

《成佛之道》

〈第五章、大乘不共法〉¹

釋開仁編·2007/9~2008/1

甲一、大乘不共法 (p.255-428)

乙一、大乘通說 (p.255-279)

一、說大乘法之動機

- 1、大乘不共法，是在人、天、聲聞、緣覺乘的共德上，進明佛菩薩的因行果德。人乘與天乘，終究是有漏的，不能出離生死的。聲聞乘與緣覺乘，雖是無漏解脫，而偏於獨善其身的。這都是善的，但不是圓滿的。
- 2、這是如來出世說法之本懷，所以在五乘及三乘共法以後，要敘說這成佛的不共法門。

二、諸佛世尊以一大事因緣故出現於世

依《法華經》說：如來出世的唯一大事因緣，就是使眾生開、示、悟、入佛之知見，也就是使眾生悟入佛的大菩提。²所以，以發菩提心，修菩薩行，成如來果的大乘法門，才是佛法的真實意義，如來教化的真正目的。

三、大乘的意義³

¹ 講義主要依據 厚觀法師所編《成佛之道講義》(2002年~2003年版)之內容，至於科判則依據 昭慧法師《成佛之道偈頌科判表》所編為主。

² 《法華經》卷1〈方便品第二〉(大正9, 7a21-28)：

諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲令眾生入佛知見道故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。

《成佛之道(增註本)》(p.424)：佛是覺者，以大菩提為體性；一切自利利他，都以覺為本。佛出世說法的大事因緣，就是要人開、示、悟、入佛之知見——大菩提。

³ 印順導師著作：

1、《般若經講記》(p.96-p.97)：

般若與空相應，所以是不可以思議稱量其邊際的。這樣大功德的妙法，如來不為小乘行者說，為發大乘心者說，為發最上乘心者說。大是廣大義，最上是究竟無上無容義；形容法門的廣大無邊——含容大，至高無上——殊勝大。雖說為二名，並無差別，同是形容菩薩乘——行果的殊勝。

2、《勝鬘經講記》(p.85)：

大乘法體，確不是對小，而是絕對的。依言施設，摩訶(大)有大、多、勝三義，即以多及勝來顯示大義。約數量，眾多名大；約質量，殊勝名大。今明法大，即以眾多顯大，即含容大。…(p.108)約人大，明廣大殊勝義。

3、《攝大乘論講記》(p.1-p.3)：

「乘」就是車乘，能運載人物從此到彼，有能動能出的作用。眾生迷失在生死的曠野中，隨著輪迴的迷道而亂轉，眾苦交迫，沒有能力解脫。如來就以各種的法門，把眾生從苦迫的曠野中運出來。這能令眾生離苦的法門，譬喻它叫「乘」。但因運載的方法與到達的目的不同，就有大小乘的差別。小乘就是聲聞乘、緣覺乘，大乘就是菩薩乘。「大」，梵語摩訶，含有大、多、勝三義，實際只是一

1、就「相對」義而言：

- (1) 殊勝大——超勝了小乘
- (2) 含容大——含容了小乘

2、就「絕待」義而言：

- (1) 超勝到無所對待。(不可以大小的比對表示)
- (2) 含容到無所不攝。

三、「不共」的意義

1、是人、天、聲聞、緣覺乘中所沒有的。

2、在佛菩薩的心行中，統攝一切功德，無不成為大乘的特法。如《般若經》的〈摩訶衍品〉，總一切功德而名為大乘。這好像鳥類的高飛，『高入須彌，咸同金色』一樣。⁴

丙一、根機不同

丁一、動機異

戊一、迴入 (p.256)

恥有所不知，恥有所不能，恥有所不淨，迴入於大乘。

修習大乘佛法，不消說，是以發菩提心為主的。但眾生的根性不一，所以引發菩提心的因緣也不同；依此而表現的菩薩風格，起初也多少有差別的。為了避免專以自己的偏好來衡量一切，自讚毀他，無意中損害佛法，所以對此不能不先有相當的認識。

一、從佛法唯是一乘道而說二乘人發菩提心⁵

個大義，不過一從多顯大，一從勝顯大而已。所以這大字，只要從量多質勝所顯的含容大與殊勝大去說明。

一、含容大：龍樹菩薩的《大智度論》，曾作這樣解釋：大乘可以含容小乘，能容納它，所以是大。譬如小乘所走的路，只有三百由旬，大乘的行程則有五百由旬，所以小乘三百由旬的終點，不過是大乘五百由旬行程裡的一個中站而已；除此，大乘還有它更遠的目的。這樣，大乘不一定離開小乘，而是能含容小乘，內容比小乘更廣博的佛法。因此，《般若經》說：『菩薩遍學一切法門』，『二乘若智若斷，皆是菩薩無生法忍』。

二、殊勝大：無著菩薩等一系，大都偏重這一點：大乘的思想，小乘中沒有，這部分獨有的思想，要比小乘來得殊勝。這多在大乘不共小乘的意義上發揮，所以大乘好像是小乘以外的另一種殊勝的佛法。殊勝是什麼？就是摩訶；殊勝義是大義，所以大乘亦名勝乘，小乘亦可名劣乘。這樣，大小乘的差別，不單是量的廣狹，而且是質的勝劣。

⁴ 另參《摩訶般若波羅蜜經》卷5（大正8，250a-256b）。

⁵ 二乘人能不能回小向大？從初期大乘經論中約可分為四類說法：

(1) 二乘人不能回小向大

《摩訶般若波羅蜜經》卷22〈遍學品74〉，大正8，381b15-17：若菩薩摩訶薩作八人、得須陀洹果，乃至得阿羅漢果、得辟支佛道，然後入菩薩位，無有是處。

其他：《維摩詰所說經》卷中，大正14，549b4-26；《大智度論》卷27，大正25，263b12-25；卷31，大正25，289c20-22。《菩提資糧論》卷3，大正32，527c19-528a9。《十住毘婆沙論》卷5，大正26，41a3-12；卷7，大正26，55a4-18。

(2) 二乘人可以回小向大：

- 1、有的初學聲聞行，不曾決定，就轉學大乘。
- 2、有的在聲聞中已得決定（忍位）⁶，或是已證入法性而得初果（須陀洹）以上，再發大心的。
- 3、有的已證第四阿羅漢果再發大心的。
拿阿羅漢果來說，他們自覺得：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有』；已經到了學無可學，進無可進的地步。佛是阿羅漢，他們也是阿羅漢；佛得解脫，他們也得解脫。同樣的證入法性，同樣的解脫生死，聲聞阿羅漢果真的什麼都與佛平等嗎？然而，比較起來，真是『天地懸隔』了！自以為究竟了，那當然一時不想修習大乘道，於大乘毫無興趣。所以在事實的經驗中，在佛的善巧教導中，阿羅漢們不免要從自慚而到自怨，終於撤除了自以為究竟的心理障礙，發菩提心，重行走向佛道了！
- 4、也有入了無餘涅槃，再發大心的。

二、疑問⁷

- 1、佛不是修菩薩行，廣度眾生而成佛的嗎？
- 2、佛為什麼不教聲聞行者修菩薩行成佛，卻叫大家修自利行而了生死呢？

三、二乘人迴入大乘的動機

1、恥有所不知：

- (1) 佛為彌勒菩薩說法，但阿羅漢無法了解。⁸

《法華經》卷1〈方便品第二〉（大正9，7a29-c9）：舍利弗！如來但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘若二若三。…舍利弗！十方世界中尚無二乘，何況有三！…舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。

- (3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.650-651 認為《小品般若經》一方面說聲聞聖者不可能發大心，一方面又暗示了迴心的可能。如經文（大正8，504a）：「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。」

- (4) 《大智度論》之會通：

《大智度論》卷93，大正25，714a：一切菩薩乃至初發心皆畢定，如法華經中說。…得阿羅漢證時，不求諸菩薩深三昧！又不廣化眾生，是則迂迴，於佛道稽留。…如法華經說：有阿羅漢，若不聞法華經，自謂得滅度，我於餘國為說是事，汝皆當作佛。…佛法於五不可思議中最第一，今言漏盡阿羅漢還作佛，唯佛能知。論議者正可論，其事不能測知，是故不應戲論；若求得佛時，乃能了知，餘人可信而未可知。

※ 五不可思議：眾生、業果報、坐禪人力、諸龍力、諸佛力。（《大智度論》卷30，大正25，283c17-19）

- ⁶ 《大毘婆沙論》卷68，大正27，352a：忍違惡趣，諸得忍性者，於諸惡趣得非擇滅，菩薩有時乘大願力生諸惡趣，饒益有情故，二乘忍位，無趣佛乘理。

- ⁷ 相關疑問，詳參印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1177-1183。

- 1、《妙法蓮華經》卷2，大正9，10c：我昔從佛聞如是法，見諸菩薩授記作佛，而我等不預斯事，甚自感傷，失於如來無量知見。世尊！我常獨處山林樹下，若坐若行，每作是念：我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度！
- 2、《妙法蓮華經》卷1，大正9，9c：我所得智慧，微妙最第一！眾生諸根鈍，著樂癡所盲。如斯之等類，云何而可度？爾時諸梵王，……請我轉法輪。我即自思惟，若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法。……尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。……雖復說三乘，但為教菩薩。
- 3、《妙法蓮華經》卷3，大正9，27b：諸佛方便力，分別說三乘；唯有一佛乘，息處故說二。今為汝說實，汝所得非（真）滅。……諸佛之導師，為息說涅槃，既知是息已，引入於佛慧。

- (2) 阿羅漢智慧不如佛，遇可度眾生而不度。⁹
- 2、恥有所不能：不能演說無上道，不能莊嚴佛土、成就眾生。
- 3、恥有所不淨：二乘人未斷習氣：¹⁰
- (1) 大迦葉聞大樹緊那羅王琴聲而起舞。¹¹
- (2) 天女散華著羅漢身，以神力猶不能去之。¹²
- (3) 小鳥通過舍利弗身影，餘悸猶存。¹³

阿羅漢們是『不斷習氣』的；這種習氣，便是菩薩所要斷的煩惱。¹⁴所以在事實的經驗中，自己感覺到有所不知，有所不能，有所不淨，不免要自己慚愧，自己埋怨自己。一經佛的善巧教化，阿羅漢們就會迴自利的小心，發菩提心，而入於自利利他的大乘道了。

戊二、直入(p.259)

不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。

一、發心向大乘道

- 1、發心向大乘道，並非一定要經歷小乘聖者的果證；相反的，修學大乘法的主機，都是直從凡夫地而發心修學的。
- 2、或有自動的，也有被勸而發心的。發菩提心，主要是以佛菩提為理想而誓願希求。

二、由凡夫地直入大乘的發心因緣

- 1、著重在佛德的崇高深妙而發心：
- (1) 親見如來色身相好而發心修學大乘法。
- (2) 見如來神通威力而發心。
- (3) 見如來法會莊嚴，聽如來圓音教化而發心。
- (4) 生在佛後，誦讀佛經深義而發心。
- 2、著重於悲願而發心：¹⁵

⁸ 《大毘婆沙論》卷 151，大正 27，772a：佛一時與慈氏菩薩論世俗諦，舍利子等諸大聲聞莫能解了。

⁹ 《大莊嚴論經》卷 10，大正 4，311b-312b：敘述聲聞聖者無法測量所有眾生的根性，唯佛智慧能了知「為虎所逼，以怖畏故稱南無佛，以是種子得解脫因」的深細因緣，而善巧地度化眾生。

¹⁰ 阿羅漢未斷習氣：詳參《大智度論》卷 2，大正 25，70c-71a；卷 27，大正 25，260c。

※如：難陀姪欲習；舍利弗、摩訶迦葉、畢陵迦婆蹉瞋習；摩頭婆和吒跳戲習；憍梵鉢提牛業習等。

¹¹ 《大樹緊那羅王所問經》卷 1，大正 15，371a2-b2。《大智度論》卷 11，大正 25，139b-c；卷 42，大正 25，367c-368a。

¹² 《維摩經》卷中，大正 14，547c23-548a6。

¹³ 《大毘婆沙論》卷 83，大正 27，430b-c。《大智度論》卷 11，大正 25，138c-139a。

¹⁴ 《大智度論》卷 42，大正 25，368a：聲聞、辟支佛習氣，於菩薩為煩惱。

¹⁵ 《佛說如來智印經》大正 15，470b22-c4：有七法發菩提心。何等為七？一者如佛菩薩發菩提心。二者正法將滅，為護持故發菩提心。三者見諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心。四者菩薩教餘眾生發菩提心。五者布施時自發菩提心。六者見他發意隨學發心。七者見如來三十二相、八十種好具足莊嚴，若聞發心。彌勒！如是七因緣發菩提心，(1)如佛菩薩發菩提心，(2)正法將滅為護持故發菩提心，(3)見

(1) 不忍聖教衰——護法

知道三寶的殊勝功德，有救人救世，引生世出世間善法的力量。可是生在像末，佛法衰落不堪，為教內教外的邪惡所擾亂，不能達成救人救世的任務。知道這唯有發菩提心，上求下化，才是復興佛教，利樂眾生的唯一辦法。這樣，就以不忍聖教的衰微為緣，而起大悲心，依大悲心而引發大菩提願。

(2) 不忍眾生苦——利生

或有生在時勢混亂，民生艱苦的時代，想予以救濟，而自己卻沒有救護的力量。深細的考究起來，知道唯有學佛成佛，才能真正的救度眾生的苦迫。這樣，以不忍眾生的苦惱為因緣，起大悲心，依大悲心而引發上求下化的菩提心。

這二類發心，是出於深刻的智慧及悲願而自發的，所以是堅強有力，容易成就。真能這樣的依悲願而發心，就能從凡夫地而趣入大乘道了。

※前面所說的，不太著重悲願的發心，可知是容易退失的發心了。

丁二、性習異 (p.261)

或以信願入，或智或悲入。

一、統攝趣入佛道的根性有三類¹⁶

趣入佛道的圓滿菩提心，應有信願、慈悲、智慧——三德。但初學的發心趣入，由於根性的不同，對此應修的三德，不免會有所偏重。如偏重而不是偏廢，那是不礙進入大乘道的，所以龍樹釋《般若經》說：『菩薩以種種門入佛道：或從悲門，或從智慧精進門入佛道』。又說：『是般若有種種門入：若聞持乃至正憶念者，智慧精進門入；書寫供養者，信及精進門入』。如統攝初學的趣入佛道不同，不外乎或以信願入，或以智慧入，或以悲心入的三大類。

二、信願、慈悲、智慧三類的性格¹⁷

諸眾生眾苦所逼，起大悲念發菩提心，發此三心，能為諸佛菩薩護持正法，又能疾得不退轉地成就佛道。後四發心，剛強難伏，不能護法。

※《十住毘婆沙論》卷3〈發菩提心品〉，大正26，35a；《彌勒菩薩所問經論》卷2，大正26，240b15-b26。

※發菩提心之因緣：參見 田上太秀《菩提心の研究》東京書籍，1990年9月。

¹⁶ 二類菩薩：《摩訶般若波羅蜜經》卷2，〈往生品第四〉，大正8，225c21-226a2。

¹⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.1287-1289)：

《大智度論》卷40(大正25，350a)說：「菩薩以種種門入佛道，或從悲門；或從精進智慧門入佛道，是菩薩行精進智慧門，不行悲心。」悲與智，應該是菩薩行所不可缺的，但在實行上，有重悲的，多多利益眾生；有的智慧精進，暫且不行悲心：這是悲行與智慧行二類。……

《智度論》卷38(大正25，342b)說：「菩薩有二種：一者、有慈悲心，多為眾生；二者、多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界(；好多為眾生者，至無佛法眾處，讚歎三寶之音)」。《智度論》所說的二種，大體上與易行道、難行道相同，是信與悲的二類。

《大智度論》卷42(大正25，366c-367a)說：「有二種菩薩：一者習禪定，二者學讀。坐禪者生神通，學讀者知分別文字，……如是等種種字門。」《智論》卷41(大正25，358b)在別處也說：「一者

- 1、重智慧而從智慧門入的，如說：『是菩薩但分別諸經，誦讀，憶念，思惟分別諸法，以求佛道。以是智慧光明自利益，亦能利益眾生』。這是智增上菩薩，近於聲聞的法行人，著重於聞思修慧的自修化他。
- 2、重悲而從悲門入的，如說：『菩薩有二種：一者，有慈悲心，多為眾生』；也就是上面引述的『從悲門入』的菩薩。著重慈悲，這是不共二乘的根機，也可說是大乘特有的菩薩風格，名為悲增上菩薩。
- 3、重信願而從信願門入的，也可有種種；信願修學淨土易行道的，是其中的一類。如說：『二者，多集諸佛功德，樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界』。這是信增上菩薩，如聲聞的信行人一樣。

在初學時，有此三類的不同；因為習以成性，所以直到地上，雖一定是三德齊修，但也還流露不同風格的，如觀音悲，文殊智，普賢願等。如約根性來分別，貪行人是悲增上的，瞋行人是智增上的，癡行人是信願增上的。

	根性	聲聞	初發心菩薩	地上菩薩
1	以信願門入 (癡行人)	聲聞的信行人	信增上菩薩	普賢願
2	以智慧門入 (瞋行人)	聲聞的法行人	智增上菩薩	文殊智
3	以慈悲門入 (貪行人)	不共二乘	悲增上菩薩	觀音悲

丁三、依法具^(p.262)

或依聲聞入，或天或人入。

一、約所依身行而趣入佛道而言

1、依聲聞行入：

(1)先修二乘行然後迴心向佛道。

(2)利根深智的行者，早是「外現聲聞身，內秘菩薩行」，不等佛的開權顯實，心已安住大乘道了。

2、依天乘行入：

坐禪，二者誦經」。這是重修禪與重聞思的二類。重於修禪的，得種種三昧門；重於學讀的，從文字而入，得種種陀羅尼門。「般若法門」重於聞思（修）慧，所以《大智度論》卷39(大正25, 235a-b、346c)一再的說：「是菩薩但分別諸經，誦讀、憶念思惟、分別諸法以求佛道。以是智慧光明，自利益亦能利益眾生」；「菩薩先世來愛樂智慧，學一切經書，觀察思惟，聽採諸法，自以智力推求一切法中實相」。專重智慧的菩薩，是「般若法門」開展以來的主流。

《大智度論》卷58(大正25, 472c)說：「是般若有種種門入：若聞持（讀、誦、解說）乃至正憶念者，智慧精進門入。書寫、供養者，信及精進門入。」《智論》卷57(大正25, 465c)在別處說：「信根多者，標供養（佛）舍利（塔）；慧根多者，好讀誦經法」：這也是信與智的二類。

將上面所說的綜合起來，不出三大類：一、悲增上菩薩。二、信增上菩薩——念佛生佛國，懺悔、隨喜、勸請、迴向，寫經、供養，供養舍利。三、智增上菩薩——聞持、讀、誦、解說、憶念，字門。信增上的念佛，深入的修習念佛三昧；智增上的深入，是（與定相應名）修習、相應、安住、契入，也就是「諸法無受三昧」，或「慧印三昧」、「寶住三昧」等。這三類菩薩行人，出家的都不出「阿蘭若住」與「塔寺住」的兩大類。

(1) 淨土行者：

A、專心一意的求生天淨土，然後在淨土中，漸修佛道。¹⁸

B、但依《觀經》所說：上品利根，早是發菩提心，讀誦大乘，解法空性。所以一登淨土，不久就能徹悟無生，迴入娑婆來廣行菩薩道。¹⁹

(2) 秘密行者：

A、著重修（欲）天色身，就是以金剛夜叉為本尊，修成持明仙人²⁰，然後久住世間，修行佛道。雖然，『（甚深無相法，）劣慧所不堪，為應彼等欲，兼存有相說』²¹，而有些就專在修精練氣的色身上作活計。

B、利根者：菩提心相應，大悲為根本，以方便而至究竟。

※依天乘行而向佛道的二類，都重於瑜伽或三昧；定，本為天乘行的特質。但以此普攝初機，也只能口頭誦持——持咒稱名而已。

3、依人乘行入：

發菩提心，修十善行，不廢人間正行，廣修人間安國利人的正業。但以此普及初機，大乘的外凡夫位，實等於人間的君子，善人。

如來的出現人間，教化人類，本意是令人開、示、悟、入佛之知見。所以依人菩薩行而向佛道，不但是適應時代的機感，也實在是佛乘的根本坦道。

二、太虛大師的判攝

1、正法時期：多依聲聞乘行而入大乘。

¹⁸ 印順導師《淨土與禪》p.17：

彌勒人間淨土的思想，本於《阿含經》，起初是含得二方面的。但後來的佛弟子，似乎特別重視上生兜率天淨土，而忽略了實現彌勒下生的人間淨土。佛教原始的淨土特質，被忽略了，這才偏重於發展為天國的淨土，他方的淨土。所以《佛法概論》說：淨土在他方、天國，還不如說在此人間的好。總之，彌勒淨土的第一義，為祈求彌勒早生人間，即要求人間淨土的早日實現。至於發願上生兜率，也還是為了與彌勒同來人間，重心仍在人間的淨土。

¹⁹ 《觀無量壽佛經》大正 12，344c9-345a4：

佛告阿難及韋提希：凡生西方有九品人。上品上生者，若有眾生願生彼國者，發三種心即便往生。何等為三？一者至誠心；二者深心；三者迴向發願心。具三心者必生彼國。復有三種眾生，當得往生。何等為三？一者慈心不殺具諸戒行；二者讀誦大乘方等經典；三者修行六念迴向發願生彼佛國。具此功德，一日乃至七日，即得往生。生彼國時，此人精進勇猛故，阿彌陀如來與觀世音及大勢至無數化佛、百千比丘聲聞大眾、無量諸天七寶宮殿，觀世音菩薩執金剛臺，與大勢至菩薩至行者前，阿彌陀佛放大光明照行者身，與諸菩薩授手迎接。觀世音、大勢至與無數菩薩，讚歎行者勸進其心。行者見已，歡喜踊躍，自見其身，乘金剛臺，隨從佛後，如彈指頃，往生彼國。生彼國已，見佛色身，眾相具足，見諸菩薩色相具足，光明寶林演說妙法，聞已即悟無生法忍，經須臾間，歷事諸佛，遍十方界，於諸佛前，次第受記，還至本國，得無量百千陀羅尼門，是名上品上生者。

²⁰ 《大日經疏》卷 12（大正 39，707c）：「持明者，謂持誦人得妙成就悉地之果，即能遍遊一切佛土，供養諸佛，成就眾生也。」

《佛光大辭典(四)》p.3817-3818：「持明仙」：乃密教胎藏界曼荼羅外金剛部院之尊。又作悉地持明仙、成就持明仙。即持誦陀羅尼，或藉藥力而得神通力之仙人。本為婆羅門教濕婆神之侍從，相傳住於雪山，具有咒力。以其所持之明咒，密教遂列之於曼荼羅海會中。有持名藥叉、成就仙眾、成就持明仙眾、成就明仙四類。

²¹ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷 7（大正 18，54c）。

- 2、像法時期：多依天乘行而入大乘。
- 3、末法時期：多依人乘行而入大乘。²²

丙二、教法有異 (p.264)

趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。

一、趣入大乘的教法

- 1、趣入大乘的修學者，一向分爲直入菩薩，迴入菩薩二類。直入是直向菩薩道的；迴入是先修別道，然後轉入大乘道的。二乘的迴心向大，如《法華經》的開權顯實，便是迴入大乘的確證。
- 2、與直入或迴入相應的教法，就是實說及方便說了。佛爲什麼不直示大乘道，不普爲一切眾生說佛乘，而要說方便教呢？佛說方便教，是有非常意義的。因爲不說方便的誘化，他是不能進入佛道的。如小乘的經歷修證，會發覺還有不知，不能，不淨的，就能受佛的教化，迴向佛道。而且小乘證果，到底生死已了，不必再爲生死流轉而憂慮了。所以，方便說是值得尊重的！

二、大乘的方便說（異方便；勝方便）

- 1、佛說殊勝的方便，以淨樂國土，淨樂色身的法門來化導，這就是：『先以欲鉤牽，後令入佛智』，『以樂得樂』的法門。
◎如真能往生淨樂國土，也就不必再憂慮退墮；在佛菩薩的教導下，可以發菩提心而入佛道了。

²² 太虛大師〈我怎樣判攝一切佛法〉一文：請參考《太虛大師全書》〈法藏·佛法總學（一）〉，精裝第一冊，p.525-p.528：

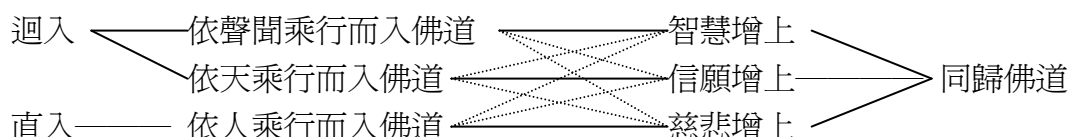
佛法流傳至今，已有二千五百年，現在正是第三千年間。依教中說：佛法有正法、像法、末法三個時期：正法住世的时间有一千年，像法亦然，而末法則有萬年。分述於左：

- 一、依聲聞行果趣發起大乘心的正法時期，如來出世的本懷，是欲說出自悟自證的實相法門，但因此土眾生的根機未熟，乃方便先說適合當時機宜的，先說聲聞乘法，令當機者起行證果。到法華會上才把這本懷說出來：「爲欲開示悟入佛之知見，出現於世」。前所說者，都是令入佛乘，法華經云：「汝等所行是菩薩道」。從這點意義上說：由佛世時乃至正法的千年，是在依修證成的聲聞行果，而向於發起大乘心——即菩薩行果或佛的行果。…所以正法期間，是依聲聞行果而趣於發起大乘心的。已證聲聞果者，大乘心一發，即知早走上菩薩行的半途，不難成佛了。
- 二、依天乘行果趣獲得大乘果的像法時期，在印度進入第二千年的佛法，正是傳於西藏的密法。中國則是禪宗、淨土宗。禪宗出於第一期的末葉，附屬於第一期，故此像法時期足爲代表的是密宗、淨土宗，是依天乘行果的道理。…所以像法期間，是依天乘行果而趣佛果——趣於大乘行果的。
- 三、依人乘行果趣進修大乘行的末法時期，這是踏上了佛滅後第三千年的時代了，到了這時候——末法的開始，依天乘行果修淨密勉強的雖還有人做到，然而就最近的趨勢上觀察，修天乘行果這一著也不適時代機宜了。因此，也就失了能趣大乘的功效。但前一二期的根機，並非完全沒有，不過畢竟是很少數的了。而且依聲聞行果是要被詬爲消極逃世的，依天乘行果是要被謗爲迷信神權的，不惟不是方便而反成爲障礙了。所以在今日的情形，所向的應在進趣大乘行。而所依的，既非初期的聲聞行果，亦非二期的天乘行果；而確定是在人乘行果，以實行我所說的人生佛教的原理。依著人乘正法，先修成完善的人格，保持人乘的業報，方是時代的所需，尤爲我國的情形所宜。由此向上增進，乃可進趣大乘行——即菩薩行大弘佛教。在業果上，使世界人類的人性不失，且成爲完善美滿的人間。有了完善的人生爲所依，進一步的使人們去修佛法所重的大乘菩薩行果。所以末法期間，是依人乘行果而進大乘行的。

◎如真能修得淨樂色身，也可依此天色身，深修勝慧了。

2、所以佛出人間而教化人類，雖本意在即人乘而向佛道（即人成佛），但爲了適應眾生，不能不善施方便。…如來雙開權實二門，這才能使一切眾生同歸佛道。

實說(直入)	依人乘行直入大乘	發菩提心修十善行	多是慈悲增上
方便說(迴入)	依聲聞行迴入大乘	爲厭苦根性者說	多是智慧增上，重自力
	依天乘行迴入大乘	爲欲樂根性者說	多是信願增上，重他力



丙三、成佛種性

丁一、二種佛性^(p.266)

眾生有佛性，理性亦行性。

丁二、別敘行性^(p.266)

初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。

一、「佛性」的意義²³

1、佛的體性（通俗義）

眾生雖在生死迷妄當中，但不是沒有佛的成分。如礦中有金性，所以可鍊成黃金；如沒有金性，那怎麼也鍊不出金來。當然，這是一般的說法，在科學進步的時代，可以非金屬的物質，而化合成同樣的金質。佛性說也如此，眾生本有佛的體性，或說眾生本有如來勝德，相好莊嚴，或者說眾生本來是佛，所以修行就可以成佛。這一本有佛性的教說，確是一般人所容易信解的，也就成爲佛法中最通俗的學派。

2、成佛的可能性（深義）：（成佛的因緣）

《法華經》說：『諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘』²⁴。

這可以方便分別爲二種佛性：1.理佛性，2.行佛性。

二、述《法華經》的二種佛性

1、理佛性（理）：

◎一切法是從本以來無自性的，也就是本性空寂的。法法常無性（古人別說常

²³ 印順導師《如來藏之研究》，p.262：佛性可以有二種意義：一、是無上菩提的種子（因性）；二、是佛的體性。

²⁴ 《妙法蓮華經》卷1，大正9，9b。

與無性，是附合三諦的解說)，法法畢竟空；這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的。因為，如一切法是有自性的，不是性空的，那麼，凡夫是實有的，將永遠是凡夫；雜染是實有的，將永遠是雜染；已經現起的不能轉無，沒有現起的不能轉有，那就是無可斷，無可修，也就不可能成佛了（如《中論》說²⁵）。好在一切法是空無性的，才能轉染成淨，轉迷成悟，轉凡成聖。

◎此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。所以說：『以有空義故，一切法得成』²⁶。這是稱空性為佛性的深義。同時，法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。法空性是遍一切一味的，於一切眾生無差別，所以說一切眾生都可以成佛。

2、行佛性（事）：

²⁵ 1、印順導師《中觀論頌講記》p.473- p.475：

[頌]雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。

[釋]一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行，嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，實難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。性空者的意見，一切法是性空的，是待緣而成的。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。《法華經》說：『知法常無性；佛種從緣起』，也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。

2、印順導師《中觀今論》p.149-p.150：

《中論》〈觀四諦品〉（卷4，大正30，34a）說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛」。論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。

《法華經》（卷1，〈方便品第二〉，大正9，9b8-9）說：「諸法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」，也是此義。古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。我早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。善性惡性，無不從積久成性中來，無天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。性，不過是緣起法中由於久久積習、漸成為強有力的作用，而有非此不可之勢。常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為本性，或習性以外另立本性。性雖有自爾的、不變的意思，但不過是相對的，能在未遇特殊情況，及未有另一積習成性時，可以維持此必然的性質及其傾向。

²⁶ 印順導師《中觀論頌講記》p.455-459。

這是依修習發心而成爲成佛的因性。如唯識者說：依『法界等流』的『聞熏習』，²⁷成爲成佛的種子。《法華經》的『佛種從緣起』，也就是約行性說的。

3、小結

一切法空性，爲可能成佛的理性。依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，爲可能成佛的行性。

事理是一致的：如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因爲無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。無性而緣起，緣起而無性，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀』。²⁸依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。²⁹

三、理佛性和行佛性的差異

1、理佛性

約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。

2、行佛性

約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。大乘法種是菩提心，發菩提心，與菩提心相應的一切功德，就是行性佛性。《法華經》的『佛種從緣起』，就是約菩提心種說的。發菩提心，就成大乘法器，能展轉出生無邊功德。所以《十

²⁷ 印順導師《攝大乘論講記》p.136：

聞熏習，以清淨法界爲因，無分別智爲果，因果皆屬於真實性，所以聞熏習也是真實性的。就是佛陀的等流正法，是真實性的等流，也屬於真實性。正法，與聞熏習，爲什麼不屬遍計性及依他性？因爲依他性是虛妄雜染，遍計執性是顛倒之因，正法是真實性的等流，聞熏習又是正法的熏習，所以雖是世間的，卻能引發真實性的無分別智，復能悟入諸法的真實性。這與平常的有漏無漏的觀念，略有不同。現在是說：一個向生死流轉的遍計依他性路走，一個向出世真實性的路走，就是在向生死流的心中，發生一個向清淨真實性反流的動力，漸漸把它拉轉來。本論但建立新熏，不說本有。這不是有漏唯生有漏，無漏唯生無漏的見解所能理解的。能得出世心，由清淨法界的等流正聞熏習；因此，法界雖沒有內外彼此的差別，卻也不是內心在纏的法界——如來藏，是諸佛證悟的法界。這與本有無漏的妄心派或真心派，都有其不同。

²⁸ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 20，大正 8，364a；《大般若波羅蜜多經》卷 348，大正 6，787b；《大智度論》卷 80，大正 25，622a-c。

²⁹ 「如來藏學者」與「唯識學者」對「一切眾生是否皆能成佛」之看法。

參見：印順導師《以佛法研究佛法》p.335-336：

一、**理佛性**：這是就真如法性而言的。真如——又名法界，此理佛性的圓滿清淨，故又名法身。

二、**行佛性**：成佛與否，須視有無無漏種子而決定。因爲眾生的根性各各不一，有人是具有聲聞乘無漏種子的，有人是具足獨覺乘無漏種子的，有人具備成佛無漏種子的，也有人圓具三乘聖法無漏種子的；也有人沒有三乘聖法無漏種子，而祇有人天乘種子的，這便是所謂無性眾生，不能成佛的。從這一解說中，否認了一切眾生皆有佛性可以成佛的教說。

唯識學者認爲，就有無無漏種子的立場言，確有一分眾生沒有佛性，不能成佛的。具二乘種子，不具成佛無漏種子的，還是不能成佛的，這是唯識與如來藏學者的諍論處。

如來藏學者，是以「一乘爲究竟，三乘爲方便」的，因爲一切眾生有如來藏，具足無量清淨功德，個個都可成佛。

而唯識學者與此相反，以「三乘爲究竟，一乘爲方便」，因爲佛說一乘，祇是一種方便教說，有些眾生根本不能成佛，怎能說一乘是究竟的？在唯識學者的眼中，《法華經》因此也成爲不了義的。

地經》，《大集經》等，都喻菩提心為寶珠，經修治而圓成佛的果德。這樣的行性佛性，依經所說，略有二位：³⁰

(1) 性種性位：

以見佛聞法為因緣，發大菩提心，熏習成大乘佛性。如下種。菩提心一發起，永為成佛的因緣，是不會失去的；如《法華經》繫珠喻所說。但這不能說是本有的，因為是依發心而熏習成的——法界等流的聞熏習。

(2) 習種性位：

有了菩提心種，就依這佛性而漸漸修發，使佛種的清淨功能，由下成中，由中成上。大乘的功德淨能，不斷熏習而增勝起來，名為習種性。

※初以「習」成「性」，次依「性」成「習」。³¹等到久久熏修，引發無漏清淨功德，那就不但是佛的因性，而且已分得佛的體性了。以是，法空性（理佛性）雖凡聖一如，眾生界、菩薩界、佛界，平等平等，而成佛或不成佛，還待修習來分別：是否熏發了菩提心？是否依菩提心種而不斷熏習增長？如不修習，凡夫還是凡夫，如能依大乘而熏修，那不問是誰，一切眾生的佛果，都是可以成就的。

丙四、菩薩殊勝(p.270)

發心名菩薩，眾生之上首。世出世功德，悉由菩薩有。

³⁰ 《菩薩地持經》卷1，大正30，888a28-b8；另參《瑜伽師地論》卷35，大正30，478c12-20；《唯識三十論頌》大正31，61a28-b4；《成唯識論》卷9，大正31，48b5-15。

³¹ 印順導師《中觀今論》p.148-p.149：

約初後（遠近）論性相：《智論》卷67（大正25·528b25-26）說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性」。我們的思想、行為，起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人不了，每以為本性如此。佛說眾生有貪性人，瞋性人、癡性人等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。

《智論》卷31（大正25，292c3-5）說：「如人喜作諸惡，故名為惡性，如集善事故名為善性，如《十力經》（見《雜阿含》卷26，684經，大正2，186b-187b）中說」——佛以種種界（即性）智力，知眾生根性等不同。俗謂「江山易改，稟性難移」，這不過是說習久成性，從串習而成為自然而然的，不容易改換而已。人生下來，受父母的教養和師友的熏陶，社會的影響不同，養成多少不同的性格；或是因為宿因善惡的潛力，或生理機能的差別，成為不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。

不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著，從小到大，都有此由相而成性的意義。所以，性不是固定的、本然如此的。依中觀說：人之流轉六趣，都因熏習的善惡而定其昇降的。凡夫如此，佛、菩薩等聖賢也如此，無不是由積漸而成。

有人說：佛性人人本具。還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性！這都是因中有果論者。依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、為人，都沒有定性，都是由行業的積習行成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。

一、「菩薩」(菩提薩埵的簡譯)之意義³²

- 1、菩提(bodhi)：阿耨多羅三藐三菩提。
- 2、薩埵(sattva)：眾生、大心。
- 3、菩提薩埵：意義為『覺有情』，從上求菩提(覺)，下化眾生(有情)得名。也可解說為：求大菩提的有情。發了菩提心，就是菩薩。

二、菩薩階位有深有淺(菩薩四種階位)³³

菩薩是修學大乘道的通稱，從初學，久學到最後身菩薩，真是淺深萬類。

- 1、初發心菩薩(此發心是要一番修習達到堅固才成)
- 2、久發意菩薩(或久學菩薩)
- 3、不退轉菩薩
- 4、一生補處菩薩

三、菩薩為眾生之上首

- 1、初發心菩薩，雖還沒有大功德，可是已經是一切「眾生之上首」；不但為凡夫，而且為二乘賢聖所尊敬了。³⁴菩薩發心以來，就是這樣可尊可敬的，大菩薩們是更不必說了。
- 2、世間善法，聲聞、緣覺等善法(出世間善法)，都依佛菩薩而有；佛功德也是依菩薩而有的——所以菩薩為一切善法的根源。³⁵

³² 《大毘婆沙論》卷176，大正27，887a24-b12。《大智度論》卷4，大正25，86a13-b2；卷5，94a；卷44，380b-c；卷53，436b。

³³ 參見：《小品般若經》卷9，大正8，575a19-21；《摩訶般若波羅蜜經》卷19，大正8，358c10-13；《大智度論》卷78，大正25，608a15-18。

³⁴ 菩薩初發心是否即勝過漏盡阿羅漢？請參考《大智度論》卷78，大正25，609c12-610b1：

眾生有二種：一者、發心；二者、未發心。發心菩薩勝一切未發心者，所以者何？是人種無量無上佛法因緣，欲度一切眾生，令離苦得樂，其餘眾生但自求樂，欲與他苦！如是等因緣故，發心者勝。

問曰：諸阿羅漢、辟支佛及五通，是離欲人；發心者，或有未離欲但發心，云何得勝？

答曰：是事，先品中已種種答。阿羅漢等雖漏盡，不如初發心菩薩。譬如轉輪聖王太子，雖在胎中，已勝餘子；又如國王太子，雖未即位，勝諸大臣有位富貴者。**發心菩薩有二種：一者、行諸波羅蜜等菩薩道；二者、但空發心。此中說行菩薩道者，是人雖事未成就，能勝一切眾生，何況成就！……**菩薩亦如是，雖未成佛，行菩薩道，說諸法實相音聲，破諸外道及魔民戲論，何況成佛！

有人言：若有能一發心言，我當作佛，滅一切眾生苦；雖未斷煩惱，未行難事，以心、口業重故，勝於一切眾生。一切眾生皆自求樂，自為身故，愛其所親。阿羅漢、辟支佛，雖不貪世樂，自為滅苦故，求涅槃樂，不能為眾生；菩薩心生口言，為度一切，是故勝。……

復次，勝名不必一切事中皆勝，但以一發心，欲作佛度眾生，是事為勝；諸餘禪定、解脫等，猶尚未有，何得言勝？譬如以飛言之，鳥則勝人。未來當得功德，此事不論。

小乘人言：乃至補處菩薩，尚不勝小沙彌得無量律儀者。

摩訶衍論中，或有人如是言：其有發大乘心者，雖復在弊惡小人中，猶勝二乘得解脫者。

[論主評曰：]是名二邊，離是二邊，名為中道。中道義，如上說。以其有義理實故，應當取。是故說初發心時，勝一切眾生，何況成佛！

³⁵ 《大智度論》卷36，大正25，323a22-c17：

問曰：聲聞、辟支佛因緣故，亦使世間得善法，何以但說菩薩能令世間有善法？

答曰：因聲聞、辟支佛世間有善法者，亦皆由菩薩故有。若菩薩不發心者，世間尚無佛道，何況聲聞、辟支佛！佛道是聲聞、辟支佛根本故。

四、修菩提心的動機、方法：³⁶

- 1、發菩提心，並非偶然想起成佛利生，而是要一番修習，達到堅固成就的。菩提心的修習，為修學大乘道，趣入大乘道的第一要著。
- 2、菩提心從慈悲心起：
 - ◎或是緣慈母的孝敬救度，擴大到願度一切眾生，而上求佛道；
 - ◎或是設想他人與自己一樣，利濟眾生應如愛護自己一樣，進修到願意為利他而犧牲自己。
- 3、修菩提心的動機，方法，近於儒家的仁道³⁷，恕道³⁸。但菩提心修習圓滿成就，深廣是與世間法大大不同的。這是大乘道的基石，修學大乘道的，應先多多的修學！

五、菩提心的類別：³⁹

- 1、世俗菩提心：
 - (1) 願菩提心：四弘誓願：『眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成』。
 - (2) 行菩提心 (p.276)：菩薩學處，十善行為本，攝為三聚淨戒。
- 2、勝義菩提心：般若證理。⁴⁰

丙五、菩薩要行 (p.272)

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

一、從成佛之道——因行來說明菩薩行

大乘道，發願以後，就應該見於實行。⁴¹說到菩薩的正行，就要先論到菩薩行所不

³⁶ 發菩提心的方法：《佛說如來智印經》大正 15，470b22-c4；《十住毘婆沙論》卷 3〈發菩提心品第六〉，大正 26，35a；《彌勒菩薩所問經論》卷 2，大正 26，240b15-26。

菩提心修習的前提與次第：印順導師《學佛三要》p.114-115；《菩提道次第廣論》，p.210-224。

整體的架構，如印順導師《學佛三要》p.101 所言：談到修習菩提心，必須由淺而入深。從釋迦佛陀所開示的，大菩薩們常用一種方法，一種程序，來完成他們的菩提心。這修學程序，共有七個階段，即：知母，念恩，求報恩；慈心，悲心，增上意樂；菩提心。在這以前，還要先具兩種觀念，平等想(捨心)和悅意相(喜心)。

- (1) 知母，念恩，求報恩——菩提心的所依
- (2) 慈心，悲心，增上意樂——菩提心的正修
- (3) 菩提心——菩提心的成就

³⁷ 【仁道】仁愛之道。《孔叢子·記問》：“仁道在邇，求之若遠。”(《漢語大詞典(一)》p.1095)

³⁸ 【恕道】寬仁之道。漢 劉向《說苑·至公》：“推之以恕道，行之以不黨，伊 呂 是也。”(《漢語大詞典(七)》p.507)

³⁹ 菩提心的類別：如印順導師《學佛三要》p.97-98 說：

願菩提心(重於起信發願)；行菩提心(重於從事利他)；勝義菩提心(重於般若證理)。

⁴⁰ 《學佛三要》p.98-p.99：世俗菩提心(指願、行菩提心)著重悲願，勝義菩提心，能不離悲願而得智慧的現證。也可以說，願菩提心重於起信發願，行菩提心重於從事利他，勝義菩提心重於般若證理。這樣，菩提心統攝著信願、大悲、般若，確乎攝持了大乘法的心要。

⁴¹ 《學佛三要》p.112-p.113：單憑悲心，沒有增上意樂，仍舊是不夠的。因為悲心只是一種悲天憫人的

可少的要素。聲聞乘與緣覺乘，是通於因果的。但大乘中，重於因行的，名菩薩乘；重於果德的，名佛乘。因圓果滿，為大乘法的全體。現在從成佛之道——因行來說，大乘是菩薩所乘的法門；依此法門，從凡夫地而趣入大菩提，也叫一切智海。

二、依三心修一切善行⁴²

1、菩提心是志願所在，慈悲心是動機，法空慧是做事的技巧。⁴³

如依此三要門為本，善巧的修習一切行，這一切行皆就歸入於成佛之道的一乘法了。簡單地說：有了這三心，一切善行都是大乘法；如離了這三心，或缺少了，什麼也不是成佛的法門了。

2、一切善行：

共世間善法：五戒、十善、三福業(布施、持戒、修定)。

出世間善法：四諦、緣起、三學、八正道、三十七道品。

大乘法：六度、四攝、百八三昧⁴⁴、四十二字門⁴⁵。

三、三心同等的重要

1、三心的意義

◎《大般若經》：『一切智智相應作意，大悲為首，由無所得而為方便』⁴⁶。

◎龍樹《寶鬘論》：『本謂菩提心，堅固如山王；大悲遍十方；不依二邊慧』⁴⁷。

◎《大日經》：『大菩提為因，悲為根本，以方便而至究竟』⁴⁸。

一切智智相應作意，就是《法華經》的『一切智願』，也就是菩提心的別名。

大悲是遍十方一切眾生而起，所以說遍十方際。

無所得是般若，就是不依有無二邊的空性慧。

2、在大乘法中，這三者是同等的重要，不可或少的。但大乘經是各有所宗重的，或特重菩提心，或特重大悲心，或特重般若的都無所得；每把他說作首要的。這是依所宗要而巧說，其實這三者，初學是可以偏重而不可偏廢的。

四、大乘的真義，實是人生的趣向於究竟，『即人成佛』的法門。⁴⁹

情懷，而不是一種不顧一切的，強猛有力的意志。所以聲聞者雖然同情眾生的苦惱，想使眾生離苦得樂，而眾生總是救不了，總是離不了苦，得不到樂。這一定要像菩薩那樣，不但有慈悲心腸，而且具足增上意樂，故能激發種種實際行動，予眾生以實利。

⁴² 「一切善法」，參見：《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈會宗品第24〉，大正8，266c13-23。《大智度論》卷52，大正25，430a13-22。

⁴³ 另參見印順導師《佛法概論》，p.245-246；p.251-252。

⁴⁴ 「百八三昧」，參見《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈問乘品第18〉，大正8，250a-253b；《大智度論》卷47，大正25，398c-402c。

⁴⁵ 「四十二字門」，參見《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈廣乘品第19〉，大正8，256a-b；《大智度論》卷48，大正25，407c-409a。

⁴⁶ 《大般若波羅蜜多經》卷412，大正7，67b。

⁴⁷ 《入中論》卷1引論(p.3下)。

⁴⁸ 《大毘盧遮那成佛神變加持經》卷1，大正18，1b-c。

⁴⁹ 參見：印順導師《學佛三要》p.65-p.81。

	菩薩的三心	儒家三達德	人類的特勝 ⁵⁰	成就 ⁵¹
1	菩提心相應：究竟無上的志願	勇	勤勇勝 (意志)	法身德
2	大悲為上首：普遍平等的同情	仁	梵行勝 (情感)	解脫德
3	空慧為方便：徹法源底的智慧	智	憶念勝 (理智)	般若德

丙六、菩薩學處

丁一、十善為本^(p.275)

菩薩之學處，十善行為本，

一、願菩提心（大乘的歸依）

發菩提心時，先受大乘歸依。這不是盡形壽的歸依，而是：『從今日乃至菩提』的歸依，歸依於佛法，不退菩薩僧。

二、行菩提心（菩薩戒）

1、大乘歸依而發菩提心，就依菩提心而得菩薩戒，名為菩薩。

2、立菩提願以後，應進一步的受持菩提正行（行菩提心），也就是受持大乘菩薩的學處。

三、菩薩戒（學處）：十善為本⁵²

1、身：不殺生、不偷盜、不邪淫（出家菩薩：不姪）

2、口：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語

3、意：不貪欲：成無量三摩地

不瞋恚：具廣大的慈悲

不邪見：得甚深的正慧⁵³

丁二、三聚淨戒^(p.275)

攝為三聚戒，

⁵⁰ 人類的特勝：1、憶念勝；2、梵行勝；3、堅忍勝。

詳參：《長阿含》卷20，(30經)〈世記經·忉利天品〉，大正1，135c5-25；《起世經》卷8，大正1，348a7-b5；《大毘婆沙論》卷172，大正27，867c19-25；《大智度論》卷65，大正25，516a6-9。

⁵¹ 《大般涅槃經》卷2，大正12，376c9-17。

⁵² 參見厚觀法師：〈《大智度論》中的十善道〉，《護僧》第六期 民國86年1月15日，p.30-p.43：「十善」的特色：1、十善總攝一切戒法。2、十善道是不惱眾生的根本。3、菩薩的十善道是盡未來際。4、不論如來出不出世皆有十善道。5、十善道是性戒。6、十善道特重意業。

⁵³ 另參見印順導師《佛法概論》，p.241-242。

《大智度論》卷41（大正25，361c）：

問曰：何等善根故，不墮惡道、貧賤，及聲聞、辟支佛，亦不墮頂？答曰：有人言：行不貪善根故，愛等諸結使衰薄，深入禪定；行不瞋善根故，瞋等諸結使薄，深入慈悲心；行不癡善根故，無明等諸結使薄，深入般若波羅蜜。如是禪定、慈悲、般若波羅蜜力故，無事不得，何況四事！

從菩薩戒來說，就是十善正行，不過從善行的不同意義，總攝為「三聚淨戒」：

- 一、攝律儀戒：無惡不除
- 二、攝善法戒：無善不行
- 三、饒益有情戒：無一眾生不加利濟

丁三、七眾通行(p.275)

七眾所通行。

一、聲聞戒與菩薩戒的差異

- 1、在聲聞法中，律儀戒有男女，僧俗等差別，分為優婆塞戒、優婆夷戒，沙彌戒、沙彌尼戒，比丘戒、比丘尼戒、式叉摩那尼戒。因戒的不同，分佛弟子為七眾。
- 2、但菩薩戒是不分男女及僧俗（小差別）的，所以是七眾弟子所共通奉行的。

二、菩薩戒要有聲聞戒為基礎

要受菩薩戒，應先受七眾的律儀戒。如優婆塞（受五戒的男眾）而受菩薩戒，就名菩薩優婆塞；沙彌尼而受菩薩戒，就名菩薩沙彌尼；比丘而受菩薩戒，就名菩薩比丘。

三、戒藏

- 1、聲聞藏中有廣律。
- 2、菩薩藏雖傳說有菩薩的戒藏，但從傳譯到中國（西藏在內）來說，菩薩戒都是附見於經中的。

四、菩薩戒藏的內容不盡相同⁵⁴

- 1、羅什譯的《梵網戒本》，列十重四十八輕戒；
- 2、曇無讖譯的《優婆塞戒經》，列六重二十八輕戒；
- 3、玄奘譯的《瑜伽菩薩戒本》，列舉四重四十三輕戒。

輕戒多少有出入，菩薩的重戒，大致相同，如《虛空藏經》、《菩薩本業瓔珞經》、《勝鬘經》等，也都有說到。我國一向採用《梵網》戒本，但廣說開遮持犯，犯輕犯重戒相的，《瑜伽》菩薩戒要明確得多！

丁四、總別重禁

戊一、總相戒(p.278)

退失菩提心，

⁵⁴ 各種菩薩戒本重戒、輕戒條目一覽表。請參見聖嚴法師：《戒律學綱要》p.279；p.288（「法鼓全集」第一輯、第三冊 民國82年1月）

一、眾多的大乘經中，以菩提心為菩薩戒。如對於利益眾生，起了厭倦棄捨的意念，不想求證無上菩提，而想證得自利的阿羅漢果，或者但求世間的欲樂，不再想上求下化，這樣的一念退失菩提心，就是違犯了菩薩的淨戒。

二、菩提心，可說是菩薩的根本戒，總相戒，是大乘學人所應該特別護持的。

戊二、四重禁 (p.278)

嫉慳與瞋慢，障於利他行，違失大乘戒。

一、共聲聞重戒

殺、盜、淫、妄等共聲聞重戒，不消說是犯菩薩戒的。

二、不共聲聞的菩薩重戒，諸經及各種戒本中，雖舉事小有出入，而內容都說到了「嫉、慳」、「瞋、慢」的四項重戒。現在且依《瑜伽》戒說。

1、嫉：為了貪求個人的利養恭敬，因此嫉妒別人，故意的自讚毀他。

2、慳：有來求布施的，由於慳吝心，雖然有法有財，而不肯修法施財施。

3、瞋：瞋心極重，不但罵詈傷害別人；別人來懺悔，請求諒解，也不受懺謝，永遠的怨恨他。

4、慢：不虛心，自以為了不起，這才宣揚一些似是而非的佛法，反而毀謗別人弘揚的正法。

這四項重戒，都是障於利他的菩薩行。只要犯了其中的一戒，就是違失了大乘菩薩的淨戒，不成其為菩薩了。

三、犯重與重受

1、比丘犯了四波羅夷戒，就要退出僧伽，不准重受；

2、菩薩戒是可以如法重受的。換言之，發了菩提心，受了菩薩戒，怎麼也不會退失的。⁵⁵犯戒的是暫時失卻作用，所以應如法再受，給以新的熏發，恢復菩提心戒的功德。也就因此，發了菩提心，受過菩薩戒，即使是退證小果，或者退墮到三惡道中，終究要依此菩提心戒的清淨善根，迴入大乘道而成佛的。這樣看來，在大乘法中，沒有比菩提心，菩薩戒更重要了！

乙二、大乘行位 (p.279-418)

丙一、總說 (p.279)

總攝菩提道，六度與四攝；漸入於諸地，圓滿佛功德。

⁵⁵ 菩薩戒的「違犯」與「重受」，參見《瑜伽師地論》卷40，大正30，515c7-28。

一、無上菩提道品的總綱

佛的功德，究竟圓滿，從菩薩的修行而成，所以菩薩所修學的，也是『無量法門誓願學』，而不是部分的、少量的法門。但總舉大綱而統攝起來，證得無上菩提的道品，不外乎「六度與四攝」：

1、六度：

六度是六波羅蜜多的意譯。波羅蜜多 (pAramitA)，譯義為到彼岸 (*事究竟)，也就是度。⁵⁶

施、戒、忍、精進、禪那、般若，為從世間而達佛道彼岸的法門，所以叫六度。

2、四攝：

四攝是：布施、愛語、利行、同事。

攝是攝受；這四法能攝化眾生，所以叫四攝。

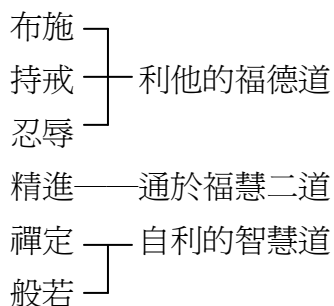
※菩薩修學的道品，不外乎為了自成佛道，利益眾生。

二、六度與四攝約特點說而有分別

1、六度是成熟佛道的要目，四攝是利濟眾生的方便；所以大乘的菩提道，也就是六度與四攝了。

2、但這不過是約特點而作分別的說明，其實六度也可分自利利他二道：⁵⁷

◎施、戒、忍，是利他的福德道；禪、慧，是自利的智慧道；精進通於二道。



◎進一步說，六度都有自利與利他的二種意義。

⁵⁶ 「波羅蜜多」(pAramitA)之意義：

(1) parama(最高的、最上的) → pAramI(女性名詞) + tA(抽象名詞) → 成就、最上、完成。

(2) pAra(彼岸) → pAram(受詞) + √I (「去」的動詞) + tA → 到彼岸。

※《摩訶般若波羅蜜經》卷21 (大正8, 376a25-29):「般若波羅蜜，以何義故名般若波羅蜜？佛言：得第一度 (parama-pAramitA)，一切法到彼岸，以是義故，名般若波羅蜜。復次，須菩提！諸佛、菩薩、辟支佛、阿羅漢，用是般若波羅蜜得度彼岸 (pAraM-gata)，以是義故，名般若波羅蜜。」《大智度論》卷43 (大正25, 370b21-24):「何以故名般若波羅蜜者，般若者 (秦言智慧)，一切諸智慧中最為第一、無上、無比、無等，更無勝者，窮盡到邊。如一切眾生中，佛為第一。」；卷18 (大正25, 191a4-7):「般若言慧，波羅蜜言到彼岸，以其能到智慧大海彼岸。到諸一切智慧邊，窮盡其極故，名到彼岸。」

⁵⁷ 《大智度論》卷15 (大正25, 172b11-13):「欲成佛道凡有二門：一者福德、二者智慧。行施、戒、忍，是為福德門；知一切諸法實相摩訶般若波羅蜜，是為智慧門。」；又見卷17 (大正25, 180b)。 (《大智度論》卷50, 大正25, 418c20-21；卷57, 大正25, 464b3-4)

這裏要特別說到的，佛果決不是一行一法門而可以圓成的。

3、佛在經中，有時約重點說：修行什麼法，就能速得無上菩提。

有時約融攝說：修布施或般若時，即具足六波羅蜜多。

如因此妄執：只要修某法某行，就可以成佛，不需要修其他功德，那就是顛倒誤解了！

三、由淺而深的菩薩階位：⁵⁸

1、十地

修學的法門，不是部分的，少量的；修學成佛的道品，也不是一天，一生所能完成的。由淺而深的修學歷程，經中分為種種行位，其中主要的，是歡喜地等十地。

菩薩在修行的過程中，不斷進修，引發無邊功德，如地一樣能長萬物，所以叫地。十地圓滿了，就成佛。

2、十信、十住，十行，十迴向

初地是歡喜地，在進修入初地時，應修三十心，所以在初地前，豎列十住，十行，十迴向——三十位。

十住的初住，名發心住。發心住是修習信等十心已經圓滿成就了；信心等修習而未成就時，就列為十信位。菩薩的修行位次，是這樣的展布開來。

3、總之，由淺入深，是可以分為多少階段的。這一進修的歷程，就是漸入於歡喜等諸地，就能圓滿佛果的一切功德，達成了菩薩發心修學的究竟目的。

※這一頌，總列了：修學的法門，經歷的地位，圓滿的佛果。

丙二、大乘行(p.281-397)

丁一、別述六度(p.281-396)

戊一、施度

己一、利生為本(p.281)

身及諸受用，三世一切善，為利諸眾生，無惜而行施。

⁵⁸ 參見《成佛之道》(增注本)，p.398-412。

十信：信心、精進心、念心、定心、慧心、施心、戒心、護心、願心、迴向心。

十住：發心住、治地住、修行住、生貴住、方便具足住、正心住、不退住、童真住、法王子住、灌頂住。

十行：歡喜行、饒益行、無恚恨行、無盡行、離癡亂行、善現行、無著行、尊重行、善法行、真實行。

十迴向：救護一切眾生離眾生相迴向、不壞迴向、等一切佛迴向、至一切迴向、無盡功德藏迴向、隨順平等善根迴向、隨順等觀一切眾生迴向、如相迴向、無縛無著解脫迴向、法界無量迴向。

十地：極喜地、離垢地、發光地、燄慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。

一、布施的地位

- 1、五乘共法：布施為三福業的一項。（*布施、持戒、修定）⁵⁹
- 2、三乘共法：道品中是沒有布施的。因為對於厭離世間，急求自證的聲聞，布施是沒有重要意義的。
- 3、大乘不共法：大乘菩提道中，布施又恢復為修道的項目，而且居於第一位。
捨己利他，是布施的真正意義，這與利他為先的菩薩心行相合，可知布施在大乘道中的重要性了！大乘的布施，是一般布施的深化廣化。⁶⁰如上面說到，一定要與『菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便』而修習。布施度如此，其他一切菩薩行，都要與此三心相應而修習，以下不再重說。⁶¹

二、慳貪與我執讓眾生無法實踐布施

- 1、布施的意義，是捨己為他。所以不但是破除慳貪，而且是銷除我我所執，達成無我我所（無我執法執）的大捨。一般人不容易布施，問題在執取為自己的。不知道攝取為己有的過失，也就不知道施與眾生的利益。
 - ◎例如財物，世間為了積集與佔有，造成人間的無邊苦難，國際間的無窮糾紛，然而到底是無常過去了。拿人類來說吧，財物，雖經自己的功力而成為自己所攝取的，但實與一切人有關。如沒有社會的關係，怎麼也不會得到現有的財富，及物質的豐富生活。如真的獨居深山，即使無盡的山地是屬於你的，也許對你沒有什麼用處，還是貧乏不堪！
 - ◎不但是外物，就是身體，賴父母的養育，師長的訓導，朋友的扶助，公共的醫藥衛生，國家的法律秩序，才能好好的生存。如專知自己，把身體看成唯一的自己，那不但徒增苦惱，也多增罪惡。

⁵⁹ 參見《成佛之道》（增注本），p.100-125。

⁶⁰ 如何增益布施心？(1) 思慳貪之過失。(2) 思布施之利益。參見《大智度論》卷11，大正25，140a24-c14：
檀有種種利益：檀為寶藏，常隨逐人；檀為破苦，能與人樂；檀為善御，開示天道；檀為善符，攝諸善人；檀為安隱，臨命終時心不怖畏；檀為慈相，能濟一切；檀為集樂，能破苦賊；檀為大將，能伏慳敵；檀為妙果，天人所愛；檀為淨道，賢聖所遊；檀為積善福德之門；檀為立事聚眾之緣；檀為善行受果之種；檀為福業善人之相；檀破貧窮、斷三惡道；檀能全獲福樂之果；檀為涅槃之初緣，入善人聚中之要法，稱譽讚歎之淵府，入眾無難之功德，心不悔恨之窟宅，善法道行之根本，種種歡樂之林藪，富貴安隱之福田，得道涅槃之津梁，聖人大士智者之所行，餘人儉德寡識之所致。……

布施之德，富貴歡樂；持戒之人，得生天上；禪智心淨，無所染著，得涅槃道。布施之福，是涅槃道之資糧也；念施故歡喜，歡喜故一心，一心觀生滅無常故得道。如人求蔭故種樹，或求華、或求果故種樹；布施求報亦復如是，今世、後世樂如求蔭，聲聞、辟支佛道如華，成佛如果。是為檀種種功德。

⁶¹ 《大般若波羅蜜多經》卷488，大正7，479c29-480b2：

云何布施波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自捨一切內外所有，亦勸他捨內外諸物，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，是為布施波羅蜜多。

云何淨戒波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自受持十善業道，亦勸他受持十善業道，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，是為淨戒波羅蜜多。

安忍波羅蜜多。……精進波羅蜜多。……靜慮波羅蜜多。……

云何般若波羅蜜多？謂菩薩摩訶薩以一切智智相應作意，大悲為首，自如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，亦勸他如實觀察一切法性，於諸法性無取無著，持此善根用無所得而為方便，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，是為般若波羅蜜多。善現！是為諸菩薩摩訶薩大乘之相。

- ◎就是豐富的學識，科學的發明，道德與宗教的進修，也都是受到人類的恩德。
- 2、所以如執為自己的，為罪惡與苦痛的根源，而施與他人，則可為功德與安樂的因緣了。能這樣的理解、學習，施心就會增長廣大起來。

三、布施的真正意義

- 1、自己的身（身心全體）：
或以自己的身體去為人服務，或將自己身體的部分甚至生命，為國家為人類的利益而犧牲。
- 2、諸受用：
就是可為自己受用的一切資財，能在悲田、敬田中，如法的施與。
- 3、善法：
自己在過去世，現在世，及未來世——三世所有的一切善法。或是世間善法，或是出世間善法，或是出世間上上的大乘善法。這一切，不佔為己有，而願意施與眾生，這是法施與功德的迴向眾生。
- ※這三類，一般都是看作自己的，以為屬於自己才有意義。但菩薩能為了利益諸眾生，毫無顧惜的修行布施，捨給眾生。拿修行的功德來說：菩薩是願意修集一切功德，迴施一切眾生，使眾生因而成佛。等一切眾生成佛，再修集功德而利益自己，自己成佛。能這樣為他忘己而布施，才是菩薩的布施。

己二、三類能施(p.284)

下士為己施；中士解脫施；利他一切施，是則名大士。

同樣的施捨，由於施者的動機觀念不同，功德也就不一樣。

一、下士（增上生心）

發增上生心而求人天功德的，名下士。下士的布施，看來是道德的，其實出於功利心，為自己的人天福樂而布施。布施的功德是有的，但極其有限。

二、中士（出離心）

發出離心的，名中士。中士是厭離生死苦，為求解脫而施的，著重於解脫，不受財物等所累，而不重視利人的積極意義。所以聲聞法中，有人寧可將財寶投入大海，卻不想用來利濟貧窮。

三、大士（菩提心）

發菩提心的，名大士，就是菩薩。菩薩的布施是：

1、為利他而施：

這不是說否定自己的布施功德，而是不從自己的功德著想，專為與樂拔苦的利

他而布施。

2、一切施：

菩薩是內而身心，外而財物，一切功德善法，什麼都是施捨了的。一切施，是菩薩的淨施。在發菩提心時，即將自己所有的一切，無條件的捨與眾生。雖然還在保有，使用一切，但菩薩不再作自己私有想，覺得這是一切眾生的。自己如雇員或公僕一樣，代為管理經營，如物主需要時（有人來乞求時），就無條件的奉上。自己的享受，正像雇員的取得合法的生活費一樣。

※能這樣的布施，才名為大士。大士的利他一切施，才是最可稱歎的！

己三、三類所施 (p.285)

財法無畏施；

己四、行施態度 (p.285)

難施殷勤施。聞施心歡喜，勝於寂滅樂。

一、布施的種類

1、財施：

身外財物的布施，叫外財施。身體，生命的施捨，叫內財施。

2、法施：

以自己所解所行的佛法，教化眾生；或以醫藥，工巧，文學等種種有益的知識技能，教授別人，都叫法施。

3、無畏施：

或是惡王，盜賊，流氓等威脅迫害的怖畏；或是獅子，虎，狼，毒蛇等威脅傷害的怖畏；或是水災，風災，地震，瘟疫等傷財失命的怖畏。對這些，菩薩都能給以力量，協助他，保護他，使人獲得沒有威脅，沒有恐怖的自由，叫無畏施。

所以菩薩的布施，不僅是慈善救濟性質，而含有知識，技能，道德的教化，扶危濟困，除暴安良的積極援助。

二、在菩薩的布施中，有兩點值得提到。

1、難施：

或是自己還不夠用的財物，或是自己最心愛的物品，或是以極大努力與犧牲而得來的東西，菩薩也能樂意的施捨出去，所以是不容易的布施。

2、殷勤施：

一般人每是因人求上門來，不得已才布施；或自以為有錢有勢，隨便叫人拿一些給他；或是冷譏熱諷的說上一頓，再給他多少，這不是如法的布施。菩薩總是以清淨心，恭敬心，歡喜心來布施，而且親手布施，決不使人有難堪的感覺。

三、聞施心歡喜

凡不知積聚的過失，布施的功德，在布施時，每有捨不得的心情，或者心裏不樂意，特別是比較重大的布施。

而菩薩卻是：一聽聞到求施的人來了，要求什麼，心裏就歡喜得了不得。這種歡喜，不要說勝過世間的「第三禪樂」⁶²，也勝過了二乘聖者證得的寂滅樂，可說是無上的歡喜。因為菩薩覺得：功德送上門來了！沒有乞施的，就不能圓成布施功德；由於來人的乞求，才使自己的功德增長。而且自己的財物，身體，知識，技能，如不能好好地使用，一旦損失，死亡了，豈不可惜！

有人來乞求，使自己的無常物，能投入波羅蜜多大海，成為成佛的資糧，無窮無盡，這真是世間第一等好事！所以菩薩聞施心喜，真能體驗到『為善最樂』的境界。

己五、三種戒施(p.287)

或有不應施，自他及所為。

一、違背布施原則的不應施予

菩薩是應該一切施的。然在事實上，也有不應該布施的。布施，是為了於他有利，於自己的道業有益。如違反了這一原則，那就不應該施給他。因為布施了，徒增自他的煩惱與罪惡。

二、有那幾種情況不應該布施：⁶³

1、就菩薩自己來說：

◎菩薩本來是應該不惜身命財物來布施的，但這要漸漸修學，忍力強，悲心深，不帶一分勉強才得，否則會障礙修行的。如要力氣小的，挑起重擔子，結果是反而使人畏怯退心了。

◎如自己對甚深經典還沒有熟習明了，而受者愚鈍，不應將經典施捨出去。

⁶² [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，217c18-23）：

一切眾生皆得等心相視：如父如母、如兄如弟、如姊如妹，亦如親親及善知識。是時，眾生等行十善業道，淨修梵行，無諸瑕穢，恬然快樂，譬如比丘入第三禪；皆得好慧，持戒自守，不燒眾生。

[2]《大智度論》卷8（大正25，120c10-121a8）：

問曰：佛言涅槃第一樂，何以言第三禪樂？

答曰：二種樂：有受樂，有受盡樂。受盡樂，一切五陰盡更不生，是無餘涅槃樂。能除憂愁煩惱，心中歡喜，是名樂受；如是樂受滿足，在第三禪中。以是故言，譬如第三禪樂。

問曰：初禪、二禪亦有樂受，何以故但言第三禪？

答曰：樂有上、中、下：下者初禪，中者二禪，上者三禪。初禪有二種：樂根、喜根。五識相應樂根，意識相應喜根。二禪中意識相應喜根。三禪意識相應樂根。一切三界中，除三禪，更無意識相應樂根。是五識不能分別，不知名字相，眼識生如彈指頃，意識已生。以是故，五識相應樂根不能滿足樂，意識相應樂根能滿足樂。以是故，三禪中諸功德少，樂多故，無背捨、勝處、一切入。過是三禪更無樂，以是故言，譬如比丘入第三禪。」

⁶³ 應施、不應施：《瑜伽師地論》卷39（大正30，505c1-506c9）。

應捨、不應捨物：《菩提道次第廣論》卷11（福智之聲出版社，p.273-279）。

◎出家人必備的衣鉢等，都不應該施捨，以免障礙自己的道業。⁶⁴

2、從求布施者來說：

◎如是邪魔外道，故意來搗亂。

◎瘋狂或是幼稚，作不正常、不需要的求索，都不應該施給他。

3、從乞求目的來說：

◎如爲了小小事而乞求身命，不應該布施。(爲小勿捨大⁶⁵)

◎如要求你幫助他、供給他、助成他的殺盜淫業，不應施。

◎如乞求的目的，是爲了損害眾生，不應施。

◎如乞求的目的，是爲了賭博遊蕩，不應施。

※總之，於他無益，於自己的道業有損的，都應該謝絕他。

己六、最勝布施(p.288)

施以捨心勝，常修於意樂。

一、布施度以圓滿「捨心」爲最勝，重在養成一切能施的意欲。

二、「實物施」與「勝解施」

1、實物施：

修布施度，當然要作實際的布施，利益眾生。事實上，這樣的布施，怎麼也不能滿足一切的。

2、勝解施：

初學菩薩有時也會貧窮艱苦，沒有什麼可布施的。所以應常修習勝解的布施，使能施的「意樂增長」。這是沒有實物的布施，在安靜的禪心中，以勝解力，現起廣大無量的種種資財，拿來上供諸佛，下施眾生。見到他人布施而生隨喜之心，還有大功德，何況自心現起種種資財，在悲田、敬田中，廣行布施呢？這是布施中的善巧布施。

己七、世出世施(p.289)

⁶⁴ 《大智度論》卷16(大正25, 179b-c)。

⁶⁵ 《入菩薩行》第五品〈護正知〉第83頌：「施等波羅蜜，層層漸昇進；因小勿失大，大處思利他。」(寂天造，釋如石譯，《入菩薩行》，諦聽文化事業有限公司，1998年12月初版，p.54)

旺秋仁波切《入菩薩行論》(p.114)對此偈頌的解釋：波羅蜜的行持，應該是上層比下層殊勝，不可因爲較小的布施貧困，而捨去功德較大的持戒，但也不是一成不變，菩薩主要考慮的是如何對眾生最有利。

三輪處處著，是施名世間；三輪空相應，出世波羅蜜。

一、如修布施，怎能成爲「波羅蜜多」、「到彼岸」呢？

論上說：「五度如盲，般若如導」⁶⁶；布施等所以能趣入佛道，完全是般若（慧）攝導的力量。所以布施而成波羅蜜多，一定要以無所得的般若爲方便而修。

二、布施的「三輪」（三處）：

- 1、施者：是能布施的自己
- 2、受者：是受布施的人
- 3、施物：是布施的那個東西

三、「世間的布施」與「出世間的布施波羅蜜」

1、世間的布施：著三輪相。

不能通達無自性空，處處著我相，著法相。有取有著，就爲我我所執所繫縛，不能出離三界而趣入佛道。這樣的著相布施名爲有分別的布施。

2、出世間的布施波羅蜜：三輪體空。

對於施者，受者，施物能與無所得的空慧相應，或是無分別智相應，深入法性空，不取我相，不取法相，那就是有方便善巧的布施，不爲煩惱所繫縛，『能動能出』⁶⁷，名爲無分別智相應的布施。

⁶⁶ 《大智度論》卷 29（大正 25，272c24-273a9）：

欲行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜。餘波羅蜜亦皆如是，以般若波羅蜜心助成故。復次，諸餘波羅蜜，不得般若波羅蜜，不得波羅蜜名字，亦不牢固。如後品中說：五波羅蜜不得般若波羅蜜，無波羅蜜名字。又如轉輪聖王無輪寶者，不名轉輪聖王，不以餘寶爲名。亦如群盲無導，不能有所至。般若波羅蜜亦如是，導五波羅蜜，令至薩婆若。譬如大軍無健將，不能成辦其事；又如人身餘根雖具，若無眼者，不能有所至；又如人無命根，則餘根皆滅；有命根故，餘根有用。般若波羅蜜亦如是，五波羅蜜不得般若波羅蜜，則不得增長；得般若波羅蜜故，餘波羅蜜得增益具足。以是故，佛言欲行檀波羅蜜，當學般若波羅蜜。

※《大智度論》卷 29，大正 25，272c2-4。

⁶⁷ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 7（大正 8，272b）：

舍利弗問須菩提：云何世間檀波羅蜜？云何出世間檀波羅蜜？須菩提言：若菩薩摩訶薩作施主，能施沙門、婆羅門、貧窮、乞人，須食與食，須飲與飲，須衣與依，臥具、床榻，房舍、香華，瓔珞、醫藥種種所須資生之物；若妻子、國土，頭目、手足、支節，內、外之物，盡以給施。施時作是念：我與彼取，我不慳貪，我爲施主，我能捨一切，我隨佛教施，我行檀波羅蜜。作是施已，用得法與一切眾生共之，迴向阿耨多羅三藐三菩提。念言：是布施因緣，令眾生得今世樂，後當令得入涅槃。是人布施有三礙：何等三？我相、他相、施相；著是三相布施，是名世間檀波羅蜜。

何因緣故名世間？於世間中不動不出，是名世間檀波羅蜜。云何名出世間檀波羅蜜？所謂三分清淨。何等三？菩薩摩訶薩布施時，我不可得，不見受者，施不可得，亦不望報，是名菩薩摩訶薩三分清淨檀波羅蜜。

復次，舍利弗！菩薩摩訶薩布施時，與一切眾生，眾生亦不可得；以此布施迴向阿耨多羅三藐三菩提，乃至不見微細法相。舍利弗！是名出世間檀波羅蜜。何以故名爲出世間？於世間中能動能出，是故名出世間檀波羅蜜。

《大智度論》卷 53（大正 25，440c）：

- ◎大地菩薩：真實的出世波羅蜜多。
- ◎發心住以上菩薩：近（似）波羅蜜多。

※布施度要三輪體空，一切修行，一切波羅蜜多，都應這樣的修習。

戊二、戒度

己一、護生為本(p.290)

戒斷於損他，普施無所畏。

次說戒波羅蜜多。

如修布施行，而不能使自己的身心如法，所作所為，時常損害惱亂眾生。這樣的慈濟利他，是不能達成利生的目的。就是孩子，一面給他吃糖，又一面打他罵他，孩子也不會與你結善緣的。而且，如果自己墮落不堪，事業與財富也一定喪失；來生失卻人身，這還能布施利他嗎？所以修行布施，更有修持淨戒的必要。

一、戒的種類：⁶⁸

- 1、世間
- 2、出世間
- 3、出世間上上

二、戒的原則：護生

何等是二種波羅蜜？一者、世間；二者、出世間。世間者，須菩提自說義，所謂須食與食等。是義，如初品中說。若施時有所依止，譬如老病人依恃他力，能行能立。施者離實智慧，心力薄少故依止。依止者，己身、財物、受者，是法中取相心著，生憍慢等諸煩惱，是名世間，不動不出。**動者，柔順忍；出者，無生法忍。**聲聞法中：**動者，學人；出者，無學。**

〔「柔順忍」與「無生法忍」：《大智度論》卷 53，大正 25，437c15-17；卷 86，大正 25，662b26-c25。〕

※柔順忍→無生法忍（參閱《大智度論》卷 74，大正 25，580a20-b1；卷 81，630b14-22）

※無生法忍：體會諸法無生（不生不滅）的智慧。

梵文本《二萬五千頌般若》（Dutt, p.265, line.1-3）：

kena kAraNenocyate lokottarA dAnapAramiteti / tathA hyAyuSman ZAriputra **lokAccalati uccalati saMkrAmati** / tena kAraNenocyate lokottarA dAnapAramiteti / （何以故名為出世間檀波羅蜜？舍利弗！於世間中能動能出，是故名出世間檀波羅蜜。）lokAccalati= lokAt calati (√cal)[移動、離開]。uccalati= ud-√cal [向上動，向上出離]；saMkrAmati = saM-√kram [完全超越]。

⁶⁸ 下品戒、中品戒、上品戒：《大智度論》卷 13（大正 25，153b14-22）：

尸羅，（秦言性善）好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。尸羅者，略說身、口律儀有八種：不惱害、不劫盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不飲酒及淨命，是名戒。若不護、放捨，是名破戒。破此戒者，墮三惡道中。若下持戒生人中，中持戒生六欲天中，上持戒又行四禪、四空定，生色、無色界清淨天中。

上持戒有三種：下清淨持戒得阿羅漢，中清淨持戒得辟支佛，上清淨持戒得佛道。不著不猗、不破、不缺，聖所讚愛，如是名為上清淨。若慈愍眾生故，為度眾生故，亦知戒實相故，心不猗著；如此持戒，將來至佛道。如是名為得無上佛道戒。

- 1、同情別人，尊重別人；
- 2、尊重愛護別人的權利與自由，就要使自己的身心如法持戒，不損害他才得。

三、戒的精神：

- 1、以能斷損他的願心爲本
從不損他的意願，而表現於對人類，對眾生的身語行爲，就是守法的戒行了。
- 2、對眾生，而普遍的施與無畏
戒是對人類，對眾生，而普遍的施與無畏，造成彼此間，無威脅，無恐怖的和樂與自由。如持不殺戒的，不是不殺甲，不殺乙；或今天不殺，明天不殺，是從今以後，於一切眾生離殺害心。持不殺戒的，什麼時候，誰也不會對他有被殺害的威脅與怖畏了。這是約律儀戒說，就有積極的利生意義。能這樣，才能說得上攝善法戒，饒益眾生戒。

四、三聚淨戒

- 1、攝律儀戒
- 2、攝善法戒
- 3、饒益眾生戒

己二、失戒果報(p.291)

失戒眾患本，惡趣亦貧困。

己三、持戒功德(p.291)

持戒三善本：增上決定勝；爲他淨尸羅，則入於大乘。

一、不能受持淨戒的理由⁶⁹

- 1、不知道犯戒的過失
- 2、不知道持戒的功德

二、持戒的意義

⁶⁹ 「持戒之利益」與「破戒之過失」：

[1] 《大智度論》卷30（大正25，280c13-28）：

持戒之德，拔三惡趣及人中下賤，令得天、人尊貴，乃至佛道。戒為一切眾生眾樂根本，譬如大藏，出諸珍寶。……修淨戒者，所願隨意；譬如如意珠，應念時得。如是等種種讚戒之德，令眾生歡喜，發心住尸羅波羅蜜。」

卷13（大正25，153b-154c、160c11-16）：

云何名為破戒人罪？破戒之人，人所不敬，其家如塚，人所不到。……破戒之人雖得供養利樂，是樂不淨。譬如愚人供養莊嚴死屍，智者聞之，惡不欲見。如是種種無量破戒之罪，不可稱說，行者應當一心持戒。

[2] 《中阿含經》卷10〈第42經·何義經〉〈第43經·不思經〉（大正1，485a、485b）。

重戒——性戒，不問有沒有受戒，犯了都是罪惡的。所以有的聽了犯戒的過失，而不敢受戒，極爲可笑！實際上，外依三寶的加持，內發深切的誓願而受戒，是更能做到清淨不犯的。

三、犯戒是貧乏因；持戒是富樂因

- 1、從違犯而失戒的過失來說，這是眾患的根本，主要是墮落三惡趣，及受貧困的果報。
- 2、平常說：慳吝不捨得貧窮報，犯戒得墮落惡趣報，這是約特殊的意義說。生在鬼、畜，有墮落而受福報的，在人中，有貧苦不堪的，這是施與戒的不同果報。
- 3、如犯重戒而墮地獄，一定貧乏得什麼都沒有；如持（世間）上品淨戒而生天，一定是非常富樂的。可見犯戒也是貧乏因，持戒也是富樂因了。
- 4、要知道，專知私德而潔身自好的，（如不布施）才會生人而得貧乏報。如與慈心相應而持戒，充分表現積極利他的意義，生天是一定能得富樂尊榮的。

四、持戒的功德：三善的根本

- 1、以「增上生心」而持戒的，能得增上生，生人天而得富樂自在的果報。
- 2、以「出離心」而持戒的，能得決定勝果。決定，是證得聖果勝法的，一得永得，決定不再退墮生死。
- 3、以「菩提心」持戒，爲利樂他而持清淨的尸羅（戒），這就入於大乘，名大乘戒，爲成佛的因。所以，優婆塞戒也好，沙彌戒也好，比丘戒也好——七眾的別解脫戒，從菩提心出發而受持的，就是菩薩的別解脫律儀。

五、佛教衰落與混亂的原因

- 1、有人以爲：七眾別解脫戒是小乘的，我是大乘學人，所以不用受持聲聞的別解脫戒。
- 2、有人聽到持戒，就以爲是小乘。這是大邪見，爲佛教衰落與混亂的原因！

己四、輕重等持(p.293)

受持淨戒者，如護於浮囊。

己五、決諸戒慢(p.293)

不輕於毀犯，

己六、不著於相(p.293)

持犯俱不著。

一、毀戒的原因：

- 1、環境的誘惑力太強
- 2、煩惱的衝動力太強
- 3、自己淨戒的力量太弱

二、護持淨戒而使戒力增強的方法

- 1、沒有犯重戒以前，一般總是忽視輕微的過失，而不知這是大失敗的遠因。如涓滴不塞，會造成堤防的潰決一樣。舉不肉食來為例，如素食成了習慣，內心有對肉食腥臊的厭惡心，這是不容易犯的。如本沒有不肉食的決心，或者會想到肉食而生快感，那雖然素食很久了，由於戒力的羸弱不堪，還是容易破戒的。
- 2、如持戒而時有微小的違犯，不知道警覺，不知道懺悔而使淨戒清淨；積小成大，就隨時有犯重的危險了，所以戒經有如護浮囊的比喻。浮囊是游水所依而不致沈沒的，如現代的橡皮圈。這應該特別珍惜愛護他，如小小洩氣，不知道補救，一定會滲水而有滅頂的危險。

三、菩薩應受持淨戒

- 1、菩薩在未得忍力以前，在生死大海中，常願生在人間，見佛聞法，利益眾生；淨戒就是確保人身而不致失敗墮落的浮囊。
- 2、所以菩薩的受持淨戒，輕重等護，比聲聞人的持戒，還要謹嚴得多。

四、菩薩淨戒，是不離三心而修的⁷⁰

- 1、菩薩雖自己嚴持淨戒，而決不輕視毀犯戒法的眾生。從大悲心來說，這是可憐憫，而不是可輕視的。雖然犯戒，不是不可能還復清淨，不是不可能成佛的。凡輕視毀犯的，一定是自以為持戒，自己是怎樣的清淨如法。不知道這早落在我執我慢的分別心中，不成菩薩的戒波羅蜜多了。
- 2、而且，如輕視毀犯，由於意識上的對立，不容易教化他，也就失去菩薩利他的方便。倒不如不輕毀犯，憐愍而安慰他，容易把他感化過來。
- 3、菩薩的淨戒，是無所得的空慧為方便，對於持戒、犯戒，都是不著相的。能達持戒、犯戒不可得故，就是三輪體空的淨戒波羅蜜多了。

戊三、忍度

己一、攝生為本^(p.295)

攝護於眾生，菩薩修忍度。

己二、三類忍義^(p.295)

耐怨安受苦，及諦察法忍。

⁷⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1，大正8，218c：罪、不罪不可得故，應具足尸羅波羅蜜。
《思益梵天所問經》卷3，大正15，53a：持戒及毀戒，不得此二相，如是見法性，則持無漏戒。
《大智度論》卷14（大正25，163c-164a）。

一、爲「攝化」「護念」於眾生而修忍度

- 1、成佛一定要修集攝受眾生的「布施」，護念眾生的「淨戒」，才能利益眾生而後成佛。
- 2、但眾生是愚昧的，可能會給予布施而不知感恩，或反而相仇害的；護念眾生而持戒，眾生卻偏要來燒害的。如不能堅忍，施與戒的功德，都是會因而破壞的。所以菩薩非修忍度不可，而忍成爲菩薩的大行之一了！
- 3、世間尙且要『相忍爲國』⁷¹，『小不忍則亂大謀』，何況在無量生死中度眾生而成佛的大事，那有不修忍而能成就呢！所以菩薩非修忍度不可，而忍成爲菩薩的大行之一了！

二、忍的意義

- 1、忍是忍耐
- 2、忍辱不過是忍的最重要的一項

※ 從忍（kSAnti）之字義看：⁷²
（1）堪忍、忍辱：屬意志。
（2）忍可、認可：屬知解。

三、忍的特性

- 1、忍是意志堅定，經得起打擊，受得了磨難，不問怎樣艱苦，都能保持自己，不受外來的影響，而改變宗旨，或者引生罪過。
- 2、從前，舍利弗六十劫修菩薩行，有人來乞求眼睛。舍利弗對他說，這並無用處，他卻一定要乞化。等到給了他，他又嫌他腥臊，丟在地上，很不滿意的走了。舍利弗覺得眾生難度，因此退了大心，這就是不能忍而失敗的一例。⁷³

⁷¹【相忍爲國】爲了國家利益而作一定的讓步。《左傳·昭公元年》：“魯以相忍爲國也，忍其外不忍其內，焉用之？”（《漢語大詞典》（七），p.1135）

⁷² 印順導師《般若經講記》p.89：

梵語羸提，即是忍。忍不但忍辱，還忍苦耐勞，忍可（即認透確定）事理。所以論說忍有三：

忍受人事間的苦迫，叫生忍。

忍受身心的勞苦痛苦，以及風雨寒熱等苦，叫法忍。

忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧。

常人所不易忍的，即受人的欺虐等，所以經中多舉忍辱爲例。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。爲眾生而實行利濟，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？所以爲了度生，成佛大事，必需修大忍才能完成。

忍是強毅不拔的意解力；菩薩修此忍力，即能不爲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，爲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！

⁷³ 舍利弗捨眼球：《大智度論》卷12，大正25，145a17-b1：

譬如渡河未到而還，名爲不到彼岸。如舍利弗於六十劫中行菩薩道，欲渡布施河。時有乞人來乞其眼，舍利弗言：眼無所任，何以索之？若須我身及財物者，當以相與！

四、忍的種類⁷⁴

1、耐怨害忍

怨仇損害，刀杖傷害，挾怨誣害，惡意誹毀，這是一般人最難忍受的，菩薩應修安忍：憐憫對方，覺得他為煩惱所驅迫，為惡勢力所轉動；忍受怨敵的傷害而不生瞋忿，不加報復。

2、安受苦忍

(1) 外界

A、無情物：風、雨、寒、熱等。

B、有情物：蛇、蚊等。

(2) 自身

出家，乞食，遊化，修行，也都是會引生苦痛的。這都要磨練心志，安心忍受；不能忍，那不是引起煩惱罪惡，就是障礙自己的修行。

3、諦察法忍

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

己三、別明忍辱(p.297)

瞋他有何益？自他增憂苦。瞋火燒善根，忍則五德具。

受到名譽，財產，事業，身體的損害，是一般人所最難忍的，所以特再為開示。受人損害時，會引起瞋忿的反應，取敵視、反抗、報復的行動，這確是凡夫的本性。但在人類德性的進展中，尤其是通達甚深法義，忍就被發現而尊重起來。因為如不忍而「瞋他」，向他報復，這到底有何利益呢？這真是不必要的。

一、瞋他有何益，自他增憂苦

1、自身的失敗，決不單是為了他人的損害破壞，主要還在自身的不健全。換言之，自己才能損害自己。古人說：『君子有終身之憂，而無一日之患』。眼前的受損害，受冤曲，在自己如法的進修中，沒有不被了解而恢復的。唯有自己不向上，到死而德業無成，才是可憂慮的。

2、依佛法，不要說一日之患，就是一生的冤抑⁷⁵，屈辱，犧牲，在無盡的生死過

答言：不須汝身及以財物，唯欲得眼。若汝實行檀者，以眼見與！爾時，舍利弗出一眼與之。乞者得眼，於舍利弗前嗅之嫌臭，唾而棄地，又以腳蹋。舍利弗思惟言：如此弊人等，難可度也！眼實無用而強索之，既得而棄，又以腳蹋，何弊之甚！如此人輩，不可度也。不如自調，早脫生死。思惟是已，於菩薩道退，迴向小乘，是名不到彼岸。若能直進不退，成辦佛道，名到彼岸。

⁷⁴ 參閱《瑜伽師地論》卷42(大正30, 523a28-524c15)：1、耐他怨害忍，2、安受眾苦忍，3、法思勝解忍。

⁷⁵ 【冤抑】猶冤屈。漢 東方朔《七諫·怨世》：“獨冤抑而無極兮，傷精神而壽夭。”（《漢語大詞典》(二)，p.457）

程中，這算得什麼？唯有不能趣向佛道，永遠在生死中頭出頭沒，才是可悲哀呢！所以不應該瞋忿報復，而應該安忍。

- 3、向怨敵瞋忿報復，並不就是恢復已受的損害。不忍而瞋忿報復，徒然使自己與他人，增長種種的憂苦。向他報復，他當然受到憂苦，而自己瞋心發作，身心煩躁不安，有時會不顧一切，造成更大的錯誤，招致更大的損害。
- 4、以怨報怨，這是不能解決問題的。所以說：「不可怨以怨，終已得休息。行忍得息怨，此名如來法」⁷⁶。

二、瞋恚之五過失與修忍之五德

- 1、修集布施，持戒，好不容易。但由於一念的不忍，瞋忿心發，全部都被摧壞了。如說：『若有瞋恚諸佛子，百劫所修施戒善，一剎那頃能頓壞』⁷⁷。所以形容瞋是火一樣的，能焚燒一切功德善根，非下決心修忍不可！

- 2、假使能知道瞋恚的過失，安忍的功德，自會以理智來制伏瞋忿煩惱。

（1）瞋恚之五過失

- A、壞色：瞋心一起，全身血脈沸騰，面色會立刻變成醜惡的樣子。研究美容學的說：如人而多起瞋怒，面貌是很快的衰老了。
- B、失辯：瞋心一起，情感壓倒了理智，有的連對方說話的意義都聽不明白。衝動緊張，當然失掉了論辯的才力，爲自己申訴，有時也會說錯了。
- C、善士遠離：凡性情暴躁，多起瞋忿的人，良善的朋友，都會爲了不值得結怨而離去的。
- D、毀戒：瞋忿發作，只圖達到報復目的，什麼都顧不得了。殺、盜、淫、妄，無惡不作。
- E、墮落：這樣的積集瞋業，一旦老死到來，還有什麼善報，只有墮落惡趣的一路了。

（2）修忍之五德

一念的不忍，產生這樣的惡果，怎可不加以制伏？反之，如能忍怨，那麼，相貌端嚴，辯才明晰，善友共聚，不犯禁戒，死後上升而向佛道—

⁷⁶ 《出曜經》卷16（大正4，697a）：

不可怨以怨，終已得休息，行忍得息怨，此名如來法。

不可怨以怨者，是時世尊告諸來會：「吾自追憶無數劫已來，怨能息怨？人身難得，佛世難遇，猶如曇曇華時時乃有。難得為人，出家學道亦不可果。汝等已得人身，諸根不缺，堪任受化，何為於正法中共相諍競？」是故說不可怨以怨，終已得休息也。行忍得息怨，此名如來法者，夫人行忍，寂默為首。聽彼已報，聞彼罵已，還以罵報，如是之比怨終不息。弱名忍強，亦名為勝，是故說行忍得息怨，此名如來法也。

《大智度論》卷5（大正25，96a14-16）：

復有入音聲陀羅尼，菩薩得此陀羅尼者，聞一切語言音，不喜不瞋；一切眾生如恒河沙等劫惡言罵詈，**心不憎恨。**

⁷⁷ 《入中論》卷1（p.26上）。

一五德都具足了。

在五乘共法中，雖也有忍，但真能『難忍能忍』，就只有菩薩行了。

瞋恚五失	修忍五德
1、壞色	1、相貌端嚴
2、失辯	2、辯才明晰
3、善士遠離	3、善友共聚
4、毀戒	4、不犯禁戒
5、墮落	5、升人天向佛道

戊四、綜述前三度(p.299)

施戒及安忍，多為在家說。廣聚福資糧，是佛色身因。

上面所說的布施、淨戒、安忍——三度，現在要綜合的敘述一下，也就說明了六度為成佛所必修的法門。這有三個意義：

一、施、戒、忍多為在家人說

出家人的修持重心，是禪慧熏修，所以這三度雖也是出家人所修的，但在經中，佛大多是為在家人說的。尤其是財物的布施，為在家弟子的要行。出家人僅可隨分行施，如像在家人那樣，積聚財物來作種種布施，就會過失叢生，非佛制所許可了。

二、施、戒、忍乃成佛的福德資糧

佛是福德與智慧圓滿，被稱為兩足尊的。福慧圓滿的佛果，從修集福慧的因行而來。如遠行一樣，要備足資糧——旅費，糧食等，才能到達目的。菩薩久劫修行而成佛，福慧就是成佛的資糧。前三度，在二資糧中，是廣大積聚福德的資糧，為成佛必備的勝行。

三、施、戒、忍是佛之色身因緣

說到佛，經中有四身⁷⁸，三身⁷⁹，二身⁸⁰等分別；扼要的可分為法身與色身。大菩提的圓證法界，體現絕對真理而成佛，是法身；佛的相好莊嚴，是色身。色身是無邊

⁷⁸ 四身（自性身、自受用身、他受用身、變化身）：(1)《佛地經論》卷7，大正26，325c-326a。(2)《成唯識論》卷10，大正31，57c-58a。(參見《望月佛教大辭典》(二)，p.1789a-1791a)

⁷⁹ 三身：(1)法身、報身、應身：《十地經論》卷3，大正26，138b。(2)法身佛、報佛、化佛：《金剛般若波羅蜜經論》卷上，大正25，784b。(3)法身、應身、化身：《金光明經》卷1〈如來壽量品第二〉，大正16，408b-c。(4)自性身、受用身、變化身：《攝大乘論》卷3，大正31，129c。(參見《望月佛教大辭典》(二)，p.1528a-1531b)

⁸⁰ 二身：(1)肉身、法身：《增壹阿含經》卷44〈十不善品第四十八〉，大正2，787b。(2)生身、法身：《大毘婆沙論》卷44，大正27，229a16-27。(3)法性身、父母生身：《大智度論》卷9，大正25，121c-122a。(4)真身、化身：《大智度論》卷30，大正25，278a-b。(參見《望月佛教大辭典》(五)，p.4029a-4030a)

福德所莊嚴的，所以前三度是佛的色身因緣。⁸¹知道了前三度的特性如此，後三度是多為出家人說的，是智慧資糧，是佛的法身因緣，也就可以知道，不必再說的了。

布施、淨戒、安忍	精進、禪定、般若
1、多為在家人說	多為出家人說
2、成佛的福德資糧	成佛的智慧資糧
3、佛之色身因緣	佛之法身因緣

戊五、進度

己一、二種資糧(p.300)

佛說精進度，福智之資糧。無厭心如海，力盡而不止。

一、精進：通於福德、智慧二資糧⁸²

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。

二、「二乘的精進」與「大乘的精進」

1、三乘共法中，已說到正精進；大乘的精進，有著更深遠的意義。

2、修菩薩行，是以無盡的法界為境的：親近供養一切佛，聞持修習一切法，莊嚴一切國土，度脫一切眾生，斷盡一切煩惱，……圓滿一切功德。『窮虛空，遍

⁸¹ 生身、法身：

(1)《大毘婆沙論》卷 66，大正 27，342c21-25：

諸佛身略有二種：一者生身，二者法身。若捨家法，趣於非家，剃除鬚髮，被服袈裟，以正信心受持淨戒，當知即是學佛生身。若能展轉修習正行，於四聖諦起真淨覺，當知即是學佛法身。

(2)《大智度論》卷 29，大正 25，274a8-18：

佛法有二種：一者世諦，二者第一義諦。世諦故說三十二相，第一義諦故說無相。

有二種道：一者令眾生修福道，二者慧道。福道故說三十二相，慧道故說無相。為生身故說三十二相，為法身故說無相。佛身以三十二相、八十隨形好而自莊嚴。法身以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德莊嚴。

眾生有二種因緣：一者福德因緣，二者智慧因緣。欲引導福德因緣眾生故用三十二相身，欲以智慧因緣引導眾生故用法身。

※有關「佛身」：參見《望月佛教大辭典》(五)，p.4029a-4030a；p.4452b-4454a；淨影慧遠《大乘義章》卷 19〈三身義〉，大正 44，837c-844c。

⁸² [1] 精進為福資糧：

《大智度論》卷 57，大正 25，464b3-4：五波羅蜜是福德，般若波羅蜜是智慧。

[2] 精進為智慧所攝：

《中阿含》卷 58〈法樂比丘尼經〉，大正 1，788c10-12：三聚攝八支聖道：正語、正業、正命此三道支聖戒聚所攝。正念、正定此二道支聖定聚所攝。正見、正志、正方便此三道支聖慧聚所攝。

[3] 精進通於福德、智慧二資糧：

世親菩薩造《攝大乘論釋》卷 6，大正 31，353c24-354a1：

資糧有二種：一福德資糧，二智慧資糧。謂施等三波羅蜜多是福德資糧。第六般若波羅蜜多是智慧資糧。精進波羅蜜多二資糧攝。何以故？若為智慧而行精進，是智慧資糧。若為福德而行精進，是福德資糧。如是靜慮波羅蜜多亦通二種：若緣無量而修靜慮是福德資糧，餘是智慧資糧。

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⁸³的心量。求一切佛法而不滿足，證得功德而不得少為足；如海一樣的吞納百川，無窮無盡的進趣。唯有這樣的無厭足心，才能發為大乘的精進。因此，

(1) 大乘的精進度，不是有限的精進。如農夫下田，某甲盡力收穫，得到了一些，就回家去休息享受，某乙也盡力收穫，要收割圓滿了，才告一段落。在工作的努力方面，也許某甲更緊張，然而某甲到底是工作的懶惰者，某乙才是精進的。這樣，聲聞的急求自了，如喪考妣，在大乘法中，不能說是真精進。

(2) 精進是持之以恆，而不是不自量力的急進。如二人上山，一人急急的跑，不到半路，心跳足酸，只好停止而退下來。一人是大踏步前進，不是急進的，但能保持體力而不休息的，這樣才能登上高山。

總之，無厭足的，不休止的善行，才是大乘的精進！

三、菩薩的內心有無限之精進

在修學的進程中，有時會山窮水盡，無法再進，有的就中止退失了。但是菩薩的精進，現有的（體力、智力、財力、能力）力量，雖是可盡的，而內心的無限精進，卻是永不停止的。古人說：『哀莫大於心死』；承認失敗，放棄努力，是真正的失敗了！在修菩薩行的歷程中，如由於力量不足而無法進行時，也應這樣的保持那前進的決心。

己二、障難對治

庚一、總敘二障(p.302)

推延著世樂，自輕心怯弱。

對於大乘佛法，不能精進修學，不出於二種障：一、不想進修；二、不敢進修。

一、不想進修

佛道有這樣的功德，為什麼不想進修呢？不是推延懈怠，就是染著世樂。

1、有的懈怠成性，什麼好事都不能努力去做，總是推延又推延，今天推明天，今年等明年。這樣根機，是難得猛進的。如能多多憶念：人命在呼吸間；死亡是不分老年與少年的；人身難得。多念無常，才能警策修行。

2、有些是貪染世間樂事，專在聲色貨利中過日，忙得不亦樂乎，這也就不想進修佛道。如能思察世樂的不究竟，多引起未來的苦果，如刀頭蜜一樣，減少世樂

⁸³ 「無厭足」：參見《大智度論》卷16，大正25，179a15-b22：

於諸善法修行信樂，不生疑悔而不懈怠，從一切賢聖，下至凡夫，**求法無厭，如海吞流**，是為菩薩心精進。……。

的貪染，就會進修法利了。

二、不敢進修

爲什麼不敢進修呢？因爲自己輕視自己，覺得現在是末法時代，自己是根鈍障重，深廣無邊的佛道，實在無法成功。這樣的心生怯弱，就不敢承當下來，當然不會精進的修學了！這類心性怯弱眾生，容易退取小乘，走那迂迴的路子。

庚二、別治怯障

辛一、三退練心(p.303)

滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊，練心勿退屈！

心性怯弱，不敢進修深廣圓滿的大乘佛道，每從三方面怯弱退屈下來。⁸⁴

一、畏怯佛果難得

- 1、聽說圓滿的佛果，是永盡一切過失，圓滿一切功德的，就自己覺得不行，我怎能得到那麼圓滿的佛果呢！這就退屈下來了。應該想：十方無量數菩薩，都能修行圓滿而成佛，我爲什麼不能！所以說：『彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈』。
- 2、從前曾經墮惡道的，現在已經成佛；現在在惡道中的，將來也要成佛。惡道眾生都會成佛，自己現在難得的生在人間，能知道正理，能奉行善行，爲什麼反而怕不能成佛呢？

二、畏怯難行苦行

- 1、聽說菩薩要修難行苦行，施捨手足頭目等，覺得太難太苦，自己做不到，就不敢進修而退屈了。這也不對。從無量世以來，每墮落在惡道中，說不盡的苦都受了，爲什麼爲佛道而修行，反而怕起苦來。如長病痛苦不堪，受一次手術，就能徹底治療，因受手術而來的小苦，難道都不能忍受嗎？
- 2、況且，菩薩的難行，與外道的苦行不同。菩薩修行，有方便善巧，次第學習。忍力成就，悲心增勝，有利益時才施捨身分，並非專以受苦爲修道的。

三、畏怯生死漫長，無邊資糧難集

- 1、聽說菩薩修行，要長久的處在生死海中度眾生，時間這樣的長，要積集的資糧，又那麼的廣大無邊，覺得自己修不了，也就不敢進修了，這是更不應該的。菩薩能通達生死如幻，才能長在生死中度眾生，並非長在生死中墮落受苦。
- 2、而且，無邊資糧是無邊的功德，還會嫌多嗎？誰會聽說財富多而怕計算的麻煩呢？

⁸⁴ 參見《菩提道次第廣論》卷12，福智之聲出版社，p.307-p.313。

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。這或是從怯弱懈怠中來，或是不知天高地厚，如『初生犢兒不怕虎』一樣。如自以為然，等到覺得不是這麼一會事，也許要懊悔不及了！

辛二、易行方便

壬一、方便攝護 (p.305 ; 306)

怯弱下劣者，希求易行道。佛有勝方便，攝護於初心。

一、佛依眾生根性分別說不同的法門

雖然一切眾生，畢竟成佛，但就現實的眾生性來說，根機是種種不一的。在發心向道的眾生中，有是適宜於菩薩行的，有與菩薩法是格格不相入的，也有想學菩薩而不敢修的。

- 1、適宜於菩薩行的根性，佛當然『為說無上道』⁸⁵了。
- 2、與菩薩心行格格不相入的，是鄙劣怯弱的根性，如《法華經》的窮子喻⁸⁶：窮子回到故鄉，望到財富無量的長者，驚慌失措，嚇得逃走都來不及。對於這類根機，不得不為說方便法門——聲聞、緣覺乘法，漸漸的引攝化導他。
- 3、想修菩薩行而不敢修的，知道羨慕佛果的究極圓滿，但對於菩薩的廣大心行，卻不敢擔當，精進修行。這也是怯弱眾生，缺乏自信，生怕退墮小乘，或沈淪苦海。對於這類眾生，二乘方便是不適用的，佛只有用特別的方便來化導了。

二、對怯弱下劣的根性說易行道

- 1、這類怯弱下劣的根性，想成佛而不願修學菩薩的大行難行，所以希望求一簡單易行而又迅速的方便道。但這是不順菩薩的菩提願行的；因為求成佛道，是決無不修菩薩大行的道理。

這如龍樹菩薩《十住毘婆沙論·易行品》說：『問曰：是阿惟越致（不退轉）菩薩，……行諸難行，久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地，若爾者，是大衰患！……若諸佛所說有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，願為說之！（龍樹）答曰：如汝所說，是懦弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間，應不惜身命，晝夜精進，

⁸⁵ 《妙法蓮華經》卷1(大正9, 10a)：正直捨方便，但說無上道。

⁸⁶ 《妙法蓮華經》卷2〈信解品第四〉(大正9, 16b 以下)「窮子的譬喻」。

如救頭燃』。⁸⁷

- 2、希求簡易迅速的方便道，雖缺乏大丈夫（大丈夫即菩薩，提婆菩薩有《大丈夫論》）的志行，但佛有無量善巧，別說殊勝方便，攝護怯劣的初發心學人，使他不致退失信心，趣入大乘，這就是易行道法門了。

這如龍樹在《十住毘婆沙論》裏，雖呵責了一番，仍攝受他說：『汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道有難有易：陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進（難行苦行），或有以信方便易行，疾至阿惟越致』。⁸⁸易行道，就是以信願而入佛法的一流。

三、易行道的真正意義

- 1、易行道不但是念一佛，而是念十方佛，及『阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉』。⁸⁹
- 2、易行道除稱佛菩薩名而外，『應憶念、禮拜，以偈稱讚』。⁹⁰

⁸⁷ 「易行道」與「難行道」：

《十住毘婆沙論》卷5〈易行品第9〉，大正26，40c29-45a22：

問曰：是阿惟越致菩薩，初事如先說。至阿惟越致地者，行諸難行久乃可得，或墮聲聞、辟支佛地；若爾者是大衰患。如《助道法》中說：「若墮聲聞地，及辟支佛地，是名菩薩死，則失一切利。若墮於地獄，不生如是畏，若墮二乘地，則為大怖畏。墮於地獄中，畢竟得至佛，若墮二乘地，畢竟遮佛道。佛自於經中，解說如是事，如人貪壽者，斬首則大畏。菩薩亦如是，若於聲聞地，及辟支佛地，應生大怖畏。」是故，若諸佛所說，有易行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之。

答曰：如汝所說，是懦弱、怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言也！何以故？若人發願欲求阿耨多羅三藐三菩提，未得阿惟越致，於其中間應不惜身命，晝夜精進如救頭燃。如《助道》中說：「菩薩未得至，阿惟越致地，應常勤精進，猶如救頭燃。荷負於重擔，為求菩提故，常應勤精進，不生懈怠心。若求聲聞乘，辟支佛乘者，但為成己利，常應勤精進。何況於菩薩，自度亦度彼，於此二乘人，億倍應精進。」

行大乘者，佛如是說：「發願求佛道，重於舉三千大千世界。」汝言：「阿惟越致地是法甚難，久乃可得，若有易行道，疾得至阿惟越致地」者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道，有難，有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。……

若菩薩欲於此身得至阿惟越致地，成就阿耨多羅三藐三菩提者：

- 一、應當念是十方諸佛，稱其名號。……（大正26，41b16-42c7）
- 二、更有阿彌陀等諸佛，亦應恭敬禮拜、稱其名號。……又亦應念毘婆尸佛、尸棄佛、毘首婆伏佛、拘樓珊提佛、迦那迦牟尼佛、迦葉佛、釋迦牟尼佛，及未來世彌勒佛，皆應憶念、禮拜，以偈稱讚。（大正26，42c8-44c5）
- 三、復應憶念諸大菩薩。……（大正26，44c6-45a17）
- 四、求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。（大正26，45a20-22）

※《菩提資糧論》卷3，大正32，527c19-528a9；《摩訶般若波羅蜜經》卷4，大正8，243c4-11。

⁸⁸ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，41b）。

⁸⁹ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，42c）。

⁹⁰ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，43c）。

3、易行道不單是稱名、禮拜而已，如論說：『求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已。復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向』。⁹¹

※所以，易行道就是修七支⁹²，及普賢的十大願王⁹³。

4、易行道為心性怯弱的初學說，重在攝護信心，龍樹論如此說，馬鳴論也說：『眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱……當知如來有勝方便，攝護信心』。⁹⁴

5、易行道的攝護信心，

或是以信願，修念佛等行而往生淨土。到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。

或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道，如說：『菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。……愍傷諸眾生，無此功德，……深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進』。⁹⁵這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！⁹⁶

壬二、例舉二門

癸一、彌陀淨土(p.308)

於中殊勝者，往生極樂土，彌陀佛力持，不退於菩提。

一、以信願為門的彌陀淨土

1、以信願而趣入佛道，是樂行的，他力的法門。如大乘經論所說，法門也是很多

⁹¹ 《十住毘婆沙論》卷5（大正26，45c）。

⁹² 修七支：憶念（心）、稱名（口）、禮敬（身）、懺悔、勸請、隨喜、迴向。

⁹³ 普賢十願：禮敬諸佛、稱讚如來、廣修供養、懺悔業障、隨喜功德、請轉法輪、請佛住世、常隨佛學、恒順眾生、普皆迴向。

⁹⁴ 《大乘起信論》（大正32，583a）。另參印順導師《大乘起信論講記》，p.401-405。

⁹⁵ 《十住毘婆沙論》卷6（大正26，49b-c）。

⁹⁶ 由「易行道」轉入「難行道」：

《十住毘婆沙論》卷6〈分別布施品第12〉，大正26，49b11-c9：

菩薩能行如是懺悔、勸請、隨喜、迴向，福德力轉增，心亦益柔軟，即信佛功德及菩薩大行，是菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟，於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受，及諸大菩薩清淨大行希有難事亦能信受。復次，苦惱諸眾生，無是深淨法，於此生愍傷，而發深悲心。菩薩信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，愍傷諸眾生無此功德，但以諸邪見受種種苦惱故，深生悲心。念是諸眾生，沒在苦惱泥，我當救拔之，令在安隱處。是菩薩得悲心已，作是念：是諸眾生常為貪恚癡所病，以身心受諸苦惱，我當拔濟使離身心苦惱深泥，畢竟無生老病死患，得住安隱涅槃樂處，是故於此苦惱眾生深悲心，以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進。菩薩是求佛道，度苦惱眾生。念者，隨名隨順慈悲，不隨餘心。深慈，名遍諸眾生念徹骨髓。所有，名一切內外所有金銀珍寶國城妻子等。貪，名欲得無厭。惜名，愛著不欲與他。斷，名離此三惡。如是則開檀波羅蜜門。……

的，但其中殊勝的，為中國佛教界所特重的，不能不說是稱念阿彌陀佛，往生極樂淨土了。

- 2、極樂世界，在西方十萬億國土以外；阿彌陀佛，現在那邊說法教化。佛佛道同，功德願力是不能說有優劣的，那到底彌陀淨土，有什麼殊勝呢？在佛佛道同的平等一法界中，確也不礙差別而顯出諸佛的特勝。在大乘經中，雖廣說十方淨土，稱揚種種易行道，而確是多稱揚讚歎彌陀淨土的。

二、阿彌陀佛所表顯之特色

- 1、阿彌陀佛所表顯的特色，是因中立二十四大願⁹⁷（或作四十八願⁹⁸），以無邊的悲智功德，現起極樂世界。肯定的宣說：不論什麼人，只要信賴彌陀願力，願生極樂世界，稱念阿彌陀佛，不問一日，二日，以及十念，做到了專誠虔敬，一心不亂，就能為彌陀的佛力所加持，死後往生極樂世界。
- 2、在極樂世界中，物資非常豐富，所以沒有所求不得苦。與諸上善人在一處，精勤佛道，所以沒有怨憎聚會，恩愛別離的苦惱。蓮花化生，在這生中，一定會悟得無生法忍，所以沒有老病死苦。往生極樂淨土的上品上生，當下就華開見佛，悟無生忍。其餘中品、下品根機，雖還沒有了生死，而可說生死已了，也就是必了無疑。雖還沒有得不退轉，但可說已得不退。
- 3、總之，在極樂淨土修學的，不論時間多長，一定要了生死，不退於無上菩提的。所以，如覺得自己心性怯弱，菩薩道難行，恐怕會墮落二乘，或者隨業力而漂流，不能趣向佛道，那麼稱念阿彌陀佛，是最穩當的了！也就是最能攝護初心眾生，不致退失信心的妙方便了。

三、依淨土論的五門而修

稱念阿彌陀佛，應該禮拜、讚歎、懺悔、勸請、隨喜、迴向。依淨土論的五門⁹⁹漸次成就來說，應從禮拜、讚歎，而進入止、觀、迴向，也就是漸成智慧、慈悲、方便。¹⁰⁰這所以能速得不退轉於無上菩提，與龍樹的論義一樣，『求阿惟越致地者，

⁹⁷ 二十四願：《佛說無量清淨平等覺經》卷1，大正12，281a10-c22。

⁹⁸ 四十八願：《無量壽經》卷上，大正12，267c17-269b6。其中第18願說：設我得佛，十方眾生至心信樂欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。唯除五逆、誹謗正法。

⁹⁹ 五門漸次成就：

《無量壽經優波提舍》（《往生論》，大正26，231b10-24）：

若善男子，善女人，修**五念門成就者**，畢竟得生安樂國土，見彼阿彌陀佛。**何等五念門？**

一者、禮拜門，二者、讚歎門，三者、作願門，四者、觀察門，五者、迴向門。

云何**禮拜**？身業禮拜阿彌陀如來、應供、正遍知，為生彼國意故。

云何**讚歎**？稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故。

云何**作願**？心常作願：一心專念畢竟往生安樂國土，欲如實修行奢摩他故。

云何**觀察**？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那故。彼觀察有三種。何等三種？一者、觀察彼佛國土功德莊嚴，二者、觀察阿彌陀佛功德莊嚴，三者、觀察彼諸菩薩功德莊嚴。

云何**迴向**？不捨一切苦惱眾生，心常作願，迴向為首，成就大悲心故。

¹⁰⁰ 參見世親造《無量壽經優波提舍》，大正26，232c3-22：

如是菩薩**奢摩他**、**毘婆舍那**廣略修行，成就柔軟心，如實知廣略諸法，如是成就方便**迴向**。何者菩薩巧方便迴向？菩薩巧方便迴向者，謂說**禮拜等五種修行所集一切功德善根**，不求自身住持之樂，欲拔

非但憶念、稱名、禮敬而已』。¹⁰¹

癸二、藥師淨土(p.310)

不捨現法樂，而向於菩提，藥師大悲願，東方現淨土。

在易行道的淨土中，釋迦佛宣說彌陀佛的極樂淨土以後，又說東方藥師佛的淨琉璃淨土，這是適應另一類根性的。

一、「東方藥師淨土」與「西方彌陀淨土」之特色

- 1、彌陀佛的極樂淨土法門，是厭棄現實人間的。韋提希夫人，深感世事的痛苦，不願再生此世界，所以佛為說極樂淨土。弘揚彌陀淨土法門的，也說：『不厭娑婆，不生極樂』。由於厭此人間，所以專重死後往生的。
- 2、但有些適於易行道的根性，對於現實人間——如身體健康，家庭和樂，社會繁榮，國家富強，天下澄平，並沒有厭棄的心情。為了攝護這一類不捨現法樂的初心學人，使他也能向於菩提，所以釋迦佛又開示藥師佛的淨土了。
- 3、藥師淨土在東方，象徵生長；彌陀淨土在西方，象徵歸藏。中國佛教界，為了超薦死亡，就稱念彌陀佛；為了消災延壽，就稱念藥師佛，充分顯出了後世樂與現法樂的差別。

二、藥師佛因中所發的大願

- 1、經上說：藥師琉璃光王佛，在因地中，以大悲願，發十二大願¹⁰²，目的在：開發知識，促進事業；救治身體殘廢，貧病無依；大家獲得豐富的衣食康樂；不信邪外；不犯法受刑；男女平等；一切眾生成佛。以這樣的願行，在東方世界，現起與極樂世界一樣清淨，一樣莊嚴的淨琉璃淨土。以此淨土法門，攝護信心，使眾生能得人天增上益，往生淨土益，終於成就無上菩提。
- 2、從前玉琳國師，見到了《藥師經》，稱歎為無上的方便。因為有厭離心的人太

一切眾生苦故，作願攝取一切眾生共同生彼安樂佛國，是名菩薩巧方便迴向成就。菩薩如是善知迴向成就，遠離三種菩提門相違法。何等三種？

一者、依智慧門，不求自樂，遠離我心貪著自身故。

二者、慈悲門，拔一切眾生苦，遠離無安眾生心故。

三者、依方便門，憐愍一切眾生心，遠離供養恭敬自身心故。

是名遠離三種菩提門相違法故。

菩薩遠離如是三種菩提門相違法，得三種隨順菩提門法滿足故。何等三種？

一者、無染清淨心，以不為自身求諸樂故。

二者、安清淨心，以拔一切眾生苦故。

三者、樂清淨心，以令一切眾生得大菩提故，以攝取眾生彼國土故。

是名三種隨順菩提門法滿足應知。

※另參見：印順導師《往生淨土論講記》，收於《華雨集(一)》，p.395-398。

¹⁰¹ 《十住毘婆沙論》卷5(大正26, 45a)：問曰：但憶念阿彌陀等諸佛及念餘菩薩得阿惟越致，更有餘方便耶？答曰：求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所懺悔、勸請、隨喜、迴向。

¹⁰² 參見《佛說藥師如來本願經》，大正14, 401b24-402a17。

少了，與彌陀淨土不相應。有了藥師淨土法門，那些不捨現法樂的，沒有厭離心的多數人，也有往生淨土而成佛的可能。所以玉琳國師稱歎藥師淨土為：『人間亦有揚州鶴¹⁰³，但泛如來功德船』。

己三、修集四力^(p.312)

勝解堅固力，歡喜休息力，能修於四力，精進不為難！

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

一、勝解力：

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

※信解→樂欲→精進→對治懈怠。

二、堅固力：

在進修中，要有堅固力，這有二種意義。

第一、有些人，隨隨便便，修這修那，無決心，無恒心，結果是養成惡習慣，什麼都修不成。所以要審慎而行，可以不行，行就要行得徹底，有始有終，不能中途放棄，這才能養成意志的堅定。

第二、進修時要尊重自己，強化自力。成佛大事，要自己力行，不能希望他力，所以說：『解脫唯依於自修』¹⁰⁴（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

¹⁰³ 揚州鶴：《淵鑿類函·鳥·鶴三》引南朝梁殷雲《小說》：“有客相從，各言所志，或願為揚州刺史，或願多貲財，或願騎鶴上昇。其一人曰，腰纏十萬貫，騎鶴上揚州，欲兼三者。”後以“揚州鶴”形容如意之事。宋辛棄疾《滿江紅·和廓之雪》詞：“待羔兒酒罷又烹茶，揚州鶴。”《剪燈新話·華亭逢故人記》：“苟慕富貴，危機豈能避？世間寧有揚州鶴耶？”《漢語大詞典（六）》p.749。

清朝時玉琳國師他閱大藏經，覺得藥師法門很合時代潮流，便加以提倡，並且為《藥師經》的流通做了一篇序文名《藥師經題語》，其中說到：「大凡修持，須量己量法，直心直行。誠能厭惡三界，堅志往生，則專依《阿彌陀經》，收攝六根，淨念相繼；所謂執持名號，一心不亂，決定往生。此先自利而後利人者，之所為也。若於現前富貴功名，未能忘情，男女飲食之欲，未知深厭，則於往生法門，未易深信。即信矣，身修淨土，而心戀娑婆，果何益乎？則求其不離欲鉤，而成佛智，處於順境，不致淪胥者，固無如修持藥師願海者之殊勝難思也！若能信行，久久不懈，知不獨富貴功名，轉女成男，離危迪吉，如如意珠，隨願成就。即得於一切成就處，直至菩提。永無退轉，何幸如之。人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船。」(http://www.yaoshifo.org)

¹⁰⁴ 《菩提道次第廣論》卷12，p.37。

不止。

三、歡喜力：

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

四、休息力：

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

如這樣能修於四力，那就如泉源長流，精進不息，而不太為難了！

戊六、論後二度

己一、定慧功德(p.313)

三乘諸勝德，悉由定慧生。

一、總說禪那及般若二度

- 1、禪那，譯義為靜慮，一般稱為禪定；為定的一名。
- 2、般若，譯義為慧，一般稱為智慧。

二、定與慧是相應不離的

- 1、定與慧，在修習成就的（聲聞）菩薩行中，是相應不離的，稱為『止觀雙修』，『定慧均等』。
- 2、也就因此，聲聞及菩薩法中，每以禪及三摩地等定，來稱那與慧相應的禪定。
聲聞法——如空三摩地¹⁰⁵，勝義禪¹⁰⁶等；
大乘法——如首楞嚴三摩地¹⁰⁷，如來禪¹⁰⁸等。

¹⁰⁵ 三三摩地：空三摩地、無相三摩地、無願三摩地。

¹⁰⁶ 「勝義禪、真實禪」，參見：《雜阿含經》卷33（926經），大正2，235c27-236b11；印順導師《雜阿含經論會編》（下），p.616-618。印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.279-284；p.636-637；p.1213。印順導師《性空學探源》，p.80-83。印順導師《空之探究》，p.41-42。

¹⁰⁷ 《佛說首楞嚴三昧經》卷上，大正15，631a18-632a9；《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈問乘品（摩訶衍品）第18〉，大正8，251b13-14；《大智度論》卷47，大正25，398c27-399a2。

¹⁰⁸ （1）《楞伽阿跋多羅寶經》卷2，大正16，492a13-24：

大慧！有四種禪。云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。…云何如來禪？謂入如來地行自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。

（2）印順導師《華雨集》（三）p.185-188：

如來藏，一般人是依信而知的；自性清淨心——心性本淨，唯心，唯識，都從瑜伽者的「修心」（定）而來，所以「真常唯心論」，有重信而更重定的傾向。《楞伽經》立四種禪：愚夫所行禪，觀察義禪，攀緣真如禪，如來禪。

一、愚夫所行禪：是二乘所修的禪。「知人無我」，觀無常苦不淨相而入定，即使修到滅定，也是愚夫所修。……。

三、從下手學習，及定慧的特殊性能來說，定與慧是有分別的。

- 1、聲聞法的三增上學，心增上學以外，有慧增上學；
大乘法六波羅蜜多，禪波羅蜜多以外，有般若波羅蜜多。
- 2、從修習來說，多稱之為止觀，止與觀也是不同的。大乘的修學者，必須肯定定與慧的特性，否則就會以禪為慧，以修得四禪為證四果，得定德而以為得慧成佛了。

四、定與慧，不但為大乘行果的心髓，也是聲聞行果的要目。

- 1、菩薩的修行，雖重在菩提願，大悲心，迴向等功德，但如沒有定慧，這一切都是不能成就的。所以《解深密經》說：『若諸聲聞，若諸菩薩，若諸如來，所有世間及出世間所有善法，應知皆是此奢摩他及毘鉢舍那(止、觀)所得之果』。
109
- 2、止與觀，是定慧所攝的，從修習方便得名。對於定、慧——止、觀的尊重修習，為修學大乘行的要著。所以稱讚說：三乘諸殊勝功德，悉由定、慧所生！

己二、止觀次第(p.314)

修習止觀者，應先修習止；止成觀乃成，次第法如是。

一、「定與慧」、「止與觀」

說到定、慧的修習，就是止、觀的修習。什麼是止、是觀？什麼是定、是慧？

- 1、慧是以『簡擇為性』的。梵語毘鉢舍那(vipaśyanā)，譯義為觀，經說觀是：

二、觀察義禪：以下是大乘禪觀。義(artha)，是心識所現的境相，所以說：「似義顯現」，「似義影像」，「相義」等。心識所現的一切法(外道的、二乘的都在內)無我，就是一切「妄計自性」是沒有(自性)自相的。在禪觀的次第增進中，就是諸地的相義，也知是唯心(識)而沒有自相的。

三、攀緣真如禪：上來觀人法無我，是「妄計自性」空。能觀的心識，是虛妄分別，如一切法(義)不可得，分別心也就「不起」。真如不是緣慮所可及的；所分別、能分別都不起了(境空心泯)，還有無影像相在，所以說攀緣真如。

四、如來禪：「入佛地，住自證聖智三種樂」，那是如來自證聖智。三種樂的意義不明，可能如《楞伽經》說：「七地是有心，八地無影像，此二地名住，餘則我所得，自證及清淨，此則是我地」(大正一六·六一九上)。在方便安立中，(從初地到)七地是有心地，知一切唯是自心所現，與觀察義禪相當。八地無影像，也就是境空心泯(「離心意識」)，住於無影像相，與攀緣真如禪相當。八地以上，九地，十地，普賢行地——三地，都可說是佛地，與如來禪相當。三種樂，可能是安住如來禪的，次第三地的現法樂住。

四種禪的後三禪，與瑜伽行派的觀法相近。觀察義禪是：「依識有所得，境無所得生」。攀緣真如禪是：「依境無所得，識無所得生」。如來禪是：「故知二有得、無得性平等」。瑜伽行派是遣遍計，泯依他起，證圓成實——真如，真如約絕對理性說，是無分別智所證的。真常唯心者的如來禪，約佛德說；如來藏心(無垢智)離染而圓滿自證。所以在「住自證聖智三種樂」下，接著說：「為諸眾生作不思議事」。唯心的修證而都稱之為禪，意味著禪定的重視。

¹⁰⁹ 《解深密經》卷3〈分別瑜伽品第六〉(大正16, 701b)：復次，善男子！一切聲聞及如來等，所有世間及出世間一切善法，當知皆是此奢摩他、毘鉢舍那所得之果。

『正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察』。¹¹⁰所以，慧是以觀察抉擇為特性的。有人以為明了就是觀慧，這是不合經義的。

2、梵語奢摩他 (Zamatha)，譯義為止，經說止是『心一境性』¹¹¹；『內心相續』¹¹²。定是『平等持心』的意思，所以止是安心一境而不散動的。

二、修習止觀之次第 ¹¹³

¹¹⁰ (1)《解深密經》卷3(大正16, 698a)：能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那。

A、能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察：

《瑜伽師地論》卷30(大正30, 451b)：云何四種毘鉢舍那？謂有苾芻依止內心奢摩他故，於諸法中，能正思擇、最極思擇、周遍尋思、周遍伺察。是名四種毘鉢舍那。

云何名為**能正思擇**？謂於淨行所緣境界，或於善巧所緣境界，或於淨惑所緣境界，能正思擇盡所有性。

云何名為**最極思擇**？謂即於彼所緣境界，最極思擇如所有性。

云何名為**周遍尋思**？謂即於彼所緣境界，由慧俱行有分別作意，取彼相狀周遍尋思。

云何名為**周遍伺察**？謂即於彼所緣境界，審諦推求周遍伺察。

B、若忍、若樂、若慧、若見、若觀：

《解深密經疏》卷6(卍續21, 303b16-c4)：

若忍等下，辨觀異名，有其五種：a) 忍謂忍解。b) 樂謂受樂。c) 慧即分別。d) 見是推求。e) 觀謂觀察。如是五種，義一名異。

演培法師《解深密經語體釋》p.308：

若忍、若樂、若慧、若見、若觀的五個名詞，是毘鉢舍那的異名。a) 忍是忍可。其體就是勝解。意於所觀的行相，獲得極堅強的認識，相信所緣得行相，不是魔境，而能忍可於心。b) 樂是欲樂，希望為性，其體就是欲。意於所觀的行相，生起好樂的心理，希望能確實做到。此二是果，因果立名。c) 慧是簡擇的意思，這依自體而立名的。d) 見是推求的意思。e) 觀是思察的意思。實際，見就是觀，觀就是見，所以立此二名，是由粗細的不同，粗的行相說名見，細的行相說名觀。

韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編(四)》卷77, p.2326：

若忍若樂等者：a) 於所知義深生信解，是名為忍。b) 為得未得，深生希望，是名為樂。c) 各品差別能了知故，是名為慧。d) 審諦推求，是名為見。e) 現前決了，是名為觀。

(2)另參見《法蘊足論》卷8(大正26, 491c)：

云何**擇法覺支**？謂世尊說：若聖弟子，能如實知善、不善法，有罪、無罪法，應脩、不應脩法，下劣勝妙法，黑白法，有敵對法，緣生法。能如實知善不善法者：云何善法？謂善身語業，善心心所法，善心不相應行，及擇滅是名善法。云何不善法？謂不善身語業，不善心心所法，不善心不相應行，是名不善法。彼於如是善不善法，以如實正慧，**簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察、審諦伺察**，是名能如實知善不善法。……。

¹¹¹ 《解深密經》卷3, 大正16, 698b：世尊！云何**心一境性**？善男子！謂通達三摩地所云影像唯是其識，或通達此已復思惟如性。

¹¹² 《解深密經》卷3, 大正16, 698a：**內心相續**作意思惟，如是正行多安住故，起身輕安及心輕安，是名奢摩他。

¹¹³ [1] 印順導師：《空之探究》p.11-12：

定與慧，要修習而成。**分別的說：修止——奢摩他可以得定，修觀——毘鉢舍那可以成慧。止是住心於一處，觀是事理的觀察**，在修持上，方法是不相同的。但不是互不相關，而是**相互助成的**，如《雜阿含經》卷17(大正2, 118b)說：「**修習於止，終成於觀；修習觀已，亦成於止**。謂聖弟子止觀俱修，得諸解脫界」。依經說，**有先修止而後成觀的，有先修觀而後成止的**。一定要止觀雙修，才能得(淺深不等的)種種解脫界。

《增支部》分為四類：一、修止而後修觀；二、修觀而後修止；三、止觀俱修；四、掉舉心重的，在止觀中特重於修止。(《增支部》「四集」，日譯南傳18冊, p.276;《雜阿含經》卷21, 大正2, 146c-147a)這可見，止與觀，定與慧，可以約修持方法而分別說明，而在修持上，有著相成的不可或缺的關係。所以《大毘婆沙論》引《法句》說：「**慧闕無靜慮(禪)，靜慮闕無慧；是二具足者，去涅槃不遠。**」

- 1、止與觀不同，若修習止觀，就應該先修習止。這不是說：把定修好了，再來修習觀慧。事實上，止與觀有互相助成的作用。在沒有修止成就以前，也是有散心觀察慧的。那怎麼說先修止呢？在止與觀的修習過程中，一定先修止成就；止成就了，然後才能修觀成就，如定心不成就，那觀慧也是不會成就的。依這個意思，所以說先修止。
- 2、經中說到止觀，定慧，禪慧，也總是先定而後慧的。這是修習的必然次第，不管你橫說豎說，頭頭是道，如真的修習止觀，那法定有如是次第的。這樣，現在就先說止，就是禪度的修習。

戊七、禪度

己一、總明修治(p.315 ; 316)

依住堪能性，能成所作事。由滅五過失，勤修八斷行。

一、制心一處，無事不辦

- 1、為什麼要修止而得禪定？因修止而能得定，就能成辦種種有義利的事業。所以說：『制心一處，無事不辦』。¹¹⁴
- 2、修止而得住心時，身心引發輕安，身心都輕快舒適，而有行善離惡的力量。眾生一向在散亂心中，對欲境的抗拒力，煩惱的制伏力，善事的進修力，都非常薄弱，總覺得有心無力，如逆水行舟那樣的艱難。身體也如此，身體健康的，

(卷 134，大正 27，693b)

※另參見：南傳《法句經》372 偈，Dhammapada, p.53 (《小部經典一》《法句經》〈比丘品〉)(日譯南傳 23, p.75);《小部經典一》《法句經》〈比丘品〉(漢譯南傳 26, p.51):「無慧者無定，無定者無慧。具定與智慧，實彼近涅槃。」

[2]《菩提道次第廣論》卷 14, p.344-346。

[3]《藏要》卷 7, p.976-977: 問曰：經中所說以止修心，依觀得解脫；以觀修心，依止得解脫，是事云何？答曰：行者若因禪定生緣滅智，是名以止修心，依觀得解脫；若以散心分別陰界入等，因此得緣滅止，是名以觀修心，依止得解脫。若得念處等達分攝心，則俱修止觀。

[4] 覺音所編的《增支部》註釋書——《滿足希求》，對第二類方法加以如此的註解：「在第十經中的「**以止為先**」：令止為先、先行之後……。「**以觀為先**」的意思是：令觀為先，先行之後，修習止。本已得觀者住於觀之後，令定生起。」(Mp vol. 2, p.346 (CSCD))

[5] 十二世紀的舍利弗所編的《增支部復註》——《真義寶函》，提供了更詳盡的說明：「在第十經裡的「**修習以止為先的觀**」，此就止乘者而說。因為他先令近行定或安止定生起，這是止。他觀察它〔譯按：指近行或安止定〕及與它相應的法為無常等，這是觀。如是，先是止，後是觀。因此說「修習以止為先的觀」。「**修習以觀為先的止**」：此就觀乘者而被說。他未得上述的定，而觀五取蘊為無常等。」(Mp-ṭ vol. 2, p.344 (CSCD))

¹¹⁴ 《佛垂般涅槃略說教誡經》(亦名《佛遺教經》)(大正 12, 1111a):

汝等比丘，已能住戒。當制五根，勿令放逸入於五欲。譬如牧牛之人，執杖視之，不令縱逸犯人苗稼。若縱五根，非唯五欲，將無崖畔，不可制也。亦如惡馬，不以轡制，將當牽人墜於坑陷。如被劫害，苦止一世。五根賊禍，殃及累世。為害甚重，不可不慎。是故智者制而不隨，持之如賊，不令縱逸。假令縱之，皆亦不久見其磨滅。此五根者，心為其主。是故汝等當好制心。心之可畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊。大火越逸，未足喻也。譬如有人，手執蜜器，動轉輕躁，但觀於蜜，不見深坑。譬如狂象無鉤，猿猴得樹，騰躍跳躑，難可禁制。當急挫之，無令放逸。縱此心者，喪人善事。**制之一處，無事不辦**。是故比丘！當勤精進，折伏其心。

也時有煩勞不堪的感覺。如久病一樣，身心都滯重遲緩，軟弱無力。如修止而能住正定，依住心而發生堪能性，就是從身輕安而生身精進，從心輕安而生心精進；過去無能不堪的情形，全部改觀。依止這樣的堪能性，就能勇於進修，作成所要作的事業。

3、什麼是要作的事？

聲聞人，依定才能得現法樂住，得殊勝知見（天眼等五通），得分別慧，得漏盡解脫。¹¹⁵

大乘行人，依定才能引發身心輕安，引發神通等功德；能深入勝義，更能作饒益眾生的種種事業。

總之，佛法的殊勝功德，都是離不了定的，所以應專心修習禪定。

二、修定的資糧

1、『依慈住淨戒』，為修定所不可缺的資糧；

2、調身、調息等，略如五乘共法中說。

※【補充《成佛之道》（增注本）p.118-119】：

修習禪定，不可不先有兩項準備，否則可能會弊多於利。

¹¹⁵ [1]《大智度論》卷47，大正25，400a5-8：

如佛說有四修定：一者、修是三昧，得現在歡喜樂；二者、修定得知見，見眾生生死；三者、修定得智慧分別；四者、修定得漏盡。

[2]《俱舍論》卷28，大正29，150a16-18：

《契經》復說四修等持：一為住現法樂，二為得勝知見，三為得分別慧，四為諸漏永盡修三摩地。

[3]《法蘊足論》卷8〈修定品第14〉，大正28，489b-491b。

[4]印順導師《修定——修心與唯心·秘密乘》，p.11-19：

1、得現法樂住：「現法樂」是現生的，不是來生的。修習禪定者，能得到現生的禪定樂，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安。

2、得殊勝知見：得勝知見，又可分三類：

(1) 修光明想：在修定中，如修光明想，能依光明相而見天（神）的形色，與天共會、談論，進而知道天的姓名，苦樂，食，及天的壽命等。修光明想成就的，能見天人，生於光天、淨天。

※〔光天：二禪天有三天：少光天、無量光天、光音天（極光天）〕

※〔淨天：三禪天有三天：少淨天、無量淨天、遍淨天〕

(2) 修淨想：也就是「淨觀」，如「白骨觀」，或如「十遍處」中的「前八遍處」——地遍處，水，火，風，青，黃，赤，白遍處，都是淨觀。如地遍處是觀大地的平正淨潔，沒有山陵溪流；清淨平坦，一望無際的大地，於定心中現前。水，火，風，也都是清淨的。觀青色如金精山，黃色如瞻婆花，赤色如赤蓮花，白色如白雪，都是清淨光顯的。淨觀是觀外色的清淨，近於清淨的器世間。

光明想與淨色的觀想，是勝解作意（假想觀），而不是真實觀。是對於定心的增強，煩惱的對治，而不是引向解脫的勝義觀慧。如專在色相——有情（佛也在內）與國土作觀，定境中的禪心明淨，色相莊嚴，與禪定的「現法樂」相結合，不但遠離解脫，更可能與見神見鬼的低級信仰合流。

(3) 發神通：天眼通，天耳通，他心通，宿命通，神境通等五通。

3、為得分別慧：修學禪慧的，依佛法說，要從日常生活中去學。深入禪定而定心明淨的，出定以後，有定力的餘勢相隨，似乎在定中一樣，這才能語默動靜，往來出入，觸處歷歷分明，不妨說語默動靜都是禪了。這是修定者所要得到的；在初學進修中，這就是「守護根門」、「飲食知量」、「覺寤瑜伽」、「正知而住」的「正知而住」了，如《瑜伽師地論》（大正30，414a-417a）說。

4、為得漏永盡：生死的根源是煩惱，所以只有淨除一切煩惱，才能證無學，得究竟的解脫。

1、依於慈心：

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

2、住於淨戒：

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

※【補充《成佛之道》（增注本）p.120】：

調攝的對象，有三事——身、息、心，如《小止觀》等說。¹¹⁶

1、調身

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

2、調息

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

3、調心

使心繫念緣中，不散亂，不昏沈，不掉舉，心意集中（歸一）而能平正，自然安定。

三者有相互關係，以心爲主，在身體正常的安靜中，心息相依，而達定境。

三、修八斷行滅五過失能引生正定¹¹⁷

¹¹⁶ 修定之前方便：

（一）《成佛之道》（增注本）p.192-199：

- 1· 密護於根門（守護六根）。2· 飲食知節量。3· 勤修寤瑜伽。
- 4· 依正知而住。5· 知足。6· 心遠離。

※（1、2、3、4 參見《瑜伽師地論》卷 23-24，大正 30，406b-417a）

（二）《成佛之道》（增注本）p.199-202：

- 1· 離五欲：色、聲、香、味、觸。
- 2· 棄五蓋：
 - （1）欲貪蓋 —— 修不淨想。
 - （2）瞋恚蓋 —— 修慈悲想。
 - （3）昏沉睡眠蓋 —— 修光明想。
 - （4）掉舉惡作蓋 —— 修止息想。
 - （5）疑蓋 —— 修緣起想。

（三）《天台小止觀》二十五方便（《修習止觀坐禪法要》大正 46，462c-466c）：

- 1、具五緣：持戒清淨、衣食具足、閑居靜處、息諸緣務、得善知識。
- 2、呵五欲：色、聲、香、味、觸。
- 3、棄五蓋：貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、掉悔蓋、疑蓋。
- 4、調五事：調節飲食、調節睡眠、調身、調氣息、調心。
- 5、行五法：欲、精進、念、巧慧、一心。

（另參見：《釋禪波羅蜜次第法門》卷 2，大正 46，484a-490c）

※《大智度論》卷 17「十五方便」：呵五欲、棄五蓋、行五法。

※有關修定之前方便，另參見：《瑜伽師地論》卷 22～卷 25，大正 30，401c-423b；《菩提道次第廣論》卷 14：福智之聲出版社，民國 78 年，p.346-347；佛教書局，民國 70 年，p.379-380。

1、要怎樣用心修習，才能引生正定？這要由滅五種的過失而成就。

※五過失是：懈怠，忘聖言，昏沈掉舉，不作行，作行。

2、怎能滅除這五失呢？這要勤修八種斷行。

※八斷行是：信、欲、勤、安、念、知、思、捨。

修八斷行，滅五過失，自能成就定心了。如破除了障礙，才能平安的到達目的地一樣。五過失與八斷行，以下會分別解說。現在總列一表如下：

所滅五過失	懈怠.....	欲 精進 信 輕安 正念 正知 思 捨	能治八斷行
	忘聖言.....		
	昏沉掉舉.....		
	不作行.....		
	作行.....		

己二、別說修治

庚一、治懈怠(p.317)

懈怠為定障，信勤等對治。

一、禪定是修所成的勝德

禪定，是修所成的勝德，要有信心，有耐心，不斷的學習，才能成就。所以從初學到學習成就，懈怠為習定的大障礙，非修信勤等對治行不可。

二、懈怠的對治與精進的修習

- 1、懈怠，是對善事缺乏勇氣，敷衍，泄沓¹¹⁷，為障精進的煩惱。要滅除懈怠，非精進不可。但定的修習精進，要從對於禪定的希求願欲而來。如一心想成就禪定功德，非得不可，自然就樂意修習而不疲懈了。
- 2、但這要從信心中來：深信禪定的功德，深信定是可以修習而成的，更信自己能切實修學，一定能成就。有了這樣的信念，自然『信為欲依，欲為勤依』，而勤修不懈怠了。
- 3、在禪定的信心中，第一要深信定境的輕安自在，身心勇銳，使自己的身心，進入一新的境地。如於定的輕安而能深信，實為引發精進的要著。
- 4、修信，欲，勤，安——四種斷行，滅除懈怠過失，實是貫徹於修定的始終過程；

¹¹⁷ 《菩提道次第廣論》卷14-15，p.349-375；世親《辯中邊論》卷中，大正31，471b-c。

¹¹⁸ 【泄(丨、)沓(去Y、)】：弛緩；懈怠。(《漢語大辭典(五)》，p.1049)

而在開始修習時，這是應特別重視的學程。

※ 信→欲→勤→輕安→對治懈怠（信為欲依，欲為勤依）。¹¹⁹

庚二、治忘聖言

辛一、正念明記(p.318)

正念曾習緣，令心不餘散，明記不忘念，安住而明顯。

一、以正念成就「心一境性」（制心一處；定）

- 1、在修止時，主要是使心在同一境相上安定下來。
- 2、使心繫住一境的，是「正念」的力量。正念如繩索一樣，使心繫在一境上，不致流散開去。「念」什麼境呢？是「曾習緣」。「緣」是所緣境；「曾習緣」是曾經慣習了的境相。
 - ◎如修念佛的，先要審視觀察佛相；修習時憶念佛相，使佛相在心上現起來。
 - ◎如修不淨念的，就要先取青瘀、膿爛等不淨相。念，就是曾習境的憶念；修念才能成定，所以定是不能以幻想而修習成就的。
- 3、有了正念，就能對治『忘聖言』的過失。¹²⁰聖言是聖者所開示的法義，作為修止的所緣，念念不忘於所緣，就能令心不向餘處馳散，心就漸漸安定了。

二、得定能獲得「明（明顯）」與「靜（安住）」

- 1、眾生的心，明了時就散亂了；心一靜就昏昧了，睡著了。昏昧而不明了的，是無力的；明了而散亂的心，如風中的燭光一樣，動搖不定，也是沒有大用的。所以修止成定的主要目標，是心力增強，能作常人所不能作的大事。這就要修習這個心，明顯而又安住，安住而又明顯。
- 2、怎樣才會安住又明顯呢？這要以正念為主，正知為助來修習，此心能明白的記憶所緣，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

¹¹⁹ 《菩提道次第廣論》，p.349-350：

若不能減不樂修定，樂定障品所有懈怠，初即於定不令趣入，縱一獲得亦不能相續，速當退失，故減懈怠為初切要；若能獲得身心輕安，喜樂增廣，晝夜行善能無疲厭，懈怠盡除。然生輕安，須於能生輕安之因妙三摩地恆發精進。然生精進，須於正定具足恆常猛利希欲；欲樂之因，須由觀見正定功德生堅信心——故應先思正定功德，數修信心。此等次第修者，觀之極顯決定，故應認為最勝宗要。《辨中邊論》云：「即所依、能依及所因因果」。所依謂欲勤所依故，能依謂勤或名精進，欲因謂信深忍功德，勤果謂輕安。

此中所修正定功德，謂由獲得奢摩他已，現法樂住，身心喜樂及由獲得身心輕安，於善所緣心如欲轉。又由息滅於顛倒境散亂無主，則諸惡行皆不得生，隨所修善皆有強力。又止為依能引神通變化等德。尤由依止能生通達如所有性毘鉢舍那，速疾能斷生死根本。若能思惟此諸功德，則於修定增長勇悍，生勇悍故恆樂修定，極易獲得勝三摩地，得已不失，能數修習。

¹²⁰ 《菩提道次第廣論》，p.350-365。

明顯，就要以正知來時時關照，確知住在所緣境。

- 3、如念佛的，不但要心住佛相，而且要明了佛相，佛相漸漸的明顯現前。這樣的安住而又明顯——明與靜，為修止學程中的重要內容。切勿以為專心一境就得了，落入無記昏昧中去。

三、繫心一境

- 1、有以為我是不取相而修的，是無分別的，不用繫心一境，也還是有修有證的。這當然是有些誤會了！即使是不著相，無分別，也還是對此有一解了，然後專心向著修去。這還不是繫念所緣嗎？如什麼都不想（初學是無此可能的），幽靈似的茫無著落，那能成什麼呢？
- 2、例如中國的禪者，提起一句：『念佛的是誰』？『拖死屍的是誰』？雖然由此激起疑情，方便小小不同，但由此使心打成一片，撥落無邊妄念，這還不算繫念於一嗎？

辛二、二類所緣^(p.320)

聖說是所緣，能淨惑障者，或順於正理，能向於出離。

一、到底應住心於什麼所緣，才能修習成定呢？

聖者說：是所緣，是沒有一定的。沒有一定，這不是說什麼都可以，而是說，在可為念境的種種緣中，沒有一定而已。

二、瑜伽師說有四種所緣¹²¹

1、遍滿所緣

- ◎有分別影像（觀）
- ◎無分別影像（止）
- ◎事邊際性：盡所有性、如所有性。¹²²
- ◎所作成辦（止與觀的修行成就）

2、淨行所緣：不淨，慈愍，緣性緣起，界差別，阿那波那念。

3、善巧所緣：蘊，界，處，緣起，處非處¹²³。

¹²¹ 《瑜伽師地論》卷 26-27，大正 30，427a-435b。

¹²² 印順導師《學佛三要》，p.172：

如所有性：是一切諸法平等普遍的空性，或稱寂滅性、不生不滅性。**盡所有性**：即盡法界一切緣起因果、依正事相的無限差別性。

¹²³ 《瑜伽師地論》卷 27，大正 30，434b6-12：

4、淨惑所緣

◎世俗道淨惑所緣：厭下地（粗、苦、障）；欣上地（靜、妙、離）。

◎出世間道淨惑所緣：苦、集、滅、道四聖諦。

三、聖教中所說的種種所緣，一定是合於二大原則的：

- 1、是能淨治惑障的；
- 2、是契順於正理的。

凡緣此而修習住心，就能使煩惱漸伏，或者斷而不起，這才能引生正定；定是離（煩惱）欲而修得的。這或是共世間的，或是出世的，能向於出離道的斷惑證真，這才是值得緣以為境的。如緣荒謬悖理的，反增煩惱的，如緣淫欲，緣怨敵，或是緣土塊木石無意義物，那不發狂成病，就算萬幸，不要說得定了！

四、「淨治惑障」與「順於正理」的內容

- 1、對治煩惱而漸伏的，如不淨治貪欲，慈悲治瞋恚，緣起治愚癡，界治我執，持息治尋思散亂。這是隨煩惱的增強，而施以不同的對治法門。
- 2、順於正理的，如以蘊，界，處，緣起，處非處——五種善巧為緣；這五者都是契順於正理而能滅除愚癡的。
出世斷惑的總相所緣，是一切法無我，一切法性空。
- 3、這些所緣，都是通於止觀的。如繫心於這些所緣，持心令住，不使流散，不加觀察，這就被稱為『無分別影像』，而是奢摩他——止的所緣了！

淨治惑障：（五種淨行所緣） ¹²⁴	順於正理：（五種善巧所緣） ¹²⁵
不淨觀——對治貪欲	蘊
慈悲觀——對治瞋恚	界
緣起觀——對治愚癡	處
界差別觀——對治我執（我慢）	緣起
數息觀——對治尋思散亂	處非處

辛三、多習二念

壬一、總敘所緣(p.322)

處非處善巧，當知即是緣起善巧差別。此中差別者，謂由處非處善巧故，能正了知非不平等因果道理，則善、不善法有果異熟。若諸善法能感可愛果異熟法，諸不善法能感非可愛果異熟法。若能如是如實了知，名處非處善巧。

¹²⁴ 《瑜伽師地論》卷 26-27，大正 30，428c-433c。

¹²⁵ 《瑜伽師地論》卷 27，大正 30，433c3-434b12。

大乘多修習，念佛與念息。

一、聲聞法與菩薩法修止的所緣境有異

- 1、可作為修止的所緣境，雖然很多，聲聞法是多修「不淨」與「持息念」的；因為這是對治貪欲及散亂，而最易發定的。
- 2、但大乘佛教界，多修習的是：「念佛」與「念息」。念息，多少有著重身體的傾向。大乘以成佛為標的，所以念佛為大乘要門。如易行道的稱名念佛，若得一心不亂，也就是念佛三昧。

二、念佛為大乘要門

- 1、念佛法門的重點，是念佛的身相與功德，舊稱觀相與觀想念佛。如依此而念佛由心起，念佛如實相，那就是實相念佛，趣入出世的勝義禪觀了。¹²⁶
- 2、淺一些，念佛有懺業障，集善根的功能；深一些，就緣相成定，更進而趣入證悟。念佛法門，是由淺入深，貫徹一切。
- 3、所以在大乘五淨行中，早就有以「念佛」來替代「界分別」了。¹²⁷

三、所念的對象

- 1、念佛，還念菩薩，如文殊，觀音，普賢等菩薩，並可依相攝心而修習。
- 2、進一步，金剛，夜叉，是佛菩薩的化現，所以也可依以修習。但這就成為修天了，因為佛再不是解脫相，慈和相，而化為忿怒相，貪欲相。到此，佛與天幾乎合一。
- 3、不過大乘並非天乘，修止並非修觀。所以儘管也稱為念佛，但到底重定而流入天乘，還是化天乘行而入佛乘，那就要看有否依大乘的特質——三心相應¹²⁸而修了。¹²⁹

壬二、別詳緣境

癸一、念佛(p.323)

念佛由意念，真佛非像佛；觀相而持心，善識於方便。

一、修止用意念

¹²⁶ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.854-868。（四種念佛法門：稱名念佛；觀相念佛；唯心念佛；實相念佛）

¹²⁷ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.625。（大乘五淨行：不淨，慈愍，緣性緣起，界差別／念佛，阿那波那念）

¹²⁸ 大乘三心：一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便。

¹²⁹ 大乘定學之特色：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1212。

《摩訶般若波羅蜜經》卷5，大正8，250a：云何名禪波羅蜜？須菩提！菩薩摩訶薩，以應薩婆若心；自以方便入諸禪、不隨禪生；亦教他人入禪；以無所得故。

- 1、繫念佛為所緣而修習時，應知這是由「意念」的。
- 2、一般散心的稱名念佛，也還要重在意念，何況緣佛相而修止？在起初，審取佛的相好而修習，切勿因為佛相的不易現起，現起而不易堅定，就置佛像在前，望著佛像而修習。修止成定，是定中意識，不是屬於五識的。所以如眼識取色相而修，就是心『由外門轉』，這是怎麼也不會入定的。要知繫念所緣相，是向內攝心的，是由意識所安立的影像，所以止觀的所緣相，也叫做『影像』。
- 3、凡是修止的，都是意識所安立的影像相而使他安住，不但念佛是這樣的。有些修止的，略得安定，前五識相續等流，沒有「隨念」及「計度」分別，就以為無分別定，極為可笑！¹³⁰
- 4、還有，初學時從石刻的，或木雕的，紙繪的佛像，取相明了，然後再緣此攝心而修習。但在修時，應覺得所念的是「真佛」，並非木石等佛像。¹³¹這才能修習成就時，佛現前住，放光說法等。如作為佛像而修，就失去這些功德了。

二、善識於方便

- 1、觀佛相為境而持心令住，應該知道的方便是很多的，所以說：善識於方便。
- 2、例如初取佛相而修習時，不必過求細微，能略現佛相大體就得。等到佛相現前，漸漸堅定，如某部分特別明顯，就不妨緣此而修。如破竹，能破了初節，餘節

¹³⁰ 《俱舍論》卷2(大正29, 8b)：

論曰：傳說分別略有三種：一自性分別，二計度分別，三隨念分別。由五識身雖有自性，而無餘二，說無分別，如一足馬名為無足。自性分別體唯是尋，後心所中自當辯釋。…餘二分別如其次第。意地散慧諸念為體，散謂非定，意識相應散慧，名為計度分別。若定若散，意識相應諸念，名為隨念分別。
《大乘阿毘達磨雜集論》卷2(大正31, 703a)：

答：唯一意識由三分別故有分別。三分別者，謂自性分別、隨念分別、計度分別。自性分別者，謂於現在所受諸行自相行分別。隨念分別者，謂於昔曾所受諸行追念行分別。計度分別者，謂於去、來、今不現見事思構行分別。

¹³¹ 《十住毘婆沙論》卷7〈分別法施品第13〉，大正26, 55b12-c12：

問曰：云何名為**念真佛**？

答曰：如《無盡意菩薩經》中說念佛三昧義，念真佛者，不以色、不以相、不以生、不以性、不以家、不以過去未來現在、不以五陰十二入十八界、不以見聞覺知、不以心意識、不以戲論行、不以生滅住、不以取捨、不以憶念分別、不以法相、不以自相、不以一相、不以異相、不以心緣數、不以內外、不以取相覺觀、不以入出、不以形色相貌、不以所行威儀、不以持戒、禪定、智慧、解脫、解脫知見、不以十力、四無所畏諸佛法。如實念佛者，無量不可思議，無行、無知、無我我所、無憶無念、不分別五陰十二入十八界、無形、無礙、無發、無住、無非住，不住色、不住受想行識，不住眼色、不住眼識、不住耳聲、不住耳識、不住鼻香、不住鼻識、不住舌味、不住舌識、不住身觸、不住身識、不住意法、不住意識、不住一切諸緣、不起一切諸相、不生一切動念憶想分別等、不生見聞覺知，隨行一切正解脫相，心不相續，滅諸分別，破諸愛恚，壞諸因相，除斷先際後際中際，究暢明了無有彼此。無動故無喜，不受味故無樂，本相寂滅故無熱，心無所營故解脫，相無色故無身，不受故無受，無想故無結，無行故無為，無知故無識，無取故無行，不捨故非不行，無處故無住，空故無來，不生故無去，一切憶念心心數法及餘諸法，不貪、不著、不取、不受、不然、不滅，先來不生，無有生相，攝在法性，過眼色虛空道，如是相名為**真念佛**。

※《大方等大集經》卷27〈無盡意菩薩品第12〉，大正13, 186b16-c13。《摩訶般若波羅蜜經》卷23〈三次品第75〉，大正8, 385b9-c13。《大智度論》卷87〈釋次第學品〉，大正25, 667b10-c5。

※《菩提道次第廣論》，p.357-358：

所緣處非是現為畫鑄等相，要令現為真佛形相。以三摩地非於根識而修，要於意識而修。妙三摩地親所緣境即是意識親所緣境，須於意境攝持心故。

就可迎刃而解。觀佛相等也一樣，如粗相安住明顯了，再觀細相；心力愈強，就是《華嚴經》等所說的佛相，也都有修習成就的可能。所以起初必須專一，切勿念此念彼，或急求明顯，急求細微，反而成爲定障。

- 3、又如佛相是意識現起的影像，隨心力而成，所以必須是因果相應的。如緣阿彌陀佛相而釋迦佛現前，緣佛相而菩薩相現，緣立佛而坐佛相現；修的與現起的不一致，都是不相應。切不可跟著現起的境相而住，應該仍依起初修習的所緣相而攝心。

癸二、念息^(p.324)

念息數隨止，非風非喘氣。

一、念息

以「念息」爲方便而修止，也是容易得力的法門。一呼一吸，叫做一息。息是依緣身心而轉的，對身心的粗動或安定，有密切關係，所以安定身心的定學，對修息極爲重視。¹³²

二、修息有六門（六妙門）¹³³

修息的有六門：數、隨、止、觀、還、淨；但後三者，是依止起觀的觀法。

1、數息：

以息爲所緣，吸入時，以心引息而下達於臍下；呼出時，心又隨息而上，自鼻中呼出。這樣的一呼一吸爲一息，數入息的不再數出息，數出息的不再數入息。一息一息的默數下去，到十數爲止，再從一數起。數息，如念佛的捏念珠一樣，使心在息——所緣上轉，不致於忘失。初學的如中間忘記了，那就從一數起，以做到一息一息的不加功力，憶念分明爲限。

2、隨息：

久久心靜了，不再會忘失，就不必再數，只要心隨於息，心息相依，隨息而上下，覺息遍身等。這樣，連記數的散亂，也離去了。

3、止息：

久久修息漸成，心與息，如形影的不離。忽而心息不動，身心泯然入定，也就是修止成就。

三、修持息念自然生起的現象

¹³² 《瑜伽師地論》卷27，大正30，430c5-26：

云何阿那波那念所緣？謂緣入息出息念，是名阿那波那念。此念所緣入出息等。名阿那波那念所緣。……入息出息有二所依。何等爲二？一身；二心。所以者何？要依身心入出息轉如其所應。若唯依身而息轉者，入無想定、入滅盡定、生無想天諸有情類彼息應轉。若唯依心而息轉者，入無色定、生無色界，彼息應轉。若唯依身心而轉非如其所應者，入第四靜慮、若生於彼諸有情類，及羯羅藍、頸部曇、閉尸等位諸有情類，彼息應轉，然彼不轉，是故當知要依身心，入出息轉，如其所應。

¹³³ 《六妙門》，大正46，549a。

- 1、凡修息的，以細長為妙，但初學不可勉強，以免傷氣。又息須均勻，切勿忽長忽短。
- 2、佛法的持息，本意在攝心入定，所以不可在身體上著想。修習久了，如少腹充滿，發熱，或吸氣時直達到足跟趾端，或覺臍下氣息下達，由尾閭而沿脊髓上升，或氣過時，幻覺有光色，音聲等——這都是氣息通暢，生理上的自然現象。切勿驚奇誇眩，落入氣功及丹道的外道窠臼！

四、修持息念應避免的現象

又修息以微密勻長為準，所以

- 1、非風相：息出入時，如風的鼓盪一樣，出入有聲，那是太粗而要不得的。
 - 2、非喘相：這雖然出入無聲，但不通利（艱澹¹³⁴），如刀刮竹一樣，一頓一頓的有形可見。
 - 3、非氣相：雖然通利了，但口鼻仍有氣入的感覺。
- ※離此風相，喘相，氣相，微密勻長，古人形容為『悠悠揚揚』，『若存若亡』，才合於息相的標準。

庚三、治昏掉^(p.326)

覺了沈與掉，正知不散亂。

一、以正知來覺了昏沈與掉舉

以「正念」攝心，達到了安住所緣的階段，那就要以「正知」來滅除『昏沈與掉舉』的過失了。

◎掉舉：是貪分，是染著可愛境，心不自在，引起心的外散。

◎昏沈：是癡分，是身心沈重，引起攝心所緣的力量低弱，不大明顯。

二、修止必須覺了微細的昏沈與掉舉

- 1、初修時，妄想紛飛，或者昏沈闇昧，與修止全不相應的重大過失，容易覺知，不是這裏所說的。這裏所要說的是：念既安住所緣了，應覺了微細的昏沈與掉舉。如不能覺了，或誤以為定力安穩，那就會停滯而不再進步；日子一久，反而會退落下來。這是非常重要的！
- 2、如在修習中，覺得影像不安定，不明顯，或覺得心力低弱，不能猛進，這就是微細沈、掉存在的明證。這只要「正念」安住，相續憶念，綿密的照顧，就能生起「正知」，知道沈、掉已生起了，或（*將）要起來了，能使心不向散亂流去。¹³⁵

¹³⁴ 澹 [ムセ、]：不流利；不通暢。（《漢語大詞典(六)》，p.160）

¹³⁵ 《菩提道次第廣論》，p.365-368。

庚四、治不作行(p.327)

為斷而作行，切勿隨彼轉。

一、以「思」對治「不作行」¹³⁶

- 1、覺了到微細的昏沈與掉舉，假使由他去，或因沈、掉過失的深重，不容易遣除，就不設法對治。這種『不作行』的過失，要以「思」來對治他，才能達到滅除沈、掉的目的。
- 2、思，是推動心心所而使有所作為的，所以這就是為了斷除沈、掉，而以思來作行；切勿隨彼沈、掉等流或增長下去。

二、要怎樣的作行呢？

1、沈、掉不太嚴重的，

◎沈相現前，就舉心而使他明了有力；或修觀察。

◎掉相現前，那就下心而使他舒緩；或專修安住。

所以在修止的過程中，舉心或下心，止修或觀修，有隨心的情況而應用，以達平衡中正的必要。這如騎馬的，馬向左就拉他向右，馬向右就拉他向左，總以使馬向中馳去為標準。

2、沈、掉嚴重的，

不容易遣除，就應該修特別的對治。如：

◎沈沒重的，修光明想¹³⁷，或修菩提心等可欣喜的功德相。

◎掉舉重的，應修無常等可厭患相。

等沈、掉息去，再依本來所修的，安住所緣而進修。

庚五、治作行(p.328)

滅時正直行，斷於功行失。

一、沈、掉息滅的狀況

如修習到沈掉息滅了，心就能平等正直。那時，就應該不太努力，讓心平等正直而

¹³⁶ 《菩提道次第廣論》，p.368-372。

¹³⁷ 《菩提道次第廣論》，p.370：

《聲聞地》說：「威儀應經行善取明相，數修彼相及念佛、法、僧、戒、捨、天六中隨一，或以所餘清淨所緣策舉其心，或當讀誦顯示昏沉睡眠過患之經論，或瞻方所及月星等，或以冷水洗面。」若沉微薄或唯少起，勵心正修；若沉濃厚或數現起，則應暫捨修三摩地，如其所應，修諸對治，待沉除已後乃修習。若心所取內外所緣相不明顯，內心黑暗隨其厚薄，若不斷除而修習者，則其沉沒極難斷除，故應數數修能對治諸光明相。《聲聞地》云：「應以光明俱心，照了俱心，明淨俱心，無闇俱心，修習止觀。汝若如是於止觀道修光明想，設有最初勝解所緣相不分明，光明微小；由數修習為因緣故，於其所緣勝解分明，光明轉大。若有最初行相分明，光明廣大，其後轉復極其分明，光明極大。」此說最初所緣分明者，尚須修習，況不分明！應取何等光明之相？即前《論》云：「應從燈明，或大火明，或從日輪取光明相。」

行就得了，這叫做捨。

二、「捨」能滅「作行」的過失¹³⁸

1、捨時不加功用，讓心在平等正直的情況下自由進行，這就能斷於功行的過失。

◎這如騎馬的，如馬不偏向左，不偏向右，就應放寬韁繩，讓他驀直的向前去。

這時候，如依舊把馬韁拉得緊緊的，馬反會因不適意而走向兩邊去。

修正的也如此，如心已平等安住，還是爲了防護沈、掉而『作行』，結果反而使心散亂了。

2、所以到這階段，應修捨，舒緩功用。這是第八斷行的捨，能滅第五過失的作行。能這樣，心就快要得定了！

捨 { 1、受 捨——不苦不樂受。(三受之一)
2、無量捨——捨無量心。(四無量心之一)
3、行 捨——不加功用、任運而轉。

(此處以捨對治作行之「捨」爲「行捨」)

己三、九住心^(p.329)

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

從初學的攝心，到成就正定，有「九住心」¹³⁹，也就是住心的修習過程，可分爲九個階段。

¹³⁸ 《菩提道次第廣論》，p.373。

¹³⁹ 《瑜伽師地論》卷30，大正30，450c-451b；《菩提道次第廣論》卷16，p.376-380。

[1] 九住心與六種力、四種作意：《瑜伽師地論》卷30，大正30，450c18-451b8：

……當知此中由六種力，方能成辦九種心住：一聽聞力，二思惟力，三憶念力，四正知力，五精進力，六串習力。初由聽聞、思惟二力，數聞數思增上力故，最初令心於內境住，及即於此相續方便澄淨方便等遍安住。如是於內繫縛心已，由憶念力數數作意，攝錄其心令不散亂安住、近住。從此已後由正知力調息其心，於其諸相諸惡尋思諸隨煩惱不令流散調順、寂靜。由精進力設彼二種暫現行時能不忍受，尋即斷滅除遣變吐，最極寂靜、專注一趣。由串習力，等持成滿。即於如是九種心住，當知復有四種作意：一勵運轉作意，二有間缺運轉作意，三無間缺運轉作意，四無功用運轉作意。於內住、等住中，有勵運轉作意。於安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜中，有有間缺運轉作意。於專注一趣中，有無間缺運轉作意。於等持中，有無功用運轉作意。

[2] 由六力成辦九住心：《菩提道次第廣論》卷16，p.377-378：

由六力成辦。力有六種：一、聽聞力；二、思惟力；三、憶念力；四、正知力；五、精進力；六、串習力。此等能成何心者？一由聽聞力成內住心，謂唯隨順從他所聞，於所緣境住心教授，最初令心安住內境，非自數思數修習故。由思惟力成續住心，謂於所緣先所住心，由數思惟將護修習，初得少分相續住故。由憶念力成辦安住、近住二心，謂從所緣向外散時，憶先所緣於內攝錄，又從最初生憶念力，從所緣境不令散故。由正知力成辦調伏、寂靜二心，謂由正知了知諸相諸惡尋思及隨煩惱流散過患，令於彼等不流散故。由精進力成辦最極寂靜、專注一趣，雖生微細諸惡尋思及隨煩惱，亦起功用斷滅不忍，由此因緣，其沈掉等不能障礙妙三摩地，定相續生。由串習力成等住心，謂於前心極串習力，生無功用任運而轉三摩地故。

一、內住：

一般人，一向是心向外散；儒者稱為放心，如雞犬的放失而不知歸家一樣。修正，就是要收攝此外散的心，使心住到內心所緣上來，不讓他向外跑。

二、續住：

起初攝心時，心是粗動不息的，如惡馬的騰躍一樣，不肯就範。修習久了，動心也多少息下來了，才能心住內境，相續而住，不再流散了。

三、安住：

雖說相續而住，但還不是沒有失念而流散的時候。但修習到這，能做到妄念一起，心一外散，就立即覺了，攝心還住於所緣中。到這階段，心才可說安定了。

四、近住：

這是功夫更進了！已能做到不起妄念，不向外散失。因為妄念將起，就能預先覺了，先為制伏。這樣，心能安定住於所緣，不會遠散出去，所以叫近住。

五、調順：

- ◎五欲：色、聲、香、味、觸
 - ◎三毒：貪、瞋、癡
 - ◎男、女
- } 十相

這是能使心流散的。現在心已安住了，深知定的功德，也就能了知『欲』的過失。所以以靜制欲，內心柔和調順，不會因這些相的誘惑而散亂。

六、寂靜：

十相是重於外境的誘惑，還有內心發出的『不善』法，如：

◎不正尋思——國土尋思、親里尋思、不死尋思、欲尋思、恚尋思、害尋思等。¹⁴⁰

◎五蓋——貪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉舉惡作、疑。

對這些，也能以內心的安定功德而克制他，免受他的擾亂。到這，內心是寂靜了。寂靜，如中夜的寂無聲息一樣，並非是涅槃的寂靜。

七、最極寂靜：

¹⁴⁰《瑜伽師地論》卷 89（大正 30，803a）：心懷愛染，攀緣諸欲，起發意言，隨順隨轉，名欲尋思。心懷憎惡，於他攀緣，不饒益相，起發意言，隨順隨轉，名恚尋思。心懷損惱，於他攀緣惱亂之相，起發意言，餘如前說，名害尋思。心懷染污，攀緣親戚，起發意言，餘如前說，是故說名親里尋思。心懷染污，攀緣國土，起發意言，餘如前說，是故說名國土尋思。心懷染污，攀緣自義，推託遷延，後時望得，起發意言，餘如前說，是故說名不死尋思。

《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，330b）：親屬尋思者：謂因親屬或盛或衰，或離或合，發欣感行，心生籌慮等。國土尋思者：謂因國土盛衰等相，廣如前說。不死尋思者：謂因少年及衰老位諸有所作，或利他事，發欣感行，心生籌慮等。

上面的寂靜，還是以靜而制伏尋思等煩惱，還不是沒有現起。現在能進步到：尋思等一起，就立即除遣，立刻除滅。前四住心，是安住所緣的過程。但修止成定，主要是爲了離欲惡不善法，所以定力一強，從五到七，就是降伏煩惱的過程。必靜而又淨，這才趣向正定了。

八、專注一趣：

心已安住，不受內外不良因素所動亂，臨到了平等正直持心的階段。就此努力使心能專注於同一，能不斷的，任運的（自然而然的）相續而住。

九、等持：

這是專注一趣的更進步，功夫純熟，不要再加功用，「無作行」而任運自在的，無散亂的相續而住。修習止而到達這一階段，就是要得定了。

修定的方法不一；到達的時間，也因人而不同。住心的教授，也說有種種，如八斷行等都是。但從最初攝心，到成就正定，敘述這一完整的學程，依聖者所說：修止的方便過程，不會超越九住心的，也就是不外乎九住心的法門。所以修習止，應依此修習，而認識自己的進程，到了什麼階段，以免增上慢而貽誤了自己。

1	2	3	4	5	6	7	8	9
內住	續住	安住	近住	調順	寂靜	最極寂靜	專注一趣	等持
聽聞力	思惟力	憶念力		正知力		精進力		串習力
力勵運轉作意		有間缺運轉作意				無間缺運轉作意		無功用運轉作意
安住所緣的過程				降伏煩惱的過程				

己四、止成就^(p.331)

若得輕安樂，是名止成就。

一、止成就的狀態

1、在修止過程中，早就有些輕快舒悅的身心感覺，而也一定有熱觸、動觸等發現。但一直到第九住心，能無分別，無功用的任運，還只是類似於定，不能說已成就定。

2、這一定要，若得生起身心的輕安樂，引發身心精進，於所緣能自在，有堪能，這才名爲止成就，也就是得到第一階段的『未到地定』。

二、發定時和出定後的情形

1、發定時，起初頂上有「重觸」¹⁴¹現起，但非常舒適，接著引發身心輕安：由心

¹⁴¹ 有關禪定的「觸」，參見智者大師《釋禪波羅蜜次第法門》卷5，大正46，509b23-511a9。

輕安，起身輕安。這是極猛烈的，樂遍身體的每一部分，徹骨徹髓。當時內心大為震動，被形容為『身心踴躍』。等到衝動性過去，就有微妙的輕安樂，與身相應；內心依舊無功用，無分別的堅固安住所緣，這才名為得定。

- 2、從此出定以後，在行、住、坐、臥中，都有輕安及定的餘勢隨逐，好像常在定中一樣。如再修止入定，持心不散，一下子就能入定，生起身心輕安，而且能不斷增勝起來。

己五、簡異計 (p.332)

明顯無分別，及妙輕安樂，是道內外共，由觀成差別。

一、通遍的定德

成就定的，能得由定所發的殊勝功德。通遍的定德，有三：一、明顯；二、無分別；三、微妙輕安樂。

- 1、明顯是：心極明淨，所緣於心中現，也極為明顯，如萬里無雲，空中的明月一樣。
- 2、無分別是：心安住而自然任運，了了分明，不曾有什麼作意的功用。所以當時的心境，澄淨得如波平浪靜的大海一樣。真可說惺惺寂寂，寂寂惺惺了！
- 3、而在這樣的定境中，又有微妙的身心輕安，因而離惡行善，非常有力，又極其自然，不像平時的逆水行舟那樣。於欲境自然不起染著，大有染著不了的情況。最低階段的定境，就是那樣的深妙！

二、共內外的禪定可能引生的弊端

- 1、這樣深妙的定，在世出世道中，大小乘道中，還是內外共的，還只是共世間的定，也是凡夫所可以修得的。
- 2、有些偏好禪修的，
 - ◎不讀不誦三藏教典，以為這只是增長知解，於修持沒有多大用處。在這種遠離顯了教典，專心修習，憑自己的一些修持經驗，就以為了不得。
 - ◎由於這是離欲的，所以覺得自己不起煩惱（欲界的），就以為斷煩惱而不為煩惱所染了。
 - ◎由於任運的無功用無分別心，就以為無分別智的證悟了。
 - ◎由於起定而定的餘力相隨，就以為動靜一如，常在定中了。看作解脫的有（如說修得四禪，以為得了四果），看作成佛的也有，不知這還是共世間定的初步呢！

- 3、其實，有這樣修驗的人，也並不太多。有些還在修正過程中，有些身心特殊經驗，就狂妄得不知自己真面目！修禪而不修觀慧，以為禪那就是般若，這是永不能深入出世法中，真是可悲愍的！

三、「定」依「觀慧」而成差別（約得未到地定後來說）¹⁴²

- 1、這還是共世間的定道初階，要由觀慧而成爲差別：這是世間的，出世間的；小乘的，還是大乘的。
 - 2、這是說，得此未到地定後，
 - ◎如修欣上厭下的六行觀¹⁴³，就次第上升，而成世間的色無色定。
 - ◎如以無常爲觀門，漸入無我我所觀，才是聲聞乘的定。
 - ◎如依此，觀法性空不生不滅，與大乘般若相應，就成大乘禪定。如修此定，與無所得慧相應，就是三輪體空的禪波羅蜜多。
- ※所以但修禪定，不修觀慧，是不能解脫生死的，更不要說成佛了！

戊八、慧度

己一、總敘般若

庚一、讚歎功德(p.334)

般若波羅蜜，最尊最第一！解脫之所依，諸佛所從出。

一、般若值得尊敬的原因

- 1、般若是佛法的根本。
- 2、般若是凡夫與聖者，世法與出世法的差別所在。所以一切無漏功德，一切三乘聖者，都依般若而有。如經中說：『欲學聲聞地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學辟支佛地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』。¹⁴⁴
- 3、唯是般若顯示佛法超勝於世間法的特質。

二、般若是出世聖法的根本依處

¹⁴² [1] 依九種定引發無漏慧：《大智度論》卷17，大正25·187c9-10：

九地無漏定：四禪、三無色定、未到地、禪中間，能斷結使。

※參見：《大毘婆沙論》卷161，大正27·816c29-817a5；818a19-b16；《俱舍論》卷28，大正29·149b-c；《成佛之道》(增注本)，p.205。

[2] 爲何「初禪以上的近分定」無法引發無漏慧？

眾賢造《順正理論》卷78，大正29，765b15-19：

唯初近分亦通無漏，皆無有味，離染道故。**上七近分無無漏者**，於自地法不厭背故。唯初近分通無漏者，於自地法能厭背故；此地極鄰近多災患界故；以諸欲貪由尋伺起，此地猶有尋伺隨故。

¹⁴³ 六行觀：「厭下」：苦、麤、障。

「欣上」：靜、妙、離。

¹⁴⁴ 《摩訶般若波羅蜜經》卷3（大正8，234a）。

- 1、三乘解脫的所依處，三乘聖者都是依般若而解脫生死的。
- 2、一切諸佛所從而出生的，也是般若，所以《般若經》稱般若為「佛母」。如經中說：「般若波羅蜜能生諸佛」¹⁴⁵。「智度菩薩母，方便以為父」¹⁴⁶。

三、般若為三乘聖者的生母，那般若到底是小乘法，大乘法呢？

1、約般若的廣義說

◎約般若的廣義說，也就是專約能生聖法說：般若是三乘共學的法門。

◎依般若證入空性來說，聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空，¹⁴⁷並非質的不同。三獸（兔、馬、象）渡河，唯香象才能徹底（『唯佛與佛，乃能究竟諸法實相』¹⁴⁸）；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。

2、然約般若的深義說

◎然約般若的深義說，如與國王和合而生王子，『母以子貴』，¹⁴⁹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」¹⁵⁰；「能生諸佛」¹⁵¹。

¹⁴⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷14〈佛母品第48〉（大正8，323b3-10）：

是深般若波羅蜜能生諸佛，能與諸佛一切智，能示世間相，以是故，諸佛常以佛眼視是深般若波羅蜜。又以般若波羅蜜能生禪那波羅蜜乃至檀那波羅蜜，能生內空乃至無法有法空，能生四念處乃至八聖道分，能生佛十力乃至一切種智，如是般若波羅蜜能生須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛、諸佛。

¹⁴⁶ 《維摩詰所說經》卷中（大正14，549c）說：

智（般若）度菩薩母，方便以為父，一切眾導師[佛]，無不由是生。

※另參：《大智度論》卷34（大正25，314a23）；《十住毘婆沙論》卷2（大正26，29c20-21）；《菩提資糧論》卷1（大正32，529a10-11）。

¹⁴⁷ 《大智度論》卷79（大正25，618c14-18）：

二乘得空有分有量，諸佛菩薩無分無量。如渴者飲河，不過自足，何得言俱行空不應有異。又如毛孔之空欲比十方空無有是理。是故比佛、菩薩千萬億分不及一。

※另參見：卷35（大正25，322a2-11）。

¹⁴⁸ 《大毘婆沙論》卷143（大正27，735b16-21）：

若有於甚深緣起河能盡源底，說名為佛，二乘不爾，故經喻以三獸渡河，謂兔、馬、象。兔於水上但浮而渡；馬或履地或浮而渡；香象恒時蹈底而渡。聲聞、獨覺及與如來，渡緣起河如次亦爾。

¹⁴⁹ 《大寶積經》卷112〈普明菩薩會〉（大正11，634b-c）：

迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通，懷妊生子，於意云何？是王子不？『不也，世尊』！

『如是迦葉！我聲聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子，迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子，雖出下姓，得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死，隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子。』

¹⁵⁰ 《大智度論》卷43（大正25，370c-371a）：

是誰般若波羅蜜者，第一義中無知者、見者、得者；一切法無我、無我所相，諸法但空，因緣和合相續生。若爾般若波羅蜜當屬誰？佛法有二種：一者世諦，二者第一義諦。為世諦故般若波羅蜜屬菩薩。凡夫人法種種過罪，不清淨故則不屬凡夫人。般若波羅蜜畢竟清淨，凡夫所不樂。如蠅樂處不淨，不好蓮花。凡夫人雖復離欲，有吾我心，著離欲法故，不樂般若波羅蜜。聲聞、辟支佛雖欲樂般若波羅蜜，無深慈悲故，大厭世間，一心向涅槃。是故不能具足得般若波羅蜜。是般若波羅蜜，菩薩成佛時轉名一切種智。以是故般若波羅蜜不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

¹⁵¹ 《大智度論》卷18（大正25，190c1）。

◎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，成爲一切功德的攝導者，成爲一切波羅蜜多的總相。¹⁵²

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，而爲了生死與成佛的必修法門！

庚二、依次修證(p.336)

現證由修得，修復由思聞；善友及多聞，實爲慧所依。

一、般若是世間固有的名詞

1、般若，有勝義般若，世俗般若。真實的般若，是由修習所得的「現證」般若——親切體證的般若。如說：『般若定（契合而如如不動的意思）實相，甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱』。¹⁵³

2、要知道，般若本是世間固有的名詞，是以簡擇爲性的理智。但現證實相的般若，爲世間所從來沒有的，當然不是世間固有名詞所可以稱呼的。這要叫做什麼好呢？佛有善巧，使眾生依著世間固有的慧性，使他向高深處進展，進展到超越世間理智的——現證實相。這是依簡擇的慧性所引發來的，所以雖不是世間固有的慧，也就叫做般若了。其實修持而得的真般若，決非世間理智所可比的。

二、佛法的般若現證慧，由三慧修習而來

1、佛法的現證，不是脫空而來的，有方便，有因緣，那就是離不了聞、思、修三

¹⁵² 印順導師《般若經講記》，p.10-11：般若之妙用：

A、**證真實以脫生死**：一切眾生，因不見性空如實相，所以依緣起因果而成為雜染的流轉。要解脫生死，必由空無我慧爲方便。這觀慧，或名正見，或名正觀，或名正思惟，或名毘鉢舍那，或名般若。從有漏的聞思修慧，引發能所不二的般若，才能離煩惱而得解脫。解脫道的觀慧，唯一是空無我慧，所以說：『離三解脫門，無道無果』。〔是三乘般若所共的〕

B、**導萬行以入智海**：大乘般若的妙用，不僅爲個人的生死解脫，而重在利他的萬行。一般人修布施、持戒等，只能感人天善報，不能得解脫，不能積集爲成佛的資糧。聲聞行者解脫了生死，又缺乏利濟眾生的大行。菩薩綜合了智行與悲行，以空慧得解脫；而即以大悲爲本的無所得爲大方便，策導萬行，普度眾生，以此萬行的因華，莊嚴無上的佛果。要般若通達法性空，方能攝導所修的大行而成佛。〔是菩薩般若的不共妙用〕

¹⁵³ 「般若定實相，甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱」：

[1] 《摩訶般若波羅蜜經》卷14〈問相品第49〉（大正8，327a）：須菩提白佛言：世尊！是般若波羅蜜爲大事故起。世尊！是般若波羅蜜爲不可思議事故起。世尊！是般若波羅蜜爲不可稱事故起。世尊！是般若波羅蜜爲無量事故起。世尊！是般若波羅蜜爲無等等事故起。佛言：如是如是。……須菩提。云何般若波羅蜜爲不可稱事故起？須菩提！一切眾生中，無有能思惟稱佛法、如來法、自然法、一切智人法。以是故，須菩提！般若波羅蜜爲不可稱事故起。（※《大智度論》卷70，大正25，551a15-b3）

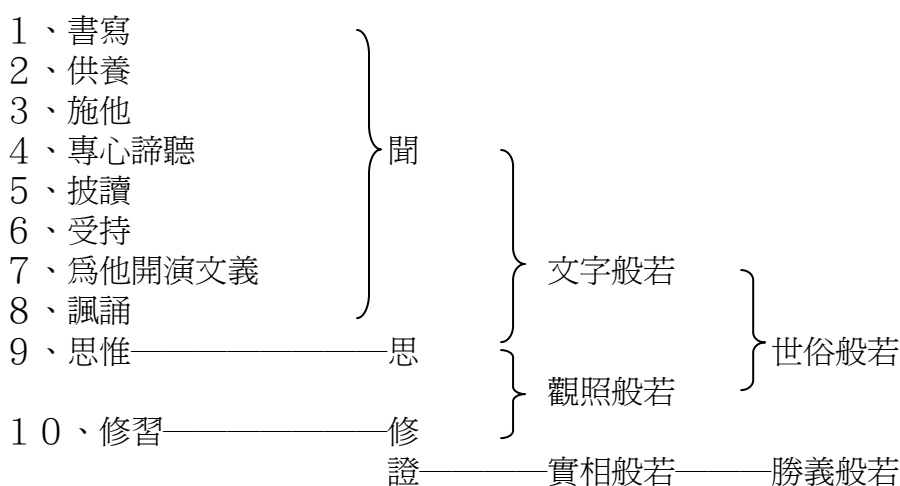
[2] 《大智度論》卷70（大正25，552a2-8）：不可稱者，稱名智慧。般若定實相，甚深極重；智慧輕薄，是故不能稱。又般若多，智慧少故，不能稱。又般若利益處廣，未成，能與世間果報；成已，與道果報。又究竟盡知故名稱，般若波羅蜜無能稱知，若常、若無常，若實、若虛，若有、若無，如是等不可稱義，應當知。

慧。現證慧，由修所成慧進修而得的。修所成慧，是與定相應的觀慧。

- 2、修也不是盲目的修習，又要由思所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。
- 3、思慧，又要從聞所成慧得來。聞是『若從佛聞，若從弟子聞，若從經中聞』。¹⁵⁴

三、三慧與十法行的關係 ¹⁵⁵

- 1、聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：『一、書寫，二、供養，三、施他，四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習』。¹⁵⁶佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；特別是般若，非從聞、思、修入手不可！
- 2、綜合起來，這就是平常所說的三種般若：現證慧是實相般若，是勝義般若。修、思慧是觀照般若。思、聞慧是文字般若（思慧是依文的，也可不依文的¹⁵⁷）。聞、思、修是世俗般若，因為可為勝義般若的因緣，因中說果，也就假名為般若了。



四、修學般若的資糧

- 1、修學般若，所以般若經論，為聞、思對象，也是必要的資糧了。修學般若的初方便，是聞、思，所以親近善友，及多聞熏習，是必要而不可缺的，實為修學

¹⁵⁴ 《大智度論》卷18（大正25，196a）。

¹⁵⁵ 印順導師《般若經講記》，p.3-9。

¹⁵⁶ 十法行：詳參印順導師《華雨集(二)》，p.114-132。

¹⁵⁷ 「聞、思、修」與「文、義」之關係：《俱舍論》卷22〈賢聖品第6〉（大正29，116c2-23）：

……聞所成慧唯緣名境，未能捨文而觀義故。思所成慧緣名義境，有時由文引義，有時由義引文。未全捨文而觀義故。修所成慧唯緣義境，已能捨文唯觀義故。譬若有人浮深駛水，曾未學者不捨所依，曾學未成或捨或執，曾善學者不待所依，自力浮渡，三慧亦爾。有言：若爾思慧不成，謂此既通緣名緣義，如次應是聞修所成。今詳三相無過別者，謂修行者依聞至教所生勝慧名聞所成；依思正理所生勝慧名思所成；依修等持所生勝慧名修所成。說所成言顯三勝慧是聞思等三因所成，猶如世間於命牛等，如次說是食草所成。

慧所依止的。

2、這有二點應注意：

(1) 多聞，並非廣識名相而已。

◎依聲聞法，聞無常無我是多聞，¹⁵⁸所以說：『若人生百歲，不解生滅法，不如生一日，而得解了之』¹⁵⁹。

◎大乘法中，多聞是聞空性不生不滅，如《楞伽經》等說。¹⁶⁰所以能通達實義的，才是多聞的善知識。

(2) 在十法行中，聞只是聽聞，讀誦，解說等，也就是依文達義。所以如以聞慧為對於修習般若無用，是不合佛法的，是會漂流於三藏教典以外的。但是，這雖是必要的，但還是初步的，還要依此而向思、修前進！

己二、別論般若(p.338-369)

庚一、標示宗依(p.338)

般若本無二，隨機行有別；般若諸經論，於此最親切。

一、般若法門

- 1、佛所開示的般若學，是依緣起法而顯勝義法性的法門。
- 2、這樣的聞、思，又這樣的修觀，以到達現證。

二、般若本無二，隨機行有別

- 1、從般若的內容——體證的內容來說，本來是無二無別的。一切菩薩所分證的，十方諸佛所圓證的，平等平等。所以說：『與十方諸佛同一鼻孔出氣』。那麼，在教義的開示，與觀慧的修習方面，也是本無二致了。
- 2、但是不然，因為眾生的根性好樂是不相同的。如來隨機說法，不能沒有適應的方便，說明就有些不一致。就是如來所開示的同一教典，由於學者的思想方式不完全相同，理解法義而作為觀慧的所緣，也就不能全同；就是修行的次第先後，也會有多少差別。這樣的師資授受，成為學派，彼此的不同，越發顯露出來。

※總之，根性不同，所以佛法有隨機異說，同聞異解，經同論異等現象。

¹⁵⁸ 《雜阿含經》卷1(25經)(大正2, 5b-c)：

佛告比丘：「善哉！善哉！汝今問我多聞義耶？」比丘白佛：「唯然，世尊！」佛告比丘：「諦聽，善思，當為汝說。比丘！當知若聞色，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。如是聞受、想、行、識，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名多聞。比丘！是名如來所說多聞。」

¹⁵⁹ 《法集要頌經》卷3(大正4, 789a)。

¹⁶⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4, 大正16, 507a6-16：

大慧！如是不生不滅，不方便修則為不善，是故應當善修方便，莫隨言說如視指端。是故大慧！於真實義當方便修。真實義者，微妙寂靜，是涅槃因，言說者妄想合，妄想者集生死。大慧！實義者從多聞者得，大慧！多聞者，謂善於義，非善言說。善義者，不隨一切外道經論，身自不隨，亦不令他隨，是則名曰大德多聞。是故欲求義者，當親近多聞所謂善義者。當親近多聞所謂善義，與此相違，計著言說，應當遠離。

三、印度的大乘學

- 1、現在要開示般若波羅蜜多，依據什麼呢？中國的祖師們，也有獨到的行解，但總不及印度菩薩的教授；因為對於佛法，印度學者，到底減少一層文字上的距離。
- 2、印度的大乘學，也有好多學派。龍樹，提婆菩薩所傳的中觀宗；無著，世親菩薩所傳的瑜伽宗，可說是二大派。
這其中，龍樹菩薩闡揚一切法性空的觀慧，比較直接簡要些，因為這是直依般若經系而作論的。如龍樹的《大智度論》，就是《般若經》的廣釋。龍樹的《中論》，《七十空性論》，《六十如理論》，《十二門論》，《迴諍論》，《寶鬘論》等，以及提婆的《百論》，公認為依《般若經》而作論，以發揮一切法空的法門。¹⁶¹
- 3、所以般若系的諸經，及龍樹學系宗依般若的諸論，於此般若學的解行來說，可說是最親切不過的！現在就依此來敘述；到末了，再附說大乘三系的特點，與怎樣的融貫。

庚二、二諦觀門

辛一、總敘二諦(p.340)

諸佛依二諦，為眾生說法：依俗得真諦，依真得解脫。

一、諸佛依二諦，為眾生說法¹⁶²

¹⁶¹ 參見印順導師《空之探究》，p.205~206；《印度佛教思想史》，p.125。

龍樹菩薩之論著，主要可分為三類：

(一)「抉擇甚深義」的有：1、《中論》(《根本中論頌》)，2、《六十頌如理論》，3、《七十空性論》，4、《迴諍論》，5、《廣破經》，6、《十二門論》，7、《壹輸盧迦論》。

(二)「菩薩廣大行」的有：1、《大智度論》，2、《十住毘婆沙論》，3、《菩提資糧論》。

(三)其他：1、《寶行王正論》，2、《寄親友書》。

¹⁶² [1]《中論》〈觀四諦品第24〉(大正30, 32c16-33a7)：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。

世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。諸佛依是二諦，而為眾生說法。若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法，不知實義。若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故？

若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。若不得第一義，云何得至涅槃。是故諸法雖無生，而有二諦。

[2] 印順導師《中觀論頌講記》(p.445-p.452)：

「諸佛」說法，是有事理依據的，這就是「依二諦」。依二諦「為眾生說法」：第「一」，以世俗諦；第「二」，以「第一義諦」。二諦是佛法的大綱，外人不信解空，也就是沒有能夠理解如來大法的綱宗。《十二門論》說：『汝聞世諦謂是第一義諦』。《阿含經》中有《勝義空經》，顯然以空為勝義諦；又說因緣假名，所以知因果假名是世俗法。外人不見佛法大宗，把色、聲、香、味、觸等因果假名，看作諸法的勝義，以為是自性有、真實有的。這才聽說勝義一切皆空，以為撥無一切，破壞三寶、四諦。這是把一切世俗有，看作勝義有了。他們不知何以說有，也不知何以說空；不懂二諦，結果自然要反對空了。……解脫生死，在通達第一義諦，第一義諦，就是畢竟空性。凡常的世俗諦，是

- 1、這二諦法門，為般若正觀的要門。
- 2、二諦：
 - (1) 世俗諦／俗諦
世間的真實。在世俗共許的認識上，承認其相對的確實性、妥當性。
 - (2) 勝義諦／真諦
究竟的真實。聖者無分別智所共證的究極真實。

二、世俗諦

- 1、眾生自身(身、心)，與眾生相對的世間萬有，都叫做法。每一法——物理的，生理的，心理的，都有必然的因果關係，所以能從中發見制御物質，修治身心，齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。
- 2、世俗諦中，有淺顯的，也有深隱的，雖有淺深不等，但都是庸常心識的知識。
 - ◎淺顯的：如木石等物質，是人人可見的；現生，是人人知道的
 - ◎深隱的：如原子，電子，是經科學儀器才能發見的；前生與來生，要有天眼才能明見的。
- 3、如佛說三界、六道、五蘊、六處、煩惱、業、苦等，也都是世俗諦的說明。

三、依俗得真諦

- 1、在佛的正覺中，知道眾生所經驗的，世間的真實，是浮虛不實的(所以叫世俗)；是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。
- 2、所以佛法的修學，就是要從現實世間(俗諦)的正觀中，發見其錯誤，不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。
- 3、般若，般若的修習，就是達成：依俗諦而見真諦，由虛妄而見真實，從凡入聖的法門。

眾生的生死事。就是戒、定、慧學，如見有自性，以為不空，也還是不能解脫生死的。這樣，說第一義諦就可以了，為什麼還說世俗諦？這不知二諦有密切的關係。性空的所以為性空，是依世俗緣起而顯示的；如不明因緣義，如何能成立無自性空？如沒有緣起，空與什麼沒有的邪見，就不能分別。不依世俗說法，不明業果生死事，怎麼會有解脫？所以二諦有同等的重要。如「不能」「分別」這「二諦」相互的關係，那對「於」甚「深」的「佛法」，就「不」能「知」道他的「真實義」了。第一義是依世俗顯示的，假使「不依」世「俗諦」開顯，就「不」能「得」到「第一義」諦。修行觀察，要依世俗諦；言說顯示，也要依世俗諦。言語就是世俗；不依言語世俗，怎能使人知道第一義諦？佛說法的究竟目的，在使人通達空性，得第一義；所以要通達第一義，因為若「不得第一義」，就「不」能「得」到「涅槃」了。涅槃，是第一義諦的實證。涅槃與第一義二者，依空性說，沒有差別的；約離一切虛妄顛倒而得解脫說，涅槃是果，勝義是境。勝義，不唯指最高無上的真勝義智，如但指無漏的勝義智，那就與世俗失卻連絡。所以，解說性空的言教，這是隨順勝義的言教；有漏的觀慧，學觀空性，這是隨順勝義的觀慧。前者是文字般若，後者是觀照般若。這二種，雖是世俗的，卻隨順般若勝義，才能趣入真的實相般若——真勝義諦。如沒有隨順勝義的文字般若，趣向勝義的觀照般若，實相與世俗就脫節了。所以本文說，依世俗得勝義，依勝義得涅槃。因為如此，實相不二，而佛陀卻以二諦開宗。如實有論者的偏執真實有，實在是不夠理解佛法。

[3] 另參《中觀今論》，p.205- p.230。

四、依真得解脫

- 1、說真諦，切勿幻想為離現實世間的另一東西。佛說二諦，指出了世俗共知的現實以外，還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非依俗諦，是不能得真諦的，這就是「即相顯性」。
- 2、為什麼要這樣的修學？因為眾生——人類不能通達世間的真相，就不能與真理相應。因此起心動念，見於行動、語言，都不能契合真理。眾生界——人類如個人、家庭、社會、國家，一切的紛亂苦難，都只是不與真理相應的悖理現象。個人的所以從前生到今生，今生去後世，流轉生死而苦苦永續，也就是不與真理相應，無明妄執，錯亂顛倒的成果。所以佛說二諦，教人修學依俗而得真的般若；得般若，就能依真諦的體見，豁破無明妄執，與勝義相應，也就能得解脫，更進而成佛了！

辛二、分別世諦(p.342)

世俗假施設，名言識所識。名假受法假，正倒善分別。

一、眾生有向真實的可能

眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此而了達為世俗的，假名施設的，就有向真實的可能了。

二、世俗假施設，名言識所識

1、假施設

假施設或譯為「假名」。這不是說沒有，也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通。這是說：我們所認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。這不是實體的，所以是假；依因緣而成為這，成爲那，所以叫施設。假而施設為這為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。約認識的心來說，這是「名言識」所識知的。

2、名言識

當一個印象，概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。如大人，是善了名言的；認識分明，又能說得清楚。如嬰孩、畜生，只要他有認識，雖不及大人分明，也還是覺到這是什麼的；雖不能說什麼，卻能知道這是什麼。當然，知道的並不太多，錯誤的也多。

我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來；世間以為如此，就以爲如此的。在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。如一一的尋求究竟相，那世

俗知識就不能成立了。

三、三假¹⁶³

世俗假施設的，也有易了與不易了的差別，可分為三類：

1、名假（nAmasaGketa- prajJapti）

名假是淺顯而易了的。如想到人，說到人，有以為就是那個人，名與義合一，不知道這是名義相應假施設。如不稱他做人，不想他做人，他還是他，並不因不想不說而沒有了。可見名與義是不一定相應的；知道這，就破除以名為實的執著。

2、受假（upAdAya-prajJapti，玄奘譯作取假）

如那個人，這個屋，這些複合物，當認識時，總以為：這雖不一定叫做什麼，但那個，這個，到底是實在的。不知道這是假施設的。如人，通俗的說，四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成；如屋，是木、石、土、金、人工等和合而成。如分析起來，離了這些因素，就沒有這個，那個的實在體了（但不是沒有假施設的這個那個）。為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。知道了這，就破除以複合物為單元，如從前以原子為實體等執著。

3、法假（dharma- prajJapti）

法假，是分析到不失自性的，也就是人生宇宙的基本因素，如現在所知的電子等。但這還是假施設的，因為他還是可變化的。在現實時、空中，成為那個特有的因素，如電子，不能說不是關係所決定的。離了因緣，他並不能自己如此，

¹⁶³ [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷2（大正8，230b-c）立「三假」：

爾時，佛告慧命須菩提：汝當教諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜。……爾時，慧命須菩提白佛言：世尊所說菩薩、菩薩字，何等法名菩薩？世尊！我等不見是法名菩薩，云何教菩薩般若波羅蜜？

[2]《大智度論》卷41（大正25，358a4-c8）對「三假」的解釋：

須菩提大明菩薩尊貴，佛亦然可。令須菩提欲於實相法中說，是故言：一切法中求菩薩不可得。菩薩不可得故，字亦不可得。菩薩、菩薩字不可得故，般若波羅蜜亦不可得。是三事不可得故，我云何當教菩薩般若波羅蜜。

問曰：佛命須菩提為諸菩薩說般若，而須菩提言無菩薩，與佛相反，佛何以同之？

答曰：有二種說：一者、著心說；二者、不著心說。今須菩提以不著心說空，佛不訶之！

復次，須菩提常行空三昧，知諸法空。故佛告須菩提：為諸菩薩說般若波羅蜜。而菩薩畢竟空，是故須菩提驚言：云何名菩薩？佛即述成，菩薩如是從發心已來，乃至佛道，皆畢竟空故不可得，若如是教者，是即教菩薩般若波羅蜜。……是中佛說譬喻：如五眾和合故名為我，實我不可得，眾生乃至知者、見者，皆是五眾因緣和合生假名法。是諸法實不生不滅，世間但用名字說。菩薩、菩薩字、般若波羅蜜亦如是，皆是因緣和合假名法。……菩薩應如是學三種波羅提。五眾等法，是名法波羅提。五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨。如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名受波羅提。用是名字，取二法相，說是二種，是為名字波羅提。

復次，眾微塵法和合故，有粗法生；如微塵和合故有粗色，是名法波羅提。從法有法故。是粗法和合有名字生；如能照、能燒，有火名字生；名色有故為人，名色是法，人是假名，是為受波羅提；取色取名，故名為受。多名字邊，更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊，更有屋名字生；如樹枝、樹葉名字邊，有樹名生，是為名字波羅提。行者先壞名字波羅提，到受波羅提；次破受波羅提，到法波羅提；破法波羅提，到諸法實相中。諸法實相，即是諸法及名字空般若波羅蜜。

※印順導師：《空之探究》，p.233-p.242；《印度佛教思想史》，p.130-p.131。

所以也是假施設的。這是最難破除的，為眾生執實的最後據點。

四、三假的修學次第

- 1、般若的正觀，「先破壞名字波羅聶提（prajJapti，假的梵語）到受波羅聶提，次破受波羅聶提到法波羅聶提，破法波羅聶提到實相中」¹⁶⁴。
- 2、三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

五、「正世俗」與「倒世俗」

在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類，也是應該善巧分別的。

1、正世俗

如白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。

2、倒世俗

如夢中與人相見，說話做事，在世俗法中，也可知是虛妄不實的。這類倒世俗，有：

- ◎境的惑亂：如插筆入水杯中，見筆是曲折的。
- ◎根的惑亂：如眼有眚¹⁶⁵翳¹⁶⁶，見到空花亂墜。
- ◎識的惑亂：如心有成見的，所有錯誤的見解。

- 3、這在世俗名言識中，也是能了解為惑亂的，虛妄不實的。但一般正常的心理、生理、物理現象，如法假等，在名言識中，即難於解了他是惑亂的，虛妄不實的。這要般若正觀，才能知道是世俗的假名。所以佛每以倒世俗——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，喻說正世俗的惑亂不實。如不知這一不同，多少知道一些倒世俗的惑亂不實，知道空花等『易解空』，不能以正世俗為境而觀照『難解空』，是不能通達世間真相的。¹⁶⁷

辛三、隨勝義觀

壬一、勝義空觀(p.346)

自性如何有？是觀順勝義。

¹⁶⁴ 《大智度論》卷41「釋三假品第7」（大正25，358c）。

¹⁶⁵ 眚〔尸厶〕：眼睛生翳。《說文·目部》：“眚，目病生翳也。”（《漢語大詞典》卷7，p.1196）

¹⁶⁶ 翳：目疾引起的障膜。玄應《一切經音義》卷十八引《三蒼》：“翳，目病也。”（《漢語大詞典》卷9，p.676）

¹⁶⁷ 《大智度論》卷6（大正25，105b28-c2）：問曰：若諸法十譬喻皆空無異者，何以但以十事為喻，不以山河石壁等為喻？答曰：諸法雖空而有分別，有難解空，有易解空。今以易解空喻難解空。

※「九喻」：如星（tArakA）、翳（timira）、燈（dIpas）、幻（mAyA）、露（avaZyAya）、泡（budbuda）、夢（svpna）、電（vidyut）、雲（abhra）。

※「十喻」：如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如犍闥婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化。——參見《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，217a21-23）；《大智度論》卷6，大正25，101c-105c18。

一、順於勝義的名言識

1、佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。

2、例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。

又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。

又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。

3、世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

二、順於勝義的觀慧

1、現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟自性的觀察，觀察他如何而有。這種觀察，名為順於勝義的觀慧。

◎從前後延續中：觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？

◎從彼此相關中：觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？

◎從小觀之：約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。

◎從大觀之：如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的存在？一體怎能成為差別？

這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而

是順於勝義的觀察，趣入勝義的。

- 2、所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

壬二、觀空證滅(p.348)

苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅。

一、勝義觀

- 1、是尋求一切法的自性，而依之悟入勝義的。
2、這一正理的觀察，為解脫苦的不二門。解脫的是苦，苦是眾生的身心自體，以觸對一切而引起的憂苦。

二、「惑業苦」與「分別戲論」

- 1、眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？上面已講過，這是因於惑業。¹⁶⁸業依惑而起；惑是無明——我我所見為主的煩惱，經說「無明，不正思惟」¹⁶⁹為因，就是由不如理的虛妄分別而起。為什麼眾生的心識，總是妄分別而不能如實知

¹⁶⁸ 印順導師《成佛之道》，p.154：苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

¹⁶⁹ [1]《雜阿含經》卷13(334經)，大正2，92b21-c11：

……無明有因、有緣、有縛，何等無明因、無明緣、無明縛？謂無明，不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛。不正思惟有因、有緣、有縛，何等不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛？謂緣眼、色，生不正思惟，生於癡。緣眼、色，生不正思惟，生於癡，彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。如是比丘！不正思惟因無明，無明因愛，愛因為業，業因為眼。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名有因有緣有縛法經。

[2]《大毘婆沙論》卷24(大正27，121c)：無明因者，謂不如理作意。

《大毘婆沙論》卷23(大正27，119c)：復次，行緣無明，由無明力。如契經說：「非理作意，由癡生故，能引無明。」是故但說無明緣行。

[3]《瑜伽師地論》卷92，大正30，825c27-826b14：

若於諸根無護行者，由樂聽聞不正法故，便生無明觸所生起染污作意。即此作意增上力故，於當來世諸處生起，所有過患不如實知。不如實知彼過患故，便起希求；希求彼故，造作增長彼相應業；造作增長相應業故，於當來世六處生起，如是名為順次道理。逆次第者，謂彼六處以業為因，業——愛為因，愛復用彼無明為因，無明復用不如理作意為因，不正作意復用無明觸為其因。又於此中，先所造業是現法受六處之因，現法造業是次生受六處之緣，或是後受六處由藉。愛等、業等，隨其所應，當知亦爾。……

《瑜伽師地論》卷10(大正30，324c-325a)：問：若說無明以不如理作意為因，何因緣故，於緣起教中不先說耶？答：彼唯是不斷因故，非雜染因故。所以者何？非不愚者起此作意。依雜染因說緣起教。無明自性是染污，不如理作意自性非染污，故彼不能染污無明，然由無明力所染污。又生雜染，業、煩惱力之所熏發，業之初因謂初緣起。是故不說不如理作意。

※〔《瑜伽論記》卷3之下(大42，371a-b)；《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(一)，pp.312-313〕

[4]《佛說大乘菩薩藏正法經》卷12(大正11，807a)：

云何是因？云何是緣？謂即一切眾生諸雜染中，不如理作意是因，無明是緣。

[5]《佛說未曾有正法經》卷3(大正15，437a7-9)：

王復問言：世尊！我身見者，何為根本？佛言：無明為根本。又問：即此無明，孰為根本？佛答曰：不如理作意是為根本。

呢？這是由於戲論（prapaJca）¹⁷⁰。

2、什麼叫戲論？妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。這是錯誤的根本來源，是不合實際的。為什麼？如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！那並不如此而現為如此的戲論，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。（※將無自性誤執為自性，這是最根本的戲論）

戲論→妄分別→（不正思惟→無明）惑→業→苦

三、戲論依空滅¹⁷¹

- 1、依於尋求自性不可得的空觀，不斷修習而能夠滅除戲論。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。分別心息，就是般若現前，不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。
- 2、聖者的解脫，是依空為觀門而得到。佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也在此。

¹⁷⁰ 「戲論」(prapaJca) 之語義：

- (1) 言語的過度擴張。(梵文語義)
 - (2) 認識上主觀因素的進入。(共通於梵巴文獻)
 - (3) 對真實(tattva)的諸種言說與理論。
 - (4) 也有就前列三者而稱其為「障礙」的意思——巴利語源及其用例。
- (參見：萬金川《龍樹的語言概念》正觀出版社，民國84年2月初版，p.144)

¹⁷¹ [1]《中論》〈觀法品第十八〉第五頌（大正30，23c）：

業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。

[2]印順導師《中觀論頌講記》，p.330-331：

有情有老病死的現象，是由諸業所感的；諸業是由煩惱所引起的。所以，「業煩惱滅」了，即能截斷生死的源流，「名之為解脫」。解脫，不但是未來生死的不起。現實的有情，如能離去繫縛，能現證寂滅的不生，這也就是解脫。一般說了生死，不是到沒有生死時，才叫了脫；是說一旦體悟空性，不再為煩惱所繫縛，現身即得無累的解脫。解脫是現實所能經驗得的；否則，現生不知，一味的寄託在未來，解脫也就夠渺茫了！為什麼煩惱業可滅而得解脫呢？因為，「業」與「煩惱」，本是「非實」，無自性的。不過因妄執自性，起種種戲論分別而幻成的。如煩惱業有實自性，不從緣起，那就絕對能不滅，也就不能解脫。好在是無實自性的，所以離去造成煩惱業的因緣，即悟「入空」性，一切的「戲論」都「滅」了。戲論息滅，煩惱就不起；畢故不造新，即能得真正的解脫。**戲論雖多，主要的有兩種：愛戲論，是財物、色欲的貪戀；見戲論，是思想的固執。**通達了無實自性，這一切就都不起了！梵文及藏文，後一頌的初二句，束為一句；次二句開為三句。是：『**業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅**』。語句雖不同，意思是一樣的。就是：煩惱、業是從虛妄分別起的；虛妄分別，是從無我現我，無法現法的自性戲論而生的；要滅除這些，須悟入空性。悟入了空性，就滅戲論；戲論滅，虛妄分別滅；虛妄分別滅，煩惱滅；煩惱滅業滅；業滅生死滅；生死滅就得解脫了。