成佛之道

印順法師

卷001

自序

佛法是理智的宗教，不僅是信仰的。所以義理的開導，或是修持的指示，都是通過理性，而有豐富的、正確的內容。由於通過理性的隨機適應，自由抉擇，所以弘傳中的佛法，可說是多彩多姿的。但這在一般人的心目中，容易引起二項觀念，不能完整的把握佛法。那二項是：一、佛的教說，菩薩與祖師們的弘傳，都是適應不同的時間地區、不同的根性好樂，而給以適宜的教導。所以方便多門，或淺或深，或事或理……有些是不相同的，有些還似乎是矛盾的。適應不同根性的不同教法，真是萬花筒一樣，初學者不能統攝條貫，每有不知如何是好的感覺。二、由於眾多的教說有內在的關聯性，常從一端而說到其他。如衣服一樣，提起衣領（當然這是最適當的），拉住袖口，或扯到衣襟，都可以得到衣服的全體。但在一般人，對一一法門的應機特性，一一法門的淺深次第，一一法門的相互關聯，每被忽略而籠統的覺得都是差不多的。這種雜多而又差不多的觀感，會引起相反的同一傾向。有以為：彼此相同，所以一法就等於一切。這樣，不需要廣修遍學，一經、一佛、一咒的佛法，大大的發展起來。其實是不能完滿的把握佛法，取一滴水而棄大海，卻自以為大海都在這裡。有的，不能完滿的總持佛法，對自己多少理會的法門，讚揚到極點，覺得這是最殊勝的、最究竟的。有了這，就有了一切；或以為有了這，就不需要別的。總之，佛法的多彩多姿、適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。這種家風，使佛教走上空疏貧乏的末運！

佛法的統貫條理，對於一般信眾的持行來說，原是不能苛求的。但弘傳佛法的大德們，是不能不有的必要勝解，這才能應機說法，而始終保持佛法

的完整性，不致於落入雜亂與偏向的窠臼。對於這，天臺與賢首宗，是有功績的！因為臺賢大師們，統攝了全部佛法，而組成淺深的進修歷程，顯出彼此間的差別，又顯出彼此間的關聯。這難怪過去學教的法師，不是天臺四教，就是賢首五教了！但臺賢的重心在圓教，直入圓教，才是臺賢大師們的真正意趣，所以仍不免偏取。這如太虛大師說：「賢台雖可以小始終頓、藏通別圓，位攝所餘佛言，然既為劣機而設，非勝根所必須，縱曰圓人無不可用為圓法，亦唯俟不獲已時始一援用之，而學者又誰肯劣根自居！於是亦皆被棄。」虛大師深感於中國佛教末流的空疏貧乏，所以以「五乘共法」、「三乘共法」、「大乘不共法」統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道。這與西藏宗喀巴大師，宗承印度的中觀與瑜伽，以「共下士道」、「共中士道」、「上士道」，而綜貫成佛的菩提道次第，恰好相合。所以對「福德資糧，則人天俱攝；智慧資糧，則聲緣相協；律及經論，皆所依止；僅取一分，不成菩提」的全體佛教，虛大師給以非常的讚仰。這樣的圓滿佛教，應該是值得積極弘揚的佛教。

如來說法，總是先說「端正法」——布施、持戒、離欲生天（定），然後對有出世可能的，授以出世法門。由於佛法的重心在出世（出世是勝過世間一般的意思），所以集經者，對於佛的「端正法」，總是略而不詳。古典阿毘曇，還以五戒為首，而後起的阿毘曇，也就不見了。這種以二乘法為本的傾向，宗喀巴大師也不能免，所以他說的共下士法，把「念死」作為入道的要門。其實，不念死，未嘗不能熏修人天善業。這樣的下士道，雖順於厭離的二乘，但不一定順於悲濟的大乘道。對於這，虛大師深入佛乘，獨具隻眼，揭示了如來出世的真實意趣——教導人類，由人生而直趣佛道。所以著重熏修十善正行，不廢世間資生事業，依人乘正行而趣向佛乘，而不以厭離（如念死）為初學的法門。人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法、三乘共法功德而趣入佛道。但由於某些眾生的根性偏狹怯弱，佛（及古德們）這才對於大乘，旁立二乘究竟的方便道；在大乘法中，也旁開由天乘行而入佛乘，由二乘行而入佛乘的方便道。所以從虛大師抉擇開示的全體佛教來說，一切無非成佛的法門。這不但綜貫了五乘共法、三乘共法、大乘不共法的

三階，而且還綜貫了正常道與方便道的一切。圓滿顯示了佛道次第的全貌，導歸於究竟無上的佛地。

從前在香港時，就想依據虛大師的開示，參考宗喀巴的菩提道次，綜合在法藏中的管窺一斑，寫一部簡要的《成佛之道》，綜貫一切佛法，而歸於一乘。這一直到民國四十三年，在臺灣善導寺的共修會中，才由淺而深，編幾句偈頌，一面編，一面講。但為了事緣，特別是大乘部分，非常的簡略。四十六年秋，把過去編的偈頌，修正補寫，為女眾佛學院講說。四十七年冬，再加修正刪補，開始為自己所編的偈頌，寫下簡單的解說。去年底，在善光寺度舊曆年，這才全部脫稿。算起來，已經過六個年頭了！這部二十萬字的《成佛之道》，正在排印流通，所以略說本書的意趣——綜貫一切佛法而向於佛道，以為序。

中華民國四十九年十月序

成佛之道(偈頌)

第一章 歸敬三寶

有海無邊際，世間多憂苦，流轉起還沒，何處是依怙?

積聚皆銷散，崇高必墮落，合會要當離，有生無不死，

國家治還亂，器界成復毀：世間諸可樂，無事可依怙。

鬼神好凶殺，欲天耽諸欲，獨梵依慢住，亦非歸依處。

歸依處處求，求之遍十方，究竟歸依處，三寶最吉祥!

正法以為身，淨慧以為命，智月朗秋空，禮佛兩足尊。

三世佛無量，十方佛亦爾。悲願來濁世，禮佛釋迦文。

智圓悲無極，斷障無餘習，三德等究竟，方便示差別。

丘井空聚落，朽故寂無人，彼岸林泉樂，禮法離欲尊。

正法妙難思，善淨常安樂，依古仙人道，能入於涅槃。

依法以攝僧，和樂淨為本，事和或理和，禮僧眾中尊。

敬僧莫呵僧，亦莫衡量僧，隨佛修行者，住持正法城。

三寶真實德，無漏性清淨。化世真亦俗，佛法得長存。

自誓盡形壽，歸依佛法僧，至心修供養，時念諸勝利。

此歸依最尊，此歸依最勝，不由餘歸依，得樂得安隱。

所說歸依者，信願以為體；歸彼及向彼，依彼得救濟。

若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義。

第二章 聞法趣入

由聞知諸法，由聞遮眾惡，由聞斷無義，由聞得涅槃。

如器受於水，如地植於種，應離三種失，諦聽善思念。

病想醫藥想，殷重療治想，隨聞如說行，佛說法如鏡。

趣入正法者，應親近善士，證教達實性，悲愍巧為說。

觀德莫觀失，隨順莫違逆。佛說滿梵行，學者應尊敬。

離彼三途苦，不生長壽天，佛世生中國，根具離邪見。

生死流轉中，人身最難得。憶梵行勤勇，三事勝諸天。

難得今已得，精勤修法行，莫使入寶山，垂手歎空歸。

聞法而發心，隨機成差別。下求增上生，現樂後亦樂。

中發出離心，涅槃解脫樂。最上菩提心，悲智究竟樂。

依下能起上，依上能攝下；隨機五三異，歸極唯一大。

不滯於中下，亦不棄中下，圓攝向佛乘，不謗於正法。

第三章 五乘共法

正信歸依者，應修於正見，及修於正命，勝進不為難。

所說正見者，人生之正觀。心淨或不淨，利他或損他；

善行不善行，佛子應諦察。有報必由業，微小轉廣大，

能引或能滿，決定或不定，現生或後報，諸業不失壞。

隨業報善惡，五趣常流轉，隨重或隨習，或復隨憶念，
由業往後有，薪盡火相傳。生死常相續，聖者得解脫，
凡聖縛脫異，深信勿疑惑。流轉五趣中，身心多苦迫。
大地獄極熱，近邊遍遊歷，八寒及孤獨，是諸苦中極。
旁生種種異，吞噉驅使苦。餓鬼常饑渴，不淨以為食。
悉由三不善，惡行之所感。人中苦樂雜，升沈之樞紐；
人本誤鬼本，習俗謬相沿。天趣初欲界，色及無色界。
身勝壽亦勝，樂勝定亦勝。諸苦由惡業，樂由善業集。
苦樂隨業盡，修善宜積極。若時能行善，而未作善業，
一旦苦果臨，爾時復何為？求人而得人，修天不生天。
勤修三福行，願生佛陀前。依資具得樂，依施得資具；
故佛為眾生，先讚布施福。施以捨以利，由悲由敬別，
心田事不同，功德分勝劣。施應如法施，勿隨至怖報，
求報及習先，希天要名等。克己以利他，堅忍持淨戒。
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。五戒盡形壽，眾福之所歸。
加行日夜戒，隨順出離者。不殺盜邪淫，不妄語兩舌，
不惡口綺語，離貪瞋邪見。諸善之根本，佛說十善業，
人天善所依，三乘聖法立。欲樂不可著，散亂多眾苦，
依慈住淨戒，修定最為樂。調攝於三事，心一境名定。
漸離於分別，苦樂次第盡。四禪四空處，慈等四無量，
佛說諸定法，次第而修習。布施多雜染，禪定向獨善，
依人向佛道，戒行為宗要。心性怯畏者，佛說應修念。
繫念佛法僧，戒施天功德。如入光明聚，陰暗一時失。

正念彌勒尊，求生彼淨土，法門最希有，近易普及故。

見佛時聞法，何憂於退墮？

第四章 三乘共法

一切行無常，說諸受皆苦；緣此生厭離，向於解脫道。

隨機立三乘，正化於聲聞。解脫道遠離，苦樂之二邊：

順攝樂行者，在家修法行；順攝苦行者，出家作沙門。

此或樂獨住；或樂人間住。或是隨信行；或是隨法行。

雖復種種性，同修出離行。佛說解脫道，四諦與緣起，

甚深諸佛法，由是而顯示。苦集與滅道，是謂四聖諦。

苦者求不得，怨會愛別離，生老與病死，總由五蘊聚。

所謂五蘊者，色受想行識，取識處處住，染著不能離。

此復由六處，取境而生識。或六界和合，世間苦唯爾。

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

業有身語意，善惡及不動。業滅如種習，百千劫不失，

隨業感生死，不出於三界。煩惱貪瞋癡，不善之根本，

癡如醉如迷，瞋重貪過深。佛攝諸煩惱，見愛慢無明。

我我所攝故，死生永相續。苦集相鉤纏，死生從緣起，

佛說十二支，如城如果樹。無明之所覆，愛結之所繫，

有識身相續，相續而不已。緣識有名色，從是有六處，

根境相涉觸，從觸生於受，緣受起於愛，愛增則名取，

因是集後有，生老死相隨。滅應滅於惑，惑滅則苦滅，

解脫於癡愛，現證寂滅樂。能滅苦集者，唯有一乘道。

三學八正道，能入於涅槃。初增上尸羅，心地淨增上，

護心令不犯，別別得解脫。在家五八戒，如前之所說。

出家戒類五：沙彌沙彌尼，比丘比丘尼，及式叉摩那。
於中具足戒，戒法之最勝，殷重所受得，護持莫失壞。
極重戒有四：淫行不與取，殺人大妄語，破失沙門性。
餘戒輕或重，犯者勿覆藏，出罪還清淨，不悔得安樂。
能持於淨戒，三業咸清淨。密護於根門，飲食知節量，
勤修寤瑜伽，依正知而住。知足心遠離，順於解脫乘。
此能淨尸羅，亦是定方便。進修於定學，離五欲五蓋。
不淨及持息，是名二甘露。依此而攝心，攝心得正定。
能發真慧者，佛說有七依。增上慧學者，即出世正見。
佛為阿難說：緣起義甚深；此有故彼有，此生故彼生；
無常空無我，惟世俗假有。此無故彼無，此滅故彼滅；
緣起空寂性，義倍復甚深。此是佛所說，緣起中道義，
不著有無見，正見得解脫。又復正見者，即是四諦慧；
如實知四諦，應斷及應修，惑苦滅應證，由滅得涅槃。
先得法住智，後得涅槃智；依俗契真實，正觀法如是。
正思向於厭，向離欲及滅。正語業及命，淨戒以為性。
始則直其見，次則淨其行；足目兩相成，能達於彼岸。
正勤遍策發，由念得正定，依定起證慧，慧成得解脫。
佛說諸道品，總集三十七，道同隨機異，或是淺深別。
此是聖所行，此是聖所證，三乘諸聖者，一味涅槃城。
通論解脫道，經於種熟脫，修證有遲速，非由利鈍別。
見此正法者，初名須陀洹，三結斷無餘，無量生死息。
二名斯陀含，進薄修斷惑。三名阿那含，離欲不復還。
斷惑究竟者，名曰阿羅漢，畢故不造新，生死更無緣。

此或慧解脫，或是俱解脫。六通及三明，世間上福田。
明淨恒不動，如日處晴空；一切世間行，不染如蓮華。
或不由他覺，從於遠離生，名辟支迦佛，合說為二乘。

第五章 大乘不共法

恥有所不知，恥有所不能，恥有所不淨，迴入於大乘。
不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。
或以信願入，或智或悲入。或依聲聞入，或天或人入。
趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。
眾生有佛性，理性亦行性。初以習成性，次依性成習；
以是待修習，一切佛皆成。發心名菩薩，眾生之上首。
世出世功德，悉由菩薩有。菩薩之所乘，菩提心相應，
慈悲為上首，空慧是方便。依此三要門，善修一切行；
一切行皆入，成佛之一乘。菩薩之學處，十善行為本，
攝為三聚戒，七眾所通行。退失菩提心，嫉慳與瞋慢，
障於利他行，違失大乘戒。總攝菩提道，六度與四攝；
漸入於諸地，圓滿佛功德。身及諸受用，三世一切善，
為利諸眾生，無惜而行施。下士為己施；中士解脫施；
利他一切施，是則名大士。財法無畏施；難施殷勤施。
聞施心歡喜，勝於寂滅樂。或有不應施，自他及所為。
施以捨心勝，常修於意樂。三輪處處著，是施名世間；
三輪空相應，出世波羅蜜。戒斷於損他，普施無所畏。
失戒眾患本，惡趣亦貧困。持戒三善本：增上決定勝；
為他淨尸羅，則入於大乘。受持淨戒者，如護於浮囊。
不輕於毀犯，持犯俱不著。攝護於眾生，菩薩修忍度。

耐怨安受苦，及諦察法忍。瞋他有何益？自他增憂苦。
瞋火燒善根，忍則五德具。施戒及安忍，多為在家說。
廣聚福資糧，是佛色身因。佛說精進度，福智之資糧。
無厭心如海，力盡而不止。推延著世樂，自輕心怯弱。
滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊，練心勿退屈！
怯弱下劣者，希求易行道。佛有勝方便，攝護於初心。
於中殊勝者，往生極樂土，彌陀佛力持，不退於菩提。
不捨現法樂，而向於菩提，藥師大悲願，東方現淨土。
勝解堅固力，歡喜休息力，能修於四力，精進不為難！
三乘諸勝德，悉由定慧生。修習止觀者，應先修習止；
止成觀乃成，次第法如是。依住堪能性，能成所作事。
由滅五過失，勤修八斷行。懈怠為定障，信勤等對治。
正念曾習緣，令心不餘散，明記不忘念，安住而明顯。
聖說是所緣，能淨惑障者，或順於正理，能向於出離。
大乘多修習，念佛與念息。念佛由意念，真佛非像佛；
觀相而持心，善識於方便。念息數隨止，非風非喘氣。
覺了沈與掉，正知不散亂。為斷而作行，切勿隨彼轉。
滅時正直行，斷於功行失。內住亦續住，安住復近住，
調順及寂靜，次最極寂靜，專注於一趣，等持無作行：
聖說止方便，不越九住心。若得輕安樂，是名止成就。
明顯無分別，及妙輕安樂，是道內外共，由觀成差別。
般若波羅蜜，最尊最第一！解脫之所依，諸佛所從出。
現證由修得，修復由思聞；善友及多聞，實為慧所依。
般若本無二，隨機行有別；般若諸經論，於此最親切。

諸佛依二諦，為眾生說法：依俗得真諦，依真得解脫。
世俗假施設，名言識所識。名假受法假，正倒善分別。
自性如何有？是觀順勝義。苦因於惑業，業惑由分別，
分別由戲論，戲論依空滅。諸法因緣生，緣生無性空；
空故不生滅，常住寂靜相。法不自他生，不共不無因；
觀是法空性，一切本不生。我不即是蘊，亦復非離蘊，
不屬不相在，是故知無我。若無有我者，何得有我所？
諸法性尚空，何況於彼我！惑業由分別，分別由於心，
心復依於身，是故先觀身。無我無我所，內外一切離，
盡息諸分別，是為契真實。真實無分別，勿流於邪計！
修習中觀行，無自性分別。以無性正見，觀察及安住。
止觀互相應，善入於寂滅。善哉真般若！善哉真解脫！
依無等聖智，圓滿諸功德！法性本無二，隨機說成異。
了義不了義，智者善抉擇。諸法從緣起，緣起無性空；
空故從緣起，一切法成立。現空中道義，如上之所說。
一切法無性，善入者能入。或五事不具，佛復解深密。
或是無自性，或是自相有。緣起自相有，即虛妄分別。
依識立緣起，因果善成立。心外法非有，心識理非無。
達無境唯識，能入於真實。或以生滅法，縛脫難可立，
畏於無我句，佛又方便攝。甚深如來藏，是善不善因。
無始習所熏，名為阿賴耶。由此有生死，及涅槃證得。
佛說法空性，以為如來藏。真如無差別，勿濫外道見！
方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。
成熟眾生道，佛說以四攝：布施及愛語，利行與同事。

初修菩提心，習行十善業；成就心不退，入於大乘道。

以諸勝解行，廣集二資糧；經一無數劫，證入於聖位。

初住極喜地，生諸如來家，斷除三種結，施德最增勝。

戒德滿清淨，名為離垢地。發光地忍勝，慧火除諸冥。

進滿修覺分，燄慧見無餘。難勝靜慮勝，善達諸諦理。

第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性。

常寂常悲念，勝出於二乘。遠行於滅定，念念能起入；

方便度熾然，二僧祇劫滿。進入不動地，無相無功用，

盡斷三界惑，大願極清淨。以如幻三昧，三有普現身。

善慧無礙解，圓淨一切力。第十法雲地，諸佛光灌頂，

智增澍法雨，長善如大雲。菩薩所修道，三祇歷十地。

頓入與漸入，隨機有差別。三僧祇劫滿，登於妙覺地。

佛身最寂滅，平等無分別。如彼摩尼珠，妙用利群生。

法性所流身，念念現一切：佛事菩薩事，二乘眾生事；

三世盡十方，依正悉無礙。於一現一切，一切入於一。

十力四無畏，十八不共法，大悲三不護，妙智佛功德。

佛住於淨土，十八事圓滿；與諸菩薩眾，受用於法樂。

諸法真實義，及證真實慧，無變異差別，是故無別乘。

佛得不動身，悲願化三有，示淨或示穢，咸令入涅槃。

為除眾疲乏，化作可愛城；終示真實相，故唯一佛乘。

一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。

第一章 歸敬三寶

學佛，就是向佛學習。我們以佛為理想，以佛為師範，不斷的向佛學習，如達到了與佛平等，那就是成佛了。佛是大覺者、大悲者、功德圓滿者、

究竟無上的大聖者，想從薄福無智的生死凡夫，修習到這樣至高無上的佛果，並不太容易。這一定要修學應修的法門，遵循成佛的正道，才能由近而遠，自淺入深，到達成佛的目標。所以發心學佛，應該修習成佛的法門，遵循成佛的正道。成佛的法門、正道，就是「成佛之道」。佛法，為了適應不同的根性，所以有種種道：福德道，智慧道；難行道，易行道；世間道，出世間道；聲聞道，菩薩道……。然究竟說來，並無二道，一切無非成佛的法門，無非是『欲令眾生開、示、悟、入佛（之）知見』，所以說『一道一清淨，一味一解脫』；『方便有多門，歸元無二路』。如長江、大河，從發源地起，有種種溪澗、種種湖泊、種種江河，都匯入而同趣大海一樣。一切法門，無非是成佛之道，所以《阿含經》與《法華經》中，稱佛法為『一乘道』。

三寶，是佛法的總綱。「歸敬三寶」，是進入佛門的初基。三寶的功德，真是無量無邊，不可思議，但如不能歸向三寶，就不能得到，無緣受用，正像不進入公園的大門，就不能領略林園花木的幽勝一樣。所以發心學佛，首先要歸依三寶。

有海無邊際，世間多憂苦，流轉起還沒，何處是依怙?

歸依，要有求歸依的誠心。如人落在大海中，隨波逐浪，四顧茫茫。在這生死邊緣，見到草束浮漚，也會伸手攀援；聽到風響鳥鳴，也會大聲呼救。求救護的心情，懇切萬分，可說唯有此求生的念頭。那時，如有船隻經過，拋下繩索或救生圈來，還不立刻抓住，盡力攀登船隻嗎？求歸依的誠懇，應該如落海者的求生一樣，這才能圓滿成就歸依的勝妙功德。

現在，就以浮沈苦海來譬說。世間以眾生為本，有情識、有生命的眾生，是世間的現存事實，所以佛經稱眾生為「有」。每一眾生，向過去看，一生又一生，無邊無際。在沒有了脫生死以前，未來也還是一生又一生，沒個邊際。眾生的生命流（有），無限延續，如大「海」的茫「無邊際」一樣。現在這一生，不過生命大海中泛起的一個浪頭而已。

從過去到現在，從現在到未來，一世又一世，在這時間推移的過程中，名為「世間」。眾生在世間，苦多樂少，樂盡苦來，實在是「多憂」多「苦」

，所以佛說為：『憂悲惱苦純大苦聚。』充滿憂苦的眾生世間，如海中的漩「流」一樣，「轉」來轉去。忽而上生天上、人間，忽而下墜地獄、傍生、餓鬼——三途。升「起還」要沈「沒」，沈沒又會浮起，轉來轉去，始終轉不出去。這樣的流轉苦海，頭出頭沒，還有比這更可悲可痛的嗎？人類如落在大海中，隨波逐浪，四顧茫茫，還知道求救求護。眾生浮沈生死苦海，怎麼不求救求護，尋求解脫自在，超登彼岸呢！想到這裡，求歸依救護的心情，油然而生，自會懇到迫切起來。然而，「何處是」真歸「依」處？何處是可恃「怙」處呢？總不能亂抓草束浮漚為救生圈呀！

積聚皆銷散，崇高必墮落，合會要當離，有生無不死，國家治還亂，器界成復毀：世間諸可樂，無事可依怙。

有的不知道求歸依，有的求歸依而誤信邪師外道。為什麼不求歸依？死心眼兒迷著了現世的事情，以為極有意義，充滿福樂。等到事到臨頭，從金色夢中醒來時，悲哀失望，再也來不及了！迷戀的現事很多，主要的有六種：

一、財富的「積聚」：有些人以為經濟第一，有了錢什麼也行得通，甚至說『有錢使得鬼推磨』。不知無論富有到什麼程度，財富終歸要「銷」解「散」失的。不要以為這是他們不會經營，過分浪費；財富是個人所不能自主的，所以佛說『五家所共』。逢到大水、大火，遇到盜賊、惡王，還有生了不肖的兒女，財富是轉眼就完了。積聚財富，不但為了經營與保存引起種種憂苦，有時財富更成為苦難的直接原因。明末，李闖入北京，對一般富有的大臣宰官，用夾棍與腦箍來追索金銀；金銀是完了，腿也斷了，腦骨也破了，有的連命也丟了，這就是佛說盜賊與惡王的實例。財富本身，多憂多苦而無法保存，還能說有錢就有辦法嗎？

二、「崇高」的（名位與）權位：這是一般所迷戀的。在位時，叱吒風雲，得心應手，大有一切由我的氣概。然而，崇高「必」然「墮落」。近一些說，慕尼黑時代的希特勒，那還了得！可是等到柏林失陷前夕，也就一籌莫展，只有一死了事。史達林主宰蘇聯三十年，一切榮耀歸於史達林。可是

屍骨未寒，就被他的黨徒清算。在佛教傳記中，頂生王統一四洲，上升忉利天，與帝釋共同治理天宮，但末了墮落人間，不免憂愁而死。那位自稱天地之主，人類之父的天帝，也還是不免墮落驢胎馬腹去。崇高的地位，實在是不足依怙的。

三、親愛眷屬的「合會」：或是父母兒女、夫婦的會合，洋溢著家庭的溫暖。或是學校中的師生、同學，社會上的同事，意氣相投，互相扶助，結成深厚的友情。人是被稱為社會的動物，能有親人益友，共住合作，這是極理想而又安心的事。然而，由親愛的而變為冤家，這姑且不說。不論是怎樣的親愛共住，總「要當」來分「離」的。一旦生離死別到來，拋下父母，丟下妻兒，孤苦悽惶的各奔前程，誰還顧得了誰呢！

四、生存：經驗告訴我們，凡是「有生」的，「無」有「不死」的。死亡的事實，鐵一般的到處都是，可是人類對於自己，總好像是不會死的。生存，一切才有意義，於是為名為利，爭取一切來屬於自己。就是口頭說到要死，而對人對事，還是毫不覺悟。『人生不滿百，常有千歲憂』，這是顛倒的『不死覺』，永生與長生的邪見，都由此而來。然而，你真聽說有不死的嗎？——上面四句，是有名的四非常愒。

五、「國家」的繁榮：國家對於我們，可說是安全的保護者。國家的強盛繁榮，對於國民的安樂與自由，是有密切關係的。因此，有的以為只要國家強盛，我們便有了著落。可是國家的強盛，不一定等於自己（自己的家）的安樂。不但政治上的派系起伏不完全以是否忠於國家為標準，而國家一直在一治一亂的流轉中，「治」平而「還」為紛「亂」。中外歷史，是無可置疑的實證。所以，以國家為唯一依怙，是不正確、不安全的。

六、社會進步：有的以為人是社會的動物，社會的文明一直在進步中，這就是人生的真正意義；何必為個己著想，求覓空虛的歸依？這是見群體而不見個己的偏見！社會文化的進步，姑且看作人生的真正意義。然人類社會的活動，依於所住的「器界」（我們住的世界——地球），是不能離開這一據點的（即使轉移到另一世界，也還是一樣）。但器世界是在凝「成」而「

復毀」壞、壞了又成立的流轉過程中。請設想一下：地球一旦壞了，那時的人類文明——人生的真正意義何在？以社會進步為人生真正意義的人物，才是真正空虛的幻想者！

總之，一般人不能引發求歸依的熱心，是由於迷惑了眼前的短暫意義，在人「世間諸」般「可樂」事上，生起錯覺。經上面一一的論究，證明了這些，「無」有一「事」是真正「可依怙」的。一切都是非常非樂，那什麼才是可歸依處呢？

鬼神好凶殺，欲天耽諸欲，獨梵依慢住，亦非歸依處。

知道求歸依了，可是又每為外道邪宗所誤。歸依的對象，不但是依賴他，也是以他為典型而效法他。就是沒有這種自覺的心境，也是會受熏染的，所以這是不能不謹慎的。歸依的宗教對象，形形色色，現在略說三類，從他們的缺點中，說明他不是真正的可歸依處。

一、「鬼神」：照中國的說法，天神、地祇、人（死為）鬼；人死而有功德的，也成為神。這是各式各樣的，風神、雨神、山神、水神、土地神、五穀神……，山精木怪，魑魅魍魎，《易經》所說的『精氣為物（即魅），遊魂（指無人祭祀的孤魂）為變』，都是。據佛經說：鬼是餓鬼；神是四大王眾天所統攝的，主要是夜叉、羅剎、那伽（龍）、摩睺羅伽（蟒神）、迦樓羅（金翅鳥）等，或是大力鬼王，或是高等畜生。還有基督教所傳的魔鬼（大龍、蛇），鬼靈，生著翅膀的天使等。這些鬼神，確有一些功德，有一些神力，也有向善而為高級天服役的。在某種情形下，確能給人以多少助力，所以常為人所崇拜——懇求賜福，求他驅逐邪惡，或者請求不要傷害。然鬼神都充滿煩惱，他們的德性，有時還不及人類；特別是瞋恚成性，嗜「好凶殺」傷害。他們所要人類供給的，是犧牲——血肉，甚至要求以人為犧牲。如人而不恭敬供養，或者冒犯了他，就會用殘酷的殺害來報復——狂風、大雨、冰雹、瘟疫等。這等於人間的黑社會、惡勢力，在你不幸時，也許會拔刀相助、慷慨解囊。可是你可不能得罪他，或者使你就此落入罪惡淵藪。從前，大勇法師在北平，想去西藏學密宗，依照密宗規例，請得一護法神，據

說是廣濟寺的狐仙。狐仙來護法了，卻反對大勇法師去西藏；要去，他就非搗亂不可。真的是來時容易去時難，費了好大力量，才把他趕走。俗語說『引狼入室』、『引鬼入門』，鬼神的崇拜者，每每為了得罪鬼神，弄得家敗人亡，這真是何苦呢！孔子到底是人類的偉人，他的『敬鬼神而遠之』，不失為聰明的辦法！

二、「欲天」：欲是物質的五欲（微妙的色聲香味觸）、男女的性欲。天是光明的意思，即一般的天、帝。在這三界中，欲界共有六天，最下是統攝八部鬼神的四大王眾天，向上是忉利天（三十三天）、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。這六天，同有物質的貪欲、男女的淫欲，所以稱為欲天。欲天中，與人類關係最切的，要算忉利天王釋提桓因——帝釋了。他崇尚和平，愛好道德，希望人類進步。雖為了天國的統治，偶爾也發動戰爭，但寬恕敵人，以不殺為主。他成為多神王國的大帝，通過鬼神而統治人間，天女圍繞，與中國傳說的玉皇大帝相近。比起鬼神來，欲天當然高尚得多，毛病就出在迷戀「耽」著「諸」般「欲」事上。在物欲與性欲的享受中，不免驕奢淫佚，沈醉於糜爛的生活，而智慧與德性的精神生活，反而會退落下來。從前，帝釋曾請佛說法，可是回去不久，連佛說的是什麼也忘記了。『欲為苦本』，這種物欲享受而容易墮落的諸天，自身不保，還需要求歸依呢！

三、「獨梵」：欲界以上，叫做色界。色界分四禪，初禪又分三天——梵眾天，梵輔天，大梵天。梵是清淨的意思，與聖潔的含義相近。梵眾天，如人民；梵輔天，如官吏；大梵天，如獨一無二的帝王，所以稱為獨梵。梵天是非常清淨的，沒有淫欲，也不再貪戀世俗的物欲。德行方面，慈悲博愛的精神，非常高尚。這在一般宗教中，可說是佼佼者了！據佛經說：大梵天出現，還沒有臣民，也還沒有欲界——地球等住處。大梵天想有天地，欲界也就漸漸凝成了；想有人，人也恰好出生了。由於大梵天心「依」憍「慢」而「住」，不免引生狂謬的知見，以為天地由他而創造，人類由他而出生。他生存一較長的時間——一劫半，便向他的臣民宣說：自己是常住不變，無始無終。印度的大梵天，與基督教的耶和華相合。梵王的淨行（克制世俗的

情欲）與慈愛精神，原是可稱讚的，可惜狂慢的邪說、奴視一切，成為信我者生、不信我者滅亡的大獨裁者。一神教的邪毒，泛濫世界，成為罪惡的一大根源。試想：如不是誇大狂、增上慢，這位流轉生死苦海的大梵天王或耶和華，憑什麼說創造萬有呢？憑什麼說常住而無始無終呢？

梵天以上，還有二、三、四禪天，以上還有無色界天。但與人類沒有什麼接觸，只是極少數人能信受奉行，不能成為社會共信的宗教，所以也就不說了。一般的宗教，不外乎鬼神、多神教的大神、一神教。如上所說，都是不離煩惱、不出生死，都還是自救不暇的苦惱眾生，所以說「亦非歸依處」。

歸依處處求，求之遍十方，究竟歸依處，三寶最吉祥！

人們感到生死的苦迫，想尋求「歸依」，「處處」去「求」，雖然「求之」不息，「遍十方」——四方，四維，上下——都求過了，卻盡是些鬼神，鬼神王國的大神，創造神，都不是真正的歸依處。這才知道，「究竟」的真「歸依處」，唯有佛教的「三寶」。佛、法、僧三者，都是希有難得的、價值無上的、妙用無比的，所以都稱之為寶。歸依三寶，使我們化凶為吉，化難成祥，離惡向善，轉黑暗為光明，離苦痛得安樂。這一切吉祥事，都能夠成就，所以說「最」為「吉祥」。

一切都值不得歸依，唯有三寶才是真歸依處，這不是自讚毀他，而是從事實與理由兩方面得來的結論。事實是：釋迦佛成佛不久，創造神梵天王，從天上下來，懇請如來說法。他覺得，他對於他的兒女（自以為是他的兒女），實在是毫無辦法了。釋迦佛答允了他，這才大轉法輪，救度人類。梵天王也就作了佛的弟子，得到了離欲的聖果。還有，過去世中，與玉皇大帝神格相近的帝釋天，自己知道快死了。不幸的是，死後要墮落豬胎中。他憂愁苦惱，去請大梵天王、大自在天等設法；甚至天南地北、山中水邊，到處去請問鬼神與外道仙人，結果是一切徒然。末了，他遇到佛陀，聽佛說法，這才救免了豬胎的厄運，還生天國。多神教的大神，與一神教的創造神，都非歸依佛不可。『歸依處處求，求之遍十方』，正是帝釋天的親身經歷。至於理由，下面將分別讚歎三寶功德，說明三寶功德的究竟，所以真是眾生的歸依

處。

正法以為身，淨慧以為命，智月朗秋空，禮佛兩足尊。

先論讚佛寶功德。佛是梵語，意思是覺者。佛所覺證的，是「正法」，正法也可譯為妙法。法是可軌可則的，不變不失的，所以正法是中正而不偏邪的，微妙而非淺顯的真理；這是有永久性、普遍性的絕對真理。圓滿覺證了正法，才名為佛，所以佛是「以」正法「為身」的，名為法身，也就是絕對真理的具體顯現者。

佛為什麼能圓滿覺證呢？因為佛有無漏（離一切煩惱雜染）的清「淨」智「慧」。智慧最清淨，所覺證的正法也就最清淨，所以稱為『最清淨法界』（法界即法身）。正法是無往而不在的，迷了並不損減，覺證了也沒有增多。有淨慧才能證覺清淨的正法，所以佛「以」淨慧「為命」，稱為慧命。

法身與慧命的統一，就是佛。現在舉譬喻說：佛的「智」慧，如明「月」一樣；淨慧的體證正法，如明月的「朗」照「秋」夜的晴「空」一樣。如沒有雲翳，月光皎潔；蔚藍色的虛空，在月光中也分外清淨。這是說：清淨覺照的佛智徹底證覺正法，正法也究竟清淨顯現於淨慧之中。經上說『菩薩清涼月，遊於畢竟空』，菩薩尚且如此，何況是佛呢！

法身與慧命，到達徹底圓滿，這是值得眾生歸敬的。「禮」是敬禮，如禮拜問訊是身禮，讚歎功德是語禮，虔信恭敬是意禮。要這樣的三業禮敬，來表示我們對於「佛」的歸信。「兩足尊」是讚歎佛的，有二種解說：一、兩足就是人類，佛為人類中的最尊勝者，所以名兩足尊；如經說『正覺兩足尊，生馬四足勝』。二、兩足是福德與智慧的圓滿。有大福德與大智慧的，不但是佛，大菩薩等也都是如此的。但在福德與智慧圓滿的聖者中，佛是最尊最勝的，所以名兩足尊。

三世佛無量，十方佛亦爾。悲願來濁世，禮佛釋迦文。

佛是大覺聖者的通稱，誰能圓滿的覺證了正法，誰就是佛。所以發心學佛的人多，成佛的也多。從時間上說：過去世、現在世、未來世——「三世」出現的「佛」，是「無量」的。現在是釋迦牟尼佛；向上推，過去是迦葉佛、

拘那含牟尼佛、尸棄佛、毘婆尸佛等；未來是彌勒佛、樓至佛等。過去佛無量無數，未來佛也如此。如從空間上說：東、南、西、北，東南、西南、東北、西北，上、下——「十方」世界的「佛」，「亦爾」——也是這樣的。十方的世界無量，佛也無量，如東方現有不動佛、藥師佛，西方現有阿彌陀佛等。學佛的歸依三寶，應歸敬三世十方一切佛。

然從這個世界的我們來說，有一位是應該特別歸敬的，那就是本師釋迦牟尼佛。釋迦佛在菩薩因中，本著救苦救難的大「悲」心，忍苦忍難的大「願」力，不願往生淨土，發願在穢土修行成佛，因為穢土眾生太苦了，需要救濟太迫切了！『我不入地獄，誰入地獄』的偉大精神，由釋迦佛完滿實踐出來。他「來」五「濁」惡「世」的此土成佛，便是為了救護我們，不遺棄我們這些苦惱眾生。過去二千五百年左右，釋迦佛誕生於印度，經出家、修行、成佛的歷程，然後我們這個充滿罪惡的黑暗世界，有了佛法的光明。這一世界的佛教，由釋迦牟尼佛而來；對我們來說，真是恩德無窮！釋迦佛的偉大，不但為我們所尊敬讚歎，十方諸佛也異口同聲的讚歎呢！如經上說：『彼諸佛等，亦稱讚我（釋迦牟尼）不可思議功德。』所以，我們在歸敬十方三世佛而後，應特別敬「禮」本師「佛」——「釋迦文」。釋迦文，即釋迦牟尼的異譯。這等於歸依僧是歸依一切僧，但對自己的歸依師，有著更大的恩德一樣。

智圓悲無極，斷障無餘習，三德等究竟，方便示差別。

再依古代聖者的讚佛法，以三德來讚佛。佛的「智」慧，究竟「圓」滿，不但覺了一切法的本性，也覺察一切法的特性、形態、作用、關係等；覺了現在，也覺了過去、未來。從種種方面，覺了一切法的種種相，所以佛名一切種智。眾生的苦痛，不能解決，無非是愚昧作怪。佛的智慧圓滿，所以不但自己解脫，也能以無量的方便善巧（智慧的妙用）來解脫眾生。這是讚佛的智德圓滿。佛陀救苦的大「悲」心，不限於一人、一事、一族、一地區、一世界，而遍為一切世界、一切眾生、一切苦難而發心。悲心的深切，徹骨徹髓，真是「無」所不用其「極」。因位菩薩，如觀音、地藏等，已經是大悲大願到了不得，何況佛果呢！這是讚佛的恩德圓滿。有的智慧高而悲心薄

；有的重悲愛而不重智慧；有的悲智並重，但由於內心的煩惱雜染還不能徹底清淨，所以算不得究竟。唯有如來，「斷」盡一切煩惱——理障、事「障」，甚至「無」有絲毫「餘習」。這是讚佛的斷德圓滿。什麼叫餘習？就是無始以來，久習煩惱的慣習性。佛弟子阿羅漢，煩惱都斷了，習氣還有餘留的。所以有的還要罵人（罵慣了，脫口而出，連自己都不覺得），有的還會蹦蹦跳跳，有的還是堅執己見。唯有佛，才能將煩惱與餘習完全斷盡，這才是最清淨、最聖潔！基督教徒，每說耶和華是聖潔的。其實，他動不動就發怒，殺人千千萬萬，甚至用洪水來淹沒地球，幾乎連人類和動物都斷了種。狂慢凶狠到這步田地，還能說聖潔嗎？我們歸信佛，不是迷信，也不是為了與佛有什麼同族等關係。佛教徒是：誰能圓滿一切功德，我們就歸敬誰。真能究竟圓滿一切功德的，唯有佛，所以我們要歸依他，不歸依外道的天神。

智德、恩德、斷德——「三德」，一切佛都是平「等」的，都是「究竟」圓滿的。不能說甲佛願力大、乙佛願力小；或者說乙佛智慧高、神力大，丙佛要小些。因為如佛與佛之間，有大小、多少的差別，便有不圓滿的，不圓滿的就不能稱為佛，所以『佛佛道同』、『佛佛平等』。但從經典看來，佛的色身有大小，壽命有長短，國土有淨穢，弟子有多少，正法住世也不一致。要知道，這是佛的「方便示」現，為了適應眾生的根機，才有這種種「差別」。並非佛的真實功德不同，切勿妄生分別！——上來讚歎佛寶功德。

丘井空聚落，朽故寂無人，彼岸林泉樂，禮法離欲尊。

這是讚歎法寶的功德。上二句，含著兩個譬喻，要分別解說。「丘井」，是枯井。有人在曠野散步，一不小心，落在枯井裡。虧得一手攀住井裡的枯藤，這才不致落到井底。井底有四條毒蛇，張口吐舌的望著他。一隻老鼠，正在咬那枯藤，說不定就會斷下來。在這危急的情況下，仰頭見藤上有蜂蜜，他伸舌去舐那蜂蜜，便什麼都忘了！甚至蜂群的飛來螫人，他也在甜蜜的享受中忽略了。這是說：眾生在生死曠野裡，由於業力，感到了五蘊身。枯藤，是命根。老鼠的咬那枯藤，如無常的侵逼，一息一息的過去，命根快就會斷了。無論是丘井、枯藤、鼠咬，都譬說無常的苦迫，所以說「朽故」。四蛇，是四大。四大不調和，就會生病而致人於死，如毒蛇的傷人。蜂蜜，

如五欲的快樂。人在生死無常的苦迫中，享受些少的欲樂，便忘記了。不顧蜂群的來螫，如對於五欲而來的苦果，也不管。生死大苦，都不能使眾生警覺，真是愚癡極了！

「空聚落」，是無人的村莊，所以說「寂無人」。有人想逃避國王的罪罰，路過一無人的村莊。他想住下來，過一宿再走。忽聽見天人說：走呀！這是盜賊來往地帶，如遇見盜賊，怕會喪身失命呢！這是說：有人想脫離魔王的控制，修學佛法，有的在六根門頭失敗了。空村，如六根。六根——見聞覺知，一般以為是內有自我，而實是沒有自我（無人）可得。此無我的六根，觸對六塵境界，引起有漏的六識，如盜賊。六識遊歷六根，不應該貪的起貪，不應該瞋的起瞋，種種煩惱，劫奪功德法財，有的因此而墮落惡道。所以，想出離三界的魔王統治，修學佛法，就不應該為六根所欺誑；應該向前進行，到達安全的境界。

上面說起的逃難的，離開盜賊往來的空村，前進到國境邊沿，為大河擋住了去路，而追捕的人，卻快要追來。那時，他望見大河「彼岸」——不屬國王的境界，有園「林」流「泉」，真是又安全，又快「樂」。他就不顧一切，游過大河，這才離了死亡的恐怖，真的可以休息了。這譬喻說：學佛法的，不受六根的誑惑，渡過生死大河，這才越出魔王境界，到涅槃彼岸，可以享受不生不滅的寂滅樂，到達了大休息的境地。

上面從『諸行無常』，『諸法無我』，說到『涅槃寂滅』——這是三法印，是佛法的三大真理。而涅槃又是通過無常、無我而實現的，為一切聖者的究竟歸宿，這就是我們要歸依「禮」敬的「法」寶。如世俗修習禪定的，也能出離一部分的煩惱——欲，但三乘聖者，由慧而得涅槃，才是究竟離欲。在一切離欲中，涅槃為最尊最勝，所以說「離欲尊」。

正法妙難思，善淨常安樂，依古仙人道，能入於涅槃。

涅槃，為一切聖者、一切學佛者的歸依處。由於證入的程度不同，有有餘涅槃、無餘涅槃、大般涅槃等差別。實則，涅槃就是「正法」。正法是自證的境地，微「妙」得「難」以「思」議，所以說『如人飲水，冷暖自知』。

今依經論的方便開示，略加說明。一、正法是「善」：這是勝義的絕對完善。二、是「淨」：由於正法不是煩惱等雜染所能污的，也不是煩惱雜染等所能緣起的，所以名為清淨。三、是「常」：正法是超越時間性的，不生不滅，本來如此。四、是「安樂」：這是沒有生老病死、憂悲苦惱的，是離繫的絕對樂。總之，正法不可思議，功德也不可思議。

從智慧的境界說，名為正法；如從智慧證入正法而得真自由來說，名為涅槃；所以，正法就是涅槃。只要「依」著往「古」——過去諸佛大「仙人」的正「道」，就「能」證「入於涅槃」的解脫。說到古仙人道，《阿含經》與《楞伽經》等，都曾說到。因為正法是本來如此的；能入涅槃的修行正道，也是本來如此的。過去一切佛，無不經歷此正道而得入涅槃；這不是釋迦佛所造作的，是古佛的常道，所以名為古道。——上來讚歎法寶功德。

依法以攝僧，和樂淨為本，事和或理和，禮僧眾中尊。

釋迦佛成佛說法，就有好多人隨佛出家，佛就把他們組織為僧伽——或簡譯為僧。僧是群眾，是有組織有紀律的集團，所以古人義譯為『和合眾』。佛憑什麼來集結僧眾呢？不是憑自己的才能，所以佛說『我不攝受眾』。佛是「依法以攝」受他們，使之成為「僧」伽的。法，是人生的正道，究竟的涅槃；佛是以此法來感召大眾，讓大眾為這人生大事而集合攏來。法也是律法制度，就是契合於人生正道的規制；佛是本著這自他共處的完善法則，制為規章法度來組織大眾的。

依法而組合的僧眾，以「和樂淨」三者「為」根「本」的特色。一、和合：這又有「事和或理和」二種。事和又分為六，名為六和。1.見和同解：大眾有一致的見解，這是思想的統一。2.戒和同遵：大眾奉行同一的戒律，這是規制的共同。3.利和同均：大眾過著同樣的生活受用，這是經濟的均衡。思想、規制、經濟的和同，為佛教僧團的實質。能這樣，那表現於身心的活動，彼此間一定是：4.身和共住；5.語和無諍；6.意和同悅了。此六和，是出家僧眾所應該一致奉行的。還有理和，是佛弟子證到的真理——法或涅槃，內容是彼此完全一致，所以說『心心相印』，『與諸佛一鼻孔出氣』。這

是聖者所特有的，而且是通於在家出家的。單是事和，是世俗僧；理和是勝義僧。不過，釋迦佛在這五濁惡世，依法攝僧，成為住持佛教的中心力量，卻是著重事和。二、安樂：僧眾在這事和（或理和）的集團中，大眾都能身心安樂，精進修行。三、清淨：在和樂的集團中，互相勉勵，互相警策；如有了罪惡，也能迅速的懺悔清淨，僧團才能做到健全。佛制的僧伽，原來是這樣完善的集團。

從自修到身心清淨來說，僧伽是使我們得安樂得清淨的殊勝因緣，是陶賢鑄聖的大冶洪爐。從利他的弘揚佛法來說，僧伽是推動佛法的集體力量。僧伽為三寶之一，佛弟子應歸依敬「禮僧」伽。宗教的大眾集團，本不限於佛教，如印度的六師沙門團，都是有僧眾的。但在各教的僧「眾中」，奉行佛法的僧伽，最為「尊」勝，所以稱讚為眾中尊。

敬僧莫呵僧，亦莫衡量僧，隨佛修行者，住持正法城。

僧寶為歸依的對象，所以特為在家的信眾，說此一頌。在家的信眾們，應該尊「敬僧」伽：或是內心的誠敬，或是語言文字的讚歎，或是身體的禮拜。稟承僧眾的意思，為比丘僧服務；隨僧眾所需要的，隨分隨力，以衣服、飲食、醫藥、床敷、日用品來供養。對於僧眾，千切不可生輕慢心。近代中國，信佛信法、敬佛敬法的還有，而信敬僧伽的實在太少。或是但敬歸依師，或是敬一、二人，三寶的歸敬不具足，難怪佛法的希有功德，不易生長起來。

僧眾這麼多，當然『龍蛇混雜』，有聖僧，也有凡僧；有持戒清淨的，也有毀戒不淨的。在家弟子們，如見有不清淨的、不合法的，應承認：這是出家人的『僧事』，自有僧伽依照一定的規律去處理。切「莫」隨便「呵」毀「僧」伽全體，或者呵毀一人或少數人。真誠護法的信眾，可以向僧伽提出意見；處理的責權，還是屬於僧伽。依佛制，沒有逐出僧團以前，犯了罪，國法也不能隨便處罰。遇有諍執，國王也只能依律來表決，不能以自己的意見來決定。否則，只有造作毀辱僧伽的重罪，或反而增加僧眾的諍執。

還有，凡是出了家的，就成為僧伽的一員。你不要多生分別：年高或者年少，男眾或者女眾，博學或者淺學，精進或者放逸，持戒或者犯戒，老鄉或者外籍。凡是僧伽的成員，都應尊重恭敬，一律布施。因為僧伽猶如大海，有大龍也有魚蝦，有藻苔也有珍寶；大海是不加簡別，一樣含容的。然世間儘多是這種人，或重持戒的，或重禪定的，或重念誦的，或重威儀的，或重義學的，就此妄生分別，說長說短，某優某劣，擁護誰反對誰。信眾們！切「莫」心不平等，「衡量僧」伽！僧眾的功德，不是一般所能認識的。例如一般的偏重老年，輕視少年；不知『生年上座』只是皮皺髮白，只是六根衰朽，想貪著受用而不能，與佛法功德有什麼關係呢！

信眾對於僧眾，應該信仰：凡是出家而屬於僧伽的，雖程度千差萬別，但同樣是「隨佛修行者」。只要有出家眾，就會有寺院、有聖像、有經書，就有三寶可尊敬。佛法，始終是由於出家僧而延續下來的。所以分別起來，不免有高下、優劣、凡聖的差別；而總合起來，卻成為一有力的僧團，「住持」如來的「正法」，堅固得金「城」湯池一般，不為天魔外道所破壞。大家不妨反省：自己對於佛法的最初起信，或最初引起興趣，不一定都是賢聖吧！所以說，破戒比丘而服袈裟的，還是人天福田。真誠的在家信眾，應特別尊敬僧伽（團體），愛護僧伽，從旁助成僧團的和樂清淨；切不可呵毀嫌責，或以權力來從中鬥爭。佛世，僧伽發生了諍執，連佛的話也不肯聽，分成二部。佛對信眾們說：這都是僧，都應該供養。所以，『如破金杖為二分，二俱是金』，實可為在家信眾的座右銘。——上來讚歎僧寶功德。

三寶真實德，無漏性清淨。化世真亦俗，佛法得長存。

三寶，是我們的歸敬對象，在一切宗教的教主、教理、教徒中，三寶是最圓滿、最清淨的。然佛像與僧眾，不一定能符合這一意義吧！這應該知道：如現在，佛是或玉，或石，或金，或銅，或木雕，或土塑，或紙畫的佛像；法是三藏經典，或古今大德的法義；僧是出家眾。這稱為住持三寶，是佛滅後，佛教流傳於世間時的三寶。恭敬供養，依此而歸向於真實的三寶。又如釋迦佛出世時，釋迦佛是佛寶；佛所開示的教說——四諦、緣起、涅槃等是法寶；隨佛出家的凡眾聖眾，是僧寶。這是化相三寶，是佛出人間教化時

，以此三相為三寶。恭敬供養，依此而歸向十方一切佛、正法、一切賢聖僧。化相與住持三寶，都是佛教在世間的具體形相；以此為歸依對象，從而更深入一層。

論究到真實的歸依處，是「三寶」的「真實」功「德」，這在古來，又有好多分別，現在略說二類。一、佛的無漏功德是佛寶——依聲聞來說，是五分法身；依大乘說，是無上（四智）菩提所攝的一切無漏功德。正法或涅槃，是法寶。有學無學的無漏功德是僧寶——依聲聞乘說，即是四雙八輩的無漏功德；依大乘說，是菩薩，攝得聲聞、辟支佛的無漏功德。二、大乘教所說究竟圓滿所顯的最清淨法界（攝得體相業用），是佛寶。少分顯現清淨法界的，是僧寶。遍十法界而不增不減、無二無別的法界（或名真如、實相等），是法寶。平常所說的一體三寶、理體三寶、常住三寶，都不過此一意義的不同解說。所以，三寶的真實功德——真實的三寶，是「無漏」的，是不與煩惱雜染相應的，也不為煩惱雜染緣起的。又是「性清淨」的：無漏的有為功德，稱為清淨；無為功德，不但是離垢清淨，在雜染中，也還是本性清淨的。無漏而性淨的三寶，才是真正的歸依處。

不過，從佛法「化」導「世」間、利益眾生來說，不但應該歸敬於「真」實的三寶功德，「亦」應歸敬於世「俗」事相的住持三寶（佛世為化相三寶）。因為，但歸依世俗，自不免流於形式的崇拜；而專重勝義（真實），也不免過於高深，不是一般所能明了。所以必須歸依現實事相的住持三寶，依此進向真實的三寶。佛教的重視『像教』，其理由就在此。住持三寶為事象的，從此表顯真實三寶的功德，這才能淺深由之，事理無礙，「佛法」才能「得長存」世間，為一切眾生作救護、作福田。

自誓盡形壽，歸依佛法僧，至心修供養，時念諸勝利。

佛法僧三寶，是沒有污染的，具足功德的，所以是真正的歸依處。受歸依的，先要懇切懺悔，生恭敬心、清淨心。長跪合掌，在歸依本師前，依師長教，「自」己立下「誓」願說：『我弟子某某，「盡形壽」，「歸依佛」，兩足尊；盡形壽，歸依「法」，離欲尊；盡形壽，歸依「僧」，眾中尊（

三說）。願大德憶持，慈悲護念，我是優婆塞。我從今者乃至命終，護生。歸依佛竟，歸依法竟，歸依僧竟。（三說）』（依《大名經》及律說）。凡發願受持歸依的，那怕是生死關頭，也不能中途變悔。就是說笑，也不可說我不信三寶，或者說我不是三寶弟子。如歸依而又棄捨，生生世世，受苦無窮。所以，要切記『盡形壽歸依』的誓言。

歸依了三寶，應該以「至」誠「心」來「修供養」。對於佛像（佛塔）、經典、僧眾，即使是不大莊嚴（例如佛像的工巧不妙），不大清淨，也不可輕慢，要一律生尊敬心。供養佛，如禮拜、讚歎、右繞，及供奉香、華、伎樂、燈明、幢、幡、寶蓋等莊嚴具。供養法，如書寫、印刻，或者莊嚴經典，以香、華等來供養。供養僧，是衣服、飲食、坐臥具、醫藥、日用雜物，但必須佛法所認為清淨的（僧眾可以用的），切勿供養不如法的物品。至於最上的供養，沒有比依從如來的法教、聽從僧眾的指導而切實奉行的了！

我國的佛教徒，都修早晚課誦，時間比較長；對在家事務忙的信徒，多少有些不適合。最好，依印度舊法，日三時、夜三時——六時修行；次數不妨多，時間不妨短些。修三歸依「時」，要憶「念」歸依三寶的「諸」般「勝利」——功德。如一、成為佛弟子；二、是受戒的基礎；三、減輕業障；四、能積集廣大福德；五、不墮惡趣；六、人與非人，都不能嬈亂；七、一切好事，都會成功；八、能成佛道。如能時時憶念歸依三寶的種種功德而修習，那對於修學佛道、成就信心、獲得希有功德，是非常容易成就的。

此歸依最尊，此歸依最勝，不由餘歸依，得樂得安隱。

依上面所說，「此歸依」三寶，在一切歸依中，「最尊」、「最勝」。如有求歸依的真誠，那當然非歸依佛教的三寶不可了！不要邪正不分，以為歸依什麼宗教都一樣！其他宗教的教主、教法、教徒，沒有能究竟離染污的，也沒有具足功德的；自救不了，怎能為他人作歸依處呢？所以，即使歸依外道，也決「不」會「由」其「餘」的「歸依」，而能「得」到有為功德的安「樂」，「得」到無為功德的「安隱」。安隱，就是安穩，指涅槃的究竟常樂而說。

所說歸依者，信願以為體；歸彼及向彼，依彼得救濟。

歸依的要求，歸依的對象，歸依的儀式，都已經說過了。但「所說」的「歸依」，到底是什麼呢？這是深切的「信」順，信得這確是真歸依處，的確是能因之而得種種功德的。知道三寶有這樣的功德，就立「願」做一佛弟子，信受奉行，懇求三寶威德的加持攝受。歸依，就是「以」此信願「為體」性的。所以受了歸依，就要將自己的身心，「歸」屬「彼」三寶，不再屬於天魔外道了。隨時隨地，都要傾「向彼」三寶，投向三寶的懷抱。例如迷了路的小孩，在十字街頭亂闖，車馬那麼多，不但迷路，而且隨時有被傷害的危險。正在危急時，忽見母親在他的前面，那時，他投向母親的懷抱，歸屬於母親而得到平安了。歸依三寶的心情，也應該這樣。能這樣，就能「依彼」三寶的威德，「得」到「救濟」。在梵語中，歸依是含有救濟意義的。所以，三寶的功德威力，能加持受歸依的，攝導受歸依的，使他能達到離苦常樂的境地。總之，從能歸依者說，歸依是立定信願，懇求三寶的攝受救濟。從所歸依的三寶說，不思議的功德威力，加持受歸依的，引攝眾生，邁向至善的境地。

若人自歸命，自力自依止，是人則能契，歸依真實義。

一般說來，歸依是信仰，希願領受外來的助力，從他力而得到救濟。一般他力宗教，都是這樣的。然佛法不只如此，而更有不共外道的地方。佛在涅槃會上，最後教誡弟子說：『自依止，法依止，不餘依止。』這是要弟子們依仗自力，要自己依著正法去修學，切莫依賴別的力量。這正如《楞嚴經》中阿難說的『自我從佛發心出家，恃佛威神，常自思惟，無勞我修，將謂如來惠我三昧，不知身心本不相代』，一切還得靠自己去修習。所以歸依的深義，是歸向自己（自心、自性）——自己有佛性，自己能成佛；自己身心的當體，就是正法涅槃；自己依法修持，自身與僧伽為一體。佛法僧三寶，都不離自身，都是自己身心所能成就顯現的。從表面看來，歸依是信賴他力的攝受加持；而從深處看，這只是增上緣，實是激發自己身心，願其實現。所以說：「若人自」己「歸命」（命是身心的總和，歸命是奉獻身命於三寶），能依「自力」，「自」己「依止」自己而修正法，而不是阿難那樣的，以

為『恃佛威神，無勞我修』，那麼「是人」也就「能契」合於「歸依」的「真實義」了。

卷002

第二章 聞法趣入

上來歸依三寶。歸依以後，應該『多聞正法』，這才能趣入佛道。有以為：佛法在乎修行，聽法有什麼用？豈不見楞嚴會上，阿難尊者『一向多聞，未全道力』，不能免脫摩登伽女之難嗎？不知道阿難尊者問題在『一向多聞』，而並不是聞。一切聖典，都說修學佛法，非聞法不可。如什麼都不聞，怎麼會知道了生脫死？怎麼知道有極樂世界、阿彌陀佛？怎麼知道有向上一著？怎麼知道這是佛教正法？如一切都不聽不聞，連歸依三寶也不會呢！

由聞知諸法，由聞遮眾惡，由聞斷無義，由聞得涅槃。

這是聖典中讚歎聞法功德頌，可說佛法中一切功德，都由聞法而來。說到『聞法』，龍樹菩薩說由三處聞：一、從佛聞法；二、從佛弟子聞法；三、從經典聞法。從佛及弟子聞法，是親聞語言的開示，所以經上說：『此方真教體，清淨在音聞。』不過釋迦如來涅槃以後，我們只能從佛弟子聞法了。雖然十方諸佛——東方藥師、西方彌陀佛等現在說法，但對於此時此地的我們，除非已經聞法修行到相當程度，是不可能親聆佛說的。從經典聞法，就是自己『以古為師』，從閱讀經論中去了解佛法。所以，從佛弟子聞法，或者閱讀經教，都稱為聞法；學佛法，就從此下手。

多聞正法，略說有四類功德：一、「由」於聽「聞」正法，能「知」道「諸法」。什麼是諸法？如善法惡法、有漏法無漏法等。聽了，才知道這一切，知道應該修集，或者應該捨棄。又，法是合法的意義——善；聽了佛法，就知種種善法，可以依著去修學。二、「由」於聽「聞」正法，能「遮」止「眾惡」——或是內心的惡念，或是見於身、語的惡行。如聽聞了正法，知道什麼是惡的，有什麼惡果，就能將惡心息下來，遮止惡心的現起。三、

「由」於聽「聞」正法，能制「斷」種種「無」意「義」事。有些外道，雖有求解脫心，卻誤入歧途，修種種苦行——不食、不臥、裸形等，以為修這些苦行，可以得道。他們自己修苦行，也以苦行來教導學眾。這些苦行，佛名之為無義，就是毫無意義的，自找苦吃的愚癡事。聽聞了佛說的正法，自然就遠離這些苦行，正道修行，不落外道窠臼了！四、「由」於聽「聞」正法，如法修行，能「得涅槃」解脫。這樣，佛法的一切功德，不是都由聽聞而能得到嗎？

如器受於水，如地植於種，應離三種失，諦聽善思念。

佛在開示正法時，總是告誡聽眾說：『諦聽諦聽！善思，念之！』因為，如聽法而不能如法，那就不能得到聞法的功德了。現在舉兩個譬喻，來說明聽法時應離去的三種過失。

初喻，「如」在天下雨時，以應量「器」——鉢或杯盆等，承「受於」雨「水」，「應離」去「三種」過「失」。一、如將鉢或杯，倒覆在空地上，那雨水就不能進去。二、如鉢或杯中，有穢汁毒素，那即使受到了水，不但無用，而且還會害人。三、如鉢或杯有了裂縫，那即使清淨無毒，也還是漏得一無所有。這如聽法的人，一、如不注意、不專心（如倒覆），那聽了等於沒有聽。二、雖然專心聽，可是心有成見、有懷疑、有邪執（如有穢汁毒素），那對於聽受的正法，不能生起功德，反而會引發邪見毀法的罪惡。三、心中雖沒有成見疑惑，可是內心散亂，事務忽忙，不久還是忘得一乾二淨。像這樣的聽法——有了三種過失，那就不能得聞法所應得的功德，所以說應該「諦聽」，應該「善思」，應該善「念」。

第二喻，「如」在「地」上種「植」穀豆等「種」，也有三失：一、落在砂石上，那是不會發芽的。二、落在荊蔓叢生的土內，即使能發芽，也無法生長，不久就枯萎了。三、落在肥沃的土上，沒有莠草障礙，可是沒有深藏在土內，不久就被鳥雀啄去了。如播種而如此，有什麼收穫呢？聽聞佛法也如此，聞法——聞熏習，就是出世心法種。但如不注意領受；或領受而與雜染心相雜；或心雖清淨，而是不久又遺忘了——如這樣的聞法，是不會有

結果的。所以聞法而求有利益，必須離去三種過失，好好的聽聞、思惟、憶念才得。

病想醫藥想，殷重療治想，隨聞如說行，佛說法如鏡。

當聽法的時候，要用什麼態度來接受佛法呢？釋迦佛說：眾生身有三病——老、病、死，心有三病——貪、瞋、癡；如來為此而出世。換言之，佛是大醫王，法是良藥，僧是護病者——三寶的出現世間，是為了救濟眾生身心重病的。所以聽聞佛法的，應該有這樣的觀想：一、「病想」：自己從無始以來，就為身心重病所纏繞，弄得求生不能、求死不得，生死死生，苦痛無窮。自身有重病，所以有憂苦，這是必須確定認識的。如不覺得自己有病，或覺得有病而不肯求醫藥，那就與佛法無緣了。二、「醫」想：知道自身有重病，非一般人（外道）所能醫治；佛弟子——說法師，才是能治此重病的良醫。所以親近善知識，恭敬供養，如病人的信賴醫師、禮聘醫師一樣。三、「藥想」：醫生治病，不是讀讀藥方就有效，要使用治療的針藥。說法師也如此，開示教導修行方法，要依著法藥去服用，才能根治身心的重病。否則，如讀藥方而不服用，那有什麼用呢！如經上說：『我雖宣說極善法，汝若聞已不實行，如諸病者負藥囊，終不能療自體病。』四、「殷重療治想」：生死大病，真是病入膏肓。幸遇良醫良藥，也要久服法藥，才能見效。可是有些學眾，希望立刻見效，少少修習，還不能解脫生死重病，就失望而懈怠下來。這樣的不能勵力進修，那還有什麼希望呢！

佛法，不是知識的傳授，更不是作為娛樂的消遣品。佛法是認清自己有病，而求良醫法藥的。所以「隨」所聽「聞」的正法，應痛下決心，「如」所「說」而努力修「行」。「佛」曾「說」過：我說的「法」，「如鏡」子一樣，是要你反照自己的。佛法這麼說，就得觀察自己，有沒有種種過失、種種功德？如有過失，就應該慚愧懺悔，遠離過失；如沒有過失，應生歡喜心。如觀見自己有功德，應該生歡喜心；如沒有功德，應努力去修習。總之，聽聞佛法，是作為自己修持的準繩；聽法而能見於實行，這是最重要的！

趣入正法者，應親近善士，證教達實性，悲愍巧為說。

正法，雖可以從經典去了解，但主要還是要從說法師去聽聞。法師的開導，比起自己閱誦，到底迅速而容易得多。所以為了要「趣入正法」，進求佛道，「應」該「親近善士」——善知識，尤其是大乘善知識。佛曾以『親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行』，說為預入聖流所必備的四大條件，這可見親近善知識的重要了。

怎樣才算是善知識呢？這不是因為他徒眾多、寺院大、相貌好，或者是世法場中多知多識。因為他有：一、「證」德：指三學修證——善戒清淨成就，定成就，觀慧成就。二、「教」德：深入經藏，成就多聞，能開示導引學眾，進修大乘正道。三、「達實性」：實性是正法的別名，這或者由現證慧通達，或是從聞思教理得通達。四、「悲愍」：有慈悲心，不是為了名聞利養，而是能清淨（為利益眾生）說法。五、「巧為說」：成就辯才，能善巧方便的為眾說法，所以容易了解，容易得益。如成就這些功德，那就是了不得的大善知識了！可是末法時代，全德的善知識，是難得遭遇的；而修學佛法，卻又不能沒有師友，所以不能不退求其次。經上說：如有八分之一的功德，也可以親近。《涅槃經》說『四依』——四種可以為人依止的師長；初依人，雖沒有斷煩惱證實性，但已能通達佛性義十六分之一。總之，末世善知識難逢，如於佛法的行解，有一分長處，勝過自己，也就不妨如法親近了。

觀德莫觀失，隨順莫違逆。佛說滿梵行，學者應尊敬。

無論是全德的善知識、少分功德的善知識，如不能如法親近，都不能得應得的功德。所以對於善知識，要「觀」察他的功「德」，「莫觀」察他的過「失」。如聽受善知識的教導，或從舉止動靜、待人接物處去學習，只要有一分長處，就注意他的長處而修學。這樣，雖然是少分功德的知識，也可以得到法益。反之，如不觀功德，專在善知識的缺點上著想，不是這樣不對，就是那樣不夠，那雖然逢到全德的大善知識，也毫無利益。因為全德善知識，也不能一切圓滿，沒有一些缺點的。所以親近善知識，應隨時提醒自己：來這裡做什麼？不是為了尋求知識的過失，而是想學習師長的長處。能這樣，就到處有師長可親近，隨處都能得益。孔子說：『三人行，必有我師焉』

，也就是這個意思。

親近善知識，扼要的說，要「隨順」師長的意旨，使師長歡喜，切「莫違逆」師命。就是師長有所呵責，也應受責，不可生嫌恨心、恚惱心。怎麼能使師長歡喜呢？一、要隨力供養種種財物；二、為師長服勞務；三、照著師長的開導教授去修行。佛法的恭敬親近善知識，完滿的表現『尊師重道』的精神。假使師長要你作種種非法呢？那是不應該隨順的，但應該婉轉的說明不能奉行的意思。修學佛法，如不能如法尊敬師長，想得到佛法的功德，那是完全不可能的。如經上說：『若彼於師，住嫌恨心，或堅惡心，或恚惱心，能得功德，無有是處。』

某次，如來讚歎善知識的功德，阿難說：『半梵行者，所謂善知識。』「佛說」：『莫作是言。純一「滿」淨「梵行」清白，所謂善知識。』阿難的意思，親近善知識，那清淨梵行，可說已完成一半了。可是佛的意思，親近善知識，可說圓滿清淨梵行，已經完成。佛是怎樣的重視善知識！所以「學者」，「應」該「尊敬」供養善知識。親近善知識的功德，《華嚴經》等都說得非常詳明。

離彼三途苦，不生長壽天，佛世生中國，根具離邪見。

古人說：『善知識難遇，佛法難聞。』遇到這難得的良好機緣，切莫看得太容易了！要知道得聞佛法，要離八難才得。一、二、三，要脫「離」地獄、傍生、餓鬼——「三途」的「苦」報。如生在這三惡道中，就沒有聽法的機緣了。雖然大力鬼王、龍王等，也有來聽法的，但是機緣太少，而且還不能出家受戒，隨佛修行。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《增一阿含經．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、生逢「佛世」——佛出世與佛法住世的時代。如生在佛出世以前、佛法衰滅以後，那人身也無緣聞法修行了。六、還要「生」

於「中國」。中國，對邊地而說。凡有佛或僧眾弘揚佛法的地方，就是中國，反之便是邊地。如生長邊地，沒有佛法，那雖然與佛同時，也不能聞法修行。七、還要六「根具」足。如眼盲、耳聾、舌不能說話，心狂或闇鈍到不能明了事理，那雖然佛世生在中國，也是徒然了！八、雖沒有上來所說的障難，可是生長邪見家，或是生長外道教區、外道家庭，或是顛倒邪見，久習成性，那也還是與佛法無緣，所以說：「離邪見」。這八事，平常稱為八難，是學佛的障難。依梵語，應譯為『八無暇』，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！

生死流轉中，人身最難得。憶梵行勤勇，三事勝諸天。

有人把人生看得太無意義了，或是知能低，或是環境壞，於是自怨、自恨、自虐，不能發心來修學佛法。不知道在這「生死流轉」的五趣「中」，「人身」是「最」為「難得」的。這是希有難得的機會，如看輕自己而空過了，實在是太不值得。人身的難得，可從兩方面說：一、在生死流轉中，生惡趣的多如大地土，生善趣的，少得如爪上的灰塵。生善趣的，如生天上，就長期受樂；等到從天殞沒，又是墮落的多。所以人身的難得，譬如盲龜的浮沈大海中，海中飄著一塊木板，中間有一孔，盲龜伸出頭來，恰恰在木孔中，這是怎樣的難以遇到！流轉生死而得到人身，也是這樣的不容易！

還有，人身雖有種種苦痛、不如意事，但實是很難得的。據經上說：人的「憶」念、「梵行」、「勤勇」——「三事」，不但不是三惡道所及，還「勝」過「諸天」多多。人能憶念過去，保存歷史的經驗，因而人類的思考力、推理力，特別發達，這叫做憶念勝。人能不計功利，克制自己，修習梵行——清淨行，使自己的身心，清淨合理，有利於人群等。為了這，克己犧牲都願意，人類的道德精神，非常偉大，叫做梵行勝。人類為了達成某一目的，能忍苦忍難，精勤勇猛的做去，非達到目的不止，這叫勤勇勝。儒家說智仁勇為人類的三達德，與佛說大體相同。所以，人為眾生中最可寶貴的，成賢成聖，成佛作祖，都是尊重此人類的偉大，而努力向上所作成的。經上說：如諸天命終，其他的天就說：『願得生於安樂趣中！』他們所仰望的樂土，就是人間。人身還是諸天所仰望的樂土，怎麼生而為人，反倒自怨自卑

，空過此生呢?

難得今已得，精勤修法行，莫使入寶山，垂手歎空歸。

人身「難得」，「今已得」到了，那應該怎樣的歡喜，把握這難得的時機，「精勤」的「修」習正「法行」呢！生命是無常的，經說『人命在呼吸之間』，切勿等待明日、明年，或者將來。趁此大好時光，在佛法門中，勇往直前的行去，才能於佛法有所得益。「莫使」悠悠忽忽，空過一生，等到一息不來，於佛法中還是一無所得。如「入寶山」，見種種奇珍異寶，卻不知急急的揀取受用。等到時間到了，離開寶山，這才「垂」著一雙「手」，徒然的懊悔慨「歎」，「空」空的「歸」去。生前不努力，臨死徒傷悲，這有什麼用呢?

聞法而發心，隨機成差別。

親近善知識，聽「聞」正「法而發心」來修學。由於眾生的根性不同，一味的佛法，也就「隨機」差別而「成」為種種「差別」了。說到發心，就是立定志願，所作所行，以所願為目標而前進。發心，並不是偶然的起心動念，要發起信願，達到堅定。

如來或大菩薩說法時，如聽者為一人，那當然應機說法，適合聽者的根性，授以淺深不同的法門。如在大眾中，如來有不可思議的神力，所以在聽眾聽起來，都各以為佛說他能懂的語言、說他要聽的法門。所以說：『佛以一音演說法，眾生隨類各得解。』在這種情形下，不妨說，聞到什麼法門，自己便是適應於這種法門的根機了。可是，一般說法師，不易有『一音說法』的能力，也不一定有識別根機的能力，那只有弘揚自己所解所行，或大多數能解能行的法門。聽眾聽到這樣法門，便不一定是適應這一法門的根性了。有的從經典去聞，無論是隨手取來，或是循序而讀，或是聽人說而選讀，都不能說遇到什麼就是什麼根機了。例如西藏密法盛行，南方小乘盛行，中國從前禪宗盛行，幾乎到處如此，你能說西藏都是密宗根性，南方都是小乘根性，中國從前都是頓悟的根性嗎？所以自己是什麼根性，主要依自己所發的心願而定。切不要讀誦受持某種法門，便自以為是什麼根機了。從前，西藏

有一喇嘛，修習成佛的密法，結果卻證了聲聞果。有人以此事問善知識，善知識說：修密法而證小果，總算還好，還有修習密法而成天魔外道呢！所以，不要偏執什麼法門是大是妙，還是檢點自己的發心要緊。

下求增上生，現樂後亦樂。中發出離心，涅槃解脫樂。最上菩提心，悲智究竟樂。

關於向上的發心修學，真是萬別千差，說不能盡。但歸納起來，不外乎三類：增上生心、出離心、菩提心，這就是彌勒菩薩所說的下士、中士、上士。

佛法中「下」品人（這是佛法中的下品，在一般世間，是上品）的發心，是「求增上生」心。什麼叫增上生？就是來生所得的果報，比起今生來，要增勝一些、上進一些。例如：相貌、壽命、名譽、財富、權位、眷屬、知識、能力、身體的健康、家庭的和樂、朋友的協助等，這一切，都希望來生比今生好得多。在佛法中，這是不徹底的，但卻是正當的，因為這確是以正當的方法，求向上的進步。這裡面，還分為二類：一、願生人間；二、願生天上。這種人天乘根性，求「現」生「樂」，更求「後」生「樂」。因為依佛法修持，能得現生安樂，來生也能得善報。不過，在某種情形下，但求後生福樂，就是現生刻苦一些、犧牲一些，也未嘗不可。所以現生樂而後生樂的，最為理想；不得已，現生苦而後生樂，也不要緊。至於現生享受而來生受苦；或者現生冤枉受苦，而來生苦痛無邊，那不屬於如來正法，而是顛倒邪行了。以人天的福樂為目標，因此發心，為此而修行，都屬於佛法的下士。凡發此增上生心，那縱然修持出世法，也不過人天福報。反之，如有此願而卻造作種種惡行，那是業力強大，下墮三途，想求增上而不可得了。

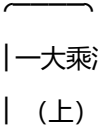
「中」品人士，「發」的是「出離心」。增上生心的人天果報，雖說不落惡道，而且是向上進步，但進步又進步，終究在三界以內流轉，並不能到達究竟地步。如生天的，從欲界而色界，從色界而無色界，一直生到非想非非想天，再也不能上進。一旦業力享盡，又開始墮落。由此深刻理解，感覺得『三界無安，猶如火宅』，而發起出離三界生死的志願。能這樣發心，修

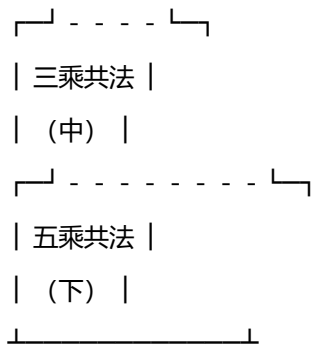
集出世的法行，那就能了脫生死，得「涅槃」的「解脫樂」。解脫樂，是從離去煩惱而得到的，與世間樂的樂極生悲、樂去苦來，完全不同。這是徹底了脫生死，不再流轉，比起下士的人天善果，徹底究竟得多！這裡面，又分二類：一、聲聞乘，二、緣覺乘；合稱為『二乘』，發心與結果，大體相同。上面說過，發出離心的，雖修大乘勝法，而充其量也不過證得小果。反之，如發出離心而不修出離行，或者造作非法惡行，那又是業力勝過願力，連人天善報也不可能呢！

「最上」品人，發的是大「菩提心」。梵語菩提，是覺悟的意思。如來果位的一切功德，稱為『無上正等菩提』，是以大覺為中心而統攝一切功德的。發菩提心，就是上成佛道的大志願。中士的出離心，雖說是究竟的，但還不夠高尚。這猶如船舶在中途失了事，大家落在水裡。如有人不顧一切，盡力游登岸上，望著水中的難友們，無動於衷，自己舒適的躺下來休息。從脫險來說，那人是成功的；從人類的德性來說，這人是不圓滿的。所以，有人不願獨善其身，不願個己解脫，而發願來自救救人，自利利他，希望能與一切眾生，同登彼岸。但這要怎樣才有可能呢？唯有佛，能完成此一大志願；佛的大智、大悲、大願、大力，才能徹底的救度眾生。這樣，就以佛為榜樣，而發成佛的大志願，這就是菩提心。菩提心發起了，修菩薩行，自利利他；到究竟圓滿時——成佛，有大「悲」大「智」，能得最極「究竟」的大涅槃「樂」。本著這上成佛道、下化眾生的目標，而發心修行，才是佛法中的上上發心、上上品人。希望學佛同人，大家能以此為目標而修行！

依下能起上，依上能攝下；隨機五三異，歸極唯一大。

佛法，雖有下、中、上法的分別，但從究竟的意義——一切無非成佛之道的立場來說，這不是獨立的、不相關的，而有著相依相攝的內在關係。如圖：





這一三層的高塔，由底層到最高層，有著相依相攝的關係。從相依來說：依底層為基礎，才能建立中層；依（下）中層為基礎，才能建立上層。如一心想建最上層，而不從下、中建起，那一定是脫空妄想，永不成就。這樣，在佛法的三類中，也是「依下」士法「能起」中士法，依中士法能起「上」士法。這如龍樹菩薩說：『以得增上生，漸得決定勝。』決定勝，就是中、上的究竟解脫法。這一次第，本是《阿含經》中所說的『諸佛常法』。提婆菩薩也說：『先遮止非福，中間破除我，後斷一切見，若知為善巧。』遮非福，是離惡行善的下士法；破我，是無我解脫的中士法；斷一切見，是盡一切戲論的上士法。能知這一先後次第，才能於一切佛法而得善巧。所以提婆菩薩又說：『正等覺說此，方便如梯級。』

從相攝來說：如三層塔的建立，有中層就有下層；有最上層就一定有中、下層。所以在佛法中，「依上」士法，「能攝」得中、下士法；依中士法，一定能攝得「下」士法。如《法華經》中說：二乘為三百由旬，大乘為五百由旬。然五百由旬中，就含攝得三百由旬；三百由旬，就是五百由旬的中站。這一相攝的見地，為貫攝一切佛法、善巧一切佛法所必須的。太虛大師稱下士法為五乘共法，中士法為三乘共法；宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，稱下士法為共下士道，中士法為共中士道。這一『共』字，就是漢藏智者不謀而合的正見，也就是相依相攝的標幟。

依上面的道理，所以從適應眾生來說，佛法是「隨機」方便，有「五」乘——人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的不同；或著重出世法，佛說

有「三」乘——聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的別「異」。根機不同，法門當然也有不同了。然從如來出世本懷來說，一切法門無非成佛之道，「歸」宗究「極」，「唯」有「一」乘或「大」乘。這不是說一切眾生都要成佛，歸根結底，有一乘法就得了。這是說從佛法歸於究極的立場說，一切（上中下）佛法，都是成佛的一乘——大乘法。例如聲聞乘（中士）的修出離行、得涅槃果，而佛在法華會上，認為這是方便說，其實就是大乘法，所以說：『汝等所行，是菩薩道。』《大智度論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍。』又如《法華經》說『一稱南無佛，皆已成佛道』等，一香一華的供養，一舉手一低頭的敬禮，一稱佛名，這些人天善法（下），在同歸大乘的立場，都是成佛的一乘法。

一乘與大乘，有些人覺得不同，其實是一樣的。如《法華經》及《勝鬘經》，都說一乘法，有時也就稱為大乘。不過，大乘一名，多用在與二乘相對處；而一乘，多用在一切都要成佛的說明上。同樣的情形，如著重因位，就稱為菩薩乘；如著重果德，就名為佛乘。這只是隨義而立名不同，在修學佛道的全體歷程上，都先後貫攝而沒有勝劣的差別。

不滯於中下，亦不棄中下，圓攝向佛乘，不謗於正法。

佛法的始終次第，上來已簡略說明。所以修學佛道，「不」應該「滯」留「於中」、「下」士的歷程上，如滯留於中士、下士法，就成為人天道、小乘道，而不能契合如來說法的本意了。如從新竹來福嚴精舍，停滯在半路上，雖說風景幽美，但不登觀音坪，不到福嚴精舍，怎能見山色湖光、海波塔影呢！發菩提心，以成佛為目標，也就「不」應該捨「棄中」士及「下」士法。因為這一切都是菩薩所行道，都是成佛的法門。有些人求高求妙，以為大乘不需要中、下士法，不知道棄捨了三百由旬，怎能到達五百由旬的寶所呢！因此，經歷菩提正道的修學者，要「圓」滿貫「攝」一切——中、下法，而同「向」於「佛乘」，切「不」可好高騖遠，談玄說妙，在一味的無邊法門中，橫生枝節，以致「謗於正法」。毀謗正法，有兩類人：一、以為某經某法不是佛法。這類謗法，可說人人都能發覺，知道遠離。二、有人以為，我是大根機，不需要中、下法。有以為，因果善惡等法門，為下愚人說

，與我無關。有以為，大乘法中，只要某部經（甚至是其中的半部）、某佛、某咒就好了。有了某經、某佛、某咒，就等於一切佛法，再不用其他了。有以為，只要真實修行，不要聞思經教。這些人，可說是異途同歸，都是捨棄了無邊經典，捨棄了無邊行門，取一滴水而棄大海，卻自以為大海盡在於此。這在他們個人，愚癡錮蔽，似乎過失還小；而對於佛法的弘揚，卻成為大障礙。這一類的毀謗正法，由於不識佛法綱宗。論上說『無慧之信，增長愚癡』，愚癡是怎樣可怕呀！

卷003

第三章 五乘共法

發增上生心，修集生人、生天的正常法門，是佛法中的下士道，這也就是出世聖法的根基，所以名為五乘共法。這是說：修出世的三乘聖法，雖不求人天果報，但不能不具足這人天功德。這如從新竹去臺北，雖不必在桃園下車，卻不能不經歷到桃園的旅程。如但以求生人間、天上為目標，就名為人乘、天乘，是佛教的共世間法。如儒家，近於人乘；道教、耶教、回教，通於天乘。既然一般世間法也可能達成生人、生天的目的，那麼求生人間、天國的人，何必一定要歸依三寶、修學佛教的五乘共法呢？佛法並沒有說，求生人間、天上，非歸依三寶、修佛教的人天乘不可。可是，如歸依三寶而修五乘共法，不但更為穩當，而且已進入佛乘的大門。只要向上勝進，就可直入出世法了。反之，如信其他宗教，雖也能生人、生天，但沒有在三寶中積集善緣，或反而引起不必要的固執（宗教的成見）。對依人天法而進入出世法的大道，不但不能貫通，反而壅塞了。所以同是求生人間、天國，歸依三寶，在佛法中修行，也比歸信其他宗教好得多！

正信歸依者，應修於正見，及修於正命，勝進不為難。

凡「正信」三寶而受「歸依」的，就成為佛弟子、佛教信徒。佛弟子修學五乘共法，要從那裡入手呢？在學佛的理解方面，「應」該先「修於正見」；在學佛的行為方面，先要能夠「修」習「正命」。佛曾說：正見與正命的

人難得。對這二項，如能修習成就，那「勝進」也就「不為難」了。向上修學出世法還不難，何況求生人間、天上呢！

正見，是正確的見解。見與知識不同，見是從推論而來的堅定主張，所以正見是『擇善而固執之』的。學佛要有正見，如開始旅行，要對旅途先有一番正確的了解，而確信這是到達目的地的正路。正確的認識，不一定成為正見。如現在聽說地球繞日而轉，可說是知識；但伽利略為了這一知識，不惜為基督教所迫害、囚禁，這才是見。所以，要將正確的知識，時時修習，養成堅定的正見。正見，有世間正見、出世間正見。五乘共法中，還只是世間的。正見雖只是堅定不移的見地，但力量極強，如經上說：『假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。』

什麼是正命？命是生存、生活。無論是在家、出家，都不能不生活；衣食住行等一切經濟生活，合法的得來受用，就名為正命。正常的經濟生活，是非常重要的；大部分的罪惡，都從經濟生活的不正常而來。學佛的在家眾，不但要是國法所許可的，而且還要不違於佛法的。如以殺生（如屠戶、獵戶等），盜，淫（如賣淫、設妓院等），妄語（以欺騙為生，走江湖的，多有這一類），酒（如釀酒、設酒家等）為職業的，佛法中名為『不律儀』，是邪命，障礙佛法的進修。出家眾，凡依信眾布施而生存的，是正命。如兼營醫（完全義務，不犯）、卜、星、相等為生，或設法騙取信施，就是邪命。如法的經濟來源，不奢侈、不吝嗇的消費態度，是正命。要這樣，才能與佛法相應，否則人身也許不保，還說得上了生死嗎？在抗日戰爭初期，香港某居士，念佛極虔誠，有一所廣大而幽靜的別墅，他函請印光大師離開戰區來香港安住。印老問他，才知他世代以釀酒起家。印老說：你把酒業歇了，我才能來香港。可是這位老居士，捨不得。學佛而不修正命，也許就是中國佛教衰落的原因。學佛法，一定要職業合法，寧可短期內因職業改變而受到苦痛，決不能長此邪命下去，自害害人！

所說正見者，人生之正觀。

上面「所說」的「正見」，到底是什麼？依人世間的正見來說，就是「人生之正」確見解，也就是正確的人生「觀」。觀察人生的意義、人生應遵循的正道，從正確觀察而成為確信不移的定見，便是正見。對於修學佛法，正見是太重要了，如航行的舵一樣。佛曾說：得正見的，特別是在家信眾，極為難得。如有人虔誠的信仰三寶，樂善好施，明白佛理，看來是一位典型的良好佛弟子。可是到了衰老到來，有的就聽人胡說，為了什麼營養問題，素食幾十年，又重開殺戒了。有的遇到疾病纏綿，一時不得全癒，於是求神，問卜，扶乩，求耶穌，什麼也去試試看。有的經濟情形不好，就去求財神；為了想中獎券，去仙公廟求夢。有些人修持精進，到了晚年，為了愛著那必朽的身體，就去修精煉氣，向外道看齊。幾年前，臺北一位佛弟子，聽說有修有學，可是為了長壽與健康，去接受移殖猴子腦下垂腺的手術，結果送了命。這都是正見不具足，不能修成堅定不移的確信，這才身體與環境不良，就動搖而轉向了。學佛的，慢談了生死、開悟，先修成正見再說。

心淨或不淨，利他或損他；善行不善行，佛子應諦察。

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。確信我們的起心作事，有善的與不善的，也就是道德的與不道德的。佛法的正見，從確見世間（出世間）有道德的定律著手。如堅決的否定道德，那便是邪見了，如印度的六師外道、懷疑哲學、唯物論的順世外道等。

什麼是善不善呢？從自己的內心說，「心淨」是善的；如「或不淨」，那就是不善的。我們的內心，經常有一些煩動惱亂（煩惱）的不淨因素，如不起雜染的煩惱，而心起清淨的因素，就是善。這如與貪、瞋、癡相反的無貪、無瞋、無癡，崇尚賢善而輕拒暴惡的慚、愧，使心安定清淨的信心，實現止惡行善的精進。這些，都是淨的、善的；反之，如貪、瞋、癡、無慚、無愧、不信、放逸等，就是不淨的不善了。從見於事行的對他影響來說，那麼如有「利」於「他」的，是善；如「或」有「損」於「他」的，是不善。人與人（人與眾生），都有著關係，應該是互助共濟的合作，遵行自他共處的和樂法則。如所作為而有害於他，那即使有利於己（損他利己），也是不善而不可為的。如有利於他，那即使有損於己（損己利他），也是善的而應

該做的。從內心與對外影響，決定「善行」與「不善行」的差別。行，是動作。內心的動作名意行，身體的動作名身行，語言的動作名語行，這都是有善與不善的，所以說善行、不善行。這一切，佛弟子，或繼承佛陀家業的「佛子」，「應」該審「諦」的觀「察」。不但要確實信有善與不善，而且要分別什麼是善、什麼是不善，修成堅定不移的正見，作為我們起心作事的準繩。

有報必由業，微小轉廣大，能引或能滿，決定或不定，現生或後報，諸業不失壞。

二、正見有業有報。有善有惡，這除少數的邪見而外，一般人都是信認的。可是，善與惡，約行為的價值而說，自有他應得的果報。如不能對此有定見，那在某種環境下，善惡的信解就會動搖了。從前，有位忠君愛國的大臣，被帝王處了死刑。臨死時，他對兒子說：『我要教你作惡，可是惡是做不得的。我要教你行善，我可沒有作惡呀！』他自己行善而沒有好報，於是對善惡就發生了疑惑。所以不但要正見善惡，還要正見善惡的業報。

一切眾生所「有」的一切果「報」，「必」然是「由」於「業」力所招感，有業然後有報。有種種不同的業，所以有各各不同的報；業是非常多、非常複雜的，所以果報也是極多而又是極複雜的。什麼是業？什麼是報呢？業，是事業，是動作。我們的內心、身體與語言的動作，凡由於思力——意志力所推動的，都是業。但現在所要說的，指從我們身口意業的或善或惡的活動，而引起的一種動力；這是道德與不道德的價值。行善作惡等事業，如農工的工作勞動。業力，如勞動所得的工價——貨幣。憑工作所得的貨幣——（代表）勞動價值，就能拿來換取適當的用品；所以有某種業力，就能感得某類的果報。說到報，嚴密的意義是異熟——異類而熟。這在因果系中，屬於因果不同類的因果，如為善而得天國的福樂，作惡而墮受地獄的苦痛。依所作的業力，感受苦或樂的報，這是正見的重要項目。唯有這樣，善惡才有一定的價值。

關於業報的意義，應該略說幾項重要的。

1.「微小」的業力，是可以「轉」化為「廣大」的。這是說，小小的善業或惡業，如不斷的造作，就會積集而成重大的業力。如《法句》說『莫輕小惡，以為無殃，水滴雖微，漸盈大器』；善業也如此。這與古人所說『勿以惡小而為之，勿以善小而不為』，意義一樣。還有，如造作害人的惡業，本來算不得重大；可是自己對於這一惡業，時時覺得害得巧妙、害得滿意，這樣的不斷隨喜惡業，小惡的力用會廣大起來，與大惡一樣。同樣的，雖只是小小的善業，如自己能時時生歡喜心，小善也就漸漸的成為大善了。所以，我們不應該忽略輕業，不可隨喜惡業，而應該隨喜善業才好。

2.在種種業中，有一類特強的業力，「能引」我們感到五趣中的一趣報體，或生天上，或墮地獄，或墮傍生。其中，又有種種類別，如傍生中或虎或魚等。凡由強業而感得一趣的總報體（『得蘊，得處，得界』），成為某趣的眾生，叫引業。還有一類業，並不能引我們感得生死的總報體，卻「能」使我們對於這一報身的種種方面，得到圓「滿」的決定，叫滿業。如生而為人，儘管萬別千差，而同樣是人，人是引業所感的總報。餘如六根有具足與不具足，相貌有莊嚴與醜陋，容色有黑白，目睛有威光或無威光，音聲有優美或粗俗，嘹亮或低滯……這種人各不同的差別，都由不同的滿業而感得。不過，其中還有業報與現生功力（長養）的差別：如人類的目光望遠，有一定的限度（也是人各不同的），這是業力。經藥物、營養、保護、訓練，使達到限度中的極限，或老年而目力很好，這就有賴現生功力的長養了！

3.業又有「決定或不定」二類，其中又有時與報的不同。有的業，要感什麼報，是決定了；而在什麼時候受報，現生或來生，是不決定的。有受報的時間是決定了；而所感的什麼報，還沒有決定。有所感的果報、受報的時間都定了，這如造作五無間業——殺父、殺母、殺阿羅漢、出佛身血、破和合僧的，來生一定要墮落地獄。也有時與報都不決定的，這大致是輕業。依古德說：一切業，都是不決定的。換言之，一切業都有改善可能性的。所以只要能痛下決心，什麼惡業，都有化重為輕或不定受的希望。《鹽喻經》說：犯了重大惡業的，只要有足夠的時間（如老死迫近，就難了。但依《觀無量壽佛經》，還有念阿彌陀佛的一法），痛下決心，『修身、修戒、修心（

修定）、修慧』，重業是可以輕受或不定受的。這如大量的鹽，投入長江大河中，水是不會鹹的。反之，雖造作較小的罪，卻不知道修身、修戒、修心、修慧，還是要招苦報的。這等於少量的鹽，放在小杯裡，水還是鹹苦的。這是業不決定的有力教證。大乘法中，觀業性本空，能轉移懺除重罪，也就是修慧的意義。所以，犯了重惡業的，不必灰心，應深切懺悔，修學佛法。

4.從造業與受報的時間來說，可分為三時業：「現」報業，是這一生造業，現在就會感果的。「生」報業，要等身死以後，來生就要感報的。「後報」業，是造業以後，要隔一生、二生，或經千百生才受報的。所以造業受報，不能專在現生著想，如說：『行惡見樂，為惡未熟，至其惡熟，自見受苦。行善見苦，為善未熟，至其善熟，自見受樂。』在這三時業中的現報，可能是輕業報，也可能是重業的『華報』。因為現生的果報，是以前善惡業力所招感決定了的；沒有死，是不能有根本或重大改變的。輕業為什麼可以受現報呢？因為輕業不致改變這一生的重要報果。例如政府現由某黨主政，自有其根本政策，不能作相反的重要變革。在野黨如有不重要的意見，現政權是樂意採用的。重業為什麼現受華報（對將來的果報而說）呢？因為業力太重，對現有報體，起著重大的影響。這等於在野黨的勢力太強大了，現政權不能不接受多少意見，只要不危及政權的存在與該黨的主要政策就好。至於生報業及後報業，都是有輕有重的。

總之，業是有種種不同的，但有一點是絕對相同的，就是「諸業」在沒有受報以前，如不是修證解脫，那是怎麼也「不」會「失壞」的。有業，就會有果報；今生不受報，來生不受報，就是千千萬萬生，業力照樣存在，只要因緣和合，還是要受報的。《三昧水懺》的緣起中說：西漢時，因袁盎的中傷，而殺害了鼂錯。袁盎所作的殺業（教他殺），一直沒有受報。直到後身為悟達國師時，那已是晚唐了。悟達國師因貪染沈香座，惡業才感報而患人面瘡。這傳說，也就表示著業力不失壞的意義。

隨業報善惡，五趣常流轉，隨重或隨習，或復隨憶念，由業往後有，薪盡火相傳。

三、正見有前生有後世。善惡有報，多數人是能信受的。但有些人，只信現業現報，不信後世。可是行善作惡，現報的只是少數，那就不能不錯覺為『天道無知』了。有些人，只信善惡業的報在子孫，如說：『積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。』中國人談陰騭的，大致不出此二者。不知世間儘多是父賢而子不肖，父不肖而子賢的。而且，如沒有子孫，那他的善惡業，豈不是就落空了？有些人，只信今生到來生，不信前生，如耶穌教等。這雖能依此使人離惡向善，但不明過去世，對於現生果報的萬別千差，就無法說明，也就無法使人生起合理的正信。耶穌說：生盲的，是為了神要在他身上顯現權力。其實，耶穌並不能答覆這一問題，因為現世界中，生盲的人多著呢！所以，不但要正見善惡、業報，還要進一步的對於前生後世有堅定的信解，發生正見。

眾生造作了種種的業——善業、惡業，引業、滿業，生報業、後報業等，「隨」著這樣的「業」力，而感到來生的果「報」。善業，其報是在「善」趣的人間、天上；惡業，就報在「惡」趣的地獄、傍生、餓鬼。地獄、傍生、餓鬼、人、天，總名為「五趣」。眾生從無始以來，就隨著業力的善惡，「常」在這五趣中「流轉」，一生一生的延續不已。趣，是趣向，就是隨業而往生的所在；有此五類，所以名五趣。或者加上阿修羅（譯意為非天），為六道。道，就是趣的別譯。大小乘經論中，或說五趣，或說六趣。阿修羅多住在大海中，為數不多，所以如攝在鬼趣或傍生趣，就合為五趣了。流轉即是輪迴，這不是說五趣升沈前生後生有著一定的次序；是說上升或下墜，轉來轉去，總之不出這五趣的範圍。以今生來說，造作的業，多得難以計算；而過去生中未了的業力，又積壓到現在；真是前業未清，後業又來。這樣的越來越多，如今生死了，那到底那一種業招受後報呢？這是不能確定的，但不出三大類：1.有「隨重」的：或造作重大的善業，或造作重大的惡業（如五無間業等），業力異常強大，無論意識到或者沒有意識到，重業一直佔有優越的地位。一到臨命終時，或見地獄，或見天堂，那就是『業相現前』，是上升或下墜的徵兆。接著，或善或惡的重業，起用而決定招感未來的果報。2.「或」有「隨習」的：既沒有重惡，也沒有大善，平平的過了一生。在這

一生中，雖無顯著的重業，但所作的善惡業，在不斷的造作狀態下，對於某類善業或惡業，養成一種習慣性，這也就很有力量了。到了臨命終時，那種慣習了的業力，自然起用而決定招感來生的果報。從前，大名長者問佛：我平時念佛，不失正念。可是，有時在十字街頭，人又多，象馬又多，連念佛的正念也忘了。我想，那時候如不幸而身死，不知道會不會墮落？佛告訴他說：不會墮落的。你平時念佛，養成向佛的善習，即使失去正念而死，還是會上升的。因為業力強大，不一定與心相應的。如大樹傾向東南而長大的，一旦鋸斷了，自然會向東南倒的。所以止惡行善，能造作重大的善業，當然很好；最要緊的，還是平時修行，養成善業的習性，臨終自然會因業力而向上。3.「或」有「隨憶念」的：生前沒有重善大惡，也不曾造作習慣性的善惡業，到臨命終時，恍恍惚惚，大有不知何往的情形。到末後，如忽而憶念善行，就引發善業而感上升人天的果報；如忽而憶念生前的惡行，就能引發惡業而墮落。對這種人，臨命終時的憶念，非常重要。所以當人臨終時，最好能為他說法，為他念佛，說起他生前的善行，讓他憶念善行，引發善業來感果。淨土宗的臨終助念，也就是這一道理。不過，這是隨憶念的，如隨重、隨習的眾生，到臨命終時，業力最大。如重業與習業是惡的，那就很難使他憶念三寶或施戒等功德了。學佛修行，到底平時要緊！

眾生在生死中，是不得自在的，聽「由業」力擺布。現在的生命，經過了死亡階段，就轉而開始一新的生命——「往後有」。這樣的死而又生，前生與後世之間，不一不異，不斷不常的延續，確是甚深而不容易明見的。由業感報，死生相續，在聖者是毫無疑問的。特別是得了天眼通（外道也能得到，所以外道也有多少信解業報的前生後世），對這是看得明白不過。可是一般凡夫，沒有清淨智，對於生前死後，不免黑漆一團，什麼也不知道。雖有極少數的不昧前因，能知道前生，也被庸俗的唯物論者所抹煞。所以最好是依佛法修學，得清淨智，發天眼通，去親自證實這一問題。此外，唯有仰信如來的教說，及從推理去信解了。

教理的說明，初學還是不容易，現在姑且舉一「薪盡火相傳」的比喻來說明。莊子說：『薪火傳也，不知其盡也。』廬山遠公大師，就曾引用來比

喻死生相續的道理。如前薪燃燒發光，等到薪盡火息時，又延燒到另一薪，火又旺盛起來。前薪不是後薪，後火也不是前火，而後火不能不說由於前薪的火而來。這等於說，前生的生命活動停止時，又展開一新的生命；前生不是後世，而後世確是依前生的業力而來。然而從死到生，時間與空間，都可能有距離的，所以死後生前的如何延續，還是需要解說的。依佛法的深義說，身心活動，顯現為生命的形態。當死亡時，身心剎那滅去，顯著的身心活動（現在的）停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是『業滅過去，功能不失』（這不妨說是生命的潛在）。等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開始一新的生命。現在再以薪火相傳來比喻：火燒物時，發為熊熊的火光，這如生命的顯現活動。等到燒完了，發光的火燄沒有了，這等於一期生命的結束——死亡。火息了，熱灰也似乎冷了，如遇到易燃的物件，加上微風的吹拂，又會『死灰復然』起來，又重新發出熊熊的火光。這等於因緣和合時，過去的業力，又會引發一新的生命。死灰復然的火光，不是前火，而與前火有著不可分離的關係；這如後生不是前生，而後生與前生的行業有關。從前火到後火，時間上可以有一間隔，這如後生與前生間，時間與空間，都不妨有距離的。不過，這到底是比喻而已。如約佛法來說，過去了的業力，在如幻的法性空中，本不可說有時空的間隔，只要因緣和合（如人生，要有父精母血的和合等），就能在另一時間、另一空間，忽然的引發一新生命——身心活動的又一新開始。

生死常相續，聖者得解脫，凡聖縛脫異，深信勿疑惑。

四、正見有凡夫有聖人。能正見有善惡、業報、前生後世，雖然是難得的，但如不信聖者解脫的自在境地，那人生可真苦了！五趣流轉，生死死生，一直這樣的升沈下去，這幕演不完的人生悲劇，如何得了！人生，決不是這樣無希望的；確信聖者的自在解脫，才能向上邁進，衝破黑暗而開拓無邊的光明。所以還要正見有凡夫、有聖人。

眾生無始以來，「生死」死生，「常」在五趣中「相續」流轉，這是一般的凡夫。經修行而得證的「聖者」，能「得」到生死的「解脫」。怎樣才算是聖者？凡能現起無漏淨智，體證法性——一切法的真如，就是聖人（勿

與世間的假名聖者相混）。聖人也有好多階位，但與凡夫的根本不同點，就在乎有淨智，證真理。什麼叫解脫？解是解除，脫是開脫。眾生在生死中，不得自在，如在羅網中被繫縛了一樣。聖者得了淨智，就斷去生死根本的煩惱，這才從生死得解脫，得大自在，得真安樂。

凡夫與聖者，本來同樣的報得『有識之身』。只因凡夫愚癡——以無明為主，這才繫縛在生死中，不得自在。聖人因修持而得淨智——以般若為主，這才解脫生死的繫縛。這一「凡聖」、「縛（解）脫」的差「異」，一定要「深」切「信」受，切「勿」存絲毫「疑惑」。因為能信，就知道有聖者、有解脫，也能信聖者有真智慧、大能力。對於聖者的功德，如三明、六通、十力、四無所畏、十八佛不共法等，都能信受。能這樣，就是奉行人天乘法門，現時還不能進求出世解脫的佛法，也能漸漸養成出世法種。否則，聖者與聖者的一切功德，都不信了；這不但誹毀事實，熏成邪法種子，也障礙了自身的進修。有些人自作聰明，以凡夫的知見來衡量一切，覺得自己不是聖者，沒有淨智，沒有神通，人就不過如此，那裡會有聖者呢？這種人的愚癡，真是可憐極了。如同樣的用黏土做成的瓶子，沒有經過火的鍛煉，遇水要化，風吹日晒會分裂破壞；如經過火的鍛煉，成為磁瓶，遇水不會化，風吹日晒也不會裂了。世間粗事，經過鍛煉，還大大不同，何況自稱『萬物之靈』的人呢！難道依法修行，經般若智火的熏煉，還是凡夫那樣的嗎？凡夫與聖人的存在，一定要從深切信解中，引發堅定的正見。——上來，說明世間正見的主要內容，為修學佛法者所必不可缺的見地。

流轉五趣中，身心多苦迫。

眾生在「流轉五趣」之「中」，實在不大理想，「身心」方面，常受很「多」的「苦迫」。不過從大苦而到小苦，也會覺得輕鬆而舒適得多。三惡道苦多，不消多說；人間，也是『不如意事常十九』；諸天享福，也還有憂苦，尤其是一旦命終，自己知道要墮落時，那真是說不出來的憂苦呢！

大地獄極熱，近邊遍遊歷，八寒及孤獨，是諸苦中極。

先說地獄趣苦。地獄，梵語捺洛迦，是苦處的意思。地獄分四類，共為十八地獄。一、主要而根本的，是八「大地獄」；由於猛火的燒燃，受著「極熱」的苦迫，所以也叫八熱地獄。依經論說，八大地獄，在此地層底下。地球中心，確是充滿烈火的，如有時火山裂口，就會噴出火來。佛經與基督教的《舊約》，都有大地裂開，陷身地獄的記載。所以八熱地獄，決在地下——地球中心無疑。有人懷疑：這樣的火熱，怎會有生命存在呢？不知道眾生業力不可思議！有的入水而死，有的卻要在水裡才能生活；有的埋在土裡會死，有的一直生長在土裡。眾生不可思議，切勿專憑自己的生理情形去推想一切。八大地獄是：等活、黑繩、眾合、號叫、大號叫、炎熱、極熱、無間。這些地獄，有二種特點：一、都受著猛火的焚燒，及為烈火燒熱了銅鐵（近於岩漿）所迫害。鐵地、鐵室、鐵鏊、鐵槽、鐵山、鐵繩、鐵刀、鐵鍱、鐵椎、鐵串、鐵炭、鐵釘、鐵鉗、鐵丸，這些火熱的銅鐵，種種的方式來苦迫罪人。二、身體又大，壽命又長（無間地獄壽長一中劫），所以地獄的最苦痛事，不是求生不得，而是求死不能。在業力沒有盡以前，怎麼也死不了，燒成灰也要活轉來。地心深處的無間（梵語阿鼻）地獄，猛火燒燃，苦痛的迫身，連一絲毫的間斷都沒有，這是罪大惡極的受報處。

二、「近邊」地獄，也叫遊增地獄。這在八大地獄的附近邊緣，是熱地獄的流類。每一大地獄，都有四門；從每一門出來，又都有同樣的四種地獄。這樣，每一地獄有四門，每門有四地獄，就共有十六地獄；八大地獄都如此，就總有一百二十八地獄。八大地獄的眾生，受苦完了，從每一門出來，就又必然的周「遍遊歷」這四地獄，從一處到一處，增受苦迫，所以也叫做遊增。四地獄是：一、煻煨，這是火熱的灰坑。二、屍糞，這是糞泥坑，坑中有類似糞蛆的利紫蟲。三、鋒刃，這又有三處：1.刀刃路；2.劍葉林，這裡有惡狗；3.鐵刺林，這裡有鐵紫的大鳥。這三處，同受刀箭的苦害。四、無極河，這是沸熱的灰水，落在裡面，如油鑊中煎豆一樣。

三、「八寒」地獄：或說從八大地獄——地球中心橫去到外邊，或說在鐵圍山的那邊。鐵圍山，為這一世界——地球的邊緣，據說是日月所不易照到，寒冷無比。所以推斷寒地獄在南北極，大概是不會錯的。八寒地獄是：

皰，皰裂；口哳吒，郝郝凡，虎虎凡（這三處，依寒冷的呼號聲得名）；青蓮，紅蓮，大紅蓮（這三處，依膚色及破裂情形得名）。壽命也極長，所以也苦痛不堪，如說：『無比嚴寒侵骨力，徧身慄戰而縮屈，百皰起裂生諸蟲，嚼抓脂髓水淋滴，寒迫齒戰毛髮豎，眼耳喉等悉寒逼，身心中間極蒙蔽，住寒地獄苦最極。』

四、「孤獨」地獄：這可說是人間地獄，或在深山，或在海島，或在曠野，或在深林，到處都有。這不是眾多和集一處，而是少數或一或二的眾生，由於個別的業力，感到這地獄一般的苦報，所以叫孤獨。最近報載：臺灣某處，有一父親虐待他的生女，關閉在無空氣無陽光的暗室中，食不能飽，衣不蔽寒，整整的十五年，還是小孩的樣子（發育不良）。不但面無血色，皮膚浮腫，簡直不像人樣。眾生的業力不可思議！在這光天化日、繁榮鬧熱的所在，會有身受這樣苦報的人存在！這該是近於孤獨地獄的了。

這四類十八地獄，「是諸」受「苦」的一切眾生「中」，最「極」苦痛的地方。在沒有解脫生死以前，人人有此墮落可能性的，應該生大怖畏，勿作惡業。

旁生種種異，吞噉驅使苦。

再說「旁生」趣的苦迫。旁生，或作畜生，實包括了人類以外，近代人所說的一切動物。他們的形態、顏色、住處、生活、壽命，是「種種」別「異」的。佛法每分為：無足的，如蚯蚓等；兩足的，如鳥類；四足的，如獸類；多足的，這又有六足、八足，以及更多的足，都是蟲類。從住處來說，原本住在大海中，後來分移到各處，這才有在水中的、陸上的、空中的差別。其中，也有兩棲的；還有可以飛空、可以著陸，也可以入水的。他們智力的高低，壽命的長短，享受的苦樂，都相差得很遠。如龍與金翅鳥等，有的享受還勝過人類呢！然從一般來說，這是非常苦痛的惡趣。經上說：鳥等『心種種故，色種種』。由於近代的研究，對這已部分的得到證明。如鳥獸的眼睛（引發眼識），能分別認識青、紅、紫等顏色，那他身上的毛羽，就有種種艷麗的顏色；如不能認識紅等，那毛羽就是灰色的、暗黃的。又如昆蟲的

保護色，有的形態也還像樹枝、敗葉。這無非因為常住在這一環境，時時認識這些，因而熏習內心，由心理影響生理的組織以及外表的顏色。

旁生趣的苦迫，主要是互相殘殺、互相「吞噉」。大魚吃了小魚，大蟲吃小蟲，這是到處可見的事。蜘蛛布網在屋角，就為了捕殺飛蟲。青蛙與鳥類的吞食昆蟲，食量都相當驚人。躲在樹心的小蟲，也有啄木鳥來吃他。螞蟻平時好吃別的昆蟲；就有穿山甲，以螞蟻為唯一食品。龍王，也還有被金翅鳥吞食的厄難。人類對於旁生，也有殘殺吞噉的惡習。有的為了他們的皮毛牙角，大量捕殺，還美其名為生產。旁生界，實在是無時無刻都是相互殘殺的屠場！還有，如牛馬等，為人類所繫縛，鞭策牠、「驅使」奴役牠，絲毫不得自在。旁生界的「苦」迫，是僅次於地獄的。從前，釋迦佛為太子時，一天去田裡察看農耕，見農夫辛苦得很。農夫又鞭策犁田的牛，身上出血，血流到地上，很快的生出蟲來；犁過了田，地下的蟲類也被暴露到上面，天上的鳥就飛來噉食小蟲。太子見到旁生界的殘殺吞噉，因而悲憫眾生，發起出家修行的大願。一般人不但沒有警覺、沒有同情，還吞噉他們，這與旁生有什麼差別呢！

餓鬼常饑渴，不淨以為食。

三惡趣中的「餓鬼」，依字面而說，就可知道是受著「常」患「饑渴」苦迫的眾生。餓鬼是五趣之一，與我國俗說的人死為鬼不同。佛法中說：餓鬼有三大類：無財的、少財的、多財的。無財鬼也有三類：1.炬口（就是燄口），飲食入口，就化為火燄。2.針口，咽喉細小如針，飲食無法嚥下去。3.臭口，滿口腐爛發臭，不能飲食。少財鬼，是多少可以飲食的，也有三類：1.針毛，2.臭毛，3.癭；都因身體的特徵得名。有的遇到飲食，就化為膿血不淨；或專食痰唾尿屎等不淨。依這一類說，所以是吞噉「不淨以為食」物的。多財鬼，享受得相當豐富的，也有三類：1.棄者，專受人類祭祀而生活的；這與我國傳說的神道相近。2.失者，是以人間遺失的物品為生的。這二類，有時也還要遭遇饑渴的苦迫。3.大勢，那是夜叉、羅剎等大力鬼王，享受與天福相近。雖有這種種，而多數的無財、少財鬼，都是患著極度饑餓的，因此總名為餓鬼。

悉由三不善，惡行之所感。

上面所說的三惡趣，「悉」是「由」於煩惱的「三不善」根，造作殺、盜、邪淫等重大「惡行之所感」得的。欲界的貪欲、瞋恚、邪見（癡）——三者，為不善法的根源；由此煩惱的發動，就會做出種種邪惡的行為。惡行成為惡業，這才感到這惡趣的苦報。如殺生，有從貪欲而引發的，如為了謀財而害命。有由於瞋恚而引發的，如報怨復仇，或者一時的怒火上沖，就把對方殺害了。也有從邪見而引發的，如外道的為了祭天而殺牛羊，臺灣的為了拜拜而殺大豬。殺生如此，偷盜、邪淫等也如此。在這三不善根引發的惡業中，上品極重的，就感地獄報；中品的受旁生報；下品的墮在餓鬼。總之，不起深重煩惱，不作重罪大惡，是不會墮落這三惡趣的。

人中苦樂雜，升沈之樞紐；人本誤鬼本，習俗謬相沿。

現在要說到善趣的人身，這是我們所最能親切了解的。受報在「人中」，不像三惡趣的苦迫，也不像生天的福樂，人身是「苦樂」參「雜」，有苦有樂，忽苦忽樂的。這對於修學佛法，卻是良好的環境。因為惡趣苦多，沒有修學的閒暇。天上太安樂，一味享受，智慧就會減損，也與佛法不相應。在人間，如以刀磨石，愈磨愈利；生天，如以刀切土，就愈切愈鈍了。

在五趣中，人是「升沈之樞紐」。如生天，是由於人身的積集善業，修習禪定。如由天而更向上生，或由惡趣而生天，這都是過去世中人身所作的善業。墮落惡趣，也大半由於人身的惡業。如從天而墮惡趣，這不是由於天身作惡，因為諸天是沒有嚴重惡行的（色界天以上，僅有有覆無記煩惱），這是天福享盡了，過去未了的惡業成熟受報。如從地獄而生旁生或鬼趣，也決不是地獄的眾生造了惡業；地獄眾生，一味受苦都來不及，還會作惡嗎？這都是過去世中，人身所造的惡業。鬼與旁生，除少數的高級而外，大部分是不會造作惡業的。人間的無知小兒，失心的狂者，殺了人，還不負殺人的重罪，何況多數旁生，比小兒更無知，僅憑生得的知能而行動。大魚吃小魚，大蟲吃小蟲，是眾生界可悲的現象，是不清淨，可以有輕業輕報，但決不會因此而成引業，使眾生墮落三惡道的。所以，由業力而升沈（除少數鬼畜）

，主要為人類善惡業力所招感。墮地獄，是人類的惡業。斷善根——極惡到連少許的善根都暫時沒有了，也唯有人類才有可能。反之，修禪定而生天，是人身的善業。能出家、持戒、修行、了生死、成佛，也唯有人類才有可能。因此，人身作惡，可以惡極；行善，也可以善到徹底。約五趣升沈來說，人身的行善作惡，是一總樞紐，一切都由此出發，上升或下墜。人身是這樣的，應該警惕，不要失卻人身，墮落惡道；也應該歡喜，因為了生死、成佛的機會到了！

關於生死輪迴，一般人的誤解很多。印度教以為：人死了，不問聖人、凡人，善人、惡人，一切都進入閻摩王的都城。惡人們，經過閻摩王的裁判，被送入各種地獄去受刑。中國一向是『人死為鬼』，『鬼者歸也』。佛教的輪迴觀，透過中國人的舊觀念，大抵以為：一切死人，都成了鬼。有功德的，成為神；有罪的，要經歷應得的報應，在不同的地獄中，受十殿閻羅王的懲處。等到受罪完畢，這才按照生前的業行，到各處——人間、畜生去受生。中國一般的佛教徒，不知佛說的生死流轉是「人本」的，是說由人造作善惡業，人死了，就依業力而受天、人、餓鬼、旁生、地獄的果報；大家「誤」以為中國式的「鬼本」，以為人死了一切都做了鬼。同時，鬼與地獄不分，所以認為在地獄受苦的鬼，受罪完畢，再往人間或旁生去受生。這真是錯誤極了！然而「習俗」的「謬」說「相沿」成風。有些學佛的，覺得要生天、生淨土，而同時沒有忘記『人死為鬼』的舊觀念。於是口口聲聲說要生天、生淨土，同時又作鬼的打算，冥錢、紙屋等，還是照樣的準備。做兒女的，也覺得非此不足以表示孝心。不知人死了，隨業力流轉，生人生天的也不少，念佛的也有往生西方；怎麼一口斷定自己的父母死了墮落在惡趣的鬼道呢！可能是誣辱父母，不孝之至！中國一般的鬼本論，以謬傳謬，由來已久，非從根本上糾正過來不可。

天趣初欲界，色及無色界。身勝壽亦勝，樂勝定亦勝。

「天趣」，為生死流轉中的善趣，比人間更為勝妙。最「初」是「欲界」天，不但有心有色，而且有五欲與男女欲的環境。眾生的煩惱，就繫縛於這些境界而不能離的，是欲界。欲界的大地——地面、地下、水中、（近地面

的）空中，所有的地獄、旁生、餓鬼、人、阿修羅，都是欲界的。此外，還有欲界的天。依於大地中心的須彌山而住的，有四大王眾天、忉利天，此二天是地居天；從此以上有夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天，這四天是空居天；一共有六天。欲界六天，都有君臣男女的國家形態，與人間差不多，只是福樂勝妙而已。欲界以上，是「色」界。這是有心識的，有物質（色）的身體與住處，可是沒有欲樂。眾生的煩惱，繫縛於這些（色等）而不能離，所以叫色界。色界天，略分為四禪天，細分為十八天。初禪有三天——梵眾、梵輔、大梵，這雖沒有男女的差別，但還有君臣人民的國家形態。二禪有三天——少光、無量光、光音。三禪有三天——少淨、無量淨、遍淨。四禪有九天——無雲、福生、廣果、無想、無煩、無熱、善現、善見、色究竟天。二禪以上，都是離群獨居的；世界就是自己的宮殿，不像人間有一共同的器世界。此上是「無色界」，這是連物質（色）的身體與住處都沒有，僅有心識；眾生就為這心心法而繫著。由於沒有物質，不佔空間，所以不能說在那裡。但依禪定（生天的因業）來說，這是比色界四禪更高上的。無色界也有四天——空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處天。三界諸天，共有二十八。

天趣，是五趣中最福樂的，現在以四事來說。一、「身勝」：身體非常高大，最下的四王天，身長四分之一俱盧舍——合九十丈。八俱盧舍為一踰繕那，依佛教說，一踰繕那即合華里十六里。色究竟天，身長一萬六千踰繕那，也就是身長二十五萬六千里了。不但身材高大，身體的端嚴，也是人間所不及的。從前，佛弟難陀，娶妻名孫陀利，是當時唯一的美女。難陀出了家，還時時想念她。如來帶難陀到忉利天，見了天女，難陀就覺得孫陀利簡直如瞎獼猴，再也不想她了！二、「壽」「勝」：天趣的壽命極長，最下的四大王眾天，壽長五百歲，合人間九百萬歲。最高的非想非非想天，壽長八萬大劫。在他的一生中，我們這個世界，大破壞而又成立，成立又破壞，就是八萬次了。這樣的長壽，真是求長生與永生的所不曾夢想的。三、「樂勝」：欲天有種種的欲樂。色界從初禪到三禪，不再有憂愁苦惱，都有微妙的禪樂。四禪以上，心境平和而安定，比起欲界的煩囂動亂，初禪到三禪的喜樂

衝動，真是幸福極了！四、「定」「勝」：空居的欲界天，也有些微定力。初禪以上，就是修四禪及四無色定的果報；一生天上，就長在報得的定中；定力盡了，他的壽命也盡了。從他的壽命悠久，可知色、無色天的報得定果，是怎樣的殊勝了。總之，在三界生死中，天趣實在是最福樂的！

諸苦由惡業，樂由善業集。苦樂隨業盡，修善宜積極。

人都是厭苦求樂的，都是不願墜落惡趣而願上生人天的。但這不會因我們的虛願而成功，要從止惡行善的行業中得來。如三途的苦，人間的苦，欲天也有憂苦——這「諸苦」，都是「由」往昔的「惡業」而來。天上的福樂，人間樂，旁生與餓鬼的樂，甚至地獄中（除無間地獄）的些微樂感——種種「樂」報，無不「由善業」的積「集」中來。樂報與苦報，決定依於善惡的行業，所以唯有止惡行善，才能離苦而得樂。

依善惡業而招感的「苦樂」報，不是永久的，是「隨」著「業」力的限量而終「盡」的；這是非常重要的見地。如能切實信解，那麼如遭逢苦痛逆境，不會失望悲觀，因為知道這是惡業所招感，而惡業的力量有限，苦果終於要過去的（就是淪墜地獄，也是會超脫的），何必為苦痛而擾亂自己，應該努力修善，以求得當來的福樂。如遭逢喜樂順境，也不會得意忘形，驕奢放逸，因為知道這是善業的果報；善業力是有限量的，福樂也是不久要過去的（生非想非非想天，還是不免墮落），怎麼可因喜樂而放逸。這譬如年逢荒歉，生活艱難，但這唯有努力耕耘、播種、施肥、灌水、去蟲。挨過了饑荒，新穀登場，就可得豐樂了。如年歲豐收，儘管倉廩充足，也唯有努力耕耘、播種、施肥、灌水、去蟲。因為不這樣，坐吃山空，等到沒有可吃的時候，那可就苦了。所以，依於深信業果的正見，厭苦而求樂，那不要管現況怎樣，而但知「修善宜積極」。能確立這不問現況如何，但知努力行善的人生觀，才是得到了佛法的正見。

若時能行善，而未作善業，一旦苦果臨，爾時復何為？

這是警策及時修善的論頌。「若」現「時」不墮八難，不是幼稚老耄，又不是殘廢顛狂，或者有知識、有能力、有資財、有權位、有名望，著實「

能」修「行善」業，這是多麼難得的機會！如不知自愛，浪費光陰，「未」能努力修「作善業」，豈不可惜！現在的人身樂果，是過去善業所招感的，業力有限量，不能長此維持；既沒有行善，那麼「一旦」老死到來，當然惡業成熟，「苦果臨」頭。試問：到「爾時」，「復」有「何」善可作「為」呢？所以，人生應該趁早行善，不可等待，不可因循！

求人而得人，修天不生天。勤修三福行，願生佛陀前。

依上來所說，知道應該努力行善，求得人天樂果。但在人乘、天乘中，修學那一乘更好呢？什麼才是報生人天的善業呢？怎樣才能不為人天福報所拘，或因作惡而墮落呢？本頌，就是解答這三個問題。

一、人乘與天乘，都是善報。依福報來說，天報比人報要勝妙得多。所以應該修人乘法，最好能修天乘法。可是，如上面所說：人有三事比諸天還強；佛出人間；諸天命終，也以人間為樂土。在這適宜於修學佛法的立場，人間比天上好，人乘法也就比天乘法更可貴！我們以人身來學佛，切不可羨慕天國的福樂，應該修學人乘正法。為了「求」得「人」身，「而」修行人乘正法，當然依業受報，「得」到了可貴的「人」身。至於天乘法，不是完全不可修，但要不是為了生天，並且不願生天；這樣的「修」行「天」法，由於願力，「不」致隨業力而報「生天」上。願力是不可思議的！不過，高深的天法（禪定），還是不修為妙。恐怕願力不敵業力，為業力所牽而上生天國，這就落於八難之中，成為學佛的大障礙了。

二、要修集人乘天乘的善業，才能得生人生天的樂果。生人生天的正業，佛說為『三福業』，就是布施、持戒、修定。所以唯有「勤修三福」業「行」，才能得人天樂報。有些人，不明因果，不修正業，妄想生人生天。如祈求天帝，希望天帝能救度他，達到生天的目的。佛曾呵斥他們：不修善業而祈禱生天，猶如將大石投在大池中，而在池岸上禱告，希望大石能浮起來一樣。古德曾說：『生天自有生天業，未必求仙便得仙。』然世間不知正因正果，不知正路修行，妄想求生人間、天國的人，實在不少，真是可憐！

三、修集人天善法，怎麼能不為人天福報所拘，或者因作惡而墮落呢？這只要發「願」求「生」人間，逢「佛陀」出世，能在佛「前」聞法修行就得了。如能生逢佛世，見佛聞法，就與佛有緣，與法有緣，與無量學佛法的師長道友有緣；不但熏集佛法善根，而且能廣結法緣。這樣，來生生在人間，當然會蒙師友的引導啟發，歸向三寶，見佛聞法修行，又與佛法及無量學佛法的法侶有緣。這樣的展轉增上，功德增長，不會因作惡而失卻人身（人身而墮落，大多是不曾歸依修學佛法）。而且善根增長，法器成熟，自然會由此而進入出世大乘法，為佛道作階梯了。所以凡未能發出離心、發菩提心的學眾，應勵行人乘正法，日日發願：『惟願三寶慈悲攝受！願得生生世世見佛聞法！』發此見佛聞法的正願，修人乘的正行，保證會不失人身，由此而進入佛道。

依資具得樂，依施得資具；故佛為眾生，先讚布施福。

以下，解說三種福業，先說布施福業。如來說法，不像我們現在，一開口就是了生死、生淨土、即有即空、即心即佛。對於一般眾生，如來總是先『說施，說戒，說生天（修定）法』。如對此五乘共功德（人天善業），能信受奉行，又能透發出世善根，這才進說出世法門。在這三福業中，如來又總是先說布施。這有著非常重要的道理，月稱菩薩頌，給予明確的開示出來。

人類，要「依」衣食住行醫藥等必須的「資」生「具」，才能「得」到福「樂」。旁生中最低級動物，也要依資以為生的食物，才能得生存的福樂。所以我們的福樂（樂是由生理所引發的樂受），不能離物質的資生具而存在；精神上的種種喜樂，一般也是要依此為基礎。所以古人說『倉廩足而後知禮義』，富庶而後興教化。這種物質生活的福樂，是眾生——人類最基本的欲求；佛也從不曾反對人類這種物資欲樂的正當要求，而且是看為首先的，適應眾生而說『永斷貧窮根本』的佛法。

物質的資具，從何而來？世人但知勤勞工作，發展科學，這是但知當前的現緣，而不知往昔的宿業。佛說：「依」於物質的布「施」善業，所以「得」今生種種物質的「資具」。我們所有的物資，如藏而不用，一死（對自

己）就等於零。如自己享用或浪費，也就從此沒有了。如將部分的物資，布施在福田中，就能感後世物資的福樂。布施功德有大小，福樂也就有差別。這等於將穀子播在田中，將來能得十倍百倍的果實。自然界的一切物資，是眾生共業所感的；又依往昔的業力，各攝取部分為自己的而加工享用。業力所感的物資福報，雖需要現生的功力去採集、開發、製造；但如沒有施業，沒有物資，如貧乏地區，或缺乏某些物資，那一切現緣的功力，也就無法可施了。所以物質的福樂，實在是依於往昔的布施善業而來。

這樣，物質的資生具，為人生福樂所必須的，這是基本而首先的正當欲求。此資生具，依於布施的福業，所以，「佛為眾生」說法，總是「先讚布施」的「福」報，勸人修集布施功德，以免來生的貧乏艱苦，影響事業的成辦、佛法的進修。如來先讚布施，是看清了物資的受用，是建立人間和樂、出世聖法的根本。如貧乏到無以為生，那人間的和樂，出世法的修學，都無從說起了。

施以捨以利，由悲由敬別，心田事不同，功德分勝劣。

五乘共法的布施，著重在物資的布施。怎樣才算是布施？凡布「施」要有二大條件：一、「以捨」：自己對於該項物資，要有捨心——犧牲心。如被人借去而不能歸還；或遺失了；或勉強給予而沒有捨心，心痛不已，這都不能說是布施。二、「以利」：布施給人（或畜生等），要使人得到利益。如以毒品施人，意圖毒害對方等，就不能說是布施。所以布施的定義是：甘心樂意的，犧牲自己的福樂來成就別人的福樂。布施的真精神，就是損己利人。無怪乎利他為先的大乘法，布施功德有著重要的價值。

布施的動機與對象是什麼？這也有二類。一、「由悲」：對人類的鰥寡孤獨、殘廢疾病，或者遭水火風等災害，或者受到兵燹，或如老牛的臨死乞命等，以同情的悲憫心而布施，近於現代所說的慈善救濟事業。二、「由敬」：對父母的孝養，尊長的供奉，三寶的恭敬供養等，以尊敬心來布施，也含有報德的意味。此二類，布施的動機與對象各「別」。

說到布施功德的勝劣，這要從三方面來說。一、「心」不同：或悲憫與尊敬心深重，或悲敬淡薄，或者沒有悲憫與尊敬心，存心不同，那布施雖同，功德卻大有差別了。二、「田」不同：田是福田，就是布施種福的地方。如貧窮疾病等是悲田，父母三寶等是敬田。敬田中，供養父母，勝於供養尊長。三寶中，如供養初果聖者，不如二果；二果不如三果；……菩薩不如佛。一切布施功德，不及施佛功德，這是福田尊勝的緣故。悲田中，以可悲憫的程度來分別：如少壯不務正業，弄得衣食無著，這雖然可悲憫，當然不及殘廢老弱的可悲。三、「事不同」：事是所布施的事物。如心同田同，那當然要依布施事物的多寡，而「功德分勝劣」了。這三項中，佛法還是以心為重，所以貧人一錢一果的布施，不一定不如富人十萬百萬的功德呢！

施應如法施，勿隨至怖報，求報及習先，希天要名等。

布施功德的大小，是依動機、對象，及布施的事物而分的。所以有些不純的、不高尚的布「施」，「應」該避免，而修「如法」的布「施」。什麼是不純的、不高尚的，不合施福業的真意呢？略說七類「勿」可以的：一、「隨至」施：不能自動的發心布施，由於乞化的、募緣的逼上門來，不好意思拒絕而勉強布施，心痛不捨。二、「怖」施：這是發覺到自己的財產、權位、生命，危急而難以保持，怕什麼都失去了，於是乎去布施，希望從布施功德中，得到現生消災延壽、逢凶化吉的果報。這種布施，是一般信徒常有的現象。三、「報」恩施：因為受了人的恩惠，所以現在以酬謝心去布施。這不可說是種福，而只是還債。有些人遇到不順利的環境，去向神佛許願。環境順利了，於是去酬謝布施，這都是不合標準的布施。四、「求報」施：在布施時，就希望別人報答他。甚至為了希望他幫助，希望他為我而獻身命，這才時時以隆重的禮物去布施，使他感激而為自己出力。五、「習先」施：自己並無布施的意欲，只是世代或父母傳下來，每年總是布施三寶，或布施慈善機關，因而沿習下來，照例行施。六、「希天」施：這是為了求得天神的喜悅，獲得天神的護佑；或者希望上生天國而行施。七、「要名」施：為了沽名，這才行施。有些，在大庭廣眾前，為了面子，不能不慷慨的施捨。這種種布施，當然也有多少功德，但與佛法的布施真意義，到底是相去太遠

了！應該出於深切的悲敬心，作如法的布施才是。

克己以利他，堅忍持淨戒。

現在要說到持戒福業。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。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。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。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它胡鬧，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？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。從佛說《阿含經》、《法句經》，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！』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。一、「莫殺」，是不殺生戒。無論是自己動手，或使他人去殺（同意他人去殺也有罪），斷了眾生命，就是殺生。不過不存心的誤殺，雖要負有責任，但不成重罪。在殺害眾生中，當然是殺人的罪業最重。「莫行杖」，是禁止以刀杖瓦石等傷害眾生。傷害，雖還沒有構成殺罪，但是殺的流類，不過罪輕一些。二、「勿盜」，是不與取戒。無論是國家的、私人的、佛教的，凡有所繫屬的（有主的）一切物資，如不得對方同意，加以竊取、強奪、霸佔、吞沒，就犯了盜戒。依佛法，不能以饑餓、疾病，或者孝養父母、供給妻兒等理由來盜取，盜取的一律成罪。三、「勿邪淫」，是不邪淫戒。如男女同意，得保護人的同意，不違反國法，經當時公認的婚儀而結為夫婦；這種夫婦的正淫，為家庭組成的要素，子孫延續所必要，是正當的、無罪的。反之，在家士女，即使取得對方的同意，而為佛法所不許（如受八關齋戒時）、國法所不容，或為親屬保護人所不同意，都屬於邪淫，而為佛教在家信眾所應戒除的。因為這不但傷害對方的自由意志，也是破壞家庭和樂、擾亂社會秩序的惡行。四、「勿作虛誑語」，是不妄語戒。為了自己的利益、親族友朋的利益，或使怨敵受害，而作不盡不實的妄

語。不知道的說知道，知道的說不知道；有的說沒有，沒有的說有；是的說不是，不是的說是。因此虛誑的語言，使自己或親屬得益，使別人受害，是犯了嚴重的妄語罪。其他的妄語，有罪而輕一些。

上面四戒，稱為性戒，其本身就是罪惡；無論受戒不受戒，都是犯罪的。不但佛法所不許（不過佛法更徹底），國法也是要制裁的。五、勿「飲酒」，是不飲酒戒。凡是能使人亂性的，就名為酒，絕對飲不得。雖然有些人說，飲酒於健康有益。但從佛法看來，可說一無是處。一、飲酒能亂性，每是不能自制的。醉了，不但誤事，而且平時不能說不能做的惡行，都會做出來。律記載有一位佛弟子，本來持律謹嚴，為了飲酒醉了，同日犯了殺盜淫妄四重罪。所以說「敗眾德」。其實，不但佛法中功德，就是世間的家庭幸福、朋友友誼、事業資財，也每因飲酒而破壞了。二、一切罪惡的根源，就是顛倒無知。而飲酒使人陷於迷亂顛倒狀態；飲酒成習，對於正念正知，是大障礙。有些人，因為常在醉鄉，生下兒女來，也精神失常，或者患著嚴重的白癡症。所以，飲酒雖似乎並非罪惡，而實是障礙智慧、敗壞眾德的罪魁。所以不但前四戒，「佛子」也「應」該謹嚴的「受持」不飲酒戒，以護持德行，並進而趣向以慧為本的出世法門。

五戒盡形壽，眾福之所歸。

上來所說的「五戒」，是優婆塞與優婆夷應持的淨戒。歸依時，自願說：『盡形壽歸依佛法僧！』所以，五戒也要「盡形壽」受持。歸依，是志向三寶的信願；受五戒，是歸向三寶的實行。歸依而不受持五戒，只可說假名優婆塞、假名優婆夷，實只是假名歸依而已。歸依時說：『從今日乃至命終，護生。』這就是誓願受戒。戒是本於慈悲的自通法，所以以不殺生——護生為本；不盜、不邪淫等，都是護生的分別說明。有人譯『護生』為『捨生』，更明顯的是舉五戒中不殺生戒為例（受戒時，不一定要說明一切戒條，受比丘戒也如此）。所以歸依後再受五戒，不過分別戒相而已。真誠的歸依三寶，是不會不受持五戒的。有信仰而無行為的改善，便是缺乏真實信仰的明證，算不得圓滿的優婆塞。然如來大慈，覺到在家士女的習染深重，一時不容易清淨的全部受持；如嚴格了，反而會不敢來親近三寶，所以又隨各人能

持的多少，說有一分（持一戒的）優婆塞，少分（持二戒的）優婆塞，多分（持三戒、四戒的）優婆塞，滿分（持五戒）優婆塞——四類。所以在歸依三寶的在家弟子中，以能持五戒清淨的為上上。

受五戒而能持戒清淨的，那可說是「眾福之所歸」；如得了摩尼寶，一切珍寶都會來歸集一樣。由於持戒，現生不犯國法，受到社會的尊重，真是人天歡喜；天龍護持，邪惡的鬼神退避都來不及，所以事事吉祥。持戒的，不作一切罪惡，心地清淨，報生人間、天上；也可為定慧所依，引發出世功德。五戒的功德，實在說不盡！

加行日夜戒，隨順出離者。

淨戒的第二類，是八支齋戒，也叫近住戒。八支戒是：一、不殺生；二、不盜；三、不淫；四、不妄語；五、不飲酒。此五支，與五戒相同；但不淫戒，在受戒的期限內，就是夫婦的正淫，也絕對禁止，與出家人相同，所以但說不淫。六、不香華鬘嚴身、歌舞觀聽（或分為二支）：是不得塗脂抹粉插花及嚴麗貴重的首飾；歌舞是不能看不能聽的，當然自己也不可作。七、不得坐臥高廣嚴麗的床座。八、不得非時食：就是過午不食。後三戒，與出家人相同。八戒中的不非時食，名為齋。在家佛弟子，不能出家修行，而對於出家生活卻非常欽慕，所以佛制八戒，為在家弟子的「加行」，一「日」一「夜」持「戒」。這是「隨順出離」行「者」——阿羅漢等，學習謹嚴淡泊的出家生活。受此戒的，近於僧伽或阿羅漢而住，所以叫近住戒。五戒是終身持的，但到底是在家的德行，所以短期來學習出家行，受此八戒。如再加受不捉持金銀戒，就是正式出家的沙彌戒了。

八支齋戒，佛制一日一夜受持，一般都在六齋日——每月（農曆）初八、十四、十五、二十三、二十九、三十日，是印度習俗布施修善的日子。這一天早上，大抵到寺院裡來，請阿闍黎傳授這日夜戒。當天持戒，不得毀犯，到了明日天光，東方發白，就宣告完畢。下次要持戒，再來請師長傳授。在家人，不可能長期過著出家生活，所以佛制一日一夜受持。但有的以為：不必限定一日一夜，隨受戒人的發心，三日、五日、一月，都沒有不可以的。

比起五戒來，八支齋戒要精嚴得多。但五戒終身受持，也自有勝過八支齋戒的地方。所以五戒與八戒的功德，隨持戒的受持情況而定，很難說誰優誰劣。還有，五戒為在家弟子的正常戒行；進一步的學習出家生活，才偶爾受持八支齋戒。但也有不能終身受持五戒，卻發心短期修此八支齋戒，雖屬例外，但佛法以導人向善為主，所以也認為可以。

不殺盜邪淫，不妄語兩舌，不惡口綺語，離貪瞋邪見。諸善之根本，佛說十善業，人天善所依，三乘聖法立。

淨戒第三，十善業，也稱十善戒。在如來制訂的律儀——有授受儀式的律儀中，並無十善業。但依《華嚴經．十地品》、《優婆塞戒經》等，《入中論》、《攝波羅蜜多論》等，同說十善業道為菩薩戒。從《阿含經》以來，十善業為主要的德行，與五戒並稱。佛法中，戒與律儀，是同而又多少不同的。無論是自誓受、從師受，都是戒，根本為十善業。依據修學者環境、根性，制訂不同的應守規律，如五戒、八戒等八種律儀（攝盡聲聞法的戒律），是戒，也是律儀。所以在這戒福業中，再說德行根本的十善業。

十善業，分身、口、意三類。身善業有三：「不殺」生，不「盜」，不「邪淫」，與五戒的前三相同。語善業有四：「不妄語」，不「兩舌」，「不惡口」，不「綺語」。不妄語，與五戒同。不兩舌，是不存破壞他人和好的動機東家說西、西家說東，搬弄是非，挑撥離間。不惡口，是不說粗惡的、使人難堪的語言，如呵罵、冷嘲熱諷、尖酸刻薄的批評、惡意攻訐等。不綺語，是不說無意義語，如誨盜誨淫、情歌艷曲、說笑搭訕，或者天南地北，『言不及義』。這不但浪費時光，而且有害身心。十善業的重視語業，正說明了這是人類和樂共處的根本德行。人類以語言而傳達彼此的情意，如人與人間，盡是些妄語、兩舌、惡口、綺語，試問人類的和樂——齊家治國平天下，從何說起？語言的傳達，雖說『人口快如風』，到底還不易傳播。自從有了文字，就能傳遠傳久；加上近代發明的電話、電視等，這一世界的人類意識，更是息息相通。然而息息相通的，充滿了妄語、兩舌、惡口、綺語（黃色、黑色等），我們現在正進入這樣的世界。宣傳建設人類的永久和平，而違反人類的正常德行，真是緣木而求魚了！意善業有三：「離貪」欲，離

「瞋」恚，離「邪見」。離貪欲，是對於他人的財物、妻室（丈夫）、權位，不起貪戀而欲得的心理，不作取得他財等計劃，自己安分知足，離貪欲心。離瞋恚，是對他不起瞋恚忿恨心，不作損害他人的設想。離邪見，就是正見，正見有善惡、業報、前生後世、凡夫聖人等。意業雖是內心的，但發展出來，就會成為身、語的行為。十善業的反面，是十惡業。離十惡，行十善，實為任何人所應行的德行。

「諸善」業，原是極多的，但從顯見的重業來說，是十善。所以善業的「根本」，「佛說」就是「十善業」。在大乘法中，這是菩薩戒，也是聲聞、緣覺、天、人——一切善行的根本，所以說：「人天善所依」止，「三乘聖法」由之而成「立」。在佛法中，十善業是徹始徹終的德行，如《海龍王經》說：『諸善法者，是諸人天眾生圓滿根本依處，聲聞獨覺菩提根本依處，無上正等菩提根本依處。何等名為根本依處？謂十善業。』又說：『十善業道，是生人天，得學無學諸沙門果，獨覺菩提，及諸菩薩一切妙行，一切佛法所依止處。』

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。如儒者以齊家治國平天下為己任，而這非修身不可。『自天子以至於庶人，一是皆以修身為本』，而修身還要從『致知』、『誠意』、『正心』中做去。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！如《大學》的『知止而後能定』，到『安而後能得』，便是世間修定福業的內心過程。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」：人類對於物質的欲樂——適合自己情意的色聲香味觸，及男女的欲樂，都是貪戀不捨的。現在的欲樂，耽著不捨；過去的欲樂，念念不忘；未來的欲樂，盲目的追求著。這些欲樂，沒有的，苦求不已；得到了，又怕失去；失去了，憂苦得了

不得！試想：人間的一切問題——社會、經濟、政治等一切，那一樣不是為了大家的貪求欲樂而存在？欲樂是「不可著」的，如刀頭的蜜，似乎有味，而不知接著是割舌的苦惱。二、「散亂」：人心是散亂的，比猴子的躁動還厲害若干倍。由於內心的散亂，情意容易衝動，認識不能明確（散亂重的，連世間學都不能了解），自己不能控制自己，一味隨著環境而轉動。散亂為引起顛倒煩惱的有力因素，使人陷溺於多憂「多」「苦」的欲海，不能自拔。修定才能不受欲樂的繫縛，不為散亂所嬈亂，心地明淨安定，而有自主的自由。

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、通力來嬈亂眾生，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，持之以恒，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。「調」是調伏、調柔，人心如□悞的劣馬，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。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。「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。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。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。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。

要修習怎樣才算得定呢？能達到「心一境」性，就「名」為「定」。定在梵語，是三摩地，意思是等持。等是平正，不高揚掉舉，不低沈惛昧。持是攝持一心，不使散亂。初習定時，繫念一境，頓時妄想紛飛，不易安住。念如繩索，使心常在一境上轉，久之妄念漸息；再進，僅偶爾泛起妄念；久久，能得平等持心，心住一境，如發起身心輕安，就是得定了。

定有種種階段，由淺入深，即平常所說的四禪八定。現在作一部分的說明。一、約分別來說：「漸離於分別」。眾生心都是有分別的，如常人的心念，不是不斷的改變所緣，就是不斷的更易行解。習定的，使心安住一境，念念相續，『安住明顯』——心是極其安定，也非常明了，才能入定。有些人妄念小息，或者惛昧不覺，便以為心無分別了。不知道深入初禪還是心有分別（不易緣，不易解），還有粗分別的尋（考慮）、細分別的伺，所以叫有尋有伺三摩地。初禪到二禪中間，得中間禪，這才不起粗分別，名為無尋有伺三摩地。到二禪，連細分別也沒有了，名無尋無伺三摩地。到此境界，也就不會引發語言了（語言是內心尋伺的聲音化）。到三禪，直覺得內心平等清淨，『行捨，念，正知』。但這是外道所共的，切勿以為心無分別而證得心體本淨了。不過約世間法說，二禪以上，就可說超越尋思的無分別定了。

二、約情緒來說：「苦樂次第盡」。在這欲界，有從生理而引發的苦受、從心理引起的憂受。一到初禪，從欲樂煩動而來的憂苦，不會再起了。那時，由於出離欲樂而生起喜樂——喜是內心的喜悅，樂是（身心的）輕安。到了第二禪，雖同樣的有喜樂，但那是『定生喜樂』，不像初得離欲而生的那樣衝動。然喜悅到底是躍動的，所以進入第三禪，稱為『離喜妙樂』——喜悅也沒有了，此定的樂受，到達了世間樂的頂點。所以形容極樂，每說『如入第三禪樂』。當然，這是不能與解脫煩惱的『離繫樂』相比的。到第四禪

以上，樂受也平息了，唯是一味的平靜的捨受。這比起有衝動性的喜樂來，實在是更高的福樂！

四禪四空處，慈等四無量，佛說諸定法，次第而修習。

說到定法的淺深階段，先是「四」根本「禪」——初禪，二禪，三禪，四禪。禪是梵語，靜慮的意思，比較的定慧均等，所以佛法是特別重視此禪的。四禪以上，有「四空處」定——空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處。四空處，是世俗的唯心定；定心更深了，慧力卻反而昧劣。四禪四空處，總稱八定。這是世間共的，外道也能修得。約定力淺深來說，這是定的由淺而深的全貌。

「慈等」，是慈悲喜捨「四無量」定。慈是願人得樂；悲是憐憫眾生的苦痛；喜是同情他人的喜樂；捨是心住平等，不偏愛親人，也不偏恨怨敵。修得四禪的，就可以修習四無量定（但喜無量，限於初、二禪）。為什麼叫無量？修習時，或慈或悲等，先觀親人，後觀怨敵，從一人、少數人、多數人，一國、一天下、一方世界，到十方世界的欲界眾生，充滿慈、悲、喜、捨心，而願眾生得樂離苦等。緣十方無量眾生，能得無量福報，所以名為無量。佛說的修定福業，多為在家人說，就著重此四無量。如此存心，念念不失，與儒家的仁、耶教的博愛，有相通處；這本是共世間的人間的至德、往生天國的法門。

「佛說」的這些「諸定法」，要依著「次第而」一步步「修習」。由初禪而二禪，二禪而三禪，一直到非想非非想處。這是不能躐等的；不過修習純熟了，也可以超次第或逆次第而修。

布施多雜染，禪定向獨善，依人向佛道，戒行為宗要。

上面說『求人而得人，修天不生天』，在這人天乘的法行中，想依人身而漸向佛道，應多修什麼呢？應重於持戒。因為世人的修集「布施」福業，「多」不能如法，多「雜」有煩惱「染」污。不論施福怎樣廣大，如不修戒行，那連人身都不可得，只能在旁生、餓鬼、阿修羅中享癡福，前途萬分危險。修「禪定」，當然是殊勝的，但在修行時，厭離五欲，或者隱遁山林，

專重自己的定樂，走「向獨善」的途徑。等到報生二禪以上，都是獨往獨來的。這對於實現和樂人間，而趨向化度眾生的菩薩行，是不大相應的。所以希望來生不失人身，並能「依人」身而漸「向佛道」，不能不以五戒、十善等「戒行為宗要」。初學菩薩的，名十善菩薩，也是著重十善行的。

有戒行，就能生在人間；即使貧窮，也不一定障礙學佛。如有戒而能修布施，能得人中廣大福業，那更好了。同樣的，如有戒而沒有定，不失人身；有戒而深修定法，反而會上生長壽天，成為學佛的大障礙。所以依人身而引入佛道，應以戒行為主，就是重視人間的道德，健全人格。在這戒行的基礎上，應隨分隨力來布施。如想修定法，應修四無量定，因為這與利益眾生的出世大乘法，有著密接相通的地方。

心性怯畏者，佛說應修念。繫念佛法僧，戒施天功德。如入光明聚，陰暗一時失。

有些人，心性怯弱，多有種種的怖畏。如夜晚獨行，或個人獨住靜室時，怕神怕鬼；又有怕病的、怕死的、怕死後墮落的，內心充滿憂愁變悔，弄得苦惱不堪。像這些「心性怯」弱怖「畏」的，「佛說應修」六「念」法門。念是「繫念」、憶念，使心在所念的境上轉。念是習定的方便，所以深的能得一心不亂，淺的也能念念相續。什麼是六念呢？一、念「佛」的相好莊嚴，智德、恩德、斷德等功德。二、念佛的正「法」，是清涼能得解脫的。如能受持奉行，什麼時候都能通達證知。三、念聲聞「僧」的四雙八輩，有戒、定、慧、解脫、解脫知見等功德，是世間福田。又念菩薩僧，大悲大智，自利利他。這是繫念三寶功德，自己歸向三寶，為三寶所攝受護持。自心安住三寶的清淨威德中，便能離惡覺、離欲染，也就能離去憂悔怖畏了。經中比喻說：如帝釋與阿修羅作戰，帝釋的部屬——那伽、夜叉等，望見了帝釋幢（等於帝釋的帥旗），就會勇氣百倍。眾生如正念三寶功德，深信自己為三寶所攝受護持，心得安定，那還有什麼畏怯呢？

四、念自己能持不破不缺的清淨「戒」。五、自己憶念到，曾在福田中，修習如法清淨的布「施」。六、自念曾修施、戒功德，所以能得七寶莊嚴、

勝妙福樂的欲界「天」報。怕病、怕死、怕墮落，經中多教修此六念。人不能無病，不能不死，如曾修「功德」，來生會好過現在；那等於出黑暗而入光明，走出茅屋而進入華堂大廈，免去低級職務而調昇高級職務。如能如此憶念，那歡喜慶賀都來不及，還會憂怖嗎？其實值得怖畏的，不是老死到來，而是沒有修習歸依、施、戒等功德，空過了一生。

繫念三寶功德，從歸信三寶而來。如極樂世界，也還是『念佛、念法、念僧』。如真能圓滿的歸依三寶，也就會正念三寶。無論是繫念三寶功德，憶念施、戒、天功德，都是由念而引發堅定的信解。深信三寶的攝護，深信善因善果的必然，堅定不疑，自然是「如入」大「光明聚」，而怯畏憂悔的「陰暗」，「一」下子就會立「時」消「失」了。

正念彌勒尊，求生彼淨土，法門最希有，近易普及故。見佛時聞法，何憂於退墮？

或者覺得：釋迦牟尼佛已涅槃，彌勒佛還沒有來，無論是修六念或禮佛念佛，總要有一特定的佛，為我們的歸依處，才能信向堅定；佛與我們特別有緣，才能護持我們，不會退墮。這雖然是對於三寶功德、因果定律還缺乏深徹的信解，但也確是眾生的常情。釋迦佛大慈大悲，為此曾經說有「正念彌勒尊」，「求生彼」彌勒「淨土」的法門。彌勒菩薩，為釋迦佛法會中，親蒙授記的此土未來佛，現在生於兜率天。兜率天有一特別區，稱為兜率內院；凡是當來下生成佛的，都先生在那裡。從前，釋迦佛也是這樣的。兜率內院，是一清淨莊嚴的淨土，彌勒菩薩經常在那裡，為無量大眾說法。過了一個時期，彌勒菩薩要來這南閻浮提成佛；那時我們這個世界，早已轉為淨土了。在這彌勒的人間淨土中，三會龍華，化度無量眾生。所以如能發願往生兜率淨土，就能見彌勒菩薩；將來又隨佛下生人間，見佛聞法。這當然會向上勝進，還憂什麼墮落呢？釋迦佛慈悲的開示，出於《彌勒下生成佛》及《彌勒菩薩上生經》等。

往生彌勒淨土「法門」，比起十方世界的其他淨土，真是「最」為「希有」、最為穩當！這可以從三點去說。一、「近」：彌勒現生兜率天，將來

到我們人間來，同一世界，同一欲界，論地點是很近的。不像十方的其他淨土，總是要過多少佛土。論時間，來生生兜率內院，不太長久，就回到人間來。不像往生其他淨土，不知要到何年何月，才能再來娑婆。二、容「易」：兜率淨土與將來的人間淨土，都是欲界散地，所以只要能歸依三寶、清淨持戒、如法布施，再加發願往生，稱念南無當來下生彌勒佛，就能往生兜率淨土。不像往生其他淨土，非要『一心不亂』不可。一心不亂就是定，這是不太容易的。三、「普及」：往生彌勒淨土，不一定要發菩提心、出離心，就是發增上生心的人天善根，也能隨願往生。在兜率淨土及當來的人間淨土，彌勒尊是普應眾機，說人天法，說二乘法，說菩薩法，人人能稱機得益。在見佛聞法的過程中，向上增進，漸化人天根性為出世根性，化二乘根性為大乘根性，同歸佛道。這不像其他淨土，連『二乘種』姓都『不』能往『生』，還能應人天根性嗎？所以彌勒淨土，才是名符其實的三根普被、廣度五姓的法門。

有人說：現在往生彌勒淨土，將來彌勒佛涅槃後，如還沒有了脫生死，那我們要怎麼辦呢（又怕不能見佛聞法而退墮了）？不知釋迦佛慈悲將我們交與當來下生的彌勒佛，佛佛道同，難道彌勒佛不會開示我們親近當來佛嗎？有人說：上面說『修天不生天』，怎麼又說求生兜率天呢？不生天，主要是不依深定而生長壽天。欲界天，尤其是彌勒菩薩的兜率內院，經常見（未來）佛、聞法、修行，當然不妨往生。有人說：為什麼不提倡往生彌陀淨土呢？要知道，阿彌陀佛的極樂淨土，是大乘的不共淨土，一般的聲聞佛教，就不信不知。這要到大乘法中去說，現在是說貫徹始終的五乘共法。有人說：從前修學彌勒法門的師子覺，發願求生兜率內院，結果生在外院，享受欲樂；往生兜率淨土，怕不大可靠。不知師子覺生在外院的故事，凡弘傳彌勒法門的，真諦、玄奘三藏，以及無著、世親的傳記中，都沒有此種記載，這只是別有用心者的故意傳說而已。

總之，學佛的，不論何種根性，只要能以歸敬三寶、如法布施、清淨持戒功德，發願迴向彌勒淨土，在「見佛」而時「時聞法」的修行過程中，保證向上勝進，「何」必「憂」慮「退墮」呢！所以，敬請真誠發願往生，稱

念『南無當來下生彌勒佛』！

卷004

第四章 三乘共法

三乘共法，是出世間法，是建立在五乘共法的基石上的。如不備人天功德，沈淪在三惡道中，當然不能發心了脫生死。即使現生人間，如作惡多端，無慚無愧，害人害世，喪失了人性；連做一平常人都不成，還會發心了生死嗎？所以成就人天功德的，才能修學出世間的三乘共法。五乘共法，上面已說過了，現在來敘述三乘共法。

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。世間的一切，是不永恒的、不徹底的、不自在的，也就是世間——眾生是苦的。肯定了世間徹底是苦的，才會引發出離心。照一般的感受經驗來說，世間有憂苦的，也有喜樂的，也有不苦不樂無所謂的，這是不能說人生世間都是苦的。要知道，『世間是苦』這個論題，是深一層的看法。佛在經上說：『以「一切行無常」故，「說諸」所有「受」悉「皆」是「苦」。』從表面看，雖有苦受、樂受、不苦不樂的差別，但深刻的觀察起來，就不能不說一切是苦。因為世間的一切，不問是身心、是器界，是個人、家庭、國家，這都是遷流的、造作的。都是因緣和合所作的，所以說造作。都在生滅、生死、成壞的過程中，所以說遷流。遷流造作的，名為行（事象）。這一切行，都是無常的，不永久的。從『諸行無常』去看，那麼現前的憂愁苦惱，不消說是苦的了（佛稱之為苦苦）。就是一切喜樂，如財富、尊榮、健康、聰明……，雖然感到了滿足，但到了變化的時候，苦就跟著來了（佛稱之為壞苦）。就使是不苦不樂、平淡恬靜，既然不離遷流變化，遲早免不了苦。正像航行大海中，爛醉如泥，但直向礁石危灘駛去，你說熟醉不知苦樂的旅行者，不是可悲哀的嗎（佛稱之為行苦）？所以從這一切行是無常的、不永久的、不徹底的、不可保信的觀察起來，就不能不說『諸受皆苦』；不能不說：世間如火宅，三界如牢獄。

修學佛法的，如有這種深切的認識，那麼無論怎樣喜樂，也不會留戀。就是上升天國，盡情享受，也不感興趣。「緣此」就能發「生厭離」生死的決心。有了這樣的認識，引發這樣的意欲，從學習中養成了堅強的志願。苦哉！苦哉！這世間不是安樂鄉；不但不能永久的住著，簡直一刻兒也住不下去。正像處身在火宅當中，急於要逃出火宅一樣。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。沒有這種出離心，一切修行、一切功德，都只是世間法。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。出離心是出世法的根本，口口聲聲說了生死的學佛同人，應反省自己，看看自己有沒有這種心情。

隨機立三乘，正化於聲聞。

發出離心而修出世法的，根機並不一致。統攝來說，佛「隨」順聽眾的「機」感不同，安「立」了「三乘」的差別。三乘是：聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。《法華經》等，從特殊的意義說：佛為聲聞說四諦，為緣覺說十二緣起，為菩薩說六波羅蜜。其實出世法都是觀甚深義——四諦與十二緣起的，不過在菩薩道中，著重廣大行的六波羅蜜多而已。

在這三乘共法中，「正化」的是「聲聞」乘；菩薩與緣覺，可說是旁化。因為在三乘共法的《阿含經》等，僅有二位菩薩：一、未成佛前的釋迦菩薩，說法時已經成佛，是說法的教主，並不是受教者。二、彌勒菩薩，在釋迦佛的法會中，受記作佛。如果說佛說三乘，那麼當前的菩薩行者，只有這彌勒一人而已。六（十）波羅蜜，那是古德（『先軌範師』）傳來的本生談，也不知道是給誰說的。緣覺根性，也並不太多。緣覺原是無師而獨覺的，是不用秉受教法的。但緣覺根性的大迦葉等，在釋迦佛出世說法時，也作了佛的弟子；總算在佛的聲聞弟子中，有些是緣覺根性。所以專從此土的釋迦佛法來說，主要是聲聞乘。在古代，聲聞就是佛弟子的通稱，也就是聽聞佛的聲教而悟道的。有這種意義，所以天臺宗稱之為三藏教，因為這也有菩薩，不但是小乘的；賢首宗卻稱之為小教，因為事實上，是以小乘聲聞法為主的。從釋迦佛法的顯了邊說，雖然如此，如從十方三世一切佛的佛法來說，修學

出世法的，確有聲聞、緣覺、菩薩的三乘教法。

解脫道遠離，苦樂之二邊：順攝樂行者，在家修法行；順攝苦行者，出家作沙門。

在佛的聲聞弟子中，也有種種的根性，先說在家與出家的二類。

釋尊的時代，印度社會的風尚，正走上極端的路子。有的是樂行者，就是縱欲的享樂主義者，這是大多數。大家在物欲的追求中，爭取、享受，為無窮的欲望所奴役。最極端的，有庸俗的順世外道，還有性欲崇拜的遍入外道，以男女交合為大樂，看作解脫生死的妙法。相反的是苦行者，就是禁欲的克己主義者，這如各沙門團。當時的出家外道，最極端的，是耆那教徒。他們過著極端的苦行，有的不穿衣服；有的冷天臥在冰上，暑天曬在太陽下；或者睡在荊棘上。吃的，有的不吃熟食，專吃野菜水果；有的喝水；有的服氣。戕賊自己的身心，被看作神聖的修行。釋尊初轉法輪，首先揭示了不苦不樂的中道行，認為極端的樂行與苦行，都不能使自己的身心正常，不能引導到解脫的境地。所以佛的真「解脫道」，是「遠離」那「苦」行與「樂」行「二邊」，而保持那中道的以智化情的生活——克制自己，而不可戕賊自己；受用維持生存所必須的享受，而不可放縱。唯有這樣，才能引上解脫的正道。

佛以中道行為正鵠，而當時的根機，是有偏苦、偏樂傾向的。適應這不同的根性而引導他，所以聲聞弟子，就有在家與出家二類。在家與出家，主要是生活方式的不同。當時，佛為大眾說法，有的聽了法，或者悟了真諦，就自願歸依三寶，作佛的在家弟子。有的聽了法，或者悟了真諦，就自願隨佛出家，作佛的出家弟子。在信仰、修行、證悟上，在家與出家，是沒有差別的。那為什麼有的自願在家，有的自願出家呢？這就是由於性情及生活好尚的不同。所以，佛為了隨「順攝」受「樂行者」，有在家弟子。他們照樣的夫妻兒女，還是從政、從軍、農工商賈，過著「在家」的生活。如頻婆沙羅王、末利夫人、須達多長者、質多長者、黎斯達多大將等，雖過著在家生活，卻「修」學佛的正「法行」，如三歸、五戒、定、慧等。只要有出離心

，雖過著豐裕的生活，但不礙修行，一樣的了脫生死。一方面，為了隨「順攝」受「苦行者」的根性，有出家弟子，多數是從出家外道處轉化來的，如五比丘、摩訶迦葉、三迦葉、舍利弗、目犍連等。他們慣習於出家，過著嚴肅的生活：少欲知足、不畜錢財、不近淫欲，這才自願作「出家」的「沙門」。沙門是梵語，勤息的意思，是各種出家者的通稱。但這是大概的分類，如動機不純，或被動的出家者，就有樂行根性的。如佛回到故鄉，釋迦族的年輕子弟，大批來出家，如阿難等，精神上就與大迦葉等不同。同樣的，在家弟子中，也有過著嚴肅生活的。總之，順樂行的在家也好，順苦行的出家也好，只要有出離心，過著不過分縱欲、不過分苦行的中道生活，都是佛的聲聞弟子。依法修行，都有證得聲聞道果，解脫生死的可能。

此或樂獨住；或樂人間住。

在這出家人中，也有不同的根性，表現不同的風格。「或」者是愛「樂獨住」的，名為無事比丘（阿蘭若比丘）。他們住在山林曠野，塚間住、樹下宿，或者是簡陋的草庵。吃的、穿的，都非常清苦。不願與大眾共住，免得人事煩心。甚至不願意乞化，不願意說法。這類獨住比丘，都是自利心重，急於修習禪觀的。此外，「或」者是愛「樂人間住」的，名為人間比丘。這是大眾和合共住，不離僧團；大都住在近郊，經常遊行人間，隨緣在人間教化。雖還是一樣的精勤修行，但過著集體生活，與社會保持密切聯繫。佛教的發展，主要是人間比丘的功德。

如釋尊常與弟子共住，遊行各國，教化眾生，是人間比丘的榜樣。佛也曾獨處三月，修習安那般那，便是獨住的榜樣。依佛法的真意義來說，獨住，是要內心離煩惱而住；否則怎麼安靜的環境，也還是妄想散亂。反之，如心地安靜解脫，獨住也得，大眾住而人間遊化也得。但在學者的根性偏好中，顯出二大類不同；這也近於獨覺與聲聞的不同風格。

或是隨信行；或是隨法行。

這又是兩大類的根性不同，是通於在家、出家的。在聲聞弟子中，「或是隨信行」的，是鈍根；「或是隨法行」的，是利根。信與智，是學佛所不

可缺少的功德。有信又有智，是佛法與外道（基督教等）的最大差別。信是情意的，智是理性的，學佛的要使這二者，平衡進展到融和。因為『無慧之信，增長愚癡』；『無信之慧，增長諂曲』。佛法說信智一如，但在學者的根性來說，有是重信的，一切以信為前提而進修的；有是重智的，一切以智為前提而進修的。所以雖然究竟的目標一致，但下手時，信與智不免偏重，形成了佛弟子的二大類。

『行』，是由於一向的慣習而造成特性的意思，如『貪行』、『瞋行』等。所以，隨信行是個性慣習於信順，一切隨信心而轉的。這類根性，如遇到了佛法，師長只要叫他怎麼做去就得了。他並不想追求所以然，怎麼說，就怎麼信、怎麼行。這類根性，切勿給他詳細開示，說多了不但不感需要，有的反而糊塗起來。真是『可使由之，不可使知之』。這主要是親近善知識，依師長的教授而修學的，簡單直捷，提起便行，從修習的經驗中，漸長智慧。可是法行人就不同了，他是一向慣習於理性（法）的，先要追求所以然，打破沙盆問到底。聽了師長的教導，要加上自己的觀察、推求、參證經論。有了深刻的理解，這才深信不疑，精進修學。這類的根機是利根，因為法行人更有引導人進修的能力。這二類根性，都是信智不離的，但不免偏重。不但初學的如此，就是證了果，也還是個性不同的。

雖復種種性，同修出離行。

上面說到，發出離心的，有聲聞、緣覺、菩薩，有在家的、出家的，有獨住的、人間住的，有信行人、法行人。「雖」然有這「種種」不同的根「性」，表現的風格不同，只要他真能發起出離心，就「同」樣的能「修出離行」，達到解脫生死的目的。

一般人，總以自己的個性、自己的偏好去衡量一切，而不知學佛（這還是共三乘的）是有不同類型的。這才重信的，把專究法義的法行人看作不修行，而自己才是利根；重視慧解的，把重信者的信行看作盲修瞎鍊（這可能是盲修，要看師長的教導怎樣）。又如有的偏重山林，讚美精苦的生活，甚至說『行必頭陀，住必蘭若』，輕視人間比丘。而遊化人間的，又每每輕視

獨住比丘，說是自私自利。又如在家與出家的，也常因觀點的不同而互相輕毀。過去，佛教是偏重出家的。不問是否能適合出家的生活，是否能少欲知足，是否對利養心與眷屬心能不太染著，大家來出家了，而多數不合於出家的性格，這才僧格低落了。不是爭名利，便是圖享受。打著弘法利生的招牌，實際是爭地盤、打天下，或者攝受徒眾、爭取信眾，造成與佛法無關的派系惡果。也許做在家弟子，還適當得多，可以多修集些功德呢！總之，學佛是有不同根性、不同風格的，所以應尊重別人，更應該認識自己。

佛說解脫道，四諦與緣起，甚深諸佛法，由是而顯示。

先來說明出世三乘共法的總綱。「佛說」的法門，雖然是隨機說法，無量無邊，但歸結起來，所說的「解脫道」，不外乎「四諦與緣起」法門。離開了這，是沒有出世佛法的。諦，是不顛倒，所以也有確實的意思。佛的出世法門，是以苦、集、滅、道四者，正確的開示了人生世間的特性（苦）、世間苦惱迫切的原因（集）；說明超越世間、消除一切苦迫的境地（滅），以及達到滅除苦惱的方法（道）。佛的出世法，主要是以四諦來說明的。佛法是信智相成的，決不說信了就可以得救。我們必須認清人生的苦迫性、苦痛的原因，這才能從消除苦痛的原因中，體驗真理，而得到解脫，不再受無限生死的苦迫。說到緣起，並非與四諦各別的。主要是從苦迫的現實，而層層推究，尋出苦痛的根源，發見了苦因與苦果間所有相生相引的必然軌律。這就是：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死。這是典型的十二緣起說，實在就是苦與集的系列說明。緣起，是說這些（苦、集等）都是依緣（關係，條件，原因）而才能存在的、發生的。所以可從因緣的改變中，使它消解而達到解脫，這就是滅、道二諦。所以，在下文的說明中，以四諦為綱，而同時說明了緣起法門。

一般以為：四諦與緣起，是小乘法。不知大乘的「甚深諸佛法」，也都是「由是而顯示」出來的。約偏重的意義說：小乘法著重於苦與集的說明；大乘法著重於滅與道，特別是滅的說明。就以大乘的中觀及瑜伽二宗來說，中觀者對於空性，瑜伽者對於緣起，都不曾離開了四諦與緣起一步。經上說

得好（《勝鬘經》）：小乘是有量的四諦、有作的四諦；大乘是無量的四諦、無作的四諦。又說（《涅槃經》）：下智觀緣起，得聲聞菩提；……上上智觀緣起，得佛菩提。佛法不出四諦與緣起法門，只是證悟的偏圓、教說的淺深而已。

苦集與滅道，是謂四聖諦。

四諦，就是「苦集與滅道」。這四者，經中稱為「四聖諦」。人人都有苦惱，人人都有煩惱（集），為什麼偏說四聖諦呢？從事實來說：苦是人生世間的苦迫現實；集是煩惱與從煩惱而來的業力；滅是滅除煩惱，不再生起苦果；道是戒、定、慧，是對治煩惱、通達涅槃的修法。但這些，唯有聖者才能從事實中體認出來，確實的證見它。所以《涅槃經》上說：凡夫有苦而無諦，聖者有苦有苦諦。又如《遺教經》說：『佛說苦諦，真實是苦，不可令樂。集真是因，更無異因。苦若滅者，即是因滅，因滅故果滅。滅苦之道，實是真道，更無餘道。』人生世間的苦惱性，煩惱的招集性，涅槃的滅離性，戒、定、慧的對治性、能通（涅槃）性，是確實的、必然的、絕對的，唯有聖者才能深切體悟到，『決定無疑』，所以叫做四聖諦。

苦者求不得，怨會愛別離，生老與病死，總由五蘊聚。

四諦中，先說苦諦，這是現實的身心世界為我們所應該首先體認的。「苦」是逼惱的意思，逼切身心而致困惱不安的。佛曾說了種種苦的分類，但從人類的立場來說，最切要的是八苦。一、所「求不得」苦：無論是名譽、權位、眷屬、財富……，這是人人所希求的，可是卻常常是求之不得。希求而得不到，是苦惱；有了，得到了，希求它不致失去；或發生困難而希望不要它，可是卻不如心願。經上說『所欲若不遂，惱壞如箭中』，就是求不得苦。這是我們在對於外物關係所引起的困惱。二、「怨」憎聚「會」苦；三、恩「愛別離」苦：這是我們在對於社會（可通於五趣）關係所引起的困惱。意見不合的、相怨相恨的，不見倒也耳目清淨，可是卻要聚在一處，共住、共事、共談，無法諒解而卻又無法離開，真是苦惱之極。反之，父母、兄弟、夫婦、兒女、朋友，最親愛的，卻不能不生離死別，常陷於遠地相思或『此

恨綿綿無盡期』的失望回憶中。四、「生」苦；五、「老」苦；六、「病」苦；七、「死」苦：這是我們在對於身心所引起的困惱。一般人總以為生是可樂的，老、病與死亡才是悲哀的；不知道生了就不能不老，不能不病，不能不死。老、病、死由生而來，那生有什麼可樂呢？生是苦根，老、病、死如枝葉花果一樣。從根芽到結果，都是苦的。

從我們對外物、對社會、對身心的關係中，分別為七種苦。如推究起來，這些苦，「總」是「由」於「五蘊聚」而有。五蘊，是五類（五聚）不同的事素，也就是我們身心的總和。這五蘊自身，存在著一切苦痛的癥結；在對外物、對社會、對身心，就不能免於上說的七苦。我們所以有一切問題、一切苦惱，並不是別的，只是因為有了這個五蘊——身心自體。五（取）蘊是苦惱的總體，與前各別的七苦，合稱為八苦。

┌─對外物所引起的——所求不得苦

│ ┌─怨憎聚會苦

五取蘊苦─┼─對社會所引起的─┴─恩愛別離苦

│ ┌─生苦

└─對身心所引起的─┤ 老苦

│ 病苦

└─死苦

所謂五蘊者，色受想行識，取識處處住，染著不能離。

上文「所」說的「五蘊」，是五類不同的事素。同類相聚，每一類都包括了很多的事素，所以叫蘊，蘊就是聚集的意思。佛說到苦諦，每約五蘊來說。經中曾說：五蘊像五個拔刀的賊，這正是使眾生苦迫，而無法逃脫魔區的東西。五蘊到底是那五類呢？是「色受想行識」。一、色蘊：色的定義是『變礙』，是可礙又可分的。有質礙，就是有體積而佔有空間的；有質礙，就是可分析的、可破壞的：這就是現代所說的物質。但從物質生起的能力，佛法也稱之為色。雖然所說能力化的色，指善惡行為的潛能，然與現代所說

的『能』，也很有類似的見地。二、受蘊：受的定義是『領納』。在內心觸對境界時，領受在心，引起內心的情感，感到或苦或樂的，叫做受；受就是內心的情緒作用。三、想蘊：想的定義是『取像』，就是認識作用。在認識境界時，內心就攝取境相，現起表象作用；再加構想、聯想等，成為概念；依此而安立種種的語言或文字。四、行蘊：行的定義是『造作』。在對境而引起內心時，心就採取行動來對付，如經過心思的審慮、決斷，發動為身體的、語言的行動。行，本是思心所，是推動內心去造作的心理作用——意志作用。因此，凡以思——意志為中心的活動，所有一切複雜的心理作用，除了受、想以外，一切都總括在行蘊裡。五、識蘊：識的定義是『了別』——明了、識別。我們的內心，原是非常複雜的。把不同的心理作用分析起來，如受、想、思等，叫做心所；而那內心的統覺作用，叫做心。此心，從認識境界的明了、識別來說，叫做識；所以識是能識的統覺。色是物質的，受、想、行、識是精神的；輪迴在生死中的眾生，就是這五蘊。我們所自以為是我，或是我的，其實都離不了五蘊，不外乎身心的活動，物質與精神而已。

眾生的五蘊，叫五取蘊，因為是從過去的取——煩惱而招感來的。從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。佛說有『四識住』法門：我們的「取識」（與煩惱相應的識），是不能沒有境界的。取識的境界，不外乎四事：物質的色；情緒的受；認識的想；造作的思。取識在這些物質的或精神的對象上，一直是「處處住」著，看作可取、可得、可住、可著的。取、得、住、著，都表示取識與對象的「染著」，像膠漆的黏著似的，「不能」脫「離」。識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。樹上的葉子落下，你可能並無反應，那因為你沒有看作與自己有關的。如心愛的人，心愛的權位、財富……，尤其是最關切的自己的生存，受到威脅，或瀕臨死亡的邊緣，那就會感到無比的痛苦。這因為你染著他，看作自己或自己的。取識的對境染著，正像陷身於網羅或荊棘叢中一樣。總之，識是能住著的，色、受、想、行是所住著的；總合為五蘊，就是一切苦痛的總匯。

此復由六處，取境而生識。

眾生的身心自體，就是苦惱的總聚。除了五蘊的開示而外，佛又有六處說（又十二處）、六界說（又十八界）。所以「此」苦聚，「復由六處」來開示。六處，是眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。六處又叫六根，都是『生長』的意義。六處是身心自體的又一分類，說明了由此六根門，攝取境界，發生了別的識。六處是認識活動必經的門戶，通過這六根門，才能發生認識。如眼、耳、鼻、舌、身，是物質的，是能見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸的生理官能，佛說是極微妙的色法，所以應該是神經。意是能知一切法的心理官能，心識的源泉。眾生的認識，是不能離開六處而成立的。六根能攝取六種境界，就是色、聲、香、味、觸、法。依六根門而攝「取」六「境」，就能發「生」六「識」：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

六識是依六根而發生的，六根是增上緣；也是緣六境而發生的，六境是所緣緣。因為根與境對了別的識來說，都有生長的作用，所以也可以總合六根、六境，名為十二處。不過從眾生的身心自體來說，經中大都著重眼等六處。六處為根門，這才取六境而生六識。等到六識起來，不但是了別境界，而且是煩惱相應，取著境界。取著境界，這個自心身體，就陷在苦痛的深淵了！

或六界和合，世間苦唯爾。

對於苦聚的身心自體，佛「或」著重於物質的分類，而說「六界和合」。如說：『四大圍空，有識在中，數名為人。』六界，是六類，是構成眾生自體的六項因素；界是種類或因素的意義。六界是：地界、水界、火界、風界、空界、識界；也叫六大。地、水、火、風四（大）界，是物質特性的分類，意義有深有淺。從淺近處說：身體的骨肉等堅硬性，是地界；血汗等潤濕性，是水界；溫熱性，是火界；呼吸運動等輕動性，是風界。這是物質——生理的一切。空界，是空間。如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，以及周身毛孔，都是空界。換言之，物質的身體，是充滿空隙的。識界，就是了別、取著的六識。有了這六種因素，就成為眾生。

眾生成就的身心自體，經上每說『得蘊，得界，得處』，這是眾生苦聚的一切。有了這，就有了生命（約通俗說），也就有了苦迫。這正如老子說的『吾有大患，為吾有身』。但在外道的思想中，除了這身心現象而外，還有永恒不變的『靈』，或者叫『我』，才是流轉於地獄、人間、天國的主體。其實，這是眾生愚癡的幻想產物。「世間」眾生在生死六道中受「苦」，苦因苦果的無限延續，更沒有別的，「唯」是這蘊、界、處而已。

在佛說苦聚的開示中，一、指出了這是徹底的苦迫性，『真實是苦，不可令樂』。如不給以徹底的修治，是沒有任何希望的。二、指出了苦聚的事實，眾生才能從『靈性』、『真我』的神教迷妄中解脫出來，才有解脫自在的可能。修學出世的聖法，這是必要而首先應該深切解了的。

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

以下，說明集諦。集，是為因為緣而生起的意思。眾生世間的「苦」果，為什麼會不斷的「生」起呢？這是「由」於「業集」。業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。但「業集」又為什麼生起呢？這是「由」於「惑」。惑，是迷惑，是煩惱的通稱。因眾生內心的不良因素，煩動惱亂，這才有業的集起。

說到這，應該了解一個重要的問題。要知道，業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。煩惱對於業，有二種力量。一、「發業」力：無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱直接或間接的引發而起的。所以如斷了煩惱，一切行為就都不成為招感生死的業力。二、「潤生」力：業已經造了，成為眾生的業力；但必須再經煩惱的引發，才會招感苦果。這如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。也就因此，如煩惱斷了，一切業種就乾枯了，失去了生果的力量。由於煩惱的發業與潤生，在因「緣會」合時，才有業種的招「感苦果」。所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。假如要說業感生死，倒不如說由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

業有身語意，善惡及不動。業滅如種習，百千劫不失，隨業感生死，不出於三界。

集諦中，招感生死的業力，在〈五乘共法〉中，已經說到。現在略說「業有」二類的三業。一、「身語意」三業：這是從業的所依而分類的。身體的動作，或是惡的，如殺生、偷盜等；或是善的，如不殺、不盜等。這不但是一般的生理活動，而是帶有道德或不道德性質的身體動作。這種身體的動作，名為身表業，業就是動作的意思。由此身體的動作，引起潛在的動能，名為身無表業。這雖然無可表見，但是物質的能力化，有著招感果報的作用。同樣的，語言的表達（文字，可說是語業的身業化）中，妄語、兩舌等是惡的；誠實語、和合語是善的，名為語表業。由此語言的表達，而引起潛在動能，名為語無表業。身業與語業，屬於生理的動作，及引起的動能，都是屬於物質的。意業，是屬於心的。與思心所相應的心心所法，是意業。有人說：業的體性，是思心所。內心的活動，是意業。由內心的發動而表現於身、語，這種動身、發語的思，就名為身業、語業。這樣的解說，是傾向於唯心論的說明。然而，佛說善與惡的身業、語業，是天眼所見的色法。所以，說（無表）業是物質引起的特種動能，應該更妥當些。二、「善惡及不動」三業。善業與惡業以外，什麼是不動業呢？這是與禪定相應的業。與色或無色定相應的業，當然是善的；但禪定的特徵是不動亂，所以業也叫不動業。這種不動業，能招感色界及無色界的生死。因此，善業與惡業，是專指能感欲界生死的業力而說。

無論是身、語的動作，或者由此而引起的動能——表業與無表業，依佛法說，這都是生滅無常的，剎那就過去了的。「業」已剎那「滅」而過去了，那怎麼還能招感後果呢？對於這，經中或比喻為「如種」子：如草木的開花結子，雖然凋謝枯萎了，但種子還會生芽、抽枝而發葉的。或者比喻為如熏「習」：像藏過名香的匣子，香雖已經取出了，但匣裡還留有香氣一樣。因此後代的學者，就成立種子說或習氣說，來說明業力感果的可能，但這到底是通俗的譬喻而已。依佛法的深義來說，過去了，或者說剎那滅了，這並非說等於沒有，而只是從現實存在而轉化為另一姿態。可以說：滅了，過去

了，不是沒有，而還是存在的。當然，這與存在於現在的不同。如物質的從質而轉化為能，決非沒有，但不能以體積、質礙等物質概念來局限它。所以業力的剎那過去，一樣的存在（當然不是現在），只要遇到因緣的會合，就會招感果報，如能的化而為質一樣。假使因緣不和合，業是永久存在的，無論是「百」劫、「千劫」、萬劫、無量數劫，業力「不」會「失」去，還是會感果的。

眾生，「隨」著不同的「業」，招「感生死」果報，一生又一生的延續下去，常在五趣中流轉。由於這是煩惱所引發的、煩惱所滋潤的，所以無論業是怎樣的善，高尚到什麼地步，終究「不出於三界」——欲界、色界、無色界。三界，是眾生活動的三大區域。在這三界以內，永久是生死不了。所以出世的三乘聖法，就是要從根本上消除生死的原因，而不致再受三界生死的繫縛，這才能實現佛法大解脫的目標。

煩惱貪瞋癡，不善之根本，癡如醉如迷，瞋重貪過深。

再說到集諦中的「煩惱」。這是內心的不良因素、壞分子。無論是知識的、感情的、意志的，凡是不正確、不恰當的，使我們因此而煩動惱亂，引生不安定、不和諧、不自在；由此煩惱，造作種種業，更引起未來的苦迫：這都叫做煩惱。煩惱是非常複雜的，在煩惱中，「貪」、「瞋」、「癡」，是一切「不善」法的「根本」，所以叫做三不善根。根本，是什麼意思呢？這是說：一切煩惱，可以分為三大類：一、貪類；二、瞋類；三、癡類。一切煩惱，無非這三煩惱的支派流類。如愛、染、求、著、慳、諂、憍、掉舉等，是貪類。忿、恨、惱、嫉等，是瞋類。見、疑、不信、惛沈、忘念、不正知等，是癡類。眾生都是有煩惱的，但各有偏重。一向慣習於多起某類煩惱，就會造成不同的個性，如貪行人、瞋行人、癡行人。如三類沒有偏重的，就稱為等分行人。更詳細的，有『人情凡十九輩』的分類。

煩惱太多，這裡不能廣說，就舉三不善來說吧！一、「癡」是愚癡，也叫無明，從對於真實事理的無所知而得名。但不是說什麼都不知，反而這是知的一類，不過是錯誤顛倒，似是而非。「如醉」酒，也「如」著了「迷」

的。是的看成不是的，不是的卻看作是的；有的以為沒有，沒有的以為是有。不應該說的而說，不應該笑的而笑，不應該哭的而哭，不應該作的而作。迷迷糊糊，顛顛倒倒，疑疑惑惑，這就是愚癡的相貌，最難根治的煩惱。從他的不知來說，是不知善惡、不知因果、不知業報、不知凡聖、不知事理。從他的所知所見來說，便是『無常計常，無樂計樂，不淨計淨，非我計我』。不是對於真實事理的疑惑，就是對於真實事理的倒見。二、「瞋」：這是不滿於境界而引起的惡意。如發作出來，就是忿，是諍，是害，是惱怒。如藏在心裡，就是怨，是恨，是嫉妒。這種過失，是非常嚴「重」的。不但因此而作壞事，有些好事，也因為不能容忍，一念的瞋恨心起而破壞了。我們與眾生間，從過去到現在，都有著密切的關係。所以應有慈悲心（無瞋害心），才能有利於自己，無損於別人；才能做到自他和樂、自他兩利。可是瞋煩惱，是恰好相反，成為窮凶極惡的罪惡來源。經上說：『一念瞋心起，八萬障門開。』又說：瞋如火一樣，會『焚燒諸善根』。三、「貪」：這是染著自我及有關自己的一切。顧戀過去的，耽著現在的，希求未來的。雖不是瞋火一樣的嚴重，卻是水一樣的滲入，徹骨徹髓，「過」失極其「深」切。貪愛，主要是自我的愛戀，從現在到未來。如對人，那就是愛我的父母、我的兒女、我的兄弟姊妹、我的朋友等。對事物，那就是愛我的財富、我的事業、我的學問、我的名譽等。有了貪心，雖是可以做成很多的好事，但由於以自我的愛染為本，所以是不徹底的，有時會一轉而起瞋他心——瞋是愛的相反面。愛到極點，有時會瞋恨到極點。神教說『上帝愛世人』，我想在他們想像中的上帝，這話是對的。因為愛極了，所以會恨到極點，如洪水為災，幾乎使人類與動物絕了種（見〈創世記〉）。這是『上帝愛世人』的最好事例，因為有愛就有瞋，愛與瞋是難得分離的。所以從佛法來說，這是凡夫的真面目。庸俗的神教徒，還能想像出超庸俗的真正道德嗎？而且，有了愛染，染著了一切，一切的變動就會牽動自心而引起苦痛。所以佛說：『愛生則苦生。』

佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。

煩惱的三大分類，可說是專約欲界，尤其是約人類而說。如在色界與無色界，瞋恚就不會生起了。所以，「佛」在統「攝」一切眾生所有的「諸煩惱」中，又另有「見」、「愛」、「慢」、「無明」——四煩惱的分類。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。一、古德稱此為『四無記根』。並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。在沒有證真理、斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特性。在這一解說中，稱為我癡、我見、我慢、我愛。本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。由於自我的錯覺，因而執為確有的，名我見。由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名我慢。不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。二、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。拿人類來說，從煩惱而來的錯謬，可以分為二類：(一)、認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。(二)、行動上的錯誤，稱為愛；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：『知之匪艱，行之維艱。』在從凡入聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為『餘慢未盡』。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動；如徹底斷盡了，就得到解脫。不過，羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知；如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。三、癡——無明，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，屬於知的謬誤，是見；屬於情的謬誤，是愛；屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。但最根本的煩惱，是什麼呢？在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。這可以舉一比喻：如人陷身在棘藤遍布的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。眼目被蒙蔽了，如無明；棘藤草叢的障礙，如愛。所以經中也說：無明及愛，為生死的父母（因）。但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的

解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我我所見了。我，是『主宰』的意思：主是自己作得主的；宰是由我支配他的。所以我我所見是以自我為中心，而使一切從屬於我：我所有的、我所知的、我所支配的，一切想以自己的意欲來決定。眾生在有意無意中，確是這樣的營為一切的活動。這是以自我為中心而統攝一切的（當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功），也是如膠如漆而染著一切的；這是一種凝聚的強大向心力。這樣的活動所成的力量（業），就是招感生死而造成一個個眾生自體的力量。眾生自體，本沒有不變而獨存的自體如外道所說的『神我』、『靈性』，而只是身心（五蘊，六處，六界）的總和活動。由於「我我所」見的執取，才生起自我（常恒自在的）的錯覺。由於我我所見「攝」取的緣「故」，就會造成向心力，而凝聚成一個個的自體。但這是從業力招感的，而業力是有局限性的，所以經過多少時間（一期的壽命）就業盡而死亡了（也有因為福盡及橫死的）。但我我所見為本的煩惱，還在發揮它的統攝凝聚力，這才又引發另一業系，展開一新的生命。眾生就是這樣的「死生」、生死，「永」遠的「相續」下去，成為流轉生死、茫無了期的現象。

苦集相鉤纏，死生從緣起，佛說十二支，如城如果樹。

四諦的苦諦與集諦，已約略說明了。現在要說緣起法門，緣起就是集苦相生的豎的說明。要知道，不只是由集而生苦，苦也是能起集的。如眾生在感到了生的苦報後，依此業感的身心苦果，又有煩惱與業的活動。所以，「苦」與「集」是互「相鉤」引、互相「纏」縛，也就是展轉為因果的。明白了這，對「死生」的「從緣」而「起」，已有了扼要的了解。要知緣起說的主要意義是說：一切的存在，都是從因緣而起的。那因緣，也還是從因緣而生的。所以每一存在的事物，從過去看，都是從因緣而有的，這就是果了。從這而看到未來，又都有影響未來的力量，所以這也就是因了（且約前後因果說）。在這樣的見解下，神教的創造說，成為不可能。因為一切由神而生

起，而神卻是不從因有的。這種為因而不從因有的創造者（神，作者），是非現實的，僅是幻想的產物。所以，佛說生死無始。拿苦與集來說：苦從集生，而集又依苦而起，一向是這樣的展轉相續。如從一點鐘而到十二點，又從十二點而到一點鐘，不能說最初從何而起一樣。生死的無始相續，就是從緣起的正見中發現出來。

「佛說」緣起，因隨機不同，所以有不同的開示。「十二支」說，只是說得更完備些，成為佛教緣起說的典型而已。如說集與苦，也是緣起。或說三支：煩惱、業、苦。從煩惱起業，由業感苦果，又依苦果而生起煩惱。或說五支，這是《阿含經》中常見的，就是：愛、取、有、生、老病死。或者說十支，是：識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老病死。或說十二支，就是：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，……有緣生，生緣老病死。十二支，就是十二分。在眾生生死延續的過程中，觀察前後相生的因果系列，而分為十二。古人稱此為『分位緣起』，是很有道理的。也唯有如此觀察，才能充分明了生死延續的過程。但緣起的原則是一，而說明是可以多少不同的。研究起來，這十二支，應該是不同說明的總合，所以也不一定專依古人的分位緣起說。佛說十二支緣起，有種種譬喻。或說「如城」：眾生在十二緣起的因果系中，像在四周圍繞的城中，不得其門而出。可以出來的地方——城門，又有守衛巡邏的，所以過門也不能出去。眾生在生死中，雖有可以由此而解脫的地方，但為煩惱所困惑，一直沒有衝破這緣起的連鎖而得到解脫。又說「如果樹」：如從種子發芽，生枝葉、開花、結果；果實又成為種子，又會發芽、生葉。雖然在前的不就是後來的，卻有因果的密切關係。種果相生，一直延續下來，拿這作為生死緣起相續的比喻，是最親切不過的。

無明之所覆，愛結之所繫，有識身相續，相續而不已。

緣起支的敘述，很多是從識支開始的，所以經說：『齊識而還，不能過彼。』可是，在識支以前，有的又加上無明與行二支，成為十二支。在《阿含經》中，一再說：『無明覆，愛緣繫，得此識身。』無明、愛（行）、識三者，可以看作完整的、獨立的緣起說。等到與識支以下相綜合，才成為十

二支的。現在，先從這三支自成系統的意義來說。

「無明」「所覆」，「愛結」「所繫」，在上面的譬喻中說過。生死流轉，如陷身在棘藤深草叢中，眼目又被蒙住，不能脫離一樣。無明，是知的迷謬錯亂，所以像布物的蒙蔽了眼目。經上說：『真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明。』無明確是對於通達真實義的智慧，起著蒙蔽障礙作用的。愛有染著的作用，使人繫縛在生死中，所以譬喻為結。從煩惱來說：無明是屬於知的，是認識上的錯亂；愛是屬於情意的，是行為上的染著。有了這兩大因緣，眾生就感到了「有識身」——眾生自體，而「相續」的流轉生死。這也就是無明為父、貪愛為母，和合而生生死眾生的意思；與經說的『諸業愛無明，因積他世陰』，也大體一致。這三事，說盡了生死流轉的主要項目。得有識身，是有取識的結生相續，為一新生命的開始。這樣的無明、愛、識身，無始以來，從過去到現在，現在到未來，一直是這樣的，不斷的「相續」「不已」。

在一般的十二支緣起中，第二支是行，行是業的別名。行業，不是別的，只是與愛相應的、思心所所發動的行為。所以三事說的無明、愛、識，與十二支中的無明、行、識，是可以相通的。如從十二支的立場來說，識是現在這一生的開始。拿人來說，就是當父精母血結合時，有識的剎那現起，因而結成有心識作用的新生命。這樣的有識結生的新生命，從何而來呢？這是從前生的業種所引發的；業就是行支。當前一生的最後死亡時，雖然身心崩潰了，但過去所造作的業能，並未消失；等到因緣和合，就隨著業力善惡的不同，而得或苦或樂的果報體，成為一新的個體、新的生命。行業的感果，是離不了煩惱的發業與潤生的。無明就是煩惱，是以我我所見為攝導的煩惱的總名。這樣，由於過去世的煩惱——無明，有過去世的業——行；從過去世的煩惱與行業，才有現生的生命開始——識。從無明而行而識，說明了從過去到現在的生死歷程。

緣識有名色，從是有六處，根境相涉觸，從觸生於受，緣受起於愛，愛增則名取，因是集後有，生老死相隨。

十二支中的識，是一期生命的開始。有些經典，從識支說起，這因為：推求現實的身心活動，到達識的結生相續階段，已到了生死業報識的核心。後代唯識學者，以異熟的阿賴耶識為中心，來說明生死雜染的一切，可說是吻合佛意的。「緣」此結生的「識」，就「有名色」支的生起。名是心理的，色是生理（物理）的。由於識的結生，身心就開始發展。照經上說，不但因識而有名色，也因名色而有識。這意思是說：我們的一切身心活動，是要依於有取識（唯識學中叫作阿陀那識）的攝取而存在。反之，也因為身心的活動，有取識才能存在。正像沒有領袖，就不可能有群眾的組織活動；如沒有群眾，領袖也就失去了存在的意義。但在十二緣起支中，著重在識緣名色，應解說為：名色是精血和合以後，還是肉團的階段。

「從」此名色而進一步的開展，就生起眼、耳、鼻、舌，加上身、意，「有」了「六處」的差別，這已到了形成人體形態的階段。

胎中雖有眼耳等根，還不能見色聞聲等。一到出了胎，從此六「根」開始了與六塵「境」界「相」關「涉」的活動，根境相觸而起一般的認識，叫做「觸」。根、境、識三者，因觸而和合，也可說因三者的和合而有觸。認識開始，就到了重要的關頭。在觸對境界時，首先發生了合意的，或不合意的，或非合意不合意的反應，這叫可意觸、不可意觸、俱非觸。不幸得很，眾生的認識，是不離無明蒙蔽的——『無明相應觸』。所以觸對境界後，就會依自我中心的執取，起種種的複雜心理，造種種的善惡行為；生死輪迴，是不能避免的了。佛所以教誡弟子，要『守護根門』。在根境相觸時，如有智慧的觀照，就稱為『明相應觸』，那就能從此透出，裂破十二緣起的連鎖。

「從觸」的可意或不可意，當下就能「生於受」。可意的，起喜受、樂受；不可意的，起苦受、憂受；非可意不可意的，就起捨受。如有智慧而正念現前的，就不起味著，不為情感的苦樂所惑亂；否則就危險了。

沒有正念正知的，都是依「緣」此或苦或樂的「受」味，生「起」深深的「愛」著：愛著自我，愛著境界。這時候，已以主動的姿態，對生命與塵世，傾向愛戀而作不得主。此後，只有愈陷愈深，無法自拔。上面從識的結

生，說明了身心的開展過程，以及對境而引起內心的活動情況。觸是認識的，受是情感的，愛以下是意志的活動了。

內心有了「愛」染，愛心的「增」強，就進展到「名」為「取」。取有四：執取自我，叫我語取。一般的追求五欲，叫欲取。而宗教與哲學家們，不是執取種種錯誤的見解——見取；就是執取種種無意義的戒條、苦行——戒禁取。這是從愛染生命與塵世，進而作思想的或行為的取著，造成世間一切苦難的結局。

愛與取，正是依著煩惱而有的一切活動。「因」此煩惱的活動，就起「集」成「後有」的業種。這在十二支中，叫有支。有，是三有：欲有、色有、無色有，就是三界的生命自體。但這裡所說的，不是現實生命的存在（有），而是能起後世生命的業力，也可說是未來生命的潛在。有了這，那麼現生死了以後，未來識又會結「生」。生了，就不能不「老」不「死」。生、老死的「相隨」而來，便是未來生死相續的簡說。

十二支，可以分為三世，有兩重因果：過去因（無明與行）生現在果（識、名色、六處、觸、受），現在因（愛、取，及有）生未來果（生、老死）。同時，前生以前有前生，後世以後（如不了脫生死）有後世，三世因果相續說明，就是無限生死相續的歷程全貌。

滅應滅於惑，惑滅則苦滅，解脫於癡愛，現證寂滅樂。

現在來說滅諦。滅有兩個意義：一、是滅除；二、是寂滅。滅除了苦痛的根源，才能解脫生死苦，實現涅槃的寂滅。從滅除來說：眾生在生死輪迴中，從苦生苦，苦個不了，這是要滅除的對象。然解除眾生的生死苦迫，佛法並不著重到外界去改善，因為外物的改善，是不能徹底解決問題的。也不從這個色身去努力，如外道的修精練氣、求長生不老那樣，因為有生必有滅，長生與永生，不過是眾生的顛倒妄想。雖然苦報是業力所感的，但問題卻是煩惱。有了煩惱，就會發業、潤生；如斷了煩惱，即使有無量業種，也就乾枯而不再起用。所以佛肯定地指出：要「滅」除生死大苦，「應」該「滅於惑」——煩惱。如「惑滅」了，那就不再造業了，過去所有的業也就乾枯

無用了。這樣，生死「苦」果，就會徹底的「滅」除。

說到煩惱的滅除，當然也要從根本的煩惱去著手。如伐大樹一樣，專門斫枝摘葉，是不能達成目的的。如斷了樹根，那即使是暫時發葉，也終究是會死去的。說到煩惱的根本，當然是愚癡無明了。無明，主要是迷於無我的無明，還有染著於境界的貪愛。一是障於智的，一是障於行的。從修學佛法來說，應該先通達無我，得到無我真智的契證；然後從日常行中，不斷的銷除染愛。但到圓滿時，這都是解除了的。經中時常說：『離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。』所以現在說「解脫於癡愛」，無論是知見，無論是行為，都不再受煩惱的繫縛，而且是把煩惱徹底的去除了。這樣，就能「現證」到涅槃的「寂滅樂」。現證，是親切的、當前的證會，是無漏的直觀體驗。體驗到的，就是寂滅，得到解脫自在的安樂。涅槃寂滅，是現實所證驗的，並非推託到死了以後，這是佛法的特色。內心的煩惱銷融了，直覺到無障無礙、平等不動、自在的聖境，叫做寂滅。這好像從火宅中逃出來，領略到安全與清涼；也像從煩囂鬥爭中出來，享受到和諧而平靜的境地一樣。經論中每以寂、靜、妙、離，來形容這滅——涅槃。所說的樂，也不是衝動性的樂感，而是捨去煩惱重擔而得來的自在——『離繫之樂』。

能滅苦集者，唯有一乘道。三學八正道，能入於涅槃。

苦痛的原因（集）消除了，生死大苦也就從此結束，得到了涅槃的大解脫。但無始以來，苦與集是不斷的延續，如不修對治道，是不會自動結束的。所以要說到道諦，道才是佛弟子修學的心要，如生病而請醫生，主要是為了服藥一樣。

「能滅苦集」的道，是些什麼呢？雖然眾生的根性不同，有利有鈍，有聲聞、緣覺、菩薩，佛也應機而說有多少不同的法門，但真正能出離生死的，是「唯有一乘道」，也可說只有一乘——一道。乘是車乘，能運載人物，從此到彼。佛所說的法門，能使眾生從生死中出來，到達究竟解脫的境地，所以稱法門為乘。同樣的，道是道路，是從此到彼，通往目的地所必經的；所以修持的方法，也稱為道。我們知道，眾生是同樣的生死；生死的根源，

是同樣的迷執。苦與集的體性是一樣的，那出離生死苦的法門，那裡會有不同呢？所以佛在《阿含經》中，曾明確地宣說一乘法，也就是『一道出生死』，『同坐解脫床』。

出離生死的一乘法——不二法，從證悟真理來說，是無二無別的（『同入一法性』）；從修行的方法來說，是同樣的。適應眾生的不同根性，佛是說有種種方法的，但除了方便引導的以外，論到出離生死的道體，並無差別，總不出於「三學」（學是學習，不是學問）。三學，應稱為『三增上學』，就是增上戒學、增上心（定）學、增上慧學。增上，是有力的，能為他所因依的意思。因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程；決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。然佛在說明道諦時，最常用的內容分類，還是「八正道」。八正道，應稱為『八聖道分』，或『八聖道支』。這是成聖的正道，有不可缺的八種成分。這就是：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。八正道就是三學，如正見、正思惟是慧學；正語、正業、正命是戒學；正念、正定是定學；正精進是遍通三學的。此八支聖道，是三學，也就是一乘。佛為須跋陀羅說：外道們沒有八正道，所以沒有聖果、沒有解脫。我（佛）法中有八正道，所以有聖果、有解脫。這可見八正道是「能入於涅槃」的唯一法門了。這在大乘的《楞伽經》中，也還是這樣說：『唯有一大乘，清涼八支道。』

【圖：Y12p0187_01.svg】一乘、戒學、定學、慧學、正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定

初增上尸羅，心地淨增上，護心令不犯，別別得解脫。

在道諦的說明中，八正道的體系最完整。但現在依三學來說，說到慧學時，再敘述八正道，以明佛說道品的一貫性。

「初」說「增上尸羅」：尸羅是梵語，意譯為戒，有平治、清涼等意思。一般聽到戒，就想到戒條，其實這是成文的規制，是因時、因地、因機而不同的；重要的是戒的實質。戒的力用，是惡止善行。依佛的本意，決非專從法制規章去約束，而要從內心的淨治得來。煩動惱亂的內心，為非作惡，那

就是熱惱憂悔。如心淨持戒，就能不悔，不悔就能得安樂，所以戒是清涼義。又煩惱如滿地荊棘，一定嘉穀不生。心地清淨的戒，如治地去草一樣，這就可以生長功德苗了。然心地怎能得清淨呢？這就是信，就是歸依。從『深忍』（深切的了解）、『樂欲』（懇切的誓願）中，信三寶、信四諦。真能信心現前，就得心地清淨。所以說信是：『心淨為性，.....如水清珠，能清濁水。』從此淨信中，發生止惡行善的力量，就是一般所說的『戒體』。所以說到得戒，無論是在家的優婆塞、優婆夷戒（八戒，是在家而仰修出家戒的一分）；沙彌、沙彌尼戒（式叉摩那戒，是沙彌尼而仰修比丘尼戒的一分），比丘、比丘尼戒，起初都是以三歸依得戒的。自願歸依，自稱我是優婆塞等，就名為得戒。後來為了鄭重其事，比丘、比丘尼戒，才改訂為白四羯磨得戒。如沒有淨信，白四羯磨也還是不得戒的。所以戒是從深信而來的「心地」清「淨」，從心淨而起誓願，引發「增上」力，有「護」持自「心」、使心「不犯」過失的功能。

戒，也稱為律儀。梵語三跋羅，如直譯應作等護；義譯為律儀，從防護過惡的功能而得名。律儀有三類：一、如真智現前，以慧而離煩惱，就得道共律儀。二、如定心現前，以定而離煩惱，就得定共律儀。三、如淨信（信三寶、四諦）現前，願於佛法中修學，作在家弟子或出家弟子，就得別解脫律儀。從淨治清涼來說，這都是戒，這都是先於戒條而為法制戒規的本質。從歸信而得的別解脫律儀，屬於人類。這或是男人，或是女人；或是在家，或是出家；或是成年，或是童年。由於社會關係、生活方式、體力強弱等不同，佛就制訂不同的戒條，如五戒、十戒等，使學者對於身語行為的止惡行善有所遵循。因此，稱為波羅提木叉，意義為別解脫戒，這是逐條逐條的受持，就能「別別」的「得」到「解脫」過失。一般重戒律的，大抵重視規制，每忽略佛說能淨內心的戒的本質。古代禪師，每說『性戒』，是重視內心清淨、德性內涵的。但偏重證悟的清淨，也不是一般所能得的。其實，佛法是『信為能入』、『信為道源』；真切的淨信，誓願修學，才是戒學的根本。

在家五八戒，如前之所說。

受持的戒律中，「在家」弟子，有近事律儀，這就是優婆塞、優婆夷的「五」戒。還有近住律儀，就是在家而仰修出家法的「八戒」，作一日夜或短期的修持。這都「如前」五乘共法中「所說」的。五戒與八戒，本是聲聞的在家弟子戒；以出離心來修學，為了脫生死而受持，就是出世的戒法。不過，如以增上生心，為了求得現生與後世的安樂而受持，就成為人天乘法。有以為五戒只是人天乘法，這是不對的。

出家戒類五：沙彌沙彌尼，比丘比丘尼，及式叉摩那。

在聲聞弟子中，「出家」的「戒」法，分「類」為「五」：一、「沙彌」戒；二、「沙彌尼」戒。這是出家而還不曾完備出家資格的，可說是出家眾的預科。沙彌，義譯為勤策，是精勤策勵，求脫生死的意思。男的叫沙彌，女的叫沙彌尼，意義完全一樣。只是女眾，在語尾上附有女音（尼）而已（印度語法，男性、女性是尾音不同的）。論到戒法，沙彌與沙彌尼相同，都是十戒。十戒是：一、不殺生；二、不偷盜；三、不淫；四、不妄語；五、不飲酒；六、不香華鬘嚴身；七、不歌舞倡伎及故往觀聽；八、不坐臥高廣大床；九、不非時食；十、不捉生像金銀寶物。前九戒，與近住戒相同。

出家以後，受了這十戒，才算是沙彌或沙彌尼。這是出家戒，所以完全制斷淫行。六、七、八——三戒，都是少欲知足的淡泊生活。佛制的出家生活，以少欲知足為原則。衣食住藥——四資生具，都從乞化得來。衣與食，不得多蓄積，以免引起無限的貪欲，何況手持金銀寶物呢！常行乞食法，所以奉行過午不食戒。後二戒，雖只關於飲食與財物，但在佛的制度中，與不淫戒顯出了出家人的特性：捨離了夫婦關係，也捨棄了經濟私有。在我國，雖說僧眾是募化為生，但實是採取了經濟自決辦法。如飲食是自己煮食（這就難怪持非時食戒的少了），財產是自己經營，房屋是自己修建。至於田產收租、經懺論價等，與出家生活的本意，越來越遠。所以我國的良好僧眾，也每只是嚴持根本戒而已。嚴格的說，我國的比丘僧，也許還不及沙彌呢！

三、「比丘」戒；四、「比丘尼」戒：這是過著完全遠離惡行與欲行的生活，完備僧格的出家人，為僧團的主體。比丘，譯義為乞士，是過著乞化

生活的修道人；女的就叫做比丘尼。從戒法來說，比丘與比丘尼戒，是同樣完全的，只是由於社會關係、情意強弱，佛分別制為比丘及比丘尼戒。平常說：比丘二百五十戒，比丘尼五百戒，這是大概說的，意味著尼戒要嚴格得多。實際是：比丘戒二百五十左右，比丘尼戒三百四十左右。

發展完成了的僧伽制度，出家後先受沙彌（沙彌尼）戒，再受比丘（比丘尼）戒。研求佛的本制，原是攝受歸心三寶，而自動發心（成年而有自由意志的）出家的。所以發心出家的，或者說『善來比丘！於我法中快修梵行』，就算得比丘戒，成為比丘；或者說三歸依的誓詞，就算得戒，名為比丘。這本是不需要沙彌這一級，當然更不需要先受沙彌戒了。後來，為了信徒的兒女，父母死了，孤零無依，佛才慈悲攝受他們。在七歲以上的，出家作沙彌（沙彌尼），受沙彌戒，修學出家法的一分；等到年滿二十，再給他受比丘戒。從此，比丘（比丘尼）以前，有此預修一級。甚至二十以上出家的，或因緣不具足，沒有受比丘戒，也叫做（老）沙彌了。然在僧制中，如年滿二十出家的，雖沒有受沙彌戒就直接受比丘戒，也還是得戒的——這是吻合佛制本意的，不過從發展完成的僧制來說，似乎不太理想而已。

五、「式叉摩那」戒：這是女眾，屬於沙彌尼以上、比丘尼以下的一級。式叉摩那，譯義為學法女，是在二年內受持六法戒的一類。這實在還是沙彌尼（女眾出家的預修），不過仰修比丘尼戒的一分而已。佛制女眾出家，起初當然也只是比丘尼，其後增立沙彌尼，後來又增列式叉摩那，成為出家女眾的三級制。起因是：有曾經結婚的婦女來出家，她早已懷了孕，受比丘尼戒後胎相顯現，生了兒子。這是會被俗人誤會、譏嫌的，有辱清淨僧團的名譽。因此，佛制定式叉摩那：凡曾經結過婚的，年在十歲以上（印度人早熟早婚）；沒有結婚的童女，年在十八歲以上，在受沙彌尼戒後，進受六法戒二年。起初雖為了試驗有沒有胎孕，但後來已成為嚴格考驗的階段。如在二年中犯六法的，就不能進受比丘尼戒，要再受六法二年。二年內嚴持六法不犯，才許進受比丘尼戒，這是比沙彌尼戒嚴格得多了。女眾的心性不定，容易退失，所以在完成僧格（比丘尼）以前，要經這嚴格的考驗。天主教中，修女出家，也要經三次考問，比男眾嚴格得多。不過這一制度，我國也許從

沒有實行，也許印度也不受尊重。因為沙彌及尼戒、比丘及尼戒雖各部多少不同，而大致都還算一致，唯獨這二年的六法戒，各部的說法不同。舊有部的《十誦律》，法藏部的《四分律》，都說六法，而不完全一樣。新有部的《苾芻尼毘奈耶》，『二年學六法六隨法』，這是二種六法。大眾部的《僧祇律》，『二歲隨行十八事』，這是三種六法。二年六法的古說是一致的，而六法的內容不同，這可以想見，這一學法女的古制早就不曾嚴格遵行，這才傳說紛紜了。

佛弟子雖有在家二眾、出家五眾；論戒法，雖有八類（加近住的八戒），但戒體的清淨，有防非止惡的功能，有生長定慧的功德，卻是一樣的。所以，在家也好、出家也好，男眾、女眾、童年、成年也好，只要信願懇切，發起淨戒，都是可以依之而解脫生死的。

於中具足戒，戒法之最勝，殷重所受得，護持莫失壞。

「於」此八種戒「中」，比丘與比丘尼所受的，名為「具足戒」。具足，是舊譯，新譯作『近圓』（圓就是具足）。近是鄰近，圓是圓寂——涅槃。這是說：受持比丘、比丘尼戒，是已鄰近涅槃了。雖然佛制的每一戒法，如能受持清淨，都可以生長定慧的，解脫生死的，但比較起來，比丘、比丘尼戒，過著離欲（五欲、男女欲）出俗的生活，在這物欲橫流的世間，比其他的戒法，是最嚴格的、最清淨的，最能勝過情欲的。所以，這在佛制的「戒法」中，「最」為殊「勝」。受了具足戒的，位居僧寶，為僧團的主體，受人天的供養。

具足戒是戒法中最殊勝的，所以受具足戒也是最不容易的。論年齡，要滿二十歲。論受戒的師長，要有三師——和尚、羯磨阿闍黎、教授阿闍黎，還要有七師作證明。就是在佛法不興盛的邊地，也非三師、二證不可。這比起在家戒的從一師受，沙彌及尼戒的從二師受，顯然是難得多了。假使是受比丘尼戒，先要受二年的六法戒，還要從二部受戒，這是怎樣的鄭重其事！所以發心受具足戒的，要求三衣，要求師，要得僧團的許可；這是以「殷重」懇切的心情，經眾多的因緣和合，才能「受得」具足戒。得來如此不易，那

就應特別珍惜，好好的「護持」，如渡海的愛護浮囊，如人的愛護眼目一樣。切「莫」疏忽放逸，在環境的誘惑下、煩惱的衝動下，「失壞」了這無價的戒寶！如不能依此殊勝的戒法，生人間、天上，或解脫生死，反而袈裟下失卻人身，這是多麼可痛心的事呀！

極重戒有四：淫行不與取，殺人大妄語，破失沙門性。

在具足戒中，比丘戒約二百五十戒左右。其中「極重」的「戒」，「有四」（尼戒有八）。極重戒，是絕對不可犯的；犯了如樹木的截了根一樣，如人的斷了頭一樣，也像作戰的失敗投降，為他方取得完全的勝利一樣。犯了極重戒，在僧團中可說是死了。四重戒是：一、「淫行」：這是絕對禁止的，無論過去曾有過夫妻關係，或者人與畜生，凡發生性行為的，即使是極短的時間，也是犯重。但佛法並非理學家那樣的重視皮肉的貞操，主要是因為心有欲意、心生快感。所以如遇到被迫的行淫，而心無欲樂意思的，仍是不犯。二、「不與取」，就是竊盜，主要是財物的竊取。凡不經同意，存著竊取的心而取，無論用什麼手段，都是。不過極重戒是有條件的，依佛的制度，凡竊取五錢以上的，就是犯重。這五錢，是什麼錢呢？古今中外的幣制不一，佛為什麼這樣制呢？因為當時的摩竭陀國法，凡竊取五錢以上的，就宣判死刑；所以佛就參照當時的國法，制定盜取五錢以上的犯重戒。這樣，如犯不與取的，依當時當地的法律，凡應判死刑的就犯重，應該是合於佛意的。三、殺生，極重戒指「殺人」而說。這包括自己下手，或派人去殺，以及墮落胎兒等。這在五戒、十戒中，也一樣是禁止的。四、「大妄語」，是妄語中最嚴重的。如沒有證悟的而自稱證悟，沒有神通的而自說有神通，或者妄說見神見鬼，誘惑信眾。或者互相標榜，是賢是聖；或者故意的表示神秘，使人發生神聖的幻覺。這都是破壞佛教正法，毫無修學的誠意，最嚴重的惡行。犯了這四重戒，就「破」壞「失」去了「沙門」的體「性」，也就是失去了沙門——出家人的資格。沙門，是梵語，義譯為勤息，是勤修道法、息除惡行的意思。如犯了這四重戒，雖然出家，已完全失去出家的資格了。

在佛制的僧團中，如有人犯重，就逐出僧團，取消他的出家資格。不但不是比丘，連沙彌也不是。犯重的，是會墮落的。不過，如犯淫而當下發覺

，心生極大慚愧，懇求不離僧團的，仍許作沙彌，受持比丘戒。不過無論怎樣，現生是不會得道成聖的了！

餘戒輕或重，犯者勿覆藏，出罪還清淨，不悔得安樂。

除了不准懺悔的極重戒而外（不容許懺悔而留在僧團內），犯了其「餘」的「戒」，或是「輕」的，「或」是「重」的，都應該如法懺悔。輕與重也有好多類：最輕的，只要自己生慚愧心，自己責備一番就得了。有的要面對一比丘，陳說自己的錯失，才算清淨。嚴重的，要在二十位清淨比丘前懺悔，才得出罪。但總之，是可以懺悔的、應該懺悔的。

這裡，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，故意隱藏在心裡，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。』凡是犯戒而又覆藏的，過失是越來越重。一般人，起初每是小小的過失，犯而不懺悔，就會繼續違犯下去；久了，就會恬不知恥的犯極重戒。舉喻說：如甕中藏有穢物、毒素，如把它倒出來暴露在日光下，很快就清淨了。如蓋得緊緊的，生怕穢氣外洩，那不但不會清淨，而且是越久越臭。所以佛制戒律，對於犯重罪而又覆藏的，給予加重的處分。同時，凡有慚愧心、慈悲心的比丘，見到同學、師長、弟子們犯罪，應好好的勸他懺悔。如不聽，就公開的舉發出來（但也要在適當的時候）。這才是助人為善，才能保持僧團的清淨。在僧團中，切勿互相隱藏，而誤以為是團結的美德。

懺悔，佛制是有一定方法的。如依法懺悔了，就名為「出罪」，像服滿了刑罪一樣。出了罪，就「還」復戒體的「清淨」，回復清淨的僧格。凡是出罪得清淨的，同道們再不得舊案重翻、譏諷、評擊；假使這樣做，那是犯戒的。關於懺悔而得清淨，可有二種意義。凡是違犯僧團一般規章的，大抵是輕戒，只要直心發露，承認錯誤，就沒有事了。如屬於殺、盜、淫、妄的流類，並非說懺悔了就沒有罪業。要知道犯成嚴重罪行的，不但影響未來，

招感後果，對於現生，也有影響力，能障礙為善的力量。如一落入黑社會中，就受到牽制，不容易自拔一樣。發露懺悔，能消除罪業，對於今生的影響，真是昨死今生一樣。從此，過去的罪惡，不再會障礙行善，不致障礙定慧的熏修，就可以證悟解脫。這如新生一樣，所以稱為清淨，回復了清淨的僧格。假使不知懺悔，那惡業的影響，心中如有了創傷一樣。在深夜自思、良心發現時，總不免內心負疚，熱惱追悔。熱惱憂悔，只是增加內心的苦痛，成為修道為善的障礙。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。

出家眾的戒，極為深細，學者應研求廣律，才知開遮持犯、還出還淨的法門。

能持於淨戒，三業咸清淨。

以下兩頌，論意義，也是在家弟子所應學習的；但從事相來說，是佛特別為出家弟子說的。這是（世間道）向於出世離欲道的必備資糧。著重在戒行，為習定的方便。

在家、出家的七眾弟子，在修學（世）出世道中，首先要安住淨戒，以淨戒為根本。凡「能持於淨戒」的，身口意「三業」都能「清淨」，這才能生、能證世出世間的一切功德。如《遺教經》說：『若人能持淨戒，是則能有善法；若無淨戒，諸善功德皆不得生。』如約比丘、比丘尼的具足戒來說，那就要：一、守護所受的別解脫戒；如犯了，不可覆藏，立刻生慚愧心，如法懺悔。二、對佛制的『軌則』——行住坐臥等威儀、衣食等應守的規定，尊敬師長，護侍病人，聽法，修定等一切善行——這些，都要如法學習，做到合於律的規定，又適應世間，才能不被社會的正人君子、教內的高僧大德所呵責。三、不要到歌舞娼妓、淫坊、酒肆、政治機關去走動，因為這是容易生起不淨心行的地方。四、就是小小的罪，也不可看為輕易，而要謹嚴的護持。能這樣受持學習，就能安住於淨戒，引生一切善功德了！

密護於根門，飲食知節量，勤修寤瑜伽，依正知而住。

這包含了四項修法。一、「密護於根門」，就是《遺教經》的制伏五根及制心。六根——眼、耳、鼻、舌、身、意，是認識的門路，也是六識——劫功德賊的入門，所以叫根門。五根是見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸的；意根是知一切法的，為六根中最主要的。在我們的日常生活中，不外乎見色、聞聲、……知法。這可要嚴密的守護，像看門人，見到雞犬亂闖、小偷等進來，就加以拒絕，或立刻驅逐出去。一般人，在見色、聞聲等時，總是取相。合意的，就取相而引生貪欲等；不合意的，就取相而引生瞋恨等。不能控制自心，跟著煩惱轉，就會造業而墮落，像牛的亂闖，踏壞苗稼了。所以，在見色、聞聲等時，要密護根門。這並不是不見色、不聞聲，而是在見了、聞了時，能『制而不隨』煩惱轉。如見美色而不起淫意，見錢財而不作非分想，這要有正知、正念才得。對於外來的境界或內心的境界，要能正確認識它的危險性、是好是壞，叫正知。對於正知的，時時警覺，時時留意，叫正念。如沒有正知，外境現前，心隨煩惱轉，認賊作父，歡迎都來不及，那怎麼能制伏劫功德賊呢？如沒有正念，時時忘失，如小偷進門，大箱小籠搬了走，還呼呼的熟睡，沒有發覺，那怎能制伏呢？能謹密的守護根門，才能止惡，才能惡法漸伏、功德日增。說修行，在平常日用中，要從這些地方著力！

二、「飲食知節量」：對於出家眾，依賴施主、依賴乞食而生活的，這是特別重要的。生在人間，為生理所限制，飲食是免不了的，沒有便無法生活，所以佛說：『一切眾生皆依食住。』但依賴施主而生活的，應該思量到：飲食是維持生活所必須的，不可在美味上著想。落下咽喉，還有什麼美呢？在家人為了物資的取得、保存，發生了種種的苦難（戰爭原因，也大半為了這個）。現在，施主為了福德而施捨，不應該好好修行、報施主的恩德嗎？所以飲食，不是為了淫欲，也不是為了肥壯、勇健、無病或者長生不老，更不是為了面色紅潤端嚴，只是為了生存，為了維持短暫的生存——就是維持營養的需要，不致因飢渴、疾病而苦惱。身心有力，才能修行、出離生死。如不知節量，貪求無厭，不但專在身體上著想、滋味上著想，對施主也會起顛倒心、生嫌恨心——多生煩惱，多作惡業。在家人對於經濟生活尚且要知

節量，何況依施主而生活的出家人呢！

三、「勤修寤瑜伽」：這是有關睡眠的修持法。為了休養身心、保持身心的健康，睡眠是必要的。依佛制：初夜（以六時天黑，夜分十二小時計，初夜是下午六時到十時）、後夜（上午二時到六時），出家弟子都應過著經行及靜坐的生活。中夜（下午十時到上午二時）是應該睡眠的，但應勤修覺寤瑜伽。換言之，連睡眠也還在修習善行的境界中。睡眠時間到了，先洗洗足，然後如法而臥。身體要右脇而臥，把左足疊在右足上，這叫做獅子臥法，是最有益於身心的。在睡眠時，應作光明想；修習純熟了，連睡夢中也是一片光明。這就不會過分的昏沈，不但容易醒覺，也不會作夢；作夢也不起煩惱，會念佛、念法、念僧。等到將要睡熟時，要保持警覺，要求在睡夢中仍然努力進修善法。這樣的睡眠慣習了，對身心的休養最為有效，而且不會亂夢顛倒，不會懶惰而貪睡眠的佚樂。佛制：中夜是應該睡眠而將息身心的。頭陀行有常坐不臥的，俗稱不倒單，其實是不臥，並非沒有睡眠，只是充分保持警覺而已。《遺教經》說：『中夜誦經以自消息，無以睡眠因緣，令一生空過。』然依一切經論開示，中夜是應該睡眠將息的。在初夜靜坐時，如有昏沈現象，就應該起來經行；如還要昏睡，可以用冷水洗面，誦讀經典。所以，不可誤會為：中夜都要誦經，整夜都不睡眠。這也許譯文過簡而有了語病，把初夜（後夜）誦經譯在中夜裡，或者『誦經以自消息』就是睡眠時（聞思修習純熟了的）法義的正念不忘。

四、「依正知而住」：出家人在一般生活中，無論是往或還來，（無意的）睹見或（有意的）瞻視，手臂支節的屈或伸，對衣鉢的受持保護，飲食、行、住、坐、臥、覺寤、語、默、解勞睡等，都要保持正知。在每一生活動作中，知道自己在做什麼，應該做不應該做，適當或是不適當的時候，做得好不好。總之，在這些事情中，能事事正知，就不會落入錯誤過失中去。

知足心遠離，順於解脫乘。

修學出世道的，要能夠隨遇而安。不可多求多欲，俗語也說：『人到無求品自高。』對衣服、飲食、醫藥、日常用品，隨緣所得的，就要「知足」。

不但多得了心意滿足，就是少得了，或者得到的不太合意，也能知足。能這樣，煩惱就少了，心也安了，容易修行。人不能離群，有群就有人事。如歡喜談話、歡喜事務、歡喜人多，就障礙遠離。有的，整天忙碌碌的在事務上轉。有的，與人聚談，『言不及義』，整天說些『王論、賊論、食論、飲論、妙衣服論、婬女巷論、諸國土論、大人傳論、世間傳論、大海傳論』。總之，這都是增長愛染，不能身心遠離、在靜處修行的。所以要「心遠離」，不歡喜世論、世業，才能專心佛法。說到遠離，一般是遠離群聚住在清淨處，或者一個人住（『獨住』），如閉關就是這一作風。但主要還是心遠離；心不能遠離，住茅蓬、閉關，都是徒然。過去大陸上，常見閉關的，有些精神失常；有的託名病緣，中途出關。這都由於心不遠離，過不了安靜修行的生活，這怎麼能解脫生死呢？所以對物欲要知足，對人事要心遠離，這才能「順於解脫」的三「乘」法門，能趣向出世解脫的道果。

此能淨尸羅，亦是定方便。

這是結前起後；現在要從戒增上學，說到心（定）增上學了。

上面所說的密護根門、飲食知量、覺寤瑜伽、正知而住、知足、遠離，都是「能淨尸羅」的；能這樣去行，戒學一定會如法清淨。雖然戒以殺、盜、淫、妄為根本，但如在日常生活中貪求飲食、貪樂睡眠，不能守護根門，不能自知所行，對物欲不滿足，對人事不遠離，那一定會煩惱多、犯戒作惡。所以佛制戒律，不但嚴持性戒，並且涉及日常生活、團體軌則、舉止威儀。將一切生活納入於如法的軌範，犯戒的因緣自然就少了；犯戒的因緣現前，也就能立刻警覺防護了。這樣，自然能做到戒法清淨。所以說到戒學，切勿輕視這些飲食等日常生活、以為無關緊要才是！

這樣的戒學清淨，也就「是定」學的「方便」。這是修定所必備的基礎，也可說是修定的準備工作。經上說：『戒淨便得無（熱惱追）悔；無悔故歡；歡故生喜；由心喜故，身得輕安；身輕安故，便受勝樂；樂故心定。』這因為持戒清淨的一定心安理得，自然能隨順趣入定學。如從日常生活的如法來說，不會貪求滋味、飲食過量，不會貪著睡眠、終日昏昏的，隨時能防

護根門，正知所行，這都就是去除定障。所以戒清淨的，『寢安，覺安，遠離一切身心熱惱』；『無諸怖畏，心離驚恐』；身心一直在安靜中。如加修定學，自然就順理成章，易修易成。一般人只是愛慕禪定功德，卻不知從持戒學起。不知道自己的身心一直在煩動惱亂中，如狂風駭浪一樣，就想憑盤腿子、閉眼睛、數氣息等，一下子壓伏下去，這就難怪不容易得定了。就使有一些定力，由於戒行不淨、意欲（動機等）不正，也就成為邪定，結果是為邪魔非人所嬈亂，自害害人。

進修於定學，離五欲五蓋。

為了修定而持戒，叫做增上戒學。那麼戒學清淨，當然要依戒而「進修於定學」了。首先要肯定認識：如修定而想有成就，那一定要『離欲及惡不善法』。因為定是屬於色、無色界的善法，如心在欲事上轉，不離欲界的惡不善法，那是不能進入色界善法的。這一點，有些人是忽略了。念念不忘飲食男女，貪著五欲，對人做事不離惡行，卻想得定、發神通，真是顛倒之極！最顛倒的，道教中有，印度教中也有，聽說也有混進佛法中來的，這就是想從男女淫樂中修定，說什麼性命雙修啦、身心雙修啦！這不單是哄騙愚人，特別是誘惑那些有錢有勢而身心日漸衰老、想縱情享受而乾著急的人物（從前都流行於宮廷、宰官間）。其實，道教徒也有看不慣這股邪風，而予以嚴正評擊的。淺薄的道教徒，都還有知道邪正的，有佛法正知見的，還會錯誤嗎？原來，印度的『三摩鉢底』一詞，意義是等至——平等能至，指禪定的心境而說。但印度人也稱男女性交為三摩鉢底——『雌雄等至』，因那時也有心意集中、淫樂遍身，類似定心的現象。這正如現法涅槃的外道，拍拍吃飽了肚子說：這就是涅槃（苦去而安樂）一樣。想得定而又捨不得欲樂的，從三摩鉢底的字義中，有意無意的雜揉起來，這才修精煉氣，在色身及淫欲上用功，而不覺得誤入歧途了，這真是可悲可憫！

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，所以必須離棄它。對於五欲境界，要不受味——不為一時滿意的快感而惑亂，反而要看出它的過患相，以種種理論、種種事實來呵責它。

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。欲貪，從五欲的淨妙相而來。瞋恚，從可憎境而起。惛沈的心情昧劣下沈，與睡眠鄰近，這是從闇昧相而來的。掉舉與惛沈相反，是心性的向上飛揚。惡作是追悔，是從想到親屬、國土、不死，及追憶起過去的事情，或亂想三世而引起的。疑從三世起，不能正思惟三世的諸行流轉，就會著我我所，推論過去世中的我是怎樣的，……，這一類的疑惑。這要修不淨想來治欲貪，修慈悲想來治瞋恚，修緣起想來治疑，修光明想（法義的觀察）來治惛沈睡眠，修止息想來治掉舉惡作。這五蓋能除遣了，定也就要成就了。

不淨及持息，是名二甘露。

為了修發真慧而修習禪定的，叫心（定）增上學，就是住心法門。佛多教授「不淨」觀「及持息」念，使弟子們從此下手，修定而修發真慧的。這在古代，「名」這二者為「二甘露」門。印度語的甘露，與中國傳說的仙丹相近，是不死藥。佛法以此譬喻不生滅的涅槃；修習這二大法門，能了脫生死，所以叫甘露門。其後，阿毘達磨論師，加上界分別，稱為『三度門』。

佛所開示的禪觀，如約眾生的煩惱特重不同，修習不同的對治，使心漸歸安定清淨來說，古師曾總集為『五停心』（玄奘譯為五種淨行），就是：以不淨觀治貪欲，慈悲觀治瞋恚，緣起觀治愚癡，界分別治我慢，持息念治尋思散亂。這是針對某一類的煩惱特別強而施用的不同治法，但一般說來，佛是多以這二大法門來教授的。這不但對治欲貪、散亂（這是障定最重的），依此修成禪定，也可由此進修真慧而了生死的。

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。持息念，俗稱數息觀，是心念出入息（呼吸）而修定的，就是六妙門：一、數；二、隨；三、止；四、觀；五、還；六、淨。還有十六勝行，那是持息念中最高勝的。

依此而攝心，攝心得正定。能發真慧者，佛說有七依。

「依」著上面所說的法門——不淨想、持息念，「而」修習「攝心」，不使散亂的，就是修定。無論是修定，或者修觀慧，起初都是有所緣境相的，如以青瘀等不淨相為境，或以出入的呼吸為境。對於所緣的境相，如觀察思惟它，就是修觀；如依著而攝心不散，心住一境，便是修定了。修定的方法很多，是可以依種種的所緣相而攝心的。不過從對治主要的定障——貪欲與散亂，引發正定而說，不能不說這二法是更有效的、更穩當的！在修習攝心的過程中，如能達到遠離五欲、斷除五蓋，那麼定心明淨，會很快的發生功德而成就的，所以說「攝心」能「得正定」。約一般的禪定說，不是邪定、味定，就是正定。約出世法說，那無漏定才是正定呢！

三乘賢聖弟子，是為了修發真慧而修定的。定境由淺而深，階位不一，到底那些定可以作為依止而修發真慧呢？總攝修發的一切定法，不出這樣的大階位——四禪、八定（還沒有滅受想定，這是聖者所修證的，姑且不說）。四禪是：初禪，二禪，三禪，四禪。八定是：四禪以外，再加空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定。如從一般的散心漸修而入定境時，第一是未到定，那是初禪根本定以前的，是將到初禪而還不是初禪的近分定。如將到城市而先到近郊，也有一些商舖一樣。再進，是修到初禪。在初禪與二禪中間，有名為中間禪的。將到二禪而還沒到時，有二禪的近分定。從此以上，每一定，都可以有中間定、近分定、根本定三類。但大概的總攝起來，就是四禪、八定，或者在初禪根本以前，加一未到定就是了。在這四禪、八定中，最後的非想非非想定，定心過於微細了，心力不夠強勝，不能依著它而修發真實慧。所以「能」夠「發真慧」的，「佛說」只「有七依」

定，就是：初禪，二禪，三禪，四禪，空無邊處，識無邊處，無所有處——七定。但最初的未到定，也是可以發慧的；這是初禪的近分定，所以就攝在初禪中。

關於定學的修習，就是攝心令住的修法，下面會有更詳明的說明。

增上慧學者，即出世正見。

道諦，是三學、八正道。戒學、定學，都說過了，現在要說到慧學。慧學就是八正道中的正見（還有正思惟），所以綜合起來說：「增上慧學」，就是「出世正見」。什麼是增上慧學？為了作為解脫的依止而修慧，叫增上慧。這當然不是俗知俗見，而是究竟的真實慧了。正見也如此，如上面說到的知善惡、知業報、知前生後世、知凡聖，都還是（佛教的）世間正見。為了悟真理、斷煩惱、得解脫，要有出世的正見。什麼叫出世？就是超過和勝出一般世間（凡夫）的意思。或是悟解真理的正見，或是離煩惱的無漏正見，都叫出世正見。在說明上，現在是著重於勝義——真實義的知見。

慧，梵語般若。在佛法所修的一切功德中，般若是最究竟的：有了般若，可說到了家；體悟真理、解脫生死的大事，已經能夠成辦；涅槃城大門，已經打開。如沒有般若，什麼行門，都不能解脫生死。般若又是最根本的：般若是領導者，啟導一切功德的進修，與一切功德相應。在三學中，慧學最後，為能得解脫的依止；而在八正道中，卻以正見為首。這說明了般若在佛法中的地位，是徹始徹終的；它是領導者，又是完成者！

在三乘共法的經典裡，慧是有很多名稱的，如慧、見、明、觀、忍、智、覺；正觀、正見、正知、正思惟；如實觀、如實知、如實見、如實知見、如實思惟；擇法等。

佛為阿難說：緣起義甚深；此有故彼有，此生故彼生；無常空無我，惟世俗假有。

出世的解脫法門，不出乎四諦與緣起的二大綱，所以說到出世的慧學，也就是通達緣起與知四諦的慧。現在，先從正見緣起來說。

上面說到過的十二緣起說，在一般人的心目中，這不過是煩惱起業、業感苦果的說明，說明了生死的無限延續並非神造而已。就是部分的分別法相的佛學者，也每每如此。如真的這樣，這不過是緣起的世間正見，怎麼能解脫生死呢？阿難曾代表過這樣的見地，以為緣起是很好懂的。「佛」就因此「為阿難說」：『諸緣生（起？）法，其義甚深。』「緣起義」是「甚深」甚深，如大海一樣的，不容易測度到底裡的。要知道，緣起是佛在菩提樹下覺證得來的，不要說人，就是天（玉皇大帝之類）、魔、梵（耶和華等），也都是不能通達的。這是佛法超越世間、勝出世間的根源，當然是『甚深極甚深，難通達極難通達』的了！緣起實在太深了！如十二支的因果相生，說明了生死的無限延續，這已經是很深的了！再來觀察：眾生的生死，始終在這樣的——十二支的情形下流轉；只要是眾生、是生死，就超不過這十二支的序列。所以十二支是生死的因果序列，有著必然性與普遍性的。從因果的不同事實，而悟解到一切眾生共同的必然理性，堅定的信解，這才得到了初步的成就。但還要再深入，徹悟更深的真義。

佛的開示緣起，總是說：『依此有彼有，此生故彼生；謂無明緣行，行緣識……生緣老死。』要知道：無明、行……老死，這十二支的因果相生，是緣起的事實或緣起的序列；而「此有故彼有」，「此生故彼生」，才是緣起的法則。因果的所以成為因果，生死的所以成為生死，都離不了這個——此有故彼有、此生故彼生的定律。這樣，就進到了緣起事物的一般理性了！試問：因果到底是什麼意義呢？怎樣才會成為因果呢？依佛開示的緣起來說：有，是存在的意思。這不是自有、永有的存在，而是生滅的存在，所以又說生——生是現起的意思（約徹底的意思說，存在的就是現起的，現起的就是存在的）。為什麼能存在？為什麼會現起呢？這是離不了因緣的。依於因緣的關係，才能存在的、現起的。那個因緣呢？也是存在的、現起的；它如不是存在的與現起的，就不能成為果法存在與生起的因緣了！那個因緣自身，既然是存在的、現起的，那當然也要依於另一因緣。就是另一因緣，當然也不能不是存在的與現起的了。這樣的深刻觀察起來，盡世間的一切事事物物，盡一切眾生的生死死生，無非是成立於這樣的原理：因存在（有）所以果

存在，因現起（生）所以果現起。一切都是依於因緣的，也就是離不了因緣的，離了因緣是不能存在的。依這『此有故彼有，此生故彼生』的定律而觀察起來，什麼都不是自有的、永有的，一切世間，一切生死，無論是前後的、同時的，都無非是展轉相關的、相依相待的存在。展轉相關的、相依相待的存在，才能成為因果。所以，從佛悟證的『此有故彼有，此生故彼生』的因果定律，就能正見因果的深義，而不是庸俗的因果觀了！

依照這深刻的因果觀，來正觀一切，就能正確地了解：一切是「無常」的，是「空」、「無我」的。存在與生起的一切法，都是無常的。你看！器界在成而壞，國家在興而衰亡，眾生在生而老死。如粗顯的說，是一期無常：如器界的成壞、眾生的生死，似乎都經過一安定時期而後滅盡。但細微的說，是剎那無常：一切都是剎那剎那的生滅著，才生即滅而不住的。這一切，為什麼會是生滅無常的呢？這是緣起呀！從因緣而有的，不能不依於因緣，緣無也就歸於無了；是從因緣而生起的，當然也依緣而滅了。依緣而存在與生起的一切，必然會是生滅無常的。經中說到無常，用無常、無恒、不可保信、不安穩等來說明。所以因緣所生的一切法——約眾生的自體來說，都是不永久的、不可靠的，末了總是歸於滅盡的。說到空與無我，可以作多種不同的解說，現在且約無我來說。我，是主宰的意思。主，是與他不相干，自己作主；宰，是別的要由我來支配。總之，我是自由自在自主的。大家都覺得有我，一般宗教也都說眾生（或專約人類說）有一個我（有的叫做靈）。但我在那裡呢？是怎樣的呢？一般人沒有考慮過這些；到了宗教與哲學家手裡，經一番推究，這可問題多了，意見也紛歧了。但總之，覺得不能沒有常住不變的、自由自在的東西，作為眾生——人的生命主體；並且覺得這個常住而自主的，也就是安樂的，這將來才好回到天國或歸於解脫，去享受永恒的自由。然在佛的正觀中，（像他們主張的）我是並不存在的。眾生，不是別的，只是五蘊呀、六處呀、六界呀，只是身心的因果現象——存在與生起。這一切是不息的流變，那裡有常住不變的我？是相依相待的存在，那裡有獨立的我？不常住、不獨存，這那裡有自主自由（樂）的我呢？無常無我的正觀，如佛所常說的『色（等一切法）無常，無常即苦（不安隱，不自由），

苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀』。

這樣，器界也好，眾生也好，一一法也好，都「惟」是「世俗」的「假有」了。除去世俗的假有，什麼也不可得。什麼叫世俗？什麼叫假有呢？世俗，有浮虛不實的意思。經我們——一切眾生的虛妄分別心而發現的一切，覺得這是什麼、那是什麼；心裡覺得的那個，覺得就是稱之為什麼的，庸常所認識到的一切——體質、形態、作用，一切都是世俗的。世俗的，就是假有的。假有，不是說什麼都沒有，是施設而有的意思（也叫做假名），就是依因緣而存在、而現起的。這雖然因果法則歷然不亂，但這是假施設而有的。佛在《阿含經》的《勝義空經》中說：是無常的，空、無我的，『除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起……』。所以，無常無我的一切因果法，佛稱之為世俗的假有。舉例來說吧！人是六根取境引發六識的綜合活動。但是，如眼根能見色，因為能見色所以確定有眼根，但到底什麼是眼根呢？其實『眼不實而生，生已盡滅』；也就是『眼生時無有來處，滅時無有去處』。因為眼根是緣起的有、緣起的生，你不能想像為有一真實的眼根從那裡生出來。說到見色，也不是有一獨存體能單獨負起見色的作用，見色也是要有種種關係才能成就的，所以也不能說有真實自體的眼根能夠見色。這樣，眼根是才生即滅的，你也不能想像為有一真實自體的眼根滅到那裡去了。《勝義空經》的開示，夠明白了。所以，世間的一切——器界、眾生，一色一心，都是世俗假有——緣起的存在。這是無常、無我的，但在展轉相關、相依相待下，眾生是和合的、相續的存在，流轉不絕於生死大海。生死死生的相續不已，也就是輪迴不已、苦痛不已。

此無故彼無，此滅故彼滅；緣起空寂性，義倍復甚深。

無常無我的生死，從煩惱起業，從業起苦果，又從苦果起惑、業。這緣起的生死，是否會永遠不斷的生死流轉下去？不！生死是可以解脫的。為什麼可以解脫？就因為它是緣起法的緣故。佛在開示了緣起的生死流轉以後，接著就開示生死的還滅說：『此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅……純大苦聚滅。』緣起法是依於因緣而存在的，凡是依緣而存在與生起的，那就不會是常恒不變的；存在的會歸於不存在，生起的終歸會盡

滅。生死法，雖一向在即生即滅中，但由於煩惱、業的不斷相續，滅而又生，所以苦果也就不斷地相續下去。如能淨治煩惱，無明、愛等不起了，那業力也就銷息，生死也就停止了。如風雖是瞬息不住的，可是風吹不息，水就掀起大波浪，一層層的起伏不斷；風一停，海就波平浪靜了。所以生死可以解脫，是因為生死是緣起的假名有。佛在《阿含經》中，曾這樣說過：『不見一法可取（著）而無罪過者。』所以若取著實法而又說沒有，是錯誤的。真實有的，是不可能成為沒有的；如說實有的成為沒有，那思想上就犯了很大的錯誤。佛不是那樣說的，生死法是緣起的、假有的，所以是不可取著的；本沒有一真實的生，也就不是有一實法滅去了。從這如幻的緣起法中，發見了生死解脫的可能性，也由此而到達生死解脫的境地。怎麼能到達呢？一切法是緣起的假名——假法、假我，是如幻的，是無常、空、無我的。而無明——我癡、我見、我慢、我愛等一切煩惱，卻迷蒙了真相，把一切法——眾生看作真實的，想像為有一永恒自在的我。一切從自我中心去活動，於是到處執著，造善惡業而流轉了。如正觀緣起，通達是無常、無我的，那自我中心的妄執失去了對象，煩惱也就不起了（煩惱也是緣起的生滅），生死也就解脫了。佛所以這樣說：『無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。』

正觀緣起的無常無我，離煩惱而解脫生死，名為得般涅槃。涅槃到底是怎樣的呢？那是深而更深的。佛為阿難說有為與無為法，也就是緣起與「緣起」的「空寂性」，說是「義倍復甚深」。如說：『此甚深處，所謂緣起（有為）。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。』這所以大乘經中，每以大海譬生死緣起的深廣難測，而以最深的海底來形容最極甚深的法性。緣起是相對的假名，眾生為無明所蒙蔽了，不見緣起的本性空寂，也就不知但是無常、無我的業果延續。如真能正觀緣起，不取不著，斷盡煩惱，生死永息，那就體證到緣起法性的寂滅。正像風停，體現到波平浪靜一樣。依一般來說，聲聞弟子是漸次悟入的。從無常而通達無我，從通達無我，離我所見、我愛等而契入涅槃。但這是從正觀緣起而來的，緣起是與空寂相應相順的，如《阿含經》說：『如來所說修多羅，甚深明照，難見難

覺，不可思量，微密決定明智所知……空相應隨順緣起法。』這是唯證方知的『甚深廣大，無量無數，永滅』。換言之，這是沒有邊際可說的，是超越假名的相對界而不可以數量說的，也不可以想像為在此在彼的，如說：『於未來世永不復起，若至東方，南、西、北方，是則不然：甚深廣大，無量無數，永滅。』那不是沒有了嗎？不能說是有，也不可說是沒有的，如說：『離欲滅息沒已，有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說。』總之，這是超越了假名相對界（緣起），而契入絕對界，什麼也不可說，說著也不對。但這是從正觀緣起的空寂而悟入，也就是緣起法性的實證。

此是佛所說，緣起中道義，不著有無見，正見得解脫。

上來所說的，「是佛」在《阿含經》等「所說」的，名為「緣起中道義」。中道，是正確的、恰好的，沒有偏差、不落於兩邊邪見的。佛法的中道觀，是從緣起法的正觀中顯出，為佛說法的根本立場。所以，正觀也稱為中觀，正法也稱為中法了。說到不落二邊，經中都依眾生自體說。眾生，是緣起的生滅。緣起是不落兩邊的，不像眾生邊執所想像的。這都依佛說而成立，如說：『若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。……謂緣生老死，……緣無明故有行。』這是不一不異的緣起中道。又如說：『自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有……。』又如說：『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……。』這都是不常不斷的中道。佛說中道，都是依緣起而立論的；最重要的，要算不有不無的緣起中道了。

佛為刪陀迦旃延，說過不落有無二邊的緣起中道。迦旃延，是不著一切相而深入『勝義禪』的大師。大乘龍樹的《中觀論》、彌勒的《瑜伽師地論》，都引證這《阿含經》的教授，來說明諸法的真實相。所以這一教授，在抉擇佛法的緣起正見中，有著無比的重要性。佛對迦旃延說：『世人顛倒，依於二邊，若有若無。』佛的聖弟子呢？『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。……此無故彼無，此滅故彼滅……。』換言之，世人不知緣起義的，顛倒妄執，不能脫出二邊——有見與無見的窠臼；佛弟子依緣起法正觀，那就不起有見與無見了。譬如說：世間人見人生了出來，就執為是實有的而起有見；等到死了，大都是執為實無而起無見的。又如在生死流轉中，一般人是執為實有的；聽見了生死、入涅槃，就執著以為是無了（世人因此大都是怕無我、怕空、怕涅槃的）。但是，佛弟子依著緣起中道去觀察時，如見到世間滅，也就是生死解脫了，就不會起有見。因為緣起如幻的相對性，在涅槃寂靜中是不能安立的；而且，既是可滅的，在生起時也就決非實有，實有是不會依緣而滅的。如見到生死世間的集起，就不會起無見。因為緣起的如幻假有，不是什麼都沒有的；而且，既是可生的，在滅時也決非實無了。還有，了解緣起的此有彼有、此生彼生——世間集，所以生起現前時，知道緣起的流轉相續，不會覺得一死了事而起無見的。了解緣起的此無彼無、此滅彼滅，當生死解脫時，也不會執有實我得解脫的。總之，一切是緣起的，唯是緣起的集、滅，並沒有實我、實法，所以不起有見；沒有實我、實法，所以也不會起無見的。真能正觀緣起，就能「不著有」見、「無見」，依中道「正見」而「得解脫」了。三學的增上慧學——甚深般若，八正道的正見，都是緣起的中道觀。所以佛弟子能不著常我，不落斷常、一異、有無的執見，破無明而了脫生死。

又復正見者，即是四諦慧；如實知四諦，應斷及應修，惑苦滅應證，由滅得涅槃。

出世的解脫道，是以緣起及四諦法門為綱要的。所以說到正見，除知緣起的集、滅外，還有四諦的正見，這是經中特別重視的。正見流轉還滅的緣起法，是依因而起、依因而滅的正見。但這不是空洞的因果觀、有空觀，而是無明緣行等的依緣而有，無明滅就行滅等的依緣而無。因果相依的必然性，從中道的立場、如幻假有緣起觀中，正確的體見它，深入到離惑證真的聖境。四諦，也是因果的：苦由集而生，滅依道而證，這是世間與出世間兩重因果。觀察的對象，還是現實苦迫的人生。從苦而觀到集（如從老死而觀到愛、取為緣……，到無明為緣一樣），然後覺了到集滅則苦滅的滅諦（如知

道無明滅則行滅……老死滅一樣）。但怎能斷集而證滅呢？這就是修道了。道是證滅的因，也是達成集苦滅的對治。這樣，知四諦與知緣起，並非是不相關的（十二緣起也可以作四諦觀，如老死、老死集、老死滅、滅老死之道，……經中說為四十四智）。所以緣起「正見」，也「即是」知「四諦慧」。不過在說明上，緣起法門著重於豎的系列說明，四諦著重於橫的分類而已。

佛在鹿野苑，最初為五比丘大轉法輪，就是四諦法門，也就是稱為『三轉十二行相』的法輪，明白表示出對四諦的次第深入。當時，佛先指示了：那些是苦，那些是集，什麼是滅，什麼是道。這應該是剴切分別，詳細指示。不但要知道那些是苦的、那些是苦的集因，苦必從集生，有集就有苦等事理，而且要知道這些苦是真實的苦，決無不苦的必然性。這是第一轉（四行），是開示而使其了解深信的。接著，佛更說：苦是應知——應該深切了知體認的；能深切信解世間是苦迫性，才會發生厭離世間，求向解脫。集是應該斷的，不斷便生苦果，不能出離生死了。滅是應該證得的，這才是解脫的實現。道是應該修習的，不修道就不能斷集而證得滅諦。這是第二轉（四行），是勸大家應該『知苦、斷集、證滅、修道』，從知而行，從行而去實證的。接著，佛再以自身的經驗來告訴弟子們：苦，我已是徹底的深知了；集，已經斷盡；滅，已經證得；道，已經修學完成。也就是說：我已從四諦的知、斷、證、修中，完成了解脫生死、體現涅槃的大事，你們為什麼不照著去實行、去完成呢？這是第三轉（四行），是以自身的經驗為證明，來加強弟子們信解修行的決心。佛說四諦法門，不外乎這三轉十二行相的法輪。在弟子的修學四諦法門時，首先要「如實知四諦」：從四諦的事相、四諦間的因果相關性、四諦的確實性（苦真實是苦等），從『有因有緣世間（即是苦的）集，有因有緣（這就是道）世間滅』的緣起集滅觀中，知無常無我而流轉還滅，證入甚深的真實性。應這樣的如實知，也就能知集是「應斷」的，道是「應修」的，「惑苦滅應證」的。依正知見而起正行，最後才能達到已知、已斷、已滅、已修的無學位，「由」於苦集「滅」而「得涅槃」。

對於四諦的如實知見，引起了見諦（真實）得道的問題。在四諦中，體見什麼才算得證？由於學者的根性、修持方法的傳承不同，分為頓漸二派。

觀四諦十六行相，以十六（或說五）心見道的，是漸見派——見四諦得道，是西北印學派的主張。而中南印度的學派，是主張頓見的——見滅諦得道。當然，這是千百年來的古老公案，優劣是難以直加判斷的。依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的。但這與悟入緣起空寂性——也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。經說沒有前三諦的現觀（直覺的體驗），是不能現觀道諦的；四諦是漸入，猶如梯級的，這都是漸入漸證的確證。但四諦現覺的深見深信——也稱為『證信』，不是證入四種真實理體；諦是審諦不倒的意思，所以是指確認那四類價值而說。如苦：這些生死有為，是無常的、不安穩的，是無我而不自在的；這種生死事實的苦迫性，能深知深信而必然無疑，就是見苦諦。煩惱與引生的善惡業，是能起生死。使生死不斷生起的真正原因，也就是惑業的招感性，深知深信而必然無疑，便是見集。斷了煩惱，不起生死，那種寂靜、微妙、出離的超越性，更沒有任何繫縛與累著的自在性，深知深信而不再疑惑，便是見滅。八正道，有了就有出離，沒有就決不能出離；八正道的能向涅槃所必由的行跡性，能深知深信而不再疑惑，名為見道（諦）。這種印定苦集滅道的確信無疑，是四類價值的深知深信，當然是先後生起而印定的，但這無礙於緣起空寂性——滅諦的體見。緣起空寂性，就是『甚深廣大，無量無數，永滅』；這是超越緣起相對性的『正法』；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為『法性，法住，法界』的。見滅諦，不是上面所說的價值確信，而是體見那超越相對性的寂滅性自身；這是平等不二的，沒有次第可說。學者在正觀緣起的集滅中，達到離愛無欲而體見寂滅性，就是得道；四諦也當然證得了。但在智見上，應有引起的次第意義。如一下子發見了寶藏，又一樣一樣的點收一樣——這是古德所說的一種解說。頓入、漸入，應該就是這樣的。見寂滅而證道，為古代無數學者所修證的，是不容懷疑的事實；稱此為滅諦的體見，是寂滅性自身的體見，與見四諦的見——四類價值的確認不同。

先得法住智，後得涅槃智；依俗契真實，正觀法如是。

在中道的正見中，有著一定的程序，主要是：「先得法住智」，「後得涅槃智」。佛為深摩說：『不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。』這

是怎樣的肯定、必然！什麼是法住智？什麼是涅槃智？依《七十七智經》說：一切眾生的生死緣起，現在如此，過去、未來也如此，都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以，法住智是對於因果緣起的決定智。這雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性、假名安立性，而只是信解善惡、業報、三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。經上說：如依此而觀緣起法的從緣而生、依緣而滅，是盡相、壞相、離相、滅相，名涅槃智。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，才生即滅，生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。這就是：『諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂』。由無常（入無我）而契入寂滅，是三乘共法中主要的解脫法門（還有從空及無相而契入的觀門）。所以，法住智知流轉、知因果的必然性，涅槃智知還滅、知因果的空寂性；法住智知生滅，涅槃智知不生滅；法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。「依俗」諦的緣起因果，而後「契」入緣起寂滅的「真實」，這是解脫道中「正觀法」的必然歷程，一定「如是」而決無例外的。

說到這裡，覺得佛教中，每有一種錯誤的傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智。特別是備有世間一般知識、年老而求佛法的。對於因果緣起的必然性、四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢想過；卻以為需要的是開悟、是明心見性。不知道沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的。由於偏向證悟，弄到一開口、一下手，似乎非說心說性、談修談證不可。於是乎失去了悟入的必要過程，空談些心性、空有、理事，弄得內外也不辨了。過去的大德們，就有錯認定盤星，以為孔顏樂處、《大學》明明德、孟子致良知，就是祖師西來大意。因此有的就高唱『東方聖人此心焉，西方聖人此心焉』，好像儒佛融通起來。其實，儒門大師，即使翻過語錄、用過存養功夫，那一位是確認三世因果的？那一位從緣起的流轉還滅中求正見的？那一位體見一切眾生平等的？根本都沒有三世因果決定的法住智，必然是漂流於佛法的門外。理學大師都不能贊同佛法，而要以拒楊墨的態度來排斥佛老，為什麼？就是於佛法沒有正見，不知佛法的涅槃智

是依緣起因果的法住智而進修得來。所以，如以為只要談心說性，或者說什麼絕對精神之類，以為就是最高的佛法，那真是誤入歧途、自甘沈淪了！

正思向於厭，向離欲及滅。

無漏的八正道支，是同時成就的。但在修習過程中，有次第引生的意義。從先後的引生來說：正見以後，是「正思」惟，是對正見所見的，作更深入的正確思惟。正見可說是從聞（或從佛及佛弟子聞，或從經典聞）而來的慧學，正思惟是從慎思明辨而來的慧學。有正見的，一定成就正信；有信的一定有要求實現的意向。所以從正見而來的正思，是引發了向解脫的真實欲求。也就因此，古譯正思惟作『正志』或『正欲』。從無常的正見中，引發正思，就「向於厭」。眾生對於自我及世界是熱戀著的；正思的向於厭，就是看到一切是無常、是苦，而對於名利、權勢、恩怨等放得下。這是從深信因果中來的，所以厭於世間，卻勇於為善、勇於求真，而不像一般頹廢的灰色人生觀什麼也懶得做。從無我的正思中，「向」於「離欲」，於五欲及性欲，能不致染著。如聽到美妙的歌聲，聽來未始不好聽，可是秋風過耳，不曾動情；歌聲終了，也不再憶戀。如手足在空中運動一樣，毫無礙著。從涅槃寂靜的正思中，向於「滅」，心向涅槃而行道，一切以此為目標。這三者，表示了內心的從世間而向解脫，也就是真正的出離心。出離心，貫徹了解脫道——八正道的始終，不過正見著重於知厭、知離欲、知滅而已。以下六支，都是向此而修習的。

正語業及命，淨戒以為性。

正見與正思，是慧學。依於正思的要求實踐，必然的引發「正語」、正「業及」正「命」——三正道支。正語，是不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語——合法的語言文字。正業，指不殺、不盜、不淫——合法的身業。正命，是合法的經濟生活。有正確的見地，進求解脫生死，一定會表現出合法的行為。這三者，都是以清「淨」的「戒」學「為」體「性」的。在家弟子的正命，是要有合法的職業，合理的取得錢財。在使用方面，不可過於浪費，也不可過於慳吝，應該遵行佛說的中道生活。出家弟子，一向是依施主的信

施而生活，所以佛特別告誡。出家人的正命而非邪命，我想引《遺教經》的一節來說明。如說：『（出家弟子）持淨戒者，不得販賣貿易，安置田宅，畜養人民、奴婢、畜生；一切種植及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。不得斬伐草木、墾土掘地，合和湯藥、占相吉凶、仰觀星宿、推步盈虛、曆數算計，皆所不應。節身時食，清淨自活。不得參與世事、通致使命，咒術仙藥、結好貴人、親厚媟慢，皆不應作。當自端心，正念求度，不得包藏瑕疵、顯異惑眾；於四供養，知量知足，趣得供事，不應蓄積。此則略說持戒之相。』

始則直其見，次則淨其行；足目兩相成，能達於彼岸。

這是對於上來正道的合說。修學解脫道的，開「始」是先要正「直其見」解，這就是正見與正思。其「次」是要清「淨其行」為，這就是正語、正業與正命。正業、正語、正命，如雙「足」，足是能向前進的。不但要有兩隻腳，還是要無病的、能走的。正見與正思，如眼「目」，眼目能明見道路。不但有眼目，而且要是目無眚翳、見得正確。不論要到什麼地方，一定要認清目的地、認識道路，又要能一步步的向前進。有了這「兩」方面的「相」互助「成」，才能達到目的地。一般的行路都如此，何況向解脫道呢？這當然要足目相成，才「能達於彼岸」的涅槃。這說明了：出世的解脫法門（世間善道也如此），非先有正確的見解、清淨的行為不可。否則，不管你說修說證，決無實現的可能。如在火宅中，瞎子（有足）與跛子（有目）不肯合作，或只是瞎子或跛子一個人，那怎麼能脫離火宅的災患呢？

正勤遍策發，由念得正定，依定起證慧，慧成得解脫。

有了正確的見地、清淨的行為，自然身安心安，而可以進修趣證了。這要有「正勤」，是向厭、向離欲、向滅的精進，也稱為正精進。佛說正勤為『四正勤』：一、沒有生起的惡法，要使它不生。二、已生的惡法，要斷除它。三、沒有生的善法，要使它生起。四、已生的善法，要使它增長廣大起來。正勤是通於三學，有普「遍策發」推動的力量，就是一切離惡行善的努力。如戒學，正勤是離毀犯而持淨戒的努力。定學呢，正勤是遠離定障（如五欲、五蓋等），而修定善的努力。慧學呢，這是遠離邪僻的知見妄執，而

得正見、正思的努力。這一切，都要精進修習，才能成功。世間的善事，都還非努力不可，何況出世大事？所以佛在遊行，休息時聽到阿難說精進，就立刻起坐，表示對於精進的無限崇敬。

有了正知見與清淨戒，可以修定，但要「由念」的修習得來。念是專心繫念，為攝心不亂的主要修法。但這裡，還是以出離心為導向的。而所修的念，不是念別的，就是從正見、正思惟得來的正念，這是與慧相應的、向於涅槃的正念。正念修習成就，能「得正定」。約定境說，就是上面所說的七依定，佛又特別重視四禪（這是最容易發慧的定）。這不是一般的定，是與念慧相應的、向涅槃的勝定，所以叫正定。定慧齊修，末了，「依」正「定」而「起」現「證」緣起寂滅性的無漏「慧」，也就是涅槃智。出世的無漏「慧成」就，就斷煩惱、證真理、了生死而「得解脫」。到此，才完成修習出世解脫道的目標。解脫、涅槃，由修習八正道而成，所以佛說道諦，總是說八正道，譬為『八正道行入涅槃』。

在這三學、八正道的敘述中，似乎有不同的次第：三學是戒而定，定而慧；八正道是慧而戒，戒而定。其實，道次是一樣的。因為，慧學不但是首先的，也是究竟的，所以八正道的次第是：正見是聞慧。正思惟是思慧；思惟發起正語、正業、正命，是戒學。正精進遍通一切，特別是依著精進而去修正念、正定，是定學。定與慧是相應的，就是修慧。等到從定而發無漏慧，是現證慧——真實的慧學，從此而得解脫。所以，佛說的解脫道，三學與八正道一樣：不離聞、思、修及現證慧的次第，也就是依戒而定，依定而慧，依慧得解脫的次第。三學與八正道的一致性，試列表如下：

正見————————聞慧位

正思、正語、正業、正命──思慧位———戒增上學

┌──修慧位─┬──定增上學

｜ └┐

正勤、正念、正定──┤ ├慧增上學

｜ ┌┘

└──現證慧位┴──得解脫

佛說諸道品，總集三十七，道同隨機異，或是淺深別。

佛說道諦，總是說八正道支。但散在各處經中，「佛說」的修道項目，更有種種「道品」。道品，是道類，是將修道的項目，組成一類一類的。經中將道品，「總集」為「三十七」道品，分七大類：(一)、四念處；(二)、四正勤；(三)、四神足；(四)、五根；(五)、五力；(六)、七覺支；(七)、八正道支。這七大類——三十七類，為什麼叫道品？道是菩提的意譯，這些都是修行而得三菩提——正覺的不同項目，所以叫道品。四正勤與八正道，上面已經說到。還有，四念處是：身念處、受念處、心念處、法念處。念處是慧相應的念，重在觀慧。如觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。四神足是定，定為神通所依止，稱為神足。雖是定，但由修發三摩地的主力有由欲、由勤、由止、由觀而不同，所以分為四神足。五根是：信根、勤根、念根、定根、慧根。這五項功德，修得堅定而為引發功德的根源，名為根。五力，就是上面的五事，但已有降伏煩惱等力量，所以叫力。七覺支是：念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支。這是道品中的重要一類，為引發正覺的因素。

解脫生死的道品，為什麼說有這七類——三十七品呢？古人以為：「道」體是「同」一的；修習的功德，本來是很多的，佛說的也只是舉其主要而說。眾生的生死是同一的，解脫生死的道，不會是不同的；不過「隨」眾生的根「機」不同，佛就說有別「異」的道品而已。因為從經中看來，任何一項道品（其實是包含一切功德，不過舉其重要而說），都是能解脫生死的，都說為『一乘道』的。將一切道品總合起來，解脫道的主要項目，不外乎十類：

一、信——信根，信力。

二、勤——四正勤，勤根，勤力，精進覺支，正精進。

三、念——念根，念力，念覺支，正念。

四、定——四神足，定根，定力，定覺支，正定。

五、慧——四念處，慧根，慧力，擇法覺支，正見。

六、尋思—正思惟。

七、戒——正語，正業，正命。

八、喜——喜覺支。

九、捨——捨覺支。

十、輕安—輕安覺支。

道的主要項目雖有此十種，但正見成就，就能得信成就；而喜、捨、輕安，不外乎定中的功德。所以八正道的敘述是最圓滿的，而三學是最簡要的。

「或」者說：在個人修學的程序上，這七類道品，都是需要的，「是淺深」次第的差「別」而一類類的進修。這是說：初修學時，修四念處；到了煖位，修四正勤；頂位修四神足；忍位修五根；世第一位修五力；見道位修八正道；修道位修七覺支。但這也不過約特勝的意義說說而已。

此是聖所行，此是聖所證，三乘諸聖者，一味涅槃城。

出世的解脫法門——四諦、緣起，道諦中的三學、八正道，都如上文說過了。這都「是聖」者「所」修「行」的，也「是聖」者「所證」得的。修行、證入，都離不了這些，這是釋迦佛金口開示的正法。離了這，別無可歸依的法門，別無能解脫的途徑，別無永恒的歸宿。這是佛弟子所應決然無疑信受奉行的！因此，「三乘」——聲聞、緣覺、菩薩佛——一切「聖者」，都是依著這唯一的正法，同受唯「一」的解脫「味」，如長江大河入海，都同一鹹味一樣，同入「涅槃城」而得究竟的安息。論上說『三獸渡河』、『三鳥出網』，雖然飛行有遠近，渡水有淺深，但總是不離於虛空與大河，所以說『三乘同入一法性』，『三乘同坐解脫床』。

通論解脫道，經於種熟脫，修證有遲速，非由利鈍別。

能證這四諦與緣起法的聖者，想簡略的敘述一下。首先，不問聲聞、緣覺、菩薩，「通」泛的「論」起來，每一聖者，在「解脫道」的修行中，都是「經」歷了「種」、「熟」、「脫」三階段的。一、初聽佛法，生起厭離心，從此種下了解脫的善根，如種下種子一樣。如沒有出離心種，怎麼聽法

修行，都是不會解脫的。二、以後，見佛、聽法、修持，使解脫心種漸漸的成熟起來，如種子的生芽、發葉、開花一樣。三、到末後，一切成熟，才能證果，如開花而結果實一樣。有些佛弟子，一聽佛法，當下悟入而證果；有的勤苦的修學了一生，還是不能得道。今生修行而能不能證入，證入的遲入或者速入，那是決定於過去生中的修習。如過去沒有種下解脫心種，現在初生厭離心而修行，就想迅速證果，正像種下種子就想結果，那怎麼成呢？如前生已修到了成熟階段，那今生一出頭來，見佛聞法，便能證悟了（甚至有不必再用功行，就會圓證的）。所以，在今生「修證」過程中，「有遲速」的不同，但這是決定於前生的準備如何，並「非由」於「利鈍」的差「別」。利根與鈍根，當然是有的，那就是上面說過的信行人與法行人了。著重於依師學習，以信為先的，是鈍根；著重於自力學習，以慧為先的，是利根；但這都是要經歷種、熟、脫三階的。依現生的修證而論，是不能以證入的遲速來決定他是利或鈍的。

近代的佛教界，有許多觀念，都是與經論相反的。他們以現生的修證努力，或悟證遲速來分別利鈍，而不知恰好相反。重信與重慧的差別以外，凡急求速成的，才是鈍根；大器晚成的，才是利根。如以三乘來說，聲聞根性是鈍，緣覺根性是中，菩薩根性是利。聲聞是鈍根，從發心到解脫，快些的是三生，最遲也不過六十劫。緣覺的根性要利些，從發心到解脫，最快的也要四生，最遲的要一百劫。菩薩是利根，他要修三大阿僧祇劫才究竟解脫呢！關於根性的利鈍，在大乘不共法的申述中，再依經論來說明。

見此正法者，初名須陀洹，三結斷無餘，無量生死息。

再來敘述聖者證入的次第。聲聞乘的修行者，證入聖果，一向分為四級，先說初果。

觀緣起法無常、無我而契入緣起空寂性的，就是體「見」「正法」，也叫做『入法界』。「初」入正法的聖者，「名須陀洹」果。須陀洹，是梵語，譯義為『預流』或『入流』。修行到此，契入了法性流，也就參預了聖者的流類。須陀洹果的證入，經中形容為：『見法，得法，知法，入法；得離

狐疑，不由於他；入正法律，得無所畏。』所以，這是現見的、自覺的，於正法有了絕對的自信。

初果聖者，已斷了生死的根本——最主要的煩惱。照後代論師的分析，條理起來，煩惱是非常多的。但大體可分為二類：一、見道所斷的煩惱：是以智慧的體見法性而斷的那部分，也稱為見惑。二、修道所斷的煩惱：是要從不斷的修習中，一分一分斷除的，也叫做修惑。現在初果所斷的，屬於見惑。這也包含極多的煩惱，論師們稱為八十八惑。但佛在經中，總是重點的說『斷三結』。我見結、戒禁取結、疑結——「三結」，初果是徹底的「斷」了，「無」有絲毫的剩「餘」。結是繫縛生死的意思，所以斷了三結，也就是解開了生死的死結。我見，是自我的妄執，為生死的根本。從我見而來的，是我所見，斷見、常見，一見、異見，有見、無見……。我見斷了，這一切也就都斷了。戒禁，是無意義的、外道的戒行。見到了真理，不會再以為外道的宗教行為是可以得解脫的，不會再執取它，也就不會再去學習它。外道的戒禁極多：淺些的，如不吃煙火食，不剃髮，守庚申，持牛戒、狗戒、豬戒（不吃豬肉），不吃血等。離奇起來，如食大便小便、男精女血；熱天曬在太陽裡，冬天睡在寒冰上；種種忌諱、祈禳。這形形色色的禁戒，現在都不會執取為清淨了。疑，是對於佛、法（四諦、緣起）、僧的狐疑不定。見了正法，是徹底明見，再不會將信將疑。在修行的過程中，這些煩惱，早已伏而不起；到了證見法性，才是斷了根，永無生起的可能。所以，斷是徹底斷盡，不只是不現起而已。以三結為首的一切見所斷惑，都由於真智現前、體見法性而斷盡了。

見了正法，斷了煩惱，也就斷了生死，因為生死苦果是以煩惱為根源而生起的，因斷果也就斷了。證到初果，可說「無量生死」都已經「息」了。經上說：如大池的水都乾了，只剩一滴、二滴一樣。分別來說，在沒有證悟法性以前，未來的生死是無數量的；等到初入聖流，斷了三結，再『不墮惡趣』。三惡道的業都失效了，三惡道的苦果再也不會生起了。剩下來的，人間、天上的業果，稱為『極七有』。就是說：最多是七往天上、七還人間，一定要永斷生死入涅槃。這樣看起來，到了初果，生死幾乎都盡斷了。現在

雖還是生死身，雖可能還有七天七人的生死，但實已見到了生死的苦邊，生死再不會無休止的延續下去了，所以在聖位中，初果是最可寶貴的、最難得的！得了初果，可說生死已了（一定會了）。如破竹一樣，能破第一節，第二節以下，是不費力的一破到底。這是學佛法者當前的唯一目標。

二名斯陀含，進薄修斷惑。

說明從初果而二果、三果、四果，就要說到斷惑。但這有一番特殊意義，與初果的斷惑不同，應該加以解說。先說一譬喻：如一棵大樹，把它連根拔起，那它是死定了。然而，在三日、五日，或者半月、一月間，它可能還會發芽開花。過了相當時期，才完全枯黃死去。這應該知道：使大樹繼續不斷生活下去的，是根，是根吸收水分、養料的力量。大樹本身，雖保有相當的生活能力（如業），但必須水分與肥料的滋養。樹皮與樹葉，雖也能吸收多少，維持樹的生活，但由於樹根的拔起，它不能維持長久，終於會全部死去。假如在太陽下暴晒，那枯黃得更快。眾生的生死解脫，也是這樣。生死的真正根源，是我見；須陀洹斷了我見，生死就解脫了，如大樹的連根拔起，必死無疑一樣。其餘未斷的煩惱——修所斷惑，滋潤固有的業力使他生在天上、人間。剩下的煩惱，無論作（小）惡，或修戒、修定，都不能成為人天的總報業與引業（只能是別報業與滿業），否則，生死也許還會無休止的在人間、天上延續下去。然而不會了，它僅能滋潤舊業，使他往生天上、人間。就是這樣，由於我見斷了，修惑也不能無限止的延續、永遠潤生下去。正如樹皮與樹葉的吸收養分，不可能維持大樹的長期生存一樣。證得初果的，如不斷進修，可能這一生就證入涅槃。如拔起的大樹，在烈日下，很快會枯黃了。如進修停頓，特別是在家弟子們為家庭、職業、生活所累，但煩惱也是會萎縮，很快會斷盡的；充其量，也只維持七返生死而已。所以證得初果的，雖可能有『隔陰之迷』，但決不像凡夫一樣。無論怎樣，也還是生死已有邊際，可說生死已了。

第「二」果，「名」叫「斯陀含」。斯陀含是梵語，譯義為『一來』。因為或是由初果而進修，或是經過了人間、天上的六番生死，修道所斷的煩惱大大的削弱了力量，可說是斷去了一分。剩下的修惑，所能潤生的力量，

已只有一生天上、一來人間，再不能延續下去了。到了這一階段，由於「進」修而減「薄」了「修」道所「斷惑」，只有一番生死的力量，所以稱為斯陀含果。

三名阿那含，離欲不復還。

再進一步，是「三」果，「名」叫「阿那含」。阿那含是梵語，譯義為『不來』或『不還』。就是說：阿那含果死後，「離欲」界而上生色界或者無色界，一定就在那邊入涅槃，再「不復還」來生欲界了。這或是由二果而進修，在這生中證不還果；或是返來人間，只剩這一往天上的生死了。從斷煩惱來說，欲界的修道所斷惑到此已斷盡了，所以不再能成欲界的生死。但佛在經中，總是說：『五下分結盡，得阿那含。』五下分結是：身見、戒禁取、疑、欲貪、瞋。這五類，都是能感欲界生死的，所以叫下（對上二界）分。但身見、戒禁取、疑，在見道得初果時，先已經斷盡了，現在又進一步的斷盡了欲貪與瞋，也就是斷盡了一切欲界修惑。瞋恚，是專屬於欲界的煩惱。貪，是通三界的，但欲貪指欲界的貪欲而說。欲貪斷盡了而證得三果的，雖然身在人間，但對欲界的五欲、男女的性欲，已經不再染著。所以如證得三果，就是在家弟子，也是會絕男女之欲的。

斷惑究竟者，名曰阿羅漢，畢故不造新，生死更無緣。

體見正法而斷了見惑的聖者，知見是絕對的正確了。但在一切境界上，愛染的力量還很強，所以可能進修停頓，或者再生人、天，忘失本來。不過修惑是自然萎縮（如拔了根，樹皮會乾枯一樣），聖道的潛力一定會現起，一定會再向前進的。在這再進修中，無論是行住坐臥、衣食語默、毀譽得失、衰老病患、待人接物，在這一切境界上，能提起正念，時時照顧，不斷熏修，這能使愛染為本的修惑漸漸銷融淨盡。這是二果以來都是如此的。

證得初果或二果、三果，現生不斷進修；或是阿那含（三果）死後，生到上界，聖道現前，到了「斷惑究竟」淨盡的時候，就證第四果，「名」為「阿羅漢」。阿羅漢也是梵語，譯義是『應』，意思說這是真正應受人天供養的聖者。或譯為『無生』、『殺賊』，是說：到此階位，殺盡了一切煩惱

賊，不會再有生死的生起了。總之，這是斷盡煩惱、斷盡生死的極果。所斷的煩惱，論師說是色、無色界的修斷煩惱。佛在經中說：『斷五（順）上分結得阿羅漢。』五順上分結是：色貪、無色貪、掉舉、慢、無明。色貪、無色貪，是色界與無色界的貪染。掉舉、慢、無明，也應該是二界不同的；但修惑以染愛為本，所以特約二界而分別為二類。這五結，是使眾生生於上界的，現在也斷了，就斷盡了繫縛三界的一切煩惱。煩惱既斷盡了，那依煩惱潤生而感果的「故」業——從前以我見為中心而造的業力，已經完「畢」而不再有效。又「不」會再「造新」業，所以未來的「生死」苦果，「更無」生起的因「緣」了。所以阿羅漢現有的生死身，到了壽命盡時，就『前蘊滅，後蘊更不生』，而入於不生不滅的無餘涅槃——聲聞乘的進修，以此為最究竟的果位。

此或慧解脫，或是俱解脫。六通及三明，世間上福田。

經中說到阿羅漢，有六種、九種等分別。現在說二大類：「此」阿羅漢，「或」是「慧解脫」的，「或是俱解脫」的。俱解脫，就是定與慧都解脫的。要知道，定與慧，都有煩惱障蔽它，所以不能現起；如能現起，就從這些障礙而得解脫。經中時常說到：『離貪欲者，心（定）解脫；離無明者，慧解脫。』這是說：依慧力的證入法性，無明等障得解脫；以定的寂靜力，使貪愛等障解脫。如世間的外道們，也能離欲界煩惱（欲愛等）得初禪；離初禪煩惱得二禪；……離四禪煩惱（色界煩惱）——色愛等盡，得無色界的空無邊處定；……離無所有處煩惱，得非想非非想定；但不能離非非想處煩惱，所以不脫生死。在佛弟子的修證上，如約少分說，都可說有這定與慧的解脫，如依未到定或七依定而發無漏慧的，斷見道所斷惑，都可說有此二義。但如約全分來說，就大大不同。如修到阿羅漢的，以慧力斷盡無明為本——我見為本的一切煩惱，那是不消說的，大家都是一樣的。如依定力的修得自在來說，就不同。如依未到定或初禪而得阿羅漢的，就於初禪或二禪以上的定障，不得解脫。即使能得四禪八定，也還不能徹底解脫定障。如能得滅盡定的阿羅漢，無論是慧是定，都得到了究竟解脫，約得到定慧的全分離障說，稱為俱解脫阿羅漢。如慧證究竟而不究竟解脫定障，就稱為慧解脫阿羅漢。

生死苦果，依慧證法性而得解脫，所以定力不得究竟，也沒有關係。阿羅漢的定力，是淺深不等的，所以可分好幾類。

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。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。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，見表面又見裡面，尤其是能見眾生的業色，知道來生是生天或落惡趣等。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。他心通能：知道他眾生心中所想念的。宿命通能：知眾生前生的往因，作什麼業，從那裡來。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。雖然說六通無礙，但所知所見的也有廣狹不同，唯佛才能究竟。六通的前五通，是通於外道的，但三明是阿羅漢（三乘無學）所專有的。三明是：天眼明、宿命明、漏盡明。這就是天眼、宿命、漏盡三通，但在阿羅漢身上，徹底究竟，所以又稱為明。天眼明是能知未來的；宿命明是能知過去的。漏盡明以外，特別說這二通為明，就是對於三世業果明了的重視。阿羅漢有這樣的殊勝功德，所以是「世間」的上「上福田」，應受人天的恭敬供養。

明淨恒不動，如日處晴空；一切世間行，不染如蓮華。

再舉兩個譬喻，來讚歎阿羅漢的功德。

一、證得阿羅漢果的聖者，智慧斷盡了煩惱，所以是「明」而又「淨」。在觸對一切境界時，可以「恒不動」來說明。阿羅漢的功德，有『六恒住』。在見色聞聲等六境起用時，恒常是『不苦不樂，捨心住正念正智』，這就是不動。在觸對六境時，或是合意的，或是不合意的，但不會因此而起貪、起瞋。一切利譽得失，在聖者的心境上，是不受外境所轉動，『不能妨心解脫慧解脫』。俗語所說的『八風吹不動』，就是阿羅漢的境界。這如經上說：

『六入處常對，不能動其心，心常住堅固，諦觀法生滅。』經中曾有雲散日現的比喻：凡夫，如烏雲密布，完全遮蔽了太陽。證初果時，如烏雲的忽然散開，露出了太陽一樣。但烏雲太多，還在忽而遮蔽、忽而顯現的變動中。雲漸漸淡了、散了，到末後，浮雲淨盡。阿羅漢極明極淨，正「如日」光朗照，「處」在萬里無雲的「晴空」中一樣。

二、證得阿羅漢的聖者，無論定力的淺深怎樣，在沒有捨報以前，總是生活在世間。一樣的吃飯、穿衣、來去，一樣的遊化人間、待人接物。他的身體、他的環境，還是世間的有漏法，還是無常、苦、不淨的。然而，阿羅漢生活在這世間中，卻不受雜染的環境所熏變。所以他在「一切世間行」中，清淨「不染如蓮華」一樣。蓮花是生於淤泥中，而卻『微妙香潔』。周茂叔以蓮花譬君子，其實人中君子，怎麼比得蓮花，阿羅漢才像蓮花呢！

或不由他覺，從於遠離生，名辟支迦佛，合說為二乘。

三乘共法的教化主機，是聲聞乘，上面已大略說到。第二是緣覺乘。從證真斷惑的地位來說，緣覺與聲聞是一樣的。但他的主要不同處：一、是「不由他覺」，也就是無師自悟的。傳說：有一國王，遊覽王家花園，見香花盛開，非常歡喜。不久，一群宮女來採花，那棵絢爛的花樹，一下子被折得不成樣子。國王見了，深深的受到無常的感覺，就靜坐思惟，由無常而悟入了緣起的寂滅，成了聖果。因為是無師自悟的，雖不能如佛那樣的大轉法輪，但比起聲聞弟子（要依師長教誨）來，到底略勝一著。所以緣覺的根性，比聲聞要利一點。二、不由他覺的智慧，是由「於遠離」而「生」的。遠離，是遠離憒鬧、遠離人事。他在因中，在證果以後，都是獨往獨來的、厭離人事的。他過著精嚴的十二頭陀行，孤居獨處，沒有師長，沒有同學，也沒有弟子。據說：這都出於沒有佛法的時代，現乞食的出家相，但不會說法，只是現神通而已。傳說中，也有大眾共住的緣覺，但這本是聲聞根性，緣熟了自然證阿羅漢果，不過出於無佛的時代，所以也叫做緣覺而已。這一類聖者，「名」曰「辟支迦佛」，譯義是獨覺，也作緣覺，是由於觀緣起而成道的緣故。證得辟支佛果的，與聲聞乘的阿羅漢果，地位相同。所以，辟支佛與聲聞，常「合說為二乘」；如與發菩提心的大乘相對論，就叫做小乘。

卷005

第五章 大乘不共法

大乘不共法，是在人、天、聲聞、緣覺乘的共德上，進明佛菩薩的因行果德。人乘與天乘，終究是有漏的，不能出離生死的。聲聞乘與緣覺乘，雖是無漏解脫，而偏於獨善其身的。這都是善的，但不是圓滿的。依《法華經》說：如來出世的唯一大事因緣，就是使眾生開、示、悟、入佛之知見，也就是使眾生悟入佛的大菩提。所以，以發菩提心、修菩薩行、成如來果的大乘法門，才是佛法的真實意義、如來教化的真正目的。成佛的法門，為什麼稱為「大乘」呢？既稱為大乘，從立名來說，不外乎『待小名大』。這就是說：與小乘比對起來，不同於小乘，所以名為大乘。這或者是超勝了小乘的，或者是廣大含容了小乘的。無論是『殊勝大』、『含容大』，總之是對小立名的。然大乘法的超勝，是超勝到無所對待的；大乘法的含容，是含容到無所不攝的。所以約大乘的意義說，實在是不可以大小的比對來表示的，是絕待的，不過強名為大而已。說到「不共」，也就有此二義：一、是人、天、聲聞、緣覺乘中所沒有的。二、在佛菩薩的心行中，統攝一切功德，無不成為大乘的特法。如《般若經》的〈摩訶衍品〉，總一切功德而名為大乘。這好像鳥類的高飛，『高入須彌，咸同金色』一樣。

這是如來出世說法的本懷，所以在五乘及三乘共法以後，要敘說這成佛的不共法門。

恥有所不知，恥有所不能，恥有所不淨，迴入於大乘。

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

上面說到的三乘共法，主要是聲聞（、緣覺）乘。二乘的學者，也是會發菩提心而入大乘道的：有的初學聲聞行，不曾決定，就轉學大乘；有的在聲聞中已得決定（忍位），或是已證入法性而得初果（須陀洹）以上的；有的已證第四阿羅漢果的；也有入了無餘涅槃，再發大心的。從佛法唯是一乘道來說，小乘本是大乘方便道，當然遲早要入大乘道的。但在小乘行者的見地上，起初卻不免有點隔礙。拿阿羅漢果來說，他們自覺得『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有』，已經到了學無可學、進無可進的地步。佛是阿羅漢，他們也是阿羅漢；佛得解脫，他們也得解脫。自以為究竟了，那當然一時不想修習大乘道，於大乘毫無興趣。然而，佛不是修菩薩行、廣度眾生而成佛的嗎？佛為什麼不教聲聞行者修菩薩行成佛，卻叫大家修自利行而了生死呢？這是一大疑問。同樣的證入法性，同樣的解脫生死，聲聞阿羅漢果真的什麼都與佛平等嗎？比較起來，真是『天地懸隔』了！所以在事實的經驗中，在佛的善巧教導中，阿羅漢們不免要從自慚而到自怨，終於撤除了自以為究竟的心理障礙，發菩提心，重行走向佛道了！

有的是自己心生慚「恥」，覺得自己「有所不知」，不能如佛那樣的遍知一切。《大毘婆沙論》說：佛曾與彌勒菩薩等說法，阿羅漢們都不能了解。從前，有人到祇洹精舍來出家，阿羅漢們觀察他的根機，一點善根都沒有，這是不適宜出家的，出家也不能獲得教證功德的。大家不肯度他，佛卻度了他出家，不久就證了阿羅漢果。大家覺得希奇，佛說：此人在無量劫以前，曾經因為虎難而口稱『南無佛』，憑這歸向佛的功德善根，現在才成熟而得度。這可見，在佛智慧的深徹與廣大面前，阿羅漢們的智慧，簡直如日光下的螢光了！還有，自己心生慚「恥」，覺得自己「有所不能」，不能如佛菩薩那樣的大能。如舍利弗說：『嗚呼深自責，云何而自欺！我等亦佛子，同入無漏法，不能於未來，演說無上道。』其實，阿羅漢們不能的事太多了，如菩薩法的『遊戲神通，淨佛國土，成就眾生』等。還有，自己心生慚「恥」，覺得自己雖說斷盡了煩惱，而事實證明，還是「有所不」清「淨」的。如大樹緊那羅王彈琴，年高德劭的大迦葉，竟然情不自禁的手舞足蹈起來。迦葉說：我雖能遠離世間的欲樂，但菩薩法的微妙欲樂，還有所染著呢！又如

天女散華，華到菩薩身上，不曾繫著；而落到聲聞阿羅漢身上，卻繫著了，這證明了內心的有所染著。又如小鳥通過舍利弗的身影，還不免『餘悸』；而通過佛的身影，就一些恐怖都沒有了。阿羅漢們是『不斷習氣』的，這種習氣，便是菩薩所要斷的煩惱。所以在事實的經驗中，自己感覺到有所不知、有所不能、有所不淨，不免要自己慚愧、自己埋怨自己。一經佛的善巧教化，阿羅漢們就會「迴」自利的小心，發菩提心，而「入於」自利利他的「大乘」道了。

不忍聖教衰，不忍眾生苦，緣起大悲心，趣入於大乘。

發心向大乘道，並非一定要經歷小乘聖者的果證；相反的，修學大乘法的主機，都是直從凡夫地而發心修學的。引起發心的因緣，種種不同：有的是親見如來（及菩薩）的色身相好而發心的，有的是見如來的神通威力而發心的，也有見如來法會的莊嚴、聽如來的圓音教化而發心的。有的生在佛後，聽見佛弟子的教化或誦讀佛經的深義而發心的。或有自動的，也有被勸而發心的。發菩提心，主要是以佛菩提為理想而誓願希求。著重在佛德的崇高深妙而發心願求，當然是發菩提心的主要內容，但如缺少了另一要素——悲願，那不是不圓滿的，就是容易退墮的。經上說『菩薩但從大悲生』，所以發菩提心，也是『發心為利他，欲（求）正等菩提』。這樣，前面所說的，不太著重悲願的發心，可知是容易退失的發心了。著重於悲願而發心，略有二類：一、「不忍聖教（就是佛法）」的「衰」微，著重於護法而發心：知道三寶的殊勝功德有救人救世、引生世出世間善法的力量，可是生在像、末，佛法衰落不堪，為教內教外的邪惡所嬈亂，不能達成救人救世的任務。知道這唯有發菩提心，上求下化，才是復興佛教、利樂眾生的唯一辦法。這樣，就以不忍聖教的衰微為「緣」，而「起大悲心」，依大悲心而引發大菩提願。二、「不忍眾生」的「苦」迫，著重於利生而發心：或有生在時勢混亂、民生艱苦的時代，想予以救濟，而自己卻沒有救護的力量。深細的考究起來，知道唯有學佛成佛，才能真正的救度眾生的苦迫。這樣，以不忍眾生的苦惱為因緣，起大悲心，依大悲心而引發上求下化的菩提心。這二類發心，是出於深刻的智慧及悲願而自發的，所以是堅強有力，容易成就。真能這樣的

依悲願而發心，就能從凡夫地而「趣入」「大乘」道了。

我們這個時代，佛法是這樣的衰落，人生是這樣的苦惱，真正發菩提心的，應該是時候了！

或以信願入，或智或悲入。

趣入佛道的圓滿菩提心，應有信願、慈悲、智慧——三德。但初學的發心趣入，由於根性的不同，對此應修的三德，不免會有所偏重。如偏重而不是偏廢，那是不礙進入大乘道的，所以龍樹釋《般若經》說『菩薩以種種門入佛道：或從悲門，或從智慧、精進門入佛道』；又說『是般若有種種門入：若聞持乃至正憶念者，智慧、精進門入；書寫供養者，信及精進門入』。如統攝初學的趣入佛道不同，不外乎「或以信願入」，「或」以「智」慧入，「或」以「悲」心「入」的三大類。其中重智慧而從智慧門入的，如說『是菩薩但分別諸經，誦讀、憶念、思惟分別諸法，以求佛道。以是智慧光明自利益，亦能利益眾生』。這是智增上菩薩，近於聲聞的法行人，著重於聞思修慧的自修化他。重悲而從悲門入的，如說『菩薩有二種：一者，有慈悲心，多為眾生』；也就是上面引述的『從悲門入』的菩薩。著重慈悲，這是不共二乘的根機，也可說是大乘特有的菩薩風格，名為悲增上菩薩。重信願而從信願門入的，也可有種種；信願修學淨土易行道的，是其中的一類。如說『二者，多集諸佛功德。樂多集諸佛功德者，至一乘清淨無量壽世界』。這是信增上菩薩，如聲聞的信行人一樣。在初學時，有此三類的不同；因為習以成性，所以直到地上，雖一定是三德齊修，但也還流露不同風格的，如觀音悲、文殊智、普賢願等。如約根性來分別，貪行人是悲增上的，瞋行人是智增上的，癡行人是信願增上的。

或依聲聞入，或天或人入。

約所依的身行而趣入佛道來說，就有「或依聲聞」行「入」佛道的，「或」依「天」行入佛道的，「或」依「人」行「入」佛道的三類。這本是大乘經所說的，但經太虛大師的判攝——正法時期，多依聲聞乘行而入大乘；像法時期，多依天乘行而入大乘；末法時期，多依人乘行而入大乘——意義

更充分的顯示出來。其中依聲聞乘而入佛道的，依經論所說，都是先修聲聞（、緣覺）乘法，或沒有證果，或已經證果，然後迴心而向佛道的。專修聲聞行的，有些自以為究竟，但利根深智的行者，早是『內祕菩薩行，外現是聲聞』，不等佛的開權顯實，心已安住大乘道了。依天乘行而入佛道的，又有二類。一、淨土行者：專心一意的求生天淨土，然後在淨土中漸修佛道。但依《觀經》所說，上品利根早是發菩提心、讀誦大乘、解法空性，所以一登淨土，不久就能徹悟無生，迴入娑婆來廣行菩薩道。二、秘密行者：著重修（欲）天色身，就是以金剛夜叉為本尊，修成持明仙人，然後久住世間，修行佛道。雖然『劣慧所不堪，為應彼等故，兼存有相說』，而有些就專在修精練氣的色身上作活計。而利根是：菩提心相應，大慈悲為根本，以方便而至究竟的。依天乘行而向佛道的二類，都重於瑜伽或三昧；定，本為天乘行的特質。但以此普攝初機，也只能口頭誦持——持咒、稱名而已。依人乘行而入佛道的，就是發菩提心、修十善行，不廢人間正行，廣修人間安國利人的正業。但以此普及初機，大乘的外凡夫位，實等於人間的君子、善人。

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

趣入大乘者，直入或迴入，相應諸教法，實說方便說。

「趣入大乘」的修學「者」，一向分為「直入」菩薩、「迴入」菩薩二類。直入是直向菩薩道的；迴入是先修別道，然後轉入大乘道的。二乘的迴心向大，如《法華經》的開權顯實，便是迴入大乘的確證。與直入或迴入「相應」的「教法」，就是「實說」及「方便說」了。佛為什麼不直示大乘道，不普為一切眾生說佛乘，而要說方便教呢？佛說方便教，是有非常意義的。因為不說方便的誘化，他是不能進入佛道的。如小乘的經歷修證，會發覺還有不知、不能、不淨的，就能受佛的教化，迴向佛道。而且小乘證果，到底生死已了，不必再為生死流轉而憂慮了。所以，方便說是值得尊重的！

在大乘教中，也是有方便說的，這叫做『異方便』，即『勝方便』。有些人，雖不是厭患生死的二乘根性，而趣入大乘，也還有點障礙。因此佛說

殊勝的方便，以淨樂國土、淨樂色身的法門來化導，這就是『先以欲鉤牽，後令入佛智』，『以樂得樂』的法門。如真能往生淨樂國土，也就不必再憂慮退墮；在佛菩薩的教導下，可以發菩提心而入佛道了。如真能修得淨樂色身，也可依此天色身，深修勝慧了。所以佛出人間而教化人類，雖本意在即人乘而向佛道（即人成佛），但為了適應眾生，不能不善施方便。或為厭苦根性，說依聲聞行而迴入大乘的教說；這大都是智慧增上的、重於自力的。或為欲樂的根機，說依天行而入大乘的教說；這大都是信願增上的、重於他力的。如來雙開權實二門，這才能使一切眾生同歸佛道。

【圖：Y12p0271_01.svg】迴入、直入、依聲聞乘行而入佛道、依天乘行而入佛道、依人乘行而入佛道、智慧增上、信願增上、慈悲增上、同歸佛道

眾生有佛性，理性亦行性。初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。

一切「眾生有佛性」，為大乘佛教的重要教說，是一切眾生同成佛道的原理所在。什麼是佛性呢？可以有二個意義：一、佛性是佛的體性。『如黃石中有金性，白石中有銀性』一樣，眾生雖在生死迷妄當中，但不是沒有佛的成分。如礦中有金性，所以可鍊成黃金；如沒有金性，那怎麼也鍊不出金來。當然，這是一般的說法，在科學進步的時代，可以非金屬的物質而化合成同樣的金質。佛性說也如此，眾生本有佛的體性，或說眾生本有如來勝德、相好莊嚴，或者說眾生本來是佛，所以修行就可以成佛。這一本有佛性的教說，確是一般人所容易信解的，也就成為佛法中最通俗的學派。二、佛性是成佛的可能性，也就是成佛的因緣。但這是佛性的深義，有些人是不易信解的。那到底什麼是成佛的可能性呢？這如《法華經》說：『諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。』這可以方便分別為二種佛性：一、「理」佛「性」；二、「行」佛「性」（二佛性是印度舊說，今依中觀義說）。什麼叫理佛性？一切法是從本以來無自性的，也就是本性空寂的。法法常無性（古人別說常與無性，是附合三諦的解說），法法畢竟空；這無性即空、空即不生滅的法性，可稱為佛性的。因為如一切法是有自性的、不是性空的

，那麼，凡夫是實有的，將永遠是凡夫；雜染是實有的，將永遠是雜染；已經現起的不能轉無，沒有現起的不能轉有，那就是無可斷、無可修，也就不可能成佛了（如《中論》說）。好在一切法是空無性的，才能轉染成淨、轉迷成悟、轉凡成聖。此法空性，就是可凡可聖、可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理，所以說『以有空義故，一切法得成』。這是稱空性為佛性的深義。同時，法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖、依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏、佛性，而說為本有如來智慧德相等。法空性是遍一切一味的，於一切眾生無差別，所以說一切眾生都可以成佛。什麼叫行佛性？這是依修習發心而成為成佛的因性。如唯識者說：依『法界等流』的『聞熏習』，成為成佛的種子。《法華經》的『佛種從緣起』，也就是約行性說的。一切法空性，為可能成佛的理性。依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，為可能成佛的行性。事理是一致的：如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因為無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。無性而緣起，緣起而無性，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀。』依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。

約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。大乘法種是菩提心，發菩提心，與菩提心相應的一切功德，就是行性佛性。《法華經》的『佛種從緣起』，就是約菩提心種說的。如在從前大通智勝佛法會中發菩提心的，有些人是退修小乘了。如親友的為他繫上無價寶珠，他竟不覺不知，弄得貧困不堪。其實，『一切智願（菩提願）猶在不失』。在醉酒時，親友為他繫上無價寶珠，如在無明生死中，遇佛菩薩的化導而發菩提心（有人解說繫珠為本有佛性，與經義相違）。發菩提心，就成大乘法器，能展轉出生無邊功德。所以《十地經》、《大集經》等，都喻菩提心為寶珠，經修治而圓成佛的果德。這樣的行性佛性，依經所說，略有二位：一、性種性位；二、習種性位。這是說：起「初」，「以」見佛、

聞法為因緣，發大菩提心，熏「習成」大乘佛「性」，如下種一樣，名性種性。菩提心一發起，永為成佛的因緣，是不會失去的，如《法華經》繫珠喻所說。但這不能說是本有的，因為是依發心而熏習成的——法界等流的聞熏習。其「次」，有了菩提心種，就「依」這佛「性」而漸漸修發，使佛種的清淨功能，由下「成」中，由中成上。大乘的功德淨能，不斷熏「習」而增勝起來，名為習種性。等到久久熏修，引發無漏清淨功德，那就不但是佛的因性，而且已分得佛的體性了。「以是」，法空性（理佛性）雖凡聖一如，眾生界、菩薩界、佛界，平等平等，而成佛或不成佛，還「待修習」來分別：是否熏發了菩提心？是否依菩提心種而不斷熏習增長？如不修習，凡夫還是凡夫；如能依大乘而熏修，那不問是誰，「一切」眾生的「佛」果，都是可以「成」就的。

發心名菩薩，眾生之上首。世出世功德，悉由菩薩有。

約一切法空性說，一切眾生有佛性，但並不因此說一切眾生是菩薩。要「發」菩提「心」，才「名」為「菩薩」。菩薩，是梵語菩提薩埵的簡譯，意義為『覺有情』，從上求菩提（覺）、下化眾生（有情）得名，也可解說為：求大菩提的有情。發了菩提心，就是菩薩。菩薩是修學大乘道的通稱，從初學、久學到最後身菩薩，真是淺深萬類。但一般人總是想到觀音等大菩薩，這才不敢自稱菩薩了。初發心菩薩，雖還沒有大功德，可是已經是一切「眾生之上首」；不但為凡夫，而且為二乘賢聖所尊敬了。經中比喻為：如王子初生，就為耆年的大臣所尊敬；獅子兒初生，就為百獸所畏敬；迦陵頻伽鳥在殼中，音聲已勝過了一切鳥類；新月的微明，就為人類所愛敬。菩薩發心以來，就是這樣可尊可敬的，大菩薩們是更不必說了。為什麼這樣呢？因為「世出世」間的一切「功德」，「悉由菩薩」而「有」的。這是說：世間善法，聲聞、緣覺等善法，都依佛菩薩而有；佛功德也是依菩薩而有的——所以菩薩為一切善法的根源。以世間善法來說，如說『菩薩受身種種，或時受業因緣身，或受變化身，於世間教化，說諸善法及世界法、王法、世俗法』等。有些修菩薩行而暫時失敗了的，名『敗壞菩薩，亦有悲心。治以國法，無所貪利；雖有所惱，所安者多，治一惡人以成一家』等。菩薩為一

切善法的根源，可尊可敬，而菩薩是從發菩提心而來的，所以大乘經中無邊讚歎菩提心的功德，說它是『一切佛法種子』。

初發菩提心，重在立定上求佛道、下化眾生的大誓願，名為『願菩提心』。廣說如四弘誓願：『眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成』。但是發菩提心，並非偶然想起成佛利生，而是要一番修習，達到堅固成就的。菩提心的修習，為修學大乘道、趣入大乘道的第一要著。菩提心從慈悲心起：或是緣慈母的孝敬救度，擴大到願度一切眾生，而上求佛道；或是設想他人與自己一樣，利濟眾生應如愛護自己一樣，進修到願意為利他而犧牲自己。修菩提心的動機、方法，近於儒家的仁道、恕道，但菩提心修習圓滿成就，深廣是與世間法大大不同的。這是大乘道的基石，修學大乘道的，應先多多的修學！

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

趣入大乘道的不同根性，佛性，發菩提心的尊勝，都已說到了。大乘道，發願以後，就應該見於實行。說到菩薩的正行，就要先論到菩薩行所不可少的要素。聲聞乘與緣覺乘，是通於因果的。但大乘中，重於因行的，名菩薩乘；重於果德的，名佛乘；因圓果滿，為大乘法的全體。現在從成佛之道——因行來說，大乘是「菩薩」「所乘」的法門；依此法門，從凡夫地而趣入大菩提，也叫一切智海。菩薩行中，不論修持什麼，有必不可少的三要則。例如布施，一、要與「菩提心相應」，就是為了上求下化的志願而布施。二、施時要以「慈悲」心「為上首」、為先導，就是從慈悲心而引發布施。三、法「空慧是方便」。方便是善巧的別名，如不著施者、受者、所施的物件，名為有方便。如沒有法空慧，著相布施，名為不善巧、無方便，不能出離生死而趣向一切智海。可以說：菩提心是志願所在，慈悲心是動機，法空慧是做事的技巧。如「依此三要門」為本，「善」巧的「修」習「一切行」——世間善法的五戒、十善、三福業也好，出世善法的四諦、緣起、三學、八正道、三十七道品也好，大乘法的六度、四攝、百八三昧、四十二字門等也好——這「一切行皆」就歸「入」於「成佛之」道的「一乘」法了。簡單地說

：有了這三心，一切善行都是大乘法；如離了這三心，或缺少了，什麼也不是成佛的法門了。

《大般若經》說到菩薩的修行時，總是說『一切智智相應作意，大悲為首，用無所得而為方便』，這就是本文所說的三心。依此，龍樹的《寶鬘論》說：『本謂菩提心，堅固如山王；大悲遍十方；不依二邊慧。』《大日經》也大體相同說：『大菩提為因，悲為根本，以方便而至究竟（漢譯誤作方便為究竟）。』一切智智相應作意，就是《法華經》的『一切智願』，也就是菩提心的別名。大悲是遍十方一切眾生而起，所以說遍十方際。無所得是般若，就是不依有無二邊的空性慧。《大日經》兼存有相說，所以說以種種的方便而到達究竟。但成佛的主要方便，不能不說是都無所得的空慧，因為如取著相，什麼都不能到於究竟了。在大乘法中，這三者是同等的重要，不可或少的。但大乘經是各有所宗重的，或特重菩提心，或特重大悲心，或特重般若的都無所得，每把它說作首要的。這是依所宗要而巧說，其實這三者，初學是可以偏重而不可偏廢的。

這三心是大乘的通行，正與儒者的三達德——智、仁、勇一樣。這本是人類的特勝：憶念勝、梵行勝、堅忍勝，也就是理智的、情感的、意志的特勝。重於人乘正行的儒者，也就揭示了人乘通德的智、仁、勇。大乘法，本是著重依人乘而直入佛道的，所以也就揭示了：究竟無上的志願——菩提心，普遍平等的同情——慈悲，徹法源底的智慧——空慧，為大乘行必備的通德。因此，大乘法行，就是使人類特勝的德性淨化（俗稱昇華），使它融和進展而到達完成。成佛時，菩提心成法身德，慈悲心成解脫德，法空慧成般若德。如來的三德秘藏，不是別的，只是人生德行的最高完成。大乘的真義，與帶有隱遁傾向的小乘行、帶有神秘氣息的天乘行，是不大相同的。大乘的真義，實是人生的趣向於究竟，『即人成佛』的法門。

菩薩之學處，十善行為本，攝為三聚戒，七眾所通行。

大乘道，只是菩提心的修治歷程。上面所說的發菩提心，是願菩提心，以大乘的信願為體，也就是大乘的歸依。所以發菩提心時，先受大乘歸依。

這不是盡形壽的歸依，而是『從今日乃至菩提』的歸依，歸依於佛法，不退菩薩僧。歸依表示了信心的所在，再發菩提願，願將所有的一切善根，如諸佛菩薩那樣的為無上大菩提而發心：『未度者令度，未解者令解，未安者令安，未涅槃者令得涅槃。』這也就是一般歸依文中，『從今日始，乃至命終，護生』的究極意義。論理說，歸依表示了信願，就依歸依得戒；再受五戒等，不過開示戒相而已。然在如來的善巧漸化中，也有但受歸依而不受戒的弟子。同樣的，受大乘歸依而發菩提心，就依菩提心而得菩薩戒，名為菩薩。其後再受菩薩戒，也不過開示戒相而已。但如來善巧化導，在大乘法中，也有但受願菩提心，而沒有受菩薩戒的。然經論中說『菩提以正行而為堅實』；『若無正行，不得菩提』；不但以信願而能成佛。所以立菩提願以後，應進一步的受持菩提正行（行菩提心），也就是受持大乘「菩薩」的「學處」。

比丘戒名比丘學處，菩薩戒名菩薩學處。說到菩薩戒，是以「十善行為」根「本」的。不但菩薩初學從十善學起名為十善菩薩，如說『十善菩薩發大心，長別三界苦輪海』，就是大地菩薩，也就是十善正行的深廣實踐——除身、語的正行清淨外，如不邪見而得甚深的正慧，不瞋恚而具廣大的慈悲，不貪欲而成無量三摩地。現從菩薩戒來說，就是十善正行，不過從善行的不同意義，總「攝為三聚」淨「戒」：一、從離惡防非來說，名律儀戒；二、從廣集一切善行來說，名攝善法戒；三、從利益救濟一切眾生來說，名饒益有情戒。總之，菩薩的戒行，是無惡不除、無善不行、無一眾生而不加利濟的。

在聲聞法中，律儀戒有男女、僧俗等差別，分為優婆塞戒、優婆夷戒，沙彌戒、沙彌尼戒，比丘戒、比丘尼戒、式叉摩那尼戒。因戒的不同，分佛弟子為「七眾」。但菩薩戒是不分男女及僧俗（小差別）的，所以是七眾弟子「所」共「通」奉「行」的。要受菩薩戒，應先受七眾的律儀戒。如優婆塞（受五戒的男眾）而受菩薩戒，就名菩薩優婆塞；沙彌尼而受菩薩戒，就名菩薩沙彌尼；比丘而受菩薩戒，就名菩薩比丘。說到戒法，聲聞藏中有廣律，菩薩藏雖傳說有菩薩的戒藏，但從傳譯到中國（西藏在內）來說，菩薩戒都是附見於經中的。現有傳說為羅什譯的《梵網經》戒本，列十重四十八

輕戒；曇無讖譯的《優婆塞戒經》，列六重二十八輕戒；玄奘譯的《瑜伽》菩薩戒本，列舉四重四十三輕戒。輕戒多少有出入，菩薩的重戒，大致相同。如《虛空藏經》、《菩薩瓔珞本業經》、《勝鬘經》等，也都有說到。我國一向採用《梵網經》戒本，但廣說開遮持犯、犯輕犯重戒相的，《瑜伽》菩薩戒要明確得多！

退失菩提心，嫉慳與瞋慢，障於利他行，違失大乘戒。

在菩薩的律儀中，現在略說最重要的禁戒。一、眾多的大乘經中，以菩提心為菩薩戒。如對於利益眾生，起了厭倦棄捨的意念；不想求證無上菩提，而想證得自利的阿羅漢果；或者但求世間的欲樂，不再想上求下化；這樣的一念「退失菩提心」，就是違犯了菩薩的淨戒。菩提心，可說是菩薩的根本戒、總相戒，是大乘學人所應該特別護持的。二、依詳廣開示的菩薩戒來說，殺、盜、淫、妄等共聲聞重戒，不消說是犯菩薩戒的；不共聲聞的菩薩重戒，諸經及各種戒本中，雖舉事小有出入，而內容都說到了「嫉」、「慳」、「瞋」、「慢」的四項重戒。現在且依《瑜伽》戒說。一、嫉：為了貪求個人的利養恭敬，因此嫉妒別人，故意的自讚毀他。二、慳：有來求布施的，由於慳吝心，雖然有法有財，而不肯修法施、財施。三、瞋：瞋心極重，不但罵詈傷害別人，別人來懺悔、請求諒解，也不受懺謝，永遠的怨恨他。四、慢：不虛心，自以為了不起，這才宣揚一些似是而非的佛法，反而毀謗別人弘揚的正法。這四項重戒，都是「障於利他」的菩薩「行」。只要犯了其中的一戒，就是「違失」了「大乘」菩薩的淨「戒」，不成其為菩薩了。這如比丘的犯了四波羅夷戒，就不成為比丘一樣。但比丘犯了四波羅夷戒，就要退出僧伽，不准重受，菩薩戒是可以如法重受的。換言之，發了菩提心，受了菩薩戒，怎麼也不會退失的。犯戒的是暫時失卻作用，所以應如法再受，給以新的熏發，恢復菩提心戒的功德。也就因此，發了菩提心，受過菩薩戒，即使是退證小果，或者退墮到三惡道中，終究要依此菩提心戒的清淨善根，迴入大乘道而成佛的。這樣看來，在大乘法中，沒有比菩提心、菩薩戒更重要了！

總攝菩提道，六度與四攝；漸入於諸地，圓滿佛功德。

佛的功德，究竟圓滿，從菩薩的修行而成，所以菩薩所修學的，也是『無量法門誓願學』，而不是部分的、少量的法門。但「總」舉大綱而統「攝」起來，證得無上「菩提」的「道」品，不外乎「六度與四攝」。六度是六波羅蜜多的意譯；波羅蜜多，譯義為到彼岸，也就是度。施、戒、忍、精進、禪那、般若，為從世間而達佛道彼岸的法門，所以叫六度。四攝是：布施、愛語、利行、同事。攝是攝受；這四法能攝化眾生，所以叫四攝。菩薩修學的道品，不外乎為了自成佛道、利益眾生。六度是成熟佛道的要目，四攝是利濟眾生的方便，所以大乘的菩提道也就是六度與四攝了。但這不過是約特點而作分別的說明，其實六度也可分自利、利他二道：如施、戒、忍，是利他的福德道；禪、慧，是自利的智慧道；精進通於二道。進一步說，六度都有自利與利他的二種意義。這裡要特別說到的，佛果決不是一行、一法門而可以圓成的。佛在經中，有時約重點說：修行什麼法，就能速得無上菩提。有時約融攝說：修布施或般若時，即具足六波羅蜜多。如因此妄執只要修某法某行就可以成佛，不需要修其他功德，那就是顛倒誤解了！

修學的法門，不是部分的、少量的；修學成佛的道品，也不是一天、一生所能完成的。由淺而深的修學歷程，經中分為種種行位，其中主要的，是歡喜地等十地。菩薩在修行的過程中，不斷進修，引發無邊功德，如地一樣能長萬物，所以叫地。十地圓滿了，就成佛。初地是歡喜地，在進修入初地時，應修三十心，所以在初地前，豎列十住、十行、十迴向——三十位。十住的初住，名發心住。發心住是修習信等十心已經圓滿成就了；信心等修習而未成就時，就列為十信位。菩薩的修行位次，是這樣的展布開來。總之，由淺入深，是可以分為多少階段的。這一進修的歷程，就是「漸入於」歡喜等「諸地」，就能「圓滿佛」果的一切「功德」，達成了菩薩發心修學的究竟目的。

這一頌，總列了修學的法門、經歷的地位、圓滿的佛果。以下，就這樣的依次說明。

身及諸受用，三世一切善，為利諸眾生，無惜而行施。

先說六度中的施度。在五乘共法中，布施為三福業的一項。在三乘共法的道品中，是沒有布施的，因為對於厭離世間、急求自證的聲聞，布施是沒有重要意義的。但在這大乘菩提道中，布施又恢復為修道的項目，而且居於第一位。捨己利他，是布施的真正意義，這與利他為先的菩薩心行相合，可知布施在大乘道中的重要性了！大乘的布施，是一般布施的深化廣化，如上面說到，一定要與『菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便』而修習。布施度如此，其他一切菩薩行，都要與此三心相應而修習，以下不再重說。

布施的意義，是捨己為他。所以不但是破除慳貪，而且是銷除我我所執，達成無我我所（無我執、法執）的大捨。一般人不容易布施，問題在執取為自己的。不知道攝取為己有的過失，也就不知道施與眾生的利益。例如財物，世間為了積集與佔有，造成人間的無邊苦難、國際間的無窮糾紛，然而到底是無常過去了。拿人類來說吧，財物，雖經自己的功力而成為自己所攝取的，但實與一切人有關。如沒有社會的關係，怎麼也不會得到現有的財富及物質的豐富生活。如真的獨居深山，即使無盡的山地是屬於你的，也許對你沒有什麼用處，還是貧乏不堪！不但是外物，就是身體，賴父母的養育、師長的訓導、朋友的扶助、公共的醫藥衛生、國家的法律秩序，才能好好的生存。如專知自己，把身體看成唯一的自己，那不但徒增苦惱，也多增罪惡。就是豐富的學識、科學的發明、道德與宗教的進修，也都是受到人類的恩德。所以如執為自己的，為罪惡與苦痛的根源；而施與他人，則可為功德與安樂的因緣了。能這樣的理解、學習，施心就會增長廣大起來。

因此，本頌說：一、自己的「身」（身心全體）：或以自己的身體去為人服務，或將自己身體的部分，甚至生命，為國家、為人類的利益而犧牲。二、「諸受用」：就是可為自己受用的一切資財，能在悲田、敬田中，如法的施與。三、善法：自己在過去世、現在世及未來世——「三世」所有的「一切善」法（或是世間善法，或是出世間善法，或是出世間上上的大乘善法），這一切，不佔為己有，而願意施與眾生；這是法施與功德的迴向眾生。這三類，一般都是看作自己的，以為屬於自己才有意義。但菩薩能「為」了「利」益「諸眾生」，毫「無」顧「惜」的修「行」布「施」，捨給眾生。拿

修行的功德來說，菩薩是願意修集一切功德，迴施一切眾生，使眾生因而成佛。等一切眾生成佛，再修集功德而利益自己，自己成佛。能這樣為他忘己而布施，才是菩薩的布施。

下士為己施；中士解脫施；利他一切施，是則名大士。

同樣的施捨，由於施者的動機觀念不同，功德也就不一樣。發增上生心而求人天功德的，名「下士」。下士的布施，看來是道德的，其實出於功利心，「為」自「己」的人天福樂而布「施」。布施的功德是有的，但極其有限。發出離心的，名「中士」。中士是厭離生死苦，為求「解脫」而「施」的，著重於解脫，不受財物等所累，而不重視利人的積極意義。所以聲聞法中，有人寧可將財寶投入大海，卻不想用來利濟貧窮。發菩提心的，名大士，就是菩薩。菩薩的布施是：一、為「利他」而施：這不是說否定自己的布施功德，而是不從自己的功德著想，專為與樂拔苦的利他而布施。二、「一切施」：菩薩是內而身心、外而財物，一切功德善法，什麼都是施捨了的。一切施，是菩薩的淨施。在發菩提心時，即將自己所有的一切，無條件的捨與眾生。雖然還在保有、使用一切，但菩薩不再作自己私有想，覺得這是一切眾生的。自己如雇員或公僕一樣，代為管理經營，如物主需要時（有人來乞求時），就無條件的奉上。自己的享受，正像雇員的取得合法的生活費一樣。能這樣的布施，才「名」為「大士」。大士的利他一切施，才是最可稱歎的！

財法無畏施；難施殷勤施。聞施心歡喜，勝於寂滅樂。

從所施的種類來說，有三類：一、「財」施：身外財物的布施，叫外財施。身體、生命的施捨，叫內財施。二、「法」施：以自己所解所行的佛法，教化眾生；或以醫藥、工巧、文學等種種有益的知識技能，教授別人，都叫法施。三、「無畏施」：或是惡王、盜賊、流氓等威脅迫害的怖畏，或是獅子、虎、狼、毒蛇等威脅傷害的怖畏，或是水災、風災、地震、瘟疫等傷財失命的怖畏；對這些，菩薩都能給以力量，協助他、保護他，使人獲得沒有威脅、沒有恐怖的自由，叫無畏施。所以菩薩的布施，不僅是慈善救濟性

質，而含有知識、技能、道德的教化，扶危濟困、除暴安良的積極援助。

在菩薩的布施中，有兩點值得提到。一、「難施」：或是自己還不夠用的財物，或是自己最心愛的物品，或是以極大努力與犧牲而得來的東西，菩薩也能樂意的施捨出去，所以是不容易的布施。二、「殷勤施」：一般人每是因人求上門來，不得已才布施；或自以為有錢有勢，隨便叫人拿一些給他；或是冷譏熱諷的說上一頓，再給他多少，這不是如法的布施。菩薩總是以清淨心、恭敬心、歡喜心來布施，而且親手布施，決不使人有難堪的感覺。

凡不知積聚的過失、布施的功德，在布施時，每有捨不得的心情，或者心裡不樂意，特別是比較重大的布施。而菩薩卻是一聽「聞」到求「施」的人來了，要求什麼，「心」裡就「歡喜」得了不得。這種歡喜，不要說勝過世間的第三禪樂，也「勝」過了二乘聖者證得的「寂滅樂」，可說是無上的歡喜。因為菩薩覺得：功德送上門來了！沒有乞施的，就不能圓成布施功德；由於來人的乞求，才使自己的功德增長。而且自己的財物、身體、知識、技能，如不能好好地使用，一旦損失、死亡了，豈不可惜！有人來乞求，使自己的無常物能投入波羅蜜多大海，成為成佛的資糧，無窮無盡，這真是世間第一等好事！所以菩薩聞施心喜，真能體驗到『為善最樂』的境界。

或有不應施，自他及所為。

菩薩是應該一切施的，然在事實上，也「有不應」該布「施」的。布施，是為了於他有利、於自己的道業有益，如違反了這一原則，那就不應該施給他。因為布施了，徒增自他的煩惱與罪惡。不應該施的具體事實，真是說不完，現在且約三方面來說。一、「自」：菩薩是應該不惜身命財物來布施的，但這要漸漸修學，忍力強，悲心深，不帶一分勉強才得，否則會障礙修行的。如要力氣小的挑起重擔子，結果是反而使人畏怯退心了。又如自己對甚深經典還沒有熟習明了，出家人必備的衣鉢等，都不應該施捨，以免障礙自己的道業。二、「他」：從求布施的人來說，如是邪魔外道故意來搗亂；或是瘋狂，或是幼稚，作不正常、不需要的求索，都不應該施給他。如布施了，反而有過失的。三、「所為」：要求布施，到底為了什麼？如為了小小

事而乞求身命，那是不應該施的，所以說『為小勿捨大』。又如要求你幫助他、供給他，助成他的殺、盜、淫業；或者乞求的目的，是為了損害眾生，或為了賭博遊蕩，這都是不應該施的。總之，於他無益，於自己的道業有損的，都應該謝絕他。

施以捨心勝，常修於意樂。

修布施度，當然要作實際的布施，利益眾生。但在事實上，這樣的布施，怎麼也不能滿足一切的。要知道，從自成佛道來說，布「施」度「以」圓滿「捨心」為最「勝」，重在養成一切能施的意欲。而且在菩薩的修學歷程中，初學菩薩有時也會貧窮艱苦，沒有什麼可布施的。所以菩薩應「常」常「修」習勝解的布施，使能施的「意樂」增長。什麼叫勝解的意樂施？這是沒有實物的布施，是在安靜的禪心中，以勝解力，現起廣大無量的種種資財，拿來上供諸佛、下施眾生。見到他人布施而生隨喜之心，還有大功德，何況自心現起種種資財，在悲田、敬田中廣行布施呢？這是布施中的善巧布施。

三輪處處著，是施名世間；三輪空相應，出世波羅蜜。

『從三界中出，至一切智智中住』，叫波羅蜜多；所以波羅蜜多是『到彼岸』，也是『事成辦』的意思。如修布施，怎能成為到彼岸呢？論上說：五度如盲，般若如導；布施等所以能趣入佛道，完全是般若（慧）攝導的力量。所以布施而成波羅蜜多，一定要以無所得的般若為方便而修。說到布施，就有「三輪」，三輪是三處的意思。一、施者，是能布施的自己；二、受者，是受布施的人；三、施物，是布施的那個東西。有了這三處，才能成為布施。但如對於這三處沒有法性空慧的照見，在布施時，就著這三處為實有的。如實有能施的自我，以為我是能行布施的；實有受施的受者，以為他是受我施與的；實有所施的東西，是大是小、是勝是劣的。這樣的不能通達無自性空，就會「處處著」相，著我相、著法相。有取有著，就為我我所執所繫縛，不能出離三界而趣入佛道。這樣的著相布「施」，「名」為「世間」的施波羅蜜多。其實，這不成波羅蜜多，不過假名為波羅蜜多而已。反之，如布施時，對於施者、受者、施物——「三輪」，能與無所得的「空」慧「

相應」，或是無分別智相應，深入法性空，不取我相、不取法相，那就是有方便善巧的布施，不為煩惱所繫縛，『能動能出』，名為「出世」間的施「波羅蜜」多。真實的出世波羅蜜多，是大地菩薩與無分別智相應的布施。發心住以上菩薩，能與法空慧相應，名為近（似）波羅蜜多，也能趣向佛道了。

布施度要三輪體空，一切修行、一切波羅蜜多，都應這樣的修習。

戒斷於損他，普施無所畏。

次說戒波羅蜜多。

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

戒，雖有世間的、出世間的、出世間上上的，但原則是一樣的——護生。護生，就得同情別人、尊重別人；尊重愛護別人的權利與自由，就要使自己的身心如法持戒，不損害他才得。所以，「戒」以能「斷」「損他」的願心為本。從不損他的意願，而表現於對人類、對眾生的身語行為，就是守法的戒行了。因此，戒是對人類、對眾生而「普」遍的「施」與「無」「畏」，造成彼此間無威脅、無恐怖的和樂與自由。如持不殺戒的，不是不殺甲、不殺乙，或今天不殺、明天不殺，而是從今以後，於一切眾生離殺害心。持不殺戒的，什麼時候誰也不會對他有被殺害的威脅與怖畏了。這是約律儀戒說，就有積極的利生意義。能這樣，才能說得上攝善法戒、饒益眾生戒。

失戒眾患本，惡趣亦貧困。持戒三善本：增上決定勝；為他淨尸羅，則入於大乘。

為什麼不能受持淨戒？因為不知道犯戒的過失、持戒的功德。重戒——性戒，不問有沒有受戒，犯了都是罪惡的。所以有的聽了犯戒的過失而不敢受戒，極為可笑！實際上，外依三寶的加持，內發深切的誓願而受戒，是更能做到清淨不犯的。從違犯而「失戒」的過失來說，這是「眾患」的根「本」

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

從「持戒」的功德來說，那是「三善」的根「本」。三善是：一、以增上生心而持戒的，能得「增上」生，生人天而得富樂自在的果報。二、以出離心而持戒的，能得「決定勝」果。決定，是證得聖果勝法的，一得永得，決定不再退墮生死。三、如以菩提心持戒，「為」利樂「他」而持清「淨」的「尸羅」（戒），這就「入於大乘」，名大乘戒，為成佛的因。所以，優婆塞戒也好，沙彌戒也好，比丘戒也好——七眾的別解脫戒，從菩提心出發而受持的，就是菩薩的別解脫律儀。有人以為七眾別解脫戒是小乘的，我是大乘學人，所以不用受持聲聞的別解脫戒。有人聽到持戒，就以為是小乘。這是大邪見，為佛教衰落與混亂的原因！

受持淨戒者，如護於浮囊。不輕於毀犯，持犯俱不著。

「受持淨戒」而又毀犯，不是環境的誘惑力太強，就是煩惱的衝動力太強；但重要的，還是自己淨戒的力量太弱。否則，如城防堅固的，雖有強大的敵人來侵襲，也能堅持而不致陷落的。所以護持淨戒而使戒力增強，是重要的修習。沒有犯重戒以前，一般總是忽視輕微的過失，而不知這是大失敗的遠因。如涓滴不塞，會造成堤防的潰決一樣。舉不肉食來為例，如素食成了習慣，內心有對肉食腥臊的厭惡心，這是不容易犯的。如本沒有不肉食的決心，或者會想到肉食而生快感，那雖然素食很久了，由於戒力的羸弱不堪，還是容易破戒的。如持戒而時有微小的違犯，不知道警覺，不知道懺悔而使淨戒清淨，積小成大，就隨時有犯重的危險了，所以戒經有「如護」「浮囊」的比喻。浮囊是游水所依而不致沈沒的，如現代的橡皮圈。這應該特別珍惜愛護它，如小小洩氣，不知道補救，一定會滲水而有滅頂的危險。菩薩

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

菩薩淨戒，是不離三心而修的，所以菩薩雖自己嚴持淨戒，而決「不輕」視「毀犯」戒法的眾生。從大悲心來說，這是可憐憫，而不是可輕視的。雖然犯戒，不是不可能還復清淨，不是不可能成佛的。凡輕視毀犯的，一定是自以為持戒，自己是怎樣的清淨如法。不知道這早落在我執、我慢的分別心中，不成菩薩的戒波羅蜜多了。而且，如輕視毀犯，由於意識上的對立，不容易教化他，也就失去菩薩利他的方便。倒不如不輕毀犯，憐愍而安慰他，容易把他感化過來。所以菩薩的淨戒，是無所得的空慧為方便，對於「持」戒、「犯」戒，都是「不著」相的。能達『持戒犯戒不可得故』，就是三輪體空的淨戒波羅蜜多了。

其餘如上面菩薩學處中說。

攝護於眾生，菩薩修忍度。耐怨安受苦，及諦察法忍。

再說忍度。菩薩行是為了成佛，成佛一定要「攝」化眾生、「護」念「眾生」，修集攝受眾生的布施、護念眾生的淨戒，才能利益眾生而後成佛。但眾生是愚昧的，可能會給予布施而不知感恩，或反而相仇害的；護念眾生而持戒，眾生卻偏要來嬈害的。如不能堅忍，施與戒的功德都是會因而破壞的。世間尚且要『相忍為國』，『小不忍則亂大謀』，何況在無量生死中度眾生而成佛的大事，那有不修忍而能成就呢！所以「菩薩」非「修忍度」不可，而忍成為菩薩的大行之一了！忍是忍耐，忍辱不過是忍的最重要的一項。忍是意志堅定，經得起打擊，受得了磨難，不問怎樣艱苦，都能保持自己，不受外來的影響，而改變宗旨，或者引生罪過。從前，舍利弗六十劫修菩薩行，有人來乞求眼睛。舍利弗對他說這並無用處，他卻一定要乞化。等到給了他，他又嫌它腥臊，丟在地上，很不滿意的走了。舍利弗覺得眾生難度，因此退了大心，這就是不能忍而失敗的一例。

忍，分為三類：一、「耐怨」害忍：如有怨仇來損害，或是刀杖傷害，或是挾怨誣害，或者是惡意誹毀，因而損害名譽、利養。這是一般人最難忍受的，菩薩應修安忍，憐憫對方，覺得他為煩惱所驅迫、為惡勢力所轉動，忍受怨敵的傷害而不生瞋忿、不加報復。二、「安受苦」忍：苦是各式各樣的，有從外界的無情物來的，如風雨、寒熱等苦；有從外界的有情來的，如蛇、蠍、蚊、蝨等苦；有從自身發生的，就是出家、乞食、遊化、修行，也都是會引生苦痛的。這都要磨練心志，安心忍受；不能忍，那不是引起煩惱罪惡，就是障礙自己的修行。三、「諦察法忍」：法是佛法，審細諦察而悟入佛法；忍是安心入理的意思。如浮光掠影，不能安心深入，就不能獲得深廣的法益了！

瞋他有何益？自他增憂苦。瞋火燒善根，忍則五德具。

受到名譽、財產、事業、身體的損害，是一般人所最難忍的，所以特再為開示。受人損害時，會引起瞋忿的反應，取敵視、反抗、報復的行動，這確是凡夫的本性。但在人類德性的進展中，尤其是通達甚深法義，忍就被發現而尊重起來。因為如不忍而「瞋他」，向他報復，這到底「有何」利「益」呢？這真是不必要的。要知自身的失敗，決不單是為了他人的損害破壞，主要還在自身的不健全。換言之，自己才能損害自己。古人說：『君子有終身之憂，而無一日之患。』眼前的受損害、受冤屈，在自己如法的進修中，沒有不被了解而恢復的。唯有自己不向上，到死而德業無成，才是可憂慮的。依佛法，不要說一日之患，就是一生的冤抑、屈辱、犧牲，在無盡的生死過程中，這算得什麼？唯有不能趣向佛道，永遠在生死中頭出頭沒，才是可悲哀呢！所以不應該瞋忿報復，而應該安忍。而且，向怨敵瞋忿報復，並不就是恢復已受的損害。不忍而瞋忿報復，徒然使「自」己與「他」人「增」長種種的「憂苦」。向他報復，他當然受到憂苦，而自己瞋心發作，身心煩躁不安，有時會不顧一切，造成更大的錯誤，招致更大的損害。以怨報怨，這是不能解決問題的。所以說：『不可怨以怨，終已得休息。行忍得息怨，此名如來法。』

修集布施、持戒，好不容易。但由於一念的不忍，瞋忿心發，全部都被摧壞了，如說『若有瞋恚諸佛子，百劫所修施戒善，一剎那頃能頓壞』。所以形容「瞋」是「火」一樣的，能焚「燒」一切功德「善根」，非下決心修忍不可！假使能知道瞋恚的過失、安忍的功德，多多的考察，自會以理智來制伏瞋忿煩惱。那麼，瞋恚有什麼過失呢？一、壞色：瞋心一起，全身血脈沸騰，面色會立刻變成醜惡的樣子。研究美容學的說：如人而多起瞋怒，面貌是很快的衰老了。二、失辯：瞋心一起，情感壓倒了理智，有的連對方說話的意義都聽不明白。衝動緊張，當然失掉了論辯的才力，為自己申訴，有時也會說錯了。三、善士遠離：凡性情暴躁、多起瞋忿的人，良善的朋友都會為了不值得結怨而離去的。四、毀戒：瞋忿發作，只圖達到報復目的，什麼都顧不得了。殺、盜、淫、妄，無惡不作。五、墮落：這樣的積集瞋業，一旦老死到來，還有什麼善報，只有墮落惡趣的一路了。一念的不忍，產生這樣的惡果，怎可不加以制伏？反之，如能「忍」怨，那麼，相貌端嚴，辯才明晰，善友共聚，不犯禁戒，死後上升而向佛道——「五德」都「具」足了。在五乘共法中，雖也有忍，但真能『難忍能忍』，就只有菩薩行了。

施戒及安忍，多為在家說。廣聚福資糧，是佛色身因。

上面所說的布「施」、淨「戒」、「安忍」——三度，現在要綜合的敘述一下，也就說明了六度為成佛所必修的法門。這有三個意義：一、出家人的修持重心，是禪慧熏修，所以這三度雖也是出家人所修的，但在經中，佛大「多」是「為在家」人「說」的。尤其是財物的布施，為在家弟子的要行。出家人僅可隨分行施，如像在家人那樣，積聚財物來作種種布施，就會過失叢生，非佛制所許可了。二、佛是福德與智慧圓滿，被稱為兩足尊的。福慧圓滿的佛果，從修集福慧的因行而來。如遠行一樣，要備足資糧——旅費、糧食等，才能到達目的。菩薩久劫修行而成佛，福慧就是成佛的資糧。前三度，在二資糧中，是「廣」大積「聚福」德的「資糧」，為成佛必備的勝行。三、說到佛，經中有四身、三身、二身等分別，扼要的可分為法身與色身。大菩提的圓證法界，體現絕對真理而成佛，是法身；佛的相好莊嚴，是色身。色身是無邊福德所莊嚴的，所以前三度「是佛」的「色身因」緣。知道了前

三度的特性如此，後三度是多為出家人說的，是智慧資糧，是佛的法身因緣，也就可以知道，不必再說的了。

佛說精進度，福智之資糧。無厭心如海，力盡而不止。

現在要說到精進度。精進是能普遍策發一切善行的，與一切功德相應，所以在福、智二資糧中，雖說精進是屬於智資糧，而實「佛說精進度」，是通於「福」、「智」二「資糧」的。

三乘共法中，已說到正精進；大乘的精進，有著更深遠的意義。修菩薩行，是以無盡的法界為境的：親近供養一切佛，聞持修習一切法，莊嚴一切國土，度脫一切眾生，斷盡一切煩惱，……圓滿一切功德。『窮虛空，遍法界』，什麼都是一切的一切。心量的廣大，真可說是虛空一樣的廣大、大海一樣的淵深！這樣的大願、大行、大果，如沒有無限的精進，是不能成就的。所以菩薩的精進度，應有「無厭」足的「心」量。求一切佛法而不滿足，證得功德而不得少為足；「如海」一樣的吞納百川，無窮無盡的進趣。唯有這樣的無厭足心，才能發為大乘的精進。因此，一、大乘的精進度，不是有限的精進。如農夫下田，某甲盡力收穫，得到了一些，就回家去休息享受；某乙也盡力收穫，要收割圓滿了，才告一段落。在工作的努力方面，也許某甲更緊張，然而某甲到底是工作的懶惰者，某乙才是精進的。這樣，聲聞的急求自了，如喪考妣，在大乘法中，不能說是真精進。二、精進是持之以恒，而不是不自量力的急進。如二人上山，一人急急的跑，不到半路，心跳足酸，只好停止而退下來。一人是大踏步前進，不是急進的，但能保持體力而不休息的，這樣才能登上高山。總之，無厭足的、不休止的善行，才是大乘的精進！

在修學的進程中，有時會山窮水盡，無法再進，有的就中止退失了。但是菩薩的精進，現有的（體力、智力、財力、能力）「力」量，雖是可「盡」的，而內心的無限精進，卻是永「不」停「止」的。古人說『哀莫大於心死』，承認失敗，放棄努力，是真正的失敗了！故事說：有旅客在山中前進，被山鬼障住了路。旅客舉左手去打他，可是左手被捉住了。再用右手、左足、

右足，末了用頭去撞他，頭又被鬼縛住了。山鬼說：好勇敢的旅客，你現在還有什麼能耐呢？旅客說：我的心，將永遠不受束縛而要求前進。山鬼佩服他的膽量與毅力，就讓路而讓他過去。在修菩薩行的歷程中，如由於力量不足而無法進行時，也應這樣的保持那前進的決心。

推延著世樂，自輕心怯弱。

對於大乘佛法，不能精進修學，不出於二種障：一、不想進修；二、不敢進修。佛道有這樣的功德，為什麼不想進修呢？不是「推延」懈怠，就是染「著世樂」。有的懈怠成性，什麼好事都不能努力去做，總是推延又推延，今天推明天，今年等明年。這樣根機，是難得猛進的。如能多多憶念：人命在呼吸間；死亡是不分老年與少年的；人身難得——多念無常，才能警策修行。有些是貪染世間樂事，專在聲色貨利中過日，忙得不亦樂乎，這也就不想進修佛道。如能思察世樂的不究竟，多引起未來的苦果，如刀頭蜜一樣，減少世樂的貪染，就會進修法利了。為什麼不敢進修呢？因為「自」己「輕」視自己，覺得現在是末法時代，自己是根鈍障重，深廣無邊的佛道，實在無法成功。這樣的「心」生「怯弱」，就不敢承當下來，當然不會精進的修學了！這類心性怯弱眾生，容易退取小乘，走那迂迴的路子。

滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊，練心勿退屈！

心性怯弱，不敢進修深廣圓滿的大乘佛道，每從三方面怯弱退屈下來。一、聽說圓「滿」的佛「果」是永盡一切過失、圓滿一切功德的，就自己覺得不行：我怎能得到那麼圓滿的佛果呢！這就退屈下來了。應該想：十方無量數菩薩，都能修行圓滿而成佛，我為什麼不能！所以說：『彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。』從前曾經墮惡道的，現在已經成佛；現在在惡道中的，將來也要成佛。惡道眾生都會成佛，自己現在難得的生在人間，能知道正理，能奉行善行，為什麼反而怕不能成佛呢？二、聽說菩薩要修「難行」苦行，施捨手足頭目等，覺得太難太苦，自己做不到，就不敢進修而退屈了。這也不對。從無量世以來，每墮落在惡道中，說不盡的苦都受了，為什麼為佛道而修行，反而怕起苦來？如長病痛苦不堪，受一次手術，就能徹底治療

；因受手術而來的小苦，難道都不能忍受嗎？況且，菩薩的難行，與外道的苦行不同。菩薩修行，有方便善巧，次第學習。忍力成就，悲心增勝，有利益時才施捨身分，並非專以受苦為修道的。三、聽說菩薩修行，要長「久」的「處」在「生死」海中度眾生，時間這樣的長，要積集的「資糧」，又那麼的「廣」大「無邊」，覺得自己修不了，也就不敢進修了。這是更不應該的。菩薩能通達生死如幻，才能長在生死中度眾生，並非長在生死中墮落受苦。而且，無邊資糧是無邊的功德，還會嫌多嗎？誰會聽說財富多而怕計算的麻煩呢？對這些，如由於心性怯弱而有退屈心，應以上面的理論，多多訓「練」自「心」，讓自心堅強起來，精進的荷擔佛道，而「勿」使「退屈」才是。

不過，世間也有把成佛看得輕易的，以為修習微少功德就會成佛。這或是從怯弱懈怠中來，或是不知天高地厚，如『初生犢兒不怕虎』一樣。如自以為然，等到覺得不是這麼一回事，也許要懊悔不及了！

怯弱下劣者，希求易行道。

雖然一切眾生畢竟成佛，但就現實的眾生性來說，根機是種種不一的。在發心向道的眾生中，有是適宜於菩薩行的，有與菩薩法是格格不相入的，也有想學菩薩而不敢修的。適宜於菩薩行的根性，佛當然『為說無上道』了。與菩薩心行格格不相入的，是鄙劣怯弱的根性，如《法華經》的窮子喻：窮子回到故鄉，望到財富無量的長者，驚慌失措，嚇得逃走都來不及。對於這類根機，不得不為說方便法門——聲聞、緣覺乘法，漸漸的引攝化導他。想修菩薩行而不敢修的，知道羨慕佛果的究極圓滿，但對於菩薩的廣大心行，卻不敢擔當、精進修行。這也是怯弱眾生，缺乏自信，生怕退墮小乘或沈淪苦海。對於這類眾生，二乘方便是不適用的，佛只有用特別的方便來化導了。這類「怯弱下劣」的根性，想成佛而不願修學菩薩的大行難行，所以「希」望「求」一簡單「易行」而又迅速的方便「道」。但這是不順菩薩的菩提願行的，因為求成佛道是決無不修菩薩大行的道理。這如龍樹菩薩《十住毘婆沙論．易行品》說：『問曰：是阿惟越致（不退轉）菩薩，……行諸難行，久乃可得。或墮聲聞、辟支佛地，若爾者，是大衰患！……若諸佛所說有易

行道疾得至阿惟越致地方便者，願為說之！（龍樹）答曰：如汝所說，是儜弱怯劣，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。』

佛有勝方便，攝護於初心。

希求簡易迅速的方便道，雖缺乏大丈夫（大丈夫即菩薩，提婆菩薩有《大丈夫論》）的志行，但「佛有」無量善巧，別說殊「勝方便」，「攝護」怯劣的「初」發「心」學人，使他不致退失信心，趣入大乘，這就是易行道法門了。這如龍樹在《十住毘婆沙論》裡，雖呵責了一番，仍攝受他說：『汝若必欲聞此方便，今當說之。佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是，或有勤行精進（難行苦行），或有以信方便易行疾至阿惟越致。』易行道，就是以信願而入佛法的一流。

易行道的真正意義是：一、易行道不但是念一佛，而是念十方佛，及『阿彌陀等佛，及諸大菩薩，稱名一心念，亦得不退轉』。二、易行道除稱佛菩薩名而外，『應憶念、禮拜，以偈稱讚』。三、易行道不單是稱名、禮拜而已，如論說：『求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已，復應於諸佛所，懺悔、勸請、隨喜、迴向。』所以，易行道就是修七支及普賢的十大願王。四、易行道為心性怯弱的初學說，重在攝護信心，龍樹論如此說，馬鳴論也說：『眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱……當知如來有勝方便，攝護信心。』五、易行道的攝護信心，或是以信願修念佛等行而往生淨土，到了淨土，漸次修學，決定不退轉於無上菩提，這如一般所說。或者是以易行道為方便，堅定信心，轉入難行道，如說：『菩薩以懺悔、勸請、隨喜、迴向故，福力轉增，心調柔軟。於諸佛無量功德清淨第一，凡夫所不信而能信受；及諸大菩薩清淨大行希有難事，亦能信受。……愍傷諸眾生無此功德，……深生悲心。……以悲心故，為求隨意使得安樂，則名慈心。若菩薩如是，深隨慈悲心，斷所有貪惜，為施勤精進。』這就是從菩薩的易行方便道，引入菩薩的難行正常道了！

於中殊勝者，往生極樂土，彌陀佛力持，不退於菩提。

以信願而趣入佛道，是樂行的、他力的法門。如大乘經論所說，法門也是很多的，但其「中殊勝」的，為中國佛教界所特重的，不能不說是稱念阿彌陀佛，「往生極樂」淨「土」了。極樂世界，在西方十萬億國土以外；阿彌陀佛，現在那邊說法教化。佛佛道同，功德願力是不能說有優劣的，那到底彌陀淨土有什麼殊勝呢？在佛佛道同的平等一法界中，確也不礙差別而顯出諸佛的特勝。在大乘經中，雖廣說十方淨土，稱揚種種易行道，而確是多稱揚讚歎彌陀淨土的。阿彌陀佛所表顯的特色，是因中立二十四大願（或作四十八願），以無邊的悲智功德，現起極樂世界。肯定的宣說：不論什麼人，只要信賴彌陀願力，願生極樂世界，稱念阿彌陀佛，不問一日、二日以及十念，做到了專誠虔敬、一心不亂，就能為「彌陀」的「佛力」所加「持」，死後往生極樂世界。在極樂世界中，物資非常豐富，所以沒有所求不得苦；與諸上善人在一處，精勤佛道，所以沒有怨憎聚會、恩愛別離的苦惱；蓮花化生，在這生中一定會悟得無生法忍，所以沒有老病死苦。往生極樂淨土的上品上生，當下就華開見佛，悟無生忍。其餘中品、下品根機，雖還沒有了生死，而可說生死已了，也就是必了無疑；雖還沒有得不退轉，但可說已得不退。總之，在極樂淨土修學的，不論時間多長，一定要了生死，「不退於」無上「菩提」的。所以，如覺得自己心性怯弱，菩薩道難行，恐怕會墮落二乘或者隨業力而漂流，不能趣向佛道，那麼稱念阿彌陀佛，是最穩當的了！也就是最能攝護初心眾生，不致退失信心的妙方便了。

稱念阿彌陀佛，應該禮拜、讚歎、懺悔、勸請、隨喜、迴向。依《往生淨土論》的五門漸次成就來說，應從禮拜、讚歎，而進入止、觀、迴向，也就是漸成智慧、慈悲、方便。這所以能速得不退轉於無上菩提，與龍樹的論義一樣，『求阿惟越致地者，非但憶念、稱名、禮敬而已』。

不捨現法樂，而向於菩提，藥師大悲願，東方現淨土。

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

現實人間的。韋提希夫人，深感世事的痛苦，不願再生此世界，所以佛為說極樂淨土。弘揚彌陀淨土法門的，也說『不厭娑婆，不生極樂』。由於厭此人間，所以專重死後往生的。但有些適於易行道的根性，對於現實人間——如身體健康、家庭和樂、社會繁榮、國家富強、天下澄平，並沒有厭棄的心情。為了攝護這一類「不捨現法樂」的初心學人，使他也能「向於菩提」，所以釋迦佛又開示藥師佛的淨土了。藥師淨土在東方，象徵生長；彌陀淨土在西方，象徵歸藏。中國佛教界，為了超薦死亡，就稱念彌陀佛；為了消災延壽，就稱念藥師佛，充分顯出了後世樂與現法樂的差別。經上說「藥師」琉璃光王佛，在因地中以「大悲願」發十二大願，目的在：開發知識，促進事業；救治身體殘廢、貧病無依；大家獲得豐富的衣食康樂；不信邪外；不犯法受刑；男女平等；一切眾生成佛。以這樣的願行，在「東方」世界，「現」起與極樂世界一樣清淨、一樣莊嚴的淨琉璃「淨土」。以此淨土法門，攝護信心，使眾生能得人天增上益、往生淨土益，終於成就無上菩提。從前玉琳國師，見到了《藥師經》，稱歎為無上的方便。因為有厭離心的人太少了，與彌陀淨土不相應；有了藥師淨土法門，那些不捨現法樂的、沒有厭離心的多數人，也有往生淨土而成佛的可能。所以玉琳國師稱歎藥師淨土為：『人間亦有揚州鶴，但泛如來功德船。』

勝解堅固力，歡喜休息力，能修於四力，精進不為難！

怯弱懈怠眾生，不敢精進的直入大乘，所以以易行的方便道，信願為方便，引入大乘的精進道。其實，如能得善巧方便，精進也並非難以成就。這應該修集四種力來助成精進。一、「勝解」力：勝解是深刻的信解。信解善惡業報的因果道理，及菩薩行的功德與違犯的過失。若能深刻信解，就會生起樂欲，要求遠離一切惡，成就一切功德。從這樣的勝解欲樂，就能引發精進而使之修行，所以說『信為欲依，欲為勤依』。越是信解深徹，也就越能精進修行。二、「堅固力」：在進修中，要有堅固力，這有二種意義。第一、有些人，隨隨便便，修這修那，無決心、無恒心，結果是養成惡習慣，什麼都修不成。所以要審慎而行，可以不行，行就要行得徹底，有始有終，不能中途放棄，這才能養成意志的堅定。第二、進修時要尊重自己，強化自力。

成佛大事，要自己力行，不能希望他力，所以說『解脫唯依於自修』（楞嚴會上阿難的失敗，病根就在此）。要肯定自己是能修行的，能戰勝煩惱的，堅決的負起菩薩大行的重擔，非達到目的不止。三、「歡喜」力：在修學的過程中，法喜充滿，如嘗到美味而沒有厭足心。越是進修，越是有興趣，這才能精進修行，愈入愈深。四、「休息力」：如身心感到疲勞了，應該休息一下，否則會引起厭倦心而障道的。或某一功德修成了，雖略略休息，也意不滿足。如這樣「能修於四力」，那就如泉源長流，「精進」不息，而「不」太「為難」了！

三乘諸勝德，悉由定慧生。

以下先總說禪那及般若二度。

禪那，譯義為靜慮，一般稱為禪定，為定的一名。般若，譯義為慧，一般稱為智慧。定與慧，在修習成就的（聲聞）菩薩行中，是相應不離的，稱為『止觀雙修』、『定慧均等』。也就因此，聲聞及菩薩法中，每以禪及三摩地等定，來稱那與慧相應的禪定。聲聞法中，如空三摩地、勝義禪等；大乘如首楞嚴三摩地、如來禪等。但從下手學習及定慧的特殊性能來說，定與慧是有分別的。所以聲聞法的三增上學，心增上學以外，有慧增上學；大乘法的六波羅蜜多，禪波羅蜜多以外，有般若波羅蜜多。從修習來說，多稱之為止觀，止與觀也是不同的。大乘的修學者，必須肯定定與慧的特性，否則就會以禪為慧，以修得四禪為證四果，得定德而以為得慧成佛了。其次，定與慧，不但為大乘行果的心髓，也是聲聞行果的要目。菩薩的修行，雖重在菩提願、大悲心、迴向等功德，但如沒有定慧，這一切都是不能成就的。所以《解深密經》說：『若諸聲聞，若諸菩薩，若諸如來，所有世間及出世間一切善法，應知皆是此奢摩他及毘鉢舍那（止、觀）所得之果。』止與觀，是定慧所攝的，從修習方便得名。對於定、慧——止、觀的尊重修習，為修學大乘行的要著，所以稱讚說：「三乘諸」殊「勝」功「德」，「悉由定」、「慧」所「生」！

修習止觀者，應先修習止；止成觀乃成，次第法如是。

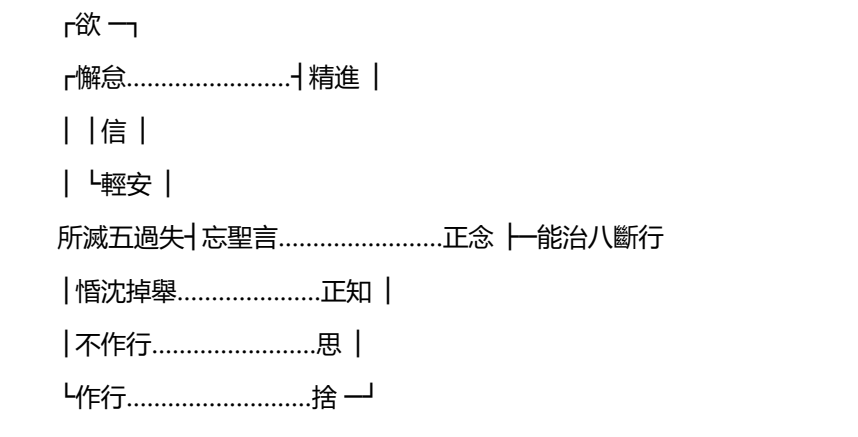
說到定、慧的修習，就是止、觀的修習。什麼是止、是觀？什麼是定、是慧？慧是以『簡擇為性』的。梵語毘鉢舍那，譯義為觀，經說觀是『正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察』；所以慧是以觀察抉擇為特性的。有人以為明了就是觀慧，這是不合經義的。梵語奢摩他，譯義為止，經說止是『心一境性』、『內心相續』。定是『平等持心』的意思，所以止是安心一境而不散動的。止與觀不同，若「修習止觀」，就「應」該「先修習止」。這不是說把定修好了再來修習觀慧，事實上，止與觀有互相助成的作用，在沒有修止成就以前，也是有散心觀察慧的。那怎麼說先修止呢？在止與觀的修習過程中，一定先修「止成」就，止成就了，然後才能修「觀」「成」就；如定心不成就，那觀慧也是不會成就的。依這個意思，所以說先修止。經中說到止觀、定慧、禪慧，也總是先定而後慧的。這是修習的必然「次第」，不管你橫說豎說，頭頭是道，如真的修習止觀，那「法」定有「如是」次第的。這樣，現在就先說止，就是禪度的修習。

依住堪能性，能成所作事。

為什麼要修止而得禪定？因修止而能得定，就能成辦種種有義利的事業，所以說『制心一處，無事不辦』。修止而得住心時，身心引發輕安，身心都輕快舒適，而有行善離惡的力量。眾生一向在散亂心中，對欲境的抗拒力、煩惱的制伏力、善事的進修力，都非常薄弱，總覺得有心無力，如逆水行舟那樣的艱難。身體也如此，身體健康的，也時有煩勞不堪的感覺，如久病一樣，身心都滯重遲緩，軟弱無力。如修止而能住正定，「依住」心而發生「堪能性」，就是從身輕安而生身精進，從心輕安而生心精進；過去無能不堪的情形，全部改觀。依止這樣的堪能性，就「能」勇於進修，作「成所」要「作」的「事」業。什麼是要作的事？聲聞人，依定才能得現法樂住、得殊勝知見（天眼）、得分別慧、得漏盡解脫。大乘行人，依定才能引發身心輕安、引發神通等功德，能深入勝義，更能作饒益眾生的種種事業。總之，佛法的殊勝功德，都是離不了定的，所以應專心修習禪定。

由滅五過失，勤修八斷行。

『依慈住淨戒』，為修定所不可缺的資糧；調身、調息等，略如〈五乘共法〉中說。要怎樣用心修習，才能引生正定？這要「由滅五」種的「過失」而成就。五過失是：懈怠、忘聖言、惛沈掉舉、不作行、作行。怎能滅除這五失呢？這要「勤修八」種「斷行」。八斷行是：信、欲、勤、安、念、知、思、捨。修八斷行，滅五過失，自能成就定心了；如破除了障礙，才能平安的到達目的地一樣。五過失與八斷行，以下會分別解說。現在總列一表如下：



懈怠為定障，信勤等對治。

禪定，是修所成的勝德，要有信心、有耐心，不斷的學習，才能成就。所以從初學到學習成就，「懈怠為」習「定」的大「障」礙，非修「信勤等對治」行不可。懈怠，是對善事缺乏勇氣，敷衍、泄沓，為障精進的煩惱。要滅除懈怠，非精進不可。但定的修習精進，要從對於禪定的希求願欲而來。如一心想成就禪定功德，非得不可，自然就樂意修習而不疲懈了。但這要從信心中來，深信禪定的功德，深信定是可以修習而成的，更信自己能切實修學，一定能成就。有了這樣的信念，自然『信為欲依，欲為勤依』，而勤修不懈怠了。在禪定的信心中，第一要深信定境的輕安自在、身心勇銳，使自己的身心，進入一新的境地。如於定的輕安而能深信，實為引發精進的要著。修信、欲、勤、安——四種斷行，滅除懈怠過失，實是貫徹於修定的始終過

程；而在開始修習時，這是應特別重視的學程。

正念曾習緣，令心不餘散，明記不忘念，安住而明顯。

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

眾生的心，明了時就散亂了；心一靜就昏昧了，睡著了。昏昧而不明了的，是無力的；明了而散亂的心，如風中的燭光一樣，動搖不定，也是沒有大用的。所以修止成定的主要目標，是心力增強，能作常人所不能作的大事。這就要修習這個心，明顯而又安住，安住而又明顯。怎樣才會安住又明顯呢？這要以正念為主、正知為助來修習，此心能「明」白的「記」憶所緣，「不」致於「忘念」；忘念是障於正念的，使心忘失所緣的。修習時，如心以正念力能安住所緣，不向餘境流散，就讓他安住而相續下去。但安住而要求明顯，就要以正知來時時觀照，確知住在所緣境。如念佛的，不但要心住佛相，而且要明了佛相，佛相漸漸的明顯現前。這樣的「安住而」又「明顯」——明與靜，為修止學程中的重要內容。切勿以為專心一境就得了，落入無記昏昧中去。

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

聖說是所緣，能淨惑障者，或順於正理，能向於出離。

到底應住心於什麼所緣，才能修習成定呢？「聖」者「說：是所緣」是沒有一定的。沒有一定，這不是說什麼都可以，而是說在可為念境的種種緣中沒有一定而已。瑜伽師說有四種所緣：周遍所緣、淨行所緣、善巧所緣、淨惑所緣。總之，聖教中所說的種種所緣，一定是合於二大原則的：一、是「能淨」治「惑障」的；二、是契「順於正理」的。凡緣此而修習住心，就能使煩惱漸伏或者斷而不起，這才能引生正定；定是離（煩惱）欲而修得的。這或是共世間的，或是出世的，「能向於出離」道的斷惑證真，這才是值得緣以為境的。如緣荒謬悖理的、反增煩惱的，如緣淫欲、緣怨敵，或是緣土塊木石無意義物，那不發狂成病就算萬幸，不要說得定了！對治煩惱而漸伏的，如不淨治貪欲，慈悲治瞋恚，緣起治愚癡，界治我執，持息治尋思散亂，這是隨煩惱的增強而施以不同的對治法門。順於正理的，如以蘊、界、處、緣起、處非處——五種善巧為緣，這五者都是契順於正理而能滅除愚癡的。出世斷惑的總相所緣，是一切法無我、一切法性空。這些所緣，都是通於止觀的。如繫心於這些所緣，持心令住，不使流散，不加觀察，這就被稱為『無分別影像』，而是奢摩他——止的所緣了！

大乘多修習，念佛與念息。

可作為修止的所緣境，雖然很多，聲聞法是多修不淨與持息念的，因為這是對治貪欲及散亂而最易發定的。但「大乘」佛教界，「多修習」的是「念佛與念息」。念息，多少有著重身體的傾向。大乘以成佛為標的，所以念佛為大乘要門。如易行道的稱名念佛，若得一心不亂，也就是念佛三昧。不過念佛法門的重點，是念佛的身相與功德，舊稱觀相與觀想念佛。如依此而念佛由心起，念佛如實相，那就是實相念佛，趣入出世的勝義禪觀了。淺一些，念佛有懺業障、集善根的功能；深一些，就緣相成定，更進而趣入證悟。念佛法門，是由淺入深，貫徹一切。所以在大乘五淨行中，早就有以念佛來替代界分別了。念佛，還念菩薩，如文殊、觀音、普賢等菩薩，並可依相攝心而修習。進一步，金剛夜叉，是佛菩薩的化現，所以也可依以修習。但這就成為修天了，因為佛再不是解脫相、慈和相，而化為忿怒相、貪欲相。到

此，佛與天幾乎合一。不過大乘並非天乘，修止並非修觀，所以儘管也稱為念佛，但到底重定而流入天乘？還是化天乘行而入佛乘？那就要看有否依大乘的特質——三心相應而修了。

念佛由意念，真佛非像佛；觀相而持心，善識於方便。

繫「念佛」為所緣而修習時，應知這是「由意念」的。一般散心的稱名念佛，也還要重在意念，何況緣佛相而修止？在起初，審取佛的相好而修習，切勿因為佛相的不易現起，現起而不易堅定，就置佛像在前，望著佛像而修習。修止成定，是定中意識，不是屬於五識的。所以如眼識取色相而修，就是心『由外門轉』，這是怎麼也不會入定的。要知繫念所緣相，是向內攝心的，是由意識所安立的影像，所以止觀的所緣相，也叫做『影像』。凡是修止的，都是意識所安立的影像相而使他安住，不但念佛是這樣的。有些修止的，略得安定，前五識相續等流，沒有隨念及計度分別，就以為無分別定，極為可笑！還有，初學時從石刻的或木雕的、紙繪的佛像取相明了，然後再緣此攝心而修習。但在修時，應覺得所念的是「真佛」，並「非」木石等「佛像」。這才能修習成就時，佛現前住，放光說法等。如作為佛像而修，就失去這些功德了。總之，「觀」佛「相」為境「而持心」令住，應該知道的方便是很多的，所以說「善識於方便」。例如初取佛相而修習時，不必過求細微，能略現佛相大體就得。等到佛相現前，漸漸堅定，如某部分特別明顯，就不妨緣此而修。如破竹，能破了初節，餘節就可迎刃而解。觀佛相等也一樣，如粗相安住明顯了，再觀細相；心力愈強，就是《華嚴經》等所說的佛相，也都有修習成就的可能。所以起初必須專一，切勿念此念彼，或急求明顯、急求細微，反而成為定障。又如佛相是意識現起的影像，隨心力而成，所以必須是因果相應的。如緣阿彌陀佛相而釋迦佛現前，緣佛相而菩薩相現，緣立佛而坐佛相現——修的與現起的不一致，都是不相應。切不可跟著現起的境相而住，應該仍依起初修習的所緣相而攝心。

念息數隨止，非風非喘氣。

以「念息」為方便而修止，也是容易得力的法門。一呼一吸，叫做一息。息是依緣身心而轉的，對身心的粗動或安定有密切關係，所以安定身心的定學對修息極為重視。修息的，有六門：數、隨、止、觀、還、淨；但後三者，是依止起觀的觀法。一、「數」息：以息為所緣，吸入時，以心引息而下達於臍下；呼出時，心又隨息而上，自鼻中呼出。這樣的一呼一吸為一息，數入息的不再數出息，數出息的不再數入息。一息一息的默數下去，到十數為止，再從一數起。數息，如念佛的捏念珠一樣，使心在息——所緣上轉，不致於忘失。初學的如中間忘記了，那就從一數起，以做到一息一息的不加功力、憶念分明為限。二、「隨」息：久久心靜了，不再會忘失，就不必再數，只要心隨於息，心息相依，隨息而上下，覺息遍身等。這樣，連記數的散亂，也離去了。三、「止」息：久久修息漸成，心與息，如形影的不離。忽而心息不動，身心泯然入定，也就是修止成就。凡修息的，以細長為妙，但初學不可勉強，以免傷氣。又息須均勻，切勿忽長忽短。佛法的持息，本意在攝心入定，所以不可在身體上著想。修習久了，如少腹充滿、發熱，或吸氣時直達到足跟趾端，或覺臍下氣息下達，由尾閭而沿脊髓上升，或氣過時，幻覺有光色、音聲等——這都是氣息通暢，生理上的自然現象。切勿驚奇誇眩，落入氣功及丹道的外道窠臼！又修息以微密勻長為準，所以「非風」相：息出入時，如風的鼓盪一樣，出入有聲，那是太粗而要不得的。也「非喘」相：這雖然出入無聲，但不通利（艱澀），如刀刮竹一樣，一頓一頓的有形可見。也非「氣」相：雖然通利了，但口鼻仍有氣入的感覺。離此風相、喘相、氣相，微密勻長，古人形容為『悠悠揚揚』、『若存若亡』，才合於息相的標準。

覺了沈與掉，正知不散亂。

以正念攝心，達到了安住所緣的階段，那就要以正知來滅除『惛沈與掉舉』的過失了。掉舉是貪分，是染著可愛境，心不自在，引起心的外散。惛沈是癡分，是身心沈重，引起攝心所緣的力量低弱，不大明顯。初修時，妄想紛飛，或者惛沈闇昧，與修止全不相應的重大過失，容易覺知，不是這裡所說的。這裡所要說的是：念既安住所緣了，應「覺了」微細的惛「沈與掉」

舉。如不能覺了，或誤以為定力安穩，那就會停滯而不再進步；日子一久，反而會退落下來。這是非常重要的！如在修習中，覺得影像不安定、不明顯，或覺得心力低弱，不能猛進，這就是微細沈、掉存在的明證。這只要正念安住，相續憶念，綿密的照顧，就能生起「正知」，知道沈、掉已生起了，或要起來了，能使心「不」向「散亂」流去。

為斷而作行，切勿隨彼轉。

覺了到微細的惛沈與掉舉，假使由它去，或因沈、掉過失的深重，不容易遣除，就不設法對治，這種『不作行』的過失，要以思來對治它，才能達到滅除沈、掉的目的。思，是推動心心所而使有所作為的，所以這就是「為」了「斷」除沈、掉，「而」以思來「作行」；「切勿隨彼」沈、掉等流或增長下去。要怎樣的作行呢？如沈、掉不太嚴重的，那麼沈相現前，就舉心而使它明了有力，或修觀察；如掉相現前，那就下心而使它舒緩，或專修安住。所以在修止的過程中，舉心或下心，止修或觀修，有隨心的情況而應用以達平衡中正的必要。這如騎馬的，馬向左就拉牠向右，馬向右就拉牠向左，總以使馬向中馳去為標準。但沈、掉嚴重的，不容易遣除，就應該修特別的對治。如沈沒重的，修光明想，或修菩提心等可欣喜的功德相。如掉舉重的，應修無常等可厭患相。等沈、掉息去，再依本來所修的，安住所緣而進修。

滅時正直行，斷於功行失。

如修習到沈、掉息「滅」了，心就能平等正直。那「時」，就應該不太努力，讓心平等「正直」而「行」就得了，這叫做捨。捨時不加功用，讓心在平等正直的情況下自由進行，這就能「斷於功行」的過「失」。這如騎馬的，如馬不偏向左、不偏向右，就應放寬繮繩，讓牠驀直的向前去。這時候，如依舊把馬繮拉得緊緊的，馬反會因不適意而走向兩邊去。修止的也如此，如心已平等安住，還是為了防護沈、掉而『作行』，結果反而使心散亂了。所以到這階段，應修捨，舒緩功用。這是第八斷行的捨，能滅第五過失的作行。能這樣，心就快要得定了！

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

從初學的攝心，到成就正定，有九住心，也就是住心的修習過程可分為九個階段。一、「內住」：一般人，一向是心向外散；儒者稱為放心，如雞犬的放失而不知歸家一樣。修止，就是要收攝此外散的心，使心住到內心所緣上來，不讓它向外跑。二、「續住」：起初攝心時，心是粗動不息的，如惡馬的騰躍一樣，不肯就範。修習久了，動心也多少息下來了，才能心住內境，相續而住，不再流散了。三、「安住」：雖說相續而住，但還不是沒有失念而流散的時候。但修習到這，能做到妄念一起、心一外散就立即覺了，攝心還住於所緣中。到這階段，心才可說安定了。四、「近住」：這是功夫更進了！已能做到不起妄念，不向外散失。因為妄念將起就能預先覺了，先為制伏。這樣，心能安定住於所緣，不會遠散出去，所以叫近住。五、「調順」：色、聲、香、味、觸——五欲，貪、瞋、癡——三毒，加男、女，為十相，這是能使心流散的。現在心已安住了，深知定的功德，也就能了知『欲』的過失。所以以靜制欲，內心柔和調順，不會因這些相的誘惑而散亂。六、「寂靜」：十相是重於外境的誘惑，還有內心發出的『不善』法，如不正尋思——國土尋思、親里尋思、不死尋思、欲尋思、恚尋思、害尋思等，五蓋——貪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉舉惡作、疑。對這些，也能以內心的安定功德而克制它，免受它的擾亂。到這，內心是寂靜了。寂靜，如中夜的寂無聲息一樣，並非是涅槃的寂靜。七、「最極寂靜」：上面的寂靜，還是以靜而制伏尋思等煩惱，還不是沒有現起。現在能進步到尋思等一起，就立即除遣，立刻除滅。前四住心，是安住所緣的過程。但修止成定，主要是為了離欲、惡不善法，所以定力一強，從五到七，就是降伏煩惱的過程。必靜而又淨，這才趣向正定了。八、「專注」「一趣」：心已安住，不受內外不良因素所動亂，臨到了平等正直持心的階段。就此努力使心能專注於同一，能不斷的、任運的（自然而然的）相續而住。九、「等持」：這是專注一趣的更進步，功夫純熟，不要再加功用，「無作行」而任運自在的、無散亂的相續而住。修習止而到達這一階段，就是要得定了。

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

若得輕安樂，是名止成就。

在修止過程中，早就有些輕快舒悅的身心感覺，而也一定有熱觸、動觸等發現。但一直到第九住心，能無分別、無功用的任運，還只是類似於定，不能說已成就定。這一定要：「若得」生起身心的「輕安樂」，引發身心精進，於所緣能自在，有堪能，這才「名」為「止成就」，也就是得到第一階段的『未到地定』。發定時，起初頂上有重觸現起，但非常舒適，接著引發身心輕安：由心輕安，起身輕安。這是極猛烈的，樂遍身體的每一部分，徹骨徹髓。當時內心大為震動，被形容為『身心踴躍』。等到衝動性過去，就有微妙的輕安樂與身相應，內心依舊無功用、無分別的堅固安住所緣，這才名為得定。從此出定以後，在行、住、坐、臥中，都有輕安及定的餘勢隨逐，好像常在定中一樣。如再修止入定，持心不散，一下子就能入定，生起身心輕安，而且能不斷增勝起來。

明顯無分別，及妙輕安樂，是道內外共，由觀成差別。

成就定的，能得由定所發的殊勝功德。通遍的定德，有三：一、「明顯」；二、「無分別」；三、「及」微「妙輕安樂」。明顯是：心極明淨，所緣於心中現，也極為明顯，如萬里無雲空中的明月一樣。無分別是：心安住而自然任運，了了分明，不曾有什麼作意的功用。所以當時的心境，澄淨得如波平浪靜的大海一樣，真可說惺惺寂寂、寂寂惺惺了！而在這樣的定境中，又有微妙的身心輕安，因而離惡行善非常有力，又極其自然，不像平時的逆水行舟那樣。於欲境自然不起染著，大有染著不了的情況。最低階段的定境，就是那樣的深妙！

然而，這樣深妙的定，在世出世道中、大小乘道中，還「是」「內外共」的，還只是共世間的定，也是凡夫所可以修得的。有些偏好禪修的，不讀不誦三藏教典，以為這只是增長知解，於修持沒有多大用處；在這種遠離顯了教典專心修習，憑自己的一些修持經驗，就以為了不得。由於這是離欲的，所以覺得自己不起煩惱（欲界的），就以為斷煩惱而不為煩惱所染了。由於任運的無功用無分別心，就以為無分別智的證悟了。由於起定而定的餘力相隨，就以為動靜一如、常在定中了。看作解脫的有（如說修得四禪，以為得了四果），看作成佛的也有，不知這還是共世間定的初步呢！其實，有這樣修驗的人，也並不太多。有些還在修止過程中，有些身心特殊經驗，就狂妄得不知自己真面目！修禪而不修觀慧，以為禪那就是般若，這是永不能深入出世法中，真是可悲愍的！

這還是共世間的定道初階，要「由觀」慧而「成」為「差別」：這是世間的、出世間的？小乘的還是大乘的？這是說得此未到地定後，如修欣上厭下的六行觀，就次第上升，而成世間的色、無色定；如以無常為觀門，漸入無我我所觀，才是聲聞乘的定；如依此觀法性空、不生不滅，與大乘般若相應，就成大乘禪定。所以但修禪定，不修觀慧，是不能解脫生死的，更不要說成佛了！

如修此定，與無所得慧相應，就是三輪體空的禪波羅蜜多。

般若波羅蜜，最尊最第一！解脫之所依，諸佛所從出。

以下，說般若波羅蜜多。

「般若波羅蜜」多，在一切無漏功德中，要算是「最尊」貴、「最第一」了！經中以無邊讚歎來讚歎它。到底什麼意義，值得這樣的尊敬呢？佛法的無邊功德，各有特勝，都可以有值得被尊重的價值，但般若卻有一特殊的意義值得尊重，這就是佛法的根本。般若是凡夫與聖者、世法與出世法的差別所在，所以一切無漏功德、一切三乘聖者，都依般若而有。如經中說：『欲學聲聞地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學辟支佛地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜。』總之，沒有般若，就沒有出世聖

者，沒有無漏功德。所以佛法超勝於世間法的特質，也就唯是般若了！

般若是出世聖法的根本依處，所以是三乘「解脫」的「所依」處，三乘聖者都是依般若而解脫生死的。一切「諸佛所從」而「出」生的，也是般若，所以《般若經》稱般若為『佛母』。如經中說『般若波羅蜜能生諸佛』；『智度菩薩母，方便以為父』。這樣，般若為二乘聖者的生母，又是佛菩薩的生母，那般若到底是小乘法、大乘法呢？約般若的廣義說，也就是專約能生聖法說，般若是三乘共學的法門。依般若證入空性來說，聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空，並非質的不同。三獸渡河，唯香象才能徹底（『唯佛與佛，乃能究盡諸法實相』）；淺深不同，而同樣的契入法性流中。約這個意思說，三乘的觀慧，可以有方便、淺深不同，而根本特質是不許差別的。然約般若的深義說，如與國王和合而生王子，『母以子貴』，也就與生育常人不同。依此，般若是與菩提心相應、大悲為上首的般若，是五度所莊嚴的般若，是能攝導一切功德而趣向佛道的般若。這樣，『般若……但屬菩薩』；『能生諸佛』。般若現證法性空，不但不會如二乘那樣的趣入空寂，反而是方便善巧，成為一切功德的攝導者，成為一切波羅蜜多的總相。不論約那一方面說，般若決定是出世聖法的特質，非布施、禪定等所及，而為了生死與成佛的必修法門！

現證由修得，修復由思聞；善友及多聞，實為慧所依。

般若，有勝義般若、世俗般若。真實的般若，是由修習所得的「現證」般若——親切體證的般若。如說：『般若定（契合而如如不動的意思）實相，甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱。』要知道，般若本是世間固有的名詞，是以簡擇為性的理智。但現證實相的般若，為世間所從來沒有的，當然也就不是世間固有名詞所可以稱呼的。這要叫做什麼好呢？佛有善巧，使眾生依著世間固有的慧性，使他向高深處進展，進展到超越世間理智的——現證實相。這是依簡擇的慧性所引發來的，所以雖不是世間固有的慧，也就叫做般若了。其實，修持而得的真般若，決非世間理智所可比的。佛法的現證，不是脫空而來的，有方便、有因緣，那就是離不了聞、思、修三慧。現證慧，「由修」所成慧進修而「得」的。修所成慧，是與定相應的觀慧。「修」

也不是盲目的修習，又要「由思」所成慧對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。思慧，又要從「聞」所成慧得來。聞是『若從佛聞，若從弟子聞，若於經中聞』。聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：『一、書寫；二、供養；三、施他；四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習』。佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；特別是般若，非從聞、思、修入手不可！綜合起來，這就是平常所說的三種般若：現證慧是實相般若，是勝義般若。修、思慧是觀照般若。思、聞慧是文字般若（思慧是依文的，也可不依文的）。聞、思、修是世俗般若，因為可為勝義般若的因緣，因中說果，也就假名為般若了。修學般若，所以般若經論為聞、思對象，也是必要的資糧了。修學般若的初方便，是聞、思，所以親近「善友」「及多聞」熏習，是必要而不可缺的，「實為」修學「慧所依」止的。

這有二點應注意：一、多聞，並非廣識名相而已。依聲聞法，聞無常、無我是多聞，所以說『若人生百歲，不解生滅法，不如生一日，而得解了之』。大乘法中，多聞是聞空性、不生不滅，如《楞伽經》等說。所以能通達實義的，才是多聞的善知識。二、在十法行中，聞只是聽聞、讀誦、解說等，也就是依文達義。所以如以聞慧為對於修習般若無用，是不合佛法的，是會漂流於三藏教典以外的。但是，這雖是必要的，但還是初步的，還要依此而向思、修前進！

般若本無二，隨機行有別；般若諸經論，於此最親切。

佛所開示的般若學，是依緣起法而顯勝義法性的法門。這樣的聞、思，又這樣的修觀，以到達現證。從「般若」的內容——體證的內容來說，「本」來是「無二」無別的。一切菩薩所分證的，十方諸佛所圓證的，平等平等，所以說『與十方諸佛同一鼻孔出氣』。那麼，在教義的開示與觀慧的修習方面，也是本無二致了。但是不然，因為眾生的根性好樂是不相同的。如來「隨機」說法，不能沒有適應的方便，說明就有些不一致。就是如來所開示的同一教典，由於學者的思想方式不完全相同，理解法義而作為觀慧的所緣，也就不能全同；就是修「行」的次第先後，也會「有」多少差「別」。這樣

的師資授受，成為學派，彼此的不同，越發顯露出來。總之，根性不同，所以佛法有隨機異說、同聞異解、經同論異等現象。

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

諸佛依二諦，為眾生說法：依俗得真諦，依真得解脫。

「諸佛」的教化，是「依二諦」而「為眾生說法」的。二諦是：世俗諦、勝義諦，也簡稱俗諦、真諦。這二諦法門，為般若正觀的要門。佛為什麼說二諦？眾生自身——身、心，與眾生相對的世間萬有，都叫做法。在眾生的心境上，物質是真實的物質，精神是真實的精神。每一法——物理的、生理的、心理的，都有必然的因果關係，所以能從中發見制御物質、修治身心、齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。俗諦中，也有深隱的、淺顯的，如木石等物質，是人人可見的；原子、電子，是經科學儀器才能發見的。如現生，是人人知道的；前生與來生，要有天眼才能明見的。雖有淺深不等，但都是庸常心識的知識。如佛說三界、六道、五蘊、六處、煩惱、業、苦等，也都是世俗諦的說明。

眾生一向在俗諦心境中，現現實實，無可懷疑，也無可逃避。但這現實的、公認的，就是究竟的真相嗎？不是的。在知識的進展中，發見了過去千真萬實的，並不就是如此。如不可析不可入的原子，現在知道是電子集成的

現象了。如青、黃等顏色，現在知道是光波的不同了。在佛的正覺中，知道眾生所經驗的世間的真實，是浮虛不實的（所以叫世俗），是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。這可見，人人以為確實如此的認識，並不能體見世間的真相；反而顯出了人人有愚蒙的障礙，非破除這迷謬的錯誤——透出常識的見地，不能明見世間的真相。這一理解，是佛法所共同的。所以佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其錯誤、不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。般若，般若的修習就是達成依俗諦而見真諦、由虛妄而見真實、從凡入聖的法門。

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

世俗假施設，名言識所識。名假受法假，正倒善分別。

眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此而了達為「世俗」的、「假」名「施設」的，就有向真實的可能了。這所以是世俗的，因為它是假施設的，假施設或譯為『假名』。這不是說沒有，也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通；這是說我們所認識到的，是依種種因緣、種種關係而成立的。這不是實體的，所以是假；依因緣而成為這、成為那，所以叫施設。假而施設為這為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。約認識的心來說，這是「名言識所識」知的。當一個印象、概念顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得這是什麼、那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，所

以叫名言識，就是一般世俗的認識。如大人，是善了名言的，認識分明，又能說得清楚。如嬰孩、畜生，只要他有認識，雖不及大人分明，也還是覺到這是什麼的；雖不能說什麼，卻能知道這是什麼。當然，知道的並不太多，錯誤的也多。我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來；世間以為如此，就以為如此的。在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。如一一的尋求究竟相，那世俗知識就不能成立了。

世俗假施設的，也有易了與不易了的差別，可分為三類：一、「名假」；二、「受」假；三、「法假」。名假，是淺顯而易了的。如想到人、說到人，有以為就是那個人——名與義合一，不知道這是名義相應假施設。如不稱他做人，不想他做人，他還是他，並不因不想、不說而沒有了。可見名與義是不一定相應的；知道這，就破除以名為實的執著。受假，玄奘譯作取假。如那個人、這個屋，這些複合物，當認識時，總以為這雖不一定叫做什麼，但那個、這個，到底是實在的；不知道這是假施設的。如人，通俗的說，四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成；如屋，是木、石、土、金、人工等和合而成。如分析起來，離了這些因素，就沒有這個、那個的實在體了（但不是沒有假施設的這個、那個）。為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。知道了這，就破除以複合物為單元（如從前以原子為實體）等執著。法假，是分析到不失自性的，也就是人生宇宙的基本因素，如現在所知的電子等。但這還是假施設的，因為它還是可變化的。在現實時、空中，成為那個特有的因素（如電子），不能說不是關係所決定的。離了因緣，它並不能自己如此，所以也是假施設的。這是最難破除的，為眾生執實的最後據點。般若的正觀，就是以般若觀，『先破壞名字波羅蜜提（假的梵語）到受波羅蜜提，次破受波羅蜜提到法波羅蜜提，破法波羅蜜提到諸法實相中』。三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類，也是應該「善」巧「分別」的。如白天與人相見、說話做事，是一類；夢中與人相見、說話做事，又是一類。白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實

在的；世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。但夢境，只是個人的夢境；在世俗法中，也可知是虛妄不實的。這類倒世俗，有是境相的惑亂，如插筆入玻璃水杯中，見筆是曲折的；如眼有眚翳，見到空花亂墜，這是根的惑亂；如心有成見的，所有錯誤的見解，是識的惑亂。這在世俗名言識中，也是能了解為惑亂的、虛妄不實的。但一般正常的心理、生理、物理現象，如法假等，在名言識中，即難於解了它是惑亂的、虛妄不實的。這要般若正觀，才能知道是世俗的假名。所以佛每以倒世俗——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，喻說正世俗的惑亂不實。如不知這一不同，多少知道一些倒世俗的惑亂不實，知道空花等『易解空』；不能以正世俗為境而觀照『難解空』，是不能通達世間真相的。

自性如何有？是觀順勝義。

佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼、得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』；在這種獨斷、不求究竟的基石上，而構成認識、成為行動。例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候、船在某處，大家才設法營救他。又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質？物質是依何而成立？最先的或究竟的？也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。又如哲學家，推求假設為宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的；到底什麼是我？並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。現在，勝義諦是究

竟真實的體驗，依世俗事而作徹求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」？這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。從前後延續中，觀察什麼是最先的？最先的怎麼會生起？從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼？怎會成為彼此的獨立體？約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起？如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼？是怎樣的存在？一體怎能成為差別？這名為尋求自性。自性是自體，是本來如此的、自己如此的、永遠如此的，最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察趣入勝義的。所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅。

勝義觀，是尋求一切法的自性，而依之悟入勝義的。這一正理的觀察，為解脫的不二門。解脫的是「苦」，苦是眾生的身心自體，以觸對一切而引起的憂苦。眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？上面已講過，這是「因於惑業」。「業」，依惑而起；「惑」是無明——我我所見為主的煩惱，經說『無明，不正思惟』為因，就是「由」不如理的虛妄「分別」而起。為什麼眾生的心識，總是妄「分別」而不能如實知呢？這是「由」於「戲論」。什麼叫戲論？妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。這是錯誤的根本來源，是不合實際的。為什麼？如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的、出世的一切，都不能成立了！那並不如此而現為如此的「戲論」，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。所以，「依」於尋求自性不可得的「空」觀，不斷修習而能夠「滅」除。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。

分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。聖者的解脫，是依空為觀門而得到。佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。

諸法因緣生，緣生無性空；空故不生滅，常住寂靜相。

分別心所現起的有實在感的境相，為什麼知道是戲論，與實際不相符合呢？因為如一切是實在的，就與現實經驗不相符，而且怎麼也不能證實它是實在的。關於這，佛開示『緣起法』，說明了「諸法」——外而器界、內而身心，大至宇宙、小到微塵，都從「因緣生」的。換句話說，不論是什麼，都不是自己如此，而是為因緣關係所決定的，也就是一切是『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』的。我們如離了這現實經驗的一切，因果法則那就什麼也無從說起，更不要說論證諸法的真相了。一切從因緣生的，無論是前後關係的因緣生，或同時關係的因「緣生」，就可知諸法是「無性」的。無性，就是無自性。自性，這一名詞，有自有、自成的意義。實在的，應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。因為如依他因緣，就受因緣所決定、支配，不能說自己如此、與他無關了。實有而自有的、獨存的，也應該是常在的。因為離去了因緣，就不能從自體而說明變化。假使說自身有此變化可能性，那自身就不是單一性的自體，而有相對的矛盾性，這應該是因緣所起，而不是自性有了。觀一切法是緣起的存在，所以不能是自有的、獨存的、常在的，也就決非如分別心所現那樣的實在性。無自性而現為自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之為「空」。空與無，在中文中也許有點類似，但梵文是不同的。無是沒有；空不是什麼都沒有，而是說自性不可得、無自性的。自性不可得的一切法，只是世俗的施設有——假名有，空是不礙於假名有的。空的，所以是假名有的、因緣生的；因緣生的假名有，所以知道是無性空的。緣起觀、無性觀、空觀、假名觀，是同一的不同觀察，其實是一樣的。所以說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。』

依此觀察：世俗假施設的一切，是這樣的有了、無了，生了、滅了，前後延續、展轉相關，成為現實的一切。透過無性空而深觀一切法的底裡時，

知道這是無性的假有；有無、生滅，並沒有真實的有無、生滅。儘管萬化的生生滅滅、生滅不息，而以「空」無自性「故」，一切是假生假滅，而實是「不生滅」的。一切法本來是這樣的不生不滅，是如如不動的「常住」。這不是離生滅而別說不生滅，是直指生滅的當體——本性就是不生滅的。因此，世相儘管是這樣的生滅不息、動亂不已，而其實是常自「寂靜相」的。動亂的當體是寂靜，也不是離動亂的一切而別說寂靜的。這樣，依緣起法，作尋求自性的勝義觀時，就逐漸揭開了一切法的本性，如經上說：『一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。』

法不自他生，不共不無因；觀是法空性，一切本不生。

一切無自性空的勝義觀，菩薩是廣觀一切的；以無量的觀察方便，通達無自性的。如概略的說，可攝為二大門：法空觀、我空觀。法，是以法假為主，攝得受假、名假；我，是受假中的一類，就是身心和合而成個體的眾生。法空的觀門，最扼要的，是觀四門不生。法是有的，凡夫執著為實有，否則就是實無。佛開示生滅無常觀，這只是從無而有、有已還無的生滅現象，但有些以為有法的實生實滅。這不但不因生滅而解了世俗假名，反而執著生滅的實自性，這恰好違反了法空的不生滅性。所以大乘法以因緣不生為要門，遣除凡夫、外道、有所得小乘與大乘的妄執，而顯示佛法的真義。

眾生執為實有性的法，是有的，也就是生的。這到底是怎樣的生起？怎樣而有呢？說到生，不外乎有因緣生與無因緣生二類。有因緣生的，又不出自生、他生、共生三類——一共四門。自生，是自己生成的。他生呢，依他而生起，生起的是實有的。共生是：雖自體自有，但要其他的助緣，才能生起。解說起來，雖各派的異說眾多，但總不出此四門，所以就以四門來觀察。

以正理觀察起來，凡是實有自性的「法」，四生都不可能。一、「不」可能「自」生的：自生是自己生起自己的意思，自體既已經存在，就是已生起；說自體又再說生起，是思想的矛盾！試問：沒有生起的自體、已生起的自體，有沒有不同？如有些不同，那麼生起的是存在，未生的應該是不存在了。未生時的自體如不存在，那怎能從不存在的自己而生起自體？如未生的

自體已經存在，那對生起的來說，既有所不同，就不再是自體了。假如說：未生的自體、已生的自體，毫無不同，那就應該沒有生與未生的差別了。而且，自體能生自體，生起了還是那樣的自體，那就應該再生起自體，而犯有無窮生的過失。二、也不可能是「他生」的：沒有生的時候，如沒有自體，就沒有與他相對的自；沒有自，也就不能說是他了。自他的意義都不成立，又怎麼說生呢？如真的是他，是別有自性的他，他是不能生自的，如牛不生馬一樣。有以為：佛法說『因緣生』、『依他起』，不也就是他生嗎？如執為自相有、自性有的他生，是應該破斥的。但佛說因緣生，緣生是無自性的，所以不能說自相有。因緣與所生法，都不是別有自性的，所以依世俗而假名為他，而決非與自體對立的他自體。三、也「不」是「共」生：共生是自生與他生的綜合。如分別起來，自生不成立，他生不成立，自生、他生都不成，那共生又怎麼可能呢？如甲盲不能見物，乙盲也不能見物，二盲合作，又怎麼能見物呢？四、更「不」能是「無因」生的：現見世間是有因果關係的，如說無因無緣，那就一切都不成立了！善惡、邪正，也不成立了！如無因而生，那十惡、五逆的，也許會生天或成佛了，這是怎麼也不可能的。

總之，凡以為法是實有性的，那就不出四門，而結果都是不能生的。但生是世間的現實，所以一切法決非自性有的。由於自性有、自性生的不成立，所以知道是緣生，是假施設有。依緣生假名而「觀是」無性的，是「法空性」，也就能通達「一切」法「本」來「不生」了。如經說『若從緣生即無生，於彼非有生自性』；『諸法從本來，常自寂滅相』。

我不即是蘊，亦復非離蘊，不屬不相在，是故知無我。

次略說我空觀。我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。對人，有補特伽羅我執；對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的極樸素的實我，到底我是什麼？大都不曾考慮過。這到了宗教家、哲學家手裡，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。但作為生命主體、輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。實有（實）、自有（一）、常有（常），為自我內含的特性，這與執法有自性的自性，定義完全一樣。所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空、我無自性空，又說為法無我、人（補特伽羅）無我。可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。從我（妄執）的本性說，我是樂的；從我所表現的作用說，是自我作主、由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出它的特色。不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我也就失卻存在的基石而遣除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

從凡情所執的我來說，不外乎『即蘊計我』、『離蘊計我』二類。然以正理觀察起來，自性有的「我」，「不」能說「即是」五「蘊」的。我到底是什麼？一般所說的我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的、生滅無常的、苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂、微妙而神秘的我。但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容、不能證明我的存在，不能顯出我的作用。怎麼知道有我呢？眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。有說是相屬的：以為五蘊是屬於我的，是我的工具。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。有說是相在的：如我比五蘊大，五蘊就在我中；如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。相屬，如部下的屬於

長官；相在，如人在床上。這都是同時存在，可以明確的區別出來。但執相屬、相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。經這樣的觀察，「故知」是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有『不即蘊不離蘊』的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，『執假為實』的分別妄執。

若無有我者，何得有我所？諸法性尚空，何況於彼我！

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。我空，所以法也是空的；法空，所以我也是空的。依此，「若」了達眾生而「無有我」，那「何得有我所」法呢？我所，是我所有法、我所依法。如我的身體、我的財產、我的名位、我的國家……凡與我有關而繫屬於我的，就是我所有的法。又如我是受假，是取身心而成立的，所以如五蘊、六處、六界、六識等，都是我所依的法假。我所有的、我所依的，都是法。無我，就沒有我所，所以我空也就法空了。反之，「諸法」的自「性」，似乎是真實的，「尚」且是「空」的，「何況」那依法而立的「我」？這更不消說是空的了。

本頌，含有非常的深義，唯有大中觀者，才能如實的開顯、貫通。這是說：佛在聲聞法中，多說無我，明說法空的不多。因此在佛法的流傳中，就分為二派：西北印度的一切有系，以為：佛但說無我，法是不空的（如毘曇家）。中南印度的大眾系中，有說：佛說我空，也是說過法空的（如《成實論》）。大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。但對於我空及法空，如從有部系而來的瑜伽宗，就以為小乘但說我空，大乘說我、法二空。中觀宗近於中南印的學派，所以認為小乘有我、法二空，大乘也是我、法二空。今依龍樹論而抉擇貫通。

『小乘弟子鈍根故，為說眾生空。……大乘弟子利根故，為說法空。』『不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本來空。』大小乘經，確是明顯如此的。但這不能說聲聞弟子沒有法空，因為『若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。以是

故佛經中說：趣涅槃道，皆同一向，無有異道』。這明白說破了：眾生空的無我與法空，只是說明的顯了一些或含渾一些，其實都是般若正觀、一乘一味的解脫道。所以說：『我我所法尚不著，何況餘法？以是故，眾生空、法空，終歸一義。』這是說：能得無我我所的，一定能通達法空。因為觀空的意義，都是無自性；觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。不過，『聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了、壞破諸法，但以得脫為事』。這就是急求證悟，直從觀無我我所入手，不再去深觀法性空了。但這是不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的，如『若無眾生，法無所依』；『無我、無我所，自然得法空』。這樣，聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。依《中論．觀法品》的開示，雖廣觀一切法空、不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。這正是生死的癥結所在；出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些、廣大或精要些而已。

這樣，凡是通達我空的，一定能通達法空；可以不深觀法空、不開顯法空，而決不會堅執自性有而障礙法空的。如執法實有，那他不但不解法空，也是不解我空的；不但不除法執，也是不除我執的。所以經上說：『若取法相，即著我、人、眾生、壽者；若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。』龍樹論也說：『若見陰不實，我見則不生。由我見滅盡，諸陰不更起。……陰執乃至在，我見亦恒存。』誰說聲聞聖者知我空而說一切法實有呢？不解法空，不離法執，誰說能離我執呢？這可以推知：佛說本來一味，只是淺者見淺、深者見深；淺深原是一貫的，到了偏執者手裡，才分為彼此不同的解行。

惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身。

空，是要觀眾生與一切法都是性空的。龍樹繼承佛說的獨到精神，以為初學的應先從觀身下手。這有什麼意義呢？因為生死是由於惑、業，「惑」、「業由」於「分別」，這已如上面說過。此惑亂的妄「分別」，是「由於心」。從人類——眾生能發心學佛的來說，「心」又是「依於身」的。從依心而起惑造業來說，佛法分明為由心論的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法

的目的。然心是依於身的，此身實為眾生堅固執著的所在。貪、愛、喜、樂阿賴耶，所以生死不了；而阿賴耶的所以愛著，確在『此識於身攝受藏隱，同安危義』的取著。人類在日常生活中，幾乎都是為了此身。身體是一期安定的，容易執常，執常也就著樂、著淨，這是眾生的常情。反而，心是剎那不住的，所以如執心為常住的，依此而著樂、著淨，可說是反常情的。這只是神學與哲學家的分別執，論稱為『如梵天王說』，也就是婆羅門教的古老思想。所以，如眾生專心染著此身體，是不能發心、不能解脫的大障礙，「是故先」應該「觀身」。佛說的道品，以四念處為第一，稱為一乘道。四念處又以觀身為先——觀身不淨，觀身為不淨、苦、無常、無我，就能悟入身空。對身體的妄執愛著，能降伏了，再觀身心世界的一切法空——無我無我所，就能趣入解脫。佛法中，有的直捷了當以心為主，理解是唯心的，修行是直下觀心的。這與一般根性——愛著自身的眾生，不一定適合。因為這如不嚴密包圍、不攻破堡壘就想擒賊擒王，實在是說來容易做來難的。自身的染著不息，這才有些人要在身體上去修煉成佛呢！

無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實。

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

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？悟入『無分別性』，依《華嚴經．十地品》說：這是二乘所共得的。般若經論也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍。』但菩薩有菩提心、大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。雖說同證無分別法性，也有些不同：聲聞於一切法不著我我所，

斷煩惱障。而菩薩不但以我法空性慧證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裡是二乘所及的呢？

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

現證的般若，名無分別智；證悟的法性，名無分別法性。在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。證悟的且不說，修習般若而不應念、不應取、不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！所以無論是無分別智證、無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。自然而然的不作意，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是那樣的。又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。所以慧學的無分別，不是不作意、不尋思或不起心念等分別。那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！經說的不應念、不應取、不應分別，是說不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別；不是說修學般若，什麼都不念、不思、不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前而不須聞、思、修

慧的引發，那也成為無因而有了！

不過，在從修無分別觀（觀自性分別不可得）臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為『順道法愛生』，如食『生』不消化而成病。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張、太著意；太緊張著意，反而會不中的的。從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開；這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。所以，在觀心成就、純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相、不作意分別的意思。

以無性正見，觀察及安住。止觀互相應，善入於寂滅。

想修學般若、契悟真實，先要對於一切是世俗假名有、自性不可得深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：『宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有。』有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。那時，以無性空為所緣而修「觀察」，名『有分別影像』。觀察久了，就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為『無分別影像』（這是不加觀察的無分別）。如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。那時，『一切法趣空』，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。以後，就「止觀互相應」，名為止觀雙運。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止觀均等，觀力深徹；末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。到此，般若——無分別智現前，如說『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』；又說『慧眼都無所見』。唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的。從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

善哉真般若！善哉真解脫！依無等聖智，圓滿諸功德！

般若波羅蜜多，已約略說明進修的方便。這是超凡入聖的不二門，所以特為讚歎。「善哉」！這是佛所覺證、佛所開示的「真般若」！不但不是凡夫外道的智解，也不是有所得小乘與大乘學者的相似慧。從凡情而點出生死的癥結所在，給予根本的重點突破，這是不共世間的特法。法性空義，所以是甚深難見，非世間學者所能夢想到的。因此，這是可讚歎的。「善哉」！善哉！這才能得「真解脫」，而不像外道愚夫，或以生天為解脫，或以深定的境界為解脫。經上說：『菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。』共聲聞的涅槃德，不共二乘的大菩提德，都是「依」此「無」與「等」倫的「聖智」，才能「圓滿諸功德」。所以說：般若波羅蜜多，是諸佛甚深的法寶藏；如學佛而不進修這一法門，不真是如入寶山而空回嗎？

法性本無二，隨機說成異。了義不了義，智者善抉擇。

解脫生死，成佛，都是依現證「法性」而成就的。法性——一切法的真實相，「本」來是「無二」無別，『遍一切一味相』。二乘、菩薩、佛，都是證入這同樣的法性。經說『以無為法而有差別』，其實無為法說不上差別，只是依智證淺深而說差別。如虛空本無差別，因方器、圓器，而說為方空、圓空一樣。佛是依緣起而覺證法性的，也就依緣起而開示法性。這雖本無差別，但在「隨機」巧「說」時，不能不「成」為別「異」的教說。因為法性甚深，如依甚深義說，有些人不但不肯信受，而且還會誹毀。這樣，佛就不能不有善巧的異說了。以大乘法來說，可條別為三大系，太虛大師稱它為：法性空慧、法相唯識、法界圓覺。我也曾稱之為：性空唯名、虛妄唯識、真常唯心。名稱不同，內容大致一樣。古代賢首宗，判大乘為法相宗、破相宗、法性宗，也還是這大乘三系。這三系，有時會使人迷惑，不免有互相乖角的情形，因為都是以自系為了義，以他系為不了義的。如賢首宗，立宗於第三系，以法相、破相為權教，以自宗為實教。瑜伽宗（唯識宗），立宗於第二系（虛妄唯識），自稱『應理宗』；而稱第一系為惡取空者，第三系為此方

分別論者（中國的佛教）。立宗於第一系之三論宗，自稱『無所得大乘』，也不免有過分彈破餘系的學者。這都是以自系為「了義」，以他系為「不了義」的。各有經典可證，也各有自稱為了義的論證，所以是始終不易消解的論諍。這是有關於法性的、般若修證的，是不可以籠統顢頇過去的！到底什麼是了義、不了義？到底誰是了義，誰是不了義？「智者」應「善」巧「抉擇」，才能徹見佛法的真實宗旨，也明了佛說的方便大用。

關於法性、般若，上來雖依般若經論而略為解說，如餘系的學者讀起來，是會不同情的，所以又不能不略說三宗。現在撇開後代學者的異見，直從根本經論中去求一消息。雖不一定盡合讀者的口味，也還不致是自己的成見。

諸法從緣起，緣起無性空；空故從緣起，一切法成立。現空中道義，如上之所說。

先說依《般若經》、《中觀論》等經論的大乘性空唯名系。

首先要說明：印度的大乘教學（小乘也一樣），都是要安立一切法的。善惡業果、生死流轉的迷倒，是怎樣而有的。這是極根本的理論，依著而開示人天善法。反過來，怎樣的徹悟法性、斷惑證真，成立三乘聖法。要從怎樣的修習過程，達到涅槃與菩提的圓成。這實在就是苦、集與滅、道的二大門。這雖然不是一般人所能完滿通達的，而真正弘宣大乘佛教者，始終是不會忘失這些問題的。從經論的教證看來，大乘佛法的三系不同，主要在成立一切法的見地不同；最根本的，是業果怎樣安立。

《無盡意經》說：顯示世俗的，是不了義經；顯示勝義的，是了義經。顯示名句施設的，是不了義；顯示甚深難見的，是了義。顯示有我，是不了義；顯示無我、空、無生，是了義的。這也如《三摩地王經》等說。這樣，《般若經》、《中觀論》等，深廣宣說無自性、空、不生滅等，是了義教，是義理決了、究竟、最徹底的教說。依於這一了義的立場，一切我、法都是世俗的、假施設的。從生死業果到三乘道果，就是涅槃，凡是安立為有的，都是『唯名、唯假』的，名言識所成立的世俗有；如從勝義觀察起來，一切是無自性而不能安立的。這就是『於無住本，立一切法』，而非從真如實相

中去成立一切。這如《般若經》說『世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛；第一實義中，無知無得，無須陀洹乃至無佛。……六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。……第一實義中，無業無報』；『我如幻如夢……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』。這是一切如幻如化，唯是世俗假名施設的確證。

中觀者貫徹了這性空唯名的深見，說色心、染淨、世出世「法」都是世俗假施設的（『亦為是假名』），是「從緣」而「起」的。這本是佛在《勝義空經》所說的根本立場。凡是「緣起」的，就是假名有；以勝義觀察，一切是「無」自「性」而「空」的，沒有一法可以安立的。但這不是說無性空破壞了一切、不能成立一切法，反而如不是無性空的，有自性的，那就是實有法。實有、自性有法，就不用從緣而起；這就未生的不能生，未滅的不能滅，凡夫決定是凡夫，不能成佛了！好在由於「空故」，是極無自性的，所以要「從緣」而「起」；依於因緣，「一切法」都可以「成立」。行善得善報，作惡的得惡報；迷著了流轉生死，悟證了就得解脫。而且，以性空的緣起觀一切法，所以不著生死，也不住涅槃，廣行菩薩行而成佛。不空，什麼都不能成立；空，一切都能成立，這如《中論．觀四諦品》、《迴諍論》的堅決論證。如說『以有空義故，一切法得成』；『若誰有此空，彼有一切義』；依無自性空相應的緣起義，立一切法。所以約世俗假施設說，是如幻而「現」的；約勝義無自性說，是「空」的。幻現不礙性空，性空不礙幻現。空假無礙、二諦無礙的「中道義」，為性空宗的了義說。這就是「如上」般若波羅蜜多中「所說」的。

一切法無性，善入者能入。或五事不具，佛復解深密。

次說虛妄唯識系，以《解深密經》、《瑜伽師地論》等為宗依。玄奘所傳的法相唯識，最能表達這一系的意趣。《般若經》被說為第二時教（小乘是第一時），《解深密經》是第三時教。無著傳出《瑜伽師地論》，也是在龍樹以後。所以，這一系經論，比般若經論要遲一些。

勝義，是一切法的究極真性，沒有更過上的，所以勝義就是了義。這是中觀論者，承《般若經》、《無盡意經》而確立的見地。但《解深密經》以了義與深密（不了義）相對論：說得顯明易了的，是了義；說得深隱微密的，是不了義。因此，在勝義諦中，又有深密與了義的分別。依佛說的《解深密經》去理解，勝義法空性所以有深密與了義，是根機的問題。如經上說：『一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃。於是經中，若諸有情已種上品善根，已清淨諸障，已成熟相續，已多修勝解，已能積集上品福德智慧資糧。彼若聽聞如是法已，於我甚深密意言說，如實解了。於如是法，深生信解；於如是義，以無倒慧如實通達。依此通達善修習故，速疾能證最極究竟。』這可見，對於「一切法無性」的教說，像這類根機成熟的，已有「善入」甚深法性的能力，就能以無倒修慧，「能」證能「入」，也就不需要佛說《解深密經》了。但「或」有「五事不具」足的，對於一切法無性的教說，就有了問題。經上說：種上品善根，清淨諸障，成熟相續，多修勝解，但還沒有積集上品的福智資糧。這一類有情，有的聽了，就覺得甚深甚深，雖能信仰，但不能解了。有的聽了，雖能信仰，不能解了，卻要照著自己的意見去解說，以為一切法無自性空，就是什麼都沒有（龍樹稱之為方廣道人）。結果是對自己毫無利益，反而退失智慧。從他聽法的人，有的跟著他執著無見，有的就反對一切法性空教。還有，五事都不具足的，聽了一切法無性空的教說，不信不解說：『此非佛語，是魔所說。』正如龍樹所說：『聲聞五百部，……聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心。』對於這信而不解的、信而誤解的、不信又不解的鈍根，「佛」所以又說「解深密」經：『我依三種無自性性，密意說言一切諸法皆無自性。』簡單的說：依三無性，遣除遍計所執性，說一切法無自性；其實，緣起法（依他起性）、寂滅法性（圓成實性）是有自性的，並非一切都沒有。有的是非有，有的是實有，這才不信不解的，也不反對了；誤解以為什麼都沒有的，也不誤解了；有信而不解的，也可依著進修了。依經文的敘述去了解，在五事具足的，於一切法無自性空能成立一切法、能修能證的根機來說，這還不是了義教嗎？如根機不夠，五事不具足，於一切法無自性空不能成立一切法，或者破壞一切法，這才成

為深密難解，而需要佛的淺顯解釋了。龍樹論意也如此：如大海，人以為極深，而羅睺羅阿修羅王站在大海裡，水不過臍，這深個什麼呢！又如山民聽說鹽能美味，就抓一把鹽來吃，結果是鹹苦不堪。鹽能美味，這在一般人，是怎樣的明白，而在無知的山民心裡，卻成為秘密難懂了。所以深與不深、密與不密，不在乎法的本身，而在乎聽眾的根機。這樣，《般若經》等說一切法無性空，一切唯名唯假，對般若法會的根性來說，是究竟的了義教。不過在五事不具的根性看來，深而又密，這所以又要解釋一番；淺顯明了，能信能解，覺得這才是了義法門。

或是無自性，或是自相有。

無著所傳的瑜伽法門，依《解深密經》的顯了說，站在五事不具的根性來說話。以為：一切無自性，一切假有，這是等於說什麼都沒有，是不能成立一切法的，所以應有假有無自性、實有自性的二類，『依實立假』才對。如說：『譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅；非無實事而有假立補特伽羅。如是，要有色等諸法實有唯事，方可得有色等諸法假說所表；非無唯事而有色等假說所表。若唯有假，無有實事，既無依處，假亦無有，是則名為壞諸法者。』這在《解深密經》中，就分世俗為二類：『云何諸法遍計所執相？謂一切法假名安立自性差別，乃至為令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性。』遍計所執相：『此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性』；而依他起是：『此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性』。所以這一系的根本立場：「或是無自性」的假有，叫做假說自性、遍計所執相。「或是自相有」的『實有唯事』，叫做離言自性、依他起性。因緣生法是自相有的，是一切法的緣生自性，或說為十八界性，界也就是自性不失的意義。這不是執著而實有性的，從因緣生時，就是這樣自性有的，這與中觀者看作戲論相、似有而實非有的見地，有著根本不同。至於依法而執為實有，是無自性的，那是二家公認的了。

依佛的教說來看，是毫無諍論的。五事具足的，於一切法無自性空、一切唯假名，了解得空是不礙有的，依空所以成有的，能成立一切法，也就能信解而如實通達了。五事不具足的，以為一切空是什麼都沒有。空就是沒有

，這當然不能成立一切法，不免誤解，那麼依淺顯明了的新解說，說有自相有的『實有唯事』，也就可以信解一切法空，而漸入佛道了！但後代的瑜伽學者，不能體解如來說教的意趣，不知彌勒、無著的教說是為了五事不具的根性而說，反而以為：不問根機怎樣，非要依《解深密經》的了義說不可。這樣，問題就來了。一、以為《般若經》的一切法空說，佛當然如實通達，但說得不明顯，容易誤會，所以非依《解深密經》的新解說不可。二、雖不敢指斥龍樹，但解說為龍樹的意思與自己（解深密說）一樣，反而堅決反對中觀者——一切法性空、一切唯假名的了義說。甚至說『不應共語，不應共住』，掀起宗派的鬥爭！假使能想起還有五事具足的根機，有『以有空義故，一切法得成』的深見，那也許可以各適其機，各弘其道而不必爭執了！

緣起自相有，即虛妄分別。依識立緣起，因果善成立。

「緣起」而「自相有」的，就是依他起性。依他起是一切緣起法，但唯識大乘是以唯識為宗，所以依他起是以「虛妄分別」為性的，也就是有漏識（眾生從來沒有無漏現行）。識有八種，但『根本分別』——為一切法所依止的，是稱為『所知依』的阿賴耶識。「依」阿賴耶根本「識」為依，而「立緣起」所生的一切法。阿賴耶識，譯為藏識，含藏有無量種子。依種子生起現行——七識及相應心所，根、塵、器世界；一切法生起時，又熏習成種，藏在阿賴耶識裡。這樣，阿賴耶識為種子性，一切「因果」都能「善」巧地「成立」了。唯識學者是以自相有立一切法的，所以因果也是自相有的。阿賴耶識為種子性，名為『分別自性緣起』。如眼識種子生眼識，耳根種子生耳根，貪種子生貪，青色種子生青色，黃色種子生黃色，有漏種子生有漏，無漏種子生無漏；什麼種子生什麼現行，什麼現行又熏成什麼種子。這種種子性，稱為『親生自果功能差別』，是自性生自性的因果觀。不過自種子而外，還要其他的現緣，才能生果，所以叫依他起。這可見依自相有種子生自相有現行的唯識因果觀，與無自性空的因果觀，是怎樣的差別了！

心外法非有，心識理非無。達無境唯識，能入於真實。

依虛妄分別識，種子生現行、現行熏種子的因果來說，「心外法」是「非有」的。眾生直覺得外境實有，是客觀存在的色——物質。甚至反省起來，心也好像是所對的境界。這是無始來的錯亂妄執，由此而執我、執法，都是遍計所執相的，是空無自性的。然假必依實，自相有而為一切假所依的「心識」，論「理」是「非無」的。如心識也沒有自性，那就一切都不能成立了。識是虛妄的，但是自相有的。由於無始以來心境相應，熏習成種子，所以識從自種子生時，那以識為性的境相種子也就生現行，而現起能分別、所分別二相。好像是心、境獨立的，其實境不離心，以心識為性的。心外的境相雖沒有，而不離心識的境相，也是有的，從自種子生的（這名為性境；如依心識的想像妄執而成的，才是沒有的）。所以依他起的一切因果，都能成立，不過說一切以識為性罷了！這都是自相有的，不可說是空無自性了。

依唯識而成立因果，也就依唯識而立迷悟。眾生不了解外境是唯識的、是顛倒錯亂，為執我、執法的根源。因妄執，起煩惱、造業，這都熏習在阿賴耶識裡。業種成熟時，隨業受報，阿賴耶識就名為異熟識，成為生死輪迴的主體了。反之，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。如境相空不可得，虛妄分別識也就因失去對象而不生。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。如說『唯所執、依他，及圓成實性；境故、分別故，及二空故說』；『依識有所得，境無所得生；依境無所得，識無所得生。由識有得性，亦成無所得；故知二有得，無得性平等』。

識有所得、有自相，依此而成立因果、迷悟，為虛妄唯識系的要義。這對於五事不具的根性，真可說是善巧極了！而且依實立假，本是小乘一切有系的根本立場。一切法的實有性、十八界的實有性，以唯識義來解說，這對於攝化小乘有宗而向於大乘一切法空性的教說，不能不說是佛菩薩的難思方便！

或以生滅法，縛脫難可立，畏於無我句，佛又方便攝。

再說真常唯心系。這是依如來藏——如來界、眾生界、自性清淨心等為本依的，如《如來藏經》、《勝鬘經》、《楞伽經》等經，《寶性論》、《大乘起信論》等論說。在印度及中國，這一系的弘揚，是比般若經論遲一些。

中觀者依徹底的我法無自性（無我）說，緣起是如幻的生滅，與無常、無我的法印相合。唯識者依自相有的立場，說一切法是生滅無常的；種子六義中，第一就是『剎那滅』；對於沒有補特伽羅我，也是徹底的（小乘說一切有及經部，也與唯識相近）。但這在稱為『附佛法外道』及神教徒，是極難信解的。沒有我體，怎麼會有輪迴？剎那生滅，那前生與後生，又怎樣連繫？這是佛法中的古老問題，如說：『我若實無，誰於生死輪迴諸趣？』《楞伽經》說：『陰、界、入生滅，彼無有我，誰生？誰滅？愚夫者依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃。』大慧菩薩這一段問話，就是代表了一般愚夫——覺得無常、無我不能成立輪迴，也不能成立解脫。在愚夫的心想中，一切是生滅的，生滅無常是苦的，那就不能發現盡苦得樂的希望了！這似乎非有常住不變的我才成。所以佛法內、佛法外，都「或」有這一類眾生，「以」為「生滅法」對於繫「縛」生死與解「脫」涅槃，都是「難可」安「立」的。這類眾生，佛說是「畏於無我句」的，就是聽了無我而怕繫縛解脫不能成立、死後斷滅而畏怯的根性。對於這，「佛又」不能不適應他們，以善巧「方便」來「攝」化了，這就是如來藏法門。

如來藏說，佛說的經典不少，會使人生起一種意解：在生死眾生或眾生心中，有如來那樣的體性存在，而具足智慧德相，或說相好莊嚴的。這與印度的神我說，很接近。所以西藏的覺囊巴派，就依十部大乘經——如來藏說教典，成立神我體系的大乘佛教。中國內地也有這一類，以真我的體驗，作為最高的法門。好在佛知道眾生愚癡，預先在《楞伽經》裡抉擇了如來藏說的真意義：這是攝化計我外道，而實際與大乘法空性是一脈相通的。

甚深如來藏，是善不善因。

大慧菩薩所代表的眾生，要求生死輪迴的主體、本有涅槃佛體，佛適應這類根性，所以說如來藏。如說：『如來之藏是善不善因，能遍興造一切趣

生，譬如伎兒變現諸趣。……自性無垢，畢竟清淨。』如伎兒的變現諸趣，可說是輪迴主體；自性無垢，畢竟清淨，就開示了佛身與涅槃的本有，這如一切如來藏經廣說。

如來藏是「甚深」的，如來徹底體證，了了明見；其他利根深智的大菩薩，才能分證。為什麼叫「如來藏」呢？圓滿究竟的佛，在眾生因地，可說本來就成就了的。如說：『如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏。如來之藏，常住不變，亦復如是；而陰、界、入垢衣所纏，貪欲、恚癡、不實妄想塵勞所污。』所以如來藏可解說為：含攝如來一切功德，而主要是為雜染法所覆藏。因此，如離了煩惱藏，如來藏也就名為法身了。以如來藏為輪迴解脫的主體來說，『即此法身，過於恒沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生』（這就是《楞伽經》的『譬如伎兒變現諸趣』）；『眾生界即法身，法身即眾生界』。眾生與佛，平等無差別。所以在眾生叫眾生界，在菩薩叫菩薩界，在如來叫如來界。這一法門，在外表上，與印度的吠檀多哲學——大梵（法身）小我（眾生界），是非常類似的。

依如來藏，成立生死與涅槃、眾生與佛，所以說：「是善不善因」，就是為不善的生死雜染因，也為善的清淨佛果因。但因是多種多樣的，如唯識學有十因，有部立六因，這到底是怎樣的因呢？有些學者，受到一本萬殊——從常無而生妙有的玄學影響，以為：善與不善，是如來藏所本具的，以如來藏為體的，從如來藏所生的。關於這，這裡不能多說；總之，印度的如來藏為因，是自有意義的。如《勝鬘經》說：『如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立。世尊！不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊！斷脫異外有為法，依、持、建立者，是如來藏。』這樣的文句，《無上依經》、《寶性論》，都是一樣的。是依、是持、是建立，這就是因——是增上緣、能作因。例如四大能造造色，決非以四大為體而發生造色，是依『生、依、立、持、養』——五因而說造；是說不離四大，而造色才可以生起（《楞伽經》的『能遍興造一切趣生』，也是這樣的造）。五因中的依、立、持——三因，也就是經說的『是依、是持、是建立』了。所以，

善與不善，依如來藏而有，而不是以如來藏為體、從如來藏生出來的。為什麼如來藏可以為因——依、持、建立？就因為是常住不變的。儘管輪迴諸趣、解脫涅槃，如來藏是常住不變的，為這一切所依止的。有了常住不變的，那些聽說無常、無我而怕輪迴與解脫無著落的，也就可安心了。如來藏為依止因，可以舉例解說：如太陽、烏雲，依止虛空而有，與虛空不相離。但太陽與烏雲，並不是以虛空為體，也決非從虛空生出來的！如來藏為生死涅槃因，也就是這樣。

如來藏怎樣的為不善因？無始以來，就有那些與如來藏不相應的、相離的有為法——陰、界、入，貪、瞋、癡等無邊煩惱，都依如來藏而有；如灰塵的依明鏡而有一樣。有了這些，生死雜染就流轉不息了。這些都是依如來藏而有的，所以說『依如來藏故有生死』。怎樣為善因呢？無始以來，就有那些與如來藏相應的，不可說異、不可分離的不思議佛法，也依如來藏而有；這就是佛性了。但這與如來藏相應而不異的，為什麼不說生而說依呢？第一，這是無為法，不可以說生。還有，如有漏種子在阿賴耶識中，是不可說有別異的，但只能說從賴耶中的有漏種子生有漏現行，不能說從阿賴耶識生。如說一切從阿賴耶識生，就有一因多果的過失了。所以說不異不離，也不能就說是一。同樣的，眾生本具的能為無漏清淨德性因的，與如來藏不能說有別異的，也只能說『依如來藏』——為依、為持、為建立。總之，佛是說有『常住不變』的如來藏，為善與不善所依，而一切法都能成立。

無始習所熏，名為阿賴耶。由此有生死，及涅槃證得。

佛說如來藏，主要是以常住不變、自性清淨的法體，作為生死與涅槃的所依。如來藏在陰、界、入中，也就是在眾生身心中，所以如來藏說不一定與唯識的阿賴耶識相結合。但是，眾生是一切由心的；阿賴耶識是所知依的根本識，所以自然地形成：依如來藏而有阿賴耶識，依阿賴耶識而有一切法的思想體系。自性清淨的如來藏，在阿賴耶識（阿賴耶識是一切法的根本或中心）深處，所以到了《勝鬘經》，如來藏也就被稱做『自性清淨心』，與心性本淨說相合，展開了真心論的思想系。但這是真實心，是核心、心髓的心，切勿誤作一般的心。

《阿毘達磨大乘經》說：『無始時來界，一切法等依；由此有諸趣，及涅槃證得。』界，是如來藏，也是阿賴耶識。這裡面的聯絡是：如來藏是自性清淨的，但「無始」以來，就為虛妄雜染的戲論「習」氣「所熏」染，這就「名為阿賴耶」識。這如太空而為浮雲所蔽，成為不明淨的空界一樣。所以分析阿賴耶識的內容，有真相（如來藏）與業相（戲論熏習），這二者的和合，就是阿賴耶。這在無著、世親的唯識學裡，是不容易信解的，但這是依如來藏而有的阿賴耶識呀！「由此」阿賴耶識的雜染種子——不離如來藏真相的業相，就「有生死」流轉的諸趣。如來藏常住不變，不離生死，所以也可說如來藏流轉諸趣。這正像虛空的隨方器而方、隨圓器而圓一樣。同時，由於阿賴耶識真相——如來藏有不離不異的清淨性，這不是阿賴耶識所攝，而是法界所攝的（唯識宗的無漏種子，也這樣說，與經義相合；但說是有為生滅，就與經相違），所以能厭生死、欣涅槃，能發心修行、破煩惱而有「涅槃」的「證得」。如徹底離一切妄染，成就一切清淨功德，那就是如來藏出纏，名為法身，也不再叫做阿賴耶識了。

虛妄唯識與真常唯心二系，是適應不同的根性，開示不同的教說。但時間是前後相近，同以實有法為依而立一切法，同以心識為中心，所以又時常起著相互的影響。

佛說法空性，以為如來藏。真如無差別，勿濫外道見！

如來適應凡夫、外道及一分執我小乘，說如來藏常住不變、流轉生死，又說如來智慧德相、相好莊嚴在眾生身中成就。如來藏是什麼呢？真的是無邊相好的如來具體而微的在眾生身中嗎？真的是『外道之我』一樣——成為眾生而體性就是常住清淨的梵嗎？如來慈悲方便，特在《楞伽經》中抉擇分明：「佛」是「說」那一切「法空性」稱之「為如來藏」的。如說：『我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離（無）自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句說如來藏已。如來、應供、等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……譬如陶家，於一泥聚，以人工、水、木、輪、繩方便作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或

說如來藏，或說無我。』所以，如來藏就是甚深法空性，是直指眾生身心的當體——本性空寂性。所以要花樣新翻，叫做如來藏，似乎神我一樣，無非適應『畏無我句』的外道們，免得聽了人法空無我，不肯信受，還要誹毀。不能不這樣說來誘化他，這是如來的苦口婆心！如來的善巧在此，聽起來宛然是神我樣子，可是信受以後，漸次深入，才知以前是錯用心了，原來就是以前聽了就怕的空無我性。法空性——「真如」是「無差別」的，如《寶性論》說：『佛法身遍滿，真如無差別，皆實有佛性，是故說（眾生）常有（如來藏）。』從無差別來說，在眾生就叫眾生界，在佛就叫如來界了。無差別法性，是常恒清涼不變的，佛以此為性、以此為身，所以叫佛性、法身。約真如法性的無差別說，佛是這樣，眾生也還是這樣，所以說一切眾生成就如來藏了。《楞伽經》說『為斷愚夫畏無我句故』；『開引計我諸外道故，說如來藏』。《寶性論》說使眾生遠離五種過，所以說佛性；第五種是『計身有神我』。這點，是如來藏教學的信行者應深刻注意，「勿」自以為究竟了義，而其實是「濫」於「外道見」才好！

方便轉轉勝，法空性無二。智者善貫攝，一道一清淨。

解說般若波羅蜜多，順便略觀法海的波瀾，現在作一結束。

從大乘三系看來，不得不讚歎如來的善巧「方便」，一「轉」一「轉」的，越來越殊「勝」！如來藏說，可說是不可思議的方便了！但考求內容——真實，始終是現證「法空性」，「無二」無別。如性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，是不消說了。虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因為說依他有自相，所以離執所顯空性，也非實在不可，但到底可破無邊煩惱、可息種種妄執。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？所以清辨闢實有空性為『似我真如』，大可不必！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，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪；進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪；等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪——這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。所以三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空

性的現證，毫無差別。

說到方便，第一、性空唯名系，能於畢竟空中立一切法；不能成立的，要以『依實立假』為方便，說依他自相有。這是最能適應小乘根性，依此而引導迴小向大的。但一般凡夫、外道，不信無常、無我（空），不能於無常、無我立一切法，佛就不能不別出方便，說一切眾生身中有如來藏了。這對於怖畏空、無我，攝引執我的（凡夫）外道，是非常有效的。攝化眾生的根機，從五事具足，到五事不具的小乘等，再到一般凡夫、外道，攝機越來越廣，所以說方便以如來藏說為最勝，也就是最能通俗流行的理由。近見外道的《景風》說：如來藏佛性，與上帝及靈性相近，應特為貫通。這當然是外道想以此誘化佛弟子，值得大家警覺；但還是由於形式上類似的緣故。第二、於一切法空性立一切法，真是擔草束過大火而不燒的大作略，原非一般所能。但事實上，離此並無第二可為一切法依的。所以為了攝化計我外道，就密說法空性為如來藏；這是好像有我為依，而其實還是無我的法空性。對於五事不具、近於小乘的根性，經上又說『佛說如來藏，以為阿賴耶。惡慧不能知，藏即賴耶識』。原來，阿賴耶還是如來藏。依如來藏而有無始虛妄熏習，名阿賴耶識，為雜染（清淨）法所依。不知其實是依法空性——如來藏，可惜有些學者不能自覺罷了！如約有漏的阿賴耶識，這只能說是生死雜染法的中心。阿賴耶識也還是依轉識，要依轉識的熏習，與轉識有互為因果的關係。所以，阿賴耶識只是相對的依止。

如賣藥一樣（《楞伽經》有醫師處方、陶家作器比喻），賣的是救命金丹。性空唯名系，是老店，不講究裝璜，老實賣藥；只有真識貨的人，才來買藥救命。可是，有人嫌它不美觀、氣味重，不願意買。這才新設門面，講求推銷術，裝上精美的瓶子、盒子，包上糖衣、膠囊。這樣，藥的銷路大了，救的命應該也多了；這如第三時教——虛妄唯識系一樣。可是，幼稚的孩子們，還是不要。這才另想方法，滲和大量的糖，做成飛機、洋娃娃——玩具形式，滿街兜售。這樣，買的更多，照理救的命也更多了！這如真常唯心系一樣。其實，吃到肚裡，一樣的救命。但能救命的，並非瓶子、盒子、糖衣、膠囊，更不是糖和洋娃娃，而還是那救命金丹。這叫做方便，以方便而

至究竟。方便是手段，不是目的。所以『方便為究竟』的謬譯，真是害盡眾生！假使盒子、瓶子精美，竟然買盒子，瓶子，而不要藥、不吃藥，那可錯了！假使買了飛機、洋娃娃，越看越好，真的當作玩具玩，那真該死了！而且，糖和得太多，有時會藥力不足，有時會藥性變質，吃了也救不到命。所以老實賣藥，也有他的好處。三系原是同歸一致的，「智者」應「善」巧地「貫攝」，使成為「一道一清淨」、一味一解脫的法門，免得多生爭執。最要緊的是：不能執著方便，忘記真實。讀者！到底什麼是如來出世說法的大意？

成熟眾生道，佛說以四攝：布施及愛語，利行與同事。

在菩提道中，自成熟佛道的六波羅蜜多，已經說過。說到「成熟眾生」的利他「道」，「佛說」要「以四攝」來攝化眾生。四攝，是四種攝受眾生的方法。在家或出家的，無論是家庭、社會、國家，或在僧團中、在信徒中，要集成群的關係，起著領導作用，得到大眾的信任，肯接受教化，見於實行，就決不能離開這四攝。四攝本為共世間的，世間的領導者都不能離四攝的原則，菩薩是以利他為先的，自然更需要四攝。從大乘的四攝利他，可知大乘的利他是要有『同願同行』，而菩薩處於領導的地位。

四攝中，一、「布施」：給以物質的利益，是攝受眾生的要訣。無論怎樣兇猛的獸類，天天餵牠吃，他也會聽從你。外道們以救濟物資、醫藥等來引誘，得到信徒增加的效果，也就是合於布施的原則。所以菩薩的六度，以布施為第一。二、「愛語」：和樂的容貌，誠懇的態度，這是談話所應有的態度。所說的話，或是世間善法，或是出世間的善法，總要使對方知道是為了他的利益。那就是呵責他，也會樂意接受的。這裡面，需要談話的技巧。三、「利行」：對他說的，要他做的，要能適合實情，使他得利益，於佛法中增長功德。所以凡是不合需要，不是他所希望，不是他所能作的，雖是善法善事，也常會使他離心。四、「同事」：要與他作同樣的事。長官與士兵同甘苦，就能得兵士的愛護與盡力，這就是同事攝的一例。從前叢林裡，住持與大眾過一樣的生活：過堂（吃飯）、上殿、坐香、出坡，一律平等，所以能統理大眾，一切無礙。善財童子五十三參，善知識們都以自己所行的法

門教他修學。自己所行的，與教人的不一致，這怎能得人信任服從呢？總之，菩薩是依此四攝去行，所以為眾生導首，利益眾生。

初修菩提心，習行十善業；成就心不退，入於大乘道。

菩薩修學的法門，以菩提心為本，三心相應，修六度、四攝，由淺而入深，所以經論安立行位次第。如前頌所說：『漸入於諸地』，現在來作一簡略的敘述。

發心修學大乘菩提道的，最「初」應發願菩提心，「修菩提心」而使他成就。能常念上求佛道、下化眾生，真的造次顛沛不離，不再退失。在行菩提心的修學中，就是受菩薩戒，修「習」奉「行十善業」。這是大乘常道，以人乘行入大乘，悲增上菩薩的風格。依經說：初學時，名十信菩薩，也叫十善菩薩。修習十心——信心、精進心、念心，定心、慧心、施心、戒心、護心、願心、迴向心，這是以修習大乘信心（菩提心）為主的。但起初，『經十千劫行十善行，有退有進，譬如輕毛，隨風東西』。如一直進修不退，那麼經十千劫，就能「成就」菩提「心不退」，不再退轉而「入於大乘道」的初階——發心住。修習信心，要以十善、六度等來使他成就。修習信心成就，如頌說：『清淨增上力，堅固心昇進，名菩薩初修，無數三大劫。』但信心修習成就，也不太容易。為了維護初學而心性怯弱者的信心，佛說易行道方便，不妨往生淨土，等忍力成就，再修成熟眾生的廣大難行；或勸修天色身，成持明仙人再說。有的受不了生死道長、眾生性多、佛德難思，而忘失菩提心的，佛就為說化城，讓他作有限修行，小小休息，再來迴入大乘。這些，都是在初學大乘而沒有成就以前，別出的善巧方便。

以諸勝解行，廣集二資糧；經一無數劫，證入於聖位。

修習信心成就，進入十住的第一住——發心住，從此一定進修大乘道。依一般的根性說，到這，菩薩道已有了一定的時限，已進入三大無數劫的開端。這裡面，經說有三十位。①十住：一、發心住；二、治地住；三、修行住；四、生貴住；五、方便具足住；六、正心住；七、不退住；八、童真住；九、法王子住；十、灌頂住。②十行：一、歡喜行；二、饒益行；三、無

恚恨行；四、無盡行；五、離癡亂行；六、善現行；七、無著行；八、尊重行；九、善法行；十、真實行。③十迴向：一、救護一切眾生離眾生相迴向；二、不壞迴向；三、等一切佛迴向；四、至一切迴向；五、無盡功德藏迴向；六、隨順平等善根迴向；七、隨順等觀一切眾生迴向；八、如相迴向；九、無縛無著解脫迴向；十、法界無量迴向。這三階三十位，總稱為勝解行地。因為這還沒有現證法性，而是「以諸勝解」來修「行」。在這三十位中，「廣」修六度、四攝，積「集」福德、智慧——「二」種「資糧」，都是廣大無邊，所以也叫『資糧位』。這三十位的進修，一共要「經」歷「一」大「無數劫」的漫長時間，才能圓滿，而進到能「證入於」無漏現行的「聖位」——歡喜地。

這三階位，依《菩薩瓔珞本業經》說：十住著重於空性勝解的修習成就，安住勝義；十行著重在觀即空的假名有，以大悲心利益眾生；十迴向著重在空假平等的觀慧。在十迴向終了時，隨順有部、瑜伽的學者，安立『暖、頂、忍、世第一法』的現觀次第，名為四加行，所以又別開為『加行位』。修菩薩行的，是利他為先，所以這三十位（十信位也如此）菩薩，多在人間為政治領袖，施行仁政來普利人群。以功德的大小，而有國王大小的分別。十善菩薩，多為小國王，及以武力統一來施行仁政的鐵輪王。十住菩薩，多做統一二洲的銅輪王。十行菩薩，多做統一三洲的銀輪王。十迴向菩薩，多做統一四洲、不依武力的金輪王。其實，修習十信而失敗了的，名為敗壞菩薩，也多數感報為國王，施行利人的善政。所以初學大乘菩薩道的，多在人間，不廢人間的正法。等到證入聖位，這才遍處人天，隨感而應化呢！

初住極喜地，生諸如來家，斷除三種結，施德最增勝。

菩薩因地中，已現證法性的，有十地，也叫十住地。「初住」地，名為「極喜地」，也譯作歡喜地。地是能生功德意思；現證法性的，依法性能生種種無漏功德（所以也叫法界），如依地而生草木珍寶一樣。初地，是菩薩入見道的位次，現證法性。菩提心與法性相應，名勝義菩提心。分證了無上菩提，所以也可稱為（分證）成佛了。那時，歡喜已極，如初得定的也歡喜踊躍一樣。菩薩初證聖性，得到了從來未有的出世心，嘗到了從來未有的離

繫樂，觀察如來所有的一切功德，自己都有分，能得能成，所以得到無比的歡喜。由於通達法空性，也不再有『不活畏、惡名畏、死畏、墮惡道畏、大眾威德畏』了。進入初地的，名為「生諸如來家」。如來是一切佛；菩薩以智度為母、方便為父，分證了佛法身。從此能荷擔佛的家業，紹隆佛種不斷，真是佛子，所以說生如來家。凡是證法性的，就能斷煩惱。初地菩薩所斷的，是見道所斷的一切煩惱障，扼要的說：「斷除三種結」——身見、戒禁取、疑。中觀者說：我執、法執，都是煩惱障，是大小二乘所共斷的。差別是：聲聞直觀無我、無我所，斷惑證真，不一定深觀法空，所以不能斷除習氣——所知障；而菩薩是初學就勝解法空性，深細抉擇，後觀無我、無我所而證入法空性，所以也斷三結，而且能漸斷習氣，習氣淨盡就成佛了。約所修的菩薩行來說，當然是自利利他，廣修六度、四攝無邊法門。但經中約特勝的意思說：初地菩薩的布「施」功「德」，「最」為「增勝」，也稱為布施波羅蜜多圓滿；初地菩薩是沒有一樣不能捨的。一地一地的功德，非常廣大，如《十地經》等詳說。龍樹菩薩曾略攝初地的功德說：『初地名歡喜，於中喜希有；由三結滅盡，及生在佛家。因此地果報，現前修施度，於百佛世界，不動得自在。於剡浮等洲，為大轉輪王；於世間恒轉，寶輪及法輪。』

戒德滿清淨，名為離垢地。

第二地菩薩，在十波羅蜜多中，戒波羅蜜多偏勝，持「戒」功「德」圓「滿清淨」。戒就是十善行，如《十地經》說：二地菩薩，自修十善，也教人修十善。以大乘心行來廣行十善，達到身、口、意業的圓滿清淨，不再如初地那樣還有微細誤犯的戒垢，所以「名為離垢地」。

發光地忍勝，慧火除諸冥。

在說明地地進修的功德中，有兩項進修歷程調和在一起。約十地修十波羅蜜多來說，前六地是施、戒、忍、勤、定、慧。但還有是：初、二、三地，修布施、戒善、禪定，這是以大乘心行來修共五乘的世間善法。四、五、六地，修三十七道品、四諦、緣起，這是以大乘心行來修共三乘的出世善法。這樣，三、四、五地的修道項目，就小有出入了。這只是為了安立十地階位

，而作的善巧說明，其實是每一地都圓修一切法門的。所以這小小出入，不關大旨。

初地——布施勝……修布施

二地——持戒勝……修十善

三地——忍辱勝……修禪定

四地——精進勝……修道品

五地——禪定勝……修四諦

六地——般若勝……修緣起

第三是「發光地」，在十度中，「忍」波羅蜜多偏「勝」、圓滿。為什麼叫發光？因為第三地菩薩勤求佛法，得聞持陀羅尼，能受持一切佛法，又勤修定學——四禪、四無色定、四無量定。由於聞法及修定，「慧」力增勝，「火」一樣的光芒煥發，能「除諸冥」暗。如受持佛法，於佛法的不明，就去除了；入了深定，那邪貪、邪瞋、邪癡等闇蔽，也不會再起，心光更明淨了。

進滿修覺分，燄慧見無餘。

第四地菩薩，約修十波羅蜜多說，精「進」波羅蜜多圓「滿」了；約四、五、六地修共三乘法來說，是「修」習三十七「覺分」。因為精勤的修習覺分，火「燄」似的「慧」光熾盛起來，依我「見」而來的著我、著法種種愛著，都如火燒薪一樣，「無餘」永滅，所以叫焰慧地。

難勝靜慮勝，善達諸諦理。

第五地名「難勝」地。約修十波羅蜜多說，「靜慮」波羅蜜多偏「勝」、圓滿了；約修共三乘聖法說，能「善」巧通「達諸諦理」——四諦、二諦等。為什麼叫難勝呢？這是經過最極艱難才能夠到達的。到達什麼呢？從前，初地現證法空性時，盡滅一切戲論相，所以說『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』。等到從證真定而起時，有相又來了，或是無分別後得智，或是善分別慧，所以說『方便將出畢竟空』，淨佛世界、成就眾生。

那時，雖說能了知諸行如幻，其實是依勝解力，而不是如實現見的。因為在所知境上，似有實性——戲論相，還是一樣的現前，不過經過般若的現證空性，依性空慧的餘力，能了解是無性如幻而已。這可以舉例說：如仰觀天上的『雲駛月運』，知道是浮雲的移動，而不是明月的推移。但根識的感官經驗上，還是月亮在動，不過經意識的判定，知道是雲動而已。五地以前的菩薩心境，也是那樣，見性空時，離一切相，不見一切法；等到了達法相時，又離去空性的證知了。一直是這樣的空有不並，互相出沒。由於性空慧的不斷修證，般若力更強，這才能在現見一切有法時，離去那戲論的實有相，真的能雙照極無自性的幻有與幻有的無自性空，這才真是真俗無礙、空有不二。這是經無限的修習而到達的，所以叫難勝。以前初地的現證空性，是凡聖關；現在又通過第二關，可說是大小關。因為現證空有不二，才不會於生死起厭離想、於涅槃起欣樂想，真的能不住生死、不住涅槃，超出了小乘聖者的心境。

第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性。常寂常悲念，勝出於二乘。

進修到「第六現前地」，約十波羅蜜多的修習說，是般若——「慧」波羅蜜多偏「勝」、圓滿。到這，菩薩「住」於「滅」盡「定」中。滅盡定是最勝的定，有漏的心識，都因定力而不起。如二乘聖者入滅盡定，就以為證於實際，生起入涅槃的意想。《楞伽經》說小乘的醉三昧酒，也就是入滅盡定。所以《般若經》中，佛勸菩薩們：如悲願力不充，不要入滅盡定，免墮小乘。但到了六地菩薩，在般若慧、大悲願的資持下，能入滅盡定，而且於定中現證法性。那時，「佛法皆現」前，了了明「見」，所以叫現前地。在這甚深的空慧中，「緣起真實性」，也就是幻有即空、空即幻有的不二平等，也能深徹照見。第五地雖能達到真俗並觀，但這是極難得的。到第六地，只要『多修無相作意』，就能現證空有無礙的緣起中道。所以六地菩薩能「常寂」，又能常「常悲念」眾生。常寂是般若的現證，所以這是大悲、般若不二，為大乘的不共勝法，而「勝」過了、超「出」了「二乘」的智證。

六地多修緣起觀。緣起與空相應，所以也到了佛法皆現前——中道的證境。小乘有部說緣起有四種，有名為一念緣起的，以為十二緣起不一定約三世說，就是一念心中也可以安立的。《華嚴經》的〈十地品〉，在說第六地時廣明緣起，也就說到這一心緣起說，如說『三界虛妄，但是一心作。十二緣分，是皆依心……』，解說與有部的大致相同。這一法義，在適應唯心論的根機與學風，展開了大乘的唯心論，起著非常的影響，佛法真是不可思議！

遠行於滅定，念念能起入；方便度熾然，二僧祇劫滿。

到了第七「遠行」地，那更深妙了。能「於滅」盡「定」中，「念念能起」定，也念念能「入」定。一般的入定、出定，就是到了超作意位，也得有方便，而現在竟然念念能出、能入。這不但是要入就入、要出就出，而且是入定就是出定，出定就是入定。這如《維摩經》說：『不起滅定而現諸威儀。』由於定的深妙，依定的般若也到了『無相有功用行』的境地。上面說過，初地以來，智證空性是無相的，但出了深觀，就是後得智，也還是有相現前（不要誤解，以為有相就是執著）。五地能難得的達到空有不二的無相行，六地進步到只要多修無相作意，就能無相現行，但總還是間斷的時間多。到了七地，就能無間斷的無相現行了。

約十波羅蜜多說，第六般若波羅蜜多，重在實智；以後還有方便、願、力、智——四波羅蜜多，都是般若的方便妙用。所以，如說六波羅蜜多，那後四波羅蜜多就攝在般若中了。依十度說，第七地中的「方便度」最為殊勝，如火的越來越「熾然」一樣。約修行的時間說，到第七地終了，就是第「二僧祇劫滿」。三大阿僧祇劫的分別，也是有特殊意義的。從發心成就，修到臨入現證空性，為第一阿僧祇大劫；以後是聖者，進入第二阿僧祇大劫了。七地滿，到了純清淨無相行的邊緣，所以是第二阿僧祇大劫滿，以後進入第三阿僧祇大劫了。因此經上說：七地如二國中間的甌脫地帶，以前是有相行、有相與無相的間雜行、無相而有功用行，以後純是無相無功用了。第七地到了這一邊緣，所以叫遠行。

進入不動地，無相無功用，盡斷三界惑，大願極清淨。以如幻三昧，三有普現身。

從第七地，「進入」第八地，名「不動地」。怎麼叫不動呢？第七地的無相行，還是有功用的，八地是「無相」而又「無功用」的。到了這，智慧、功德都任運地增進，煩惱也不再起現行。不為煩惱所動，也不為功用所動，所以叫不動。如人在夢中渡河，用盡一切伎倆，艱苦地用力過去；忽然醒來，就一切功用都息了。三界修所斷的煩惱，過去沒有斷盡，但不致引生危險。因為菩薩並不急急的要斷煩惱，只要能控制就得了。有時，還可利用煩惱，作自利利他的方便。但進入第八地，煩惱障已不斷而自然斷盡；所以在菩薩階位中，八地得無生法忍，才「盡斷三界惑」，如阿羅漢一樣。八地菩薩的無相行，證無分別法性、得無生法忍，都可說與阿羅漢的證入涅槃一致，而斷盡三界煩惱，也與阿羅漢一樣。所以《十地經》說：菩薩進入第八地，要入涅槃。以佛的加持力、菩薩的本願力，當然不會像小乘那樣入涅槃的，從此進入真正不共二乘的菩薩道。五地菩薩極艱難而能進入的大乘深境（無相行），到這才完全到達。約十度說，八地的「大願」最「極清淨」，所以能於無相無功用行中，起「如幻三昧」，於「三有」中「普現」一切「身」，普說一切法。如普門大士觀世音菩薩那樣，應以何身得度者，即現何身而為說法；這都是八地以上的深行菩薩境界。無相行中，不但能知有如幻，而且是顯現如幻（無戲論相）與空性平等不二；八地菩薩純無相行，所以說八地菩薩起如幻三昧了。

善慧無礙解，圓淨一切力。

無相無功用行，到了第九「善慧」地，更為增勝。自證的，不用說是無功用的，就是為他說法，也能不待功用。九地菩薩，能得法、義、辭、辯——四「無礙解」智，在一切說法人中，為第一大法師，守護佛的法藏。菩薩能一音說一切法，為無量差別根性一時說一切應機的法門，自然而然地不加功用。在十波羅蜜多中，九地能「圓」滿清「淨一切力」波羅蜜多。

第十法雲地，諸佛光灌頂，智增澍法雨，長善如大雲。

「第十」名「法雲地」。如王子冊封了太子，要正式登位，在印度要舉行灌頂禮。取四大海的水，澆灌在王子的頂上，登位禮就告完成，這與近代的加冕禮一樣。菩薩到了十地，是法王子，『位居補處』，也就要圓滿成佛了。這就有十方一切「諸佛」，放大光明，集合而流入菩薩的頂內。這是佛「光灌頂」，象徵了一切諸佛的菩提智光入於菩薩心中，菩薩的菩提智光與諸佛無二無別；也就是菩薩的菩提心寶圓滿清淨得與諸佛一樣，這是成佛的象徵。為什麼叫法雲呢？因為在十度的修學中，十地是「智」波羅蜜多「增」勝；除佛以外，九地菩薩的一切智慧善根都不能及。所以不但能自在說法，而且能遍法界而現神通，現身說法。降「澍」大「法雨」，如大雨滂沛，無處不滿；大地的一切卉草樹木，不問大小，都得到滋潤而茁長一樣。法雨從法雲而來，十地菩薩是『從願力生大慈悲，福德智慧以為密雲；現種種身為雜色雲；通明無畏以為電光；震大雷音，說法降魔。一念一時，能於上所說微塵世界，皆悉周普，以雨善法甘露法雨』。所以，十地菩薩的現通說法，能「長」養一切眾生「善」根，「如大雲」的時雨滂沛一樣。

菩薩所修道，三祇歷十地。頓入與漸入，隨機有差別。

「菩薩所修」的「道」，是發菩提心，受菩薩戒，六度、四攝。菩薩修行的時間，是「三」大阿僧「祇」劫。經歷的行位，約證入法界性來說，是經「歷十地」。這些，都已經在上面說到了。但還有一問題，需要解說。

菩薩修行三大阿僧祇劫，本是聲聞佛教以來的定論，但大乘經卻不一定。所以《大乘起信論》抉擇說：經說不定，是方便說；從信心成就到成佛，其實是一定經歷三大阿僧祇劫的。但龍樹論的見地不同：成佛或快或慢；慢的，要無量無數阿僧祇劫呢！這到底修行成佛有沒有頓速與漸緩的分別？三大阿僧祇劫，本有二種解說。一、時間劫：如多少時間是一小劫，八十小劫為一大劫。這樣的大劫，依十十為百，十百為千的進數，數到阿僧祇大劫（意思是無數，但這實在是有數量的），再數到三阿僧祇大劫；經這麼久的時間修行，才能圓滿成佛。二、德行劫：以功德來計算。這如以工作的產量作為一工作日一樣，要有三大阿僧祇劫（德行劫）的功德，就能成就。約德行說，成佛的時間遲速就不同。如以一人的手工產量為一工作日，那以一人管理

多少機器，一日的產量，就等於手工者三十或一百工作日了，這可能是相差很遠的。所以，依功德來計算，三大阿僧祇劫，一切菩薩修行成佛都是一樣的；而約時間說，就大不相同了。依龍樹論意，一般（如釋迦佛）是經三大阿僧祇劫的，有的時間更長，但特殊的利根是不要這樣久的。也許這樣的根性太少了，所以馬鳴、無著菩薩們，都沒有說到。總之，「頓入與漸入」，「隨」菩薩的根「機」不同，經說是「有差別」的。現在，依龍樹菩薩〈往生品〉說（龍樹又配合了《入定不定印經》的次第），略為開示。

一、福薄根鈍心不堅——發心修行無量阿僧祇劫或至或不至

二、少福德利根————發心漸行六度或三大阿僧祇劫成佛

┌甲┬發心入菩薩位……（頂位）

三、大福德利根心堅┤└發心小住入菩薩位……（頂位）

│乙─發心成佛轉法輪……（初地）

└丙─發心般若相應成熟眾生莊嚴佛土……（地上）

一、如乘羊而行的。發心前進，走了很久時間，有的還是不能到，如說『菩薩發大心，魚子菴樹華；三事因時多，成果時甚少』，這也許是最一般的根性了。二、如乘馬（經說如乘象）而行的。或修三大阿僧祇劫，或者百大阿僧祇劫，才能得阿耨多羅三藐三菩提。三、如乘神通行的，其中又有三類。甲（經說如乘日月神通而行）：龍樹又分為二類。有的，初發心就上菩薩位；有的，多少修行，就上菩薩位。菩薩位，雖有多種解說，然依《般若經》說，是頂位，再不墮惡道、下賤家、二乘地了（如約《華嚴經》的行位說，是發心住）。乙（經說如聲聞神通行）：初發心就成大菩提，八相成道（初地分證，能於百佛世界現身八相成道）。丙（經說如如來神通行）：初發心就般若相應，成熟眾生，莊嚴佛土。這是方便道菩薩，初地以上到八地。這可見，初發心就圓滿成佛，這是怎麼也不會的。但發心就入初地，證阿耨多羅三藐三菩提，是有的；還有更高的，初發心就自利圓滿，以方便道度眾生了。第二類，或修三大阿僧祇劫圓滿菩提，是漸機，釋迦佛就是這樣的根機。後三類是頓入的利根，但是希有難得的！

為什麼根機有漸有頓、成佛有遲有速？問題在發心以前的準備不同。一是『先世福德因緣薄，而復鈍根，心不堅固』，難怪發心以來久久都不能達到目的。如從來不曾修學，就發心去應考一樣。二是『前世少有福德利根』。這如學歷差些，但在長期的服務中，經驗豐富，只要不斷學習、每年應考，就有錄取的機會。三是『世世已來，常好真實，惡於欺誑。是菩薩亦利根堅心，久集無量福德智慧』，這才初發菩提心，就能直登高位。這如學歷高、研究深，一考就中。所以學佛的，最好不談頓哪漸哪，這都是空話！最好是問問自己的準備如何！現代的中國佛教界，思想怪僻得很，不曾考慮自己：福德因緣怎樣？根機怎樣？福慧資糧怎樣？發心學佛，非頓入不可，非立即成佛不可。不問自己，不問自己的發心，卻以為這是大法、這個法門成佛容易。這如不問自己的學歷及經歷，只想競選總統，一下子就位居元首一樣。還有些人更可笑了！承認自己的根機鈍、業障重、智慧淺，卻以為非修容易成佛的法門不可。這些思想，都與正法不相應！真正想發心而學佛的，應從集資糧、成利根、心志堅固——去努力修學，不問頓漸，更不問什麼時候成佛，但知耕耘，才是菩薩的正常道。

三僧祇劫滿，登於妙覺地。

修行到「三」大阿「僧祇劫」的功德圓「滿」，就從菩薩地而進「登」「妙覺地」——佛地。佛的大菩提，稱為『無上正等正覺』。正也譯為妙，所以佛果是等覺又妙覺。從初地以來到第八地，菩薩斷盡了三界的煩惱障，而習氣——所知障，從初地以上，一分分的除去。約心境說，習氣是由於戲論相的顯現，於法不能得無礙知見，有愚昧的意義。也因為無始來的煩惱慣習，煩惱障雖斷了，而還有煩惱的氣息。這些習氣，聲聞稱之為『不染污無知』，大乘是染污的無明『住地』。這些習氣，由於無相智的進修，達到不現，愈來愈薄，法空性也愈來愈明淨。等到盡淨銷融，智慧也能更悠久、更廣大、更深細的了達一切。到終了時，淨治了『於一切所知境界極微細著愚癡』，及『極微細礙愚癡及彼麁重』，這才究竟圓滿成佛：『永無障一切相不顯現，最清淨真實顯現』，也就是『最清淨法界』顯現。《般若經》說：『一念相應妙慧』斷一切煩惱習氣而成佛。發心修學到此，才真正是功德圓

滿了。

佛身最寂滅，平等無分別。如彼摩尼珠，妙用利群生。

敘讚佛地功德，略依三身。一、「佛」自性「身」：也叫法身，是與一切佛法相應的，一切佛法所依止的。法身約圓滿覺證說，是出離了煩惱藏所顯的最清淨法空性，圓明自在，究竟無上。從菩薩地修行以來，到達了『永離諸障，一切相不現行』，所以「最」為「寂滅」。約佛與佛說，「平等」平等。從佛而觀一切——依正、生佛、人法、智如，一切一切，都是平等的。法空性「無分別」，菩提也無分別，所以說：『如如、如如智，是名法身。』法身的如、智不可分別，如寶珠與寶珠的光明不能分別為二一樣。經論中用種種的詞句形容、讚歎佛身，都不過彷彿而已。約利他功德說，「如」「摩尼」寶「珠」一樣，有微「妙」的神「用」，能「利」益一切眾「生」。摩尼珠，就是如意珠，能適應眾生的需求出種種的寶物，滿足眾生的心。寶珠並沒有思惟，也不起加行、功用，只是自然如此。佛果的利益眾生，也是這樣。

法性所流身，念念現一切：佛事菩薩事，二乘眾生事；三世盡十方，依正悉無礙。於一現一切，一切入於一。

二、佛的「法性所流身」：或稱法性所生身，就是平常所說的報身。在很多大乘經裡，法身與法性所流身，並沒有嚴格的分別（二身說）。只是約大菩薩所見的，顯現無邊功德的莊嚴相，所以又從法身中別出這報身，這是因契證法性而有的功德身。流是流類、等流，無邊的功德莊嚴，都是法性的等流，如光與熱為太陽的等流一樣。

功德圓滿的法性所流身，現在略為解說。法性所流身，是「念念」顯「現一切」的。一切是什麼呢？如「佛事」：如佛身的功德相好，佛土的清淨莊嚴，佛的法會圓滿，佛的音聲遍布，佛的壽命無量，佛的智慧、神通、利益眾生、八相成道等。「菩薩事」：如初發心，受菩薩戒，行六度、四攝，遍遊十方世界，親近供養十方諸佛，聞持十方佛說法，度一切眾生，種種難行苦行，種種本生等。「二乘」事：如聲聞與緣覺的初心，修行，住阿蘭若

，行頭陀行，遊化人間，入涅槃等。「眾生事」：六道眾生，有種種住處、種種名字、種種形態，各式各樣的生活，各式各樣的苦難等。這四類，就是十法界凡、聖的事。還有，「三世」事：約時間說，前生、今生、後生，一念、無量劫等。「盡十方」事：約空間說，十方的無量無數不可說不可說世界，或大或小，或正或側，或苦或樂；山河大地、草木叢林等。這一切，不外乎「依」報（器世界）、「正」報（眾生與佛）。這一切，有各式各樣的事，從一念到無量無數不可說不可說劫，從一微塵到十方無量無邊不可說不可說世界。無限時空中的無限依事、正事，在念念中顯現，都是「無礙」的。因為法性所流身遍一切處，無處不在，也就無一法而不在法性所流身中。法性所流身是無差別的，盡虛空、遍法界、等真如的，所以不離法性所流身的一切，也展轉無礙而無二無別。隨舉「一」點，都是顯「現一切」，那「一切」也就是「入於一」了。古代天臺與賢首宗師，都曾擬出了重重無盡的境界，這如《華嚴經》廣說。

十力四無畏，十八不共法，大悲三不護，妙智佛功德。

清淨圓滿的法身，與一切功德相應。但約證法性而成就佛功德來說，為法性所流身所攝。佛的果德，難以思量，或說一百四十不共功德等，現在舉幾項共知的來說。一、佛有「十力」德，以降伏魔外的勝能而安立。十力是：處非處智力，業異熟智力，靜慮解脫等持等至智力，根勝劣智力，種種勝解智力，種種界智力，遍趣行智力，宿住隨念智力，死生智力，漏盡智力。二、又有「四無」所「畏」德，表示自利他利的絕對自信。四無所畏是：說一切智無所畏，說漏盡無所畏，說盡苦道無所畏，說障道無所畏。三、又有「十八」佛「不共法」德，約不共凡夫、小乘而立。十八佛不共法是：身無失，語無失，念無失，無異想，無不定心，無不知已捨。欲無減，精進無減，念無減，慧無減，解脫無減，解脫知見無減。智知過去無著無礙，智知未來無著無礙，智知現在無著無礙。身業隨智慧行，語業隨智慧行，意業隨智慧行。四、又有「大悲」德。五、「三不護」德。三不護是：如來的三業，清淨現行，決無過失，不用怕人知而藏護自己。六、「妙智」德，就是如來的無師智、自然智、一切智、一切種智等。這些「佛功德」，都是最清淨、

最圓滿的。

佛住於淨土，十八事圓滿；與諸菩薩眾，受用於法樂。

法性所流身「佛」，是一定「住於淨土」的。但這是遍法界土，以「十八事圓滿」來表顯的，不可說東方西方、多大多小的。這圓滿淨土，如《佛地經》、《解深密經．序品》說：『薄伽梵住最勝光曜七寶莊嚴，放大光明，普照一切無邊世界；無量方所，妙飾間列；周圓無際，其量難測；超過三界所行之處；勝出世間善根所起；最極自在淨識為相；如來所都；諸大菩薩眾所雲集；無量天、龍……人、非人等常所翼從；廣大法味喜樂所持；作諸眾生一切義利；滅諸煩惱災橫纏垢；遠離眾魔；過諸莊嚴，如來莊嚴之所依處；大念慧行以為遊路；大止妙觀以為所乘；大空、無相、無願解脫為所入門；無量功德眾所莊嚴，大寶花王眾所建立大宮殿中。』這一段淨土的敘述中，有十八圓滿：一、顯色圓滿；二、形色圓滿；三、分量圓滿；四、方所圓滿；五、因圓滿；六、果圓滿；七、主圓滿；八、輔翼圓滿；九、眷屬圓滿；十、任持圓滿；十一、事業圓滿；十二、攝益圓滿；十三、無畏圓滿；十四、住處圓滿；十五、路圓滿；十六、乘圓滿；十七、門圓滿；十八、依持圓滿。

十八圓滿淨土的佛，是法性所流身。又可分為二：約佛說，又名自受用身；約大菩薩所見來說，又名他受用身。為什麼叫受用呢？如前任持圓滿說『廣大法味喜樂所持』，佛住在淨土中，自受用法樂，而為大菩薩說法，菩薩們也就受用法樂。在這圓滿的淨土中，法喜充滿，所以說：佛「與諸菩薩眾」，都在淨土裡「受用」大乘微妙的「法樂」。

諸法真實義，及證真實慧，無變異差別，是故無別乘。

住於圓滿淨土的法性所流身，為大菩薩說法，是五乘、三乘還是一乘呢？當然是一乘法。佛是覺者，以大菩提為體性；一切自利利他，都以覺為本。佛出世說法的大事因緣，就是要人開、示、悟、入佛之知見——大菩提。所以，佛法是以覺證為宗本的。說到覺證，分別來說，所證的「諸法真實義」，是離妄想的法空性。眾生以為真實的，都是自性見、戲論相；法無性空，

才是一切法的真相。所以經上說：『諸法無所有性，是諸法自性。』在這真實義中，沒有差別可說。就是我空性與法空性，也是如草火與炭火一樣，雖所燒不同，而火性並沒有差別。能「證真實」義的智「慧」呢，一得永得，得到了就不會失去。無為般若，依無漏習氣而顯發，不是剎那生滅法。所以，這所證真如與能證的正智，都是「無變異」的。真如雖在纏而還是這樣，離垢清淨也還是這樣，沒有變異；正智是法性相應的無為功德，也沒有變異。這都是無「差別」的：如與智，也只是依世俗而安立；而在現覺中，沒有如與智的對立。佛法的真實是這樣，沒有變異，沒有分別，這那裡還有五乘、三乘呢？「故」佛為大菩薩開示大法，「無」有「別乘」，唯是一道一清淨的一佛乘。雖然菩薩要知權知實，所以於一乘說無量乘，但在菩薩法中，一切都歸於一。

佛得不動身，悲願化三有，示淨或示穢，咸令入涅槃。

三、化身：化身是為地前菩薩、二乘、凡夫而現起的佛身。依法身而起法性所流身，如依太陽而有光與熱；光與熱遍一切處，但不能離於太陽。化身卻不同了，如水中的月影一樣，只是經水的反映而現起月的影子。法身「佛」是常住的，沒有來去，也沒有出沒，所以說「得不動身」。但由「悲願」所熏發，為了「化」度「三有」眾生，能無功用地現起化身，有來有去，有生有沒，如長者入火宅那樣。化身的化導眾生，示現的佛身，有高大身——千丈、百丈或者丈六身；示現的壽命，或千劫、百劫，或八十歲；「示」現的國土，或是「淨」土，「或示」現「穢」土。雖然圓滿報土遍一切處，只要眾生的智慧增進，什麼地方，當下就是圓滿的淨土。如娑婆世界是穢土，但在螺髻梵王看來，是寶莊嚴淨土。如極樂世界，也是化土，但依《往生淨土論》說，如圓修五門成就，智慧、慈悲、方便、迴向功德成就，也就能入圓滿報土。但約適應部分眾生的善根成熟而現起來說，凡國土而可說東方、西方、南方、北方的，佛壽與佛身的長短可說有限量的，都是化身、化土。化身佛為什麼示現這些差別呢？因眾生根性不同，有的應以苦切語——三惡道是這樣的苦，眾生界是這樣的苦，能因此發心修行，這是折伏門。有的應以愛語——這麼清淨，那麼自在，就肯發心修行，這是攝受門。化身佛就是

以這折、攝二門來成就眾生的。隨機適應，如藥能治病就是妙藥，所以不應該生優劣想。如釋迦佛出穢土，彌勒佛出淨土，佛法並沒有什麼差別。又如穢土修行不容易，佛勸人往生淨土，容易成就。但《維摩詰經》、《無量壽佛經》卻說穢土修行一日，勝於在淨土修行百歲，穢土比淨土修行更容易。又如經中，釋迦佛讚歎淨土，使大眾羨慕，而淨土菩薩來參加釋迦佛的法會，淨土佛總是告誡大眾不要生輕慢心。所以，這是佛的悲願應化三界眾生的二大方便，目的都是「令入涅槃」、出離生死、同歸佛道。

為除眾疲乏，化作可愛城；終示真實相，故唯一佛乘。

化身佛的說法，是不盡一致的。有的佛土，雜說五乘、三乘法，有出家與在家。有的但說一乘法，沒有出家眾；有的佛也不現出家相的（傳說天王佛如此）。有的說三乘而終歸於一乘法的；有的說三乘法，因為聽眾的根機不成熟，沒有說一乘而佛就入了涅槃（傳說多寶佛如此）。以釋迦佛應化娑婆世界而說法來說，起初說三乘法，末後才會歸一乘。佛在《法華經》中，開示這『為實施權、開權顯實』的教化歷程說：有些發了菩提心的，但在生死道長、眾生性多的情形下，忘失了、退失了。像這類根性，越是給他說佛道的高深偉大，越是不敢修學。所以佛設方便，說有聲聞與緣覺乘，容易修行，容易了生死，又快又好，能得究竟的解脫，大家這才發心修學了。這如商隊遠行，經不起長途跋涉的疲勞，有的不願前進。商主「為」了解「除」大「眾」的「疲乏」，免得大眾退回，所以方便「化作可愛」的「城」市。向大眾宣告：經商的目的地到了，就在前面。大家這才鼓起勇氣前進，在都市中，衣食起居，一切都得了滿足。等到大眾休息一番，疲勞恢復了，商主這才對大眾說：這是化城，真正的目的地——寶城，還在前面。大眾精神飽滿，再向目的地前進。這如佛等弟子依法修行，證了阿羅漢果，「終」於又說明二乘是方便的，開「示」為令眾生悟入佛之知見的「真實相」。「故」佛雖說三乘，其實「唯一佛乘」；唯有佛是大涅槃，二乘的涅槃，也不是真實的。佛說一乘，經論中雖約種種的意義說，然總不外乎：如實道無二無別，所以終歸於一極。

一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。

從一佛乘的立場來說，「一切諸善法」，都是「同歸於佛道」的。不但是出世的三乘善法歸於佛道，就是人乘、天乘善法，世間的一切——一念善心、一毫善行，都是會歸於佛道的。所以，佛法是善法的別名。到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念、對人應事，沒有不是善的。因此，善的也叫法，不善的叫做非法。有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法、這是無漏善法，這是二乘善法、這是佛善法。隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。雖然現實眾生界，確是這樣的，但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的、無漏的，那是與漏相應或不相應而已。如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。所以古代有『善不受報』的名論，眾生的流轉生死，是由於煩惱及業；生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。一切眾生，『初一念識異木石，生得善，生得惡』，生來都是有善的，所以都有向上、向樂、向光明的趣向。不過沒有以佛道為宗時，就演成種種歧途、種種外道，生人、生天。如一旦發見究竟目標，歸心於佛乘時，這一切都是成佛的方便。所以，向佛一舉手、一低頭，『一稱南無佛，皆已成佛道』。這如民族而缺乏賢明領袖，沒有正確國策，雖人民還是那樣的人民，也還是想求進步，而結果往往走入歧途，國計民生都很不理想。如有賢明領袖，提示完善政策，大家向這而集中力量，齊一步伐，就會進入理想的時代一樣。所以，一切「眾生類」，不是沒有善法，而只是還沒有貫徹。但有了善法，向上、向光明，終究會向佛道而邁進的，也就「究竟」要「得成佛」的。一切眾生，同成佛道，是了義的、究竟的。所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！

末了，謹祝讀者必當成佛！