

編者・序

釋開仁

會有這本《成佛之道・講義》的編輯，首先要感謝的就是^上厚^下觀院長讓編者在印順導師台北外弘的道場「慧日講堂」學習講授這門課，自二〇〇六年九月為始，時至二〇〇八年六月結束，為期兩年四學期的進度，將全書的內容介紹一遍。莫敢說能建立學員的正見灼見，但秉持導師「看不如講」的信念，期許能教學相長。

目前，此書已成為台灣及世界各地佛教徒所習用的入門書，對其有深入研究及闡弘者更是不知其數。也因此，當自己在編輯講義的時候，必然會參考到厚觀院長的《成佛之道講義》、昭慧法師及性廣法師合編的《成佛之道偈頌科判表》等的資料，而編者最大的期望就是能將前輩們的精華揉合於一身。此外，亦因考慮到對象是初學佛者，所以，講義的編輯決定以導師的內容為主，其他資料為輔。

此講義的特色有三：一、幾乎將全書的內容放置講義，分段落、條例式的呈現內容的重點所在。二、附上昭慧法師及性廣法師合編的科判，讓全書的架構能有綱舉目張之效。三、運用厚觀院長講學多年所蒐集的資料——《成佛之道講義》，作為內容的註釋及補充說明。換句話說，這本講義的特色乃集三者為一身，目的還是為了便於初學者的學習。不過，也基於此項考量，所以厚觀院長的資料中，舉凡較深的義理，就只放出處，引文則省略之。甚至於為了讓初學者能把導師的每一句話都納入思惟，編者刻意地將內容一一的切開，假如因為顧此失彼而犯下思想無法達到連貫性的話，則純屬編者之過。

回想此書乃導師編頌初講於民國四十三年（西元一九五四年），補上長行解說而於民國四十八年脫稿，於民國四十九年秋天出版。時隔現在已有五十多年的歷史了，可是導師所傳遞的思想與悲懷的流露，至今依然歷久彌新，誠如書中所言「淺者見淺，深者見深」啊！

另外，編者的講學錄音，歡迎至「慧日講堂：<http://video.lwdh.org.tw/>」下載（MP3），希望藉此能讓普羅大眾進入佛門的堂奧。

最後，感恩印順文教基金會的授權，以及一切因緣的促成，並期盼如導師書末的祝願，謹祝讀者必當成佛！

修訂版序於般若精舍・2013/2/16

目次

科判・索引	-1-
印順導師・自序.....	001
第一章、歸敬三寶.....	005
第二章、聞法趣入.....	033
第三章、五乘共法.....	061
第四章、三乘共法.....	126
第五章、大乘不共法.....	241

《成佛之道講義》科判·索引

第一章、皈依三寶

甲一、抉擇信仰

乙一、尋求依怙（頁 6）

有海無邊際，世間多憂苦，流轉起還沒，何處是依怙。

乙二、抉擇依怙

丙一、世樂（頁 7）

積聚皆銷散，崇高必墮落，合會要當離，有生無不死，
國家治還亂，器界成復毀：世間諸可樂，無事可依怙。

丙二、外道（頁 10）

鬼神好凶殺，欲天耽諸欲，獨梵依慢住，亦非歸依處。

丙三、三寶（頁 12）

歸依處處求，求之遍十方，究竟歸依處，三寶最吉祥。

甲二、皈依三寶

乙一、三寶內涵

丙一、讚歎三寶

丁一、讚佛功德

戊一、智證法身（頁 13）

正法以為身，淨慧以為命，智月朗秋空，禮佛兩足尊。

戊二、諸佛無量（頁 15）

三世佛無量，十方佛亦爾。

戊三、本師悲願（頁 15）

悲願來濁世，禮佛釋迦文。

戊四、三德圓滿（頁 16）

智圓悲無極，斷障無餘習，三德等究竟，方便示差別。

丁二、讚法功德

戊一、法印三喻（頁 19）

丘井空聚落，朽故寂無人，彼岸林泉樂，禮法離欲尊。

戊二、正法四勝（頁 20）

正法妙難思，善淨常安樂，

戊三、依道入滅（頁 20）

依古仙人道，能入於涅槃。

丁三、讚僧功德

戊一、僧伽本質（頁 22）

依法以攝僧，和樂淨為本，事和或理和，禮僧眾中尊。

戊二、僧伽功能（頁 25）

敬僧莫呵僧，亦莫衡量僧，隨佛修行者，住持正法城。

丙二、三寶類別

丁一、理體

丁二、事相（頁 26）

三寶真實德，無漏性清淨，化世真亦俗，佛法得長存。

乙二、皈依儀式（頁 29）

自誓盡形壽，歸依佛法僧，

乙三、二種修習

丙一、修供養（頁 29）

至心修供養，

丙二、念功德

時念諸勝利。

乙四、皈依功德（頁 31）

此歸依最尊，此歸依最勝，不由餘歸依，得樂得安隱。

乙五、皈依體性

丙一、信願為體（頁 31）

所說歸依者，信願以為體，歸彼及向彼，依彼得救濟。

丙二、皈依真義（頁 32）

若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義。

第二章、聞法趣入

甲一、聞法

乙一、利益（頁 33）

由聞知諸法，由聞遮眾惡，由聞斷無義，由聞得涅槃。

乙二、離過

丙一、水器喻

丙二、種植喻（頁 35）

如器受於水，如地植於種，應離三種失，諦聽善思念。

乙三、態度

丙一、病喻（頁 37）

病想醫藥想，殷重療治想。

丙二、鏡喻（頁 37）

隨聞如說行，佛說法如鏡。

甲二、趣入

乙一、方法（親近善士）（頁 39）

趣入正法者，應親近善士。

丙一、善士條件（頁 39）

證教達實性，悲愍巧為說。

丙二、親近態度（頁 41）

觀德莫觀失，隨順莫違逆。

丙三、親近功德（頁 41）

佛說滿梵行，學者應尊敬。

乙二、條件

丙一、離八難（頁 43）

離彼三途苦，不生長壽天，佛世生中國，根具離邪見。

丙二、得人身

丁一、讚得人身（頁 46）

生死流轉中，人身最難得。

丁二、三事殊勝

戊一、智慧

戊二、慚愧

戊三、堅忍（頁 46）

憶梵行勤勇，三事勝諸天。

丁三、勉勵勤學（頁 48）

難得今已得，精勤修法行，莫使入寶山，垂手歎空歸。

乙三、目標

丙一、總說（頁 48）

聞法而發心，隨機成差別。

丙二、別敘

丁一、下品增上生（頁 49）

下求增上生，現樂後亦樂。

丁二、中品出離心（頁 50）

中發出離心，涅槃解脫樂。

丁三、上品菩提心（頁 50）

最上菩提心，悲智究竟樂。

丙三、抉擇

丁一、相依相攝（頁 52）

依下能起上，依上能攝下；

丁二、隨機差別（頁 52）

隨機五三異，歸極唯一大。

丁三、歸極一乘（頁 56）

不滯於中下，亦不棄中下，圓攝向佛乘，不謗於正法。

第三章、五乘共法

甲一、皈信正修（頁 61）

乙一、總敘正修

正信歸依者，應修於正見，及修於正命，勝進不為難。

乙二、別敘正見

丙一、總陳四見

丁一、總標（頁 63）

所說正見者，人生之正觀。

丁二、別敘

戊一、有善有惡（頁 64）

心淨或不淨，利他或損他，善行不善行，佛子應諦察。

戊二、有業有報（頁 65）

有報必由業，微小轉廣大，能引或能滿，決定或不定，現生或後報，諸業不失壞。

戊三、有前後生（頁 71）

隨業報善惡，五趣常流轉，隨重或隨習，或復隨憶念，由業往後有，薪盡火相傳。

戊四、有凡聖境（頁 76）

生死常相續，聖者得解脫，愚智縛脫異，深信勿疑惑。

丙二、別說五趣

丁一、總標（頁 78）

流轉五趣中，身心多苦迫。

丁二、別敘

戊一、惡趣

己一、類別

庚一、地獄（頁 78）

大地獄極熱，近邊遍遊歷，八寒及孤獨，是諸苦中極。

庚二、旁生（頁 81）

旁生種種異，吞噉驅使苦。

庚三、餓鬼（頁 81）

餓鬼常饑渴，不淨以為食。

己二、生因（頁 82）

悉由三不善，惡行之所感。

戊二、善趣

己一、人趣（頁 83）

人中苦樂雜，升沉之樞紐，人本誤鬼本，習俗謬相沿。

己二、天趣

庚一、分類（頁 85）

天趣初欲界，色及無色界。

庚二、福報（頁 85）

身勝壽亦勝，樂勝定亦勝。

丙三、警策修善

丁一、苦樂由業（頁 88）

諸苦由惡業，樂由善業集。苦樂隨業盡，修善宜積極。

丁二、勸修善行（頁 89）

若時能行善，而未作善業，一旦苦果臨，爾時復何為？

甲二、人天行果

乙一、確立目標（頁 90）

求人而得人，修天不生天。

乙二、三種福業

丙一、總標（頁 90）

勤修三福行，願生佛陀前。

丙二、別敘

丁一、施福業

戊一、布施效益（頁 92）

依資具得樂，依施得資具；故佛為眾生，先讚布施福。

戊二、布施類別（頁 93）

施以捨以利，由悲由敬別，心田事不同，功德分勝劣。

戊三、戒非法施（頁 94）

施應如法施，勿隨至怖報，求報及習先，希天要名等。

丁二、戒福業

戊一、要義（頁 96）

克己以利他，堅忍持淨戒。

戊二、類別

己一、戒惡

庚一、五戒（頁 97）

以己度他情，莫殺莫行杖，勿盜勿邪淫，勿作虛誑語，
飲酒敗眾德，佛子應受持，五戒盡形壽，眾福之所歸。

庚二、八戒（頁 101）

加行日夜戒，隨順出離者。

己二、生善（十善）

庚一、德目（頁 103）

不殺盜邪淫，不妄語兩舌，不惡口綺語，離貪瞋邪見。

庚二、價值（頁 103）

諸善之根本，佛說十善業，人天善所依，三乘聖法立。

丁三、定福業

戊一、動機（頁 105）

欲樂不可著，散亂多眾苦。

戊二、前提（頁 105）

依慈住淨戒，修定最為樂。

戊三、方法（頁 107）

調攝於三事，

戊四、境界（頁 107）

心一境名定。

戊五、階段（頁 107）

漸離於分別，苦樂次第盡。

戊六、類別（頁 112）

四禪四空處，慈等四無量，佛說諸定法，次第而修習。

丙三、抉擇（頁 114）

布施多雜染，禪定向獨善，依人向佛道，戒行為宗要。

乙三、修習正念

丙一、六念法門

丁一、應機（頁 115）

心性怯畏者，佛說應修念。

丁二、修法（頁 115）

繫念佛法僧，戒施天功德。

丁三、效益（頁 115）

如入光明聚，陰暗一時失。

丙二、彌勒法門

丁一、修法（頁 117）

正念彌勒尊，求生彼淨土，

丁二、特勝（頁 117）

法門最希有，近易普及故。

丁三、效益（頁 117）

見佛時聞法，何憂於退墮？

第四章、三乘共法

甲一、二乘通說

乙一、人

丙一、動機（頁 126）

一切行無常，說諸受皆苦，緣此生厭離，向於解脫道。

丙二、根性

丁一、總標（頁 128）

隨機立三乘，正化於聲聞。

丁二、別敘

戊一、在家出家（頁 130）

解脫道遠離，苦樂之二邊，順攝樂行者，在家修法行，
順攝苦行者，出家作沙門。

戊二、獨住共住（頁 132）

此或樂獨住，或樂人間住。

戊三、信行法行（頁 134）

或是隨信行，或是隨法行。

丁三、結說（頁 135）

雖復種種性，同修出離行。

乙二、法

丙一、明宗要（頁 137）

佛說解脫道，四諦與緣起，甚深諸佛法，由是而顯示。

丙二、四聖諦

丁一、總標（頁 139）

苦集與滅道，是謂四聖諦。

丁二、詳敘

戊一、世間因果

己一、苦集二諦

庚一、苦諦

辛一、總說八苦（頁 140）

苦者求不得，怨會愛別離，生老與病死，總由五蘊聚。

辛二、別敘蘊苦

壬一、類別

癸一、五蘊（頁 142）

所謂五蘊者，色受想行識，取識處處住，染著不能離。

癸二、六處（頁 144）

此復由六處，取境而生識。

癸三、六界（頁 145）

或六界和合，

壬二、結說（頁 146）

世間苦唯爾。

庚二、集諦

辛一、總說苦集（頁 148）

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

辛二、別陳業惑

壬一、業

癸一、類別（頁 149）

業有身語意，善惡及不動。

癸二、特性（頁 149）

業滅如種習，百千劫不失，隨業感生死，不出於三界。

壬二、惑

癸一、麤相（頁 152）

煩惱貪瞋癡，不善之根本，癡如醉如迷，瞋重貪過深。

癸二、細相（頁 154）

佛攝諸煩惱，見愛慢無明，我我所攝故，死生永相續。

己二、豎說緣起

庚一、總標（頁 158）

苦集相鉤纏，死生從緣起，佛說十二支，如城如果樹。

庚二、詳釋

辛一、生死本源 (頁 160)

無明之所覆，愛結之所繫，有識身相續，相續而不已。

辛二、生死依持 (頁 161)

緣識有名色，

辛三、觸境繫心 (頁 162)

從是有六處，根境相涉觸，從觸生於受，緣受起於愛，

辛四、逐物流轉 (頁 162)

愛增則名取，因是集後有，生老死相隨。

戊二、出世因果

己一、滅諦 (頁 167)

滅應滅於惑，惑滅則苦滅，解脫於癡愛，現證寂滅樂。

己二、道諦 (頁 168)

能滅苦集者，唯有一乘道，三學八正道，能入於涅槃。

甲二、二乘行果

乙一、別詳道諦

丙一、類別

丁一、三增上學

戊一、戒增上學

己一、尸羅內涵

庚一、總說 (頁 171)

初增上尸羅，心地淨增上，護心令不犯，別別得解脫。

庚二、類別

辛一、在家戒 (頁 173)

在家五八戒，如前之所說。

辛二、出家戒

壬一、五種戒類

癸一、總說五類 (頁 174)

出家戒類五：沙彌沙彌尼，比丘比丘尼，及式叉摩那。

癸二、別敘具足（頁 177）

於中具足戒，戒法之最勝，殷重所受得，護持莫失壞。

壬二、輕重戒法

癸一、四重（頁 178）

極重戒有四：淫行不與取，殺人大妄語，破失沙門性。

癸二、餘戒（頁 179）

餘戒輕或重，犯者勿覆藏，出罪還清淨，不悔得安樂。

庚三、效益（頁 181）

能持於淨戒，三業咸清淨。

己二、六種修法（頁 182）

庚一、類別

密護於根門，飲食知節量，勤修寤瑜伽，依正知而住。

知足心遠離，順於解脫乘。

庚二、結說（頁 187）

此能淨尸羅，亦是定方便。

戊二、定增上學

己一、前方便（頁 188）

進修於定學，離五欲五蓋。

己二、二甘露

庚一、類別（頁 190）

不淨及持息，是名二甘露。

庚二、效益（頁 192）

依此而攝心，攝心得正定。

己三、七依定（頁 192）

能發真慧者，佛說有七依。

戊三、慧增上學（頁 194）

增上慧學者，即出世正見。

丁二、八種正道

戊一、前五支

己一、正見

庚一、正見緣起

辛一、總敘（頁 195）

佛為阿難說：緣起義甚深：

辛二、別說

壬一、順逆觀照

癸一、流轉律（頁 195）

此有故彼有，此生故彼生，無常空無我，惟世俗假有。

癸二、還滅律（頁 203）

此無故彼無，此滅故彼滅，緣起空寂性，義倍復甚深。

壬二、不著二邊（頁 206）

此是佛所說，緣起中道義，不著有無見，正見得解脫。

庚二、正觀四諦（頁 208）

又復正見者，即是四諦慧；

如實知四諦，應斷及應修，惑苦滅應證，由滅得涅槃。

庚三、依俗契真（頁 212）

先得法住智，後得涅槃智，依俗契真實，正觀法如是。

己二、正思（頁 215）

正思向於厭，向離欲及滅。

己三、淨行

庚一、正語

庚二、正業

庚三、正命（頁 216）

正語業及命，淨戒以為性。

己四、綜論（頁 217）

始則直其見，次則淨其行，足目兩相成，能達於彼岸。

戊二、後三支

己一、正勤（頁 218）

正勤徧策發，

己二、正念

己三、正定（頁 218）

由念得正定，依定起證慧，慧成得解脫。

丁三、總集道品（頁 220）

佛說諸道品，總集三十七，道同隨機異，或是淺深別。

丙二、結說（頁 223）

此是聖所行，此是聖所證，三乘諸聖者，一味涅槃城。

乙二、二乘果位

丙一、階段（頁 224）

通論解脫道，經於種熟脫，修證有遲速，非由利鈍別。

丙二、果位

丁一、聲聞

戊一、初果（頁 226）

見此正法者，初名須陀洹，三結斷無餘，無量生死息。

戊二、二果（頁 229）

二名斯陀含，進薄修斷惑。

戊三、三果（頁 231）

三名阿那含，離欲不復還。

戊四、四果

己一、境界（頁 232）

斷惑究竟者，名曰阿羅漢，畢故不造新，生死更無緣。

己二、類別（頁 233）

此或慧解脫，或是俱解脫。

己三、功德（頁 233）

六通及三明，世間上福田。

己四、讚頌

庚一、明日喻（頁 236）

明淨恒不動，如日處晴空。

庚二、蓮花喻（頁 237）

一切世間行，不染如蓮華。

丁二、緣覺（頁 238）

或不由他覺，從於遠離生，名辟支迦佛，合說為二乘。

第五章、大乘不共法

甲一、大乘不共法（頁 241）

乙一、大乘通說

丙一、根機不同

丁一、動機異

戊一、迴入（頁 243）

恥有所不知，恥有所不能，恥有所不淨，迴入於大乘。

戊二、直入（頁 247）

不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。

丁二、性習異（頁 248）

或以信願入，或智或悲入。

丁三、依法異（頁 250）

或依聲聞入，或天或人入。

丙二、教法有異（頁 253）

趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。

丙三、成佛種性

丁一、二種佛性（頁 254）

眾生有佛性，理性亦行性。

丁二、別敘行性（頁 254）

初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。

丙四、菩薩殊勝（頁 259）

發心名菩薩，眾生之上首。世出世功德，悉由菩薩有。

丙五、菩薩要行（頁 262）

菩薩之所乘，菩提心相應，慈悲為上首，空慧是方便。
依此三要門，善修一切行；一切行皆入，成佛之一乘。

丙六、菩薩學處

丁一、十善為本（頁 264）

菩薩之學處，十善行為本，

丁二、三聚淨戒（頁 265）

攝為三聚戒，

丁三、七眾通行（頁 265）

七眾所通行。

丁四、總別重禁

戊一、總相戒（頁 266）

退失菩提心，

戊二、四重禁（頁 266）

嫉慳與瞋慢，障於利他行，違失大乘戒。

乙二、大乘行位

丙一、總說（頁 267）

總攝菩提道，六度與四攝；漸入於諸地，圓滿佛功德。

丙二、大乘行

丁一、別述六度

戊一、施度

己一、利生為本（頁 270）

身及諸受用，三世一切善，為利諸眾生，無惜而行施。

己二、三類能施（頁 272）

下士為己施；中士解脫施；利他一切施，是則名大士。

己三、三類所施（頁 273）

財法無畏施；

己四、行施態度（頁 274）

難施殷勤施。聞施心歡喜，勝於寂滅樂。

己五、三種戒施（頁 275）

或有不應施，自他及所為。

己六、最勝布施（頁 276）

施以捨心勝，常修於意樂。

己七、世出世施（頁 277）

三輪處處著，是施名世間；三輪空相應，出世波羅蜜。

戊二、戒度

己一、護生為本（頁 279）

戒斷於損他，普施無所畏。

己二、失戒果報（頁 281）

失戒眾患本，惡趣亦貧困。

己三、持戒功德（頁 281）

持戒三善本：增上決定勝；為他淨尸羅，則入於大乘。

己四、輕重等持（頁 282）

受持淨戒者，如護於浮囊。

己五、決諸戒慢（頁 282）

不輕於毀犯，

己六、不著於相（頁 282）

持犯俱不著。

戊三、忍度

己一、攝生為本（頁 284）

攝護於眾生，菩薩修忍度。

己二、三類忍義（頁 284）

耐怨安受苦，及諦察法忍。

己三、別明忍辱（頁 286）

瞋他有何益？自他增憂苦。瞋火燒善根，忍則五德具。

戊四、綜述前三度（頁 289）

施戒及安忍，多為在家說。廣聚福資糧，是佛色身因。

戊五、進度

己一、二種資糧（頁 290）

佛說精進度，福智之資糧。無厭心如海，力盡而不止。

己二、障難對治

庚一、總敘二障（頁 292）

推延著世樂，自輕心怯弱。

庚二、別治怯障

辛一、三退練心（頁 293）

滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊，練心勿退屈！

辛二、易行方便

壬一、方便攝護（頁 294）

怯弱下劣者，希求易行道。佛有勝方便，攝護於初心。

壬二、例舉二門

癸一、彌陀淨土（頁 297）

於中殊勝者，往生極樂土，彌陀佛力持，不退於菩提。

癸二、藥師淨土（頁 300）

不捨現法樂，而向於菩提，藥師大悲願，東方現淨土。

己三、修集四力（頁 301）

勝解堅固力，歡喜休息力，能修於四力，精進不為難！

戊六、論後二度

己一、定慧功德（頁 302）

三乘諸勝德，悉由定慧生。

己二、止觀次第（頁 305）

修習止觀者，應先修習止；止成觀乃成，次第法如是。

戊七、禪度

己一、總明修治（頁 307）

依住堪能性，能成所作事。由滅五過失，勤修八斷行。

己二、別說修治

庚一、治懈怠（頁 310）

懈怠為定障，信勤等對治。

庚二、治忘聖言

辛一、正念明記（頁 312）

正念曾習緣，令心不餘散，明記不忘念，安住而明顯。

辛二、二類所緣（頁 313）

聖說是所緣，能淨惑障者，或順於正理，能向於出離。

辛三、多習二念

壬一、總敘所緣（頁 315）

大乘多修習，念佛與念息。

壬二、別詳緣境

癸一、念佛（頁 316）

念佛由意念，真佛非像佛；觀相而持心，善識於方便。

癸二、念息（頁 318）

念息數隨止，非風非喘氣。

庚三、治惛掉（頁 320）

覺了沈與掉，正知不散亂。

庚四、治不作行（頁 321）

為斷而作行，切勿隨彼轉。

庚五、治作行（頁 322）

滅時正直行，斷於功行失。

己三、九住心（頁 323）

內住亦續住，安住復近住，調順及寂靜，次最極寂靜，專注於一趣，等持無作行；聖說止方便，不越九住心。

己四、止成就（頁 326）

若得輕安樂，是名止成就。

己五、簡異計（頁 327）

明顯無分別，及妙輕安樂，是道內外共，由觀成差別。

戊八、慧度

己一、總敘般若

庚一、讚歎功德（頁 328）

般若波羅蜜，最尊最第一！解脫之所依，諸佛所從出。

庚二、依次修證（頁 331）

現證由修得，修復由思聞；善友及多聞，實為慧所依。

己二、別論般若

庚一、標示宗依（頁 334）

般若本無二，隨機行有別；般若諸經論，於此最親切。

庚二、二諦觀門

辛一、總敘二諦（頁 335）

諸佛依二諦，為眾生說法：依俗得真諦，依真得解脫。

辛二、分別世諦（頁 338）

世俗假施設，名言識所識。名假受法假，正倒善分別。

辛三、隨勝義觀

壬一、勝義空觀（頁 342）

自性如何有？是觀順勝義。

壬二、觀空證滅（頁 343）

苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅。

庚三、二空觀門

辛一、法空觀

壬一、緣起性空（頁 346）

諸法因緣生，緣生無性空；空故不生滅，常住寂靜相。

壬二、四門不生（頁 349）

法不自他生，不共不無因；觀是法空性，一切本不生。

辛二、我空觀（頁 352）

我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

辛三、二空互證（頁 356）

若無有我者，何得有所？諸法性尚空，何況於彼我！

庚四、現觀善巧

辛一、初學觀身（頁 360）

惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身。

辛二、次泯能所（頁 363）

無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實。

辛三、善辨正邪（頁 366）

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

辛四、止觀階次（頁 369）

以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅。

庚五、結讚般若（頁 371）

善哉真般若！善哉真解脫！依無等聖智，圓滿諸功德！

己三、會通異說

庚一、善巧抉擇（頁 373）

法性本無二，隨機說成異。了義不了義，智者善抉擇。

庚二、性空唯名系

辛一、現空無礙（頁 376）

諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。

辛二、略指上說（頁 377）

現空中道義，如上之所說。

庚三、虛妄唯識系

辛一、應機說法（頁 381）

一切法無性，善入者能入。或五事不具，佛復解深密。

辛二、二類假實（頁 387）

或是無自性，或是自相有。

辛三、依他緣起（頁 390）

緣起自相有，即虛妄分別。依識立緣起，因果善成立。

辛四、無境唯識（頁 392）

心外法非有，心識理非無。達無境唯識，能入於真實。

庚四、真常唯心系

辛一、應機說法（頁 399）

或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。

辛二、唯心緣起

壬一、如來藏（頁 401）

甚深如來藏，是善不善因。

壬二、阿賴耶（頁 406）

無始習所熏，名為阿賴耶。

壬三、迷悟依（頁 406）

由此有生死，及涅槃證得。

辛三、抉擇真義（頁 408）

佛說法空性，以為如來藏。真如無差別，勿濫外道見！

庚五、殊途同歸（頁 410）

方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。

丁二、別述四攝（頁 417）

成熟眾生道，佛說以四攝：布施及愛語，利行與同事。

丙三、大乘行位

丁一、劫行位次第

戊一、十信位（頁 420）

初修菩提心，習行十善業；成就心不退，入於大乘道。

戊二、勝解行位（頁 423）

以諸勝解行，廣集二資糧；經一無數劫，證入於聖位。

戊三、十地位

¹初住極喜地，生諸如來家，斷除三種結，施德最增勝。（頁 426）

²戒德滿清淨，名為離垢地。（頁 427）

³發光地忍勝，慧火除諸冥。（頁 428）

⁴進滿修覺分，徹慧見無餘。（頁 429）

⁵難勝靜慮勝，善達諸諦理。（頁 430）

⁶第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性。

常寂常悲念，勝出於二乘。（頁 431）

⁷遠行於滅定，念念能起入；方便度熾然，二僧祇劫滿。（頁 435）

⁸進入不動地，無相無功用，盡斷三界惑，大願極清淨。

以如幻三昧，三有普現身。（頁 437）

⁹善慧無礙解，圓淨一切力。（頁 438）

¹⁰第十法雲地，諸佛光灌頂，智增澍法雨，長善如大雲。（頁 439）

丁二、隨機頓漸（頁 444）

菩薩所修道，三祇歷十地。頓入與漸入，隨機有差別。

丁三、圓滿佛果（頁 450）

三僧祇劫滿，登於妙覺地。

乙三、佛果功德：三身（頁 451）

丙一、法身（頁 452）

佛身最寂滅，平等無分別。如彼摩尼珠，妙用利群生。

丙二、法性所流身

丁一、一多無礙（頁 453）

法性所流身，念念現一切。佛事菩薩事，二乘眾生事；

三世盡十方，依正悉無礙。於一現一切，一切入於一。

丁二、具諸功德（頁 454）

十力四無畏，十八不共法，大悲三不護，妙智佛功德。

丁三、淨土圓滿（頁 456）

佛住於淨土，十八事圓滿，與諸菩薩眾，受用於法樂。

丁四、唯是一乘（頁 459）

諸法真實義，及證真實慧，無變異差別，是故無別乘。

丙三、化身

丁一、示現身土（頁 460）

佛得不動身，悲願化三有，示淨或示穢，咸令入涅槃。

丁二、方便說法（頁 463）

為除眾疲乏，化作可愛城；

丁三、終歸一乘（頁 463）

終示真實相，故唯一佛乘。

甲二、同歸佛道（頁 465）

一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。

※科判依據：昭慧法師及性廣法師編輯《成佛之道偈頌科判表》，法界出版社出版。

印順導師·自序

一、信智合一為佛法的特色

佛法是理智的宗教，不僅是信仰的。所以義理的開導，或是修持的指示，都是通過理性，而有豐富的，正確的內容。由於通過理性的隨機適應，自由抉擇，所以弘傳中的佛法，可說是多彩多姿的。

二、一般人對佛法的觀念

1、一般人有兩種觀念而不能完整的把握佛法

但這在一般人的心目中，容易引起二項觀念，不能完整的把握佛法。那二項是：

一、佛的教說，菩薩與祖師們的弘傳，都是適應不同的時間地區，不同的根性好樂，而給以適宜的教導。所以方便多門，或淺或深，或事或理……有些是不相同的，有些還似乎是矛盾的。適應不同根性的不同教法，真是萬花筒一樣，初學者不能統攝條貫，每有不知如何是好的感覺。

二、由於眾多的教說，有內在的關聯性，常從一端而說到其他。如衣服一樣，提起衣領（當然這是最適當的），拉住袖口，或扯到衣襟，都可以得到衣服的全體。但在一般人，對一一法門的應機特性，一一法門的淺深次第，一一法門的相互關聯，每被忽略而籠統的覺得都是差不多的。

2、因為雜多而又差不多的觀感，容易產生偏取部分而捨棄全體的過失

這種雜多而又差不多的觀感，會引起相反的同一傾向。

有以為：彼此相同，所以一法就等於一切。這樣，不需要廣修遍學，一經一佛一咒的佛法，大大的發展起來。其實是不能完滿的把握佛法，取一滴水而棄大海，卻自以為大海都在這裡。

有的，不能完滿的總持佛法，對自己多少理會的法門，讚揚到極點，覺得這是最殊勝的，最究竟的。有了這，就有了一切；或以為有了這，就不需要別的。

總之，佛法的多彩多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。這種家風，使佛教走上空疏貧乏的末運！

三、天台與華嚴判教之優缺點

佛法的統貫條理，對於一般信眾的持行來說，原是不能苛求的。但弘傳佛法的大德們，是不能不有的必要勝解。這才能應機說法，而始終保持佛法的完整性，不致於落入雜亂與偏向的窠臼。

對於這，天台與賢首宗，是有功績的！因為臺賢大師們，統攝了全部佛法，而組成淺深的進修歷程，顯出彼此間的差別，又顯出彼此間的關聯。這難怪過去學教的法師，不是天台四教¹，就是賢首五教²了！

但臺賢的重心在圓教，直入圓教，才是臺賢大師們的真正意趣，所以仍不免偏取。這如太虛大師說：「賢臺雖可以「小始終頓」，「藏通別」「圓」，位攝所餘佛言，然既為劣機而設，非勝根所必須。縱曰圓人無不可用為圓法，亦唯俟不獲已時始一援之，而學者又誰肯劣根自居，於是亦皆被棄」。³

¹（1）五時八教：智顗所主張之天台宗教判，即將釋尊說法之順序分為華嚴、鹿苑、方等、般若、法華涅槃等五時；從教導眾生之形式方法分為頓、漸、祕密、不定等四種類（化儀四教）；又依適應眾生根機而教導之教理內容，分為藏、通、別、圓等四種類（化法四教）。（《佛光大辭典（二）》，p.1132）

（2）厚觀法師《成佛之道講義》（p.1）：天台四教：

- 1、藏教：正教二乘，旁化菩薩。全稱「三藏教」（經、律、論）。
- 2、通教：正為菩薩，旁通二乘。《般若經》即屬此類。
- 3、別教：別為菩薩，不通二乘。
- 4、圓教：但化最上利根之人。《法華經》教義。

²（1）五教十宗：華嚴宗為賢首所立，係依其自宗宗義將如來一代聖教分別判作五教十宗。杜順自實踐之觀法上說小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教、圓教等，法藏（賢首）則將其教義加以組織而成立五教。此二師對五教觀點之差別，乃在一心回轉之作用。所謂五教乃就所詮法義之深淺，將如來一代所說教相分為五類，十宗則依佛說之義理區別為十趣種。（《佛光大辭典（二）》，p.1146）

（2）厚觀法師《成佛之道講義》（p.1）：賢首五教：

- 1、小教：如《阿含經》、阿毘達磨論等。
- 2、始教：（1）空始教：《般若經》。（2）相始教：《解深密經》。
- 3、終教：《楞伽經》、《勝鬘經》。
- 4、頓教：《維摩詰經》。
- 5、圓教：《華嚴經》。

³（1）《太虛大師全書 第十九編 文叢》「菩提道次第廣論序」（p.777）。

（2）厚觀法師《印順導師佛學著作述要》（p.111）：

如太虛大師說，天台與華嚴雖有判攝這些教法，但是它最終的目標是圓教。既然前面的這些是為劣機而設，並不是殊勝的根機所必須。縱曰圓人無不可

四、太虛大師與宗喀巴大師對佛法之判攝，重心皆在全體佛教

虛大師深感於中國佛教末流的空疏貧乏，所以以「五乘共法」，「三乘共法」，「大乘不共法」，統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道。這與西藏宗喀巴大師，宗承印度的中觀與瑜伽，以「共下士道」，「共中士道」，「上士道」，而綜貫成佛的菩提道次第，恰好相合。所以對：「福德資糧，則人天具攝；智慧資糧，則聲緣相協；律及經論，皆所依止；僅取一分，不成菩提」⁴的全體佛教，虛大師給以非常的讚仰。這樣的圓滿佛教，應該是值得積極弘揚的佛教。

五、從三藏法教來分析太虛大師與宗喀巴大師之觀點

1、宗喀巴大師傾向以二乘法為本

如來說法，總是先說「端正法」——布施，持戒，離欲生天（定）。⁵然後對有出世可能的，授以出世法門。由於佛法的重心在出世（出世是勝過世間一般的意思），所以集經者，對於佛的「端正法」，總是略而不詳。古典阿毘曇，還以五戒為首，⁶而後起的阿毘曇，也就不見了。這種以二乘法為本的傾向，宗喀巴大師也不能免，所以他說的共下士法，把「念死」作為入道的要門。⁷其實，不念死，未嘗不能重修人天善業。這樣的下士道，雖順於厭離的二乘，但不一定順於悲濟的大乘道。

2、太虛大師以揭示如來出世的真實意趣為本

對於這，虛大師深入佛乘，獨具隻眼，揭示了如來出世的真實意趣——

用為圓法，亦唯俟不獲已時始一援之，縱使說一個上等根機可以通達圓教的人，無不可用為圓法，對於其他所有的一切法都能夠通達，也能夠把它提昇、昇華；但是前面的「小始終頓」或者「藏通別」這些，唯有不得不藉用《阿含》或《般若》來解說的時候，那才會稍微去援用它，並沒有用心去紮根、下功夫去探究，只是稍微偶爾作參考而已。另外，大家都認為自己應該不是小教的根性，起碼有別教、圓教吧！學者誰又肯劣根自居，所以前面的《阿含》、《般若》等等也都被捨棄了，這不是很可惜嗎？

⁴ 《太虛大師全書 第十九編 文叢》「菩提道次第廣論序」(p.779)。

⁵ 《中阿含·38 郁伽長者經》卷 9〈4 未曾有法品〉(大正 1, 479c22-480a4)。

⁶ 參見《阿毘達磨法蘊足論》卷 1〈學處品第一〉(大正 26, 453b-458b)。

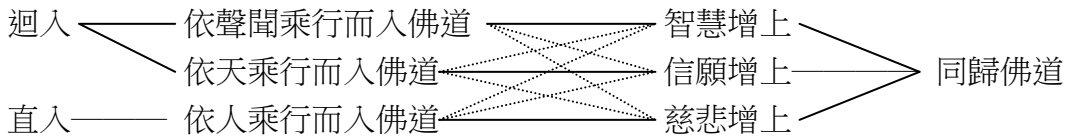
⁷ 參見宗喀巴《菩提道次第廣論》(p.74)。

教導人類，由人生而直趣佛道。所以著重熏修十善正行，⁸不廢世間資生事業，依人乘正行而趣向佛乘，而不以厭離（如念死）為初學的法門。人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法，三乘共法功德而趣入佛道。⁹

但由於某些眾生的根性偏狹怯弱，佛（及古德們）這才對於大乘，旁立二乘究竟的方便道。在大乘法中，也旁開由天乘行而入佛乘，由二乘行而入佛乘的方便道。¹⁰

所以從虛大師抉擇開示的全體佛教來說，一切無非成佛的法門。這不但綜貫了五乘共法，三乘共法，大乘不共法的三階，而且還綜貫了正常道與方便道的一切。¹¹圓滿顯示了佛道次第的全貌，導歸於究竟無上的佛地。

※《成佛之道（增注版）》（p.266）：



六、成書的因緣

從前在香港時，就想依據虛大師的開示，參考宗喀巴的菩提道次，綜合在法藏中的管窺一斑，寫一部簡要的《成佛之道》，綜貫一切佛法，而歸於一乘。這一直到民國四十三年，在臺灣善導寺的共修會中，才由淺而深，編幾句偈頌，一面編，一面講。但為了事緣，特別是大乘部分，非常的簡略。四十六年秋，把過去編的偈頌，修正補寫，為女眾佛學院講說。四十七年冬，再加修正刪補，開始為自己所編的偈頌，寫下簡單的解說。去年底，在善光寺度舊曆年，這才全部脫稿。算起來，已經過六個年頭了！這部二十萬字的成佛之道，正在排印流通，所以略說本書的意趣——綜貫一切佛法而向於佛道，以為序。

中華民國四十九年十月序

⁸ 參見《雜阿含經》卷 28（791 經）（大正 2，205a11-17）。

⁹ 參見《成佛之道（增注版）》（p.264）。

¹⁰ 參見《成佛之道（增注版）》（p.263-264）。

¹¹ 參見《成佛之道（增注版）》（p.264-265）。

第一章、歸敬三寶¹

一、為何要說「成佛之道」？

- 1、學佛，就是向佛學習。我們以佛為理想，以佛為師範，不斷的向佛學習，如達到了與佛平等，那就是成佛了。
- 2、發心學佛，應該修習成佛的法門，遵循成佛的正道。成佛的法門、正道，就是「成佛之道」。

二、方便有多門，歸元無二路

佛法，為了適應不同的根性，所以有種種道：

- 1、福德道，智慧道；
- 2、難行道，易行道；
- 3、世間道，出世間道；
- 4、聲聞道，菩薩道……

然究竟說來，並無二道，一切無非成佛的法門，無非是『欲令眾生開、示、悟、入，佛（之）知見』。²

三、從歸敬三寶進入佛門的初基

- 1、三寶（佛、法、僧），是佛法的總綱。
- 2、歸敬三寶，是進入佛門的初基。
- 3、三寶的功德，真是無量無邊，不可思議，但如不能歸向三寶，就不能得到，無緣受用。

¹ 講義主要參考 厚觀法師所編《成佛之道講義》（2002年～2003年版）；至於科判則依據 性廣法師所編《成佛之道偈頌科判表·第一章 歸敬三寶》，法界出版社。

² 《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉（大正9，7a15-28）：「佛告舍利弗：如是妙法，諸佛如來時乃說之，如優曇鉢華，時一現耳。舍利弗！汝等當信佛之所說，言不虛妄。舍利弗！諸佛隨宜說法，意趣難解。所以者何？我以無數方便，種種因緣、譬喻言辭，演說諸法。是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之。所以者何？諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。」

甲一、抉擇信仰

乙一、尋求依怙^(p.2)

有海無邊際，世間多憂苦，流轉起還沒，何處是依怙。

一、歸依的誠心

歸依，³要有求歸依的誠心。如人落在大海中，隨波逐浪，四顧茫茫。……求歸依的誠懇，應該如落海者的求生一樣，這才能圓滿成就歸依的勝妙功德。

二、有海無邊際

- 1、世間以眾生為本，有情識、有生命的眾生，是世間的現存事實，所以佛經稱眾生為「有（bhava）」⁴。
- 2、每一眾生，向過去看，一生又一生，無邊無際。在沒有了脫生死以前，未來也還是一生又一生，沒個邊際。眾生的生命流（有），無限延續，如大海的茫無邊際一樣。現在這一生，不過生命大海中泛起的一個浪頭而已。

三、世間多憂苦⁵

- 1、從過去到現在，從現在到未來，一世又一世。在這時間推移的過程

³ 淨影慧遠《大乘義章》卷 10（大正 44，654a）：歸依：「歸投、依伏（依靠）故曰歸依。歸依之相，如子歸父；依伏之義，如民依主。……依佛為師，故曰歸佛。憑法為藥，故稱歸法。依僧為友，故名歸僧。」

※「依僧為友」：可參考 印順導師《華雨集》第三冊(p.135)：「佛在世時，佛弟子們，除了不得稱佛為「友」及「瞿曇」外，彼此是稱「友」（稱女眾為姊妹）的；互相稱姓（如迦葉）道名（如阿難）的。比丘們依受戒的先後（大小）為次第，不依學德（智慧、修證）、職務（知僧事，如叢林執事）、年齡（世俗年齡）、種姓為次第。所以雖有先後次第，而沒有尊卑的意義，大家是同參道友（事實上，智慧與修證，可能後出家的勝於上座們）。」

⁴ 印順導師《唯識學探源》(p.12)：「經上說，有（bhava）是欲有、色有、無色有一一三有，是能引發三有果報自體的存在。因三界趣生自體的存在（如種子到了成熟階段），就必然有生老病死演變的苦痛。」

⁵ 印順導師《佛法概論》(p.121)說有四種「世間」的定義。

中，名為世間。

2、眾生在世間，苦多樂少，樂盡苦來，實在是多憂多苦，所以佛說為：『憂悲惱苦純大苦聚』。⁶

四、流轉起還沒

充滿憂苦的眾生世間，如海中的漩流一樣，轉來轉去。忽而上生天上人間，忽而下墜地獄、傍生、餓鬼——三途。升起還要沈沒，沈沒又會浮起，轉來轉去，始終轉不出去。

五、何處是依怙

- 1、這樣的流轉苦海，頭出頭沒，還有比這更可悲可痛的嗎？
- 2、想到這裡，求歸依救護的心情，油然而生，自會懇到迫切起來。然而，何處是真歸依處，何處是可恃⁷怙處呢？

乙二、抉擇依怙

丙一、世樂^(p.4)

積聚皆銷散，崇高必墮落，合會要當離，有生無不死，
國家治還亂，器界成復毀：世間諸可樂，無事可依怙。

一、求歸依

有的不知道求歸依；有的求歸依而誤信邪師外道；三寶才是真正的歸依。

二、六種讓世人迷戀的事

1、財富的積聚：

有些人以為經濟第一，有了錢什麼也行得通；財富是個人所不能自主的，所以佛說：『五家所共』。⁸逢到(1)大水，(2)大火，遇到(3)盜賊，(4)惡王，(5)還有生了不肖的兒女：財富是轉眼就完了。

積聚財富，不但為了經營與保存，引起種種憂苦，有時財富更成為

⁶ 《雜阿含經》卷 3(66 經)（大正 2，17b）。

⁷ 恃〔尸、亻〕：依賴；憑藉。（《漢語大詞典(七)》，p.511）

⁸ 《大智度論》卷 13（大正 25，156c2-3）。

苦難的直接原因。財富本身，多憂多苦而無法保存，還能說有錢就有辦法嗎？

2、崇高的（名位與）權位：

這是一般所迷戀的。在位時，叱吒風雲，得心應手，然而崇高必然墮落。

在佛教傳記中，頂生王統一四洲⁹，上升忉利天，與帝釋共同治理天宮，但末了墮落人間，不免憂愁而死。¹⁰

那位自稱天地之主，人類之父的天帝，¹¹也還是不免墮落驢胎、馬腹去。¹²

崇高的地位，實在是不足依怙的。

3、親愛眷屬的合會：

人是被稱為社會的動物，能有親人益友，共住合作，這是極理想而又安心的事。然而，由親愛的而變為冤家，這姑且不說。不論是怎樣的親愛共住，總要當來分離的。一旦生離死別到來，拋下父母，

⁹ 四洲：南閻浮提，東毘提訶，西瞿陀尼，北拘羅洲。

¹⁰ 《中阿含經》卷 11（第 60 經）《四洲經》（大正 1，494b-496a），《頂生王故事經》（大正 1，822b-824a）。

¹¹ 天地之主，人類之父的天帝：

一、「天帝」=「帝釋」。（若墮豬胎、驢胎（馬腹）者乃指帝釋）

最高的首領有的稱為「帝」，有的稱為「王」，即「帝=王」。如《大智度論》卷 56〈30 顧視品〉：「天王者，四天處四天王，三十三天王釋提桓因，乃至諸梵天王；梵天已上更無有王。」（大正 25，457b15-17），由此故知：

四天王天有四大天王。三十三天有帝釋天王，若「王=帝」，則「天王」=「天帝」。初禪天之天王為「大梵天王」=「人類之父」、「天地之主、萬物之主」，也是「天帝」。

另外，《大智度論》中有時將「天帝釋」簡稱為「天帝」。（詳參卷 16〈1 序品〉，大正 25，178c29-179a9）

二、「天帝」=「大梵天」。

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.468）：「釋尊天上的二大弟子——梵王與帝釋，與文殊、普賢二大菩薩的關係，更為明顯。梵王或梵天王，經中所說的，地位不完全一致。或說「娑婆世界主梵天王」，那是與色究竟天（Akaniṣṭha）相等。或泛說梵天王，是初禪大梵天王。」

※編者按：有可能是導師將其混雜而說。

¹² 《佛本行經》卷 6〈27 調達入地獄品〉：「天帝懷愁慘，與諸天俱來，自觀當降神，受形於驢胎。」（大正 4，102c15-16）

丟下妻兒，孤苦淒惶的各奔前程，誰還顧得了誰呢！

4、生存：

經驗告訴我們，凡是有生的，無有不死的。

生存，一切才有意義，於是為名為利，爭取一切來屬於自己。『人生不滿百，常有千歲憂』，這是顛倒的『不死覺（或譯為尋伺）』¹³，永生與長生的邪見，都由此而來。

※上面四句，是有名的四非常偈。¹⁴

5、國家的繁榮：

國家的強盛繁榮，對於國民的安樂與自由，是有密切關係的。可是國家的強盛，不一定等於自己（自己的家）的安樂。不但政治上的派系起伏，不完全以是否忠於國家為標準；而國家一直在治一亂的流轉中，治平而還為紛亂。中外歷史，是無可置疑的實證。所以，以國家為唯一依怙，是不正確，不安全的。

6、社會進步：

有的以為：人是社會的動物，人生的真正意義，何必為個己著想，求覓空虛的歸依？這是見群體而不見個己的偏見！

人類社會的活動，依於所住的器界（我們住的世界——地球），是不能離開這一據點的（即使轉移到另一世界，也還是一樣）。但器世界是在凝成而復毀壞，壞了又成立的流轉過程中。以社會進步為人生真正意義的人物，才是真正空虛的幻想者！

三、不能引發求歸依的熱心

一般人不能引發求歸依的熱心，是由於迷惑了眼前的短暫意義，在人世間諸般可樂事上，生起錯覺。一切都是非常非樂，那什麼才是可歸依處呢？

¹³ 《大智度論》卷 23(大正 25, 234b6-7):「有三種細覺：親里覺，國土覺，不死覺。」

¹⁴ (1) 《法句譬喻經》卷 1 (大正 4, 576b):「常者皆盡，高者必墮，合會有離，生者有死。」

(2) 《大毘婆沙論》卷 180(大正 27, 902a):「財積後必盡，位高後必退，親合後必離，壽住後必死。」

丙二、外道^(p.8)

鬼神好凶殺，欲天耽諸欲，獨梵依慢住，亦非歸依處。

外道邪宗不是真正的可歸依處

一、鬼神：

- 1、中國、佛經或基督教所傳的鬼神，確有一些功德與神力，也有向善而為高級天服役的。在某種情形下，確能給人以多少助力，所以常為人所崇拜：懇求賜福，求他驅逐邪惡，或者請求不要傷害。然鬼神都充滿煩惱，他們的德性，有時還不及人類；特別是瞋恚成性，嗜好凶殺傷害。他們所要人類供給的，是犧牲——血肉，甚至要求以人為犧牲。如人而不恭敬供養，或者冒犯了他，就會用殘酷的殺害來報復——狂風，大雨，冰雹，瘟疫等。
- 2、鬼神的崇拜者，每每為了得罪鬼神，弄得家敗人亡，這真是何苦呢！孔子到底是人類的偉人，他的『敬鬼神而遠之』¹⁵，不失為聰明的辦法！

二、欲天：

- 1、欲是物質的五欲——微妙的色聲香味觸，男女的性欲。天是光明的意思，即一般的天、帝。在這三界中，欲界共有六天，最下是統攝八部鬼神¹⁶的四大王眾天，向上是忉利天（三十三天），夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天。這六天，同有物質的貪欲，男女的淫欲，所以稱為欲天。欲天中，與人類關係最切的，要算忉利天王釋

¹⁵ 《論語》「雍也」。

¹⁶ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.1152)：從《阿含》、《律》以來，佛法受到天、龍八部的護法。八部是：天（deva），「天、魔、梵」的天，主要是帝釋（Śakra devānām indra）與四王天；龍（Nāga）；夜叉（yakṣa）；乾闥婆（gandharva）；阿修羅（asura）；迦樓羅（garuḍa）；緊那羅（kiṃnara）；摩睺羅伽（mahoraga）。八部是低級天神，也是高級的鬼與畜生。高級的鬼、畜，神力與享受，與（地居）天一樣。這些高級鬼、畜，有善的，有惡的，善的信佛護法，惡的會破壞障礙，但受到了佛的感化，也就成為善神了。

提桓因——帝釋了。他崇尚和平，愛好道德，希望人類進步，與中國傳說的玉皇大帝相近。¹⁷

2、比起鬼神來，欲天當然高尚得多，毛病就出在迷戀耽著諸般欲事上。在物欲與性欲的享受中，不免驕奢淫佚，沈醉於糜爛的生活，而智慧與德性的精神生活，反而會退落下來。

從前，帝釋曾請佛說法，可是回去不久，連佛說的是什麼也忘記了。

『欲為苦本』¹⁸，這種物欲享受而容易墮落的諸天，自身不保，還需要求歸依呢！¹⁹

三、獨梵：

1、欲界以上，叫做色界。

色界分四禪，初禪又分三天——梵眾天，梵輔天，大梵天。

梵是清淨的意思，與聖潔的含義相近。

(1) 梵眾天，如人民；

(2) 梵輔天，如官吏；

(3) 大梵天，如獨一無二的帝王，所以稱為獨梵。

梵天是非常清淨的，沒有淫欲，也不再貪戀世俗的物欲。德行方面，慈悲博愛的精神，非常高尚。這在一般宗教中，可說是佼佼者了！

2、據佛經說：大梵天出現，還沒有臣民，也還沒有欲界——地球等住處。大梵天想有天地，欲界也就漸漸凝成了。想有人，人也恰好出生了。由於大梵天心依憍慢而住，不免引生狂謬的知見，以為天地由他而創造，人類由他而出生。他生存一較長的時間——一劫半，便向他的臣民宣說：自己是常住不變，無始無終。印度的大梵天，

¹⁷ (1)《雜阿含經》卷 40(1104 經)：「世尊告諸比丘：『若能受持七種受者，以是因緣得生天帝釋處。謂天帝釋本為人時，供養父母；及家諸尊長；和顏軟語；不惡口；不兩舌；常真實言；於慳吝世間，雖在居家而不慳惜，行解脫施，勤施，常樂行施，施會供養，等施一切。』」(大正 2，290b20-25)

(2)《雜阿含經》卷 46(1222 經)：「佛告諸比丘：『彼天帝釋於三十三天為自在王，以慈心故，威力摧伏阿修羅軍，亦常讚嘆慈心功德。……』」(大正 2，333c6-9)

¹⁸《中阿含·113 諸法本經》卷 28(大正 1，602c2-4)：「世尊告諸比丘：若諸異學來問汝等：『一切諸法以何為本？』汝等應當如是答彼：『一切諸法以欲為本。』」

¹⁹《增壹阿含經》卷 10〈勸請品第十九〉(大正 2，593c14-594a11)。

與基督教的耶和華相合。²⁰

3、梵王的淨行——「克制世俗的情欲，與慈愛精神」，原是可稱讚的。可惜狂慢的邪說，奴視一切，成為「信我者生，不信我者滅亡」的大獨裁者。一神教的邪毒，泛濫世界，成為罪惡的一大根源。

4、梵天以上，還有二、三、四禪天，以上還有無色界天。但與人類沒有什麼接觸，只是極少數人能信受奉行，不能成為社會共信的宗教，所以也就不說了。

一般的宗教，不外乎鬼神，多神教的大神，一神教。²¹如上所說，都是不離煩惱，不出生死，都還是自救不暇的苦惱眾生，所以說：「亦非歸依處」。

丙三、三寶^(p.12)

歸依處處求，求之遍十方，究竟歸依處，三寶最吉祥。

一、究竟的真歸依處，唯有佛教的三寶²²

佛，法，僧三者，都是希有難得的，價值無上的，妙用無比的，所以都

²⁰ 《長阿含經》卷 14《21·梵動經》：「…彼沙門、婆羅門因此於本劫本見，計我及世間半常半無常；於此四見中，齊是不過或過。或有是時，此劫始成，有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心，復願餘眾生共生此處。此眾生既生愛著願已，復有餘眾生命、行、福盡，於光音天命終，來生空梵天中，其先生眾生便作是念：『我於此處是梵、大梵，我自然有，無能造我者。我盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，我獨先有，餘眾生後來，後來眾生，我所人成。』其後生復作是念：『彼是大梵，彼能自造，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，彼獨先有，後有我等，我等眾生，彼所化成。』」（大正 1，90b19-c5）

²¹ 印順導師《我之宗教觀》（p.13-17）宗教的層次：多神、一神、梵我、唯心、正覺。

²² （1）《法句經》卷 2〈22 述佛品〉（大正 4，567b5-11）：

或多自歸，山川樹神，廟立圖像，祭祠求福。自歸如是，非吉非上，彼不能來，度我眾苦。如有自歸，佛法聖眾，道德四諦，必見正慧。生死極苦，從諦得度，度世八道，斯除眾苦。自歸三尊，最吉最上，唯獨有是，度一切苦。

（2）相關資料：《出曜經》卷 24〈28 觀品〉（大正 4，740a29-b27）；

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34（大正 27，176c29-177a25）。

稱之為寶。歸依三寶，使我們化凶為吉，化難成祥，離惡向善，轉黑暗為光明，離苦痛得安樂。這一切吉祥事，都能夠成就，所以說最為吉祥。

二、一切都值不得歸依，唯有三寶才是真歸依處，這不是自讚毀他，而是從事實與理由兩方面得來的結論。

1、事實

釋迦佛成佛不久，創造神梵天王，從天上下來，懇請如來說法。他覺得，他對於他的兒女（自以為是他的兒女），實在是毫無辦法了。釋迦佛答允了他，這才大轉法輪，救度人類。梵天王也就作了佛的弟子，得到了離欲的聖果。²³

還有，過去世中，與玉皇大帝神格相近的帝釋天，自己知道快死了。不幸的是，死後要墮落豬胎中。他憂愁苦惱，去請大梵天王，大自在天等設法；甚至天南地北，山中水邊，到處去請問鬼神，與外道仙人，結果是一切徒然。末了，他遇到佛陀，聽佛說法，這才救免了豬胎的厄運，還生天國。²⁴

多神教的大神，與一神教的創造神，都非歸依佛不可。『歸依處處求，求之遍十方』，正是帝釋天的親身經歷。

2、理由

下面將分別讚歎三寶功德，說明三寶功德的究竟，所以真是眾生的歸依處。

甲二、皈依三寶

乙一、三寶內涵

丙一、讚歎三寶

丁一、讚佛功德

戊一、智證法身^(p.13)

²³ 《中阿含·78 梵天請佛經》卷 19（大正 1，547a-549b）；《長阿含·1 大本經》卷 1（大正 1，8b-c）；《增壹阿含·1 經》卷 10〈19 勸請品〉（大正 2，593a-b）。

²⁴ 《增壹阿含·6 經》卷 24（大正 2，677b28-679a7）是三十三天的天子將墮豬胎，而求帝釋指引方向，帝釋勸化歸依三寶，即能解脫豬胎的厄運，還生天國。《法句譬喻經》卷 1（大正 4，575b19-c8）為帝釋面臨墮驢胎的厄運。

正法以為身，淨慧以為命，智月朗秋空，禮佛兩足尊。

一、佛以正法為身（法身）

1、佛是梵語，意思是覺者。

2、佛所覺證的，是正法，正法也可譯為妙法。

法是可軌可則的，不變不失的，所以正法是中正而不偏邪的，微妙而非淺顯的真理；這是有永久性，普遍性的絕對真理。

3、圓滿覺證了正法，才名為佛，所以佛是以正法為身的，名為法身，也就是絕對真理的具體顯現者。

二、佛以淨慧為命（慧命）

1、佛為什麼能圓滿覺證呢？因為佛有無漏（離一切煩惱雜染）的清淨智慧。智慧最清淨，所覺證的正法也就最清淨，所以稱為『最清淨法界』²⁵（法界即法身）。

2、正法是無往而不在的，迷了並不損減，覺證了也沒有增多，有淨慧才能證覺清淨的正法，所以佛以淨慧為命，稱為慧命。

※法身與慧命的統一，就是佛。

三、智月朗秋空（譬喻）

1、佛的智慧，如明月一樣；淨慧的體證正法，如明月的朗照秋夜的晴空一樣。如沒有雲翳，月光皎潔，蔚藍色的虛空，在月光中也分外清淨。

2、這是說：清淨覺照的佛智，徹底證覺正法，正法也究竟清淨顯現於淨慧之中。經上說：『菩薩清涼月，遊於畢竟空』²⁶；菩薩尚且如此，何況是佛呢！

四、禮佛兩足尊

1、法身與慧命，到達徹底圓滿，這是值得眾生歸敬的。

²⁵ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，136c）。

²⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 43（大正 9，670c）。

2、禮是敬禮，如禮拜問訊是身禮，讚歎功德是語禮，虔信恭敬是意禮。要這樣的三業禮敬，來表示我們對於佛的歸信。

3、兩足尊是讚歎佛的，有二種解說：

(1) 兩足就是人類，佛為人類中的最尊勝者，所以名兩足尊。如經說：『正覺兩足尊，生馬四足勝』。²⁷

(2) 兩足是福德與智慧的圓滿。有大福德與大智慧的，不但是佛，大菩薩等也都是如此的。但在福德與智慧圓滿的聖者中，佛是最尊最勝的，所以名兩足尊。

戊二、諸佛無量^(p.15)

三世佛無量，十方佛亦爾。

戊三、本師悲願

悲願來濁世，禮佛釋迦文。

一、三世及十方佛

- 1、佛是大覺聖者的通稱，誰能圓滿的覺證了正法，誰就是佛，所以發心學佛的人多，成佛的也多。
- 2、從時間上說：過去世，現在世，未來世——三世出現的佛，是無量的。現在是釋迦牟尼佛；向上推，過去是迦葉佛，拘那含牟尼佛，尸棄佛，毘婆尸佛等；未來是彌勒佛，樓至佛等。過去佛無量無數，未來佛也如此。²⁸
- 3、從空間上說：東，南，西，北，東南，西南，東北，西北，上，下——十方世界的佛，也是這樣的。十方的世界無量，佛也無量，如東方現有不動佛，藥師佛，西方現有阿彌陀佛等。
- 4、學佛的歸依三寶，應歸敬三世、十方一切佛。然從這個世界的我們來說，有一位是應該特別歸敬的，那就是本師釋迦牟尼佛。

²⁷ 《雜阿含經》卷 36(1007 經) (大正 2, 263c)。

²⁸ 《佛祖統紀》卷 33(大正 49, 319a27-b1)：「過去莊嚴劫，始華光佛終毘舍浮佛，一千佛。現在賢劫，始拘留孫佛終樓至佛，一千佛。未來星宿劫，始日光佛終須彌相佛，一千佛。」

二、本師釋迦牟尼佛

- 1、釋迦佛在菩薩因中，本著救苦救難的大悲心，忍苦忍難的大願力，不願往生淨土，發願在穢土修行成佛，因為穢土眾生太苦了，需要救濟太迫切了！『我不入地獄，誰入地獄』的偉大精神，由釋迦佛完滿實踐出來。
- 2、他來五濁惡世²⁹的此土成佛，便是為了救護我們，不遺棄我們這些苦惱眾生。過去二千五百年左右，釋迦佛誕生於印度，經出家，修行，成佛的歷程，然後我們這個充滿罪惡的黑暗世界，有了佛法的光明。這一世界的佛教，由釋迦牟尼佛而來；對我們來說，真是恩德無窮！
- 3、釋迦佛的偉大，不但為我們所尊敬讚歎，十方諸佛也異口同聲的讚歎呢！如經上說：『彼諸佛等，亦稱讚我(釋迦牟尼)不可思議功德』。³⁰所以，我們在歸敬十方三世佛而後，應特別敬禮本師佛——釋迦文。釋迦文，即釋迦牟尼的異譯。這等於歸依僧是歸依一切僧，但對自己的歸依師，有著更大的恩德一樣。

戊四、三德圓滿^(p.17)

智圓悲無極，斷障無餘習，三德等究竟，方便示差別。

²⁹ 《菩薩地持經》卷 7(大正 30，928c21-929a3)：

所謂五濁：一曰命濁，二曰眾生濁，三曰煩惱濁，四曰見濁，五曰劫濁。

(1) 謂今世短壽人極壽百歲，是名命濁。

(2) 若諸眾生不識父母，不識沙門婆羅門及宗族尊長，不修義理，不作所作，不畏今世後世惡業果報，不修慧施，不作功德，不修齋法，不持禁戒，是名眾生濁。

(3) 若此眾生增非法貪，刀劍布施，器仗布施，諍訟鬪亂，諂誑妄語，攝受邪法，及餘惡不善法生，是名煩惱濁。

(4) 若於今世，法壞法沒，像法漸起，邪法轉生，是名見濁。

(5) 若飢饉劫起，疾病劫起，刀兵劫起是名劫濁。

※另參：《阿毘達磨俱舍論》卷 12〈3 分別世品〉(大正 29，64a18-27)。

³⁰ 《佛說阿彌陀經》(大正 12，348a)。

一、古代聖者以三德來讚佛³¹

- 1、智德：佛的智慧，究竟圓滿，不但覺了一切法的本性，也覺察一切法的特性，形態，作用，關係等；覺了現在，也覺了過去，未來。從種種方面，覺了一切法的種種相，所以佛名一切種智³²。佛的智慧圓滿，所以不但自己解脫，也能以無量的方便善巧（智慧的妙用）來解脫眾生。
- 2、恩德：佛陀救苦的大悲心，遍為一切世界，一切眾生，一切苦難而發心。悲心的深切，徹骨徹髓，真是無所不用其極。因位菩薩，如觀音，地藏等，已經是大悲大願到了不得，何況佛果呢！
- 3、斷德：如來斷盡一切煩惱——理障，事障，甚至無有絲毫餘習。³³

³¹ 《阿毘達磨順正理論》卷1：「世尊智斷二德皆具足故，自利圓滿。恩德備故，利他圓滿。所以者何？一切種冥皆永滅故，智德圓滿。諸境界冥亦永滅故，斷德圓滿。授正教手拔眾生出生死泥故，恩德圓滿。聲聞、獨覺，雖破諸冥，而猶未能滅一切種，故不成就一切種智，未得所有無知差別，不行智故，意樂隨眠智等闕故，不能如理濟拔有情，自利利他德未滿故，雖有聖德而不名師。唯佛世尊二德圓滿，無倒濟拔一切有情，成就希奇廣大名稱，位居尊極，獨號大師。」（大正29，329a15-25）

³² 印順導師《大乘起信論講記》（p.337）：「論到成佛，即是以一念相應（從來未曾有過）的妙慧，無明頓時斷盡，得名一切種智。一切種，是：一切時，一切處，一切法門，總之是一切的一切都完全通達了。得了此智，自然而有不思議業，能普現十方世界，利益一切眾生。」

³³ 印順導師《大乘起信論講記》（p.205-206）：

煩惱障與智障，雖是聲聞三藏所不談的，而實從三藏法推闡得來。聲聞法中的見所斷惑，修所斷惑，大概的說，即一為迷於諦理的，一為染於事相的。迷理的見惑，為障於真諦的，礙於生死解脫的。斷了見惑，生死即有邊際。充其量，也只是七返生死而已。修惑實為依見惑而起的，染於事相的微惑。統論起來，三藏所說，可有三類：一、見所斷惑，是迷於真理的。二、修所斷惑，是染著事相的。三、習氣，是昧（劣慧無能，與染著不同）於境相的。

依此而推闡為大乘的斷障說，即成三類：一、中觀者說：見修所斷惑，通於煩惱障與所知障，二障約三乘共斷說；習氣不屬於二障。這與藏教說，最為接近。見修所斷惑，通於二障，即是迷於真理，染著事相的別名。二、唯識者說：三乘共斷的見修煩惱，為煩惱障，可有迷理染事的二分。大乘不共所斷的，為所知障，也有迷理染事的二分。斷所知障的智慧，即有根本無分別與無分別後得智。這是對於被稱為無明住地的習氣，也分為二類了；又以二障別配三乘共斷與大乘不共。三、如本論說，以障根本真如智的理障為煩惱障；以障世間自然業智的事障為所知障。以理事二障，稱煩惱所知二障，與中觀者同。但本論專以大乘不共所

什麼叫餘習？就是無始以來，久習煩惱的慣習性。佛弟子阿羅漢，煩惱都斷了，習氣還有餘留的。所以有的還要罵人（罵慣了，脫口而出，連自己都不覺得），有的還會蹦蹦跳跳，有的還是堅執己見。唯有佛，才能將煩惱與餘習完全斷盡，這才是最清淨，最聖潔！³⁴ 我們歸信佛，不是迷信，也不是為了與佛有什麼同族等關係。佛教徒是，誰能圓滿一切功德，我們就歸敬誰。真能究竟圓滿一切功德的，唯有佛，所以我們要歸依他，不歸依外道的天神。

二、佛佛平等

- 1、智德，恩德，斷德——三德，一切佛都是平等的，都是究竟圓滿的。不能說甲佛願力大，乙佛願力小；或者說乙佛智慧高，神力大，丙佛要小些。因為如佛與佛之間，有大小、多少的差別，便有不圓滿的，不圓滿的就不能稱為佛。所以『佛佛道同』，『佛佛平等』。
- 2、但從經典看來，佛的色身有大小，壽命有長短，國土有淨穢，弟子有多少，正法住世也不一致。要知道，這是佛的方便示現，為了適應眾生的根機，才有這種種差別。並非佛的真實功德不同，切勿妄生分別！

斷的，配屬二障；以三乘共斷的見修惑，攝屬於煩惱障中。依同一教源而演為不同的教說，實是不能偏執，武斷是非的！

³⁴ 《大智度論》卷 27（大正 25，260c2-27）：「煩惱習名煩惱殘氣，若身業、口業不隨智慧，似從煩惱起；不知他心者，見其所起，生不淨心，是非實煩惱，久習煩惱故，起如是業。譬如久鎖腳人，卒得解脫，行時雖無有鎖，猶有習在。如乳母衣，久故垢著，雖以淳灰淨浣，雖無有垢，垢氣猶在；衣如聖人心，垢如諸煩惱，雖以智慧水浣，煩惱垢氣猶在。如是諸餘賢聖雖能斷煩惱，不能斷習。如難陀姪欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女眾，而與言語說法。如舍利弗瞋習故，聞佛言舍利弗食不淨食，即便吐食，終不復受請。又舍利弗自說偈言：覆罪妄念人，無智而懈怠，終不欲令此，妄來近我住！如摩訶迦葉瞋習故，佛滅度後集法時，敕令阿難六突吉羅懺悔，而復自牽阿難手出，不共汝漏未盡不淨人集法。如畢陵迦婆蹉，常罵恆神為小婢。如摩頭婆和吒跳戲習故，或時從衣枷蹕上梁，從梁至枰，從枰至閣。如憍梵鉢提牛業習故，常吐食而呵。如是等諸聖人，雖漏盡而有煩惱習。如火焚薪已，灰炭猶在，火力薄故，不能令盡。若劫盡時火，燒三千大千世界無復遺餘，火力大故。佛一切智火亦如是，燒諸煩惱，無復殘習。」

丁二、讚法功德

戊一、法印三喻 (p.19)

丘井空聚落，朽故寂無人，彼岸林泉樂，禮法離欲尊。

一、「丘井」、「朽故」（喻諸行無常）³⁵

有人在曠野散步，一不小心，落在枯井裡。虧得一手攀住井裡的枯藤，這才不致落到井底。井底有四條毒蛇，張口吐舌的望著他。一隻老鼠，正在咬那枯藤，說不定就會斷下來。在這危急的情況下，仰頭見藤上有蜂蜜，他伸舌去舔那蜂蜜，便什麼都忘了！甚至蜂群的飛來螫人，他也在甜蜜的享受中忽略了。

這是說：眾生在生死曠野裡，由於業力，感到了五蘊身。枯藤——是命根。老鼠的咬那枯藤，如無常的侵逼，一息一息的過去，命根快就會斷了。無論是丘井，枯藤，鼠咬，都譬說無常的苦迫，所以說朽故。四蛇——是四大，四大不調和，就會生病而致人於死，如毒蛇的傷人。蜂蜜——如五欲的快樂。人在生死無常的苦迫中，享受些少的欲樂，便忘記了。不顧蜂群的來螫，如對於五欲而來的苦果，也不管。生死大苦，都不能使眾生警覺，真是愚癡極了！

二、「空聚落」、「寂無人」（喻諸法無我）³⁶

空聚落——是無人的村莊，所以說寂無人。有人想逃避國王的罪罰，路過一無人的村莊。他想住下來，過一宿再走。忽聽見天人說：走呀！這是盜賊來往地帶，如遇見盜賊，怕會喪身失命呢！

這是說：有人想脫離魔王的控制，修學佛法，有的在六根門頭失敗了。空村——如六根。六根——見聞覺知，³⁷一般以為是內有自我，而實是

³⁵ 《眾經撰雜譬喻》卷4（大正4，533a27-b13）；《譬喻經》（大正4，801b6-c10）。

³⁶ 諸法無我及涅槃寂靜：參見《雜阿含》卷43(1172經)（大正2，313b-314a）；另參見：《大智度論》卷12（大正25，145b9-26）。

沒有自我（無人）可得。此無我的六根，觸對六塵境界，引起有漏的六識，如盜賊。六識遊歷六根，不應該貪的起貪，不應該瞋的起瞋，種種煩惱，劫奪功德法財，有的因此而墮落惡道。

所以，想出離三界的魔王統治，修學佛法，就不應該為六根所欺誑；應該向前進行，到達安全的境界。

三、「彼岸林泉樂」（喻涅槃寂靜）

上面說起的逃難的，離開盜賊往來的空村，前進到國境邊沿，為大河擋住了去路，而追捕的人，卻快要追來。那時，他望見大河彼岸——不屬國王的境界，有園林流泉，真是又安全，又快樂。他就不顧一切，游過大河，這才離了死亡的恐怖，真的可以休息了。

這譬喻說：學佛法的，不受六根的誑惑，渡過生死大河，這才越出魔王境界，到涅槃彼岸，可以享受不生不滅的寂滅樂，到達了大休息的境地。

四、禮法離欲尊

上面從『諸行無常』，『諸法無我』，說到『涅槃寂滅』——這是三法印，是佛法的三大真理。而涅槃又是通過無常、無我而實現的，為一切聖者的究竟歸宿，這就是我們要歸依禮敬的法寶。

如世俗修習禪定的，也能出離一部分的煩惱——欲，但三乘聖者，由慧而得涅槃，才是究竟離欲，在一切離欲中，涅槃為最尊最勝，所以說離欲尊。

戊二、正法四勝^(p.21)

正法妙難思，善淨常安樂，

戊三、依道入滅

³⁷（1）婆藪盤豆造《阿毘達磨俱舍釋論》卷 12〈4 分別業品〉：「偈曰：眼耳及意識，所證并餘三，此名見聞知，次第或說覺。釋曰：若眼識所證為見，耳識所證為聞，意識所證為知，鼻舌身識所證為覺。」（大正 29，242c15-18）

（2）隋 慧遠《維摩義記》卷 3〈6 不思議品〉：「眼識名見，耳識曰聞，鼻舌身識說以為覺，意識云知。」（大正 38，478a15-17）

依古仙人道，能入於涅槃。

一、涅槃

涅槃，為一切聖者，一切學佛者的歸依處。由於證入的程度不同，有：

(1)有餘涅槃，(2)無餘涅槃，(3)大般涅槃。³⁸

實則，涅槃就是正法。正法是自證的境地，微妙得難以思議，所以說：『如人飲水，冷暖自知』。

二、依經論的方便開示，略加說明正法（涅槃）的內涵：

1、是「善」：這是勝義的絕對完善。

2、是「淨」：由於正法不是煩惱等雜染所能污的，也不是煩惱雜染等所能緣起的，所以名為清淨。

3、是「常」：正法是超越時間性的，不生不滅，本來如此。

4、是「安樂」：這是沒有生老病死，憂悲苦惱的，是離繫的絕對樂。

總之，正法不可思議，功德也不可思議。

三、依古仙人道，能入於涅槃

1、從智慧的境界說，名為正法。

2、從智慧證入正法而得真自由來說，名為涅槃。

所以，正法就是涅槃，只要依著往古——過去諸佛大仙人的正道，就能

³⁸ (1) 印順導師《學佛三要》(p.227)：「當破了我見，斷盡煩惱，證入法性時，名為得涅槃。涅槃是親切的體證了，但還不能沒有苦。有此身體存在，餓了還是要吃，冷了還是要穿，辛苦了還是會疲勞，會老，會病。不過，比平常人不同，雖然身體有苦，而不致引起憂愁懊惱等心苦，這叫有餘涅槃，就是斷惑則得涅槃。到最後死了，這個身心的組合離散了，不再引生新的自體，新的苦果，這叫無餘涅槃，也就是業盡報息則入涅槃。」

(2) 印順導師《勝鬘經講記》(p.35)：「一般都以三德讚佛，即一、智德，二、斷德，三、恩德。真常大乘經的讚佛，也有三德，如《大般涅槃經》說：一、法身德，二、般若德，三、解脫德。般若即智德，解脫即斷德。《涅槃經》稱此為『三德秘藏』，這三德是不一不異、不縱不橫的，總名為大般涅槃。勝鬘夫人見如來妙色身而別讚佛德，可約此三德解說。依本經說：圓具三德，即名『如來妙色身』。」

證入於涅槃的解脫。說到古仙人道，《阿含經》與《楞伽經》等，都曾說到。³⁹因為正法是本來如此的；能入涅槃的修行正道，也是本來如此的。過去一切佛，無不經歷此正道而得入涅槃；這不是釋迦佛所造作的，是古佛的常道，所以名為古道。

——上來讚歎法寶功德。

丁三、讚僧功德

戊一、僧伽本質^(p.23)

依法以攝僧，和樂淨為本，事和或理和，禮僧眾中尊。

一、佛依法攝僧

- 1、釋迦佛成佛說法，就有好多人隨佛出家，佛就把他們組織為僧伽(僧)。
- 2、僧是群眾，是有組織有紀律的集團，所以古人義譯為『和合眾』。
- 3、佛憑什麼來集結僧眾呢？不是憑自己的才能，所以佛說：『我不攝受眾』⁴⁰。佛是依法以攝受他們，使之成為僧伽的。
- 4、法，是人生的正道，究竟的涅槃；佛是以此法來感召大眾，讓大眾為這人生大事而集合攏來。
法也是律法制度，就是契合於人生正道的規制；佛是本著這自他共處的完善法則，制為規章法度來組織大眾的。

二、僧以和樂淨為本

依法而組合的僧眾，以「和、樂、淨」三者為根本的特色。

(一) 和合

這又有「事和」或「理和」二種。事和又分為六，名為六和。⁴¹

1、事和：

³⁹ 《雜阿含經》卷 12 (287 經) (大正 2, 80c-81a)；《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3 〈一切佛語心品〉 (大正 16, 498c26-29)。

⁴⁰ 《長阿含·2 遊行經》卷 2 (大正 1, 15a) 說：「如來不言我持於眾，我攝於眾」，引文取意。

⁴¹ 參見：印順導師《佛法概論》(p.20-p.24)。

- (1) 見和同解：大眾有一致的見解，這是思想的統一。
- (2) 戒和同遵：大眾奉行同一的戒律，這是規制的共同。
- (3) 利和同均：大眾過著同樣的生活受用，這是經濟的均衡。

※思想，規制，經濟的和同，為佛教僧團的實質。能這樣，
那表現於身心的活動，彼此間一定是：

- (4) 身和共住；
- (5) 語和無諍；
- (6) 意和同悅。

此六和，是出家僧眾所應該一致奉行的。

※和合的本質：見和同解、戒和同遵、利和同均。

※和合的表現：身和共住、語和無諍、意和同悅。

2、理和：

是佛弟子證到的真理——法或涅槃，內容是彼此完全一致，所以說：『心心相印』；『與諸佛一鼻孔出氣』。這是聖者所特有的，而且是通於在家出家的。

單是事和，是世俗僧；理和是勝義僧。不過，釋迦佛在這五濁惡世，依法攝僧，成為住持佛教的中心力量，卻是著重事和。

(二) 安樂：

僧眾在這事和（或理和）的集團中，大眾都能身心安樂，精進修行。

(三) 清淨：

在和樂的集團中，互相勉勵，互相警策；如有了罪惡，也能迅速的懺悔清淨，僧團才能做到健全。

佛制的僧伽，原來是這樣完善的集團。

三、僧伽為三寶之一

- 1、從自修到身心清淨來說，僧伽是使我們得安樂得清淨的殊勝因緣，是陶賢鑄聖的大冶洪爐。
- 2、從利他的弘揚佛法來說，僧伽是推動佛法的集體力量。
- 3、僧伽為三寶之一，佛弟子應歸依敬禮僧伽。宗教的大眾集團，本不

限於佛教，如印度的六師沙門團，⁴²都是有僧眾的。但在各教的僧眾中，奉行佛法的僧伽，最為尊勝，所以稱讚為眾中尊。

※【補充】佛制戒律以法攝僧有十種因緣：⁴³

1、攝僧	和合
2、極攝僧 ⁴⁴	
3、令僧安樂	安樂
4、折伏無羞人	清淨
5、有慚愧者得安穩住持	
6、不信者能信	外化
7、正信者得增益	
8、於現法中得漏盡（盡智）	內證
9、未生諸漏令不生（無生智）	
10、正法久住	究竟理想

⁴² 六師沙門團：（參考聖嚴法師《印度佛教史》p.28-29）

1. 不蘭迦葉（Pūraṇa Kassapa）：否認道德；行為無作用論。
2. 末伽梨瞿舍利（Makkhali Gosāla）：無因論（自然論）；宿命論；修苦行。
3. 阿耆多翅舍欽婆羅（Ajita Kesakambalin）：斷滅論；唯物的快樂主義。
4. 婆浮陀伽旃那（Pakudha Kaccāyana）：承認靈魂的存在；無因論，自然論；否認道德，享受現樂。
5. 散若夷毘羅梨沸（Saṅjaya Belaṭṭhiputta）：詭辯思想。
6. 尼乾子（Nigaṇṭha Nātaputta）：相對主義；靈魂及原子說；輪迴和業論；修苦行；重視道德倫理。

⁴³ 參見印順導師著：《佛法概論》，p.18-p.20；《原始佛教聖典之集成》，p.196-p.202；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.175-p.179。

⁴⁴ 隋 灌頂撰《觀心論疏》卷 1：「持小乘戒則有十利功德。何者？一者云攝僧。僧者，此云眾。眾以和為義，然雖殊方異國，若同在佛法出家具戒，財法悉共攝令不乖，則事和也。無作戒資發定慧，契於無漏同歸一極，即理和也。二者、極好攝。同稟淨戒，各護三業，則無相惱觸，即極好攝也。……次明持大乘戒者…持此者亦有十利……一、攝僧。即是一體三寶之僧，三智與三諦理和融，即是僧義。智照於境，無境不明，即智攝於境，境發於智，無智不發，即境攝於智，境智相攝和融，故名攝僧也。二、極好攝者。智照於境，攝境無不中，境發於智，攝智無不圓，故名極好攝也。……」（大正 46，588c8-589a15）

戊二、僧伽功能(p.25)

敬僧莫呵僧，亦莫衡量僧，隨佛修行者，住持正法城。

一、敬僧莫呵僧

- 1、在家的信眾們，應該尊敬僧伽：
或是內心的誠敬；或是語言文字的讚歎；或是身體的禮拜。
- 2、稟承僧眾的意思，為比丘僧服務；隨僧眾所需要的，隨分隨力，以衣服，飲食，醫藥，床敷，日用品來供養。
- 3、對於僧眾，千切不可生輕慢心。近代中國，信佛信法，敬佛敬法的還有，而信敬僧伽的實在太少。或是但敬歸依師，或是敬一二人，三寶的歸敬不具足，難怪佛法的希有功德，不易生長起來。
- 4、僧眾這麼多，當然『龍蛇混雜』，有聖僧，也有凡僧，有持戒清淨的，也有毀戒不淨的。在家弟子們，如見有不清淨的，不合法的，應承認：這是出家人的『僧事』⁴⁵，自有僧伽依照一定的規律去處理。切莫隨便呵毀僧伽全體，或者呵毀一人或少數人。真誠護法的信眾，可以向僧伽提出意見，處理的責權，還是屬於僧伽。依佛制，沒有逐出僧團以前，犯了罪，國法也不能隨便處罰。遇有爭執，國王也只能依律來表決，不能以自己的意見來決定。否則，只有造作毀辱僧伽的重罪，或反而增加僧眾的爭執。

二、切莫心不平等，衡量僧伽。

- 1、凡是出了家的，就成為僧伽的一員。你不要多生分別：
年高或者年少，男眾或者女眾，博學或者淺學，
精進或者放逸，持戒或者犯戒，老鄉或者外籍。
凡是僧伽的成員，都應尊重恭敬，一律布施。因為僧伽猶如大海，有大龍也有魚蝦，有藻苔也有珍寶；大海是不加簡別，一樣含容的。
- 2、然世間儘多是這種人，
或重持戒的，或重禪定的，或重念誦的，或重威儀的，或重義學的，

⁴⁵ 印順導師《印度之佛教》(p.43)：「僧事者，眾人之事也。眾人事，非一人治，非少數人治。『我不攝受眾』，佛滅無大師，一切決於僧羯磨（會議辦事）。」

就此妄生分別，說長說短，某優某劣，擁護誰，反對誰。

- 3、信眾們！切莫心不平等，衡量僧伽！僧眾的功德，不是一般所能認識的。例如一般的偏重老年，輕視少年，不知『生年上座』只是皮皺髮白，只是六根衰朽，想貪著受用而不能，與佛法功德有什麼關係呢！⁴⁶

三、隨佛修行者，住持正法城

- 1、信眾對於僧眾，應該信仰：凡是出家而屬於僧伽的，雖程度千差萬別，但同樣是隨佛修行者。只要有出家眾，就會有寺院，有聖像，有經書，就有三寶可尊敬。佛法，始終是由於出家僧而延續下來的。所以分別起來，不免有高下，優劣，凡聖的差別；而總合起來，卻成為一有力的僧團，住持如來的正法，堅固得金城湯池⁴⁷一般，不為天魔外道所破壞。
- 2、大家不妨反省：自己對於佛法的最初起信，或最初引起興趣，不一定都是賢聖吧！所以說：破戒比丘而服袈裟的，還是人天福田。⁴⁸真誠的在家信眾，應特別尊敬僧伽（團體），愛護僧伽，從旁助成僧團的和樂清淨；切不可呵毀嫌責，或以權力來從中鬥爭。佛世，僧伽發生了爭執，連佛的話也不肯聽，分成二部。佛對信眾們說，這都是僧，都應該供養。所以，『如破金杖為二分，二俱是金』⁴⁹，實可為在家信眾的座右銘。

——上來讚歎僧寶功德。

丙二、三寶類別

丁一、理體

丁二、事相^(p.27)

⁴⁶ 詳參：《雜阿含經》(547 經)（大正 2，141c16-142a17），《大智度論》卷 22（大正 25，224a-225c）。

⁴⁷ (1)《淨土資糧全集》卷 4：「金城湯池，言守之固也。」（正續藏 61，580c14）

(2) 城池：城牆和護城河。（《漢語大詞典(二)》，p.1094）

⁴⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 66(大正 27，342a27-b14)。

⁴⁹ 參見《四分律》卷 43〈拘睺彌犍度〉（大正 22，883b-c）。

三寶真實德，無漏性清淨，化世真亦俗，佛法得長存。

一、三寶的類別

(一) 世俗事相（事相）

三寶，是我們的歸敬對象，在一切宗教的教主，教理，教徒中，三寶是最圓滿，最清淨的。然佛像與僧眾，不一定能符合這一意義吧！這應該知道：

1、化相三寶

佛寶：釋迦佛

法寶：佛所開示的教說（四諦、緣起、涅槃等）

僧寶：隨釋迦佛出家的凡眾、聖眾。

※依釋迦佛出世的化相三寶，進一步歸向十方一切佛、正法、一切賢聖僧。

2、住持三寶（釋迦佛滅度後）

佛寶：玉、石、金、銅、木彫、土塑、紙畫的佛像。

法寶：三藏經典或古今大德的法義。

僧寶：出家眾。

佛滅後，依此住持三寶而歸向於真實的三寶。

化相與住持三寶，都是佛教在世間的具體形相；以此為歸依對象，從而更深入一層。

(二) 勝義真實（理體）——三寶真實德，無漏性清淨。

論究到真實的歸依處，是三寶的真實功德，這在古來，又有好多分別，現在略說二類：

1、無漏功德

(1) 依聲聞法來說：

佛寶：五分法身（戒、定、慧、解脫、解脫知見）。

法寶：正法或涅槃。

僧寶：四雙八輩⁵⁰等有學、無學的無漏功德。

(2) 依大乘法來說：

佛寶：是無上（四智⁵¹）菩提所攝的一切無漏功德。

法寶：正法或涅槃。

僧寶：菩薩（含攝聲聞、辟支佛）的無漏功德。

2、清淨法界

佛寶：究竟圓滿所顯的最清淨法界（攝得體、相、業用）。

法寶：遍十法界⁵²而不增不減，無二無別的法界（或名真如、實相等）。

僧寶：少分顯現的清淨法界。

平常所說的一體三寶，理體三寶，常住三寶，都不過此一意義的不同解說。所以，三寶的真實功德——真實的三寶，是「無漏」的，是不與煩惱雜染相應的，也不為煩惱雜染緣起的。

又是「性清淨」的：

◎無漏的有為功德：稱為清淨（離垢）。

◎無漏的無為功德：不但是離垢清淨，在雜染中，也還是本性清淨的。

※無漏而性淨的三寶，才是真正的歸依處。

二、化世真亦俗，佛法得長存

⁵⁰ 預流向、預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向、阿羅漢果。

⁵¹ 厚觀法師《成佛之道講義》(p.15)：

(1) 參見印順導師《印度之佛教》(p.261)；《攝大乘論講記》(p.491-494)大意：

1、大圓鏡智：自在明徹，攝持一切而不失，為諸智之所依，一切法於中影現。

2、平等性智：通達自他不二，一切眾生平等平等。

3、妙觀察智：通達自相、共相一切無礙，自在應機說法。

4、成所作智：作種種變化利益眾生的事業。

(2) 參見《成唯識論》卷 10（大正 31，56a-b）：

第八識（阿賴耶識）：大圓鏡智。

第七識（末那識）：平等性智。

第六識（意識）：妙觀察智。

前五識（眼、耳、鼻、舌、身識）：成所作智。

⁵² 十法界：地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。

- 1、歸敬於世俗事相的住持三寶，依此進向勝義真實的三寶。
若只歸依世俗：易流於形式的崇拜。
若專重於勝義：易執理廢事，也非一般所能明了。
- 2、佛教的重視『像教』⁵³，其理由就在此。住持三寶為事象的，從此表顯真實三寶的功德，這才能淺深由之，事理無礙，佛法才能得長存世間，為一切眾生作救護，作福田。

乙二、皈依儀式^(p.29)

自誓盡形壽，歸依佛法僧，

乙三、二種修習

丙一、修供養

至心修供養，

丙二、念功德

時念諸勝利。

一、自誓盡形壽，歸依佛法僧

- 1、佛法僧三寶，是沒有污染的，具足功德的，所以是真正的歸依處。
- 2、歸依的儀式：
受歸依的，先要懇切懺悔，生恭敬心，清淨心。
長跪合掌，在歸依本師前，依師長教，自己立下誓願說：
『我弟子某某，盡形壽，歸依佛，兩足尊；
盡形壽，歸依法，離欲尊；
盡形壽，歸依僧，眾中尊。(三說)
願大德憶持，慈悲護念，我是優婆塞。我從今者乃至命終，護生。

⁵³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.867)：「起初，佛舍利塔的起造供養，及釋尊本生、本行的傳說，在西元前後，引發大乘佛教的興起。佛法原是不准設立佛像的，但那時的北印度，恰好出現了佛像；佛像逐漸取代舍利塔的地位，佛教才被稱為『象教』。」

歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟』(三說)(依《大名經》及律說)⁵⁴
凡發願受持歸依的，那怕是生死關頭，也不能中途變悔。就是說笑，
也不可說我不信三寶，或者說我不是三寶弟子。如歸依而又棄捨，
生生世世，受苦無窮。⁵⁵所以，要切記『盡形壽歸依』的誓言。

二、至心修供養

歸依了三寶，應該以至誠心來修供養。

- 1、供養佛：如禮拜，讚歎，右繞，及供奉香，華，伎樂，燈明，幢，幡，寶蓋等莊嚴具。〔對於佛像（佛塔），經典，僧眾，即使是不大莊嚴（例如佛像的工巧不妙），不大清淨，也不可輕慢，要一律生尊敬心。〕
- 2、供養法：如書寫，印刻，或者莊嚴經典，以香，華等來供養。
- 3、供養僧：是衣服，飲食，坐臥具，醫藥，日用雜物，但必須佛法所認為清淨的（僧眾可以用的），切勿供養不如法的物品。

※至於最上的供養，沒有比依從如來的法教，聽從僧眾的指導而切實奉行的了！

三、時念諸勝利

- 1、我國的佛教徒，都修早晚課誦，時間比較長；對在家事務忙的信徒，多少有些不適合。最好，依印度舊法，日三時，夜三時——六時修行：次數不妨多，時間不妨短些。
- 2、修三歸依時，要憶念歸依三寶的諸般勝利——功德。如：
（1）成為佛弟子；（2）是受戒的基礎；（3）減輕業障；
（4）能積集廣大福德；（5）不墮惡趣；（6）人與非人，都不能燒亂；
（7）一切好事，都會成功；（8）能成佛道。

如能時時憶念歸依三寶的種種功德而修習，那對於修學佛道，成就信心，獲得希有功德，是非常容易成就的。

⁵⁴ 《大名經》，參見《順正理論》卷 37（大正 29，552c-553a）：「佛告大名：諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧，起殷淨心，發誠諦語自稱：我是鄔波索迦，願尊憶持，慈悲護念」；「我從今者，乃至命終，護生」。

⁵⁵ 演培法師《成佛之道偈頌講記》(p.79)解讀：「生生世世的展轉受苦，無有盡期。」

乙四、皈依功德^(p.31)

此歸依最尊，此歸依最勝，不由餘歸依，得樂得安隱。

- 一、此歸依三寶，在一切歸依中，最尊，最勝。如有求歸依的真誠，那當然非歸依佛教的三寶不可了！
- 二、不要邪正不分，以為歸依什麼宗教都一樣！其他宗教的教主，教法，教徒，沒有能究竟離染污的，也沒有具足功德的；自救不了，怎能為他人作歸依處呢？所以，即使歸依外道，也決不會由其餘的歸依，而能得到有為功德的安樂，得到無為功德的安隱。安隱，就是安穩，指涅槃的究竟常樂而說。

乙五、皈依體性

丙一、信願為體^(p.32)

所說歸依者，信願以為體，歸彼及向彼，依彼得救濟。

- 一、歸依的要求、對象、儀式，都已經說過了。但所說的歸依，到底是什麼呢？這是深切的信順，信得這確是真歸依處，的確是能因之而得種種功德的。知道三寶有這樣的功德，就立願做一佛弟子，信受奉行，懇求三寶威德的加持攝受。歸依，就是以此信願為體性的。
- 二、受了歸依，就要將自己的身心：
 - 1、歸屬彼三寶——不再屬於天魔外道。
 - 2、傾向彼三寶——投向三寶的懷抱。能這樣，就能依彼三寶的威德，得到救濟。
在梵語（śaraṇa）中，歸依是含有救濟意義的。所以，三寶的功德威力，能加持受歸依的，攝導受歸依的，使他能達到離苦常樂的境地。
- 三、從能歸依者說，歸依是立定信願，懇求三寶的攝受救濟。
從所歸依的三寶說，不思議的功德威力，加持受歸依的，引攝眾生，邁

向至善的境地。

丙二、皈依真義^(p.33)

若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義。

一、歸依的深義

- 1、他力：一般說來，歸依是信仰，希願領受外來的助力，從他力而得到救濟。一般他力宗教，都是這樣的。然佛法不只如此，而更有不共外道的地方。
- 2、自力：佛在涅槃會上，最後教誡弟子說：『自依止，法依止，不餘依止』⁵⁶。這是要弟子們依仗自力，要自己依著正法去修學，切莫依賴別的力量。如《楞嚴經》中阿難說的：『自我從佛發心出家，恃佛威神，常自思惟，無勞我修，將謂如來惠我三昧，不知身心本不相代』⁵⁷，一切還得自己去修習。
- 3、歸依的深義，是歸向自己（自心，自性）：
自己有佛性⁵⁸，自己能成佛；
自己身心的當體，就是正法涅槃；
自己依法修持，自身與僧伽為一體。
佛法僧三寶，都不離自身，都是自己身心所能成就顯現的。

二、若人自歸命，能契真實義

- 1、從表面看，歸依是信賴他力的攝受加持；
- 2、從深處看，這只是增上緣，而實是激發自己身心，願其實現。
- 3、所以說：若人自己歸命——命是身心的總和，歸命是奉獻身命於三寶。能依自力，自己依止自己而修正法，是人也就能契合於歸依的真實義了。⁵⁹

⁵⁶ 參見《長阿含》卷2（第2經）〈遊行經〉（大正1，15b）。

⁵⁷ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1（大正19，109a16-27）。

⁵⁸ 參見：印順導師《成佛之道（增注本）》（p.253-258）。

⁵⁹ 參見：印順導師《佛法概論》（p.195）。

第二章、聞法趣入

◎歸依以後，應該『多聞¹正法』，這才能趣入佛道。

有以為：佛法在乎修行，聽法有什麼用？豈不見楞嚴會上，阿難尊者

『一向多聞，未全道力』，²不能免脫摩登伽女之難嗎？

〔導師說：〕不知道阿難尊者，問題在『一向多聞』，而並不是聞。

◎一切聖典，都說修學佛法，非聞法不可。如什麼都不聞，

怎麼會知道了生脫死？

怎麼知道有極樂世界，阿彌陀佛？

怎麼知道有向上一著？

怎麼知道這是佛教正法？

如一切都不聽不聞，連歸依三寶也不會呢！

甲一、聞法

乙一、利益^(p.37)

由聞知諸法，由聞遮眾惡，由聞斷無義，由聞得涅槃。

一、聖典中讚歎聞法功德的偈頌

這是聖典中讚歎聞法功德頌——「由聞知諸法，由聞遮眾惡，由聞斷無義，由聞得涅槃。」³可說佛法中一切功德，都由聞法而來。

二、龍樹菩薩說聞法應從三處聞⁴

¹ 參見：印順導師《成佛之道（增注本）》（p.338），《學佛三要》（p.182-p.185）。

² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1（大正19，106c）。

³ （1）《大毘婆沙論》卷1（大正27，2b）：「多聞能知法，多聞離不善，多聞捨無義，多聞得涅槃。」

（2）參見：《瑜伽師地論》卷19（大正30，382a6-29）；《菩提道次第廣論》卷1引《聽聞集》頌（p.9）。

⁴ 參見《大智度論》卷18（大正25，196a14-15）。

- 1、從佛聞法
- 2、從佛弟子聞法
- 3、從經典聞法

從佛及弟子聞法，是親聞語言的開示，所以經上說：『此方真教體，清淨在音聞』。⁵不過釋迦如來涅槃以後，我們只能從佛弟子聞法了。

雖然十方諸佛——東方藥師、西方彌陀佛等現在說法，但對於此時此地的我們，除非已經聞法修行到相當程度，是不可能親聆佛說的。

從經典聞法，就是自己『以古⁶為師』，從閱讀經論中去了解佛法。

所以，從佛弟子聞法，或者閱讀經教，都稱為聞法；學佛法，就從此下手。

三、多聞正法有四類功德

1、由聞知諸法

由於聽聞正法，能知道諸法。什麼是諸法？

如善法惡法，有漏法無漏法等。聽了，才知道這一切，知道應該修集，或者應該捨棄。

又，法是合法的意義——善：聽了佛法，就知種種善法，可以依著去修學。

2、由聞遮眾惡

由於聽聞正法，能遮止眾惡。或是內心的惡念，或是見於身語的惡行。如聽聞了正法，知道什麼是惡的，有什麼惡果，就能將惡心息下來，遮止惡心的現起。

3、由聞斷無義

由於聽聞正法，能制斷種種無意義事。有些外道，雖有求解脫心，卻誤入歧途，修種種苦行——不食，不臥，裸形等，以為修這些苦

⁵ (1)《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6(大正19,130c)。

(2)宋·子璿《首楞嚴義疏注經》卷6：「娑婆世界耳根最利，故用音聲以為佛事，由從耳根發識聞聲，引生第六識中聞慧，緣名、句、文，熏成解心種子，納為教體，故云『教體在音聞』也。教體既成，然後思惟修習，入三摩提，成大解脫。」(大正39,910b3-7)

⁶ 古：指古代的典章文獻。《論語·述而》：“述而不作，信而好古。”
(《漢語大詞典(三)》p.17)

行，可以得道。他們自己修苦行，也以苦行來教導學眾。這些苦行，佛名之為無義，就是毫無意義的，自找苦吃的愚癡事。聽聞了佛說的正法，自然就遠離這些苦行，正道修行，不落外道窠臼了！

4、由聞得涅槃

由於聽聞正法，如法修行，能得涅槃解脫。

這樣，佛法的一切功德，不是都由聽聞而能得到嗎？

乙二、離過

丙一、水器喻

丙二、種植喻 (p.39)

如器受於水，如地植於種，應離三種失，諦聽善思念。

一、如法的聽法

- 1、佛在開示正法時，總是告誡聽眾說：『諦聽諦聽！善思念之』⁷！因為，如聽法而不能如法，那就不能得到聞法的功德了。
- 2、聞法——聞熏習，就是出世心法種。⁸所以聞法而求有利益，必須離去三種過失（不專心，有成見，心散亂），好好的聽聞，思惟，憶念才得。

⁷ (1)《根本薩婆多部律攝》卷 1：「次明勸至心聽。言諸大德等者，別解脫經說時欲至，若不敬仰法水不霑故，勸攝心勿生散亂。言諦聽者，總遣用心。言善思念之者，別明三義，欲明三類聽人；喻之三器，調仰全淨堪貯用故，若覆漏穢不堪受物，如次應知。」(大正 24，530b18-22)

(2)《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》卷 1：「諦聽者，心專一境。善者，於如理義生信無疑。思念者，敬持不忘。」(大正 25，887b20-21)

(3)《瑜伽師地論》卷 83：「諦聽者，調於如是相法勸令審聽。應善懇到者，調勸令無倒無間殷重如理思惟。」(大正 30，763b20-22)

⁸ (1)《攝大乘論釋》卷 3(大正 31，333c)：「復次，云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習從何種生？是故應答：從最清淨法界等流正聞熏習種子所生。」

(2)印順導師《攝大乘論講記》(p.134-p.136)。

二、舉兩個譬喻來說明聽法時應離去的三種過失⁹

1、如器受於水

(1) 舉喻

A、如將鉢或杯，倒覆在空地上，那雨水就不能進去。

B、如鉢或杯中，有穢汁毒素，那即使受到了水，不但無用，而且還會害人。

C、如鉢或杯有了裂縫，那即使清淨無毒，也還是漏得一無所有。

(2) 證成

A、如不注意，不專心（如倒覆），那聽了等於沒有聽。

B、雖然專心聽，可是心有成見，有懷疑，有邪執（如有穢汁毒素），那對於聽受的正法，不能生起功德，反而會引發邪見毀法的罪惡。

C、心中雖沒有成見疑惑，可是內心散亂，事務忙，不久還是忘得一乾二淨。

2、如地植於種

(1) 舉喻

A、落在砂石上，那是不會發芽的。

B、落在荊蔓¹⁰叢生的土內，即使能發芽，也無法生長，不久就枯萎了。

C、落在肥沃的土上，沒有莠草障礙，可是沒有深藏在土內，不久就被鳥雀啄去了。如播種而如此，有什麼收穫呢？

(2) 證成

A、如不注意領受；

B、或領受而與雜染心相雜；

⁹ (1)《雜阿含經》卷 32 (915 經) (大正 2, 230c16-231c2)；

《別譯雜阿含經》卷 7 (130 經) (大正 2, 424a5-c13)。

(2)《瑜伽師地論》卷 20(大正 30, 389a15-18)：

正聞法，略有四種：一、遠離憍傲，二、遠離輕蔑，三、遠離怯弱，四、遠離散亂。遠離如是四種過失而聽法者，名正聞法。

¹⁰ 荊：落葉灌木。種類甚多，如紫荊、牡荊。(《漢語大詞典(二)》p.682)

蔓：草本蔓生植物的細長不能直立的枝莖。(《漢語大詞典(九)》p.535)

C、或心雖清淨，而是不久又遺忘了。

乙三、態度

丙一、病喻^(p.40)

病想醫藥想，殷重療治想。

丙二、鏡喻

隨聞如說行，佛說法如鏡。

一、聽法時要用什麼態度來接受佛法？

1、了知佛出世的因緣

釋迦佛說：眾生身有三病——老病死；心有三病——貪瞋癡：如來為此而出世。¹¹換言之，佛是大醫王，法是良藥，僧是護病者¹²——三寶的出現世間，是為了救濟眾生身心重病的。

2、應病施藥作觀想¹³

(1) 病想

自己從無始以來，就為身心重病所纏繞，弄得求生不能，求死不得。生死死生，苦痛無窮。自身有重病，所以有憂苦，這是必須確定認識的。如不覺得自己有病，或覺得有病而不肯求醫藥，那就與佛法無緣了。

¹¹ (1)「老病死」，見《雜阿含經》卷 46(1240 經) (大正 2，339c)。

(2)「貪恚癡與老病死」，見《雜阿含經》卷 14(346 經) (大正 2，95c)。

¹² (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34：「佛如良醫，法如妙藥，僧如善巧看服藥人。」 (大正 27，178c23-24)

(2)《大智度論》卷 22：「佛如醫王，法如良藥，僧如瞻病人，戒如服藥禁忌。」 (大正 25，225c20-21)

¹³ 參見《瑜伽師地論》卷 44〈16 供養親近無量品〉(大正 30，535b12-19)：

若諸菩薩欲聽法時，作五種想，應從善友聽聞正法。一、作寶想，難得義故。二、作眼想，能得廣大俱生妙慧，因性義故。三、作明想，已得廣大俱生慧眼，於一切種如實所知，等照義故。四、作大果勝功德想，能得涅槃及三菩提無上妙跡，因性義故。五、作無罪大適悅想，於現法中未得涅槃及三菩提，於法如實簡擇止觀無罪大樂，因性義故。

(2) 醫想

知道自身有重病，非一般人（外道）所能醫治：佛弟子——說法師，才是能治此重病的良醫。所以親近善知識，恭敬供養，如病人的信賴醫師，禮聘醫師一樣。

(3) 藥想

醫生治病，不是讀讀藥方就有效，要使用治療的針藥。說法師也如此，開示教導修行方法，要依著法藥去服用，才能根治身心的重病。否則，如讀藥方而不服用，那有什麼用呢！如經上說：『我雖宣說極善法，汝若聞已不實行，如諸病者負藥囊，終不能療自體病』。¹⁴

(4) 殷重療治想

生死大病，真是病入膏肓。幸遇良醫良藥，也要久服法藥，才能見效。可是有些學眾，希望立刻見效，少少修習，還不能解脫生死重病，就失望而懈怠下來。這樣的不能勵力進修，那還有什麼希望呢！

二、聞法以實踐為目的

1、隨聞如說行

佛法，不是知識的傳授，更不是作為娛樂的消遣品。佛法是認清自己有病，而求良醫法藥的。所以隨所聽聞的正法，應痛下決心，如所說而努力修行。

2、佛說法如鏡

佛曾說過：我說的法，如鏡子一樣，¹⁵是要你反照自己的。佛法這麼說，就得觀察自己，有沒有種種過失，種種功德？

如有過失，就應該慚愧懺悔，遠離過失。如沒有過失，應生歡喜心。

如觀見自己有功德，應該生歡喜心；如沒有功德，應努力去修習。

聽聞佛法，是作為自己修持的準繩；聽法而能見於實行，這是最重要的！

¹⁴ 《菩提道次第廣論》卷 1 (p.19) 引《三摩地王經》。

¹⁵ 《菩提道次第廣論》卷 1 (p.20)《本生論》云：「我鄙惡行影，明見於法鏡，意極起痛惱，我當趣正法。」

甲二、趣入

乙一、方法（親近善士）^(p.42)

趣入正法者，應親近善士。

丙一、善士條件

證教達實性，悲愍巧為說。

一、從善知識聽聞佛法

- 1、正法，雖可以從經典去了解，但主要還是要從說法師去聽聞。法師的開導，比起自己閱誦，到底迅速而容易得多。所以為了要趣入正法，進求佛道，應該親近善士——善知識，尤其是大乘善知識。¹⁶
- 2、佛曾以：『親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行』，¹⁷說為預入聖流所必備的四大條件，這可見親近善知識的重要了。

二、辨識善知識的方法

怎樣才算是善知識呢？這不是因為他徒眾多，寺院大，相貌好，或者是世法場中多知多識。因為他有：

1、證德

指三學修證：戒清淨成就，定成就，觀慧成就。

¹⁶ 參見：《十住毘婆沙論》卷 1〈2 入初地品〉（大正 26，23c13-17）；

《入菩薩行論廣解》卷 5（藏外佛教文獻 4，第一輯，119a8-12）。

¹⁷ （1）《雜阿含》卷 30（843 經）（大正 2，215b14-c1）：

世尊告尊者舍利弗：「所謂流者，何等為流」？舍利弗白佛言：「世尊所說流者，謂八聖道」。復問舍利弗：「謂入流分，何等為入流分」？舍利弗白佛言：「世尊！有四種入流分。何等為四？謂親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」。復問舍利弗：「入流者，成就幾法」？舍利弗白佛言：「有四分成就入流者，何等為四？謂於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖戒成就」。佛告舍利弗：「如汝所說，流者謂八聖道；入流分者有四種，謂親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向；入流者，成就四法，謂於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖戒成就」。

（2）《阿毘達磨法蘊足論》卷 2（大正 26，458b）；其中（463b10-11）：「法隨法行者，謂涅槃名法，八支聖道名隨法。」

2、教德

深入經藏，成就多聞，能開示導引學眾，進修大乘正道。

3、達實性

實性是正法的別名，這或者由現證慧通達，或是從聞、思教理得通達。¹⁸

4、悲愍

有慈悲心，不是為了名聞利養，而是能清淨（為利益眾生）說法。

5、巧為說

成就辯才，能善巧方便的為眾說法，所以容易了解，容易得益。

如成就這些功德，那就是了不得的大善知識了！

三、末法善知識難逢

1、末法時代，全德的善知識，是難得遭遇的；而修學佛法，卻又不能沒有師友，所以不能不退求其次。

經上說：如有八分之一的功德，也可以親近。¹⁹

《涅槃經》說『四依』——四種可以為人依止的師長：初依人，雖

¹⁸ (1)《菩提道次第廣論》卷1 (p.25)：「達實性者，是殊勝慧學，是謂通達法無我性，或以現證真實為正。此若無者，說由教理通達亦成。」

(2)《瑜伽師地論》卷20 (大正30, 389a28-b10)：「謂以(1)聞所成慧為因，(2)於道、道果、涅槃，起三種信解：一、信實有性；二、信有功德；三、信己有能，得樂方便。(3)如是信解生已，為欲成辦思所成智，身心遠離憤鬧而住，遠離障蓋諸惡尋思。(4)依止此故，便能趣入善決定義思所成智。(5)依止此故，又能趣入無間、殷重二修方便。(6)由此次第，乃至證得修所成智。(7)依止此故，見生死過失，發起勝解；見涅槃功德，發起勝解。(8)由串習故，入諦現觀，先得見道有學解脫。(9)已得見迹，於上修道由數習故，更復證得無學解脫。由證此故，解脫圓滿，即此解脫圓滿，名有餘依涅槃界。即此涅槃以為上首，令前九法次第修習而得圓滿。」

¹⁹ 《菩提道次第廣論》卷1 (p.27)：「《妙臂請問經》云：『如其僅有一輪車，具馬於道亦不行，如是若無修行伴，有情不能獲成就。若有(1)具慧形貌正，(2)潔淨性尊趣注法，(3)大辯勇悍根調伏，(4)和言能施有悲愍。(5)堪忍餓渴及苦惱，(6)不供婆羅門餘天，(7)精悍工巧知報恩，(8)敬信三寶是良伴。諸能完其如是德，於淨世中極稀故，半德四分或八分，應依如是咒師伴。』此說所說圓滿伴相，八分之一為下邊際。鐸巴所集博朵瓦語錄中，述大依怙說尊重相，亦復同此。故於所說完具圓滿諸德相中，隨其所應配其難易，具八分者，為下邊際。」

沒有斷煩惱，證實性，但已能通達佛性義十六分之一。²⁰

2、總之，末世善知識難逢，如於佛法的行解，有一分長處，勝過自己，也就不妨如法親近了。

丙二、親近態度^(p.44)

觀德莫觀失，隨順莫違逆。

丙三、親近功德

佛說滿梵行，學者應尊敬。

²⁰ (1)《佛說大般泥洹經》卷 4(大正 12，875c29-876a10)：

佛復告迦葉：有四種人，於此大般泥洹經，能趣正法，護持正法，能為四依，多所度脫，多所饒益，出於世間。何等為四？

一者、凡夫，未離煩惱出於世間，多所度脫多所饒益；

二者、得須陀洹、斯陀含果；

三者、得阿那含；

四者、得阿羅漢。

是四種人為真實依，多所度脫，多所饒益。彼凡夫人者，自持戒德，威儀具足，為護法城，於如來所聽受正法，誦持義味，廣為人說，能自少欲。復為人說大人八念^{*}，化諸犯戒，悉令悔過；善知眾生種種語言，習行菩薩護法功德，是名第一凡夫菩薩。

[※大人八念：《中阿含·74 八念經》卷 18(大正 1，540c-542b) 阿那律陀：

1.無欲，2.知足，3.遠離，4.精進，5.正念，6.定意，7.智慧，8.不戲、樂不戲、行不戲。]

(2) 相關內容：《大般涅槃經》卷 6〈8 四依品〉(大正 12，639a17-b19)。

◎《諸經要集》卷 2：「又《涅槃經》云：…若有於四恒佛所發心，然後乃能於惡世中，不謗是典，乃至書寫經卷，為他廣說十六分中一分之義。若有於五恒佛所發心，乃至於惡世中，為人廣說十六分中八分之義。…」(大正 54，14a17-b6)

◎《大乘義章》卷 17：「第六人者，四恒佛所發菩提心，於惡世中愛樂大乘，受持讀誦為他演說，十六分中解一分義。解何等義？如《涅槃》說，謂解佛性如來常住。云何十六？《大涅槃》中，隨義淺深如來分判為十六分，此第六人始得一分。此前六人同在善趣，齊是四依弟子所攝。第七人者，名為凡夫具煩惱性，五恒佛所發菩提心，於惡世中能說大乘，十六分中解八分義，此在種性解行位中。」(大正 44，812b5-13)

一、觀德莫觀失

1、觀德

無論是全德的善知識，少分功德的善知識，如不能如法親近，都不能得應得的功德。所以對於善知識，要觀察他的功德，莫觀察他的過失。如聽受善知識的教導，或從舉止動靜，待人接物處去學習，只要有一分長處，就注意他的長處而修學。

2、莫觀失

如不觀功德，專在善知識的缺點上著想，那雖然逢到全德的大善知識，也毫無利益。因為全德善知識，也不能一切圓滿，沒有一些缺點的。所以親近善知識，應隨時提醒自己：來這裡做什麼？不是為了尋求知識的過失，而是想學習師長的長處。能這樣，就到處有師長可親近，隨處都能得益。孔子說：『三人行，必有我師焉』，²¹也就是這個意思。

二、隨順莫違逆

1、如法者則應隨順師命

親近善知識，扼要的說，要隨順師長的意旨，使師長歡喜，切莫違逆師命。就是師長有所呵責，也應受責，不可生嫌恨心，恚惱心。²²怎麼能使師長歡喜呢？

- (1) 要隨力供養種種財物；
- (2) 為師長服勞務；
- (3) 照著師長的開導教授去修行。

佛法的恭敬親近善知識，完滿的表現『尊師重道』的精神。

2、不如法者婉轉拒絕

假使師長要你作種種非法呢？那是不應該隨順的，但應該婉轉的說明不能奉行的意思。

3、修學佛法應尊師重道

修學佛法，如不能如法尊敬師長，想得到佛法的功德，那是完全不

²¹ 《論語》「述而」。

²² 參見《大智度論》卷 96(大正 25，733a26-c19)。

可能的。如經上說：『若彼於師，住嫌恨心，或堅惡心，或恚惱心，能得功德，無有是處』。²³

三、佛說善知識是滿梵行（參見附錄）

1、佛對善知識的重視

某次，如來讚歎善知識的功德，

阿難說：『半梵行者，所謂善知識』。

佛說：『莫作是言。純一滿淨梵行清白，所謂善知識』。²⁴

阿難的意思，親近善知識，那清淨梵行，可說已完成一半了。可是佛的意思，親近善知識，可說圓滿清淨梵行，已經完成。

2、所以學者，應該尊敬供養善知識。親近善知識的功德，《華嚴經》等都說得非常詳明。²⁵

乙二、條件

丙一、離八難^(p.46)

離彼三途苦，不生長壽夭，佛世生中國，根具離邪見。

古人說：『善知識難遇，佛法難聞』。遇到這難得的良好機緣，切莫看得

²³ 《菩提道次第廣論》卷 2 (p.39) 引《現在諸佛現證三摩地經》。

²⁴ (1)《雜阿含經》卷 27 (726 經) (大正 2, 195b)。

(2)《增壹阿含》卷 40〈九眾生居品 44〉(10)(大正 2, 768c5-769a4)。

²⁵ 《華嚴經》卷 64〈入法界品 39 之 5〉(大正 10, 345b9-21)：

善知識者，則是趣向一切智門，令我得入真實道故。

善知識者，則是趣向一切智乘，令我得至如來地故。

善知識者，則是趣向一切智船，令我得至智寶洲故。

善知識者，則是趣向一切智炬，令我得生十力光故。

善知識者，則是趣向一切智道，令我得入涅槃城故。

善知識者，則是趣向一切智燈，令我得見夷險道故。

善知識者，則是趣向一切智橋，令我得度險惡處故。

善知識者，則是趣向一切智蓋，令我得生大慈涼故。

善知識者，則是趣向一切智眼，令我得見法性門故。

善知識者，則是趣向一切智潮，令我滿足大悲水故。

太容易了！要知道得聞佛法，要離八難才得。

一～三、離地獄、傍生、餓鬼三途苦

如生在這三惡道中，就沒有聽法的機緣了。雖然大力鬼王，龍王等，也有來聽法的，但是機緣太少，而且還不能出家受戒，²⁶隨佛修行。

四、不生長壽天

無色界有四天——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處；色界有無想天，壽命都極長，如非想非非想天的壽命，有八萬大劫。²⁷這些，都是沒有機緣聽法的。據《增一阿含·八難品》說：凡是生天的，都稱長壽天，都是難得聞法修行的。²⁸

²⁶ 關於畜生道、鬼道眾生能否得戒律儀的問題，參見：《成實論》卷 8(大正 32, 303a7-11)；《大智度論》卷 14(大正 25, 162a-b)、卷 2(大正 25, 72c17-20)；《大毘婆沙論》卷 124(大正 27, 648a-c)；《俱舍論》卷 15(大正 29, 80b-c)。

²⁷ 人天壽命：詳參《起世經》卷 7〈8 三十三天品〉(大正 1, 344b23-c11)。

²⁸ 關於長壽天，說法有差異：

一、漢譯：

(1) 《大智度論》卷 38(大正 25, 339a6-11)：「長壽天者，非有想非無想處，壽八萬大劫。或有人言：一切無色定，通名長壽天；以無形不可化故，不任得道，常是凡夫處故。或說無想天，名為長壽，亦不任得道故。或說從初禪至四禪，除淨居天，皆名長壽，以著味邪見，不能受道者。」

(2) 《佛說除蓋障菩薩所問經》卷 12(大正 14, 734b16-20)：「又善男子，菩薩不生長壽天，若生其中，雖有無數諸佛出世，亦不值遇，利有情事不能成辦，是故菩薩生於欲界，此中有情值佛出世，愛樂親近而可化度。」

(3) 隋·慧遠《大乘義章》卷 11(大正 44, 629b15-18)：「長壽天者，色、無色界命報延長，下極半劫名長壽天。」

(4) 唐·道世《法苑珠林》卷 3(大正 53, 286c21-29)：「第二，計色界壽命者，即用劫為量，初梵眾天壽命半劫，梵福樓天壽一劫，……色究竟天一萬六千劫。」

(5) 《寶雲經》卷 3(大正 16, 228a26-29)。

二、巴利：

(1) 《清淨道論》(底本 p.372)：「不捨禪那，我等將生於梵天——那些這樣希求生於梵天的人，或者雖無希求而不捨於凡夫定的人，修安止定必取勝有，而得勝有的功德。所以世尊說：曾少修初禪的人生於何處？生為梵眾天的伴侶等。修近行定，必得欲界善趣的勝有。」

所以上不生諸天，下不墮三途，唯有人身，才能逢此難逢的佛法。

五、生得人身亦生逢佛世

生得人身，也還要生逢佛世，佛出世與佛法住世的時代。如生在佛出世以前，佛法衰滅以後，那人身也無緣聞法修行了。

六、生逢佛世亦生於中國

中國，對邊地而說。凡有佛或僧眾弘揚佛法的地方，就是中國，反之便是邊地。如生長邊地，沒有佛法，那雖然與佛同時，也不能聞法修行。

七、生於中國亦須六根具足

如眼盲，耳聾，舌不能說話，心狂或闇鈍到不能明了事理，那雖然佛世，生在中國，也是徒然了！

八、不生長邪見、外道家

雖沒有上來所說的障礙，可是生長邪見家：或是生長外道教區，外道家庭；或是顛倒邪見，久習成性，那也還是與佛法無緣，所以說：「離邪見」。

這八事，平常稱為八難，是學佛的障礙。依梵語，應譯為『八無暇』²⁹，就是八種沒有修學佛法的時機。這樣，我們不落八難，是應該怎樣的歡喜呀！

³⁰

(2)《增支部註解書》：長壽天，巴利本作 *dīghāyukaṃ devanikāyan* 指 *asaññadevanikayaṃ* 即無想有情天。(Hermann Kopp, *ManorathapUraṇI, Commentary on the Aṅguttara Nikāya Vol. IV*, PTS, London, 1979, p.116)

²⁹ 「八難」(八無暇、八非時、八不閑)：

(1)《中阿含經》卷29《124·八難經》(大正1, 613a29-614a11)。

(2)《長阿含經》卷9《10·十上經》(大正1, 55c5-21)(八難解法、八不閑)

(3)《增壹阿含》卷36〈八難品第42之1〉(大正2, 747a-c)。

(4)《望月佛教大辭典》(五)，頁4221下～頁4222中(八難)

³⁰ 詳閱《瑜伽師地論》卷21(大正30, 396a-397c)有關「四因緣故不般涅槃」及「涅槃法緣有勝有劣」等之說明。另見《舍利弗阿毘曇論》卷19(大正28, 654c)。

丙二、得人身

丁一、讚得人身^(p.47)

生死流轉中，人身最難得。

丁二、三事殊勝

戊一、智慧

戊二、慚愧

戊三、堅忍

憶梵行勤勇，三事勝諸天。

有人把人生看得太無意義了，或是知能低，或是環境壞，於是自怨，自恨，自虐，不能發心來修學佛法。不知道在這生死流轉的五趣中，人身是最為難得的。這是希有難得的機會，如看輕自己而空過了，實在是太不值得。人身的難得，可從兩方面說：

一、善趣中的人身極難得

1、生善趣者如爪上塵³¹

在生死流轉中，生惡趣的多如大地土，生善趣的，少得如爪上的灰塵。生善趣的，如生天上，就長期受樂；等到從天殞沒，又是墮落的多。

2、人身難得如盲龜浮木³²

人身的難得，譬如盲龜的浮沈大海中，海中飄著一塊木板，中間有一孔，盲龜伸出頭來，恰恰在木孔中，這是怎樣的難以遇到！流轉生死而得到人身，也是這樣的不容易！

二、憶念、梵行、勤勇——三事勝諸天（參見原書，p.274）

還有，人身雖有種種苦痛，不如意事，但實是很難得的。據經上說：人

³¹ 生惡趣者多，生善趣者少：《雜阿含經》卷 16（442 經）（大正 2，114a21-c19）。

³² 盲龜浮木：《雜阿含經》卷 15（406 經）（大正 2，108c6-20）。

的憶念，梵行，勤勇——三事，³³不但不是三惡道所及，還勝過諸天多多。

1、憶念勝

人能憶念過去，保存歷史的經驗，因而人類的思考力，推理力，特別發達：這叫做憶念勝。

2、梵行勝

人不計功利，克制自己，修習梵行——清淨行，使自己的身心，清淨合理，有利於人群等。為了這，克己犧牲都願意，人類的道德精神，非常偉大，叫做梵行勝。

3、勤勇勝

人類為了達成某一目的，能忍苦忍難，精勤勇猛的做去，非達到目的不止，這叫勤勇勝。

儒家說「智、仁、勇」為人類的三達德，與佛說大體相同。

所以，人為眾生中最可寶貴的，成賢成聖，成佛作祖，都是尊重此人類的偉大，而努力向上所作成的。

³³ 人類的特勝：

- (1)《長阿含》卷 20 (30 經)〈世記經·忉利天品〉(大正 1, 135c5-25)：「閻浮提有三事勝鬱單曰(北俱盧洲)。何等為三？一者勇猛強記，能造業行。二者勇猛強記，能修梵行。三者勇猛強記，佛出其土。以此三事勝鬱單曰。……閻浮提人以此三事勝四天王。……閻浮提人亦以上三事勝忉利天·焰摩天·兜率天·化自在天·他化自在天。」
- (2)《起世經》卷 8(大正 1, 348a7-b5)：「閻浮提人有五種事勝瞿陀尼。何等為五？一者勇健，二者正念，三者閻浮佛出世處，四者閻浮是修業地，五者閻浮行梵行處。……有五種勝諸天種輩，如上所說。」
- (3)《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 867c19-25)：「契經說：人有三事勝於諸天：一勇猛；二憶念；三梵行。勇猛者，謂不見當果而能修諸苦行。憶念者，謂能憶念久時所作，所說等事分明了了。梵行者，謂能初種順解脫分、順決擇分等殊勝善根，及能受持別解脫戒。由此因緣故名人趣。」
- (4)《大智度論》卷 65(大正 25, 516a6-9)：「如經說：閻浮提人，能精進，書持精學，正憶念。如經說：閻浮提人以三因緣，勝諸天及鬱單曰人：一者、能斷淫欲；二者、強識念力；三者、能精勤勇猛。是閻浮提人，能書寫、讀誦、受持，以是故諸天來下，禮拜般若經卷，或欲聞說。」

三、人間於天則為善趣

經上說：如諸天命終，其他的天就說：『願得生於安樂趣中』。³⁴他們所仰望的樂土，就是人間。人身還是諸天所仰望的樂土，怎麼生而為人，反倒自怨自卑，空過此生呢？

丁三、勉勵勤學^(p.49)

難得今已得，精勤修法行，莫使入寶山，垂手歎空歸。

一、生命就在呼吸間

人身難得，今已得到了，那應該怎樣的歡喜，把握這難得的時機，精勤的修習正法行呢！生命是無常的，經說：『人命在呼吸之間』，³⁵切勿等待明日，明年，或者將來。趁此大好時光，在佛法門中，勇往直前的行去，才能於佛法有所得益。

二、入寶山莫空歸

莫使悠悠忽忽，空過一生，等到一息不來，於佛法中還是一無所得。如入寶山，見種種奇珍異寶，卻不知急急的揀取受用。等到時間到了，離開寶山，這才垂著一雙手，徒然的懊悔慨歎，空空的歸去。生前不努力，臨死徒傷悲，這有什麼用呢？

乙三、目標

丙一、總說^(p.49)

聞法而發心，隨機成差別。

親近善知識，聽聞正法而發心來修學。由於眾生的根性不同，一味的佛法，也就隨機差別而成為種種差別了。

³⁴ 參見《增壹阿含·3經》卷26〈等見品第34〉(大正2，693c9-694a9)。

³⁵ 《四十二章經》(大正17，724a)。

一、聞法而發心

- 1、說到發心，就是立定志願，所作所行，以所願為目標而前進。
- 2、發心，並不是偶然的起心動念，要發起信願，達到堅定。

二、隨機成差別

1、佛菩薩有神力辨別眾生的根性

如來或大菩薩說法時，

如聽者為一人，那當然應機說法，適合聽者的根性，授以淺深不同的法門。

如在大眾中，如來有不可思議的神力，所以在聽眾聽起來，都各以為，佛說他能懂的語言，說他要聽的法門。所以說：『佛以一音演說法，眾生隨類各得解』。³⁶在這種情形下，不妨說，聞到什麼法門，自己便是適應於這種法門的根機了。

2、一般人不具有神力識別眾生的根機

一般說法師，不易有『一音說法』的能力，也不一定有識別根機的能力，那只有弘揚自己所解所行，或大多數能解能行的法門。聽眾聽到這樣法門，便不一定是適應這一法門的根性了。

有的從經典去聞，無論是隨手取來，或是循序而讀，或是聽人說而選讀，都不能說遇到什麼就是什麼根機了。例如西藏密法盛行，南方小乘盛行，中國從前禪宗盛行，幾乎到處如此，你能說西藏都是密宗根性，南方都是小乘根性，中國從前都是頓悟的根性嗎？

3、自己的根性乃依自心的發願而定

自己是什麼根性，主要依自己所發的心願而定。切不要讀誦受持某種法門，便自以為是什麼根機了。

所以，不要偏執什麼法門，是大是妙，還是檢點自己的發心要緊。

丙二、別敘

丁一、下品增上生^(p.51)

下求增上生，現樂後亦樂。

³⁶ 《維摩詰所說經》卷上（大正 14，528a）。世友《異部宗輪論》（大正 49，15b）。

丁二、中品出離心

中發出離心，涅槃解脫樂。

丁三、上品菩提心

最上菩提心，悲智究竟樂。

關於向上的發心修學，真是萬別千差，說不能盡。但歸納起來，不外乎三類：增上生心，出離心，菩提心；這就是彌勒菩薩所說的下士，中士，上士。³⁷

一、下品人——發增上生心

1、增上生之定義

佛法中下品人（這是佛法中的下品，在一般世間，是上品）的發心，是求增上生心。什麼叫增上生？

就是來生所得的果報，比起今生來，要增勝一些，上進一些。例如：相貌，壽命，名譽，財富，權位，眷屬，知識，能力，身體的健康，家庭的和樂，朋友的協助等，這一切，都希望來生比今生好得多。

2、雖不徹底卻是正當的善心

（1）二類善心

在佛法中，這是不徹底的，但卻是正當的，因為這確是以正當的方法，求向上的進步。這裡面，還分為二類：

◎願生人間；願生天上。

（2）現生樂與後生樂

這種人天乘根性，求現生樂，更求後生樂。

A、因為依佛法修持，能得現生安樂，來生也能得善報。

B、不過，在某種情形下，但求後生福樂，就是現生刻苦一些，犧牲一些，也未嘗不可。

——所以現生樂而後生樂的，最為理想；不得已，現生苦而後生樂，也不要緊。

³⁷ 《瑜伽師地論》卷 61（大正 30，643c）。

- C、至於現生享受而來生受苦；
- D、或者現生冤枉受苦，而來生苦痛無邊，
——那不屬於如來正法，而是顛倒邪行了。

3、發心影響業果

以人天的福樂為目標，因此發心，為此而修行，都屬於佛法的下士。凡發此增上生心，那縱然修持出世法，也不過人天福報。反之，如有此願而卻造作種種惡行，那是業力強大，下墮三途，求增上而不可得了。

二、中品人——發出離心

1、觀人天善道的不究竟

增上生心的人天果報，雖說不落惡道，而且是向上進步。但進步又進步，終究在三界以內流轉，並不能到達究竟地步。如生天的，從欲界而色界，從色界而無色界，一直生到非想非非想天，再也不能上進。一旦業力享盡，又開始墮落。

2、引發出離三界的解脫心

由此深刻理解，感覺得『三界無安，猶如火宅』³⁸，而發起出離三界生死的志願。能這樣發心，修集出世的法行，那就能了脫生死，得涅槃的解脫樂。

解脫樂，是從離去煩惱而得到的，與世間樂的樂極生悲，樂去苦來，完全不同。這是徹底了脫生死，不再流轉，比起下士的人天善果，徹底究竟得多！

3、出離心可分為二乘

這裡面，又分二類：（1）聲聞乘，（2）緣覺乘，合稱為『二乘』，發心與結果，大體相同。

4、發心影響業果

上面說過，發出離心的，雖修大乘勝法，而充其量也不過證得小果。反之，如發出離心而不修出離行，或者造作非法惡行，那又是業力勝過願力，連人天善報也不可能呢！

³⁸ 《妙法蓮華經》卷2〈3 譬喻品〉（大正9，14c22-23）。

三、上品人——發菩提心

1、無上菩提心

梵語菩提³⁹，是覺悟的意思。如來果位的一切功德，稱為『無上正等菩提』，是以大覺為中心而統攝一切功德的。發菩提心，就是上成佛道的大志願。

2、觀自利的不圓滿

中士的出離心，雖說是究竟的，但還不夠高尚。這猶如船舶在中途失了事，大家落在水裡。如有人不顧一切，盡力游登岸上，望著水中的難友們，無動於衷，自己舒適的躺下來休息。從脫險來說，那人是成功的；從人類的德性來說，這人是不圓滿的。

3、引發自利利他的菩提心

所以，有人不願獨善其身，不願個己解脫，而發願來自救救人，自利利他，希望能與一切眾生，同登彼岸。

但這要怎樣才有可能呢？唯有佛，能完成此一大志願；佛的大智，大悲，大願，大力，才能徹底的救度眾生。這樣，就以佛為榜樣，而發成佛的大志願，這就是菩提心。

4、勉勵以成佛為目標

菩提心發起了，修菩薩行，自利利他；到究竟圓滿時——成佛，有大悲大智，能得最極究竟的大涅槃樂。本著這上成佛道，下化眾生的目標，而發心修行，才是佛法中的上上發心，上上品人。希望學佛同人，大家能以此為目標而修行！

丙三、抉擇

丁一、相依相攝_(p.54)

依下能起上，依上能攝下；

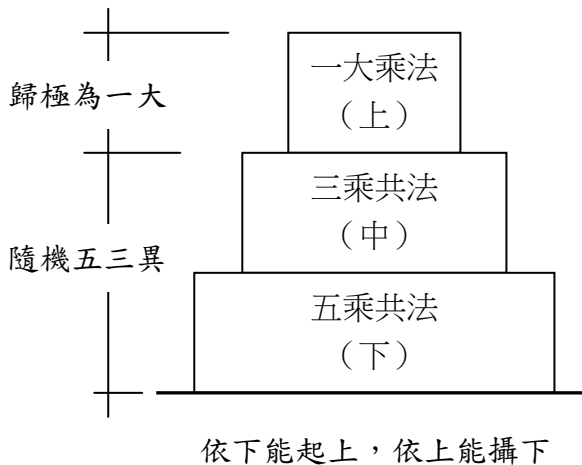
丁二、隨機差別

隨機五三異，歸極唯一大。

³⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 25〈6 分別賢聖品〉(大正 29, 132b)：
三菩提：一、聲聞菩提，二、獨覺菩提，三、無上菩提。

一、抉擇一乘究竟的佛法

佛法，雖有下、中、上法的分別，但從究竟的意義——一切無非成佛之道的立場來說，這不是獨立的，不相關的，而有著相依相攝的內在關係。



1、從相依來說

依底層為基礎，才能建立中層；依（下）中層為基礎，才能建立上層。如一心想建最上層，而不從下、中建起，那一定是脫空妄想，永不成就。這樣，在佛法的三類中，也是依下士法（五乘共法）能起中士法（三乘共法）；依中士法（三乘共法）能起上士法（大乘不共法）。這如：

◎龍樹菩薩說：『以得增上生，漸得決定勝』；⁴⁰決定勝，就是中、上的究竟解脫法。

◎這一次第，本是《阿含經》中所說的『諸佛常法』。⁴¹

⁴⁰ 《菩提道次第廣論》卷 3 (p.73)：「龍猛依怙亦云：先增上生法，決定勝後起，以得增上生，漸得決定勝。」

⁴¹ 《長阿含經》卷 13《20·阿摩晝經》：「時，婆羅門取一小座於佛前坐。世尊即為婆羅門說法，示教利喜：施論、戒論、生天之論，欲為穢汙，上漏為患，出要為上，演布清淨。爾時，世尊知婆羅門心已調柔、清淨、無垢，堪受道教，如諸佛

◎提婆菩薩也說：『先遮止非福，中間破除我，後斷一切見，若知為善巧』。⁴²

（1）遮非福——是離惡行善的下士法；

（2）破我——是無我解脫的中士法；

（3）斷一切見——是盡一切戲論的上士法。

能知這一先後次第，才能於一切佛法而得善巧。所以提婆菩薩又說：『正等覺說此，方便如梯級』。⁴³

2、從相攝來說

如三層塔的建立，有中層就有下層；有最上層就一定有中、下層。所以在佛法中，依上士法，能攝得中、下士法；依中士法，一定能攝得下士法。

如《法華經》中說：二乘為三百由旬，大乘為五百由旬。然五百由旬中，就含攝得三百由旬；三百由旬，就是五百由旬的中站。⁴⁴

這一相攝的見地，為貫攝一切佛法，善巧一切佛法所必須的。

3、漢藏智者對三階的見解一致

太虛大師稱下士法為五乘共法，中士法為三乘共法；宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，稱下士法為共下士道，中士法為共中士道。這一『共』字，就是漢藏智者不謀而合的正見，也就是相依相攝的標幟。

二、隨機立方便與唯一佛乘之別

1、隨機立方便

從適應眾生來說，佛法是隨機方便：

五乘——人乘，天乘，聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘。

三乘——聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘。

根機不同，法門當然也有不同了。

常法，說苦聖諦、集聖諦、苦滅聖諦、苦出要諦。」（大正 1，88a14-19）

⁴² 《菩提道次第廣論》卷 3（p.73）：「四百論中，亦說道次極為決定，『先遮止非福，中間破除我，後斷一切見，若知為善巧。』」

⁴³ 《菩提道次第廣論》卷 3（p.73）：「聖天亦於攝行炬論，成立先須修習到彼岸乘意樂…。攝此義云：『諸初業有情，轉趣於勝義，正等覺說此，方便如梯級。』」

⁴⁴ 《妙法蓮華經》卷 3（大正 9，25c-26a）。

2、唯一佛乘——菩薩乘（因位）或佛乘（果德）

然從如來出世本懷來說，一切法門無非成佛之道，歸宗究極，唯有一乘，或大乘。

這不是說，一切眾生都要成佛，歸根結底，有一乘法就得了。

這是說，從佛法歸於究極的立場說，一切（上中下）佛法，都是成佛的一乘——大乘法。例如：⁴⁵

（1）聲聞乘（中士）的修出離行，得涅槃果，而佛在法華會上，認為這是方便說，其實就是大乘法，所以說：『汝等所行，是菩薩道』。⁴⁶

（2）《大智度論》說：『二乘智、斷，即是菩薩無生（法）忍⁴⁷』。⁴⁸

（3）又如《法華經》說：『一稱南無佛，皆已成佛道』等。⁴⁹一香一華的供養，一舉手一低頭的敬禮，一稱佛名，這些人天善法（下），在同歸大乘的立場，都是成佛的一乘法。

三、一乘與大乘

一乘與大乘，有些人覺得不同，其實是一樣的。如《法華經》及《勝鬘經》，都說一乘法，有時也就稱為大乘。

⁴⁵ 印順導師《以佛法研究佛法》(p.341-342)：「中觀學者從不如唯識學者那樣，反對《起信》與《楞嚴》，也不說唯識非佛法，只說是方便說而已。如對佛法——法性空寂而緣起宛然的認識進步了，知道什麼是如來藏，什麼是阿賴耶識，自然會進入佛法的究竟法門。所以佛說各種法門，都是有用的，並非說六識的不圓滿，說八識才圓滿；也不是說如來藏不空才究竟，說真如空就不究竟。中觀學者依於性空緣起的深義，所以是確信一乘的，一切眾生皆可成佛的。但不像真常學者一樣，說如來藏本具一切無量稱性功德。也不像唯識學者，說阿賴耶本有一切無漏種子。因為中觀者信解因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，不會落入非先有自性不可的見地。」

⁴⁶ 《妙法蓮華經》卷3（大正9，20b）。

⁴⁷ （1）《大智度論》卷50〈20發趣品〉（大正25，417c5-6）：「無生法忍者，於無生滅諸法實相中，信受通達無礙不退，是名無生忍。」

（2）慧遠《大乘義章》卷12（大正44，701b20-22）：「無生忍者，從境為名。理寂不起稱曰無生，慧安此理名無生忍。亦得名為遣相為目。得此忍時捨離生相，故曰無生。」

⁴⁸ 《大智度論》卷71（大正25，555a）。

⁴⁹ 《妙法蓮華經》卷1（大正9，9a）。

- 1、大乘：多用在與二乘相對處。
 - 2、一乘：多用在一切都要成佛的說明上。
 - 3、佛乘：著重因位，就稱為菩薩乘；著重果德，就名為佛乘。
- 這只是隨義而立名不同，在修學佛道的全體歷程上，都先後貫攝而沒有勝劣的差別。

丁三、歸極一乘_(p.58)

不滯於中下，亦不棄中下，圓攝向佛乘，不謗於正法。

一、不滯不棄中、下士法

1、不滯中、下士法

佛法的始終次第，上來已簡略說明。所以修學佛道，不應該滯留於中、下士的歷程上，如滯留於中士、下士法，就成為人天道，小乘道，而不能契合如來說法的本意了。

2、不棄中、下士法

發菩提心，以成佛為目標，也就不應該捨棄中士及下士法。因為這一切都是菩薩所行道，都是成佛的法門。有些人求高求妙，以為大乘不需要中、下士法。不知道棄捨了三百由旬，怎能到達五百由旬的寶所呢！

因此，經歷菩提正道的修學者，要圓滿貫攝一切——中、下法，而同向於佛乘，切不可好高騖遠，談玄說妙，在一味的無邊法門中，橫生枝節，以致謗於正法。

二、圓攝向佛乘，不謗於正法

毀謗正法，有兩類人：

1、以為某經某法，不是佛法。

這類謗法，可說人人都能發覺，知道遠離。

2、取小捨大

有人以為，我是大根機，不需要中、下法。

有以為，因果善惡等法門，為下愚人說，與我無關。

有以為，大乘法中，只要某部經（甚至是其中的半部），某佛，某咒就好了。有了某經，某佛，某咒，就等於一切佛法，再也不用其他了。

有以為，只要真實修行，不要聞思經教。

這些人，可說是異途同歸，都是捨棄了無邊經典，捨棄了無邊行門。取一滴水而棄大海，卻自以為大海盡在於此。

這在他們個人，愚癡錮蔽，似乎過失還小；而對於佛法的弘揚，卻成為大障礙。這一類的毀謗正法，由於不識佛法綱宗。論上說：『無慧之信，增長愚癡』⁵⁰，愚癡是怎樣可怕呀！

（附錄）

（厚觀法師整理）

有關「善知識是滿梵行或半梵行」的問題，民國 83 年 4 月 25 日釋心行法師發表了一篇文章〈論善知識是滿梵行或半梵行〉，登載於《諦觀》雜誌第 77 期(民國 83 年 4 月 25 日，p.25-31)，認為導師誤解了經文的原義。其實相關經律說法不同，茲分述於後。

（一）「善知識是滿梵行或半梵行」之相關文獻：

1. 《雜阿含》卷 27(726 經)，大正 2，195b。
2. 《相應部》45·2（巴利文 PTS 本：SN·vol. V·p.2-p.3；日譯本：《南傳大藏經》十六上，p.140，142）。
3. 《相應部》3·18（巴利文 PTS 本：SN·vol. I·p.87-p.89；日譯本：《南傳大藏經》十二，p.147-149）。（佛告波斯匿王）：「大王應如是學：“我

⁵⁰（1）《大般涅槃經》卷 36(大正 12，580b18-20)：「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。」

（2）《大毘婆沙論》卷 6(大正 27，26c17-21)：「復次為止諂曲及愚癡故。謂波羅衍拏是婆羅門種，雖有智慧而闕淨信，無信之慧增長諂曲。為止彼諂曲故說信為頂。新學苾芻是釋迦種，雖有淨信而闕智慧，無慧之信增長愚癡。為止彼愚癡故說慧為頂。」

（大王）將來是善知識，善友，善伴。”」〔佛勉勵大王：如果能不放逸，將來大王也是善知識〕。

4. 《雜阿含》卷 46(1238 經)，大正 2，339a-b。
5. 《別譯雜阿含》卷 4(65 經)，大正 2，396a-b。
6. 《增一阿含》卷 40「九眾生居品第 44」(10)，大正 2，768c-769a。
7. 《雜事》（《根本說一切有部毘奈耶雜事》）卷 38，大正 24，398b-c。

（二）內容比對：

這些經、律一致的說到「善知識是滿梵行」，但如果仔細比對這些經典，會發現各經典所說並非完全一致。就以「到底誰是善知識」來說，就有以下不同的看法：

A、釋尊本身就是善知識：

《雜阿含》卷 46（1238 經），大正 2，339a-b：

阿難云：「半梵行者，是善知識…」

佛云：「……莫作是語，……我為善知識，……我常為諸眾生作善知識。……」

此經中說：佛令眾生脫離老病死，佛本身就是善知識。

B、釋尊因善知識而脫離生死：

《別譯雜阿含》卷 4（65 經），大正 2，396a-b：

阿難比丘…言：「善知識者，梵行半體。…」

我（釋尊）告阿難：「止，止，莫作是語，…我（釋尊）以善知識故，脫於生死，是故當知，善知識者梵行全體。」

此經中，釋尊說他本人也是由於善知識之開導，才能脫離生死，所以不應說「善知識只是梵行半體」，而應說「善知識者，梵行全體。」

C、釋尊因善知識而脫離生死，而釋尊本身也是善知識：

- 1、《增一阿含》卷 40，大正 2，768c：

佛告阿難：「勿作是言！言：『善知識者即是半梵行之人』。所以然者，夫善知識之人，即是全梵行之人，與共從事將視好道。我亦由善知識，成無上正真等正覺，以成道果，度脫眾生不可稱計，皆悉免生老病死。以此方便，知夫善知識之人，全梵行之人也。」

復次，阿難！若善男子善女人，與善知識共從事者，信根增益，聞施慧德皆悉備具，猶如月欲盛滿光明漸增倍於常時。此亦如是，若有善男子善女人親近善知識，信、聞、念、施、慧皆悉增益，以此方便，知其善知識者即是全梵行之人也。若我昔日不與善知識從事，終不為燈光佛所見授決也。以與善知識從事故，得為與提和竭羅佛（Dīpaṃkara=燃燈佛）所見授決。以此方便知其善知識者，即是全梵行之人也。」

此經說的很明白，並不是說「善知識一定要全梵行，信、聞、念、施、慧皆悉具足的人，才可以當作我們的善知識」；而是說「親近了善知識，能引導眾生走向正確的道路，信、聞、念、施、慧皆得以增長，就此意義而言：善知識者即是全梵行之人也。」釋尊本人也是因善知識故，才成就無上正等正覺，並度化眾生，令其脫離生死。如果釋尊往昔沒有親近善知識的話，也終必無法得到燃燈佛授記。

2、《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38，大正24，398b29-c11：

時阿難陀白佛言：「世尊！我於靜處作如是念：『善知識者是半梵行』，諸修行者由善友力方能成辦，得善友故遠離惡友，以是義故方知善友是半梵行。」

佛言：「阿難陀！勿作是語：『善知識者是半梵行。』何以故？善知識者是全梵行，由此便能離惡知識，不造諸惡、常修眾善，純一清白具足圓滿梵行之相。由是因緣，若得善伴與其同住，乃至涅槃事無不辦，故名全梵行。何以故？阿難陀！我由善知識故，令諸有情於生老病死憂悲苦惱皆得解脫。若離善友無如是事。阿難陀！於我所說應勤修學。」

在此律典中，阿難陀對於「善知識為何是半梵行之理由」作了說明。修行者是透過善知識，而得以走上正確的修行道路。而佛則說：「善知識者是全梵行。」其理由是：親近了善知識，在善知識的薰陶之下，便能不再造作諸惡，進而常修眾善，而具足圓滿純一清白梵行之相。（此處說：具足圓滿純一清白「梵行之相」，不是說：已具足圓滿純一清白「梵行」）若得與善知識同住，不斷的接受善知識的引導，乃至究竟涅槃，亦能無事不辦。在這個意義下，故說「善知識是全梵行。」

接著佛說他本人也是因善知識故，才脫離生死；而佛不是自己了脫生死就好，更令弟子們同得解脫。這樣子輾轉相傳，就能法身長在，如果沒有善知識的話，就一切無法成辦了。

《增一阿含》與《雜事》所述，包含了上述 A 與 B 兩個層面，釋尊本身就是善知識，然而釋尊也還是因善知識而了脫生死的。

(三) 綜上所述，可歸納以下幾點：

- 1、「善知識」不必限於功行圓滿的佛，「善知識」有可能是佛，也有可能是其他人。或許可以進一步說：從發心到了脫生死，善知識不必限於同一個人。有的人雖然未功德圓滿，卻能讓我們發心修學佛法；有的人自己有修證，又能指導修行者斷惑證真，這些都不妨稱之為「善知識」。
- 2、「為什麼善知識是滿梵行？」從經、律的解說是：由於親近善知識，不再造惡，進修眾善，乃至脫離生死，從這個意義來說「善知識是滿梵行」。並非「滿梵行的才可以稱為善知識」。

(四) 1998 年 8 月 3 日，厚觀法師於南投拜見了導師，請教《成佛之道》(增注本) p.45 中有關「親近善知識，清淨梵行是否已經完成」的問題。

導師的解說，要點如下：

- 1、一般說的「梵行」，就是「清淨行」，特別是「不染愛欲」的行為。出家人持不淫戒，雖然有的尚未得禪定，未完全斷欲，只要不犯淫戒，也是修梵行。
- 2、《雜事》是屬於戒律，重在「行為」，強調與善知識共住；與《經》之重在從善知識「聽聞法義」稍稍不同。有些經從「善知識」這邊來談，我（導師）的重點則是從「親近善知識」這邊來談。
- 3、善知識不應該侷限於佛，凡能引導我們走上正道，能幫助我們增長戒、定、慧的，都可以稱之為「善知識」。
- 4、我（導師）在《成佛之道》中說「親近善知識，可說圓滿清淨梵行，已經完成」的意思，當然不是說「一親近善知識，所有的清淨梵行就通通已經完成了」。我的意思是說：「親近了善知識，一直在善知識的薰陶、引導之下，不再造惡，不再有染污，就可說是清淨囉！這樣一直修下去，雖然還沒有成就，也可說早晚會圓滿成就的。就像一個人從高樓摔下來，雖然在半空中還沒死，但我們可以說他已經死定了。所以我在《成佛之道》中加了『可說』這兩個字，並非說『親近善知識的當下，圓滿清淨梵行就通通已經完成了』。」

第三章、五乘共法

一、佛法的下士道

發增上生心，修集生人生天的正常法門，是佛法中的下士道。這也就是出世聖法的根基，所以名為五乘共法。這是說：修出世的三乘聖法，雖不求人天果報，但不能不具足這人天功德。如但以求生人間天上為目標，就名為人乘、天乘，是佛教的共世間法。如儒家，近於人乘；道教、耶教、回教，通於天乘。

二、歸依佛教與其他宗教有何不同？

佛法並沒有說，求生人間天上，非歸依三寶，修佛教的人天乘不可。可是，如歸依三寶而修五乘共法，不但更為穩當，而且已進入佛乘的大門。只要向上勝進，就可直入出世法了。反之，如信其他宗教，雖也能生人生天，但沒有在三寶中積集善緣，或反而引起不必要的固執（宗教的成見）。對依人天法而進入出世法的大道，不但不能貫通，反而壅塞了。所以同是求生人間，天國，歸依三寶，在佛法中修行，也比歸信其他宗教好得多！

甲一、皈信正修

乙一、總敘正修^(p.64)

正信歸依者，應修於正見，及修於正命，勝進不為難。

一、正見與正命為正信歸依者修學五乘共法的下手處

- 1、在學佛的「理解」方面——先修「正見」。
- 2、在學佛的「行為」方面——先修「正命」。

佛曾說：正見與正命的人難得。對這二項，如能修習成就，那勝進也就不為難了。向上修學出世法還不難，何況求生人間天上呢！

二、何謂「正見」？

- 1、「見」與「知識」不同

正見，是正確的見解，「見」與「知識」不同，見是從推論而來的堅定主張，¹所以正見是『擇善而固執之』²的。學佛要有正見，如開始旅行，要對旅途先有一番正確的了解，而確信這是到達目的地的正路。

正確的認識，不一定成為正見。如現在聽說地球繞日而轉，可說是知識；但伽利略³為了這一知識，不惜為基督教所迫害，囚禁，這才是見。所以，要將正確的知識，時時修習，養成堅定的正見。

2、兩類正見

正見，有世間正見，出世間正見。五乘共法中，還只是世間的。正見雖只是堅定不移的見地，但力量極強，如經上說：『假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣』。⁴

¹ 《成實論》卷 10（大正 32，318c5-8）說：「問曰：正見云何生？答曰：若見聞比知，正決定故則正見生。又善修正定則正見生。如經說：攝心能如實知非散心也。」

²（1）印順導師《我之宗教觀》（p.76-p.77）：「《中庸》說：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」。又說：「誠之者，擇善而固執之者也」。佛法說：「思擇」、「抉擇」，都是知（慧）的作用。擇善，就是知善、思擇善。「固執」、「勿失」，就是知止於善，慮而後得的致知。起初，此雖是一善，一端的善，但能固執勿失、止，就能充類至盡而廣大起來。如《中庸》說：「其次致曲」，致曲即致一端的善；能致曲，就能「有誠，……能化」了。」

（2）另參：印順導師《佛法概論》（p.243）。

³ 伽利略·伽利萊（Galileo Galilei，1564 年 2 月 15 日～1642 年 1 月 8 日）：義大利物理學家、數學家、天文學家及哲學家，科學革命中的重要人物。在他於 1610 年公開支持日心說之後，他受到一些哲學家 and 天主教教士的激烈反對。（尼古拉·哥白尼 Mikolaj Kopernik，1473 年 2 月 19 日～1543 年 5 月 24 日，是波蘭天文學家，是第一位提出太陽為中心——日心說的歐洲天文學家。）

⁴（1）《雜阿含經》卷 28（788 經）（大正 2，204c）。

（2）《出曜經》卷 6〈4 無放逸品〉（大正 4，639b28-c11）：「『正見增上道，世俗智所察，更於百千生，終不墮惡道』。正見增上道者，諸有分別邪見根原永捨離之，正使前人化作佛形，其人前立演說顛倒謂為正法，持心堅固終不承受，何以故爾？以其正見難沮壞故，正使弊魔波旬及諸幻士，化若干變來恐善男子，不能移動其心，倍修正見意不移易，此是世俗正見非第一義，是故說曰：正見增上道，世俗智所察也。於百千生者，如佛所說：吾未曾見行正見人，於百千生墮惡趣者，吾未聞也。所生之處賢聖相遇，亦不墮地獄、餓鬼、畜生中，是故說曰：於百千生，終不墮惡道。」

三、何謂「正命」？

1、正命的重要性

命是生存，生活。無論是在家出家，都不能不生活；衣食住行等一切經濟生活，合法的得來受用，就名為正命。正常的經濟生活，是非常重要的；大部分的罪惡，都從經濟生活的不正常而來。

2、在家眾的正命

學佛的在家眾，不但要是國法所許可的，而且還要不違於佛法的。如以殺生（如屠戶，獵戶等），盜，淫（如賣淫，設妓院等），妄語（以欺騙為生，走江湖的，多有這一類），酒（如釀酒，設酒家等）為職業的，佛法中名為『不律儀』⁵，是邪命，障礙佛法的進修。

3、出家眾的正命

出家眾，凡依信眾布施而生存的，是正命。如兼營醫（完全義務，不犯）、卜、星、相等為生，或設法騙取信施，就是邪命。

4、與佛法相應的正命

如法的經濟來源，不奢侈不吝嗇的消費態度，是正命。要這樣，才能與佛法相應，否則人身也許不保，還說得上了生死嗎？學佛而不修正命，也許就是中國佛教衰落的原因。學佛法，一定要職業合法，寧可短期內因職業改變而受到苦痛，決不能長此邪命下去，自害害人！

乙二、別敘正見

丙一、總陳四見

丁一、總標^(p.66)

所說正見者，人生之正觀。

一、正見就是正確的人生觀

上面所說的「正見」，到底是什麼？依人世間的正見來說，就是人生之正

⁵ 《俱舍論》卷 15〈4 分別業品〉(大正 29, 78c4-6):「此中何名不律儀者？謂諸屠羊、屠鷄、屠猪、捕鳥、捕魚、獵獸、劫盜、魁膾、典獄、縛龍、煮狗，及置弼等。」〔※參見《大般涅槃經》卷 29 (大正 12, 538b8-17)有十六惡律儀。印順導師《勝鬘經講記》(p.64-65)〕

確見解；也就是正確的人生觀。觀察人生的意義，人生應遵循的正道，從正確觀察而成為確信不移的定見，便是正見。對於修學佛法，正見是太重要了，如航行的舵一樣。

二、在家信眾不容易得正見

佛曾說：得正見的，特別是在家信眾，極為難得。

◎如有人虔誠的信仰三寶，樂善好施，明白佛理，看來是一位典型的良好佛弟子。可是衰老到來，有的就聽人胡說，為了什麼營養問題，素食幾十年，又重開殺戒。

◎有的遇到疾病纏綿，一時不得全癒，於是求神，問卜，扶乩，求耶穌…。

◎有的經濟情形不好，就去求財神；為了想中獎券，去仙公廟求夢。

◎有些人修持精進，到了晚年，為了愛著身體，就去修精煉氣，向外道看齊。

這都是正見不具足，不能修成堅定不移的確信，這才身體與環境不良，就動搖而轉向了。學佛的，慢談了生死，開悟，先修成正見再說。

丁二、別敘

佛說的世間正見，經中說有一定的文句，現在略分為四類。

戊一、有善有惡^(p.67)

心淨或不淨，利他或損他，善行不善行，佛子應諦察。

一、正見有善有惡

確信我們的起心作事，有善的與不善的，也就是道德的與不道德的。佛法的正見，從確見世間（出世間）有「道德的定律」著手。如堅決的否定道德，那便是邪見了，如印度的六師外道，懷疑哲學，唯物論的順世外道⁶等。

二、善與不善之標準

⁶ 《一切經音義》卷 15：「路迦耶經(梵語此名惡論議。正梵音云路迦耶底迦。此則順世外道，隨順世間凡情所說，執計之法是常、是有等)。」(大正 54，399c15-16)

1、從自己的內心說

心淨是善的；如或不淨，那就是不善的。

我們的內心，經常有一些煩動惱亂（煩惱）的不淨因素，如不起雜染的煩惱，而心起清淨的因素，就是善。這如與貪、瞋、癡，相反的無貪、無瞋、無癡，崇尚賢善而輕拒暴惡的慚、愧，使心安定清淨的信心，實現止惡行善的精進。⁷這些，都是淨的，善的；反之，如貪、瞋、癡、無慚、無愧、不信、放逸等，就是不淨的不善了。

2、從見於事行的對他影響來說

如有「利」於他的，是善；如或有「損」於他的，是不善。

人與人（人與眾生），都有著關係，應該是互助共濟的合作，遵行自他共處的和樂法則。如所作為而有害於他，那即使有利於己（損他利己），也是不善而不可為的。如有利於他，那即使有損於己（損己利他），也是善的而應該做的。

3、從內心與對外影響，決定「善行」與「不善行」的差別。

行——是動作，內心的動作名意行，身體的動作名身行，語言的動作名語行，這都是有善與不善的，所以說善行不善行。這一切，佛弟子，或繼承佛陀家業的佛子，應該審諦的觀察。不但要確實信有善與不善，而且要分別什麼是善，什麼是不善，修成堅定不移的正見，作為我們起心作事的準繩。

戊二、有業有報^(p.69)

**有報必由業，微小轉廣大，能引或能滿，決定或不定，
現生或後報，諸業不失壞。**

一、正見有業有報

有善有惡，這除少數的邪見而外，一般人都是信認的。可是，善與惡，約行為的價值而說，自有他應得的果報。如不能對此有定見，那在某種

⁷ 此「心淨是善」的七法：無貪、無瞋、無癡，慚、愧，信心，精進。

詳參：印順導師《佛法概論》第十四章(p.186)「德行的心理因素」的八法：

(1)道德的根源：無貪、無瞋、無癡；(2)道德的意向：慚、愧；

(3)道德的努力：精進、不放逸；(4)道德的純潔：信。

環境下，善惡的信解就會動搖了。⁸

二、有報必由業

一切眾生所有的一切果報，必然是由於業力所招感。有業然後有報，有種種不同的業，所以有各不相同的報；業是非常多，非常複雜的，所以果報也是極多而又是極複雜的。

三、什麼是業？什麼是報呢？

- 1、業——是事業，是動作。我們的內心，身體與語言的動作，凡由於思力——意志力所推動的，都是業。但現在所要說的，指從我們身口意業的或善或惡的活動，而引起的一種動力；這是道德與不道德的價值。行善作惡等事業，如農工的工作勞動。業力，如勞動所得的工價——貨幣。憑工作所得的貨幣——（代表）勞動價值，就能拿來換取適當的用品；所以有某種業力，就能感得某類的果報。
- 2、報——嚴密的意義是異熟——異類而熟；這在因果系中，屬於因果不同類的因果。如為善而得天國的福樂，作惡而墮受地獄的苦痛。依所作的業力，感受苦或樂的報，這是正見的重要項目。唯有這樣，善惡才有一定的價值。

四、關於業報的意義，應該略說幾項重要的。

1、微小轉廣大

微小的業力，是可以轉化為廣大的。這是說，小小的善業或惡業，如不斷的造作，就會積集而成重大的業力。如《法句》說：『莫輕小惡，以為無殃，水滴雖微，漸盈大器』⁹。善業也如此。這與古人所說：『勿以惡小而為之，勿以善小而不為』¹⁰，意義一樣。還有，如造作害人的惡業，本來算不得重大，可是自己對於這一惡

⁸ 《後漢書》「范滂傳」：從前，有位忠君愛國的大臣，被帝王處了死刑。臨死時，他對兒子說：『我要教你作惡，可是惡是做不得的。我要教你行善，我可沒有作惡呀』！他自己行善而沒有好報，於是對善惡就發生了疑惑。所以不但要正見善惡，還要正見善惡的業報。

⁹ 《法句經》卷上（大正 4，565a）。另參《梵網經》卷 2（大正 24，1003a25-28）。

¹⁰ 《四十二章經疏鈔》卷 2（《卍新續藏經》37，699c8-10）。

業，時時覺得害得巧妙，害得滿意。這樣的不斷隨喜惡業，小惡的力用會廣大起來，與大惡一樣。¹¹同樣的，雖只是小小的善業，如自己能時時生歡喜心，小善也就漸漸的成為大善了。所以，我們不應該忽略輕業，不可隨喜惡業，而應該隨喜善業才好。

2、能引或能滿

種種業中，有一類特強的業力，能引我們感到五趣中的一趣報體，或生天上，或墮地獄，或墮傍生。其中又有種種類別，如傍生中或虎或魚等。凡由強業而感得一趣的總報體（『得蘊，得處，得界』），成為某趣的眾生，叫引業。

還有一類業，並不能引我們感得生死的總報體，卻能使我們對於這一報身的種種方面，得到圓滿的決定，叫滿業。

如生而為人，儘管萬別千差，而同樣是人，人是引業所感的總報。餘如六根有具足與不具足，相貌有莊嚴與醜陋，容色有黑白，眼睛有威光或無威光，音聲有優美或粗俗，嘹亮或低滯……這種人各不同的差別，都由不同的滿業而感得。不過，其中還有業報與現生功力（長養）的差別：如人類的眼光望遠，有一定的限度（也是人各不同的），這是業力。經藥物，營養，保護，訓練，使達到限度中的極限，或老年而目力很好，就有賴現生功力的長養了！

3、決定或不定¹²

業又有決定或不定二類；其中又有時與報的不同。

（1）有的業，要感什麼報，是決定了；而在什麼時候受報，現生或來生，是不決定的。

¹¹ 《瑜伽師地論》卷 90(大正 30, 807c10-20):「當知此中，由三因緣令業成重：一、由意樂故，二、由加行故，三、由田故。由意樂者，謂由猛利纏等所作，於同法者見已歡喜，於彼隨法多隨尋思，多隨伺察，如是名為由意樂故令業成重。由加行者，謂於彼業無間所作，殷重所作，長時積集；又於其中勸他令作；又即於彼稱揚讚歎：如是名為由加行故令業成重。由田故者，謂諸有情於已有恩，若住正行及正行果，於彼發起善作、惡作，當知此業說名為重。與彼相違，說名為輕。」〔※參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 113(大正 27, 583b12-584a17)〕

¹² 參見《優婆塞戒經》卷 7〈24 業品〉(大正 24, 1070c3-21)。

(2) 有受報的時間是決定了；而所感的什麼報，還沒有決定。

(3) 有所感的果報，受報的時間都定了；這如造作五無間業——殺父，殺母，殺阿羅漢，出佛身血，破和合僧的，來生一定要墮落地獄。

(4) 也有時與報都不決定的，這大致是輕業。

依古德說：「一切業，都是不決定的。」¹³

換言之，一切業都有改善可能性的。所以只要能痛下決心，什麼惡業，都有化重為輕，或不定受的希望。

◎《鹽喻經》說：¹⁴

¹³ 參見《大毘婆沙論》卷 69（大正 27，359b）：譬喻者說：「中有可轉，以一切業皆可轉故。」彼說「所造五無間業，尚可移轉，況中有業？若無間業不可轉者，應無有能出過有頂；有頂善業最為勝故。既許有能過有頂者，故無間業亦可移轉。」

¹⁴ (1)《中阿含·11 鹽喻經》卷 3：「爾時，世尊告諸比丘：隨人所作業則受其報。如是，不行梵行，不得盡苦。若作是說，隨人所作業，則受其報。如是，修行梵行便得盡苦，所以者何？

〔1〕若使有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有一人不修身，不修戒，不修心，不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。猶如有人以一兩鹽投少水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽能令少水鹹叵飲耶？答曰：如是，世尊。所以者何？鹽多水少，是故能令鹹不可飲。如是，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有人不修身，不修戒，不修心，不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。

〔2〕復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身，修戒，修心，修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。猶如有人以一兩鹽投恆水中，欲令水鹹不可得飲，於意云何，此兩鹽能令恆水鹹叵飲耶？答曰：不也，世尊。所以者何？恆水甚多一兩鹽少，是故不能令鹹叵飲。如是有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身，修戒，修心，修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。……

〔3〕云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報，彼於現法設受善惡業報而輕微也。」（大正 1，433a-b）

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 20：「應作是說：『彼（鹽喻經）說一人造一種業感一異熟。謂有一人害一生命，此業能引地獄異熟。彼若不能精勤修道成阿羅漢，便往地獄受此業果；彼人若能精勤修道成阿羅漢，便能引取地獄苦事[於]人身中受。此業不能引眾同分，引眾同分業不可寄受故。』」由此，尊者世友

犯了重大惡業的，只要有足夠的時間（如老死迫近，就難了。但依《觀無量壽佛經》，還有念阿彌陀佛的一法），痛下決心，『修身，修戒，修心（修定），修慧』，重業是可以輕受或不定受的。這如大量的鹽，投入長江大河中，水是不會鹹的。反之，雖造作較小的罪，卻不知道修身¹⁵，修戒，修心，修慧，還是要招苦報的。這

說言：「頗有能引地獄苦事[於]人中受不？答曰：有能。謂若證得阿羅漢果殊勝定慧，薰修身故，能為此事，非諸有學及諸異生能為此事。譬如廚人以水漬手，雖探熱飯而不被燒；若不漬手即便被燒。此亦如是。故唯無學能為此事。」」（大正 27，100a16-27）

- (3) 印順導師《華雨集》第二冊(p.195-p.196)：「罪業——不善業，真的可依懺悔而除滅嗎？龍樹有明確的說明，如《十住毘婆沙論》卷六（大正二六・四八下——四九上）說：「我不言懺悔則罪業滅盡，無有報（異熟）果；我言懺悔罪則輕薄，於少時受。是故懺悔偈中說：若應墮三惡道，願人身中受。……又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受」。依《十住毘婆沙論》意，懺悔業障，並不能使罪消滅了，只是使罪業力減輕，「重罪輕受」。本來是要在來生，或後後生中受重報的，由於懺悔善，現在人中輕受，重罪業就過去了。『金剛般若經』說：「善男子、善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅」。讀誦經典而能消（重）罪業，與《婆沙論》意義相同。不過，後起的經典極多，取意不同，有些是不能這樣解說的。」

- (4) 重罪輕受之資料：《如來智印經》卷 1（大正 15，472b28-c17），《大乘智印經》卷 4（大正 15，485a27-b10），《阿闍世王經》（大正 15，389a10-406b9），《文殊支利普超三昧經》（大正 15，406b20-428a26），《大智度論》卷 63（大正 25，506b7-14），《十住毘婆沙論》卷 6（大正 26，48c12-49b5）。

- ¹⁵ (1) 《中阿含·11 鹽喻經》對應經為：A III 99 *Loṇaphala*，巴利注釋書對「修身」(*Bhāvitakāyo*)的解釋如下：*Bhāvitakāyotiādīhi khīṇāsavo dassito. So hi kāyānupassanāsāṅkhātāya kāyabhāvanāya bhāvitakāyo nāma. Kāyassa vā vaḍḍhitattā bhāvitakāyo.* 兩種解釋：

- 1、是說「修身」=修身隨觀（念處）
- 2、是說「修身」=身的增長（語意不明）

- (2) 漢譯註釋：

- 1、《阿毘曇甘露味論》卷 2〈15 四諦品〉（大正 28，978c28-979a7）：
修身、修戒、修心、修慧，是法不受一切惡報，或少受報，或今世或後世少受報？云何修身？種種觀無常等。云何修戒？持戒不犯常守護。云何修心？除惡覺觀，行善覺觀。云何修慧？種種分別善法，增益智慧。

- 2、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 123（大正 27，641c27-642a5）：

云何修身？答：若於身已離貪、欲、潤、喜、渴；又無間道能盡色貪，彼

等於少量的鹽，放在小杯裏，水還是鹹苦的。

這是業不決定的有力教證。

大乘法中，觀業性本空，¹⁶能轉移懺除重罪，也就是修慧的意義。

所以，犯了重惡業的，不必灰心，應深切懺悔，修學佛法。

4、現生或後報

從造業與受報的時間來說，可分為三時業：¹⁷

(1) 現報業，是這一生造業，現在就會感果的。

(2) 生報業，要等身死以後，來生就要感報的。

(3) 後報業，是造業以後，要隔一生，二生，或經千百生才受報的。

所以造業受報，不能專在現生著想，如說：

『行惡見樂，為惡未熟，至其惡熟，自見受苦。

行善見苦，為善未熟，至其善熟，自見受樂。』¹⁸

在這三時業中的(1)現報，可能是輕業報，也可能是重業的『華報』。

因為現生的果報，是以前善惡業力所招感決定了的；沒有死，是不能有根本或重大改變的。

◎輕業為什麼可以受現報呢？

因為輕業不致改變這一生的重要報果。

於此道已修、已安。...

3、《瑜伽師地論》卷 92(大正 30，822b25-28)：

為得未得明與解脫，當知略有四種修道：調修根故，能正修身；修身所引善行修故，能正修戒；修戒所引念住、覺支無倒修故。

4、《成實論》卷 2〈15 讚論品〉(大正 32，249c2-5)：若人修集身、戒、心、慧，雖多為惡，不墮惡道。修身者，以聞慧修身、受、心、法，以修身故，漸次能生戒、定、慧品，能滅諸業，滅諸業故，生死亦滅。

¹⁶ 參見：印順導師《中觀論頌講記》(p.301)。

¹⁷ 《大毘婆沙論》卷 19 (大正 27，98a20-26)：「有三種受異熟業：一、順現法受業，二、順次生受業，三、順後次受業。順現法受業者，若業此生造作增長，即於此生受異熟果，非於餘生。順次生受業者，若業此生造作增長，於次後生受異熟果，非於餘生。順後次受業者，若業此生造作增長，於第三生或第四生以後，如次受異熟果。」〔※《優婆塞戒經》卷 7〈24 業品〉(大正 24，1070c2-3)〕

¹⁸ 原文待考。《法句經》卷 3 (大正 4，564c)：「妖孽見福，其惡未熟，至其惡熟，自受罪虐。禎祥見禍，其善未熟，至其善熟，必受其福」，與此文相近。

◎重業為什麼現受華報（對將來的果報而說）呢？

因為業力太重，對現有報體，起著重大的影響。

至於（2）生報業及（3）後報業，都是有輕有重的。

五、諸業不失壞

業是有種種不同的，但有一點是絕對相同的，就是諸業在沒有受報以前，如不是修證解脫，那是怎麼也不會失壞的。有業，就會有果報；今生不受報，來生不受報，就是千千萬萬生，業力照樣存在，只要因緣和合，還是要受報的。¹⁹

戊三、有前後生^(p.74)

隨業報善惡，五趣常流轉，隨重或隨習，或復隨憶念，
由業往後有，薪盡火相傳。

一、正見有前生、有後世

善惡有報，多數人是能信受的。

1、有些人，只信現業現報，不信後世。可是行善作惡，現報的只是少數，那就不能不錯覺為『天道無知』²⁰了。

2、有些人，只信善惡業的報在子孫，如說：『積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃』。²¹

中國人談陰鷲²²的，大致不出此二者。

不知世間儘多是：父賢而子不肖，父不肖而子賢的。而且，如沒有子孫，那他的善惡業，豈不是就落空了。

3、有些人，只信今生到來生，不信前生，如耶穌教等。這雖能依此使人離惡向善，但不明過去世，對於現生果報的萬別千差，就無法說

¹⁹ 參見印順導師《成佛之道》（增注本）p.155：「業滅如種習，百千劫不失。」

²⁰ 《華嚴原人論合解》卷1：「有道無道云者，如世善人，動輒坎坷，強梁貪暴，觸事利宜，自古迄今，此類常有。世俗每謂天不平，或云天不開眼，故鄧攸無子，人謂天道無知，斯之謂也。」（《已新纂續藏經》58，781a20-23）

²¹ 《法苑珠林》卷5（大正53，303c4-5）。

²² 陰鷲：猶陰德；冥冥之中。（《漢語大詞典（十一）》，p.1017）

明，也就無法使人生起合理的正信。耶穌說：生盲的，是為了神要在他身上顯現權力。其實，耶穌並不能答覆這一問題，因為現世界中，生盲的人多著呢！

所以，不但要正見善惡，業報，還要進一步的對於前生後世，有堅定的信解，發生正見。

二、隨業報善惡，五趣常流轉

1、眾生造作了種種的業——善業，惡業，引業，滿業，生報業，後報業等；隨著這樣的業力，而感到來生的果報。

善業——報在「善」趣——人間，天上；

惡業——報在「惡」趣——地獄，傍生，餓鬼。

地獄，傍生，餓鬼，人，天，總名為「五趣」。

2、眾生從無始以來，就隨著業力的善惡，常在五趣中流轉，一生一生的延續不已。

「趣」——是趣向，就是隨業而往生的所在；有此五類，所以名五趣。或者加上阿修羅（譯意為非天）為六道，道就是趣的別譯。大小乘經論中，或說五趣，或說六趣。²³阿修羅多住在大海中，為數不多，所以如攝在鬼趣或傍生趣，就合為五趣了。²⁴

「流轉」——是輪迴，這不是說五趣升沈，前生後生，有著一定的次序；是說上升或下墜，轉來轉去，總之不出這五趣的範圍。

三、隨重或隨習，或復隨憶念

以今生來說，造作的業，多得難以計算；而過去生中未了的業力，又積壓到現在；真是前業未清，後業又來。這樣的越來越多，如今生死了，那到底那一種業招受後報呢？這是不能確定的，但不出三大類：

1、隨重：

或造作重大的善業；或造作重大的惡業，如五無間業等。業力異常強大，無論意識到，或者沒有意識到，重業一直佔有優越的地位。

²³ 郭忠生〈六道與五道〉，收在《佛教思想的傳承與發展》（台北東大，民 84.4 初版）

²⁴ 參見《大毘婆沙論》卷 172（大正 27，868a-c）關於「阿素洛 Asura（即阿修羅）」。

一到臨命終時，或見地獄，或見天堂，那就是『業相現前』²⁵，是上升或下墜的徵兆。接著，或善或惡的重業，起用而決定招感未來的果報。

2、隨習：

既沒有重惡，也沒有大善，平平的過了一生。在這一生中，雖無顯著的重業，但所作的善惡業，在不斷的造作狀態下，對於某類善業或惡業，養成一種習慣性，這也就很有力量了。到了臨命終時，那種慣習了的業力，自然起用而決定招感來生的果報。

◎從前，大名長者問佛：我平時念佛，不失正念。可是，有時在十字街頭，人又多，象馬又多，連念佛的正念也忘了。我想，那時候如不幸而身死，不知道會不會墮落？

佛告訴他說：不會墮落的。你平時念佛，養成向佛的善習，即使失去正念而死，還是會上升的。因為業力強大，不一定與心相應的。如大樹傾向東南而長大的，一旦鋸斷

²⁵ (1)《大毘婆沙論》卷 69 (大正 27, 359c-360b):……諸有情臨命終位，有愛非愛生相現前。如《契經》說：「修善行者，臨命終時，見妙堂閣、園林、池沼、伎樂、香花，處處陳列寶飾輿等似欲相迎；作惡行者，臨命終時，見嶮溝壑、猛火煙焰、刀山劍樹、毒刺稠林、狐狼、野干、貓狸、塚墓，穢惡眾具似欲相迎。」

◎修善行者，臨命終位，順後次受惡業力故，有地獄趣生相現前，彼既見已便作是念：「我一身中，恒修善行，未嘗作惡，應生天趣，何緣有此生相現前？」遂起念言：「我定應有順後次受惡業今熟，故此地獄生相現前。」即自憶念一身已來所修善業，深生歡喜。由勝善思現在前故，地獄生相即便隱歿，天趣生相歎爾現前，從此命終生於天上。

◎作惡行者，臨命終時，順後次受善業力故，歎有天趣生相現前。彼既見已便作是念：「我一身中，常作惡行，未嘗修善，應生地獄，何緣有此生相現前？」遂起邪見撥無善惡及異熟果「若有善惡、異熟果者，我不應然。」由謗因果邪見力故，天趣生相即便隱歿，地獄生相歎爾現前，從此命終生於地獄。……

(2) 參見《雜阿含經》卷 47(1244 經)(大正 2, 341a6-24)、《中阿含·99 苦陰經》〈因品〉(大正 1, 585b-c)。《瑜伽師地論》卷 1(大正 30, 281c9-23)。

了，自然會向東南倒的。²⁶

所以止惡行善，能造作重大的善業，當然很好；最要緊的，還是平時修行，養成善業的習性，臨終自然會因業力而向上。

3、隨憶念：

生前沒有重善大惡，也不曾造作習慣性的善惡業，到臨命終時，恍恍惚惚，大有不知何往的情形。到末後，

如忽而憶念善行，就引發善業而感上升人天的果報。

如忽而憶念生前的惡行，就能引發惡業而墮落。

對這種人，臨命終時的憶念，非常重要。

所以當人臨終時，最好能為他說法，為他念佛，說起他生前的善行，讓他憶念善行，引發善業來感果。²⁷

淨土宗的臨終助念，也就是這一道理，不過，這是隨憶念的，如隨重，隨習的眾生，到臨命終時，業力最大²⁸——如重業與習業是惡的，那就很難使他憶念三寶，或施戒等功德了。學佛修行，到底平時要緊！

²⁶ 《雜阿含經》卷 33(930 經) (大正 2, 237b21-c8)。

²⁷ 《大智度論》卷 24(大正 25, 238b12-27)：「是業能與種種身，如工畫師作種種像。若人以正行業，則與好報；若以邪行業，則與惡報。如人事王，隨事得報。如是等分別諸業相果報。復次，如《分別業經》中，佛告阿難：行惡人好處生，行善人惡處生。阿難言：是事云何？佛言：惡人今世罪業未熟，宿世善業已熟，以是因緣故，今雖為惡而生好處。或臨死時，善心心數法生，是因緣故，亦生好處。行善人生惡處者，今世善未熟，過世惡已熟，以是因緣故，今雖為善而生惡處。或臨死時，不善心心數法生，是因緣故，亦生惡處。問曰：熟、不熟義可爾，臨死時少許時心，云何能勝終身行力？答曰：是心雖時頃少，而心力猛利，如火如毒，雖少能成大事。是垂死時，心決定猛健故，勝百歲行力。」

※行惡之人，生好處：

(1) 今世罪業未熟，宿世善業已熟。

(2) 臨死時，善心心所法生。(雖時少頃，而心力猛利，勝百歲行力)

※行善之人，生惡處：

(1) 今世善業未熟，宿世惡業已熟。

(2) 臨死時，惡心心所法生。(雖時少頃，而心力猛利，勝百歲行力)

²⁸ 參見：《大智度論》卷 5〈1 序品〉(大正 25, 100a9-b11)。

四、由業往後有

眾生生死中，是不得自在的，聽由業力擺布。現在的生命，經過了死亡階段，就轉而開始一新的生命——往「後有」。這樣的死而又生，前生與後世之間，不一不異，不斷不常的延續，確是甚深而不容易明見的。

1、依現量²⁹來證實

由業感報，死生相續，在聖者是毫無疑問的。特別是得了天眼通（外道也能得到，所以外道也有多少信解業報的前生後世），對這是看得明白不過。可是一般凡夫，沒有清淨智，對於生前死後，不免黑漆一團，什麼也不知道。雖有極少數的不昧前因，能知道前生，也被庸俗的唯物論者所抹煞。所以最好是依佛法修學，得清淨智，發天眼通，去親自證實這一問題。³⁰

2、依聖言量來信解

此外，唯有仰信如來的教說，及從推理去信解了。

五、薪盡火相傳

教理的說明，初學還是不容易，現在姑且舉一「薪盡火相傳」的比喻來說明。莊子說：『薪火傳也，不知其盡也』³¹。廬山遠公大師，就曾引用來比喻死生相續的道理。

1、如前薪燃燒發光，等到薪盡火息時，又延燒到另一薪，火又旺盛起來。前薪不是後薪，後火也不是前火，而後火不能不說由於前薪的火而來。

這等於說，前生的生命活動停止時，又展開一新的生命；前生不是後世，而後世確是依前生的業力而來。然而從死到生，時間與空間，都可能有距離的，所以死後生前的如何延續，還是需要解說的。

依佛法的深義說，身心活動，顯現為生命的形態。當死亡時，身心剎那滅去，顯著的身心活動（現在的）停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是『業滅過去，功能不失』（這不妨說是生命的潛在）。等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開

²⁹ 印順導師《中觀今論》(p.52-57) 三量：聞量（至教量，聖言量）、比量、現量。

³⁰ 參考《中阿含經》卷 11《頻鞞娑邏王迎佛經》（大正 1，498b15-18）。

³¹ 《莊子》「養生主」。

始一新的生命。

- 2、現在再以薪火相傳來比喻：火燒物時，發為熊熊的火光，這如生命的顯現活動。等到燒完了，發光的火燄沒有了，這等於一期生命的結束，死亡。火息了，熱灰也似乎冷了，如遇到易燃的物件，加上微風的吹拂，又會『死灰復然』起來，又重新發出熊熊的火光。這等於因緣和合時，過去的業力，又會引發一新的生命。死灰復然的火光，不是前火，而與前火有著不可分離的關係；這如後生不是前生，而後生與前生的行業有關。從前火到後火，時間上可以有一間隔，這如後生與前生間，時間與空間，都不妨有距離的。
- 3、不過，這到底是比喻而已。如約佛法來說，過去了的業力，在如幻的法性空中，本不可說有時空的間隔，只要因緣和合（如人生，要有父精母血的和合等），就能在另一時間，另一空間，忽然的引發一新生命——身心活動的又一新開始。

戊四、有凡聖境(p.80)

生死常相續，聖者得解脫，愚智縛脫異，深信勿疑惑。

一、正見有凡夫、有聖人

能正見有善惡，業報，前生後世，雖然是難得的，但如不信聖者解脫的自在境地，那人生可真苦了！五趣流轉，生死死生，一直這樣的升沈下去，這幕演不完的人生悲劇，如何得了！人生，決不是這樣無希望的；確信聖者的自在解脫，才能向上邁進，衝破黑暗而開拓無邊的光明。所以還要正見有凡夫，有聖人。

二、生死常相續，聖者得解脫

眾生無始以來，生死死生，常在五趣中相續流轉，這是一般的凡夫。經修行而得證的聖者，能得到生死的解脫。

1、怎樣才算是聖者？

凡能現起無漏淨智，體證法性——一切法的真如，就是聖人（勿與世間的假名聖者相混）。聖人也有好多階位，但與凡夫的根本不同點，就在乎有淨智，證真理。

2、什麼叫解脫？

「解」是解除，「脫」是開脫。眾生在生死中，不得自在，如在羅網中被繫縛了一樣。聖者得了淨智，就斷去生死根本的煩惱，這才從生死得解脫，得大自在，得真安樂。

三、愚智縛脫異，深信勿疑惑

1、凡夫與聖者，本來同樣的報得『有識之身』³²。

凡夫愚癡——以無明為主，這才繫縛在生死中，不得自在。

聖人淨智——以般若為主，這才解脫生死的繫縛。

這一凡聖，縛（解）脫的差異，一定要深切信受，切勿存絲毫疑惑。因為能信，就知道有聖者，有解脫；也能信聖者有真智慧，大能力；對於聖者的功德，如三明³³，六通³⁴，十力³⁵，四無所畏³⁶，十八不共法³⁷等，都能信受。

2、能這樣，就是奉行人天乘法門，現時還不能進求出世解脫的佛法，也能漸漸養成出世法種。否則，聖者與聖者的一切功德，都不信了；這不但誹毀事實，熏成邪法種子，也障礙了自身的進修。

3、有些人自作聰明，以凡夫的知見來衡量一切，覺得自己不是聖者，沒有淨智，沒有神通，人就不過如此，那裏會有聖者呢？這種人的愚癡，真是可憐極了。

³² 《雜阿含經》（294 經）（大正 2，83c）；《相應部》〈第 12 相應·第 19 經〉。

³³ 參見《成佛之道》（p.247）三明：天眼明，宿命明，漏盡明。

³⁴ 參見《成佛之道》（p.246）六通：神境、天眼、天耳、他心、宿命、漏盡通。

³⁵ 參見《成佛之道》（p.421）：佛之十力功德：以降伏魔外的勝能而安立。

1、處非處智力，2、業異熟智力，3、靜慮解脫等持等至智力，4、根勝劣智力，5、種種勝解智力，6、種種界智力，7、遍趣行智力，8、宿住隨念智力，9、死生智力，10、漏盡智力。

³⁶ 參見《成佛之道》（p.422）佛之四無所畏：表示自利他利的絕對自信。

1、說一切智無所畏，2、說漏盡無所畏，3、說盡苦道無所畏，4、說障道無所畏。

³⁷ 參見《成佛之道》（p.422）佛之十八不共法：約不共凡夫、小乘而立。

1、身無失，2、語無失，3、念無失；4、無異想，5、無不定心，6、無不知已捨；7、欲無減，8、精進無減，9、念無減，10、慧無減，11、解脫無減，12、解脫知見無減；13、智知過去無著無礙，14、智知未來無著無礙，15、智知現在無著無礙；16、身業隨智慧行，17、語業隨智慧行，18、意業隨智慧行。

世間粗事，經過鍛煉，還大大不同，何況自稱『萬物之靈』的人呢！難道依法修行，經般若智火的熏煉，還是凡夫那樣的嗎？凡夫與聖人的存在，一定要從深切信解中，引發堅定的正見。

——上來，說明（四項）世間正見的主要內容，為修學佛法者所必不可缺的見地。

丙二、別說五趣

丁一、總標^(p.82)

流轉五趣中，身心多苦迫。

眾生在流轉五趣之中，實在不大理想，身心方面，常受很多的苦迫。不過從大苦而到小苦，也會覺得輕鬆而舒適得多。

三惡道苦多，不消多說；人間，也是『不如意事常十九』；

諸天享福，也還有憂苦，尤其是一旦命終，自己知道要墮落時，那真是說不出來的憂苦呢！

丁二、別敘

戊一、惡趣

己一、類別

庚一、地獄^(p.83)

大地獄極熱，近邊遍遊歷，八寒及孤獨，是諸苦中極。

先說地獄趣苦。

地獄，梵語捺洛迦(Nāraka)，是苦處的意思。³⁸

地獄分四類，共為十八地獄。³⁹

³⁸（1）唐·慧琳《一切經音義》卷 70：「捺落迦(奴葛反，受苦處也。或言那落迦，受罪人也。此云不可樂，亦云非行，謂非法行處也。或在山間，或大海邊，非止地下。言地獄者，一義翻也)。」(大正 54，763b17-18)

（2）宋·法雲《翻譯名義集》卷 2(大正 54，1091c9-28)。

³⁹ 印順導師《華雨集》第四冊(p.121)：「部派中，也有立八熱，十寒——十八地獄的。」

一、八大地獄

- 1、立名：主要而根本的，是八大地獄；由於猛火的燒然，受著極熱的苦迫，所以也叫八熱地獄。

八大地獄：等活，黑繩，眾合，號叫，大號叫，炎熱，極熱，無間。

- 2、位置：依經論說：八大地獄，在此地層底下；地球中心，確是充滿烈火的。如有時火山裂口，就會噴出火來。佛經與基督教的舊約，都有大地裂開，陷身地獄的記載，所以八熱地獄，決在地下——地球中心無疑。

有人懷疑：這樣的火熱，怎會有生命存在呢？

不知道，眾生業力不可思議！有的人水而死，有的卻要在水裏才能生活。有的埋在土裏會死，有的一直生長在土裏。眾生不可思議，切勿專憑自己的生理情形去推想一切。

- 3、兩項特點：

(1) 都受著猛火的焚燒，及為烈火燒熱了銅鐵（近於岩漿）所迫害。

鐵地，鐵室，鐵鑿⁴⁰，鐵槽，鐵山，鐵繩，鐵刀，鐵鐮，鐵椎，鐵串，鐵炭，鐵釘，鐵鉗⁴¹，鐵丸，這些火熱的銅鐵，種種的方式來苦迫罪人。

(2) 身體又大，壽命又長（無間地獄壽長一中劫），所以地獄的最苦痛事，不是求生不得，而是求死不能，在業力沒有盡以前，怎麼也死不了，燒成灰也要活轉來。地心深處的無間（梵語阿鼻）地獄，猛火燒然，苦痛的迫身，連一絲毫的間斷都沒有，這是罪大惡極的受報處。

二、近邊地獄

- 1、位置：近邊地獄，在八大地獄的附近邊緣，是熱地獄的流類。

每一大地獄，都有四門；從每一門出來，又都有同樣的四種地獄。這樣，每一地獄有四門，每門有四地獄，就共有十六地獄；八大地獄都如此，就總有一百二十八地獄。八大地獄

我國一向傳說十八層地獄，說十八是對的，但不是一層一層的十八層。」

⁴⁰ 鑿〔𦨇〕：一種平底鍋。常用以烙餅。（《漢語大詞典(十一)》，p.1359）

⁴¹ 鉗：古刑具。束頸的鐵圈。（《漢語大詞典(十一)》，p.1225）

的眾生，受苦完了，從每一門出來，就又必然的周遍遊歷這四地獄，從一處到一處，增受苦迫，所以也叫做遊增地獄。

2、四地獄：

(1) 糖煨⁴²，是火熱的灰坑。

(2) 屍糞，是糞泥坑，坑中有類似糞蛆的利𦘔⁴³蟲。

(3) 鋒刃，又有三處： A、刀刃路；

B、劍葉林，這裏有惡狗；

C、鐵刺林，這裏有鐵𦘔的大鳥

——這三處，同受刀箭的苦害。

(4) 無極河，是沸熱的灰水，落在裏面，如油鑊中煎豆一樣。

三、八寒地獄

1、位置：八寒地獄，或說從八大地獄——地球中心橫去到外邊；或說在鐵圍山的那邊。鐵圍山，為這一世界——地球的邊緣，據說是日月所不易照到，寒冷無比。所以推斷寒地獄在南北極，大概是不會錯的。

2、八寒地獄是：

皸，皸裂；

噉嘶吒，郝郝凡，虎虎凡（這三處，依寒冷的呼號聲得名）；

青蓮，紅蓮，大紅蓮（這三處，依膚色及破裂情形得名）。

壽命也極長，所以也苦痛不堪。

四、孤獨地獄

這可說是人間地獄，或在深山，或在海島，或在曠野，或在深林，到處都有。這不是眾多和集一處，而是少數，或一或二的眾生，由於個別的業力，感到這地獄一般的苦報，所以叫孤獨。

五、結勸

這四類十八地獄（八熱＋八寒＋近邊＋孤獨），是諸受苦的一切眾生中，

⁴² 糖煨：熱灰。（《漢語大詞典(七)》，p.216）

⁴³ 𦘔：同“𦘔”（嘴）。口；鳥嘴。（《漢語大字典(二)》，p.1443）

最極苦痛的地方。在沒有解脫生死以前，人人有此墮落可能性的，應該生大怖畏，勿作惡業。⁴⁴

庚二、旁生^(p.86)

旁生種種異，吞噉驅使苦。

一、旁生趣

旁生，或作畜生，實包括了人類以外，近代人所說的一切動物。

1、形態：顏色⁴⁵，住處，生活，壽命，是種種別異的。

佛法分為：無足的，如蚯蚓等；兩足的，如鳥類；四足的，如獸類；多足的，這又有六足，八足，以及更多的足，都是蟲類。

2、住處：原本住在大海中，後來分移到各處，這才有在水中的，陸上的，空中的差別。其中，也有兩棲、三棲的。

3、他們智力的高低，壽命的長短，享受的苦樂，都相差得很遠。如龍與金翅鳥等，有的享受還勝過人類呢！然從一般來說，這是非常苦痛的惡趣。

二、旁生趣的苦迫主要有二項

1、互相殘殺，互相吞噉。

2、為人類所繫縛，鞭策，驅使奴役，絲毫不得自在。

旁生界的苦迫，是僅次於地獄的。⁴⁶

庚三、餓鬼^(p.88)

餓鬼常饑渴，不淨以為食。

三惡趣中的餓鬼，依字面而說，就可知道是受著常患「饑渴苦迫」的眾

⁴⁴《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 865b-866c);《大智度論》卷 16(大正 25, 175c-177c)。

⁴⁵ 鳥等『心種種故，色種種』。這因為常住在這一環境，熏習內心，由心理影響生理的組織，以及外表的顏色。可參見《雜阿含經》卷 10(267 經)(大正 2, 69c)。

⁴⁶《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 866c15-867a9);《大智度論》卷 16(大正 25, 175a-b)。

生。佛法中說：餓鬼有三大類：無財的，少財的，多財的。⁴⁷

一、無財鬼：

- 1、炬口（就是餓口），飲食入口，就化為火燄。
- 2、針口，咽喉細小如針，飲食無法嚥下去。
- 3、臭口，滿口腐爛發臭，不能飲食。

二、少財鬼：⁴⁸

- 1、針毛，2、臭毛，3、癭⁴⁹。都因身體的特徵得名。
- 有的遇到飲食，就化為膿血不淨；
或專食痰唾尿屎等不淨。依這一類說，所以是吞噉「不淨」以為食物的。

三、多財鬼：

- 1、棄者，專受人類祭祀而生活的；這與我國傳說的神道相近。
- 2、失者，是以人間遺失的物品為生的。
這二類，有時也還要遭遇饑渴的苦迫。
- 3、大勢，那是夜叉、羅剎等大力鬼王，享受與天福相近。

雖有這種種，而多數的無財、少財鬼，都是患著極度饑餓的，因此總名為餓鬼。⁵⁰

己二、生因^(p.89)

⁴⁷《翻譯名義集》卷 2(大正 54, 1085c4-6):「《正理論》說：鬼有三種：一、無財鬼，亦無福德，不得食故。二、少財鬼，少得淨妙飲食故。三、多財鬼，多得淨妙飲食故。」〔※詳參《三法度論》卷 3〈3 依品〉(大正 25, 28a26-b21)〕

⁴⁸《三法度論》卷 3〈3 依品〉(大正 25, 28b5-13):「問：云何少財？答：少財者，針、臭毛、[癭-女+瓦]，…彼或時少得不淨物，故說少財。針毛者，毛極堅長頭利如針覆身，遍滿自體節節相離，行來甚難毛還自刺，如利箭射鹿，受極大苦，或時少得食。臭毛者，毛極臭覆身更互自刺體，身臭風發惱生，瞋恚自拔毛，受如此苦。[癭-女+瓦]者，自罪業報生[癭-女+瓦]，還自決破膿血流出，取而食之，是謂少財。」〔※《順正理論》卷 31(大正 29, 517b-c)〕

⁴⁹癭：囊狀腫瘤。多生於頸部，包括甲狀腺腫大等。(《漢語大詞典(八)》，p.368)

⁵⁰《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 867a19-b4)；《大智度論》卷 16(大正 25, 175c)。

悉由三不善，惡行之所感。

一、三不善根為生三惡趣之因

三惡趣，悉是由於煩惱的三不善根，造作殺，盜，邪淫等重大惡行之所感得的。「欲界」的貪欲，瞋恚，邪見（癡）——三者，為不善法的根源；由此煩惱的發動，就會做出種種邪惡的行為。惡行成為惡業，這才感到這惡趣的苦報。

如殺生：從貪欲而引發——謀財而害命。

從瞋恚而引發——報怨復仇，或殺害對方。

從邪見而引發——祭天殺生。

殺生如此，偷盜，邪淫等也如此。⁵¹

二、三不善根引發的果報

上品極重的——感地獄報；

中品的——受旁生報；

下品的——墮在餓鬼。

總之，不起深重煩惱，不作重罪大惡，是不會墮落這三惡趣的。

戊二、善趣

己一、人趣_(p.90)

人中苦樂雜，升沉之樞紐，人本誤鬼本，習俗謬相沿。

一、人中苦樂雜

1、受報在人中，不像三惡趣的苦迫，也不像生天的福樂，人身是苦樂參雜，有苦有樂，忽苦忽樂的。⁵²

⁵¹ (1) 七不善業道由貪、瞋、癡生，參見：《十住毘婆沙論》卷 13(大正 26，97b8-c14)。
《俱舍論》卷 16(大正 29，85b9-c26)。

(2) 十善業與三善根的關係，如《雜阿含·1049 經》卷 37(大正 2，274b24-28)：世尊告諸比丘：殺生有三種，謂從貪生故、從恚生故、從癡生；乃至邪見亦三種，從貪生、從恚生、從癡生。離殺生亦有三種：不貪生、不恚生、不癡生；乃至離邪見亦三種：不貪生、不恚生、不癡生。」※《增支部》10:174。

⁵² 《瑜伽師地論》卷 87(大正 30，786c8-12)。

- 2、這對於修學佛法，卻是良好的環境。因為惡趣苦多，沒有修學的閒暇。天上太安樂，一味享受，智慧就會減損，也與佛法不相應。

二、在五趣中，人是升沉之樞紐⁵³

- 1、生天，是由於人身的積集善業，修習禪定。如由天而更向上生，或由惡趣而生天，這都是過去世中人身所作的善業。
- 2、墮落惡趣，也大半由於人身的惡業。如從天而墮惡趣，這不是由於天身作惡，因為諸天是沒有嚴重惡行的（色界天以上，僅有有覆無記⁵⁴煩惱），這是天福享盡了，過去未了的惡業成熟受報。如從地獄而生旁生或鬼趣，也決不是地獄的眾生造了惡業；地獄眾生，一味受苦都來不及，還會作惡嗎？這都是過去世中，人身所造的惡業。
- 3、鬼與旁生，除少數的高級⁵⁵而外，大部分是不會造作惡業的。人間的無知小兒，失心的狂者，殺了人，還不負殺人的重罪，何況多數旁生，比小兒更無知，僅憑生得的知能而行動。大魚吃小魚，大蟲吃小蟲，是眾生界可悲的現象，是不清淨，可以有輕業輕報，但決不會因此而成引業，使眾生墮落三惡道的。
- 4、由業力而升沈（除少數鬼畜），主要為人類善惡業力所招感。墮地獄，是人類的惡業。斷善根——極惡到連少許的善根，都暫時沒有了，也唯有人類才有可能。反之，修禪定而生天，是人身的善業。能出家，持戒，修行，了生死，成佛，也唯有人類才有可能。因此，人身作惡，可以惡極；行善，也可以善到徹底。⁵⁶
- 5、約五趣升沈來說，人身的行善作惡，是一總樞紐，一切都由此出發，

⁵³ 《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 867c6-25)。

⁵⁴ 印順導師《華雨集》第五冊(p.251-252)：「煩惱有二類：一是惡（不善）的，一是無記（不可說是善是惡）的。無記的雖然微細，到底是不清淨的，所以名為有覆無記。本能的自我愛，也屬於此。引起淫欲的欲愛，與瞋、疑等不同。人及大多數畜生（鳥獸蟲魚等），淫欲是本能的。到一定時期，生理變化而自然發現。凡屬本能的，不能說是善是惡。如食草的牛、羊等，不能說有『不殺生』的美德；蜘蛛結網捕蟲而食等，也不能說是專造『殺生』的惡業。如煩惱依本能而起，率性而動，無記所攝。所以在世間法中，飲食男女是正常的，否則人類都要下地獄了。」

⁵⁵ 高級的鬼畜，皆通於低級的天。（詳參印順導師《佛在人間》，p.21）

⁵⁶ 《翻譯名義集》卷 2(大正 54, 1081a25-b4)。

上升或下墜。人身是這樣的，應該警惕，不要失卻人身，墮落惡道。也應該歡喜，因為了生死，成佛的機會到了！

三、人本誤鬼本，習俗謬相沿

- 1、中國一般的佛教徒，不知佛說的生死流轉，是「人本」的，是說由人造作善惡業，人死了，就依業力而受天，人，餓鬼，旁生，地獄的果報。大家誤以為中國式的「鬼本」，以為人死了一切都做了鬼。（印度教亦然）同時，鬼與地獄不分，所以認為在地獄受苦的鬼，受罪完畢，再往人間，或旁生去受生。這真是錯誤極了！
- 2、然而習俗的謬說相沿成風。有些學佛的，覺得要生天，生淨土，而同時沒有忘記『人死為鬼』⁵⁷的舊觀念。於是口口聲聲說要生天，生淨土，同時又作鬼的打算，冥鏹⁵⁸，紙屋等，還是照樣的準備。做兒女的，也覺得非此不足以表示孝心。
- 3、不知人死了，隨業力流轉，生人生天的也不少，念佛的也有往生西方。怎麼一口斷定，自己的父母，死了墮落在惡趣的鬼道呢！可能是誣辱父母，不孝之至！中國一般的鬼本論，以謬傳謬，由來已久，非從根本上糾正過來不可。

己二、天趣

庚一、分類(p.93)

天趣初欲界，色及無色界。

庚二、福報

身勝壽亦勝，樂勝定亦勝。

一、天趣：欲界天、色界及無色界

天趣，為生死流轉中的善趣，比人間更為勝妙。⁵⁹

1、欲界天

⁵⁷ 《法苑珠林》卷 6(大正 53，316b25-29)。

⁵⁸ 鏹：錢貫。(《漢語大詞典(十一)》，p.1397)

⁵⁹ 《大毘婆沙論》卷 172(大正 27，868a15-23)。

最初是欲界天。不但有心有色，而且有五欲與男女欲的環境；眾生的煩惱，就繫縛於這些境界而不能離的，是欲界。

欲界的大地——地面，地下，水中，（近地面的）空中，所有的地獄，旁生，餓鬼，人，阿修羅，都是欲界的；此外還有欲界的天。

依於大地中心的須彌山而住的，有：

◎四大王眾天，忉利天；此二天是地居天。

◎從此以上有夜摩天，兜率天，化樂天，他化自在天，這四天是空居天；

※一共有六天。欲界六天，都有君臣男女的國家形態，與人間差不多，只是福樂勝妙而已。

2、色界

欲界以上，是色界。這是有心識的，有物質（色）的身體與住處，可是沒有欲樂。眾生的煩惱，繫縛於這些（色等）而不能離，所以叫色界。色界天，略分為四禪天，細分為十八天。

初禪有三天——梵眾，梵輔，大梵。這雖沒有男女的差別，但還有君臣人民的國家形態。

二禪有三天——少光，無量光，光音；

三禪有三天——少淨，無量淨，遍淨；

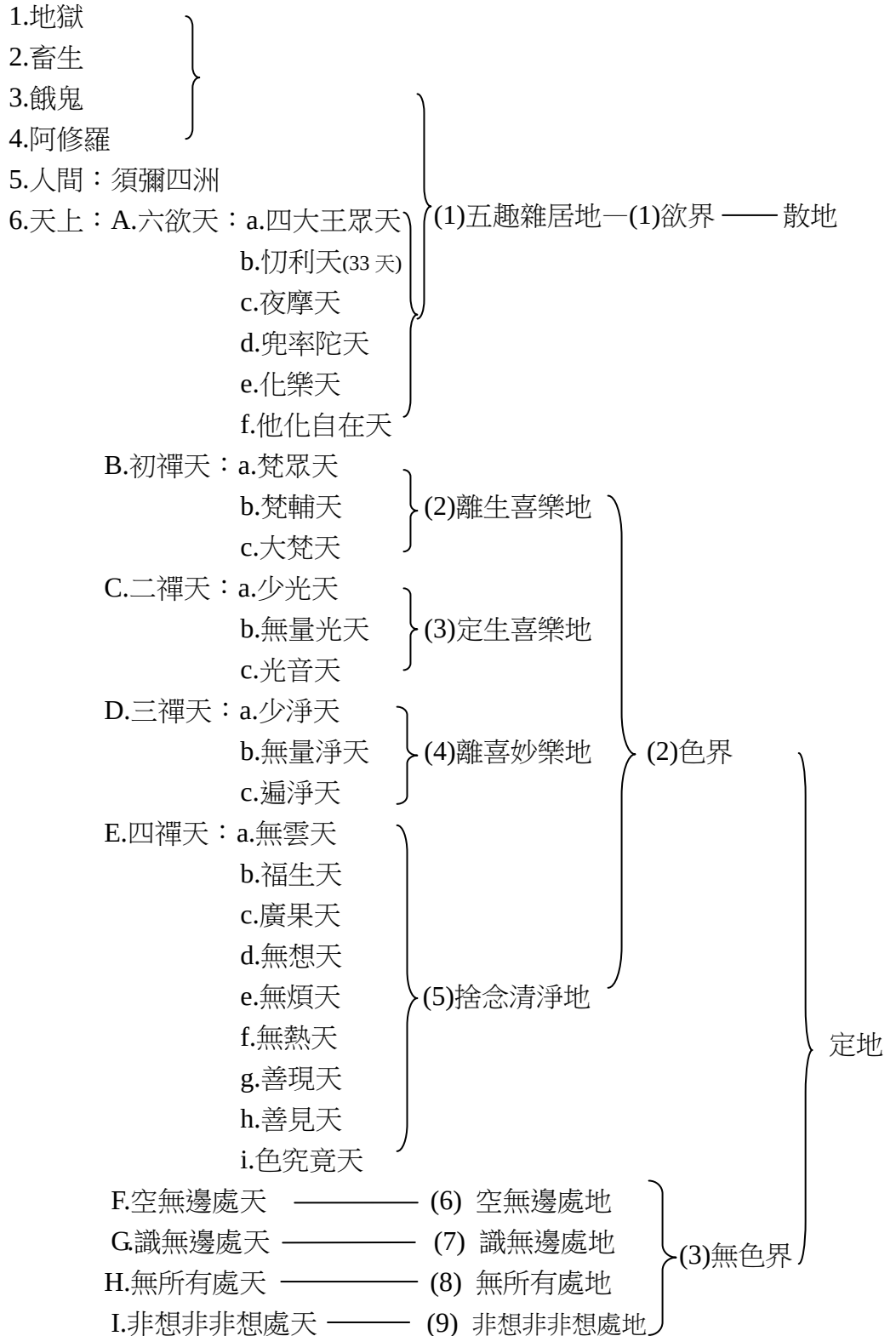
四禪有九天——無雲，福生，廣果，無想，無煩，無熱，善現，善見，色究竟天。

二禪以上，都是離群獨居的；世界就是自己的宮殿，不像人間有一共同的器世界。

3、無色界

此上是無色界：這是連物質（色）的身體與住處都沒有，僅有心識，眾生就為這心心法而繫著。由於沒有物質，不佔空間，所以不能說在那裏。但依禪定（生天的因業）來說，這是比色界四禪更高上的。無色界也有四天——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處天。

※三界諸天，共有二十八。（五趣／六趣）：



二、身勝壽亦勝，樂勝定亦勝

天趣，是五趣中最福樂的，現在以四事來說。

1、身勝

身體非常高大，最下的四王天，身長四分之一俱盧舍——合九十丈。八俱盧舍為一踰繕那，依佛教說，一踰繕那即合華里十六里。色究竟天，身長一萬六千踰繕那，也就是身長二十五萬六千里了。不但身材高大，身體的端嚴，也是人間所不及的。

2、壽勝

天趣的壽命極長，最下的四大王眾天，壽長五百歲，合人間九百萬歲。最高的非想非非想天，壽長八萬大劫。

3、樂勝

欲天有種種的欲樂；色界從初禪到三禪，不再有憂愁苦惱，都有微妙的禪樂。四禪以上，心境平和而安定，比起欲界的煩囂動亂，初禪到三禪的喜樂衝動，真是幸福極了！

4、定勝

空居的欲界天，也有些微定力。初禪以上，就是修四禪及四無色定的果報。一生天上，就長在報得的定中；定力盡了，他的壽命也盡了。從他的壽命悠久，可知色無色天的報得定果，是怎樣的殊勝了。

丙三、警策修善

丁一、苦樂由業^(p.95)

諸苦由惡業，樂由善業集。苦樂隨業盡，修善宜積極。

一、諸苦由惡業，樂由善業集

人都是厭苦求樂的，都是不願墜落惡趣而願上生人天的。但這不會因我們的虛願而成功，要從止惡行善的行業中得來。⁶⁰如三途的苦，人間的

⁶⁰ 《成實論》卷 15〈188 修定品〉(大正 32, 359b27-c2):「若於善法不勤修習，而但願欲不受諸法，於諸漏中心得解脫，是人所念終不從願，以不能勤修善法故。行者若能勤修善法，雖不發願，亦於諸漏心得解脫，以從因生果不須願故。」

苦，欲天也有憂苦：這諸苦，都是由往昔的惡業而來。天上的福樂，人間樂，旁生與餓鬼的樂，甚至地獄中（除無間地獄）的些微樂感：種種樂報，無不由善業的積集中來。樂報與苦報，決定依於善惡的行業，所以唯有止惡行善，才能離苦而得樂。

二、苦樂隨業盡，修善宜積極

1、依善惡業而招感的苦樂報，不是永久的，是隨著業力的限量而終盡的；這是非常重要的見地。如能切實信解，那麼：

◎如遭逢苦痛逆境，不會失望悲觀，因為知道這是惡業所招感，而惡業的力量有限，苦果終於要過去的（就是淪墜地獄，也是會超脫的），何必為苦痛而擾亂自己，應該努力修善，以求得當來的福樂。

◎如遭逢喜樂順境，也不會得意忘形，驕奢放逸，因為知道這是善業的果報；善業力是有限量的，福樂也是不久要過去的（生非想非非想天，還是不免墮落），怎麼可因喜樂而放逸。

2、所以，依於深信業果的正見，厭苦而求樂，那不要管現況怎樣，而但知修善宜積極。能確立這不問現況如何，但知努力行善的人生觀，才是得到了佛法的正見。

丁二、勸修善行^(p.97)

若時能行善，而未作善業，一旦苦果臨，爾時復何為？

一、若現時不墮八難，不是幼稚老耄，又不是殘廢顛狂，或者有知識，有能力，有資財，有權位，有名望，著實能修行善業，這是多麼難得的機會！如不知自愛，浪廢光陰，未能努力修作善業，豈不可惜！

二、現在的人身樂果，是過去善業所招感的，業力有限量，不能長此維持；既沒有行善，那麼一旦老死到來，當然惡業成熟，苦果臨頭。試問：到爾時，復有何善可作為呢！所以，人生應該趁早行善，不可等待，不可因循！

甲二、人天行果

乙一、確立目標(p.98)

求人而得人，修天不生天。

乙二、三種福業

丙一、總標

勤修三福行，願生佛陀前。

一、在人乘、天乘中，修學那一乘更好呢？

1、依福報來說：

天報比人報要勝妙得多。

2、從修學佛法來說：

人有三事（憶念、梵行及勤勇三特勝），比諸天還強；佛出人間；諸天命終，也以人間為樂土；在這適宜於修學佛法的立場，人間比天上好，人乘法也就比天乘法更可貴！⁶¹

我們以人身來學佛，切不可羨慕天國的福樂，應該修學人乘法。為了求得人身，而修行人乘法，當然依業受報，得到了可貴的人身。

至於天乘法，不是完全不可修，但要不是為了生天，並且不願生天，這樣的修行天法，由於願力，不致隨業力而報生天上。願力是不可思議的！不過，高深的天法（禪定），還是不修為妙。恐怕願力不敵

⁶¹ 《增壹阿含經》卷 26〈34 等見品〉(大正 2, 693c19-694a5)：「爾時，有一比丘白世尊言：『三十三天云何得生善處？云何快得善利？云何安處善業？』世尊告曰：『人間於天則是善處。得善處、得善利者，生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。彼云何名為安處善業？於如來法中而得信根，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道；彼以學道，戒性具足，諸根不缺，飯食知足，恒念經行，得三達明，是謂名為安處善業。』爾時，世尊便說此偈：『人為天善處，良友為善利；出家為善業，有漏盡無漏。』比丘當知：三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故，比丘！於此命終當生天上。〔*於此(人間)命終勿生天上〕」

業力，為業力所牽而上生天國，這就落於八難之中，成為學佛的大障礙了。

二、什麼才是報生人天的善業呢？

- 1、要修集人乘、天乘的善業，才能得生人、生天的樂果。生人、生天的正業，佛說為『三福業』，就是布施，持戒，修定。所以唯有勤修三福業行，才能得人天樂報。
- 2、有些人，不明因果，不修正業，妄想生人生天。如祈求天帝，希望天帝能救度他，達到生天的目的。佛曾呵斥他們：不修善業而祈禱生天，猶如將大石投在大池中，而在池岸上禱告，希望大石能浮起來一樣。⁶²

三、怎樣才能不為人天福報所拘，或因作惡而墮落呢？

- 1、修集人天善法，怎麼能不為人天福報所拘，或者因作惡而墮落呢？這只要發願求生人間，逢佛陀出世，能在佛前聞法修行就得了。如能生逢佛世，見佛聞法，就與佛有緣，與法有緣，與無量學佛法的師長道友有緣。不但熏集佛法善根，而且能廣結法緣。這樣，來生生在人間，當然會蒙師友的引導啟發，歸向三寶，見佛聞法修行，又與佛法及無量學佛法的法侶有緣。這樣的展轉增上，功德增長，不會因作惡而失卻人身（人身而墮落，大多是不曾歸依修學佛法）。而且善根增長，法器⁶³成熟，自然會由此而進入出世大乘法，為佛道作階梯了。
- 2、所以凡未能發出離心，發菩提心的學眾，應勵行人乘正法，日日發願：『惟願三寶慈悲攝受！願得生生世世，見佛聞法』。發此見佛聞

⁶² 《中阿含經》卷3〈業相應品·17·伽彌尼經〉（大正1，440a）。

⁶³ （1）印順導師《寶積經講記》（p.45）：「善順，是善調柔順的意思。如象馬的野性未馴，難調難伏；等到訓練成功，能隨人意而被御用，就是善順。又如生牛皮，未經製煉，堅硬而不合用；一經如法的製煉，就調和柔順，可以用作器具。所以，菩薩如三學熏修，內心煩惱不起，成就法器，就名為善順。如不如法行，煩惱熾盛，不成大乘法器，名為敗壞菩薩。」

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》（p.269）：「發菩提心，就成大乘法器，能展轉出生無邊功德。」

法的正願，修人乘的正行，保證會不失人身，由此而進入佛道。

丙二、別敘

丁一、施福業

戊一、布施效益^(p.100)

依資具得樂，依施得資具；故佛為眾生，先讚布施福。

先說布施福業：如來說法，不像我們現在，一開口就是了生死；生淨土；即有即空；即心即佛。對於一般眾生，如來總是先說：『說施，說戒，說生天（修定）法』。⁶⁴如對此五乘共功德（人天善業），能信受奉行，又能透發出世善根，這才進說出世法門。在這三福業中，如來又總是先說布施。這有著非常重要的道理，月稱菩薩頌⁶⁵，給予明確的開示出來。

一、依資具得樂，依施得資具

1、人類，要依衣食住行醫藥等必須的資生具，才能得到福樂。這種物質生活的福樂，是眾生——人類最基本的欲求；佛也從不曾反對人類這種物資欲樂的正當要求，而且是看為首先的，適應眾生而說『永斷貧窮根本』⁶⁶的佛法。

2、物質的資具，從何而來？

◎世人但知勤勞工作，發展科學，這是但知當前的現緣，而不知往昔的宿業。

◎佛說：依於物質的布施善業，所以得今生種種物質的資具。如將部分的物資，布施在福田中，就能感後世物資的福樂。布施功德

⁶⁴ 《中阿含經》卷 6〈舍梨子相應品·28·教化病經〉（大正 1，460b）。

⁶⁵ 月稱《入中論》卷 1（漢藏教理院刊本，p.12c-p.13a；《佛教大藏經》第 48 冊，p.6）：「頌曰：彼諸眾生皆求樂，若無資具樂非有，知受用具從施出，故佛先說布施論。其除飢渴疾病寒熱等苦，引生三有安樂之因，倒執為樂，非真實樂，世人於彼增上貪著。然彼所著除苦之樂，若無能對治眾苦顛倒體性之欲塵受用具，亦不得生。其除苦因之欲塵境，未修布施福業者亦不得有。解一切眾生意樂根性之佛薄伽梵，由見此故，於說持戒等之前先說布施。」

⁶⁶ 《大智度論》卷 11（大正 25，141c17-142a13）。印順導師《佛在人間》（p.248-251）。

有大小，福樂也就有差別。

自然界的一切物資，是眾生共業所感的；又依往昔的業力，各攝取部分為自己的而加工享用。業力所感的物資福報，雖需要現生的功力去採集，開發，製造；但如沒有施業，沒有物資，如貧乏地區，或缺乏某些物資，那一切現緣的功力，也就無法可施了。所以物質的福樂，實在是依於往昔的布施善業而來。

二、故佛為眾生，先讚布施福

如來先讚布施，是看清了物資的受用，是建立人間和樂，出世聖法的根本。如貧乏到無以為生，那人間的和樂，出世法的修學，都無從說起了。

戊二、布施類別_(p.102)

施以捨以利，由悲由敬別，心田事不同，功德分勝劣。

一、怎樣才算是布施？

1、以捨

自己對於該項物資，要有捨心——犧牲心。如被人借去而不能歸還；或遺失了；或勉強給予而沒有捨心，心痛不已，這都不能說是布施。

2、以利

布施給人（或畜生等），要使人得到利益。如以毒品施人，意圖毒害對方等，就不能說是布施。

所以布施的定義是：甘心樂意的，犧牲自己的福樂來成就別人的福樂。布施的真精神，就是損己利人。無怪乎利他為先的大乘法，布施功德有著重要的價值。

二、布施的動機與對象是什麼？

1、由悲

對人類的鰥寡⁶⁷孤獨，殘廢疾病；或者遭水火風等災害；或者受到

⁶⁷ 鰥寡：泛指老弱孤苦的人。（《漢語大詞典(十二)》，p.1253）

兵燹⁶⁸；或如老牛的臨死乞命等。以同情的悲憫心而布施，近於現代所說的慈善救濟事業。

2、由敬

對父母的孝養，尊長的供奉，三寶的恭敬供養等，以尊敬心來布施，也含有報德的意味。

三、說到布施功德的勝劣，這要從三方面來說。

1、心不同：或悲憫與尊敬心深重；或悲敬淡薄；或者沒有悲憫與尊敬心，存心不同，那布施雖同，功德卻大有差別了。

2、田不同：田是福田，就是布施種福的地方。如貧窮疾病等是悲田，父母三寶等是敬田。

◎敬田中，供養父母，勝於供養尊長。三寶中，如供養初果聖者，不如二果；二果不如三果；……菩薩不如佛。一切布施功德，不及施佛功德，這是福田尊勝的緣故。

◎悲田中，以可悲憫的程度來分別：如少壯不務正業，弄得衣食無著，這雖然可悲憫，當然不及殘廢老弱的可悲。

3、事不同：事是所布施的事物。如心同、田同，則要依布施事物的多寡，而功德分勝劣了。

這三項中，佛法還是以心為重，所以貧人一錢一果的布施，不一定不如富人十萬百萬的功德呢！⁶⁹

戊三、戒非法施^(p.104)

施應如法施，勿隨至怖報，求報及習先，希天要名等。

布施功德的大小，是依動機，對象，及布施的事物而分的。所以有些不純的，不高尚的布施，應該避免，而修如法的布施。什麼是不純的，不高尚的，不合施福業的真意呢？略說七類勿可以的：⁷⁰

⁶⁸ 燹：兵火。(《漢語大詞典(七)》，p.307)

⁶⁹ 《大智度論》卷 32 (大正 25，301b1-9)、卷 87(大正 25，669b24-c20)。

⁷⁰ 《大智度論》卷 11(大正 25，140c28-141a12)：「施有二種：有淨，有不淨。不淨

一、隨至施

不能自動的發心布施，由於乞化的，募緣的逼上門來，不好意思拒絕而勉強布施，心痛不捨。

二、怖施

這是發覺到自己的財產，權位，生命，危急而難以保持，怕什麼都失去了，於是乎去布施，希望從布施功德中，得到現生消災延壽，逢凶化吉的果報。

三、報恩施

因為受了人的恩惠，所以現在以酬謝心去布施。這不可說是種福，而只是還債。

四、求報施

在布施時，就希望別人報答他。甚至為了希望他幫助，希望他為我而獻身命，這才時時以隆重的禮物去布施，使他感激而為自己出力。

五、習先施

自己並無布施的意欲，只是世代或父母傳下來，每年總是布施三寶；或布施慈善機關，因而沿習下來，照例行施。

六、希天施

這是為了求得天神的喜悅，獲得天神的護佑；或者希望上生天國而行施。

七、要名施

為了沽名，這才行施。有些，在大庭廣眾前，為了面子，不能不慷慨的施捨。⁷¹

這種種布施，當然也有多少功德，但與佛法的布施真意義，到底是相去

施者：直施無所分別。或有為求財故施，或愧人故施，或為嫌責故施，或畏懼故施，或欲取他意故施，或畏死故施，或狂（誑）人令喜故施，或自以富貴故應施，或諍勝故施，或妒瞋故施，或憍慢自高故施，或為名譽故施，或為咒願故施，或解除衰求吉故施，或為聚眾故施，或輕賤不敬施，如是等種種名為不淨施。淨施者：與上相違名為淨施。復次為道故施，清淨心生無諸結使，不求今世後世報，恭敬憐愍故，是為淨施。淨施是趣涅槃道之資糧，是故言為道故施。若未得涅槃時施，是人天報樂之因。」

⁷¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 18〈4 分別業品〉(大正 29, 96b29-c7):「八施者何?

一、隨至施，二、怖畏施，三、報恩施，四、求報施，五、習先施，六、希天施，七、要名施，八、為莊嚴心、為資助心、為資瑜伽、為得上義而行惠施。」

※參考：《俱舍論記》卷 18〈4 分別業品〉(大正 41, 285b3-17)。

太遠了！應該出於深切的悲敬心，作如法的布施才是。

丁二、戒福業

戊一、要義(p.105)

克己以利他，堅忍持淨戒。

布施，（主要）是犧牲身外的財物來利益眾生，是極有價值的德行，但還不是難得的。止惡行善，達到自心的清淨，為佛法的宗要，所以比施捨身外物更殊勝的，是戒了。

一、克己以利他

1、戒是從克制自己的私欲中，達到世間能和樂善生的德行，就是從克己以利他的。

◎如持不盜戒，不是今日不盜，而是從此以後，不盜取一切人，一切眾生的資具。所以持不盜戒，是對一切人，一切眾生的資財，給予安全不侵害的保障。

◎如不邪淫，不是限定某些人，而是從此以後，對一切異性，決不以誘惑、強暴等手段，為了滿足自己的私欲，而破壞其貞操，破壞其家庭的和好。

2、所以，佛讚五戒為『五大施』⁷²，這種利他功德，實在比一般布施為大，更有高上的價值。

二、堅忍持淨戒

受持戒行，要克制自己的私欲，所以要有堅毅的決心，忍受種種的考驗：忍受艱難困苦；忍受外來惡劣環境的誘惑，威脅，強迫；忍受內心的私欲而不讓他胡鬧，甚至要有『寧持戒而死，不毀戒而生』⁷³的決心。要這樣堅忍的克制情欲，克服環境，才能持戒而保持淨戒，不致毀犯戒行；

⁷² 《佛說五大施經》(大正 16，813b-c)：「五戒是為五種大施。……不殺故，能與無量有情施其無畏故。」

⁷³ 參考：《大智度論》卷 14〈1 序品〉(大正 25，162a9-28)。

不致多年的持戒功德，毀於一旦（只要一犯，就全部失敗了。如人一生守法，一次犯法，就要受法律的制裁）。

戊二、類別

己一、戒惡

庚一、五戒^(p.107、p.111)

以己度他情，莫殺莫行杖，勿盜勿邪淫，勿作虛誑語，
飲酒敗眾德，佛子應受持，五戒盡形壽，眾福之所歸。

現在說三類戒：五戒，八戒，十善戒，這是五乘共法的戒德。先說五戒。

一、為什麼要持戒？

1、有些不了解持戒的意義，而只是羨慕持戒的功德而持戒，這雖然是好事，但不是理想的。從佛說《阿含經》、《法句》，⁷⁴到大乘經，都說明，這是「以己度他情」，因而自願克制自己情欲的德行。以自己的心情，推度別人（一切眾生）的心情，經中稱為『自通之法』，也就是儒家的恕⁷⁵道。

◎如經上說：『我欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦。如有破此欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之我之生命（此據殺生而說），此為我之所欣愛耶？若為我所不喜愛，則我去破與我同欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之他生命，他亦不欣愛此。不獨如此，凡為自己不愛不快之法，在彼亦為不愛不快之法，然則我如何以己所不愛不快之法而害他』！⁷⁶

◎孔子所說的：『己所不欲，勿施與人』。

◎耶穌也說過：『要別人怎樣待你，你也要怎樣待人』。

⁷⁴ 《南傳法句經》〈一〇、刀杖品〉：「一切懼刀杖，一切皆畏死，以自度(他情)，莫殺教他殺。一切懼刀杖，一切皆愛生，以自度(他情)，莫殺教他殺。」(了參法師譯，1983年，香港法喜蓮社印，p.21-22)

⁷⁵ 恕：推己及人；仁愛待物。《論語·衛靈公》：「子貢問曰：『有一言而可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』」（《漢語大詞典(七)》，p.507)

⁷⁶ 《相應部》(五五)〈預流相應〉(《南傳》一六下，p.236)。

2、人與人間的正常道德，不難從這以己度他的意識獲得（但基督教的道德，是從愛神的前提中得來）。自己厭苦求樂，別人與我一樣，那怎可以奪他人的喜樂，增加他人的痛苦？怎可不同情別人的喜樂，不救濟別人的苦痛？佛教『與樂拔苦』的慈悲，也就是這種精神的實踐。所以克制自己的情欲而持戒，不是別的，就是自通之法，本於慈悲而自願持戒的。這真是現（世）樂、後亦樂的法行！

二、五戒

五戒，是在家的善男（優婆塞）善女（優婆夷）所應持的戒律，稱為『近事』⁷⁷（優婆的義譯）戒。這雖然是家庭本位的戒德，但戒德的基本原理，徹上徹下，就是菩薩戒，也沒有例外，不過更徹底，更清淨而已。五戒，都是本於『以己度他情』的。⁷⁸

1、莫殺，是不殺生戒。

無論是自己動手，或使他人去殺（同意他人去殺也有罪），斷了眾生命，就是殺生。不過不存心的誤殺，雖要負有責任，但不成重罪。在殺害眾生中，當然是殺人的罪業最重。莫行杖，是禁止以刀杖瓦石等傷害眾生；傷害，雖還沒有構成殺罪，但是殺的流類，不過罪輕一些。

⁷⁷ 《一切經音義》卷 48：「近事(梵言烏波索迦，此云近事，謂親近三寶而奉事也。)」(大正 54，625b8)

⁷⁸ 參見《雜阿含經》卷 37(1044 經)(大正 2，273b-c)：「爾時、世尊告婆羅門、長者：我當為說自通之法，諦聽，善思。何等自通之法？謂聖弟子作如是學：我作是念：若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生，不樂殺生，如上說。我若不喜人盜於我，他亦不喜，我云何盜他？是故持不盜戒，不樂於盜，如上說。我既不喜人侵我妻，他亦不喜，我今云何侵人妻婦？是故受持不他姪戒，如上說。我尚不喜為人所欺，他亦如是，云何欺他？是故受持不妄語戒，如上說。我尚不喜他人離我親友，他亦如是，我今云何離他親友？是故不行兩舌，(如上說)。我尚不喜人加鬻言，他亦如是，云何於他而起罵辱？是故於他不行惡口，如上說。我尚不喜人作綺語，他亦如是，云何於他而作綺語？是故於他不行綺飾，如上說。如是七種，名為聖戒。又復於佛不壞淨成就，於法、僧不壞淨成就，是名聖弟子四不壞淨成就。自現前觀察，能自記說：我地獄盡，畜生、餓鬼盡，一切惡趣盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」

2、勿盜，是不與取戒。

無論是國家的，私人的，佛教的，凡有所繫屬的（有主的）一切物資，如不得對方同意，加以竊取，強奪，霸佔，吞沒，就犯了盜戒。依佛法，不能以饑餓，疾病，或者孝養父母，供給妻兒等理由來盜取，盜取的一律成罪。

3、勿邪淫，是不邪淫戒。

如男女同意，得保護人的同意，不違反國法，經當時公認的婚儀而結為夫婦；這種夫婦的正淫，為家庭組成的要素，子孫延續所必要，是正當的，無罪的。反之，在家士女，即使取得對方的同意，而為佛法所不許（如受八關齋戒時），國法所不容，或為親屬保護人所不同意，都屬於邪淫，而為佛教在家信眾所應戒除的。因為這不但傷害對方的自由意志，也是破壞家庭和樂，擾亂社會秩序的惡行。

4、勿作虛誑語，是不妄語戒。

為了自己的利益，親族友朋的利益，或使怨敵受害，而作不盡不實的妄語。不知道的說知道，知道的說不知道；有的說沒有，沒有的說有；是的說不是，不是的說是。因此虛誑的語言，使自己或親屬得益，使別人受害，是犯了嚴重的妄語罪。其他的妄語，有罪而輕一些。

上面四戒，稱為「性戒」，其本身就是罪惡；無論受戒不受戒，都是犯罪的。不但佛法所不許（不過佛法更徹底），國法也是要制裁的。

5、勿飲酒，是不飲酒戒。⁷⁹

凡是能使人亂性的，就名為酒，絕對飲不得。雖然有些人說，飲酒於健康有益。但從佛法看來，可說一無是處。

（1）飲酒能亂性，每是不能自制的。

醉了，不但誤事，而且平時不能說不能做的惡行，都會做出來。

律記載有：一位佛弟子，本來持律謹嚴，為了飲酒醉了，同日犯了殺盜淫妄四重罪。所以說：「敗眾德」。⁸⁰

（2）一切罪惡的根源，就是顛倒無知。

⁷⁹ 「酒有三十五失」，參見《大智度論》卷 13(大正 25，158b8-c2)。

⁸⁰ 參見：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 123(大正 27，645a29-b11)。

飲酒使人陷於迷亂顛倒狀態；飲酒成習，對於正念正知，是大障礙。所以，飲酒雖似乎並非罪惡，而實是障礙智慧，敗壞眾德的罪魁。

所以不但前四戒，佛子也應該謹嚴的受持不飲酒戒，以護持德行，並進而趣向以慧為本的出世法門。⁸¹

三、五戒盡形壽

- 1、歸依時，自願說：『盡形壽歸依佛法僧』；所以五戒，也要盡形壽受持。
- 2、歸依是志向三寶的信願，受五戒是歸向三寶的實行。
- 3、歸依而不受持五戒，只可說假名優婆塞，假名優婆夷，實只是假名歸依而已。

歸依時說：『從今日乃至命終，護生』，這就是誓願受戒。

戒是本於慈悲的自通法，所以以不殺生——護生為本；不盜，不邪淫等，都是護生的分別說明。有人譯『護生』為『捨生』，⁸²更明顯的是舉五戒中不殺生戒為例（受戒時，不一定要說明一切戒條，受比丘戒也如此）。

所以歸依後再受五戒，不過分別戒相而已。

- 4、真誠的歸依三寶，是不會不受持五戒的。有信仰而無行為的改善，

⁸¹ 持戒→心不悔→得喜樂→得一心→得實智→得厭心→得離欲→得解脫→得涅槃。參見：（1）《中阿含經》卷 10(42)《何義經》（大正 1，485b）。

（2）《大智度論》卷 13(大正 25，160c)；卷 22(大正 25，221b-c)。

⁸² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 124(大正 27，646a21-b4)：

問：此唯自誓離於殺生，云何由此具得五種？

答：由此自誓離殺為依，五種律儀亦俱時得。五學處中，彼為勝故，以受戒者為不損生，於損生中殺為上首，故以離殺為五所依。

又「護生」言非唯離殺，調不損惱一切有情。彼自誓言：「我從今者乃至命盡，於諸有情不害其命，不盜其物、不侵其妻，不行虛誑，為護前四亦不飲酒。」故「護生」言非唯離殺。

然有別誦言：「捨生」者，此言意說：「捨殺生等」，略去「殺」、「等」，但說捨生。

又「捨生」言顯「於生類捨『損惱事』即五律儀」。皆為遮防損生事故，由此自誓方得律儀。故彼契經非為無義。

便是缺乏真實信仰的明證，算不得圓滿的優婆塞。

- 5、然如來大慈，覺到在家士女的習染深重，一時不容易清淨的全部受持；如嚴格了，反而會不敢來親近三寶，所以又隨各人能持的多少，說有一分（持一戒的）優婆塞，少分（持二戒的）優婆塞，多分（持三戒、四戒的）優婆塞，滿分（持五戒）優婆塞——四類。⁸³所以在歸依三寶的在家弟子中，以能持五戒清淨的為上上。

四、持五戒為眾福之所歸

- 1、受五戒而能持戒清淨的，那可說是眾福之所歸；如得了摩尼寶，一切珍寶都會來歸集一樣。由於持戒，現生不犯國法，受到社會的尊重，真是人天歡喜，天龍護持。邪惡的鬼神，退避都來不及，所以事事吉祥。
- 2、持戒的，不作一切罪惡，心地清淨，報生人間天上；也可為定慧所依，引發出世功德。五戒的功德，實在說不盡！

庚二、八戒^(p.112)

加行日夜戒，隨順出離者。

⁸³ (1)《大智度論》卷 13（大正 25，158c）說到了五戒分受的情形：

五戒有五種受（samādāna）名五種優婆塞：一者、一分行（ekadeśakārin）優婆塞；二者、少分行（pradeśakārin）優婆塞；三者、多分行（yadbhūyaskārin）優婆塞；四者、滿行（paripūrṇākārin）優婆塞；五者、斷婬（samucchinnarāga）優婆塞。一分行者、於五戒中受一戒，不能受持四戒；少分行者，若受二戒，若受三戒；多分行者、受四戒；滿行者，盡持五戒；斷婬者，受五戒已，師前更作自誓言：我於自婦不復行婬。是名五戒。

(2)《大毘婆沙論》卷 124（大正 27，645c-646b）提到了三種說法：

◎健陀羅國諸論師主張：唯受三歸依或律儀缺減，皆可名優婆塞。主張可受五戒的少分。

◎迦濕彌羅國諸論師主張：不許唯受三歸依，亦不許受五戒缺減而名為優婆塞。要成為優婆塞必須受三歸依並且五戒全受。至於「一分等優婆塞」之說，那是指「持」而言，不是說可以「受」少分。

◎尊者僧伽筏蘇主張：不許唯受三歸依便成優婆塞，但許五戒缺減亦成優婆塞。

一、八支戒（八支齋戒，也叫近住戒）

1、不殺生

2、不盜

3、不淫：在受戒的期限內，就是夫婦的正淫，也絕對禁止，與出家人相同，所以但說不淫。

4、不妄語

5、不飲酒

※此與五戒相同，唯除不淫有別。

6、不香華鬘嚴身、歌舞觀聽：

是不得塗脂抹粉插花，及嚴麗貴重的首飾；歌舞是不能看不能聽的，當然自己也不可作。

7、不得坐臥高廣嚴麗的床座

8、不得非時食（過午不食）

※後三戒，與出家人相同。

二、加行日夜戒，隨順出離者

1、八戒中的不非時食，名為齋。在家佛弟子，不能出家修行，而對於出家生活，卻非常欽慕。所以佛制八戒，為在家弟子的加行，一日一夜持戒。這是隨順出離行者——阿羅漢等，學習謹嚴淡泊的出家生活。受此戒的，近於僧伽或阿羅漢而住，所以叫近住戒。

2、五戒是終身持的，但到底是在家的德行，所以短期來學習出家行，受此八戒。如再加受不捉持金銀戒，就是正式出家的沙彌戒了。

（*並將第6戒分為二）

三、佛制一日一夜受持八支齋戒

八支齋戒，佛制一日一夜受持，一般都在六齋日——每月（農曆）初八、十四、十五、二十三、二十九、三十日，是印度習俗布施修善的日子。這一天早上，大抵到寺院裏來，請阿闍黎傳授這日夜戒。當天持戒，不得毀犯，到了明日天光，東方發白，就宣告完畢。下次要持戒，再來請師長傳授。在家人，不可能長期過著出家生活，所以佛制一日一夜受持。但有的以為：不必限定一日一夜，隨受戒人的發心，三日、五日、一月，

都沒有不可以的。⁸⁴

四、五戒與八戒的功德

- 1、比起五戒來，八支齋戒要精嚴得多。但五戒終身受持，也自有勝過八支齋戒的地方。所以五戒與八戒的功德，隨持戒的受持情況而定，很難說誰優誰劣。⁸⁵
- 2、五戒為在家弟子的正常戒行；進一步的學習出家生活，才偶爾受持八支齋戒。但也有不能終身受持五戒，卻發心短期修此八支齋戒。雖屬例外，但佛法以導人向善為主，所以也認為可以。

己二、生善（十善）

庚一、德目 (p.114)

不殺盜邪淫，不妄語兩舌，不惡口綺語，離貪瞋邪見。

庚二、價值

諸善之根本，佛說十善業，人天善所依，三乘聖法立。

一、十善業也稱十善戒

- 1、十善業也稱十善戒。在如來制訂的律儀——有授受儀式的律儀中，並無十善業。⁸⁶但依《華嚴經·十地品》，《優婆塞戒經》等，《入中

⁸⁴ 參見：《成實論》卷 8〈113 八戒齋品〉（大正 32，303c4-28）。

⁸⁵ 參見：《大智度論》卷 13〈1 序品〉（大正 25，160b23-c1）。

⁸⁶ (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》(p.110)：「起初，成道十二年以來，佛還沒有制立學處。當時適應時勢而成立的布薩，只是宣說『善護於口言』頌；覺音稱之為『教授波羅提木叉』，也就是大眾部所傳的『偈布薩』。從此以後，佛制立學處（『制戒』），向大眾公布，要大眾憶持，並理解其意義。」

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.1192-1193)：「《四分律》及《根本有部律》說：釋尊成道以來，十二年中是無事僧，比丘沒有非法違犯的；十二年以後，才因比丘們的違犯而制立學處（戒）。《善見律毘婆沙》說：佛成道二十年以後，才制立學處。開始結戒的時間，雖所說略有出入，但都以為：佛教早期的比丘受具足，是還沒有學處的。」

(3) 詳參：《四分戒本》（大正 22，1030b）。《根本說一切有部毘奈耶》卷 1（大

論》，《攝波羅蜜多論》等，同說十善業道為菩薩戒。

- 2、從《阿含經》以來，十善業為主要的德行，與五戒並稱。佛法中，戒（śīla）與律儀（samvara），是同而又多少不同的。無論是自誓受，從師受，都是戒，根本為十善業。依據修學者環境，根性，制訂不同的應守規律，如五戒，八戒等八種律儀（攝盡聲聞法的戒律），是戒，也是律儀。所以在這戒福業中，再說德行根本的十善業。⁸⁷

二、十善業

十善業，分身口意三類。⁸⁸

- 1、身善業有三：不殺生，不盜，不邪淫，與五戒的前三相同。

- 2、語善業有四：不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語。

◎不妄語：與五戒同。

◎不兩舌：不存破壞他人和好的動機，搬弄是非，挑撥離間。

◎不惡口：不說粗惡語，冷嘲熱諷，尖酸刻薄的批評，惡意攻訐⁸⁹等。

◎不綺語：不說無意義語，浪費時光，有害身心。

十善業的重視語業，正說明了這是人類和樂共處的根本德行。

語言的傳達，雖說『人口快如風』，到底還不易傳播。自從有了文字，就能傳遠傳久；加上近代發明的電話，電視等，這一世界的人類意識，更是息息相通。然而息息相通的，充滿了妄語，兩舌，惡口，綺語（黃色黑色等），我們現在正進入這樣的世界。宣傳建設人類的永久和平，而違反人類的正常德行，真是緣木而求魚了！

- 3、意善業有三：離貪欲，離瞋恚，離邪見。

◎離貪欲：對於他人的財物等不起貪戀心，安分知足，離貪欲心。

◎離瞋恚：對他不起瞋恚忿恨心，不作損害他人的設想。

正 23，628a-629b）。《善見律毘婆沙》卷 5（大正 24，708a）。又卷 6（大正 24，712b-713a）。依《摩訶僧祇律》卷 2，成道五年初結戒（大正 22，238a）。

⁸⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.1194）：「《梵網經》所說的小戒等，與八正道中的正業、正語、正命相當，是佛初轉法輪，說四諦時的戒法。四種清淨——十善與正命，可通於釋尊出家修行以來的戒法。十善是世間——印度舊有的道德項目，佛引用為世間與出世間，在家與出家，一切善戒的根本。」

⁸⁸ 請詳參《中阿含·15 思經》卷 3〈2 業相應品〉（大正 1，437b24-438b11）。

⁸⁹ 攻訐：揭發別人的過失。（《漢語大詞典（五）》，p.392）

◎離邪見：就是正見，正見有善惡，業報，前生後世，凡夫聖人等。

意業雖是內心的，但發展出來，就會成為身語的行為。

十善業的反面，是十惡業。

離十惡，行十善，實為任何人所應行的德行。⁹⁰

三、善業的根本，佛說十善業

1、在大乘法中，這是菩薩戒；也是聲聞，緣覺，天，人——一切善行的根本，所以說：人天善所依止，三乘聖法由之而成立。⁹¹

2、在佛法中，十善業是徹始徹終的德行。

如《海龍王經》說：『諸善法者，是諸人天眾生圓滿根本依處，聲聞、獨覺菩提根本依處，無上正等菩提根本依處。何等名為根本依處？謂十善業』。⁹²

又說：『十善業道，是生人天，得學、無學諸沙門果，獨覺菩提，及諸菩薩一切妙行，一切佛法所依止處』。⁹³

丁三、定福業

戊一、動機^(p.117)

欲樂不可著，散亂多眾苦。

戊二、前提

依慈住淨戒，修定最為樂。

有人以為：布施是積極的利他的善行；持戒僅是克己的消極的德行；修定，這有什麼福善可說呢？不知道佛法以『自淨其意』⁹⁴為關捩，而在世間

⁹⁰ (1) 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》〈大乘戒學〉p.1189-p.1210。

(2) 厚觀法師：《深觀廣行的菩薩道》之〈《大智度論》中的十善道〉，p.37-p.53。

⁹¹ 參見：《雜阿含·791經》卷28(大正2，205a11-17)。

⁹² 《菩提道次第廣論》卷4(p.121)引《海龍王請問經》。

⁹³ 《菩提道次第廣論》卷4(p.121)引《海龍王請問經》。

⁹⁴ 印順導師《華雨集》第二冊，p.34-p.35：「戒是人間的正行、善行，如在家弟子的五戒：殺（人），盜，邪淫，妄語（作假見證等），也正是善良風俗所不容，國家法律所要制裁的。佛出人間，為眾生說法，是依人間的正行——諸惡莫作，眾善

法中，唯有修定才能達成這一目的。

一、為什麼要修定？

理由非常多，但主要是，認為這個罪惡的現實人間，有兩大癥結，非修定不能對治。

1、欲樂

人類對於物質的欲樂，適合自己情意的色聲香味觸，及男女的欲樂，都是貪戀不捨的。現在的欲樂，耽著不捨。過去的欲樂，念念不忘。未來的欲樂，盲目的追求著。

這些欲樂，沒有的苦求不已；得到了，又怕失去；失去了，憂苦得了不得！試想：人間的一切問題——社會，經濟，政治等一切，那一樣不是為了大家的貪求欲樂而存在。欲樂是不可著的，如刀頭的蜜，似乎有味，而不知接著是割舌的苦惱。

2、散亂

人心是散亂的，比猴子的躁動還厲害若干倍。由於內心的散亂，情意容易衝動，認識不能明確（散亂重的，連世間學都不能了解），自己不能控制自己，一味隨著環境而轉動。散亂為引起顛倒煩惱的有力因素，使人陷溺於多憂多苦的欲海，不能自拔。

修定才能不受欲樂的繫縛，不為散亂所擾亂，心地明淨安定，而有自主的自由。

二、修習禪定必須有兩項準備

修習禪定，不可不先有兩項準備，否則可能會弊多於利。

1、依於慈心

修定，不是為了好奇，不是企圖滿足無限的欲樂，延壽長生，或者為了引發神通來報仇；要存著慈念，就是利樂眾生的意念來修定。有慈心，心地就柔和，容易修習成就。成就了，也不會利用定力通力來擾亂眾生，如聚眾作亂等。

奉行，而引向內淨其意的定慧熏修，正行是與解脫道相應的。」

2、住於淨戒

必須受持淨戒（十善等），身口有善良的德行。如行業不端，修定就會招魔著邪。成就定力，也是邪定，結果是成為魔王眷屬，自害害人。

三、確信修定最為安樂

在未修前，應確信：在世間法中，修定是最為安樂的。世間樂，莫過於五欲之樂，男女淫樂是最勝了，但比起定樂來，簡直不可比擬。定中的喜樂，徹骨徹髓，『周遍浹洽⁹⁵』，如大雨滂沱，從溝渠到池沼，到處大水遍滿一樣。⁹⁶如能確切信解，修定能引發世間無比的喜樂，那在修習時，就能不繫戀外物的欲樂，持之以恆，不斷不懈的修去。

戊三、方法^(p.119)

調攝於三事，

戊四、境界

心一境名定。

戊五、階段

漸離於分別，苦樂次第盡。

一、調攝之定義

說到修習禪定的方法，不外乎調攝身心。

- 1、調：是調伏，調柔，人心如慵悞的劣馬，不堪駕御；又如惡性牛，到處踐踏禾稼，必須加一番調練降伏功夫，使心能伏貼溫柔，隨自己的意欲而轉，所以古來有『調馬』⁹⁷，『牧牛』⁹⁸的比喻。

⁹⁵ 浹洽：遍及。(《漢語大詞典(五)》，p.1195)

⁹⁶ 有關四禪的譬喻，詳參《中阿含 81 念身經》卷 20〈長壽王品〉(大正 1，555b)。

⁹⁷ 參考：《雜阿含·922 經》卷 33(大正 2，234a16-b19)，《別譯雜阿含經》卷 8 (大正 2，429b15-c10)。《雜阿含·909 經》卷 32(大正 2，227c12-228a9)。

調又是調和，身體，呼吸，心念，都要調和到恰好，勿使動亂，才能漸入安定。

2、攝：是收攝，使心念集中，勿讓他散亂。

二、調攝的對象

調攝的對象，有三事——身，息，心，如《小止觀》等說。⁹⁹

1、調身：身體要平穩正直，舒適安和，不得隨便動搖，也不使身體有緊張積壓的感覺。閉目，閉口，舌抵上顎，也不可用力。¹⁰⁰

2、調息：調息——呼吸，要使之漸細漸長，不可有聲，也不可動形，似有似無，但也要漸習而成，不可過急。

3、調心：調心，使心繫念緣中，不散亂，不惛沈，不掉舉，¹⁰¹心意集

⁹⁸ 參考：《中阿含·102 念經》卷 25〈4 因品〉(大正 1，589a25-b5)。

⁹⁹ (1) 智者大師《修習止觀坐禪法要》(簡稱《小止觀》或《童蒙止觀》)說修定有二十五前方便，(大正 46，465c-466c)：

具五緣：1.持戒清淨。2.衣食具足。3.閑居靜處。4.息諸緣務。5.近善知識。

調五事：1.調食。2.調睡眠。3.調身。4.調息。5.調心。

行五法：1.欲。2.精進。3.念。4.巧慧。5.一心分明。

(2) 相關「修定之前方便」，可參見：

A、《成佛之道》(p.192-p.199)：密護於根門(守護六根)。飲食知節量。勤修寤瑜伽。依正知而住。知足。身心遠離。(詳閱《瑜伽師地論》卷 23-24，大正 30，406b-417a)

B、《成佛之道》(p.199-p.202)：

離五欲：色、聲、香、味、觸。

棄五蓋：欲貪蓋——修不淨想

瞋恚蓋——修慈悲想

惛沈睡眠蓋——修光明想(以毘鉢舍那為對治)

掉舉惡作蓋——修止息想(以奢摩他為對治)

疑蓋——修緣起想

(詳閱《大毘婆沙論》卷 48，大正 27，250b27-c10)

¹⁰⁰ 七支坐法：一、結伽趺坐，二、挺腰含胸，三、雙手結印(或平放膝上)，四、雙肩放鬆，五、下巴內收，六、舌頂上顎，七、雙簾下垂(眼睛輕輕閉上)。

¹⁰¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42(大正 27，219b24-c5)：「問：何故作此論？答：為止他宗，顯正義故。謂或有執：掉舉、心亂，無有別體。為遮彼執，欲顯此二，其體各別，故作斯論。

云何掉舉？答：諸心不寂靜，不止息，躁動掉舉，心躁動性，是謂掉舉。不寂靜

中（歸一）而能平正，自然安定。

三者有相互關係，以心為主，在身體正常的安靜中，心息相依，而達定境。

三、要修習怎樣才算得定呢？

1、能達到心一境性，就名為定。

2、定在梵語，是三摩地（samādhi），意思是等持。¹⁰²

（1）等：是平正，不高揚掉舉，不低沈惛昧。

（2）持：是攝持一心，不使散亂。

3、初習定時，繫念一境，頓時妄想紛飛，不易安住。念如繩索，使心常在一境上轉，久之妄念漸息；再進，僅偶爾泛起妄念；久久，能得平等持心，心住一境，如發起身心輕安，就是得定了。

四、定的種種階段

定有種種階段，由淺入深，即平常所說的四禪八定。現在作一部分的說明。

1、約分別來說——漸離於分別

（1）初禪：眾生心都是有分別的，如常人的心念，不是不斷的改變所緣，就是不斷的更易行解。習定的，使心安住一境，念念相續，『安住明顯』——心是極其安定，也非常明了，才能入定。有些人妄念小息，或者惛昧不覺，便以為心無分別了。不知道深入初禪，還是心有分別（不易緣，不易解¹⁰³）；還有粗分別

等名雖有異，而體無差別，皆為顯了掉舉自性故。

云何心亂？答：諸心散亂，流蕩不住，非一境性，是謂心亂。心散亂等名雖有異，而體無差別，皆為顯了心亂自性故。

掉舉、心亂，有何差別？答：不寂靜相，名掉舉。非一境相，名心亂。是謂差別。」

¹⁰² 詳參印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.279-280。

¹⁰³ （1）天親菩薩造，窺基註解《大乘百法明門論解》卷下（大正 44，50a8-9）：「或曰：散亂、掉舉何別？曰：散亂令心易緣，掉舉令心易解。」

（2）曇曠撰《大乘百法明門論開宗義決》（大正 85，1084a24-25）：「彼令易解，此令易緣者：解謂行解，行解轉易。緣謂所緣，所緣改變。」

的尋（考慮），細分別的伺，所以叫有尋有伺三摩地。

- （2）中間禪：初禪到二禪中間，得中間禪，這才不起粗分別，名為無尋有伺三摩地。
- （3）二禪：到二禪，連細分別也沒有了，名無尋無伺三摩地。到此境界，也就不會引發語言了（語言是內心尋伺的聲音化¹⁰⁴）。
- （4）三禪：到三禪，直覺得內心平等清淨，所以說：『行捨，念，正知』，但這是外道所共的，切勿以為心無分別而證得心體本淨了。

不過約世間法說，二禪以上，就可說超越尋思的無分別定了。

2、約情緒來說——苦樂次第盡

在這欲界，有從生理而引發的苦受，從心理引起的憂受。

- （1）初禪：一到初禪，從欲樂煩動而來的憂苦，不會再起了。那時，由於出離欲樂而生起喜樂（*離生喜樂）：喜是內心的喜悅，樂是（身心的）輕安。
- （2）二禪：到了二禪，雖同樣的有喜樂，但那是『定生喜樂』，不像初得離欲而生的那樣衝動。
- （3）三禪：然喜悅到底是躍動的，所以進入三禪，稱為『離喜妙樂』，喜悅也沒有了。此定的樂受，到達了世間樂的頂點。所以形容極樂，每說『如入第三禪樂』。當然，這是不能與解脫煩惱的『離繫樂』相比的。
- （4）四禪：到第四禪以上，樂受也平息了，唯是一味的平靜的捨受。這比起有衝動性的喜樂來，實在是更高的福樂！¹⁰⁵

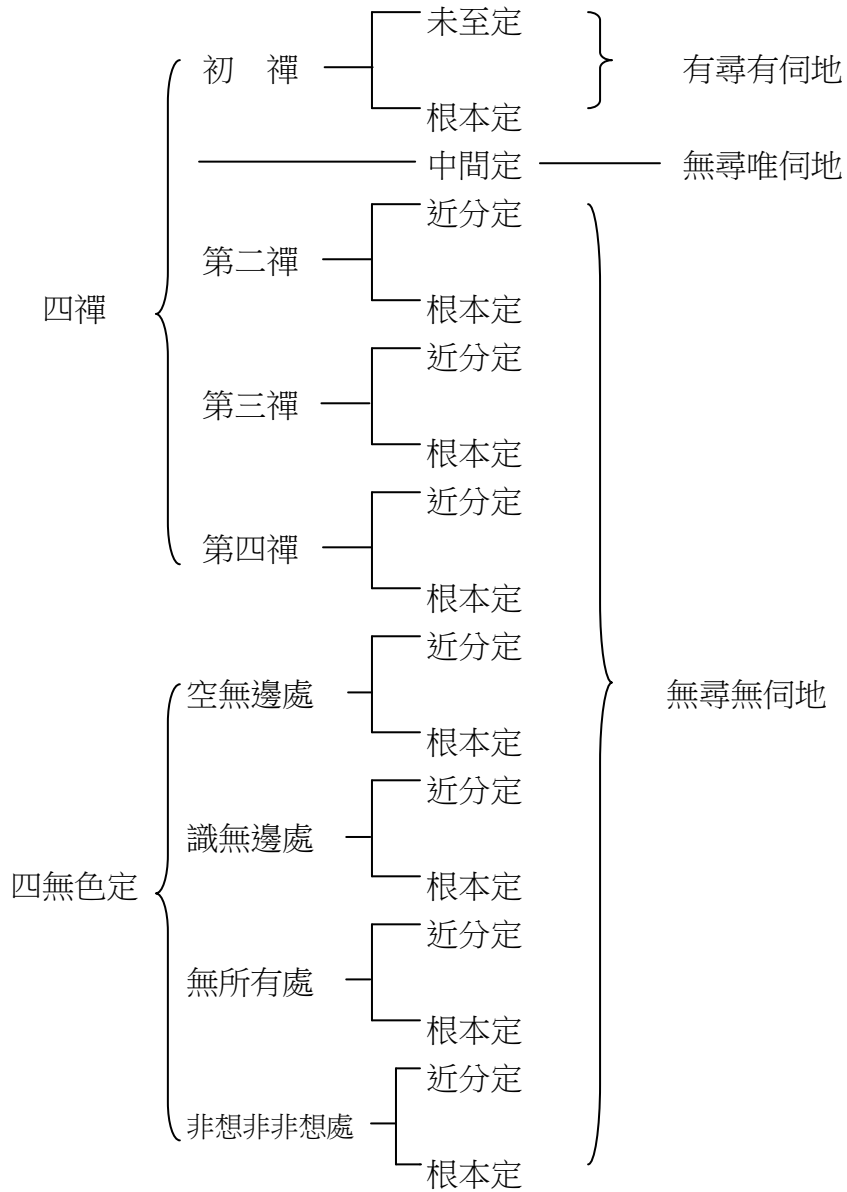
¹⁰⁴ 有尋有伺才能發語言：

（1）《雜阿含經》卷 21（568 經）（大正 2，150a18-b2）：「出息、入息名為身行。有覺、有觀名為口行。想、思名為意行。……出息、入息是身法，依於身，屬於身、依身轉，是故出息、入息名為身行。有覺、有觀故則口語，是故有覺、有觀是口行。想、思是意行，依於心、屬於心、依心轉，是故想、思是意行。」

（2）《清淨道論》第二禪：語言止息。第四禪：呼吸止息。滅盡定：受、想止息。

¹⁰⁵ 四種禪的修習法，詳參（附錄）。

禪定階位（四禪八定）（參見原書，p.204-205）



四禪之禪支：¹⁰⁶

初禪五支	1.尋(覺) 2.伺(觀) 3.喜 4.樂 5.一心	離生喜樂地
二禪四支	1.內淨 2.喜 3.樂 4.一心	定生喜樂地
三禪五支	1.行捨 2.正念 3.正慧(方便) 4.身樂 5.一心	離喜妙樂地
四禪四支	1.行捨 2.念清淨 3.不苦不樂 4.一心	捨念清淨地

戊六、類別^(p.122)

四禪四空處，慈等四無量，佛說諸定法，次第而修習。

一、四禪及四空處

- 1、說到定法的淺深階段，先是四根本禪——初禪，二禪，三禪，四禪。
禪是梵語（*dhyāna*），靜慮的意思，比較的「定慧均等」¹⁰⁷，所以佛

¹⁰⁶ 四禪之禪支，參見：《大智度論》卷 17(大正 25，185c1-186b23)；《大毘婆沙論》卷 80-81(大正 27，412a-417c)；《俱舍論》卷 28(大正 29，146c)。

¹⁰⁷ (1) 禪（靜慮）：止觀均等。詳閱《大毘婆沙論》卷 80(大正 27，412a)：「如是說者：要具二義方名靜慮，謂能斷結及能正觀。欲界三摩地雖能正觀而不能斷結，諸無色定雖能斷結而不能正觀，故非靜慮。復次，若能遍觀、遍斷結者名為靜慮。欲界三摩地雖能遍觀而不能遍斷結，諸無色定二義俱無，故非靜慮。復次，若能靜息一切煩惱，及能思慮一切所緣名為靜慮。欲界三摩地雖能思慮一切所緣，不能靜息一切煩惱，諸無色定兩義都無，故非靜慮。復次，諸無色定有靜無慮，欲界三摩地有慮無靜，色定俱有故名靜慮。靜謂等引，慮謂遍觀，故名靜慮。」

(2) 印順導師《空之探究》p.13：「佛教所說的種種定法，多數是依觀想成就而得名的。其中，最原始最根本的定法，應該是四種禪，理由是：一、佛是依第四禪而成正覺的，也是從第四禪出而後入涅槃的；在家時出外觀耕，也有在樹下入禪的傳說。二、依經文的解說，在所有各種道品中，正定是四禪；定覺支是四禪；定根是四禪；定力也是四禪。三、四禪是心的安定，與身——生理的呼吸等密切相關。在禪的修習中，以心力達成身心的安定，也以身息來助成內心的安定、寂靜。次第進修，達到最融和最寂靜的境地。禪的修學，以「離五欲及（五蓋等）惡不善法」為前提，與煩惱的解脫（空）相應，不是世俗那樣，以修精鍊氣為目的。從修行的過程來說，初禪語言滅而輕安，二禪尋伺滅而輕安，三禪喜滅而輕安，四禪（樂滅）入出息滅而輕安，達到世間法中，身心輕安，最寂靜的境地。四禪有禪支功德，不是其他定法所能及的。」

法是特別重視此禪的。

- 2、四禪以上，有四空處定——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處。四空處，是世俗的唯心定；定心更深了，慧力卻反而昧劣。

四禪四空處，總稱八定。這是世間共的，外道也能修得。約定力淺深來說，這是定的由淺而深的全貌。

二、四無量心

1、慈、悲、喜、捨之定義

慈：是願人得樂；

悲：是憐憫眾生的苦痛；

喜：是同情他人的喜樂；

捨：是心住平等，不偏愛親人，也不偏恨怨敵。

修得四禪的，就可以修習四無量定（但喜無量，限於初二禪）。¹⁰⁸

2、為什麼叫無量？

修習時，或慈或悲等，先觀親人，後觀怨敵，從一人，少數人，多數人，一國，一天下，一方世界，到十方世界的欲界眾生，充滿慈悲喜捨心，而願眾生得樂離苦等。¹⁰⁹緣十方無量眾生，能得無量福報，所以名為無量。¹¹⁰

3、修定福業

佛說的修定福業，多為在家人說，就著重此四無量。如此存心¹¹¹，

¹⁰⁸ 印順導師《空之探究》，p.24：「四無量遍緣無量有情，所以是「勝解作意俱生假想起故」。或依定而起慈等觀想，或依慈等觀想而成定。」

¹⁰⁹ (1) 參閱《雜阿含》卷 21 (567 經) (大正 2, 149c)。

(2) 《大智度論》卷 20 (大正 25, 209c)：「行者欲學是慈無量心時，先作願：『願諸眾生受種種樂。』取受樂人相，攝心入禪，是相漸漸增廣，即見眾生皆受樂。譬如鑽火，先以軟草、乾牛屎，火勢轉大，能燒大濕木。慈三昧亦如是，初生慈願時，唯及諸親族知識；慈心轉廣，怨親同等，皆見得樂，是慈禪定增長成就故。悲、喜、捨心亦如是。」

¹¹⁰ 詳參：《大智度論》卷 7 (大正 25, 109b)，卷 9 (大正 25, 126b)。

¹¹¹ 存心：專心；用心著意。(《漢語大詞典(四)》，p.185)

念念不失，與儒家的仁¹¹²，耶教的博愛，有相通處。這本是共世間的，人間的至德，往生天國的法門。

佛說的這些諸定法，要依著次第而一步步修習。由初禪而二禪，二禪而三禪，一直到非想非非想處。這是不能躐等的；不過修習純熟了，也可以超次第或逆次第而修。

丙三、抉擇^(p.124)

布施多雜染，禪定向獨善，依人向佛道，戒行為宗要。

一、想依人身而漸向佛道，在三福業中應多修什麼呢？應重於持戒。

1、布施

世人的修集布施福業，多不能如法，多雜有煩惱染污。不論施福怎樣廣大，如不修戒行，那連人身都不可得，只能在旁生，餓鬼，阿修羅中享癡福，前途萬分危險。

2、禪定

修禪定，當然是殊勝的，但在修行時，厭離五欲，或者隱遁山林，專重自己的定樂，走向獨善的途徑。等到報生二禪以上，都是獨往獨來的。這對於實現和樂人間，而趨向化度眾生的菩薩行，是不大相應的。

3、持戒

希望來生不失人身，並能依人身而漸向佛道，不能不以五戒、十善等戒行為宗要。初學菩薩的，名十善菩薩，也是著重十善行的。

二、三福業的相互關係

1、有戒無施：有戒行，就能生在人間；即使貧窮，也不一定障礙學佛。

¹¹² 仁：仁愛；相親。仁是古代一種含義極廣的道德觀念。其核心指人與人相互親愛。孔子以之作為最高的道德標準。《禮記·中庸》：“仁者人也，親親為人。”《論語·顏淵》：“樊遲問仁。子(孔子)曰：‘愛人。’”《墨子·經說下》：“仁，仁愛也。”(《漢語大詞典(一)》，p.1095)

- 2、有戒有施：有戒而能修布施，能得人中廣大福業，那更好了。
- 3、有戒無定：有戒而沒有定，不失人身。
- 4、有戒有定：有戒而深修定法，反而會上生長壽夭，成為學佛的大障礙。

所以依人身而引入佛道，應以戒行為主，就是重視人間的道德，健全人格。在這戒行的基礎上，應隨分隨力來布施。如想修定法，應修四無量定，因為這與利益眾生的出世大乘法，有著密接相通的地方。

乙三、修習正念

丙一、六念法門

丁一、應機^(p.125)

心性怯畏者，佛說應修念。

丁二、修法

繫念佛法僧，戒施天功德。

丁三、效益

如入光明聚，陰暗一時失。

一、佛說六念法門的因緣

有些人，心性怯弱，多有種種的怖畏。如夜晚獨行，或個人獨住靜室時，怕神怕鬼。又有怕病的，怕死的，怕死後墮落的。內心充滿憂愁變悔，弄得苦惱不堪。像這些心性怯弱怖畏的，佛說應修「六念」法門。¹¹³

念：是繫念，憶念，使心在所念的境上轉。

念：是習定的方便，所以深的能得一心不亂，淺的也能念念相續。

二、什麼是六念呢？

¹¹³ (1)《雜阿含·931經》卷33(大正2, 237c9-238b9)。

(2)詳參：印順導師《華雨集》第二冊(p.48-78)。

- 1、念佛：念佛的相好莊嚴；智德、恩德、斷德等功德。¹¹⁴
- 2、念法：念佛的正法，是清涼能得解脫的。如能受持奉行，什麼時候都能通達證知。¹¹⁵
- 3、念僧：念聲聞僧的四雙八輩，有戒、定、慧、解脫、解脫知見等功德，是世間福田。又念菩薩僧，大悲大智，自利利他。

這是繫念三寶功德，自己歸向三寶，為三寶所攝受護持；自心安住三寶的清淨威德中，便能離惡覺，離欲染，也就能離去憂悔怖畏了。

經中比喻說：如帝釋與阿修羅作戰，帝釋的部屬，那伽、夜叉等，望見了帝釋幢（等於帝釋的帥旗），就會勇氣百倍。¹¹⁶

眾生如正念三寶功德，深信自己為三寶所攝受護持，心得安定，那還有什麼畏怯呢？

- 4、念戒：念自己能持不破不缺的清淨戒。
- 5、念施：自己憶念到，曾在福田中，修習如法清淨的布施。
- 6、念天：自念曾修施戒功德，所以能得七寶莊嚴，勝妙福樂的欲界天報。

三、由念而引發堅定的信解

繫念三寶功德，從歸信三寶而來。如極樂世界，也還是『念佛、念法、念僧』。如真能圓滿的歸依三寶，也就會正念三寶。無論是繫念三寶功德，憶念施、戒、天功德，都是由念而引發堅定的信解。深信三寶的攝護，

¹¹⁴ 三德：印順導師《成佛之道（增注本）》，p.17-19；《學佛三要》，p.85。

¹¹⁵ (1)《雜阿含·550經》卷20(大正2，143c4-6)：「復次，聖弟子念於正法，念於世尊現法、律，離諸熱惱，非時通達，即於現法緣自覺悟。」

(2)《阿毘達磨法蘊足論》卷2〈3 證淨品〉(大正26，462a7-9)：「云何法證淨？如世尊言：此聖弟子！以如是相，隨念正法，謂佛正法善說，現見，無熱，應時，引導，近觀，智者內證。」

(3)詳參：印順導師《以佛法研究佛法》(p.113-114)。

¹¹⁶ (1)《雜阿含經》卷35(980經)(大正2，254c-255a)說：「天帝釋告諸天眾：汝等與阿須倫共鬥戰之時，生恐怖者，當念我幢，名摧伏幢。念彼幢時，恐怖得除。……如是諸商人：汝等於曠野中有恐怖者，當念如來事、法事、僧事」。

(2)《相應部》〈帝釋相應〉(《南傳》一二，p.382-386)。

深信善因善果的必然，堅定不疑，自然是如入大光明聚，而怯畏憂悔的陰暗，一下子就會立時消失了。

丙二、彌勒法門

丁一、修法^(p.127)

正念彌勒尊，求生彼淨土，

丁二、特勝

法門最希有，近易普及故。

丁三、效益

見佛時聞法，何憂於退墮？

一、彌勒淨土

- 1、或者覺得：釋迦牟尼佛已涅槃，彌勒佛還沒有來，無論是修六念，或禮佛念佛，總要有一特定的佛，為我們的歸依處，才能信向堅定，佛與我們特別有緣，才能護持我們，不會退墮。這雖然是對於三寶功德，因果定律，還缺乏深徹的信解，但也確是眾生的常情。釋迦佛大慈大悲，為此曾經說有正念彌勒尊，求生彼「彌勒淨土」的法門。
- 2、彌勒菩薩，為釋迦佛法會中，親蒙授記的此土未來佛。現在生於兜率天；兜率天有一特別區，稱為兜率內院。凡是當來下生成佛的，都先生在那裏；從前釋迦佛，也是這樣的。¹¹⁷兜率內院，是一清淨莊嚴的淨土，彌勒菩薩經常在那裏，為無量大眾說法。過了一個時期，彌勒菩薩要來這南閻浮提¹¹⁸成佛；那時我們這個世界，早已轉

¹¹⁷ 一生補處菩薩為何但生兜率天上不生餘處？詳參《大智度論》卷 38(大正 25, 341c16-29)。為何一生補處菩薩不在兜率天成佛而必來人間成正覺？詳參《大毘婆沙論》卷 178(大正 27, 893a18-b3)。

¹¹⁸ 印順導師《佛法概論》(p.123-p.124)：「須彌山在大海中，為世界的中心。山的四面有四洲，即南閻浮提(或南瞻部)，東毘提訶，西瞿陀尼，北拘羅洲…。」

為淨土了。在這彌勒的人間淨土中，三會龍華，¹¹⁹化度無量眾生。所以如能發願往生兜率淨土，就能見彌勒菩薩；將來又隨佛下生人間，見佛聞法，這當然會向上勝進，還憂什麼墮落呢？釋迦佛慈悲的開示，出於《彌勒下生成佛》，及《彌勒菩薩上生經》等。¹²⁰

二、彌勒法門之特勝

1、近

彌勒現生兜率天，將來到我們人間來，同一世界，同一欲界，論地點是很近的。不像十方的其他淨土，總是要過多少佛土。論時間，來生兜率內院，不太長久，就回到人間來。不像往生其他淨土，不知要到何年何月，才能再來娑婆。

2、容易

兜率淨土與將來的人間淨土，都是欲界散地，所以只要能歸依三寶，清淨持戒，如法布施，再加發願往生，稱念南無當來下生彌勒佛，就能往生兜率淨土。¹²¹不像往生其他淨土，非要『一心不亂』¹²²不可。一心不亂就是定，這是不太容易的。

3、普及

往生彌勒淨土，不一定要發菩提心，出離心，就是發增上生心的人

¹¹⁹ 《佛說彌勒下生經》(大正 14, 422b29-c11):「…最初之會，九十六億人皆得阿羅漢。…彌勒佛第二會時，有九十四億人。…又彌勒第三之會，九十二億人皆是阿羅漢。」

¹²⁰ 漢譯有六部，皆收錄在大正藏第 14 冊，同為一卷本：

T452：劉宋·沮渠京聲譯《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》。

T453：西晉·竺法護譯《佛說彌勒下生經》。

T454：後秦·鳩摩羅什譯《佛說彌勒下生成佛經》。

T455：唐·義淨譯《佛說彌勒下生成佛經》。

T456：姚秦·鳩摩羅什譯《佛說彌勒大成佛經》。T457：失譯《佛說彌勒來時經》。

¹²¹ 詳參：《佛說彌勒大成佛經》(大正 14, 431c25-432a21)。

¹²² 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.859：「小本《阿彌陀經》說：「聞說阿彌陀佛，執持名號，……一心不亂」(大正 12, 347b)，到了專念佛的名號了。《觀無量壽佛經》所說的「下品下生」，是：「若不能念彼佛者，應稱歸命無量壽佛。如是至心念聲不絕，具足十念，稱南無阿彌陀佛」(大正 12, 346a)。不能專心繫念佛的，可以專稱阿彌陀佛名字（也要有十念的專心），這是為平時不知佛法，臨終所開的方便。」

天善根，也能隨願往生。在兜率淨土及當來的人間淨土，彌勒尊是普應眾機，說人天法，說二乘法，說菩薩法，人人能稱機得益。在見佛聞法的過程中，向上增進，漸化人天根性為出世根性，化二乘根性為大乘根性，同歸佛道。這不像其他淨土，連二乘種姓都不能往生，還能應人天根性嗎？

所以彌勒淨土，才是名符其實的三根普被，廣度五姓的法門。

三、釋疑

1、問：有人說：現在往生彌勒淨土，將來彌勒佛涅槃後，如還沒有了脫生死，那我們要怎麼辦呢（又怕不能見佛聞法而退墮了）！

答：釋迦佛慈悲，將我們交與當來下生的彌勒佛。佛佛道同，難道彌勒佛不會開示我們，親近當來佛嗎？

2、問：有人說：上面說『修天不生天』，怎麼又說求生兜率天呢？

答：不生天，主要是不依深定而生長壽天。欲界天，尤其是彌勒菩薩的兜率內院，經常見（未來）佛，聞法，修行，當然不妨往生。

3、問：有人說：為什麼不提倡往生彌陀淨土呢？

答：要知道，阿彌陀佛的極樂淨土，是大乘的不共淨土，一般的聲聞佛教，就不信不知。這要到大乘法中去說，現在是說貫徹始終的五乘共法。¹²³

4、問：有人說：從前修學彌勒法門的師子覺，發願求生兜率內院，結果生在外院，享受欲樂；往生兜率淨土，怕不大可靠。

答：師子覺生在外院的故事，凡弘傳彌勒法門的，真諦、玄奘三藏，以及無著、世親的傳記中，都沒有此種記載，這只是別有用心者的故意傳說而已。¹²⁴

¹²³ 聲聞經中的彌勒資料：《中阿含·66 說本經》卷 13〈王相應品〉（大正 1，508c-511c），異譯本《佛說古來時經》（大正 1，829b-831a）。《增壹阿含·6 經》卷 11〈20 善知識品〉（大正 2，600a20-24）。

¹²⁴ 隋·智顗《淨土十疑論》卷 1（大正 47，79b17-c23）。

宋·王日休撰《龍舒增廣淨土文》卷 7（大正 47，276a10-22）。

總之，學佛的不論何種根性，只要能以歸敬三寶，如法布施，清淨持戒功德，發願迴向彌勒淨土，在見佛而時時聞法的修行過程中，保證向上勝進，何必憂慮退墮呢！

所以，敬請真誠發願往生，稱念『南無當來下生彌勒佛』！

【補充】

印順導師《淨土與禪》(p.16-p.20)：

彌勒菩薩，當來下生成佛，這是佛法中所共認的。彌勒(Maitreya)，華言慈。修因時，以慈心利他為出發點，所以以慈為姓。…一般學佛人，都知道彌勒菩薩住兜率天，有兜率淨土；而不知彌勒的淨土，實在人間。彌勒，在未成佛前，居兜率天內院，這是天國的淨化。《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》，就是說明這個的。…求生兜率淨土，目的在親近彌勒，將來好隨同彌勒一同來淨化的人間，以達到善根的成熟與解脫；不是因為兜率天如何快活。彌勒的淨土思想，起初是著重於實現人間淨土，而不是天上的。這如《彌勒下生經》所說。…彌勒在龍華樹下成佛，三會說法，教化眾生。人間淨土的實現，身心淨化的實現；這真俗、依正的雙重淨化，同時完成。佛弟子都祝願彌勒菩薩，早來人間，就因為這是人間淨土實現的時代。…彌勒人間淨土的思想，本於《阿含經》，起初是含得二方面的。但後來的佛弟子，似乎特別重視上生兜率天淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土。佛教原始的淨土特質，被忽略了，這才偏重於發展為天國的淨土，他方的淨土。所以《佛法概論》說：淨土在他方、天國，還不如說在此人間的好。…總之，彌勒淨土的第一義，為祈求彌勒早生人間，即要求人間淨土的早日實現。至於發願上生兜率，也還是為了與彌勒同來人間，重心仍在人間的淨土。…說彌勒淨土，必須理解這人間淨土的特性。有的把這人間淨土忘卻了，剩下求生兜率淨土的思想；以為求生兜率，比求生西方淨土要來得容易，這是沒有多大意義的教說。…

（附錄）四種禪的修習法

覺音著·葉均譯《清淨道論》〈第四、說地遍品〉(底本 p.139-169)摘要：

一、初禪

「已離諸欲，離諸不善法，有尋有伺，離生喜樂，初禪具足住。」(Dīgha,I,p.73)

「已離諸欲，已離諸不善法」。「離」，是指身離、心離、鎮伏離三種。

「已離諸欲」，離諸事欲是說明欲樂的捨離，那就是說「身離」。

「離諸不善法」，是離煩惱欲或離一切不善的意思，這便是說「心離」，是說明取著出離之樂。

(鎮伏離=煩惱欲離)「諸欲」，雖然其他諸法亦存於不善性，但依照《分別論》(Peṭaka)中，「什麼是不善？即欲欲(瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑)」等的說法，乃表示以五蓋為禪支所對治的，故說五蓋為不善。即如《彼多迦》中說：「三昧對治欲欲，喜對治瞋恚，尋對治昏沉睡眠，樂對治掉舉惡作，伺對治疑。」

(初禪的相應支)

(尋)尋是尋求，即思考的意思。以專注其心於所緣為相。令心接觸、擊觸於所緣為味(作用)。引導其心於所緣為現起(現狀)。

(伺)伺是伺察，即深深考察的意思。以數數思維於所緣為相。與俱生法隨行於所緣為味。令心繼續(於所緣)為現起。

(尋與伺的區別)雖然尋與伺沒有什麼分離的，然以粗義與先行義，猶如擊鐘，最初置心於境為尋。以細義與數數思惟性，猶如鐘的餘韻，令心繼續為伺。

「離生」——離去為離，即離去五蓋的意思。或以脫離為離，脫離了五蓋與禪相應法聚之義，從脫離而生或於脫離五蓋之時而生，故名離生。

「喜樂」——歡喜為「喜」。彼以喜愛為相。身心喜悅為味，或充滿喜悅為味。雀躍為現起。喜有五種：小喜、剎那喜、繼起喜、踴躍喜、遍滿喜。

如果五種喜到了成熟之時，則身輕安及心輕安二種輕安成就。輕安到了成熟之時，則身心二種樂成就。樂成熟時，則剎那定，近行定，安止定三種三摩地成就。於此五種喜中，安止定的根本增長而與定相應者為遍滿喜。

當知在這裡說的「喜」即遍滿喜的意思。〔※「遍滿喜」生起之時，展至全身，猶如吹脹了的氣泡，亦如給水流沖入的山窟似的充滿。〕

——（樂）可樂的為樂即善能吞沒或掘除身心的苦惱為樂。彼以愉悅為相。諸相應法的增長為味（作用）。助益諸相應法為現起（現狀）。

（喜與樂的差別）

雖然喜與樂兩種是不相離的，但是對於樂的所緣而獲得滿足為喜，去享受獲得了的滋味為樂。有喜必有樂；有樂不必有喜。喜為行蘊所攝，樂為受蘊所攝。此禪的離生喜樂，或於此禪中的故言離生喜樂。如禪一樣，喜樂亦由離而生。

尋令心專注所緣，而伺繼續思惟，由於尋伺心不散亂而成就加行，由於加行的成就而生喜的喜悅以及樂的增長。由於這些專注，繼續，喜悅，增長的助益一境性，則使與其他的相應法俱的此心，得於同一所緣中保持平等正直。是故當知尋、伺、喜、樂、心一境性的五支生起，名為五支具備。

（初禪的進展五自在）

所以他應該於同樣的初禪中，用五種行相，自在修行。五種自在，為轉向自在、入定自在、在定自在、出定自在，及觀察自在。（內容略之）

二、第二禪

於此等五自在中曾修行自在，並自熟練的初禪出定，覺得此定是近於敵對的五蓋，因尋與伺粗，故禪支弱，見此過失已，於第二禪寂靜作意，取消了對於初禪的希求，為證第二禪，當作瑜伽行。

「尋伺止息故，內淨心專一故，無尋無伺，定生喜樂，第二禪具足住。」

「尋伺止息故」是尋與伺二種的止息和超越之故，即在第二禪的剎那不現前的意思。

「內」——這裡是自己之內的意思。

「淨」——為淨信。與淨相應的禪為淨禪，猶如有青色的衣叫青衣。或以二禪具備此淨——因為止息了尋伺的動搖而心得於淨，故名為淨。若依第二義的分別，當知此句應作「淨的心」這樣連結，若依前義的分別，則「心」應與「專一」連結。在二禪中已無尋伺的障礙而得強信生起的機會。得與

強信作伴，則三摩地亦得明瞭，故知僅於二禪作這樣說。

「無尋無伺」——依修習而捨斷故。這是由於尋伺的止息而淨，不是止息煩惱的染污而淨，因尋伺的止息而得專一，不是像近行禪的捨斷五蓋而起，亦不如初禪的諸支現前之故。這是說明淨與專一之因的話。

「定生」，即從初禪，或從（與第二禪）相應的定而生的意思。雖然在初禪也是從相應定而生，但只有此（第二禪）定值得說為定，因不為尋伺所動亂，極安定與甚淨，所以只為此（第二禪）的贊嘆而說為「定生」。

「喜、樂」——已如（初禪）所說。

其次說「二支捨離，三支具備」。當知尋與伺的捨斷為二支捨離。

「喜、樂、心一境性」這三者的生起，名為三支具備。故於《分別論》中說：「第二禪是淨、喜、樂、心一境性」，這是為表示附隨於禪的（諸支）而說的。除開淨支之外，其餘三支，都是依於通達禪思之相的。其餘的如初禪所說。

三、第三禪

如是證得第二禪時，已於如前所述的五行相中而習行自在，從熟練的第二禪出定，學得此定依然是近於敵對的尋與伺，仍有喜心的激動，故稱他的喜為粗，因為喜粗，故支亦弱，見此二禪的過失已，於第三禪寂靜作意，取消了對二禪的希求，為了證得第三禪，為修瑜伽行。

「與由離喜故，而住於捨、念與正知及樂以身受——諸聖者說：『成就捨念樂住』——為第三禪具足住。」

「由離喜故」——猶如上述以厭惡於喜或超越於喜名為離。

「住於捨」——見其生起故為捨。即平等而見，不偏見是見義。由於他具備清明充分和堅強的捨，故名具有第三禪者為住於捨。

捨有十種：即六支捨、梵住捨、覺支捨、精進捨、行捨、受捨、觀捨、中捨、禪捨、遍淨捨。…（9）「住於捨」，如是說則稱對最上樂亦不生偏向為捨，是名「禪捨」。…於此等諸捨之中，禪捨是這裡的意義。捨以中立為相，不偏為味（作用），不經營為現起（現狀）離喜染為足處（近因）

在此（第三禪）的捨已經不被尋伺喜等所征服，產生了很明顯的作用。

「念與正知」，憶念為念，正當的知為正知，這是指人所具有的念與正知而言。

此中念以憶念為相，不忘失為味，守護為現起。

正知以不痴為相，推度為味，選擇為現起。

更有什麼說念與正知的理由呢？如是這第三禪的樂雖從喜分離，如果不以念與正知去守護它，則必然又跑進於喜及於喜相應。或者諸有情是戀著於樂，而此三禪之樂是極其微妙，實無有樂而過於此，必須由於念與正知的威力才不至戀於此樂，實無他法。

「樂以身受」——雖然具足第三禪之人沒有受樂的意欲，但有與名身（心心所法）相應的樂（受）。所以從禪定出後亦受於樂，表示此義故說「樂以身受」。

「諸聖者說：成就捨念樂住」，即因那人達到樂波羅蜜最上微妙之樂的三禪而能「捨」不為那樂所牽引，能以防止喜的生起而顯現的念而「念」彼以名身而受諸聖所好、諸聖習用而無雜染的樂，所以值得贊嘆。因為值得贊嘆，故諸聖者如是贊嘆其德說：「成就捨念樂住」。

次說「一支捨離，二支具備」，此中以捨離於喜為一支捨離。喜在第三禪的安止剎那捨離，故說喜是第三禪的捨斷支。

次以「樂與心一境性」二者的生起為二支具備。所以《分別論》說：「（第三）禪即是捨、念、正知、樂與心一境性」，這是以曲折的方法去表示禪那所附屬的各支。若直論證達禪思之相的支數，則除開捨、念及正知，而僅有這兩支。

四、第四禪

如是證得了第三禪時，同於上述的對於五種行相業已習行自在，從熟練的第三禪出定，覺得此定依然是近於敵對的喜，因此三禪中仍有樂為心受用，故稱那（樂）為粗，因為樂粗，故支亦弱，見此三禪的過失已，於第四禪寂靜作意，放棄了對第三禪的希求，為了證得第四禪，當修瑜伽行。

「由斷樂及由斷苦故，並先已滅喜憂故，不苦不樂故，捨念清淨，第四禪具足住」。

「由斷樂及斷苦故」，即斷了身的樂及身的苦。

「先已」是在那以前已滅，不是在第四禪的剎那。

「滅喜憂故」即是指心的樂與心的苦二者先已滅故、斷故而說的。

然而那些（樂苦喜憂）是什麼時候斷的呢？即是於四種禪的近行剎那。那喜是在第四禪近行剎那斷的，苦憂樂是在第一第二第三（禪）的近行剎那中次第即斷。

其次當知也是為了指示不苦不樂的心解脫之緣而如是說。即所謂：「賢者，依四種為入不苦不樂的心解脫之緣。賢者，茲有比丘捨於樂故（捨於苦故，先已滅喜與憂故，以不苦不樂捨念清淨故），第四禪具足住。賢者，這便是四種為入不苦不樂的心解脫之緣」。

樂為喜的緣，喜為貪的緣，苦為憂的緣，憂為瞋的緣，由於樂等的破滅，則四禪的貪瞋與緣俱滅，故為極遠離。

「不苦不樂」——無苦為不苦，無樂為不樂，以此（不苦不樂之語）是表示此中的樂與苦的對治法的第三受，不只是說苦與樂的不存在而已。第三受即指不苦不樂的捨而言。以反對可意與不可意的經驗為相，中立為味（作用），不明顯（的態度）為現起（現狀），樂的滅為足處（近因）。

「捨念清淨」——即由捨而生的念的清淨。在此禪中念極清淨，而此念的清淨是因捨所致，非由其他；故說「捨念清淨」。《分別論》說：「此念由於此捨而清淨、遍淨、潔白，故說捨念清淨」，當知使念清淨的捨，是中立之義，這裡不僅是念清淨。其實一切與念相應之法亦清淨。

雖然此捨在下面的三禪中也存在，譬如日間雖亦存在的新月，但為日間的陽光所奪及不得其喜悅與自己有益而同類的夜，所以不清淨不潔白，如是此中捨之新月為尋等敵對法的勢力所奪及不得其同分的捨受之夜，雖然存在，但在初等三禪中不得清淨。因彼等（三禪中的捨）不清淨，故俱生的念等亦不清淨。猶如日間不明淨的新月一樣。所以在彼等下禪中，連一種也不能說是「捨念清淨」的。可是在此（四禪中）業已不為尋等敵對法的勢力所奪，又獲得了同分的捨受的夜，故此中捨的新月極其清淨。因捨清淨故，猶如潔淨了的月光，則俱生的念等亦得清淨潔白。是故當知只有此第四禪稱為「捨念清淨」。

次說「一支捨離，二支具備」。當知捨於喜為一支捨離；同時那喜是在同一過程中的前面的諸速行心中便斷了，所以說喜是第四禪的捨斷支。捨受與心一境性的二支生起為二支具備。餘者如初禪中說。

第四章、三乘共法

三乘共法，是出世間法，¹是建立在五乘共法的基石上的。如不備人天功德，沈淪在三惡道中，當然不能發心了脫生死。即使現生人間，如作惡多端，無慚無愧，害人害世，喪失了人性；連做一平常人都不成，還會發心了生死嗎？所以成就人天功德的，才能修學出世間的三乘共法。

甲一、二乘通說

乙一、人

丙一、動機^(p.133)

一切行無常，說諸受皆苦，緣此生厭離，向於解脫道。

出世間的三乘法，根本在出離心，要首先學習發起。

一、發「出離心」的方法

世間的一切，是不永恒的，不徹底的，不自在的，也就是世間——眾生是苦的。肯定了世間徹底是苦的，才會引發出離心。

二、佛法對「苦」的詮釋

1、一般人的感受經驗（表面）

照一般的感受經驗來說，世間有憂苦的，也有喜樂的，也有不苦不樂無所謂的，這是不能說人生世間都是苦的。

2、佛法所透視的苦諦（深層）

要知道，『世間是苦』這個論題，是深一層的看法。佛在經上說：『以一切行無常故，說諸所有受悉皆是苦』。²

從表面看，雖有苦受，樂受，不苦不樂的差別；但深刻的觀察起來，

¹ 印順導師《成佛之道（增註本）》（p.206）：「什麼叫出世？就是超過和勝出一般世間（凡夫）的意思。或是悟解真理的正見，或是離煩惱的無漏正見，都叫出世正見。在說明上，現在是著重於勝義——真實義的知見。」

² 《雜阿含》卷 17(473 經)（大正 2，121a）。

就不能不說一切是苦。因為世間的一切，不問是身心，是器界；是個人，家庭，國家：這都是遷流的，造作的。

◎都是因緣和合所作的，所以說造作。

◎都在生滅，生死，成壞的過程中，所以說遷流。

遷流造作的名為行（事象）。這一切行，都是無常的，不永久的。

三、三種苦

1、苦苦：從『諸行無常』³去看，那麼現前的憂愁苦惱，不消說是苦的了。

2、壞苦：就是一切喜樂，如財富，尊榮，健康，聰明……雖然感到了滿足，但到了變化的時候，苦就跟著來了。

3、行苦：就使是不苦不樂，平淡恬靜，既然不離遷流變化，遲早免不了苦。正像航行大海中，爛醉如泥，但直向礁石危灘駛去，你說熟醉不知苦樂的旅行者，不是可悲哀的嗎！

所以從這一切行是無常的，不永久的，不徹底的，不可保信的觀察起來，就不能不說『諸受皆苦』⁴；不能不說：世間如火宅，三界如牢獄。

1、苦受——	苦苦	} 一切行無常故，說諸受皆苦
2、樂受——	壞苦	
3、不苦不樂受——	行苦	

³ 《別譯雜阿含》卷 16(350 經)(大正 2，489b)：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」

⁴ (1) 印順導師《寶積經講記》p.157：「什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。但深一層觀察，老病死等苦受，不消說是苦的——苦苦。樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦。就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦。這些，都離不了苦，而凡夫著為快樂，所以經說如貪刀頭上的蜜一樣。」

(2) 《成實論》卷 15〈190 見一諦品〉：「問曰：何故見滅則煩惱盡，非餘諦耶？答曰：行者爾時苦想決定，若未證滅相，於有為法中苦心未定。如人不得初禪喜樂，於五欲中不生厭想。又如未得無覺觀定，於覺觀定不以為患。行者亦爾，未證泥洹寂滅相時，不得行苦，當知見滅諦故苦想具足，苦想具足故愛等結斷。」(大正 32，363b13-20)

四、順解脫分善根

- 1、修學佛法的，如有這種深切的認識，那麼無論怎樣喜樂，也不會留戀。就是上升天國，盡情享受，也不感興趣。緣此就能發生厭離生死的決心。有了這樣的認識，引發這樣的意欲，從學習中養成了堅強的志願……，就會向於解脫生死的大道，走上了脫生死的境地。
- 2、沒有這種出離心，一切修行，一切功德，都只是世間法。有了出離心，那一切功德，就被出離心所攝導，成為解脫生死的因素，稱為『順解脫分善』⁵。這就是說：這種善根，已成為隨順趨向解脫的因素了。
- 3、出離心是出世法的根本，口口聲聲說了生死的學佛同人，應反省自己，看看自己有沒有這種心情。

丙二、根性

丁一、總標(p.135)

隨機立三乘，正化於聲聞。

一、三乘的差別

- 1、發出離心而修出世法的，根機並不一致。統攝來說，佛隨順聽眾的機感不同，安立了三乘的差別。三乘是：聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘。
- 2、《法華經》等，從特殊的意義說：⁶

⁵ (1)《大毘婆沙論》卷 7(大正 27, 35b)：「問：誰決定能種此順解脫分善根？答：若有增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，隨起少分施、戒、聞善，即能決定種此善根。若無增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，雖起多分施、戒、聞善，而亦不能種此善根。」

(2)《大毘婆沙論》卷 176(大正 27, 885b-886a)：「若諸有情或但惠施一搏之食，或唯受持一日夜戒，或乃至誦四句伽他，或須臾間修定加行而能殖順解脫分善根。由此後時，雖因煩惱造作種種身語意惡行，或作無間業，或復斷滅一切善根，乃至身中無有少許白法種子，墮無間獄受種種苦，而得名為住涅槃岸，以彼必得般涅槃故。此中有喻，如釣魚人以食為餌，置於鉤上，著深水中。有魚吞之，彼魚爾時雖復遊戲，或入穴中，當知已名在彼人手，不久定當至岸上故。……」

⁶ 《妙法蓮華經》卷 1〈序品第 1〉(大正 9, 3c22-26)：「為求聲聞者，說應四諦法，度生老病死究竟涅槃。為求辟支佛者，說應十二因緣法。為諸菩薩說應六波羅蜜，

佛為聲聞——說四諦，
為緣覺——說十二緣起，
為菩薩——說六波羅蜜。

如實說：出世法都是觀甚深義——四諦與十二緣起的。不過在菩薩道中，著重廣大行的六波羅蜜多而已。

二、正化與旁化

1、在這三乘共法中，

- (1) 正化：聲聞乘；
- (2) 旁化：菩薩乘、緣覺乘。

2、說三乘共法中菩薩和緣覺為旁化的理由：

(1) 菩薩

在三乘共法的《阿含經》等，僅有二位菩薩：⁷

◎未成佛前的釋迦菩薩（說法時已經成佛）。

◎釋迦佛的法會中受記作佛的彌勒菩薩（如果說佛說三乘，當前的菩薩行者，只有這彌勒一人）。

六（十）波羅蜜，⁸那是古德（『先軌範師』⁹）傳來的本生談，也不知道是給誰說的。¹⁰

(2) 緣覺

緣覺根性，也並不太多。緣覺原は無師而獨覺的，是不用秉受教法的。但緣覺根性的大迦葉等，在釋迦佛出世說法時，也作了佛的弟子；總算在佛的聲聞弟子中，有些是緣覺根性。

所以專從此土的釋迦佛法來說，主要是聲聞乘。

令得阿耨多羅三藐三菩提，成一切種智。」

⁷ 這兩位菩薩，詳參印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第三章，p.126-127。

⁸ 十波羅蜜：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、願、力、智。

⁹ (1) 先軌範師：經部而折中有部之學者。（詳參印順導師《印度之佛教》p.226）

(2) 唐·圓暉《俱舍論頌疏論本》卷 18〈分別根品二之一〉：「先軌範師(或經部，或大眾部，軌範師也)。」(大正 41，922b11)

唐·遁麟《俱舍論頌疏記》卷 16：「先軌範師者，舊云學瑜伽論者，名先軌範師也。」(已續藏 53，465c19-20)

¹⁰ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第三章〈菩薩行：波羅蜜多〉p.140-143。

三、聞佛聲教而悟道者即名為聲聞

1、在古代，聲聞就是佛弟子的通稱，也就是聽聞佛的聲教而悟道的。

2、聲聞的意義：

天臺宗：稱之為三藏教，因為這也有菩薩，不但是小乘的。¹¹

賢首宗：稱之為小教，因為事實上，是以小乘聲聞法為主的。¹²

從釋迦佛法的顯了邊說，雖然如此，如從十方三世一切佛的佛法來說，修學出世法的，確有聲聞，緣覺，菩薩的三乘教法。¹³

丁二、別敘

戊一、在家出家(p.137)

**解脫道遠離，苦樂之二邊，順攝樂行者，在家修法行，
順攝苦行者，出家作沙門。**

在佛的聲聞弟子中，也有種種的根性，先說在家與出家的二類。

一、釋尊適應時代風尚而創立佛教

1、極端的苦樂二邊

釋尊的時代，印度社會的風尚，正走上極端的路子。

(1) 樂行者，就是縱欲的享樂主義者，這是大多數。大家在物欲的追求中，爭取，享受，為無窮的欲望所奴役。最極端的，有庸俗的順世外道，還有性欲崇拜的遍入外道¹⁴，以男女交合為大樂，看作解脫生死的妙法。

(2) 苦行者，就是禁欲的克己主義者。這如各沙門團，當時的出家

¹¹ 天臺四教：藏教、通教、別教、圓教。

¹² 賢首五教：小教、始教、終教、頓教、圓教。

¹³ 印順導師於《華雨集》第四冊(p.10)有討論到「天臺四教」、「賢首五教」與其印度佛法四期思想(佛法、初期大乘、後期大乘、秘密大乘)之配對。

¹⁴ (1) 唐·窺基《成唯識論述記》卷1：「復有外道，名波利咀羅拘迦，翻為遍出。遍能出離，諸俗世間，即是出家外道之類。」(大正43，245a23-25)

(2) 五大外道即數論、勝論、離繫、獸出、遍出，各有十八部之末派，本末總計為九十五種。(《佛光大辭典(一)》，p.126)

外道。最極端的，是耆那教徒。¹⁵他們過著極端的苦行，有的不穿衣服；有的冷天臥在冰上，暑天曬在太陽下；或者睡在荊棘上。吃的，有的不吃熟食，專吃野菜水果；有的喝水；有的服氣。戕賊¹⁶自己的身心，被看作神聖的修行。

2、釋尊揭示了不苦不樂的中道行

釋尊初轉法輪，首先揭示了不苦不樂的中道行。認為極端的樂行與苦行，都不能使自己的身心正常，不能引導到解脫的境地。所以佛的真解脫道，是遠離那苦行與樂行二邊，而保持那中道的——以智化情的生活。克制自己，而不可戕賊自己；受用維持生存所必須的享受，而不可放縱。唯有這樣，才能引上解脫的正道。

二、在家與出家

佛以中道行為正鵠¹⁷，而當時的根機，是有偏苦偏樂傾向的。適應不同的根性而引導他，所以聲聞弟子，就有在家與出家二類。在家與出家，主要是生活方式的不同。

1、在家與出家信解行證上是沒有差別的

佛為大眾說法，有的聽了法或者悟了真諦，就自願歸依三寶，作佛的在家弟子。

有的聽了法，或者悟了真諦，就自願隨佛出家，作佛的出家弟子。在信仰，修行，證悟上，在家與出家，是沒有差別的。

2、選擇在家與出家乃因性情及生活好尚的不同

那為什麼有的自願在家，有的自願出家呢？這是由於性情及生活好尚的不同。

（1）隨順樂行的在家眾

佛為了隨順攝受樂行者，有在家弟子。他們照樣的夫妻兒女，還是從政，從軍，農工商賈，過著在家的生活。如頻婆沙羅王，

¹⁵ 尼乾子即耆那教，其主張：相對主義；靈魂及原子說；輪迴和業論；修苦行；重視道德倫理。

¹⁶ 戕賊：摧殘，破壞。（《漢語大詞典(五)》p.215）

¹⁷ 正鵠：正確的目標。（《漢語大詞典(五)》p.304）

末利夫人，須達多長者，質多長者，黎斯達多¹⁸大將等。雖過著在家生活，卻修學佛的正法行，如三歸，五戒，定，慧等。只要有出離心，雖過著豐裕的生活，但不礙修行，一樣的了脫生死。

（2）隨順苦行的出家眾

為了隨順攝受苦行者的根性，有出家弟子，多數是從出家外道處轉化來的，如五比丘，摩訶迦葉，三迦葉，¹⁹舍利弗，目犍連等。他們慣習於出家，過著嚴肅的生活：少欲知足；不畜錢財；不近淫欲，這才自願作出家的沙門。

沙門是梵語 śramaṇa，勤息的意思，是各種出家者的通稱。

（3）特殊例子

但這是大概的分類，如動機不純，或被動的出家者，就有樂行根性的。如佛回到故鄉，釋迦族的年輕子弟，大批來出家，如阿難等，²⁰精神上就與大迦葉等不同。

同樣的，在家弟子中，也有過著嚴肅生活的。

總之，順樂行的在家也好，順苦行的出家也好，只要有出離心，過著不過分縱欲，不過分苦行的中道生活，都是佛的聲聞弟子。依法修行，都有證得聲聞道果，解脫生死的可能。²¹

戊二、獨住共住(p.139)

¹⁸（1）《十誦律》卷 14：「波斯匿王有二大臣：一名尼師達多，二名富羅那。」（大正 23，101b16-17）

（2）《十誦律》卷 45：「波斯匿王信佛法，王子祇陀居士、給孤獨、尼師達多、富羅那等皆信佛法。」（大正 23，323a14-16）

¹⁹（1）《佛本行集經》卷 40〈44 迦葉三兄弟品〉：「優婁頻螺聚落，其中有三螺髻梵志仙人居住，第一所謂優婁頻螺迦葉(Uruvilvā-kāśyapa)為首，教授五百螺髻弟子，修學仙法，為匠為導，最在前行；第二名為那提迦葉(Nadī-kāśyapa)，復領三百螺髻弟子，為首為導；第三名為伽耶迦葉(Gayā-kāśyapa)，復領二百螺髻弟子，為首為導。合有千人，隨彼兄弟，修學仙法。」（大正 3，840c11-17）

（2）《增壹阿含·5 經》卷 14〈24 高幢品〉（大正 2，622a24-b8）。

²⁰ 詳參：《增壹阿含·5 經》卷 15〈24 高幢品〉（大正 2，622c12-624b8）。

²¹ 詳參：印順導師《華雨集》第四冊，p.100-102。

此或樂獨住，或樂人間住。

一、獨住比丘與人間比丘²²

在這出家人中，也有不同的根性，表現不同的風格。

1、獨住比丘

愛樂獨住的，名為無事比丘（阿蘭若比丘）。他們住在山林曠野，塚間住，樹下宿，或者是簡陋的草庵。吃的，穿的，都非常清苦。不願與大眾共住，免得人事煩心。甚至不願意乞化，不願意說法。這類獨住比丘，都是自利心重，急於修習禪觀的。

2、人間比丘

愛樂人間住的，名為人間比丘。這是大眾和合共住，不離僧團；大都住在近郊，經常遊行人間，隨緣在人間教化。雖還是一樣的精勤修行，但過著集體生活，與社會保持密切聯繫。佛教的發展，主要是人間比丘的功德。

二、兩種風格的實質意義

1、釋尊為榜樣

釋尊常與弟子共住，遊行各國，教化眾生，是人間比丘的榜樣。

佛也曾獨處三月，修習安那般那，便是獨住的榜樣。²³

2、依佛法的真意義來說

獨住，是要內心離煩惱而住；否則怎麼安靜的環境，也還是妄想散亂。反之，如心地安靜解脫，獨住也得，大眾住而人間遊化也得。²⁴

²² 詳參：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第四章，p.200-212。

²³ （1）《雜阿含》卷 29（807 經）（大正 2，207a）：「爾時，世尊告諸比丘：我欲二月坐禪，諸比丘勿復往來，唯除送食比丘及布薩時。爾時，世尊作是語已，即二月坐禪，無一比丘敢往來者，唯除送食及布薩時。爾時，世尊坐禪，二月過已，從禪覺，於比丘僧前坐，告諸比丘：若諸外道出家來問汝等：沙門瞿曇於二月中，云何坐禪？汝應答言：如來二月，以安那般那念坐禪思惟住。…」

（2）詳參印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.890 提及《諸佛要集經》有「佛三月燕坐」之說。（或參《諸佛要集經》，大正 17，756b 以下。）

²⁴ 參見：印順導師《佛法概論》（p.235）。

但在學者的根性偏好中，顯出二大類不同；這也近於獨覺與聲聞的不同風格。

戊三、信行法行^(p.141)

或是隨信行，或是隨法行。

一、佛法有重信和重智的兩類根性

1、這又是兩大類的根性不同，是通於在家、出家的。

2、在聲聞弟子中，

隨信行——是鈍根

隨法行——是利根

3、信與智，是學佛所不可缺少的功德。有信又有智，是佛法與外道（基督教等）的最大差別。

信是情意的，智是理性的，學佛的要使這二者，平衡進展到融和。

因為『無慧之信，增長愚癡』；『無信之慧，增長諂曲』。²⁵

4、佛法說信智一如，²⁶但在學者的根性來說，

有是重信的，一切以信為前提而進修的；

有是重智的，一切以智為前提而進修的。

所以雖然究竟的目標一致，但下手時，信與智不免偏重，形成了佛弟子的二大類。

二、隨信行和隨法行

行，是由於一向的慣習而造成特性的意思，如『貪行』，『瞋行』等。²⁷

²⁵（1）《大般涅槃經》卷 36(大正 12，580b18-20)：「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。」

（2）《大毘婆沙論》卷 6(大正 27，26c17-21)：「復次為止諂曲及愚癡故，謂波羅衍拏是婆羅門種，雖有智慧而闕淨信，無信之慧增長諂曲，為止彼諂曲故說信為頂。新學苾芻是釋迦種，雖有淨信而闕智慧，無慧之信增長愚癡。為止彼愚癡故說慧為頂。」

²⁶ 印順導師《學佛三要》(p.191)：「如聞慧的成就，含攝得信根——於三寶諦理決定無疑，即是信智一如的表現。」

²⁷ 《解脫道論》卷 3〈分別行處品〉(大正 32，412a20-28)分析性行(cariya)有十四類。

1、隨信行

隨信行是個性慣習於信順，一切隨信心而轉的。這類根性，如遇到了佛法，師長只要叫他怎麼做去就得了。他並不想追求所以然，怎麼說，就怎麼信，怎麼行。這類根性，切勿給他詳細開示，說多了不但不感需要，有的反而糊塗起來。真是『可使由之，不可使知之』²⁸。這主要是親近善知識，依師長的教授而修學的。簡單直捷，提起便行，從修習的經驗中，漸長智慧。

2、隨法行

法行人就不同了，他是一向慣習於理性（法）的，先要追求所以然，打破沙盆問到底。聽了師長的教導，要加上自己的觀察，推求，參證經論。有了深刻的理解，這才深信不疑，精進修學。這類的根機是利根，因為法行人，更有引導人進修的能力。

這二類根性，都是信智不離的，但不免偏重。不但初學的如此，就是證了果，也還是個性不同的。²⁹

丁三、結說

(p.142)

雖復種種性，同修出離行。

一、根性雖不同，但同修出離行

上面說到，發出離心的，有：

聲聞，緣覺，菩薩；

在家的，出家的；

獨住的，人間住的；

《清淨道論》(底本，p.108-110)則分為貪、瞋、癡、信、覺及尋六類行者。

²⁸ 此句之「由」字，按《論語·泰伯》有聽命、照著辦之意。(《古代漢語詞典》p.1896)

²⁹ (1)《雜阿含·936經》卷33：「復次，摩訶男！聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，於五法增上智慧，審諦堪忍，調信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨法行。復次，摩訶男！聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，乃至五法少慧，審諦堪忍，調信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨信行。」(大正2，240a27-b5)

(2)《大毘婆沙論》卷54(大正27，278a-280b)；《俱舍論》卷23(大正29，122b-c)。

信行人，法行人。

雖然有這種種不同的根性，表現的風格不同，只要他真能發起出離心，就同樣的能修出離行，達到解脫生死的目的。

二、尊重別人，認識自己

一般人，總以自己的個性，自己的偏好去衡量一切，而不知學佛（這還是共三乘的）是有不同類型的。

1、重信、重慧

重信的，把專究法義的法行人，看作不修行，而自己才是利根。

重視慧解的，把重信者的信行，看作盲修瞎鍊（這可能是盲修，要看師長的教導怎樣）。

2、獨住、人間住

又如有的偏重山林，讚美精苦的生活，甚至說：『行必頭陀³⁰，住必蘭若³¹』，輕視人間比丘。

而遊化人間的，又每每輕視獨住比丘，說是自私自利。³²

3、在家、出家

又如在家與出家的，也常因觀點的不同而互相輕毀。過去，佛教是偏重出家的。不問是否能適合出家的生活，是否能少欲知足，是否對利養心與眷屬心，能不太染著，大家來出家了，而多數不合於出家的性格，這才僧格低落了。不是爭名利，便是圖享受。打著弘法利生的招牌，實際是爭地盤，打天下。或者攝受徒眾，爭取信眾，造成與佛法無關的派系惡果。也許做在家弟子，還適當得多，可以多修集些功德呢！³³

³⁰ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.203)：「釋尊適應世俗，起初也大致相近，只是不採取那些極端的苦行。釋尊在世，釋尊涅槃以後，佛教的出家眾，羨慕這種生活方式的，著實不少，被稱為「頭陀行」(dhūta-guṇa)。「頭陀」，是修治身心，陶練煩惱的意思（或譯作「抖擻」）。」

³¹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.200)：「阿蘭若(aranya)，是沒有喧囂煩雜的閑靜處：是多人共住——村、邑、城市以外的曠野。」

³² 參見《摩訶僧祇律》卷 35(大正 22，510a-b)。另見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第四章〈阿蘭若比丘與（近）聚落比丘〉，p.211-212。

³³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第四章〈教內對立的傾向〉p.184-189。

總之，學佛是有不同根性，不同風格的，所以應尊重別人，更應該認識自己。

乙二、法

丙一、明宗要^(p.143)

佛說解脫道，四諦與緣起，甚深諸佛法，由是而顯示。

一、解脫道的內容

先來說明出世三乘共法的總綱。

佛說的法門，雖然是隨機說法，無量無邊，但歸結起來，所說的解脫道，不外乎四諦與緣起法門。離開了這，是沒有出世佛法的。

二、四諦

1、何謂四諦？

諦，是不顛倒，所以也有確實的意思。佛的出世法，主要是以四諦來說明：

- (1) 苦：正確的開示了人生世間的特性。
- (2) 集：世間苦惱迫切的原因。
- (3) 滅：說明超越世間，消除一切苦迫的境地。
- (4) 道：達到滅除苦惱的方法。

2、佛法是信智相成的，決不說信了就可以得救。

我們必須認清人生的苦迫性，苦痛的原因，這才能從消除苦痛的原因中，體驗真理，而得到解脫，不再受無限生死的苦迫。

三、緣起

說到緣起，並非與四諦各別的。

1、依緣起而明苦、集

主要是從苦迫的現實，而層層推究，尋出苦痛的根源，發見了苦因與苦果間，所有相生相引的必然軌律。這就是：

無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，

受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死。³⁴

這是典型的十二緣起說，實在就是苦與集的系列說明。

2、依緣起而明滅、道

緣起，是說這些（苦，集等），都是依緣（關係，條件，原因）而才能存在的，發生的。所以可從因緣的改變中，使他消解而達到解脫，這就是滅道二諦。

所以，在下文的說明中，以四諦為綱，而同時說明了緣起法門。

四、四諦與緣起通大乘、小乘

一般以為：四諦與緣起，是小乘法。不知大乘的甚深諸佛法，也都是由是而顯示出來的。

1、約偏重義說：

小乘法——著重於苦與集的說明；

大乘法——著重於滅與道，特別是滅的說明。

以大乘的中觀及瑜伽二宗來說：

中觀者對於空性，瑜伽者對於緣起，都不曾離開了四諦與緣起一步。

2、如實說：

佛法不出四諦與緣起法門，只是證悟的偏圓，教說的淺深而已。

《勝鬘經》：小乘是有量的四諦，有作的四諦；

大乘是無量的四諦，無作的四諦。³⁵

³⁴ 《雜阿含》卷 12（293 經）（大正 2，83c）。

³⁵ （1）《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》〈法身章第八〉（大正 12，221b17-c11）：「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。於說如來藏如來法身，不思議佛境界，及方便說心得決定者，此則信解說二聖諦。如是難知難解者，謂說二聖諦義。何等為說二聖諦義？謂說作聖諦義，說無作聖諦義。說作聖諦義者，是說有量四聖諦，何以故？非因他能知一切苦、斷一切集、證一切滅、修一切道。是故世尊！有有為生死、無為生死，涅槃亦如是，有餘及無餘。說無作聖諦義者，說無量四聖諦義。何以故？能以自力知一切受苦、斷一切受集、證一切受滅、修一切受滅道。如是八聖諦，如來說四聖諦。如是無作四聖諦義，唯如來應等正覺事究竟，非阿羅漢辟支佛事究竟，何以故？非下中上法得涅槃。何以故如來應等正覺，於無作四聖諦義事究竟？以一切如來應等正覺知一切未來苦，斷一切煩惱上煩惱所攝受一切集，滅一切意生身，除一切苦滅作證。世尊！非壞法故，名為苦滅，所言

《涅槃經》：下智觀緣起，得聲聞菩提；……

上上智觀緣起，得佛菩提。³⁶

丙二、四聖諦

丁一、總標^(p.145)

苦集與滅道，是謂四聖諦。

一、為什麼偏說四聖諦？

四諦，就是苦集與滅道。這四者，經中稱為四聖諦。人人都有苦惱，人人都有煩惱（集），為什麼偏說四聖諦呢？

從事實來說：

- 1、苦：是人生世間的苦迫現實；
- 2、集：是煩惱，與從煩惱而來的業力；
- 3、滅：是滅除煩惱，不再生起苦果；
- 4、道：是戒、定、慧，是對治煩惱，通達涅槃的修法。

但這些，唯有聖者才能從事實中體認出來，確實的證見他。

苦滅者，名無始、無作，無起、無盡，離、盡、常住，自性清淨，離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身。世尊！如是如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。」（參見：印順導師《勝鬘經講記》p.210-220）

- （2）《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》（大正 12，221b21-26）：「說作聖諦義者，是說有量四聖諦。何以故？非因他能知一切苦、斷一切集、證一切滅、修一切道。是故世尊，有有為生死、無為生死，涅槃亦如是，有餘及無餘。」之對應文句，《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會第 48〉（大正 11，677a2-5）為：「作聖諦者，是不圓滿四聖諦義。何以故？由他護故，而不能得知一切苦、斷一切集、證一切滅、修一切道。是故不知有為無為及於涅槃。」

³⁶ 《大般涅槃經》卷 27（大正 12，524a28-b9）：「若有人見十二緣者即是見法，見法者即是見佛。佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。善男子！觀十二緣智凡有四種：一者下，二者中，三者上，四者上上。下智觀者不見佛性，以不見故得聲聞道。中智觀者不見佛性，以不見故得緣覺道。上智觀者見不了了，不了了故住十住地。上上智觀者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。」

二、聖者能見之四諦特性

《涅槃經》說：『凡夫有苦而無諦，聖者有苦有苦諦』。³⁷

《遺教經》說：『佛說苦諦，真實是苦，不可令樂。集真是因，更無異因。

苦若滅者，即是因滅，因滅故果滅。滅苦之道，實是真道，更無餘道』。³⁸

- 1、人生世間的——苦惱性，
 - 2、煩惱的——招集性，
 - 3、涅槃的——滅離性，
 - 4、戒、定、慧的——對治性，能通（涅槃）性，
- 是確實的，必然的，絕對的，唯有聖者才能深切體悟到『決定無疑』，所以叫做四聖諦。

丁二、詳敘

戊一、世間因果

己一、苦集二諦

庚一、苦諦

辛一、總說八苦^(p.146)

苦者求不得，怨會愛別離，生老與病死，總由五蘊聚。

四諦中，先說苦諦，這是現實的身心世界為我們所應該首先體認的。苦是逼惱的意思，逼切身心而致困惱不安的。佛曾說了種種苦的分類，但從人類的立場來說，最切要的是八苦。

一、所求不得苦：

無論是名譽，權位，眷屬，財富……這是人人所希求的，可是卻常常是求之不得。希求而得不到，是苦惱；有了，得到了，希求他不致失去，或發生困難而希望不要他，可是卻不如心願。經上說：『所求若不遂，惱患如箭中』³⁹，就是求不得苦。這是我們在對於外物關係所引起的困惱。

³⁷ 參見《大般涅槃經》卷 7(大正 12，406b12-27)。

³⁸ 《佛垂般涅槃略說教誡經》(亦名《佛遺教經》)(大正 12，1112a)。

³⁹ (1)《小部(二)·經集》第四、「義品(atthakavagga)」之一、欲經。(日譯南傳二四，

二、怨憎聚會苦；三、恩愛別離苦：

這是我們在對於社會（可通於五趣）關係所引起的困惱。意見不合的，相怨相恨的，不見倒也耳目清淨，可是卻要聚在一處，共住，共事，共談，無法諒解而卻又無法離開，真是苦惱之極。反之，父母，兄弟，夫婦，兒女，朋友，最親愛的，卻不能不生離死別，常陷於遠地相思，或『此恨綿綿無盡期』的失望回憶中。

四、生苦；五、老苦；六、病苦；七、死苦：

這是我們在對於身心所引起的困惱。一般人總以為生是可樂的，老、病與死亡才是悲哀的。不知道生了就不能不老，不能不病，不能不死；老、病、死由生而來，那生有什麼可樂呢？生是苦根，老、病、死如枝葉花果一樣。從根芽到結果，都是苦的。

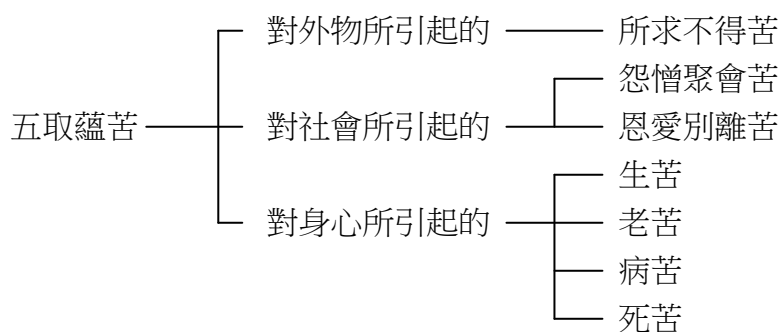
八、五取蘊苦：

從我們對外物，對社會，對身心的關係中，分別為七種苦。如推究起來，這些苦，總是由於五蘊聚而有。五蘊，是五類（五聚）不同的事素，也就是我們身心的總和。這五蘊自身，存在著一切苦痛的癥結；在對外物，對社會，對身心，就不能免於上說的七苦。我們所以有一切問題，一切苦惱，並不是別的，只是因為有了這個五蘊——身心自體。五（取）蘊是苦惱的總體，與前各別的七苦，合稱為八苦。

p.295-296)；或從巴利藏，為《經集》第四品〈八品〉的 767 偈。

(2) 論書的引用：

- ◎《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34：「義品伽他：趣求諸欲人，常起於希望，所欲若稱遂，心便大歡喜。趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 27，176a28-b3)
- ◎《阿毘達磨順正理論》卷 2：「如義品言：趣求諸欲人，常起於希望，諸欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 29，337b17-20)
- ◎《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「義品中作如是說：趣求諸欲人，常起於希望，諸欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 29，3b25-28)
- ◎《阿毘達磨俱舍釋論》卷 1〈1 分別界品〉：「復次，義部經中說：求得欲塵人，愛渴所染著，若所求不遂，喜彼如被刺。」(大正 29，164a12-15)



辛二、別敘蘊苦

壬一、類別

癸一、五蘊(p.148)

所謂五蘊者，色受想行識，取識處處住，染著不能離。

一、五蘊⁴⁰

上文所說的五蘊，是五類不同的事素。同類相聚，每一類都包括了很多的事素，所以叫蘊，蘊就是聚集的意思。佛說到苦諦，每約五蘊來說。經中曾說：五蘊像五個拔刀的賊，⁴¹這正是使眾生苦迫，而無法逃脫魔區的东西。

五蘊到底是那五類呢？是「色、受、想、行、識」。

1、色蘊

色的定義是『變礙』，是可礙又可分的。有質礙，就是有體積而佔有空間的；有質礙，就是可分析的，可破壞的：這就是現代所說的物質。

但從物質生起的能力，佛法也稱之為色。雖然所說能力化的色，指善惡行為的潛能，然與現代所說的『能』，也很有類似的見地。

2、受蘊

受的定義是『領納』。在內心觸對境界時，領受在心，引起內心的情感，感到或苦或樂的，叫做受；受就是內心的情緒作用。

⁴⁰ 參見印順導師《佛法概論》，p.58-p.60。

⁴¹ 《雜阿含·1172經》卷43：「五拔刀怨者，譬五受陰。」(大正2，313c14)

※另參《增壹阿含·6經》卷23〈31 增上品〉(大正2，670a5-7)。

3、想蘊

想的定義是『取像』，就是認識作用。在認識境界時，內心就攝取境相，現起表象作用；再加構想，聯想等，成為概念；依此而安立種種的語言或文字。

4、行蘊

行的定義是『造作』。在對境而引起內心時，心就採取行動來對付，如經過心思的審慮，決斷，發動為身體的，語言的行動。⁴²

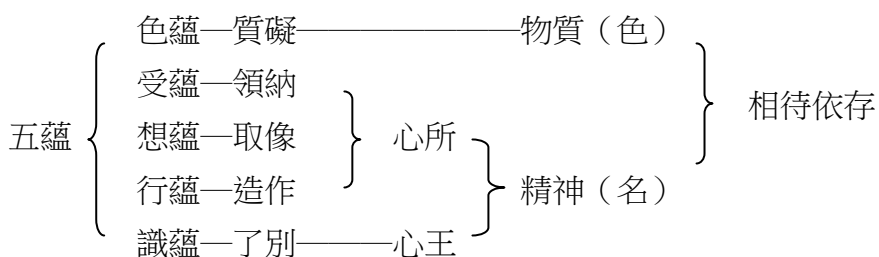
行：本是思心所，是推動內心去造作的心理作用——意志作用。因此，凡以思——意志為中心的活動，所有一切複雜的心理作用，除了受，想以外，一切都總括在行蘊裏。

5、識蘊

識的定義是『了別』——明了，識別。

我們的內心，原是非常複雜的。把不同的心理作用分析起來，如受，想，思等，叫做心所。而那內心的統覺作用，叫做心。此心，從認識境界的明了識別來說，叫做識；所以識是能識的統覺。

色是物質的，受、想、行、識是精神的；輪迴在生死中的眾生，就是這五蘊。我們所自以為是我，或是我的，其實都離不了五蘊，不外乎身心的活動，物質與精神而已。



二、四識住

眾生的五蘊，叫五取蘊，⁴³因為是從過去的取——煩惱而招感來的。從

⁴² 詳參：印順導師《佛法是救世之光》(p.320-p.322)：審慮思、決定思、發動思。

⁴³ 印順導師《中觀論頌講記》，p.258-p.259：「五蘊，不一定要流轉在生死中，不過由煩惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，

取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。佛說有『四識住』⁴⁴法門：

我們的取識（與煩惱相應的識），是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：

- 1、物質的——色
- 2、情緒的——受
- 3、認識的——想
- 4、造作的——思

取識在這些物質的或精神的對象上，一直是處處住著，看作可取，可得，可住，可著的。取，得，住，著，都表示取識與對象的染著，像膠漆的黏著似的，不能脫離。

識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。

總之，識是能住著的，色、受、想、行是所住著的；總合為五蘊，就是一切苦痛的總匯。

癸二、六處^(p.151)

此復由六處，取境而生識。

眾生的身心自體，就是苦惱的總聚。除了五蘊的開示而外，佛又有六處說（又十二處），六界說（又十八界）。

一、六處

- 1、六處：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。又叫六根，都是『生長』的意義。⁴⁵

又生起愛取，所以叫五取蘊。愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界，與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸處成礙，成為繫縛的現象了。……眾生是假名的，本無自體；不過由五取蘊的和合統一，似有個體的有情。此依蘊施設的假我，在前陰後陰的相續生死中，永遠在活動，往來諸趣，受生死的繫縛。」

⁴⁴ 參見《雜阿含經》卷3（64經）（大正2，16c-17a）；印順導師《佛法概論》p.59-p.60。

⁴⁵ 參見印順導師《佛法概論》，p.60：「處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。」

2、六處是身心自體的又一分類，說明了由此六根門，攝取境界，發生了別的識。(六根→六境→六識)

六處是認識活動必經的門戶，通過這六根門，才能發生認識。

3、如眼，耳，鼻，舌，身，是物質的，是能見色，聞聲，嗅香，嘗味，覺觸的生理官能。佛說是極微妙的色法，所以應該是神經。

意是能知一切法的心理官能，心識的源泉。

眾生的認識，是不能離開六處而成立的。

二、六境、六識

1、六根能攝取六種境界，就是色、聲、香、味、觸、法。

2、依六根門而攝取六境，就能發生六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

三、十二處

1、六根是增上緣⁴⁶（六識是依六根而發生的）

2、六境是所緣緣⁴⁷（六識是緣六境而發生的）

因為根與境，對了別的識來說，都有生長的作用，所以也可以總合六根，六境，名為十二處。⁴⁸

四、六處是修行的著手處

從眾生的身心自體來說，經中大都著重眼等六處。六處為根門，這才取六境而生六識。等到六識起來，不但是了別境界，而且是煩惱相應，取著境界。取著境界，這個自心身體，就陷在苦痛的深淵了！

癸三、六界^(p.152)

有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。」

⁴⁶ 增上緣：不論那一法，凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。(印順導師《中觀論頌講記》p.66)

⁴⁷ 所緣緣：心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫所緣緣。(印順導師《中觀論頌講記》p.66)

⁴⁸ 參見印順導師《佛法概論》p.60-p.62

或六界和合，

壬二、結說

世間苦唯爾。

一、六界⁴⁹

1、對於苦聚的身心自體，佛或著重於物質的分類，而說六界和合。⁵⁰如說：『四大圍空，有識在中，數名為人』⁵¹。

2、六界，是六類，是構成眾生自體的六項因素，「界」是種類或因素的意義。

六界：地界、水界、火界、風界、空界、識界；也叫六大。

(1) 地界：身體的骨肉等堅硬性；

(2) 水界：血汗等潤濕性；

(3) 火界：溫熱性；

(4) 風界：呼吸運動等輕動性。

這是物質——生理的一切。

(5) 空界：空間。如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，以及周身毛孔，都是空界。

(6) 識界：了別，取著的六識。

有了這六種因素，就成為眾生。

二、眾生的苦聚

1、眾生成就的身心自體，經上每說：『得蘊，得界，得處』，這是眾生

⁴⁹ 參見印順導師《佛法概論》p.62-p.64。

⁵⁰ 印順導師《佛法概論》(p.57-58)：「論到三處觀，即五蘊觀、六處觀、六界觀。蘊處界的分別觀察，是從不同的立場去分別，看到有情的各個側面。蘊觀，詳於心理的分析；處觀，詳於生理的分析；界觀，詳於物理的分析。依不同的立場而觀有情自體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。蘊中的色蘊，界中的地水火風，可通於非執受的自然界。六處雖專為有情身心的分析，但從六處而發識緣境，即由此說到內心外界的一切。這有情中心論的觀察，都說到了心與色，即證明了有情是色心平等和合相應的存在者，不能偏重於物質或精神。」

⁵¹ 參見《成實論》卷2（大正32，251a）。

苦聚的一切。有了這，就有了生命（約通俗說），也就有了苦迫。世間眾生在生死六道中受苦，苦因苦果的無限延續，更沒有別的，唯是這蘊，界，處而已。

2、在佛說苦聚的開示中，

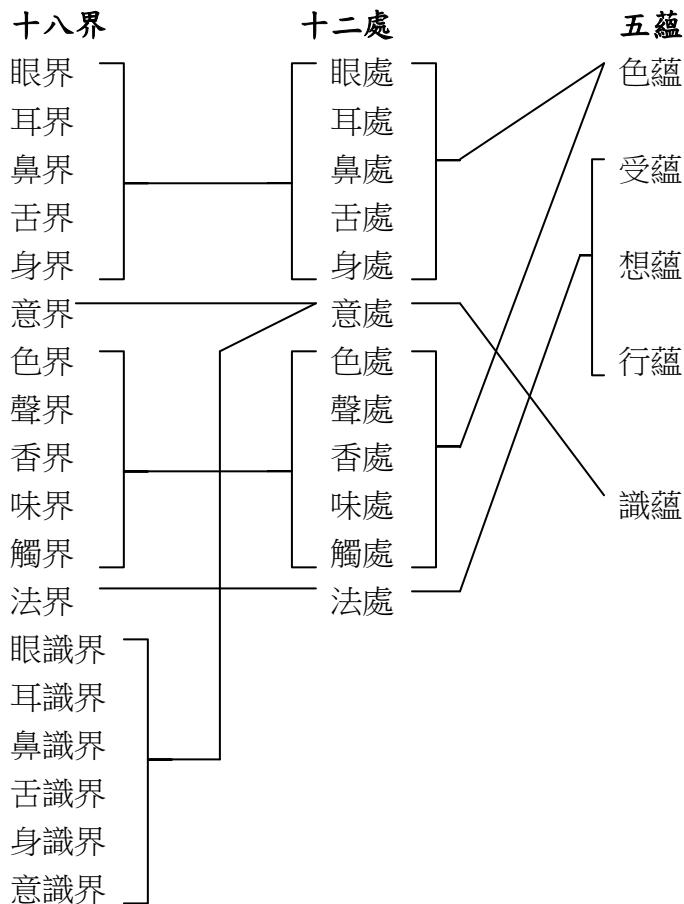
（1）指出了這是徹底的苦迫性：『真實是苦，不可令樂』。如不給以徹底的修治，是沒有任何希望的。

（2）指出了苦聚的事實，眾生才能從『靈性』，『真我』的神教迷妄中解脫出來，才有解脫自在的可能。

修學出世的聖法，這是必要而首先應該深切解了的。

※蘊、界、處之相互關係：

平川彰（莊崑木譯）《印度佛教史》（商周出版，2002年），p.63：



庚二、集諦

辛一、總說苦集(p.154)

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

一、苦生由業集，業集復由惑

說明集諦。集是為因為緣而生起的意思。

1、眾生世間的苦果，為什麼會不斷的生起呢？

這是由於業集。業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。

2、但業集又為什麼生起呢？

這是由於惑。惑，是迷惑，是煩惱的通稱。因眾生內心的不良因素，煩動惱亂，這才有業的集起。

二、發業與潤生，緣會感苦果

要知道，業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。煩惱對於業，有二種力量：

1、發業力：

無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱，直接或間接的引發而起的。所以如斷了煩惱，一切行為，就都不成為招感生死的業力。

2、潤生力：

業已經造了，成為眾生的業力。但必須再經煩惱的引發，才會招感苦果。這如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。也就因此，如煩惱斷了，一切業種就乾枯了，失去了生果的力量。

由於煩惱的發業與潤生，在因緣會合時，才有業種的招感苦果。所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。假如要說業感生死，倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

辛二、別陳業惑

壬一、業

癸一、類別(p.155)

業有身語意，善惡及不動。

癸二、特性

業滅如種習，百千劫不失，隨業感生死，不出於三界。

集諦中，招感生死的業力，在五乘法中，已經說到。現在略說業有二類的三業。

一、業的種類

1、身業、語業、意業（從業的所依而分類）

（1）身業

◎身表業：身體的動作，或是惡的，如殺生，偷盜等。或是善的，如不殺，不盜等。這不但是一般的生理活動，而是帶有道德或不道德性質的身體動作。這種身體的動作，名為身表業，業就是動作的意思。

◎身無表業：由此身體的動作，引起潛在的動能，名為身無表業。這雖然無可表見，但是物質的能力化，有著招感果報的作用。

（2）語業

◎語表業：語言的表達（文字，可說是語業的身業化）中，妄語，兩舌等是惡的；誠實語，和合語是善的，名為語表業。

◎語無表業：由此語言的表達，而引起潛在動能，名為語無表業。

※身業與語業，屬於生理的動作，及引起的動能，都是屬於物質的。

（3）意業：意業，是屬於心的。與思心所相應的心心所法，是意業。

◎身業、語業是色法還是心所法？

有人說：業的體性，是思心所。內心的活動，是意業。由內心的發動而

表現於身語，這種動身、發語的思（心所），就名為身業語業。
（這是傾向於唯心論的說明）

導師說：佛說善與惡的身業，語業，是天眼所見的色法。⁵²所以，說（無表）業是物質引起的特種動能，應該更妥當些。⁵³

2、善業、惡業、不動業

（1）不動業：這是與禪定相應的業。與色或無色定相應的業，當然是善的。但禪定的特徵是不動亂，所以業也叫不動業。這種不動業，能招感色界及無色界的生死。

（2）善業、惡業：善業與惡業，是專指能感欲界生死的業力而說。

⁵² 《中阿含·64 天使經》卷 12〈王相應品〉(大正 1，503a24-b3)。

⁵³ 印順導師《唯識學探源》(p.156-p.157)：

關於「業力存在」的體性，有部是「無見無對」的色法；經部是思上的功能；成實、正量、大眾它們是心不相應行，但又有有別體、無別體的二派。

(1)有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。

(2)經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。

(3)這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。

(1)身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。

(2)潛在的業力，本因思心所的引發而成為身口顯著的行為；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。

(3)不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

二、業的特性

1、業滅如種習，百千劫不失⁵⁴

(1) 無論是身語的動作，或者由此而引起的動能——表業與無表業，依佛法說，這都是生滅無常的，剎那就過去了的。

(2) 業已剎那滅而過去了，那怎麼還能招感後果呢？

A、依通俗的譬喻來說明業力感果

經中比喻為種子：如草木的開花結子，雖然凋謝枯萎了，但種子還會生芽，抽枝而發葉的。

或者比喻為熏習：像藏過名香的匣子，香雖已經取出了，但匣裏還留有香氣一樣。

因此後代的學者：成立種子說，或習氣說，⁵⁵來說明業力感果的可能，但這到底是通俗的譬喻而已。

B、依佛法的深義來說明業力感果

依佛法的深義來說，過去了，或者說剎那滅了，這並非說等於沒有，而只是從現實存在而轉化為另一姿態。可以說：滅了，過去了，不是沒有，而還是存在的。當然，這與存在於現在的不同。如物質的從質而轉化為能，決非沒有，但不能以體積，質礙等物質概念來局限他。所以業力的剎那過去，一樣的存在（當然不是現在），只要遇到因緣的會合，就會招感果報，如能的化而為質一樣。假使因緣不和合，業是永久存在的，無論是百劫，千劫，萬劫，無量數劫，業力不會失去，還是會感果的。⁵⁶

⁵⁴ 參見印順導師《成佛之道》p.74：「由業往後有，薪盡火相傳」偈頌之解說。

⁵⁵ (1) 印順導師《印度佛教思想史》(p.227)：「業的種子說，熏習說，一生中相續不斷，阿毘達磨確已說到了，經部師只是依現在有去說明吧了。」

(2) 《印度佛教思想史》(p.264)：「種子說，是部派佛教中，經部(sutrāntika)的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。種子或熏習，是生起一切法——各各差別的潛能（如草木種子的能生果性那樣）。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子（近於能轉化為質，質又轉化為能）。」

⁵⁶ 《大寶積經》卷 57：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」

2、隨業感生死，不出於三界

眾生，隨著不同的業，招感生死果報，一生又一生的延續下去，常在五趣中流轉。由於這是煩惱所引發的，煩惱所滋潤的，所以無論業是怎樣的善，高尚到什麼地步，終究不出於三界——欲界，色界，無色界。

三界，是眾生活動的三大區域。在這三界以內，永久是生死不了。所以出世的三乘聖法，就是要從根本上消除生死的原因，而不致再受三界生死的繫縛，這才能實現佛法大解脫的目標。

壬二、惑

癸一、羸相(p.158)

煩惱貪瞋癡，不善之根本，癡如醉如迷，瞋重貪過深。

一、煩惱的類別

1、苦業由惑生

再說到集諦中的煩惱。這是內心的不良因素，壞分子。無論是知識的，感情的，意志的，凡是不正確，不恰當的，使我們因此而煩動惱亂，引生不安定，不和諧，不自在；由此煩惱，造作種種業，更引起未來的苦迫：這都叫做煩惱。

2、三不善根（專約欲界，尤其是約人類而說）

煩惱是非常複雜的，在煩惱中，貪，瞋，癡，是一切不善法的根本，所以叫做三不善根。

根本，是什麼意思呢？這是說：一切煩惱，可以分為三大類：

一、貪類；二、瞋類；三、癡類。

一切煩惱，無非這三煩惱的支派流類。

（1）貪類：愛、染、求、著、慳、諂、憍、掉舉等。

（2）瞋類：忿、恨、惱、嫉等。

（3）癡類：見、疑、不信、惛沈、忘念、不正知等。

3、眾生的煩惱偏重不同

眾生都是有煩惱的，但各有偏重。一向慣習於多起某類煩惱，就會造成不同的個性，如貪行人，瞋行人，癡行人。如三類沒有偏重的，就稱為等分行人。更詳細的，有『人情凡十九輩』⁵⁷的分類。

二、別述三不善根

1、癡

(1) 癡是愚癡，也叫無明，從對於真實事理的無所知而得名。但不是說什麼都不知，反而這是知的一類，不過是錯誤顛倒，似是而非。如醉酒，也如著了迷的。

◎是的看成不是的，不是的卻看作是是的；

◎有的以為沒有，沒有的以為是有。

◎不應該說的而說，……不應該作的而作。

迷迷糊糊，顛顛倒倒，疑疑惑惑，這就是愚癡的相貌；最難根治的煩惱。

(2) 從不知來說：「不知善惡、因果、業報、凡聖、事理。」

從所知所見來說：「無常計常，無樂計樂，

不淨計淨，非我計我。」⁵⁸

不是對於真實事理的疑惑，就是對於真實事理的倒見。

2、瞋

(1) 瞋：這是不滿於境界而引起的惡意。

⁵⁷ 《修行道地經》卷 2(大正 15, 192b):「法師說經觀察人情凡十九輩，以何了知？分別塵勞爾乃知之。何謂十九？一曰，貪婬。二曰，瞋恚。三曰，愚癡。四曰，婬怒。五曰，婬癡。六曰，癡恚。七曰，婬怒愚癡。八曰，口清意婬。九曰，言柔心剛。十曰，口慧心癡。十一者，言美而懷三毒。十二者，言粗心和。十三者，惡口心剛。十四者，言粗心癡。十五者，口粗而懷三毒。十六者，口癡心婬。十七者，口癡懷怒。十八者，心口俱癡。十九者，口癡心懷三毒。於是頌曰：其有婬怒癡，合此為三毒；兩兩而雜錯，計便復有四；口柔復有四，口癡言癡四；世尊之所說，人情十九種。」(※另參巴利藏《殊勝義論》，p.267f)

⁵⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77:「彼於無常計常，苦計為樂，不淨計淨，無我計我，故立為倒。」(大正 27, 398b21-23)

發作出來：忿，是諍，是害，是惱怒。

藏在心裏：怨，是恨，是嫉妒。

這種過失，是非常嚴重的。不但因此而作壞事，有些好事，也因為不能容忍，一念的瞋恨心起而破壞了。

- (2) 我們與眾生間，從過去到現在，都有著密切的關係。所以應有慈悲心（無瞋害心），才能有利於自己，無損於別人；才能做到自他和樂，自他兩利。可是瞋煩惱，是恰好的反對，成為窮凶極惡的罪惡來源。

經上說：『一念瞋心起，八萬障門開』。⁵⁹

又說：瞋如火一樣：會『焚燒諸善根』。⁶⁰

3、貪

- (1) 貪：這是染著自我，及有關自己的一切。顧戀過去的，耽著現在的，希求未來的。雖不是瞋火一樣的嚴重，卻是水一樣的滲入，徹骨徹髓，過失極其深切。

貪愛，主要是自我的愛戀，從現在到未來。

◎對人：就是愛我的父母、兒女、兄弟姊妹、朋友等。

◎對事物：就是愛我的財富、事業、學問、名譽等。

- (2) 有了貪心，雖是可以做成很多的好事，但由於以自我的愛染為本，所以是不徹底的，有時會一轉而起瞋他心，瞋是愛的相反面。愛到極點，有時會瞋恨到極點。因為有愛就有瞋，愛與瞋是難得分離的。而且，有了愛染，染著了一切，一切的變動，就會牽動自心而引起苦痛。所以佛說：『愛生則苦生』⁶¹。

癸二、細相(p.161)

佛攝諸煩惱，見愛慢無明，我我所攝故，死生永相續。

⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3（大正36，21c）。

⁶⁰ 《別譯雜阿含·37經》卷2（大正2，385b20-c9）。

⁶¹ 《雜阿含經》卷32(913經)：「若眾生所有苦生，彼一切皆以欲為本。欲生、欲集、欲起、欲因、欲緣而苦生。」（大正2，229c17-19）

一、色界和無色界的微細煩惱

- 1、欲界：約人類而說煩惱的三大分類——貪、瞋、癡。
- 2、色界與無色界：瞋恚就不會生起了。故佛又說見、愛、慢、無明——四煩惱。

二、四煩惱可略分為三義

- 1、四無記根⁶²之一「有覆無記」（並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的）。
研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。⁶³在沒有證真理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特

⁶² (1)《阿毘達磨品類足論》卷 1〈1 辯五事品〉：「無記根云何？謂四無記根，即無記愛、無記見、無記慢、無記無明。」(大正 26，693a25-26)

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 156：「迦濕彌羅國毘婆沙師說：無記根有三：謂無記愛、慧、無明。無記愛者，謂色、無色界五部愛。無記慧者，謂有覆無記慧，無覆無記慧。有覆無記慧，謂欲界有身見、邊執見、及色無色界五部染污慧。無覆無記慧，謂威儀路、工巧處、異熟生、變化心俱生慧。無記無明者，謂欲界有身見、邊執見相應無明、及色無色界五部無明。此中，無記貪相應心，由三無記根故名有根心。所餘有覆無記心，由二無記根故名有根心，謂無記慧、無明。一切無覆無記心，由一無記根故名有根心，謂無記慧。」(大正 27，795a18-29)

(3)《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈5 分別隨眠品〉：「於上所說無記惑中，幾是無記根？幾非無記根？頌曰：『無記根有三，無記愛痴慧，非餘二高故。外方立四種，中愛見慢痴，三定皆癡故。』論曰：迦濕彌羅國諸毗婆沙師說：無記根亦有三種，謂諸無記愛、痴、慧三，下至異熟生，亦無記根攝。何緣疑慢非無記根？疑二趣轉，慢高轉故。彼師謂疑二趣相轉，性動搖故，不應立根。慢於所緣高與相轉，異根法故，亦不立根。為根必應堅住下轉，世間共了，故彼非根。外方諸師立此有四，謂諸無記愛、見、慢、痴。無記名中，遮善惡故。」(大正 29，103a6-18)

⁶³ 印順導師《攝大乘論講記》p.57-58：「一切法的性類，總分為四：一、善性，二、惡性，三、有覆無記，四、無覆無記。染污意是屬於那一性類所攝的呢？此意染污故，唯屬有覆無記性攝。它與四煩惱常共相應，為什麼不是惡性呢？因所依末那的行相，非常微細，不能說它是惡。……染污末那在三界中也是這樣，雖然於一切時中四煩惱都隨逐著它，但因它的行相微細，所以能依的煩惱也隨逐它而微細了。因它非常微細，不能記別是善，是惡，所以是無記。但它又有煩惱的覆障，故又名為有覆。」

性。在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。

◎我癡：本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我。

◎我見：由於自我的錯覺，因而執為確有的。

◎我慢：由於執有自我，而對自我有妄自尊大感。

◎我愛：不但妄自尊大，而且愛戀此自我。

一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

2、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。

（1）從凡夫位說（煩惱可分為二類）

見：認識上的錯誤。這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來。

愛：行動上的錯誤。這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。

所以有的說：『知之匪艱，行之維艱』。

（2）從聖者位時說

慢：在從凡入聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為『餘慢未盡』⁶⁴。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。

無明：羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知。⁶⁵如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。

3、以總、別來說

癡——無明：為一切煩惱的總相。（由此而分別下述三煩惱）

見：屬於知的謬誤；

愛：屬於情的謬誤；

慢：屬於意志的謬誤。

⁶⁴ 《雜阿含經》卷 5（105 經）（大正 2，31c-32b）。

⁶⁵ （1）印順導師《攝大乘論講記》p.388：「這無明在小乘只是無覆無記的不染污無知（有部論師的解說），在大乘則屬有覆無記性了。龍樹菩薩說：『小乘習氣於菩薩是煩惱』，正是這個見解。」

（2）另參見印順導師《成佛之道》，p.417。

三、何謂最根本的煩惱

每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。但最根本的煩惱，是什麼呢？

1、在四諦的說明中，以「愛」為主，因為愛是染著而起苦的根本。

2、其他經論，總是說：「無明」為本；「我我所見」為本。

比喻：如人陷身在棘藤遍布的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。眼目被蒙蔽了，如無明。棘藤草叢的障礙，如愛。所以經中，也說「無明」及「愛」，為生死的父母（因）。

3、陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。

四、我我所攝故，生生永相續

1、無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我我所見了。

我，是『主宰』的意思：主是自己作得主的；宰是由我支配他的。

所以我我所見，是以自我為中心，而使一切從屬於我：

我所有的；我所知的；我所支配的；一切想以自己的意欲來決定、統攝一切。

2、由於我我所見的執取，才生起自我（常恒自在的）的錯覺。由於我我所見攝取的緣故，就會造成向心力，而凝聚成一個個的自體。但這是從業力招感的，而業力是有局限性的，所以經過多少時間（一期的壽命）就業盡而死亡了（也有因為福盡及橫死的）。⁶⁶

⁶⁶（1）《雜阿含·568經》卷21：「壽暖及與識，捨身時俱捨，彼身棄塚間，無心如木石。」（大正2，150b4-10）

（2）《長阿含·21梵動經》卷14：「或有是時，此劫始成，有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心，復願餘眾生共生此處。」（大正1，90b21-24）

（3）《中阿含·154婆羅婆堂經》卷39〈1梵志品〉：「婆私吒！有時此世還復成時，若有眾生晃昱天，壽盡、業盡、福盡命終，生此為人，生此間已，妙色意

但我我所見為本的煩惱，還在發揮他的統攝凝聚力，這才又引發另一業系，展開一新的生命。眾生就是這樣的死生，生死，永遠的相續下去，成為流轉生死，茫無了期的現象。

己二、豎說緣起

庚一、總標^(p.164)

苦集相鉤纏，死生從緣起，佛說十二支，如城如果樹。

一、橫說四諦、豎說緣起

橫說：四諦法門。苦諦與集諦，已約略說明了。

豎說：緣起法門。緣起就是「苦、集相生」豎的說明。

二、苦集相鉤纏，死生從緣起

- 1、不只是由集而生苦，苦也是能起集的。如眾生在感到了生的苦報後，依此業感的身心苦果，又有煩惱與業的活動。所以，苦與集是互相鉤引，互相纏縛，也就是展轉為因果的。明白了這，對死生的從緣而起，已有了扼要的了解。
- 2、緣起的主要意義是說：一切的存在，都是從因緣而起的。那因緣，也還是從因緣而生的。所以每一存在的事物，從過去看，都是從因緣而有的，這就是果了。從這而看到未來，又都有影響未來的力量，這也就是因了（且約前後因果說）。所以，佛說生死無始。拿苦與集來說：苦從集生，而集又依苦而起，一向是這樣的展轉相續。如從一點鐘而到十二點，又從十二點而到一點鐘，不能說最初從何而起一樣。生死的無始相續，就是從緣起的正見中發現出來。

生，一切支節諸根具足，以喜為食，自身光明，昇於虛空，淨色久住。」(大正 1，674b26-c1)

- (4)《大智度論》卷 22〈1 序品〉(大正 25，228a3-25)；《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，281b3-14)；覺音(葉均譯)《清淨道論》(底本 229)：時死、非時死。

三、佛說十二支緣起⁶⁷

1、佛說緣起，因隨機不同，所以有不同的開示。十二支說，只是說得更完備些，成為佛教緣起說的典型而已。如說集與苦，也是緣起。

三 支：煩惱、業、苦。

五 支：愛、取、有、生、老病死。（《阿含經》中常見）

十 支：識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老病死。

十二支：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老病死。⁶⁸

2、十二支，就是十二分。在眾生生死延續的過程中，觀察前後相生的因果系列，而分為十二。古人稱此為『分位緣起』⁶⁹，是很有道理的。也唯有如此觀察，才能充分明了生死延續的過程。但緣起的原則是一，而說明是可以多少不同的。研究起來，這十二支，應該是不同說明的總合，所以也不一定專依古人的分位緣起說。

四、緣起的譬喻

佛說十二支緣起，有種種譬喻。

1、如城：

眾生在十二緣起的因果系中，像在四周圍繞的城中，不得其門而出。可以出來的地方——城門，又有守衛巡邏的，所以過門也不能出去。眾生在生死中，雖有可以由此而解脫的地方，但為煩惱所困惑，一直沒有衝破這緣起的連鎖，而得到解脫。

⁶⁷ 十二緣起：詳參《雜阿含》(298 經)(大正 2，85a-b)。

⁶⁸ 十二類緣起說：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24(大正 27，122a9-b1)。

⁶⁹ (1) 四種緣起說：1、剎那緣起，2、連縛緣起，3、分位緣起，4、遠續緣起。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》，p.190-p.192：「……三、分位緣起：《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。以人來說，如識入母胎，新生命開始，名為「識」。胎中肉團，還沒有成（人）形階段，名為「名色」。胎中人形成就，眼、耳等形成，名為「六處」。十二支，是三世因果的十二階段。每一階段，在欲、色界的，都具足五蘊，以五蘊為體。名為「無明」、「識」等，是約這一階段的特性而說，並非只是「無明」或「識」等。……。」

(3) 《大毘婆沙論》卷 23(大正 27，117a-119b)；《俱舍論》卷 9(大正 29，48c)。

2、如果樹：

如從種子發芽，生枝葉，開花，結果；果實又成為種子，又會發芽生葉。雖然在前的不就是後來的，卻有因果的密切關係。種果相生，一直延續下來，拿這作為生死緣起相續的比喻，是最親切不過的。⁷⁰

庚二、詳釋

辛一、生死本源^(p.167)

無明之所覆，愛結之所繫，有識身相續，相續而不已。

一、十二支是綜合說

- 1、緣起支的敘述，很多是從識支開始的，所以經說：『齊識而還，不能過彼』⁷¹——十支緣起說。可是，在識支以前，有的又加上無明與行二支，成為十二支。
- 2、在《阿含經》中，一再說：『無明覆，愛結繫，得此識身』⁷²。無明，愛（行），識三者，可以看作完整的，獨立的緣起說。等到與識支以下相綜合，才成為十二支的。

二、生死本源——無明、愛、識

1、無明、愛

無明所覆，愛結所繫，在上面的譬喻中說過。生死流轉，如陷身在棘藤深草叢中，眼目又被蒙住，不能脫離一樣。

◎無明：是知的迷謬錯亂，所以像布物的蒙蔽了眼目。經上說：『真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明』。⁷³無明確是對於通達真實義的智慧，起著蒙蔽障礙作用的。

⁷⁰ 《雜阿含經》卷 12（283、284 經）（大正 2，79a-c）。

⁷¹ 《雜阿含經》卷 12（287 經）（大正 2，80c）。

⁷² 《雜阿含經》卷 12（294 經）（大正 2，83c-84a）。

⁷³ 《攝大乘論本》卷 1（大正 31，134a）。印順導師《攝大乘論講記》p.55：「不共無明的意義：真義就是真理，心就是悟解真理的無分別智。這無分別智對於諸法的真理，原可生起悟解，但有一種法常常能為障礙，使它不能生起。這真義心生的障礙者，在三性位的一切分中恆共俱行。這是什麼法呢？就是恆行不共無明啊！」

◎愛：有染著的作用，使人繫縛在生死中，所以譬喻為結。

從煩惱來說：

◎無明：是屬於知的，是認識上的錯亂；

◎愛：是屬於情意的，是行為上的染著。

2、由無明、愛感得有識之身

有了這兩大因緣，眾生就感到了有識身——眾生自體，而相續的流轉生死。這也就是無明為父，貪愛為母，和合而生生死眾生的意思。

與經說的：『諸業愛無明，因積他世陰』⁷⁴，也大體一致。

這三事，說盡了生死流轉的主要項目。得有識身，是有取識的結生相續，為一新生命的開始。這樣的無明，愛，識身，無始以來，從過去到現在，現在到未來，一直是這樣的，不斷的相續不已。

三、十二支中的愛與行之關係

1、在一般的十二支緣起中，第二支是行，行是業的別名。行業，不是別的，只是與愛相應的，思心所所發動的行為。所以三事說的無明，愛，識，與十二支中的無明，行，識，是可以相通的。

2、從十二支的立場來說：識是現在這一生的開始。拿人來說，就是當父精母血結合時，有識的剎那現起，因而結成有心識作用的新生命。這樣的有識結生的新生命，從何而來呢？這是從前生的業種所引發的；業就是行支。當前一生的最後死亡時，雖然身心崩潰了，但過去所造作的業能，並未消失；等到因緣和合，就隨著業力善惡的不同，而得或苦或樂的果報體，成為一新的個體，新的生命。

3、行業的感果，是離不了煩惱的發業與潤生的，無明就是煩惱，是以我我所見為攝導的煩惱的總名。這樣，由於：

過去世的煩惱——無明，有過去世的業——行；

過去世的煩惱與行業，才有現生的生命開始——識。

從「無明」而「行」而「識」，說明了從過去到現在的生死歷程。

辛二、生死依持^(p.169)

⁷⁴ 《雜阿含經》卷 13（307 經）（大正 2，88b）。

緣識有名色，

辛三、觸境繫心

從是有六處，根境相涉觸，從觸生於受，緣受起於愛，

辛四、逐物流轉

愛增則名取，因是集後有，生老死相隨。

一、生命依持（名色 ⇄ 識）

- 1、十二支中的識，是一期生命的開始。有些經典，從識支說起。這因為，推求現實的身心活動，到達識的結生相續階段，已到了生死業報識的核心。後代唯識學者，以異熟的阿賴耶識為中心，來說明生死雜染的一切，可說是吻合佛意的。
- 2、緣此結生的識，就有名色支的生起。名是心理的，色是生理（物理）的。由於識的結生，身心就開始發展。照經⁷⁵上說：不但因識而有名色，也因名色而有識。⁷⁶這意思是說：我們的一切身心活動，是要依於有取識（唯識學中叫作阿陀那識⁷⁷）的攝取而存在。⁷⁸反之，

⁷⁵ 《雜阿含經》卷 12（288 經）（大正 2，81b4-8），曾用束蘆的比喻，說明它的相互依存性：「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」

⁷⁶ 印順導師《唯識學探源》，p.18「名色是有情身心組織的總名，當然要追問它從何而來？從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識為緣。再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命），攔入現實的生命界。這不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身體的損害，使生命無法維持而中夭，所以又說名色緣識。」

⁷⁷ 印順導師《攝大乘論講記》（p.45-46）：「阿陀那，真諦譯為『無解』，玄奘譯為『執持』。《成唯識論》以執持、執受、執取三義解釋它，《唯識述記》更嚴密的分析三義的界線。其實未必盡然，如《唯識述記》說結生相續是執取義，但在本論則說結生相續是執受義。阿陀那，應簡單的譯作『取』，像十二緣起中的取，五取蘊的取，煩惱通名為取的取，梵語都是阿波陀那（近取，即極取義）。取是攝取其它屬

也因為身心的活動，有取識才能存在。正像沒有領袖，就不可能有群眾的組織活動；如沒有群眾，領袖也就失去了存在的意義。

- 3、但在十二緣起支中，著重在識緣名色。應解說為：名色是精血和合以後，還是肉團的階段。⁷⁹

二、觸境繫心

- 1、「名色→六入」：

從此名色而進一步的開展，就生起眼，耳，鼻，舌，加上身，意，有了六處的差別，這已到了形成人體形態的階段。

- 2、「觸」：

胎中雖有眼耳等根，還不能見色聞聲等。一到出了胎，從此六根開始了與六塵境界相關涉的活動，根境相觸而起一般的認識，叫做觸。根境識三者，因觸而和合，也可說因三者的和合而有觸。認識開始，就到了重要的關頭。

觸對境界時：合意——可意觸
 不合意——不可意觸
 非合意不合意——俱非觸

『無明相應觸』：眾生的認識，是不離無明蒙蔽的。所以觸對境界後，就會依自我中心的執取，起種種的複雜心理，造種

於自己，所以有攝它為自體，與執取不失（持）的意思。因作用的不同，後人建立起執持、執取、執受等不同的名字。這阿陀那，在經論裡看起來，它與執受有特別的關係。它在攝取未來與攝持現在的生命，使有情成為靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能，它與生命論有關。」

⁷⁸ 《長阿含·13大緣方便經》卷10(大正1, 61b):「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。我所說者，義在於此。阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處；若無住處，寧有生老病死憂悲苦惱不？答曰：無也。阿難！若無名色，寧有識不？答曰：無也。阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識。我所說者，義在於此。」

⁷⁹ 《大毘婆沙論》卷23:「云何名色？謂結生已，未起眼等四種(眼耳鼻舌)色根。六處未滿中間五位，謂羯刺藍(kalalam 雜染)，頰部曇(arbudam 鰓)，閉尸(peśi 血肉)，鍵南(ghanam 堅肉)，鉢羅奢佉(prasākhā 支節)，是名色位。」(大正27, 119a5-8)

種的善惡行為；生死輪迴，是不能避免的了。

『明相應觸』：佛教誡弟子，要『守護根門』。在根境相觸時，要有智慧的觀照，那就能從此透出，裂破十二緣起的連鎖。

3、「受」：

從觸的可意或不可意，當下就能生於受。

可意的————起喜受、樂受；

不可意的————起苦受、憂受；

非可意不可意的——就起捨受。

如有智慧而正念現前的，就不起味著，不為情感的苦樂所惑亂；否則就危險了。

4、「愛」：

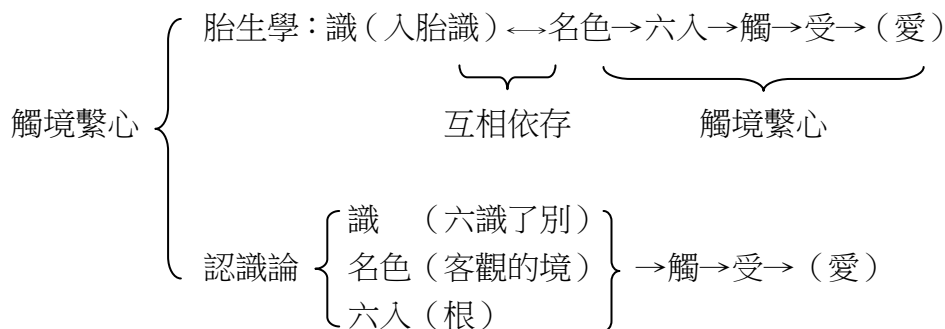
沒有正念正知的，都是依緣此或苦或樂的受味，生起深深的愛著：愛著自我，愛著境界。這時候，已以主動的姿態，對生命與塵世，傾向愛戀而作不得主。此後，只有愈陷愈深，無法自拔。

上面從識的結生，說明了身心的開展過程，以及對境而引起內心的活動情況。

「觸」是認識的，「受」是情感的，「愛」以下是意志的活動了。

【補充】印順導師《唯識學探源》p.15-p.21：

「依胎生學為基礎的觸境繫心觀」與「依認識論為基礎的觸境繫心觀」。
入胎識是不通於六識的；說六識，一定是指認識六塵境界的了別識。



三、逐物流轉

1、「愛→取」：

內心有了愛染，愛心的增強，就進展到名為取。取有四：

◎我語取：執取自我。

◎欲 取：追求五欲。

◎見 取：執取種種錯誤的見解（宗教與哲學家）。

◎戒禁取：執取種種無意義的戒條、苦行（宗教與哲學家）。

從愛染生命與塵世，進而作思想的或行為的取著，造成世間一切苦難的結局。

2、「有」：

愛與取，正是依著煩惱而有的一切活動。因此煩惱的活動，就起集成後有的業種。這在十二支中，叫有支。

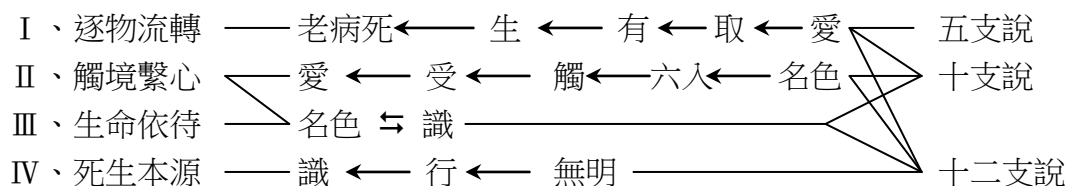
有——是三有：欲有，色有，無色有，就是三界的生命自體。

但這裏所說的，不是現實生命的存在（有），而是能起後世生命的業力，也可說是未來生命的潛在。

3、「生→老死」：

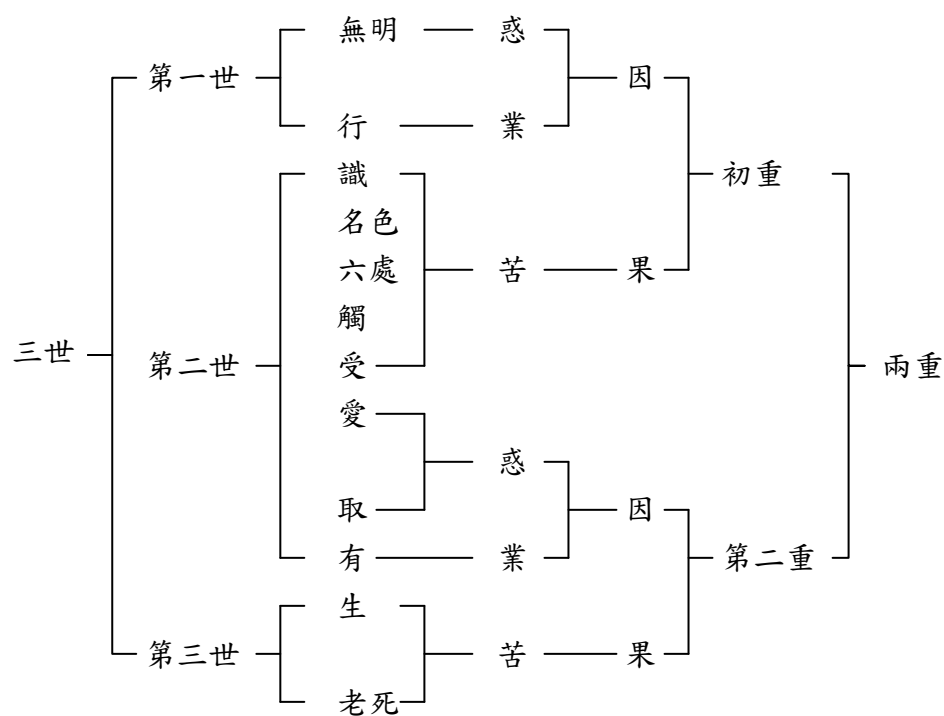
有了這，那麼現生死了以後，未來識又會結生。生了，就不能不老不死。生老死的相隨而來，便是未來生死相續的簡說。

※十二緣起各支的關係（參印順導師《唯識學探源》p.10-p.27）



四、三世兩重因果

十二支，可以分為三世，有兩重因果：過去因（無明與行）生現在果（識，名色，六處，觸，受），現在因（愛，取，及有）生未來果（生，老死）。同時，前生以前有前生，後世以後（如不了脫生死）有後世，三世因果相續說明，就是無限生死相續的歷程全貌。



※十二緣起各支的內容：

01	無明	知的謬誤錯亂，是以我、我所見為攝導的煩惱之總名。
02	行	與愛相應的，思心所所發動的行為。(行業)
03	識	入胎識（結生識）。
04	名色	精血和合之後，還是肉團的階段。(已有身、意)
05	六處	母胎中生起眼、耳、鼻、舌，加上身、意，形成人體形態的階段。
06	觸	出胎後，根境相觸而起一般的認識。(無明相應觸、明相應觸)
07	受	可意觸起喜受、樂受；不可意觸起苦受、憂受；俱非觸起捨受。
08	愛	自我愛，境界愛。
09	取	我語取、欲取、見取、戒禁取。
10	有	欲有、色有、無色有的生命自體，能起後有的業力及未來生命的潛在。
11	生	未來生死相續的簡說。
12	老死	

戊二、出世因果

己一、滅諦_(p.172)

滅應滅於惑，惑滅則苦滅，解脫於癡愛，現證寂滅樂。

一、標示滅諦的滅有兩個意義：

1、是滅除；2、是寂滅。

滅除了苦痛的根源，才能解脫生死苦，實現涅槃的寂滅。

二、詮釋兩種滅的意義

1、滅除的意義

◎從滅除來說：眾生在生死輪迴中，從苦生苦，⁸⁰苦個不了，這是要滅除的對象。解除眾生的生死苦迫，佛法不著重到外界去改善。因為外物的改善，是不能徹底解決問題的。也不從這個色身去努力，如外道的修精練氣，求長生不老那樣。因為有生必有滅，長生與永生，不過是眾生的顛倒妄想。

◎雖然苦報是業力所感的，但問題卻是煩惱。有了煩惱，就會發業，潤生；如斷了煩惱，即使有無量業種，也就乾枯而不再起用。所以佛肯定地指出：要滅除生死大苦，應該滅於惑——煩惱。如惑滅了，那就不再造業了，過去所有的業也就乾枯無用了。這樣，生死苦果，就會徹底的滅除。

◎說到煩惱的滅除，當然也要從根本的煩惱去著手——愚癡無明了。無明，主要是迷於無我的無明，還有染著於境界的貪愛。

無明——障於智（知見）——慧解脫

貪愛——障於行（行為）——心解脫

從修學佛法來說，應該先通達無我，得到無我真智的契證。然後從

⁸⁰《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24(大正 27, 122b2-10):「復次，此十二支緣起法，即煩惱、業、苦展轉為緣，謂煩惱生業，業生苦，苦生苦，苦生煩惱，煩惱生煩惱，煩惱生業，業生苦，苦生苦。(1)煩惱生業者，謂無明緣行。(2)業生苦者，謂行緣識。(3)苦生苦者，謂識緣名色，乃至觸緣受。(4)苦生煩惱者，謂受緣愛。(5)煩惱生煩惱者，謂愛緣取。(6)煩惱生業者，謂取緣有。(7)業生苦者，謂有緣生。(8)苦生苦者，謂生緣老死。」

日常行中，不斷的銷除染愛。但到圓滿時，這都是解除了的。經中時常說：『離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫』。⁸¹所以現在說：解脫於癡愛。

2、寂滅的意義

無論是知見，無論是行為，都不再受煩惱的繫縛，而且是把煩惱徹底的去除了。這樣，就能現證到涅槃的寂滅樂。現證，是親切的，當前的證會，是無漏的直觀體驗。體驗到的，就是寂滅，得到解脫自在的安樂。涅槃寂滅，是現實所證驗的，並非推託到死了以後，這是佛法的特色。內心的煩惱銷融了，直覺到無障無礙，平等不動，自在的聖境，叫做寂滅。經論中每以寂、靜、妙、離，來形容這滅——涅槃。⁸²所說的樂，也不是衝動性的樂感，而是捨去煩惱重擔而得來的自在——『離繫之樂』。

己二、道諦^(p.174)

能滅苦集者，唯有一乘道，三學八正道，能入於涅槃。

一、道諦是修學佛法的心要

苦痛的原因（集）消除了，生死大苦也就從此結束，得到了涅槃的大解脫。但無始以來，苦與集是不斷的延續，如不修對治道，是不會自動結束的。所以要說到道諦，道才是佛弟子修學的心要，如生病而請醫生，主要是為了服藥一樣。

二、能滅苦集者，唯有一乘道

1、能滅苦集的道，是些什麼呢？雖然眾生的根性不同，有利有鈍；有

⁸¹ 印順導師《成佛之道》p.245：「這是說：依慧力的證入法性，無明等障得解脫。以定的寂靜力，使貪愛等障解脫。」

⁸² 印順導師《空之探究》(p.107)：「說一切有部，立四諦、十六行相，「空三摩地，有空、非我二行相；無願三摩地，有苦、非常，及集（諦下四：因、集、緣、生），道（諦下四：道、如、行、出）各四行相；無相三摩地，有滅（諦下滅、靜、妙、離）四行相」。」〔另參《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104，大正 27，538a-c〕

聲聞，緣覺，菩薩，佛也應機而說有多少不同的法門。

但真正能出離生死的，是唯有一乘法，也可說只有一乘，一道。

◎乘：是車乘，能運載人物，從此到彼。佛所說的法門，能使眾生從生死中出來，到達究竟解脫的境地，所以稱法門為乘。

◎道：是道路，是從此到彼，通往目的地所必經的；所以修持的方法，也稱為道。

- 2、我們知道，眾生是同樣的生死；生死的根源，是同樣的迷執。苦與集的體性是一樣的，那出離生死苦的法門，那裏會有不同呢？所以佛在《阿含經》中，曾明確地宣說一乘法，也就是『一道出生死』，『同登解脫床』。

三、三學八正道，能入於涅槃

- 1、出離生死的一乘法——不二法，從證悟真理來說，是無二無別的(『同入一法性』)；從修行的方法來說，是同樣的。適應眾生的不同根性，佛是說有種種方法的。

- 2、但除了方便引導的以外，論到出離生死的道體，並無差別，總不出於三學(學是學習，不是學問)。三學，應稱為『三增上學』，就是：增上戒學，增上心(定)學，增上慧學。

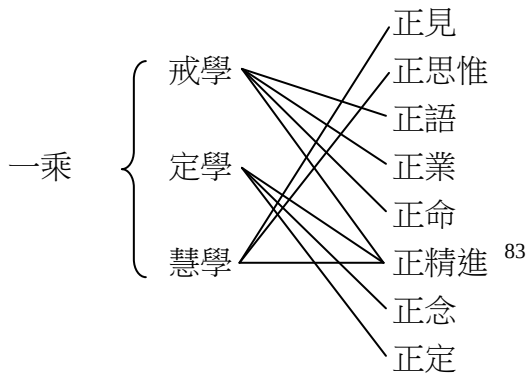
◎增上：是有力的，能為他所因依的意思。

因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。

- 3、然佛在說明道諦時，最常用的內容分類，還是八正道。八正道，應稱為『八聖道分』，或『八聖道支』。這是成聖的正道，有不可缺的八種成分。這就是：

正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。

八正道就是三學，如：正見，正思惟——是慧學；
正語，正業，正命——是戒學；
正念，正定——是定學；
正精進——是遍通三學的。



此八支聖道，是三學，也就是一乘。⁸⁴

佛為須跋陀羅說：外道們沒有八正道，所以沒有聖果，沒有解脫。

我（佛）法中有八正道，所以有聖果，有解脫。⁸⁵

※這可見八正道是能入於涅槃的唯一法門了。

大乘的《楞伽經》，也還是這樣說：『唯有一大乘，清涼八支道』。⁸⁶

⁸³ 正精進在經論中攝屬有異說：

- (1) 正語、業、命為戒；正念、定為定；正見、志、精進為慧。如《中阿含·210 法樂比丘尼經》卷 58〈3 睺利多品〉(大正 1, 788b25-c15),《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 59(大正 27, 306b27-28),《瑜伽師地論》卷 29(大正 30, 445a8-12)。
- (2) 正語、業、命為戒；正精進、念、定為定；正見、志為慧。如《中部·有明小經》(漢譯南傳 10, p.21); DN, II, p.23、p.36;《大智度論》卷 19〈1 序品〉(大正 25, 203a23-24)、卷 87〈75 次第學品〉(大正 25, 669a7-13); 印順法師《華雨集第四冊》(p.291)。
- (3) 正語、業、命為戒；正念、定為定；正見、志為慧；正精進通三學。如印順導師：《成佛之道（增註本）》(p.176)、《華雨集第二冊》(p.21)、《華雨集第四冊》(p.291)。

⁸⁴ 《增壹阿含·1 經》卷 5〈12 壹入道品〉：「世尊告諸比丘：有一入道，淨眾生行，除去愁憂，無有諸惱，得大智慧，成泥洹證。所謂當滅五蓋，思惟四意止。云何名為一入？所謂專一心，是謂一入。云何為道？所謂賢聖八品道，一名正見，二名正治，三名正業，四名正命，五名正方便，六名正語，七名正念，八名正定，是謂名道，是謂一入道。」(大正 2, 568a2-9)

⁸⁵ 《長阿含經》卷 4《遊行經》(大正 1, 25a-b)。

⁸⁶ 《大乘入楞伽經》卷 5(大正 16, 617b)。

甲二、二乘行果

乙一、別詳道諦

丙一、類別

丁一、三增上學

戊一、戒增上學

己一、尸羅內涵

庚一、總說(p.177)

初增上尸羅，心地淨增上，護心令不犯，別別得解脫。

在道諦的說明中，八正道的體系最完整。但現在依三學來說，說到慧學時，再敘述八正道，以明佛說道品的一貫性。初說「增上尸羅」：

一、尸羅之意義

尸羅是梵語（śīla；sīla），意譯為戒，有平治，清涼等意思。¹

1、一般聽到戒，就想到戒條，其實這是成文的規制，是因時因地因機而不同的；重要的是戒的實質。

戒的力用，是惡止善行。依佛的本意，決非專從法制規章去約束，而要從內心的淨治得來。煩動惱亂的內心，為非作惡，那就是熱惱憂悔。如心淨持戒，就能不悔，不悔就能得安樂，所以戒是清涼義。

2、又煩惱如滿地荊棘，一定嘉穀不生。心地清淨的戒，如治地去草一樣，這就可以生長功德苗了。

二、戒體和得戒

1、心地怎能得清淨呢？這就是信，就是歸依。從『深忍』（深切的了解），『樂欲』（懇切的誓願）中，信三寶，信四諦。真能信心現前，就得

¹（1）《大毘婆沙論》卷 44（大正 27，229c-230a）：「言尸羅者，是清涼義，謂惡能令身心熱惱，戒能安適，故曰清涼。又惡能招惡趣熱惱，戒招善趣，故曰清涼。……尸羅者是數習義，常習善法，故曰尸羅。」

（2）《大智度論》卷 13（大正 25，153b9-10）：「尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅，或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」

心地清淨。所以說信是：『心淨為性，……如水清珠，能清濁水』。²
從此淨信中，發生止惡行善的力量，就是一般所說的『戒體』。

- 2、說到得戒，無論是在家的優婆塞、優婆夷戒（八戒，是在家而仰修出家戒的一分）；沙彌、沙彌尼戒（式叉摩那戒，是沙彌尼而仰修比丘尼戒的一分）；比丘、比丘尼戒，起初都是以三歸依得戒的。自願歸依，自稱我是優婆塞等，就名為得戒。後來為了鄭重其事，比丘、比丘尼戒，才改訂為白四羯磨³得戒。如沒有淨信，白四羯磨也還是不得戒的。

所以戒是從深信而來的心地清淨，從心淨而起誓願，引發增上力，有護持自心，使心不犯過失的功能。

三、律儀

- 1、戒，也稱為律儀。梵語三跋羅（saṃvara 梵巴同；saṃ -√vr [抑制、防止]），如直譯應作等護；義譯為律儀，從防護過惡的功能而得名。律儀有三類：

（1）道共律儀（anāsrava-saṃvara，無漏律儀）：真智現前，以慧而離煩惱。

（2）定共律儀（dhyāna-saṃvara）：定心現前，以定而離煩惱。

（3）別解脫律儀（prātimokṣa-saṃvara）：淨信（信三寶四諦）現前，願於佛法中修學，作在家弟子，或出家弟子。

- 2、從淨治清涼來說，這都是戒；這都是先於戒條，而為法制戒規的本質。

² 《成唯識論》卷 6(大正 31, 29c)。另外，《大智度論》卷 59〈37 校量舍利品〉：「如水渾濁，雜色不淨，以珠著中，皆清淨一色；般若亦如是，人有種種煩惱、邪見、戲論，擾心渾濁，得般若則清淨一色。如如意珠有無量功德，般若功德亦如是。」(大正 25, 478c15-18)

³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1192：「白四羯磨：出家眾已經多到千二百五十人以上了，佛才制定「白四羯磨」為受具足，成為後代受具足的正軌。「白四羯磨受具足」，是師長將弟子推介給僧眾；然後十師現前，「一白」——一次報告，「三羯磨」——三次通過；經現前的十師，審定認可，成為比丘僧伽的一員。受具後，授「四依」——依乞食，依糞掃衣，依樹下坐，依陳棄藥，這是出家比丘的生活軌範。從「善來受具足」，到初制「白四羯磨受具足」，當時都還沒有二百五十戒，但的確是受具足的比丘了。」

從歸信而得的別解脫律儀，屬於人類（男女、在家出家）。
由於社會關係，生活方式，體力強弱等不同，佛就制訂不同的戒條，
如五戒、十戒等，使學者對於身語行為的止惡行善，有所遵循。
因此，稱為波羅提木叉（prātimokṣa；pātimokkha），意義為別解脫
戒。這是逐條逐條的受持，就能別別的得到解脫過失。

四、律師與禪師對戒律之態度

- 1、一般重戒律的，大抵重視規制，每忽略佛說能淨內心的戒的本質。
 - 2、古代禪師，每說『性戒』，是重視內心清淨，德性內涵的。但偏重證悟的清淨，也不是一般所能得的。
- 其實，佛法是『信為能入』⁴，『信為道源』⁵；真切的淨信，誓願修學，才是戒學的根本。

庚二、類別

辛一、在家戒_(p.180)

在家五八戒，如前之所說。

一、在家弟子的戒律

- ◎有近事律儀，就是優婆塞、優婆夷的五戒。
- ◎近住律儀，就是在家而仰修出家法的八戒，作一日夜或短期的修持。這都如前五乘共法中所說的。⁶

二、五戒與八戒，本是聲聞的在家弟子戒。

- ◎以出離心來修學，為了脫生死而受持，就是出世的戒法。
 - ◎不過，如以增上生心，為了求得現生與後世的安樂而受持，就成為人天乘法。
- 有以為五戒只是人天乘法，這是不對的。

⁴ 《大智度論》卷 1（大正 25，63a）：「信為能入，智為能度。」

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 6（大正 9，433a）：「信為道元功德母，增長一切諸善法。」

⁶ 參見印順導師《成佛之道（增註本）》（p.107-p.114）。

辛二、出家戒

壬一、五種戒類

癸一、總說五類(p.180)

出家戒類五：沙彌沙彌尼，比丘比丘尼，及式叉摩那。

在聲聞弟子中，出家的戒法，分類為五：

一、沙彌戒；二、沙彌尼戒。

1、這是出家而還不曾完備出家資格的，可說是出家眾的預科。

沙彌，義譯為勤策，是精勤策勵，求脫生死的意思。

男的叫沙彌（梵 śrāmaṇera 或 śrāmaṇeraka，巴 sāmaṇera），女的叫沙彌尼（梵 śrāmaṇerī 或 śrāmaṇerikā，巴 sāmaṇerī 或 sāmaṇerā），意義完全一樣。

2、論到戒法，沙彌與沙彌尼相同，都是十戒：

（1）不殺生（2）不偷盜（3）不淫（4）不妄語（5）不飲酒

（6）不香華鬘嚴身（7）不歌舞倡伎及故往觀聽

（8）不坐臥高廣大床（9）不非時食（10）不捉生像金銀寶物。

前九戒，與近住戒相同。

3、出家以後，受了十戒，才算是沙彌或沙彌尼。這是出家戒，所以完全制斷淫行。

（6）（7）（8）——三戒，都是少欲知足的淡泊生活。佛制的出家生活，以少欲知足為原則。衣食住藥——四資生具，都從乞化得來。衣與食，不得多蓄積，以免引起無限的貪欲，何況手持金銀寶物呢！常行乞食法，所以奉行過午不食戒。

後二戒，雖只關於飲食與財物，但在佛的制度中，與不淫戒顯出了出家人的特性：捨離了夫婦關係，也捨棄了經濟私有。

三、比丘戒；四、比丘尼戒：

- 1、這是過著完全遠離惡行與欲行的生活，完備僧格的出家人，為僧團的主體。

比丘⁷（梵 *bhikṣu*，巴 *bhikkhu*），譯義為乞士，是過著乞化生活的修道人；女的就叫做比丘尼（梵 *bhikṣuṇī*，巴 *bhikkhūṇī*）。

- 2、從戒法來說，比丘與比丘尼戒，是同樣完全的。由於社會關係，情意強弱，佛分別制為比丘及比丘尼戒。比丘戒二百五十左右，比丘尼戒三百四十左右。⁸

- 3、發展完成了的僧伽制度，出家後先受沙彌（沙彌尼）戒，再受比丘（比丘尼）戒。研求佛的本制，原是攝受歸心三寶，而自動發心（成年而有自由意志的）出家的。所以發心出家的，

或者說：『善來比丘！於我法中快修梵行』⁹，就算得比丘戒，成為比丘。

或者說三歸依的誓詞，就算得戒，名為比丘。

這本是不需要沙彌這一級，當然更不需要先受沙彌戒了。後來，為了信徒的兒女，父母死了，孤零無依，佛才慈悲攝受他們，在七歲以上的，出家作沙彌（沙彌尼），受沙彌戒，修學出家法的一分。等到年滿二十，再給他受比丘戒。從此，比丘（比丘尼）以前，有此預修一級。

- 4、然在僧制中，如年滿二十出家的，雖沒有受沙彌戒，就直接受比丘戒，也還是得戒的——這是吻合佛制本意的，不過從發展完成的僧制來說，似乎不太理想而已。

五、式叉摩那戒：

- 1、式叉摩那，屬於沙彌尼以上，比丘尼以下的一級。

⁷ 比丘：參見《大智度論》卷3（大正25，79c）

⁸ 各部律典戒條數目不一：參見平川彰《律藏之研究》，p.434；p.493。印順導師《原始佛教聖典之集成》p.150-p.171。

※《四分律》：比丘戒：250戒。比丘尼戒：348。

⁹ 《四分律》卷33（大正22，799b）。

式叉摩那（梵 śikṣamāṇā，巴 sikkhamāṇā），譯義為學法女，是在二年內，受持六法戒的一類。這實在還是沙彌尼（女眾出家的預修），不過仰修比丘尼戒的一分而已。

- 2、佛制女眾出家，起初當然也只是比丘尼；其後增立沙彌尼；後來又增列式叉摩那；成為出家女眾的三級制。
- 3、起因是：有曾經結婚的婦女來出家，她早已懷了孕。受比丘尼戒後，胎相顯現，生了兒子，這是會被俗人誤會譏嫌的，有辱清淨僧團的名譽。
- 4、佛制定式叉摩那：凡曾經結過婚的，年在十歲以上（印度人早熟早婚）；沒有結婚的童女，年在十八歲以上，在受沙彌尼戒後，進受六法戒二年。¹⁰
- 5、起初雖為了試驗有沒有胎孕，但後來已成為嚴格考驗的階段。如在二年中，犯六法的，就不能進受比丘尼戒，要再受六法二年。二年內嚴持六法不犯，才許進受比丘尼戒，這是比沙彌尼戒嚴格得多了。女眾的心性不定，容易退失，所以在完成僧格（比丘尼）以前，要經這嚴格的考驗。
- 6、這一制度，我國也許從沒有實行，也許印度也不受尊重。因為沙彌及尼戒，比丘及尼戒，雖各部多少不同，而大致都還算一致。唯獨這二年的六法戒，各部的說法不同。

◎舊有部的《十誦律》¹¹，法藏部的《四分律》¹²，都說六法，而不完全一樣。

◎新有部的《苾芻尼毘奈耶》，『二年學六法六隨行』¹³，這是二種六法。

◎大眾部的《僧祇律》，『二歲隨行十八事』¹⁴，這是三種六法。

二年六法的古說是一致的，而六法的內容不同，這可以想見，這一

¹⁰ 《十誦律》卷 5（大正 23，424a7-10）：「極小十歲曾嫁沙彌尼，得受六法。十二歲淨者，曾嫁式叉摩尼年十二應受具足戒。十二歲淨者，比丘尼應畜弟子。十八歲淨者，童女沙彌尼年十八歲，應受六法。」

¹¹ 《十誦律》卷 45（大正 23，327a-c）。

¹² 《四分律》卷 48（大正 22，924b-c）。

¹³ 《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 19（大正 23，1014b）。

¹⁴ 《摩訶僧祇律》卷 38（大正 22，535a）。

學法女的古制，早就不曾嚴格遵行，這才傳說紛紜了。

佛弟子雖有在家二眾，出家五眾；論戒法，雖有八類（加近住的八戒），但戒體的清淨，有防非止惡的功能，有生長定慧的功德，卻是一樣的。只要信賴懇切，發起淨戒，都是可以依之而解脫生死的。

癸二、別敘具足^(p.185)

於中具足戒，戒法之最勝，殷重所求得，護持莫失壞。

一、戒法中最勝的是具足戒

1、於此八種戒中，比丘與比丘尼所受的，名為具足戒。¹⁵

具足，是舊譯，新譯作『近圓』（圓就是具足）。近是鄰近，圓是圓寂——涅槃。這是說：受持比丘、比丘尼戒，是已鄰近涅槃了。

2、雖然佛制的每一戒法，如能受持清淨，都可以生長定慧的，解脫生死的。但比較起來，比丘、比丘尼戒，過著離欲（五欲，男女欲）出俗的生活，在這物欲橫流的世間，比其他的戒法，是最嚴格的，最清淨的，最能勝過情欲的。所以，這在佛制的戒法中，最為殊勝。受了具足戒的，位居僧寶，為僧團的主體，受人天的供養。

二、受具足戒最不容易

具足戒是戒法中最殊勝的，所以受具足戒也是最不容易的。

1、年齡：滿二十歲。

2、受戒的師長：三師——和尚，羯磨阿闍黎，教授阿闍黎；還要有七師作證明。就是在佛法不興盛的邊地，也非三師、二證不可。

¹⁵ 十種因緣得具足戒：《十誦律》（大正 23，410a6-14）：「佛在王舍城語諸比丘：十種明具足戒。何等十？(1)佛世尊自然無師得具足戒。(2)五比丘得道即得具足戒。(3)長老摩訶迦葉自誓即得具足戒。(4)蘇陀隨順答佛論故得具足戒。(5)邊地持律第五得受具足戒。(6)摩訶波闍波提比丘尼受八重法〔八敬法〕即得具足戒。(7)半迦尸尼遣使得受具足戒。(8)佛命善來比丘得具足戒。(9)歸命三寶已，三唱我隨佛出家，即得具足戒。(10)白四羯磨得具足戒。是名十種具足戒。」

這比起在家戒的從一師受，沙彌及尼戒的從二師受，顯然是難得多了。假使是受比丘尼戒，先要受二年的六法戒，還要從二部受戒，這是怎樣的鄭重其事！

三、殷重所受得，護持莫失壞

發心受具足戒的，要求三衣，要求師，要得僧團的許可；這是以殷重懇切的心情，經眾多的因緣和合，才能受得具足戒。得來如此不易，那就應特別珍惜，好好的護持，如渡海的愛護浮囊，如人的愛護眼目一樣。切莫疏忽放逸，在環境的誘惑下，煩惱的衝動下，失壞了這無價的戒寶！如不能依此殊勝的戒法，生人間天上，或解脫生死，反而袈裟下失卻人身，這是多麼可痛心的事呀！

壬二、輕重戒法

癸一、四重^(p.186)

極重戒有四：淫行不與取，殺人大妄語，破失沙門性。

在具足戒中，比丘戒約二百五十戒左右。其中極重的戒，有四（尼戒有八）。極重戒，是絕對不可犯的；犯了如樹木的截了根一樣，如人的斷了頭一樣。犯了極重戒，在僧團中可說是死了。四重戒是：

一、淫行

- 1、這是絕對禁止的，無論過去曾有過夫妻關係，或者人與畜生，凡發生性行為的，即使是極短的時間，也是犯重。
- 2、佛法並非理學家那樣的重視皮肉的貞操，主要是因為心有欲意，心生快感。所以如遇到被迫的行淫，而心無欲樂意思的，仍是不犯。

二、不與取

- 1、就是竊盜，主要是財物的竊取。凡不經同意，存著竊取的心而取，無論用什麼手段，都是。
- 2、不過極重戒是有條件的，依佛的制度，凡竊取五錢以上的，就是犯

重。這五錢，是什麼錢呢？古今中外的幣制不一，佛為什麼這樣制呢？因為當時的摩竭陀國法，凡竊取五錢以上的，就宣判死刑；所以佛就參照當時的國法，制定盜取五錢以上的犯重戒。這樣，如犯不與取的，依當時當地的法律，凡應判死刑的就犯重，應該是合於佛意的。

三、殺生

極重戒指殺人而說。這包括自己下手，或派人去殺，以及墮落胎兒等。這在五戒、十戒中，也一樣是禁止的。

四、大妄語

是妄語中最嚴重的。如沒有證悟的而自稱證悟，沒有神通的而自說有神通，或者妄說見神見鬼，誘惑信眾。或者互相標榜，是賢是聖；或者故意的表示神秘，使人發生神聖的幻覺。這都是破壞佛教正法，毫無修學的誠意，最嚴重的惡行。

犯了這四重戒，就破壞失去了沙門的體性，也就是失去了沙門——出家人的資格。

沙門（梵 śramaṇa，巴 samaṇa）：義譯為勤息，是勤修道法，息除惡行的意思。

在佛制的僧團中，如有人犯重，就逐出僧團，取消他的出家資格。不但不是比丘，連沙彌也不是。犯重的，是會墮落的。不過，如犯淫而當下發覺，心生極大慚愧，懇求不離僧團的，仍許作沙彌，受持比丘戒。不過無論怎樣，現生是不會得道成聖的了！

癸二、餘戒^(p.188)

餘戒輕或重，犯者勿覆藏，出罪還清淨，不悔得安樂。

一、餘戒輕或重

1、除了不准懺悔的極重戒而外（不容許懺悔而留在僧團內），犯了其餘

的戒，或是輕的，或是重的，都應該如法懺悔。

2、輕與重也有好多類：¹⁶

最輕的：只要自己生慚愧心，自己責備一番就得了。有的要面對一位比丘，陳說自己的錯失，才算清淨。

嚴重的：要在二十位清淨比丘前懺悔，才得出罪。

但總之，是可以懺悔的，應該懺悔的。

二、犯者勿覆藏

1、這裏，有一要點，就是犯戒者，切勿覆藏自己的罪過。

2、懺悔，意義是乞求容忍，再將自己所有的過失發露出來。如犯戒而又怕人知道，故意隱藏在心裏，這是再也沒法清淨了。

3、依佛法來說，誰沒有過失？或輕或重，大家都是不免違犯的。只要能生慚愧心，肯懺悔，就好了。¹⁷凡是犯戒而又覆藏的，過失是越來越重。

三、出罪還清淨

1、一般人，起初每是小小的過失，犯而不懺悔，就會繼續違犯下去；久了，就會恬不知恥的犯極重戒。佛制戒律，對於犯重罪而又覆藏的，給予加重的處分。

2、凡有慚愧心，慈悲心的比丘，見到同學，師長，弟子們犯罪，應好好的勸他懺悔。如不聽，就公開的舉發出來（但也要在適當的時候）。

¹⁸這才是助人為善，才能保持僧團的清淨。在僧團中，切勿互相隱

¹⁶ 比丘戒一般分為七犯聚，如《四分律》卷 5(大正 22，599c25-27)所說：「以戒律如法教授者，有七犯聚：波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、偷蘭遮、突吉羅、惡說。」

此處所言的「不准懺悔的極重戒」乃指根本戒「波羅夷」，至於需要「二十位清淨比丘」出罪者，乃指第二類戒「僧伽婆尸沙」。

¹⁷ 《佛說佛名經》卷 10：「經中佛說有二種健兒：一者自不作罪，二者作已能悔。」(大正 14，225b9-10)

¹⁸ 《雜阿含》卷 18(497 經)(大正 2，129b-c)：「佛告舍利弗：『若比丘令心安住五法，得舉他罪。云何為五？實非不實，時不非時，義饒益非非義饒益，柔軟不羶澀，慈心不瞋恚。舍利弗！舉罪比丘具此五法，得舉他罪』。舍利弗白佛言：『世尊！

藏，而誤以為是團結的美德。

- 3、懺悔，佛制是有一定方法的。如依法懺悔了，就名為出罪，像服滿了刑罪一樣。出了罪，就還復戒體的清淨，回復清淨的僧格。凡是出罪得清淨的，同道們再不得舊案重翻，譏諷，評擊；假使這樣做，那是犯戒的。

四、不悔得安樂

- 1、關於懺悔而得清淨，可有二種意義：
 - (1) 凡是違犯僧團一般規章的，大抵是輕戒，只要直心發露，承認錯誤，就沒有事了。
 - (2) 如屬於殺、盜、淫、妄的流類，並非說懺悔了就沒有罪業。要知道犯成嚴重罪行的，不但影響未來，招感後果；對於現生，也有影響力，能障礙為善的力量。
- 2、發露懺悔，能消除罪業，對於今生的影響，真是昨死今生一樣。從此，過去的罪惡，不再會障礙行善，不致障礙定慧的熏修，就可以證悟解脫。這如新生一樣，所以稱為清淨，回復了清淨的僧格。
- 3、假使不知懺悔，那惡業的影響，心中如有了創傷一樣。在深夜自思，良心發現時，總不免內心負疚，熱惱追悔。熱惱憂悔，只是增加內心的苦痛，成為修道為善的障礙。
- 4、一經懺悔，大有『無事不可告人言』的心境，當然是心地坦白，不再為罪惡而憂悔，也就自然能心得安樂了；這才有勇於為善的力量。

出家眾的戒，極為深細，學者應研求廣律，才知開遮、持犯，還出、還淨的法門。

庚三、效益(p.191)

能持於淨戒，三業咸清淨。

被舉比丘復以幾法自安其心」？佛告舍利弗：「被舉比丘，當以五法令安其心。念言：彼何處得？為實莫令不實，令時莫令非時，令是義饒益莫令非義饒益，柔軟莫令麤澀，慈心莫令瞋恚。舍利弗！被舉比丘當具此五法，自安其心。」」

一、能持於淨戒，三業咸清淨

- 1、以下兩頌，論意義，也是在家弟子所應學習的；但從事相來說，是佛特別為出家弟子說的。這是向於（世間道）出世離欲道的必備資糧。著重在戒行，為習定的方便。
- 2、在家出家的七眾弟子，在修學（世）出世道中，首先要安住淨戒，以淨戒為根本。凡能持於淨戒的，身口意三業都能清淨，這才能生、能證世出世間的一切功德。如《遺教經》說：『若人能持淨戒，是則能有善法；若無淨戒，諸善功德皆不得生』。¹⁹

二、約比丘、比丘尼的具足戒來說

- 1、守護所受的別解脫戒；如犯了，不可覆藏，立刻生慚愧心，如法懺悔。
- 2、對佛制的『軌則』——行住坐臥等威儀；衣食等應守的規定；尊敬師長，護侍病人，聽法，修定等一切善行。這些，都要如法學習，做到合於律的規定，又適應世間，才能不被社會的正人君子，教內的高僧大德所呵責。
- 3、不要到歌舞娼妓，淫坊，酒肆，政治機關去走動，因為這是容易生起不淨心行的地方。
- 4、就是小小的罪，也不可看為輕易，而要謹嚴的護持。能這樣受持學習，就能安住於淨戒，引生一切善功德了！

己二、六種修法

庚一、類別 (p.192、p.196)

密護於根門，飲食知節量，勤修寤瑜伽，依正知而住。
知足心遠離，順於解脫乘。

一、密護於根門 ²⁰

¹⁹ 《佛垂般涅槃略說教誡經》(大正 12，1111a)。

²⁰ 參見《瑜伽師地論》卷 23(大正 30，406b-408a)。

- 1、就是《遺教經》的制伏五根及制心。六根——眼、耳、鼻、舌、身、意，是認識的門路，也是六識——劫功德賊的入門，所以叫根門。²¹
五根是見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸的；
意根是知一切法的，為六根中最主要的。
- 2、在我們的日常生活中，不外乎見色，聞聲……知法。這可要嚴密的守護，像看門人，見到雞犬亂闖，小偷等進來，就加以拒絕，或立刻驅逐出去。一般人，在見色，聞聲等時，總是取相。
合意的，就取相而引生貪欲等；
不合意的，就取相而引生瞋恨等。
不能控制自心，跟著煩惱轉，就會造業而墮落，像牛的亂闖，踏壞苗稼了。所以，在見色，聞聲等時，要密護根門。
- 3、這並不是不見色，不聞聲，而是在見了聞了時，能『制而不隨』煩惱轉。如見美色而不起淫意，見錢財而不作非分想。這要有正知、正念才得。
正知：對於外來的境界，或內心的境界，要能正確認識他的危險性，是好是壞。
正念：對於正知的，時時警覺，時時留意。
◎如沒有正知，外境現前，心隨煩惱轉，認賊作父，歡迎都來不及，那怎麼能制伏劫功德賊呢？
◎如沒有正念，時時忘失，如小偷進門，大箱小籠搬了走，還呼呼的熟睡，沒有發覺，那怎能制伏呢？
能謹密的守護根門，才能止惡，才能惡法漸伏，功德日增。說修行，在平常日用中，要從這些地方著力！

二、飲食知節量 ²²

- 1、對於出家眾，依賴施主，依賴乞食而生活的，這是特別重要的。生在人間，為生理所限制，飲食是免不了的，沒有便無法生活，所以

²¹ 《佛垂般涅槃略說教誡經》(大正 12，1111a)。

²² 參見《瑜伽師地論》卷 23(大正 30，408a14-411b)。

佛說：『一切眾生皆依食住』。²³但依賴施主而生活的，應該思量到：飲食是維持生活所必須的，不可在美味上著想。落下咽喉，還有什麼美呢？

2、在家人為了物資的取得，保存，發生了種種的苦難（戰爭原因，也大半為了這個）。現在，施主為了福德而施捨，不應該好好修行，報施主的恩德嗎？所以飲食，不是為了淫欲；也不是為了肥壯、勇健、無病，或者長生不老；更不是為了面色紅潤端嚴。只是為了生存，為了維持短暫的生存。就是維持營養的需要，不致因飢渴，疾病而苦惱。身心有力，才能修行，出離生死。

3、如不知節量，貪求無厭，不但專在身體上著想，滋味上著想，對施主也會起顛倒心，生嫌恨心——多生煩惱，多作惡業。在家人對於經濟生活，尚且要知節量，何況依施主而生活的出家人呢！

三、勤修寤瑜伽 ²⁴

1、這是有關睡眠的修持法。為了休養身心，保持身心的健康，睡眠是必要的。

2、依佛制：

初夜（以六時天黑，夜分十二小時計，初夜是下午六時到十時），
後夜（上午二時到六時），

※出家弟子都應過著經行及靜坐的生活。

中夜（下午十時到上午二時）是應該睡眠的，但應勤修覺寤瑜伽。
換言之，連睡眠也還在修習善行的境界中。

3、睡眠時間到了，先洗洗足，然後如法而臥。身體要右脅而臥，把左足疊在右足上，這叫做獅子臥法，²⁵是最有益於身心的。在睡眠時，

²³ 《雜阿含經》卷 17(486 經) (大正 2, 124b19-26)；《增壹阿含·8 經》卷 42〈46 結禁品〉 (大正 2, 778c10-780a5)；《佛說大集法門經》卷上(大正 1, 227c)。

²⁴ 參見《瑜伽師地論》卷 24(大正 30, 411c-413c)。

²⁵ 《中阿含·33 侍者經》卷 8〈4 未曾有法品〉 (大正 1, 473c9-474a8)。

應作「光明想」²⁶；修習純熟了，連睡夢中也是一片光明。這就不會過分的昏沈；不但容易醒覺，也不會作夢；作夢也不起煩惱，會念佛、念法、念僧。等到將要睡熟時，要保持警覺；要求在睡夢中，仍然努力進修善法。這樣的睡眠慣習了，對身心的休養，最為有效。而且不會亂夢顛倒，不會懶惰而貪睡眠的佚樂。

- 4、佛制：中夜是應該睡眠而將息身心的。頭陀行有常坐不臥的，俗稱不倒單，其實是不臥，並非沒有睡眠，只是充分保持警覺而已。《遺教經》說：『中夜誦經以自消息，無以睡眠因緣，令一生空過』。²⁷然依一切經論開示，中夜是應該睡眠將息的。在初夜靜坐時，如有昏沈現象，就應該起來經行，如還要昏睡，可以用冷水洗面，誦讀經典。²⁸所以，不可誤會為：中夜都要誦經，整夜都不睡眠。這也許譯文過簡而有了語病，把初夜（後夜）誦經譯在中夜裏，或者『誦經以自消息』，就是睡眠時（聞思修習純熟了的）法義的正念不忘。

四、依正知而住²⁹

- 1、出家人在一般生活中，無論是往或還來；（無意的）睹見或（有意的）瞻視；手臂支節的屈或伸；對衣鉢的受持保護；飲食、行、住、坐、臥、覺寤、語、默、解勞睡等，都要保持正知。
- 2、在每一生活動作中，知道自己在做什麼；應該做不應該做；適當或是不適當的時候；做得好不好。總之，在這些事情中，能事事正知，就不會落入錯誤過失中去。

²⁶（1）《瑜伽師地論》卷 28（大正 30，437a11-14）：「當知此中有四光明：一、法光明，二、義光明，三、奢摩他光明，四、毘鉢舍那光明。依此四種光明增上立光明想。」

（2）《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，330a21-b7）：「…明有三種：一、治暗光明，二、法光明，三、依身光明。…」

（3）《阿毘達磨法蘊足論》卷 8（14 修定品）（大正 26，490a11-28）。

²⁷《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正 12，1111a）。

²⁸《離睡經》卷 1（大正 1，837a19-b7）。《四分律》卷 35（大正 22，817b9-22）。

²⁹參見《瑜伽師地論》卷 24（大正 30，413c-417a）。

五、少欲知足

- 1、修學出世道的，要能夠隨遇而安。不可多求多欲，俗語也說：『人到無求品自高』。對衣服、飲食、醫藥、日常用品，隨緣所得的，就要知足。
- 2、不但多得了心意滿足，就是少得了，或者得到的不太合意，也能知足。能這樣，煩惱就少了，心也安了，容易修行。

六、身心遠離

- 1、人不能離群，有群就有人事。如歡喜談話，歡喜事務，歡喜人多，就障礙遠離。
有的，整天忙碌碌的在事務上轉。
有的，與人聚談，『言不及義』，整天說些：『王論、賊論、食論、飲論、妙衣服論、淫女巷論、諸國土論、大人傳論、世間傳論、大海傳論』。³⁰
總之，這都是增長愛染，不能身心遠離，在靜處修行的。所以要心遠離，不歡喜世論、世業，才能專心佛法。
- 2、說到遠離，一般是遠離群聚，住在清淨處，或者一個人住（『獨住』）；如閉關就是這一作風。但主要還是心遠離；心不能遠離，住茅蓬，閉關，都是徒然。³¹

所以對物欲要知足，對人事要心遠離，這才能順於解脫的三乘法門，能趣向出世解脫的道果。

³⁰ (1)《雜阿含經》卷 16 (411 經) (大正 2, 109c):「…時有眾多比丘，集於食堂，作如是論：或論王事，賊事，鬥戰事，錢財事，衣被事，飲食事，男女事，世間言語事，事業事，說諸海中事。爾時世尊於禪定中，以天耳聞諸比丘論說之聲，即從座起，往詣食堂，敷坐具，於眾前坐。…告比丘：「汝等莫作是論！論說王事，乃至不向涅槃。若論說者，應當論說：此苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦。所以者何？此四聖諦，以義饒益，法饒益，梵行饒益，正智、正覺，正向涅槃。」」

(2) 另參：《瑜伽師地論》卷 25 (大正 30, 420a)。

³¹ 《雜阿含經》卷 13(309 經) (大正 2, 88c19-89a10)。

庚二、結說(p.197)

此能淨尸羅，亦是定方便。

這是結前起後；現在要從戒增上學，說到心（定）增上學了。

一、戒學清淨切勿疏忽日常生活

- 1、上面所說的：「密護根門，飲食知量，覺寤瑜伽，正知而住，知足，遠離」，都是能淨尸羅的；能這樣去行，戒學一定會如法清淨。³²
- 2、雖然戒以殺、盜、淫、妄為根本，但如在日常生活中，貪求飲食，貪樂睡眠，不能守護根門，不能自知所行，對物欲不滿足，對人事不遠離，那一定會煩惱多，犯戒作惡。

所以佛制戒律：

- （1）不但嚴持性戒（道德規範）
- （2）並且涉及日常生活（生活規定）
- （3）團體軌則（僧團公約）
- （4）舉止威儀

將一切生活納入於如法的軌範，犯戒的因緣自然就少了；犯戒的因緣現前，也就能立刻警覺防護了。這樣，自然能做到戒法清淨。所以說到戒學，切勿輕視這些飲食等日常生活，以為無關緊要才是！

二、戒學清淨是定學的方便

- 1、戒學清淨，也就是定學的方便。這是修定所必備的基礎，也可說是修定的準備工作。經上說：『戒淨便得無（熱惱追）悔；無悔故歡；歡故生喜；由心喜故，身得輕安；身輕安故，便受勝樂；樂故心定』。

³² 無著本·世親釋《六門教授習定論》卷1：「若求戒淨有四種因：一、善護諸根，二、飲食知量，三、初夜後夜能自警覺與定相應，四、於四威儀中正念而住。何故善護諸根等令戒清淨？由正行於境與所依相扶，善事勤修能除於過，初因即是於所行境行清淨故。二、於所依身共相扶順，於受飲食離多少故。三、於善事發起精勤故。四、能除過失，進止威儀善用心故。由此四因戒得清淨，如是應知。」（大正 31，775c27-776a6）

³³這因為，持戒清淨的，一定心安理得，自然能隨順趣入定學。

2、從日常生活的如法來說：不會貪求滋味，飲食過量；不會貪著睡眠，終日昏昏的；隨時能防護根門，正知所行，這都就是去除定障。所以戒清淨的，『寢安，覺安，遠離一切身心熱惱』；『無諸怖畏，心離驚恐』；³⁴身心一直在安靜中。

3、如加修定學，自然就順理成章，易修易成。一般人只是愛慕禪定功德，卻不知從持戒學起。不知道自己的身心，一直在煩動惱亂中，如狂風駭浪一樣，就想憑盤腿子，閉眼睛，數氣息等，一下子壓伏下去，這就難怪不容易得定了。就使有一些定力，由於戒行不淨，意欲（動機等）不正，也就成為邪定；結果是為邪魔非人所擾亂，自害害人。

戊二、定增上學

己一、前方便^(p.199)

進修於定學，離五欲五蓋。

一、進修於定學

- 1、為了修定而持戒，叫做增上戒學。那麼戒學清淨，當然要依戒而進修於定學了。
- 2、修定而想有成就，那一定要『離欲及惡不善法』。因為定是屬於色、無色界的善法；如心在欲事上轉，不離欲界的惡不善法，那是不能進入色界善法的。這一點，有些人是忽略了。念念不忘飲食男女，

³³（1）《中阿含》卷 10(42)〈何義經〉（大正 1，485b-15）：「因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。阿難！多聞聖弟子因定便得見如實、知如真；因見如實、知如真，便得厭；因厭便得無欲；因無欲便得解脫；因解脫便知解脫，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。」

（2）另參：《瑜伽師地論》卷 22（大正 30，405c）。

³⁴ 參見《瑜伽師地論》卷 22(大正 30，406a)。

貪著五欲，對人做事，不離惡行，卻想得定，發神通，真是顛倒之極！

二、離欲（五欲）及惡不善法（五蓋）

1、五欲³⁵

五欲是淨妙的色、聲、香、味、觸，這是誘惑人心，貪著追求的物欲。修定的，要攝心向內，所以必須離棄他。對於五欲境界，要不受味——不為一時滿意的快感而惑亂，反而要看出他的過患相，以種種理論，種種事實來呵責他。看五欲為：偽善的暴徒，糖衣的毒藥，如刀頭的蜜。這才能不取淨妙相，不生染著；染著心不起，名為離欲。³⁶

在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲為主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人為了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容為：如緊緊的繩索，縛得你破皮、破肉、斷筋、斷骨，還不能捨離。這是與定相反的，所以就是在家弟子，如想修習禪定，也非節淫欲不可。

2、五蓋³⁷

五蓋：欲貪蓋，瞋恚蓋，惛沈睡眠蓋，掉舉惡作蓋，疑蓋。

這都是覆蓋淨心善法而不得發生，對修習定慧的障礙極大，所以叫蓋。

（1）欲貪，從五欲的淨妙相而來。

（2）瞋恚，從可憎境而起。

（3）惛沈的心情味劣下沈，與睡眠鄰近，這是從闇昧相而來的。

（4）掉舉與惛沈相反，是心性的向上飛揚。惡作是追悔，是從想到

³⁵ 有關五欲之過患與對治：參見《大智度論》卷 17(大正 25, 181a-183c)。

³⁶ 印順導師《空之探究》(p.16)：「由於是可喜樂的，所以會心生味著，這是知味(assāda)。…可味著的存有可厭的過患可能，而一定要到來的，這是知患(ādinava)。…如知其集因而予以除去，也就因無果無了。出離生死苦是可能的，是知離(nissaraṇa)。知味、知患、知離，是苦集與苦滅的又一說明。」

³⁷ 有關五蓋之過患與對治：參見：《大智度論》卷 17(大正 25, 183c-185a)；《瑜伽師地論》卷 11(大正 30, 329b9-330c13)。

親屬、國土、不死，及追憶起過去的事情，或亂想三世而引起的。

(5) 疑從三世起，不能正思惟三世的諸行流轉，就會著我我所，推論過去世中的我是怎樣的，……這一類的疑惑。

對治法門：

- (1) 修不淨想——來治欲貪；
- (2) 修慈悲想——來治瞋恚；
- (3) 修緣起想——來治疑；
- (4) 修光明想（法義的觀察）——來治惛沈睡眠；
- (5) 修止息想——來治掉舉惡作。

這五蓋能除遣了，定也就要成就了。³⁸

己二、二甘露

庚一、類別(p.202)

不淨及持息，是名二甘露。

一、二甘露門的由來

1、名稱的由來

為了修發真慧而修習禪定的，叫心（定）增上學，就是住心法門。佛多教授不淨觀，及持息念，使弟子們從此下手，修定而修發真慧的。這在古代，名這二者為二甘露門。印度語的甘露，與中國傳說的仙丹相近，是不死藥。

³⁸ 《大毘婆沙論》卷 48(大正 27, 250b29-c10):「貪欲蓋以淨妙相為食，不淨觀為對治，由此一食一對治故，別立一蓋。瞋恚蓋以可憎相為食，慈觀為對治，由此一食一對治故，別立一蓋。疑蓋以三世相為食，緣起觀為對治，由此一食一對治故，別立一蓋。惛沈睡眠蓋以五法為食，一瞢瞢，二不樂，三頻欠，四食不平性，五心羸劣性，以毘鉢舍那為對治。由此同食同對治故，共立一蓋。掉舉惡作蓋以四法為食，一親里尋，二國土尋，三不死尋，四念昔樂事，以奢摩他為對治。由此同食同對治故，共立一蓋。」

佛法以此譬喻不生滅的涅槃；修習這二大法門，能了脫生死，所以叫甘露門。其後，阿毗達磨論師，加上界分別，稱為『三度門』³⁹。

2、五停心與二甘露門

佛所開示的禪觀，如約眾生的煩惱特重不同，修習不同的對治，使心漸歸安定清淨來說，古師曾總集為『五停心』（玄奘譯為五種淨行），就是：⁴⁰

- （1）不淨觀——治貪欲；
- （2）慈悲觀——治瞋恚；
- （3）緣起觀——治愚癡；
- （4）界分別——治我慢；
- （5）持息念——治尋思散亂。

這是針對某一類的煩惱特別強，而施用的不同治法。但一般說來，佛是多以這二大法門來教授的。這不但對治貪，散亂（這是障定最重的），依此修成禪定，也可由此進修真慧而了生死的。

二、分別二甘露門

1、不淨觀⁴¹

不淨觀，是先取死屍的不淨相而修習的，就是九想：(1)青瘀想；(2)膿爛想；(3)變壞想；(4)膨脹想；(5)食噉想；(6)血塗想；(7)分散想；(8)骨鎖想；(9)散壞想。

這是對治貪欲——淫欲貪，身體愛最有力的。

³⁹ 三度門：不淨觀、數息觀、界分別觀(地、水、火、風、空、識)。(詳參見《雜阿毘曇心論》卷5，大正28，908b)

⁴⁰ (1) 五種淨行（五停心觀），參見《瑜伽師地論》卷26(大正30，428c)：「云何名為淨行所緣：謂不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、阿那波那念等所緣差別。」
 (2) 印順導師《華雨集》(二) p.242-p.244：「西元五世紀初，鳩摩羅什譯出的《坐禪三昧經》，《禪秘要法經》，《思惟要略法》；曇摩蜜多傳出的《五門禪經要用法》，都以念佛替代了界分別。」
 (3) 鳩摩羅什傳出的《坐禪三昧經》卷上(大正15，271c)：「若多淫欲人，不淨法門治。若多瞋恚人，慈心法門治。若多愚癡人，思惟觀因緣法門治。若多思覺(尋思)人，念息法門治。若多等分人，念佛法門治。」

⁴¹ 有關「九想觀」，參見《大智度論》卷21(大正25，217a-c)。

2、持息念

六妙門：持息念，俗稱數息觀，是心念出入息（呼吸）而修定的，
就是六妙門：(1)數，(2)隨，(3)止，(4)觀，(5)還，(6)淨。

十六勝行：還有十六勝行，那是持息念中最高勝的。⁴²

庚二、效益(p.203)

依此而攝心，攝心得正定。

己三、七依定

能發真慧者，佛說有七依。

一、依此而攝心，攝心得正定

1、依著上面所說的法門——不淨想，持息念，而修習攝心，不使散亂的，就是修定。

2、無論是修定，或者修觀慧，起初都是有所緣境相的。如以青瘀等不淨相為境，或以出入的呼吸為境。

◎修觀：對於所緣的境相，如觀察思惟他，就是修觀；

◎修定：如依著（所緣）而攝心不散，心住一境，便是修定了。

3、修定的方法很多，是可以依種種的所緣相而攝心的。不過從對治主

⁴² (1) 十六特勝（十六勝行）：

身：1、念出入息長。2、念出入息短。3、覺息遍身。4、除身行。

受：5、覺喜。6、覺樂。7、覺心行。8、除心行。

心：9、覺心。10、令心喜。11、令心攝。12、令心解脫。

法：13、觀無常。14、觀斷。15、觀離。16、觀滅。

(2) 除心行：《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，432c12-24)。

覺心行、除心行：《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，432a2-12)。

(3) 有關「十六特勝」，參見：《雜阿含》卷 29(803 經)(大正 2，206a-b)。《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，432a28-433b12)。惠敏法師《聲聞地中所緣之研究》(日文)，山喜房，1994 年，p.226-247。

要的定障——貪欲與散亂，引發正定而說，不能不說這二法是更有效的，更穩當的！在修習攝心的過程中，如能達到遠離五欲，斷除五蓋，那麼定心明淨，會很快的發生功德而成就的，所以說攝心得正定。約一般的禪定說，不是邪定，味定，就是正定。⁴³約出世法說，那無漏定才是正定。

二、能發真慧者，佛說有七依

1、三乘賢聖弟子，是為了修發真慧而修定的。定境由淺而深，階位不一，到底那些定，可以作為依止而修發真慧呢？總攝修發的一切定法，不出這樣的大階位——四禪，八定（還沒有滅受想定，這是聖者所修證的，姑且不說）。

四禪：初禪，二禪，三禪，四禪。

八定：四禪以外，再加空無邊處定，識無邊處定，無所有處定，非想非非想處定。

2、如從一般的散心，漸修而入定境時，第一是未到定，那是初禪根本定以前的，是將到初禪而還不是初禪的近分定。

再進，是修到初禪。在初禪與二禪中間，有名為中間禪的。

將到二禪而還沒到時，有二禪的近分定。從此以上，每一定，都可以有中間定，近分定，根本定三類。⁴⁴

但大概的總攝起來，就是四禪，八定；或者在初禪根本以前，加一未到定。

⁴³（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，53c2-4）：「復次，初靜慮有三種：謂味相應，淨、無漏，如是乃至無所有處，皆有三種。非想非非想處，但有二種，謂除無漏。」

（2）參見：《大智度論》卷 17〈1 序品〉（大正 25，186a1-13）。

印順導師《大乘起信論講記》（p.377）。

⁴⁴ 編者按：此句若參考《俱舍論》卷 28〈分別定品〉（大正 29，149b26-29）：「初本近分尋伺相應，上七定中皆無尋伺，唯中靜慮有伺無尋，故彼勝初未及第二，依此義故立中間名。由此上無中間靜慮，一地升降無如此故。」

可知導師此處所言與有部（《大智度論》應隨順有部說法）不同，而《成實論》則不承認有未至定，也沒有說到中間定，只有欲界定（剎那定）。不過，此疑問 厚觀法師曾請教過導師，導師說其他部派有此說法，但至今尚未找到經論出處。

- 3、在這四禪，八定中，最後的非想非非想定，定心過於微細了，心力不夠強勝，不能依著他而修發真實慧。所以能夠發真慧的，佛說只有七依定，就是：初禪，二禪，三禪，四禪，空無邊處，識無邊處，無所有處——七定。⁴⁵但最初的未到定，也是可以發慧的；這是初禪的近分定，所以就攝在初禪中。⁴⁶

關於定學的修習，就是攝心令住的修法，下面會有更詳明的說明。

戊三、慧增上學^(p.205)

增上慧學者，即出世正見。

道諦，是三學，八正道。戒學，定學，都說過了，現在要說到慧學。

一、增上慧學

- 1、慧學就是八正道中的正見（還有正思惟），所以綜合起來說：增上慧學，就是出世正見。
- 2、什麼是增上慧學？為了作為解脫的依止而修慧，叫增上慧。這當然不是俗知俗見，而是究竟的真實慧了。
正見有兩類：⁴⁷

⁴⁵（1）依「未到定」及「靜慮中間」亦能發真實慧。參見《大毘婆沙論》卷 161（大正 27，817a）：「依九地皆能漏盡，謂七根本、未至、中間。」

（2）《俱舍論》卷 28（大正 29，149c）；《瑜伽師地論》卷 100（大正 30，881a）。

⁴⁶（1）為何「未至定」及「靜慮中間」能盡諸漏，參見：《大毘婆沙論》卷 161（大正 27，818a-c）。

（2）為何初禪以上的近分定不能引發無漏慧，參見《順正理論》卷 78（大正 29，765b）：「唯初近分亦通無漏，皆無有味離染道故。上七近分無無漏者，於自地法不厭背故。唯初近分通無漏者，於自地法能厭背故；此地極鄰近多災患界故；以諸欲貪由尋伺起，此地猶有尋伺隨故。」

（3）《成實論》卷 11（大正 32，324b）：「問曰：依止何定斷何煩惱？答曰：因七依處能斷煩惱。如經中佛說：因初禪漏盡，乃至因無所有處漏盡。又離此七依亦能盡漏，如須尸摩經中說：離七依處亦得漏盡。故知依欲界定亦得盡漏。」

⁴⁷ 參見《雜阿含》卷 28（785 經）（大正 2，203a-b）。

世間正見：知善惡，知業報，知前生後世，知凡聖。

出世正見：悟真理，斷煩惱，得解脫。(緣起與四諦)⁴⁸

- 3、什麼叫出世？就是超過和勝出一般世間（凡夫）的意思。或是悟解真理的正見，或是離煩惱的無漏正見，都叫出世正見。在說明上，現在是著重於勝義——真實義的知見。

二、般若（慧）的重要性

- 1、慧，梵語般若。在佛法所修的一切功德中，般若是最究竟的；有了般若，可說到了家。體悟真理，解脫生死的大事，已經能夠成辦；涅槃城大門，已經打開。如沒有般若，什麼行門，都不能解脫生死。般若又是最根本的；般若是領導者，啟導一切功德的進修，與一切功德相應。
- 2、在三學中，慧學最後，為能得解脫的依止；而在八正道中，卻以正見為首。這說明了般若在佛法中的地位，是徹始徹終的；他是領導者，又是完成者！

三、慧的異名

在三乘共法的經典裏，慧是有很多名稱的，如慧、見、明、觀、忍、智、覺；正觀、正見、正知、正思惟；如實觀、如實知、如實見、如實知見、如實思惟；擇法等。⁴⁹

丁二、八種正道

戊一、前五支

己一、正見

庚一、正見緣起

⁴⁸ 詳見：緣起(《成佛之道》p.207-p.219)；四諦(《成佛之道》p.219-p.223)。

⁴⁹ (1)《雜阿含·251經》卷9(大正2, 60c6-12)：「尊者摩訶拘絺羅又問尊者舍利弗：所謂明者。云何為明？舍利弗言：所謂為知，知者是明，為何所知？謂眼無常、眼無常如實知，眼生滅法、眼生滅法如實知。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。尊者摩訶拘絺羅！於此六觸入處如實知、見、明、覺、悟、慧、無間等，是名為明。」

(2) 詳參印順導師《空之探究》(p.14)。

辛一、總敘^(p.207)

佛為阿難說：緣起義甚深：

辛二、別說

壬一、順逆觀照

癸一、流轉律

此有故彼有，此生故彼生，無常空無我，惟世俗假有。

出世的解脫法門，不出乎四諦與緣起的二大綱，所以說到出世的慧學，也就是通達緣起與知四諦的慧。現在，先從正見緣起來說。

一、緣起的修學次第

1、緣起的世間正見

上面說到過的十二緣起說，在一般人的心目中，這不過是煩惱起業，業感苦果的說明；說明了生死的無限延續，並非神造而已。就是部分的分別法相的佛學者，也每每如此。如真的這樣，這不過是緣起的世間正見，怎麼能解脫生死呢？

2、緣起的必然性與普遍性（初步成就）

阿難曾代表過這樣的見地，以為緣起是很好懂的。佛就因此為阿難說：『諸緣生（起？）法，其義甚深』；⁵⁰緣起義是甚深甚深，如大海一樣的，不容易測度到底裏的。要知道，緣起是佛在菩提樹下覺證得來的，不要說人，就是天（玉皇大帝之類）、魔、梵（耶和華等），也都是不能通達的。這是佛法超越世間，勝出世間的根源，當然是『甚深、極甚深，難通達、極難通達』的了！

緣起實在太深了！如十二支的因果相生，說明了生死的無限延續，這已經是很深的了！再來觀察：眾生的生死，始終在這樣的——十二支的情形下流轉；只要是眾生，是生死，就超不過這十二支的序

⁵⁰《中阿含·97 大因經》卷 24(大正 1，578b)。《長阿含·大緣方便經》卷 10(大正 1，60b)；《雜阿含·293 經》卷 12(大正 2，83c)。《佛說大生義經》(大正 1，844b)。

列。所以十二支是生死的因果序列，有著必然性與普遍性的。從因果的不同事實，而悟解到一切眾生共同的必然理性，堅定的信解，這才得到了初步的成就。但還要再深入，徹悟更深的真義。

3、徹悟緣起的甚深義（深義）

佛的開示緣起，總是說：『依此有彼有，此生故彼生；謂無明緣行，行緣識……生緣老死』。⁵¹要知道：

◎緣起的序列（事實）：無明，行……老死十二支的因果相生；

◎緣起的法則：「此有故彼有，此生故彼生。」⁵²因果的所以成為因果，生死的所以成為生死，都離不了這個——此「有」故彼有，此「生」故彼生的定律。這樣，就進到了緣起事物的一般理性了！

因果到底是什麼意義呢？怎樣才會成為因果呢？

依佛開示的緣起來說：

「有」：是存在的意思。這不是自有、永有的存在，而是生滅的存在。

「生」：是現起的意思。

※約徹底的意思說：存在（有）的就是現起（生）的，
現起的就是存在的。

為什麼能存在（有）？為什麼會現起（生）呢？

這是離不了因緣的。依於因緣的關係，才能存在（有）的，現起（生）的。那個因緣呢？也是存在的，現起的；他如不是存在的與現起的，就不能成為果法存在與生起的因緣了！那個因緣自身，既然是存在

⁵¹（1）《緣起經》卷 1：「佛言：云何名緣起初？謂依此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁歎苦憂惱，是名為純大苦蘊集，如是名為緣起初義。」（大正 2，547b17-21）

（2）《法蘊足論》卷 11 引經（大正 26，505a）。

⁵²《成佛之道》（p.207）：「緣起的流轉律：此有故彼有，此生故彼生，無常空無我，惟世俗假有。」

《成佛之道》（p.213）：「緣起的還滅律：此無故彼無，此滅故彼滅，緣起空寂性，義倍復甚深。」

的，現起的，那當然也要依於另一因緣。就是另一因緣，當然也不能不是存在的與現起的了。

這樣的深刻觀察起來，盡世間的一切事事物物，盡一切眾生的生死死生，無非是成立於這樣的原理：因（有）存在所以果存在，因（生）現起所以果現起。一切都是依於因緣的，也就是離不了因緣的，離了因緣是不能存在的。依這『此有故彼有，此生故彼生』的定律而觀察起來，什麼都不是自有的，永有的，一切世間，一切生死，無論是前後的，同時的，都無非是展轉相關的，相依相待的存在。展轉相關的，相依相待的存在，才能成為因果。所以，從佛悟證的『此有故彼有，此生故彼生』的因果定律，就能正見因果的深義，而不是庸俗的因果觀了！

※【補充】《中觀今論》（p.60-p.63）的「緣起的三特性」：

「緣起」為佛法最主要的術語。從經義的通貫生滅及不生滅，依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：

（一）相關的因待性：

起是生起，緣是果法生起所因待(apekṣya)的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！

剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。

所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成果系。

例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生

理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有，此無彼必無的必然關係，即成因果。

但緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：

(1)、如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。如推究如何才能滅苦？這必須斷除苦果的因緣——惑，即須修戒定慧的對治道。此對治道能為斷惑的因緣，即相違相滅的。如《雜阿含》(五三經)說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。世間集，是由惑感苦，相順相生；世間滅，是由道斷惑，相違相滅的。這相生相滅，都是依於緣起的。

(2)、一切法所以能有生，有法的可以無，生法的可以滅，不僅由於外在的違順因緣，而更由於內在的可有可無、可生可滅，此可有可無、可生可滅的可能性，即由於緣起。存在——有與生起的本身，即含有生者必滅，有必歸無的必然性。例如觸是依於六入而有而生的，那麼，觸即不離六入，沒有觸的獨存性。一旦作為因緣的六入，起了變化或失壞了，觸也不能不跟著變化及失壞。這即是說：凡是依緣而起的，此生起與存在的即必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性。《阿含經》說：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了由此而生，必由此而滅。

所以緣起法有此二大定律：即相依相生的流轉律，又相反的有相依相滅的還滅律。依於緣起，成立生死，也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

(二) 序列的必然性：

佛法說緣起，不但說明「此故彼」的因果關係，而且在因果中，抉出因果生滅的序列必然性。如悟入十二有支，這決不止於別別的因果事實，而是從一切眾生，無限複雜的因果事相中，發見此因果的必然程序。如發見日月運行的軌道，看出社會發展的必然階段。

從前，大眾學者特別重視這點，因此說緣起是不變（無為）的因果軌律。佛說「得法住智」；經說「是法住法位，世間相常住」，都是說明

緣起序列的必然性。但依中觀義來說：緣起的序列必然性，決非離事說理，在緣能起果的作用中，現出此必然的理則。生死相續，似乎依照此理則而發展，佛也不過發見此因果事中的理則而已。

(三) 自性的空寂性：

從緣起果的作用，有相關的因待性，有序列的必然性。此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。如進一層考察，一切法的如此生滅，如此次第，無不由於眾緣。那麼，此有無生滅的一切法，即沒有自體，即非自己如此的。這即能從如此生滅次第中，悟入此是即空的諸行，並非是實有實無實生實滅的。彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

二、無常、空、無我

依照這深刻的因果觀，來正觀一切，就能正確地了解：一切是無常的，是空無我的。

1、無常生滅

(1) 存在與生起的一切法，都是無常的。器界在成而壞，國家在興而衰亡，眾生在生而老死。

(2) 兩種無常

粗顯的說，是一期無常：如器界的成壞，眾生的生死，似乎都經過一安定時期而後滅盡。

細微的說，是剎那無常：一切都是剎那剎那的生滅著，纔生即滅而不住的。⁵³

⁵³ 印順導師《中觀今論》p.84-p.85：

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：「剎那生滅」、「一期生滅」、「大期生滅」。

1、剎那生滅：不論是有情的無情的，一切都有生滅相，即存在的必歸於息滅。推求到所以生者必滅，即發覺變化的並非突然，無時無刻不在潛移默化中。即追求到事物的剎那——短到不可再短的時間，也還是在生滅變化中的。

2、一期生滅：這是最現成的，人人可經驗而知。如人由入胎到死去等，有一較

- (3) 這一切，為什麼會是生滅無常的呢？這是緣起呀！從因緣而有的，不能不依於因緣，緣無也就歸於無了。是從因緣而生起的，當然也依緣而滅了。依緣而存在與生起的一切，必然會是生滅無常的。
- (4) 經中說到無常，用無常，無恒，不可保信，不安穩等來說明。所以因緣所生的一切法——約眾生的自體來說，都是不永久的，不可靠的，末了總是歸於滅盡的。

2、空與無我

說到空與無我，可以作多種不同的解說，現在且約無我來說。

- (1) 我，是主宰的意思。主是與他不相干，自己作主；宰是別的要由我來支配。總之，我是自由自在自主的。
- (2) 一般宗教都說眾生（或專約人類說）有一個我（有的叫做靈）。覺得不能沒有常住不變的，自由自在的東西，作為眾生——人的生命主體。並且覺得，這個常住而自主的，也就是安樂的，這將來才好回到天國，或歸於解脫，去享受永恒的自由。
- (3) 在佛的正觀中，（像他們主張的）我是並不存在的。眾生，不是別的，只是五蘊，六處，六界；只是身心的因果現象——存在與生起。這一切是不息的流變，那裏有常住不變的我？是相依相待的存在，那裏有獨立的我？不常住，不獨存，這那裏有自主自由（樂）的我呢？無常無我的正觀，如佛所常說的：『色（等一切法）無常；無常即苦（不安隱，不自由）；苦即非我；非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀』。⁵⁴

長的時期，如約器界說，即成與壞，或成、住、壞。

- 3、大期生滅：眾生的生死流轉，是無始來就生而滅滅而又生的，生滅滅生，構成一生生不已的生存。一期一期的生死死生，同樣的形成一生生不已的生命之流，都可稱之為生。到生死解脫的時候，纔名為滅。這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉——生；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅——滅。

⁵⁴ 《雜阿含經》卷 1（9、10 經）（大正 2，2a）。

三、世俗假有

這樣，器界也好，眾生也好，一一法也好，都惟是世俗的假有了。除去世俗的假有，什麼也不可得。

1、什麼叫世俗？

世俗，有浮虛不實的意思。經我們——一切眾生的虛妄分別心而發現的一切，覺得這是什麼，那是什麼；心裏覺得的那個，覺得就是稱之為什麼的。庸常所認識到的一切——體質，形態，作用，一切都是世俗的。

2、什麼叫假有？

世俗的，就是假有的。假有，不是說什麼都沒有，是施設而有的意思（也叫做假名），就是依因緣而存在而現起的。這雖然因果法則，歷然不亂，但這是假施設而有的。

3、《勝義空經》

佛在阿含的《勝義空經》中說：是無常的，空無我的，『除俗數法。俗數法⁵⁵者，謂此有故彼有，此起故彼起……』。⁵⁶所以，無常無我的一切因果法，佛稱之為世俗的假有。

◎舉例證成

人是六根取境，引發六識的綜合活動。

眼根能見色，所以確定有眼根。但到底什麼是眼根呢？

其實『眼不實而生，生已盡滅』；也就是『眼生時無有來處，滅時無有去處』。因為眼根是緣起的有，緣起的生，你不能想像為有一

⁵⁵ (1)《雜阿含·335經》卷13：「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。」（大正2，92c12-26）。〔此經稱為第一義空經／勝義空經〕

(2) 真諦譯《俱舍釋論》：「佛世尊亦說：有業，有果報，作者不可得。由無故，故不可說：此我能捨此陰，受彼陰，若離法假名。」（大正29，204b15-17）

(3) 玄奘譯《俱舍論》卷9：「世尊亦言：有業，有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假。」（大正29，47c4-5）

(4)《俱舍論》梵文本（Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, p.129）：
evam tūktam bhagavatā asti karmāsti vipākaḥ kāraṇas tu nopalabhyate ya imāṃś
ca skandhānnikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāty anyatra
dharmaśaṃketāt /（世尊說：有業，有異熟，除了法之名言施設以外，能捨此
蘊及能續餘蘊之作者不可得。）作者不可得，有的只是法之名言施設而已。

⁵⁶ 參見：印順導師《空之探究》p.82-83。

真實的眼根，從那裏生出來。

說到見色，也不是有一獨存體，能單獨負起見色的作用；見色也是要有種種關係才能成就的，所以也不能說有真實自體的眼根，能夠見色。這樣，眼根是纔生即滅的，你也不能想像為有一真實自體的眼根，滅到那裏去了。《勝義空經》的開示，夠明白了。

所以，世間的一切——器界，眾生，一色一心，都是世俗假有，緣起的存在。這是無常、無我的，但在展轉相關，相依相待下，眾生是和合的，相續的存在，流轉不絕於生死大海。生死死生的相續不已，也就是輪迴不已，苦痛不已。

癸二、還滅律(p.213)

此無故彼無，此滅故彼滅，緣起空寂性，義倍復甚深。

一、因為緣起所以可以解脫

- 1、無常無我的生死，從煩惱起業，從業起苦果，又從苦果起惑業。這緣起的生死，是否會永遠不斷的生死流轉下去？不！生死是可以解脫的。為什麼可以解脫？就因為他是緣起法的緣故。
- 2、佛在開示了緣起的生死流轉以後，接著就開示生死的還滅說：『此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅故行滅，行滅故識滅……純大苦聚滅』。⁵⁷緣起法是依於因緣而存在的，凡是依緣而存在與生起的，那就不會是常恆不變的；存在的會歸於不存在，生起的終歸會盡滅。
- 3、生死法，雖一向在即生即滅中，但由於煩惱業的不斷相續，滅而又生，所以苦果也就不斷地相續下去。如能淨治煩惱——無明、愛等不起了，那業力也就銷息，生死也就停止了。如風雖是瞬息不住的，可是風吹不息，水就掀起大波浪，一層層的起伏不斷；風一停，海就波平浪靜了。所以生死可以解脫，是因為生死是緣起的假名有。

⁵⁷ 《雜阿含經》卷 13(335 經)(大正 2，92c)。

二、從如幻的緣起中到達解脫的方法

1、佛在《阿含經》中，曾這樣說過：『不見一法可取（著）而無罪過者』。

⁵⁸所以若取著實法而又說沒有，是錯誤的。真實有的，是不可能成為沒有的；如說實有的成為沒有，那思想上就犯了很大的錯誤。佛不是那樣說的，生死法是緣起的，假有的，所以是不可取著的；本沒有一真實的生，也就不是有一實法減去了。從這如幻的緣起法中，發見了生死解脫的可能性，也由此而到達生死解脫的境地。

2、怎麼能到達呢？一切法是緣起的假名——假法、假我，是如幻的，是無常、空、無我的。而無明——我癡、我見、我慢、我愛等一切煩惱，卻迷蒙了真相，把一切法——眾生，看作真實的；想像為有一永恒自在的我。一切從自我中心去活動，於是到處執著，造善惡業而流轉了。如正觀緣起，通達是無常、無我的，那自我中心的妄執，失去了對象，煩惱也就不起了（煩惱也是緣起的生滅），生死也就解脫了。佛所以這樣說：『無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃』。⁵⁹

三、倍復甚深難見的涅槃

1、正觀緣起的無常無我，離煩惱而解脫生死，名為得般涅槃，涅槃到底是怎樣的呢？那是深而更深的。佛為阿難說有為與無為法，也就是緣起與緣起的空寂性，說是義倍復甚深。如說：『此甚深處，所謂緣起（有為）。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡無欲，寂滅涅槃』。

⁶⁰這所以大乘經中，每以大海譬生死緣起的深廣難測；而以最深的

⁵⁸ 《雜阿含》卷 10(272 經)(大正 2，72b)。

⁵⁹ 《雜阿含》卷 10(270 經)(大正 2，70c-71a)；《雜阿含》卷 10(262 經)(大正 2，66b-67a)。

⁶⁰ 《雜阿含》卷 12(293 經)(大正 2，83c)：「世尊告異比丘：我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，…如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。…此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅；是名比丘

海底來形容最極甚深的法性。

2、緣起是相對的假名，眾生為無明所蒙蔽了，不見緣起的本性空寂，也就不知但是無常無我的業果延續。如真能正觀緣起，不取不著，斷盡煩惱，生死永息，那就體證到緣起法性的寂滅。正像風停，體現到波平浪靜一樣。

3、依一般來說，聲聞弟子是漸次悟入的。⁶¹從無常而通達無我，從通達無我，離我所見、我愛等而契入涅槃。但這是從正觀緣起而來的，緣起是與空寂相應相順的，如《阿含經》說：『如來所說修多羅，甚深明照，難見難覺，不可思量，微密決定明智所知：空相應隨順緣起法』。⁶²這是唯證方知的『甚深廣大，無量無數，永滅』。換言之，這是沒有邊際可說的；是超越假名的相對界，而不可以數量說的。

4、也不可以想像為在此在彼的，如說：『於未來世永不復起，若至東方，南、西、北方，是則不然：甚深廣大，無量無數，永滅』。⁶³那不是沒有了嗎？不能說是有，也不可說是沒有的，如說：『離欲滅息沒已，有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說』。⁶⁴總之，這是超越了假名相對界

諸行苦、寂滅涅槃：因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

⁶¹ 印順導師《中觀今論》(p.28-29)：「正覺體悟的無為、不生，是三乘聖者所共證的…。為了教導聲聞弟子證得此無生法，依《阿含經》所成立的教門說，主要是三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。…三法印的次第悟入，可看為聲聞法的常道。…大乘佛教的特色，即『諸法本不生』，即是依緣起本來不生不滅為出發的。《文殊師利淨律經》說：『彼土眾生了真諦義以為元首，不以緣合為第一也』。這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；應運光大的大乘學，是以本不生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。」

⁶² 《雜阿含》卷 47(1258 經)(大正 2，345b)。

⁶³ 《雜阿含》卷 34(962 經)(大正 2，246a)。

⁶⁴ 《雜阿含》卷 9(249 經)(大正 2，60a)。

(緣起)，而契入絕對界，什麼也不可說，說著也不對。但這是從正觀緣起的空寂而悟入，也就是緣起法性的實證。

壬二、不著二邊^(p.216)

此是佛所說，緣起中道義，不著有無見，正見得解脫。

一、緣起中道

上來所說的，是佛在《阿含經》等所說的，名為緣起中道義。

中道：是正確的，恰好的，沒有偏差，不落於兩邊邪見的。

佛法的中道觀，是從緣起法的正觀中顯出，為佛說法的根本立場。所以，正觀也稱為中觀，正法也稱為中法了。

二、不落二邊的中道觀

說到不落二邊，經中都依眾生自體說。眾生，是緣起的生滅。緣起是不落兩邊的，不像眾生邊執所想像的。這都依佛說而成立：

1、不一不異⁶⁵

如說：『若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。……謂緣生老死，……緣無明故有行』。

2、不常不斷⁶⁶

如說：『自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有……』。

如說：『若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有……』。

⁶⁵ 不一不異之中道：《雜阿含》卷 12(297 經)(大正 2，84c-85a)，又名《大空法經》。(參見：SN.12, (35)&(36), SN. II, pp.60-64；日譯南傳，十三卷，pp.88-95)

⁶⁶ 不常不斷之中道：《雜阿含》卷 12(300 經)(大正 2，85c)(SN. 12.46, Aññatara)。《雜阿含》卷 34(961 經)(大正 2，245b)(SN. 44.10, Ānanda)。

3、不有不無（最重要的）⁶⁷

（1）佛為刪陀迦旃延，說過不落有無二邊的緣起中道。迦旃延是不著一切相，而深入『勝義禪』的大師。大乘龍樹的《中觀論》⁶⁸，彌勒的《瑜伽論》⁶⁹，都引證這《阿含經》的教授，來說明諸法的真實相，所以這一教授，在抉擇佛法的緣起正見中，有著無比的重要性。

（2）佛對迦旃延說：『世人顛倒，依於二邊，若有若無』。佛的聖弟子呢？『正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。……此無故彼無，此滅故彼滅……』。換言之，世人不知緣起義的，顛倒妄執，不能脫出二邊——有見與無見的窠臼。

（3）佛弟子依緣起法正觀，那就不起有見與無見了。

A、世間人：

◎見人生了出來，就執為是實有的而起有見。等到死了，大都是執為實無而起無見的。

◎又如在生死流轉中，一般人是執為實有的。聽見了生死，入涅槃，就執著以為是無了（世人因此大都是怕無我，怕空，怕涅槃的）。

B、佛弟子：依著緣起中道去觀察時：

◎見到世間滅，也就是生死解脫了，就不會起有見。因為緣起如幻的相對性，在涅槃寂靜中是不能安立的。而且，既是可滅的，在生起時也就決非實有，實有是不會依緣而滅的。

⁶⁷ 不有不無之中道：《雜阿含經》卷 33(大正 2，235c-236a)。《別譯雜阿含經》卷 8(大正 2，430c-431a)。《雜阿含》卷 10(262 經)(大正 2，66b-67a)，(SN. 22.90 Channa)。

※參見：印順導師著：《性空學探源》p.81-82；《佛法概論》p.243-244，《佛法是救世之光》p.150；《空之探究》p.41；《初期大乘佛教之起源與開展》p.278-284。

⁶⁸ 《中論》卷 3（大正 30，20b）。

⁶⁹ 《瑜伽師地論》卷 36(大正 30，489b7-29)。

- ◎見到生死世間的集起，就不會起無見。因為緣起的如幻假有，不是什麼都沒有的。而且，既是可生的，在滅時也決非實無了。
- ◎了解緣起的此有彼有，此生彼生——世間集，所以生起現前時，知道緣起的流轉相續，不會覺得一死了事而起無見的。
- ◎了解緣起的此無彼無，此滅彼滅，當生死解脫時，也不會執有實我得解脫的。

總之，一切是緣起的，唯是緣起的集、滅，並沒有實我、實法，所以不起有見。沒有實我、實法，所以也不會起無見的。真能正觀緣起，就能不著有見無見，依中道正見而得解脫了。

三、三學的增上慧學——甚深般若，八正道的正見，都是緣起的中道觀。所以佛弟子能不著常我，不落斷常，一異，有無的執見，破無明而了脫生死。⁷⁰

庚二、正觀四諦^(p.219)

又復正見者，即是四諦慧；

如實知四諦，應斷及應修，惑苦滅應證，由滅得涅槃。

一、正見緣起、正見四諦

1、出世的解脫道，是以緣起及四諦法門為綱要的。所以說到正見，除知緣起的集、滅外，還有四諦的正見，這是經中特別重視的。

2、正見緣起

正見流轉還滅的緣起法，是依因而起，依因而滅的正見。但這不是空洞的因果觀，有空觀，而是無明緣行等的依緣而有，無明滅就行滅等的依緣而無。因果相依的必然性，從中道的立場，如幻假有緣起觀中，正確的體見他，深入到離惑證真的聖境。

⁷⁰ 另有：不來不去之中道：《雜阿含·335經》卷13（大正2，92c）。

3、正見四諦

四諦，也是因果的：苦由集而生，滅依道而證，這是世間與出世間兩重因果。觀察的對象，還是現實苦迫的人生。從苦而觀到集（如從老死而觀到愛取為緣，到無明為緣一樣），然後覺了到集滅則苦滅的滅諦（如知道無明滅則行滅……老死滅一樣）。但怎能斷集而證滅呢？這就是修道了。道是證滅的因，也是達成集苦滅的對治。

4、知四諦與知緣起，並非是不相關的（十二緣起也可以作四諦觀，如老死，老死集，老死滅，滅老死之道，經中說為四十四智）⁷¹。所以緣起正見，也即是知四諦慧。

在說明上，緣起法門著重於豎的系列說明，四諦著重於橫的分類。

二、四諦之三轉十二行相

1、佛在鹿野苑，最初為五比丘大轉法輪，就是四諦法門，也就是稱為『三轉十二行相』的法輪，明白表示出對四諦的次第深入。⁷²

第一轉（示轉：那些是苦，那些是集，什麼是滅，什麼是道）

佛先指示了：那些是苦，那些是集，什麼是滅，什麼是道。這應該是剴切分別，詳細指示。不但要知道那些是苦的，那些是苦的集因；苦必從集生，有集就有苦等事理。而且要知道：這些苦是真實的苦，決無不苦的必然性。這是第一轉（四行），是開示而使其了解深信的。

第二轉（勸轉：苦應知，集應斷，滅應證，道應修）

接著，佛更說：苦是應知——應該深切了知體認的；能深切信解世間是苦迫性，才會發生厭離世間，求向解脫。集是應該斷的，不斷便生苦果，不能出離生死了。滅是應該證得的，這才是解脫的實現。

⁷¹ 《雜阿含》卷 14(356 經)(大正 2, 99c):「爾時、世尊告諸比丘:『有四十四種智。諦聽,善思,當為汝說。何等為四十四種智?謂老死智,老死集智,老死滅智,老死滅道跡智。如是生…。有…。取…。愛…。受…。觸…。六入處…。名色…。識…。行智,行集智,行滅智,行滅道跡智,是名四十四種智。』」(參見:SN.12.33 Banassa Vatthuni(1) SN. II. p.56; 日譯南傳,十三卷, pp.82-86)

⁷² 《雜阿含》卷 15(379 經)(大正 2, 103c-104a)。(參見:SN.56.11-12 Tathāgatena vuttā)

道是應該修習的，不修道就不能斷集而證得滅諦。這是第二轉（四行），是勸大家應該『知苦、斷集、證滅、修道』，從知而行，從行而去實證的。

第三轉（證轉：苦已知，集已斷，滅已證，道已修）

接著，佛再以自身的經驗來告訴弟子們：苦，我已是徹底的深知了；集已經斷盡；滅已經證得；道已經修學完成。也就是說：我已從四諦的知、斷、證、修中，完成了解脫生死，體現涅槃的大事，你們為什麼不照著去實行，去完成呢？這是第三轉（四行），是以自身的經驗為證明，來加強弟子們信解修行的決心。

佛說四諦法門，不外乎這三轉十二行相的法輪。

- 2、在弟子的修學四諦法門時，首先要如實知四諦：從四諦的事相，四諦間的因果相關性，四諦的確實性（苦真實是苦等）；從『有因有緣世間（即是苦的）集，有因有緣（這就是道）世間滅』的緣起集滅觀中，知無常無我而流轉還滅，證入甚深的真實性。

應這樣的如實知，也就能知集是應斷的，道是應修的，惑苦滅應證的。

依正知見而起正行，最後才能達到：已知，已斷，已滅，已修的無學位，由於苦集滅而得涅槃。

三、見四諦得道（漸現觀⁷³）、見滅諦得道（頓現觀）

- 1、對於四諦的如實知見，引起了見諦（真實）得道的問題。在四諦中，體見什麼才算得證？由於學者的根性，修持方法的傳承不同，分為頓漸二派。

西北印學派的主張：觀四諦十六行相，⁷⁴以十六（或說五）心見道

⁷³ 現觀（abhisamaya）：m.(1)[abhi-samaya] 現觀、領(悟理)解、理論的理解。

(2)[<abhi-sām=abhisama-ya] 止滅、止息。māna～慢的止滅，phassa～觸的止滅。

⁷⁴ (1) 四諦十六行相：苦諦：無常、苦、空、無我。 集諦：因、集、生、緣。

滅諦：滅、靜、妙、離。 道諦：道、如、行、出。

的，是漸見派——見四諦得道。⁷⁵

中南印度的學派主張：是頓見的——見滅諦得道。⁷⁶

2、這是千百年來的古案，優劣是難以直加判斷的。依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的；但這與悟入緣起空寂性——也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。

3、如實知見四諦

(1) 經說：沒有前三諦的現觀（直覺的體驗），是不能現觀道諦的；四諦是漸入，猶如梯級的，這都是漸入漸證的確證。但四諦現覺的深見深信——也稱為『證信』，不是證入四種真實理體；諦是審諦不倒的意思，所以是指確認那四類價值而說。

(2) 如實知見四諦

苦諦：這些生死有為，是無常的，不安穩的，是無我而不自在的；這種生死事實的苦迫性，能深知深信而必然無疑，就是見苦諦。

集諦：煩惱與引生的善惡業，是能起生死，使生死不斷生起的真正原因，也就是惑業的招感性，深知深信而必然無疑，便是見集。

滅諦：斷了煩惱，不起生死，那種寂靜，微妙，出離的超越性，更沒有任何繫縛與累著的自在性，深知深信而不再疑惑，便是見滅。

道諦：八正道，有了就有出離，沒有就決不能出離；八正道的能向涅槃所必由的行跡性，能深知深信而不再疑惑，名為見道（諦）。

(2) 《大毘婆沙論》卷 79(大正 27, 409a10-b6)；《大智度論》卷 20(大正 25, 207a12-23)；《俱舍論》卷 26(大正 29, 137a4-c2)。

⁷⁵ 《雜阿含》卷 16(437 經)(大正 2, 113b)。相關：《雜阿含》卷 16(435 經)、(436 經)(大正 2, 112c-113b)；卷 15(397 經)(大正 2, 107a)。

⁷⁶ (1) 參見《清淨道論》第 22 品 (Visuddhi-magga(PTS) p.690, 葉均譯 p.644)

(2) 見滅得道（見空得道），參見印順導師《性空學探源》p.257-p.265。

4、體證滅諦

- (1) 上述這種印定苦集滅道的確信無疑，是四類價值的深知深信，當然是先後生起而印定的。但這無礙於緣起空寂性——滅諦的體見。緣起空寂性，就是『甚深廣大無量無數永滅』；這是超越緣起相對性的『正法』；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為『法性，法住，法界』的。
- (2) 見滅諦，不是上面所說的價值確信，而是體見那超越相對性的寂滅性自身。這是平等不二的，沒有次第可說。學者在正觀緣起的集滅中，達到離愛無欲而體見寂滅性，就是得道；四諦也當然證得了。但在智見上，應有引起的次第意義。如一下子發見了寶藏，又一樣一樣的點收一樣——這是古德所說的一種解說。

頓入，漸入，應該就是這樣的。見寂滅而證道，為古代無數學者所修證的，是不容懷疑的事實，稱此為滅諦的體見，是寂滅性自身的體見，與見四諦的見——四類價值的確認不同。

庚三、依俗契真^(p.224)

先得法住智，後得涅槃智，依俗契真實，正觀法如是。

一、先得法住智，後得涅槃智

- 1、在中道的正見中，有著一定的程序，主要是：先得法住智，後得涅槃智。佛為深摩說：『不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃』⁷⁷，這是怎樣的肯定，必然！

2、什麼是法住智？什麼是涅槃智？

- (1) 法住智：依《七十七智經》⁷⁸說：一切眾生的生死緣起，現在

⁷⁷ 《雜阿含》卷 14(347 經)(大正 2，96b-98a)。(SN.12.70, Susīma)。

⁷⁸ 《雜阿含》卷 14(357 經)(大正 2，99c-100a)。(SN.12.34. Banassa vatthuni(2))

〔十一支(除無明) X 三世、法住智 = 七十七智〕

如此，過去未來也如此，都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以，法住智是對於因果緣起的決定智。這雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡，業報，三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。

- （2）涅槃智：經上說：如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相，壞相，離相，滅相，名涅槃智。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，纔生即滅；生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。這就是：『諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂』。⁷⁹

由無常（入無我）而契入寂滅，是三乘共法中主要的解脫法門（還有從空及無相而契入的觀門）。

3、依俗契真實

- ◎法住智知流轉，知因果的必然性，
涅槃智知還滅，知因果的空寂性；

-
- (1) [現在]生緣老死智 ……………[現在]無明緣行智。
 - (2) 非餘[現在]生緣老死智 ……………非餘[現在]無明緣行智。
 - (3) 過去生緣老死智……………過去無明緣行智。
 - (4) 非餘過去生緣老死智……………非餘過去無明緣行智。
 - (5) 未來生緣老死智……………未來無明緣行智。
 - (6) 非餘未來生緣老死智……………非餘未來無明緣行智。
 - (7) 法住智（生緣老死）……………法住智（無明緣行）。

⁷⁹ 印順導師《性空學探源》p.41-42：「無常是生滅義，生者必滅，一切一切，確都是滅盡之法。世人固或知之，但他們偏注重到生生不已的生的一面，忽略了滅。生生不已，佛法並不否認；但生者必然要滅，一切痛苦依此生生不已而存在，確又是赤裸裸的事實。佛法就是要在這生滅不已之中，設法使它滅而不生，以之解決一切痛苦。滅，不是佛法的故意破壞，它是諸法本來如是的必然性（法性自爾）。因有了某種特殊的因緣連繫縛著了，所以滅了之後又要生；現在把這連繫截斷；就可以無生滅而解決痛苦了。所以經說：『諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂』。或依三法印，從諸行生滅無常，體解我性的不可得。眾生因妄執常、我而生死，現在能夠了解蘊性無常、無我，離常、我的執見，則因無常生滅而厭、離欲，便可以達到涅槃之滅。」

◎法住智知生滅，涅槃智知不生滅；

◎法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。⁸⁰

依俗諦的緣起因果，而後契入緣起寂滅的真實，這是解脫道中正觀法的必然歷程，一定如是而決無例外的。

二、不求法住智，但求涅槃智的過失

- 1、佛教中，每有一種錯誤的傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智。特別是備有世間一般知識，年老而求佛法的。對於因果緣起的必然性，四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢想過。卻以為，需要的是開悟，是明心見性。不知道沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的。由於偏向證悟，弄到一開口，一下手，似乎非說心說性，談修談證不可。
- 2、於是乎失去了悟入的必要過程，空談些心性，空有，理事，弄得內外也不辨了。所以，如以為只要談心說性，或者說什麼絕對精神之類，以為就是最高的佛法，那真是誤入歧途，自甘沈淪了！

⁸⁰（1）參見《大毘婆沙論》卷 110(大正 27，572a27-b29)：

	法住智	涅槃智
第一家	知集智	知滅智
第二家	知苦、集智	知滅、道智
第三家	知苦、集、道智	知滅智
第四家	知流轉智	知還滅智
	知緣起智	知緣起滅智
	知生死智	知生死滅智
第五家	近分地智	根本地智

- （2）印順導師《以佛法研究佛法》(p.109)：「佛所自證的深法，感到不容易宣說，而有「我若說法，徒自勞苦」的慨歎。傳說梵王為此而請佛說法，律部都有記載。《相應部》(六·一)說：『世尊獨處禪思，作如是念：我所證得甚深之法，難見難悟，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者乃能知之。眾生樂阿賴耶，喜阿賴耶，欣阿賴耶；眾生以樂阿賴耶、喜阿賴耶、欣阿賴耶故，是理難見，所謂緣起。倍復難見，所謂一切諸行止滅，諸依捨離，愛盡，離欲，滅，涅槃』。這在漢譯《雜阿含經》(卷一二)，即分明的稱為有為與無為，如說：『此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡，無欲，寂滅，涅槃。如此二法，謂有為無為』。難見與倍復難見，是先後的次第悟入，這就是『先知法住，後知涅槃』(雜阿含經卷一四)了。」

己二、正思^(p.226)

正思向於厭，向離欲及滅。

一、八正道之成就

- 1、無漏的八正道支，是同時成就的。
- 2、但在修習過程中，有次第引生的意義。從先後的引生來說：正見以後，是正思惟，是對正見所見的，作更深入的正確思惟。

二、正見與正思惟

- 1、正見：可說是從聞（或從佛及佛弟子聞，或從經典聞）而來的慧學；正思惟：是從慎思明辨而來的慧學。
- 2、有正見的，一定成就正信；有信的一定有要求實現的意向。所以從正見而來的正思，是引發了向解脫的真實欲求。也就因此，古譯正思惟作『正志』或『正欲』。

三、正思惟與三法印

- 1、從無常的正見中，引發正思，就向於厭。
眾生對於自我及世界是熱戀著的；正思的向於厭，就是看到一切是無常是苦，而對於名利，權勢，恩怨等放得下。這是從深信因果中來的，所以厭於世間，卻勇於為善，勇於求真，而不像一般頹廢的灰色人生觀，什麼也懶得做。
- 2、從無我的正思中，向於離欲。
於五欲及性欲，能不致染著。如聽到美妙的歌聲，聽來未始不好聽，可是秋風過耳，不曾動情，歌聲終了，也不再憶戀。如手足在空中運動一樣，毫無礙著。
- 3、從涅槃寂靜的正思中，向於滅。
心向涅槃而行道，一切以此為目標。
這三者，表示了內心的從世間而向解脫，也就是真正的出離心。

出離心，貫徹了解脫道——八正道的始終。不過正見著重於知厭，知離欲，知滅而已。以下六支，都是向此而修習的。

己三、淨行
庚一、正語
庚二、正業
庚三、正命 ^(p.227)

正語業及命，淨戒以為性。

一、依於正思而生起正語、正業及正命

1、正見與正思，是慧學。

2、依於正思的要求實踐，必然的引發正語，正業及正命——三正道支。

正語：是不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語——合法的語言文字。

正業：指不殺，不盜，不淫——合法的身業。

正命：是合法的經濟生活。

有正確的見地，進求解脫生死，一定會表現出合法的行為。這三者，都是以清淨的戒學為體性的。

二、在家與出家的正命

1、在家弟子的正命，是要有合法的職業，合理的取得錢財。在使用方面，不可過於浪費，也不可過於慳吝，應該遵行佛說的中道生活。

2、出家弟子，一向是依施主的信施而生活，所以佛特別告誡。出家人的正命而非邪命，我想引《遺教經》的一節來說明。如說：

（出家弟子）『持淨戒者，不得販賣貿易；安置田宅；畜養人民，奴婢，畜生；一切種植及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。不得斬伐草木，墾土掘地；合和湯藥；占相吉凶；仰觀星宿，推步盈虛；曆數算計，皆所不應。節身時食，清淨自活。不得參與世事，通致使命。咒術仙藥；結好貴人，親厚婬慢，皆不應作。當自端心正念求度，不得包藏瑕疵，顯異惑眾，於四供養，知量知足，趣得供事，不得

蓄積。此則略說持戒之相』。⁸¹

己四、綜論(p.228)

始則直其見，次則淨其行，足目兩相成，能達於彼岸。

這是對於上來正道的合說。

一、始則直其見，次則淨其行⁸²

- 1、修學解脫道的，開始是先要正直其見解，這就是正見與正思。
- 2、其次是要清淨其行為，這就是正語，正業與正命。

二、足目兩相成，能達於彼岸

- 1、正業，正語，正命，如雙足，足是能向前進的。不但要有兩隻腳，還是要無病的，能走的。
正見與正思，如眼目，眼目能明見道路。不但有眼目，而且要是目無眚翳，見得正確。
不論要到什麼地方，一定要認清目的地，認識道路，又要能一步步

⁸¹ (1)《佛垂般涅槃略說教誡經》(大正 12, 1111a)。

(2) 天親造；陳·真諦譯《遺教經論》卷 1：「…如經合和湯藥乃至皆所不應故，遮異見故。…有五種解脫、三種障對治、二種不應作不作故。…五者、自性尊重不作輕賤事，如經不得通致使命故。…」(大正 26, 283c24-284c9)

(3) 明·古吳藕益釋；智旭述《遺教經解》卷 1：「…先五事者，一、不得合和湯藥…五、歷數算計，凡此皆屬邪心求利，不達正因緣法，故遮止也。次身處波羅提木叉，有五句：一、節身，對治他求放逸障。二、時食，對治內資無厭足障。三、清淨自活，對治共相追求障。四、不得參預世事，是自性止多事。五、不得通致使命，是自性尊重不作輕賤事。…」(卍續藏 37, 640b2-c20)

(4) 宋·守遂註；明·了童補註《遺教經補註》卷 1：「…不得斬伐草木…推步盈虛，即是推算步量天地之盈虛，故曰推步盈虛。又云推步即俯察地理，盈虛即仰觀天文也。…不得參預世事…親厚嫫嫫，皆不應作。嫫音泄，嫫音慢。通使呪藥，背涅槃道。結貴親嫫，順生死流。…」(卍續藏 37, 633a20-c1)

⁸² 《雜阿含》卷 24(624 經)(大正 2, 175a)：「佛告鬱低迦：汝當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處。」

的向前進。有了這兩方面的相互助成，才能達到目的地。一般的行路都如此，何況向解脫道呢？這當然要足目相成，才能達於彼岸的涅槃。

- 2、這說明了，出世的解脫法門（世間善道也如此），非先有正確的見解，清淨的行為不可。否則，不管你說修說證，決無實現的可能。如在火宅中，瞎子（有足）與跛子（有目）不肯合作，或只是瞎子或跛子一個人，那怎麼能脫離火宅的災患呢？

戊二、後三支

己一、正勤^(p.229)

正勤徧策發，

己二、正念

己三、正定

由念得正定，依定起證慧，慧成得解脫。

一、正勤徧策發

- 1、有了正確的見地，清淨的行為，自然身安心安，而可以進修趣證了。
這要有正勤，是向厭，向離欲，向滅的精進，也稱為正精進。
- 2、佛說正勤為『四正勤』：⁸³
 - ◎沒有生起的惡法，要使他不生。
 - ◎已生的惡法，要斷除他。
 - ◎沒有生的善法，要使他生起。
 - ◎已生的善法，要使他增長廣大起來。
- 3、正勤是通於三學，有普遍策發推動的力量，就是一切離惡行善的努力。
 - ◎戒學：正勤是離毀犯而持淨戒的努力。
 - ◎定學：正勤是遠離定障，如五欲五蓋等，而修定善的努力。

⁸³ 《十住毘婆沙論》卷 15(大正 26, 106c17-20)：「斷已生惡法，猶如除毒蛇。斷未生惡法，如預斷流水。增長於善法，如溉甘果栽。未生善為生，如攢木出火。」

◎慧學：這是遠離邪僻的知見妄執，而得正見正思的努力。
這一切，都要精進修習，才能成功。世間的善事，都還非努力不可，何況出世大事？所以佛在遊行休息時，聽到阿難說精進，就立刻起坐，表示對於精進的無限崇敬。⁸⁴

二、由正念而得正定

- 1、有了正知見與清淨戒，可以修定，但要由念的修習得來。
念：是專心繫念，為攝心不亂的主要修法。
- 2、這裏，還是以出離心為導向的。而所修的念，不是念別的，就是從正見，正思惟得來的正念。這是與慧相應的，向於涅槃的正念。
- 3、正念修習成就，能得正定。
約定境說，就是上面所說的七依定；
佛又特別重視四禪（這是最容易發慧的定）。⁸⁵
這不是一般的定，是與念慧相應的，向涅槃的勝定，所以叫正定，定慧齊修。

三、依定起證慧，慧成得解脫

- 1、依正定而起現證緣起寂滅性的無漏慧，也就是涅槃智。
- 2、出世的無漏慧成就，就斷煩惱，證真理，了生死而得解脫。
- 3、到此，才完成修習出世解脫道的目標。解脫，涅槃，由修習八正道而成，所以佛說道諦，總是說八正道，譽為『八正道行入涅槃』。⁸⁶

四、八正道與三學的關係

- 1、在這三學、八正道的敘述中，似乎有不同的次第。
◎三 學：是戒而定，定而慧；
◎八正道：是慧而戒，戒而定。
- 2、其實，道次是一樣的。因為，慧學不但是首先的，也是究竟的，所以八正道的次第是：正見是聞慧；正思惟是思慧；思惟發起正語正

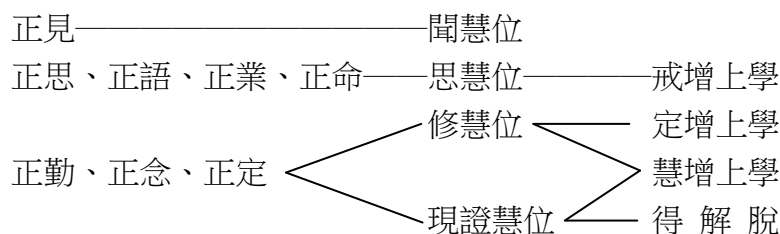
⁸⁴ 《大智度論》卷 15(大正 25, 173c4-8)。《雜阿含經》卷 27(727 經)(大正 2, 195b-c)。

⁸⁵ 參見印順導師《空之探究》，p.13。

⁸⁶ 《大智度論》卷 3(大正 25, 72a)：「佛一切智為大車，八正道行入涅槃。」

業正命是戒學。正精進遍通一切，特別是依著精進而去修正念，正定，是定學。定與慧是相應的，就是修慧。等到從定而發無漏慧，是現證慧，真實的慧學，從此而得解脫。

- 3、佛說的解脫道，三學與八正道一樣：不離聞思修及現證慧的次第，也就是依戒而定，依定而慧，依慧得解脫的次第。三學與八正道的一致性，試列表如下：



丁三、總集道品(p.232)

佛說諸道品，總集三十七，道同隨機異，或是淺深別。

一、佛說諸道品，總集三十七

- 1、佛說道諦，總是說八正道支。但散在各處經中，佛說的修道項目，更有種種道品。道品，是道類，是將修道的項目，組成一類一類的。
- 2、經中將道品，總集為三十七道品，分七大類：四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道支。
- 3、這七大類——三十七類，為什麼叫道品？
道是菩提的意譯，這些都是修行而得三菩提——正覺的不同項目，所以叫道品。

二、三十七道品之七類內容

- 1、四念處：身念處、受念處、心念處、法念處。
念處是慧相應的念，重在觀慧。如觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。

- 2、四正勤：未生諸惡不善法令不生、已生諸惡不善法令斷、
未生諸善法令生、已生諸善法令增長。
- 3、四神足：欲神足、勤神足、止神足、觀神足。
四神足是定，定為神通所依止，稱為神足。雖是定，但由修發三摩地的主力，有由欲，由勤，由止，由觀而不同，所以分為四神足。
- 4、五根：信根、勤根、念根、定根、慧根。
這五項功德，修得堅定而為引發功德的根源，名為根。
- 5、五力：信力、勤力、念力、定力、慧力。
這五事已有降伏煩惱等力量，所以叫力。
- 6、七覺支：念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、
定覺支、捨覺支。
這是道品中的重要一類，為引發正覺的因素。
- 7、八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

三、道同隨機異

- 1、解脫生死的道品，為什麼說有這七類——三十七品呢？
古人以為：道體是同一的。修習的功德，本來是很多的，佛說的也只是舉其主要而說。眾生的生死是同一的，解脫生死的道，不會是不同的。
- 2、不過隨眾生的根機不同，佛就說有別異的道品而已。從經中看來，任何一項道品（其實是包含一切功德，不過舉其重要而說），都是能解脫生死的，都說為『一乘道』的。
- 3、將一切道品總合起來，解脫道的主要項目，不外乎十類：

- (1) 信——信根，信力。
- (2) 勤——四正勤，勤根，勤力，精進覺支，正精進。
- (3) 念——念根，念力，念覺支，正念。
- (4) 定——四神足，定根，定力，定覺支，正定。
- (5) 慧——四念處，慧根，慧力，擇法覺支，正見。
- (6) 尋思——正思惟。
- (7) 戒——正語，正業，正命。
- (8) 喜——喜覺支。
- (9) 捨——捨覺支。
- (10) 輕安——輕安覺支。

道的主要項目，雖有此十種。但正見成就，就能得信成就。而喜，捨，輕安，不外乎定中的功德。所以八正道的敘述，是最圓滿的；而三學是最簡要的。

四、部派論師認為七類道品有淺深之別

有說：在個人修學的程序上，這七類道品，都是需要的；是淺深次第的差別，而一類類的進修。以為：

初學——修四念處；煖位——修四正勤；頂位——修四神足；
忍位——修五根；世第一位——修五力；見道位——修八正道；
修道位——修七覺支，

但這也不過約特勝的意義說說而已。⁸⁷

⁸⁷ (1)《大毘婆沙論》卷 96 (大正 27, 496c25-497a2)；《大智度論》卷 19 (大正 25, 198b17-18)；《俱舍論》卷 25〈賢聖品〉(大正 29, 132b8-23)(大正 29, 132c)；《瑜伽師地論》卷 29(大正 30, 445a7-12)。

(2) 印順導師《空之探究》p.11：「佛說的解脫道，原始是以八正道為本的。因機設教，成立不同的道品。古人依道品的數目次第，總列為：四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分。七類共三十七道品，成為佛教界的定論。說一切有部論師，以此為進修次第的全部歷程，未必與事實相符，這不過是條理總貫，作如此解說而已。」

※說一切有部的修行位次：

賢位	五 停 心		三賢位 (外凡位，順解脫分)	七加行
	別相念住			
	總相念住			
	煖		四善根位 (內凡位，順抉擇分)	
	頂			
	忍			
	世第一法			
聖位	初果 (預流，須陀洹)	初果向	見道位	有學位
		初果	修道位	
	二果 (一來，斯陀含)	二果向		
		二果		
	三果 (不還，阿那含)	三果向		
		三果		
	四果 (阿羅漢)	四果向	無學道位	無學位
四果				

丙二、結說(p.235)

此是聖所行，此是聖所證，三乘諸聖者，一味涅槃城。

一、此是聖所行所證

- 1、出世的解脫法門——四諦，緣起；道諦中的三學，八正道，都如上文說過了。這都是聖者所修行的，也是聖者所證得的。
- 2、修行，證入，都離不了這些，這是釋迦佛金口開示的正法。離了這，別無可歸依的法門，別無能解脫的途徑，別無永恒的歸宿。這是佛弟子所應決然無疑信受奉行的！

二、三乘諸聖者，一味涅槃城

三乘——聲聞，緣覺，菩薩佛——一切聖者，都是依著這唯一的正法，

同受唯一的解脫味，如長江大河入海，都同一鹹味一樣；同入涅槃城而得究竟的安息。論上說：『三獸渡河』⁸⁸，『三鳥出網』⁸⁹，雖然飛行有遠近，渡水有淺深，但總是不離於虛空與大河。所以說：『三乘同入一法性』；『三乘同坐解脫床』。⁹⁰

乙二、二乘果位

丙一、階段^(p.236)

通論解脫道，經於種熟脫，修證有遲速，非由利鈍別。

一、解脫道經歷的階段

首先，不問聲聞，緣覺，菩薩，通泛的論起來，每一聖者，在解脫道的修行中，都是經歷了種熟脫三階段的。

1、種（下種）：

初聽佛法，生起厭離心，從此種下了解脫的善根，如種下種子一樣。如沒有出離心種，怎麼聽法修行，都是不會解脫的。

2、熟（成熟）：

以後，見佛，聽法，修持，使解脫心種漸漸的成熟起來，如種子的生芽，發葉，開花一樣。

3、脫（解脫）：

到末後，一切成熟，才能證果，如開花而結果實一樣。

⁸⁸ 《大毘婆沙論》卷 143(大正 27, 735b16-21)有說：「有於甚深緣起河能盡源底，說名為佛；二乘不爾。故經喻以三獸渡河，謂兔、馬、象。兔於水上但浮而渡，馬或履地或浮而渡，香象恒時蹈底而渡。聲聞、獨覺及與如來，渡緣起河，如次亦爾。」

⁸⁹ 吉藏《金剛般若經義疏》卷 3(大正 33, 107c)：「問：何故言一切賢聖無為而有差別？答：復為釋疑，既言同悟無為則眾聖無異，便無十地階級四果淺深，是故今明雖同悟無為所悟不同，故有三聖為異，三鳥出網、三獸度河而昇空有近遠，涉水有淺深。」※《肇論》(大正 45, 160a)。

⁹⁰ 《刊行金剛般若經贊述序》(大正 33, 126b)：「龍樹釋云：…三者、同心共取一味法故。四者、同見同證一解脫理故。五者、同戒各具別解脫戒故。六者、同解脫三乘同坐解脫床故。…」

二、修證有遲速，決定於前生的準備，非由於利鈍差別。

1、有些佛弟子，一聽佛法，當下悟入而證果；有的勤苦的修學了一生，還是不能得道。今生修行而能不能證入，證入的遲入或者速入，那是決定於過去生中的修習。如過去沒有種下解脫心種，現在初生厭離心而修行，就想迅速證果，正像種下種子，就想結果，那怎麼成呢？如前生已修到了成熟階段，那今生一出頭來，見佛聞法，便能證悟了（甚至有不必再用功行，就會圓證的）。所以，在今生修證過程中，有遲速的不同，但這是決定於前生的準備如何，並非由於利鈍的差別。⁹¹

2、利根與鈍根，當然是有的，那就是上面說過的信行人與法行人了。
信行人：著重於依師學習，以信為先的是鈍根；
法行人：著重於自力學習，以慧為先的是利根；
但這都是要經歷種熟脫三階的。依現生的修證而論，是不能以證入的遲速來決定他是利或鈍的。

三、以現生的修證或悟證遲速來分別利鈍非經論之言

1、近代的佛教界，有許多觀念，都是與經論相反的。他們以現生的修證努力，或悟證遲速來分別利鈍，而不知恰好相反。

2、重信與重慧的差別以外，凡急求速成的，才是鈍根；大器晚成的，才是利根。如以三乘來說，聲聞根性是鈍，緣覺根性是中，菩薩根性是利。

聲聞是鈍根，從發心到解脫，快者三生，最遲六十劫得解脫。

緣覺是中根，從發心到解脫，快者四生，最遲一百劫得解脫。

⁹¹ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 14〈3 人品〉：「復為怨憎會苦、愛別離苦、在家諸苦之所逼切，而便出家。既出家已，初夜後夜勤修方便，一七二七日沒，於其中間，結加趺坐，頂安禪鎮行禪毬法杖，常住山頂巖石間修行精進，雖然以二事故不得道：一、善根未熟，二、行邪方便。善根未熟者，始於此身而求解脫。佛法之中，速得解脫者：一、身中種解脫分善根，二、身中成熟，三、身中得解脫，而彼未種解脫分善根而求解脫，是名善根未熟。行邪方便者，受錯謬對治，以是事故不能得道。」（大正 28，101b11-20）

菩薩是利根，修三大阿僧祇劫才究竟解脫。⁹²

關於根性的利鈍，在大乘不共法的申述中，再依經論來說明。⁹³

丙二、果位

丁一、聲聞

再來敘述聖者證入的次第。聲聞乘的修行者，證入聖果，一向分為四級，先說初果。

初果（須陀洹）——斷三結：我見（有身見），戒禁取見，疑。

二果（斯陀含）——三結盡；貪、瞋、癡薄。

三果（阿那含）——斷五下分結：身見，戒禁取見，疑，欲貪，瞋。

四果（阿羅漢）——斷五上分結：色貪，無色貪，掉舉，慢，無明。⁹⁴

戊一、初果^(p.237)

見此正法者，初名須陀洹，三結斷無餘，無量生死息。

一、初果所體見的正法

- 1、觀緣起法無常、無我而契入緣起空寂性的，就是體見正法，也叫做『入法界』。
- 2、初入正法的聖者，名須陀洹果。
須陀洹，是梵語，譯義為『預流』或『入流』。修行到此，契入了法性流，也就參預了聖者的流類。
- 3、須陀洹果的證入，經中形容為：『見法，得法，知法，入法；得離狐疑，不由於他；入正法律得無所畏』。⁹⁵所以，這是現見的，自覺的，於正法有了絕對的自信。

⁹² 《大毘婆沙論》卷 101(大正 27, 525b14-21);《大智度論》卷 28(大正 25, 266c14-15);《十住毘婆沙論》卷 1〈1 序品〉(大正 26, 20b1-9)。

⁹³ 大乘不共法章：詳參《成佛之道》，p.413-p.417。

⁹⁴ 《雜阿含·815 經》卷 29(大正 2, 209c19-210a4)。印順導師《般若經講記》p.61-64。

⁹⁵ 如《雜阿含》卷 11(281 經)(大正 2, 78a)等所言。

二、初果所斷的煩惱

- 1、初果聖者，已斷了生死的根本，最主要的煩惱。照後代論師的分析條理起來，煩惱是非常多的。但大體可分為二類：

見惑：見道所斷的煩惱，是以智慧的體見法性而斷的那部分。

修惑：修道所斷的煩惱，是要從不斷的修習中，一分一分斷除的。

- 2、初果所斷的，屬於見惑。這也包含極多的煩惱，論師們稱為八十八惑。⁹⁶但佛在經中，總是重點的說：『斷三結』。三結：我見結、戒禁取結、疑結，初果是徹底的斷了，無有絲毫的剩餘。結：是繫縛生死的意思，斷了三結，就是解開了生死的死結。

◎我見：是自我的妄執，為生死的根本，從我見而來的，是我所見，斷見、常見，一見、異見，有見、無見……。我見斷了，這一切也就都斷了。

◎戒禁取：無意義的，外道的戒行。見到了真理，不會再以為外道的宗教行為，是可以得解脫的。不會再執取他，也就不會再去學習他。

◎疑：是對於佛，法（四諦、緣起），僧的狐疑不定。見了正法，是徹底明見，再不會將信將疑。

在修行的過程中，這些煩惱，早已伏而不起；到了證見法性，才是斷了根，永無生起的可能。所以，斷是徹底斷盡，不只是不現起而已。以三結為首的一切見所斷惑，都由於真智現前，體見法性而斷盡了。

⁹⁶（1）八十八種見惑：見惑有十種根本煩惱：

1、貪；2、瞋；3、痴；4、慢；5、疑；

6、身見：又名薩迦耶見，這是使有情迷執五蘊假合的身心為我、我所的妄見。

7、邊見：執死後為常住或斷滅的「常見」、「斷見」。

8、邪見：指不信三寶、四諦，否認因果罪福，否認輪迴及解脫等，撥無因果的執見。

9、見取見：執取種種錯誤的見解，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。

10、戒禁取見：執取種種無意義的戒條、苦行，以為可以生人、生天。

（2）三結與五見之關係，詳參水野弘元著（釋惠敏譯）《佛教教理研究》p.138：

1、身見：身見、邊見。2、疑：邪見。3、戒禁取：見取見、戒禁取見。

※八十八種見惑：（參見：楊白衣《俱舍要義》p.90-91；p.94）

欲界	苦諦	貪、瞋、痴、慢、疑、身、邊、邪、見、戒	10	32
	集諦	除身、邊、戒禁取	7	
	滅諦	除身、邊、戒禁取	7	
	道諦	除身、邊	8	
色界	苦諦	除瞋	9	28
	集諦	除瞋、身、邊、戒禁取	6	
	滅諦	除瞋、身、邊、戒禁取	6	
	道諦	除瞋、身、邊	7	
無色界	苦諦	除瞋	9	28
	集諦	除瞋、身、邊、戒禁取	6	
	滅諦	除瞋、身、邊、戒禁取	6	
	道諦	除瞋、身、邊	7	

三、三結斷無餘，無量生死息

- 1、見了正法，斷了煩惱，也就斷了生死，因為生死苦果，是以煩惱為根源而生起的，因斷果也就斷了。證到初果，可說無量生死都已經息了。
- 2、經上說：如大池的水都乾了，只剩一滴、二滴一樣。
分別說：在沒有證悟法性以前，未來的生死是無數量的。等到初入聖流，斷了三結，再『不墮惡趣』。三惡道的業都失效了，三惡道的苦果，再也不會生起了。剩下來的，人間天上的業果，稱為『極七有』。就是說：最多是七往天上，七還人間，一定要永斷生死入涅槃。
- 3、這樣看起來，到了初果，生死幾乎都盡斷了。現在雖還是生死身，雖可能還有七天七人的生死，但實已見到了生死的苦邊，生死再不會無休止的延續下去了，所以在聖位中，初果是最可寶貴的，最難得的！得了初果，可說生死已了（一定會了）。如破竹一樣，能破第一節，第二節以下，是不費力的一破到底。這是學佛法者當前的唯一目標。

戊二、二果^(p.240)

二名斯陀含，進薄修斷惑。

說明從初果而二果，三果，四果，就要說到斷惑。但這有一番特殊意義，與初果的斷惑不同，應該加以解說。

一、聲聞果位由斷惑來分別

- 1、眾生生死的真正根源，是我見；須陀洹斷了我見，生死就解脫了。（如大樹的連根拔起，必死無疑一樣）
- 2、其餘未斷的煩惱——修所斷惑，滋潤固有的業力使他生在天上、人間。剩下的煩惱，無論作（小）惡，或修戒修定，都不能成為人天的總報業與引業（只能是別報業與滿業）。否則，生死也許還會無休止的，在人間天上延續下去。然而不會了，他僅能滋潤舊業，使他往生天上人間。就是這樣，由於我見斷了，修惑也不能無限止的延續，永遠潤生下去。（如無根的樹雖可能由樹皮與樹葉來吸收養分，但不可能維持大樹的長期生存一樣）
- 3、證得初果的，如不斷進修，可能這一生就證入涅槃。（如拔起的大樹，在烈日下，很快會枯黃了）
如進修停頓，特別是在家弟子們，為家庭，職業，生活所累，但煩惱也是會萎縮，很快會斷盡的。充其量，也只維持七返生死而已。
所以證得初果的，雖可能有『隔陰之迷』⁹⁷，但決不像凡夫一樣。

⁹⁷ 印順導師《華雨集》第四冊，p.181-p.183：「先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別為五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生在生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。迷有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。

約迷事說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏，或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。

約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔

無論怎樣，也還是生死已有邊際，可說生死已了。

二、二果「一來」薄貪瞋痴，斷欲界六品修惑（上上品～中下品）。

第二果，名叫斯陀含。斯陀含是梵語，譯義為『一來』。因為，或是由初果而進修，或是經過了人間天上的六番生死，修道所斷的煩惱，大大的削弱了力量，可說是斷去了一分。剩下的修惑，所能潤生的力量，已只有一生天上，一來人間，再不能延續下去了。到了這一階段，由於進修而減薄了修道所斷惑，只有一番生死的力量，所以稱為斯陀含果。

※八十一品修惑：（參見：楊白衣《俱舍要義》p.95）

欲界	貪	一、五趣雜居地——九品
	瞋	
	痴	
	慢	
色界	貪	二、離生喜樂地——九品
	痴	三、定生喜樂地——九品
	慢	四、離喜妙樂地——九品
無色界	貪	五、捨念清淨地——九品
	痴	六、空無邊處地——九品
	慢	七、識無邊處地——九品
		八、無所有處地——九品
		九、非想非非想處地——九品

陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。

如約迷理說：凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠的。」

※煩惱與潤生：（參見：楊白衣《俱舍要義》p.126）

預流向	前十五心（見附錄）			見道	有學位
預流果	第十六心道類智			修道	
一來向	上上品	潤二大生	欲界修惑		
	上中品	潤一大生			
	上下品	潤一大生			
	中上品	潤一大生			
	中中品	潤一大生			
一來果	中下品				
不還向	下上品	潤一大生			
	下中品				
不還果	下下品				
阿羅漢向	色界初禪第一品，斷無間道至無色界有頂地之第九品斷金剛無間道		上二界修惑		
阿羅漢果	有頂地第九品斷解脫道			無學道	無學位

戊三、三果^(p.242)

三名阿那含，離欲不復還。

一、三果「不來」的意義

1、再進一步，是三果，名叫阿那含。

2、阿那含：是梵語，譯義為『不來』或『不還』。

阿那含果死後，離欲界而上生色界，或者無色界，一定就在那邊入涅槃，再不復還來生欲界了。這或是由二果而進修，在這生中證不還果；或是返來人間，只剩這一往天上的生死了。

二、三果所斷的煩惱

1、欲界的修道所斷惑，到此已斷盡了，所以不再能成欲界的生死。

2、佛在經中，總是說：『五下分結盡，得阿那含』。

五下分結是：身見，戒禁取，疑，欲貪，瞋。

這五類，都是能感欲界生死的，所以叫下（對上二界）分。

3、身見、戒禁取、疑——三結，在見道得初果時，先已經斷盡了；

4、現在又進一步的斷盡了欲貪與瞋，也就是斷盡了一切欲界修惑。

瞋恚：是專屬於欲界的煩惱。

欲貪：指欲界的貪欲而說。欲貪斷盡了而證得三果的，雖然身在人間，但對欲界的五欲，男女的性欲，已經不再染著。所以如證得三果，就是在家弟子，也是會絕男女之欲的。

戊四、四果

己一、境界^(p.243)

斷惑究竟者，名曰阿羅漢，畢故不造新，生死更無緣。

一、二果以來的聖者之修惑會自然萎縮

1、體見正法而斷了見惑的聖者，知見是絕對的正確了。但在一切境界上，愛染的力量還很強。所以可能進修停頓，或者再生人天，忘失本來。

2、不過修惑是自然萎縮（如拔了根，樹皮會乾枯一樣），聖道的潛力一定會現起，一定會再向前進的。在這再進修中，無論是行住坐臥，衣食語默，毀譽得失，衰老病患，待人接物，在這一切境界上，能提起正念，時時照顧，不斷熏修，這能使愛染為本的修惑，漸漸銷融淨盡。這是二果以來都是如此的。

二、最究竟的四果阿羅漢

1、證得初果或二果、三果，現生不斷進修；或是阿那含（三果）死後，生到上界，聖道現前，到了斷惑究竟淨盡的時候，就證第四果，名為阿羅漢。

2、阿羅漢：是梵語，或譯義為：⁹⁸

『應』：是真正應受人天供養的聖者。

⁹⁸ 阿羅漢之語意分析：詳參《大智度論》卷3（大正25，80b3）。

『無生』、『殺賊』：殺盡了一切煩惱賊，不會再有生死的生起了。
總之，這是斷盡煩惱，斷盡生死的極果。

3、所斷的煩惱，論師說是色、無色界的修斷煩惱。

佛在經中說：『五（順）上（分）結』⁹⁹斷得阿羅漢。¹⁰⁰

五順上分結：色貪，無色貪，掉舉，慢，無明。

色貪、無色貪：是色界與無色界的貪染。

掉舉、慢、無明：也應該是二界不同的。

但修惑以染愛為本，所以特約二界而分別為二類。這五結，是使眾生生於上界的，現在也斷了，就斷盡了繫縛三界的一切煩惱。煩惱既斷盡了，那依煩惱潤生而感果的故業——從前以我見為中心而造的業力，已經完畢而不再有效。又不會再造新業，所以未來的生死苦果，更無生起的因緣了。所以阿羅漢現有的生死身，到了壽命盡時，就『前蘊滅，後蘊更不生』，而入於不生不滅的無餘涅槃。

——聲聞乘的進修，以此為最究竟的果位。

己二、類別^(p.245)

此或慧解脫，或是俱解脫。

己三、功德

六通及三明，世間上福田。

一、阿羅漢的種類

1、經中說到阿羅漢，有六種¹⁰¹、九種¹⁰²等分別，現在說二大類：此阿

⁹⁹ 《長阿含經》卷8〈眾集經〉（大正1，51b）。

¹⁰⁰ 《大智度論》卷86〈74 遍學品〉（大正25，662b19-23）：「智，名學人八智，無學或九、或十。斷，名斷十種結使，所謂上、下分十結。須陀洹、斯陀含，略說斷三結，廣說斷八十八結；阿那含，略說斷五下分結，廣說斷九十二^{*}。阿羅漢，略說三漏盡，廣說斷一切煩惱。」〔※見惑八十八，加「欲貪、瞋、癡、慢」四惑〕

羅漢，或是慧解脫的，或是俱解脫的。

2、定慧的解脫為阿羅漢之共德

俱解脫，就是定與慧都解脫的。要知道，定與慧，都有煩惱障蔽他，所以不能現起；如能現起，就從這些障礙而得解脫。經中時常說到：『離貪欲者，心（定）解脫；離無明者，慧解脫』。¹⁰³這是說：依慧力的證入法性，無明等障得解脫。以定的寂靜力，使貪愛等障解脫。如世間的外道們，也能離欲界煩惱（欲愛等）得初禪，離初禪煩惱得二禪……離四禪煩惱（色界煩惱——色愛等盡），得無色界的空無邊處定……離無所有處煩惱，得非想非非想定，但不能離非非想處煩惱，所以不脫生死。

二、慧解脫與俱解脫

1、在佛弟子的修證上：

約少分說：都可說有這定與慧的解脫，如依未到定或七依定而發無漏慧的，斷見道所斷惑，都可說有此二義。

約全分說：就大大不同。如修到阿羅漢的，以慧力斷盡無明為本——我見為本的一切煩惱，那是不消說的，大家都是一樣的。如依定力的修得自在來說，就不同。

（1）俱解脫：如能得滅盡定的阿羅漢，無論是慧是定，都得到了究竟解脫。約得到定慧的全分離障說，稱為俱解脫阿羅

¹⁰¹ 六種阿羅漢：（參見《俱舍論》卷 25〈賢聖品〉，大正 29，129b14-20）

（1）退法：調遇少緣，便退所得。

（2）思法：調懼退失，恒思自害。

（3）護法：調於所得，喜自防護。

（4）安住法：離勝退緣，雖不自防，亦能不退。離勝加行，亦不增進。

（5）堪達法：彼性堪能，好修練根，速達不動。

（6）不動法：彼必無退。

¹⁰² 九種阿羅漢：1、思法；2、昇進法；3、不動法；4、退法；5、不退法；6、護法；7、實住法；8、慧解脫；9、俱解脫。（參見《中阿含》卷 30(127 經)〈福田經〉，大正 1，616a；《順正理論》卷 65，大正 29，699c）

¹⁰³ 《雜阿含》卷 26(710 經)(大正 2，190b)。

漢。¹⁰⁴

- (2) 慧解脫：如依未到定或初禪而得阿羅漢的，就於初禪或二禪以上的定障，不得解脫。即使能得四禪八定，也還不能徹底解脫定障。如慧證究竟而不能徹底解脫定障，就稱為慧解脫阿羅漢。¹⁰⁵

慧解脫	1、僅有未到定（全分慧解脫） 2、具有四禪八定（少分慧解脫）
俱解脫	滅盡定（徹底解脫定障）

- 2、生死苦果，依慧證法性而得解脫，所以定力不得究竟，也沒有關係。阿羅漢的定力，是淺深不等的，所以可分好幾類。

三、六通

- 1、俱解脫阿羅漢，不消說是能得六通及三明功德的。其他的阿羅漢，凡能得四根本禪的，都能修發三明、六通。

2、六通之內容

神境通：變多為一，變一為多，隱顯自在，山河石壁都不能障礙他。

入水，入地，還能凌空來去，手摸日月等。

天眼通：見粗的又見細的，見近的又見遠的，見明處又見闇處，見表面又見裏面，尤其是能見眾生的業色，知道來生是生天或落惡趣等。

天耳通：近處遠處，聽到種種聲音。能聽了人類的不同方言，連天與鳥獸的語聲，也都能明了。

他心通：知道他眾生心中所想念的。

宿命通：知眾生前生的往因，作什麼業，從那裏來。

¹⁰⁴ 俱解脫：參見《中阿含》卷 24(97 經)〈大因經〉(大正 1，582a-b)。

具滅盡定的俱解脫：《大毘婆沙論》卷 143(大正 27，734b-c)。

¹⁰⁵ 全分慧解脫：參見《雜阿含》卷 14(347 經)〈須深經（或蘇尸摩經）〉(大正 2，96b-98a)。《大毘婆沙論》卷 109（大正 27，564b）。

具根本禪的慧解脫：《雜阿含》卷 45(1212 經)(大正 2，330a-c)。

漏盡通：知煩惱的解脫情形，知煩惱已否徹底斷盡。

- 3、六通中的漏盡通，是一切阿羅漢所必有的。其餘的五通，要看修定的情形而定。¹⁰⁶這五通，不但佛弟子可以修發，外道也有能得到五通的。

雖然說六通無礙，但所知所見的也有廣狹不同，唯佛才能究竟。¹⁰⁷

四、三明

- 1、六通的前五通，是通於外道的，但三明是阿羅漢（三乘無學）所專有的。

三明：天眼明，宿命明，漏盡明。

這就是天眼，宿命，漏盡三通，但在阿羅漢身上，徹底究竟，所以又稱為明。¹⁰⁸

- 2、天眼明是能知未來的；宿命明是能知過去的。漏盡明以外，特別說這二通為明，就是對於三世業果明了的重視。阿羅漢有這樣的殊勝功德，所以是世間的上上福田，應受人天的恭敬供養。

己四、讚頌

庚一、明日喻(p.248)

¹⁰⁶ 前五神通依「四種根本禪」而得，不依「近分定」、不依「四無色定」。

《大毘婆沙論》卷 141(大正 27, 727b22-c3)：「五通者，一、神境智通，二、天眼智通，三、天耳智通，四、他心智通，五、宿住隨念智通。此五皆以慧為自性。已說自性，當說所以。問：何故名通。答：於自所緣無倒了達，妙用無礙故名通。界者，四唯色界繫；他心智通色界繫及不繫。地者，在四靜慮根本地，非近分、非無色。所以者何。若地有五通所依殊勝三摩地，彼地有五通。近分、無色無五通所依殊勝三摩地，是故於彼無此諸通。有說：若地奢摩他、毘鉢舍那平等攝受，彼地有五通。近分、無色隨一闕故無有五通。」

※參閱：《俱舍論》卷 27（大正 29, 142c-143a）。

¹⁰⁷ 參閱《大智度論》卷 28(大正 25, 264a)。

¹⁰⁸ 《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25, 71c15-22)：「問曰：神通、明有何等異？答曰：直知過去宿命事，是名通；知過去因緣行業，是名明。直知死此生彼，是名通；知行因緣，際會不失，是名明。直盡結使，不知更生不生，是名通；若知漏盡，更不復生，是名明。是三明，大阿羅漢、大辟支佛所得。問曰：若爾者，與佛有何等異？答曰：彼雖得三明，明不滿足，佛悉滿足，是為異。」

明淨恒不動，如日處晴空。

庚二、蓮花喻

一切世間行，不染如蓮華。

再舉兩個譬喻，來讚歎阿羅漢的功德。

一、明日喻

- 1、證得阿羅漢果的聖者，智慧斷盡了煩惱，所以是明而又淨。在觸對一切境界時，可以恒不動來說明。
- 2、阿羅漢的功德，有『六恒住』。在見色聞聲等六境起用時，恒常是：『不苦不樂，捨心住正念正智』¹⁰⁹，這就是不動。在觸對六境時，或是合意的，或是不合意的，但不會因此而起貪起瞋。
- 3、一切利譽得失，在聖者的心境上，是不受外境所轉動，『不能妨心解脫、慧解脫』¹¹⁰。俗語所說的『八風吹不動』¹¹¹，就是阿羅漢的境界。這如經上說：『六入處常對，不能動其心，心常住堅固，諦觀法生滅』。¹¹²
- 4、經中曾有雲散日現的比喻：
凡夫：如烏雲密布，完全遮蔽了太陽。
初果：如烏雲的忽然散開，露出了太陽一樣。但烏雲太多，還在忽而遮蔽忽而顯現的變動中。

¹⁰⁹ (1)《雜阿含經》卷 13(339 經～342 經)(大正 2, 93a-b) 稱為六常住。

(2)《大毘婆沙論》卷 36(大正 27, 189a)：「問：六恒住法以何為自性？答：以念、慧為自性。云何知然？如契經說：諸阿羅漢心善解脫具六恒。」

¹¹⁰ 《雜阿含經》卷 9(254 經)(大正 2, 63a)。

¹¹¹ 《大毘婆沙論》卷 173(大正 27, 871b-c)：「八世法者，一、利；二、無利；三、譽；四、非譽；五、讚；六、毀；七、樂；八、苦。」

¹¹² 《雜阿含》卷 9(254 經)(大正 2, 62c-63b)：「…離欲心解脫，無恚脫亦然，遠離心解脫，貪愛永無餘，諸取心解脫，及意不忘念。曉了入處生，於彼心解脫，彼心解脫者，比丘意止息，諸所作已作，更不作所作。猶如大石山，四風不能動。色、聲、香、味、觸，及法之好惡，六入處常對，不能動其心，心常住堅固，諦觀法生滅。」

二果至四果：如雲漸漸淡了，散了，到末後，浮雲淨盡。
阿羅漢極明極淨，正如日光朗照，處在萬里無雲的晴空一樣。

二、蓮花喻

證得阿羅漢的聖者，無論定力的淺深怎樣，在沒有捨報以前，總是生活在世間。一樣的吃飯，穿衣，來去；一樣的遊化人間，待人接物。他的身體，他的環境，還是世間的有漏法，還是無常苦不淨的。然而，阿羅漢生活在這世間中，卻不受雜染的環境所熏變。所以他在一一切世間行中，清淨不染，如蓮華一樣。蓮花是生於淤泥中，而卻『微妙香潔』。

丁二、緣覺^(p.249)

或不由他覺，從於遠離生，名辟支迦佛，合說為二乘。

一、緣覺與聲聞不同之處

1、三乘共法的教化主機，是聲聞乘，上面已大略說到。第二是緣覺乘。
從證真斷惑的地位來說，緣覺與聲聞是一樣的。

2、但他的主要不同處：¹¹³

(1) 是不由他覺，也就是無師自悟的。

如思惟無常而悟入了緣起的寂滅，成了聖果，故名無師自悟。
雖不能如佛那樣的大轉法輪，但比起聲聞弟子來，要依師長教誨，到底略勝一著。所以緣覺的根性，比聲聞要利一點。

(2) 不由他覺的智慧，是由於遠離而生的。

遠離，是遠離憤鬧，遠離人事。他在因中，在證果以後，都是

¹¹³ 《大智度論》卷 28(大正 25, 266c6-15)：「聲聞智慧即是辟支佛智慧，但時節、利根、福德有差別。時名，佛不在世，亦無佛法，以少因緣，出家得道，名辟支佛。利根名異，法相是同，但智慧深入，得辟支佛道。福德名有相，或一相二相，乃至三十一相。若先佛法中得聖法，法滅後成阿羅漢，名為辟支佛，身無有相。有辟支佛第一疾者四世行，久者乃至百劫行；如聲聞疾者三世，久者六十劫。」

獨往獨來的，厭離人事的。他過著精嚴的十二頭陀行¹¹⁴，孤居獨處，沒有師長，沒有同學，也沒有弟子。據說：這都出於沒有佛法的時代，現乞食的出家相，但不會說法，只是現神通而已。

二、緣覺之意義

- 1、傳說中，也有大眾共住的緣覺，但這本是聲聞根性，緣熟了自然證阿羅漢果，不過出於無佛的時代，所以也叫做緣覺而已。
- 2、這一類聖者，名曰辟支迦佛，譯義是獨覺，也作緣覺，是由於觀緣起而成道的緣故。
- 3、證得辟支佛果的，與聲聞乘的阿羅漢果，地位相同。所以，辟支佛與聲聞，常合說為二乘。如與發菩提心的大乘相對論，就叫做小乘。

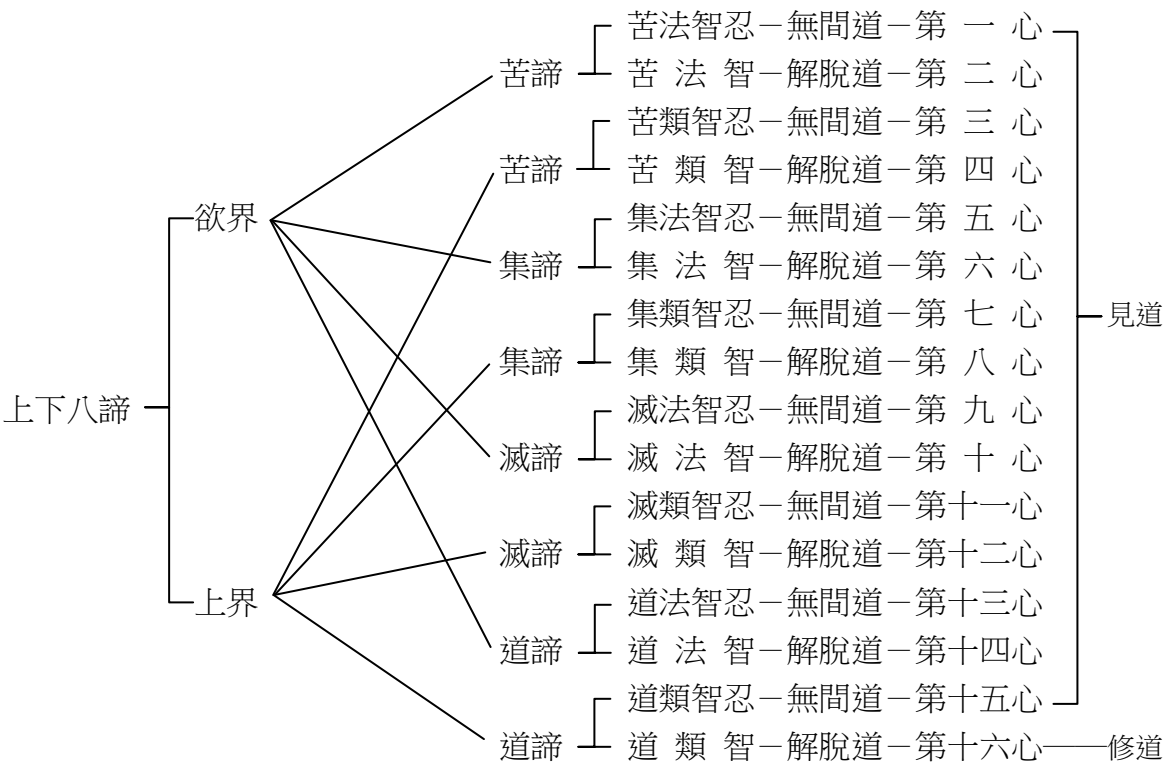
115

¹¹⁴ 十二頭陀行：(印順導師《華雨集》第四冊，p.227)

(1)住阿蘭若處、(2)常乞食、(3)次第乞食、(4)一坐食、(5)節量食、(6)中後不飲漿、(7)糞掃衣、(8)但三衣、(9)塚間住、(10)樹下坐、(11)露地坐、(12)但坐不臥。

¹¹⁵ 「麟角喻獨覺」與「部行獨覺」：《俱舍論》卷 12〈分別世品第三〉(大正 29，64a28-b19)。

(附錄)



第五章、大乘不共法¹

甲一、大乘不共法(p.255-428)

乙一、大乘通說(p.255-279)

一、說大乘法之動機

大乘不共法，是在人、天、聲聞、緣覺乘的共德上，進明佛菩薩的因行果德。

1、人乘與天乘，終究是有漏的，不能出離生死的。

聲聞乘與緣覺乘，雖是無漏解脫，而偏於獨善其身的。

※這都是善的，但不是圓滿的。

2、依《法華經》說：如來出世的唯一大事因緣，就是使眾生開、示、悟、入佛之知見，也就是使眾生悟入佛的大菩提。²所以，以發菩提心，修菩薩行，成如來果的大乘法門，才是佛法的真實意義，如來教化的真正目的。

二、解題

1、「大乘」

成佛的法門，為什麼稱為「大乘」呢？

(1) 就「相對」義而言：

¹ 講義主要依據 厚觀法師所編《成佛之道講義》(2002年~2003年版)之內容，至於科判則依據 昭慧法師《成佛之道偈頌科判表》所編為主。

² (1)《法華經》卷1〈方便品第二〉(大正9, 7a21-28):「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲令眾生入佛知見道故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。」

(2)《成佛之道(增註本)》(p.424):「佛是覺者，以大菩提為體性；一切自利利他，都以覺為本。佛出世說法的大事因緣，就是要人開、示、悟、入佛之知見——大菩提。」

既稱為大乘，從立名來說，不外乎『待小名大』。這就是說：與小乘比對起來，不同於小乘，所以名為大乘。這或者是超勝了小乘的，或者是廣大含容了小乘的。無論是『殊勝大』、『含容大』，總之是對小立名的。

(2) 就「絕待」義而言：

然大乘法的超勝，是超勝到無所對待的；大乘法的含容，是含容到無所不攝的。所以約大乘的意義說，實在是不可以大小的比對來表示的，是絕待的，不過強名為大而已。³

³ 印順導師著作：

(1) 《般若經講記》(p.96-p.97)：「般若與空相應，所以是不可以思議稱量其邊際的。這樣大功德的妙法，如來不為小乘行者說，為發大乘心者說，為發最上乘心者說。大是廣大義，最上是究竟無上無容義；形容法門的廣大無邊——含容大，至高無上——殊勝大。雖說為二名，並無差別，同是形容菩薩乘——行果的殊勝。」

(2) 《勝鬘經講記》(p.85)：「大乘法體，確不是對小，而是絕對的。依言施設，摩訶（大）有大、多、勝三義，即以多及勝來顯示大義。約數量，眾多名大；約質量，殊勝名大。今明法大，即以眾多顯大，即含容大。…(p.108)約人大，明廣大殊勝義。」

(3) 《攝大乘論講記》(p.1-p.3)：「乘就是車乘，能運載人物從此到彼，有能動能出的作用。眾生迷失在生死的曠野中，隨著輪迴的迷道而亂轉，眾苦交迫，沒有能力解脫。如來就以各種的法門，把眾生從苦迫的曠野中運出來。這能令眾生離苦的法門，譬喻它叫乘。但因運載的方法與到達的目的不同，就有大小乘的差別。小乘就是聲聞乘、緣覺乘，大乘就是菩薩乘。大，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一個大義，不過一從多顯大，一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。

一、含容大：龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；除此，大乘還有它更遠的目的。這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘，內容比小乘更廣博的佛法。因此，《般若經》說：『菩薩遍學一切法門』，『二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍』。

二、殊勝大：無著菩薩等一系，大都偏重這一點：大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶；殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。」

2、「不共」

說到「不共」，也就有此二義：

(1) 是人、天、聲聞、緣覺乘中所沒有的。

(2) 在佛菩薩的心行中，統攝一切功德，無不成為大乘的特法。如《般若經》的〈摩訶衍品〉，總一切功德而名為大乘。這好像鳥類的高飛，『高入須彌，咸同金色』一樣。⁴

這是如來出世說法的本懷，所以在五乘及三乘共法以後，要敘說這成佛的不共法門。

丙一、根機不同

丁一、動機異

戊一、迴入^(p.256)

恥有所不知，恥有所不能，恥有所不淨，迴入於大乘。

修習大乘佛法，不消說，是以發菩提心為主的。但眾生的根性不一，所以引發菩提心的因緣也不同；依此而表現的菩薩風格，起初也多少有差別的。為了避免專以自己的偏好來衡量一切，自讚毀他，無意中損害佛法，所以對此不能不先有相當的認識。

一、從佛法唯是一乘道而說二乘人發菩提心

1、「三乘究竟」與「一乘究竟」之見解不同

上面說到的三乘共法，主要是聲聞（緣覺）乘。

二乘的學者，也是會發菩提心而入大乘道的：

◎有的初學聲聞行，不曾決定，就轉學大乘；

◎有的在聲聞中已得決定（忍位），⁵或是已證入法性而得初果（須陀洹）以上的；

⁴ 另參《摩訶般若波羅蜜經》卷 5（大正 8，250a-256b）。

⁵ 《大毘婆沙論》卷 68（大正 27，352a）：「忍違惡趣，諸得忍性者，於諸惡趣得非擇滅，菩薩有時乘大願力生諸惡趣，饒益有情故，二乘忍位，無趣佛乘理。」

◎有的已證第四阿羅漢果的；

◎也有入了無餘涅槃，再發大心的。⁶

從佛法唯是一乘道來說，小乘本是大乘方便道，當然遲早要入大乘道的。

2、從「一乘究竟」的角度引導二乘走向佛道

但在小乘行者的見地上，起初卻不免有點隔礙。拿阿羅漢果來說，他們自覺得：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有』；已經到了學無可學，進無可進的地步。佛是阿羅漢，他們也是阿羅漢；佛得解脫，他們也得解脫。自以為究竟了，那當然一時不想修習大乘道，於大乘毫無興趣。

然而，佛不是修菩薩行，廣度眾生而成佛的嗎？佛為什麼不教聲聞

⁶ 二乘人能不能回小向大？從初期大乘經論中約可分為四類說法：

- (1) 二乘人不能回小向大：《摩訶般若波羅蜜經》卷 22〈遍學品 74〉(大正 8, 381b15-17)：「若菩薩摩訶薩作八人、得須陀洹果，乃至得阿羅漢果、得辟支佛道，然後入菩薩位，無有是處。」其他：《維摩詰所說經》卷中(大正 14, 549b4-26)。《大智度論》卷 27(大正 25, 263b12-25)；卷 31(大正 25, 289c20-22)。《菩提資糧論》卷 3(大正 32, 527c19-528a9)。《十住毘婆沙論》卷 5(大正 26, 41a3-12)；卷 7(大正 26, 55a4-18)。
- (2) 二乘人可以回小向大：《法華經》卷 1〈方便品第二〉(大正 9, 7a29-c9)：「舍利弗！如來但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘若二若三。…舍利弗！十方世界中尚無二乘，何況有三！…舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」
- (3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.650-651 認為《小品般若經》一方面說聲聞聖者不可能發大心，一方面又暗示了迴心的可能。如經文(大正 8, 504a)：「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。」
- (4) 《大智度論》之會通：《大智度論》卷 93(大正 25, 714a)：「一切菩薩乃至初發心皆畢定，如法華經中說。…得阿羅漢證時，不求諸菩薩深三昧！又不廣化眾生，是則迂迴，於佛道稽留。…如法華經說：有阿羅漢，若不聞法華經，自謂得滅度，我於餘國為說是事，汝皆當作佛。…佛法於五不可思議中最第一，今言漏盡阿羅漢還作佛，唯佛能知。論議者正可論，其事不能測知，是故不應戲論；若求得佛時，乃能了知，餘人可信而未可知。」(《大智度論》卷 30, 大正 25, 283c17-19「五不可思議」：眾生、業果報、坐禪人力、諸龍力、諸佛力。)

行者修菩薩行成佛，卻叫大家修自利行而了生死呢？這是一大疑問。⁷同樣的證入法性，同樣的解脫生死，聲聞阿羅漢果真的什麼都與佛平等嗎？比較起來，真是『天地懸隔』了！所以在事實的經驗中，在佛的善巧教導中，阿羅漢們不免要從自慚而到自怨，終於撤除了自以為究竟的心理障礙，發菩提心，重行走向佛道了！

二、二乘人迴入大乘的動機

1、恥有所不知：

有的是自己心生慚恥，覺得自己有所不知，不能如佛那樣的遍知一切。

(1)《大毘婆沙論》說：佛曾與彌勒菩薩等說法，阿羅漢們都不能了解。⁸

(2)從前，有人到祇洹精舍來出家，阿羅漢們觀察他的根機，一點善根都沒有，這是不適宜出家的，出家也不能獲得教證功德的。大家不肯度他，佛卻度了他出家，不久就證了阿羅漢果。大家覺得希奇，佛說：此人在無量劫以前，曾經因為虎難而口稱『南無佛』，憑這歸向佛的功德善根，現在才成熟而得度。⁹

⁷ 相關疑問，詳參印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1177-1183。相關經證：

(1)《妙法蓮華經》卷 2(大正 9, 10c)：「我昔從佛聞如是法，見諸菩薩授記作佛，而我等不預斯事，甚自感傷，失於如來無量知見。世尊！我常獨處山林樹下，若坐若行，每作是念：我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度！」

(2)《妙法蓮華經》卷 1(大正 9, 9c)：「我所得智慧，微妙最第一！眾生諸根鈍，著樂癡所盲。如斯之等類，云何而可度？爾時諸梵王，……請我轉法輪。我即自思惟，若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法。……尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。……雖復說三乘，但為教菩薩。」

(3)《妙法蓮華經》卷 3(大正 9, 27b)：「諸佛方便力，分別說三乘；唯有一佛乘，息處故說二。今為汝說實，汝所得非（真）滅。……諸佛之導師，為息說涅槃，既知是息已，引入於佛慧。」

⁸ 《大毘婆沙論》卷 151(大正 27, 772a)：「佛一時與慈氏菩薩論世俗諦，舍利子等諸大聲聞莫能解了。」

⁹ 《大莊嚴論經》卷 10(大正 4, 311b-312b)：敘述聲聞聖者無法測量所有眾生的根性，唯佛智慧能了知「為虎所逼，以怖畏故稱南無佛，以是種子得解脫因」的深細因緣，而善巧地度化眾生。

這可見，在佛智慧的深徹與廣大面前，阿羅漢們的智慧，簡直如日光下的螢光了！

2、恥有所不能：

還有，自己心生慚恥，覺得自己有所不能，不能如佛菩薩那樣的大能。如舍利弗說：『嗚呼深自責，云何而自欺！我等亦佛子，同入無漏法，不能於未來，演說無上道』。¹⁰其實，阿羅漢們不能的事太多了，如菩薩法的：『遊戲神通，淨佛國土，成就眾生』¹¹等。

3、恥有所不淨：二乘人未斷習氣：¹²

還有，自己心生慚恥，覺得自己雖說斷盡了煩惱，而事實證明，還是有所不清淨的。

(1) 如大樹緊那羅王彈琴，年高德劭的大迦葉，竟然情不自禁的手舞足蹈起來。迦葉說：我雖能遠離世間的欲樂，但菩薩法的微妙欲樂，還有所染著呢！¹³

(2) 又如天女散華，華到菩薩身上，不曾繫著；而落到聲聞阿羅漢身上，卻繫著了，這證明了內心的有所染著。¹⁴

(3) 又如小鳥通過舍利弗的身影，還不免『餘悸』；而通過佛的身影，就一些恐怖都沒有了。¹⁵

阿羅漢們是『不斷習氣』的；這種習氣，便是菩薩所要斷的煩惱。¹⁶所以在事實的經驗中，自己感覺到有所不知，有所不能，有所不淨，不免要自己慚愧，自己埋怨自己。一經佛的善巧教化，阿羅漢們就會迴自利的小心，發菩提心，而入於自利利他的大乘道了。

¹⁰ 《妙法蓮華經》卷 2（大正 9，10c）。

¹¹ 《妙法蓮華經》卷 2（大正 9，16b）。

¹² 阿羅漢未斷習氣：詳參《大智度論》卷 2（大正 25，70c-71a）；卷 27（大正 25，260c）。如：難陀婁欲習；舍利弗、摩訶迦葉、畢陵迦婆蹉瞋習；摩頭婆和吒跳戲習；憍梵鉢提牛業習等。

¹³ 《大樹緊那羅王所問經》卷 1（大正 15，371a2-b2）。《大智度論》卷 11（大正 25，139b-c）；卷 42（大正 25，367c-368a）。

¹⁴ 《維摩經》卷中（大正 14，547c23-548a6）。

¹⁵ 《大毘婆沙論》卷 83（大正 27，430b-c）。《大智度論》卷 11（大正 25，138c-139a）。

¹⁶ 《大智度論》卷 42（大正 25，368a）：「聲聞、辟支佛習氣，於菩薩為煩惱。」

戊二、直入^(p.259)

不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。

發心向大乘道，並非一定要經歷小乘聖者的果證；相反的，修學大乘法的主機，都是直從凡夫地而發心修學的。

一、著重在佛德的崇高深妙而發心

1、引起發心的因緣，種種不同：

- (1) 親見如來（及菩薩）的色身相好而發心的；
- (2) 見如來的神通威力而發心的；
- (3) 見如來法會的莊嚴，聽如來的圓音教化而發心的。
- (4) 生在佛後，聽見佛弟子的教化，或誦讀佛經的深義而發心的。

2、或有自動的，也有被勸而發心的。發菩提心，主要是以佛菩提為理想而誓願希求。

二、著重於悲願而發心¹⁷

著重在佛德的崇高深妙而發心願求，當然是發菩提心的主要內容。但如缺少了另一要素——悲願，那不是不圓滿的，就是容易退墮的。經上說：『菩薩但從大悲生』；所以發菩提心，也是：『發心為利他，欲（求）正等菩提』。這樣，前面所說的，不太著重悲願的發心，可知是容易退失的

¹⁷ (1) 《佛說如來智印經》(大正 15, 470b22-c4)：「有七法發菩提心。何等為七？一者如佛菩薩發菩提心。二者正法將滅，為護持故發菩提心。三者見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心。四者菩薩教餘眾生發菩提心。五者布施時自發菩提心。六者見他發意隨學發心。七者見如來三十二相、八十種好具足莊嚴，若聞發心。彌勒！如是七因緣發菩提心，(A)如佛菩薩發菩提心，(B)正法將滅為護持故發菩提心，(C)見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心，發此三心，能為諸佛菩薩護持正法，又能疾得不退轉地成就佛道。後四發心，剛強難伏，不能護法。」

(2) 《十住毘婆沙論》卷 3〈發菩提心品〉(大正 26, 35a)；《彌勒菩薩所問經論》卷 2(大正 26, 240b15-b26)。

(3) 發菩提心之因緣：參見 田上太秀《菩提心の研究》東京書籍，1990 年 9 月。

發心了。著重於悲願而發心，略有二類：

1、不忍聖教衰——護法

知道三寶的殊勝功德，有救人救世，引生世出世間善法的力量。可是生在像末，佛法衰落不堪，為教內教外的邪惡所擾亂，不能達成救人救世的任務。知道這唯有發菩提心，上求下化，才是復興佛教，利樂眾生的唯一辦法。這樣，就以不忍聖教的衰微為緣，而起大悲心，依大悲心而引發大菩提願。

2、不忍眾生苦——利生

或有生在時勢混亂，民生艱苦的時代，想予以救濟，而自己卻沒有救護的力量。深細的考究起來，知道唯有學佛成佛，才能真正的救度眾生的苦迫。這樣，以不忍眾生的苦惱為因緣，起大悲心，依大悲心而引發上求下化的菩提心。

這二類發心，是出於深刻的智慧及悲願而自發的，所以是堅強有力，容易成就。真能這樣的依悲願而發心，就能從凡夫地而趣入大乘道了。¹⁸

丁二、性習異 (p.261)

或以信願入，或智或悲入。

一、統攝趣入佛道的根性有三類

趣入佛道的圓滿菩提心，應有信願、慈悲、智慧——三德。但初學的發心趣入，由於根性的不同，對此應修的三德，不免會有所偏重。如偏重而不是偏廢，那是不礙進入大乘道的，所以龍樹釋《般若經》說：『菩薩以種種門入佛道：或從悲門，或從智慧精進門入佛道』。¹⁹又說：『是般若有種種門入：若聞持乃至正憶念者，智慧精進門入；書寫供養者，信

¹⁸ 《雜阿含經》卷 41(1136 經)：「若復比丘為人說法，作如是念：世尊顯現正法、律——離諸熾然，不待時節，即此現身，緣自覺知，正向涅槃。而諸眾生沈溺老、病、死、憂、悲、惱、苦。如此，眾生聞正法者，以義饒益，長夜安樂。以是正法因緣，以慈心、悲心、哀愍心、欲令正法久住心，而為人說，是名清淨說法。」(大正 2，300a10-20)

¹⁹ 《大智度論》卷 40（大正 25，350a）。

及精進門入』。²⁰如統攝初學的趣入佛道不同，不外乎或以信願入，或以智慧入，或以悲心入的三大類。²¹

二、信願、慈悲、智慧三類的性格

- 1、重智慧而從智慧門入的，如說：『是菩薩但分別諸經，誦讀，憶念，思惟分別諸法，以求佛道。以是智慧光明自利益，亦能利益眾生』。這是智增上菩薩，近於聲聞的法行人，著重於聞思修慧的自修化他。
- 2、重悲而從悲門入的，如說：『菩薩有二種：一者，有慈悲心，多為眾生』；也就是上面引述的『從悲門入』的菩薩。著重慈悲，這是不共二乘的根機，也可說是大乘特有的菩薩風格，名為悲增上菩薩。
- 3、重信願而從信願門入的，也可有種種；信願修學淨土易行道的，是其中的一類。如說：『二者，多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界』。這是信增上菩薩，如聲聞的信行人一樣。²²

²⁰ 《大智度論》卷 58（大正 25，472c）。

²¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈往生品第四〉（大正 8，225c21-226a2）；《大智度論》卷 38（大正 25，342a22-b5）、卷 39（大正 25，345a-b）。

²² 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》（p.1287-1289）：「《大智度論》卷 40（大正 25，350a）說：「菩薩以種種門入佛道，或從悲門；或從精進智慧門入佛道，是菩薩行精進智慧門，不行悲心。」悲與智，應該是菩薩行所不可缺的，但在實行上，有重悲的，多多利益眾生；有的智慧精進，暫且不行悲心：這是悲行與智慧行二類。……

《智度論》卷 38（大正 25，342b）說：「菩薩有二種：一者、有慈悲心，多為眾生；二者、多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界（；好為眾生者，至無佛法眾處，讚歎三寶之音）。《智度論》所說的二種，大體上與易行道、難行道相同，是信與悲的二類。

《大智度論》卷 42（大正 25，366c-367a）說：「有二種菩薩：一者習禪定，二者學讀。坐禪者生神通，學讀者知分別文字，……如是等種種字門。」《智論》卷 41（大正 25，358b）在別處也說：「一者坐禪，二者誦經」。這是重修禪與重聞思的二類。重於修禪的，得種種三昧門；重於學讀的，從文字而入，得種種陀羅尼門。「般若法門」重於聞思（修）慧，所以《大智度論》卷 39（大正 25，235a-b、346c）一再的說：「是菩薩但分別諸經，誦讀、憶念思惟、分別諸法以求佛道。以是智慧光明，自利益亦能利益眾生」；「菩薩先世來愛樂智慧，學一切經書，觀察思惟，聽採諸法，自以智力推求一切法中實相」。專重智慧的菩薩，是「般若法門」開展以來的主流。

《大智度論》卷 58（大正 25，472c）說：「是般若種種門入：若聞持（讀、

在初學時，有此三類的不同；因為習以成性，所以直到地上，雖一定是三德齊修，但也還流露不同風格的，如觀音悲，文殊智，普賢願等。如約根性來分別，貪行人是悲增上的，瞋行人是智增上的，癡行人是信願增上的。

根性	聲聞	初發心菩薩	地上菩薩
以信願門入（癡行人）	聲聞的信行人	信增上菩薩	普賢願
以智慧門入（瞋行人）	聲聞的法行人	智增上菩薩	文殊智
以慈悲門入（貪行人）	不共二乘	悲增上菩薩	觀音悲

丁三、依法異^(p.262)

或依聲聞入，或天或人人。

一、約所依身行而趣入佛道而言

1、依聲聞行人：

- （1）先修二乘行然後迴心向佛道。
- （2）利根深智的行者，早是「外現聲聞身，內秘菩薩行」，不等佛的開權顯實，心已安住大乘道了。

2、依天乘行人：

- （1）淨土行者：

誦、解說）乃至正憶念者，智慧精進門入。書寫、供養者，信及精進門入。」《智論》卷 57(大正 25, 465c)在別處說：「信根多者，喜供養（佛）舍利（塔）；慧根多者，好讀誦經法」；這也是信與智的二類。

將上面所說的綜合起來，不出三大類：一、悲增上菩薩。二、信增上菩薩——念佛生佛國，懺悔、隨喜、勸請、迴向，寫經、供養，供養舍利。三、智增上菩薩——聞持、讀、誦、解說、憶念，字門。信增上的念佛，深入的修習念佛三昧；智增上的深入，是（與定相應名）修習、相應、安住、契入，也就是「諸法無受三昧」，或「慧印三昧」、「寶住三昧」等。這三類菩薩行人，出家的都不出「阿蘭若住」與「塔寺住」的兩大類。」

A、專心一意的求生天淨土，然後在淨土中，漸修佛道。²³

B、但依《觀經》所說：上品利根，早是發菩提心，讀誦大乘，解法空性。所以一登淨土，不久就能徹悟無生，迴入娑婆來廣行菩薩道。²⁴

(2) 秘密行者：

A、著重修（欲）天色身，就是以金剛夜叉為本尊，修成持明仙人²⁵，然後久住世間，修行佛道。雖然，『（甚深無相法，）劣慧所不堪，為應彼等欲，兼存有相說』²⁶，而有些就專在修精練氣的色身上作活計。

B、利根者：菩提心相應，大悲為根本，以方便而至究竟。

²³ 印順導師《淨土與禪》p.17：「彌勒人間淨土的思想，本於《阿含經》，起初是含得二方面的。但後來的佛弟子，似乎特別重視上生兜率天淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土。佛教原始的淨土特質，被忽略了，這才偏重於發展為天國的淨土，他方的淨土。所以《佛法概論》說：淨土在他方、天國，還不如說在此人間的好。總之，彌勒淨土的第一義，為祈求彌勒早生人間，即要求人間淨土的早日實現。至於發願上生兜率，也還是為了與彌勒同來人間，重心仍在人間的淨土。」

²⁴ 《觀無量壽佛經》(大正 12, 344c9-345a4)：「佛告阿難及韋提希：凡生西方有九品人。上品上生者，若有眾生願生彼國者，發三種心即便往生。何等為三？一者至誠心；二者深心；三者迴向發願心。具三心者必生彼國。復有三種眾生，當得往生。何等為三？一者慈心不殺具諸戒行；二者讀誦大乘方等經典；三者修行六念迴向發願生彼佛國。具此功德，一日乃至七日，即得往生。生彼國時，此人精進勇猛故，阿彌陀如來與觀世音及大勢至無數化佛、百千比丘聲聞大眾、無量諸天七寶宮殿，觀世音菩薩執金剛臺，與大勢至菩薩至行者前，阿彌陀佛放大光明照行者身，與諸菩薩授手迎接。觀世音、大勢至與無數菩薩，讚歎行者勸進其心。行者見已，歡喜踊躍，自見其身，乘金剛臺，隨從佛後，如彈指頃，往生彼國。生彼國已，見佛色身，眾相具足，見諸菩薩色相具足，光明寶林演說妙法，聞已即悟無生法忍，經須臾間，歷事諸佛，遍十方界，於諸佛前，次第受記，還至本國，得無量百千陀羅尼門，是名上品上生者。」

²⁵ (1)《大日經疏》卷 12 (大正 39, 707c)：「持明者，謂持誦人得妙成就悉地之果，即能遍遊一切佛土，供養諸佛，成就眾生也。」

(2)《佛光大辭典(四)》p.3817-3818「持明仙」：乃密教胎藏界曼荼羅外金剛部院之尊。又作悉地持明仙、成就持明仙。即持誦陀羅尼，或藉藥力而得神通力之仙人。本為婆羅門教濕婆神之侍從，相傳住於雪山，具有咒力。以其所持之明咒，密教遂列之於曼荼羅海會中。有持名藥叉、成就仙眾、成就持明仙眾、成就明仙四類。

²⁶ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 7 (大正 18, 54c)。

※依天乘行而向佛道的二類，都重於瑜伽或三昧；定，本為天乘行的特質。但以此普攝初機，也只能口頭誦持——持咒稱名而已。

3、依人乘行入：

發菩提心，修十善行，不廢人間正行，廣修人間安國利人的正業。

但以此普及初機，大乘的外凡夫位，實等於人間的君子，善人。

如來的出現人間，教化人類，本意是令人開、示、悟、入佛之知見。所以依人菩薩行而向佛道，不但是適應時代的機感，也實在是佛乘的根本坦道。

二、太虛大師的判攝

1、正法時期：多依聲聞乘行而入大乘。

2、像法時期：多依天乘行而入大乘。

3、末法時期：多依人乘行而入大乘。²⁷

²⁷ 太虛大師〈我怎樣判攝一切佛法〉一文：請參考《太虛大師全書》〈法藏·佛法總學（一）〉，精裝第一冊，p.525-p.528：「佛法流傳至今，已有二千五百年，現在正是第三千年間。依教中說：佛法有正法、像法、末法三個時期：正法住世的時間有一千年，像法亦然，而末法則有萬年。分述於左：

一、依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期，如來出世的本懷，是欲說出自悟自證的實相法門，但因為此土眾生的根機未熟，乃方便先說適合當時機宜的，先說聲聞乘法，令當機者起行證果。到法華會上才把這本懷說出來：「為欲開示悟入佛之知見，出現於世」。前所說者，都是令人佛乘，法華經云：「汝等所行是菩薩道」。從這點意義上說：由佛世時乃至正法的千年，是在依修證成的聲聞行果，而向於發起大乘心——即菩薩行果或佛的行果。…所以正法期間，是依聲聞行果而趣於發起大乘心的。已證聲聞果者，大乘心一發，即知早走上菩薩行的半途，不難成佛了。

二、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期，在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法。中國則是禪宗、淨土宗。禪宗出於第一期的末葉，附屬於第一期，故此像法時期足為代表的是密宗、淨土宗，是依天乘行果的道理。…所以像法期間，是依天乘行果而趣佛果——趣於大乘行果的。

三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期，這是踏上了佛滅後第三千年的時代了，到了這時候——末法的開始，依天乘行果修淨密勉強的雖還有人做到，然而就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著也不適時代機宜了。因此，也就失了能趣大乘的功效。但前一二期的根機，並非完全沒有，不過畢竟是很少數的了。而且依聲聞行果是要被詬為消極逃世的，依天乘行果是要被謗為迷信神權的，不惟不是方便而反成為障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。

丙二、教法有異^(p.264)

趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。

一、趣入大乘的教法

- 1、趣入大乘的修學者，一向分為直入菩薩，迴入菩薩二類。直入是直向菩薩道的；迴入是先修別道，然後轉入大乘道的。二乘的迴心向大，如《法華經》的開權顯實，便是迴入大乘的確證。
- 2、與直入或迴入相應的教法，就是實說及方便說了。佛為什麼不直示大乘道，不普為一切眾生說佛乘，而要說方便教呢？佛說方便教，是有非常意義的。因為不說方便的誘化，他是不能進入佛道的。如小乘的經歷修證，會發覺還有不知，不能，不淨的，就能受佛的教化，迴向佛道。而且小乘證果，到底生死已了，不必再為生死流轉而憂慮了。所以，方便說是值得尊重的！

二、大乘的方便說（異方便；勝方便）

- 1、佛說殊勝的方便，以淨樂國土，淨樂色身的法門來化導，這就是：『先以欲鉤牽，後令入佛智』²⁸，『以樂得樂』²⁹的法門。
 ◎如真能往生淨樂國土，也就不必再憂慮退墮；在佛菩薩的教導下，可以發菩提心而入佛道了。
 ◎如真能修得淨樂色身，也可依此天色身，深修勝慧了。
- 2、所以佛出人間而教化人類，雖本意在即人乘而向佛道（即人成佛），

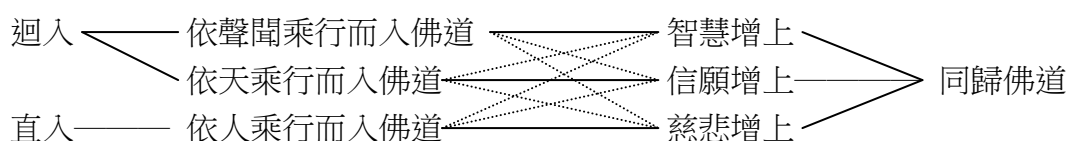
而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教的原理。依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤為我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，且成為完善美滿的人間。有了完善的人生為所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。所以末法期間，是依人乘行果而進大乘行的。

²⁸ 《維摩詰所說經》卷 2〈8 佛道品〉（大正 14，550b7）。

²⁹ 如《宗鏡錄》卷 75（大正 48，832c28-833a7）。

但為了適應眾生，不能不善施方便。…如來雙開權實二門，這才能使一切眾生同歸佛道。

實 說 (直入)	依人乘行直入大乘	發菩提心修十善行	多是慈悲增上
方便說 (迴入)	依聲聞行迴入大乘	為厭苦根性者說	多是智慧增上，重自力
	依天乘行迴入大乘	為欲樂根性者說	多是信願增上，重他力



丙三、成佛種性

丁一、二種佛性^(p.266)

眾生有佛性，理性亦行性。

丁二、別敘行性^(p.266)

初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。

一、「佛性」的意義³⁰

1、佛的體性（通俗義）

眾生雖在生死迷妄當中，但不是沒有佛的成分。如礦中有金性，所以可鍊成黃金；如沒有金性，那怎麼也鍊不出金來。當然，這是一般的說法，在科學進步的時代，可以非金屬的物質，而化合成同樣的金質。佛性說也如此，眾生本有佛的體性，或說眾生本有如來勝德，相好莊嚴，或者說眾生本來是佛，所以修行就可以成佛。這一本有佛性的教說，確是一般人所容易信解的，也就成為佛法中最通俗的學派。

³⁰ 印順導師《如來藏之研究》，p.262：「佛性可以有二種意義：一、是無上菩提的種子（因性）；二、是佛的體性。」

2、成佛的可能性（深義）：（成佛的因緣）

《法華經》說：『諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘』³¹。

這可以方便分別為二種佛性：1、理佛性，2、行佛性。

二、述《法華經》的二種佛性

1、理佛性（理）：

一切法是從本以來無自性的，也就是本性空寂的。法法常無性（古人別說常與無性，是附合三諦的解說），法法畢竟空；這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的。因為，如一切法是有自性的，不是性空的，那麼，凡夫是實有的，將永遠是凡夫；雜染是實有的，將永遠是雜染；已經現起的不能轉無，沒有現起的不能轉有，那就是無可斷，無可修，也就不可能成佛了（如《中論》說³²）。好在一

³¹ 《妙法蓮華經》卷 1(大正 9, 9b)。

³² (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.473- p.475：「（頌）雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。（釋）一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，雖發菩提心而復勤猛精進的修行六度萬行，嚴土度生的菩提道，然他原先沒有佛性，發心修行也還是不得成佛。事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，責難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。性空者的意見，一切法是性空的，是待緣而成的。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。《法華經》說：『知法常無性；佛種從緣起』，也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。

切法是空無性的，才能轉染成淨，轉迷成悟，轉凡成聖。

此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。所以說：『以有空義故，一切法得成』³³。這是稱空性為佛性的深義。同時，法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。法空性是遍一切一味的，於一切眾生無差別，所以說一切眾生都可以成佛。

2、行佛性（事）：

這是依修習發心而成為成佛的因性。如唯識者說：依『法界等流』的『聞熏習』，³⁴成為成佛的種子。《法華經》的『佛種從緣起』，也

（2）印順導師《中觀今論》p.149-p.150：「《中論》〈觀四諦品〉（卷 4，大正 30，34a）說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛」。論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。《法華經》（卷 1〈方便品第二〉，大正 9，9b8-9）說：「諸法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」，也是此義。古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。我早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。善性惡性，無不從積久成性中來，無天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。性，不過是緣起法中由於久久積習、漸成為強有力的作用，而有非此不可之勢。常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為本性，或習性以外另立本性。性雖有自爾的、不變的意思，但不過是相對的，能在未遇特殊情況，及未有另一積習成性時，可以維持此必然的性質及其傾向。

³³ 《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」（大正 30，33a22-23）。印順導師《中觀論頌講記》p.455-459。

³⁴ 印順導師《攝大乘論講記》p.136：「聞熏習，以清淨法界為因，無分別智為果，因果皆屬於真實性，所以聞熏習也是真實性的。就是佛陀的等流正法，是真實性的等流，也屬於真實性。正法，與聞熏習，為什麼不屬遍計性及依他性？因為依他性是虛妄雜染，遍計執性是顛倒之因，正法是真實性的等流，聞熏習又是正法的熏習，所以雖是世間的，卻能引發真實性的無分別智，復能悟入諸法的真實性。」

就是約行性說的。

3、小結

一切法空性，為可能成佛的理性。依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，為可能成佛的行性。

事理是一致的：如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因為無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。無性而緣起，緣起而無性，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀』。³⁵依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。³⁶

三、理佛性和行佛性的差異

1、理佛性

約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。

這與平常的有漏無漏的觀念，略有不同。現在是說：一個向生死流轉的遍計依他性路走，一個向出世真實性的路走，就是在向生死流的心中，發生一個向清淨真實性反流的動力，漸漸把它拉轉來。本論但建立新熏，不說本有。這不是有漏唯生有漏，無漏唯生無漏的見解所能理解的。能得出世心，由清淨法界的等流正聞熏習；因此，法界雖沒有內外彼此的差別，卻也不是內心在纏的法界——如來藏，是諸佛證悟的法界。這與本有無漏的妄心派或真心派，都有其不同。」

³⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 20(大正 8, 364a)；《大般若波羅蜜多經》卷 348(大正 6, 787b)；《大智度論》卷 80(大正 25, 622a-c)。

³⁶ 如來藏學者與唯識學者對一切眾生是否皆能成佛之看法：參見：印順導師《以佛法研究佛法》p.335-336：「一、理佛性：這是就真如法性而言的。真如——又名法界，此理佛性的圓滿清淨，故又名法身。二、行佛性；成佛與否，須視有無無漏種子而決定。因為眾生的根性各各不一，有人是具有聲聞乘無漏種子的，有人是具足獨覺乘無漏種子的，有人具備成佛無漏種子的，也有人圓具三乘聖法無漏種子的；也有人沒有三乘聖法無漏種子，而祇有人天乘種子的，這便是所謂無性眾生，不能成佛的。從這一解說中，否認了一切眾生皆有佛性可以成佛的教說。唯識學者認為，就有無無漏種子的立場言，確有一分眾生沒有佛性，不能成佛的。具二乘種子，不具成佛無漏種子的，還是不能成佛的，這是唯識與如來藏學者的評論處。如來藏學者，是以「一乘為究竟，三乘為方便」的，因為一切眾生有如來藏，具足無量清淨功德，個個都可成佛。而唯識學者與此相反，以「三乘為究竟，一乘為方便」，因為佛說一乘，祇是一種方便教說，有些眾生根本不能成佛，怎能說一乘是究竟的？在唯識學者的眼中，《法華經》因此也成為不了義的。」

2、行佛性

約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。大乘法種是菩提心，發菩提心，與菩提心相應的一切功德，就是行性佛性。《法華經》的『佛種從緣起』，就是約菩提心種說的。發菩提心，就成大乘法器，能展轉出生無邊功德。所以《十地經》，《大集經》等，都喻菩提心為寶珠，經修治而圓成佛的果德。³⁷這樣的行性佛性，依經所說，略有二位：³⁸

（1）性種性位：

以見佛聞法為因緣，發大菩提心，熏習成大乘佛性。如下種。菩提心一發起，永為成佛的因緣，是不會失去的；如《法華經》繫珠喻所說。但這不能說是本有的，因為是依發心而熏習成的——法界等流的聞熏習。

（2）習種性位：

有了菩提心種，就依這佛性而漸漸修發，使佛種的清淨功能，由下成中，由中成上。大乘的功德淨能，不斷熏習而增勝起來，名為習種性。

※初以「習」成「性」，次依「性」成「習」。³⁹等到久久熏修，引

³⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 59〈34 入法界品〉：「善男子！譬如摩尼名淨光明，有人以此瓔珞身者，蔽餘寶光，悉如聚墨。菩薩摩訶薩亦復如是，以菩提心摩尼寶珠瓔珞其身，映蔽聲聞、緣覺心寶。善男子！譬如水珠，置濁水中，水即澄清。菩提心珠亦復如是，除滅一切煩惱垢濁。善男子！譬如有人得住水寶珠，瓔珞其身，入深水中而不沒溺。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心住水寶珠，入生死海而不沈沒。善男子！譬如有人得大龍寶珠，往到龍所，龍不為害。菩薩摩訶薩亦復如是，得菩提心大龍寶珠，入欲界中，煩惱惡龍所不能害。」（大正 9，777b13-25）。

另參《大方等大集經》卷 8（大正 13，47c22-48a10）。

³⁸ 《菩薩地持經》卷 1（大正 30，888a28-b8）；另參《瑜伽師地論》卷 35（大正 30，478c12-20）；《唯識三十論頌》（大正 31，61a28-b4）；《成唯識論》卷 9（大正 31，48b5-15）。

³⁹ 印順導師《中觀今論》p.148-p.149：「約初後（遠近）論性相：《智論》卷 67（大正 25，528b25-26）說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性」。我

發無漏清淨功德，那就不但是佛的因性，而且已分得佛的體性了。以是，法空性（理佛性）雖凡聖一如，眾生界、菩薩界、佛界，平等平等，而成佛或不成佛，還待修習來分別：是否熏發了菩提心？是否依菩提心種而不斷熏習增長？如不修習，凡夫還是凡夫，如能依大乘而熏修，那不問是誰，一切眾生的佛果，都是可以成就的。

丙四、菩薩殊勝^(p.270)

發心名菩薩，眾生之上首。世出世功德，悉由菩薩有。

一、「菩薩」（菩提薩埵的簡譯）之意義⁴⁰

- 1、菩提(bodhi)：阿耨多羅三藐三菩提。
- 2、薩埵(sattva)：眾生、大心。

們的思想、行為，起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人不了，每以為本性如此。佛說眾生有貪性人，瞋性人、癡性人等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。《智論》卷31（大正 25，292c3-5）說：「如人喜作諸惡，故名為惡性，如集善事故名為善性，如《十力經》（見《雜阿含》卷 26，684 經，大正 2，186b-187b）中說」——佛以種種界（即性）智力，知眾生根性等不同。俗謂「江山易改，稟性難移」，這不過是說習久成性，從串習而成為自然而然的，不容易改換而已。人生下來，受父母的教養和師友的熏陶，社會的影響不同，養成多少不同的性格；或是因為宿因善惡的潛力，或生理機能的差別，成為不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著，從小到大，都有此由相而成性的意義。所以，性不是固定的、本然如此的。依中觀說：人之流轉六趣，都因熏習的善惡而定其昇降的。凡夫如此，佛、菩薩等聖賢也如此，無不是由積漸而成。有人說：佛性人人本具。還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性！這都是因中有果論者。依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、為人，都沒有定性，都是由行業的積習行成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。」

⁴⁰ 《大毘婆沙論》卷 176(大正 27，887a24-b12)。《大智度論》卷 4(大正 25，86a13-b2)；卷 5(大正 25，94a)；卷 44(大正 25，380b-c)；卷 53(大正 25，436b)。

- 3、菩提薩埵：意義為『覺有情』，從上求菩提（覺），下化眾生（有情）得名。也可解說為：求大菩提的有情。發了菩提心，就是菩薩。

二、菩薩階位有深有淺（菩薩四種階位）⁴¹

菩薩是修學大乘道的通稱，從初學，久學到最後身菩薩，真是淺深萬類。

- 1、初發心菩薩（此發心是要一番修習達到堅固才成）
- 2、久發意菩薩（或久學菩薩）
- 3、不退轉菩薩
- 4、一生補處菩薩

三、菩薩為眾生之上首

- 1、初發心菩薩，雖還沒有大功德，可是已經是一切「眾生之上首」；不但為凡夫，而且為二乘賢聖所尊敬了。⁴²菩薩發心以來，就是這樣可

⁴¹ 參見：《小品般若經》卷 9(大正 8，575a19-21)；《摩訶般若波羅蜜經》卷 19(大正 8，358c10-13)；《大智度論》卷 78(大正 25，608a15-18)。

⁴² 菩薩初發心是否即勝過漏盡阿羅漢？請參考《大智度論》卷 78(大正 25，609c12-610b1)：「眾生有二種：一者、發心；二者、未發心。發心菩薩勝一切未發心者，所以者何？是人種無量無上佛法因緣，欲度一切眾生，令離苦得樂，其餘眾生但自求樂，欲與他苦！如是等因緣故，發心者勝。問曰：諸阿羅漢、辟支佛及五通，是離欲人；發心者，或有未離欲但發心，云何得勝？答曰：是事，先品中已種種答。阿羅漢等雖漏盡，不如初發心菩薩。譬如轉輪聖王太子，雖在胎中，已勝餘子；又如國王太子，雖未即位，勝諸大臣有位富貴者。發心菩薩有二種：一者、行諸波羅蜜等菩薩道；二者、但空發心。此中說行菩薩道者，是人雖事未成就，能勝一切眾生，何況成就！……菩薩亦如是，雖未成佛，行菩薩道，說諸法實相音聲，破諸外道及魔民戲論，何況成佛！有人言：若有能一發心言，我當作佛，滅一切眾生苦；雖未斷煩惱，未行難事，以心、口業重故，勝於一切眾生。一切眾生皆自求樂，自為身故，愛其所親。阿羅漢、辟支佛，雖不貪世樂，自為滅苦故，求涅槃樂，不能為眾生；菩薩心生口言，為度一切，是故勝。……復次，勝名不必一切事中皆勝，但以一發心，欲作佛度眾生，是事為勝；諸餘禪定、解脫等，猶尚未有，何得言勝？譬如以飛言之，鳥則勝人。未來當得功德，此事不論。小乘人言：乃至補處菩薩，尚不勝小沙彌得無量律儀者。摩訶衍論中，或有人如是言：其有發大乘心者，雖復在弊惡小人中，猶勝二乘得解脫者。〔論主評曰：〕是名二邊，離是二邊，名為中道。中道義，如上說。以其有義理實故，應當取。是故說初發心時，勝一切眾生，何況成佛！」

尊可敬的，大菩薩們是更不必說了。

- 2、世間善法，聲聞、緣覺等善法（出世間善法），都依佛菩薩而有；佛功德也是依菩薩而有的——所以菩薩為一切善法的根源。⁴³

四、修菩提心的動機、方法：⁴⁴

- 1、發菩提心，並非偶然想起成佛利生，而是要一番修習，達到堅固成就的。菩提心的修習，為修學大乘道，趣入大乘道的第一要著。
- 2、菩提心從慈悲心起：
或是緣慈母的孝敬救度，擴大到願度一切眾生，而上求佛道；
或是設想他人與自己一樣，利濟眾生應如愛護自己一樣，進修到願意為利他而犧牲自己。
- 3、修菩提心的動機，方法，近於儒家的仁道⁴⁵，恕道⁴⁶。但菩提心修習圓滿成就，深廣是與世間法大大的不同的。這是大乘道的基石，修學大乘道的，應先多多的修學！

五、菩提心的類別：

⁴³ 《大智度論》卷 36(大正 25, 323a22-c17):「問曰：聲聞、辟支佛因緣故，亦使世間得善法，何以但說菩薩能令世間有善法？答曰：因聲聞、辟支佛世間有善法者，亦皆由菩薩故有。若菩薩不發心者，世間尚無佛道，何況聲聞、辟支佛！佛道是聲聞、辟支佛根本故。」

⁴⁴ (1) 發菩提心的方法：《佛說如來智印經》(大正 15, 470b22-c4)；《十住毘婆沙論》卷 3〈發菩提心品第六〉(大正 26, 35a)；《彌勒菩薩所問經論》卷 2(大正 26, 240b15-26)。

(2) 菩提心修習的前提與次第：印順導師《學佛三要》p.114-115；《菩提道次第廣論》，p.210-224。整體的架構，如印順導師《學佛三要》p.101 所言：談到修習菩提心，必須由淺而入深。從釋迦佛陀所開示的，大菩薩們常用一種方法，一種程序，來完成他們的菩提心。這修學程序，共有七個階段，即：知母，念恩，求報恩；慈心，悲心，增上意樂；菩提心。在這以前，還要先具兩種觀念，平等想(捨心)和悅意相(喜心)。(一)知母，念恩，求報恩——菩提心的所依。(二)慈心，悲心，增上意樂——菩提心的正修。(三)菩提心——菩提心的成就。

⁴⁵ 仁道：仁愛之道。《孔叢子·記問》：“仁道在邇，求之若遠。”(《漢語大詞典(一)》p.1095)

⁴⁶ 恕道：寬仁之道。漢 劉向《說苑·至公》：“推之以恕道，行之以不黨，伊呂是也。”(《漢語大詞典(七)》p.507)

1、世俗菩提心：

(1) 願菩提心：四弘誓願：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，
法門無邊誓願學，無上佛道誓願成。

(2) 行菩提心 (p.276)：菩薩學處，十善行為本，攝為三聚淨戒。

2、勝義菩提心：般若證理。⁴⁷

丙五、菩薩要行^(p.272)

菩薩之所乘，菩提心相應，慈悲為上首，空慧是方便。
依此三要門，善修一切行；一切行皆入，成佛之一乘。

一、從成佛之道——因行來說明菩薩行

大乘道，發願以後，就應該見於實行。⁴⁸說到菩薩的正行，就要先論到菩薩行所不可少的要素。聲聞乘與緣覺乘，是通於因果的。但大乘中，重於因行的，名菩薩乘；重於果德的，名佛乘。因圓果滿，為大乘法的全體。現在從成佛之道——因行來說，大乘是菩薩所乘的法門；依此法門，從凡夫地而趣入大菩提，也叫一切智海。

二、依三心修一切善行⁴⁹

1、菩提心是志願所在，慈悲心是動機，法空慧是做事的技巧。⁵⁰

如依此三要門為本，善巧的修習一切行，這一切行皆就歸入於成佛之道的一乘法了。簡單地說：有了這三心，一切善行都是大乘法；

⁴⁷ 印順導師《學佛三要》p.98-p.99：「世俗菩提心(指願、行菩提心)著重悲願，勝義菩提心，能不離悲願而得智慧的現證。也可以說，願菩提心重於起信發願，行菩提心重於從事利他，勝義菩提心重於般若證理。這樣，菩提心統攝著信願、大悲、般若，確乎攝持了大乘法的心要。」

⁴⁸ 印順導師《學佛三要》p.112-p.113：「單憑悲心，沒有增上意樂，仍舊是不夠的。因為悲心只是一種悲天憫人的情懷，而不是一種不顧一切的，強猛有力的意志。所以聲聞者雖然同情眾生的苦惱，想使眾生離苦得樂，而眾生總是救不了，總是離不了苦，得不到樂。這一定要像菩薩那樣，不但有慈悲心腸，而且具足增上意樂，故能激發種種實際行動，予眾生以實利。」

⁴⁹ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈會宗品第24〉(大正8, 266c13-23)。《大智度論》卷52(大正25, 430a13-22)。

⁵⁰ 另參見印順導師《佛法概論》第十九章，p.245-246；p.251-252。

如離了這三心，或缺少了，什麼也不是成佛的法門了。

2、一切善行：

共世間善法：五戒、十善、三福業(布施、持戒、修定)。

出世間善法：四諦、緣起、三學、八正道、三十七道品。

大乘法：六度、四攝、百八三昧⁵¹、四十二字門⁵²。

三、三心同等的重要

1、三心的意義

《大般若經》：『一切智智相應作意，大悲為首，由無所得而為方便』⁵³。

龍樹《寶鬘論》：『本謂菩提心，堅固如山王；大悲遍十方；不依二邊慧』⁵⁴。

《大日經》：『大菩提為因，悲為根本，以方便而至究竟(漢譯誤作「方便為究竟」)』⁵⁵。

一切智智相應作意，就是《法華經》的『一切智願』，也就是菩提心的別名。大悲是遍十方一切眾生而起，所以說遍十方際。無所得是般若，就是不依有無二邊的空性慧。

2、在大乘法中，這三者是同等的重要，不可或少的。但大乘經是各有所宗重的，或特重菩提心，或特重大悲心，或特重般若的都無所得；每把他說作首要的。這是依所宗要而巧說，其實這三者，初學是可以偏重而不可偏廢的。

四、大乘的真義，實是人生的趣向於究竟，『即人成佛』的法門。⁵⁶

⁵¹ 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈問乘品第18〉(大正8, 250a-253b)；《大智度論》卷47(大正25, 398c-402c)。

⁵² 參見《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈廣乘品第19〉(大正8, 256a-b)；《大智度論》卷48(大正25, 407c-409a)。

⁵³ 《大般若波羅蜜多經》卷412(大正7, 67b)。

⁵⁴ 《入中論》卷1引論(p.3下)。

⁵⁵ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1〈1 入真言門住心品〉：「菩提心為因，悲為根本，方便為究竟。」(大正18, 1b29-c1)

⁵⁶ (1) 菩薩三心與儒家三達德之關係：印順導師《學佛三要》p.65-p.81。

菩薩的三心	儒家三達德	人類的特勝	成就
菩提心相應：究竟無上的志願	勇	勤勇勝 (意志)	法身德
大悲為上首：普遍平等的同情	仁	梵行勝 (情感)	解脫德
空慧為方便：徹法源底的智慧	智	憶念勝 (理智)	般若德

丙六、菩薩學處

丁一、十善為本^(p.275)

菩薩之學處，十善行為本，

一、願菩提心（大乘的歸依）

發菩提心時，先受大乘歸依。這不是盡形壽的歸依，而是：『從今日乃至菩提』的歸依，歸依於佛法，不退菩薩僧。

二、行菩提心（菩薩戒）

- 1、大乘歸依而發菩提心，就依菩提心而得菩薩戒，名為菩薩。
- 2、立菩提願以後，應進一步的受持菩提正行（行菩提心），也就是受持大乘菩薩的學處。

三、菩薩戒（學處）：十善為本⁵⁷

- 1、身：不殺生、不偷盜、不邪淫（出家菩薩：不淫）
- 2、口：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語
- 3、意：不貪欲：成無量三摩地
不瞋恚：具廣大的慈悲

(2) 人類的三特勝：《長阿含》卷 20〈30·世記經·忉利天品〉(大正 1, 135c5-25)；
《起世經》卷 8(大正 1, 348a7-b5)；《大毘婆沙論》卷 172(大正 27, 867c19-25)；
《大智度論》卷 65(大正 25, 516a6-9)。

(3) 成就：《大般涅槃經》卷 2(大正 12, 376c9-17)。

⁵⁷ 厚觀法師《深觀廣行的菩薩道》(p.40-48) 十善的特色：1、十善總攝一切戒法。
2、十善道是不惱眾生的根本。3、菩薩的十善道是盡未來際。4、不論如來出不出世皆有十善道。5、十善道是性戒。6、十善道特重意業。

不邪見：得甚深的正慧⁵⁸

丁二、三聚淨戒(p.275)

攝為三聚戒，

從菩薩戒來說，就是十善正行，不過從善行的不同意義，總攝為「三聚淨戒」：

- 一、攝律儀戒：無惡不除
- 二、攝善法戒：無善不行
- 三、饒益有情戒：無一眾生不加利濟

丁三、七眾通行(p.275)

七眾所通行。

一、聲聞戒與菩薩戒的差異

- 1、在聲聞法中，律儀戒有男女、僧俗等差別，分為優婆塞戒、優婆夷戒，沙彌戒、沙彌尼戒，比丘戒、比丘尼戒、式叉摩那尼戒。因戒的不同，分佛弟子為七眾。
- 2、但菩薩戒是不分男女及僧俗（小差別）的，所以是七眾弟子所共通奉行的。

二、菩薩戒要有聲聞戒為基礎

要受菩薩戒，應先受七眾的律儀戒。如優婆塞（受五戒的男眾）而受菩薩戒，就名菩薩優婆塞；沙彌尼而受菩薩戒，就名菩薩沙彌尼；比丘而

⁵⁸（1）《大智度論》卷41（大正25，361c）：「問曰：何等善根故，不墮惡道、貧賤，及聲聞、辟支佛，亦不墮頂？答曰：有人言：行不貪善根故，愛等諸結使衰薄，深入禪定；行不瞋善根故，瞋等諸結使薄，深入慈悲心；行不癡善根故，無明等諸結使薄，深入般若波羅蜜。如是禪定、慈悲、般若波羅蜜力故，無事不得，何況四事！」

（2）另參見印順導師《佛法概論》第十九章，p.241-242。

受菩薩戒，就名菩薩比丘。

三、戒藏

- 1、聲聞藏中有廣律。
- 2、菩薩藏雖傳說有菩薩的戒藏，但從傳譯到中國（西藏在內）來說，菩薩戒都是附見於經中的。

四、菩薩戒藏的內容不盡相同⁵⁹

- 1、羅什譯的《梵網戒本》，列十重四十八輕戒；
- 2、曇無讖譯的《優婆塞戒經》，列六重二十八輕戒；
- 3、玄奘譯的《瑜伽菩薩戒本》，列舉四重四十三輕戒。

輕戒多少有出入，菩薩的重戒，大致相同，如《虛空藏經》、《菩薩本業璣珞經》、《勝鬘經》等，也都有說到。我國一向採用《梵網》戒本，但廣說開遮持犯，犯輕犯重戒相的，《瑜伽》菩薩戒要明確得多！

丁四、總別重禁

戊一、總相戒(p.278)

退失菩提心，

一、眾多的大乘經中，以菩提心為菩薩戒。如對於利益眾生，起了厭倦棄捨的意念，不想求證無上菩提，而想證得自利的阿羅漢果，或者但求世間的欲樂，不再想上求下化，這樣的一念退失菩提心，就是違犯了菩薩的淨戒。

二、菩提心，可說是菩薩的根本戒、總相戒，是大乘學人所應該特別護持的。

戊二、四重禁(p.278)

嫉慳與瞋慢，障於利他行，違失大乘戒。

⁵⁹ 各種菩薩戒本重戒、輕戒條目一覽表。請參見聖嚴法師：《戒律學綱要》p.279；p.288（「法鼓全集」第一輯、第三冊 民國82年1月）

一、共聲聞重戒

殺、盜、淫、妄等共聲聞重戒，不消說是犯菩薩戒的。

二、不共聲聞的菩薩重戒，諸經及各種戒本中，雖舉事小有出入，而內容都說到了「嫉、慳」、「瞋、慢」的四項重戒。現在且依《瑜伽》戒說。

1、嫉：為了貪求個人的利養恭敬，因此嫉妒別人，故意的自讚毀他。

2、慳：有來求布施的，由於慳吝心，雖然有法有財，而不肯修法施、財施。

3、瞋：瞋心極重，不但罵詈傷害別人；別人來懺悔，請求諒解，也不受懺謝，永遠的怨恨他。

4、慢：不虛心，自以為了不起，這才宣揚一些似是而非的佛法，反而毀謗別人弘揚的正法。

這四項重戒，都是障於利他的菩薩行。只要犯了其中的一戒，就是違失了大乘菩薩的淨戒，不成其為菩薩了。

三、犯重與重受

1、比丘犯了四波羅夷戒，就要退出僧伽，不准重受；

2、菩薩戒是可以如法重受的。換言之，發了菩提心，受了菩薩戒，怎麼也不會退失的。⁶⁰犯戒的是暫時失卻作用，所以應如法再受，給以新的熏發，恢復菩提心戒的功德。也就因此，發了菩提心，受過菩薩戒，即使是退證小果，或者退墮到三惡道中，終究要依此菩提心戒的清淨善根，迴入大乘道而成佛的。這樣看來，在大乘法中，沒有比菩提心，菩薩戒更重要了！

乙二、大乘行位 (p.279-418)

丙一、總說 (p.279)

總攝菩提道，六度與四攝；漸入於諸地，圓滿佛功德。

⁶⁰ 菩薩戒的「違犯」與「重受」，參見《瑜伽師地論》卷 40(大正 30，515c7-28)。

一、無上菩提道品的總綱

佛的功德，究竟圓滿，從菩薩的修行而成，所以菩薩所修學的，也是『無量法門誓願學』，而不是部分的、少量的法門。但總舉大綱而統攝起來，證得無上菩提的道品，不外乎「六度與四攝」：

1、六度：

六度是六波羅蜜多的意譯。波羅蜜多 (pāramitā)⁶¹，譯義為到彼岸 (*事究竟)，也就是度。⁶²

施、戒、忍、精進、禪那、般若，為從世間而達佛道彼岸的法門，所以叫六度。

2、四攝：

四攝是：布施、愛語、利行、同事。

攝是攝受；這四法能攝化眾生，所以叫四攝。

菩薩修學的道品，不外乎為了自成佛道，利益眾生。

二、六度與四攝約特點說而有分別

1、六度是成熟佛道的要目，四攝是利濟眾生的方便；所以大乘的菩提道，也就是六度與四攝了。

2、但這不過是約特點而作分別的說明，其實六度也可分自利利他二道⁶³：施、戒、忍，是利他的福德道；禪、慧，是自利的智慧道；精

⁶¹ 「波羅蜜多」(pāramitā)之意義：

(1) parama(最高的、最上的) → pāramī(女性名詞) + tā(抽象名詞) → 成就、最上、完成。

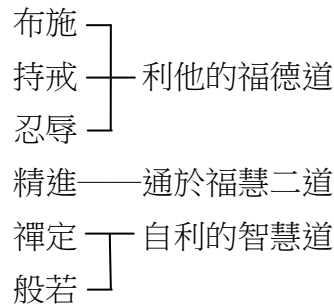
(2) pāra(彼岸) → pāram(受詞) + √i(「去」的動詞) + tā → 到彼岸。

⁶² (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 21(大正 8, 376a25-29):「般若波羅蜜，以何義故名般若波羅蜜？佛言：得第一度 (parama-pāramitā)，一切法到彼岸，以是義故，名般若波羅蜜。復次，須菩提！諸佛、菩薩、辟支佛、阿羅漢，用是般若波羅蜜得度彼岸 (pāram-gata)，以是義故，名般若波羅蜜。」

(2)《大智度論》卷 43(大正 25, 370b21-24):「何以故名般若波羅蜜者，般若者 (秦言智慧)，一切諸智慧中最为第一、無上、無比、無等，更無勝者，窮盡到邊。如一切眾生中，佛為第一。」；卷 18(大正 25, 191a4-7):「般若言慧，波羅蜜言到彼岸，以其能到智慧大海彼岸。到諸一切智慧邊，窮盡其極故，名到彼岸。」

⁶³《大智度論》卷 15(大正 25, 172b11-13):「欲成佛道凡有二門：一者福德、二者

進通於二道。



進一步說，六度都有自利與利他的二種意義。

這裏要特別說到的，佛果決不是一行一法門而可以圓成的。

3、佛在經中，有時約重點說：修行什麼法，就能速得無上菩提。

有時約融攝說：修布施或般若時，即具足六波羅蜜多。

如因此妄執：只要修某法某行，就可以成佛，不需要修其他功德，那就是顛倒誤解了！

三、由淺而深的菩薩階位：

1、十地

修學的法門，不是部分的，少量的；修學成佛的道品，也不是一天，一生所能完成的。由淺而深的修學歷程，經中分為種種行位，其中主要的，是歡喜地等十地。

菩薩在修行的過程中，不斷進修，引發無邊功德，如地一樣能長萬物，所以叫地。十地圓滿了，就成佛。

2、十信、十住，十行，十迴向

初地是歡喜地，在進修入初地時，應修三十心，所以在初地前，豎列十住，十行，十迴向——三十位。

十住的初住，名發心住。發心住是修習信等十心已經圓滿成就了；信心等修習而未成就時，就列為十信位。菩薩的修行位次，是這樣

智慧。行施、戒、忍，是為福德門；知一切諸法實相摩訶般若波羅蜜，是為智慧門。」〔其他：卷 17(180b)；卷 50(418c20-21)；卷 57(464b3-4)〕

的展布開來。

- 3、總之，由淺入深，是可以分為多少階段的。這一進修的歷程，就是漸入於歡喜等諸地，就能圓滿佛果的一切功德，達成了菩薩發心修學的究竟目的。⁶⁴

這一頌，總列了：修學的法門，經歷的地位，圓滿的佛果。

丙二、大乘行(p.281-397)

丁一、別述六度(p.281-396)

戊一、施度

己一、利生為本(p.281)

身及諸受用，三世一切善，為利諸眾生，無惜而行施。

一、布施的地位

- 1、五乘共法：布施為三福業的一項。（*布施、持戒、修定）⁶⁵
- 2、三乘共法：道品中是沒有布施的。因為對於厭離世間，急求自證的聲聞，布施是沒有重要意義的。
- 3、大乘不共法：大乘菩提道中，布施又恢復為修道的項目，而且居於第一位。
捨己利他，是布施的真正意義，這與利他為先的菩薩

⁶⁴ 參見印順導師《成佛之道》（增注本），p.398-412。

十 信：信心、精進心、念心、定心、慧心、施心、戒心、護心、願心、迴向心。

十 住：發心住、治地住、修行住、生貴住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌頂住。

十 行：歡喜行、饒益行、無恚恨行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊重行、善法行、真實行。

十 迴向：救護一切眾生離眾生相迴向、不壞迴向、等一切佛迴向、至一切迴向、無盡功德藏迴向、隨順平等善根迴向、隨順等觀一切眾生迴向、如相迴向、無縛無著解脫迴向、法界無量迴向。

十 地：極喜地、離垢地、發光地、燄慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。

⁶⁵ 參見印順導師《成佛之道》（增注本），p.100-125。

心行相合，可知布施在大乘道中的重要性了！大乘的布施，是一般布施的深化廣化。⁶⁶如上面說到，一定要與『菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便』而修習。布施度如此，其他一切菩薩行，都要與此三心相應而修習，以下不再重說。⁶⁷

二、慳貪與我執讓眾生無法實踐布施

- 1、布施的意義，是捨己為他。所以不但是破除慳貪，而且是銷除我所執，達成無我我所（無我執法執）的大捨。一般人不容易布施，問題在執取為自己的。不知道攝取為己有的過失，也就不知道施與眾生的利益。

⁶⁶ 如何增益布施心？（1）思慳貪之過失。（2）思布施之利益。參見《大智度論》卷 11(大正 25, 140a24-c14)：「檀有種種利益：檀為寶藏，常隨逐人；檀為破苦，能與人樂；檀為善御，開示天道；檀為善符，攝諸善人；檀為安隱，臨命終時心不怖畏；檀為慈相，能濟一切；檀為集樂，能破苦賊；檀為大將，能伏慳敵；檀為妙果，天人所愛；檀為淨道，賢聖所遊；檀為積善福德之門；檀為立事聚眾之緣；檀為善行受果之種；檀為福業善人之相；檀破貧窮、斷三惡道；檀能全獲福樂之果；檀為涅槃之初緣，入善人聚中之要法，稱譽讚歎之淵府，入眾無難之功德，心不悔恨之窟宅，善法道行之根本，種種歡樂之林藪，富貴安隱之福田，得道涅槃之津梁，聖人大士智者之所行，餘人儉德寡識之所效。……布施之德，富貴歡樂；持戒之人，得生天上；禪智心淨，無所染著，得涅槃道。布施之福，是涅槃道之資糧也；念施故歡喜，歡喜故一心，一心觀生滅無常故得道。如人求蔭故種樹，或求華、或求果故種樹；布施求報亦復如是，今世、後世樂如求蔭，聲聞、辟支佛道如華，成佛如果。是為檀種種功德。」

⁶⁷ 《大般若波羅蜜多經》卷 488(大正 7, 479c29-480b2)：「云何布施波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自捨一切內外所有，亦勸他捨內外諸物，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，是為布施波羅蜜多。云何淨戒波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自受持十善業道，亦勸他受持十善業道，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，是為淨戒波羅蜜多。安忍波羅蜜多。……精進波羅蜜多。……靜慮波羅蜜多。……云何般若波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，亦勸他如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，是為般若波羅蜜多。善現！是為諸菩薩摩訶薩大乘之相。」

例如財物，世間為了積集與佔有，造成人間的無邊苦難，國際間的無窮糾紛，然而到底是無常過去了。拿人類來說吧，財物，雖經自己的功力而成為自己所攝取的，但實與一切人有關。如沒有社會的關係，怎麼也不會得到現有的財富，及物質的豐富生活。如真的獨居深山，即使無盡的山地是屬於你的，也許對你沒有什麼用處，還是貧乏不堪！

不但是外物，就是身體，賴父母的養育，師長的訓導，朋友的扶助，公共的醫藥衛生，國家的法律秩序，才能好好的生存。如專知自己，把身體看成唯一的自己，那不但徒增苦惱，也多增罪惡。

就是豐富的學識，科學的發明，道德與宗教的進修，也都是受到人類的恩德。

- 2、所以如執為自己的，為罪惡與苦痛的根源，而施與他人，則可為功德與安樂的因緣了。能這樣的理解、學習，施心就會增長廣大起來。

三、布施的真正意義

- 1、自己的身（身心全體）：

或以自己的身體去為人服務，或將自己身體的部分甚至生命，為國家為人類的利益而犧牲。

- 2、諸受用：

就是可為自己受用的一切資財，能在悲田、敬田中，如法的施與。

- 3、善法：

自己在過去世，現在世，及未來世——三世所有的一切善法。或是世間善法，或是出世間善法，或是出世間上上的大乘善法。這一切，不佔為己有，而願意施與眾生，這是法施與功德的迴向眾生。

這三類，一般都是看作自己的，以為屬於自己才有意義。但菩薩能為了利益諸眾生，毫無顧惜的修行布施，捨給眾生。拿修行的功德來說：菩薩是願意修集一切功德，迴施一切眾生，使眾生因而成佛。等一切眾生成佛，再修集功德而利益自己，自己成佛。能這樣為他忘己而布施，才是菩薩的布施。

己二、三類能施^(p.284)

下士為己施；中士解脫施；利他一切施，是則名大士。

同樣的施捨，由於施者的動機觀念不同，功德也就不一樣。

一、下士（增上生心）

發增上生心而求人天功德的，名下士。下士的布施，看來是道德的，其實出於功利心，為自己人天福樂而布施。布施的功德是有的，但極其有限。

二、中士（出離心）

發出離心的，名中士。中士是厭離生死苦，為求解脫而施的，著重於解脫，不受財物等所累，而不重視利人的積極意義。所以聲聞法中，有人寧可將財寶投入大海，卻不想用來利濟貧窮。

三、大士（菩提心）

發菩提心的，名大士，就是菩薩。菩薩的布施是：

1、為利他而施：

這不是說否定自己的布施功德，而是不從自己的功德著想，專為與樂拔苦的利他而布施。

2、一切施：

菩薩是內而身心，外而財物，一切功德善法，什麼都是施捨了的。一切施，是菩薩的淨施。在發菩提心時，即將自己所有的一切，無條件的捨與眾生。雖然還在保有，使用一切，但菩薩不再作自己私有想，覺得這是一切眾生的。自己如雇員或公僕一樣，代為管理經營，如物主需要時（有人來乞求時），就無條件的奉上。自己的享受，正像雇員的取得合法的生活費一樣。

能這樣的布施，才名為大士。大士的利他一切施，才是最可稱歎的！

己三、三類所施_(p.285)

財法無畏施；

己四、行施態度_(p.285)

難施殷勤施。聞施心歡喜，勝於寂滅樂。

一、布施的種類

1、財施：

身外財物的布施，叫外財施。身體，生命的施捨，叫內財施。

2、法施：

以自己所解所行的佛法，教化眾生；或以醫藥，工巧，文學等種種有益的知識技能，教授別人，都叫法施。

3、無畏施：

或是惡王，盜賊，流氓等威脅迫害的怖畏；或是獅子，虎，狼，毒蛇等威脅傷害的怖畏；或是水災，風災，地震，瘟疫等傷財失命的怖畏。對這些，菩薩都能給以力量，協助他，保護他，使人獲得沒有威脅，沒有恐怖的自由，叫無畏施。

所以菩薩的布施，不僅是慈善救濟性質，而含有知識，技能，道德的教化，扶危濟困，除暴安良的積極援助。

二、在菩薩的布施中，有兩點值得提到。

1、難施：

或是自己還不夠用的財物，或是自己最心愛的物品，或是以極大努力與犧牲而得來的東西，菩薩也能樂意的施捨出去，所以是不容易的布施。

2、殷勤施：

一般人每是因人求上門來，不得已才布施；或自以為有錢有勢，隨便叫人拿一些給他；或是冷譏熱諷的說上一頓，再給他多少，這不是如法的布施。菩薩總是以清淨心，恭敬心，歡喜心來布施，而且親手布施，決不使人有難堪的感覺。

三、聞施心歡喜

凡不知積聚的過失，布施的功德，在布施時，每有捨不得的心情，或者心裏不樂意，特別是比較重大的布施。

而菩薩卻是：一聽聞到求施的人來了，要求什麼，心裏就歡喜得了不得。這種歡喜，不要說勝過世間的「第三禪樂」⁶⁸，也勝過了二乘聖者證得的寂滅樂，可說是無上的歡喜。因為菩薩覺得：功德送上門來了！沒有乞施的，就不能圓成布施功德；由於來人的乞求，才使自己的功德增長。而且自己的財物，身體，知識，技能，如不能好好地使用，一旦損失，死亡了，豈不可惜！

有人來乞求，使自己的無常物，能投入波羅蜜多大海，成為成佛的資糧，無窮無盡，這真是世間第一等好事！所以菩薩聞施心喜，真能體驗到『為善最樂』的境界。

己五、三種戒施_(p.287)

或有不應施，自他及所為。

一、違背布施原則的不應施予

菩薩是應該一切施的。然在事實上，也有不應該布施的。布施，是為了

⁶⁸ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 1 (大正 8, 217c18-23):「一切眾生皆得等心相視：如父如母、如兄如弟、如姊如妹，亦如親親及善知識。是時，眾生等行十善業道，淨修梵行，無諸瑕穢，恬然快樂，譬如比丘入第三禪；皆得好慧，持戒自守，不燒眾生。」

(2)《大智度論》卷 8 (大正 25, 120c10-121a8):「問曰：佛言涅槃第一樂，何以言第三禪樂？答曰：二種樂：有受樂，有受盡樂。受盡樂，一切五陰盡更不生，是無餘涅槃樂。能除憂愁煩惱，心中歡喜，是名樂受；如是樂受滿足，在第三禪中。以是故言，譬如第三禪樂。問曰：初禪、二禪亦有樂受，何以故但言第三禪？答曰：樂有上、中、下：下者初禪，中者二禪，上者三禪。初禪有二種：樂根、喜根。五識相應樂根，意識相應喜根。二禪中意識相應喜根。三禪意識相應樂根。一切三界中，除三禪，更無意識相應樂根。是五識不能分別，不知名字相，眼識生如彈指頃，意識已生。以是故，五識相應樂根不能滿足樂，意識相應樂根能滿足樂。以是故，三禪中諸功德少，樂多故，無背捨、勝處、一切入。過是三禪更無樂，以是故言，譬如比丘入第三禪。」

於他有利，於自己的道業有益。如違反了這一原則，那就不應該施給他。因為布施了，徒增自他的煩惱與罪惡。

二、有那幾種情況不應該布施：⁶⁹

1、就菩薩自己來說：

菩薩本來是應該不惜身命財物來布施的，但這要漸漸修學，忍力強，悲心深，不帶一分勉強才得，否則會障礙修行的。如要力氣小的，挑起重擔子，結果是反而使人畏怯退心了。

如自己對甚深經典還沒有熟習明了，而受者愚鈍，不應將經典施捨出去。

出家人必備的衣鉢等，都不應該施捨，以免障礙自己的道業。⁷⁰

2、從求布施者來說：

如是邪魔外道，故意來搗亂。

瘋狂或是幼稚，作不正常、不需要的求索，都不應該施給他。

3、從乞求目的來說：

如為了小小事而乞求身命，不應該布施。（為小勿捨大⁷¹）

如要求你幫助他、供給他、助成他的殺盜淫業，不應施。

如乞求的目的，是為了損害眾生，不應施。

如乞求的目的，是為了賭博遊蕩，不應施。

總之，於他無益，於自己的道業有損的，都應該謝絕他。

己六、最勝布施^(p.288)

⁶⁹（1）應施、不應施：《瑜伽師地論》卷 39（大正 30，505c1-506c9）。

（2）應捨、不應捨物：《菩提道次第廣論》卷 11（福智之聲出版社，p.273-279）。

⁷⁰ 《大智度論》卷 16（大正 25，179b-c）。

⁷¹（1）《入菩薩行》第五品〈護正知〉第 83 頌：「施等波羅蜜，層層漸昇進；因小勿失大，大處思利他。」（寂天造，釋如石譯，《入菩薩行》，諦聽文化事業有限公司，1998 年 12 月初版，p.54）

（2）旺秋仁波切《入菩薩行論》(p.114)對此偈頌的解釋：「波羅蜜的行持，應該是上層比下層殊勝，不可因為較小的布施貧困，而捨去功德較大的持戒，但也不是一成不變，菩薩主要考慮的是如何對眾生最有利。」

施以捨心勝，常修於意樂。

一、布施度以圓滿「捨心」為最勝，重在養成一切能施的意欲。

二、「實物施」與「勝解施」

1、實物施：

修布施度，當然要作實際的布施，利益眾生。事實上，這樣的布施，怎麼也不能滿足一切的。

2、勝解施：

初學菩薩有時也會貧窮艱苦，沒有什麼可布施的。所以應常修習勝解的布施，使能施的「意樂增長」。這是沒有實物的布施，在安靜的禪心中，以勝解力，現起廣大無量的種種資財，拿來上供諸佛，下施眾生。見到他人布施而生隨喜之心，還有大功德，何況自心現起種種資財，在悲田、敬田中，廣行布施呢？這是布施中的善巧布施。

己七、世出世施^(p.289)

三輪處處著，是施名世間；三輪空相應，出世波羅蜜。

一、如修布施，怎能成為「波羅蜜多」、「到彼岸」呢？

論上說：「五度如盲，般若如導」⁷²；布施等所以能趣入佛道，完全是般

⁷² (1) 《大智度論》卷 29 (大正 25, 272c24-273a9): 「欲行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜。餘波羅蜜亦皆如是，以般若波羅蜜心助成故。復次，諸餘波羅蜜，不得般若波羅蜜，不得波羅蜜名字，亦不牢固。如後品中說：五波羅蜜不得般若波羅蜜，無波羅蜜名字。又如轉輪聖王無輪寶者，不名轉輪聖王，不以餘寶為名。亦如群盲無導，不能有所至。般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。譬如大軍無健將，不能成辦其事；又如人身餘根雖具，若無眼者，不能有所至；又如人無命根，則餘根皆滅；有命根故，餘根有用。般若波羅蜜亦如是，五波羅蜜不得般若波羅蜜，則不得增長；得般若波羅蜜故，餘波羅蜜得增益具足。以是故，佛言欲行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜。」

(2) 另參《大智度論》卷 29(大正 25, 272c2-4)。

若（慧）攝導的力量。所以布施而成波羅蜜多，一定要以無所得的般若為方便而修。

二、布施的「三輪」（三處）：

- 1、施者：是能布施的自己
- 2、受者：是受布施的人
- 3、施物：是布施的那個東西

三、「世間的布施」與「出世間的布施波羅蜜」

1、世間的布施：著三輪相。

不能通達無自性空，處處著我相，著法相。有取有著，就為我我所執所繫縛，不能出離三界而趣入佛道。這樣的著相布施名為有分別的布施。

2、出世間的布施波羅蜜：三輪體空。

對於施者，受者，施物能與無所得的空慧相應，或是無分別智相應，深入法性空，不取我相，不取法相，那就是有方便善巧的布施，不為煩惱所繫縛，『能動能出』⁷³，名為無分別智相應的布施。

⁷³（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 7（大正 8，272b）：「舍利弗問須菩提：云何世間檀波羅蜜？云何出世間檀波羅蜜？須菩提言：若菩薩摩訶薩作施主，能施沙門、婆羅門、貧窮、乞人，須食與食，須飲與飲，須衣與依，臥具、床榻，房舍、香華，瓔珞、醫藥種種所須資生之物；若妻子、國土、頭目、手足、支節，內、外之物，盡以給施。施時作是念：我與彼取，我不慳貪，我為施主，我能捨一切，我隨佛教施，我行檀波羅蜜。作是施已，用得法與一切眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提。念言：是布施因緣，令眾生得今世樂，後當令得人涅槃。是人布施有三礙：何等三？我相、他相、施相；著是三相布施，是名世間檀波羅蜜。何因緣故名世間？於世間中不動不出，是名世間檀波羅蜜。云何名出世間檀波羅蜜？所謂三分清淨。何等三？菩薩摩訶薩布施時，我不可得，不見受者，施不可得，亦不望報，是名菩薩摩訶薩三分清淨檀波羅蜜。復次，舍利弗！菩薩摩訶薩布施時，與一切眾生，眾生亦不可得；以此布施迴向阿耨多羅三藐三菩提，乃至不見微細法相。舍利弗！是名出世間檀波羅蜜。何以故名為出世間？於世間中能動能出，是故名出世間檀波羅蜜。」

（2）《大智度論》卷 53（大正 25，440c）：「何等是二種波羅蜜？一者、世間；二者、出世間。世間者，須菩提自說義，所謂須食與食等。是義，如初品中說。若施時有所依止，譬如老病人依恃他力，能行能立。施者離實智慧，心力薄少

◎大地菩薩：真實的出世波羅蜜多。

◎發心住以上菩薩：近（似）波羅蜜多。

※布施度要三輪體空，一切修行，一切波羅蜜多，都應這樣的修習。

戊二、戒度

己一、護生為本^(p.290)

戒斷於損他，普施無所畏。

次說戒波羅蜜多。

如修布施行，而不能使自己的身心如法，所作所為，時常損害惱亂眾生。這樣的慈濟利他，是不能達成利生的目的。就是孩子，一面給他吃糖，又一面打他罵他，孩子也不會與你結善緣的。而且，如果自己墮落不堪，事業與財富也一定喪失；來生失卻人身，這還能布施利他嗎？所以修行布施，更有修持淨戒的必要。

一、戒的種類：⁷⁴

故依止。依止者，己身、財物、受者，是法中取相心著，生憍慢等諸煩惱，是名世間，不動不出。動者，柔順忍；出者，無生法忍。聲聞法中：動者，學人；出者，無學。」

(3) 柔順忍與無生法忍：《大智度論》卷 53(大正 25，437c15-17)；卷 86(大正 25，662b26-c25)

柔順忍→無生法忍：《大智度論》卷 74(大正 25，580a20-b1)；卷 81(大正 25，630b14-22)

無生法忍：體會諸法無生（不生不滅）的智慧。

(4) 梵文本《二萬五千頌般若》(Dutt, p.265, line.1-3): kena kāraṇenocyate lokottarā dānapāramiteti / tathā hyāyuṣman śāriputra lokāccalati uccalati saṃkrāmati / tena kāraṇenocyate lokottarā dānapāramiteti / (何以故名為出世間檀波羅蜜？舍利弗！於世間中能動能出，是故名出世間檀波羅蜜。)

lokāccalati= lokāt calati (√cal)[移動、離開]。uccalati= ud-√cal[向上動，向上出離]；saṃkrāmati = saṃ-√kram[完全超越]。

⁷⁴ 下品戒、中品戒、上品戒：《大智度論》卷 13(大正 25，153b14-22)：「尸羅，(秦言性善)好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身、口律儀有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩

- 1、世間
- 2、出世間
- 3、出世間上上

二、戒的原則：護生

- 1、同情別人，尊重別人；
- 2、尊重愛護別人的權利與自由，就要使自己的身心如法持戒，不損害他才得。

三、戒的精神：

- 1、以能斷損他的願心為本
從不損他的意願，而表現於對人類，對眾生的身語行為，就是守法的戒行了。
- 2、對眾生，而普遍的施與無畏
戒是對人類，對眾生，而普遍的施與無畏，造成彼此間，無威脅，無恐怖的和樂與自由。如持不殺戒的，不是不殺甲，不殺乙；或今天不殺，明天不殺，是從今以後，於一切眾生離殺害心。持不殺戒的，什麼時候，誰也不會對他有被殺害的威脅與怖畏了。這是約律儀戒說，就有積極的利生意義。能這樣，才能說得上攝善法戒，饒益眾生成。

四、三聚淨戒

- 1、攝律儀戒
- 2、攝善法戒
- 3、饒益眾生成

舌、不惡口、不綺語、不飲酒及淨命，是名戒。若不護、放捨，是名破戒。破此戒者，墮三惡道中。若下持戒生人中，中持戒生六欲天中，上持戒又行四禪、四空定，生色、無色界清淨天中。上持戒有三種：下清淨持戒得阿羅漢，中清淨持戒得辟支佛，上清淨持戒得佛道。不著不猗、不破、不缺，聖所讚愛，如是名為上清淨。若慈愍眾生故，為度眾生故，亦知戒實相故，心不猗著；如此持戒，將來至佛道。如是名為得無上佛道戒。」

己二、失戒果報^(p.291)

失戒眾患本，惡趣亦貧困。

己三、持戒功德^(p.291)

持戒三善本：增上決定勝；為他淨尸羅，則入於大乘。

一、不能受持淨戒的理由

- 1、不知道犯戒的過失
- 2、不知道持戒的功德⁷⁵

二、持戒的意義

重戒——性戒，不問有沒有受戒，犯了都是罪惡的。所以有的聽了犯戒的過失，而不敢受戒，極為可笑！實際上，外依三寶的加持，內發深切的誓願而受戒，是更能做到清淨不犯的。

三、犯戒是貧乏因；持戒是富樂因

- 1、從違犯而失戒的過失來說，這是眾患的根本，主要是墮落三惡趣，及受貧困的果報。
- 2、平常說：慳吝不捨得貧窮報，犯戒得墮落惡趣報，這是約特殊的意義說。生在鬼、畜，有墮落而受福報的，在人中，有貧苦不堪的，這是施與戒的不同果報。

⁷⁵ 「持戒之利益」與「破戒之過失」：

- (1)《大智度論》卷 30（大正 25，280c13-28）：「持戒之德，拔三惡趣及人中下賤，令得天、人尊貴，乃至佛道。戒為一切眾生眾樂根本，譬如大藏，出諸珍寶。……修淨戒者，所願隨意；譬如如意珠，應念時得。如是等種種讚戒之德，令眾生歡喜，發心住尸羅波羅蜜。」
- (2)《大智度論》卷 13（大正 25，153b-154c、160c11-16）：「云何名為破戒人罪？破戒之人，人所不敬，其家如塚，人所不到。……破戒之人雖得供養利樂，是樂不淨。譬如愚人供養莊嚴死屍，智者聞之，惡不欲見。如是種種無量破戒之罪，不可稱說，行者應當一心持戒。」
- (3)《中阿含經》卷 10〈第 42 經·何義經〉〈第 43 經·不思經〉（大正 1，485a、485b）。

- 3、如犯重戒而墮地獄，一定貧乏得什麼都沒有；如持（世間）上品淨戒而生天，一定是非常富樂的。可見犯戒也是貧乏因，持戒也是富樂因了。
- 4、要知道，專知私德而潔身自好的，（如不布施）才會生人而得貧乏報。如與慈心相應而持戒，充分表現積極利他的意義，生天是一定能得富樂尊榮的。

四、持戒的功德：三善的根本

- 1、以「增上生心」而持戒的，能得增上生，生人天而得富樂自在的果報。
- 2、以「出離心」而持戒的，能得決定勝果。決定，是證得聖果勝法的，一得永得，決定不再退墮生死。
- 3、以「菩提心」持戒，為利樂他而持清淨的尸羅（戒），這就入於大乘，名大乘戒，為成佛的因。所以，優婆塞戒也好，沙彌戒也好，比丘戒也好——七眾的別解脫戒，從菩提心出發而受持的，就是菩薩的別解脫律儀。

五、佛教衰落與混亂的原因

- 1、有人以為：七眾別解脫戒是小乘的，我是大乘學人，所以不用受持聲聞的別解脫戒。
- 2、有人聽到持戒，就以為是小乘。這是大邪見，為佛教衰落與混亂的原因！

己四、輕重等持_(p.293)

受持淨戒者，如護於浮囊。

己五、決諸戒慢_(p.293)

不輕於毀犯，

己六、不著於相_(p.293)

持犯俱不著。

一、毀戒的原因：

- 1、環境的誘惑力太強
- 2、煩惱的衝動力太強
- 3、自己淨戒的力量太弱

二、護持淨戒而使戒力增強的方法

- 1、沒有犯重戒以前，一般總是忽視輕微的過失，而不知這是大失敗的遠因。如涓滴不塞，會造成堤防的潰決一樣。舉不肉食來為例，如素食成了習慣，內心有對肉食腥臊的厭惡心，這是不容易犯的。如本沒有不肉食的決心，或者會想到肉食而生快感，那雖然素食很久了，由於戒力的羸弱不堪，還是容易破戒的。
- 2、如持戒而時有微小的違犯，不知道警覺，不知道懺悔而使淨戒清淨；積小成大，就隨時有犯重的危險了，所以戒經有如護浮囊的比喻。浮囊是游水所依而不致沈沒的，如現代的橡皮圈。這應該特別珍惜愛護他，如小小洩氣，不知道補救，一定會滲水而有滅頂的危險。

三、菩薩應受持淨戒

- 1、菩薩在未得忍力以前，在生死大海中，常願生在人間，見佛聞法，利益眾生；淨戒就是確保人身而不致失敗墮落的浮囊。
- 2、所以菩薩的受持淨戒，輕重等護，比聲聞人的持戒，還要謹嚴得多。

四、菩薩淨戒，是不離三心而修的⁷⁶

- 1、菩薩雖自己嚴持淨戒，而決不輕視毀犯戒法的眾生。從大悲心來說，

⁷⁶ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 1(大正 8，218c)：「罪、不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。」

(2)《思益梵天所問經》卷 3(大正 15，53a)：「持戒及毀戒，不得此二相，如是見法性，則持無漏戒。」

(3)《大智度論》卷 14(大正 25，163c-164a)。

這是可憐憫，而不是可輕視的。雖然犯戒，不是不可能還復清淨，不是不可能成佛的。凡輕視毀犯的，一定是自以為持戒，自己是怎樣的清淨如法。不知道這早落在我執我慢的分別心中，不成菩薩的戒波羅蜜多了。

- 2、而且，如輕視毀犯，由於意識上的對立，不容易教化他，也就失去菩薩利他的方便。倒不如不輕毀犯，憐愍而安慰他，容易把他感化過來。
- 3、菩薩的淨戒，是無所得的空慧為方便，對於持戒、犯戒，都是不著相的。能達持戒、犯戒不可得故，就是三輪體空的淨戒波羅蜜多了。

戊三、忍度

己一、攝生為本^(p.295)

攝護於眾生，菩薩修忍度。

己二、三類忍義^(p.295)

耐怨安受苦，及諦察法忍。

一、為「攝化」「護念」於眾生而修忍度

- 1、成佛一定要修集攝受眾生的「布施」，護念眾生的「淨戒」，才能利益眾生而後成佛。
- 2、但眾生是愚昧的，可能會給予布施而不知感恩，或反而相仇害的；護念眾生而持戒，眾生卻偏要來燒害的。如不能堅忍，施與戒的功德，都是會因而破壞的。所以菩薩非修忍度不可，而忍成為菩薩的大行之一了！
- 3、世間尚且要『相忍為國』⁷⁷，『小不忍則亂大謀』，何況在無量生死中度眾生而成佛的大事，那有不修忍而能成就呢！所以菩薩非修忍度不可，而忍成為菩薩的大行之一了！

⁷⁷ 相忍為國：為了國家利益而作一定的讓步。《左傳·昭公元年》：“魯以相忍為國也，忍其外不忍其內，焉用之？”（《漢語大詞典(七)》，p.1135）

二、忍的意義

- 1、忍是忍耐
- 2、忍辱不過是忍的最重要的一項

從忍（kṣānti）之字義看：⁷⁸

- （1）堪忍、忍辱：屬意志。
- （2）忍可、認可：屬知解。

三、忍的特性

- 1、忍是意志堅定，經得起打擊，受得了磨難，不問怎樣艱苦，都能保持自己，不受外來的影響，而改變宗旨，或者引生罪過。
- 2、從前，舍利弗六十劫修菩薩行，有人來乞求眼睛。舍利弗對他說，這並無用處，他卻一定要乞化。等到給了他，他又嫌他腥臊，丟在地上，很不滿意的走了。舍利弗覺得眾生難度，因此退了大心，這就是不能忍而失敗的一例。⁷⁹

⁷⁸ 印順導師《般若經講記》p.89：「梵語羼提，即是忍。忍不但忍辱，還忍苦耐勞，忍可（即認透確定）事理。所以論說忍有三：忍受人事間的苦迫，叫生忍。忍受身心的勞苦病苦，以及風雨寒熱等苦，叫法忍。忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧。常人所不易忍的，即受人的欺虐等，所以經中多舉忍辱為例。不論世間事或出世大事，在實行的過程中，身心的、自然的、人事的，都有種種的糾纏、困難。尤其是菩薩發大心，行廣大難行，度無邊眾生，學無量佛法，艱苦是必然不免的。為眾生而實行利濟，眾生或不知領受，或反而以怨報德，在這情形下，如不能安忍，那如何能度眾生？所以為了度生，成佛大事，必需修大忍才能完成。忍是強毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，即能不為一切外來或內在的惡環境、惡勢力所屈伏。受得苦難，看得徹底，站得穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。所以，忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目標而忍。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱！」

⁷⁹ 《大智度論》卷 12(大正 25, 145a17-b1)：「譬如渡河未到而還，名為不到彼岸。如舍利弗於六十劫中行菩薩道，欲渡布施河。時有乞人來乞其眼，舍利弗言：眼無所任，何以索之？若須我身及財物者，當以相與！答言：不須汝身及以財物，唯欲得眼。若汝實行檀者，以眼見與！爾時，舍利弗出一眼與之。乞者得眼，於舍利弗前嗅之嫌臭，唾而棄地，又以腳蹋。舍利弗思惟言：如此弊人等，難可度也！眼實無用而強索之，既得而棄，又以腳蹋，何弊之甚！如此人輩，不可度也。不如自調，早脫生死。思惟是已，於菩薩道退，迴向小乘，是名不到彼岸。若能

四、忍的種類⁸⁰

1、耐怨害忍

怨仇損害，刀杖傷害，挾怨誣害，惡意誹毀，這是一般人最難忍受的，菩薩應修安忍：憐憫對方，覺得他為煩惱所驅迫，為惡勢力所轉動；忍受怨敵的傷害而不生瞋忿，不加報復。

2、安受苦忍

(1) 外界

無情物：風、雨、寒、熱等。

有情物：蛇、蚊等。

(2) 自身

出家，乞食，遊化，修行，也都是會引生苦痛的。這都要磨練心志，安心忍受；不能忍，那不是引起煩惱罪惡，就是障礙自己的修行。

3、諦察法忍

法是佛法，審細諦察而悟入佛法，忍是安心入理的意思。如浮光掠影，不能安心深入，就不能獲得深廣的法益了！

己三、別明忍辱^(p.297)

瞋他有何益？自他增憂苦。瞋火燒善根，忍則五德具。

受到名譽，財產，事業，身體的損害，是一般人所最難忍的，所以特再為開示。受人損害時，會引起瞋忿的反應，取敵視、反抗、報復的行動，這確是凡夫的本性。但在人類德性的進展中，尤其是通達甚深法義，忍就被發現而尊重起來。因為如不忍而「瞋他」，向他報復，這到底有何利益呢？這真是不必要的。

一、瞋他有何益，自他增憂苦

1、自身的失敗，決不單是為了他人的損害破壞，主要還在自身的不健

直進不退，成辦佛道，名到彼岸。」

⁸⁰ 參閱《瑜伽師地論》卷 42(大正 30, 523a28-524c15)：1、耐他怨害忍，2、安受眾苦忍，3、法思勝解忍。

全。換言之，自己才能損害自己。古人說：『君子有終身之憂，而無一日之患』⁸¹。眼前的受損害，受冤曲，在自己如法的進修中，沒有不被了解而恢復的。唯有自己不向上，到死而德業無成，才是可憂慮的。

- 2、依佛法，不要說一日之患，就是一生的冤抑⁸²，屈辱，犧牲，在無盡的生死過程中，這算得什麼？唯有不能趣向佛道，永遠在生死中頭出頭沒，才是可悲哀呢！所以不應該瞋忿報復，而應該安忍。
- 3、向怨敵瞋忿報復，並不就是恢復已受的損害。不忍而瞋忿報復，徒然使自己與他人，增長種種的憂苦。向他報復，他當然受到憂苦，而自己瞋心發作，身心煩躁不安，有時會不顧一切，造成更大的錯誤，招致更大的損害。
- 4、以怨報怨，這是不能解決問題的。所以說：「不可怨以怨，終已得休息。行忍得息怨，此名如來法」⁸³。

二、瞋恚之五過失與修忍之五德

- 1、修集布施，持戒，好不容易。但由於一念的不忍，瞋忿心發，全部都被摧壞了。如說：『若有瞋恚諸佛子，百劫所修施戒善，一剎那頃能頓壞』⁸⁴。所以形容瞋是火一樣的，能焚燒一切功德善根，非下

⁸¹ 一朝之患：突然發生的禍患。《禮記·檀弓上》：“故君子有終身之憂，而無一朝之患，故忌日不樂。”（《漢語大詞典（一）》，p.1）

⁸² 冤抑：猶冤屈。漢 東方朔《七諫·怨世》：“獨冤抑而無極兮，傷精神而壽夭。”（《漢語大詞典（二）》，p.457）

⁸³ （1）《出曜經》卷 16（大正 4，697a）：「不可怨以怨，終已得休息，行忍得息怨，此名如來法。不可怨以怨者，是時世尊告諸來會：『吾自追憶無數劫已來，怨能息怨？人身難得，佛世難遇，猶如憂曇鉢華時時乃有。難得為人，出家學道亦不可果。汝等已得人身，諸根不缺，堪任受化，何為於正法中共相諍競？』是故說不可怨以怨，終已得休息也。行忍得息怨，此名如來法者，夫人行忍，寂默為首。聽彼已報，聞彼罵已，還以罵報，如是之比（*輩）怨終不息。弱名忍強，亦名為勝，是故說行忍得息怨，此名如來法也。」

（2）《大智度論》卷 5（大正 25，96a14-16）：「復有人音聲陀羅尼，菩薩得此陀羅尼者，聞一切語言音，不喜不瞋；一切眾生如恒河沙等劫惡言罵詈，心不憎恨。」

⁸⁴ 《入中論》卷 1（p.26 上）。

決心修忍不可！

2、假使能知道瞋恚的過失，安忍的功德，自會以理智來制伏瞋忿煩惱。

(1) 瞋恚之五過失

壞色：瞋心一起，全身血脈沸騰，面色會立刻變成醜惡的樣子。

研究美容學的說：如人而多起瞋怒，面貌是很快的衰老了。

失辯：瞋心一起，情感壓倒了理智，有的連對方說話的意義都聽不明白。衝動緊張，當然失掉了論辯的才力，為自己申訴，有時也會說錯了。

善士遠離：凡性情暴躁，多起瞋忿的人，良善的朋友，都會為了不值得結怨而離去的。

毀戒：瞋忿發作，只圖達到報復目的，什麼都顧不得了。殺、盜、淫、妄，無惡不作。

墮落：這樣的積集瞋業，一旦老死到來，還有什麼善報，只有墮落惡趣的一路了。

(2) 修忍之五德

一念的不忍，產生這樣的惡果，怎可不加以制伏？反之，如能忍怨，那麼，相貌端嚴，辯才明晰，善友共聚，不犯禁戒，死後上升而向佛道——五德都具足了。

在五乘共法中，雖也有忍，但真能『難忍能忍』，就只有菩薩行了。

瞋恚五失	修忍五德
1、壞色	相貌端嚴
2、失辯	辯才明晰
3、善士遠離	善友共聚
4、毀戒	不犯禁戒
5、墮落	升人天向佛道

戊四、綜述前三度^(p.299)

施戒及安忍，多為在家說。廣聚福資糧，是佛色身因。

上面所說的布施、淨戒、安忍——三度，現在要綜合的敘述一下，也就說明了六度為成佛所必修的法門。這有三個意義：

一、施、戒、忍多為在家人說

出家人的修持重心，是禪慧熏修，所以這三度雖也是出家人所修的，但在經中，佛大多是為在家人說的。尤其是財物的布施，為在家弟子的要行。出家人僅可隨分行施，如像在家人那樣，積聚財物來作種種布施，就會過失叢生，非佛制所許可了。

二、施、戒、忍乃成佛的福德資糧

佛是福德與智慧圓滿，被稱為兩足尊的。福慧圓滿的佛果，從修集福慧的因行而來。如遠行一樣，要備足資糧——旅費，糧食等，才能到達目的。菩薩久劫修行而成佛，福慧就是成佛的資糧。前三度，在二資糧中，是廣大積聚福德的資糧，為成佛必備的勝行。

三、施、戒、忍是佛之色身因緣

說到佛，經中有四身⁸⁵，三身⁸⁶，二身⁸⁷等分別；扼要的可分為法身與色

⁸⁵ 四身（自性身、自受用身、他受用身、變化身）：《佛地經論》卷 7（大正 26，325c-326a）。《成唯識論》卷 10（大正 31，57c-58a）。（參見《望月佛教大辭典》（二），p.1789a-1791a）

⁸⁶ 三身：（1）法身、報身、應身：《十地經論》卷 3（大正 26，138b）。（2）法身佛、報佛、化佛：《金剛般若波羅蜜經論》卷上（大正 25，784b）。（3）法身、應身、化身：《金光明經》卷 1〈如來壽量品第二〉（大正 16，408b-c）。（4）自性身、受用身、變化身：《攝大乘論》卷 3（大正 31，129c）。（參見《望月佛教大辭典》（二），p.1528a-1531b）

⁸⁷ 二身：（1）肉身、法身：《增壹阿含經》卷 44〈十不善品第四十八〉（大正 2，787b）。（2）生身、法身：《大毘婆沙論》卷 44（大正 27，229a16-27）。（3）法性身、父母生身：《大智度論》卷 9（大正 25，121c-122a）。（4）真身、化身：《大智度論》卷 30（大正 25，278a-b）。（參見《望月佛教大辭典》（五），p.4029a-4030a）

身。大菩提的圓證法界，體現絕對真理而成佛，是法身；佛的相好莊嚴，是色身。色身是無邊福德所莊嚴的，所以前三度是佛的色身因緣。⁸⁸知道了前三度的特性如此，後三度是多為出家人說的，是智慧資糧，是佛的法身因緣，也就可以知道，不必再說的了。

布施、淨戒、安忍	精進、禪定、般若
1、多為在家人說	多為出家人說
2、成佛的福德資糧	成佛的智慧資糧
3、佛之色身因緣	佛之法身因緣

戊五、進度

己一、二種資糧^(p.300)

佛說精進度，福智之資糧。無厭心如海，力盡而不止。

一、精進：通於福德、智慧二資糧

精進是能普遍策發一切善行的，與一切功德相應，所以在福、智二資糧中，雖說精進是屬於智資糧，而實佛說精進度，是通於「福、智」二資

⁸⁸ 生身、法身：

- (1) 《大毘婆沙論》卷 66(大正 27, 342c21-25)：「諸佛身略有二種：一者生身，二者法身。若捨家法，趣於非家，剃除鬚髮，被服袈裟，以正信心受持淨戒，當知即是學佛生身。若能展轉修習正行，於四聖諦起真淨覺，當知即是學佛法身。」
- (2) 《大智度論》卷 29(大正 25, 274a8-18)：「佛法有二種：一者世諦，二者第一義諦。世諦故說三十二相，第一義諦故說無相。有二種道：一者令眾生修福道，二者慧道。福道故說三十二相，慧道故說無相。為生身故說三十二相，為法身故說無相。佛身以三十二相、八十隨形好而自莊嚴。法身以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德莊嚴。眾生有二種因緣：一者福德因緣，二者智慧因緣。欲引導福德因緣眾生故用三十二相身，欲以智慧因緣引導眾生故用法身。」
- (3) 有關「佛身」：參見《望月佛教大辭典》(五)，p.4029a-4030a；p.4452b-4454a；淨影慧遠《大乘義章》卷 19〈三身義〉(大正 44, 837c-844c)。

糧的。⁸⁹

二、「二乘的精進」與「大乘的精進」

- 1、三乘共法中，已說到正精進；大乘的精進，有著更深遠的意義。
- 2、修菩薩行，是以無盡的法界為境的：親近供養一切佛，聞持修習一切法，莊嚴一切國土，度脫一切眾生，斷盡一切煩惱，……圓滿一切功德。『窮虛空，遍法界』，什麼都是一切的一切。心量的廣大，真可說是：虛空一樣的廣大，大海一樣的淵深！這樣的大願，大行，大果，如沒有無限的精進，是不能成就的。所以菩薩的精進度，應有無厭足⁹⁰的心量。求一切佛法而不滿足，證得功德而不得少為足；如海一樣的吞納百川，無窮無盡的進趣。唯有這樣的無厭足心，才能發為大乘的精進。因此，
 - (1) 大乘的精進度，不是有限的精進。如農夫下田，某甲盡力收穫，得到了一些，就回家去休息享受，某乙也盡力收穫，要收割圓滿了，才告一段落。在工作的努力方面，也許某甲更緊張，然而某甲到底是工作的懶惰者，某乙才是精進的。這樣，聲聞的急求自了，如喪考妣，在大乘法中，不能說是真精進。
 - (2) 精進是持之以恆，而不是不自量力的急進。如二人上山，一人急急的跑，不到半路，心跳足酸，只好停止而退下來。一人是大踏步前進，不是急進的，但能保持體力而不休息的，這樣才能登上高山。

⁸⁹ (1) 精進為福資糧：《大智度論》卷 57(大正 25, 464b3-4)：「五波羅蜜是福德，般若波羅蜜是智慧。」

(2) 精進為智慧所攝：《中阿含》卷 58〈法樂比丘尼經〉(大正 1, 788c10-12)：「三聚攝八支聖道：正語、正業、正命此三道支聖戒聚所攝。正念、正定此二道支聖定聚所攝。正見、正志、正方便此三道支聖慧聚所攝。」

(3) 精進通於福德、智慧二資糧：世親菩薩造《攝大乘論釋》卷 6(大正 31, 353c24-354a1)：「資糧有二種：一福德資糧，二智慧資糧。調施等三波羅蜜多是福德資糧。第六般若波羅蜜多是智慧資糧。精進波羅蜜多二資糧攝。何以故？若為智慧而行精進，是智慧資糧。若為福德而行精進，是福德資糧。如是靜慮波羅蜜多亦通二種：若緣無量而修靜慮是福德資糧，餘是智慧資糧。」

⁹⁰ 《大智度論》卷 16(大正 25, 179a15-b22)：「於諸善法修行信樂，不生疑悔而不懈怠，從一切賢聖，下至凡夫，求法無厭，如海吞流，是為菩薩心精進。……。」

總之，無厭足的，不休止的善行，才是大乘的精進！

三、菩薩的內心有無限之精進

在修學的進程中，有時會山窮水盡，無法再進，有的就中止退失了。但是菩薩的精進，現有的（體力、智力、財力、能力）力量，雖是可盡的，而內心的無限精進，卻是永不停止的。古人說：『哀莫大於心死』；承認失敗，放棄努力，是真正的失敗了！在修菩薩行的歷程中，如由於力量不足而無法進行時，也應這樣的保持那前進的決心。

己二、障難對治

庚一、總敘二障^(p.302)

推延著世樂，自輕心怯弱。

對於大乘佛法，不能精進修學，不出於二種障：一、不想進修；二、不敢進修。

一、不想進修

佛道有這樣的功德，為什麼不想進修呢？不是推延懈怠，就是染著世樂。

- 1、有的懈怠成性，什麼好事都不能努力去做，總是推延又推延，今天推明天，今年等明年。這樣根機，是難得猛進的。如能多多憶念：人命在呼吸間；死亡是不分老年與少年的；人身難得。多念無常，才能警策修行。
- 2、有些是貪染世間樂事，專在聲色貨利中過日，忙得不亦樂乎，這也就不想進修佛道。如能思察世樂的不究竟，多引起未來的苦果，如刀頭蜜一樣，減少世樂的貪染，就會進修法利了。

二、不敢進修

為什麼不敢進修呢？因為自己輕視自己，覺得現在是末法時代，自己是根鈍障重，深廣無邊的佛道，實在無法成功。這樣的心生怯弱，就不敢承當下來，當然不會精進的修學了！這類心性怯弱眾生，容易退取小乘，

走那迂迴的路子。

庚二、別治怯障

辛一、三退練心(p.303)

滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊，練心勿退屈！

心性怯弱，不敢進修深廣圓滿的大乘佛道，每從三方面怯弱退屈下來。⁹¹

一、畏怯佛果難得

- 1、聽說圓滿的佛果，是永盡一切過失，圓滿一切功德的，就自己覺得不行，我怎能得到那麼圓滿的佛果呢！這就退屈下來了。應該想：十方無量數菩薩，都能修行圓滿而成佛，我為什麼不能！所以說：『彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈』。
- 2、從前曾經墮惡道的，現在已經成佛；現在在惡道中的，將來也要成佛。惡道眾生都會成佛，自己現在難得的生在人間，能知道正理，能奉行善行，為什麼反而怕不能成佛呢？

二、畏怯難行苦行

- 1、聽說菩薩要修難行苦行，施捨手足頭目等，覺得太難太苦，自己做不到，就不敢進修而退屈了。這也不對。從無量世以來，每墮落在惡道中，說不盡的苦都受了，為什麼為佛道而修行，反而怕起苦來。如長病痛苦不堪，受一次手術，就能徹底治療，因受手術而來的小苦，難道都不能忍受嗎？
- 2、況且，菩薩的難行，與外道的苦行不同。菩薩修行，有方便善巧，次第學習。忍力成就，悲心增勝，有利益時才施捨身分，並非專以受苦為修道的。

三、畏怯生死漫長，無邊資糧難集

- 1、聽說菩薩修行，要長久的處在生死海中度眾生，時間這樣的長，要

⁹¹ 參見《菩提道次第廣論》卷 12，p.307-p.313。

積集的資糧，又那麼的廣大無邊，覺得自己修不了，也就不敢進修了，這是更不應該的。菩薩能通達生死如幻，才能長在生死中度眾生，並非長在生死中墮落受苦。

- 2、而且，無邊資糧是無邊的功德，還會嫌多嗎？誰會聽說財富多而怕計算的麻煩呢？

對這些，如由於心性怯弱而有退屈心，應以上面的理論，多多訓練自心，讓自心堅強起來，精進的荷擔佛道，而勿使退屈才是。

不過，世間也有把成佛看得輕易的，以為修習微少功德，就會成佛。或是從怯弱懈怠中來，或是不知天高地厚，如『初生犢兒不怕虎』一樣。如自以為然，等到覺得不是這麼一會事，也許要懊悔不及了！

辛二、易行方便

壬一、方便攝護(p.305；306)

怯弱下劣者，希求易行道。佛有勝方便，攝護於初心。

一、佛依眾生根性分別說不同的法門

雖然一切眾生，畢竟成佛，但就現實的眾生性來說，根機是種種不一的。在發心向道的眾生中，有是適宜於菩薩行的，有與菩薩法是格格不相入的，也有想學菩薩而不敢修的。

- 1、適宜於菩薩行的根性，佛當然『為說無上道』⁹²了。
- 2、與菩薩心行格格不相入的，是鄙劣怯弱的根性，如《法華經》的窮子喻⁹³：窮子回到故鄉，望到財富無量的長者，驚慌失措，嚇得逃走都來不及。對於這類根機，不得不為說方便法門——聲聞、緣覺乘法，漸漸的引攝化導他。
- 3、想修菩薩行而不敢修的，知道羨慕佛果的究極圓滿，但對於菩薩的廣大心行，卻不敢擔當，精進修行。這也是怯弱眾生，缺乏自信，生怕退墮小乘，或沈淪苦海。對於這類眾生，二乘方便是不適用的，

⁹² 《妙法蓮華經》卷 1(大正 9，10a)：「正直捨方便，但說無上道。」

⁹³ 《妙法蓮華經》卷 2(大正 9，16b 以下)「窮子的譬喻」。

佛只有用特別的方便來化導了。

二、對怯弱下劣的根性說易行道

- 1、這類怯弱下劣的根性，想成佛而不願修學菩薩的大行難行，所以希望求一簡單易行而又迅速的方便道。但這是不順菩薩的菩提願行的；因為求成佛道，是決無不修菩薩大行的道理。

這如龍樹菩薩《十住毘婆沙論·易行品》說：『問曰：是阿惟越致（不退轉）菩薩，……行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地，若爾者，是大衰患！……若諸佛所說有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之！（龍樹）答曰：如汝所說，是懦弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間，應不惜身命，晝夜精進，如救頭燃』。⁹⁴

⁹⁴（1）《十住毘婆沙論》卷5〈易行品第9〉（大正26，40c29-45a22）：「問曰：是阿惟越致菩薩，初事如先說。至阿惟越致地者，行諸難行久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地；若爾者是大衰患。如《助道法》中說：「若墮聲聞地，及辟支佛地，是名菩薩死，則失一切利。若墮於地獄，不生如是畏，若墮二乘地，則為大怖畏。墮於地獄中，畢竟得至佛，若墮二乘地，畢竟遮佛道。佛自於經中，解說如是事，如人貪壽者，斬首則大畏。菩薩亦如是，若於聲聞地，及辟支佛地，應生大怖畏。」是故，若諸佛所說，有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。答曰：如汝所說，是懦弱、怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間應不惜身命，晝夜精進如救頭燃。如《助道》中說：「菩薩未得至，阿惟越致地，應常勤精進，猶如救頭燃。荷負於重擔，為求菩提故，常應勤精進，不生懈怠心。若求聲聞乘，辟支佛乘者，但為成己利，常應勤精進。何況於菩薩，自度亦度彼，於此二乘人，億倍應精進。」行大乘者，佛如是說：「發願求佛道，重於舉三千大千世界。」汝言：「阿惟越致地是法甚難，久乃可得，若有易行道，疾得至阿惟越致地」者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難，有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。……若菩薩欲於此身得至阿惟越致地，成就阿耨多羅三藐三菩提者：一、應當念是十方諸佛，稱其名號。……（大正26，41b16-42c7）二、更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜、稱其名號。……又亦應念毘婆尸佛、尸棄佛、毘首婆伽佛、拘樓伽佛、迦那迦牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛，及未來世彌勒佛，皆應憶念、禮拜，以偈稱讚。（大正26，42c8-44c5）

- 2、希求簡易迅速的方便道，雖缺乏大丈夫（大丈夫即菩薩，提婆菩薩有《大丈夫論》）的志行，但佛有無量善巧，別說殊勝方便，攝護怯劣的初發心學人，使他不致退失信心，趣入大乘，這就是易行道法門了。

這如龍樹在《十住毘婆沙論》裏，雖呵責了一番，仍攝受他說：『汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道有難有易：陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進（難行苦行），或有以信方便易行，疾至阿惟越致』。⁹⁵易行道，就是以信願而入佛法的一流。

三、易行道的真正意義

- 1、易行道不但是念一佛，而是念十方佛，及『阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉』。⁹⁶
- 2、易行道除稱佛菩薩名而外，『應憶念、禮拜，以偈稱讚』。⁹⁷
- 3、易行道不單是稱名、禮拜而已，如論說：『求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已。復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向』。⁹⁸

所以，易行道就是修七支⁹⁹，及普賢的十大願王¹⁰⁰。

- 4、易行道為心性怯弱的初學說，重在攝護信心，龍樹論如此說，馬鳴論也說：『眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱……當知如來有勝方

三、復應憶念諸大菩薩。……（大正 26，44c6-45a17）

四、求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。（大正 26，45a20-22）

（2）《菩提資糧論》卷 3（大正 32，527c19-528a9）；《摩訶般若波羅蜜經》卷 4（大正 8，243c4-11）。

⁹⁵ 《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，41b）。

⁹⁶ 《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，42c）。

⁹⁷ 《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，43c）。

⁹⁸ 《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，45c）。

⁹⁹ 修七支：憶念（心）、稱名（口）、禮敬（身）、懺悔、勸請、隨喜、迴向。

¹⁰⁰ 普賢十願：禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恒順眾生、普皆迴向。

便，攝護信心』。¹⁰¹

5、易行道的攝護信心，

或是以信願，修念佛等行而往生淨土。到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。

或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道，如說：『菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。……愍傷諸眾生，無此功德，……深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進』。¹⁰²這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！¹⁰³

壬二、例舉二門

癸一、彌陀淨土 (p.308)

¹⁰¹ 《大乘起信論》(大正 32, 583a)。另參印順導師《大乘起信論講記》，p.401-405。

¹⁰² 《十住毘婆沙論》卷 6 (大正 26, 49b-c)。

¹⁰³ 《十住毘婆沙論》卷 6〈分別布施品第 12〉(大正 26, 49b11-c9)：「

菩薩能行如是懺悔、勸請、隨喜、迴向。

『福德力轉增，心亦益柔軟，即信佛功德，及菩薩大行。』是菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增、心調柔軟；於諸佛無量功德，清淨第一，凡夫所不信而能信受，及諸大菩薩清淨大行、希有難事，亦能信受。

復次，『苦惱諸眾生，無是深淨法，於此生愍傷，而發深悲心。』菩薩信諸佛菩薩無量、甚深、清淨、第一功德已，愍傷諸眾生無此功德，但以諸邪見，受種種苦惱，故深生悲心。

『念是諸眾生，沒在苦惱泥，我當救拔之，令在安隱處。』是菩薩得悲心已，作是念：「是諸眾生常為貪、恚、癡所病，以身心受諸苦惱，我當拔濟使離身、心苦惱深渥，畢竟無生、老、病、死患，得住安隱涅槃樂處。」是故，於此苦惱眾生，生深悲心，以悲心故，為求隨意，使得安樂，則名慈心。

『若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進。』菩薩，是求佛道、度苦惱眾生念者。隨，名隨順慈悲，不隨餘心。深慈，名遍諸眾生，念徹骨髓。所有，名一切內外，所有金銀、珍寶、國城、妻子等。貪，名欲得無厭。惜，名愛著，不欲與他。斷，名離此三惡。如是，則開檀波羅蜜門，是故常應一心勤行，無令放逸。」

於中殊勝者，往生極樂土，彌陀佛力持，不退於菩提。

一、以信願為門的彌陀淨土

- 1、以信願而趣入佛道，是樂行的，他力的法門。如大乘經論所說，法門也是很多的，但其中殊勝的，為中國佛教界所特重的，不能不說是稱念阿彌陀佛，往生極樂淨土了。
- 2、極樂世界，在西方十萬億國土以外；阿彌陀佛，現在那邊說法教化。佛佛道同，功德願力是不能說有優劣的，那到底彌陀淨土，有什麼殊勝呢？在佛佛道同的平等一法界中，確也不礙差別而顯出諸佛的特勝。在大乘經中，雖廣說十方淨土，稱揚種種易行道，而確是多稱揚讚歎彌陀淨土的。

二、阿彌陀佛所表顯之特色

- 1、阿彌陀佛所表顯的特色，是因中立二十四大願¹⁰⁴（或作四十八願¹⁰⁵），以無邊的悲智功德，現起極樂世界。肯定的宣說：不論什麼人，只要信賴彌陀願力，願生極樂世界，稱念阿彌陀佛，不問一日，二日，以及十念，做到了專誠虔敬，一心不亂，就能為彌陀的佛力所加持，死後往生極樂世界。
- 2、在極樂世界中，物資非常豐富，所以沒有所求不得苦。與諸上善人在一處，精勤佛道，所以沒有怨憎聚會，恩愛別離的苦惱。蓮花化生，在這生中，一定會悟得無生法忍，所以沒有老病死苦。往生極樂淨土的上品上生，當下就華開見佛，悟無生忍。其餘中品、下品根機，雖還沒有了生死，而可說生死已了，也就是必了無疑。雖還沒有得不退轉，但可說已得不退。
- 3、總之，在極樂淨土修學的，不論時間多長，一定要了生死，不退於無上菩提的。所以，如覺得自己心性怯弱，菩薩道難行，恐怕會墮

¹⁰⁴ 二十四願：《佛說無量清淨平等覺經》卷 1(大正 12，281a10-c22)。

¹⁰⁵ 四十八願：《無量壽經》卷上(大正 12，267c17-269b6)。其中第 18 願說：「設我得佛，十方眾生至心信樂欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。唯除五逆、誹謗正法。」

落二乘，或者隨業力而漂流，不能趣向佛道，那麼稱念阿彌陀佛，是最穩當的了！也就是最能攝護初心眾生，不致退失信心的妙方便了。

三、依淨土論的五門而修

稱念阿彌陀佛，應該禮拜、讚歎、懺悔、勸請、隨喜、迴向。依淨土論的五門¹⁰⁶漸次成就來說，應從禮拜、讚歎，而進入止、觀、迴向，也就是漸成智慧、慈悲、方便。¹⁰⁷這所以能速得不退轉於無上菩提，與龍樹的論義一樣，『求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已』。¹⁰⁸

¹⁰⁶ 世親造《無量壽經優波提舍》(《往生論》，大正 26，231b10-24)：「若善男子，善女人，修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。何等五念門？一者、禮拜門，二者、讚歎門，三者、作願門，四者、觀察門，五者、迴向門。云何禮拜？身業禮拜阿彌陀如來、應供、正遍知，為生彼國意故。云何讚歎？稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。云何作願？心常作願：一心專念畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故。云何觀察？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那故。彼觀察有三種。何等三種？一者、觀察彼佛國土功德莊嚴，二者、觀察阿彌陀佛功德莊嚴，三者、觀察彼諸菩薩功德莊嚴。云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願，迴向為首，成就大悲心故。」

¹⁰⁷ (1)《無量壽經優波提舍》(大正 26，232c3-22)：「如是菩薩奢摩他、毘婆舍那廣略修行，成就柔軟心，如實知廣略諸法，如是成就方便迴向。何者菩薩巧方便迴向？菩薩巧方便迴向者，謂說禮拜等五種修行所集一切功德善根，不求自身住持之樂，欲拔一切眾生苦故，作願攝取一切眾生共同生彼安樂佛國，是名菩薩巧方便迴向成就。菩薩如是善知迴向成就，遠離三種菩提門相違法。何等三種？一者、依智慧門，不求自樂，遠離我心貪著自身故。二者、慈悲門，拔一切眾生苦，遠離無安眾生心故。三者、依方便門，憐愍一切眾生心，遠離供養恭敬自身心故。是名遠離三種菩提門相違法故。菩薩遠離如是三種菩提門相違法，得三種隨順菩提門法滿足故。何等三種？一者、無染清淨心，以不為自身求諸樂故。二者、安清淨心，以拔一切眾生苦故。三者、樂清淨心，以令一切眾生得大菩提故，以攝取眾生生彼國土故。是名三種隨順菩提門法滿足應知。」

(2) 另參見：印順導師《往生淨土論講記》，收於《華雨集(一)》，p.395-398。

¹⁰⁸ 《十住毘婆沙論》卷 5(大正 26，45a)：「問曰：但憶念阿彌陀等諸佛及念餘菩薩得阿惟越致，更有餘方便耶？答曰：求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。」

癸二、藥師淨土(p.310)

不捨現法樂，而向於菩提，藥師大悲願，東方現淨土。

在易行道的淨土中，釋迦佛宣說彌陀佛的極樂淨土以後，又說東方藥師佛的淨琉璃淨土，這是適應另一類根性的。

一、「東方藥師淨土」與「西方彌陀淨土」之特色

- 1、彌陀佛的極樂淨土法門，是厭棄現實人間的。韋提希夫人，深感世事的痛苦，不願再生此世界，所以佛為說極樂淨土。弘揚彌陀淨土法門的，也說：『不厭娑婆，不生極樂』¹⁰⁹。由於厭此人間，所以專重死後往生的。
- 2、但有些適於易行道的根性，對於現實人間——如身體健康，家庭和樂，社會繁榮，國家富強，天下澄平，並沒有厭棄的心情。為了攝護這一類不捨現法樂的初心學人，使他也能向於菩提，所以釋迦佛又開示藥師佛的淨土了。
- 3、藥師淨土在東方，象徵生長；彌陀淨土在西方，象徵歸藏。中國佛教界，為了超薦死亡，就稱念彌陀佛；為了消災延壽，就稱念藥師佛，充分顯出了後世樂與現法樂的差別。

二、藥師佛因中所發的大願

- 1、經上說：藥師琉璃光王佛，在因地中，以大悲願，發十二大願¹¹⁰，目的在：開發知識，促進事業；救治身體殘廢，貧病無依；大家獲得豐富的衣食康樂；不信邪外；不犯法受刑；男女平等；一切眾生成佛。以這樣的願行，在東方世界，現起與極樂世界一樣清淨，一樣莊嚴的淨琉璃淨土。以此淨土法門，攝護信心，使眾生能得人天增上益，往生淨土益，終於成就無上菩提。
- 2、從前玉琳國師，見到了《藥師經》，稱歎為無上的方便。因為有厭離心的人太少了，與彌陀淨土不相應。有了藥師淨土法門，那些不捨

¹⁰⁹ 可參《觀無量壽經直指疏》卷1(《卍新纂續藏經》22，425b14-20)。

¹¹⁰ 參見《佛說藥師如來本願經》(大正14，401b24-402a17)。

現法樂的，沒有厭離心的多數人，也有往生淨土而成佛的可能。所以玉琳國師稱歎藥師淨土為：『人間亦有揚州鶴¹¹¹，但泛如來功德船』。

己三、修集四力_(p.312)

勝解堅固力，歡喜休息力，能修於四力，精進不為難！

怯弱懈怠眾生，不敢精進的直入大乘，所以以易行的方便道，信願為方便，引入大乘的精進道。其實，如能得善巧方便，精進也並非難以成就。這應該修集四種力來助成精進。

一、勝解力：

勝解是深刻的信解。信解善惡業報的因果道理，及菩薩行的功德與違犯的過失。若能深刻信解，就會生起樂欲，要求遠離一切惡，成就一切功德。從這樣的勝解欲樂，就能引發精進而使之修行。所以說：『信為欲依，欲為勤依』。越是信解深徹，也就越能精進修行。

¹¹¹ (1) 揚州鶴：《淵鑒類函·鳥·鶴三》引南朝梁殷芸《小說》：“有客相從，各言所志，或願為揚州刺史，或願多貲財，或願騎鶴上昇。其一人曰，腰纏十萬貫，騎鶴上揚州，欲兼三者。”

◎後以「揚州鶴」形容如意之事。(《漢語大詞典(六)》，p.749)

◎後因以「揚州鶴」為典，比喻難以實現的願望或不可能出現的好事。(《漢語大詞典(四)》，p.1172)

(2) 清朝玉琳國師覺得藥師法門很合時代潮流，便加以提倡，並且做了一篇序文名《藥師經題語》，其中說到：「大凡修持，須量己量法，直心直行。誠能厭惡三界，堅志往生，則專依《阿彌陀經》，收攝六根，淨念相繼；所謂執持名號，一心不亂，決定往生。此先自利而後利人者，之所為也。若於現前富貴功名，未能忘情，男女飲食之欲，未知深厭，則於往生法門，未易深信。即信矣，身修淨土，而心戀娑婆，果何益乎？則求其不離欲鉤，而成佛智，處於順境，不致淪胥者，固無如修持藥師願海者之殊勝難思也！若能信行，久久不懈，知不獨富貴功名，轉女成男，離危迪吉，如如意珠，隨願成就。即得於一切成就處，直至菩提。永無退轉，何幸如之。人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船。」〔※參見《御選語錄》卷 11(卍續藏 68, 547b1-21)〕

※信解→樂欲→精進→對治懈怠。

二、堅固力：

在進修中，要有堅固力，這有二種意義。

第一、有些人，隨隨便便，修這修那，無決心，無恒心，結果是養成惡習慣，什麼都修不成。所以要審慎而行，可以不行，行就要行得徹底，有始有終，不能中途放棄，這才能養成意志的堅定。

第二、進修時要尊重自己，強化自力。成佛大事，要自己力行，不能希望他力，所以說：『解脫唯依於自修』¹¹²（楞嚴會上阿難的失敗，病根就在此）。要肯定自己是能修行的，能戰勝煩惱的，堅決的負起菩薩大行的重擔，非達到目的不止。

三、歡喜力：

在修學的過程中，法喜充滿，如嘗到美味而沒有厭足心。越是進修，越是有興趣，這才能精進修行，愈入愈深。

四、休息力：

如身心感到疲勞了，應該休息一下，否則會引起厭倦心而障道的。或某一功德修成了，雖略略休息，也意不滿足。

如這樣能修於四力，那就如泉源長流，精進不息，而不太為難了！

戊六、論後二度

己一、定慧功德_(p.313)

三乘諸勝德，悉由定慧生。

一、總說禪那及般若二度

- 1、禪那，譯義為靜慮，一般稱為禪定；為定的一名。
- 2、般若，譯義為慧，一般稱為智慧。

¹¹² 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 1（大正 19，109a）。

二、定與慧是相應不離的

1、定與慧，在修習成就的（聲聞）菩薩行中，是相應不離的，稱為『止觀雙修』，『定慧均等』。

2、也就因此，聲聞及菩薩法中，每以禪及三摩地等定，來稱那與慧相應的禪定。

聲聞法——如空三摩地¹¹³，勝義禪¹¹⁴等；

大乘法——如首楞嚴三摩地¹¹⁵，如來禪¹¹⁶等。

¹¹³ 三三摩地：空三摩地、無相三摩地、無願三摩地。

¹¹⁴ 「勝義禪、真實禪」，參見：《雜阿含經》卷 33（926 經）（大正 2，235c27-236b11）；印順導師《雜阿含經論會編》（下），p.616-618。印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.279-284；p.636-637；p.1213。印順導師《性空學探源》，p.80-83。印順導師《空之探究》，p.41-42。

¹¹⁵ （1）《佛說首楞嚴三昧經》卷上：「爾時，佛告堅意菩薩：『首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩乃能得是首楞嚴三昧。』」（大正 15，631a18-21）
（2）唐·慧琳撰《一切經音義》卷 26：「首楞嚴三昧（此云勇健定也，此經中自釋云：首楞嚴者，於一切事究竟堅固也）」（大正 54，480a1）
（3）《佛說首楞嚴三昧經》卷下（大正 15，643c25-29）；《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈問乘品（摩訶衍品）第 18〉（大正 8，251b13-14）；《大智度論》卷 47（大正 25，398c27-399a2）。

¹¹⁶ （1）《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2（大正 16，492a13-24）：「大慧！有四種禪。云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。…云何如來禪？謂入如來地行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。」

（2）印順導師《華雨集》（三）p.185-188：「如來藏，一般人是依信而知的；自性清淨心——心性本淨，唯心，唯識，都從瑜伽者的「修心」（定）而來，所以「真常唯心論」，有重信而更重定的傾向。《楞伽經》立四種禪：愚夫所行禪，觀察義禪，攀緣真如禪，如來禪。

一、愚夫所行禪：是二乘所修的禪。「知人無我」，觀無常苦不淨相而入定，即使修到滅定，也是愚夫所修。……。

二、觀察義禪：以下是大乘禪觀。義(artha)，是心識所現的境相，所以說：「似義顯現」，「似義影像」，「相義」等。心識所現的一切法（外道的、二乘的都在內）無我，就是一切「妄計自性」是沒有（自性）自相的。在禪觀的次第增進中，就是諸地的相義，也知是唯心（識）而沒有自相的。

三、攀緣真如禪：上來觀人法無我，是「妄計自性」空。能觀的心識，是虛妄分別，如一切法（義）不可得，分別心也就「不起」。真如不是緣慮

三、「定與慧」、「止與觀」的特性不同

1、從下手學習，及定慧的特殊性能來說，定與慧是有分別的。

◎聲聞法的三增上學，心增上學以外，有慧增上學；

◎大乘法六波羅蜜多，禪波羅蜜多以外，有般若波羅蜜多。

2、從修習來說，多稱之為止觀，止與觀也是不同的。

大乘的修學者，必須肯定定與慧的特性，否則就會以禪為慧，以修得四禪為證四果，得定德而以為得慧成佛了。

四、定與慧，不但為大乘行果的心髓，也是聲聞行果的要目。

1、菩薩的修行，雖重在菩提願，大悲心，迴向等功德，但如沒有定慧，這一切都是不能成就的。所以《解深密經》說：『若諸聲聞，若諸菩薩，若諸如來，所有世間及出世間所有善法，應知皆是此奢摩他及毘鉢舍那（止、觀）所得之果』。¹¹⁷

所可及的；所分別、能分別都不起了（境空心泯），還有無影像相在，所以說攀緣真如。

四、如來禪：「入佛地，住自證聖智三種樂」，那是如來自證聖智。三種樂的意義不明，可能如《楞伽經》說：「七地是有心，八地無影像，此二地名住，餘則我所得，自證及清淨，此則是我地」（大正 16，619a）。在方便安立中，（從初地到）七地是有心地，知一切唯是自心所現，與觀察義禪相當。八地無影像，也就是境空心泯（「離心意識」），住於無影像相，與攀緣真如禪相當。八地以上，九地，十地，普賢行地——三地，都可說是佛地，與如來禪相當。三種樂，可能是安住如來禪的，次第三地的現法樂住。

四種禪的後三禪，與瑜伽行派的觀法相近。觀察義禪是：「依識有所得，境無所得生」。攀緣真如禪是：「依境無所得，識無所得生」。如來禪是：「故知二有得、無得性平等」。瑜伽行派是遣遍計，泯依他起，證圓成實——真如，真如約絕對理性說，是無分別智所證的。真常唯心者的如來禪，約佛德說；如來藏心（無垢智）離染而圓滿自證。所以在「住自證聖智三種樂」下，接著說：「為諸眾生作不思議事」。唯心的修證而都稱之為禪，意味著禪定的重視。」

¹¹⁷ 《解深密經》卷 3〈分別瑜伽品第六〉（大正 16，701b）：「復次，善男子！一切聲聞及如來等，所有世間及出世間一切善法，當知皆是此奢摩他、毘鉢舍那所得之果。」

- 2、止與觀，是定慧所攝的，從修習方便得名。對於定、慧——止、觀的尊重修習，為修學大乘行的要著。所以稱讚說：三乘諸殊勝功德，悉由定、慧所生！

己二、止觀次第^(p.314)

修習止觀者，應先修習止；止成觀乃成，次第法如是。

一、「定與慧」、「止與觀」

說到定、慧的修習，就是止、觀的修習。什麼是止、是觀？什麼是定、是慧？

- 1、慧是以『簡擇為性』的。梵語毘鉢舍那（vipaśyanā），譯義為觀，經說觀是：『正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察』。¹¹⁸所以，慧

-
- ¹¹⁸ (1)《解深密經》卷 3(大正 16, 698a)：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那。」
- (2)《瑜伽師地論》卷 30(大正 30, 451b)：「云何四種毘鉢舍那？謂有苾芻依止內心奢摩他故，於諸法中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察。是名四種毘鉢舍那。云何名為能正思擇？謂於淨行所緣境界，或於善巧所緣境界，或於淨惑所緣境界，能正思擇盡所有性。云何名為最極思擇？謂即於彼所緣境界，最極思擇如所有性。云何名為周遍尋思？謂即於彼所緣境界，由慧俱行有分別作意，取彼相狀周遍尋思。云何名為周遍伺察？謂即於彼所緣境界，審諦推求周遍伺察。」
- (3)《解深密經疏》卷 6(卍續 21, 303b16-c4)：「若忍等下，辨觀異名，有其五種：(a)忍謂忍解。(b)樂謂受樂。(c)慧即分別。(d)見是推求。(e)觀謂觀察。如是五種，義一名異。」
- (4)演培法師《解深密經語體釋》p.308：「若忍、若樂、若慧、若見、若觀的五個名詞，是毘鉢舍那的異名。(a)忍是忍可。其體就是勝解。意於所觀的行相，獲得極堅強的認識，相信所緣得行相，不是魔境，而能忍可於心。(b)樂是欲樂，希望為性，其體就是欲。意於所觀的行相，生起好樂的心理，希望能確實做到。此二是果，因果立名。(c)慧是簡擇的意思，這依自體而立名的。(d)見是推求的意思。(e)觀是思察的意思。實際，見就是觀，觀就是見，所以立此二名，是由粗細的不同，粗的行相說名見，細的行相說名觀。」
- (5)韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編(四)》卷 77, p.2326：「若忍若樂等者：(a)於所知義深生信解，是名為忍。(b)為得未得，深生希望，是名為樂。(c)各品差別能了知故，是名為慧。(d)審諦推求，是名為見。(e)現前決了，是

是以觀察抉擇為特性的。有人以為明了就是觀慧，這是不合經義的。

- 2、梵語奢摩他（*śamatha*），譯義為止，經說止是『心一境性』¹¹⁹；『內心相續』¹²⁰。定是『平等持心』的意思，所以止是安心一境而不散動的。

二、修習止觀之次第

- 1、止與觀不同，若修習止觀，就應該先修習止。這不是說：把定修好了，再來修習觀慧。事實上，止與觀有互相助成的作用。在沒有修止成就以前，也是有散心觀察慧的。那怎麼說先修止呢？在止與觀的修習過程中，一定先修止成就；止成就了，然後才能修觀成就，如定心不成就，那觀慧也是不會成就的。依這個意思，所以說先修止。
- 2、經中說到止觀，定慧，禪慧，也總是先定而後慧的。這是修習的必然次第，不管你橫說豎說，頭頭是道，如真的修習止觀，那法定有如是次第的。這樣，現在就先說止，就是禪度的修習。¹²¹

名為觀。」

- (6) 另參見《法蘊足論》卷 8(大正 26, 491c):「云何擇法覺支？謂世尊說：若聖弟子，能如實知善、不善法，有罪、無罪法，應脩、不應脩法，下劣勝妙法，黑白法，有敵對法，緣生法。能如實知善不善法者：云何善法？謂善身語業，善心心所法，善心不相應行，及擇滅是名善法。云何不善法？謂不善身語業，不善心心所法，不善心不相應行，是名不善法。彼於如是善不善法，以如實正慧，簡擇、極簡擇，遍尋思，遍伺察，審諦伺察，是名能如實知善不善法。……。」

¹¹⁹ 《解深密經》卷 3(大正 16, 698b):「世尊！云何心一境性？善男子！謂通達三摩地所云影像唯是其識，或通達此已復思惟如性。」

¹²⁰ 《解深密經》卷 3(大正 16, 698a):「內心相續作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。」

¹²¹ (1) 印順導師《空之探究》p.11-12:「定與慧，要修習而成。分別的說：修止——奢摩他可以得定，修觀——毘鉢舍那可以成慧。止是住心於一處，觀是事理的觀察，在修持上，方法是不相同的。但不是互不相關，而是相互助成的，如《雜阿含經》卷 17(大正 2, 118b)說：「修習於止，終成於觀；修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止觀俱修，得諸解脫界」。依經說，有先修止而後成觀的，有先修觀而後成止的。一定要止觀雙修，才能得（淺深不等的）種種解脫界。《增支部》分為四類：一、修止而後修觀；二、修觀而後修止；

戊七、禪度

己一、總明修治(p.315 ; 316)

依住堪能性，能成所作事。由滅五過失，勤修八斷行。

一、制心一處，無事不辦

- 1、為什麼要修止而得禪定？因修止而能得定，就能成辦種種有義利的事業。所以說：『制心一處，無事不辦』。¹²²
- 2、修止而得住心時，身心引發輕安，身心都輕快舒適，而有行善離惡的力量。眾生一向在散亂心中，對欲境的抗拒力，煩惱的制伏力，善事的進修力，都非常薄弱，總覺得有心無力，如逆水行舟那樣的艱難。身體也如此，身體健康的，也時有煩勞不堪的感覺。如久病一樣，身心都滯重遲緩，軟弱無力。如修止而能住正定，依住心而發生堪能性，就是從身輕安而生身精進，從心輕安而生心精進；過去無能不堪的情形，全部改觀。依止這樣的堪能性，就能勇於進修，作成所要作的事業。
- 3、什麼是要作的事？
聲聞人，依定才能(1)得現法樂住，(2)得殊勝知見（天眼等五通），(3)得分別慧，(4)得漏盡解脫。¹²³

三、止觀俱修；四、掉舉心重的，在止觀中特重於修止。《增支部》「四集」，日譯南傳 18 冊，p.276；《雜阿含經》卷 21，大正 2，146c-147a)這可見，止與觀，定與慧，可以約修持方法而分別說明，而在修持上，有著相成的不可或缺的關係。所以《大毘婆沙論》引《法句》說：「慧闕無靜慮（禪），靜慮闕無慧；是二具足者，去涅槃不遠。」(卷 134，大正 27，693b)」

※南傳《法句經》372 偈，Dhammapada，p.53（《小部經典一》《法句經》〈比丘品〉（日譯南傳 23，p.75）；《小部經典一》《法句經》〈比丘品〉（漢譯南傳 26，p.51）：「無慧者無定，無定者無慧。具定與智慧，實彼近涅槃。」

(2) 另參見：《菩提道次第廣論》卷 14，p.344-346。《藏要》卷 7，p.976-977。

覺音《滿足希求》（《增支部》註釋書 Mp vol. 2, p.346 (CSCD)）。十二世紀的舍利弗《真義寶函》（《增支部復註》Mp-ṭ vol. 2, p.344 (CSCD)）。

¹²² 《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正 12，1111a）。

¹²³ (1) 《大智度論》卷 47(大正 25，400a5-8)：「如佛說有四修定：一者、修是三昧，得現在歡喜樂；二者、修定得知見，見眾生生死；三者、修定得智慧分別；

大乘行人，依定才能(1)引發身心輕安，(2)引發神通等功德；(3)能深入勝義，(4)更能作饒益眾生的種種事業。

總之，佛法的殊勝功德，都是離不了定的，所以應專心修習禪定。

四者、修定得漏盡。」

(2)《俱舍論》卷 28(大正 29, 150a16-18):「《契經》復說四修等持：一為住現法樂，二為得勝知見，三為得分別慧，四為諸漏永盡修三摩地。」

(3)《法蘊足論》卷 8〈修定品第 14〉(大正 28, 489b-491b)。

(4)印順導師《修定——修心與唯心·秘密乘》，p.11-19：「

1、得現法樂住：「現法樂」是現生的，不是來生的。修習禪定者，能得到現生的禪定樂，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安。

2、得殊勝知見：得勝知見，又可分三類：

(A)修光明想：在修定中，如修光明想，能依光明相而見天(神)的形色，與天共會、談論，進而知道天的姓名，苦樂，食，及天的壽命等。修光明想成就的，能見天人，生於光天、淨天。

〔光天：二禪天有三天：少光天、無量光天、光音天(極光天)〕

〔淨天：三禪天有三天：少淨天、無量淨天、遍淨天〕

(B)修淨想：也就是「淨觀」，如「白骨觀」，或如「十遍處」中的「前八遍處」——地遍處，水，火，風，青，黃，赤，白遍處，都是淨觀。如地遍處是觀大地的平正淨潔，沒有山陵溪流；清淨平坦，一望無際的大地，於定心中現前。水，火，風，也都是清淨的。觀青色如金精山，黃色如瞻婆花，赤色如赤蓮花，白色如白雪，都是清淨光顯的。淨觀是觀外色的清淨，近於清淨的器世間。光明想與淨色的觀想，是勝解作意(假想觀)，而不是真實觀。是對於定心的增強，煩惱的對治，而不是引向解脫的勝義觀慧。如專在色相——有情(佛也在內)與國土作觀，定境中的禪心明淨，色相莊嚴，與禪定的「現法樂」相結合，不但遠離解脫，更可能與見神見鬼的低級信仰合流。

(C)發神通：天眼通，天耳通，他心通，宿命通，神境通等五通。

3、為得分別慧：修學禪慧的，依佛法說，要從日常生活中去學。深入禪定而定心明淨的，出定以後，有定力的餘勢相隨，似乎在定中一樣，這才能語默動靜，往來出入，觸處歷歷分明，不妨說語默動靜都是禪了。這是修定者所要得到的；在初學進修中，這就是「守護根門」、「飲食知量」、「覺寤瑜伽」、「正知而住」的「正知而住」了，如《瑜伽師地論》卷 24(大正 30, 414a-417a)說。

4、為得漏永盡：生死的根源是煩惱，所以只有淨除一切煩惱，才能證無學，得究竟的解脫。」

聲聞人	大乘行人
1、得現法樂住	1、引發身心輕安
2、得殊勝知見	2、引發神通等功德
3、得分別慧	3、能深入勝義
4、得漏盡解脫	4、作饒益眾生的種種事業

二、修定的資糧

- 1、『依慈住淨戒』，為修定所不可缺的資糧；¹²⁴
- 2、調身、調息等，略如五乘共法中說。¹²⁵

三、修八斷行滅五過失能引生正定

- 1、要怎樣用心修習，才能引生正定？這要由滅五種的過失而成就。

五過失是：懈怠，忘聖言，昏沈掉舉，不作行，作行。

- 2、怎能滅除這五失呢？這要勤修八種斷行。

八斷行是：信、欲、勤、安、念、知、思、捨。

修八斷行，滅五過失，自能成就定心了。如破除了障礙，才能平安的到達目的地一樣。¹²⁶五過失與八斷行，以下會分別解說。現在總列一表如

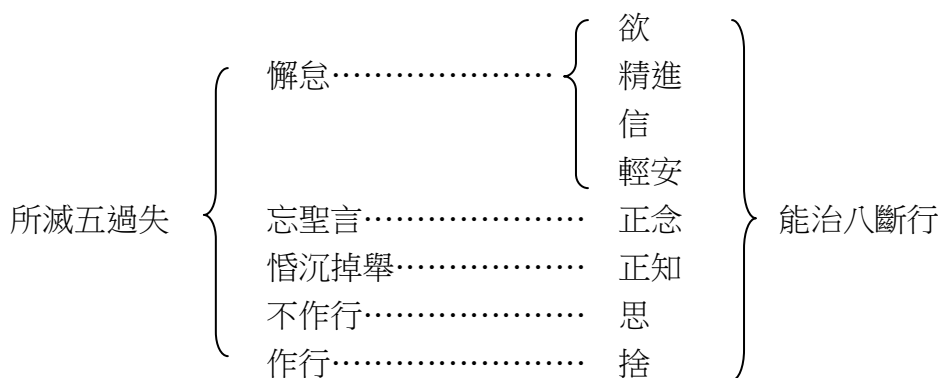
¹²⁴ 詳參：印順導師《成佛之道》（增注本），p.118-120。

¹²⁵ 修定之前方便：

- (1)《成佛之道》p.192-199：「密護於根門（守護六根）；飲食知節量；勤修寤瑜伽；依正知而住；知足；心遠離。」（參見《瑜伽師地論》卷 23-24，大正 30，406b-417a）
- (2)《成佛之道》p.199-202：「離五欲（色、聲、香、味、觸）。棄五蓋：欲貪蓋修不淨想；瞋恚蓋修慈悲想；昏沉睡眠蓋修光明想；掉舉惡作蓋修止息想；疑蓋修緣起想。」
- (3)《天台小止觀》二十五方便：「具五緣：持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務、得善知識。呵五欲：色、聲、香、味、觸。棄五蓋：貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉悔蓋、疑蓋。調五事：調節飲食、調節睡眠、調身、調氣息、調心。行五法：欲、精進、念、巧慧、一心。」（《修習止觀坐禪法要》，大正 46，462c-466c；《釋禪波羅蜜次第法門》卷 2，大正 46，484a-490c）
- (4)《大智度論》卷 17(大正 25，181a-185a)之「呵五欲、棄五蓋、行五法」。
- (5)《瑜伽師地論》卷 22-卷 25(大正 30，401c-423b)；《菩提道次第廣論》卷 14：福智之聲出版社，民國 78 年，p.346-347；佛教書局，民國 70 年，p.379-380。

¹²⁶ (1)《瑜伽師地論》卷 29(大正 30，444a5-21)：何等名為八種斷行？

下：



己二、別說修治

庚一、治懈怠(p.317)

懈怠為定障，信勤等對治。

一、禪定是修所成的勝德

禪定，是修所成的勝德，要有信心，有耐心，不斷的學習，才能成就。所以從初學到學習成就，懈怠為習定的大障礙，非修信勤等對治行不可。

一者、欲，調起如是希望樂欲：「我於何時修三摩地，當得圓滿？我於何時當能斷滅惡不善法所有隨眠？」

二者、策勵，調乃至修所有對治，不捨加行。

三者、信，調不捨加行正安住故，於上所證，深生信解。

四者、安，調清淨信而為上首，心生歡喜；心歡喜故，漸次息除諸惡不善法品龜重。

五者、念，調九種相。於九種相安住其心，奢摩他品能攝持故。

六者、正知，調毘鉢舍那品慧。

七者、思，調心造作，於斷、未斷正觀察時，造作其心，發起能順止觀二品身業、語業。

八者、捨，調行過去、未來、現在隨順諸惡不善法中，心無染污、心平等性。由二因緣，於隨眠斷，分別了知，調由境界不現見思，及由境界現見捨故。

如是名為八種斷行，亦名勝行。

(2) 另參見：《菩提道次第廣論》卷 14-15，p.349-375；世親《辯中邊論》卷中(大正 31，471b-c)。

二、懈怠的對治與精進的修習

- 1、懈怠，是對善事缺乏勇氣，敷衍，泄沓¹²⁷，為障精進的煩惱。要滅除懈怠，非精進不可。但定的修習精進，要從對於禪定的希求願欲而來。如一心想成就禪定功德，非得不可，自然就樂意修習而不疲倦了。
- 2、但這要從信心中來：深信禪定的功德，深信定是可以修習而成的，更信自己能切實修學，一定能成就。有了這樣的信念，自然『信為欲依，欲為勤依』，而勤修不懈怠了。
- 3、在禪定的信心中，第一要深信定境的輕安自在，身心勇銳，使自己的身心，進入一新的境地。如於定的輕安而能深信，實為引發精進的要著。
- 4、修信，欲，勤，安——四種斷行，滅除懈怠過失，實是貫徹於修定的始終過程；而在開始修習時，這是應特別重視的學程。

信→欲→勤→輕安→對治懈怠（信為欲依，欲為勤依）。¹²⁸

¹²⁷ 泄沓(去ㄚˋ)：弛緩；懈怠。(《漢語大辭典(五)》，p.1049)

¹²⁸ (1)《菩提道次第廣論》，p.349-350：「若不能滅不樂修定，樂定障品所有懈怠，初即於定不令趣入，縱一獲得亦不能相續，速當退失，故滅懈怠為初切要；若能獲得身心輕安，喜樂增廣，晝夜行善能無疲厭，懈怠盡除。然生輕安，須於能生輕安之因妙三摩地恆發精進。然生精進，須於正定具足恆常猛利希欲；欲樂之因，須由觀見正定功德生堅信心——故應先思正定功德，數修信心。此等次第修者，觀之極顯決定，故應認為最勝宗要。《辨中邊論》云：「即所依、能依及所因能果」。所依謂欲勤所依故，能依謂勤或名精進，欲因謂信深忍功德，勤果謂輕安。此中所修正定功德，謂由獲得奢摩他已，現法樂住，身心喜樂及由獲得身心輕安，於善所緣心如欲轉。又由息滅於顛倒境散亂無主，則諸惡行皆不得生，隨所修善皆有強力。又止為依能引神通變化等德。尤由依止能生通達如所有性毘鉢舍那，速疾能斷生死根本。若能思惟此諸功德，則於修定增長勇悍，生勇悍故恆樂修定，極易獲得勝三摩地，得已不失，能數修習。」

(2)《瑜伽師地論》卷 95(大正 30, 843c)：「復次，於四聖諦未入現觀，能入現觀，當知略有四種瑜伽，謂為證得所未得法，淨信增上，發生厚欲；厚欲增上，精進熾然；熾然精進，有善方便。言「淨信」者，謂正信解。所言「欲」者，謂欲所得。「精進」，如前略有五種：有勢、有勤，有勇，堅猛，不捨其軛。

庚二、治忘聖言

辛一、正念明記(p.318)

正念曾習緣，令心不餘散，明記不忘念，安住而明顯。

一、以正念成就「心一境性」（制心一處；定）

- 1、在修止時，主要是使心在同一境相上安定下來。
- 2、使心繫住一境的，是「正念」的力量。正念如繩索一樣，使心繫在一境上，不致流散開去。「念」什麼境呢？是「曾習緣」。「緣」是所緣境；「曾習緣」是曾經慣習了的境相。
如修念佛的，先要審視觀察佛相；修習時憶念佛相，使佛相在心上現起來。
如修不淨念的，就要先取青瘀、膿爛等不淨相。
念，就是曾習境的憶念；修念才能成定，所以定是不能以幻想而修習成就的。
- 3、有了正念，就能對治『忘聖言』的過失。¹²⁹聖言是聖者所開示的法義，作為修止的所緣，念念不忘於所緣，就能令心不向餘處馳散，心就漸漸安定了。

二、得定能獲得「明（明顯）」與「靜（安住）」

- 1、眾生的心，明了時就散亂了；心一靜就昏昧了，睡著了。昏昧而不明了的，是無力的；明了而散亂的心，如風中的燭光一樣，動搖不定，也是沒有大用的。所以修止成定的主要目標，是心力增強，能作常人所不能作的大事。這就要修習這個心，明顯而又安住，安住而又明顯。
- 2、怎樣才會安住又明顯呢？這要以正念為主，正知為助來修習，此心

「善方便」者，謂為修習不放逸故。無忘失相，說名為「念」。於諸放逸所有過患了別智相，說名「正知」。此二所攝，名「不放逸」；於諸染法防守心故，常能修習諸善法故。」

¹²⁹ 《菩提道次第廣論》卷 14-15，p.350-365。

能明白的記憶所緣，不致於忘念；忘念是障於正念的，使心忘失所緣的。修習時，如心以正念力，能安住所緣，不向餘境流散，就讓他安住而相續下去。但安住而要求明顯，就要以正知來時時關照，確知住在所緣境。

- 3、如念佛的，不但要心住佛相，而且要明了佛相，佛相漸漸的明顯現前。這樣的安住而又明顯——明與靜，為修止學程中的重要內容。切勿以為專心一境就得了，落入無記昏昧中去。

三、繫心一境

- 1、有以為我是不取相而修的，是無分別的，不用繫心一境，也還是有修有證的。這當然是有些誤會了！即使是不著相，無分別，也還是對此有一解了，然後專心向著修去。這還不是繫念所緣嗎？如什麼都不想（初學是無此可能的），幽靈似的茫無著落，那能成什麼呢？
- 2、例如中國的禪者，提起一句：『念佛的是誰』？¹³⁰『拖死屍的是誰』？¹³¹雖然由此激起疑情，方便小小不同，但由此使心打成一片，撥落無邊妄念，這還不算繫念於一嗎？

辛二、二類所緣^(p.320)

聖說是所緣，能淨惑障者，或順於正理，能向於出離。

- 一、到底應住心於什麼所緣，才能修習成定呢？

聖者說：是所緣，是沒有一定的。沒有一定，這不是說什麼都可以，而是說，在可為念境的種種緣中，沒有一定而已。

二、瑜伽師說有四種所緣¹³²

¹³⁰ 《阿彌陀經要解便蒙鈔》卷 3(《卍新纂續藏經》22，868c21-869)。

¹³¹ 《宗範》卷 2(《卍新纂續藏經》65，345a12-16)。

¹³² 《瑜伽師地論》卷 26-27(大正 30，427a-435b)。印順導師《印度佛教思想史》(p.245-p.246)：「《瑜伽論》總立「四種所緣境事」：「一、遍滿所緣境事；二、淨行所緣境事；三、善巧所緣境事；四、淨惑所緣境事」。後三者，就是頡隸伐多

1、遍滿所緣

有分別影像（觀）

無分別影像（止）

事邊際性：盡所有性、如所有性。¹³³

所作成辦（止與觀的修行成就）

2、淨行所緣：不淨，慈愍，緣性緣起，界差別，阿那波那念。

3、善巧所緣：蘊，界，處，緣起，處非處¹³⁴。

4、淨惑所緣

世俗道淨惑所緣：厭下地（粗、苦、障）；欣上地（靜、妙、離）。

出世間道淨惑所緣：苦、集、滅、道四聖諦。

三、聖教中所說的種種所緣，一定是合於二大原則的：

1、是能淨治惑障的；

2、是契順於正理的。

凡緣此而修習住心，就能使煩惱漸伏，或者斷而不起，這才能引生正定；定是離（煩惱）欲而修得的。這或是共世間的，或是出世的，能向於出離道的斷惑證真，這才是值得緣以為境的。如緣荒謬悖理的，反增煩惱的，如緣淫欲，緣怨敵，或是緣土塊木石無意義物，那不發狂成病，就算萬幸，不要說得定了！

(Revata)所傳的。《瑜伽論》增列「遍滿所緣境事」，內容為一、「有分別影像」——觀；二、「無分別影像」——止；三、「事邊際性」，是盡所有性、如所有性；四、「所作成滿」，是止與觀的修行成就。在《解深密經》的「分別瑜伽品」中，佛為彌勒說瑜伽行，就專約「有分別影像境事」等四事（即「遍滿所緣境事」）說；這是與彌勒有關的，大乘的瑜伽行。所以《瑜伽論》的四種所緣境事，是在頤隸伐多的，聲聞瑜伽行的基礎上，與彌勒的大乘瑜伽行——「遍滿所緣境事」相結合而成的。」

¹³³ 印順導師《學佛三要》，p.172：「如所有性：是一切諸法平等普遍的空性，或稱寂滅性、不生不滅性。盡所有性：即盡法界一切緣起因果、依正事相的無限差別性。」

¹³⁴ 《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，434b6-12)：「處非處善巧，當知即是緣起善巧差別。此中差別者，謂由處非處善巧故，能正了知非不平等因果道理，則善、不善法有果異熟。若諸善法能感可愛果異熟法，諸不善法能感非愛果異熟法。若能如是如實了知，名處非處善巧。」

四、「淨治惑障」與「順於正理」的內容

- 1、對治煩惱而漸伏的，如不淨治貪欲，慈悲治瞋恚，緣起治愚癡，界治我執，持息治尋思散亂。這是隨煩惱的增強，而施以不同的對治法門。
- 2、順於正理的，如以蘊，界，處，緣起，處非處——五種善巧為緣；這五者都是契順於正理而能滅除愚癡的。
出世斷惑的總相所緣，是一切法無我，一切法性空。
- 3、這些所緣，都是通於止觀的。如繫心於這些所緣，持心令住，不使流散，不加觀察，這就被稱為『無分別影像』，而是奢摩他——止的所緣了！

淨治惑障：(五種淨行所緣) ¹³⁵	順於正理：(五種善巧所緣) ¹³⁶
不淨觀——對治貪欲	蘊
慈悲觀——對治瞋恚	界
緣起觀——對治愚癡	處
界差別觀——對治我執(我慢)	緣起
數息觀——對治尋思散亂	處非處

辛三、多習二念

壬一、總敘所緣(p.322)

大乘多修習，念佛與念息。

一、聲聞法與菩薩法修止的所緣境有異

- 1、可作為修止的所緣境，雖然很多，聲聞法是多修「不淨」與「持息念」的；因為這是對治貪欲及散亂，而最易發定的。

¹³⁵ 《瑜伽師地論》卷 26-27(大正 30，428c-433c)。

¹³⁶ 《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，433c3-434b12)。

- 2、但大乘佛教界，多修習的是：「念佛」與「念息」。念息，多少有著重身體的傾向。大乘以成佛為標的，所以念佛為大乘要門。如易行道的稱名念佛，若得一心不亂，也就是念佛三昧。

二、念佛為大乘要門

- 1、念佛法門的重點，是念佛的身相與功德，舊稱觀相與觀想念佛。如依此而念佛由心起，念佛如實相，那就是實相念佛，趣入出世的勝義禪觀了。¹³⁷
- 2、淺一些，念佛有懺業障，集善根的功能；深一些，就緣相成定，更進而趣入證悟。念佛法門，是由淺入深，貫徹一切。
- 3、所以在大乘五淨行中，早就有以「念佛」來替代「界分別」了。¹³⁸

三、所念的對象

- 1、念佛，還念菩薩，如文殊，觀音，普賢等菩薩，並可依相攝心而修習。
- 2、進一步，金剛，夜叉，是佛菩薩的化現，所以也可依以修習。但這就成為修天了，因為佛再不是解脫相，慈和相，而化為忿怒相，貪欲相。到此，佛與天幾乎合一。
- 3、不過大乘並非天乘，修止並非修觀。所以儘管也稱為念佛，但到底重定而流入天乘，還是化天乘行而入佛乘，那就要看有否依大乘的特質——三心相應¹³⁹而修了。¹⁴⁰

壬二、別詳緣境

¹³⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.854-868。（四種念佛法門：稱名念佛；觀想念佛；唯心念佛；實相念佛）

¹³⁸ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.625。（大乘五淨行：不淨，慈愍，緣性緣起，界差別／念佛，阿那波那念）

¹³⁹ 大乘三心：一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便。

¹⁴⁰ （1）大乘定學之特色：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1212。

（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷 5（大正 8，250a）：「云何名禪波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩，以應薩婆若心；自以方便入諸禪、不隨禪生；亦教他人入禪；以無所得故。」

癸一、念佛^(p.323)

念佛由意念，真佛非像佛；觀相而持心，善識於方便。

一、修止用意念

- 1、繫念佛為所緣而修習時，應知這是由「意念」的。
- 2、一般散心的稱名念佛，也還要重在意念，何況緣佛相而修止？在起初，審取佛的相好而修習，切勿因為佛相的不易現起，現起而不易堅定，就置佛像在前，望著佛像而修習。修止成定，是定中意識，不是屬於五識的。所以如眼識取色相而修，就是心『由外門轉』，這是怎麼也不會入定的。要知繫念所緣相，是向內攝心的，是由意識所安立的影像，所以止觀的所緣相，也叫做『影像』。
- 3、凡是修止的，都是意識所安立的影像相而使他安住，不但念佛是這樣的。有些修止的，略得安定，前五識相續等流，沒有「隨念」及「計度」分別，就以為無分別定，極為可笑！¹⁴¹
- 4、還有，初學時從石刻的，或木雕的，紙繪的佛像，取相明了，然後再緣此攝心而修習。但在修時，應覺得所念的是「真佛」，並非木石等佛像。¹⁴²這才能修習成就時，佛現前住，放光說法等。如作為佛

¹⁴¹ (1)《俱舍論》卷 2(大正 29, 8b):「論曰：傳說分別略有三種：一自性分別，二計度分別，三隨念分別。由五識身雖有自性，而無餘二，說無分別，如一足馬名為無足。自性分別體唯是尋，後心所中自當辯釋。…餘二分別如其次第。意地散慧諸念為體，散調非定，意識相應散慧，名為計度分別。若定若散，意識相應諸念，名為隨念分別。」

(2)《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31, 703a):「答：唯一意識由三分別故有分別。三分別者，謂自性分別、隨念分別、計度分別。自性分別者，謂於現在所受諸行自相行分別。隨念分別者，謂於昔曾所受諸行追念行分別。計度分別者，謂於去、來、今不現見事思構行分別。」

¹⁴² (1)《十住毘婆沙論》卷 7〈14 歸命相品〉(大正 26, 55c9-12):「…一切憶念心心數法及餘諸法，不貪、不著、不取、不受、不然、不滅，先來不生，無有生相，攝在法性，過眼色虛空道，如是相名為真念佛。」

(2)《大方等大集經》卷 27〈無盡意菩薩品第 12〉(大正 13, 186b16-c13)。《摩訶般若波羅蜜經》卷 23〈三次品第 75〉(大正 8, 385b9-c13)。《大智度論》卷 87〈釋次第學品〉(大正 25, 667b10-c5)。

(3)《菩提道次第廣論》，p.357-358:「所緣處非是現為畫鑄等相，要令現為真佛

像而修，就失去這些功德了。

二、善識於方便

- 1、觀佛相為境而持心令住，應該知道的方便是很多的，所以說：善識於方便。
- 2、例如初取佛相而修習時，不必過求細微，能略現佛相大體就得。等到佛相現前，漸漸堅定，如某部分特別明顯，就不妨緣此而修。如破竹，能破了初節，餘節就可迎刃而解。觀佛相等也一樣，如粗相安住明顯了，再觀細相；心力愈強，就是《華嚴經》等所說的佛相，也都有修習成就的可能。所以起初必須專一，切勿念此念彼，或急求明顯，急求細微，反而成為定障。
- 3、又如佛相是意識現起的影像，隨心力而成，所以必須是因果相應的。如緣阿彌陀佛相而釋迦佛現前，緣佛相而菩薩相現，緣立佛而坐佛相現；修的與現起的不一致，都是不相應。切不可跟著現起的境相而住，應該仍依起初修習的所緣相而攝心。

癸二、念息^(p.324)

念息數隨止，非風非喘氣。

一、念息

以「念息」為方便而修止，也是容易得力的法門。一呼一吸，叫做一息。息是依緣身心而轉的，對身心的粗動或安定，有密切關係，所以安定身心的定學，對修息極為重視。¹⁴³

形相。以三摩地非於根識而修，要於意識而修。妙三摩地親所緣境即是意識親所緣境，須於意境攝持心故。」

¹⁴³ 《瑜伽師地論》卷 27(大正 30, 430c5-26)：「云何阿那波那念所緣？謂緣入息出息念，是名阿那波那念。此念所緣入出息等。名阿那波那念所緣。……入息出息有二所依。何等為二？一身；二心。所以者何？要依身心入出息轉如其所應。若唯依身而息轉者，入無想定、入滅盡定、生無想定諸有情類彼息應轉。若唯依心而息轉者，入無色定、生無色界，彼息應轉。若唯依身心而轉非如其所應者，入第四靜慮、若生於彼諸有情類，及羯羅藍、頰部曇、閉尸等位諸有情類，

二、修息有六門（六妙門）¹⁴⁴

修息的有六門：數、隨、止、觀、還、淨；但後三者，是依止起觀的觀法。

1、數息：

以息為所緣，吸入時，以心引息而下達於臍下；呼出時，心又隨息而上，自鼻中呼出。這樣的一呼一吸為一息，數入息的不再數出息，數出息的不再數入息。一息一息的默數下去，到十數為止，再從一數起。數息，如念佛的捏念珠一樣，使心在息——所緣上轉，不致於忘失。初學的如中間忘記了，那就從一數起，以做到一息一息的不加功力，憶念分明為限。

2、隨息：

久久心靜了，不再會忘失，就不必再數，只要心隨於息，心息相依，隨息而上下，覺息遍身等。這樣，連記數的散亂，也離去了。

3、止息：

久久修息漸成，心與息，如形影的不離。忽而心息不動，身心泯然入定，也就是修止成就。

三、修持息念自然生起的現象

1、凡修息的，以細長為妙，但初學不可勉強，以免傷氣。又息須均勻，切勿忽長忽短。

2、佛法的持息，本意在攝心入定，所以不可在身體上著想。修習久了，如少腹充滿，發熱，或吸氣時直達到足跟趾端，或覺臍下氣息下達，由尾閭¹⁴⁵而沿脊髓上升，或氣過時，幻覺有光色，音聲等——這都是氣息通暢，生理上的自然現象。切勿驚奇誇眩，落入氣功及丹道的外道窠臼！

彼息應轉，然彼不轉，是故當知要依身心，入出息轉，如其所應。」

¹⁴⁴ 《六妙門》(大正 46, 549a)。

¹⁴⁵ 尾閭：泛指事物趨歸或傾泄之所。(《漢語大詞典(四)》，p.13)

閭(ㄌㄨˊ)：泛指門戶。《荀子·大略》：“慶者在堂，弔者在閭。”楊倞注：“閭，門也。”(《漢語大詞典(十二)》，p.109)

四、修持息念應避免的現象

又修息以微密勻長為準，所以

- 1、非風相：息出入時，如風的鼓盪一樣，出入有聲，那是太粗而要不得的。
- 2、非喘相：這雖然出入無聲，但不通利（艱澹¹⁴⁶），如刀刮竹一樣，一頓一頓的有形可見。
- 3、非氣相：雖然通利了，但口鼻仍有氣入的感覺。

離此風相，喘相，氣相，微密勻長，古人形容為『悠悠揚揚』，『若存若亡』，才合於息相的標準。

庚三、治惛掉^(p.326)

覺了沈與掉，正知不散亂。

一、以正知來覺了惛沈與掉舉

以「正念」攝心，達到了安住所緣的階段，那就要以「正知」來滅除『惛沈與掉舉』的過失了。

掉舉：是貪分，是染著可愛境，心不自在，引起心的外散。

惛沈：是癡分，是身心沈重，引起攝心所緣的力量低弱，不大明顯。

二、修止必須覺了微細的惛沈與掉舉

- 1、初修時，妄想紛飛，或者惛沈闇昧，與修止全不相應的重大過失，容易覺知，不是這裏所說的。這裏所要說的是：念既安住所緣了，應覺了微細的惛沈與掉舉。如不能覺了，或誤以為定力安穩，那就會停滯而不再進步；日子一久，反而會退落下來。這是非常重要的！
- 2、如在修習中，覺得影像不安定，不明顯，或覺得心力低弱，不能猛進，這就是微細沈、掉存在的明證。這只要「正念」安住，相續憶念，綿密的照顧，就能生起「正知」，知道沈、掉已生起了，或（*

¹⁴⁶ 澹（ムㄣˊ）：不流利；不通暢。（《漢語大詞典(六)》，p.160）

將)要起來了,能使心不向散亂流去。¹⁴⁷

庚四、治不作行^(p.327)

為斷而作行,切勿隨彼轉。

一、以「思」對治「不作行」¹⁴⁸

- 1、覺了到微細的惛沈與掉舉,假使由他去,或因沈、掉過失的深重,不容易遣除,就不設法對治。這種『不作行』的過失,要以「思」來對治他,才能達到滅除沈、掉的目的。
- 2、思,是推動心心所而使有所作為的,所以這就是為了斷除沈、掉,而以思來作行;切勿隨彼沈、掉等流或增長下去。

二、要怎樣的作行呢?

- 1、沈、掉不太嚴重的,

◎沈相現前,就舉心而使他明了有力;或修觀察。

◎掉相現前,那就下心而使他舒緩;或專修安住。

所以在修止的過程中,舉心或下心,止修或觀修,有隨心的情況而應用,以達平衡中立的必要。這如騎馬的,馬向左就拉他向右,馬向右就拉他向左,總以使馬向中馳去為標準。

- 2、沈、掉嚴重的,

不容易遣除,就應該修特別的對治。如:

◎沈沒重的,修光明想¹⁴⁹,或修菩提心等可欣喜的功德相。

¹⁴⁷ 《菩提道次第廣論》卷 15, p.365-368。

¹⁴⁸ 《菩提道次第廣論》卷 15, p.368-372。

¹⁴⁹ 《菩提道次第廣論》卷 15, p.370:「《聲聞地》說:『威儀應經行善取明相,數修彼相及念佛、法、僧、戒、捨、天六中隨一,或以所餘清淨所緣策舉其心,或當讀誦顯示惛沉睡眠過患之經論,或瞻方所及月星等,或以冷水洗面。』若沉微薄或唯少起,勵心正修;若沉濃厚或數現起,則應暫捨修三摩地,如其所應,修諸對治,待沉除已後乃修習。若心所取內外所緣相不明顯,內心黑暗隨其厚薄,若不斷除而修習者,則其沉沒極難斷除,故應數數修能對治諸光明相。《聲聞地》云:『應以光明俱心,照了俱心,明淨俱心,無闇俱心,修習止觀。汝若如是於

◎掉舉重的，應修無常等可厭患相。

等沈、掉息去，再依本來所修的，安住所緣而進修。

庚五、治作行^(p.328)

滅時正直行，斷於功行失。

一、沈、掉息滅的狀況

如修習到沈掉息滅了，心就能平等正直。那時，就應該不太努力，讓心平等正直而行就得了，這叫做捨。

二、「捨」能滅「作行」的過失¹⁵⁰

1、捨時不加功用，讓心在平等正直的情況下自由進行，這就能斷於功行的過失。

這如騎馬的，如馬不偏向左，不偏向右，就應放寬韁繩，讓他驀直¹⁵¹的向前去。這時候，如依舊把馬韁拉得緊緊的，馬反會因不適意而走向兩邊去。

修止的也如此，如心已平等安住，還是為了防護沈、掉而『作行』，結果反而使心散亂了。

2、所以到這階段，應修捨，舒緩功用。這是第八斷行的捨，能滅第五過失的作行。能這樣，心就快要得定了！

捨 { 受 捨——不苦不樂受。(三受之一)
無量捨——捨無量心。(四無量心之一)
行 捨——不加功用、任運而轉。

(此處以捨對治作行之「捨」為「行捨」)

止觀道修光明想，設有最初勝解所緣相不分明，光明微小；由數修習為因緣故，於其所緣勝解分明，光明轉大。若有最初行相分明，光明廣大，其後轉復極其分明，光明極大。」此說最初所緣分明者，尚須修習，況不分明！應取何等光明之相？即前《論》云：「應從燈明，或大火明，或從日輪取光明相。」

¹⁵⁰ 《菩提道次第廣論》卷 15，p.373。

¹⁵¹ 驀直：一徑；筆直。(《漢語大詞典(十二)》，p.867)

己三、九住心^(p.329)

內住亦續住，安住復近住，調順及寂靜，次最極寂靜，專注於一趣，等持無作行：聖說止方便，不越九住心。

從初學的攝心，到成就正定，有「九住心」¹⁵²，也就是住心的修習過程，可分為九個階段。

一、內住：

一般人，一向是心向外散；儒者稱為放心¹⁵³，如雞犬的放失而不知歸家

¹⁵² (1) 九住心與六種力、四種作意：《瑜伽師地論》卷 30(大正 30，450c18-451b8)：「……當知此中由六種力，方能成辦九種心住：一聽聞力，二思惟力，三憶念力，四正知力，五精進力，六串習力。初由聽聞、思惟二力，數聞數思增上力故，最初令心於內境住，及即於此相續方便澄淨方便等遍安住。如是於內繫縛心已，由憶念力數數作意，攝錄其心令不散亂安住、近住。從此已後由正知力調息其心，於其諸相諸惡尋思諸隨煩惱不令流散調順、寂靜。由精進力設彼二種暫現行時能不忍受，尋即斷滅除遣變吐，最極寂靜、專注一趣。由串習力，等持成滿。即於如是九種心住，當知復有四種作意：一勵勵運轉作意，二有間缺運轉作意，三無間缺運轉作意，四無功用運轉作意。於內住、等住中，有力勵運轉作意。於安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜中，有有間缺運轉作意。於專注一趣中，有無間缺運轉作意。於等持中，有無功用運轉作意。」

(2) 由六力成辦九住心：《菩提道次第廣論》卷 16，p.377-378：「由六力成辦。力有六種：一、聽聞力；二、思惟力；三、憶念力；四、正知力；五、精進力；六、串習力。此等能成何心者？一由聽聞力成內住心，謂唯隨順從他所聞，於所緣境住心教授，最初令心安住內境，非自數思數修習故。由思惟力成續住心，謂於所緣先所住心，由數思惟將護修習，初得少分相續住故。由憶念力成辦安住、近住二心，謂從所緣向外散時，憶先所緣於內攝錄，又從最初生憶念力，從所緣境不令散故。由正知力成辦調伏、寂靜二心，謂由正知了知諸相諸惡尋思及隨煩惱流散過患，令於彼等不流散故。由精進力成辦最極寂靜、專注一趣，雖生微細諸惡尋思及隨煩惱，亦起功用斷滅不忍，由此因緣，其沉掉等不能障礙妙三摩地，定相續生。由串習力成等住心，謂於前心極串習力，生無功用任運而轉三摩地故。」

¹⁵³ 孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」

一樣。修止，就是要收攝此外散的心，使心住到內心所緣上來，不讓他向外跑。

二、續住：

起初攝心時，心是粗動不息的，如惡馬的騰躍一樣，不肯就範。修習久了，動心也多少息下來了，才能心住內境，相續而住，不再流散了。

三、安住：

雖說相續而住，但還不是沒有失念而流散的時候。但修習到這，能做到妄念一起，心一外散，就立即覺了，攝心還住於所緣中。到這階段，心才可說安定了。

四、近住：

這是功夫更進了！已能做到不起妄念，不向外散失。因為妄念將起，就能預先覺了，先為制伏。這樣，心能安定住於所緣，不會遠散出去，所以叫近住。

五、調順：

五欲：色、聲、香、味、觸	} 十相
三毒：貪、瞋、癡	
男、女	

這是能使心流散的。現在心已安住了，深知定的功德，也就能了知『欲』的過失。所以以靜制欲，內心柔和調順，不會因這些相的誘惑而散亂。

六、寂靜：

十相是重於外境的誘惑，還有內心發出的『不善』法，如：

不正尋思——國土尋思、親里尋思、不死尋思、欲尋思、恚尋思、害尋思等。¹⁵⁴

¹⁵⁴ (1)《瑜伽師地論》卷 89 (大正 30, 803a)：「心懷愛染，攀緣諸欲，起發意言，隨順隨轉，名欲尋思。心懷憎惡，於他攀緣，不饒益相，起發意言，隨順隨轉，名恚尋思。心懷損惱，於他攀緣惱亂之相，起發意言，餘如前說，名害

五蓋——貪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉舉惡作、疑。

對這些，也能以內心的安定功德而克制他，免受他的擾亂。到這，內心是寂靜了。寂靜，如中夜的寂無聲息一樣，並非是涅槃的寂靜。

七、最極寂靜：

上面的寂靜，還是以靜而制伏尋思等煩惱，還不是沒有現起。現在能進步到：尋思等一起，就立即除遣，立刻除滅。

前四住心，是安住所緣的過程。

但修止成定，主要是為了離欲惡不善法，所以定力一強，從五到七，就是降伏煩惱的過程。必靜而又淨，這才趣向正定了。

八、專注一趣：

心已安住，不受內外不良因素所動亂，臨到了平等正直持心的階段。就此努力使心能專注於同一，能不斷的，任運的（自然而然的）相續而住。

九、等持：

這是專注一趣的更進步，功夫純熟，不要再加功用，「無作行」而任運自在的，無散亂的相續而住。修習止而到達這一階段，就是要得定了。

修定的方法不一；到達的時間，也因人而不同。住心的教授，也說有種種，如八斷行等都是。但從最初攝心，到成就正定，敘述這一完整的學程，依聖者所說：修止的方便過程，不會超越九住心的，也就是不外乎九住心的法門。所以修習止，應依此修習，而認識自己的進程，到了什麼階段，以免增上慢而貽誤了自己。

尋思。心懷染污，攀緣親戚，起發意言，餘如前說，是故說名親里尋思。心懷染污，攀緣國土，起發意言，餘如前說，是故說名國土尋思。心懷染污，攀緣自義，推託遷延，後時望得，起發意言，餘如前說，是故說名不死尋思。」

- (2)《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，330b）：「親屬尋思者：謂因親屬或盛或衰，或離或合，發欣感行，心生籌慮等。國土尋思者：謂因國土盛衰等相，廣如前說。不死尋思者：謂因少年及衰老位諸有所作，或利他事，發欣感行，心生籌慮等。」

1	2	3	4	5	6	7	8	9
內住	續住	安住	近住	調順	寂靜	最極寂靜	專注一趣	等持
聽聞力	思惟力	憶念力		正知力		精進力		串習力
力勵運轉作意		有間缺運轉作意					無間缺運轉作意	無功用運轉作意
安住所緣的過程				降伏煩惱的過程				

己四、止成就^(p.331)

若得輕安樂，是名止成就。

一、止成就的狀態

- 1、在修止過程中，早就有些輕快舒悅的身心感覺，而也一定有熱觸、動觸等發現。但一直到第九住心，能無分別，無功用的任運，還只是類似於定，不能說已成就定。
- 2、這一定要，若得生起身心的輕安樂，引發身心精進，於所緣能自在，有堪能，這才名為止成就，也就是得到第一階段的『未到地定』。

二、發定時和出定後的情形

- 1、發定時，起初頂上有「重觸」¹⁵⁵現起，但非常舒適，接著引發身心輕安：由心輕安，起身輕安。這是極猛烈的，樂遍身體的每一部分，徹骨徹髓。當時內心大為震動，被形容為『身心踴躍』。等到衝動性過去，就有微妙的輕安樂，與身相應；內心依舊無功用，無分別的堅固安住所緣，這才名為得定。
- 2、從此出定以後，在行、住、坐、臥中，都有輕安及定的餘勢隨逐，好像常在定中一樣。如再修止入定，持心不散，一下子就能入定，生起身心輕安，而且能不斷增勝起來。

¹⁵⁵ 禪定的「觸」：智者大師《釋禪波羅蜜次第法門》卷 5(大正 46，509b23-511a9)。

己五、簡異計(p.332)

明顯無分別，及妙輕安樂，是道內外共，由觀成差別。

一、通遍的定德

成就定的，能得由定所發的殊勝功德。通遍的定德，有三：

(一)、明顯；(二)、無分別；(三)、微妙輕安樂。

1、明顯是：心極明淨，所緣於心中現，也極為明顯，如萬里無雲，空中的明月一樣。

2、無分別是：心安住而自然任運，了了分明，不曾有什麼作意的功用。所以當時的心境，澄淨得如波平浪靜的大海一樣。真可說惺惺寂寂，寂寂惺惺了！

3、而在這樣的定境中，又有微妙的身心輕安，因而離惡行善，非常有力，又極其自然，不像平時的逆水行舟那樣。於欲境自然不起染著，大有染著不了的情況。最低階段的定境，就是那樣的深妙！

二、共內外的禪定可能引生的弊端

1、這樣深妙的定，在世出世道中，大小乘道中，還是內外共的，還只是共世間的定，也是凡夫所可以修得的。

2、有些偏好禪修的，

不讀不誦三藏教典，以為這只是增長知解，於修持沒有多大用處。在這種遠離顯了教典，專心修習，憑自己的一些修持經驗，就以為了不得。

◎由於這是離欲的，所以覺得自己不起煩惱（欲界的），就以為斷煩惱而不為煩惱所染了。

◎由於任運的無功用無分別心，就以為無分別智的證悟了。

◎由於起定而定的餘力相隨，就以為動靜一如，常在定中了。看作解脫的有（如說修得四禪，以為得了四果），看作成佛的也有，不知這還是共世間定的初步呢！

3、其實，有這樣修驗的人，也並不太多。有些還在修止過程中，有些身心特殊經驗，就狂妄得不知自己真面目！修禪而不修觀慧，以為

禪那就是般若，這是永不能深入出世法中，真是可悲愍的！

三、「定」依「觀慧」而成差別（約得未到地定後來說）

1、這還是共世間的定道初階，要由觀慧而成為差別：這是世間的，出世間的；小乘的，還是大乘的。

2、這是說，得此未到地定後，

◎如修欣上厭下的六行觀¹⁵⁶，就次第上升，而成世間的色無色定。

◎如以無常為觀門，漸入無我我所觀，才是聲聞乘的定。

◎如依此，觀法性空不生不滅，與大乘般若相應，就成大乘禪定。

如修此定，與無所得慧相應，就是三輪體空的禪波羅蜜多。

所以但修禪定，不修觀慧，是不能解脫生死的，更不要說成佛了！¹⁵⁷

戊八、慧度

己一、總敘般若

庚一、讚歎功德(p.334)

般若波羅蜜，最尊最第一！解脫之所依，諸佛所從出。

一、般若值得尊敬的理由

1、般若是佛法的根本。

2、般若是凡夫與聖者，世法與出世法的差別所在。所以一切無漏功德，一切三乘聖者，都依般若而有。如經中說：『欲學聲聞地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學辟支佛地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學

¹⁵⁶ 六行觀：「厭下」：苦、羶、障。「欣上」：靜、妙、離。

¹⁵⁷ (1) 依九種定引發無漏慧：《大智度論》卷 17(大正 25, 187c9-10)：「九地無漏定：四禪、三無色定、未到地、禪中間，能斷結使。」(參見：《大毘婆沙論》卷 161, 大正 27, 816c29-817a5; 818a19-b16; 《俱舍論》卷 28, 大正 29, 149b-c; 《成佛之道》(增注本), p.205。)

(2) 為何「初禪以上的近分定」無法引發無漏慧：《順正理論》卷 78(大正 29, 765b15-19)：「唯初近分亦通無漏，皆無有味，離染道故。上七近分無無漏者，於自地法不厭背故。唯初近分通無漏者，於自地法能厭背故；此地極鄰近多災患界故；以諸欲貪由尋伺起，此地猶有尋伺隨故。」

菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』。¹⁵⁸

3、唯是般若顯示佛法超勝於世間法的特質。

二、般若是出世聖法的根本依處

1、三乘解脫的所依處，三乘聖者都是依般若而解脫生死的。

2、一切諸佛所從而出生的，也是般若，所以《般若經》稱般若為「佛母」。如經中說：「般若波羅蜜能生諸佛」¹⁵⁹。「智度菩薩母，方便以為父」¹⁶⁰。

三、般若為三乘聖者的生母，那般若到底是小乘法，大乘法呢？

1、約般若的廣義說

約般若的廣義說，也就是專約能生聖法說：般若是三乘共學的法門。依般若證入空性來說，聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空，¹⁶¹並非質的不同。三獸（兔、馬、象）渡河，唯香象才能徹底（『唯佛與佛，乃能究竟諸法實相』¹⁶²）；淺深不同，而同樣的契入法性流中。約這個意思說：三乘的觀慧，可以有方便淺深不同，而根本特質是不許差

¹⁵⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3（大正 8，234a）。

¹⁵⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 14〈佛母品第 48〉（大正 8，323b3-10）：「是深般若波羅蜜能生諸佛，能與諸佛一切智，能示世間相，以是故，諸佛常以佛眼視是深般若波羅蜜。又以般若波羅蜜能生禪那波羅蜜乃至檀那波羅蜜，能生內空乃至無法有法空，能生四念處乃至八聖道分，能生佛十力乃至一切種智，如是般若波羅蜜能生須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、諸佛。」

¹⁶⁰ （1）《維摩詰所說經》卷中（大正 14，549c）：「智（般若）度菩薩母，方便以為父，一切眾導師[佛]，無不由是生。」

（2）另參：《大智度論》卷 34（大正 25，314a23）；《十住毘婆沙論》卷 2（大正 26，29c20-21）；《菩提資糧論》卷 1（大正 32，529a10-11）。

¹⁶¹ 《大智度論》卷 79（大正 25，618c14-18）：「二乘得空有分有量，諸佛菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異。又如毛孔之空欲比十方空無有是理。是故比佛、菩薩千萬億分不及一。」（另參見：卷 35，大正 25，322a2-11）

¹⁶² 《大毘婆沙論》卷 143（大正 27，735b16-21）：「若有於甚深緣起河能盡源底，說名為佛，二乘不爾，故經喻以三獸渡河，謂兔、馬、象。兔於水上但浮而渡；馬或履地或浮而渡；香象恒時蹈底而渡。聲聞、獨覺及與如來，渡緣起河如次亦爾。」

別的。

2、然約般若的深義說

然約般若的深義說，如與國王和合而生王子，『母以子貴』，¹⁶³也就與生育常人不同。依此，般若是與菩提心相應，大悲為上首的般若；是五度所莊嚴的般若；是能攝導一切功德而趣向佛道的般若。這樣，「般若……但屬菩薩」¹⁶⁴；「能生諸佛」¹⁶⁵。

般若現證法性空，不但不會如二乘那樣的趣入空寂，反而是方便善巧，成為一切功德的攝導者，成為一切波羅蜜多的總相。¹⁶⁶

¹⁶³ 《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會〉(大正 11, 634b-c):「迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通，懷妊生子，於意云何？是王子不？」『不也，世尊』！『如是迦葉！我聲聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子，迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子，雖出下姓，得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死，隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子。』」

¹⁶⁴ 《大智度論》卷 43 (大正 25, 370c-371a):「是誰般若波羅蜜者，第一義中無知者、見者、得者；一切法無我、無我所相，諸法但空，因緣和合相續生。若爾般若波羅蜜當屬誰？佛法有二種：一者世諦，二者第一義諦。為世諦故般若波羅蜜屬菩薩。凡夫人法種種過罪，不清淨故則不屬凡夫人。般若波羅蜜畢竟清淨，凡夫所不樂。如蠅樂處不淨，不好蓮花。凡夫人雖復離欲，有吾我心，著離欲法故，不樂般若波羅蜜。聲聞、辟支佛雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃，是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜，菩薩成佛時轉名一切種智。以是故般若若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。」

¹⁶⁵ 《大智度論》卷 18 (大正 25, 190c1)。

¹⁶⁶ 印順導師《般若經講記》，p.10-11:「般若之妙用：

- (1) 證真實以脫生死：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧為方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果』。〔是三乘般若所共的〕
- (2) 導萬行以入智海：大乘般若的妙用，不僅為個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集為成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲為本的無所得為大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝

不論約那一方面說，般若決定是出世聖法的特質，非布施、禪定等所及，而為了生死與成佛的必修法門！

庚二、依次修證^(p.336)

現證由修得，修復由思聞；善友及多聞，實為慧所依。

一、般若是世間固有的名詞

- 1、般若，有勝義般若，世俗般若。真實的般若，是由修習所得的「現證」般若——親切體證的般若。如說：『般若定（契合而如如不動的意思）實相，甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱』。¹⁶⁷
- 2、要知道，般若本是世間固有的名詞，是以簡擇為性的理智。但現證實相的般若，為世間所從來沒有的，當然不是世間固有名詞所可以稱呼的。這要叫做什麼好呢？佛有善巧，使眾生依著世間固有的慧性，使他向高深處進展，進展到超越世間理智的——現證實相。這是依簡擇的慧性所引發來的，所以雖不是世間固有的慧，也就叫做般若了。其實修持而得的真般若，決非世間理智所可比的。

二、佛法的般若現證慧，由三慧修習而來

導所修的大行而成佛。〔是菩薩般若的不共妙用〕」

- ¹⁶⁷ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 14〈問相品第 49〉(大正 8, 327a):「須菩提白佛言：世尊！是般若波羅蜜為大事故起。世尊！是般若波羅蜜為不可思議事故起。世尊！是般若波羅蜜為不可稱事故起。世尊！是般若波羅蜜為無量事故起。世尊！是般若波羅蜜為無等等事故起。佛言：如是如是。……須菩提。云何般若波羅蜜為不可稱事故起？須菩提！一切眾生中，無有能思惟稱佛法、如來法、自然人法、一切智人法。以是故，須菩提！般若波羅蜜為不可稱事故起。」(參見《大智度論》卷 70, 大正 25, 551a15-b3)
- (2)《大智度論》卷 70(大正 25, 552a2-8):「不可稱者，稱名智慧。般若定實相，甚深極重；智慧輕薄，是故不能稱。又般若多，智慧少故，不能稱。又般若利益處廣，未成，能與世間果報；成已，與道果報。又究竟盡知故名稱，般若波羅蜜無能稱知，若常、若無常，若實、若虛，若有、若無，如是等不可稱義，應當知。」

- 1、佛法的現證，不是脫空而來的，有方便，有因緣，那就是離不了聞、思、修三慧。現證慧，由修所成慧進修而得的。修所成慧，是與定相應的觀慧。
- 2、修也不是盲目的修習，又要由思所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。
- 3、思慧，又要從聞所成慧得來。聞是『若從佛聞，若從弟子聞，若從經中聞』。¹⁶⁸

三、三慧與十法行的關係 ¹⁶⁹

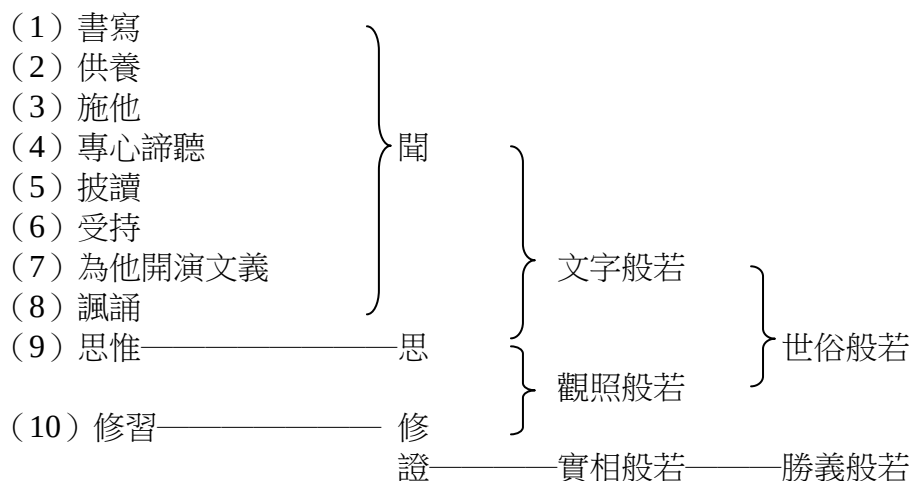
- 1、聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：『一、書寫，二、供養，三、施他，四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習』。¹⁷⁰佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；特別是般若，非從聞、思、修入手不可！
- 2、綜合起來，這就是平常所說的三種般若：現證慧是實相般若，是勝義般若。修、思慧是觀照般若。思、聞慧是文字般若（思慧是依文的，也可不依文的¹⁷¹）。聞、思、修是世俗般若，因為可為勝義般若的因緣，因中說果，也就假名為般若了。

¹⁶⁸ 《大智度論》卷 18（大正 25，196a）。

¹⁶⁹ 參印順導師《華雨集(二)》，p.114-132；《般若經講記》，p.3-9。

¹⁷⁰ 《大般若波羅蜜多經》卷 573〈17 付囑品〉（大正 7，963a8-19）；《佛說無上依經》卷 2〈7 囑累品〉（大正 16，477b19-c14）。

¹⁷¹ 《俱舍論》卷 22〈賢聖品第 6〉（大正 29，116c2-23）：「……聞所成慧唯緣名境，未能捨文而觀義故。思所成慧緣名義境，有時由文引義，有時由義引文。未全捨文而觀義故。修所成慧唯緣義境，已能捨文唯觀義故。譬若有人浮深駛水，曾未學者不捨所依，曾學未成或捨或執，曾善學者不待所依，自力浮渡，三慧亦爾。有言：若爾思慧不成，謂此既通緣名緣義，如次應是聞修所成。今詳三相無過別者，謂修行者依聞至教所生勝慧名聞所成；依思正理所生勝慧名思所成；依修等持所生勝慧名修所成。說所成言顯三勝慧是聞思等三因所成，猶如世間於命牛等，如次說是食草所成。」



四、修學般若的資糧

1、修學般若，所以般若經論，為聞、思對象，也是必要的資糧了。修學般若的初方便，是聞、思，所以親近善友，及多聞熏習，是必要而不可缺的，實為修學慧所依止的。

2、這有二點應注意：

(1) 多聞，並非廣識名相而已。

依聲聞法，聞無常無我是多聞，¹⁷²所以說：『若人生百歲，不解生滅法，不如生一日，而得解了之』¹⁷³。

大乘法中，多聞是聞空性不生不滅，如《楞伽經》等說。¹⁷⁴所以能通達實義的，才是多聞的善知識。

(2) 在十法行中，聞只是聽聞，讀誦，解說等，也就是依文達義。

¹⁷² 《雜阿含經》卷 1(25 經)(大正 2, 5b-c)：「佛告比丘：『善哉！善哉！汝今問我多聞義耶』？比丘白佛：『唯然，世尊』！佛告比丘：『諦聽，善思，當為汝說。比丘！當知若聞色，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。如是聞受、想、行、識，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。比丘！是名如來所說多聞。』」

¹⁷³ 《法集要頌經》卷 3 (大正 4, 789a)。

¹⁷⁴ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4(大正 16, 507a6-16)：「大慧！如是不生不滅，不方便修則為不善，是故應當善修方便，莫隨言說如視指端。是故大慧！於真實義當方便修。真實義者，微妙寂靜，是涅槃因，言說者妄想合，妄想者集生死。大慧！實義者從多聞者得，大慧！多聞者，謂善於義，非善言說。善義者，不隨一切外道經論，身自不隨，亦不令他隨，是則名曰大德多聞。是故欲求義者，當親近多聞所謂善義者。當親近多聞所謂善義，與此相違，計著言說，應當遠離。」

所以如以聞慧為對於修習般若無用，是不合佛法的，是會漂流於三藏教典以外的。但是，這雖是必要的，但還是初步的，還要依此而向思、修前進！

己二、別論般若(p.338-369)

庚一、標示宗依(p.338)

般若本無二，隨機行有別；般若諸經論，於此最親切。

一、般若法門

- 1、佛所開示的般若學，是依緣起法而顯勝義法性的法門。
- 2、這樣的聞、思，又這樣的修觀，以到達現證。

二、般若本無二，隨機行有別

- 1、從般若的內容——體證的內容來說，本來是無二無別的。一切菩薩所分證的，十方諸佛所圓證的，平等平等。所以說：『與十方諸佛同一鼻孔出氣』。那麼，在教義的開示，與觀慧的修習方面，也是本無二致了。
- 2、但是不然，因為眾生的根性好樂是不相同的。如來隨機說法，不能沒有適應的方便，說明就有些不一致。就是如來所開示的同一教典，由於學者的思想方式不完全相同，理解法義而作為觀慧的所緣，也就不能全同；就是修行的次第先後，也會有多少差別。這樣的師資授受，成為學派，彼此的不同，越發顯露出來。

總之，根性不同，所以佛法有隨機異說，同聞異解，經同論異等現象。

三、印度的大乘學

- 1、現在要開示般若波羅蜜多，依據什麼呢？中國的祖師們，也有獨到的行解，但總不及印度菩薩的教授；因為對於佛法，印度學者，到底減少一層文字上的距離。
- 2、印度的大乘學，也有好多學派。龍樹，提婆菩薩所傳的中觀宗；無著，世親菩薩所傳的瑜伽宗，可說是二大派。

這其中，龍樹菩薩闡揚一切法性空的觀慧，比較直接簡要些，因為這是直依般若經系而作論的。如龍樹的《大智度論》，就是《般若經》的廣釋。龍樹的《中論》，《七十空性論》，《六十如理論》，《十二門論》，《迴諍論》，《寶鬘論》等，以及提婆的《百論》，公認為依《般若經》而作論，以發揮一切法空的法門。¹⁷⁵

- 3、所以般若系的諸經，及龍樹學系宗依般若的諸論，於此般若學的解行來說，可說是最親切不過的！現在就依此來敘述；到末了，再附說大乘三系的特點，與怎樣的融貫。

庚二、二諦觀門

辛一、總敘二諦^(p.340)

諸佛依二諦，為眾生說法：依俗得真諦，依真得解脫。

一、諸佛依二諦，為眾生說法

1、這二諦法門，為般若正觀的要門。

2、二諦：

(1) 世俗諦／俗諦

世間的真實。在世俗共許的認識上，承認其相對的確實性、妥當性。

(2) 勝義諦／真諦

究竟的真實。聖者無分別智所共證的究極真實。¹⁷⁶

¹⁷⁵ (1) 參見印順導師《空之探究》，p.205-206；《印度佛教思想史》，p.125。

(2) 龍樹菩薩之論著，主要可分為三類：

抉擇甚深義：《中論》(《根本中論頌》)，《六十頌如理論》，《七十空性論》，《迴諍論》，《廣破經》，《十二門論》，《壹輸盧迦論》。

菩薩廣大行：《大智度論》，《十住毘婆沙論》，《菩提資糧論》。

其他：《寶行王正論》，《寄親友書》。

¹⁷⁶ (1) 《中論》〈觀四諦品第 24〉(大正 30, 32c16-33a7)：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。諸佛

二、世俗諦

- 1、眾生自身(身、心)，與眾生相對的世間萬有，都叫做法。每一法——物理的，生理的，心理的，都有必然的因果關係，所以能從中發見制御物質，修治身心，齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。
- 2、世俗諦中，有淺顯的，也有深隱的，雖有淺深不等，但都是庸常心識的知識。
淺顯的：如木石等物質，是人人可見的；現生，是人人知道的
深隱的：如原子，電子，是經科學儀器才能發見的；前生與來生，要有天眼才能明見的。
- 3、如佛說三界、六道、五蘊、六處、煩惱、業、苦等，也都是世俗諦的說明。¹⁷⁷

三、依俗得真諦

依是二諦，而為眾生說法。若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故？若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃。是故諸法雖無生，而有二諦。」

- (2)「若不依俗諦，不得第一義」，此處的「俗諦」，梵語是 *vyavahāra*，萬金川著《中觀思想講錄》，p.159：「*vyavahāra* 應該是巴利文的 *vohāra* 的訛化，而 *vohāra* 一詞則有『言語』的意思，但 *vyavahāra* 一詞作為正規梵語來看，只有『約定俗成』的意思而並無『言語』的意思，因此若視 *vyavahāra* 一詞有『言語』的意思，則多少是基於把此語視同其巴利文的語形 *vohāra* 來看，而這是一種語言之間的訛化現象，由是而形成了所謂『佛教混合梵文』。」同書 p.159-p.160：「龍樹如何理解 *vyavahāra* 一詞，這一點我們並不十分清楚，但從註解家的觀點來看，我們可以看到二種解釋，我個人是比較採取 *vohāra* 一詞的詞義來理解龍樹的 *vyavahāra* 之義，也就是不依靠言語，不論是世俗『諦』的言說或第一義『諦』的言說，我們便無法對第一義有任何的講論。」

¹⁷⁷ 萬金川著《中觀思想講錄》p.163：「月稱從詞源學的觀點來分析 *saṃvṛti*（世俗）一詞，並給予了它三個意思：（一）障真實性，遮蔽真實的東西；（二）互為依事，相互依靠的事物；（三）指世間言說的意思。此中，第一個意思是來自於把這個詞看成是由 $\sqrt{vr}$ 這個動詞派生出來的， $\sqrt{vr}$ 是『覆蓋』或『遮蔽』（*cover*）之義，*saṃ* 是完全的意思，因此所謂 *saṃvṛti* 便有『完全覆蓋』之義。」

- 1、在佛的正覺中，知道眾生所經驗的，世間的真實，是浮虛不實的（所以叫世俗）；是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。
- 2、所以佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其錯誤，不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。
- 3、般若，般若的修習，就是達成：依俗諦而見真諦，由虛妄而見真實，從凡入聖的法門。

四、依真得解脫

- 1、說真諦，切勿幻想為離現實世間的另一東西。佛說二諦，指出了世俗共知的現實以外，還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非依俗諦，是不能得真諦的，這就是「即相顯性」。
- 2、為什麼要這樣的修學？因為眾生——人類不能通達世間的真相，就不能與真理相應。因此起心動念，見於行動、語言，都不能契合真理。眾生界——人類如個人、家庭、社會、國家，一切的紛亂苦難，都只是不與真理相應的悖理現象。個人的所以從前生到今生，今生去後世，流轉生死而苦苦永續，也就是不與真理相應，無明妄執，錯亂顛倒的成果。所以佛說二諦，教人修學依俗而得真的般若；得般若，就能依真諦的體見，豁破無明妄執，與勝義相應，也就能得解脫，更進而成佛了！

【補充】

印順導師《中觀論頌講記》(p.445-p.452)：

諸佛說法，是有事理依據的，這就是依二諦。依二諦為眾生說法：第一，以世俗諦；第二，以第一義諦。二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。《十二門論》說：『汝聞世諦謂是第一義諦』。《阿含經》中有《勝義空經》，顯然以空為勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。外人不見佛法大宗，把色、聲、香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以為是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以為撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有，

看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。……解脫生死，在通達第一義諦，第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是眾生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以為不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，為什麼還說世俗諦？這不知二諦有密切的關係。性空的所以為性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？如沒有緣起，空與什麼沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如不能分別這二諦相互的關係，那對於甚深的佛法，就不能知道他的真實義了。第一義是依世俗顯示的，假使不依世俗諦開顯，就不能得到第一義諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為若不得第一義，就不能得到涅槃了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。

※另參見印順導師《中觀今論》，p.205- p.230。

辛二、分別世諦^(p.342)

世俗假施設，名言識所識。名假受法假，正倒善分別。

一、眾生有向真實的可能

眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此而了達為世俗的，假名施設的，就有向真實的可能了。

二、世俗假施設，名言識所識

1、假施設

假施設或譯為「假名」。這不是說沒有，也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通。這是說：我們所認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。這不是實體的，所以是假；依因緣而成為這，成為那，所以叫施設。假而施設為這為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。約認識的心來說，這是「名言識」所識知的。

2、名言識

當一個印象，概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。如大人，是善了名言的；認識分明，又能說得清楚。如嬰孩、畜生，只要他有認識，雖不及大人分明，也還是覺到這是什麼的；雖不能說什麼，卻能知道這是什麼。當然，知道的並不太多，錯誤的也多。

我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來；世間以為如此，就以為如此的。在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。如一一的尋求究竟相，那世俗知識就不能成立了。

三、三假

世俗假施設的，也有易了與不易了的差別，可分為三類：

1、名假（nāmasaṅketa- prajñapti）

名假是淺顯而易了的。如想到人，說到人，有以為就是那個人，名與義合一，不知道這是名義相應假施設。如不稱他做人，不想他做人，他還是他，並不因不想不說而沒有了。可見名與義是不一定相應的；知道這，就破除以名為實的執著。

2、受假（upādāya-prajñapti，玄奘譯作取假）

如那個人，這個屋，這些複合物，當認識時，總以為：這雖不一定叫做什麼，但那個，這個，到底是實在的。不知道這是假施設的。

如人，通俗的說，四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成；如屋，是木、石、土、金、人工等和合而成。如分析起來，離了這些因素，就沒有這個，那個的實在體了（但不是沒有假施設的這個那個）。為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。知道了這，就破除以複合物為單元，如從前以原子為實體等執著。

3、法假（dharma- prajñapti）

法假，是分析到不失自性的，也就是人生宇宙的基本因素，如現在所知的電子等。但這還是假施設的，因為他還是可變化的。在現實時、空中，成為那個特有的因素，如電子，不能說不是關係所決定的。離了因緣，他並不能自己如此，所以也是假施設的。這是最難破除的，為眾生執實的最後據點。¹⁷⁸

¹⁷⁸ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 2（大正 8，230b-c）：「爾時，佛告慧命須菩提：汝當教諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜。……爾時，慧命須菩提白佛言：世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊！我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜？」

(2)《大智度論》卷 41（大正 25，358a4-c8）：「須菩提大明菩薩尊貴，佛亦然可。今須菩提欲於實相法中說，是故言：一切法中求菩薩不可得。菩薩不可得故，字亦不可得。菩薩、菩薩字不可得故，般若波羅蜜亦不可得。是三事不可得故，我云何當教菩薩般若波羅蜜。問曰：佛命須菩提為諸菩薩說般若，而須菩提言無菩薩，與佛相反，佛何以同之？答曰：有二種說：一者、著心說；二者、不著心說。今須菩提以不著心說空，佛不訶之！復次，須菩提常行空三昧，知諸法空。故佛告須菩提：為諸菩薩說般若波羅蜜。而菩薩畢竟空，是故須菩提驚言：云何名菩薩？佛即述成，菩薩如是從發心已來，乃至佛道，皆畢竟空故不可得，若如是教者，是即教菩薩般若波羅蜜。……是中佛說譬喻：如五眾和合故名我，實我不可得，眾生乃至知者、見者，皆是五眾因緣和合生假名法。是諸法實不生不滅，世間但用名字說。菩薩、菩薩字、般若波羅蜜亦如是，皆是因緣和合假名法。……菩薩應如是學三種波羅聶提。五眾等法，是名法波羅聶提。五眾因緣和合故名眾生，諸骨和合故名頭骨。如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名受波羅聶提。用是名字，取二法相，說是二種，是為名字波羅聶提。復次，眾微塵法和合故，有粗法生；如微塵和合故有粗色，是名法波羅聶提，從法有法故。是粗法和合有名字生，如能照、能燒有火名字生；名色有故為人，名色是法，人是假名，是為受波羅聶提，取色取名，故名為受。多名字邊更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊更有屋名字生，如樹枝、樹葉名字邊，有樹名生，是為名字波羅聶提。行者

四、三假的修學次第

- 1、般若的正觀，「先破壞名字波羅聶提（prajñapti，假的梵語）到受波羅聶提，次破受波羅聶提到法波羅聶提，破法波羅聶提到實相中」¹⁷⁹。
- 2、三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

五、「正世俗」與「倒世俗」

在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類，也是應該善巧分別的。

1、正世俗

如白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。

2、倒世俗

如夢中與人相見，說話做事，在世俗法中，也可知是虛妄不實的。這類倒世俗，有：境的惑亂：如插筆入水杯中，見筆是曲折的。

根的惑亂：如眼有眚¹⁸⁰翳¹⁸¹，見到空花亂墜。

識的惑亂：如心有成見的，所有錯誤的見解。

- 3、這在世俗名言識中，也是能了解為惑亂的，虛妄不實的。但一般正常的心理、生理、物理現象，如法假等，在名言識中，即難於解了他是惑亂的，虛妄不實的。這要般若正觀，才能知道是世俗的假名。所以佛每以倒世俗——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，喻說正世俗的惑亂不實。如不知這一不同，多少知道一些倒世俗的惑亂不實，知道空花等『易解空』，不能以正世俗為境而觀照『難解空』，是不能通達世間真相的。¹⁸²

先壞名字波羅聶提，到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜。」

（3）印順導師：《空之探究》，p.233-p.242；《印度佛教思想史》，p.130-p.131。

¹⁷⁹ 《大智度論》卷 41〈釋三假品第 7〉（大正 25，358c）。

¹⁸⁰ 眚〔尸厶〕：眼睛生翳。《說文·目部》：“眚，目病生翳也。”

（《漢語大詞典（七）》，p.1196）

¹⁸¹ 翳：目疾引起的障膜。玄應《一切經音義》卷十八引《三蒼》：“翳，目病也。”（《漢語大詞典（九）》，p.676）

¹⁸² （1）《大智度論》卷 6（大正 25，105b28-c2）：「問曰：若諸法十譬喻皆空無異者，

辛三、隨勝義觀

壬一、勝義空觀(p.346)

自性如何有？是觀順勝義。

一、順於勝義的名言識

1、佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。

2、例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。

又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。

又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。

何以但以十事為喻，不以山河石壁等為喻？答曰：諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以易解空喻難解空。」

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 1 (大正 8, 217a21-23);《大智度論》卷 6(大正 25, 101c-105c)。

九喻：如星 (tārakā)、翳 (timira)、燈 (dīpas)、幻 (māyā)、露 (avaśyāya)、泡 (budbuda)、夢 (svpna)、電 (vidyut)、雲 (abhra)。

十喻：如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如犍闥婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。

- 3、世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

二、順於勝義的觀慧

- 1、現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟自性的觀察，觀察他如何而有。這種觀察，名為順於勝義的觀慧。

從前後延續中：觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？

從彼此相關中：觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？

從小觀之：約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。

從大觀之：如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的存在？一體怎能成為差別？

這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。

- 2、所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

壬二、觀空證滅(p.348)

苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅。

一、勝義觀

- 1、是尋求一切法的自性，而依之悟入勝義的。

- 2、這一正理的觀察，為解脫苦的不二門。解脫的是苦，苦是眾生的身心自體，以觸對一切而引起的憂苦。

二、「惑業苦」與「分別戲論」

- 1、眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？上面已講過，這是因於惑業。¹⁸³業依惑而起；惑是無明——我我所見為主的煩惱，經說「無明，不正思惟」¹⁸⁴為因，就是由不如理的虛妄分別而起。

¹⁸³ 印順導師《成佛之道》，p.154：「苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。」

¹⁸⁴ (1)《雜阿含經》卷 13 (334 經) (大正 2，92b21-c11)：「…無明有因、有緣、有縛，何等無明因、無明緣、無明縛？謂無明，不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛。不正思惟有因、有緣、有縛，何等不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛？謂緣眼、色，生不正思惟，生於癡。緣眼、色，生不正思惟，生於癡，彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。如是比丘！不正思惟因無明，無明因愛，愛因為業，業因為眼。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名有因有緣有縛法經。」

(2)《大毘婆沙論》卷 24 (大正 27，121c)：「無明因者，謂不如理作意。」；卷 23 (大正 27，119c)：「復次，行緣無明，由無明力。如契經說：『非理作意，由癡生故，能引無明。』是故但說無明緣行。」

(3)《瑜伽師地論》卷 92 (大正 30，825c27-826b14)：「若於諸根無護行者，由樂聽聞不正法故，便生無明觸所生起染污作意。即此作意增上力故，於當來世諸處生起，所有過患不如實知。不如實知彼過患故，便起希求；希求彼故，造作增長彼相應業；造作增長相應業故，於當來世六處生起，如是名為順次道理。逆次第者，謂彼六處以業為因，業——愛為因，愛復用彼無明為因，無明復用不如正理作意為因，不正作意復用無明觸為其因。又於此中，先所造業是現法受六處之因，現法造業是次生受六處之緣，或是後受六處由藉。愛等、業等，隨其所應，當知亦爾。…」；卷 10 (大正 30，324c-325a)：「問：若說無明以不如理作意為因，何因緣故，於緣起教中不先說耶？答：彼唯是不斷因故，非雜染因故。所以者何？非不愚者起此作意。依雜染因說緣起教。無明自性是染污，不如理作意自性非染污，故彼不能染污無明，然由無明力所染污。又生雜染，業、煩惱力之所熏發，業之初因謂初緣起。是故不說不如理作意。」(《瑜伽論記》卷 3 之下，大 42，371a-b；《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(一)，p.312-313)

(4)《佛說大乘菩薩藏正法經》卷 12 (大正 11，807a)：「云何是因？云何是緣？謂即一切眾生諸雜染中，不如理作意是因，無明是緣。」

(5)《佛說未曾有正法經》卷 3 (大正 15，437a7-9)：「王復問言：世尊！我身見者，

為什麼眾生的心識，總是妄分別而不能如實知呢？這是由於戲論（prapañca）。¹⁸⁵

- 2、什麼叫戲論？妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。這是錯誤的根本來源，是不合實際的。為什麼？如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！那並不如此而現為如此的戲論，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。（※將無自性誤執為自性，這是最根本的戲論）

戲論→妄分別→（不正思惟→無明）惑→業→苦

三、戲論依空滅

- 1、依於尋求自性不可得的空觀，不斷修習而能夠滅除戲論。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。分別心息，就是般若現前，不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。
- 2、聖者的解脫，是依空為觀門而得到。佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也在此。¹⁸⁶

何為根本？佛言：無明為根本。又問：即此無明，孰為根本？佛答曰：不如理作意是為根本。」

¹⁸⁵ 萬金川《龍樹的語言概念》，p.144：「戲論」（prapañca）之語義：（1）言語的過度擴張。（梵文語義）（2）認識上主觀因素的進入。（共通於梵巴文獻）（3）對真實（tattva）的諸種言說與理論。（4）也有就前列三者而稱其為「障礙」的意思——巴利語源及其用例。

¹⁸⁶ （1）《中論》〈觀法品第十八〉第五頌（大正 30，23c）：「業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。」

（2）印順導師《中觀論頌講記》，p.330-331：「有情有老病死的現象，是由諸業所感的；諸業是由煩惱所引起的。所以，業煩惱滅了，即能截斷生死的源流，

庚三、二空觀門

辛一、法空觀

壬一、緣起性空^(p.350)

諸法因緣生，緣生無性空；空故不生滅，常住寂靜相。

一、佛說諸法因緣生¹⁸⁷，緣生無性空

- 1、分別心所現起的，有實在感的境相，為什麼知道是戲論，與實際不相符合呢？因為如一切是實在的，就與現實經驗不相符，而且怎麼也不能證實他是實在的。關於這，佛開示緣起法，說明了諸法——「外而器界，內而身心；大至宇宙，小到微塵」，都從因緣生的。換句話說，不論是什麼，都不是自己如此，而是為因緣關係所決定的。也就是，一切是「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」¹⁸⁸的。我們如離了這現實經驗的一切，因果法則，那就

名之為解脫。解脫，不但是未來生死的不起。現實的有情，如能離去繫縛，能現證寂滅的不生，這也就是解脫。一般說了生死，不是到沒有生死時，才叫了脫；是說一旦體悟空性，不再為煩惱所繫縛，現身即得無累的解脫。解脫是現實所能經驗得的；否則，現生不知，一味的寄託在未來，解脫也就夠渺茫了！為什麼煩惱業可滅而得解脫呢？因為，業與煩惱，本是非實，無自性的。不過因妄執自性，起種種戲論分別而幻成的。如煩惱業有實自性，不從緣起，那就絕對能不滅，也就不能解脫。好在是無實自性的，所以離去造成煩惱業的因緣，即悟入空性，一切的戲論都滅了。戲論息滅，煩惱就不起；畢故不造新，即能得真正的解脫。戲論雖多，主要的有兩種：愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。通達了無實自性，這一切就都不起了！梵文及藏文，後一頌的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅』。語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱、業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我，無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。」

¹⁸⁷ 參見印順導師《中觀今論》，p.60- p.63；《空之探究》，p.218- p.233。

¹⁸⁸ (1)《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 2，66c25-67a8)：「爾時、阿難語闍陀言：我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取

什麼也無從說起，更不要說論證諸法的真相了。

- 2、一切從因緣生的，無論是前後關係的因緣生，或同時關係的因緣生，就可知諸法是無性的。無性，就是無自性。

二、自性

- 1、自性，這一名詞，有「自有」「自成」的意義。實在的，應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。因為，如依他因緣，就受因緣所決定，支配，不能說自己如此，與他無關了。實有而自有的，獨存的，也應該是常在的。因為，離去了因緣，就不能從自體而說明變化。假使說：自身有此變化可能性，那自身就不是單一性的自體，而有相對的矛盾性，這應該是因緣所起，而不是自性有了。
- 2、觀一切法是緣起的存在，所以不能是自有的，獨存的，常在的，也就決非如分別心所現那樣的實在性。¹⁸⁹

三、空與無的差異

- 1、無自性而現為自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之為空。¹⁹⁰
- 2、空與無，在中國文中也許有點類似，但梵文是不同的。無是沒有；空不是什麼都沒有，而是說自性不可得，無自性的。¹⁹¹

四、緣起、無自性、空、假名、中道

諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自知，是名正見如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。」

(2) 另參見印順導師《性空學探源》，p.56-p.58。

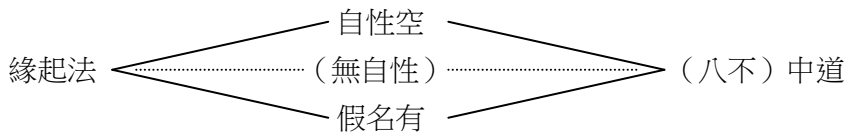
¹⁸⁹ 參見《中論》卷3〈觀有無品第15〉(大正30, 19c20-28)。印順導師《中觀今論》，p.64-p.70。

¹⁹⁰ 《大智度論》卷37(大正25, 331b):「因緣和合生，是法無自性，若無自性即是空。」

¹⁹¹ 參見印順導師《中觀今論》，p.70-79；《空之探究》，p.243-255。

- 1、自性不可得的一切法，只是世俗的施設有——假名有，空是不礙於假名有的：空的，所以是假名有的，因緣生的；因緣生的假名有，所以知道是無性空的。
- 2、緣起觀，無性觀，空觀，假名觀，是同一的不同觀察，其實是一樣的。所以說：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」¹⁹²。

※印順導師《空之探究》p.257：



五、空故不生滅，常住寂靜相

- 1、依此觀察：世俗假施設的一切，是這樣的有了，無了，生了，滅了，前後延續，展轉相關，成為現實的一切。透過無性空而深觀一切法的底裏時，知道現實的一切是無自性的假有；有無、生滅，並沒有真實的有無、生滅。
- 2、儘管萬化的生生滅滅，生滅不息，而以空無自性故，一切是假生假滅，而實是不生滅的。一切法本來是這樣的不生不滅，是如如不動的常住。這不是離生滅而別說不生滅，是直指生滅的當體——本性，就是不生滅的¹⁹³。因此，世相儘管是這樣的生滅不息，動亂不已，而其實是常自寂靜相的。動亂的當體是寂靜，也不是離動亂的一切而別說寂靜的。依緣起法，作尋求自性的勝義觀時，就逐漸揭開了一切法的本性，如經上說：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」。¹⁹⁴

萬化的生生滅滅 → 緣起無自性（空）→ 實際上是不生不滅、常住寂靜相

¹⁹² 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉(大正30, 33b)。另參見印順導師《中觀今論》，p.59- p.81；《空之探究》，p.216- p.265。

¹⁹³ 參見《大智度論》卷22(大正25, 222b27-c6)；印順導師《中觀今論》，p.25-p.39。

¹⁹⁴ 《解深密經》卷2(大正16, 693c)。

壬二、四門不生

(p.352)

法不自他生，不共不無因；觀是法空性，一切本不生。

一、一切無自性空的勝義觀，菩薩是廣觀一切的；以無量的觀察方便，通達無自性的。如概略的說，可攝為二大門：

- 1、法空觀：以法假為主，攝得受假、名假。¹⁹⁵
- 2、我空觀：我，是受假中的一類，就是身心和合而成個體的眾生。

法空觀：最扼要的是「觀四門不生」：

- 1、不自生，2、不他生，3、不共生，4、不無因生。

我空觀：五求門：

- 1、我不即是蘊，2、非離蘊有我，3、五蘊非屬於我，
- 4、五蘊不在我中，5、我不在五蘊中。¹⁹⁶

二、法空觀

¹⁹⁵ 印順導師《空之探究》p.234-235：「依《大智度論》，三假施設，是三波羅聶提。波羅聶提（*prajñapti*），義譯為假，假名，施設，假施設等。這三類假施設，《大智度論》的解說有二；初說是：「五眾[蘊]等法是名法波羅聶提。五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名受波羅聶提。用是名字取（法與受）二法相，說是二種，是為名字波羅聶提」（卷 41，大正 25，358b21-c8）。

（1）依論所說，法波羅聶提——法假（*dharma-prajñapti*），是蘊、處、界——法、色、聲等——微塵，貪、瞋等——心心所，阿毘達磨論者以為是實法有的，《般若經》稱之為法假施設。

（2）受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什的譯語中，受與取相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 *upādāna-prajñapti*（或 *upādāya-prajñapti*）。受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。

（3）名假（*nāma-prajñapti*），是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。」

¹⁹⁶ 參見印順導師《性空學探源》，p.39- p.40。

- 1、法空的觀門，最扼要的，是觀四門不生（不自生、不他生、不共生、不無因生）。法是有的，凡夫執著為實有，否則就是實無。
- 2、佛開示生滅無常觀，這只是從無而有，有已還無的生滅現象。但有些以為：有法的實生實滅。這不但不因生滅而解了世俗假名，反而執著生滅的實自性，這恰好違反了法空的不生滅性。所以大乘法以因緣不生為要門，遣除凡夫、外道、有所得小乘與大乘的妄執，而顯示佛法的真義。
- 3、眾生執為實有性的法，是有的，也就是生的。這到底是怎樣的生起？怎樣而有呢？說到生，不外乎有因緣生與無因緣生二類。有因緣生的，又不出自生，他生，共生三類——一共四門。自生，是自己生成的。他生呢，依他而生起，生起的是實有的。共生是：雖自體自有，但要其他的助緣，才能生起。解說起來，雖各派的異說眾多，但總不出此四門，所以就以四門來觀察。

三、四門不生

以正理觀察起來，凡是實有自性的法，四生都不可能。

1、不自生

自生之定義：自生是自己生起自己的意思。若是自己生自己，那麼在沒有生起以前，和已經生起之後，二者是沒差別的，若有差別就不是自己生自己了。

自生之過失：生的意義是本來沒有而後來有才叫作生，有生則必有可能生與所生。

A、問：「未生時的自體」（能生）存在或不存在？

◎若未生的自體不存在

那怎能從不存在的自己而生起自體呢？（犯生不成之過）

◎若未生的自體已經存在

既然自體已經存在了，就不需要再生個自體了。

B、問：若「自體」（能生）一定還要「生」起「自體」（所生）的話，那麼這「能生的自體」與「所生的自體」是否相同呢？

◎若「能生的自體」與「所生的自體」不同

既然二者不同，就不再是自己生自己了。

◎若「能生的自體」與「所生的自體」相同

假如說：未生的自體、已生的自體，毫無不同，那就應該沒有生與未生的差別了。而且，自體能生自體，生起了還是那樣的自體，那就應該再生起自體，而犯有無窮生的過失。（犯無窮生之過）

2、不他生

他生之定義：「他」是與「自」對立，是由另有自性的「他」而生起。

他生之過失：¹⁹⁷

總門：一切法無非是「自」，「自」之外無復有「他」，若破「自」即破「他」。

相即：如「他」於「他」即是「自」，破「自」即破「他」。

相待：待「自」故有「他」，「自」若不成，「他」亦不立。

3、不共生

共生之定義：共生是「自生」與「他生」的綜合。

共生之過失：「自生」不成立，「他生」不成立，自生與他生都不成，那共生又怎能成立呢？

4、不無因生：若無因而有的話，布施、持戒等應墮地獄；五逆、十惡應當生天。但這是不可能的！¹⁹⁸

¹⁹⁷ 吉藏《中觀論疏》卷3(大正42, 42c5-8)。

¹⁹⁸ (1)《中論》卷1〈觀因緣品第1〉(大正30, 2b6-17):「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。不自生者，萬物無有從自體生，必待眾因。復次，若從自體生，則一法有二體：一謂生，二謂生者。若離餘因從自體生者，則無因無緣。又生更有生，生則無窮。自無故他亦無。何以故？有自故有他，若不從自生，亦不從他生。共生則有二過，自生他生故。若無因而有萬物者，是則為常。是事不然，無因則無果，若無因有果者，布施、持戒等應墮地獄，十惡、五逆應當生天。以無因故。」

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，p.60- p.62。

四、緣生即無生

- 1、凡以為法是實有性的，那就不出四門，而結果都是不能生的。但生是世間的現實，所以一切法決非自性有的。由於「自性有，自性生」的不成立，所以知道是緣生，是假施設有。
- 2、依緣生假名而觀是無性的，是法空性，也就能通達一切法本來不生了。如經說：「若從緣生即無生，於彼非有生自性」¹⁹⁹；「諸法從本來，常自寂滅相」²⁰⁰。

辛二、我空觀(p.355)

我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

一、我有二種

1、補特伽羅（pudgala）

譯義為數取趣，不斷在生死中受生的個體。

無論是自己，別人，畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。

2、薩迦耶（satkāya）²⁰¹

薩迦耶，是積聚的意思。

在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

¹⁹⁹ 《菩提道次第廣論》卷 19〈上士道 毘鉢舍那〉（p.447-p.448）：「《無熱惱請問經》云：「若從緣生即無生，於彼非有生自性，若法仗緣說彼空，若了知空不放逸。」初句說言「緣生即無生」，第二句顯示無生之理云：「於彼非有生自性」是於所破加簡別，言謂無性生。」

²⁰⁰ 《法華經》卷 1〈方便品第 2〉（大正 9，8b）。

²⁰¹ （1）薩（sat）：有；虛偽；移轉。

（2）迦耶（kāya）：身、聚集。薩迦耶見：又稱有身見（satkāyadr̥ṣṭi）。

（有關「薩迦耶見」，參見：《望月佛教大辭典》（二）p.1442 下-p.1444 下）。

二、薩迦耶我執唯於自身而起

- 1、對人，有補特伽羅我執；
- 2、對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。²⁰²

三、「俱生我執」與「分別我執」

- 1、眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。
- 2、但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。
- 3、但作為「生命主體，輪迴實體」的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。

²⁰² (1)《大毘婆沙論》卷 49（大正 27，255a）：「此見於有身轉，故名有身見。此見於自身轉，非他身；於有身轉，非無身，故名有身見。餘見於自身轉或於他身轉；於有身轉，或於無身轉，故不名有身。」

(2) 印順導師《中觀今論》，p.243-p.244：「你、我、人、畜，都是有情，緣有情而起實有自性執，是人我見，又名補特伽羅我執。不得我空觀的，對這凡是有生命的，都會生起此我執。但此我執不是薩迦耶見，薩迦耶見是專在自己身心中，直感自我的實在。對其他的人畜，雖見為實在的補特伽羅，不會生起自我的執見。故人我見與薩迦耶見，極為不同。佛法中所說的無我，主要在不見薩迦耶見。但有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不見薩迦耶見。薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託而不復存在。要離薩迦耶見，必須不見補特伽羅我執。要想不見補特伽羅我執，也要不見法我執，所以經中觀六處無我時，即明一一處的無實。大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。」

(3)《中觀今論》，p.250：「不悟補特伽羅我假名有，起人我見，因而引起薩迦耶見，執我我所。如能達補特伽羅我性空，即不見薩迦耶見，也自然不執我所依我所取的我所。約此意，所以不執我，法執——我所也就不起了。不執我法實有自性，實執破除，即不起煩惱、造業、受果，幻現的生死流轉，也即能寂滅。」

四、自我的特性

實：實有

一：自有

常：常有

樂：主宰、自在

五、遣除薩迦耶我執

- 1、實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。這與執法有自性的自性，定義完全一樣。所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。
- 2、可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。從我（妄執）的本性說，我是樂的；從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。
- 3、不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遣除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

六、「即蘊計我」和「離蘊計我」

從凡情所執的我來說，不外乎『即蘊計我』，『離蘊計我』二類。²⁰³然以

²⁰³《大智度論》卷 99(大正 25, 746b26-c26):「如經中佛自說因緣：五眾非佛，離五眾亦無佛，五眾不在佛中，佛不在五眾中，佛非五眾有。何以故？五眾是五，佛是一，一不作五，五不作一。又五眾無自性故，虛誑不實。佛自說一切無誑法中，我最第一，是故五眾不即是佛。復次，若五眾即是佛，諸有五眾者，皆應是佛。問曰：以是難故，我先說第一清淨五眾，三十二相等名為佛。答曰：三十二相等，菩薩時亦有，何以不名為佛？問曰：爾時，雖有相好莊嚴身，而無一切種智；若一切種智在第一妙色身中，是即名為佛。答曰：一切應智，般若中說是寂滅相、無戲論，若得是法，則名無所得，無所得故名為佛，佛即是空。如是等因緣故，五眾不得即是佛。離是五眾亦無佛，所以者何？離是五眾，更無餘法可說；如離五指更無拳法可說。問曰：何以故無拳法？形亦異，力用亦異；若但是指者，不應異，因五指合故拳法生；是拳法雖無常生滅，不得言無。答曰：是拳法若定有，除五指應更有拳可見，亦不須因五指。如是等因緣，離五指更無有拳；佛亦如是，離五眾則無有佛。佛不在五眾中，五眾不在佛中。何以故？異不可得故。若五眾

正理觀察起來，自性有的我，不能說即是五蘊的。我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。

1、即蘊計我

一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。

2、離蘊計我²⁰⁴

一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。但以正理推求，也決非是離蘊而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。怎麼知道有我呢？眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。

有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說：

- (1) 相屬：相屬，如部下的屬於長官；以為五蘊是屬於我的，是我的工具。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。
- (2) 相在：相在，如人在床上。如我比五蘊大，五蘊就在我中；如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。
- (3) 相屬和相在具不能成立：這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，不是相屬的，也不是相在的。

這都是同時存在，可以明確的區別出來。但執相屬，相在的我執，

異佛者，佛應在五眾中，但是事不然。佛亦不有（大正藏原作「在」）五眾，所以者何？離五眾無佛，離佛亦無五眾。譬如比丘有三衣鉢故，可得言有，但佛與五眾不得別異，是故不得言佛有五眾。如是五種求佛不可得故，當知無佛，佛無故無來無去。」

²⁰⁴ 印順導師《中觀論頌講記》，p.323：「我如異於五陰，我與陰分離獨在，即不能以五陰的相用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？」

如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。

經這樣的觀察，故知是無我的，並沒有眾生妄執那樣的我體；我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。²⁰⁵我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有『不即蘊、不離蘊』的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，『執假為實』的分別妄執。²⁰⁶

辛三、二空互證(p.358)

若無有我者，何得有所？諸法性尚空，何況於彼我！

一、我空與法空互相證成

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。我空，所以法也是空的；法空，所以我也是空的。依此，若了達眾生而無有我，那何得有所法呢？

1、「我」與「我所」

我：我是受假，是取身心而成立的。

²⁰⁵ (1)《大智度論》卷 42(大正 25, 368c28-369a12)；卷 55(大正 25, 454c18-455a13)；卷 72(大正 25, 564c4-9)。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀然可然品第 10〉p.208- p.209 (五求門)；〈觀法品第 18〉p.321- p.324；〈觀如來品第 22〉p.404- p.406。

²⁰⁶ (1) 印順導師《空之探究》，p.238：「《三法度論》卷中(大正 25, 24a-b)說：「不可說者，受、過去、滅施設。受施設，過去施設，滅施設，若不知者，是謂不可說不知。受施設(不知)者，眾生已受陰、界、入，計(眾生與陰、界、入是)一，及餘」(計異)。」《三法度論》，是屬於犢子部系的論典。犢子部立不可說我(anabhilā pya-pudgala)，又有三類；受施設是依蘊、界、處而施設的，如《異部宗輪論》(大正 49, 16c)說：「犢子部本宗同義，謂補特伽羅[數取趣]，非即蘊、離蘊，依蘊、處、界假施設名」。補特伽羅——我，不可說與蘊等是一，不可說與蘊等是異。不一不異，如計執為是一或是異，這就是不可說不知。犢子部的我，是假施設名。」

(2) 印順導師《永光集》，p.56：「不可說或受假，在犢子部系，本是約「我」說，而《智論》則通約「我、法」說。說一切有部認為「我」是假有無實的，古稱「假無體家」；而犢子部的「不可說我」，依五蘊立，而不即是蘊，古稱「假有體家」，所以也可說有「人」的。」

我所：我所有的、我所依的都是法。

A、我所有法：如我的身體、財產、名位，凡繫屬於我的，
就是我所有的法。

B、我所依法：五蘊、六處、六界、六識，都是我所依的法。

2、無「我」，就沒有「我所」，所以「我空」也就「法空」了。反之，
諸法的自性，似乎是真實的，尚且是空的，何況那依法而立的我？
這更不消說是空的了。

二、各學派對「我空」、「法空」之看法

1、本頌，含有非常的深義，唯有大中觀者，才能如實的開顯，貫通。
這是說：佛在聲聞法中，多說無我；明說法空的不多。因此在佛法的
流傳中，就分為二派：

西北印的說一切有系：以為佛但說無我，法是不空的。（如毘曇系）

中南印的大眾系：佛說我空，也說法空。（如《成實論》）

2、大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。

瑜伽宗：小乘但說我空，大乘說我法二空。（近於西北印的有部系）

中觀宗：小乘有我法二空，大乘也是我法二空²⁰⁷。（近於中南印的學
派）

三、依龍樹論來抉擇與貫通我法二空之異說

1、『小乘弟子鈍根故，為說眾生空。……大乘弟子利根故，為說法空』
²⁰⁸。

²⁰⁷ 大乘我法二空之異說：

清辨：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空。

月稱：大乘固然悟我法二空，小乘也同樣的可以悟入我法二空性。

（參見印順導師《中觀論頌講記》，p.316）

²⁰⁸（1）《大智度論》卷31（大正25，287b13-17）：「略說有二種空：眾生空、法空。

小乘弟子鈍根故為說眾生空，我我所無故則不著餘法。大乘弟子利根故為說法空，即時知世間常空如涅槃。」

（2）印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第18〉，p.317- p.318：「中觀論論究的法相，是阿含經，從頭至尾，都是顯示釋尊的根本教法。釋尊開示所悟的如實

『不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本來空』²⁰⁹。

大小乘經，確是明顯如此的。但這不能說聲聞弟子沒有法空，因為，

『若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。以是故佛經中說：趣涅槃道，皆同一向，無有異道』²¹⁰。

這明白說破了：眾生空的無我與法空，只是說明的顯了一些，或含渾一些，其實都是般若正觀，一乘一味的解脫道。

2、所以說：『我我所法尚不著，何況餘法？以是故，眾生空，法空，終歸一義』²¹¹。這是說：能得無我我我所的，一定能通達法空。因為觀空的意義，都是無自性。觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。

不過，『聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為事』²¹²。這

法；論主即依經作論，如實的顯示出來。佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說阿含多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我，確實有法，是佛說的究竟義。龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們如執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。學問不厭廣博，而觀行要扼其關要；所以本品正論觀法，如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。」

²⁰⁹ 《大智度論》卷 26（大正 25，254a8-10）：「不大利根眾生，為說無我。利根深智眾生，說諸法本末空，何以故？若無我，則捨諸法。」

²¹⁰ 《大智度論》卷 26（大正 25，254a14-17）：「佛法二種說：若了了說則言一切諸法空；若方便說則言無我。是二種說法皆入般若波羅蜜相中，以是故佛經中說：趣涅槃道皆同一向，無有異道。」

²¹¹ 《大智度論》卷 31（大正 25，292b12-16）：「若無我、無我所，自然得法空。以人多著我及我所故，佛但說無我、無我所，如是應當知一切法空。若我、我所法尚不著，何況餘法。以是故，眾生空、法空終歸一義，是名性空。」

²¹² 《大智度論》卷 31（大正 25，287b28-c6）：「聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為

就是急求證悟，直從觀無我我所入手，不再去深觀法性空了。

但這是不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的，如『若無眾生，法無所依』²¹³；『無我我所，自然得法空』²¹⁴。

3、這樣，聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。依《中論·觀法品》的開示，雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

4、這樣，凡是通達我空的，一定能通達法空；可以不深觀法空，不開顯法空，而決不會堅執自性有而障礙法空的。如執法實有，那他不但解法空，也是不解我空的；不但不除法執，也是不除我執的。所以經上說：『若取法相，即著我、人、眾生、壽者；若取非法相，即著我、人、眾生、壽者』。²¹⁵

事。大乘者破三界獄、降伏魔眾、斷諸結使及滅習氣，了知一切諸法本末，通達無礙，破散諸法，令世間如涅槃同寂滅相，得阿耨多羅三藐三菩提，將一切眾生令出三界。」

²¹³ 《大智度論》卷 31（大正 25，288c26-29）：「問曰：我我所及常相不可得故應空，云何言有為法有為法相空？答曰：若無眾生，法無所依。又無常故無住時，無住時故不可得，知是故法亦空。」

²¹⁴ 《大智度論》卷 31（大正 25，292b12-16）：「復次，若無我、無我所，自然得法空。以人多著我及我所故，佛但說無我、無我所；如是應當知一切法空。若我、我所法尚不著，何況餘法！以是故，眾生空、法空終歸一義，是名性空。」

²¹⁵ （1）《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，749b）：「是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相，無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘！知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法！』」

（2）印順導師《般若經講記》p.49-p.53：「我、人等四相，合為我一相：無此我相，即離我相的執著而得我空。無法相，即離諸法的自性執而得法空。無非法相，即離我法二空的空相執而得空空。執我是我見，執法非法是我所（法）見；執有我有法是有見，執非法相是無見。般若離我我所、有無等一切戲論妄執，所以說『畢竟空中有無戲論皆滅』。能三相並寂，即能於般若無相生

龍樹論也說：『若見陰不實，我見則不生。由我見滅盡，諸陰不更起。……陰執乃至在，我見亦恒存』²¹⁶。

誰說聲聞聖者，知我空而說一切法實有呢？不解法空，不離法執，誰說能離我執呢？

這可以推知：佛說本來一味，只是淺者見淺，深者見深，淺深原是一貫的，到了偏執者手裏，才分為彼此不同的解行。

庚四、現觀善巧

辛一、初學觀身^(p.361)

惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身。

一、初學從身起觀

- 1、空，是要觀眾生與一切法都是性空的。龍樹繼承佛說的獨到精神，以為初學的，應先從觀身下手。這有什麼意義呢？因為生死是由於惑、業，惑、業由於分別，這已如上面說過。²¹⁷此惑亂的妄分別，是由於心。從人類，眾生能發心學佛的來說，心又是依於身的。
- 2、從依心而起惑造業來說，佛法分明為「由心論」的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法的目的。然心是依於身的，此身實為眾生堅固執著的所在。貪、愛、喜、樂阿賴耶，所以生死不了；而阿賴耶

一念清淨心。……依眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執；這是於有為法起執；如於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。所以，執取法相而不悟法空，執非法相而不悟空空，終究是不能廓清妄執的根源，不知此等於不知彼，所以也不得我空了。……筏喻經，出《增一阿含》中。法與非法，有二義：一、法指合理的八正道，非法即不合理的八邪。法與非法，即善的與惡的。如來教人止惡行善；但善行也不可取著，取著即轉生戲論——「法愛生」，而不能悟入無生。約「以捨捨福」說，善法尚且不可取著，何況惡邪的非法？二、法指有為相，在修行中即八正道等；非法指平等空性。意思說：緣起的禪慧等功德，尚且空無自性，不可取執，那裡還可以取著非法的空相呢？本經約後義說。」

²¹⁶ 《寶行王正論》（大正 32，494a）。

²¹⁷ 印順導師《成佛之道》，p.338-p.340。

的所以愛著，確在「此識於身攝受藏隱同安危義」²¹⁸的取著。

※ (依於身)心 → 分別 → 惑、業、苦

二、執身與執心的不同

- 1、人類在日常生活中，幾乎都是為了此身。身體是一期安定的，容易執常，執常也就著樂、著淨，這是眾生的常情。

²¹⁸ (1)《解深密經》卷 1(大正 16, 692b3-18):「爾時，世尊告廣慧菩薩摩訶薩曰：……吾當為汝說心意識祕密之義。廣慧當知：於六趣生死彼彼有情，墮彼彼有情眾中，或在卵生、或在胎生、或在濕生、或在化生身分生起。於中最初一切種子心識成熟、展轉、和合、增長、廣大。依二執受：一者、有色諸根及所依執受；二者、相名分別言說戲論習氣執受。有色界中具二執受，無色界中不具二種。廣慧！此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等，積集滋長故。」

(2) 印順導師《如來藏之研究》，p.241：「阿賴耶——藏，是窟、宅那樣的藏。《攝大乘論》中，玄奘譯義為「攝藏」、「執藏」。攝藏，魏佛陀扇多譯作「依」；陳譯作「隱藏」；隋譯作「依住」。玄奘所譯《解深密經》說：「亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身，攝受藏隱同安危義故」；「攝受藏隱」，《深密解脫經》作：「以彼身中住著故」。阿賴耶有隱藏、依住的意義，如依住在窟宅中，也就是隱藏在窟宅中。」

(3) 演培法師《解深密經語體釋》《諦觀全集》3（經釋三），p.151-152：「阿賴耶識，是依住依著的意思，古譯經論中，很多譯為依處、依住、或依著的，後人才譯為藏識的。小乘經中雖有賴耶之名，但與大乘經的解釋不同。大乘經說一切種子心識有依、住、著的特性，所以藏識具有能藏、所藏、執藏的三義。依本經說明賴耶，只有攝藏一義。一切種子心識，所以又名阿賴耶識者，是因此識於身攝受、藏隱、同安危的緣故。藏隱是依住義，賴耶隱藏、依住在根身中，離則無所隱藏、依住。大眾部說的『心偏於身』，就含有依住根身而存在的意思。此依執受義推論出來的：執受有所執受的根身，能執受的心識。根身要由心識的執取，才能成為生動的有機體，接觸外境，才能引起感覺的反應，如觸手削足以及無論刺激身體那一部分，都會引起感覺可知。本經說的攝受藏隱，即一方面攝受根身，一方面又隱藏在根身中。小乘經中說：「心遠行獨行，無身寐於窟」。沒有身形的心識而寐於窟中，當知這窟就是身體。因此，身心就發生了共同安危的關係：根身起了變化，心就隨之變化，根身崩潰腐爛，識就失去藏所；反之，心識起了變化，根身隨亦變化，心識離了根身，根身亦即無法支持。如人身體強健，精神即活潑，精神活潑，身體亦即強健。根身與心識，是怎樣的安危相共、休戚相關，於此可見了！」

2、反而，心是剎那不住的，所以如執心為常住的，依此而著樂、著淨，可說是反常情的。這只是神學與哲學家的分別執，論稱為「如梵天王說」²¹⁹，也就是婆羅門教的古老思想。所以，如眾生專心染著此身體，是不能發心，不能解脫的大障礙，是故先應該觀身。

三、佛說的道品以觀身為先，再觀身心世界的一切法空

1、佛說的道品，以四念處為第一，稱為「一乘道」²²⁰。四念處又以觀

²¹⁹ 《大智度論》卷 31（大正 25，288c29-289a8）：「問曰：我、我所及常相不可得故應空，云何言有為法有為法相空？答曰：若無眾生，法無所依。又無常故無住時，無住時故不可得知，是故法亦空。問曰：有為法中，常相不可得，不可得者，為是眾生空，為是法空？答曰：有人言：我心顛倒，故計我為常，是常空，則入眾生空。有人言：以心為常，如梵天王說：是四大，四大造色悉皆無常，心意識是常。是常空，則入法空。或有人言：五眾即是常，如色眾雖復變化而亦不滅，餘眾如心說。五眾空，即是法空。是故常空，亦入法空中。」

²²⁰ (1) 《雜阿含經》卷 24（607 經）（大正 2，171a）：「爾時、世尊告諸比丘：有一乘道，淨諸眾生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處。何等為四？身身觀念處；受；心；法法觀念處。」

※在漢譯中，「一乘道」尚有用於形容六隨念和四如意足。

六隨念：《雜阿含·550 經》卷 20（大正 2，143b18-144a27）

四如意足：《雜阿含·561 經》卷 21（大正 2，147a13-b12）

※其中契經尚有以「一入道」形容八正道，或「一道」形容聖正定。

《增壹阿含·1 經》卷 5〈12 壹入道品〉（大正 2，568a2-9）

《中阿含·189 聖道經》卷 49〈1 雙品〉（大正 1，735b29-736c26）

(2) Gethin, R. M. L. *The Buddhist Path to Awakening, A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, Leiden : E. J. Brill, 1992, pp.59-61：一乘道（ekāyana-magga）之意義：在四根本尼柯耶中，「一乘道」的說法只用在四念處，但後出的南傳《大義釋》（Niddesa I，p.455-456）把「一乘道」（ekāyana-magga）適用在四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道等七組法門。《大義釋》說釋尊是「一」，因為他獨一無伴侶、一向無煩惱、已經通過一乘道、獨一證得無上正等正覺。一乘道究竟是指什麼？巴利注釋書《長部注》（Sumaṅgalavilāsinī III p.743-744）與《中部注》（Papañcasūdanī I，p.229-230）提出五種基本方式來解說：

(a) āyana 很單純的，不過是 magga 的同義語；所以 ekāyano ayaṃ maggo 是說：此道（眾生清淨之道）是單一之道，而不是叉道。

(b) ekāyana 的道，是指行者必須單獨通過。所謂「單獨」是指行者已經遠離大眾，並且以出離心而捨感覺的客體。

身為先，觀身不淨，觀身為不淨，苦，無常，無我，就能悟入身空。

- 2、對身體的妄執愛著，能降伏了，再觀身心世界的一切法空——無我無我所，就能趣入解脫。

四、佛法中的唯心說

- 1、佛法中，有的直捷了當，以心為主。理解是唯心的；修行是直下觀心的。
- 2、這與一般根性，愛著自身的眾生，不一定適合。因為這如不嚴密包圍，不攻破堡壘，就想擒賊擒王，實在是說來容易做來難的。自身的染著不息，這才有些人要在身體上去修煉成佛呢！

辛二、次泯能所^(p.363)

無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實。

一、離內外執契真實

- 1、大乘行者，以無我無我所的正觀，觀察內而身心，外而世界，知道這一切都是似有真實而無自性的。觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。由於空觀的修習成就，能離一切法的戲論相，也就不於一切而起我我所執。因此，盡息所有的諸分別，無漏的般若現前。所以說：「諸法不生故，般若波羅蜜應生」²²¹。又如說：「語

(c) 一乘道 (ekāyana path) 所以是一，在於它是最好的，也就是一切有情最為第一，這就是指佛陀。

(d) 一乘道是只有在一個地方發生，或只有在一個地方發現的「道」。就此一經文的文義，就是佛陀的法、毘奈耶。

(e) 最後，一個稱之為一乘的道，是行者只有去到一個地方，亦即是涅槃。

²²¹ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 11〈照明品第 40〉(大正 8, 302c17-28):「舍利弗白佛言：世尊！云何應生般若波羅蜜？佛告舍利弗：色不生故，般若波羅蜜生。受想行識不生故，般若波羅蜜生。檀那波羅蜜不生故，般若波羅蜜生。乃至禪那波羅蜜不生故，般若波羅蜜生。內空乃至無法有法空，四念處乃至八聖道分，佛十力乃至一切智，一切種智不生故，般若波羅蜜生。如是諸法不生故般若波羅蜜應生。舍利弗言：世尊！云何色不生故般若波羅蜜生？乃至一切諸法不生故般若波羅蜜應生？佛言：色不起、不生、不得、不失故。」

言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃」。

- 2、現證的般若現前，就是契入一切法的真實相；這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。這實是超脫一切分別妄執，超越時空性，質量性，而證入絕待的正法。

二、二乘與佛菩薩之異同處

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？

- 1、悟入『無分別性』，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的。《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』。
- 2、但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！〔共般若〕這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。

〔不共般若〕雖說同證無分別法性，也有些不同。聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。而菩薩不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？

【補充】：三乘共證的無分別性。

《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品〉（大正 9，564b7-565a11）：

菩薩摩訶薩已習七地微妙行慧，方便道淨，善集助道法，具大願力。諸佛神力所護，自善根得力，常念隨順如來力、無畏、不共法，直心深心清淨，成就福德智慧，大慈大悲不捨眾生，修行無量智道，入諸法本來無生、無起、無相、無成、無壞，無來、無去，無初、無中、無後，入如來智，一切心意識，憶想分別，無所貪著，一切法如虛空性，是名菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地，名為深行菩薩。一切世間所不能測，離一切相，離一切想，一切貪著，一切聲聞、辟支佛所不能壞，

乃至一切諸法不起、不生、不得、不失故，般若波羅蜜生。」

- (2)《大智度論》卷 62(大正 25，498b7-13)：「舍利弗已問供養般若事，今問行者云何生般若波羅蜜？佛答：若行者觀色等諸法不生相，是則生般若波羅蜜。舍利弗復問：云何觀色等不生故，般若波羅蜜生？答曰：色等因緣和合起，行者知色虛妄不令起，不起故不生，不生故不得，不得故不失。」

深大遠離，而現在前。...

菩薩亦如是，住不動地，一切心意識不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心，尚不現前，何況當生諸世間心。佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故。又諸佛為現其身，住在諸地法流水中，與如來智慧為作因緣。諸佛皆作是言：「善哉善哉！善男子！汝得是第一忍，順一切佛法。善男子！我有十力、四無所畏、十八不共法，汝今未得為得，是故勤加精進，亦莫捨此忍門。善男子！汝雖得此第一甚深寂滅解脫，一切凡夫離寂滅法，常為煩惱覺觀所害，汝當愍此一切眾生。又善男子！汝應念本所願，欲利益眾生，欲得不可思議智慧門。又善男子！一切法性，一切法相，有佛無佛，常住不異。一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。

善男子！汝觀我等無量清淨身相，無量智慧，無量清淨國土，無量方便，無量圓光，無量淨音，汝今應起如是等事。又善男子！汝今適得此一法明，所謂一切法寂滅無有分別，我等所得無量無邊，汝應精勤起此諸法。善男子！十方無量國土，無量眾生，無量諸法差別，汝應如實通達是事，隨順如是智。是菩薩諸佛與如是等無量無邊起智慧門因緣，以此無量門故，是菩薩能起無量智業，皆悉成就。諸佛子！若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃，棄捨利益一切眾生，以諸佛與此無量無邊起智慧門故，於一念中，所生智慧，比從初地已來乃至七地，百分不及一，無量無邊阿僧祇分不及一，乃至算數譬喻所不能及。所以者何？先以一身修集功德，今此地中，得無量身修菩薩道，以無量音聲，無量智慧，無量生處，無量清淨國土，無量教化眾生，供養給侍無量諸佛，隨順無量佛法，無量神通力，無量大會差別，無量身口意業，集一切菩薩所行道，以不動法故。²²²

【補充】：二乘智斷，即是菩薩無生法忍。

《摩訶般若波羅蜜經》卷 22〈遍學品第 74〉（大正 8，381b23-c2）：

須菩提！是八人若智、若斷，是菩薩無生法忍。須陀洹若智、若斷，斯陀含若智、若斷，阿那含若智、若斷，阿羅漢若智、若斷，辟支佛若

²²² 另參見：《十住經》卷 3（大正 10，520c10-521b9）。《大智度論》：（卷 10，大正 25，132a18-b13）；（卷 29，272a）；（卷 48，405c-406a）；（卷 50，418a）。

智、若斷，皆是菩薩無生忍。菩薩學如是聲聞、辟支佛道，以道種智入菩薩位，入菩薩位已，以一切種智斷一切煩惱習得佛道。如是須菩提！菩薩摩訶薩遍學諸道具足，應得阿耨多羅三藐三菩提，得阿耨多羅三藐三菩提已，以果饒益眾生。²²³

（「八人」是「第八人」的意思，即是「須陀洹向」）

※《大智度論》卷 86（大正 25，662b16-24）：

智	學人八智（有學聖者有八智）		法智、比智（類智）、他心智、世智、苦智、集智、滅智、道智。
	無學聖者有九智或十智	時解脫阿羅漢九智	八智加上盡智。
		非時解脫阿羅漢	九智再加上無生智。
斷	四果	五上分結	色貪、無色貪、掉舉、慢、無明。
	三果	五下分結	薩迦耶見、戒禁取見、疑、欲貪、瞋。
		九十二結	即是見惑八十八使加上欲界四種修惑（貪、瞋、癡、慢）
	初果二果	初果聖者斷三結	薩迦耶見、戒禁取見、疑。
		八十八結即是見惑八十八使	主要為貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見等十種煩惱；欲界 32 種，色界 28 種，無色界 28 種，合計 88 種煩惱。

辛三、善辨正邪^(p.364)

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

一、從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

1、現證的般若，名無分別智；證悟的法性，名無分別法性。

在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。證悟的且不說，修習般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？

◎這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。

²²³ 另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈成辦品第 50〉（大正 8，328b）。

◎也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！所以無論是無分別智證，無分別的觀慧，真實的「無分別」義，應善巧正解，切勿似是而非的，流於邪外的計執，故意與佛說的正觀為難！

2、要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。

◎如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。

◎無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。

◎自然而然的「不作意」，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是那樣的。

◎又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。

所以慧學的無分別，不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。那到底是什麼呢？修習中觀行的無分別，是以正觀而無那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

二、般若正觀的方便

1、自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，「應分別、抉擇、觀察」，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別「自性分別」不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向「離言無分別智證」的大方便！

2、經說的「不應念，不應取，不應分別」，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

三、觀心成就自然會不著相及不作意分別

1、不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智

證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為『順道法愛生』，如食『生』不消化而成病。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。

2、所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

【補充】「順道法愛生」（生：ama＝不熟）：

◎《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈勸學品第8〉（大正8，233b3-22）：

舍利弗問須菩提：云何名菩薩生？須菩提答舍利弗言：生名法愛。舍利弗言：何等法愛？須菩提言：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，色是空，受念著，受想行識是空，受念著。舍利弗！是名菩薩摩訶薩順道法愛生。復次舍利弗！菩薩摩訶薩色是無相，受念著，受想行識是無相，受念著。色是無作，受念著，受想行識是無作，受念著。色是寂滅，受念著，受想行識是寂滅，受念著。色是無常乃至識，色是苦乃至識，色是無我乃至識，受念著，是為菩薩順道法愛生。是苦應知、集應斷、盡應證、道應修，是垢法、是淨法，是應近、是不應近，是菩薩所應行、是非菩薩所應行；是菩薩道、是非菩薩道；是菩薩學、是非菩薩學；是菩薩檀那波羅蜜，乃至般若波羅蜜；是非菩薩檀那波羅蜜，乃至般若波羅蜜；是菩薩方便、是非菩薩方便；是菩薩熟、是非菩薩熟；舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，是諸法受念著，是為菩薩摩訶薩順道法愛生。

◎《大智度論》卷41（大正25，361c23-362a23）：

法愛，於無生法忍中，無有利益，故名曰生；譬如多食不消，若不療治，於身為患。菩薩亦如是，初發心時，貪愛法食，所謂無方便行諸善法，深心繫著於無生法忍，是則為生、為病；以著法愛故，於不生不滅亦愛；譬如必死之人，雖加諸藥，藥反成病；是菩薩於畢竟空，不生不滅法忍中而生愛著，反為其患！法愛於人天中為妙，於無生法忍為累。一切法中憶想分別，諸觀是非，隨法而愛，是名為生，不任盛諸法實相水；與生相違，是名菩薩熟。

問曰：是一事，何以故名得頂？名為位？名為不生？

答曰：於柔順忍、無生忍中間所有法，名為頂；住是頂，上直趣佛道，

不復畏墮。譬如聲聞法中煖、忍中間，名為頂法。

問曰：若得頂不墮，今云何言頂墮？

答曰：垂近應得而失者，名為墮；為頂者，智慧安隱，則不畏墮；譬如上山，既得到頂，則不畏墮；未到之間，傾危畏墮。頂增長堅固，名為菩薩位。入是位中，一切結使，一切魔民，不能動搖，亦名無生法忍，所以者何？異於生故；愛等結使，雜諸善法，名為生。復次，無諸法實相智慧火，故名為生；有諸法實相智慧火，故名為熟，是人能信受諸佛實相智慧，故名為熟；譬如熟瓶能盛受水，生則爛壞。復次，依止生滅智慧故得離顛倒，離生滅智慧故不生不滅，是名無生法；能信、能受、能持故，名為忍。復次，位者，拔一切無常等諸觀法，故名為位；若不如是，是為順道法愛生。

辛四、止觀階次^(p.367)

以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅。

一、世俗假名有，自性不可得

- 1、想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。
- 2、假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

二、聞、思、修、證的次第修學

1、聞、思位

有極無自性的正見，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。

2、修位

如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。

有分別影像：以無性空為所緣而修「觀察」。

無分別影像：以無性空為所緣而修「安住」——定（不加觀察的無

分別)。

止觀雜修：如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。

修觀成就：觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。那時，一切法趣空，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。

3、證位

以後，就止觀互相應，名為止觀雙運。²²⁴以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；末了，空相也脫落不現，就善入於無生的寂滅法性。

到此，般若——無分別智現前，如說：「般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中」²²⁵。又說：「慧眼都無所見」²²⁶。唯識學也說：無分別的「真見道」²²⁷，是離一切相的，從凡入聖的畢竟空慧，

²²⁴ 《瑜伽師地論》卷 31〈本地分·聲聞地〉(大正 30, 458b)：「若有獲得九相心住中第九相心住，謂三摩四多。彼用如是圓滿三摩地為所依止，於法觀中修增上慧。彼於爾時，由法觀故任運轉道，無功用轉，不由加行，毘鉢舍那清淨鮮白，隨奢摩他調柔攝受，如奢摩他道攝受而轉，齊此名為奢摩他、毘鉢舍那二種和合平等俱轉。由此名為奢摩他、毘鉢舍那雙運轉道。」

²²⁵ 《大智度論》卷 71(大正 25, 556b26-27)：「般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。」

²²⁶ (1) 《大智度論》卷 39〈4 往生品〉：「…復次，此中佛自說：「慧眼菩薩，一切法中不念：有為、若無為，若世間、若出世間，若有漏、若無漏等，是名慧眼。」若菩薩見有為、世間、有漏，即墮有見中；若見無為、出世間、無漏，即墮無見中。是有、無二見捨，以不戲論慧，行於中道，是名慧眼。「得是慧眼，無法不見，無法不聞，無法不知，無法不識。」所以者何？得是慧眼，破邪曲諸法、無明諸法。總相、別相各皆如是。」(大正 25, 348a22-b1)

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈4 往生品〉(大正 8, 227b27-c2)。

(3) 印順導師《如來藏之研究》，p.90-91。

²²⁷ (1) 護法等菩薩造《成唯識論》卷 9(大正 31, 50b14-17)：「前真見道證唯識性，後相見道證唯識相。……前真見道根本智攝，後相見道後得智攝。」

(2) 印順導師《辨法法性論講記》(收入《華雨集》第一冊, p.261-262)：「見道有二：一為真見道；二為相見道。正見是真見道，如《般若經》說：『慧眼於一切法都無所見』。真正的般若現前，一切的法都不現前。這就是畢竟空性，或名真如，或名法性。無能取、所取，無能詮、所詮，平等平等。菩薩

為印度大乘學者所公認。這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

庚五、結讚般若^(p.368)

善哉真般若！善哉真解脫！依無等聖智，圓滿諸功德！

一、善哉！真般若

- 1、般若波羅蜜多，已約略說明進修的方便。這是超凡入聖的不二門，所以特為讚歎。「善哉」！這是佛所覺證，佛所開示的真般若！不但不是凡夫外道的智解，也不是有所得小乘與大乘學者的相似慧。
- 2、從凡情而點出生死的癥結所在，給予根本的重點突破，這是不共世間的特法。法性空義，所以是甚深難見，非世間學者所能夢想到的。因此，這是可讚歎的。善哉！善哉！這才能得真解脫，而不像外道愚夫，或以生天為解脫，或以深定的境界為解脫。

二、辨別「共聲聞的涅槃德」與「不共二乘的大菩提德」

經上說：『菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提』²²⁸。共聲聞的涅槃德，不共二乘的大菩提德，都是依此無與等倫的「聖智」，才能圓滿諸功德。所以說：般若波羅蜜多，是諸佛甚深的法寶藏。如學佛而不進修這一法門，不真是如入寶山而空回嗎！

在定中真見道，一切法都不可得，從真見道出定後，從般若起方便，或名後得智。……通達空性是什麼樣的，在後得智中，以世間語言、思想表達出來。法性是這樣那樣，其實這已不是真實的，因為有相可得，所以名相見道。真見道時，般若是無相的，沒有一切相，空相也沒有。當時是一切相不可得，唯識家如此說，中觀家也如此說。真見道證得真如，真如就是法性。沒有虛妄的，名真；這虛妄的有能取、所取的對立，能詮、所詮的差別，觸證得無二無別的，所以名為如。真見道是一切法相不現前的。般若經說：『一切法不生，則般若生』，就是這個意義。」（另參《成唯識論》卷 9（大正 31，50a5-b17）。）

²²⁸ 玄奘譯《般若波羅蜜多心經》（大正 8，848c）。

【補充】：

◎印順導師《般若經講記》，p.199-p.200：

觀空，不是知識的論辨，而是藉此以解脫眾苦的，所以接著明般若果。此明菩薩得涅槃果，即三乘共果。菩薩「依般若波羅蜜多故」，觀一切法性空不可得，由此能「心無罣礙」，如游刃入於無間，所以論說：『以無所得，得無所礙』。無智凡夫，不了法空，處處執有，心中的煩惱，波興浪湧，所以觸處生礙，無邊荊棘。菩薩離煩惱執障，能心中清淨。「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖為愚癡心所生起，心有罣礙，執有我法而患得患失，即無往而不恐怖。經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏、死畏、大眾威德畏。此中結歸究竟涅槃，恐怖可約生死說，『坦然不怖於生死』，即自然沒有一切恐怖了。菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。顛倒，即是一切不合理的思想與行為，根本是執我執法，因此而起的無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨；以及欲行苦行等惡行。夢想，即是妄想，即一切顛倒想。菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行——遠離一切顛倒夢想，消除身心、自他、物我間的種種錯誤，即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。涅槃是梵語，意譯寂滅，一切動亂紛擾到此全無，故稱究竟。菩薩依般若，能遠離顛倒夢想究竟涅槃。我們如能依此以行，解一切法空，不但處事待人，能因此減少許多苦痛，生死根本也可因此而解脫了。

◎印順導師《般若經講記》，p.200-p.202：

不但菩薩，諸佛也是依此般若而得成佛的。凡是證得圓滿覺悟的，都名為佛。所以經上說：這過去、現在、未來的「三世諸佛」，四方、四維、上下的十方諸佛，從最初發心，中間修菩薩行，直到最後成佛，無不是依般若為先導的。所以說：「依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。阿耨多羅譯無上，三藐三菩提譯正等正覺；合稱為無上正等覺，或無上正遍覺。正覺，即對宇宙人生真理有根本的正確覺悟；聲聞緣覺也可證得，但不能普遍；菩薩雖能普遍，然如十三十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。般

若與佛菩提，本非二事，般若是智慧，佛果菩提即無上正遍覺，又名一切智。在修行期中，覺未圓滿，名為般若；及證得究竟圓滿，即名為無上菩提。所以什公說：菩提是『老般若』。諸佛菩提，非僅是智慧，是以慧為中心，融攝佛果一切功德。諸佛因地修行時，不僅是修般若，也修施、戒、忍、進、禪等自利利他一切功德；故證果時，也證得無邊功德，如十力、四無畏、十八不共法等。無上正遍覺，即圓具此一切功德的。菩薩依般若證空性以攝導萬行，在實證邊，能證智與所證理，能攝智與所攝行，都是超越的。依此，《金剛經》說：『是法平等，無有高下』。究竟的無上菩提，在實相慧的究竟證中，是即萬行而離眾相，超越不可思議。菩薩修學般若，志在證得佛果菩提，為什麼此經說菩薩證究竟涅槃，不說證菩提呢？此因無上正等菩提，約究竟圓滿說，唯佛能證得。而究竟涅槃則不然，是三乘共果，聲聞阿羅漢，菩薩第七地——或說第八地，都能證得。不過聲聞者至此，即以為究竟，而菩薩雖了知無分別法性，不生不滅，不垢不淨，不增不減，得有諸佛護持，及發心度脫一切眾生的本願，於是不入涅槃，進趨佛果的阿耨多羅三藐三菩提。所以龍樹說：『無生是佛道門』。

己三、會通異說(p.369-396)

庚一、善巧抉擇(p.369)

法性本無二，隨機說成異。了義不了義，智者善抉擇。

一、法性本無二，隨機說成異

- 1、解脫生死，成佛，都是依現證「法性」而成就的。法性——一切法的真實相，本來是無二無別，『遍一切一味相』。
- 2、二乘、菩薩、佛，都是證入這同樣的法性。經說『一切賢聖皆以無為法而有差別』²²⁹，其實無為法說不上差別，只是依智證淺深而說

²²⁹ (1) 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749b17-18)。

玄奘譯《大般若經》卷 577〈第九能斷金剛分〉：「以諸賢聖補特伽羅，皆是無為之所顯故。」(大正 7, 981a7-8)

梵文本 Vajracchedikā Prajñāpāramitā : asaṃskṛtaprabhāvitā hy āryapudgalāḥ.

差別。如虛空本無差別，因方器、圓器，而說為方空、圓空一樣。佛是依緣起而覺證法性的，也就依緣起而開示法性。

- 3、這雖本無差別，但在隨機巧說時，不能不成為別異的教說。因為法性甚深，如依甚深義說，有些人不但不肯信受，而且還會誹毀。這樣，佛就不能不有善巧的異說了。

二、大乘三系

- 1、以大乘法來說，可條別為三大系，太虛大師稱他為：法性空慧，法相唯識，法界圓覺。我也曾稱之為：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心。名稱不同，內容大致一樣。古代賢首宗，判大乘為：法相宗，破相宗，法性宗，也還是這大乘三系。
- 2、這三系，有時會使人迷惑，不免有互相乖角的情形。因為都是以自系為了義，以他系為不了義的。

賢首宗	太虛大師	印順導師
破相宗	法性空慧	性空唯名
法相宗	法相唯識	虛妄唯識
法性宗	法界圓覺	真常唯心

其他：菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，753b22-23）、真諦譯《金剛般若波羅蜜經》（大正 8，762c21-22）、義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》（大正 8，772b26-27）。

- （2）世親《金剛般若經論》（大正 25，784c5-7）：「一切聖人皆以無為法得名。此句明何義，彼法是說因故。何以故？一切聖人依真如法清淨得名。」
龍樹《大智度論》卷 99（大正 25，747a26-28）：「得諸法實相名為佛，得諸法實相差別故，有須陀洹乃至辟支佛、大菩薩。」〔※卷 60（485c7-10）、卷 33（302c19-23）；《中論》卷 3〈青目釋〉（大正 30，25b23-29）〕
- （3）印順導師《般若經講記》p.55-p.56：「一切賢聖皆以無為法而有差別。大聖佛陀，二乘聖者，大乘菩薩，或還在修證的進程中，或已達究竟極果，這都因體悟無為法而成。無為，即離一切戲論而都無所取的平等空性。無為離一切言說，平等一味，怎麼會有聖賢的差別？這如廣大的虛空——空間，雖可依事物而說身內的空，屋中的空，方空、圓空，但虛空性那裡有此彼差別！虛空雖沒差別，而方圓等空，還是要因虛空而後可說。這樣，無為法離一切戲論，在證覺中都無可取可說，而三乘聖者的差別，卻依無為法而施設。」

【補充】：

(1) 印順導師《華雨集》第四冊(p.308-p.310)：

賢首宗依唐賢首法藏得名。北土宏《十地論》、《起信論》、智正、智儼以傳賢首，賢首判五教而大成華嚴宗學。五教者：一、小教，即小乘法。二、始教、即中觀空與瑜伽（唯識）有。三、終教，如來藏真心隨染，如《起信論》。四、頓教，絕相離言，如禪宗。五、圓教，即《華嚴經》。……賢首宗以《華嚴經》為圓極，又稱華嚴宗。

(2) 印順導師《華雨集》第四冊(p.16-p.17)：

我分「大乘佛法」為三系：性空唯名，虛妄唯識，真常唯心，與太虛大師所判的法性空慧宗，法相唯識宗，法界圓覺宗——三宗的次第相同。其實，在唐圭峰宗密的教判中，已有法相宗，破相宗，法性宗（總攝終，頓，圓）的安立；永明延壽是稱為相宗，空宗，性宗的。這可見，在「大乘佛法」發展中的三系說，也與古德所說相通。次第的前後差異，是由於圭峰等是依賢首宗說的；真正差別的，那是抉擇取捨不同了。

(3) 印順導師《中國禪宗史》(p.150-p.151)：

賢首宗立五教——小，始，終，頓，圓。與天臺宗所立的四教——藏，通，別，圓，是大體相近的，但多立一頓教。頓教，雖說依《楞伽》，《思益》等經而立，而實受當時的「頓悟成佛」禪，也就是神秀等所傳東山法門的影響。賢首法藏撰《華嚴遊心法界記》，立五門；又有題為「杜順說」的《華嚴五教止觀》也立五門。

(4) 印順導師《以佛法研究佛法》(p.304-p.305)：

賢首宗判五教，也可以分作三類：小教及始教一分有教是法相宗，始教一分空教是破相宗，終、頓、圓三教是法性宗，都是以如來藏心具德為根本的。終教，如《起信論》的如來藏緣起說。賢首宗的頓教，即是禪宗。從後代（圓）教（頓）禪一致的思想，不難看出後三教同以如來藏說為本的。

賢首宗之五教與三類：

小教	始教		終教	頓教	圓教
	一分有教	一分空教			
法相宗		破相宗	法性宗		

三、抉擇了義、不了義

1、各宗派對大乘三系之立場

賢首宗：立宗於第三系（法性宗），以破相、法相為權教，以自宗為實教。

瑜伽宗：立宗於第二系（虛妄唯識），自稱「應理宗」；而稱第一系（性空唯名）為「惡取空者」；稱第三系（真常唯心）為「此方分別論者」（中國的佛教）。

三論宗：立宗於第一系（性空唯名），自稱「無所得大乘」，也不免有過分彈破餘系的學者。

2、這都是以自系為「了義」，以他系為「不了義」的。各有經典可證，也各有自稱為了義的論證，所以是始終不易消解的論諍。這是有關於法性的，般若修證的，是不可以籠統顛預²³⁰過去的！到底什麼是了義不了義？到底誰是了義，誰是不了義？智者應善巧抉擇，才能徹見佛法的真實宗旨，也明了佛說的方便大用。

關於法性般若，上來雖依般若經論而略為解說，如餘系的學者讀起來，是會不同情的；所以又不能不略說三宗。現在撇開後代學者的異見，直從根本經論中去求一消息。雖不一定盡合讀者的口味，也還不致是自己的成見。

庚二、性空唯名系²³¹
辛一、現空無礙(p.371)

²³⁰ 顛(ㄇㄢˇ)預(ㄣˇ)：糊塗而馬虎。(《漢語大詞典(十二)》，p.357)

²³¹ 印順導師《印度佛教思想史》(p.131)：「《般若經》說空性，說一切但有名字——唯名；龍樹依中道的緣起說，闡揚大乘的（無自）性空與但有假名。一切依於空性，依性空而成立一切；依空而有的一切，但有假名（受假），所以我稱之為「性空唯名論」。」

諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。

辛二、略指上說^(p.371)

現空中道義，如上之所說。

一、一切法之安立

- 1、印度的大乘教學（小乘也一樣²³²），都是要安立一切法的。
- 2、流轉門之安立：善惡業果，生死流轉的迷倒，是怎樣而有的。這是極根本的理論，依著而開示人天善法。這實在就是苦、集的說明。
- 3、還滅門之安立：怎樣的徹悟法性，斷惑證真，成立三乘聖法。要從怎樣的修習過程，達到涅槃與菩提的圓成。這實在就是滅、道的說明。
- 4、這雖然不是一般人所能完滿通達的，而真正弘宣大乘佛教者，始終是不會忘失這些問題的。從經論的教證看來，大乘佛法的三系不同，主要在成立一切法的見地不同；最根本的是，業果怎樣安立。

二、中觀家對「了義」與「不了義」之看法

- 1、《無盡意經》、《三摩地王經》說：²³³

²³² 印順導師《印度佛教思想史》(p.73)：「補特伽羅 (pudgala)，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生——有情。眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說（生滅）無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫——這一連串的事實？主張「三世有」的部派，可說是依「蘊、界、處」——身心的綜和活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。……」

²³³ 宗喀巴大師造（法尊法師譯）《辨了不了義善說藏論》卷3引經；《佛教大藏經》第48冊（論部14），佛教出版社，民國67年3月，p.127- p.128）：「龍猛父子雖未明說依《辨了不了義經》而辨了不了義，然由解釋經義之理義已顯其說。其《顯句論》，《般若燈疏》，《中觀光明論》等，說依《無盡慧經》如是安立了不了義，故今此中依據彼經。如彼經云：「何等名為了義契經？何等名為不了義契經？」

（1）若有安立顯示世俗，此等即名不了義經。若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。

（2）若有顯示種種字句，此等即名不了義經。若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。

了義	顯示勝義	顯示甚深難見	顯示無我、空、無生
不了義	顯示世俗	顯示名句施設	顯示有我

- 2、《般若經》、《中觀論》等，深廣宣說無自性、空、不生滅等，是了義教，是義理決了、究竟，最徹底的教說。²³⁴

三、世俗如幻有，勝義畢竟空

- 1、一切如幻如化，唯是世俗假名施設；如從勝義觀察，一切是無自性而不能安立的。中觀依於這一了義的立場，一切我、法，都是世俗的，假施設的。從生死業果，到三乘道果，就是涅槃，凡是安立為有的，都是『唯名，唯假』的，名言識所成立的世俗有。
- 2、如從勝義觀察起來，一切是無自性而不能安立的。這就是『於無住本，立一切法』²³⁵，而非從真如實相中去成立一切。這如《般若經》

(3) 若有由其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補特伽羅、意生、儒童、作者、受者、無主宰中顯似主宰，此等名為不了義經。若有顯示空性、無相、無願、無作、無生、不生、無有情、無命者、無補特伽羅、無主宰等諸解脫門，此等是名了義契經。」此即說名依了義經，不依不了義經。……

《三摩地王經》亦云：「當知善逝宣說空，是為了義經差別；若說有情數取士，其法皆是不了義。」《顯句論》說此經分了了與前經義同。…」

²³⁴ 關於了義與不了義之看法，請參見《望月佛教大辭典》(五)p.5009 上-p.5010 中；印順導師《學佛三要》，p.185-p.187。

²³⁵ (1)《維摩經》卷中(大正 14，547c16-22)：「問：善不善，孰為本？答曰：身為本。又問：身孰為本？答曰：欲貪為本。又問：欲貪孰為本？答曰：虛妄分別為本。又問：虛妄分別孰為本？答曰：顛倒想為本。又問：顛倒想孰為本？答曰：無住為本。又問：無住孰為本？答曰：無住則無本。文殊師利！從無住本，立一切法。」

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.100：「凡夫的生死流轉，根源在無明，這是「佛法」所說的。依《般若經》說，無明不能了知一切無所有性，由於不知而起執著，不能出離生死。所以菩薩以般若而不起執著，不執著而能得解脫。這不外迷真如而有生死，悟真如而得解脫的意思。「初期大乘」經說，大抵如此。如《維摩詰經》說：「問：善不善孰為本？答曰：身為本。又問：身孰為本？……顛倒想孰為本？答曰：無住為本。又問：無住孰為本？答曰：無住則無本。文殊師利！從無住本立一切法」。從心行的善與不善，層層推求，到達「依無住本立一切法」，而「無住則無本」。無住，古德或解說為無

說：『世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢，辟支佛，諸佛；第一實義中，無知無得，無須陀洹乃至無佛。……六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。……第一實義中，無業無報』。²³⁶『我如幻如夢……佛道如幻如夢……我說涅槃亦如幻如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢』。²³⁷這是一切如幻如化，唯是世俗假名施設的確證。

四、幻現不礙性空，性空不礙幻現

1、諸法從緣起，緣起無性空

中觀者貫徹了這性空唯名的深見，說色心，染淨，世間法出世間法，都是世俗假施設的（『亦為是假名』），是從緣而起的。這本是佛在《勝義空經》²³⁸所說的根本立場。

明住地。然無住的原語為 *aniketa*，無明住地為 *avidyā-vāsa-bhūmi*，梵文不同，古人是望文取義而誤解了！無住應是一切法都無住處，如虛空一樣，一切色法依此而有，而虛空卻更無依處。所以「依無住本立一切法」，就是「不動真際建立諸法」。依勝義超越境地，立一切法，說明一切法，真是甚深甚深，眾生是很難理解的！」

²³⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7〈無生品第 26〉（大正 8，271c10-17）：「世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛；第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。須菩提！若世間名字故有知有得，六道別異亦世間名字故有。非以第一實義耶？須菩提言：如是如是。舍利弗！如世間名字故有知有得，六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。何以故？舍利弗！第一實義中無業無報，無生無滅，無淨無垢。」

²³⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈幻聽品第 28〉（大正 8，276a25-b9）：「我如幻如夢，眾生乃至知者、見者亦如幻如夢。諸天子！色如幻如夢，受想行識如幻如夢。眼乃至意觸因緣生受如幻如夢。內空乃至無法有法空，檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜，如幻如夢。諸天子！四念處乃至十八不共法如幻如夢。須陀洹果如幻如夢，斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道如幻如夢。諸天子！佛道如幻如夢。爾時諸天子問須菩提：汝說佛道如幻如夢，汝說涅槃亦復如幻如夢耶？須菩提語諸天子：我說佛道如幻如夢，我說涅槃亦如幻如夢，若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢。何以故？諸天子！是幻、夢、涅槃不二不別。」

²³⁸ (1) 《雜阿含經》卷 13（335 經）（大正 2，92c12-26）：「爾時、世尊告諸比丘：我今當為汝等說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽，善思，當為汝說。云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除

凡是緣起的，就是假名有，以勝義觀察，一切是無自性而空的，沒有一法可以安立的。

2、空故從緣起，一切法成立

但不是說無性空破壞了一切，不能成立一切法，反而如不是無性空的，有自性的，那就是實有法。實有、自性有法，就不用從緣而起。這就未生的不能生，未滅的不能滅，凡夫決定是凡夫，不能成佛了！好在由於空故，是極無自性的，所以要從緣而起；依於因緣，一切法都可以成立。

依於因緣，一切法都可以成立，行善得善報，作惡的得惡報。迷著了流轉生死，悟證了就得解脫。而且，以性空的緣起觀一切法，所以不著生死，也不住涅槃，廣行菩薩行而成佛。不空，什麼都不能成立；空，一切都能成立，這如《中論·觀四諦品》，《迴諍論》的堅決論證。如說：『以有空義故，一切法得成』。²³⁹『若誰有此空，彼有一切義』。²⁴⁰

3、現空中道義，如上之所說

依無自性空相應的緣起義立一切法。所以約世俗假施設說，是如幻而現的；約勝義無自性說，是空的。

幻現不礙性空，性空不礙幻現。空假無礙，二諦無礙的中道義，為性空宗的了義說。這就是如上「般若波羅蜜多」²⁴¹中所說的。

俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」

(2)《增壹阿含》卷30〈六重品第37之2(7)〉(大正2, 713c-714a)。

²³⁹《中論》卷4〈觀四諦品第24〉(大正30, 33a22-23):「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」

²⁴⁰《迴諍論》云(《菩提道次第廣論》卷17引《迴諍論》，p.414):「若誰有此空，彼有一切義，若誰無空性，彼一切非有。諸說空緣起，中道為一義，無等第一語，敬禮如是佛。」

²⁴¹印順導師《成佛之道》，p.350- p.351。

空假無礙：幻現不礙性空，性空不礙幻現

約世俗假施設說：是如幻而現

約勝義無自性說：是畢竟空寂

庚三、虛妄唯識系

辛一、應機說法^(p.374)

一切法無性，善入者能入。或五事不具，佛復解深密。

虛妄唯識系，以《解深密經》，《瑜伽論》等為宗依。玄奘所傳的法相唯識，最能表達這一系的意趣。《般若經》被說為第二時教（小乘是第一時），《解深密經》是第三時教。無著傳出《瑜伽論》，也是在龍樹以後。所以，這一系經論，比般若經論要遲一些。

一、虛妄唯識系所宗依的主要經論²⁴²

- 1、《解深密經》
- 2、《瑜伽師地論》（彌勒菩薩說；亦有傳為無著造）
- 3、《攝大乘論》（無著）
- 4、《顯揚聖教論》（無著）
- 5、《大乘莊嚴經論》（本頌是無著造，亦有說是彌勒造；長行為世親釋）
- 6、《二十唯識論》（世親）
- 7、《三十唯識論頌》（世親）
- 8、《成唯識論》（護法等造）
- 9、《辯中邊論》（本頌彌勒造，世親釋）

二、三時教

第一時教：唯為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪。

第二時教：唯為發趣修大乘者，以隱密相轉正法輪。

第三時教：普為發趣一切乘者，以顯了相轉正法輪。²⁴³

²⁴² 詳參見印順導師《印度佛教思想史》，p.247-p.250。

²⁴³ 《解深密經》卷2〈無自性相品第五〉（大正16，697a23-b9）：「爾時，勝義生菩薩

三、「勝義」與「了義」

- 1、中觀論者：承《般若經》，《無盡意經》而確立的見地，勝義是了義。
- 2、《解深密經》：勝義諦中，有深密與了義的分別。說得深隱微密的，是不了義；說得顯明易了的，是了義。因此，在勝義諦中，又有深密與了義的分別。依佛說的《解深密經》去理解，勝義法空性，所以有深密與了義，是根機的問題。（有「五事具足」和「五事不具」者之別）

勝義諦 — 深密（不了義）
 — 顯了（了義）

四、五事具足者，善入一切法性；五事不具者，佛復解深密。²⁴⁴

1、五事具足

如經上說：「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是經中，若諸有情(1)已種上品善根，(2)已清淨諸障，(3)已成熟相續，(4)已多修勝解，(5)已能積集上品福德智慧資糧。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了。於如是法，深生信解；於如是義，以無倒慧如實通達。依此通達善修習故，速疾能證最極究竟」。

²⁴⁵

復白佛言：世尊！初於一時在婆羅痾斯仙人墮處，施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇，甚為希有，一切世間諸天人等，先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪，有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。世尊！在昔第二時中，惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性無生無滅、本來寂靜自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇、甚為希有，而於彼時所轉法輪，亦是有上、有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊！於今第三時中普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性無生無滅、本來寂靜、自性涅槃、無自性性，以顯了相轉正法輪。第一甚奇、最為希有，于今世尊所轉法輪無上、無容、是真了義，非諸諍論安足處所。」

²⁴⁴ 相關說明詳參：演培法師《解深密經語體釋》，p.242-p.264。

²⁴⁵ 「能信能解人」：《解深密經》卷2〈無自性相品第5〉（大正16，695b11-22）：「如來但依如是三種無自性性，由深密意，於所宣說不了義經，以隱密相說諸法要：謂一切法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。於是經中，若諸有情已

這可見，對於「一切法無性」的教說，像這類根機成熟的，已有「善入」甚深法性的能力，就能以無倒修慧，能證能入，也就不需要佛說《解深密經》了。

2、五事不具足

但「或」有「五事不具」足的，對於一切法無性的教說，就有了問題。經上說：

(1) 五事不完全具足

A、有的信而不解：(1)種上品善根，(2)清淨諸障，(3)成熟相續，(4)多修勝解，(5)但還沒有積集上品的福智資糧。這一類有情，有的聽了，就覺得甚深甚深，雖能信仰，但不能解了。²⁴⁶

B、有的信而誤解：有的聽了，雖能信仰，不能解了，卻要照著自己的意見去解說。以為一切法無自性空，就是什麼都沒有（龍樹稱之為方廣道人）。結果是對自己毫無利益，反而退失智慧。從他聽法的人，有的跟著他執著無見，有的就反對一切法性空教。²⁴⁷

種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了，於如是法，深生信解，於如是義，以無倒慧，如實通達。依此通達善修習故，速疾能證最極究竟；亦於我所深生淨信，知是如來應正等覺，於一切法現正等覺。」

²⁴⁶「能信不解人(劣慧)」：《解深密經》卷 2〈無自性相品第 5〉(大正 16, 695b22-c12)：「若諸有情，已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解；未能積集上品福德智慧資糧。其性質直，是質直類，雖無力能思擇廢立，而不安住自見取中。彼若聽聞如是法已，於我甚深祕密言說，雖無力能如實解了，然於此法能生勝解，發清淨信，信此經典，是如來說，是其甚深，顯現甚深，空性相應，難見難悟，不可尋思，非諸尋思所行境界。微細詳審，聰明智者之所解了，於此經典所說義中，自輕而住。作如是言：諸佛菩提為最甚深，諸法法性亦最甚深，唯佛如來能善了達，非是我等所能解了，諸佛如來，為彼種種勝解有情，轉正法教；諸佛如來無邊智見，我等智見猶如牛跡。於此經典，雖能恭敬，為他宣說，書寫護持，披閱，流布，殷重供養，受誦溫習；然猶未能以其修相發起加行，是故於我甚深密意所說言辭，不能通達。由此因緣，彼諸有情，亦能增長福德智慧二種資糧，於彼相續未成熟者，亦能成熟。」

²⁴⁷「能信誤解人(惡慧)」：《解深密經》卷 2〈無自性相品第 5〉(大正 16,

(2) 五事完全不具足

還有，五事都不具足的，聽了一切法無性空的教說，不信不解說：『此非佛語，是魔所說』。²⁴⁸正如龍樹所說：『聲聞五百部，……聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心』。²⁴⁹

五、五事不具者，佛依三無性說一切法無自性

1、對於這信而不解的，信而誤解的，不信又不解的鈍根，佛所以又說《解深密經》：『我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性』

695c12-696a13)：「若諸有情，廣說乃至未能積集上品福德智慧資糧，性非質直，非質直類，雖有力能思擇廢立，而復安住自見取中。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說不能如實解了。於如是法雖生信解，然於其義隨言執著：謂一切法決定皆無自性，決定不生不滅，決定本來寂靜，決定自性涅槃。由此因緣，於一切法獲得無見及無相見，由得無見無相見故，撥一切相皆是無相：誹撥諸法遍計所執相、依他起相、圓成實相。何以故？由有依他起相及圓成實相故，遍計所執相方可施設，若於依他起相及圓成實相見為無相，彼亦誹撥遍計所執相；是故說彼誹撥三相。雖於我法起於法想，而非義中起於義想，由於我法起法想故，及非義中起義想故，於是法中持為是法，於非義中持為是義。彼雖於法起信解故，福德增長；然於非義起執著故，退失智慧。智慧退故，退失廣大無量善法。復有有情，從他聽聞，謂法為法，非義為義，若隨其見，彼即於法起於法想，於非義中起於義想，執法為法，非義為義。由此因緣，當知同彼退失善法。若有有情不隨其見，從彼歎聞一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃，便生恐怖。生恐怖已，作如是言：此非佛語，是魔所說。作此解已，於是經典，誹謗毀罵。由此因緣，獲大衰損，觸大業障。由是緣故，我說若有於一切相起無相見，於非義中宣說為義，是起廣大業障方便。由彼陷墜無量眾生，令其獲得大業障故。」

²⁴⁸ 「不信不解人」：《解深密經》卷 2〈無自性相品第 5〉(大正 16, 696a13-26)：「善男子！若諸有情，未種善根，未清淨障，未熟相續，無多勝解，未集福德智慧資糧。性非質直，非質直類，雖有力能思擇廢立，而常安住自見取中。彼若聽聞如是法已，不能如實解我甚深密意言說，亦於此法不生信解，於是法中起非法想，於是義中起非義想，於是法中執為非法，於是義中執為非義。唱如是言：此非佛語，是魔所說。作此解已，於是經典，誹謗毀罵，撥為虛偽，以無量門，毀滅摧伏如是經典，於諸信解此經典者，起怨家想。彼先為諸業障所障，由此因緣，復為如是業障所障，如是業障，初易施設，乃至齊於百千俱胝那庾多劫，無有出期。」

²⁴⁹ 《大智度論》卷 63(大正 25, 503c1-5)：「是聲聞人，著聲聞法。佛法過五百歲後，各各分別有五百部。從是以來，以求諸法決定相故，自執其法，不知佛為解脫故說法，而堅著語言故，聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心！」

²⁵⁰。簡單的說：依三無性，遣除遍計所執性，說一切法無自性。其實，緣起法——依他起性，寂滅法性——圓成實性，是有自性的，並非一切都沒有。

- 2、有的是非有，有的是實有，這才不信不解的，也不反對了。誤解以為什麼都沒有的，也不誤解了。有信而不解的，也可依著進修了。

六、法無顯密，契機有異

1、依經文的敘述去了解，

◎在五事具足的，於一切法無自性空，能成立一切法，能修能證的根機來說，這還不是了義教嗎？

◎如根機不夠，五事不具足，於一切法無自性空，不能成立一切法，或者破壞一切法，這才成為深密難解，而需要佛的淺顯解釋了。

◎龍樹論意也如此：如大海，人以為極深，而羅睺羅阿修羅王，站在大海裏，水不過臍，這深個什麼呢！²⁵¹

◎又如山民聽說鹽能美味，就抓一把鹽來吃，結果是鹹苦不堪。鹽能美味，這在一般人，是怎樣的明白，而在無知的山民心裏，卻成為秘密難懂了。²⁵²

- 2、所以深與不深，密與不密，不在乎法的本身，而在乎聽眾的根機。這樣，《般若經》等說一切法無自性空，一切唯名唯假，對般若法會的根性來說，是究竟的了義教。不過在五事不具的根性看來，深而又密，這所以又要解釋一番，淺顯明了，能信能解，覺得這才是了義法門。

²⁵⁰ 《解深密經》卷 2(大正 16, 694a13-15):「我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性，所謂：相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。」

²⁵¹ 《大智度論》卷 31(大正 25, 290b8-11):「如七尺之身，以大海為深；羅睺羅阿修羅王立大海中，膝出水上；以兩手隱須彌頂，下向觀忉利天普見城，此則以海水為淺。」

²⁵² 《大智度論》卷 18(大正 25, 194a18-24):「譬如田舍人初不識鹽，見人以鹽著種種肉菜中而食。問言：何以故爾？語言：此鹽能令諸物味美故。此人便念此鹽能令諸物美，自味必多，便空抄鹽，滿口食之，鹹苦傷口。而問言：汝何以言鹽能作美？人言：癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」

五事完全具足者：能以無倒慧如實通達
五事不完全具足者：A、有的信而不解
B、有的信而誤解
五事完全不具足者：不信不解一切法無性空的教說

【補充】：五事不具之意義

演培法師《解深密經語體釋》，p.219-222：

- (1)未種善根：根有發生增長的作用，就是因，如花草樹木的根，有抽枝、發葉、開花、結果的功能性。能生長世出世間的善法因性，叫善根。無貪等的三善根，除造五無間罪的闍提有情不具外，是一切有情所具有的。此說未種善根，是未種出世解脫的因性，若以出世的動機，修習出世的善行，熏成所有的功能性，是為善根。假使不以求解脫的心修諸善行，雖以三千大千世界的七寶，布施有情，也不得名為善根。…種善根是種菩提因，為求個人的解脫，修諸出世的善法，是種聲聞菩提的善根；為求自他的解脫，修習六度與萬行，是種無上菩提的善根。…
- (2)未清淨障：障有惑、業、苦的三障。此本每一有情所具有的，現說為障，是約強有力的煩惱，五無間的罪業，三惡趣的苦報說的。有此，就受限制，不能學佛修行，但主要的在罪業。…所以心不清淨的眾生，不能積集善根。
- (3)未成熟相續：相續是有情的身心，沒有把他調成出世解脫的，叫未成熟相續。相續未熟的有情，難調難伏，不說沒有種善根，就是種了善根，也不能成為解脫的法器。…
- (4)未多修勝解：勝解，是對如來開顯的因果事理，流轉還滅的真義，獲得堅強不拔的理解，不為任何天魔梵的邪說所動搖、移轉。有了這樣的勝解，就可勇往直進的修學佛法，不中道而返了；不然，難免為邪見所動搖，而不能獲得解脫了！
- (5)未能積集福德智慧二種資糧：智慧通達諸法真理的，福德是諸功德的源泉，修行者所求，在此。福智二者，是入佛道的唯一資糧，沒有他就不能到達佛果。…²⁵³

²⁵³ 另參見：演培法師《解深密經語體釋》，p.242- p.264。

辛二、二類假實^(p.377)

或是無自性，或是自相有。

一、依實立假的瑜伽法門

- 1、無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。以為：一切無自性，一切假有，這是等於說什麼都沒有，是不能成立一切法的，所以應有「假有無自性，實有自性」的二類，『依實立假』才對。

如說：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅；非無實事而有假立補特伽羅。如是，要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表；非無唯事而有色等假說所表。若唯有假，無有實事，既無依處，假亦無有，是則名為壞諸法者」。²⁵⁴

- 2、這在《解深密經》中，就分世俗為二類：

◎『云何諸法遍計所執相？謂一切法假名安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性』。²⁵⁵

◎遍計所執相：『此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性』；而依他起是：『此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性』。²⁵⁶

²⁵⁴ (1)《瑜伽師地論》卷 36(大正 30, 488b22-27)。

(2)韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(p.1197)：「譬如要有色等諸蘊至假說所表者：此釋無實不應道理。色等諸蘊是實有事，補特伽羅唯是假名，非無實事假名可有。色等諸法，當知亦爾，要有唯事，方可假說，非事都無可假說有，於此諸事，唯聖智證，簡離言說，故名唯事，不待言說而攝取故。」

²⁵⁵《解深密經》卷 2〈一切法相品第 4〉(大正 16, 693a15-25)：「謂諸法相略有三種：何等為三？一者、遍計所執相；二者、依他起相；三者、圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故，如理作意無倒思惟為因緣故，乃能通達。於此通達，漸漸修集乃至無上正等菩提方證圓滿。」

²⁵⁶《解深密經》卷 2〈5 無自性相品〉：「云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相。何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。云何諸

3、所以這一系列的根本立場：

◎「或是無自性」的假有，叫做假說自性，遍計所執相。

◎「或是自相有」的『實有唯事』，叫做離言自性，依他起性。

因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性。或說為十八界性，界也就是自性不失的意義。這不是執著而實有性的，從因緣生時，就是這樣自性有的，這與中觀者看作戲論相，似有而實非有的見地，有著根本不同。至於依法而執為實有，是無自性的，那是二家公認的了。

二、佛說空有，各適其機

1、五事具足的，於一切法無自性空，一切唯假名，了解得空是不礙有的，依空所以成有的，能成立一切法，也就能信解而如實通達了。

2、五事不具足的，以為一切空是什麼都沒有，空就是沒有，這當然不能成立一切法，不免誤解，那麼依淺顯明了的新解說，說有自相有的『實有唯事』，也就可以信解一切法空，而漸入佛道了！

3、但後代的瑜伽學者，不能體解如來說教的意趣；不知彌勒、無著的教說，是為了五事不具的根性而說。反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。這樣，問題就來了：

（1）以為《般若經》的一切法空說，佛當然如實通達，但說得不明顯，容易誤會，所以非依《解深密經》的新解說不可。

（2）雖不敢指斥龍樹，但解說為龍樹的意思，與自己（解深密說）一樣，反而堅決反對中觀者——一切法性空，一切唯假名的

法生無自性性？謂諸法依他起相。何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性；即緣生法，亦名勝義無自性性。何以故？於諸法中：若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義無自性性，依他起相，非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。復有諸法圓成實相，亦名勝義無自性性。何以故？一切諸法法無我性名為勝義，亦得名為無自性性，是一切法勝義諦故，無自性性之所顯故。由此因緣，名為勝義無自性性。善男子！譬如空花，相無自性性，當知亦爾。譬如幻像，生無自性性，當知亦爾。一分勝義無自性性，當知亦爾。譬如虛空，惟是眾色無性所顯，遍一切處，一分勝義無自性性，當知亦爾，法無我性之所顯故，遍一切故。善男子！我依如是三種無自性性密意說言：一切諸法皆無自性。」（大正 16，694a15-b7）

了義說。甚至說：『不應共語，不應共住』²⁵⁷，掀起宗派的鬥爭！

4、假使能想起還有五事具足的根機，有『以有空義故，一切法得成』²⁵⁸的深見，那也許可以各適其機，各弘其道，而不必爭執了！

【補充】

演培法師《解深密經語體解》(p.168-p.176)之摘要

一、遍計所執相

玄奘特有「所執」二字，指能遍計的心。遍所計即是周遍所計——認識的境覺得種種相貌。至於八識的我執或法執之判，有異說。

依「名、義、相」安立的諸法自性與差別，即稱為遍計所執。

二、依他起相

「相」是依他生起的諸法不同相貌。唯識的諸法因緣生，緣所生法非沒有，沒有的是內心想像怎麼樣的那個顛倒虛妄。因緣所現之依他起相是有的，妄所遍計者才是無的。

三、圓成實相

「圓」是普遍（一切法）的意思。「成」是成就（法爾的體性）。「實」是真實（體性不虛）。主要乃指真如，又有說「非不見真如，而能了依他」。

演培法師《解深密經語體解》(p.198-p.206)之摘要

一、相無自性性：諸法遍計所執相

諸法本身是這樣，不藉名言假說他怎樣，其體性如空花水月的無所有。所以，假名安立者無自性；自相安立者有自性。

二、生無自性性：諸法依他起相

諸法之依他起相乃依其他因緣的力量而有。因緣力生的依他起是有自性的，現在說他無自性，是無自性生的自然性，非自相安立的因緣性也沒有。

三、勝義無自性性：依他起 + 圓成實相

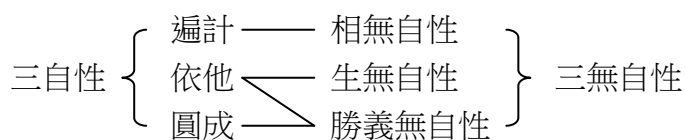
²⁵⁷ 《瑜伽師地論》卷36（大正30，488c）。

²⁵⁸ 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉（大正30，33a22-25）。

不是說勝義本身沒有自性，而是約離遍計執後，顯了通達說的。

清淨所緣境界，沒有依他起，因為它是世俗智所緣的境界。

一切諸法無我性是指離自性之意；圓成實相本身就是無我性，因此勝義無自性，是離遍計執所安立的，不是遍計以外有一圓成勝義無性。



辛三、依他緣起_(p.379)

緣起自相有，即虛妄分別。依識立緣起，因果善成立。

一、緣起自相有，虛妄分別性

緣起而自相有的，就是依他起性。依他起是一切緣起法，但唯識大乘是以唯識為宗，所以依他起是以虛妄分別為性的，也就是有漏識（眾生從來沒有無漏現行）。

二、依他緣起

1、阿賴耶識

所知依：為一切法的依止。（依阿賴耶根本識為依，而立緣起所生的一切法。）

種子性：含藏無量種子，依種子生起現行——七識及相應心所、根、塵、器世界；一切法生起時，又熏成種，藏在阿賴耶識裏。

這樣，阿賴耶識為種子性，一切因果都能善巧地成立了。

種子生現行；現行熏種子。

2、唯識學者是以自相有立一切法的，所以因果也是自相有的。阿賴耶

識為種子性，名為『分別自性緣起』²⁵⁹。如眼識種子生眼識，耳根種子生耳根，貪種子生貪，青色種子生青色，黃色種子生黃色，有漏種子生有漏，無漏種子生無漏。什麼種子生什麼現行，什麼現行又熏成什麼種子。這種種子性，稱為『親生自果功能差別』²⁶⁰，是自性生自性的因果觀。

不過自種子而外，還要其他的現緣，才能生果，所以叫依他起。這

²⁵⁹ (1)《攝大乘論》卷上(大正 31, 134c28-135a5):「如是緣起，於大乘中極細甚深。又若略說有二緣起：一者、分別自性緣起，二者、分別愛非愛緣起。此中依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣惡趣能分別愛非愛種種自體為緣性故。」

(2) 印順導師《攝大乘論講記》，p.86-p.89：

一、分別自性緣起：為什麼會有一切事物這樣的現象？要知其所以然，必須探研它的原因，從它的原因上，就可以分別它差別現象的所以然。自性，就是一一法不同的自體。阿賴耶識為諸法的因緣性，依止賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種諸法生起。假若說宇宙間唯有一法為因，那就無法說明這現實種種法的差別現象。阿賴耶不這樣，它在無始以來，就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的緣性。它能為緣性，所以能分別，就是能現起各各不同的種種自性。……

二、分別愛非愛緣起：自體，就是名色所構成的生命體。這名色的自體，在善趣惡趣之中，可以分為可愛的和非愛的。可愛的就是由善業所感得的善趣自體；不可愛的，就是由惡業所感得的惡趣自體。分別說明這種種差別自體的原因，就是十二支緣起，所以十二緣起名分別愛非愛緣起。因十二有支緣起的業感差別，所以有三界五趣四生的種種差別自體不同。平常多把分別自性緣起叫做賴耶緣起，十二支緣起叫做業感緣起。

實際不然，這二種緣起，在唯識學上，都是建立在賴耶識中的。不過，一在名言熏習上說，一在有支熏習上說。一切法皆依賴耶，就在這阿賴耶上建立二種緣起的差別。雖有二種緣起，但它們是統一的，不是對立的。……眾生也是這樣，質料因和組合因，缺一不可，質料因就是名言熏習，組合因就是有支熏習(業力)。我們的賴耶中，有三界五趣各式各樣的名言種子，因和合因的業力不同，所以就有了五趣四生等果報體的不同。當現起了某一自體，其他的名言種子還是存在，但因缺少了配合的業力，暫時不能發現。不過，在原始佛教的契經中，主要在說有支緣起；如論及質料因，那就是蘊界入了。

²⁶⁰ 「親生自果功能差別」(viśeṣa) = 親生自果殊勝功能。功能差別：不是說種子與種子，或本識間的不同，而是說能生彼法的功能性有殊勝的作用。

可見依「自相有種子，生自相有現行」的唯識因果觀，與無自性空的（中觀）因果觀，是怎樣的差別了！

辛四、無境唯識^(p.381)

心外法非有，心識理非無。達無境唯識，能入於真實。

一、心外法非有，心識理非無

- 1、依虛妄分別識，「種子生現行，現行熏種子」的因果來說，心外法是非有的。眾生直覺得外境實有，是客觀存在的色——物質。甚至反省起來，心也好像是所對的境界。這是無始來的錯亂妄執，由此而執我、執法，都是遍計所執相的，是空無自性的。
- 2、然假必依實，自相有而為一切假所依的心識，論理是非無的。如心識也沒有自性，那就一切都不能成立了。

二、虛妄識是自相有

- 1、識是虛妄的，但是自相有的。由於無始以來，心境相應，熏習成種子。所以識從自種子生時，那以識為性的境相種子，也就生現行，而現起「能分別，所分別」二相。好像是心境獨立的，其實境不離心，以心識為性的。
- 2、心外的境相雖沒有，而不離心識的境相，也是有的，從自種子生的（這名為性境²⁶¹；如依心識的想像妄執而成的，才是沒有的）。所以

²⁶¹ 《太虛大師全書·第六編、法相唯識學》(p.905-p.906)：「三境、就是性境，獨影境，帶質境。

(1) 性境中分二：一、勝義性境，這在果中才能證得，因中不能證。二、世俗性境，就是在事實上是有的，不單由能緣識分別變起的，例如五識所緣的五塵；定中所緣境，也屬世俗性境。就真諦上說，雖五塵也都是幻有的，但就俗諦上說，也是由種子生，有幻相、幻用，不如鏡花、水月完全無用的，所以也名性境。

(2) 獨影境也有兩種：一、有質獨影：雖在此時、此處、此界，沒有此法，但在法界中是有的，不過在此界、此時、此處，只是為意識所分別變緣的，所以仍是獨影。二、無質獨影：不但此時、此處、此界沒有此法，就是他時、他

依他起的一切因果，都能成立，不過說一切以識為性罷了！這都是自相有的，不可說是空無自性了。

三、達無境唯識，能入於真實

1、依唯識而成立因果，也就依唯識而立迷悟。

2、迷：眾生不了解外境是唯識的，是顛倒錯亂，為執我執法的根源。

因妄執，起煩惱，造業，這都熏習在阿賴耶識裏。業種成熟時，隨業受報，阿賴耶識就名為異熟識，成為生死輪迴的主體了。

悟：反之，如依觀而通達實無外境，是無自性的，是唯識所現而立的，這就能於依他起而知遍計所執空。如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生。境無所得，識也就無所得，就能悟入於唯識實性——空相，真相。

3、圓成實性是依他起自性離執所顯的，所以也不能說是空的。

無境唯識→境無所得，識亦無所得→悟入唯識實性（空相、真相）。²⁶²

四、真實性是依他起自性離執所顯的，所以也不能說是空的。

1、《辯中邊論頌》：

「唯所執依他，及圓成實性，境故分別故，及二空故說。」²⁶³

處、他界也沒有，只是意識上假立名言的分別，如妄分別龜毛、兔角。

(3) 帶質境也分二：一、真帶質：就是以心緣心，如第六識通緣一切心心所，第七緣第八見分為我，也是以心緣心，所緣的相雖與所托的質不符，但確已帶有質了。二、似帶質：就是以心緣色，這只是獨頭意識所緣的帶質相分，是意識所增益的，如分別桌、椅等名物，其實只見顯色、形色，沒有見桌、椅。以上幾種，若分類說呢，勝義性境不變而緣，其餘的五種是變緣的。

在這五種中，世俗性境同真帶質境是兼因緣變和分別變的，其餘的似帶質，有質獨影，無質獨影，只是分別變的。這三境，第六識都有。」

²⁶² 人無相方便的道理，正如印順導師在《攝大乘論講記》中所說(p.20-21)：「修唯識觀有兩個階段：一、以唯識觀，觀一切法皆不可得，虛妄分別識為一切法的自性，這是第一階段所觀的唯識觀，也叫方便唯識觀。二、進一步的觀察，不但境不可得，就是這虛妄分別識也不可得，如是心境俱泯，悟入平等法性，或法性心，或圓成實性；到此地步，才是真正悟入唯識性，也叫真實唯識觀。」

²⁶³ 《辯中邊論頌》〈辨相品第 1〉（大正 31，477c17-18）。另參見：玄奘譯《辯中邊

唯所執——境
依他——分別
圓成實性——二空

2、《辯中邊論頌》：

「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。

由識有得性，亦成無所得；故知二有得，無得性平等。」²⁶⁴

依識有所得→境無所得生（唯識無境）

依境無所得→識無所得生（境識俱無所得）

五、為攝化眾生而施設的難思方便

1、識有所得，有自相，依此而成立「因果，迷悟」，為虛妄唯識系的要義。這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！

2、而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性，十八界的實有性，以唯識義來解說，這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！

論》卷上（大正 31，464c27-465a2）：「頌曰：唯所執依他，及圓成實性，境故分別故，及二空故說。論曰：依止虛妄分別境故，說有遍計所執自性。依止虛妄分別性故，說有依他起自性。依止所取能取空故，說有圓成實自性。」

²⁶⁴（1）《辯中邊論頌》〈辨相品第 1〉（大正 31，477c19-22）：「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得；故知二有得，無得性平等。」

（2）《辯中邊論》卷上（大正 31，465a2-15）：「已顯虛妄分別攝相。當說即於虛妄分別，入無相方便相。頌曰：依識有所得，境無所得生，依境無所得，識無所得生。論曰：依止唯識有所得故，先有於境無所得生。復依於境無所得故，後有於識無所得生。由是方便，得入所取能取無相。復次頌曰：由識有得性，亦成無所得，故知二有得，無得性平等。論曰：唯識生時現似種種虛妄境故，名有所得。以所得境無實性故，能得實性亦不得成。由能得識無所得故，所取能取二有所得，平等俱成無所得性。」

(附錄)

一、印順導師《印度佛教思想史》(p.255-p.256)：

虛妄分別，是虛妄的分別——迷亂的識，這是有的。虛妄分別時，一定有能取、所取相——心與境對立，能取取著所取的種種執境，這二者是沒有實體的。此，是虛妄分別，於虛妄分別中，遠離二取的空性，是有的；於彼空性，也有虛妄分別。這一分別，與三自性對論，那就是：「唯所執、依他，及圓成實性；境故，分別故，及二空故說」²⁶⁵。這是說：虛妄分別取著的境，是遍計所執性；虛妄分別的識，是依他起性；二取空性，是圓成實性。依三自性來說唯識，那就是境空（無）、識有，空性也是有的。「三界心心所，是虛妄分別」，不能不說是有的，理由是：「虛妄分別性，由此義得成，非實有全無，許滅解脫故」。²⁶⁶虛妄分別的識，在勝義中是非實有的，但不能說完全沒有（「都無」）。因為生死苦報，是業力所感；業是依煩惱而引起的。煩惱依虛妄分別——有漏的雜染識而有的，滅卻虛妄分別，才能得生死的解脫，這是佛教界所公認——共許的。虛妄分別要滅除才能解脫，這不能說是「無」的。虛妄分別是有的，是如幻如化的有。空（無）與有的分別，正如世親所解釋的《辯中邊論》說：「若於此非有，由彼觀為空；所餘非無故，如實知為有」²⁶⁷。這樣的解說，瑜伽學者以為讀「一切皆空」的大乘經，就不會誤解了。

二、印順導師《印度佛教思想史》(p.268-p.270)：

種子的定義，有六項²⁶⁸，是本於《瑜伽論》的。²⁶⁹第一項是「剎那滅」，表示種子一定是生滅無常的。種子所依的阿賴耶識，也是生滅無常的。種子攝藏在阿賴耶識中，「和合俱轉」，「不一不異」，在不息的流變中，所以說：「阿陀那識（阿賴耶識異名）甚深細，一切種子如瀑流」。依虛妄生滅的阿賴耶識（攝藏種子）為依緣性，世間的雜染、清淨，出

²⁶⁵ 《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

²⁶⁶ 《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

²⁶⁷ 《辯中邊論》卷上（大正 31，464b）。

²⁶⁸ 種子有六義：（1）剎那滅（2）俱有（3）恆隨轉（4）決定（5）待眾緣（6）唯能引自果。

²⁶⁹ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，135a）。《瑜伽師地論》卷 5（大正 30，302b）。

世間清淨，一切都依此而成立，這是緣起義。

再說緣所生法相：緣所生法——緣已生法，《阿含經》中是與緣起法對說的。緣起法是因性、依緣性，緣生法是依因緣而起的果法。在瑜伽學中，緣起重在阿賴耶識（種子），緣所生法重在轉識，如《攝大乘論本》卷中（大正 31，141b）說：「復次，彼轉識相法，有相、有見，識為自性。又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。如說：從有相、有見，應知彼三相」。

「緣所生法相」，不是廣明事相，而是明三相——三自性的。如《解深密經》的「一切法相品」，所說的正是三相。「從有相、有見，應知彼三相」，是瑜伽學的唯一識說。三相——三自性是：遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。依他起為依（處）而起遍計所執相，如於依他起而離遍計執相，就是圓成實相。這三相就是唯識：如虛妄分別識起時，現起所分別的相（分），能分別的見（分），這都是以識為性的（依他起相），所以說「唯識」。不了解唯識所現，以為心（見）外有境（相），也就是相在見外，這就是遍計所執相了。如正知見、相都以識為自性，不執外境是有，那就是遍計所執相空。沒有離心的境，也就沒有離境的心，而依他起識相不起；境、識並泯，就是證入圓成實相。所以瑜伽學說「法相」，三相是唯識的，唯識是三相的。彌勒《辯中邊論頌》也說：「唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說」²⁷⁰。這不只是唯識學，而是與修行的唯識觀有關的，如《辯中邊論頌》（大正 31，477c）說：「依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有所得，亦成無所得，故知二有得、無得性平等」。

一切唯是虛妄識所現，識是（世俗）有的，不能說是無。觀一切唯識所現，所以遍計所執相——心外的境是空了。先依（依他起）識有而觀（遍計所執）境空，進一步，心是由境為緣而起的，沒有境也就沒有心識可得（依他起也名「勝義無自性」），識也就泯寂不起了。這樣，有所得的識，無所得的境（即三相的前二相），都不可得，無二無別而顯平等法性——圓成實相。三相是唯識的，而且是依三相而闡明唯識觀行的。如《辯中邊論》「辯相品第一」，《攝大乘論》「所知相分第三」，《大乘莊嚴經論》「述求品第十二」，都是說三相，也就是說唯識。所以瑜伽學的

²⁷⁰ 《辯中邊論頌》（大正 31，477c）。

大乘不共，法相是唯識的，唯識是法相的，決不是對立的。²⁷¹《唯識三十論》，說轉變的識，共十六偈；說唯識與三相，共九偈；行證僅五偈。依此而集大成的《成唯識論》，廣明轉變的識，占了全論十卷的六卷半，這所以後代的唯識學者，對於三相即唯識，唯識即三相的原則，不免漸漸的模糊了。

唯識，唯心，經中並沒有顯著的差別，但在習慣上，瑜伽學是被稱為「唯識」的。佛法以離惡行善、轉迷啟悟為宗旨，所以如說一切以心識為主導，那是佛教界所公認的。但如說「三界唯心」，「萬法唯識」，那是「後期大乘」所不共的；與「初期大乘」的「一切皆空」，可說是大乘的兩絕！唯心（識）的思想，是從瑜伽者——定慧的修持經驗而來的。

三、印順導師《攝大乘論講記》(p.291-p.294)：

《攝大乘論本》卷 2(大正 31, 141b11-22)：

復次，彼轉識相法，有相，有見，識為自性。又彼以依處為相，遍計所執為相，法性為相，由此顯示三自性相。如說：「從有相，有見，應知彼三相。」

復次，云何應釋彼相？謂遍計所執相，於依他起相中實無所有；圓成實相於中實有。由此二種非有及有，非得及得，未見已見真者同時。謂於依他起自性中，無遍計所執故，有圓成實故。於此轉時，若得彼即不得此，若得此即不得彼。如說：「依他所執無，成實於中有，故得及不得，其中二平等。」

說緣生：從「彼」賴耶為種子所生起的「轉識相法」，就是根塵我識四識，或本論的身身者等十一識。這從本識轉變生起的轉識，分為二類：「有」似所取的「相」，「有」似能取的「見」；這相、見，都以虛妄分別「識為自性」的。因虛妄分別識的本識賴耶中，有名言熏習，就自然的現起相識和見識。上面說的緣起，就是阿賴耶識為義識。此中說的緣生，若色識等及眼識等的諸識，以相為體，就是相識；眼識識等，以見為體，就是見識。「又彼」從種所生的轉識，有三種相：(一)、依他起是遍計圓成二自性的所依，故說「以依處為相」。(二)、非實有的似義顯現，而見

²⁷¹ 太虛大師說：「法相必宗唯識」，即依本論文義而說。

為實有的遍計所執性，以能「遍計」的「所執為相」。(三)、因通達諸義無實所顯的圓成實，是諸法的真實性，所以以「法性為相」。用本識來顯示緣起，用轉識來顯示緣生法相，是本論的特色。這個見解，如有頌說：「從有相，有見，應知彼三相」。怎樣以有相有見的轉識，解「釋彼」三「相」呢？相見之中，有遍計相，有依他相，有圓成相。從緣所生的有相有見是依他起。依此緣生的依他性，顯現為義的「遍計所執相，於依他起相中」，「實」在是「無所有」的。「圓成實相於」依他起「中」，卻是「實有」的。像《中邊論》說：『虛妄分別有，於此二都無，此中唯有空』。怎知此有彼無呢？「由此二種」，遍計的「非有及」圓成的是「有」，在未見真理的同一時間，遍計的非有是可得，圓成的有是不可得的；在已見真理的同時，遍計的非有是不可得的，圓成的有是可得的，故論說「非得及得未見，已見真者同時」。上面的解說，就是說「於依他起自性中，無遍計所執故，有圓成實故」。遍圓二性是一有一無的，所以「於此」依他起中，隨染隨淨而「轉」的「時」候，「若」凡夫「得彼」遍計所執性的時候，「即不得此」圓成實性；「若」聖者「得此」圓成實性，「即不得彼」遍計執性。這也如頌說的：於「依他」起中，遍計「所執」是「無」的，圓「成實」性「於」依他起「中」是「有」的。因此有「得及不得」：在依他起「中」，凡夫與聖人「二」者是「平等」平等的。就是說：在凡夫顛倒執著的時候，於依他起中有得不得，而聖人正見時，於依他起中也是一樣的有得不得，不過所得與不得，恰好相反罷了。

【附論】支那內學院，根據本論的緣起與緣生，判緣起為唯識宗，判緣生為法相宗。太虛大師說法相必宗唯識，不能劃為二宗，曾經有一度的爭辯。根據本論看，緣起是說本識為種，說一切法從種子生，種子從一切法生，並不能成為唯識的根據。像經部他們建立種子為因緣，並不建立唯識。反之，緣生法相，卻說明真妄有無，顯現為義的遍計性是無，分別識的依他性顯現可得，有心無義，這才是真正的唯識。拿所知依和所知相二分來看，所知依分是講緣起，只成立賴耶為萬有的生起歸著，還沒有明白的建立唯識。所知相分說緣生，處處可以見到安立唯識無義。所以根據本文而分唯識法相二宗，根據不免薄弱。至於唯識法相是否可以分宗，那又是另一問題。

庚四、真常唯心系

辛一、應機說法^(p.383)

或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。

一、真常唯心系

真常唯心系。這是依如來藏——如來界，眾生界，²⁷²自性清淨心等為本依的。在印度及中國，這一系的弘揚，是比般若經論遲一些。

二、真常唯心系所宗依的經論 ²⁷³

經：《如來藏經》、《大般涅槃經》、《大法鼓經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘經》、《楞伽經》、《不增不減經》等。

論：《究竟一乘寶性論》、《佛性論》、《大乘起信論》等。

三、無常、無我而業果相續

1、中觀：中觀者依徹底的我法無自性（無我）說，緣起是如幻的生滅，與無常無我的法印相合。

2、唯識：唯識者依自相有的立場，說一切法是生滅無常的；種子六義²⁷⁴

²⁷² 印順導師《以佛法研究佛法》p.315- p.316：「《無上依經》說明如來藏，而建立眾生界、菩薩界、如來界三名，界即是藏義。眾生本具的如來德性，在眾生位名眾生界；如經修行到菩薩位，即名菩薩界；由菩薩將它圓滿顯發出來，即名如來界——三界是完全平等的。《華嚴經》也說：「心佛眾生，三無差別」。這不特說明了眾生與佛平等，而且說明眾生心與佛心也是平等的，眾生心即是佛心，眾生也即是佛。」

²⁷³ 參見印順導師《如來藏之研究》p.3-p.8。

²⁷⁴ (1)《成唯識論》卷2（大正31，9b7-29）：種子義略有六種：

一、剎那滅：謂體纔生無間必滅，有勝功力方成種子；此遮常法，常無轉變不可說有能生用故。

二、果俱有：謂與所生現行果法俱現和合方成種子，此遮前後及定相離，現種異類互不相違，一身俱時有能生用，非如種子自類相生，前後相違必不俱有。雖因與果有俱不俱，而現在時可有因用，未生已滅無自體故，依生現果立種子名，不依引生自類名種，故但應說與果俱有。

中，第一就是『剎那滅』。對於沒有補特伽羅我，也是徹底的（小乘說一切有及經部，也與唯識相近）。

- 3、如來藏：這在稱為『附佛法外道』，及神教徒，是極難信解的。沒有我體，怎麼會有輪迴？剎那生滅，那前生與後生，又怎樣連繫？這是佛法中的古老問題，如說：『我若實無，誰於生死輪迴諸趣』²⁷⁵？

《楞伽經》說：『陰、界、入生滅，彼無有我，誰生？誰滅？愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃』。²⁷⁶

大慧菩薩這一段問話，就是代表了一般愚夫——覺得無常、無我，不能成立輪迴，也不能成立解脫。在愚夫的心想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那就不能發現盡苦得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。所以佛法內，佛法外，都或有這一類眾生，以為生滅法，對於繫縛生死與解脫涅槃，都是難可安立的。這類眾生，佛說是「畏於無我句」的，就是聽了無我，而怕繫縛解脫不能成立，死後斷滅而畏怯的根性。對於這，佛又不能不適應他們，以善巧方便來攝化了，這就是如來藏法門。

- 四、如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生，或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。這與印度的神我說，很接近。所以西藏的覺囊巴派，依十部大乘經（如

三、恒隨轉：謂要長時一類相續至究竟位方成種子；此遮轉識，轉易間斷與種子法不相應故，此顯種子自類相生。

四、性決定：謂隨因力生善惡等功能決定方成種子；此遮餘部執異性因生異性果有因緣義。

五、待眾緣：謂此要待自眾緣合功能殊勝方成種子；此遮外道執自然因，不待眾緣恒頓生果；或遮餘部緣恒非無，顯所待緣非恒有性，故種於果非恒頓生。

六、引自果：謂於別別色心等果，各各引生方成種子；此遮外道執唯一因生一切果；或遮餘部執色心等互為因緣。

唯本識中功能差別，具斯六義成種非餘。

- (2) 另參見：演培法師《成唯識論講記》，收入《諦觀全集》第14冊（論釋7）p.551-p.565；印順導師《攝大乘論講記》p.95-p.98。

²⁷⁵ 《成唯識論》卷1（大正31，2b）。

²⁷⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，510b）。

來藏說教典）成立神我體系的大乘佛教。

※印順導師《如來藏之研究》p.148-p.149：

《如來藏經》、《陀羅尼自在王請問經》、《大般涅槃經》、《利益指鬘經》、
《勝鬘師子吼經》、《智光莊嚴經》、《無增減經》、《大法鼓經》、
《入無分別陀羅尼經》、《解深密經》。²⁷⁷

五、中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裏，抉擇了如來藏說的真意義。這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性，是一脈相通的。

辛二、唯心緣起

壬一、如來藏(p.384)

甚深如來藏，是善不善因。

一、「生死輪迴主體」與「本有涅槃佛體」

大慧菩薩所代表的眾生，要求生死輪迴的主體，本有涅槃佛體，佛適應這類根性，所以說如來藏。如說：『如來之藏是善不善因。能遍興造一切(五)趣(四)生，譬如伎兒，變現諸趣。……自性無垢，畢竟清淨』。²⁷⁸如

²⁷⁷ 印順導師《如來藏之研究》p.148-p.149：「接近初期如來藏說的，如西藏所傳的覺囊巴派，克主所著《密宗道次第論》說：「如來藏經，陀羅尼自在王請問經，大般涅槃經，利益指鬘經，勝鬘師子吼經，智光莊嚴經，無增減經，大法鼓經，入無分別陀羅尼經，解深密經。覺囊巴說此十經為如來藏十經，為後法輪，為了義經。許彼諸經所說如來藏，與佛自性身，同是諦實有，常恆堅固，無為相好而自莊嚴。一切有情，從無始生死（以來），於煩惱網纏沌輓（中），本來具足，以九喻、九義而為宣說」。《利益指鬘經》，即漢譯的《央掘魔羅經》。覺囊巴以為：如來藏與佛的自性身，是同樣的相好莊嚴。自性身是轉依所顯的佛自體；眾生本來如是，只是還在煩惱中，沒有顯出而已。這與初期的如來藏說，是符合的。然覺囊巴派以《解深密經》為如來藏經類，顯然是不妥當的！凡如來藏部類，都是說一乘的，與《解深密經》的「普為發趣一切乘者」不同。」

²⁷⁸ (1)《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，510b4-10）：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒，變現諸趣，離我我所，不覺彼故，三緣和合

伎兒²⁷⁹的變現諸趣，可說是輪迴主體。自性無垢，畢竟清淨，就開示了佛身與涅槃的本有，這如一切如來藏經廣說。

二、為什麼叫「如來藏」呢？

1、如來藏是「甚深」的，如來徹底體證，了了明見；其他利根深智的大菩薩，才能分證。圓滿究竟的佛，在眾生因地，可說本來就成就了的。如說：『如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中。如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常住不變，亦復如是；而陰、界、入垢衣所纏，貪欲、瞋恚、不實妄想塵勞所污』。²⁸⁰

2、所以如來藏可解說為：含攝如來一切功德，而主要是為雜染法所覆藏。因此，如離了煩惱藏，如來藏也就名為法身了。以如來藏為輪迴解脫的主體來說：『即此法身，過於恆沙，無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生』（這就是《楞伽》的『譬如伎兒變現諸趣』）；『眾生界即法身，法身即眾生界』。²⁸¹眾生與佛，平等無差別。所以在眾生叫眾生界，在菩薩叫菩薩界，在如來叫如來界。這一法門，在外表上，與印度的吠檀多哲學²⁸²，大

方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所薰，名為識藏。生無明住地，與七識俱。如海浪身，常生不斷。離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。」

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.241-p.243。

²⁷⁹ (1) 《雜阿含經》卷 32 (907 經) (大正 2, 227a13-14): 「伎兒於大眾坐中，種種歌舞伎樂嬉戲，令彼眾人歡樂喜笑。」

(2) 印順導師《華雨集(三)》，p.173: 「如伎兒從後臺到前臺，不斷的變換形相。」

²⁸⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2 (大正 16, 489a)。

²⁸¹ 《不增不減經》(大正 16, 467b6-19): 「即此法身，過於恆沙無邊煩惱所纏，從無始世來隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生。舍利弗！即此法身，厭離世間生死苦惱，棄捨一切諸有欲求，行十波羅蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為菩薩。復次，舍利弗！即此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢，得淨得清淨，住於彼岸清淨法中，到一切眾生所願之地，於一切境界中究竟通達，更無勝者，離一切障，離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來、應、正遍知。是故舍利弗！不離眾生界有法身，不離法身有眾生界，眾生界即法身，法身即眾生界。舍利弗！此二法者，義一名異。」

²⁸² 吠檀多 (Vedānta)，是主張「梵我一元論」之哲學派。即吠陀之終極是闡釋奧義

梵（法身）小我（眾生界），是非常類似的。

三、依如來藏，成立生死與涅槃，眾生與佛。

1、依如來藏，成立生死與涅槃，眾生與佛，所以說：「是善不善因」，就是為不善的生死雜染因，也為善的清淨佛果因。但因是多種多樣的，如唯識學有十因²⁸³，有部立六因²⁸⁴，這到底是怎樣的因呢？有些學者，受到一本萬殊——從常無而生妙有的玄學影響，以為：「善與不善，是如來藏所本具的，以如來藏為體的，從如來藏所生的。」關於這，這裏不能多說。

2、總之，印度的如來藏為因，是自有意義的。如《勝鬘經》說：『如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立；世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法，依、

書的「泛梵論」。吠檀多派以吠陀、奧義的正宗嫡傳自居。吠檀多經確屬六派哲學主要經典中的最晚出者，約在西元第二世紀。此派始祖乃巴達羅耶那（bādarāyaṇa），其根本聖典為吠檀多經（一稱梵書）。

²⁸³ 唯識學的十因：隨說因，觀待因，牽引因，生起因，攝受因，引發因，定異因，同事因，相違因，不相違因。（《成唯識論》卷 8，大正 31，41b-c；《瑜伽師地論》卷 5，大正 30，301b-302a）

²⁸⁴ （1）有部的六因：俱有因，相應因，同類因，遍行因，異熟因，能作因。

（2）《俱舍論》的五因：生因，依因，立因，持因，養因。（卷 6，大正 29，30a-33c）

（3）詳參閱《大毘婆沙論》卷 16（大正 27，79a-82b）；《大智度論》卷 32（大正 25，296b-c）。

（四緣）	（六因）	（五果）
因緣——	俱有因——	士用果
等無間緣┐	相應因——┐	
所緣緣——┐	同類因——┐	等流果
└——┐	遍行因——┐	
└——┐	異熟因——┐	異熟果
└——┐	能作因——┐	增上果
增上緣——┐不障┐		離繫果(涅槃果)

持、建立者，是如來藏』。²⁸⁵這樣的文句，《無上依經》，《寶性論》，都是一樣的。是依、是持、是建立，這就是因；是增上緣，能作因。例如四大能造造色，決非以四大為體而發生造色，是依『生、依、立、持、養』——五因²⁸⁶而說造；是說不離四大，而造色才可以生起（《楞伽經》的『如遍興造一切趣生』，也是這樣的造）。五因中的依、立、持——三因，也就是經說的『是依、是持、是建立』了。

如來藏是依、持、建立：

(1)、依（niśraya）：依止，如來藏是無邊功德所依止。

²⁸⁵ (1)《勝鬘師子吼一乘大方便經》（大正 12，222b）。

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.243-p.244：「如來藏為生死涅槃依：《勝鬘經》明確提到了如來藏為一切法依，如《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》（大正 12，222b）說：「世尊！有如來藏故說生死，是名善說」。「如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立，世尊！不離、不斷、不脫、不異、不思議佛法。世尊！斷、脫、異、外有為法，依、持、建立者，是如來藏」。「世尊！若無如來藏者，不得厭苦、樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦、樂求涅槃」。在所引的經文中，首先說，有如來藏，所以能有生死流轉，這是善巧的說法。其次，成立兩類依止：如來藏是常住不變異的無為法，所以為不離、不斷、不脫、不異的不思議佛法的依持，也就依此而有佛涅槃。同時，為斷、脫、異、外的有為法的依持，也就是依此而有生死。結論說：如沒有如來藏，生死流轉不能成立，因為六識等七法，是剎那不住的生滅法，是不種（受）眾苦的。沒有如來藏，也不能厭生死苦，發生對涅槃解脫的樂求。如來藏為生死、涅槃依，表示出如來藏學的特色！」（另參《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會〉（大正 11，677c）。《究竟一乘寶性論》卷 4 引文（大正 31，840a）。）

²⁸⁶ (1)《俱舍論》卷 7（大正 29，38b）：「…大於所造能為五因。何等為五？謂生、依、立、持、養別故。如是五因，但是能作因之差別。從彼起故說為生因。生已隨逐大種轉故，如依師等說為依因。能任持故，如壁持畫說為立因。不斷因故，說為持因。增長因故，說為養因。如是則顯大與所造為起、變、持、住、長因性。…」

(2)《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1（大正 31，696a4-12）：「云何建立色蘊？謂諸所有色，若四大種及四大種所造。所造者，謂以四大種為生、依、立、持、養因義。即依五因說名為造。生因者，即是起因，謂離大種，色不起故。依因者，即是轉因，謂捨大種諸所造色無有功能，據別處故。立因者，即隨轉因，由大變異，能依造色隨變異故。持因者，即是住因，謂由大種諸所造色相似相續生，持令不絕故。養因者，即是長因，謂由大種，養彼造色，令增長故。」

(2)、持 (ādhāra)：攝持，如來藏能攝持一切功德而不失。

(3)、建立 (pratiṣṭhā)：建立，一切佛法是因如來藏而得建立。²⁸⁷

3、所以，善與不善，依如來藏而有，而不是以如來藏為體，從如來藏生出來的。為什麼如來藏可以為因——依、持、建立，就因為是常住不變的。儘管輪迴諸趣，解脫涅槃，如來藏是常住不變的，為這一切所依止的。有了常住不變的，那些聽說無常無我，而怕輪迴與解脫無著落的，也就可安心了。如來藏為依止因，可以舉例解說。如太陽，烏雲，依止虛空而有，與虛空不相離。但太陽與烏雲，並不是以虛空為體，也決非從虛空生出來的！如來藏為生死涅槃因，也就是這樣。

四、依如來藏成立一切法

1、依如來藏故有生死

如來藏怎樣的為不善因？無始以來，就有那些與如來藏不相應的，相離的有為法——陰、界、入，貪、瞋、癡等無邊煩惱，都依如來藏而有；如灰塵的依明鏡而有一樣。有了這些，生死雜染就流轉不息了。這些都是依如來藏而有的，所以說：『依如來藏故有生死』。

2、依如來藏故有不思議佛法

怎樣為善因呢？無始以來，就有那些與如來藏相應的，不可說異，不可分離的不思議佛法，也依如來藏而有，這就是佛性了。但這與如來藏相應而不異的，為什麼不說生，而說依呢？

第一，這是無為法，不可以說生。還有，如有漏種子，在阿賴耶識中，是不可說有別異的。但只能說從賴耶中的有漏種子，生有漏現行，不能說從阿賴耶識生。如說一切從阿賴耶識生，就有一因多果的過失了。所以說不異不離，也不能就說是一。同樣的，眾生本具的，能為無漏清淨德性因的，與如來藏不能說有別異的，也只能說『依如來藏』，為依、為持、為建立。

總之，佛是說有『常住不變』的如來藏，為善與不善所依，而一切

²⁸⁷ 印順導師《勝鬘經講記》p.241- p.243；印順導師《如來藏之研究》p.176- p.177。

法都能成立。

【補充】：如來藏是善不善因

印順導師《如來藏之研究》p.246- p.247：

《楞伽經》說：「如來之藏是善不善因，能遍興造一切（五）趣（四）生」；所說的因（hetu），是「為依、為住、為建立」的意義。依（niśraya），持（ādhāra），建立（pratiṣṭhā），不是種子生現行那樣，是「依止因」。如大種造色，約「生、依、立、持、養」說，依、持、建立，就是這類的因——能作因（kāraṇa-hetu）。「如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣」，近於外道的神我說。這是「開引計我外道」的方便，如來藏只是真如的異名。如來藏是善不善因，為生死依止，決不是如來藏——真如能生起善惡，流轉生死，只是善惡、生死依如來藏而成立，如雲霧依於虛空一樣。雲霧依於虛空，虛空自性還是那樣的明淨，雖然似乎虛空晦昧而失去明淨，其實是不見而不是虛空有任何變化。所以《經》上接著說：「離無常過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨」。為了化導沒有常住法就不能成立生死流轉的凡夫見，所以說如來藏為因為依。

壬二、阿賴耶(p.388)

無始習所熏，名為阿賴耶。

壬三、迷悟依(p.388)

由此有生死，及涅槃證得。

一、如來藏→ 阿賴耶識→ 一切法

- 1、佛說如來藏，主要是以常住不變，自性清淨的法體，作為生死與涅槃的所依。
- 2、如來藏在陰、界、入中，也就是在眾生身心中，所以如來藏說，不一定與唯識的阿賴耶識相結合。
- 3、但是，眾生是一切由心的；阿賴耶識是所知依的根本識，所以自然

地形成：依如來藏而有阿賴耶識，依阿賴耶識而有一切法的思想體系。

二、如來藏→自性清淨心

- 1、自性清淨的如來藏，在阿賴耶識（阿賴耶識是一切法的根本或中心）深處，所以到了《勝鬘經》，如來藏也就被稱做「自性清淨心」，與心性本淨說相合，展開了真心論的思想系。²⁸⁸
- 2、但這是真實心，是核心，心髓的心，切勿誤作一般的心。

三、依如來藏而有的阿賴耶識

- 1、《阿毘達磨大乘經》說：『無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得』。²⁸⁹界，是如來藏，也是阿賴耶識。如來藏是自性清淨的，但無始以來，就為虛妄雜染的戲論習氣所熏染，這就名為阿賴耶識。這如太空而為浮雲所蔽，成為不明淨的空界一樣。
- 2、所以分析阿賴耶識的內容，有真相（如來藏）與業相（戲論熏習），這二者的和合，就是阿賴耶。這在無著、世親的唯識學裏，是不容易信解的，但這是依如來藏而有的阿賴耶識呀！
- 3、由此阿賴耶識的雜染種子——不離如來藏真相的業相，就有生死流轉的諸趣。如來藏常住不變，不離生死，所以也可說如來藏流轉諸趣。這正像虛空的隨方器而方，隨圓器而圓一樣。
同時，由於阿賴耶識真相——如來藏，有不離不異的清淨性；這不是阿賴耶識所攝，而是法界所攝的（唯識宗的無漏種子，也這樣說，與經義相合；但說是有為生滅，就與經相違）。所以能厭生死，欣涅槃；能發心修行，破煩惱而有涅槃的證得。如徹底離一切妄染，成就一切清淨功德，那就是如來藏出纏，名為法身，也不再叫做阿賴耶識了。

²⁸⁸ 參見印順導師《印度佛教思想史》p.297- p.299。

²⁸⁹ 參見《攝大乘論本》卷上〈所知依分第2〉（大正31，133b13-16）；世親釋，真諦譯《攝大乘論釋》卷1〈眾名章第3〉（大正31，156c9-157a16）；世親釋，玄奘譯《攝大乘論釋》卷1〈釋所知依分第2之1〉（大正31，324a16-b5）；印順導師《攝大乘論講記》p.33-p.35；印順導師《起信論與扶南大乘》（收於《永光集》p.123-p.154）

四、虛妄唯識與真常唯心二系有著相互的影響²⁹⁰

- 1、虛妄唯識與真常唯心二系，是適應不同的根性，開示不同的教說。但時間是前後相近，同以實有法為依而立一切法，同以心識為中心，所以又時常起著相互的影響。
- 2、「虛妄唯識」與「真常唯心」對心識之看法：
虛妄唯識：以依他起為依，萬法為識，識是虛妄的。
真常唯心：以如來藏為依，一切唯心造，心是真常的。

辛三、抉擇真義^(p.390)

佛說法空性，以為如來藏。真如無差別，勿濫外道見！

一、佛說法空性，以為如來藏

- 1、如來適應凡夫，外道，及一分執我小乘，說如來藏常住不變，流轉生死。又說：如來智慧德相，相好莊嚴，在眾生身中成就。
- 2、如來藏是什麼呢？真的是無邊相好的如來，具體而微的在眾生身中嗎？真的是『外道之我』一樣，成為眾生，而體性就是常住清淨的梵嗎？如來慈悲方便，特在《楞伽經》中，抉擇分明：佛是說那一切法空性，稱之為如來藏的。如說：『我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時，空，無相，無願，如，實際，法性，法身，涅槃，離（無）自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃，如是等句說如來藏已。如來應供等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……譬如陶家，於一泥聚，以人工、水、木、輪、繩方便作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我』。²⁹¹

²⁹⁰ 印順導師《如來藏之研究》p.239-p.249；《印度佛教思想史》p.303-p.308。

²⁹¹ (1)《楞伽經》卷2〈一切佛語心品之2〉(大正16, 489b3-20):「佛告大慧：我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句說如來藏已。如來應供等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如

- 3、如來藏就是甚深法空性，是直指眾生身心的當體——本性空寂性。所以要花樣新翻，叫做如來藏，似乎神我一樣，無非適應『畏無我句』的外道們，免得聽了人法空無我，不肯信受，還要誹毀。不能不這樣說來誘化他，這是如來的苦口婆心！如來的善巧在此，聽起來宛然是神我樣子，可是信受以後，漸次深入，才知以前是錯用心了，原來就是以前聽了就怕的空無我性。

二、真如無差別，勿濫外道見

- 1、法空性——「真如」是無差別的，如《寶性論》說：『法身遍無差，真如無差別，皆實有佛性；是故說眾生，常有如來藏』。²⁹²

從無差別來說，在眾生就叫眾生界，在佛就叫如來界了。

無差別法性，是常恒清涼不變的，佛以此為性，以此為身，所以叫佛性，法身。

約真如法性的無差別說，佛是這樣，眾生也還是這樣，所以說一切

來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩，不應作我見計著。譬如陶家於一泥聚，以人工水木輪繩方便作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我，以是因緣故說如來藏，不同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道故說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悌望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來應供等正覺，作如是說如來之藏。若不如是，則同外道所說之我。是故大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.237-p.239。

- ²⁹² (1) 《究竟一乘寶性論》卷3 (大正 31, 828a28-b6): 「佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說常有。此偈明何義？有三種義，是故如來說一切時、一切眾生有如來藏。何等為三？一者、如來法身遍在一切諸眾生身。偈言：佛法身遍滿故。二者、如來真如無差別。偈言：真如無差別故。三者、一切眾生皆悉實有真如佛性。偈言：皆實有佛性故。」

※宋、元、明三本及宮本 (大正 31, 828d 注 4、5、6):

「法身遍無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏。」

- (2) 印順導師《如來藏之研究》: 「如來法身，不差別真如，畢竟定佛(種)性，不就是如來藏的三義嗎？所以三義只是一事，不過說明不同：從佛說到遍眾生中，是法身遍滿義；從眾生說到有佛性，是佛種性義；約眾生與佛平等說，是真如無差別義。雖有三義，都是為了說明一切眾生有如來藏。」(另詳參 p.167- p.168)

眾生成就如來藏了。

- 2、《楞伽經》說：『為斷愚夫畏無我句故』；『開引計我諸外道故，說如來藏』。《寶性論》說：使眾生遠離五種過，所以說佛性，²⁹³第五種是：『計身有神我』。這點，是如來藏教學的信行者，應深刻注意，勿自以為究竟了義，而其實是濫於外道見才好！

庚五、殊途同歸(p.392)

方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。

²⁹³ (1)《寶性論》卷4，〈為何義說品第7〉(大正31，840b-c)：「問曰：真如、佛性、如來藏義，住無障闕究竟菩薩地，菩薩第一聖人亦非境界，以是一切智者境界故。若如是者，何故乃為愚癡顛倒凡夫人說？答曰：以是義故略說四偈：處處經中說，內外一切空，有為法如雲，及如夢幻等。此中何故說，一切諸眾生，皆有如來性，而不說空寂。以(1)有怯弱心，(2)輕慢諸眾生，(3)執著虛妄法，(4)謗真如佛性，(5)計身有神我，為令如是等，遠離五種過，故說有佛性。此四行偈以十一偈略釋應知。偈言：諸修多羅中，說有為諸法，謂煩惱業等，如雲等虛妄。煩惱猶如雲，所作業如夢，如幻陰亦爾，煩惱業生故。先已如是說，此究竟論中，為離五種過，說有真如性。以眾生不聞，不發菩提心，或有怯弱心，欺自身諸過。未發菩提心，生起欺慢意，見發菩提心，我勝彼菩薩。如是憍慢人，不起正智心，是故虛妄取，不知如實法。妄取眾生過，不知客染心，實無彼諸過，自性淨功德。以取虛妄過，不知實功德，是故不得生，自他平等慈。聞彼真如性，起大勇猛力，及恭敬世尊，智慧及大悲。生增長五法，不退轉平等，無一切諸過，唯有諸功德。取一切眾生，如我身無異，速疾得成就，無上佛菩提。」

(《佛性論》卷1〈緣起分第1〉，大正31，787a8-b28)

- (2) 印順導師《如來藏之研究》p.239：「《寶性論》「本頌」說：為了使眾生遠離五種過失，第五過失是「計身有神我」，所以說眾生有佛性，也有為了誘化外道執我見而說有佛性（如來藏別名）的意義。但《釋論》說：「以取虛妄過，不知實功德，是故不得生，自他平等慈」。《佛性論》解說為：「由聞佛說佛性故，知虛妄過失，真實功德，則於眾生中起大悲心；無有彼此，故除我執」。這是以自他平等的大我，離虛妄的小我。《顯揚聖教論》說：「當知此平等心性，即是大我阿世耶，及廣大阿世耶」，與《寶性論釋》同一意義。這固然是本於真如無差別義，但對應機說教——「斷愚夫畏無我句」，「開引計我諸外道」的教意，《楞伽經》顯然更勝一著！」

一、大乘三系皆歸宗於法空性的現證

從大乘三系看來，不得不讚歎如來的善巧方便，一轉一轉的，越來越殊勝！如來藏說，可說是不可思議的方便了！但考求內容——真實，始終是現證法空性，無二無別。如：

1、性空唯名系

以現觀法性空為主要目的，是不消說了。（諸法從緣起，緣起無性空，現觀法性空）

中觀者的現觀次第：我空→我所空（法空）。²⁹⁴

2、虛妄唯識系

虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因為說依他有自相，所以離執所顯空性，也非實在不可。但到底可破無邊煩惱，可息種種妄執。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？所

²⁹⁴ 印順導師《中觀論頌講記》(p.310-p.312)：「本品（〈觀法品〉）的意義，中觀家的解釋，每有不同。如體悟的真理，是大乘所悟的？是小乘所悟的？大小乘所悟的，是同是異？這都是諍論所在。清辨說：小乘唯悟我空，大乘悟我法二空。所以他解釋本品時，就依這樣的見解去分別，以為這頌是小乘所悟的，那頌是大乘所悟的。月稱說：大乘固然悟我法二空，小乘也同樣的可以悟入我法二空性。所以他解釋本品時，不分別大小。依本論（《中論》）以考察論主的真意，月稱所說是對的。本品先明我空，後明法空。大乘、小乘的正觀實相，確乎都要從我空下手的；通達了我空，即能通達我所法空。有我見必有我所見，得我空也可得法空。所以釋尊的本教，一致的直從我空入手。其中，悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虛空。悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性；真理是不二的。」

本品在全論的科判中，青目的《中觀論釋》，西藏的《無畏論》，佛護的《中論釋》等，都說後二品是以聲聞法入第一義，前二十五品是以大乘法入第一義。這樣，本品是依大乘法悟入第一義了。但細究全論，實依四諦開章，本不能劃分大小。本品的頌文，從無我入觀，到辟支佛的悟入，也決非與二乘不同。所以，本品是正確指示佛法悟入真實的真義，即釋尊本教（阿含）所開示的；三乘學者，無不依此觀門而悟入的。…佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。…從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。…一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。」

以清辨闢實有空性為『似我真如』²⁹⁵，大可不必！

3、真常唯心系

雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪。進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪，²⁹⁶這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。

4、結

所以三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空性的現證，毫無差別。

二、三系的方便不同

1、三系針對不同的根機而施設方便

（1）性空唯名系

性空唯名系，能於畢竟空中立一切法；

（2）虛妄唯識系

不能成立的，要以『依實立假』為方便，說依他自相有。這是最能適應小乘根性，依此而引導迴小向大的。

（3）真常唯心系

但一般凡夫，外道，不信無常、無我（空），不能於無常、無我立一切法，佛就不能不別出方便，說一切眾生身中有如來藏了。這對於怖畏空、無我，攝引執我的（凡夫）外道，是非常有效的。

（4）結

攝化眾生的根機，從五事具足，到五事不具的小乘等，再到一

²⁹⁵ 《大乘掌珍論》卷下（大正 30，275a）。

²⁹⁶ 《楞伽經》卷 2（大正 16，492a）：「大慧！有四種禪，云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。(1)云何愚夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性自相共相骨鎖，無常、苦、不淨相，計著為首。如是相不異觀，前後轉進，想不除滅，是名愚夫所行禪。(2)云何觀察義禪？謂人無我自相共相，外道自他俱無性已。觀法無我彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。(3)云何攀緣如禪？謂妄想二無我妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。(4)云何如來禪？謂入如來地，行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。」

般凡夫外道，攝機越來越廣，所以說方便以如來藏說為最勝，也就是最能通俗流行的理由。近見外道的《景風》說，如來藏佛性，與上帝及靈性相近，應特為貫通。這當然是外道想以此誘化佛弟子，值得大家警覺；但還是由於形式上類似的緣故。

2、三系立論之本義不同

（1）性空唯名系

於一切法空性立一切法，真是擔草束過大火而不燒的大作略，原非一般所能。但事實上，離此並無第二可為一切法依的。

（2）真常唯心系（兼論虛妄唯識系）

所以為了攝化計我外道，就密說法空性為如來藏。這是好像有我為依，而其實還是無我的法空性。對於五事不具，近於小乘的根性，經上又說：『佛說如來藏，以為阿賴耶。惡慧不能知，藏即賴耶識』²⁹⁷。原來阿賴耶，還是如來藏。依如來藏而有無始虛妄熏習，名阿賴耶識，為雜染（清淨）法所依。不知其實是依法空性——如來藏；可惜有些學者，不能自覺罷了！

如約有漏的阿賴耶識，這只能說是生死雜染法的中心。阿賴耶識也還是依轉識，要依轉識的熏習，與轉識有互為因果的關係。所以，阿賴耶識只是相對的依止。

三、三系之差異，舉喻合法

如賣藥一樣（《楞伽經》有醫師處方，陶家作器比喻），賣的是救命金丹。

1、性空唯名系

性空唯名系，是老店，不講究裝璜，老實賣藥，只有真識貨的人，才來買藥救命。

²⁹⁷（1）《大乘密嚴經》卷下（大正 16，747a15-20）：「如來清淨藏，亦名無垢智，常住無始終，離四句言說。佛說如來藏，以為阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別。」

（2）印順導師《印度佛教思想史》p.308：「《楞伽》與《密嚴經》，是在如來藏我的基石上，融攝了瑜伽學——阿賴耶識為依止的唯識學，充實了內容，成為「真常（為依止的）唯心論」。在通俗的譬喻教化下，引向修證，為出現「秘密大乘佛法」的有力因素。」

2、虛妄唯識系

可是，有人嫌他不美觀，氣味重，不願意買。這才新設門面，講求推銷術。裝上精美的瓶子，盒子，包上糖衣，膠囊。這樣，藥的銷路大了，救的命應該也多了。這如第三時教，虛妄唯識系一樣。

3、真常唯心系

可是，幼稚的孩子們，還是不要。這才另想方法，滲和²⁹⁸大量的糖，做成飛機，洋娃娃——玩具形式，滿街兜售。這樣，買的更多，照理救的命也更多了！這如真常唯心系一樣。

4、結

其實，吃到肚裏，一樣的救命。但能救命的，並非瓶子，盒子，糖衣，膠囊，更不是糖和洋娃娃，而還是那救命金丹。

這叫做方便，以方便而至究竟。方便是手段，不是目的。所以『方便為究竟』的謬譯²⁹⁹，真是害盡眾生！

假使盒子，瓶子精美，竟然買盒子，瓶子，而不要藥，不吃藥，那可錯了！假使買了飛機，洋娃娃，越看越好，真的當作玩具玩，那真該死了！而且，糖和得太多，有時會藥力不足，有時會藥性變質，吃了也救不到命。所以老實賣藥，也有他的好處。

四、三系同歸一致，智者善巧貫攝

三系原是同歸一致的，智者應善巧地貫攝，使成為「一道一清淨，一味一解脫」的法門，免得多生爭執。最要緊的是：不能執著方便，忘記真實。讀者！到底什麼是如來出世說法的大意！

【補充】

印順導師《無諍之辯》「大乘三系的商榷」(p.127-133)：

一、性空唯名論：

依《般若》等經，龍樹、提婆、清辨、月稱等論而安立。依這一系說，一切法無自性空，為最根本而最心要的。離卻性空，生滅無常，不外是斷見。

²⁹⁸ 滲和：摻合混雜。(《漢語大詞典(六)》，p.114)

²⁹⁹ 參見印順導師《成佛之道》(增注本)，p.274；或：《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1(大正18，1b-c)等。

真常，更是神我的別名。惟有從性空中，貫徹常與無常，才能契三法印即一法印，安立佛法，開顯佛法的深奧。

性空，「非作用空無之義」。依中觀者說，現證法空性，雖都無所取（與唯識者根本智證大同），而實不破壞一切。所以「畢竟空中不礙生死」，「不壞假名而說實相」。……性空不但不破壞一切法，反而一切法由性空而能成立。龍樹說：「以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成」。「若誰有此空，彼有一切義。若誰無空性，彼一切非有」。性空不是什麼都沒有，反而能善巧安立一切，此為中觀學者唯一的特義。

因為無自性，所以從緣而起；如有自性，即不成緣起，這是中觀者所常說的。緣起是沒有自性（空）的緣起，也就是假名的緣起。因眾生無始以來，無明所蔽，不達緣起的假名即空，執著自性有，自相有，便是生死根本。所以說：「諸法無所有，如是有，如是無所有，愚夫不知，名為無明」。如依緣起假名而達無自性空，即得解脫。所以說：「離三解脫門，無道無果」。提婆稱此為：「無二寂靜門」。

生死流轉的惑業苦事，生死還滅的涅槃如來事，如執有自性，即是什麼也不能成立的，如《中論》等廣破。反之，「以有空義故，一切法得成」：三寶、四諦，世出世法，一切都能善巧安立，決非破壞因果染淨（不空論者，是誤以為是破壞的）。由於性空而有修有證，如說：「以一切法不可得故，乘是摩訶衍，出三界，至薩婆若」。

性空是不礙緣起的，緣起的即但是假名，這又是中觀的特義。唯識者析別為假名有的（遍計所執性），自相有的（依他起性）二類。中觀者的世俗安立，雖有正倒二類，但都是假名有（即是無自性的）。如說：「云何不壞假名而說諸法相？……如佛所說，諸法但假名」。所以，「以世間名字故有知有得（證），世間名字故有須陀洹乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛，第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。……六道別異，亦世間名字故有，非以第一義。……第一實義中，無業無報，無生無滅，無染無淨」。世間名字故有，是說：染淨因果，凡聖迷悟，這一切，惟有世俗名言識（通後得智）所得的假名；如以正理觀察而求自性有，自相有法（勝義有），即都不可得。如以為非假名有，經過智慧的抉擇，完全不能成立。經說「唯名，唯表，唯假施設」。假名，梵語本為假施設義。不由自性自相而有，依於因緣觀待，現為如幻如化的假有。假名有，並非說實有此名，是說：「如是一切，但以名字故說。是諸名字，亦

不生不滅，非內非外非中間住」……此絕無自性的但有假名，在世諦中法相條然，所以「名假施設（名句），受假施設（如人如柱），法假施設（如十八界），應當學」。

其他學派，除假名有外，別有自相有或自性有的，才依以成立一切。唯有中觀者，在法法性空的基點，宣說一切但有假名，所以以「唯名」來表示他。至於即空即假的空有無礙，都是依此而成立，而通達。

二、虛妄唯識論：

唯識，大家都同意，不消多說。這是彌勒、無著、世親以來的大流。何以立名為虛妄？這並非抹煞法相唯識，而是從另一角度來說。也不是遵從安慧及《中邊論》意，而是唯識學的通義。

唯識學，於三性中，著重依他起性，說依他起是實有唯事。依他是自相有，不是假名有；假名有是無自性的，空的——遍計所執性，這不是因果法，不能安立世出世間因果。依他起性是有為生滅（無常）的，不是無為真常法；圓成實是空性，是不生滅的無為性，平等性，不能依此而立染淨因果。所以，惟有有為生滅的依他起性，才有成立染淨因果可能。這是不可不有的，沒有就一切都不成立。如說：「彼於虛假處所實有唯事（依他），撥為非有。……彼於真實及以虛假，二種俱謬」。「若無依他起，圓成實亦無；一切種若無，恆時無染淨」。

依他起性是染淨依，在宗歸唯識時，依他起即虛妄分別的心心所法。依此說三性，即「虛妄分別有，於此二都無；此中唯有空，於彼亦有此」；也即是「境故，分別故，為二空故說」。依他起有，等於說內識是有；遍計性空，等於說外境是無。唯識無境與三性有空，是這樣的一致。

心心所法中，阿賴耶識是根本依，所知依，這是種現熏生，心境緣起，隨染轉淨的樞紐。而阿賴耶識是有漏有為生滅的妄識（不一定是妄執）；玄奘所傳的護法唯識，也確切如此。有有漏的雜染（虛妄），才能說到無漏的清淨。引生無漏清淨現行的種子，不論是本有、新熏，雖不是賴耶自性所攝，也還是依附阿賴耶識而轉。著重虛妄的依他起性——識而成立一切，豈非是唯識宗的通義！

我不是不知道，識通於不虛妄，依他通於清淨，但總是依虛妄分別識為本，安立染淨因果，依此而明唯識。如「無始時來界」頌，本可作如來藏釋，

但奘譯的《攝大乘論釋》，《成唯識論》，還著重於虛妄雜染的識種。

三、真常唯心論：

這是依宣說如來藏，如來界，常住真心，大般涅槃等一分大乘經而立；攝得《起信論》。這是把握真常為法本的，與性空唯名論不同：「空者，即是遍計所執性」（與唯識學同），這是不可依據而成立染淨因果的。又與虛妄唯識論不同：生滅無常，不能成立染淨因果。因為，「譬如破瓶不作瓶事，譬如焦芽不作芽事。如是若陰界入，已滅今滅當滅，自心妄想見，無因故」。明白的說：如真的剎那滅了，染淨縛脫就都不能成立。所以，「七識，不流轉，不受苦樂，非涅槃因」。為什麼不是？只因為「其餘諸識，有生有滅，意意識等，念念有七」。有生有滅，七識所以不成流轉涅槃的因依，難道阿賴耶識有生有滅，就可以成立嗎？當然不會的。這非真常不可，惟有「離無常過」的如來藏，真常清淨，才有可能。所以說：「如來藏是依，是持，是建立。依如來藏故有生死，依如來藏證得涅槃」。如來藏是真常本淨的，但無始以來，為「若離若脫若異一切煩惱藏」所覆（或說「陰界入所覆」，「貪瞋癡所污」等）。這是說，有與如來藏不相合的有為雜染熏習，無始來依如來藏而現有雜染生死。所以如來藏「離有為相」，而「變現諸趣，猶如伎兒」。《楞伽經》總是說「如來藏藏識」，不但說藏識，與唯識學不同，應從此去理解。此真常的如來藏，有「過於恆沙不離不脫不異不思議佛法」。《楞伽經》也說：「有漏習氣剎那，無漏習氣非剎那」。如來藏性具無漏非剎那的功德，為無漏功德因，所以是涅槃依。成佛，也只是如來藏出纏，無漏淨能的圓滿顯發而已。

真常論，也可能不唯心。但真常大乘一致的傾向，是「自性清淨心」，「常住真心」，「如來藏心」，「如來藏藏識」等。本淨真性，總持於心性；以此真常心為依而有生死、涅槃事，為流轉、還滅的主體，所以稱之為真常唯心論。

丁二、別述四攝^(p.396)

成熟眾生道，佛說以四攝：布施及愛語，利行與同事。

一、六波羅蜜與四攝³⁰⁰

1、六波羅蜜——自成熟佛道

2、四攝法——成熟眾生、攝化眾生的利他道

在家或出家的，無論是家庭、社會、國家，或在僧團中，在信徒中，要集成群的關係，起著領導作用，得到大眾的信任，肯接受教化，見於實行，就決不能離開這四攝。

四攝本為共世間的，世間的領導者，都不能離四攝的原則。菩薩是以利他為先的，自然更需要四攝。從大乘的四攝利他，可知大乘的利他，是要有『同願同行』，而菩薩處於領導的地位。

二、四攝法

1、布施：給以物質的利益，是攝受眾生的要訣。無論怎樣兇猛的獸類，天天喂他吃，他也會聽從你。外道們以救濟物資，醫藥等來引誘，得到信徒增加的效果，也就是合於布施的原則。所以菩薩的六度，以布施為第一。

2、愛語：和樂的容貌，誠懇的態度，這是談話所應有的態度。所說的話，或是世間善法，或是出世間的善法，總要使對方知道是為了他的利益。那就是呵責他，也會樂意接受的。這裏面，需要談話的技巧。

3、利行：對他說的，要他做的，要能適合實情，使他得利益，於佛法中增長功德。所以凡是不合需要，不是他所希望，不是他所能作的，雖是善法善事，也常會使他離心。

4、同事：要與他作同樣的事。長官與士兵同甘苦，就能得兵士的愛護與盡力，這就是同事攝的一例。從前叢林裏，住持與大眾，過一樣的生活：過堂（吃飯），上殿，坐香，出坡，一律平等，所以能統理大眾，一切無礙。善財童子五十三參，善知識們都以自己所行的法

³⁰⁰ (1)《大智度論》卷 76（大正 25，598c5-9）：「是六波羅蜜等是自利法；行者欲以六波羅蜜教化眾生、淨佛世界，應以四攝法攝取眾生。四攝法義，如先說。如自利利他故，佛說六波羅蜜等、三十七品等諸法是世尊、是道等。」

(2)《瑜伽師地論》卷 43（大正 30，532b10-11）：「所有波羅蜜多，能自成熟一切佛法；所有攝事，能成熟他一切有情。」

門教他修學。自己所行的，與教人的不一致，這怎能得人信任服從呢？

總之，菩薩是依此四攝去行，所以為眾生導首，利益眾生。

【補充】

◎《大智度論》卷 66（大正 25，526c27-527a11）：

利益事者，所謂四攝法。

1、以財施、法施二種攝取眾生。

2、愛語有二種：一者隨意愛語；二者隨其所愛法為說。

是菩薩未得道，憐愍眾生，自破憍慢，隨意說法。

若得道，隨所應度法為說：高心富人為讚布施，是人能得他物利名聲福德故；若為讚持戒，毀訾³⁰¹破戒，則心不喜樂；如是等，隨其所應而為說法。

3、利益亦有二種：

一者、今世利、後世利，為說法以法治生，勤修利事。

二者、未信教令信，破戒令持戒、寡識令多聞、不好施者令布施、癡者教智慧，如是等以善法利益眾生。

4、同事者，菩薩教化眾生，令行善法，同其所行；菩薩善心，眾生惡心，能化其惡，令同己善。

◎其他有關四攝法之文獻：

1、《中阿含經》卷 9（40 經）〈手長者經〉（大正 1，482c14-17）

2、《中阿含經》卷 33（135 經）〈善生經〉（大正 1，641c14-15）

3、《大集法門經》（大正 1，229b28-29）

4、《集異門足論》卷 9（大正 26，402c-403b）

5、《大品般若經》卷 24〈四攝品第 78〉（大正 8，394a8-396b20）

6、《瑜伽師地論》卷 43（大正 30，529c-533a）等。

7、《望月佛教大辭典》（二），1856 上-1857 下。

³⁰¹ 訾〔ㄗˇ〕：通“訾”。詆毀。（《漢語大詞典（三）》，p.320）

丙三、大乘行位^(p.397-418)

大乘之修行階位（參見《成佛之道》（增注本）p.400，p.403-p.404）

	十信	十善菩薩，修習大乘信心（菩提心）不退，入於大乘道	
勝解行地 (資糧位)	十住	重於空性勝解的修習成就，安住勝義	初阿僧祇劫
	十行	重於觀即空的假名有，以大悲心利眾生	
	十迴向	重於空假平等的觀慧	
十地	初地 極喜地	布施勝，以大乘心行，修共五乘的布施（布施、愛語）	二阿僧祇劫
	二地 離垢地	持戒勝，以大乘心行，修共五乘的十善（愛語）	
	三地 發光地	忍辱勝，以大乘心行，修共五乘的禪定（利行）	
	四地 燄慧地	精進勝，以大乘心行，修共三乘的道品（同事）	
	五地 難勝地	禪定勝，以大乘心行，修共三乘的四諦	
	六地 現前地	般若勝，以大乘心行，修共三乘的緣起	
	七地 遠行地	方便勝	三阿僧祇劫
	八地 不動地	願 勝	
	九地 善慧地	力 勝	
	十地 法雲地	智 勝	
妙覺地	佛地		

丁一、劫行位次第

戊一、十信位^(p.397)

初修菩提心，習行十善業；成就心不退，入於大乘道。

一、菩薩修學的法門，以菩提心為本，三心相應³⁰²，修六度，四攝。³⁰³由淺

³⁰² 三心相應：菩提心相應（偉大目標），大悲為上首（純正動機），無所得為方便（適當技巧）。（詳參《成佛之道》（增注本）p.272；p.282。《佛法概論》，p.253）

³⁰³ 參見印順導師《佛法概論》第十九章、第二節，p.251-259。

而入深，所以經論安立行位次第。如前頌所說：『漸歷於諸地』³⁰⁴，現在來作一簡略的敘述。³⁰⁵

二、菩提心的修習

發心修學大乘菩提道的，最初應發願菩提心，修菩提心而使他成就。能常念上求佛道，下化眾生，真的造次顛沛³⁰⁶不離，不再退失。

在行菩提心的修學中，就是受菩薩戒，修習奉行十善業。這是大乘常道，以人乘行入大乘，悲增上菩薩的風格。

世俗菩提心——願菩提心——信願——上求佛道，下化眾生

└ 行菩提心——慈悲——受菩薩戒，修十善行

勝義菩提心——證菩提心——智慧——菩提心與法性相應，離言絕相（智菩提心）

³⁰⁴ 參見印順導師《成佛之道》（增注本）p.279。

³⁰⁵ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1105- p.1108：「十住、十行、十迴向、十地的菩薩行位，或十住以前立十信，在中國佛教中，是眾所週知的。這主要是受了《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》、《仁王護國般若波羅蜜經》、《菩薩瓔珞本業經》的影響。……論到菩薩行位，

1、《梵網經》立四十位（卷上，大正 24，997c-998a）：

十發趣心、十長養心、十金剛心、十地（即佛地）。

2、《仁王經》立四十一位（卷上，大正 8，826b-828a）：

習種性（十信心）、性種性（十止心）、道種性（十堅心）、十地、薩婆若。

3、《瓔珞本業經》立四十二位（卷上，大正 24，1012c-1013a）：

習種性（十住）、性種性（十行）、道種性（十迴向）、聖種性（十地）、等覺、妙覺（一切智地）。……

依《菩薩瓔珞本業經》（卷上，大正 24，1011c）說：十住以前的名字菩薩，修十信心，如十信成就了，進入初住。《仁王經》（卷下，大正 8，831b）也有「習忍」以前的十善（或十信）菩薩。十住以前立十信位，所以中國有五十一位，或五十二位說。（編者按：《仁王經》的「心」，《梵網經》稱為「忍」，故「習忍」即指十住之前的位置。）

³⁰⁶ 造次顛沛：流離困頓。語出《論語·里仁》：“君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。”南朝 梁 劉勰《文心雕龍·祝盟》：“雖造次顛沛，必於祝矣。”《舊唐書·忠義傳序》：“古之德行君子，動必由禮，守之以仁，造次顛沛，不愆于素。”元 劉壎《隱居通議·理學一》：“人有迫於饑寒之患，為衣食之謀，造次顛沛，未嘗忘也。”（《漢語大詞典（十）》，p.898）。

【補充】：印順導師《學佛三要》p.98-p.99：

發菩提心，首先對於成佛度眾生，要有信心，要有大願。由於見到世間的惡劣，見到眾生的苦惱，而深信有究竟圓滿的佛果可證；也唯有修證成佛，才能淨化世間，拯救一切眾生。於是發廣大願，願盡未來際，上求佛道，下化眾生。由此信願而發心，稱願菩提心，或信願菩提心。

有了信願，還要能夠實行。所以其次便是行菩提心，這主要是指受持菩薩戒法，菩薩戒一名菩薩學處，包括了一切自利利他大行，菩薩即以此無邊戒行，實行菩薩道。（參見《成佛之道》（增注本）p.275-279）

此願行二種菩提心，還是有漏心行，不出世間，故統名世俗菩提心。由此而更進一層的，名勝義菩提心，是大乘行者悟入無生法忍，證到真如實相。這真實智境，沒有時空相，沒有青黃赤白相，沒有心識相，經中常說為不生不滅，非有非無，非此非彼，不可說，不可念等。

世俗菩提心著重悲願，勝義菩提心，能不離悲願而得智慧的現證。也可以說願菩提心重於起信發願，行菩提心重於從事利他，勝義菩提心重於般若證理。這樣，菩提心統攝著信願，大悲、般若，確乎攝持了大乘的心要。

三、十信菩薩（十善菩薩）修習十心：

- 1、依經說：初學時，名十信菩薩，也叫十善菩薩。修習十心——
(1)信心，(2)精進心，(3)念心，(4)定心，(5)慧心，(6)施心，(7)戒心，
(8)護心，(9)願心，(10)迴向心：這是以修習大乘信心（菩提心）為主的。
- 2、但起初，『經十千劫（或一萬劫）行十善行，有退有進，譬如輕毛，隨風東西』。³⁰⁷如一直進修不退，那麼經十千劫，就能成就菩提心不退，不再退轉而入於大乘道的初階——發心住。
- 3、修習信心，要以「十善、六度」等來使他成就。修習信心成就，如頌說：『清淨增上力，堅固心昇進，名菩薩初修無數三大劫』。³⁰⁸
- 4、但信心修習成就，也不太容易。為了維護初學而心性怯弱者的信心，
◎佛說易行道方便，不妨往生淨土，等忍力成就，再修成熟眾生的

³⁰⁷ 《仁王護國般若波羅蜜經》卷下（大正 8，841b）。

³⁰⁸ 《攝大乘論本》卷下（大正 31，146b）。

廣大難行。

◎或勸修天色身，成持明仙人³⁰⁹再說。

◎有的受不了生死道長，眾生性多，佛德難思，而忘失菩提心的，佛就為說化城，讓他作有限修行，小小休息，再來迴入大乘。這些，都是在初學大乘，而沒有成就以前，別出的善巧方便。³¹⁰

四、大乘正常道：以人乘行直入大乘（補充：《成佛之道》p.261-p.266）

信增上	依天乘行迴入大乘	淨土行者，往生淨土	方便道（迴入）
		秘密行者，修天色身	
智增上	依聲聞行迴入大乘	先修二乘行，再迴心向佛道	正常道（直入）
悲增上	依人乘行直入大乘	發菩提心，修十善、六度	

戊二、勝解行位^(p.399)

以諸勝解行，廣集二資糧；經一無數劫，證入於聖位。

一、發心住菩薩

1、成就菩提心不退，不再退轉而入於大乘道的初階——發心住。

2、修習信心成就，進入十住的第一住（發心住），從此一定進修大乘道。

依一般的根性說，到這，菩薩道已有了一定的時限，已進入三大無

³⁰⁹ 持明仙人：乃密教胎藏界、持咒，或具神通力之仙人；又或稱為婆羅門教濕婆神之侍從。（詳參《成佛之道》（增注本）p.263）

³¹⁰ 印順導師《寶積經講記》p.276-p.277：雖然如來適應眾生根性，說些易行易成法門，唯與法相應的法行，才是第一義悉檀。如說極樂世界種種莊嚴，為易行道。這是說極樂世界修行容易穩當，決定能不退轉菩提心，並非說容易成佛。生了淨土，還得修行，一直到得無生忍，才能通入法性大海，一帆風順！還有些說欲樂為方便，容易成佛，那無非世界悉檀，以欲鉤牽，使人樂於修學而已。又有些經文，為了解怠眾生，聽說三大阿僧祇劫修行，就心怯引退。所以說三生、一生，即可成佛。那是對治悉檀。有的不知佛法人人可修，人人可成，懷疑自己。於是佛說一切眾生有如來藏性，眾生即佛；指心本淨性為成佛因，以啟發向上向善的菩提心，那是為人悉檀。然約究竟義說，唯般若與法相應，才能入法性海，疾成佛道。

數劫的開端。

二、十住、十行、十迴向³¹¹

1、十住：

(1) 發心住 (2) 治地住 (3) 修行住 (4) 生貴住 (5) 方便具足住
(6) 正心住 (7) 不退住 (8) 童真住 (9) 法王子住 (10) 灌頂住

※重於空性勝解的修習成就，安住勝義。

2、十行：

(1) 歡喜行 (2) 饒益行 (3) 無恚恨行 (4) 無盡行 (5) 離癡亂行
(6) 善現行 (7) 無著行 (8) 尊重行 (9) 善法行 (10) 真實行

※重於觀即空的假名有，以大悲心利益眾生。

3、十迴向：

(1) 救護一切眾生離眾生相迴向 (2) 不壞迴向 (3) 等一切佛迴向
(4) 至一切迴向 (5) 無盡功德藏迴向 (6) 隨順平等善根迴向
(7) 隨順等觀一切眾生迴向 (8) 如相迴向 (9) 無縛無著解脫迴向
(10) 法界無量迴向

※重於空假平等的觀慧。

三、「勝解行位」或「資糧位」

1、十住、十行、十迴向這三階三十位，總稱為「勝解行地」。因為這還沒有現證法性，而是以諸勝解來修行。

2、在這三十位中，廣修六度、四攝，積集福德、智慧二種資糧，都是廣大無邊，所以也叫「資糧位」。

3、這三十位的進修，一共要經歷一大無數劫的漫長時間，才能圓滿，而進到能證入於無漏現行的聖位——歡喜地。

4、在十迴向終了時，隨順有部、瑜伽的學者，安立『暖、頂、忍、世第一法』的現觀次第，名為四加行，所以又別開為『加行位』。³¹²

³¹¹ 十住、十行、十迴向之內容：參見《菩薩瓔珞本業經》卷下(大正 24，1017a-c)。(詳見附錄)

³¹² (1) 瑜伽行派安立五種行位：《成唯識論》卷 9(大正 31，48b5-20)：「如是所成唯識相性，誰於幾位如何悟入？謂具大乘二種姓者，略於五位漸次悟入。何謂

四、初學大乘菩薩道的，多在人間。

- 1、十住、十行、十迴向這三十位（十信位也如此）菩薩，多在人間為政治領袖，施行仁政來普利人群。
- 2、以功德的大小，而有國王大小的分別。
 十善菩薩，多為小國王，及以武力統一來施行仁政的鐵輪王。
 十住菩薩，多做統一二洲的銅輪王。
 十行菩薩，多做統一三洲的銀輪王。
 十迴向菩薩，多做統一四洲，不依武力的金輪王。³¹³
- 3、修習十信而失敗了的，名為敗壞菩薩³¹⁴，也多數感報為國王，施行利人的善政。所以初學大乘菩薩道的，多在人間，不廢人間的正法。等到證入聖位，這才遍處人天，隨感而應化呢！

戊三、十地位 (p.401-412)

大乘二種種姓？一、本性住種姓，謂無始來依附本識法爾所得無漏法因；二、習所成種姓，謂聞法界等流法已聞所成等熏習所成。要具大乘此二種姓，方能漸次悟入唯識。何謂悟入唯識五位？一、資糧位，謂修大乘順解脫分。二、加行位，謂修大乘順決擇分。（煖、頂、忍、世第一法）三、通達位，謂諸菩薩所住見道。四、修習位，謂諸菩薩所住修道。五、究竟位，謂住無上正等菩提。云何漸次悟入唯識？謂諸菩薩於識相性資糧位中能深信解。在加行位能漸伏除所取能取，引發真見。在通達位如實通達。修習位中如所見理數數修習，伏斷餘障。至究竟位出障圓明，能盡未來化有情類，復令悟入唯識相性。」

（2）另參見《唯識三十論頌》（大正 31，61b）。

³¹³ 《仁王護國般若波羅蜜多經》卷 1〈3 菩薩行品〉（大正 8，837b13-20）：「十善菩薩發大心，長別三界苦輪海，中下品善粟散王，上品十善鐵輪王，習種銅輪二天下，銀輪三天性種性，道種堅德轉輪王，七寶金輪四天下，伏忍聖胎三十人，十住十行十迴向，三世諸佛於中學，無不由此伏忍生，一切菩薩行根本，是故發心信心難。」

³¹⁴ （1）印順導師《成佛之道》（增注本）p.271：「有些修菩薩行而暫時失敗了的，名『敗壞菩薩，亦有悲心。治以國法，無所貪利；雖有所惱，所安者多，治一惡人以成一家』等。」

（2）《大智度論》卷 29（大正 25，271a-b）；卷 36（大正 25，323c）。《十住毘婆沙論》卷 4（大正 26，38a-b）；卷 9（大正 26，66b）。

【初地】(p.401)

初住極喜地，生諸如來家，斷除三種結，施德最增勝。

- 一、菩薩因地中，已現證法性的，有十地，也叫十住地。初住地，名為極喜地，也譯作歡喜地。「地」是能生功德意思；現證法性的，依法性能生種種無漏功德（所以也叫法界），如依地而生草木珍寶一樣。（華嚴十地）
- 二、初地，是菩薩入見道的位次，現證法性。菩提心與法性相應，名勝義菩提心。分證了無上菩提，所以也可稱為（分證）成佛了。那時，歡喜已極，如初得定的，也歡喜踊躍一樣。
- 三、菩薩初證聖性，得到了從來未有的出世心，嘗到了從來未有的離繫樂，觀察如來所有的一切功德，自己都有分，能得能成，所以得到無比的歡喜。
- 四、由於通達法空性，也不再有五畏：「不活畏，惡名畏，死畏，墮惡道畏，大眾威德畏」³¹⁵。
- 五、進入初地的，名為「生諸如來家」。菩薩以智度為母，方便為父，分證了佛法身。從此能荷擔佛的家業，紹隆佛種不斷，真是佛子，所以說生如來家。
- 六、凡是證法性的，就能斷煩惱。初地菩薩所斷的，是見道所斷的一切煩惱

³¹⁵ (1)《大方廣佛華嚴經》卷 34〈十地品〉(大正 10, 181b13-23):「遠離一切怖畏毛豎等事，故生歡喜。何以故？此菩薩得歡喜地已，所有怖畏悉得遠離。所謂不活畏、惡名畏、死畏、惡道畏、大眾威德畏。如是怖畏皆得永離。何以故？此菩薩離我想故，尚不愛自身，何況資財，是故無有不活畏。不於他所，希求供養，唯專給施一切眾生，是故無有惡名畏。遠離我見，無有我想，是故無有死畏。自知死已，決定不離諸佛菩薩，是故無有惡道畏。我所志樂，一切世間，無與等者，何況有勝，是故無有大眾威德畏。菩薩如是，遠離驚怖毛豎等事。」

(2)《十住毘婆沙論》卷 2〈地相品第 3〉(大正 26, 27a-28b)。

障，扼要的說：斷除三種結：身見，戒禁取，疑。

中觀者說：我執法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：

- 1、聲聞：直觀無我無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障。
- 2、菩薩：初學就勝解法空性，深細抉擇；後觀無我無我所而證入法空性。所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。

七、約所修的菩薩行來說，當然是自利利他，廣修六度，四攝，無邊法門。但經中約特勝的意思說，初地菩薩的布施功德，最為增勝，也稱為布施波羅蜜多圓滿，初地菩薩是沒有一樣不能捨的。³¹⁶一地一地的功德，非常廣大，如《十地經》等詳說。龍樹菩薩曾略攝初地的功德說：『初地名歡喜，於中喜希有；由三結滅盡，及生在佛家。因此地果報，現前修施度，於百佛世界，不動得自在。於剎浮等洲，為大轉輪王；於世間恆轉，寶輪及法輪』。³¹⁷

【二地】 (p.403)

戒德滿清淨，名為離垢地。

一、第二地菩薩：離垢地

二、在十波羅蜜多中，「戒波羅蜜多」偏勝，³¹⁸持戒功德，圓滿清淨。戒就是十善行，如《十地經》說：二地菩薩，自修十善，也教人修十善。

³¹⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 34〈十地品第 26 之 1〉(大正 10, 183a17-21)：「此菩薩因供養諸佛故，得成就眾生法。以前二攝，攝取眾生，調布施、愛語。後二攝法，但以信解力故，行未善通達。是菩薩，十波羅蜜中，檀波羅蜜增上；餘波羅蜜非不修行，但隨力隨分。」

³¹⁷ 真諦譯《寶行王正論》(大正 32, 503c)。〔同藏譯《寶鬘論》〕

³¹⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈十地品第 26 之 2〉(大正 10, 186 c9-15)：「此菩薩四攝法中，愛語偏多。十波羅蜜中，持戒偏多，餘非不行，但隨力隨分。佛子！是名略說菩薩摩訶薩第二離垢地。菩薩住此地，多作轉輪聖王，為大法主，具足七寶，有自在力，能除一切眾生慳貪破戒垢，以善方便，令其安住十善道中。」

三、以大乘心行來廣行十善，達到身、口、意業的圓滿清淨，不再如初地那樣，還有微細誤犯的戒垢，所以名為「離垢地」。

【三地】 (p.403)

發光地忍勝，慧火除諸冥。

一、第三地菩薩：發光地

二、在十度中，「忍波羅蜜多」偏勝、圓滿。³¹⁹

三、為什麼叫發光？因為第三地菩薩，勤求佛法，得「聞持陀羅尼」³²⁰，能受持一切佛法。又勤修定學——四禪、四無色定、四無量定。³²¹

四、由於「聞法」及「修定」，慧力增勝，火一樣的光芒煥發，能除諸冥暗。

1、聞法：受持佛法，去除佛法的不明，故名「發光地」。

2、修定：入了深定，那邪貪、邪瞋、邪癡等闇蔽，也不會再起，心光更明淨了。

³¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈十地品第 26 之 2〉(大正 10, 188c20-23)：「此菩薩於四攝中，利行偏多。十波羅蜜中，忍波羅蜜偏多，餘非不修，但隨力隨分。佛子！是名菩薩第三發光地。」

³²⁰ (1) 《大智度論》卷 5(大正 25, 95c9-96a16)：「何以故名陀羅尼？云何陀羅尼？答曰：陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失。譬如完器盛水，水不漏散。能遮者，惡不善根心生，能遮令不生；若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。…復次，得陀羅尼菩薩，一切所聞法，以念力故，能持不失。…是陀羅尼多種：一名聞持陀羅尼，得是陀羅尼者，一切語言諸法，耳所聞者，皆不忘失，是名聞持陀羅尼。」

(2) 印順導師《華雨集(一)》〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉p.106-p.107：「陀羅尼，即「總持」之義，共有四種：一、法陀羅尼，即文字陀羅尼。聽法之後，便不會忘記，隨聞能記……。第二是義陀羅尼，即能夠了解通達義理，並且予以相互貫通……。第三是咒陀羅尼……。第四是勝義陀羅尼，這是與證悟真理有關的。證悟勝義諦，於一切法得通達，才是最上的陀羅尼。」

³²¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 35〈十地品第 26 之 2〉(大正 10, 188a14-c3)。

五、在說明地地進修的功德中，有兩項進修歷程，調和在一起。

1、約十地修十波羅蜜多來說，前六地是施、戒、忍、勤、定、慧。

2、但還有是：

◎初、二、三地，修布施、戒善、禪定，這是以大乘心行，來修共五乘的世間善法。

◎四、五、六地，修三十七道品、四諦、緣起，這是以大乘心行，來修共三乘的出世善法。

這樣，三、四、五的修道項目，就小有出入了。這只是為了安立十地階位，而作的善巧說明，其實是每一地都圓修一切法門的。所以這小小出入，不關大旨。

(約六度) (約五乘、三乘)		
初地——布施勝……	修布施	} 共五乘的世間善法
二地——持戒勝……	十善	
三地——忍辱勝……	修禪定	
四地——精進勝……	修(三十七)道品	} 共三乘的出世善法
五地——禪定勝……	修四諦	
六地——般若勝……	修緣起	

【四地】(p.405)

進滿修覺分，發慧見無餘。

一、第四地菩薩：焰慧地

二、約修十波羅蜜多說，「精進波羅蜜多」圓滿了。³²²

三、約四、五、六地修共三乘法來說，是修習三十七覺分（約修共三乘聖法

³²² 《大方廣佛華嚴經》卷 36〈十地品第 26 之 3〉(大正 10, 190b28-c1):「此菩薩，於四攝中，同事偏多。十波羅蜜中，精進偏多，餘非不修，但隨力隨分。佛子！是名略說菩薩摩訶薩第四焰慧地。」

說)³²³。因為精勤的修習覺分，火燄似的慧光，熾盛起來，依「我見」而來的著我、著法，種種愛著，都如火燒薪一樣，無餘永滅，所以叫焰慧地。

【五地】(p.405)

難勝靜慮勝，善達諸諦理。

一、第五地菩薩：難勝地

二、約修十波羅蜜多說，「靜慮波羅蜜多」偏勝圓滿了。³²⁴

三、約修共三乘聖法說，能善巧通達諸諦理——四諦、二諦等。³²⁵

四、為什麼叫難勝呢？這是經過最極艱難才能夠到達的。

到達什麼呢？

從前，初地現證法空性時，盡滅一切戲論相，所以說：『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』³²⁶。

等到從證真定而起時，有相又來了。或是無分別後得智，或是善分別慧，所以說：『方便將出畢竟空』³²⁷；淨佛世界成就眾生。

那時，雖說能了知諸行如幻，其實是依勝解力，而不是如實現見的。因為在所知境上，似有實性——戲論相，還是一樣的現前，不過經過般若的現證空性，依性空慧的餘力，能了解是無性如幻而已。

³²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 36〈十地品第 26 之 3〉(大正 10, 189c17-190a20)。

³²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 36〈十地品第 26 之 3〉(大正 10, 192c9-11)：「此菩薩，十波羅蜜中，禪波羅蜜偏多，餘非不修，但隨力隨分。佛子！是名略說菩薩摩訶薩第五難勝地。」

³²⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 36〈十地品第 26 之 3〉(大正 10, 191b26-c12)。

³²⁶ 《大智度論》卷 71(大正 25, 556b)。或言「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」

³²⁷ 《大智度論》卷 71(大正 25, 556b)。

這可以舉例說：如仰觀天上的『雲駛月運』，知道是浮雲的移動，而不是明月的推移。但根識的感官經驗上，還是月亮在動，不過經意識的判定，知道是雲動而已。

五地以前的菩薩心境，也是那樣，見性空時，離一切相，不見一切法。等到了達法相時，又離去空性的證知了。一直是這樣的空有不並，互相出沒。由於性空慧的不斷修證，般若力更強，這才能在現見一切有法時，離去那戲論的實有相，真的能雙照極無自性的幻有，與幻有的無自性空。這才真是真俗無礙，空有不二。這是經無限的修習而到達的，所以叫難勝。

五、以前初地的現證空性，是「凡聖關」；現在（第五地）又通過第二關，可說是「大小關」。因為現證空有不二，才不會於生死起厭離想，於涅槃起欣樂想；真的能不住生死、不住涅槃，超出了小乘聖者的心境。

【六地】^(p.407)

第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性。
常寂常悲念，勝出於二乘。

一、第六地菩薩：現前地

二、約十波羅蜜多的修習說，是般若——「慧波羅蜜多」偏勝、圓滿。³²⁸

三、到這（第六現前地），菩薩住於滅盡定中。滅盡定是最勝的定，有漏的心識，都因定力而不起。如二乘聖者入滅盡定，就以為證於實際，生起入涅槃的意想。《楞伽經》說小乘的醉三昧酒，也就是入滅盡定。³²⁹所以《般

³²⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 37〈十地品第 26 之 4〉（大正 10，195a23-25）：「此菩薩，十波羅蜜中，般若波羅蜜偏多，餘非不修，但隨力隨分。佛子！是名略說菩薩摩訶薩第六現前地。」

³²⁹ 《大乘入楞伽經》卷 4（大正 16，607b）：「譬如海中木，常隨波浪轉，聲聞心亦然，相風所漂激。雖滅起煩惱，猶被習氣縛，三昧酒所醉，住於無漏界。彼非究竟趣，

若經》中，佛勸菩薩們，如悲願力不充，不要入滅盡定，免墮小乘。³³⁰但到了六地菩薩，在般若慧，大悲願的資持下，能入滅盡定，而且於定中現證法性。那時，佛法皆現前，了了明見，所以叫現前地。在這甚深的空慧中，緣起真實性，也就是「幻有即空，空即幻有」的不二平等，也能深徹照見。

四、第五地雖能達到真俗並觀，但這是極難得的。到第六地，只要『多修無相作意』，就能現證空有無礙的緣起中道。所以六地菩薩，能常寂，又能

亦復不退轉，以得三昧身，乃至劫不覺。譬如昏醉人，酒消然後悟，聲聞亦如是，覺後當成佛。」（另見《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2，大正 16，497c）。

³³⁰「佛勸菩薩如悲願力不充，不要入滅盡定」，參見：

- (1)《大般若波羅蜜多經》卷 592〈第十五靜慮波羅蜜多分之二〉(大正 7，1064b-c)：「…爾時，滿慈子白佛言：世尊！我調聲聞所得諸定勝菩薩定。所以者何？聲聞具得九次第定，菩薩於中唯得前八，菩薩不得滅受想定故，聲聞定勝諸菩薩。爾時世尊告滿慈子：菩薩亦得滅受想定，謂於此定已得自在但不現入。所以者何？如來不許諸菩薩眾現入此定，勿由現入退墮聲聞或獨覺地。…滿慈子！勿諸菩薩由入此定，便墮聲聞或獨覺地，或謂諸佛與二乘等故，佛世尊不許現入。…如是菩薩有殊勝智，由此智故能數現入滅受想定，但佛不許故不現入。所以者何？菩薩若入滅受想定便非時處，若時菩薩坐菩提座永害一切虛妄相想證甘露界，爾時方入滅受想定，後證無上正等菩提轉妙法輪，具三十二相利益安樂無量有情。爾時，滿慈子白佛言：世尊！諸菩薩摩訶薩甚為希有能作難作，調雖有力引漏盡智，而為有情不證漏盡。…是諸菩薩方便善巧，於一切定雖得自在而能不入。…」
- (2)印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.151：「法救非常重視般若的力用，如說：菩薩「欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入。……此說菩薩未入聖位」。菩薩在凡夫位，重般若而不重深定（等到功德成就，定慧均等——第七地，就進入不退轉的聖位），為菩薩修行六波羅蜜多，而以般若為攝導者的明證。這才能三大阿僧祇劫，或無量無數劫，長在生死流轉中，修佛道，度眾生。」
- (3)印順導師《性空學探源》，p.76：「滅盡定，有部謂是三果以上聖者為止息受想等心的煩亂而修的，把它看為純粹的禪定；而大眾分別說系等（《成實論》也是兼取大眾分別說之義的），則謂滅定也就是煩惱滅，是第八解脫；到大乘經，如《華嚴十地經》，則說此定是七地菩薩證入諸法甚深空理的定，這也是把禪定與空慧結合成一的。修定可以通達真理得解脫，大家是共同的；不過，有的在定慧差別的立場說，有的在定慧綜合的立場說，影響大小學派的思想分流。」（其他詳參：印順導師《空之探究》p.40；p.152-p.153。）

常常悲念眾生。常寂是般若的現證，所以這是大悲、般若不二，為大乘的不共勝法，而勝過了、超出了二乘的智證。

五、六地多修緣起觀。緣起與空相應，所以也到了佛法皆現前——中道的證境。

小乘有部說：緣起有四種³³¹，有名為一念緣起的，以為十二緣起，不一定約三世說，就是一念心中，也可以安立的。《華嚴經》的〈十地品〉，在說第六地時，廣明緣起，也就說到這一心緣起說，如說：『三界虛妄，

³³¹ (1) 詳參《大毘婆沙論》卷 23(大正 27, 117c)。《俱舍論》卷 9(大正 29, 48c-49a)。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.190-p.192：「緣起是「佛法」的中道說，經說的支數不一，以十二支緣起為準。十二支緣起，說明眾生生死流轉的因果系列，是生命的緣起，而緣起法則是可通於非情的。有部論師對緣起的解釋，各有所重，所以緣起有四種，一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續。

一、剎那緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多所說。一剎那中，有無明、行…老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。《華嚴經》「十地品」說：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心」；「知十二因緣，在於一心中」(《華嚴經》卷 25, 大正 9, 558c、560a)。一心緣起，可說受到剎那緣起的影響。

二、連縛緣起：世友《品類足論》說「云何緣起？謂一切有為法」。一切有為法，通於有漏、無漏；有先後或同時的因果關係，所以名為連縛。

三、分位緣起：《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。以人來說，如識入母胎，新生命開始，名為「識」。胎中肉團，還沒有成(人)形階段，名為「名色」。胎中人形成就，眼、耳等形成，名為「六處」。十二支，是三世因果的十二階段。每一階段，在欲、色界的，都具足五蘊，以五蘊為體。名為「無明」、「識」等，是約這一階段的特性而說，並非只是「無明」或「識」等。

四、遠續緣起：是《界身足論》說的。生死業報，是不限於前後二生的。可能很久以前的惑業因緣，到今生才受報；今生的惑業因緣，要多少生以後才受報。所以生死業報的十二支，是通於久遠的，名為「遠續」。

這四說，毘婆沙師認為都是合理的；特別是世友的「連縛緣起」，通於一切有為法，受到《大毘婆沙論》編集者的稱讚：「是了義」說，「是勝義」說。然佛說十二緣起重於惑業苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以「分位緣起」為主。」

但是一心作。十二緣分，是皆依心……』。³³²解說與有部的大致相同。這一法義，在適應唯心論的根機與學風，展開了大乘的唯心論，起著非常的影響，佛法真是不可思議！

【補充】：一心緣起說

印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1090- p.1091：

〈十地品〉有濃厚的阿毘達磨氣息。如二地中說「十善業道」，詳說十不善業道的果報。五地中說「諦」，其中「覺法自相共相故，知相諦；了諸法分位差別故，知差別諦；善分別蘊界處故，知成立諦」，與阿毘達磨者的分別有關。六地中說「十二緣起」，每支有二種業，約三道、三世、三苦來分別。並說著名的一心緣起，如《大方廣佛華嚴經》卷37（大正 10，194a）說：「此菩薩摩訶薩復作是念：三界所有，唯是一心。如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。何以故？隨事貪欲，與心共生，心是識；事是行；於行迷惑是無明；與無明及心共生是名色；名色增長是六處；六處三分合為觸；觸共生是受；受無厭足是愛；愛攝不捨是取；彼諸有支生是有；有所起名生；生熟為老，老壞為死」。「三界所有，唯是一心」，為後代唯心（識）論者所重視的教證。

這一思想，與古代設摩達多——寂授論師的「剎那緣起」相近。寂授是說一切有部中，與《發智論》主同時的論師。在古傳四種緣起說中，寂授立「剎那緣起」，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23（大正 27，118c）說：「尊者設摩達多說曰：一剎那頃有十二支，如起貪心害眾生命，此相應癡是無明；此相應思是行；此相應心是識；起有表業，必有俱時名色，諸根共相伴助，即是名色及與六處；此相應觸是觸；此相應受是受；貪即是愛；即此相應諸纏是取；所起身語二業是有；如是諸法起即是生；熟變是老，滅壞是死」。

「剎那緣起」與〈十地品〉的「一心緣起」，雖不完全一致，但非常近似的。一剎那，是極短的時間；約心說，就是一念。一念中有十二

³³² 《大方廣佛華嚴經》卷37（大正 10，194a）。

支緣起，對於一心中安立十二緣起，歸結到「十二有支皆依一心」，應該是有啟發性的。

【七地】(p.408)

遠行於滅定，念念能起入；方便度熾然，二僧祇劫滿。

一、第七地菩薩：遠行地

二、「方便波羅蜜多」偏勝。³³³

三、能於滅盡定中，念念能起定，也念念能入定。一般的人定出定，就是到了超作意位³³⁴，也得有方便。而現在竟然念念能出能入。這不但是要入就入，要出就出，而且是入定就是出定，出定就是入定。這如《維摩經》說：『不起滅定而現諸威儀』³³⁵。由於定的深妙，依定的般若，也到了『無相有功用行』的境地。

上面說過，初地以來，智證空性是無相的，但出了深觀，就是後得智，也還是有相現前（不要誤解，以為有相就是執著）。五地能難得的達到空有不二的無相行，六地進步到只要多修無相作意，就能無相現行，但總還是間斷的時間多。到了七地，就能無間斷的，無相現行了。

四、約十波羅蜜多說，第六般若波羅蜜多，重在實智。以後還有方便，願，力，智——四波羅蜜多，都是般若的方便妙用。所以，如說六波羅蜜多，那後四波羅蜜多，就攝在般若中了。依十度說，第七地中的「方便度」最為殊勝，如火的越來越熾然一樣。

³³³ 《大方廣佛華嚴經》卷 37〈十地品第 26 之 4〉(大正 10，197c29-198a2)：「此菩薩，十波羅蜜中，方便波羅蜜偏多，餘非不行，但隨力隨分。佛子！是名略說菩薩摩訶薩第七遠行地。」

³³⁴ 觀法之過程：初習業位，已熟修位，超作意位等三位。

³³⁵ 《維摩經》卷上(大正 14，539c)。

約修行的時間說，到第七地終了，就是第二僧祇劫滿。三大阿僧祇劫的分別，也是有特殊意義的。從發心成就，修到臨入現證空性，為第一阿僧祇大劫，以後是聖者，進入第二阿僧祇大劫了。七地滿，到了純清淨無相行的邊緣，所以是第二阿僧祇大劫滿，以後進入第三阿僧祇大劫了。因此經上說：七地如二國中間的甌脫³³⁶地帶，以前是有相行，有相與無相的間雜行，無相而有功用行，以後純是無相無功用了。第七地到了這一邊緣，所以叫遠行。

【補充】：印順導師《攝大乘論講記》(p.410)對有相行與無相行之判攝。

五補特伽羅	勝解行		十住、十行、十迴向	初無數大劫
	清淨增上 意樂行	有相行	初地至六地	二無數大劫
		無相行有功用	七地	
		無相無功用行	八地至十地	三無數大劫

1、《攝大乘論本》卷下（大正 31，146a-b）：「凡經幾時修行諸地可得圓滿？有五補特伽羅，經三無數大劫：謂勝解行補特伽羅，經初無數大劫修行圓滿。清淨增上意樂行補特伽羅，及有相行、無相行補特伽羅，於前六地及第七地，經第二無數大劫修行圓滿。即此無功用行補特伽羅，從此已上至第十地，經第三無數大劫修行圓滿。此中有頌：清淨增上力，堅固心昇進，名菩薩初修，無數三大劫。」

2、《攝大乘論釋》卷 11(大正 31，229b14-c24)：「論曰：有五種人，於三阿僧祇劫修行圓滿…。何者為五人？行願行人，滿一阿僧祇劫。行清淨意行人、行有相行人、行無相行人，於六地乃至七地，滿第二阿僧祇劫。從此後無功用行人，乃至十地，滿第三阿僧祇劫。…」

³³⁶ 甌(又)脫：指兩國分界的緩沖地帶。《中法兵事本末》：“如彼提及，須由我措置，分界應於關外空地，作為甌脫。”（《漢語大詞典(五)》，p.294）

【八地】 (p.410)

進入不動地，無相無功用，盡斷三界惑，大願極清淨。
以如幻三昧，三有普現身。

一、第八地菩薩：不動地

二、怎麼叫不動呢？第七地的無相行，還是有功用的，八地是「無相」而又「無功用」的。到了這，智慧，功德，都任運地增進，煩惱也不再起現行。不為煩惱所動，也不為功用所動，所以叫不動。如人在夢中渡河，用盡一切伎倆，艱苦地用力過去，忽然醒來，就一切功用都息了。

三、三界修所斷的煩惱，過去沒有斷盡，但不致引生危險。因為菩薩並不急的要斷煩惱，只要能控制就得了。有時，還可利用煩惱，作自利利他的方便。但進入第八地，煩惱障已不斷而自然斷盡；所以在菩薩階位中，八地得無生法忍，才盡斷三界惑，如阿羅漢一樣。八地菩薩的無相行，證無分別法性，得無生法忍，都可說與阿羅漢的證入涅槃一致。而斷盡三界煩惱，也與阿羅漢一樣。

所以《十地經》說：菩薩進入第八地，要入涅槃。³³⁷以佛的加持力，菩薩的本願力，當然不會像小乘那樣入涅槃的。從此進入真正不共二乘的菩薩道。五地菩薩極艱難而能進入的大乘深境（無相行），到這才完全到達。

³³⁷ (1)《十地經》說菩薩進入第八地，欲入涅槃：《大方廣佛華嚴經》卷38〈十地品第26之5〉(大正10, 199a1-c11)。《大方廣佛華嚴經》(六十華嚴)卷26〈十地品地22之4〉(大正9, 564b7-565a11)。《十住經》卷3(大正10, 520c10-521b9)。《大智度論》大正25：(卷10, 132a18-b13)；(卷29, 272a)；(卷48, 405c-406a)；(卷50, 418a)。

(2)《大智度論》說七地得無生法忍：大正25：(卷10, 132a18-b13)；(卷29, 272a)；(卷48, 405c-406a)；(卷50, 418a)。

四、約十度說，八地的「大願」³³⁸，最極清淨，所以能於無相無功用行中，起如幻三昧，於三有中，普現一切身，普說一切法。如普門大士觀世音菩薩那樣，應以何身得度者，即現何身而為說法；這都是八地以上的深行菩薩境界。

無相行中，不但能知有如幻，而且是顯現如幻（無戲論相），與空性平等不二；八地菩薩純無相行，所以說八地菩薩起如幻三昧了。

《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈發趣品第 20〉敘述「無名字的菩薩十地」時，說到第八地菩薩具足五法，其中之一就是「如幻三昧」：「云何菩薩如幻三昧？住是三昧能成辦一切事，亦不生心相。」³³⁹

【九地】_(p.411)

善慧無礙解，圓淨一切力。

一、第九地菩薩：善慧地

二、無相無功用行，到了第九善慧地，更為增勝。自證的，不用說是無功用的，就是為他說法，也能不待功用。

九地菩薩，能得法、義、辭、辯——四無礙解智³⁴⁰，在一切說法人中，為第一大法師，守護佛的法藏。菩薩能一音說一切法，為無量差別根性，一時說一切應機的法門，自然而然地不加功用。在十波羅蜜多中，九地

³³⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品第 26 之 5〉(大正 10, 201a12-14)：「此菩薩，十波羅蜜中，願波羅蜜增上，餘非不行，但隨力隨分。佛子！是名略說菩薩摩訶薩第八不動地。」

³³⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 6(大正 8, 259b11-13)。

《大智度論》卷 50 (大正 25, 418b17-24)：「入如幻三昧者，如幻人一處住所作幻事遍滿世界，所謂四種兵眾、宮殿、城郭、飲食、歌舞、殺活、憂苦等。菩薩亦如是，住是三昧中，能於十方世界變化遍滿其中，先行布施等充滿眾生，次說法教化破壞三惡道，然後安立眾生於三乘，一切所可利益之事無不成就，是菩薩心不動，亦不取心相。」

³⁴⁰ 參閱《大智度論》卷 25(大正 25, 246a22-b13)；(大正 25, 246b25-247a12)。

能圓滿清淨一切「力波羅蜜多」。³⁴¹

- 1、法無礙解：善能詮表、領悟法之名言章句，並能決斷無礙。
- 2、義無礙解：精通於名句所詮表之義理、內容，並能決斷無礙。
- 3、詞無礙解：又作辭無礙解，精通各種語言、方言，以言辭分別莊嚴，能令人解通達無礙。
- 4、辯無礙解：隨順正理而宣揚無礙；或亦作樂說無礙，為隨順對方之願求而樂於為之巧說無礙。

【十地】 (p.412)

第十法雲地，諸佛光灌頂，智增澍法雨，長善如大雲。

一、第十地菩薩：法雲地

二、第十地菩薩，如王子冊封了太子，要正式登位，在印度要舉行灌頂禮。取四大海的水，澆灌在王子的頂上，登位禮就告完成，這與近代的加冕³⁴²禮一樣。菩薩到了十地，是法王子，『位居補處』，也就要圓滿成佛了。這就有十方一切諸佛，放大光明，集合而流入菩薩的頂內。這是佛光灌頂，象徵了一切諸佛的菩提智光，入於菩薩心中；菩薩的菩提智光，與諸佛無二無別；也就是菩薩的菩提心寶，圓滿清淨得與諸佛一樣，這是成佛的象徵。

三、為什麼叫法雲呢？

因為在十度的修學中，十地是「智波羅蜜多」增勝。³⁴³除佛以外，九地

³⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 38〈十地品第 26 之 5〉(大正 10，204a2-4)：「此菩薩，十波羅蜜中，力波羅蜜最勝，餘非不行，但隨力隨分。佛子！是名略說菩薩摩訶薩第九善慧地。」

³⁴² 加冕：1.著冠。2.某些國家的君主即位時所舉行的儀式，把王冠加在君主頭上。(《漢語大詞典(二)》，p.772)。

³⁴³ 《大方廣佛華嚴經》卷 39〈十地品第 26 之 6〉(大正 10，204a2-4)：「此菩薩，十波羅蜜中，智波羅蜜最為增上，餘波羅蜜非不修行。佛子！是名略說菩薩摩訶

菩薩的一切智慧善根，都不能及。所以不但能自在說法，而且能遍法界而現神通，現身說法。降澍大法雨，如大雨滂沛³⁴⁴，無處不滿；大地的一切卉³⁴⁵艸³⁴⁶樹木，不問大小，都得到滋潤而茁長一樣。法雨從法雲而來，十地菩薩是：『從願力生大慈悲，福德智慧以為密雲；現種種身為雜色雲；通明無畏以為電光；震大雷音，說法降魔。一念一時，能於上所說微塵世界，皆悉周普，以雨善法甘露法雨』。³⁴⁷所以，十地菩薩的現通說法，能長養一切眾生善根，如大雲的時雨滂沛一樣。

（附錄）：「十住、十行、十向」

《菩薩瓔珞本業經》卷2〈4 釋義品〉（大正24，1017a6-c20）：

佛告敬首菩薩：汝先言義相云何者？所謂十住、十行、十向、十地、無垢地、妙覺地義相今當說。佛子！是金剛海藏瓔珞經中釋賢聖相義，義出體，體者菩薩體，義名功德。如是二法，一切菩薩為體為義，故名體義。

1、佛子！發心住者，是人從始具縛凡夫，未識三寶聖人，未識好惡因之以果，一切不識不解不知。佛子！從不識始凡夫地，值佛菩薩教法中起一念信便發菩提心，是人爾時住前，名信想菩薩，亦名假名菩薩，亦名名字菩薩。其人略行十心，所謂信心、進心、念心、慧心、定心、戒心、迴向心、護法心、捨心、願心。復行十心，所謂十善法、五戒、八戒、十戒、六波羅蜜戒。是人復行十善，若一劫二劫三劫，修十信，受六天果報，上善有三品，上品鐵輪王化一天下，中品粟散王，下品人中王，具足一切煩惱。集無量善業亦退亦出，若值善知識學佛法，若一劫二劫方入住位。若不爾者，常沒不出，住退分善根如上說。佛子！發心住者，是上進分善根人，

薩第十法雲地。」

³⁴⁴ 滂沛：雨大貌。（《漢語大詞典（六）》，p.34）。

³⁴⁵ 卉：1.草的總稱。2.有時也泛稱草木。（《漢語大詞典（一）》，p.848）。

³⁴⁶ 艸（ㄘㄠˇ）：同“草”。（《漢語大詞典（九）》，p.270）。

³⁴⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷27（大正9，573b）。

若一劫二劫，一恒二恒三恒佛所，行十信心信三寶，常住八萬四千般若波羅蜜，一切行一切法門皆習受行，常起信心，不作邪見、十重、五逆、八倒，不生難處，常值佛法，廣多聞慧，多求方便，始入空界，住空性位，故名為住。空理智心習古佛法，一切功德不自造，心生一切功德故，不名為地，但得名住。

- 2、佛子！治地住者，常隨空心淨八萬四千法門，清淨白故，名治地住。
- 3、佛子！長養一切行故，名修行住。
- 4、佛子！生在佛家種性清淨故，名生貴住。
- 5、佛子！多習無量善根故，名方便具足住。
- 6、佛子！成就第六般若故，名正心住。
- 7、佛子！入無生畢竟空界，心心常行空、無相、(*無)願故，名不退住。
- 8、佛子！從發心不生倒，不起邪魔破菩提心故，名童真住。
- 9、佛子！從佛王教中生解，當紹佛位故，名法王子住。
- 10、佛子！從上九觀空，得無生心最上故，名灌頂住。

是故佛子，從灌頂心進入五陰法性空位，亦行八萬四千般若波羅蜜，故名中十行。

- 1、佛子！就中始入法空，不為外道邪論所倒，入正位故，名歡喜行。
- 2、佛子！得常化一切眾生，皆法利眾生故，名饒益行。
- 3、佛子！法實得法忍心，無我無我所故，名無瞋恨行。
- 4、佛子！常住功德現化眾生故，名無盡行。
- 5、佛子！命終之時，無明鬼不亂不濁，不失正念故，名離癡亂行。
- 6、佛子！生生常在佛國中生故，名善現行。
- 7、佛子！於我無我乃至一切法空故，名無著行。
- 8、佛子！三世佛法中常敬順故，名尊重行。
- 9、佛子！說法授人動成物則故，名善法行。
- 10、佛子！二諦非如非相非非相故，名真實行。

是故佛子，從真實心，入眾生空、無我空，二空平等無別。一觀相一合相，學習百萬億般若波羅蜜空觀故，迴易前後心心，觀唯明明寂滅，長養上地明

觀法故，迴因向果。復以無量心不捨不受故，十迴向法如是。

- 1、佛子！常以無相心中，常行六道而入果報，不受而受諸受，迴易轉化故，名救護一切眾生離眾生相迴向。
- 2、佛子！觀一切法，但有受、但有用、但有名，念念不住故，名不壞迴向。
- 3、佛子！三世諸佛法，一切時行故，名等一切佛迴向。
- 4、佛子！以大願力入一切佛國中，供養一切佛故，名至一切處迴向。
- 5、佛子！以常住三寶授與前人故，名無盡功德藏迴向。
- 6、佛子！習行相善無漏善而不二故，名隨順平等善根迴向。
- 7、佛子！以觀善惡父母無二，一相一合相故，名隨順等觀一切眾生迴向。
- 8、佛子！常照有無二諦，一切法一合相故，名如相迴向。
- 9、佛子！以諸法無二般若無生二諦平等，過去一合相、現在一合相、未來一合相故，名無縛解脫迴向。
- 10、佛子！覺一切法第一義諦、中道、無相，一切法皆一照相故，名法界無量迴向。

佛子是三十心義釋無量無邊，非一切凡智所能思量，十方諸佛一切菩薩之所遊路。

丙三、大乘行位：總歸納

		十信	信、精進、念、定、慧、施、戒、護、願、迴向。									
勝解行地	十住	發心、治地、修行、生貴、方便具足、正心、不退、童真、法王子、灌頂。								初阿僧祇劫 (凡夫)		
	十行	歡喜、饒益、無恚恨、無盡、離癡亂、善現、無著、尊重、善法、真實。										
	十迴向	救護一切眾生離眾生相、不壞、等一切佛、至一切、無盡功德藏、隨順平等善根、隨順等觀一切眾生、如相、無縛無著解脫、法界無量。										
空、有不並	初地	於根本智得無相，後得智起又有相	布施、愛語	布施	布施	共五 乘法	見惑盡，始除習	二阿僧祇劫 (聖人)				
	二地	離初地之微細戒垢	愛語	持戒	十善		始斷修惑					
	三地	得聞持陀羅尼，勤修禪定	利行	忍辱	禪定							
	四地	習三十七品，息我見而生的我法執	同事	精進	道品	共三 乘法						
空、有不二	五地	難勝的無相行今得。【始入大乘的無相行】(大小關)			禪定		四諦		八地修惑盡，剩習			
	六地	只要多修無相作意(滅盡定)，即讓無相現行，有間斷			般若		緣起					
	七地	於滅盡自在，無間斷讓無相現行，有功用			方便		漸盡習氣					
	八地	純無相現行，無功用，得無生法忍【完成無相行】			願							
	九地	自證及利他均無功用，得四無礙解智			力							
	十地	諸佛灌頂、位居補處，智勝前九地			智		三阿僧祇劫 (聖人)					

丁二、隨機頓漸(p.412)

菩薩所修道，三祇歷十地。頓入與漸入，隨機有差別。

一、菩薩的內容與行位

- 1、菩薩所修的內容：發菩提心，受菩薩戒，六度，四攝。
- 2、菩薩經歷的行位：約證入法界性來說，是經歷菩薩十地。

二、菩薩修行歷程的方便說

- 1、聲聞佛教：菩薩修行一定要經歷三大阿僧祇劫。
- 2、《大乘起信論》抉擇說：經說不定，是方便說；從信心成就到成佛，其實是一定經歷三大阿僧祇劫的。³⁴⁸
- 3、龍樹論的見地不同：成佛或快或慢；慢的，要無量無數阿僧祇劫！³⁴⁹

三、這到底修行成佛，有沒有頓速與漸緩的分別？

三大阿僧祇劫有二種解說：

1、時間劫

如多少時間是一小劫，八十小劫為一大劫。這樣的大劫，依十十為百，十百為千的進數，數到阿僧祇大劫（意思是無數，但這實在是有數量的），再數到三阿僧祇大劫，經這麼久的時間修行，才能圓滿成佛。

2、德行劫：以功德來計算。

這如以工作的產量，作為一工作日一樣，要有三大阿僧祇劫——德

³⁴⁸《大乘起信論》(大正 32, 581a29-b9)：「菩薩於一念頃，能至十方無餘世界，供養諸佛，請轉法輪，唯為開導利益眾生，不依文字。或示超地速成正覺，以為怯弱眾生故。或說我於無量阿僧祇劫當成佛道，以為懈怠眾生故。能示如是無數方便，不可思議。而實菩薩種性根等，發心則等，所證亦等，無有超過之法。以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故，但隨眾生世界不同，所見所聞，根欲性異，故示所行亦有差別。」

³⁴⁹《大智度論》卷 4(大正 25, 92b7-9)：「佛言無量阿僧祇作功德欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限。」

行劫的功德，就能成就。約德行說，成佛的時間遲速就不同。如以一人的手工產量為一工作日，那以一人管理多少機器，一日的產量，就等於手工者三十或一百工作日了，這可能是相差很遠的。所以，依功德來計算，三大阿僧祇劫，一切菩薩修行成佛，都是一樣的，而約時間說，就大不相同了。

四、依龍樹論意，一般（如釋迦佛）是經三大阿僧祇劫的，有的時間更長，但特殊的利根，是不要這樣久的。也許這樣的根性太少了，所以馬鳴、無著菩薩們，都沒有說到。總之，頓入與漸入，隨菩薩的根機不同，經說是有差別的。現在，依龍樹菩薩〈往生品〉說（龍樹又配合了《入定不定印經》的次第³⁵⁰），略為開示。

福薄根鈍心不堅(乘羊)	發心修行無量阿僧祇劫或至或不至		
少福德利根(乘馬)	發心漸行六度或三大阿僧祇劫成佛		
大福德利根心堅 (乘神通)	甲(日月)	發心入菩薩位	頂位
		發心小住入菩薩位	頂位
	乙(聲聞)	發心成佛轉法輪	初地
	丙(如來)	發心般若相應、成熟眾生、莊嚴佛土	地上

五種菩薩：

- 1、乘羊行：發心前進，走了很久時間，有的還是不能到。如說：『菩薩發大心，魚子菴樹華；三事因時多，成果時甚少』³⁵¹，這也許是最一般的根性了。（鈍根，心不堅：發心修行無量阿僧祇劫或成佛或不成佛。）
- 2、乘馬（象）行：或修三大阿僧祇劫，或者百大阿僧祇劫，才能得阿

³⁵⁰ 參見《不決定入定入印經》(大正 15，699c)。另參見印順導師《初期大乘佛教的起源與開展》，p.658-661；p.704-712。

³⁵¹ 《大智度論》卷 4（大正 25，88a）。

耨多羅三藐三菩提。

3、乘神通行：又分三類

- (1) 日月神通行：一者、初發心時，即得菩薩道，二者、小住；供養十方諸佛，通達菩薩道故入菩薩位，即是阿毘跋致地。
- (2) 聲聞神通行：此菩薩大厭世間，利根堅心，久集無量福德智慧，初發心時，便得阿耨多羅三藐三菩提，即轉法輪，度無量眾生，入無餘涅槃；法住若一劫，若減一劫，留化佛度眾生。
- (3) 如來神通行：發心即與般若波羅蜜相應，得六神通；與無量眾生，共觀十方清淨世界，而自莊嚴其國。

五、印順導師的看法

1、對三種神通行菩薩所判攝之階位

- (1) 日月神通行：龍樹又分為二類：有的，初發心就上菩薩位；有的，多少修行，就上菩薩位。菩薩位，雖有多種解說，然依《般若經》說，是頂位，再不墮惡道，下賤家，二乘地了（如約《華嚴經》的行位說，是發心住）。³⁵²
- (2) 聲聞神通行：初發心就成大菩提，八相成道（初地分證，能於

³⁵² 菩薩位 = 菩薩正性離生。參見《大智度論》卷 27(大正 25, 262a17-b17):「菩薩位者，無生法忍是。得此法忍，觀一切世間空心，心無所著，住諸法實相中，不復染世間。復次，般舟般三昧，是菩薩位。得是般舟般三昧，悉見現在十方諸佛，從諸佛聞法，斷諸疑網；是時菩薩心不動搖，是名菩薩位。復次，菩薩位者，具足六波羅蜜，生方便智，於諸法實相亦不住；自知自證，不隨他語，若魔作佛形來，心亦不惑。復次，入菩薩法位力故，得名阿鞞跋致菩薩。復次，菩薩摩訶薩入是法位中，不復墮凡夫數，名為得道人：一切世間事欲壞其心，不能令動；閉三惡趣門，墮諸菩薩數中，初生菩薩家，智慧清淨成就。復次，住頂不墮，是名菩薩法位，如〈學品〉中說。上位菩薩不墮惡趣，不生下賤家，不墮聲聞、辟支佛地，亦不從頂墮。問曰：云何為頂墮？答曰：如須菩提語舍利弗：『若菩薩摩訶薩，無方便心行六波羅蜜，入空、無相、無作中，不能上菩薩位，亦不墮聲聞、辟支佛地；愛著諸功德法，於五眾無常、苦、空、無我，取相心著：言是道非道，是應行是不應行；如是等取相分別，是菩薩頂墮。』何等是住頂？如上所說諸法愛斷，於愛法亦復不取，如住頂義中說：『若菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，內空中不見外空，外空中不見內空，不空中不見內外空，內外空中不見外空，乃至無法有法空，亦如是。』復次，上位菩薩得無等等心，亦不自高，知心相真空，諸有無等戲論滅。」

百佛世界，現身八相成道：由兜率天下生人間／入胎／出胎／出家／降魔／成道／轉法輪／入滅）。

（3）如來神通行：初發心就與般若相應，成熟眾生，莊嚴佛土。這是方便道菩薩，初地以上到八地。

2、對五種菩薩之看法：

這可見，初發心就圓滿成佛，這是怎麼也不會的。但發心就入初地，證阿耨多羅三藐三菩提，是有的；還有更高的，初發心就自利圓滿，以方便道度眾生了。

第二類或修三大阿僧祇劫，圓滿菩提，是漸機，釋迦佛就是這樣的根機。

後三類是頓入的利根，但是希有難得的！

六、為什麼根機有漸有頓，成佛有遲有速？問題在發心以前的準備不同。

- 1、乘羊行：『先世福德因緣薄，而復鈍根，心不堅固』³⁵³。難怪發心以來，久久都不能達到目的。如從來不曾修學，就發心去應考一樣。
- 2、乘馬行：『前世少有福德利根』³⁵⁴。這如學歷差些，但在長期的服務中，經驗豐富，只要不斷學習，每年應考，就有錄取的機會。
- 3、乘神通行：『世世已來，常好真實，惡於欺誑。是菩薩亦利根堅心，久集無量福德智慧』³⁵⁵。這才初發菩提心，就能直登高位。這如學歷高，研究深，一考就中。所以學佛的，最好不談頓哪漸哪，這都是空話！最好是問問自己的準備如何！

七、現代的中國佛教界

- 1、現代的中國佛教界，思想怪僻得很，不曾考慮自己：福德因緣怎樣？根機怎樣？福慧資糧怎樣？發心學佛，非頓入不可，非立即成佛不可。不問自己，不問自己的發心，卻以為這是大法，這個法門成佛容易。這如不問自己的學歷及經歷，只想競選總統，一下子就位居

³⁵³ 《大智度論》卷 35（大正 25，342c12-13）。

³⁵⁴ 《大智度論》卷 35（大正 25，342c13-14）。

³⁵⁵ 《大智度論》卷 35（大正 25，342c22-23）。

元首一樣。還有些人更可笑了！承認自己的根機鈍，業障重，智慧淺，卻以為非修容易成佛的法門不可。

- 2、這些思想，都與正法不相應！真正想發心而學佛的，應從集資糧，成利根，心志堅固——去努力修學，不問頓漸，更不問什麼時候成佛，但知耕耘，才是菩薩的正常道。

【補充】：五種菩薩

《大智度論》卷 38(大正 25，342b-343a)：

【經】

- (A) 舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發意時行六波羅蜜，上菩薩位，得阿毘跋致地。
- (B) 舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發心時便得阿耨多羅三藐三菩提，轉法輪，與無量阿僧祇眾生作益厚已，入無餘涅槃；是佛般涅槃後，餘法若住一劫，若減一劫。
- (C) 舍利弗！有菩薩摩訶薩，初發意時，與般若波羅蜜相應，與無數百千億菩薩，從一佛國至一佛國，為淨佛世界故。³⁵⁶

【論】

釋曰：有三種菩薩，利根心堅。

- (A) 未發心前，久來集諸無量福德智慧；是人遇佛，聞是大乘法，發阿耨多羅三藐三菩提心，即時行六波羅蜜，入菩薩位，得阿鞞跋致地。所以者何？先集無量福德，利根心堅，從佛聞法故。

譬如遠行，或有乘羊而去，或有乘馬而去，或有神通去者。

乘羊者久久乃到，乘馬者差速，乘神通者，發意頃便到；如是不得言「發意間云何得到？」神通相爾，不應生疑！菩薩亦如是，發阿耨多羅三藐三菩提時，即入菩薩位。

³⁵⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈往生品第四〉(大正 8，226a)。

〔一〕有菩薩初發意，初雖心好，後雜諸惡，時時生念，我求佛道，以諸功德迴向阿耨多羅三藐三菩提；是人久久無量阿僧祇劫，或至或不至。先世福德因緣薄，而復鈍根，心不堅固，如乘羊者。

〔二〕有人前世，少有福德利根，發心漸漸行六波羅蜜，若三、若十、若百阿僧祇劫，得阿耨多羅三藐三菩提；如乘馬者，必有所到。

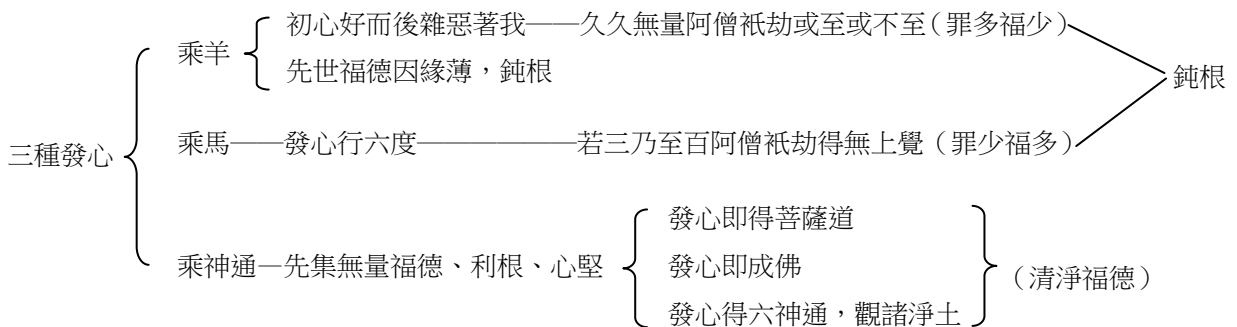
〔三〕第三乘神通者，如上說。

是三種發心：一者、罪多福少；二者、福多罪少；三者、但行清淨福德。清淨有二種：一者、初發心時，即得菩薩道；二者、小住；供養十方諸佛，通達菩薩道，入菩薩位，即是阿鞞跋致地。阿鞞跋致地菩薩義，如先說。

(B) 次後菩薩，大厭世間，世世已來，常好真實，惡於欺誑。是菩薩亦利根堅心，久集無量福德智慧，初發心時，便得阿耨多羅三藐三菩提，即轉法輪，度無量眾生，入無餘涅槃；法住若一劫，若減一劫，留化佛度眾生，佛有二種神通力：一者、現在時；二者、滅後。劫義，如上說。劫中所度眾生，亦復不少！

(C) 次後菩薩，亦利根心堅，久集福德，發心即與般若波羅蜜相應，得六神通；與無量眾生，共觀十方清淨世界，而自莊嚴其國。如阿彌陀佛先世時作法藏比丘，佛將導遍至十方，示清淨國，令選擇淨妙之國，以自莊嚴其國。

印順導師《大智度論筆記》[F037]，p.370：



丁三、圓滿佛果(p.417)

三僧祇劫滿，登於妙覺地。

一、妙覺地：佛地

修行到三大阿僧祇劫的功德圓滿，就從菩薩地而進登「妙覺地」——佛地。佛的大菩提，稱為『無上正等正覺』。正也譯為妙，所以佛果是等覺又妙覺。

二、滅盡一切煩惱習氣

1、從初地以來，到第八地，菩薩斷盡了三界的煩惱障。而習氣——所知障，從初地以上，一分分的除去。³⁵⁷

2、約心境說，習氣是由於戲論相的顯現，於法不能得無礙知見，有愚昧的意義。也因為無始來的煩惱慣習，煩惱障雖斷了，而還有煩惱的氣息。這些習氣，聲聞稱之為「不染污無知」³⁵⁸，大乘認為是「染污的無明住地」。³⁵⁹

³⁵⁷ 《成唯識論》卷 9（大正 31，48c）：「所知障者，謂執遍計所執諸法薩迦耶見而為上首，見、疑、無明、愛、恚慢等，覆所知境，無顛倒性，能障菩提，名所知障。……此障但與不善、無記二心相應，論說無明唯通不善無記性故；癡、無癡等不相應故；煩惱障中，此障必有，彼定用此為所依。」

³⁵⁸ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 37〈2 使捷度〉（大正 28，277a21-23）：「復次，若永斷二種無知，謂染污、不染污，是名為佛。聲聞、辟支佛，雖斷染污無知，不斷不染污者。」

³⁵⁹ 印順導師《勝鬘經講記》（p.155）：「佛法本源於《阿含》毘尼，今略為敘述。總攝一切煩惱，為見一處及三界愛——四種，為佛法共義，大乘不共說有五種。然《阿含》及毘尼說：阿羅漢斷煩惱，但有不斷的，名為習氣。此習氣，即本經的住地。羅漢不斷習氣，辟支佛稍侵習氣，唯有佛，煩惱習氣一切斷盡。二乘不斷的習氣，在聲聞學派中，稱為不染污無知。無知即無明的別名；習氣，是極微細的無明，這與大乘的無明住地一致。龍樹說：『聲聞辟支佛習氣，於菩薩為煩惱』。聲聞學者，以為習氣是不染污的，無礙於生死的；而在大乘學者看來，習氣是微細的染污，還是要招感變易生死的。二乘不斷，而唯佛斷盡的無明，大乘學者說，菩薩在修行中，已分分漸除；佛究竟斷盡無明。所以，或分無明為十一重，二十

3、這些習氣，由於無相智的進修，達到不現，愈來愈薄，法空性也愈來愈明淨。等到盡淨銷融，智慧也能更悠久，更廣大，更深細的了達一切。到終了時，淨治了『於一切所知境界極微細著愚癡』，及『極微細礙愚癡及彼麤重』³⁶⁰，這才究竟圓滿成佛：『永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現』³⁶¹；也就是『最清淨法界』顯現。

4、《般若經》說：『一念相應妙慧』³⁶²，斷一切煩惱習氣而成佛。發心修學到此，才真正是功德圓滿了。

乙三、佛果功德：三身^(p.418-428)

一、法身(佛自性身)：約圓滿覺證說，是出離了煩惱障所顯的最清淨法空性。

二、報身(法性所流身)：又稱法性所生身。因契證法性而有的功德身。約大

二愚等。大乘所說的無明住地，實為根本教典所固有的，不過與聲聞學者解說不同。」

³⁶⁰ (1)《解深密經》卷4〈7 地波羅蜜多品〉(大正16, 704b29-c2)。

(2) 演培法師的標點：「於如來地有二愚癡：一者、於一切所知境界極微細著愚癡；二者、極微細礙愚癡；及彼麤重為所對治。」(《解深密經語體釋》，p.480) 另外，其詮釋佛地有二愚癡：一是最根本微細的所知障，二是煩惱障種。這二愚癡及彼粗重，為佛地所治之對象。(《解深密經語體釋》，p.485)

³⁶¹ (1)《攝大乘論本》卷下(大正31, 148c)：「果圓滿轉，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。」

(2) 印順導師《攝大乘論講記》p.473- p.475：「果圓滿轉：成佛時，永無煩惱、所知二障，一切義相不顯現，而最清淨真實的法界徹底顯現。這最清淨的真實，圓融無礙，能於一切相得大自在，無所不能。果圓滿即是三德具足：永無有障，諸相不現，是斷德；最清淨法界真實性顯現，是智德；於法自在廣利眾生是恩德。」

³⁶² 《大般若波羅蜜多經》卷372〈65 三漸次品〉(大正6, 919b22-27)：「我本修行菩薩行時，通達無上正等菩提，皆以無性為自性已，能用一念相應妙慧，證得無上正等菩提，如實覺知苦、集、滅、道聖諦都無所有，成就十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法等無邊功德。」

菩薩所見的，顯現無邊功德的莊嚴相而別出報身。

三、化身：為地前菩薩、二乘、凡夫而現起的佛身。

丙一、法身(p.418)

佛身最寂滅，平等無分別。如彼摩尼珠，妙用利群生。

一、「佛自性身」，也叫「法身」，是與一切佛法相應的，一切佛法所依止的。

二、法身約圓滿覺證說，是出離了煩惱障所顯的最清淨法空性，圓明自在，究竟無上。從菩薩地修行以來，到達了『永離諸障，一切相不現行』，所以最為寂滅。

三、約「佛與佛」說，平等平等。從佛而觀一切——「依、正」³⁶³，「生、佛」，「人、法」，「智、如」，一切一切，都是平等的。法空性無分別，菩提也無分別，所以說：『如如如如智，名為法身』。³⁶⁴法身的如智不可分別，

³⁶³ 印順導師《藥師經講記》(p.45)：「如來的正報（佛身）與依報（佛世界）。」

³⁶⁴ 《金光明最勝王經》卷 2(大正 16, 408b-c)：「善男子！一切如來有三種身。云何為三？一者化身，二者應身，三者法身。如是三身具足，攝受阿耨多羅三藐三菩提，若正了知，速出生死。…善男子！云何菩薩摩訶薩了知法身？為除諸煩惱等障，為具諸善法故，唯有如如、如如智，是名法身。前二種身，是假名有；此第三身，是真實有，為前二身而作根本。何以故？離法如如，離無分別智。一切諸佛無有別法，一切諸佛智慧具足，一切煩惱究竟滅盡，得清淨佛地。是故法如如、如如智，攝一切佛法。復次，善男子！一切諸佛，利益自他，至於究竟。自利益者，是法如如；利益他者，是如如智。能於自他利益之事，而得自在，成就種種無邊用故，是故分別一切佛法，有無量無邊種種差別。善男子！譬如依止妄想思惟說種種煩惱，說種種業用，說種種果報。如是依法如如，依如如智，說種種佛法，說種種獨覺法，說種種聲聞法。依法如如，依如如智，一切佛法自在成就，是為第一不可思議。譬如畫空作莊嚴具，是難思議。如是依法如如，依如如智，成就佛法亦難思議。善男子！云何法如如、如如智，二無分別，而得自在，事業成就？善男子！譬如如來入於涅槃願自在故，種種事業皆得成就，法如如、如如智，自在事成，亦復如是。」

如寶珠與寶珠的光明，不能分別為二一樣。經論中用種種的詞句，形容讚歎佛身，都不過彷彿而已。

四、約「利他功德」說：如摩尼寶珠一樣，有微妙的神用，能利益一切眾生。摩尼珠，就是如意珠。能適應眾生的需求，出種種的寶物，滿足眾生的心。寶珠並沒有思惟，也不起加行、功用，只是自然如此。佛果的利益眾生，也是這樣。

丙二、法性所流身

丁一、一多無礙^(p.419)

法性所流身，念念現一切。佛事菩薩事，二乘眾生事；
三世盡十方，依正悉無礙。於一現一切，一切入於一。

一、報身（法性所流身、法性所生身）

二、法性所流身，念念現一切

1、佛的法性所流身，或稱法性所生身，就是平常所說的報身。在很多大乘經裏，法身與法性所流身，並沒有嚴格的分別（二身說）。只是約大菩薩所見的，顯現無邊功德的莊嚴相，所以又從法身中別出這報身，這是因契證法性而有的功德身。流是流類、等流，無邊的功德莊嚴，都是法性的等流，如光與熱為太陽的等流一樣。

2、法性所流身，是念念顯現一切的。一切是什麼呢？

- （1）佛事：如佛身的功德相好，佛土的清淨莊嚴，佛的法會圓滿，佛的音聲遍布，佛的壽命無量，佛的智慧、神通、利益眾生，八相成道等。
- （2）菩薩事：如初發心，受菩薩戒，行六度、四攝，遍遊十方世界，親近供養十方諸佛，聞持十方佛說法，度一切眾生，種種難行苦行，種種本生等。
- （3）二乘事：如聲聞與緣覺的初心，修行，住阿蘭若，行頭陀行，

遊化人間，入涅槃等。

(4) 眾生事：六道眾生，有種種住處，種種名字，種種形態，各式各樣的生活，各式各樣的苦難等。

以上是十法界（四聖、六凡）的事。

(5) 三世事（時間）：前生，今生，後生；一念，無量劫等。

(6) 盡十方事（空間）：十方的無量無數，不可說不可說世界，或大或小，或正或側，或苦或樂；山河大地，草木叢林等。

3、這一切，不外乎「依報」——器世界；「正報」——眾生與佛。這一切，有各式各樣的事，從一念到無量無數不可說不可說劫，從一微塵到十方無量無邊不可說不可說世界。無限時空中的無限依事、正事，在念念中顯現，都是無礙的。因為，法性所流身，遍一切處，無處不在；也就無一法而不在法性所流身中。

4、法性所流身是無差別的，盡虛空，遍法界，等真如的，所以不離法性所流身的一切，也展轉無礙而無二無別。隨舉「一」點，都是顯現「一切」，那「一切」也就是入於「一」了。古代天臺與賢首宗師，都曾擬出了重重無盡的境界。這如《華嚴經》廣說。

丁二、具諸功德^(p.421)

十力四無畏，十八不共法，大悲三不護，妙智佛功德。

一、清淨圓滿的法身，與一切功德相應。

但約證法性而成就佛功德來說，為法性所流身所攝。

二、佛的果德，難以思量，或說一百四十不共功德等。³⁶⁵

³⁶⁵ 《瑜伽師地論》卷 49-卷 50〈菩薩地〉(大正 30, 566c-574b)。

一百四十不共功德：

三十二相 ³⁶⁶	八十種好 ³⁶⁷	四一切種清淨 ³⁶⁸	十力 ³⁶⁹
四無所畏 ³⁷⁰	三念住	三不護	大悲
無忘失法 ³⁷¹	永害習氣 ³⁷²	一切種妙智 ³⁷³	

三、三念住：

- 1、諸弟子眾一向恭敬、正行，如來緣之不生歡喜，捨而安住正念正知。
- 2、諸弟子眾一向不恭敬、邪行，如來緣之不生憂戚。
- 3、諸弟子眾一類恭敬、正行，一類不恭敬、邪行，如來緣之不生歡戚。

四、佛之「十力」功德：以降伏魔外的勝能而安立。（詳參附錄一）

- 1、處非處智力， 2、業異熟智力， 3、靜慮/解脫/等持/等至智力，
- 4、根勝劣智力， 5、種種勝解智力， 6、種種界智力，
- 7、遍趣行智力， 8、宿住隨念智力， 9、死生智力， 10、漏盡智力。

³⁶⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈四攝品第 78〉(大正 8，395b28-c27)；《大智度論》卷 4(大正 25，90a26-91a19)。(詳參附錄一)

³⁶⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈四攝品第 78〉(大正 8，395c27-396b10)；《大智度論》卷 89(大正 25，684b-c)。

³⁶⁸ 《瑜伽師地論》卷 49(大正 30，568c19-a3)：「云何如來四一切種清淨？一者、一切種所依清淨。二者、一切種所緣清淨。三者、一切種心清淨。四者、一切種智清淨。云何一切種所依清淨？謂一切煩惱品麤重并諸習氣，於自所依無餘永滅，又於自體如自所欲，取住捨中自在而轉，是名一切種所依清淨。云何一切種所緣清淨？謂於種種若化、若變、若所顯現一切所緣皆自在轉，是名一切種所緣清淨。云何一切種心清淨？謂如前說一切心麤重永滅離故，又於心中一切種善根皆積集故，是名一切種心清淨。云何一切種智清淨？謂如前說一切無明品麤重永滅離故，又遍一切所知境中，智無障礙智自在轉，是名一切種智清淨。」

³⁶⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈四攝品第 78〉(大正 8，395a10-18)；《大智度論》卷 24(大正 25，235c22-241b)；卷 25(大正 25，245c6-246a13)。

³⁷⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈四攝品第 78〉(大正 8，395a18-b13)；《大智度論》卷 25(大正 25，241b-c；245b)。

³⁷¹ 參見《瑜伽師地論》卷 50(大正 30，574a11-17)。

³⁷² 參見《瑜伽師地論》卷 50(大正 30，574a18-22)。

³⁷³ 參見《瑜伽師地論》卷 50(大正 30，574a23-b3)。

五、佛之「四無所畏」：表示自利他利的絕對自信。(詳參附錄一)

- 1、說一切智無所畏， 2、說漏盡無所畏，
- 3、說盡苦道無所畏， 4、說障道無所畏。

六、佛之「十八不共法」：約不共凡夫、小乘而立。³⁷⁴ (詳參附錄一)

- 1、身無失， 2、語無失， 3、念無失。
- 4、無異想， 5、無不定心， 6、無不知已捨。
- 7、欲無減， 8、精進無減， 9、念無減，
- 10、慧無減， 11、解脫無減， 12、解脫知見無減。
- 13、智知過去無著無礙， 14、智知未來無著無礙，
- 15、智知現在無著無礙。
- 16、身業隨智慧行， 17、語業隨智慧行， 18、意業隨智慧行。

七、大悲

八、三不護：如來的身、口、意三業，清淨現行，決無過失，不用怕人知而藏護自己。

九、妙智：就是如來的無師智、自然智、一切智、一切種智。

這些「佛功德」，都是最清淨，最圓滿的。

丁三、淨土圓滿^(p.422)

佛住於淨土，十八事圓滿，與諸菩薩眾，受用於法樂。

³⁷⁴ (1)《大智度論》卷 26 (大正 25, 247b-255b)。

(2) 其他：說一切有部主張之十八不共法=十力、四無所畏、大悲、三念住。(參見《大毘婆沙論》卷 17, 大正 27, 85a;《俱舍論》卷 27, 大正 29, 140a-141a)。聲聞論議師之十八不共法。(參見《大智度論》卷 26, 大正 25, 255c24-256a22)。五種十八不共法。(參見《望月佛教大辭典》(三) p.2361c-2366a)。

一、法性所流身佛（報身佛），是一定住於淨土的。但這是遍法界土，以十八事圓滿來表顯的；不可說東方，西方，多大多小的。這圓滿淨土，如《佛地經》、《解深密經》序等說…。

二、《解深密經》〈序〉說到十八事圓滿：³⁷⁵

	《解深密經》〈序〉	印順導師《攝大乘論講記》(p.529-531)
1、顯色圓滿	薄伽梵住最勝光曜七寶莊嚴，放大光明，普照一切無邊世界。	佛所住處，是以最為殊勝而具光曜的七寶所莊嚴的大宮殿，或說大宮殿因七寶的莊嚴而有勝光曜，因有勝光曜的七寶，所以從大宮殿中放大光明，普照一切無邊世界。
2、形色圓滿	無量方所，妙飾間列。	這大宮殿的形態有無量的方所，或園，或池，或階，都像美妙的文飾，參差間列。
3、分量圓滿	周圓無際，其量難測。	這大寶宮殿的周圍，無邊無際，其面積的分量，一般人是難以測度的。
4、方所圓滿	超過三界所行之處。	佛住的大寶宮殿，他那所住的方所，地點，超過了三界所行之處，不是三界內的愛執所能行得到的。換句話說，這種宮殿不是三界繫的業果。
5、因圓滿	勝出世間善根所起。	它不是三界業成，是以勝出世間的出世善根為因而得生起的；既不是無因有，亦不是由大自在天所造。
6、果圓滿	最極自在淨識為相。 ³⁷⁶	佛住的大寶宮殿，以最極自在的佛果位上清淨無漏識為體相的，不是離識以外；這七寶宮殿，以淨識為體。

³⁷⁵ 《解深密經》卷 1〈1 序品〉(大正 16，688b7-19)。另參見《佛地經論》卷 1(大正 26，292b-296a)。

³⁷⁶ 《佛地經論》卷 1(大正 26，294a27-b10)：「果相云何？最極自在淨識為相。謂大宮殿最極自在，佛無漏心以為體相，唯有識故，非離識外別有寶等，即佛淨心如是變現似眾寶等，如前已說，境界相故。如入青等遍處定者，識所現相此即如來大圓鏡智相應淨識。由昔所修自利無漏淨土種子因緣力故，於一切時遍一切處，不待作意任運變現，眾寶莊嚴受用佛土與自受用身作所依止處。利他無漏淨土種子因緣力故，隨他地上菩薩所宜變現淨土，或小或大或劣或勝，與他受用身作所依止處，謂隨初地菩薩所宜，現小現劣，如是展轉乃至十地，最大最勝於地地中，初中後等亦復如是。」

7、主圓滿	如來所都。	這大寶宮殿，以如來為主，是佛世尊住持攝受的。都，是統攝主持的意思。
8、輔翼圓滿	諸大菩薩眾所雲集。	在大寶宮殿中，時有大菩薩眾共所雲集，聽佛說法，助佛揚化。如極樂世界的觀音、大勢至等。
9、眷屬圓滿	無量天龍人非人等常所翼從。	大宮殿中也有無量無邊的天、龍、藥叉等的八部眷屬，常所翼從。
10、任持圓滿	廣大法味喜樂所持。	大宮殿中所有的菩薩龍天等，佛以廣大的大乘法味的喜樂，資養他們的五分法身，使他們任持安住。
11、事業圓滿	作諸眾生一切義利。	佛如來作化度諸眾生的一切有義利的事業。
12、攝益圓滿	滅諸煩惱災橫纏垢。	在這大宮殿中，蠲除了一切煩惱纏垢，種種天災橫禍的事。不但佛陀如此，諸菩薩等也獲得這樣的清淨益。
13、無畏圓滿	遠離眾魔。	佛與菩薩，已能遠離煩惱、蘊、死、天的眾魔，解脫魔王的胃索。
14、住處圓滿	過諸莊嚴，如來莊嚴之所依處。	如來所住的處所，過諸一切菩薩及其餘的莊嚴處，唯以如來自己的功德莊嚴為所依處。
15、路圓滿	大念慧行以為遊路。	路是所行的路，這淨土以大念、大慧、大行為所遊路。大念即是聞所成慧，大慧即是思所成慧，大行即是修所成慧。修這三慧的道路，能遊於淨土中。
16、乘圓滿	大止、妙觀以為所乘。	乘是車乘，大止妙觀以為所乘，乘這大乘的止觀車，遊行前所說的三慧妙路。
17、門圓滿	大空、無相、無願解脫為所入門。	進入這淨土的大寶宮殿是要從門而入的，這就是大空、無相、無願的三解脫門，這三者是進入解脫的妙門；所以進入的莊嚴純妙的淨土寶宮殿，就是常寂光土、法界宮、涅槃城了。
18、依持圓滿	無量功德眾所莊嚴，大寶華王眾中所建立大宮殿中。	世間宮殿依地而起，建立在大地上；佛的大宮殿，以無量淨妙功德，種種七寶眾所莊嚴，大寶華王之所建立的。

三、與諸菩薩眾，受用於法樂

十八圓滿淨土的佛，是法性所流身。又可分為二：

- 1、約佛說——又名自受用身
- 2、約大菩薩所見說——又名他受用身

為什麼叫受用呢？如前第 10 項「任持圓滿」說：『廣大法味喜樂所持』。佛住在淨土中，自受用法樂，而為大菩薩說法，菩薩們也就受用法樂。在這圓滿的淨土中，法喜充滿，所以說：佛與諸菩薩眾，都在淨土裏，受用大乘微妙的法樂。

丁四、唯是一乘^(p.423)

諸法真實義，及證真實慧，無變異差別，是故無別乘。

一、住於圓滿淨土的法性所流身，為大菩薩說法，是五乘、三乘，還是一乘呢？當然是一乘法。佛是覺者，以大菩提為體性；一切自利利他，都以覺為本。佛出世說法的大事因緣，就是要人開、示、悟、入佛之知見——大菩提。所以，佛法是以覺證為宗本的。

二、覺證，分別來說，有「所證的諸法真實義」，與「能證的真實義的智慧」。

1、所證的諸法真實義：

是離妄想的法空性。眾生以為真實的，都是自性見，戲論相；法無性空，才是一切法的真相。所以經上說：『諸法無所有性，是諸法自性』³⁷⁷。在這真實義中，沒有差別可說。就是我空性與法空性，也是如草火與炭火一樣，雖所燒不同，而火性並沒有差別。

³⁷⁷ (1)《大般若波羅蜜多經》卷 478(大正 7, 420a-b)：「若一切法皆以無性而為自性，如是無性，非諸佛作……。無性之法，定無作用。……然一切法皆以無性而為自性，無性法中實無異法，無業無果亦無作用，無性之法常無性故。」

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 26(大正 8, 412b-c)：「諸法性無所有，非佛所作……。無性法中，無有業用。……無性法無業無果報，無性常是無性」。

2、能證真實義的智慧：

一得永得，得到了就不會失去。

三、「所證的真如」與「能證的正智」都是「無變異」。

無為般若，依無漏習氣而顯發，不是剎那生滅法。所以，這能證的正智，都是無變異的。

◎所證的真如：真如雖在纏而還是這樣，離垢清淨也還是這樣，沒有變異。

◎能證的正智：是法性相應的無為功德，也沒有變異。

四、如與智，也只是依世俗而安立，而在現覺中，沒有如與智的對立。

五、佛法的真實是這樣，沒有變異，沒有分別，這那裏還有五乘、三乘呢？

故佛為大菩薩開示大法，無有別乘，唯是一道一清淨的一佛乘。雖然菩薩要知權知實，所以於一乘說無量乘，但在菩薩法中，一切都歸於一。

丙三、化身

丁一、示現身土^(p.424)

佛得不動身，悲願化三有，示淨或示穢，咸令入涅槃。

一、示現佛身：（化身，化導眾生示現的佛身，有高大身——千丈，百丈，或者丈六身。）

1、法身佛：是常住的，沒有來去，也沒有出沒，故說為「不動身」。

2、報身佛：依法身而起法性所流身，但不能離於法身。（如依太陽而有光與熱；光與熱遍一切處，但不能離於太陽。）

3、化身佛：為地前菩薩、二乘、凡夫而現起的佛身。由悲願所熏發，為了化度三有眾生，能無功用地現起化身，有來有去，有生有沒，如長者入火宅那樣。（如水中的月影一樣，只是經水的反映而現起月的影子。）

二、示現壽命：示現的壽命，或千劫，百劫，或八十歲。

三、示現國土：示現的國土，或是淨土，或示現穢土。

1、圓滿報土：圓滿報土，遍一切處，只要眾生的智慧增進，什麼地方，當下就是圓滿的淨土。如娑婆世界是穢土，但在螺髻梵王看來，是寶莊嚴淨土。³⁷⁸ 如極樂世界，也是化土，但依《淨土論》說，如圓修五門成就³⁷⁹——智慧、慈悲、方便迴向功德成就，也就能入圓滿報土。

2、化土：約適應部分眾生的善根成熟而現起來說，凡國土而可說東方、西方、南方、北方的；佛壽與佛身的長短，可說有限量的，都是化身、化土。

四、化身佛以「折伏」、「攝受」二門來成就眾生

³⁷⁸ 《維摩詰所說經》卷 1(大正 14, 538c4-20)：「若菩薩欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。爾時舍利弗承佛威神作是念：『若菩薩心淨則佛土淨者，我世尊本為菩薩時意豈不淨，而是佛土不淨若此？』佛知其念即告之言：『於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見。』對曰：『不也。世尊！是盲者過，非日月咎。』」舍利弗！眾生罪故，不見如來佛土嚴淨，非如來咎。舍利弗！我此土淨而汝不見。」爾時螺髻梵王語舍利弗：『勿作是意，謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。』舍利弗言：『我見此土，丘陵坑坎，荊棘沙礫，土石諸山，穢惡充滿。』螺髻梵言：『仁者心有高下，不依佛慧故，見此土為不淨耳。舍利弗！菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧則能見此佛土清淨。』」

³⁷⁹ 婆藪槃豆菩薩造《無量壽經優波提舍》(大正 26, 231b8-24)：「論曰：此願偈明何義？觀安樂世界，見阿彌陀佛，願生彼國土故。云何觀？云何生信心？若善男子、善女人，修五念門成就者，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。何等五念門？一者禮拜門，二者讚歎門，三者作願門，四者觀察門，五者迴向門。(1)云何禮拜？身業禮拜阿彌陀如來應正遍知，為生彼國意故。(2)云何讚歎？口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。(3)云何作願？心常作願，一心專念畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故。(4)云何觀察？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那故。彼觀察有三種，何等三種？一者觀察彼佛國土功德莊嚴，二者觀察阿彌陀佛功德莊嚴，三者觀察彼諸菩薩功德莊嚴。(5)云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願迴向為首，成就大悲心故。」

- 1、折伏門：因眾生根性不同，有的應以苦切語：三惡道是這樣的苦，眾生界是這樣的苦，能因此發心修行，這是折伏門。
 - 2、攝受門：有的眾生應以愛語來攝受：佛土是這麼清淨，那麼自在，就肯發心修行，這是攝受門。
- 隨機適應，如藥能治病，就是妙藥，所以不應該生優劣想。³⁸⁰
如釋迦佛出穢土，彌勒佛出淨土，佛法並沒有什麼差別。

五、「穢土」與「淨土」

- 1、又如穢土修行不容易，佛勸人往生淨土，容易成就。但《維摩詰經》³⁸¹，《無量壽佛經》³⁸²卻說：穢土修行一日，勝於在淨土修行一劫，穢土比淨土修行更容易。
- 2、又如經中，釋迦佛讚歎淨土，使大眾羨慕，而淨土菩薩來參加釋迦佛的法會，淨土佛總是告誡大眾，不要生輕慢心。³⁸³

³⁸⁰ 《大智度論》卷 10〈1 序品〉(大正 25, 130b22-23):「佛法無大、無小，無內、無外，一切皆得修行。」

³⁸¹ 《維摩詰所說經》卷下〈香積佛品第 10〉(大正 14, 553a19-28):「維摩詰言：此土菩薩，於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益眾生，多於彼國[淨土]百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，諸餘淨土之所無有。何等為十？以布施攝貧窮，以淨戒攝毀禁，以忍辱攝瞋恚，以精進攝懈怠，以禪定攝亂意，以智慧攝愚癡，說除難法度八難者，以大乘法度樂小乘者，以諸善根濟無德者，常以四攝成就眾生，是為十。」

³⁸² 《大阿彌陀經》卷下〈八端檢束分第 51〉(大正 12, 338b16-c1):「佛言：汝等當自端身，當自端心，耳目鼻口手足，皆當自端束檢中外，無隨嗜欲益作諸善。當布恩施德、不犯道禁、忍辱、精進、一心、智慧，展轉復相教化，使彼為德立善，慈心正意齋戒清淨，如是一晝夜，勝於阿彌陀佛剎中為善百歲。所以者何？以彼剎中無修營為，物皆自有，人悉為善無毛髮之惡，於此修善十晝夜，勝於他方佛剎為善千歲。所以者何？他方佛剎悉皆為善，無造惡之所，故其福德亦皆自然。其次有世界，為善者多，為惡者少，亦有自然之物，不待修營。若此世界中，為惡極多，為善極少，不自修治物無自有，或轉相欺誑勞心苦形，如是勿務未嘗寧息，吾哀世人教誨切至，令超彼岸，永脫苦趣。」

³⁸³ 《維摩詰所說經》卷下〈香積佛品第 10〉(大正 14, 552b10-26):「佛告之曰：下方度如四十二恒河沙佛土，有世界名娑婆，佛號釋迦牟尼，今現在於五濁惡世，為樂小法眾生敷演道教。彼有菩薩名維摩詰，住不可思議解脫，為諸菩薩說法，故遣化來稱揚我名并讚此土，令彼菩薩增益功德。彼菩薩言：其人何如乃作是化，

3、所以，這是佛的悲願，應化三界眾生的二大方便，目的都是令入涅槃，出離生死，同歸佛道。

※易行道難成佛，難行道易成佛：印順導師《淨土與禪》p.70-p.74（詳參附錄二）

丁二、方便說法_(p.426)

為除眾疲乏，化作可愛城；

丁三、終歸一乘_(p.426)

終示真實相，故唯一佛乘。

化身佛的說法，是不盡一致的：

- 一、有的佛，雜說五乘法、三乘法，有出家眾與在家眾。
- 二、有的佛但說一乘法，沒有出家眾。（有的佛也不現出家相的，傳說天王佛³⁸⁴如此）
- 三、有的佛說三乘法，因為聽眾的根機不成熟，沒有說一乘而佛就入了涅槃。（傳說多寶佛如此）

德力無畏神足若斯。佛言：甚大，一切十方皆遣化往施作佛事饒益眾生。於是香積如來，以眾香鉢盛滿香飯與化菩薩。時彼九百萬菩薩俱發聲言：我欲詣娑婆世界供養釋迦牟尼佛，并欲見維摩詰等諸菩薩眾。佛言：可往！攝汝身香，無令彼諸眾生起惑著心；又當捨汝本形，勿使彼國求菩薩者而自鄙恥；又汝於彼莫懷輕賤而作礙想。所以者何？十方國土皆如虛空，又諸佛為欲化諸樂小法者，不盡現其清淨土耳。」

³⁸⁴ (1)《自在王菩薩經》卷2(大正13, 934c24-25):「是天王佛及諸菩薩，不著袈裟，皆著自生淨妙天衣，亦無結惑。」

(2) 吉藏《金剛般若疏》卷2(大正33, 98a22-24):「問曰：頗有佛不著袈裟、不用鉢不耶？答：有。大論云：天王佛作白衣威儀也。」

四、有的佛說三乘，而終歸於一乘法的。

- 1、以釋迦佛應化娑婆世界而說法來說，起初說三乘法，末後才會歸一乘。佛在《法華經》中，開示這『為實施權，開權顯實』³⁸⁵的教化歷程說：有些發了菩提心的，但在生死道長，眾生性多的情形下，忘失了，退失了。像這類根性，越是給他說佛道的高深偉大，越是不敢修學。所以佛設方便，說有聲聞與緣覺乘，容易修行，容易了生死，又快又好，能得究竟的解脫，大家這才發心修學了。
- 2、這如商隊遠行，經不起長途跋涉的疲勞，有的不願前進。商主為了解除大眾的疲乏，免得大眾退回，所以方便化作可愛的城市。向大眾宣告：經商的目的地到了，就在前面。大家這才鼓起勇氣前進，在都市中，衣食起居，一切都得了滿足。等到大眾休息一番，疲勞恢復了，商主這才對大眾說：這是化城，真正的目的地——寶城，還在前面。大眾精神飽滿，再向目的地前進。
- 3、這如佛等弟子依法修行，證了阿羅漢果，終於又說明二乘是方便的，「開示」為令眾生「悟入」佛之知見的真實相。故佛雖說三乘，其實「唯一佛乘」；唯有佛是大涅槃，二乘的涅槃，也不是真實的。佛說一乘，經論中雖約種種的意義說，然總不外乎：如實道無二無別，所以終歸於一極。

³⁸⁵ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1177-p.1178：「大概的說，「開權顯實」說乘權、乘實，「開跡顯本」說身權、身實，為《法華經》的兩大宗要。說乘權乘實，如《妙法蓮華經》卷1（大正9，7a-b）說：「諸佛如來，但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘若二若三。……是諸眾生，從諸佛聞法，究竟皆得一切種智」。大乘佛法興起時代，佛教界已有了聲聞、辟支佛、菩薩求成佛道的三乘。聲聞與辟支佛，稱為二乘或小乘，以入究竟涅槃為目的；菩薩是大乘，以求成佛道為理想。《法華經》起來說：聲聞與辟支佛的果證，都是方便說，二乘也是要成佛的。無二無三，名為一佛乘。」

甲二、同歸佛道^(p.428)

一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。

一、從一佛乘的立場來說，一切諸善法，都是同歸於佛道的。不但是出世的三乘善法，歸於佛道，就是人乘、天乘善法，世間的一切——「一念善心，一毫善行」，都是會歸於佛道的。

二、佛法是善法的別名。到底什麼是「善法」？

1、向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。因此，善的也叫法，不善的叫做非法。

2、有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。雖然現實眾生界，確是這樣的，但約契理來說，就不是這樣。

3、善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。所以古代有『善不受報』¹的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

4、一切眾生，『初一念識異木石，生得善，生得惡』²，生來都是有善的，所以都有向上、向樂、向光明的趣向。不過沒有以佛道為宗時，

¹（1）竺道生：「善不受報，頓悟成佛」。參見：《高僧傳》卷7（大正50，366c18）。

（2）印順導師《勝鬘經講記》，p.89：「《菩薩本業瓔珞經》說：『一切善受佛果，無明受有為生滅之果。是故善果從善因生，惡果從惡因生。故名善不受生滅之果，唯受常佛之果』。所以道生法師說：『善不受報』。雖因善業而感人天樂果，究其實，人天善法是成佛因，一切善法從攝受正法而來。」

²《仁王般若波羅蜜經》卷上（大正8，828b-c）。

就演成種種歧途，種種外道，生人，生天。如一旦發見究竟目標，歸心於佛乘時，這一切都是成佛的方便。

5、所以，向佛一舉手，一低頭；『一稱南無佛，皆已成佛道』。³。這如民族而缺乏賢明領袖，沒有正確國策，雖人民還是那樣的人民，也還是想求進步，而結果往往走入歧途，國計民生，都很不理想。如有賢明領袖，提示完善政策，大家向這而集中力量，齊一步伐，就會進入理想的時代一樣。

6、所以，一切眾生類，不是沒有善法，而只是還沒有貫徹。但有了善法，向上向光明，終究會向佛道而邁進的，也就究竟要得成佛的。一切眾生，同成佛道，是了義的，究竟的。

7、所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！

末了，謹祝讀者必當成佛！

³（1）《妙法蓮華經》卷1〈方便品第2〉（大正9，9a24-25）：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」

（2）《大智度論》卷93（大正25，713b25-27）：「法華經中說：於佛所作少功德，乃至戲笑一稱南無佛，漸漸必當作佛。」

(附錄一)：

【三十二相】

- (1)足下安平立相。(2)足下二輪相。(3)長指相。(4)足跟廣平相。
(5)手足指縵網相。(6)手足柔軟相。(7)足趺高滿相。(8)腓如鹿王相。
(9)正立手摩膝相。(10)陰藏相。(11)身廣長等相。(12)毛上向相。
(13)一一孔一毛生相。(14)金色相。(15)大光相。(16)細薄皮相。
(17)七處⁴隆滿相。(18)兩腋下隆滿相。(19)上身如獅子相。(20)大直身相。
(21)肩圓好相。(22)四十齒相。(23)齒齊相。(24)牙白相。(25)獅子頰相。
(26)味中得上味相。(27)大舌相。(28)梵聲相。(29)真青眼相。
(30)牛眼睫相。(31)頂髻相。(32)白毛相。

【十力】

- (1)處非處智力：處，謂道理。謂如來於一切因緣果報審實能知，如作善業，即知定得樂報，稱為知是處；若作惡業，得受樂報無有是處，稱為知非處。如是種種，皆悉遍知。
(2)業異熟智力。謂如來於一切眾生過去未來現在三世業緣果報生處，皆悉遍知。
(3)靜慮解脫等持等至智力。謂如來於諸禪定自在無礙，其淺深次第如實遍知。
(4)根勝劣智力。謂如來於諸眾生根性勝劣、得果大小皆實遍知。
(5)種種勝解智力。謂如來於諸眾生種種欲樂善惡不同，如實遍知。
(6)種種界智力。謂如來於世間眾生種種界分不同，如實遍知。
(7)遍趣行智力。謂如來於六道有漏行所至處、涅槃無漏行所至處如實遍知。
(8)宿住隨念智力。即如實了知過去世種種事之力；如來於種種宿命，一世乃至百千萬世，一劫乃至百千萬劫，死此生彼，死彼生此，姓名飲食、苦樂壽命，如實遍知。
(9)死生智力。謂如來藉天眼如實了知眾生死生之時與未來生之善惡趣，乃至美醜貧富等善惡業緣。

⁴ 指兩手、兩足下、兩肩、頸項等。

(10)漏盡智力。謂如來於一切惑餘習氣分永斷不生，如實遍知。

【四無所畏】

(1)作一切智無所畏。謂對於諸法皆覺知，住於正見無所屈伏，具無所怖畏之自信。

(2)漏盡無所畏。謂斷盡一切煩惱而無外難怖畏。

(3)說盡苦道無所畏。即宣說出離之道而無所怖畏。

(4)說障道無所畏。謂闡示修行障礙之法，並對任何非難皆無所怖畏。

【十八不共法】

(1)諸佛身無失，佛自無量劫來，持戒清淨，以此功德滿足之故，一切煩惱皆盡，故於身無失。

(2)口無失，佛具無量之智慧辯才，所說之法隨眾機宜而使皆得證悟之謂。

(3)念無失，佛修諸甚深禪定，心不散亂，心於諸法無所著，得第一義之安穩。以上三法指身、口、意三業皆無過失。

(4)無異想，佛於一切眾生平等普度，心無簡擇。

(5)無不定心，佛之行住坐臥常不離甚深之勝定，攝心住善法中，於諸法實相中不退失。

(6)無不知已捨心，於苦等之受，佛念念之中覺知其生住滅等相，而住於寂靜平等。

(7)欲無減，佛具眾善，常欲度諸眾生，心無厭足。

(8)精進無減，佛之身心精進滿足，為度眾生恆行種種方便，無有休息。

(9)念無減，三世諸佛之法、一切智慧，相應滿足，無有退轉。

(10)慧無減，指佛具一切智慧，又三世之智慧無礙故，於慧無缺減。

(11)解脫無減，佛遠離一切執著，具有為、無為二種解脫，一切煩惱之習悉盡無餘，即於解脫無缺減。

(12)解脫知見無減，佛知見諸解脫相，了了無闇障。

(13)智慧知見過去世無闇無障。

(14)智慧知見未來世無闇無障。

(15)智慧知見現在世無閼無障。

上三者謂佛之智慧照知過去、未來、現在三世所有一切之事，皆通達無礙。

(16)一切身業隨智慧行。

(17)一切口業隨智慧行。

(18)一切意業隨智慧行。

以上三項，乃佛造作身、口、意三業時，先觀察得失，後隨智慧而行，故無過失，皆能利益眾生。

（附錄二）：易行道難成佛，難行道易成佛

印順導師《淨土與禪》p.70-p.74：

禮佛、念佛、讚佛、隨喜、迴向、勸請，特別是口頭稱名，這比起捨身捨心去為人為法，忍苦忍難的菩薩行，當然是容易得多，這是易行道的本義。通常以為由於彌陀的慈悲願力，所以能念佛往生，橫出三界，名易行道，這並非經論本意。修此等易行道，生淨土中，容易修行，沒有障礙，這確是經論所說的。但易行道卻是難於成佛，難行道反而容易成佛。這如《寶積經》〈彌勒菩薩所問會〉中說：釋迦過去所行的是難行苦行道，彌勒所行的是易行樂行道。彌勒發心，比釋迦早四十劫；「久已證得無生法忍」——得不退轉。結果，釋迦比彌勒先成佛，彌勒還待當來下生成佛。⁵不是易行道難成佛，難行道易成佛的鐵證嗎？

彌勒修易行道，所以遲成佛。釋迦修難行道，所以先成佛。然據傳說：釋迦七日七夜說偈讚佛，超九劫成佛。⁶說偈讚佛，是易行道，這不是易行道速成佛嗎？這是一般所容易懷疑的，應略為解說。易行道與難行道，本不過從初下手說。初學者有此二類分別；到成佛，攝取眾生與攝取佛土的功德，都是要圓滿的。但這不能證明易行道易成，反而是難行道易成的事證。

據傳說，當時「釋迦菩薩……心未純淑，而諸弟子心皆純淑；又彌勒菩薩心已純淑，而弟子未純淑」。這因為：「釋迦菩薩，饒益眾生心多，自為

⁵ 《大寶積經》卷 111（大正 11，629 c14-23）。

⁶ 《大智度論》卷 4（大正 25，87b27-c14）。

身少故；彌勒菩薩多為己身，少為眾生故」。⁷這顯然是說：釋迦行難行道，多化眾生。弟子心已純淑，即釋迦的利他功德圓滿；但自利功德還不足。彌勒菩薩多修淨土行，久證無生忍，自心已純淑了。而一向少為眾生，少修難行大道，弟子的心未純淑，即彌勒的利他功德沒有圓滿。所以，釋迦的精進讚佛而速成，恰好是先修難行道易成佛的證明。這如畫龍與點睛，都是不可缺的；如攝取眾生與莊嚴淨土，是成佛所一定要圓滿的。釋迦修難行道，如先畫龍身。等到龍身畫成，精進讚佛如點睛，一點即成龍了。彌勒從易行道入手；如先點龍睛。睛雖一點就成，而龍身卻不能倉卒畫好，如利他功德的不能速成。這樣，釋迦的超九劫而先成佛，實由於久修難行道，「饒益眾生心多」。其實，這都為初學者作方便說，學菩薩法而成佛，一切功德都是要圓滿修集的。易行道難成，難行道易成，這確是古聖經論的正說。

眾生在穢土修行，雖容易退失；生淨土中，環境好，不再退轉。但論修行的速率，穢土修行，比在淨土修行快得多。如《大阿彌陀經》（卷下）說：「世尊！……（在此娑婆濁世），為德立善，慈心正意，齋戒清淨，如是一晝一夜，勝於阿彌陀佛剎百歲」。⁸《維摩經》也說：「此土菩薩，於諸眾生大悲堅固，誠如所言。然其一世饒益眾生，多於彼國（淨土）百千劫行。所以者何？此娑婆界有十事善法，諸餘淨土之所無有」。⁹十事，即六波羅蜜等。淨土是七寶所成的，衣食等一切無問題，即無布施功德。穢土人惡，要修忍辱，淨土都是諸上善人，即不需修忍辱行。此土有殺盜淫妄諸事，所以要持戒，淨土女人都沒有，或男女不相佔有，即沒有淫戒可持。生活所需，一切圓滿，即沒有偷盜可戒。這種種功德，生到淨土中，都難於進修。這等於太平盛世，「英雄無用武之地」，無從表顯他的才能，與救國救人的大功績。穢土是難行的，然因為難行，所以是偉大的。釋迦牟尼佛穢土修行成佛，為十方諸佛之所稱讚。如《阿彌陀經》中說：「彼諸佛等，亦稱讚我不可思議功德，而作是言：釋迦牟尼佛，能為甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世……得阿耨多羅三藐三菩提」。《除蓋障菩薩所問經》（二）、及《寶雲經》、《寶雨經》、《勝天王般若經》等，都說到穢土修行，比淨土高超得多。

⁷《大智度論》卷4（大正25，87c14-23）。

⁸《大阿彌陀經》卷下（大正12，338b17-22）。

⁹《維摩經》（大正14，553a19-23）。

龍樹《大智度論》（卷 10）說得最為明切：「娑婆世界中，樂因緣少，有三惡道老病死，……心生大厭，以是故智慧根利。彼（淨土）間菩薩，七寶世界，種種寶樹，心念飲食，應意即得。如是生厭心（不滿現實）難，是故智慧不能大利。譬如利刀，著好飲食中，刀便生垢。……若以石磨之，垢除刀利。是菩薩亦如是，生雜（穢）世界中，利根難近。如人少小勤苦，多有所能」。¹⁰穢土是苦痛的，然發心行菩薩道，卻是最殊勝的，這無怪釋尊發心遲而成佛早。易行道容易得不退轉，但一生淨土，即進度遲緩。穢土修行難得不退，如打破難關，就可一往直前而成佛了。易行與難行，穢土與淨土，實各有長處。

¹⁰ 《大智度論》卷 10（大正 25，130a3-13）。

版權頁

國家圖書館出版品預行編目資料

成佛之道講義／印順導師原著；釋開仁編

高雄市：高市正信佛青會，2009.03

面； 公分

ISBN 978-957-30471-4-8(平裝)

1.佛教教理 2.成佛論

220.127

98004990

成佛之道講義

原著：印順導師

編者：釋開仁

修訂：2013 年 3 月

發行：高雄六龜般若精舍

般若精舍郵政劃撥：42260514，戶名：陳輝溢

※成佛之道講義 500 本@ \$180 = 台幣 9 萬元整

※助印：台北法友：3 萬元

鄭光偉、邱怡禎闔家：5 萬元

劉曜賢：1 萬元

※免費贈閱・歡迎助印

.....
流通：高雄市正信佛教青年會，802 高雄市苓雅區中正二路 58 號九樓

電話：07-2247705，傳真：07-2232315，Email：chba7705@gmail.com

承印：福峰圖書光碟有限公司，地址：11192 台北市士林區永公路 500 巷 48 號

電話：02-28620707，傳真：02-28617023，網址：www.kim51.com.tw

Email：fu28625757@yahoo.com.tw