

福嚴推廣教育班第43期

大樹緊那羅王所問經 偈頌講記

講義

釋圓悟 編



目次

壹、懸論	1
(壹) 總序.....	1
(貳) 釋經題.....	2
(參) 釋譯題.....	10
貳、正釋	12
(壹) 菩提心.....	12
(貳) 六波羅蜜多.....	21
(參) 助道法.....	39
一、四無量心	39
二、見佛、聞法	42
三、福德、禪定與智慧	43
四、菩薩之行	48
五、魔業與正業	53
六、善、惡知識與正見、邪見	54
七、護正法與化眾生	58
八、智業與適意業	61
九、正道、非道	64
十、以世間事，顯大乘法	66
十一、三世如幻、輪迴無實	79
十二、三解脫門	83
(肆) 悲智相應.....	86
一、空與眾生之關涉	86
二、證空性，起悲願度眾生	88
(伍) 得授記、不退轉等.....	91
(陸) 坐道場、成佛.....	93
參、總結	95
(壹) 本經敘說：菩薩從「發菩提心」到「成佛」之修道歷程.....	95
(貳) 後跋.....	96

福嚴推廣教育班第 43 期

〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉¹

(《華雨集(一)》，pp.1~147)

釋圓悟 編

2022 年 4 月

壹、懸論

(壹) 總序

一、序言

(一) 出版緣起

這部《大樹緊那羅王所問經》偈，是十多年前在慧日講堂講的。

顧法嚴居士留下了錄音；楊梓茗居士把他用文字記錄出來；朱斐居士把他刊布在菩提樹，又作為菩提樹叢書之一。

能留下來而再度與大家結法緣，都是幾位居士的功德！

(二) 修大乘法之三行人

我國一向尊重與發揚大乘法。大乘法，真是方便多門，門門可以入道。但舉要來說，不外三類：

有以信樂十方淨土精進而入佛道的，是**信**增上人。

有以智慧解悟而入佛道的，是**智**增上人。

有以悲濟眾生而入佛道的，是**悲**增上人。

眾生的根機不一，應機設教，入門的方便，是有多不同的。

(三) 依學佛三要圓成佛道

然論到圓成佛道的菩提道，信願，慈悲，智慧，都是不可缺少的。

世間決無沒有信願、沒有慈悲、沒有智慧的菩薩，也決無沒有圓成這些功德，而可以成就無上菩提的。

所以，應三類機而有三類方便，到底只是初門的方便。真能由初門而深入的，菩提道終歸一致 (p.2)。

(四) 本文期許：讀者能同依菩提道，趣入一切智海

我當時選出《大樹緊那羅王所問經》的部分偈頌，來宣揚菩薩道，也就是重在這同歸一致的大菩提道。

龍樹菩薩有《菩提資糧論》² (唐達磨笈多譯)，所說的内容，比選講的偈頌更廣，而

* 編案：本講義主要依據開仁法師所提供之文本，做修訂。

¹ 民國五十四年夏在臺北慧日講堂講。

² 印順法師，《印度佛教思想史》，p124：

《華雨集（一）》

〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉

大意也還是相同。

希望讀到這部講記的，能信解「方便有多門，歸元無二路」。³隨自己的根性，從不同的方便門入手，更能依同一的菩提大道（路），而趣入一切智海！

中華民國六十四年七月十五日，印順序於妙雲蘭若。(p.3)

二、本經要義：發菩提心、修菩薩行而成就佛果

這次選擇了《大樹緊那羅王所問經》中的一部分偈頌來講。由於一般的大乘經，通常都是部帙⁴太大，所以就選擇了這部經的部分偈頌。

這部經，對於中國佛教徒而言，似乎頗為生疏，但是事實上，在古代，這在大乘經典中是很重要的一部。

此經的性質是屬於大乘法門，以發菩提心，大乘菩薩修菩薩行乃至成佛為其主題。

其性質，與《般若經》、《維摩詰經》的意境相近；除了讚歎佛果的功德之外，尤其注重菩薩修行。

（貳）釋經題

一、本經以大樹緊那羅王菩薩為核心之經典

「大樹緊那羅王」是一位菩薩的名字，而此經為其所問的。**所問**，也可說是「說大樹緊那羅王經」；也就是以這位菩薩為中心，在佛前宣揚其特有的法門。

正如《維摩詰經》，是以維摩詰菩薩為中心的，所以可稱為《說維摩詰經》，或 (p.4) 《維摩詰菩薩所問經》。

這可見此經是以大樹緊那羅王菩薩為中心而闡揚大乘法門的經典。

二、辨：「大樹緊那羅王」與「大聖緊那羅王」二菩薩之別

中國佛教徒，多數都知道有一位「大聖緊那羅王菩薩」，但不知道「大樹緊那羅王菩薩」。在中國，這位菩薩和灶神差不多，是專門管理廚房的，所以在供養時，也有加稱這位菩薩名字的。

緊那羅原是護法神之一，而所以傳說為灶神那樣的性質，是由於中國向來流傳著一個故事：有一座寺廟裏，遭到了強盜的搶劫騷亂，眼看就要危害了三寶道場，當時寺裏的出家人，都想不出退盜之計。就在這時，廚房裏一位伙頭師傅，拿了一把大鑊子出來，一下子就把強盜都趕跑了；之後，這位出家人也不見了蹤影。這就是傳說中的緊那羅王菩薩，也就因此和廚房結上了關係。

其實，佛經中只是大樹緊那羅王菩薩。

三、釋：緊那羅

《菩提資糧論》：隋達磨笈多 Dharmagupta 譯，六卷。本頌是龍樹造，釋論是自在 Īśvara 比丘造的。……羅什譯作《助道經》。

³ 唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6（大正 19，130a24）：歸元性無二，方便有多門。

⁴ 部帙：1.書籍的部次卷帙。（《漢語大詞典（十）》，p.652）

緊那羅，是印度話，與龍、夜叉等同屬於天龍八部。他是諸天的音樂神之一，與乾闥婆（如山門裏面四大金剛之中，彈琵琶的那一位，就是乾闥婆之一）是同一性質；凡是諸天舉行法會，都是由他們擔任奏樂的工作。

為什麼稱他們為「(p.5) 緊那羅」？緊那羅譯成中文則為「疑神」，這是由於他們頭上長了角，似人非人，似天非天，有點令人疑惑不定，故名為疑神。緊那羅中的領導者，即是緊那羅王。其中最著名的一位大菩薩，現緊那羅王身來領導緊那羅的，即是這位大樹緊那羅王。⁵

四、釋：大樹

接著再說明「大樹」一名的涵義。

（一）語詞上的解釋

1、從世俗見解

以世俗的見解來說，由於緊那羅是音樂神，而自許多經典上，我們可以得知他們是住在森林裏；凡是人跡罕至的森林，即是他們的居住之地；由森林中所發出的種種微妙音聲，也正與他們的音樂神的性格相合。

2、從佛法觀點——菩薩依德立名

就佛法的觀點來看，凡是菩薩的名字，皆表徵其特殊的德性與意義。一位居住在森林之中，以大樹為名的菩薩，其功德與地位必然很高。

就像法華經上所說到的，佛法的教化就像天上降下的雨水一般，能夠普潤大地，如雨水的使小草大木，各適如其分的沾其利益。⁶

這位大樹菩薩，是一位證了無生法忍八地以上的大菩薩，其功德如大樹一樣。

（二）從菩薩自身功德——菩薩之修行

其次，可由菩薩自身之功德來說。

1、經上以大樹喻菩薩修行的功德

菩薩修行，由初發心修行直到成佛，就好 (p.6) 比樹的生根，長出樹幹，發出枝葉，開花結果；就這樣長成了一棵菩提大樹。

經典上每以大樹來比喻菩薩修行的功德，如華嚴經的〈普賢行願品〉，即曾提到：「譬如曠野沙磧⁷之中有大樹王，若根得水，枝葉華果悉皆繁茂。生死曠野菩提樹王亦復

⁵ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈其他法門〉，p.1154：

緊那羅，是帝釋天的歌樂神；大樹緊那羅王，是緊那羅眾的王，是大菩薩。梵語 druma，音譯為「佗」或「屯崙」，與法 (dharma) 的梵音相近，所以《法華經》譯為「法緊那羅」。其實，druma 是樹名，所以譯作「大樹」。

緊那羅，有疑問的意思；傳說人身而頭上有角，所以或譯為「疑神」。或以為：緊那羅從風吹樹木，發出美妙的聲音而神格化的。從頭上有角（如樹有枝），王名大樹緊那羅來說，這可能是合理的解說。

大樹緊那羅王所率領的緊那羅眾，是歌樂神，所以與其他的樂神，有密切關係。

⁶ 參見姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷3〈藥草喻品5〉（大正09，19a27-b23）。

⁷ 沙磧（〈一、〉）：2.沙漠。（《漢語大詞典（五）》，p.960）

如是，一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故」。⁸

2、大悲心為大乘法之根本

樹必須先有根，否則即不能生長。而菩薩修行由初發心到成佛，亦必須有根。大乘佛法的根是什麼呢？以大悲心為因的大菩提心，就是大乘法的根本。

修大乘行必須先發菩提心——上求佛道，下化眾生之心。亦即是大悲心，若是缺乏了大悲心，則任何事物都不能說是大乘，更不必談成佛了。什麼時候有菩提心，大悲心，即是菩薩；而大悲心一旦退失，即非菩薩。

平常我們總以為根先長好了，樹才開始生長。但是事實上，根（p.7）與樹的發展是均衡的。根長得愈深，樹也就長得愈高；樹長得愈大，也就表示根長得愈廣；根與樹的生長是同時的。

所以發菩提心與行菩薩道，也應同時的進行，並非是先把心發好然後再去行。所以菩薩道行得越大，菩提心也就越堅固。

3、菩提心於二處不生

（1）從世俗的觀察

樹的根生長在土裏，不論好土、壞土、清淨的或污穢的土壤裏，它都可以生長，但只有兩個地方不能生長：若是下面的水太多了，根就不能生長，否則根就要腐爛了；若是下面有火的地方（即是今日所謂的瓦斯），根也無法生長。

除了這深水火坑之外，根可以生長於任何地方。

（2）佛法的觀點：菩提心於聲聞、緣覺處不生

佛法之中，以大悲心為主的菩提心根，則是在眾生在煩惱之中生長的。若沒有眾生或是不想度眾生，則菩提心根便無從生長。若眾生愈苦，煩惱愈多，則正好行大乘法，增長菩提心。

所以菩提心根，也有兩個地方不能生長——在小乘的聲聞、緣覺之中，菩提心的根即不生。小乘只為自己（這自然與世俗的為己害人不同），只要把自己修好能夠了生死即可。

二乘就好比深水、火坑，大乘人若一落入此二者之中，菩提心就退失了。⁹所以菩

⁸ 唐·般若譯《大方廣佛華嚴經》卷 40（大正 10，846a15-21）。

⁹ 參見：

（1）龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷 5（大正 26，40c29-41b2）：

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。

薩不怕起煩惱或造惡業，流轉於人間也好，即使墮落於惡道也不怕，但一旦落入小乘的深水火坑裏，只為自己，但求如何地能夠自在、解脫，只要心裏能夠（p.8）得到自在即可，就修行上來說，固然是很有一番程度與功夫了，天翻地覆與我無關，這種修行的境界自然是很了不得的，但是菩提心的根卻如何能生得出來？菩薩道卻又如何能行得起來？

這樣，寧可多受生死、多受苦，亦不願墮入小乘的深水火坑之中；即使小乘將來能夠迴小向大，亦須兜上一個大圈子了，所以生菩提心的根，必須避免這聲聞與緣覺二者。

4、菩提心不深廣則不成大乘菩薩

大乘佛法特別重視空與無二無別的平等。最重要的一點是：不論是談到空與智慧或者是慈悲，都不是把自己從眾生之中分出來。眾生的痛苦與自己的痛苦相關而平等的，這就能引發同體大悲的精神；¹⁰所以大乘佛法講慈悲、智慧，注重與眾生的平等而無二無別，這也正是大、小乘法的不同之處。

所以修學大乘佛法，大家必須先了解的一點，即是我們想要了生死，個人的修持固然重要，但是卻不能只顧自己。我們自己想要了生死得到解脫自在，眾生亦然；若是一切眾生都苦得了不得，而自己的內心卻解脫自在，這又有什麼意義？

必須不放棄眾生，與眾生息息相關，自他不離，自他一體，如此才是真正的智慧與慈悲，也才是真正的（p.9）大乘菩薩。也唯有如此，菩提心才能發得出來。所以大樹的根若是不深不廣，則樹就長不大，兩者間是有密切相應的關係。

5、般若與悲行是一切行的根本

（1）六度萬行是菩提樹的樹幹

大樹一定是有著很大的樹幹，而這棵菩提樹以什麼為其樹幹呢？

六度萬行即是這棵樹的樹幹；而一切行的根本，即是般若波羅蜜，正如《維摩詰經》所說到的「大智本行」。¹¹

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：……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，疾得至阿惟越地」者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說！

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），〈大乘不共法〉，pp.307～308。

¹⁰ 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法的宗本〉，pp.122～123：

大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。有眾生在苦迫中，有眾生迷妄而還沒有成佛，這等於自己的苦迫，自身的功德不圓滿。大乘法中，慈悲利濟眾生的心行，盡未來際而不已，即由於此。一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。

¹¹ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷1〈佛國品1〉（大正14，537a7-9）。

摩訶般若與悲行是一切行的根本，若缺乏此二者，其他的也都無法成其為菩薩行了。

（2）以般若為導

在般若經裏曾經提到過，般若如眼，而其他的功德如盲人，¹²儘管他們皆有其各自的力量，但必須在眼目的引導下才能達到目標。所以說必須是有了般若，一切功德才能夠成就，而終能導向菩提；究竟菩提，皆須以般若為本。若就這棵菩提樹來說，即是以般若法性為其根本，與六度萬行相應。

換句話說，不是只要證悟了般若即可；萬行固然是由般若來引導，但是萬行的功德亦可增長般若，好比樹長得越大，樹上的枝椏¹³與樹葉自然也就越多。

初地菩薩雖然也已經證悟了，但畢竟還沒有成佛；於是不斷進修，種種功德增長了，而般若的證悟也因此而越深；一步步的向前進步，終至成佛的階段。

所以以般若為導，一定要（p.10）有無邊的功德與之相應，而把一切功德綜合起來才能達到成佛，究竟圓滿。

6、小結

大樹緊那羅王菩薩，雖然還沒有成佛，還沒有究竟圓滿，但他已經是一位八地以上的大菩薩了，如文殊、普賢菩薩，其功德皆已是與佛相近。

般若經上說：十地菩薩如佛；¹⁴正好比十四晚上的月亮，雖然比十五的還差一點，但已經是很相像了，都是光明普照。

所以我們可以說，大樹緊那羅王菩薩的功德，與佛的圓滿菩提樹，已是很相接近。

（三）舉大樹的用處為喻，明菩薩利他之功德

上面談到的，都是有關於大樹如何成長，亦即是菩薩如何修行的問題。接著，再談到了大樹之後，自有大樹的用處，即是其對於眾生的用處。總結說來，一棵大樹至少有兩種用處：

1、隱蔽用：令眾生能脫離苦惱而得清涼

第一是隱蔽用。在太陽大時，天氣燥熱，此即佛法上所說的熱惱；行路的人熱得一身大汗，跑到樹底下休息，這時太陽晒不到，立刻就感到涼爽起來，不再熱惱。

¹² 參見：

（1）後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 10〈法稱品 37〉（大正 08，293a5-15）：

憍尸迦！菩薩摩訶薩行布施時，般若波羅蜜為作明導，能具足檀那波羅蜜。菩薩摩訶薩行持戒時，般若波羅蜜為作明導，能具足尸羅波羅蜜。菩薩摩訶薩行忍辱時，般若波羅蜜為作明導，能具足羼提波羅蜜。菩薩摩訶薩行精進時，般若波羅蜜為作明導，能具足毘梨耶波羅蜜。菩薩摩訶薩行禪那時，般若波羅蜜為作明導，能具足禪那波羅蜜。菩薩摩訶薩觀諸法時，般若波羅蜜為作明導，能具足般若波羅蜜。

（2）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 29（大正 25，273a1-3）。

¹³ 椏（一丫）：1.草木分枝處，亦指草木的分枝。（《漢語大詞典（四）》，p.1077）

¹⁴ 參見：

（1）後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈發趣品 20〉（大正 08，257c6-7）：

須菩提！十地菩薩當知如佛。

（2）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 50〈發趣品 20〉（大正 25，419b23-c9）。

這就說明，凡是菩薩到達了大菩薩的階段，以慈悲為本，一切為了眾生、救濟眾生，使得大家都能夠脫離苦惱。我們平時都知道觀世音菩薩救苦救難，這是特別注重其以悲心來度眾生的意義。

其實，任何一位大（p.11）菩薩都是一樣的，無不是尋聲救苦、遍一切處。凡是任何眾生蒙受其加被、教化乃至感應，都能得到種種利益，使得煩惱得到解脫，痛苦化為清涼。

所以經上說大悲心長在菩提樹上之後，一切眾生，不論是人、天乃至聲聞、緣覺等，都能感受到他的功德利益。譬如平時的求消災等，即是較淺一層的功德；而消除煩惱、消除業障，乃至引導我們使得解脫等，即是深一層的功德。

2、依止用：教化、成熟眾生

（1）菩薩為一切眾生的依止

第二，大樹為眾生之所依止。不論是大鳥、小鳥，都在樹上築窩、休息；其他尚有許多昆蟲與各式各樣的眾生，有的在樹上居住，有的吃它的花粉、果子等。牠們隱蔽在樹下，依止在樹上而得到了平安。

一切的大菩薩，都是為眾生所依止，教化眾生、成熟眾生；而眾生則由於依止大菩薩的關係，得到了種種利益。

（2）在無佛之世，菩薩現種種身，領導眾生修菩薩行

大般若經上說到，因為世界上有菩薩，所以才有修大乘行、弘揚大乘者；即使是人天福報，也是由菩薩而來。

佛出世時，眾生可以供養三寶，做種種功德；在無佛之世，有許多菩薩，雖然並非現身在佛教之中，但是他們卻能夠以種種身分來領導眾生行菩薩道。

我們從經典之中，看到菩薩過去生中的種種本生因緣，而發現他們都是為眾生之所依（p.12）止，淺者為眾生種下了人天福報，深者令他們得解脫乃至成佛。

（3）佛由菩薩成，眾生依菩薩而能成佛

而從另一方面說，由於有菩薩才有佛，若沒有菩薩，則何來成佛者？而亦必須有菩薩，才有聲聞、緣覺。

菩薩並非只以大乘法教化眾生；我們常說「法門無量誓願學」，因為菩薩遇到了小乘根機，便以小乘法來教化他們，所以小乘法也是菩薩所應學的。因菩薩發心，無邊眾生能得到利益；許多大乘經，都讚歎發菩提心、行菩薩行，只要一個人發心，將來對眾生的利益是不可限量的。

小乘行者並非沒有功德，但與菩薩相較之下，則差得太多，因為無邊眾生將依止菩薩，積聚功德而走上解脫成佛之道；所以再多的阿羅漢，還不如有一真發菩提心者。

3、小結

大樹緊那羅王菩薩，正可以大樹來顯現出菩薩利他的功德，就像大樹一樣，不但可使眾生得到清涼、解脫，亦可依其法門修行，所以我們也可稱他的法門為大樹法門。

五、釋：菩薩

（一）字義：欲上求佛道下化眾生者

「菩薩」的意義，略為解釋一下。菩薩即是印度語菩提薩埵的簡稱。

凡是發勇猛大心，想追求無上大道者，即名為菩薩，其中包括了慈悲、智慧等等；簡單的說，菩薩即是發心欲上求佛道下化眾生者。

（二）辨：菩薩與二乘聖者之異

1、趣別：菩薩遍一切趣

平常我們說到四聖、六凡的十法界（p.13），其中把菩薩也劃為一大類。但事實上，菩薩並不屬於特定的一類。

就眾生而言，只有六類——地獄、餓鬼、畜生、人、阿修羅、天；各自隨其業緣所感的，都不出於此六類，而菩薩也就示現在此六類眾生之中，或現天、或現人、畜生等。¹⁵

而在小乘法中，小乘的聖人賢人，只屬於人道與天道，在其他各道中是沒有的。

2、願力：菩薩隨其願力，遍一切處化度眾生

菩薩隨其願力於一切眾生道中顯現其身；或現身於鬼趣行菩薩行，或現身於畜生道中行菩薩道……。就種類來說，這位菩薩應是屬於鬼道或旁生道……，但他所修的，卻是菩薩行。如十善業道經中的龍王，本經的緊那羅王便是；這是隨願往生的結果。

所以我們可以這麼說：十法界乃是依其功德來劃分，六道則是依其業報所感而成，有人天果報的即生人天，有地獄果報的即生地獄。

聲聞、緣覺只能生於人、天二道之中，因此即使他們證到了阿羅漢，在功德上可謂是聖賢了，但在外表上卻永遠是人、天相；大菩薩隨其願力化度眾生，遍攝一切處，不論是善趣、惡趣皆得往生教化眾生，這就是大小乘的不同之處。

3、精神：大乘重悲心，二乘偏自身

從這裏，我們可以發現它們在精神上是不同的：大乘重悲心，小乘重自身。譬如有菩薩發願到佛法不興（p.14）之地，也許就會有人對他說：你到了那裏，供養少了，還要吃種種苦頭，何苦呢？

但這卻是大乘的精神，因為一個好的地方，在你未去之前就已經很好了，那麼即使你去，於眾生又能增添多少利益？所以地藏菩薩「我不入地獄，誰入地獄」，即是大乘精神的充分發揮。

4、小結

¹⁵ 參見：唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷412〈乘大乘品 14〉（大正07，68a13-23）：

舍利子！是菩薩摩訶薩雖乘大乘，從一佛國至一佛國，供養恭敬、尊重讚歎諸佛世尊，於諸佛所聽受妙法，成熟有情、嚴淨佛土，而心都無佛土等想。舍利子！是菩薩摩訶薩住不二地，觀諸有情應以何身而得度者，即便現受如是之身。舍利子！是菩薩摩訶薩乃至證得一切智智，隨所生處常不遠離大乘正法。舍利子！是菩薩摩訶薩不久當得一切智智，為天、人等轉正法輪，如是法輪，聲聞、獨覺、天、魔、梵等所不能轉。

在大乘經中表現這種精神的地方，真是太多太多。因此菩薩悲心的表現，我們並不能夠以其所現的外相比我們差（如顯現畜生、餓鬼等），或者以其所走的路，種種環境際遇等，在我們眼中看來都不盡理想，我們就懷疑到為什麼學佛之後環境還是這麼糟？

就大乘法來說，這些都是不一定的事，而修行大乘者，應該讓自己到達每一個苦惱的角落，在任何地方都可以有大乘法的修行。

（三）舉「大樹緊那羅王菩薩」明菩薩化眾生之方便

1、菩薩為三類喜好音樂眾生之一

現在舉這位大樹緊那羅王菩薩為例，他是一位音樂神，喜歡歌唱，好比現在的音樂家。眾生中有三類是特別愛好音樂的：一為緊那羅，一為乾闥婆，一為摩睺羅迦。

2、菩薩運用音聲，教化眾生

這部經上說：大樹緊那羅王，特別教化了摩睺羅迦。摩睺羅迦本來現的是蛇身，而我們知道蛇非常喜歡音樂，尤其是眼鏡蛇，若有人在一旁吹笛子，牠（p.15）往往會隨樂起舞。

大樹緊那羅王菩薩，特別攝化眾生、隨順眾生，喜歡聽唱歌的為他唱歌，喜歡聽琴聲的為他彈琴；由於眾生多數喜歡音樂，所以大樹緊那羅王菩薩現緊那羅王身，就是為了適應愛好音樂的眾生，投他們所好，而慢慢地教化了他們。這因為他所唱的歌曲，並非靡靡之音，而其中也有說法的音聲。

阿彌陀佛也有這種方便，在極樂世界化種種鳥，唱起歌來，盡是五根、五力、七菩提分、八聖道分，眾生聽了就會學習佛法。¹⁶與阿彌陀佛一樣，大樹緊那羅王也是運用這個方便。

3、舉經明義

有一次，佛在說法，許多人都來諦聽。魔王為了擾亂佛法，派了許多魔子及魔女到四城門來唱歌跳舞，於是聽佛說法的人就減少了，都去看他們的歌舞。當時，舍利弗與目犍連，就運用方便善巧，也到城門口去。舍利弗對魔王說：我們也來參加你唱歌跳舞的行列，現在由我來唱，你來跳。於是魔王很高興地跳舞，由舍利弗唱歌。

正如大樹緊那羅王菩薩一般，舍利弗在歌聲中，教導大家來學佛，並且還以音聲作為修行的方法。於是大家都跟著舍利弗、目犍連，回到聽法修（p.16）行的佛教中來。

17

4、小結

說到以音聲為修行的方法，並不奇怪。諸位每天唸的南無阿彌陀佛，豈不就是以音聲來作修行的方法嗎？唱華嚴字母，也就是在音聲中起觀行，而就此深入開悟。

六、釋經要——本文為選偈

這次所講的，並非全部的《大樹緊那羅王菩薩所問經》，而只是其中的少數偈頌。因此，

¹⁶ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》卷1（大正12，347a12-16）。

¹⁷ 參見：北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷19〈魔調伏品3〉（大正13，134c28-135c26）。

本經的大要，在此先提一下。

（一）從音聲的生滅關係，體悟甚深的無住空義

經中說到：大樹緊那羅王菩薩有微妙的音聲，一方面是用以讚佛，一方面也是為了啟發眾生信佛的心。

有位天冠菩薩聽他唱歌、彈琉璃琴，就問他：您的這些音聲是從何而來呢？是由琴發出，或是由您的手發出？您唱的歌，是由口出或是由心出？於是大樹緊那羅王菩薩就告訴他：這些音聲，非從琴出，因為琴放在那裏不去動它是不會自己出聲的；也並非從手所出，因為手的本身也不會發出聲音。我所唱的歌，非從口出也非從心出。一切皆是如幻如化，即起即滅，聲音是無所從來，無所從去，本無自性而畢竟空寂的。¹⁸

從音聲的緣起生滅關係，我們就可以體悟到甚深的無住空義。也不要光看表面，別人喜歡唱歌跳舞，就和他們一起去唱歌跳舞。只是唱唱跳跳，就未免與 (p.17) 佛法遠離了！

（二）評破二乘非究竟

本經的另一特色，與維摩詰經一樣，彈斥小乘，說小乘不究竟。不要以為小乘還可以迴小向大，若一旦走上了小乘的曲徑，要回到大乘來，不知道要兜上多麼大的圈子，所以還是直捷的修學大乘好。

本經記載了一段非常具有意義與啟發性的故事：當緊那羅王菩薩來參加法會的途中，發出了種種的微妙音聲，與會大眾都聽得入神了，有些人坐不住也就跟著節拍跳起舞來，連代表小乘最嚴肅精神的大阿羅漢摩訶迦葉也不例外。天冠菩薩就問他：您是一位耆年長老，怎麼不怕人譏嫌¹⁹，竟然也像孩子一樣的跟著別人跳起舞來？摩訶迦葉回答說：雖然我已經離欲，對世間的五欲之樂，可以一點都不動心，但聽到了菩薩的微妙音聲，我就不能自主地跟著手舞足蹈起來。²⁰

由此可見，儘管小乘已經離欲斷惑、了生死，但還是不究竟，聽到了菩薩的微妙音聲，還是會動心的。這正如《維摩詰經》中的天女散花，當花散到舍利弗的身上，就沾住了，不往地上落下，這是由於他心裏還有所著的緣故。²¹

這可以顯出阿羅漢與菩薩的不同，與大乘的特殊精神。(p.18)

（參）釋譯題

一、譯本

再來談到這部經的翻譯。此經有兩個譯本，一為漢末的月氏三藏支婁迦讖所譯，經名《侏真陀羅所問如來三昧經》，三卷。²²

¹⁸ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷 1（大正 15，371c20-372b4）。

¹⁹ 譏嫌：譏議嫌惡。（《漢語大詞典（十一）》，p.435）

²⁰ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷 1（大正 15，371a9-b2）。

²¹ 參見：吳·支謙譯《佛說維摩詰經》卷 2〈觀人物品 7〉（大正 14，528b23-c4）。

²² 參見：後漢·支婁迦讖譯《侏真陀羅所問如來三昧經》（3 卷），《大正藏》第 15 冊，No.0624。

一為姚秦的龜茲三藏鳩摩羅什所譯，名《大樹緊那羅王所問經》，四卷。²³對於鳩摩羅什法師，我們聽得夠熟悉了，所以不再多講。

這部經在印度是非常著名的，龍樹、無著、世親諸位大菩薩的論典中，都曾引證過。不過在中國，似乎少有人注意，所以現在選些偈頌來解釋讚揚。

二、說法處

佛演說此經的地方，有二：

（一）王舍城靈鷲山

1、佛答天冠菩薩提問，而大地震動

一、王舍城靈鷲山：與會的諸大菩薩中，有叫天冠菩薩的提出了很多問題，問佛該如何修菩薩行，於是佛對他的每一問題，都以四法來解答。²⁴

正在這時，靈鷲山突然光明遍照、大地震動，大家都聽到了有微妙的音聲傳來。當時的靈鷲山，本來是五濁惡世的穢土，卻在剎那間，變得淨土一般。

天冠菩薩與大眾，就問佛這是怎麼一回事。佛告訴他們：這是大樹緊那羅王菩薩，正由他所住的香山來此地的緣故。²⁵

2、緊那羅王菩薩參與法會，並請佛至香山應供、說法

香山的地理位置，我們不能得到確切地說明，它是現在的某地方，但大致是在喜馬拉雅山區之中。也有稱作香醉山的，(p.19)這是由於香氣太濃厚的緣故。

當時，大樹緊那羅王菩薩與乾闥婆、摩睺羅迦等音樂神，一路奏著音樂而來，讚歎佛陀。當他們到了法會後，就先有前面所說過的——大樹緊那羅王菩薩的對話，由音樂而顯現了一切法空性。²⁶

接著，這位緊那羅王菩薩請佛說法，佛為他說寶住三昧，寶住三昧實際上就是般若波羅蜜多。²⁷

說法後，他請佛到香山去應供七天，以便留在那裏沒有到靈鷲山來參加法會的眾生，也有機會見到佛的光明、聽佛說法。佛慈悲應允了，天冠菩薩就顯現神通，以大寶臺將佛及與會大眾移到香山去。²⁸

（二）香山

1、佛世時，出家人至居士家受供，飯後應說法、誦經

二、香山：佛到了香山，大樹緊那羅王菩薩恭敬供養。供養後，就輪到佛說法了。

印度佛教的習慣，和我們現在是不一樣的。請出家人應供，吃飯之後，並不是說聲謝謝，或就坐在那裏說客套話，而是要為人說法的。印度出家人的應供，都是請到

²³ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》（4卷），《大正藏》第15冊，No.625。

²⁴ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷1（大正15，368c1-370b8）。

²⁵ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷1（大正15，370b19-c18）。

²⁶ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷1（大正15，371c20-372b4）。

²⁷ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷2（大正15，372c2-374a16）。

²⁸ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷2（大正15，374c25-375a8）。

在家信眾的家裏。

飲食完畢，一切安置妥當了，信眾就搬張小凳，坐在下面。不必開口，出家人就會自動的為他們說法。若佛去應供，當然由佛說法；(p.20) 佛沒有去，由其中的上座也就是領導者來說。若實在不會說法，至少也要誦一段佛所說的經。

2、佛為大樹緊那羅王等菩薩說七波羅蜜多、助菩提法等

大樹緊那羅王菩薩如此地恭敬供養，佛於是為他們說七波羅蜜多——六波羅蜜多之外，再加方便波羅蜜多。每一波羅蜜多，都以三十二法修學圓滿；若圓滿修學了這七波羅蜜多，即是地上菩薩的修學圓滿。²⁹

佛說法後，緊那羅王的眷屬、王子、王女等都發起了菩提心。但由於七波羅蜜的意境太高，初學者還無法修學，所以就請佛說助菩提法，這是由淺入深，作為修行菩薩道資糧，以助成菩提法的法門。³⁰這就是我們現在要說的，選出來這些偈頌的內容。說完了助菩提法，大家也就發菩提心。

接著，又談到大樹緊那羅王菩薩過去生中的因緣，以及他未來成佛的事——佛為他授記。³¹

三、小結

應供七天圓滿，由大樹緊那羅王菩薩顯現神通，將佛及大眾送回靈鷲山。回到王舍城後，阿闍世王來見佛，佛為他說法，全經就此結束。³²

貳、正釋

此經由鳩摩羅什法師所譯的，共有四卷，有長行、偈頌，文字都非常好。所 (p.21) 表現的大乘意境很高，所說的修行法門又很實際，所以有心修學大乘者，都不妨請出這部經來誦讀思維一番。

以下是正釋偈頌。

(壹) 菩提心

一、引頌明信願菩提心

云何而發起，無上菩提心，終不忘此心，乃至覺菩提？

專志心成就，為諸眾生故，起大悲莊嚴，不忘菩提心。

(一) 請佛說助菩提法

緊那羅王的眷屬王子等請佛說助菩提法，也就是在尚未證悟之前，所應修的那些法。比如我們計劃到某地去，必先準備好路費及糧食，這就叫資糧。

求菩提大道的人，也是先要有菩提資糧，才能達成目的。

²⁹ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷2（大正15，376a12-378b1）。

³⁰ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷2~3（大正15，378b5-380a9）。

³¹ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷3（大正15，381c24-382b22）。

³² 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷4（大正15，384b15-387a20）。

在佛陀放光，現出種種祥瑞之中，由菩薩來一一發問，³³在回答這些問題裏，說明了大乘法應從何學起；菩薩應該修學些什麼。

初學大乘法的種種問題，都以問答方式來說明。

（二）釋頌：云何而發起，無上菩提心，終不忘此心，乃至覺菩提

1、大乘法門重心：菩提心

最初一頌，是問菩提心要如何才能發起。大乘法門的重心，就是發菩提心。

很多經典都讚歎發菩提心的功德；因為如果沒有菩提心，那麼即使是修定，修種種功德，甚至開悟，都與大乘法沒有關係。要學大乘法，就要先發菩提心。有了菩提心，即可稱為菩薩，一步一步地成就菩提道。

發了菩提心的人，並（p.22）非立刻變成了聖人。有時候由於環境不好，也會有煩惱，或做錯事情，走錯路，甚而犯下重罪而墮落。但是，發了菩提心的，即使是落到惡道裏去，也會很快地得到超脫，還生人間，重修菩薩行。³⁴

所以有了菩提心，就像珍寶一樣，即使落入污穢之中，只要輕輕的加以拭擦，就回復了原來的光潔、清淨。³⁵佛曾說：即使退失菩提心（敗壞菩薩）³⁶，不再是菩薩了，

³³ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷3（大正15，378b15-25）。

³⁴ 參見：

（1）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈文殊師利法門〉，p.977：

《阿闍世王經》說：阿闍世王聽法以後，得「信忍」，或作「順忍」，與「無根信」、「不壞信」相當。闍王雖有所悟入，還是要墮寶頭地獄，不過不受苦，能很快的生天。《阿闍世王經》所說，罪性本空而因果不失，悔悟也只能輕（重罪輕受）些，與原始佛法，還沒有太多的差別。

（2）印順法師，《華雨集（五）》，〈印順導師訪問記〉，pp.141～142：

問：大乘講世世修菩薩行，未證悟前應如何堅定菩提心？

答：大乘的世世修菩薩行，主要是從悲願力說的。若從智慧來說，聲聞也有類似的說法。如《雜阿含經》說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。菩薩具智慧與悲願二者，即使是墮了地獄，也是受罪輕微，一下子就出來了。不僅菩薩如此，聲聞乘也有相同的意見。例如從前阿闍世王殺父，但聽聞佛法以後，得了「無根信」，也就是不壞信。雖然定力不足，還是入了地獄，但很快就脫離了，所以比喻為「拍球地獄」，如拍球落地，立刻就彈起來了。菩薩雖未證悟，但具足正見，發願生生世世生於有佛法之處，而得見聞佛法。這樣的發願，自然不會離開佛法，而能依法修行。若正見與願力增上，即使生在無佛法處，也不會退失。若是已得「無生法忍」的菩薩，自然更不用擔心了。

（3）印順法師，《華雨集（二）》，pp.175～176。

³⁵ 參見：

（1）東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷59〈入法界品34〉（大正09，777b8-c7）。

（2）唐·實叉難陀譯《大方廣佛華嚴經》卷78〈入法界品39〉（大正10，431b17-c11）。

³⁶ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷29〈序品1〉（大正25，271a28-b9）：

復次，菩薩有二種：一者、敗壞菩薩，二者、成就菩薩。

敗壞菩薩者，本發阿耨多羅三藐三菩提心，不遇善緣，五蓋覆心，行雜行，轉身受大富貴，或作國王，或大鬼神王、龍王等。以本造身、口、意惡業不清淨故，不得生諸佛前，及天上、人中無罪處，是名為敗壞菩薩。如是人雖失菩薩心，先世因緣故，猶好布施；多惱眾生，劫奪、非法取財，以用作福。

成就菩薩者，不失阿耨多羅三藐三菩提心，慈愍眾生；或有在家受五戒者，有出家受戒者。

但就世間善法來說，功德還是相當偉大的。

2、略釋頌義

「無上菩提心」要如何才能「發起」呢？我們知道，無上佛果叫阿耨多羅三藐三菩提，也就是無上菩提。

想要希望成佛的決心，即是無上菩提心，這要如何去引發生起？發起之後，又如何才能「終不忘此心，乃至覺菩提」呢？也就是說能夠始終不忘失，直到成佛。

不忘失菩提心的菩薩，功德已相當高了，甚至在夢裏也不會忘記；直到圓滿覺悟成佛，能徹始徹終的保持著菩提心。

3、願菩提→菩提心成就

有以為只要起個想成佛的念頭，就可以說是發心了，但實際不然。菩提心雖有深有淺，但最初的菩提心，也是一種大志願，就是立大志、發大願；以「(p.23) 為度眾生而成佛」為最高的目標。

發心的發，好像將酵母放入麵粉之中讓它發酵一樣。所以發「菩提願」必須是時時不離此心，所作所為都是為了貫徹這一個志願，堅定不拔，這樣才算是成就發起。不過，初發心時，總難免——或是事務繁忙，或是修行不易，而暫時忘失。只要堅持理想，久而久之，即使遇到忘失的因緣，菩提心還能夠保持不退，終於達到不退轉地，菩提心也就再也不會退失了。

說到不忘菩提心，不要以為什麼事不做，每一念都去想它，才算不忘。如我們讀書，或是對事物的印象，並非要時刻想到，而是我們再接觸到書本，或重複經驗過的事物時，那過去所認識而留下的印象，馬上清楚的浮現出來。

學菩薩行者，要立大志大願，發大菩提心，也就是先要修學到這個地步。以後每當境界現前，再也不會忘掉，不會有違反的念頭，菩提心能明白的顯現在內心。這就不會再想修學小乘自了生死，也不會專為人天果報，這就可說是菩提心的成就了。

4、結前啟後

一切都從修學得來，發菩提心也要慢慢地修習才能成功。修，是要不斷地 (p.24) 熏習，漸漸地達到習慣成自然。

那末，菩提心要怎麼樣才能發起、修習而不退呢？這就要看第二頌的回答了。

(三) 釋第2頌：專志心成就，為諸眾生故，起大悲莊嚴，不忘菩提心

1、略釋頌義

「專志心成就」，是說發菩提心，不是只動一動這個念頭，而是要以專志心也就是以成佛得菩提為專一的志願，專心一意去修習。

修習什麼？修習那為諸眾生故，起大悲莊嚴的法門。菩提由大悲生，似乎有些人忘了這件事，只想到我要成佛，我要度眾生。言語與心念之間，免不了以我為中心，成佛只是為了自己。

事實上，應該是這樣：菩薩見到眾生的種種苦惱，於是就想到該如何才能解除眾生

的苦惱？

所謂悲，正就是拔苦的意義。菩薩經過了仔細觀察，發現惟有佛的慈悲智慧，才能徹底救助濟度眾生，所以以佛為模範，就發起成佛度眾生的心。菩提心不是別的，是「為諸眾生故」而發「起大悲莊嚴」的大心。

此處用了莊嚴二字，如在刷得粉白的牆上，畫上一些圖案；或是在佛前，供上香花燈果幢幡³⁷，都可以說是莊嚴。

我們的心，與眾生心一樣，無始來生死顛倒，都是不清淨的。

從大悲心而有救濟眾生苦惱的菩提心，使自己有了崇高、(p.25)偉大、清淨的志願，使一向的生死眾生心中，有了清淨的因素，莊嚴了自己的心。這樣的一天比一天淨化，終能達到完全的清淨。

2、欲成佛須以「大悲心」來莊嚴「菩提心」

由此可見，若發菩提心而不去學習大悲心，一心一意為自己，這菩提心根本就是假的；因為離開了大悲心，那裏還有菩提心可說。

近代的佛法不昌明，有些都不免誤會了。口口聲聲說我要成佛，卻不知成佛是什麼。在他們的觀念裏，很可能成佛與到天上去享福差不多。

有些人也說要成佛，目的卻僅僅為了自己的了生死得解脫，這豈不是和小乘一模一樣嗎？充其量，也不過名詞的不同而已。

所以真正發心想要成佛的，必須修大悲心，以大悲來莊嚴菩提心。³⁸

3、修「大悲心」兩種方法³⁹

大悲心又該怎樣修呢？

在印度的菩薩道中，通常以兩種方法，教人從大悲而起菩提心。

(1) 親怨平等觀⁴⁰

³⁷ 幢幡：2.指佛、道教所用的旌旗。從頭安寶珠的高大幢竿下垂，建於佛寺或道場之前。分言之則幢指竿柱，幡指所垂長帛。（《漢語大詞典（三）》，p.762）

³⁸ 參見：

(1) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷 112（大正 11，632a5-12）：

復次迦葉！菩薩有四法，世世不失菩提之心，乃至道場自然現前。何謂為四？^[1]失命因緣不以妄語何況戲笑；^[2]常以直心與人從事離諸諂曲；^[3]於諸菩薩生世尊想，能於四方稱揚其名；^[4]自不愛樂諸小乘法，所化眾生皆悉令住無上菩提。迦葉！是為菩薩四法，世世不失菩提之心，乃至道場自然現前。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.31～34。

³⁹ 參見：印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.134～135。

⁴⁰ 參見：龍樹造，鳩摩羅什譯《大智度論》卷 87〈次第學品 75〉（大正 25，668c20-669a1）：

是菩薩復聞大乘深義，住眾生等、法等中，無別異心，可得佛。雖復中人及怨，都無異心。所以者何？是菩薩以畢竟空心，煩惱微薄、怨親平等，作是念：「怨親無定，以因緣故，親或為怨，怨或為親。」以此大因緣，具足忍波羅蜜故，得作佛。由何而得？由忍怨故。是以菩薩視怨如親。譬如欲過嶮道，應當敬重頂戴導師；又如良醫雖賤，為貴者所重。如是思惟、籌量、分別：「中人、怨家，雖於我無用，而是佛道因緣。」是故發阿耨多羅三藐三菩提心。

其一，近乎儒家親親而仁民，仁民而愛物的理論，⁴¹使慈悲心次第擴大而成就發心。

首先，把眾生分成三類，一為親，二為中，三為怨。

何者為親？凡是自己的父母、子女、兄弟、姐妹、朋友等等，彼此相互關切，感情融洽的，都包括在親的範圍內。

其次為中，彼此間關係平常，不能說好也不能說（p.26）壞。

再其次是怨，也就是互為冤家，看到就覺得討厭，而感到會妨礙自己，引起厭惡心的，都可以稱之為怨。

一般眾生或多或少總是有一點慈悲心的，譬如父母對於子女，無不希望他們能有好的發展，若有什麼病痛總希望能為他們解除。

所以這把慈悲心次第擴大的方法，首先要加強這父母與兒女間的關係，以對方的快樂為快樂，以對方的痛苦為痛苦；然後為父母者必然是慈愛的父母，為子女者也必然是孝順的子女。

但不能永遠就止於這個地步，不只是一個美滿的家庭，而是要對其他的普通人，也能夠希望他好，關心他的痛苦並設法為其解除。除了家庭裏父母子女的愛，還要把心量擴大到一般人。

必須一步一步地，先由親，然後中，等到有一天把心量擴大到一個相當的程度了，就會對冤家也發起慈悲心。

若一個人能夠對冤，也就是那些害我者、騙我者，也都能像對親人一般地關切，如此的慈悲心則已經是非常的廣大，菩提心也才能真正的發起。

這是學習發菩提心的一種方法。（p.27）

（2）自他互易觀

另一種方法叫自他互換法；把自己與別人的地位互相調換一下，即是當看到別人有苦痛時想到：如果是我面臨他的處境，該怎麼辦？當然一定是會想辦法來解決的。

這也可以說是己所不欲，勿施於人的恕道；正由於我們常把人與我的界線劃分得太清楚，以致於有許多事情互相障礙，菩提心發不起來。好像是道德的原則有兩套，一是用來對別人，一是對自己。

若能夠把自己與別人的觀念倒過來，把希望自己離苦得樂的心來希望別人離苦得樂，希望增長自己快樂的心來希望別人增長快樂……，這樣子下去，則發起慈悲心就不會變成僅止於一個空泛的觀念而已。

4、長養「慈悲心」，堅固「菩提心」

中國佛教界，本來有許多非常好的特點，但往往由於只看到表面事實，而忽略了其後所包含的真正意義，雖然每天都在做，但菩提心卻沒有發起來。

⁴¹ 仁民：將仁愛和仁義施之於人。《孟子·盡心上》：“親親而仁民，仁民而愛物。”（《漢語大詞典（一）》，p.1095）

比如說吃素，主要是為了不殺生以長養慈悲心。儒家也有聞其聲，不忍食其肉⁴²的說法，而佛法實行得更徹底，不殺生，不吃眾生肉。

但一般人不知道吃素的真意義，只會說吃素的功德多麼大，卻不曉得是為了長養慈悲心。我們若是吃牠（p.28）的話，慈悲心就不能擴展開來，不能普及一切眾生。

慈悲心，是要我們對人，對其他的眾生，有好事固然要為他們歡喜，當然是不可增加他們的苦痛，他們有苦痛時還要設法為其解決。

如此，慈悲心才能大大地生起，菩提心也就發起堅固了。吃素是很好的美德，但如忽略了應有的慈悲心，那就失去了意義。

二、頌明菩提心之成就

彼志意云何，彼當云何行，所說大悲心，云何生起是？

志意無諂偽，所修行無詐，住眾生涅槃，彼大悲如是。

（一）釋頌：彼志意云何，彼當云何行，所說大悲心，云何生起是

這是承上面的回答接著再問，既然發大悲心必須要專志心成就，那麼這專心一志的大菩提願，其內容就是我們所必須加以研究分析的了。

佛所成就是阿耨多羅三藐三菩提，也就是大菩提，其中是包含了無量無邊的功德；所以我們不要以為菩提是「覺者」，就單指覺悟或智慧而已。

想要成佛的心，也就是大志願中，也是包含了許多最根本的內容，所以必須更進一步地知道發菩提心而專志心成就，這是怎樣的一種志願？要如何行才能成就？「大悲心」又要如何地「生起」？（p.29）

（二）釋第2頌：志意無諂偽，所修行無詐，住眾生涅槃，彼大悲如是

1、總說：三種心⁴³

要成就菩提心，必須具足三個條件，這在《大乘起信論》裏也是談到的。⁴⁴想要發信心成就——大乘信心，亦即是菩提心，必須具備：一、直心，二、深心，三、菩提心（大悲心）。

維摩詰經談到往生淨土行，也是要具足這三心，⁴⁵由此可見這是大乘法中最一般的內容。偈頌裏佛所回答的，就是指這三種心。

⁴² 君子遠庖廚：比喻君子有仁心。《孟子·梁惠王上》：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲不忍食其肉，是以君子遠庖廚也。」（教育部重編國語辭典修訂本）

⁴³ 參見：印順法師，《寶積經講記》，pp.277~278：

……這直心、深心、菩提心，即大乘三要：菩提願、大悲心、真空見。大乘法必備這三心，有三心才直向佛道。如離卻三心，一切修行，都不名為大乘法了。

⁴⁴ 參見：馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，580c6-9）：

復次，信成就發心者，發何等心？略說有三種。云何為三？一者、直心，正念真如法故。二者、深心，樂集一切諸善行故。三者、大悲心，欲拔一切眾生苦故。

⁴⁵ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷1〈佛國品1〉（大正14，538a29-b4）：

寶積！當知！直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不謔眾生來生其國；深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國；菩提心是菩薩淨土，菩薩成佛時，大乘眾生來生其國。

2、以三心釋頌義

(1) 志意無諂偽——直心⁴⁶

第一，「志意無諂偽」：這是說必須要沒有諂曲⁴⁷心，諂曲即不是直心⁴⁸。我們常說「直心是道場」⁴⁹，所以「質直⁵⁰心」是菩提願中的首要條件。

經上有這樣的譬喻，一枝長得直直的樹枝，我們容易地把它從樹叢中拖出來；若樹枝是長得彎彎曲曲的，要拖出來可就不那麼容易了。⁵¹

如果生就了諂曲的性格，表面上是一套，內裏又是另一套，他的菩提心恐怕很難發得起來。⁵²所以將來成佛，必然是不諂曲的眾生，先達到成就。

(2) 所修行無詐——深心

第二，「所修行無詐」：詐，是虛偽，專做表面文章。不論是什麼修行，或念佛，或持戒，或禪坐，都不只是形式，為了給別人看的，而要至誠懇切地，實實在在去做。在心底有著深切的真誠愛好，不徒⁵³在表面形式上下功夫，(p.30)這就是深心的意思。

(3) 住眾生涅槃，彼大悲如是——大悲心

第三，大悲心：菩薩救度眾生的種種痛苦；最根本解決眾生痛苦的方法，即是金剛經上所說：「……所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色、若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之」。⁵⁴

⁴⁶ 參見：

(1) 唐·菩提流志譯《大寶積經》卷 112 (大正 11, 632a28-b6)：

復次迦葉！菩薩有四直心之相。何謂為四？^[1]所犯眾罪終不覆藏，向他發露心無蓋纏；^[2]若失國界身命財利，如是急事終不妄語，亦不餘言一切惡事；^[3]罵詈毀謗搥打繫縛種種傷害，受是苦時但自咎責，自依業報不瞋恨他；^[4]安住信力，若聞甚深難信佛法，自心清淨能悉受持。迦葉！是為菩薩有四直心之相。

(2) 印順法師，《寶積經講記》，pp.41~44。

⁴⁷ 諂曲：曲意逢迎。(《漢語大詞典（十一）》，p.314)

⁴⁸ 直心：正直的心胸；亦形容心地直爽。(《漢語大詞典（一）》，p.855)

⁴⁹ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷 1〈菩薩品 4〉(大正 14, 542c15-16)。

⁵⁰ 質直：1.樸實正直。(《漢語大詞典（十）》，p.268)

⁵¹ 參見：東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 50〈小品 2〉(大正 01, 744b20-27)：

猶如良地有羅樹林，彼治林者，聰明點慧而不懈怠，彼隨時治娑羅樹根，數數鋤糞，以水溉灌，高者掘下，下者填滿。若邊生惡草，薈除棄之，若並生曲戾惡不直者，拔根著外，若枝生橫曲，則落治之，若近邊新生調直好者，便隨時治，數數鋤糞，以水溉灌，如是彼良地娑羅樹林轉轉茂盛。

⁵² 參見：印順法師，《寶積經講記》，pp.32~33：

二、「常以直心，與人從事，離諸諂曲」：這好像是針對上文的第四邪行，而其實是與第二邪行相反的正行。為什麼對同學要故意惱亂，使他無辜的陷入悔疑的憂海呢？本來，如法的舉發他人的過失，使他能懺悔清淨，是悲心、善意，應該這樣做的。但是虛偽的善意，就會因此而惱亂同學了。菩薩的正行，與此相反。對於同參道友，經常以正直的善意，往來從事，離去種種的諂曲心，所以決不故存惡意，使人引起不必要的疑悔。

⁵³ 不徒：2.不獨；不但。(《漢語大詞典（一）》，p.436)

⁵⁴ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1 (大正 08, 749a5-9)。

這是將眾生苦痛的根源徹底解決，徹底地離苦得樂，所以說：「住眾生涅槃，彼大悲如是」。也就是說，使眾生安住於涅槃，度脫一切眾生使其得到究竟解脫，這才是菩提心中大悲心的究極意義。

但大家卻不要誤會了，以為發菩提心就是什麼事不管，只要教人了生死就好，對眾生其他方面的痛苦都可以不聞不問。

我們必須知道，為眾生解除一般的痛苦，都只是局部的、暫時的，所以悲心也就行得不徹底；菩薩的悲心，是要使眾生安住於無餘涅槃，這就是百分之百地使眾生離苦。

但是當環境因緣不具足，菩薩只能做八十分、七十分甚至只有三十分地使眾生離苦，這也是好的而應該去做。

因為菩薩的教化救度，必須視眾生的根性而定，屬於大乘根性者，則教之以大乘法；屬於 (p.31) 小乘根性者，則教之以小乘法；根性既不屬大乘又不屬小乘者，則以人天法門來救度他，因為這至少是要比眼睜睜地任他苦痛、墮落要來得好些。

(4) 小結

結上所說，志意無諂偽，是直心；所修行無詐，是深心；住眾生涅槃，是悲心。此三心具足，菩提願才能成就。

大乘起信論在最後談到成就大乘信心，主要也就是成就這三心，而所修所行，仍不外乎布施、持戒、忍辱、精進、禪定種種。⁵⁵菩薩在這些行中修學，若到達了信心成就，菩提心也就能夠不再退轉了。

3、別釋三心

佛有時說菩提心，偏重於觀察眾生色、受、想、行、識五蘊——皆不可得；或觀如來藏心、勝義菩提心等智慧的悟入；有時是從慈悲著眼……。

但事實上，發起真正菩提心，是不離上述的三個內容：

發大志願——正直心；修種種身心方面的功德資糧——深心；以及悲心，若能圓滿成就這三個條件，就可說是真菩薩而非假菩薩了。

(1) 正直心

A、正直、邪曲心之別

志意無諂偽所包含的意義，有淺有深：人說起話來直直爽爽，那是最淺的 (p.32) 一層意義。

不正直，邪曲的心，也包括了見解不正，也就是見解——認識思想離於正道而行於邪道。

B、釋正道

⁵⁵ 參見：馬鳴造·真諦譯《大乘起信論》卷1（大正32，581c14-16）：

修行有五門，能成此信。云何為五？一者、施門，二者、戒門，三者、忍門，四者、進門，五者、止觀門。

正道，主要包括兩個內容：一、正念因緣，二、正念法性。

(A) 正念因緣

正念因緣，也就是相信因果、善惡，相信有前生後世等，這才能夠說在認識上、心地上是正直的。若不信有因果、有前生後世等，對修行自然也就不能相信，對於成聖、成佛更沒有信心，這就是沒有真正徹底的認識。

(B) 正念法性

因緣與法性，是不相離的。由於因緣果報在前後、自他上有相依待而存在的關係，所以正念因緣，能深入因緣無性而契入真如法性，了解緣起法性，一切平等。所以說：直心不諂曲，其意義是很深的。

(2) 深心

在菩提心尚未發起之前，必須發自內心，懇切地修種種善行、功德，不厭其多。若能以為善若渴的精神，深怕不能及時行善而受到發自內心力量的驅策⁵⁶不得不這樣做，這就是從深心發起。

(3) 大悲心

A、長養悲心須淨化心境，而達自他不二

另一方面又要修習悲心，而了解到凡夫的感情，由於一向只把它縮小在私我的範圍內，因此構成了一般的「愛見」，反而增長了許多煩惱。為了長養悲心，就必須把心量擴大而達到自他不二的境界（p.33）。

B、菩提、大悲心能令初學者心性平直

菩提心與大悲心，如從高處說，自然可以說得更圓滿、更好；但對於初學者，以這些淺近而人人可以學的方法教導，卻非常切實。使我們的見解不會邪曲卑下；相信因果、善惡、諸法平等之理，則能使得心性平直，不諂不曲。

C、小結

長養我們的悲心，則對於其他眾生的苦痛，能覺得和自己有切身關係；另一方面儘量多多行善，而行善並非單是錢財來布施，在行住坐臥之間，時時處處都可以行善的。

若能如此學習，心願會越來越懇切，終至成為自己內心中一個光明的理想，崇高的目標，而能將自己的心力集中，一心一意向這目標前進。

三、結前啟後

下面的偈頌，所講的是六波羅蜜多。

不過，這和前面所說過的清淨波羅蜜多是不太一樣的，而應該說它是世間波羅蜜多或是遠波羅蜜多——在通往成佛之道上，遠遠地成為成佛的資糧。

在沒有開悟前所要修學的，即是這世間波羅蜜多。不要看輕這世間波羅蜜多，假使連世間的尚不能修，如何還能去修出世間的？淺的不肯好好做而專想做高深的，那就困

⁵⁶ 驅策：2.猶驅使；役使。亦謂效勞。（《漢語大詞典（十二）》，p.876）

難了！（p.34）

（貳）六波羅蜜多

一、布施波羅蜜

云何行於施，施已心無熱，亦不悵望報，迴向於菩提？

所施一切捨，彼施已無悔，趣向菩提道，是不望果報。

（一）釋頌：云何行於施，施已心無熱，亦不悵望報，迴向於菩提

1、三種布施

布施，是佛弟子常常在行的；只要是捐一個錢，供一朵花，都可說是布施。

布施可以分成三種，第一種是世間的布施，第二種是小乘的布施，第三種則是菩薩的布施。

菩薩的布施，是為了將來成佛的功德、資糧的布施。

2、布施心懊惱

「云何行於施」，是問要如何來行布施呢？「施已心無熱」，是說布施以後，心中要不感到熱惱⁵⁷。

布施，通常免不了有這種毛病——在布施後會心中發熱。怎麼是發熱呢？譬如到某個寺廟去，大家都寫點功德，於是礙於情面，也就寫了。但寫是寫了，心中一直感到不舒服，這就是熱——捨不得而引起懊惱⁵⁸。

這樣的錢雖然是布施了，但在大乘菩提道說，卻沒有用處。就世間法來說，雖有點福報，但這福報卻不得安樂的受用。

有些人，雖然有房產、有地產，錢財多的是，但他卻捨不得吃、捨不得穿，苦苦惱惱地為財產苦惱了一輩子。他所以捨不得享受反而增加苦惱，是由於過去雖然布施了，但布施後心中熱惱不（p.35）安，因此就感受到這種果報。有些沒有錢的人，比他快樂得多，這樣的富翁，真是不做也罷！

3、兩種希求布施之報

布施即使是出於內心的願意，但多數是為了果報而布施。希望得到果報，又可以分成兩種：

（1）現世報——悵望報

一、為了現在的果報：譬如現在幫助一個人，就希望他將來也能幫助自己，這就叫做「悵望報」。望現生的報而行施，事實上卻是靠不住的，因為等到你需要他幫忙時，他不見得就一定得會幫你的忙。

若以這樣的心來行布施，做功德，往往只是自尋煩惱，因為眾生的心性是複雜的，因緣也是複雜的，布施的果報，不一定在當前的。

（2）後世報——異熟報

⁵⁷ 熱惱：亦作「熱腦」。1.謂焦灼苦惱。（《漢語大詞典（七）》，p.239）

⁵⁸ 懊惱：煩惱。（《漢語大詞典（七）》，p.739）

二、希望後世的果報——異熟報：做了功德，希望來生能夠生到人間做個富翁，或者長命百歲；或者昇到天上去，這都是人天福報。人天福報，只要你修了布施，不必希望也就自然而然地會有功德，將來生到人間天上，享受福報。但這種人天果報，不久就會享受完了，又失去了，到那時還是失望。

懷著人天福樂的希望去做，不能成為成佛的因，也就不能向菩提了。

4、如法的布施而能迴向佛菩提

所以，惟有布施而心中不熱惱，「不希望」現前與後世的福 (p.36)「報」，進而能迴「向菩提」，將功德成為成佛資糧，才是應該修行的布施。

(二) 釋第 2 頌：所施一切捨，彼施已無悔，趣向菩提道，是不望果報

1、所施一切捨——起捨心行施，心不懊惱

回答中，最重要的一句話，是「所施一切捨」。所施出去的，要一切都能捨；若記著我在布施，我在做功德，自然而然地就要望報。

布施，最重要的是要能夠捨，若是捨心不能生起，布施後一定會感到苦惱。所以佛法說因緣，遇到了就應隨喜布施，不要再生不捨心。能發起捨心布施，自然就不會感到熱惱了。

有時候，佛教也會說些方便話，勸人布施說：佛法就好比是個大銀行，你把錢財放在那裏是不會落空的，將來還可以如何地一本萬利⁵⁹。這種話，完全就世間法來說，用以鼓勵人布施。若在大乘法中，那就距離太遠了。

大乘法中的菩薩布施，先就淺近一點的來說，我們應該先想到，這錢財那裏是我的？就國家法律來說，這錢固然是我的，存摺簿上寫的也是我的名字，當然算是我的了；但事實上這不過是過手而已。當我生存在世間時，暫時由我保管，卻不可能永遠是我的。所以菩薩見到有善事可行則行，該花的就花。不把它看成自己的，這就是所施一切捨。本不是我的，拿出去了也就自然能捨。(p.37) 這樣的布施，才可說是與成佛、了生死有關。不過，這當然還沒有達到「三輪體空」的境界。

2、彼施已無悔——不望果報行施

「彼施已無悔」，若布施之後而感到後悔，就不合乎布施的條件了。把功德迴向於菩提道，是不望果報的。

3、向菩提道——三種迴向

而迴向可以分成三種，凡是合乎這三種的，就是迴「向菩提道」：

(1) 迴向一切眾生

第一種是所有功德與一切眾生共。我做了一件事，若有功德，則我願意大家都有分，而不說這是我的。錢拿在手裏布施出去了，這當然是有功德的，並非只是鼓勵鼓勵人而已。把功德迴向給別人，並不表示自己的功德就沒有了。

或許學過算學的人會說：這就糟了，假使功德有一百分，分九十九分給別人，自己

⁵⁹ 一本萬利：用極少資本牟取最大利潤，形容本輕利重。(《漢語大詞典（一）》，p.22)

豈不只剩下一分？若是這麼想，自然就會感到捨不得。

但是成佛這件事，不是可以這樣計算的，能存這樣的心理，菩薩的功德也就更大，這正是「若與人已愈有」⁶⁰的道理。

你若是想：我是為了自己才修功德，若這功德是為別人的，那麼我還做它幹什麼？如此，足見你不懂得佛法；懂佛法的人，是願意把自己的功德迴向一切眾生的。

〔2〕迴向法界

第二種是迴向法界，此乃由於（p.38）自己所具有的功德，是無二無別的，不一定在這裏或是在那裏，而法界平等，沒有彼此之差別。

〔3〕迴向佛菩提

第三種是以此功德做為成佛的資糧，此即是迴向菩提。

〔4〕結：具三者是大乘之迴向

具足這三者，就可算是大乘的迴向。如此，一舉一動乃至極微小的功德，都可作為成佛的資糧。

4、不望果報

總之，講到布施的功德，主要的還是要有捨心。沒有捨心，功德就只成了表面上的；能夠一切捨，心中才可以無悔，也才會「不望果報」。就小乘法而言，布施而後能捨，是出離世間解脫生死所必須具備的條件，何況大乘！

二、持戒波羅蜜

云何住於戒，不生於戒慢，救於毀禁者，大乘無有上？

戒是菩提心，空無不起慢，起於大悲心，救諸毀禁者。

〔一〕釋頌：云何住於戒，不生於戒慢，救於毀禁者，大乘無有上

1、云何住於戒

此處問要如何才能安住於戒中？持戒，最主要的是要使心及行為安「住於戒」中而不動，若犯了戒即是非住。

2、不生於戒慢

又問：如何才能夠不因為持戒而生起貢高⁶¹我慢？一個人學佛，不論他是在家出家，都要持戒。當他受戒之後，自己能善持禁戒，見到別人持戒不清淨，不持戒，甚或敗壞戒行，他便會看不慣；越看（p.39）別人不成樣子，就越覺得自己好，這就是因戒而起的貢高我慢。

所以持戒精嚴的人，有時候會顯得高不可攀，好像別人要親近他都不容易。此由於他自己覺得好，別人太差的緣故。但這種現象，就大乘佛法來講，並不是件好事，所以這裏就問，怎樣才能持清淨戒而「不生於戒慢」？

⁶⁰ 參見：宋·王日休撰《龍舒增廣淨土文》卷9（大正47，278c24-25）：

老子謂：既以為人，己愈有；既以與人，己愈多。……

⁶¹ 貢高：佛教語。驕傲自大。（《漢語大詞典（十）》，p.81）

3、救於毀戒者，大乘無有上

不但不起，還要「救於毀禁者」，對於犯戒者還要救助他，幫助他懺悔，喚起他的懺悔心而走上懺悔之路。

即使是犯了重戒不通懺悔者，也要引發他的慚愧心，教導他多修功德，力求補救，這才合乎「大乘」戒之精神。

（二）釋第2頌：戒是菩提心，空無不起慢，起於大悲心，救諸毀禁者

1、總答持戒之真義

後一頌是答覆，告訴我們持戒的真義何在。

一般人總以為持戒有多大的功德，將來可以如何如何好，完全是出於一套功利⁶²觀念。做善事得善報，在因果上是必然的；但專在功利上打算，就不合出世的佛法。

如有人以為吃素來生可以得長壽，所以為了得長壽而吃素，這不但不符合大乘精神，連小乘的境界都談不上。所以持戒與布施一樣，同樣一件事情，由於用心之不同，境界與等級可以相差得許多。（p.40）

2、明頌之意涵

（1）戒是菩提心

A、共儒家的持戒——慈悲心

出於慈悲心持戒，大小乘都一樣。持戒，和儒家的恕道是相似的，都是己所不欲，勿施於人。自己不願被人殺傷、打傷，因而想到一切眾生莫不如此。即使是一個小蟲受到傷害，牠不會喊叫，但是牠的痛苦，我們仍是可以看得出，想像得到的。我們不應該增加，反而要設法減少眾生的痛苦，所以要制戒，禁止傷害他人，這便是出於慈悲心。

若不以慈悲心，而只是為了持戒有多大的功德，有多少的好處；好處固然是有，但絕對不能以此為出發點，否則外教徒就可以批評我們，認為佛教所提倡的道德，只不過是功利觀念而已。

B、菩提心大乘之根本戒，亦是否為菩薩之根據

佛每每說犯戒的人沒有慈悲心，如有慈悲心，自然而然地也就不會犯戒。大乘更進一步地講到，菩提心才是真正大戒。

大般若經說：持戒是不起聲聞心，緣覺心，也即是不失菩提心；否則即是犯了大乘戒的根本。因為小乘人雖有慈悲心，但是其終極目的，仍是只為自己了生死、求解脫，這便是有背於大乘戒之精神。

大乘戒是以菩提心為主，「戒是菩提心」，有菩提心即有菩薩戒，所以經上說：發菩提心受菩薩戒者，即名菩薩。⁶³

⁶² 功利：1.指眼前的功效和利益。多含貶義。（《漢語大詞典（二）》，p.768）

⁶³ 另參見：

（1）失譯《大方便佛報恩經》卷2〈發菩提心品 4〉（大正 03，135b23-25）：

菩薩若能發菩提心，則得名為菩薩摩訶薩，定得阿耨多羅三藐三菩提，修大乘行。

C、菩薩戒非呆板的行持

受菩薩戒，並非呆板地只是戒本上所（p.41）說的，這只是菩薩戒在實行中的條例。持菩薩戒，要**本著菩提心**，而從一切實際生活行動中去實踐完成。

例如受出家戒，必須是下定決心，發出離心及慈悲心，來接受團體的軌範。但在受戒時，戒師並沒有將戒條逐一宣讀給戒子聽，只是舉其中幾條說明，然後讓大家回去跟著師父慢慢學習。

大乘戒也是一樣，是以菩提心為根本，再來學習其他條例，若沒有菩提心，也就不成其為菩薩，還談什麼菩薩戒呢？

D、小結

所以我們應重視戒的根本——小乘是出離心，大乘是菩提心。

修行人的功德，不是依戒的多少來分判高下的。有的人僅受持五戒，卻因此種下出世善根，或大乘善根。有的人二百五十戒，條條都守得好，但是出世善根卻並未成就。這是什麼道理呢？

雖說五戒是人天善法，但若能夠以出世心及菩提心來受持，那就是解脫的善根，成佛的善根了。受持戒要注重根本，菩薩戒以具足菩提心為本，也就具足了出世的根本。

(2) 空無不起慢

偈頌中問：**如何能夠不起戒慢**？回答是：「空無不起慢」。

空無也就是空無我，而不是有常有我。**慢**，都是由有我而來，越是把自己放在主體則慢越高（p.42）。⁶⁴所以這句話說：**發菩提心**也就是要把**我執減少**，去掉了我執，則貢高我慢心也就自然不起了。

事實上，貢高我慢不但對自己不好，於整個佛教也不是好現象。自己持戒而輕視別人，很可能生起爭端，分成派別。菩薩是要救度眾生的，若你自以為好而使眾生都退怯不前，或站在對立地位，如何還能夠教化眾生呢？

一個人慢心生起時，慈悲心就減少了；慈悲心必須包含著謙虛容忍的美德。有戒慢

(2) 隋·闍那崛多譯《商主天子所問經》卷1（大正15，119c9-11）：

又復問言：「文殊師利！以何因緣名為菩薩？」

答言：「天子！於菩提分住持入故，故名菩薩。」

(3) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷583（大正07，1014c12-22）：

時，舍利子復白佛言：「云何應知諸菩薩相？修何等行得菩薩名？」

爾時，世尊告舍利子：「若有能發大菩提心，精進修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多心無厭倦，雖遇種種惡友退緣而不退屈，是菩薩相，具此相者名為菩薩。……」

⁶⁴ 另參見：

(1) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉（大正29，21c10-11）：

慢：謂對他心自舉性，稱量自他德類差別，心自舉特歎蔑於他，故名為慢。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《十住毘婆沙論》卷12〈譬喻品26〉（大正26，89c26-29）：

除捨於憍慢者：自謂我於勝人中勝，名為大慢。於與己等中勝，而心自高，名為憍慢。大不如他，言小不如，名為小慢。

的人，雖然在這一生之中，把戒持得很好，但來世怕難免會孤獨而沒有人緣的。此由於自己太高，別人就不敢與他接近了。

(3) 起於大悲心，救諸毀禁者

因此菩薩必須是「起於大悲心，救諸毀禁者」，一方面要生起智慧，不要由我執而產生戒慢；另一方面則是對於眾生須具有悲心。

若見人犯戒，就不客氣地把人呵斥⁶⁵一頓，有的人雖也可能就此懺悔，但多數總是容易引起反感。

相反地，若能夠以慈悲的真誠心，令其感到犯戒的過誤，讓他自覺不是，然後還能安慰勉勵他，眾生自然地就會接受其教化救度了。

三、忍辱波羅蜜

云何忍眾生，罵詈及呵斥，心終不起瞋，倍增生歡喜？(p.43)

我為眾生醫，療治眾病患，若聞惡言已，不起於瞋恚。

(一) 如何培養忍辱的精神——釋第1頌義

此處說的是忍辱波羅蜜。當遇到惡人當面或背後罵辱自己時，要如何來忍？就像金剛經所說：佛過去生中當忍辱仙人時，歌利王割截他的身體，要謀取他的性命，他都還能夠忍受。⁶⁶

但一位凡夫，當受到毆打、辱罵、毀謗、冷言冷語地諷刺⁶⁷，儘管語言本身是一句空話，但是聽到時心裏還不免會難過，脾氣暴躁的人甚而會氣得跳腳。在這種情況下，我們該如何地來培養忍辱的精神呢？

(二) 培養忍辱之方法

1、理性的思考

首先，我們可以從理上去思考：別人罵我們一句話，我們把這句話看作另一種語言，那麼對於一句聽不懂的話如何會生起瞋心？

或者就將他那句話，拿來逐字分析，就發現各個字各有他不同的含義，並沒有什麼不好，那麼把它合起來，為什麼要氣惱⁶⁸呢？

例如，在我的家鄉，稱人為老太婆，是極不恭敬的，但是到了貴州，老太婆卻又成為一種尊稱，聽者會感到非常高興。這可見不同的習俗，對語言有不同的詮釋。

有的人聽到謠言，即會說：謠言止於智者，時間久了自可證明，說我好我並不就是好，說我壞我也並非真正就壞。如此，能夠多(p.44)想一想，也就不會生起瞋恚，而終能達到心中無事的地步。

2、降伏瞋恚——釋：我為眾生醫，療治眾病患，若聞惡言已，不起於瞋恚

⁶⁵ 呵斥：厲聲斥責。(《漢語大詞典(三)》，p.255)

⁶⁶ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1(大正08，750b13-20)。

⁶⁷ 諷刺：1.以婉言隱語相譏刺。(《漢語大詞典(十)》，p.347)

⁶⁸ 氣惱：1.發怒，生氣。2.指氣憤、惱怒的情緒。(《漢語大詞典(六)》，p.1033)

本經對菩薩開示另一種降伏瞋恚的方法：「我為眾生醫，療治眾病患，若聞惡言已，不起於瞋恚」。現在的情況，比起從前已經是好多了

從前醫生為人治病，常會被病人罵，尤其是得了瘋病的，更是大吵大鬧。

所以菩薩若能把眾生當做重病的病人一般，也就不會因對他好而他不但領情，反而罵你一頓而大感氣惱了。

此由於病人為病痛所纏，已是昏頭昏腦，有些甚而神經失常，我們只有同情他，並且還要設法救助他。有了這樣的觀念，也就不會生起瞋恨心了。

3、反省自己

儒家也教我們當有人對不起自己時，就應該自我反省，看自己有沒有對不起他人的地方，以後就加倍地對他好。若他還是依然故我，則可見他只不過是一個不懂事的人，理會他做什麼？

4、小結

這些都是學大乘佛法者，對付呵斥侮辱自己的一些最基本的方法；如此瞋心即可漸漸減少乃至不起。

四、精進波羅蜜

云何彼行進，云何修集行，云何心無倦，修於菩提行？（p.45）

精進護眾生，護法常勤進，善根悉充足，彼心無疲倦。

（一）明精進之真義——釋第1頌義

1、精進是做到諸惡莫作，眾善奉行之努力

佛法中所說的精進，與平常人的汲汲⁶⁹努力是不同的，這是一種向上向善的努力，要人離惡行善，希望做到諸惡莫作，眾善奉行的努力。有人將它解釋為純潔的努力。

2、云何彼行進，云何修集行

「云何彼行進」，如何才能修行精進？「云何修集行」，如何才能修集善行？

修集，即是修習之義。精進是推動我們不斷去努力的力量；所以精進、修集行，都是努力於善的目標。

3、云何心無倦

「云何心無倦」，精進的反面即是懈怠，現出厭倦心，那是一種向後退的力量。⁷⁰

通常的情況下，心願為善的人多，為惡的人少。但為善時，每每生起厭倦心，倦心一起，便不想再做了。

4、修於菩提行

精進是要不厭不倦，才能修菩提心。如六波羅蜜多、五根、五力、七菩提分、八聖道分等，都要精進去修行，迴向為成佛的資糧。

⁶⁹ 汲汲：2.引申為急切追求。（《漢語大詞典（五）》，p.934）

⁷⁰ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，p.104：

懈怠心與精進心相反：止惡行善的努力是精進；懶惰而不能勇於修善止惡，是懈怠。

（二）培養精進之方法——釋頌：精進護眾生，護法常勤進，善根悉充足，彼心無疲倦

1、精進護眾生，護法常精進

後一偈是回答前面所問，我們必須「精進護眾生，護法常精進」，也就是要精進於**愛護眾生**，精進於**護法**。

（1）護生：令眾生能解脫生死，圓成菩提

由此可見菩薩之精進，不同於世間法與小乘（p.46）法，是要**愛護眾生**，以佛法去教化眾生，並且利益、拔度眾生，使得他們向善而德性提高。

所以歸依文裏說：「從今日乃至命終，護生」。⁷¹即是愛護眾生之意，使眾生人類**增長利樂，減少痛苦**。

這並非只是說幾句好話，或布施些東西，而主要是要令他向善向上，**解脫生死，圓成菩提**。

（2）護法

護法，在中國是一個普遍的名詞，應該是「護持正法」之義，而並非護持某幾位出家人的法。事實上，沒有比好好地修學佛法、依教奉行，表現出佛教徒應有的**精神及風度**，是更好的護法了！

不論出家人、在家人，都能好好地實行佛法，姑不論其所能做到的程度高下，社會上一般人對於佛法的觀念就會變好，自然也就有利於佛法的存在，而使佛法得以發揚光大。

但是，當遇到了特殊情況，有人要破壞三寶、毀滅佛法，佛弟子便要把它當成是自己的責任，努力護持正法於不墮。這若是沒有精進力量，是不能成辦的。

2、善根悉充足，彼心無疲倦

（1）佛法的精進從護法、護生做起

有時我們要愛護眾生，眾生卻不接受好意，甚或好心不得好報，這往往是使得我們退心的因緣。

有許多護法，往往因為見到眾生的難度難化，便生起了（p.47）還是先求自度的心，如此菩提心便漸次退沒，終而退到小乘的境界中去。

所以護法並不是件容易的事，需要花出相當的時間、精神以及力量。因此佛法的精進，需從護眾生、護正法做起。

（2）善根充足，精進心不厭倦

但這要如何才不會厭倦？

答案是「善根悉充足，彼心無疲倦」。必須是善根充足了，這才不會有厭倦心。

A、精進是持之以恆的毅力

許多人往往一下子起勁得很，一下子就將它放下，再也不聞不問了。

⁷¹ 唐·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 124（大正 27，645c24-26）：

如說：「我某甲！歸佛、法、僧，願尊憶持。我是近事，我從今日乃至命終，護生歸淨。」

當知一曝十寒⁷²，是沒有用的。真正的精進，是將目標肯定後，就一直做去不退。能夠鄭重其事，自然也就是精進。那應該是龜兔賽跑之中，那隻烏龜所表現出來的一種毅力。

所以說到精進，一方面不可太緊張，太緊張就不能持久。不要一下子想要立刻完成大理想，當身體荷負⁷³不了時，也不要勉強去做，否則容易債事⁷⁴。

B、不厭倦是精進的表現

但另一方面，又不能夠懈怠。所以說善根悉充足，彼心無疲倦；不厭倦就是精進，佛在世時，諸弟子們見佛、聽法、修行無厭，即是精進的表現。

例如有些人初學靜坐時，往往想一坐便是很長的一段時間，但往往坐過幾次，便不再感到興趣。誦經也是一樣，一下子誦得太多，幾天後也就不想再誦了。

所以（p.48）不論是靜坐、誦經，最好能自始至終保持興味⁷⁵，否則一旦厭倦心生，也就不想再繼續下去了。

因此，菩薩對決定要精進努力之時，還是先要有一番了解才好。

五、禪波羅蜜

云何修正念，勇健勝進行。云何修禪定，心無有馳散？

無有馳想念，慧無有諂偽。以方便行禪，彼心無馳散。

（一）釋第1頌義

1、云何修正念

初學禪定者，先要知道修禪定的種種方便。「云何修正念」，正念的念，是繫念，要在一個境界上去念，⁷⁶並非隨便地在心裏想一下，這是修定的惟一方法。

譬如我們念佛，必須是聽人說或是見過佛像，於是此念在心中一直現起不忘；若是忘了，這念頭失去了即是失念。

所以修定的主要方便是修念；不修念即不能得定，因念而得一心不亂，即是禪定。⁷⁷

⁷² 參見：

（1）一曝十寒：見“一暴十寒”。（《漢語大詞典（一）》，p.110）

（2）一暴十寒：亦作“一曝十寒”。曬一天，冷十天。比喻做事沒有恒心。（《漢語大詞典（一）》，p.101）

⁷³ 荷負：擔負；擔任。（《漢語大詞典（九）》，p.419）

⁷⁴ 債（ㄉㄞˋ）事：敗事。（《漢語大詞典（一）》，p.1661）

⁷⁵ 興味：趣味；興趣。（《漢語大詞典（二）》，p.166）

⁷⁶ 參見：

（1）世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉（大正29，19a20-21）：

念，謂：於緣明記不忘。

（2）唐·普光述《俱舍論記》卷4〈分別根品2〉（大正41，74b21-23）：

念之作用，於所緣境分明記持，能為後時不忘失因，非謂但念過去境也。

⁷⁷ 參見：印順法師，《佛在人間》，pp.225~226：

念，不是口裡稱說，而是心念。念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天、念息……，這都是佛法修行的法門。什麼叫念？

2、心無有馳散

該如何來修正念，然後使得「心無有馳散」？禪定一詞，在此可以說是屬於一種通泛的用法。本來禪與定是各有其含義；必須修定達到了某種境界，得到了那種經驗，才是得到了禪定。但不論禪或定，最主要的是要使得念不散亂（p.49）。⁷⁸

我們的念頭就好像一隻好活動的小狗，你用繩子將牠拴在樹上，牠就會在那裏不停地東跑西跑，直到跑不動了，就躺下來睡覺。眾生的心念也是如此，除非是睡眠狀態之中，否則要不東想西想是很難的。

佛法有個方便，讓人想，但不是亂想，只是繫念一境。如此，心就不會東跑西跑了。

79

（二）釋：無有馳想念，慧無有諂偽。以方便行禪，彼心無馳散

1、無有馳想念，慧無有諂偽

這部經裏，佛沒有告訴我們靜坐時，身體、呼吸該如何注意，也沒有說修念佛觀或不淨觀，只告訴我們最根本的原則：「無有馳想念，慧無有諂偽」。

無有馳想念是正念，慧無有諂偽是正知。

（1）正念、正知令心安定——無有馳想念

一個人的念頭往這裏想想，那裏想想，這便是馳想念，能夠使心心念念，不東西馳散，即是修念。

使心念不馳散的方便很多，甚至外道也有很多方法；所以就佛法而言，「定」是一種方便而並非是最高目標。

我們常聽到許多善友訴苦，認為他們念佛、靜坐時妄念太多。事實上，眾生莫不都

念是「繫心一境」，使心繫著於境，在一個特定的境相上轉。如念阿彌陀佛，那就念念不離阿彌陀佛。如心在一境上轉，不散，不動亂，心就歸一；心歸一，心就寧定了。心止於一境，不起種種散動分別，因煩惱而有的憂苦，自然也就沒有了。所以正念是正定的基礎，正定由正念得來。經上說：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日……若七日，一心不亂」。執持名號，就是念，淨念相續不斷，就能進而得「一心不亂」——定。

⁷⁸ 參見：

（1）世親造，玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉（大正29，19a22）：

三摩地，謂：心一境性。

（2）塞建陀羅造，玄奘譯《入阿毘達磨論》卷1（大正28，982a19-20）：

定，謂：令心專注一境，即是制如猿猴心。

⁷⁹ 參見：

（1）姚秦·鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1（大正12，1111a15-21）：

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，動轉輕躁，但觀於蜜不見深坑，譬如狂象無鈎，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。

（2）印順法師，《般若經講記》，p.152：

禪定，禪華語靜慮，即精神的安定與集中的境界。世間欲愛與知見的擴張，是多少與此內心的散亂有關。古人說：「制心一處，無事不辦」，這就是說：由於禪定的力量，可以控制自己的內心。這確是體驗真理，發生智慧必須的特殊訓練。

是妄想分別，修行時自然也就難免妄念紛飛了。要將心念於一境，並非是說了即可做到的。

首先，讓心來照顧念，最初或許是念跑走了還不曉得，當發現時不必緊張，先讓它回到老地方，再注意看住它。

久之，慢（p.50）慢地有了進步，它還沒有跑遠，就能把它抓回來；而後，當它正準備跑開時，就立刻可以將它止住；而終於能夠將此念定下來。

正念、正知，就好比是兩個看門人，看守住我們的心識，使壞人不得其門而入。

不散亂是正念；散亂了立刻警覺知道，是正知。能正念、正知，心就能安定。

（2）慧無有諂偽

「慧無有諂偽」的慧，並非指通達真理的智慧，而是沒有諂曲⁸⁰，沒有虛偽，了知自己心念的智慧。

2、以方便行禪，彼心無馳散

「以方便行禪，彼心無馳散」，佛法之中修各種功德，都有其方便。譬如修定，入定、住定、出定方便都各自不同，一個人若不曉得而冒然去行，容易發生問題。所以要以方便行禪，使心安定下來。安定後，出定也是要有方便。

當然，初學靜坐的，心不安定，就和普通人坐在椅子上一樣，說站起來就站起來，不會發生問題；但若真的定下來後，起定就不可隨便了。

心無馳散，方可成就禪定；所以禪定最主要的是正知、正念再加上修定的方便。無此，想要把心靜下來都做不到，更遑論其他。

六、般若波羅蜜

云何得智慧，云何見正直？云何作決定，云何分別法？（p.51）

修聞增智慧，本習正直心，決定行法施，隨義而修行。

（一）釋第1頌義

1、云何得智慧

六波羅蜜多的前五波羅蜜多，已經說了，最後說到智慧波羅蜜多。

此處的「智慧」，即是般若，真般若必須由證悟而來。學佛而求開悟，要如何才能達到呢？必須要具備一些因緣、條件。

2、云何見正直

「云何見正直」，如何才能使見解正直？得般若前，先要有正見。佛法中所說的見，是指很深刻的了解，所以是一種堅定、堅固的見解。⁸¹

佛法的「見」，常用於不好的地方，如邪見、身見、我見等，所以常勸人不要起見。

⁸⁰ 諂曲：曲意逢迎。（《漢語大詞典（十一）》，p.314）

⁸¹ 參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.467~468：

正見，是正確的見，不是知識，是深刻的體認，成為自己決定不壞的證信。

但事實上，「見」不一定是壞的，正見就是好的見。佛在鹿野苑初轉法輪時，說八正道，即首標正見。

一個人若見解偏頗、顛倒、錯誤，就好像是眼睛模糊，路都看不清楚，東摸西摸地不知道會走到那裏去。所以要得般若必須先得正見，沒有正見，即使修行也會發生毛病的。

3、云何作決定

「云何作決定」，決定即抉擇之義，也即是七覺支之中的擇法覺支，一種去污留淨的選擇。⁸²

4、云何分別法

「云何分別法」，該如何地於法生起分別？這句話或許令人聽來頗不順耳；我們常說不要妄想分別，如何還要作意去分別？但事實上，佛（p.52）法是有分別的。阿育王時代，曾有一次大會，大眾中起了小爭執，阿育王去請問耆老，目犍連子帝須就告以：佛法是以分別說為中心的。

證悟了的般若，我們稱之為實相般若，這實相般若在佛法中又被稱為無分別智，離去一切分別戲論。

但無分別智是從何而來？真正的般若又必須是從觀照般若而來。觀照，即是觀察、分別、抉擇、尋求之義。這並非是完全沒有標準的分別，而是要於一切法中觀察、分別、抉擇、尋求其究竟真理？

所以無分別智必須得於分別智，此即是修慧與思慧之過程，而此二者卻又是從聞慧（即文字般若）得到。如此，教與證悟，方能連成一貫。⁸³

（二）釋：修聞增智慧，本習正直心，決定行法施，隨義而修行

1、修聞增智慧

（1）正說由聞、思、修得真智慧

⁸² 參見：印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.283：

「擇」就是「智慧」，七覺支當中有一個叫「擇法覺支」，智慧能夠抉擇好的、不好的，要的、不要的，做種種的抉擇。

⁸³ 參見：

（1）印順法師，《寶積經講記》，pp.13~14：

觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：「真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀」。要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。

（2）印順法師，《華雨集（一）》，〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，p.77。

（3）印順法師，《華雨集（一）》，〈辨法法性論講記〉，pp.306~307：

無分別觀察，觀察能取、所取，能詮、所詮不可得，這種觀察慧，也是一種分別，但不是隨順世俗的分別，雖還是分別，而是隨順勝義，向於勝義的分別，有破壞分別，破壞種種妄識的功能。所以修唯識無分別觀，無分別觀也是分別抉擇；依無分別的分別，漸次深入，達到虛妄分別的徹底除遣，證入無分別法性，以分別觀智，遣除虛妄分別，譬喻很多，例如以小概出大概。

般若由修而得，修由思得，思由聞得，由聞、思、修入三摩地，而得到現證三摩地，是真正的智慧。

所以歸根結底，智慧由多聞來，欲得智慧，就要多多聽聞，看經、研究、聽講經、聽開示，所以說：「修聞增（長）智慧」。

(2) 多聞而修證不足之過患

A、禪宗：認為聽聞經教，障礙開悟

但禪宗幾乎不走這條路子，認為聽聞經教，會障礙開悟，常引用楞嚴經中，阿難雖然多聞，但是遇到摩登伽女，仍不免受惑的故事。⁸⁴

但事實上，這並非不應該（p.53）多聞，而是聞的成分過多，修證的成分不足。

B、舉龍樹明不聽聞無法得智慧

若多聞是病，佛就不應該說法了。所以我們應該有所認識，真正的智慧，並非只是聽一聽即可的。不聽聞而要想得到智慧，恐怕是沒有那回事的。

龍樹菩薩說：井裏有水，若我們拿根繩子吊了水桶放下去即可汲⁸⁵出水來；就好比我們現在必須假借水管馬達，方可抽出地下水，否則即使乾渴而死，地下有水，我們仍是吃不到，所以我們不能說只要有水就好，其他東西是無用的。⁸⁶

C、一般人的通病：聽而不修

千經萬論，沒有說過不需要經過聽聞即可開悟的。我們現在的毛病，是聽而不修。每部經都是教人修行。譬如阿彌陀經，即開示我們念佛法門。由於我們不照著去做，以致於聽與修，變成了兩回事。

(3) 結說：學佛法從聽聞下手，進而聽修並進

A、宗喀巴大師：一切經論為修行的方法

西藏宗喀巴大師所創的黃教，有一個特色，即是以一切經論為教授，一切經中所教的，皆是修行方法，離此而想另外去找方法是錯誤的。

B、禪宗

其實古代禪師，每天用功，都還是要聽開示的。和尚，不是執事的名稱，而要在上堂或晚間用功時，為大家開示的。

這不過從師長直接學習修行方法，而不從經論去博學而已。如一切不聞，大家如何能知道修行？方法不懂，自然也不會用功了。

C、淨土法門

所（p.54）以大原則的說，學佛法，不從聽聞下手，是不可能的。如連阿彌陀佛都

⁸⁴ 參見：唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1（大正19，106c9-18）。

⁸⁵ 汲（ㄐㄧˊ）：1.從井裡取水。亦泛指打水。（《漢語大詞典（五）》，p.934）

⁸⁶ 另參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·351經》卷14（大正02，98c25-99a2）：

尊者殊勝語尊者那羅言：「今當說譬，夫智者以譬得解，如曠野路邊有井，無繩無罐，得取其水。時，有行人，熱渴所逼，繞井求覓，無繩無罐，諦觀井水，如實知見，而不觸身。如是，我說有滅則寂滅、涅槃，而自不得漏盡阿羅漢。」

不曉得，他怎麼會念佛？

只有聽聞，不去實行，就好比有病不肯吃藥，才會被人詬病。

2、本習正直心

(1) 思想不正，見解難正直

「本習正直心」，就是說「見」要正直。我們的思想，前生的薰習，（還有現在的社會思想）給我們很大的影響。

一個人的思想，若一向歪曲不正，他的見解就很難正直。

(2) 舉喻明義

現在說一個比喻：由於我是中國人，說佛法時，便很容易地將佛法與中國的固有傳統思想配合起來。

日本人一向崇尚神道教，由於先已有了這種思想，所以談到佛法，很自然地就會表露出神佛合一的見解。

我們的前生，如一直都是修學外道，有人說佛法，我們或許就不想聽，或者把自己原有的一套與它配合起來。

這過去的見解與思想的影響，必須將它改正過來。但過去的錯誤，卻往往又影響我們現在的見解。

(3) 學佛以正見為先

所以對「云何見正直」的問題，回答是「本習正直心」。若是過去所薰習的見解正直，現在即易得正確的見解。

所以在釋迦牟尼佛的時代，有許多外道來聽佛說法，佛在度化他們時所感到 (p.55) 困難的，是他們長遠以來一直是學習外道，思想、要求、希望、見解都是不相同的，所以很難瞭解佛法。

一個人見解很強，如本來信奉耶穌教，後來即使改信佛教，思想上往往不知不覺還會歸到神教上去。所以說：要本習正直心。

過去的，我們是來不及修改了。但我們現在的思想見解，卻會影響到以後，所以我們現在要趁早建立起正見，而不要把佛教的思想搞得神佛不分，否則，不但現在對於佛法的見解不清楚，來生也仍是不清楚。

(4) 兩種不正

不正有兩種：一是不信因果、善惡，邪知邪見；二是偏事廢理，或偏理廢事，久而久之則成了習慣。

所以談到正見，我們必須知道，前生可以影響今生，今生又可以影響來生。要注意使其正確，否則到頭來連佛教是怎麼回事，都弄不清楚。

3、決定行法施

問到：云何作決定，回答是「決定行法施」。經過了正確了解佛法，大小乘的區分，做了抉擇之後，而後行法施。

此處即表示了，若自己還沒有了解，還沒有經過抉擇而有正確的見解，不要把不正確的法傳給別人。應該是自己肯（p.56）定無疑，才可或多或少地隨緣行法布施。

4、隨義而修行

（1）分別、了解教義以助益修行

問：云何分別法，回答說：「隨義而修行」，就是要分別法義而修行。對於佛說經教所有的意義，要經過分別，才能了解，其目的則是在於修行。

所以佛法裏，應該沒有為研究而研究這回事。看經、聽聞，是文字上的分別、了解。放到修行上，則是觀行上的分別。

（2）世間與出世間慧

修智慧可分為兩大類，一是修世間慧，這並不能幫助我們降伏或退除煩惱；二是修出世間慧，可以幫助我們降伏煩惱，增長信心，得以解脫生死。

但這也是有分別的，如修不淨觀、數習觀或是念佛觀，都是由分別觀察開始而達到成就，這些都是假想觀。

而真正般若，則是觀一切法空，無自性，不生不滅，由分別到無分別，終而得到般若。⁸⁷

（3）小結

所以分別並非是由於喜歡分別，其目的是以此做為修行的藍本。就好比在地圖上先把路看好了，才能夠一站一站地走下去，否則一跑出大門，便會不知去向。

所以要隨義而修行，隨分別義而後修行。

（三）結前啟後

以上是將六波羅蜜多簡單地說過。而智波羅蜜多之中的修聞增智慧的聞，（p.57）本經以另一偈頌來說。

七、釋：多聞——菩薩應具多聞並教化眾生

云何彼求聞，云何得多聞，云何聞而說，大人云何去？

彼恭敬故聽，習近多聞者，說不為財利，大人如是去。

我們一方面要聽聞佛法，一方面還要說給人聽。第四句的「大人云何去」，大人，指的是菩薩，去，即是行，問菩薩該如何來做這件事？

（一）釋：問、答前二頌——以恭敬信心與親近多聞者，而成就多聞

「云何彼求聞」？要如何去求聽聞呢？「彼恭敬故聽」，要以恭敬心來聽。

又問「云何得多聞」？如何才可以成就多聞呢？

⁸⁷ 參見：

（1）彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，332c22-24）：

勝解作意者：謂修靜慮者，隨其所欲，於諸事相增益作意。真實作意者：謂以自相、共相及真如相，如理思惟諸法作意。

（2）印順法師，《空之探究》，pp.67～77。

「習近多聞者」，必須要親近多聞之人。⁸⁸親近多聞之人，必要以恭敬信仰之心，沒有具備這兩個條件，便不易達到多聞。

1、親近多聞之人

(1) 多聞者之辨：有修持經驗者為要，不然應了解修法之理論

多聞之人，最好他本身是有修持的，對於他所傳授的法門有實際經驗的；若沒有修持經驗，至少對於理論方面，必須要有明確的瞭解，親近他，才可以得到利益。

若是所親近的人，本身對於佛法，沒有多大的了解，那麼任由他說些給自己聽，豈能成就正見多聞呢？

(2) 法門之辨：至少對佛法有正確而全面的認識

佛法無量無邊，有些只提倡某一個法門，這究竟是好或不好呢？

好處，是 (p.58) 他可以做得嚴格，做得精，但缺點卻是容易因此而產生偏差，對於其他法門不曉得，或反生障礙了。

所以一個多聞者，並非是指他博學到如何程度，至少他應該是對佛法有正確而全面的認識。

(3) 經有多解，只要有明確的見解即可親近

A、經義依自宗之解釋而有差別

佛經之中，有很多是說到修行的方法，由於經中的說法，具有適應性，容易增長人的信仰，而義理卻含蓄而並不清晰。所以一部經，若分別由三位法師來講，其內容可能相差得很遠。

故西藏人認為，佛經好像是和了水的麵粉，可以一下子把它拉成長形，也可把它壓成圓形。

同樣一部金剛經，研究唯識者，可從那裏講到遍計執與依他起；學天臺者，又可將它與即空、即假、即中的道理相呼應，這是一種普遍的現象。

所以同樣的經文，可以有許多不同的見解。

B、舉空、智慧為喻

比方說到空、智慧，先不去談論它的道理，而要看事實。若是真能解空、修行於空，並且積極地修善行，那是好的；如當他解空、修空以後，漸漸地對於一切善事都馬虎了，那其中必然有問題，他的見解一定是有錯誤的。

越努力修習，為法為人，修集善行能更為積極，這才顯出他的空慧是正確的。

若只會講得 (p.59) 高妙，到後來變得是非善惡也都混淆不清的話，他在見解上決定是有了問題。

C、小結

⁸⁸ 參見：印順法師，《成佛之道》，pp.40~41。

談到經論，經的意義含蓄⁸⁹，往往可以作多種解釋；而論的意義，卻是一定的，很明確的。所以一部經，不能但就唯識或空宗的立場來說明，各宗都可以自宗的論義去說明它。

一位多聞者，他是否能說得恰當，是另一個問題，但是由於他有明確的見解，我們親近他，也就比較不致於模糊不明。

2、以恭敬心聽聞

(1) 有恭敬、信心，易信受奉行

但是，不論我們是親近善知識，或是以研讀經論為主，必須出以恭敬心，有恭敬心則容易引生信心，如此方可接受佛法。

若沒有了恭敬心，則儘管去聽聞，總是不容易信受奉行。這好比一塊堅硬的石頭，想在上面彫刻，是一件不容易的事了。

若出以恭敬心、信心，則不論是善知識的開示，或是諸大菩薩在論典之中所說，都能夠謙虛地接受。所以說：彼恭敬故聽。

(2) 從三處聽聞佛法

佛在世時，佛弟子只要從佛那裏聽聞即可，但是佛涅槃之後，便無法從佛聽聞了。龍樹菩薩說到，眾生可以從三個地方聽聞佛法：一、從佛聽聞；二、從佛弟子聽聞；三、由經論之中得見，就和聽佛說法相似。⁹⁰

所以閱讀經論，等（p.60）於聽法，也要出以恭敬心。

(3) 印光大師之警語

許多佛書封面上，都錄有印光大師的警語：「讀者必須生感恩心，作難遭想，淨手潔案，主敬存誠，如面佛天，如臨師保⁹¹，則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆，及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡」。

這就是勸人恭敬的警語。

(4) 無恭敬心，得不到佛法的益處

有恭敬心，才能夠全神貫注，所見聞得來的話語，才能在心底產生作用。近代因為書本得來容易，所以斜躺著看的也有，臥著看的也有。不以恭敬心看經，則內心中就像是有堅固的東西在那裏，不能深入，不容易引生佛法的作用。

所以有些人，對佛法聽聞得多了，也多少能夠瞭解它，但是在他內心中卻從來沒有發生過作用，佛法也就感化不了他，與他無關，得不到佛法的利益。

⁸⁹ 含蓄：2.謂言語、詩文等意未盡露，耐人尋味。（《漢語大詞典（三）》，p.23）

⁹⁰ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷18（大正25，196a14-16）：

初發心菩薩，若從佛聞、若從弟子聞、若於經中聞，一切法畢竟空，無有決定性可取可著，第一實法，滅諸戲論。

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.37~38。

⁹¹ 師保：2.泛指老師。（《漢語大詞典（三）》，p.715）

假使一個人是有信心、恭敬心的，那就是幾句話，也可直接深入到他的心底，使得他的思想與生活產生變化。

3、小結

所以親近多聞者，其中也包括了諸大菩薩在論典之中所開示的，為我們指出了修行、瞭解佛法之道路。

（二）釋：問、答後二頌——為他說

云何聞而說，大人云何去？答以：「說不為財利，大人如是去」。

1、除自己聽聞、修持外，應為他說

我們對（p.61）於義理之了解，聽與閱讀的幫助固然很大，但是講說的幫助則更大。所以聞、思、修慧，在古代叫做「十法行」。

除了自己聽聞、讀誦、修持之外，還包括了「為他說」，這不但是利益他人，也是增長聞慧的，以世俗的話來說，即是教學相長。

一方面是行布施，一方面也是為自己增長知見。⁹²

2、說法不以求財為目的

但說法是不能夠以求財利為目的。在大乘顯教中，顯然是沒有以財利為前提的。

（1）密教

密宗常有弟子來求法，師長先要求供養，沒有供養，就不肯傳法這回事。

我想，這並非是師長貪財，目的是要弟子修布施，尊重佛法吧！我們也常遇到，說法之後，弟子供養法師的事。但是一位說法者，卻絕不可為供養才說法。

（2）中國佛教

從前大陸上，在講經期間，常常有設祿位等辦法，這就是中國佛法衰敗的一面。

供養，應該是信徒自身發心修功德，而切不可將說法與布施二者，混為一談。

（3）佛世

釋迦佛的時代，出家人外出託鉢化食，有時會遇到在家人不肯供養，於是出家人便說微妙的佛法給他聽，在家人往往便因此而發心供養。

在這種情形下，出家人是拒絕接受的。要布施，等以後再來。因為，不是為了吃而說法，說（p.62）法是出家人的分內之事。

3、小結

因此聽法的人，也不要存有聽聞佛法便要供養的心理，這應該視自己的情況而定，有能力則供養，能力不足心生隨喜也就可以了。

無論那一種宗教，若是以賺錢為目的，即使一時興旺，也必然衰敗無疑，甚而進到

⁹² 參見：印順法師，《般若經講記》，pp.58~59：

十法行是：一、書寫，二、供養，三、施他，四、諦聽，五、披讀，六、受持，七、開演，八、諷誦，九、思惟，十、修習。此中受持與為他人說，即略舉其中的二行。受持是自利，為他人說是利他，能於此甚深法門自利利他，功德當然不可思議。

毀滅的地步。

（三）結說

這樣，學般若波羅蜜多的，必須以恭敬心多聞，多聞後要肯為人說，「不」計功「利」。依佛法的因果說：我為人說法，令人增長智慧，那麼我自然也可得到增長智慧的果報，或在今生，或在來生。

「大人如是去」，就是說：菩薩——大人是如此學，一天天這樣行去，終有一天能得到大智慧。

（參）助道法

一、四無量心

云何彼行慈，云何行大悲，喜捨悉成就，云何住梵道？

慈心悉平等，大悲無疲倦，隨喜名為喜，是能至梵道。

（一）釋第1頌義

1、梵道

說了六波羅蜜多，接著說四無量心。慈、悲、喜、捨，叫四梵住；這是共世間法。修了四無量心，可以上升梵天，故稱「梵道」。

2、梵之意涵

梵，本為清淨之意。⁹³四禪天都可稱為梵天，因為那裏已經離去了五欲及男女的色欲，以世間心修四無量心可以達到四禪天。

3、四無量心之修法

四無量心是定法，定有四禪、八定；初、二、三、四禪，加上四無色定，是為八定。也有以八定加上四無量心，合稱為十二甘露（涅槃解脫）門，⁹⁴修此可以引發真正的智慧而得涅槃解脫。

經論都談到了四無量心的修法，但不外是以「定」為基礎；有一心不亂的定，然後

⁹³ 印順法師，《成佛之道》，p.11：「梵是清淨的意思，與聖潔的含義相近。」

⁹⁴ 參見：

（1）印順法師，《空之探究》，pp.12~13：

說到定，經中的名目不一。在佛功德「十力」的說明中，列舉了四類：

一、禪（jhāna），譯義為靜慮，舊譯作思惟修。

二、解脫（vimokkha），舊譯為背捨。

三、三摩地——三昧（samādhi），譯義為等持，定。

四、三摩鉢底（samāpatti），譯義為等至，舊譯作正受。

四類中，禪是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處（arūpāyatana），合名八等至。再加減盡定（nirodha-samāpatti），名為九次第（定）等至。這九定，是有向上增進次第的。……

（2）印順法師，《華雨集（四）》，〈佛法中特別愛好的數目〉，pp.227~228：

與定有關的，如「四禪」——初禪、二禪、三禪、四禪。「四無量」——慈無量、悲無量、喜無量、捨無量。「四無色定」——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。這三類，綜合名為「十二甘露門」。

《華雨集（一）》

〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉

才能成就這四無量心。

修無量心，是由原來的小範圍，如父母、子女、兄弟，擴大到遍世間的慈悲心，所以叫做無量。

慈、悲、喜、捨四無量心修成後，自然無瞋無恨。所以梵天——自稱創造世間，為人類之父的宗教，說神是愛，是有相當意義的。

（二）釋：慈心悉平等，大悲無疲倦，隨喜名為喜，是能至梵道

後一頌解釋四無量心。

1、慈心悉平等——慈與捨

慈，是與樂之意，沒有快樂的眾生要給予他快樂；希望別人得到安樂的心理，即是慈心。⁹⁵「慈心悉平等」，平等即是捨心。

因為眾生有好有壞，他們對人的態度，也各有不同，但自己卻要以平等心，也即以捨心來對待他們。此處的捨，與布施之捨是不同的。

佛法中，捨有二義：一為（p.64）施捨之捨，二為平等之捨。所以修定之中的捨，是平等之捨。

2、大悲無疲倦

「大悲」乃拔苦之義。見眾生痛苦，以同情心設法拔除他的痛苦，而沒有「疲倦」之感。⁹⁶

3、隨喜名為喜

「隨喜名為喜」，見到別人有好事，則心中為他歡喜。

眾生的心，大多習慣於對人的障礙、嫉妒；即使與自己毫不相干，見別人得到好處，心中還是會不高興。有的，還要設法去障礙別人的好事，這種習氣太強了，所以不容易生起隨喜心。

隨喜，應該是不論就世間或出世間法，見人得到了好處，都要為他歡喜。我們隨喜，當然是好事方可隨喜，若見人為惡，便不可隨喜了。

（三）辨四無量心之差異⁹⁷

1、與世間法相近

因此，四無量心雖然分成四類，但其中仍有它們的共通之處；即是出於對人的同情，能夠將自己內心的障礙、嫉妒、瞋恨之心，都慢慢地消除、去掉。

⁹⁵ 參見：印順法師，《學佛三要》，p.110：

慈心：慈是與樂，即以世出世間的種種善利，利益一切眾生，使一切眾生同得快樂、幸福。依佛法說，修習慈心，功德最大，慈心成就，可以遠離災難，即有刀兵，也可逢凶化吉。

⁹⁶ 參見：印順法師，《學佛三要》，p.110：

悲心：悲是拔苦，即減輕或根除眾生的痛苦。要報眾生的恩德，願使一切眾生得樂，所以修習慈心。但又覺得，如眾生的苦痛根源不除，不能達成「與樂」的目的，所以由此而引發悲心。悲心是拔苦，而究竟的拔苦，便是「令一切眾生同入無餘涅槃而滅度之」，這才能真實拔濟苦難。

⁹⁷ 參見：印順法師，《空之探究》，p.7；pp.24~27。

慈、悲、喜、捨，與世間法的仁、愛，也是大致相近的。希望別人得到快樂，這是慈；別人痛苦，希望能為他減除，是悲。

當然，自己是否有能力做到，這是另一回事，但必須要先有這樣的存心才好。別人得到了好處則為他歡喜，這（p.65）是喜；以平等心對待一切眾生，這是捨。

一個人若不能以平等心對待人，往往就會產生偏見，對事情不是看得太好，就是太壞，這都是不恰當的。

小乘法認為這四無量心都是世俗法，所以慈、悲、喜、捨，是不能與真理或證悟相應的；但大乘法卻不然了。

2、與七覺支俱修而成解脫門

阿含經上說到三解脫門，是空、無相、無願解脫；但也有經中加無量心解脫，而成了四解脫門。⁹⁸

無量心是能與解脫相應的，有四無量心，則他的私我心越小，慈悲心也就越大，到後來便能達到無自無他，一切平等與真理相應的境界。

3、大乘中之修持——與空相應

大乘法要修苦行難行，但在菩薩了知一切法皆空不可得中，卻要生起慈悲心，把一切眾生看成是如父如母、如兄如弟、如子如女……，與自己親屬一般，⁹⁹才能在其中生起慈、悲、喜、捨之心而不覺其苦。

這才不致於一方面利益眾生，一方面卻不斷地叫苦。如以利益眾生為苦，那是要失壞菩提心的。所以菩薩難行能行，而絕不看成是難的；能以智慧照見一切法空，而發起無緣大悲。見眾生在空法中，迷妄、顛倒，因此而感受種種苦難。

因此菩薩的悲心，是與（p.66）空相應的，將一切眾生看成與自己是最密切、息息相關的人物，便能夠奉行四無量心了。

4、菩薩悲智均衡，所行與般若相應

若不能以「空」來通達慈、悲、喜、捨，四無量心便很難修行；即使修成了，也只是世間的仁心普洽¹⁰⁰，愛人如己而已，是不能得解脫的。

⁹⁸ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·567經》卷21（大正02，149c12-14）：

尊者那伽達多告質多羅長者：「有無量心三昧、無相心三昧、無所有心三昧、空心三昧。」

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·744經》卷27（大正02，197c16-21）：

爾時，世尊告諸比丘：「若比丘修習慈心，多修習已，得大果大福利。云何比丘修習慈心，得大果大福利？是比丘心與慈俱，修念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨；乃至修習捨覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨。」

⁹⁹ 參見：印順法師，《學佛三要》，p.121：

如從生死的三世流轉來說，一切眾生，從無始以來，都與自己有著非常密切的關係，過著共同而密切的生活，都是我的父母，我的兄弟姊妹，我的夫婦兒女。一切眾生，對我都有恩德——「父母恩」「眾生恩」「國家（王）恩」，「三寶恩」。所以從菩薩的心境看來，一切眾生，都「如父如母，如兄如弟，如姊如妹，和樂相向」。

¹⁰⁰ 普洽：猶遍及；普施。（《漢語大詞典（五）》，p.776）

《華雨集（一）》

〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉

所以菩薩要悲智均衡，所行要與般若相應。這才是大乘的慈、悲、喜、捨，超乎世間法之上。

同樣的，如沒有慈、悲、喜、捨心，也除掉了菩薩的大行大願，而單只留下一個「空」的體悟，那就根本不是大乘佛法，只能算是小乘而已。

（四）結說

講大乘空的，把空性看成是最高境界，但事實上，空若不能與慈、悲、喜、捨相應的話，空是與小乘法一樣的。

因此，大乘經典除了強調不可忘失菩提心與行六波羅蜜多之外，還重視四無量心的修學。

二、見佛、聞法

云何得見佛，見已生信心？云何彼聞法，云何除斷疑？

修行念於佛，得見世導師。信心得具足，聞法已無疑。

見佛、聞法，是學大乘法之中最重要者；因為如能見佛聞法，便能夠日日（p.67）進步。所以不論修行何種法門，都希望能見佛聞法，生生世世就不會再退墮了。

（一）見佛——釋釋問、答前半頌

但是要如何方能夠「見佛」呢？「修行念於佛，得見世導師」。

1、修行念於佛

（1）想見佛必念佛

這是說，要見佛就要念佛。

如念南無阿彌陀佛即能往生極樂世界，見阿彌陀佛。

念藥師佛，便可往生東方淨土，見藥師佛。

念彌勒佛，即是往生兜率，求見彌勒佛。

想要見佛，一定要念佛，這是沒有問題的。

（2）念佛之重點，令修學者易收攝身心

在中國，一向所沿用的是稱名念佛的方法。但念佛的重點，是要將佛號放在心底，使其不斷地現起。由於眾生的心念，太容易馳散，所以就用口裏稱名，耳聽的方法，這和密宗的身、口、意三密相應，原理是一樣的。

以口稱名念佛，是可以的；由於初學者心念容易散亂，所以教他拿數珠念佛，這也是一種方便。

2、得見世導師

念佛如何可以見佛？如阿彌陀佛憑他的大願，可以來接引眾生。¹⁰¹

從一般來說，眾生雖然煩惱多，惡業多，但過去生中曾與佛菩薩結過緣的也很多。

¹⁰¹ 關於阿彌陀佛之大願，參見：曹魏·康僧鎧譯《佛說無量壽經》卷1（大正12，267c15-269b7）。

現在專心念佛，不但是在心識之中，不斷熏習了善念；過去生中的善根，也可由此熏發而顯現，所以念佛必可見佛，要見佛必須念佛。

導師即是佛，由於佛是人 (p.68) 天——世間的導師，能夠引導眾生，走上菩提正路，達到成佛的境界。

（二）信心具足——釋問、答後二頌

1、信心得具足，聞法已無疑

「信心得具足，聞法已無疑」：能見佛，自然就能從佛聞法。

聞法時，若是信心具足便可以沒有疑惑。一位善疑的人，怕連芝麻般的小事，都不能肯定。若是存有不信的心則問題更大。

人與人之間是講感情的，若某人向來對自己感情好，那麼他說什麼話，都容易接受；若對一個人沒有信心，帶有成見，則同樣的話，無論他說得再好，都很難接受。

2、佛法之信，需與智慧相應

佛法所說的信，不只是一股狂熱的信仰，或者是盲目的信仰。¹⁰²若對佛法一點了解都沒有，如何能生起正信？

所以要有謙虛的精神，有同情與好感，如此方能分析、了解、認識佛法的真正好處，而虔誠的接受。

（三）結頌義

所以聽聞佛法，必須出以信心，能夠謙虛地承認自己有許多不對的，有許多不知道的事，這才能夠容受別人的見解而後接受它。

想生生世世見佛，必須以信心念佛，若能不離於佛，則自然能聽佛說法了。以信心聽法，則能生長出菩提心，才能得到佛法的利益。(p.69)

三、福德、禪定與智慧

云何福莊嚴？云何智莊嚴？若定及與慧，彼云何莊嚴？

莊嚴福無厭，學問莊嚴智，心寂名為定，知法名為智。

前面說了助菩提法的下手處、淺近處，以及如何念佛見佛，現在講福德與智慧的問題。

¹⁰² 參見：印順法師，《佛法是救世之光》，〈佛學的兩大特色〉，pp.161～163：

信心的修學方式，可以分成幾個階段，在其過程中雖有淺深的不同，但最後是信智統一。第一是信順，內心不存有絲毫的成見，而以理解為基礎。因為胸中一有主見，則不能信順他人或接收真理。……

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

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

第四是證信，由於不斷的修習，體悟到真理究極與最初所信的毫無二致。如開礦者，繼續的開掘，終於發現到大量石油（這與現證慧相應）。佛法說信不排智，智以信成，達到信智一，這與其他宗教的信仰大大不同。……

《華雨集（一）》

〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉

此處偈中先問了福德與智慧，復問定與智慧，這都是學大乘者所應具足之內容。

（一）釋問、答前半頌義——菩薩應修福德、智慧二資糧

1、菩薩應修福德、智慧二資糧

菩薩修行最主要者有二：一、福德莊嚴，二、智慧莊嚴。

（1）莊嚴之意涵

莊嚴二字有多種意思，我們將佛殿裝飾得華麗堂皇¹⁰³，這是莊嚴；在印度，出戰時身披盔甲戰袍，也叫莊嚴；而另一層意思，有「資糧」之義，我們到很遠的地方去，準備沿途所需之物品也是莊嚴。

所以福慧莊嚴，亦可名為福慧資糧，以此做為修行之內容。

（2）偏修福或偏修慧之失

A、有福無智

有些人是有福無智，福報相當的大，尤其在天界，福報更大。

在現實生活中，我們可以見到，有的人福報大，世間學問也相當好，但是佛法上稱之為世俗智慧，因為世間智是有盡的，不論有多少，到頭來終會化成烏有。

B、偏重智慧

小乘人則（p.70）專重智慧，心心念念於開悟、了生死、得解脫。阿羅漢之中，也有福報相當大的，但是他們並不修福報。

所以小乘的修行，重視戒、定、慧，卻沒有布施這一項，因此，有證了阿羅漢果者，也是不免生活艱苦，或是生了病連藥也得不到的。

我常聽人說，只要好好修行，自然有人供養，但事實上並不如此，生死已了的阿羅漢，也有得不到飯吃的時候，這便是福報不夠的緣故。

（3）大乘重視福慧雙修

大乘的特質，是重視福慧雙修，所以菩薩相都是莊嚴圓滿，沒有貧苦的樣子。成佛之後，不但有法身，而且有圓滿報身，這是由無邊功德所莊嚴的。

所以大乘佛法最主要的內容，一為修福，一為修慧。

2、釋問、答前半頌義

尚未深入瞭解大乘佛法的人，多半由修福開始；而佛法學久了，則往往又偏重於修慧。其實大乘法應該是二者雙修，否則便不具足菩薩的氣魄與風度。

故問：「云何福莊嚴，云何智莊嚴」？

答覆以：「莊嚴福無厭，學問莊嚴智」。

（1）修福德應有之心態

A、「厭」義

厭，是滿足之義。

¹⁰³ 堂皇：3.形容氣勢宏大。（《漢語大詞典（二）》，p.1122）

譬如一個人能將事業越做越大，或是錢越賺越多，但若一旦有了自滿的心理，則不是淪於懈怠，便是追求享受，走上了退步的路。

B、菩薩（為一切眾生）修福德，心無厭足

菩薩（p.71）在大乘法的修學福德過程中，若感到自滿，則不能夠有所進步，不進則退，是很自然的事情。

所以修福報不應該有滿足的觀念，應該想到現生的所以好——身相圓滿，健康、富足、權位、眷屬美滿等，是由於前生修福而來。

因此在有福報的時候，不論是有地位或是金錢，都應該為自己積福，不要任意浪費；防止將福報用到不相干之處，則自然不會走下坡路了。

應該想到，既然目前有這樣的福報，是來自前生所修，那今生更應該好好廣修福德，而應該有不滿現實，要求增進的觀念。

C、見眾生修布施等，生隨喜心

不僅自己要廣修布施等，見到別人布施，也應該隨喜；若能今生培養福報，來生必然有更好的環境及因緣。

譬如現生多幫助人，多接引人，多布施於人等，都可以增長自己的福報；種下善因，來生自然可得善報。

D、辨：菩薩與聲聞者之差異

所以一個人有了福報，卻不可因福報而走錯了路，固然這福報是屬於他自己的。我們不能說福報不好，而應該說不可將福報錯用。福報能好好利用，則是越用越好。

這是大小乘的不同之處：小乘人有時覺得有錢的煩惱多，於是便將錢倒入海中，免得麻煩。依大乘說，我們應藉此錢財做更多的善事。

所以大乘佛（p.72）法對於福報，不但是無有厭足，並且還要設法增進福報；高深的尚且要與般若相應，因此福報是越多越好，廣大到成就圓滿的報身。

(2) 修智慧應有之心態

我們的智慧從何而來呢？前面已說過，般若由多聞——學問而得。

A、辨：信行、法行人之差異

(A) 信行人——鈍根

有些信行人學佛，不一定要廣學多聞，平常只是聽師父講些開示，就照著去行。不多研經論，由於他信心具足，精進修習，也能開悟得智慧的。

(B) 法行人——利根

另一種法行人，將佛法說給他聽，他還要更深入地去研究、思考，這便是由學問入手。

(C) 舉喻明二者之差異

既然二者同樣可以開悟，其中究竟有何不同？

如有人要到某個地方去，他坐上車子，由別人將他送到目的地，因此儘管他到達了，但是他對於沿路的風光卻是不甚熟悉，因此他引導別人的能力也就差了。這如信行人，佛法中稱之為**鈍根**。

另一類人，在他起程往某地之前，先要將沿途的地理環境，風俗人情等打聽得相當熟悉了，才起程前行。因此，他不但能夠自己到達目的地，也能接引教導許多人，使大家都到達目的地。這便如法行人，佛法中稱之為**利根**。

B、學問莊嚴智——結：菩薩為法行人

原則上，菩薩是法行人，不是急求解脫，而願長劫修行，所以說**學問莊嚴智**。

從前大乘佛法（p.73）盛行的時代，如玄奘大師到印度時的那爛陀寺，以及他回國後，國內的幾所大寺裏，每天都是講經說法，無分大小乘，或說修行軌則，或說戒律等，佛法可以說是盛極一時。

3、小結

就福報與智慧二者，簡單說來，求福報應該是沒有滿足的時候，而對於現有的福報，不可浪費，並且要設法多多培養。

一個有福報的人，不但生活不成問題，並且無論他走到那裏，都與眾生有緣，別人都願意幫助他。如此，不論他自己修行或是度化他人，都是一件容易的事。

反之，一位沒有福報的人，除了必須為生活苦惱外，走到那裏，都與眾生無緣，並且也遇不到善知識，不但無法度眾生，甚至想自己修行都不容易，開悟則是更困難的事，所以大乘法是尊重福德的。

（二）釋問、答後半頌義——求解脫者不離定與慧

接著又問：「若定及與慧，彼云何莊嚴」？則答以「心寂名為定，知法名為智」。

不論小乘的定、慧，或是大乘的禪波羅蜜多、般若波羅蜜多，真正修行求開悟者，皆是不離於此二者。

1、一般的錯解：心靜為定，心明白是慧

定與慧，是有嚴格定義的，應將此二者的定（p.74）義略予解說，由於平常人容易將定誤解為慧。

前面我們說到**禪**，要有正知正念，一心不亂。**定**，是將心安定下來而並非蒙昧¹⁰⁴；那是一種非常安靜的心境，在安靜中的心境，是非常明白的。

平常眾生的心，清楚明白了，會陷於散亂掉舉了；一旦安定下來，便會昏沉睡眠。這都不是定，定是一種修行，訓練自己，將心安置，寂然不動而卻又明了。

有些人稍微得到一點定的境界，心境朗然¹⁰⁵清澈，他便以為這就是慧了。不知道任何一種定，內心應該都是明明白白的。

¹⁰⁴ 蒙昧：2.猶朦朧；迷糊。（《漢語大詞典（九）》，p.525）

¹⁰⁵ 朗然：2.清澈貌；明白貌。（《漢語大詞典（六）》，p.1261）

有些通俗的說法，認為心靜便是定；明白便是慧，這是不大正確的。

2、修止得定，修觀得（智）慧

定、慧是由修習止、觀而來，所以我們應該說修止或修觀；止成就得定，觀成就得慧。

（1）修止——心寂名為定

以修止達到定，是心無二用，將心制於一境，如方可得到寂然不動。所以說心寂名為定；這裏的寂，並非涅槃寂滅，而是非常地安靜明朗。

（2）修觀——知法名為智

智與慧皆須由知法而來。

所謂知法，就小乘而言，是知苦、集、滅、道，或者是知十二因緣。

大乘法則是當知一切法空性。

3、舉經明定、慧之別

所以定、慧之定義不同，實（p.75）際上是由於其修行方法之不同而來，不是因境而不同。

現在舉個例子說明：剛才我們說到的四諦，其中的滅諦，是慧所悟入的。但我們將心止於滅諦，或是將心止於一切法空性，從心安定不動的意義上說，這仍是定。

所以彌勒菩薩說，定與慧，或是有分別影像，或是無分別影像。¹⁰⁶

¹⁰⁶ 另參見：

（1）彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，333a2-10）：

有分別影像所緣作意者：謂由此故，修緣分別體境毘鉢舍那。

無分別影像所緣作意者：謂由此故，修緣分別體境奢摩他。

事邊際所緣作意者：謂由此故，了知一切身受心法所緣邊際；過此，更無身受心法。

所作成辦所緣作意者：謂我思惟如此如此，若我思惟如是如是，當有如此如此，當辦如是如是；及緣清淨所緣作意。

（2）彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 26（大正 30，427a24-b24）：

云何遍滿所緣境事？謂復四種：一、有分別影像，二、無分別影像，三、事邊際性，四、所作成辦。

云何有分別影像？謂如有一或聽聞正法，或教授、教誡為所依止，或見、或聞、或分別故，於所知事同分影像，由三摩四多地毘鉢舍那行觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察。所知事者，謂或不淨、或慈愍、或緣性緣起、或界差別、或阿那波那念、或蘊善巧……修觀行者，推求此故，於彼本性所知事中，觀察審定功德過失，是名有分別影像。

云何無分別影像？謂修觀行者，受取如是影像相已，不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察，然即於此所緣影像，以奢摩他行寂靜其心，即是九種行相令心安住。謂令心內住、等住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、一趣、等持。彼於爾時成無分別影像所緣，即於如是所緣影像，一向一趣安住其念，不復觀察、簡擇、極簡擇、遍尋思、遍伺察，是名無分別影像。

（3）無著造·玄奘譯《大乘阿毘達磨集論》卷 6〈法品 2〉（大正 31，686c21-26）：

遍滿所緣復有四種：謂有分別影像所緣、無分別影像所緣、事邊際所緣、所作成就所緣。有分別影像所緣者，謂：由勝解作意，所有奢摩他、毘鉢舍那所緣境界。無分別影像所緣者，謂：由真實作意，所有奢摩他、毘鉢舍那所緣境界。

（1）有分別影像

有分別影像即是有對象的，有分別；如將心念專繫於觀想佛像，這是有分別影像，得定是定，觀察是（假想）慧。

（2）無分別影像

無分別影像，即一切法空性，離於一切名相，因此而將其心安定是定，因觀而悟入是慧。¹⁰⁷

4、小結

知有分別、無分別，由觀法性而證知，便是勝義慧。所以，一個人本有的知與從觀照而得的知，其作用是不同的。

初學者便是由此下手，久而久之，方能夠止觀雙運，定慧均等。由於止觀方法之不同，所以「知法名為智」的境界，自然與定也大不相同了。

四、菩薩之行

云何彼行處，居住止何相，彼行處云何，彼云何修行？

彼行法空處，捨是彼岸句，彼行住四禪，修行脫眾生。

此處問了四個問題，接著便是這四個問題的回答。

第一句的「云何彼行處（p.76）」，與第三句的「彼行處云何」看來似乎沒有什麼不同，但事實上卻是不大相同的。

前一個「行處」，指所行之處，問行在什麼處；後一個「行處」是指修行所安住，所以二者並不相同。

（一）釋問、答第一句義——菩薩之行處

行菩薩法，應該行於何處？「彼行法空處」，即一切法空，是菩薩之行處。

1、菩薩心常行於法空

我們的心，行於某一境界，即是心行。法空，是一切法無自性空，而這須由了知一切法如幻如化而得知。

所以金剛經上所說到的種種不可得，一切皆由因緣和合而成，如幻生滅，所以生無來處，滅無去處。¹⁰⁸

（4）另參見：唐·玄奘譯《解深密經》卷3〈分別瑜伽品6〉（大正16，697c18-27）；無著造·玄奘譯《顯揚聖教論》卷16〈成無性品7〉（大正31，559c27-560a2）。

¹⁰⁷ 參見：印順法師，《華雨集（一）》，〈往生淨土論講記〉，p.396：

修正觀所生影像——現於心中之相，有二種：一者、有分別影像；二者、無分別影像。前者為一般止觀，如數息、白骨觀等，皆有分別。如修空，則為無分別影像。

¹⁰⁸ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·335經》卷13（大正02，92c16-25）：

云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。……俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，……比丘！是名第一義空法經。

（2）後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1（大正08，752b3-5）：

要說沒有，卻是現成地，活生生地呈現在眼前；但是認真地追究起來，卻又一點實體也不可得。

2、菩薩證空前，必先深究空理

就一個學大乘法的人而言，證悟法空是最高的境界。但在證悟以前，要深刻的了解空性。

不但要了解，並且要在心裏起觀想，在心中推求一切法的實性不可得，現起一切法空性的境義。

這就是說，在證悟之前，必要先能夠了解空理；由信解空理，而後修觀勝解空理，最後乃能證悟。

3、執諸法實有性，無法達大乘真義

若執持世間之見解，執諸法以為實有，便不能通達大乘法之真義，因為大乘法的根本，是一切法本不生。

這譬如（p.77）眾生有眼病，所見到的種種事物都是顛倒、歪曲而不正確的。

為了能夠正確地修學，便必須先將自己的毛病一點一點地除去，然後才能見到一切法的本相。

4、修證歷程：聞→思→修→證

所以，一切法空，必須由證悟方能得到。未證悟的，只是口說，而並不實際知道。

因此，要經聞、思、修慧的歷程：聞慧是由聽聞而後了解佛法，思慧是思惟，修慧則必與定相應。由修觀而後深入，才能進入法空性的證悟。

所以修學大乘，應該是無時無刻不在修學之中，從聞而思，從思而修，從修而證，無時不行在法空的境界之中。

5、菩薩修行不離一切皆空的心行

證悟，不是廉價的，突然得到的。在證悟之前，在思慧、修慧階段，就先有些類似的經驗。這雖然不是真正地證悟到法空性，但是也有一種相似的境界。

有了這種空性的勝解，不論是布施、持戒或是做其他種種事情，內心總會不離於那種勝解空法之中；菩薩的修行，即是在這樣的情形下，越來越向上而深刻。彼行法空處，便是這樣的情形。

我們看了般若經，便能了解這個問題；那是任何情況、事物，都不離一切皆空的心行。（p.78）

（二）釋問、答第二句義——菩薩之住處

接著問到「居住止何相」？是問居住處；回答是「捨是彼岸句」。

須菩提！若有人言：「如來若來若去、若坐若臥。」是不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。

（3）後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈善達品 79〉（大正 08，399b20-25）。

梵文中的「句」字，與軌跡的跡字，意思相近，所以可把它當做「軌則」來解釋。¹⁰⁹彼岸，即是指六波羅蜜多。所以此地之彼岸句，即以六波羅蜜多為其修行之軌則，亦是以此為居住處。

此經在這裏有個捨字，但另一譯本上則無此字。¹¹⁰就全體看來，此處的捨字，是不必要的。

〔三〕釋問、答第三句義——菩薩安住於四禪

問「彼行處云何」？答以「彼行住四禪」，即是時常安住於四禪之中。

1、四禪以第四禪為主——定、慧均等

我們必須知道，初、二、三、四禪中，最主要的是第四禪，許多殊勝的功德，都在這第四禪發現的。¹¹¹我們切不可將此處的禪，與禪宗的禪混為一談。

四禪的禪，本為靜慮之義，其中是定慧兼有的；但此處的慧，是欣上厭下的觀慧，不是通向法空之慧。

在這四禪中，定與智是互相均等的，所以也就容易啟發真正的智慧，了脫生死。

2、初禪前的「未到地定」

修行四禪之定，在尚未到達初禪而即將到達時，必須先經歷一個境界，這便是未到地定。這時已經是得定了，就定法來說，已經是靠近初禪的邊緣了。(p.79)

這好比是我們從鄉下到城裏去，起先，路途上是一片荒涼的景色。然後，慢慢地開始熱鬧起來，漸漸有了店舖，於是我們便知道是靠近了城市，但仍未真正的到達。得到了未到地定後，再向上一步，便到達了初禪。

3、修禪應注意事項

〔1〕不耽著於禪悅，離欲、惡不善法

不過，四禪的修行，有幾點是必須要注意的：得到定後，必須要能夠捨掉，若一直耽著於禪悅之中，便不容易進步，有的甚至還會退失。

A、厭下欣上地進修

所以得定後，必須作這樣的觀察，知道這定中仍有許多缺陷，仍然是不徹底的，

¹⁰⁹ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷44〈句義品 12〉(大正 25, 380b29-381a8)。

(2) 世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷5〈分別根品 2〉(大正 29, 29a12-13)：

「句」者謂「章」，詮義究竟，如說諸行無常等章。

(3) 唐·普光述《俱舍論記》卷5〈分別根品 2〉(大正 41, 108b11-19)：

句者至等章者，此別釋「句」，即以「章」釋「句」。梵云：鉢陀，唐言：迹。如一象身有四足迹，亦如一頌總四句成故。今就義翻之為「句」，「句」能詮義究竟。梵云：薄迦(吉何反)，唐言：章，還是詮義究竟。如說諸行無常等章……

¹¹⁰ 參見：後漢·支羅迦識譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2(大正 15, 360a7-10)：

諸音復問：「臧者，云何其處？云何其行？云何所緣？」

菩薩報言：「臧者，空無所有。其處者，波羅蜜。四禪，是其行。所緣，度一切。」

¹¹¹ 參見：印順法師，《空之探究》，pp.13~14。

應該設法求更進一步。

有了如此的認識，才能夠捨初禪而進入二禪，而後三禪、四禪。

B、離欲

現在的世界，真正修行得定的人似乎不多；這不是說修行的人少，有些人的修行經驗也是相當不錯的。但要得到四禪的境界，卻又並不容易。因為四禪之修行，必須要受持戒法，也就是必須離欲。

C、遠離惡不善法

即使想得到初禪，也必須要「離欲、惡不善法」，對於世間的五欲之樂不可貪求，種種吃、喝、衣著或其他享樂，也必須要捨棄，名利更是不可貪戀。否則心在欲念上轉，無法到達初禪的境界。

(2) 遠離欲界三毒之煩惱

A、離五欲樂，內心保持寧靜

第二，不但要能夠離欲，還要遠離惡不善法，遠離欲界的貪、瞋、痴的煩惱。因為人的內心，若生起 (p.80) 龐重的或相續的煩惱，混亂、衝動，便不可能安靜下來。

所以真正修習定法的，除了對五欲樂不要去貪求外，內心還必須要保持相當的寧靜、平淡，不隨便就衝動、緊張。如此修去，方可能得到成就。

B、禪定樂非世間的快樂所可比擬

四禪之修行，是共世間的。一般世間的人，都是注重貪求，向外追求，總覺得外面的東西才是好的。

但是修禪定的人，則會感到外面的東西並沒有什麼意思，好的全在他自心之中。有了這樣的信念，於是他對於外面的一切，能生出厭離之心。

能將心向內安住，一切功德便由靜中顯發出來。經過初、二禪而到達三禪，其輕安與快樂，世間沒有任何一種快樂可以與之相比擬。

假使我們對定沒有這些觀念，不捨向外的馳求¹¹²五欲，想要如何安定，得到如何的境界，根本就是不可能的事。

4、四禪之內容

關於四禪之修行，其中內容很多，大致可分成下列幾點：

(1) 初禪——尋、伺、喜、樂、心一境性

真正得到了初禪，還是有尋伺分別的，但它已得到離開了欲界五欲之樂的一種喜樂。

(2) 二禪——喜、樂、心一境性

二禪的尋伺分別已無，是一種更安靜的狀態，離去了世間的分別，而得更安寧的喜樂。

¹¹² 馳求：奔走追求。(《漢語大詞典（十二）》，p.802)

(3) 三禪——樂、心一境性

到三禪，連使情緒稍有激動的喜樂感受都沒有了，身心完全是一種平靜的安樂（p.81），拿喜樂來說，這是世間最殊勝的樂。

(4) 四禪——捨、心一境性

到了四禪，連這些最寧靜的樂都已完全沒有，而是一種最為平衡的內心狀態。

(5) 小結

這幾點是我們學佛者所不可不知的。尤其是年輕健康的同道們，內心的信心很強，若能夠了解禪定的內容，便可以覺悟到世間喜樂之不值得貪求，而修習禪定的話，不但容易得到定的經驗，更能從禪定的內心喜樂，與相信真正徹悟的正覺的微妙法樂。

5、菩薩修禪之目的：發智慧、神通

(1) 發智慧

菩薩修習禪定有多種目的，有些是藉禪定來啟發智慧，此由於真實的智慧，要從禪定中引發的。

(2) 發神通

另一目的是藉此來引發神通。

A、開悟證聖果，非即得神通

小乘的阿羅漢，並非都是有神通的；從阿含經裏，我們便可得知，許多阿羅漢都是並沒有神通的。

有些誤解為：只要修行開悟就可以得到神通，這是一種錯誤的觀念。

因為有的雖然定力淺，但智慧卻很深，因此雖沒有神通，卻能將煩惱斷盡，了脫生死，名為慧解脫阿羅漢。由於他定力較淺，不能從根本禪引發神通。得神通，一定要修得四根本禪方可。

B、神通為菩薩度化眾生之妙用

所以得神通，於菩薩而言是重要的。

譬如菩薩若有他心通，便能立即了解（p.82）他人的煩惱，為人點破，很快地就能令人起信；或者是他人有什麼病痛，能夠立即為人解決。

菩薩有了神通，弘法的力量就大多了！能適應眾生的根機為他們說法，這便是禪定的妙用。

(3) 一般對智慧與神通的錯解

A、修禪定便能生智慧

一般觀念中的「以定發慧」，是以為修禪定便能產生智慧；但事實上，應該是以禪定做基礎，然後在定中修智慧，這才能產生真正的智慧。

B、有禪定便能便有神通

至於有禪定便有神通的觀念，也是不正確的。在印度，也是先要有根本定，然後

依一些特殊的方法去修，才能引發神通。

比如天眼通，即是要先得定，然後藉著特殊的方便，或是觀太陽，或是觀光明等，而後方能成就。

〔四〕釋問、答第四句義——菩薩修行之目的

下面接著說到「修行脫眾生」，是回答所問「彼云何修行」的。

在一般人的觀念裏，修行是為了自己了生死，但若只是為了自己了生死，那是小乘人的修行。

菩薩的修行，是為了度脫眾生，為了眾生而不得不修。因為若菩薩自己沒有禪定、智慧、神通等方便，他沒有度眾生的力量；怕就還要別人來救度他，如何還能度眾生呢？

因此越是悲心深重的菩薩，就要越加努力地修福、修慧、修定，求成佛道，廣度眾生。所以菩薩是為眾生而學，為度脫眾生而修行，(p.83) 這才是大乘的宗旨。

五、辨：魔業與正業

云何是魔業，佛正業云何，造作何等業，得於菩提護？

下乘是魔業，大乘為勝道，捨離一切惡，得於菩提護。

〔一〕總明頌義

1、魔業、正業之別

這兩個頌，先問「魔業」與佛的「正業」之差別，也就是想先認清魔與佛之分。

2、如何能得菩提護

接著問「造作」什麼業，才能得到「菩提護」。

〔1〕釋「護」義

護的本義，是保護；在佛法中，護就是「律儀」的意思。

〔2〕舉喻

在此可說一個譬喻：若一個地方，時常受到匪類騷擾，為了防止騷擾起見，就修築了一座城牆或碉堡，匪類也就沒有那麼容易侵入了，這個地方也就可保持某種程度的安寧。

〔3〕合法

同樣地，我們受戒，不論是在家的五戒、十戒，或是出家的比丘、比丘尼戒，在受戒時能得到戒的律儀，也就是戒體。

得戒，是在受戒時，從內心產生一種特殊的力量，在遇到犯戒因緣時，便可與之對抗。

有的在染念初起時，便覺察得到；甚至在險惡的環境中，還能有相當大的力量來抗拒罪惡，保持戒行。這種力量，就稱它為「律儀」，也就是「護」。

現在問的是菩提（護）戒，也就是大乘戒。(p.84)

〔二〕釋問、答前二句——魔業、正業之別

答初二問說：「下乘是魔業，大乘為勝道」。

1、釋「魔」義

(1) 引誘我們墮落

魔，是惡者的意思，教導、引誘，使你向後退一步，這便是魔。

(2) 但為己利，追求現樂

引誘我們墮落的，固然是魔；但另一種魔，表面上看來似乎是處處為我們的利益著想。譬如當你想發心為社會好好地做事，為大眾服務，這時他便對你說（別人說或自己想）：為社會還是慢慢來吧！先把自己的家弄好再說，古人不是要我們光宗耀祖嗎？如此便是只為自己，不為別人。

又比如說，有些人努力積德修福，為的是希求一個好的來生，於是又有人對他說：對於來生我們曉得些什麼呢？還不如趕緊把握現生，好好地享受一番再說！把重點放在現生樂的追求上，這便是魔。

2、大乘之魔事：令修學者退墮聲聞乘

就一個修行大乘法的人來說，當這個人欲發菩提心時，魔便顯現了佛相、菩薩相、出家相、長者相或是父母相（或是自己心裏想），也有在夢中告訴他：成佛太不容易了！要三大阿僧祇劫，時間實在是太長了！你還不如趕緊把握住此生，好好為自己打算，能夠了生死就算是很好了，這便是魔。

在《般若經》上，有許多關於這方面的記載：魔或者是現出聲聞相，對修行大乘者說：你想成佛，有許多人還不是與（p.85）你一樣，先是發了大乘心，修了許多時間，到後來終於還是退證聲聞聖果，現在也生死已了。

3、下乘是魔業

總之，魔就是當你想發大乘心時，勸你先把自己的問題解決的。

所以這裏說：下乘為魔業。下乘，即是聲聞、緣覺（及人天乘），對於學大乘法而言，都可說是魔業。

所以「魔」這個字，不一定是很壞的，凡是使人退步、不思上進的，便可稱它為魔，不論它表面上看來是好是壞。

因此，此處的魔，與平常的死魔、煩惱魔……等等是不相同的。

4、大乘為乘道

「大乘為勝道」，大乘是成佛的殊勝法門，是根本而最究竟的。

(三) 釋問、答後二句——能得菩提護

如何才能夠得到菩提護？也即是如何才能夠安住於大乘戒中而無所違犯？這便要發心「捨離一切惡」，捨離一切的惡不善法，如此便能使菩提之律儀得到清淨。

菩薩戒，向來是以遠離一切惡，造一切善與饒益眾生等為其內容。凡是對眾生有利益的，才是善業；應該利益眾生、修習善法，如沒有去做，廣義來說，這便是惡不善法了。

六、辨：善、惡知識與正見、邪見

云何近善友，惡友何等相，云何平等去，捨離於邪見？ (p.86)

若讚菩提道，善親近彼人，菩提心善淨，捨離惡知識。

知諸業行已，修行正直見，捨離邪相應，此不失正見。¹¹³

此處提出了善知識與惡知識的問題。

（一）釋第 1 頌——問：善、惡知識與正見、邪見

1、云何近善友，惡友何等相

偈頌裏的「友」，作「伴侶」解，包括了師長與道友在內。在學佛的過程中，應該親近善知識，遠離惡知識。但何者為善知識、何者為惡知識，這兩者之間該如何區別，並不是件容易的事。

如我們知道了這是個壞人，與他交往於我們自己有損的話，我們就不可能去結交這種朋友的。問題就在於，我們初開始交友時，並不知道這位朋友到底是好是壞，往往以為這是善友，誰知道事實上並非如此。

2、云何平等去，捨離於邪見

下面又問到：「云何平等去，捨離於邪見」？在這裏，平等就是正；去應作「見」解。這是問：什麼是平等的正見，什麼是應捨離的邪見？知道了平等的正見應該去好好受持；知道了邪惡的邪見，則應該捨離。

以佛法之基本來說，不信因果、業報；或者相信有恒久不變的「常見」，或認為此生過去一切也就完結了的「斷見」等，這都算是邪見，而其中尤以不信（道德）善惡為最。¹¹⁴ (p.87)

由於將是非善惡看成沒有什麼意義，所以能貪污時便貪污，能搶劫時便搶劫……，不信善惡、不信因果的，便是最嚴重的邪見。進一步的說，凡是不正當的見，皆為邪見。

如此，在大乘法看來，小乘法的見解，也是不正確的，小乘也可稱為邪見。有的經裏形容小乘人好像是一隻眼睛壞了，所見到的事物，就難免有所偏邪。

（二）釋第 2 頌——答：善知識與惡知識

「若讚菩提道，善親近彼人，菩提心善淨，捨離惡知識」。這是答覆了善知識與惡知識的區別。此處的善知識與惡知識都是就大乘法來說的。

1、以親近者而論

（1）善知識：讚歎菩提道者

¹¹³ 參見：後漢·支羅迦識譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷 2（大正 15，360a13-18）：諸音復問：「云何當親近於迦羅蜜（漢云善友）？云何離於惡師？云何而等住？云何而捨？」菩薩報言：「其教導菩薩道，是則為迦羅蜜；令離菩薩心，是則為惡師。所作而自知，是故為等住；捨外道諸邪，是則為政。」

¹¹⁴ 參見：印順法師，《成佛之道》，〈五乘共法〉，pp.67～82：佛說的世間正見，經中說有一定的文句，現在略分為四類。一、正見有善有惡。……二、正見有業有報。……三、正見有前生，有後世。……四、正見有凡夫，有聖人。……

如何是善知識呢？凡是讚歎菩提道的，便是善知識。

所謂菩提道，便是發菩提心，修菩薩行，意欲成佛度眾生者所走的大道。發菩提心，六波羅蜜多、四攝法，大悲利他者，即是行菩提行。

所以讚歎菩提道者，即是讚歎大乘，對於這樣的人，應該親近。

〔2〕不親近讚歎聲聞法、世間法者

反過來說，凡是讚歎小乘法、世間法者，就不要去親近他們。

若親近他們，受了影響，就不可能發大乘心，而可能發小乘心、行小乘行了。

若是專聽人說世間法，心就可能落到世間法去。(p.88)

2、從讀誦的經論而說

古代的人，著重身教、言教，所以必須要親近善知識。自從文字經典流行，不親近善知識，由閱讀經書，也是可以得到正知正見的。

〔1〕善知識：大乘經論

因此聽聞正法，從人以外，若能夠多讀誦大乘經典，久而久之，菩提心與大悲心也就自然能夠生起。換句話說，這些經書也就等於善知識。

〔2〕少讀易忘失大乘佛法之書籍

若多讀小乘經論，或是世間學問的書籍，即使是好的，但時間久了，就會忘失大乘，甚至忘失佛法。

3、親近善知識，自然遠離惡知識

這裏只說到善知識，而並沒有說到惡知識，但我們可以想見，惡知識與善知識是相反的。

若是接近善法、善知識，受其薰染、教化，久而久之便能顯發菩提心清淨光明的德相，也就自然會捨離惡知識了。

〔三〕釋第3頌——答：平等見與邪見

「知諸業行已，修行正直見，捨離邪相應，此不失正見」。

這是答覆平等見與邪見的問題。

1、知諸業行已，修行正直見

什麼是正直見？知道一切業行，也即是深信業報因緣，方為正直見。

〔1〕辨：行與業之異同

A、相近

在佛法中，行與業的意義差不多。業，是身、口、意的行動；人類的一切活動，是身、語、意業所包括的。

B、差異：業牽涉善、惡之行為

但行與業二者之間，也稍有不同之處。只要是一種活動，我們便可說它是行，但業卻牽涉到道德或不道德的意義上去 (p.89)。

任何一個身、語、意的行為，若是善的，我們便稱之為善業；若是惡的，便稱之為惡業。所以，佛法中所說的業，是牽涉到內心善惡意識的行動，方可成立。

如說到前生後世，也相信生死輪迴。生死為什麼會輪迴呢？

主要是由於業力，所以說「業感緣起」¹¹⁵，證明我們眾生的生死輪迴，也說明了世界上的人千差萬別，有貧有富、有苦有樂、有自由的、有不自由的，有勞苦一生的、有享樂一生的……，這一切只能由業來解釋。

(2) 正見即是知無我的善惡業報

A、佛法之因果，首重善惡業報

佛法中先要知道有善有惡，接著便應該知道有業有報。

若不講善惡業報而只講因果，則與一般的世間學，並沒有什麼差別，因為世間學也是要講因果的。

佛法所講的因果，首重善惡業報。

B、佛法是無我的業報說

佛法說業報，不同於外道所說的，因為外道雖也是有講業報的，但在他們的觀念中，有個恒常不變的「我」存在。造惡業時，「我」便被帶到地獄裏去受苦；造了善業，這個「我」又到天上去享樂，不論受苦受樂，都是這個恒常不變的我。

但是在佛教中，這樣的我是存在的。佛法說業報，是無我的業報說。必須先瞭解了這最基本的業性，才能夠安住於正直見。(p.90)

C、煩惱的起業感報，當體是空

因此，正見即是知善知惡，知業知報，而這善惡業報又是無我的。若這樣的觀念都不明白，或根本不信善惡不信業報；或信善惡業報而信有自我，那無論說什麼——講唯識或講心性，都不相干。

尤其是，佛法所說的空，空是就行業來講。緣起空，緣起即是煩惱的起業感報，就是業果的相屬事，由此而顯現空性。

若是不談行業，如何能講空呢？阿含經說到的「諸行空」¹¹⁶；行，即是身語意上相續不斷的活動，所以空也必須從行業上說。

¹¹⁵ 參見：印順法師，《寶積經講記》，p.108：

佛說法不離緣起，而最常用的是十二緣起，一般稱之為業感緣起。

¹¹⁶ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·273經》卷11（大正02，72c12-16）：

比丘！諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去。是故，比丘！於空諸行當知、當喜、當念：「空諸行，常、恒、住、不變易法空，無我、我所。」譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察。

(2) 印順法師，《空之探究》，〈部派空義之開展〉，p.123：

空，有二方面。諸行空，那是無我我所的意思；進而說明為：「常空，恆空，不變易法空，無我我所」。另一方面是：一切煩惱空，空的是煩惱（業苦），也就以空來表示離煩惱（業苦）的涅槃。

2、捨離邪相應，此不失正見

(1) 具正見能捨離邪相應

知道因果、業報，方屬正見；更深刻一點便瞭解到三法印、一切法性空，這一切是一貫的，所以這裏只從業行而講到正直見。

有了正見才能捨離邪相應，即是捨離一切與錯誤相應的見解而得到正見。

(2) 正確了解緣起，能離邪見

所以依佛法說，人所以有邪見的生起，是由於於緣起法沒有正確的認識。

要如何才能離於邪見呢？就必須從明白緣起來糾正種種偏邪。

阿含經裏講到，眾生有有、無見，一、異見，常、斷見，因此佛說：「我離於兩邊說中道」，¹¹⁷中道說便是緣起。

(3) 小結

不論是常見、斷見或者是有見、無見，皆由緣起之說而將其糾正過來，否則就不可能有什麼正（p.91）見了。所以說：捨離邪相應，此不失正見。

七、護正法與化眾生

云何護正法，及教化眾生，彼方便云何，能得成菩提？

精進護正法，方便能教化，捨離二邊法，能得勝菩提。

(一) 釋頌：云何護正法，及教化眾生，彼方便云何，能得成菩提

此處問該如何地「護正法」及「教化眾生」，要以如何的「方便」，方「能得成菩提」，也就是成佛？

(二) 釋頌：精進護正法，方便能教化，彼方便云何，能得成菩提

成佛不外乎護正法與化眾生，但化眾生不離方便；有了善巧方便，才能化眾生，方能夠成就菩提。

關於護正法、化眾生的問題，前面在說精進波羅蜜多時即已說過，要以精進來護正法，並以精進來化眾生。

1、護正法

前面也談到過，護正法有二種方法：

一是自己修持正法，使正法由自己的德行之中顯現出來，這是真正的正法；

另一種即是傳佈正法，使正法能夠流傳於世間，從而昌明廣大。

這些，在前面都已提到過了，此處何以又提了出來？這是另有意義在其中的。

2、教化眾生之方便——中道

¹¹⁷ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262經》卷10（大正02，67a2-5）：

迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，……

(2) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·300經》卷12（大正02，85c10-15）。

這裏說到：「精進護正法，方便能教化」，護正法要精進，而要有方便才能教化。

度眾生的方便就是「捨離二邊法」。

我們知道，佛法的中心指導原則，是中道，是不偏於任何片面的，偏狹的或是極端的。遠離（p.92）二邊，便是中道，而菩薩應該是依中道來度化眾生；也唯有中道說法，才能真正的化度眾生。

3、中道是理論與實踐的方法

在中國，一談到中道，往往將它看成是究竟真理、實相的別名。

實際上，中道是一種形容詞，不論是就理上的證悟，或是事上的修行方法，都是恰到好處，不偏不邪，這才是中道。

因此，要遠離二邊法，才能度化眾生。

（三）舉經明「中道」之修行

在這裏，我們可以看看釋迦牟尼佛所開示我們，有關於世人所行不能合乎中道，而淪於二邊的例子。

1、不苦、不樂

佛成佛後，到鹿野苑為五比丘初轉法輪時，便說：世上的人大概有兩種：

一種為追求五欲之樂，這類的人心念完全在五欲之樂上打轉而不能得到解脫。

第二種為無意義之苦行，這類人以種種方法來折磨自己的肉體。

學佛，便是必要離此二邊而行不苦不樂的中道。¹¹⁸所以，中道可以說是一種生活態度，也可以說是任何方面的態度都能夠不走極端。

就理論方面來說，除了了解世間法的真相，並且要通達諸法的實相。¹¹⁹

2、不常、不斷等

佛也說過：世間的人，一類執有，一類執無；¹²⁰或是一類執常見，一類執斷見。

執常見的，主張死後仍有（p.93）個我長存不變，能夠從今生延續到後生去。執斷見的，則以為死了以後，就什麼也沒有。

佛為了離於二邊而說中道，說中道即是說此不生不滅¹²¹，不常不斷¹²²，不一不異¹²³，

¹¹⁸ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·204經》卷56（大正01，777c25-778a2）：

我於爾時即告彼曰：「五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學：一曰著欲樂下賤業，凡人所行；二曰自煩自苦，非賢聖求法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂入正道，正見乃至正定，是謂為八。」

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·169經》卷43〈根本分別品 2〉（大正01，701b28-c2）。

¹¹⁹ 參見：印順法師，《佛法概論》，〈中道泛論〉，pp.175~181。

¹²⁰ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·262經》卷10（大正02，67a2-5）。

¹²¹ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》卷12（大正02，83c13-17）：

此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，

不來不去¹²⁴的因緣所生法。¹²⁵並由此中道的因緣法，體悟到諸法的真理，如如不動。所以，不論是世間的事情，或者是修行的方法、人生的態度，佛都是主張離二邊而行中道的。化眾生固然是如此，自己修悟正法也應該如此。¹²⁶

（四）修中道行，自利、利他不偏頗

1、苦（樂）行非究竟

一個人若是體悟不夠，當他護正法、化眾生時，往往難免不是偏有，就是偏無，或者是亦有亦無，非有非無，落於執著戲論之中。對人生的態度，不是標榜樂行，便是標榜苦行。

佛當初出家修行時，也曾經在雪山的六年苦行，而那種苦行，真是苦不堪言。吃的是一麻一麥等最少而又最粗劣的食物，有時甚至不吃。但是，並沒有開悟。佛這才捨棄了苦行主義，到菩提樹下，而終於體悟到了緣起中道的真理而開悟。

而當初的五比丘，（起先尚未出家，所以那時實際上是未有佛教的比丘），本來他們也是隨佛修苦行，後來見到悉達多太子突然變了，好像是退了道心。本來是不吃東西的，這時卻吃起東西，並且還（p.94）是吃乳糜這樣的好東西。本來是並不在意身體的清潔與否，這時也到河裏去洗澡，講究乾淨了。¹²⁷

2、自修、化他不應採取偏激的態度

所以佛法之中，決沒有開示我們，要我們去追求享受，但也並沒有要我們去吃各式各樣的苦。

因此不論是自己修行，或者是教導別人，都不應該採取任何偏激或絕對的態度。

（1）生活態度應合宜

有些出家人，有標榜不吃飯的、不睡覺的。但是不睡覺，只是長坐不臥，不躺在床上而已，事實上沒有人能夠完全不睡覺的。

佛本身也是一樣地吃飯、睡覺。

但是有的人，好衣服不穿，一定要穿破衣服；好的食物不吃，一定要吃粗劣的東西。記得從前普陀佛頂山，有位出家人，就住在後山的山洞裏，吃的穿的都是最差的。有信徒到山上燒香，知道有這樣一位好修行人，便拿了食物與衣服去供養他，結果

謂有為、無為，有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。

¹²² 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·300經》卷12（大正02，85c10-15）。

¹²³ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·297經》卷12（大正02，84c25-85a1）。

¹²⁴ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·335經》卷13（大正02，92c16-25）。

¹²⁵ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·961經》卷34（大正02，245b18-24）：

佛告阿難：「我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑？言『先有我，從今斷滅』，若先來有我則是常見；於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病……」

¹²⁶ 參見：印順法師，《佛法是救世之光》，〈中道之佛教〉，pp.145~156。

¹²⁷ 參見：東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·204經》卷56〈晡利多品3〉（大正01，777b3-778a10）。

都被他拒絕。

這樣的苦行，是一個人自己願意吃苦，那並沒有什麼關係。但若將這個當成出家佛弟子的典型，看作標準的佛法，那是錯誤的。

（2）以佛的生活態度為準則

我們試以佛的生活態度為例：佛出去托鉢，沒有人供養時，佛還是一樣地歡歡喜喜回來。或有人請佛去應供，佛也並沒有說，吃（p.95）好的他便不去了。

住茅蓬能自在，住高樓大廈也一樣地能夠自在。所以戒律的生活，應該是平淡而較為清苦一些，不應該有超出一般人之上的種種生活享受，但也不一定要生活得非苦不可。

對於修頭陀行的人，佛的態度也是：你自己願意如此，但沒有表示非要如此不可。

128

（五）結頌義

中道是佛法的指導原則，不論是就事、就理或者是生活態度，皆應以中道行之。因為唯有如此，才能夠護正法，化眾生。

八、智業與適意業

云何作智業，云何適意業，云何速受教，常恭敬右邊？

無諍是智業，不起於諍訟。口柔軟善語，恭敬而右邊。

（一）釋第1頌義

1、云何作智業，云何適意業

先問：「云何作智業」？智業，即是智慧的活動，智慧的表現；也即是如何的活動及表現，才是與智慧相應的？

「云何適意業」？是指人與人之間能夠相互適應彼此的性情。

這兩句話，看來似乎並沒有什麼關連。上面的「智業」，所指的是智慧、理智方面；下面的云何適意業，指的卻是情感與意志的活動。

但在事實上，這二者是分不開的，我們從回答的頌文中便可以看出來。

2、云何速受教，常恭敬右邊

下面（p.96）接著又問到：「云何速受教，常恭敬右邊」？怎樣才能迅速的接受教化，而能經常恭敬地右邊？

我們知道，遶佛是右邊的。但佛法之中的右邊，並不僅指遶佛而言，如禪宗裏的永

¹²⁸ 另參見：東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷5〈壹入道品 12〉（大正02，570b3-12）：世尊告曰：「迦葉！汝今年高長大，志衰朽弊。汝今可捨乞食，乃至諸頭陀行，亦可受諸長者請，并受衣裳。」迦葉對曰：「我今不從如來教。所以然者，若當如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛盡行阿練若，到時乞食，不擇貧富，一處一坐，終不移易，樹下，露坐，或空閑處，著五納衣，或持三衣，或在塚間，或時一食，或正中食，或行頭陀。如今不敢捨本所習，更學餘行。」

（二）答前頌——云何作智業，云何適意業，云何速受教，常恭敬右邊

1、無諍是智業，不起於諍訟

下面的回答，首先是：「無諍是智業，不起於諍訟」。

（1）舉經明義：無諍是智業

A、長爪梵志於一切法不受

這裏，我可以舉佛書上記載的事實來證明：舍利弗的母舅摩訶俱絺羅，起初離開家，到南天竺去學習婆羅門教中最高深的學問。當時他立志，未學成之前，便不將指甲剪去，因此別人便為他取了綽號叫「長爪梵志」，即長爪婆羅門。

他學成之後，回到家鄉，得悉他的外甥已隨釋迦牟尼佛出家，於是他便去見佛。佛相當客氣地請他坐下。長爪梵志開口便說：「我一切法不受」。

這也就是說，世間的任何真理，在他仔細考察之下，沒有一個真理能夠成立的，所以他一概不承認。不但絕對真理不可能存在，道德方面也沒有一個絕對的道理標準。從此看來，他是什麼都不承認。

B、佛反駁其主張

於是佛就很客氣地問他：你什麼都不承認，那麼你這個主張你自己承認不承認呢？經佛這麼一問，長爪梵志便不知道該如何回答了。

因為他（p.97）既然說任何主張都不承認，那麼自己的這個主張，也不應該承認才是。

他若是說：雖然其他的主張都不承認，但是對於自己的這個主張卻是肯定的。如此一來，便是自相矛盾了。

由此可見，他的話，本身便是具有矛盾性。於是這位大學問家當時就只有把頭低下，不能再發一言。¹³⁰

C、世間人之紛爭，皆自以所知是真理

因此，我們可以了解到，世間的人，往往抓住了一點，自以為是真理，於是看到別人，這個不對，那個不對，凡是不符合自己標準的，就認為那是錯誤的。如此一來，便爭爭吵吵，此是理，那不是理。

佛當時見到這種思想混亂的情況，便說，若真如每個人所想像的，以自己的道理

¹²⁹ 參見：宋·惟蓋竺編《明覺禪師語錄》卷3（大正47，685c6-7）：

永嘉大師到六祖，繞禪床三匝，振錫一下，卓然而立。

¹³⁰ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·969經》卷34（大正02，249a29-250a12）：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。時，有長爪外道出家來詣佛所，與世尊面相問訊慰勞已，退坐一面，白佛言：「瞿曇！我一切見不忍。」……

（2）吳·支謙譯《撰集百緣經》卷10〈諸緣品10〉（大正04，255a17-256b14）。

（3）唐·玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷98（大正27，509b16-c18）。

（4）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷1（大正25，61b24-62a25）。

為對，如果這樣就算是有智慧的話，那麼世界上應該是每個人都具有大智慧了，因為沒有人會說自己的見解是不對的。

D、真有智慧之人，是無諍的

所以佛說那些好紛爭的，實際上卻是愚痴的，並非真有智慧，真正有智慧的人，是「無諍」的。

所以對於長爪梵志，佛更讓他自己了解到他的主張是有所欠缺，並不是正確的，但卻並沒有與他相爭論。

(2) 爭辯前，應清楚界說討論之內容——以無常為例

又如佛法之中說到的無常，設若有人是主張有常的，於是便開始爭辯了。但是在爭辯之前，應（p.98）該是先把常與無常的定義分辨清楚，否則兩個人對於常與無常的想法不一致，如此爭來爭去，便不可能得到什麼結論的。

比如說，人從小到大，經過了許多的變化，因此我們一生幾十年之間，並不都是一樣的，但是仔細推究起來，其間又不乏一貫性，有著許多前後相似的地方。

於是執常的人，便可以從其中說出許多的道理來；而主張無常的人，又可以從其中發揮出許多的見解。如此一來，爭論便很難有個結束。

所以爭論的人，即使他的觀點是錯誤的，但我們卻不能就此論定他所說的全屬空談，因為其中仍然包含了他的對於某些事理的體會，只不過是他把某一點過於強調罷了。

(3) 無諍的真涵義

A、真理是超越分別戲論

佛法要我們無諍，事實上究竟的真理，是超越了分別戲論的，不在諍執之中，所以究竟的智慧或證悟，不是依靠爭論得來的。

B、從緣起現象說，有相對的正確性

就佛法的緣起現象來說，是有相對性的；只要不強調、不誇大，不走極端，則就某些意義來說，這仍然是有相對正確性的。

如談到世界上物質與精神的存在問題，有人強調根本上只有物質，沒有精神；又有人強調本質是精神，沒有物質，如此爭論不休。但在（p.99）事實上，二者都是各自見到了某些片面，都有他們的一點道理，錯就錯在他們的偏執。

又如小乘中所分出的許多支系中，有的主張有，有的又主張無，也有主張亦無亦有的。

C、通達緣起性空理，不與世間諍

若是不得般若波羅蜜，也不能通了緣起性空的道理，便很容易隨著自己所研讀的經論而說有、說無，或亦有亦無。

所以佛說：世間智者說有，我亦說有，世間智者說無，我亦說無。¹³¹世間與我爭，

¹³¹ 參見：北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 35〈迦葉菩薩品 12〉（大正 12，573c9-13）：

我不與世間諍。

(4) 先了解緣起性空法，進而達無諍

A、無諍是智慧真正的表現

因此，真正智慧的表現，是無諍；就是對現象界，各種思想，各種理論，都無所爭論。

所以大乘法中，有許多方便，強調了亦有亦無、非有非無，這都是佛法的妙用。

所以三論宗談到：「上明諸法之實相，下通諸法之妙用」。

向上一著，真正明瞭了一切諸法之實相，則超越了語言戲論；如此，不會任意地去執著於有或執著於無。

B、有智慧，不起爭執

所以說到**無諍是智業**，是要先從緣起法去瞭解，才能融通有無。既然有智慧，能夠無諍，則彼此之間不起爭執，不必要的爭論也就沒有了；相互之間，也就能融洽相處。

由此我們可以了解到，不論是有、是無，或者是世間法或其他的道理，只 (p.100) 要仍有一毫之善，有一點意義存在，則佛法都能夠將其包容而並不唾棄¹³²。

因為出世的善法，固然是好的，而世間的善也是有用的，至少世間善可以作為出世間善的階梯。在尚未了生死得解脫之前，能夠得生人天，總比墮落惡趣好得多。

2、口柔軟善語，恭敬而右遶

上面問：云何速受教，常恭敬右遶？回答是：「口柔軟善語，恭敬而右遶」。

好好地說話，使人聽了歡喜，不一定要板起面孔來。說合理的話，也是要愛語，對方才容易受教。所以我國古人的「循循善誘」¹³³，也就是在言語之中令人感到你對他很好，於是就願意接受你的教誨，而後終能慢慢將其感化。

但這不是要人一味地奉承他人、令人歡喜，主要的是指說話的口氣、態度，這樣方可令其受教。

一個人若是能夠使別人願意受教，那麼這位受教者，對他一定是相當地恭敬。一方面，一個受了教的人，若能好好去做，則也能令他人對其產生恭敬心。

九、正道、非道

道是何等相，云何是非道，云何能安彼，叵¹³⁴思眾生住道？ (p.101)

六度為正道，下乘為非道，學方便智已，令眾生住道。

云何名為隨自他說？如我所說，如一切世間智者說有，我亦說有；智人說無，我亦說無。世間智人說五欲樂有，無常、苦、無我、可斷，我亦說有。世間智人說五欲樂有，常、我、淨，無有是處，我亦如是說無是處。是名隨自他說。

¹³² 唾棄：鄙棄，厭惡。(《漢語大詞典(三)》，p.385)

¹³³ 循循善誘：謂善於有步驟地引導、教育人。亦泛指教導有方。(《漢語大詞典(三)》，p.1043)

¹³⁴ 叵(ㄉㄨˇ)：「頗」的被通假字。1.不；不可。(《漢語大詞典(一)》，p.957)

（一）釋第1頌

1、道是何等相，云何是非道

這裏提出了「道」與「非道」的問題。

「道」本解釋為路，凡是平平坦坦，能夠使我們到達目的地的，便稱之為路。

而凡是彎曲的，危險不平坦的，甚或是一條死路，我們便說：這不是路，因為它不能令我們到達目的地。

修行的種種方法，都能使我們達到目的，我們也將其稱為**道**。

2、云何能安彼，叵思眾住道

下面接著又問：「云何能安彼，叵思眾住道」？

大乘佛法，不只是求自己能走到目的便了，還要使其他的一切眾生安住於正道。叵思眾即是無量無邊，難以計算思議的大眾。

我們說一個人用功不得法，便說他沒有上路，當他摸索到門徑¹³⁵之後，我們便說他是上路了。佛法中修道亦然，能夠上了路，而後便安住在這個道上。

因此這裏便先問清楚了，道與非道的分別。因為若走上了非道，則或許會跌交，或許有危險或走不通。同時，不但自己走在這個道上，也要令眾生安住於這個道上。

（二）釋答前頌：道是何等相，云何是非道，云何能安彼，叵思眾住道

1、六度為正道，下乘為非道

「六度為正道」，六度，即是六波羅蜜多，波羅蜜即是到彼岸，能夠由此到彼。

小乘法中是以八正道為正道，而大乘法固然是法門無量，但仍然是以 (p.102) 六波羅蜜為其綱要。所說的菩提道，也就是指六度。

大乘之中的「非道」，即是——小乘的聲聞緣覺者的修法。因為以聲聞、緣覺之心來修行者，是急急於為自己了生死，則走不上大乘的路。因此無論如何地修行，都無法達到大乘法的目的。

這裏，是站在大乘法的立場來說的。就小乘法而說，「八正道」已經是正道了。

2、學方便智已，令眾生住道

那麼，該如何做才能使得眾生安住於道？「學方便智已」，即是要有**方便及智慧**。

（1）略說兩類智慧：般若、方便慧

佛法之中的智慧大略可以分成兩類，一為般若慧，一為方便慧。

二者之不同，在於**般若慧**重於啟悟，證悟諸法的本性；**方便慧**除了悟證諸法本性之外，更能發動種種妙用。

有了這兩者，才能使眾生安住於大乘道上。

（2）為眾說法需契理（智）契機（方便）

¹³⁵ 門徑：亦作「門逕」。2.做事的途徑、方法、竅門。（《漢語大詞典（十二）》，p.11）

A、契理、契機義

佛法常說：「契理契機」。所謂**契理**，即是要契合於真理，而**契機**則是要適合於時代、環境以及來聽法者的個性，沒有這二者是不成的。

因為若是只能契機，而所說未能契合究竟真理，也許大家聽了感到歡喜，信仰的人也有許多，但是不能通到深處，不能令人得解脫。

反之，如果對於真理的體悟已相當的（p.103）深刻，但方便卻不夠的話，教化眾生仍然是沒有辦法。

B、舉聖者為例

以小乘聖者為例：如阿難、目犍連等，他們都是有了大智慧，有種種的方便善巧，教化了許多的眾生。

而若只是著重於自己修行，如周利槃陀伽，也證到了阿羅漢，但是由於缺乏善巧方便，因此往往對於眾生的教化，發生不了什麼作用。

(3) 先用方便引導眾生，後令證入真理

所以方便與智二者，是先有方便的引導，而後才能將眾生引至究竟真理；若缺其一，則化導不了眾生。

十、以世間事，顯大乘法

(一) 引偈明：大富、大利、寶藏、滿眾生

云何得大富，云何獲大利，寶藏為何在，云何滿眾生？

七財為大富，寂靜為大利，陀羅尼寶藏，辯說令充滿。¹³⁶

此處及後面接著的兩個問答，皆是以世間的事情為比喻，以顯出大乘法。

1、釋第1頌義

如有人能得大富、大利，並且還要寶藏，樣樣事情都能滿足，那是人人所羨慕嚮往的。

因此，這裏便問，我們應以何者為大乘法的「大富」、「大利」、「寶藏」與「滿眾生」？

2、釋答前頌：云何得大富，云何獲大利，寶藏為何在，云何滿眾生

(1) 七財為大富

回答中說：「七財¹³⁷為大富」，佛法中以七種功德財為大富，如沒有功德，即使你現

¹³⁶ 參見：後漢·支羅迦讖譯《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》卷2（大正15，360b1-5）：

諸音復問：「何謂為利？云何是鎮？云何能令勤苦人而令得歡喜？」

菩薩報言：「其得者**七覺意**，其法者是則利，其鎮者是則陀隣尼。所教已，法無飢渴，是則為歡喜。」

¹³⁷ 參見：

(1) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含·86經》卷21〈長壽王品2〉（大正01，565b2-6）：

阿難！我本為汝說七財，信財，戒、慚、愧、聞、施、慧財。阿難！此七財，汝當為諸年少比丘說以教彼，若為諸年少比丘說教此七財者，彼便得安隱，得力得樂，身心不煩熱，終身行梵行。

(2) 唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷572〈陀羅尼品13〉（大正07，956b6-8）：

在相當有錢，但就佛法看來，卻是赤貧¹³⁸如洗。

所（p.104）以我們必須先看看自己，佛法中所說的功德財，我們究竟具備了幾種、缺少了幾種？或者某一種功德財，我們究竟是具備了幾分？

所謂的七財，

A、信財

第一是信財，亦即信心。信心儘管有程度之不同，但若一個人對三寶能起信心，內心便感到非常地安定與清淨，那麼這一項功德財，便可說是非常地具足了。

若一個人雖有些信而缺乏真實的信心，內心仍然是時時感到徬徨空虛，覺得苦惱、混亂，那麼這種信仰，雖不算赤貧，卻也稱不上是富翁。

B、戒財

第二是戒財。在家居士的五戒，受過菩薩戒者的菩提心，出家人的沙彌、沙彌尼戒，比丘、比丘尼戒。

受戒而後持戒，戒財的多少，便是視個人對於自己戒行堅持的程度而定。

C、聞財

第三是聞財，這是由聽聞正法，對於佛法瞭解的多寡而定。

不過，這倒不一定要讀過多少的經典，或者是必須樣樣都曉得，主要的是指佛法的中心思想，尤其是無常無我，一切法不生不滅，生死輪迴的道理。

法句經偈說：「若人生百歲，不聞生滅法，不如生一日，而得見聞之」。¹³⁹這便是說明了一個人即使活到了一百歲，竟然連無常的道理都不曉得，那就等於（p.105）

如轉輪王出現於世具七財寶，如是菩薩發菩提心具七法寶，所謂布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若、巧便。

- (3) 舍利子說，玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷 16〈七法品 8〉（大正 26，436a17-19）：
七財者，云何為七？一者信財；二者戒財；三者慚財；四者愧財；五者聞財；六者捨財；七者慧財。

¹³⁸ 赤貧：謂貧窮得一無所有。（《漢語大詞典（九）》，p.1167）

¹³⁹ 參見：

- (1) 法救撰，維祇難等譯《法句經》卷 1〈述千品 16〉（大正 04，564c6-17）：

若人壽百歲，遠正不持戒，不如生一日，守戒正意禪。

若人壽百歲，邪偽無有智，不如生一日，一心學正智。

若人壽百歲，懈怠不精進，不如生一日，勉力行精進。

若人壽百歲，不知成敗事，不如生一日，見微知所忌。

若人壽百歲，不見甘露道，不如生一日，服行甘露味。

若人壽百歲，不知大道義，不如生一日，學推佛法要。

- (2) 姚秦·竺佛念譯《出曜經》卷 22〈廣演品 25〉（大正 04，725b22-c5）：

雖復壽百歲，不知生滅事，不如一日中，曉了生滅事。

「雖復壽百歲，不知生滅事」者，人在世間無明自纏不能得解，計百年之中積罪無量，亦復不知生者滅者，雖得出家為道，在如來法中不了生滅，恒在凡夫之地，不至無為也……

「不如生一日，曉了生滅事」者，人之在世觀達諸法一一虛無，生者不知所以生，滅者不知所以滅，一一別之能知根本，臨死之日亦不畏懼無所怖難，所生之處神識不錯，遭賢遇聖聞法得度，是故說曰，不如一日中，曉了生滅事也。

什麼都不知道。

D、施財

第四是施財。布施，最主要的是必須要有捨心。布施的功德，並不在於數目的多少，而是在於捨心的大小。否則，貧窮的人豈不就無法與富人相比了？

E、慧財

第五是慧財。這裏所指的，是修觀成慧，是真正的智慧。這一個功德寶，是偏重於出世的。

F、精進財

第六是精進財。精進是止惡行善的一種努力，並且是有著不厭不倦的精神。¹⁴⁰

G、慚愧財

第七是慚愧財。見到別人有什麼長處而自己沒有，或者是反省自己尚存留著多少的不良習氣，因而便生起了慚愧心，所以慚愧心是離惡向善的一股很大的力量。

如我們中國人所說的：「見賢思齊，見不賢而內自省」，這便是慚愧心。

H、小結

一個人若具足了上面所說的這七樣功德，在大乘法上，他便可算是一個大富翁了。

(2) 寂靜為大利

問：云何獲大利？回答是：「寂靜為大利」。

小乘法裏，稱讚阿羅漢是「逮得己利」，也就是說他已經得到了自身的利益。¹⁴¹

此處，利的意義，是不同於一般所說的世間財利，而指能夠離煩惱、得智慧、證真理，而以此為學佛的真正的利益。

所以說：寂靜為大利；寂靜是指煩惱以及與煩惱相應的事物不起，(p.106)而能夠心與真理相應。

有了這個，那麼在大乘佛法中，一切都可相應，成為佛道，永遠不會忘失。唯有這才能算是利，世俗的財利算得什麼呢？

(3) 陀羅尼寶藏——四種陀羅尼

問：寶藏為何在？答：「陀羅尼寶藏」。

寶藏即從前有錢的人，將金銀珠寶等物埋藏在地底下，後來的人挖地時挖到了，便

¹⁴⁰ 參見：唐·玄奘譯《阿毘達磨集異門足論》卷 16〈七法品 8〉(大正 26, 435a25-28)：

云何精進等覺支？答：諸聖弟子，於苦思惟苦，於集思惟集，於滅思惟滅，於道思惟道，無漏作意相應諸勤精進，廣說乃至勵意不息，是名精進等覺支。

¹⁴¹ 參見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·61 經》卷 3 (大正 02, 16a11-17)：

比丘！於此法如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑。比丘！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。

比丘！若於此法如實正慧等見，不起心漏，名阿羅漢，諸漏已盡，所作已作，捨離重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心得解脫。

說是發現了寶藏，亦可稱之為伏藏¹⁴²。

那麼，佛法中是以什麼為寶藏呢？

陀羅尼，即「總持」之義，¹⁴³共有四種：

A、法陀羅尼

一、法陀羅尼，即文字陀羅尼。聽法之後，便不會忘記，隨聞能記，所以說，陀羅尼是一種力量，能夠保持它，一切都能夠記憶。¹⁴⁴但如只憶持些世間事理，那只能算是小陀羅尼。

B、義陀羅尼

第二是義陀羅尼，即能夠了解通達義理，並且予以相互貫通。所以大乘法的一個特色，便是「統一切法」。

統攝一切法，這正是陀羅尼的特性，能將一切攝住不失。若在義理方面能夠如此，便可由一個義理而通達到其他方面的義理，豁然貫通，融通無礙。

C、咒陀羅尼

第三是咒陀羅尼。我們知道，諸佛菩薩，或是在因地的鬼神，夜叉、羅剎，他們都各有自己的咒語，持誦起來，都相當靈驗。

其實在佛法上說來，修行到了某一個程度，便能夠所說的 (p.107) 話都靈驗。

所以在南傳佛教的波羅蜜多中，有一「諦語」波羅蜜多，¹⁴⁵即是菩薩所說的話，

¹⁴² 伏藏：隱藏；潛藏。（《漢語大詞典（一）》，p.1187）

¹⁴³ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷5〈序品 1〉（大正 25，95c9-14）：

問曰：已知次第義，何以故名「陀羅尼」？云何陀羅尼？

答曰：「陀羅尼」，秦言：能持，或言：能遮。

能持者，集種種善法，能持令不散不失。譬如完器盛水，水不漏散。

能遮者，惡不善根心生，能遮令不生；若欲作惡罪，持令不作。是名陀羅尼。

(2) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈「法」之研究〉，pp.124~125：

「陀羅尼」(dhāraṇī)，是大乘的特法。……持與遮，實為同一內容的相對作用；一般是譯為（總）持的。陀羅尼也從 dhṛ 字根而來。陀羅尼的持而不失，與法同一語原（陀羅尼，可說是達磨俗化了以後，引起的代替名詞）。

¹⁴⁴ 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷5〈序品 1〉（大正 25，96a5-8）：

問曰：是陀羅尼有幾種？

答曰：是陀羅尼多種。

一名聞持陀羅尼。得是陀羅尼者，一切語言諸法，耳所聞者，皆不忘失，是名聞持陀羅尼。

¹⁴⁵ 參見：

(1) 優波底沙造·僧伽婆羅造《解脫道論》卷8〈8行門品〉（大正 32，436c13-437a23）：

……菩薩摩訶薩於一切眾生行慈，緣饒益成攝受眾生，施於無畏，如是滿檀波羅蜜。……如是滿戒波羅蜜。……如是滿出波羅蜜……如是滿般若波羅蜜……如是滿精進波羅蜜……如是滿忍辱波羅蜜。菩薩摩訶薩於一切眾生行慈，依饒益於一切眾生說實語，於實住受持實，如是滿實諦波羅蜜。……如是滿受持波羅蜜。……滿慈波羅蜜。……如是滿捨波羅蜜。如是菩薩摩訶薩修行慈，成滿十波羅蜜。明慈滿四受持。爾時，菩薩摩訶

能夠句句兌現，語言的本身便有一種力量。

以世俗的話來說，他所說的話靈得很。所以密宗裏說：一言一語，莫非秘咒。

D、勝義陀羅尼

第四是勝義陀羅尼，這是與證悟真理有關的。證悟勝義諦，於一切法得通達，才是最上的陀羅尼。

E、小結

為什麼稱這四陀羅尼為寶藏呢？因為它能將佛法的珍寶，都保存於庫藏而不失；或聽法而能夠記憶不失，或於義理明瞭貫通，或以咒語產生加持感應的力量，或悟入勝義。

陀羅尼這個寶藏，當你能發現時便會感到有數不盡的功德寶物，將永遠屬於你。

(4) 辯說令充滿

接著又問：云何滿眾生？答：「辯說令充滿」。這是說，由辯說而使眾生得到滿足。辯說，即我們平常所說的「四無礙智」¹⁴⁶或「四種辯」。

一個人想要教化眾生，使他有所得，必須要能言善辯。有的人雖然會說話，能夠把話說得頭頭是道，但是言談中並沒有什麼內容；有些人講話很有內容，但卻口才平常，則亦不能發生什麼作用。

薩，修慈已滿十波羅蜜，成令滿四受持，所謂：諦受持、施受持、寂寂受持、慧受持。……滿十波羅蜜，令滿四受持，令滿二法，所謂：奢摩他、毘婆舍那。……如是菩薩摩訶薩修行慈，次第令滿佛地（慈已竟）。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.507~580：

諦語（satyavacana），或譯為實語。這是真誠不虛妄的誓言，與一般的發誓相近。諦語，是印度一般人所深信的。從種種諦語的傳說來看，諦語是：說諦語的人，必要備有良好的功德，才能從真誠不虛妄的誓言中，發出神奇的力量，實現誓言的目的。……

¹⁴⁶ 參見：

(1) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 25〈序品 1〉（大正 25，246a22-b13）：

四無礙智者：義無礙智、法無礙智、辭無礙智、樂說無礙智。

義無礙智者，用名字、言語所說事，各各諸法相。所謂堅相，此中地堅相是義，地名字是法，以言語說地是辭，於三種智中樂說自在，是樂說。於此四事，通達無滯，是名無礙智。……

法無礙智者，知是義名字，堅相名為地，如是等一切名字分別中無滯，是名為法無礙智。……

是名字及義，云何令眾生得解？當以言辭分別莊嚴，能令人解，通達無滯，是名辭無礙智。

說有道理，開演無盡，亦於諸禪定中得自在無滯，是名樂說無礙智。

(2) 世友造·玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷 7〈辯攝等品 6〉（大正 26，719a7-12）：

法無礙解云何？謂於名、句、文身所有不退智。義無礙解云何？謂於勝義所有不退智。詞無礙解云何？謂於言詞所有不退智。辯無礙解云何？謂於無滯應理言詞，及於等持自在顯示，所有不退智。

(3) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《大毘婆沙論》卷 180（大正 27，904a8-23）；世親造·玄奘譯《俱舍論》卷 27（大正 29，142a22-28）；眾賢造·玄奘譯《順正理論》卷 76（大正 29，751a2-b8）；眾賢造·玄奘譯《顯宗論》卷 37（大正 29，959a15-c22）。

想要真正能夠滿足眾生佛法的需要，必須具備下列（p.108）幾種：

A、法無礙

一、法無礙：這裏的法，即佛法中所講的種種事物，如色、受、想、行、識等，都能夠通達無礙。

B、義無礙

二、義無礙：對於法之中所包含的義理，能夠了解無礙；比如無常、空、無我、不生不滅的道理；或者是布施、持戒等所含的意義，這些都是法的意義。

有的人，雖然義理不通，但是對於事相卻記得很多，比如說到五蘊，他便能夠立即說出：五蘊是色、受、想、行、識；色法又可以分成顯色、表色、形色……等等，知道得非常清楚，但是對於義理卻沒有真正的了解。也有人是正好相反的。

C、辭無礙

三、辭無礙：說法必須要使用言語辭藻¹⁴⁷。

有的人義理相當通達，對於法的了解也很透徹，但是說出來的話卻是不夠文雅，或是辭不達意，所以辭辯無礙，也是很重要的。

D、樂說無礙

四、樂說無礙：即是隨時能夠隨機應辯，適應眾生的根機。

E、具四無礙才能滿足眾生所願

當一個人對於法以及義理都已具有充分的了解，或者是以口來說，口才相當好，還要能夠已具適應眾生的根機，能夠以種種方法來說明。

必須如此，才可以算是辯才無礙，才能夠滿足眾生的願求而使他們在佛法中能有所得。因此這裏說：辯說令充滿。（p.109）

（二）引偈明菩薩之親族

彼父母是誰，親族何等相，侍從有何相，嚴飾智慧者？

慧母度彼岸，助道法親族，諸善根侍從，莊嚴於智者。¹⁴⁸

1、釋第1頌義

（1）釋：父母、親族、侍從

每個人都有父母、親族、侍從等等，在佛法中，菩薩應該以何者為父母、親族、侍從呢？

一個人為「父母」所生；而「親族」則包括了家屬、親眷在內；凡是跟隨他的人，為他到外面去辦事的人，或者是當他創立了事業，在他手下工作的人，都可以稱為是他的「侍從」。

¹⁴⁷ 辭藻：2.借指文辭。（《漢語大詞典（十一）》，p.508）

¹⁴⁸ 參見：後漢·支羅迦讖譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2（大正15，360b5-9）：

其音復問：「何所是菩薩父母？何所是親屬？何所是眷屬？何所而有好？」

菩薩報言：「慧則為母、法則為父、三十七品是親屬、其功德是則為眷屬，故能於一切而有好。」

(2) 嚴飾智慧者

「嚴飾智慧者」，如一個人父母健在，而家族又很興盛，當他出去時，又有人跟從；很顯然的，這個人在社會上必然有著相當的地位並且受人尊重的，這便是嚴飾的意義。

若年紀輕輕便雙親去世，沒有什麼家族，親戚也很少，出門時更是孤苦伶仃一個人，這樣便顯得寒酸可憐，當然談不上什麼莊嚴了。

(3) 結前頌義

當佛說法時，有許多的菩薩、大比丘僧、天龍八部等來聽法，如此就莊嚴了法會。因此菩薩修行，也必有所莊嚴，這裏就是以世間所熟知的這些人事關係來做比喻，而問到菩薩究竟以何者為佛法上的父母、親族、侍從？

2、釋答前頌：彼父母是誰，親族何等相，侍從有何相，嚴飾智慧者

(1) 慧母度彼岸

A、菩薩須具智慧分

菩薩是菩提薩埵的簡稱，凡是向無上菩提精進的有情，(p.110)皆可稱之為菩薩。龍樹菩薩說：「有智慧分則名曰菩薩」¹⁴⁹，這便是說明了，菩薩必須要具有智慧的氣息，菩提的氣息，然後慢慢地開了悟，證到了菩提智慧的。

所以有智慧的菩薩，是以種種功德來莊嚴菩提的。

B、般若為菩薩母，方便等為其父

(A) 凡夫之父母：無明、貪愛

世間人各有其生身父母，我們之所以生死輪迴不得解脫，也是有父母的。一世又一世地出生，實是由於「無明為父，貪愛為母」。¹⁵⁰

(B) 菩薩之父母：方便等、般若

那麼菩薩究竟是從何而來？從何而生菩薩的呢？

「慧母度彼岸」。智慧乃菩薩之母，菩薩由智慧而生。

經上說，菩薩以般若為母，以方便為父。¹⁵¹

也有說：以般若為母，以菩提心、慈悲心為父。

¹⁴⁹ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 71〈善知識品 52〉(大正 25, 557c28-558a1)：復次，有實智慧氣分，佛數為菩薩；若無者，雖久行餘功德，不數為菩薩。

¹⁵⁰ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷 3 (大正 16, 498b11-14)：

貪愛名為母，無明則為父，覺境識為佛，諸使為羅漢。陰集名為僧，無間次第斷，謂是五無間，不入無擇獄。

(2) 元魏·菩提留支譯《入楞伽經》卷 5〈佛心品 4〉(大正 16, 540c22-25)：

大慧！何者眾生母？謂更受後生，貪喜俱生，如緣母立。大慧！何者為父？謂無明為父，生六入聚落。大慧！斷彼二種能生根本，名殺父母。

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈有情流轉的生死根本〉，pp.79~80。

¹⁵¹ 參見：東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷 60〈入法界品 34〉(大正 09, 782c27-28)。

不論如何說，般若為菩薩之母，沒有智慧絕對產生不了菩薩。

C、般若為一切聖者之母，但菩薩需有其他功德助成

而事實上，般若不僅為菩薩之母，並且也是佛母，沒有般若也產生不了佛。大般若經中，就有一品名為〈佛母品〉¹⁵²，專門說明此事。

不僅如此，即使是小乘聖人，不論他得到了初果、二果、三果、四果，莫不由智慧而來。所以可以說：一切聖人，皆由智慧證悟真理而產生。¹⁵³

因此，有了智慧，再加上菩提心、慈悲心與方便善巧，才成其為菩薩。若沒有慈悲、方便與其他的功德莊嚴，而只（p.111）有厭離心，只求個人的解脫、了生死，則仍然是只限於小乘的範圍，而沒有菩薩的氣息。

D、小結

「般若」一詞，是通於大小乘的，但在有些經裏提到，般若是專屬於菩薩的。¹⁵⁴因為般若的真正意義，是包含了慈悲心與菩提心。這裏的**慧母度彼岸**，就是般若波羅蜜多為母的意思。

(2) 助道法親族

問親族何等相？答：「助道法親族」。

助道法或譯「菩提分」，所指的即是四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分，八聖道分等。這三十七道品，就好像菩薩的親族一般。

我們知道，親族對於一個家庭來說，是有著很密切的關係，或者是血統上有所關連，或者是大小事情都能相互幫助。

因此，菩薩雖然是以般若為母、方便為父，但是與菩薩的功德最有密切關係的，就是這些三十七道品；菩薩須藉修三十七道品，而助成一切波羅蜜多的圓滿。所以說，

¹⁵² 參見：唐·玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 305-308〈佛母品 41〉（大正 06，552c10-571a18-21）。

¹⁵³ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈勸學品 8〉（大正 08，234a15-21）：
須菩提！善男子、善女人，欲學聲聞地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學辟支佛地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行；欲學菩薩地亦當應聞般若波羅蜜，持誦讀正憶念如說行。何以故？是般若波羅蜜中廣說三乘，是中菩薩摩訶薩、聲聞、辟支佛當學。

¹⁵⁴ 參見：

(1) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈集散品 9〉（大正 08，236b11-c6）。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 43〈集散品 9〉（大正 25，370c22-371a7）：

「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，般若不屬佛，不屬聲聞、辟支佛，不屬凡夫，但屬菩薩。

助道法就是菩薩的親族。

平常，往往有人以三十七道品為小乘法，但是就大乘法來說，它亦是屬於大乘法的，只不過是將之稱為「助道法」，是導向大乘終極之波羅蜜多的。(p.112)

(3) 諸善根侍從

問到侍從是什麼？回答說：「諸善根侍從」。各種各樣的善根，就好像是菩薩的侍從一般。所以當菩薩的善根越多，他的侍從也越多，擁護的人越多。

那麼這種種善根究竟是些什麼呢？

A、一般眾生或多或少有三善根

就一切眾生人人都有的善根來說，大約可分成三種：無貪、無瞋、無痴。這三種善根，每個眾生即使是沒有相當深厚，但總或多或少地有那麼一點。

B、修行者以五根為善根

不過就修行的意義來說，主要是以信、進、念、定、慧——五根來做為善根的。

C、大乘法之善根

約廣義說，一切的善法，無論是人天善法、聲聞緣覺的善法，或者是大乘善法，凡是能資助菩薩圓成法果的，都是大乘法中的善根。

(4) 莊嚴於智者

因此，菩薩以般若為母，助道法之三十七道品為親族，諸善根為侍從，凡有此種種功德莊嚴而成就的菩薩，便是最崇高、最偉大而堪受人天敬仰的菩薩。

並非由於他叫做菩薩，我們便尊敬他。菩薩之所以莊嚴偉大受人尊敬，實由於他具有這些功德內涵，若缺乏了這些崇高的慈悲智慧莊嚴，則也就不能夠算是菩薩了。

(p.113)

(三) 菩薩兼具智慧與慈悲

1、引頌提問

解法無我已，慈心普遍世，無我及與慈，是義云何等？¹⁵⁵

(1) 總說菩薩如何具慈悲與智慧

A、菩薩須具足般若、菩提心、慈悲心

般若，是證悟一切法空的智慧，菩薩既具有般若智慧，則必然是證悟了一切法空性與無相的。

但菩薩除了般若智慧之外，卻又必須具有菩提心、慈悲心，凡見到眾生的苦難則油然而生拔苦與樂之心。

B、般若境為空，慈悲境為有，二者如何同時具有

般若所指的境界乃是空，而慈悲則為有（見到一切眾生的苦惱）。照我們平常的想法，這二者之間應該是相互矛盾了；有此無彼，有彼無此。

¹⁵⁵ 參見：後漢·支羅迦識譯《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》卷2（大正15，360b9-10）：諸音復問：「何從可知無我？何從可知慈，而念一切無我與慈？云何等令如稱？」

我們知道，空，便是無我，人空、法空、無人、無我、無眾生、無壽者相，而慈悲心卻是想到眾生的苦惱，心目中卻是有「人」。

這樣，有了空、般若，便沒有了眾生，有了眾生的苦惱便沒有了空，那麼般若與慈悲要如何才能相應呢？

是否有了智慧便沒有了慈悲，有慈悲便沒有智慧，或者同時能夠兼有慈悲與智慧二者呢？

C、舉喻結義

根據我們的眼睛與耳朵來說，眼睛是用來看東西，耳朵是用來聽聲音；能夠看東西的，便不能聽聲音，能聽聲音的，便不能看東西，那麼般若與慈悲二者，是不是也像這種情況呢？這兩個觀念又該如何才能配合得起來？

這不但是個理論上的問題，也是菩薩心境上 (p.114) 一個實際問題。

(2) 略釋頌義

這個偈頌我先解釋一下問題的意思：

A、解法無我已

「解法無我已」，也就是瞭解一切法無我，包括了法無我，人無我。經上常說到的無人，無我，無我法便是一切法的真理。

B、慈心普遍世

「慈心普遍世」，把慈悲心普及於一切世間眾生，慈、悲、喜、捨四無量心，是要我們對一切眾生都具有慈悲心，能做得多少，姑且不論，但首先將慈悲心遍一切，對一切眾生無不具有慈悲。

當然這一點，在實行上只能由小而大，先對自己親人慈悲，而後才能慢慢擴大範圍到一切眾生身上。¹⁵⁶

C、無我及與慈，是義云何等

「無我及與慈，是義云何等」？無我與慈，這兩者要如何才能平等呢？也就是要如何才能相應呢？

佛法中說到，菩薩智慧越高，慈悲就越大；並非是有了慈悲便沒有了智慧。假如只有慈悲，沒有智慧，則無異於凡夫；只有智慧，沒有慈悲，那麼這種智慧也就和小乘一樣了。

所以菩薩應該是悲智一如；大乘法應該是慈悲與智慧平等的。那麼要如何才能使得慈悲與智慧平等呢？¹⁵⁷

(3) 詳明慈悲

A、應先知：慈悲如何生、何為無緣大慈

(A) 何為同體大悲、無緣大慈

¹⁵⁶ 「慈悲的長養」，參見：印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.133~135。

¹⁵⁷ 參見：印順法師，《佛法是救世之光》，〈佛學的兩大特色〉，pp.164~166。

佛法之中有不少話是為佛教徒所常說，而幾乎成為口頭禪的，比如：同體（p.115）大悲、無緣大慈等。

但「同體大悲、無緣大慈」所指的是什麼？在這裏我們必須要有一番分別，才能了解何以菩薩在通達了一切法空的境界後，還能夠有慈悲心。

〔B〕如何生起慈悲心

我們先要知道，慈悲心究竟是如何生起來的？慈悲心是緣眾生而生起的。如果不知道有眾生，則慈悲心是無論如何也不會生起來的。

不論是對於我們的親屬或朋友，甚或是小動物，當見到他們的苦痛時，我們便發起了慈悲心，想要消除他們的痛苦（這是悲），或者是使他們得到快樂（這便是慈）。

〔C〕小結

既然緣眾生而生起，那又怎麼會是無緣大慈？般若與慈悲，如何能合得起來呢？

B、慈（悲）有三類

佛法中，慈（悲）有三類：¹⁵⁸

〔A〕眾生緣慈

第一類是**眾生緣慈**：是緣眾生而起慈心。由於在生起慈悲心時，心境上便顯現了一個一個的眾生。平常我們見到眾生，總會把他們當做是一個個實實在在的獨立自體。

比如，當見到一位多年未見的老朋友，內心中會有種種感想，他變老了、變瘦了，或者是變胖了等等；總會把他當做是固定的個體，而只是瘦弱或肥大。似乎這個人的本身，是一定的，不會（p.116）有什麼變化的。

因此，我們對於眾生，總是執著於他各人有他的實有自體；人人有此觀念，以這樣的認識再來起慈悲心，便是眾生緣慈。

眾生緣慈修得慈定的，可以得生梵天。

〔B〕法緣慈

a、所見唯法無有我

第二種是**法緣慈**：其境界的程度較高，已經超出一般人之上。他所見到的個體，張三是張三，李四是李四，人還是人，狗也仍然是狗；但他了解到我們所見到的一個個眾生，實際上並沒有什麼永恒不變的東西，可以說，他已經體解了無

¹⁵⁸ 參見：

(1) 北涼·曇無讖譯《大方等大集經》卷 29（大正 13，200a11-18）：

舍利弗！夫修慈者，悉能擁護一切眾生，能捨己樂與他眾生。聲聞修慈齊為己身，菩薩之慈悉為一切無量眾生。舍利弗！夫修慈者，能度諸流，慈所及處有緣眾生；又緣於法；又無所緣。緣眾生者，初發心也。緣法緣者，已習行也。緣無緣者，得深法忍也。舍利弗！是名菩薩修行大慈而不可盡。

(2) 唐·玄奘譯《大寶積經》卷 41〈無量品 5〉（大正 11，236a19-23）。

(3) 印順法師，《學佛三要》，〈慈悲為佛法宗本〉，pp.136~138。

我的真理。

但是無我，並沒有抹煞眾生的生死輪迴；生死還是生死，輪迴還是輪迴，眾生還是眾生，不過其中沒有了實我，只有「法」的因緣起滅而已。

佛在阿含經裏便說到：人只不過是**六根**和合，除眼、耳、鼻、舌、身、意之外，要求「我」是不可得的。佛又分析，人不外是色、受、想、行、識**五蘊**和合；或者是不外乎地、水、火、風、空、識，這**六大**結合起來便成為人，此外求人，再不可得。¹⁵⁹

所以佛一再宣說，除了法之外，根本就沒有如外道所想像的，一個永恆不變的真我。如此一來，好像只有幾種元素，只有法而沒有了眾生。這在佛法，便稱之為我空，沒有真實的我，而只有諸法因（p.117）緣和合的假我而已。

如此，見到眾生，儘管他沒有我，但是由於因緣和合而起煩惱、造業、受果報；一下子得升天上，一下子又生在人間，歡喜不了多久，又有新的苦惱，永遠是在那裏哭笑不得。

若由此而生起慈悲心則為法緣慈，這在一般人是不可能做到的。大多數的人所具有的，是眾生緣慈；若談到眾生的苦惱，總想成有個實實在在的眾生在那裏苦惱著。

b、為二乘聖者所得——法有我無

法緣慈，必須是在證悟了聲聞乘的聖果以後而起的慈悲心，但這還不能一切法空與慈悲相應。在證得聖果的，雖決定不執諸法實有，但心目中的法，還是呈現實有的形相。如對六根、五蘊，看成實在存在著的；沒有證得的學者，就會在法上執著，而成「法有我無」的思想。

舉個例子來說：平常人見到書，便會把書當做是實實在在的。而法緣慈的人，便會了解書是一張張的白紙裝訂起來，然後在白紙之上寫了黑字。同樣是書本，它卻可以是令人起恭敬心的經典，也可以是一本普通的小說，甚或是一本禁書等等。因此，知道書本是不實有的，但是他卻執著於那一張張的紙與那些黑字，認為它們是實有的。

所以小（p.118）乘人，多數認為除了法之外，假我是不存在的。法緣慈就是這樣，雖然知道眾生無我，但卻有眾生的假相；否則，連眾生相都沒有了，怎麼還會起慈悲心呢？

法緣慈就是二乘聖者的慈心，依凡夫境界來說，已經是相當地高深而不能得了。

(C) 無緣慈

a、一切法亦是因緣假合，一切如幻如化

最高深的慈悲，是「無緣慈」。小乘人所執著的法，在大乘人看來，依然是屬於因緣和合的。我們的身心活動，依然是由因緣和合而生起變化；那麼不但眾生

¹⁵⁹ 參見：印順法師，《佛法概論》，〈有情與有情的分析〉，pp.57～64。

是由因緣假合，即使一切法也是由因緣假合，這樣才能夠了解到一切如幻如化，並沒有真實的眾生與法。

在我法皆空，因緣和合，一切法如幻如化之中，眾生還是要作善生天上，或是作惡墮到惡道，享樂的享樂，痛苦的痛苦，在生死輪迴之中永遠不得解脫。菩薩便是在這個境界上生起慈悲心。

如有一個人很早便去就寢了，不久之後，大家聽到他的驚懼喊叫聲，跑去一看，知道他是做了惡夢，但是叫他卻又不容易叫醒。這時，我們就很容易地想到，他夢中所見的，明明就是虛幻不實有的東西，但是他的痛苦卻又是如此真切，如此深（p.119）刻。菩薩眼中所見到的眾生，沈溺在苦海中便是如此的情況。

b、菩薩通達一切法空而起慈悲心

因此，菩薩並非見到了真實的眾生，或真實的法而起慈悲心的。他是通達了一切法空之後而起慈悲心的，這便叫做無緣慈。在一切法空的深悟中，不礙緣有，還是見到眾生的苦痛，只是不將它執以為實有罷了。

c、悲智合一即是同體大悲

到這時，般若與慈悲二者便可說是合而為一，這才是真正的大乘慈悲，所以又叫它為同體大悲。一切法都是平等的，而就在這平等中，沒有了法與眾生的自性，而法與眾生宛然現前。即空而起慈，這便叫無緣慈。

C、小結

所以講到佛菩薩的慈悲，這其中一定有般若，否則便不成其為真正的慈悲。講到般若，也必須包含了慈悲，否則這種智慧也就不是佛菩薩的智慧了。

(4) 結前引下

下面接著的三個頌子，都是用以說明這個問題的。

2、答前頌：解法無我已，慈心普遍世，無我及與慈，是義云何等

若解知於空，彼自了無我，是為最上慈。¹⁶⁰

(1) 若解知於空，彼自了無我

A、略釋頌義

假使能夠通達了「空」，自然也就能夠「了」達「無我」的意義，因為空與無我原來是相通的。

不過，小乘經上說無我的地方多，而大乘經上則多說空（p.120）。

B、大、小乘對「空」之體認

(A) 空、無我有兩種：人與法

空有兩種，一為我空，一為法空。

無我有兩種，一為人無我，一為法無我，此二者的實性，是一樣的。

¹⁶⁰ 參見：後漢·支羅迦識譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2（大正15，360b10-12）：菩薩報言：「曉了空事乃知無我，是則為大慈，知一切人皆空故。」

(B) 聲聞者通達人空（無我）

但小乘人了解「無我」，卻不一定知道一切法空。

此由於通達了無我，在眾生位上他了解一切眾生沒有實性，只有假我，就能斷我所見，得解脫，也就不再深求，了解法空了。

(C) 大乘著重法空

大乘重在法空，只要了解法空，則必然能夠了解無我的道理，因為法尚且是空，何況我呢？

(2) 是為最上慈

A、聲聞乘觀察自身，而體證我空

多數小乘人，只觀察自身五蘊、六根、六界等等沒有實我，便能夠斷煩惱、了生死。若能將此再深入觀察，他自然能夠了解到法空的境界。

但由於他自身的生死已了，便認為所作已作，沒有必要再加以觀察，因此便不一定證到法空的境界。

B、大乘關心自身與其他眾生，而通達人、我空

而大乘人，不但觀察自身，並且也觀察外面的一切法，不但關心自己的身心，同時也關心自己與其他眾生之關係，以及眾生與世界之關係，一切都是因緣所生。如此，自然就能通達於空，也能了解無我的道理。

C、菩薩從空出假，普度一切眾生——無緣慈

「是為最上慈」，這就是最上的慈悲，也就是無緣慈。

菩薩通達了一切法空之後，見到一切眾生，明明是什麼都沒有的——生死本空，卻要將其執著為實有，因此而生（p.121）起了我執、法執，而苦惱不已。

佛菩薩從畢竟空寂中，能憐憫眾生在生死輪迴而加以救護、解決，則是最上的慈悲。

3、結前引下

下面的頌子，是對於眾生生死輪迴的問題，加以解說。

十一、三世如幻、輪迴無實

今世知於空，未來無有來，諸行性如是，
業報亦如是。云何而有生，第一義無是，
亦無有去者，入於世諦道，說業及業報。¹⁶¹

(一) 釋頌前半部義

經上只說到今世與未來，而沒有提到過去，這只是簡要的說法。有今世與未來，也就有現在與過去，所以事實上是包含了過去的。

¹⁶¹ 參見：後漢·支羅迦讖譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2（大正15，360b12-14）：
一切生死無有生死法令然，其知是者亦復生死。
其諦者，亦無有往、無有還者、亦無有住，其作是者便能至道。

1、今世知於空，未來無有來

(1) 三世皆空

「今世知於空」，今世，可以說是現在，也可以說是當下，或者是從生到死，這一生之中都可以將它說成是今世。

這是說，今世，眾生與一切法皆是因緣和合而成，在我們的現生中，我與法皆空。

「未來無有來」，這是通過了對於三世的觀察。過去的既已過去，當然是不可得；而未來的則還沒有來，既然沒有來，則更談不上有什麼實性了。

現在，依時間上來說是「剎那不住」的，沒有一個決定性或是安定（p.122）性的東西。由此，可見三世皆是空的。

(2) 無恆常不變者

A、無輪迴的主體

比如有一個人，他前生是得生於天界，但是當你問他，天是什麼？天界早已過去，就沒有法子回答了。

當我們問他，來生往那裏去？他或許回答希望到極樂世界去。但是未來往生極樂世界，現在還沒有實現——也就說不出未來的事實。

再問他今生，得生為人，人又是什麼？也無法說出到底什麼是他真正的自我。

因為，眼、耳、鼻、舌、身、意，都不能代表他的「我」；我們的細胞，無時不在變化，我們的心更是瞬息萬變。

如此看來，根本就沒有一個恆常不變的東西，可以稱之為我的。

B、法的觀察——以「見之作用」為例

以我來說是如此，法亦是如此。

(A) 眼根

如我們的眼根，本來是來無所從，去無所至的。我們從外面所見到的，只是眼皮、眼珠而已。由於它能夠見，我們才知道有眼根的存在。

(B) 色境

但說到見，必須有所見之物，若沒有青、黃、赤、白這種種外境，我們眼根的作用，仍然不知道在那裏。

(C) 見的作用無固定

有些在土裏出生的動物，牠在土裏生長，眼睛根本就已經作廢了。為什麼？因為在黑暗之中，根本就沒有了見的作用，久而久之，眼睛的功能也就自然消失了。像這樣的眾生，若是將牠放在地面上，根本就（p.123）等於瞎子。

所以見的作用，並不是固定有了這個作用，它是需要在種種條件之下才能顯現它的作用。由此可見，一切都是在如幻如化因緣和合之中而生起的作用。

(D) 一切法的作用與體性，皆無自性

固然，就世間法上來說，我們既可以看到，又可以聽到，但我們對於事物的真相

卻應該有切實的了解。

就以「見」來說，當因緣和合之時，可以見到外面的事事物物，但是若將眼睛閉起或是將電燈關掉，則「見」的作用也就再也發生不了。

藉此事例，我們也可以瞭解到一切法的作用與體性莫不如此。

2、諸行性如是，業報亦如是

(1) 略是頌義

所以，這裏便談到了「諸行空」。由於是行，所以就是空的。

「諸行性如是」，諸行是身、心的活動；這些活動若是具有善惡性質的，則稱之為「業」。而業也是本性即空，不來不去，如幻如化的。

因「業」而感得的果「報」，即是因果關係，此種關係亦是如幻如化。

(2) 諸行、眾生皆空

為什麼要如此說呢？因為前面曾經問到，慈悲與空，如何才能平等相應——並存不悖¹⁶²？回答中說到，不要把眾生看成是實有的東西，也不要將眾生所具有的法看成是實有的法。因為眾生只不過是諸行和合的假名。

我們既將精神與物質的活動稱之為行，而諸行又是剎那剎（p.124）那生滅變化的，這樣一來，諸行本性空，而眾生本性亦空，但空是沒有實性，不是否定現象，所以眾生仍是眾生，諸行仍是諸行。凡了解諸行空便可了解眾生空；了解眾生空也可了解諸行空。

(二) 釋：云何而有生，第一義無是，亦無有去者，入於世諦道，說業及業報

1、勝義畢竟空，世俗如幻有

(1) 略釋頌義

接著又說：「云何而有生，第一義無是，亦無有去者，入於世諦道，說業及業報」。諸行與眾生既然都是本性空，眼、耳、鼻、舌、身等諸根為什麼又會發生作用呢？

第一義無是，亦無有去者，即是說明了眾生與諸行本性是空的，眼、耳、鼻等諸根亦是為空的，這是站在第一義的立場來說。以第一義來看，這些都是不生不滅，不來不去。

「入於世諦道，說業及業報」，如站在世俗諦的立場，才能夠談到業及業報。所以在第一義是空，而在世俗諦則是如幻有。

(2) 舉經證

阿含經《第一義空經》裏說到：業是不來不去，無作無作者。但依世俗法來說，則是有業及果報，這便是「此有則彼有，此生則彼生……」等十二因緣法。¹⁶³

¹⁶² 不悖（ㄉㄨㄟˋ、ㄨㄟˋ）：不相衝突；沒有抵觸。（《漢語大詞典（一）》，p.394）

¹⁶³ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·335經》卷13（大正02，92c16-25）：

云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已

2、詳明二諦無礙

(1) 釋二諦義

照上面那樣說，可能會引起誤解：世俗諦與第一義諦是截然不同的：在第 (p.125) 一義諦中，我空法也空；而在世俗諦中，則是我有法也有。

但事實上，這兩者並非是兩回事。

A、世俗諦

世俗諦是就世間人所共通的認識來說明許多現象。由於每個人的生理與心理構造大致上相差不會太遠，因此對於一種顏色，稱它為紅色，大家見到時便說這是紅色，而不會隨便說它是黃色或綠色、黑色等，這便是世俗諦——世俗的真實。

B、第一義諦

而第一義諦，是將世俗所已肯定的東西加以推究。

比如說，推究這紅色究竟是什麼？因此凡是追求其究竟的便可稱之為第一義諦；到後來追究到它們是沒有實性，不可得。

(2) 舉般若經明義

般若經上，佛與須菩提即說到，眾生不可得，六道輪迴亦不可得；小乘的初果、二果、三果、四果不可得，菩薩與佛也不可得，甚至連無上佛果的阿耨多羅三藐三菩提都是不可得的。¹⁶⁴

但是我們要知道，這是就第一義諦來說，若是就世俗諦來說，仍然是因緣如幻假有的，否則修行便失去了意義。

由此可知，在第一義諦中，一切不能安立，而世俗諦中則一切皆可安立。這兩種情況，實際上便可以大乘法之中所說的「如幻如化」，即「幻有」來包括之。

A、陽燄喻¹⁶⁵

比如見到 (p.126) 陽燄，每個人站在遠處看來，都會認為它是一潭水，並且還會在那裏波動，但是走近一看卻是什麼都沒有。當你仔細看清是什麼都沒有，再走

盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……廣說乃至純大苦聚集起。又復，此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……如是廣說，乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。

(2) 印順法師，《空之探究》，〈部派——空義之開展〉，pp.81～85。

¹⁶⁴ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 6〈出到品 21〉(大正 08, 260c4-261a16)。

¹⁶⁵ 參見：

(1) 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·265 經》卷 10 (大正 02, 69a18-b2)：

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。……

(2) 後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈序品 1〉(大正 08, 217a20-23)：

無數億劫說法巧出，解了諸法如幻、如焰、如水中月、如虛空、如響、如捷聞婆城、如夢、如影、如鏡中像、如化，得無闕無所畏。

(3) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 6〈序品 1〉(大正 25, 102b1-6)：

「如炎」者，炎以日光風動塵故，曠野中見如野馬，無智人初見謂之為水。男相、女相亦如是……

到遠處去看，它又是明顯地呈現在那裏；這便是幻化。

B、筆喻

又如我們拿個玻璃杯，將它注滿清水，拿枝筆放入杯中，立刻就看到筆桿變歪了。自己看了不能相信，找其他許多人來看亦莫不如此，但是把筆從杯裏拿出來則見還是筆直的，這便是幻化。

C、小結

因此，所謂幻化即是如幻有，而如幻有亦即是空，空有的關係便是如此。

所以在《般若經》裏，佛說不但眾生、六道輪迴、菩薩、佛等是如幻如化，涅槃也是如幻如化，如果有任何東西即使是超越了涅槃的，也要說它是如幻如化。¹⁶⁶

(三) 結前說：菩薩同一境生起智慧與慈悲

1、菩薩能同時現起智慧與慈悲

這裏主要是說明空、慈悲與般若是不二的。平時我們聽人說「二諦無礙」，實際上這種情況我們只能說它是相通的或是不相矛盾的。

菩薩由於以智慧觀照一切眾生皆不可得，而同時也見到了眾生在那裏受苦或是受樂，因此他是可以在同一個心境上看到這些的。

2、舉喻

這種在同一心境上現起的情況，可以舉個例子來說明：天上的月亮，我們有時見它跑得很快（p.127），但是經過慢慢地觀察，我們可以發現並不是月亮在跑，而是烏雲移動太快所產生的錯覺。

儘管我們知道月亮實際上並不是如我們感覺到那樣地在跑，而眼中所見到的月亮卻好像是在跑的。

3、結說

這就是在同一個心境上所產生的兩種不同認識。菩薩的二諦無礙，可以這種情況為比喻去理解。

十二、三解脫門

若空與無相，及無願解脫，一相同無相，云何而生道？

空即是無相，以無相故得，一相同一義，故說解脫門。

¹⁶⁶ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷8〈幻聽品 28〉（大正 08，276a21-b9）：諸天子語須菩提：「是眾生如幻，聽法者亦如幻；眾生如化，聽法者亦如化耶？」

「如是，如是！諸天子！眾生如幻，聽法者亦如幻；眾生如化，聽法者亦如化。諸天子！我如幻如夢，眾生乃至知者、見者亦如幻如夢。諸天子！色如幻如夢，受想行識如幻如夢，眼乃至意觸因緣生受如幻如夢。內空乃至無法有法空、檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜，如幻如夢。諸天子！四念處乃至十八不共法如幻如夢，須陀洹果如幻如夢，斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道，如幻如夢。諸天子！佛道如幻如夢。」

爾時諸天子問須菩提：「汝說佛道如幻如夢，汝說涅槃亦復如幻如夢耶？」

須菩提語諸天子：「我說佛道如幻如夢，我說涅槃亦如幻如夢。若當有法勝於涅槃者，我說亦復如幻如夢。何以故？諸天子！是幻夢、涅槃不二不別。」

《華雨集（一）》

〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉

這裏提出「三解脫門」的問題。

（一）釋第1頌義

1、若空與無相，及無願解脫

（1）略釋「三解脫門」

什麼叫做「解脫門」呢？凡是依此修行而可以得到解脫的便稱為「解脫門」。

門本是可以藉之出入的；三解脫門所指的即是三種觀法：空、無相、無願。

（2）大小乘對「三解脫門」之體認

佛在經典之中，曾經開示我們以空可以達到解脫，有的說到無相或無願可以得到解脫。表面上看起來，似乎有三條路可以使我們走向解脫。就這一點，大小乘的觀點便不相同了。

A、聲聞修學者：三種不同觀法

小乘人只看到了文字的表面，把空、無相、無願當成是三回事。¹⁶⁷

比如有人因體悟了無常與苦的道理而得到解脫的，小乘人就把它歸入了「無願解脫」。此乃由於一個人一旦體悟（p.128）了無常與苦之後，就不再有生死輪迴的意願；不造業即可不受生死，這就是「無願解脫」。

如果是由於了解空，無我無我所而得到解脫，這就是「空」解脫。這樣看來空解脫與無願解脫似乎是不一樣的。

再談到離一切相，沒有了色、聲、香、味、觸、法相，沒有男相、女相，不生、不住、不滅，如此離一切相而得到解脫，即是「無相」解脫。

小乘的三解脫門，確實是三種不同的觀法。¹⁶⁸

B、大乘：三解脫門同緣實相

（A）不二解脫門

但在大乘法說來，實際上解脫之門只有一個，乃是不二解脫之門。

平常常說的：「歸元無二路，方便有多門」¹⁶⁹，便是說明了我們初學之時有多種方便善巧，但是到了解脫的階段，則只有一個法門。

並不是這個方法可以得到解脫，那個方法也可以得到解脫。因為眾生之所以會生死，都是由於同一原因，所以解脫的方法也是一樣的；所以《法華經》裏說：「惟

¹⁶⁷ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷20〈序品1〉（大正25，207c15-17）：

阿毘曇義中：是空解脫門，緣苦諦攝五眾。無相解脫門，緣一法，所謂數緣盡。無作解脫門，緣三諦攝五眾。

¹⁶⁸ 參見：

（1）宋·施護譯《佛說法印經》卷1（大正02，500b21-c27）。

（2）印順法師，《佛法是救世之光》，〈《法印經》略說〉，pp.209~220。

¹⁶⁹ 參見：唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷6（大正19，130a23-24）：

漚滅空本無，況復諸三有？歸元性無二，方便有多門。

此一門，而復狹小」¹⁷⁰。

只有這一扇門，並且這扇門並不廣大，因為若是廣大無邊的話，則人人都可以通過，但人卻必須經過這扇窄門才能解脫。

(B) 說明上分三門，實際上只有實相

三解脫門實際上只有一門，龍樹菩薩在《大智度論》裏說到：「三解脫門同緣實相」。¹⁷¹即三種解脫所觀察的對象，都是諸法實相（p.129），只不過在說明時將它分成這三者。

事實上一切法空即是無相，若仍然還是有相則便不成其為空了，所以真正的空一定是無相的。¹⁷²

當能夠達到空與無相之後，則自然不會再造業受果報，無作亦即無願，所以這三解脫門實際上是平等的，是同一回事，也是不二的。

(C) 修行歷程

不過眾生往往有種種執著，當佛對他說欲求解脫必須觀一切法空，他能夠觀一切法空，但又卻執著於空相；因此佛又告訴他，觀一切法空之後，連這空相也不可，所以要無相。

當他知道了無相的道理，對於外在的一切境界都能拋開，但是內心的執著卻仍然是放不下，因此佛再進一步地對他說，不但是外面的一切相不可得，內心的種種意願思欲，也是不可得的，這便是無願。

2、一相同無相

因此，表面上看來似乎是按著空、無相、無願的次第來說的，但只要我們對這三者有所了解，便可知道實際上是同一回事；所以說三解脫門是「一相同無相」，是平等無二無別的。

可能有人會發生了疑問，這一相的一，究竟指的是什麼？我們不能說它是一個東西或一個原理，一相即是無相，一切相不可得。（p.130）

3、云何而生道

接著引起另一個問題，「云何而生道」？道是修行的方法，凡是依此而得解脫的，即稱之為道。

如諸法真理，一切都是無二無別不可得的，那麼如何能夠依此而生起道，能使眾生得到解脫呢？

照世俗的觀念，總要有「二」，才能說由這裏通到那裏，若是一切法平等不二，一相無相，如何才能說生起正道，才能生起真正的智慧呢？

¹⁷⁰ 參見：姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷2〈譬喻品3〉（大正09，12b25-28）：

復更思惟：「是舍唯有一門，而復狹小。諸子幼稚，未有所識，戀著戲處，或當墮落，為火所燒。我當為說怖畏之事，此舍已燒，宜時疾出，無令為火之所燒害。」

¹⁷¹ 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷20〈序品1〉（大正25，207c17-20）。

¹⁷² 參見：龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷22〈序品1〉（大正25，223b3-12）。

（二）釋答前頌：若空與無相，及無願解脫，一相同無相，云何而生道

1、空即是無相，以無相故得

現在先將答覆解釋一下；「空即是無相，以無相故得」。我們知道，空就是無相，也就是無願。「以無相故得」就是以無所得而得。

或許有人會問：既然無所得為什麼還有所得呢？我們翻開《大般若經》，可以見到通篇幾乎都是在說明這個道理。

若是以有所得心，則必然是毫無所得，有所執著即無法解脫；以有所修之心來修，則不能修。如果能夠無所得，無所執著，這便是修，這便是得。

2、一相同一義，故說解脫門

因此，正由於是一切法空——「一相同無相」，所以我們才能夠修得，才能夠了生死。

《般若經》裏記載了富樓那與須菩提等討論，菩薩是由什麼地方到什麼地方去。¹⁷³照我們的觀念來說，菩薩是由三界出於三界，然後到達佛（p.131）的位子。但是若真有三界可出，佛道可成的話，那麼菩薩應該是連動也不能動了。

正因為沒有三界可出，佛道可成，所以才能夠出三界而成佛。也就是因為是空、無相、無願，所以才能夠得。所以說：「一相同一義，故說解脫門」。若我們能夠一相無相，就可以得到解脫。

（三）結頌義

1、了達一切法空，方可解脫

眾生無始以來，顛顛倒倒，處處執著；因為執著所以不得解脫。並非有什麼東西不讓我們解脫，而是我們自己不肯解脫，執著就像繩子將我們纏住。

惟有當我們了解了一切法空，在一切法上不起執著，才可以得到解脫。如有個人拿著竹竿想走進城門，無論橫著拿或直著拿，都無法進到城裏去，但他只要把竹竿放平，把竹竿頭向著城門就可以毫無阻礙的走進去。

2、佛說法空，非否定世間事物

佛法說一切法空，並非是有樣東西在那裏讓我們將它取消。所以並非是某個人喜歡空，他加以探究，而後通達了一切法空，而是法的本性如此。

因為一切法本無相，所以眾生才能得到解脫，否則解脫便是不可能的事。

（肆）悲智相應

一、空與眾生之關涉——菩薩具智慧與方便

云何觀於空，云何觀眾生，空及與眾生，云何而得生？（p.132）

智慧觀於空，方便觀眾生，大悲以教化，趣向於涅槃。

這裏講到了空與眾生的關係。

（一）釋第1頌義

¹⁷³ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷6〈出到品 21〉（大正 08，259c17-260b24）。

佛法上說眾生是如幻如化，沒有實性的，本性自無，所以眾生即空，而畢竟空之中卻又不礙眾生。

因此，這裏問要如何來「觀眾生」，又要如何來「觀空」？

「空及與眾生，云何而得生」？生即是現起的意思。

（二）釋答前頌：云何觀於空，云何觀眾生，空及與眾生，云何而得生

1、慧觀於空，方便觀眾生

（1）略辨：智慧與方便

答覆說：「智慧觀於空」，用觀空的是智慧，亦即般若來悟入空義。

觀眾生的是什麼呢？「方便觀眾生」。方便，並不是普通行個方便的那種方便，而是智慧的巧妙運用。

般若是通達一切法空，而方便卻是通達一切如幻如化的有。

經上稱般若為根本智，稱方便為後得智；亦有稱般若為如理智，方便為如量智。¹⁷⁴ 眾生雖然本性是空，但亦是如幻有。

（2）高位菩薩方可智、便無礙

菩薩的程度有淺有深，最初時是將這兩者分開的；當般若現起時，可以證悟了一切法空，那時是不見有眾生的；等到方便智生起時，照見眾生，卻不能證悟空行。

在理論上，是可以了解空有無礙，只是證悟到那境界又是另一回事。

如修行的時間久了，也就自然而然地能夠將這兩者合而為一；這種空有無礙的境界，對於菩薩來說，必須是相（p.133）當高深的程度方能夠做得到，而且必須是成佛才能夠究竟圓滿。

所以龍樹菩薩在《大智度論》裏說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化生」。¹⁷⁵

般若智慧悟入畢竟空時，即離一切的分別戲論，離一切見；而當方便智從空之中現起有時，則「嚴土化生」，可以莊嚴清淨的國土世界，度化眾生，這都是方便善巧。

¹⁷⁴ 參見：

（1）世親釋·真諦譯《攝大乘論釋》卷9〈釋入因果勝相品 4〉（大正 31，217b11-18）：

論曰：能緣真相。釋曰：謂緣真如即如理智。

論曰：隨其品類。釋曰：品類有二種，謂有為無為及名等五攝，若知此法，即如量智。

論曰：知一切法故稱若。

釋曰：真如相及品類名一切法，如理智名般若，如量智是般若果，亦名般若。此二智為三義所顯：一、對治，即二障；二、境界，即真相；三、果，即如量智。由具此義故稱般羅若。

（2）印順法師，《學佛三要》，〈慧學概說〉，pp.171~172；《我之宗教觀》，p175。

¹⁷⁵ 參見：

（1）龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷71〈譬喻品 51〉（大正 25，556b26-27）：

般若波羅蜜能滅諸邪見、煩惱、戲論，將至畢竟空中；方便將出畢竟空。

（2）隋·吉藏造《淨名玄論》卷4（大正 38，882a12-13）：

般若將入畢竟空，無諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土化人。

所以菩薩在最初的階段是有出有入，到後來才打成一片。

2、大悲以教化，趣向於涅槃

「智慧觀於空，方便觀眾生」，有了這兩種的智慧而後「大悲以教化」。

由於眾生本性是空，只因為顛倒才會在生死之中流轉不已；菩薩以大悲心來教化眾生使他們得解脫，而終能「趣向於」不生不滅的「涅槃」。

涅槃即是大解脫，亦即一切修行的終極歸宿。

佛也是具備了這兩種智慧，只不過佛能將此二者同時生起並且究竟圓滿。

二、證空性，起悲願度眾生

無生無有起，一切法如是。云何生諸行，應當解此義。

無生與無滅，是智所行處，從於誓願生，此方便所建。

（一）輪迴與解脫的說明

這裏提出了一個很大的問題。眾生的身體有生而後有死，這是必然的事。（p.134）

1、凡夫無止盡的生死

我們如果起煩惱、造業，則死後還有生，生後還有死，如此一生又一生永遠解決不了。一般人以為死了以後則一切都結束了，如果真是那樣，也就沒有什麼關係。

但問題卻是死後還要再生，脫離不了無邊的苦痛，永遠沒有一個終止，因此佛教人以「了生死」的方法。

2、佛教教授「解脫生死」之法

（1）聲聞聖者：灰身泯智

所謂「解脫生死」，一般說來，即是「前蘊滅，後蘊不生」。¹⁷⁶現有的身心組織，到死時，可以說是完全解散了，不再因業而生起後有，便完全沒有了苦痛。

這在小乘說來，就是「灰身泯智」。¹⁷⁷

¹⁷⁶ 參見：

- （1）護法釋·玄奘譯《大乘廣百論釋論》卷2〈破常品 1〉（大正 30，192b9-15）：
復次，涅槃若有，必有所依。此所依者，若蘊、若我般涅槃時，俱不可得，故說頌曰：
究竟涅槃時，無蘊亦無我，不見涅槃者，依何有涅槃？
論曰：住無餘依、般涅槃位，前蘊永滅，後蘊不生，其中都無諸蘊相續；既不見有般涅槃者，依何說有真實涅槃？
- （2）印順法師，《成佛之道》，p.239、245；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.134；《印度之佛教》，p.49。

¹⁷⁷ 參見：印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.313~315：

在小乘學派中，約有三派解說不同：

一、依有部與經部說：如來涅槃後是灰身泯智的。涅槃是解脫了生死輪迴的苦痛，而不再受生的，不再起此身心作用。……但這不是否定了如來證入涅槃，執著什麼都沒有，而是說涅槃無為是不可思議不可分別的，不能說它有這樣那樣的。……

二、依上座部說：如來涅槃後是灰身而不泯智的。如來涅槃後的身相，雖然沒有了，但如來的功德智慧，是經多劫而修成的，不能說與身相也同樣的泯沒了，如來的智慧德，證入涅槃，是存在的。……

(2) 不生不滅

有生必有死，這是一定的道理。想不死，唯一的方法，就是不生，不生則不滅。如海裏的波浪，一個接著一個沒有停止的時候，波浪之所以生起乃是由於風的吹動，假使能夠將風的作用停止，沒有一絲的風，那麼風平則浪靜，不再有波浪。

3、結：不造業、受報，方能解脫

因此談到涅槃的境界，總是針對我們這以自我為中心的身心組織，由於有生，則有老病死，因而有種種痛苦煩惱，貪瞋癡等種種問題，而死後仍要再生，尚未了生死。所以便是要不造業，不受報，而後方能解脫，不生不滅。修行了生死，就是這個樣子。(p.135)

(二) 釋第1頌義

1、無生無有起，一切法如是

(1) 證悟的菩薩、佛如何度化眾生

「無生無有起，一切法如是」，大乘法主張一切法不生不滅，一切都是平等無二無別。如此，往往使大家對於佛菩薩都產生了一個疑問。

證悟了的菩薩，與阿羅漢並沒什麼差別，煩惱與生死都解脫了；由於內心是一片風平浪靜，什麼都不能說，這要如何來度眾生呢？

照凡夫的想法，總以為（佛及）菩薩應該是死了以後再生，再生以後的身體，比今生好得多，並且具備了許多非凡的本事，似乎要如此方能夠救度眾生。

但這裏卻說到，死後不生，亦即是不生不滅。

(2) 凡夫常戲論涅槃的境界

常有人會問：涅槃以後我們要到那裏去？涅槃是個什麼境界？問這問題的人，還是以「常人」的觀念來衡量這件事。

若是如此，則仍然有人那樣的身體，不過深妙得多；這那裏是解脫！真正的解脫，是不生不滅，屬於無量法。

在這裏，超越了一切的時間性、空間性；沒有這個、那個，也沒有多或是少。是什麼？什麼也不是。

好像波浪滔天，一旦歸於平靜，便再也找不到剛才那個波浪到底到那裏去了。

2、云何生諸行，應當解此義

因此，我們所關心的問題是，菩薩證悟以後不生不起，那如何來度眾生？

三、依大眾部說：如來的壽命、身相、神通威力，都是無量無邊遍一切處的。釋尊的雙樹入涅槃，祇是捨棄了人間的應化身，如來的真身，是永恆常在莊嚴圓滿的。這種說法，與大乘經的思想，非常一致。

大乘經，特別是開示如來真常不變的經典，針對如來涅槃無色的見解，而一再說到有色。如來涅槃的相好莊嚴，屬於清淨的微細的物質，不同於一般的有漏色相。如《央掘魔羅經》說：「解脫色是佛，非色是二乘」。這說明大乘涅槃，不同於小乘涅槃的灰身。

而佛——這位圓滿究竟徹悟了脫生死的聖者，又是如何來度眾（p.136）生呢？

（1）聲聞乘認為：佛涅槃後，不行度眾生事

依照小乘的說法，佛（及阿羅漢）已經涅槃了，已涅槃便不會度眾生。因為他已經是風平浪靜那樣，不會再有任何的作用。

（2）大乘主張：佛究竟涅槃後，仍行度眾生事

對於佛及菩薩，仍然能度眾生，即為大小乘最大的差別。

大乘法認為，菩薩證悟了一切法空之後仍要度眾生，而佛究竟涅槃後也仍是度眾生；他們如何能說種種話，做出種種行為，這就是頌裏所問到的：「云何生諸行，應當解此義」。這確是不容易解釋的！

（三）釋答前頌：無生無有起，一切法如是，云何生諸行，應當解此義

1、略明頌義

「無生與無滅，是智所行處，從於誓願生，此方便所建」。

（1）無生與無滅，是智所行處

以智慧證悟的，是不生不滅，就是涅槃。

小乘證入涅槃，以為究竟解脫，再也沒有可作的，也不再度眾生了。

但佛與菩薩卻不然，還會廣度眾生。因為，「無生與無滅，是智（證）所行處」。

（2）從於誓願生，此方便所建

菩薩證悟了無生，能從大悲誓願現起種種，成佛後也還能於六道之中起度無邊眾生的作用。佛菩薩之所以能夠啟化眾生，是發於悲願的力量。

小乘人修行，為了了生死、得解脫，當他們得到不生不滅，就將一切放下，不再有其他意念。

大乘菩薩的本願，就是為了普度眾生。三大阿僧祇（p.137）劫以來，悲願熏心，所以能畢竟不生不滅，而又能自然而然的，從誓願力普度眾生，無窮無盡。

2、菩薩初發心，乃至八地菩薩皆出於大悲大願

菩薩發菩提心修菩薩行，是出於大悲大願。以極樂世界來說，即是由於阿彌陀佛在從前修菩薩道時所發的大願而來。

有了悲願，即使是證悟了不生不滅，如大海已經是風平浪靜了，但外面一旦有所呼求，自然地就發生了反應；這和大海被外面的風所吹起的波浪是不同的。這是一種不思議的自發的力量，可叫做「悲願風」，而能適應眾生之所求。

如只是求開悟而沒有悲願，則證悟所得，對於眾生發生不了什麼作用。有以為證悟得不正確，不深刻，才無法對眾生發生作用，若證悟得正確而深刻，則可起妙用，其實這是不盡然的。

八地菩薩證悟了無生法忍，能夠起如幻三摩地，像觀音等大菩薩，並非由於有煩惱才有生死，完全是出於無限悲願。所以說：「此方便所建」，是由於方便善巧所致。

3、菩薩有方便善巧與悲願妙用，度化眾生不懈退

菩薩有方便善巧與悲願，即使他證悟了無生法忍，仍然能夠與眾生有所感應。如釋迦牟尼佛現種種相到娑婆世界說法，度化眾生，便是由於這個原因。(p.138)

前面已說過，小乘只知證悟了生死，而無法與眾生有所感應，是由於他們沒有方便與悲願，此即是大乘涅槃與小乘涅槃的不同處。

小乘涅槃不生不滅，平等法性如是而已；佛的涅槃，則有種種方便善巧與悲願的妙用；此亦即真正菩薩道之實踐。

(伍) 得授記、不退轉等

云何得授記，云何不退轉，云何忍所緣，云何得決定？

住平等授記，法界不退轉，無生是忍緣，知法得決定。

一、釋第1頌義

上面所說的，主要是指菩薩證悟了不生不滅之後，如何以悲願來度化眾生。而這個偈頌裏，雖然問到許多事情，主要的還是一件事。

(一) 云何得授記

大家所熟知的《金剛經》裏，即談到燃燈佛為釋迦牟尼佛授記的事。¹⁷⁸

佛的前生本來是在雪山修行的一位青年。他修行有成，後來值遇燃燈佛出現於世，就買了五枝花去供燃燈佛，這時候燃燈佛便為他授記。

記即是記別，是一種肯定的說明，將來會如何如何。

(二) 云何不退轉

其次還談到了「不退轉」；凡是授記以後，可以得到不退轉，即是不退菩薩——阿鞞跋致。

(三) 云何忍所緣，云何得決定

此時即得到了「無生法忍」，也就是有智慧證悟了一切法不生 (p.139) 不滅；這也是「決定」的時候。

這決定與前面所說過的決定不一樣。前面的決定，是「抉擇」之義。此處的決定，則是「正性決定」。證悟真理時，達到了菩薩決定不退轉之位。

二、釋答前頌：云何得授記，云何不退轉，云何忍所緣，云何得決定

第二偈，解說上面所問的。

(一) 住平等授記

「住平等授記」，佛為菩薩授記，是由於菩薩已能安住於平等法性之中，內心有了真正的智慧。

表面上，這位菩薩想盡種種辦法來奉承佛，不惜金錢去買了五枝花供佛；看到地面上有齷齪，就以自己的頭髮蓋住地面，讓佛踩著他的頭髮走過，佛因此就為他授記了。

¹⁷⁸ 參見：後秦·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1（大正08，751a19-27）。

事實上，並不如此簡單，而重要在釋迦佛在前生的那個時候，已能將內心安住於平等法性之中。燃燈佛明白他內心的境界，所以為他授記。

（二）法界不退轉

其次，要如何才能得到「不退轉」呢？「法界不退轉」。

1、釋法界：一切法無差別性

法界即真理的一個別名。般若經中，提到諸法實相，共有十二個名字；例如真如、法性、空性、法住、法位……等都是真如實相的別名，法界也是其中一個。

法界，本來有多種解釋，主要的是指一切法無差別性；所以有一部論，名為《法界無差別論（p.140）》¹⁷⁹。

2、證悟法界，即得不退轉

若能證悟到法界，即可以得到不退轉。尚未達到不退轉的，可能會退轉的。

如一個人修了布施、持戒等許多功德，若不能與法界真理相應的話，則不論他可以享有多大的福報，但是久而久之，終會歸於烏有。

但若是能與法界相應，那麼這些功德永遠不會有窮盡的。

譬如有一杯水放在那裏，我們可以將它一口就喝乾了；即使不去喝它，日子久了它也是會慢慢地乾去、消失。

若將這杯水倒入大海之中，這些水將永遠不會消失，因為它已與一切水無二無別，遍一切處。

我們的一切功德智慧，若不能夠與法界無分別的真理相應的話，則好像水被盛在杯子之中，終會消失；若能夠與法界的無差別性相應，則可以不增不減。

3、小結

所以，若精進修行，還沒有達到與法界相應的程度便停下來，則很快地就會忘記，而從原有的大乘境界中退下來。

若一旦達到與法界相應的程度，則得到的便是永遠得到，再也不會退轉。

（三）無生是忍緣

「無生是忍緣」，不退轉的菩薩，得無生法忍。

忍是一種智慧，與忍辱的意思是不同的。

此處，可以將這忍字解釋為透徹的「認」知，即能夠將事物在（p.141）內心中認得清清楚楚，能夠透徹地了解它，這便是忍；所以忍是智慧的別名。

能夠證悟一切法不生不滅的智慧，即稱之為「無生法忍」。所以忍所通達的所緣境界，是無生，一切法不生不滅的真理。

（四）知法得決定

¹⁷⁹ 參見：堅慧造·提雲般若等譯《大乘法界無差別論》卷1（大正31，894a1-26）。

「知法得決定」，此處的「法」即是法性之義。證悟通達了法，即達到了真理的境界，到了決定的位置，從凡入聖，不再流轉生死了。

（五）小結

這「平等」、「不退轉」、「無生」、「決定」四事，指的是同一階段的不同含義。

三、結前引下

菩薩修行到了這高深的階段，進一步即可以成佛了。

下面的頌文，都是有關成佛的事情。

（陸）坐道場、成佛

道場何所場，菩提何等相。誰名為如來，云何佛得明？

虛空名道場，菩提虛空相，不依於身心，如如名如來。¹⁸⁰

一、釋第1頌義

（一）道場何所場，菩提何等相

在這裏，必須注意到「道場」這個名詞。

道場，即是菩提場。「道」是菩提——覺的異譯，和前面所說修道的「道」，是不相同的。成佛必須在菩提場，「道場何所場」，是問道場是在什麼地方？

不論是聲聞菩提或緣覺菩提、佛（p.142）菩提，都可以說是道，但此處所說的，是佛之菩提。

佛是得菩提而成佛的，那麼菩提究竟是什麼樣子呢？所以問「菩提何等相」？

（二）誰名為如來，云何佛得明

在菩提場得到了阿耨多羅三藐三菩提，便成了如來，而誰又是如來呢？為什麼叫做如來呢？「誰名為如來」？

「云何佛得明」？是問佛為何能夠得到智慧的光明？但這句話，下文並沒有答覆。

二、釋答前頌：道場何所場，菩提何等相。誰名為如來，云何佛得明

（一）虛空名道場

1、釋道場：菩提所依之處

談到菩提場，大家可能很自然地就想到在印度尼連禪河邊，菩提樹下釋尊成道的地方。但這裏所要說明的菩提場，則並不是指那裏。

答覆中說：「虛空名道場」，虛空即是道場。由於釋迦佛在印度尼連禪河邊的菩提樹下得到菩提，所以這個地方被稱為菩提場，這是就事相上說。

「菩提場」的場，即處所，凡菩提所依之處，或是依之而可以成就菩提的，都可以名為菩提場。

¹⁸⁰ 參見：後漢·支羅迦讖譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2（大正15，360b27-c2）：

諸音復問：「何謂佛樹？何謂菩薩相？何緣佛名為佛？何謂名為怛薩阿竭？」

菩薩報言：「佛樹者普若天，無所不覆。習諸法是菩薩相，是故名曰佛。以智故於心無所希望，其身亦爾，故名怛薩阿竭。」

《華雨集（一）》

〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉

所以維摩詰經裏，維摩居士問一位菩薩：你從何處來？菩薩回答說：我從道場來。維摩居士反駁說：何處不是道場，你如何能從道場來？¹⁸¹

2、借虛空比擬不可言說之諸法實相

菩提——覺是依什麼而得的？菩提是依一切法空性而成就的。

虛空，是我（p.143）們抬頭所見的虛空；但這裏的虛空，只是一個比喻。

世界上沒有一件事物可以用來比喻真理的；換句話說，佛所證悟的究竟真理或諸法實相，是沒有事物可以來比喻它的，而勉強只可以虛空來比擬。

我們無法說出虛空到底有多大，或者它究竟是什麼樣子。

因為一切法空性沒有時間相，不能說出它的現在、過去、未來；沒有空間相，不能說它是在此處、在彼處、在上或是在下；它也沒有個數目。

3、小結

所以菩提所證悟的，是證入了一切法畢竟空性，究竟證悟，也稱為「最清淨法界」，這就是成就阿耨多羅三藐三菩提。

因此阿耨多羅三藐三菩提，是依一切法究竟空性而得。這就是道場。所以說：虛空名道場。

（二）菩提虛空相

1、釋菩提：無上正等覺無法用言語比擬

「菩提虛空相」，成佛是由於證悟了最高究竟的智慧，這即是菩提。

它的名稱是很多的，比如一切智，一切種智，一切相智，一切微妙智等等，但總不外乎智慧或是覺。在這裏稱它為阿耨多羅三藐三菩提，也就是無上等正覺。

在一般的觀念中，覺似乎與一般智慧相同，但事實上，我們所具有的智慧，與菩提根本是無法相比的。

我們的智慧有對象，但由菩提所證悟的一切法空性是沒（p.144）有影像，沒有對象。我們沒有適當的名詞來形容它，便只有以虛空來勉強比喻，所以說「菩提虛空相」。

2、虛空的特色

「虛空」的特色有：一、你無法說出它是什麼；二、無法說出它的大小；三、無法說它到底是是有是無；四、虛空是無礙的。

3、以虛空喻菩提

所以菩提不但是離一切相並且還是無礙的。金剛經裏說到阿耨多羅三藐三菩提是：

「是法平等，無有高下」，¹⁸²虛空亦正是如此。

（三）不依於身心，如如名如來

¹⁸¹ 另參見：

（1）吳·支謙譯《佛說維摩詰經》卷1〈菩薩品 4〉（大正 14，524a21-b19）。

（2）姚漢·鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷1〈菩薩品 4〉（大正 14，542c10-543a9）。

¹⁸² 參見：後漢·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1（大正 08，751c24-25）。

「不依於身心，如如名如來」。人不外是身心兩種活動。

1、釋如來：諸法如義

當人問到「誰名為如來」？是五蘊為如來呢？或是五蘊之中的色蘊、受蘊為如來？這在龍樹菩薩的〈觀如來品〉中說得很清楚。¹⁸³不依於身心，即說明了身不是如來，心也不是如來，色、受、想、行、識都不是如來；但若能夠於身心五蘊而一切無所著，這就是如如名如來。

所以《金剛經》上說：「如來者，諸法如義」。¹⁸⁴能夠證悟如如，故稱為如來。

2、釋「如如」義：諸佛菩薩證悟的最高境界

本來這「如如」，實際上只要一個「如」字便可以了。原來印度文字裏「如」的意思，便是「這樣這樣」，說不出什麼來。所以禪宗也有說：這個或那個，因為說不出什麼，便只能這樣說。

而「這樣這樣」，便是沒有（p.145）什麼不同，與平時我們所說「不異」的意思是一樣的。因為一有了差別即是這樣那樣而非這樣這樣了。

所以這「如如」，不但菩提所依所證的是虛空相，菩提也是虛空相，所以有的說：「如如，如如智，如為如來」，¹⁸⁵實際上就代表了諸佛菩薩所證悟的最高境界。

3、如來超越一切名相與戲論

為什麼要稱「如來」呢？如是一切法本來如是。若能證得了一切法本來如是，與真理相應便稱之為如來。如來是乘如而來。

因為佛是由證悟真理而來，是與如相應的。若以法身來說，因為證悟了真理而成為法界身，隨大悲大願而應化。

因此，我們無法在色上說這是如來，也無法在心上說這是如來；如來是超越了一切的名相與戲論。

參、總結

（壹）本經敘說：菩薩從「發菩提心」到「成佛」之修道歷程

本經所說的，都是菩薩乘中重要的道理。

最初說到發菩提心，而後說到六波羅蜜，漸談到種種助道法，接著說到悲智相應，菩薩證悟了真如法性而能有種種應化，由不退轉菩薩到修行成佛，皆是以一切法空性為其基礎。

¹⁸³ 參見：

（1）龍樹造[青目釋]·鳩摩羅什譯《中論》卷4〈觀如來品 22〉（大正 30，29c10-30a3）：
非陰不離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來？……

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.397~399。

¹⁸⁴ 參見：後漢·鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷1（大正 08，751a26-27）。

¹⁸⁵ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，p.210：

如《金剛經》說：「如來者，即諸法如義」。約所證說，但名如如，約能證說，即如如智，如如、如如智，平等不二，名為如來。

《華雨集（一）》

〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉

在原經中，當佛說完了這些頌文以後，緊那羅王的王子們皆得「無生忍」(p.146)，¹⁸⁶許多緊那羅王的家屬，也發阿耨多羅三藐三菩提心。¹⁸⁷（楊梓茗記）

（貳）後跋

前年十一月間，由於譯經院裏有關佛學各種課程都已結束，當時顧副院長想起他曾保留從前印公導師在慧日講堂講經的錄音，因此副院長便將這批錄音帶找出來，每人發給一本筆記簿，希望我們能夠用心聽，並且摘要記下做成筆記。

這樣的因緣之下，我們有幸能夠得以恭聆導師在十多年前那一連串神采奕奕而又極具攝受力的講經。

去年四月初，導師到譯經院所在之地福嚴精舍來，住了將近半個月。當時導師的健康情況相當不好，因此直到導師離開精舍前兩天，我才終於鼓起勇氣，向導師提出，希望能將他這份錄音完整地筆錄下來，在雜誌上發表的要求。

起初，導師已經忘記曾經講過這部經，後來將錄音放給導師聽了之後，他漸漸回想起來 (p.147)，而終於慈悲應允，並且答應為稿子改正誤謬。

因此這部講記，終能夠順利而不致於變形太多地呈現在菩提樹讀者面前。如今這份講記完稿之際，特將此一微妙殊勝因緣做一報告，普願讀者大眾共霑法益，同學菩薩行處。楊梓茗跋¹⁸⁸。

¹⁸⁶ 參見：

(1) 後漢·支婁迦讖譯《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》卷3（大正15，360c11-20）：

侏真陀羅諸子聞是法得歡喜信忍，各各解身上珍寶以供養上佛，各各說言……

(2) 姚漢·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷3（大正15，379c20-27）：

爾時大樹緊那羅王諸子聞說如是法已，得柔順法忍，各各以自所著瓔珞，供上如來而作是言……

¹⁸⁷ 參見：

(1) 後漢·支婁迦讖譯《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》卷3（大正15，360c21-361a1）。

(2) 姚漢·鳩摩羅什譯《大樹緊那羅王所問經》卷3（大正15，379c29-380a9）。

¹⁸⁸ 跋（ㄅㄚˋ）：5.跋文。寫在書籍、文章、字畫、金石拓片等後面的短文，內容大多屬於評介、鑒定、考釋、記述之類。（《漢語大詞典（十）》，p.439）

《大樹緊那羅王所問經》卷3（大正15，378b22-379c19）：

於時世尊以神通力，令諸伎樂演出智偈問諸所疑，令諸花臺所有菩薩，以一偈答其所問：

- [1]云何而發起，無上菩提心，終不忘此心，乃至覺菩提？
專至心成就，為諸眾生故，起大悲莊嚴，不忘菩提心。
- [2]彼志意云何，彼當云何行，所說大悲心，云何生起是？
志意無諂偽，所修行無詐，住眾生涅槃，彼大悲如是！
- [3]云何行於施，施已心無熱，亦不怖望報，迴向於菩提？
所施一切捨，彼施已無悔，趣向菩提道，是不望果報。
- [4]云何住於戒，不生於戒慢，救於毀禁者，大乘無有上？
戒是菩提心，空無不起慢，起於大慈心，救諸毀禁者。
- [5]云何忍眾生，罵詈及呵斥，心終不起瞋，倍增生歡喜？
我為眾生醫，療治眾病患，若聞惡言已，不起於瞋恚。
- [6]云何彼行進，云何修集行，云何心無倦，修於菩提行？
精進護眾生，護法常勤進，善根悉充足，彼心無疲倦。
- [7]云何修正念，勇健勝進行，云何修禪定，心無有馳散？
無有馳想念，慧無有諂偽。以方便行禪，彼心無馳散。
- [8]云何得智慧？云何見正直？云何作決定？云何分別法？
修聞增智慧，本習正直心，決定行法施，隨義而修行。
- [9]云何彼求聞，云何得多聞，云何聞如說，大人云何去？
彼恭敬故聽，習近多聞者，說不為財利，大人如是去。
- [10]云何彼行慈，云何行大悲，喜捨悉成就，云何住梵道？
慈心悉平等，大悲無疲倦，隨喜名為喜，是能至梵道。
- [11]云何得見佛，見已生信心？云何彼聞法，云何除斷疑？
修行念於佛，得見世導師。信心得具足，聞法已無疑。
- [12]云何福莊嚴？云何智莊嚴？若定及與慧，彼云何莊嚴？
莊嚴福無厭，學問莊嚴智，心寂名為定，知法名為智。
- [13]云何彼行處，居住止何相，彼行處云何，彼云何修行？
彼行法空處，捨是彼岸句，彼行住四禪，修行脫眾生。

- [14] 云何是魔業，佛正業云何，造作何等業，得於菩提護？
下乘為魔業，大乘為勝道，捨離一切惡，得於菩提護。
- [15] 云何近善友，惡友何等相，云何平等去，捨離於邪見？
若讚菩提道，善親近彼人，菩提心善淨，捨離惡知識。
知諸業行已，修行正直見，捨離邪相應，此不失正見。
- [16] 云何護正法，及教化眾生，彼方便云何，能得成菩提？
精進護正法，方便能教化，捨離二邊流，能得勝菩提。
- [17] 云何作智業，云何適意業，云何速受教，常恭敬右遶？
無諍是智業，不起於諍訟。口柔軟善語，恭敬而右遶。
- [18] 道是何等相，云何是非道，云何能安彼，叵思眾住道？
六度為正道，下乘為非道，學方便智已，令眾生住道。
- [19] 云何得大富，云何獲大利，寶藏為何在，云何滿眾生？
七財為大富，寂靜為大利，陀羅尼寶藏，辯說令充滿。
- [20] 彼父母是誰，親族何等相，侍從有何相，嚴飾智慧者？
慧母度彼岸，助道法親族，諸善根侍從，莊嚴於智者。
- [21] 解法無我已，慈心普遍世，無我及與慈，是義云何等？
若解知於空，彼自了無我，是為最上慈。
- [22] 今世知於空，未來無有來，諸行性如是，
業報亦如是。云何而有生，第一義無是，
亦無有去者，入於世諦道，說業及業報。
- [23] 若空與無相，及無願解脫，一相同無相，云何而生道？
空即是無相，以無相故得，一相同一義，故說解脫門。
- [24] 云何觀於空，云何觀眾生，空及與眾生，云何而得生？
智慧觀於空，方便觀眾生，大悲以教化，趣向於涅槃。
- [25] 無生無有起，一切法如是。云何生諸行，應當解此義。
無生與無滅，是智所行處，從於誓願生，此方便所建。
- [26] 云何得授記，云何不退轉，云何忍所緣，云何得決定？
住平等授記，法界不退轉，無生是忍緣，知法得決定。
- [27] 道場何所場，菩提何等相，誰名為如來，云何佛得明？
虛空名道場，菩提虛空相，不依於身心，如如名如來。

