樓喻				●				●	●	●
一一、婆羅門殺子喻	●	●		●				●		●
一二、煮黑石蜜漿喻								●	●	●
一三、說人喜嗔喻						●			●	●
一四、殺商主祀天喻	●	●						●		●
一五、醫與王女藥令卒長大喻				●				●	●	●
一六、灌甘蔗喻		●						●	●	●
一七、債半錢喻		●						●	●	●
一八、就樓磨刀喻						●		●	●	●
一九、乘船失釭喻				●				●	●	●
二〇、人說王縱暴喻	●				●	●	●	●	●	●
二一、婦女欲更求子喻	●			●				●	●	●
二二、入海取沉水喻		●						●		●

十業 喻名	身業			口業				意業		
	殺生	偷盜	邪行	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪欲	瞋恚	邪見
二三、賊偷錦繡用 裹氈褐喻		●						●	●	●
二四、種熬胡麻子 喻	●							●		●
二五、水火喻			●					●		●
二六、人效王眼瞞 喻	●	●					●	●	●	●
二七、治鞭瘡喻	●	●	●	●						●
二八、為婦買鼻喻	●	●	●					●		●
二九、貧人燒羶褐 衣喻				●			●	●		●
三〇、牧羊人喻		●	●				●	●		●
三一、雇借瓦師喻		●						●		●
三二、估客偷金喻		●						●		●
三三、斫樹取果喻	●							●		●
三四、送美水喻		●		●				●		●
三五、寶篋鏡喻		●						●		●
三六、破五通仙眼 喻	●							●		●
三七、殺群牛喻	●							●		●

十業 喻名	身業			口業				意業		
	殺生	偷盜	邪行	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪欲	瞋恚	邪見
三八、飲木筒水喻						●		●	●	●
三九、見他人塗舍喻		●						●		●
四〇、治禿喻										
四一、毗舍闍鬼喻		●		●	●			●	●	●
四二、估客駝死喻	●							●		●
四三、磨大石喻								●		●
四四、欲食半餅喻								●	●	●
四五、奴守門喻		●			●			●		●
四六、偷犂牛喻	●	●		●	●			●		●
四七、貧人作鴛鴦鳴喻		●	●				●	●		●
四八、野幹為折樹枝所打喻							●		●	●
四九、小兒爭分別毛喻					●		●		●	●
五〇、醫治脊癭喻	●							●		●
五一、五人買婢共使作喻	●								●	●
五二、伎兒作樂喻		●					●			●

十業 喻名	身業			口業				意業		
	殺生	偷盜	邪行	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪欲	瞋恚	邪見
五三、師患腳付二弟子喻	●								●	●
五四、蛇頭尾共爭在前喻				●				●		●
五五、願為王剃鬚喻							●	●		●
五六、索無物喻								●		●
五七、蹋長者口喻	●						●	●		●
五八、二子分財喻					●			●	●	●
五九、觀作瓶喻										●
六十、見水底金影喻		●						●		●
六一、梵天弟子造物因喻				●				●		●
六二、病人食雉肉喻										●
六三、伎兒著戲羅剎服共相驚怖喻										●
六四、人謂故屋中有惡鬼喻				●					●	●
六五、五百歡喜丸喻	●	●	●	●	●			●	●	●
六六、口誦乘船法而不解用喻	●			●						●
六七、夫婦食餅共為要喻		●	●			●		●	●	●

十業 喻名	身業			口業				意業		
	殺生	偷盜	邪行	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪欲	瞋恚	邪見
六八、共相怨害喻	●					●		●	●	●
六九、效其祖先急速食喻								●		●
七〇、嘗庵婆羅果喻		●		●				●		●
七一、為二婦故喪其兩目喻			●					●	●	●
七二、唵米決口喻	●	●						●		●
七三、詐言馬死喻	●			●					●	●
七四、出家凡夫貪利養喻				●			●	●		●
七五、駝甕俱失喻	●			●				●	●	●
七六、田夫思王女喻			●	●				●		●
七七、搆驢乳喻	●				●			●	●	●
七八、與兒期早行喻		●							●	●
七九、為王負機喻								●	●	●
八〇、倒灌喻	●							●	●	●
八一、為熊所嚙喻	●								●	●
八二、比種田喻	●	●						●		●

十業 喻名	身業			口業				意業		
	殺生	偷盜	邪行	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪欲	瞋恚	邪見
八三、獼猴喻	●								●	●
八四、月蝕打狗喻	●									●
八五、婦女患眼痛喻						●		●		●
八六、父取兒耳璫喻	●	●						●	●	●
八七、劫盜分財喻		●						●	●	●
八八、獼猴把豆喻		●						●		●
八九、得金鼠狼喻	●	●						●		●
九〇、地得金錢喻		●						●		●
九一、貧兒欲與富等財物喻		●						●		●
九二、小兒得歡喜丸喻		●						●		●
九三、老母捉熊喻	●				●		●	●	●	●
九四、摩尼水竇喻	●		●					●		●
九五、一鴿喻	●					●		●	●	●
九六、詐稱眼盲喻	●			●				●	●	●
九七、為惡賊所劫失髻喻		●						●		●

十業 喻名	身業			口業				意業		
	殺生	偷盜	邪行	妄語	兩舌	惡口	綺語	貪欲	瞋恚	邪見
九八、小兒得大龜喻	●							●		●

資料來源：研究者自行整理，喻名依《大正新修大藏經》所列

由上表可知，《百喻經》中 98 個喻都內涵十善業之「意業」；二、三、四、五、七、八、九、一〇、一一、一三、一五、一八、一九、二一、二六、二七、二九、三〇、三四、三八、四一、四五、四六、四七、四八、四九、五二、五四、五五、五七、五八、六一、六四、六五、六六、六七、六八、七〇、七三、七四、七五、七六、七七、八五、九三、九五、九六、九七等 48 個喻內涵十善業之「口業」；二、三、四、五、六、七、八、一一、十四、十六、十七、二〇、二一、二二、二三、二四、二五、二六、二七、二八、二九、三〇、三一、三二、三三、三四、三五、三六、三七、三九、四一、四二、四五、四六、四七、五〇、五一、五二、五三、五七、六〇、六五、六六、六七、六八、七〇、七一、七二、七三、七五、七六、七七、七八、八〇、八一、八二、八三、八四、八六、八七、八八、八九、九〇、九一、九二、九三、九四、九五、九六、九七、九八等 71 個喻內涵十善業之「身業」。可見《百喻經》與十善業關係之密切。

第一節 《百喻經》之意三業

學佛主要目的是學習成佛之道，真下下功夫用心學習的人，他的行為舉止一定合於善行，起心動念也合於善念，從表列中可以看出《百喻經》在十善業道中

意業所占比例最重，每一則均脫離不了意業，一切都只是心本身的活動，心只是和自身相應，這正符合上章所說「一切法由心想生」，而人的煩惱即由此生。

一、永離貪欲

本經故事涉及此業共 78 喻(如表 4-1)，其大旨不出五類，財、色、名、食、睡，而本經主貪財有 29 喻、主貪色有 9 喻、主貪名有 19 喻、主貪食有 16 喻、主貪睡(使心靈闇昧的精神作用)有 8 喻，²²³ 佛陀對於貪的教誡，《法華經》云：「諸苦所因，貪欲為本。」²²⁴『諸苦』，可以說是一切世間苦，從貪欲來的；心裡只要有貪欲，想要求多，只會徒增個人的罪業，若能轉變內心，讓內心停止對外在事物境遇的攀緣，此時才能知足。本經第十七喻〈債半錢喻〉：

往有商人，貸他半錢，久不得償，即便往債。前有大河，雇他兩錢，然後得渡，到彼往債，竟不得見，來還渡河，復雇兩錢。為半錢債而失四錢，兼有道路疲勞乏困。所債甚少所失極多，果被眾人之所怪笑。世人亦爾，要少名利致毀大行，苟容己身不顧禮義，現受惡名，後得苦報。²²⁵

世間之人，為貪求少少的利益，結果常因小失大，不但弄得滿身疲倦不堪，最後終無所獲，此如佛陀教誡，為了貪欲常會背禮忘俗，終遭惡名。對於入佛門修法之人若有貪欲便如二三喻〈賊偷錦繡用裏氈褐喻〉所云：

昔有賊人，入富家舍，偷得錦繡，即持用裏故弊氈褐種種財物，為智人所

²²³ 依《百喻經》內容分析，主貪財有七、八、一二、一四、一七、一八、一九、二一、二二、二三、二九、三二、三五、三六、三七、四一、五六、五八、六〇、六五、七五、八六、八七、八九、九〇、九一、九二、九四、九七；貪色有四、二五、二八、三〇、四五、四七、六五、七一、七六；貪名有二、九、一一、一二、一五、二〇、二六、三一、四二、四三、五〇、五四、五五、五七、六一、六五、六八、七九、九八；貪食有一、五、一六、二四、三八、四四、四六、六七、六九、七〇、七二、七七、八八、九三、九五；貪睡一〇、三四、三九、七四、八〇、八二、八五、九六，然六五喻內容最長故同涉有貪色、貪財及貪名，以上為研究者自己分列。

²²⁴ 「為是等故，方便說道。諸苦所因，貪欲為本，若滅貪欲，無所依止，滅盡諸苦，名第三諦。」《妙法蓮華經》卷第二〈譬喻品第三〉，《大正新脩大藏經》第九卷 法華部，頁 15。

²²⁵ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 545。

笑。世間愚人亦復如是，既有信心入佛法中，修行善法及諸功德，以貪利故破於清淨戒及諸功德，為世所笑亦復如是。²²⁶

佛陀制戒，是要佛子去遵行踐履的，是佛子的解脫道，但若為貪圖名利，不但破壞清淨戒律，以及原已累積的種種功德，更放棄了原信佛之心。《四十二章經》云：「愛欲莫甚於色，色之為欲，其大無外。」²²⁷愛欲是一種貪欲的俗念，有了貪色的心，由內心所發出的貪欲會更大，所以才會說「其大無外」，二十七喻〈治鞭瘡喻〉：

昔有一人為王所鞭，既被鞭已，以馬屎拊之欲令速差。有愚人見之心生歡喜，便作是言：「我決得是治瘡方法。」即便歸家語其兒言：「汝鞭我背，我得好法今欲試之。」兒為鞭背，以馬屎拊之以為善巧。世人亦爾，聞有人言修不淨觀，即得除去五陰身瘡，便作是言：「我欲觀於女色及以五欲。」未見不淨，返為女色之所惑亂，流轉生死墮於地獄，世間愚人亦復如是。²²⁸

佛陀告誡，世人聽說修行不淨觀是解除人世貪欲的方法，在修行的過程中，內心卻想見到女色及享受五欲，可想見，女色對世間男女所造成的迷惑是深難拔除的，故始終陷於生死輪回之中流轉不止。

永離貪欲，除能隨心所欲，得五種自在，若能積極的為善，以布施來對治慳貪之心，則「常富財寶，無能侵奪，一切所有，悉以慧捨，信解堅固，具大威力。」²²⁹除了自己遠離貪欲，若能將自己所有的財物佈施他人，自己所有的福德才能恆有。本經八七喻〈劫盜分財喻〉：「猶如世人不知布施有報無報，而行少施得生天上，受無量樂方更悔恨，悔不廣施。如欽婆羅後得大價，乃生歡喜；施亦如是，少作

²²⁶ 《百喻經》卷第二，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 546。

²²⁷ 釋證嚴講述，靜思書齋編輯，《四十二章經》(台北市：慈濟文化出版社，2000 年)，頁 159-161。

²²⁸ 《百喻經》卷第二，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 547。

²²⁹ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

多得，爾乃自慶，恨不益為。」²³⁰當少了貪欲，會因施捨而得回報，但總要得回報才知後悔沒多施捨一點，則仍未離貪，將無法從煩惱中解脫出來。

二、永離瞋恚

本經故事涉及此業共 43 喻(如表 4-1)，依印光大師對瞋恚的定義，可以將瞋恚心歸因於三。²³¹主因見人有得，愁憂憤怒的有 9 喻；主因見人有失，悅樂慶快的有 25 喻；主因逞勢逞氣，欺侮人物的有 10 喻。²³²五一喻〈五人買婢共使作喻〉：

譬如五人共買一婢，其中一人語此婢言：「與我浣衣。」次有一人復語浣衣。婢語次者：「先與其浣。」後者恚曰：「我共前人，同買於汝，云何獨爾？」即鞭十下，如是五人各打十下。五陰亦爾，煩惱因緣合成此身，而此五陰恒以生老病死無量苦惱撻笞眾生。²³³

此喻可看出人瞋恚的原因，因婢為其用錢買來，故以主僕之階行逞勢欺人之舉，又五人共買，見他人命令為婢所服從，自己的命令卻得置於後，顏面盡失，心生嫉恨，遷怒之氣發露表現出來，人的各種煩惱因緣和合而成。二十喻〈人說王縱暴喻〉：

昔有一人說王過罪，而作是言：「王甚暴虐治政無理。」王聞是語即大瞋恚，竟不究悉誰作此語，信傍佞人捉一賢臣，仰使剝脊取百兩肉。有人證明此無是語，王心便悔，索千兩肉用為補脊，夜中呻喚甚大苦惱。王聞其聲，

²³⁰ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 556。

²³¹ 印光法師，〈為在家弟子略說三歸五戒十善義〉，《三歸五戒十善義》，臺中蓮社印行，頁 7。

²³² 見人有得，愁憂憤怒的有四一、四四、五一、五三、六四、六五、七一、七七、八七；見人有失，悅樂慶快的有二、三、五、六、七、九、一〇、一二、一三、一五、一七、一八、一九、二一、二三、五八、六七、七三、七五、七九、八〇、八六、九三、九六；逞勢逞氣，欺侮人物一六、二〇、二六、三八、四八、四九、六八、七八、八一、八三、九五，其中五一重覆，以上為研究者自己分列。

²³³ 《百喻經》卷第三，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 550。

問言：「何以苦惱？取汝百兩，十倍與汝，意不足耶？何故苦惱？」傍人答言：「大王！如截子頭，雖得千頭不免子死，雖十倍得肉，不免苦痛。」愚人亦爾，不畏後世貪渴現樂，苦切眾生，調發百姓多得財物，望得滅罪而得福報。譬如彼王割人之脊取人之肉，以餘肉補望使不痛，無有是處。²³⁴

此喻角色主為君臣的關係，可以易判為逞勢逞氣所致，其中也顯露人性的弱點，當社會地位、權勢愈高之人，容人之諫或指責缺點的肚量愈小，故怒氣易生，當瞋恚心被引發了，只顧眼前痛快，不顧後果的行為常會出現，故事中的的大臣因王的氣，不查前因致使脊被上被割下百兩肉，待查證非大臣所為，也無法再彌補錯誤。上所舉二喻，有共同點逞勢逞氣，欺侮人物的瞋恚心，大都出於地位的不平等之中，長官下屬、師生、人與生物，社會事件不都是因此心而生的嗎？對於見人有失，悅樂慶快這點，正可以看出人的習性，見人的失誤及無知處常會取笑而不予糾正，在本經中常會在每則故事的最後處記載，爾時眾人悉皆嗤笑、時為眾賓或瞋或笑，世人聞之無不嗤笑之類的語句，雖嘲弄主角之失，但在本經中此作法更有加深愚人之愚的效果。

永離瞋恚，除能隨心所欲，得八種喜悅心法，若能積極的為善，以布施來對治忿怒之心，則「常富財寶，無能侵奪，速自成就無礙心智，諸根嚴好，見皆敬愛。」²³⁵瞋恚是三毒中最難斷的，一般人一碰到不如意、不稱心的心，瞋恚的念頭就會產生，若以布施來莊嚴瞋恚，其心很快地能夠出離一切業障，開啟種種智慧，在社會上愛人恭敬對待，與大眾結緣。本經十三喻〈說人喜瞋喻〉：「譬如世間飲酒之夫，耽荒沈酒作諸放逸，見人呵責返生尤疾，苦引證作用自明白，若此愚

²³⁴ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 545。

²³⁵ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

人諱聞己過，見他道說返欲打撲之。」²³⁶從反面來看，不害怕別人揭短，聞過則喜，則心不但永離瞋恚，自己也才能做到不貳過，脫離煩惱。

三、永離邪見

本經故事涉及此業道的，除四十喻〈治禿喻〉外其餘共 97 喻(如表 4-1)均有。永離邪見即不痴，痴和現代所說智商是不相關的，此處所指邪見(痴)，不是指智商低之人，有邪見產生主為不信因果，印光大師云：「邪見者，不信為善得福，作惡得罪。言無因果。無有後世，輕侮聖言，毀佛經教等。」²³⁷而《百喻經》是本愚人故事集，故每喻會因事理不明、迷惑顛倒而出現違反正理的一切邪見是必然的，這也正符合本書之旨趣。七七喻〈搆驢乳喻〉：

昔邊國人不識於驢，聞他說言驢乳甚美，都無識者。爾時諸人得一父驢，欲搆其乳，爭共捉之，其中有捉頭者、有捉耳者、有捉尾者、有捉腳者，復有捉器者，各欲先得於前飲之。中捉驢根謂呼是乳，即便搆之望得其乳。眾人疲厭都無所得，徒自勞苦空無所獲，為一切世人之所嗤笑。外道凡夫亦復如是，聞說於道不應求處，妄生想念，起種種邪見，裸形自餓投巖赴火，以是邪見墮於惡道，如彼愚人妄求於乳。²³⁸

此喻說明修道不識事緣，在不應渴求的地方，沒有根據的產生一些想法，形成許多錯誤的認知。世界之大，對於不識的事物本多，若能虛心求教，按步就班的探索還好，最怕愚昧至極的人總以為自己很有智慧，執意去做(邪執)，最後讓自己陷於困境之中，空無所得。而佛家將正見置於八正道之首，即是因有了正見，對於事理才會有正確的認識，才能破謬妄偏差的俗知俗見。八二喻〈比種田喻〉：

²³⁶ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 544。

²³⁷ 印光法師，〈為在家弟子略說三歸五戒十善義〉，《三歸五戒十善義》，臺中蓮社印行，頁 7。

²³⁸ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 555。

昔有野人，來至田里，見好麥苗生長鬱茂，問麥主言：「云何能令是麥茂好？」其主答言：「平治其地，兼加糞水，故得如是。」彼人即便依法用之，即以水糞調和其田下種於地，畏其自腳蹋地令堅其麥不生，「我當坐一床上使人興之，於上散種，爾乃好耳。」即使四人人擎一腳至田散種，地堅逾甚為人嗤笑，恐已二足更增八足。凡夫之人亦復如是，既修戒田善芽將生，應當師諮受行教誡，令法芽生；而返違犯多作諸惡，便使戒芽不生，喻如彼人畏其二足倒加其八。²³⁹

佛家立戒的用意，為的是要對治煩惱，由煩惱寂靜而得著清涼，故稱「尸羅」。

²⁴⁰本喻說明一旦信奉了佛門的義理，就當接受明師的教誨，讓佛法的幼苗在心中滋生，但一旦違反了戒律，便有了邪見，犯下各種不良的行為。另一方面強調求師的問題，「師者，所以傳道授業解惑也。」為師者若教授指導的知識是錯誤，對於求學的人必也種下了邪見之苗。

永離邪見，除能隨心所欲，得十種功德法，若能積極的為善行，以布施來對治邪倒之心，則「常富財寶，無能侵奪，恆生正見敬信之家，見佛聞法，供養眾僧，常不忘失大菩提心。」²⁴¹邪見是由邪倒心產生出來的，邪見是果，邪倒心是因，若以布施來莊嚴邪見，才能受生在禮敬歸依三寶的正行、正信、正見之家，才能經常親近佛陀，聽聞正法。

綜上所分析《百喻經》在十善業道之意業中所占分量之重，要知愚痴為父，貪欲為母，瞋恚為最嚴重之惡因，和合而生出一切的煩惱惡業來。²⁴²意業是心理活

²³⁹ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 555。

²⁴⁰ 呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷三(山東：齊魯書社出版發行，1996 年 12 月)，頁 1374。

²⁴¹ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

²⁴² 陳義孝居士編，《佛學常見詞彙》，台南市：和裕出版社，2013，頁 278。

動，內在的意傳達到外在而表現出來行為，此行為即是接下來要探討的身業及語業。

第二節 《百喻經》之身三業

身業是身體在意志的支配下所表現的各種行為，一切的行動都是依照意而生。從表列中可以看出《百喻經》在十善業道中身業所占有的分量，每一身業的發展都可對應到有意業的支配，相對的，身、語在業的造作中，具有增上助長的作用，擴大業的效應。於此，在下面討論的三種身業中將各自依三意業來區分探析。

一、永離殺生

本經故事涉及此業的共 39 喻(如表 4-1)，殺生雖有人認為要同時含有殺生的意圖和行為才算完全成立，缺其一即並不構成惡業，但既然要永離殺生，心裡起念頭業就造作出來，此處所指殺生，只要是行為有讓任何萬物傷亡均在此業。依意業動機可將殺生分為三種類型：

(一)殺生起因於貪欲，共有 19 喻，²⁴³如四二喻〈估客駝死喻〉即是其中之一喻，

譬如估客遊行商賈，會於路中而駝卒死，駝上所載多有珍寶，細軟上氈種種雜物。駝既死已即剝其皮，商主捨行，坐二弟子而語之言：「好看駝皮莫使濕爛。」其後天雨，二人頑嚚，盡以好氈覆此皮上，氈盡爛壞，皮氈之價，理自懸殊，以愚癡故以氈覆皮。世間之人亦復如是，其不殺者喻於白

²⁴³ 此 19 喻為，一一、一四、二一、二四、二八、三三、三六、四二、四六、五〇、五四、五七、六五、七二、七三、七七、八九、九三、九六，以上為研究者所自列。

麁，其駝皮者即喻財貨，天雨濕爛喻於放逸敗壞善行。不殺戒者，即佛法身最上妙因，然不能修，但以財貨造諸塔廟供養眾僧，捨根取末不求其本，漂浪五道莫能自出，是故行者應當精心持不殺戒。²⁴⁴

此喻明明白白教誡世人，不殺生是修得成佛的根本業因，但世人常貪圖逸樂、財富、權勢、名利，捨本逐末，放棄了基本的修持，忽略了內心的意念，故無法修得正果。故事中的駝若非商賈貪財，而自己妄享清樂，讓駝負重太多才造成其猝死，被殺生的雖非人，但對於任何有情眾生的生命不愛惜，一樣是犯了殺生的惡業。

(二) 殺生起因於瞋恚，共有 10 喻，²⁴⁵如六八喻〈共相怨害喻〉即是其中之一喻，

昔有一人，共他相嗔，愁憂不樂。有人問言：「汝今何故愁悴如是？」即答之言：「有人毀我力不能報，不知何方可得報之，是以愁耳。」有人語言：「唯有毘陀羅咒可以害彼，但有一患，未及害彼返自害己。」其人聞已便大歡喜，「願但教我，雖當自害要望傷彼。」世間之人亦復如是，為瞋恚故欲求毘陀羅咒，用惱於彼竟未害他，先為瞋恚反自惱害，墮於地獄畜生餓鬼，如彼愚人等無差別。²⁴⁶

造作這種惡業的人，心中已執著認定自己有一個仇家或想害他的人，而這人可能已傷害過他，促使他的瞋恚之心由然而生，因而想藉著殺害之心來報復他或消滅他，這種業因比起因貪而生之殺生，更是慘忍、殘暴。故事中的主角，因與別人結了仇，心生憂愁苦悶，有人給了他建議，想以借屍殺人的毘陀羅咒語來殺

²⁴⁴ 《百喻經》卷第三，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 549。

²⁴⁵ 此 10 喻為，二〇、二六、五一、五三、六八、八一、八三、九四、九五、九八，以上為研究者所自列。

²⁴⁶ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 553。

害他，即使自己會受傷害也無所謂。在佛教中，自己動手或藉由他人殺害他人，業報是一樣重的，都是反害自身墮入三惡道中。

(三) 殺生起因於邪見(愚痴或無明)，共有 10 喻，²⁴⁷如七五喻〈駝甕俱失喻〉即是其中之一喻，

昔有一人先甕中盛穀，駱駝入頭甕中食穀又不得出，既不得出以為憂惱。有一老人來語之言：「汝莫愁也！我教汝出，汝用我語必得速出，汝當斬頭自得出之。」即用其語以刀斬頭，既復殺駝而復破甕。如此癡人世間所笑。凡夫愚人亦復如是，怖心菩提志求三乘，宜持禁戒防護諸惡，然為五欲毀破淨戒，既犯禁已捨離三乘，縱心極意無惡不造，乘及淨戒二俱捐捨，如彼愚人駝甕俱失。²⁴⁸

從本喻的故事內容分析，若殺生的人不知自己已犯惡業，或認為自己所犯殺生是無所謂的，渾然不知自己殺生是不對的，不知者一樣有罪，故事中的老人及愚人即是此種狀況。學佛的人如果不斷殺生，永不可能修行成就而達三界，更不可能求得聲聞、緣覺、菩薩三乘之果。

永離殺生，除能隨心所欲，得成就十離惱法，若能積極的以佈施為善行，則「常富財寶，無能侵奪，長壽無夭，不為一切怨賊損害」²⁴⁹修習佈施必須以不殺生為前提，即所施財物，是以遠離殺生的職業所賺取的，否則隱患無窮，故以佈施來莊嚴殺害，才能身體健康無病痛，因緣果報下，惡果不會現前，不會被冤家、盜賊所危害。

²⁴⁷ 此 10 喻為，三、六、二七、三七、六六、七五、八〇、八二、八四、八六，以上為研究者所自列。

²⁴⁸ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 554。

²⁴⁹ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

二、永離偷盜

本經故事涉及此業的共 39 喻(如表 4-1)，《俱舍論》曰：「要先發欲盜故思，於他物中起他物想，或力或竊起盜加行，不誤而取令屬己身，齊此名為不與取罪。」²⁵⁰依佛法，偷盜即「不予取」，對於他物不得以任何理由，如饑餓、疾病、天災人禍、孝養父母、供給妻兒等，而行偷盜，若行偷盜，一律成罪。如有困難，可以求乞，受人佈施而得他物無罪，但借而不還者，或自私自利佔他人便宜皆犯偷盜。佛家特別強調佛弟子必須重視經濟生活中的合理性與正當性，故在五戒中其排第二。若以意業來看，可發現在《百喻經》中偷盜之因主為貪欲及邪見，因瞋恚而起之偷盜在本經中是没有的，分析如下：

(一) 偷盜起因於貪欲，共有 33 喻，²⁵¹如七喻〈認人為兄喻〉即是其中之一喻，

昔有一人形容端正智慧具足，復多錢財，舉世人間無不稱歎。時有愚人見其如此，便言我兄。所以爾者，彼有錢財須者則用之，是故為兄；見其還債，言非我兄。傍人語言：「汝是愚人！云何須財名他為兄？及其債時復言非兄。」愚人答言：「我以欲得彼之錢財認之為兄，實非是兄，若其債時則稱非兄。」人聞此語無不笑之。猶彼外道，聞佛善語貪竊而用以為己有，乃至傍人教使修行不肯修行，而作是言：「為利養故，取彼佛語化道眾生，而無實事，云何修行？」猶向愚人為得財故言是我兄，及其債時復言非兄，此亦如是。²⁵²

²⁵⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷第十六，《大正新脩大藏經》第二十九卷 毘曇部四，頁 87。

²⁵¹ 此 33 則為，二、七、八、一一、一七、二二、二三、二六、二八、三〇、三一、三二、三四、三五、三九、四一、四五、四六、四七、六〇、六五、六七、七〇、七二、八二、八六、八七、八八、八九、九〇、九一、九二、九七，以上為研究者所自列。

²⁵² 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 544。

偷盜之起心主為貪欲，此喻要強調的重點有二，第一，即本喻主因貪名而起盜行，佛陀說這就好比外道，聽了佛法的善語，就竊取過來加以運用，甚說是自創的，雖在此並無有實質的物離本處了，但思想的偷盜更是可怕，行於無形之中，總為了某種目的而為，以修行人來說可能是為了取得供養，用他人的偉大處彰顯自己的長處，但真要他去執行時，便原形畢露，無從辯駁。第二，在佛法中犯偷盜有六條件，²⁵³但只要符合其一即為偷盜，以故事的主角來看，他僅有心想而未去做，完全只為個人的自私自利，已符合第四條有盜心，這種盜心也會製造出心理上的許多痛苦。當有痛苦使其貪欲增上，才會有後續的瞋恚引發，行搶奪之實。

(二)偷盜起因於邪見，共有 6 喻，²⁵⁴如十六喻〈灌甘蔗喻〉即是其中之一喻，

昔有二人共種甘蔗，而作誓言：「種好者賞，其不好者當重罰之。」時二人中，一者念言：「甘蔗極甜，若壓取汁還灌甘蔗樹，甘美必甚，得勝於彼。」即壓甘蔗取汁用溉，冀望滋味返敗種子，所有甘蔗一切都失。世人亦爾，欲求善福，恃己豪貴專形挾勢，迫脅下民陵奪財物，用作福本期善果，不知將來反獲其患殃，如壓甘蔗彼此都失。²⁵⁵

此種以挾勢來令人行偷盜，雖不是自己動手，但同殺生一樣，在佛法中犯的罪行和自己動手是一樣的重罪，而在此我們要探討另一層面，所謂的偷盜非一定是奪得或佔為己有而已，若為佔人便宜而損害他人利益，一樣是偷盜的行為，故事中的主角為種味更美的甘蔗，卻以邪見愚痴的作法將甘蔗取汁來灌溉，最後種子全敗壞，形成的浪費也是偷盜。

²⁵³ 「只要具備下列六個條件，就構成偷盜罪：①他物(那是他人之財物)。②他物想(心中知道那是他人之財物)。③盜心(內心起偷盜之念頭)。④興方便取(利用種種方法，達到奪取他人財物之目的)。⑤值五錢。⑥離本處(將所偷盜的財物帶離原來的位置)。」廣化老法師註，《五戒相經箋要集注》(台北市：華藏淨空學會，2012 年 12 月)，頁 71。

²⁵⁴ 此 6 喻為，三、一四、一六、二七、五二、七八，以上為研究者所自列。

²⁵⁵ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 545。

永離偷盜，除能隨心所欲，得十種可保信法，若能積極的以佈施為善行，則「常富財寶，無能侵奪，最勝無比，悉能備集，諸佛法藏。」²⁵⁶放棄偷盜是修持佛法的善根之一，可得到福慧兩種福報，依佛法修行能覺悟到其中所包容之不可思議的功德真理。若以佛法重戒來說，偷盜戒最容易犯，犯殺、淫、妄語、說四眾過戒都有一個對象，然盜戒自己一個人就可以犯，它是尊重自己人格的問題，不可貪一時小便宜妨害了終身尊貴的人格。

三、永離邪行

本經故事涉及此業的有 11 喻(如表 4-1)，永離邪行即不做合法的夫妻以外的曖昧淫事，但雖是自己的合法的妻子，也不要「非支」、「非處」、「非時」行欲，否則仍是犯了邪行，²⁵⁷邪淫的罪過，分成三品罪，上品罪是與母女姐妹父子兄弟六親行淫者；中品罪是與夫婦之外的一切男女邪淫者；下品罪是與自己的妻子於非時、非道行淫者，然此三品輕重，分別下墮三塗。若以意業來看，可發現在《百喻經》中邪行之因主要是為貪欲，才產生邪見及瞋恚，分析如下：

(一)、因貪而起邪行，產生邪見的，如七一喻〈為二婦故喪其兩目喻〉：

昔有一人聘取二婦，若近其一，為一所瞋。不能裁斷，便在二婦中間正身仰臥。值天大雨屋舍霖漏，水土俱下墮其眼中，以先有要不敢起避，遂令二目俱失其明。世間凡夫亦復如是，親近邪友習行非法，造作結業墮三惡道，長處生死喪智慧眼，如彼愚夫為其二婦故二眼俱失。²⁵⁸

²⁵⁶ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

²⁵⁷ 「欲邪行。事者，略有四種，謂所不應行、非支、非處及以非時。此中初者，謂行不應行所有婦女及一切男、非男非女。非支分者，謂除產門所有餘分。非處所者，謂諸尊重所集會處，若塔廟處，若大眾前，若於其境有妨害處，謂地高下及堅硬等。非其時者，謂穢下降，胎滿孕婦，若飲兒乳，若受齋戒，若有疾病，匪宜習故，若過量行，量調極至經於五返。非支等三，雖于自妻，尚成邪行，況於他所。」(明)宗喀巴大師造論，智敏上師著述，《菩提道次廣論集注》卷五(上海：古籍出版社，2012 年 12 月)，頁 124。

²⁵⁸ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 554。

此喻主角因貪色欲而聘娶了二婦，雖二婦均是明媒正娶的合法妻子，但由於古時中國人是行一夫多妻制的，所以即使三妻四妾，也不算犯邪淫戒。但今日的法律已明文規定一夫一妻制，故以佛所言今日的重婚已犯邪行，但無論古今，正常的夫婦關係雖不犯罪業，但仍是應適可而止。在喻中可以看出淫欲是眾苦之源，由於二女共事一夫，故因邪行而生瞋恚，而主角因此而有了傷害自己的邪見。印祖曾說不戒夫妻正淫，但不可貪樂而行，認為世人以行淫為樂，不知樂只在一刻，苦會一直到延續終身與子女及孫輩也，故告誡說：「行邪淫者，是以人身行畜生事，報終命盡，先墮地獄、餓鬼，後生畜生道中，千萬億劫，不能出離。」²⁵⁹今之好邪淫者，怎能不慎誠。

(二)、因邪行而生瞋恚，產生邪見的，如九四喻〈摩尼水竇喻〉：

昔有一人與他婦通，交通未竟夫從外來，即便覺之住於門外，伺其出時便欲殺害。婦語人言：「我夫已覺，更無出處，唯有摩尼可以得出(摩尼者齊云水竇孔也)。」欲令其人從水竇出，其人錯解謂摩尼珠，所在求覓而不知處，即作是言：「不見摩尼珠我終不去。」須臾之間為其所殺。²⁶⁰

不正當的男女關係很有可能會衍生出暴戾殺傷人的嚴重罪業，《四十二章經》云：「愛欲之人，猶如執炬，逆風而行，必有燒手之患。」²⁶¹沈迷染愛欲，稍有不慎，就會惹火上身，佛云「愛欲莫甚於色。色之為欲，其大無外。」²⁶²這色也包含了男貪女愛之淫欲心，愛欲生出的淫欲，是由無明生出來的，這種心念一動，連自己都莫名其妙，無法阻止，許多人常在這種糊里糊塗之下，做出糊塗事，可見淫欲邪行的力量巨大，是眾生輪回之因。此喻中的三人即是因邪行而引生出夫對

²⁵⁹ 印光法師，〈為在家弟子略說三歸五戒十善義〉，《三歸五戒十善義》，臺中蓮社印行，頁4。

²⁶⁰ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁557。

²⁶¹ 釋證嚴講述，《四十二章經》第二十五章(臺北市：慈濟文化，2000年12月)，頁163。

²⁶² 釋證嚴講述，《四十二章經》第二十四章(臺北市：慈濟文化，2000年12月)，頁159。

妻之不信任，妻之不安惶恐，姘夫之命絕，其得到結果和佛所提到的邪淫十種罪過中有些下場是一致的。²⁶³

永離邪行，除能隨心所欲，得四種智所讚法，若能積極的為善，若能積極的以佈施為善行，則「常富財寶，無能侵奪，其家直順，母及妻子，無有能以欲心視之。」²⁶⁴依照佛經所說，眾生的存在是由於淫欲而來，若要凡夫眾生斷除淫欲，那是最困難的事，²⁶⁵但若能依佛所說不犯邪行，則家庭自然和睦，他的母親、配偶、男女親眷都不對他興起貪愛、邪淫的念頭，讓伴侶彼此互信，家庭更加和諧美滿。本經六九喻〈效其祖先急速食喻〉：「世間凡夫亦復如是，不達正理不知善惡，作諸邪行不以為恥，而云我祖父已來作如是法，至死受行終不捨離，如彼愚人習其速食以為好法。」²⁶⁶也明白告示，當作了種種邪行不以為恥，是很難脫離邪行之輪回的。

綜本節所分析三身業在《百喻經》中的實例及教誡，以身業之殺生、偷盜及邪行來剖析，佛教經典認為，在日常生活中，此三身業，離殺生是為尊重生命，熱心愛護一切生物而為，離偷盜是從內心裡不求回報地付出，而離邪行是在傳宗接代的意志下，有正當婚約夫婦有節制的進行。百喻經內容中身業的內容著墨不少，但其所犯身三業卻是業報中最為嚴重的，故引百喻經寓言故事實可作為身善業道德之教導。

²⁶³ 「如佛所說邪淫有十罪：一者、常為所姪夫主欲危害之；二者、夫婦不穆，常共鬥諍；三者、諸不善法日日增長，於諸善法日日損減；四者、不守護身，妻子孤寡；五者、財產日耗；六者、有諸惡事，常為人所疑；七者、親屬、知識所不愛、八者、種怨家業因緣；九者、身壞命終，死入地獄；十者、若出為女人，多人共夫；若為男子，婦不貞潔。」《大智度論》卷第十三，《大正新脩大藏經》第二十五卷 釋經論部上，頁 157。

²⁶⁴ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

²⁶⁵ 「《圓覺經》中說：『若諸世界，一切種性；卵生、胎生、濕生、化生，皆因淫欲而正性命。』」聖嚴法師著，《戒律學綱要》（臺北市：法鼓文化，1999），頁 108。

²⁶⁶ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 554。

第三節 《百喻經》之口四業

口業即語業，是口在意志的支配下所說的一切善惡言語，一切的言語都是依照意志的內容傳達給他人知道。從表列中可以看出《百喻經》在十善業道中語業所占有的分量和意業、身業比較起來相對較少，主因是《百喻經》寓言故事即屬極短篇的故事，內容中對話、語言即較少，故在本節將以總說，再引故事說明各業。

語業的加行有很多種方式，從表達方式上來說，有以言說、書面陳述、有以默認所說的意義，也有以肢體或手勢表示語言的，若以動機上來說，不論是自利或為他利，不論是由於佈畏，還是為了獲取財物，不僅是自說，即使是教他說，都是犯了語業。但在佛經中也有界定語業的範圍是要自己親口說了才算，²⁶⁷古云：「多門之事生風，多言之人生禍。」口說善言能令人心生歡喜；口出惡言，除了令人生惱，還須自受惡業苦報，古亦云：「一言以興邦，一言以喪邦。」足見一句話的影響甚大！人生在世，要造語業很容易，只是開個口、動個舌，業就成了，因為我們的心，常有貪欲、瞋怒，只要貪欲心起或瞋怒心起，自然語業就造作出來了。

一、永離妄語

本經故事涉及此業的有 25 喻(如表 4-1)，永離妄語即不說謊話，說真實的話。妄語即：「事者，謂見聞覺知四，及此相違四，能解之境，謂他領義。」²⁶⁸此八事即見、聞、覺、知、未見、未聞、未覺及未知，具體說就是見言不見，聞言不聞、

²⁶⁷ 「加行者，謂或言說，或默忍受，或現身相，此複所求，或為自利，或為利他，隨為何故，說悉同犯。此中說於妄語、離間及粗惡語，雖教他說，其三亦成。……《毗奈耶經》中，說起此等究竟犯時，要須自說。」宗喀巴大師造論，第十四世達賴喇嘛著，《覺燈日光》第一冊(臺北市：商周出版，2012 年 11 月)，頁 417。

²⁶⁸ 《瑜伽師地論》卷第五十九，《大正新脩大藏經》第三十卷 瑜伽部上，頁 630。

覺言不覺、知言不知，相反亦四，說了之後，他人能夠領會語言的意義，就是妄語，而在此「未得謂得，未證言證」²⁶⁹更是犯了大妄語的罪業。但人為什麼要說謊話，必定是為了隱瞞內心所想或隱藏曾做的不當行為，必須透過語言來掩飾自己過去所造的業，就必須犯妄語，這種講不真實的語言已經突顯內在的自己是業種的。如四喻〈婦詐稱死喻〉：

昔有愚人，其婦端正，情甚愛重；婦無直信，後於中間共他交往，邪姪心盛欲逐傍夫捨離己婿，於是密語一老母言：「我去之後，汝可齎一死婦女屍安著屋中，語我夫言，云我已死。」老母於後伺其夫主不在之時，以一死屍置其家中。及其夫還，老母語言：「汝婦已死。」夫即往視，信是已婦，哀哭懊惱，大薪油燒取其骨，以囊盛之晝夜懷挾。婦於後時心厭傍夫便還歸家，語其夫言：「我是汝妻。」夫答之言：「我婦久死，汝是阿誰妄言我婦？」乃至二三猶故不信。如彼外道聞他邪說心生惑著，謂為真實永不可改，雖聞正教不信受持。²⁷⁰

此婦起了邪行心，雖是教他人說謊，自己也犯了妄語的罪業，但在此喻佛陀更要傳遞的訊息是，世上虛實莫辯的事是層出不窮的，人常會受騙上當，但若自己有正確的信念，即使是面對旁門左道的歪理邪說，內心仍會執著於正理而不為所迷惑。

永離妄語，除能隨心所欲，得八種天所讚法，若能積極的以佈施為善行，則「常富財寶，無能侵奪，離眾毀謗，攝持正法，如其誓願，所作必果。」²⁷¹一個說謊的人易受人詬病和誑惑，但若能自心於真語，永離妄語，他的所願求及興作，都能得到圓滿的結果。本經四六喻〈偷犂牛喻〉：「破戒之人亦復如是。覆藏罪

²⁶⁹ 淨界法師著，《楞嚴經修學法要：把心帶回家》（香港：佛教青年協會，2014年7月），頁484-485。

²⁷⁰ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁543。

²⁷¹ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁159。

過，不肯發露。死入地獄，諸天善神，以天眼觀，不得覆藏。如彼食牛，不得欺拒。」²⁷²也明白告示，天網恢恢，疏而不失，用不實語言，欲蓋彌彰，在天界諸神用天眼去觀察，到頭來自己謊言被拆穿，不但醜態暴露無遺，死後還會入地獄。

二、永離兩舌

本經故事涉及此業的有 10 喻(如表 4-1)，永離兩舌即永離離間語，不去講別人的不是，或不把別人的話講出去，不加油添醋也不挑撥離間。佛云：「復次言離間者，於彼說此、於此說彼，令生乖諍。若能離此，常和合語，是則名為遠離間語。」²⁷³《成實論》謂兩舌屬微細過，守護不易。²⁷⁴兩舌災禍，可導致無風生浪，是非煩惱，擾亂身心，故在四項口業之中，以兩舌的罪過最大，破壞人的信任感。如二十喻〈人說王縱暴喻〉：

昔有一人說王過罪，而作是言：「王甚暴虐治政無理。」王聞是語即大瞋恚，竟不究悉誰作此語，信傍佞人捉一賢臣，仰使剝脊取百兩肉。有人證明此無是語，王心便悔，索千兩肉用為補脊，夜中呻喚甚大苦惱。王聞其聲，問言：「何以苦惱？取汝百兩，十倍與汝，意不足耶？何故苦惱？」傍人答言：「大王！如截子頭，雖得千頭不免子死，雖十倍得肉，不免苦痛。」²⁷⁵

離間語分為兩種，一是公開的離間語，是在兩個人同時都在時，當面以離間語使兩人生乖諍；二是暗中的離間語，是在一人在的時候，僅對一人以離間語挑撥另一人，而本喻是屬於第二種，佞人對王以離間語中傷賢臣，而王信此讒言，認為賢臣背後說王罪過，造成王當下與賢臣生嫌隙，此佞人即犯兩舌業。但此時

²⁷² 《百喻經》卷第三，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 550。

²⁷³ 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷第五〈淨戒波羅蜜多品第六〉，《大正新脩大藏經》第八卷 般若部四，頁 887。

²⁷⁴ 「問曰。離兩舌等何故不名為戒。答曰。是事細微難可守護。」《成實論》卷第八〈五戒品第一百九〉，《大正新脩大藏經》第三十二卷 論集部下，頁 300。

²⁷⁵ 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 545。

若為賢臣擔憂王與喜歡作惡的奸臣相互友好，生怕王被帶入罪惡的邪道，於是說了離間語想使王遠離奸臣，此時是不犯兩舌業的。

永離兩舌，除能隨心所欲，得五種不可壞法，若能積極的以佈施為善行，則「常富財寶，無能侵奪，眷屬和睦，同一志樂，恆無乖諍。」²⁷⁶佛以一切眾生為「正眷屬」，也就是等視六道眾生如一子，故重視家庭之和，認為家庭是生活的根本，兩舌是造成家庭成員互不信任，不和睦的重要因素之一，《華嚴經》云：「兩舌之業，亦令眾生，墮三惡道。若生人中，得二種果報：一者，眷屬乖離；二者，親族斃惡。」²⁷⁷犯下兩舌業，將破壞自心和真理認同的能力，使人不相信、不認同真理，造成親族在爭鬥中互相殘害，其惡果將降至家庭成員之中，所以能遠離兩舌，一家人永結同心，即所謂的家和萬事興。

三、永離惡口

本經故事涉及此業的有 10 喻(如表 4-1)，惡口也稱粗惡語，就是言語非常的粗魯，說話兇暴，或是譏笑的話語，讓人聽了之後生煩惱，佛曰：「惡言加彼，令他受惱，名為惡口」²⁷⁸即是此意。惡口業的人會習慣性的口出惡言，目的多半是自己已有業種，希望透過語言去攻擊別人，來減輕自己對業所承擔的壓力，但深不知這樣造的業就更重。如九五喻〈一鴿喻〉：

昔有雄雌二鴿共同一巢，秋果熟時取果滿巢，於其後時果乾減少唯半巢在，雄鴿瞋雌言：「取果勤苦，汝獨食之，唯有半在。」雌鴿答言：「我不獨食，果自減少。」雄鴿不信，瞋恚而言：「非汝獨食，何由減少？」即便以嘴啄雌鴿殺。未經幾日，天降大雨，果得濕潤還復如故，雄鴿見已方生悔恨：「彼

²⁷⁶ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

²⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷第三十五〈十地品第二十六之二〉，《大正新脩大藏經》第十卷 華嚴部 下，頁 185。

²⁷⁸ 《法界次第初門》卷上之上，《大正新脩大藏經》第四十六卷 諸宗部三，頁 669。

實不食，我妄殺他。」即悲鳴命喚雌鴿汝何處去？凡夫之人亦復如是，顛倒在懷，妄取欲樂不觀無常，犯於重禁悔之於後竟何所及？後唯悲歎如彼愚鴿。²⁷⁹

出惡語通常是因貪瞋痴引發的，一但引發了，常易逞口舌之快而造惡業，雖然嚴苛的言語不會造成身體立即的、具體的痛苦，但它會引起許多心理上的痛苦，本喻雖以鴿來作喻，殊歸同途，道理是一致的，雄鴿因貪、瞋而對雌鴿口出惡語，指責對方的過失，即使對方告知真相，仍難克自制，犯下彌天大禍，造無量的惡果。但若是父母、師長等訓誡子女或學生的過錯、罪惡的話，這種情形下口出粗鄙語是不犯惡口業的，因他的動機是善的。

永離兩舌，除能隨心所欲，得成就八種淨業，若能積極的以佈施為善行，則「常富財寶，無能侵奪，一切眾會，歡喜歸依，言皆信受，無違拒者。」²⁸⁰不說惡語，則傷害性的、不尊重性的語言文字自然不會有，眾人喜歡聽他的聲音，相信、接受他的話。《華嚴經》云：「惡口之罪，亦令眾生，墮三惡道。若生人中，得二種果報：一者，常聞惡聲；二者，言多爭訟。」²⁸¹犯下惡語業，得到的苦報是相對性的對待，只要一開口便與人爭吵，因對方瞋怒之心被引發，所以常回以惡聲惡語，抗爭及拒絕他的話，所以能遠離惡口，才能得到和顏愛語。

四、永離綺語

本經故事涉及此業的有 14 喻(如表 4-1)，綺語是指只要能引生貪心、瞋心的無意義語皆是，其所含蓋的範圍很廣，如本來對相續沒有任何意義，卻把它當作調伏煩惱的工具的靡靡之音、書籍，關於軍事、武力之類的無稽之談，或是原為妄

²⁷⁹ 《百喻經》卷第四，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 557。

²⁸⁰ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

²⁸¹ 《大方廣佛華嚴經》卷第三十五 〈十地品第二十六之二〉，《大正新脩大藏經》第十卷 華嚴部下，頁 185。

語、惡語、兩舌語但因不思其所害而高談闊論…等，²⁸²這些不合正道，不正經的言詞統統屬於綺語的範疇，故《大乘義章》說：「綺互言耳。邪言不正。其猶綺色。從喻立稱故名綺語。」²⁸³綺語又叫「雜歲語」，《俱舍論》說：「一切染心所發諸語，名雜歲語。」²⁸⁴也就是說發自不純潔的污染的心，所講出來的話，所以不僅是儒家所謂的巧言令色而已。本經三十喻〈牧羊人喻〉：

昔有一人，巧於牧羊，其羊滋多乃有千萬，極大慳貪不肯外用。時有一人善於巧詐，便作方便往共親友，而語之言：「我今共汝極成親愛，便為一體更無有異。我知彼家有一好女，當為汝求可用為婦。」牧羊之人聞之歡喜，便大與羊及諸財物。其人復言：「汝婦今日已生一子。」牧羊之人未見於婦，聞其已生心大歡喜，重與彼物。其人後復而語之言：「汝兒生已今死矣。」牧羊之人聞此人語，便大啼泣噓歎不已。世間之人亦復如是，既修多聞，為其名利祕惜其法，不肯為人教化演說，為此漏身之所誑惑妄期世樂。如己妻息為其所欺，喪失善法，後失身命并及財物，便大悲泣生其憂苦，如彼牧羊之人亦復如是。²⁸⁵

善巧詐之人利用牧羊人貪得美婦的心，以動聽但是內容虛假的綺語，引牧羊人產生執著在感情中癡的煩惱。印光大師在文鈔中曾說：「綺語者，說風流邪僻之話，令人心念淫蕩。無知少年聽久，必至邪淫，以喪人格，或手淫以戕身命。」²⁸⁶綺語與邪淫常相伴生，綺語是說出令人覺得舒服的話語，故在有情世界中常會伴生出邪淫

²⁸² 「復次若有依舞而發歌詞。名為綺語。或依作樂。或復俱依或俱不依而發歌詞。皆名綺語。若佛法外能引無義所有書論。以愛樂心受持讚美。以大音聲而為諷頌。廣為他人開示分別。皆名綺語。若依門訟諍競發言。或樂處眾宣說王論臣論賊論廣說乃至國土等論。皆名綺語。若說妄語或離間語或羈惡語。下至不思不擇發無義言。皆名綺語。」《瑜伽師地論》卷第五十九，《大正新脩大藏經》第三十卷 瑜伽部上，頁 631。

²⁸³ 《大乘義章》卷第七，《大正新脩大藏經》第四十四卷 諸宗部一，頁 613。

²⁸⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷第十六，《大正新脩大藏經》第二十九卷 毘曇部四，頁 88。

²⁸⁵ 《百喻經》卷第二，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 547。

²⁸⁶ 印光大師著，《勸注重因果》，善書緣，2014 年 11 月 28 日印。

心，故青少年朋友經常會不自覺的犯綺語業，以淫邪之語言和粗俗不堪的黃色笑話或喜歡談論美色，或帶性字眼的罵人惡語，都應嚴厲戒除，注意口德，否則久說久聽將喪人格傷自身。綺語的發生，在不作觀察時認為是隨隨便便脫口而說，其實並非事出無因。我們最熱衷於談論、最感興趣的話題正是內心執著很深的東西，因為語言的影響易使聽者受到感染，如果聽者沒有正知正念來攝持身心，就會被綺語所轉，生起貪嗔，斷己善根，《正法念處經》云：「多集綺語句，能令心意亂，破壞於梵行，妨礙涅槃道。」²⁸⁷不可不慎。

永離綺語，除能隨心所欲，得成就三種成就，若能積極的以佈施為善行，則「常富財寶，無能侵奪，一切所有，悉以慧捨，信解堅固，具大威力。」²⁸⁸綺語是口業中極容易犯的，要防是很困難的，因只要開口，說的話是沒有意義的話便犯了此業。《華嚴經》云：「綺語之罪，亦令眾生，墮三惡道。若生人中，得二種果報：一者，言無人受；二者，語不明了。」²⁸⁹由於綺語是讓人無法去決定所說是善是惡，故其得到的果報最明顯的會使人不相信、也不接受其所言，當然說的話自然表達的定向是不清楚的，但若能永離綺語，自會習於說出正確及真實的話。

綜本節口四善業，佛教經典認為，在日常生活中，離惡口就不會傷害了對方感情，離妄言就不會破壞當事人人格，而離兩舌及離綺語亦就不會使彼此相處無法真誠對待，但在口業中最大口業是謗佛、謗法、謗賢聖僧，即成為斷善根人。百喻經內容中口業的內容雖著墨不多，但其所犯口四業卻是世俗大眾最常發生的狀況，故引百喻經寓言故事實可作為口善業道德之教導。

²⁸⁷ 《正法念處經》卷第四十八，《大正新脩大藏經》第十七卷 經集部四，頁 285。

²⁸⁸ 《十善業道經》一卷，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部二，頁 159。

²⁸⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷第三十五〈十地品第二十六之二〉，《大正新脩大藏經》第十卷 華嚴部下，頁 186。

第四節 《百喻經》十業之作用

在三業中，身業與口業都是我們外在表現所能看到的，是表業的一種，而意業不為我們外在行為所見，雖然它所造的業看不見，但是它一樣會留下業果。在佛教發展的過程中，對於業的形成有兩種看法，對有部而言，認為真正的業必須是透過身、口的行為動作去完成之後，才算是構成真正的「業」；對譬喻師、分別論者而言，則認為「思」的本身就是業(我們在第三章已討論過)。呂澂曾對此問題提出看法，他以為宇宙人生一切現象的開展都有不得不然之勢，這出於本能的或者自覺的「欲望」；引導欲望趨向所對的是「意向」；由此發生具體的行為是「業」。業得了結果以後，還有餘勢可以影響到後來的欲望，推進人們的行動綿延不絕，成為「先行力」。從欲望到此，方纔完成一個過程，可以統統叫做「業」。²⁹⁰故可得二個結論，一、業在思(意業)的作用時已產生，要以身、語、意整體稱作「業」，離開三業，就不能說是業的本質了；二、不管何種業都不是單純的運動，透過思惟的作用，業成為道德倫理觀點的判斷對象，身業、口業在造作後，其有可能再度受意之影響而再造作出其他的業果，也就是說身、口、意是互相依存作用的。²⁹¹在本章前三節主要是針對身、口、意三業之十善業來細述，而本節將以三業互相作用的觀點來作論述。《百喻經》中十一喻〈婆羅門殺子喻〉：

昔有婆羅門自謂多知，於諸星術種種技藝無不明達，恃己如此，欲顯其德，遂至他國，抱兒而哭。有人問婆羅門言：「汝何故哭？」婆羅門言：「今此小兒七日當死，愍其夭傷以是哭耳。」時人語言：「人命難知，計算喜錯，設七日頭或能不死，何為豫哭？」婆羅門言：「日月可闇星宿可落，我之所記終無違失。」為名利故，至七日頭自殺其子以證己說。時諸世人卻後七

²⁹⁰ 呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷三(山東：齊魯書社出版發行，1996年12月第2次印刷)，頁1350。

²⁹¹ 佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》(臺北市：東大圖書股份有限公司，2003)，頁92-95。

日聞其兒死，咸皆歎言：「真是智者，所言不錯。」心生信服悉來致敬。猶如佛之四輩弟子為利養故自稱得道，有愚人法殺善男子詐現慈德，故使將來受苦無窮，如婆羅門為驗己言殺子惑世。²⁹²

婆羅門是古印度四種姓之最上等級，是奉事大梵天王而修淨行的種族，為社會精神生活的統治者，²⁹³本喻之婆羅門因心中生起貪欲、邪見，為保有聲名顯赫的地位，便造作出妄語業，綺語業，但為證實自己所預知的事是非常準確的，不惜犯下殺生業，殺了自己的兒子，以自圓其說，對此事件的發展，世人皆心生信服，婆羅門又犯下偷盜業，偷取了不實的名聲，日後為貪利養之欲，又再犯下綺語業，妄語業，以迷惑世人。三業的作用互相依存互相影響，但最始仍起於心。業由心造，果由心感，凡以貪嗔癡三毒煩惱發動的一切業均是惡業，必然會招致將來的痛苦。

個人在現實生活的某一時期內，三業之間相互影響、互為前提。佛教特別重視意業的作用，認為意業是三業中最為重要的，因此，我們先來看意業與其他兩業之間關係。做一件事情或者說一句話，總是先經過大腦的思考策劃，也就是這裡講的經過意識的活動後才通過一系列的行動做出來，或者通過嘴巴說出來。現代心理學也證明了人的意識具有不可忽視的能動的反作用。因此，口業和身業必將受到意業的影響甚至支配。再來看身業，如前所述，一個人在做一件事情的過程中少不了意識的指導，與此同時，在這個過程中，每一個行動的具體操作，無論與先前意識的設想是否相符合，都會影響到意識對其進行再一次的思考和支配，同時也會影響到語言對其進行的描述，也就是說身業會影響到意業和口業。同樣，口業也會影響到意業和身業。語言通過聽覺器官傳遞到大腦，意識就會對其進行

²⁹² 《百喻經》卷第一，《大正新脩大藏經》第四卷 本緣部下，頁 544。

²⁹³ 陳義孝居士編，《佛學常見辭彙》(台南市：和裕出版社，2013 年)，頁 235。

分析整理或者組織，不同的語言會導致意識有不同的思考；同樣，語言也會影響到行動，話說得好與壞會直接影響到接下來的行動。

隨著身、口、意三者活動所表現的業，其所影響的並非現在世而已，好比上面所舉的喻來說，三業的互相作用都只是在婆羅門所存在生的時間裡而已，在佛教的世界觀中，和我們一般所謂的時間概念是不相同的，時間的區分是循著過去，現在、未來的經過而設定的，時間是遷流的，如同流水似的，從過去流到現在、又從現在流到未來，指的就是輪迴，佛教認為，人死後靈魂會在六道中不斷反復流轉，人不能自主決定或選擇自己要輪迴到哪去，唯一能決定的只有人們過往的業力，而這業力就是個人過去、現在或未來的三業造作所引發的結果的集合，當人們播種善因就會結善果，一旦善業因緣成熟時，就會轉生到三善道，而當人們播種惡因時就會結惡果，一旦惡業因緣成熟時，就會轉生到三惡道，故在《百喻經》中佛陀常在教誡中明示，若行十惡業將墮三惡道中。

在佛教中若不行十善業，前世造殺生業，今世必要感受短命、多病的報應；前世造偷盜業，今世必感受用非常匱乏，就算有一點積蓄，也會被奪走；前世造邪行業，今世必感受家庭不睦，丈夫或妻子相貌醜陋；前世造妄語業，今世必感受自己常遭到誹謗或受騙；前世造兩舌業，今世必感與人相處格格不入；前世造惡語業，今世必感常聽到不悅耳、粗暴的話語；前世造綺語業，今世必感自己說話語意不明，別人對自己說的話也不信；前世造貪欲業，今世必感凡事不能得、無法稱心如意；前世造瞋恚業，今世必感常需擔心受怕；前世造邪見業，今世必感常被欺誑攪得心煩意亂。而以十一喻來看，若未牽扯過去之業報，婆羅門來世必感凡事事與願違，說的話無法取信他人，更慘的是身體多病可能短命，而財產也無法積存，故行十善業必能化解、跳脫這些來世的業報。

身、口、意三業之間的因果關係嚴密地規範眾生的日常生活，勸導其在現在世所造的身、口、意三業業業向善，特別是注重從思想意識上引導眾生。三業外部的三世兩重因果關係在信仰層面又給了眾生一個美好的心理期許和暗示，現在世在三世中充當橋樑的特殊地位和作用，使得眾生都願意在現在世積極行善，為自己的未來多修一份善因。這樣的因果關係對為佛教吸引大批的信眾和追隨者，完善佛教理論系統有著重要的作用。而十善業道這十個項目，不只限於佛教僧團，現也成為一般眾生也非得遵守的社會道德，這十個項目不只是德目、非德目的羅列而已，從業論個別主體的分析，開展了社會道德觀，也可看出業論的道德觀。²⁹⁴呂澂指出，佛常說道是八正道，即從身口意三方面組織起來，即是身口意三行能得其當為的正向的，這樣的身口意是正業、正語、正思惟，合攏來為正向的生活即是正命。再加以輔助的正見、正勤、正念、正定，成為八正道，可以發展人生趨向苦滅。²⁹⁵《百喻經》內容不乏八正道思想，在在說明此經內涵十善業道之精神及作用。

²⁹⁴ 佐佐木現順著，周柔含譯，《業的思想》（臺北市：東大圖書，2003年），頁154-155。

²⁹⁵ 呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷三（山東：齊魯書社出版發行，1996年12月），頁1354。

第五章 結論

宗教與道德是有不可分離的關係，宗教可謂是道德的基礎，而道德則是宗教的要素，兩者相輔相成。一般現代人，由於對佛理不甚了解，往往把佛教看成是一種宗教迷信，其實，佛教並不膜拜偶像，也非在幫助一個人長生不老、變貧為富或化逆為順，而是要他看出生命的真實現象，啟發我們無論處於何種環境中，應當如何有智慧的回應。所以佛教道德產生的根源在於眾生必然遭受的生老病死等苦，唯有通過對這些苦難的有所作為來體現。當知佛教是一種道德實踐的宗教，同時也是一種覺世牖民啟發人類良知的道德教育，它所強調的是個人言教與身教並重的道德觀。佛教教義的最終目標，無疑的就是透過修行，使煩惱逐漸的止息，而達到涅槃解脫之境以成佛，而這成佛的過程即是「成人」的養成過程，修行實為道德生活，因道德能夠指引人不斷地趨向善果，乃至超越善果，達到至善、至真的境地。

本論以《百喻經》為主要研究對象，即是因《百喻經》內涵佛祖釋迦牟尼講經說法的重要傳統，以故事明佛理，宣達的是普世的人生價值，藉由本論的研究探討，主旨在於闡明《百喻經》所具道德觀之義蘊延申及推廣，並以「十善業道」為分析核心，來佐證《百喻經》作為道德研究題材之價值。綜合上述各章節，首先要了解分析本論《百喻經》之主要依據文本及相關經論著作，剖析《百喻經》所具有之價值意義及其道德觀，其次敘明以「十善業道」為分析核心之因，及其所含蓋之佛教道德真理和深邃之意涵，最後再進一步深入分析《百喻經》所內含之「十善業道」精神，以提昇《百喻經》在道德層面的價值。期在研究者個人及社會大眾對現今道德淪喪之際，能以此探討研究主題重申大眾對「道德」的重視，藉由《百喻經》強調佛教道德觀不啻是個人自我實現的基礎，也是謀求社會整體

幸福的方法，藉由「十善業道」告訴大眾道德實踐的可行方向。依此論研究目的可歸納出《百喻經》道德觀具有以下三點作用：

一、啟迪良知天性、淨化人心

「志於道、據於德、依於仁、遊於藝」，這是孔子對其弟子的教誨，其中前三句直接涉及道德的實踐，以完成道德人格為主要目標。《百喻經》這部嘲笑愚人愚行的笑話集，其內反應出來的是佛教追求「般若智慧」，破除「無明」思想的特質，藉由墮入三惡道之說，不僅是客觀外在的對人警惕，更重要的是主觀內在的對自身邪心妄念之反觀和省悟。道德之建立重在心的養成，法律、標語、校規重在規範人之外顯行為，不涉及心理層面，故凡屬內在之犯罪意圖，若未付諸實際言言或行動，皆不受法律之約束與制裁，只是消極的避惡。但《百喻經》所內涵的「十善業道」精神重視的是心識的養成，是積極的為善，從業及因果論而言，強調「善」的引導功能，教導人透過自我內心的善念，成就自利利他的道德目標，屬於發自內心的教化。人的行為、作用、意志等一切身心活動，業報論常與因果論聯繫密切，是指過去行為延續下來所形成的力量，善惡之業有生起樂苦之果的作用，認為一切眾生，不論身份高低貴賤，只要有行為，都能引生異時的因果，都會受到因果業報法則的影響，故說隨業受報。然佛陀並非宿命論者，因佛陀在強調業力的同時，也充份肯定心力的作用，清朝徹悟禪師曾云：「業由心造，業隨心轉。心不能轉業」²⁹⁶心能造業，也能轉業，業力與心力是相互作用的，故說隨心造業。然人心本就是虛靈靜默的，因無明蒙蔽其心，故觀物不得其正，

²⁹⁶ 「清朝徹悟禪師曾云：『業由心造，業隨心轉。心不能轉業，即為業縛。業不隨心轉，即能縛心。』又云：『前境來報一定之時，而忽發廣大心，修真實行，心與佛合，心與道合，則心能轉業。……前境來報不定之時，而大心忽退，實行有虧，則業能縛心。……所幸而發心與否，其機在我，造業轉業，不由別人。』由此可知，業由心起，轉業由心，欲轉定業，須發廣大心，修真實行。」見聰法師，〈佛教是宿命論嗎？〉，《中台山月刊》138期，(<http://www.ctworld.org/monthly/138/a03-04.htm> 103.12.18)

行事不得其常，意業不善造作出之身業、心業自不善，唯有透過佛教道德的修養，才可使人心回歸原貌，達到「致虛極，守靜篤」²⁹⁷的境地。

二、符合教育「道德人」的目標

美國社會近二十多年來經歷著嚴重的道德與社會問題，促使教育組織對道德教育的重視。我國現也面臨同樣的問題，也正推動類似美國的「品德教育」。²⁹⁸而關懷倫理學與品格教育家都贊成若要使世界更美好，所要依賴的不是更好的原則或規範，而是更好的人。問題是我們要如何產生更好的人？即是建立鼓舞人向善的情境，而不是直接教導德行(virtues)。²⁹⁹

《百喻經》所具之道德觀，即是以「四諦」與「十二因緣」為道德之根源，強調無知和無明是眾生一切煩惱(罪惡)的根本，要消除人生痛苦之基本根源就是要了解這「苦」因及果，唯有去除無明，由迷而悟，才能從苦海中解脫出來。當了解了煩惱(罪惡)的根本便要去做，在這實踐過程中，善惡觀的建立是必然的，因道德的標準與善惡的標準是一致的，善惡的判斷是讓眾生脫離苦果的手段，因為「善」能夠去除煩惱無明，但「惡」卻會自生煩惱、罪惡和癡迷。當對於善、惡建立了正確的道德標準，在整個良善的道德行為的過程中，即能以「慈悲平等」為本，因「慈」是幫助他人得到快樂，「悲」是幫助他人解除痛苦，「平等」就是無差別對待，故能對所有的人、所有的生物，所有人所能接觸到的環境都同樣秉持「慈悲」之心，最後才能達到個自利自他的社會，而在佛教的道德功能中，不就是在建立一個「鼓舞人向善的情境」。

²⁹⁷ 語出自《道德經》第十六章〈致虛極〉。

²⁹⁸ 李奉儒，〈美國品格教育、價值教育與道德教育的轉向〉，《現代教育論壇(十四)》(國歷教育資料館出版，95年11月)，頁179。

²⁹⁹ 尼爾·諾丁(Nel Noddings)著，國立編譯館主譯，《教育道德人：品格教育的關懷取向》(台北市：巨流，2008年7月)，頁1。

《百喻經》是部充滿佛陀教誡的經典，自當具足佛教所重視的「心識」作用。就「道德」來說，是人類仁心或良心在行為上的表現，也就是仁心或良心的外在化，換句話說，將本乎仁心或良心的理想，具體的表達於行為，就是道德。³⁰⁰佛教所講究的道德，也是這個道理，但以「心識」作用為主，將道德的養成視為一種內化特徵的形成過程，而非一種給予外在規範性的灌輸活動，卻忽略了被教育者個人內心的體驗，所以在佛教的道德修養過程中，便可以發現「不是直接教導德行」的。

三、以「十善業道」分析帶來正向的效果

由於佛教認為，人生的本質就是苦，不僅是皮肉之苦，而且還要歷盡社會的苦難，它們從不同的角度，描述和分析了人世間的種種痛苦，人生是一個痛苦的過程，人生的一切感覺都是苦，故常給人一種負面的、悲觀的價值觀，而《百喻經》中所呈現的寓言故事也具有同樣的價值，故事由愚癡所帶來的苦為出發點，從祛除愚癡使人開悟。本研究以「十善業道」為主要分析核心，主是藉由「正向的心理學」³⁰¹來看待《百喻經》。「正向的個人特質或認知是把個人的積極特徵視為『優勢』（strength），積極去意識它，導出對於人生的正向態度。」³⁰²以行「十善業道」之身三善業、口四善業及意三善業會帶來的法益，使人去判斷、建立在

³⁰⁰ 黃建一，《國民小學道德教育》（高雄市：復文書局，1989年5月初版），頁16。

³⁰¹ 「『正向心理學』」一詞正式出現為美國賓州大學教授Martin E.P.Seligman於2000年所提出，其目的在幫助個人找到內在的心理能量，作為對抗挫折的緩衝、掌控住逆境與困難，使得個體在遇到困難時不會易落入憂鬱的狀態中。正向心理學一提出，一時之間洛陽紙貴，學界、教育界、企業界掀起一股熱潮，受到國外學者專家高度重視，美國哈佛大學也於去年（2006）首度開設正向心理學課程，成為全校最受歡迎的課程，反觀國內仍在萌芽階段。」黃俊傑，〈心理學新典範—談正向心理學〉，《國教之友》第59卷第2期，頁59-60。

³⁰² 劉焜輝，〈正向心理學是現代人的法寶〉，《EAPS 停看聽》142期，2012年9月，頁20。

人的心目中什麼是好的、正當的事情，根據它來管理自己，使自己具有正念、正向的意義和價值。以表 5-1 列出當行十善業時，其可帶來的正向態度。

表5-1 ：十善業實踐之正向意義

三業	十善業	正向意義
身業	永離殺生	救生
	永離偷盜	布施
	永離邪行	梵行
口業	永離妄語	誠實語
	永離兩舌	和淨語
	永離惡口	愛軟語
	永離綺語	質真語
意業	永離貪欲	不淨觀
	永離瞋恚	慈悲觀
	永離邪見	因緣觀

資料來源：聖嚴：《戒律學綱要》，北京，宗教文化出版社，2006年版，第74頁。

四、適合作為道德教育的教材之一

品德教育需兼顧「知善、愛善、行善」等面向，引領學生由他律至自律之全人教育。³⁰³要由他律至自律即是一種「心識」作用的內化過程，唯有能判斷善惡，知因果，才能真心的行善。現階段學校各界愈發重視品德教育，無非是感受到現今青年學子所產生的一些現狀。Thomas Lickona(1996：94)認為「社會的問題常

³⁰³ 《臺北縣國民小學品德教育手冊》(臺北縣：睿澄印刷設計有限公司，2008年6月11日)，頁1。

由其青少年的(行為)反應中看到」，他進一步整理出十種號稱跨越國家界線的青少年問題趨勢，包括了：(1)增加中的青少年暴力；(2)日增的不誠實(說謊、欺騙和偷竊等)；(3)對於家長、教師和其他權威人物極度的不尊敬；(4)同儕間日增的殘酷相向；(5)偏執與仇恨罪行的增加；(6)惡言惡語；(7)工作倫理的衰頹；(8)日增的自我中心，伴隨著衰退中的個人與公民責任；(9)蜂湧而至的自我傷殘，像是不成熟的性活動、實質的虐待和自殺等；以及(10)增加中的倫理文盲，包括漠視諸如黃金律等基本的道德知識，不知道傷害自身與他人的行為是錯誤的。³⁰⁴而根據司法院統計處「歷年少年兒童犯罪類型人數統計」(表 5-2)及「歷年少年兒童犯罪原因統計」(表 5-3)，³⁰⁵發現與上列十項是不謀而合的，顯見台灣社會問題有日趨嚴重的狀況。依表 5-1 可以發現「十善業道」是可以對治這些犯罪的，「十善業道」所行持是心善、思想善、行為善，而《百喻經》內涵「十善業道」之精神，故以此作為道德教材是適合的。

³⁰⁴ 李奉儒，〈美國品格教育、價值教育與道德教育的轉向〉，《現代教育論壇(十四)》，國歷教育資料館出版，95 年 11 月，頁 186。

³⁰⁵ 法務部法務司，《101 年少年兒童犯罪概況及其分析》，法務部，102 年 7 月，頁 30、40。摘錄自 <http://www.moj.gov.tw/public/Data/442595445940.pdf> 103 年 11 月 22 日。

表 5-2：歷年少年兒童犯罪類型人數統計

年別		合 計		竊盜罪		殺人罪		傷害罪		強盜搶奪盜匪罪		恐嚇取財罪		毒品犯罪		贓物罪		妨害性自主罪		其他	
		單位：人、%																			
		人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
92	計	11,652	100.00	5,123	43.97	182	1.56	1,523	13.07	406	3.48	253	2.17	177	1.52	399	3.42	501	4.30	3,088	26.50
	男	9,876	100.00	4,421	44.77	169	1.71	1,317	13.34	366	3.71	220	2.23	116	1.17	321	3.25	475	4.81	2,471	25.02
	女	1,776	100.00	702	39.53	13	0.73	206	11.60	40	2.25	13	0.73	61	3.43	78	4.39	26	1.46	637	35.87
93	計	9,566	100.00	4,171	43.60	147	1.54	1,331	13.91	333	3.48	231	2.41	290	3.03	315	3.29	421	4.40	2,327	24.33
	男	8,093	100.00	3,556	43.94	138	1.71	1,195	14.77	309	3.82	204	2.52	205	2.53	251	3.10	405	5.00	1,830	22.61
	女	1,473	100.00	615	41.75	9	0.61	136	9.23	24	1.63	27	1.83	85	5.77	64	4.34	16	1.09	497	33.74
94	計	9,063	100.00	3,678	40.58	212	2.34	1,657	18.28	312	3.44	198	2.18	255	2.81	234	2.58	473	5.22	2,044	22.55
	男	7,676	100.00	3,170	41.30	200	2.61	1,389	18.10	276	3.60	181	2.36	174	2.27	191	2.49	438	5.71	1,657	21.59
	女	1,387	100.00	508	36.63	12	0.87	268	19.32	36	2.60	17	1.23	81	5.84	43	3.10	35	2.52	387	27.90
95	計	9,064	100.00	3,594	39.65	196	2.16	1,807	19.94	302	3.33	204	2.25	177	1.95	219	2.42	509	5.62	2,056	22.68
	男	7,734	100.00	3,132	40.50	177	2.29	1,573	20.34	269	3.48	178	2.30	119	1.54	184	2.38	469	6.06	1,633	21.11
	女	1,330	100.00	462	34.74	19	1.43	234	17.59	33	2.48	26	1.95	58	4.36	35	2.63	40	3.01	423	31.80
96	計	9,058	100.00	3,388	37.40	181	2.00	1,796	19.83	302	3.33	208	2.30	228	2.52	205	2.26	554	6.12	2,196	24.24
	男	7,790	100.00	2,980	38.25	169	2.17	1,551	19.91	271	3.48	183	2.35	165	2.12	180	2.31	515	6.61	1,776	22.80
	女	1,268	100.00	408	32.18	12	0.95	245	19.32	29	2.29	25	1.97	63	4.97	25	1.97	39	3.08	422	33.28
97	計	9,430	100.00	3,338	35.40	187	1.98	1,955	20.73	247	2.62	209	2.22	416	4.41	160	1.70	591	6.27	2,327	24.68
	男	8,083	100.00	2,898	35.85	174	2.15	1,715	21.22	229	2.83	175	2.17	312	3.86	136	1.68	560	6.93	1,884	23.31
	女	1,347	100.00	440	32.67	13	0.97	240	17.82	18	1.34	34	2.52	104	7.72	24	1.78	31	2.30	443	32.89
98	計	9,300	100.00	3,110	33.44	121	1.30	1,967	21.15	223	2.40	198	2.13	623	6.70	164	1.76	611	6.57	2,283	24.55
	男	7,937	100.00	2,670	33.64	106	1.34	1,709	21.53	213	2.68	158	1.99	457	5.76	134	1.69	585	7.37	1,905	24.00
	女	1,363	100.00	440	32.28	15	1.10	258	18.93	10	0.73	40	2.93	166	12.18	30	2.20	26	1.91	378	27.73
99	計	9,935	100.00	3,226	32.47	108	1.09	2,045	20.58	145	1.46	274	2.76	904	9.10	211	2.12	695	7.00	2,327	23.42
	男	8,523	100.00	2,821	33.10	102	1.20	1,815	21.30	134	1.57	243	2.85	656	7.70	184	2.16	650	7.63	1,918	22.50
	女	1,412	100.00	405	28.68	6	0.42	230	16.29	11	0.78	31	2.20	248	17.56	27	1.91	45	3.19	409	28.97
100	計	11,373	100.00	3,003	26.40	83	0.73	2,944	25.89	60	0.53	348	3.06	1061	9.33	170	1.49	798	7.02	2,906	25.55
	男	9,826	100.00	2,670	27.17	75	0.76	2,609	26.55	58	0.59	297	3.02	802	8.16	154	1.57	747	7.60	2,414	24.57
	女	1,547	100.00	333	21.53	8	0.52	335	21.65	2	0.13	51	3.30	259	16.74	16	1.03	51	3.30	492	31.80
101	計	12,031	100.00	3,181	26.44	133	1.11	3,377	28.07	96	0.80	317	2.63	1087	9.03	144	1.20	968	8.05	2,728	22.67
	男	10,441	100.00	2,788	26.70	116	1.11	3,022	28.94	87	0.83	275	2.63	845	8.09	128	1.23	908	8.70	2,272	21.76
	女	1,590	100.00	393	24.72	17	1.07	355	22.33	9	0.57	42	2.64	242	15.22	16	1.01	60	3.77	456	28.68
近2年增減		658	5.79	178	0.04	50	0.38	433	2.18	36	0.27	-31	-0.43	26	-0.30	-26	-0.29	170	1.03	-178	-2.88

資料來源：司法院統計處(表 1712-06-09-05)

表 5-3 歷年少年兒童犯罪原因統計

年別		總 計				生理因素		心理因素		家庭因素		社會因素		學校因素		其他因素	
		單位：人、%															
		人數	男	女	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比	人數	百分比
92		11,652	9,876	1,776	100.00	252	2.16	3,807	32.67	2,565	22.01	2,080	17.85	73	0.63	2,875	24.67
93		9,566	8,093	1,473	100.00	239	2.50	3,339	34.90	1,887	19.73	1,801	18.83	60	0.63	2,240	23.42
94		9,063	7,676	1,387	100.00	244	2.69	3,441	37.97	1,676	18.49	1,702	18.78	44	0.49	1,956	21.58
95		9,064	7,734	1,330	100.00	239	2.64	3,495	38.56	1,399	15.43	1,700	18.76	99	1.09	2,132	23.52
96		9,058	7,790	1,268	100.00	381	4.21	3,349	36.97	1,483	16.37	1,712	18.90	75	0.83	2,058	22.72
97		9,430	8,083	1,347	100.00	481	5.10	3,835	40.67	1,371	14.54	1,629	17.27	46	0.49	2,068	21.93
98		9,300	7,937	1,363	100.00	387	4.16	3,935	42.31	1,381	14.85	1,569	16.87	33	0.35	1,995	21.45
99		9,935	8,523	1,412	100.00	423	4.26	4,395	44.24	1,335	13.44	1,662	16.73	32	0.32	2,088	21.02
100		11,373	9,826	1,547	100.00	499	4.39	5,232	46.00	1,448	12.73	1,917	16.86	52	0.46	2,225	19.56
101		12,031	10,441	1,590	100.00	591	4.91	5,527	45.94	1,492	12.40	2,022	16.81	35	0.29	2,364	19.65

資料來源：司法院統計處(表 1712-06-08-05 及表 1712-06-13-05)

參考文獻

一、原典

南朝，蕭齊天竺三藏求那毘地譯尊者僧伽斯那撰，《百喻經》，《大正新脩大藏經》第四卷本緣部下。

唐，實叉難陀譯，《十善業道經》，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部 二。

二、藏經版本

周樹人施資刻印本，《百喻經》，南京：金陵刻經處，1914 年 9 月版。

藏經書院編纂，《卍正藏經》，台北：新文豐出版公司印刷發行，1980 年版。

高麗大藏經完刊推進委員會原刊，《景印高麗大藏經》，台北：新文豐出版公司製版印刷，1982 年版。

宋平江府陳湖磧砂延聖院刊本，《宋版磧砂大藏經》，台北：新文豐出版公司印刷發行，1987 年版。

《新編縮本乾隆大藏經》，台北：新文豐出版公司印刷發行，1992 年版。

中華大藏經編輯局編，《中華大藏經》，北京：中華書局出版，1992 年版。

三、經律論注

東晉，後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉 詔譯，〈譬喻品第三〉《妙法蓮華經》卷第二，《大正新脩大藏經》第九卷 法華部。

東晉，姚秦龜茲三藏鳩摩羅什譯，《佛藏經》卷中，《大正新脩大藏經》第十五卷 經集部 二。

東晉，後秦龜茲國三藏法師鳩摩羅什奉 詔譯，《大智度論》卷第二，《大正新脩

大藏經》第二十五卷 釋經論部 上。

東晉，後秦龜茲國三藏鳩摩羅什奉 詔譯，《大智度論》卷第十三，《大正新脩大藏經》第二十五卷 釋經論部 上。

東晉，姚秦三藏鳩摩羅什譯，〈五戒品第一百九〉《成實論》卷第八，《大正新脩大藏經》第三十二卷 論集部下。

東晉，北凉天竺三藏曇無讖譯，《大般涅槃經》卷第三十六，《大正新脩大藏經》第十二卷 涅槃部。

南朝，劉宋天竺三藏求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷第一，《大正新脩大藏經》第二卷 阿含部 下。

南北朝，慧遠述，《大乘義章》卷第七，《大正新脩大藏經》第四十四卷 諸宗部 一。

南北朝，陳隋國師智者大師撰，《法界次第初門》卷上之上，《大正新脩大藏經》第四十六卷 諸宗部 三。

南北朝，梁會稽嘉祥寺沙門釋慧皎撰，《高僧傳》卷第一，《大正新脩大藏經》第五十卷 史傳部二。

南北朝，梁建初寺沙門釋僧祐撰，〈求那毗地傳第十〉《出三藏記集》卷第十四，《大正新脩大藏經》第五十五卷 目錄部全。

南北朝，達磨祖師著，《達磨大師破相論》，《卍新纂續藏經》第六十三冊 諸宗著述部。

北朝，元魏婆羅門瞿曇般若流支譯，《正法念處經》卷第四十八，《大正新脩大藏經》第十七卷 經集部 四。

唐，罽賓國三藏般若奉 詔譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》卷第五〈淨戒波羅蜜多品第六〉，《大正新脩大藏經》第八卷 般若部四。

唐，罽賓國三藏般若奉 詔譯，〈十地品第二十六之二〉《大方廣佛華嚴經》卷第三十五，《大正新脩大藏經》第十卷 華嚴部 下。

唐，于闐國三藏實叉難陀奉 制譯，〈普賢行品第三十六〉《大方廣佛華嚴經》卷

第四十九，《大正新脩大藏經》第十卷 華嚴部 下。

唐，天竺沙門般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷第八，《大正新脩大藏經》第十九卷 密教部 二。

唐，三藏法師玄奘奉 詔譯，《阿毘達磨法蘊足論》卷第一，《大正新脩大藏經》第二十六卷 毘曇部 一。

唐，三藏法師玄奘奉 詔譯，《阿毘達磨俱舍論》卷第十六，《大正新脩大藏經》第二十九卷 毘曇部 四。

唐，三藏法師玄奘奉 詔譯，《瑜伽師地論》卷第五十五，《大正新脩大藏經》第三十卷 瑜珈部 上。

遠法師撰，《大乘義章》卷第十二，《大正新脩大藏經》第四十四卷 論疏部五 諸宗部 一。

鄧殿臣 譯，〈鄧殿臣譯〉第 1 卷《即興自說 1 卷》，《藏外佛教文獻》第 5 冊，No.46。

四、專著

丁敏，〈試論《百喻經》與中國寓言的發展〉，《佛教譬喻文學研究》，台北市：東初，1996 年。

小川貫式著，譯叢編委會譯，《世界佛學名著譯叢 25 大藏經的成立與變遷大正大藏經解題(上)》，台北縣：華宇出版社，佛曆 2528 年 11 月初版。

王孺童校釋，《百喻經釋義》，北京：中國人民大學出版社，2007 年。

王子寬、陳若雲改編，《佛的智慧之花：百喻經故事新編》，臺北：國際少年村，2001 年 8 月初版。

王俊嶸，《漫話百喻經》，臺北市：新文豐出版公司，1979 年 1 月。

王文顏著，《佛典漢譯之研究》，台北市：天華出版事業股份有限公司，73 年 12 月

初版。

王月清著，《中國佛教倫理研究》，南京：南京大學出版社，2000年5月第2次印刷。

北京社會科學研究院宗教研究所譯，《百喻經》，台北市：恩楷股份有限公司發行，2000年第一版。

尼爾·諾丁(Nel Noddings)著，國立編譯館主譯，《教育道德人：品格教育的關懷取向》，台北市：巨流，2008年7月。

印光法師，〈為在家弟子略說三歸五戒十善義〉，《三歸五戒十善義》，臺中蓮社印行。

印光大師著，《勸注重因果》，善書緣，2014·11·28印。

印順著，《佛法概論》，正聞出版社，新竹縣：2000年10月新刷一版。

印順著，《華雨集》第三冊，台北市：正聞出版社，82年4月初版。

印順著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，香港：中華書局，2011年10月。

印順，《妙雲集1般若經講記》，臺北市：正聞出版社，民77年2月8版。

印順，《妙雲集3勝鬘經講記》，新竹縣：正聞出版社，民89年10月新版一刷。

印順，《妙雲集5中觀論頌講記》，臺北市：正聞出版社，民77年2月8版。

印順，《妙雲集11成佛之道》，臺北市：正聞出版社，民77年2月8版。

印順著，《妙雲集14佛在人間》，新竹縣：正聞出版社，民89年10月新版一刷。

印順著，《妙雲集15學佛三要》，新竹縣：正聞出版社，民89年10月新版一刷。

吳明翰圖文改編，《福智樂園之童話故事》，台南市：和裕出版社，1995年。

吳康著，《老莊哲學》，台北：商務出版社，1958年。

佛光山，《普門學報52期--一十世紀佛教文選·女居士篇》，佛光山：普門學報社，2009年7月出版。

李牧童編著，《百喻經：菩提無樹 眾生有情》，合肥：黃山書社，2010年1月。

李明芳，《大乘佛教倫理思想研究》，高雄市：佛光出版社印行，民78年初版。

李小榮著，《漢譯佛典文體及其影響研究》，上海：上海古籍出版社，2010年8月。

- 李奉儒，〈後現代與德育研究 — 多元文化的德育出路〉，摘於中華民國比較教育學會（主編），《教育改革 — 從傳統到後現代》，台北：師大書苑，1996 年 6 月。
- 李奉儒，〈美國品格教育、價值教育與道德教育的轉向〉，《現代教育論壇(十四)》，國歷教育資料館出版，95 年 11 月。
- 余培林注譯，《老子讀本》，臺北市：三民書局，2012 年。
- 呂澂著，《呂澂佛學論著選集》卷三，山東：齊魯書社出版發行，1996 年 12 月第 2 次印刷。
- 呂澂，《印度佛學思想概論》（台北：天華出版公司，1998 年 12 月）。
- 宗喀巴大師造論，智敏上師著述，《菩提道次廣論集注》卷五，上海：古籍出版社，2012 年 12 月。
- 宗喀巴大師造論，第十四世達賴喇嘛著，《覺燈日光》第一冊，臺北市：商周出版，2012 年 11 月。
- 林清玄著，《林清玄解《百喻經》》，中國海南出版社，2009 年 3 月。
- 法務部司法官學院，《犯罪狀況及其分析(中華民國 101 年)》，法務部司法官學院，102 年 12 月。
- 姚衛群著，《佛學概論》，北京市：宗教文化出版社，2002 年 1 月。
- 姚衛群著，《佛教思想與文化》，北京：北京大學出版社，2009 年 10 月。
- 馬祖毅，《中國翻譯簡史(五四以前部分)》，北京市：中國對外翻譯出版公司，2004 年。
- 胡懷琛，《中國寓言研究》，上海：商務印書館，1930 年。
- 宣化上人作，《大佛頂首楞嚴經淺釋(上)》，臺北市：法總中文部，2005 年 8 月。
- 唐中毛著，《月印萬川 — 佛教平等觀》，北京：宗教文化出版社，2003 年 12 月。
- 堪千·創古仁波切著；帕滇卓瑪譯，《快樂轉心法》，臺北市：橡實文化，2009 年 8 月。
- 陳蒲清，《中國古代寓言史》，長沙：湖南教育出版社，1983 年，頁 2。

- 陳照雄著，《弗蘭基納之道德教育思想》，台北市：五南圖書出版社，1993。
- 陳義孝居士編，《佛學常見詞彙》，和裕出版社，2013。
- 葉至誠、葉立誠，《研究方法與論文寫作》，台北市：商店文化出版社，2002。
- 孫昌武、李賡揚譯注《《雜譬喻經譯注》(四種)》，中華書局，2008年1月初版。
- 淨界法師著，《楞嚴經修學法要：把心帶回家》，香港：佛教青年協會，2014年7月。
- 淨空老法師講述，《十善業道經講記》，台南市：和裕出版社，101.09 恭印。
- 荊三隆、邵之茜著，《百喻經新解》，西安：太白文藝出版社，2007年8月二版。
- 屠友祥釋譯，《百喻經》，臺北市：佛光文化事業有限公司，1997年初版。
- 許源浴編譯，《中歷史故事淺談—六度與十善上》，台南市：和裕出版社，民96年4月再版。
- 許源浴編譯，《中歷史故事淺談—六度與十善下》，台南市：和裕出版社，民96年4月再版。
- 張曼濤主編，《律宗概述及其成立與發展》，臺北：大乘文化出版社，1978年。
- 張明公，《佛教倫理學》，臺北市：黎明文化事業股份有限公司，民82年3月初版。
- 黃勝常作，《新輯十善業道經》，臺北市：東山講堂，2003年7月第一版第一刷。
- 黃建一著，《國民小學道德教育》，高雄市：復文圖書出版社，1989年5月。
- 劉健吾，《因緣》，臺北縣：常春樹書坊，77年4月初版。
- 彭衍綸，《漫談白賊七故事》，臺北：雲龍出版社，民90年12月。
- 傅偉勳主編，《從傳統到現代：佛教倫理與現代社會》，臺北市：東大圖書，2009年。
- 楊惠南，《佛教思想發展史論》，臺北市：東大圖書公司，2008年二版一刷。
- 業露華著，《佛言佛語：佛教經典概述》，臺北市：東大圖書股份有限公司，2002年初版第一刷。

- 業露華著，《中國佛教倫理思想》，上海：上海社會科學院出版社，2000年5月。
- 聖嚴法師，《菩薩戒指要》，台北：法鼓文化，1999年。
- 聖嚴法師著，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年12月初版。
- 蒲正信注，《佛教道德經典》，成都：巴蜀書社，2005年3月。
- 潘文良，《百喻經解讀》，臺北縣：頂淵文化事業有限公司，2004年3月初版2刷。
- 蓉生，《百喻經注釋》，杭州：浙江古籍出版社，1999年2月初版。
- 魯迅先生紀念委員會編，〈《痴華鬘》題記〉，《魯迅全集》第七卷 集外集，上海：人民文學出版社，1973年12月初版。
- 蔣康祖古仁波切著；桑傑卓瑪編整，《轉心：白話大圓滿前行法》，臺北市：橡樹林文化，2009年10月。
- 魏承思，《緣來佛教》，香港：牛津大學出版社，2009年初版。
- 廣化老法師註，《五戒相經箋要集注》，台北市：華藏淨空學會，2012年12月。
- 慧明著，《圖解金剛經、心經、壇經》，臺北市：凱信出版事業有限公司，2013年12月初版。
- 歐陽教，《道德判斷與道德教學》，台北市：文景書局，85年3月修訂四版。
- 藍吉富主編，《中華佛教百科全書八》，台南縣：收藏家藝術有限公司出版，1994年元月出版。
- 藍吉富著，《中國佛教泛論》，臺北市：新文豐出版公司印行，民82。
- 羅世宏、蔡欣怡、薛丹琦譯。M. W. Bauer & G. Gaskell 編撰，《質性資料分析》，臺北：五南出版社，2008年。
- 釋淨空著，《十善業道經講記》，北京：線裝書局，2009年12月。
- 釋成觀法師撰註，《大乘百法明門論今註》，台灣：大毘盧出版社，2009年8月。
- 釋證嚴講述，靜思書齋編輯，《四十二章經》，台北市：慈濟文化出版社，2000年初版。
- 釋證嚴講述，《三十七道品講義》，臺北市：慈濟文化出版社，2003年3月初版。

釋證嚴著，《淨因三要》，臺北市：慈濟文化出版社，2003年2月再版。

釋忠定、林碧玉編輯，《佛教學生論文》，高雄市：妙林雜誌，90年10月初版。

顧寶田注譯，《新譯百喻經》，臺北市：三民書局股份有限公司，2010年6月二版一刷。

《臺北縣國民小學品德教育手冊》，臺北縣：睿澄印刷設計有限公司，2008年6月11日。

五、期刊

丁道勇，〈道德教育中的故事法〉，《中國德育》2008年第4期，北京市。

王孺童，〈《百喻經》之再研究〉，《佛學研究》，2011年總第20期。

王孺童，〈《百喻經》之研究〉，《法音》第10期，2007年。

王繼紅、朱慶之，〈佛典譬喻經語篇銜接方式的文體學考察〉，《當代修辭學》2012年第2期。

方立天，〈中國佛教倫理及其哲學基礎〉，《哲學與文化》第259期，1995年12月。

方立天，〈佛教文化的內涵與建設〉，《雲南民族大學學報(哲學社會科學版)》第22卷第3期，2005年5月。

方立天，〈中國佛教教慈悲理念的特質及其現代意義〉，《文中哲》2004年第4期(總第283期)北京，頁68。

田忠進，〈喻《百喻經》“喻”〉，《湖南第一師範學報》第9卷第2期，2009年4月。

吳建，〈從《百喻經》看常用詞“愚”和“痴”的歷時替換〉，《語文學刊》2010年第1期。

李李，〈試論《百喻經》〉，《中國佛教》34期〈法海寶藏〉，1990年11月。

李富華，〈《開寶藏》研究〉，《普門學報》第13期，2003年1月。

李政勳，〈佛教道德觀〉，《中國佛教》10卷12期，1966年7月。

李琪明，〈德性取向之課程設計理念及其教學模式〉，《哲學與文化月刊》，第30期，2003年。

李岳霞文，〈美國青少年認為成功比善良更重要〉，《親子天下》59期，2014年8月。

林崇智，〈百喻經的文學價值〉，《屏中學報》第4期，民83年12月。

洪梅珍，〈析論《百喻經》篇數與序分之問題〉，《國文學報》第五期，2006年12月。

洪梅珍，〈《百喻經》故事的文學特質(上)〉，《普門學報》第三十六期。

洪梅珍，〈《百喻經》故事的文學特質(下)〉，《普門學報》第三十七期。

胡健財，華梵碩專班《楞嚴經》第三講「尋覓真心」之「七處徵心」，103.04.26。

胡健財，〈從《楞嚴經》「七處徵心」試談佛法之修行〉，《華梵大學第五次儒佛會通學術研討會論文集》，2001。

孫敏惠，〈試論《百喻經》的兩個問題〉，《漢學研究通訊》第24卷第4期，2005年11月。

孫國華，〈從正向心理學的觀點談青少年的道德教育實施之原則〉，《諮商與輔導》第304期，2011年4月。

張鴻勛，〈拈花微笑：古代印度《百喻經》與民間故事的比較閱讀〉，《天水師範學院學報》第24卷第6期，2004年12月。

許鶴齡，〈哲學諮商中的生命教育對話—以佛教《百喻經》之「譬喻」為例〉，《普門學報》第52期。

陳洪，〈原文本《百喻經》成書時代以及傳譯諸況略考〉，《宗教哲學》58期，2011年12月。

陳洪，〈百喻經版本校勘佚文等問題考論〉，《佛學研究》，2003年。

陳清俊，〈《百喻經》析論〉，《台北師院語文集刊》第四期，1999年6月。

陳佳君，〈論《百喻經》的意象經營與轉化—以〈債半錢喻〉與〈偷犂牛喻〉為考

- 察對象》，《國立臺北教育大學語文集刊》第13期，2008年1月。
- 陳淑美，〈國中公民與道德科教師之德性觀點及其教學分析〉，《公民訓育學報》，第9輯，2000年。
- 陳璵哲、陳慧珍，〈教育之核心本質：品德培養與發展〉，《研習資訊》第24卷第4期，96年08月。
- 彭復源，〈九年一貫課程政策與前瞻〉，《研習資訊》，2005年。
- 黃俊傑，〈心理學新典範—談正向心理學〉，《國教之友》第59卷第2期。
- 傅木龍，〈推動品德教育其實不難〉，《研習資訊》第24卷第1期，96年2月。
- 隆蓮，〈佛教道德觀〉，《普門學報》第48期，2008年11月。
- 勤勇，〈略闡人生佛教的真義〉，《海潮音》第三十五卷第三號，民43年3月。
- 楊寶玉，〈百喻經述要〉，《五台山研究》，2002第2期。
- 趙紀彬，〈略論《百喻經》故事之流變〉，《殷都學刊》第1期，2013年。
- 趙紀彬，〈《百喻經》所集故事來源考論〉，《海南師範大學學報(社會科學版)》第3期第26卷，2013年。
- 劉焜輝，〈正向心理學是現代人的法寶〉，《EAPS 停看聽》142期，2012年9月。
- 蔡宏，〈《百喻經》中的大乘佛學思想〉，《叢林》2000年第1、2期。
- 塵空記，〈十善業道經講要---太虛大師〉，《海潮音》第十三卷第九號。
- 歐用生、章五奇，〈全球化衝擊下的道德教育—十二年一貫課程不能「缺德」嗎？〉，《教育研究月刊》140期，2005年。
- 釋聖嚴，〈十善業道是菩薩戒的共軌論〉，《中華佛學學報》，第8期，1995年7月。
- 釋正持，〈《華嚴經疏·十地品》初地、二地菩薩之修行特色〉，《中華佛學研究》第十四期，新北：中華佛學研究所，102年8月。

釋厚觀著釋如戒譯，〈「大智度論」的尸羅波羅蜜〉，《印度學佛教學研究》第四十三卷一號，1994年12月。

五、論文

王德恒，〈論《長阿含經》的文學性〉，中國，蘭州大學碩士論文，2010年。

李奉儒，〈品格教育融入九年一貫課程：一些概念的釐清與可行的作法〉，論文發表於台灣師大公民教育與活動領導學系主辦之「E 社會的公民倫理、公民素養與公民養成學術研討會」，台北，2004年12月。

洪梅珍，《《百喻經》及其故事研究》，國立高雄師範大學國文教學碩士論文，2007年3月

林其賢，《聖嚴法師的倫理思想與實踐---以建立人間淨土為核心》，國立中正大學中國文學研究所博士論文，2009年6月。

涂秋月，《從《十善業道經》到阿育王十王法之研究---「覺性」的生命教育之推廣》，華梵大學東方人文思想研究所碩士學位論文，2009年6月。

陳麗淑，《《百喻經》研究》，台北：文化大學中國文學研究所碩士論文，2005年。

黃郁蓓，《《百喻經》故事運用在國小生命教育之研究》，佛光大學生命與宗教學系碩士班宗教學組碩士論文，2011年6月。

黃香穎，《國民小學推動品德教育關鍵成功因素之研究》，嘉義市，國立嘉義大學教育學系碩士論文，2011年7月。

謝文彥，〈台地區犯罪狀況及其影響因素之分析〉，《海峽兩岸暨香港澳門警學研討會論文集》，中國警察協會秘書處編印，上海：2006年。

六、網頁資料

CBETA 中華電子佛典協會 <http://www.cbeta.org>

國家圖書館/臺灣碩博士論文系統

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gswweb.cgi/ccd=hGBD2x/webmge?Geticket=1>

丁福保佛學大辭典 <http://buddhaspace.org/dict/dfb/data>

如是我聞佛教百科 <http://www.rushiwowen.org/category-18-01-100784.jsp>

般若文海<http://book.bfn.org/books2/1856.htm>103.12.14

《說文解字》，說文解字線上電子字典，<http://kx.cdinet.info/shuowen.php>

《漢典》，線上電子字典，www.cdic.net/z/

天下雜誌電子報 <http://www.cw.com.tw/article/article.action?id=5061949>

全國法規資料庫 <http://law.moj.gov.tw/LawClass/LawAll.aspx?PCode=H0070001>

台灣立報 <http://www.lhpao.com/?action-viewnews-itemid-111182>

附錄一

《百喻經》全文

資料來源：《百喻經》CBETA 電子版

發行單位：中華電子佛典協會

資料底本：大正新脩大正藏經 Vol. 4, No. 209 No. 209

百喻經卷第一

尊者僧伽斯那撰

蕭齊天竺三藏求那毘地譯

（一）愚人食鹽喻

昔有愚人至於他家。主人與食嫌淡無味。主人聞已更為益鹽。既得鹽美。便自念言。所以美者緣有鹽故。少有尚爾況復多也。愚人無智便空食鹽。食已口爽返為其患。譬彼外道聞節飲食可以得道。即便斷食或經七日或十五日。徒自困餓無益於道。如彼愚人。以鹽美故。而空食之。致令口爽。此亦復爾

（二）愚人集牛乳喻

昔有愚人將會賓客。欲集牛乳以擬供設。而作是念。我今若豫於日日中 取牛乳。牛乳漸多卒無安處。或復酢敗。不如即就牛腹盛之。待臨會時當頓 取。作是念已便捉犍牛母子。各繫異處。却後一月爾乃設會迎置賓客。方牽牛來欲 取乳。而此牛乳即乾無有。時為眾賓或瞋或笑。愚人亦爾。欲修布施。方言待我大有之時。然後頓施。未及聚頃或為縣官水火盜賊之所侵奪。或卒命終不及時施。彼亦如是

（三）以梨打頭破喻

昔有愚人頭上無毛。時有一人以梨打頭。乃至二三悉皆傷破。時此愚人默然忍受不知避去。傍人見已而語之言。何不避去乃往受打致使頭破。愚人答言。如彼人者憍慢恃力癡無智慧。見我頭上無有髮毛謂為是石。以梨打我頭破乃爾。傍

人語言。汝自愚癡云何名彼以為癡也。汝若不癡為他所打。乃至頭破不知逃避。比丘亦爾。不能具修信戒聞慧。但整威儀以招利養。如彼愚人被他打頭不知避去。乃至傷破反謂他癡。此比丘者亦復如是

（四）婦詐稱死喻

昔有愚人。其婦端正。情甚愛重。婦無直信後於中間共他交往。邪淫心盛欲逐傍夫捨離己婿。於是密語一老母言。我去之後。汝可齎一死婦女屍安著屋中。語我夫言。云我已死。老母於後伺其夫主不在之時。以一死屍置其家中。及其夫還。老母語言汝婦已死。夫即往視信是已婦哀哭懊惱。大薪油燒取其骨。以囊盛之晝夜懷挾。婦於後時心厭傍夫便還歸家。語其夫言。我是汝妻。夫答之言。我婦久死。汝是阿誰妄言我婦。乃至二三猶故不信。如彼外道聞他邪說心生惑著。謂為真實永不可改。雖聞正教不信受持

（五）渴見水喻

過去有人。癡無智慧。極渴須水。見熱時焰謂為是水。即便逐走至辛頭河。既至河所對視不飲。傍人語言。汝患渴逐水。今至水所何故不飲。愚人答言。君可飲盡。我當飲之。此水極多俱不可盡。是故不飲。爾時眾人聞其此語。皆大嗤笑。譬如外道僻取其理。以己不能具持佛戒。遂便不受。致使將來無得道分流轉生死。若彼愚人見水不飲為時所笑。亦復如是

（六）子死欲停置家中喻

昔有愚人養育七子。一子先死。時此愚人見子既死。便欲停置於其家中。自欲棄去。傍人見已而語之言。生死道異當速莊嚴致於遠處而殯葬之。云何得留自欲棄去。爾時愚人聞此語已即自思念。若不得留要當葬者。須更殺一子停擔兩頭乃可勝致。於是便更殺其一子。而檐負之遠葬林野。時人見之深生嗤笑怪未曾有。譬如比丘私犯一戒。情憚改悔。默然覆藏自說清淨。或有知者即語之言。出家之人守持禁戒如護明珠不使缺落。汝今云何違犯所受欲不懺悔。犯戒者言。苟須懺

者更就犯之然後當出。遂便破戒多作不善。爾乃頓出。如彼愚人一子既死又殺一子。今此比丘亦復如是

（七）認人為兄喻

昔有一人形容端正智慧具足。復多錢財舉世人間無不稱歎。時有愚人見其如此便言我兄。所以爾者彼有錢財須者則用之是故為兄。見其還債言非我兄。傍人語言汝是愚人。云何須財名他為兄。及其債時復言非兄。愚人答言。我以欲得彼之錢財認之為兄。實非是兄。若其債時則稱非兄。人聞此語無不笑之。猶彼外道。聞佛善語貪竊而用以為己有。乃至傍人教使修行不肯修行。而作是言。為利養故取彼佛語化道眾生。而無實事云何修行。猶向愚人為得財故言是我兄。及其債時復言非兄。此亦如是

（八）山羗偷官庫喻

過去之世有一山羗。偷王庫物而遠逃走。爾時國王遣人四出推尋捕得將至邊。王即責其所得衣處。山羗答言。我衣乃是祖父之物。王遣著衣實非山羗。本所有故不知著之。應在手者著於脚上。應在腰者返著頭上。王見賊已集諸臣等。共詳此事而語之言。若是汝之祖父已來所有衣者應當解著。云何顛倒用上為下。以不解故。定知汝衣必是偷得非汝舊物。借以為譬。王者如佛寶藏如法。愚癡羗者猶如外道。竊聽佛法著已法中。以為自有然不解故布置佛法迷亂上下。不知法相。如彼山羗得王寶衣。不識次第顛倒而著。亦復如是P. 3

（九）歎父德行喻

昔時有人於眾人中。歎己父德而作是言。我父慈仁不害不盜。直作實語兼行布施。時有愚人聞其此語便作是念言。我父德行復過汝父。諸人問言。有何德行請道其事。愚人答曰。我父小來斷絕婬欲初無染污。眾人語言若斷婬欲云何生汝。深為時人之所怪笑。猶如世間無智之流。欲讚人德不識其實。反致毀訾如彼愚者。意好歎父言成過失此亦如是

（一〇）三重樓喻

往昔之世有富愚人癡無所知。到餘富家見三重樓。高廣嚴麗軒敞踈朗。心生渴仰即作是念。我有財錢不減於彼。云何頃來而不造作如是之樓。即喚木匠而問言曰。解作彼家端正舍不。木匠答言。是我所作。即便語言。今可為我造樓如彼。是時木匠即便經地壘塹作樓。愚人見其壘塹作舍猶懷疑惑不能了知。而問之言。欲作何等。木匠答言。作三重屋。愚人復言。我不欲下二重之屋。先可為我作最上屋。木匠答言。無有是事。何有不作最下重屋而得造彼第二之屋。不造第二云何得造第三重屋。愚人固言。我今不用下二重屋。必可為我作最上者。時人聞已便生怪笑。咸作此言。何有不造下第一屋而得上者。譬如世尊四輩弟子。不能精勤修敬三寶。懶惰懈怠欲求道果。而作是言。我今不用餘下三果。唯求得彼阿羅漢果。亦為時人之所嗤笑。如彼愚者等無有異

（一一）婆羅門殺子喻

昔有婆羅門自謂多知。於諸星術種種技藝無不明達恃己如此。欲顯其德遂他國。抱兒而哭。有人問婆羅門言。汝何故哭。婆羅門言。今此小兒七日當死。愍其夭傷以是哭耳。時人語言。人命難知計算喜錯。設七日頭或能不死。何為豫哭。婆羅門言。日月可闇星宿可落。我之所記終無違失。為名利故至七日頭自殺其子以證己說。時諸世人却後七日聞其兒死。咸皆歎言真是智者所言不錯。心生信服悉來致敬。猶如佛之四輩弟子為利養故自稱得道。有愚人法殺善男子詐現慈德。故使將來受苦無窮。如婆羅門為驗己言殺子惑世

（一二）煮黑石蜜漿喻

昔有愚人煮黑石蜜。有一富人來至其家。時此愚人便作是念。我今當取黑石蜜漿與此富人即著少水用置火中。即於火上以扇扇之望得使冷。傍人語言下不止火扇之不已云何得冷。爾時人眾悉皆嗤笑。其猶外道不滅煩惱熾然之火。少作苦

行臥棘刺上。五熱炙身而望清涼寂靜之道。終無是處。徒為智者之所怪笑。受苦現在殃流來劫

（一三）說人喜瞋喻

過去有人。共多人眾坐於屋中。歎一外人德行極好。唯有二過。一者喜瞋二者作事倉卒。爾時此人過在門外聞作是語便生瞋恚。即入其屋擒彼道已愚惡之人以手打撲。傍人問言何故打也。其人答言。我曾何時喜瞋倉卒。而此人者道。我順喜瞋恚。作事倉卒。是故打之。傍人語言。汝今喜瞋倉卒之相即時現驗。云何諱之。人說過惡而起怨責。深為眾人怪其愚惑。譬如世間飲酒之夫。耽荒沈酒作諸放逸。見人呵責返生尤疾。苦引證作用自明白。若此愚人諱聞已過。見他道說返欲打撲之

（一四）殺商主祀天喻

昔有賈客欲入大海。入大海之法要須導師然後可去。即共求覓得一導師。既得之已相將發引至曠野中。有一天祠當須人祀然後得過。於是眾賈共思量言。我等伴黨盡是親親如何可殺。唯此導師中用祀天。即殺導師以用祭祀。祀天已竟迷失道路不知所趣窮困死盡。一切世人亦復如是。欲入法海取其珍寶。當修善法行為導師。毀破善行。生死曠路永無出期。經歷三塗受苦長遠。如彼商賈將入大海。殺其導者迷失津濟終致困死

（一五）醫與王女藥令卒長大喻

昔有國王產生一女。喚醫語言。為我與藥立使長大。醫師答言。我與良藥能使即大。但今卒無方須求索。比得藥頃王要莫看。待與藥已然後示王。於是即便遠方取藥經十二年。得藥來還與女令服將示於王。王見歡喜即自念言。實是良醫。與我女藥能令卒長。便勅左右賜以珍寶。時諸人等笑王無智。不曉籌量生來年月。見其長大。謂是藥力。世人亦爾。詣善知識而啟之言。我欲求道願見教授。使我

立得善知識。師以方便故教令坐禪觀十二緣起。漸積眾德獲阿羅漢。倍踊躍歡喜而作是言。快哉大師。速能令我證最妙法

（一六）灌甘蔗喻

昔有二人共種甘蔗。而作誓言。種好者賞。其不好者當重罰之。時二人中。一者念言。甘蔗極甜。若壓取汁還灌甘蔗樹。甘美必甚得勝於彼。即壓甘蔗取汁用溉冀望滋味。返敗種子所有甘蔗一切都失。世人亦爾。欲求善福恃己豪貴。專形挾勢迫脅下民陵奪財物。用作福本期善果。不知將來反獲其患殃。如壓甘蔗彼此都失

（一七）債半錢喻

往有商人貸他半錢久不得償。即便往債前有大河。雇他兩錢然後得渡。到彼往債竟不得見。來還渡河復雇兩錢。為半錢債而失四錢。兼有道路疲勞乏困。所債甚少所失極多。果被眾人之所怪笑。世人亦爾。要少名利致毀大行。苟容己身不顧禮義。現受惡名後得苦報

（一八）就樓磨刀喻

昔有一人。貧窮困苦為王作事。日月經久身體羸瘦。王見憐愍賜一死駝。貧人不得已即便剝皮。嫌刀鈍故求石欲磨。乃於樓上得一磨石。磨刀令利來下而剝。如是數數往來磨刀。後轉勞苦憚不能數上。懸駝上樓就石磨刀。深為眾人之所嗤笑。猶如愚人毀破禁戒。多取錢財以用修福望得生天。如懸駝上樓磨刀用功甚多所得甚少

（一九）乘船失釭喻

昔有人乘船渡海。失一銀釭墮於水中。即便思念。我今畫水作記。捨之而去後當取之。行經二月到師子諸國。見一河水便入其中覓本失釭。諸人問言。欲何所作。答言。我先失釭今欲覓取。問言。於何處失。答言。初入海失。又復問言。失經幾時。言失來二月。問言。失來二月。云何此覓。答言。我失釭時畫水作記。

本所畫水與此無異。是故覓之。又復問言。水雖不別汝昔失時乃在於彼。今在此覓何由可得。爾時眾人無不大笑。亦如外道不修正行。相似善中橫計苦困。以求解脫。猶如愚人失釵於彼而於此覓

（二〇）人說王縱暴喻

昔有一人說王過罪。而作是言。王甚暴虐治政無理。王聞是語即大瞋恚。竟不究悉。誰作此語。信傍佞人捉一賢臣。仰使剝脊取百兩肉。有人證明此無是語。王心便悔索千兩肉用為補脊。夜中呻喚甚大苦惱。王聞其聲問言。何以苦惱取汝百兩。十倍與汝。意不足耶。何故苦惱。傍人答言。大王如截子頭。雖得千頭不免子死。雖十倍得肉。不免苦痛。愚人亦爾。不畏後世貪渴現樂苦切眾生。調發百姓多得財物。望得滅罪而得福報。譬如彼王割人之脊。取人之肉。以餘肉補。望使不痛無有是處

（二一）婦女欲更求子喻

往昔世時有婦女人。始有一子更欲求子問餘婦女。誰有能使我重有子。有一老母語此婦言。我能使爾求子可得。當須祀天。問老母言。祀須何物。老母語言。殺汝之子取血祀天必得多子。時此婦女便隨彼語欲殺其子。傍有智人嗤笑罵詈。愚癡無智乃至如此。未生子者竟可得。而殺現子。愚人亦爾為未生樂自投火坑。種種害身為得生天

百喻經卷第一

聞如是。一時佛在王舍城。在鵲封竹園。與諸大比丘菩薩摩訶薩及諸八部三萬六千人俱。是時會中有異學梵志五百人俱。從座而起白佛言。吾聞佛道洪深無能及者。故來歸問唯願說之。佛言甚善。問曰。天下為有為無。答曰。亦有亦無。梵志曰。如今有者云何言無。如今無者云何言有。答曰。生者言有死者言無。故說或有或無。問曰。人從何生。答曰。人從穀而生。問曰。五穀從何而生。答曰。五穀從四大火風而生。問曰。四大火風從何而生。答曰。四大火風從空而生。問

曰。空從何生。答曰。從無所有生。問曰。無所有從何而生。答曰。從自然生。問曰。自然從何而生。答曰。從泥洹而生。問曰。泥洹從何而生。佛言。汝今問事何以爾深。泥洹者是不生不死法。問曰。佛泥洹未。答曰。我未泥洹。若未泥洹云何得知泥洹常樂。佛言。我今問汝。天下眾生為苦為樂。答曰。眾生甚苦。佛言。云何名苦。答曰。我見眾生死時苦痛難忍。故知死苦。佛言。汝今不死亦知死苦。我見十方諸佛不生不死故知泥洹常樂。五百梵志心開意解求受五戒。悟須陀洹果。復坐如故。佛言。汝等善聽。今為汝廣說眾喻

百喻經卷第二

（二二）入海取沈水喻

昔有長者子。入海取沈水積有年載。方得一車持來歸家。詣市賣之以其貴故卒無買者。經歷多日不能得售。心生疲厭以為苦惱。見人賣炭時得速售。便生念言。不如燒之作炭可得速售。即燒為炭詣市賣之。不得半車炭之價直。世間愚人亦復如是。無量方便勤行精進仰求佛果。以其難得便生退心。不如發心求聲聞果速斷生死作阿羅漢

（二三）賊偷錦繡用裹氈褐喻

昔有賊人入富家舍。偷得錦繡即持用裹故弊氈褐種種財物。為智人所笑。世間愚人亦復如是。既有信心入佛法中修行善法及諸功德。以貪利故破於清淨戒及諸功德。為世所笑亦復如是

（二四）種熬胡麻子喻

昔有愚人。生食胡麻子以為不美。熬而食之為美。便生念言。不如熬而種之後得美者。便熬而種永無生理。世人亦爾。以菩薩曠劫修行因難行苦行以為不樂。便作念言。不如作阿羅漢速斷生死其功甚易。後欲求佛果終不可得。如彼熬種無復生理。世間愚人亦復如是

（二五）水火喻

昔有一人事須火用及以冷水。即便宿火以澡灌盛水置於火上。後欲取火而火都滅。欲取冷水而水復熱。火及冷水二事俱失。世間之人亦復如是。入佛法中出家求道。既得出家還復念其妻子眷屬。世間之事五欲之樂。由是之故失其功德之火持戒之水。念欲之人亦復如是

（二六）人效王眼瞶喻

昔有一人。欲得王意。問餘人言云何得之。有人語言。若欲得王意者。王之形相汝當効之。此人即便後至王所。見王眼瞶便効王瞶。王問之言。汝為病耶。為著風耶。何以眼瞶。其人答王。我不病眼。亦不著風。欲得王意。見王眼瞶故効王也。王聞是語即大瞋恚。即便使人種種加害擯令出國。世人亦爾。於佛法王欲得親近。求其善法以自增長。既得親近。不解如來法王為眾生故種種方便現其闕短。或聞其法見有字句不正。便生譏毀。効其不是。由是之故。於佛法中永失其善墮於三惡。如彼効王。亦復如是

（二七）治鞭瘡喻

昔有一人。為王所鞭。既被鞭已。以馬屎拊之欲令速差。有愚人見之心生歡喜。便作是言。我決得是治瘡方法。即便歸家語其兒言。汝鞭我背。我得好法今欲試之。兒為鞭背以馬屎拊之以為善巧。世人亦爾。聞有人言修不淨觀。即得除去五陰身瘡。便作是言。我欲觀於女色及以五欲。未見不淨。返為女色之所惑亂。流轉生死墮於地獄。世間愚人亦復如是

（二八）為婦貿鼻喻

昔有一人。其婦端正唯其鼻醜。其人出外見他婦女面貌端正其鼻甚好。便作念言。我今寧可截取其鼻著我婦面上不亦好乎。即截他婦鼻持來歸家急喚其婦。汝速出來與汝好鼻。其婦出來即割其鼻。尋以他鼻著婦面上。既不相著復失其鼻。唐使其婦受大苦痛。世間愚人亦復如是。聞他宿舊沙門婆羅門有大名德而為世人

之所恭敬得大利養。便作是念言。我今與彼便為不異。虛自假稱。妄言有德。既失其利。復傷其行。如截他鼻徒自傷損。世間愚人亦復如是

（二九）貧人燒羶褐衣喻

昔有一人。貧窮困乏。與他客作得羶褐衣而被著之。有人見之而語之言。汝種姓端正貴人之子。云何著此羶弊衣褐。我今教汝當使汝得上妙衣服。當隨我語終不欺汝。貧人歡喜敬從其言。其人即便在前然火。語貧人言。今可脫此羶褐衣著於火中。於此燒處當使汝得上妙欽服。貧人即便脫著火中。既燒之後於此火處求覓欽服都無所得。世間之人亦復如是。從過去身修諸善法得此人身。應當保護進德修業。乃為外道邪惡妖女之所欺誑。汝今當信我語修諸苦行。投巖赴火捨是身已。當生梵天長受快樂。使用其語即捨身命。身死之後墮於地獄備受諸苦。既失人身空無所獲。如彼貧人亦復如是

（三〇）牧羊人喻

昔有一人。巧於牧羊其羊滋多。乃有千萬極大慳貪不肯外用。時有一人善於巧詐。便作方便往共親友而語之言。我今共汝極成親愛。便為一體更無有異。我知彼家有一好女。當為汝求可用為婦。牧羊之人聞之歡喜。便大與羊及諸財物。其人復言汝婦今日已生一子。牧羊之人未見於婦。聞其已生心大歡喜重與彼物。其人後復而語之言。汝兒生已今死矣。牧羊之人聞此人語。便大啼泣噓歎不已。世間之人亦復如是。既修多聞為其名利祕惜其法。不肯為人教化演說。為此漏身之所誑惑妄期世樂。如己妻息為其所欺。喪失善法。後失身命并及財物。便大悲泣生其憂苦。如彼牧羊之人亦復如是

（三一）雇借瓦師喻

昔有婆羅門師。欲作大會語弟子言。我須瓦器以供會用。汝可為我雇借瓦師詣市覓之。時彼弟子往瓦師家。時有一人。驢負瓦器至市欲賣。須臾之間驢盡破之。還來家中啼哭懊惱。弟子見已而問之言。何以悲歎懊惱如是。其人答言。我

為方便勤苦積年始得成器。詣市欲賣。此弊惡驢。須臾之頃盡破我器。是故懊惱。爾時弟子見聞是已歡喜而言。此驢乃是佳物。久時所作須臾能破。我今當買此驢。瓦師歡喜即便賣與。乘來歸家。師問之言。汝何以不得瓦師將來。用是驢為。弟子答言。此驢勝於瓦師。瓦師久時所作瓦器少時能破。時師語言。汝大愚癡無有智慧。此驢今者適可能破。假使百年不能成一。世間之人亦復如是。雖千百年受人供養都無報償。常為損害。終不為益。背恩之人亦復如是

（三二）估客偷金喻

昔有二估客。共行商賈。一賣真金。其第二者賣兜羅綿。有他買真金者燒而試之。第二估客即便偷他被燒之金。用兜羅綿裹。時金熱故燒綿都盡。情事既露二事俱失。如彼外道偷取佛法著己法中。妄稱己有。非是佛法。由是之故燒滅外典不行於世。如彼偷金事情都現。亦復如是

（三三）斫樹取果喻

昔有國王。有一好樹高廣極大當生勝果香而甜美。時有一人來至王所。王語之言。此之樹上將生美果。汝能食不。即答王言。此樹高廣雖欲食之何由能得。即便斷樹望得其果。既無所獲徒自勞苦。後還欲豎。樹已枯死都無生理。世間之人亦復如是。如來法王有持戒樹。能生勝果心生願樂。欲得果食應當持戒。修諸功德不解方便。返毀其禁如彼伐樹。復欲還活都不可得。破戒之人亦復如是

（三四）送美水喻

昔有一聚落。去王城五由旬。村中有好美水。王勅村人。常使日日送其美水。村人疲苦悉欲移避遠此村去。時彼村主語諸人言。汝等莫去。我當為汝白王改五由旬作三由旬。使汝得近往來不疲。即往白王。王為改之作三由旬。眾人聞已便大歡喜。有人語言。此故是本五由旬更無有異。雖聞此言信王語故終不肯捨。世間之人亦復如是。修行正法度於五道向涅槃城。心生厭倦。便欲捨離。頓駕生死不能復進。如來法王有大方便。於一乘法分別說三。小乘之人聞之歡喜以為易行。

修善進德求度生死。後聞人說無有三乘。故是一道。以信佛語終不肯捨。如彼村人亦復如是

（三五）寶篋鏡喻

昔有一人。貧窮困乏。多負人債無以可償。即便逃避至空曠處。值篋滿中珍寶。有一明鏡著珍寶上以蓋覆之。貧人見已。心大歡喜。即便發之見鏡中人。便生驚怖。叉手語言。我謂空篋都無所有。不知有君在此篋中。莫見瞋也。凡夫之人亦復如是。為無量煩惱之所窮困。而為生死魔王債主之所纏著。欲避生死入佛法中修行善法作諸功德。如值寶篋。為身見鏡之所惑亂。妄見有我。即便封著。謂是真實。於是墮落失諸功德禪定道品無漏諸善三乘道果一切都失。如彼愚人棄於寶篋。著我見者亦復如是

（三六）破五通仙眼喻

昔有一人。入山學道得五通仙。天眼徹視能見地中一切伏藏種種珍寶。國王聞之。心大歡喜便語臣言。云何得使此人常在我國不餘處去。使我藏中得多珍寶。有一愚臣輒便往至。挑仙人雙眼持來白王。臣以挑眼更不得去常住是國。王語臣言。所以貪得仙人住者。能見地中一切伏藏。汝今毀眼何所復任。世間之人亦復如是。見他頭陀苦行山林曠野塚間樹下。修四意止及不淨觀。便強將來於其家中種種供養。毀他善法使道果不成。喪其道眼已失其利空無所獲。如彼愚臣唐毀他目也

（三七）殺群牛喻

昔有一人。有二百五十頭牛。常驅逐水草隨時餒食。時有一虎噉食一牛。爾時牛主即作念言。已失一牛俱不全足。用是牛為。即便驅至深坑高岸。排著坑底盡皆殺之。凡夫愚人亦復如是。受持如來具足之戒。若犯一戒不生慚愧清淨懺悔。便作念言。我已破一戒。既不具足。何用持為。一切都破無一在者。如彼愚人盡殺群牛無一在者

（三八）飲木簞水喻

昔有一人。行來渴乏見木簞中有清淨流水。就而飲之。飲水已足即便舉手語木簞言。我已飲竟。水莫復來。雖作是語水流如故。便瞋恚言我已飲竟。語汝莫來。何以故來。有人見之言。汝大愚癡無有智慧。汝何以不去。語言莫來即為挽却牽餘處去。世間之人亦復如是。為生死渴愛。飲五欲鹹水。既為五欲之所疲厭。如彼飲足。便作是言。汝色聲香味莫復更來使我見也。然此五欲相續不斷。既見之已便復瞋恚。語汝速滅莫復更生。何以故來使我見之。時有智人而語之言。汝欲得離者當攝汝六情閉其心意。妄想不生便得解脫。何必不見欲使不生如彼飲水愚人等無有異

（三九）見他人塗舍喻

昔有一人。往至他舍。見他屋舍牆壁塗治。其地平正清淨甚好。便問之言。用何和塗得如是好。主人答言。用稻穀 水浸令熟和泥塗壁故得如是。愚人即便而作念言。若純以稻 不如合稻而用作之。壁可白淨泥始平好。便用稻穀和泥用塗其壁望得平正。返更高下。壁都劈裂。虛棄稻穀都無利益。不如惠施可得功德。凡夫之人亦復如是。聞聖人說法修行諸善。捨此身已可得生天及以解脫。便自殺身望得生天及以解脫。徒自虛喪空無所獲。如彼愚人

（四〇）治禿喻

昔有一人。頭上無毛。冬則大寒夏則患熱。兼為蚊虻之所咬食。晝夜受惱。甚以為苦。有一醫師多諸方術。時彼禿人往至其所語其醫言。唯願大師為我治之。時彼醫師亦復頭禿。即便脫帽示之而語之言。我亦患之以為痛苦。若令我治能得差者。應先自治以除其患。世間之人亦復如是。為生老病死之所侵惱。欲求長生不死之處。聞有沙門婆羅門等世之良醫善療眾患。便往其所而語之言。唯願為我除此無常生死之患。常處安樂長存不變。時婆羅門等即便報言。我亦患此無常生

老病死。種種求覓長存之處終不能得。今我若能使汝得者。我亦應先自得。令汝亦得。如彼患禿之人徒自疲勞不能得差

（四一）毘舍闍鬼喻

昔有二毘舍闍鬼。共有一篋一杖一屐。二鬼共諍各各欲得。二鬼紛紜竟日不能使平。時有一人來見之已而問之言。此篋杖屐有何奇異。汝等共諍瞋忿乃爾。二鬼答言。我此篋者。能出一切衣服飲食床褥臥具資生之物。盡從中出。執此杖者。怨敵歸服無敢與諍。著此屐者。能令人飛行無罣礙。此人聞已即語鬼言。汝等小遠我當為爾平等分之。鬼聞其語。尋即遠避。此人即時抱篋捉杖躡屐而飛。二鬼愕然竟無所得。人語鬼言。爾等所諍我已得去。今使爾等更無所諍。毘舍闍者喻於眾魔及以外道。布施如篋。人天五道資用之具皆從中出。禪定如杖。消伏魔怨煩惱之賊。持戒如屐。必昇人天。諸魔外道諍篋者喻於有漏中強求果報。空無所得。若能修行善行及以布施持戒禪定。便得離苦獲得道果

百喻經卷第三

（四二）估客駝死喻

譬如估客遊行商賈。會於路中而駝卒死。駝上所載多有珍寶。細軟上 種種雜物。駝既死已即剝其皮。商主捨行坐二弟子而語之言。好看駝皮莫使濕爛。其後天雨二人頑嚚盡以好 覆此皮。上 盡爛壞皮 之價理自懸殊。以愚癡故以 覆皮。世間之人亦復如是。其不殺者喻於白 。其駝皮者即喻財貨。天雨濕爛喻於放逸敗壞善行。不殺戒者即佛法身最上妙因。然不能修。但以財貨造諸塔廟供養眾僧。捨根取末不求其本。漂浪五道莫能自出。是故行者應當精心持不殺戒

（四三）磨大石喻

譬如有人。磨一大石勤加功力。經歷日月作小戲牛。用功既重所期甚輕。世間之人亦復如是。磨大石者喻於學問精勤勞苦。作小牛者喻於名聞互相是非。夫為學者研思精微博通多識。宜應履行遠求勝果。方求名譽憍慢貢高。增長過患

（四四）欲食半餅喻

譬如有人。因其飢故食七枚煎餅。食六枚半已便得飽滿。其人恚悔以手自打而作是言。我今飽足由此半餅。然前六餅唐自捐棄。設知半餅能充足者應先食之。世間之人亦復如是。從本以來常無有樂。然其癡倒橫生樂想。如彼癡人於半番餅生於飽想。世人無知以富貴為樂。夫富貴者求時甚苦。既獲得已守護亦苦。後還失之憂念復苦。於三時中都無有樂。猶如衣食遮故名樂。於辛苦中橫生樂想。諸佛說言。三界無安。皆是大苦。凡夫倒惑。橫生樂想

（四五）奴守門喻

譬如有人將欲遠行。勅其奴言。爾好守門并看驢索。其主行後。時隣里家有作樂者。此奴欲聽不能自安。尋以索繫門置於驢上。負至戲處聽其作樂。奴去之後。舍中財物賊盡持去。大家行還問其奴言。財寶所在。奴便答言。大家先付門驢及索。自是以外非奴所知。大家復言。留爾守門正為財物。財物既失用於門為。生死愚人為愛奴僕亦復如是。如來教誡常護根門。莫著六塵守無明驢看於愛索。而諸比丘不奉佛教。貪求利養詐現清白靜處而坐。心意流馳貪著五欲。為色聲香味之所惑亂。無明覆心愛索纏縛。正念覺意道品。財寶悉皆散失P. 12

（四六）偷犂牛喻

譬如一村共偷犂牛而共食之。其失牛者逐跡至村。喚此村人問其由狀。而語之言。爾在此村。不偷者對曰。我實無村。又問。爾村中有池。在此池邊共食牛不。答言無池。又問。池傍有樹不。對言無樹。又問。偷牛之時在爾村東不。對曰無東。又問。當爾偷牛非日中時耶。對曰無中。又問。縱可無村及以無樹。何有天下無東無時。知爾妄語都不可信。爾偷牛食不。對言實食。破戒之人亦復如

是。覆藏罪過不肯發露。死入地獄。諸天善神以天眼觀不得覆藏。如彼食牛不得欺拒

（四七）貧人作鴛鴦鳴喻

昔外國節法慶之日。一切婦女盡持優鉢羅華以為鬘飾。有一貧人。其婦語言。爾若能得優鉢羅華來用與我。為爾作妻。若不能得我捨爾去。其夫先來常善能作鴛鴦之鳴。即入王池作鴛鴦鳴偷優鉢羅華。時守池者而作是問。池中者誰。而此貧人失口答言。我是鴛鴦。守者捉得將詣王所。而於中道復更和聲作鴛鴦鳴。守池者言。爾先不作今作何益。世間愚人亦復如是。終身殘害作眾惡業。不習心行使令調善。臨命終時方言。今我欲得修善。獄卒將去付閻羅王。雖欲修善亦無所及已。如彼愚人欲到王所作鴛鴦鳴

（四八）野干為折樹枝所打喻

譬如野干在於樹下風吹枝折墮其脊上。即便閉目不欲看樹。捨棄而走到于露地。乃至日暮亦不肯來。遙見風吹大樹枝柯動搖上下。便言喚我尋來樹下。愚癡弟子亦復如是。已得出家得近師長以小呵責即便逃走。復於後時遇惡知識惱亂不已。方還所去。如是去來是為愚惑

（四九）小兒爭分別毛喻

譬如昔日有二小兒入河遨戲。於此水底得一把毛。一小兒言此是仙鬚。一小兒言此是羆毛。爾時河邊有一仙人。此二小兒爭之不已。詣彼仙所決其所疑。而彼仙人尋即取米及胡麻子。口中含嚼吐著掌中。語小兒言。我掌中者似孔雀屎。而此仙人不答他問人皆知之。世間愚人亦復如是。說法之時戲論諸法不答正理。如彼仙人不答所問為一切人之所嗤笑。浮漫虛說亦復如是

（五〇）醫治脊癭喻

譬如有人卒患脊偻請醫療之。醫以酥塗。上下著板。用力痛壓。不覺雙目一時併出。世間愚人亦復如是。為修福故治生估販。作諸非法其事雖成利不補害。將來之世入於地獄喻雙目出

（五一）五人買婢共使作喻

譬如五人共買一婢。其中一人語此婢言。與我浣衣。次有一人復語浣衣。婢語次者先與其浣。後者恚曰我共前人。同買於汝。云何獨爾。即鞭十下。如是五人各打十下。五陰亦爾。煩惱因緣合成此身。而此五陰恒以生老病死無量苦惱撻笞眾生

（五二）伎兒作樂喻

譬如伎兒。王前作樂。王許千錢後從王索。王不與之。王語之言。汝向作樂空樂我耳。我與汝錢亦樂汝耳。世間果報亦復如是。人中天上雖受少樂亦無有實。無常敗滅不得久住如彼空樂

（五三）師患脚付二弟子喻

譬如一師有二弟子。其師患脚。遣二弟子人當一脚隨時按摩。其二弟子常相憎嫉。一弟子行其一弟子。捉其所當按摩之脚以石打折。彼既來已忿其如是。復捉其所按之脚尋復打折。佛法學徒亦復如是。方等學者非斥小乘。小乘學者復非方等。故使大聖法典二途兼亡

（五四）蛇頭尾共爭在前喻

譬如蛇。尾語頭言我應在前。頭語尾言我恒在前何以卒爾頭果在前其尾纏樹不能得去。放尾在前即墮火坑燒爛而死。師徒弟子亦復如是。言師耆老每恒在前。我諸年少應為導首。如是年少不閑戒律多有所犯。因即相牽入於地獄

（五五）願為王剃鬚喻

昔者有王有一親信。於軍陣中沒命救王使得安全。王大歡喜與其所願。即便問言。汝何所求恣汝所欲。臣便答言王剃鬚時願聽我剃。王言。此事若適汝意聽

汝所願。如此愚人世人所笑。半國之治大臣輔相悉皆可得乃求賤業。愚人亦爾。諸佛於無量劫。難行苦行自致成佛。若得遇佛及值遺法人身難得。譬如盲龜值浮木孔。此二難值今已遭遇。然其意劣奉持少戒便以為足。不求涅槃勝妙法也。無心進求自行邪事便以為足

（五六）索無物喻

昔有二人道中共行。見有一人將胡麻車在嶮路中不能得前。時將車者語彼二人。佐我推車出此嶮路。二人答言與我何物。將車者言。無物與汝。時此二人即佐推車至於平地。語將車人言與我物來。答言無物。又復語言。與我無物。二人之中其一人者含笑而言。彼不肯與何足為愁。其人答言。與我無物必應有無物。其一人言無物者二字共合是為假名。世俗凡夫若無物者便生無所有處。第二人言無物者即是無相無願無作

（五七）蹋長者口喻

昔有大富長者。左右之人欲取其意皆盡恭敬。長者唾時。左右侍人以脚踏却。有一人愚者。不及得蹋。而作是言。若唾地者諸人蹋却。欲唾之時。我當先蹋。於是長者正欲咳唾。時此愚人即便舉脚踏長者口。破唇折齒。長者語愚人言。汝何以故蹋我唇口。愚人答言若長者唾出口落地。左右諂者已得蹋去。我雖欲蹋。每常不及。以是之故。唾欲出口舉脚先蹋望得汝意。凡物須時時未及到。彊設功力返得苦惱。以是之故世人當知時與非時P. 14

（五八）二子分財喻

昔摩羅國有一刹利。得病極重。必知定死。誠勅二子。我死之後善分財物。二子隨教於其死後分作二分。兄言弟分不平。爾時有一愚老人言教汝分物使得平等。現所有物破作二分。云何破之。所謂衣裳中割作二分罌瓶亦復中破作二分。所有瓮瓿亦破作二分。錢亦破作二分。如是一切所有財物盡皆破之而作二分。如是分物人所嗤笑。如諸外道偏修分別論。論門有四種有決定答論門。譬如人一切

有皆死此是決定答論門。死者必有生是應分別答。愛盡者無生。有愛必有生。是名分別答論門。有問人為最勝不。應反問言。汝問三惡道為問諸天。若問三惡道人實為最勝。若問於諸天人必為不如。如是等義名反問答論門。若問十四難。若問世界及眾生有邊無邊有終始無終始如是等義。名置答論門。諸外道愚癡自以為智慧。破於四種論作一分別論。喻如愚人分錢物破錢為兩段

（五九）觀作瓶喻

譬如二人至陶師所。觀其蹋輪而作瓦瓶看無厭足。一人捨去往至大會極得美饌又獲珍寶。一人觀瓶而作是言待我看訖。如是漸冉乃至日沒觀瓶不已失於衣食。愚人亦爾。修理家務不覺非常

今日營此事	明日造彼業
諸佛大龍出	雷音遍世間
法雨無障礙	緣事故不聞
不知死卒至	失此諸佛會
不得法珍寶	常處惡道窮
背棄放正法	彼觀緣事瓶
終常無竟已	是故失法利
永無解脫時	

（六〇）見水底金影喻

昔有癡人往大池所。見水底影有真金像謂呼有金。即入水中撈泥求覓。疲極不得。還出復坐須臾水清又現金色。復更入裏撈泥更求覓。亦復不得。其如是父覓子得來見子。而問子言汝何所作疲困如是。子白父言水底有真金我時投水欲撈泥取疲極不得。父看水底真金之影。而知此金在於樹上。所以知之。影現水底。其父言曰。必飛鳥銜金著於樹上。即隨父語上樹求得

凡夫愚癡人 無智亦如是

於無我陰中 橫生有我想
如彼見金影 勤苦而求覓
徒勞無所得

（六一）梵天弟子造物因喻

婆羅門眾皆言。大梵天王是世間父。能造萬物。造萬物主者有弟子。言我亦能造萬物。實是愚癡自謂有智。語梵天言。我欲造萬物。梵天王語言。莫作此意。汝不能造。不用天語便欲造物。梵天見其弟子所造之物即語之言。汝作頭太大作項極小。作手太大作臂極小。作腳極小作踵極大。作如似毘舍闍鬼。以此義當知各各自業所造非梵天能造。諸佛說法不著二邊。亦不著斷亦不著常。如似八正道說法。諸外道見是斷見常事已便生執著。欺誑世間作法形像。所說實是非法。

（六二）病人食雉肉喻

昔有一人病患委篤。良醫占之云須恒食一種雉肉可得愈病。而此病者市得一雉食之已盡更不復食。醫於後時見便問之汝病愈未。病者答言醫先教我恒食雉肉。是故今者食一雉已盡更不敢食。醫復語言若前雉已盡何不更食。汝今云何正食一雉望得愈病。一切外道亦復如是。聞佛菩薩無上良醫說言。當解心識。外道等執於常見。便謂過去未來現在唯是一識無有遷謝。猶食一雉。是故不能療其愚惑煩惱之病。大智諸佛教諸外道除其常見一切諸法念念生滅何有一識常恒不變。如彼世醫教更食雉而得病愈。佛亦如是。教諸眾生。令得解諸法。壞故不常。續故不斷即得剷除常見之病。

（六三）伎兒著戲羅剎服共相驚怖喻

昔乾陀衛國有諸伎兒。因時飢餓。逐食他土經婆羅新山。而此山中素饒惡鬼食人羅剎。時諸伎兒會宿山中。山中風寒然火而臥。伎人之中有患寒者。着彼戲本羅剎之服向火而坐。時行伴中從睡寤者。卒見火邊有一羅剎。竟不諦觀捨之而走。遂相驚動一切伴侶悉皆逃奔。時彼伴中着羅剎衣者亦復尋逐奔馳絕走。諸同

行者見其在後謂欲加害。倍增惶怖越度山河投赴溝壑。身體傷破疲極委頓。乃至天明方知非鬼。一切凡夫亦復如是。處於煩惱飢儉善法。而欲遠求常樂我淨無上法食。便於五陰之中橫計於我。以我見故流馳生死。煩惱所逐不得自在。墜墮三塗惡趣溝壑。至天明者喻生死夜

盡智慧明曉。方知五陰無有真我

（六四）人謂故屋中有惡鬼喻

昔有故屋人謂此室常有惡鬼。皆悉怖畏不敢寢息。時有一人自謂大膽。而作是言我欲入此室中寄臥一宿即入宿止。後有一人自謂膽勇勝於前人。復聞傍人言此室中恒有惡鬼。即欲入中排門將前。時先入者謂其是鬼。即復推門遮不聽前。在後來者復謂有鬼。二人鬪諍遂至天明既相覩已方知非鬼。一切世人亦復如是。因緣暫會無有宰主。一一推析誰是我者。然諸眾生橫計是非強生諍訟。如彼二人等無差別

（六五）五百歡喜丸喻

昔有一婦荒淫無度。欲情既盛嫉惡其夫。每思方策規欲殘害。種種設計不得其便。會值其夫。聘使隣國。婦密為計造毒藥丸。欲用害夫。詐語夫言。爾今遠使慮有乏短。今我造作五百歡喜丸。用為資糧以送於爾。爾若出國至他境界。飢困之時乃可取食。夫用其言。至他界已未及食之。於夜闇中止宿林間畏懼惡獸上樹避之。其歡喜丸忘置樹下。即以其夜值五百偷賊。盜彼國王五百疋馬并及寶物來止樹下。由其逃突盡皆飢渴。於其樹下見歡喜丸諸賊取已各食一丸。藥毒氣盛五百群賊一時俱死。時樹上人至天明已見此群賊死在樹下。詐以刀箭斫射死屍。收其鞍馬并及財寶驅向彼國。時彼國王多將人眾案迹來逐。會於中路值於彼王。彼王問言。爾是何人何處得馬。其人答言。我是某國人而於道路值此群賊共相斫射。五百群賊今皆一處死在樹下。由是之故我得此馬及以珍寶來投王國。若不見信可遣往看賊之瘡痍殺害處所。王時即遣親信往看果如其言。王時欣然歎未曾有。

既還國已厚加爵賞。大賜珍寶封以聚落。彼王舊臣咸生嫉妬而白王言。彼是遠人未可服信。如何卒爾寵遇過厚。至於爵賞踰越舊臣。遠人聞已而作是言。誰有勇健能共我試。請於平原校其技能。舊人愕然無敢敵者。後時彼國大曠野中有惡師子。截道殺人斷絕王路。時彼舊臣詳共議之。彼遠人者自謂勇健無能敵者。今復若能殺彼師子為國除害真為奇特。作是議已便白於王。王聞是已給賜刀杖尋即遣之。爾時遠人既受勅已堅彊其意向師子所。師子見之奮激鳴吼騰躍而前。遠人驚怖即便上樹。師子張口仰頭向樹。其人怖急失所捉刀。值師子口師子尋死。爾時遠人歡喜踴躍。來白於王。王倍寵遇。時彼國人卒爾敬服咸皆讚歎。其婦人歡喜丸者喻不淨施。王遣使者喻善知識。至他國者喻於諸天。殺群賊者喻得須陀洹強斷五欲并諸煩惱。遇彼國王者喻遭值賢聖。國舊人等生嫉妬者。喻諸外道見有智者能斷煩惱及以五欲。便生誹謗言無此事。遠人激厲而言舊臣無能與我共為敵者。喻於外道無敢抗衡。殺師子者喻破魔既斷煩惱又伏惡魔。使得無着道果封賞。每常怖怯者喻能以弱而制於彊。其於初時雖無淨心。然彼其施遇善知識便獲勝報。不淨之施猶尚如此。況復善心歡喜布施。是故應當於福田所勤心修施

百喻經卷第四

（六六）口誦乘船法而不解用喻

昔有大長者子。共諸商人入海採寶。此長者子善誦入海捉船方法。若入海水漩狀洄流磯激之處。當如是捉如是正如是住。語眾人言入海方法我悉知之。眾人聞已深信其語。既至海中未經幾時船師遇病忽然便死。時長者子即便代處。至洄洑駛流之中唱言。當如是捉如是正。船盤迴旋轉不能前進至於寶所。舉船商人沒水而死。凡夫之人亦復如是。少習禪法安般數息及不淨觀。雖誦其文不解其義。種種方法實無所曉自言善解。妄授禪法使前人迷亂失心。倒錯法相。終年累歲空無所獲。如彼愚人使他沒海

（六七）夫婦食餅共為要喻

昔有夫婦有三番餅。夫婦共分各食一餅。餘一番在共作要言。若有語者要不與餅。既作要已。為一餅故各不敢語。須臾有賊入家偷盜取其財物。一切所有盡畢賊手。夫婦二人以先要故眼看不語。賊見不語即其夫前侵略其婦。其夫眼見亦復不語。婦便喚賊語其夫言。云何癡人為一餅故見賊不喚。其夫拍手笑言。咄婢我定得餅不復與爾。世人聞之無不嗤笑。凡夫之人亦復如是。為小名利故詐現靜默。為虛假煩惱種種惡賊之所侵略。喪其善法墜墮三塗。都不怖畏求出世道。方於五欲耽著嬉戲。雖遭大苦不以為患。如彼愚人等無有異

（六八）共相怨害喻

昔有一人。共他相嗔。愁憂不樂。有人問言。汝今何故愁悴如是。即答之言有人毀我力不能報。不知何方可得報之是以愁耳有人語言。唯有毘陀羅呪可以害彼。但有一患未及害彼返自害己。其人聞已便大歡喜。願但教我雖當自害要望傷彼。世間之人亦復如是。為瞋恚故欲求毘陀羅呪。用惱於彼竟未害他。先為瞋恚反自惱害。墮於地獄畜生餓鬼。如彼愚人等無差別

（六九）效其祖先急速食喻

昔有一人從北天竺至南天竺。住止既久即聘其女共為夫婦。時婦為夫造設飲食。夫得急吞不避其熱。婦時怪之語其夫言。此中無賊劫奪人者。有何急事忽忽乃爾不安徐食。夫答婦言有好密事不得語汝。婦聞其言謂有異法慙慙問之。良久乃答。我祖父已來法常速食。我今效之。是故疾耳。世間凡夫亦復如是。不達正理不知善惡。作諸邪行不以為恥。而云我祖父已來作如是法。至死受行。終不捨離。如彼愚人習其速食以為好法

（七〇）嘗菴婆羅果喻

昔有一長者。遣人持錢至他園中。買菴婆羅果而欲食之。而勅之言好甜美者汝當買來。即便持錢往買其果。果主言我此樹果悉皆美好無一惡者。汝嘗一果足

以知之。買果者言。我今當一一嘗之然後當取。若但嘗一何以可知。尋即取果一一皆嘗持來歸家。長者見已惡而不食。便一切都棄。世間之人亦復如是。聞持戒施得大富樂。身常安隱無有諸患。不肯信之。便作是言。布施得福。我自得時然後可信。目覩現世貴賤貧窮皆是先業所獲果報。不知推一以求因果。方懷不信。須臾自經。一旦命終。財物喪失。如彼嘗果一切都棄

（七一）為二婦故喪其兩目喻

昔有一人聘取二婦。若近其一為一所瞋不能裁斷。便在二婦中間正身仰臥。值天大雨屋舍霖漏。水土俱下墮其眼中。以先有要不敢起避。遂令二目俱失其明。世間凡夫亦復如是。親近邪友習行非法。造作結業墮三惡道。長處生死喪智慧眼。如彼愚夫為其二婦故二眼俱失

（七二）噉米決口喻

昔有一人至婦家舍。見其擣米便往其所偷米噉之。婦來見夫欲共其語。滿口中米都不應和。羞其婦故不肯棄之是以不語。婦怪不語以手摸看謂其口腫。語其父言我夫始來。卒得口腫都不能語。其父即便喚醫治之。時醫言曰此病最重。以刀決之可得差耳。即便以刀決破其口。米從中出其事彰露。世間之人亦復如是。作諸惡行犯於淨戒。覆藏其過不肯發露。墮於地獄畜生餓鬼。如彼愚人以小羞故不肯吐米。以刀決口乃顯其過

（七三）詐言馬死喻

昔有一人騎一黑馬入陣擊賊。以其怖故不能戰鬥。便以血污塗其面目。詐現死相臥死人中。其所乘馬為他所奪。軍眾既去便欲還家。即截他人白馬尾來。既到舍已有人問言。汝所乘馬今為所在何以不乘。答言。我馬已死遂持尾來。傍人語言。汝馬本黑尾。何以白。默然無對。為人所笑。世間之人亦復如是。自言善好修行慈心不食酒肉。然殺害眾生加諸楚毒。妄自稱善無惡不造。如彼愚人詐言馬死

（七四）出家凡夫貪利養喻

昔有國王設於教法諸有婆羅門等。在我國內制抑洗淨不洗淨者。驅令策使種種苦役。有婆羅門空捉澡灌。詐言。洗淨人為其著水即便瀉棄。便作是言我不洗淨王自洗之。為王意故用避王役。妄言洗淨實不洗之。出家凡夫亦復如是。剃頭染衣內實毀禁。詐現持戒望求利養。復避王役。外似沙門。內實虛欺。如捉空瓶但有外相

（七五）駝甕俱失喻

昔有一人先甕中盛穀。駱駝入頭甕中食穀又不得出。既不得出以為憂惱。有一老人來語之言。汝莫愁也。我教汝出。汝用我語必得速出。汝當斬頭自得出之。即用其語以刀斬頭。既復殺駝而復破甕。如此癡人世間所笑。凡夫愚人亦復如是。惛心菩提志求三乘。宜持禁戒防護諸惡。然為五欲毀破淨戒。既犯禁已捨離三乘。縱心極意無惡不造。乘及淨戒二俱捐捨。如彼愚人駝甕俱失

（七六）田夫思王女喻

昔有田夫遊行城邑。見國王女顏貌端正所希有。晝夜想念情不能已。思與交通無由可遂。顏色瘀黃即成重病。諸所親見便問其人何故如是。答親里言我昨見王女。顏貌端正思與交通不能得故是以病耳。我若不得必死無疑。諸親語言我當為汝作好方便。使汝得之勿得愁也。後日見之便語之言。我等為汝便為是得。唯王女不欲。田夫聞之欣然而笑謂呼必得。世間愚人亦復如是。不別時節春秋冬夏。便於冬時擲種土中望得果實。徒喪其功空無所獲。芽莖枝葉一切都失。世間愚人修習少福謂為具足。便謂菩提已可證得。如彼田夫惛望王女

（七七）搆驢乳喻

昔邊國人不識於驢。聞他說言驢乳甚美都無識者。爾時諸人得一父驢。欲搆其乳。諍共捉之。其中有捉頭者有捉耳者。有捉尾者有捉脚者。復有捉器者各欲先得於前飲之。中捉驢根謂呼是乳。即便搆之望得其乳。眾人疲厭都無所得。徒

自勞苦空無所獲。為一切世人之所嗤笑。外道凡夫亦復如是。聞說於道不應求處。妄生想念。起種種邪見裸形自餓投巖赴火以是邪見墮於惡道。如彼愚人妄求於乳

（七八）與兒期早行喻

昔有一人。夜語兒言。明當共汝至彼聚落有所取索。兒聞語已至明旦竟不問父獨往詣彼。既至彼已。身體疲極空無所獲。又不得食飢渴欲死。尋復迴來來見其父。父見子來深責之言。汝大愚癡無有智慧。何不待我空自往來。徒受其苦。為一切世人之所嗤笑。凡夫之人亦復如是。設得出家即剃鬚髮服三法衣。不求明師諮受道法。失諸禪定道品功德。沙門妙果一切都失。如彼愚人虛作往返徒自疲勞。形似沙門實無所得

（七九）為王負機喻

昔有一王。欲入無憂園中歡娛受樂。勅一臣言汝捉一机。持至彼園我用坐息。時彼使人羞不肯捉。而白王言。我不能捉。我願擔之。時王便以三十六机置其背上。驅使擔之至於園中。如是愚人為世所笑。凡夫之人亦復如是。若見女人一髮在地。自言持戒不肯捉之。後為煩惱所惑。三十六物髮毛爪齒屎尿不淨不以為醜。三十六物一時都捉不生慚愧。至死不捨。如彼愚人擔負於机

（八〇）倒灌喻

昔有一人。患下部病。醫言。當須倒灌乃可差耳。便集灌具欲以灌之。醫未至頃便取服之。腹脹欲死不能自勝。醫既來至怪其所以。即便問之。何故如是。即答醫言。向時灌藥我取服之。是故欲死。醫聞是語深責之言。汝大愚人不解方便。即便以餘藥服之。方吐下爾乃得差。如此愚人為世所笑。凡夫之人亦復如是。欲修學禪觀種種方法。應効不淨。反効數息。應數息者効觀六界。顛倒上下無有根本。徒喪身命為其所困。不諮良師顛倒禪法。如彼愚人飲服不淨

（八一）為熊所嚙喻

昔有父子與伴共行。其子入林為熊所嚙。爪壞身體。困急出林還至伴邊。父見其子身體傷壞怪問之言。汝今何故被此瘡害。子報父言。有一種物。身毛耽毳來毀害我。父執弓箭往到林間。見一仙人。毛髮深長。便欲射之。傍人語言。何故射之。此人無害當治有過。世間愚人亦復如是。為彼雖著法服無道行者之所罵辱。而濫害良善有德之人。喻如彼父熊傷其子而枉加神仙

（八二）比種田喻

昔有野人。來至田里。見好麥苗生長鬱茂。問麥主言。云何能令是麥茂好。其主答言。平治其地。兼加糞水故得如是。彼人即便依法用之。即以水糞調和其田下種於地。畏其自腳蹋地令堅其麥不生。我當坐一床上使人輿之於上散種爾乃好耳。即使四人人擎一脚至田散種。地堅逾甚為人嗤笑。恐已二足更增八足。凡夫之人亦復如是。既修戒田善芽將生。應當師諮受行教誡。令法芽生。而返違犯。多作諸惡便使戒芽不生。喻如彼人畏其二足倒加其八

（八三）獼猴喻

昔有一獼猴。為大人所打。不能奈何。反怨小兒。凡夫愚人亦復如是。先所瞋人代謝不停滅在過去。乃於相續後生之法謂是前者。妄生瞋忿毒患彌深。如彼癡猴為大所打反嗔小兒

（八四）月蝕打狗喻

昔阿修羅王。見日月明淨以手障之。無智常人狗無罪咎橫加於惡。凡夫亦爾。貪瞋愚癡橫苦其身。臥棘刺上五熱炙身。如彼月蝕枉橫打狗

（八五）婦女患眼痛喻

昔有一女人。極患眼痛。有知識女人問言。汝眼痛耶。答言眼痛。彼女復言有眼必痛。我雖未痛並欲挑眼恐其後痛。傍人語言眼若在者或痛不痛。眼若無者終身長痛。凡愚之人亦復如是。聞富貴者衰患之本。畏不布施恐後得報。財物殷

溢重受苦惱。有人語言汝若施者或苦或樂。若不施者貧窮大苦。如彼女人不忍近痛便欲去眼乃為長痛

（八六）父取兒耳璫喻

昔有父子二人緣事共行。路賊卒起欲來剝之。其兒耳中有真金璫。其父見賊卒發畏失耳璫。即便以手挽之。耳不時決為耳璫故。便斬兒頭。須臾之間賊便棄去。還以兒頭著於肩上不可平復。如是愚人為世間所笑。凡夫之人亦復如是。為名利故造作戲論。言二世有二世無。中陰有中陰無。心數法有心數法無。種種妄想不得法實。他人以如法論破其所論。便言。我論中都無是說。如是愚人為小名利。便故妄語喪沙門道果。身壞命終墮三惡道。如彼愚人為少利故斬其兒頭

（八七）劫盜分財喻

昔有群賊共行劫盜。多取財物即共分之等以為分。唯有鹿野欽婆羅色不純好。以為下分與最劣者。下劣者得之悲恨。謂呼大失。至城賣之。諸貴長者多與其價。一人所得倍於眾伴。方乃歡喜踊悅無量。猶如世人不知布施有報無報。而行少施得生天上。受無量樂方更悔恨悔不廣施。如欽婆羅後得大價。乃生歡喜施亦如是。少作多得。爾乃自慶恨不益為

（八八）獼猴把豆喻

昔有一獼猴。持一把豆。誤落一豆在地。便捨手中豆欲覓其一。未得一豆先所捨者雞鴨食盡。凡夫出家亦復如是。初毀一戒而不能悔。以不悔故放逸滋蔓一切都捨。如彼獼猴失其一豆一切都棄

（八九）得金鼠狼喻

昔有一人在路而行。道中得一金鼠狼。心生喜踊持置懷中。涉道而進至水欲渡。脫衣置地。尋時金鼠變為毒蛇。此人深思寧為毒蛇螫殺要當懷去。心至冥感。還化為金。傍邊愚人見其毒蛇變成真實。謂為恒爾。復取毒蛇內著懷裏。即為毒

蛇之所螫喪身殞命。世間愚人亦復如是。見善獲利內無真心。但為利養來附於法。命終之後墮於惡處。如捉毒蛇被螫而死

（九〇）地得金錢喻

昔有貧人在路而行。道中偶得一囊金錢。心大喜躍即便數之數未能周。金主忽至。盡還奪錢。其人當時悔不疾去。懊惱之情甚為極苦。遇佛法者亦復如是。雖得值遇三寶福田。不勤方便修行善業。忽爾命終墮三惡道。如彼愚人還為其主奪錢而去。如偈所說

今日營此事 明日造彼事
樂著不觀苦 不覺死賊至
忽忽營眾務 凡人無不爾
如彼數錢者 其事亦如是

（九一）貧兒欲與富等財物喻

昔有一貧人少有財物。見大富者意欲共等。不能等故。雖有少財欲棄水中。傍人語言。此物雖少可得延君性命數日。何故捨棄擲著水中。世間愚人亦復如是。雖得出家少得利養。心有希望常懷不足。不能得與高德者等。獲其利養見他宿舊有德之人。素有多聞多眾供養。意欲等之不能等故。心懷憂苦便欲罷道。如彼愚人欲等富者自棄己財

（九二）小兒得歡喜丸喻

昔有一乳母抱兒涉路。行道疲極眠睡不覺。時有一人持歡喜丸授與小兒。小兒得已貪其美味不顧身物。此人即時解其鉗鎖瓔珞衣物都盡持去。比丘亦爾。樂在眾務憤鬧之處。貪少利養為煩惱賊奪其功德戒寶瓔珞。如彼小兒貪少味故一切所有賊盡持去

（九三）老母捉熊喻

昔有一老母在樹下臥熊欲來搏。爾時老母遶樹走避。熊尋後逐一手抱樹欲捉老母。老母得急即時合樹捺熊兩手。熊不得動更有異人來至其所。老母語言。汝共我捉殺分其肉。時彼人者信老母語。即時共捉既捉之已老母即便捨熊而走。其人後為熊所困。如是愚人為世所笑。凡夫之人亦復如是。作諸異論既不善好。文辭繁重多有諸病。竟不成訖便捨終亡。後人捉之欲為解釋。不達其意。反為其困。如彼愚人代他捉熊反自被害

（九四）摩尼水竇喻

昔有一人。與他婦通。交通未竟夫從外來。即便覺之住於門外。伺其出時便欲殺害。婦語人言。我夫已覺。更無出處。唯有摩尼可以得出(摩尼者齊云水竇孔也)。欲令其人從水竇出。其人錯解謂摩尼珠。所在求覓。而不知處。即作是言。不見摩尼珠我終不去。須臾之間為其所殺。凡夫之人亦復如是。有人語言。生死之中無常苦空無我離斷常二邊。處於中道。於此中過可得解脫。凡夫錯解便求世界有邊無邊及以眾生有我無我。竟不能觀中道之理。忽然命終為於無常之所殺害墮三惡道。如彼愚人推求摩尼為他所害

（九五）一鴿喻

昔有雄雌二鴿共同一巢。秋果熟時取果滿巢。於其後時果乾減少唯半巢在。雄鴿瞋雌言。取果勤苦汝獨食之唯有半在。雌鴿答言。我不獨食。果自減少。雄鴿不信。瞋恚而言。非汝獨食何由減少。即便以觜啄雌鴿殺。未經幾日。天降大雨。果得濕潤還復如故。雄鴿見已方生悔恨。彼實不食。我妄殺他。即悲鳴命喚雌鴿汝何處去。凡夫之人亦復如是。顛倒在懷。妄取欲樂不觀無常。犯於重禁悔之於後竟何所及。後唯悲歎如彼愚鴿

（九六）詐稱眼盲喻

昔有工匠師。為王作務不堪其苦。詐言眼盲便得脫苦。有餘作師。聞之便欲自壞其目用避苦役。有人語言。汝何以自毀。徒受其苦。如是愚人為世人所笑。

凡夫之人亦復如是。為少名譽及以利養。便故妄語毀壞淨戒。身死命終墮三惡道。

如彼愚人為少利故自壞其目

（九七）為惡賊所劫失 喻

昔有二人為伴共行曠野。一人被一領 中路為賊所剝。一人逃避走入草中。其失者先於 頭裏一金錢。便語賊言。此衣適可直一枚金錢。我今求以一枚金錢而用贖之。賊言金錢今在何處。即便 頭解取示之。而語賊言。此是真金。若不信我語今此草中有好金師可往問之。賊既見之復取其衣。如是愚人 與金錢一切都失。自失其利復使彼失。凡夫之人亦復如是。修行道品作諸功德。為煩惱賊之所劫掠。失其善法喪諸功德。不但自失其利復使餘人失其道業。身壞命終墮三惡道。如彼愚人彼此俱失

（九八）小兒得大龜喻

昔有一小兒。陸地遊戲得一大龜。意欲殺之不知方便。而問人言云何得殺。有人語言。汝但擲置水中即時可殺。爾時小兒信其語故即擲水中。龜得水已即便走去。凡夫之人亦復如是。欲守護六根修諸功德不解方便。而問人言作何因緣而得解脫。邪見外道天魔波旬。及惡知識而語之言。汝但極意六塵恣情五欲。如我語者必得解脫。如是愚人不諦思惟。使用其語身壞命終墮三惡道。如彼小兒擲龜水中

此論我所造	合和喜笑語
多損正實說	觀義應不應
如似苦毒藥	和合於石蜜
藥為破壞病	此論亦如是
正法中戲笑	譬如彼狂藥
佛正法寂定	明照於世間
如服吐下藥	以酥潤體中

我今以此義 顯發於寂定
如阿伽陀藥 樹葉而裹之
取藥塗毒竟 樹葉還棄之
戲笑如葉裹 實義在其中
智者取正義 戲笑便應棄
尊者僧伽斯那造作癡花鬘竟