

福嚴推廣教育班第 43 期

《佛法概論》

第十八章 戒定慧的考察

(印順導師《佛法概論》p.229 ~ p.244)

釋貫藏 敬編 2022.4

目次¹

第一節 戒	3
一、懺悔與持戒	3
(一) 結前章起本章	3
(二) 正論：懺悔與持戒	3
1. 有「厭離心」，即有「懺悔心」；故受戒時，應真誠懺悔	3
2. 僧團的律制與懺悔	5
(1) 動機不純的出家多起來，佛才因事制戒	5
※但在外人看來，似乎制戒一多而僧品反卑雜了	5
(2) 釋尊「以法攝僧」，佛弟子需真誠為「法」，依律治而入「律」	6
(3) 犯戒懺悔的功德與方式	6
3. 結：戒律的軌則，在乎大眾；在乎犯者能懺悔	7
二、持戒與慈悲	8
(一) 戒律的廣狹二義	8
(二) 出家眾與在家眾四根本戒的比較	8
1. 出家更嚴格，其中有關定學	8
2. 出家多從「消極的止惡」，在家即富有「積極的同情（慈悲）」	8
(三) 詳論：戒善與慈悲	9
1. 自通之法——戒即慈悲的實踐	9
2. 戒與四無量相通	11
3. 戒與四無量，為「平等福業」	11
4. 慈悲喜捨是戒的根源，依戒引發四無量三昧	12
(四) 結：戒與慈悲，側重「無瞋善根」（聲聞法還不能充分發揮）	13
第二節 定	13
一、離欲與定	13
(一) 總說：禪定的離欲	13
1. 依戒生定，依定發慧	13
2. 習定的方法：調身、調息、調心	13

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

3.習定以離欲為先.....	14
(1) 禪定的本質：厭塵欲而欣心樂.....	15
(2) 初下手時，先「呵五欲、男女欲」.....	15
4.結說.....	15
(二) 詳論：欲與離欲.....	15
1.關於「五欲」.....	16
(1) 欲是隨境染著的貪欲（五欲事只是誘發情欲的因緣）.....	16
(2) 離欲，重煩惱的調伏，而隨緣適量受用五境.....	16
2.關於「男女欲」.....	17
(1) 戒垢實是內心的情欲.....	17
(2) 出家徹底禁淫的理由.....	18
(三) 修定不重定，重依定發慧得解脫.....	19
1.一般禪定也有觀慧（勝解觀）.....	19
2.修慧所依定，不必極深.....	20
3.偏於禪定的弊病：忽略現實生活，神我型的唯心論.....	21
※佛法是心色依存的緣起論，自他和樂的僧制.....	21
4.禪定也還是無明貪欲的產物.....	21
二、定與神通.....	21
(一) 五通共外道.....	21
(二) 佛法重於「不共的漏盡通」，不許利用五通傳佈佛法、招搖名利.....	22
※對於五通虛偽報道是大妄語戒，勒令逐出僧團.....	22
(三) 結：神通的危險性，唯釋尊深刻理會；以神秘號召傳佈佛法，真是我佛罪人.....	22
第三節 慧	22
一、聞思修與慧.....	22
(一) 現證慧與聞思修慧.....	22
(二) 四預流支與聞思修慧.....	23
(三) 四依與聞思修慧.....	23
1.親近善士——依法不依人.....	23
(1) 依法考辨的方法.....	23
A.略示大綱.....	23
B.詳為四類.....	23
(A) 否認是佛法.....	24
(B) 可取的佛法：佛語具三相——教典、法義、戒行.....	24
(2) 結說：依法不依人，是佛法慧命所寄；依師修學時，這是唯一可靠的標準.....	24
2.多聞正法（聞慧）——依義不依語.....	24
3.內正思惟（思慧）——依了義不依不了義.....	25
4.法次法向（修慧）——依智不依識.....	25

5.結說：三慧的修學，有必然的次第、應依的標準.....	25
二、慧與覺證.....	26
（一）引發如實覺的觀慧.....	26
1.引言.....	26
2.正論.....	26
（1）方便有多門：四念處、四諦觀、緣起觀.....	26
（2）歸元無二路：切近實證處，都「同觀實相——三解脫門（三法印的觀門）」.....	26
（3）綜論.....	26
（4）結評：苦觀、不淨觀，非佛法觀慧的常道.....	27
（二）詳論：慧證法性的不二門.....	27
1.不知空無自性，成一切我法戲論.....	27
2.從慧觀否定自性，證見空寂而解脫.....	27
（1）舉經.....	27
（2）論述：慧觀而入法性，是從無自性分別而離一切取相.....	28
※中道德行，從離惡行善說要擇善固執，從離相證覺說則法尚應捨、何況非法.....	28
3.都無所住的勝義空觀，是慧證法性的不二門.....	28
（1）舉經.....	28
（2）論述：都無所住的勝義空觀，是慧證法性的不二門.....	28
※依緣起性空的中道，成就勝義空觀.....	29
附錄：怎樣的觀慧才能引發如實覺.....	30

——本文²——

第一節 戒

一、懺悔與持戒

（一）結前章起本章

懺悔與持戒 八正道的內容，即戒、定、慧三增上學，今再分別的略為論說。

（二）正論：懺悔與持戒

1.有「厭離心」，即有「懺悔心」；故受戒時，應真誠懺悔

厭倦一般生活，感到私欲佔有的家庭罪惡，痛切有情的自相殘殺，一切是無常與苦迫。

^[1]發心出家的，必對於這樣的人生有所警覺，³對於過去的自己有所不滿。⁴對於生死有

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

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

³ 印順導師《佛法概論》p.184 ~ p.185：

厭離心，即對於自己有懺悔心，這才能生活於出家的僧團而得佛化的新生。⁽²⁾ 在家的信眾，也要有「住非家想」⁵的見地，才能成^(A)解脫分善根⁶，^(B)或者現身證覺。

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

^{(-)(1)(A)} 精進是勤勇的策進，^(B) 不放逸是惰性的克服。^{(2)(A)} 精進是破除前進的阻礙，^(B) 不放逸是擺脫後面的羈絆。

⁽⁻⁾⁽¹⁾ 經中說：**精進**是「有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛」。這如勇士的披甲前進，臨敵不懼，小勝不驕，非達到完全勝利的目的不止。然精進是中道的，如佛對憍耳說：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受，莫著，莫放逸，莫取相」（雜含卷九·二五四經）。從容中努力前進，這是大踏步的向前走，不是暴虎憑河般的前進。

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

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

⁴ (1) 印順導師《佛法概論》p.54 ~ p.55：

人趣有慚愧心，**慚愧是自顧不足，要求改善的向上心**；依於尊重真理——法，尊重自己，尊重世間的法制公意，**向「輕拒暴惡」，「崇重賢善」而前進**。這是**道德的向上心**，能息除煩惱眾惡的動力，為人類所以為人的特色之一。

(2) 印順導師《佛法概論》p.181 ~ p.182：

慚與愧，可說是**道德意向**。一般人陷於重重的罪惡中，善根力非常微薄，惟有**慚愧的重善輕惡**，能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方。這可見慚愧是人類的特點，是人的所以為人處。什麼是**慚愧**？在**人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣**。換言之，即**人類傾向光明、厭離黑暗的自覺**。這種向上的道德自覺，經常與「無慚」，「無愧」的惡行相起伏。但**即使被壓倒，慚愧的道德自覺，也仍有現前的機會**，這即是一般所說的「良心發現」。如說：「內心負疚」，「問心自愧」。

這道德意向的自覺，應使他充分擴展，成為德行的有力策發者。但他不但每為無慚、無愧的惡行所掩沒，由於有情是迷情為本的，智力不充分，不正確，離惡向善的道德判斷，良心抉擇，不一定是完善的，而且是常有錯誤的。這所以佛說：**慚愧心「自增上，法增上，世間增上」**。即是說：慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

⁵ 印順導師《佛法概論》p.210 ~ p.211：

優婆塞與優婆夷，以在家的身分來修學佛法。關於家庭、社會的生活，雖大體如上面所說，但**另有獨特的行持，這才能超過一般的人間正行而向於解脫**。

修行的項目，主要為五種具足（雜含卷三三·九二七經等）。…〔中略〕…三、施具足：如說：「**心離慳垢，住於非家**，修解脫施、勤施、常施、樂捨財物、平等布施」。

「**心住非家**」，即不作家庭私產想，在家信眾必須心住非家，才能成出離心而向解脫。

⁶ (1) 印順導師《成佛之道》p.127 ~ p.129：

一切行無常，說諸受皆苦；緣此生厭離，向於解脫道。

出世間的三乘法，根本在出離心，要首先學習發起。…〔中略〕…

…〔中略〕…**這種厭離心生起來，成為堅定的志願，就會「向於解脫」生死的大「道」，走上了脫生死的境地**。

⁽¹⁾ 沒有這種出離心，一切修行，一切功德，都只是世間法。⁽²⁾ 有了出離心，那一切功德，就被出離心所攝導，成為解脫生死的因素，稱為「**順解脫分善**」。這就是說：這種善根，已成為隨順趨向解脫的因素了。

(2) 印順導師《教制教典與教學》p.175 ~ p.176：

所以在受戒時，舉行真誠的懺悔，是非常重要的。

2. 僧團的律制與懺悔

(1) 動機不純的出家多起來，佛才因事制戒

※但在外人看來，似乎制戒一多而僧品反卑雜了

^{〔一〕}^{〔1〕}釋尊初期的弟子，都有過人生的深切警覺與痛悔。動機的純正與真切，沒有什麼戒條，也能自然的合律。⁷^{〔2〕}等到佛法風行，動機不純的出家者多起來，佛這才因事制

由親近善士，聽聞正法，而得聞所成慧，即能於三寶、四諦、緣起、聖道等佛法，確信不疑，而引發趣向的欲求。這樣的從信解而起的信求，才是堅定不拔的信，引發實行的信，應稱為信根。一般的信心，都是飄搖不定的，如輕毛一樣的隨風東西。這因為信心而出於情感的，不曾經過慎思明辨，所以不能確定不動。

真實的信心，要依聞所成慧所發起的。這樣的正信，才算有了根，所以說是「道源功德母」。如草木一樣，生了根，才能確立不動，一切的莖幹花果都從此基礎生出來。^{〔1〕}在聲聞法中，從聞慧而成就信根，就是生起真切的出離心。發起出離心，種下解脫分善根，必定要了生死，不會退失。^{〔2〕}在大乘法中，從聞慧生正信，即是發起菩提心，成為佛種。（如《大乘起信論》等說）

學佛者的發心，不外乎二種，即發出離心與菩提心。這都要從聞所成慧所生起的心，才能發生成就。真發出離心和菩提心的人，就和魚吞了鉤一樣，無論牠再怎麼游，也快要出水了。像舍利弗，過去曾發過菩提心，中途雖已經忘失了，但經過佛一提點，就又回入大乘。「一歷耳根，永劫不失」，就是這個意思。大乘發菩提心，小乘發出離心，這才進入佛門。

(3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7(CBETA, T27, no. 1545, p. 35, b4-8)：

問：誰決定能種此順解脫分善根？答：^{〔1〕}若有增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，隨起少分施戒聞善，即能決定種此善根。^{〔2〕}若無增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，雖起多分施戒聞善，而亦不能種此善根。

(4) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 176(CBETA, T27, no. 1545, p. 885, b26-c5)：

…〔上略〕…種殖順解脫分善根。由此後時，雖因煩惱造作種種身語意惡行，或作無間業，或復斷滅一切善根，乃至身中無有少許白法種子，墮無間獄受種種苦，而得名為住涅槃岸，以彼必得般涅槃故。

此中有喻，如釣魚人以食為餌，置於鉤上著深水中，有魚吞之，彼魚爾時雖復遊戲或入穴中，當知已名在彼人手，不久定當至岸上故。

⁷ 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.110 ~ p.111：

依據傳說，設想當時的實際情形，推論布薩制度的演進，約可分為三階段：

^{〔一〕}起初，成道十二年以來(18.013)，佛還沒有制立學處。當時適應時勢而成立的布薩，只是宣說「善護於口言」頌；覺音稱之為「教授波羅提木叉」，也就是大眾部所傳的「偈布薩」(18.014)。

^{〔二〕}從此以後，佛制立學處（「制戒」），向大眾公布，要大眾憶持，並理解其意義。學習佛所制定的學處，大抵是在大眾和合布薩的時候。所以起初的「說（學處）波羅提木叉」，不但是誦說，而也是分別解說。…〔中略〕…

…〔中略〕…

^{〔三〕}等到制立的學處多了，比丘有所違犯而不知真誠發露的也有了，這才編集所制的學處（一條一條的戒條），作為布薩所說的波羅提木叉。由僧伽和合，推一位上座，宣說（學處的）波羅提木叉。發揮僧伽的集體力量，使有所違犯的，非悔罪不可，以維護僧伽的和合清淨，這就是覺音所說的「威德波羅提木叉」。

說波羅提木叉的演變，問題在：隨佛出家的佛弟子，^{〔1〕}起初都道心真切，所以布薩時，佛只說「教授波羅提木叉」。這是道德的，策勵的，激發比丘們的為道精進，清淨身心以趣向解脫。^{〔2〕}等到佛法廣大宏傳，出家的愈來愈多，不免有流品雜濫（動機不純，賴佛以求生活）的情形。於是制立學處，發揮集體的約束力量。「威德波羅提木叉」，是法律的，強制的；以團體的，法律的約束，誘導比丘們以趣向解脫。這是佛法開展中的自然歷程（也是從佛的攝導，演進到僧伽——教團的領導），正如中國古代，以禮法治國，而後來卻不能不頒布刑法一樣。

戒。

^{〔二〕}但在外人看起來，似乎制戒一多，僧品反而卑雜了。《中含·傷歌邏經》即這樣說：「何因何緣，昔沙門瞿曇施設少戒，然諸比丘多得道者？何因何緣，今沙門瞿曇施設多戒，然諸比丘少得道耶？」

〔2〕釋尊「以法攝僧」，佛弟子需真誠為「法」，依律治而入「律」

依釋尊以法攝僧的意義說，^{〔1〕}需要激發為法的真誠；^{〔2〕}依僧團律制的陶冶，也能使學者逐漸的入律。所以說：「我正法律，漸作漸學，漸盡漸教。……為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷施設禁戒」（中含·瞻波經）。

〔3〕犯戒懺悔的功德與方式

就是發心純正的出家者，有時也會煩惱衝動起來，不能節制自己而犯了戒。這對於佛法的修習，是極大的障礙，這需要

^{〔一〕}給以戒律的限制；

^{〔二〕}已經犯戒的，即責令懺悔，使他回復清淨。經中常說：「有罪當懺悔，懺悔即清淨」。因為一度的煩惱衝動，鑄成大錯，即印下深刻的創痕，成為進修德行的大障礙，^{〔1〕}不能得定，不能發慧。^{〔2〕}如引發定慧，必是邪定，惡慧⁸。

佛法的懺悔制，於大眾前坦白的披露自己的過失，接受僧團規定的處罰。經過一番真誠的痛切懺悔，即回復清淨。⁹

布薩說（學處的）波羅提木叉，表現了組織的，法治的精神。但在佛法中，還是充滿道義的，善意的，互相安慰勉勵的特性。在佛法中，德治與法治相統一，我曾以「導之以法（真理與道德的感召），齊之以律」，來表彰佛陀化世的精神。

⁸ 印順導師《佛在人間》p.95：

人的思想，雖到達憶念思惟，勝於其他眾生，但攙雜了許多惡慧——迷謬的倒見。將那惡慧淨治了，使淨慧充分成長起來，這就能到達圓滿的佛慧。

⁹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.188：

餘戒輕或重，犯者勿覆藏，出罪還清淨，不悔得安樂。

…〔中略〕…

這裏，有一要點，就是「犯」戒「者」，切「勿覆藏」自己的罪過。**懺悔**，意義是乞求容忍，再將自己所有的過失發露出來。如犯戒而又怕人知道，故意隱藏在心裏，這是再也沒法清淨了。依佛法來說，誰沒有過失？或輕或重，大家都是不免違犯的。只要能生慚愧心，肯懺悔，就好了。這正如儒家所說的：『過則勿憚改』。…〔下略〕…

…〔中略〕…所以一經懺悔，大有『無事不可告人言』的心境，當然是心地坦白，「不」再為罪惡而憂「悔」，也就自然能心「得安樂」了。儒家說：『君子有過，則人皆見之』。又說：『君子坦蕩蕩』，這都是心無積罪，心安理得的氣象；這才有勇於為善的力量。

(2) 印順導師《華雨集第二冊》p.165 ~ p.166：

^{〔1〕}在「佛法」中，「懺悔」是進修的方便，與「戒學」有關。^{〔2〕}到了「大乘佛法」，「懺悔罪業」為日常修持的方便。…〔中略〕…

^{〔一〕}^{〔1〕}懺，是梵語 kṣama——懺摩的音略，意義為容忍。如有了過失，請求對方（個人或團體）容忍、寬恕，是懺的本義。^{〔2〕}悔是 deśanā 的意譯，直譯為「說」；犯了過失，應該向對方承認過失；不只是認錯，要明白說出自己所犯的罪過，這才是「悔」了。『三曼陀跋陀羅菩薩經』說：「所當悔者悔之，所當忍者忍之」（16.001）；悔與忍合說，就是懺悔，成為中國佛教的習慣用語。

^[1]如瓶中有毒，先要倒去毒物，洗滌乾淨，才可以安放珍味。^[2]如布帛不淨，先要以灰皂等洗淨，然後可以染色。

所以惟有如法的懺悔，才能持律清淨，才能使動機不純的逐漸合律。

3. 結：戒律的軌則，在乎大眾；在乎犯者能懺悔

懺悔與持戒，有著密切的關係。所以戒律的軌則，不在乎個人，在乎大眾；¹⁰不在乎不

^[2]此外，*kaukrtya* 也譯為懺，或譯惡作。對自己的所作所為，覺得不對而起反悔心，就是 *kaukrtya*。這種懺——惡作，或是善的，或是惡的，但無論是善懺、惡懺，有了悔意，心緒就不得安定，成為修定的障礙。

懺——惡作，與懺悔的懺——「說」，意義完全不同，這是應該知道分別的。

(3) 印順導師《華雨集第二冊》p.169：

在佛法中出家修行，是難保沒有違犯的。如犯了而覆藏過失，沒有懺悔，那無慚無愧的，可以不用說他；有慚愧心而真心出家修行的，會引起內心的憂悔、不安，如古人所說的「內心負疚」、「良心不安」那樣。這不但是罪，更是障礙修行的。所以僧制的懺悔，向大眾或一人，^[1]陳說自己的過失，^[2]請求懺悔（就是請求給予自新的機會）。

如法懺悔出罪，就消除了內心的障礙，安定喜樂，能順利的修行。所以說：「有罪當懺悔，懺悔則安樂」。

¹⁰ (1) 印順導師《佛法概論》p.27 ~ p.28：

佛教是綜貫整體的，但由於所詮事理的相對差別性，能詮（教法）也就形成不礙和合的二類。

一、能詮以言教為主，所詮以個人的身心修行為重，開示事理的真實諦如；由弟子口口相傳的受持，稱為教授，也稱為（狹義的）達磨。在後代編集的聖典中，就稱為法藏，也就是展轉傳來的「阿含」。

二、能詮，經釋尊言教的指導，身教的示範；所詮以大眾的生活行為為主，開示道德的戒法，以及有關大眾和合與適應社會的制度。這除了「波羅提木叉」的成文法以外，一切法制都推行在僧團中，稱為教誡，也稱為毘奈耶——律。

(2) 印順導師《佛法概論》p.218 ~ p.220：

真實的出家者，為了「生老病死憂悲苦惱」的解脫。解脫這些，需要內心煩惱的伏除，也需要社會環境的變革。內心清淨與自他和樂，本是相關的。…〔中略〕…

…〔中略〕…「戒和同行」，基於任何人也得奉行的平等原則。大眾的事情，由完具僧格的大眾集議來決定。…〔中略〕…出家人的個人行動，完全放在社會裡面。議事的表決法，經常採用全體通過制。如一人反對，即不能成立；也有行黑白籌而取決多數的。如違反淨化身心、和樂大眾的戒律，都要懺悔，向大眾承認自己的錯失。如犯重的，要接受大眾的懲罰，令他為公眾作苦工，或一切人不與他交談，不與他來往，使他成為孤獨者。如犯不可懺悔的重罪，即不能容他存留在僧團，這才能保持僧團的清淨。所以說：「佛法大海，不宿死尸」。僧團中沒有領袖，沒有主教，依受戒的先後為次第；互相教誡，互相慰勉，結成一和合平等的僧團。尊上座，重大眾，主德化，這是僧團的精神。

(3) 印順導師《佛在人間》p.6：

佛教的本質，是平等而非階級的，自由而非壓制的，集團而非個人的。從佛陀的本質——正覺緣起的内容中，展為活躍無止的生命，都表顯在僧團，因僧團的存在而存在。僧團的組織，可說是法性具體的顯現。因此，佛法的存在，並不以殿宇、塑像、經典來決定，在有無吻合佛陀本懷與法性的僧團。

「佛法弘揚本在僧」的僧，不是偉大的個人，是一個推動佛教的和樂共存的自由集團，不是深山中一個一個的隱者。那家庭化、商業化的，更是「出佛身血」，與佛無緣。

(4) 印順導師《華雨集第四冊》〈中國佛教瑣談〉p.155 ~ p.156：

大概的說：佛法傳來中國，最沒有成就的，就是律。早在宋代，離律寺別有禪寺、講寺；等到只有「傳戒訓練班」式的律寺，持律只是個人的奉行，無關於僧伽大眾了。

犯——事實上每不能不犯，在乎犯者能懺悔清淨。

學者應追蹤古聖的精神，坦白的發露罪惡，不敢覆藏，不敢再作，使自己的身心清淨，承受無上的法味。

二、持戒與慈悲

(一) 戒律的廣狹二義

持戒與慈悲 戒律的⁽¹⁾廣義，包含一切正行。⁽²⁾但依狹義說，重在不殺、不盜、不淫、不妄語等善。

(二) 出家眾與在家眾四根本戒的比較

1. 出家更嚴格，其中有關定學

出家眾的四根本戒，⁽¹⁾比在家五戒更嚴格。

⁽²⁾⁽¹⁾淫戒，連夫婦的正淫也禁止；⁽²⁾妄語，重在未證謂證等大妄語，¹¹這都與定學有關。

2. 出家多從「消極的止惡」，在家即富有「積極的同情（慈悲）」

不殺、盜、淫、妄為根本的戒善，⁽¹⁾出家眾多從消極的禁止惡行說。⁽²⁾但在家眾持戒，即富有積極的同情感。

¹¹ (1) 下節（《佛法概論》p.238）所說：

佛法所重的是漏盡通，即自覺煩惱的清淨。佛弟子能深入禪定的，即有此五通，佛也不許他們利用這些來傳佈佛法，更不許利用來招搖名利。非特殊情形，不能隨便表現。如有虛偽報道，為佛法的大妄語戒，勒令逐出僧團。

神通，對於社會，對於自己的危險性，惟有釋尊才能深刻理會得。那些以神秘來號召傳佈佛法的，真是我佛罪人！

(2) 印順導師《華雨集第二冊》p.37 ~ p.39：

⁽¹⁾『梵網經』所說的⁽¹⁾「小戒」，是十善、十戒，及某些物品不得接受等。⁽²⁾「中戒」是種植，貯畜享受，歌舞等娛樂，賭博，臥室香油等奢侈，閑談世事，評論義理，為國王奔走等。⁽³⁾「大戒」是占卜，豫言，推算，咒術，護摩，供神，治病。醫藥古代與巫術相關聯(4.004)；純正的醫藥，是世間正事，也無關於宗教的信行。這些低級的宗教行為，稱為「大戒」，是佛教出家僧團所嚴重關切的。

這些宗教行為，是否有效，為另一事，佛法是決不採用的。如印度盛行的咒術，是「佛法」所鄙棄的，如『中阿含經』（一八一）『多界經』（大正一·七二四上）說：

「若見諦人，生極苦甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內[佛法]，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦，……終無是處」。

見諦人，是證見四諦的（初果以上）聖者。佛教的聖者，如因病而引生極大苦痛，面臨死亡威脅，也不可能去從那位沙門、婆羅門，求誦咒語以延續生命的。可見咒語是凡愚的事，是真正佛弟子所鄙棄的。

⁽¹⁾又如出家戒中，不知四諦而說「我知」四諦的；沒有見到天、龍、夜叉等鬼神，而說「我見」。這不是為了「名聞」，就是為了「利養」，虛誕的說神說鬼，在僧伽中是「大妄語戒」，要逐出僧團，取消比丘資格的(4.005)。

因為採用咒語等行為，妄說見神見鬼，會增長社會的迷妄；有些人會誇談靈異，惑亂人心，終將造成僧伽內部及社會文化的禍害。釋尊一律嚴格的禁止，對印度宗教來說，樹立了理性的覺者的形象，這才是正見、正行、正覺者的「佛法」！

(三) 詳論：戒善與慈悲

1. 自通之法——戒即慈悲的實踐

要知戒善^[1]是合法則的，^[2]也是由於同情——慈悲喜捨的流露而表現於行為的。¹²

¹² (1) 印順導師《中觀今論》p.a7 ~ p.a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。

^[1] 從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。^[1] 無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。^[2] 緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。**相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的不能想像有什麼實體，但也不能抹煞這現實的一切。**

^[2] 從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。**否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。**

自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。**唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。**

(2) 印順導師《學佛三要》p.120 ~ p.123：

二 慈悲的根源

慈悲是佛法的根本；也可說與中國文化的仁愛，基督文化的博愛相同的。**不過佛法能直探慈悲的底裡，不再受創造神的迷妄，一般人的狹隘所拘蔽，而完滿地、深徹地體現出來。**依佛法說，**慈悲是^[1]契當事理所流露的，^[2]從共同意識而泛起的同情。**這可從兩方面說：

^[1] 從緣起相的相關性說：世間的一切——物質、心識、生命，都不是獨立的，是相依相成的緣起法。在依託種種因緣和合而成為現實的存在中，表現為個體的、獨立的活動，這猶如結成的網結一樣，實在是關係的存在。關係的存在，看來雖營為個體與獨立的活動，其實受著關係的決定，離了關係是不能存在的。世間的一切，本來如此；眾生，人類，也同樣的如此。所以從這樣的緣起事實，而成為人生觀，即是無我的人生觀，互助的人生觀，知恩報恩的人生觀，也就是慈悲為本的人生觀。…〔中略〕…**人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。**…〔中略〕…**這種共同意識，不是狹隘的家庭，國族，人類；更不是同一職業，同一階層，同一區域，同一學校，同一理想，同一宗教，或同一敵人。而是從自他的展轉關係，而達到一切眾生的共同意識，因而發生利樂一切眾生（慈），救濟一切眾生（悲）的報恩心行。慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。**

^[2] 再從緣起性的平等性來說：^[1] 緣起法是重重關係，無限的差別。這些差別的現象，都不是獨立的、實體的存在。^[2] 所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。

從這法性一如去了達緣起法時，^[1] 不再單是相依相成的關切，^[2] 而是進一步的無二無別の平等。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，^[1] 不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，^[2] 而且每是無意識地，直覺得對於眾生，對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。**這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識，慈悲精神的根源。****

如《雜含》(卷三七·一〇四四經)佛為鞞紐多羅聚落長者說：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生、不樂殺生」——淫盜等同。釋尊稱這是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道。所以身語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。¹³

慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

(3) 印順導師《教制教典與教學》p.96 ~ p.97：

不殺生，為佛教處世利生的根本法則。一切戒行——道德的行為，都是以此為根源的。如歸依是初入佛門的信行，歸依時就說：「從今日乃至命終，護生」。實踐護生，就不能不受戒。五戒，十善戒，首先是不殺生。

歸納戒善的意義，是這樣：⁽¹⁻²⁾ 不殺，是不傷害他人的內命；不盜，是不侵害他人的外命。尊重他人的身命財產，所以能護人的生。⁽³⁾ 不淫，是不壞他人的家庭和諧，所以能護家族的生。⁽⁴⁾ 不妄語，使人類能互諒互信，不欺不誣，所以能護社會、人類的生。

如離去護生的精神，對人對世的一切行為，都惡化而成為不善的邪行了！所以，「護生」為佛法的重要核心，是佛教所本有的，大乘佛法所徹底發揚的。慈悲為本的不殺生，不食肉，都根源於此。

¹³ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.105 ~ p.108：

克己以利他，堅忍持淨戒。

現在要說到持戒福業。⁽¹⁾ 布施，(主要)是犧牲身外的財物來利益眾生，是極有價值的德行，但還不是難得的。⁽²⁾ 止惡行善，達到自心的清淨，為佛法的宗要，所以比施捨身外物更殊勝的，是戒了。

戒是從「克」制自「己」的私欲中，達到世間能和樂善生的德行，就是從克己「以利他」的。⁽¹⁾ 如持不盜戒，不是今日不盜，明日不盜，也不只是不盜張姓，王姓，而是從此以後，不盜取一切人，一切眾生的資具。所以持不盜戒，是對一切人，一切眾生的資財，給予安全不侵害的保障。⁽²⁾ 如不邪淫，不是限定某些人，而是從此以後，對一切異性，決不以誘惑、強暴等手段，為了滿足自己的私欲，而破壞其貞操，破壞其家庭的和好。所以，佛讚五戒為「五大施」，這種利他功德，實在比一般布施為大，更有高上的價值。

受持戒行，要克制自己的私欲，所以要有「堅」毅的決心，「忍」受種種的考驗：忍受艱難困苦；忍受外來惡劣環境的誘惑，威脅，強迫；忍受內心的私欲而不讓他胡鬧，甚至要有「寧持戒而死，不毀戒而生」的決心。要這樣堅忍的克制情欲，克服環境，才能「持」戒而保持「淨戒」，不致毀犯戒行；不致多年的持戒功德，毀於一旦（只要一犯，就全部失敗了。如人一生守法，一次犯法，就要受法律的制裁）。

以己度他情，莫殺莫行杖，勿盜勿邪淫，勿作虛誑語，飲酒敗眾德，佛子應受持。

現在說三類戒：五戒，八戒，十善戒，這是五乘共法的戒德。先說五戒。

為什麼要持戒？⁽¹⁾ 有些不了解持戒的意義，而只是羨慕持戒的功德而持戒，這雖然是好事，但不是理想的。⁽²⁾ 從佛說《阿含經》，《法句》，到大乘經，都說明，這是「以己度他情」，因而自願克制自己情欲的德行。以自己的心情，推度別人（一切眾生）的心情，經中稱為「自通之法」，也就是儒家的恕道。如經上說：『我欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦。如有破此欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之我之生命（此據殺生而說），此為我之所欣愛耶？若為我所不喜愛，則我去破與我同欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦之他生命，他亦不欣愛此。不獨如此，凡為自己不愛不快之法，在彼亦為不愛不快之法，然則我如何以己所不愛不快之法而害他』(3.013)！這就是孔子所說的：『己所不欲，勿施與人』。耶穌也說過：『要別人怎樣待你，你也要怎樣待人』。人與人間的正常道德，不難從這以己度他的意識獲得（但基督教的道德，是從愛神的前提中得來）。自己厭苦求樂，別人與我一樣，那怎可以奪他人的喜樂，增加他人的痛苦？怎可不同情別人的喜樂，不救濟別人的苦痛？佛教「與樂拔苦」的慈悲，也就是這種精神的實踐。所以克制自己的情欲而持戒，不是別的，就是自通之法，本於慈悲而自願持戒的。這真是現（世）樂後亦樂的法行！

五戒，是在家的善男（優婆塞）善女（優婆夷）所應持的戒律，稱為『近事』（優婆的義譯）戒。這雖然是家庭本位的戒德，但戒德的基本原理，徹上徹下，就是菩薩戒，也沒有例外，不過更徹底，更清淨而已。五戒，都是本於「以己度他情」的。…〔下略〕…

這例如不殺，^[1]不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感。^[2]進一步，更要愛護有情的生命，**戒不即是慈悲的實踐嗎？**

2. 戒與四無量相通

《雜含》(卷三二·九一六經)佛為刀師氏聚落主說：「^[1]若於有心殺生，當自悔責不是不類¹⁴。若不有心殺生，無怨無憎，心生隨喜。……心與慈俱。……如是^[2]偷盜對以悲心，^[3]邪淫對以喜心，^[4]妄語對以捨心」。

這以四無量心別對四戒，不過約他的偏重說，其實是相通的。如《中含·波羅牢經》佛為波羅牢伽彌尼說：「自見斷十惡業道，念十善業道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身覺樂；身覺樂已，便得一心。伽彌尼，多聞聖弟子得一心已，則心與慈俱，……無結、無怨、無恚、無諍」——**悲喜捨同。**

3. 戒與四無量，為「平等福業」

依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。尤其是《增一含·三寶品》，以^[1]施為「施福業」，^[2]五戒四無量為「平等福業」，^[3]七覺支為「思維福業」，這即是**施、戒、定三福業**，

而佛稱**戒與四無量為平等福業**，屬於戒善，這是極有意義的。平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈，同體悲，即是這一深義的發揮。¹⁵

¹⁴【不類】1.不善。(《漢語大詞典(一)》p.394)

¹⁵(1) 印順導師《中觀今論》p.a7 ~ p.a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。^[1]從智慧(真)說：…〔中略〕…^[2]從德行(善)說：…〔中略〕…自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

(2) 印順導師《學佛三要》p.120 ~ p.123：

二 慈悲的根源

…〔中略〕…依佛法說，慈悲是^[1]契當事理所流露的，^[2]從共同意識而泛起的同情。這可從兩方面說：

^[一]從緣起相的相關性說：…〔中略〕…人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係，有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。…〔中略〕…慈悲(仁、愛)，為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

^[二]再從緣起性的平等性來說：…〔中略〕…所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。從這法性一如去了達緣起法時，^[1]不再單是相依相成的關切，^[2]而是進一步的無二無別的平等。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，^[1]不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，^[2]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。無論對自，無論對他，都有傾向於平等，傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現他，但並不遠離他。由於種種顛倒，種種拘蔽，種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的，透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是(歪曲了的)神教的根源，

4. 慈悲喜捨是戒的根源，依戒引發四無量三昧

^[1] 慈悲喜捨^[1] 與定心相應而擴充他，即稱為四無量。^[2] 這本是戒的根源；¹⁶

道德意識，慈悲精神的根源。

慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

¹⁶ 印順導師《佛在人間》〈一般道德與佛化道德〉p.307 ~ p.312：

二 最一般的道德與道德律

什麼是一般的道德？不是佛教所獨有的，是各宗教，各民族，各時代所可能共有的道德。在這一般的道德中，最根本的，或可說是道德的根本，為一切道德行為所不可離的。如離開了這，雖也多少有其價值，但是微不足道，或可說不成其為道德的——這就是最一般的道德。釋迦佛出世前後，印度的宗教界，編集有「法經」，「法論」（法即是道德），近於中國的禮。在這些道德法規中，以慈悲不殺為最一般的道德。這不只是印度人，或是某一階級的道德，而是一切人類所應有的道德。出現於印度的佛教，也以「慈悲為本」，而看作首要的、根本的道德。

慈與悲，佛法中小小有差別。^[1] 希望他人得到快樂，幫助他人得到快樂，這是慈心慈行。^[2] 希望他離去苦痛，幫助他解除苦痛，這是悲心悲行。

一般人的慈悲，雖與佛法所說的大慈悲，不完全相合，但這是深度與闊度的不同，論性質還是共通的。一切的道德心行，都以此為本。

我們學佛的，^[1] 首先要受皈依。皈依的願文說：「從今時乃至命終，護生」。^[2] 進而受戒，先要受持不殺生戒。護生與不殺生，便是慈悲心行的實踐。佛教的一切德行，都是不能離開慈悲不殺的。

從佛法看來，眾生的生命延續，雖說是苦痛的根源，但又沒有不貪戀生存。因為眾生所有相對的喜樂，都以生存為先決條件，所以苦痛充滿的眾生，為了愛好不徹底的世樂，都怕自己（一期）生命的毀滅。眾生沒有不是愛生惡死的，厭苦求樂的，佛法的護生與不殺生，以及大乘佛教的不肉食，都契合於眾生的共欲，合情合理的，所以是道德的。這種最一般的道德，在中國文化主流的儒家中，就是仁。德行雖是很多的，如孝弟忠信禮義廉恥等，但仁是最根本的，向來都以仁為德行的核心。此外，如老子所說的三寶中有慈，墨子說兼愛，以及基督教的愛，都無非慈悲的別名。大家都把一切德行，歸納到仁、愛、慈，這可見印度文化中說慈悲為最一般的道德，實在非常確切。因此，道德的基石是仁慈，是「與樂」、「拔苦」。

現在有些人，提倡階級的愛，階級的道德。事實上，從仇恨鬥爭的基礎出發，使全人類普遍陷於鬥爭殘殺的恐怖中，這那裡是道德！從不道德——仇恨鬥爭的動機出發，無論怎麼說，那樣做，只是增長人類的苦痛。不但毀滅別人，自己也被毀滅，實是抹煞道德的偽道德。

為什麼仁、慈、愛是道德的根本，是最一般的道德律？我們知道：道德是表現於自他關係上的，而仁就是人與人間的合理關係，發為應有的合理行為。佛法說有「自通之法」，這是從自己要怎樣，推知他人也要怎樣。這是「以己（心）度他心」，就是儒家絜矩的恕道。

依自通之法來說：我要解除苦痛，他也同我一樣，那麼我不應增加他人的苦痛，而且應幫助解除他。我要有喜樂，他人也一樣的要有喜樂，那麼我不能奪去他人的福樂，更應該協助獲得他。自己要去愚癡，要得智慧，要身體健康，人格健全，都應使他人和我一樣。這樣的以己心度他心，即是慈悲與一切德行的源泉。

^[1] 耶穌說：「你要人怎樣待你，你也要怎樣待人」。我要人待我好，所以我也要待人好。雖近於自通之法，然在自他關係上，還是從為了自己出發。^[2] 佛法說：我希望如此，可見他人也是希望如此的，所以應該對他人如此，這只是對人的同情，並無功利觀念。^[3] 儒家說：「己所不欲，勿施於人」；「己欲立而立人，己欲達而達人」。與佛法的精神，更為相合！

眾生的生命，是心色和集，又是自他增上，彼此依存，苦樂相關的。人與人（眾生）間有這樣的關切，所以^[1] 損害他是不合理的；自他既是相依而存的，害他即等於害己。^[2] 反過來說：幫助他減少痛苦，也就等於減少自己的痛苦，這當然是合理——善。

^[1] 這利他而後能自利，損他等於損己的道理，一般人不一定清楚地了解，或者還會反對而不願信受道德的法則。^[2] 可是我們從無始以來，生生不已的活動，不能不受這自他相依，苦樂相關的法則所影響。所以在不離自他依存的生活中，雖沒有人教導，也會自覺到自他間的同—性，引發他人的需要，與我

(二)^[1] 由于戒業清淨，同情眾生的苦迫，^[2] 即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。¹⁷

(四) 結：戒與慈悲，側重「無瞋善根」(聲聞法還不能充分發揮)

戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，¹⁸ 本出於對人類——有情的同情，而求合于和樂善生的準則。

戒與慈悲，是側重于「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！¹⁹

第二節 定

一、離欲與定

(一) 總說：禪定的離欲

1. 依戒生定，依定發慧

離欲與定 ^[1] 依戒生定，是在三業清淨的基礎，修得清淨的禪定（三昧、瑜伽等大同小異），為內心體驗必要的修養法。印度從奧義書以來，已極其流行。釋尊參學時，也曾學過。^[2] 佛雖不滿於一般的禪，但從引發真慧來說，不能不說是方便；所以在佛法的德行中，還是有此一著。

2. 習定的方法：調身、調息、調心

習定的方法，^[1] 儘可不同，^[2] 但大抵**調身、調息、調心**，使精神集中而歸於平靜。²⁰

一樣的意念。見人受苦而生悲惻心，見人得利而生歡喜心，每從無意間流露出道德意識的自覺。

這種道德意識，或稱良心，良知，什麼人都是多少有的。^[1] 不過有些人，為物欲——色情、名譽、利養權勢等所迷覆，道德意識的自覺，不容易顯發，專門為私為己，損他害己。甚至見他失利而幸災樂禍，見他得利而嫉妒障礙。^[2] 然而窮凶極惡的，在某種環境下，也會良心發現，感到自己的罪惡而痛哭流涕的。

無始來不離自他依存而引發的，根源於仁慈的道德意識，不但是人人所共有的，而且是一切道德所不能離的。

例如孝養父母，雖說是天經地義，然如為了奉養，從掠奪、貪枉、欺騙而得來財物，也不能說是善的，不能不說是非法——惡的。因為獲得財物時，對人失去了道德——慈悲的緣故。所以說到道德的心行，應該重視這最一般的道德意識。

¹⁷ 《中阿含·20 波羅牢經》卷4〈業相應品 2〉(CBETA, T01, no. 26, p. 447, b8-23)：

自見斷十惡業道，念十善業道已，便生歡悅；生歡悅已，便生於喜；生於喜已，便止息身；止息身已，便身覺樂；身覺樂已，便得一心。伽彌尼，多聞聖弟子得一心已，則心與慈俱，…〔中略〕…無結、無怨、無恚、無諍，…〔中略〕…我今得「無上人上」之法。

¹⁸ (1) 本段上文（《佛法概論》p.231）所說：

^[1] 戒律的廣義，包含一切正行。^[2] 但依狹義說，重在不殺、不盜、不淫、不妄語等善。

(2) 印順導師《佛法概論》p.196：

戒本是德行的總名，如略義說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其心，是諸佛教」。止惡、行善、淨心，這一切，除了自作而外，還要教他作，讚歎作，隨喜作（雜含卷三七·一〇五九經）。

¹⁹ 印順導師《佛法概論》p.247：

聲聞的淨化自心，^[1] 偏于理智與意志，忽略情感。^[2] 所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。

²⁰ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.117 ~ p.120：

3. 習定以離欲為先

這有一重要事實，即**修習禪定，必以離欲為先**。²¹〔1〕如貪戀一般的現實生活，那是不能得定的。^{〔2〕}換言之，**非鄙視——輕視現實生活，而傾向於內心——身心的理想生活不可**。

欲樂不可著，散亂多眾苦，**依慈住淨戒，修定最為樂**。

現在再說修定福業。有人以為：布施是積極的利他的善行；持戒僅是克己的消極的德行；修定，這有什麼福善可說呢？不知道佛法以「自淨其意」為關捩，而在世間法中，唯有修定才能達成這一目的。凡是德化的政治，德化的宗教，**論究到德行的根本，就不能不探究到內心**。…〔中略〕…**根本而徹底的問題，在自己的內心**。定心清淨而沒有染污的擾亂，這還不能說是善嗎？這是更可貴的德行！…〔中略〕…

為什麼要修定？理由非常多，但主要是，認為這個罪惡的現實人間，有兩大癥結，非修定不能對治。

一、「欲樂」：…〔中略〕…二、「散亂」：…〔中略〕…

但修習禪定，不可不先有兩項準備，否則可能會弊多於利。一、「依」於「慈」心：修定，不是為了好奇，不是企圖滿足無限的欲樂，延壽長生，或者為了引發神通來報仇；要存著慈念，就是利樂眾生的意念來修定。有慈心，心地就柔和，容易修習成就。成就了，也不會利用定力通力來燒亂眾生，如聚眾作亂等。二、「住」於「淨戒」：必須受持淨戒（十善等），身口有善良的德行。如行業不端，修定就會招魔著邪。成就定力，也是邪定，結果是成為魔王眷屬，自害害人。

在未修前，應確信：在世間法中，「修定」是「最為」安「樂」的。世間樂，莫過於五欲之樂，男女淫樂是最勝了，但比起定樂來，簡直不可比擬。定中的喜樂，徹骨徹髓，『周遍浹洽』，如大雨滂沱，從溝渠到池沼，到處大水遍滿一樣。如能確切信解，修定能引發世間無比的喜樂，那在修習時，就能不繫戀外物的欲樂，持之以恆，不斷不懈的修去。

調攝於三事，心一境名定。漸離於分別，苦樂次第盡。

說到修習禪定的方法，不外乎調攝身心。^{〔1〕〔A〕}「調」是調伏，調柔，人心如慵懶的劣馬，不堪駕御；又如惡性牛，到處踐踏禾稼，必須加一番調練降伏功夫，使心能伏貼溫柔，隨自己的意欲而轉，所以古來有『調馬』，『牧牛』的比喻。^{〔B〕}調又是調和，身體，呼吸，心念，都要調和到恰好，勿使動亂，才能漸入安定。^{〔2〕}「攝」是收攝，使心念集中，勿讓他散亂。

調攝的對象，有「三事」——身，息，心，如《小止觀》等說。^{〔1〕}身體要平穩正直，舒適安和，不得隨便動搖，也不使身體有緊張積壓的感覺。閉目，閉口，舌抵上顎，也不可用力。^{〔2〕}調息——呼吸，要使之漸細漸長，不可有聲，也不可動形，似有似無，但也要漸習而成，不可過急。^{〔3〕}調心，使心繫念緣中，不散亂，不惛沈，不掉舉，心意集中（歸一）而能平正，自然安定。三者有相互關係，以心為主，在身體正常的安靜中，心息相依，而達定境。

…〔下略〕…

²¹ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.199 ~ p.201：

進修於定學，離五欲五蓋。

…〔中略〕…

在應「離」的欲及惡不善法中，欲是「五欲」；惡不善法是「五蓋」。

五欲是淨妙的色、聲、香、味、觸，這是誘惑人心，貪著追求的物欲。修定的，要攝心向內，所以必須離棄他。對於五欲境界，要不受味——不為一時滿意的快感而惑亂，反而要看出他的過患相，以種種理論，種種事實來呵責他。看五欲為：偽善的暴徒，糖衣的毒藥，如刀頭的蜜。這才能不取淨妙相，不生染著；染著心不起，名為離欲。

在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲為主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人為了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容為：如緊緊的繩索，縛得你破皮、破肉、斷筋、斷骨，還不能捨離。這是與定相反的，所以就是在家弟子，如想修習禪定，也非節淫欲不可。

五蓋，是欲貪蓋，瞋恚蓋，惛沈睡眠蓋，掉舉惡作蓋，疑蓋。這都是覆蓋淨心善法而不得發生，對修習定慧的障礙極大，所以叫蓋。…〔下略〕…

(1) 禪定的本質：厭塵欲而欣心樂

厭人間，欣天國；厭此間，慕他方，都可以得定的。

禪定的本質，不外乎厭此欣彼，厭塵欲而欣心樂。

(2) 初下手時，先「呵五欲、男女欲」

由於禪定的離欲，所以初下手時，先「呵五欲」——對於微妙的色、聲、香、味、觸，認識他的過患而厭棄他，尤其是男女欲。²²

三界中的欲界，側重於五欲及性欲，非離這物欲與性欲，即不能得定，不能生色界天，色界是沒有這些欲的。

4. 結說

所以如不能依定發慧，那麼厭離物欲，厭離男女欲，專心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是這樣的。

佛法的出家生活，也即適應這一類根性。²³

(二) 詳論：欲與離欲

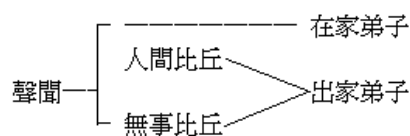
²² 印順導師《成佛之道（增註本）》p.200 ~ p.201：

五欲是淨妙的色、聲、香、味、觸，這是誘惑人心，貪著追求的物欲。修定的，要攝心向內，所以必須離棄他。對於五欲境界，要不受味——不為一時滿意的快感而惑亂，反而要看出他的過患相，以種種理論，種種事實來呵責他。看五欲為：偽善的暴徒，糖衣的毒藥，如刀頭的蜜。這才能不取淨妙相，不生染著；染著心不起，名為離欲。

在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲為主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人為了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容為：如緊緊的繩索，縛得你破皮、破肉、斷筋、斷骨，還不能捨離。這是與定相反的，所以就是在家弟子，如想修習禪定，也非節淫欲不可。

²³ 印順導師《佛在人間》p.55 ~ p.59：

現在從聲聞乘與人天乘的關係說：



聲聞弟子，也有幾類的：一、在家弟子：…〔中略〕…在家弟子的聲聞乘，顯然是依人乘而引入聲聞乘法的，即適應一般在家根性的。…〔中略〕…

二、出家比丘，又分為二類：(一)、無事比丘，即阿蘭若比丘。…〔中略〕…這是屬於緣覺的根性，…〔中略〕…這可稱為天行為方便的聲聞乘。印度外道的天行，專過隱遁、苦行、禪定的生活。無事比丘，就是適應這一類根性。在天行的基礎上，引入三無漏學的聲聞解脫。無事比丘，與在家的聲聞弟子，作風恰好相反。

(二)、人間比丘，與上面兩類聲聞弟子，作風都不同。…〔中略〕…⁽¹⁾出家的，過著乞施生活，與在家聲聞弟子不同；而大眾和合，自修弘法，與隱遁苦行的無事比丘也不相合。…〔中略〕…⁽²⁾如大眾共住，生活隨緣，遊行教化，近於一般的人間正行。而過著出家的生活，男女不嫁，澹泊禁欲，又近於天行。

⁽¹⁾聲聞的在家弟子，是基於人乘的；⁽²⁾無事比丘，是著重天行的；⁽¹⁾人間比丘，即綜合這二者而取折衷的立場。當時的印度，正是隱遁的苦行的時代；釋尊雖適應這一特殊的情形，有出家的制度，但聲聞解脫道的主流，是人間比丘，顯然是基於人乘，而重於持戒及智慧的。

禪定必須離欲，欲到底是什麼呢？

1. 關於「五欲」

(1) 欲是隨境染著的貪欲（五欲事只是誘發情欲的因緣）

^{〔一〕}微妙的五欲，不過是誘發情欲的因緣。

^{〔二〕}^{〔1〕}內心一向受著環境的誘惑，所以呵責五欲。^{〔2〕}欲是習以成性，隨境染著的貪欲。²⁴所以說：「欲、我知汝本，意以思想生，我不思想汝，則汝而不有」（法句經）。《雜含經》（卷四八·一二八六經）說：「非世間眾事，是則之為欲。心法馳覺想，是名士夫欲」。

(2) 離欲，重煩惱的調伏，而隨緣適量受用五境

佛法的修定離欲，重於內心煩惱的調伏，並非拒絕世間一切。否則，守護根門，遠離五欲，會同於外道波羅奢那的堵塞聰明了（雜含卷一一·二八二經）。²⁵

人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況，合於身心需要而受用這些，不為環境的愛著而牽轉。所以^{〔1〕}《雜含》（卷二一·五六四經）說「三斷」，有「依食斷食」；

²⁴（1）印順導師《以佛法研究佛法》〈欲與離欲〉p.378～p.379：

上來所說，是偏於欲界的，尤其是偏於物欲的，還不曾總攝一切。現在來論究這些物欲：飲食、男女、房舍、田園，這些真的是欲嗎？^{〔1〕}如這些是欲，那麼離欲的，就不應該見色聞聲，不應該穿衣吃飯了！^{〔2〕}如果不是的，那經論中為什麼要稱之為欲？

這些，佛確是稱之為欲的，尤其是男女的淫欲。然「諸欲自性，略有二種，一者事欲，二者煩惱欲」。^{〔1〕}上面所說的是事欲，是依此而起欲的，是欲所耽著希求的，是「欲具」而假名為欲，不是真欲。^{〔2〕}真正的欲，是「欲貪、欲愛、欲藏（阿賴耶）、欲護、欲著」——喜樂耽著貪染相應欲。所以說：「世諸妙境非真欲，真欲謂人分別貪」。又說：「欲，我知汝本，意以思想生；我不思想汝，則汝而不有」。煩惱欲，才是真正的欲體；離煩惱欲才是究竟的離欲。

對於染欲，^{〔一〕}可以這樣說：^{〔1〕}人天乘是節欲的，^{〔2〕}小乘是離欲的，^{〔3〕}大乘是化欲的。

^{〔二〕}其實，^{〔1〕}^{〔A〕}小乘以離煩惱欲為本，而相當重視外界的事欲；^{〔B〕}大乘是特重於離煩惱欲的。^{〔2〕}以智慧而做到究竟離欲，在原則上，大小乘並無差別。

（2）印順導師《華雨集第三冊》p.26～p.27：

二、釋尊的中道行，我曾解說為「以智化情」。換言之，中道的佛法，不重於事相的物欲的壓制，而重於離煩惱，顯發心清淨性，解脫自在。

而提婆達多的五法，卻是重於物欲的壓制。越著重這方面，就越流於苦行。上面曾說到：提婆達多說法的要點是：「心法修心法，是比丘能自記說：我已離欲，解脫五欲功德」（『雜含』一八·四九九）。可見提婆達多的修心決要，是壓制物欲。不受五欲（微妙的色聲香味觸）功德，專精苦行，養成厭惡五欲，不再愛好五欲的習性。稱之為離欲，解脫，以為是真解脫了。這樣的修心法，淺些的是戒行，深些的是定行（定是離欲的，喻為「如石壓草」）。不知道煩惱絲毫未動，只是暫時潛伏而已。一遇因緣，貪瞋癡全部發動，定也退了，神通也失了，戒也會犯了。

所以佛說：惟有「智慧成就者，此是第一之義」。提婆達多重於精苦的戒行，定行，重在外在物欲的克制，而不修內心智證的淨化，所以舍利弗批評他：「何不說法言：比丘心法善修心，離欲心，離瞋恚心，離愚癡心」而得心解脫呢！

²⁵《雜阿含經》卷 11(CBETA, T02, no. 99, p. 78, a25-b2)：

爾時，世尊告鬱多羅：「汝師波羅奢那，為汝等說修諸根不？」鬱多羅言：「說已，瞿曇！」佛告鬱多羅：「汝師波羅奢那，云何說修諸根？」鬱多羅白佛言：「我師波羅奢那說：眼不見色，耳不聽聲，是名修根。」

佛告鬱多羅：「若如汝波羅奢那說，盲者是修根不？所以者何？如唯盲者眼不見色。」…〔下略〕…

26 [2] 《中含·漏盡經》說「七斷」，有「從用（資生具）斷」。²⁷

特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜（中含·箭毛經）。

這可見問題在內心；^[1]不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。^[2]反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲，離欲（參《雜含》卷一三·三〇九經）。

2. 關於「男女欲」

（1）戒垢實是內心的情欲

同樣的，如說女人為男人的戒垢——男人為女人的戒垢，²⁸而戒垢實是內心的情欲。所以犯淫戒，也不像理學者那樣重視肉體的貞操。

有比丘因淫欲心重，將生殖器割去。佛呵責他：當斷的——貪欲不斷，不該斷的倒斷了！²⁹

²⁶ 《雜阿含·564經》卷21(CBETA, T02, no. 99, p. 148, a23-b11)：

時尊者阿難為說法言：「姊妹！如此身者，穢食長養，憍慢長養，愛所長養，婬欲長養。姊妹！依穢食者，當斷穢食；依於慢者，當斷憍慢；依於愛者，當斷愛欲。

姊妹！云何名依於穢食當斷穢食？謂聖弟子於食，計數思惟而食，⁽¹⁾無著樂想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想；⁽²⁾為持身故，為養活故，治飢渴病故，攝受梵行故。宿諸受令滅，新諸受不生，崇習長養，若力、若樂、若觸，當如是住。

^{(1)(A)}譬如商客，以酥油膏以膏其車，^(a)無著樂想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想，^(b)為運載故。^(B)如病瘡者，塗以酥油，^(a)無著樂想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想，^(b)為瘡愈故。⁽²⁾如是聖弟子計數而食，^(A)無著樂想，無憍慢想，無摩拭想，無莊嚴想；^(B)為養活故，治飢渴故，攝受梵行故；宿諸受離，新諸受不起，若力、若樂、若無罪觸，安隱住。姊妹！是名依食斷食。…〔下略〕…

²⁷ 《中阿含·10漏盡經》卷2〈七法品 1〉(CBETA, T01, no. 26, p. 432, a10-c5)：

有七斷漏、煩惱、憂感法。云何為七？有漏從見斷，有漏從護斷，有漏從離斷，有漏從用斷，有漏從忍斷，有漏從除斷，有漏從思惟斷。…〔中略〕…

云何有漏從用斷耶？比丘！⁽¹⁾若用衣服，^(A)非為利故，非以貢高故，非為嚴飾故；^(B)但為蚊虻、風雨、寒熱故，以慚愧故也。⁽²⁾若用飲食，^(A)非為利故，非以貢高故，非為肥悅故；^(B)但為令身久住，除煩惱、憂感故，以行梵行故，欲令病斷、新病不生故，久住安隱無病故也。⁽³⁾若用居止房舍、床褥、臥具，^(A)非為利故，非以貢高故，非為嚴飾故；^(B)但為疲倦得止息故，得靜坐故也。⁽⁴⁾若用湯藥，^(A)非為利故，非以貢高故，非為肥悅故；^(B)但為除病惱故，攝御命根故，安隱無病故。若不用者，則生煩惱、憂感；用則不生煩惱、憂感，是謂有漏從用斷也。…〔下略〕…

²⁸ 印順導師《佛法概論》p.173：

⁽¹⁾由於佛法多為比丘說，所以對於男女的性欲，偏重於呵責女色。如說：「女人梵行垢，女則累世間」（雜含卷三六·一〇一九經）。⁽²⁾其實，如為女眾說法，不就是「男人梵行垢，男則累世間」嗎？

²⁹ 印順導師《以佛法研究佛法》p.381～p.383：

關於這些欲事，不能不贊同一分古德的見解。因為這些五欲——男女、飲食、名譽等，雖不是真欲，但對於人類的根識（感官經驗），卻有一種客觀的相對的清淨性（美），能引發相對的（不永久、不徹底）喜樂，使一般人不自主的為他而迷醉。

對於這些，⁽¹⁾根本的對策，當然是遠離煩惱欲，「定動慧拔」，不受他的誘惑。⁽²⁾然在沒有離煩惱欲以前，對於這些事欲，不能不提高警覺，嚴加防範，以減輕、抑低煩惱欲的衝動；佛法的戒學，便是著重於此的。例如匪患，⁽¹⁾根治的方法，當然是思想感化，生活安定。⁽²⁾但在生活艱困，思想混亂時期，

(2) 出家徹底禁淫的理由

然而，人類生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家眾，為什麼要嚴格禁絕，不像對於衣食資生的相對節制呢？這可以說：

〔一〕衣食是無情的，雖與社會有關，但比較容易的自由控制。

〔二〕⁽¹⁾ 男女的牽制，繫縛力特別強；在男女相互佔有的社會結構中，苦痛是無法避免的，實是障道的因緣。在當時的社會中，適應當時的出家制，所以徹底戒絕男女的淫欲。³⁰

〔2〕如人間為北俱羅洲式的，³¹ 依此而向出世，男女問題也許會像衣食一樣的解決了。大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現！³²

鎮壓、圍堵等，都不能說是無用的。否則，泛濫橫決，弄到國破家亡，又從那裡去作思想感化，安定生活的工作。

所以，佛法對於五欲——利養、名聞等，所取少欲知足（這其實是沒有標準的，依人的欲愛而定）的態度，目的在此，並非為了苦行而苦行，或者認為非受苦不可。

…〔中略〕…

聲聞佛教，與大乘一樣的著重於出離煩惱欲，而不是專在事欲上節制、斷絕。所以，有比丘為了淫欲太強，自己將淫具割去了。佛嚴厲的呵責他：應該斷的（煩惱）不斷，不應該斷的倒斷了。我曾達到自割淫具的出家人，受到許多人尊敬，其實是要不得。黃門與不男不女的，雖不能舉行欲事，而由於性生理的變態，性欲卻特別強，離欲是沒有可能的。佛制黃門等不許出家，原因就在此。…〔下略〕…

³⁰ (1) 印順導師《華雨集第五冊》p.249 ~ p.251：

一、淫欲不是生死根本，但在現實人間，淫欲「是障道法」，這是我從佛法得來的見解。…〔中略〕…

二、解脫生死，重在斷除煩惱。欲界人類，如淫念與淫事多，不論什麼法門，都是不可能解脫的，所以說「淫欲障道」。在某一期間（長短不定，依根性及精進程度而不同）暫斷淫欲，精進修行，止觀相應，引發無我淨慧，就能斷我見而得初果。…〔中略〕…欲能障道而不是生死根本，這是我對佛法的理解。

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》〈欲與離欲〉p. 380 ~ p.382：

在對於外物的態度上，出家的比丘生活，適應當時的出家制，「少欲知足」，多少引用苦行的一分長處，但決與苦行外道不同。⁽¹⁾ 除了男女淫欲，佛說「是障道法」，絕無通融而外，^{(2)(A)} 遠離資具欲，但衣食住處，都不過分的菲薄。^(B) 遠離眷屬欲，也不妨大眾和合而住。…〔中略〕…

…〔中略〕…

不過，男女和合欲事，出家是絕對不許的。雖然，淫欲並非生死根本，色界以上，地獄以內，都沒有淫欲事，而照樣的還在生死海中。但由於欲界諸欲中，淫欲力是最強的，縛人最深的。經中喻如繩索，從破皮、穿肉而一直到斷髓。非法的邪淫，固然是糾紛，苦痛的根源；就是夫婦正淫，也是纏綿牽繫，欲染深徹骨髓。為了家庭，為了經濟，每不能不牽就事實，而使自己的信念、德行、學業，受到慘重的毀滅。

「淫欲是障道法」，不問你反對也好，懷疑批評也好，佛是這樣絕對的宣說（四無畏之一）。那麼在家佛弟子，怎麼也一樣的可以遠離煩惱欲呢？要知道，繫縛生死的根源是愛（不單是淫欲），而出離煩惱，解脫的主力是智慧。在家佛弟子，一期的精勤修持，暫離淫欲，可能達到見道悟入的地位。

³¹ 印順導師《佛法概論》p.134：

拘羅洲的特質，⁽¹⁾ 沒有家庭——沒有男女間的相互佔有，⁽²⁾ 沒有經濟上的私有。

³² (1) 印順導師《華雨集第五冊》p.253 ~ p.255：

四、「如人間……理想的實現」，是古代佛弟子的理想，我是遵循古人的理想而說吧了。…〔中略〕…你問：「到底是方便適應，抑或是究竟施設」？我所說的，只是順著古人的理想而作此說。

如徹底的說：是世間（以每個眾生自體為本而活動於時空之中）就是苦，苦是本質的。即使沒有

(三) 修定不重定，重依定發慧得解脫

1. 一般禪定也有觀慧（勝解觀）

一般的禪定，也有觀慧，³³如厭此欣彼的「六行觀」；³⁴又如四無色的「唯心觀」；³⁵

男女淫欲，如化生天國，或低級動物依自體分裂而繁殖的，也還是在苦中。想像美好的世間，而又以為沒有苦，是根本不可能的。只要是世間，苦是不可免的（但苦有輕重的不同），這才要有出世法的必要！

(2) 印順導師《華雨集第五冊》p.165 ~ p.166：

問：『佛法概論』二三〇頁：「大乘淨土中，有菩薩僧而沒有出家眾，即是這社會理想的實現」……

答：實際上，這裏講的淨土只是一部份人的理想——沒有在家、出家的分別。不過淨土裏甚至男人、女人的分別也沒有了，也就是一般家庭問題也解決了。…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法概論》p.249 ~ p.251：

菩薩行的開展，是從兩方面發展的：一、從聲聞出家者中間發展起來。…〔中略〕…二、從聲聞在家信眾中間發展起來。…〔中略〕…這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。

新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞僧的；天王佛成佛，也是不現出家相的。印度出家的釋迦佛，僅是適應低級世界——其實是印度特殊的宗教環境的方便。佛的真身，是現在家相的。如維摩詰，「示有妻子，常樂梵行」；常啼東方求法，也與女人同車。這是從悲智相應中，作到了情欲與離欲——情智的統一。

^{(1)(A)} 聲聞的出家者，少事少業，度著乞食為法的生活。佛法為淨化人類的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是負社會的債，是能報施主恩的。^(B) 換言之，**真能修菩薩行，專心為法，過那獨身生活，教化生活，當然是可以的。**⁽²⁾ 然而，**菩薩行的真精神，是「利他」的。要從自他和樂的悲行中去淨化自心的，這不能專於說教一途，應參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業。**…〔下略〕…

³³ (1) 印順導師《空之探究》p.13：

佛教所說的種種定法，多數是**依觀想成就而得名的**。其中，最原始最根本的定法，應該是四種禪，…〔下略〕…

(2) 印順導師《空之探究》p.67 ~ p.69：

一〇 勝解觀與真實觀

四禪、八定、九次第定等一切定法，原本只是四禪，其餘是由觀想而成立的。…〔中略〕…

…〔中略〕…⁽¹⁾ 不動，無所有，無相，是**如實觀的三昧**，⁽²⁾ 而空無邊處與識無邊處，是**世俗假想觀的三昧**。

這二類觀想的分別，如『大毘婆沙論』說：「有三種作意，謂自相作意，共相作意，勝解作意。……勝解作意者，如不淨觀，持息念，（四）無量，（八）解脫，（八）勝處，（十）遍處等」（11.002）。

『瑜伽師地論』說：「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」（11.003）。

依此可以知道：⁽¹⁾ 自相作意，共相作意，真如作意，是一切法**真實事理的作意**；⁽²⁾ 勝解作意是**假想觀，於事是有所增益的**。如不淨觀，想青瘀或膿爛等，觀自身及到處的尸身，青瘀或膿爛，這是與事實不符的。是**誇張的想像所成的定境，所以說是「增益」**。…〔下略〕…

³⁴ (1) 印順導師《空之探究》p.32：

一般說，世間定是**厭下欣上而修得的**，…〔下略〕…

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.176：

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

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

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

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.244 ~ p.245：

「不淨觀」與「九想觀」³⁶等，都^[1]可從定中去修習，^[2]也可修此來得定，但這不一定能解脫。

2. 修慧所依定，不必極深

^[1]佛法常說依定發慧，所依的定不必是極深的，多少能集中精神就可以了。所以不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相應「電光喻定」的，³⁷都可以引發勝

『瑜伽師地論』是以瑜伽行為中心，攝持境相與果德的。瑜伽行，都是有所傳承，展轉傳授而後集出的。『瑜伽師地論』卷二六（大正三〇·四二七下——四二八上）說：…〔中略〕…

…〔中略〕…「淨惑」是斷除煩惱的：^[1]世間道斷惑，是羶、靜——厭下欣上的一種定法；^[2]出世道斷惑，是四諦（十六行相）觀。這一瑜伽行，是聲聞行。…〔下略〕…

³⁵ (1) 印順導師《性空學探源》p.87 ~ p.89：

先拿《小空經》說。…〔中略〕…

四無色處，並非說天上，是約定境說的。…〔中略〕…^[1]再次超物質（有色界）而繫念於虛空；^[2]再則捨外境的虛空相，專注繫念於內識；^[3]進而境相識相不起的無所有；^[4]更進，連心識想念也不起。…〔下略〕…

(2) 印順導師《性空學探源》p.96 ~ p.97：

^[1-2]空處以上有識處，這是定心空外境而存內心，也就是境空心有的過程，與十遍處、四空處、識處的次第相合。境空心有，^[3]進而不念境空，不念心有，即是無所有；^[4]等到心境並寂，即是無相心定。瑜伽者的禪觀過程，顯然與四無色的次第相合。

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.497：

依唯心觀次第，成立四無色天。

(4) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.382：

^[1-2]如依觀而通「達」實「無」外「境」，是無自性的，是「唯識」所現而立的，這就能於依他起而知遍計所執空。^[3]如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生。^[4]境無所得，識也就無所得，就「能」悟「入於」唯識「真實」性——空相，真相。真實性是依他起自性離執所顯的，所以也不能說是空的。

(5) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.393：

真常唯心系，雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是^[1]先觀外境非實有性，名觀察義禪。^[2]進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。^[3]等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪(5.110)，這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。

³⁶ (1) 印順導師《華雨集第二冊》p.246：

不淨觀，主要是青瘀、膿爛等九想（或作十想），…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.203：

不淨觀，是先取死屍的不淨相而修習的，就是九想：一、青瘀想；二、膿爛想；三、變壞想；四、膨脹想；五、食噉想；六、血塗想；七、分散想；八、骨鎖想；九、散壞想。這是對治貪欲——淫欲貪，身體愛最有力的。

³⁷ (1) 印順導師《無諍之辯》p.48 ~ p.49：

如慧解脫阿羅漢，沒有得到根本定，僅得未到定，甚至一剎間的電光喻定，即能證得涅槃。與深入禪定者的俱解脫羅漢，在息妄體真的解脫方面，毫無差別。

(2) 《阿毘達磨集異門足論》卷4〈三法品4〉(CBETA, T26, no. 1536, p. 379, c14-16)：

問：何故彼心名電光喻？答：彼心意識證不還果，暫能照了速還隱沒，是故名曰電光喻心。

(3) 《成實論》卷12〈道諦聚〉(CBETA, T32, no. 1646, p. 339, c15-24)：

問曰：行者若無禪定，云何能得身心空及盡諸煩惱？答曰：是人定而不能證。更有如電三昧，因是三昧得盡煩惱，如經中說：「我見比丘，欲取衣時有煩惱，取衣已即無煩惱。」如是等，所以者何？心如電三昧如金剛，真智能破煩惱。…〔中略〕…三昧，名一念中如電三昧。

(4) 慧遠《大乘義章》卷3(CBETA, T44, no. 1851, p. 517, a18-19)：

義慧，離煩惱而得解脫。如「慧解脫阿羅漢」，不得禪定，但對於生死的解脫，已切實做到。

[^二] 否則，^[1] 定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，即愈對佛法不相應。^[2] 如因定而生最高或頂好的世界，也不能解脫，反而是「八難」的一難。³⁸

3. 偏於禪定的弊病：忽略現實生活，神我型的唯心論

※佛法是心色依存的緣起論，自他和樂的僧制

佛法修定而不重定，是毫無疑問的。

[^一] 偏於禪定的，必厭離塵境而陶醉於內心。久而久之，^[1] 生活必流於忽略世間的現實生活，^[2] 思想必落於神我型的唯心論。

[^二] 佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。^[1] 立足於心色依存的緣起論，^[2] 有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善，唯心者的境界。

後期佛法的唯心論，與禪師瑜伽師結不解緣，這是有他發展的必然性的。³⁹

4. 禪定也還是無明貪欲的產物

禪定，要遠離物欲與男女欲，但不知定境也同樣的是貪欲。

《中含·苦陰經》中，^[1] 論到「五欲」，主要的是物質佔有欲。^[2] 論到「色」，即是男女互相佔有的淫欲。^[3] 論到「覺」，即四禪定的定相應受。經中一一說明他的味著，過患與出離；禪定以離物欲及性欲為主，而不知禪定也還是無明貪欲的產物。

這對於專談「受用」的學者，是怎樣適當的教授！

二、定與神通

(一) 五通共外道

定與神通 ^[1] 佛教的聖者，如「慧解脫阿羅漢」，雖究竟解脫，還是沒有神通的。
^[2] 反之，外道得根本定的也有五通。

成實法中，欲界地中有電光定，得發無漏。

³⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.46 ~ p.47：

^[1-3] 離彼三途苦，^[4] 不生長壽天，^[5] 佛世^[6] 生中國，^[7] 根具^[8] 離邪見。

…〔中略〕…四、要「不生」在「長壽天」中。無色界有四天——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處；色界有無想天，壽命都極長，如非想非非想天的壽命，有八萬大劫。這些，都是沒有機緣聽法的。據《增一阿含·八難品》說：凡是生天的，都稱長壽天，都是難得聞法修行的。所以上不生諸天，下不墮三途，唯有人身，才能逢此難逢的佛法。不過，生得人身，也還要五、…〔中略〕…這八事，平常稱為八難，是學佛的障礙。依梵語，應譯為「八無暇」，就是八種沒有修學佛法的時機。就是八種沒有修學佛法的時機。這樣，我們不落八難，是應該怎樣的歡喜呀！

³⁹ 印順導師《華雨集第三冊》〈修定——修心與唯心·秘密乘〉p.139 ~ p.140：

由於忽然從一個字中，如暗夜的明燈一般，發見、貫通了印度佛教史上的一個大問題。一個字是心；大問題是佛教界，從般若的觀甚深義而悟入，轉而傾向於「成就三摩地，眾聖由是生」；「十方一切佛，皆從此定生」——重於三摩地的修持。

三摩地的意義是「等持」，是一切定的通稱。「修心」就是修定，也是唯心所造，唯識思想的來源。西元三世紀起，修心——修定，成為修行成佛的大問題，越來越重要了！

依禪定而發神通，這是印度一般所公認的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，⁴⁰是禪定所引發的，常人所不能的超常經驗。這究竟神奇到什麼程度，姑且不談；總之，精神集中的禪師，身心能有某些超常經驗，這是不成問題的。這不是佛法的特色，不能獲得正覺的解脫，是外道所共有的。

^[1] 古代宗教的神秘傳說，^[2] 與有人利用這些神秘現象，號召人民作軍事的叛變，這都是事實。

（二）佛法重於「不共的漏盡通」，不許利用五通傳佈佛法、招搖名利

※對於五通虛偽報道是大妄語戒，勒令逐出僧團

佛法所重的是漏盡通，即自覺煩惱的清淨。

佛弟子能深入禪定的，即有此五通，^[-]^[1] 佛也^[A] 不許他們利用這些來傳佈佛法，^[B] 更不許利用來招搖名利。^[2] 非特殊情形，不能隨便表現。

^[-] 如有虛偽報道，為佛法的大妄語戒，勒令逐出僧團。

（三）結：神通的危險性，唯釋尊深刻理會；以神秘號召傳佈佛法，真是我佛罪人

神通，對於社會，對於自己的危險性，惟有釋尊才能深刻理會得。

那些以神秘來號召傳佈佛法的，真是我佛罪人！⁴¹

第三節 慧

一、聞思修與慧

（一）現證慧與聞思修慧

⁴⁰ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.246 ~ p.247：

俱解脫阿羅漢，不消說是能得「六通及三明」功德的。其他的阿羅漢，凡能得四根本禪的，都能修發三明、六通。

六通是：神境通，天眼通，天耳通，他心通，宿命通，漏盡通。^[1] 神境通能：變多為一，變一為多，隱顯自在，山河石壁都不能障礙他。入水，入地，還能凌空來去，手摸日月等。^[2] 天眼通能：見粗的又見細的，見近的又見遠的，見明處又見闇處，見表面又見裏面，尤其是能見眾生的業色，知道來生是生天或落惡趣等。^[3] 天耳通能：近處遠處，聽到種種聲音。能聽了人類的不同方言，連天與鳥獸的語聲，也都能明了。^[4] 他心通能：知道他眾生心中所想念的。^[5] 宿命通能：知眾生前生的往因，作什麼業，從那裏來。^[6] 漏盡通能：知煩惱的解脫情形，知煩惱已否徹底斷盡。

六通中的漏盡通，是一切阿羅漢所必有的。其餘的五通，要看修定的情形而定。這五通，不但佛弟子可以修發，外道也有能得到五通的

⁴¹ 印順導師《佛法概論》p.14 ~ p.15：

釋尊出在人間，所以是即人成佛的，是淨化人性而達到正覺解脫的。^[1] 釋尊是人，與人類一樣的生、老、病、死、飲食、起居、眼見、耳聞；這父母所生身，是釋尊的「生身」。^[2] 同時，釋尊有超一般人的佛性，是正覺緣起法而解脫的，這是釋尊的「法身」。釋尊是人而佛，佛而人的。

人類在經驗中，迫得不滿現實而又著重現實，要求超脫而又無法超脫。^[1] 重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以為除了實利，一切是無調的遊戲。^[2] 而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來，他方。崇高的超脫，平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊即人成佛，才把這二者合一。

由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

聞思修與慧 ⁽¹⁾無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便。⁽²⁾如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。

〔二〕四預流支與聞思修慧

《雜含》(卷三〇·八四三經)曾說**四預流支**：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向」。這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺真理，得須陀洹——預流果。

這是修行的必然程序，不能躐等。

〔三〕四依與聞思修慧

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

1. 親近善士——依法不依人

一、親近善知識，目的在聽聞佛法。

但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免屬雜異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也不能保證傳授的可信。善知識應該親近，而不足為佛法真偽的標準，這惟有「依法不依人」。

〔1〕依法考辨的方法

A. 略示大綱

依法考辨的方法，《增一含·聲聞品》，曾略示大綱：「便作是語：我能誦經，持法，奉行禁戒，博學多聞。正使彼比丘有所說者，不應承受，不足篤信。當取彼比丘而共論議案法共論。……⁽¹⁾與契經相應，律法相應者，便受持之。⁽²⁾設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之！此非如來所說」。

B. 詳為四類

考辨的方法，佛說為四類：⁴²

⁴² (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.23 ~ p.24：

「**四大廣說**」，⁽¹⁾在上座部系經律中，是四處來的傳說，依經、依律；或依經、依律、依法來審定。⁽²⁾**大眾部所傳**，如「**增壹阿含經**」所說的，雖也說到東南西北傳來，而重在「**契經、律、阿毘曇、戒**」——**四者**。對於共同論究審定，也說得極明確：「當取彼比丘（所說），而共論議，案法共論」。案法共論，審定取去的準繩是：

^(一)大分為二類：「⁽¹⁾與契經相應，律、法相應者，便受持之。⁽²⁾設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之，此非如來所說；然卿所說者，非正經之本」。這一分別，與上座部的經律所說，是一樣的。

^(二)次約四方傳來作分別的說明，⁽¹⁻³⁾不與經律相應的，分為三類：一、不與戒行相應的，這是「非如來之藏」，應捨去。二、不與義相應的，應捨去；與義相應的，「當取彼義，勿受經本」。三、是否與義相應，不能明了，那就以戒行來決定。如與戒行相應，是可以承受的。⁽⁴⁾此外第四是：與經、律、阿毘曇、戒行相應，與義也相應的，便讚歎為「真是如來所說」(6.011)。

對於**新傳來的經律**，「**增壹阿含經**」所說，**不拘於固有的經、律、阿毘曇——三藏（文句），而重視義理，尤其重視戒行，也就是重視法與律的實質。**

(2) 《增壹阿含·5經》卷20〈聲聞品28〉(CBETA, T02, no. 125, p. 652, b14-16)：

世尊告諸比丘：「今有**四大廣演**之義。云何為四？所謂**契經、律、阿毘曇、戒**，是謂為四。」

(A) 否認是佛法

(一)、教典與「契經、律、阿毘曇都不與相應，……不與戒行相應，……此非如來之藏」，即否認它是佛法。

(B) 可取的佛法：佛語具三相——教典、法義、戒行

(二)、如教典不合，而照他的解說，都是「與義相應」的。這應該說：「此是義說，非正經本。爾時，當取彼義，勿受經本」。這是雖非佛說而合於佛法的，可以採取它的義理。

(三)、如不能確定「為是如來所說也，為非也」，而傳說者又是「解味⁴³不解義」的，那應該「以戒行而問之」。如合於戒行，還是可以採取的。

(四)、如合於教典，合於義理的，「此真是如來所說，義不錯亂」，應該信受奉行。

這即是以佛語具三相⁴⁴來考辨。釋尊⁽¹⁾或專約教典，說「以經為量」。⁽²⁾或專約法義，說「三法印」。⁽³⁾或專約戒行，說「波羅提木叉是汝大師」。

(2) 結說：依法不依人，是佛法慧命所寄；依師修學時，這是唯一可靠的標準

這依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考證法。在依師修學時，這是唯一可靠的標準。

我們要修學佛法，不能為宗派所縛，口傳所限，邪師所害，應積極發揮依法不依人的精神，辨別是佛說與非佛說，⁽¹⁾以佛說的正經為宗，⁽²⁾以學者的義說為參考，才能引生正確的聞慧。

2. 多聞正法（聞慧）——依義不依語

二、從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。如果重文輕義，執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。

經上說：「聞色是生厭，離欲，滅盡寂靜法，是名多聞」（雜含卷一·二五經）。正法的

⁴³ 印順導師《空之探究》p.22：

「云何法一義種種味（味是「名」的舊譯）？…〔下略〕…

⁴⁴ (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.23：

從這四處而傳來的經律，大家不應該輕信，也不要隨意誹毀。要「依經、依律、依法」(6.010)——⁽¹⁻²⁾ 本著固有的經與律，而予以查考。⁽³⁾ 本著佛說的法（義理），來推求他是否與法相應。這樣的詳加論究，結論是：⁽¹⁻²⁾ 與經律（文句）相合，⁽³⁾ 與法（義理）相合的，讚為真佛法，應該受持；否則就應棄捨他。

這一取捨——承受或不承受的標準，實就是一般所說的「佛語具三相」：一、修多羅相應；二、不越（或作顯現）毘尼；三、不違法性。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.1324：

對傳來的種種教說，到底是否佛說，以什麼為取捨的標準？赤銅鑠部說：「依經，依律」。法藏部說：「依經、依律、依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應，二、不越毘尼，三、不違法性。⁽¹⁻²⁾ 修多羅相應與不越毘尼，是與原始集出的經律相順的；⁽³⁾ 不違法性，重於義理（論證的，體悟的），也就是「不違法相[性]，是即佛說」(125.006)。

這一勘辨「佛說」的標準，與非宗教的世俗的史實考辨不同，這是以佛弟子受持悟入的「佛法」為準繩，經多數人的共同審核而決定的。所以「佛說」，不能解說為「佛口親說」，這麼說就這麼記錄，而是根源於「佛說」，其實代表了當時佛弟子的公意。

多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。⁴⁵

多聞，^{[1][A]}決不能離聖典語文而空談，^[B]但也不能執文害義。^[2]否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！

3. 內正思惟（思慧）——依了義不依不了義

三、義理^[1]有隨真理法相說，^[2]有曲就有情根性說，這即是了義與不了義，勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說，作為思考的標準，就不免顛倒。所以說：「依了義不依不了義」。這樣，才能引發正確深徹的思慧。

如以一切為了義，一切教為圓滿，即造成佛法的籠統與混亂。⁴⁶

4. 法次法向（修慧）——依智不依識

四、法次法向是修慧。^[1]依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能得解脫，不能引發無漏正智，所以說「依智不依識」。^[2]應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。⁴⁷

5. 結說：三慧的修學，有必然的次第、應依的標準

佛法以正覺的解脫為目標，而這必依聞，思，修三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。

這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示！⁴⁸

⁴⁵ 印順導師《學佛三要》p.183 ~ p.185：

作為慧學初層基礎的聞慧，對於種種名言法相，種種教理行門，自然要盡量廣求多聞。然而佛教所重視的，是怎樣從無厭足，無止境的多聞中，領解佛法的精要，契悟不共世間的深義。所以按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如^[1]小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。^[2]大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性為多聞。

修學佛法，^[1]若不與三法印一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。^[2]若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能引發聞慧，真正得到佛法的利益。

所以聞慧雖是極淺顯的，極平實的初層基礎，但也需要精進一番，提煉一番，才可獲得成就。…〔中略〕…這樣不間斷的積集聞熏和深入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定，而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相，而解了甚深佛法。

多聞熏習，確是慧學中最重要的一個起點，每個學佛的人，都應該以此為當前目標而趨入！

⁴⁶ 印順導師《學佛三要》p.185：

思慧，已不再重視名言章句的聞慧，而是進入抉擇義理的階段了。…〔中略〕…修習思慧，抉擇義理，其原則是：以了義抉擇不了義，而不得以不了義抉擇了義，因為衡量教義的是否究竟圓滿，絕不能以不究竟不圓滿的教義為準則的。…〔下略〕…

⁴⁷ 印順導師《學佛三要》p.187 ~ p.188：

思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，祇是^[1]前者（雖也曾習定）未與定心相應，^[2]後者與定心相應。

^[1]思惟，又譯為作意，本是觀想的別名，因為修定未成，不與定心相應，還是一種散心觀，所以稱為思慧。^[2]如定心成熟，能夠在定中，觀察抉擇諸法實相，即成修慧。

⁴⁸ 印順導師《學佛三要》p.182 ~ p.183：

^[1]在聲聞教裡，從初學到現證，有四預流支，即「親近善士，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」。

二、慧與覺證

(一) 引發如實覺的觀慧

1. 引言

慧與覺證 在家出家的聖弟子，依八正道行，確有如實的悟證境地，這是經中隨處可見的。到此，淨化自心功夫，才達到實現。**怎樣的觀慧才能引發如實覺呢？**⁴⁹

2. 正論

(1) 方便有多門：四念處、四諦觀、緣起觀

方便是非常眾多的，⁽¹⁾或說四念處——觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我；⁽²⁾或說四諦觀；⁽³⁾或說緣起的生起還滅觀。

(2) 歸元無二路：切近實證處，都「同觀實相——三解脫門（三法印的觀門）」

但達到根本處，切近實證處，都是同觀實相的——空、無相、無願三解脫門。這是三法印的觀門：⁽¹⁾依無常成無願門，⁽²⁾依無我成空門，⁽³⁾依涅槃成無相門。等到由此而知法入法，即無二無別。

(3) 綜論

如前三大理性的統一中說：⁵⁰法性是空寂而緣起有的，

〔一〕⁽¹⁾從緣起的生滅邊，觀諸行無常與諸法無我；⁽²⁾從緣起的還滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。

〔二〕直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。⁵¹

這即是說，初發心學佛，就要親近善知識；依善知識的開導，次第修習聞、思、修。⁽²⁾大乘教典，在這方面也揭示了十法行：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、諷誦、開演、思惟、修習。這些修行項目，有的（前八）屬於聞慧，有的（九）屬於思慧，有的（十）屬於修慧，全在三慧含攝之內。

可見聞、思、修三有漏慧，為進修佛法必經的通道，是大小乘佛教一致公認的。雖然，慧學的最高目標，是在體悟法性，而從修證的整個程序看，決不容忽視聞、思、修的基礎。

⁴⁹ 關於「怎樣的觀慧才能引發如實覺」，參見附錄。

⁵⁰ 第十二章。

⁵¹ (1) 印順導師《般若經講記》p.4：

從見中道而成佛的圓證實相說：⁽¹⁾從畢竟寂滅中，微見一切法的體、用、因、果，⁽²⁾離一切相，即一切法。如《法華經》說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等」。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

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

要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

(2) 印順導師《中觀今論》p.210：

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

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

(4) 結評：苦觀、不淨觀，非佛法觀慧的常道

^{〔一〕}所以^{〔1〕}四諦觀，^{〔2〕}緣起觀，^{〔3〕}或側重緣起流轉而觀不淨、苦、無常、無我，**都是契入法性空的方便。**

^{〔二〕}由於適應時機，根治對於物欲、色欲的繫著，所以說苦觀、不淨觀。如不能依苦而起無量三昧，⁵²或偏於不淨觀，會造成嚴重的錯誤，佛世即有比丘厭身而自殺的（如《雜含》卷一三·三一—經）。佛為此而教令修安般，**這那裡是佛法觀慧的常道！**

(二) 詳論：慧證法性的不二門

1. 不知空無自性，成一切我法戲論

法，^{〔一〕}是緣起假名而本來空寂的，

^{〔二〕}但人類由於無始來的愚昧，總是內見我相，外取境相，不知空無自性，而以為確實如此。由此成我、我所，我愛、法愛，我執、法執，我見、法見。

2. 從慧觀否定自性，證見空寂而解脫

必須從**智慧的觀察**中來否定這些，才能證見法性，離戲論纏縛而得解脫。

(1) 舉經

^{〔一〕}這必須「于此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢、使、繫著」（雜含卷一·二三經）。

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

(3) 印順導師《性空學探源》p.119：

綜合看，東南學派偏重空，西北學派偏重有。空，東南學派近於勝義空，西北學派近於世俗空。假有的發展擴大，終於到達一切法空；空得徹底究竟，又是法法如幻假有（故主空的案達羅學派，又可以承認一切法有）。

東南與西北二學系，向著空有兩極端發展，兜了一個大圈子，最後卻又兩相會面，終則綜合會歸到**大乘經的法法假有、法法性空的究竟空義**。

⁵² 印順導師《學佛三要》p.138 ~ p.139：

在**體證法性的現觀**中，《阿含經》中本有**四名，實與四法印相契合**。

無所有（無願）……諸行無常
無量……所受皆苦
空……諸法無我
無相……涅槃寂靜

無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。

不知道，**無量即無限量**，^{〔1〕}向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為**四無量定**。^{〔2〕}向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。所以無量三昧，即是緣起相依相成的，無自無他而平等的正觀。通達自他的相關性，平等性，智與悲是融和而並無別異的。

無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。**佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。**到大乘佛教興起，才開顯出來。

所以**佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是悲智融貫的實證。是絕待真理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。**所以說：「佛心者，大慈悲是」。

[2] 必須「不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過。……作是知己，于諸世間則無所取，無所取者自覺涅槃」（雜含卷一〇・二七二經）。

[3] 要不住四識住，⁵³「攀緣斷已，彼識無所住，……于諸世間都無所取、無所著。無所取、無所著已，自覺涅槃」（雜含卷二・三九經）。

(2) 論述：慧觀而入法性，是從無自性分別而離一切取相

※中道德行，從離惡行善說要擇善固執，從離相證覺說則法尚應捨、何況非法

由慧觀而契入法性，^[1]不是取相分別識的觀察，^[2]是從無自性分別而到達離一切取相戲論的。如有一毫相可取，即不入法性。⁵⁴

所以如中道的德行，^[1]從離惡行善的方面說，這是要擇善而固執的。^[2]但從離相證覺說，如取著善行，以為有善行可行，有我能行，即成為如實覺的障礙，大乘稱之為「順道法愛」。釋尊所以常說：「法尚應捨，何況非法」？

3. 都無所住的勝義空觀，是慧證法性的不二門

(1) 舉經

如佛常說地水火風等觀門，^[1]如「於地有地想，地即是神（我），地是神所，神是地所。彼計地即是神已，便不知地。……於一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼計一切即是神已，便不知一切」（中含・想經）。

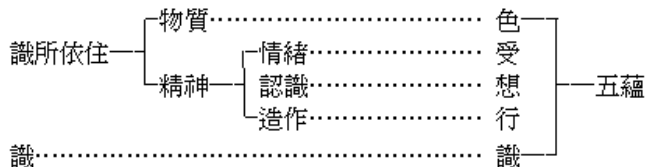
[2] 所以佛為跋迦利說「真實禪」——勝義空觀說：「於地想能伏地想，于水、火、風想，無量空入處想，識入處想，無所有入處，非想非非想入處想，此世他世，日月，見聞覺識，若得若求，若覺若觀，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禪者，不依地、水、火、風，乃至不依覺觀而修禪」（雜含卷三三・九二六經）。

(2) 論述：都無所住的勝義空觀，是慧證法性的不二門

⁵³ 印順導師《佛法概論》p.59 ~ p.60：

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說^[1]有情由四識住，四識住即是有情的情識，在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。^[2]如離此四而不再貪著，即「識不住東方南西北方四維上下，除欲、見法、涅槃」（雜含卷三・六四經）。

綜合此四識住的能住所住，即是五蘊，這即是有情的一切。



⁵⁴ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.346：

自性如何有？是觀順勝義。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.364 ~ p.366：

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

…〔中略〕…所以無論是無分別智證，無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，…〔中略〕…「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

…〔下略〕…

※依緣起性空的中道，成就勝義空觀

這是都無所住的勝義空觀，迦旃延修這樣的禪觀，由于佛的教化——緣起假有性空的中道而來（雜含卷一二·三〇一經）⁵⁵，這是慧證法性的不二門。

⁵⁵ (1)《雜阿含·301經》卷12(CBETA, T02, no. 99, p. 85, c17-p. 86, a3)：

如是我聞：一時，佛住那梨聚落深林中待賓舍。爾時、尊者跏陀迦旃延，詣佛所，稽首佛足，退住一面。白佛言：「世尊！如世尊說正見，云何正見？云何世尊施設正見？」佛告跏陀迦旃延：「⁽¹⁾世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。⁽²⁾若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，調緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。佛說此經已，尊者跏陀迦旃延聞佛所說，不起諸漏，心得解脫，成阿羅漢。

(2) 印順導師《性空學探源》p.54 ~ p.59：

但要問：⁽¹⁾因集故苦集，^(A)此因集，何以必能集此苦果？^(B)無常無我云何能集起而非即無？⁽²⁾因滅故苦滅，^(A)生死苦云何可滅？^(B)滅——涅槃云何而非斷滅？對這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法。現在拿三條定律來說明：

一、流轉律：…〔中略〕…

二、還滅律：…〔中略〕…

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。

常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣除眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。

《訶陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闍陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

⁽¹⁾我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。⁽²⁾然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癡結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

我親從佛聞教摩訶迦旃延言：⁽¹⁾世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。⁽²⁾迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，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……此無故彼無，此滅故彼滅。

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

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

這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，⁽¹⁾不僅在知其為無常生滅，知其為有

附錄：怎樣的觀慧才能引發如實覺

印順導師《學佛三要》〈慧學概說〉p.173 ~ p.181：

四 慧之觀境

三乘共慧 從上面的敘述，我們可以知道，**慧是以分別、抉擇、尋伺等為性的**，那麼它**所分別、抉擇底對象——所觀境**，是些什麼呢？佛曾經說：「若於一法不遍知、不作證，即不得解脫」（阿含經）。修學佛法，目的在求解脫，解脫是三乘聖者所共的；而要達到這一目的，必須以甚深智慧，遍一切諸法而通達它。換言之，**慧的所觀境，即是一切法，於一切法的空無我性，能夠通達，究竟悟入**。所以佛法最極重視的出世慧，其特質是在一一法上，證見普遍法性。

在慧學中，依行者的根機，可分為二：一、**小乘慧——大乘兼有，故又稱三乘共慧**；二、**大乘慧——唯菩薩所特有，不共二乘，或稱大乘不共慧**。這三乘共慧與大乘不共慧的差別，即是所觀境的不同。^{〔1〕}二乘學者的觀境，可說祇是「近取諸身」，即直接依自我身心作觀。^{〔2〕}菩薩行者，不但觀察自我身心，而且對於身心以外的塵塵剌剌、無盡世界，一切事事物物，無不遍觀。

^{〔1〕}經中每說，**知四諦即是聲聞慧**。四諦的內容：苦是有情身心上的生老病死等缺陷。集是造成身心無邊痛苦的因緣，也即是招致生死苦果的力量。滅是離去煩惱業因，不起生死苦果的寂滅性。道即導致有情從雜染煩惱、重重痛苦、生死深淵中，轉向清淨解脫、寂靜涅槃的路徑。**這四諦法門，可謂是沈淪與超出的二重因果觀，其重點在於有情的身心。知四諦，就是知有情生死與解脫的因果，並非離卻有情身心，而去審察天文或地理。**

以四諦為觀境的觀慧，又可分為二方面：^{〔1〕}一是對四諦事相的了知，即法住智；^{〔2〕}一是對四諦理性的悟證，即涅槃智。**事相與理性的諦觀，法住智與涅槃智的證得，為三乘共慧應有的內容。**

^{〔2〕}佛經中，**除四諦之外，又說到緣起**。約生命的起滅現象，緣起分十二支，從無明緣行乃至生緣老死，是流轉門，是四諦中的苦集二諦。從無明滅到老死滅，是還滅門，是四諦中的滅道二諦。**四諦與十二緣起，說明的方式雖有不同，而所說意義則無多大差別。**

二乘人發厭離心，求了生死、證涅槃，便是依此四諦或十二緣起的觀門去修學。所以在小乘教典裡，都特別偏重這點。如《成實論》，即依四諦次第開章；南方傳來的《解脫道論》，說到慧學，也先以了知五蘊、十二處、十八界、生死果報，種種世間事相入手，然後談到悟證無常無我之寂滅法性。

聲聞者的觀慧，雖然偏狹了一些，但他的基本原則，首先著重世出世間一切因果事相的觀察，因為若對因果事相不能明了與信解，即不能悟證無生法性。所以^{〔1〕}阿毘曇學，每從蘊、處、界說起，或從色、心、心所、心不相應行、無為法說起；都是極顯明地開示了一一諸法的自相、共相、體性、作用、因、緣、果、報，以及相應、不相應，成就、不成就等。^{〔2〕}《法華經》的「如是性、如是相……如是報、如是本末究竟等」，**也就是這些**。雖說唯佛與佛乃能盡知，但在聲聞行者，也絕不是一無所知的——不過知而不盡罷了。

對於事相的闡述，論典最為詳盡。古來有將經、律、論三藏教典，配合戒、定、慧三增上學的，論藏即被視為特重慧學。**根據各種論典的說明，慧學的所明事相，^{〔1〕}大抵先是：知因果，知善惡，知有前生後世，知有沉淪生死的凡夫，知有超出三界的聖者……等等。信解得這些，才算具備世間正見（世俗慧），也就是修習慧學的初步基礎。**^{〔2〕}這自然還不能了生死，要解脫生死，必須更進一步，知道生死乃由煩惱而來，煩惱的根本在無明；無明即是對於諸法實相的不如實知，因不如實知而起種種執著，

法無我，^{〔2〕}必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

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

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

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

並由執著引致一切不合正理的錯誤行為。

這無明為本的妄執，主要是無常執常，無我執我，不淨執淨，無樂執樂。眾生有了這顛倒妄執，即起種種非法行為，造下無邊惡業，而感受生死苦果。因此，慧學的另一方面，是三法印的契悟。三法印即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜；在一切世間有為法中，如實體證到念念生滅的無常性，眾緣和合的無我性，又能了達一切虛妄不起是寂滅性。徹底悟入三法印，就是證得清淨解脫的涅槃。我們之所以滯留世間，顛倒生死，其根源就在不能如實證信三法印。

關於這，北方有部學派，有廣泛的論述和嚴密的組織。有部雖廣說法相，但真正的證悟，是觀四諦、十六行相，而得以次第悟入。不過在各學派中，修證的方法，有頓悟與漸悟的兩大主張。⁽¹⁾如上所說，逐次修證十六行觀，是漸悟；⁽²⁾若是頓悟，則不分等次，經無常苦空無我等觀慧，而悟入寂滅，即是證入甚深法性。

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

經中說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。從觀察到諸行無常，進而體悟寂滅不起的如實性。中國禪宗，把「寂滅為樂」一句，改成「寂滅現前」。在修持的過程中，也先觀見心法的剎那生滅，進而悟入如如無起無滅的寂滅性，兩者意義極為相近。

大乘不共慧 ⁽¹⁾如果說三乘共慧的觀境是近取諸身，⁽²⁾那麼大乘不共慧的觀境，則是遍於一切無盡法界了。雖然遍觀一切，而主要還是著重自我身心。在大乘經中，往往從自我身心的觀察，推擴到外界的無邊有情，無邊剎土，萬事萬物。這種觀境，如《般若經》歷法明空所表現的意義，較之二乘當然廣大多了。菩薩的悟證法性，也要比聲聞徹底。二乘的四諦，是有量觀境，大乘的盡諸法界，是無量觀境，所以大乘能夠究盡佛道，遍覺一切，而小乘祇有但證偏真。唯識家說：聲聞出離心切，急求自我解脫，故直從自己身心，觀察苦空無常而了生死；而大乘菩薩慈悲心重，處處以救度眾生為前提，故其觀慧，不能局限於一己之身，而必須遍一切法轉，以一切法為所觀境。

大乘經論，因觀點不同，所揭示的，或重此，或重彼，對於觀慧的說明，不免有詳略之分。不過綜合各大乘教典，事理真俗的二方面，仍然是普遍存在的。

⁽¹⁾在觀察事相方面，從因果、善惡、凡聖、前後世等基本觀念，更擴大至大乘聖者的身心，無量數的莊嚴佛土，都為觀慧所應見。學佛者最初的如何發心修行，如何精進學習，層層轉進，以及需要若干時劫，才算功行圓滿，究竟成佛。這種種修學過程的經歷情況，即菩薩廣大因行的說明，是大乘教典很重要的一部分。另外一部分，是對佛陀果德的顯示；佛有無量無邊不可思議功德，如現種種身，說種種法，以及佛的究竟身相，究竟國土，如何圓滿莊嚴。菩薩的殊勝因行，與佛陀的究竟果德，為大乘經論的主要內容，也是大乘觀慧的甚深境界。初學菩薩行，對這祇能仰信，祇能以此為當前目標，而發諸身行，希求取證。真正的智慧現前，即是證悟法性，成就佛果。

⁽²⁾而這究竟理性的體證，著重一切法空性。這與小乘慧有兩點不同：

第一、⁽¹⁾聲聞的證悟法性，是由無常，而無我，而寂滅，依三法印次第悟入；⁽²⁾大乘觀慧，則直入諸法空寂門。同時，大乘本著這一究極理性，說明一切，開展一切，與無常為門的二乘觀境，顯然是不同的。經說苦等不可得，即是約此究竟法性而說。大乘教典依據所證觀境，安立了種種名字，如法性、真如、無我、空性、實際、不生滅性、如來藏等，有些經總集起來：「一切法無自性空，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」；或說一切眾生本具法性，是常是恆，是真是實。《中觀論》說一切法畢竟空，自性不可得，也即是闡示此一意義。

第二、⁽¹⁾聲聞者重於自我身心的觀察，對外境似不大注意，祇要證知身心無我無我所，就可得到解脫。

⁽²⁾大乘則不然，^(A)龍樹所開示的中觀修道次第，最後雖仍以觀察無我無我所而得解脫，但在前些階段，菩薩卻要廣觀一切法空。^(B)又如唯識學者，以眾生執著外境的實有性，為錯誤根本——遍計所執自性，所以它底唯識觀，雖以體悟平等空性的圓成實為究竟，但未證入此究竟唯識性之前，總是先觀察離心的一切諸法，空無自性，唯識所現；由於心外無境，引入境空心寂的境地。

大乘不共慧，約事相方面，除生死世間的因緣果報、身心現象，還有菩薩行為、佛果功德等等，都是它的觀境。以此世俗觀慧的信解，再加以法無我性——法空性的勝義觀慧。依聞思修的不斷修習轉進，最後乃可證入諸法空性——真勝義諦。

修學大乘慧，⁽¹⁾貴在能夠就事即理，從俗入真，不使事理脫節，真俗隔礙，所以究竟圓滿的大乘觀慧，必達理事圓融、真實平等無礙的最高境界。⁽²⁾然在初學者，即不能如此，因為圓融無礙，不是眾生的、初學的心境。印度諸大聖者所開導的修道次第，絕無一入門即觀事事無礙、法法圓融的，而是^(A)由信解因果緣起，菩薩行願、佛果功德下手，^(B)然後由事入理、從俗證真，體悟諸法空性，離諸戲論，畢竟寂滅。^(C)此後乃能即理融事，從真出俗，漸達理性與事相，真諦與俗諦的統一。無著喻這修證過程，

如金剛杵，首尾粗大而中間狹小。^(A) 最初發心修學，觀境廣大，法門無量；^(B) 及至將悟證時，唯一真如，無絲毫自性相可得，所謂「無二寂靜之門」；「唯此一門」。這一階段，離一切相，道極狹隘；^(C) 要透過此門，真實獲證徹悟空性，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，起種種行。漸入漸深，到達即事即理，即俗即真，圓融無礙之佛境。

⁽¹⁾ 中國一分教學，直下觀於圓融無礙之境，與印度諸聖所說，多少差別。⁽²⁾ 而禪宗的修持，簡要直入，於實際身心受用，也比較得益要多些。

在印度，無論中觀或唯識，皆以離相的空性為證悟的要點，然後才日見廣大，趣向佛果。