

《學佛三要》

〈九 慧學概說〉

(印順導師《學佛三要》p.155 ~ p.194)

釋貫藏 敬編 2019.9.4

目次¹

一 佛學之要在慧學	7
(一) 唯慧學足以表彰佛法之「特色」	7
1. 佛法深廣而要在信願、慈悲、智慧	7
2. 佛法不共其他宗教的特質是「智慧（理智的宗教）」	10
(1) 一般宗教：特重信仰或仁愛	10
(2) 印度宗教：攝信、慈而更重智慧	10
(3) 佛教	10
A. 評一般印度宗教：非真智的完成，只是有漏定德	10
B. 佛教之為佛教，即因超一般宗教禪境而重智證	11
※如忽視智慧，即無以表現佛教最高無上的不共點	11
(二) 唯慧學能達佛教之「奧處」	11
1. 能「超勝世間（出世）」的法門，主要是智慧	11
(1) 聲聞法：三增上學不可缺一，而真入解脫境的是智慧	11
(2) 大乘法：六度為總綱，而般若才能成就大乘果證	11
(3) 結：一切出世法門，以慧學為宗極	12
2. 特明「定與慧（止與觀）」	12
(1) 慧學建立在定學基礎上，而慧非定	12
(2) 「依定發慧」的真義	12
3. 結：應廣修一切法門，而唯慧學直達佛教奧處	12
(三) 唯依慧學能成「聖者」	12
1. 凡聖之別，即在覺與不覺	12
2. 四聖皆不離覺慧（唯大覺小覺之別）	12
(四) 綜結	13
1. 修證歷程，智慧貫徹始終；自證與化他，都以智慧為先導	13
2. 智慧為一切功德之本，一切功德以智慧為導而圓滿究竟	13
※在一切法門中，對這聖者之基的慧學，應格外的尊重與努力	13
二 慧之名義與究極體相	13

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(一) 慧之名義.....	13
1. 慧的異名（雖體性無別、內容無大別，但名異即有其異義）.....	13
2. 特詳「般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）」.....	14
(1) 慧與智（因慧與果慧）.....	14
(2) 慧與觀.....	14
A. 初學名觀，觀行成就名慧.....	15
B. 慧與觀，體義本一、通前通後，皆於所緣境「簡擇」.....	15
C. 觀慧不僅「明了知道」，更要「分別簡擇」，以證「無分別空智」.....	15
D. 若一下手就都不分別，那就永不能完成慧學，而只是修止或定境.....	15
(二) 慧之究極體相.....	15
1. 初習慧學，要依最究竟圓滿的智慧為目標，才能因果相稱.....	15
2. 慧之究極體相.....	16
(1) 信智一如.....	16
(2) 悲智交融.....	18
(3) 定慧均衡.....	20
(4) 理智平等.....	20
(5) 綜結.....	21
A. 悲智交融——大乘不共般若的特義.....	21
B. 大乘般若含攝無邊德性.....	21
C. 般若攝導萬行，萬行莊嚴般若.....	21
三 智慧之類別.....	21
(一) 三種智慧.....	21
1. 生得慧、加行慧、無漏慧.....	21
(1) 別釋.....	21
A. 生得慧.....	21
(A) 與生俱來的慧性.....	21
(B) 還要後天的培養與助成.....	21
(C) 聽經聞法而對佛法有所了解的慧力，大抵仍屬生得慧.....	22
※是一般知識所能做到，與普通的知識無多大差別.....	22
(D) 是修學的第一步、深入的前方便，非佛教特有的慧力.....	22
B. 加行慧.....	22
(A) 總明「以佛法加行力啟導，是佛法特有的慧力」.....	22
(B) 分為三階：聞、思、修.....	22
(C) 特明「三慧與名義的關係」.....	23
(D) 加行慧未達實證階段.....	23
C. 無漏慧（現證慧）.....	23
(2) 綜論.....	23

A.生得及聞思修，是達無漏慧的必經方便	23
B.初學佛法應注意的三事	24
2.加行無分別智、根本無分別智、後得無分別智	24
※專約「證入法性無分別」	24
3.世間智、出世間智、出世間上上智	24
※從「凡夫到佛果位」的分類	24
4.一切智、道種智、一切智智	25
※約「聲聞、菩薩、佛」三乘聖者的差別	25
(1) 一切智（二乘人）	25
(2) 道種智（大乘菩薩）	25
(3) 一切智智（佛陀）	25
(4) 結說	25
(二) 二種智慧	25
1.聲聞經：法住智、涅槃智	26
※先得法住智，後得涅槃智（不依世俗諦，不得第一義）	26
2.大乘法：事理智慧	28
(1) 般若與方便（二者相成，以發揮解脫勝用）	28
(2) 其他異名	28
(3) 依「所觀二法」明「能觀二智」	28
A.所觀二法（不二而二）——如所有性、盡所有性	28
B.能觀二智——般若、方便	28
(A) 二智的二面勝用	28
(B) 二智的不二而二	29
(4) 二智的次第進修	29
※先般若證真，再方便達俗；若真俗圓融、二智並觀，即究竟圓滿的中道智	29
(三) 其他分類	29
(四) 種種類別而究其極：如如智契如如理（理智一如），達圓滿無礙的最高境界	30

四 慧之觀境..... 32

(一) 三乘共慧：近取諸身，著重「無常無我寂滅空性」	32
1.引言	32
(1) 出世慧的特質，在一一法上證見普遍法性	32
(2) 三乘共慧與大乘不共慧的差別，即「觀境不同」	32
A.二乘觀境：近取諸身（依自我身心作觀）	33
B.菩薩觀境：更於身心外的一切事物，無不遍觀	33
2.詳三乘共慧的觀境	35
(1) 四諦與緣起：重在「有情的身心」	35
A.四諦	35

(A) 四諦的內容.....	35
a.有情生死的因果——苦集二諦.....	35
b.有情解脫的因果——滅道二諦.....	35
c.結：重在有情身心，非離有情而去審察天文地理.....	35
(B) 觀四諦慧，分二：「法住智」觀四諦事相，「涅槃智」觀四諦理性.....	35
B.緣起：有情的起滅.....	36
(A) 流轉門——苦集二諦.....	36
(B) 還滅門——滅道二諦.....	36
C.綜說.....	36
(A) 四諦與緣起，說明方式有異，意義無大別.....	36
(B) 二乘發厭離心求證，即依四諦或緣起的觀門.....	36
(2) 緣起的「三法印」.....	37
A.結前起後：聲聞觀慧，雖偏狹些，但亦先重世出世一切因果事相的觀察.....	37
B.慧學另一面，是三法印（法性）的契悟.....	37
(A) 世間正見（世俗慧），為慧學初基.....	37
(B) 出世正見.....	38
a.無明為本的倒執，主要是「無常執常、無我執我、不淨執淨、無樂執樂」... ..	38
b.徹悟三法印，即證涅槃.....	38
c.修證的方法：頓悟與漸悟.....	38
(3) 綜結.....	41
A.諦觀一切「因果事相」，證悟「無常無我寂滅空性」.....	41
B.從無常入寂滅，比例禪宗.....	41
(二) 大乘不共慧：從自我身心而推擴到一切，著重「一切法空性」.....	42
1.觀境.....	42
(1) 雖遍觀一切，而主要還是重自我心身；從自我身心而推擴到一切.....	42
(2) 評比「大小乘的觀境與證性」的量別.....	42
(3) 大小乘量別的緣由.....	43
2.觀慧：事理（真俗）二面.....	43
(1) 事相的觀察.....	43
A.擴大至「菩薩因行、佛陀果德」.....	43
B.「菩薩因行、佛陀果德」，是大乘觀慧的甚深境界.....	43
(2) 究竟理性的體證，著重「一切法空」.....	43
(3) 大小慧的不同.....	43
A.悟入與教學的不同.....	43
(A) 聲聞「依無常門次第悟入」，大乘「直入空寂門」.....	43
(B) 大乘本此究極空寂性，說明、開展一切.....	43
B.觀境不同.....	44
(A) 聲聞「自身無我無我所」.....	44

(B) 菩薩「亦觀無我我所解脫，但先廣觀一切法空」	44
(4) 二諦（事理真俗）觀慧的修習進程	45
A.先得事相的世俗觀，再以空性的勝義觀，依聞思修證而由事入理、從俗證真	45
B.理事圓融無礙為究極，然初學不能如此（非其心境故）	45
C.印度大聖者所示修道次第	46
(A) 先「信解事相」，次「由事入理」，後「事理統一」	46
(B) 舉喻合法	46
a.舉喻	46
b.合法	46
(C) 評結	46
a.評「中國傳統佛教」	46
b.結「印度中觀唯識」	46
五 慧之進修	48
(一) 聞慧	48
※多聞博學而能契應三法印或一法印；不離名言義相，而解了甚深佛法	48
1.引言	48
(1) 現證慧，必經聞、思、修慧	48
(2) 引證	48
A.聲聞教的四預流支	48
B.大乘教的十法行	48
C.結說	48
2.聞慧的先決條件與學習方式	48
(1) 先決條件：從「善士或經論」聞法（佛菩薩諸大聖者的言教）	48
(2) 學習方式	49
3.聞慧成就：從無厭足、無止境的多聞，領解佛法的法印，契悟不共世間的深義	49
※「三印、一印相應」名多聞，聞慧得成就	49
4.聞慧雖是初基，也要精進、提煉一番，才得成就	49
5.聞慧在四預流支與四依的對應	49
(1) 四預流支的「多聞熏習」	49
(2) 四依的「依義不依語」	50
6.多聞熏習的意義	50
(1) 發大乘心，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，一無厭足	50
(2) 不斷聞熏深入，心漸淨定而萌發悟性，一旦豁然大悟，不離名義而解深法	50
7.結勸：多聞熏習，確是慧學最重要的起點，應為當前目標而趨入	50
(二) 思慧	50
1.對所聞法，加以思擇其義（散心觀）	50
2.思慧在四預流支與四依的對應	50

(1) 四預流支的「如理思惟」	50
(2) 四依的「依了義不依不了義」	51
3. 思擇義理的原則	51
(1) 佛法一味，應機而有了義、不了義教	51
(2) 思擇義理，應「以了義抉擇不了義」	51
(3) 能否明辨了義不了義，決定了所擇正理的得失	51
4. 了義與不了義的分野	51
(1) 大體分類	51
(2) 抉擇了不了，經典不易得結論；論師所關軌則，可為簡擇正理的依循	51
(3) 特詳印度的兩大系	51
A. 中觀見：一切法空為了義教，以極無自性為究竟現證	51
B. 唯識見：一切法空為非了義教，以二空所顯性為究竟現證	52
(4) 結說：於大乘三論，取長棄偏，互相參證會通，以成明利而純正的思慧	52
(三) 修慧	52
1. 思慧與修慧的異同	52
※同對諸法分別抉擇，而思慧是散心觀，修慧是定相應	52
2. 分別止觀與止觀雙運	52
(1) 止：止相現前，於境心極明了，並非觀慧	52
(2) 觀（修慧）：於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體得諸法實相	52
(3) 修慧成就（止觀雙運）	53
(4) 結說	53
3. 觀一切法空無我，才可從修慧引發現證慧	53
4. 修慧的指導標準：四依的「依智不依識」	53

六 慧學進修之成就 55

(一) 成「信戒定慧」之果	55
1. 慧學的進修，與一切功德相攝相關、互依並進	55
2. 慧學的加行與現證，所相應的清淨功德（約偏勝說）	55
(1) 總說	55
(2) 別詳	56
A. 聞慧成就——信智一如（正見具足、信根成就）	56
(A) 總說	56
(B) 別敘	56
(C) 結勸	56
B. 思慧成就——悲智交融（淨戒（慈悲、布施、忍辱、精進）具足）	56
(A) 總說	57
(B) 別敘	57
a. 從聽聞信解而轉入實際行動（正見正信，進而正行）	57

b.八正道中，思慧成就引出圓滿戒德	57
c.大乘的淨戒，與悲心相應	57
※菩薩戒，重饒益有情的行動，故布施忍辱精進等大乘功行，都與淨戒俱起	57
C.修慧成就——定慧均衡（定成就）	58
D.現證慧成就——理智平等（解脫功德成就）	59
（A）總說	59
（B）別敘	59
a.智慧的四大究極體相，到此才能圓具	59
b.警結：慧學的成就，離不開其他功德；其他功德，也依慧學才能究竟完成	59
※信戒無基，憶想取一空，是為邪空	59
（二）成「涉俗濟世」之用	61
1.慧學的進修過程，一般只重「從真出俗、即俗即真、事理無礙」	61
2.菩薩為護持佛法、利益眾生，故大乘慧學更要注意到「慧力的擴展」	61
（1）未成就聞思修慧前的慧力擴展	61
※一面聞思修，一面對各類學問也應隨分隨力廣求了知：菩薩當於五明處學	61
（2）一切世學，透過了體證法空，即成菩薩濟世利生的大用	62
（3）悟證後，更應學習及運用佛法，使世學佛法融通無礙	62
※菩薩不但是道智，且是道種智	62
3.結說：不但理事統一，且一切世學無礙出世佛學，成佛法利生的巧便	62

——本文²——

一 佛學之要在慧學

（一）唯慧學足以表彰佛法之「特色」

1. 佛法深廣而要在信願、慈悲、智慧

唯慧學足以表彰佛法之特色 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³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。⁴

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

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

4、註腳引文，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)」，表示原文本有的註腳。

³ 【臻(ㄓㄣ)】1.到；達到。（《漢語大詞典（八）》p.800）

⁴ （1）印順導師《學佛三要》〈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。**

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」。

…〔中略〕…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！**

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⁽¹⁾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。⁽²⁾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」。⁽³⁾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》〈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⁽¹⁾離了大乘的信願，會近於儒者的「仁」、「智」。⁽²⁾離了大乘的慈悲，會同於聲聞的「信」、「智」。⁽³⁾離了大乘的智慧，大體會同於佛教的「信」、「愛」。

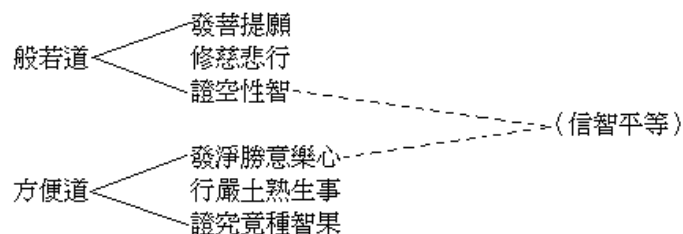
真能表達佛教的真諦，成為人間的無上法門，唯有大乘菩薩行——信願、慈悲、智慧的總和，從相助相成而到達圓修圓證。

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。

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。⁽¹⁾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，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。⁽²⁾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。這是菩薩進修的必然程序，值得我們學菩薩行的深切記取！



這二道五位，^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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。^{〔1〕}凡夫本是（愚妄的，有漏雜染的）意欲本位的。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。^{〔2〕}依此菩薩的信願（清淨而還沒有純），再經慈悲廣行的熏修，智慧的融洽，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。

（3）印順導師《佛在人間》〈人性〉p.86～p.97：

二 人性與佛性

人，含有眾生性，也含有佛性，而人又有人之特性。…〔中略〕…

…〔中略〕…

「佛出人間」，「人身難得」，可顯出人在眾生中的地位。這在《佛法概論》——人類的特勝中，依佛經所說，人類具有三事，不但超過了鳥、獸、蟲、魚，還超過了天上。三事是：一、憶念（末那沙）勝：…〔中略〕…

二、梵行勝：…〔中略〕…

三、勇猛勝：…〔中略〕…

經上說，人的特勝中，這三者，是眾生與諸天所不及的。雖不是盡善盡美的，不如菩薩的清淨圓滿，但已足以表示出人類特點，人性的尊嚴。我們既然生得人身，應利用自己的長處，日求上進。

人的特性，眾生也多少有些，唯人能充分發揮出來，才叫做人。

人性中，也含攝得一分佛性；將這分佛性擴充、淨化，即能與佛同等。怎樣是佛？概略的說具足三事：大智、大悲、大雄。

^{〔一〕}佛的特色，正確的普遍的證覺，得大自在，是佛的無上智。佛智，凡是有意識活動的眾生，都可說是智慧性。所以經說：「凡有心者，皆得作佛」。佛是徹底覺悟了的，眾生還迷而不覺（不是一無所知）。人的思想，雖到達憶念思惟，勝於其他眾生，但攙雜了許多惡慧——迷謬的倒見。將那惡慧淨治了，使淨慧充分成長起來，這就能到達圓滿的佛慧。

^{〔二〕}佛的大悲，度一切眾生，對一切眾生起同情心；眾生受苦，如自己受苦一樣。佛的大悲是從自心中而流露出來的。大悲是佛的德行，德行是依自他關係而盡應分的善行。道德的本身，即是利他的：如由家庭而宗族，由宗族而國家，由國家而世界人類，更擴大到一切眾生。人類的德行，還著重於人類——從前是家庭本位的，國家本位的，近來傾向於人類本位的；這是人的德行。淨化那私我的偏執，擴大那德行的對象，即從人的德行而發展成佛的德行，大悲即佛德的究竟圓成。

^{〔三〕}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。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

2. 佛法不共其他宗教的特質是「智慧（理智的宗教）」

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。

（1）一般宗教：特重信仰或仁愛

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。

（2）印度宗教：攝信、慈而更重智慧

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。

（3）佛教

A. 評一般印度宗教：非真智的完成，只是有漏定德

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。⁵

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。

佛性是佛的性德，人的佛性，即人類特性中，可以引發而向佛的可能性。說人有佛性，如說木中有火性一樣，並非木中已有了火光與熱力的發射出來。據人而說，人性當然還不是佛性，不過可能發展成佛的性德而已。不妨比喻說：^{〔1〕}一般眾生性，如芽；^{〔2〕}人性如含苞了；^{〔3〕}修菩薩行而成佛，如開花而結實。

不過，眾生與人性中，含有一分迷昧的、不淨的、繫縛的，以迷執的情識為本，所以雖有菩薩性佛性的可能，而終於不能徹底。如現在人的智識是提高了，社會制度，也有好的創立，但壞的也跟著來。有時，好制度，好發明，反成為壞事的工具。每見鄉村人，都是樸實無華的，一讀了書，走進大都市，就變壞了。人性中，常是好的壞的同時發展，這是人還不能擺脫情識為主導的本質。佛法，轉染成淨，轉識為智，要從智本的立場，使一切獲得良好的增進。

人類學佛，只是依於人的立場，善用人的特性，不礙人間正行，而趨向於佛性的完成。太虛大師的「人成即佛成」，即是——「即人成佛」——人的學佛法門。

⁵ 印順導師《印度之佛教》p.19 ~ p.20：

釋尊忘世為道，日以求道為務。^{〔一〕}〔1〕嘗南行^{〔A〕}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。^{〔2〕}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。入王舍城乞食，頻毘娑羅王見之，力勸返俗，釋尊謝卻之。王因以若成道者，願先見度為請。^{〔2〕}釋尊往優婁頻羅聚落之苦行林，與苦行者為伍，備嘗辛苦，精進不為不至，而終無所獲。

^{〔二〕}因悟苦行之非計，翻然改圖，欲於定中觀察以得之。先趨尼連禪河，解衣入浴；受牧女善生乳糜之供，色力乃漸復。憍陳如等五人見之，謂為退失，心生誹謗，捨之而去波羅奈。釋尊乃獨行，於伽耶

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，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」。

B. 佛教之為佛教，即因超一般宗教禪境而重智證

※如忽視智慧，即無以表現佛教最高無上的不共點

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」

1. 能「超勝世間（出世）」的法門，主要是智慧

唯慧學能達佛教之奧處 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。**

（1）聲聞法：三增上學不可缺一，而真人解脫境的是智慧

約聲聞法說，有三增上學，或加解脫而說四法，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）大乘法：六度為總綱，而般若才能成就大乘果證

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。⁶

山之畢波羅樹下，敷吉祥草，跏趺而坐，以「不成正覺，不起此座」為誓。時出家來已六年矣（或云十二年）。

⁶ 印順導師《般若經講記》p.56 ~ p.58：

辛二 校德

須菩提！於意云何？若人滿三千大千世界七寶以用布施，是人所得福德寧為多不？須菩提言：『甚多，世尊！何以故？是福德，即非福德性，是故如來說福德多。』『若復有人於此經中，受持乃至四句偈等，為他人說，其福勝彼。』何以故？須菩提！一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。須菩提！所謂佛法者，即非佛法。

校量功德，在《般若經》中是隨處可見的。信解般若，必然能得大功德。這在悟解空性的聖賢，本是不著廣說的；但為攝引初學，而怕他們誤解空義而撥無因果，所以特為層層的校量。…〔中略〕…

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

〔3〕結：一切出世法門，以慧學為宗極

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。

2. 特明「定與慧（止與觀）」

〔1〕慧學建立在定學基礎上，而慧非定

在這裡，值得我們注意的是：^{〔1〕}^{〔A〕} 在小乘法中，定增上學以外，別有慧增上學。^{〔B〕} 在大乘法中，於禪波羅蜜多之後，別說般若波羅蜜多。^{〔2〕} 從初學者說，修習止門，還有修習觀門。

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^{〔1〕}對於慧學的認識與修集，應該深切注意，^{〔2〕}而對修定、修禪、修止等方便，亦不容忽視。

〔2〕「依定發慧」的真義

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。

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？

3. 結：應廣修一切法門，而唯慧學直達佛教奧處

因此，我們應該了解，^{〔1〕}約修學佛法的通義，固應廣修一切法門，^{〔2〕}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」

1. 凡聖之別，即在覺與不覺

唯依慧學能成聖者 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。

2. 四聖皆不離覺慧（唯大覺小覺之別）

^{〔一〕} 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

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。

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。

〔二〕不但佛是這樣，即菩薩二乘，也不離覺慧。^{〔1〕}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」。^{〔2〕}小乘中的〔A〕辟支佛，譯為獨覺或緣覺。〔B〕聲聞一名，也是聞佛聲教而覺悟的意義。

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。

（四） 綜結

1. 修證歷程，智慧貫徹始終；自證與化他，都以智慧為先導

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。⁷

2. 智慧為一切功德之本，一切功德以智慧為導而圓滿究竟

※在一切法門中，對這聖者之基的慧學，應格外的尊重與努力

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。^{〔1〕}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」。^{〔2〕}聲聞乘教也說：「明（慧）為一切善法之根本」。

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！

二 慧之名義與究極體相

（一） 慧之名義

1. 慧的異名（雖體性無別、內容無大別，但名異即有其異義）

慧之名義 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（慧）。還有觀、忍、見、智、方便、光、明、覺等。三十七道品中的正見、正思惟、擇法等也是。

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。

⁷ 印順導師《般若經講記》p.7～p.8：

般若、方便之同異：般若為智慧，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：^{〔1〕}般若側重於法空的體證；^{〔2〕}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：「^{〔1〕}般若將入畢竟空，絕諸戲論；^{〔2〕}方便將出畢竟空，嚴土熟生」。

2. 特詳「般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）」

諸異名中，般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）三者，⁸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。⁹

（1）慧與智（因慧與果慧）

^{〔1〕}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；^{〔2〕}到達究竟圓滿的果證，般若即轉名薩婆若（一切智），或菩提（覺），所以羅什說：「薩婆若名老般若」。

^{〔1〕}般若所代表的，是學行中的因慧，^{〔2〕}而智與菩提等，則是依般若而證悟的果慧。

（2）慧與觀

再說慧、觀二名義：

⁸【慧】梵 prajñā，巴 paññā

◎附一：水野弘元〈慧學〉（摘錄自《佛教要語的基礎知識》第七章）…〔中略〕…而形容智慧的用語也有下列多種：prajñā, paññā 慧、智慧、般若、波若，jñāna, ñāṇa 智、智慧、闍那…〔中略〕…

〔慧與智〕 以上詞語中，一般使用最多的是 prajñā (paññā) 與 jñāna (ñāṇa)，此二者都譯為智慧。但玄奘的新譯將 prajñā 譯為慧，jñāna 譯為智。三學中的慧、六波羅蜜中的般若波羅蜜都是慧。

「慧」(prajñā, paññā) 是最廣義的智慧。根據阿毗達磨，「慧」含有善、惡、無記等一切知的作用，甚至包含有漏凡夫的劣慧到無漏的最高慧。般若，一般說是般若的智慧，被認為是最高智慧。實則「般若」只是普通的智慧，但若加上「波羅蜜」(pāramitā) 一詞，則成為具有「最高、完全智慧」之意的般若波羅蜜。

「智」(jñāna, ñāṇa) 主要被用來形容開悟的智慧。盡智、無生智、正智等皆為阿羅漢的智慧；智波羅蜜是十地最高菩薩的智慧；四智（成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智）與加上法界體性智的五智，均為菩薩悟的智慧。一切智、道種智、一切種智（一切智智）三智，分別為二乘（聲聞、緣覺）、菩薩、佛的智慧。均屬悟的智慧。

可是，「智」有時也被用做與「慧」同義，也有將有漏的「慧」稱「智」者。例如，《俱舍論》提到的十智，其中只有世俗智為有漏慧，其他的法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智等，全是無漏慧。又十智加上如實智即成為唯識法相宗的十一智。在這十一智中，如實智是有漏凡夫的最高智慧，不是無漏慧。順便一提，所謂有漏慧，即世俗智。有生得慧、聞慧、思慧、修慧等四慧。

…〔中略〕…

「觀」(vipaśyanā) 是止觀的觀，意為智慧；隨觀 (anupaśyanā) 是指四念處觀中觀察的慧。遍知 (parijñā) 是正確的知道四諦中苦的智慧；證智 (abhiññā) 是證悟的智慧，也意指六神通。

…〔中略〕…

「觀」(mīmāṃsā) 在四神足中作「慧」解；觀 (parikṣā) 在〈觀因緣品〉等，《中論》的品名中，為「智慧觀察」之意。…〔下略〕…（中華佛教百科全書）

⁹ 印順導師《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」。^{〔1〕}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」。^{〔2〕}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」。

A. 初學名觀，觀行成就名慧

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。^[1]學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，^[2]及至觀行成就，始名為慧。

B. 慧與觀，體義本一、通前通後，皆於所緣境「簡擇」

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。

^[1]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，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那（觀）」。¹⁰分別、尋伺、觀察、抉擇等，為觀的功用；^[2]而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。¹¹

C. 觀慧不僅「明了知道」，更要「分別簡擇」，以證「無分別空智」

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。^[1]緣世俗事相是如此，^[2]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。¹²

^[1]《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。^[2]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」。

D. 若一下手就都不分別，那就永不能完成慧學，而只是修止或定境

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

1. 初習慧學，要依最究竟圓滿的智慧為目標，才能因果相稱

¹⁰《解深密經》卷3〈分別瑜伽品 6〉(大正 16, 698a11-13)。

¹¹《成唯識論》卷5(大正 31, 28c11-12)：
云何為慧？於所觀境簡擇為性，斷疑為業。

¹²下文〈五 慧之進修〉(《學佛三要》p.188)所說：

^{〔一〕}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。*

^{〔二〕}止修成就，進一步^{〔1〕}在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；^{〔2〕}或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。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。

*印順導師《成佛之道（增註本）》p.319～p.320：

眾生的心，明了時就散亂了；心一靜就昏昧了，睡著了。昏昧而不明了的，是無力的；明了而散亂的心，如風中的燭光一樣，動搖不定，也是沒有大用的。所以修止成定的主要目標，是心力增強，能作常人所不能作的大事。

這就要修習這個心，明顯而又安住，安住而又明顯。怎樣才會安住又明顯呢？這要以正念為主，正知為助來修習，此心能「明」白的「記」憶所緣，「不」致於「忘念」；忘念是障於正念的，使心忘失所緣的。

修習時，如心以正念力，能安住所緣，不向餘境流散，就讓他安住而相續下去。但安住而要求明顯，就要以正知來時時關照，確知住在所緣境。如念佛的，不但要心住佛相，而且要明了佛相，佛相漸漸的明顯現前。這樣的「安住而」又「明顯」——明與靜，為修止學程中的重要內容。切勿以為專心一境就得了，落入無記昏昧中去。

慧之究極體相 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^[1]不是外道的離生（離此生彼）智慧，^[2]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，也還有些相應於慧的成分，但終不能成為大乘的究竟慧。¹³

2. 慧之究極體相

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

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。¹⁴

¹³（1）印順導師《般若經講記》p.6～p.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。於是乎行慈善，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。

*印順導師《華雨集第四冊》p.175～p.176：

三界，是欲界、色界、無色界。外道依禪定求解脫，如離欲界而得初禪，那是豎出欲界了。離初禪而得二禪，離二禪而得三禪，離三禪而得四禪，還在色界以內，如進離四禪而得空無邊處，那是豎出色界了。空無邊處是無色界中最低的，如離空無邊處而得識無邊處，離識無邊處而得無所有處，離無所有處而得非想非非想處，那是無色界中最高的了。修到這一地步，就不可能離非想非非想處而超出無色界。為什麼？

因為這一修行，「厭下苦羶障，欣上靜妙離」，是以世俗的「欣厭心」——厭離當前的缺陷，而求以上的美妙。可是到了非想非非想處，再沒有可欣求處，也就不能出離非想非非想處了。

經論中比喻為：尺蠖（或作「屈步蟲」）緣樹而上，總是前腳先搭住上面，然後後腳放鬆，身體一拱，就前進一步。這樣的向上，到了樹頂，向上再沒有落腳處，無法前進，還是向下回來了。

厭此欣彼的禪定行，也是這樣，從非想非非想處退回來，又到欲界人間，三惡趣中了。

¹⁴（1）印順導師《佛法概論》p.185～p.186：

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」。

〔一〕在聲聞法中，初學或重信心（信行人），或重慧解（法行人）；

〔一〕信順，是對於三寶純潔的同情，無私的清淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解」（智論卷一引經）？世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰。

〔二〕依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名信忍，也名信可。

〔三〕由於見得真，信得切，發起實現這目標的追求，即名信求。

〔四〕等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名證信——也名證淨。證信是淨心與正智的合一：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！

（2）印順導師《佛法是救世之光》〈佛學的兩大特色〉p.161 ~ p.162：

信心的修學方式，可以分成幾個階段，在其過程中雖有淺深的不同，但最後是信智統一。

第一是信順，內心不存有絲毫的成見，而以理解為基礎。因為胸中一有主見，則不能信順他人或接收真理。舉一淺例說：甲與乙彼此感情不和。乙有了錯誤，甲以真誠心忠言勸告，但乙胸有成見，不但不肯接受，而說是惡意謗毀。反之若甲乙毫無成見，或感情很好，那即使甲以粗言相對，乙也能甘之如飴的。所以丟開了主見才能信順真理，這樣信心才能清淨（與三慧中聞慧相應）。

第二是信可，或稱為解信，經過信順後，接著就對於所信的對象上生起深刻的了解，或印可它確實如此。認得真，才信得切。通過耳聞眼見，再經內心思考（這與三慧中思慧相應），求得系統的認識，認定它確實無謬。

第三是信求，這一階段是經過智慧思考後採取行動，希求獲得。如去山中採礦，經過勘定後，知其地實有石油，確信無疑，即可開始鑿掘了（與修慧相應）。

第四是證信，由於不斷的修習，體悟到真理究極與最初所信的毫無二致。如開礦者，繼續的開掘，終於發現到大量石油（這與現證慧相應）。

佛法說信不排智，智以信成，達到信智合一，這與其他宗教的信仰大大不同。

（3）印順導師《學佛三要》〈信心及其修學〉p.83 ~ p.84：

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。在學佛的完整過程（信解行證）中，信也是首先的，第一的。

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」。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。

「我法甚深妙，無信云何解」？釋尊初成佛時，想到說法的不容易，覺得唯有信心具足，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；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」。信心，是怎樣的重要！

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。

（4）本文末節〈六 慧學進修之成就〉（《學佛三要》p.189）所說：

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。…〔下略〕…

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。

〔二〕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，修文殊智，而證悟菩提，這是大乘法門的信智一如。

〔2〕悲智交融

二、悲智交融：

〔一〕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。

〔二〕菩薩的智慧，才是真般若，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。¹⁵

¹⁵（1）印順導師《學佛三要》〈自利與利他〉p.145～p.146：

淨化身心，擴展德性，從微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〔一〕重於自利，〔二〕或者重於利他，從利他中完成自利。

〔一〕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。〔A〕在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。〔B〕證悟以後，也不過隨緣行化而已。〔二〕而菩薩，〔A〕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」。〔B〕證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。

所以〔一〕聲聞乘的主機，是重智證的；〔二〕菩薩乘的主機，是重悲濟的。

（2）印順導師《學佛三要》〈佛教之涅槃觀〉p.231～p.233：

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也不再起什麼作用了。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：

（一）、約體證的現（相）實（性）一味說：〔一〕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」。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。

〔二〕但大乘修學者的深悟，〔A〕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），但深知道性相的不相離。〔B〕由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，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」。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」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。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。

（二）、約修持的悲願無盡說：

〔一〕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，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，〔一〕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。〔二〕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。

〔二〕〔一〕菩薩〔A〕在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切眾生，〔B〕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

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。¹⁶

這更幸福了。

^[2] 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——現身，說法等。…〔下略〕…

(3) 印順導師《性空學探源》p.10 ~ p.12：

第三項 沈空滯寂

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。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。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，不但不能成菩薩，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。單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。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。

(4) 印順導師《青年的佛教》p.31 ~ p.32：

緣起相海，是甚深難測的，但還有甚深更甚深，難測更難測的緣起空寂性呢！性空是緣起內在的實性，唯有徹底的深觀緣起海，才能洞見它。

你以為這是沈空滯寂嗎？不是的，凡是能廣觀世間相的，沒有不同情世間；深入緣起性空的，沒有不齊死生、等染淨。

^[1] 聲聞行者不能廣觀緣起，卻想深入，這自然是不堪潮流的衝盪，淺嘗而沈沒了。^[2] 廣觀世間相而深入的，才能不捨世間，又不為世間所拘，開放出大乘的行華。菩薩是不離世間的，卻不屬世間；這像蓮華生長在淤泥中，卻淨潔得可愛。所以，只要多多的為眾生著想，深深的體解性空，就不難從空出假，實行普賢的大行了。

¹⁶ (1) 印順導師《無諍之辯》p.183 ~ p.185：

^[1] 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。^[2] 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。

〔3〕定慧均衡

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。

^{〔1〕}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。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。^{〔2〕}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。到此時深入無生，是不會退失大乘的了。

〔4〕理智平等

四、**理智平等**：真實智慧現前，即證法性深理。^{〔1〕}約名言分別，有能證智、所證理，^{〔2〕}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**。如經中說：「無有如外智，無有智外如」。¹⁷

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，^{〔1〕}「空」為最根本的原理，^{〔2〕}**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。

^{〔1〕}從「空」來說，^{〔1〕}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！^{〔2〕}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。**

^{〔2〕}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。**

（2）印順導師《永光集》p.230～p.231：

經說菩薩發心修行，是依菩提心、大悲心、般若（慧）——無所得為方便，而修六度等大行。菩薩不是只為自己解脫，而是重慈悲利濟眾生的。從初發心到成佛，《般若經》立菩薩十地次第，《華嚴經》更有十住、十行、十迴向、十地等位次，菩薩決不是急求證入，當下成佛的。

所以菩薩在修行過程中，如悲願還不足，那在修空無我慧時，要記著「今是學時，非是證時」，以免急求解脫而落入聲聞果證。菩薩如證入聲聞果，對成佛來說，是被貶斥為焦芽敗種的。

要修到悲慧深徹，才契入無生忍，但還是「忍而不證」實際，利益眾生的事還多呢！佛，就是這樣的歷劫廣修菩薩大行，利他為先，從利他中完成自利，這所以佛是福慧的究竟圓滿者。

¹⁷ 印順導師《般若經講記》p.5～p.6：

(5) 綜結

A. 悲智交融——大乘不共般若的特義

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。

B. 大乘般若含攝無邊德性

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。

C. 般若攝導萬行，萬行莊嚴般若

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**。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。

三 智慧之類別

(一) 三種智慧

三種智慧 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。

1. 生得慧、加行慧、無漏慧

一、「生得慧」、「加行慧」、「無漏慧」，這三慧是常見底一種分類。

(1) 別釋

A. 生得慧

(A) 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) 還要後天的培養與助成

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，

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。依《智論》說：「**觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道**」。離此客觀的真理與絕待的真心，**纔能與實相相應**。

實相，⁽¹⁾在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。⁽²⁾同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。**其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！**

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）聽經聞法而對佛法有所了解的慧力，大抵仍屬生得慧

※是一般知識所能做到，與普通的知識無多大差別

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。

（D）是修學的第一步、深入的前方便，非佛教特有的慧力

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。¹⁸

B. 加行慧

（A）總明「以佛法加行力啟導，是佛法特有的慧力」

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）分為三階：聞、思、修

此加行慧，教典中又分為三階段，即聞、思、修三慧。

¹⁸ 印順導師《佛在人間》p.88～p.90：

「佛出人間」，「人身難得」，可顯出人在眾生中的地位。這在《佛法概論》——人類的特勝中，依佛經所說，人類具有三事，不但超過了鳥、獸、蟲、魚，還超過了天上。三事是：

一、憶念（末那沙）勝：末那沙即人的梵語，與末那（意）同語。人能思惟分別一切法，憶念過去，預期未來，認識現在的，都在意識中縈迴不已。人類具有這思量的作用，^{〔1〕}固然能使人作惡，^{〔2〕}而人類一切優良的知識文化，都是從此而發生出來。在眾生中，人的思想最發達。現代學者研究得人的腦部特別發達，與人的豐富的記憶力，思索力等，有密切關係，這是人類的特色。腦與思想——色與心——的關係，姑且不論，而人的思想力，確是勝於一切動物以及天神的。末那，能不斷的憶持過去，量度未來，思索現在。人類^{〔1〕}文化的進步，就是從過去積累下來的經驗事實，而用以考察現在，推論未來，才發揚起來。^{〔2〕}憶念思惟，佛法中更應用以啟發真實的智慧。

依佛法說，「生得慧」，眾生也有，譬如蜂能釀蜜，蟻能築巢，蛛能結網，它們不經過教學的過程，便自然的會這樣。這生得的智力，即是本能。但人類的生得慧，經過學習發達成高深的智力。其他動物，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，是太微弱了。人類於本能的基礎上，逐漸的學習，學會各式各樣的語言，種種知識，種種技能，這是人類的特點！

如不能善用人類的智力，做起壞事來，比其他眾生不知道要超過若干倍。然^{〔1〕}如能善於應用，那麼，能發明一切於人類有益的事物、制度。^{〔2〕}真能善巧地運用思惟憶念，淘練雜染的而擴充淨善的，經加行慧的熏修，即能引生清淨智慧，成為人類學佛，不共其他眾生的特色。

〔一〕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。¹⁹

〔二〕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。

〔三〕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〕特明「三慧與名義的關係」

三慧之中，〔1〕聞慧是初步的，還是不離所聞的名言章句的尋思、理解；〔2〕思慧漸進而為內心的，對聞慧所得的義解，加以深察、思考；〔3〕修慧的特殊定義，是與定相應，不依文言章句而觀於法義。

〔D〕加行慧未達實證階段

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（現證慧）

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。

〔2〕綜論

A.生得及聞思修，是達無漏慧的必經方便

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。²⁰

¹⁹ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.64～p.65：

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

正確的認識，不一定成為正見。如現在聽說地球繞日而轉，可說是知識；但伽利略為了這一知識，不惜為基督教所迫害，囚禁，這才是見。所以，要將正確的知識，時時修習，養成堅定的正見。正見，有世間正見，出世間正見。五乘共法中，還只是世間的。

正見雖只是堅定不移的見地，但力量極強，如經上說：『假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣』（3.001）。

²⁰ 【六即佛】天台宗就佛而判立六即位，稱為六即佛。據觀無量壽經疏妙宗鈔卷上載，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，而瞭知此「理性即佛之名」之人；此等之人，於名字中通達解瞭一切諸法皆是佛法，故稱名字即佛。（三）觀行即佛，指既瞭知一切法皆是佛法，進而依教修行而達於心觀明瞭、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，言行一緻，以證此位，故稱觀行即佛。此位分為五品位，即：隨喜品、讀誦

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。

B. 初學佛法應注意的三事

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

※專約「證入法性無分別」

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。

〔一〕證悟真如法性，與法性相應的如實慧，名根本無分別智。

〔二〕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。

〔三〕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

※從「凡夫到佛果位」的分類

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。

〔一〕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。

〔二〕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。

〔三〕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。

這種分類，與龍樹《智論》的：〔1〕外道離生智，〔2〕二乘偏真智，〔3〕菩薩般若智，意義極

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，製伏無明之人；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(二)》p. 1276)

為相近。

4. 一切智、道種智、一切智智

※約「聲聞、菩薩、佛」三乘聖者的差別

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。

〔（1）一切智（二乘人）〕

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。

〔（2）道種智（大乘菩薩）〕

大乘菩薩亦具二智，即道智，道種智，但他著重在從真出俗，^[1]一面觀空無我等，與常遍法性相應，^[2]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。

〔（3）一切智智（佛陀）〕

大覺佛陀，也可分為二智，一切智，²¹一切種（智）智。²²

依無量觀門，究竟通達諸法性相，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。

〔（4）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

²¹ 印順導師《華雨集第五冊》p.111：

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。

²² （1）【一切智智】梵語 sarvajña-jñāna。指佛陀之智慧是一切智中之最殊勝者。音譯作薩婆若那。一切智通於聲聞、緣覺、佛三者，今為區別佛智與前二者，故稱佛智為一切智智。（《佛光大辭典（一）》p.16）

（2）【一切智智】（梵 sarva-jñāna）意為一切智中最殊勝者，即佛陀自證的不共極智。是盡知一切的智慧。音譯作薩婆若那、薩羅婆枳孃囊。（中華佛教百科全書）

（3）【一切智】梵語 sarvajña。指瞭知內外一切法相之智。音譯為薩婆若、薩云然。係三智之一。…〔中略〕…瑜伽師地論卷三十八（大三〇·四九八下）：「^[1]於一切界、一切事、一切品、一切時，智無礙轉，名一切智。」即如實瞭知一切世界、眾生界、有為、無為事、因果界趣之差別，及過去、現在、未來三世者，稱為一切智。^[2]又一切智對於一切種智有總、別二相之義，^[1]若依總義，則總稱佛智，義同一切種智，如華嚴經大疏卷十六所載，如來以無盡之智，知無盡法，故稱一切智。^[2]若依別義，則^[A]一切智為視平等界、空性之智，此即聲聞、緣覺所得之智；^[B]一切種智為視差別界、事相之智，乃瞭知「平等相即差別相」之佛智，

如大智度論卷二十七（大二五·二五八下）：「總相是一切智，別相是一切種智；因是一切智，果是一切種智；略說一切智，廣說一切種智。一切智者，總破一切法中無明闇；一切種智者，觀種種法門，破諸無明。（中略）佛自說一切智是聲聞、闍支佛事，道智是諸菩薩事，一切種智是佛事；聲聞、闍支佛但有總一切智，無有一切種智。」（《佛光大辭典（一）》p.14）

二種智慧 在經論中，關於二種智慧的分類，也是有許多的。

1. 聲聞經：法住智、涅槃智

※先得法住智，後得涅槃智（不依世俗諦，不得第一義）

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」。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。²³

²³ 關於「法住智、涅槃智」：

◎（1/2）導師後期稍有不同說法：

（1）印順導師《空之探究》p.151：

『雜阿含經』中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（『相應部』說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（25.006）。這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。

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秘經驗），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）。

（2）印順導師《印度佛教思想史》p.28～p.29：

不得（根本）定而究竟解脫，須深覺得離奇，所以提出來問佛。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（3.021）。從釋尊的教說中，可見阿羅漢智有先後層次，也有二類阿羅漢。

1、法住智知：緣起法被稱為「法性」、「法住」，知法住是知緣起。從因果起滅的必然性中，於（現實身心）蘊、界、處如實知，厭、離欲、滅，而得「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」的解脫智。雖沒有根本定，沒有五通，但生死已究竟解脫，這是以慧得解脫的一類。

2、涅槃智知：⁽¹⁾或是慧解脫者的末「後知涅槃」；⁽²⁾也有生前得見法涅槃，能現證知涅槃，這是得三明、六通的，名為（定慧）俱解脫的大阿羅漢。

雖有二類不同，但生死的究竟解脫，是一樣的；而且都是「先知法住，後知涅槃」的。*

*印順導師《印度佛教思想史》p.92～p.93：

依「佛法」說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（8.003）。如實知緣起的法住智，是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知，而能得涅槃的。…〔下略〕…

（3）印順導師《空之探究》p.221～p.223：

⁽¹⁾須深出家不久，聽見有些比丘們說：「生死已盡，……自知不受後有」，卻不得禪定（35.009），是慧解脫阿羅漢。須深聽了，非常疑惑。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」。慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」；「無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！⁽²⁾又如『長阿含』的『大緣方便經』，說一切有部編入『中阿含』，名『大因經』，也就是『長部』的『大緣經』。經文說明「緣起甚深」，而被稱為 *nidāna*——尼陀那；尼陀那就是「為因、為集、為生、為轉」的「因」。

從這些看來，緣起是不能說為無為的。所以說一切有部等，不許「有別法體名為緣起，湛然常住」（35.010），而是「無明決定是諸行因，諸行決定是無明果」（35.011）。如經中說緣起是法住，法住是安住的，確立而不可改易的；緣起是法定，法定是決定而不亂的；緣起是法界，界是因性（緣性）。這樣，緣起與緣生，都是有為法，差別在：緣起約因性說，緣生約果法說。緣起是有為，在世俗的說明中，龍樹論顯然是與說一切有部相同的。

古人說：「不依世俗諦，不得第一義」，也是此意。²⁴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。²⁵

依我的理解，如來或說因，或說緣等，只是說明依因緣而有（及生），也就依因緣而無（及滅），從依緣起滅，闡明生死集起與還滅解脫的定律。如馬勝為舍利弗說偈：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說」（35.012）。「諸法從緣起」，『四分律』作「若法所因生」，與『赤銅鑀部律』相合；『五分律』作「法從緣生」；『智度論』譯為「諸法因緣生」（35.013）。所說正是緣起的集與滅，除『根本說一切有部律』（『智度論』的「諸法因緣生」，可能為緣起的異譯）以外，分別說系律，都沒有說是「緣起」，可見本來不一定非說緣起不可的。為了闡明起滅依緣，緣性的安住、決定性，才有緣起與緣生的相對安立，而說「緣起甚深」。

阿毘達磨論師，著重於無明、行等內容的分別，因、緣的種種差別安立，而起滅依於因緣的定律，反而漸漸被漠視了！

◎（2/2）導師早期說法：

印順導師《成佛之道（增註本）》p.224～p.225：

先得法住智，後得涅槃智；依俗契真實，正觀法如是。

在中道的正見中，有著一定的程序，主要是：「先得法住智，後得涅槃智」。佛為深摩說：『不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃』，這是怎樣的肯定，必然！什麼是法住智？什麼是涅槃智？

^{〔一〕}依《七十七智經》說：^{〔1〕}一切眾生的生死緣起，現在如此，過去未來也如此，都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以，**法住智是對於因果緣起的決定智**。這雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡，業報，三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。

^{〔2〕}經上說：如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相，壞相，離相，滅相，名涅槃智。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，纔生即滅；生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。這就是：『諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂』。**由無常（入無我）而契入寂滅，是三乘共法中主要的解脫法門（還有從空及無相而契入的觀門）。**

^{〔二〕}所以，^{〔1〕〔A〕}法住智知流轉，知因果的必然性，^{〔B〕}涅槃智知還滅，知因果的空寂性；^{〔2〕〔A〕}法住智知生滅，^{〔B〕}涅槃智知不生滅；^{〔3〕〔A〕}法住智知有為世俗，^{〔B〕}涅槃智知無為勝義。

「依俗」諦的緣起因果，而後「契」入緣起寂滅的「真實」，這是解脫道中「正觀法」的必然歷程，一定「如是」而決無例外的。

說到這裏，覺得佛教中，每有一種錯誤的傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智。特別是備有世間一般知識，年老而求佛法的。**對於因果緣起的必然性，四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢想過。**卻以為，需要的是開悟，是明心見性。不知道沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的。…〔下略〕…

²⁴（1）印順導師《印度佛教思想史》p.92～p.93：

^{〔一〕}依「佛法」說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（8.003）。如實知緣起的法住智，是修道的必要歷程，決不能離世間的如實知，而能得涅槃的。

^{〔二〕}然在「初期大乘」，無論是利根、中根、鈍根；初學、不退轉（8.004），都直從與涅槃相當的「甚深處」入門。…〔下略〕…

（2）印順導師《華雨集第四冊》p.20：

『般若經』的深義，是容易引起誤解的，所以西元二、三世紀間，代表「初期大乘」的龍樹論，^{〔1〕}依『般若經』的一切法空與但名無實，會通了「佛法」的緣起中道，而說「因緣所生[緣起]法，我說即是空（性），亦為是假名，亦是中道義」。^{〔2〕}**並且說：「若不依俗諦，不得第一義」，回歸於「先知法住，後知涅槃」——「佛法」的立場。**…〔下略〕…

²⁵（1）印順導師《性空學探源》p.8～p.9：

2. 大乘法：事理智慧

二、大乘法中常說到的二種——事理智慧，異名極多。

（1）般若與方便（二者相成，以發揮解脫勝用）

一般所熟悉的，如《般若經》裡的「般若」（慧）、「滌和」（方便）；《維摩詰經》即譯作慧、方便。

般若與滌和——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」。

（2）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。

這些分類，在大乘菩薩學中，非常重要。

（3）依「所觀二法」明「能觀二智」

A. 所觀二法（不二而二）——如所有性、盡所有性

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。^{〔1〕}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；^{〔2〕}盡所有性即盡法界一切緣起因果、依正事相的無限差別性。

B. 能觀二智——般若、方便

由此說菩薩的智慧，便有般若（慧）與滌和（方便）之二種。

（A）二智的二面勝用

菩薩所具有的二智，

〔一〕如約理事真俗說，如上所說，^{〔1〕}一證真如法性，^{〔2〕}一照萬法現象。

〔二〕如約自他覺證說，^{〔1〕}一是自證空性，^{〔2〕}一是方便化他。

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。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。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。

（2）印順導師《永光集》p.255：

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〈敬答譏印度之佛教〉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——一二二頁）。

這都是大乘智慧的二面勝用。

(B) 二智的不二而二

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，二者是不二而二的。²⁶

(4) 二智的次第進修

※先般若證真，再方便達俗；若真俗圓融、二智並觀，即究竟圓滿的中道智

修學佛法，

〔一〕一到功行成就，^{〔1〕}即先得般若根本智，證畢竟空性；^{〔2〕}再起遍和後得智，通達緣起，嚴淨佛土，成就有情。

〔二〕此後，^{〔1〕}真智與俗智，漸次轉進漸合，^{〔2〕}到得真俗圓融，二智並觀，即是佛法最究竟圓滿的中道智。²⁷

(三) 其他分類

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

〔一〕如小乘學位的八忍、八智；²⁸以及阿羅漢位的盡智、無生智。²⁹

²⁶ 印順導師《般若經講記》p.7～p.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^{〔1〕}初以般若慧觀一切法空，^{〔2〕}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：^{〔1〕}般若側重於法空的體證；^{〔2〕}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：『^{〔1〕}般若將入畢竟空，絕諸戲論；^{〔2〕}方便將出畢竟空，嚴土熟生』。

²⁷ (1) 印順導師《中觀今論》p.210：

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但在^{〔1〕}一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；^{〔2〕}如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天台宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

此中所說俗諦的妙有，^{〔1〕}即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。

^{〔2〕}這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

(2) 印順導師《般若經講記》p.4：

從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，微見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯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』。

所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

²⁸ (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.683：

聖道共十六心，八忍，八智，現觀四諦。在十五心中，名為見道，是預流初果向。十六心——道類智，就是證果。

(2) 【八忍八智】八忍與八智的併稱。見道位的忍與智各有八種，謂之。八忍是：(1)苦法智忍，(2)苦類智忍，(3)集法智忍，(4)集類智忍，(5)滅法智忍，(6)滅類智忍，(7)道法智忍，(8)道類智忍。八智是：(1)苦法智，(2)苦類智，(3)集法智，(4)集類智，(5)滅法智，(6)滅類智，(7)道法智，(8)道類智。

[^二] 又如 [¹] 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；[²] 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）。

[^三] 又如《仁王護國經》，說明從菩薩到佛果位，有五忍。³⁰

（四）種種類別而究其極：如如智契如如理（理智一如），達圓滿無礙的最高境界

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；³¹能證智慧，亦唯一如如之智；以如如智契如如理，直達圓滿無礙的最高境界。³²

《入阿毗達磨論》卷下云（大正 28・985c）：「忍有八種，謂苦集滅道法智忍及苦集滅道類智忍。此八是**能引決定智勝慧；忍可苦等四聖諦理，故名為忍。**」據《俱舍論》卷二十三所述，在世第一法的無間，緣觀欲界苦聖諦之境並忍可之（即信忍不疑），所生起的無漏法智忍，名為苦法智忍。於其間，緣觀欲界苦聖諦之境並決了證知之，所生起的無漏法智名為苦法智。其次，緣觀上二界苦聖諦之境，忍可之而生起者，名為苦類智忍。又緣觀上二界苦聖諦之境，決了證知之而生起者，名為苦類智。此外，更緣觀欲、色、無色界集滅道之境而生忍、智，故合四諦成八忍八智十六心。

此中，法忍及類忍皆屬無間道；譬如驅賊，能審察忍可苦等之境，正斷三界見惑。法智及類智則屬解脫道；如驅賊之後更緊閉門戶，即更決了證知苦等之理。

又，最初忍可、證知欲界苦等之理，故名法忍、法智；其次，忍可、證知上二界苦等之理，以其類似觀欲界所得之法，故名類忍、類智。（中華佛教百科全書）

²⁹（1）印順導師《佛法概論》p.20～p.21：

在完善的僧團中，人人都容易成為健全的、如法的，達到內心的淨化。不但現在不起煩惱，未來也使他不生。到最後，「於現法得漏盡」，是盡智；「未生諸漏令不生」，是無生智；淨化身心完成而得到解脫。

（2）印順導師《勝鬘經講記》p.186～p.187：

二乘於金剛喻定斷四住煩惱，於下一念得盡智，知生死已了。次念得無生智，知後不再生。

（3）《阿毘達磨集異門足論》卷 3〈二法品 3〉（大正 26，376a17-28）：

復有二法，謂盡智、無生智者。^[1]盡智云何？答：謂如實知我已知苦、我已斷集、我已證滅、我已修道，此所從生智見明覺解慧光觀，是名盡智。^[2]無生智云何？答：謂如實我已知苦不復當知，我已斷集不復當斷，我已證滅不復當證，我已修道不復當修，此所從生智見明覺解慧光觀，是名無生智。

復次！^[1]若如實知已盡欲漏、有漏、無明漏，是名盡智。^[2]若如實知所盡三漏不復當生，是無生智。

復次！^[1]若如實知已盡一切結縛隨眠隨煩惱纏，是名盡智。^[2]若如實知所盡一切結縛隨眠隨煩惱纏不復當起，是名無生智。

³⁰《仁王護國般若波羅蜜多經》卷 1〈菩薩行品 3〉（大正 08，836b14-17）：

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。」

³¹印順導師《以佛法研究佛法》p.311：

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」。

³²（1）印順導師《華雨集第一冊》p.144～p.145：

所以金剛經上說：「如來者，諸法如義」。能夠證悟如如，故稱為如來。

^[1]本來這『如如』，實際上只要一個『如』字便可以了。原來印度文字裏『如』的意思，便是『這樣這樣』，說不出什麼來。所以禪宗也有說：這個或那個，因為說不出什麼，便只能這樣說。^[2]而『這樣這樣』，便是沒有什麼不同，與平時我們所說『不異』的意思是一樣的。因為一有了差別即

是這樣那樣而非這樣這樣了。

所以這『如如』，⁽¹⁾不但菩提所依所證的是虛空相，⁽²⁾菩提也是虛空相，所以有的說：『如如，如如智，如為如來』，實際上就代表了諸佛菩薩所證悟的最高境界。

- (2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.418～p.419：

佛身最寂滅，平等無分別。如彼摩尼珠，妙用利群生。

敘讚佛地功德，略依三身。一、「佛」自性「身」：也叫法身，是與一切佛法相應的，一切佛法所依止的。法身⁽¹⁾約圓滿覺證說，是出離了煩惱藏所顯的最清淨法空性，圓明自在，究竟無上。從菩薩地修行以來，到達了『永離諸障，一切相不現行』，所以「最」為「寂滅」。

⁽²⁾約佛與佛說，「平等」平等。從佛而觀一切——依正，生佛，人法，智如，一切一切，都是平等的。法空性「無分別」，菩提也無分別，所以說：『如如如如智，名為法身』。法身的如智不可分別，如寶珠與寶珠的光明，不能分別為二一樣。經論中用種種的詞句，形容讚歎佛身，都不過彷彿而已。

⁽³⁾約利他功德說，「如」「摩尼」寶「珠」一樣，有微「妙」的神「用」，能「利」益一切眾「生」。摩尼珠，就是如意珠。能適應眾生的需求，出種種的寶物，滿足眾生的心。寶珠並沒有思惟，也不起加行、功用，只是自然如此。佛果的利益眾生，也是這樣。

- (3) 印順導師《般若經講記》p.3～p.6：

(一)、何者般若：佛說的般若，到底是什麼？依佛所說的內容而論，略有三種：(1)實相般若：《智論》說：『般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞』。如經中說的『菩薩應安住般若波羅蜜』，即指實相而言。(2)觀照般若：觀照，即觀察的智慧，《智論》說：『從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜』。(3)文字般若：如經中說：『般若當於何求？當於須菩提所說中求』，此即指章句經卷說的。

(1)實相般若：實相即諸法如實相，不可以「有」、「無」等去敘述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。《智論》說：『般若如大火聚，四邊不可觸』；古德說：『說似一物即不中』，都指示這超越戲論而唯證相應的實相。凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相。從見中道而成佛的圖證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯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』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。

要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

…〔中略〕…

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。有人說：實相為超越能所的——絕對的主觀真心，即心自性。依《智論》說：『觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道』。離此客觀的真理與絕待的真心，纔能與實相相應。

實相，在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

- (4) 印順導師《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。

- (5) 印順導師《大乘起信論講記》p.249：

以如如智契如如理，理智一如，一如無二如，…〔下略〕…

- (6) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.970：

「大乘佛法」，是一分直從無我離相而趣入的。在菩薩般若波羅蜜中，一切不可得：煩惱如，業如，苦——蘊、界、處如；凡夫如，聲聞如，緣覺如，菩薩菩薩法如，如來如來法如——一如無二如。在如如平等中，無凡無聖，無染無淨，無智無得：這是「般若法門」的無差別說。

- (7) 印順導師《空之探究》p.193：

四 慧之觀境

〔一〕三乘共慧：近取諸身，著重「無常無我寂滅空性」

1. 引言

〔1〕出世慧的特質，在一一法上證見普遍法性

三乘共慧 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」（阿含經）。³³修學佛法，目的在求解脫，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，其特質是在一一法上，證見普遍法性。³⁴

〔2〕三乘共慧與大乘不共慧的差別，即「觀境不同」

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。

般若道的實踐，是依一切法而觀為一切皆空，不離一切而超越一切。如實的體悟，如「大智度論」說：「般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中」（30.011）。唯識宗雖解說不同，而般若真見道時，也是沒有任何相可見可得的。

菩薩依一切法而深觀一切法空，到如實通達時，「一如無二無別」，「譬如種種色身，到須彌山王邊，皆同一色」（30.012）。『般若經』所說的「空中無色，……無等正覺等正覺菩提」，正是這一意義。

（8）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.964～p.965：

「如」，是從一一法顯出。經中總是說色如、受如……凡夫如、佛法如。從法推究到實相，「如」是沒有別異的，卻是一一法的「如」，如『大智度論』卷三二（大正二五·二九七中——下）說：

「於各各相中分別求實不可得。……若不可得，其實皆空，空則是地之實相。一切別相（水火風等）皆亦如是，是名為如。法性[界]者，如前說。各各法空，空有差品，是為如。同為一空，是為法性[界]」。

^{〔1〕}「空有差品」，如方空、圓空那樣，也就是一一法的「如」。^{〔2〕}到了「同為一空」，就是「法界」（這也就是「一如無二如」）。所以「法界」的特義，是一切皆入「法界」。『大般若經』說：「法界無二無差別，……一切法皆入法界」（100.004）。…〔中略〕…「法界」只是一切法空性，一切法不離於空，畢竟是空，所以說「入法界」。

³³ 《雜阿含·223 經》卷 8（大正 2，55b7-13）：

爾時、世尊告諸比丘：「我不說一法不知、不識，而得究竟苦邊。云何不說一法不知、不識，而得究竟苦邊？謂不說於眼不知、不識而得究竟苦邊，若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂，亦復不說不知、不見而得究竟苦邊。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」

³⁴ 參見本節下文（《學佛三要》p.176）所說：

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。

《法華經》的「如是性、如是相……如是報、如是本末究竟等」，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——不過知而不盡罷了。

A. 二乘觀境：近取諸身（依自我身心作觀）

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。

B. 菩薩觀境：更於身心外的一切事物，無不遍觀

菩薩行者，不但觀察自我身心，而且對於身心以外的塵塵剎剎、無盡世界，一切事事物物，無不遍觀。³⁵

³⁵ ◎（1/2）關於「三乘共法源（共空）」：

（1）印順導師《中觀今論》p.a3：

龍樹論以為：有情的生死，以無明為根源，自性見為戲論的根本。解脫生死的三乘聖者，體悟同一的法性空寂，同觀無我無我所而得悟。

三法印即是一實相印，三解脫門同緣實相。這樣的三乘共空，對於從來的大小相諍，可得一合理的論斷。

（2）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」。

（3）印順導師《中觀今論》p.23～p.24：

依龍樹的見地，空相應的緣起、中道，雖菩薩與聲聞的智慧不同，聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空（智論卷三五），但這到底是量的差別，不能說空性寂滅中有什麼質的不同。

所以「⁽¹⁾ 聲聞乘多說眾生空，⁽²⁾ 佛乘說眾生空、法空」（智論卷四）。「⁽¹⁾ 若了了說，則言一切諸法空；⁽²⁾ 若方便說，則言無我」（智論卷二六）。這都不過是側重的不同，詳略的不同而已！

這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。

（4）印順導師《永光集》p.106～p.107：

龍樹的著作，我從傳記中，認為可分前後二期。⁽¹⁾ 前期是在北印度學聲聞三藏，更學大乘；然後「周遊諸國，更求餘經」，使「外道論師，沙門義宗，咸皆摧伏」。那時的著作，如《中論》、《迴諍論》、《廣破論》等，重在遮破外道及聲聞行者（即「沙門義宗」）的執著，而開顯聲聞與菩薩的不二深觀（質同而量異，如毛孔空與太虛空）。也許龍樹評破聲聞與外道的執著，所以一般誤會龍樹別立大乘出家僧團的本意，說他驕慢。

⁽²⁾ 後期是在烏荼國，得到（華嚴的）《不可思議解脫經》等。這以後，他著《大智度論》、《十住毘婆沙論》等，是依不二深觀而明菩薩的廣大行。前者重在論破，後者重在釋經。立破繁簡皆有不同，當然文體也不可能一致。…〔下略〕…

（5）印順導師《中觀論頌講記》p.310：

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，⁽¹⁾ 悟二空淺的是小乘，如毛孔空；⁽²⁾ 悟二空深的是大乘，如太虛空。悟人有淺深差別，而所悟的是同一空性；真理是不二的。

（6）印順導師《華雨集第一冊》〈辦法法性論講記〉p.328：

二、「非少分性」：⁽¹⁾ 二乘能通達少分法性，於有情身心，通達無我空性；⁽²⁾ 菩薩遍於一切法無分別證悟法性。菩薩智盡虛空、遍法界，於一切法無分別，不是二乘那樣的少分性，所以說：二乘空如毛孔空，菩薩空如太虛空。

（7）印順導師《中觀論頌講記》p.11：

⁽¹⁾ 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。⁽²⁾ 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。

◎ (2/2) 關於「大小以心行別」：

(1) 印順導師《永光集》p.229：

菩薩的修行，以大悲心為本，重於利濟救度眾生，不是聲聞行者那樣的但求自己解脫。佛因地——菩薩所修行的，是六（或十）波羅密、四攝，都是以「布施」為第一。所以成佛的因行，是菩薩的「菩提道」，攝得解脫道，而不是以解脫道為先的。

約解脫涅槃說，是三乘共的，但聲聞如毛孔空，佛菩薩如太虛空，可說質同而量異。古人譬喻為「三獸渡河，渡分深淺」。《金剛經》說：「一切賢聖皆以無為法而有差別」，也就是這一意義。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.28 ~ p.30：

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。

本論重在抉擇諸法真理，少說行果，所以本論是三乘共同的。**不過側重聲聞的《阿含經》不大多說空，多說緣起的無常、無我、涅槃。本論依《般若經》等，側重法空；也就是以《阿含經》的真義，評判一般有所得聲聞學者的見解。使緣起性空的為三乘共同所由的真義，為一般聲聞所接受，也就引導他們進入菩薩道了。**

這點，我們不能不知。^{〔1〕}聲聞學者初發心時，以無常為入道的方便門，見世間的無常生滅，痛苦逼迫，急切的厭離生死，欣求涅槃；所以放下一切，少事少業，集中全力去修習正行。^{〔2〕}菩薩就不能如此，假使厭離心太深，容易落在二乘中。因此，悲心迫切的菩薩，從性空的見地，觀察世間的一切，雖明晰的知道世間是無常的、苦的，但也能了知他如幻。這才能不為五欲所轉，於如幻中利益眾生，不急求出三界去證入涅槃。**阿含重心在聲聞法，般若重心在菩薩道。本論是三乘共法，特明空義，也就隱然以大乘為中心的。**

見理斷惑，二乘是共的。要說不同，只是一是圓滿了的，一是沒有圓滿的；一是可以二諦並觀，一是不能二諦並觀；一是煩惱習氣都盡，一是習氣尚未清除。

(3) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.364：

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？^{〔一〕}悟入「無分別性」，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的。《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』。

^{〔二〕}^{〔1〕}**但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。**

^{〔2〕}**雖說同證無分別法性，也有些不同。^{〔A〕}聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。^{〔B〕}而菩薩不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？**

(4) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.335 ~ p.336：

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？

^{〔一〕}**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。**

^{〔二〕}**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。**

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！

(5) 印順導師《學佛三要》〈自利與利他〉p.150 ~ p.152：

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；

2. 詳三乘共慧的觀境

(1) 四諦與緣起：重在「有情的身心」

A. 四諦

經中每說，知四諦即是聲聞慧。四諦的內容：

(A) 四諦的內容

a. 有情生死的因果——苦集二諦

- ^[1] 苦是有情身心上的生老病死等缺陷。
^[2] 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。

b. 有情解脫的因果——滅道二諦

- ^[3] 滅是離去煩惱業因，不起生死苦果的寂滅性。
^[4] 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。

c. 結：重在有情身心，非離有情而去審察天文地理

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。

(B) 觀四諦慧，分二：「法住智」觀四諦事相，「涅槃智」觀四諦理性

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。

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」。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」。

唯有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，^[1] 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」而厭離他，急求擺脫他。^[2] 這才能不如凡夫那樣的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。

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^[1] 煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。^[2] 不斷煩惱，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；我見一天天的薄劣，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。

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」。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。時常記著：「今是學時，非是證時」（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。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。

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。³⁶

B. 緣起：有情的起滅

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，

〔A〕流轉門——苦集二諦

從無明緣行乃至生緣老死，是流轉門，是四諦中的苦集二諦。

〔B〕還滅門——滅道二諦

從無明滅到老死滅，是還滅門，是四諦中的滅道二諦。

C. 綜說

〔A〕四諦與緣起，說明方式有異，意義無大別

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。³⁷

〔B〕二乘發厭離心求證，即依四諦或緣起的觀門

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^{〔1〕}《成實論》，即依四諦次第開章；^{〔2〕}南方傳來的《解脫道論》，說到慧學，也^{〔A〕}先

³⁶ 參見上節〈三 智慧之類別〉（《學佛三要》p.171～p.173）所說：

二種智慧 在經論中，關於二種智慧的分類，也是有許多的。一、先約聲聞經來說，有「法住智」，「涅槃智」。…〔中略〕…

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）、「漚和」（方便）；…〔中略〕…《般若經》又稱為「道智」、「道種智」；唯識家每稱為根本智、後得智。這些分類，在大乘菩薩學中，非常重要。…〔中略〕…

然^{〔1〕}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；^{〔2〕}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，二者是不二而二的。

修學佛法，^{〔1〕}一到功行成就，即^{〔A〕}先得般若根本智，證畢竟空性；^{〔B〕}再起漚和後得智，通達緣起，嚴淨佛土，成就有情。^{〔2〕}此後，^{〔A〕}真智與俗智，漸次轉進漸合，^{〔B〕}到得真俗圓融，二智並觀，即是佛法最究竟圓滿的中道智。

³⁷（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.164～p.165：

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「相鉤」引，互相「纏」縛，也就是展轉為因果的。

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.219～p.220：

^{〔一〕}**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。**

^{〔二〕}**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），然後覺到了集滅則苦滅的滅諦（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。

以了知五蘊、十二處、十八界、生死果報，種種世間事相入手，^[B] 然後談到悟證無常無我之寂滅法性。

(2) 緣起的「三法印」³⁸

A. 結前起後：聲聞觀慧，雖偏狹些，但亦先重世出世一切因果事相的觀察

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^[1]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。^[2]《法華經》的「如是性、如是相……如是報、如是本末究竟等」³⁹，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——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。

B. 慧學另一面，是三法印（法性）的契悟

(A) 世間正見（世俗慧），為慧學初基

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。

³⁸ (1) 印順導師《唯識學探源》p.42 ~ p.43：

原始佛教的中心思想，是緣起，是緣起的三法印。^[1] 諸行無常，在適應印度苦行的風尚，確乎有濃厚的厭離氣味。但緣起流轉——苦集二諦因果相續的法則，也就立足在生滅無常論上。^[2] 諸法無我，正確的指出從世間生滅，達到涅槃寂靜的實踐法則；八正道的正見，就在此。^[3] 涅槃寂靜，原始佛教裡說得非常簡略。是的，這是聖者的境地，從名相上去推論，是很容易走上形而上的擬想的。這三法印，是正法的三相，也是學佛者的三個過程。

(2) 印順導師《佛法概論》p.245 ~ p.246：

先從空與慈悲來說明菩薩道。空，是阿含本有的深義，與菩薩別有深切的關係^[1] 佛曾對阿難說：「阿難！我多行空」（中含、小空經）。這點，《瑜伽論》（卷九〇）解說為：「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」。這可見菩薩是以修空為主的，不像聲聞那樣的從無常苦入手。^[2] 《增一含、序品》也說：「諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄」。

如從緣起的三法印的深義說，無常即無有常性，本就是空的異名。^[1] 但一般聲聞弟子，對於無常故苦的教授，引起厭離的情緒極深。聲聞、辟支佛們，不能廣行利濟眾生的大事，不能與釋尊的精神相吻合。他們雖也能證覺涅槃空寂，但由於厭心過深，即自以為究竟。聲聞的方便適應性，限制了釋尊正覺內容的充分開展。^[2] 佛從菩薩而成，菩薩的觀慧直從緣起的法性空下手，見一切為緣起的中道，無自性空、不生不滅、本來寂靜。這樣，才能于生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向于佛道。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.53 ~ p.54：

這^[1] 存在與非存在，常與變，統一與對立，是緣起的三相；^[2] 而在自性見者，也就是自性的三態。而這三一無礙緣起相的運動，自性有者，也不能認識。所以他們的生滅斷常一異來去，一一給他個不字，開顯了緣起空寂的實相。自性空，才正見了緣起假名的生滅來去。

³⁹ 《妙法蓮華經》卷1〈方便品2〉(CBETA, T09, no. 262, p. 5, c10-13)：

唯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。

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。

（B）出世正見

a. 無明為本的倒執，主要是「無常執常、無我執我、不淨執淨、無樂執樂」

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。

b. 徹悟三法印，即證涅槃

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。⁴⁰

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。

c. 修證的方法：頓悟與漸悟

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，而得以次第悟入。⁴¹

⁴⁰ 印順導師《佛法概論》p.165 ~ p.166：

三法印即是一法印 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，^{〔一〕}從緣起法相說，是可以差別的。^{〔1〕}豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。^{〔2〕}橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。^{〔3〕}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。

^{〔二〕}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。^{〔1〕}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。^{〔2〕}彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，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。^{〔3〕}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。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！

⁴¹（1）印順導師《印度佛教思想史》p.192：

四、毘婆沙師自宗：^{〔1〕}四諦事是世俗諦；^{〔2〕}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(15.027)。

（2）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.241 ~ p.242：

7.「自相與共相」：自相與共相，為阿毘達磨論的基本論題。

(一)⁽¹⁾ **主要的定義**，如『論』卷四二（大正二七·二一七上）說：

「^(A)分別一物相者，是**分別自相**。^(B)分別多物相者，是**分別共相**」。^(A)如種種物，近帝青寶，自相不現，皆同彼色，**分別共相**慧應知亦爾。^(B)如種種物，遠帝青寶，青黃等色，各別顯現，**分別自相**慧應知亦爾」。

⁽²⁾ **自相與共相**，本相對而安立，所以可因觀待而不同，如『論』卷七八（大正二七·四〇五下）說：

「然**自共相**，差別無邊。^(A)且地大種，亦名自相，亦名共相。名**自相**者，對三大種；名**共相**者，一切地界皆堅相故。^(B)大種造色合成色蘊，如是色蘊，亦名自相，亦名共相。名**自相**者，對餘四蘊；名**共相**者，調色皆有變礙相故。^(C)即五取蘊合成苦諦，如是苦諦，亦名自相，亦名共相。名**自相**者，對餘三諦。名**共相**者，諸蘊皆有逼迫相故。思惟如有逼迫相，即是思惟苦及非常空非我相」。

照這一意義來說，自相是有限於一物，而可通於一類的特性。

(二) **阿毘達磨的自相與共相**，本為對佛所說的法門，作一一體性的觀察，與不同的類觀察。然經長期的論究，說一切有部論師，⁽¹⁾以蘊處界，尤其是界為自相，所以說「此十八界，依相而立」(40.012)；

⁽²⁾而以四諦的義相——無常、苦、空、無我；因、集、緣、生；滅、盡、妙、離；道、如、行、出；十六行相為共相。在習用中，幾乎就以十六行相為共相了。

⁽¹⁾蘊處界，為佛說的分類法，依此而立自相，深入恆住自性的法體。⁽²⁾四諦為佛說迷悟、染淨、世出世間的分類，依此四諦理而立共相；作四諦十六相觀，才能悟入而得解脫。

說一切有部的自相與共相，還不失實用的立場。

(3) 印順導師《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」**(17.007)。這是論師的一種解說，如依經文，空那裡只是無我所呢！

(4) 印順導師《空之探究》p.126：

有部是**事理二諦**說，四諦事是世俗，四諦所有的共相——理是勝義。四諦各有四行相：集、滅、道諦的四行相，是局限於集、滅、道諦的，苦諦下的四行相可不同了。

苦諦的四行相：⁽¹⁾苦行相是限於苦諦的；⁽²⁾無常行相，可通於苦、集、道三諦；⁽³⁻⁴⁾**空與無我行相，是通於四諦（及非擇滅與虛空）的，所以空與無我，是一切法中最通遍的共相——理。以理為勝義諦，那末空無我理，可說是一切法的勝義諦理了。**

由於有部是「次第見（四）諦」的，所以說無漏慧所通達的空無我行相，唯是苦諦，假如是主張「一時見（四）諦」的，就不會有這一區別了。

(5) 印順導師《性空學探源》p.126 ~ p.128：

《婆沙》引述**第三家的二諦論**，…〔中略〕…所以四諦都是施設安立的，唯有「法空非我」的理性，才是勝義。…〔中略〕…

這與空宗的思想相順。「法空非我」，固可作我空與法空兩種解釋，但總相觀之，是一切法空。

一切有部說四諦各有四種理性——四諦十六行相，「空、非我」，只是苦諦「苦、空、無常、無我」四行相之二。其實不必如此，有部自宗也認為唯苦行相局在苦諦，無常已可通三諦，空無我是可遍通四諦的。所以空無我，是一切法最高級最普遍的理性，不同其餘通此不通彼有局限性的理性。

不但大乘，小乘空宗學者也在事相的「安立四諦」外，又建立一個空性遍通的「平等四諦」；這也就是阿含法住智之通達四諦相，與涅槃智之體證遍一切法空寂性的差別。後代以一切法空為究竟了義的大乘，都與這「法空無我理是勝義諦」的思想有關。…〔中略〕…

第四家，《婆沙》自宗的主張說：

…〔中略〕…

這說，四諦的事相是世俗，十六行相的四諦理才是勝義。要通達此理，才能證得聖道。此十六行相（理），是殊「勝」智慧所觀的特殊境界——「義」，故曰「勝義諦」。這裡要知道，十六行相是

不過在各學派中，**修證的方法，有頓悟與漸悟的兩大主張。**^[1]如上所說，**逐次修證十六行觀**，是漸悟；^[2]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。⁴²

共相，是此法與彼法的共通性；**這共通性是不離於差別法，因差別的自相法，而顯出的遍通的理性。**

所以這婆沙自宗，與上面第三家意義是很相近的。同以四諦的理性為勝義；所不同者，**第三家說的是最高的普遍理性，婆沙自宗說的是隨事差別的理性。**

他們同將勝義建立在聖人的特殊認識上，只因《婆沙》以「四諦漸現觀」得道，故是十六行相隨事差別的理性；假使他們能夠主張觀一滅諦得道，那必定會與第三家一樣的建立在普遍理性上。

⁴² 印順導師《印度佛教思想史》p.71 ~ p.73：

二、一念見諦與次第見諦，是有關修證的重要問題。

^[1] 佛弟子依法修行，以般若——慧見諦。形容體見諦理的文句，經律也有不同的敘述，^[1]如『赤銅鑤律』『大品』（南傳三·二一）說：

「具壽憍陳如遠塵離垢法眼生：一切集法皆是滅法」（6.043）。

阿若憍陳如，為五比丘中最先悟入的。見苦集皆是滅法，顯然是緣起的苦集與苦滅的體見。由於安立四諦：苦應知，集應斷，滅應證，道應修；在正見為先導的修行中，知苦、斷集而證滅，名為「**見滅得道**」或「**一念見諦**」。

^[2] 然在「阿含經」中，如實知苦（或五蘊等分別說），如實知集，如實知滅，如實知道，處處都這樣說。如『轉法輪經』，在知苦、斷集、證滅、修道下，都說：「正思惟時，生眼、智、明、覺」（6.044）：這是於四諦別別的生智，那就是**別別悟入**了。

^[3] 在分化的部派中，^[1]說一切有部立十五心見道；犢子系立十二心見諦（從說一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦）：這都是**次第見諦**，而且是（先）**見苦得道**的。

^[2] 大眾及分別說系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。梁真諦譯的『四諦論』，屬於大眾系的說假部（真諦譯作分別部），如『論』卷一（大正三二·三七八上、三七九上）說：

「若見無為法寂離生滅[滅諦]，四（諦）義一時成」

「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）」。

『大毘婆沙論』說：法藏部「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」（6.045），也是**見滅得道**的。

^[3] 化地部說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦」（6.046）。這是頓見四諦，而頓見以後，「見苦諦時能見諸諦」。可說是**次第見苦得道，與一時見滅得道的折衷派**。

怎樣的修行，才能見諦理，不是從論理中得來，而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。對於這二派，我以為都是可行的。

佛法中的阿羅漢，有慧解脫與俱解脫。^[1]慧解脫者是以法住智，知緣起的因果生滅而得證的。^[2]俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃，也就是以涅槃智得證的。阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：^[1]以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；^[2]以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。

修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鑤部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，似乎嚴密周詳，而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有釋尊時代那種簡要直入的修證了！

◎另參見導師早期說法：

（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.222 ~ p.224：

對於四諦的如實知見，引起了見諦（真實）得道的問題。在四諦中，**體見什麼才算得證？由於學者的根性，修持方法的傳承不同，分為頓漸二派。**^[1]觀四諦十六行相，以十六（或說五）心見道的，是漸見派——見四諦得道，是西北印學派的主張。^[2]而中南印度的學派，是主張頓見的——見滅諦得道。當然，這是千百年來的古老公案，優劣是難以直加判斷的。

依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的；但這與悟入緣起空

(3) 綜結

A. 諦觀一切「因果事相」，證悟「無常無我寂滅空性」

總之，三乘共慧的要義，^[1]一方面是諦觀一切因果事相，^[2]另一方面是證悟無常無我寂滅空性。

B. 從無常入寂滅，比例禪宗

經中說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。⁴³從觀察到諸行無常，進而體

寂性——也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。

^[1]經說：沒有前三諦的現觀（直覺的體驗），是不能現觀道諦的；四諦是漸入，猶如梯級的，這都是漸入漸證的確證。但四諦現覺的深見深信——也稱為「證信」，不是證入四種真實理體；諦是審諦不倒的意思，所以是指確認那四類價值而說。如^[1]苦：這些生死有為，是無常的，不安穩的，是無我而不自在的；這種生死事實的苦迫性，能深知深信而必然無疑，就是見苦諦。^[2]煩惱與引生的善惡業，是能起生死，使生死不斷生起的真正原因，也就是惑業的招感性，深知深信而必然無疑，便是見集。^[3]斷了煩惱，不起生死，那種寂靜，微妙，出離的超越性，更沒有任何繫縛與累著的自在性，深知深信而不再疑惑，便是見滅。^[4]八正道，有了就有出離，沒有就決不能出離；八正道的能向涅槃所必由的行跡性，能深知深信而不再疑惑，名為見道（諦）。

這種印定苦集滅道的確信無疑，是四類價值的深知深信，當然是先後生起而印定的。

^[2]但這無礙於緣起空寂性——滅諦的體見。緣起空寂性，就是『甚深廣大無量無數永滅』；這是超越緣起相對性的『正法』；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為『法性，法住，法界』的。見滅諦，不是上面所說的價值確信，而是體見那超越相對性的寂滅性自身。這是平等不二的，沒有次第可說。

學者在正觀緣起的集滅中，達到離愛無欲而體見寂滅性，就是得道；四諦也當然證得了。但在智見上，應有引起的次第意義。如一下子發見了寶藏，又一樣一樣的點收一樣——這是古德所說的一種解說。頓入，漸入，應該就是這樣的。

見寂滅而證道，為古代無數學者所修證的，是不容懷疑的事實，稱此為滅諦的體見，是寂滅性自身的體見，與見四諦的見——四類價值的確認不同。

(2) 印順導師《性空學探源》p.127：

所以空無我，是一切法最高級最普遍的理性，不同其餘通此不通彼有局限性的理性。不但大乘，小乘空宗學者也在事相的「安立四諦」外，又建立一個空性遍通的「平等四諦」；這也就是阿含法住智之通達四諦相，與涅槃智之體證遍一切法空寂性的差別。後代以一切法空為究竟了義的大乘，都與這「法空無我理是勝義諦」的思想有關。

(3) 本節上文（《學佛三要》p.175）所說：

以四諦為觀境的觀慧，又可分為二方面：^[1]一是對四諦事相的了知，即法住智；^[2]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。

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，^[1]從無明緣行乃至生緣老死，是流轉門，是四諦中的苦集二諦。^[2]從無明滅到老死滅，是還滅門，是四諦中的滅道二諦。

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。

⁴³ 印順導師《性空學探源》p.30 ~ p.31：

佛法常說有三法印或四法印；這前面，可以加兩法印的一種。由二句而三句而四句，茲依次明之。

最簡要的，是兩句的說明。世間上色等一切法是生滅無常的；而佛法的目標，亦即人類的最後歸宿，在涅槃解脫。可是常人不知從何去把握涅槃，如來善巧的就五蘊無常為出發來說明它。如《雜阿含》二六〇經說：

陰是本行所作，本所思願，是無常滅法；彼法滅故，是名為滅。

一切法，有情也好，器界也好，都在滅的過程中前進；一切法的本性，都是歸於滅，都在向著這個滅的大目標前進。我們只要使它滅而不起，就是涅槃。「涅槃」譯曰寂滅；不擾動，不生起，體證到本性滅，就是涅槃。一切是本性自滅的，不過常人滅了要再生而已，所以《雜阿含》九五六經說：

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」。⁴⁴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。⁴⁵

〔二〕大乘不共慧：從自我身心而推擴到一切，著重「一切法空性」

1. 觀境

〔1〕雖遍觀一切，而主要還是重自我心身；從自我身心而推擴到一切

大乘不共慧 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。

雖然遍觀一切，而主要還是著重自我心身。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，無邊剎土，萬事萬物。

〔2〕評比「大小乘的觀境與證性」的量別

^{〔1〕}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。^{〔2〕}菩薩的悟證法性，也要比聲聞徹底。

一切行無常，悉皆生滅法；有生無不盡，唯寂滅為樂。

上面是無常生滅與涅槃寂滅的兩句，…〔下略〕…

⁴⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷 1(CBETA, T47, no. 1998A, p. 814, c29-p. 815, a1)：
諸行無常，是生滅法，生滅既滅，寂滅現前。

⁴⁵ 〔1〕印順導師《性空學探源》p.41～p.42：
涅槃為佛子終究的目的所在，一切問題都歸結到這裡來。綜合上文看，五蘊法門是以無常為出發，成立苦、無我，而後達到涅槃。
〔^一〕不過，也有不經苦、無我，而直用無常來成立涅槃的。無常是生滅義，生者必滅，一切一切，確都是滅盡之法。世人固或知之，但他們偏注重到生生不已的生的一面，忽略了滅。生生不已，佛法並不否認；但生者必然要滅，一切痛苦依此生生不已而存在，確又是赤裸裸的事實。佛法就是要在這生滅不已之中，設法使它滅而不生，以之解決一切痛苦。滅，不是佛法的故意破壞，它是諸法本來如是的必然性（法性自爾）。因有了某種特殊的因緣連繫縛著了，所以滅了之後又要生；現在把這連繫截斷；就可以無生滅而解決痛苦了。所以經說：「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂」。

〔^二〕或依三法印，從諸行生滅無常，體解我性的不可得。眾生因妄執常、我而生死，現在能夠了解蘊性無常、無我，離常、我的執見，則因無常生滅而厭、離欲，便可以達到涅槃之滅。

〔2〕印順導師《中觀今論》p.34～p.35：

明白點說，三法印的任何一印，都是直入於正覺自證的，都是究竟的法印。但為聽聞某義而不悟的眾生，於是更為解說，因而有次第的三法印。在佛教發展的歷史中，也是初期重無常行，中期重空無我行，後期重無生行。

如「諸行無常」，除了事相的起滅相續相而外，含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。佛為弟子說無常，即說明一切法皆歸於滅；終歸無常，與終歸於滅，終歸於空，並無多大差別。依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。

無常滅，如從波浪洶湧，看出他的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以他必歸於平靜，而且到底能實現平靜。

佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之」！所以說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如」。這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

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〕大小乘量別的緣由

唯識家說：^{〔1〕}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；^{〔2〕}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。

2. 觀慧：事理（真俗）二面

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。

〔1〕事相的觀察

A. 擴大至「菩薩因行、佛陀果德」

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^{〔1〕}大乘聖者的身心，^{〔2〕}無量數的莊嚴佛土，都為觀慧所應見。

^{〔1〕}學佛者最初的如何發心修行，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。^{〔2〕}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。

B. 「菩薩因行、佛陀果德」，是大乘觀慧的甚深境界

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。^{〔1〕}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。^{〔2〕}真正的智慧現前，即是證悟法性，成就佛果。

〔2〕究竟理性的體證，著重「一切法空」

而這究竟理性的體證，著重一切法空性。

〔3〕大小慧的不同

這與小乘慧有兩點不同：

A. 悟入與教學的不同

〔A〕聲聞「依無常門次第悟入」，大乘「直入空寂門」

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。

〔B〕大乘本此究極空寂性，說明、開展一切

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。

^{〔1〕}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，^[A]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」；⁴⁶ ^[B]或說一切眾生本具法性，是常是恆，是真是實。^[2]《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. 觀境不同

(A) 聲聞「自身無我無我所」

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。

(B) 菩薩「亦觀無我我所解脫，但先廣觀一切法空」

大乘則不然，

^[一]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。⁴⁷

^[二]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。

⁴⁶《解深密經》卷2〈無自性相品 5〉(CBETA, T16, no. 676, p. 693, c16-p. 694, a15)：

爾時，勝義生菩薩摩訶薩白佛言：「世尊！我曾獨在靜處，心生如是尋思：^[1]世尊以無量門曾說：『諸蘊所有自相，生相、滅相，永斷、遍知。』如說諸蘊，諸處、緣起、諸食亦爾。以無量門曾說：『諸諦所有自相，遍知、永斷、作證、修習。』…〔中略〕…^[2]世尊復說：『一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。』未審世尊依何密意作如是說：『一切諸法皆無自性、無生、無滅、本來寂靜、自性涅槃。』…〔中略〕…

「勝義生！當知我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性，所謂相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。…〔下略〕…

⁴⁷ (1) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.319 ~ p.320：

觀我我所不可得，我法二執不起；通達一切法無我我所的般若現前，名無我智。一分學者以為：無我智是淺的，是共聲聞所得的；法空智更深刻些，唯菩薩能得。又有人說：法空智還不徹底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。

依本論所發揮的《阿含》真義，無我智是體悟真實相的唯一智慧。這是凡聖關頭：有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫。不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。

不能正見法無自性中，薩迦耶見的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。月稱說：聲聞學者通達了人無我，^[1]如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。^[2]他們可以不觀法空，但決不會執法實有。

我們要知道：^[1]後代佛法的廣明一切法空，一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，於我法中起種種見，所以於內我外法，廣泛推求，令通達諸法無自性。^[2]論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。

因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同罷了。

(2) 印順導師《般若經講記》p.105 ~ p.106：

依修行的次第說：^[1]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；^[2]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。

中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。

(4) 二諦（事理真俗）觀慧的修習進程

A. 先得事相的世俗觀，再以空性的勝義觀，依聞思修證而由事入理、從俗證真

大乘不共慧，^[1]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。^[2]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。⁴⁸

B. 理事圓融無礙為究極，然初學不能如此（非其心境故）

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。⁴⁹

⁴⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.224：

先得法住智，後得涅槃智；依俗契真實，正觀法如是。

在中道的正見中，有著一定的程序，主要是：「先得法住智，後得涅槃智」。佛為深摩說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」（4.050），這是怎樣的肯定，必然！…〔下略〕…

⁴⁹ 印順導師《中觀今論》p.208～p.212：

凡聖——有空二諦，為大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知（不能如實知）有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。這是說，聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。^[1]於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。^[2]等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差無幾，但不執著實有而已。

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，^[1]悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。^[2]從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。此與前實有真空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。

此又可名為事理二諦，^[1]理智通達性空為勝義，^[2]事智分別幻有為世俗。

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但^[1]在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；^[2]如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

此中所說俗諦的妙有，^[1]即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。^[2]這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

上來所說的三類，後者是三論、天臺宗所常說的；第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；第一是鈍根的聲聞乘者所許的。這三者，依悟證的淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見中，這是可以貫通無礙的。

佛法的安立二諦，本為引導眾生從凡入聖、轉迷為悟的，所以應從凡聖二諦的基礎上，一層一層的去深入理解，以達到圓滿的境地。否則高談玄妙，忽略當前的現實，就與玄談的不切實際相同。

第二節 二諦之安立

從凡聖二諦為本，展轉深入，比較容易悟解，但要以究竟的中道二諦融貫前前的二諦。若株守第一種二諦，即執有自性不空的世俗。若定執第二種二諦，即有二諦不能融觀的流弊。聲聞學者，雖不了究竟無礙的二諦，但菩薩成佛，則必須悟證方可。所以大乘學者，無不以見中道為成佛。

佛所以為佛，即徹見空有的融貫而得其中道，也即是能見不共聲聞的二諦。《般若經》說：「菩薩坐道

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。

C. 印度大聖者所示修道次第

(A) 先「信解事相」，次「由事入理」，後「事理統一」

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

〔一〕由信解因果緣起，菩薩行願、佛果功德下手，

〔二〕然後由事入理、從俗證真，體悟諸法空性，離諸戲論，畢竟寂滅。

〔三〕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) 舉喻合法

a. 舉喻

無著喻這修證過程，如金剛杵，首尾粗大而中間狹小。⁵⁰

b. 合法

〔一〕最初發心修學，觀境廣大，法門無量；

〔二〕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；

〔三〕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。

(C) 評結

a. 評「中國傳統佛教」

中國^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。

b. 結「印度中觀唯識」

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。⁵¹

場時，觀十二緣起如虛空不可盡，是菩薩不共中道妙觀」。緣起畢竟空，而畢竟空寂不礙緣起有。菩薩能不盡有為、不住無為，悟此即可成佛。學佛者既以佛所悟證為究竟，故應以此為最高的衡量，於前二種二諦，予以融貫抉擇。

…〔下略〕…

⁵⁰ 《金剛般若論》卷 1(CBETA, T25, no. 1510a, p. 759, a17-19)：

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。

⁵¹ (1) 印順導師《般若經講記》p.4：

從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，微見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯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』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。

要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

(2) 印順導師《般若經講記》p.183 ~ p.186：

上面講菩薩依般若通達五蘊——物質現象與精神現象空，現象與空寂，是相即不相離的。這從有空的相對性而觀察彼此相依相成，得二諦無礙的正見，也即是依緣起觀空，觀空不壞緣起的加行觀，為證入諸法空相的前方便。由此引發實相般若，即能達到「般若將入畢竟空，絕諸戲論」的中道實證。

上來說：一分學者不能得如實中正的體驗，於現象與空性，生死與涅槃相礙，成為厭離世間的沈空滯寂者。解除此項錯誤，必須了達空有相即——生死即涅槃，煩惱即菩提，成為入世度生的悲智雙運。但如滯留於此，不能親證空性，戲論於「有即是空，空即是有」，即偏於內在的，即每每會落入泛神、理神的窠臼，甚至圓融成執，弄到善惡不分，是非不辨。不知《華嚴經》說：『有相無相無差別，至於究竟終無相』；《中論》說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者』。無不從有空相即的相待，而到達畢竟空寂的絕待的。所以本經在說不異、即是以後，接著說「是諸法空相……空中無色，無受想行識」。

…〔中略〕…真能證得空性，是即一切而超一切的，所以本經結論說：是故空中無色，無受想行識。此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。

中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以為色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空，空即是色是中道觀。本經即是即空即假即中的圓教了義。假定真是如此，那經文應結論說：是故即空即色，即色即空纔是。但經文反而說：是故空中無色，無受想行識。他們為了維持自己，於是割裂經文，以為前四句明圓教，而空中無色等，是結歸通教。當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的。

應該明白：菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空，諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地才能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻相不現。所以本經首標五蘊皆空，次說五蘊皆空的理由：色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是故空中無色，無受想行識。這是佛門中道實證的坦途，切莫照著自己的情見而妄說！

(3) 印順導師《中觀今論》p.a5 ~ p.a6：

如果有人說：佛法偏於理性，偏於出世，那佛弟子會一致的出來否認，因為佛法是真俗無礙的。真俗無礙，是生死即涅槃，世間即出世的。

獨善的、隱遁的，甚至不樂功德，不想說法的學者，沈醉於自淨其心的涅槃，忽略自他和樂、依正莊嚴的一切。在他們，世間與出世間，是那樣的隔別！釋尊的正覺內容，受到苦行厭離時機的歪曲。一分學者起來貶斥他，揭示佛法真俗無礙的正義。

真俗無礙，可從解行兩方面說：⁽¹⁾解即俗事與真理，是怎樣的即俗而恒真，又真而不礙俗。⁽²⁾行即事行與理證，怎樣的依世間福智事行的進修而能悟入真性，契入真性而能不廢世間的福智事行。無論是理論、實踐，都要貫徹真俗而不相礙。

依中觀者說：緣起法是相依相成而無自性的，極無自性而又因果宛然的。所以，依即空的緣起有，安立世間事相，也依即有的緣起空顯示出世。得這真俗相依的無礙解，才能起真俗相成的無礙行。所以菩薩入世利生，門門都是解脫門。緣起法是「處中之說」，不偏於事，不偏於理；事相差別而不礙理性平等，理性一如而不礙事相差別。在同一的緣起法中，成立事相與理性，而能不將差別去說理，不將平等去說事，這才能恰合事理的樣子而如實知。

一般自以為真俗無礙的學者，不知「處中之說」，談心說性，每不免偏於「相即」，偏於「理同」。這或者忽略事行；或者執理廢事；或者破壞事相的差別性，時空的局限性，落入破壞緣起事——是非、善惡、因果等的大混沌！自以為無礙，而不知早是一邊。

不知緣起法，不能從緣起中去統貫真俗，這也難怪要不偏於事，即偏於理了！

(4) 印順導師《中觀論頌講記》p.26 ~ p.27：

深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。龍樹說：「以無所得故，得無所礙」。所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。這樣，先以一切法空的方法，擊破凡夫的根本自性見，通達緣起性空，轉入無礙妙

五 慧之進修

（一）聞慧

※多聞博學而能契應三法印或一法印；不離名言義相，而解了甚深佛法

1. 引言

（1）現證慧，必經聞、思、修慧

聞慧 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，而可躐等⁵²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。

（2）引證

A. 聲聞教的四預流支

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」。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。

B. 大乘教的十法行

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。這些修行項目，^[1] 有的（前八）屬於聞慧，^[2] 有的（九）屬於思慧，^[3] 有的（十）屬於修慧，全在三慧含攝之內。

C. 結說

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。

2. 聞慧的先決條件與學習方式

（1）先決條件：從「善士或經論」聞法（佛菩薩諸大聖者的言教）

修習聞慧，^[1] 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。^[2] 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。⁵³

境，不能立即從即空即有，即有即空起修。

本論名為中觀，而重心在開示一切法空的觀門，明一切法「不生不滅」等自性不可得。這不是不談圓中，不深妙；卻是扼要，是深刻正確。那直從空有無礙出發的，迷悟的抉擇既難以顯明，根本自性見也就難以擊破！

中國學佛者，有兩句話：「只怕不成佛，不怕不會說法」；我現在可以這樣說：「只怕不破自性，不怕不圓融」。初心學佛者，請打破凡聖一關再說！

⁵² 【躐（カ一セ）等】逾越等級；不按次序。（《漢語大辭典》（十）p.568）

⁵³ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.37～p.38：

(2) 學習方式

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。⁵⁴

3. 聞慧成就：從無厭足、無止境的多聞，領解佛法的法印，契悟不共世間的深義

※「三印、一印相應」名多聞，聞慧得成就

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；^[1] 因果、緣起、佛果功德、菩薩行願，^[2] 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，^[1] 對於種種名言法相，種種教理行門，自然要盡量廣求多聞。

^[2] 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。^[1] 如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。^[2] 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。

4. 聞慧雖是初基，也要精進、提煉一番，才得成就

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。

5. 聞慧在四預流支與四依的對應

(1) 四預流支的「多聞熏習」

這在小乘的四預流支，就是多聞熏習。

說到『聞法』，龍樹菩薩說：由三處聞：一、從佛聞法；二、從佛弟子聞法；三、從經典聞法(2.003)。

^[1-2] 從佛及弟子聞法，是親聞語言的開示，所以經上說：『此方真教體，清淨在音聞』(2.004)。不過釋迦如來涅槃以後，我們只能從佛弟子聞法了。雖然十方諸佛——東方藥師、西方彌陀佛等現在說法，但對於此時此地的我們，除非已經聞法修行到相當程度，是不可能親聆佛說的。^[3] 從經典聞法，就是自己『以古為師』，從閱讀經論中去了解佛法。

所以，從佛弟子聞法，或者閱讀經教，都稱為聞法；學佛法，就從此下手。

⁵⁴ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.39 ~ p.40：

如器受於水，如地植於種，應離三種失，諦聽善思念。

…〔中略〕…

病想醫藥想，殷重療治想，隨聞如說行，佛說法如鏡。

…〔下略〕…

（2）四依的「依義不依語」

假如衡之以四依⁵⁵，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，而不在名相的積集，或文辭的嚴飾。

6. 多聞熏習的意義

關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：

（1）發大乘心，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，一無厭足

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。

（2）不斷聞熏深入，心漸淨定而萌發悟性，一旦豁然大悟，不離名義而解深法

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。

7. 結勸：多聞熏習，確是慧學最重要的起點，應為當前目標而趨入

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

1. 對所聞法，加以思擇其義（散心觀）

思慧 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。

2. 思慧在四預流支與四依的對應

（1）四預流支的「如理思惟」

這在四預流支，即如理思惟；

⁵⁵ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1237～p.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」(120.028)。『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(120.029)。

「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⁽¹⁾「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」。⁽²⁾「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。⁽³⁾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」。⁽⁴⁾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(120.030)。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」(120.031)。雖語句與次第小異，而內容也與「四依」相合。

〔2〕四依的「依了義不依不了義」

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！

3. 思擇義理的原則

〔1〕佛法一味，應機而有了義、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〕思擇義理，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。那麼我們要衡量這兩者孰為正理，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〕能否明辨了義不了義，決定了所擇正理的得失

假使不明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！

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。

4. 了義與不了義的分野

〔1〕大體分類

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〕抉擇了不了，經典不易得結論；論師所闡軌則，可為簡擇正理的依循

〔一〕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。

〔二〕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。

〔3〕特詳印度的兩大系

這在印度，有兩大系的說法：

A. 中觀見：一切法空為了義教，以極無自性為究竟現證

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，^[1]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。
^[2]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。

B. 唯識見：一切法空為非了義教，以二空所顯性為究竟現證

二、無著、世親他們，依《解深密經》等為教量，認為凡立三自性，遍計執無性，依他起、圓成實有性，才是了義教；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^[1]修行方法，也就與中觀者不同，^[2]並以二空所顯性為究竟現證。

〔4〕結說：於大乘三論，取長棄偏，互相參證會通，以成明利而純正的思慧

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。

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

1. 思慧與修慧的異同

※同對諸法分別抉擇，而思慧是散心觀，修慧是定相應

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，^[1]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。^[2]如定心成熟，能夠在定中，觀察抉擇諸法實相，即成修慧。⁵⁶

2. 分別止觀與止觀雙運

〔1〕止：止相現前，於境心極明了，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。

〔2〕觀（修慧）：於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體得諸法實相

⁵⁶（1）印順導師《佛法概論》p.227～p.228：

要知道，得定是不一定發慧的。

從定發慧，必由於定前——也許是前生的「多聞熏習，如理思惟」，有聞、思慧為根基。不過散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。

不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境，看作勝義的自證而傳揚起來。

（2）上文〈三 智慧之類別〉（《學佛三要》p.168）所說：

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^[1]諸法實相，^[2]及因果緣起無邊行相；止觀雙運而引發深慧，名修所成慧。

止修成就，進一步^{〔1〕}在**世俗事相**上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；^{〔2〕}或在**勝義諦**中，觀法無我，本來寂滅。

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。⁵⁷

〔3〕修慧成就（止觀雙運）

從靜止中起觀照，即是修觀的成就。⁵⁸

〔4〕結說

這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。

3. 觀一切法空無我，才可從修慧引發現證慧

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。

4. 修慧的指導標準：四依的「依智不依識」

四依裡的**依智不依識**，就是修慧的指導標準。

^{〔1〕}**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。^{〔2〕}**智**則相反地，具有戳破我執，遣除邪見的功能，**無自性無**

⁵⁷上文〈二 慧之名義與究極體相〉（《學佛三要》p.162）所說：

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。^{〔1〕}緣世俗事相是如此，^{〔2〕}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。**…〔中略〕…

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。

⁵⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.367～p.368：

以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅。

想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：『宛然而有畢竟空，畢竟空而宛然有』。有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，**這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。**

如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。那時，以無性空為所緣而修「觀察」，名『有分別影像』。觀察久了，就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為『無分別影像』（這是不加觀察的無分別）。如安住了，再修觀察；**這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。**觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。那時，『一切法趣空』，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。

修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。以後，就「止觀互相應」，名為**止觀雙運**。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。

止觀均等，觀力深微；末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。到此，般若——無分別智現前，如說：『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』（5.079）。又說：『慧眼都無所見』（5.080）。唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的，**從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！**

分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。⁵⁹

⁵⁹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.363 ~ p.367：

無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實。

大乘行者，以「無我無我所」的正觀，觀察「內」而身心，「外」而世界，知道這「一切」都是似有真實而無自性的。觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。由於空觀的修習成就，能「離」一切法的戲論相，也就不於一切而起我我所執。因此，「盡息」所有的「諸分別」，無漏的般若現前。所以說：『諸法不生故，般若波羅蜜應生』。又如說：『語言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃』。現證的般若現前，就是「契」入一切法的「真實」相；這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。**這實是超脫一切分別妄執，超越時空性，質量性，而證入絕待的正法。**

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？

〔一〕**悟入「無分別性」**，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的。《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』。

〔二〕^{〔1〕}**但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。**

^{〔2〕}**雖說同證無分別法性，也有些不同。聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。而菩薩不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？**

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

現證的般若，名無分別智；證悟的法性，名無分別法性。在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。**證悟的且不說，修習般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？**這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！

所以**無論是無分別智證，無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！**

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。**

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。

離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！

經說的不應念，不應取，不應分別，是說：**不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。**如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，**臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙**，所以經說不應念等。**這名為「順道法愛生」**，如食『生』不消化而成病。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。

所以，**在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。**

六 慧學進修之成就

（一）成「信戒定慧」之果

1. 慧學的進修，與一切功德相攝相關、互依並進

成信戒定慧之果 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。

2. 慧學的加行與現證，所相應的清淨功德（約偏勝說）

（1）總說

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：⁶⁰

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.346～p.348：

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。

^{〔一〕}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。^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。^{〔3〕}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。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。^{〔4〕}如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

^{〔二〕}現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作微求究竟「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。^{〔1〕}從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？^{〔2〕}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。

⁶⁰（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.231～p.232：

(2) 別詳

A. 聞慧成就——信智一如（正見具足、信根成就）

(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。

(B) 別敘

學佛者到了聞慧成就或信根具足的時候，^[1] 那怕遭受一切誹謗、威脅、打擊，皆不能動其分毫底信念；^[2] 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。

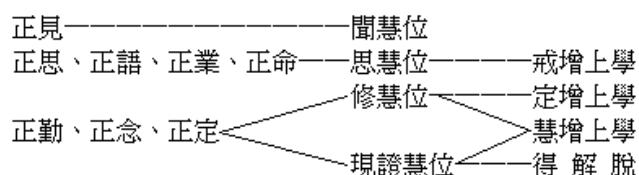
(C) 結勸

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。

B. 思慧成就——悲智交融（淨戒（慈悲、布施、忍辱、精進）具足）

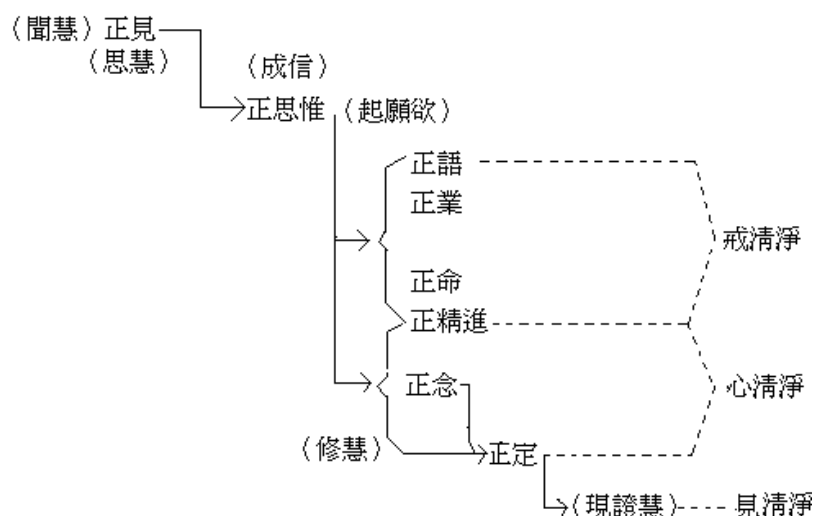
在這三學，八正道的敘述中，似乎有不同的次第。三學是戒而定，定而慧；八正道是慧而戒，戒而定。其實，道次是一樣的。因為，慧學不但是首先的，也是究竟的，所以八正道的次第是：正見是聞慧；正思惟是思慧；思惟發起正語正業正命是戒學。正精進遍通一切，特別是依著精進而去修正念，正定，是定學。定與慧是相應的，就是修慧。等到從定而發無漏慧，是現證慧，真實的慧學，從此而得解脫。

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：



(2) 印順導師《華雨集第二冊》p.25 ~ p.26：

八正道為聖道的總綱，試列表如下：



(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. 從聽聞信解而轉入實際行動（正見正信，進而正行）

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. 八正道中，思慧成就引出圓滿戒德

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。⁶¹

c. 大乘的淨戒，與悲心相應

※菩薩戒，重饒益有情的行動，故布施忍辱精進等大乘功行，都與淨戒俱起

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。⁶²

⁶¹ 印順導師《佛法概論》p.223：

得了佛法的正見，即應引發「正志」——英譯正思惟。這是化正見為自己的理想，而立意去實現的審慮、決定、發動思。⁽¹⁾ 從理智方面說，這是思慧——如理思惟，作深密的思考，達到更深的「悟解」。

⁽²⁾ 從情意方面說，這是經思考而立意去實現，所以正志是「分別、自決、意解、計數、立意」。

思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行為，使自己的三業合理，與正見相應。所以正志同時，即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。…〔中略〕…

佛法以智慧為本的修行，決不但是理觀。理解佛法而不能見於實際生活，這是不合佛法常道的。

⁶² (1) 印順導師《佛法概論》p.231～p.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。

如《雜含》（卷三七・一〇四四經）佛為鞞紐多羅聚落長者說：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生、不樂殺生」——淫盜等同。釋尊稱這是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道。所以身語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。這例如不殺，不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感。進一步，更要愛護有情的生命，戒不即是慈悲的實踐嗎？

《雜含》（卷三二・九一六經）佛為刀師氏聚落主說：「若於有心殺生，當自悔責不是不類。若無有心殺生，無怨無憎，心生隨喜。……心與慈俱。……如是偷盜對以悲心，邪淫對以喜心，妄語對以捨心」。這以四無量心別對四戒，不過約他的偏重說，其實是相通的。如《中含・波羅牢經》佛為波羅牢伽彌尼說：「自見斷十惡業道，念十善業道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身覺樂；身覺樂已，便得一心。伽彌尼，多聞聖弟子得一心已，

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。究其動機與目的，則不外乎自利與利他；^{〔1〕} 自利，可以壓制煩惱不生，得到身心清淨；^{〔2〕} 利他，乃因見到眾生苦惱，不忍再加損害，^{〔A〕} 先是實行不作損他的壞事，即防非止惡的消極表現，^{〔B〕} 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。

C. 修慧成就——定慧均衡（定成就）

則心與慈俱，……無結、無怨、無恚、無諍」——悲喜捨同。依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。

尤其是《增一含·三寶品》以施為「施福業」，五戒四無量為「平等福業」，七覺支為「思惟福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈，同體悲，即是這一深義的發揮。慈悲喜捨與定心相應而擴充他，即稱為四無量。這本是戒的根源；由于戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，本出於對人類——有情的同情，而求合于和樂善生的準則。

戒與慈悲，是側重于「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！

- (2) 印順導師《華雨集第四冊》p.56：

釋尊最初的教化，並沒有一條條的戒——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。

- (3) 印順導師《佛法概論》p.246 ~ p.247：

與戒律有關的慈悲，聲聞也不能說沒有的。但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了（四分律七百結集）。

聲聞者不能即俗而真，不能即緣起而空寂，以為慈悲等四無量心，但緣有情，不能契入無為性。不知四無量心是可以直入法性的，如質多羅長者為那伽達多說：無量三昧與空三昧、無相三昧、無所有三昧，有差別義，也有同一義。約「無諍」義說，無量與無相等，同樣是能空於貪、瞋、癡、常見、我、我所見的（雜含卷二一·五六七經）。從空相應緣起來說，由于有情無自性，是相依相緣相成，自己非獨存體，一切有情也不是截然對立的，所以能「無怨無瞋無恚」。了達有情的沒有定量性，所以普緣有情的慈悲——無緣慈，即能契入空性。

四三昧中，三三昧即三解脫門，依三法印而成觀；無量三昧，即是依苦成觀。觀一切有情的苦迫而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。

由於聲聞偏重厭自身苦，不重愍有情苦；偏重厭世，不能即世而出世，這才以無量三昧為純世俗的。聲聞的淨化自心，偏于理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法依世間而完成自我。

這一切，等到直探釋尊心髓的行者，急于為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

- (4) 印順導師《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。

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——定成就。

D. 現證慧成就——理智平等（解脫功德成就）

（A）總說

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。

（B）別敘

a. 智慧的四大究極體相，到此才能圓具

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。

如^[1]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。

b. 警結：慧學的成就，離不開其他功德；其他功德，也依慧學才能究竟完成

※信戒無基，憶想取一空，是為邪空

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。⁶³

⁶³（1）印順導師《中觀今論》p.237～p.239：

體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀，這已如上所說。但於緣起正觀的修習，從來的佛教界，有兩大類：

（一）、《阿含經》等，要先於緣起因果，生死還滅的道理，有了深刻的信解，然後從緣起相有而觀察性空。如經說：「先得法住智，後得涅槃智」。

（二）、大乘佛法以本性空為門，所以發心即觀八不，如禪宗有先悟本來的主張。大乘佛法的發心即觀八不，觀諸法本不生，依中觀者說，性空要於生死輪迴——緣起因果中去了解，要從即空的緣起中去觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生。若於緣起沒有深刻的了解，悟解空性是不可能的，也必是不正確的，會發生極大的流弊。

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。…〔中略〕…

一般從空而入，每每忽略緣起，流弊極大。關於這，佛法的正常道，^[1]應先於緣起的因果善惡得善巧，再依緣起而觀空；^[2]或先觀性空不礙緣起，即緣起而觀性空。總之，「不依世俗諦，不得第一義」。因此，《中論》的抉擇道諦——二十六品、二十七品，詳談正觀緣起，遠離邪見。如離緣起而說修說證，必流於外道的窠臼，失去佛教的正宗。

- (2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.225 ~ p.226：

說到這裏，覺得佛教中，**每有一種錯誤的傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智**。特別是備有世間一般知識，年老而求佛法的。對於因果緣起的必然性，四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢想過。卻以為，需要的是開悟，是明心見性。不知道沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的。

由於偏向證悟，弄到一開口，一下手，似乎非說心說性，談修談證不可。於是乎失去了悟入的必要過程，空談些心性，空有，理事，弄得內外也不辨了。過去的大德們，就有錯認定盤星，以為孔顏樂處，大學明明德，孟子致良知，就是祖師西來大意。因此有的就高唱：『東方聖人此心焉，西方聖人此心焉』，好像儒佛融通起來。其實，儒門大師，即使翻過語錄，用過存養功夫，那一位是確認三世因果的？那一位從緣起的流轉還滅中求正見的？那一位體見一切眾生平等的？

根本都沒有三世因果決定的法住智，必然是漂流於佛法的門外。理學大師都不能贊同佛法，而要以拒楊墨的態度來排斥佛老，為什麼？就是於佛法沒有正見，不知佛法的涅槃智，是依緣起因果的法住智而進修得來。

所以，如以為只要談心說性，或者說什麼絕對精神之類，以為就是最高的佛法，那真是誤入歧途，自甘沈淪了！

- (3) 印順導師《性空學探源》p.8 ~ p.10：

第二項 知空不即能知有

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，體空也不就能知有。如桌上的瓶，⁽¹⁾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；⁽²⁾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。…〔中略〕…

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。⁽¹⁾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。⁽²⁾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〕…有空的意義，不容許誇大了去包辦一切、解決一切。

- (4) 印順導師《華雨集第四冊》〈道在平常日用中〉p.278 ~ p.279：

在佛法中，淨信是人佛之門，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。⁽¹⁾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。⁽²⁾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！

- (5) 印順導師《大乘起信論講記》p.312：

「若人修行一切善法，自然歸順真如法故」，這是極有價值的論義。真如是无所不在的，惡法也不離真如。然而，⁽¹⁾惡法與真如是相違的，不順於真如性，所以或稱為非法。⁽²⁾反之，善法是合法的，是順向於真如法性的。

不要以為善行，僅是事上用功；要知事上的善行，是⁽¹⁾順於真如，⁽²⁾而可以趣向於真性的。依戒

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

1. 慧學的進修過程，一般只重「從真出俗、即俗即真、事理無礙」

成涉俗濟世之用 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。

2. 菩薩為護持佛法、利益眾生，故大乘慧學更要注意到「慧力的擴展」

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。

（1）未成就聞思修慧前的慧力擴展

※一面聞思修，一面對各類學問也應隨分隨力廣求了知：菩薩當於五明處學

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；^[1]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。^[2]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，^[1]一面修學聞、思、修，^[2]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。⁶⁴

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。

⁶⁴ 印順導師《佛在人間》p.329 ~ p.332：

五明，就是大乘佛弟子應該修學的五類學術。五明是：一、聲明：是語言文字學，包括有語言、訓詁、文法、音韻（也通於音樂）等。二、因明：因是原因，理由，這是依已知而求未知，察事辯理的學問。在語言方面，是辯論術；在思想方面，是理則學——邏輯。三、醫方明：這是醫、藥、生理、優生等學問。四、工巧明：這是基於數學，所有的物理科學，以及實用的工作技巧。五、內明：上四種為共（外）世間的；佛的教育，是在這共世間學的四明上，進修不共的佛學，所以叫內明。這是佛所宣說的法毘奈耶，也可說純粹佛學。

聲明與因明，為自覺覺他的必備學問。聲明是語文學，而因明是思辨的方法。沒有這二種學問，總不免思想混亂，是非不明。不但缺乏教人的能力，就是自以為然的，也未必就是正確的。在西藏，初學佛法，都從聲明、因明入手，因為這是理解聖教的必備工具。我覺得，中國佛教的衰落，至少與聲明、

〔2〕一切世學，透過了體證法空，即成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，^{〔1〕}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⁶⁵累，^{〔2〕}但如透過了這一關，卻成為菩薩濟世利生的大用。

〔3〕悟證後，更應學習及運用佛法，使世學佛法融通無礙

※菩薩不但是道智，且是道種智

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，⁶⁶這是一般所不大注意的。

3. 結說：不但理事統一，且一切世學無礙出世佛學，成佛法利生的巧便

真正的大乘慧學，^{〔1〕}不但重視觀境與生活的相應，理性與事相的統一。^{〔2〕}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。⁶⁷（常覺記）

因明的忽略有關。醫方明，是能除身心苦痛而得安樂的；工巧明是利用厚生，增進人類物質幸福的。佛教的救濟世間，那裡局限於口頭宣傳！醫方與工巧，正是菩薩利益眾生的實際學問。善財童子參訪的大善知識中，就有數學家，建築師，醫生，製香師。如大論師龍樹菩薩，就是優越的製香師與煉金師（化學）。在他指導下所建的寺院與洞窟，真是鬼斧神工，被稱為印度佛教的第一建築。

可見佛教的教育，不只是因果、空有、心性，而是五明：正像孔子一樣，不只是侈談性理，而是以六藝教人。不過從來的佛弟子，多少受到小乘思想的熏染，總以為前四是世間法，內明才是出世佛法。不知在大乘佛學中，即世間而出世，世與出世無礙，聲明、因明等，是共世間的出世學，真俗融通，為佛教教育的一科。

…〔中略〕…法施可分為二類：

一、「出世法施」，如內明的弘揚傳授；

二、「世間法施」，如聲明、因明等的教授。世間法施，就是世間的一般教育。從前，維摩詰長者，「入諸學塾，誘發童蒙」，便是大乘學者從事一般教育的實例。這不應看作純世間的，在大乘的真俗無礙中，這是大乘的共世間學，為大乘法的一分，為導入大乘的基礎。所以，從事這一般的教育事業，不應看作適應時代，附屬於佛教的，而應作為佛教自身的重要內容而努力！

⁶⁵ 〔贅（尸ㄌˊ）〕1.增益；增加。2.多。（《漢語大詞典（十）》p.304）

⁶⁶ 上文〈三 智慧之類別〉（《學佛三要》p.170～p.172）所說：

《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。…〔中略〕…大乘菩薩亦具二智，即道智，道種智，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。…〔中略〕…

…〔中略〕…

二、大乘法中常說到的二種——**事理智慧**，異名極多。…〔中略〕…如《般若經》裡的「般若」（慧）、「滙和」（方便）；…〔中略〕…《般若經》又稱為「道智」、「道種智」；唯識家每稱為**根本智**、**後得智**。

⁶⁷ 印順導師《佛法概論》p.2～p.3：

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。**

^[1] 佛的法，是根本的；^[2] 諸佛常法與入佛法相的佛法，是豎貫的，深入的；^[3] 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。