

概述三乘共依之教學與實踐

(印順導師《佛法概論》摘要)

釋開仁編 2015/7

【目次】

壹、總說三乘共依之正覺德行／pp.2-3

(壹) 法是三寶的核心，略有三類，而以歸依法為根本 (第一章)

(貳) 釋尊從正覺所開示的因緣論，最重要的是緣起支性和聖道支性 (第十、十三章)

貳、緣起支性／pp.3-24

(壹) 緣起之事相

一、有情世間

(一) 苦諦

1、有情——人類為本的佛法 (第三章)／pp.3-4

2、有情與有情的分析 (第四章)／pp.4-5

3、有情的延續與新生 (第五章)／pp.5-6

(二) 集諦

1、有情流轉的生死根本 (第六章)／pp.6-7

2、關於有情流轉的業力 (第七章)／pp.7-8

3、佛法的心理觀 (第八章)／pp.8-12

二、器世間 (第九章)／pp.12-13

(貳) 緣起之理性

一、三重因緣及二大理則 (第十章)／pp.13-15

二、緣起事理 (第十一章)／pp.15-20

三、三法印與一法印 (第十二章)／pp.20-24

參、聖道支性／pp.24-47

(壹) 中道的原則

一、三乘共依的原則 (第十三章)／pp.24-26

二、內心與事行的德行 (第十四章)／pp.26-29

三、信徒必備的根基 (第十五章)／pp.29-30

(貳) 聲聞行：在家、出家

一、在家眾的德行 (第十六章)／pp.30-32

二、在家與出家所共之解脫正行 (第十七章)／pp.32-37

三、戒定慧的考察 (第十八章)／pp.37-41

(參) 菩薩行 (第十九章)／pp.41-47

肆、正覺與解脫 (第二十章)／pp.47-51

(壹) 聲聞菩提：聲聞的解脫／pp.47-49

(貳) 佛菩提：佛陀的正覺／pp.49-51

壹、總說三乘共依之正覺德行

(壹) 法是三寶的核心，略有三類，而以歸依法為根本 (第一章)

一、「法」是三寶的核心，約可分為三類 (p.5)

從佛法流行人間說，佛陀與僧伽是比法更具體的、更切實的。但佛陀是法的創覺者，僧伽是奉行佛法的大眾，這都是法的實證者，不能離法而存在，所以法是佛法的核心所在。那麼，法是什麼？在聖典中，法字使用的範圍很廣，如把不同的內容，條理而歸納起來，可以分為三類：一、文義法；二、意境法；三、(學佛者所) 歸依 (的) 法。……

二、學佛者應著重於歸依法，不可執於文義法與意境法 (pp.7-11)

法，是學佛者所歸依的。約歸依法說，不離文義法，又不可著在文義法，因為文義只是佛法流傳中的遺痕；也不可落在意境法，因為這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。……

三、中道統一了真諦與解脫

這三類歸依法中，正知解脫、中道與變動苦迫的世間是真實，中道是善行，觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。

(一) 真諦法

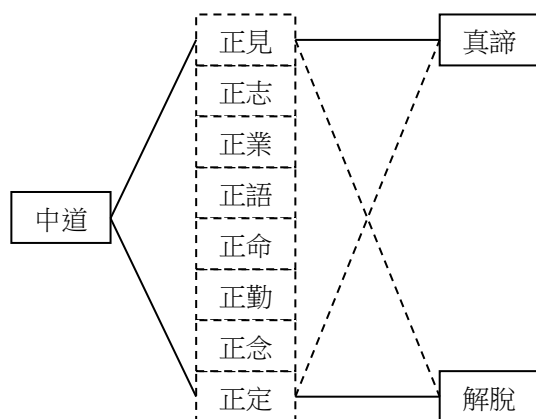
八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端；在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

(二) 解脫法

同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

(三) 中道法

也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



（貳）釋尊從正覺所開示的因緣論，最重要的是緣起支性和聖道支性

一、佛法中道的兩大特色（第十三章，p.169）

佛法，不是為了說明世間，而是為了解放自己，淨化世間。佛法是理智的，德行的，知行綜貫的宗教，要從生活的經驗中實現出來。說它是最高的哲學，不如說它是完善的道德，深化又廣化的道德好。釋尊從正覺中，開示了緣起支性，更開示了聖道支性。

二、依事待理成開展「緣起支性與聖道支性」二大理則（第十章，pp.144-145）

說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。

聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的二大理則。……這兩大理則，都是因緣論。

貳、緣起支性

（壹）緣起之事相

一、有情世間

（一）苦諦

1、有情——人類為本的佛法（第三章）

（1）佛法從有情說起（pp.43-49）

佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

梵語「薩埵（*sattva）」，譯為有情。情，古人解說為情愛或情識；有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。……有情以此情愛或情識為本，由於衝動的非理性，以及對於環境與自我的愛好，故不容易解脫繫縛而實現無累的自在。

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的，為了離苦得樂，發為種種活動、種種文化解除它或改善它。苦事很多，佛法把它歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：

- 生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦
- 愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦
- 所求不得苦——對於自然的苦……

如從根本論究起來，釋尊總結七苦為「略說五蘊熾盛苦」。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素）本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。……

佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，⁽¹⁾觀察他來自何處，去向何方？⁽²⁾有情到底是什麼？⁽³⁾他的特性與活動的形態又如何？不但體認

有情是什麼，還要從體認中知道⁽⁴⁾應該如何建立正確的人生觀。……

佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己、圓成自己。

(2) 莫辜負此人身 (pp.52-56)

五趣中，平常以為天上最好、地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。佛法獨到的見地，卻以為人間最好。……所以人間最好，經中常說「人身難得」的名言。《增一阿含經·等見品》說：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇仰呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。」這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人為天的善趣，值得天神的仰慕。

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：一、環境……。二、慚愧……。三、智慧……。四、堅忍……。這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。……

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

人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。

2、有情與有情的分析 (第四章)

(1) 有情的分析 (p.57)

佛法以有情為本，那就應該認識有情是什麼。佛常用「三處觀」去觀察有情、分別有情的真相。但有情的分別、觀察，要從有情的流轉相續中與身心的相依中去考察，不可為靜止的、孤立的機械分析。有情是有機的活動者，如當作靜止、孤立的去考察，就會發生錯誤，誤解佛陀觀察的深意。……

(2) 有情與身心的關係：無常相續的有情論 (pp.66-68)

A、離蘊處界我不可得

釋尊的教說，根本反對二元的立場。有情即身心和合的假名，決無離身心的我或命者。如《雜阿含經》(卷三·六三經)說：「若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰(五取蘊)計有我。」

又(卷一三·三〇六經)說：「眼、色(意、法等例)緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四，無色陰；眼，色(陰)；此等法名為人。」

又如說：「士夫六界。」

這可見有情或我，即依五蘊、六處、六界而成立，沒有離蘊、界、處的實我。

B、即蘊處界我亦不可得

釋尊於三處觀察，不但離蘊、處、界的我不可得，如婆羅門教的真我說，也評為

倒想的產物。他們以為色即是我，以及識即是我，而我是常住妙樂的。

釋尊卻說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。」（《雜阿含經》卷一·九經）

又說：「緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我非常。」（《雜阿含經》卷一一·二七三經）

又說：「地（等六）界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真。」（《中阿含經·分別六界經》）

於有情作蘊、界、處的正觀時，確認為一切是無常的、苦的。非常住、非妙樂，婆羅門教的真我，即根本的否定了。

C、正顯佛法是無常相續與展轉相依的有情論，兼破順世者的斷見

佛法否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論，即以有情為身心的和合相續者，但又不落於順世者的斷見。

從念念無常的相續中、展轉相依的沒有獨存自體中，無我無我所，而肯定有情為假名的存在，不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。」（《中論·觀業品》）有情為假名的，沒有絕對的不變性、獨存性——勝義無我；有相對的安定性、個性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

3、有情的延續與新生（第五章）

(1) 有情的延續：四食（pp.69-70，pp.71-74）

對有情的觀察，不能單是橫的分析，他是生生不息地在時間長流中生活著的，所以更應作豎的觀察。……

有情是蘊、處、界和合的生命流，不是這一期死了就結束，在因緣和會時，他將無限止的延續下去。他的無限延續，也需要加油——因緣的資養。因此，由於因緣的離散，即開顯寂然無生的法門。

有情的延續，如燈一樣，必須不斷地加進新的動力。這是什麼呢？約一期生命說，即是「四食」。如《雜阿含經》（卷一五·三七一經）說：「有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？謂一、麤搏食，二、細觸食，三、意思食，四、識食。」食是資益增長的意思，等於平常說的營養，能使有情維持、延長其生命，而且擴展、長大。

一、麤搏食：應譯為段食，即日常茶飯等飲食。……

二、觸食：觸是六根發六識認識六塵境界的觸。……

三、意思食：意思是意欲思願，即思心所相應的意欲。……

四、識食：識指「有取識」，即執取身心的與染愛相應的識。……

現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於「意思食」的資益未來、「識食」的執取，還少能說明。

(2) 有情的出生：四生（p.75）

從一切有情新生長育的形態去分別起來，可分為四類，即胎、卵、濕、化——四

生。

(二) 集諦

1、有情流轉的生死根本 (第六章)

(1) 無明與愛 (pp.79-80)

有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。

究竟有情成為苦聚的癥結何在？這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」(《雜阿含經》卷一〇·二六六經)。無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。如生死以此二為因，解脫即成「心解脫」與「慧解脫」。……

(2) 我見與識 (pp.80-82)

A、我見

(A) 我見為無明的內容之一

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

但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。

從不知無常說，即常見、斷見；

從不知無我說，即我見、我所見；

從不知寂滅說，即有見、無見。

其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。

(B) 人類對自我含有謬誤的認知

且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。

a、直覺生滅性為常恆性

有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的；就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。

b、直覺相依性為獨存性

有情展轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。

c、直覺相續性為實在性

有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。……

B、識——指由愛而執取有情自體的有取識

又有以識為生死本的，此識為「有取識」，是執取有情身心為自體的，取即愛的擴展。四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。……

所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的、迫切的、緊

張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這樣的情愛。由此而緊緊的把握、追求，即名為取。這樣的「有取識」，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。

2、關於有情流轉的業力（第七章）

(1) 行業的發見與價值（pp.94-97）

業為《奧義書》以來的新發見，曾經給人以非常的影響，一直到現在。起初，業與我相結合。到釋尊，從緣起無我觀中，使它淨化完成，契於情理。這是沈浸於耶、回文化者所難得理解的，所以略為解說。

A、自力創造非他力

一、自力創造非他力：……佛陀使業力從神秘的祭祀與咒術中解放出來，使人類合理的行為成為改善過去、開拓未來的力量。

B、機會均等非特殊

二、機會均等非特殊：……業是在不斷變遷中的，由於現生行為的善惡，種族的優勝者可能沒落，劣敗者可以上昇。所以不否定現前的事實，但並不使現前的情況神化、看作無可挽回。

C、前途光明非絕望

三、前途光明非絕望：……佛法的業力說，以一切為有情行為價值所成。既成環境的惡劣，由於過去的錯誤，應從現在身心合理努力中去變革。即使是此生無力自拔，但未來的慘運並非結局，而是過程。一切有情在同趨於究竟圓滿的旅程中，無論是落於地獄、餓鬼、畜生，輪迴而不知出路，但終究要在自己身心的改善中，完成解脫。所以三世業感說，予人類以永不失望的光明。

D、善惡有報非懷疑

四、善惡有報非懷疑：現生行為與境遇的不必一致，引起一些人對於「道德律——為善得福、為惡得禍」的懷疑。……這樣，惟有三世業感說，能說明現在行為與遭遇的不一致。「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」，儘可盡自己的努力以向上，不必因現在遭遇而動搖為善的決心。

肯定行為價值的業感說，是怎樣的人情入理！

(2) 業及依業而有的輪迴（pp.97-103）

A、業的本質

相依相續的身心活動，為有情的事實。有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行、業。……

從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。

B、業的類別

關於業，向來有繁廣的說明，現在略說三類：

一、定業、不定業：……

二、共業、不共業：……

三、引業、滿業：……

從引業所感的果報說，如生為人類，此生即沒有變革的可能。由於共業及現生業而如此的，即大有改進的餘地。不善的，當從善業的精進中變革它；善的，當使它增長，使它進展為更完善的。佛法重業感而不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，即由於此。……

C、從前生到後生

這規定一生的業類，從因緣和合而開展新生的活動，當下即受到自身的限制，特別是不能不漸次衰退到業盡而死亡——常態的死。這業類所規定一期生存的能力，即是「命根」。等到這一生進入死亡的階段，從前及現生所造的業力中，由於「後有愛」的熏發，有佔有優勢的另一系類業起來重新發展，和合新的身心，成為又一有情。有情的生死相續，是這樣的一生一生延續不已。……

所以，佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果。

約發現的外表說，從一身心系而移轉到另一身心系；

約深隱的內在說，從一業系而移轉到另一業系。

如流水的波波相次，如燈炷的燄燄相續，諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比！由於身心的一度崩壞，根身與情識的相離而不再生起，一般多不能記憶前生的經歷，弄得生不知所來、死不知所去，所以三世業感說每難以為一般所信受。然而不能記憶，並不即是沒有。

3、佛法的心理觀（第八章）

(1) 心意識（pp.105-113）

A、概述心意識（p.105）

有情即有情識，故識為有情的特徵。佛教於心識發揮得極精密，確為應有的努力。經中以種種名詞去說明識，又總括為「此心、此意、此識」（《雜阿含經》卷二·三五經）。佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者為同一的；但從它的特殊含義說，可以作相對的分別。

B、意為有情的中樞（pp.105-109）

先說意：意的梵語，即「末那」（不必作第七識解），是「思量」義。

意的特殊含義，有二：

(A) 意為身心交感的中樞

一、意為身心交感的中樞：

……意根與五根的關係，可從取境的作用而知。如眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現為心相而生起眼識。意根是根，所以也能攝取境界。《中阿含

經·大拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受（取）自境界，意為彼盡受境界。」意根不但有他獨特的（「別法處」）境界，還能承受五根所取的境界。五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根為身心和合的中樞。

（B）意為認識作用的源泉

二、意為認識作用的源泉：

根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。平常說依眼根生眼識，……依意根生意識，這還是大概的解說。精密的說，意根不但生意識，而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。……

依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

C、依意生識（pp.109-111）

（A）識的定義及世尊說「依意生識」的用意

識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。

所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。《中阿含經·唵啼經》說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。……

從有情為本的立場說，有情為六處和合的存在，意處為身心交感、認識活動的源泉。意根與身根的交感，即有情身心的統一。佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。……

（B）以一切有情為例，明意根與根身相應而生的覺了，有粗意識及細意識

意與這身根相應而生起的覺了，或觸對外境，從意起身識；

或執取身根、執取身心自體，從意生（細）意識。

這二者，無論如何微昧，微昧到不易理會，但是一切有情所必具的。此（細）意識為「名色緣識，識緣名色」的有取識，即與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。

（C）人的意根與根身相應而生粗五識，有執取自體的細意識，和明確的第六意識

像人類，意根與根身相應而生的覺了，外緣即明確的五識；如定中根身所起的內觸識，及內取根身、執取自體的細意識，也是極微昧的。此外，有高度明確的意識，承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，承受前念意識的活動形態，發為一般明確的意識。

重視佛陀「依意生識」的教義、「六處和合」的立場，應從根身與意識的交感處，說明一切有情共有的微細身識與意識，到達人類特有的明確意識。

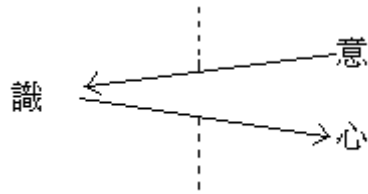
D、心及三者的綜合（pp.111-113）

心的梵語有四，但中國譯成同樣的心字。這裡所要說的，是「質多（*citta）」。「質多是「種種」的意義；但不就是種種，是由種種而存在、而長成的，所以古來約

「種種積集滋長」而解說為「集」。

眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認識，取之於外，同時留下所認識的印象於內，即成為心。識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長。這可見心的特殊含義，為精神界的統一。……

這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：



◎識與意

識，約認識境界——內境、外境說。識由何來？由身心交感的、心理源泉的意處而來。

◎識與心

識生了又如何？識生後剎那即滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。

◎心與意

心與意，為內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。

識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。……

依佛法，有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來即由外而內（從識到心）又由內而外（從意到識），不斷的交流。有情無始以來，即有此心、此意、此識，不悟時間的幻惑性，推斷為本有或者始有，實在可以無須！

(2) 心與心所 (pp.113-119)

A、認識的過程 (pp.113-117)

(A) 心的統覺及心所有法

心與心所，約心的統覺及所有複雜的心理內容說。心所，是「心所有法」，心所生起，繫屬於心而為心所有的。

(B) 認識過程中最一般的五個心所法

此心與心所，從依根緣境而發識來說，每分為六識聚，而分別說明他的複雜內容與發展程序。六識聚所有的心所中，最一般的，即作意、觸、受、想、思五者。作意與觸，更為認識過程中的要素。

a、作意

作意，……粗淺的說，此作意即注意。深刻的說，根境和合時，心即反應而起作用；由於心的警動，才發為了別的認識。此心的警動、反應，即作意。

古譯為憶念，這因為內心的警動，是在根取境相時，心中有熟習的觀念起來與境相印合；由根境感發反應而起憶念與境相印合，這才成為認識。……

b、觸

論到觸，……根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。……與根、境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為認識，此從外而內、從內而外的認識過程，似乎有內在心與緣境心的二者。如作意與心，識與觸，即是如此。此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根境而恆在。

c、受、想、思

受、想、思與識觸俱生。經中曾說到受等依觸緣觸而生，因為不是識的觸境而成為認識，一切感情、構想、意志作用，都無法表達出來。

(a) 受——對境引起不同的情感

識為有情對境所起的認識，認識到的境界，必與自己相關而引起不同的情感；

(b) 想——取境像而有推想、想像

認識必有攝取境像而成為表象作用，或進而有推想、想像；

(c) 思——引起對付外境的作用

認識外境，必引起對付外境的作用——思。

所以佛法中，不論為五識的感性知識、意識的理性知識，都必會引起受、想、思來。

(C) 從緣起觀來看心心所同時起與前後起的說法

a、「心聚」與「心流」之二家說法

古來，或主張心與心所同起，即同時而有極複雜的心理活動。

或主張我們的心識是獨一的，在極迅速的情況下，次第引起不同的心所。

b、以緣起相依共存的角度，來說明「先後代起」而為「一心聚」的認識過程

關於這，應從緣起觀的立場而抉擇它。認識作用，為相依共存的。如從和合的觀點而分析它，即發現確為非常複雜而相應的心聚。但認識又為相續而起的，如從動的觀點辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的心流。

從識觸而受，從受而想，從想而行的認識過程，似乎與識觸與受、想、思俱生的見解相反；但在同時相應的學者中，對於認識的先後發展，也有此解說。

阿含經	瑜伽師地論	攝大乘論	解脫道論
-----	-------	------	------

識觸……………率爾……………見……………見
 受……………尋求……………等尋求……………受
 想……………決定……………等貫徹、安立……………分別
 行……………染淨……………勢用……………令起、速行

受，是情感的受，也是從承受到未能明確分別中間的探求。

決定，即確定他是什麼，徹底明了而安立分別名言，這與想心所一致。

染淨，即善惡心行，與勢用等相同。

這樣，儘管同時起與前後起有諍，而在認識的發展過程中，識觸與受、想、思，確乎可以看作先後代起而為一心聚的重心。（詳參【附錄】）

B、善心所與惡心所（pp.117-119）

（A）辨析心心所用的用意

佛法對心心所的辨析，為了淨化自心，即了解認識的內容與過程為善為惡，才能給予對治而淨化它。佛法的觀心，是應用的心理學，這是學者所不可忽略的。直覺境界的（五）識觸，即含有可意與不可意，

於是引起自心的痛苦或喜樂——受；

種種分別——想；

引起見於身體語言的動作——思。

五蘊的識、受、想、行，實為從認識到行為的過程。五蘊中的行蘊，以思心所為主。除了受、想以外，以一切善惡心所為行蘊的內容，雖為後起的，但實為當然的結論。

（B）總說三善根與三不善根為其他善惡心所的根本

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所都依此而生起。

三不善根，即貪、瞋、癡。貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他人——他人的不能關切、不能容忍的敵視。……這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微而難以明確覺了的。即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處，如經中說「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」（《順正理論》卷一八引經）。

從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大（慈）悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

二、器世間（第九章）

（一）從有情與世間的關係，作廣狹不同的解說（p.121）

有了有情，必有與有情相對的世間，如說：「我與世間。」有情與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：

一、世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。

二、假名有情為我，我所依住的稱為世間：所依的身心，名五蘊世間；所住的世間，名器世間。

三、有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱為世間。

四、器世間為「有情業增上力」所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。

所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

(二) 略述佛法對於世間的看法 (pp.121-123)

佛法對於世間，有幾點根本認識：

- 一、世間無數：……
- 二、世界是不斷的成壞過程：……
- 三、世界為有情的世界而又不一定有的：……
- 四、世界的淨穢是業感的：……

佛陀體驗得時空的無始終、無中邊，體驗得心色的相依共存，所以能徹見世間為有情的世間，有情依世間而存在。這才否定了神教的創造說、數論的發展說、勝論的組織說，樹立緣起的世界觀。

(貳) 緣起之理性

一、三重因緣及二大理則 (第十章)

(一) 三重因緣 (pp.141-144)

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

1、果從因生

一、果從因生：

現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。

在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。如見一果樹，即知必由種子、肥料、水分、溫度等種種關係，此樹才能長成開花結果，決不是從空而生，也不是從別的草木金石生。不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。因緣是很複雜的，其中有主要的或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

2、事待理成

二、事待理成：

這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有它更深刻、普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。

佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。經中說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」（《雜阿含經》卷一二·二九六經）這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。

舉一明白的例子——「生緣死」，這有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，這不是說生下來立刻就死，有的長經八萬大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但壽命雖有久暫，生者必死的原則，誰也逃不了。

為什麼一定要死？就因為他出生。既然生了，就不能不死。儘管生了以後，活幾天，活幾年、幾百年，就是幾千萬年而暫時不死；儘管在果從因生的事象方面，各各生得不同、死得不同；但此人彼人、此地彼地、此時彼時，凡是有生的，都必終歸於死。這是一切時、地、人的共同理則。

若無此必然的理則，那麼這人死，那人或者可以不死；前人死，後人或可不死；未來事即無法確定其必然如此，即不能建立必然的因果關係。一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

3、有依空立

三、有依空立：這更深刻了。

果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。

凡是存在的，必須依空而立。

這是說：不管是存在的事物也好、理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。

4、以造屋喻綜觀三重因緣的深義——緣起即空

試作淺顯的譬喻：

如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。

房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。

房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。

又如凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有、已有還無的過程中，就可見當房子存在時也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定——空。如離卻非存在，房子有它的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有、已有還無的現象。這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底、最究竟的因緣論。

(二) 二大理則 (pp.144-146)

1、依事待理成開展「緣起支性與聖道支性」二大理則

佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真性。如上面說到的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。

2、略說二大理則的內容

經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。

聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」(《雜阿含經》卷一二·二八七經)說此聖道，即可見

要到達清淨解脫，不論是過去或未來、大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的兩大理則。

3、大眾系與分別說系判攝二大理則是無為

佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則都有必然性與普遍性。

大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但能重視此兩大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！

4、結論

(1) 兩大理則都是因緣論，即總括了佛法的一切

這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。

有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。

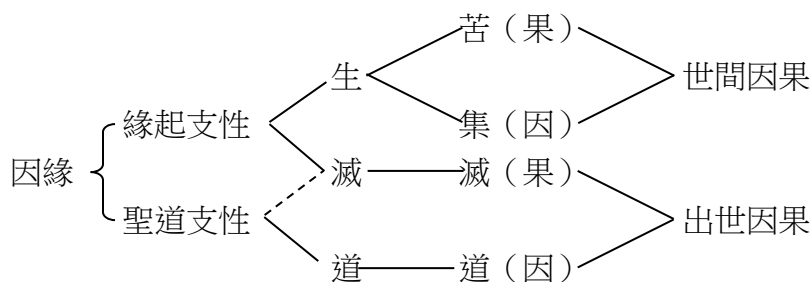
清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

(2) 從現實的雜染事象中，把握因果的必然性而捨染從淨

佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使它改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。

(3) 先知法住，後知涅槃

如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。



二、緣起事理 (第十一章)

(一) 緣起的定義與內容

1、緣起的定義 (pp.147-149)

(1) 略說緣起染淨的判攝

A、雜染的因緣，即緣起法

因緣有雜染的、清淨的，雜染的因緣，即緣起法。

緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」，說明依待而存在的法則。

它的內容，是「謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」。總結的說，即「純大苦聚集」，這是經中處處說到的。

B、中觀、瑜伽說緣起法通於染、淨

在中觀、瑜伽學中，緣起法或依他起法通於染淨，成為佛法中異常重要的理論，所以這值得特別留心！

(2) 闡述緣起的必然理則性

A、明「此故彼」之因果系

緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」；簡單的，可解說為「緣此故彼起」。任何事物的存在——有與生起，必有原因。

「此」與「彼」，泛指因、果二法。

表明因果間的關係，用一「故」字。

彼の所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成為因果系。此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。

在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。

B、明緣起甚深

佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起。」（《雜阿含經》卷一二·二九三經）如上面所揭出的三句：果從因生、事待理成、有依空立，都依緣起而說的。佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。

C、明緣起非誰所造作

這緣起法，佛說它是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。愚癡的凡夫，對於世間的一切覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀卻能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中得到必然的理則，這即是緣起法。

D、小結

能徹了這緣起法，即對因果間的必然性確實印定，無論什麼邪說，也不能動搖了。

2、緣起的內容（pp.149-151）

有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。

這十二支，可以約為三節：

(1)「逐物流轉」的緣起觀說明苦、集生死流轉的根源

一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。

A、從愛到老死的流轉

(A) 因生有老死

有情都要「老死」，老死是由生而來的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足憂。可見想長生不死或永生不滅，是永遠不可能的。

(B) 因有而有生

有情為什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有或者五有。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。

(C) 因取而有有

何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持、追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解與毫無意義的戒禁。

(D) 因愛而有取

人類的所以執取、趨求，又由於「愛」。這即是有情的特性，染著自體與境界，染著過去與未來。

B、小結

因為愛染一切，所以執取、趨求，所以引起業果，不得生、不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

(2)「觸境繫心」的緣起觀說明現實身、心活動的過程

二、識、名色、六處、觸、受五支，是在逐物流轉的緣起觀中，進求它的因緣，達到「觸境繫心」的緣起。

A、愛由受引發

有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，所以引發染愛。染愛不但是愛著喜樂的，凡是感情掀動而不得不愛、不得不瞋，戀著而難以放下的一切都是。

B、受由觸引發

論到情緒的領受，即知由於（六）根的取境、發識，因三者和合而起的識「觸」。沒有觸，反應對象而起的領受，也即不生。這十二支中的觸，專指與無明相應的觸。

C、觸不離六處而有

這樣，即是不能沒有「六處」的。

D、六處因名色增長而成

六處即有情自體，這又從「名色」而有。名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。

E、名色的增長因有識的執持（兼論「生命依持」）

這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。

所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感、相依互存的緣起。如《雜阿含經》(卷一二·二八八經)說：「譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」

(3)「死生本源」的緣起觀說明惑、業、苦不斷流轉的純大苦聚

三、從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以進一步說：無明緣行，行緣識。

A、識依於行而有，行等於業有

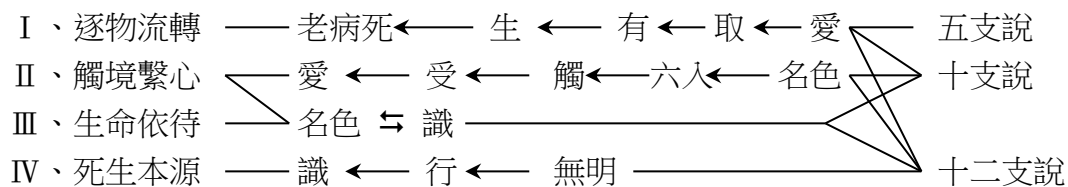
這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。

B、因有無明的蒙昧而有不斷的生死流轉

「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。

由於無明的蒙昧、愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。

【表一】：關於十二支約為三節的說明，請參見印順導師著《唯識學探源》「第三節、緣起的解釋」之「第一項、緣起支數的考察」，(pp.9-28)。其中，十二緣起各支的關係，如(p.23)：



(二) 緣起的流轉與還滅

1、緣起的流轉 (pp.151-154)

緣起與緣生，即理與事。緣生說明了「果從因生」；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生、秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思不可不知。

(1) 因與果是如環無端的前後必然而又無始終

一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。

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

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

前後必然而又無始終的。

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

(2) 從和合相續的一一階段上說明組織、流動的因果觀

A、依緣起而有的緣生因果觀是組織、流動的

二、依緣起而有的緣生，佛法是在彼此關涉的和合中、前後相續的演變中去體會的，這是組織的、流動的因果觀。

B、十二緣起支的因果必然程序非如一般從瓜生瓜的因果觀

這和合相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。

如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。

C、舉生命發展的現象明十二緣起因果是「約位」說的

如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。

D、從不同階段的關連中明佛法的因果觀即無常、無我的

這等於現代的社會學者把幾千年歷史的演變劃成若干時代，然而工業時代也還是有種莊稼的，同樣的，農業社會也不能說沒有漁獵生活。

緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中（佛法本來是依人而立的）去說明不同的階段罷了。

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

2、緣起的還滅 (pp.154-156)

(1) 總明流轉門與還滅門的關係

探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性、前後程序的必然性；從推因知果，達到因有果有、因生果生的必然關係。但佛法求知人世間的苦痛原因，是為了設法消除它。所以流轉門說：乙的存在，由於甲的存在。

現在還滅門中反轉來說：沒有甲，也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅。」這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。

所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

(2) 明依緣起而還滅的必然性

依緣起而現起緣生的事相，同時又依緣起顯示涅槃。

涅槃，即諸法的真性，也即是法性。

經中曾綜合這二者，說有為法與無為法。依《阿含經》的定義說，有為法是有生有滅的流轉法；此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。所以無為是離愛欲、離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。

這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因為緣起的有為生滅法本是從眾多的關係而生起的，既從因緣關係的和合而生起，它決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎？所以涅槃的安立，即依於緣起。

這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。

(3) 緣起的涅槃觀是從經驗出發，經理性的思辨而體驗的

涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬它！

三、三法印與一法印 (第十二章)

(一) 三法印

1、三法印的真實性 (pp.158-160)

(1) 聲聞法所說的三法印

A、依有情說三法印

(A) 總說

佛說三法印，是從有情自身說，有情是無常、無我、空寂的。印度傳統的、新起的宗教，每以為生死五蘊身中，或離五蘊身以外，有常住真我。佛以為有情是緣起的有情，依緣起說，不能不是無常、無我的。

(B) 無常故苦

無常即是變化不居，換言之，即是生而必滅的。一般人以環境的適意為快樂，或以保持心境平和的不苦不樂為安隱。依佛的慧觀，這也是苦的。此苦，不是憂愁等苦，是無常義。一切的快樂、安隱都在不斷的變化；如意稱心、平安恬適，都不是一得永得而可以悠久的，是終歸於滅壞的。無論怎樣的安適，都向此目標前進。有生必有死，有壯必有老，有盛必有衰，因此給以「無常故苦」的判定。婆羅門所說的常我，是妙樂的。佛反對他，一切無不在變化無常過程

中，那還有什麼究竟圓滿妙樂可說？所以說無常故苦。

(C) 苦故無我，無我故涅槃

佛說苦就是無我，這因為我是主宰義，對周圍的一切能作得主、能自由支配，必如此才可以名為我。但有情依蘊、界、處諸法而立，是變化無常的，無常即是苦的，苦即不自在，那還能說是我嗎？佛法說：正因為有情倒執有我，所以起惑造業，流轉不息，我執即是流轉動亂的根源。如悟解無我，沒有了這動亂的因，即惑、業不起，當下能正覺諸法實相，一切即是寂靜涅槃。

B、依無情無法詮說三法印中「無常故苦，苦故無我」的意義

佛陀依有情而說此三法印，如論到對有情存在的世間，這或是所依的五蘊，或是所住的器界，這一切也是無常的。

世間確是無常的，但如說「無常故苦，苦故無我」，即有點不適合。如這枝粉筆，說它是無常，當然是對的；但說它是苦、是無我，那就欠當了。粉筆是無情的，根本不會有領受，即無所謂苦不苦；沒有苦不苦或自由不自由，也不會執著為我；不是我，也不需要說無我。所以無常故苦、苦故無我，是依有情而說。

(2) 大乘法所說的三法印

A、擴充三法印而應用到一切——法無我

如擴充三法印而應用到一切，那就如大乘所說的「無常故（無我）空」了。空是無自性的意思，一切法的本性如此，從眾緣生而沒有自性，即沒有常住性、獨存性、實有性，一切是法法平等的空寂性；這空性，經中也稱為法無我。

B、辨明法無我與人無我的同異

此法無我的我，與有情執我的我略略不同。

實在的、常住的、獨存的，這個我的定義是相同的；

但有情所執自我，即在此意義上，附入意志的自由性，這即不同。

從實在、常在、獨存的意義說，有情是無我空的，諸法也是無我空的。本性空寂，也即是涅槃。

C、小結：將三法印遍通一切的有情與無情

這樣，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，遍通一切，為有情與世間的真理。

2、三法印的實踐性 (pp.160-161)

(1) 三法印是事物的真相、亦是實踐的過程

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。

(2) 每一法印都能離執證真，依眾生根性不同或說二印或三印

這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。

依無常門而悟入的，即無願解脫門；

依無我而悟入的，即空解脫門；

依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。
由於有情的根性不同，所以或說此、或說彼，或說二印、或說三印。

(3) 完備三法印的修行次第過程

A、依聲聞常道說——無常、無我、涅槃

如完備三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。如經中常說「厭、離欲、解脫」，這即是依三法印修行的次第。

觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；
能厭苦，即能通達無我，無我我所執，即離一切愛欲；
離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。

這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程、主觀與客觀、事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！

B、依龍樹《智論》說——無常、空、無生

龍樹在《大智度論》裡說：無常為空門，空為無生門。這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生，即是涅槃的異名。

(二) 三法印與一法印

1、從無我中貫徹一切 (pp.161-164)

(1) 三法印的統一取決於諸法無我印，由此可知諸法本無自性空或無我

其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的「諸法無我」印。諸法，通於「有為」與「無為」，從「有為、無為」同是無我性去理解，即能將「常」與「無常」統一起來。

諸法的無我性，可從緣起法去說明。緣起法本通兩方面說：

- 一、流轉的因果相生，即是無常；
- 二、還滅的因果寂滅，即是涅槃。

所以緣起能貫徹這兩端；緣起是無我性的，無我也即能貫通這兩端了。

諸法的所以相生、還滅，可以這樣的理解：一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了；如確乎是真實有，它也決不會滅。所以從一切法的相生、還滅，理解它本來無自性空的、本來無我的。……

(2) 從緣起無性洞徹空無我的思想，正處中道

一般人見到法生，就起有見；見到法滅，就起無見。如常人見一朵花，以為實有此花體；等到花謝落，就以為什麼都沒有了。小孩從母胎出生，以為實有這個有情自體；等到死了，又以為什麼都沒有了。世間常人總是如此實有、實無的倒見。佛說緣起法，就不同了。見到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以說有，因此而不起無見。見到法的滅去，知道是「此無故彼無，此滅故彼滅」，由此而不起有見。能離有無二見，就是安住於中道了。不解緣起本空，容易認為佛法是詭辯，為什麼常人會於生滅法起有無見，到了佛弟子，還是照樣的生滅，就不生有無見呢？不知道這因為常人的心目中總是認為

真實不空的，所以見生見滅，即落於有見無見。

學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認它。現象確是有因果、體用的，有現起與還滅的，但沒有一些是實在的、常住的、獨存的，僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。

(3) 依緣起無我貫徹三印

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。緣起法的歸於滅，說它是空；這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時、存在時，由於了無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。

從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。

生滅無常，即是空無我的；

空無我即是不生不滅的；

不生不滅即是生滅無常的。

這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

2、三法印即是一法印 (pp.165-167)

(1) 明三法印與一法印的真理本無二致

A、一般對三法印與一法印的分類

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。

B、明三法印與一法印的真理無二致的理由

佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。

(A) 從緣起法相說三法印的差別，且三者有著次第的關係

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。

豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。

橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。

從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。

《雜阿含經》(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。

(B) 從智證空寂闡明三法印是同一本空性(法性)的內容

然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。

由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。

彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即

無有我性；無我性，所以現象是這樣的相互依存。

這樣，相續的、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。

(C) 小結

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！

(2) 從根性的不同而說有三法印與一法印

A、佛為一般根性說三法印，為利根直示中道

佛為一般根性，大抵從無常、無我，次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。

B、聲聞多依三法印，大乘多依一法印

聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。

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

C、龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印

拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。

如《大智度論》(卷二二)說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在；無有自在故無我。無常、無我、無相，故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。」。又說：「觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」

這真是直探佛法肝心的名論！

參、聖道支性

(壹) 中道的原則

一、三乘共依的原則 (第十三章)

(一) 人類的德行 (pp.172-174)

1、在佛法中宗教與種族是平等的

佛說四姓平等，即種族優劣的根本否定。這在宗教中，佛法即為一切人的宗教，所以四姓「出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦弟子」(《增一阿含經·苦樂品》)。優婆離尊者，出身賤族，為持律第一上座，這可見佛法的人類平等精神。

男與女，約信仰、德行、智慧，佛法中毫無差別。如在家的信眾，男子為優婆塞，女子即是優婆夷。出家眾，男子為沙彌、比丘，女子即為沙彌尼、比丘尼。女眾與

男眾，同樣的可以修道解脫。……

總之，佛法為全人類的佛法，不論貴賤、男女、老少、智愚，都為佛法所攝受，佛法普為一切人的依怙。

2、從人類到一切有情

佛法不但是人類的，而且是一切有情的。佛法所要救濟的，是一切有情，所以學佛者應擴大心胸，以救護一切有情為事業。這是佛法的廣大處，如菩薩的悲心激發，不惜以身餵虎（《本生談》）。

然而佛在人間，佛法的修學者與被救護者，到底是以人類為主。如基於自他和樂共存的道德律，

殺生的罪惡，對於人、畜生、螻蛄，是有差別的；

對於畜生、凡夫、聖人的布施，功德也不同。

如忽略這普度一切有情而以人類為本的精神，如某些人專心於放生——魚、蛇、龜、鱉，而對於罹難的人類反而不聞不問，這即違反了佛法的精神。

(二) 正覺的德行

1、依法修行的現覺 (pp.175-177)

(1) 佛法的中道德行是真理與德行的統一，理與智、智與行的圓滿

佛法的中道行，為人類德行的深化又廣化。它所以超勝人間一般的德行，即因為中道是依於正法而契入正法的。……

佛法的中道行，即為了要扭轉迷情的生活為正覺的生活，扭轉困迫的生活為自在的生活。這所以以實證此法為目的，以隨順此法的思想行為為方法，以厭離迷情而趨向正覺為動機。

因此，專修取相的分別行是不夠的，佛所以說：「依智不依識。」

如專談法法平等，不知行為有法與非法——順於法與不順於法的差別，也是不對的。所以說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」

釋尊的教導修行，不外乎依法而行，行到法的體證。

(2) 佛法對於見法的體見與實證是理智、德行的，不只是信仰而已

依法修行，雖因為根性不同，不一定現生就達到見法的目的。但佛法對於法的體悟，決不認為要實現於死後，或實現於來生、實現於另一世界。

佛弟子的依法修學，決不等到未來、他方，而要求現在的證驗。如現生都不能體悟得解脫，將希望寄託在未來、他方，這過於渺茫，等於不能真實體驗的幻想。所以佛法的中道行，重視「自知自覺自作證」。……

佛法對於如實證知的如此重視，即表示學者充滿了理智的、德行的佛法的新生命，不是傳統的、他力的宗教信仰而已。這是對於迷情生活的否定，轉化為正覺生活的關鍵。這是凡聖關，大乘與小乘沒有多大差別，不過下手的方便與究竟多少不同罷了。

2、正覺的生活 (pp.177-179)

(1) 正覺中道行的生活即是八正道，是離苦樂二邊的

不論縱我的樂行、克己的苦行，都根源於情愛，不能到達和樂與自由。所以釋尊

否定這兩端，開示究竟徹底的中道行，即是正見為導的人生。自我與世間，惟有智——正見為前導，才能改善而得徹底的完善。不苦不樂的中道，不是折中，是「以智化情」、「以智導行」，隨順於法而可以體見於法的實踐。

(2) 依中道而達到正覺、解脫的境地，會因根性的不同而有不同的發展

智慧為眼目的中道，順隨法而達到見法，即進入了正覺與解脫的境地，成為聖者。到此，可說真的把握了、實現了佛法。

然而依法見法的中道行，是為了解脫人生的繫縛苦迫，為了勘破迷情的生活，實現正覺的生活。所以到得這裡，

有以為一切完成了；

有以為正覺的生活恰好從此開始，有此徹悟深法的正覺，才能「行於世間，不著世間」，作種種利他的工作，完成佛陀那樣的大覺。

二、內心與事行的德行（第十四章）

(一) 德行的心理要素（pp.181-184）

1、德行有內心與事行的兩個面向；道德的根源

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

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

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

2、道德的意向

(1) 慚愧是人類不同於禽獸的地方

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

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

(2) 慚愧須依自、法、世間三者的助緣來完成

這所以佛說慚愧心「自增上、法增上、世間增上」，即是說：慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

A、依自己的人格而使慚愧心活躍起來

一、依自己：人類應自尊自重，佛說：一切有情有解脫分，一切有情有佛性。

誰也有止惡行善的可能，我為什麼不能？人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的聖性，所以說：「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」。……

B、依法的真理使善惡抉擇更為恰當

二、依法：道德行為，雖因時代、環境而多少不同，但決非純主觀的，必有它的合法則性，德行是順於法——真理的行為。由於理解真理、順從真理（信受賢聖的教授，也屬於此），所以能趨向於應行的正道。

佛法的依法修行而證入於法，也即此依法的最高意義。由於尊重真理、順從真理，向善的慚愧心即會生起來，對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。

C、依世間的時空適應使慚愧更正確

三、依世間：人類生而為依存於世間的，世間的共同意欲，雖不一定完全合於真理，但世間智者所認為應該如何的，在某一環境、時代中，多少有他的妥當性。所以離惡向善的慚愧心，不能忽略世間而應該隨順世間。釋尊說：「我不與世間（智者）諍。」由於尊重社會意旨，避免世間譏嫌，即能引發慚愧而使它更正確。

D、德行的完成以「法增上」為最

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而它的引發、增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德的所以是道德，應該如此、非如此不可，即依這三者而決定。

德行的增長完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好處。這其中，真理——法是更主要的，惟有從真理的理解與隨順中，能離去自我的固蔽，促進世間的向上。同時也要從自我的解脫、世間的淨化中，才能達到法的完滿實現，即德行的完成。

3、道德的努力

德行的實踐，由於自我的私欲、環境的壓力、知識的不充分，想充分實現出來，並不容易，這需要最大努力的。這種推行德行的努力，經中稱為精進與不放逸。

精進是勤勇的策進，不放逸是惰性的克服。

精進是破除前進的阻礙，不放逸是擺脫後面的羈絆。……

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

4、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。

(1) 信的定義

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。

(2) 信的修學過程

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」。……

(3) 淨信為修學正法的根基，一切德行發展的所依

佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。

這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母。」以此為善的，可見佛法的德行對於真理是怎樣的尊重！

德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要。

(二) 德行的實施原則 (pp.186-191)

1、從平常到深刻與廣大

德行不但是內心的，是見於事實的。引發人類的德行本能，使他實現出來，才成為善的行為。

(1) 契合於和諧、福樂、清淨的善行為一般人生德行的理想

從全體佛法去理解，佛法的德行，以人生的和諧、福樂、清淨為理想、為標準。……有情從無始以來，在死死生生的不斷相續中，時間是那樣的悠久。有情與世間的一切有情，從過去到現在，都有過相依共存的關係；現在如此，將來也還要相依共存的。

所以實現和樂清淨的人生理想——道德準繩，不僅是這一世間、這一時代的人類；不過佛出人間，為人類說人法，還是依這人類為本，再延續於無限的時間、擴展到無限的空間，織成自他間展轉相依、展轉差別的網絡。

(2) 由一般德行進入深化、廣化的德行

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行。內心會策導我們趨向於合理的行為，或誤趨於不合理的行為，所以內心的是否清淨、是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。那麼，人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進、擴展而完成。

淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間，所以說「心淨則眾生（有情）淨」。

佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說「心淨則國土淨」。

佛法的德行，是以自他為本而內淨自心、外淨器界，即是從一般的德行，深化、廣化而進展到完善的層次。

(3) 小結：德行大體可分為三個層次

大體的說，

人天的德行是一般的；

聲聞的德行，進展到深刻的淨化自心；

菩薩的德行，更擴大到國土的嚴淨。

2、德行深化的真義

(1) 德行的深化是傾向於出世的超脫

佛法的德行，不但是深化的，但否定世間而傾向於超脫的深化，確是佛法德行的核心。……現實的超脫，決不是常人所誤解的悲觀、厭世、否定人生。

依一般說，

人生是無常的，也是相續的；

是苦，而色等也有樂（《雜阿含經》含卷三·八一經）；

是不淨，也是有淨相的；

是無我，也有相對的假我。

依人事論人事，佛法決不否定人生，反而肯定人生，以人生的和樂為道德標準，確定行為的價值，使人類努力於止惡行善。

(2) 德行深化的意義

至於深化的德行，從無常苦迫的世間觀，修戒定慧，傾向於無生解脫，這是另有它的深意。如《雜阿含經》（卷一七·四七三經）說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」

又（四七四經）說：「以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受悉皆是苦。」這是比對於寂滅，而觀察無限生死的流轉，即不能不如此說。……

深化的德行，即解脫生死的實踐，並非專重「臨終一著」，專門講鬼、講死了事。解脫生死的德行，即徹底解脫這迷情為本、自我中心的生活，使成為正覺的生活。因為現實一般的是生死，所以稱超脫了的正覺為無生；現實一般的是世間，所以稱超脫了的為出世。無生與出世等，即是淨化這現實一般的正覺；無生與出世，即在這生死與世間中去實現。……

從有漏到無漏，從世間到出世，從凡情到聖覺，這深化的德行，從一般的人生德行而進修到深入無生，又從無生出世的立場而廣行自他共利的大行。深化的德行，好像否定現實一般的人生，實即是充實了、完成了人生。

三、信徒必備的根基（第十五章）

(一) 歸依三寶（pp.193-195）

1、總說歸戒是身為信徒的根基

佛法的中道行，不論淺深，必以歸戒為根基。歸依、受戒，這才成為佛法的信徒——佛弟子，從此投身於佛法，直接、間接的開始一種迴邪向正、迴迷向悟的，革新向上的行程。……

歸依於三寶，即立願參加這覺濟人類的宗教運動，或作一般的在家眾，或作特殊的出家眾，以堅定的信仰來接受、來服從、來擁護，從事佛法的實行與教化。……

2、歸依三寶須理事兼顧

歸依三寶，不能離卻住持三寶，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。

(1) 佛法的歸依不同於一般宗教的歸依

歸依本是一般宗教所共同的，佛法卻自有獨到處。

A、約歸依的對象說

三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行者，對於佛弟子是模範、是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即為了要實現這樣的正覺解脫。

所以歸依佛與僧，是希賢希聖的憧憬，與歸依上帝、梵天不同，也與歸依神的使

者不同。因為歸依佛與僧，不是想「因信得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上、向解脫。論到法，法是宇宙人生的真理、道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，為佛弟子究竟的歸宿。

B、約歸依的心情說

初學者歸依三寶，雖依賴外在的三寶引導自己、安慰自己，但如到達真——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：

法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。歸依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實在是自己理想的模範，所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。

(2) 體現三寶而成為後學者的歸依處

從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者；

但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成為後學者的歸依處了。

◎補充：第三章，(pp.49-50)：

歸依法，即以因果事理的真相為依歸。歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合「真理——法」而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。

(二) 受持五戒 (pp.195-197)

歸依是迴邪向正、迴迷向悟的趨向，必有合法的行為，表現自己為佛化的新人。所以經歸依而為佛弟子的，要受戒、持戒。……

凡在家弟子，應受持五戒，五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。這是最一般的，近於世間的德行，而卻是極根本的。這五戒的原則，即為了實現人類的和樂生存。

(貳) 聲聞行：在家、出家

一、在家眾的德行 (第十六章)

(一) 一般的世間行 (pp.203-208)

1、人天行

(1) 出世的德行以人天正行——施戒定為基

出世的德行，是一般德行的勝進，是以一般人的德行為基礎而更進一步的。佛法為了普及大眾、漸向解脫，所以有依人生正行而向解脫的人天行。

佛弟子未能解脫以前，常流轉於人間、天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生於人、天，所以佛法的世間正行，是大體同於世間德行的。

(2) 施戒定為「現法樂」與「後法樂」的增上人天心行

釋尊為新來的聽眾說法，總是「如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法」(如《中阿含經·教化病經》)。我們知道，生死是相續的，業力的善惡會決定我們的前途。在沒有解脫以前，應怎樣使現生及來生能進步安樂，這當然

是佛弟子關切的問題。

佛法不但為了「究竟樂」，也為了「現法樂」與「後法樂」。怎樣使現生與未來，能生活得更有意義、更為安樂，是「增上生」的人天心行。也即是修學某些德行，能使現實的人生更美滿，未來能生於天上、人間。……

2、正常的經濟生活

在家眾，首先應顧慮到經濟生活的正常，因為有關於自己、家庭的和樂，更有關於社會。釋尊曾為少年鬱闍迦說：「有四法，俗人在家得現法安現法樂。」（《雜阿含經》卷四·九一經）

- 一、方便具足：是「種種工巧業處以自營生」。如沒有知識、技能從事正當的職業，寄生生活是會遭受悲慘結局的。《善生經》也說：「先當習技藝，然後獲財業。」……
- 二、守護具足：即財物的妥善保存，不致損失。
- 三、善知識具足：即結交善友，不可與欺誑、凶險、放逸的惡人來往，因為這是財物消耗的原因之一。《善生經》說：財產的損耗，有六種原因，即酗酒、賭博、放蕩——非時行、伎樂、惡友與懈怠。
- 四、正命具足：即經濟的量入為出，避免濫費與慳吝。

3、合理的社會生活

人在社會中，與人有相互的關係。要和樂生存於社會，社會能合理的維持秩序，應照著彼此的關係各盡應盡的義務。

佛曾為善生長者子說六方禮，略近儒家的五倫¹說。

善生長者子遵循遺傳的宗教，禮拜天地四方，佛因教他倫理的六方禮。六方禮，即以自己為中心，東方為父母，南方為師長，西方為妻，北方為友，下方為僕役，上方為宗教師。這六方與自己，為父子、師弟、夫妻、親友、主僕、信徒與宗教師的關係。彼此間有相互應盡的義務，不是片面的，如《長阿含經》、《中阿含經》的《善生經》詳說。……

(二) 特殊的信眾行 (pp.210-212)

1、五法俱足

(1) 五種具足為在家眾獨特的行持

優婆塞與優婆夷，以在家的身分來修學佛法。關於家庭、社會的生活，雖大體如上面所說，但另有獨特的行持，這才能超過一般的人間正行而向於解脫。修行的項目，主要為五種具足（《雜阿含經》卷三三·九二七經等）。

(2) 別釋五法與八正道之關係

A、信具足

- 一、信具足：於如來生正信，因佛為法本、佛為僧伽上首，對如來應有堅定、正確的信仰。信心是「深忍樂欲，心淨為性」，即深刻信解而又願求實現的淨心一

¹ 五倫：舊指君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之間五種倫理關係。也稱五常。（《漢語大詞典（一）》，p.342）

—這等於八正道的正見、正志。

B、戒具足

二、戒具足：即是五戒。五戒不僅是止惡的，更是行善的，如不殺生又能愛護生命。……

C、施具足

三、施具足：如說「心離慳垢，住於非家，修解脫施、勤施、常施，樂捨財物，平等布施」。……

上二種，等於八正道的正語到正精進。

D、聞具足

四、聞具足：施與戒，重於培植福德；要得佛法的正知見、進求正覺的解脫，非聞法不可。這包括「往詣塔寺」、「專心聽法」、「聞則能持」、「觀察甚深微妙義」等。

E、慧具足

五、慧具足：即「法隨法行」而體悟真諦——這等於八正道的從精進到正定。佛為鬱闍迦說四種具足，將聞併入慧中，因為聞即是聞慧。這樣，才算是「滿足一切種優婆塞事」。

(3) 小結

以信心為根本，以施、戒為立身社會的事行，以聞、慧為趨向解脫的理證。名符其實的優婆塞、優婆夷，真不容易！

但這在佛法中，還是重於自利的。如能自己這樣行，又教人這樣行，「能自安慰，亦安慰他人」，這才是「於諸眾中，威德顯曜」的「世間難得」者（《雜阿含經》卷三三·九二九經）！

五法而外，如修習禪定，在家眾多加修四無量心。

2、六念

在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共為六念，這都見於《雜阿含經》。……

二、在家與出家所共之解脫正行（第十七章）

(一) 八正道（pp.220-224）

正覺解脫的正道，經中雖說到種種的項目，但八正道是根本的，是一切賢聖所必由的。

1、八正道有三類不同的敘述

關於八正道，經中有不同的敘述：

(1) 正定為修行的目標

一、從修行的目標說，得正定才能離惑證真；而要得正定，應先修正見到正念，所以前七支即是正定的根基、助緣。如《雜阿含經》（卷二八·七五四經）說：「於此七道分為基業已，得一其心，是名賢聖等（正）三昧根本、眾具。」（參《中阿

含經·聖道經》)

(2) 正見為修行的先導

二、從修行的先導說，正見是德行的根本。

如《雜阿含經》(卷二八·七五〇經)說：「諸善法生，一切皆以(慧)明為根本。……如實知者，是則正見。正見者，能起正志……正定。」正見即明慧，是修行的攝導，如行路需要眼目、航海需要羅盤一樣，所以說：「如是五根(信、進、念、定、慧)，慧為其首，以攝持故。」(《雜阿含經》卷二六·六五四經)

正見對於德行的重要性，是超過一般的，所以說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」(《雜阿含經》卷二八·七八八經)大乘的重視般若，也即是這一意義的強化。而菩薩的大慧、深慧，不怕生死流轉而能於生死中教化眾生，也即是這正見——般若的大力。

(3) 正見為首，正精進與正念為助而進修

三、以正見為首，以正精進、正念為助而進修。

如正見，專心一意於正見，努力於正見的修學。

又從正見中了解正志，專心一意於正志，努力於正志的修學。像這樣，正語、正業、正命也如此。

這樣的正見為主，正精進、正念為助，「以此七支習助具，善趣向心得一者，是謂聖正定」(《中阿含經·聖道經》)。這是重視精進與專心，而看作遍助一切支的。

(4) 小結

這三說，並沒有什麼矛盾。

2、八正道與三學、三慧的修行次序

佛法的修學，以正覺解脫為目標。到達這一目標，要先有聞、思、修慧。

(1) 正見與聞慧

「正見」，最先是聞慧，即對因果、事理、四諦、三法印等，從聽聞正法而得正確深切的信解；理解佛法，以佛法為自己的見地。

正見是分別邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，捨邪惡而信受純正的(參《中阿含經·聖道經》)。這是「於法選擇、分別、推求、覺知、點慧、開覺、觀察」(《雜阿含經》卷二八·七八五經)的抉擇正見。

如正見善惡因果、生死的相續與解脫，還是世間的正見，能「轉向善道」而不能出世。如對於四諦真理的如實知見，「依離，依無欲，依滅，向於捨」，那才是向解脫的出世正見。這樣的正見，並不是浮淺的印象，要精進的努力，正念的專一，才能成就。

(2) 正志與思慧

得了佛法的正見，即應引發「正志」——契譯正思惟。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。

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；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」。

(3) 正業、正語、正命是合於戒學的行為與生活，亦為思慧必然實現的合理行動

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」。

正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，及一切的愛語、法語。

正業是不殺、不盜、不淫，與一切合理的行動。

正命是合理的經濟生活。

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。

(4) 正精進為戒的總相，及遍通一切道支

「正精進」是離惡向善、止惡行善的努力，遍通一切道支。

如專從止惡行善說，即戒的總相。以正見為眼目，以正志所行的正戒為基礎，以正精進為努力，這才從自他和樂的止惡行善，深化到自淨其心的解脫。

(5) 正念與正定，即修慧階段

「正念」是對正見所確認而正志立意求它實現的真理，念念不忘的憶持現前。

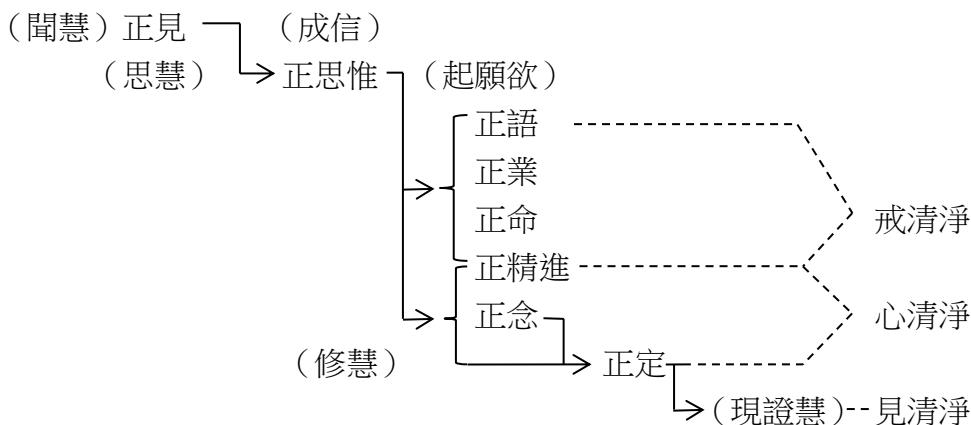
念是定的方便，因念的繫念不忘而得一心，即「正定」。由於一心的湛寂，如實正智能依之現前。

正念與正定，即修慧階段。由修慧——與定相應的正見而發無漏慧，才能完成正覺的解脫。

(6) 八正道為解脫道的正軌

八正道的修行，即戒、定、慧三學的次第增進，也是聞、思、修三慧的始終過程，為聖者解脫道的正軌。

【表二】：印順導師《華雨集》第二冊，(p.26)：



(二) 道的必然性與完整性 (pp.224-225)

1、八正道的必然性

(1) 出家、在家的正命雖不同，但都不能與八正道相違

八正道是向上向解脫所必經的正軌，有它的必然性。

中道的德行，是不能與它相違反的。出家眾依此向解脫，在家眾也如此。所不同的，出家眾的正命，指少欲知足的清淨乞食；在家眾是依正常的職業而生活。生活方式不同，所以正命的內容不同，但同樣要以合理的方法而達到資生物的具足。這不應該非法取得，也不能沒有，沒有或缺乏，是會使身心不安而難於進修的。佛教信眾的解脫行，固然非依此不可，即使沒有出離心、沒有解脫慧的一般世間行，也不能與八正道相違。

(2) 二類八正道——世間與出世間

八正道有二類：有「世俗有漏，有取，轉向善趣」的，有「聖出世間無漏，不取，正盡苦轉向苦邊」的（《雜阿含經》卷二八·七八五經）。

這二者的差別，根本在正見。如是因果、善惡、流轉、解脫的正見，以此為本而立志、實行，這是世俗的人天正行。如是四諦理的正見，再本著正見而正志、修行，即是能向出世而成為無漏的。

2、八正道的完整性

佛法以八正道為德行的總綱，這不是孤立的、片面的，是完整的、關聯的，是相續發展、相依共存的，是知與行、志向與工作、自他和樂與身心清淨的統一。

(1) 知與行的統一

佛法的德行，貫徹於正確的正見中；由知見來指導行為，又從行為而完成知見——這是知行的統一。

(2) 志向與工作的統一

依正見確立正志——向於究竟至善的志願，有志願更要有實際工作。沒有志向，實行即漫無目的；但也不能徒有志願，惟有實踐才能完成志願——這是志向與工作的統一。

(3) 自他和樂與身心清淨的統一

對人的合理生活，經濟的正常生活，這是有情德行而表現於自他和樂中的；定慧的身心修養，是有情德行而深刻到身心清淨，這也有相依相成的關係。

(4) 小結

釋尊隨機說法，或說此，或說彼，但人類完善的德行、向解脫的德行，決不能忽略這德行的完整性。否則，重這個、修那個，即成為支離破碎，不合於德行的常軌了。

【表三】：(編者所製)

正見	正志	正語	正業	正命	正精進	正念	正定	
知	行							
(知見)	志向	工作						
(知見 + 志向)		自他和樂				身心清淨		

(三) 道的抉擇 (pp.225-228)

1、德行的項目，都不出於八聖道

「八正道行入涅槃」，是唯一而不許別異的正道。所以佛臨滅時，對須跋陀羅說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」(《長阿含經·遊行經》)這是怎樣明確的開示！如來雖說有許多德行的項目，都是不出於八聖道的。

(1) 諸道品與八正道的相攝

如：

「四念處」²即正念的內容，

「四正斷」³是正精進的內容，

「四聖種」⁴是正命的內容，

「四神足」⁵是正定起通的內容。

「五根」與「五力」：⁶

信（信解）即正見、正志相應的淨心；

精進即含攝得戒學的正精進；

念即正念；

定即正定；

慧即依定而得解脫的正見。

五根、五力與八聖道的次第內容，大體是一致的。

「七覺支」，偏於定慧的說明。

(2) 八正道與三增上學的次第相攝性，完全一致

佛法道支的總體，或說為三增上學(《雜阿含經》卷二九·八一七經)。

三增上學是有次第性的：依戒起定，依定發慧，依慧得解脫。

八正道的以正見為首，這因為正見（慧）不但是末後的目標，也是開始的根基，遍於一切支中。

如五根以慧為後，而慧實是遍一切的，所以說：「成就慧根者，能修信根（精進、

² 四念處：1.身念處，2.受念處，3.心念處，4.法念處。

³ 四正勤：1.未生諸惡不善法令不生，2.已生諸惡不善法令斷，
3.未生諸善法令生，4.已生諸善法令增長。

⁴ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.1047)：

四聖種的本義，是對於衣服、飲食、住處——三事，隨所能得到的而能夠滿足；第四是「樂斷樂修」。後來適應事實的需要，改第四事為，隨所得的醫藥而能滿足。衣、食、住、藥知足，就是受比丘戒時所受的「四依」，是比丘對資生事物的基本態度。

(2) 印順導師《空之探究》(p.18)：「唯有分別論者，於三十七道品外，加四聖種，立四十一道品，見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷96(大正27,499a)。」

⁵ 四如意足：1.欲定斷行成就修如意足，2.心定斷行成就修如意足，

3.精進定斷行成就修如意足，4.思惟定斷行成就修如意足。

(四神足是定，定為神通所依止，稱為神足。雖是定，但由修發三摩地的主力，有由欲，由勤，由止，由觀而不同，所以分為四神足。)

⁶ 五根、五力：1.信，2.精進，3.念，4.定，5.慧。

念、定也如此)；……信根成就，即是慧根。」(《雜阿含經》卷二六·六五六經) 慧學是貫徹始終的，八正道的正見，側重它的先導；三學的慧學，側重它的終極完成。

參照五根的慧根攝持，即可以解釋這一次第的似乎差別而實際是完全一致。

2、三增上學的次第必然性

佛法的依戒而定、從定發慧，一般誤解的不少。

(1) 正定依淨戒與直見而起

定本是外道所共的，凡遠離現境的貪愛，而有繫心一境——集中精神的效力，如守竅、調息、祈禱、念佛、誦經、持咒，這一切都能得定。但定有邪定、正定、淨定、味定，不可一概而論。

雖都可作為發定的方便，但正定必由正確的理解、正常的德行、心安理得、身安心安中引發得來。

如經中常說：「因持戒便得不悔，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。」

佛對鬱低迦說：「當先淨其初業，然後修習梵行。……當先淨其戒、直其見、具足三業，然後修四念處。」(《雜阿含經》卷二四·六二四經)

滿慈子對生地比丘說：「以戒淨故得心(定的別名)淨，以心淨故得見淨。」(《中阿含經》·七車經)

一般學者，每不從「淨其戒、直其見」下手，急急的求受用、求證得，這難怪持咒等的風行了！

(2) 從定發慧的真義

其次，從定發慧，也並非得定即發慧；外道的定力極深，還是流轉於生死中。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。

三、戒定慧的考察(第十八章)

八正道的內容，即戒、定、慧三增上學，今再分別的略為論說。……

(一) 戒(pp.229-233)

1、戒律的廣狹二義

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，重在未證調證等大妄語，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。

2、戒與慈悲的相關性

(1) 持戒即是慈悲的實踐

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《雜阿含經》（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？……

(2) 四無量本是戒的根源

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《增一阿含經·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它，即稱為四無量。這本是戒的根源，由於戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。

3、小結

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，而求合於和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重於「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！

(二) 定 (pp.233-237)

1、禪定首重離欲

(1) 修定於印度歷史悠久，佛引入佛法成為發慧的方便

依戒生定，是在三業清淨的基礎，修得清淨的禪定（三昧、瑜伽等大同小異），為內心體驗必要的修養法。印度從《奧義書》以來，已極其流行。釋尊參學時，也曾學過。佛雖不滿於一般的禪，但從引發真慧來說，不能不說是方便；所以在佛法的德行中，還是有此一著。

(2) 習定的方法，與禪定以離欲為本質

習定的方法，儘可不同，但大抵調身、調息、調心，使精神集中而歸於平靜。這有一重要事實，即修習禪定必以離欲為先。如貪戀一般的現實生活，那是不能得定的。換言之，非鄙視——輕視現實生活，而傾向於內心——身心的理想生活不可。厭人間、欣天國，厭此間、慕他方，都可以得定的。禪定的本質，不外乎厭此欣彼、厭塵欲而安心樂。

(3) 五欲為習定呵責的對象

由於禪定的離欲，所以初下手時，先「呵五欲」——對於微妙的色、聲、香、味、觸，認識它的過患而厭棄它，尤其是男女欲。三界中的欲界，側重於五欲及性欲，非離這物欲與性欲，即不能得定、不能生色界天，色界是沒有這些欲的。所以如不能依定發慧，那麼厭離物欲、厭離男女欲，專心修定，即是外道的天行。

(4) 小結

印度一般的出家者，即是這樣的。佛法的出家生活，也即適應這一類根性。……

2、佛法的離欲，是淨化自心而適當的受用五境

人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況、合於身心需要而受用這些，不為環境的愛著而牽轉。所以——

《雜阿含經》(卷二一·五六四經)說「三斷」，有「依食斷食」；

《中阿含經·漏盡經》說「七斷」，有「從用(資生具)斷」。

特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。

釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。

佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜(《中阿含經·箭毛經》)。這可見問題在內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲、離欲(參《雜阿含經》卷一三·三〇九經)。……

3、佛法是修定而不重定

佛法常說依定發慧，所依的定不必是極深的，多少能集中精神就可以了。所以不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相應「電光喻定」的，都可以引發勝義慧，離煩惱而得解脫。如「慧解脫阿羅漢」，不得禪定，但對於生死的解脫，已切實做到。否則，定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，即愈對佛法不相應。如因定而生最高或頂好的世界，也不能解脫，反而是「八難」⁷的一難。佛法修定而不重定，是毫無疑問的。

偏於禪定的，必厭離塵境而陶醉於內心；久而久之，生活必流於忽略世間的現實生活，思想必落於神我型的唯心論。

佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。立足於心色依存的緣起論，有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善、唯心者的境界。後期佛法的唯心論，與禪師、瑜伽師結不解緣，這是有它發展的必然性的。

4、小結：染著定境也還是無明貪欲的產物

禪定，要遠離物欲與男女欲，但不知定境也同樣的是貪欲。

⁷ 印順導師《成佛之道》(增注本)，(pp.46-47) 八難：

1、離地獄，2、傍生，3、餓鬼三途苦。4、不生長壽天。5、生得人身亦生逢佛世。
6、生逢佛世亦生於中國。7、生於中國亦須六根具足。8、不生長邪見、外道家。

《中阿含經·苦陰經》中，論到「五欲」，主要的是物質佔有欲；

論到「色」，即是男女互相佔有的淫欲；

論到「覺」，即四禪定的定相應受；

經中一一說明它的味著、過患與出離。禪定以離物欲及性欲為主，而不知禪定也還是無明貪欲的產物。這對於專談「受用」的學者，是怎樣適當的教授！

(三) 慧 (pp.238-242)

1、聞思修與慧

(1) 四預流支為修學智慧的必然次第

無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。《雜阿含經》(卷三〇·八四三經)曾說四預流支：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向。」這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺真理，得須陀洹——預流果。這是修行的必然程序，不能躐等。

(2) 四預流支應與四依配合來修學

然從師而起三慧的修學程序，可能發生流弊，所以釋尊又說四依——「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」，作為修學的依準。

A、親近善知識與依法不依人

一、親近善知識，目的在聽聞佛法。但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免羸雜異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也不能保證傳授的可信。

善知識應該親近，而不足為佛法真偽的標準，這惟有「依法不依人」。……

我們要修學佛法，不能為宗派所縛、口傳所限、邪師所害，應積極發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說，以佛說的正經為宗，以學者的義說為參考，才能引生正確的聞慧。

B、多聞正法與依義不依語

二、從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。

如果重文輕義、執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭、離欲、滅盡寂靜法，是名多聞。」(《雜阿含經》卷一·二五經)

正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！

C、內正思惟與依了義不依不了義

三、義理有隨真理法相說，有曲就有情根性說，這即是了義與不了義、勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說作為思考的標準，就不免顛倒，所以說「依了義不依不了義」。這樣，才能引發正確深徹的思慧。如以一切為了義、一切教為圓滿，即造成佛法的籠統與混亂。

D、法次法向與依智不依識

四、法次法向是修慧。依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能得解脫，不能

引發無漏正智，所以說「依智不依識」。應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。

(3) 小結

佛法以正覺的解脫為目標，而這必依「聞、思、修」三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示！

2、慧與覺證

在家、出家的聖弟子，依八正道行，確有如實的悟證境地，這是經中隨處可見的。到此，淨化自心功夫，才達到實現。怎樣的觀慧才能引發如實覺呢？

(1) 方便雖有眾多，但切近實證處皆同觀三解脫門

方便是非常眾多的，

或說四念處——觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我；

或說四諦觀；

或說緣起的生起還滅觀。

但達到根本處，切近實證處，都是同觀實相的——空、無相、無願三解脫門。

(2) 三解脫門（三法印）即性空緣起（一實相印）的生滅觀

這是三法印的觀門：依無常成無願門，依無我成空門，依涅槃成無相門。等到由此而知法入法，即無二無別。如前〈三大理性的統一〉中說：

法性是空寂而緣起有的，從緣起的生滅邊，觀諸行無常與諸法無我；從緣起的還滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。

直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。……

(參) 菩薩行（第十九章）

一、菩薩行通說（pp.245-251）

(一) 空與慈悲（pp.245-248）

1、略說菩薩道的根源與原理

前來所說的在家與出家，約釋尊適應當時的一般聲聞弟子說。

本章的菩薩，雖不出於在家與出家，但約追蹤釋尊精神、發揮釋尊本懷的佛教徒說。

菩薩道源於釋尊的本教，經三、五百年的孕育長成，才發揚起來，自稱大乘。

大乘教雖為了適應時機而多少梵化，然而它的根本原理，到底是光華燦爛，能徹見佛法真髓的！

2、從空與慈悲別說菩薩道的內涵

先從空與慈悲來說明菩薩道。

(1) 空

A、從世尊的本生得知菩薩以修空為主

空，是阿含本有的深義，與菩薩別有深切的關係。

佛曾對阿難說：「阿難！我多行空。」（《中阿含經·小空經》）

這點，《瑜伽師地論》（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。

《增一阿含經·序品》也說：「諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄。」

B、從緣起之三法印說無常即空的深義

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。

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。

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，才能於生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向於佛道。

(2) 慈悲

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）。……

聲聞的淨化自心，偏於理智與意志，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於為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

3、應使三善根的德行，均衡的擴展到完成

德行是應該均衡的、和諧的擴展，不能如聲聞行那樣偏頗。如針對厭離情深的聲聞，應重視大悲的無瞋。

對於不善根的根本，也認為貪欲是不善的，但不是最嚴重的；貪欲不一定厭棄有情、障礙有情，世間多少善事，也依貪愛而作成。

惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行，所以說：「一念瞋心起，八萬障門開。」惡心中，沒有比瞋恚更惡劣的，

菩薩的重視慈悲，也有對治性。論理，應該使「無癡的智慧、無貪的淨定、無瞋的慈悲」，和諧均衡的擴展到完成。

(二) 從聲聞到菩薩 (pp.248-251)

1、論聲聞與菩薩在佛法中的差別

佛法，從一般戀世的自私的人生，引向出世的無我的人生。這有不可忽略的兩點，即從家庭而向無家，從自他和樂而向自心淨化。

(1) 聲聞從家庭而向無家，菩薩能做到在家與出家的統一

其中，出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭或民族的社會關係中解放出來。這

一出家，從離開舊社會說，多少帶點個人自由主義的傾向；如從參預一新的社團說，這是超家族、超國界的大同主義。

聲聞的出家眾，雖有和樂——自由、民主、平等僧團，但限於時機，乞食獨身的生活，在厭世苦行的印度思潮中，偏重於「己利」的個人自由。出家的社會意義，是私欲佔有制的否定，而無我公有的新社會，當時還不能為一般所了解，只能行於出家的僧團中，戒律是禁止白衣旁聽的。

但徹見佛法深義的學者，不能不傾向於利他的社會和樂。菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一。這是入世，不是戀世，是否定私有的舊社會，而走向公共的和樂的新社會。

(2) 聲聞從自他和樂而向自心淨化，菩薩能做到淨化自心與和樂人群的統一

同樣的，一般人的自他和樂、道德或政法，基於私欲的佔有制，這僅能維持不大完善的和樂。

聲聞者發現自我私欲的罪惡根源，於是從自他和樂而向自心淨化的德行。

然而淨化自心，不但是為了自心淨化，因為這才能從離欲無執的合理行為中，促進完成更合理的和樂善生。這樣，菩薩又從自心淨化而回復到自他和樂。從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂，實現國土莊嚴，這即是淨化自心與和樂人群的統一。所以菩薩行的特點，是透出一般人生而回復於新的人生。

2、菩薩行的開展

菩薩行的開展，是從兩方面發展的：

(1) 由出家眾發展起來

一、從聲聞出家者中間發展起來。

起初，是「外現聲聞身，內祕菩薩行」；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩，如《小品經》的轉教。⁸

到後來，自認聲聞行的不徹底，一律學菩薩，這如《法華經》的回小向大。

現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概。這稱為漸入大乘菩薩，在菩薩道的開展中，不過是旁流。

(2) 由在家信眾發展起來

二、從聲聞在家信眾中間發展起來。

在家眾修行五法而外，多修六念與四無量(無量三昧能入真，也是質多長者說的)，這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家

⁸ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7 三假品〉(大正8, 230b22-24)：

爾時佛告慧命須菩提：「汝當教諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜，如諸菩薩摩訶薩所應成就般若波羅蜜。」〔《大智度論》卷41〈7 三假品〉，大正25, 357a6-8〕

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈27 問住品〉(大正8, 273b25-c5)：

須菩提語釋提桓因言：「憍尸迦！我今當承順佛意、承佛神力，為諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜。如菩薩摩訶薩所應住般若波羅蜜中，諸天子！今未發阿耨多羅三藐三菩提心者應當發心。諸天子若入聲聞正位，是人不能發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？與生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心者，我亦隨喜。所以者何？上人應更求上法，我終不斷其功德。」〔《大智度論》卷54〈27 天主品〉，大正25, 442c1-9〕

眾的立場，努力於大乘思想的教化。這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞僧的；天王佛成佛，也是不現出家相的。印度出家的釋迦佛，僅是適應低級世界——其實是印度特殊的宗教環境的方便。

佛的真身，是現在家相的。如維摩詰，「示有妻子，常樂梵行」；常啼東方求法，也與女人同車。這是從悲智相應中，作到了情欲與離欲——情智的統一。

(3) 小結：無論出家或在家的菩薩，應著重於「從利他中完成自利」的真精神

聲聞的出家者，少事少業，度著乞食為法的生活。佛法為淨化人類的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是負社會的債，是能報施主恩的。換言之，真能修菩薩行，專心為法，過那獨身生活、教化生活，當然是可以的。

然而，菩薩行的真精神是「利他」的，要從自他和樂的悲行中去淨化自心的，這不能專於說教一途，應參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業。

如維摩詰長者的作為，

如善財所見善知識的不同事業：國王、法官、大臣、航海者、語言學者、教育家、數學家、工程師、商人、醫師、藝術家、宗教師等，

這些都是出發於大願、大智、大悲，依自己所作的事業，引發一般人來學菩薩行。為他、利他的一切，是善的德行，也必然增進自己、利益自己的。利他、自利，在菩薩行中得到統一。

二、從利他行中去成佛 (pp.251-258)

(一) 三心 (pp.251-252)

菩薩行是非常深廣的，這只能略舉大要，可從《般若經》的依止三心而行六度萬行來說。三心，是「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。

1、無所得是菩薩行的適當技巧

一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。

(1) 凡夫：因我執而不得自在

一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛籐，自己不得自在，利他也不外自私。這惟有體悟空無所得，才能解脫自由。

(2) 聲聞：因偏空而成為障礙

聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏於空寂，所以自以為一切究竟，不再努力於自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。

(3) 菩薩：於法增上的空慧與「悲願」助成，為自利利他的大方便

菩薩的空慧，雖是法增上的理智，但從一切緣起有中悟解得來，而且是悲願——上求佛道、下化有情所助成的，所以能無所為而為，成為自利利他的大方便。

2、一切智智是菩薩行的偉大目標

二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。

(1) 菩薩：於自增上的大覺意志與「悲智」圓成，為大覺而勇于趨求

一切智智，即佛的無上覺。心與佛的大覺相應，淺顯的說，這是以悲智圓成的大

覺、大解脫為目標，立定志向而念念不忘的趨求，要求自己也這樣的大覺，這是自增上的意志。

(2) 凡夫：以自我為中心的意欲

一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。

(3) 聲聞：偏於自得自足

聲聞行，以無貪得心解脫，偏於自得自足。

(4) 小結

菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇於趨求的菩薩。

3、大悲為菩薩行的純正動機

三、大悲為上首，菩薩行的方便、志趣，都以大悲為上首的。

大悲，是菩薩行的動機，是世間增上的情感。為了救濟一切，非以無所得為方便、一切智智為目標不可。

「菩薩但從大悲生，不從餘善生」；「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。這是菩薩行的心髓，以慈悲為本，從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成。

【表四】：(編者所製)

無所得為方便	適當技巧	理智(知)	法增上	性空見
一切智智相應作意	偉大目標	意志(意)	自增上	菩提願
大悲為上首	純正動機	情感(情)	世間增上	大悲心

(二) 依三心修六度 (pp.252-257)

1、菩薩的六度德行依三心來修

依上面所說的三心，才能修菩薩的六度。但這是說菩薩的一切德行，不能離去這偉大目標、純正動機、適當技巧，不是說三者圓滿了再來修學。六度是菩薩行的大綱，如《增一阿含經·序品》說：「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極，布施、持戒、忍、精進、禪、智慧力如月初，速度無極觀諸法。」

2、別說六度與三心結合的修學內涵

現在略敘它的特點：

(1) 布施度

一、施：菩薩布施，初發心時，即將一切捨與有情。不僅是財物，就是自己的身體、知能，也否定為私有的，奉獻於一切，因為這是依於父母師長等而來。

即以財物來說，再不看作自己的，一切屬於一切，自己僅是暫時的管理人；從世間緣成、世間共有的立場，為法、為人而使用這些。

就是修行的功德，也是由于佛菩薩的教導，由于有情的助成，也不能執為自己私有的。願將此一切歸於——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛；「有一眾生

未成佛，終不於此取泥洹」。這樣的一切施，即菩薩「淨施」。

(2) 持戒度

二、戒：為自他和樂善生而不得殺、盜、淫、妄，菩薩是更徹底的。

聲聞適應印度重定的天行——重於離欲淨心，所以以淫、盜、殺、妄為次第，嚴格的禁止男女情欲。

菩薩從「本來清淨」、「本來不生」的悟解，又從淨化自心而回復到自他的和樂，又以不得殺、盜、淫、妄為次第。對於一切有情的悲濟，雖不為局限於人類的學者所諒解，但擴展慈悲不忍的同情到一切，顯出了對於善生的無限尊重。……

(3) 忍辱度

三、忍：施能攝受大眾，戒能和樂大眾，但有情間的隔礙、誤會嫉害，是免不了的。菩薩為了貫徹上求佛道、下化眾生的志願，必須堅定的忍耐，經得起一切的迫害苦難；即使是犧牲生命，也不能違背菩薩行。難行能行，難忍能忍，這才能完成菩薩的德行。否則，施與戒的努力，會功敗垂成。

(4) 精進度

四、進：這已略有說到。菩薩行的精進，是無限的、廣大的精進，修學不厭、教化不倦的。發心修學，救濟有情，莊嚴國土，這一切都是為了一切的一切，不是聲聞那樣的為了有限目標、急求自了而努力。菩薩是任重致遠的，如休捨優婆夷那樣，但知努力於菩薩行的進修，問什麼成不成佛。

(5) 禪定度

五、禪：這是自心調伏的靜定，不一定是靜坐，坐不過是初學的方便。菩薩禪要與悲智相應，從一切處去實踐，做到動定靜也定，如維摩詰所說的那樣。

《中阿含經·龍象經》也說：「內心至善定，龍（喻佛）行止俱定，坐定臥亦定，龍一切時定。」

又如彌勒菩薩那樣的「不修禪定，不斷煩惱」，可作初學菩薩行的模範。

因為如悲心不足、功德不足，急急的修定，不是落於外道「味定」，就落入聲聞「證實際」的窠臼。禪定是六度的一度，但應先從悲智中努力。

(6) 般若度

六、慧：從勝義慧的悟入緣起性空說，這是與聲聞一致的。不過菩薩應先廣觀一切法空，再集中於離我我所見。同時，不但是勝義慧，也重於世俗智，所以說：「菩薩求法，當於五明處求。」

五明中，「聲明」是文字、音韻學等，

「因明」是論理學、認識論，

「醫方明」是醫藥、衛生學等，

「工巧明」是理論科學、實用科學，

「內明」才是佛法。

如不能這樣，怎能教化有情？

(7) 小結

菩薩的自利利他行，一切都攝在這六度中。

(三) 依六度圓滿三心 (pp.257-258)

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。

1、辨明菩薩依六度圓滿三心的歷程，與八正道之間（共與不共）的關係

試約菩薩行的歷程來解說：

(1) 依大悲心與性空見來確立大菩提願（發菩提心），等同由正見而正志

一、立菩提願、動大悲心、得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。起初，以大悲心、真空見來確立大徹悟、大解脫的大菩提願，即是發菩提心——這等於八正道的從正見而正志。不過八正道重於解脫，不談慈悲。

(2) 以三心和合的菩提願來修六度（大悲行），同於從正志到正精進

二、本著三心和合的菩提願，從自他和樂本位，修施、戒、忍、精進，也略學禪、慧，作種種利他事業——這等於八正道的從正志到正精進，即是修大悲行。

(3) 由利他資糧的充足而轉向自心淨化的修定發慧（證無所得空），如同正精進到正定

三、這樣的本著三心而精進修行，等到悲心悲事的資糧充足，這才轉向自心淨化，修定發慧——這等於八正道的從正精進到正定。由利他而自利，證無所得的空寂理，這是般若的實證。

(4) 以實證慧導攝三心，廣修六度，以方便道嚴土熟生，自他圓滿而成佛

四、接著，本著實證慧導攝的三心，廣修六度，再從自他和樂本位，「成熟有情，莊嚴國土」，即是以自利成利他的大悲行——略近聲聞自證以上的隨緣教化。末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。

2、德行的究竟圓成，名為即人成佛

這佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生、淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

3、發心等待菩薩理想世界的到來

菩薩不從自私的私欲出發，從眾緣共成的有情界——全體而發心修行。對於依法、依自、依世間的無貪、無瞋、無癡的德行，確能完滿開展而到達完成。

然從菩薩的入世濟生說，我們的世間，由於菩薩僧的從來沒有建立，始終受著聲聞僧的限制，形成與世隔離。所以——淨土，還不能在這個世間出現。有合理的世界，更能修菩薩行，開展、增進德性而成佛；如在和樂的僧團中，比丘們更容易解脫一樣。所以如確為大乘根性的菩薩眾，應該多多為彌勒世界的到來而發心！

肆、正覺與解脫 (第二十章)

(壹) 聲聞菩提：聲聞的解脫 (pp.259-266)

一、次第證果 (pp.259-261)

(一) 由凡入聖的次第證果

1、凡依法修行皆能得正覺的解脫

賢愚萬別的佛弟子，經善知識的教誨、僧團的陶練，如依法修行，誰也能得正覺的

解脫。正覺——三菩提與解脫，是佛與聲聞弟子所共同的，不過聲聞眾重於解脫，佛陀重於正覺罷了。

2、堅毅的精進才能破無明與貪愛

在家、出家的聲聞眾，為了無限生死的苦迫，覺了生死的根源是無明、貪愛，依中道行去修持，即能向於正覺，到達生死解脫。

這必須堅毅懇到的精進，經非常努力，才能豁然大悟、超凡成聖，轉迷情的生活為正覺的生活。

3、實證的果位略分為四級

學者的進修實證，略分四級：

(1) 斷三結得初果

(一)、須陀洹——預流果，這是內心初得從來未有的體驗「知法入法」，雖沒有究竟，但生死已可說解脫了。那時，斷了生死根本，徹見寂滅法性，如說：「於此法（滅），如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑，是名須陀洹果。不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」（《雜阿含經》卷三·六一經）

三結是繫縛生死煩惱中最重要的：

〔A〕身見即我見，由於智慧的證見無我性，不再於自身生神我想了。如闍陀說：

「不復見我，唯見正法。」（《雜阿含經》卷10·262經）

〔B〕戒取，即執種種邪戒——苦行、祭祀、咒術等為能得解脫的。聖者不會再生戒取、去作不合理的宗教邪行。

〔C〕疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！

(2) 依法進修直至四果阿羅漢

依此進修，經（二）、斯陀含——一來，（三）、阿那含——不還，到究竟解脫的（四）、阿羅漢。

(3) 阿羅漢才能達到究竟解脫的境地

阿羅漢，是生死的解脫者——無生；

煩惱賊的淨盡者——殺賊；

值得供養尊敬的聖者——應供。

如經中說：須陀洹雖破除煩惱，還有「餘慢」未盡（《雜阿含經》卷五·一〇五經）。此慢，或稱為「慢類」。這是雖因無我智力不再起分別的我我所見，但無始來習以成性的「內自恃我」，還不能淨盡，所以還剩有有限——七生或一生的生死。這需要再經不斷的努力，才能徹底根絕，達到究竟解脫的境地。

(二) 依根性的不同，所證果位的情形也不一

聲聞的證得初果與四果，是極不一致的。

大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨繫陀伽。

年齡極老的，如須跋陀羅，一百二十歲；頂年輕的，如七歲沙彌均頭。

阿難從佛極久，還沒有證阿羅漢；而舍利弗、憍陳如們，不過幾天就成了阿羅漢。而且，證得須陀洹以後，有現身進修即得阿羅漢的，也有證得初果或二果、三果後，停頓不前的，但生死已有限量，究竟解脫是不成問題了。

證果的情形不一，大抵基於根性利鈍及信道——深信三寶而努力求其實現的精誠程度而定。這是人人可得的，但如心有所著、有所偏，不能恰到好處的行乎中道，特別是亂心妄執，那就非常難得了！

二、生死解脫 (pp.261-263)

(一) 從見法與離欲，得生死解脫

生死解脫，在聖者是自覺自證的——「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

1、自證涅槃的兩個面向

現生涅槃的自證智，

(1) 從「見法」說

從「見法」說：由於無常、無我而悟入法法歸於寂滅，現覺得沒有一毫可取可著的。這無著無累的覺證，即涅槃無生——生死不可得的確證。

(2) 從「離欲」說

從「離欲（煩惱）」說：不但在空性的現覺中如日朗天空，沒有一些兒陰影，即使從此出觀回復平常的心境——世俗智，也自覺得煩惱不起。

2、試驗煩惱淨盡的方法

這是可以試驗的，如舍利弗說：「作是思惟：我內心中為離欲不？是比丘當於境界或取淨相（即故意想男女的親愛、聲色的娛心等），若覺其心於彼遠離，順趣沒注。……則能堪任自記：於五欲功德離欲解脫。」（《雜阿含經》卷一八·四九三經）這樣，確見自己的煩惱淨盡，不會再從自我私欲、私見而行動，即不會再作感生死的後有業。如明燈不再加油，不久會歸於息滅。

(二) 現證涅槃已離心苦，能實現正覺的生活

現生的證得涅槃，不但能確證未來生死的解脫，對於現生，更能實現解脫的自由。這由於通達了無常、無我、無生——人生的究竟真理，知道一切的本來空寂，一切本來如此而必然如此的。如老死——無常性的必然到來，佛也沒有例外，這有什麼悲哀？依法持心，能於一切苦迫中得解脫，什麼都不能攪亂聖者的心情。……

三、涅槃 (pp.263-266)

(一) 涅槃的定義

生死解脫，不是現生不死，不是未來永生，是未來的生死苦迫的不再起，於現生的苦迫中得自在。這樣的解脫當體，即是涅槃。

(二) 有餘與無餘二類涅槃

關於涅槃，從來有有餘涅槃、無餘涅槃的分別。……

阿那含與阿羅漢——佛也是阿羅漢，都不再來人間，所以並稱涅槃。但阿那含還有煩惱與身的剩餘，阿羅漢才是無餘的。

涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫，無論是於人間究竟，或於「彼處」究

竟，生死的究竟解脫，稱為般涅槃。得到涅槃，除了「眾苦盡滅」，還可說什麼？……釋尊對於涅槃，除了說明煩惱、業、苦的不生以外，以「甚深廣大，無量無數」來形容。甚深廣大與無量無數，即法性空寂，這是超名相、數量以上的。……所以從有情趣向於涅槃，可說「此滅故彼滅」，可說「如截多羅樹頭無復生分」。如直論涅槃，那是不能說有也不能說無，不能想像為生也不能說是無生，這是超名相、數量的，不可施設的。……

(貳) 佛菩提：佛陀的正覺 (pp.267-271)

一、正覺與解脫的特勝 (pp.267-269)

(一) 佛與聲聞正覺的同異

1、佛陀超越聲聞的地方

佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性、究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重於正覺的。

學佛者也不稱發出離心，而說發菩提心。

聲聞是聞佛教聲而解脫，佛卻「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」(《雜阿含經》卷二六·六八四經)。

2、正覺內容的同異處

(1) 佛從三善根的完滿開展，來顯示超越聲聞的程度

佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展、究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的。佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。

(2) 聲聞所證的法性空，與佛無有差別

但這是說佛陀的正覺是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化、自他和樂的生活中得究竟自在。

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

(3) 佛「真俗無礙，悲智相應」的無上正覺，比聲聞富裕積極性

不過，慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。

有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正覺不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有，慈悲利他的德行更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。人間佛陀的無上正遍覺，應從真俗無礙、悲智相應中去說明與聲聞的差別。

(二) 佛與聲聞解脫的同異

1、佛與聲聞在解脫煩惱與生死上，是平等的

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。

如《中阿含經·瞿默目犍連經》說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如。」

解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。

2、對於煩惱的習氣——盡與未盡，則有差別

如論到煩惱的習氣，即彼此不同，

(1) 聲聞急於自了，故斷盡煩惱而餘習未盡

如舍利弗還有瞋習，畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性，雖然心地清淨沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。

古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的腳鐐突然打脫，兩腳雖得自由，而行走還不方便。

(2) 菩薩久劫修行至成佛時，煩惱與習氣都斷盡

菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的腳鐐，在沒有打脫時，已設法使它失去效用；等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。

3、小結

這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於為己、菩薩的重於為人。

二、佛的相對性與絕對性 (pp.269-271)

(一) 現實人間的佛陀觀

1、於正覺的法性中，更具「真俗無礙性，悲智相應性」者，即是佛

現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，而德行能作到時代的完成。這是說在聖者正覺的同一性上，更有真俗無礙性、悲智相應性，達到這步田地即是佛。

2、佛陀的智證徹底與三德完善，於時、地、機三者恰到好處

這在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；三德的平衡開發，是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好處，佛陀是究竟圓滿的！

3、證無生忍者因具慈悲與空慧，因中說果亦可稱為佛

大乘法中說：菩薩初得無生法忍——這雖是慈悲相應的，約智證空性說，與聲聞平等，即可稱為得阿耨多羅三藐三菩提，可說成佛了。

4、人間的佛陀，是淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處

究竟圓滿的佛陀，不外乎淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處。這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀！……

(二) 從緣起的相待性中，來顯示佛陀的絕對性

我們知道，成佛是智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的、徹底的，能真俗無礙、悲智相應的。

到達這，即是佛陀，知識、能力、存在——緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。

雖說是相對的，但無論佛陀出現於什麼時代、什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

【附錄】：心流過程

		一	二	三	四	五	六	七	八	九	
九心輪	外			見	受	分別		速行			
	中		意轉				令起		彼事		
	內	有分								有分	
阿含經			作意	識觸	受	想	行				
瑜伽論（五心輪）				率爾	尋求	決定	染淨		等流		
成唯識論樞要 （攝大乘論）		有分	能引發	見	等尋求	等 貫 徹	安 立	勢用		反緣	有分
解脫道論		有分	轉	見	所受	分別	令起	速行	彼事	有分	
攝阿毘達磨義論 （十七心識）		有分流 1 過去有分 2 有分波動 3 有分斷	4 五門轉向	5 五識之一	6 領受	7 推 度	8 確 定	9~15 速行		16~17 彼所緣	有分流

對照表的經論出處，如下：

(1) 《雜阿含經》卷 13 (307 經) (大正 2, 88b1-2)：

眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因。

(2) 《瑜伽師地論》卷 1 (大正 30, 280a22-27)：

復次，由眼識生，三心可得，如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心。初（率爾心）是眼識；二（尋求心、決定心）在意識。決定心後，方有染淨[心]。此後乃有等流眼識[於]善、不善轉，而彼不由自分別力；乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

(3) 參考印順導師《唯識學探源》(pp.111-112) 得知，其所引之西藏所傳無著論師的《攝大乘論》，也有「有分識」的記載，然而只有七心：「聖上座部教中，亦說名曰：有分及見，分別及行，動及尋求，第七能轉」。——但是，並沒有與此相當的用語，反而另一《成唯識論掌中樞要》的引文有相同的名相。如窺基《成唯識論掌中樞要》卷 2 云：「上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。」(大正 43, 635b18-20)

(4) 《解脫道論》卷 10 〈11 五方便品〉(大正 32, 449b6-17)：

於眼門成三種，除夾上中下。於是上事，以夾成七心，無間生阿毘地獄。從有分心、(生)轉(心)、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心，……從彼更度有分心。

(5) 詳參印順導師著：《佛法概論》，pp.113-117；《唯識學探源》，pp.110-115；

《大乘起信論講記》，pp.173-174。