

福嚴推廣教育班第 27 期

金剛般若波羅蜜經講記

——民國三十一年春講於四川法王學院——

2 序分

(印順導師《般若經講記》p.20 ~ p.26)

釋貫藏 敬編 2014.3.9

目次¹

正釋.....	1
甲一 序分.....	1
乙一 證信序.....	1
一、化法.....	2
二、化時.....	4
三、化主.....	4
四、化處.....	5
五、化眾.....	5
乙二 發起序.....	7

——本文²——

正釋

甲一 序分

乙一 證信序

如是我聞：一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱。

本經略分序、正、流通三分。敘述一期法會的因由，名序分。正式開顯當經的宗要，名正宗分。讚歎或囑累流通到未來，名流通分。序分又分證信及發起二序，今先講證信

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「...〔中略〕(或〔下略〕)…」表示。

3、文中「上標編號(如⁽¹⁾)」，為編者所加。

4、梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，是表示原文本有的註腳。

序。³

一、化法

如是，指這部經。我，是結集者自稱。聞，是從佛陀親聞，或佛弟子間展轉傳聞。結集者說：佛如此說，我如此聽；現在就我所聽來的又如此誦出，真實不虛，一一契合於佛說。

依《智論》說：⁽¹⁾如是，表信：信得過的就說如是，信不過的就說不如是。佛法甚深，「信為能入」，如沒有真誠善意的信心，即不能虛心領會。⁽²⁾如是又表智慧：有智者能

³ (1) 印順導師《勝鬘經講記》，p.20：

序分又分通序、別序。通序，是一切經所共同的；別序，是每一經的各別發起因緣。這通別二序，又稱為證信與發起。證信序，是結集經的敘述語，以表示不是杜撰的，而是親從佛聽來的，從佛弟子展轉傳下來的。其中，敘明時間、地點、有什麼人在場同聽。記載翔實，確實可信。所以龍樹《智論》說：『說方、時、人，令人心生信故』。

(2) 印順導師《藥師經講記》，p.25 ~ p.26：

緣起分中，又分敘事證信與禮請起說，通常稱為通序與別序。敘事證信，是敘述佛在何時何地為何等人開示此一法門，以及當時在場聽眾共有若干，以表示結集經典的人，確曾從佛聽來，不是妄自杜撰，這才能取得後人的信仰。《智度論》說：『說時、方、人，為令人生信故』。如現代的會議記錄，必記下時間、地點、出席人數及其議案，以示有史實可稽。

佛教聖典，不像外道經書，說不出出處，而假藉以天降，或是從山洞裡得來，甚至說是由乩壇裡扶乩得來！

(3) 印順導師《寶積經講記》，p.15 ~ p.18：

依一般釋經的通例，分本經為三分：一序分，二正宗分，三流通分。序分中，一般有通序與別序。本經敘事簡要，如《佛說阿彌陀經》一樣，僅有通序，即如是我聞等；這是一切經典所共有的。約文體來說，這是佛經的特有體裁。是佛將涅槃時，告訴阿難，將來結集的佛經，應該說如是我聞等。約意義來說，『說時方人，為令人生信故』（智度論）。這部經，有時間、地點、說者與聽法的大眾，足見得信而有徵，所以通序也叫做證信序。通序或分為六種成就*，現在約五事來說：

一、「如是我聞」，指出所聽聞的法門。…〔中略〕…通序本以證信為主要意義，所以首說如是我聞，即表示了確而可信；非杜撰，不錯誤，而為學者所可以信受奉行的法門。

二、「一時」，是說法與聽法的時間。…〔中略〕…

三、「佛」，是宣說法門的法主。…〔中略〕…

四、「在王舍城耆闍崛山中」，是佛說法，也是大眾聽法的地點。…〔中略〕…

五、「與大比丘眾八千人俱」，以下是列同聞正法的大眾。…〔下略〕…

*六成就：又作六事成就、六種成就。謂諸經之通序「如是我聞」等語有六種成就。即：(一)如是，稱信成就。即指阿難之信。佛法大海唯信能入，信受如是之法是佛所說而不疑，故稱信成就。(二)我聞，稱聞成就。即阿難自聞。阿難親聞佛之說法，故稱聞成就。(三)一時，稱時成就。即指說法之時間。法王啟運嘉會之時，眾生有緣而能感者，佛即現身垂應，感應道交，不失其時，故稱時成就。(四)佛，稱主成就。即指說法之主。佛係世間與出世間說法化導之主，故稱主成就。(五)在某處，稱處成就。即指說法處。佛於天上、人間、摩揭提國、舍衛國等處說法，故稱處成就。(六)與眾若千人俱，稱眾成就。即指聞法之眾。菩薩、二乘、天、人等諸大眾雲集聽法，故稱眾成就。以上六緣具足而教法興，故稱之為六成就。智顱之法華經文句、吉藏之觀無量壽經義疏等，及慧淨、智儼、元曉、慧沼、宗密諸師皆用之。

另由開合不同，而有五事成就、七事成就等異說，梁代寶亮等之大般涅槃經集解、法雲之法華義記、唐朝灌頂之大般涅槃經疏等，以六成就中之佛（主成就）攝屬於住處（處成就），而立五成就之說；圓測仁王經疏卷上本則舉出真諦所立七事之說，即別立「我」與「聞」為二事。此外，法相宗據親光之佛地經論，將通序分為：(一)總顯已聞，(二)說教時，(三)說教主，(四)所化處，(五)所被機。其中，「如是」與「我聞」合稱總顯已聞。（《佛光大辭典（二）》p.1266）

如佛所說，不違真義，即可止息戲論與諍競。⁴

修學佛法，以**信智**為根本：無信如無手，不能採取佛法寶藏；⁵無智如無目，不能明達

⁴《大智度論》卷1〈1 序品〉(CBETA, T25, p. 62c17-p. 64a13)：

問曰：諸佛經何以故初稱「如是」語？

答曰：佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者言「是事不如是」，是不信相。信者言「是事如是」。…〔中略〕…

復次，經中說信如手，如人有手，入寶山中，自在取寶；有信亦如是，入佛法無漏根、力、覺、道、禪定寶山中，自在所取。無信如無手，無手人入寶山中，則不能有所取；無信亦如是，入佛法寶山，都無所得。…〔中略〕…以是故，如是義在佛法初，善信相故。

復次，佛法深遠，更有佛乃能知。人有信者，雖未作佛，以信力故能入佛法。…〔中略〕…佛意如是：我第一甚深法微妙，無量無數不可思議，不動不猗不著，無所得法，非一切智人則不能解。是故佛法中，信力為初，信力能入，非布施、持戒、禪定、智慧等能初入佛法。…〔中略〕…

復次，「如是」義者，若人心善直信，是人可聽法，若無是相則不解。…〔中略〕…

復次，「如是」義在佛法初，現世利、後世利、涅槃利、諸利根本，信為大力。

復次，…〔中略〕…是佛法中，棄捨一切愛，一切見，一切吾我憍慢，悉斷不著。如《楞喻經》言：「汝曹若解我楞喻法，是時善法應棄捨，何況不善法？」佛自於般若波羅蜜，不念不猗，何況餘法有猗著者？以是故，佛法初頭稱「如是」。佛意如是：我弟子無愛法，無染法，無朋黨，但求離苦解脫，不戲論諸法相。…〔中略〕…

復次，**我法真實，餘法妄語，我法第一，餘法不實，是為闢諍本。今「如是」義，示人無諍法，聞他所說，說人無咎。以是故，諸佛經初稱「如是」。**

略說「如是」義竟。

⁵ (1) 印順導師《佛在人間》，p.123：

經上說：「信為欲依，欲為勤依」。有了堅固的信心，即會有強烈的願欲，也一定有實行善法的精進。這三者是相關聯的，而根本是信心。

(2) 印順導師《學佛三要》，p.69：

佛法中說：「信為欲依，欲為勤（精進）依」。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。

(3) 印順導師《成佛之道》，p.302：

勝解堅固力，歡喜休息力，能修於四力，精進不為難！

怯弱懈怠眾生，不敢精進的直入大乘，所以以易行的方便道，信願為方便，引入大乘的精進道。其實，如能得善巧方便，精進也並非難以成就。這應該修集四種力來助成精進。

一、「勝解」力：勝解是深刻的信解。信解善惡業報的因果道理，及菩薩行的功德與違犯的過失。若能深刻信解，就會生起樂欲，要求遠離一切惡，成就一切功德。從這樣的勝解欲樂，就能引發精進而使之修行。所以說：『信為欲依，欲為勤依』。越是信解深徹，也就越能精進修行。…〔下略〕…

(4) 印順導師《佛在人間》，p.93 ~ p.94：

三、**勇猛勝**：娑婆世界——堪忍的人類，是最能耐苦的。祇要所做的事情，自覺得有意義，即使任何艱苦的情況，也能忍受，毫不猶豫。「信為欲依，欲為勤依」，欲即願欲，是企圖達成某一目標的希願；勤即精進，是以積極的行動去努力完成。

從願欲而起精勤，即從內心的想望，引發實踐的毅力。提起精神去做時，就是刀山火坑在前，也要冒險過去，這種剛健勇猛的毅力，為人類特勝的地方。…〔下略〕…

(5) 印順導師《學佛三要》，p.88：

「信」是什麼？以「心淨為性」，這是非常難懂的！要從⁽¹⁾引發信心的因緣，與⁽²⁾信心所起的成果來說明。

佛法深義。經文首舉**如是**，即表示唯有**信智具足**，才能深入佛法，得大利益。

二、化時

一時，泛指某一時候，即那一次說法時。因各地的時間不一，曆法不同，不能定說，所以泛稱為一時。

三、化主

佛，譯義為**覺者**，是**無上正遍覺者**。佛陀⁽¹⁾創覺了諸法實相，即緣起性空的中道。⁽²⁾又從自證中，大悲等流，為眾生開示宣說，以覺悟在迷的眾生。

所以，佛是**大智慧**，**大慈悲**的究竟圓滿者。⁶

⁽¹⁾「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」。由於深刻的有力的理解，能引發信心，所以說「**勝解為信因**」。⁽²⁾「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**」。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。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。

⁶ (1) 印順導師《佛法概論》，p.15 ~ p.16：

自覺與覺他 佛陀的正覺，不單是理智的解悟，是明月一般的在萬里無雲的空中，遍照一切，充滿了光明喜樂與清涼。現在，姑從自覺與覺他說。

佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」，是「自覺誰爛師」的自覺。佛法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋尊是覺者，應重視他的創覺性。

釋尊本是人，而竟被推尊為佛陀了。這因為釋尊在菩提樹下，**創覺緣起法性**，離一切戲論，得到無上的解脫。佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。

釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。

「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身」（羅什答慧遠書）。能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛」。須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我身」。

因釋尊覺法成佛，引出見法即見佛的精義。再進，那就是「**法身常在**」。釋尊說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」（遺教經）。法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

(2) 印順導師《般若經講記》，p.200 ~ p.201：

這過去、現在、未來的「三世諸佛」，四方、四維、上下的十方諸佛，從最初發心，中間修菩薩行，直到最後成佛，無不是依般若為先導的。所以說：「依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。阿耨多羅譯無上，三藐三菩提譯正等正覺；合稱為無上正等覺，或無上正遍覺。

正覺，即對宇宙人生真理有根本的正確覺悟；⁽¹⁾聲聞緣覺也可證得，但不能普遍；⁽²⁾菩薩雖能普遍，然如十三十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；⁽³⁾唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。

(3) 印順導師《佛法概論》，p.267 ~ p.269：

四、化處

舍衛，本是城名，應稱為憍薩羅國舍衛城。但古代城邦國家的遺習，每以城名為國名，憍薩羅國的首都在舍衛，所以也稱為舍衛國。舍衛，是聞物的意思，以此城的政治、文化、物產等都很發達，為全印度所聞名的，所以立名為舍衛。

祇樹給孤獨園，是城外如來居住與說法的地方。如來常住說法，除摩伽陀王舍城外竹園而外，要算在祇樹給孤獨園的時候最久了。園是給孤獨長者——須達多發心修蓋供養的；樹是波斯匿王王子祇陀奉施的。祇陀的樹林，給孤獨長者的園，所以總名為祇樹給孤獨園。

僧眾的住處，名為僧伽藍，即僧園。園，^[1]不但是林園，^[2]僧眾的智德並茂，大德輩出，好像園林的花木繁茂，馥郁芬芳一樣。所以，僧伽的住處稱為僧園。

五、化眾

大比丘眾千二百五十人，是聽法的常隨眾。佛在鹿苑，初度憍陳如等五比丘；接著又有耶舍等五十多人，隨佛出家；三迦葉率領他的徒眾，從佛出家，就有一千多眾了；王舍城的舍利弗、目犍連，又帶了二百五十弟子來出家；於是佛的初期出家弟子，就有千二百五十人了。

這千二百五十人，不一定在佛前，像舍利弗等大弟子，常時分化一方。經中多標千二百五十人，不過約最初從佛出家者而說。其實，未必全都來會，而新進的比丘極多，又何止千二百五十人？

正覺與解脫的特勝 佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性，究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重於正覺的。學佛者也不稱發出離心，而說發菩提心。聲聞是聞佛教聲而解脫，佛卻「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」（雜含卷二六·六八四經）。佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。但這是說：佛陀的正覺，是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化，自他和樂的生活中得究竟自在。

如從智慧的無癡說，無漏慧的證法性空，與聲聞沒有差別，畢竟空是沒有什麼彼此差別的。能實現智證空如，即轉凡成聖，轉迷成悟。三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。

不過，慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正覺，不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有。慈悲利他的德行，更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。人間佛陀的無上正遍覺，應從真俗無礙，悲智相應中去說明與聲聞的差別。

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。如《中含·瞿默目犍連經》說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如」。解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。如論到煩惱的習氣，即彼此不同，如舍利弗還有瞋習，畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性。雖然心地清淨，沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。

古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的腳鐐，突然打脫，兩腳雖得自由，而行走還不方便。菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的腳鐐，在沒有打脫時，已設法使他失去效用；等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於為己，菩薩的重於為人。

佛的出家弟子，本有比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那等五眾。但因佛現比丘身，所以住持佛法，以比丘為主。本經的聽眾，除比丘而外，也應該還有比丘尼等，在家的優婆塞、優婆夷、以及護法的天龍等，如流通分所說可知。不過在這證信序中，沒有一一序列出來罷了。

比丘，譯為乞士，就是「外乞食以養色身，內乞法以資慧命」。此千二百五十比丘，都是大阿羅漢，所以說大比丘眾。

眾，即僧伽的義譯。千二百五十人的僧團，同住祇園，所以叫俱。嚴格的說：和合僧——眾的形成，論事要具備六和合，論理要同得一解脫，這才稱為俱。⁷

佛是化主，祇樹給孤獨園是化處，大比丘等是化眾。具備這種種因緣，本經是佛所

⁷ 印順導師《佛法概論》，p.21 ~ p.25：

六和敬 正法的久住，要有解脫的實證者，廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾提到他的綱領，就是六和敬。六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活。律治內容的廣泛，與中國古代的禮治，有著同樣的精神。律，包含實際生活的一切；但釋尊特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。這就指出大眾和合的根本問題，除了律制以外，還要注重思想的共同，經濟待遇的均衡。思想、律制、經濟三者，建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團。

在僧團中，有關大眾與個人的法制，固然有要求參加僧團者嚴格服從遵行的義務，但如有特權階級，特別是執法者不能與守法者同樣的遵守律制，必然要影響大眾的團結。戒和同行，為律治的精神所在；就是釋尊也不能違反律制，何況其他！我們在社團中，要有物質上與精神上的適當營養。但一般人，在物質的享受上，總是希求超過別人的優越待遇；在思想上，又總是滿意自己的意見。這物欲的愛著——「愛」，思想的固執——「見」，如不為適當的調劑，節制，使他適中，就會造成經濟上的不平衡，思想上的紛歧。在同一集團中，如讓經濟的不平，思想的龐雜發展起來，僧團會演成分崩離析的局面。在釋尊當時，能注意思想的同一，經濟的均衡，不能不說是非凡的卓見！…〔中略〕…從佛教的僧團看，經濟與思想並重，釋尊的不偏於物質，也不偏於精神，確是到處流露的一貫家風。僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任。

有了上面所說的三和——和合的本質，那表現在僧團中的，就必有後三者。彼此間，在精神上是志同道合的；行動上是有紀律而合作的；語言文字上是誠實、正確，充滿和諧友誼的。這樣的僧團，才是釋尊理想中的僧團。

事和與理和 和合僧，是緣起的和合。緣起的和合中，是有相對的差別性，所以在一切佛弟子中，分為在家與出家二眾。…〔中略〕…

⁽¹⁾ 釋尊適應當時的環境，在出家弟子中，有事相上的僧團。在家弟子僅是信仰佛法，奉行佛法，沒有成立團體。所以在形跡上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。⁽²⁾ 但從行中道行，現覺正法而解脫來說，「理和同證」，在家與出家是平等的。白衣能理和同證，也可稱之為僧伽；而且這還是真實僧，比形式上的僧伽更值得讚嘆。反之，出家者如沒有現證的自覺，反不過形式而已。

這事和與理和，本來是相待而又不相離的。但在佛法的流行中，⁽¹⁾ 一分青年大眾——出家者，與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽；忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量，完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，「龍蛇混雜」，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。⁽²⁾ 另一分耆年的老上座，重視事相的僧伽。但忽略釋尊制律的原則不變，根本不變，而條制、枝末的適應性，不能隨時隨地的適應，反而推行、增飾（還是為了適應），律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。從僧伽中心的立場說，這是各走極端，沒有把握事和與理和，原則與條規的綜合一貫性，不能圓滿承受釋尊律制的真精神。

說的，可以確信無疑了，所以稱這為證信序。

乙二 發起序

爾時、世尊，食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢。洗足已，敷座而坐。

爾時，指將啟金剛法會那一天。

世尊，是佛的通號之一，即梵語薄伽梵。佛的功德智慧，究竟無上，^[1]不但為世間的人天所尊重，^[2]也是出世的三乘聖者所尊敬的，所以名為世尊。

食時，約為上午九或十點鐘。佛及比丘們，過著乞食的生活，又受過午不食戒。所以，進城去乞食，總在那個時候。

佛見乞食的時候到了，所以著衣持鉢進城去。^[1]佛制：衣有五衣、七衣、大衣三種。^[1]五衣名安荼會，不論睡覺做事，就是大小便，也不離身，這是內衣。^[2]七衣名鬱多羅僧，即入眾的常禮服，在大眾中所穿。^[3]大衣名僧伽黎，即複衣，在乞食、說法等時所穿的，是佛教大禮服。此處著衣，即大衣。但不定是穿了走，或擔在肩頭，或由侍者拿著，到城村附近，才穿起來。^[2]鉢是盛飯的器具，譯義為應量，即隨人的食量而有大小不同。佛用的鉢，傳說是石鉢。成道後，有商人奉麩供佛，但沒有食器。四天王各獻一石鉢，佛就合四為一鉢，所以佛鉢的鉢沿，有四層疊痕。給孤獨園在城外，所以說入城乞食。於其城中次第乞已，是敘述乞食的經過。佛教的乞食制度，是平等行化；除不信三寶不願施食者而外，不得越次而乞，以免世俗的譏毀。

乞食以後，即回祇園吃飯。飯吃好了，這又把進城所著的大衣，盛放飯食的鉢，一一的整潔收起。入城乞食是赤足的，路上來回，不免沾染塵埃；佛陀行同人事，所以需要洗足。敷座而坐，並非閑坐，是說隨即敷設座位，端身正坐，修習止觀。

如上所說的，^[1]乞食屬於戒，坐屬於定，正觀法相屬於慧。^[2]又，來往於祇園及舍衛城中，是身業；入定攝心正觀，是意業；下面出定說法，即語業。^[3]三業精進，三學相資，為宣說《金剛般若經》的緣起。

大乘經每以佛陀放光、動地等為發起，而本經卻以入城乞食為開端。

《般若經》的中心思想，在悟一切法無自性空，離種種妄執。

但不得性空的實義者，信戒無基，妄想取一空，以為一切都可不必要了。不知佛說性空，重在離執悟入，即離不了三學；假使忽略戒行，定慧而說空，決是「惡取空者」。⁸

⁸ (1) 印順導師《大乘起信論講記》，p.312：

不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的。依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即由善行的漸次而來。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如

從體悟說：性空離相，不是離開了緣起法，要能從日常生活中去體驗。所以，穿衣、吃飯、來往、安坐，無不是正觀性空的道場！佛將開示般若的真空，所以特先在衣食住行的日常生活中，表達出性空即緣起，緣起即性空的中道。⁹

此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。《大智度論》說：修布施可以薄一切煩惱。薄一切煩惱，即在一切善法的修集中；善增即惡薄，自然能歸順於真如。

一分學佛者，執理廢事，勸學者直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！無量煩惱惡業熏心，即使修證，也不過是邪定、狂慧而已。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》，p.278 ~ p.279：

在佛法中，淨信是入佛之門，戒善是學佛之基，更深一步的定慧修證，是不能離信戒而有所成就的。

經上說：「持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定」。依戒修定，是合理的向上進修，如順水行舟，容易到達。修定的先要「離（五）欲及惡不善法」，也就是這個意義。有些修習禪定的，為了身體健康，為了神秘感受……，不離欲染，不斷惡法，多在氣息、身體上專注觀想，即使一心相續，能夠不流於邪定，落入魔王眷屬，已經難得了，這不是佛法所要修的（有漏或無漏的）淨定。

說到慧悟，龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。平等空性的體悟，豈是無信、無戒者所能成就的！

信與戒，人人都在說，而其實並不如一般所想像的，這所以佛法不能普遍應用於日常生活了！

(3) 印順導師《學佛三要》，p.191 ~ p.192：

前面說到智慧的究極體相，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——分證。

⁽¹⁾ 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。⁽²⁾ 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。⁽³⁾ 修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。⁽⁴⁾ 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。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。龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空」。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。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。

(4) 印順導師《性空學探源》，p.11：

沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們——從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！

悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。

所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

⁹ 印順導師《中觀今論》，p.1 ~ p.3：

「佛說空緣起，中道為一義；敬禮佛世尊，無比最勝說」（迴諍論）！

…〔中略〕…所以，緣起、空、中道，在佛的巧便說明上，雖有三語的不同，而三者的內容，都不外用以顯明事物的本性。聖龍樹在《迴諍論》中，既明白地說到三者的同一；在《中論》也說：「眾緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」（觀四諦品）。緣起、空、中道的同一，為信解佛法所應當先有的正確認識。中觀學，就是對此佛陀根本教法，予以深入而嚴密的闡發者。…〔中略〕…

龍樹學，當然是發揚一切皆空的，但他的論典，即以他的代表作《中論》來說，不名此為空而名之為中。可知龍樹揭示緣起、空、中道的同一，而更以不落兩邊的中道為宗極。…〔下略〕…