

# 自序

釋開仁 2016.1.1

印象中，印順導師的《學佛三要》是我在求學時期，利用一週的課餘時間速讀完成，感動不可能沒有，但留存於心的卻少的可憐。自此以後，多半是單章或某段落的重讀，不曾再度整本閱覽。如今有特殊的因緣讓我溫故而知新，並用心去思惟每篇文章的連貫性與全書之整體性，當然也會特別留意大乘不共的內容和特質。

## 一、全書的架構，連貫而嚴謹

眾所周知，每個人對法義的理解與會通，角度和取重皆會不一；像著名的《瑜伽師地論》，藏經中即有好幾位大德的冠科，如窺基、遁倫等（近代有韓清淨），皆值得我人參考琢磨。而導師的著作，我想情況也雷同。

其實，導師曾在《華雨集》第五冊（p.23）有大略說明《學佛三要》的編排第次，今取意及對應如下表，表內「境、行、果」的標示乃筆者的理解，一併提供參考：

一、學佛之根本意趣	學佛之意趣	
二、生生不已之流	依生死以向解脫的事實	境
三、心為一切法的主導者		
四、學佛三要	修學大乘法的綱領	
五、信心及其修學	信願	行
六、菩提心的修習次第		
七、慈悲為佛法宗本	慈悲	行
八、自利與利他		
九、慧學概說	智慧	果
十、解脫者之境界		
十一、佛教之涅槃觀	實現學佛的崇高理想	

從全書十一章的內容來看，第一章〈學佛之根本意趣〉所談的要點是「學佛

宗旨」，綱舉目張地表示，學佛者所應具備的根本意趣是從人類自身心著手，因為佛法要解決的就是有情的問題。從中，導師也歸納出學佛者應有的「信、解、行、證」，特別是理解與修行的二大方向，簡述如下：

(一) 理解：1、生滅相續，2、自他增上。

(二) 修行：1、淨心第一，2、利他為上。

第二章〈生生不已之流〉與第三章〈心為一切法的主導者〉明顯即是苦集緣起的敘述，導師述意為「依生死以向解脫的事實」；前者是說明生死死生的無始相續，後者乃說明起惑造業而感苦果的根本是心，「由心論」（有情雖是色心和合的複合體，但以心為一切的主導，故言由心論）的開示，引出緣起無我的意義，彰顯了中道緣起的正見。

第四章〈學佛三要〉是此書的「總說」，深入淺出地介紹成佛必備的三要項，經入門、登堂、入室的譬喻，善巧地解釋三心的深義。

無論是解脫道或是菩薩道，修道的次第皆是「境、行、果」<sup>1</sup>，只是內涵和行願稍微有些差別而已。幾經思索，故將苦集的緣起及學佛的總說判攝為「境」。首先，必須明了身心苦本的緣起，如世尊所說的「遍知苦才會勇於斷集」；了知世間因果的流轉緣起後，則要正確地修習還滅的清淨緣起，才能契證出世的聖境。於《一切經音義》說：「境，謂一切所緣境，此境與心相應。」簡而言之，「境」就是為心能緣的所緣境。<sup>2</sup>

學佛者建立了「境」，就得付諸實踐，就是「行」。

菩薩道的行法不外乎出發於大乘三心，也歸結於三心。這三心就是「信願、慈悲、智慧」。這部分的內容實是此書的核心，導師分為五章來闡述。

第五章〈信心及其修學〉與第六章〈菩提心的修習次第〉為「信願」的修學，詳細說明信心與菩提心的修習次第。

<sup>1</sup> 印順導師《寶積經講記》(p.9)：「一切大乘經，可以約境、行、果三義來分別。」

<sup>2</sup> 《一切經音義》卷 48 (大正 54, 624b12-13)：

境，謂一切所緣境，此境與心相應，故名境相應。行，謂一切行，此行與理相應，故名行相應。果，謂三乘聖果，此果位中，諸功德法更相符順，故名果相應。

第七章〈慈悲為佛法宗本〉和第八章〈自利與利他〉為「慈悲」的開示，凸顯出大乘菩薩以利他為動機，或從利他中完成自利的不共特色。

第九章〈慧學概說〉乃「智慧」的考察，篇幅甚長的論究經論中種種的智慧與菩薩的不共般若慧學。

此書最後的兩章——第十章〈解脫者之境界〉與第十一章〈佛教之涅槃觀〉主要是講解三乘聖者的解脫與涅槃境界；所謂解脫是強調解除繫縛，而涅槃則闡明動亂的息滅。約境、行、果來說，專談果境，其中最圓滿者為成佛。

綜觀全書，導師雖曾說每章都是各別發表的文章，然而，經由他的彙整而細觀其間的關連性，不得不稱歎導師的嚴密思路，讓成佛必須修學的三要項完整地貫穿每個位階。

## 二、大乘三心能完成菩薩道的三大志業

導師在其他著作中經常透露出大乘三心的深義，諸如《佛法概論》(p.257)說：「菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。」

而在《成佛之道》(p.388)亦說：「菩薩修學的法門，以菩提心為本，三心相應，修六度，四攝。」

大乘三心的意義，書中已相當清楚，不須贅言。然而，導師在《佛法概論》(pp.252-253)有極為善巧的描述，如說：「菩薩的一切德行，不能離去這偉大目標，純正動機，適當技巧。」言下之意，菩薩修行的項目可以因詮釋的方便不同而有不一的行法。但是，即使能履行萬行，任何一行法皆不能偏離三心，否則，就不能作為成佛的資糧。

《學佛三要》周詳地開示了菩薩的修學心要——信願、慈悲、智慧，然而，導師的其他著作還有不少值得補充的內容，如《佛在人間》(p.122)中，導師說到：

「依人間善法而進修菩薩行，依一切大乘經論，特拈出三字為中心。」

信——願・精進

智——定・方便

悲——施・戒・忍」

這就是著重於三心與六度之關係說明。另外，同書（pp.125-126）還說到：

「信——莊嚴淨土

智——清淨身心

悲——成熟有情

信、智、悲三法，如學習成就，就是菩薩事業的主要內容。……

菩薩道的三大事，就從起信心，生正智，長大悲的三德中來。所以，由人菩薩而發心的大乘，應把握這三者為修持心要，要緊是平衡的發展。切勿偏於信願，偏於智證，或者偏於慈善心行，做點慈善事業，就自以為菩薩行。真正的菩薩道，此三德是不可偏廢的！」

### 三、出版緣起

此書整理與出版之緣起，乃為了協助慧日講堂住持<sup>上宏下印</sup>長老積極推廣印順導師的思想，並於 2016 年 3 月至 5 月導讀印順導師之《學佛三要》，於此衷心期盼大家法喜充滿。

此書實際上是重編自「2015 印順導師思想巡迴講座暨座談會<sup>3</sup>」的《學佛三要講義》(精要版)，其中，以厚觀法師、圓波法師及長慈法師之原稿而略為修訂。因此，此書可以說是大家合作的成果，末學不敢不說清楚這當中的事實。當然，由於重編的關係，末學將導師原書的文字全部補上，並加入一些個人理解的小科判及增刪註腳，所以若有誤失乃末學之過，非原編者的問題。也希望藉此因緣，就教於諸先進。最後，藉此至誠感謝「印順文教基金會」授予印順導師的著作權，以及所有協助整理與出版的助緣，讓此法寶流通十方，廣結法緣。

---

<sup>3</sup> 《學佛三要講義》之原稿，參見 <http://video.lwdh.org.tw/html/lecture/lecture.html>

## 【目 次】

### 壹、學佛之根本意趣／1-12

- (壹) 人生所為何事／1
- (貳) 我在宇宙之間／4
- (參) 學佛是人生向上事／6
- (肆) 學佛的切要行解／9

### 貳、生生不已之流／13-24

- (壹) 有情為本／14
- (貳) 有情為繼往開來的瀑流／14
- (參) 有情為即心色而非心色的存在／16
- (肆) 前生與後世／18
- (伍) 流轉者誰／21
- (陸) 生命的光光之網／22
- (柒) 生命的愛悅與悲哀／23

### 參、心為一切法的主導者／25-36

- (壹) 一切法與心簡說／25
- (貳) 心為一切法的要因／28
- (參) 心能影響報體之實例／29
- (肆) 心為行為善惡之決定者／31
- (伍) 從禪定說明心對根身之主宰力／32
- (陸) 心對身外事物的影響／34
- (柒) 結說／35

### 肆、學佛三要／37-48

- (壹) 信願、慈悲、智慧／37
- (貳) 儒、耶、佛／39
- (參) 入門、登堂、入室／40
- (肆) 發心、修行、證得／42
- (伍) 念佛、吃素、誦經／44

### 伍、信心及其修學／49-56

- (壹) 信心的必要／49
- (貳) 正信與迷信／50
- (參) 順信與淨信／51
- (肆) 信忍、信求與證信／53
- (伍) 正常道與方便道／54

### 陸、菩提心的修習次第／57-70

- (壹) 菩提心是大乘法種／57
- (貳) 菩提心的類別／58

- (參) 菩提心之本在悲／59
- (肆) 菩提心修習的前提／60
- (伍) 修習菩提心的所依——①知母、②念恩、③念報恩／62
- (陸) 菩提心的正修——④慈、⑤悲、⑥增上意樂／65
- (柒) ⑦菩提心的成就／67
- (捌) 菩提心的次第進修／67

## 柒、慈悲為佛法宗本／71-86

- (壹) 佛法以慈悲為本／71
- (貳) 慈悲的根源／73
- (參) 慈悲與仁愛的比較／75
- (肆) 慈悲心與慈悲行／80
- (伍) 慈悲的長養／82
- (陸) 慈悲的體驗／84

## 捌、自利與利他／87-100

- (壹) 問題的提出／87
- (貳) 「利」是什麼／87
- (參) 重於利他的大乘／90
- (肆) 長在生死利眾生／93
- (伍) 慈悲為本的人菩薩行／96

## 玖、慧學概說／101-134

- (壹) 佛學之要在慧學／101
- (貳) 慧之名義與究極體相／104
- (參) 智慧之類別／109
- (肆) 慧之觀境／117
- (伍) 慧之進修／125
- (陸) 慧學進修之成就／130

## 拾、解脫者之境界／135-148

- (壹) 解脫即是自由／135
- (貳) 解脫的層次／137
- (參) 解脫的重點／140
- (肆) 解脫者之心境／144
- (伍) 解脫者之生活／146
- (陸) 解脫與究竟解脫／148

## 拾壹、佛教之涅槃觀／149-167

- (壹) 涅槃之意義／149
- (貳) 從生死說起／150
- (參) 涅槃之一般意義／155
- (肆) 涅槃之深究／157
- (伍) 結說／166

# 壹、學佛之根本意趣

(《學佛三要》，pp.1-19)

(壹) 人生所為何事 (pp.1-6)

一、學佛是有意義與目的的 (p.1)

平常人只說學佛，但為什麼要學佛？其根本意趣究竟何在？這一問題是應該明白的。可以說：學佛並不是無意義，無目的，而是要獲得一種高尚、圓滿的成果。

學佛的而能夠深刻的了解到學佛的根本意趣，進而感覺到非學佛不可，有這種堅強的信念，才能真正走向學佛之路，而在佛門邊緣歇腳<sup>1</sup>，或者走入歧途。

二、由人生與人身作深入的思索，才能把握學佛的意趣 (p.1)

人生存於世間，究竟所為何事？有何意義？這要從吾人本身去觀察，唯有這樣才能把握住學佛的意趣，因為佛法就是解決人生的根本方案。也可說：這是一切高等宗教所共同的，皆由此而產生的。但人生究竟所為何事？有何意義？唯有佛法才能完滿的回答。

(一) 茫茫生死事難知 (pp.2-3)

一、茫茫生死事難知：

1、人究竟生從何來？死往何去

人從最初出生開始以至老死為止，匆匆數十年中，終日渾渾噩噩<sup>2</sup>，究竟生從何來？死往何去？誰也不能答覆這一問題。所以只能說糊塗的來又糊塗的去，人就在這糊塗中過去。甚至夫婦的配偶，也每是無意的似乎偶然的結成；一生事業，也每是糊塗的做去，最初也未必有個一定的計劃，很少由自己的主意而成就。

2、哲學家的妙喻

西洋某哲學家，對這茫茫人生，有一個妙喻，他說：某處有兩座聳峻<sup>3</sup>的高山，山下是一條很深長的溪流，兩山的中間有一條狹長的小橋結連著，人就佇立在這座橋上前進。向前山遠眺去，是雲霧瀰漫，一片糊塗；向後山遠矚<sup>4</sup>去，又是煙霧沈沈；向下看去，深邃<sup>5</sup>莫測。有的人走上三兩步，就掉下深淵；有些人走了一半路程，也不幸掉下去。就是走近對面山邊，也還是難以倖免落入茫茫的深淵。掉下去究竟去向何處，誰也不知道，這正是茫茫人生的最好的寫照。學佛就是對此糊塗人生，有一徹底的認識。

3、學佛就是對糊塗人生有徹底認識

這人生問題，雖然也可以不必去研究，如一隻海船，從此海岸駛往很遠的目的地，

<sup>1</sup> 歇腳：停息，休止。（《漢語大詞典》（六），p.1460）

<sup>2</sup> 渾渾（ㄏㄨㄣˋ）噩噩（ㄦˋ）：形容無知無識，糊裡糊塗。（《漢語大詞典》（五），p.1524）

<sup>3</sup> 耷（ㄉㄨㄥˋ）峻（ㄐㄩㄥˋ）：高峻；指雄偉峭拔的山嶺。（《漢語大詞典》（八），p.698）

<sup>4</sup> 遠矚（ㄊㄨㄥˋ）：遠望。（《漢語大詞典》（十），p.1120）

<sup>5</sup> 深邃（ㄉㄨㄥˋ）：深沉。（《漢語大詞典》（五），p.1420）

在茫茫的大海中可以糊塗的向前航行。但是，漫無方向的亂闖，這是一件極危險的事。佛法，就是說明了這人生從何來，死往何去，現在怎樣行去，才能安登光明彼岸的問題。

### (二) 碌碌終生何所得 (p.3)

#### 二、碌碌終生何所得：

人生碌碌忙了幾十年，從小就忙，一直忙到老死，到底忙出什麼成績來？這是值得反省的，很有意義的問題。可是不忙又不成，多少人無事也要忙，問他忙個什麼？他是無以答覆你，但總之不能不忙。年輕人大概不會這樣想的，他們以為前途是充滿了無限的光明。一到中年以後，對此碌碌人生就有所感觸。我不是要諸位不要忙，而要探討忙了有何所得。

世俗說：「人生好似採花蜂，採得百花成蜜後，到老辛苦一場空」。<sup>6</sup>在忙碌中確曾獲得了高官、財富、地位，但不久就失去了，好像什麼都是空歡喜，什麼都毫無成就。老年人對此，特別有著深刻的體驗，如兒女小時個個都跟隨在身邊，一等長大了，也就各個營謀個己的獨立生活去了。這一問題往往容易使人生起悲觀消極，萎靡<sup>7</sup>頹廢<sup>8</sup>的觀念，但佛法卻並不如此。

### (三) 孜孳行善復何益 (pp.3-4)

#### 三、孳孳<sup>9</sup>行善復何益：

##### 1、一切宗教，皆勸人行善

關於勸人行善，不但佛教這樣，儒家、耶、回教等，無不教人行善止惡的，所謂「為善唯恐不及」<sup>10</sup>。可是行善究竟有什麼好處呢？道德究竟有什麼價值？平時說：「行善得善果，作惡得惡報」，這是因果的定律。

##### 2、中國人行善的觀念（積善之家，必有餘慶），未必正確

中國人對於行善的觀念，多建立在家庭中，如父母行善作福，其子孫必多昌隆，「積善之家，必有餘慶」。<sup>11</sup>其實並不如此，有父母良善而子孫大惡，有父母很壞而子孫忠孝。如古代堯帝秉性仁慈而丹朱性情傲慢；又如瞽瞍為人頑劣而其子舜帝大孝，就是一例。<sup>12</sup>

<sup>6</sup> 參見《大乘本生心地觀經》卷6〈6離世間品〉（大正3, 318a12-15）：

譬如蜜蜂能飛遠，遊於春林採眾花，為愛醉象頰上香，象耳因之而掩死。世間凡夫亦如是，愛著一切受用香，不知香能染著心，生死輪迴長夜苦。

<sup>7</sup> 委（ㄨㄟˇ）靡（ㄇㄧˇ）：精神不振作；意志消沉。（《漢語大詞典》（九），p.442）

<sup>8</sup> 頽（ㄤㄨㄟˋ）廢：意志消沉，精神委靡。（《漢語大詞典》（十二），p.314）

<sup>9</sup> 孜孳（ㄐㄧㄢˇ）：同「孜孜」。1.勤勉；努力不懈。2.一心一意或用心力的樣子。（《漢語大詞典》（四），p.238）

<sup>10</sup> [宋]朱子 撰奏劄，《集部·晦庵集》卷14：「今日晚講：仰見聖心，虛懷求善唯恐不及，待遇之恩，復異常品感激之深。」

<sup>11</sup> 《集部·伐檀集》卷下：「善惡有餘解，易曰：積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。」

<sup>12</sup> 《集部·伐檀集》卷下：「至於堯而丹朱，瞽瞍而舜人，惑焉解曰：『堯之善及天下，丹朱恃焉而日進，於惡其慶不足銷，故不肖瞽瞍之不善天下，聞而懼及其身，而進於德其殃不足銷，

約個人說：這社會上往往是壞人容易得勢，好人每每被欺侮、吃虧。如孔子的道德學問，難道不好嗎？可是，當他周遊列國時，曾經幾乎被餓死，政治上也無法舒展抱負。反之，大惡盜蹠<sup>13</sup>，竟能橫行於當時。

### 3、小結

這樣看來，善惡與禍患，有什麼必然規律？為什麼要行善呢？這唯有佛法建立三世因果，才能解決這些問題。所以說：一切宗教勸人行善的出發點是一致的，而與佛法的結論卻是不同。學佛只管孳孳行善，也許目前所遭遇的是不利、困惑，但將來善業成熟，自然會感到美滿的善果。能這樣，才算合乎佛教的精神。

### (四) 逐逐此心安不得 (pp.4-5)

四、逐逐<sup>14</sup>此心安不得：

#### 1、人類終日追求名聞權力，是為了滿足心意

說來這實在是一件不著邊際的苦事，我人的心總是向外貪求，終日是為著色聲貨利名聞權力在馳求。為什麼要這樣？為了心滿意足。

如一個缺乏衣食的人，他必須獲得金錢才能解決生活的困難。可是一等他獲得足夠的衣食後，他仍然是不滿足，進一步又要講求衣食質料的美好，出門要有新型的轎車，住的要有精美的大廈。等到一切都到了手，心中還是不滿足。人心永久是這樣的，終日追求，沒有滿足的一天。如馬奔走一樣，後足著地，前足早又掛空，決不會有四足一齊著地的。

#### 2、人心不足，並非外來的給予所能滿足的

人心不足，總覺得他人樣樣比我好，其實不然。學問家為了追求更多的學問，他也是不滿足的。為一國之主的，雖有絕大權威，他也還是不滿足的，有他說不出的苦。人不能獲得滿足，內心就永久得不到安樂。平常說：要安樂就得滿足，其實人心從來就不滿足，怎能得到安樂呢？

一般宗教給人安慰，使人滿足，安慰也可說是一般宗教的共同點。如西洋宗教教人信就得救，得救了自然就會滿足，內心也就得安寧。把人當小孩一樣看待，小孩子，你聽我話，不要哭，給你玩具。其實問題沒有得到解決，因為人心的不滿足，不是外來的給予所能滿足的。

### (五) 結說 (pp.5-6)

唯有佛法，教人先要了解生死究竟是怎麼一回事，碌碌終生究有何所得？行善復有何利益？如何才能獲得內心滿足和安樂？

從這些問題去審察，才能把握住佛法的核心，也才能真正獲得安樂。

---

故名列五帝孰謂堯之慶，瞽瞍之殃無餘也。』世之言曰：瞽鯀有積善又曰：『善惡無餘異哉。』」

<sup>13</sup> 《史記·卷六十一·列傳一》：「盜蹠，柳下惠之弟，亦見莊子，為篇名。正義按：蹠者，黃帝時大盜之名。以柳下惠弟為天下大盜，故世放古，號之盜蹠。」

<sup>14</sup> 逐逐：奔忙貌；匆忙貌。(《漢語大詞典》(十), p.890)

## (貳) 我在宇宙之間 (pp.6-10)

### 一、神造我歟——西方宗教：主奴式（重法寡恩）(pp.6-7)

#### (一) 神是宇宙萬事萬物的創造主

一、神造我歟？對這茫茫的人生，又考察到另一個問題，就是我生存在這廣大長遠的時空中，究竟有何種地位？宇宙之大，上天下地，形形色色，萬化紛紜，吾人生來死去，行善作惡，皆在其中。但我們生存這宇宙之中，究竟是什麼地位？應該採取何種態度？比方在家庭中是家長，即負有家長的責任；做學徒的，就應有學徒的態度。西方宗教的觀念，人在宇宙之中是被造的，宇宙間一切萬事萬物，飛鳥走獸，乃至草木叢林，各式各樣，都是神所創造的，一切受神的管理和支配。

#### (二) 神為主，人為僕——主奴的文化體系

人既然屬神所有，人就是神的奴隸，所以他們每稱神為主，人自稱神的僕人。所以我說：西方宗教的人生觀，是主奴的文化體系。人是神的奴僕，一切唯有服從，不服從就有罪。如主人命令僕人先掃地後煮飯，而僕人卻先煮飯後掃地，雖然事情做得很好，這也是不對的，因為僕人違背了主人的命令。這宇宙間就是能造的神和被造的人與萬物的兩種關係。

#### (三) 西方宗教文化，離開神便無意義

人雖是奴隸，但是高等的奴隸，神創造了宇宙萬物以後，教人去支配管理萬物。所以做人的態度，站在神的面前是感覺到萬分的可憐；但是對於萬物，又有了大權威，值得高傲。西方宗教文化，離開了神，好像一切毫無意義。這種觀念，在當時文明未開化時期，也許是合理，但是到了現今，是值得考慮的了。

### 二、天地生我歟——中國文化：父子式（情勝於理）(pp.7-8)

#### (一) 人由天地或陰陽和合而生

二、天地生我歟？中國文化對於人在宇宙間地位的看法，比西方宗教要高明得多，他說人由天地所生，或由陰陽和合生。天是屬於形而上<sup>15</sup>的或精神的，地是屬於形而下<sup>16</sup>的，物質的。天地生萬物，而人獨得天地之正氣，稱為萬物之靈，甚至偉大到與天地並立，稱之為「三才」。所以人在天地間是最高尚的，不同於西方的主奴體系。

#### (二) 唯有聖人能與天地並立，贊天地之化育

是否人人都能與天地並立呢？唯有聖人才能「贊<sup>17</sup>天地之化育」<sup>18</sup>。又說：「天地無心而成化，聖人與萬物同憂」，<sup>19</sup>這些都充分的表現出聖人之偉大。<sup>20</sup>

<sup>15</sup> 形而上：1.無形；抽象。2.指精神方面，心理上。（《漢語大詞典》（三），p.1112）

<sup>16</sup> 形而下：形而上的對稱。實在，具體。（《漢語大詞典》（三），p.1112）

<sup>17</sup> 贊：1.輔佐；幫助。（《漢語大詞典》（十），p.293）

<sup>18</sup> 《中庸》：「唯天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育。」

<sup>19</sup> 《四庫全書·子部·儒家類》：「程頤曰：『運行之迹，生育之功，顯諸仁也。神妙無方，變化無迹，藏諸用也。天地不與聖人同憂，天地不宰聖人有心也。天地無心而成化，聖人有心

天地生萬物是無心的，是一種自然的現象，不同上帝生萬物是有心的，要生就生。但是宇宙間從好處看：花兒美，鳥兒叫，一草一木都是可愛的。若從壞處看：大蟲吃小蟲，大魚吃小魚，你害我，我殺你，彼此互相殘害。若說上帝造萬物，這種生物界互相殘殺的情形，最後當然也根源於神，神就未免太殘酷了，所以上帝造萬物說不通。

儒家說天地萬物是無心的，萬物相爭相殺，又相助相成。聖人卻不能無動於衷，他要與萬物同憂。天地是屬於自然界的，而聖人是人文道德的。聖人看到世界人類互相鬥爭，他就主仁愛和平。看到人們缺乏知識，他就以教育化導之。看到人們道德淪亡，他就重道德。天地間種種的不好，聖人總得想辦法使它合理化，臻<sup>21</sup>於至善，這樣聖人也就贊天地之化育了。

### (三) 天地生，陰陽生——父子文化體系

這種觀念，比西洋宗教合理得多。由於中國的天地生，陰陽生，所以中國文化體系是父子式的。家庭是父家長制；政治是帝王以老百姓為子民，老百姓稱地方官為父母官。父子文化體系，是情勝於理，不像主奴體系的重法，刻薄寡恩。

## 三、我造世間歟——佛法：師友式（民主自由）(pp.8-10)

### (一) 自作自受與共作共受的業感定律

三、我造世間歟？佛法認為宇宙間的一切是由各人自己造成的，所謂是自作自受，共作共受，這是業感的定律<sup>22</sup>，與神教恰恰相反。

### (二) 學佛者應該理解的兩種道理

因此，學佛的應該理解到兩種道理：

#### 1、一切皆由自身業力所招感，故自己有一番力量能改造自己，進而能改造世間

一、世界這樣的混亂和苦難，是由人類過去的惡業所造成，要世界清淨和莊嚴，也唯有能行善止惡，才有希望。約個人說：我沒有知識或家境的困難，乃至病苦的糾纏，都是由於過去或現生的業力所成。所以說要想世界得和平，個人得安樂，要自己儘量的向好的方面做去才行。若人是神所造的，自己就沒有力量，一切只有聽神決定。佛法說由自身業力所招感，故自己有一番力量能改造自己，進而能改造世間。

---

而無為，天地聖人之盛德大業，可謂至矣，富有溥博也，日新无窮也。』」

<sup>20</sup> 印順法師著《華雨香雲》，p.182：「在中國，則人類之地位漸高，自尊心日強。天（神・理・心）與地（祇・事・物）並立，而人為孕育於天地而生者。人於萬物中，得天地之全，故人能參天地之造化，贊天地之化育，與天地並列為三才。不特此也，『天地無心而成化』，『聖人與萬物同憂』，且進而能盡人之才性以補天地之缺。」

<sup>21</sup> 璞（ㄓㄢˋ）：到；達到。（《漢語大詞典》（八），p.800）

<sup>22</sup> 《起世因本經》卷4〈4 地獄品〉(大正1, 387a11-16)：

汝既不修眾善因，唯造種種諸惡業，愚癡今日當得果，彼業受來地獄中。如此一切諸惡業，非父非母所作，亦非沙門婆羅門，非是國王非諸天。此直是汝自造作，諸惡業子不淨故，自既作此諸惡業，今當分受此惡果。

## 2、贊天地之化育是每個人都能做到的，所以佛法提倡平等觀，人人皆可以成佛的道理

二、相信了佛法的業感緣起，無論是世界穢淨，個人的成敗，都是以前的業力所招感，決不會怨天尤人。業力是可以改進的，就從現在向善的方面做出，前途自然充滿了無限的光明，這是佛法為人的根本態度。我人何以要行善，使個人獲得安樂，使世界趨於和平。這贊天地之化育是每個人都能做到的，所以佛法提倡平等觀，也就是人人皆可以成佛的道理。了解到這點，就可以明白人在宇宙間佔有何等重要的地位。

## (三) 佛法為師友文化體系，適合於民主自由的精神

佛法的我造世界，人造世界說，是自由自主的人生觀。人與人間，既不是主奴體系，也不是父子體系。先進先覺的是師，後覺的是弟子。先覺者有引導後覺者應盡的責任，是義務而不是權利；後覺的，不覺的，有尊敬與服從教導的義務。師友間情理並重，而在共同事上，又完全站於平等地位。以佛法而構成社會關係，必然為師友文化體系，適合於民主自由的精神。

## 四、結說 (p.10)

### (一) 佛法的造世界，是由各人起心動念的業力所造成

佛法說，我能造世界，與上帝的創造不同。上帝要人就有人，要萬物就生萬物，是無中生有的，違反因果律的創造。佛法的造世界，是由各人起心動念的業力所造成，若能積功累德，淨心行善，就可以實現清淨理想的世界。

### (二) 凡夫有煩惱惡業，造污濁的世界；佛有無邊清淨功德，造莊嚴清淨的國土

最近有人說：佛也能創造世界，如阿彌陀佛能創造西方極樂世界。其實，若想以此來媲美莫須有的創造神，那是笑話！若以此來顯示佛的能力，也是不懂佛法。依因果律而感造世界，這有甚麼希奇，凡夫也能創造世界，不過所造的是地獄、餓鬼、畜生、人間、天上的世界罷了。因人有煩惱惡業，所以造的是污濁世界；佛具有無邊清淨功德——福慧圓滿，所以造的世界是莊嚴清淨國土。這是佛法的因果定律。學佛者明瞭這一道理，在日常起心動念中，應盡力向善的方向做去。自己這樣做，勸人也這樣做，清淨世間的實現（十方已實現的，很多）才有希望。

## (參) 學佛是人生向上事 (pp.11-15)

### 一、學佛必先認識人生的價值與在宇宙中的主動地位 (p.11)

要了解學佛的根本意趣，必先認識人生生存的價值，在宇宙中是居於主動的地位，而後才能決定我們應走的正確路向。因為世間的動亂和安寧，人們苦痛與幸福，都是人類自力所造成，並沒有什麼外在的東西來主宰我們。人類有此主動的力量，才有向上向善的可能。

### 二、學佛要具有一種崇高的目標，才有動力一步步的前進 (pp.11-12)

#### (一) 向好的方向努力，即學佛的意趣所在

向上，就是向好的方向努力，一步步的前進達到那至善的最高峰，也就是學佛的意趣所在。

人之常情，無不喜愛向上向好的，除非是失意分子，因為事業等失敗，使他意志消沈，不想振作，索性做一個社會上的敗類。但這種人究竟是少數，而且都有機會改善的。

### (二) 一般人缺乏向上的精神與目標

平常以為人生好事，是家庭生活美滿，兒女多，身體健康，有錢有勢，當然這也是人生的好事。可是依佛法說：這是好的果，並不是好的原因。要想獲得良好的結果，不能就此滿足，因為這是要過去的。必須積集良好的因，才能保持而趨向更好的。這如見一朵美麗的花，就想摘下來屬於已有，而不想法去培植花草，或不再去培植，雖然獲得了，到底是罪惡的，或立刻要失去的。

有些人，能合理的獲得了錢財和地位，但是往往利用這些錢勢，做出種種害人利己的勾當，這都是缺乏了人生向上的精神，更沒有確定向上目標的錯誤所致。

### (三) 學佛不但要做一好人，而且還要發願完成理想的目標才對

有人說：我不想學佛、成佛，只要做一個好人就夠了，這是不大正確的。古語說：「取法乎上，僅得其中；取法乎中，則得其下」<sup>23</sup>。

學佛，先學做一好人，這是正確的；若只想做一個好人，心就滿足，結果每是僅得其下。所以，學佛不但要做一好人，而且還要具有一種崇高的目標，縱使一生不能成辦，將來總要完成這理想的目標才對。

三、世界高尚的文化都有其理想的目標，勸人去修學 (pp.12-13)

世界任何高尚文化，都有一個理想的目標，勸人去修學。

### (一) 西方

如耶教叫人體貼神的意思，效法耶穌。雖然他們認為人不能做到神和耶穌那樣的權威，但是要學習耶穌博愛和犧牲的精神。他們說：人的身體是土所造的，靈魂是由神給予的。因為人作了罪惡就墮落了，將那聖潔的靈魂弄的污穢不堪，所以教人先將污濁的心淨化起來，才能進求那光明理想的目標——升天國。

### (二) 中國

#### 1、儒家

中國儒家也說：「士希賢，賢希聖，聖希天」<sup>24</sup>。士是讀書明理之人，尚且要「見賢思齊」<sup>25</sup>；進而賢人還要效法聖人。但是「聖人有所不知」，又要希天。所以正統儒家的精神，無時無刻不在鞭策自己向賢聖大路上邁進的。

<sup>23</sup> 《帝範》卷四：「取法於上，僅得為中，取法於中，故為其下。」

<sup>24</sup> 《子部·儒家類》：「云何：士希賢，賢希聖，聖希天，最確我輩何嘗無志大槩？以古名人，自期所希者賢也程朱便銳然，學聖人至聖人地步更高所希，甚麼却是希天，但看從心所欲不踰矩何人能，如此惟天為然萬古千，秋形形色色，一絲不亂，可知聖人之志直是志與天同。」

<sup>25</sup> (1) 《論語·里仁》：「子曰：見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」

(2) 見賢思齊：看到德才兼備的人，就想向他學習，和他一樣。（《漢語大詞典》（十），p.311）

## 2、道家

道家也有一套理想的目標，所謂：「天法道，道法自然」<sup>26</sup>。「道法自然」者，即是依據宇宙萬有的自然法則，不用矯揉<sup>27</sup>造作，任性<sup>28</sup>無為，便是他們做人向上的目標。人世間的一切，立身處世，若不遵循自然法則的發展，就會顛倒錯亂，治絲益紊<sup>29</sup>，一切的痛苦困難就接踵<sup>30</sup>而來。

## 3、小結

從上面看來，儒家是效法賢聖的高尚人格，進而通於天格；道家是崇尚宇宙間自然的真理法則。總之，他們都有引導人生向上的理想境地。

### (三) 結說 (pp.13-14)

一般人以為能好好做人就好了，不需要什麼向上向善的目標，像這樣得過且過的心理，不能自我強化，努力向上，如國家或民族的趨勢如此，有墮落的危機。

一般高尚的宗教，都有一個光明的遠景，擺在我們面前，使人嚮往，羨慕，在未達到這一理想境地的中途，不斷的改造自己，力求向上，這才能獲得信教的真實利益。

## 四、學佛應以五乘為向上的方向 (p.14)

### (一) 總述

學佛要怎樣才能向上？這先要明白佛法中五乘道理，五乘：即人、天、聲聞、緣覺、（菩薩）佛。

### (二) 別釋

#### 1、人天乘

人天乘是佛法的基礎，但不是佛法的重心所在。因為做一好人，是我們的本分事，即是生天也不希奇。雖然天國要比人間快樂得多，但是還在三界之內，天福享盡，終必墮落，還有生死輪迴之苦。

#### 2、聲聞、緣覺、菩薩三乘

佛法的真義，是教人學聲聞、緣覺的出世；學菩薩、成佛的自利利他，入世與出世無礙。但學聲聞、緣覺，還不過是適應的方便，最高的究極是以佛果為目標，從修學菩薩行去實現他。

學菩薩行向佛道，必不離人、天、聲聞的功德，漸次展轉向上，雖然要經過悠久的時間和廣大無邊的功德累積，但有了這高尚的目標在前，助長我們向上向善的欲樂精進，至少意志不會消沈墮落下去。

<sup>26</sup>《老子》：「老子之書，天法道，道法自然，所謂自然者清氣之始也，其天為清微，其境為玉清，其天尊為元始，其帝為玉皇。」

<sup>27</sup>矯 (ㄐㄧㄠˇ) 揉 (ㄖㄡˊ)：故意做作。（《漢語大詞典》（七），p.1548）

<sup>28</sup>任性：1.聽憑秉性行事，率真不做作。（《漢語大詞典》（一），p.1196）

<sup>29</sup>治絲而棼：謂理絲不找頭緒，就會越理越亂。比喻解決問題的方法不正確，使問題更加複雜。（《漢語大詞典》（五），p.1122）

<sup>30</sup>接踵 (ㄐㄧㄤˇ)：意謂相繼、相從、連續不斷或緊接着。（《漢語大詞典》（六），p.704）

## 五、學佛應以三寶為修學的內容 (pp.14-15)

### (一) 倚依三寶

學佛必先皈依三寶——佛、法、僧。三寶，是學佛最高理想的皈依，應依此三寶而去修學。

三寶中的法，是人生宇宙絕對的真理。佛是對此真理已有究竟圓滿的覺悟者。僧是三乘聖賢，對於真理雖然沒有究竟的覺悟，但已入法海，有或淺或深的體驗者。所以佛與僧同是學佛者最高理想的模範。佛法，不像耶、儒的但以人格性的天神或賢聖為崇拜，不像道者但以永恆的自然法則為依歸；皈依三寶，是統一了人與法二者而樹起信仰的理想。

### (二) 恭敬、禮拜、讚仰、供養三寶的深義

我們何以要恭敬、禮拜、讚仰、供養三寶？這不但是一種虔誠敬信的表現，也不僅是一般所見的求功德，這是嚮往著佛、僧崇高的德性和圓滿的智慧，真法的絕對究竟歸宿，以期我們對於真理，同樣獲得徹底的覺悟。<sup>31</sup>

我常說：中國孔、孟之道，對於做人處世、立功、立德，有一種獨特的好處，可是缺乏一幅燦爛<sup>32</sup>美妙的光明遠景，不能鼓舞一般人心嚮往那光明的前途而邁進。可是一般宗教，無論你是多麼的愚癡和年老，它都有一種攝引力，使你向上向善而努力。

所以能夠看經，研究佛法，和拜佛，念佛的，不一定就是真正的信佛或學佛的。真正的學佛，主要是以三寶為崇高理想的目標，自己不斷的修學，加以佛菩薩的慈悲願力的攝受，使我們身心融化於三寶中，福慧一天天的增長，一天天接近那崇高的目標。

## (肆) 學佛的切要行解 (pp.16-19)

### 一、總述「信、解、行、證」(p.16)

佛法中，從信仰到證悟，有「解」「行」的修學過程；解是了解，行是實行。佛法的

<sup>31</sup> 印順法師，《佛法概論》，pp.194-195：

歸依三寶，不能離卻住持三寶，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。歸依本是一般宗教所共同的，佛法卻自有獨到處。三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行者，對於佛弟子是模範，是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即為了要實現這樣的正覺解脫。所以歸依佛與僧，是希賢希望的憧憬，與歸依上帝、梵天不同，也與歸依神的使者不同。因為歸依佛與僧，不是想「因信得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上，向解脫。論到法，法是宇宙人生的真理，道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，為佛弟子究竟的歸宿。初學者歸依三寶，雖依賴外在的三寶，引導自己，安慰自己，但如到達真——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。歸依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實在是自己理想的模範。所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者。但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成為後學者的歸依處了。

<sup>32</sup> 燦爛：形容事情或事業輝煌；美好。（《漢語大詞典》（七），p.300）

解行有無量無邊，現在僅舉出扼要的兩點，加以解說。

## 二、別釋「解、行」的修學過程 (pp.16-19)

### (一) 解門 (pp.16-17)

先說理解方面的：一、「生滅相續」<sup>33</sup>；二、「自他增上」<sup>34</sup>。

#### 1、生滅相續 (pp.16-17)

生滅相續，說明了我們的生命，是生滅無常，延續不斷的，也就是「諸行無常」<sup>35</sup>義。人生從孩童到老年，無時無刻不在演變中，雖然是不斷的變化，後後不同前前，但永遠相續著，還有他個體的連續性。

擴大範圍來說：今生一期舊的生命結束，新的生命又跟著而來，並不是死了就完了。就如今晚睡覺，一夜過去，明早再起來一樣。明白了這種道理，才能肯定那業果不滅的道理。

就現在說：如一人將來的事業，成功或失敗，就看他有否在家庭與學校中，受過良好的教育。又如年輕時，如不肯努力，學會一種技能，不能勤勉的工作，年紀老大時，生活就要成問題。這一簡單的原理推廣起來，就顯示了今生若不能做一好人，不能積集功德，來生所得的果報，也就不堪設想了。換句話說，要想後生比今生更好，更聰明，更幸福，今生就得好好地做人。這前後相續，生滅無常義，可以使我們努力向上向善的目標做去。

#### 2、自他增上 (p.17)

自他增上，「增上」是有力的、依仗的意思。人類生活於社會上，決不能單獨的存在，必須你依我，我依你，大家互相展轉依持。如子女年齡幼小時，依靠父母撫養教導；等到父母年老，也要依子女侍奉供養。推而廣之，社會上一切農、工、商、政，沒有不是互相依仗而展轉增上的。

依佛法說，範圍更大，宇宙間一切眾生界，與我們都曾有過密切的關係，或者過去生中做過我們父母兄妹也說不定。只因業感的關係，大家面目全非，才不能互相認識。

有了這自他增上的了解，就可培養我們一種互助、愛人的美德，進而獲得自他和樂共存。否則，你害我，我害你，互相欺騙、殘害，要想謀求個人的幸福，世界的和平，永遠是一個不可能的問題。所以，世界是由我們推動的，要想轉穢土成淨土，全在乎我們能不能從自他和樂做起而決定。

<sup>33</sup> 《佛說勝軍王所問經》卷1(大正14, 790b9-13)：

生滅相續輪轉無有窮盡，皆是無明為因生故。由此即有貪等諸法，若滅無明，貪等不生；貪等既滅，正行得起，離諸過失，此即名為出世間法。

<sup>34</sup> 印順法師，《佛在人間》，p.310：

眾生的生命，是心色和集，又是自他增上，彼此依存，苦樂相關的。人與人（眾生）間有這樣的關切，所以損害他是不合理的；自他既是相依而存的，害他即等於害己。

<sup>35</sup> 《雜阿含經》卷17(473經)(大正2, 121a12-13)：

知諸行無常，皆是變易法，故說受悉苦，正覺之所知。

## (二) 行門 (pp.17-19)

關於修行的方法，雖然很多，主要的不外：「淨心第一」<sup>36</sup>和「利他為上」<sup>37</sup>。學佛是以佛菩薩為我們理想的目標，主要是要增長福德和智慧，但這必需要自己依著佛陀所說的教法去實行。

### 1、淨心第一 (p.18)

修行的主要內容，要清淨自心。因為我們從無始以來，內心中就被許多貪、瞋、邪見、慢、疑等不良分子所擾亂，有了它們的障礙，我們所作所為皆不能如法合律，使自他得益，所以修行必先淨心。

淨化内心，並不是擺脫一切外緣，什麼也不做、不想。應該做的還是做，應該想的還是想（觀），不過要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益於自他才對。這如剷除田園中蔓草，不但要連根除去，不使它再生長，而且還要培植一些有用的花草，供人欣賞。

所以佛法說，只修禪定還不能解決生死問題，必須定慧雙修，斷除有漏煩惱才能獲得道果。佛法說：「心淨眾生淨」<sup>38</sup>；「心淨國土淨」<sup>39</sup>，都是啟示學佛者應從

<sup>36</sup> 《中阿含經》卷 41 〈1 梵志品〉〈161 梵摩經〉（大正 1, 689a7-10）：

善知清淨心，盡脫姪怒癡，成就於三明，以此為三達。遠離不善法，正住第一義，第一世所敬，以此為無著。

<sup>37</sup> 《大智度論》卷 95 〈86 平等品〉（大正 25, 726b26-c23）：

問曰：如餘處菩薩自利益，亦利益眾生，此中何以但說利益眾生，不說自利？自利利人有何咎？

答曰：菩薩行善道，為一切眾生，此是實義；餘處說自利，亦利益眾生，是為凡夫人作是說，然後能行菩薩道。入道人有下、中、上。下者，但為自度故行善法；中者、自為亦為他；上者、但為他人故行善法。

問曰：是事不然！下者、但自為身，中者、但為眾生，上者、自利亦利他人。若但利他，不能自利，云何言上？

答曰：不然！世間法爾，自供養者不得其福，自害其身而不得罪；以是故，為自身行道，名為下人。一切世人但自利身，不能為他；若自為身行道，是則折滅，自為愛著故；若能自捨己樂，但為一切眾生故行善法，是名上人，與一切眾生異故。若但為眾生故行善法，眾生未成就，自利則為具足；若自利益，又為眾生，是為雜行。

<sup>38</sup> (1) 《雜阿含經》卷 10 (267 經)（大正 2, 69c3-70a10）：

爾時，世尊告諸比丘：「眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。……諸比丘！當善思惟，觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟，觀察於心。……如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。……譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。如是比丘！凡愚眾生，不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離。於色不如實知故，樂著於色；樂著色故，復生未來諸色。如是凡愚，不如實知受……。想……。行……。（不如實知）識，識集，識滅，識味，識患，識離，不如實知故，樂著於識；樂著識故，復生未來諸識。當生未來色、受、想、行、識故，於色不解脫，受、想、行、識不解脫，我說彼不解脫生老病死、憂悲惱苦。

有多聞聖弟子，如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，如實知故，不樂著於色；以不樂著故，不生未來色。如實知受……。想……。行……。（如實知）識，識集，識

自己淨化起，進而再擴大到國土和其他眾生。這無論是大乘法和小乘法，都以此「淨心」為學佛的主要內容。<sup>40</sup>

### 2、利他為上 (pp.18-19)

其次講到利他為上：依於自他增上的原則說，個人離開了大眾是無法生存的，要想自己獲得安樂，必須大家先得安樂。

就家庭說：你是家庭中一員；就社會說：你是社會上一分子。家庭中能幸福，你個人才有幸福之可言；社會上大家能夠和樂，你個人才能獲得真正安寧。

這如注重衛生，如只注意家庭內部的清潔，不注重到家庭四週環境的衛生，這是不徹底的衛生。

所以小乘行者，專重自利方面，專重自淨其心，自了生死。以大乘說，這是方便行，不是究竟。菩薩重於利他，無論是一切時，一切處，一件事，一句話，都以利他為前提。

### 3、結說 (p.19)

淨心第一，還通於二乘；利他為上，才是大乘不共的特色，才更合於佛陀的精神。  
(印海記)

---

滅，識味，識患，識離，如實知故，不樂著於識；不樂著故，不生未來諸識。不樂著於色、受，想、行、識故，於色得解脫，受、想、行、識得解脫，我說彼等解脫生老病死、憂悲惱苦。

(2)《維摩詰所說經》卷1〈3弟子品〉(大正14, 541b10-c6)。

<sup>39</sup>《維摩詰所說經》卷1〈1佛國品〉(大正14, 538a21-c15)：

佛言：「寶積！眾生之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土，隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。……隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積！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。」

<sup>40</sup>印順法師，《佛法概論》，pp.188-189：

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行。內心會策導我們趨向於合理的行為，或誤趨於不合理的行為，所以內心的是否清淨，是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。那麼，人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進擴展而完成。淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間。所以說：「心淨則眾生(有情)淨」。佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧。所以說：「心淨則國土淨」。佛法的德行，是以自他為本而內淨自心，外淨器界，即是從一般的德行，深化廣化而進展到完善的層次。大體的說：人天的德行是一般的；聲聞的德行，進展到深刻的淨化自心；菩薩的德行，更擴大到國土的嚴淨。

## 貳、生生不已之流

(《學佛三要》，pp.21-41)

※前言 (pp.21-22)

### 一、依佛法來救濟世間 (p.21)

世界本來就是難得圓滿的，本來就是充滿了苦痛的；但現代世界人類的苦難，越來越多，這是大家所能深切感覺的。彼此缺乏和樂諒解的精神，老是互相瞋恨，互相鬥爭，越來越凶，弄得人類生活得毫無生趣。要消滅這世間的苦難，唯有大家來奉行佛法。依佛法去調柔人心，救濟世間，才是最好的方法。

### 二、兩種毒化的思想，讓世界苦難不斷 (pp.21-22)

世界所以弄得這麼糟，是受了兩種思想的毒化。這兩種的思想，雖古代早已有了，但到近代，更泛濫，更猖獗起來。那兩種呢？

#### (一) 唯物論思想

一、近代文明的特徵，是對於宗教信仰的情緒減低了，甚至否定他或摧殘他。這由於近代人的思想、精力，都傾向集中於物質世界的研究。對於人類自己，看作物質的集散現象，以為一死就完了。生前所作所為的一切，都不需要自己來負責，道德的精神開始沒落。近代抱著這種觀念的人太多了！依佛法說，這是不信生前，不信死後，只有現在，是撥無前身與後世的邪見者。一死就什麼都歸於烏有，只剩一堆物質，不負生前的行為責任，這是與宗教相反的。此種錯謬思想，全由於庸俗的功利觀，哲學上是唯物論。

#### (二) 天演進化論思想

二、西洋有一類思想家，他們覺得世間的一切，時刻在鬥爭著。誰善於鬥爭，誰就能獲得生存，獲得勝利。這種鬥爭哲學所散布的思想，造成四面皆敵，緊張，驚慌，殘酷，殺害的心腸。弱肉強食的天演進化論，是這一思想的代表。

#### (三) 小結

自從這兩種思想廣泛地流行，人類的觀念，就起了激烈的變化。

一方面，認為死了完了，生前的一切，全用不著負責。

一方面，想要活下去，非向他人鬥爭不可。

這種唯物的、鬥爭的思想，給予近代人類的禍害最大。

### 三、佛法從兩方面來糾正這兩類錯誤的思想 (p.22)

要徹底的把他糾正過來，也應從兩方面著手。

一、人生並非唯物的，死了並非沒有，生前的行為責任，要自己來負責。

二、人生的理想，不是彼此鬥爭不已；人與人間，應有互助合作，相敬相愛的態度。

養成自我負責，彼此和樂的社會風氣，才能減輕世間的苦難。

這惟有佛法，才能徹底的針對這兩種錯誤思想，給予從根變革過來！現在，先從佛法的立場，說明生命延續的事實。

(壹) 有情為本 (pp.23-24)

一、其他宗教與哲學對「生生不已」的看法 (p.23)

人生及宇宙，如把他看作延續的，發展的，活潑潑的，新新<sup>1</sup>非故<sup>2</sup>的，生生不已的，這不一定是佛教所說，其他的宗教與哲學，也每有這種見解。對於生生不已，他們常是這樣看：

一、從宇宙論去看，不但人和動物如此，花草樹林，高山流水，都活潑潑的表現宇宙生命的洪流。宇宙的一切，都呈現活躍的生機，所以宇宙常在不息的發展，不息的進化中。

二、從人生論去看，著重社會。從種族的繁衍，人類的互助，看出社會是生生不已的，充滿生意。

這種看法，從宇宙與社會全體去看，未必能糾正上說的毒素。因為說到宇宙與社會，多少傾向於外在的、普遍的客觀化，與自己形成對立的態度。每每是著重於整體而忽視個人，成為非宗教的。

二、佛法對「生生不已」的說法 (pp.23-24)

世間的一切，如作常識的分類，可分為礦物，植物，動物；或可以分為物理的，生理的，心理的。如著重人類，更可從有心理活動的動物中，別出理智的人類。對於這些，佛法所說的生生不已之流，是出發於有心理現象的，而且是每一生命單位。每一生命單位，都是延續不息的生命之流，如長江大河的滔滔不絕般流來。

生命，從來的佛典中，並沒有這一術語，一向稱為有情或命者。有情，是有情識的，有情愛的。命者，是從業報而來的，有一期壽命的個體。所以佛法所開示的生命之流，不是說生理的，而是有心理活動的，大抵與動物的含義相近。因此，草木花果，山河大地，都不是生命的核心，生命的當體。同時，佛法所說的有情或命者，不單是物理的，生理的或心理的，而是複合體的生命現象，所以也不像某些學者的偏重精神。

在人說人，雖可說生命是一一人的自體，而實通於一切有情。佛法是從一切有情，去觀察他的生生不已。這一觀點，佛法與印度哲學大致相近。

(貳) 有情為繼往開來的瀑流 (pp.24-28)

一、佛弟子要堅信三世延續的生命觀 (pp.24-25)

(一) 佛法正信三世

我們要堅定的信仰：凡是有（情識的）生命的，死去了，絕對不就是毀滅；同樣的未生以前，也不是什麼都沒有。前一生命的結束——死了，即是後一生命的開始。如秤的一頭低下去，便是一頭高起來；生命是流水一樣的不息流去。佛弟子對於三

<sup>1</sup> 新新：新之又新；不斷變新。（《漢語大詞典》（六），p.1065）

<sup>2</sup> 故：指舊的事物。（《漢語大詞典》（五），p.427）

世延續的生命觀，是這樣的堅信著。

## (二) 辨明二世論與三世論之差異

每一生命的生生不已，本來在一般宗教中，都是承認的。如耶教與回教，都宣說：信神的死了生天國，作惡的落地獄——死後還是存在的。但他們著重由現世而到未來，而佛教及印度的宗教，卻是三世論的，更注意到前生。不談生前的二世論，也許以為生前是在神那裡吧（與神別體，還是渾融<sup>3</sup>無別）！

不知為了什麼，生到這世界來，飽經世間的憂患，而幾乎全部走向墮落（生天的是少數吧）。現生的苦痛與快樂，聰慧與愚癡，夭壽與長壽，這種千差萬別的眾生相，既沒有過去的差別因素，那就無法說明。如說這是神的意志，這是不能滿足人心的。而且苦痛多於快樂，墮落多於上升，神也不免太殘酷了！所以唯有三世論的生命觀，才能圓滿而正確的，完成這一理念。

## 二、三世的生命之流，沒有一不變的主體 (pp.25-27)

### (一) 標宗：無我的三世流轉

三世流轉的生生不已，不但是生，而包含著死。生而又死，死而又生，生死死生的無限延續，是這裡所說的生生不已的意義。生生不已，也就是死死不已。但一般希求生存，所以偏說生生，這是從有情的生存欲而建立的。

生死死生的三世流轉，或者想像為有一不變的主體。其實，活像大海中的波濤，被風吹得一層層的，捲起又退落，退落了又湧起來。這不但是水面的起伏，如靜心的觀察，會知道，大海的每一滴水，都在動盪不已的。

### (二) 舉喻：說明此生生不已的變化不居

說明此生生不已的變化不居，試舉兩個譬喻：

#### 1、如瀑流從山谷中流去的譬喻

一、如瀑流從山谷中流去，經過某處，如水少時，水從石罅<sup>4</sup>中流出，發出濺濺<sup>5</sup>的水鳴，小小的水花。或水中夾著草木流下，到此就擋著不動。如水大時，水急而為亂石所阻，便會湧起波浪，或成為急流中的漩渦。如水極大時，水反而汪洋一片，平坦而無波了。流水的形態是繁多的，只是由於水源流來的大小，或者夾著雜物。

生命在三世的流轉中，也是這樣：有時極快樂，有時極痛苦；有時極聰敏，有時極愚癡；有時壽命短促，有時壽長多少劫。這種種差別，也只是前生所積集的因素不同。

#### 2、如燃放花筒的譬喻

二、生命的生而又死的告一段落（內在當然是延續的），如燃放花筒（火花），一

<sup>3</sup> 渾融：渾合，融合。（《漢語大詞典》（五），p.1517）

<sup>4</sup> 石罅（ㄒㄧㄚˋ）：石頭的縫隙。（《漢語大詞典》（十一），p.1378）

<sup>5</sup> 濺濺（ㄩㄧㄢˋ）：1.流水聲。（《漢語大詞典》（六）， p.201）

層層的，斷斷續續的，前後放出不同的人物花卉。

有情的生命延續，看來是中斷的，而並不就此完結。是前前的業力，影響於後後的，並非一成不變。三世的生命之流，應這樣的去信解。

### 三、生命是繼往開來的不斷過程 (p.27)

三世相續的生命流，不是不變的永恆，而是不息變化，繼往開來的。現有的生命，或苦或樂，或愚或智，或健康或孱弱<sup>6</sup>，或人或畜，種種不同，不是別的，只是前生的業因所影響了的（當然很多是現因所成）。過去思想的正確或偏邪，行為的合法與非法，對人的有利或有損，無限複雜的活動，留下業力，影響現在。現生不是脫空<sup>7</sup>的新生，而是繼承著過去，享受著過去的果實。同樣的，現在的思想、行為，對人對己的一切活動，都留下新的業力（與過去未盡的業力），等此生結束時，又重行開展一新生命。

一生又一生，看來自成段落，互不相關，而實在是繼往開來的不斷過程。這樣的過去因起現在果，現在（過去）因起未來果，前前影響後後的繼往開來，國家、社會、家庭，都是如此。所以三世相續的生命觀，可說是最符事實，最容易信受的。

### 四、結說 (pp.27-28)

有些學佛的，忽略三世相續，誤解解脫的真義，消極頹喪<sup>8</sup>，以為人生毫無意義，過著不能努力止惡，也不想積極行善的生活。這實是嚴重的錯誤！在繼往開來的三世流中，將來會遭受不幸的後果。

## (參) 有情為即心色而非心色的存在 (pp.28-31)

### 一、有情為名色的總和體 (pp.28-29)

#### (一) 佛法所說的有情要素

有情、命者，上面曾說到：不單是生理的，而是精神與肉體——身心或者說名色的總和活動。

依佛法說，組成有情的要素，一、精神的，是五蘊中的受、想、行、識四蘊；二、肉體的，是五蘊中的色蘊。

色法，約複合體說，有皮、肉、骨、血等三十六物。<sup>9</sup>約單純的要素說，有生理機

<sup>6</sup> 孱（ㄉㄢˋ）弱：瘦弱；衰弱。（《漢語大詞典》（四），p.239）

<sup>7</sup> 脫空：落空；沒有着落；弄虛作假。（《漢語大詞典》（六），p.1294）

<sup>8</sup> 頹喪：消極；頹唐。（《漢語大詞典》（十二），p.314）

<sup>9</sup> 《雜阿含經》卷 43 (1165 經) (大正 2, 311a24-b3)：

尊者賓頭盧語婆蹉王優陀延那：「更有因緣，如世尊說，如來、應、等正覺所知所見，為比丘說：『此身從足至頂，骨幹肉塗，覆以薄皮，種種不淨充滿其中；周遍觀察，髮、毛、爪、齒、塵垢、流<sup>[15]</sup>涎、皮、肉、白骨、筋、脈、心、肝、肺、脾、腎、腸、肚、生<sup>[16]</sup>藏、熟藏、胞、淚、汗、涕、<sup>[17]</sup>沫、肪、脂、髓、<sup>[18]</sup>痰、瘻、膿、血、腦、汁、屎、<sup>[19]</sup>溺。』大王！此因此緣故，年少比丘於此法、律，出家未久，安隱樂住，乃至純一滿淨。」

[15]涎=涎【宋】【元】【明】。[16]藏=臟【明】\*。[17]沫=沫【宋】【元】。

[18]痰瘻=淡陰【聖】。[19]溺=尿【宋】【元】【明】。

構的眼、耳、鼻、舌、身；物理基礎的色、聲、香、味、觸；以及最一般的物質因素，地、水、火、風。

心法，約認識中心的分類來說，有六識：依眼根而了別（彩形容態等）色的，是眼識；耳識，鼻識，舌識；依身根而了別軟硬，澀滑等觸的，是身識。這五識，近於生理學上的「感官經驗」。第六是意識，這是對五識所取的印象，能一一的承受過來，加以再分別。意識的內容，極其廣泛：內、外、過去、未來、現在、實事、虛理，都是意識所取所了的對象。六識，是六類的心理活動，是複雜的六類活動。每一識的同時，有情緒作用的受，取像作用的想，意志活動的行（思），及許多心所法。此外，還有微細的精神活動，佛法中稱為細意識，近於心理學上的下意識與潛意識。這在一般心性浮動，向外奔放的人，是不大容易覺識的。唯有真實修行人，心地安定，才能多少覺察到。

### （二）微細的心理活動，可從三方面來觀察

微細的心理活動，也是極複雜的。

一、自我的認識：在此身心總和的活動中，由於相似（似一），相續（似常）的生命態，不自覺的引起自我的觀念，自我是真實存在的，成為一切活動中最內在的觀念。

二、不同的個性：個性雖不是絕對的，而一生的性格，興趣，重情的，重智的，始終保有一種統一性。

三、經驗的保存：唯識學者別立末那識與阿賴耶識；末那是自我見相應的，而賴耶是經驗的保存者。不同的個性，可通於二者。

有情與命者的分析（這裡是依人而說），大致如此。

### 二、有情離不了色心，並不就是色心（pp.29-30）

從分析來看，有情不過如此，也許覺得這是機械的組合吧！而實在生命並不是如此。在精神與物質的和合中，現起統一的特性、形相與作用。有情統一了身心的一切，保藏<sup>10</sup>了身心的一切。

在一生中，身心不斷的變化，或斷或續，或多或少，而有情卻始終表現為統一的。所以，有情不單是心的，也不單是色的；離不了色與心，而並不就是色心。如想離開身心的活動，另求生命的主體，那是絕對不可能的。

然在身心的總和活動中，生命—有情是不同於色，又不同於心而是存在的。這譬如房屋：由木、石、磚、瓦、水泥等造成。離開了這些材料，當然無所謂房屋。要把這些集起來，經人工的設計與建築，才顯出房屋的形相與作用。但你不能說，房屋就是磚瓦等而已。有情也如此，在身心的統一中，現起有情的特性與作用。

在不息的身心變化中，有情始終保持著身心的統一性，與前後的統一性。有情不但是

<sup>10</sup> 保藏：1.使藏伏、隱蔽而得到保護。2.保存收藏。（《漢語大詞典》（一），p.1385）

身心的統一，而且還統一著身心，而使他成為生命的一體。

### 三、各各有情是身心和合的別別系統，彼此相依而互相影響 (pp.30-31)

佛法所說的生命——有情，雖然身心在不斷的變化中，彼此間起著相依的作用，互相影響，然而無始以來，一一有情都營為相對的獨立生活。

一一有情，是身心和合的別別系統。不但個性、能力、生活，可能大不相同；而且各起自我的妄見，在盲目的活動中，帶著損他利己的傾向。佛法所說的生生不已，是從這樣的各各有情來說，不是從宇宙或社會的全體去說。

### 四、結說 (p.31)

依止身心和合而存在的有情，從生到死，有著階段性。

初生時，身心互相協調，互相促進生長。假使身體或心識方面，有著不正常的病態，身心又會互相影響。到老年，身心日漸衰老，彼此更不易協調，最後是死亡。

但在這一生命的結束時，準備好了的新生命，又開始新的發展。有情，就在這樣的變局下，始終起著統一的聯繫作用。

### (肆) 前生與後世 (pp.31-36)

#### 一、一般人難以信受三世流轉的生命 (pp.31-32)

生命的三世流轉，一般人都感到難以信受，這委實<sup>11</sup>是個難題！如以古今中外典籍所記載的，以證明生前死後的事實，但他們以為傳說不可信，我沒有見到。有人從廿四史<sup>12</sup>中，錄出有關生前死後的故事，還是沒有受人重視。

生生不已的生命奧祕，本是可依禪定，引發通力——身心所起的超常經驗，而明見過去與來生。可是一般人既沒有下過這番功夫，沒有這種超常經驗，也無法勉強他信受。對於這些人，連佛也無可奈何他。從前，有人問起前生後生，懷疑三世。佛為他說：例如那邊山頂，有一大樹，枝葉扶疏<sup>13</sup>。如肯登山，就能看見。如向這邊看，向山下望，不依從指示的路徑去探求，這怎麼會見到？所以一向向外奔馳的世人，不受指導，不習禪定，不得淨智，憑他那眼見耳聞的感官知識，否定三世流轉的生命事實，說是

<sup>11</sup> 委實：確實；實在。(《漢語大詞典》(四)，p.322)

<sup>12</sup> 二十四史：指二十四部紀傳體史書。明有二十一史之目，清乾隆四年又增《明史》《舊唐書》《舊五代史》，合稱二十四史。總計三千二百四十三卷。各史名稱、卷數及作者(或領銜人)如下：1.《史記》130卷，漢司馬遷著。2.《漢書》100卷，漢班固著。3.《後漢書》120卷，南朝宋范曄著。4.《三國志》65卷，晉陳壽著。5.《晉書》130卷，唐房玄齡著。6.《宋書》100卷，南朝梁沈約著。7.《南齊書》59卷，南朝梁蕭子顯著。8.《梁書》56卷，唐姚思廉著。9.《陳書》36卷，唐姚思廉著。10.《魏書》114卷，北齊魏收著。11.《北齊書》50卷，唐李百藥著。12.《周書》50卷，唐令狐德棻著。13.《隋書》85卷，唐魏徵著。14.《南史》80卷，唐李延壽著。15.《北史》100卷，唐李延壽著。16.《舊唐書》200卷，五代後晉劉昫著。17.《新唐書》225卷，宋歐陽修著。18.《舊五代史》150卷，宋薛居正著。19.《新五代史》74卷，宋歐陽修著。20.《宋史》496卷，元托克托著。21.《遼史》116卷，元托克托著。22.《金史》135卷，元托克托著。23.《元史》210卷，明宋濂著。24.《明史》332卷，清張廷玉著。(《漢語大詞典》(一)，p.115)

<sup>13</sup> 扶疏：枝葉繁茂分披貌。(《漢語大詞典》(六)，p.350)

迷信，這真如聾子的否認聲音一樣，犯了迷而不信的重病！

## 二、佛法所說的物質與心識不滅的緣起正見 (pp.32-33)

### (一) 世間的看法，傾向於唯物論的觀點

三世的生命流，一般人所以不容易接受，主要是過於信任五官的經驗事實，傾向於唯物論的觀點，唯物論者看來，物質是最本源的。生命所起的意識之流，只是物質所派生的，不能離物質而存在。所以肉體死亡了，意識不再現起，他們就認為徹底沒有了。

### (二) 佛法認為心色不滅（滅而不無，滅而為緣能生的存在），才能確信生命的延續不已

然依佛法來說：

#### 1、物質不滅

物質是不息<sup>14</sup>生滅的。生滅的滅，不是說毀滅而等於沒有，而是存在的另一態。一切物質現象，都在成而壞，生而滅的過程中；無論是質的集散，質與能的轉化，大家都知物質是不滅（是存在的意思，不是沒有生滅現象）的。

#### 2、心識不滅

有情的心識，並不是物質所產生，不過依物質而顯示他的作用。人死了，生理機構解體了，一向生滅不已的心識，滅而不再生起，然而並非等於沒有。因緣和合時，前滅的心識，又為緣而引起心識的生滅相續。

#### 3、小結

如從物質不滅的定律，撇開唯物論的謬見，信受心識的不滅（滅而不無，滅而為緣能生的存在），那麼對於生命的延續不已，順理成章的會確信起來。有了生命延續的信念，自能樹立光明的人生觀，充滿活力，而努力於新生命的創造。

## 三、凡是存在的，離不開時間的特性，故必然有過去與未來 (p.33)

凡是存在的，離不了時間的特性。時間如箭頭一樣，一端向前指，一端向後指；時間就是前後性的別名，是離不了過去、現在與未來的。

任何事物，都離不了時間性的範圍。如說沒有過去而只有現在，或雖有現在而沒有未來，這是不合理的。

物質離不了三世，心識與生命的存在，也同樣的貫徹三世。在沒有現起—現在的—以前，或起而即滅以後，即使覺察不到他的存在，他還是有的。不會憑空的從無而有，也不會從有而成為什麼都沒有。所以如不信生命與心識的通於三世—前後，即失去時間的特性，等於否定了生命的存在。然而生命是現實的存在，不容許否認，那怎能沒有過去與未來呢？

## 四、前能起後，前前影響後後的因果，才能有道德責任的建立 (pp.33-35)

### (一) 因果必有前後性，與對自對他的影響力

<sup>14</sup> 不息：不停止。(《漢語大詞典》(一), p.436)

因果，在世俗諦<sup>15</sup>中，是一般所公認的。佛法所說的因果，雖有同時的，而主要為前能起後，前前影響後後的因素。

如做了一件事，說了什麼話，會引起或大或小，或是或非的影響力，這就是因果。如在家庭中，所作所說，或是正當的，或是錯誤的，每直接的影響家庭（及家庭的某人）。家人受了言行的影響，成為某種行動，就影響到社會、國家了。然而，最主要的，還是影響自己，而一般人卻非常忽略。

要知每一行動，不但向外而影響於他，又必內向而影響於自己。如我國軍政的某一舉措，不但影響國際，必深切的影響自己的國家。這樣，如一家的事件，可以影響社會，影響國家，而更有關於自己的家庭。同樣的，個人的言行，當然要影響於家庭、社會、國家，而必然影響於自身。

## (二) 深信自己身心所起的對自己的影響力，就能信解開創未來生命的動力

我們或善或惡的種種言行，都由內心的活動，而引發身語的活動；對他引起影響時，當下即引起自己身心的影響，成為一種潛力，成為未來的因緣。

如能深信這自己身心所起的對自己的影響力，就能信解開創未來生命的動力來源。我們有意識的（或善或惡的）行動，必然影響自己，由自身受其後果。死了並非完了，生前所有的善惡業力，還需要自己負責。這就不能不承認生命的延續，從現生而向來生，否則道德的責任，便無從安立。

## 五、有情對於生命的愛戀，是超過一切的 (p.35)

生命延續——從前生到後世的信念，最好是大家來反省一下：自己希望未來是沒有的嗎？相信自己一死就沒有了嗎？當想到自己未來是斷滅時，心中會有一種空虛與幻滅的難過。人人都有生命延續的愛著；儘管你以為死了完了，而內心——下意識<sup>16</sup>卻並不如此。

年輕體健的，對於死從來就不會重視，自己會死，這簡直是不可想像的。然而如真的要死，就會現出生命愛戀的悲哀。一個病重的人，每每是不斷的發問：太陽出了沒有？天還沒有黑嗎？他在病痛纏綿中，意識到死亡的威脅，總是希望能夠轉好，希望拖過一個時間，生命又會延續下去。

佛法說：有情對於生命的愛戀，是超過一切的。如現有的生命，要瀕臨死亡時，心中就引起極大的怖畏，悲哀，這特別是惡人。到了真的活不下去，又會希望未來的存在。

<sup>15</sup> 印順法師，《中觀今論》，p.206：

二諦即世俗諦、勝義諦，或譯作世諦、第一義諦，俗諦、真諦。佛依二諦說法，二諦中最主要的，為凡聖二諦——或可名情智二諦、有空二諦。凡夫因迷情妄執，不悟真理，凡情的境界，即常識的世界，是世俗有的，名為世俗諦。世、是遷流義，俗、是浮虛不實義。依梵語，有覆障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。勝義諦，是聖人智見體悟諸法本相，而非一般的認識所認識的。這是特勝的真智界，故名勝義，即第一義諦。

<sup>16</sup> 印順法師，《學佛三要》，p.45：

在佛法中，心，也叫意，也叫識，這就是我們自己所感覺到的精神作用；當然更有我們不易感覺到的，更微細的心識，如近人所說的「潛意識」「下意識」之類。

所以，有情的延續於未來，死了並非沒有，這是一切人所同感的。有他的事實依據，有他的心理要求，不過或者解說得錯誤（如神我論等）而已。

#### 六、生死未盡，生命是無限的延續下去 (pp.35-36)

生命是一期一期的不斷展開，生死未盡，會無限的延續下去。凡夫是不斷的流轉；聖賢是不斷的進化，一直到成佛而後已。

如我國民間的祭祀祖宗，不但是兒女的紀念他，也出於父祖等還是存在的信念。如死了就是沒有，祭祖宗的慎終追遠<sup>17</sup>，豈非多事！會如此普遍，如此悠久的流傳下來嗎？

所以，如能反省身心，確信精神與生命的延續，體察深徹的生存意欲，相信對於三世延續的生命觀，如不是庸俗的唯物論者，誰都會自然的承認他。

#### (伍) 流轉者誰 (pp.36-38)

##### 一、佛法肯定生命都在息息變化中，不常不斷 (pp.36-37)

###### (一) 一般及佛法中對生命三世流轉的看法不同

這是不易明白的道理。一般的意見，生命的三世流轉，總應該有一不變的主體——稱之為我、為靈，這才能由前生到現在，由現在到來生。如沒有不變的主體，會覺得前後是中斷了。所以佛法中，也有「不可說我」，「真我」，「真心」等通俗學派。

18

###### (二) 佛法肯定三世流轉，是成立於無常無我的緣起觀上

然依佛法的特勝義，三世流轉，是成立於無常無我的緣起觀上。肯定一切的物質、精神、生命，都在息息變化中，沒有絲毫是不變的。在無常無我的身心活動中，生命是延續（不常）不斷的。因為所作的一切，雖然滅入過去，但並不等於沒有。

對於身心的影響力——業力，是決定存在的。這等於說：所作所為的一切行為，轉化為「動能」而不失。等到現有的生命變壞了，似乎中斷，而存在的「動能」——業力，卻引發而開展為新的身心活動，新的生命。前一生並不就是後一生，面目全非，如從身心等去看，沒有不變的。但前因與後果，前一身心系與後一身心系，卻有著密切的關係。

##### 二、舉喻說明佛法所說的三世延續，並非有一不變的主體 (pp.37-38)

###### (一) 如政黨的沿革

譬如：一個國家，有好幾個政黨（這如此一身活動，有不同的業系），政見都有不同。現在由甲黨執政，依據甲黨的政見，而作成政治的措施。其他的在野黨，雖有多少影響，而不能實現他們的主張。等到一期任滿，各黨都大肆活動。如由乙黨獲

<sup>17</sup> 慎終追遠：謂居父母喪，祭祀祖先，要依禮盡哀；要恭敬虔誠。（《漢語大詞典》（七），p.70）

<sup>18</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.133-134：

原來佛法雖說無我，但緣起五蘊和合的統一中，大小學派都承認有我，不過所指不同。犢子系立不即不離五蘊的不可說我；一切有系立和合的假名我；大眾、分別說系立一心相續的真我。龍樹學的緣起我，是依五蘊而有的，但不同犢子的不可說我，也與一切有者的假名我不同。

得被選，那甲黨當然退開了，甚至改組或解散了，出現了新的政治，一切政制都有新的部署。前一與後一，彼此啣接，而內容卻大大的變化。在這樣的變革中，前一代的舉措，仍深刻的影響到現在；雖大大變化，而終究為同一國政的延續。

佛法的三世延續，並非有一不變的主體，一切都在生滅不居。這只是某一業系得勢了，出現一身心和合的單位；其他的業力，新起的業力，暫不能起用。等到舊有生命告一段落，複雜繁多的業系中，另一業系感得了新的身心，新的生命。由於業力的善惡，造成墮落與增進的不同。這樣的無常無我的生命觀，那裡會有實體的東西？

## (二) 如學校的沿革

又如一所學校，校長去了，教員解聘了，學生都畢業而去了。新的校長、教師、學生，卻還是那所學校。從前的校譽、校風，也還多少延續下來。甚至這所學校遷移到另一地帶，校舍也新建了，但還是那所學校，與從前有著深切的關係。一次次的畢業生，還稱那學校為母校。前不就是後者，後不就是前者，一切都變了，卻還是同一學校，成為不斷的延續。

佛法所說的生死流轉，三世延續，要這樣去理解。

### (陸) 生命的光光之網 (pp.38-40)

#### 一、世間與佛法對生命的觀點不同 (pp.38-39)

##### (一) 世間的觀點 (p.38)

一般人，把宇宙和社會，看作生生不已的，從宇宙人生的觀點來看個人。

##### (二) 佛法的觀點 (pp.38-39)

佛法卻不能如此，佛法著重在一人類，著重在一有情識活動的有情。肯定每一人，每一有情，成一生命單位，在三世的因果中，不斷的延續，不斷的死而又生。因此，有人誤會佛法是多元論。

不知道，佛法是：一面肯定無始以來，就有這一切有情的延續；一面又肯定此一切有情，並無不變與獨存的主體。所以，這是相對的生命單位，雖營為個別的活動，而其實是：身心在不斷變化中，並沒有什麼是此而非彼的；有情在互相關聯、互相依存中，並沒有誰可以離開其他的有情而能獨立存在的。這那裡可以說是多元？

#### 二、無常（前後延續）、無我（彼此相關）的生命型態 (p.39)

一一有情——生命，是無常的，無我的，所以在前後延續、彼此相關的活動中，有情與有情間，現出共同的生命形態。

如由於男女的結合，生男育女，父母與兒女間，成為繁衍的種族（家族）生命。

又如由家族而成社會，國家，因各階層的合作與協調，延續為和諧而活躍的國家生命。但這都依於（約人類說）每一人的生命延續而成立，每人是生生不已的生之核心。

這等於燈燭一樣，多少燈燭集合在一起，發現為非常明亮的光度。如光從隱蔽處現出，也許要誤會為有一大燈，放射大光，而不知這只是多少燈燭，別別放射而成的光網。

### **三、有情的業增上力，能影響無情而現有生命相** (p.40)

自然界的山河大地，草木叢林，佛說他是無情，是沒有情識的，沒有命根的。但由於一切有情的「業增上力」，這些無情物，也現起無意識的生命形態。

這些並不是生命當體，有情才是生命的核心。有情的共同業增上力，影響無情而現有生命相，這等於光明四照，一切物都籠罩在光明中一樣。

### **四、結說：佛教的正解** (p.40)

不這樣去理解，從宇宙或社會全體去說生生不已，可說是本末顛倒，錯誤之極！結果是重外而輕內，重整體而輕視個體，陷於非宗教的。他們相信物質不滅，相信社會價值，而忽視個已生命的不滅，忽視個人的道德價值。他們會著重於外界的改造，而忽略自我的革新。結果，這不是唯物論，就是唯物論的同路人。

佛教的信徒，著重於每一有情的生生不已，確信每一有情的行為價值，從自作自受到共作共受。從人類的展轉增上，互助共存，實現社會的進步。由於人類（有情）自身的「和樂善生」，而全宇宙的一切，都充滿和諧活潑的生意。

## **(柒) 生命的愛悅與悲哀** (pp.40-41)

### **一、人類生命的本質，苦多樂少** (p.41)

生命，在三世流轉中，是無限的因果網絡；每一有情，活像網結一樣。生，是任何人都喜悅的，都希望過著快意的生活，可是現實世間，並不盡如理想，橫梗在前面的，是許多困難，煩惱。老實說，人類的生命，還是苦多樂少。

依佛法說，有情有情愛的特性，本不是盡善的，含有矛盾的特性。人類的苦痛、煩惱、恐怖、悲哀、失望，都是與生命俱來的。憑你怎樣的謳歌<sup>19</sup>生命，讚美生命的光明遠景，而生命的缺陷，永遠是不可避免的事實。自身，無論怎樣愛護他，他還是一死了事。人事與物質的境遇，無論怎樣的和諧豐富，而夾雜在裡面的，卻到處是不自在。不如意事常八九，悲哀而又要愛好他，而且是唯一愛好的對象。人生，有情的生命，矛盾！矛盾！

### **二、佛法指引我人把三世流轉的生命，趨向於進步或圓滿的境地** (p.41)

#### **(一) 止惡而向善**

在這又可愛，又討厭的生命現實中，我們第一要著，是止惡而向善，使自我在三世的延續中，趨向於進步的前途。

#### **(二) 修學出世法——戒、定、慧**

再進一步，修學出世法——戒、定、慧，對於不徹底的，充滿缺陷的生命，作一番徹底的改造，徹底解除苦痛。把三世流轉的生命，淨化而成為究竟圓滿的生命。

<sup>19</sup> 謳（ㄩ）歌：歌頌。（《漢語大詞典》（十一），p.400）



# 參、心為一切法的主導者

(《學佛三要》，pp.43-63)

※前言 (pp.43-44)

## 一、解題

今天，我想以這個題目——心為一切法的主導者，說明宇宙人生間的事事物物當中，心是佔著領導作用的。

## 二、物質科學的發明，有好處也有壞處

現代的科學，非常發達，甚至有征服太空的威力，成就極大，可說對人類社會大有貢獻。可是我們所感到的，恰恰相反。大家都心裡明白，全人類的苦痛，正在有加無已。每個人的精神上，感到威脅，特別緊張。所以物質科學的發明，給了我們多少好處，但壞處也著實不少。

## 三、心在宇宙人生中的主宰性與重要性

依佛法說，一切法都依心的關係而存在，特別是人類的一切活動，都是以心作主宰、作領導的。因此，如偏重於物質科學的發展，自然的制馭<sup>1</sup>，而忘卻對於本身，對於自心的征服、改造，那結果一定是：物質科學的發展成就，都成為增加苦痛的因素。這不是說，不要物質的進步，而是說，要我們的心能善於用物。所以，心在宇宙人生中的主宰性，重要性，我們必須加強認識！

(壹) 一切法與心簡說 (pp.44-48)

現在，把一切法與心的意義，先作簡單的解說。

### 一、一切法與心的定義 (p.44)

「一切法」，簡單的說，就是一切事理，一切事物，以及事事物物的法則，條理，成為我們的認識對象，是我們所能了解到的一切，叫做一切法。<sup>2</sup>

什麼叫「心」呢？在佛法中，心，也叫意，也叫識，這就是我們自己所感覺到的精神作用；當然更有我們不易感覺到的，更微細的心識，如近人所說的「潛意識」、「下意識」之類。

### 二、心與一切法的關係 (pp.45-48)

#### (一) 總述 (p.45)

說到這心與一切法的關係，在佛法上，有著似乎不同的說法，實則是一貫的，只是從不同立場，作不同的說明而已。如這個善導寺，站在這邊看是這樣，站在那邊看，就又是一樣。如同是一個景物，所取角度不同，便攝成不同樣的鏡頭。佛法對心與

<sup>1</sup> 制馴 (くぬぐい)：控制駕馴。(《漢語大詞典》(二), p.665)

<sup>2</sup> 《大智度論》卷2〈1 序品〉(大正25, 74c6-8)：「一切法略說有三種：一者、有為法，二者、無為法，三者、不可說法——此已攝一切法。」

一切法的關係，也是如此，所以應分別來解說。

## (二) 分別解說 (pp.45-48)

### 1、靜止的類別的看法 (pp.45-46)

一、靜止的類別的看法：先說從靜止的觀點，作綜合的、分析的、類別的看法。

#### (1) 綜合的分類法

在綜合的分類中，主要的簡分為二類：一、有情，二、無情。

什麼是無情類？大如地球，星球，小如一莖草，一滴，一塵，都是。佛法常說：草木叢林，山河大地，是無情，這都是沒有精神作用的，也就是沒有自覺作用的。

什麼是有情類？人類，乃至最小的蟲蟻，或巨大的鯨魚恐龍之類，凡是有精神作用的，有自覺作用的，叫做有情。這是佛法對宇宙萬有的最基本的分類法。

平常說一切為有生命與無生命二類，把草木等看作有生命的。但草木蔬果等，並無自覺的精神作用，這是不能稱為有情命的。神教徒把一般動物，看為沒有靈的，與人完全不同。佛法也不能同情這種看法，事實上，動物只是心識的智能低一些；在某些方面，有的比人還強呢！所以佛法分有情及無情二類，界說<sup>3</sup>最清楚，而又該括了一切。

#### (2) 分析的分類法——近於科學

此外，更有近於科學的，分析的分類法。這是把物質分析到最細，有名為「極微」的。心識，也同樣的分析成種種識，種種心所（心所有的作用）。

#### (3) 佛法有五蘊、六界、六處的分類法

依佛法，有五蘊、六界、六處的分類法，都表示了物質與精神的兩大類別。<sup>4</sup>

如五蘊是色、受、想、行、識，色是物質的，受、想、行、識是精神的。

地、水、火、風、空、識叫六界，前五種是物質的，識是精神的。

六處是眼、耳、鼻、舌、身、意，前五是物質的，生理的，意是心理的。

所以，依佛法的分類，世間萬有，不外乎精神與物質而已。

《新唯識論》的作者說：佛法原有二元論的看法。<sup>5</sup>其實，這是依一般常識，

<sup>3</sup> 界說：定義。對一種事物的本質特徵或一個概念的內涵外延，給予確切、簡要的說明。（《漢語大詞典》（七），p.1316）

<sup>4</sup> 物質與精神的兩大類別：

	物 質	精 神
五蘊	色	受、想、行、識
六界	地、水、火、風、(空)	識
六處	眼、耳、鼻、舌、身	意

<sup>5</sup> 印順法師著《無諍之辯》，p.40：

從靜止的，分析的看法而說，但佛法還有從動的，相關的看法。所以有此二類是對的，但是否有絕對各別的二元，還是應該討論的。

## 2、機動的相關的看法 (pp.46-48)

### 二、機動的相關的看法：

#### (1) 約同時的關係說

從一切機動的相關的去看，物質與精神，在有情方面，顯然是不能各自分立的。經中最有名的兩句話是：「識緣名色，名色緣識。」<sup>6</sup>識是主觀的精神作用；名色是物質及精神的客觀化；緣是依的意思。一般把四肢百骸和精神作用，看成兩種獨立體，這是靜止的、機械的看法。在佛法相關的看法中，如我們的身體，若沒有精神作用，即成為死物。反過來說，若身體崩壞了，精神也無從表現。所以精神與物質，心理與生理，有著相互依存的關係，而是不可分割獨存的。

有譬喻說：房屋失火了，裡面住著兩個人，一是瞎子，一是跛子。瞎子不知道應該向那邊走；跛子是知道的，卻是不會走。兩人想出了好辦法，跛子利用瞎子的雙腳，瞎子利用跛子的眼睛，瞎子揹著跛子走，便平安的脫離了火險。這譬如說：身體沒有精神，是不能活動的；精神沒有身體，也是不能有所作用的。彼此間的關係，實在是如此的密切。所以，心與身，精神與物質，互相依存，有情的一切活動，才能表現出來。

#### (2) 約前後的關係說 (pp.47-48)

以上是約同時的關係說，若約前後的關係說，精神的作用，還要加強。經上說：「意為前導」<sup>7</sup>；「識緣名色」。在一切法中，不但有精神的關係，而且精神有著領導作用。即是說：精神與物質，不但有互相依存的關係，而且是以精神為主導的。一般都說佛法是唯心論，「三界唯心」，「萬法唯識」<sup>8</sup>成為大家的口頭

---

論到心與色，佛家的本義，《新論》（※熊十力的《新唯識論》）原有大體不錯的理解。如說：「釋迦創教時，解析色心，只是平列而談，並未以色攝屬於心，其骨子裡已近二元論」。佛法雖不是二元論，但就事論事，心、色是相依互緣而各有特性的。「名色緣識，識緣名色」，心色平等的緣起論，與唯心論者確有不同。但《新論》傾向於神化的唯心論，所以忽略佛家的本義，捨本逐末說：「中國哲學思想，要不外儒佛兩大流，而兩派又同是唯心論」。如此而談融會儒佛，純正的佛家，即萬難同意！

<sup>6</sup> (1)《長阿含經》卷 10〈13 大緣方便經〉(大正 1, 61b18-22)：

阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識，我所說者，義在於此。阿難！是故名色緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、苦、惱，大苦陰集。

(2)《雜阿含經》卷 12 (288 經)(大正 2, 81b4-8)：

尊者摩訶拘繩羅答言：「今當說譬，如智者因譬得解。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。」

<sup>7</sup> 參見《正法念處經》卷 43〈6 觀天品〉(大正 17, 254b27)。

<sup>8</sup> 宋·戒環解《楞嚴經要解》卷 2：「三界唯心，萬法唯識。」(正新續藏 11, 784b5)

禪了。如依佛法的義學<sup>9</sup>說，無論大乘或小乘，不一定說唯心或唯識的。如約一切法依心的轉變而轉變，無論是直接的，間接的，顯著的，隱微的，這種由心論，卻是大小學派所公認的。現在，且依眾所公認的由心論<sup>10</sup>來說。

(貳) 心為一切法的要因 (pp.48-51)

一、一切法都是因緣所生 (pp.48-49)

(一) 心與一切法，有密切關係

器界的山河大地，草木叢林；報體的眼、耳、鼻、舌、身、意諸根；以及心心所法等，總名一切法。心與一切法，到底有什麼關係呢？應肯定的說，心與一切法，有密切的關係，而且很重要的。

(二) 佛說諸法因緣生

佛說：一切法都是因緣所生的。因緣的含義，就是原因，條件或關係。世間萬事萬物，依於各種因素、關係，才能存在，才能現起。如這座房子，必依磚瓦木石人工等因緣，才能現起。類推一切事物，都無不如此，沒有一法不從因緣生的。

如說有不必依因緣現起的，自然而有，獨立存在的，佛法決不同意這種見解，因為隨觀任何事物，決無離了因緣而能成立的。

上面說過：若缺乏生理（根）的因緣，精神是不能現起作用的。如身體而沒有心識，也就變壞而不成為活的了。

又如眼能見色，要依眼識等因緣，才能成為認識；乃至一草，一沙，一石，都依不同的因緣而得成立。就是把物質分析為極微細的，如電子，也還是因緣和合體。這一理論，不但佛法徹底的說，近代世間的學者，也是不能不承認的。除了神的迷信者，才會相信有自成，自有的神，不需要因緣的神蹟。

二、在種種因緣中，心是不能缺少的條件，一切依識而安立 (pp.49-51)

(一) 一切依識而安立 (p.49)

一切法依他因緣而存在，在這種種因緣——他中，有特別重要的，不能缺少的條件，這就是心。換句話說，一切法不離心的關係，缺了心識的因素，是不能存在得如此的。說到心為因緣，意義並不單純，然在依心（他）而起中，有一最重要的，就是一切依識而安立。這是說，一切法的存在，存在得如此，是經過我們的心識作用：如我們的心識不如此，那大家認為如此的東西，也就並不如此了。

(二) 大家所認識到的，以為千真萬確，其實都成立於共同的認識之上 (pp.49-50)

1、在人類，不能不尊重共同的一般認識

舉例說吧！我們依眼發識的辨色力，大家是差不多的。看見花色的紅黃紫白，花

<sup>9</sup> 義學：指佛教教義的學說，如般若學、法相學等。（《漢語大詞典》（九），p.182）

<sup>10</sup> 印順法師，《佛在人間》，p.343：

心色（物）平等中的心為主導性：佛說「三界唯心」，大中觀者的見地，這是針對世間的迷妄，說明非自然有，非神造，非物集的「由心論」。依眾生心識的傾向，而緣成世間；人欲的自由意識，也依此而發見了究極的根據。

形的大小，大家都相同，所以覺得那花是決定如此的。如人的（眼）根識起了變化，或眼根與一般人不同，他就不會見到常人所見的顏色，或一般見為紅而他以為是灰色的。或大家見到花態很平正，而他見到是歪曲的，不圓正的。如這樣，大家就會說他是病態，或稱他為色盲。在人類，不能不尊重共同的一般認識（世俗諦）。如大家說是紅的，那人也只好承認是紅的，而認為自己錯了。

## 2、人與動物對外界的認識，有所不同

但在畜生就不同，如牛不能見紅色，只能見灰黃色。如有一隻牛而見是紅色的，在牛類的共同意識下，他也只好自認是病態了！但到底是什麼顏色呢？實在不能離認識而決定。

還有些人，心理起了變化，別人所覺得好的，快樂的，他卻覺得是討厭的，苦痛的。或者，他人沒有見到聽到，他卻見到聽到了！當然，在人類的共同認識中，他又是病態了。其實，也許並不如此。所以大家所認識到的，以為千真萬確，其實都成立於共同的認識之上。

### (三) 若心識起了變化，認識到的外境，也就不同 (pp.50-51)

如在認識不同的人，或另一類，如畜生，如鬼，如天，那我們所認為實在如此的，也就成為不如此而如彼了。所以說，一切法依識（他）而安立。若心識起了變化，認識到的外境，也就不同。

這點，世間是有不少可以證明的。比方火，對於常人，是熱的，會灼傷皮肉的。可是有些巫術師，走在紅紅的火坑上，並不覺痛，也不會灼傷。這便是心識變化，而影響於根（身體）境（外界）的關係所致。

所以佛法說：我們覺得如此如彼，都與心識有不可離的關係。可以說：心識為（種種因緣中的遍）因，事物是果。心與外境，有著因果不相離的關係，那麼心如變化，外境也就變化了。如一個公司，很多人合股所成，如有人需要拆股，大則影響公司的存在，小也引起人事，或事業上的變化。心為一切事物如此存在的因素，當然要影響一切了。大家試想想：在我們所知的一切法中，可以找出沒有心的關係而能如此的嗎？

### (參) 心能影響報體之實例 (pp.51-54)

#### 一、約影響現在說 (pp.51-53)

一、約影響現在說：

##### (一) 針對報體來說

報體，就是我們的身體。現在的報體，由前生業力所招感；出生以後，受著父母的撫育，飲食的營養，長大而成熟。在這一生中，我們的報體，可能在業力局限內，起著很大的變化，這就有隨心識的變化而變化的成分。

##### (二) 心識影響報體的例證

拿相貌來說吧！我國有一俗語說：「心能修（補）相」。此語實有道理，且說一個西

洋的故事為例。有想畫耶穌像的，想找一位相貌頂好的，生得慈祥，高貴，強毅，公正，純潔，能表現耶穌美德的做模特兒。後來，居然得到了一位相貌非常端嚴的青年；畫家達到了目的，不消說，那青年也得到了一筆可觀的代價。過了幾年，那畫家又想畫一魔王像。魔王的相貌，當然是要醜惡，凶暴，使人見而生畏的。於是到死牢裡去，找一位這樣的相貌做模特兒。找到了，有錢可拿，死囚也願意，畫家又達到了目的。可是後來發現了，這個魔王模特兒，竟然就是從前找到的那位耶穌。同是一人，相貌怎麼會變得如此遠呢？原來他上次賺了一筆錢，便奢侈，浪漫，花天酒地，無所不為。因此，漸漸墮落了；錢用完了，便淪為流氓，土匪；被捕又越獄，作惡又被捕，幾次三番，他的心變成兇狠險惡，相貌也跟著完全變了。這類事實，我國也有很多故事，這不就是心識影響報體的例證嗎？

近見報上說：太太小姐們，天天在講究美容，希望保持青春或增加美麗。美容專家卻警告說：不發脾氣，內心和悅，笑顏常開，比什麼美容法都有效。否則，常發脾氣，眼睛一瞪，眉毛一皺，臉肉一橫；或者憂鬱悲傷；由於內心的惡化，影響面部的表情，久之什麼美容術都等於零了。這不是心識能影響報體的例證嗎？

## 二、約影響未來說 (pp.53-54)

### 二、約影響未來說：

心能影響未來的報體，比較難以了解，但從現有的知識推論，也可知道一點。

#### (一) 舉經為證

一次，佛和弟子們在園林中，無數的鳥兒，上下飛鳴，生著各種的美色羽毛。弟子們問佛：鳥類的羽毛，為什麼有這各各不同的顏色？佛簡要地答：「心種種故色種種」。<sup>11</sup>

#### (二) 辨明其義

我們想想，這句話是什麼意義呢？

#### 1、動物學者已證實動物由於認識而影響報體，此實驗與佛說一致

據動物學者的證實：凡是生著紅黃翠白各色羽毛的小鳥，他們必有認辨各種顏色的能力。牛只能辨認灰黃色，他的毛色也就是灰黃的。這可見，由於他們認識什麼，所以影響報體，生成什麼顏色。

很多昆蟲，都生有保護色：如住在青草叢中的，生成青色；生在土堆中的，生成土色。更有保護態：住在樹上的，有些像樹枝一樣，有的簡直像一片樹葉。這些，更可以證明此理：因為住在那個環境中，對該環境的色彩及形態有深切認識，而引起了與他一樣，以便掩護自己的意欲；身體便跟著而起變化，顏色像他，形態也像他。由於心有種種差別，所以身色也有種種差別，這不是佛說的證明嗎？

<sup>11</sup> 《雜阿含經》卷 10 (269 經) (大正 2, 69c10-15)：

諸比丘！當善思惟觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲使染，瞋恚、愚癡使染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故，色種種。

## 2、佛法與唯物論者之看法不同

唯物論者以為物質決定一切，其實如不經認識作用，沒有引起與他同類，以便掩護自己的意欲，怎麼也不會影響報體而有所改變的。

佛說「心種種故色種種」，說明了由心識的要求而影響報體的變化。這雖是從動物的種類，代代相傳，前後的影響而說；但眾生自體，從前生到後生，受到心識的決定影響，也可從這種推論而信解。我們未來的報體，實受著現在心識作用的決定影響，那麼，我們現在的報體，受有前生心識所影響，也可以信解了。

### (肆) 心為行為善惡之決定者 (pp.54-56)

#### 一、身、語、意業有善、惡及無記三性 (p.54)

##### (一) 總述三業

行為，且指人對人對事的一切活動說。依佛法說，包括了身體，語言（及文字）及內心的活動。

##### (二) 行為可分為善、惡、無記

身語的動作，有善的，有惡的。另有無所謂善惡的，叫做無記，如舉起這杯子的動作，就是不可記別為善惡的。

在對人對事方面，有善與惡的差別。凡與人有益的，受到國家獎勵的，社會所稱讚的，則是善的，道德的。反之，如與人有害的，則是惡的，不道德的。

#### 二、行為的善惡，由心決定 (pp.54-56)

##### (一) 由心來決定口業的善惡 (pp.54-55)

行為之所以成為善惡，必由內心來影響他。我的故鄉，如稱人為老太婆，這是不尊重的，輕蔑<sup>12</sup>的話。但在川貴一帶，稱他一聲老太婆，那是恭維<sup>13</sup>他，使他高興的。同樣的一句話，因輕蔑或尊敬的不同，意義完全兩樣。有時，同是一句話，可以是善，也可以是惡，經善意或惡意的引發而出，聽來便有好與壞的不同感覺。

所以善與惡，不單在這些語文上，如將語句分析為單字單音，每失去善惡的意義。可是在善意與惡意的引發下，字語連結成句而表達出來，就成為善的惡的了。

##### (二) 由心來決定身業的善惡 (p.55)

身體的動作也一樣，如打人，當然是不好的。但慈母訓子，不得已而打他，實在他自己比兒子還要痛心。所以限度內的管教，不能說他是惡的。

又如孩子們，模倣性很強，聽見別人罵，他也學著罵，但毫無惡意，即不能說是惡的。故法律對未成年的童犯，不加處罰；處罰，也極為輕微，而且是教育性的。

##### (三) 行為的善惡，主要決定於內心 (pp.55-56)

故意去作的善事，定得善報；故意去做壞事，必受到法律的制裁，來生的惡報。若

<sup>12</sup> 輕蔑（軽蔑）：輕看，蔑視。（《漢語大詞典》（九），p.1257）

<sup>13</sup> 恭維：稱頌，奉承。（《漢語大詞典》（七），p.508）

無心作惡，雖有過失，受的懲罰也輕微；無心作的善事，道德價值也低。所以行為從內心而引發，一般的要經兩個階段。先考慮，其次決定。然後發為動作——動身、動口或動筆，便有善惡的價值。<sup>14</sup>

行為的善惡，主要決定於內心，所以法律對於犯法者，必審查其動機，為預謀還是偶發<sup>15</sup>，這與佛法的見解，大體一致。

#### (四) 行為的本身，也可分別善惡 (pp.56)

更要知道，不但內心有善的惡的，行為的本身，也就是善惡的。因為，語文及身體的動作，已有心為因緣，有了心的成分，滲入<sup>16</sup>了善心成善事，惡心所引起的成惡事。這可見行為的善惡，都由於心力；所以要勸人向善行善，要教人從心地改造起。

#### (伍) 從禪定說明心對根身之主宰力 (pp.56-59)

##### 一、修習將心力集中的禪定，能產生力量主宰根身 (pp.56-57)

禪定，佛法中有，印度的瑜伽，中國的道教，都有或深或淺的修驗。不過，自禪宗興盛以後，以悟入為主，少有甚深禪定的修驗了。本人並沒有經驗，但由於親見親聞的事也不少，故略有所知。去年，我到泰國去，在大宗派的寺院裡，親見一位潮州籍的和尚表演入定。坐下來，不到一分鐘，就入了定。把他的手舉起，他就一直舉著，不覺疲累。

我們的身手動作，大都是由心意的引發而使令的。但如我們的呼吸，不能叫他停止；體內的血脈流通；內臟及內部的筋肉，都是一般心力所不能控制的，只有聽其自然而已。但在修禪定的，就有能力控制他。

用什麼方法呢？不外是把心力集中起來，不讓他紛亂散動的到別處去，心就逐漸安定下來。心定了，便會使我們的身心，發生不尋常的現象，或發生超常的力量。諸位如有修定的，或有多少經驗的，對於內心的主宰根身，一定有良好的信心。根身，就是我們的身體，包括內部，都可由心力來控制他，主使<sup>17</sup>他。<sup>18</sup>

<sup>14</sup> (1)《大乘成業論》卷1(大正31, 785c23-24)：

思有三種：一、審慮思，二、決定思，三、動發思。

(2)《大乘法苑義林章》卷3(大正45, 300c28-301a6)：

成業論、瑜伽等說：有三種思：一、審慮思，將發身、語先審慮故。二、決定思，起決定心將欲作故。三、動發勝思，正發身、語動作於事。

身、語二表業唯取現行，第三動發善不善思以為自體，意表以前二思為體。

故唯識云：能動身思，說名身業；能發語思，說名語業；審、決二思意相應故、作動意故，說名意業。

(3)印順法師，《佛法概論》，pp.58-60；《佛法是救世之光》，pp.320-322。

<sup>15</sup> 偶發：偶然發生。(《漢語大詞典》(一), p.1547)

<sup>16</sup> 滲(戸ㄉˋ)入：液體慢慢地滲到裡面去。如：雨水滲入了泥土。(《漢語大詞典》(六), p.114)

<sup>17</sup> 主使：主謀指使。(《漢語大詞典》(一), p.693)

<sup>18</sup> 印順法師，《佛法是救世之光》，pp.326-327：

佛法的修習禪定，起初是身心動亂——身息還沒有調柔，心中雜念紛飛。久之，漸離動亂而身心安定。漸凝定時，由於宿習熏發，心中的善念或惡念，善境界或惡境界，又紛紛現前。由於風力增強，身體也不由自主的震動起來。在修定過程中，這種身心的震動（或先或後），

我常說一個譬喻：燒開水的，若把壺蓋打開，讓蒸汽四散，那便毫無力量。若蒸汽不散，力量集中，水汽便會發大力，把壺蓋衝脫了。應用這一原理，能使汽力開動輪船與火車。我們的心力小，只是紛亂散動。散亂或惛沈重的，連普通的道理，也聽不懂，記不住。如能以定而集中心力，不散亂，不惛沈，便會現出無比的力量。

## 二、禪定能對生理與心理產生影響，但最重要的是要依定而修發真智慧（pp.57-59）

### （一）麻醉藥和修禪定影響生理的情形不同

#### 1、麻醉藥是以物理影響生理（pp.57-58）

禪定主宰根身的力量及過程，正與醫學上，施用麻醉藥的情形相同。施用手術的，以麻醉劑，使患者的身心，部分停止活動。先是憶想不起，大腦的記憶失去了。其次，苦樂的感覺也失去，那正是動手開刀的時候。在動手術過程中，有呼吸，也有脈搏。等到手術成功，麻醉力消失，苦痛的感覺來了，憶念也來了。假使在手術過程中，忽然呼吸停頓，脈搏停止，那就手術失敗，生命也就完了。

#### 2、修禪定是以心理影響生理（pp.58-59）

這個過程，與禪者入定，恰好相合。

若修至初禪，眼不見，耳不聞，但意識還相當活動，還有思想憶念。

修到二禪，「無尋無伺」，憶想就沒有了（這是定境的無分別）。<sup>19</sup>

修到四禪，沒有苦痛，也沒有快樂的感覺；那時，「身行」的呼吸止了。<sup>20</sup>

修到空無邊處，身體的溫度也低落而冷了。可是，那時的定心，還是存在的。等到要從定起，心一動，溫度增加，呼吸也來了，苦樂的感覺，思想的活動，一切回復如故。那些修定純熟，到了「超作意位」<sup>21</sup>，一念間就入了定，比麻醉劑優

---

還在門外呢！如執著這虛幻形相，虛幻音聲，身體震動，便停滯不前，或轉而退失，不再能進入定境，開發無邊功德寶藏了。……對於染惡心境，除遣他；良善的心境，也不要執他。這樣的進修，心境轉而更為空靈明淨，由此發生正定。身體的震動等，也不著相而透脫了，內身也就進為更靈妙、更平和、更微密的活動。呼吸是微細綿密，似有似無（最高的出入息滅）；血脈是舒暢平流，無著無滯（最高的脈似中斷）。如真的成就了定，經說「身輕安」，「心輕安」；「身精進」，「心精進」。由於身心安定所引發的輕安樂，周遍浹洽，不是世間的一切安樂所能及的。由此而湧出的身心的力量，也勇銳莫當，能「堪任」一切。

<sup>19</sup> 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.365-366：

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。

<sup>20</sup> 《雜阿含經》卷 21 (568 經) (大正 2, 150a24)：「出息、入息名為身行。」

<sup>21</sup> (1) 《大毘婆沙論》卷 40 (大正 27, 205b11-13)：

然瑜伽師修不淨觀總有三位：一、初習業位，二、已熟修位，三、超作意位。

(2) 《俱舍論》卷 22 〈6 分別賢聖品〉 (大正 29, 117c1-18)：

勝而迅速得多。

麻醉劑，只是以物理來影響生理；一旦分量過重過輕，或引起生理上的突然變化，依於肺臟的呼吸，依於心臟的脈搏停止，就會死亡。可是修禪定的，是以心理來影響生理，呼吸雖停頓了，脈搏或溫度都沒有了，卻並不會死。

或有人懷疑：呼吸，脈搏停止，人都冷了，那有不死之理？其實不足為奇。據科學的實驗，把人突放到極冷的地方，全身凍僵了，與死人一樣。可是取回放在暖處，慢慢的使他溫暖起來，仍可回復生機。可見呼吸，脈搏的停止，不一定是死的，只要內部沒有破壞。依佛法說，只要「識不離身」，仍是活著的。

## (二) 修禪定能影響根身，但更重要的是要能依定修慧 (p.59)

這些奇異的事實，從禪定而發生，還有種種可說。但在佛法中，估價<sup>22</sup>並不太高，因為無論修到怎樣深，定是不能了脫生死的。但修定的過程，是事實，如依定而修發真智慧，那就非常重要了！外道的修精煉氣，也不外乎心力集中，引起身心的變化。由這些例證看來，大家應該相信，自己的心力，實在強大得很！

### (陸) 心對身外事物的影響 (pp.59-61)

#### 一、世間的一切活動，都依於心力的推進 (pp.59-60)

上面所說的，心對根身的主宰力，心為善惡的發動，以及心能影響報體等，都著重在心與有情的身心組織，現在要說心對於身外事物之影響力。

如本寺的建築，周圍馬路的施設，都市計劃等，都依人的心力來決定。如最近發明的人造衛星，核子爆炸，火箭等，看來是外物，似乎與心無關。可是研究起來，只是由於某類人心的需要，才不斷的發明出來。追問人心有什麼需要，不消說，主要是為了戰爭，為了控制，為了奪取，這才集中心力，向這方面深入，就一樣樣的發明出來。

依於不同的要求，就開展不同方面的知識，引出不同的行動，不同的成就。如市中忽發生一宗為經濟而自殺的命案，立刻就有好多人來探究：記者志在採訪新聞，知道事情發生的情形就夠了；刑警卻還要查詢，為什麼自殺，是否還有他殺的因素；經濟學

---

然瑜伽師修骨鎖觀總有三位：一、初習業，二、已熟修，三超作意。謂：觀行者欲修如是不淨觀時，應先繫心於自身分——或於足指、或額、或餘，隨所樂處；心得住已，依勝解力，於自身分假想思惟：皮肉爛墮，漸令骨淨，乃至具觀全身骨鎖；見一具已，復觀第二，如是漸次廣至一房、一寺、一園、一村、一國，乃至遍地，以海為邊，於其中間骨鎖充滿。為令勝解得增長故，於所廣事漸略而觀，乃至唯觀一具骨鎖。齊此漸略不淨觀成，名「瑜伽師初習業位」。

為令略觀勝解力增，於一具中，先除足骨，思惟餘骨，繫心而住；漸次乃至除頭半骨，思惟半骨，繫心而住。齊此轉略不淨觀成，名「瑜伽師已熟修位」。

為令略觀勝解自在，除半頭骨，繫心眉間，專注一緣，湛然而住。齊此極略不淨觀成，名「瑜伽師超作意位」。

#### (3) 唐·普光述《俱舍論記》卷22〈6 分別賢聖品〉(大正41, 339c18-20)：

然瑜伽師至三超作意者，釋後六句。此即開章。於三位中，前二作意方現在前，第三淳熟不須作意，任運現前，名超作意。

<sup>22</sup> 估價：3. 對人或事物的評價。(《漢語大詞典》(一), p.1225)

者，看出了經濟問題；社會局還要注意，如何防止同樣事件的發生；死者家屬，當然又是另一心境。

隨人心的反應欲求不同，於同樣的事情，就有不同的工作，引出不同的成就。推論之，世間所有一切文化活動，科學進步等，都依於心力的推進。

#### 二、如果人心向善，此世界就會轉成和樂清淨的世界 (pp.60-61)

不但如此，就是一地區，一國家，一世界的苦樂，世界的治亂與安危，都依於心力而造成。假使，人心大家向善，重道德，守法令，此世界就會轉成和樂清淨的世界。

反之，多數向惡，不重道德，不守法令，便會變成暴戾的穢惡世界。所以佛經說：「心淨則國土淨」<sup>23</sup>。舉<sup>24</sup>小例<sup>25</sup>來說吧！

##### (一) 舉小

從前，青島受德人租借管理時期，衛生的情形極好；管理衛生事項的，不過十人左右而已。等到日人佔了青島，用幾十人來管理衛生工作，反而不如以前了。後來交還自主，大大小小的衛生官，越來越多，結果卻越來越糟。這不是由於人的心力不同嗎？

##### (二) 例大

我們的心力，不但能使身體起變化，對外界的環境，也能起著重要的影響，甚至使整個世界，完全改觀。心力是能轉移環境的，能使他轉好，也可能轉壞。不過如轉向醜惡苦惱，那就不堪設想了。我們一般所能了解的，心的力量，要通過我們的身體，手足，才能改變環境，但心力如達到更高階段，也可以不經過物質的手足等勞動，而能影響外界的。

#### (柒) 結說 (pp.61-63)

##### 一、要求環境變化，世界和平，由內心的改善做起 (pp.61-62)

不單是佛法重視心的力量，凡尊重宗教，重視道德的，也都會重視心力的。人類都需要和平，安樂，就必須重視這心的力量。如大家忽視他，一味著重外物環境的發展，而不改進自心，那就永遠達不到目的的。

古人有比喻說：如一輛牛車，停著不動，應該打牛呢？還是打車？當然，應該打牛，牛覺痛就走；牛一走，車就跟著前進了。這是說：要求環境變化，世界和平，先要著重內心的改善。

<sup>23</sup> (1)《維摩詰所說經》卷1〈1 佛國品〉(大正14, 538b26-c5)。

(2)《大智度論》卷92〈82 淨佛國土品〉(大正25, 708c17-23)：

自身淨亦淨他人。何以故？非但一人，生國土中者皆共作因緣。內法與外法作因緣，若善、若不善：多惡口業故，地生荊棘；諂誑曲心故，地則高下不平；慳貪多故，則水旱不調，地生沙礫。不作上諸惡故，地則平正，多出珍寶；如彌勒佛出時，人皆行十善故，地多珍寶。

<sup>24</sup> 舉：提出；列舉。(《漢語大詞典》(一), p.693)

<sup>25</sup> 例：類比。(《漢語大詞典》(一), p.1334)

現代的人類，可說越來越聰明啦！種種的發明，製造，日新月異。千萬里外的事情，不但可以聽到，還可以看見。現在正向征服太空，佔領月球前進，有的已在做他買賣月球地產的生意了。人類的心力，不能不說大大的開展，但到底為了什麼呢？大家都知道：不是為了戰爭優勢，世界控制權的加強，便是為了開闢財源。大家爭先恐後的向這條路跑，忘卻了自心的改善，這無怪乎表面看來，世界越來越進步，而其實是越來越緊張，越來越恐怖了！

我們的心，若向智慧，向慈悲，向光明，向和平，便會領導行為向善道走；報體也改善了，世界也造成清淨與安樂。反之，大家的心，專向於物質的征服，引發殘酷，鬥爭，結果，我們並不曾征服物質，而被物質所奴役了；隨物所轉，不能轉物。如打鞦韆一樣，滿以為自己把鞦韆轉得那麼高，自鳴得意，而不知自己正被鞦韆所轉，不留心，就會被摔得重傷。

二、結說：莫專向物質求滿足，要努力於心淨、眾生淨及國土淨（pp.62-63）

這裡，我想總結為兩點：

- 一、專向物質求進步，求滿足，結果必被物所轉，不會得到真正的幸福。
- 二、佛法的目的，要從心的淨化，引發行為的清淨，影響報體，趨向世界的清淨。

佛法以外，印度各教派，我國儒道等學說，一向都重視心力，注重心力的集中，德性的涵養。所以，認識心的主宰力，給予改善，合理的擴展，可說是東方精神的重點。現在略講這一問題，希望大家來傾向於自心的改進，一致向上，向善，向慈悲的正道而前進，來改變現代傾向外物的偏差，挽救向惡，向愚，向邪，向鬥爭的唯物擴張的厄運。（慧瑩記）

## 肆、學佛三要

(《學佛三要》，pp.65-82)<sup>1</sup>

(壹) 信願、慈悲、智慧 (pp.65-68)

一、學佛的三大心要：信願、慈悲、智慧

(一) 總說

1、一切法門，無非為了引導我們趣入佛乘

佛法，非常的高深，非常的廣大！太深了，太廣了，一般人摸不清門徑，真不知道從那裡學起。然而，佛法決不是雜亂無章的，自有他一以貫之的，秩然不亂的宗要。

古來聖者說：一切法門——方便的，究竟的，方便的方便，究竟的究竟，無非為了引導我們趣入佛乘。或是迴邪向正的（五乘法），或是迴縛向脫的（三乘法），或是迴小向大的（一乘法）：諸佛出世，無非為了此「大事因緣」<sup>2</sup>，隨順眾生的根機而淺說深說，橫說豎說。

所以從學佛的立場說，一切法門，都可說是菩薩的修學歷程，成佛的菩提正道。

2、統攝一切學佛法門的三大綱要

由於不同的時節因緣（時代性），不同的根性習尚，適應眾生的修學方法，不免有千差萬別。然如從不同的方法而進求他的實質，即會明白：佛法決非萬別千差，而是可以三句義來統攝的，統攝而會歸於一道的。不但一大乘如此，五乘與三乘也如此。所以今稱之「學佛三要」，即學佛的三大心要，或統攝一切學佛法門的三大綱要。

什麼是三要？如《大般若經》說：「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便。」<sup>3</sup>《大般若經》著重於廣明菩薩的學行。菩薩應該遍學一切法門，而一切法門（不外乎修福修慧），都要依此三句義來修學。一切依此而學；一切修學，也是為了圓滿成就此三德。

所以，這實在是菩薩學行的肝心！古人說得好：「失之則八萬法藏冥若夜遊，得

<sup>1</sup> 編者依據厚觀法師編於 2015.6.27 的原稿而略為修訂。

<sup>2</sup> 《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。

<sup>3</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 413〈16 三摩地品〉(大正 7, 72c9-14)：

善現！云何布施波羅蜜多？若菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便，自捨一切內外所有，亦勸他捨內外所有，持此善根與一切有情同共迴向一切智智。善現！是為菩薩摩訶薩布施波羅蜜多。

之則十二部經如對白日」。<sup>4</sup>

## (二) 別釋

### 1、信願（一切智智相應作意）

一、一切智智或名無上菩提，是以正覺為本的究竟圓滿的佛德。

學者的心心念念，與無上菩提相應。信得諸佛確實有無上菩提，無上菩提確實有殊勝德相、無邊德用。信得無上菩提，而生起對於無上菩提的「願樂」，發心求證無上菩提。這一切智智的相應作意，即菩提（信）願——願菩提心的別名。

### 2、慈悲（大悲為上首）

二、大悲，簡要說為悲，中說為慈悲，廣說為慈、悲、喜、捨。

見眾生的苦痛而想度脫他，是悲；見眾生的沒有福樂而想成就他，是慈。菩薩的種種修學，從慈悲心出發，以慈悲心為前提。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。<sup>5</sup>沒有慈悲，一切福德、智慧，都算不得菩薩行。所以，大（慈）悲心，實在是菩薩行的心中之心！

### 3、智慧（無所得為方便）

三、無所得是般若慧，不住一切相的真（勝義）空見。

孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。

## (三) 小結

所以，這三句是菩提願，大悲心，性空慧，為菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德！

### 二、菩薩行的三大宗要，含攝人、天、二乘而又超勝之

從菩薩學行的特勝說，大菩提願，大慈悲心，大般若慧，是超過一切人、天、二乘的。

然從含攝一切善法說，那麼人天行中，是「希望希天」<sup>6</sup>，對於「真美善」的思慕。二乘行中，是向涅槃（菩提）的正法欲—出離心。菩薩行即大菩提願。

又，人天行中，是「眾生緣慈」。二乘行中，是「法緣慈」。菩薩行即「無所緣慈」。<sup>7</sup>

又，人天行中，是世俗智慧。二乘行中，是偏真智慧。菩薩行即無分別智（無分別根本智，無分別後得智）。

從對境所起的心行來說，非常不同；如從心行的性質來說，這不外乎信願、慈悲、智

<sup>4</sup> [隋]吉藏《中觀論疏》卷2〈1 因緣品〉(大正42, 20b1-3)。

<sup>5</sup> [隋]吉藏，《十二門論疏》卷上(大正42, 179a8-9)：

菩提心唯從大悲生，不從餘善生，故菩薩以大悲為本。

<sup>6</sup> 《四庫全書·經部·易類·易箋》卷3：「若夫人之進德修業，則利乎日進不已，希賢希聖希天，無可止之境。」

<sup>7</sup> (1)《大智度論》卷20〈1 序品〉(大正25, 209b25-c14)。

(2)《瑜伽師地論》卷44〈16 供養親近無量品〉(大正30, 535c7-18, 535c24-28)。

慧。所以菩薩行的三大宗要，超勝一切，又含容得世出世間的一切善法，會歸於一菩薩行。

法體	人天行	二乘行	菩薩行
信願	希聖希天	出離心	菩提願
慈悲	眾生緣慈	法緣慈	慈悲心（無緣慈）
智慧	世俗智慧	偏真智慧	般若智

我們發心學佛，不論在家出家，都要從菩薩心行去修學，學菩薩才能成佛。菩薩行的真實功德，是所說的三大心要。我們應反省自問：我修習了沒有？我向這三方面去修學沒有？如沒有也算修學大乘的菩薩嗎？我們要自己警策自己，向菩薩看齊！

## (貳) 儒、耶、佛<sup>8</sup> (pp.68-71)

### 一、總說

菩薩學行的宗要，是大乘的信願、慈悲、智慧。這本是依人心的本能而淨化深化，所以世間也有多少類似的。然每每執一概全，或得此失彼，不能完美的具足，這可以從儒、耶等教來比觀。

### 二、從儒、耶等教來比觀

#### (一) 儒家：智、仁、勇三達德

代表中國固有文化主流的儒宗，智、仁、勇為三達德。<sup>9</sup>大概的說：智近於智慧，仁近於慈悲，勇近於信願。

佛法中說：「信為欲依，欲為勤（精進）依。」<sup>10</sup>依止真切的信心，會引起真誠的願欲，有真誠的願欲，自然會起勇猛精進的實行。由信而願，由願而勇進，為從信仰而生力量的一貫發展。精進勇猛，雖是遍於一切善行的，但要從信願的引發而來。

儒家過分著重庸常的人行，缺乏豐富的想像，信願難得真切，勇德也就不能充分的發揮。由於「希賢」、「希聖」，由於「天理」、「良心」，由於「畏天命，畏聖人，畏大人之言」<sup>11</sup>：從此信願而來的「知恥近乎勇」，難於普及到一般平民，也遠不及「希

<sup>8</sup> 儒家-----智、仁、勇-----精神與菩薩行相近，但不夠深廣，勇德不能充分發揮。  
耶教-----信、望、愛，而缺智慧-----近於信願、慈悲，缺智慧。  
淨土宗-----信，願，行-----重信願，沒有含攝慈悲與智慧。  
淨土真宗-----主張但憑信願往生-----與因信得救的耶教，最為相近。  
聲聞行-----信行人、法行人-----重信、智，而慈悲不足。  
菩薩行-----信願、慈悲、智慧-----圓滿而究竟。

<sup>9</sup> 《禮記譯解·中庸》：「知、仁、勇三者，天下之達德也。」

<sup>10</sup> (1) 安慧菩薩釋，〔唐〕玄奘譯，《大乘阿毘達磨雜集論》卷10〈1 決擇分中諦品〉(大正31，

740a20)：「欲為精進依，信為欲因。」

(2) [唐]窺基，《大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚》卷1(大正33, 27c25-26)：  
信為欲依，欲為精進依，故入一切法欲為根本。

<sup>11</sup> (1)《禮記·中庸》：「子曰：『君子畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。』」

(2) 畏(ㄨㄟˋ)：有敬重，心服之意思。(《漢語大詞典》(七), p.1310)

天」，「願成佛道」的來得強而有力。在儒文——理學復興陶冶下的中國民族，日趨於萎靡衰弱；不能從信願中策發勇德，缺乏堅韌的、強毅的、生死以之的熱忱。無論從人性的發揚，中國民族的復興來說，對於策發真切的信願而重視勇德，為儒者值得首先注意的要著。

## (二) 耶教：信、望、愛

代表西方近代精神的耶教（天主，基督）也有三要：信，望，愛。耶教是神本的，信仰神，因信神而有希望，因神愛人而自己也要愛人。一切以神為出發，當然與佛法相差很遠。然大體的說，信與望，等於信願；愛近於慈悲。耶教所缺少的，是智慧。雖然現在也有標榜合理的信仰，理性的信仰，而耶教的本質，在宗教中，是不重智慧的。亞當夏娃的偷食禁果，眼目明亮，代表著人類的自覺，知識的開展。這在神教看來，是罪惡，是死亡的根源。

耶教與西方的正統文明，由於智識進展，科學的輝煌成就，開始大動搖。科學與神教脫節，產生充滿了宗教情緒——信願，而進行徹底反宗教的政治暴行。從人類的德性說，從中國與世界的前途說，耶教德性的偏頗，非徹底改造，難於長存於進步社會的人心。

## 三、佛教：信願、慈悲、智慧

### (一) 聲聞行：有重信的信行人、重智的法行人，缺慈悲

佛教中，如來方便教化的聲聞行，慈悲心未免薄弱。有重信的信行人，重智的法行人，而沒有重悲的悲行人。這與耶教恰好相反，耶教重信愛而缺智慧，聲聞行重信智而慈悲不足，都是偏而不圓備的。

### (二) 大乘菩薩行的宗要，是信願、慈悲、智慧的總和，完整的協調

代表圓滿而究竟的大乘菩薩行，以三義為菩薩學行的宗本，為不容疑的定論；儒家雖不夠深廣，而三達德的精神，與菩薩行最為相近。

中國大乘佛教的淨土宗（多少淵源於印度，而實完成於中國），也有三要：信，願，行。信願行的序列，實為依信起願，依願而勤行的過程。行是勤行，沒有含攝慈悲與智慧。一分的淨土行者，專以口稱南無阿彌陀佛為行，不修智慧；慈悲行，也要等到很遠的再來人間（娑婆）。

從大乘的宗要去看，這是由於獨到的偏頗發揮，忽略了大乘正道的完整性。淨土宗傳到日本，日本是典型的神的國家。淨土宗適應他而蛻化為真宗，主張但憑信願往生，連持名也認為不重要。這與因信得救的耶教，最為相近。然而，我們要知道，菩薩行的宗要，是信願、慈悲、智慧的總和，完整的協調。

### (參) 入門、登堂、入室 (pp.71-74)

#### 一、入門：智慧門、信願門、慈悲門

菩薩學行的三要，是不可顧此失彼的。然初學時，不妨從一門（或二門）而來。

有的好為哲學、心理學、論理學等學理的探討，接觸到佛法，認識了佛法的正確深奧，

因而發心學佛，這是從智慧門入。

有的多為社會福利事業，樂於為善，與佛教的人事相接近，讚仰佛法的慈悲，因而發心學佛，這是從慈悲門入。

有的崇拜三寶功德的不可思議，或由於佛菩薩的感應，因而發心學佛，這是從信願門入。

初學的從不同方便而來，是由於眾生的根性不同。

大概的說：貪行人從慈悲門入，瞋行人從智慧門入，癡行人從信願門入。

## 二、登堂：三事（信、悲、智）齊修

### （一）信與智

然而，進入佛門，修學佛法，不能永遠滯留於這樣的階段。如久學佛法，十年，廿年，老是這樣，這會發生不良的後果。如聲聞法中，有重信的信行人，重智的法行人，也不過由於根性的偏重不同，決非有信無智，或有智無信的。《大涅槃經》與《大毘婆沙論》，都一致說到：「有信無智，增長愚癡，有智無信，增長邪見。」<sup>12</sup>

#### 1、有信無智

如但憑信仰而不求甚解，不修智慧，對於所信的三寶，所學的法門，莫名其妙，這不能得學佛的真實利益。這樣的修學，在他們的心目中，信佛與鬼神崇拜，並無多大差別，不過是愚癡的信仰——迷信。

#### 2、有智無信

現代的中國佛教界，也儘多這一流。如有智而無信，危險更大！龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」<sup>13</sup>邪見說空，撥無因果，都由於自作聰明，於三寶清淨功德不能生淨信而來。迷信的過失還小，邪見會令人墮地獄。這可見信與智一定要雙修，不能偏失的。

### （二）智與悲

又如大乘中有智增上菩薩，悲增上菩薩，也只是增上（著重）而已。如有智無悲，有悲無智，根本不成菩薩行。

#### 1、有智無悲

就是悲智雙修，如悲願的功德力不足，而急急的求智證，求解脫，一定要墮落小

<sup>12</sup> (1)《大般涅槃經》卷36〈12 迦葉菩薩品〉(大正12, 580b18-20)。

(2)《大般涅槃經》卷33〈24 迦葉菩薩品〉(大正12, 580c27-29)。

(3)《大毘婆沙論》卷6(大正27, 26c17-21):

雖有智慧而闕淨信，無信之慧增長詭曲。……

雖有淨信而闕智慧，無慧之信增長愚癡。

<sup>13</sup>《大智度論》卷18〈1 序品〉(大正25, 194a15-25):

觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空；邪見中無此事，但欲以憶想分別，邪心取空。……無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

乘。

## 2、有悲無智

如慈悲心切而智慧不足，在菩薩的修學過程中，要成為「敗壞菩薩」<sup>14</sup>，退墮凡外。因為離了無所得為方便，菩薩行是不會成就的。

### (三) 入門可從一門入，登堂必須三事齊修

所以，初入佛門，雖可從一門而來；但想升階登堂，學菩薩正行，必須三事齊修。這三者，能互相助成，互相推進，逐漸的引導行人，進入更高的階段。

### 三、入室：信、悲、智無二無別，無偏無缺

等到深入佛法的究竟奧室，三者是無二無別的一味圓滿，無所偏，也無所缺少。這或者名為大菩提，或者名為大涅槃，即是究竟成佛。

或者以為：佛法不妨一門深入，那裡一定要三事齊修？這是誤會了！如真能一門深入，必然了解一切功德的相關性，相助相成的完整性。一門深入，只是從一門出發，以此一門為中心而統攝一切，決非捨其他的功德而不修。我們學菩薩行，求成佛果，難道佛與菩薩，是有信無智，有智無悲的嗎？佛是一切功德圓滿的尊稱，我們學佛，也應以佛德的崇高圓滿為理想而向前修學！

### (肆) 發心、修行、證得 (pp.74-77)

#### 一、儒者、聲聞與耶教是三事偏缺的結果

真發菩提心，真修菩薩行，對於大乘要道的信願、慈悲、智慧，即使有些偏重，也必然是具足的。

因為離了大乘的信願，會近於儒者的「仁」、「智」。

離了大乘的慈悲，會同於聲聞的「信」、「智」。

離了大乘的智慧，大體會同於耶教的「信」、「愛」。

真能表達佛教的真諦，成為人間的無上法門，唯有大乘菩薩行——信願、慈悲、智慧

<sup>14</sup> (1)《大智度論》卷 29〈1 序品〉(大正 25, 271a29-b6)：

敗壞菩薩者，本發阿耨多羅三藐三菩提心，不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，轉身受大富貴，或作國王，或大鬼神王、龍王等。以本造身、口、意惡業不清淨故，不得生諸佛前，及天上、人中無罪處，是名為敗壞菩薩。如是人雖失菩薩心，先世因緣故，猶好布施；多惱眾生，劫奪非法取財以用作福。」

(2)《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(大正 25, 323c8-11)：

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。如是立法，人雖不名為清淨菩薩，得名敗壞菩薩。

(3)《十住毘婆沙論》卷 4〈8 阿惟越致相品〉(大正 26, 38b20-c29)：

問曰：所說敗壞者其相云何？

答曰：若無有志幹，好樂下劣法，深著名利養，其心不端直。

恪護於他家，不信樂空法，但貴諸言說，是名敗壞相。……

是名敗壞相。若人發菩提心，有如是相者，當知是敗壞菩薩。敗壞名不調順，譬如最弊惡馬名為敗壞，但有馬名無有馬用；敗壞菩薩亦如是，但有空名無有實行，若人不欲作敗壞菩薩者，當除惡法隨法受名。

的總和，從相助相成而到達圓修圓證。

## 二、菩薩道之歷程：般若道與方便道

### (一) 般若道

三事是不可偏缺的，然在修學過程中，有著一定的進修次第；從重此而進向重彼，次第進修到完成的學程。從凡夫的心境而開始修學，一定要知道先後次第。如誇談圓融，一切一切，只是口頭爽快，事實會證明什麼也不成就的。菩薩道的歷程，經論說得很多，大體可分為二道——般若道，方便道。<sup>15</sup>

凡夫初學菩薩行，首先要發菩提心。發菩提心，才進入菩薩的學程，這是重於信願的。

發心以後，進入修行階段。菩薩行，以利他為主，修集一切福德智慧，決不是但為自己，這是重於慈悲的。

等到福智資糧具足，悲慧平等<sup>16</sup>，這才能智證平等法性，那是重在般若（無生法忍<sup>17</sup>）了。

### (二) 方便道

上來是菩薩般若道的進修過程——發心，修行，證得。

般若的證入空性，在菩薩道的進修中，即是方便道的發心。這是勝義菩提心，信智合一，名為「證淨」。

此後，菩薩著重於度脫眾生，莊嚴國土；著重於不離智慧的慈悲大行。

到圓滿時，究竟證得無上菩提——一切智智，也可說是智的證得。

這是方便道的進修歷程——發心，修行，智證。

合此二道，一共有五位<sup>18</sup>。這是菩薩進修的必然程序，值得我們學菩薩行的深切記

<sup>15</sup> 印順法師，《般若經講記》(p.16)：

從初發心，修空無我慧，到入見道，證聖位，這一階段重在通達性空離相，所以名般若道。徹悟法性無相後，進入修道，一直到佛果，這一階段主要為菩薩的方便度生，所以名方便道。依《智論》說：發心到七地是般若道——餘宗作八地，八地以上是方便道。般若為道體，方便即般若所起的功用。

<sup>16</sup> 《大智度論》卷 27 〈1 序品〉(大正 25, 262c17-22)：

「方便」者，具足般若波羅蜜故，知諸法空；大悲心故，憐愍眾生；於是二法，以方便力不生染著。雖知諸法空；方便力故，亦不捨眾生；雖不捨眾生，亦知諸法實空。若於是二事等，即得入菩薩位。如聲聞人，於定慧二法等故，是時即得入正位。

<sup>17</sup> 《大智度論》卷 27 〈1 序品〉(大正 25, 261c22-27)：

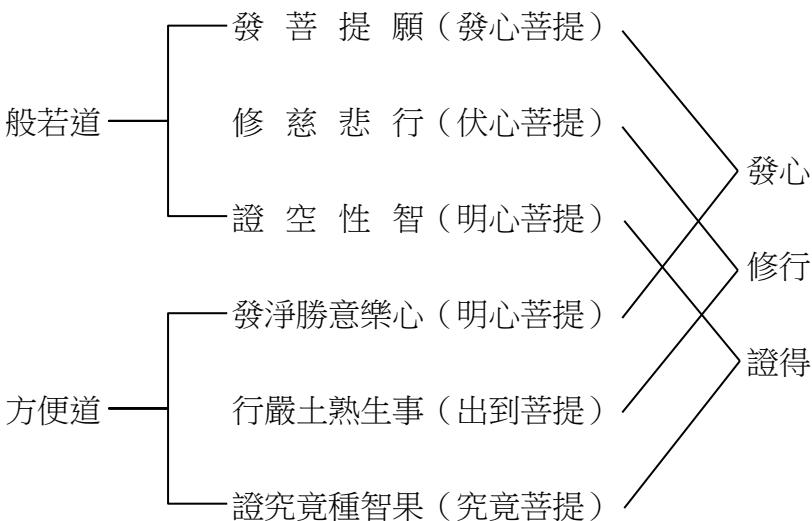
今當如實說：菩薩得無生法忍，煩惱已盡；習氣未除故，因習氣受，及法性生身，能自在化生。有大慈悲為眾生故，亦為滿本願故，還來世間具足成就餘殘佛法故；十地滿，坐道場，以無礙解脫力故，得一切智、一切種智，斷煩惱習。

<sup>18</sup> 《大智度論》卷 53 〈26 無生品〉(大正 25, 438a3-13)：

復有五種菩提：

一者、名「發心菩提」，於無量生死中發心，為阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提，此因中說果。

取！



## (伍) 念佛、吃素、誦經 (pp.77-81)

### 一、總說

信願，慈悲，智慧，為菩薩行的宗要。無量法門的種種修習，即等於三要的進修。這是非常深廣的，現在且說初學者的初方便。念佛，吃素，誦經，幾乎是中國佛教徒的主要行持，而實是菩薩行的初方便之一。

### 二、別說

#### (一) 念佛引發信願

##### 1、從佛的無邊功德起仰信，是極為有力的方便

念佛的意義與力用，當然不止一端，然主要在策發信願。菩薩信願，是發菩提心，一切智智相應作意。於無上菩提起信願，並不容易。無上菩提是佛所圓證的，佛是無上菩提——一切智智的實證者。佛有無邊相好，無邊威力；有一切智慧，無比的慈悲。從修菩薩行以來，有種種不能說盡的，自利利他的功德。這樣的崇拜佛，念念以佛（因佛說法，因佛法有僧，即攝盡三寶）為皈敬處，以佛為我們的理想模範。尊仰他的功德，感激他的慈悲；從此策發信願而學佛，極為有力。

大乘經廣說念佛，讚歎發菩提心，都是著重於此。念佛，是念佛功德（智德，斷德，恩德）<sup>19</sup>，念佛相好，念佛實相，念佛的清淨世界。擴而充之，如禮佛，讚

---

二者、名「伏心菩提」，折諸煩惱，降伏其心，行諸波羅蜜。

三者、名「明心菩提」，觀三世諸法本末總相、別相，分別籌量，得諸法實相，畢竟清淨，所謂般若波羅蜜相。

四者、名「出到菩提」，於般若波羅蜜中得方便力故，亦不著般若波羅蜜，滅一切煩惱，見一切十方諸佛，得無生法忍，出三界，到薩婆若。

五者、名「無上菩提」，坐道場，斷煩惱習，得阿耨多羅三藐三菩提。

<sup>19</sup> (1)《阿毘達磨順正理論》卷1(大正29, 329a15-25):

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。

佛，供養佛，於佛前懺悔，隨喜佛的功德，勸請佛說法及住世，這都是廣義的念佛法門。

## 2、為攝護信增上菩薩而別開易行道

《智度論》說：有菩薩以信（願）精進入佛法，樂集佛功德。<sup>20</sup>這是大乘中的信增上菩薩，為此別開易行道。然易行道也就是難行道（智、悲）的方便，所以《十住毘婆沙論》說：初學者，修念佛，懺悔，勸請等法，心得清淨，信心增長，從此能修智慧，慈悲等深法。<sup>21</sup>

《起信論》說：「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱」，<sup>22</sup>因此教他「專意念佛」，可以「攝護信心」，不致退失。

---

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。

(2) 印順法師《成佛之道（增註本）》，pp.17-18：

再依古代聖者的讚佛法，以三德來讚佛。

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。眾生的苦痛，不能解決，無非是愚昧作怪。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。這是讚佛的智德圓滿。佛陀救苦的大「悲」心，不限於一人，一事，一族，一地區，一世界，而遍為一切世界，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！這是讚佛的恩德圓滿。

有的智慧高而悲心薄；有的重悲愛而不重智慧；有的悲智並重，但由於內心的煩惱雜染，還不能徹底清淨，所以算不得究竟。唯有如來，「斷」盡一切煩惱——理障，事「障」，甚至「無」有絲毫「餘習」。這是讚佛的斷德圓滿。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！基督教徒，每說耶和華是聖潔的，其實，他動不動就發怒，殺人千千萬萬，甚至用洪水來淹沒地球，幾乎連人類和動物都斷了種。狂慢凶狠到這步田地，還能說聖潔嗎？

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。

<sup>20</sup> 《大智度論》卷 38〈4 往生品〉(大正 25, 342a28-b5)：

問曰：菩薩法應度眾生，何以但至清淨無量壽佛世界中？

答曰：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；好多為眾生者，至無佛法眾處，讚歎三寶之音，如後章說。

<sup>21</sup> 《十住毘婆沙論》卷 6〈12 分別布施品〉(大正 26, 49b14-17)：

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。

<sup>22</sup> 《大乘起信論》卷 1 (大正 32, 583a12-17)：

眾生初學是法欲求正信，其心怯弱。以住於此娑婆世界，自畏不能常值諸佛、親承供養。懼謂信心難可成就，意欲退者，當知如來有勝方便攝護信心。謂以專意念佛因緣，隨願得生他

### 3、小結

念佛的第一義，在乎策發信願，未生的今生，已生的不失，增長。念佛為心念—緣佛的功德而專念不捨，是策發信願的妙方便。像一般的口頭念佛，那是方便的方便了。

### (二) 吃素長養慈悲

喫素，應正名為不食肉，這是中國佛教的傳統美德。學佛，本不一定是不食肉的。如錫蘭等南方佛教徒，西藏、日本佛教徒，都是肉食的。

中國的一分佛教徒，以為喫素是小乘，大乘是不在乎的，這是根本錯誤！不食肉，為大乘佛教—《楞伽經》<sup>23</sup>，《涅槃經》<sup>24</sup>，《央掘摩羅經》<sup>25</sup>等所特別主張的。不食肉的意義與力用，當然也有種種，但主要為長養慈悲。如說：「食肉斷大悲種」。菩薩應利濟一切眾生，救一切眾生苦，而現在竟忍心去殺害他，吞食他，試問慈悲心何在？菩薩行以慈悲為本，所以大乘法中，不食肉為當然的結論。消極的不食肉，積極的放生—救護眾生命，實為長養悲心的方便行。

### (三) 誦經引發智慧

誦經，不求甚解的誦經，驀直地誦下去，也是修行方便。這雖有別種功用，主要是引生智慧的前方便。智慧的修學（真般若是現證），有聞、思、修三慧，這又開為十正法行：書寫，（經典的）供養，流傳，聽受，轉讀，教他，習誦，解說，思擇，修習。<sup>26</sup>前八行，都是聞慧與聞慧的方便。如從前的私塾，起初熟讀熟背，其後才為他講解，明了義理。不求甚解的誦經，如初學的熟讀熟背，也可為進求義解的一聞慧的方便。

## 三、總結

### (一) 形式上的念佛、吃素、誦經

中國佛教徒所修的一般法門，念佛，吃素（放生），誦經，確為菩薩行的初方便。這是初方便，為了增長大乘的信願，慈悲，智慧而修學。

---

方佛土，常見於佛永離惡道。

<sup>23</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4〈一切佛語心品〉(大正16, 513c11-14):

佛告大慧：「有無量因緣不應食肉，然我今當為汝略說。謂：一切眾生從本已來，展轉因緣，常為六親，以親想故，不應食肉。」

<sup>24</sup> 《大般涅槃經》卷4〈4 如來性品〉(大正12, 386a11-16):

佛讚迦葉：「善哉善哉！汝今乃能善知我意，護法菩薩應當如是。善男子，從今日始不聽聲聞弟子食肉，若受檀越信施之時，應觀是食如子肉想。」迦葉菩薩復白佛言：「世尊，云何如來不聽食肉？」「善男子！夫食肉者斷大慈種。」

<sup>25</sup> 《央掘魔羅經》卷4 (大正2, 540c23-27):

佛言：「如是。一切眾生無始生死生生輪轉，無非父母兄弟姊妹，猶如伎兒變易無常，自肉他肉則是一肉，是故諸佛悉不食肉。復次，文殊師利！一切眾生界、我界即是一界，所宅之肉即是一肉，是故諸佛悉不食肉。」

<sup>26</sup> 《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)。

然修學者，每以誦經為功德，反輕視義理的研究，這就失去了慧學方便的作用。素食放生的，儘管吃素放生，於現實人間的種種苦迫，少有能本著慈悲而起來救護。著重了愛護眾生，忽略了愛護人類，本末顛倒，實由於不知意義，沒有能長養慈悲。比較的說，念佛還多少能培養信心，但一般的流於迷信，少數的急求自了，真能由此而策發起上求佛道，下化眾生的菩薩信願，引出自利利他，為法為人的大願精進，也就太難得了！

## (二) 念佛，吃素，誦經的真正目的

念佛，吃素，誦經，是菩薩行的勝方便，但由於不求智慧，慈悲薄弱，偏於信仰，弄得善巧的方便法門，都不曾能盡到方便的功用。這真是中國佛教的悲哀，衰落的根源！這是不成菩薩行（難得入門）的，不能實現佛法大用的。還不夠救自己，更說不上救世了。

學佛學菩薩行，必須從這些妙方便中，認清目的。我們不是為念佛而念佛，為喫素而喫素，為誦經而誦經，我們是為了策發信願而念佛，長養慈悲而吃素，為了引生智慧而誦經。這是方法，目的在信願、慈悲、智慧的進修。

所以真心學佛，學修菩薩行的，要從念佛中策發上求佛道，下化眾生的大願精進。從喫素放生中，長養慈悲，去做種種有益人世的福利事業。

從誦經中，進一步的研求義理，引發智慧。

這樣，才盡到了初方便的力用，奠定了菩薩學的初基。這還不過是「千里之行，始於足下」<sup>27</sup>的開步走，無邊的深廣法門，應從此邁步而向前直進！

---

<sup>27</sup> 《老子》：「九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」



## 伍、信心及其修學

(《學佛三要》，pp.83-94)<sup>1</sup>

(壹) 信心的必要 (pp.83-84)

### 一、學佛過程：信、解、行、證中，信是首要的

學佛的因緣不一，有從信仰而來，有從慈悲而來，有從智慧而來。然能真實的進入佛門，要推「信心」為唯一要著<sup>2</sup>。在學佛的完整過程（信、解、行、證）中，信也是首先的，第一的。

### 二、聲聞乘與菩薩乘皆以信為能入，信為道源功德母

#### (一) 聲聞乘與菩薩乘，皆一致以為「信為能入」

聲聞乘中說：「信為能入，戒為能度。」

菩薩乘中說：「信為能入，智為能度。」<sup>3</sup>

戒與智，不妨有所偏重，而「信為能入」，卻是一致而不可或缺的。所以，我們想學佛，想依佛法而得真實利益，就不能不修習信心，充實信心。如不能於三寶生清淨信，就與佛法無分，漂流於佛門以外。

#### (二) 佛法的無邊功德，都從信心的根源中來

「我法甚深妙，無信云何解？」<sup>4</sup>釋尊初成佛時，想到說法的不容易，覺得唯有信具足，才能領受修學。龍樹比喻說：如人入寶山而沒有手，就一無所得；<sup>5</sup>見佛聞法而沒有信心，到頭來也是一無所有。這可見佛法的無邊功德，都從信心的根源中來，所以說：「信為道源功德母」<sup>6</sup>。信心，是怎樣的重要！

#### (三) 舉例說明

釋尊在世時，為了要攝化恒水邊的一群漁民，所以化現一個人，踏著水，從那邊到這邊來。漁民們非常驚奇，那人說：我不過信佛所說而已，這有什麼希奇！漁民們大大的引發了信心，佛就來攝化他們。

在釋尊以後五六百年，據說：打漁出身的彼得，在海船中遇到大風浪，忽見他的老師耶穌在海上行走；他因耶穌說「你來吧」！就跳下海走去。忽而想到風浪，害怕起來；耶穌責備他「小信」。這個故事，顯然為佛教傳說的翻版，但同樣的表示著信心的力量。

<sup>1</sup> 編者依據厚觀法師編於 2015.6.27 的原稿而略為修訂。

<sup>2</sup> 要著：重要之事，首要之事。(《漢語大詞典》(八)，p.759)

<sup>3</sup> 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25, 63a1-2)：「佛法大海，信為能入，智為能度。」

<sup>4</sup> 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25, 63b11-17)。

<sup>5</sup> 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25, 63a7-12)。

<sup>6</sup> (1)《大方廣佛華嚴經》卷 14〈12 賢首品〉(大正 10, 72b18-19)：

信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。

(2)《大方廣佛華嚴經》卷 6〈8 賢首菩薩品〉(大正 9, 433a26-27)。

## (貳) 正信與迷信 (pp.84-86)

### 一、論信仰，應先辨別正信與迷信

論到信仰，首先應討論正信與迷信。這雖然不容易弄清楚，但是不能不辨別的。宗教與宗教間，每指責另一宗教為迷信。如西洋來的神教徒，自己可以供馬利亞像，可以懸掛耶穌像，可以跪在地上大喊「天上的父」，生了病可以向神祈求；而對於佛教的禮敬佛像，卻指為迷信。

凡不肯理解對方，而主觀的抹煞對方，充其量，也只是「迷不信」而已。迷信與正信，是不能從他們得到結論的。

### 二、釋迷信與正信之分別

迷信與正信，可從兩方面說：

#### (一) 約所信的對象說

##### 1、正信：所信對象必須有實、有德、有能

一、約所信的對象說，凡是正信，必須所信的對象，有實、有德、有能。<sup>7</sup>

###### (1) 有實：佛是確實有的

如信佛，佛是確實有的，如出現於印度的釋迦牟尼。

###### (2) 有德：智德、斷德、恩德

佛又確乎有佛德的，他有大覺的智德，離煩惱的斷德，慈悲的恩德。<sup>8</sup>佛是人性淨化的究竟圓成，確是值得我們信敬的。

###### (3) 有能：佛為導師，能引導我們出世，達到成佛境地

佛為我們的導師，因佛的德能，能引我們趨向於出世間善行，達到與佛一致的境地。

佛有實、德、能，值得信敬，應該信敬，所以信佛是正信。

#### 2、迷信

##### (1) 無體無用，而輕率地信仰

如創造宇宙的主宰，什麼也不能證明他是實有的。說神將飲食賜給人類，當然也並無此用。無體無用，而輕率地信仰，便是迷信。

<sup>7</sup> 《成唯識論》卷6 (大正31, 29b22-27)：

云何為信？於實德能深忍，樂欲心淨為性，對治不信樂善為業。然信差別略有三種：

一、信實有，謂於諸法實事理中深信忍故；

二、信有德，謂於三寶真淨德中深信樂故；

三、信有能，謂於一切世出世善，深信有力能得能成起希望故。

<sup>8</sup> (1) 印順法師，《大乘起信論講記》(p.25)：

以三種功德讚佛的，即讚佛的智德、滅除煩惱的斷德，和利濟眾生的恩德，一切圓滿。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》(pp.466-467)：

成佛時，……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。

## (2) 雖有作用，然信以為神或神力，還是迷信

還有，如夜行怕鬼而呼爺喚娘，怕鬼吹口哨，雖然膽力頓壯，大有作用，然這決非父母與口哨，確有驅鬼的作用。所以一般宗教，由於他力仰信而引起的自我安慰，自我幻覺，與由於心意的專誠精一，而引起的某些特殊經驗，雖大有作用，然信以為神或神力，還是迷信。

神教徒不要失望！迷信是可以有用（當然有害處）的；迷信不一定壞，比沒有信仰好得多。

## (二) 約能信的心情說

### 1、正信：真正解、見真、信切

二、約能信的心情說：如經過一番正確的了解，見得真，信得切，這是智信、正信。

### 2、迷信：盲目附和的信仰

如盲目的附和，因父母，因朋友，莫名其妙的信仰，便是迷信。

## (三) 綜合「所信的對象」與「能信的心情」，有四類差別

將這兩方面綜合起來，就有四類差別：

### 1、所信有實、有德、有能，能信者卻糊裡糊塗信仰，可稱為正信

一、所信的，確乎有實、有德、有能，但能信者卻是糊裡糊塗的信仰。如某藥確有治某病的功效，病人雖不知藥性，但信醫師而服藥，這還可以說是正信的。但這並不理想，可能誤入歧途（如醫生不一定可靠）。所以說：「**有信無智，增長愚癡。**」<sup>9</sup>

### 2、所信無真實體用，能信者從錯誤的思考而引發信仰，可稱為迷信

二、所信的並無實體、實用，而能信者的信仰，卻從經過一番思考而來。這似乎是智信，然由於思考的並不正確，從錯見而引起信仰，不能不說是迷信。

### 3、所信有實、有德、有能，能信者有智，這是最難得的正信

三、所信的有實、有德、有能，能信的也確曾經思考而來，這是最難得的正信了！

### 4、所信不實際，能信者無智，這是迷信的迷信

四、所信的毫無實際，能信者只是盲目的附和，這是迷信的迷信！

我們學佛，應以能所相應的正信為目標。否則，信三寶，信因果，信善惡，信三世，即使沒有明確的了解，也不失為正信的佛弟子。

## (參) 順信與淨信 (pp.87-89)

### 一、略說佛教各派對信心的看法

上來所說的信心，是泛通一般的。佛經所說的信，大抵指佛法的正信說。所以西北印的佛教，如一切有部與瑜伽師，專約純善的信心說。

<sup>9</sup> 《大般涅槃經》卷 36 〈12 迦葉菩薩品〉(大正 12, 580b18-20)。

其實，信不但是善淨的，所以東南印的大眾與分別說系，分別信心為二：

一、順信，同於一般所說的信仰，這是有善的、惡的、無記的。如當前的共產黨徒，

不能說他沒有信仰，但是雜染的，邪惡的。

二、佛法所特有的信心，是淨善的。

## 二、信智合一是一法的特徵

記得梁漱溟說過：西洋文化的特徵，是宗教的，信仰的；中國文化的特徵，是倫理的，理性的。他卻不曾注意，印度文化，尤其是佛教文化，宗教是哲學的，哲學是宗教的。信仰與理性相應，信智合一，是佛法的特徵。

依佛法說：信，當然是重於情意的；但所信的對象，預想為理智所可能通達的。智，雖然是知的，但不僅是抽象的空洞的知識，而所證知的，有著真實的內容，值得景仰與思慕的。

信與智，在佛法中，雖各有獨到的德用，學者或有所偏重，但決不是脫節的、矛盾的。換言之，信心是理智的，理智是信心的。這點，可以從「信」的解說中，充分的顯發出來。

## 三、「信」的意義

### (一) 信：心淨為性

「信」是什麼？以「心淨為性」<sup>10</sup>，

### (二) 從「引發信心的因緣」與「信心所起的成果」來說明「信」的意義<sup>11</sup>

這是非常難懂的！要從「引發信心的因緣」，與「信心所起的成果」來說明。

#### 1、引發信心的因緣：勝解為信因

「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」<sup>12</sup>。由於深刻的有力的理解，能引發信心，所以說「勝解為信因」。

#### 2、信心所起的成果：樂欲為信果

<sup>10</sup> 《成唯識論》卷6(大正31, 29b22-23)：

云何為信？於實、德、能，深忍、樂欲，心淨為性，對治不信樂善為業。

<sup>11</sup> 勝解（引發信心的因緣）→信→樂欲（信心所起的成果）。

<sup>12</sup> (1)《阿毘達磨俱舍論》卷4〈2 分別根品〉(大正29, 19a21-22)：「勝解，謂能於境印可。」  
(2)《成唯識論》卷5(大正31, 28b10-13)。

(3) 印順法師，《大乘廣五蘊論講記》(pp.65-66)：

我們對於佛法有一種心，有一種瞭解，但是，單單是瞭解，並不是「勝解」。「勝解」是一種確定無疑的理解，確定無疑，所以叫做「決定境」。對於這個道理、這個事實決定如此，有一種深刻的理解。「如所了知」，如他所瞭解到的這個道理、這個事情。「印可為性」，就是認可，確定如此。有一種決定的境界，自己去認識，確實如此，一定如此，決定這樣，對的，這叫「印可」。

「勝解」，在佛法裡也有許多，但是這個地方講的「勝解」，就是我們普通講的一種「深刻的認識」。深刻到什麼程度呢？那是別人勸你，叫你不要相信，叫你不要承認，也沒用，拉都拉不走的。勝解為因，願樂為果，所以佛法講信仰從「勝解」來的。深刻的認識，確定如此，發生信仰心。有了信心，就要起欲，就要求了，要實現、要做了。

「樂欲」，是要實現目的的希求、願望。有信心，必有願欲，所以說「樂欲為信果」<sup>13</sup>。這本來與中山先生的：「有思想而後有信仰，有信仰而後有力量」相近。

### (三) 小結：信心，在「深刻的理解」與「懇切的欲求」中顯出

信心，在這「深刻的理解」與「懇切的欲求」中顯出；是從理智所引起，而又能策發意欲的。

信以心淨為體性，這是真摯而純潔的好感與景慕；這是使內心歸於安定澄淨的心力，所以說如水清珠的能清濁水一樣。信心一起，心地純淨而安定，沒有疑惑，於三寶充滿了崇仰的真誠。由於見得真，信得切，必然的要求從自己的實踐中去實現佛法。這可見佛說淨信，從理智中來，與神教的信仰，截然不同。

## 四、信智合一，知行合一

### (一) 西方的宗教與科學，對於「信智」無法統一

西洋的神教徒，有信仰而不重理性。在宗教的生活中，是不需要智的。唯物的科學家，有智而沒有信。彼此間，造成了思想的對立。有些人，覺得護持傳統的神教，對於安定社會，是有益的。然而他們，並不能做到信智合一，而只是六天過著無神的非宗教生活，禮拜日又進入教堂，度著虔信的生活。信仰與理智的生活，勉強地機械地合作，患著內心的人格破裂症。這難怪人情的瘋狂，時代的苦難，不斷的嚴重起來！

### (二) 中國的思想，對於「知行合一」之偏頗認知

在中國，雖有「知行合一」，「即知即行」（實從佛法中得來）的思想，以為知而不行，決非真知。不知道，如為了抽象的知識、生活的工具，而不是把他成為自己的，這是不見得能行的。

### (三) 唯有佛教具備信智與知行之合一

必須從知而起信願，這才能保證必行。換言之，沒有信智合一，決不能知行合一。佛教的信智相感的正信，才是今日人類急需的一味阿伽陀藥<sup>14</sup>！

## (肆) 信忍、信求與證信 (pp.89-91)

### 一、學佛歷程中，信心貫徹於一切

信心，不但在先的，也是在後的；在學佛的歷程中，信心貫徹於一切。

### 二、約般若道說，信心可分三階段：信可，信求，證信

約從淺到深的次第，(般若道) 可析為三階段：

#### (一) 信可（信忍）：信解位

一、「信可」，或稱「信忍」。這是對於佛法，從深刻的理解而起的淨信。到此，信

<sup>13</sup> 《成唯識論》卷6（大正31，29b28-29）：「忍謂勝解，此即信因。樂欲謂欲，即是信果。」

<sup>14</sup> 阿伽陀藥：原意為健康、長生不死、無病、普去、無價，後轉用作藥物名稱，尤指解毒藥而言。阿伽陀藥又稱不死藥、丸藥。此藥靈奇，價值無量，服之能普去眾疾。（《佛光大辭典》（四），p.3617）

心成就；純淨的信心，與明達的勝解相應，這是信解位。

### (二) 信求：解行位

二、「信求」：這是本著信可的真信，而發為精進的修學。在從確立信解而進求的過程中，愈接近目標，信心愈是不斷的增勝。這是解行位。

### (三) 證信（證淨）：證位

三、「證信」，或稱「證淨」。這是經實踐而到達證實。過去的淨信，或從聽聞（教量）而來，或從推理（比量）而來。到這時，才能「悟不由他」，「不依文字」，現量的通達，這是證位。

在大乘中，是初地的「淨勝意樂」<sup>15</sup>；在聲聞，是初果的得「四證淨」<sup>16</sup>或「四不壞信」。一向仰信的佛、法、僧、戒，這才得著沒有絲毫疑惑的徹底的自信。

## 三、淨信的成就

約一念淨信說，並不太難，難在淨信的成就。聲聞到忍位，菩薩到初住，這才淨信成就了。以前，如聲聞的頂位也有「小量信」<sup>17</sup>，但容易退失。如菩薩初住以前的十信位，「猶如輕毛，隨風東西」<sup>18</sup>。這雖是淨信，但是不堅定的，沒有完成到不退階段的。

我們修學信心，是要策發淨信，而且要修學到成就不退。如學者不能於三寶、四諦得勝解，也就不能得佛法的淨信。雖然三寶與四諦是真實的，有德有能的，初學者能「仰信」、「順信」，也不失為佛教的正信，為學佛的要門。然嚴格的說，沒有經過「勝解」，還不能表顯正信的特色！

## (伍) 正常道與方便道 (pp.91-94)

### 一、正常道的修習信心

從發起正信而修學成就，是正信的最初修學，這又有兩類的進修法：

#### (一) 正信：聲聞法中是出離心，大乘法中是菩提心

一、正常道的修習信心：

正信（正信必有正願），聲聞法中是「出離心」，大乘法中是「菩提心」。

#### (二) 大乘信心與修學大乘信心的方法

##### 1、信心必須依種種功德的進修而助成

<sup>15</sup> (1) 淨勝意樂地，參見「淨心地」。

(2) 淨心地：梵語 *suddhy-adhyāśaya-bhūmi*。即證得無漏清淨心之地。為大乘佛教修行階位中之第一階位。又作淨心住、淨勝意樂地。七地之一，十地之初地，十二住之一。與「歡喜地」同。相對於地前解行住之未證淨心；已斷離煩惱上纏，證得清淨解脫之初地，稱為淨心地。（《佛光大辭典》（五），p.4694）

<sup>16</sup> 《集異門足論》卷6〈5 四法品〉(大正26, 393b7-9)：

四證淨者，如契經說：「成就四法說名預流。何等為四？一、佛證淨，二、法證淨，三、僧證淨，四、聖所愛戒。」

<sup>17</sup> 《發智論》卷1(大正26, 918c20-21)：「云何頂？答：於佛法僧生小量信。」

<sup>18</sup> 《仁王護國般若波羅蜜多經》卷2〈7 奉持品〉(大正8, 841b10-14)。

修學大乘信心的一般方法，如《起信論》說的信佛、信法、信僧<sup>19</sup>，又修布施、持戒、忍辱、精進、止觀去助成。這可見，自利利他的大乘信願，要從事行與理行的修習中來完成。換言之，信心並非孤立的，而是與種種功德相應的，依種種功德的進修而助成的。

## 2、初學者應多聞思菩提心之功德，策發對大乘的信願，並受菩薩戒漸次進修

然經論所說的菩提心，般若道中有三階：初是願菩提心，其次是行菩提心，後是證（智）菩提心。前二者，也名世俗菩提心；後一也名勝義菩提心。

如說菩提心是離言絕相的，是約勝義菩提心說。

如說菩提心為慈悲所成就，那是約行菩提心說。

初學大乘信願，是約願菩提心說，是上求佛道、下化眾生的信願。

初學者，對於佛（菩薩）的無邊功德，一切眾生的無邊苦迫，佛法濟世的真實利益，發菩提心的種種功德，應該多多聽聞，多多思維。這對於大乘信願的策發，最為有力。

如大乘的信願勃發，應受菩薩戒，這就是願菩提心，為法身種子。菩提心，是菩薩的唯一根本大戒。受戒就是立願；依戒修學，就能漸次進修，達到大乘正信的成就。

## 二、方便道的修習信心

### （一）信（願）精進為門而入佛法

二、方便道的修習信心：這是信增上菩薩的修學法。由於「初學是法（大乘），其心怯弱」，所以特重仰信，依佛力的加被而修習。龍樹說：這是以信（願）精進為門而入佛法的，也就是樂集佛功德，而往生淨土的易行道。<sup>20</sup>

### （二）普賢十大願：將信願集中於佛寶而修

說得最圓滿的，要算《普賢行願品》的十大行願<sup>21</sup>。這因為佛是無上菩提的圓滿實證者，所以將信願集中於佛寶而修。

十大行願中，

（一）、禮敬諸佛，（二）、稱歎如來：是佛弟子見佛所應行的禮儀。（三）、廣修供養：是見佛修福的正行。（六）、請轉法輪，（七）、請佛住世：從梵王請佛說法，與阿難不請佛住世而來。這都本於釋迦佛的常法，而引申於一切佛。

（四）、懺悔業障：如《決定毘尼經》的稱念佛名的懺法。<sup>22</sup>大乘通於在家出家，所

<sup>19</sup> 《大乘起信論》卷1（大正32，581c7-14）。

<sup>20</sup> (1)《大智度論》卷38〈4 往生品〉(大正25, 342a28-b4)。

(2)《大智度論》卷40〈4 往生品〉(大正25, 350a23-b5)。

(3)印順法師，《成佛之道》(增注本)(pp.261-262)。

<sup>21</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正10, 844b20-28)。

<sup>22</sup> 《佛說決定毘尼經》卷1（大正12，38c17-39a16）：

若有菩薩成就五無間罪，犯於女人或犯男子，或故犯、犯塔、犯僧，如是等餘犯；菩薩應當

以不用僧伽的作法懺，專重於佛前的懺悔。(五)、隨喜功德，(十)、普皆回向：這是大乘法所特別重視的。

(八)、隨順佛學：即依佛的因行果行而隨順修學。(九)、恒順眾生：是增長悲心。

### (三) 十大行願有三大特點

這十大行願，有三大特點：

(一) 佛佛平等，從一佛而通一切佛，盡虛空，遍法界，非局限於一時一地一佛。

(二) 重於觀念，不但懺悔、隨喜、回向，由於心念而修；就是禮佛、供養、讚佛等，也唯由心念。如說：「深心信解，如對目前」<sup>23</sup>；「起深信解，現前知見」<sup>24</sup>。

這是心中「念佛」的易行道，成就即是念佛三昧。

(三) 這是專依佛陀果德（攝法、僧功德）而起仰信的，一切依佛德而引發。如隨順眾生的悲心，因為：「若能隨順眾生，即能隨順供養諸佛。若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來。若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。何以故？諸佛如來以大悲而為體故。」<sup>25</sup>這與上帝愛世人，所以我也要愛人的理論相近，這是偏重於仰信的緣故。

### (四) 信增上菩薩若能念念常隨佛學，恒順眾生，亦能引發為法為人的悲行、智行

信增上菩薩，信願集中於佛，念念不忘佛，能隨願往生極樂世界。但由信願觀念，所以是易行道。然心心念於如來功德，念念常隨佛學，念念恒順眾生，如信願增長，也自然能引發為法、為人的悲行、智行。龍樹說修易行道的，能「福力增長，心地調柔。……信諸佛清淨第一功德已，愍傷眾生」<sup>26</sup>，修行六波羅蜜。

所以，這雖是易行道，是信增上菩薩學法，而印度的大乘行者，都日夜六時的在禮佛時修此懺悔、隨喜、勸請、回向。不過智增悲增的菩薩，重心在悲行與智行而已。

---

三十五佛邊，所犯重罪，晝夜獨處至心懺悔。懺悔法者，歸依佛、歸依法、歸依僧，南無釋迦牟尼佛……如是等處，所作罪障今皆懺悔。諸佛世尊當證知我，當憶念我。

<sup>23</sup>《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 844b29-c4)。

<sup>24</sup>《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 844c24-28)。

<sup>25</sup>《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 846a10-22)：  
菩薩若能隨順眾生，則為隨順供養諸佛；若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來；若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。何以故？諸佛如來以大悲心而為體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉、華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王，亦復如是。一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。是故菩提屬於眾生，若無眾生，一切菩薩終不能成無上正覺。

<sup>26</sup>《十住毘婆沙論》卷 6〈12 分別布施品〉(大正 26, 49b11-22)：

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。」

# 陸、菩提心的修習次第

(《學佛三要》，pp.95-115)<sup>1</sup>

(壹) 菩提心是大乘法種 (pp.95-97)

## 一、大乘的根本意念——發菩提心，自利利他

學佛法，以大乘法為最究竟，而發菩提心，則為大乘學者先修的課題。特別是在中國，一向弘揚大乘教，重視發菩提心。

如早晚在佛前作三皈依，稱念「體解大道，發無上心」<sup>2</sup>，即是希望大家，應時刻不離的，提起大乘底根本意念——發菩提心，自利利人。所以學佛同道見面時，每以發菩提心相勉，可見在大乘佛教的領域裡，菩提心是怎樣的被尊重！

## 二、發菩提心的功德

### (一) 菩提心是大乘佛法的核心；若沒有發菩提心，一切功德皆非大乘法

菩提心是大乘佛法的核心，可以說，沒有菩提心，即沒有大乘法。儘管修禪、修慧、修密、作慈善事業，了生脫死，若不能與菩提心相應，那一切功果，不落小乘，便同凡夫外道。因此，如想成佛度眾生，就必須發菩提心。發了菩提心，便等於種下種子；經一番時日，遇適當機緣，自然可以抽芽開花，結豐饒<sup>3</sup>的果實。

### (二) 回小向大也是由於發菩提心的緣故

不但直入大乘是如此，就是回小向大，也還是發菩提心的功德。如《法華經》說：舍利弗等聲聞弟子，起始只打算修學小乘法，但後來都能回小向大。關於此中原因，經裡用巧妙的譬喻說：有一個窮人，在富有的朋友家中，當他飲得熏醉的時候，友人將一顆無價寶珠暗藏在他襤襠<sup>4</sup>的上衣裡。其後，他仍然過著潦倒的生活，友人告訴他說：你身上原有無價之寶，為何弄得這般窮苦！一經指出，這位窮漢就變成了富翁。<sup>5</sup>這無價寶珠，就譬如菩提心。舍利弗他們，過去生中已發過菩提心，只因煩惱迷惑，歷多生多劫的輪迴生死，而把自身的大寶遺忘，反而希求聲聞小法。但一經佛陀點出，即能不失本心，立刻轉入大教。<sup>6</sup>

### (三) 發過菩提心的眾生，即使造惡受罪，受苦較輕微，受報時間較短

又經裡說：發過菩提心的眾生，即使時久遺忘而誤入歧途，造作種種罪業，墮惡道中，也會比其他受罪者好得多。

<sup>1</sup> 編者依據厚觀法師編於 2015.6.27 的原稿而略為修訂。

<sup>2</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈7 淨行品〉(大正 9, 430c27-28)：  
自歸於佛，當願眾生，體解大道，發無上意。

<sup>3</sup> 豐 (ㄊㄥ) 饒 (ㄉㄤˊ)：豐裕富饒。(《漢語大詞典》(九), p.1348)

<sup>4</sup> 襜 (ㄌㄤˊ) 褙 (ㄌㄤˊ)：形容衣服破爛。(《漢語大詞典》(九), p.145)

<sup>5</sup> 《妙法蓮華經》卷 4〈8 五百弟子受記品〉(大正 9, 29a5-16)。

<sup>6</sup> 《妙法蓮華經》卷 2〈3 譬喻品〉(大正 9, 11b9-16)。

第一、他所感受的痛楚，較為輕微；<sup>7</sup>

第二、他的受報時間較短，易於出離苦道。<sup>8</sup>

菩提心，確如金剛寶石一般，完整者固然昂貴，即零星碎屑，也同樣值錢。<sup>9</sup>

所以學佛者，只怕不發菩提心；不發菩提心，一切大乘功德，便都無從生起。

### 三、菩提心是大乘法種

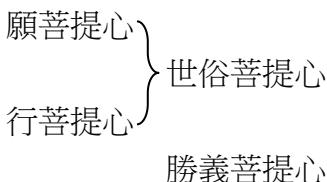
學佛者往往以為燒香、禮佛、誦經、供養，或修定、修般若等，便是行大乘法，修菩薩行了。不知就是禪定、般若，也還是共世間，通小乘之法呢！這如世間外道，也能修得四禪、八定；而小乘行人，則依定修發般若以了生死。

禪定為五乘共法，般若為三乘共學。單修禪定或般若，僅可獲致生天或了生死，而不能成佛；若欲成佛，必發菩提心。有菩提心作根本，修禪即成大乘禪，修慧即成大乘慧，一切皆是佛道資糧。

總之，菩提心就是大乘法種，那一天撒下了這種子——發菩提心<sup>10</sup>，那一天即名菩薩（當然還不是大菩薩）。否則，雖修行千生萬劫，來往此界他方，也不是菩薩，不是大乘法器。

#### (貳) 菩提心的類別 (pp.97-99)

說到菩提心，依大乘聖典的說明，有淺有深。據修學者的行證程序，大體可分為：



#### 一、世俗菩提心

##### (一) 願菩提心

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

<sup>7</sup> 《十住毘婆沙論》卷6〈11 分別功德品〉(大正 26, 48c12-15)：

《如來智印經》中說：「佛告彌勒：『諸菩薩深心愛樂阿耨多羅三藐三菩提者，有罪應在惡道受報，是罪輕微。』」

<sup>8</sup> (1) 《菩薩地持經》卷1〈2 發菩提心品〉(大正 30, 890c15-16)：

發心菩薩或生惡道，速得解脫；受苦微少，疾生厭離。

(2) 《瑜伽師地論》卷35〈1 種姓品〉(大正 30, 480a18-27)：

菩薩雖生諸惡趣中，由種姓力應知與餘生惡趣者有大差別，謂彼菩薩久處生死，或時時間生諸惡趣，雖暫生彼速能解脫；雖在惡趣而不受於猛利苦受，如餘有情生惡趣者；雖觸微苦而能發生增上厭離，於生惡趣受苦有情深起悲心。如是等事皆由種姓，佛大悲因之所熏發，是故當知種姓菩薩雖生惡趣，然與其餘生惡趣者有大差別。

<sup>9</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷36〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 830b18-24)：

善男子！譬如金剛，雖破不全，猶勝眾寶金莊嚴具；菩薩摩訶薩亦復如是，發菩提心一切智寶，雖復志劣少有虧損，猶勝一切二乘功德。善男子！譬如金剛，雖有損缺，猶能除滅一切貧苦；菩薩摩訶薩亦復如是，發菩提心一切智寶，雖諸戒行多有損缺，終能捨離一切生死。

<sup>10</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷59〈34 入法界品〉(大正 9, 775b19-23)。

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。

### (二) 行菩提心

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。

11

### (三) 願菩提心、行菩提心，還是有漏心行，故名世俗菩提心

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。

## 二、勝義菩提心——悟入無生法忍，證得真如實相

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。

## 三、菩提心統攝信願、大悲、般若，為攝持大乘法的心要

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，確乎攝持了大乘法的心要。

### (參) 菩提心之本在悲 (pp.99-101)

#### 一、菩提心的根本是悲心，而悲心的大用為拔苦

發菩提心，本是對於上成佛道、下化眾生的大事，立下大信心，大志願，所以以信願為主體，以大悲及般若為助成。然這樣的大信心、大志願，主要從悲心中來，所以經上說：「大悲為根本」<sup>12</sup>；「大悲為上首」<sup>13</sup>；「菩薩但從大悲生，不從餘善生」<sup>14</sup>。菩提心的根本是悲心，而悲心的大用為拔苦。所以大乘菩薩道，也可說以救拔眾生的苦難為特色。

#### 二、菩薩救濟眾生，以拔苦為先，揭示了大乘法門的根本

眾生的苦難，多至無量無邊，而究其實，皆由自身所招感。譬如這個世界，國與國間，

<sup>11</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1203：

菩薩戒要有菩薩戒的意義，如《大樹緊那羅王所問經》卷3（大正15，378c）說：「戒是菩提心；空無不起慢；起於大悲心，救諸毀禁者。」菩薩戒是與菩提心相應的，如失去菩提心，起二乘心，那就不是菩薩戒，犯菩薩戒了。

<sup>12</sup> 《大般涅槃經》卷11〈6 現病品〉（大正12，429c8-10）。

<sup>13</sup> (1)《大般若波羅蜜多經》卷48〈13 摩訶薩品〉（大正5，273a13-17）。

(2)《大智度論》卷20〈1 序品〉（大正25，211b21-24）。

<sup>14</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷59〈34 入法界品〉（大正9，779c14-16）。

原可本著國際道義，互相扶濟，互相尊重，從融洽互惠中求共存，大可不必打仗，使整個人類作著無謂的犧牲。可是事實不然，大家非弄到焦頭爛額不可，這不是自找煩惱是什麼！新局面如此，小局面如家庭之間，朋友之間，甚而個人身心之間，也無不如此。由這一觀點去考察，便可以得到一個結論，就是世間內莫不是苦。

這就目前的事實說，那些貧窮的，沒有辦法的人，固然痛苦，就是許多富有的，很有辦法的人，也一樣苦痛無邊。再擴大來說，人間是不徹底的，天上也不徹底，地獄、餓鬼、畜生，更不必談。所以菩薩利生而著重救苦—悲心為懷。相傳有常啼菩薩，常悲菩薩，<sup>15</sup>即因見到眾生大苦，而常為一切眾生而悲傷。這表示菩薩的悲憫心重，也揭示了大乘法門的根本。

三、慈悲雖是菩薩的精神，然若不設法拔眾生之苦因（悲），一切快樂的施予（慈），都不會受用慈悲—與樂和拔苦，對這苦痛重重的世間而言，顯然的，拔苦更為它所急需。如一塊荒蕪<sup>16</sup>的園地，必先將那不良的荊棘雜草除去，然後播下好種，才有用處。

眾生的煩惱病太多，若不設法去其病根（也是苦因），一切快樂的施予，都不會受用。就像一個少年，習氣不好，專交壞朋友，每天閒蕩胡鬧，搞到傾家蕩產，衣食無著，為非作惡。你若想救他，單給他金錢資具，使他圖得一時的舒適，是不夠徹底的，甚至可能弄得更糟。因為根本問題還沒有解決—他的性格，習慣，還未改正過來；也就是說，他的苦根還沒有斷除，這麼給他好處，於他不會有什麼實利。整個世界也都如此，若不除去種種的罪惡、苦痛，則人間雖有福樂，也是暫時的、不究竟的。

所以佛教重視苦，重視救苦，好像是悲觀、消極，其實佛教正因認識而把握了這個問題，才提供了徹底淨化世間、滿足眾生真正安樂的辦法。

#### (肆) 菩提心修習的前提 (pp.101-104)

##### 一、略說菩提心的修學次第

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，平等想和悅意相。

##### 二、菩提心修習的前提：平等想、悅意相

###### (一) 平等想

一、作平等想：

1、泯滅怨親、愚賢、良莠差別概念，換成一視同仁的平等觀念

對一切眾生，應該存平等無差別想。這不但從「皆有佛性」<sup>17</sup>的觀點說，即在當

<sup>15</sup> 常啼，梵名 Sadāprarudita。音譯薩陀波倫菩薩。又作普慈菩薩、常悲菩薩。菩薩因見惡世之人身受苦惱而悲哀哭泣。（《佛光大辭典》（五），p.4530）

<sup>16</sup> 荒（ㄏㄨㄤ）蕪（ㄨㄤ）：謂田宅不治，草穢叢生。（《漢語大詞典》（九），p.386）

<sup>17</sup> 《大般涅槃經》卷 8〈4 如來性品〉：「以佛性故，等視眾生無有差別。」（大正 12，414a28）

前所見到的男女老幼，各色各樣的人物，賢愚良莠<sup>18</sup>，以及怨親等等，原都彼此彼此，沒有什麼兩樣。現在之所以差別，只是一時的因緣不同而已。

若放眼從累生歷劫去看，那麼一切眾生，誰不曾做過我的父母、兄弟、姊妹、戚友？誰不曾做過我的仇敵冤家？若說有恩，個個於我有恩；若說有怨，個個於我有怨，還有什麼恩怨親疏可分別？再就智愚良莠來說，人人有聰明的時候，也有愚癡的時候；聰明的可能變愚癡，愚癡也可能轉聰明。最壞的人，也曾作過許多好事，而且不會永遠壞；好人，也曾做過許多惡事，將來也不一定好。如此反復思索，所謂怨親、賢愚、良莠，這許多差別概念，自然就會漸淡，以至完全泯滅。不過這絕不是混沌<sup>19</sup>，不是不知好壞，而是要將我們無始以來偏私的差別見，易<sup>20</sup>以一視同仁的平等觀念罷了。

從前有一位比丘，見某外道顛三倒四的，加以譏笑。但佛警告這比丘說：你且別笑他，你尚未修到不退轉，外道性還存在，將來也許跟他一樣呢！這所以佛教要「不輕未學」，「不輕毀犯」<sup>21</sup>。初學的人，可以由淺入深，漸成大器；即犯過者，也可能改好，甚至改得比尋常更好，當然也不可輕。

從這意義說，個個賢愚一樣，人人怨親平等，不必驕傲，不必自卑，也不必為目前一點恩怨而生愛著或憎惡。如此保持著平衡安靜的心境，依佛教的術語說，是「捨心」。

## 2、捨心成就，偏私的怨親意識便不復存在

捨心一旦修成，偏私的怨親意識便不復存在，對任何人都不會愛得發癡、發狂，也不會恨到切骨。

一般說來，愛似乎並不壞，然從佛法去理解，則未必盡然。因為一般所謂愛，即使能多少有益於人，也是偏狹的，自私的，對廣大眾生而言，它不但無益，而且可能有害。大家知道，有愛必有恨，愛與恨似為極端相反的兩種心理，其實只是人類同一染著煩惱的二面性。所以由愛生恨，由愛引致人間的大悲劇，是極尋常的現象。

佛教所說的平等大悲，則是先去染愛，而對一切眾生，普遍的予以同情，救濟。至於偏私的愛，是人類本來就有的普遍習性，用不著修學，現現成成，人人都會，如家庭之愛，男女之愛，那個沒有？嚴格的說，就因人都有所愛，所以世間一切最殘酷的仇殺鬥爭，才不斷的發生。

若人人放棄其所偏愛，等視一切眾生，那麼人類的苦難，相信可以逐漸的沒有了。

<sup>18</sup> 莜（一スV）：2.比喻壞，惡。（《漢語大詞典》（九），p.418）

<sup>19</sup> 混（ハメルハ）沌（ハメルハ）：模糊；不分明。（《漢語大詞典》（五），p.1373）

<sup>20</sup> 易：交換；替代；改變；更改。（《漢語大詞典》（五），p.632）

<sup>21</sup> 《大寶積經》卷 82 〈19 郁伽長者會〉（大正 11，476a12-17）：

如世尊說不輕未學，非是彼過，是結使咎，以結使故現造是惡，此佛法中有於出法，是人能出則有是處，若解是結修行正觀得至初果，定趣無上正真之道。何以故？智能害結。世尊又說：人則不應妄輕，量人則為自傷，如來所知非我所知，是故不應瞋嫌害彼。

## (二) 悅意相

### 二、成悅意相：

修習菩提心，最基本的先決條件，是打破我們根深蒂固的差別觀念，讓自己與眾生一體同觀，沒有瞋恨，沒有愛念，可又不能是漠不相關。換句話說，不但應於一切眾生作無分別想，而且還要對一切眾生發生深刻而良好的印象，和諧而親切的感情。但這不是私愛，是不帶染著的欣悅心境，佛法稱為「喜心」。

若僅有捨心——平等觀念，還是不能成就大悲而激發菩提心。這比方大街上有成千成萬的男男女女，老老少少，窮的富的，美的醜的，而當我們走過時，不加注意，總是一律平等，沒有什麼好惡之感的。這當然可算是平等的無分別心，但這種無所謂的平等心，對於大悲的修學，並不能發生有效作用。因為這完全是漠視一切，不關切眾生。所以修習菩提心，既須等視一切眾生，養成一視同仁的心境；又要能夠關切一切眾生，心中養成一團和氣，一片生機。在平等的觀念上，養成一種相關切，彼此和諧的情愫<sup>22</sup>，對大乘悲心、菩提心的成就，是極端重要的！

(伍) 修習菩提心的所依——①知母、②念恩、③念報恩 (pp.104-110)

以下，說到知母等七重次第：

#### 一、①知母、②念恩

##### (一) 佛教視一切眾生為父母，把一般關切父母的心擴大到一切眾生

對於一切眾生，從深切關懷而不失平等的心境中，引生一種意念，這意念就是知道一切眾生，都曾經是自己的母親。在生死輪迴中，一切眾生都曾做過我們的親密眷屬，那是無可置疑的。

佛經上說，每個人從無始來所喝過的母乳，比四大海水還要多呢！<sup>23</sup>本來，父母對我們都有大恩，父母在兒女的心目中，應有同等的地位。但這裡特重「知母」，「念母恩」。因以一般世情說，母恩似乎更重，如十月懷胎，三年乳哺，大部分的養育責任都落在母親身上，所以母子之情最深。兒女若見母親受苦，應感到切膚之痛<sup>24</sup>。若不顧母親的死活，那就算是忤逆<sup>25</sup>不孝，世間的法律與輿情<sup>26</sup>，也不會容許。

佛教視一切眾生為父母，即是把一般關切父母的心，擴大到一切眾生。<sup>27</sup>

##### (二) 父母恩是一切道德行為的根源

<sup>22</sup> (1) 情愫：亦作情素。(《漢語大詞典》(七)，p.584)

(2) 情素：亦作“情愫”。1.真情，本心。2.指感情。(《漢語大詞典》(七)，p.581)

<sup>23</sup> 《雜阿含經》卷 33 (937 經)(大正 2, 241a25-29)：

佛告比丘：「善哉！善哉！汝等長夜輪轉生死，飲其母乳，多於恒河及四大海水。所以者何？汝等長夜或生象中，飲其母乳，無量無數。或生駝、馬、牛、驢諸禽獸類飲其母乳，其數無量。」

<sup>24</sup> 切膚之痛：切身的痛苦。(《漢語大詞典》(二)，p.556)

<sup>25</sup> 忤(ㄨˇ)逆(ㄋㄧˋ)：冒犯；違抗。(《漢語大詞典》(七)，p.432)

<sup>26</sup> 輿(ㄩˊ)情：群情；民情。(《漢語大詞典》(九)，p.1308)

<sup>27</sup> 《梵網經》卷 1 (大正 24, 1002a25-26)：「一切眾生是我父母。」

## 1、總說

不但佛教如此，即中國儒、墨二家，及西洋耶教等，也都以此為一切道德行為的根源。

## 2、別辨異同

### (1) 儒家的觀念

如儒家的德行，主要的是孝，故以孝為首善，以不孝為極惡。而德行的心理，主要是仁，仁的初意也就是愛敬父母，而後擴大起來。所以說：「孝悌<sup>28</sup>也者，其為仁之本歟」。<sup>29</sup>儒家說仁，必從孝順父母做起，若不能盡孝，似乎就沒有仁可說。

### (2) 印度婆羅門和西洋耶教的觀念

印度婆羅門和西洋耶教，他們不從如何孝父母出發，但卻以天或上帝為一切之父。世間萬物皆為上帝所造，上帝是人類最早的祖宗，所以每個人應當愛上帝，信奉上帝，這跟兒女與父母的關係一樣。不但愛父母——神，體貼神的意思去愛世人，也等於愛兄弟姊妹。

## 3、正顯佛教的德行

但人與神（上帝）成立於渺茫的神話，還不如中國儒家直約親子的恩情來說，比較切實。不過儒家著重現生，忽略過去與未來，因此一般儒者都偏重家庭的仁孝，氣魄不夠大。

佛教的德行，也基於親子的關係，但通論到三世輪迴，視一切眾生為父母，所以悲憫心是著實而廣大的，不同神教的渺茫，也不同儒家的狹隘。

### (三) 慈悲的德行，不應拘泥於先此後彼，應隨機而發

#### 1、儒家的傳統觀念範圍太狹，離不了家庭本位，每不能融通

有人說：佛教把一切眾生都看作是父是母，平等慈悲，是不近人情的事，這可說是代表了中國儒家的傳統觀念。

孔孟所表揚的仁，是先孝父母，先愛家屬親友，然後乃可擴及他人。如孝愛父母，愛敬兄弟的心，和一般人一樣，便被斥為次序顛倒，輕重不分，甚至被斥為違反人性。但這與其他宗教——佛教，耶教，以及墨子，是不大同的。

#### 2、墨家與佛教的仁愛德性，不拘泥於先此後彼

墨子提倡涵容廣普的兼愛，就被孟子罵為禽獸。孔孟的學說本來很好，只是範圍太狹，永遠離不了家庭的小圈圈。墨家兼愛一切人，佛教悲憫一切眾生，其道德內容，顯然與家庭本位的儒家不同。

其實，道德心的隨機緣而顯發，不一定有次第的。如孟子說：「惻隱之心，人皆

<sup>28</sup> 孝悌（ㄕ一ˋ）：孝順父母，敬愛兄長。（《漢語大詞典》（四），p.196）

<sup>29</sup> 《子部·儒家類》二程遺書·卷18：「趙本作幾：曾有許多般數來仁主於愛，愛孰大於愛親，故曰：孝弟也者，其為仁之本歟。孔子未嘗許人以仁，或曰稱管仲如其仁何也曰聖。」

有之」。<sup>30</sup>人人有不忍心，惻隱<sup>31</sup>心，隨機緣而引發，並無次第。孟子又曾說過，當路見不相識的小孩掉下井去，他的第一念心，應該是考慮怎樣救起小孩，而不是考慮那是不是自己的小孩。又如見牛而心生不忍，而忘了羊也是一樣的苦痛。所以仁愛的德性，是不應該拘泥於先此後彼的，可是儒者每不能融通。

#### (四) 平等普愛的德性，於現實世間的倫理價值

##### 1、現實世間不能因違反親疏次序而否定倫理價值

再就現實世間的情況來說，有的在家庭裡不一定孝悌，但對朋友卻非常真誠篤愛<sup>32</sup>，熱心幫忙，甚而可以為朋友出生入死。這愛人之心，不能說它不合理（義）；既屬於道德心行，照儒家的傳統說法，就應該先及家庭（親），然後朋友（疏），但事實恰好相反，我們不能因其違反親疏次序而否定其倫理價值。

##### 2、德行不能圓滿發揮，問題在於理智不夠和因緣複雜

以佛法說，人類的最一般的德性——慈悲心，也即是孔家以仁為體的良知，是人人所有，而且是廣大圓滿的。不過有些人，只能在家庭中，或某一階層中發揮出來，以外就隱而不顯。

這問題在：一、理智不夠，局限而沒有得到擴充。二、因為每一眾生，無始以來因緣複雜；有因過去恩愛關係結為母子，有因過去仇恨關係結為母子。在現世，以個性、習欲關係，或與父母同而相親，或與父母異而疏遠。

所以有些人，能夠盡孝，愛他的父母，但對一般人，就不怎麼有同情心。有的人就不同，他在家庭裡對父母兄弟，也許不怎麼孝悌，而對一般朋友或陌路人，卻極熱心，絕不因他未曾熱愛家庭，便老<sup>33</sup>不能愛其他的人。

##### 3、慈悲或仁愛的本質，是平等普愛，實行之次第會因人而異

慈悲或仁愛的本質，原是平等而無偏頗的，它之所以未能一視同仁，即因有障礙差別，如燈光原可遠近都照，而若遮以障物，雖近也照不到，若去障物，雖遠也能照。因此，世間有的孝父母而不愛外人，有不愛父母兄弟（近）而愛朋友（遠）。

總之，凡於人而能悲愛的，我們都應該稱歎的，當然最好是平等普愛。若定要先親親而後仁民，不但不合世情，反而是障人為善了！

### 二、③念報恩

#### (一) 孝父母和悲愛一切眾生，實質並無差別

父母撫愛<sup>34</sup>兒女，兒女應當盡孝——念恩而求報恩，這是世間倫理觀念的要素。

佛教從時空的無限中，體認得一切眾生平等義，以一切眾生為己母，即是此一倫理觀念的擴大、圓滿。故孝父母和悲愛一切眾生，實質並無差別。

<sup>30</sup>《孟子·公孫丑上》：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」

<sup>31</sup> 慥（ㄔㄢˋ）隱（ㄧㄣˇ）：同情，憐憫。（《漢語大詞典》（七），p.656）

<sup>32</sup> 篤（ㄉㄨㄤ）愛：厚愛；甚愛。（《漢語大詞典》（八），p.1221）

<sup>33</sup> 老：老是，一直。（《漢語大詞典》（八），p.599）

<sup>34</sup> 撫愛：關懷愛護。（《漢語大詞典》（六），p.877）

## (二) 實踐方法：在觀念上雖有熏修次第，在實踐上則隨機緣而引發

不過以一般凡夫心境，對那無量數的父母（也即一切眾生），所加諸我們的慈恩，已無從記憶，即有所知也不真切。因此實踐的唯一辦法，無論是念恩，及求報恩，可從當前的父母、親屬做起，然後由親而疏；更由一般無恩無怨而到怨仇。由近而遠，由親而怨，逐步推廣，養成確認一切眾生為母，而念一切眾生恩，求報一切眾生恩的觀念。這近於儒者的「推」法，但這不是說，道德的本身有此固定範圍，或不可越踰<sup>35</sup>的先此後彼。

這是觀念上的熏修次第，在實踐上，總是隨機緣而引發，所以佛法平等普濟的德行，不能視為不近人情，而非要從狹小的家庭中做起不可。

### 三、結說

從知母到念恩，求報恩，乃是勢所必然的。既透過無限的時空，覺察到一切眾生皆是自己的母親，皆於自己有大恩德，那麼有恩就該報，尤其當他們苦痛的時候。雖然平等普濟的慈悲，對一切人都一樣，但教縛地凡夫去修，從母愛去推知引發，最為有力。

因為母親是最愛兒女的，她一生為兒女所受的苦，真不知有幾多！她給兒女吃奶，照顧兒女的冷暖，甚至到了三四十歲，還把他（她）們當作小孩看待。遇到兒女不聽話，雖受氣惱，而愛護之心，仍然無微不至。

現生母親這樣愛兒女，當知過去無量生中的母親，也曾這樣的愛過我們，所以我們對一切眾生應該不忘其恩，並且盡心報答。

由此可知，佛教勉人發菩提心，是從最明顯的孝道出發，以思念母恩作出發點，與儒家的倫理觀念，最為吻合！

## (陸) 菩提心的正修——④慈、⑤悲、⑥增上意樂 (pp.110-113)

修習菩提心，經過知母、念恩、求報恩這一些意向，進一步就要修慈、修悲。慈悲跟發菩提心，最有密切關係。經裡告訴我們，菩提心不由禪定中來，也不由智慧中來，而是從大悲心來。<sup>36</sup>

慈悲，通常作為一個名詞而實不同，依修學者的心理過程，分別來說明：

### 一、④慈心

一、慈心：慈是與樂，即以世出世間的種種善利，利益一切眾生，使一切眾生同得快樂、幸福。依佛法說，修習慈心，功德最大，慈心成就，可以遠離災難，即有刀兵，也可逢凶化吉。<sup>37</sup>從前，提婆達多曾與阿闍世王合謀害佛，他們待佛托鉢行化之時，

<sup>35</sup> 越踰：謂越過等位。（《漢語大詞典》（九），p.1109）

<sup>36</sup> (1)《大方廣佛華嚴經》卷40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正10, 846a13-15)：  
諸佛如來以大悲心而為體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。  
(2)《金剛頂瑜伽中略出念誦經》卷4(大正18, 249a22-23)：  
菩提心者，從大悲起，為成佛正因智慧根本。

<sup>37</sup> 《增壹阿含·10經》卷47〈49 放牛品〉(大正2, 806a17-806b3)：  
爾時，世尊告諸比丘：「若有眾生修行慈心解脫，廣布其義，與人演說，當獲此十一果報。」

故意放出醉象，欲令觸殺，那曉得這頭充滿殺機的狂象，一見佛陀竟馴服得什麼似的，當下就跪在佛陀的腳邊，任佛撫摩。釋尊的慈心功德究竟圓滿，故能降服狂象，而不為其損一毫毛。<sup>38</sup>中國有句老話：「仁者無敵」<sup>39</sup>，也即此義。

### 二、⑤悲心

二、悲心：悲是拔苦，即減輕或根除眾生的痛苦。

要報眾生的恩德，願使一切眾生得樂，所以修習慈心。但又覺得，如眾生的苦痛根源不除，不能達成「與樂」的目的，所以由此而引發悲心。悲心是拔苦，而究竟的拔苦，便是令一切眾生同入無餘涅槃而滅度之，<sup>40</sup>這才能真實拔濟苦難。至於慈悲心行的修習，也是次序推展。父母兄弟等，有親密關係的，稱為親。一般泛泛無關係者，稱為中。有仇恨的冤家，名為怨。由親而中，由中而怨，修成於一切眾生而起的慈悲心；無邊廣大，所以名為「悲無量」，「大悲」等。如但緣一分眾生而起慈悲心，便不合佛法，近於世間有階級性的仁愛，同時包含著殘酷的種子了。

### 三、⑥增上意樂

#### (一) 以悲心為本，而強化悲心實行救度眾生

在修習菩提心的過程中，悲心雖是極高妙，非常難得了，但還須再進一步，強化悲心，要求發動種種實際行為，救眾生出苦，這便是增上意樂。

增上意樂<sup>41</sup>，是以悲心為本的，一種強有力的行願，以現代通俗的說法，即是「狂熱的心」，對度生事業的熱心。熱心到了最高度，便可以不問艱難，不問時間有多久，空間有多大，眾生有幾多，而不惜犧牲自己的一切，盡心致力救眾生。

#### (二) 大小乘之悲心比較

菩薩不入地獄，救不了地獄眾生；菩薩要成佛，也總是到苦難的人間來。佛菩薩具備了這強有力的願行——增上意樂，所以成其為佛菩薩。

小乘聖者，原也有慈悲心腸，只因太薄弱，缺少強有力的意志，故不能成其度生事行，而僅乎「逮<sup>42</sup>得己利」<sup>43</sup>而已。

---

云何為十一？〔1〕臥安，〔2〕覺安，〔3〕不見惡夢，〔4〕天護，〔5〕人愛，〔6〕不毒，〔7〕不兵，〔8〕水、〔9〕火、〔10〕盜賊終不侵枉，〔11〕若身壞命終，生梵天上。是謂，比丘！能行慈心，獲此十一之福。」

<sup>38</sup>《增壹阿含·5經》卷9〈18 懈愧品〉(大正2, 590a8-591a6)。

<sup>39</sup>《經部·書類》：「黃敏曰：仁者無敵于天下，以至仁伐至不仁，何其血之流杵者？不仁之黨自殺者也，豈非至不仁者之明，且驗也哉！武王之兵不戰而勝。」

<sup>40</sup>《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正8, 749a5-11)：

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：『所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」

<sup>41</sup>參見印順法師，《攝大乘論講記》(p.31)：「意樂以欲勝解為體，增上是強有力義，這是對於佛法的一種強有力的信解和希求。」

<sup>42</sup>逮：7.副詞。猶僅。(《漢語大詞典》(十), p.1012)

<sup>43</sup>參見印順法師《學佛三要》，p.143：

經裡譬喻說：有一人家生了一個可愛的小孩，大家都非常疼他。有一天，這孩子不慎跌落糞坑，媽媽和姊姊們，急得幾乎發瘋，心裡盡是「要救他，要救他」，而誰也沒有跳下去。還是他的父親跑來，一下縱身糞坑，也不問糞坑有多麼深，多麼臭，只管救撈小孩。<sup>44</sup>

這就是說，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。

#### (柒) ⑦菩提心的成就 (p.113)

從悲心而進入增上意樂心，已另有一番心境，到了這一階段，修學者的心境，見到眾生受苦，便好像自己也在其中，非旁觀者。真可說，以眾生的苦痛為苦痛，以眾生的安樂為安樂。

經過深切的覺察，世間一切學問、一切宗教、一切辦法，都不能徹底解決眾生的痛苦，唯有佛與佛法，才能救苦，才是救苦的良藥。所以唯有修菩薩行、證菩提果，才能使眾生從無邊的苦惱中獲得解脫。

如此，為了救度眾生而發心成佛，以度生大行作為成佛資糧，把自己的悲心願行和眾生的痛苦打成一片，發心學菩薩行，求成佛果。這種大信願的堅固成就，便是菩提心的成就。

#### (捌) 菩提心的次第進修 (pp.114-115)

##### 一、願菩提心的成就

以上，是修發菩提心的七重因果次第。這是蓮華戒菩薩等，據阿毘達磨等說而安立的修學次第。<sup>45</sup>依七重因果修學次第而完成，即是願菩提心的成就。發菩提心，最重要

唯有聲聞——小乘人，才偏重於「逮得己利」，重於獲得個己的解脫樂。

<sup>44</sup> 《究竟一乘寶性論》卷3〈5 一切眾生有如來藏品〉(大正31, 833c5-834a21)：

如如來於《大海慧菩薩經》中說言：……大海慧菩薩白佛言：「世尊！此諸善根以何義故說名煩惱？」佛告大海慧菩薩言：「大海慧！如是煩惱，諸菩薩摩訶薩能生三界受種種苦，依此煩惱故，有三界，非染煩惱三界中生。大海慧！菩薩以方便智力，依善根力故，心生三界，是故名為善根相應煩惱而生三界非染心生。大海慧！譬如長者若居士等唯有一子，甚愛甚念見者歡喜，而彼一子依愚癡心因戲樂故，墮在極深糞廁井中。時彼父母及諸親屬，見彼一子墮在大廁深坑糞中，見已歎歎悲泣啼哭，而不能入彼極深廁糞屎器中而出其子。爾時彼處眾中更有一長者子，或一居士子，見彼小兒墮在深廁糞屎井中，見已疾疾生一子想，生愛念心不起惡心，即入深廁糞屎井中出彼一子。大海慧！為顯彼義說此譬喻。大海慧！何者彼義？大海慧！言極深井糞屎坑者，名為三界。大海慧！言一子者，一切眾生，諸菩薩等於一切眾生生一子想。大海慧！爾時父母及諸親者，名為聲聞辟支佛人，以二乘人見諸眾生墮在世間極大深坑糞屎井中，既見彼已悲泣啼哭，而不能拔彼諸眾生。大海慧！彼時更有一長者子一居士子者，名為菩薩摩訶薩，離諸煩惱清淨無垢，以離垢心現見無為真如法界，以自在心現生三界，為教化彼諸眾生故。大海慧！是名菩薩摩訶薩大悲。」

<sup>45</sup> (1) 參見《菩提道次第廣論》(pp.210-211)：

的在此。

## 二、行菩提心的修習——實修菩薩道，受持菩薩戒

### (一) 三聚戒：攝律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒

發菩提心，具足大乘信願，就要進修菩薩行。如《華嚴經》中的善財童子，他是具有深切的大乘信願，發心成佛度眾生的，所以在參訪大乘道的過程中，總是說我已發菩提心，不知道應怎樣的修菩薩行。<sup>46</sup>

發心以後，實修利他為本的菩薩行，不出菩薩戒。菩薩戒中，雖也以殺、盜、淫等為重罪，但這是通一切律儀的，單在這方面，不能顯出大乘的特質，也顯不出菩薩的不共精神。

---

七因果者，謂正等覺菩提心生。此心又從增上意樂，意樂從悲，大悲從慈，慈從報恩，報恩從念恩，憶念恩者從知母生，是為七種。(福智之聲出版社，1995年修訂版)

(2) 法尊法師，宗喀巴大師的《菩提道次第論》，收於《菩提道次第廣論》，附錄三(pp.601-602)：

本論(《菩提道次第論》)將《阿底峽尊者》所傳各種教授，分為二類。

其一，從金洲大師傳來的七重因果的教授：

- (一) 知母(思維法界有情都是自己的母親)，
- (二) 念恩(思維一切有情於我有恩)，
- (三) 報恩(思維當報一切有情恩)，
- (四) 悅意慈(見一切有情猶如愛子生歡喜心)，
- (五) 大悲(思維一切有情於生死中受無量苦，我當如何令其得離此苦)，
- (六) 增上意樂(恆長思維自己應該擔負令諸有情離苦得樂的重大責任)，
- (七) 菩提心(須具兩種欲樂：1、欲度一切有情出生死苦，2、欲成無上菩提。若但欲利他，不求成佛，只是大悲心，不是菩提心；若但求成佛，不為利他，只是自利心，也不是菩提心。菩提心，一定要具備「為利眾生」和「願成佛」的兩重意義)。

從知母到增上意樂，都是修利他心的方法；已發起增上意樂，知道惟有成佛才能究竟利他，為利他而進求無上菩提，才是菩提心。在修知母以前，還須先修「平等捨心」為基礎，才能於一切怨、親、中庸(非怨非親)的有情，都容易修起「知母」等心。

其二，靜天菩薩《入行論》中所說的「自他相換法」，就是把貪著自利、不顧利他的心，對換過來，自他易地而居，愛他如自，能犧牲自利，成就利他。

(3) 案：筆者曾請教廖本聖老師，廖老師回答如下：

「金洲大師全稱為金洲法稱，即教導阿底峽尊者發起菩提心的主要上師。從蓮華戒菩薩造，〔宋〕施護譯，《廣釋菩提心論》卷1：『如《無盡意經》云，此悲觀行，世尊於《阿毘達磨經》最初演說，為欲救度一切有情故，起悲願等力，趣求阿耨多羅三藐三菩提，若不為度眾生我，即不發是菩提心。』(大正32, 563c27-564a1)看來，應是世尊於《阿毘達磨經》最初演說，之後蓮華戒阿闍黎將它納入《修次初篇》廣釋。」

<sup>46</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷46〈34 入法界品〉(大正9, 689b6-17)：

爾時，文殊師利如象王迴，觀善財童子，作如是言：「善哉！善哉！善男子！乃能發阿耨多羅三藐三菩提心。求善知識，親近善知識；問菩薩行，求菩薩道。善男子！是為菩薩第一之藏，具一切智，所謂：求善知識，親近恭敬而供養之。是故，善男子！應求善知識，親近恭敬，一心供養而無厭足；問菩薩行：云何修習菩薩道？云何滿足菩薩行？云何清淨菩薩行？云何究竟菩薩行？云何出生菩薩行？云何正念菩薩道？云何緣於菩薩境界道？云何增廣菩薩道？云何菩薩具普賢行？」

菩薩有三聚戒——攝律儀戒，攝善法戒，饒益有情戒，<sup>47</sup>主要以六度、四攝為體，如《瑜伽戒本》即以六度、四攝分類。菩薩以不退菩提心為根本戒，不離菩提心而遠離眾惡，利益眾生，成熟佛法，即是行菩提心的修習。

## (二) 六度資糧

《大乘起信論》依布施、持戒、忍辱、精進、止觀而修成菩提心<sup>48</sup>——似乎是行菩提心。<sup>49</sup>

### 三、勝義菩提心——信願、慈悲的智證，是分證即佛

修菩提心，廣積福德、智慧的資糧，進而悟無生法忍，體證一切諸法不生不滅，即稱為勝義菩提心。勝義菩提心，是不離信願、慈悲的智證。能一念心相應，發此勝義菩提心時，即是分證即佛，於百世界現成佛道，所以這可以說發心成佛——由發菩提心而名成佛。

從初發信願，而修行，而悟證，就是悟證以後，還是菩提心的修習。菩提心有如寶珠，越磨越明淨，多一分工夫，多一分成就，斷障越多，菩提心寶越明淨。依《華嚴經》說：十地菩薩的分證次第，即是菩提心寶一分一分的明淨，一分一分的圓滿。究竟圓滿，便是圓證阿耨多羅三藐三菩提——究竟成佛了。<sup>50</sup>（常覺記）

<sup>47</sup> 《瑜伽師地論》卷 42〈10 戒品〉(大正 30, 522a12-14)。

<sup>48</sup> 《大乘起信論》卷 1 (大正 32, 581c14-582a16)：

修行有五門，能成此信。云何為五？一者、施門，二者、戒門，三者、忍門，四者、進門，五者、止觀門。

云何修行施門？若見一切來求索者，所有財物隨力施與，以自捨慳貪令彼歡喜。若見厄難恐怖危逼，隨己堪任施與無畏。若有眾生來求法者，隨己能解方便為說。不應貪求名利恭敬，唯念自利利他迴向菩提故。

云何修行戒門？所謂不殺、不盜、不婬、不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語，遠離貪嫉、欺詐、諂曲、瞋恚、邪見。若出家者為折伏煩惱故，亦應遠離憍慢、常處寂靜，修習少欲知足頭陀等行。乃至小罪心生怖畏，慚愧改悔，不得輕於如來所制禁戒。當護譏嫌，不令眾生妄起過罪故。

云何修行忍門？所謂應忍他人之惱，心不懷報；亦當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法故。

云何修行進門？所謂於諸善事心不懈退，立志堅強遠離怯弱。當念過去久遠已來，虛受一切身心大苦無有利益，是故應勤修諸功德，自利利他遠離眾苦。復次，若人雖修行信心，以從先世來多有重罪惡業障故，為魔邪諸鬼之所惱亂，或為世間事務種種牽纏，或為病苦所惱。有如是等眾多障礙，是故應當勇猛精勤，晝夜六時禮拜諸佛，誠心懺悔、勸請、隨喜、迴向菩提，常不休廢，得免諸障、善根增長故。

云何修行止觀門？所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他觀義故。所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毘鉢舍那觀義故。云何隨順？以此二義，漸漸修習不相捨離，雙現前故。

<sup>49</sup> 參見印順法師，《大乘起信論講記》，pp.348-362。

<sup>50</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 27〈22 十地品〉(大正 9, 577c20-28)：

菩薩行大海，難動不可盡，發心出世間，得入於初地，二地淨持戒，三地修諸禪，四地道行淨，五鍊方便慧，六因緣莊嚴，七深方便慧，八到瑠璃幢，九地觀眾生，一切險難處，智慧光普照，十地受智職，如珠隨王意，如是次第淨，菩提心妙寶。



# 柒、慈悲為佛法宗本

(《學佛三要》，pp.117-139)<sup>1</sup>

(壹) 佛法以慈悲為本 (pp.117-119)

一、慈悲是大乘佛教的心髓 (p.117)

「慈悲為本」這句話是圓正的，大乘佛教的心髓，表達了佛教的真實內容。<sup>2</sup>作為大乘佛教的信徒們，對此應給予嚴密的思惟，切實的把握！

從菩薩的修行來說，經上一再說到：「大悲為上首」<sup>3</sup>；「大慈悲為根本」<sup>4</sup>。

從修學完成的佛果來說，經中說：「諸佛世尊，以大悲而為體故」<sup>5</sup>。論上說：「佛心者，大慈悲是」<sup>6</sup>。

經論一致的開示，大乘行果的心髓，不是別的，就是慈悲。離了慈悲，就沒有菩薩，也沒有佛。也可說：如沒有慈悲，就沒有佛法，佛法從慈悲而發揮出來。

二、從聲聞承認的三藏看釋尊的慈悲心行 (pp.117-119)

這樣的大乘宗旨，專為「己利」著想的聲聞行者，也許不能同意。其實聲聞行者共同承認的三藏，釋迦佛也確實是這樣的。

(一) 約釋尊的現生行跡來說

以釋尊的現生行跡來說：

他最初發生修道的動機，是由於他的觀耕而引起。<sup>7</sup>釋尊生長王宮，難得出去觀察農夫的耕種。他見到烈日下辛苦工作的農夫，饑渴疲乏而還得不到休息；見到耕牛的被役使，被鞭策，被輶<sup>8</sup>壓傷皮肉而流下血來；見到田土翻過來時，種種的小蟲，

<sup>1</sup> 編者依據圓波法師編於 2015.6.27 的原稿而略為修訂。

<sup>2</sup> 參見《十住毘婆沙論》卷 15 〈30 大乘品〉(大正 26, 105a29-b3)：

若人於無量阿僧祇劫中，所修集佛道，大悲為根本，若以貪欲心，瞋恚、怖畏心，捨一可度者，是斷佛道根。

<sup>3</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 488 〈3 善現品〉(大正 7, 479c29-480a5)：

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……。

<sup>4</sup> 《大般涅槃經》卷 11 〈6 現病品〉(大正 12, 429c8-12)：

三世諸世尊，大悲為根本，……若無大悲者，是則不名佛，……。

<sup>5</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 40 〈入不思議解脫境界普賢行願品〉(大正 10, 846a13)：

諸佛如來，以大悲心而為體故。

<sup>6</sup> (1) 《佛說觀無量壽佛經》卷 1 (大正 12, 343c1-2)：

諸佛心者，大慈悲是，以無緣慈，攝諸眾生。

(2) 《大智度論》卷 27 〈1 序品〉(大正 25, 256b23-24)：

復次，諸佛心中慈、悲名為大，餘人心中名為小。

<sup>7</sup> 《普曜經》卷 3 〈8 坐樹下觀犁品〉(大正 3, 499a26-b6)。

<sup>8</sup> 輶：形容牛馬拉物件時駕在脖子上的器具。(《漢語大詞典》(九)，p.1226)

被鳥雀所啄食；見到牛血滴下土壤，不久就生出蛆蟲，而成為鳥類的食品。眾生的自相殘害，農工的艱苦，刻劃出世間的殘酷面目。釋尊內心的深切悲痛，引發了求道與解脫世間的思慮。這那裡是專為自己著想！

其後，釋尊又出去遊觀，見到老病死亡。從一人而了解得這是人類同有的痛苦經歷，自己也不能不如此。從他人而理解到自己，從自己而推論到他人。<sup>9</sup>

這種人類——一切眾生生命歷程中的悲痛過程，如專從自己著想，即成為聲聞的厭離（苦）心。如不但為自己，更為一切眾生著想，即成為菩薩的慈悲心。釋尊是並不專為自己著想的，所以一旦在菩提樹下，徹悟了人生的真實，即踏遍恆河兩岸，到處去轉法輪，擊法鼓，吹法螺，以微妙的法音，來呼召<sup>10</sup>覺悟在痛苦中的眾生。從傳記去看，釋尊的一生，不外乎大慈大悲的生活，無非表現了慈悲為本的佛心。

## （二）約釋尊的往昔本生來說

如進一步而推求釋尊的往昔修行，在傳說的本生談中，菩薩是怎樣的捨己為人！是怎樣的慈愍眾生！聲聞學者，也不能不說：菩薩以慈心而修波羅密多，圓滿時成就佛果。所以大乘的行果——菩薩與佛，是徹始徹終的慈悲心行。如離去了慈悲，那裡還配稱為大乘呢！

### 三、以慈悲為本的大乘佛法，才能代表佛陀的真精神（p.119）

大乘經中說：菩薩與聲聞，雖同樣的稱為佛子，而菩薩如長者的大夫人子，聲聞如婢子。<sup>11</sup>這是說：菩薩是佛的嫡子，繼承了佛陀的高貴而純正的血統。聲聞呢？他雖也依佛口生，從法化生，<sup>12</sup>而不免羼<sup>13</sup>入了卑賤的血統。這種卑賤的傳統，不是別的，是釋尊適應印度當時的一隱遁與苦行的獨善心行。

聲聞是佛法，有深智的一分，但不能代表圓正的佛法，因為他含著違反佛陀精神的一

<sup>9</sup> 印順法師《印度之佛教》，pp.18-19：

傳說父王曾偕太子出遊，並觀耕焉。田間作人赤體辛勤事耕墾，形容枯瘠，日炙汗流，並因乏饑渴而不得息。犁牛困頓，備受鞭策羈勒之苦；犁場土壽之下，悉有蟲出，鳥雀飛來競食之。太子有感於農奴貧病，眾生相殘之苦，悲心油然而生，因移坐闇浮樹下，寂然而思所以救濟之道，隱萌出家之志。此釋尊入道之初心，社會救濟與生死解脫，實兼而有之。

復有說焉：太子嘗遊觀四門，歷見老、病、死苦，及見出家安樂而日增其厭世出家之心。此不必視為事實，要為熟聞塵世可厭，解脫為樂而出家。遊觀云云，特象徵其內心之感悟而已！

<sup>10</sup> 呼召：形容呼喚；召喚。（《漢語大詞典》（三），p.287）

<sup>11</sup> (1) 《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會第四十三〉(大正 11, 634b26-c4)：

「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。」

(2) 詳參印順法師《寶積經講記》，pp.140-142；《如來藏之研究》，pp.61-62。

<sup>12</sup> 《雜阿含經》卷 18 (501 經) (大正 2, 132b1-2)：

若正說佛子從佛口生，從法化生，得佛法分者，則我身是也。

<sup>13</sup> 罡（彳弓丶）：1.《說文解字·段玉裁注》：「廁，雜也。相廁者，雜廁而居。」引申為錯亂攬雜。2.北齊·顏之推《顏氏家訓·書證》：「典籍錯亂……皆由後人所羼，非本文也。」（《漢語大詞典》（九），p.195）

分，即沒有大慈悲，所以《華嚴經》中比喻二乘為從佛背而生。<sup>14</sup>

因此，偏從聲聞法說，專以聲聞的心行為佛法，那是不能說佛法以慈悲為本的。然依代表佛陀真精神的大乘來說，慈悲為本，是最恰當的抉發了佛教的本質，佛陀的心髓。

(貳) 慈悲的根源 (pp.120-123)

一、慈悲是佛法的根本，與中國的仁愛及基督的博愛，有同有異 (p.120)

慈悲是佛法的根本；也可說與中國文化的仁愛，基督文化的博愛相同的。不過佛法能直探慈悲的底裡，不再受創造神的迷妄，一般人的狹隘所拘蔽，而完滿地、深徹地體現出來。

二、慈悲是從緣起之相關性與平等性，所流露的關切同情 (pp.120-123)

依佛法說，慈悲是契當事理所流露的，從共同意識而泛起的同情。這可從兩方面說：

(一) 從緣起相的相關性說 (事相) (pp.120-122)

從緣起相的相關性說：

1、世間的一切，實在是關係的存在 (p.120)

世間的一切——物質、心識、生命，都不是獨立的，是相依相成的緣起法。在依託種種因緣和合而成為現實的存在中，表現為個體的、獨立的活動，這猶如結成的網結一樣，實在是關係的存在。

關係的存在，看來雖營為個體與獨立的活動，其實受著關係的決定，離了關係是不能存在的。世間的一切，本來如此；眾生，人類，也同樣的如此。所以從這樣的緣起事實，而成為人生觀，即是無我的人生觀，互助的人生觀，知恩報恩的人生觀，也就是慈悲為本的人生觀。

2、現生的社會、國際及一切有情，與我們都有著直接或間接的關係 (pp.120-121)

單依現生來說，人是不能離社會而生存的。除了家庭的共同關係不說，衣食住藥，都由農工的生產原料，加工製造，由商賈的轉運供給；知識與技能的學習，學問與事業的成功，都靠著師友的助成。社會秩序的維持，公共事業的推行，安內攘外<sup>15</sup>，一切都靠著政府的政治與軍事。如沒有這些因緣的和合，我們一天、一刻也難以安樂的生存。

擴大來看，另一國家，另一民族，到這個時代，更證明了思想與經濟的息息相關。甚至非人類的眾生，對於我們的生存利樂，也有著直接或間接的關係。

人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。這是現實人間所易於了解的。

<sup>14</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 47 〈34 入法界品〉(大正 9, 695c26-28)：

從其背出阿僧祇聲聞、緣覺，應以二乘化眾生故。

<sup>15</sup> 安內攘外：漢張仲景《傷寒論·太陽病上》：「甘草甘平，有安內攘外之能。」原就藥的療效而言。後多指安定內部，排除外患。(《漢語大詞典》(三), p.1312)

**3、從三世流轉來說，一切眾生對自己都有著密切的關係** (pp.121-122)

如從生死的三世流轉來說，一切眾生，從無始以來，都與自己有著非常密切的關係，過著共同而密切的生活，都是我的父母，我的兄弟姊妹，我的夫婦兒女。一切眾生，對我都有恩德——「父母恩」「眾生恩」「國家（王）恩」，「三寶恩」。<sup>16</sup>

所以從菩薩的心境看來，一切眾生，都「如父如母，如兄如弟，如姊如妹，和樂相向」。<sup>17</sup>在佛的心境中，「等視眾生如羅睺羅」<sup>18</sup>（佛之子）。

這種共同意識，不是狹隘的家庭，國族，人類；更不是同一職業，同一階層，同一區域，同一學校，同一理想，同一宗教，或同一敵人。而是從自他的展轉關係，而達到一切眾生的共同意識，因而發生利樂一切眾生（慈），救濟一切眾生（悲）的報恩心行。

**4、慈悲為道德的根源，實是人心映現緣起法則而流露的同情** (p.122)

慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

**(二) 從緣起性的平等性來說（理性）(pp.122-123)**

再從緣起性的平等性來說：

<sup>16</sup> 《大乘本生心地觀經》卷2〈2 報恩品〉（大正3，297a7-14）：

爾時，佛告五百長者：「善哉善哉！汝等聞於讚歎大乘，心生退轉發起妙義，利益安樂未來世中，不知恩德一切眾生。諦聽諦聽，善思念之，我今為汝分別演說世出世間有恩之處。善男子！汝等所言未可正理。何以故？」

世出世恩有其四種：一、父母恩，二、眾生恩，三、國王恩，四、三寶恩。

如是四恩，一切眾生平等荷負。」

<sup>17</sup> (1) 《大般若波羅蜜多經》卷3〈2 學觀品〉（大正5，15c16-19）：

若菩薩摩訶薩欲令十方殞伽沙等世界有情，以己威力，慈心相向如父如母、如兄如弟、如姊如妹、如友如親不相違害，展轉為作利益安樂，應學般若波羅蜜多。

(2) 《大智度論》卷8〈1 序品〉（大正25，120b5-24）：

問曰：是諸眾生未離欲，無禪定，不得四無量心，云何「得等心」？

答曰：是等，非禪中等，是於一切眾生中無怨無恚；以此等故，善心相視。復次，等心者，經中有言：「云何等心？相視如父母，是名等心。」

問曰：視一切眾生便是父母、兄弟、姊妹不？

答曰：不也！見老者如父母，長者如兄，少者如弟，姊妹亦爾。等心力故，皆如親親。

問曰：云何非父母言父母，乃至非親親言親親？不墮妄語耶？

答曰：一切眾生無量世中，無非父母、兄弟、姊妹、親親者。復次，實法相中，無父母、兄弟；人著吾我，顛倒計故，名為父母、兄弟。今以善心力故，相視如父如母，非妄語也。復次，如人以義相親，非父事之為父，非母事之為母，兄弟、兒子亦復如是。如人有子行惡，黜而棄之；他姓善行，養以為子。如是相視，則為等心。

如說偈：「視他婦如母，見他財如火，一切如親親，如是名等見。」

<sup>18</sup> 《大般涅槃經》卷1〈1 序品〉（大正12，605a8-15）：

爾時，世尊與大比丘八十億百千人俱前後圍遶。二月十五日臨涅槃時，以佛神力出大音聲。其聲遍滿乃至有頂，隨其類音普告眾生：「今日如來、應供、正遍知——憐愍眾生、覆護眾生、等視眾生如羅睺羅、為作歸依、為世間舍——大覺世尊將欲涅槃。一切眾生若有所疑，今悉可問，為最後問。」

### 1、從一切法的平等法性，消融相待的現象（p.122）

緣起法是重重關係，無限的差別。這些差別的現象，都不是獨立的、實體的存在。所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。從這法性去了達緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。

### 2、平等一如的心境能生起同體的大悲，盡未來際的悲濟眾生（pp.122-123）

大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲<sup>19</sup>」。<sup>20</sup>有眾生在苦迫中，有眾生迷妄而還沒有成佛，這等於自己的苦迫，自身的功德不圓滿。大乘法中，慈悲利濟眾生的心行，盡未來際而已，即由於此。一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。

### 3、慈悲是人心契當於事理真相的自然的流露（p.123）

無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同<sup>21</sup>，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起性的敞露<sup>22</sup>於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。

由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。

慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

### （參）慈悲與仁愛的比較（pp.123-130）

#### 一、佛教的慈悲、儒家的仁、墨家的兼愛之相似處（pp.123-125）

##### （一）佛教的慈悲（p.123）

慈悲，不但是佛法的根本，也是中國文化與基督文化的重心。其中的異而又同，同

<sup>19</sup> 智旭撰述《楞伽經玄義》卷1（《弘新續藏》17, 481c19-482a1）：

慈悲無上者，觀於第一義心境界，生佛本同。凡夫迷之，枉受生死；二乘昧之，妄取涅槃；遂發四弘，拔苦與樂，神通自在，方便具足。經云：如隨眾色摩尼，隨入眾生微細之心，而以化身隨心量度。此是無緣大慈，同體大悲，不同三乘生緣、法緣慈悲，故云慈悲無上也。

<sup>20</sup> 印順法師《華雨集第一冊》，p.119：

因此，菩薩並非見到了真實的眾生，或真實的法而起慈悲心的。他是通達了一切法空之後而起慈悲心的，這便叫做無緣慈。在一切法空的深悟中，不礙緣有，還是見到眾生的苦痛，只是不將它執以為實有罷了。到這時，般若與慈悲二者便可說是合而為一，這才是真正的大乘慈悲，所以又叫它為同體大悲。一切法都是平等的，而就在這平等中，沒有了法與眾生的自性，而法與眾生宛然現前。即空而起慈，這便叫無緣慈。所以講到佛菩薩的慈悲，這其中一定有般若，否則便不成其為真正的慈悲。講到般若，也必須包含了慈悲，否則這種智慧也就不是佛菩薩的智慧了。

<sup>21</sup> 和同：形容和睦同心。（《漢語大詞典》（三），p.267）

<sup>22</sup> 敞（ㄔㄤˇ）：2.顯露；露出。（《漢語大詞典》（五），p.490）

而又異，應分別的解說。

佛法從緣起法的依存關係，確立慈悲為他的道德。緣起法，經中比喻為：「猶如束蘆，互相依住。」<sup>23</sup>這如三根鎗的搭成鎗架一樣，彼此相依，都站立而不倒。不論除去那一根，其他的也立刻會跌倒，這是相依相成的最明顯的例子。緣起的世間，就是如此。為他等於為己，要自利非著重利他不可。自他苦樂的共同，實為啟發慈悲心的有力根源。

#### (二) 儒家的仁，以及墨家的兼愛 (p.124)

這在儒家，稱為「仁」。仁，本是果核內的仁，這是兩相依合，而在相合處，存有生芽引果的功能。存在與發生，是不能離相依相成的關係的。

擴充此義來論究人事，仁的意義是二人——多數人，多數人相依共存的合理關係。在心理上，即是自他關切的同情感。和諧合作的同情，活潑的生機，即是仁。如人的身心失常，手足麻木或偏枯，精神呆滯或冷酷，即稱為麻木不仁。殘酷仇恨的破壞活動，在社會的依存關係中，也就是不仁。儒家的仁與泛愛，是合於緣起依存性的。

又如墨家的「兼愛」<sup>24</sup>，在說文中，兼<sup>25</sup>像二禾相束的形狀。這與佛說的「束蘆」更為相近。由於理解得事物的相關性，人與人的相助共存，所以墨子強調人類愛，而主張兼愛。

#### (三) 儒仁和墨愛，跟佛法的慈悲有著類似性 (pp.124-125)

佛法說緣起，同時就說無我。因為從緣而起的，沒有獨立存在的實體，就沒有絕對的自我。否定了絕對的自我，也就沒有絕對的他人。相對的自他關係，息息相關，所以自然地啟發為慈悲的同情。

儒家與墨家，也有類似的見解。如墨經說：「兼，無人也」。<sup>26</sup>從兼——彼此依存的

<sup>23</sup> 《雜阿含經》卷 12 (288 經)(大正 2, 81b4-8)。

<sup>24</sup> (1) 《墨子·兼愛下》：「《泰誓》曰：「文王若日若月，乍照光於四方於西土。」即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月，兼照天下之無有私也。即此文王兼也。雖子墨子之所謂兼者，於文王取法焉。」

(2) 《墨子·兼愛中》：「天下之人皆不相愛，強必執弱，富必侮貧，貴必傲賤，詐必欺愚。凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也，是以仁者非之。」

<sup>25</sup> (1) 兼：《說文》：「兼，并也。從又持秆。兼，持二禾，秉，持一禾。」(《漢語大字典》(一), p.249)

(2) 兼：形容同時具有或涉及幾種事物或若干方面。(《漢語大詞典》(二), p.153)

<sup>26</sup> (1) 《墨子·兼愛下》：然即兼之可以易別之故何也？曰：「藉為人之國，若為其國，夫誰獨舉其國以攻人之國者哉？為彼者由為己也。為人之都，若為其都，夫誰獨舉其都以伐人之都者哉？為彼猶為己也。為人之家，若為其家，夫誰獨舉其家以亂人之家者哉？為彼猶為己也。」然即國、都不相攻伐，人家不相亂賊。此天下之害與？天下之利與？即必曰天下之利也。姑嘗本原若眾利之所自生，此胡自生？此自惡人賊人生與？即必曰：「非然也」，必曰：「從愛人利人生」。分名乎天下愛人而利人者，別與？兼與？即必曰：「兼也」。然即之交兼者，果生天下之大利者與？是故子墨子曰：「兼是也」。且鄉吾本言曰：「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」今吾本原兼之所生，天下

意義去了解，就得到沒有離去自己的絕對他人。無人，是說一切他都是與自己有關的，這當然要愛，誰不愛自己呢？儒家說：「仁者無敵」。<sup>27</sup>真能體會仁，擴充仁，一切都與自己相助相成，沒有絕對的對立物，所以決不把什麼人看作敵人，而非消滅他不可。

儒仁，墨愛，豈不是與佛法的慈悲，有著類似嗎！

## 二、佛教的慈悲，與其他學說的仁慈或博愛，存有根本差異 (pp.125-130)

### (一) 儒墨缺乏佛法的自他無我正觀 (pp.125-126)

#### 1、儒墨缺乏向內的深觀，只是體會得向外的無敵、無人

然還有非常的不同。佛說的慈悲，不但從自己而廣泛的觀察向外的關係，而理解得自己與他的相關性，如儒與墨一樣。

佛法更從自己而深刻的觀察內在的關係，了解得自我，只是心色（物質）和合而相似相續的個體；雖表現為個體的活動，而並無絕對的主體。所以佛法能內證身心的無我，外達自他的無我，而不像儒墨的缺乏向內的深觀，而只是體會得向外的無敵、無人。

不能內觀無我，即違反了事理的真相，不免為我我所執所歪曲。從此而發為對外的仁、愛，是不能做到徹底的無我，也就不能實現無敵無人的理想。

#### 2、儒者的仁，終究為狹隘的「家」所拘蔽

還有，儒者的仁，在社會的自他關係中，出發於家庭的共同利樂，人倫——父子擴充為君臣，兄弟擴充為朋友，夫婦為道德的根源。從此向外推演，這才「親親而仁民，仁民而愛物」<sup>28</sup>；「四海之內，皆兄弟也」<sup>29</sup>；「民吾胞也，物吾與也」<sup>30</sup>。家庭的親屬愛，最平常，最切實，也最狹小。中國在家庭本位文化下，擴充到「四海皆兄弟」<sup>31</sup>，「天下為公」<sup>32</sup>，而終究為狹隘的「家」所拘蔽。重家而輕國，不

---

之大利者也；吾本原別之所生，天下之大害者也。是故子墨子曰：「別非而兼是者」，出乎若方也。

(2) 編按：墨子主張「兼以易別」之說，用兼相愛來取代別相惡。如果做人能「為彼猶為己」，則能「國、都不相攻伐，人家不相亂賊」。墨子所謂的「仁」，就是無私的為大眾，「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害」。

<sup>27</sup> 出自《孟子·梁惠王章句上》。

<sup>28</sup> 《孟子·盡心篇》上卷：「孟子曰：『君子之於物也。愛之而弗仁，於民也。仁之而弗親，親親而仁民，仁民而愛物。』」

<sup>29</sup> 《論語·顏淵》：「司馬牛憂曰：『人皆有兄弟，我獨亡！』子夏曰：『商聞之矣：死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內皆兄弟也！君子何患乎無兄弟也。』」

<sup>30</sup> 《經部，易類，大易通解，二卷》：「由於大畏乎民之志謂。之為知本本者何在事物為道道率於性性命於天由天命人性之原求，所謂本者而一以貫之民吾胞也物吾與也何不歸於一元。」

<sup>31</sup> 四海皆兄弟：形容謂天下人皆同手足，親如一家。（《漢語大詞典》（三），p.569）

<sup>32</sup> (1) 天下為公：原指君位不為一家私有。後為一種美好的社會政治理想。（《漢語大詞典》（二），p.1403）

(2) 《禮記·禮運》：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。《孫希旦集解》：『天下為公者，天子之位傳賢而不傳子也。』」

能不說是近代中國不易進步的病根。說到天下為公，那是距離得更遠了。

佛法直從自我主體的勘破出發，踏破狹隘的觀念，以一切眾生為對象而起慈悲；這與儒者的仁愛，論徹底，論普遍，都是不可並論的。

## (二) 基督的博愛與婆羅門的梵等只屬禪定經驗，缺乏佛法緣起的深觀 (pp.126-128)

### 1、基督的博愛啟發於萬化同源的觀念，由宗教經驗而想像為與超越的神相結合

論到基督教，他的核心，當然是博愛。耶和華——神為世間的創造主，人類的父。神對於人類，非常慈愛，所以人也應該愛神；體貼神的意思，要愛人如己，這多少根源於家屬愛，然主要是啟發於萬化同體同源的觀念，近於緣起法的平等性。

基督教徒，不是沒有修持的。在虔敬的誠信，迫切的懺悔中，達到精神的集中時，也有他的宗教經驗。高深的，能直覺得忘我的狀態，稱為與神相見。神是無限的，光明的，聖潔——清淨的，也常聽見神秘的音聲。在當時，充滿了恬靜的喜樂與安慰；有時也發生一些超常的經驗。這種無始終，無限量，光明，清淨，喜樂的宗教經驗，依佛法說，淺一些的是幻境，深一些的是定境。

由於神教者缺乏緣起無我的深觀，所以用自我的樣子去擬想他，想像為超越的萬能的神，與舊有的人類祖神相結合。

### 2、佛法與其他宗教的神秘經驗之比較

有宗教經驗的，或玄學體會的，大抵有萬化同體，宇宙同源的意境。如莊子說：「天地與我同根，萬物與我並生」<sup>33</sup>。墨子的「明天」<sup>34</sup>，婆羅門教的梵，都有一種同體的直覺，而多少流出泛愛的精神。然而，平等一如，本是事事物物的本性。由於不重智慧，或智慧不足，在定心或類似定心的映現中，複寫而走了樣，才成為神，成為神秘的宇宙根源。

佛法說：慈悲喜捨——四無量定——為梵行，修得就能生梵天。由於定境的淺深，分為梵、光、淨天的等級。<sup>35</sup>

婆羅門教的梵——或人格化為梵天，與基督教的耶和華相近，不外乎在禪定的經

<sup>33</sup> 《莊子·齊物論》：「天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。」

<sup>34</sup> (1) 《墨子·天志上》：「故天子者，天下之窮貴也，天下之窮富也。故於富且貴者，當天意而不可不順。順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。」

(2) 編按：墨子的「明天」，應該是特顯「天」的地位意思。墨子的〈天志〉，認為世間有上帝，賞善罰惡，人應該遵守奉行的意志。墨子的看法，也能回應導師在上文的「萬化同體，宇宙同源」的說法。

<sup>35</sup> 《長阿含經》卷 20 〈8 切利天品〉〈30 世記經〉(大正 1, 136a2-10)：

色界眾生有二十二種：一者梵身天，二者梵輔天，三者梵眾天，四者大梵天，五者光天，六者少光天，七者無量光天，八者光音天，九者淨天，十者少淨天，十一者無量淨天，十二者遍淨天，十三者嚴飾天，十四者小嚴飾天，十五者無量嚴飾天，十六者嚴飾果實天，十七者無想天，十八者無造天，十九者無熱天，二十者善見天，二十一者大善見天，二十二者阿迦尼吒天。

驗中，自我的普遍化，想像為宇宙的本源，宇宙的創造者。創造神的思想根源，不但是種族神的推想，實有神秘的特殊經驗。唯有定慧深徹，事理如實的佛法，才能清晰地指出他的來蹤去跡。

### (三) 老莊的孝慈雖自然不造作，然缺乏關切互助的仁愛 (p.128)

老、莊，有他形而上的體會：「有物混成，先天地生」<sup>36</sup>。這玄之又玄的，並不擬想為神格，而直覺為神秘的大實在，為萬化的根源。在這種意境中，老子雖說：「六親不和有孝慈」<sup>37</sup>，而實慈為三寶之一。他不滿矯揉造作<sup>38</sup>的孝慈，而主張任性與自然的孝慈，真情的自然流露。

然而，不能深徹的內觀無我，所以慈是孤立的、靜止的互不相犯。「民至老死，不相往來」<sup>39</sup>；「鳥雀之巢，可攀援而觀」<sup>40</sup>，缺乏關切的互助的仁愛。這近於印度的隱遁、獨善的一流；在老莊的思想中，慈愛是沒有積極闡揚的。

### (四) 西方文明中獨佔性與排他性的博愛觀 (pp.128-130)

#### 1、獨佔性的階級愛 (pp.128-129)

基督教的博愛，根源於迷妄的神造說。由於神的缺陷性，雖經過耶穌多少的洗革，還是無法完善。這因為，耶和華本為希伯來的民族保護神，有著戰鬥與嚴酷的性格。對於不信者，罪惡者，外邦人的擊殺毀滅，神是從來不憐愍的。民族神，必與民族的偏見相結合。所以以色列的民族神，選定了以色列人為「選民」。神要將權柄交給他們，使成為世界的統治者；要把其他的外邦人，置於以色列的統治之下。神的預言，神的恩典，不久要到來。

這種完成世界統治的狂想，並不是共產黨徒的新發明了。耶穌革新他，使成為全人類的宗教。然而選民的偏愛，並未絲毫改變。這所以，基督教的世界傳道史，與侵略者的殖民政策，從來形影不離。

#### 2、排他性的階級愛 (p.129)

到最近，南非的人種歧視，無色人種的澳洲，黑人在合眾國的實際地位，還是那樣的。在神教徒的博愛中，完全合適。應該被統治的，被廢棄的，與神恩無分的外邦人，轉化為宗教性的異教徒。

在基督教的神學中，永生天國，並不因你的善行，而因於信仰。不信神，不信耶

<sup>36</sup> 《子部，道家類，老子道德經，上卷》：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。」

<sup>37</sup> 《子部，道家類，老子道德經，上卷》：「大道廢，有仁義，智慧出，有大偽，六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」

<sup>38</sup> 矫揉造作：形容故意做作，極不自然。（《漢語大詞典》（七），p.1548）

<sup>39</sup> 《子部，道家類，老子翼，卷二》：「小國寡民，使有什伯人之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復繩結而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」

<sup>40</sup> 《子部，道家類，莊子翼，卷三》：「其視顛顛。當是時也，山無蹊兮隧，澤無舟梁；萬物羣生，連屬其鄉；禽獸成羣，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥雀之巢可攀援而窺。」

耶穌，你的什麼也沒有用。換言之，信我的，屬於我的，才是生存；不信我的，不屬於我的，便是死亡。

### 3、西方宗教的獨佔性與排他性，永久與「異我者仇」的殘酷結合在一起（pp.129-130）

這種宗教的獨佔性，排他性，不但論理不通，實在赤裸裸的表現著非人性的，不民主的猙獰<sup>41</sup>面目。

過去歐洲的黑暗時代，對於異教徒，對於科學家的發明而不合神意的，受到教會的迫害，燒殺，這並不希奇，實是神教者的博愛觀內涵的應有意義。這種神的博愛觀，開始沒落為新的世界的黑暗時代。猶太人的馬克思，久受東正教熏陶的蘇俄人民，正發展成新的姿態：信仰共產主義的，屬於共產主義的，不反對共產主義的，是生存；不信的，違反的，有著自由思想的，便要受到清算，迫害。共產黨徒對於善惡的看法，並不因你過去的行為。無論你怎樣的立德，立功，立言，有著怎樣的輝煌業績，只要你不信，你反對，你便是該死的！唯有你肯死心蹋地的跟他走，才是善良的「人民」。這種獨佔的、排他的階級愛，與「異我者仇」的殘酷，永久結合在一起。

千百年來，在西方文明中生根而長成的博愛觀，現在要享受他自己的果實了。在這昏天黑地的時代，有著「無偏無黨」的仁慈者，應該起來釜底抽薪<sup>42</sup>，從根糾正過來！

### （肆）慈悲心與慈悲行（pp.130-133）

#### 一、菩薩的慈悲，是全然的忘己為人（pp.130-131）

慈悲，是佛法的根本，佛菩薩的心髓。菩薩的一舉手，一動足，無非慈悲的流露。一切的作為，都以慈悲為動力。所以說：菩薩以大悲而不得自在。為什麼不得自由自在？因為菩薩不以自己的願欲為行動的方針，而只是受著內在的慈悲心的驅使，以眾生的需要為方針。眾生而需要如此行，菩薩即不得不；為眾生著想而需要停止，菩薩即不能不止。菩薩的捨己利他，都由於此，決非精於為自己的利益打算，而是完全的忘己為他。

#### 二、菩薩的慈悲心，是四無量心的總和（p.131）

菩薩的慈悲心，分別為慈，悲，喜，捨——四心。<sup>43</sup>

慈，是以利益安樂、世出世間的利益，給予眾生。

悲，是拔濟眾生的苦難，解除眾生的生死根本。

喜，是見眾生的離苦得樂而歡喜，眾生的歡悅，如自己的一樣。

<sup>41</sup> 猙獰：形容凶惡。指性情、行為或狀貌十分可怕。（《漢語大詞典》（五），p.46）

<sup>42</sup> 釜底抽薪：比喻從根本上解決問題。（《漢語大詞典》（六），p.1118）

<sup>43</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 349（大正 6，794c25-795a1）：

是菩薩摩訶薩於諸有情起與樂想作意，入慈無量具足住；於諸有情起拔苦想作意，入悲無量具足住；於諸有情起慶喜想作意，入喜無量具足住；於諸有情起離苦樂平等想作意，入捨無量具足住。

捨，是怨親平等，不憶念眾生對於自己的恩怨而分別愛惡。

「與樂」，「拔苦」，為慈悲的主要內容。然如嫉妒成性，見他人的福樂而心裡難過；或者仇恨在心，或者私情過重，不是愛這個，便是惡那個，這決不能引發無私的平等的慈悲。所以菩薩不但要有慈悲心，而且要有喜捨心。慈悲喜捨的總和，才能成為真正的菩薩心。

### 三、菩薩要以四攝法，來充實慈悲的事行 (pp.131-133)

#### (一) 總述 (p.131)

不過，但有悲心是不夠的，非有悲行不可。換言之，菩薩要從實際的事行中，去充實慈悲的內容，而不只是想想而已。充實慈悲心的事行，名利他行，大綱是：布施，愛語，利行，同事——四攝。

#### (二) 別釋 (pp.131-133)

##### 1、布施

布施，或是經濟的施與，或是勞力，甚至生命的犧牲，稱為財施。從思想去啟導，以正法來開示，就是一言一句，能使眾生從心地中離惡向善，都稱為法施。如眾生心有憂惱，或處於惡劣的環境，失望苦痛萬分，菩薩以正法來開導他，以方便力來護助他，使眾生從憂怖苦惱中出來，這是無畏施。布施有此三大類，可以統攝一切利他行，如離了布施，即沒有慈悲的意義了！然而實現利他行，還要有愛語，利行，同事。

##### 2、愛語

愛語，是親愛的語言。或是和顏的善語，或是苦切的呵責語，都從慈悲心流出，使對方感覺到善意，能甘心悅意的接受。否則，如對貧窮或急難者，以輕蔑，傲慢，調笑的語調去布施他，有自尊心的，都會拒絕接受施與。或者勉強接受，而內心引起反感。又如對人對事的評論，如為善意的，有建設性的，容易使人接受而改善。不然，即使說得千真萬確，在對方的反感下，也會引起誤會與糾紛的。

##### 3、利行

利行，以現代語來說，即是福利事業。從公共的、大眾的福利著想，去施設慈濟的事業。

##### 4、同事

同事，是與大眾同甘苦。在工作方面，享受方面，都應一般化，與大家一樣，這是最能感動人的。

##### 5、小結

菩薩要慈悲利他，不能不講求方法。愛語，利行，同事，就是使布施成為有效的，能達到真能利益眾生的方法。

#### (三) 結說 (p.133)

這四者，是慈濟眾生、和合眾生的基本，為領導者（攝）應有的德行。菩薩「為尊

為導」，<sup>44</sup>但不是為了領導的權威，是為了慈濟眾生，知道非如此不能攝受眾生，不能完成利益人類的目的。從慈悲心發為布施等行，為菩薩所必備的。菩薩的領導，並不限於政治，在任何階層，不同職業中，有慈悲心行的菩薩，總是起著領導作用。如維摩詰居士，他在一切人中，「一切中尊」。<sup>45</sup>

(伍) 慈悲的長養 (pp.133-135)

一、慈悲的修習，重在擴充與淨化人類共有的同情心 (p.133)

慈悲心是人類所同有的，只是不能擴充，不能離開自私與狹隘的立場而已。由於自私，狹隘，與雜染混淆，所以被稱為情愛。古人詠虎詞說：「虎為百獸尊，誰敢觸其怒！唯有父子情，一步一回顧」。<sup>46</sup>慈愛實為有情所共有的，殘忍的老虎，也還是如此。

所以慈悲的修習，重在怎樣的擴充他，淨化他，不為狹隘自我情見所歪曲。

所以慈悲的修習，稱為長養，如培養根孽<sup>47</sup>，使他成長一樣。

二、長養慈悲心，有自他互易與怨親平等的二大觀門 (pp.134-135)

據古代聖者的傳授，長養慈悲心，略有二大法門。

(一) 自他互易觀：把他人看作自己去著想

一、自他互易觀：

淺顯些說：這是設身處地<sup>48</sup>，假使自己是對方，而對方是自己，那應該怎樣？對於這一件事，應怎樣的處理？誰都知道，人是沒有不愛自己的，沒有不為自己盡心的。我如此，他人也是如此。如以自己的自愛而推度他人，設身處地的為他人著想，把他人看作自己去著想，慈悲的心情，自然會油然<sup>49</sup>的生起來。

《法句》說：「眾生皆畏死，無不懼刀杖，以己度他情，勿殺勿行杖」。<sup>50</sup>這與儒家的恕道<sup>51</sup>一致，但還只是擴充自我的情愛，雖能長養慈悲，而不能淨化完成。

<sup>44</sup> 《十住毘婆沙論》卷 13 〈26 譬喻品〉(大正 26, 91c12-15)：

如彼導師能將多眾安隱示好道故，名為導師。菩薩亦如是，善將眾生示佛法、示涅槃，從生死險道得至涅槃故，名為大導師。

<sup>45</sup> 《維摩詰所說經》卷上〈1 佛國品〉(大正 15, 539a29-b9)：

爾時毘耶離大城中有長者，名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍；辯才無礙，遊戲神通，逮諸總持……若在長者，長者中尊，為說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在刹利，刹利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝；若在內官，內官中尊，化政宮女；若在庶民，庶民中尊，令興福力；若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧；若在帝釋，帝釋中尊，示現無常；若在護世，護世中尊，護諸眾生。長者維摩詰，以如是等無量方便饒益眾生。

<sup>46</sup> 《古今圖書集成·家典範·父子部》之〈虎苑解學士繕·應制題虎顧眾彪圖〉云：

虎為百獸尊，誰敢觸其怒，惟有父子情，一步一回顧。

<sup>47</sup> 孽（ㄋㄧㄢˋ）：通“孽”。分枝；幼芽。（《漢語大詞典》(四)，p.252）

<sup>48</sup> 設身處地：設想自己處在另一人的地位或環境中。（《漢語大詞典》(十一)，p.80）

<sup>49</sup> 油然：自然而然。（《漢語大詞典》(五)，p.1072）

<sup>50</sup> 《法句經》卷上〈18 刀杖品〉(大正 4, 565b2-3)：

一切皆懼死，莫不畏杖痛，恕己可為譬，勿殺勿行杖。

<sup>51</sup> 恕道：寬仁之道。（《漢語大詞典》(七)，p.507）

## (二) 惡親平等觀：慈心普遍到一切

### 二、親怨平等觀：<sup>52</sup>

#### 1、總說慈悲心的修習次第

除自愛而外，最親愛的，最關切的，沒有比自己的父母、夫妻、兒女了。最難以生起慈悲心的，再沒有比怨恨、仇敵了。為了長養慈悲心的容易修習，不妨從親而疏而怨，次第的擴充。

#### 2、別釋從親而疏而怨之內容

一切人——眾生，可分為三類：親、中、怨。這三者，或還可以分成幾級。

##### (1) 親屬

先對自己所親愛的家屬，知遇的朋友，觀察他的苦痛而想解除他，見他的沒有福樂而想給予他。修習到：親人的苦樂，如自己的苦樂一樣，深刻的印入自心，而時刻想使他離苦得樂。

##### (2) 中人

再推廣到中人，即與我無恩無怨的。仔細觀察，這實在都是於我有恩的；特別是無始以來，誰不是我的父母，師長？對於中人的苦樂，關切而生起慈心，悲心，修習到如對自己的恩人親愛的家人一樣。

##### (3) 怨敵

如能於中人而起慈悲心，即可擴大到怨敵。怨敵，雖一度為我的怨敵，或者現在還處於怨敵的地位，但過去不也曾對我有恩嗎？為什麼專門記著怨恨而忘記恩愛呢！而且，他的所以為怨為敵，不是眾生的生性非如此不可，而只是受了邪見的鼓弄，受了物欲的誘惑，為煩惱所驅迫而不得自在。眼見他為非作惡，愚昧無知，應該憐憫他，容恕他，救濟他，怎能因自己小小的怨害而瞋他恨他？

而且，親與怨，也並無一定。如對於親人，不以正法，不以慈愛相感召，就會變成怨敵。對於怨敵，如能以正法的光明，慈悲的真情感召，便能化為親愛。那為什麼不對怨敵而起慈悲心，不為他設想而使離苦得樂呢！

#### 3、小結

以種種的觀察，次第推廣，達到能於怨敵起慈悲心，即是怨親平等觀的成就，慈心普遍到一切，這才是佛法中的慈悲。慈悲，應長養他，擴充他；上面所說的法門，是最易生起慈悲的修法。<sup>53</sup>

<sup>52</sup> 《大智度論》卷 87 〈75 次第學品〉（大正 25，668c20-669 a1）：

是菩薩復聞大乘深義，住眾生等、法等中，無別異心，可得佛。雖復中人及怨，都無異心。所以者何？是菩薩以畢竟空心，煩惱微薄、怨親平等，作是念：「怨親無定，以因緣故，親或為怨，怨或為親。」以此大因緣，具足忍波羅蜜故，得作佛。由何而得？由忍怨故，是以菩薩視怨如親。譬如欲過峻嶺，應當敬重頂戴導師；又如良醫雖賤，為貴者所重。如是思惟、籌量、分別，「中人、怨家，雖於我無用，而是佛道因緣」，是故發阿耨多羅三藐三菩提心。

<sup>53</sup> 《思惟略要法》卷 1（大正 15，298a15-b17）：

(陸) 慈悲的體驗 (pp.136-139)

一、大智慧的究竟圓成，也就是大慈悲的最高體現 (p.136)

上面所說的長養慈悲，都還是偏約世俗說。

一分聲聞學者，以為慈悲只是這樣的緣世俗相而生起，這決非佛法的本義。<sup>54</sup>

依大乘法說，慈悲與智慧，並非相反的。在人類雜染的意識流中，情感與知解，也決非隔裂的。可說彼此相應相入，也可說是同一意識流中泛起的不同側面。如轉染還淨，智慧的體證，也就是慈悲的體現；決非偏枯的理智，而實充滿著真摯的慈悲。如佛陀的大覺圓成，是大智慧的究竟，也是大慈悲的最高體現。如離開慈悲而說修說證，即使不落入外道，也一定是焦芽敗種的增上慢人！

二、三類慈悲 (pp.136-138)

慈悲可分為三類：<sup>55</sup>

---

四無量觀法：求佛道者，當先行四無量心。其心無量，功德亦無量。於一切眾生中，凡有三分：一者、父母親里善知識等，二者、怨賊嫌人常欲惱害者，三者、中人不親不怨。行者於此三品人中，慈心視之當如親里，老者如父母，中年如兄弟，少年如兒子，常應修集如是慈心。人之為怨以有惡緣，惡因緣盡還復成親，怨親無定。何以故？今世是怨後世成親，瞋憎之心自失大利，破忍辱福、失慈心業、障佛道因緣，是故不應瞋憎。怨賊應當視之如其親里。所以者何？是怨賊令我得佛道因緣，若使怨賊無惡於我，我無所忍，是則為我善知識也，令我得成忍辱波羅蜜。怨賊之中得是慈已，於十方眾生慈心愛念。普遍世界，見諸眾生無常變異，有老病死眾苦逼切，蜎蜎蠕動皆無安者而起悲心。若見眾生得今世樂及後世樂，得生天樂賢聖道樂而起喜心。不見眾生有苦樂事，不憂不喜以慧自御，但緣眾生而起捨心，是名四無量心。

於十方眾生慈心遍滿故名為無量，行者常應修集是心。若或時有瞋恚心起，如蛇如火在於身上，即應急却。若心馳散入於五欲，及為五蓋所覆，當以精進智慧之力強攝之還。修習慈心，常念眾生令得佛樂，習之不息，便得離五欲、除五蓋、入初禪。得初禪相者喜樂遍身，諸善法中生歡喜樂，見有種種微妙之色，是名入佛道初門禪定福德因緣也。得是四無量心已，於一切眾生忍辱不瞋，是名眾生忍。得眾生忍已，易得法忍。法忍者，所謂諸法不生不滅畢竟空相。能信受是法忍，是名無生忍，得阿耨多羅三藐三菩提記，當得作佛。行者應當如是修習也。

<sup>54</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 83 (大正 27, 427b14-20)：

問：無量為能斷煩惱不？若能斷者，定蘊所說當云何通？如說：「慈悲喜捨皆不能斷諸結。」若不能斷者，此經云何通？

答：應作是說：無量不能斷諸煩惱。

問：若爾，善通定蘊所說，此經所說當云何通？

答：斷有二種：一、暫時斷，二、畢竟斷。依暫時斷，此經說能斷。依畢竟斷，定蘊說不斷。

<sup>55</sup> (1) 《大寶積經》卷 41 〈5 無量品〉(大正 11, 236a19-23)：

童子當知！眾生緣慈，初發大心菩薩所得。法緣之慈，趣向聖行菩薩所得。無緣之慈，證無生忍菩薩所得。童子！是名菩薩摩訶薩大慈無量波羅蜜。若菩薩摩訶薩安住大慈波羅蜜故，則於一切眾生慈心遍滿。

(2) 《大方等大集經》卷 29 (大正 13, 200a11-18)：

舍利弗！夫修慈者，悉能擁護一切眾生，能捨己樂與他眾生。聲聞修慈齊為己身，菩薩之慈悉為一切無量眾生。舍利弗！夫修慈者，能度諸流，慈所及處有緣眾生，又緣於法，又無所緣。緣眾生者初發心也。緣法緣者，已習行也。緣無緣者，得深法忍也。舍利弗！是名菩薩修行大慈而不可盡。

(一) 眾生緣慈：凡情的慈愛 (p.136)

一、眾生緣慈：這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦有樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁，博愛，總究是生死中事。

(二) 法緣慈：通達人無我的慈悲 (pp.136-137)

二、法緣慈：這是悟解得眾生的無我性，但根性下劣，不能徹底的了達一切法空，這是聲聞、緣覺的二乘聖者的心境。見到生死的惑、業、苦——因果鉤鎖，眾生老是在流轉中不得解脫，從此而引起慈悲。法緣慈，不是不緣眾生相，是通達無我而緣依法和合的眾生。如不緣假名的我相，怎麼能起慈悲呢！

(三) 無所緣慈：通達我法畢竟空的慈悲，是大乘悲智平等的特德 (pp.137-138)

三、無所緣慈：這不像二乘那樣的但悟眾生空，以為諸法實有；佛菩薩是徹證一切法空的。但這不是說偏證無所緣的空性，而是於徹證一切法空時，當下顯了假名的眾生。緣起的假名眾生即畢竟空，「畢竟空中不礙眾生」<sup>56</sup>。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」<sup>57</sup>）的現證中，流露真切而憫苦的悲心。

佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發，流露，是必緣眾生相的。但初是執著眾生有實性的；次是不執實有眾生，而取法為實有的；唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。<sup>58</sup>

有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普遍的法性，但是理智邊事。不知大乘的現證，一定是悲智平等。離慈悲而論證得，是不能顯發佛菩薩的特德的。

中國的儒家，從佛法中得少許啟發，以為體見「仁體」，充滿生意，略與大乘的現證相近。然儒者不能內向的徹證自我無性，心有限量（有此彼相），不可能與佛法並論。

三、釋尊悲智融貫的實證，闡明智證真理也是大慈悲的完成 (pp.138-139)

(一) 無量三昧與三三昧皆能體證法性，然卻被聲聞佛教所遺忘 (p.138)

在體證法性的現觀中，《阿含經》<sup>59</sup>中本有四名，實與四法印相契合。

<sup>56</sup> 《大智度論》卷 27〈1 序品〉(大正 25, 263a13-a19)：

復次，菩薩以般若波羅蜜知諸法相，念其本願，欲度眾生，作是思惟：「諸法實相中，眾生不可得，當云何度？」

復作是念：「諸法實相中，眾生雖不可得，而眾生不知是諸法相故，欲令知是實相。」

復次，是實法相，亦不礙眾生。實法相者，名為無所除壞，亦無所作。是名「方便」。

<sup>57</sup> 《大智度論》卷 18〈1 序品〉(大正 25, 190c3-4)。

<sup>58</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈3 習應品〉(大正 8, 225a11-17)：

舍利弗！菩薩摩訶薩於諸相應中為最第一相應，所謂空相應，是空相應勝餘相應。菩薩摩訶薩如是習空，能生大慈大悲。菩薩摩訶薩如是習相應，不生慳心、不生犯戒心、不生瞋心、不生懈怠心、不生亂心、不生無智心。

(2) 《大智度論》卷 37〈3 習相應品〉(大正 25, 336a2-5)：

菩薩行是眾生空、法空，深入空相應，憶本願度眾生；見眾生狂惑顛倒，於空事中種種生著，即生大悲心：「我雖知是事，餘者不知。」以教化故，生大慈大悲。

<sup>59</sup> 《增壹阿含經》卷 18〈26 四意斷品〉(大正 2, 640b13-19)：

無所有（無願）………諸行無常  
無量……………所受皆苦  
空……………諸法無我  
無相……………涅槃寂靜

無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。

但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。不知道，無量即無限量，向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為四無量定。<sup>60</sup>

向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。所以無量三昧，即是緣起相依相成的，無自無他而平等的正觀。通達自他的相關性，平等性，智與悲是融和而並無別異的。無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。

## （二）直到大乘佛教興起，才再度開顯無量三昧的深義（pp.138-139）

佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。<sup>61</sup>

到大乘佛教興起，才開顯出來。所以佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是悲智融貫的實證。是絕待真理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。所以說：「佛心者，大慈悲是。」<sup>62</sup>

---

今有四法本末，如來之所說。云何為四？

一切諸行無常，是謂初法本末，如來之所說。一切諸行苦，是謂第二法本末，如來之所說。一切諸行無我，是謂第三法本末，如來之所說。涅槃為永寂，是謂第四法本末，如來之所說。是謂，諸賢！四法本末，如來之所說。

<sup>60</sup>《雜阿含經》卷 21 (567 經) (大正 2, 149c22-27)：

長者答言：無量三昧者，謂聖弟子心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習普緣，一方充滿。如是二方、三方、四方上下，一切世間心與慈俱，無怨、無憎、無恚，寬弘重心，無量修習，充滿諸方，一切世間普緣住，是名無量三昧。

<sup>61</sup> 印順法師，《空之探究》，p.27：

無量心解脫，包含了適應世俗，佛法不共二類。一般聲聞學者，都以為：四無量心緣廣大無量的眾生，無量是眾多難以數計，是勝解——假想觀，所以是世間定。但「量」是依局限性而來的，如觀一切眾生而超越限量心，不起自他的分別，就與無我我所的空慧相應。質多羅長者以為：無量心解脫中最上的，是空於貪、瞋、癡的不動心解脫，空就是無量。這一意義，在大乘所說的「無緣慈」中，才再度的表達出來。

<sup>62</sup>《佛說觀無量壽佛經》卷 1 (大正 12, 343c1-2)。

# 捌、自利與利他

(《學佛三要》，pp.141-154)<sup>1</sup>

(壹) 問題的提出 (pp.141-142)

一、疑難之提問者 (p.141)

民國三十五年的冬天，我在武院住。漢口羅雲樵先生，轉來一篇對於佛法質疑的文稿，這本是要在報上發表的，羅先生愛護佛教，希望我們能給予解答，然後一起發表出來。

據說質疑者是一位家庭佛化的青年女子，經常從老父那裡聽聞佛法。她對於佛法，並無惡意，而只是不能起信。憑她所理解的——是她父親所常說的，覺得佛法非常偉大，而某些是不免有問題的。問題一共有二十幾個，這不是不可解答的，而是不容易解答的。我三推四託，就延擱了下來。

最近，聽說羅先生在香港，想來臺灣。這個消息，使我想起了七年前，那則一直未了的公案。

二、對菩薩慈悲利他精神的質疑 (p.142)

問題中，有關於慈悲利他的，質疑的大意是說：

「佛教的慈悲利他精神，確是極偉大的！然而，誰能利他呢？怎樣利他呢？這非先要自己大徹大悟，解脫自在不可。這樣，中國佛教界，究有多少大徹大悟而解脫自在的？如僅是極少數，那麼其他的大眾，都不夠利他的資格，唯有急求自利了。這似乎就是佛教口口聲聲說慈悲利他，而少有慈悲事行的原因吧！大徹大悟而解脫自在的，才能神通變化，才能識別根機，才能為人解粘<sup>2</sup>去縛，如觀音菩薩的大慈大悲，尋聲救苦。那麼佛教慈悲利他的實行，可說太難了，太非一般的人間事了！」

這樣的疑難，當然並不恰當。然而這決非她的惡意歪曲，而確是代表著一分佛教徒的思想。好在這不過是一分，而且是不能代表圓正佛教的一分。

(貳)「利」是什麼 (pp.142-145)

一、利之定義 (pp.142-143)

說到利他，首先應明白「利」的意義是什麼？利是利益，利樂；是離虛妄，醜惡，離貧乏，離苦痛，而得真實，美善，豐富，安樂的。

自利與利他，是使自己或他人，得到這樣的利益安樂。世間法，有利必有弊，有樂就有苦，雖不是完善的，徹底的，然也有世間的相對價值。

二、佛教提倡現生樂、來生樂與究竟樂 (p.143)

佛法流行在世間，所以佛所說的利，除了究竟的大利——徹底的解脫而外，也還有世

<sup>1</sup> 編者依據圓波法師編於 2015.6.27 的原稿而略為修訂。

<sup>2</sup> 粘（ㄉㄧㄉㄧㄉ）：執著，不能超脫。（《漢語大詞典》（九），p.205）

間一般的利樂。佛教的出現世間，是使人得「現生樂，來生樂，究竟解脫樂」。<sup>3</sup>唯有聲聞—小乘人，才偏重於「逮得己利」，重於獲得個己的解脫樂。

說利他，切勿落入聲聞窠臼偏重於己利，專重於解脫自在的利樂。如忽略「現生樂」，即自己狹隘了佛教的內容，自己離棄了人間，也難怪世人的誤會了！

### 三、論「利他」(pp.143-144)

#### (一) 利他分為財施和法施

利他，有兩大類：

##### 1、財施

一是物質的利他，即財施：如見人貧寒而給以衣食的救濟，見人疾病而給以醫藥的治療，修道路，闢園林等，以及用自己的體力或生命，來助人救人。

##### 2、法施

二是精神的利他，即法施：如愚昧的授以知識，憂苦的給以安慰，怯弱的給以勉勵；從一切文化事業中，使人心向上，向光明，向中道，向正常，向安隱。這不但是出世法的化導，也以世間正法來化導，使人類養成健全的人格。提高人類的德性知能，為出世法的階梯。

#### (二) 財施與法施之比較

##### 1、法施勝於財施

當然，法施是比財施更徹底的。如給貧苦人以衣食的救濟，是財施；這只是臨時的，治標的。如以正法啟廻他，授以知識技能，幫助他就業（除幼弱老耄<sup>4</sup>殘廢而外），即能憑自己的正當工作，獲得自己的生活，這比臨時的救濟要好得多。

##### 2、出世法施勝世間法施

佛法中，出世法施勝過世間法施，法施比財施更好，然決非不需要財施，不需要世間法施。如專以解脫自在為利，實在是根本的誤解了佛法。

### 四、論出世法施與自利利他的意義 (pp.144-145)

#### (一) 解脫的果，由「種、熟」的因而來

即以出世的法施來說，從使人得解脫來說，也並不像一般所想像的偏差。

解脫，要從熏修行持得來。

小乘行者，初發出離心，即種下解脫的種子；以後隨順修學，漸漸成熟；最後才證

<sup>3</sup> 《大智度論》卷 30〈1 序品〉(大正 25, 279b5-15)：

利有三種：今世利、後世利、畢竟利。復有三種樂：今世、後世、出世樂。前說今世利樂，此說後世、出世利樂。以是故，令眾生住六波羅蜜。菩薩愍念眾生，過於父母念子，慈悲之心，徹於骨髓。先以飲食充足其身，除飢渴苦；次以衣服莊嚴其身，令得受樂。菩薩心不滿足，復作是念：眾生已得今世樂，復更思惟令得後世樂。若以世間六波羅蜜教之，則得人、天中樂，久後還來輪轉生死；當復以出世間六波羅蜜，令得無為常樂。

<sup>4</sup> 耆 (ㄉㄤˋ)：年老；高齡。(《漢語大詞典》(八), p.642)

真斷惑得解脫。

大乘行者，初發菩提心，即種下菩提種子；經長時的修行成熟，才能究竟成佛。

大乘與小乘，都要經歷「種」「熟」「脫」<sup>5</sup>的過程。

所以出世法的教化，也不只是使人當下解脫自在，才是利他。使人「種」，「熟」，難道不是利他？

## (二) 具煩惱人亦可使人得「種、熟」利益

使人當前解脫，非自己解脫不可（也有自己未曾解脫而能使人解脫的事證）。但使人得「種」利，得「熟」利，自己雖並未得解「脫」利，卻是完全可能的。

所以《涅槃經》說：「具煩惱人」<sup>6</sup>，如能明真義的一分，也可以為人「依」（師）。

<sup>5</sup> 《阿毘曇毘婆沙論》卷 14〈3 人品〉（大正 28, 101b11-20）：

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。

<sup>6</sup> (1) 《佛說大般泥洹經》卷 4〈9 四依品〉（大正 12, 875c29- 876b4）：

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<sup>\*</sup>，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；此諸凡夫未為如來之所記別為菩薩位。

彼須陀洹、斯陀含者，已得正法離諸疑惑，不為人說非法經書、離佛契經世間歌頌文飾記論、畜養奴婢非法等物，是名須陀洹菩薩；雖未得第二第三菩薩住地，已為諸佛面前授記。

阿那含者，已得正法離諸狐疑，不為人說非法典籍、離佛契經世間歌頌文飾記論、受畜奴婢非法等物，未起諸結能即覺知，過去諸結永不復縛，有所說法不斷佛性，德行清淨身無外病，四大毒蛇依起諸病所不能中；善說非我度我見者，離世間我而行方便隨順世間，常大乘化不說餘道，身中無有八萬戶虫無量災患，心離愛欲無惡夢想，離一切有生死恐怖，行如是者，是為第三阿那含人。不復還有名阿那含；習諸德本久遠過惡所不能染，名阿那含；是名阿那含菩薩發心受決；發心受決者，其人不久當成佛道。

阿羅漢者，煩惱已盡離諸重擔，所作已作具足十地，已得記別甚深法忍，一切色像悉能化現，於諸方面隨意所欲，為如來應供等正覺，如是功德皆悉具足，名阿羅漢。

是為四種人於此《大般泥洹經》多所度脫、多所饒益出於世間，為天人師，如諸如來，是四種人為真實依。」

※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) 《大乘義章》卷 17（大正 44, 812b5-13）：

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

### (三) 小結

如了解佛法的真意義，不說給人現在安樂的利益，就是專論解脫樂，也決非「非自己先大徹大悟不可」。不過真能解脫自在，利益眾生的力量，更深刻更廣大而已。

質疑者，從非要大徹大悟不可所引起的疑難，本來不成問題。可是一分佛弟子，極力強調當前解脫自在的利益，唱起非自利不能利他的高調。結果，是否做到（解脫的）自利，還不得而知，而一切利他事行，卻完全忽略了！

#### (參) 重於利他的大乘 (pp.145-149)

##### 一、聲聞乘重智證，菩薩乘重悲濟 (pp.145-146)

淨化身心，擴展德性，從徹悟中得自利的解脫自在，本為佛弟子的共同目標。聲聞道與菩薩道的差別，只在重於自利，或者重於利他，從利他中完成自利。

聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法，利樂人天，度脫眾生，不過重於解脫的己利。在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。證悟以後，也不過隨緣行化而已。

而菩薩，在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心。」<sup>7</sup>證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。所以聲聞乘的主機，是重智證<sup>8</sup>的；菩薩乘的主機，是重悲濟的。<sup>9</sup>

##### 二、聲聞三藏中的菩薩，也以利他為先 (p.146)

菩薩道，在初期的聖典中，即被一般稱做小乘三藏中，也是存在的，這即是菩薩本生談。菩薩在三大阿僧祇劫中，或作國王、王子，或作宰官，或作外道，或作農工商賈，醫生，船師；或在異類中行，為鳥為獸。菩薩不惜財物，不惜身命，為了利益眾生而施捨。閻浮提中，沒有一處不是菩薩施捨頭目腦髓的所在。他持戒，忍辱，精勤的修學，波羅密多的四種<sup>10</sup>，六種<sup>11</sup>或十種<sup>12</sup>，都是歸納本生談的大行難行而來。

---

在種性解行位中。

<sup>7</sup> (1) 《大般涅槃經》卷 34：「自未得度先度他，是故我禮初發心。」(大正 12, 838a5)

(2) 《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, 131c1-5)：  
阿難……常聞如來說如是言：「自未得度先度人者，菩薩發心；自覺已圓能覺他者，如來應世。」

<sup>8</sup> 印順法師，《佛在人間》，pp.36-37：

依二乘行果以向大乘的菩薩，都是重智的。二乘一向重智，悲心不夠，精勤禪觀，切求悟證。先斷煩惱，了生死，再回心學佛，即是智增上菩薩。因為他本重智慧，久久成為習慣了，雖然回心向大，也還是悲心不深，在菩薩道中，進程不快。

<sup>9</sup> 印順法師，《佛在人間》，p.38：

二乘菩薩重智；天菩薩重信（淨土、密宗，都是天菩薩行，都重信仰）；人菩薩重慈悲，對一切人類起同情心，而施設種種利濟的事業。《大智度論》曾說到菩薩：或重智，或重悲，或重於信精進。雖真正的菩薩，信進悲智是應該具足的，但依趣入大乘說，確有這三者的不同。

<sup>10</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178 (大正 27, 892a26-28)：「修四波羅蜜多而得圓滿，謂施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。」

<sup>11</sup> (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178 (大正 27, 892b21-c1)：

外國師說：有六波羅蜜多。謂於前四加忍、靜慮。迦濕彌羅國諸論言：後二波羅蜜多即前四所攝，謂忍攝在戒中，靜慮攝在般若，戒慧滿時即名彼滿故。復有別說六波羅蜜多，謂

這樣的慈悲利他，都在證悟解脫以前，誰說非自利不能利他！等到修行成熟，菩提樹下一念相應妙慧，圓成無上正等正覺。這樣的頓悟成佛，從三大阿僧祇劫的慈悲利他中得來。

菩薩與聲聞的顯著不同，就是一向在生死中，不求自利解脫，而著重於慈悲利他。

### 三、初期大乘中的菩薩利他行 (pp.146-147)

#### (一) 證悟前的利他行並不廣大；證悟後的嚴土熟生，方才平等無礙

初期的大乘經，對於菩薩的三祇修行，與三藏所說的小小不同。大乘以為：菩薩的利他行，在沒有證悟以前，是事行，勝解行<sup>13</sup>，雖然難得，但功德還算不得廣大。徹悟的證真——無生法忍以後，莊嚴淨土，成熟眾生的利他大行，功德是大多了。因為這是與真智相應，是事得理融的，平等無礙的。

#### (二) 菩薩道雖分般若道和方便道二階，然未證悟前亦有利他行

大乘分菩薩道為二階：

般若道，凡經一大僧祇劫，是實證以前的，地前的。唯識宗稱為資糧位，加行位（到見道位）也名勝解行地。<sup>14</sup>

證悟以後是方便道，凡經二大僧祇劫，即登地菩薩，唯識家稱為從見道到修道位。

大體的說：地前菩薩，雖有勝解而還沒有現證，廣集無邊的福智資糧，與本生談所說相近。大地菩薩，現證了法界，如觀音菩薩等慈悲普濟，不可思議。本生談中的

---

於前四加聞及忍，若時菩薩能遍受持如來所說十二分教，齊此聞波羅蜜多名為圓滿。若時菩薩自稱忍辱被羯利王割截支體，曾無一念忿恨之心，反以慈言誓饒益彼，齊此忍波羅蜜多名為圓滿。」

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈18問乘品〉(大正8, 250a5-9)：

佛告須菩提：「汝問何等是菩薩摩訶衍？須菩提！六波羅蜜是菩薩摩訶薩摩訶衍。何等六？檀那波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪那波羅蜜、般若波羅蜜。」

<sup>12</sup>《大方廣佛華嚴經》卷25〈22十地品〉(大正9, 561b26-c9)：

十波羅蜜者，菩薩以求佛道所修善根，與一切眾生，是檀波羅蜜；能滅一切煩惱熱，是尸波羅蜜；慈悲為首，於一切眾生心無所傷，是羼提波羅蜜；求善根無厭足，是毘梨耶波羅蜜；修道心不散，常向一切智，是禪波羅蜜；忍諸法不生門，是般若波羅蜜；能起無量智門，是方便波羅蜜；求轉勝智慧，是願波羅蜜；諸魔外道不能沮壞，是力波羅蜜；於一切法相如實說，是智波羅蜜；如是念念中具足十波羅蜜。是菩薩具足十波羅蜜時，四攝法、三十七品、三解脫門，一切助阿耨多羅三藐三菩提法，於念念中皆悉具足。

<sup>13</sup> (1) 印順法師，《大乘起信論講記》(p.28)：

一切修行大乘法的，可分為二類：一、勝解行的菩薩，這是未證悟法性真如的。二、如實行的菩薩，這是已經證悟法性真如的，即地上菩薩。

(2)解行地，梵語 adhimukti-caryā-bhūmi。又作解行住、勝解行地。為菩薩修行階位之一，地之一，十二住之一。即依解而修行，未證真如之地前三賢菩薩之階位。亦即入於初地以前，由思惟力方便而習得一切善根之位。(《佛光大辭典》(六), p.5599)

<sup>14</sup>《成唯識論》卷9(大正31, 48b11-15)：

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。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。

一分異類中行，屬於這一階段的化身。

雖有未證悟，已證悟二大階位，而未證悟前，菩薩還是慈悲利物，決無一心一意趣求解脫自利的。

所以據菩薩行的本義來說，質疑者的疑難，完全出於誤解，根本不成問題。觀音菩薩等尋聲救苦，是大地菩薩事，然並非人間的初學菩薩行者，不要實踐慈悲利物的行為。

#### 四、至圓至頓之大乘思想，不能免卻難者的懷疑（pp.147-148）

##### （一）一分後期大乘行者以厭離心求速成佛

不過，一分的後期大乘，自稱為大乘的最大乘，上乘的最上乘；至圓至頓，至高至上。不再是大器晚成，而是一心一意的速成急就。於是乎「橫出」、「頓超」<sup>15</sup>、「一生取辦」<sup>16</sup>、「三生圓證」<sup>17</sup>、「即身成佛」<sup>18</sup>、「即心即佛」<sup>19</sup>等美妙的術語，大大的流行起來。「生死未了，如喪考妣」；「生死事大，無常迅速」。這一類聲聞的厭離心情，居然活躍於至圓至頓的大乘行者的心中。山林清修，被稱美為菩薩的正道，而不再是走向「京都城邑聚落」了。

##### （二）一念證悟即具無邊功德的說法，於凡夫看來難逃偏於自利之嫌

在這種思想中，質疑者的疑難，也自以為不成問題的。因為一切利他功德，本來圓成，不需要向外求索。如一念證悟，即具足六波羅蜜，無邊功德，一點也不缺少。

<sup>15</sup> 二雙四重：乃日本真宗開祖親鸞所立之教判。即就如來一代之聖道、淨土二教，判為豎出、橫出、豎超、橫超之二雙四重。豎出、橫出謂二出，豎超、橫超謂二超。據愚禿鈔卷上所載，佛一代所說之聖道、淨土二教，有大乘、小乘之別，大乘中分頓、漸二教，頓、漸亦各立難易二道。漸教中，難行道聖道權教稱為豎出，配於法相等歷劫修行之教；易行道淨土要門稱為橫出，配於觀經所說之定散、三福、邊地往生之教。頓教中，難行道聖道實教稱為豎超，配於禪、真言、天台、華嚴等即身成佛之教；易行道淨土本願真實稱為橫超，配於無量壽經所說之選擇本願真實報土即得往生之教。此中，漸教為出，頓教為超，自力聖道為豎，他力淨土為橫之意。（《佛光大辭典》（一），p.251）

<sup>16</sup> 彭際清述，《阿彌陀經約論》卷1（《弘新續藏》22, 911b7-11）：

以五濁惡世中，但有眾苦，無一可樂故。又生值末法，不見諸佛，不聞說法故。遇斯經者，生珍重心，生難遭想，如說修行，一生取辦。斯為不負我佛說經之心，及十方諸佛護念之指，乃千生萬劫轉凡成聖一大機緣也。

<sup>17</sup> 印順法師，《華雨香雲》（p.177）：

菩薩修行三大僧祇而成佛，是緩；三生圓證，即生取辦，豈非是急！實則小積功行則小就，大積功力則大成。學佛自宜期心遠大，何可急功近利以求速成！

<sup>18</sup> (1) 即身成佛：又作現身成佛、現生成佛。即發菩提心後，不須經過三大阿僧祇劫等長時之修行歷程即可成佛，亦即以現在之身即可成佛之意。（《佛光大辭典》（四），p.3763）

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》（p.431）：

《無上瑜伽續》的特色，是「以欲離欲」為方便，而求「即身成佛」。即身成佛，《瑜伽續》的傳譯者不空，已說到：「修此三昧者，現證佛菩提」；「父母所生身，速證大覺位」。

<sup>19</sup> 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》卷1（大正48, 355a27-b4）：

僧法海，韶州曲江人也。初參祖師，問曰：「即心即佛，願垂指諭。」師曰：「前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛。吾若具說，窮劫不盡。」聽吾偈曰：「即心名慧，即佛乃定，定慧等持，意中清淨。悟此法門，由汝習性，用本無生，雙修是正。」

在理論上，在心境上，當然言之成理，持之有故。<sup>20</sup>

然在一般凡夫的眼光中，這種菩薩的利他功德，不過是宗教徒自心的內容。從表現於實際來看，但見自利，並未利他，並不能免卻難者的懷疑。

### (三) 導師對於虛大師的觀點作出回應

抗戰期中，虛大師從南洋訪問回來說：南方的教理是小乘，行為是大乘；中國的教理是大乘，行為是小乘。

其實，南方的佛教，雖是聲聞三藏，由於失去了真正的聲聞精神，幾乎沒有厭離心切，專修禪慧而趨解脫的。缺乏了急求證悟的心情，所以反能重視世間的教化，做些慈善文化事業。

而中國呢，不但教理是大乘的最大乘，頓超直入的修持，也是大乘的最大乘。稱為大乘的最大乘，實是大乘佛教而復活了聲聞的精神——急求己利，急求證入。失去了悲濟為先的大乘真精神，大乘救世的實行，只能寄託於唯心的玄理了！<sup>21</sup>

### (肆) 長在生死利眾生 (pp.149-152)

#### 一、重信願或智證者，皆為沒有證悟怎能利生的觀念所影響 (p.149)

大乘佛教的修學者——菩薩，如沒有證悟，還不能解脫自在，他怎麼能長期的在生死中修行？不怕失敗嗎？能自己作得主而不像一般凡夫的墮入惡道，或生長壽天嗎？自己不能浮水，怎能在水中救人？難道不怕自己沈沒嗎？

一分學者的專重信願，求得信心的不退；或專重智證，而趨於急求解脫，急求成佛，

<sup>20</sup> 印順法師，《中國禪宗史》(pp.338-339)：

《傳燈錄》卷 6，道一的開示（大正 51，246a）說：「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引楞伽經文，以印眾生心地。恐汝顛倒不自信此心之法各各有之，故楞伽經云：佛語心為宗，無門為法門。」道一去世（788），比神會去世（762）遲了二十多年；道一的開示，還不妨說「宗」說「門」。與道一同時的石頭希遷（大正 51，309b）也說：「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方。……汝能知之，無所不備。」道一與石頭的宗要，與神會所說的：「唯指佛心，即心是佛」，顯然是一致的，是曹溪門下所共的。也與《壇經》所說的一樣，如（大正 48，339a-340c）說：「不悟即是佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心，頓現真如本性！……識心見性，自成佛道。」「善知識！見自性自淨，自修自作，自性法身，自行佛行，自作自成佛道。」「見性成佛」，「即心是佛」，「即心即佛」，為慧能及門下一致的，南宗的核心問題。由於洪州、石頭門下，傾向於「不立言說」（其實是離不了言說，而只是不用經論固有的言說），這才在接引學人的方便上，有了形式上的不同。

<sup>21</sup> 印順法師《華雨集第四冊》，pp.110-111：

上次，虛大師南洋訪問回來，說錫蘭教理是小乘，行為是大乘；中國理論是大乘，行為是小乘。我看：南方佛教較有實際利人的行為，這是初期佛教的本色。現階段的中國佛教，不但理論是後期的大乘，唯心的、他力的、速成的行踐，也都是後期佛教的本色。我們如果要復興中國佛教，使佛教的救世成為現實，非推動中期的少壯青年的佛教不可。後期佛教，可以請他做顧問，取他一分豐富的經驗。我們更得發揚初期的天真、切實的精神。以中國內地特有的中期佛教的思想，攝取藏文系及巴利文系的寶貴成分，發揚佛陀本懷的即人成佛的佛教！

這都不外乎受了這種思想的影響。

## 二、大乘菩薩道的真精神，即發菩提心長在生死自利利人（pp.149-150）

當然，自己不能浮水，不能入水救人。然而，自己離水上岸，又怎麼能在水中救人？聲聞人急求自證，了脫生死，等到一斷煩惱，即「與生死作隔礙」<sup>22</sup>，再不能發菩提心——長在生死修菩薩行。

雖然大乘經中，進展到還是可以回心向大的結論，然而被痛責為焦芽敗種的，要費多大的方便，才能使他迴向大乘呢？要再修多少劫的大乘信心，才能登菩薩地呢？即使迴入菩薩乘，由於過去自利的積習難返，也遠不及直往大乘的來得順利而精進。

所以大乘經中，以退失菩提心為犯菩薩重戒；<sup>23</sup>以悲願不足而墮入自利的證人為必死無疑。不重悲願，不集利他的種種功德，一心一意的自利，以為能速疾成佛，這真是可悲的大乘真精神的沒落！

## 三、菩薩長在生死的本領，除信願與慈悲而外，主要是勝解空性（pp.150-151）

### （一）總述（p.150）

在水中救人，是不能離水上岸的。要學會浮水，也非在水中學習不可。菩薩要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死，而能普利眾生的本領。但這非依賴佛力可成；也非自己先做到了生脫死，解脫自在，因為這是要墮入小乘深坑的。菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」，「長養慈悲」而外主要的是「勝解空性」<sup>24</sup>。

### （二）別釋「勝解空性」的意義（pp.150-151）

#### 1、菩薩必備生死與涅槃皆如幻如化的正見

觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮惡趣」<sup>25</sup>。唯有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小乘那樣的以「三界為牢獄，生死如冤家」<sup>26</sup>而厭離他，急求擺脫他。這才能不如凡夫那樣的怖畏

<sup>22</sup> 《小品般若波羅蜜經》卷1〈2 釋提桓因品〉(大正8, 540a12-21)：

爾時釋提桓因語須菩提言：「是諸無數天眾，皆共集會，欲聽須菩提說般若波羅蜜義。菩薩云何住般若波羅蜜？」須菩提語釋提桓因及諸天眾：「憍尸迦！我今當承佛神力，說般若波羅蜜。若諸天子未發阿耨多羅三藐三菩提心者，今應當發。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。」

<sup>23</sup> 印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1203：

十善是菩薩戒，但不一定是菩薩戒，因為十善是通於人天及二乘的。菩薩戒要有菩薩戒的意義，如《大樹緊那羅王所問經》卷3(大正15, 378c)說：「戒是菩提心；空無不起慢；起於大悲心，救諸毀禁者」。菩薩戒是與菩提心相應的，如失去菩提心，起二乘心，那就不是菩薩戒，犯菩薩戒了。《思益梵天所問經》也說：「何謂菩薩能奉禁戒？佛言：常能不捨菩提之心」。

<sup>24</sup> 關於印順法師對「空性勝解」的解說，與其所提倡的菩薩觀有密切的關係，請詳參【附錄】。

<sup>25</sup> 《雜阿含經》卷28(788經)(大正2, 204c9-12)。

<sup>26</sup> 《省庵法師語錄》卷1(《卍新續藏》62, 234c1-21)：

涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。

## 2、菩薩以勝解空力調伏煩惱，並世世常行菩薩道

在生死中浮沈，因信願，慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱<sup>27</sup>，也不致作出重大惡業。

時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄弱<sup>28</sup>，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落？唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

發願在生死中，常得見佛，常得聞法，「世世常行菩薩道」，這是初期大乘的共義，中觀與瑜伽宗的共義。

## 3、以信願及慈悲來助成的空性見，能做得到不住生死與涅槃

釋尊在經中說：「我往昔中多住空故，證得阿耨多羅三藐三菩提」<sup>29</sup>。這與聲聞行的多修生死無常故苦，厭離心深，是非常不同的。

大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行的成佛大方便。這

---

心願差別，其相乃多，若不指陳，如何趣向？今為大眾略而言之。相有其八，所謂邪、正、真、偽、大、小、偏、圓是也。云何名為邪、正、真、偽、大、小、偏、圓？邪，世有行人，一向修行，不究自心，但知外務，或求利養，或好名聞，或貪現世欲樂，或望未來果報，如是發心，名之為邪；既不求利養名聞，又不貪欲樂果報，唯為生死、為菩提，如是發心，名之為正。……眾生界盡，我願方盡；菩提道成，我願方成，如是發心，名之為大。觀三界如牢獄，視生死如冤家，但期自度，不欲度人，如是發心，名之為小。……知此八種差別，則知審察；知審察，則知去取；知去取，則可發心。

<sup>27</sup> 印順法師在後期的著作中，曾引用此段文，然而，卻補充了「不斷煩惱」的內容，如《華雨集第四冊》，p.68：「不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。」

<sup>28</sup> 強（ㄌ一ㄝˋ）：弱；小；少。（《漢語大詞典》（二），p.777）

<sup>29</sup> (1)《中阿含經》卷49〈190小空經〉(大正1, 737a1-19)：

爾時，尊者阿難則於晡時從燕坐起，往詣佛所，稽首佛足，却住一面，白曰：「世尊一時遊行釋中，城名釋都邑，我於爾時從世尊聞說如是義。『阿難！我多行空。』彼世尊所說，我善知、善受，為善持耶？」

爾時，世尊答曰：「阿難！彼我所說，汝實善知、善受、善持。所以者何？我從爾時及至於今，多行空也。阿難！如此鹿子母堂，空無象、馬、牛、羊、財物、穀米、奴婢，然有不空，唯比丘眾。是為，阿難！若此中無者，以此故我見是空，若此有餘者，我見真實有。阿難！是謂行真實、空、不顛倒也。阿難！比丘若欲多行空者，彼比丘莫念村想，莫念人想，當數念一無事想。彼如是知空於村想，空於人想，然有不空，唯一無事想。若有疲勞，因村想故，我無是也。若有疲勞，因人想故，我亦無是。唯有疲勞，因一無事想故。若彼中無者，以此故，彼見是空，若彼有餘者，彼見真實有。阿難！是謂行真實、空、不顛倒也。」

(2)《瑜伽師地論》卷90(大正30, 812c28-a10)：

以世間道，修習空性。當知為趣乃至上極無所有處，漸次離欲。自斯已後修聖道行，漸次除去無常行等，能趣非想非非想處，畢竟離欲。彼於爾時，自觀身中空無諸想。謂一切漏一向寂靜，永離熾然。又觀身中有法不空，謂此依止為緣。六處展轉互相任持，乃至壽住為緣諸清淨法，無有壞滅。當知世尊於昔修習菩薩行位，多修空住故，能速證阿耨多羅三藐三菩提，非如思惟無常苦住。是故今者證得上妙菩提住已，由昔串習隨轉力故，多依空住。

種空性勝解，或稱「真空見」，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。<sup>30</sup>時常記著：「今是學時，非是證時」<sup>31</sup>（悲願不足而證空，就會墮入小乘）。這才能長在生死中，忍受生死的苦難，眾生的種種迫害，而不退菩提心。

#### 四、菩薩雖未自度，而以四攝先度人，乃大乘正常道的精神（pp.151-152）

菩薩以「布施」「愛語」「利行」「同事」——四攝法廣利一切眾生。自己還沒有解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行。雖然這不是人人所能的，然而菩薩的正常道，卻確實如此。

##### （伍）慈悲為本的人菩薩行（pp.152-154）

###### 一、難得的菩薩心行，勝過世間的一切（pp.152-153）

###### （一）菩薩行最為難得，乃歷史的事實

菩薩是超過凡夫的，也是超過二乘的。戀著世間的凡夫心行，是世間常事，如水的自然向下，不學就會。一向超出生死的二乘行，是偏激的厭離，一面倒，也還不太難。唯有不著世間，不離世間的菩薩行，才是難中之難！

事實確乎如此：凡夫心行，幾乎一切都是。釋迦佛的會上，有的是小乘賢聖，不容易，也還不太難。菩薩，只有釋迦與彌勒；這是人間的歷史事實。可見菩薩心行是極不容易的，如火中的青蓮華一樣。

###### （二）大乘經闡明此土的菩薩行，也有難得的事實

大乘經中說：十方有無量無邊的菩薩，那是十方如此，而此土並不多見。至於大地菩薩的化現，可能到處都是，但這不是人間所認識的。

從此土的縛地凡夫來論菩薩行，如不流於想像、神秘，尊重事實，那是並不太多的。經上說：「無量無邊眾生發菩提心，難得若一若二住不退轉」<sup>32</sup>。所以說：「魚子庵羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少」<sup>33</sup>。這不是權教，是事實。

###### （三）只要有一位菩薩成就不退，對於眾生的利益，就不可度量

出世，是大丈夫事，而菩薩是大丈夫中的大丈夫！如有一位發心得成就不退，對於眾生的利益，實在是不可度量，如一顆摩尼寶珠的價值，勝過了閻浮提的一切寶物一樣。

<sup>30</sup> 印順法師，《佛在人間》，pp.163-164：

大乘行者，一定要有信願，有智慧，有慈悲，也即是具足了菩提願，真空見，大悲心，這才能完成菩薩的聖格，達成淨化自己，淨化眾生，淨化國土的究竟和平。這三者中，慈悲是最主要的。這是融和自他，為他利他的主要因素。因為有了慈悲，才不但是徹證空性的智慧，而且是入世利生的方便善巧。信願，也不但是求出生死苦難，而是能不離生死，願入地獄；不但是志求佛道，而且是「有一眾生未成佛，終不於此取泥洹」。有信願，有慈悲，有智慧的菩薩，實為綜合了人世和平，心地和平，而努力於究竟和平的工作者。

<sup>31</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷18〈60 不證品〉（大正8，350a19-b11）。

<sup>32</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷9〈32 大明品〉（大正8，284c5-10）：

憍尸迦！我以佛眼見東方無量阿僧祇眾生發心行阿耨多羅三藐三菩提行菩薩道，是眾生遠離般若波羅蜜方便力故，若一若二住阿惟越致地，多墮聲聞、辟支佛地。南西北方四維上下亦復如是。

<sup>33</sup> 《大智度論》卷35〈2 報應品〉（大正25，314c18-29）。

## 二、慈悲為本的人菩薩行，從人間正行而階梯佛乘（pp.153-154）

### （一）菩薩的心胸：菩薩大行是盡未來際的偉業

我們必須認清：名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。偉大的，這是我們所應該學習的；弘揚大乘法，景仰佛陀的圓滿，菩薩大行的偉業，雖要經歷久劫修行，或者暫時中止進行，但一歷耳根，萬劫不失，因緣到來，終究要從此成佛的。

### （二）菩薩的風格：菩薩在生死海中自利利人，才是大乘的正器

成就不退的菩薩，雖說不會太多，然有頂天立地的大丈夫，自有能真實發菩提心。有信願、慈悲、空性勝解，正好在生死海中鍛鍊身手，從頭出頭沒中自利利人。

一般能於菩薩行而隨喜的，景仰的，學習的，都是種植菩提種子，都是人中賢哲，世間的上士。有積極利他，為法為人的大心凡夫，即使是「敗壞菩薩」<sup>34</sup>，也比自了漢強得多！

這種慈悲為本的人菩薩行，淺些是心向佛乘而實是人間的君子——十善菩薩；深些是心存利世，利益人間的大乘正器。

### （三）菩薩利他的真精神：從人乘而漸趨佛乘，是菩薩的中道正行

從外凡、內凡<sup>35</sup>而漸登賢位的菩薩，沒有得解脫的自利，卻能為一切眾生而修學，

<sup>34</sup> (1)《大智度論》卷29〈1序品〉(大正25, 271a28-b9)：

復次，菩薩有二種：一者、敗壞菩薩，二者、成就菩薩。敗壞菩薩者，本發阿耨多羅三藐三菩提心，不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，轉身受大富貴，或作國王，或大鬼神王、龍王等。以本造身、口、意惡業不清淨故，不得生諸佛前，及天上、人中無罪處，是名為敗壞菩薩。如是人雖失菩薩心，先世因緣故，猶好布施；多惱眾生，劫奪非法，取財以用作福。成就菩薩者，不失阿耨多羅三藐三菩提心，慈愍眾生；或有在家受五戒者，有出家受戒者。

(2)《十住毘婆沙論》卷4〈8阿惟越致相品〉(大正26, 38c21-29)：

諸佛三種說空法，所謂三解脫門。於此空法不信、不樂、不以為貴，心不通達故。但貴言說者，但樂言辭不能如說修行，但有口說，不能信解諸法，得其趣味，是名敗壞相。若人發菩提心，有如是相者，當知是敗壞菩薩。敗壞名不調順，譬如最弊惡馬名為敗壞，但有馬名無有馬用；敗壞菩薩亦如是，但有空名無有實行。若人不欲作敗壞菩薩者，當除惡法隨法受名。

<sup>35</sup> (1)印順法師，《大乘起信論講記》，p.113：

凡夫有內凡夫與外凡夫：學佛的在十信位以前，及一般的人，統名為外凡位，十信以上名內凡位。

(2)印順法師，《佛在人間》，p.101：

第二階段的菩薩，是已發菩提心，已登菩薩位，從賢入聖，修大悲大智行，上求下化——這即是三賢到八地的階位。第一階位，是新學菩薩，是凡夫身初學發菩提心，學修菩薩行。雖或是外凡夫，或已進為佛法內凡夫，菩薩心行的根基薄弱，可能還會退失。《起信論》說：信心成就——發菩提心成就，才不退菩薩位而能次第進修。初學發菩提心，學修菩薩行的，是在修學信心的階段。《仁王經》稱此為十善菩薩，也即是十信菩薩。凡夫的初學菩薩法，還沒有堅固不退時，都屬於此。依經論說：這一階段，也要修學一萬劫呢！新學菩薩，要培養信心、悲心，學習發菩提心；樂聞正法，聞思精進，而著重以十善業為菩薩道的基石。這類菩薩，雖沒有什麼深定大慧，神通妙用，但能修發菩提心，修集十善行——菩薩戒，精勤佛道，已充分表示出菩薩的面目。這樣的力行不息，

為一切眾生而忍苦犧牲。漸學漸深，從人間正行而階梯佛乘，這才是菩薩的中道正行。

#### (四) 小結

能存菩薩的心胸，有菩薩的風格，理解菩薩利他的真精神，那裡會如喪考妣的急求己利？

#### 三、結說：佛子須發揚菩薩利他的真精神 (p.154)

佛教的利他真精神，被束縛，被誤會，被歪曲，這非從根救起不可！這非從菩薩道的抉擇中，把他發揮出來不可！這才能上契佛陀的本懷，下報眾生的恩德。也唯有這樣，才能答復世間的疑難！

## 【附錄】：「空性勝解」

### 一、印順法師《無諍之辯》，pp.183-185：

大乘理論的特點，是「世間不異出世間」；「生死即涅槃」；「色（受想行識）不異空，空不異色」。從一切法本性空寂的深觀來看一切，於是乎世間與出世間的對立被銷融了：可以依世間而向出世，出世（解脫）了也不離世間。

從理論而表顯於修行，以佛菩薩所行為軌範，布施被看作首要的道品（六度之首）；慈悲為菩薩道的必備內容，沒有慈悲，就不成其為菩薩了。

如果我所理解的，與實際不太遠的話，那麼大乘入世佛教的開展，「空」為最根本的原理，悲是最根本的動機。中觀也好，瑜伽也好，印度論師所表彰的大乘，解說雖多少不同，而原則一致。

從「空」來說，如《瑜伽·真實義品》所說：「空勝解」（對於空的正確而深刻的理解）是菩薩向佛道的要行。生死性空，涅槃性空，在空性平等的基點上（無住涅槃），才能深知生死是無常是苦，而不急急的厭離他；涅槃是常是樂，是最理想的，卻不急急的趣入他。把生死涅槃看實在了，不能不厭生死，不能不急求涅槃。急急的厭生死，求涅槃，那就不期而然的，要落入小乘行徑了！

在「空勝解」中，法法平等，法法緣起——身心、自他、依正都是相依相待的存在。於是悲心內發，不忍眾生苦，不忍聖教衰而行菩薩道。在菩薩道中，慈悲益物不是無用，反而是完成佛道的心髓。為眾生而學，為眾生而證。一切福慧功德，回向法界，回向眾生。一切不屬於自己，以眾生的利益為利益。沒有慈悲，就沒有菩薩，沒有佛道，而達於「佛心者，大慈悲是」的結論。

本於這種理論而見之於實行，主要的如《般若經》所說，時時警策自己：「今是學時，非是證時」。因為從無我而來的空慧，如沒有悲願功德，急求修證，儘管自以為菩薩，自以為佛，也不免如折翅（有空慧的證悟，沒有悲願的助成）的鳥，落地而死（對大乘說，小乘是死了）。所以菩薩發心，以空勝解成大慧，以福德成大悲。一定要悲願深徹骨髓，然後證空而不會墮落小乘。

總之，大乘的入世的佛法，最初所表達的要點是：不異世間而出世，慈悲為成佛的主行，不求急證，由此而圓成的才是真解脫。

### 二、印順法師《佛法是救世之光》，pp.203-204：

繼中觀者而興起的唯識者，從因緣生法來顯示空義；說一切法空而重視因果；以空勝解，成立不著生死，不住涅槃的大乘道，都與中觀者相同。在印度佛教中，這二大流，始終保持了釋迦佛法的根本立場——緣起中道論（非形而上學）的立場。但由於傳承而來的思想方式的不同，對「色即是空，空即是色」的解說，與中觀者不合。

### 三、印順法師《華雨集第二冊》，pp.134-135：

菩薩的廣大修行，惟有勝解（adhimokṣa）一切法空（sarvadharma-śūnyatā），才有可能，如《瑜伽師地論》卷36（大正30，487b）說：

「若能如實了知生死，即無染心流轉生死；若於生死不以無常等行深心厭離，即不速疾入般涅槃。若於涅槃不深怖畏，即能圓滿涅槃資糧；雖於涅槃見有微妙勝利功德，而不深願速證涅槃。是諸菩薩於證無上正等菩提有大方便，是大方便依止最勝空性勝解，是故菩薩修習學道所攝最勝空性勝解，名為能證如來妙智廣大方便」。

《瑜伽論》所說空義，與《中論》有所不同，然上求佛道，下化眾生的菩薩道，非有「空性勝解」不可，是一致的見解。佛果究竟圓滿，菩薩的廣大修行，當然不是「急功近利」者所能成辦的。

四、印順法師《華雨集》(第三冊), p.192：

「佛法」的涅槃 (*nirvāṇa*)，在《般若經》中，是空性、真如 (*tathatā*) 等異名。空觀（《瑜伽論》名為空性勝解）的開展，有種種空——七空，十四空，十六空，十八空，二十空的建立，是勝義空。

五、印順法師《印度佛教思想史》，pp.94-95：

大乘甚深義，從「佛法」的涅槃而來。但在「佛法」，見法涅槃——得涅槃智的阿羅漢，是「不再受後有」的，那菩薩的修「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證入涅槃，怎麼可能呢？我曾加以論究，如《空之探究》(151-153) 說：

「眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰、希欲、聽聞、覺想，也不是見審諦忍，卻有『有[生死]滅涅槃』的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣。……（絕少數）正知見『有滅涅槃』而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。……有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來！」

「大乘佛法」的甚深義，依於涅槃而來，而在大乘法的開展中，漸漸的表示了不同的涵義。起初，菩薩無生法忍所體悟的，與二乘的涅槃相同，《華嚴經》「十地品」也說：「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」。

「般若」等大乘經，每引用二乘所證的，以證明菩薩般若的都無所住。二乘的果證，都「不離是忍」，這表示大乘初興的含容傳統佛法。

六、印順法師《華雨集》(第四冊)，pp.49-50：

「修持心要」：菩薩行應以信、智、悲為心要，依此而修有利於他的，一切都是菩薩行。我曾特地寫了一篇《學佛三要》，三要是信願（大乘是「願菩提心」），慈悲，（依緣起而勝解空性的）智慧。「有信無智長愚癡，有智無信長邪見」；如信與智增上而悲心不足，就是二乘；如信與慧不足，雖以慈悲心而廣作利生善業，不免是「敗壞菩薩」（修學菩薩而失敗了）。所以在人間而修菩薩行的，此三德是不可偏廢的！

## 玖、慧學概說

(《學佛三要》，pp.155-194)<sup>1</sup>

(壹) 佛學之要在慧學 (pp.155-160)

一、唯慧學足以表彰佛法之特色 (pp.155-157)

(一) 修學佛法，必須信願、慈悲、智慧三者相攝相成 (p.155)

佛法甚深如海，廣大無邊，而其主要行門，則不外乎信願、慈悲、智慧。其餘的種種功行，都不過是這三者的加行、眷屬、等流。所以修學佛法，必須三者相攝相成，圓備的修持，始能臻於圓滿的境地。

雖然初入佛門的人，由於根性與興趣底不同，對這或不免有所偏重。但只是初學方便如此，若漸次向上修學，終必以這三者的圓滿修證為目的。<sup>2</sup>

(二) 智慧最足以代表佛教的特質 (pp.155-157)

1、佛教異於其他宗教的殊勝處在於智慧

雖則如此，在一切宗教中，最足以代表佛教的特質，也即能顯出異於其他宗教的殊勝處，卻在智慧，所以佛教是理智的宗教。

2、一般宗教特重信仰或仁愛心行的表現

對於世間任何一個宗教，我們不能說他沒有少分的智慧，不過一般宗教，總是特重信仰，或仁愛心行的表現。

3、印度宗教更注重智慧的一面

唯有印度宗教，在含攝信仰和慈愛之外，更注重智慧的一面。故一般地說，印度宗教是宗教而哲學，哲學而宗教的。佛教出現於印度宗教文化的環境中，對這方面，當然也是特別重視的。

4、印度外道宗教的智慧不究竟

可是依佛教的看法，一般印度宗教所講的修行證悟，儘管體驗得某種特勝境界，或發展而為高深的、形而上的哲理，都不能算為真實智慧的完成，而祇是禪定或瑜伽的有漏功德。釋尊成道以前，曾參訪過當時的著名宗教師——阿羅邏迦藍<sup>3</sup>等，他們自以為所修證的，已達最高的涅槃境界，而據佛的批判，卻祇不過是無想定及非非想定等，仍然不出三界生死。所以，其他宗教雖也能去除部分煩惱（甚至大部分煩惱），內心也可獲得一種極高超、極微妙，自由自在的相似解脫境界，

<sup>1</sup> 編者依據長慈法師編於 2015.6.27 的原稿而略為修訂。

<sup>2</sup> 印順法師，《學佛三要》( pp.65-68 )，( pp.74-77 )。

<sup>3</sup> 印順法師，《印度之佛教》( pp.19-20 )：

釋尊忘世為道，日以求道為務。嘗南行參訪於毘舍離城北之阿羅邏迦藍，彼以超越一切有，而住無所有之定境為解脫。釋尊以為未盡，去訪鬱頭藍弗於王舍城外森林中，彼以非想非非想為涅槃，即泯「想」、「非想」之差別，而住於平等寂靜之知見。釋尊知其法之未盡，又捨之行，止於槃荼婆山。

但因缺少如理的真實慧，不能從根解決問題。一旦定力消退，無邊雜染煩惱，又都滋長起來，恰如俗語中說：「野火燒不盡，春風吹又生」<sup>4</sup>。

### 5、佛教具有超越一般宗教的禪境而著重於智慧的體驗生活

佛教之所以成為佛教，即因具有超越一般宗教的禪境，而著重於智慧的體驗生活。我們修學佛法，若不能把握這一核心，或偏重信仰，或偏重悲願，或專重禪定，便將失去佛教的特質。雖然這些都是佛教所應有的，但如忽視智慧，即無以表現佛教最高無上的不共點。

## 二、唯慧學能達佛教之奧處 (pp.157-158)

### (一) 佛法超勝世間一切宗教學術的法門（出世法）主要是智慧 (p.157)

佛法的完整內容，雖然有深有淺，或大或小，包含極廣，但能超勝世間一切宗教學術的法門（出世法），主要是智慧。

### (二) 欲了生死、斷煩惱、證真理必須依藉智慧力而完成 (pp.157-158)

#### 1、約聲聞法說

約聲聞法說，有三增上學，<sup>5</sup>或加解脫而說四法，<sup>6</sup>即概括了整個聲聞法門的綱要。依戒而能夠修得正定，依定才能夠修慧，發慧而後能得解脫。這三增上學的層次，如階梯的級級相依，不可缺一。然究其極，真正導致眾生入解脫境的，是智慧。

#### 2、約大乘法說

又如大乘法門，以六波羅蜜多為總綱——依布施、持戒、忍辱、精進廣集一切福德資糧；依禪定而修得般若波羅蜜多，才能成就大乘果證，斷盡所有生死煩惱。故大乘聖典中，處處讚說：於無量劫中，遍修無邊法門，而不如一頃刻間，於般若波羅蜜多經典四句偈等，如實思惟受持奉行。<sup>7</sup>

#### 3、小結

由此可見，無論大乘法，聲聞法，如欲了生死，斷煩惱，證真理，必須依藉智慧力而完成。但這並不是說，除了智慧，別的就什麼都不要；而是說，在斷惑證真

<sup>4</sup> 語出自居易「賦得古原草送別」詩：「離離原上草，一歲一枯榮。野火燒不盡，春風吹又生。遠芳侵古道，晴翠接荒城。又送王孫去，萋萋滿別情。」

<sup>5</sup> 《雜阿含經》卷 30 (832 經)(大正 2, 213c9-19)。

<sup>6</sup> 《長阿含經》卷 2 〈2 遊行經〉(大正 1, 13a2-6)：

爾時，世尊從跋祇遊行至拘利村，在一林下告諸比丘：「有四深法：一曰聖戒，二曰聖定，三曰聖慧，四曰聖解脫。此法微妙，難可解知，我及汝等，不曉了故，久在生死，流轉無窮。」

<sup>7</sup> 印順法師，《般若經講記》，p.58：

佛又對須菩提說，你所說固然不錯，但不要以為那人的福德就算大了！告訴你：假使另有人對於本經，不要說受持全部所得的功德，就是受持一四句偈，或為他人說一四句偈，所得的功德，也是超過那人的布施功德，千倍萬倍而不可計算的。受是領受，持是憶念明記不忘。四句偈，有人說是我等四相，有人說是末了一頌。其實，這是形容極少的意思。偈，有名為首盧迦偈的，是印度人對於經典文字的計算法。不問是長行，是偈頌，數滿三十二字，名為一首盧迦偈。如般若初會的十萬頌，金剛般若三百頌，都是指首盧迦偈而言。受持四句偈，意思是極少的；而所得的福德極多，即顯示了本經的殊勝。

的過程中，慧學是一種不可或缺，而且最極重要、貫徹始終底行門。有了它，才能達到佛法的深奧處。一切出世法門，對這慧學為宗極的基本法則，是絕無例外的。

### (三) 依定發慧之真正意義 (p.158)

#### 1、明修行有止、觀二門

在這裡，值得我們注意的是：在小乘法中，定增上學以外，別有慧增上學。在大乘法中，於禪波羅蜜多之後，別說般若波羅蜜多。從初學者說，修習止門，還有修習觀門。

#### 2、明慧學並不等於禪定

慧學總是建立在定學的基礎上，而慧學並不是禪定。所以我們對於慧學的認識與修集，應該深切注意，而對修定、修禪、修止等方便，亦不容忽視。

#### 3、明禪定不一定能發如實智慧

有人以為：「依定發慧」，若定修習成就，智慧即自然顯發出來。這完全誤解了佛教的行證意義。如說依戒得定，難道受持戒行就會得定嗎？當然不會，禪定是要修習而成就的。

#### 4、明於定心修習觀慧才能引發如實智慧

同樣的，根據佛法的本義，修得禪定，並不就能發慧，而是依這修成的定力為基礎，於定心修習觀慧，才能引發不共世間的如實智慧。在這意義上，說依定發慧，決不是說禪定一經修成，就可發慧的。不然的話，多少外道也都能夠獲得或深或淺的定境，他們為什麼不能如佛教聖者一樣能夠發智慧，斷煩惱，了生死呢？

#### 5、廣修一切法而重心在於慧學

因此，我們應該了解，約修學佛法的通義，固應廣修一切法門，而在這一切法門中，唯有慧學，直接通達佛教底深奧之處。

## 三、唯依慧學能成聖者 (pp.159-160)

#### (一) 凡與聖的分野即在覺與不覺（迷）

修學佛法，雖有種種方便法門，而能否轉凡入聖，其關鍵即全視乎有無真實智慧，智慧可說就是聖者們的特德。如通常所說，有六凡四聖的十法界，這凡與聖的分野，即在覺與不覺（迷）。覺，所以成聖；不覺所以在凡。

#### (二) 佛、菩薩、獨覺、聲聞四聖都不離覺義

##### 1、佛陀

譬如佛陀一名，義譯就是覺者，即能覺悟宇宙人生的真理，覺了萬有諸法的事相。佛因具有這種能覺能照的圓滿智慧，所以名為覺者。同時又被稱為世間解、正遍知；佛所證得的究竟果德，也稱作無上正等覺。佛，無論從名號或果德（名號實依果德而立）去看，都以覺慧為其中心。

##### 2、菩薩與二乘

不但佛是這樣，即菩薩二乘，也不離覺慧。

菩薩，具稱菩提薩埵，義譯覺有情，可解說為覺悟的有情。如龍樹說：「有智慧分，名為菩薩。」

小乘中的辟支佛，譯為獨覺或緣覺。

聲聞一名，也是聞佛聲教而覺悟的意義。

### 3、四聖祇是大覺小覺之差別而已

佛、菩薩、獨覺、聲聞四聖，皆依智慧以成聖，所以都不離覺義——祇是大覺小覺之差別而已。

#### (三) 智慧為一切功德之本，一切功德以智慧為導而圓滿究竟 (pp.159-160)

作為佛教特色的覺慧，當然不是抽象的知識，或是枯燥冷酷的理智，而是在悲智理性的統一中，所引發出來的如實真慧。它在修證的歷程上，是貫徹始終的。不管自證與化他，都要以智慧為先導；尤其是修學大乘的菩薩行者，為了化度眾生，更需要無邊的方便善巧。

因此經中特別推崇智慧，說它在一切功德中，如群山中的須彌山，如諸小王中的轉輪聖王，是超越一切功德，而為一切功德的核心。大乘經說：「依般若波羅蜜多故，攝導無量無數無邊不可思議功德，趣向臨入一切智海。」<sup>8</sup>聲聞乘教也說：「明（慧）為一切善法之根本」<sup>9</sup>。

智慧為一切功德之本，修證要依智慧而得圓滿究竟，這是佛法所一致宣說的。在一切法門中，對這聖者之基的慧學，應格外的尊重與努力！

#### (貳) 慧之名義與究極體相 (pp.160-165)

##### 一、慧之名義 (pp.160-162)

###### (一) 慧的異名 (pp.160-161)

慧，在大小乘經論裡，曾安立了種種不同底名稱，最一般而常見的，是般若<sup>10</sup>（慧）。還有觀<sup>11</sup>、忍<sup>12</sup>、見<sup>13</sup>、智<sup>14</sup>、方便<sup>15</sup>、光<sup>16</sup>、明<sup>17</sup>、覺<sup>18</sup>等。三十七道品中的正見<sup>19</sup>、

<sup>8</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7 〈24 會宗品〉(大正 8, 266c8-13)：

須菩提白佛言：「世尊！我說摩訶衍，將無離般若波羅蜜耶？」佛言：「不也，須菩提！汝說摩訶衍，隨般若波羅蜜不離。何以故？一切所有善法、助道法，若聲聞法、若辟支佛法、若菩薩法、若佛法，是一切法皆攝入般若波羅蜜中。」

(2) 《大方廣佛華嚴經》卷 39 〈26 十地品〉(大正 10, 208c11-17)：

佛子！此菩薩摩訶薩十地行相次第現前，則能趣入一切智智。譬如阿耨達池出四大河，其河流注遍闍浮提，既無盡竭，復更增長，乃至入海，令其充滿。佛子！菩薩亦爾，從菩提心流出善根大願之水，以四攝法充滿眾生，無有窮盡，復更增長，乃至入於一切智海，令其充滿。

<sup>9</sup> 《雜阿含經》卷 28 (大正 2, 198c4-5)：「若諸善法生，一切皆明為根本。」

<sup>10</sup> 梵語為 prajñā；巴利語為 paññā。

<sup>11</sup> 梵語為 vipaśyanā；巴利語為 vipassanā。

<sup>12</sup> 梵語為 kṣanti；巴利語為 khanti。

<sup>13</sup> 梵語或為 darśana；與此相當之巴利語為 dassana。

正思惟<sup>20</sup>、擇法<sup>21</sup>等也是。大體說來，都是慧的異名，它們所指的內容，雖沒有什麼大差別，但在佛法的說明上，這些名稱的安立，也有著各自不同底特殊含義。

## (二) 特別關於般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）(pp.161-162)

### 1、般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）於諸異名中特別重要

諸異名中，般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）三者，顯得特別重要。它們在共通中所有的不同意義，也有更顯著的分別；當然，其真正體性仍然是沒有差異的。

### 2、般若（慧）之安立重在因行的修學

般若一名，比較其他異名，可說最為尊貴，含義也最深廣。它底安立，著重在因行的修學；到達究竟圓滿的果證，般若即轉名薩婆若（一切智），或菩提（覺），<sup>22</sup>所以羅什說：「薩婆若名老般若」<sup>23</sup>。

般若所代表的，是學行中的因慧，而智與菩提等，則是依般若而證悟的果慧。

### 3、慧與觀之名義與功用

再說慧、觀二名義：

慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，祇是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。

關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，

<sup>14</sup> 梵語為 jñāna；巴利語為 nāṇa。

<sup>15</sup> 梵語、巴利語皆為 upāya。

<sup>16</sup> 梵語、巴利語皆為 āloka。

<sup>17</sup> 梵語為 vidyā；巴利語為 vijjā。

<sup>18</sup> 梵語、巴利語皆為 bodhi。

<sup>19</sup> 梵語為 samyagdr̥ṣṭi；巴利語為 sammāditṭhi。

<sup>20</sup> 梵語為 samyaksan̥kalpa；巴利語為 sammāsaṅkappa。

<sup>21</sup> 梵語為 dharmavicaya；巴利語為 dhammavicaya。

<sup>22</sup> (1)《大智度論》卷 11〈序品〉(大正 25, 139c7-10)：

復有人言：「從初發意乃至道樹下，於其中間所有智慧，是名般若波羅蜜；成佛時，是般若波羅蜜轉名薩婆若。」

(2) 印順法師，《般若經講記》(p.7)：

空、般若、菩提之轉化：《智論》說：「般若是一法，隨機而異稱。」如大乘行者從初抉擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如真能徹悟諸法空相，就轉名般若；所以《智論》說：「未成就名空，已成就名般若。」般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。所以說：「因名般若，果名薩婆若」——一切種智。羅什說：薩婆若即是老般若。約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名為農夫或工人。因此說：「般若是一法，隨機而異稱。」

<sup>23</sup> 吉藏《淨名玄論》卷 4 (大正 38, 880a5)：

什公云：「薩般若即老般若也。」

若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那（觀）。<sup>24</sup>」<sup>25</sup>分別、尋伺、觀察、抉擇等，為觀的功用；而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。<sup>26</sup>

#### 4、思察簡擇才是觀慧的特性

修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。

《般若經》中的十八空，<sup>27</sup>即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「未成就名空，已成就名般若。」<sup>28</sup>

因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修

<sup>24</sup> (1) 《瑜伽師地論》卷 30 (大正 30, 451b13-23) :

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。

《梵本聲聞地》卷 2：“vicinoti / pravicitoniti / parivitarkayati / parimāmānsā(māmsā)māpadyate” (YBh Sh-SH p. 367, 02-03) 「簡擇(vicinoti)、極簡擇(pravicitoniti)、遍尋思(parivitarkayati)、遍伺察(parimāmānsamāpadyate)。」(參見：釋惠敏，〈聲聞地〉中「唯」之用例考察)

(2) 韓清淨編，《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(第四冊) 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，是名為觀。

<sup>25</sup> (1) 《解深密經》卷 3 〈6 分別瑜伽品〉(大正 16, 698a11-13) :

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) 唐·圓測撰《解深密經疏》卷 6 (卍新續藏 21, 303c2-4) :

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。

(3) 演培法師著，《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。

<sup>26</sup> 《成唯識論》卷 5 (大正 31, 28c11-12) :「云何為慧？於所觀境簡擇為性。」

<sup>27</sup> 《大智度論》卷 31 〈1 序品〉(大正 25, 285b6-10) :

復次，舍利弗！菩薩摩訶薩欲住內空、外空、內外空、空空、大空、第一義空、有為空、無為空、畢竟空、無始空、散空、性空、自相空、諸法空、不可得空、無法空、有法空、無法有法空，當學般若波羅蜜！

<sup>28</sup> 《大智度論》卷 35 (大正 25, 319a11-12) :

般若波羅蜜分為二分：成就者名為菩提；未成就者名為空。

簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。

## 二、慧之究極體相 (pp.162-165)

### (一) 了解慧之究極體相的重要性 (p.162)

初習慧學，總是要依最究竟、最圓滿的智慧為目標，所以對於慧的真相如何，必先有個概括的了解，否則因果不相稱，即無法達到理想的極果。

現在所指的智慧，是約菩薩的分證到佛的圓滿覺而說的。

大乘佛法所宣示的慧學，龍樹曾加以簡別說：般若不是外道的離生（離此生彼）智慧，也不是二乘的偏真智慧；雖然約廣泛的意義說，偏真智與離生智，<sup>29</sup>也還有些相應於慧的成分，但終不能成為大乘的究竟慧。<sup>30</sup>

### (二) 大乘真實圓滿的智慧究極體相 (pp.162-165)

#### 1、究極體相之四個面向

真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

##### (1) 信智一如 (p.163)

一、信智一如：

談到智慧，並非與信心全不相關。按一般說，一個實在的修行者，最初必以信心啟發智慧，而後更以智慧助長信心，兩者相關相成，互攝並進，最後達到信智一如，即是真實智慧的成就。

在聲聞法中，初學或重信心（信行人），或重慧解（法行人）；但到證悟時，都能得四證信—於佛法僧三寶及聖戒中，獲得了清淨真實信心，也即是得真實智慧，成就證智，這即是小乘的信智一如。

大乘經裡的文殊師利，是大智慧的表徵，他不但開示諸法法性之甚深義，而且特重勸發菩提心，起大乘信心，所以稱文殊為諸佛之師。依大乘正信，修文殊

<sup>29</sup>《大智度論》卷 43〈9 集散品〉(大正 25, 370c7-12)：

世間三種智慧：一者、世俗巧便，博識文藝，仁智禮敬等；二者、離生智慧，所謂離欲界，乃至無所有處；三者、出世間智慧，所謂離我及我所，諸漏盡聲聞、辟支佛智慧。般若波羅蜜為最殊勝，畢竟清淨，無所著故，為饒益一切眾生。

<sup>30</sup> 印順法師，《般若經講記》(pp.6-7)：

凡、外、小智之料簡：

1. 世間凡夫也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人群的；但用他來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。
2. 外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是平行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。
3. 二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

智，而證悟菩提，這是大乘法門的信智一如。

(2) 悲智交融 (pp.163-164)

二、悲智交融：

聲聞者的偏真智慧，不能完全契合佛教真義，即因偏重理性的體驗生活，慈悲心不夠，所以在證得究竟解脫之後，就難以發大願，廣度眾生，實現無邊功德事了。

菩薩的智慧，才是真正般若，因為菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心，廣大的悲願行。慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大，真正的智慧，是悲智交融的。

大乘經說：悲心悲行不足，而急求證智，大多墮入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本義，障礙佛道的進修。

(3) 定慧均衡 (p.164)

三、定慧均衡：

修學大乘法，如偏重禪定而定強慧弱，或偏重智慧而慧強定弱，都不能證深法性，成就如實慧。

分別、抉擇的慧力雖強，而定力不夠，如風中之燭，雖發光明而搖擺不定，容易息滅。<sup>31</sup>如阿難尊者，號稱多聞第一，但到佛入涅槃，仍未證阿羅漢果，就因為重於多聞智慧，而定力不足。<sup>32</sup>

反之，如定功太深而慧力薄弱，也非佛法正道。因深定中，可以引發一種極寂靜、極微妙的特殊體驗，使身心充滿了自在、輕安、清快、妙樂之感。在這美妙的受用中，易於陶醉滿足，反而障礙智慧的趣證。所以經論常說：一般最深定境反而不能與慧相應，無法證悟。

龍樹說：七地菩薩「名等定慧地」，定慧平等，才得無生法忍。<sup>33</sup>到此時深入無生，是不會退失大乘的了。

(4) 理智平等 (p.164)

四、理智平等：

真實智慧現前，即證法性深理。約名言分別，有能證智、所證理，但在證入法界無差別中，是超越能所的，所以真實智慧現證時，理與智平等，無二無別。

<sup>31</sup> 《大智度論》卷 17 〈1 序品〉(大正 25, 180c4-8)：

實智慧從一心禪定生。譬如然燈，燈雖能照，在大風中不能為用；若置之密宇，其用乃全。散心中智慧亦如是，若無禪定靜室，雖有智慧，其用不全；禪定則實智慧生。

<sup>32</sup> 參見《大智度論》卷 3 〈1 序品〉(大正 25, 83a16-b2)。

<sup>33</sup> 《大智度論》卷 50 〈20 發趣品〉(大正 25, 417c22-26)：

「等定慧地」者，菩薩於初三地慧多定少，未能攝心故；後三地定多慧少，以是故，不得入菩薩位。今眾生空、法空，定慧等故，能安隱行菩薩道；從阿鞞跋致地，漸漸得一切種智慧地。

如經中說：「無有如外智，無有智外如。」<sup>34</sup>

(5) 小結 (p.165)

以上四點，是智慧應有的內容。其中信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，唯悲智交融是大乘不共般若的特義。

2、明大乘般若含攝得慈悲、精進等無邊德性 (p.165)

大乘般若，絕非抽象智慧分別，亦非偏枯的理性，而是有信願、有慈悲、極寂靜、極明了，充滿了宗教生命的。所以能夠契悟法性的大乘慧，都含攝得慈悲、精進等無邊德性。

依般若慧斷煩惱，證真理，能得法身，這是大乘佛法的通義。法身，即無邊白法所成身，或無邊白法所依身，都是不離法性而具足無邊功德的。所以佛證菩提，或成究竟智，皆以智慧為中心，而含攝得一切清淨善法。

我們對於慧學的修習，既要了解智慧的特性，又得知道真實智慧必與其他功德相應。如經說：般若攝導萬行，萬行莊嚴般若。<sup>35</sup>在修學的過程中，對信願、慈悲，以及禪定等等，也要同時隨順修集，才能顯發般若真慧。

(參) 智慧之類別 (pp.165-173)

一、三種智慧 (pp.165-171)

(一) 總明有種種「三慧」

<sup>34</sup> (1)《大方廣佛華嚴經》卷 25〈25 十迴向品〉(大正 10, 134b22-25)：

佛子！菩薩摩訶薩如是迴向時，眼終不見不淨佛剎，亦復不見異相眾生，無有少法為智所入，亦無少智而入於法……。

(2)《大方廣佛華嚴經》卷 15〈21 金剛幢菩薩十迴向品〉(大正 9, 498b29-c3)：

菩薩摩訶薩如是迴向，眼終不見不淨佛剎，亦復不見異相眾生；行法不見法，入智無所入；解了一切，猶如虛空。

(3)《大方廣佛華嚴經疏》卷 2〈1 世主妙嚴品〉(大正 35, 515a3-4)：

〈迴向品云〉：「無有智外如為智所入，亦無如外智能證於如等。」

(4)《金光明最勝王經》卷 2〈3 分別三身品〉(大正 16, 408b12-409a10)。

<sup>35</sup> (1)《大智度論》卷 29〈1 序品〉(大正 25, 272c2-273a8)：

復次，五波羅蜜殖諸功德，般若波羅蜜除其著心，邪見；如一人種穀，一人芸除眾穢，令得增長，果實成就。餘四波羅蜜亦如是。……復次，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。

(2)《大智度論》卷 59〈37 校量舍利品〉(大正 25, 480c22-481a8)：

帝釋意念：若般若是究竟法者，行人但行般若波羅蜜，何用餘法？佛答：菩薩行六波羅蜜，以般若波羅蜜，用無所得法和合故，此即是行般若波羅蜜。若但行般若，不行五法，則功德不具足，不美不妙。譬如愚人不識飲食種具，聞鹽是眾味主，便純食鹽，失味致患。行者亦如是，欲除著心故，但行般若，反墮邪見，不能增進善法；若與五波羅蜜和合，則功德具足，義味調適。雖眾行和合，般若為主。若布施等諸法離般若波羅蜜，則有種種差別；至般若波羅蜜中，皆一相無有差別。譬如閻浮提阿那婆達多池，四大河流，一大河有五百小川歸之，俱入大海，則失其本名，合為一味無有別異。又如樹木，枝葉華果，眾色別異，蔭則無別。

由於諸法性相的窮深極廣，能通達悟解的智慧，也就有淺深理事等類別。現舉最重要的，教典中常提示到的來略說。智慧或歸納為三種智慧，這又有好幾類。

## (二) 別明種種「三慧」

1、「生得慧」、「加行慧」、「無漏慧」(pp.166-169)

### (1) 標示三慧名稱

一、「生得慧」、「加行慧」、「無漏慧」，這三慧是常見底一種分類。

### (2) 別釋三慧之涵義

A、生得慧 (pp.166-167)

#### (A) 生得慧即與生俱來的慧性

生得慧，即與生俱來的慧性，我們每個人——甚至一切眾生，都不能說沒有一些慧力，因為每一個活躍的有情，在它底現實生活中，對所知的境物，多少總得具有一點分別抉擇的知能。就以人類說，無論愚智賢不肖，大家生來就具備了抉擇是非、可否等智能，這就是生得慧的表現。

#### (B) 生得慧亦要靠後天的培養與助成

不過這種生得慧，也還要靠後天的培養與助成，如父母師長的教育，社會文化的熏陶，以及自己的生活經驗等，都是助長發展生得慧的因緣。有了這一切良好底助緣，人類的生得智慧，才能充分地發展出來。

人類是平等的，世界上的任何民族，都同樣具備了這生得慧，祇要有良好的教育，完善的環境，就可以普遍的提高民智；所謂民族性的優劣，都只是限於後天的因素，論到生而成就的慧能，祇是顯發與不顯發，並沒有本質上的差等。

#### (C) 能知能解佛法的慧力大抵仍屬於生得慧

我們修學佛法，或聽經聞法，或披閱鑽研，而對佛法有所了解，甚至能夠說空說有，說心說性，或高論佛果種種聖德，重重無礙的境地，這能知能解的慧力，大抵仍屬於生得慧。因為這是一般知識所能做到，與普通的知識並無多大差別。

學佛者如果停滯於此，自滿自足，而不加緊力求上進，那麼他在佛法中所能得到的，不過一般世間的學問而已——雖然他所知解的，全部是佛法。

依生得慧知解佛法，為修學佛法的第一步驟，也是深入佛法的一種前方便，實還不是佛教特有的慧力。

B、加行慧 (pp.167-168)

#### (A) 總明加行慧須經一番專精篤實行持而現起

加行慧，與生得慧大有不同，它不但有高度的理解、思考、抉擇等智力，而且是依於堅固信念，經過一番的專精篤實行持，而後才在清淨的心中，流露出來的智慧。這種智慧，完全由於佛法加行力的啟導，不是世間一般

知解所能獲致的。

#### (B) 別釋三種加行慧

此加行慧，教典中又分為三階段，即聞、思、修三慧。

聞慧，本著與生俱來的慧力，而親近善知識，多聞熏習，逐漸深入佛法。以淨信心，引發一種類似的悟境，於佛法得到較深的信解。這是依聽聞所成就的智慧，所以應名為聞所成慧。不要誤會！以為聽聽經，有了一些知解，便是聞慧成就；須知聞慧是通過內心的清淨心念，而引發的特殊智慧，它對佛法的理會與抉擇，非一般知識可比。

思慧是以聞慧為基礎，而進一步去思惟、考辨、分別、抉擇，於諸法的甚深法性，及因緣果報等事相，有更深湛的體認，更親切的悟了。這種由於思惟所引生的慧解，名思所成慧。

修慧，即本著聞思所成智慧，對佛法所有的解悟，在與定心相應中，觀察抉擇諸法實相，及因果緣起無邊行相；止觀雙運而引發深慧，名修所成慧。

#### (C) 明聞、思、修與名言章句之關係

三慧之中，聞慧是初步的，還是不離所聞的名言章句的尋思、理解；思慧漸進而為內心的，對聞慧所得的義解，加以深察、思考；修慧的特殊定義，是與定相應，不依文言章句而觀於法義。

#### (D) 聞思修慧尚未到達真正的實證階段

這聞思修慧，總名加行慧，因它還沒有到達真正的實證階段。

#### C、無漏慧 (p.168)

經過定慧相應、止觀雙運的修慧成就，更深徹的簡擇觀照，終於引發無漏慧，又名現證慧；由此無漏慧，斷煩惱，證真理，這才是慧學的目標所在。但統論修學，必然是依於生得慧，經過聞思修——加行慧的程序，始可獲到此一目標。

#### (3) 綜論生得、加行、無漏慧之修學關係 (pp.168-169)

修習慧學的過程，無論大乘或是小乘，都是一致的。

如按照天臺家的六即說，那麼生得慧還是理即階段；聞思修加行慧，是名字即、觀行即、相似即三位；無漏慧才是從分證即到究竟即。<sup>36</sup>

<sup>36</sup> (1) 智者《摩訶止觀》卷1（大正46，10b7-c24）。

(2) 天台宗就佛而判立六即位，稱為六即佛。……六即佛即：

(一) 理即佛，又作理佛，指一切眾生。蓋一切眾生本具佛性之理，與諸如來無二無別，皆即是佛，故稱理即佛。

(二) 名字即佛，又作名字佛。指或從善知識處聞知，或從經卷中見得，而了知此「理性即佛之名」之人；此等之人，於名字中通達解了一切諸法皆是佛法，故稱名字即佛。

(三) 觀行即佛，指既了知一切法皆是佛法，進而依教修行而達於心觀明了、理慧相應（即境智相當）、觀行相即之人；此等之人，所行如所言，所言如所行，言行一致，以證此

所以證悟甚深法性，雖為無漏慧事，而欲得無漏慧，不能離去生得慧，更不能忽視聞思修慧。換句話說，如不以聞思修慧為基礎，無漏慧即根本不可能實現；斷煩惱證真理，自然也就無從談起了。以無漏慧的斷惑證真，為修學佛法的究竟目標，而生得及聞、思、修慧，為達此目標的必經方便，這不獨是印度經論的一般定說，即中國古德，如天臺智者大師等，也都與此不相違反。

所以初學佛法，所應該注意者：

第一、不要將聽經、看經，以及研究、講說，視為慧學的成就，而感到滿足高傲。

第二、必須認清，即使能更進一層的引發聞思修慧，也祇是修學佛法方便階段，距離究竟目標尚遠，切莫因此而起增上慢，以為圓滿證得，或者與佛平等。

第三、要得真實智慧，不能忽略生得及加行慧，輕視聞思熏修的功行。

2、「加行無分別智」、「根本無分別智」、「後得無分別智」(p.169)

二、「加行無分別智」、「根本無分別智」、「後得無分別智」，這是專約證入法性無分別而說的。

證悟真如法性，與法性相應的如實慧，名根本無分別智。

其中經過修行而能證此真如法性的方便，是加行無分別智，即加行慧。

通過根本無分別智，而引發能照察萬事萬物的，即後得無分別智。

3、「世間智」、「出世間智」、「出世間上上智」(pp.169-170)

三、「世間智」、「出世間智」、「出世間上上智」，這是從凡夫到佛果位而分類的三種智慧。

世間智，指一般凡夫及未證聖果的學者，所具有的一切分別抉擇慧力。

出世間智，指二乘聖者超出世間的，能通達苦空無常無我諸法行相的證慧。

出世間上上智，佛與菩薩所有的大乘不共慧，雖出世間而又二諦無礙、性相並照，超勝二乘出世的偏真，故稱出世間上上智。

---

位，故稱觀行即佛。此位分為五品位，即：隨喜品、讀誦品、說法品、兼行六度品、正行六度品。

(四) 相似即佛，指於前述「觀行即」位中，愈觀愈明，愈止愈寂而得六根清淨，斷除見思之惑，制伏無明之人；此等之人，雖未能真證其理，但於理彷彿，有如真證，故稱相似即佛。此位分為十信位。

(五) 分證即佛，又作分真即佛。指分斷無明而證中道之位；無明之惑有四十一品，由十住、十行、十迴向、十地、等覺位，漸次破除一品無明，而證得一分中道。

(六) 究竟即佛，指斷除第四十二之元品無明，發究竟圓滿之覺智者，即證入極果妙覺之佛位。

此六佛雖因智（悟）情（迷）之深淺，而有六種之別，然其體性不二，彼此互即，故稱為「即」。(《佛光大辭典》，p.1276)

這種分類，與龍樹《智論》的：外道離生智，二乘偏真智，菩薩般若智，意義極為相近。<sup>37</sup>

4、「一切智」、「道種智」、「一切智智」(pp.170-171)

(1) 標示第四種三慧（智）的名稱

四、《般若經》中又分為：「一切智」、「道種智」、「一切智智」：這種序列，是說明了聲聞、菩薩、佛三乘聖者智慧的差別。<sup>38</sup>

(2) 別釋三種智慧的涵義

聲聞、緣覺二乘人，原也具有通達理性與事相的二方面，稱為總相智、別相智。但因厭離心切，偏重於能達普遍法性的總相智，故以一切智為名。

大乘菩薩亦具二智，即道智，道種智，<sup>39</sup>但他著重在從真出俗，一面觀空無我等，與常遍法性相應，一面以種種法門通達種種事相。菩薩度生的悲心深厚，所以他是遍學一切法門的，所謂法門無量誓願學。真正的修菩薩行，必然著重廣大的觀智，所以以道種智為名。

大覺佛陀，也可分為二智，一切智，一切種（智）智。<sup>40</sup>依無量觀門，究竟通

<sup>37</sup> 《大智度論》卷43〈9 集散品〉(大正25, 370c7-16)。

<sup>38</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷21〈70 三慧品〉(大正8, 375b23-27)：

須菩提言：「佛說一切智、說道種智、說一切種智，是三種智有何差別？」佛告須菩提：「薩婆若是一切聲聞、辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智；一切種智是諸佛智。」

<sup>39</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1 序品〉(大正8, 219a19-22)：「菩薩摩訶薩欲具足道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。」

(2) 印順法師，《華雨集》(第五冊)(pp.110-111)：

《大智度論》是解釋《大品般若經》的。(初品)經上(以下經論文，並見《智論》卷二七)說：「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜」、「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜」、「欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜」。

經文是連續的，論文分為三段。第一段，解說道慧，道種慧：「道」，論舉一道……一百六十二道，「無量道門」。論文沒有明確的分別道慧與道種慧，但道慧與道種慧，總之是菩薩的二慧。

<sup>40</sup> 印順法師，《華雨集》(第五冊)(pp.110-112)：

《大智度論》是解釋《大品般若經》的。(初品)經上(以下經論文，並見《智論》卷二七)說：「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜」。「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜」。「欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜」。

經文是連續的，論文分為三段。……第二段論說：

問曰：「一切智、一切種智，有何差別？」答曰：「佛一切智、一切種智，皆是真實。……佛是實一切智、一切種智。有如是無量名字，或時名佛為一切智人，或時名為一切種智人。」第二段所論的，是一切智與一切種智，這二智是佛智。或說聲聞得一切智，那是「但有名字一切智」，其實佛才是一切智，佛才是一切智人，一切種智人。成佛，應該一念心中具足一切的，但經上說：「欲以道種慧(或簡稱「道智」)具足一切智」，「以一切智具足一切種智」，「以一切種智斷煩惱習」，似乎有先後的意義，所以論文在第二段末，第三段初說：

「問曰：如佛得佛道(菩提)時，以道智得具足一切智、一切種智，今何以言以一切智得具足一切種智？答曰：以道智雖具足得一切智、一切種智，而未用一切種智」(約用有先後說)。

達諸法性相，因果緣起無限差別，能夠不加功用而即真而俗，即俗而真，真俗無礙，智慧最極圓滿，故獨稱一切智智。

### (3) 結說

由這般若經的三類分別，便可見及三乘智慧的不同特性。

## 二、二種智慧 (pp.171-173)

### (一) 總明有種種「二慧」

在經論中，關於二種智慧的分類，也是有許多的。

### (二) 別明種種「二慧」

#### 1、「法住智」、「涅槃智」(p.171)

一、先約聲聞經來說，有「法住智」，「涅槃智」。經上說：要「先得法住智，後得涅槃智」。<sup>41</sup>法住智，即安立緣起因果的善巧智慧；必須在有情緣起事相的基礎上，才能通達苦空無常無我的諸法實性，而證入涅槃聖地。<sup>42</sup>

古人說：「不依世俗諦，不得第一義」<sup>43</sup>，也是此意。因為第一義諦，平等一如，無差別相，不可安立、思擬、言說，唯有依世俗智，漸次修習，方能契證。

所以修學佛法，切勿輕視因果緣起等事相底解了，而專重超勝的第一義智。因為這樣，即容易落空，或墮於執理廢事的偏失。

#### 2、大乘法中常說到的二種——事理智慧 (pp.171-173)

##### (1) 「般若」(慧)、「湧和」(方便)須相互依成

二、大乘法中常說到的二種——事理智慧，異名極多。一般所熟悉的，如《般若經》裡的「般若」(慧)、「湧和」<sup>44</sup>(方便)；<sup>45</sup>《維摩詰經》即譯作慧、方便。般若與湧和——慧與方便，二者須相互依成，相互攝導，才能發揮離縛解脫的

---

「問曰：一心中得一切智、一切種智，斷煩惱習，今何以言以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習？答曰：實一切一時得，此中為令信般若波羅蜜故，次第差別說。先說一切種智，即是一切智。道智名金剛三昧，佛初心即是一切智、一切種智。」

<sup>41</sup> 《雜阿含經》卷 14 (347 經)(大正 2, 97b11-14)：

佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫。」

<sup>42</sup> 印順法師，《空之探究》(p.151)：

一、法住智知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。

二、涅槃智知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神祕經驗），名為得現法涅槃；在古代，被稱為得滅盡定的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。

<sup>43</sup> 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30, 33a2-3)：「若不依俗諦，不得第一義。」

<sup>44</sup> 湧和：意譯方便善巧、方便勝智、善巧方便、善權方便、妙。即菩薩為攝化眾生，而善巧方便涉種種事，示現種種相。(《佛光大辭典 (六)》，p.5829)

<sup>45</sup> 《道行般若經》卷 3 〈4 湧和舍羅勸助品〉(大正 8, 439a1-2)：

菩薩摩訶薩當學湧和舍羅，未得般若波羅蜜者不得入，已得般若波羅蜜乃得。

殊勝妙用，所以《維摩詰經》說：「慧無方便縛，方便無慧縛；慧有方便脫，方便有慧脫。」<sup>46</sup>

#### (2) 事理智慧的其他異名

這二種智慧，《般若經》又稱為「道智」、「道種智」；唯識家每稱為根本智、後得智。也有稱為「慧」與「智」的；有稱實智、權智的；或如理智、如量智的。<sup>47</sup>這些分類，在大乘菩薩學中，非常重要。<sup>48</sup>

#### (3) 依如所有性、盡所有性明二種智慧的差別作用

諸法究竟實相，本來平等，無二無別，不可安立，不可思議，但依眾生從修學到證入的過程說，其所觀所通達的法，總是分為二：

一是如所有性，二是盡所有性。<sup>49</sup>

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。

由此說菩薩的智慧，便有般若（慧）與溫和（方便）之二種。

#### (4) 明二種智慧之二面勝用

菩薩所具有的二智：

如約理事真俗說，如上所說，一證真如法性，一照萬法現象；

如約自他覺證說，一是自證空性，一是方便化他。

這都是大乘智慧的二面勝用。

#### (5) 明二種智慧之不二而二

然在絕待法性中，法唯是不二真法，或稱一真法界，本無真俗理事的隔別相；因之，智慧也唯有一般若，方便或後得智，都不過是般若後起的善巧妙用。所以羅什法師譬喻說，般若好像真金，方便則如真金作成的莊嚴器具，二者是不

<sup>46</sup> 《維摩詰所說經》卷2〈5 文殊師利問疾品〉(大正14, 545b6-8)：  
無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。

<sup>47</sup> 世親《攝大乘論釋》卷9〈4 釋入因果勝相品〉(大正31, 217b11-18)：  
論曰：能緣真相。釋曰：謂緣真如即如理智。

論曰：隨其品類。釋曰：品類有二種，謂有為無為及名等五攝，若知此法，即如量智。  
論曰：知一切法故稱若。釋曰：真如相及品類名一切法，如理智名般若，如量智是般若果，亦名般若。此二智為三義所顯：一、對治，即二障；二、境界，即真相；三、果，即如量智。由具此義故稱般若。

<sup>48</sup> 「般若」（慧）與「方便」（溫和）：

A、般若—道智—根本智—慧—實智—如理智（得離言的現證）  
B、方便—道種智—後得智—智—權智—如量智（善達如幻名言，徹了無邊事理）  
(參見：印順法師，《我之宗教觀》，p.175)

<sup>49</sup> 《瑜伽師地論》卷26 (大正30, 427b29-c5)：

云何名為盡所有性？謂色蘊外更無餘色，受、想、行、識蘊外更無有餘受、想、行、識。一切有為事：皆五法所攝，一切諸法：界、處所攝，一切所知事：四聖諦攝，如是名為盡所有性。

云何名為如所有性？謂若所緣是真實性，是真如性。

二而二的。<sup>50</sup>

(6) 明二智之進修次第

A、從證悟至成佛前

修學佛法，一到功行成就，即先得般若根本智，證畢竟空性；再起漚和後得智，通達緣起，嚴淨佛土，成就有情。

B、證悟後至圓滿成佛

此後，真智與俗智，漸次轉進漸合，到得真俗圓融，二智並觀，即是佛法最究竟圓滿的中道智。

三、其他分類 (p.173)

其他，關於智慧的分類，經論甚多，除上面舉出的三慧、二慧之外，還有如小乘學位的八忍、八智<sup>51</sup>；以及阿羅漢位的盡智、無生智。<sup>52</sup>

又如大乘果位的智慧，唯識學系開為：成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智；<sup>53</sup>密宗又加上了法界體性智，成為佛果的五智（妙觀察智、平等性智，通菩薩位）。

<sup>50</sup> (1) 印順法師，《般若經講記》(pp.7-8)：

般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《智論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發無方的巧用，名為方便。經上說：「以無所得為方便。」假使離了性空慧，方便也就不成其為方便了！所以，般若與方便，不一不異：般若側重於法空的體證；方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生。《智論》這樣說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」

(2)《大智度論》卷 100〈90 嘴累品〉(大正 25, 754c5-7)：「般若與方便，本體是一，以所用小異故別說；譬如金師以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金，而各異名。」

(3)《淨名玄論》卷 4 (大正 38, 881b27-c1)：「論又云：般若與方便，本體是一，而隨義有異。譬如金為種種物，此則明權、實一體，約義分二。金喻般若之體；金上之巧譬於方便，方便為用。」

<sup>51</sup> (1) 八忍：苦法智忍、苦類智忍、集法智忍、集類智忍、滅法智忍、滅類智忍、道法智忍、道類智忍。

八智：苦法智、苦類智、集法智、集類智、滅法智、滅類智、道法智、道類智。

(2) 法智：觀察欲界四諦法的無漏智。信認四諦理的智慧，有斷惑的作用。忍位又叫無間道。  
(無間道：於今之一剎那能斷去煩惱之意)

類智：類似法智而觀察上二界（色界、無色界）四諦的無漏智。能證四諦理的智慧，有證理的作用。智位又叫解脫道。（解脫道：已斷煩惱而證得真理的階位）

（參見楊白衣，《俱舍要義》，pp.300-301）

<sup>52</sup>《阿毘達磨俱舍論》卷 26〈7 分別智品〉(大正 29, 135a23-28)：

云何盡智？謂無學位若正自知我已知苦，我已斷集，我已證滅，我已修道，由此所有智見明覺解慧光觀，是名盡智。

云何無生智？謂正自知我已知苦不應更知，廣說乃至，我已修道不應更修。由此所有廣說乃至，是名無生智。

<sup>53</sup> (1)《成唯識論》卷 10 (大正 31, 56a12-b2)：

云何四智相應心品？一、大圓鏡智相應心品，謂此心品離諸分別，所緣行相微細難知，不妄不愚一切境相，性相清淨，離諸雜染。純淨圓德現種依持，能現能生，身土智影，無間無斷，窮未來際，如大圓鏡，現眾色像。二、平等性智相應心品，謂此心品，觀一切法，

又如《仁王護國經》，說明從菩薩到佛果位，有五忍。<sup>54</sup>

#### 四、結說 (p.173)

總之，佛法依種種不同意義，不同階段，安立種種智慧之類別。這類別儘管多至無量無邊，而究其極，行者所證，唯一真如法性；<sup>55</sup>能證智慧，亦唯一如如之智；以如如智契如如理，<sup>56</sup>直達圓滿無礙的最高境界。

#### (肆) 慧之觀境 (pp.173-181)

##### 一、三乘共慧 (pp.174-178)

###### (一) 慧的所觀境即是一切法 (p.174)

從上面的敘述，我們可以知道，慧是以分別、抉擇、尋伺等為性的，那麼它所分別、抉擇底對象——所觀境，是些什麼呢？

佛曾經說：「若於一法不遍知、不作證，即不得解脫」<sup>57</sup>（阿含經）。修學佛法，目

---

自他有情，悉皆平等，大慈悲等恒共相應，隨諸有情，所樂示現，受用身土，影像差別，妙觀察智，不共所依，無住涅槃之所建立，一味相續窮未來際。三、妙觀察智相應心品，謂此心品，善觀諸法，自相共相，無礙而轉，攝觀無量總持之門，及所發生功德珍寶，於大眾會能現無邊作用，差別皆得自在，兩大法雨斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。四、成所作智相應心品，謂此心品，為欲利樂諸有情故，普於十方示現種種變化，三業成本願力所應作事。如是四智相應心品，雖各定有二十二法能變所變，種現俱生，而智用增以智名顯，故此四品總攝佛地一切有為功德皆盡。

◎ 大圓鏡智：第八識（阿賴耶識）

平等性智：第七識（末那識）

妙觀察智：第六識（意識）

成所作智：前五識（眼、耳、鼻、舌、身識）

(2) 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。

平等性智：通達自他不二，一切眾生平等平等。

妙觀察智：通達自相、共相一切無礙，自在應機說法。

成所作智：作種種變化利益眾生的事業。

（參見印順法師，《印度之佛教》，p.261；《攝大乘論講記》，pp.491-494）

<sup>54</sup> 《仁王護國般若波羅蜜多經》卷1〈3菩薩行品〉(大正8, 836b11-22)：

爾時，波斯匿王白佛言：「世尊！護十地行菩薩摩訶薩，應云何修行？云何化眾生？復以何相而住觀察？」佛告大王：「諸菩薩摩訶薩依五忍法以為修行，所謂：伏忍、信忍、順忍、無生忍——皆上中下，於寂滅忍而有上下，名為菩薩修行般若波羅蜜多。善男子！初伏忍位，起習種性，修十住行。初發心相，有恒河沙眾生，見佛法僧，發於十信，所謂：信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、戒心、願心、護法心、迴向心。具此十心而能少分化諸眾生，超過二乘一切善地，是為菩薩初長養心，為聖胎故。」

<sup>55</sup> 印順法師，《以佛法研究佛法》(p.311)：

依照一般的解說，如為如如不動，無變異，顯示其真常不變平等無差別的特性。此種特性，即佛所體悟的真如法性。在佛法中，通常將所證悟的諸法實相，稱之為「如」，或者名之為「真如」。

<sup>56</sup> (1) 印順法師，《攝大乘論講記》(p.452)：

《般若經》中的安住般若，依龍樹菩薩說，是實相般若。實相是如如境，般若是如如智，智如冥一，即智是如，即如是智，正指這融然一味的聖境，叫安住實相般若。

(2) 參見《金光明最勝王經》卷2(大正16, 408b26-c19)。

<sup>57</sup> 《雜阿含經》卷8(223經)(大正2, 55b7-8)：

的在求解脫，解脫是三乘聖者所共的；而要達到這一目的，必須以甚深智慧，遍一切諸法而通達它。換言之，慧的所觀境，即是一切法，於一切法的空無我性，能夠通達，究竟悟入。所以佛法最極重視的出世慧，其特質是在一法上，證見普遍法性。

### (二) 三乘共慧與大乘不共慧的差別 (p.174)

在慧學中，依行者的根機，可分為二：

- 一、小乘慧—大乘兼有，故又稱三乘共慧；
- 二、大乘慧—唯菩薩所特有，不共二乘，或稱大乘不共慧。

這三乘共慧與大乘不共慧的差別，即是所觀境的不同。

二乘學者的觀境，可說祇是「近取諸身」，即直接依自我身心作觀。

菩薩行者，不但觀察自我身心，而且對於身心以外的塵塵刹剎、無盡世界，一切事事物物，無不遍觀。

### (三) 三乘共慧的要義 (pp.174-178)

#### 1、諦觀四諦與緣起 (pp.174-175)

##### (1) 諦觀四諦

###### A、四諦的內容

經中每說，知四諦即是聲聞慧。

四諦的內容：

苦是有情身心上的生老病死等缺陷。

集是造成身心無邊痛苦的因緣，也即是招致生死苦果的力量。

滅是離去煩惱業因，不起生死苦果的寂滅性。

道即導致有情從雜染煩惱、重重痛苦、生死深淵中，轉向清淨解脫、寂靜涅槃的路徑。

###### B、知四諦是知有情生死與解脫的因果

這四諦法門，可謂是沈淪與超出的二重因果觀，其重點在於有情的身心。知四諦，就是知有情生死與解脫的因果，並非離卻有情身心，而去審察天文或地理。

###### C、事相與理性的諦觀為三乘共慧應有的內容

以四諦為觀境的觀慧，又可分為二方面：

一是對四諦事相的了知，即法住智；一是對四諦理性的悟證，即涅槃智。

事相與理性的諦觀，法住智與涅槃智的證得，為三乘共慧應有的內容。<sup>58</sup>

---

世尊告諸比丘：「我不說一法不知、不識而得究竟苦邊。」

<sup>58</sup> (1)《大毘婆沙論》卷 77 (大正 27, 399c-400a)：

- 1.有作是說：於四諦中，前二諦是世俗諦，男女行住及瓶衣等世間現見諸世俗事，皆入苦集二諦中故。後二諦是勝義諦，諸出世間真實功德，皆入滅道二諦中故。
- 2.復有說者，於四諦中前三諦是世俗諦。……世俗施設滅諦中有，是故滅諦亦名世俗。唯一道諦是勝義諦，世俗施設此中無故。

## (2) 諦觀緣起

佛經中，除四諦之外，又說到緣起。約生命的起滅現象，緣起分十二支，從無明緣行乃至生緣老死，是流轉門，是四諦中的苦集二諦。從無明滅到老死滅，是還滅門，是四諦中的滅道二諦。

## (3) 結說

四諦與十二緣起，說明的方式雖有不同，而所說意義則無多大差別。<sup>59</sup>

二乘人發厭離心，求了生死、證涅槃，便是依此四諦或十二緣起的觀門去修學。所以在小乘教典裡，都特別偏重這點。

如《成實論》，即依四諦次第開章；

南方傳來的《解脫道論》，說到慧學，也先以了知五蘊、十二處、十八界、生死果報，種種世間事相入手，然後談到悟證無常無我之寂滅法性。

## 2、諦觀一切因果事相與證悟無常無我寂滅空性

### (1) 聲聞者的觀慧首先著重世、出世間一切因果事相的觀察 (p.176)

聲聞者的觀慧，雖然偏狹了一些，但他的基本原則，首先著重世出世間一切因果事相的觀察，因為若對因果事相不能明了與信解，即不能悟證無生法性。

所以阿毘曇學，每從蘊、處、界說起，或從色、心、心所、心不相應行、無為法說起；都是極顯明地開示了一一諸法的自相、共相、體性、作用、因、緣、果、報，以及相應、不相應，成就、不成就等。<sup>60</sup>《法華經》的「如是性、如

3.四諦皆是世俗諦攝。…唯一切法空非我理，是勝義諦；空非我中，諸世俗事絕施設故。

4.評曰：應作是說：四諦皆有世俗勝義。……苦諦中有勝義諦者，謂苦、非常、空、非我理（餘三諦例此）。

(2) 印順法師《性空學探源》，pp.121-129；《空之探究》，pp.124-127。

<sup>59</sup> (1) 印順法師，《成佛之道》( pp.158-159)：

緣起就是集苦相生的豎的說明。要知道，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「相鈞」引，互相「纏」縛，也就是展轉為因果的。

(2) 印順法師，《成佛之道》( pp.213-214)：

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。

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。

這樣，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）。所以緣起「正見」，也「即是」知「四諦慧」。

不過在說明上，緣起法門著重於豎的系列說明，四諦著重於橫的分類而已。

<sup>60</sup> 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.39：

觀察的主要論題，《大毘婆沙論》，《入阿毘達磨論》，都有說到：

「阿毘達磨藏義，應以十四事覺知。謂六因，四緣，攝，相應，成就，不成就」。

是相……如是報、如是本末究竟等」<sup>61</sup>，也就是這些。雖說唯佛與佛乃能盡知，但在聲聞行者，也絕不是一無所知的一——不過知而不盡罷了。

對於事相的闡述，論典最為詳盡。古來有將經、律、論三藏教典，配合戒、定、慧三增上學的，論藏即被視為特重慧學。根據各種論典的說明，慧學的所明事相，大抵先是：知因果，知善惡，知有前生後世，知有沉淪生死的凡夫，知有超出三界的聖者……等等。信解得這些，才算具備世間正見（世俗慧），也就是修習慧學的初步基礎。

#### (2) 三法印的契悟才能解脫生死 (pp.176-177)

這自然還不能了生死，要解脫生死，必須更進一步，知道生死乃由煩惱而來，煩惱的根本在無明；無明即是對於諸法實相的不如實知，因不如實知而起種種執著，並由執著引致一切不合正理的錯誤行為。這無明為本的妄執，主要是無常執常，無我執我，不淨執淨，無樂執樂。眾生有了這顛倒妄執，即起種種非法行為，造下無邊惡業，而感受生死苦果。

因此，慧學的另一方面，是三法印的契悟。三法印即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜；在一切世間有為法中，如實體證到念念生滅的無常性，眾緣和合的無我性，又能了達一切虛妄不起是寂滅性。徹底悟入三法印，就是證得清淨解脫的涅槃。<sup>62</sup>

---

「有餘師說：應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧，緣善巧，自相善巧，共相善巧，攝不攝善巧，相應不相應善巧，成就不成就善巧。若以如是七事，覺知阿毘達磨藏義無錯謬者，名阿毘達磨論師，非但誦持文者。」(《大毘婆沙論》卷 23，大正 27，116b)

「慧，謂於法能有抉擇，即是於攝，相應，成就，諸因，緣，果，自相，共相——八種法中，隨其所應，觀察為義。」(《入阿毘達磨論》卷上，大正 28，982a)

<sup>61</sup> 《添品妙法蓮華經》卷 1 <2 方便品> (大正 9, 138c6-10)：

佛所成就第一希有難解之法，惟佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法，如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」；另參見《妙法蓮華經》卷 1 <2 方便品> (大正 9, 5c10-13)。

<sup>62</sup> 印順法師，《佛法概論》(pp.165-166)：

平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。《雜含》(卷一〇・二七〇經)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」，這是依三法印而漸入涅槃的明證。

然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。彼此相依相成，一切都是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即無有我性，無我性，所以現象是這樣的相互依存。這樣，相

我們之所以滯留世間，顛倒生死，其根源就在不能如實證信三法印。

關於這，北方有部學派，有廣泛的論述和嚴密的組織。有部雖廣說法相，但真正的證悟，是觀四諦、十六行相，<sup>63</sup>而得以次第悟入。

不過在各學派中，修證的方法，有頓悟與漸悟的兩大主張。如上所說，逐次修證十六行觀，是漸悟；若是頓悟，則不分等次，經無常苦空無我等觀慧，而悟入寂滅，即是證入甚深法性。

### (3) 結說 (pp.177-178)

總之，三乘共慧的要義，一方面是諦觀一切因果事相，另一方面是證悟無常無我寂滅空性。經中說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」<sup>64</sup>。從觀察到諸行無常，進而體悟寂滅不起的如實性。

中國禪宗，把「寂滅為樂」一句，改成「寂滅現前」<sup>65</sup>。在修持的過程中，也先觀見心法的剎那生滅，進而悟入如如無起無滅的寂滅性，兩者意義極為相近。

## 二、大乘不共慧 (pp.178-181)

### (一) 大乘與二乘觀境之不同及體證之差別 (p.178)

#### 1、大乘觀境之說明

##### (1) 遍於一切無盡法界

如果說三乘共慧的觀境是近取諸身，那麼大乘不共慧的觀境，則是遍於一切無盡法界了。

##### (2) 著重自我心身

---

續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。涅槃的不生不滅，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

<sup>63</sup> (1) 印順法師，《印度佛教思想史》(p.192)：

四、毘婆沙師自宗：四諦事是世俗諦；四諦的十六行相——無常、苦、空、非我，因、集、緣、生，滅、盡、妙、離，道、如、行、出。十六行相是四諦的共相——通遍的理性，是聖智所證知的，所以是勝義諦。毘婆沙師的本義，是事理二諦，與後代所說的不同。

(2) 印順法師，《空之探究》(p.108)：

「相應部」多說「無常，苦，無我」(無我所)，《雜阿含經》多說「無常，苦，空，無我」。說一切有部立十六行相，無常、苦、空、無我，是苦諦的四行相。在十六行相中，空與無我，是二種不同的行相，差別是：「非我行相對治我見，空行相對治我所見。」這是論師的一種解說，如依經文，空那裡只是無我所呢！

<sup>64</sup> 《雜阿含經》卷 22 (576 經)(大正 2, 153c13-14)。

<sup>65</sup> 宋·蘊聞編《大慧普覺禪師語錄》卷 1 (大正 47, 814c29-815a1)：

諸行無常，是生滅法，生滅既滅，寂滅現前。

雖然遍觀一切，而主要還是著重自我心身。

### (3) 從自我身心的觀察推擴到萬事萬物

在大乘經中，往往從自我身心的觀察，推擴到外界的無邊有情，無邊刹土，萬事萬物。

### 2、觀境與證悟之差別

這種觀境，如《般若經》歷法明空所表現的意義，較之二乘當然廣大多了。菩薩的悟證法性，也要比聲聞徹底。

二乘的四諦，是有量觀境，大乘的盡諸法界，是無量觀境，所以大乘能夠究盡佛道，遍覺一切，而小乘祇有但證偏真。

### 3、發心不同因而觀境亦不同

唯識家說：聲聞出離心切，急求自我解脫，故直從自己身心，觀察苦空無常而了生死；而大乘菩薩慈悲心重，處處以救度眾生為前提，故其觀慧，不能局限於一己之身，而必須遍一切法轉，以一切法為所觀境。

## (二) 大乘觀慧之事理真俗的修學 (pp.178-181)

### 1、標示大乘觀慧有事理真俗二方面之說明 (pp.178-179)

大乘經論，因觀點不同，所揭示的，或重此，或重彼，對於觀慧的說明，不免有詳略之分。不過綜合各大乘教典，事理真俗的二方面，仍然是普遍存在的。

### 2、明事相之觀察與進修 (p.179)

#### (1) 所觀事相之總說

在觀察事相方面，從因果、善惡、凡聖、前後世等基本觀念，更擴大至大乘聖者的身心，無量數的莊嚴佛土，都為觀慧所應見。

#### (2) 所觀事相可分為菩薩因行與佛陀果德

##### A、菩薩廣大因行的說明

學佛者最初如何發心修行，如何精進學習，層層轉進，以及需要若干時劫，才算功行圓滿，究竟成佛。這種種修學過程的經歷情況，即菩薩廣大因行的說明，是大乘教典很重要的一部分。

##### B、佛陀果德的顯示

另外一部分，是對佛陀果德的顯示；佛有無量無邊不可思議功德，如現種種身，說種種法，以及佛的究竟身相，究竟國土，如何圓滿莊嚴。

#### (3) 觀察事相之進修過程

菩薩的殊勝因行，與佛陀的究竟果德，為大乘經論的主要內容，也是大乘觀慧的甚深境界。

初學菩薩行，對這祇能仰信，祇能以此為當前目標，而發諸身行，希求取證。

真正的智慧現前，即是證悟法性，成就佛果。

### 3、明究竟理性的體證 (pp.179-180)

#### (1) 究竟理性的體證著重一切法空性

而這究竟理性的體證，著重一切法空性。

#### (2) 大乘與二乘之究竟理性體證的差異

##### A、總明有兩點不同

這與小乘慧有兩點不同：

##### B、別釋二種不同

###### (A) 依悟入方式與依究極理性所開展之教理明二者不同

第一、聲聞的證悟法性，是由無常，而無我，而寂滅，依三法印次第悟入；大乘觀慧，則直入諸法空寂門。

同時，大乘本著這一究極理性，說明一切，開展一切，與無常為門的二乘觀境，顯然是不同的。經說苦等不可得，即是約此究竟法性而說。

大乘教典依據所證觀境，安立了種種名字，如法性、真如、無我、空性、實際、不生滅性、如來藏等，有些經總集起來：「一切法無自性空，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」<sup>66</sup>；或說一切眾生本具法性，是常是恆，是真是實。《中觀論》說一切法畢竟空，自性不可得，也即是闡示此一意義。

###### (B) 依觀察我、法之差異明二者不同

第二、聲聞者重於自我身心的觀察，對外境似不大注意，祇要證知身心無我無我所，就可得到解脫。

大乘則不然：

龍樹所開示的中觀修道次第，最後雖仍以觀察無我無我所而得解脫，但在前些階段，菩薩卻要廣觀一切法空。<sup>67</sup>

又如唯識學者，以眾生執著外境的實有性，為錯誤根本——遍計所執自性，所以它底唯識觀，雖以體悟平等空性的圓成實為究竟，但未證入此究竟唯識性之前，總是先觀察離心的一切諸法，空無自性，唯識所現；由於心外無境，引入境空心寂的境地。

### 4、明事理真俗的修學進程 (pp.180-181)

<sup>66</sup> 《深密解脫經》卷 2〈8 聖者成就第一義菩薩問品〉(大正 16, 670b25-27)：

世尊復說：「一切法本來無體，一切法本來不生，一切法本來不滅，一切法本來寂靜，一切法本來自性涅槃。」

<sup>67</sup> 印順法師，《般若經講記》(pp.105-106)：

依修行的次第說：先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。中觀者廣明一切法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。

### (1) 由事相之觀察漸次轉進而契入究竟理性的體證

#### A、明所觀境

大乘不共慧，約事相方面，除生死世間的因緣果報、身心現象，還有菩薩行為、佛果功德等等，都是它的觀境。

#### B、明依二諦觀慧而聞、思、修、證

以此世俗觀慧的信解，再加以法無我性——法空性的勝義觀慧。依聞思修的不斷修習轉進，最後乃可證入諸法空性——真勝義諦。

#### C、就「事」即「理」而達「理」、「事」圓融

修學大乘慧，貴在能夠就事即理，從俗入真，不使事理脫節，真俗隔礙，所以究竟圓滿的大乘觀慧，必達理事圓融、真實平等無礙的最高境界。

然在初學者，即不能如此，因為圓融無礙，不是眾生的、初學的心境。

### (2) 印度諸大聖者所開導的修道次第

#### A、舉法（修證過程）

##### (A) 由信解因果緣起、菩薩行願、佛果功德下手

印度諸大聖者所開導的修道次第，絕無一入門即觀事事無礙、法法圓融的，而是由信解因果緣起，菩薩行願、佛果功德下手；

##### (B) 由事入理、從俗證真

然後由事入理、從俗證真，體悟諸法空性，離諸戲論，畢竟寂滅。

##### (C) 從真出俗而漸達真諦與俗諦的統一

此後乃能即理融事，從真出俗，漸達理性與事相，真諦與俗諦的統一。

#### B、舉喻（如金剛杵：首、尾粗大而中間狹小）

無著喻這修證過程，如金剛杵，首尾粗大而中間狹小。<sup>68</sup>

#### C、法喻合

最初發心修學，觀境廣大，法門無量；

及至將悟證時，唯一真如，無絲毫自性相可得，所謂「無二寂靜之門」；「唯此一門」。這一階段，離一切相，道極狹隘；

要透過此門，真實獲證徹悟空性，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，起種種行。漸入漸深，到達即事即理，即俗即真，圓融無礙之佛境。

### (3) 明中國部分古德的教學方便

中國一分教學，直下觀於圓融無礙之境，與印度諸聖所說，多少差別。

<sup>68</sup> 無著《金剛般若論》卷1（大正25，759a17-19）：

如畫金剛形，初、後闊，中則狹。如是般若波羅蜜中狹者，謂淨心地；初、後闊者，謂信行地、如來地。

而禪宗的修持，簡要直入，於實際身心受用，也比較得益要多些。

**(4) 明中觀或唯識皆以離相的空性為證悟的要點然後趣向佛果**

在印度，無論中觀或唯識，皆以離相的空性為證悟的要點，然後才日見廣大，趣向佛果。

**(伍) 慧之進修 (pp.182-188)**

**一、聞慧 (pp.182-185)**

**(一) 現證無漏必經聞、思、修 (p.182)**

有些人，由於過去生中修得的宿慧深厚，於現在生，成為一聞即悟的根機。但若將前後世連貫起來，依從初發心到現證的整個歷程說，則每個學佛者，都要經過聞、思、修的階段，才能獲得無漏現證慧（或稱現證三摩地），決沒有未經聞、思、修三有漏慧，而可躡等超證的。

所以談到慧學，必然要依循一般進修軌則，分別說明這三有漏慧。現且先從聞慧說起。

**(二) 大小乘佛教一致公認聞、思、修為修行佛法必經的通道 (pp.182-183)**

在聲聞教裡，從初學到現證，有四預流支，即「親近善士，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」。<sup>69</sup>這即是說，初發心學佛，就要親近善知識；依善知識的開導，次第修習聞、思、修。

大乘教典，在這方面也揭示了十法行：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、諷誦、開演、思惟、修習。<sup>70</sup>這些修行項目，有的（前八）屬於聞慧，有的（九）屬於思慧，有的（十）屬於修慧，全在三慧含攝之內。

可見聞、思、修三有漏慧，為進修佛法必經的通道，是大小乘佛教一致公認的。雖然，慧學的最高目標，是在體悟法性，而從修證的整個程序看，決不容忽視聞、思、修的基礎。

**(三) 聞慧之修學方式與應修事項 (p.183)**

**1、修學方式**

修習聞慧，古代多親聞佛說，或由佛弟子的展轉傳授。因此，親近善知識，成了聞慧的先決條件。然從各種教典編集流通以後，稍具宿根者，即可自己披讀研習，依經論的教示而得正解，修行，成就聞慧。

**2、應修事項**

從善知識或經論中，所聽聞的，是佛菩薩諸大聖者的言教；至於如何聽聞學習的方式，聖典裡開列甚多，如諦聽、問疑，或自己閱讀、背誦、書寫等，這些都是進求聞慧應修的事項。

<sup>69</sup> 《雜阿含經》卷 30 (843 經) (大正 2, 215b19-21)。

<sup>70</sup> 《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)。

#### (四) 聞慧成就必須與「三法印」或「一實相印」相應 (pp.183-184)

一般地說，聞慧總由聽聞師說，或自研讀經論而來，可是最主要的一著，是必須理解到佛法的根本理趣。

慧的修證，如上面所說，有三乘共慧與大乘不共慧，觀境非常廣泛；因果、緣起、佛果功德、菩薩行願，以及諸法極無自性的甚深空理，無不是慧之對觀境界。作為慧學初層基礎的聞慧，對於種種名言法相，種種教理行門，自然要盡量廣求多聞。然而佛教所重視的，是怎樣從無厭足，無止境的多聞中，領解佛法的精要，契悟不共世間的深義。

所以按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性為多聞。修學佛法，若不與三法印一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。

#### (五) 聞慧須如實修練與體驗 (p.184)

若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能引發聞慧，真正得到佛法的利益。

所以聞慧雖是極淺顯的，極平實的初層基礎，但也需要精進一番，提煉一番，才可獲得成就。

#### (六) 聞慧在四預流支與四依中之位置 (p.184)

##### 1、在四預流支中之位置

這在小乘的四預流支，就是多聞熏習。

##### 2、在四依中之位置

假如衡之以四依<sup>71</sup>，就應該是依義不依語，因為多聞熏習，目的是要解悟經論所表詮的義理，而在名相的積集，或文辭的嚴飾。

<sup>71</sup> 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》第十四章，pp.1237-1238：

「四依」，如《無盡意菩薩經》說：「依義不依語，依智不依識，依了義經不依不了義經，依法不依人」。《維摩詰所說經》，《諸佛要集經》，《弘道廣顯三昧經》，《自在王菩薩經》，也都有說到。「四依」，本是共聲聞法的，是聞思修慧學進修的準繩。佛法重智證，但證入要有修學的條件——四預流支，而四依是預流支的抉擇。

如慧學應「親近善士」，但親近善知識，目的在聞法，所以應該依所說的法而不是依人——「依法不依人」。「聽聞正法」，而說法有語言（文字）與語言所表示的意義，聽法是應該「依義不依語」的。依義而作「如理作意」（思惟），而佛說的法義，有究竟了義的，有不徹底不了義的，所以「如理作意」，應該「依了義經不依不了義經」。進一步要「法隨法行」，而行有取識的行，智慧的行，這當然要「依智不依識」。「四依」是聞思修慧的抉擇，是順俗而有次第的。大乘經所說的「四依」，名目相同，而次第與內容卻改變了。「依義」，是依文字所不能宣說的實義；「依智」，是依不取相、無分別的智；「依了義」，是依平等、清淨、空、無生等了義；「依法」，是依法界平等。

大乘以無生法性為本，依此來理解一切法；這樣的「四依」，顯出了大乘智證的特質。《持世經》說：「善知不了義經，於了義經中不隨他語，善知一切法相印，亦善安住一切法無相智中」。雖語句與次第小異，而內容也與「四依」相合。

### (七) 多聞熏習的意義 (pp.184-185)

關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：

一、佛法窮深極廣，義門眾多，如發大乘心的學者，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，勤聽多學，一無厭足。

二、對於每一法門，要不斷的認真研習，以求精熟。這樣不間斷的積集聞熏和深入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定，而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相，而解了甚深佛法。

多聞熏習，確是慧學中最重要的一個起點，每個學佛的人，都應該以此為當前目標而趨入！

### 二、思慧 (pp.185-187)

#### (一) 對於所聞的佛法加以思惟抉擇 (p.185)

依多聞熏習而成就聞慧，是修學佛法的第一步驟；其次、就是對於所聞的佛法，加以思惟抉擇。

思慧，已不再重視名言章句的聞慧，而是進入抉擇義理的階段了。

#### (二) 思慧在四預流支與四依中之位置 (p.185)

這在四預流支，即如理思惟；衡以四依，則應依了義不依不了義。

合乎正理的思惟抉擇，應依了義教，以了義教為準繩，然後衡量佛法，所得到的簡擇慧，才會正確。否則所思所惟，非偏即邪，怎能契合佛法的本義！

#### (三) 修習思慧、抉擇義理之原則 (pp.185-186)

##### 1、因適應眾生根性而施設了義、不了義教

佛陀的教法，原是一味平等的，但因適應世間種種根性不等的眾生，而不得不隨機施設無量無邊的方便法門，於是一味平等、圓滿究竟的佛法，有了了義不了義之分。

##### 2、抉擇義理應以了義抉擇不了義

修習思慧，抉擇義理，其原則是：以了義抉擇不了義，而不得以不了義抉擇了義，因為衡量教義的是否究竟圓滿，絕不能以不究竟不圓滿的教義為準則的。

比方說，佛常宣示無我，但為了引度某一類眾生，有時也方便說有我；無我是了義教，究竟說；有我是不了義教，非究竟說。<sup>72</sup>那麼我們要衡量這兩者孰為正理，

<sup>72</sup> (1)《大般涅槃經》卷 27〈11 師子吼菩薩品〉(大正 12, 525a12-b1)：

善男子！我於一時住尼連禪河告阿難言：我今欲洗汝可取衣及以澡豆，我既入水一切飛鳥水陸之屬悉來觀我。爾時復有五百梵志來在河邊，因到我所各相謂言：云何而得金剛之身？若使瞿曇不說斷見，我當從其啟受齊法。善男子！我於爾時以他心智，知是梵志心之所念，告梵志言：「云何謂我說於斷見？」彼梵志言：「瞿曇！先於處處經中說諸眾生悉無有我，既言無我，云何而言非斷見耶？若無我者持戒者誰？破戒者誰？」佛言：「我亦不說一切眾生悉無有我，我常宣說一切眾生悉有佛性，佛性者豈非我耶！以是義故，我不說斷見，

必定要依據無我，去抉擇有我，解了佛說有我的方便意趣，決不能顛倒過來，以有我為了義的根據，而去抉擇無我，修正無我。

### 3、不把了義不了義的正確觀點認清的過失

假使不把了義不了義的正確觀點認清，而想抉擇佛法的正理，那他所得結論，與佛法正理真要差到八萬四千里了！

### 4、對佛法的思惟抉擇必須根據了義教為準則

所以對佛法的思惟抉擇，必須根據了義教為準則，所得到見解，方不致落入偏失。

## (四) 了義與不了義的分野 (pp.186-187)

### 1、大體上之分類

了義與不了義的分野，到底是怎樣的呢？大體說來，小乘不了義，大乘是了義；而大乘教裡，大部分為適應機宜，也還有不了義的。

### 2、古代論師的了義不了義說

#### (1) 不能單憑經中的讚歎語句而去抉擇了義不了義

佛說法時，為鼓勵眾生起信修學，往往當經讚歎，幾乎每一部經都有「經中之王」等類的文字。後世佛子，如單憑這些經裡的讚歎語句，作為究竟圓滿的教證，而去抉擇佛法的了義不了義，那是不夠的。

#### (2) 舉印度兩大系的說法

像這類問題，參考古代著名聖者們的意見，也許可以獲得一些眉目。古代的論師們，不大重視經典裡的勸修部分，而著重於義理的論證，所以他們的了義不了義說，是可以作為我們依循的標準的。

這在印度，有兩大系的說法：

一、龍樹、提婆他們，依《無盡意》、《般若經》等為教量，判斷諸教典：若說一切法空、無我、無自性、不生不滅、本性寂靜，即是了義教；若說有自性、不空、有我，為不了義教。他們本著這一見地，無論抉擇義理，開導修行方法，自有一嚴密而不共泛常的特色。談到悟證，也以極無自性為究竟的現證慧境，這就成了中觀見的一大系。

二、無著、世親他們，依《解深密經》等為教量，認為凡立三自性，遍計執無

---

一切眾生不見佛性，故無常無我無樂無淨，如是則名說斷見也。」時諸梵志聞說佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心，尋時出家修菩提道。一切飛鳥水陸之屬亦發無上菩提之心，既發心已尋得捨身，善男子！是佛性者實非我也，為眾生故說名為我。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.287：

所以說「佛性是我」，是為了攝化外道，如梵志們「聞說佛性即是我故，即發阿耨多羅三藐三菩提心。」佛然後告訴他們：「佛性者實非我也，為眾生故說名為我。」又有外道聽說無常、無我，都不能信受佛的教說，但「佛為諸大眾說有常樂我淨之法」，大家就捨外道而信佛了。

性，依他起、圓成實有性，才是了義教；<sup>73</sup>若主張一切法空，而不說依他、圓成實為有性，即非了義教。他們以此為判教的準繩，衡量佛法教義，另成唯識見的一大系。其修行方法，也就與中觀者不同，並以二空所顯性為究竟現證。

### (3) 結說

抉擇了義不了義，單在經典方面，不易得出結論，那麼我們祇有循著先聖所開闢的軌則，為自己簡擇正理的依憑了。

## (五) 取長棄偏以完成明利而純正的思慧 (p.187)

這無論是印度的中觀見，或是唯識見，甚至以《楞嚴》、《起信》為究竟教證的中國傳統佛教，都各有他們審慎的判教態度，和嚴密的論證方法，我們不妨採取其長處，揚棄其偏點，互相參證，彼此會通，以求得合理的抉擇觀點，完成明利而純正的思慧。

## 三、修慧 (pp.187-188)

### (一) 在定中觀察抉擇諸法實相即成修慧

在三有漏慧的修行過程中，思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，祇是前者（雖也曾習定）未與定心相應，後者與定心相應。

思惟，又譯為作意，本是觀想的別名，因為修定未成，不與定心相應，還是一種散心觀，所以稱為思慧。如定心成熟，能夠在定中，觀察抉擇諸法實相，即成修慧。

### (二) 心地雖極明了但並非觀慧

心能安住一境——無論世俗現象，或勝義諦理，是為止相；止相現前，對於諸法境界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。

### (三) 修慧之進修次第

#### 1、止成後進一步觀察世俗諦與勝義諦

止修成就，進一步在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。

#### 2、靜止中起觀照即是修觀的成就

這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。

### 3、結說

<sup>73</sup> 《解深密經》卷 2 〈4 一切法相品〉(大正 16, 693a17-25)：

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。

這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。<sup>74</sup>

(四) 修慧雖不能直接取證但卻是到達證悟的必經階段

單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；

必須觀察一切法無我畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。

修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。

(五) 依智不依識是修慧的指導標準

四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。

識是有漏有取的，以我我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。

智則相反地，具有戲破我執，遣除邪見的功能，無自性無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

(陸) 慧學進修之成就 (pp.189-194)

一、成「信戒定慧」之果 (pp.189-192)

(一) 慧學與其他行門相應不離 (p.189)

慧學的進修，與一切清淨功德，總要彼此相應，互為增上，決無離去其他無邊行願，而可單獨成就之理。

所以嚴格地說，慧學也因其他功德的熏修而完成，其他無量功德也因慧學的成就而滋長。

一切清淨功德與慧學，在完善的修證中，是相攝相關，互依並進的。

大乘經裡，說六波羅蜜多展轉增上；

小乘法中，說五根—信、進、念、定、慧—相互依成；

都是慧學與其他行門相應不離的說明。

(二) 聞、思、修三有漏慧與相應生起之諸功德 (pp.189-191)

1、總說每一階段皆有若干清淨功德生起

聞、思、修三有漏慧，是到達現證無漏慧應修的加行，也是慧學全部修程的三個階段。每一階段的成就，都有若干清淨功德跟著生起，現在（約偏勝說）依次第簡說如下：

2、別敘—慧之偏勝功德

(1) 聞慧成就（「正見具足」、「信根成就」）(pp.189-190)

A、總說

一、聞慧成就，即正見具足，同時也是信根成就。初修學者，從多聞熏習中，深入佛法，成就聞慧，對於三寶諦理因能見得真、見得正，所以也就可以信得深，信得切。

<sup>74</sup> 《解深密經》卷3〈分別瑜伽品〉(大正16, 697c13-703b6)。

### **B、別敘**

學佛者到了聞慧成就或信根具足的時候，那怕遭受一切誹謗、威脅、打擊，皆不能動其分毫底信念；甚至處於末法時代，或佛法衰落的地方，人們個個都不信佛，他也能獨信獨行。

真實深入佛法，具足正見，並不以別人的信不信，或佛教的盛衰環境，來決定自己對於佛法底信仰。

### **C、結說**

修習慧學，第一步便要起正見、生深信，具備了不計利害得失，勇往直前，而永無退轉的堅決信念。

## **(2) 思慧成就（「淨戒具足」、「慈悲、布施、忍辱、精進成就」）(pp.190-191)**

### **A、總說**

二、思慧成就，也即是淨戒具足；約大乘說，也就是慈悲、布施、忍辱、精進等功德的成就。

### **B、別敘**

#### **(A) 由正信與正解進而實現正行**

我們對於佛法的進修，正信與正解（見）祇不過是初步的成就；次一步的功行，便是將所信所解付之於實際行動，讓自己的一切身心行為，皆能合乎佛法的正道。

思慧，就是從聽聞信解而轉入實際行動的階段。它雖以分別抉擇為性，但卻不僅是內在的心行，而且能夠發之於外，與外在身語相呼應，導致眾生諸行於正途。

#### **(B) 由思慧成就而引出圓滿的戒德**

在佛法的八正道中，先是正見、正思惟，然後乃有正語、正業、正命。這即是說，有了正思惟（思慧成就），無論動身發語乃至經濟生活等等，一切都能納入佛法正軌了。這是由思慧成就而引出圓滿的戒德。

#### **(C) 大乘的淨戒，常與悲心相應**

同時，大乘的淨戒，常與悲心相應；在淨戒中，可以長養悲心；也唯有具足悲心，才能成就完善的大乘淨戒。悲心與淨戒，有著密切的關連性。<sup>75</sup>

佛教的制戒，原來具有兩面性的意義：一是消極的防非止惡，一是積極的利生濟世。

<sup>75</sup> 印順法師，《佛法概論》(pp.231-233)：

持戒與慈悲 戒律的廣義，包含一切正行。但依狹義說，重在不殺、不盜、不淫、不妄語等善。出家眾的四根本戒，比在家五戒更嚴格。淫戒，連夫婦的正淫也禁止；妄語，重在未證謂證等大妄語，這都與定學有關。不殺、盜、淫、妄為根本的戒善，出家眾多從消極的禁止惡行說。但在家眾持戒，即富有積極的同情感。要知戒善是合法則的，也是由於同情——慈悲喜捨的流露而表現於行為的。

究其動機與目的，則不外乎自利與利他；自利，可以壓制煩惱不生，得到身心清淨；利他，乃因見到眾生苦惱，不忍再加損害，先是實行不作損他的壞事，即防非止惡的消極表現，繼而發為利樂饒益有情的悲行，也就是大乘悲心的成就。

所以菩薩受戒，不僅為自淨其身而防非止惡，同時尤重饒益有情的積極行動。因此布施、忍辱、精進等大乘功行，都與淨戒俱起。

### (3) 修慧成就 (p.191)

#### A、修慧即具足正定

三、修慧成就，必從散心分別觀察，而到達定心相應，才是修慧，所以修慧即是具足正定——一定成就。

#### B、不斷上進而現證慧成就

從修慧不斷努力上進，真實無漏慧現前——現證慧成就，即能斷煩惱，了生死，成就解脫功德。<sup>76</sup>

### (三) 依智慧的究竟體相說明聞思修證慧之功德 (pp.191-192)

前面說到智慧的究竟體相，是信智一如，悲智交融，定慧均衡，理智平等，這到大乘無漏慧時，便皆成就一分證。

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。

思慧成就，由於淨戒的俱起，特別引發了深切的悲願，而成悲智交融的大乘不共慧。

修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。

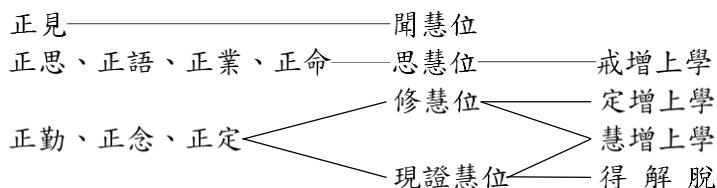
現證無漏慧，以如如智，證如如理，如智如理平等不二，達到理智平等的最高境界；也是到達此一階段，四者才能圓具。

### (四) 結說 (p.192)

由此可知，慧學的成就，是離不開其他功德的；其他功德，也要依慧學才能究竟完成。若離信、戒、悲、定，而專談高深現證無漏慧，即是妄想。

<sup>76</sup> 印順法師，《成佛之道》(pp.225-226)：

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。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。所以，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。八正道的一致性，試列表如下：



龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空」<sup>77</sup>。空而不能與信戒相應，即落邪惡坑，永遠不得現證解脫。關於這點，從前虛大師也曾明確的指出。<sup>78</sup>

總而言之，若修慧學而拋卻其他無邊清淨功德，那不管在聲聞法，或是大乘教中，都是極不相應的。

## 二、成「涉俗濟世」之用 (pp.192-194)

### (一) 一般學佛者著重在從真出俗、即俗即真、真俗圓融而無礙 (p.192)

在進修慧學的過程中，一般學佛者，每每祇著重在如何證得勝義諦理而又不離世俗事相，所謂從真出俗，即俗即真，事理無礙。使現實生活與最高理性，達到完全的統一。

不過智慧的初證，總不免偏重真性的，所以最初證得一切法空性，還需要不斷地熏修，將所悟真理證驗於諸法事相；然後才能透過真理去了達世俗，不執著，離戲論，真俗圓融而無礙。於是悟理與事行，生活與理性，無往而不相應。

### (二) 大乘注意到慧力的擴展 (pp.192-194)

#### 1、證悟前應廣學一切法

##### (1) 一面修學聞、思、修三慧一面隨分隨力廣泛學習

把握這一重點，原是不錯的，但大乘慧學，更要注意到慧力的擴展。在未成就聞、思、修三慧之前，對於世間的，凡有益人生社會的種種學問，都應該廣泛的學習；但如沒有佛法聞、思、修的特質作根本，當然祇是普通知識而已，與佛法無關。

然菩薩發心，以教化眾生為要行，必須具有廣大的願欲，遍學一切世出世間無邊法門，種種善妙知識。

所以菩薩初學，一面修學聞、思、修，一面對於各類學問，也應隨分隨力廣求了知。

<sup>77</sup> 《大智度論》卷 18 (大正 25, 194a15-25)：

復次，觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。邪見中無此事，但欲以憶想分別邪心取空。譬如田舍人，初不識鹽，見貴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？」貴人言：「癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」

無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

<sup>78</sup> 印順法師，《中觀今論》(p.238)：

我在重慶，曾與太虛大師談及：一般學佛者談悟證，每以為悟得清淨解脫，於因果事相，視為無所謂，陷於「不落因果」的邪見。大師說道：普陀山從前有一田雞和尚，極用功禪觀，而每天必吃田雞。別人責他不該殺生，他即答以：我一跏趺坐，即一切都空。但田雞和尚到底是錯的，一切皆空，為何吃田雞的惡習不能空？我說：依《阿含經》意：「先得法住智，後得涅槃智」，修行取證性空解脫，必須依世俗而入於勝義，也即龍樹菩薩所說：「若不依世俗，不得第一義。」田雞和尚對緣起因果缺乏正確的勝解，所以不能即緣起而觀空，不能在空中成立因果緣起，墮於邪見。他那裏能正見空，不過是落空的邪見。

### (2) 菩薩當於五明處學

大乘聖典曾經指出：「菩薩當於五明處學」<sup>79</sup>。因為五明中，除了內明（佛法——包括三乘聖道）是菩薩所應學的根本而外，其他醫方、工巧、因明（論理學）、聲明（語文學），都是有助弘揚佛法，有利社會民生的學問。菩薩為護持佛法，為利益眾生，這些自然不能不學。

### (3) 證悟前之廣學能於證悟後成為菩薩濟世利生的大用

一個人如果在未得佛慧甚至未信佛以前，就多聞博學，對世間知識無不明了通達，那麼他若信皈佛教，獲得證悟，即能說法無礙，教化無量眾生。如舍利弗在學佛以前就是一位著名的學者，所以當他轉入佛法，證阿羅漢果後，便成為智慧第一的大聖者了。

同時，在修學的過程中，一切世間學問，在體證法空，離諸戲論，一無所得的境界上，似乎都是妄想分別的贋<sup>80</sup>累，但如透過了這一關，卻成為菩薩濟世利生的大用。

### 2、悟證以後更應學習以及運用佛法使世學與佛法融通無礙

有了悟證以後，更應學習以及運用佛法，使世學與佛法融通無礙。菩薩不但是道智，而且是道種智，這是一般所不大注意的。

### (三) 結說 (p.194)

真正の大乘慧學，不但重視觀境與生活的相應，理性與事相的統一。而且能夠博通一切世學，容攝無邊微妙善法，使一切世間學，無礙於出世的佛學，並成為佛法利益眾生的善巧方便。（常覺記）

（※補充：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》第八章，pp.522-523）

三慧次第		聞						思	修
四預流支	親近善友	多聞熏習						如理思惟	法隨法行
增支部 <sup>81</sup>		聽法				受持法	教示開導	語言成就	觀察法義
十法行 <sup>82</sup>		書寫	供養	施他	若他誦讀專心諦聽	自披讀	受持	正為他開演文義	諷誦思惟修習

<sup>79</sup> 《大乘莊嚴經論》卷5〈12述求品〉(大正31, 616a9-11):

菩薩習五明，總為求種智者。明處有五：一、內明；二、因明；三、聲明；四、醫明；五、巧明。菩薩學此五明，總意為求一切種智。

<sup>80</sup> 賾(shèng 戸ㄥˋ)：1.增益；增加。2.多。(《漢語大詞典》(十), p.304)

<sup>81</sup> 《增支部》(十集)(南傳22c, 20、116-117、57)。

<sup>82</sup> 《辯中邊論》卷下(大正31, 474b)。

# 拾、解脫者之境界

(《學佛三要》，pp.195-241)<sup>1</sup>

(壹) 解脫即是自由 (pp.195-198)

一、明論述之依據 (p.195)

解脫，是學佛所仰求到達的，是最高理想的實現。我們是初學，沒有體驗得，至少我沒有到達這一境地，所以不會說，不容易說，說來也不容易聽。如沒有到過廬山，說廬山多少高，山上有什麼建築，有怎樣的森林、雲海，那都是說得空洞，聽得渺茫，與實際相隔很遠的。佛與大菩薩的解脫，體會更難，現在只依憑古德從體驗而來的報告，略為介紹一二。

二、略述解脫和繫縛 (pp.195-196)

(一) 解脫的定義與實證者

1、解脫的定義（除去繫縛得自由）

解脫，是對繫縛而說的。古人稱做解黏釋縛，最為恰當。如囚犯的手足被束縛，受腳鐐手銬所拘禁，什麼都不自由。除去了繫縛，便得自由。

2、繫縛之現狀

人（一切眾生）生活在環境裡，被自然，社會，身心所拘縛，所障礙，什麼都不得自由。不自由，就充滿了缺陷與憂苦，悔恨與熱惱。

3、解脫之實證者

學佛是要從這些拘縛障礙中透脫過來，獲得無拘無滯的大自在。三乘聖者，就是解脫自由的實證者。

(二) 由自然、社會、身心解說繫縛與非繫縛

在自然，社會，身心的環境中，也可說有繫縛與非繫縛的。如磚石亂堆一起，會障礙交通，便是繫縛。如合著建屋的法則，用作建築材料，那就可築成遮風避雨，安身藏物的處所，增加了自由。

如長江大河，疏導而利用他，可成交通運輸，灌溉農田的好工具。否則，河水泛濫，反而會造成巨大的損害。

社會也是如此，身心也如此，不得合理的保養，休息，鍛鍊，也會徒增苦痛。

三、繫縛根本之說明 (pp.196-198)

(一) 明「愛」為最根本的繫縛

然而使我們不得自在的繫縛力，使我們生死輪迴而頭出頭沒的，最根本的繫縛力，是對於（自然、社會、身心）環境的染著——愛。

<sup>1</sup> 編者依據長慈法師編於 2015.6.27 的原稿而略為修訂。

內心的染著境界，如膠水的黏物，磁石的吸鐵那樣。由於染著，我們的內心，起顛倒，欲望，發展為貪、瞋、癡等煩惱，這才現生為他所繫縛，並由此造業而繫縛到將來。我們觸對境界而生起愛瞋、苦樂，不得不苦、不得不樂，這不是別的，只是內心為事物所染著，不由得<sup>2</sup>隨外境的變動而變動。

學佛的，要得解脫與自由，便是要不受環境所轉動，而轉得一切。這問題，就在消除內心的染愛、執著，體現得自在的境地。

## (二) 舉例說明「愛」為繫縛根源

### 1、佛典中的例子

佛問某比丘：你身上穿的衣服，不留意而被撕破了，你心裡覺得怎樣？

比丘說：心裡會感到懊喪。

佛又問：你在林中坐禪，樹葉從樹上落下，你感到怎樣？

比丘說：沒有什麼感觸。

佛告訴比丘說：這因為你於自己的衣服，起我所執而深深染著的關係。樹葉對於你，不以為是我所的，不起染愛，所以才無動於衷。<sup>3</sup>

佛陀的這一開示，太親切明白了！

### 2、生活中的例子

平常的家庭裡多有意見，或者吵鬧，這因為父子、兄弟、夫妻之間，構成密切關係，大家都起著我我所見，所以容易「因愛生瞋」。對於過路的陌生人，便不會如此。

## (三) 解析說明「愛」令心為境所轉

我們生活在環境中，只要有了染著，便會失去寧靜，又苦又樂，或貪或恨。從我的身體，我的衣物，到我的家庭，我的國家，凡是自己所關涉到的，無論愛好或瞋恨，都是染著。好像是到處荊棘，到那裡便牽掛到那裡。聽到聲音，心就被音聲鉤住了；看見景色，心便被景色鉤了去。好獵的見獵心喜；好賭的聽見牌響，心裡便有異樣

<sup>2</sup> 不由得：1.不禁。（《漢語大詞典》（一），p.394）

<sup>3</sup> 《雜阿含經》卷 11 (274 經) (大正 2, 73a2-21):

爾時，世尊告諸比丘：「非汝有者，當棄捨，捨彼法已，長夜安樂。諸比丘！於意云何？於此祇桓中，諸草木枝葉，有人持去，汝等頗有念言：『此諸物是我所，彼人何故輒持去？』」答言：「不也，世尊！」

「所以者何？彼亦非我、非我所故，汝諸比丘亦復如是。於非所有物當盡棄捨，棄捨彼法已，長夜安樂。何等為非汝所有？謂眼，眼非汝所有，彼應棄捨，捨彼法已，長夜安樂。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。云何？比丘！眼是常耶？為非常耶？」

答言：「無常。」

世尊復問：「若無常者，是苦耶？」

答言：「是苦。世尊！」

復問：「若無常、苦者，是變易法，多聞聖弟子寧於中見我、異我、相在不？」

答言：「不也，世尊！」

「耳、鼻、舌、身、意亦復如是。多聞聖弟子於此六入處觀察非我、非我所，觀察已，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故自覺涅槃：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」

感覺。我們的心，是這樣的為境所轉，自己作不得主。

(四) 明離「愛」染便得解脫

求解脫，是要解脫這樣的染著。任何境界，就是老死到來，也不再為境界所拘縛，而能自心作主，寧靜的契入於真理之中。對事物沒有黏著，便是離繫縛得解脫了。

(五) 明有情無始以來受染「愛」所繫縛

煩惱染愛，無始以來，一直在繫縛我們，所以憂苦無邊，如在火宅。

四、解脫之樂 (p.198)

真的把染愛破除了，那時候所得到的解脫法樂，是不可以形容的。

好像挑著重擔的，壓得喘不過氣來，一旦放下重擔，便覺得渾身輕快。

又如在酷熱的陽光下，曬得頭昏腦脹，渴得喉乾舌硬。忽而涼風撲面，甘露潤喉，那是怎樣的愉快！

解脫了的，把身心的煩累重壓解消了，身心所受的「離繫之樂」，輕安自在，唯有體驗者才能體會出來。

總之，解脫不是別的，是大自在的實現，新生活的開始。

(貳) 解脫的層次 (pp.198-201)

一、佛法中的二種解脫 (pp.198-199)

(一) 二種解脫之名 (心解脫、慧解脫)

佛法說有二種解脫：一、心解脫，二、慧解脫。這雖是可以相通的，而也有不同。

(二) 因無明起染愛而有苦痛

如畫師畫了一幅美女或一幅羅刹，因為人的認識起了錯誤，以為是真的美女或羅刹，於是生起貪愛或者恐怖，甚至在睡夢中也會出現在面前。事實上，那裡有真的美女或羅刹呢！這種貪愛與恐怖等，只要正確的認識他——這不過假的形像，並沒有一點真實性；能這樣的看透他，就不會被畫師筆下的美女與羅刹所迷惑了。

我們的生死繫縛不自在，也是這樣，依無明為本的認識錯誤，起染愛為主的貪瞋等煩惱，憂愁等苦痛。如能以智慧勘破無明妄執，便能染著不起，而無憂無怖。

(三) 離無明為慧解脫、離染愛為心解脫

離無明，名為慧解脫，是理智的。離愛，名心（定）解脫，是情意的。<sup>4</sup>

(四) 俱得二種解脫才是真解脫

<sup>4</sup> (1)《雜阿含經》卷 26 (710 經)(大正 2, 190b17-18)：

比丘！離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。

(2) 印順法師，《華雨集》(第二冊) (pp.31-32)：

佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫 (prajñā-vimukta)，俱解脫 (ubhayatobhāga-vimukta) 二類。依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫 (citta-vimukti)：這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。

這二方面都得到離繫解脫，才是真解脫。

## 二、佛法與外道的解脫觀 (p.199)

### (一) 佛法的解脫須定慧齊修

佛法的解脫，廓清<sup>5</sup>無明的迷謬，染愛的戀著，所以必須定慧齊修。

### (二) 外道的解脫依禪定離欲

但外道的修習禪定，也有修得極深的，對五欲等境界，名位等得失，都能不起貪等煩惱。不知真實的，以為他是斷煩惱了，何等自在呀！其實這不是根本解決，如石壓草一樣，定力一旦消失了，煩惱依舊還生。這如勦<sup>6</sup>匪一樣，倘不施予感化，兵力一旦調走，匪會再活動起來。若能施以道德的感化，生活的指導，使成為良民，地方才會真的太平。

### (三) 煩惱須用智慧去勘破

所以，繫縛我們的煩惱，必須用智慧去勘破他，而不能專憑定力。佛法重智慧而不重禪定，理由就在此。

## 三、佛弟子重慧的不同層次 (pp.199-200)

### (一) 共凡夫的散動慧解（不能得解脫）

然而，一分佛弟子，僅有一點共凡夫的散動慧解，這對於解脫，不能發生多大力量。

### (二) 依未到定所發真慧（雖得解脫而不圓滿）

有的著重真慧，依少些未到定力，能斷煩惱，了生死，這稱為慧解脫。這樣的解脫，從了生死說，是徹底的；但在現實身心中，還不算圓滿。

### (三) 定慧均修得「俱解脫」（契合解脫的理想）

所以定慧均修，得「俱解脫」，才契合解脫的理想。

## 四、約慧證的解脫明修證過程 (pp.200-201)

### (一) 總說修持可分為三階

專約慧證的解脫說，人類對於事事物物，處處起執著，處處是障礙，不得自在。要破除執障而實現解脫，在修持的過程上，略可分為三階。

### (二) 詳述三階之修學內容

#### 1、先求通達一切法的絕對真如：悟入平等無差別法性

一、於千差萬別的事相，先求通達（外而世界，內而身心）一切法的絕對真如——法法本性空，法法常寂滅。真如是絕對平等而無差別的，可是我們（一切眾生）從無始以來，一直在無明的蒙蔽中，於一一境界，取執為一一的實性。由此，我見我所見，有見無見，常見斷見，無邊的葛藤<sup>7</sup>絡<sup>8</sup>索<sup>9</sup>，觸處繫著。如能從幻相而

<sup>5</sup> 廓（ㄎㄨㄛˋ）清：澄清，肅清。（《漢語大詞典》（三），p.1254）

<sup>6</sup> 勦（ㄩㄧㄤˇ）：1. 討伐。2. 滅絕；中斷。（《漢語大詞典》（二），p.821）

<sup>7</sup> 葛（ㄍㄕˊ）藤：1. 葛的藤蔓。2. 比喻事物糾纏不清或話語囉嗦繁冗。（《漢語大詞典》（九），p.470）

悟入平等無差別的法性，即能從執障中透出，而入於脫落身心世界的境地。古人說：「見滅得道」<sup>10</sup>，「見空成聖」<sup>11</sup>，「入不二門」<sup>12</sup>，大旨相同。如不能透此一門，一切談玄說妙，說心說性，都不相干。

## 2、不偏沈空滯寂：理事不礙和真俗不壞必須於現實的生活中去陶冶

二、雖然要悟入空性無差別（或稱法界無差別），而不能偏此空寂，偏了就被呵為「偏真」<sup>13</sup>，「沈空滯寂」<sup>14</sup>，「墮無為坑」<sup>15</sup>。原來，理不礙事，真不壞俗，世

<sup>8</sup> 絡（ㄌㄨㄛˋ）：1.纏繞；捆縛。2.引申為環繞。（《漢語大詞典》（九），p.832）

<sup>9</sup> 索：粗繩。（《漢語大詞典》（九），p.746）

<sup>10</sup> 印順法師，《性空學探源》（pp.257-258）：

中國向來傳說，聲聞學派中有著「見空得道」與「見有得道」的不同；其實，這就是「四諦漸現觀」與「四諦頓現觀」的不同。《成實論》卷三、《順正理論》卷六三，對這問題都有所說明。四諦漸現觀，以為先觀苦諦，然後觀集諦，見苦時不見集，漸次證見，所以叫漸現觀。四諦現觀完滿，就是證得初果；以前的現觀苦集滅前三諦時，只在見道位中。四諦頓現觀，以為將四諦作一種共相空無我觀，所以一念智生，就能夠一了百了，頓下現觀四諦，證得初果，所以叫頓現觀。在學派佛教中，這自來是一個謬論，兩說各有其聖教的證據與充分的理由。漸現觀的，先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等到四諦都證見了，才能得道。頓現觀的，對四諦的分別思辨，先已經用過一番功夫了，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能夠四諦皆了。總之，四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道。見滅諦，就是見得寂滅空性；所以四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道；與空義關係之密切，可想而知了。

<sup>11</sup> 吉藏《中觀論疏》卷7〈16 繩解品〉（大正42，113c4-5）：

毘曇之人，見有得道，以有解斷惑；成實之人，見空成聖，空解斷惑。

<sup>12</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》（p.488）：

佛教說見真諦證涅槃，是悟入畢竟空性，深入法的內在，與一切法空性融然一味，無二無別，平常稱之為入不二法門。這是境智一如，能所雙泯，有無俱寂，自他不二，超越一切名想差別。這不能想像、思考，想就有能想所想；這也難以說，說就有能說所說。這唯有修行者以正觀的直覺，廓然的洞見他。雖說融成一體，但也不起一想。以假名來表示他，所以說：悟入空寂性，是法法清淨，法法本然的，是一切戲論都息的。這必不會以為我是能得的，真理是所得的。

<sup>13</sup> 印順法師，《中觀今論》（p.195）：

悟真諦是：體悟第一義諦時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是名但空、偏真。悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。真理，從智慧的體證說，不外悟偏真與圓中。中，即是統一切法，即假即空而即中的。臺宗的說明，不一定與其他的宗派相同，但確有其意義。悟偏真，現象與本性是不相即的；悟圓中，假與空是相即的。但這是從悟境而方便說明的，在如實的悟證時，決不執取為是即是離的。

<sup>14</sup> 印順法師，《性空學探源》（pp.10-11）：

有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。實則，空與沈空滯寂是有些不同的。沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。到底小乘是不是開口閉口講空呢？事實上大大不然。不要說一切有部，就是談空知名的成實論者，及大眾系他們，也大分還在說有。說有儘管說有，始終免不了落個沈空滯寂的批評，這是什麼緣故呢？因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。

<sup>15</sup> 明·宗泐、如玘同註《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷2（大正39，385c10-14）：

二乘離分段生死之苦，得真空涅槃之樂，於中味著而無進趣；然亦不退作凡夫。此三昧身墮

界依舊是世界，人類還是人類。對自然，社會，身心，雖於理不迷，而事上還需要陶冶<sup>16</sup>。這要以體悟的境地，從真出俗，不忘不失，在苦樂，得失，毀譽，以及病死的境界中去陶鍛。換言之，不僅是定心的理境，而要體驗到現實的生活中。

### 3、事理無礙：於一切境中得自在

三、功行純熟，達到動靜一如，事理無礙。醒時、睡時，入定、出定，都無分別，這才是世法與出世法的互融無礙，才能於一切境中得自在。

#### (三) 結說

關於悟入而心得解脫，本有相似的與真實的，淺深種種，不過從理而事，到達事理一致的程序，可作為一般的共同軌轍<sup>17</sup>。

#### (參) 解脫的重點 (pp.201-206)

##### 一、解脫與悟入的關鍵 (pp.201-202)

###### (一) 解脫依於體悟真性

解脫，從體悟真性而來。

###### (二) 體悟離於一切分別

體悟，是要離妄執，離一切分別的。

###### (三) 依分別而離去分別

###### 1、修行趣證行程（須有合理的分別）

在修行趣證的行程中，合理的分別是必要的。

###### 2、臨近悟入階段

###### (1) 明須離善的與合理分別

但在臨近悟入的階段，善的與合理的分別，都非離卻不可。

###### (2) 舉經論與古德開示證成

經上說：「法尚應捨，何況非法」？<sup>18</sup>

論上說：先以福捨罪，次以捨捨福。<sup>19</sup>

佛見，法見，涅槃見，都是「順道法愛生」<sup>20</sup>，對於無生的悟入是有礙的。

---

無為坑，乃至經劫不覺。譬如世人醉酒昏亂，都無覺知，至於酒消而後乃覺。此喻二乘根轉心迴覺法無我究竟正智。

<sup>16</sup> 冶 (一セム)：冶煉金屬。(《漢語大詞典》(二), p.411)

陶冶：陶鑄。教化培育。(《漢語大詞典》(十一), p.1039)

<sup>17</sup> 軌轍 (ヒツヅル)：車輪輾過的痕跡。喻規範、途徑。(《漢語大詞典》(九), p.1200)

<sup>18</sup> 《金剛般若波羅蜜經》卷1 (大正8, 749b7-11)。

<sup>19</sup> (1) 《百論》卷1〈捨罪福品〉(大正30, 170a13-22)：

內曰：「取福捨惡是行法（修傭路）。」「福」名福報。……「取」名著。……「行」名將人常行生死中。外曰：「何等是不行法？」內曰：「俱捨（修傭路）。「俱」名福報、罪報。「捨」名心不著。心不著福，不復往來五道，是名不行法。

(2) 《大智度論》卷52〈十無品〉(大正25, 431c9-13)：「是般若波羅蜜中，一切法空；初學不得便為說空，先當分別罪、福，捨罪修福德。福德果報無常，無常故生苦，是故捨福厭世間，求道入涅槃。」

古人所以要「佛來佛斬，魔來魔斬」。<sup>21</sup>所以說：「欲除煩惱重增病，趣向真如亦是邪。」<sup>22</sup>你不見，白雲烏雲，一樣的會遮礙日光？金索鐵索，一樣的會拘縛我們嗎？

## 二、認識的情境與真實的體悟（p.202）

### （一）我們所認識的一切不是事物的本性

原來，我們所認識的一切，都只是抽象的，幻相的，不是事物的本性。如認識而能接觸到事物本身，那我們想火的時候，心裡應該燒起來了！

### （二）依語言文字表達我們的意境

為了要表達我們的意境，所以用語言文字；所寫的和所說的，更只是假設的符號，並不能表示事物自身。這等於一模一樣的米袋，放在一起，如不在米袋上標出號碼，要使人去取那一袋，就會無從下手，不知取那一袋好。

### （三）真實體悟一切法本性須遠離一切相

語言，文字，思想，都不是事物本身，所以要真實體悟一切法本性，非遠離這些相——離心緣相，離語言相，離文字相不可。

《中論》也說：「心行既息，語言亦滅。」<sup>23</sup>因為如此，法性不但是離名言的，離分別的，離相的，而且唯是自覺的，不由他悟的一「自知不隨他」。<sup>24</sup>

## 三、無二無別平等性的體證（pp.202-203）

### （一）語言文字及我們的認識都是相對的「二」

再說，語言、文字，以及我們的認識，都是相對的——佛法稱之為「二」。如說有，

<sup>20</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈勸學品〉(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。」

<sup>21</sup> 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷1(大正47, 500b21-24)：「爾欲得如法見解，但莫受人惑，向裏向外逢著便殺——逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。」

<sup>22</sup> 《蓮峰禪師語錄》卷6(嘉興藏38, 356b12-13)：「欲除煩惱重增病，趣向真如亦是邪。」

<sup>23</sup> 《中論》卷3〈18 觀法品〉(大正30, 24a3-5)：

諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。

<sup>24</sup> 《中論》卷3〈18 觀法品〉(大正30, 24a7-9)：

自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。

也就表示了不是無；說動，也就簡別了靜；說此，就必有非此的彼。

#### (二) 相對的境界非「無二」的真性

這都落於相對的境界，相對便不是無二的真性。所以我們儘管能說能想，這樣那樣，在絕對的真理前，可說是有眼睛的瞎子，有耳朵的聾子。

#### (三) 凡夫誤認所認識的境界為實在的

我們成年累月，生活在這抽象的相對的世界，不但不契真理，而反以為我們所觸到了解的，就是一切事物的本性，看作實在的。(從五根)直覺而來的經驗是如此，推比而來的意識知解，也不能完全不如此。對事對理，既這樣的意解為實在性，那麼一切的法執、我執，一切貪等煩惱，都由此而雲屯霧聚，滋長蔓延起來。

#### (四) 如實的體悟須將一切虛妄分別的意解徹底脫落

所以如實的體悟，非從勘破這些下手不可，非遠離這種錯覺的實在性不可，非將一切虛妄分別的意解徹底脫落不可！尋根究底，徹底掀翻，到達「一切法不生則般若生」<sup>25</sup>，真覺現前，這才不落抽象的相對界，脫落名言而實現了超越主觀客觀的覺證，這才是如實的現證一切法真性。

#### (五) 解脫是體悟無二無別的平等性

所以，法性是不二的，無差別的。無二無別的平等性，不但生活在相對境界的我們，想像不到，說不明白；就是真實體驗了的，在那自覺的當下，也是「離四句，絕百非」<sup>26</sup>，而沒有一毫可說可表的。

### 四、凡夫的虛妄心識與聖者的正覺智慧 (p.204)

#### (一) 凡夫的虛妄心識

##### 1、凡夫一向為無始來的虛妄熏習所熏染

人類（眾生）有生以來，從來不曾正覺過，一向為無始來的虛妄熏習所熏染，成為生死的妄識。

##### 2、虛妄心識的分化偏頗純為虛妄熏染的惡果

眾生的虛妄心識，可說越來越分化了。感情，意志，認識，使內心無法平衡。有時意志力強，有時感情衝動，有時偏於抽象的認識，使內心分崩離析，互相矛盾，有時成為無政府狀態。就是我們的認識，不但五識的別別認識，形成不同的知識系統；總取分別的意識，受五識的影響而缺乏整全的認識，有時推想起來，又想入非非，<sup>27</sup>不著實際。內心的分化，偏頗，純為虛妄熏染的惡果。

#### (二) 聖者的正覺智慧

##### 1、佛法要我們實現內心的一味平等

<sup>25</sup> 智者《金剛般若經疏》卷1(大正33, 78b24-25)：「諸法不生，般若生也。」

<sup>26</sup> 智者《妙法蓮華經文句》卷8〈釋見寶塔品〉(大正34, 113a28-b1)：  
若廣言真實者，離四句絕百非也。若處中說者，八不名真實。

<sup>27</sup> 想入非非：喻不切實際的胡思亂想。(《漢語大詞典》(七), p.607)

佛法要我們息除虛妄分別，離卻妄執，就是要脫落層積的虛妄熏習，掃盡離析對立的心態，而實現內心的一味平等，不離此相對的一切，而並不滯著於一切。

## 2、聖者的正覺是知情意淨化的統一

聖者的正覺，稱為智慧，並非世俗的知識，與意志、感情對立的知識，而是在一味渾融中，知情意淨化的統一。渾融得不可說此，不可說彼，而是離去染垢（無漏）的大覺。這與我們專在抽象的概念中，在分裂的心態中過日子，完全是不同的。

### 五、正覺現前的體驗 (pp.204-205)

那正覺現前時，智慧與真理，也是無二無別的；活像啞吧喫蜜糖，好處說不出。

證見時，沒有能知與所知的對立心境，所以說：「無有如外智，無有智外如」。<sup>28</sup>

但這也還是證悟者描寫來形容當時的，正在證悟中，這也是不可說的；在不可說中而假設說明，只可說是平等不二，所以稱為「入不二法門」<sup>29</sup>，或「入一真法界」。<sup>30</sup>

### 六、依般若才能實現離分別的證悟而解脫 (p.205)

由此，解脫必須證悟，而悟入的重點在乎離分別。這是除了般若而外，什麼也是不能實現的。

### 七、心本清淨思想的導正與由妄得正覺的論證 (pp.205-206)

#### (一) 心本清淨思想的導正

##### 1、通俗的心本清淨思想

佛教中，有一通俗的一返本還源的思想。以為我們的心識，本來是清淨光明的，沒有一毫雜染；因客塵煩惱的蒙蔽，所以迷真而流轉生死。本來如此；我們現在的心體，也還是如此。如能離卻妄染，本來清淨的自心，便會顯露出來。

##### 2、本性清淨的真義

其實，「是心非心，本性淨故」<sup>31</sup>，顯示心性的空寂（淨即空的異名）。本來如此，是說明他的超越時空性，並非落在時間觀念中，想像為從前就是如此。決非先有清淨，後有塵染，而可以解說為「從真起妄，返本歸真」<sup>32</sup>的。

<sup>28</sup> 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品〉(大正35, 513a7-8):

非智外如為智所證，非如外智能證於如。

<sup>29</sup> 《維摩詰所說經》卷2〈9入不二法門品〉(大正14, 551c16-24):

如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：「何等是菩薩入不二法門？」

文殊師利曰：「如我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」

於是文殊師利問維摩詰：「我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？」

時維摩詰默然無言。

文殊師利歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」

<sup>30</sup> 印順法師，《大乘起信論講記》(pp.64-65):「賢首家說有四種法界：一、事法界，二、理法界，三、理事無礙法界，四、事事無礙法界；此四法界統攝起來，名為一真法界。」

<sup>31</sup> 《小品般若波羅蜜經》卷1〈初品〉(大正8, 537b14-15):「是心非心，心相本淨故。」

<sup>32</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷1(大正39, 350c15-351a10):

此喻明轉識與藏識非異、非不異，正顯藏識真相不滅……泥團喻轉識，微塵喻藏識。藏識是真，轉識是妄。泥團因微塵而成，其體是一故不可言異。泥團微塵若定是一，則無所分別，

## (二) 由妄能得正覺的論證

徹底的說起來，不但不是先真而後妄，在現實中，反而是由於妄想，才能正覺。如低級眾生，也有分別影像，可是不明不利。

人的意識力特強，為善為惡，妄想也特別多。他可能墮得極重，也可能生得最高。人類有此虛妄分別，而且是明確了別的意識，才會知道自己的認識錯誤；知道抽象概念，並非事物的本來面目，這是一般眾生所不易做到的。

由於人類的虛妄分別，發展到高度（「憶念勝」），才能積極修證，達到超越能所，不落分別的境地。如不解這一點，要遠離分別，當然趨於定門，誰還修習觀慧引發證智的法門呢！

### (肆) 解脫者之心境 (pp.206-209)

#### 一、約從三事方便表達證得諸法真性境地 (pp.206-207)

##### (一) 明證得諸法真性境地之特質

證得諸法真性的境地，是不可以形容的，如從方便去說，那可用三事來表達。

- 一、光明：那是明明白白地體驗，沒有一絲的恍惚<sup>33</sup>與暗昧<sup>34</sup>。不但是自覺自證，心光煥發，而且有渾融於大光明的直覺。
- 二、空靈：那是直覺得於一切無所礙，沒有一毫可粘滯的。經中比喻為：如手的捫摸虛空，如蓮華的不著塵垢。
- 三、喜樂：由於煩惱的濫擔子，通身放下，獲得從來未有的輕安，法樂。這不是一般的喜樂，是離喜離樂，於平等捨中湧出的妙樂。

##### (二) 簡別因心力凝定而有之類似情境

這三者，是徹悟真性所必具的。但也有類似的，切莫誤認。

如修習禪定，在心力凝定集中而入定時，也有類似的三事。

甚至基督徒等祈禱專精時，也有類似的心境現前（他們以為見到神）。

佛法的真般若，從摧破無明中來，不可與世俗的定境等混濁。

#### 二、略說解脫者證悟後之心境 (pp.207-208)

得解脫者的心境，與一般人是不同的，現在略說三點：

- 一、不憂不悔：聖者是沒有憂慮的，不像一般人的「人生不滿百，常懷千歲憂」<sup>35</sup>。聖者又是不悔的：一般人對於已作的事情，每不免起悔心，特別是作了罪惡所引起的內心不安。有憂悔，就有熱惱；有熱惱，內心就陷入苦痛的深淵。解脫的聖

---

故不可言非異。乃喻從真起妄，妄滅真顯。……藏識真相終不可滅，蓋眾生自性清淨心，因無明風動。心與無明俱無形相，不相捨離，而心非動性，若無明滅，相續則滅，而智性不壞也。……真相不滅，但業相滅。蓋真是不變之性，本離生滅；業是無明虛妄之相，故有生滅。既反妄歸真，則妄滅而真不滅也。

<sup>33</sup> 恍（ㄏㄨㄤ）惚（ㄏㄨ）：迷茫；心神不寧。（《漢語大詞典》（七），p.518）

<sup>34</sup> 暗昧：愚昧；昏庸。（《漢語大詞典》（五），p.796）

<sup>35</sup> 《昭明文選》卷 29 〈雜詩上：古詩十九首〉：「生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊？為樂當及時，何能待來茲。愚者愛惜費，但為後世嗤。仙人王子喬，難可與等期。」

者，已作的不起追悔，未來的不生憂慮，只是行所當行的，受所當受的，說得上真正的「心安理得」。古人有未得徹證的，睡不安枕，食不知味。一旦廓然妙悟，便能「饑來喫飯睏來眠」<sup>36</sup>；吃也吃得，睡也睡得。

二、不疑不惑：證解脫的，由於真性的真知灼見，從內心流露出絕對的自信，無疑無惑，不再為他人的舌頭所轉。不但不為一般所動搖，就是魔王化作佛菩薩來，告訴他「並不如此」，他不會有絲毫的疑念。佛有「四無所畏」<sup>37</sup>，便是這種最高的絕對自信。

三、不忘不失：體現了解脫的（在過程中可能有忘失），於所悟的不會忘失，如不會忘記自己一樣。在任何情況下，都能直捷而明確地現前。禪宗使用的勘辨方法，或問答，或棒喝，都是不容你擬議的。如一涉思量，便是光影門頭，不是真悟。從前有一故事：某人有了相當的見地，善知識要考驗他是否真實的徹悟，就在他熟睡的時候，把他的喉嚨扼緊，要他道一句來。此人一醒，即衝口而答，這可見親切自證者的不忘不失。

### 三、明聲聞與菩薩證悟者的不同風格 (pp.208-209)

#### (一) 依悟境而作大類分別

##### 1、總明解脫者之心量與風度有所不同

解脫者的心量與風度，也多少有不同的：

##### 2、別明聲聞與菩薩之差別

###### (1) 聲聞聖者謹嚴拔俗

有的得了解脫，在立身處世上，都表現出謹嚴拔俗<sup>38</sup>的風格。這因為他所體驗到的，多少著重於超越一切，所以流露為高尚純潔的超脫，帶點卓<sup>39</sup>立不群，謹嚴不苟<sup>40</sup>的風度，這大抵是聲聞聖者。

<sup>36</sup> 參《圓悟佛果禪師語錄》卷5（大正47，736c7-8）、《景德傳燈錄》卷6（大正51，247c3）。

<sup>37</sup> (1) 印順法師，《成佛之道》（增註本）(p.422)：

四無所畏是：說一切智無所畏，說漏盡無所畏，說盡苦道無所畏，說障道無所畏。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》(pp.509-510)：

讚四無所畏功德：佛陀說法，非外道等所能責難，不論他怎樣的問難指摘，如來都能一一解答，有絕對的信念，不生絲毫的畏難，所以叫四無畏。這又分為自利利他二者，自利方面有兩種：(一)、「能說智」，宣說自證的圓覺智。(二)、能說「斷」，佛說自己離一切煩惱所知的障礙。前者是一切智無畏，外道不能指出佛某一部分的智慧不圓滿；後者是漏盡無畏，外道不能指摘佛某種煩惱未斷。利他方面，也有二種：(三)、能說「出離」，佛陀教化眾生，把出離的方法——道，指示眾生，使他們不再受生死的束縛。(四)、能說「能障礙」法，指出某種煩惱惡行，能障礙清淨聖道，不但求而不得，甚或反而墮落。前者是說苦盡道無畏，外道不能指斥此道不能出離的缺點；後者是說障道無畏，外道不能說出佛所說的障道法不足為障。佛以這「自」利「他利」的四無所畏，說一切法，這「非餘外道」所能制「伏」的佛陀，我當「歸」依敬「禮」。

(3) 參見《大智度論》卷25〈1序品〉（大正25，241b24-c20）。

<sup>38</sup> 拔俗：超出凡俗；超越流俗。（《漢語大詞典》（六），p.441）

<sup>39</sup> 卓（ㄓㄨㄛˋ）：高超；超絕。（《漢語大詞典》（一），p.849）

<sup>40</sup> 苟（ㄍㄟㄡˇ）：隨便；馬虎；不審慎。（《漢語大詞典》（九），p.350）

## (2) 菩薩聖者和而不流

有的證悟了，表現出和<sup>41</sup>而不流<sup>42</sup>的風格。內心是純淨而超脫的，可是不嫌棄一般人、事，或更能熱忱的勇於為法為人。這由於悟入的理境，是遍於一切、不離一切的，大抵是大乘的聖者。

## (二) 依習性而明聲聞與菩薩都有不同類型風格

這是從悟境而作大類的分別，其實由於無始來的性習不同，聲聞與菩薩，都有不同類型的風格。(此下都指解脫者)

如貪行人是混俗和光<sup>43</sup>的；瞋行人是謹嚴不群的；慢行人是勇於負責的(世間聖者，也有「清」，「和」，「任」，「時」等差別)<sup>44</sup>。

## (三) 依悟境風格而明聲聞不徹底與大乘之徹底

如約悟境的風格來說，聲聞聖者的悟境，並不徹底，徹底的是世出世間互融無礙的大乘。

## (伍) 解脫者之生活 (pp.209-211)

### 一、聲聞與大乘聖者之差別 (pp.209-210)

#### (一) 明聲聞聖者之生活

在日常的生活方面，解脫了的聲聞聖者，偏重禪味，而漠視外界。他們的生活態度是自足的，「少事少業少希望住」，對於人事，不大關心。簡樸，恬澹，有點近於孤獨。以財物為例，聲聞聖者覺得這是毒蛇般的東西，不可習近，有不如無。

#### (二) 明大乘聖者之生活

如果是大乘聖者，一定是拿財物去供養三寶，濟施貧病，利用他而並不厭惡他。

### (三) 舉例說明聞聲與大乘之不同

傳說：「阿育王巡禮聖跡，到薄拘羅尊者的舍利塔時，聽隨從的人說：『這位尊者，生平無求於人，也不與人說法。』

阿育王嫌他與世無益，只以一錢來供養。那知當此一錢供於塔前時，錢即刻飛出。阿育王讚歎說：『少欲知足到一錢也不受，真是希有！』」<sup>45</sup>

由此可以想見聲聞聖者淡泊自足的生活。他們的內心是充實的，而外面好像是貧乏清苦。大乘聖者的生活態度，是富餘豐足，也希望別人如此。功德不嫌多，心胸廣大，氣象萬千；於人，於事，於物，從來不棄捨他，也不厭倦他。

### (四) 簡別菩薩所求無厭與凡夫不同

凡夫雖也是所求無厭的，但都是為著自己，菩薩是為了一切眾生。

<sup>41</sup> 和：和順；平和。（《漢語大詞典》（三），p.263）

<sup>42</sup> 流：放縱；無節制。（《漢語大詞典》（五），p.1255）

<sup>43</sup> 混俗和光：同於塵俗，不露鋒芒。（《漢語大詞典》（五），p.1373）

<sup>44</sup> 《孟子》〈萬章下〉：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。」

<sup>45</sup> 參見《阿育王經》卷2〈見優波笈多因緣品〉(大正50, 138c3-16)。

## (五) 明菩薩的生活態度「不拘小行」

所以菩薩的生活態度，不像聲聞聖者的拘謹。在一般人看來，多少有點「不拘小行」。

### 二、聲聞與大乘共通之處 (pp.210-211)

#### (一) 堅定精進非常有力

無論是聲聞與菩薩，由信慧深入而來的堅定精進，都是非常有力的。一般所看為艱苦的，根本不可能的，而在聖者們，卻能克服他。尤其是菩薩，難行能行，難忍能忍，在寧靜恬悅的心境中，勝過了一切。

#### (二) 心寧靜而安祥自在

##### 1、八風吹不動

平常說「八風不動」：利、衰、苦、樂、稱、毀、譏、譽，<sup>46</sup>對於解脫的聖者，是不會因此而動心的。

##### 2、生死自在

###### (1) 歡喜捨壽

就是到了生死關頭，都能保持寧靜而安祥自在的心境，不為死苦所煩擾。經中有「歡喜捨壽」的話，即是最好的例證。

###### (2) 簡別凡夫與定力深湛者的自在

一般所說的「預知時至」，凡夫也可以做到的。

臨死時身體的不受死苦，在定力深湛的，也不是難事（反而，定力不深的阿羅漢，還是不免身苦）。

###### (3) 明「坐亡」、「立脫」非每一聖者的作略

「坐亡」，「立脫」，<sup>47</sup>那種要死就死，撒手便行的作略，非根除我、我所執的聖者不可。然而，並非每一聖者，都表現這樣的作略。

##### 3、面對他人之死而平靜默然

###### (1) 舉佛臨入涅槃時之情境作說明

經上說：佛入涅槃時，佛弟子中煩惱未斷的，痛哭流涕；而煩惱已盡的解脫者，只有世相無常的感覺，默然而已。<sup>48</sup>依一般的眼光來看，一定要說哭的人對；那無動於衷而不哭的，不近人情。其實，真得解脫的，不會為此而哀哭的。如

<sup>46</sup> 《長阿含經》卷8〈9眾集經〉（大正1, 52b11-12）：

諸比丘！如來說八正法，謂世八法：利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂。

<sup>47</sup> 坐脫立亡：坐脫，又作坐化、坐亡。謂端坐時遷化，直立時入涅槃。據《禪苑清規》卷七尊宿遷化條載，禪林中，若有尊宿坐化，應將之置於方丈室中，以香花供養，並將其遺誠偈頌貼於牌上。《普勸坐禪儀》（大正82, 1b）：「超凡越聖，坐脫立亡，一任此力矣！」〔《禪苑清規》卷八 坐禪儀條〕（《佛光大辭典》（三），p.2837）。

<sup>48</sup> 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1（大正12, 1112a28-b4）：

世尊！是諸比丘於四諦中決定無疑。於此眾中所作未辦者，見佛滅度，當有悲感。若有初入法者，聞佛所說，即皆得度，譬如夜見電光即得見道。若所作已辦、已度苦海者，但作是念：「世尊滅度，一何疾哉！」

因死而哭，一切眾生不斷的死，哭都來不及了。

### (2) 簡別莊子鼓盆而歌非自在解脫

中國的莊子，一般人都說他達觀。他在妻死的時候，內心的矛盾痛苦，無法舒洩，於是才鼓盆而歌。<sup>49</sup>這便是內心不得解脫自在的證明，如真的解脫，固然不必哭，又何必鼓盆而歌呢！

## (陸) 解脫與究竟解脫 (pp.211-212)

### 一、解脫而不圓滿 (pp.211-212)

#### (一) 總明二乘與菩薩的解脫還有不圓滿處

二乘聖者及菩薩，從證悟而得的解脫，還有不圓滿處。如犯罪的，手足被杻械束縛久了，一旦解脫下來，手足的動作，總有點不自在。

#### (二) 約習氣明二乘與菩薩解脫不圓滿

##### 1、二乘聖者

二乘聖者，雖斷盡煩惱而證解脫，但煩惱的習氣，還時時發現。這種習氣，雖不礙於生死解脫，不礙於心地自在，而到底還是一種缺點。因為無始來的煩惱，多而且重，深刻影響於身心。所以雖由智慧而破除了煩惱，身心仍不免遺剩有過去煩惱的慣習性。

這種慣習性，就是習氣。聲聞聖者有這種習氣，事例很多，如畢陵伽婆蹉有慢習，<sup>50</sup>大迦葉的聞歌起舞等。<sup>51</sup>

##### 2、菩薩

這些習氣，菩薩已能分分的銷除，但須證得佛果，才能純淨。

### 二、圓滿究竟解脫 (p.212)

煩惱與習氣銷盡，才能到達究竟圓滿的解脫境地——佛地。

### 三、二乘解脫與學菩薩少分解脫足為佛弟子所讚仰學習 (p.212)

佛與大地菩薩，解脫的境地太高。二乘的解脫，與學菩薩行者的少分解脫，已使我們可望而不可及，足夠為佛弟子的讚仰處，而攝引、鼓舞著學佛法者的向前邁進！

<sup>49</sup>「鼓盆而歌」出於《莊子》〈至樂〉。

<sup>50</sup>《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16 (大正 27, 77a28-b1)：

瞋恚習者，如尊者畢陵伽跋陀羅語毘舍離神言：「小婢！止流！吾今欲渡。」

<sup>51</sup> (1) 參見《大樹緊那羅王所問經》卷 1 (大正 15, 370c18-371a25)。

(2) 印順法師，《華雨集》(第一冊)〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉(p.17)：

本經記載了一段非常具有意義與啟發性的故事：當緊那羅王菩薩來參加法會的途中，發出了種種的微妙音聲，與會大眾都聽得入神了，有些人坐不住也就跟著節拍跳起舞來，連代表小乘最嚴肅精神的大阿羅漢摩訶迦葉也不例外。天冠菩薩就問他：您是一位耆年長老，怎麼不怕人譏嫌，竟然也像孩子一樣的跟著別人跳起舞來？摩訶迦葉回答說：雖然我已經離欲，對世間的五欲之樂，可以一點都不動心，但聽到了菩薩的微妙音聲，我就不能自主地跟著手舞足蹈起來。

# 拾壹、佛教之涅槃觀

(《學佛三要》，pp.213-241)

(壹) 涅槃之意義 (pp.213-214)

一、涅槃是學佛者的最高理想 (p.213)

我國佛教徒，都說學佛是為了了生死。是的，了生死是佛教的主要目標。真能了生死的，就是得到涅槃。涅槃是學佛者的最高理想，被稱為「一切聖者之所歸趣」。<sup>1</sup>

得涅槃，在佛法中佔著主要地位，如神教以生天為最後目標一樣。到底什麼是涅槃呢？對於涅槃的意義，要有透闡的了解，才會以此目標而盡力以赴，以求得最終理想的實現。然在佛法中，這是甚深而最難理解的，我想從淺入深的加以敘述。

二、涅槃的漢譯與涵義 (pp.213-214)

涅槃，是印度話，含有否定、消散的意義。

我國古譯作「滅」，<sup>2</sup>「滅度」，<sup>3</sup>即意味著某些東西的消散了，消除了，又超越了的意思。除了這消散、超越的意義以外，還含得有：自由，安樂，舒適的意義，或可用「樂」字來代表；當然這是不同於一般快樂的。

唐玄奘譯為「圓寂」：「圓」是圓滿，是應有的一切功德都具足了；「寂」是「泯<sup>4</sup>寂<sup>5</sup>」，一切不良的成分都消散了。這就是平等、自在、安樂的理想境地。

三、涅槃非佛教所創的術語 (p.214)

「涅槃」這一名詞，不是佛所新創的術語。古代婆羅門教，及後來的印度教，都可說

<sup>1</sup> 《中阿含經》卷37〈2 梵志品〉〈149 何欲經〉(大正1, 660c20-23)：

生聞梵志問曰：「瞿曇！沙門何欲、何行、何立、何依、何訖耶？」世尊答曰：「沙門者，欲得真諦，行於智慧，所立以戒，依於無處，以涅槃為訖。」

<sup>2</sup> 《雜阿含經》卷18 (490 經)(大正2, 126b3-4)：

舍利弗言：「涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」

<sup>3</sup> 《翻譯名義集》卷5 (大正54, 1128c17-1129a4)：

摩訶般涅槃那，此云大滅度，大即法身，滅即解脫，度即般若。大經云：涅言不生，槃言不滅，不生不滅名大涅槃。

楞伽云：我所說者，妄想識滅，名為涅槃。

肇師涅槃論曰：秦言無為，亦名滅度。無為者，取其虛無寂寞，妙絕於有為。滅度者，言其大患永滅超度四流，斯蓋鏡像之所歸，絕稱謂之幽宅也。法華、金剛皆云滅度。

奘三藏翻為圓寂。賢首云：德無不備稱圓，障無不盡稱寂。圭山正名寂滅。

準肇公云：泥洹盡諦者，豈直結盡而已，則生死永寂滅，故謂之盡矣。或翻安樂，凡聖大小，皆有涅槃。

或名彼岸。肇師云：彼岸涅槃岸也。彼涅槃岸，豈崖岸之有，以我異於彼故，借我謂之耳。

智論云：槃名為趣，涅名為出，永出諸趣，故名涅槃。

或名泥曰。如嚴佛調云：佛既泥曰，微言永絕。

新云梵本正名波利昵縛喃，此云滅度。

<sup>4</sup> 泯：1.消滅；消失；消除。(《漢語大詞典》(五), p.1110)

<sup>5</sup> 寂：5.佛教謂寂滅常靜之道。(《漢語大詞典》(三), p.1515)

是以涅槃為歸趣的。涅槃，可說是印度文明的共同理想。

但名詞雖同，內容卻不一樣。依佛法說，他們的涅槃觀，都是不究竟的。最庸俗的，以物欲享受的滿足為涅槃。如有一個外道，在飽食以後，拍拍他的肚子說，這就是涅槃了。一般印度宗教的涅槃，如呼吸停止，或心念似乎不起等，自以為涅槃，其實都不外乎禪定的境界。那麼佛法的涅槃觀，是怎樣的呢？

(貳) 從生死說起 (pp.214-223)

一、身心和合・死生相續 (pp.214-218)

一、身心和合・死生相續：

(一) 死生相續 (pp.214-217)

1、生死的現象

要了解涅槃，最好從生死說起。若不明白生死，也就不會理解涅槃。因為涅槃是消散了，安樂了的意義，而消解的就是生死；生死是苦，所以超生死的是樂，這像光明是黑暗的反面一樣。

那什麼是生死呢？例如人，從入母胎，出生，長大，由壯而老，末了是死：這就是生死的現象。

2、生死的問題

(1) 人並不是死了就完事

生死有什麼問題呢？因為人並不是死了就完事的。

佛法的根本信念，是：我們是有情識的有情體，生了會死，而死了並不等於沒有，死了還是要生的。現在這一生，也是從過去的死而來的。無始以來，死了又生，生了又死，一直在如此的生死死生的無限延續中。像太陽從東方升起，向西方沒落，落而又起，起而又落一樣。

(2) 生死死生的無限延續，死生就成為問題

本來，凡是宗教，都有來生的信仰，信仰死了還有。如死了就沒有的話，就根本不成其為宗教。如天主、耶穌教等，說人死了，不是生天國，就是落地獄。可是他們只說未來有，不說過去有。

佛法則從死後有生，了解到生前有死，一直是生死死生的無限延續。這樣的死生相續，死生就成為問題了。好像一個國家，合久必分，分久必合；亂極則治，治而復亂。有史以來，一直是這樣，永久這樣下去，真是太無意義，應該有永久的治平，一治永治而不再紛亂才好。這樣，我國就有大同的思想。

我們每一個有情，也是這樣。生在這個世間，為了物質的佔有，享受，常常是求之不得。人與人在一起，有種種恩怨，是是非非，也引起苦痛。身體會生病，會衰老，最後是死。人在這從生而死的過程中，種種痛苦，沒法解免得了。如死了就什麼沒有的話，倒也罷了，可是事實並不如此，此生死了，死了又生。而且，有時生到天國，好像快樂些，不久又墮落下來，還到人間，或者墮落到

地獄、餓鬼、畜生去。這樣的升了又墮，墮了又升，叫你無可奈何的，一生又一生的受苦下去，簡直沒個了局。這真成為大問題了！

### (3) 佛教認為要解決生死的問題，要從人生是苦認識起

人在世間，或是有錢的，有權勢的，有著作的，有發明的，受到人的恭敬，尊重，過著良好的生活。在這得意時，滿以為人生是頂理想的。可是時間過去，富的變貧了，權力喪失了，言論成為陳腐，發明又有新的來代替了。自以為滿意的人生，成為幻滅，陷於空虛的痛苦中。在這樣的生死延續過程中，就發生一種要求，要得到永遠的自由，永恆的安樂。這與要求天下大同，永久太平一樣。

人是多數怕死的，其實死有什麼可怕？怕的是死了又生，生了還是苦，或者更苦，才是無可奈何的事。宗教都有此同一心境，唯有儒者，對此不加重視，所以沒有引起生死問題（儒者是不成為宗教的）。<sup>6</sup>孔子說：「未知生，焉知死」。<sup>7</sup>對於死後，就這樣的不了了之。

佛教深刻的注意到此，那怎樣去解決呢？要從人生是苦認識起。應該知道，病痛是苦，健康也一樣是苦。事業失敗時是苦，富貴在手時，也一樣是苦。不但人間是苦，地獄是苦，就是神教徒仰望的天國，也還是苦。因為生天還會墮落人間及地獄，沒有解除了墮落的可能性。如國家治平了，隨時會成為變亂，因為變亂的可能性，始終未曾解決。健康還會衰老，富貴會成為貧賤。

人生的本質，是含有苦痛因素的，不能保持永恆的。所以生死的延續過程，始終是苦苦樂樂，哭哭笑笑。這個身心和合，死生相續的自己，就是真正的苦惱。

## (二) 身心和合 (pp.217-218)

### 1、一般認為人分為肉體與靈魂（我）

一般宗教，多數把人分為肉體與靈魂。以為人死了，肉體壞了，而靈魂是永恆的，還是那樣的，或者生到天上。不但多數的神教這樣說，甚至佛教的通俗說，也有類同此說的。一般的靈魂，印度有一特殊術語，叫做「我」。認為這本來是自由的，安樂的，不知怎的（當然各有各的解說），成為世間的苦痛有情，像囚在監牢裡似的。能脫出這苦難的塵世，就回復自在與安樂，這都是外道的想法。

### 2、佛法認為無我在輪迴

但一般都作此想：若沒有我，誰在生死輪迴受苦呢？又是誰了生死呢？

但佛法不作此說，不承認有此常恆安樂的自我。反認為這種自我的執見，自我的

<sup>6</sup> 太虛大師《真現實論宗體論》（太虛大師全書 20，pp.112-113）：

心教：由於心靈修養上所得的智識，很容易被看作一種宗教。如中國的儒教、道教，印度的瑜伽派、耆那派，以及西洋的一部份哲學家。他們都是特別注重心靈上的修養，把身心加以一番修煉改造，與凡人便確有不同。這心靈上的修養，也就是禪定的功夫。

<sup>7</sup> 孔子《論語·先進》：

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」

愛染，正是生死苦惱的根源。「無我」，這是佛法異於一切宗教的特色。神教的幻想產物——我，靈，經科學考驗，解剖分析，都是無法得到的。所以佛但說身心和合，和合的相續的身心，經佛的智慧觀察起來，不是別的，只是五蘊，或說六界，或說六處。總之，無非身心的綜合活動，形成個體的假我而已。

因此，佛法不像外道那樣，宣說真我、常我，而說：「但見於法，不見於我。」<sup>8</sup> 結胎出生，只是身心綜合活動的開始。到死了，舊的組合解體，又有新的組合自體活動開始。前世與後世的死生相續，即是身心的和合活動。

## 二、報由業感・業從惑起 (pp.218-223)

### 二、報由業感・業從惑起：

#### (一) 報由業感 (pp.218-220)

##### 1、身口意行所造的業力，必定會招感苦樂的果報 (pp.218-219)

這是佛教一切學派所公認的事理。眾生在從生到死的一生中，在家庭，在社會，為國家，做的事，說的話，真是不計其數。這些身體的活動，語言的表達，都由善性惡性的內心所推動，都會留下一種或善或惡的力量，叫做業，深深的在我們自己的身心中保存著，深切的影響自己，決定自己。

這是大家可以體驗到的，如前天做了一件好事，一想起來，就會身心愉快。事情雖已過去，影響仍然存在。作了惡事，也是一樣。他會內心痛苦，好像大石壓在心頭，坐臥不寧。甚至不經意所作的，雖然力量極微，也會留存力量。如故意而作的，則成善業惡業，影響力更大。

惡業，現生能障礙我們向善，如加入了黑社會，就會受他控制，不容易離開他，走上自新的路。這種惡力量，一直支配自己，死了會受到惡業所感的惡果。

善業，現生能抗拒惡力量，引發我們向善，將來會因善行而得樂果。行善有善、樂的結果，作惡有惡、苦的結果，這是一定的。

##### 2、人生千差萬別的遭遇，佛教以「報由業感」來說明他與解決他 (pp.219-220)

平常人都勸人行善止惡，但為什麼要行善呢？一般人總是以為：做好事或壞事，是會影響家庭，社會，國家的。這當然是對的，但影響最深切的，還是我們自己。如人類，有聰明也有愚癡；有強健也有病弱；對人有有緣或無緣；做事有順利或乖逆。

人生千差萬別的遭遇，都由於過去的（或是今生以前所作的）業力所感，所以說「報由業感」<sup>9</sup>。這個問題，只有佛才能徹底的說明他，解決他，神教者是無能說明的。

<sup>8</sup> 《雜阿含經》卷 10 (262 經) (大正 2, 67a8-16)。

<sup>9</sup> 《中阿含經》卷 3 〈2 業相應品〉〈15 思經〉(大正 1, 437b26-c1)：

爾時，世尊告諸比丘：若有故作業，我說彼必受其報，或現世受，或後世受；若不故作業，我說此不必受報。於中，身故作三業，不善與苦果受於苦報；口有四業，意有三業，不善與苦果受於苦報。

有人拉了一個生來就瞎了眼的人，來到耶穌的面前，問：「為什麼這個人生下來就是瞎子呢？是誰的罪呀？他也是從上帝那裡來的，為什麼別人的眼睛明亮，而上帝卻使他瞎眼呢？」這個問題，在神教中，原是不可能解答的。好在耶穌也還聰明，他說：「這不過上帝要在祂身上，表現祂的大能及權威罷了！」祂隨手摸了瞎眼一下，眼睛便明亮了。當時，好多人讚美神，相信神的權威。其實，這一問題，根本不曾解決。現在世界上，千千萬萬生來就瞎了眼的，到底為了什麼？也是為了顯現上帝的權威嗎？假使這千千萬萬的生盲，死了也還沒有得到醫治，而是上帝的意思，那上帝是最極殘酷的暴君了。

像這些，唯有佛法的「報由業感」，才能解答問題。換句話說：一生一生所感受的，都從前生的善惡業力所招感。今生作了善惡業，又會感來生的苦樂果。依著業力的影響，眾生便無休止的，一生又一生，受著不同的果報。自作自受，無關於神的賞罰？

## (二) 業從惑起 (pp.220-223)

### 1、解脫的重點在斷惑，因為業是不能取消的 (pp.220-221)

生死果報，既由業力而來，那麼想解了生死，大家也許以為：把業力取消了就得。可是，業是不能取消（可以減少他的影響力）的，也是不必取消的。佛說：業從惑起，所以斷除了惑，生死就解脫了。<sup>10</sup>

### 2、死生由業，業由煩惱，煩惱的根本是我見

#### (1) 「我見」是煩惱的根本 (p.221)

什麼是惑？惑是煩惱的別名，就是內心種種不正當的，不清淨的分子。

有人以為：作惡業，從貪，瞋，癡，慢等煩惱所引發，可以說業從惑——煩惱而起。我們整天為國家，為民眾服務，這些善業，那裡也從煩惱起呢？不知道，這還是離不了煩惱。煩惱的根本，是（人無我愚）「我見」。

作善作惡，一般人都是為我而作：為我的生活；為我的財富，健康；為我的名譽，權力；為我的家；為我的民族，國家：一切都以我為前提，以我為中心。如不是為了我的，就不感興趣了。所以不但作惡事，是由煩惱所引起；即使作善事，也還是離不了煩惱。

#### (2) 從煩惱而來的善業，是不徹底的 (pp.221-222)

從煩惱而來的善事業，是不徹底的，可以變質的，可以演變而成為惡的。例如辦慈善事業，當然是善的。可是為了「我的」，見到別人辦的同一慈善事業，

<sup>10</sup> 如《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。

就會競爭，甚至有意無意的破壞他。好的事情，要由我來做，別人做，就不表同情，或者破壞他。這樣，好的事情，由於有「我見」在作祟，不是偏執自己的意見，就是偏重自己的利益，結果變壞了。

為了我的家，我的國，我的教，處處從我出發，不能說沒有一些好的，但是與煩惱雜染相應，有時會演變得害盡世人，如西方神教徒的宗教戰爭之類。所以，一般人的活動，善的惡的，都不離「自我」的推動力，都是不離煩惱。這樣，善的感樂果，惡的就感苦果。

(3) 凡夫因有我見的集合力故生死不斷，聖者斷除了我見就不會再招感生死 (pp.222-223)

在身心的動作時，一切都為著我，一切都拉來攝屬於我，最好聽我的意見，受我的支配——這就是「我見」的表現。

我的意義是「主宰」：「主」是一切由我作主，「宰」是一切由我支配。我，便是生死的根源，罪惡的根源。我見，像一種凝聚的力量，使一切人，事，社會，國家，都無不通過我見，而構成關係，而集合於一（有集合，就有分散，有我也就有人了）。

有此我見，形成一種向心力，起著凝聚集合作用。每一眾生的身心，不論人或動物，為什麼會成為一個個的個體呢？就是因為有了我見，所作的善業或惡業，受我見的影響，攝引，凝聚，招感為有異於其他的個體。如青年男女，結合為一個家庭。後來意見不和，鬧翻了，便離婚。可是，一遇到因緣，又結合組織新的家庭。為什麼離了又合？這由於自身的要求，為了自我而吸引對方的集合力。

眾生的個體也如此：老了，死了，身心組合破壞了。但由於我（見與愛）的欲求，引發以我見為本的善惡業力，又感得一新的身心組合，新的個體。生而又死，死而又生的永遠延續下去。假使沒有這我見的集合力，就能解脫這生死不斷的現象。

阿羅漢，佛，是已經脫生死的。但他們在生時，與常人一樣，說話，做事，有種種的活動。他們的行業是善的（佛是純善的），但他們的善行，並不會成為招感生死的業力。為什麼呢？因為聖者不像我們以「我見」為中心，會集成一個個體，一個破壞了，又要求個體的延續。聖者的我見，已經破除了，通達無我，所以一了百了，從此脫生死。

(4) 小結 (p.223)

一切人在現實的身心世界中，永遠是顛倒的，都有自我永恆的要求（無常計常，無我執我<sup>11</sup>），好像自己是不會死的。等到死到頭來，還要求延續，求未來的存

<sup>11</sup> 《增壹阿含·11經》卷40〈44九眾生居品〉(大正2, 769a13-17):

釋提桓因當知，世間眾生起顛倒之想，無常計常之想，無樂計樂之想，無我有我之想，不淨有淨之想，正路有邪路之想，惡有福想，福有惡想，以此方便，知眾生之類，其根難量，性行各異。

在（這叫「後有愛」<sup>12</sup>），所以死了，便依善惡業力去感果。如善業有力的，此後感得好果；惡業力強的，就感苦果。所以，未能了生死的，還是多作善業，比較妥當。

總之，死生由業，業由煩惱，煩惱的根本是我見。我見不破，生死問題永遠不能解決。

(參) 涅槃之一般意義 (pp.224-227)

一、斷惑則得涅槃 (pp.224-225)

一、斷惑則得涅槃：

(一) 涅槃是現生便能體驗到的境地

上面已經說明，要解脫生死，必從斷煩惱，斷煩惱的根本——我見下手。眾生一向在生死中，有生有滅；若了生死而得涅槃，即是不生不滅，不生不滅是涅槃的特性。佛弟子修持定慧，漸斷煩惱，現生便能體驗到不生不滅的境地，叫做得涅槃。到這，我見為本的煩惱斷盡了，發業的力量也沒有了，也就不再感生死果。由於不起我見，作一切事，不再依自我中心而出發。

(二) 真能破除我見，即得體證涅槃

現在人，都會唱一些高調，什麼大公無私啦，為大眾謀幸福啦，實則最熱心於公共福利的，也不免以我為活動的主力。唯有聖者，從最深徹的智慧中，徹底通達無我，才是最高的德行。斷煩惱的，必有高超的智慧，自覺到我見消除，煩惱不再起，生死永得解脫。很多人都誤會了！以為死了才叫涅槃。不知道真正得涅槃的，絕大多數，都是在生存世間時，早就親切體證到涅槃了。如真能破除我見，體證涅槃的，一切是自由自在，無罣無礙，真是「哀樂不入於胸次」<sup>13</sup>，「無往而不自得」。<sup>14</sup>凡能親切體驗不生不滅的，名為證得涅槃。

(三) 現在的佛弟子忽視佛教的本意，很少想現生得涅槃的

現在的佛弟子，很少想現生得涅槃的。不是根機鈍，就是太懶散，這才把了生死這個問題，完全推到死了以後。從前，有一位比丘，獨自禪坐修行，有一外道見了說：「你是在修來生的安樂吧！」比丘答：「不，我修的是求現生樂」。<sup>15</sup>因為涅槃的境

<sup>12</sup> 《分別緣起初勝法門經》卷2（大正16，843a1-2）：

復言世尊：「後有愛者其相云何？」世尊告曰：「謂於未來自體希求。」

<sup>13</sup> 胸次：胸間。亦指胸懷。《莊子·田子方》：行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入於胸次。（《漢語大詞典》（六），p.1251）

<sup>14</sup> 《禮記·中庸》：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴行乎富貴，素貧賤行乎貧賤，素夷狄行乎夷狄，素患難行乎患難，君子無入而不自得焉。」

<sup>15</sup> 《雜阿含經》卷39（1099經）（大正2，289a10-24）：

時，魔波旬作是念：「今沙門瞿曇住於釋氏石主釋氏聚落，眾多比丘集供養堂，為作衣故，我今當往，為作留難。」化作少壯婆羅門像，作大縈髮，著獸皮衣，手執曲杖，詣供養堂，於眾多比丘前默然而住。須臾，語諸比丘言：「汝等年少出家，膚白髮黑，年在盛時，應受五欲莊嚴自娛，如何違親背族，悲泣別離，信於非家，出家學道？何為捨現世樂，而求他世非時之樂？」諸比丘語婆羅門：「我不捨現世樂求他世非時之樂，乃是捨非時樂就現世樂。」波旬

地，是學者現生所能到達的，現生能得大自在，大解脫的。無奈末世的人根鈍，不肯精進，無所成就，觀念才慢慢的轉了，都把了生死與得涅槃，看成死後的事。佛教的本意，是注重現生體驗的，要現生證得涅槃的。

### 二、業盡報息則入涅槃（pp.225-226）

#### 二、業盡報息則入涅槃：

##### （一）了脫生死，要從證無我斷煩惱去著力

我們的生死身，從過去的業力所感而來。有了這身心組織，便不能沒有欠缺，不能沒有苦痛。只要你誕生了，這一既成事實，在現生中，是不能完全解除的。所以，了脫生死，決不從苦果的改變上去著力。也不從業力的消除上去著力，因為有煩惱才會造業，才會使業感果。如果能證無我，斷煩惱，得涅槃，業力就不會起作用，生死的連索，便從此截斷了。

##### （二）煩惱是業力感果的要緣，煩惱一斷，業種就會乾枯

對於這，許多人不明白，發生誤會，引出很多疑問。他們以為：有什麼業，感什麼報，這是佛說的。而且，作業而受果的，即使經過千劫萬劫，業力仍永不消失。因此就誤解：我們的生死，無法了脫。因為前生作了好多業，還沒有受報得了，而今生又作了好多善惡業。將來再感生死時，也還是要造業的。這樣，豈不是業力愈造愈多，永遠受報不了，這怎能了生死而不受苦果呢？這個想法，就是不知道佛法的因果道理。

要知道，有了業要感果，但還要有助緣，煩惱就是業力感果的要緣。

如黃豆，是不是會生芽呢？會生長黃豆呢？誰都會說：是的，黃豆會生芽，會生黃豆。但黃豆的生芽結果，還要具足種種的因緣。例如，豆種要沒有變壞，要有適宜的溫度，水分等。如豆種壞了，或沒有水分等緣，他是不會生芽的。

例此，業力所以會感生死果，也要煩惱來為他作滋生的助緣。如斷了煩惱，沒有助緣，業力也就無力生果了。所以說：業盡報息，則入涅槃。業盡的盡，不是沒有了，只是過去了，再也起不了作用。這樣，煩惱一斷，業種就乾枯了，生死的果報，也就從此永息。

### 三、斷惑證涅槃，名有餘涅槃；業盡入涅槃，名無餘涅槃（pp.226-227）

眾生都是有情愛的。母子，夫妻等愛，無論愛到怎樣深，都是有條件的愛；只有愛自己——我愛，才是無條件的。所以佛說：「愛莫過於己」。<sup>16</sup>人愛自己的生存；到了病勢嚴重時，還存有大概會活下去，可能會好起來的欲望。到了絕望時，也要把希望寄於未來，這叫後有愛。

復問：「云何捨非時樂就現世樂？」比丘答言：「如世尊說，他世樂少味多苦，少利多患；世尊說現世樂者，離諸熾然，不待時節，能自通達，於此觀察，緣自覺知。婆羅門！是名現世樂。」

<sup>16</sup>《雜阿含經》卷 36 (1006 經) (大正 2, 263b20-21)：

愛無過於己，財無過於穀，光明無過慧，薩羅無過見。

有的，只要聽到死字，就害怕起來。其實，病才痛苦，死了又不知苦痛，怕什麼呢？他是怕沒有這個「我」呀！怕財富，權位，眷屬，都成為不是「我的」呀！由於這我愛的欲求，才會招感生死而不斷。如自我的愛見斷盡了，永不再感生死苦果；此生的報體結束了，就是入涅槃。出家人死了，一般都說某某和尚入涅槃，這實在太恭維<sup>17</sup>了。如不斷煩惱而死去，一定是死生相續，怎能說入涅槃呢？

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，就是上文的「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」。

(肆) 涅槃之深究 (pp.228-240)

一、蘊苦永息之涅槃 (pp.228-234)

一、蘊苦永息之涅槃：

(一) 有了空慧破除我見，即可獲得涅槃

1、依著方法去修習，自然會達到自覺自證涅槃

煩惱的根本是我見，是迷於無我的愚癡，這唯有無我的深慧，才能破除他。有了甚深的空（無我）慧，便能破我見，體驗到人生的真理，獲得自在。這是現生所能修驗的，也是聖者所確實證明的。等到此生的報體結束後，不再受生死果，這就是入涅槃了。大阿羅漢都是這樣的，釋迦佛八十歲時，也這樣的入了涅槃。如進一層推求，就難於明白。

一般人想：入了涅槃，到那裡去呢？證了涅槃，是什麼樣子呢？關於這，佛是很少講到的。總是講：生死怎樣延續，怎樣斷煩惱，怎樣就能證涅槃。入了涅槃的情形，原是不用說的，說了也是不明了的。

比方一個生盲的人，到一位著名的眼科醫生處求醫，一定要問個明白，眼明以後，是什麼樣子的，醫生怎麼說也沒有用吧！因為他從來無此經驗，沒法想像。只要接受醫治，眼睛明亮了，自然會知道，何必作無謂的解說。若一定要問明了才肯就醫，那他的眼睛，將永無光明的日子。

涅槃也是這樣，我們從無始以來，都在生死中轉，未曾證得涅槃，所以入涅槃的境地，怎麼想也想不到，怎麼說也說不到，正如生盲要知的光明情形一樣。佛教是重實證的，只要依著佛的教說——斷煩惱，證真如的方法去修習，自然會達到自覺自證，不再需要說明了。<sup>18</sup>

<sup>17</sup> 恭維：2.稱頌，奉承。（《漢語大詞典》（七），p.508）

<sup>18</sup> 《中阿含經》卷 38 〈1 梵志品〉〈153 經鬚閑提經〉（大正 1，672c2-26）：

鬚閑提異學即從坐起，偏袒著衣，叉手向佛，白曰：「瞿曇！我今極信沙門瞿曇！唯願瞿曇善為說法，令我得知此是無病，此是涅槃。」

## 2、聖境不易說明，佛用譬喻開示讓凡夫理解

凡夫心境，距離聖境太遠了，無法推測，也不易說明。但世人愚癡，總是要作多餘的詰問。所以，佛曾因弟子所問而說過譬喻。佛拿著一個火，手一揮動，火就息滅了。佛問弟子：火到那裡去呢？這不能說火是什麼情形，也不能說火到那裡去了。生死滅了，證入涅槃，要問是什麼樣子，到什麼地方去，也與火滅了一樣的不可說明。<sup>19</sup>

再說一個經中常說的譬喻吧！因冷氣而結水成冰，有大冰山，小冰塊，什麼情形都有，各各差別。這像眾生從無始以來，各有煩惱，各各業感，各各苦果，也是各各差別不一。冷氣消除了，冰便溶化為水而歸於大海。這如發心修行的，斷煩惱，解脫生死苦果而入涅槃一樣。這時候，如問：冰到那裡去了，現在那塊冰是什麼樣子，那是多餘的戲論。既已溶化，不能再想像過去的個體；水入大海，遍一切水中，所以是「無在無不在」。<sup>20</sup>解脫生死而證入涅槃，也是這樣，不能再以舊有的個體去想像他。

## 3、涅槃是融然一味，不可分別

有些人，總覺得入涅槃以後，還是一個個的，還是會跑會說的，不過奇妙得很而已。這只是把小我的個體去推想涅槃，根本不對！如說某人入涅槃，是可以的；以為入涅槃後，仍是一個個的，便成大錯。

如說黃河的水，長江的水，流到海裡，是可以這樣的。但在流入大海以後，如還想分別：那是黃河水，那是長江水，這豈非笑話。眾生為什麼在生死海中，不能徹底解脫？就因為以我為中心，執著一個個的個體為自我，總是畏懼沒有我，總要有個我才好。因此，永遠成為個體的小我，一切苦痛就跟著來了。

---

世尊告曰：「鬚閑提！若汝聖慧眼未淨者，我為汝說無病、涅槃，終不能知，唐煩勞我。鬚閑提！猶生盲人，因他往語：「汝當知之，此是青色，黃、赤、白色。」鬚閑提！彼生盲人頗因他說，知是青色、黃、赤、白色耶？」

答世尊曰：「不也。瞿曇！」

「如是。鬚閑提！若汝聖慧眼未淨者，我為汝說無病、涅槃，終不能知，唐煩勞我。鬚閑提！我為汝說如其像妙藥，令未淨聖慧眼而得清淨。鬚閑提！若汝聖慧眼得清淨者，汝便自知此是無病，此是涅槃。」

<sup>19</sup> 《雜阿含經》卷 34 (962 經)(大正 2, 245c27-246a10)：

佛告婆蹉：「我今問汝，隨意答我。婆蹉！猶如有人於汝前燃火，汝見火然不？即於汝前火滅，汝見火滅不？」婆蹉白佛：「如是，瞿曇！」佛告婆蹉：「若有人問汝：向者火然，今在何處？為東方去耶？西方、南方、北方去耶？如是問者，汝云何說？」婆蹉白佛：「瞿曇！若有來作如是問者，我當作如是答：若有於我前燃火，薪草因緣故然，若不增薪，火則永滅，不復更起，東方、南方、西方、北方去者，是則不然。」佛告婆蹉：「我亦如是說，色已斷已知，受、想、行、識已斷已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，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。」

<sup>20</sup> 《長阿含經》卷 5 <3 典尊經>(大正 1, 30c22-27)：

諸賢！佛以此法自覺悟已，亦能開示涅槃徑路，親近漸至，入於寂滅。譬如恒河水、炎摩水，二水竝流，入於大海。佛亦如是，善能開示涅槃徑路，親近漸至，入于寂滅，不見過去、未來、現在有能開示涅槃徑路，如佛者也。

得了涅槃的，如大小冰塊的溶入於大海，豈可再分別是什麼樣子！到達涅槃，便是融然一味，平等平等。經上說：「滅者即是不可量。」<sup>21</sup>涅槃（滅）是無分量的，無數量的，無時量與空量的。平等法性海中，不可分別，不能想作世間事物：一個個的，有分量，有方所，有多少。

#### 4、涅槃是慧證法性，銷解個體性，與一切平等，同一解脫

從前，印度有一位外道，見人死了，會說：某人生天，某人生人間，某人墮地獄。但一位阿羅漢入滅了，外道看來看去，再也看不出，不知道現在什麼地方。

這是說明了：入了涅槃，是無所從來，也無所去的；無所在，也無所不在的。我們沒有證得涅槃，總是把自我個體看為實在，處處從自我出發。聽到消除了自我的涅槃，反而恐怖起來。所以理解涅槃是最困難的，難在不能用我及有關我的事物去擬想，而人人都透過我見去擬想他，怎麼也不對。

入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。到這裡，就有另一問題，大小乘便要分宗了！

#### (二) 大小乘涅槃觀之比較 (pp.231-234)

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。這可分兩點來說：

##### 1、約體證的現實一味說 (pp.231-232)

(一) 約體證的現（相）實（性）一味說：

###### (1) 聲聞學者

聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，唯是一味平等法性。所以說：「慧眼於一切法都無所見。」<sup>22</sup>聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。

<sup>21</sup> (1) 《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25, 85b2-14)：

復次，菩薩得無生法忍故，一切名字、生死相斷，出三界，不墮眾生數中。何以故？聲聞人得阿羅漢道，滅度已，尚不墮眾生數中，何況菩薩？如《波羅延優波尸難中偈》說：「已滅無處更出不？若已永滅不出不？既入涅槃常住不？惟願大智說其實！」佛答曰：「滅者即是不可量，破壞因緣及名相，一切言語道已過，一時都盡如火滅。」如阿羅漢一切名字尚斷，何況菩薩能破一切諸法，知實相，得法身而不斷耶？以是故，摩訶衍四眾中別說菩薩。

(2) 參見《經集》(優婆私婆學童所問)，V.1075-1076；《相應部》IV，pp.376-377。

<sup>22</sup> 《大智度論》卷 36〈3 習相應品〉(大正 25, 326b25-c3)：

如山、河、草、木、土地、人民、州郡、城邑名之為「國」；巷、里、市陌、廬館、宮殿名之為「都」；梁柱、椽棟、瓦竹、壁石名之為「殿」；上、中、下分和合名之為「柱」；片片和合故有「分」名；眾札和合故有「片」名；眾微和合故有「札」名；是微塵有大、有中、有小：大者，遊塵可見；中者，諸天所見；小者，上聖人天眼所見；慧眼觀之則無所見。所以者何？性實無故。

## (2) 大乘學者

但大乘修學者的深悟，在證入一切法性時，雖也是不見一切相（三乘同入一法性；真見道）<sup>23</sup>，但深知道性相的不相離。<sup>24</sup>由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相<sup>25</sup>，而一切如幻的事相，宛然呈現。

這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。由於體證到此，所以說：「慧眼無所見而無所不見。」<sup>26</sup>依據這種體證的境地，安立教說，所以是性相不二論，生死涅槃無差別論。在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，<sup>27</sup>能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。

## (3) 大小乘涅槃的不同，在於證悟法性的深淺

但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裡。<sup>28</sup>

## 2、約修持的悲願無盡說（pp.232-233）

### (二) 約修持的悲願無盡說：

#### (1) 聲聞學者

小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，除了但證空性，不見中道而外，

<sup>23</sup> 印順法師，《華雨集》（第一冊）（pp.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。……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。

<sup>24</sup> 《大智度論》卷 25〈1 序品〉（大正 25，246c2-7）：

復次，菩薩入是法無礙智中，常信法，不信人；常依法，不依非法。依法者，無非法事。何以故？是人一切諸名字及語言知自相離故。復次，以是法無礙智分別三乘，雖分別三乘而不壞法性。所以者何？法性一相，所謂無相。

<sup>25</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 569〈6 法性品〉（大正 7，937c3-7）：

天王當知！此諸菩薩復作是念：「法性離相，諸法離相無二無別。何以故？諸法離相即法性離相，法性離相即有情離相，有情離相即法界離相，法界離相即諸法離相，如是離相求不可得。」

<sup>26</sup> (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈4 往生品〉（大正 8，227b27-c2）：

佛告舍利弗：「慧眼菩薩不作是念：『有法若有為若無為，若世間若出世間，若有漏若無漏。』是慧眼菩薩亦無法不見、無法不聞、無法不知、無法不識。舍利弗！是名菩薩摩訶薩慧眼淨。」

(2) 詳參印順法師，《如來藏之研究》第四章，pp.90-92。

<sup>27</sup> 參見《攝大乘論本》卷 3（大正 31，148c13-18）。

<sup>28</sup> 《大智度論》卷 32〈1 序品〉（大正 25，298c29-299a10）：

「實際」名入法性中，知法性無量無邊，最為微妙，更無有法勝於法性、出法性者，心則滿足，更不餘求，則便作證。譬如行道，日日發引而不止息，到所至處，無復去心；行者住於實際，亦復如是。如羅漢、辟支佛住於實際，縱復恒沙諸佛為其說法，亦不能更有增進，又不復生三界。若菩薩入是法性中，懸知實際，若未具足六波羅蜜、教化眾生，爾時若證，妨成佛道；是時菩薩以大悲精進力故，還修諸行。

也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。像游泳的人，如發生了危險，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便覺得沒事，更不關心他人的死活。

## (2) 大乘學者

### A、菩薩

有些想救人的，自己到了岸，見別人還在危險中，便奮不顧身，再跳進水裡去，把別人拉到岸上來。菩薩在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切眾生，所以自己證悟了，還是不斷的救度眾生。在為人利他所受的苦難，菩薩覺得是：無上的安慰，最大的喜樂，沒有比這更幸福了。

### B、佛

由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。

但圓滿成佛以後，救度眾生，不再像眾生一樣，救此就不救彼，在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的一現身，說法等。佛涅槃是有感必應，自然起用，不用作意與功力的。佛般涅槃，像日光的遍照一切一樣。一個個的眾生，像一所所的房屋。有方窗，光射進來，就有方光；有圓孔，光射進來，就有圓光。光是無所謂方圓的。所以，現一切身，說一切法，都是隨眾生的機感而現的。

如釋迦佛的在此土誕生，出家，成佛，說法，入涅槃，都是應化身；圓證涅槃的佛，是早已證法身了。因此，如想像圓證涅槃的佛，是一個個的，在這裡在那裡的，是壽長壽短的，便不能了知大乘涅槃的真義，不知應化身的真義了。必須放棄小我個體的觀念，才有悟解證入涅槃的可能。

### 3、涅槃之恆常、安樂、自由、清淨 (p.234)

涅槃，是沒有人與我等種種分別。所以了解涅槃，非從生死苦果，即小我個體的消散去了解不可。入了涅槃，如說永恆，這即是永恆，因為一切圓滿，不再會增多，也不會減少，也就不會變了。

說福樂，這便是最幸福，最安樂；永無苦痛，而不是相對的福樂了。要說自由，這是最自由，是毫無牽累與罣礙的。沒有一絲毫的染污，是最清淨了。所以，有的經中，描寫涅槃為「常樂我淨」。<sup>29</sup>這裡的我，是自由自在的意思，切不可以個體的小我去推想他。否則，永久在我見中打轉，永無解脫的可能。以凡夫心去設想涅槃，原是難以恰當的。

<sup>29</sup>《大般若波羅蜜多經》卷 332〈53 善學品〉(大正 6, 701b25-c3):

若菩薩摩訶薩恒作是念：諸有情類於長夜中，其心常為四倒所倒，謂常想倒、心倒、見倒，若樂想倒、心倒、見倒，若我想倒、心倒、見倒，若淨想倒、心倒、見倒。我為如是諸有情故，應趣無上正等菩提，修諸菩薩摩訶薩行，證得無上大菩提時，為諸有情說無倒法，謂說生死無常、無樂、無我、無淨，唯有涅槃寂靜微妙，具足種種常、樂、我、淨真實功德。

所以佛的教說，多用烘雲托月的遮顯法，以否定的詞句去表示他，如說：不生不滅，空，離，寂，滅等。可是眾生是愚癡的，是執我的，多數是害怕涅槃的（因為無我了）；也有不滿意涅槃，以為是消極的。純正而真實的佛法，眾生顛倒，可能會疑謗的，真是沒法的事。好在佛有無量善巧方便，為了這種深深執我的眾生，又作另一說明。

## 二、身心轉依之涅槃 (pp.234-240)

### 二、身心轉依之涅槃：

#### (一) 總說：轉依即涅槃，表示身心轉化為超一般 (pp.234-235)

「轉依」<sup>30</sup>，是大乘佛教的特有術語。轉依即涅槃，表示身心（依）起了轉化，轉化為超一般的。這可說是從表顯的方法來說明涅槃。<sup>31</sup>

「依」，有二種：<sup>32</sup>

#### 1、染淨依

<sup>30</sup> 《攝大乘論本》卷 3 (大正 31, 148c17-18)：

轉依，謂即依他起性對治起時，轉捨雜染分，轉得清淨分。

<sup>31</sup> (1) 印順法師，《如來藏之研究》(p.218)：

轉依：轉凡夫為聖人，轉雜染為清淨，轉生死為涅槃，轉煩惱為菩提，是修學佛法的目的。假使只是捨去這部分，得到那部分，就不能說明從凡入聖之間的關聯性，所以提出了轉依 (*āśraya-parāvṛtti*) 一詞。在生死還滅的轉化中，有統一的依止 (*āśraya*)，依止的雜染分，成為清淨分。瑜伽學立阿賴耶識為一切法的所依，如來藏學立如來藏為所依止，都是為了轉依，這是後期大乘的共同傾向。但以阿賴耶異熟種子識為依，重於雜染的；轉雜染熏習為清淨熏習，轉化中本來清淨的真如的體現，說明上是難得圓滿的。以如來藏為依，重於清淨本有的；依此而能起雜染，也是難得說明圓滿的。《攝大乘論》與《攝決擇分》，提出了依他起通二分說。在依他起通二分中，真諦依阿賴耶種子界及心真如界為依止；不違反瑜伽學的定義，總攝種子與真如——二依止於同一「識界」，實為一極有意義的解說！

(2) 參見 印順法師，《如來藏之研究》〈第七章、瑜伽學派之如來藏說〉, pp.218-227 《如來藏之研究》〈第六章、如來藏學之主流〉, pp.179-182。

<sup>32</sup> 《成唯識論》卷 10 (大正 31, 154c23-57a10)：所轉依，有染淨依與迷悟依二類：

轉依義別略有四種：

- 一、能轉道。此復有二：一、能伏道，謂伏二障隨眠勢力令不引起二障現行……二、能斷道，謂能永斷二障隨眠……
- 二、所轉依。此復有二：一、持種依，謂本識，由此能持染淨法種與染淨法俱為所依，聖道轉令捨染得淨，餘依他起性雖亦是依而不能持種故此不說。二、迷悟依，謂真如，由此能作迷悟根本諸染淨法依之得生，聖道轉令捨染得淨，餘雖亦作迷悟法依而非根本故此不說。
- 三、所轉捨。此復有二：一、所斷捨，謂二障種……二、所棄捨。謂餘有漏劣無漏種。……
- 四、所轉得。此復有二。一所顯得。謂大涅槃。此雖本來自性清淨而由客障覆令不顯真聖道生斷彼障故令其相顯名得涅槃。此依真如離障施設。故體即是清淨法界……二所生得。謂大菩提。此雖本來有能生種而所知障礙故不生。由聖道力斷彼障故令從種起名得菩提。起已相續窮未來際。此即四智相應心品……此所生得總名菩提。及前涅槃名所轉得。雖轉依義總有四種而今但取二所轉得。頌說證得轉依言故。此修習位說能證得。非已證得因位攝故。

(一) 心是所依止，名為「染淨依」。依心的雜染，所以有生死；依心的清淨，所以得涅槃。心是從染到淨，從生死到涅槃的通一性。在大乘的唯識學中，特重於這一說明。

## 2、迷悟依

(二) 法性（空性）是所依止，名為「迷悟依」。法性是究竟的真性，迷了他，幻現為雜染的生死；如悟了，即顯出法性的清淨德性，就名為涅槃。  
從心或從法性——依的轉化中，去表顯涅槃的德用，是大乘有宗的特色。<sup>33</sup>

### (二) 詳述：約染淨與迷悟說轉依

#### 1、約染淨依說轉 (pp.235-238)

(一) 約染淨依說轉：

##### (1) 總述：阿賴耶識是生死與涅槃的樞紐（染淨依）(p.235)

我們的煩惱，業，苦果，是屬於雜染的；聖者的戒定慧等功德，是屬於清淨的。而染與淨，都以心為依止。這個所依心，唯識學中名為阿賴耶識，即心識活動的最微細部分；最深細的阿賴耶識，成為生死與涅槃的樞紐。

##### (2) 染依：從業感報來說，阿賴耶識是受報的主體，被我見錯執為自我的對象 (pp.235-236)

眾生的生死苦，由於心識中有不淨種子（功能）。由此不淨的種子，生起煩惱，業，果。如從不淨種，生起貪、瞋等煩惱心行，於是所有的身口行為，都成為不淨業，如殺、盜、淫等。即使是作善，因從自我出發，所作的也是雜染業，要感生死苦果（生人天中）。此報由業感，業從惑起的因果，實在都是從不淨的種子而發現。現起的不淨行，又還熏成種種不淨的種子。雜染種子積集的染心，持種起現，又受熏成種，因果不斷，這才延續流轉於苦海之中。

這個雜染種子所積集的雜染心——阿賴耶識，從業感報來說，他是受報的主體，所以叫異熟識。從形成個體的小我來說，他是攝取及執取的阿賴耶識，而被我見錯執為自我（因為阿賴耶識，有統一性，延續性，而被錯執為是常是一的自我）的對象。

##### (3) 淨依：阿賴耶識含藏清淨種子，轉依成佛後，能具一切功德 (pp.236-238)

##### A、阿賴耶識含藏無漏種子，修行就是要引發它，轉識成智 (pp.236-237)

依阿賴耶識而有雜染的種現不斷，那不是永遠不能解脫雜染的生死嗎？不！好在心的深處，還有清淨的種子。所以，眾生是既非純善的，也不是純惡的，而是心中含藏著一切染淨功能種子。眾生並不是沒有清淨的功能——無漏種

<sup>33</sup> 印順法師，《印度之佛教》(pp.10-11)：

初時教以「諸行無常印」為中心，理論、修行，並自無常門出發。實有之小乘，如說一切有部，其代表也。第二時教以「諸法無我印」為中心，理論之解說，修行之宗要，並以一切法（無我）性空為本。性空之大乘，如龍樹之中觀學，其代表也。第三時教以「涅槃寂靜印」為中心，成立染淨緣起，以無生寂滅性為所依；修行解脫，亦在證覺此如來法性。真常（即常談之「妙有」、「不空」、「中道」）之一乘，如《楞伽》、《密嚴經》，其代表也。後之秘密教雖多不同之解說，於真常論而融攝一切事相耳，論理更無別也。

子，而是向來被雜染功能遮蔽了，才成為雜染的一家天下，煩惱業苦現行，不得解脫。

要求得解脫，就要設法，把心中深藏的清淨種子，使他發現出來。如信三寶，聽法，誦經，持戒等，即是開始轉化。像走路一樣，向來走錯了，現在要換個方向走，向佛道走去。依佛法而作不斷的熏習，漸使雜染的功能減低，清淨的功能增強，發展為強大的清淨潛力。再進步，把雜染的功能完全壓伏，從無漏的清淨種子，現起清淨的智慧等，煩惱自然被伏斷了。

**B、轉染成淨的轉依，即消除一切雜染，成就無量的清淨功德 (pp.237-238)**

一向為雜染所依的雜染心，現在轉化為清淨法的所依，就叫做轉依（究竟轉依在佛位）。悟證以後，清淨的功德現前，雜染的功能被壓伏，但染法的潛力還在，不時還要起來。這要經過不斷的治伏階段，與煩惱餘力搏鬥，到最後，達到純淨地步，才徹底消除了不淨的種子，而得究竟的清淨解脫，也就是得到究竟的涅槃。修持的方法，不外乎修戒定慧，修六度，四攝。到達轉染成淨，不但消除了一切雜染，而且成就無量的清淨功德，無邊殊勝力量。所以大乘的涅槃，不是什麼都沒有了，也不是毫無作用。

究竟轉依了的清淨心，和現在的雜染阿賴耶識不同。現在是虛妄分別的，與雜染相應的。到那時，轉識成智，是無分別的。圓滿的大智慧，具足種種利益妙用，一切清淨的功德都成就。

清淨的功德成就，在《阿含經》中，也透露這一消息。佛的弟子舍利弗尊者，回到自己的家鄉，入了涅槃。他的弟子均提沙彌，如法的火化了以後，把舍利——骨灰帶回去見佛，非常的悲傷。佛就問他：「均提！你和尚入滅了，他無漏的戒定功德，和深廣的智慧，也都過去而沒有了嗎？」「沒有過去」。「既然生死苦滅去了，一切清淨功德都不失，那何必哭呢！」<sup>34</sup>這是同於大乘涅槃。

<sup>34</sup> 《雜阿含經》卷 24 (638 經) (大正 2, 176b28-177a14)：

如是我聞：一時，佛在王舍城迦蘭陀竹園。爾時，尊者舍利弗住摩竭提那羅聚落，疾病涅槃，純陀沙彌瞻視供養。爾時，尊者舍利弗因病涅槃。時，純陀沙彌供養尊者舍利弗已，取餘舍利，擔持衣鉢，到王舍城，舉衣鉢，洗足已，詣尊者阿難所。

禮尊者阿難足已，却住一面，白尊者阿難：「尊者當知，我和上尊者舍利弗已涅槃，我持舍利及衣鉢來。」於是尊者阿難聞純陀沙彌語已，往詣佛所，白佛言：「世尊！我今舉體離解，四方易韻，持辯閉塞，純陀沙彌來語我言：『和上舍利弗已涅槃，持餘舍利及衣鉢來。』」佛言：「云何？阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？」阿難白佛言：「不也，世尊！」

佛告阿難：「若法我自知，成等正覺所說，謂四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺支、八道支涅槃耶？」阿難白佛：「不也，世尊！雖不持所受戒身乃至道品法而涅槃，然尊者舍利弗持戒多聞，少欲知足，常行遠離，精勤方便，攝念安住，一心正受捷疾智慧、深利智慧、超出智慧、分別智慧、大智慧、廣智慧、甚深智慧、無等智慧，智寶成就，能示、能教、能照、能喜，善能讚歎，為眾說法。是故，世尊！我為法故，為受法者故，愁憂苦惱。」

佛告阿難：「汝莫愁憂苦惱。所以者何？若坐、若起、若作，有為敗壞之法，何得不壞，欲令不壞者，無有是處，我先已說，一切所愛念種種諸物、適意之事，一切皆是乖離之法，不可常保。譬如大樹，根、莖、枝、葉、華、果茂盛，大枝先折，如大寶山，大巖先崩。如是，

槃，具足功德的見地。

約染淨依說，著重戒定慧功德的熏修，轉染成淨，苦果消散了，卻具足一切功德。所以成了佛，能盡未來際度眾生，隨感而應，現身說法。

C、佛的大般涅槃，以大菩提為本，證無我法性，佛佛平等，相融相入（p.238）

對於佛果的大般涅槃，切勿作「我」想，我想與涅槃是永不相應的。轉依的佛涅槃，以大菩提（覺）為本，徹證無我法性，所以佛佛平等，相融相入。具足一切功德的佛涅槃，徹證無我，沒有分別，所以從對立矛盾等而來的一切苦痛，成為過去。

2、約迷悟依說轉（pp.238-240）

（二）約迷悟依說轉：

（1）「依」指法性、真如而說（pp.238-239）

佛有無量善巧，為了適應眾生，還有另一方便，約迷悟依說轉依。這個依，指法性而說，或名真如。「真」是非假的，「如」是不二的，這就是一切法空性，事事物物的實相。

眾生為什麼輪迴生死？即因不悟法性，顛倒妄執，造業受苦。若修持而悟證了法性，即得解脫。法性是不二的，所以說：「在聖不增，在凡不減。」<sup>35</sup>《心經》所說的：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。」<sup>36</sup>也就是這個。

諸法空性，雖本來如此，但無始以來，有無明、我見，不淨的因果系，迷蒙此法性，像烏雲的籠蓋了晴空一樣。雖然迷了，雜染了，而一切眾生的本性，還是清淨的，光明的，本來具足一切功德的。

---

如來大眾眷屬，其大聲聞先般涅槃，若彼方有舍利弗住者，於彼方我則無事，然其彼方，我則不空，以有舍利弗故，我先已說故。汝今，阿難！如我先說，所可愛念種種適意之事，皆是別離之法，是故汝今莫大愁毒。阿難！當知，如來不久亦當過去。是故，阿難！當作自洲而自依，當作法洲而法依，當作不異洲不異依。」

阿難白佛：「世尊！云何自洲以自依？云何法洲以法依？云何不異洲不異依？」佛告阿難：「若比丘身身觀念處，精勤方便，正智正念，調伏世間貪憂。如是外身、內外身，受、心、法法觀念處，亦如是說。阿難！是名自洲以自依、法洲以法依、不異洲不異洲依。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

<sup>35</sup> 印順法師，《如來藏之研究》（pp.178-179）：

如來藏有空與不空義，而《勝鬘經》又說：「二種如來藏空智」。空與不空，都稱為空智（śūnyatā-jñāna），《究竟一乘寶性論》卷4（大正31，840a）解說為：「如是以何等煩惱，以何等處無，如是如實見知，名為空智。又何等諸佛法，何處具足有，如是如實見知，名不空智。如是明離有無二邊，如實知空相。……以離第一義空智門，無分別境界，不可得證，不可得見，是故聖者勝鬘經言：世尊！如來藏智名為空智」。空的知道是空的，離增益的有邊；不空的知道是不空的，離損減的無邊。也可以說：「客塵虛妄染，本來自性空」，知道是本來空的，所以「不減一法」。「不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相」，本來具足，所以「真如性中，不增一法」。這樣，空與不空的見知，不增不減，能遠離有無二邊。離二邊的中道，能如實知空相（śūnyatā），如來藏智也就名為空（性）智，空性是無分別智境。

<sup>36</sup> 《般若波羅蜜多心經》卷1（大正8，848c10-11）。

(2) 如來藏即是法空性的別名，通達無我如來之藏，才能得解脫 (pp.239-240)

一般人都覺得，生死流轉中，有個真常本淨的自我，迷的是我，悟了解脫了，也還是這個我。

現在說：眾生雖然迷了，而常住真性，不變不失。這對於怖畏空無我的，怖畏涅槃的，是能適應他，使人容易信受的。

佛在世時，有外道對佛說：「世尊！你的教法，什麼都好，只有一點，就是『無我』，這是可怕的，是無法信受的」。佛說：「我亦說有我」，這就是如來藏。外道聽了，便歡喜信受。<sup>37</sup>

照《楞伽經》說：由於「眾生畏無我」；為了「攝引計我外道」，<sup>38</sup>所以方便說有如來藏。眾生迷了如來藏，受無量苦；若悟了如來藏，便得涅槃，一切常住的，本具的清淨功德，圓滿的顯發出來。

中國佛教界，特別重視這一方便，大大的弘揚。但是，如忽略了佛說如來藏的意趣，便不免類似外道的神我了。要知道，這是佛為執我外道所說的方便。其實，如來藏不是別的，即是法空性的別名。必須通達「無我如來之藏」，才能離煩惱而得解脫。

三、約法空性說，凡聖無別，都是本性清淨 (p.240)

約法空性說，凡聖本沒有任何差別，都是本性清淨的，如虛空的性本明淨一樣。在眾生位，為煩惱，為五蘊的報身所蒙蔽，不能現見，等於明淨的虛空，為烏雲所遮一樣。如菩薩發心修行，逐漸轉化，一旦轉迷成悟，就像一陣風，把烏雲吹散，顯露晴朗的青天一樣。雲越散，空越顯，等到浮雲散盡，便顯發純淨的晴空，萬里無雲，一片碧天，這就名為最清淨法界，也就是究竟的涅槃。

(伍) 結說 (pp.240-241)

一、凡聖的分別，就在執我與無我

<sup>37</sup> 《雜阿含經》卷 5 (105 經) (大正 2, 32a9-19)：

「仙尼！其第一師見現在世真實是我，如所知說者，名曰斷見。彼第二師見今世後世真實是我，如所知說者，則是常見。彼第三師不見現在世真實是我，命終之後，亦不見我，是則如來、應、等正覺說，現法愛斷、離欲、滅盡、涅槃。」仙尼白佛言：「世尊！我聞世尊所說，遂更增疑。」佛告仙尼：「正應增疑。所以者何？此甚深處，難見、難知，應須甚深照微妙至到，聰慧所了，凡眾生類，未能辯知。所以者何？眾生長夜異見、異忍、異求、異欲故。」

<sup>38</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2 〈一切佛語心品〉(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，慚愧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。

生死是個大問題，而問題全由我執而來，所以要了生死，必須空去我見。無我才能不相障礙，達到究竟的涅槃。

凡聖的分別，就在執我與無我。聖者通達無我，所以處處無礙，一切自在。凡夫執我，所以觸處成障。

入了涅槃，無牽制，無衝突，無迫害，無苦痛，一切都是永恆，安樂，自在，清淨。而這一切，都從空無我中來。

#### 二、大乘別於小乘的涅槃觀，是悲智一如的淨德，隨感而應

涅槃的見地，如苦痛的消散，無分別，無分量，寂靜，平等，這在大小乘中，都是一樣的，都是從無我觀中，消除個我的對立而說明的。而大乘的特色，主要在悲智一如的淨德，隨感而應。

#### 三、要覺證涅槃，必須從實踐無我的深慧而得

涅槃，不是說明的，不是想像的。要覺證他，實現永恆的平等與自由，必須從實踐中，透過無我的深慧去得來。(慧瑩記)