

福嚴推廣教育班第 27 期

## 般若波羅蜜多心經講記

——民國三十六年夏在雪竇寺說——

### 01 懸論

(印順導師《般若經講記》p.143 ~ p.169)

釋貫藏 敬編 2014.5.13

#### 目次<sup>1</sup>

一 釋經題.....	2
(一) 波羅蜜多.....	2
1.釋義：凡事的「圓滿成就（靜）」與「過程、方法（動）」.....	2
2.專對「解除苦厄」事.....	2
(1) 苦.....	3
A.引發苦的自體：身苦、心苦.....	3
B.引發苦的環境：身心、社會、自然界.....	3
(2) 度苦的方法：一、充實自己，二、消滅苦痛的根源（原因）.....	4
(3) 度苦的境界不同，產生大乘與小乘.....	5
(4) 苦因.....	6
A.內心與行為的錯誤，而內心是更主要.....	6
B.特詳內心的錯誤——欲、見.....	7
(A) 欲（情意）：深一層的耽著不捨即名「愛」.....	9
(B) 見（思想、知識）：有根本普遍的成見，所以與私欲相結合.....	10
(C) 一切苦痛的消除，皆要從「欲、見」改造起.....	11
(二) 般若波羅蜜多.....	12
1.總說六波羅蜜.....	12
(1) 施、戒、忍：著重行為的改善.....	12
(2) 前五波羅蜜：不能徹底解決苦痛的根源（愛、見）.....	16
(3) 般若：才能徹底度一切苦——糾正錯誤的見解、指導五波羅蜜.....	20
2.詳說般若.....	22
(1) 三種智慧：聞、思、修三種加行慧.....	22
(2) 兩種智慧：世俗智、勝義智.....	23
(3) 智慧所證的真理：緣起的「三法印與一法印」.....	25
A.三法印.....	26
B.三法印即一實相印.....	28
(4) 般若智慧與世間知識的不同.....	32
A.般若能徹底掀翻自性妄見而通達究竟真理.....	32

<sup>1</sup> 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

B.世間知識不能免除自性妄見.....	32
(5) 別詳我法二執.....	36
(三) 般若波羅蜜多心經.....	38
1.心——心要、精要.....	38
(1) 整個佛法，以大乘佛法為中心（心要）.....	38
(2) 大乘法中，以般若波羅蜜多法為中心（心要）.....	40
(3) 般若波羅蜜經中，以本經為中心（心要）.....	40
(4) 結說.....	40
2.經.....	41
二 釋譯題.....	41

## ——本文<sup>2</sup>——

### 懸論

#### 一 釋經題

##### (一) 波羅蜜多

一、波羅蜜多：佛法有他的目的，和達到此目的的方法，我們要想了解他，可以用本經的「度一切苦厄」，「能除一切苦」，即經題的「波羅蜜多」來說明。佛法就是要對這現實世間的苦難，予以徹底的解決。

##### 1.釋義：凡事的「圓滿成就（靜）」與「過程、方法（動）」

波羅蜜多是梵音，譯成中文可有兩個意思：一、凡事做到了圓滿成就的時候，印度人都稱做波羅蜜多，就是「事業成辦」的意思。二、凡作一事，從開始向目標前進到完成，中間所經的過程、方法，印度人也稱做波羅蜜多，這就是中文「度」（到彼岸）的意思。其實，這只是同一語詞的兩種——動、靜解釋。

##### 2.專對「解除苦厄」事

佛法的目的，在使人生的苦痛得到解決，達到超脫苦痛的境地。<sup>[1]</sup>能解除這人生苦痛的方法（動的），名之曰波羅蜜多；<sup>[2]</sup>依照佛法中的方法做到苦痛的解除（靜的），也名為波羅蜜多。這樣，現在就把「波羅蜜多」，局限在解除苦痛的意義上。

但苦痛是什麼？從何而來？「度一切苦厄」的方法又如何？

<sup>2</sup> 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<sup>[1]</sup>）」，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。

苦是一種感受；苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他消滅他。

### (1) 苦

#### A. 引發苦的自體：身苦、心苦

從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。<sup>(1)</sup>身苦是因生理變化所引生的不適意受，如餓了、冷了、疲勞辛苦了……，這都是身體上的苦受。<sup>(2)</sup>心苦是精神上所感受的苦受，如憎、怒、哀、懼等。

<sup>(1)</sup>身苦是大體同樣的，如餓了覺得難過，你、我、他都是一樣的。<sup>(2)</sup>心苦就不然了，如人觀月，有的人覺得月光皎潔深生愉快，有的人因望月而思親念舊，心懷悲楚。觀劇、觀花、飲酒等一切，都有同樣的情形。在同一境界，因主觀心緒的差別，可以引生不同的感受，這就和身受不同了！

實在說來，身心二受是互相影響的，<sup>(1)</sup>如生理變化所引生的饑渴等苦——身苦，可以引生心理上的煩憂，因之弱者自絕生路，強者挺而走險，這是極常見的事。<sup>(2)</sup>反之，心理上的痛苦，也可以引發身苦，如因情緒不佳而久臥床榻等。

<sup>(1)</sup>身苦，由於人為的努力，還易於解決；<sup>(2)</sup>但同樣的環境，因人的身世不同，知識不同，情緒不同，意志不同，感生的心苦也各各不同，這就難得解決了。世間一般學術，對此心苦簡直是沒法解除的，只有學習佛法纔可以得到解除。雖然佛法不是偏於心的，但可以知道佛法的重心所在。

#### B. 引發苦的環境：身心、社會、自然界

從引發苦痛的環境說：<sup>(1)</sup>有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），<sup>(2)</sup>有的是由人與人的關係而引生的（我與他），<sup>(3)</sup>有的是與自家身心俱來的（我與身心）。

<sup>(1)</sup>此與身心俱來的痛苦，雖很多，然最主要的有「生」、「老」、「病」、「死」的四種。生與死，一般人不易感到是苦；在苦痛未發生之前，儘管感不到，可是生理心理的必然變化，這些痛苦終究是會到來的。

<sup>(2)</sup>人不能脫離社會而自存，必然地要與一切人發生關係，由於關係的好壞淺深不同，所引生的痛苦也就兩樣。<sup>(A)</sup>如最親愛的父子、夫妻、兄弟、朋友等，一旦生離死別，心理就深生懊喪、苦痛，佛法中名此為「恩愛別離苦」。<sup>(B)</sup>另有些人是自己所討厭的，不願與他見面的，可是「冤家路狹」，偏偏要與之相會，這名為「怨憎會遇苦」。此因社會關係而引生的愛別離、怨憎會苦，是常見的事，稍加回思，就可以知道。

<sup>(3)</sup>還有，人生在世上，<sup>(A)</sup>衣、食、住、行是生活所必須，有一不備，必竭力以求之。求之不已，久而不得，事與願違，於是懊惱縈心，佛法名此為「求不得苦」。<sup>(B)</sup>也有想丟而丟不了的，也可以攝在此中。

像上所說諸苦，可大分三類：一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；三、因自然界——衣食等欲求不得所引

生的苦痛。<sup>3</sup>

**(2) 度苦的方法：一、充實自己，二、消滅苦痛的根源（原因）**

世間的學術、宗教、技巧，莫不是為解除人生痛苦而產生的。然而努力的結果，至多能解除自然界的威脅和少部份的因社會關係所發生的痛苦。

這因為<sup>(1)</sup>自然界是無生的，依必然的法則而變化的，只要人能發見他的變化法則，就可以控制他、利用他。<sup>(2)</sup>社會關係就難多了，如發生同一事件，以同一的處理法，但每因群眾的心境與處理者之間的關係不同，得到完全不同的結果。<sup>(3)</sup>這還不是最難解除的，最難的那要算各人身心上的痛苦了。

照說，自家身心的事，應該易於處理，實則是最難的。人對自己究竟是什麼？心裡是怎樣活動的？實在不易認識，不易知道。連自己都不認識，還能談得到控制自己，改造自己嗎？因此，想控制自己，解放自己，非認識自己不可。

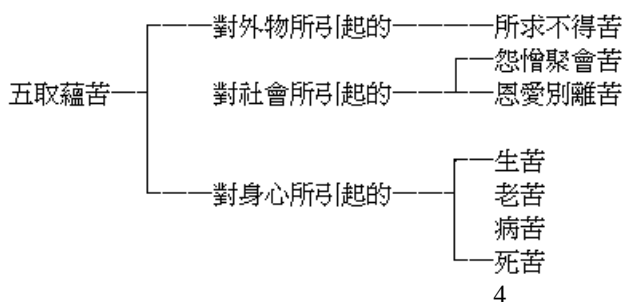
佛法雖無往而不在，但主要的在教人怎樣覺悟自己，改造自己以得痛苦的解除。<sup>(1)</sup>如我們不求自我身心的合理控制與改造，那麼因自然界而引起的苦痛，我們也沒辦法去控制，反而增多痛苦！<sup>(2)</sup>依佛法，社會也只能在人類充分覺悟，提高人格，發展德性，社會才能完成徹底的更高度的和平與自由。<sup>(3)</sup>從合理的社會——平等自由中，控制與利用自然界，才能真得其用。否則，像現代的科學，對於近代人類不能不說厥功甚偉，然因

<sup>3</sup> 印順導師《成佛之道》，p.140 ~ p.142：  
苦者求不得，怨會愛別離，生老與病死，總由五蘊聚。

四諦中，先說苦諦，這是現實的身心世界為我們所應該首先體認的。「苦」是逼惱的意思，逼切身心而致困惱不安的。佛曾說了種種苦的分類，但從人類的立場來說，最切要的是八苦。一、所「求不得」苦：無論是名譽，權位，眷屬，財富……這是人人所希求的，可是卻常常是求之不得。希求而得不到，是苦惱；有了，得到了，希求他不致失去，或發生困難而希望不要他，可是卻不如心願。經上說：『所求若不遂，惱患如箭中』，就是求不得苦。這是我們在對於外物關係所引起的困惱。二、「怨」憎聚「會」苦；三、恩「愛別離」苦：這是我們在對於社會（可通於五趣）關係所引起的困惱。意見不合的，相怨相恨的，不見倒也耳目清淨，可是卻要聚在一處，共住，共事，共談，無法諒解而卻又無法離開，真是苦惱之極。反之，父母，兄弟，夫婦，兒女，朋友，最親愛的，卻不能不生離死別，常陷於遠地相思，或『此恨綿綿無盡期』的失望回憶中。四、「生」苦；五、「老」苦；六、「病」苦；七、「死」苦：這是我們在對於身心所引起的困惱。一般人總以為生是可樂的，老、病與死亡才是悲哀的。不知道生了就不能不老，不能不病，不能不死；老、病、死由生而來，那生有什麼可樂呢？生是苦根，老、病、死如枝葉花果一樣。從根芽到結果，都是苦的。

從我們對外物，對社會，對身心的關係中，分別為七種苦。如推究起來，這些苦，「總」是「由於五蘊聚」而有。

五蘊，是五類（五聚）不同的事素，也就是我們身心的總和。這五蘊自身，存在著一切苦痛的癥結；在對外物，對社會，對身心，就不能免於上說的七苦。我們所以有一切問題，一切苦惱，並不是別的，只是因為有了這個五蘊——身心自體。五（取）蘊是苦惱的總體，與前各別的七苦，合稱為八苦。



沒有善於運用，利器殺人的副作用，就隨之生起，甚至引起世界文明被毀滅的危險。

所以，人不能從解除自己身心上的煩惱矛盾下手，任何控制自然、人群的辦法，是不會收到預期效果的。因此，我們要「度一切苦厄」，應首先對自己予以改造。唯有這樣，纔能合理的根本的解除人世間的苦痛。

佛法解除苦痛的方法是如何呢？原則的說，可分二種：一、充實自己：增加反抗的力量，使苦痛在自己身心中沖淡，不生劇烈的反應。如力量小的擔不起重物，感到苦難；而在鍛鍊有素精強力壯者，則可把著便行，行所無事。二、消滅苦痛的根源：知其原因，將致苦的原因對治了，苦果自然不生。

### 〔3〕度苦的境界不同，產生大乘與小乘

我們知道，佛法所討論的「度一切苦厄」，「能除一切苦」，是著重在自我身心的改善與解放的。因為度苦、除苦的境界不同，所以產生了大乘與小乘。<sup>4</sup>

〔<sup>一</sup>〕側重否定的功夫，希求自己的苦痛解脫而達到自在，這被稱為小乘。〔<sup>二</sup>〕大乘也是希求度苦除苦的，但他〔<sup>一</sup>〕更是肯定的，側重於離苦當下的大解脫自由；〔<sup>2</sup>〕又由推己及人了知一切眾生的苦痛也與我無異，於是企圖解除一切眾生苦痛以完成自己的，這就是大乘。

〔<sup>一</sup>〕從人生正覺中去解除苦痛，大小乘並無不同。這本不是絕對對立的，如釋迦牟尼佛〔<sup>1</sup>〕因見到眾生的相殘相害，見到眾生的生、老、病、死苦而推知自己，〔<sup>2</sup>〕又由自己推知他人，知道都是在苦痛裡討生活；〔<sup>3</sup>〕於是就確了解脫自他苦痛的大志，走上出家、成道、說法的路。〔<sup>二</sup>〕後代的大小乘，不過從其偏重於為己及為人而加以分別罷了！<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 印順導師《佛法是救世之光》，p.144：

佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。

學者如修學大乘，修學一乘，應時時檢點自己心行。〔<sup>1</sup>〕看看自己的發心如何——為了生死，還是為度眾生？〔<sup>2</sup>〕行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？〔<sup>3</sup>〕悟解如何——還是取相滯有，還是即心空而入無生？

雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！

<sup>5</sup> (1) 印順導師《華雨集第四冊》，p.50 ~ p.57：

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的；「小乘」是指責對方的名詞。…〔中略〕…

佛教有在家出家——四眾弟子，而我國一般人，總以為佛教就是出家，誤解出世為脫離人間。不知「出世」是超勝世間，不是隱遁，也不是想遠走他方。佛制比丘「常乞食」，不許在山林中過隱遁的生活，所以我在『佛在人間』中，揭示了（子題）「出家，更接近了人間」，這不是局限於家庭本位者所能理解的。

人間佛教的人菩薩行，以釋尊時代的佛法為本，在以原始佛教為小乘的一般人，也許會覺得離奇的。然佛法的究竟理想是解脫，而解脫心與利他的心行，是並不相礙的。雖受時代的局限，不能充分表達佛的本懷，但決不能說只論解脫，而沒有慈悲利他的。…〔中略〕…

解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。釋尊滅後，佛教在發展中，有的被稱為小乘，雖是大乘行

#### (4) 苦因

##### A. 內心與行為的錯誤，而內心是更主要

者故意的貶抑，有些也確乎遠離了佛法的本意。<sup>(一)(1)</sup>如佛世的質多長者，與比丘大德們論到四種三昧（或作「解脫」）——無量三昧，空三昧，無所有三昧，無相三昧。…〔中略〕…慈悲等是世間所說的道德意識了。但在離私我、離染愛——空於貪、瞋、癡來說，無量與空、無所有、無相三昧的智證解脫，卻是一致的，這是解脫心與道德心的不二。<sup>(2)</sup>但在（小乘）佛教中，無量三昧被解說為世俗的，也就是不能以此得解脫的。

<sup>(二)</sup>又如戒，<sup>(1)</sup>在律師們的心目中，是不可這樣，不可那樣，純屬法律的，制度的。有的不知「毘尼是世界中實」，不知時地的適應，拘泥固執些煩瑣事項，自以為這是持戒。<sup>(2)</sup>然三學中戒〔尸羅〕的本義，並不如此，…〔中略〕…尸羅，古人一向譯作「戒」，其實是「好行善道，不自放逸」，也就是樂於為善，而又謹慎的防護（自己）惡行的德行。

這是人類生而就有的，又因不斷為善（離惡）而力量增強，所以解說為「性善」，或解說為「數習」。尸羅是人與人間的道德（狹義是「私德」）軌範，十善是印度一般的善行項目，所以不只是佛弟子所有，也是神教徒，沒有宗教信仰者所有的。

尸羅，是不一定受戒（一條一條的「學處」，古人也譯為戒）的，也是可以受的。受戒，本是自覺的，出於理性，出於同情，覺得應該這樣的。如十善之一——不殺生，…〔中略〕…內心中含有慚愧——「崇重賢善，輕拒暴惡」的心理；有慈悲——「利益眾生，哀愍眾生」的心理（依佛法說：心是複雜心所的綜合活動）。不殺生，當然是有因果的，但決不是一般所說的那樣，殺了有多少罪，要墮什麼地獄，殺不得才不殺生，出於功利的想法。不殺生（其他的例同），實是人類在（緣起的）自他依存中，（自覺或不自覺的）感覺到自他相同，而引發對他的關懷與同情，而決定不殺生的。釋尊最初的教化，並沒有一條一條的戒——學處，只說「正語，正業，正命」；「身清淨，語清淨，意清淨，命清淨」。一條一條的戒，是由於僧伽的組合，為了維護僧伽的和、樂、清淨而次第制立的。制戒時，佛也每斥責違犯者沒有慈心。可見（在僧伽中）制定的戒行（重於私德），也還是以慈心為本的。我曾寫有『慈悲為佛法宗本』，『一般道德與佛化道德』，可以參閱。

<sup>(三)(1)</sup>總之，佛說尸羅的十善行，是以慈心為本的；財與法的布施；慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽，浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；<sup>(2)</sup>偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。

菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。

- (2) 印順導師《中觀論頌講記》，p.28 ~ p.29：

在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同：小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，菩薩卻發廣大心，修廣大行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。

至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。

- (3) 印順導師《中觀今論》，p.27 ~ p.28：

涅槃，正覺的解脫，不問菩薩、聲聞，是一致企圖實現的目的。<sup>(1)</sup>聲聞行者達到了此一目的，即以為到達了究竟，「所作已辦」，更沒有可學可作的，稱為「證入實際」。<sup>(2)</sup>大乘行者到了不動地，也同樣的體驗此一境地，但名之為「無生法忍」，而認為還沒究竟的。…〔中略〕…

無生法，是三乘所共證的，諸佛並不以得此法而名為如來，即說明了大乘沒有把它看作「完成了」，還要更進一步，從大悲大願中去廣行利他。…〔中略〕…

這可見大乘在正覺解脫的——自利立場，並不與聲聞乘不同。<sup>(1)</sup>不過一般聲聞行者自利心切，到此即以為一切圓滿了，不能更精進的起而利他，所以大乘經中多責斥他。<sup>(2)</sup>大乘是依此聲聞極果的正覺境界——涅槃，得無生法忍，不把他看作完成，進而開拓出普度眾生的無盡的大悲願行。

佛法以解除苦痛為目的，除苦必須解除苦痛的根源。致苦的原因，自然是很複雜，但主要是原於我們內心的錯誤，及由於內心錯誤而引生行為的錯誤。

<sup>〔一〕</sup> 人人的內心與行為不正確，社會意識與發展的傾向，自然也就不能無誤了！

<sup>〔二〕</sup> 由錯誤的行為影響內心，又由內心的錯誤引導行為；於是互相影響，起諸惡業，招感苦果，無時或已！因此，<sup>〔1〕</sup> 釋尊教人從行善止惡的行為糾正，達到內心的清淨解脫；<sup>〔2〕</sup> 同時，必須內心清淨而改正了，<sup>〔A〕</sup> 行為才能得到完善。<sup>〔B〕</sup> 就是生死的苦痛，也就可以根本地得到解除了。<sup>〔3〕</sup> 由此，內心與行為中，內心是更主要的。人之所以動身、發語，不盡是無意識的，大都從發動的意識——內心上來。

### B. 特詳內心的錯誤——欲、見

內心的錯誤，可分二種：一、欲，二、見。<sup>6</sup>

<sup>6</sup> (1) 印順導師《佛法概論》，p.79 ~ p.82：

#### 第一節 生死根本的抉擇

**無明與愛** 有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。究竟有情成為苦聚的癥結何在？這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」(雜含卷一〇·二六六經)。

<sup>〔一〕</sup> 無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。如生死以此二為因，解脫即成心解脫與慧解脫。

<sup>〔二〕</sup> 但從迷悟的特點來說，<sup>〔1〕</sup> 迷情以情愛為繫縛根本，<sup>〔2〕</sup> 覺者以智慧——明為解脫根本。

這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。<sup>〔1〕</sup> 從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；<sup>〔2〕</sup> 如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。

這樣，<sup>〔1〕</sup> 由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；<sup>〔2〕</sup> 如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。

此二者，以迷悟而顯出他獨特的重要性。所以<sup>〔1〕</sup> 迷即有情——情愛，<sup>〔2〕</sup> 悟即覺者。

<sup>〔三〕</sup> 但所說生死的二本，不是說同樣的生死，從不同的根源而來。佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以經中說：「無明為父，貪愛為母」，共成此有情的苦命兒。這二者是各有特點的，古德或以無明為前際生死根本，愛為後際生死根本；或說無明發業，愛能潤生：都是偏約二者的特點而說。

**我見與識** 經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。我見為無明的內容之一。<sup>〔1〕</sup> 無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。<sup>〔2〕</sup> 從所知的不正說，即邪見，我見等。

《雜含》(卷一二·二九八經)解釋無明說：「不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪無罪，習不習，若劣若勝，染污清淨；分別緣起皆悉不知」。這是從有情的緣起而論到一切的無知。

但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。<sup>〔1〕</sup> 從不知無常說，即常見、斷見；<sup>〔2〕</sup> 從不知無我說，即我見、我所見；<sup>〔3〕</sup> 從不知寂滅說，即有見、無見。

其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。<sup>〔1〕</sup> 有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的。就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。<sup>〔2〕</sup> 有情展轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。由此而作為理論的說明，即會產生各式各樣的我見，如上面所說的三見，即是「分別」所生的。佛法以有情為本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為此而廣觀一切法無我，一切法空，而解脫生死的真慧，還要在反觀自身，從離我我所見中去完成。

又有以識為生死本的，此識為「有取識」，是執取有情身心為自體的，取即愛的擴展。四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。舍利弗為摩訶拘絺羅說：「非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛若繫鞅者，是彼繫縛。如是……非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也」（雜含卷九·二五〇經）。這說明了自己——六處與環境間的繫縛，即由於愛；「欲貪」即愛的內容之一。**愛為繫縛的根本，也即現生、未來一切苦迫不自在的主因。**如五蘊為身心苦聚，經說「五蘊熾盛苦」，此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。

愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的，迫切的，緊張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。

從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這樣的情愛。由此而緊緊的把握、追求，即名為取。

這樣的「有取識」，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.239 ~ p.242：

<sup>(一)</sup> 生死的根本是無明，這是學佛者共同承認的。無明，即於緣起的道理——因果、性相等，不能如實了達而起錯誤的認識。此即十二支中初支的無明，以無明為根本而有生死流轉的十二有支。

障於實事真理的無明，即生死根本，煩惱的元首，為三乘所共斷的煩惱，不是習氣所知障。依中觀者說：這即是十二支中的無明。

如《七十空性論》說：「因緣所生法，若分別真實，佛說為無明，彼生十二支。見真知法空，無明則不生，此是無明滅，故滅十二支」。此說：<sup>(1)</sup> 執因緣法為實有性，即是無明，由自性的執著——無明為首，引生一切煩惱，由煩惱而造業，故有生死流轉。<sup>(2)</sup> 反轉來說，不執諸法有自性，悟解我法性空，即無明不生，無明不生即一切煩惱不起。如是，「無明滅則行滅，行滅則識滅，乃至生老死滅」。眾生生死由於無明，破除無明即解脫生死。《中論》的〈觀緣起品〉，也如此說。

所以十二緣起支中的無明，屬煩惱攝，即執我執法的無明，不是習氣，也不是所知障，佛與聲聞都得破除他，方得解脫。

<sup>(二)</sup> 有些經中，說薩迦耶見是生死根本。既說無明是生死根本，何以更說薩迦耶見是根本？生死的根本，那裏會有差別？要知道，無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。分別來說，執法有實自性的，是法我見；執我有實自性的，是人我見，也即是薩迦耶見。<sup>(1)</sup> 無明是通於我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，<sup>(2)</sup> 薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。

<sup>(1)</sup> 凡有法我執的，必有人我執，<sup>(2)</sup> 離卻人我執，也就不起法我執。故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。

<sup>(三)</sup> 經論中又說「識」為生死根本，如於觀察緣起時，說「齊識退還」。此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識，薩迦耶見相應識。…〔中略〕…無明相應識的著處，即是自性，佛於《阿含經》中即名此著處——自性為阿賴耶，說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」。眾生於認識境，心有所著，不了諸法緣起甚深空無自性，執諸法有自性。由此取著諸法識，說識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識家無覆無記的本識不同。…〔中略〕…所以生死根本識，<sup>(1)</sup> 若約因果說，依無明業感而有生死，即惑業苦的因果論。<sup>(2)</sup> 約見相——能所說，即是執境為實有的識，凡夫不知諸法無自性，起自性執，這即是生死根元。約見相義或約因果義，皆可說識為根本，也即等於說無明是根本。

同樣的生死，根本也只是一，悟理解脫也必然同一。

(3) 印順導師《佛在人間》，p.80-p.81：

根本的自我感，佛法稱為無明，它可以統為一切煩惱中的根本特性；凡是與真理相反的認識活動，都有無明存在。從這煩惱根本的無明而發展出來，主要的，《阿含經》裡說有三類：見、愛、慢。

<sup>(1)</sup> 愛，是自我的愛好，人總是愛自己的生命，滿意自己，即使真的不好，自己也總是要原諒自己。不但愛現在的，還愛未來的生命。由於自我生存，引發外物——境的愛著。為現在而愛外物，也為未來著想而愛外物。如人為了怕米貴柴荒，即多買些藏在家裡。就是雀子、蜜蜂，也為冬天而預先積蓄食物。自我愛與境界愛，是眾生相共的。<sup>(2)</sup> 見，是執著，主要是執有確實的自我。依佛說，我是沒有真實自性的，祇是五蘊和合的假名。但在執有自我的一切眾生，卻頑固地執有自我的存在。<sup>(3)</sup> 慢，是自我的重視，因此而對他出以輕蔑。



(A) 欲(情意): 深一層的耽著不捨即名「愛」

這三者，都是自我感中內含的根本特性。至於佛法常說的三毒——貪瞋癡，是由這微細的發現到粗顯煩惱。如<sup>(1)</sup>瞋恚，是由自恃輕他的慢而起，從輕厭他，而瞋恨他。<sup>(2)</sup>貪，耽戀五欲，都是從愛而來。<sup>(3)</sup>顯著的不知因果，不知善惡等愚癡，皆由於錯誤的妄見。

總之，這一切可泛稱為無明，而實為自我感的發展。人類固然有此，一切眾生也不能例外。

(4) 印順導師《佛在人間》，p.149-p.150：

如廣泛的說，內心的一切活動，無論為感情的，意志的，知識的，凡不能正確而恰當的，一切是諍，一切是「煩動惱亂」，不得和諧的安寧。所以說：「一切煩惱，皆名為諍」。尤其是狂喜時，憤怒時，渴想時，失望時，悲痛時，恐怖時，憂慮時，內心是：烈火一樣的在焚燒，狂飆一樣的在震動，山一樣的險峻，海浪一樣的洶湧，電一樣的閃爍，煩動惱亂到極點。

然一切煩惱中，重要而根本的，是「愛」、「見」、「慢」、「無明」。

<sup>(一)</sup>愛有自體愛、境界愛；或色（性欲）、欲（資生物）、定境愛。

<sup>(二)</sup>見有我見、我所見，常見、斷見，一見、異見，有見、無見等執見。

<sup>(三)</sup>慢，主要的是我慢，這是個性（人格性）的特徵。每一生命，雖為前後的不斷似續，同時的相互依存，而現為一合相，即形成一個個的單位。由於個體獨存的錯覺，在接物待人時，總是自他對立而著重自己，流露自尊自大的我慢。即使是事實所逼，自慚形穢，自卑中也不脫「卑慢」的因素。

從深細的自尊自重感，發展為妄自尊大的優越感，控制一切的主宰欲（權力欲）。現實是不能盡如人意的，因而轉化為瞋恚、忿怒、敵視、仇恨、怨結、殘酷。甚至見到他人的境遇良好，雖無關自己，也要嫉妒而心裡難過起來。

這比起執見與物欲，要嚴重得多。在同一思想，物資平衡分配的場所，每因意氣、權力的爭奪而事態惡化，即因慢而諍的實證。

<sup>(四)</sup>見從識別而來，愛從領受（情）而來，慢從形成個性的意志中來。這三者，同為不能正確而恰當的心理活動，<sup>(1)</sup>無明是這一切的通相。<sup>(2)</sup>如約特殊的意義說，無明是不能覺了事事物物的真相，特別是不能認識自己，不覺自我（無我的假我）的真相。<sup>(3)</sup>無明或稱愚癡，雖似乎重於知識的謬誤，而實形容知情意的共同錯亂，心意的盲目活動。

因此，歸根結底的說，內心的根本諍因，是無明——不能覺了自我的迷蒙。這是世間不得和平的諍因，也是人生不得解脫的錯亂根本。

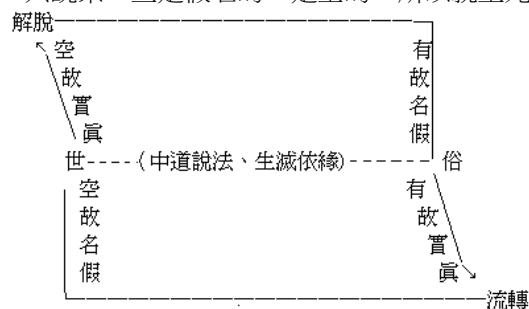
(5) 印順導師《我之宗教觀》，p.157：

微細意中的煩惱，佛法類別為四大類：自我的愛染，自我的執著，自我的高慢，自我的愚癡（迷惑）。概略的說：<sup>(一)</sup>迷惑自己，不能如實的理解自己，是我癡。從自我的迷惑中，展為<sup>(二)(1)</sup>我愛——生命的愛染；<sup>(2)</sup>我見——自我（神、靈）的執見；<sup>(3)</sup>我慢——優越感，權力意欲。

在微細意中，原是極微細的，一般人所不能明察的。但在佛教的聖者，深修定慧，反觀自心而體會出來。扼要的說，「人心」是以自我為中心的。自我中心的心行，就是自心不安，世間不安的因素。

(6) 印順導師《性空學探源》，p.24 ~ p.25：

如來了解體驗到第一義真實之空，所以解脫，所以能知世俗諦是假名；凡夫不能了解，執此假名為真實有，只說某一些是假名的、是空的，所以就生死流轉了。



[案：原文圖形，是整個順時鐘轉 90°]

<sup>(1)</sup> 欲是約情意方面說的，和欲望的欲多少有些差別。<sup>(A)</sup> 欲以追求為義，<sup>(B)</sup> 追求不得其正，這才成為欲望，也可名為惡欲。

欲有多方面的，欲求財富，欲求名聞，以及各種物質上的享受都可名欲。

<sup>(2)</sup> 深一層的，耽著不捨即名為愛；在世間人看起來，愛是很好的，佛法則說愛如膠漆一樣，一經染著，則糾纏不清，不免要受他的牽制，不得自在。

經裡常說：因愛欲故，父與子爭，子與父爭，乃至種族國家與種族國家爭，爭爭不已，於是造成了充滿苦痛的人間。<sup>7</sup>

**(B) 見（思想、知識）：有根本普遍的成見，所以與私欲相結合**

見是思想方面的，由於對事物的認識不同，於是發生意見衝突。如西洋因宗教的信仰不同而連年戰爭，哲學家因彼此的見解不同大興爭吵，此一是非，彼一是非。此雖屬於內

<sup>7</sup> (1) 印順導師《以佛法研究佛法》，p.371 ~ p.374：

佛法中，本有「善法欲」，為信修趣證的重要因素。然「善法欲」一詞，非常生疏，而大家只是著重於染欲的厭離。…〔中略〕…

現在，先從雜染的欲來說。說到「欲」，便應留意到「離欲」。欲與離欲，佛法中有廣狹二義。一、廣義是：如經上說：「能離欲界欲，及離色界欲；入真諦現觀，能離一切欲」。這是通稱三界修所斷煩惱（思惑）為欲；離欲，即斷盡一切修惑而究竟解脫。所以聖彌勒說：「離欲者，謂於修道離欲究竟」；「修道所斷一切行斷，名離欲界」。二、狹義是指欲界修惑而說，如修得初禪，必須「離欲及惡不善法」。從「欲」的字義去考究，相信欲的本義，確是約欲界而說。欲界，無疑是染欲最強的，尤其是男女欲，所以稱為欲界。佛經中，凡與上界煩惱相對的欲界煩惱，每以欲立名。如三愛中，對「有愛」而立「欲愛」；七隨眠中，對「有貪」而立「欲貪」；三漏中有「欲漏」；四瀑流中有「欲瀑流」。可是，這雖說是欲的本義，也可說是欲的淺義。

<sup>(1)</sup> 在印度舊有的宗教思想中，人間，（欲）天上，魔宮，都是有男女欲的，都是生死而無常的。超過了這，便到達常恆自在喜樂的梵界。<sup>(2)</sup> 但依佛陀的如實知見，認為離此人、天、魔——欲界而到達的梵界，還沒有出離生死，並非究竟。這種繫縛生死的（梵天以上的）惑力，也就叫做欲，所以立為三界欲。要斷盡三界的修惑，才是究竟的無欲界，才是究竟的解脫。

在三界中，欲是側重於欲界的。但在煩惱中，欲是側重於「愛行」的。這是說：佛說的生死根本，不外乎無明與愛。

<sup>(1)</sup> 如約三界來說，從來的小乘、大乘，都一致的分為二類：<sup>(A)</sup> 見道所斷的，見行的認識錯誤；<sup>(B)</sup> 修道所斷的，愛行的情意倒亂。<sup>(2)</sup> 如就欲界人類，發展得明顯來說（餘界，餘趣，或由於定力所伏，或由於知識蒙昧，都不顯了），那便是見與欲了。佛說：以欲為本，所以民民共諍，王王共諍。以見為本，所以宗教師也彼此相諍。

欲是愛行的，有時與貪愛並無多大差別，如說：「貪異名者，……亦名為欲」。「彼愛，亦名希求，亦名欣欲」。不過從其特性而說：<sup>(1)</sup> 欲是「於彼境界隨趣希樂」，有著向外（實也通於向內）希求的特性。<sup>(2)</sup> 而愛是更重於希求自體的存在。<sup>(3)</sup> 貪，是「於受用喜樂堅著」，現出染著而戀戀不捨的情形。

總之，約染欲來說，欲與貪及愛，大致是相同的，不過欲特重於欲界的物欲（向外希樂）。

(2) 印順導師《佛法概論》，p.82：

愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的，迫切的，緊張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。

有情愛或情識，是這樣的情愛。由此而緊緊的把握、追求，即名為取。

(3) 印順導師《唯識學探源》，p.14：

愛與取，是量的差別，質的方面是相同的。為要表示從愛染到身、心種種活動的過程，才立這愛取二支。

心方面的，然因此而表現於行動，就發生絕大的問題，造成家庭、社會、國家、世界的不安定——這種現象，尤其是現在這個時代，更屬顯而易見。

見是知識方面的，世間知識<sup>(1)</sup>不但老是與欲求合在一起，<sup>(2)</sup>而且這種知識有著根本的錯誤。這不是說世間知識沒有世間的真實——世諦性，毫無補於人生，是說他有某種根本錯誤，有某種普遍的成見，所以與私欲相結合。這才知識越廣，欲望越大，欲望越大，苦痛越多。欲望固可推動知識的發展，知識也能幫助欲望的滿足；但因為鬥知機先，人欲橫流，結果世間苦痛，還是有增無已！古人知識雖淺，人民尚可安居樂業，現在的人知識增長，人民幾乎寢食為憂。

我們不但是欲望的奴隸，還是思想的奴隸呢！

**(C) 一切苦痛的消除，皆要從「欲、見」改造起**

<sup>(一)</sup> 各人的愛見，互相影響，互相推動，造成了家庭、社會、國家的行為錯誤；招感著個人的苦痛，乃至家庭、社會、國家的苦痛。

<sup>(二)</sup> 依佛法的觀點，<sup>(1)</sup> 不僅此人類共同的苦痛，根源於內心——愛見與行為的錯誤；<sup>(2)</sup> 眾生流轉於生、老、病、死的苦痛中，也還是根源於此。

世間的一切，什麼都不是突然而有的，有了也不會無影響的。一切的一切，都是在因緣和合與消散的過程中流轉。近代的科學家，只知道物質不滅，而不知道精神也是相續不滅的。我們這一生的生命現象，並不是由於父母的結合而突然新生的，他是由於過去某種行為的錯誤而招感來的。從過去而招感流轉到現在，那麼由現在的行為也還要招感到未來。

這三世流轉的生死，可說是生命之流，都是因心的錯誤指導行為而引生的。如果我們不想老是這樣生死苦逼來去流轉，那就得先從發動行為的內心錯誤上改造起。

<sup>(三)</sup> 所以<sup>(1)</sup> 三世流轉的生死苦也好，<sup>(2)</sup> 現實人間的苦痛也好，需要解決的苦痛雖有淺深不同，原則並無不同。

我們要消除苦痛，非先從內心的愛欲和知見改造起不可。自然，這就是行為的改善，也即是人我關係的改善。<sup>8</sup>

<sup>8</sup> (1) 印順導師《成佛之道》，p.148 ~ p.149：

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

以下，說明集諦。集是為因為緣而生起的意思。眾生世間的「苦」果，為什麼會不斷的「生」起呢？這是「由」於「業集」。業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。但「業集」又為什麼生起呢？這是「由」於「惑」。惑，是迷惑，是煩惱的通稱。因眾生內心的不良因素，煩動惱亂，這才有業的集起。

說到這，應該了解一個重要的問題。要知道，業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。

煩惱對於業，有二種力量。一、「發業」力：無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱，直接或間接的引發而起的。所以如斷了煩惱，一切行為，就都不成為招感生死的業力。二、「潤生」力：業已經造了，成為眾生的業力。但必須再經煩惱的引發，才會招感苦果。這如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。也就因此，如煩惱斷了，一切業種就乾枯了，失去了生果的力量。由於煩惱的發業與潤生，在因「緣會」合時，才有業種的招「感苦果」。

## (二) 般若波羅蜜多

### 1. 總說六波羅蜜

二、般若波羅蜜多：佛法中談到解除苦厄的方法，即關於改造錯誤欲見的方法，六波羅蜜多實為主要。六波羅蜜多是：

#### (1) 施、戒、忍：著重行為的改善

所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。假如要說業感生死，倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》，p.336：

一般所謂生死，是由惑起業，由業感果，從惑業苦的流轉不息，而有生死。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》，p.480 ~ p.481：

見緣起法無自性空，就是真的見到緣起法的本性。緣起法，廣一點，一切法都是因緣生法；扼要一點，是指有情生死的因果律。緣起律，就是無明緣行，行緣識，……純大苦聚集。十二緣起法，不出惑業苦，由煩惱造業，由業感果；果報現前又起煩惱、造業，這樣如環無端的緣起苦輪，就常運不息了。緣起法，即顯示此緣生法因果間的必然理則。

由此深究緣起法的本性，一切是無自性的空寂。無自性的畢竟空性，是諸法的勝義，佛是見到緣起法的本性而成佛的。以無漏智體現緣起法性，無能無所，泯一切戲論相，徹證非一非異，非斷非常，不生不滅的空寂——實相。這唯是自覺自知，難以言語表說這本性空寂，空是離一切名言思議的。證見緣起法空性，所以名佛；佛之所以為佛，也就在此，所以空寂名為如來法身。《金剛經》說：『若以色見我……不能見如來』。又說：『若見諸相非相，即見如來』。並指在因緣法中見佛之所以為佛，也就見到四諦的勝義空性。苦、集、滅、道，是緣起的事相；見性空，即能見幻有，所以也就能見四諦了。…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法概論》，p.152 ~ p.154：

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思，不可不知。一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。

經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑業而引生苦果，依苦果而又起煩惱，又造業，又要招感苦果，惑業、苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。

人世間的相續流轉，有前後因果相生，卻又找不到始終。像時鐘一樣，一點鐘，二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。故因與果，是前後必然而又無始終的。

如十二支作直線式的理解，那因更有因，果還有果，非尋出始終不可。佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話，一元進化等謬說。

二、依緣起而有的緣生，佛法是在彼此關涉的和合中，前後相續的演變中去體會的。這是組織的、流動的因果觀。這和合相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。

如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。

因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。這等於現代的社會學者，把幾千年歷史的演變，劃成若干時代。然而工業時代，也還是有種莊稼的；同樣的，農業社會，也不能說沒有漁獵生活。緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。

知道了這一點，佛法的因果觀，才會契合於組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流為庸俗的自性因果。

(一)、布施，就是犧牲自己的精神和物質甚至生命，去作有益於他人的事。(二)、持戒，不應該做的決定不做，應該做的努力去做，這就是佛說的「諸惡莫作，眾善奉行」。例如在消極方面，制止殘殺生命的惡行，積極方面，更去做救濟保護生命的善行。(三)、忍辱，正名為忍，徹底解除人生的苦痛，需要極大的堅忍才能成功。有此堅忍，不怕困難，忍受逼害，衝破險阻，才能勇往直前地去做自他俱利的事。<sup>9</sup>

<sup>9</sup> (1) 印順導師《般若經講記》，p.89 ~ p.90：

梵語羸提，即是忍。忍不但<sup>(1)</sup>忍辱，還<sup>(2)</sup>忍苦耐勞，<sup>(3)</sup>忍可（即認透確定）事理。所以論說忍有三：<sup>(1)</sup>忍受人事間的苦迫，叫生忍；<sup>(2)</sup>忍受身心的勞苦病苦，以及風雨寒熱等苦，叫法忍；<sup>(3)</sup>忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧。常人所不易忍的，即受人的欺虐等，所以經中多舉忍辱為例。

不論世間事或出世大事，在實行的過程中，身心的、自然的、人事的，都有種種的糾纏、困難。尤其是菩薩發大心，行廣大難行，度無邊眾生，學無量佛法，艱苦是必然不免的。為眾生而實行利濟，眾生或不知領受，或反而以怨報德，在這情形下，如不能安忍，那如何能度眾生？所以為了度生，成佛大事，必須修大忍才能完成。

忍是強毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，即能不為一切外來或內在的惡環境，惡勢力所屈伏。受得苦難，看得徹底，站得穩當，以無限的悲願熏心，般若相應，能不因種種而引起自己的煩惱，退失自己的本心。

所以，忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目標而忍。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱！

(2) 印順導師《成佛之道》，p.285 ~ p.287：

攝護於眾生，菩薩修忍度。耐怨安受苦，及諦察法忍。

…〔中略〕…忍是忍耐，忍辱不過是忍的最重要的一項。忍是意志堅定，經得起打擊，受得了磨難，不問怎樣艱苦，都能保持自己，不受外來的影響，而改變宗旨，或者引生罪過。從前，舍利弗六十劫修菩薩行，有人來乞求眼睛。舍利弗對他說，這並無用處，他卻一定要乞化。等到給了他，他又嫌他腥臊，丟在地上，很不滿意的走了。舍利弗覺得眾生難度，因此退了大心，這就是不能忍而失敗的一例。

忍，分為三類：一、「耐怨」害忍：如有怨仇來損害，或是刀杖傷害，或是挾怨誣害，或者是惡意誹毀，因而損害名譽，利養。這是一般人最難忍受的，菩薩應修安忍：憐憫對方，覺得他為煩惱所驅迫，為惡勢力所轉動；忍受怨敵的傷害而不生瞋忿，不加報復。

二、「安受苦」忍：苦是各式各樣的，<sup>(1)</sup>有從外界的無情物來的，如風雨、寒熱等苦。<sup>(2)</sup>有從外界的有情來的，如蛇、蠍、蚊、蟲等苦。<sup>(3)</sup>有從自身發生的，就是出家，乞食，遊化，修行，也都是會引生苦痛的。這都要磨練心志，安心忍受；不能忍，那不是引起煩惱罪惡，就是障礙自己的修行。

三、「諦察法忍」：法是佛法，審細諦察而悟入佛法，忍是安心入理的意思。如浮光掠影，不能安心深入，就不能獲得深廣的法益了！

瞋他有何益？自他增憂苦。瞋火燒善根，忍則五德具。

…〔下略〕…

(3) 印順導師《攝大乘論講記》，p.375：

「忍三品」：一、「耐怨害忍」，菩薩深入生死苦海，作利益眾生事業的時候，雖遭受有情無故的毀辱，逼害，都能忍受，終不退屈自己的利生工作。二、「安受苦忍」，於生死海中救度眾生的時候，遭受風吹雨打，寒熱交逼，自然界給予他的種種痛苦，也能忍受，不因痛苦而動搖了自己為法的大志。三、「諦察法忍」，以智慧審諦觀察諸法的實相，了達空無自性，於此無自性的甚深廣大教法，能深信忍可。

(4) 印順導師《大乘起信論講記》，p.354 ~ p.356：

第三、「修行忍門」。平常都泛稱為忍辱，其實，不必一定是忍辱的。如本論即說有眾生忍與法忍。

一、眾生忍，即「應忍他人」的「惱」苦、逼迫，「心不懷報」。他人損惱了我，不要以仇報仇的去報復他人。用仇恨心去報復仇恨，怨恨是解決不了的。所以，對個人，佛法是取著忍辱的態度，以忍去報怨的。但如有關大眾的事，佛教的事，要以為人護法心，出以正義的對治。

二、法忍：菩薩還應「當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法」。利等，名為世間八法。人生在社會裏，利衰等法是免不了，如不能忍此八法，為這八事而生起煩惱，一切德行都不能如法的進修了。八法，可約為四對：即利衰、毀譽、稱譏、苦樂；這四對是一好一壞的。

利，如人得財，和作事而稱心如意等。衰，如經商而虧了本，或作事而遭逢失敗等。一般人，總以為利是好的，佛法以為利是可以增長貪心，所以也應忍得住，不致放逸。不但要忍苦，也要忍樂。世人的多少罪惡，多少失敗，往往從有利的環境中造成的，所以學佛者是應該特別警惕的。

他人背著自己，毀謗或稱譽，名毀譽。這些可能都是過分誇張了的，不一定切合於自己的功德與過失。所以聽到了，不要憂憤，也不要歡喜，要安忍而不為所動。

如他人當著自己的面，稱讚或者是譏諷自己，名為稱譏。聽到別人的稱讚或譏毀，應反省自己的。有功德更應努力；無功德應生慚愧心。有過失應該承認悔改，無過失應更為警策。

身心的苦痛和快樂，也要能安忍不動。

眾生的煩惱，此八法是最易引發的，所以特以此為例而說明忍。

平常說忍辱，但是不計他人的惱害，這是忍的狹義。正確的忍的意義，即對於一切境界，心能不為所動。

(5) 印順導師《攝大乘論講記》，p.365：

三、忍辱，<sup>(1)</sup>在離方面，「能滅盡忿怒怨讎」。忿怒是不能忍辱，是因；怨讎是忿怒引起的果。你忿恨他人，他人當然與你結成不解的深仇，這唯有忍辱才能除滅。<sup>(2)</sup>在得一方面，「自」已「能善住」於坦然「安隱」的境地，亦可使「他」人安隱快樂。因這兩方面，「故名忍」。

(6) 印順導師《勝鬘經講記》，p.104：

忍在大乘法中，是極重要的。能忍就不起瞋心；如不能忍而瞋心一起，即失慈悲心，即失大乘，而不成菩薩了。

(7) 印順導師《般若經講記》，p.130：

忍，即智慧的認透確定，即智慧的別名。依經論說：發心信解名信忍；隨順法空性而修行，名（柔）順忍；通達諸法無生滅性，名無生忍。

另參見「菩薩摩訶薩」：

(1) 印順導師《般若經講記》，p.171 ~ p.172：

「菩薩」，梵語應云菩提薩埵。

<sup>(一)</sup>菩提譯為覺悟，對事理能如實明白，了知人生的真意義，由此向人生的究竟努力以赴。這不是世間知識所知，唯有般若慧纔能究竟洞見的。佛是具有最高覺悟者，菩薩即以佛的大覺為理想的追求者。

<sup>(二)</sup>薩埵譯為有情，情是堅強意欲向前衝進的力量。人和一般動物，都有這種緊張衝動的力量，所以都是有情。有的譬喻為金剛心，就是說明這種堅忍的毅力。

<sup>(三)</sup>合起來，菩提薩埵譯為覺有情，

<sup>(1)</sup>有覺悟的有情，不但不是普通的動物，就是混過一世的人，也配不上這個名稱。必須是了知人生的究竟所在，而且是為著這個而努力前進的，所以菩薩為一類具有智慧成分的有情。

<sup>(2)</sup>又可以說：菩提薩埵是追求覺悟的有情。有情雖同有緊張衝動的活力，可惜都把他們用在食、色、名位上。菩薩是把這種強毅的力量，致力於人生究竟的獲得，起大勇猛，利濟人群以求完成自己，就是吃苦招難，也在所不計。所以經裡常常稱讚菩薩不惜犧牲，難行能行。以堅毅的力量求完成自己的理想——覺悟真理，利濟人群，淨化自己，這才不愧稱為菩薩。

<sup>(3)</sup>又，覺是菩薩所要追求的，有情是菩薩所要救濟的。上求佛道，下化有情，就是這覺有情的目的和理想。由此看來，菩薩並不意味什麼神與鬼，是類似世間的聖賢而更高尚的。<sup>(A)</sup>凡有求證真理利濟有情的行者，都可名菩薩。<sup>(B)</sup>修到能照見五蘊皆空，度脫一切苦厄，即是觀自在菩薩。

(2) 印順導師《般若經講記》，p.32 ~ p.33：

<sup>〔一〕</sup>菩薩，是菩提薩埵的簡稱。薩埵是眾生——新譯有情，菩提是覺。發心上求大覺的眾生；或上求大覺，下化眾生的，名為菩薩。菩薩以菩提心為本，離了菩提心，即不名為菩薩。

<sup>〔二〕</sup>摩訶薩，是摩訶薩埵的簡稱。<sup>〔1〕</sup>摩訶譯為大；菩薩在一切眾生——凡夫，小乘中為上首，所以名摩訶薩。<sup>〔2〕</sup>還有，<sup>〔A〕</sup>薩埵，在凡夫以情愛的衝動為中心，生存鬥爭，一切互相的爭執、殘殺，都由此情愛的妄執所引發。眾生的情愛勝於智慧，所以一言一動，都以一己、一家、一族、一國的利益為前提，甚而不顧眾生多數的福樂。<sup>〔B〕</sup>菩薩發菩提心，以智慧淨化情愛，發為進趣菩提，救度眾生的願樂；於是乎**精進勇猛的向上邁進**，但求無上的智慧功德，但為眾生的利益，此心如**金剛，勇健、廣大**，所以又名摩訶薩埵（**薩埵即勇心**）。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.130 ~ p.131：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。菩提 bodhi，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。菩（提）薩（埵）的意義，『初期大乘佛教之研究』，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人(20.017)。

今依佛教所傳來說：薩埵 sattva 是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——**有情識或有情愛的生命**。菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。然求菩提的薩埵，**薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度**。

初期大乘經的『小品般若經』，解說「摩訶（大）薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。『大品般若經』，更以「**堅固金剛喻心定不退壞**」，「**勝心大心**」，「**決定不傾動心**」，「**真利樂心**」，「**愛法、樂法、欣法、熹法**」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義(20.018)。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、熹的。

釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，不容易解說，而有想入涅槃的傳說(20.019)。但這種情意：如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、熹法」心。菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！日氏七義中，第六，薩埵是「附著」義；第七，是「力義」；西藏傳說為「勇心」義，都與『般若經』所說相合。

所以，菩薩是**愛樂無上菩提，精進欲求的有情**。如泛說菩提為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，**無數生死中勤求菩提的特性**。

另參見人類三特勝的「勇猛（堅忍）勝」：

(1) 印順導師《佛在人間》，p.93 ~ p.96：

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。

牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了軛，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍休息的。人類，雖也受有生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。

這種願欲與精進，<sup>〔1〕</sup>人類也常是誤用而作出驚人的罪惡；<sup>〔2〕</sup>然實行菩薩道，難行能行，難忍能忍，即由此勇毅而來。

…〔中略〕…

…〔中略〕…又佛有十力、四無所畏，表現出佛的大雄德。讚佛的，也常以師子吼等來讚佛。佛的確是大雄大勇而無畏的，負起普度眾生的重擔，這是從菩薩的大悲大智，久歷生死的修持而成的。

上面所說的施、戒、忍，著重在我們行為的改善。

**(2) 前五波羅蜜：不能徹底解決苦痛的根源（愛、見）**

(四)、精進，對於善的事情，不怕任何困難，抱定決心去作，纔能有所成就；懶惰懈怠是什麼事也不會成功的。嚴肅的、堅強的、向上的、百折不回的勇氣與決心，即是精進。

<sup>10</sup>(五)、禪定，禪華語靜慮，即精神的安定與集中的境界。世間欲愛與知見的擴張，是

---

我們發菩提心，即願欲心，這願欲心即是引發精進心的來源。薩埵，譯為有情，其實含有勇猛的意思，用現代話說，即充滿了生命力的。經中喻如金剛，是說眾生心的志向，如金剛般的堅固，一往直前。

人類的生命力，發展到非常強，能忍勞耐苦，不折不撓，勇猛精進。但還染淨錯雜而不純，如能以此充沛的生命力，轉化為成佛度生的大願大精進，一直向前，那麼究竟圓成時，即成佛的大雄大力大自在了。

(2) 印順導師《佛法概論》，p.54 ~ p.56：

人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：一、環境：…〔中略〕…二、慚愧：…〔中略〕…三、智慧：…〔中略〕…

四、堅忍：我們這個世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。<sup>(1)</sup>這雖也可以應用於作惡，<sup>(2)</sup>但如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行，難忍能忍，直達圓滿至善的境地。

這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義；《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，與今所說的三者相同。

慚愧——止息意——梵行勝  
智慧——末那沙——憶念勝  
堅忍——忍——勇猛勝

(3) 印順導師《佛在人間》，p.133：

(三)、勇猛——人生存在這娑婆世界，什麼苦都可以忍受，無論怎樣困難都可以克服。這種一定達到的決心與毅力，也是人的特勝，在天上是沒有的。

(4) 印順導師《成佛之道》，p.264 ~ p.265：

這三心是大乘的通行，正與儒者的三達德——智、仁、勇一樣。這本是人類的特勝：憶念勝，梵行勝，堅忍勝；也就是理智的，情感的，意志的特勝。重於人乘正行的儒者，也就揭示了人乘通德的智、仁、勇。大乘法，本是著重依人乘而直入佛道的，所以也就揭示了：究竟無上的志願——菩提心；普遍平等的同情——慈悲；徹法源底的智慧——空慧，為大乘行必備的通德。

<sup>10</sup>(1) 印順導師《華雨集第一冊》，p.45 ~ p.48：

佛法中所說的精進，與平常人的汲汲努力是不同的，這是一種向上向善的努力，要人離惡行善，希望做到諸惡莫作，眾善奉行的努力。有人將它解釋為純潔的努力。

「云何彼行進」，如何才能修行精進？「云何修集行」，如何才能修集善行？修集，即是修習之義。精進是推動我們不斷去努力的力量；所以精進、修集行，都是努力於善的目標。「云何心無倦」，精進的反面即是懈怠，現出厭倦心，那是一種向後退的力量。通常的情況下，心願為善的人多，為惡的人少。但為善時，每每生起厭倦心，倦心一起，便不想再做了。精進是要不厭不倦，才能修菩提心。如六波羅蜜多、五根、五力、七菩提分、八聖道分等，都要精進去修行，迴向為成佛的資糧。

…〔中略〕…

許多人往往一下子起勁得很，一下子就將它放下，再也不聞不問了。當知一曝十寒，是沒有用的。真正的精進，是將目標肯定後，就一直做去不退。能夠鄭重其事，自然也就是精進。那應該是龜兔賽跑之中，那隻烏龜所表現出來的一種毅力。

所以說到精進，<sup>(1)</sup>一方面不可太緊張，太緊張就不能持久。不要一下子想要立刻完成大理想，當身體荷負不了時，也不要勉強去做，否則容易債事。<sup>(2)</sup>但另一方面，又不能夠懈怠。所以說善根



悉充足，彼心無疲倦；不厭倦就是精進，佛在世時，諸弟子們見佛、聽法、修行無厭，即是精進的表現。

例如有些人初學靜坐時，往往想一坐便是很長的一段時間，但往往坐過幾次，便不再感到興趣。誦經也是一樣，一下子誦得太多，幾天後也就不想再誦了。所以不論是靜坐、誦經，最好能自始至終保持興味，否則一旦厭倦心生，也就不想再繼續下去了。因此，菩薩對決定要精進努力之時，還是先要有一番了解才好。

(2) 印順導師《成佛之道》，p.290 ~ p.303：

**佛說精進度，福智之資糧。無厭心如海，力盡而不止。**

現在要說到精進度。精進是能普遍策發一切善行的，與一切功德相應，所以在福、智二資糧中，雖說精進是屬於智資糧，而實「佛說精進度」，是通於「福、智」二「資糧」的。

三乘共法中，已說到正精進；大乘的精進，有著更深遠的意義。修菩薩行，是以無盡的法界為境的：親近供養一切佛，聞持修習一切法，莊嚴一切國土，度脫一切眾生，斷盡一切煩惱，……圓滿一切功德。『窮虛空，遍法界』，什麼都是一切的一切。心量的廣大，真可說是：虛空一樣的廣大，大海一樣的淵深！

這樣的大願，大行，大果，如沒有無限的精進，是不能成就的。所以菩薩的精進度，應有「無厭」足的「心」量。求一切佛法而不滿足，證得功德而不得少為足；「如海」一樣的吞納百川，無窮無盡的進趣。唯有這樣的無厭足心，才能發為大乘的精進。

因此，<sup>(1)</sup>一、大乘的精進度，不是有限的精進。如農夫下田，某甲盡力收穫，得到了一些，就回家去休息享受，某乙也盡力收穫，要收割圓滿了，才告一段落。在工作的努力方面，也許某甲更緊張，然而某甲到底是工作的懶惰者，某乙才是精進的。這樣，聲聞的急求自了，如喪考妣，在大乘法中，不能說是真精進。<sup>(2)</sup>二、精進是持之以恆，而不是不自量力的急進。如二人上山，一人急急的跑，不到半路，心跳足酸，只好停止而退下來。一人是大踏步前進，不是急進的，但能保持體力而不休息的，這樣才能登上高山。總之，<sup>(1)</sup>無厭足的，<sup>(2)</sup>不休止的善行，才是大乘的精進！

在修學的進程中，有時會山窮水盡，無法再進，有的就中止退失了。但是菩薩的精進，現有的（體力、智力、財力、能力）「力」量，雖是可「盡」的，而內心的無限精進，卻是永「不」停「止」的。古人說：『哀莫大於心死』；承認失敗，放棄努力，是真正的失敗了！

故事說：有旅客在山中前進，被山鬼障住了路。旅客舉左手去打他，可是左手被捉住了。再用右手，左足，右足，末了用頭去撞他，頭又被鬼縛住了。山鬼說：好勇敢的旅客，你現在還有什麼能耐呢？旅客說：我的心，將永遠不受束縛而要求前進。山鬼佩服他的膽量與毅力，就讓路而讓他過去。在修菩薩行的歷程中，如由於力量不足而無法進行時，也應這樣的保持那前進的決心。

推延著世樂，自輕心怯弱。

…〔中略〕…

**滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊，練心勿退屈！**

心性怯弱，不敢進修深廣圓滿的大乘佛道，每從三方面怯弱退屈下來。

<sup>(1)</sup>一、聽說圓「滿」的佛「果」，是永盡一切過失，圓滿一切功德的，就自己覺得不行，我怎能得到那麼圓滿的佛果呢！這就退屈下來了。

應該想：十方無量數菩薩，都能修行圓滿而成佛，我為什麼不能！所以說：『彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈』。從前曾經墮惡道的，現在已經成佛；現在在惡道中的，將來也要成佛。惡道眾生都會成佛，自己現在難得的生在人間，能知道正理，能奉行善行，為什麼反而怕不能成佛呢？

<sup>(2)</sup>二、聽說菩薩要修「難行」苦行，施捨手足頭目等，覺得太難太苦，自己做不到，就不敢進修而退屈了。這也不對。

從無量世以來，每墮落在惡道中，說不盡的苦都受了，為什麼為佛道而修行，反而怕起苦來。如長病痛苦不堪，受一次手術，就能徹底治療，因受手術而來的小苦，難道都不能忍受嗎？況且，菩薩的難行，與外道的苦行不同。菩薩修行，有方便善巧，次第學習。忍力成就，悲心增勝，有利益時才施捨身分，並非專以受苦為修道的。

<sup>(3)</sup>三、聽說菩薩修行，要長「久」的「處」在「生死」海中度眾生，時間這樣的長，要積集的「資

糧」，又那麼的「廣」大「無邊」，覺得自己修不了，也就不敢進修了，這是更不應該的。

菩薩能通達生死如幻，才能長在生死中度眾生，並非長在生死中墮落受苦。而且，無邊資糧是無邊的功德，還會嫌多嗎？誰會聽說財富多而怕計算的麻煩呢？

對這些，如由於心性怯弱而有退屈心，應以上面的理論，多多訓「練」自「心」，讓自心堅強起來，精進的荷擔佛道，而「勿」使「退屈」才是。

不過，世間也有把成佛看得輕易的，以為修習微少功德，就會成佛。這<sup>(1)</sup>或是從怯弱懈怠中來，<sup>(2)</sup>或是不知天高地厚，如『初生犢兒不怕虎』一樣。如自以為然，等到覺得不是這麼一會事，也許要懊悔不及了！

怯弱下劣者，希求易行道。

…〔中略〕…

佛有勝方便，攝護於初心。

…〔中略〕…

易行道的真正意義是：…〔中略〕…五、易行道的攝護信心，<sup>(1)</sup>或是以信願，修念佛等行而往生淨土。到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。<sup>(2)</sup>或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道，如說：『菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。……愍傷諸眾生，無此功德，……深生悲心。… 以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進』。這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正道了！

於中殊勝者，往生極樂土，彌陀佛力持，不退於菩提。

…〔中略〕…

不捨現法樂，而向於菩提，藥師大悲願，東方現淨土。

…〔中略〕…

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。

二、「堅固力」：在進修中，要有堅固力，這有二種意義。第一、有些人，隨隨便便，修這修那，無決心，無恒心，結果是養成惡習慣，什麼都修不成。所以要審慎而行，可以不行，行就要行得徹底，有始有終，不能中途放棄，這才能養成意志的堅定。第二、進修時要尊重自己，強化自力。成佛大事，要自己力行，不能希望他力，所以說：『解脫唯依於自修』（楞嚴會上阿難的失敗，病根就在此）。要肯定自己是能修行的，能戰勝煩惱的，堅決的負起菩薩大行的重擔，非達到目的不止。

三、「歡喜」力：在修學的過程中，法喜充滿，如嘗到美味而沒有厭足心。越是進修，越是有興趣，這才能精進修行，愈入愈深。

四、「休息力」：如身心感到疲勞了，應該休息一下，否則會引起厭倦心而障道的。或某一功德修成了，雖略略休息，也意不滿足。

如這樣「能修於四力」，那就如泉源長流，「精進」不息，而「不」太「為難」了！

(3) 印順導師《佛法概論》，p.181 ~ p.186：

**道德的意向** 中道的德行，出發於善心而表現為合理的、有益自他的行為。又以合理的善行，淨化內心，使內心趨向於完善——無漏。所以論到德行，應從內心與事行兩方面去分別。

有情內心的活動，本是非常複雜的，是相互依存，相互融入，又相互凌奪、互相起伏的。每一心理活動，複雜相應，而沒有絲毫自體性；分析內心的因素，不過從它的相對特性，加以敘述而已。

關於道德的心理因素，如**道德的根源**，是「無貪」、「無瞋」、「無癡」，已約略說過。今再論**道德的意向**，**道德的努力**，**道德的純潔**。

**慚與愧**，可說是**道德意向**。一般人陷於重重的罪惡中，善根力非常微薄，惟有慚愧的重善輕惡，能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方。這可見慚愧是人類的特點，是人的所以為人處。

什麼是慚愧？在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。…〔中略〕…

…〔中略〕…

**道德的努力** 德行的實踐，由於自我的私欲，環境的壓力，知識的不充分，想充分實現出來，並不容易，這需要最大努力的。這種**推行德行的努力**，經中稱為**精進與不放逸**。**精進是勤勇的策進**，**不放逸是惰性的克服**。**精進是破除前進的阻礙**，**不放逸是擺脫後面的羈絆**。

經中說：**精進是「有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛」**。這如**勇士的披甲前進**，**臨敵不懼**，**小勝不驕**，**非達到完全勝利的目的不止**。然精進是中道的，如佛對億耳說：「**精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠**。是故汝當平等修習攝受，莫著，莫放逸，莫取相」（雜含卷九·二五四經）。**從容中努力前進**，這是**大踏步的向前走**，不是**暴虎憑河般的前進**。

至於**不放逸**，即近人所說的**警覺**，所以說：「**常自警策不放逸**」（雜含卷四七·一二五二經）。**警覺一切可能<sup>(1)</sup>對於自己不利的心情及環境，<sup>(2)</sup>特別是順利安適中養成的惰性**。能時時的警策自己，不敢放逸，即能不斷向上增進。

經中對於一切善行的進修，認為**非精進與不放逸不可**。這種心理因素，對於德行的進修，有非常重要的價值！

**道德的純潔** 對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是多少不同的。信是什麼？「**心淨為性**」，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「**信順**」、「**信忍**」、「**信求**」到「**證信**」。…〔中略〕…信如鏡的明淨，智如鏡的照物。佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「**如水清珠，自淨淨他**」。

這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「**信為道源功德母**」。以此為善的，可見佛法的德行，對於真理是怎樣的尊重！

德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要。

- (4) 印順導師《成佛之道》，p.308：  
**懈怠，是對善事缺乏勇氣，敷衍，泄沓，為障精進的煩惱。要滅除懈怠，非精進不可。**
- (5) 印順導師《大乘起信論講記》，p.387：  
**心無懈怠，即是大精進。**
- (6) 印順導師《寶積經講記》，p.162：  
**二、「四正勤」：這是四種能斷除懈怠、放逸，勇於為善的精進，所以也名四正斷。勤與精進，佛法中都是指向上向善的努力來說。**
- (7) 印順導師《攝大乘論講記》，p.366：  
**四、精進，<sup>(1)</sup>在離一方面，「能遠離所有懈怠」及一切「惡不善法」。懈怠放逸是生長惡不善法的因，惡不善法是懈怠的果；唯有修行精進，才能遠離懈怠，令未生惡不善法不生，已生的惡不善法息滅。<sup>(2)</sup>在得一方面，「能出生無量善法，令其增長」廣大。善法出生，是未生善令生；增長，是已生善令增長。這是精進的力用，就是三十七道品中的四正勤，因此「名精進」。**
- (8) 印順導師《勝鬘經講記》，p.104：  
**「應以精進」而「成熟」的眾生，菩薩就以精進去成熟他。佛法所說的精進，是向上、向善的努力。菩薩「不起懈怠」心。懈怠心與精進心相反：止惡行善的努力是精進；懶惰而不能勇於修善止惡，是懈怠。**

不但不起懈心，而且要「**生大欲心**」。欲是正法欲；大欲，是普度眾生欲，普修善法欲，究竟菩提的證得欲。經論說：「**欲為勤依**」，有為正法的大欲，才能起「**第一精進**」的心行。「乃至若四威儀——行住坐臥時，也能精進不懈。這樣的為法為人，「是名毘梨耶波羅密」，毘梨耶即精進的梵語。

多少與此內心的散亂有關。古人說：「制心一處，無事不辦」，這就是說：由於禪定的力量，可以控制自己的內心。這確是體驗真理，發生智慧必須的特殊訓練。但這不過把我們的精神集中起來便於管理而已，一旦出了禪定的心境，依舊要紛散混亂起來。

所以上面的五種波羅蜜多，對於苦痛根源的愛見，還是不能徹底解決的。

**(3) 般若：才能徹底度一切苦——糾正錯誤的見解、指導五波羅蜜**

(9) 印順導師《華雨香雲》，p.177 ~ p.178：

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！故說之似緩，然是但事耕耘，不問收穫之意。確定目標，但放手行去，功到自成。

一著急，則鮮不落於魔道者。不著急，非懈怠放逸，恰是大勇精進。精進非著急，佛說如操琴，弦寬則聲弛，弦急則聲促，不急不緩，而精進乃成。故知學佛正行，不著急，不鬆懈，確樹宗極，直趣之而已。

然為學之初，允宜緩急互相助成，互補其偏失以成中道。佛說猶如騎馬，馬首偏左則牽之使右，偏右則牽之使左，如不左不右，則縱之驀直行去耳。今之學者，偏緩偏急，宜乎思潮世道，並糾結而難可爬梳。

(10) 印順導師《佛法是救世之光》，p.24 ~ p.27：

我們追溯釋尊在菩提樹下的降伏魔軍，他所使用的方法是：使魔無所施其技，從根本上令魔對佛沒有辦法，這才是真正降魔的方法。佛在菩提樹下，魔王用種種方法擾亂佛。最初，魔王差遣魔兵魔將，手持刀槍箭戟，用恐怖威嚇的手段。這時，佛穩如泰山，根本不為魔所動，也不理睬它，魔兵魔將自然就退卻了。…〔中略〕…

威脅、利誘、聲色、欲樂，這是一般人所最難忘懷的，能夠做到「不睬它」的工夫，這是很不容易的！要真正做到「不睬它」，對於這些世間欲樂榮華，必須要徹底放下；不能夠徹底放下，說不睬它那是沒有用的，因為魔的力量是很強大的。佛的「不睬它」，是內心裡有個確立不移的東西在那裡，不是把眼睛閉起來，把耳朵塞起來，不見不聞的那種「不睬它」。要知道，佛有<sup>(1)</sup>大慈悲力<sup>(2)</sup>和大精進力，由此二力，所以能夠破除一切魔軍。

<sup>(1)</sup>佛已證覺宇宙人生的真理，五住永盡，二死已亡，以大慈悲心視一切眾生等同一子，所以對魔的威脅、利誘、聲色、欲樂，在佛眼看來，不但不覺得可怖、可喜、可樂，只覺得魔的可憐可憫。這有如慈悲的母親，對於稚子送糖給她吃，只覺得好笑，決不會因此而動搖她的心。同樣的，稚子手持玩娛的刀槍，向母親刺打過來，母親也只有覺得可笑可憐，決不會生起什麼瞋心的。

一般人就是因為沒有慈悲的力量，所以不可貪的而貪，不可瞋的而瞋，不可愛的要愛，這才流轉生死，不能跳出魔的羅網。佛具有大慈悲力，對於這一切，都有深切的認識，所以能夠很容易的做到「富貴不能淫，威武不能屈」。在一切所有的力量中，慈悲的力量最大，有了慈悲，才能忍受一切苦難，才能克服魔的一切誘惑。我們要降魔，首先須學習佛的大慈悲力。

<sup>(2)</sup>佛又具有大精進力，因為有此大精進力，才能勇往直前的一直向上，遠離惡法，修學善行，朝著最高的目標前進。如經說：魔王勸佛回宮做轉輪聖王，而佛回答說：做轉輪聖王那算得什麼，做三界的法王，豈不是更偉大嗎？必須有了這種一直向前，不屈不撓的精神，才不會再為一切惡法所擾亂所破壞，也才不會在中途跌倒。唯有具備大精進力的人，才能堪任以大法化導一切人。否則，難免不被惡法魔事所動搖的。

我們常聽說：降魔！降魔！但不知用什麼方法去降魔。要知道佛法最根本而妥善的降魔方法，就是要具備如上所說的：大慈悲力和大精進力。這二種力量如果不能充實圓備，魔是不容易降伏的。

再者，大家不要以為到成佛的時候才降魔，要知道魔隨時隨處都在跟著我們的。我們要天天降魔，時時降魔，才能夠對於善法有所增進；不能夠隨時隨處破除魔的障礙，在佛法中是不會有進步的，學佛就是不斷地在破除魔難的過程當中。

能夠深切地理解這一點，則對於降魔的二種方法——大慈悲力與大精進力，就要不斷的力求充實，才可以立於不敗之地。等到二力的充實圓滿，自然可以你跳我也跳，你唱我也唱；或打進魔宮去教化魔眾了。希望大家不斷的降魔，在一切善法中前進。

(六)、般若，譯為智慧，有了智慧，錯誤的見解可得到糾正，五種波羅蜜多也可以得到正當的指導。佛法裡特別尊重智慧，因為祇有智慧才能徹底度一切苦。

經上說：『五度如盲，般若為導』；並以種種功德稱揚讚嘆。有些人不知佛經讚嘆智慧的用意，於是以為只要有般若，其餘的五度就可以不要了，這是錯誤的。

智慧是領導者，它需要與布施等行為配合起來，使所修所行的不致發生錯誤，這才是佛法重智慧的真義。<sup>11</sup>

<sup>11</sup> (1) 印順導師《永光集》，p.254 ~ p.255：

我在大乘三系中，重視「性空唯名」——「弘闡中期佛教之行解」，讀者可能多少有些誤解，…〔中略〕…說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。

我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神（《無諍之辯》一二——一二二頁）。其實，這在〈印度之佛教·自序〉中，早已說過了。

而且，龍樹在闡述菩薩廣大行中，對念佛免難，功德迴向眾生，懺悔罪業，煩惱即菩提，易行與難行，頓入與漸入等：凡有他力的，速成的，也就是神（教）化傾向的，都有不同印度後期論師的卓越見解。《智度論》在印度失傳，後期的中觀學者，那裡知道！

(2) 印順導師《性空學探源》，p.8 ~ p.10：

一般以為能理會緣起不礙性空、性空不礙緣起，便算是不忽略有，善於知有了。凡是正確的從空明有，當然能夠體會到性空緣起的無礙不相衝突的。但明理並不能達事，體空也不能知有。

如桌上的瓶，<sup>(1)</sup>如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有的。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；<sup>(2)</sup>可是，桌子上到底是不是有瓶？是怎樣的有？甚至那邊屋裡是不是有香爐等等，則須另用世俗智才能了解，不是明白了總相的空理就可明白事相的一切有。佛弟子周利槃陀伽，證了阿羅漢果，對於空理不能說不了達，了達的也不能說是錯誤，可是他不能說法，因為缺乏了知有的世俗智。

多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。

所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

根本佛法與後來的一分大乘學者，有點不同。<sup>(1)</sup>佛說，必須先得世俗法住智，對緣起法相得到正確認識，然後才能體驗涅槃的空寂。<sup>(2)</sup>但有些學者，不能事先深切決了世俗，下手就空，每每為空所障，偏滯於總相空義，不能善見緣起，往往流於懷疑或邪正混濫的惡果。

應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

…〔中略〕…空有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

(3) 印順導師《性空學探源》，p.10 ~ p.12：

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。

這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。

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。

## 2. 詳說般若

### (1) 三種智慧：聞、思、修三種加行慧

般若慧和世間的知識不同：般若慧是從深刻地體驗真理所得到的，如釋迦佛在菩提樹下因獲得了體驗真理的智慧而成佛。

這樣，般若的智慧，我們不是就沒有分了嗎？這也不然，我們雖還沒有體驗真理的智慧，可是佛法即是依體悟真理的智慧而流出來的，我們依止佛的經教指示漸漸思惟觀察，起深信解；這雖不是自己體驗真理的智慧，然也是類似的智慧。

生得智慧雖人人都有，然解脫苦痛根源的智慧，不經過修習，確是不容易得的。所以佛法教人<sup>[1]</sup>多聞熏習，聽聞日久，解法智生，這在佛法名聞所成慧。<sup>[2]</sup>聞解以後，再於自己心中詳審觀察，如是對於前所了解的問題可以更得到有系統有條理的深一層認識。同時，將此深刻的悟解，指導行為而體驗於尋常日用間，佛法名此為思所成慧。<sup>[3]</sup>思後更修禪定，於定境中審細觀察宇宙人生的真理，此名修所成慧。<sup>[4]</sup>再不斷的深入，常時修習，般若智慧即可發生。<sup>12</sup>

---

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，所以一人空就轉不出來了。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。

說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。

空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。<sup>[1]</sup>單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。<sup>[2]</sup>不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

<sup>12</sup> (1) 印順導師《學佛三要》，p.166 ~ p.168：

<sup>[1]</sup> 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。

<sup>[2]</sup> 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。此加行慧，教典中又分為三階段，即聞、思、修三慧。

<sup>[1]</sup> 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。

<sup>[2]</sup> 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。

## (2) 兩種智慧：世俗智、勝義智

智慧，可以分為兩種：

(一)、**世俗智**，如世之哲學家、科學家等，他們都有對於宇宙人生的一套看法，有他種智慧，與相對的真理。雖然這是不究竟的，若就廣義的智慧說，他們解說宇宙人生的世俗智，也可以包含在般若裡（方便智）。

(二)、**勝義智**，這是就特殊的智慧說。佛法體驗真理的智慧，是徹底的、究竟的，這與世間智慧不同而是特殊的。體驗真理的智慧得到了，生死流轉中的一切苦痛，都可以因之而解決。苦痛的大樹，有本有幹有枝有葉，我們要除掉它，不能光在枝葉上下功夫，必須從根本上去掘除，佛法就是以般若智從根本上解除人們苦痛的。所以佛法中所講的般若，主要是特殊的。

佛、菩薩、羅漢都有此智慧，不過佛菩薩的心量大，智慧也大些。<sup>13</sup>因此菩薩應遍學一

---

<sup>(3)</sup> 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。

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，不依文文章句而觀於法義。這聞思修慧，總名加行慧，因它還沒有到達真正的實證階段。

<sup>(三)</sup> 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。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1237 ~ p.1238：

「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<sup>(1)</sup>「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」。<sup>(2)</sup>「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。<sup>(3)</sup>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」。<sup>(4)</sup>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。

<sup>13</sup> (1) 印順導師《寶積經講記》，p.140：

大小乘的勝義慧，都是觀空的，所以舉虛空為譬喻。芥子孔的空，與太虛空，雖然本質是平等的，而量是相差得太遠了。這所以小乘偏重人無我的空慧，僅能自了，而菩薩特重一切法空。這空無我的勝慧，能為上趣佛道，下化眾生的善巧方便。

這一比喻，龍樹的《智論》也曾引述到，以明大小乘空義的差別。

(2) 印順導師《寶積經講記》，p.3：

又如《大智度論》所說：「聲聞空如毛孔空；菩薩空如太虛空」。及《中觀論》的：「大聖說空法，為離諸見故」一偈，都是引用本經的。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》，p.11：

從即空的緣起去談三法印，才知三法印與一實相印的毫無矛盾，決不是什麼小乘三法印，大乘一實相印，可以機械地分判的。

即一實相印的三法印，<sup>(1)</sup>在聲聞法中，側重在有情空，那就是諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜。<sup>(2)</sup>在大乘法中，遍通到一切法，側重在法空，那就是緣起生滅的假名，緣起無實的性空，緣起寂滅（空亦復空）的中道。本論說：「眾緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」。

這三一無礙的實相，是緣起正法。<sup>(1)</sup>聲聞簡要的直從緣起的妄相上出發，所以體認到的較單純，狹小，像毛孔空。<sup>(2)</sup>菩薩深刻的從緣起的本性上出發，所以體認到的比較深刻，廣大，像太虛空。

(4) 印順導師《中觀論頌講記》，p.310：

切法，菩薩雖學一切法，以有特殊的智慧，世間智慧的錯誤可以為之揀除，融攝貫串使世俗慧亦成為圓滿而合理的，從般若而引出方便智，即能正見世間的一切，這就是上面所說廣義的智慧了。

常人對此，多不了解，於是生起種種誤解：<sup>(1)</sup> 有些人以為佛法所指的智慧是特殊的，有了這特殊的智慧，其他的世俗智慧就可以不要了，這種人忽略了遍學一切法門的經訓。<sup>(2)</sup> 另一些人以為世俗的知識，不可厚非，應當去學，可是學而不返，忘記了佛法特重的智慧是什麼了。

所以修學佛法的人，應該對佛法所崇重的特殊智慧致力以求，而世俗的一般智慧，也不能忽略。<sup>14</sup>

---

大乘、小乘的正觀實相，確乎都要從我空下手的；通達了我空，即能通達我所法空。有我見必有我所見，得我空也可得法空。所以釋尊的本教，一致的直從我空入手。

其中，悟二空淺的是小乘，如毛孔空；悟二空深的是大乘，如太虛空。悟入有淺深差別，而所悟的是同一空性；真理是不二的。

(5) 印順導師《印度佛教思想史》，p.134 ~ p.135：

「佛法」與「大乘佛法」的如實相，是不二的，不過由於根性利鈍，智慧淺深，譬喻為「如毛孔空與太虛空」，其實虛空是不能說有差別的。龍樹正本清源，貫通了「大乘佛法」與「佛法」。

(6) 印順導師《性空學探源》，p.231：

主張擇滅同，謂是一味的；主張擇滅異，謂是差別的。後代大乘以虛空為譬喻來會通一味與差別：虛空，隨了器皿的方圓，而有方圓之別，如這空茶杯中的圓空，與空箱子中的方空，此空不是彼空，方圓位置不能說無別。但，空的體性，是渾然同一的，不能說有差別。

擇滅如果決定只有一個，則一解脫一切解脫，依次的修證是徒勞的了。擇滅如果說是眾多差別，難道直覺體驗下的涅槃性還有差別相嗎？這是困難的。大乘虛空喻的會通，就是針對這困難而發的。

(7) 印順導師《中觀論頌講記》，p.28 ~ p.29：

在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同：小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，菩薩卻發廣大心，修廣行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。

至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。

(8) 印順導師《成佛之道》，p.325 ~ p.326：

般若為二乘聖者的生母，又是佛菩薩的生母，那般若到底是小乘法，大乘法呢？

<sup>(1)</sup> 約般若的廣義說，也就是專約能生聖法說：般若是三乘共學的法門。依般若證入空性來說，聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空，並非質的不同。三獸渡河，唯香象才能徹底（『唯佛與佛，乃能究竟諸法實相』）；淺深不同，而同樣的契入法性流中。約這個意思說：三乘的觀慧，可以有方便淺深不同，而根本特質是不許差別的。

<sup>(2)</sup> 然約般若的深義說，如與國王和合而生王子，『母以子貴』，也就與生育常人不同。依此，般若是與菩提心相應，大悲為上首的般若；是五度所莊嚴的般若；是能攝導一切功德而趣向佛道的般若。這樣，『般若……但屬菩薩』；『能生諸佛』。

般若現證法性空，不但不會如二乘那樣的趣入空寂，反而是方便善巧，成為一切功德的攝導者，成為一切波羅蜜多的總相。

<sup>(3)</sup> 不論約那一方面說，般若決定是出世聖法的特質，非布施，禪定等所及，而為了生死與成佛的必修法門！

<sup>14</sup> (1) 印順導師《學佛三要》，p.192 ~ p.194：

成涉俗濟世之用 <sup>(1)</sup> 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



(3) 智慧所證的真理：緣起的「三法印與一法印」

般若是最高的智慧，其內容深細難了，由於般若的最高智慧，才能親證宇宙人生的根本真理。真理是什麼？這不必另外去找說明，可以就在日常見聞的事物上去了解。

依佛法說，一切事物的存在，都不過是原因條件的假合，凡是假合成的東西，它底本身一定是遷動變化的；他依原因而存在，同時又與他法作緣，他法也遷流變化而存在。這種互相影響互相推動的關係，佛法簡稱之曰因果系。因果法則，是遍通一切法的。如一株樹，有種子的因，與水、土、日光的緣，和合起來，生芽、抽枝、發葉、開花、結果。若是原因和助緣起了變化，樹的本身也就跟著變化了。人也是這樣，富貴、貧賤、賢明、不肖，都不是沒有因緣的。上面曾說：人依內心的正確與錯誤引生行為的合理不合理，由此感招苦樂不同的結果，這也就是因果必然的現象。

任何事物，都不許例外，佛法就是依因果法則說明一切的。存在的是結果，同時也是因；凡是可為因的，也必是從因所生的。

---

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。

<sup>(2)</sup> 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。大乘聖典曾經指出：「菩薩當於五明處學」。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。

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，<sup>(1)</sup> 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贅累，<sup>(2)</sup> 但如透過了這一關，卻成為菩薩濟世利生的大用。

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。真正的大乘慧學，<sup>(1)</sup> 不但重視觀境與生活的相應，理性與事相的統一；<sup>(2)</sup> 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。

(2) 印順導師《佛法概論》，p.2 ~ p.4：

此外，「世間一切微妙善語皆是佛法」，釋尊說：「我所說法，如爪上塵，所未說法，如大地土」（升攝波經）。這可見有益身心家國的善法，釋尊也多有不曾說到的。釋尊所覺證而傳布的法，雖關涉極廣，但主要是究盡法相的德行的宗教。

佛法是真實的，正確的，與一切真實而正確的事理，決不是矛盾而是相融貫的。其他真實與正確的事理，實等於根本佛法所含攝的，根本佛法所流出的。所以說：「一切世間微妙善語，皆是佛法」（增一阿含經）。這可見，「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言」（大毘婆沙論），實在不夠了解佛法！

在佛法的流行中，融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空，這是佛法應有的精神。

<sup>(1)</sup> 佛的法，是根本的；<sup>(2)</sup> 諸佛常法與入佛法相的佛法，是豎貫的，深入的；<sup>(3)</sup> 融貫的佛法，是旁通的。千百年來流行於人間的佛法，不外乎契合這三者而構成。

但一般宗教就不然，如<sup>[1]</sup>耶穌教說一切事物是上帝造的，上帝不由他所造。這樣，上帝唯是原因而不是結果了！佛法呵此為不平等因。<sup>[2]</sup>還有說什麼時、方、物質等為諸法因的，這在佛法總呵之為非因計因。或說諸法是無因生的。諸經中依因果法則，遍予破斥。唯有依於般若慧，了達諸法的因果事理，纔是正確的知見。然了得因果現象，還不是佛法中最究竟的；最高的智慧，是要在因果現事的關係中，深入的去體驗普遍而必然的最高真理。<sup>15</sup>佛就是體驗了這最高真理的；佛的偉大，也就在他能把真理完滿的洞達。

### A. 三法印

宇宙人生的真理，佛說有三：

(一)、諸行無常：這一真理，說明了一切事物都在因果法則下不斷地遷流變化，其中沒有什麼永恆不變的東西。在從前，或許不容易了解，由於近代科學進步，已經不甚難懂了。

不過，世人也只能在諸法的流動變化上了達其外表，還不能達到諸法沒有不變性的究竟義。

---

<sup>15</sup> 印順導師《佛法概論》，p.141 ~ p.144：

**三重因緣** 佛法的主要方法，在觀察現象而探求他的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。佛世所談的因緣，極其廣泛，但極其簡要。後代的學佛者，根據佛陀的示導，悉心參究，於是因緣的深義，或淺或深的明白出來。這可以分別為三層：

一、果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。…〔中略〕…不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。

因緣是很複雜的，其中有主要的，或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

二、事待理成：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有他更深刻普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。經中說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」（雜含卷一二·二九六經）。這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。…〔中略〕…

一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。這是說：不管是存在的事物也好，理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。

試作淺顯的譬喻：如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的——木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有，已有還無的過程中，就可見當房子存在時，也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定——空。如離卻非存在，房子有他的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有，已有還無的現象。

這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底，最究竟的因緣論。

這諸行無常的真理，是從縱的時間方面來說明的。

(二)、諸法無我：我，在佛法裡有它特殊的定義。一般人總以為事物上有一個獨立存在的東西——我。依佛法講，存在的事物都不過是因緣和合的假相，其中沒有什麼可以獨立自存的。

如一幢房子，看來好像是整然一體，然仔細推敲起來，房子是由眾多磚瓦木石所合成的。五指伸開來，拳還能存在嗎？這說明了物體是因緣生的，只有假相，沒有實體。就是分析到了一微塵、一電子，也還是因緣的假相，沒有什麼獨存的個體。

這諸法無我，是從橫的空間方面說的。了知空間的一切法，都是沒有獨立存在性的，如國家是由土地、人民、主權所合成的，人是筋骨血肉髮毛爪齒所合成的，除去了這許多合成國家、人身的質素，是沒有實體或是形而上的存在。

(三)、涅槃寂靜：這說明了動亂變化、假合幻現物的最後歸宿，都是平等無差別的。一切事物，是動亂差別的，也是寂靜平等的。如審細的觀察諸法，就可以發現動亂差別的事物，即是平靜無差別。這種種差別歸於平等、動亂歸於平靜的——涅槃寂靜，如枝葉花果的形色各殊，但對光的影子，是沒有差別的一樣。

涅槃寂靜，是依諸行無常、諸法無我體驗所得到的。如對前兩真理不能了解，這涅槃寂靜的真理，也就不會正確的了解。<sup>16</sup>這如在波浪的相互推動激盪——無常無我上，了知水性的平靜一樣。波浪是依水而有的，波浪因風而起，風若息下來，水自歸於平靜。

但這平靜不必要在風平浪靜的時候，就在波濤洶湧動盪不停的時候，水的本性還是平靜的。人在生死的流轉裡也是一樣，苦樂、人我、是非、好醜、動亂萬千，就在此動亂萬千的流轉當中，了知涅槃的平等寂靜。<sup>17</sup>

<sup>16</sup> 印順導師《性空學探源》，p.28 ~ p.29：

以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：

一、靜止的分析：將有情作一種靜的觀察而加以分析，分析而又綜合它。這在因果事相的辨析，佛教做到相當的嚴密；西北印的佛學者，於此用力最勤。

二、流動的觀察：在生命不斷的發展變化中，作一種推理演繹的功夫，去把握生命演變的必然法則，與因果的必經階段。這方法比較活潑，近乎推理派。

三、可說是直觀的洞見：在有情生命和合相續中，去體察一一法的當體；在彼此相互的關係中，前後相續的連絡中，顯露一一法的本性，這是一種直覺的透視（直觀有兩種：一、現觀的經驗，一、思擇的體察。這是後一種）。所得的，不再是它的表象，而是深入它的本性；直顯一切法如幻皆空的，就是用的這類方法。但這需要建立於前二者的基礎上，即依於同時的彼此析合，前後的起滅斷續，否則，不過是孤立而靜止的神我見。

<sup>17</sup> 印順導師《性空學探源》，p.54 ~ p.59：

但要問：因集故苦集，此因集，何以必能集此苦果？無常無我云何能集起而非即無？因滅故苦滅，生死苦云何可滅？滅——涅槃云何而非斷滅？

對這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法。現在拿三條定律來說明：

一、流轉律：…〔中略〕…

二、還滅律：…〔中略〕…

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變

上次說到，糾正我們內心上的錯誤，引導行為入於正軌，即達到此涅槃寂靜的境地，就可以得到生死苦痛的解脫了。

### B. 三法印即一實相印

上面三者，總名之為三法印，印有不可變更和確實性的意思。這三者是佛陀從因果法則上體驗得到的，因人的智慧不同，所以通達的真理也有點不同。

<sup>(1)</sup>小乘要一步步的向前悟入，先了解諸行無常有必歸無，再了解諸法無我，由此進而離卻煩惱體驗諸法的涅槃寂靜，這是漸進的體驗。<sup>(2)</sup>大乘菩薩就不必如此，只一「空」字，就把三法印統攝起來。空，是真理中最高的真理，最究竟的真理。<sup>1819</sup>

---

法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。

常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。《說陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闍陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癡結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。

諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

…〔中略〕…

闍陀比丘的誤解，必須使他了解諸行非實、涅槃非斷滅才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。

試問：為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？因為<sup>(1)</sup>中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。<sup>(2)</sup>緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。

這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，<sup>(1)</sup>不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，<sup>(2)</sup>必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

《雜阿含》的九二六經，佛對迦旃延說入真實（勝義）禪，不要依一切想，以見一切法自性空寂。…〔中略〕…

在一切生滅有為法上，觀察其當體悉皆虛偽、空寂，無有實法，一切只是假名安立；如是遣離有無二邊見，而證入解脫涅槃。說到涅槃，大家都知道有兩種：無餘依涅槃，固然無身心可說；但有餘依涅槃，阿羅漢們在生前就都證得了的。

所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。

這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

<sup>18</sup> 印順導師《佛法概論》，p.165 ~ p.166：

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。…〔中略〕…<sup>(1)</sup>

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。…〔中略〕…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！

19 (1) 印順導師《佛法概論》，p.165 ~ p.167：

三法印即是一法印…〔中略〕…無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。<sup>(1)</sup>豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。<sup>(2)</sup>橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。<sup>(3)</sup>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。

(一)<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>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。

(二)<sup>(1)</sup>彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。<sup>(2)</sup>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。

(三)<sup>(1)</sup>這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>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！

佛為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。

大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

<sup>(1)</sup>拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；<sup>(2)</sup>久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。<sup>(3)</sup>惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。如《智論》(卷二二)說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我；無常，無我，無相，故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃」。又說：「觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略」。這真是直探佛法肝心的名論！

(2) 印順導師《中觀論頌講記》，p.249：

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！

(3) 印順導師《無諍之辯》，p.5 ~ p.7：

玄學者，為什麼要找到萬化的根源來給宇宙以說明？為什麼會「妄構一個神秘的東西來作宇宙的因素」？這並不從玄學的神悟得來，而是根源於現實經驗及其錯亂。

凡是現實的存在者——即緣起的存在，必然的現有時間的延續相，即前後相。由於不悟時相前後的如幻，因而執取時相，設想宇宙的原始，而有找到萬化根源的願欲。

原來，眾生與世間，有著根本的缺陷性、錯亂性，即在眾生——人類的認識中，有一種強烈的實在感，雖明知其為不真確的，如水中月，如旋火輪，但總還覺得是如此如此的。這種強烈而樸素的實在感，即亂想的根本——自性見。

依此自性的**實在感**，成為意識的內容時，如從**時間的延續**去看，即是不變的：不是永恆的常住，即是前後各別——各住自性而不變的中斷。如從**空間的擴展**去看時，即是不待他而自成的：不是其小無內的小——即成種種便是其大無外的大全。由於**實在感而含攝得不變與獨存**，即自性的三相。

在知識愚蒙的，索性把一切都看為真實、不變、獨存的，也無所謂神學與玄學。由於知識經驗的進展，雖逐漸的發現到現實的虛偽性、變化性、彼此依存性，但由於自性惑亂的習以成性，很自然的會想到超越於現象——虛偽、變化、依待之上的，含藏於現象之中的，有「這個」（本體等）存在，是真實、是常住、是獨體，依「這個」而有此宇宙的現象。

(4) 印順導師《中觀今論》，p.70：

所謂自性，以**實在性為本而含攝得不變性與自成性**。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，<sup>(1)</sup>不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；<sup>(2)</sup>非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；<sup>(3)</sup>而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。

而佛法的**緣起觀**，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。

(5) 印順導師《中觀今論》，p.116 ~ p.117：

然而常人為此**無始來的實有妄見**所迷惑，所以雖不斷地了達實在者成為假相，而終於覺得它內在的實有，構成假象與實質，現象與本體等偏執。每以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定是實有自體；而現象的背後或者內在，必有實在的本體在。即使說本體是不可知的，也還是要肯定此實在的實體，從素樸的常識的實在，到形而上的本體的實在，永遠的死在實有惡見之下。

<sup>(1)</sup>從時間上說，即追求此實在的根元，即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者（發展論）的自性說。<sup>(2)</sup>從空間上說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續，都是從此實有的質素成的，如勝論學者（組織論）的六句說。<sup>(3)</sup>即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。

**歸根結底**，這都是從自性——有的計執而來。都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。

此實在的直感，本於認識根源的缺陷性，成為人類——眾生普遍牢不可破的成見。

雖因意識的經驗推比而漸漸的理解了些，而終於不能徹底掀翻，終於迷而不覺，而想像為「假必依實」，從認識的現象而直覺內在的真實。所以，不必是時間的始終尋求，也不必是空間的中邊分別，而不能不是直感內在實有的。

唯有佛法，尋求此自性而極於不可得，徹了一切唯假名（也有能依所依的層次），一切畢竟空，掃盡一切有情所同病的，也被人看作人同此心，心同此理的戲論——根本的自性妄執，徹底體證一切法的實相，即無自性而緣有，緣有而無自性的中道。

(6) 印順導師《中觀今論》，p.187 ~ p.189：

此宗自性的三義，與我上面所講的：**實有、不變、獨存的自性三義**，大體相近。

<sup>(1)</sup>根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。一般所認識的，由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。

<sup>(2)</sup>雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。

<sup>(3)</sup>所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

這裏有需要考慮的，即有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性，龍樹論中處處在說明，以緣起為破除自性見的唯一理由。今此派說自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的！

如未能圓滿通達因緣生義，那只能說他所通達的不圓滿，不能正見緣起的真義——如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解，故仍執諸法有自性。決不能說觀察緣起不能破除自性，「非因緣生」，不足以攝盡自性的全體。

佛陀說法，不但有名，也還有義。小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切。

但一般人對於空，都有誤解，以為空是什麼也沒有了，於是懶惰疏忽，什麼也不努力，這是極大的錯誤！不知空是充滿**革命的積極性的**——太虛大師曾約空義，作「大乘之革命」。如太虛大師自傳裡有一段寫到他在西方寺看《大般若經》的時候，「身心漸漸凝定，忽然失卻身心世界，泯然空寂中靈光湛湛，無數塵刹煥然炳現如凌虛影像，明照無邊。坐經數小時，如彈指頃，歷好多日身心猶在輕清安悅中。……從此，我以前禪錄上的疑團一概冰釋，心智透脫無滯；曾學過的臺、賢、相宗以及世間文字，亦隨心活用，悟解非凡」。

因為大師勝解了空義，所以就與一般人不同！大師了知世間上的事物都是無常的、無我的，一切事物離開了關係條件的存在別無他物，所以對於現在佛教中有不適合時代社會需要的地方，力主改革；而一般保守者忽略諸法無常無我，所以多方反對。但大師仍以勇猛心、無畏心為佛法奔走呼號。由此看來，**若真能悟證——即使少分了解空義，對於行事，也必能契合時機，勇往直前。**<sup>20</sup>

---

破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的、法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。

如以此為不及，那麼一般學者說性空，如不能盡得性空的真義，性空也難道不能破執見嗎？如某些學者，自以為應成派而不能盡見月稱義，那麼應成派也就該不究竟了！

佛說因緣生義，為通達無自性的唯一因。此宗三義，宗喀巴何以判之為不及？

依我看，若說不及，自續派倒可以充數。如清辨論師以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相，即略近中土的不空假名宗。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。

<sup>20</sup> (1) 印順導師《華雨香雲》，p.292：

大師的革命思想，由於時代風尚所引發，然在還沒接觸到時代的思想時——光緒三十四年前，他在西方寺佛法的參究中，已經體認得含有革命性的特殊經驗。這種內心的特殊經驗，即是「空」，即是「本來無一物」；是從一般經驗來的習識中透出，而了得明淨的精神本質——自心。這是直覺得了無纖塵，直覺得一切現象的相對無定性，一切佛法的隨機適應性。這種見地，通過了環境的影響時，如當時的政治宗教，在向上發展的順利階段，他是會以高度的信心去推進他。如在逆轉而沒落的階段，他會立刻感覺他的不契宜，會以毫不猶疑的態度去洗革他。

大師這種經驗，深度與恰當到什麼程度，可以不論，但對於這位革命和尚，卻有著重要的意義。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》，p.176：

虛大師年輕時代，曾多為社會刊物寫稿，交遊許多文人，對宗教生活有些鬆懈，那原是一個危險期。後來他突然發心到普陀山閉關，將鬆懈了的宗教生活，改變過來。這實是大師得力於初年在西方寺看《般若經》有悟的心境，深生信心，始終不會忘卻，到底回到虔敬的宗教生活中來。

(3) 印順導師《性空學探源》，p.2 ~ p.4：

「空」為佛法的特質所在：不問大乘與小乘，說有的與說空的，都不能不說到「空」，缺了空就不成究竟的佛教。

佛法的目的，主要在轉迷啟悟，轉染還淨。從現實的人生出發，覺悟到人生之所以有重重的痛苦不自由，由於**所行的不正**；行為的所以不能合乎正道，由於**知見的不正**，對於人生真相缺乏正確的悟解。佛法是針對此點，**勘破虛妄以見真實，遠離邊邪而歸中道**；必如此，才能得解脫而自在。

<sup>(1)</sup> 這解脫自在的佛法，可由悟理、修行、證果上去說明。但有一共同要點，即無論為悟理、修行與證果，都要求一番革新，要求對於固有解行的否定（太虛大師曾作〈大乘之革命〉，即據空立論）。一般人以為如此，以為應該如此，現在一一的給予勘破、否定——並不如此，不應該如此。表示**遮妄離邪**的否定，可以有種種的名稱，而最適當的就是「空」。<sup>(2)</sup> 從悟解與證入說，「空」不但是虛妄戲論的遮遣，也就是如實寂滅的開顯，遮情與顯理統一。

遮情，顯理，不是徒托於名句的論辨，而是要從篤行中去實踐體驗的。釋尊本教，與大乘空相應

菩薩悟證了空的真理，即於此空性中融攝貫串了諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印。因為，我們要了解空，須從這三方面去理解：(一)、世間沒有「不變性」的東西，這就是諸行無常，諸法既沒有不變性，所以都是無常變化的。從否定不變性說，即是空。(二)、世間沒有「獨存性」的東西，一切事物都是因緣假合，小至微塵，大至宇宙，都是沒有獨存性的，所以無我。從否定獨存性說，也即是空。(三)、世間沒有「實有性」的東西，常人總以為世間事物有他的實在性，這是一種錯覺，剋實的推求起來，實在性是不可得的；實在性不可得，也即是空。

三法印從否定的方面說——泯相證性，即是顯示空義的。不變性不可得，獨存性不可得，實在性不可得，不可得即是空。空，不離開因果事物而有空，即事物的無常變化，無我不實，自性寂滅。

以空——實相印貫通諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，每為一般人所不了解，所以特別指出來。

#### (4) 般若智慧與世間知識的不同

##### A. 般若能徹底掀翻自性妄見而通達究竟真理

般若是通達真理的智慧，與世間的一般知識不同。般若——實相慧，即能真知諸法真理的，如即空的無常、無我、涅槃寂靜。凡是真理，要合乎三個定義：(一)、凡是真理，必定是本來如此的；(二)、又必定是必然如此的；(三)、還必是普遍如此的，時不分古今，地不分中外，大至宇宙，小如微塵，都是如此的。這近於哲學者所說的「最一般的」或「最哲學的哲學」。

但哲學家所說的，由於推論、假定，或由於定境，與佛法不同；佛法是佛陀及其弟子們，以般若親自證得的。

##### B. 世間知識不能免除自性妄見

至於普通的知識，大概可以分做兩種：(一)、有些認識，即常識（科學也是常識的精製）可以知道是錯誤的。(二)、有些認識，常識即使是科學，也不能知道是錯誤的。

---

經及《中觀論》，都是這樣的。如《雜阿含》八〇經（依大正藏經編次）即如此說：

心樂清淨解脫，故名為空。

總之，佛法提供一種「不主故常」的超世間的大事。實踐此大事，必須透過空，就是對世間固有的來一次突破，否定。空，不是抹煞一切，是淘汰；依現代的術語說，是揚棄。是從思想與行為的革新中，摧破情執中心的人生，轉化為正覺中心的人生。所以，空不是什麼都沒有的「無見」，反而因為空，才能實現覺悟的、自在的、純善的、清淨的。

假使行為、見解一切都安於現狀，世人如此，我也如此，那又何需乎佛法？必須面對現實，否定而超越他，才見到佛法的特質，見到性空為佛法唯一的特質。

只要是佛法，不論大乘小乘，此宗彼派，都不能不提到空。因此，聖龍樹是特別詳盡而正確發揮空義的大家，但空卻不限於龍樹學。如唯識，必須明無境，明遍計所執無性，就是空義。聲聞學者明無我無我所，空、無相、無願，都無非是空義。就是強調一切有者，也不能不談這些。

所以，我們應該知道：空是佛法中最通遍最重要的大事，是大小學派所共的，不過有程度上的深淺、偏圓，正確或錯誤罷了！



常識上以為不錯誤的，為大家甚至世間學者所共同承認的，都是外由五根緣境，以及內由意識分別所得到的影像，即為世間的真實，或者即作為真理看。

依佛法，<sup>[1]</sup>常識可以知道是錯誤的，有些是完全錯誤的，或也有相對真實性的。如小孩看到「雲駛月運」，以為月亮是在跑，這當然是錯誤的；但這種錯誤在眼根緣境的印象上，有他相對的客觀性。不過成人以意識推察，知道由於雲的飛行，這才以意識比量修正根識的似現量。雖明明見到月亮飛行，而不以為然，說這是錯誤的認識。這種認識，在人類知識的發展中，不斷在進步，不斷在修正自己過去的錯誤。所以世間的知識，每每是覺得今是而昨非的。<sup>[2]</sup>還有常識——那怕是科學，也是不能徹底知道是錯誤的。如一般人總以為事物有不變性的、獨存性的、實在性的東西，總以為這是千真萬確的。其實，事物那裡是這樣？一切事物都是變動的、假合的、非實在的，即是畢竟空的。然而常識不以為然，即科學與哲學家，也只達到部份的近似。

科哲學家雖能推知世間某些常識是錯誤的，然仍不徹底，因為**常識和科、哲學家的推論**，都是依據**見聞覺知**為基本的，而**五根的觸境生識**，是靜止的、孤立的、取為實在性的。而無始來習以為性的**意識**，也不能免除自性的妄見。<sup>21</sup>

<sup>21</sup> (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.380 ~ p.382：

一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。所以，西洋哲學者，<sup>[1]</sup>也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的，靜的，不生滅的。這是以理性為主而推翻感覺的。<sup>[2]</sup>也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是重感覺而薄理性的。然而，他們十九以為感覺認識的事物，與理性絕對不同。

性空論者與他們根本不同。<sup>[1]</sup>**眼耳鼻舌身的五根識**，與**意識的剎那直覺**，如離去根的、境的、識的錯誤因緣，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。<sup>[2][A]</sup>**由意識承受直感而來的認識**，加以**比度推論**等，才發見有生有滅。<sup>[B]</sup>一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為**感覺界能明見有生有滅**了。

這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。原來<sup>[1]</sup>**世俗現量的直感經驗**，有**自性見的錯誤**，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是『這樣』。這『這樣』的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；<sup>[2]</sup>所以**意識的高級知識**，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。<sup>[1]</sup>**五根識及意識的剎那直觀**，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。<sup>[2]</sup>所以**影響意識**，**影響思想**，起**諸法實有生滅的妄執**。

佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。所以實有的生滅不可得，病根在自性見。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。

世間的學者，在感覺中不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊；二者不能相調和。

唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

(2) 印順導師《中觀今論》p.156：

我們的認識，<sup>[1]</sup>**根識——感覺是依根而別別了知的**，如眼見它的色相、形態，身觸它的堅軟冷暖，耳聽它的音聲等；是**直見現前的**，是**僅見外表的**，是**各別的**。<sup>[2]</sup>在**意識中**，才獲得**一整體的**，有**內容的「牛」的認識**，於是乎有所謂相與可相。無論在認識上，對象上，常人不能了達緣起，不

佛法能從根識及意識的認識中，徹底掀翻自性的妄見，這才能契入究竟的真理。所以，佛法教人修定習慧——般若，根除心理上的錯誤，通達法性空即無常無我涅槃寂靜，親切證驗，做到去來坐臥莫不如此。<sup>22</sup>

是把它看成一體，便是相與可相的別立。自性見就是那樣的！

(3) 印順導師《成佛之道》p.396：

如仰觀天上的『雲駛月運』，知道是浮雲的移動，而不是明月的推移。<sup>(1)</sup>但根識的感官經驗上，還是月亮在動，<sup>(2)</sup>不過經意識的判定，知道是雲動而已。

<sup>22</sup> (1) 印順導師《成佛之道》，p.336 ~ p.338：

自性如何有？是觀順勝義。

佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。

名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。<sup>(1)</sup>例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。<sup>(2)</sup>又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。<sup>(3)</sup>又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。<sup>(4)</sup>世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。<sup>(1)</sup>從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？<sup>(2)</sup>從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的存在？一體怎能成為差別？

這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

(2) 印順導師《佛在人間》，p.276 ~ p.290：

## 二 佛教的知識觀

一、知識的缺點，可從四方面說。(一)、知識的片面性：…〔中略〕…

(二)、知識的相對性：…〔中略〕…

(三)、知識的名義性：…〔中略〕…

(四)、知識的錯亂性：…〔中略〕…

…〔中略〕…

二、知識的長處：知識有錯誤的一面，然而也有好的一面。現在即以佛法的立場說明知識的好處。(一)、以分別識成利生事：…〔中略〕…

大乘法說：<sup>(1)</sup>初學菩薩向上向善的正行，即由分別知識的引導——由知識分別，知善知惡，了解世間的因果事相，知善而深信善法的價值，於是不斷地努力向善，這才能趣向證悟的聖境，得平等無戲論的根本智。<sup>(2)</sup>不但初學的，菩薩在自覺的聖境中，雖遠離了分別妄識；但菩薩行的特點在利他，故從平等的根本智中，又起後得的分別智，此即通達事物，度生的方便智。從菩薩

的修行、證悟、利他的一切事業中看，佛法始終重視知識。

佛法把知識看為：是自利證悟的前導，利他妙行的方便。離去了知識，即不能成就自利與利他的事業，這是佛法重視知識而說明了知識的崇高價值。

…〔中略〕…知識是菩薩攝化眾生的要門，故《瑜伽論》說：「菩薩求法，當於五明處求」。從這些事實看，即知佛教對知識是多麼重視了！分別識是能成利生大用的。

**(二)、以分別識成深信解：**佛教與希伯來的宗教不同。希伯來宗教厭惡知識，重於感情的信仰。佛教卻說：「有信無智長愚癡」。這肯定了無知的信仰，會造成愚妄的行為，不是合理的正信。所以佛教的正信，要透過知識的考察，以知識為信仰的基點，解得分明，信得懇切，這才是合理的正信。如對佛法的正確知解，愈高愈深，信仰也就愈深愈堅。

沒有經過知識的信仰，好像很虔誠，其實是非常浮淺。例如害病，祈求神賜予健康。病真的好了，於是信神。然如再有病痛，求神無靈，他的信仰便要動搖了。

所以佛教主張從深解中起信仰，確信透過知識的信仰才是深固的。這一點，與希伯來宗教——理智與信仰衝突，完全不同。中山先生也說有思想而後有信仰，這與佛教的從正解而成堅信，是一致的。佛教說信仰的最高度，即與智慧融合一體。可見知與信不但沒有衝突，而且是從互相助成而能達成統一的。有了高度的智慧，才有更深刻堅固的信願，這是說明信仰建築在理解的基礎中。理解不能不說是知識的力能，這是知識的又一長處。

**(三)、以分別識成無分別智：**世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂，而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。

有人以為世間的分別妄識，不能契見真實，反而是證悟的大障礙，所以一味訶毀分別識。不知道在沒有證得聖智前，如不以世間分別識分別善惡，觀察真妄，即無從修行。誰能直下從無分別處著手呢！不解不行，怎能證得解脫？所以太虛大師在《大乘宗地圖釋》中肯定的說：佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。

若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識為方便，不但學佛者無從信解修習，佛（出世間後得智）也就沒有化世的妙用了。某些人似乎一向厭惡分別的知識，而不知人類的明了意識，為人類的特勝，而為人所以能學佛成佛的要點。

如貓、犬、蟲、魚，牠們也是有心識的，但牠們的分別意識極弱，極簡略，不能善了名言。牠們的分別識既弱，私欲也不太強，分別識如為悟證的障礙，牠們比我們少得多，簡單得多，就該比人易悟真理了。但事實不然，佛祇說人類易成佛道。因人的意識分別力，比天還強，也唯有強勝的分別力，才能分別善惡真妄，才能痛下決心，依法觀行，才能契悟絕待的真性。

所以佛法不否認知識本身的缺點，但認為若捨棄了他的缺點，把握他的長處，即是證悟解脫的正因。

有人認為：分別識不能契真，如再以分別識修觀，豈不分別愈多，與真理愈遠？這是不懂緣起相對性的機械論法！

豈不見，如一木，再以一木相摩擦，似乎木積越多，而實則兩木相摩，即有火生，火一生起，木也就燒燬了。又如青草，如多多堆積起來，就會生熱而迅速朽腐下去。所以學佛而以分別識不斷地觀察，乃至於定中觀察，正觀諸行無常，諸法無我，法法空寂，即能契悟諸法的空寂相。在契證平等空寂中，有相的分別識也即泯絕而不起了。

故佛教的破除虛妄分別識，決不是一味厭絕它，反而是以它作為引生出世間的平等聖智的前方便。這所以修習方便中，止以外有觀，定以外有慧。

經中常說：如以小楔出大楔一樣（還有如雹墮草，草死雹消；以藥治病，病癒藥廢之喻），沒有小楔，深陷在管中的大楔即無法取出。等到大楔取出，小楔也就自然落下了。學佛以分別識觀破分別，證入無分別聖智，分別也即斷捨了，就與此理相同。

佛教重無分別的智證，但也重視知識，與印度宗教中，專重瑜伽、禪定的學派，精神大有差別，所以佛法的特點在觀慧。

佛法認為：知識雖不能表詮真理，但它有引向真理的作用。如有人問：從精舍去新竹公園，向那裡去？我們就告訴他，從此向北，轉幾個彎等。他依著指示的方向一直走去，自可達到公園。直觀公園的本身，雖無所謂南北，也無所謂彎曲，但我們從此去公園，確有它決定的方向與曲折。如不信所說，以為公園自身並無南北彎曲，我們相信，他就永不能到達新竹公園。

### (5) 別詳我法二執

依般若慧體驗真理，根除內心中的錯誤，導發正確的行為，則煩惱可除，生死可解。論到內心中的錯誤根本，即是執為實有自性而是常是我的，略可分為二類：(一)、我執，(二)、法執。

<sup>〔一〕</sup>法執，是在一切法上所起的錯誤，其中最根本的執著，即有情——人們在見聞覺知上不期然而起的含攝得不變性、獨存性的實在感。

眾生於中起執，不是全由意識計度得來，在五根對境時，影像相生，即不離此實在感；意識再繼之以分別，於是妄執實有自性。

一切的錯誤，根源於此，舉凡宗教上的天神，哲學上的實體、本體，都從這種錯誤而來。

<sup>〔二〕</sup>我執，這是對於有情不悟解為因緣幻有而執有不變性、獨存性、實在性。我即有情，不外是因緣的聚合，有什麼實在性、不變性，如一般所計執的個體、靈、神我？

特別是人們直覺的，於自身中計執有我——薩迦耶見，於所對的一切事物，以己意而主宰他，即計為我所。這種我——有我必有我所的計執，在生死輪迴中，實為一切執著一切苦痛的根本。<sup>23</sup>

---

分別識而為無分別智的方便，是佛法確認的道理，所以在證入以前，有信解行。

<sup>23</sup> (1) 印順導師《成佛之道》，p.345 ~ p.347：

次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。

補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。

薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

對人，有補特伽羅我執；對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性。這與執法有自性的自性，定義完全一樣。

所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。從我（妄執）的本性說，我是樂的；從我所表現的作用說，是我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遭除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

(2) 印順導師《性空學探源》，p.64：

一切法，有情中心的一切，必須建立緣起的存在，可說假名我，法俱有。而從顛倒妄執去看，這才我無法有，甚至我法皆無。要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。

眾生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，<sup>〔1〕</sup>向內執為自體，安立為自在者，就是我。<sup>〔2〕</sup>對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

我執和法執的對境，雖有不同，然計執為不變性，自在——獨自存在性，實在性，是一樣的。於自身中所起實有自性執，名為我執；在諸法上所起的執著，名為法執。

此二執中，我執更為重要。世間自私自利的，不免要受大家的批評，其所以自私自利者，即因內計有我，求我之擴展，以一切為我所，於是只問目的不擇手段。佛法首先教人除卻我執，我執沒有了，即能契合於緣起的正理，符合於群眾的正義，行為自然合理了。一己的私蔽雖去，而眾生的我執還在，於是起憐愍心，願使一切眾生同離我執，共證無生。佛法把引生錯誤思想，不道德行為的我執，徹底揭發出來；使人能離自我見，建立一切合理的道德，而苦痛的生死流轉，也就能從此解脫。

我執和法執，為出生一切錯亂苦痛的根本，而我執尤為根本。我們要斷除煩惱，必先除掉這生起煩惱的根本——我執。<sup>(1)</sup>佛世，弟子們根利慧深，佛為他們說無我，弟子們即能了達無我性空。<sup>(2)</sup>後人不解佛意，於是聽說無我，轉執法有；為了對治他，所以大乘經特詳法空。羅什法師答慧遠法師書，曾談到此義。

所以學者應當了知空——即無常無我涅槃，是佛法中的最高真理，應遍觀一切法空。但博觀必須反約，要在妄執根本、生死根本的我執中，深觀而徹底通達無性。這根本的我執破除了，其他的一切錯誤也就可以破除以及漸漸破除了。修學佛法，應先從捨離我執——悟入即空的無我入手。<sup>24</sup>

---

薩迦耶見使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。

這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

<sup>24</sup> (1) 印順導師《中觀今論》，p.245 ~ p.247：

我與法，即等於我與我所。(一)、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。

(二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。

(三)、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。

我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有所我才有我，無我也就不成其為我所了。由此可知我的定義，不但是真實、不變、獨存。從有情的薩迦耶見說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。

悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。<sup>(1)</sup>離卻實我見，即成無我智。<sup>(2)</sup>我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有我所」？

這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因為<sup>(1)</sup>不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；<sup>(2)</sup>如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。

<sup>(1)</sup>佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。<sup>(2)</sup>但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。法空，我空，二者的原理是一樣的。

上面說過，<sup>(1)</sup>於一切法上執有自性是法我見，<sup>(2)</sup>於有情上執有自性是補特伽羅我見，<sup>(3)</sup>於自身中執有自性實我——主宰性的為薩迦耶見。三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。

### (三) 般若波羅蜜多心經

三、般若波羅蜜多心經：波羅蜜多，是度一切苦厄；般若，是解除苦痛的主要方法；此經就是顯示這出苦主要方法的精要。

#### 1. 心——心要、精要

心，可以有多種的解釋，然此處取心要、精要的意思。

#### (1) 整個佛法，以大乘法為中心（心要）

佛法有五乘的差別，五乘都是佛法，究竟那些是最主要的呢？佛為一些根機淺的，但教他受持三歸，奉守五戒，乃至教他修四禪、四無色等定，這是世間的人、天乘法。又印度人一向著重山林的生活，偏於自了，佛為適應這一類的根機，為說聲聞、緣覺乘法，使從持戒修定發慧的過程，解脫一己的生死苦痛。這些，都不是究竟的佛法，不是契合佛陀本懷的佛法。

唯有菩薩行的大乘法，纔是佛法中最究竟的心要。大乘法可以從三個意義去了解：(一)、菩提心，菩提心即以長期修集福德智慧，乃至成最後圓滿的遍正覺，為修學佛法的崇高目標，堅定信願以求其實現。(二)、大悲心，菩提心是從大悲心生起的，大悲心是對於人世間一切苦痛的同情，想施以救濟，使世間得到部分的與究竟圓滿的解脫自在。有情——人是互相依待而存在的，如他人不能脫離苦痛，即等於自己的缺陷，所以大乘要以利他的大悲行，完成自我的淨化。(三)、般若慧，有了崇高的理想，偉大的同情，還要有達真理的智慧，才能完成圓滿的人生——成佛。以此三種而行六波羅蜜多，是大乘佛法的特質。<sup>25</sup>

---

如執補特伽羅有自性，由此即有薩迦耶見生；如執法有自性，我執亦不會沒有。故龍樹說：「乃至有蘊執，爾時有我執」。如真能通達自我不可得，則無我即無我所，法的實有性也就破了。

<sup>(1)(A)</sup> 小乘不廣觀一切法空，直從補特伽羅我知空。雖然是單刀直入，但由於悲願不深，世俗的智慧不充，所以每滯於實有真空的二諦階段。<sup>(B)</sup> 但約悟證的勝義慧說，空性是平等的，不執我自性，也決不執法有自性；若執法有自性，那必是未能真知無我的。

<sup>(2)</sup> 依《中論》說，初令菩薩廣觀法空，然後歸結到我空，以觀無我我所為證入空性的不二門。因為若寬泛的廣觀法空，不能反求諸己，能所的知見不易泯除，故必須返觀自我本空。由此可見《中論》與《阿含經》義，是怎樣的相符順。

(2) 印順導師《性空學探源》，p.67 ~ p.68：

「我無法有」，確是佛法的根本義，釋尊確不曾開口就談一切法空。一切執著（法執當然也在內），都是建立在我執的根本上的；「無我」，就可以無我所，就可以無一切執；不談法空，而一切法的常恆自在的實有性必然是冰消瓦解，不能存餘。那麼，這「法有」當然是別有意義了。

釋尊的教授重在無我，在這意義下，只要徹底體證無我，則不一定說法空，豈不同樣可以得到解脫生死的效果嗎？

<sup>25</sup> (1) 印順導師《學佛三要》，p.65 ~ p.68：

#### 一 信願·慈悲·智慧

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」，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。

<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>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。所以今稱之為「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」。《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，得之則十二部經如對白日」。

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。

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」。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！

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。

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！

<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>然從合攝一切善法說，那麼<sup>(A)</sup>人天行中，是「希聖希天」，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。<sup>(B)</sup>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>(C)</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）。

<sup>(1)</sup>從對境所起的心行來說，非常不同；<sup>(2)</sup>如從心行的性質來說，這不外乎信願、慈悲、智慧。所以菩薩行的三大宗要，超勝一切，又含容得世出世間一切善法，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
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！

(2) 印順導師《學佛三要》，p.74 ~ p.77：

#### 四 發心・修行・證得

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<sup>(1)</sup>離了大乘的信願，會近於儒者的「仁」、「智」。<sup>(2)</sup>離了大乘的慈悲，會同於聲聞的「信」、「智」。<sup>(3)</sup>離了大乘的智慧，大體會同於佛教的「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、智慧的總和，從相助相成而到達圓修圓證。

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。

<sup>(1)</sup>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>(1)(A)</sup>凡夫初學菩薩行，

般若波羅蜜多，即大乘六波羅蜜多的別名，所以般若波羅蜜多心經，可解說為大乘心，大乘法即佛法的心要。

**(2) 大乘法中，以般若波羅蜜多法為中心（心要）**

然大乘中法門很多，在很多的乘法門中，般若波羅蜜多又算是主要中之最主要了。因為修學大乘的菩薩行，無論是利濟他人或是淨化自己，都需要般若的智慧來領導——不是說只要般若。布施乃至禪定，世間外道也有，算不得是佛法中的特法。《般若經》裡常說：般若為導。若沒有般若，一切修行皆成為盲目的，不是落於凡外——人天，就是墮於小乘——聲聞、緣覺。

從教典說：『一切經中般若經最大』。因為《般若經》是特別發揚般若的體悟宇宙人生真理的，所以《般若經》在一切經中為最大。在全體大乘法中，般若波羅蜜多及其經典最為精要。所以《般若波羅蜜多心經》，用六離合釋來說，是持業釋，般若波羅蜜多即是心。

**(3) 般若波羅蜜經中，以此經為中心（心要）**

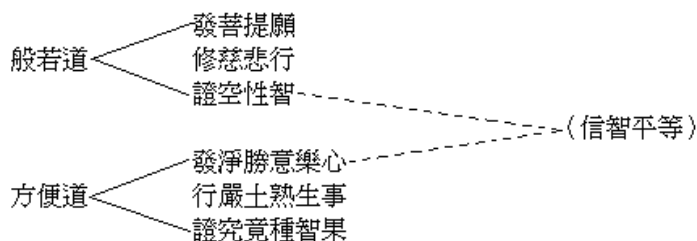
更進一層說，此經是一切般若經的心要：般若經的部帙繁多，文義廣博，此經以寥寥二百餘字，攝之淨盡，可說是《般若波羅蜜多經》的心要了。

**(4) 結說**

上面所說的心義，一、整個佛法以大乘佛法為主要為中心；二、大乘法中以般若波羅蜜多法為主要為中心；三、般若波羅蜜經中，又以此經為主要為中心，所以名為《般若

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。<sup>(B)</sup>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。<sup>(C)</sup>等到福智資糧具足，悲慧平等，這才能智證平等法性，那是重在般若（無生法忍）了。上來是菩薩般若道的進修過程——發心，修行，證得。<sup>(2)(A)</sup>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」。<sup>(B)</sup>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。<sup>(C)</sup>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。這是菩薩進修的必然程序，值得我們學菩薩行的深切記取！



<sup>(2)</sup>這二道五位，也可總合為三：初一是發心，中三是修行（從悲行到智行，又從智行到悲行），後一是證果。然完備的說，這是從凡夫而到達佛果的過程，是三德的不斷深化，淨化，到達圓滿。凡夫本是（愚妄的，有漏雜染的）意欲本位的。<sup>(1)</sup>從凡夫地起信願，經慈悲而入聖智。聖智也就是聖者的信願（淨勝意樂），這是經悲行的熏修，智行的淨化，達到信智合一，為菩薩的信願。<sup>(2)</sup>依此菩薩的信願（清淨而還沒有純），再經慈悲廣行的熏修，智慧的融冶，圓證得一切智智，也就是究竟的純淨的信願。這才到達了智慧、慈悲、信願的究竟圓滿。

從凡夫地，發心學菩薩行，無限深廣，而實以此三為道的宗要。



若波羅蜜多心經》。

## 2.經

經，梵語修多羅，譯為線，線有貫攝零星散碎的功能。佛弟子將佛所說的法，依文義次第，結集成章成部，如線貫物一樣。能歷久不失，所以名為修多羅。中文的經字，本也是線，如織布有經線緯線。後人以古代有價值的典籍為經，漸漸附以可依可法的尊貴意思，所以佛典也譯之為經了。

## 二 釋譯題

唐三藏法師玄奘譯：此經是從梵文譯過來的，譯者是我國初唐時最享盛名的玄奘法師。心經的譯本，截至清季就有七種。最早的是羅什法師譯的；奘譯是七譯中的第二譯，在中國最為盛行。<sup>26</sup>

師俗姓陳，河南人。出家後遍學三藏，於經論深義，有疑莫決，於是即萌到印度求法的志願。於貞觀元年，潛出國境，冒險犯難西行，終於在印廣學教法，經十七年，於貞觀十九年學成歸唐，朝野崇敬備至，於是立寺翻經，為我國譯經史上的權威者。若欲詳知奘師歷史，請讀《大唐慈恩三藏法師傳》。

---

<sup>26</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.614：

一〇、「般若心經」：在『般若經』中，這是民間傳誦最盛的短篇。譯為華文的也最多，現在存有七種。1.『摩訶般若波羅蜜大明咒經』，推定為姚秦鳩摩羅什（西元四〇一——）譯。2.『般若波羅蜜多心經』，唐玄奘於貞觀二三年（西元六四四）譯。3.『普遍智藏般若波羅蜜多心經』，唐開元二六年（西元七三八），法月譯。4.『般若波羅蜜多心經』，唐貞元六年（西元七九〇），般若 prajñā 等譯。5.『般若波羅蜜多心經』，唐大中一三年（西元八五九），智慧輪譯。6.『般若波羅蜜多心經』，唐大中年間（西元八四七——八五九）法成譯，這是近代從燉煌石室所發見的。7.『佛說聖佛母般若波羅蜜多經』，宋太宗時（西元九八二——）施護譯。此外，也有藏文譯本與梵本；中國並傳有玄奘直譯梵音的『般若心經』。…〔下略〕…