学佛三要

印顺法师

卷001

学佛之根本意趣

一 人生所为何事

平常人只说学佛，但为什么要学佛？其根本意趣究竟何在？这一问题是应该明白的。可以说：学佛并不是无意义、无目的，而是要获得一种高尚、圆满的成果。学佛的而能够深刻的理解到学佛的根本意趣，进而感觉到非学佛不可，有这种坚强的信念，才能真正走向学佛之路，而不在佛门边缘歇脚，或者走入歧途。

人生存于世间，究竟所为何事？有何意义？这要从吾人本身去观察，唯有这样才能把握住学佛的意趣，因为佛法就是解决人生的根本方案。也可说：这是一切高等宗教所共同的、皆由此而产生的。但人生究竟所为何事？有何意义？唯有佛法才能完满的解答。

一、茫茫生死事难知：人从最初出生开始以至老死为止，匆匆数十年中，终日浑浑噩噩，究竟生从何来？死往何去？谁也不能答复这一问题。所以只能说糊涂的来又糊涂的去，人就在这糊涂中过去。甚至夫妇的配偶，也每是无意的似乎偶然的结成；一生事业，也每是糊涂的做去，最初也未必有个一定的计划，很少由自己的主意而成就。西洋某哲学家，对这茫茫人生，有一个妙喻，他说：某处有两座耸峻的高山，山下是一条很深长的溪流，两山的中间有一条狭长的小桥结连著，人就伫立在这座桥上前进。向前山远眺去，是云雾弥漫，一片糊涂；向后山远瞩去，又是烟雾沈沈；向下看去，深邃莫测。有的人走上三两步，就掉下深渊；有些人走了一半路程，也不幸掉下去。就是走近对面山边，也还是难以幸免落入茫茫的深渊。掉下去究竟去向

何处，谁也不知道，这正是茫茫人生的最好的写照。学佛就是对此糊涂人生，有一彻底的认识。这人生问题，虽然也可以不必去研究，如一只海船，从此海岸驶往很远的目的地，在茫茫的大海中可以糊涂的向前航行。但是，漫无方向的乱闯，这是一件极危险的事。佛法，就是说明了这人生从何来，死往何去，现在怎样行去，才能安登光明彼岸的问题。

二、碌碌终生何所得：人生碌碌忙了几十年，从小就忙，一直忙到老死，到底忙出什么成绩来？这是值得反省的、很有意义的问题。可是不忙又不成，多少人无事也要忙，问他忙个什么？他是无以答复你，但总之不能不忙。年轻人大概不会这样想的，他们以为前途是充满了无限的光明。一到中年以后，对此碌碌人生就有所感触。我不是要诸位不要忙，而是要探讨忙了有何所得。世俗说：「人生好似采花蜂，采得百花成蜜后，到老辛苦一场空。」在忙碌中确曾获得了高官、财富、地位，但不久就失去了，好像什么都是空欢喜，什么都毫无成就。老年人对此，特别有著深刻的体验，如儿女小时个个都跟随在身边，一等长大了，也就各个营谋个己的独立生活去了。这一问题往往容易使人生起悲观消极、萎靡颓废的观念，但佛法却并不如此。

三、孳孳行善复何益：关于劝人行善，不但佛教这样，儒家、耶、回教等，无不教人行善止恶的，所谓「为善唯恐不及」。可是行善究竟有什么好处呢？道德究竟有什么价值？平时说「行善得善果，作恶得恶报」，这是因果的定律。中国人对于行善的观念，多建立在家庭中，如父母行善作福，其子孙必多昌隆，「积善之家，必有余庆」。其实并不如此，有父母良善而子孙大恶，有父母很坏而子孙忠孝。如古代尧帝秉性仁慈而丹朱性情傲慢；又如瞽瞍为人顽劣而其子舜帝大孝，就是一例。约个人说，这社会上往往是坏人容易得势，好人每每被欺侮、吃亏。如孔子的道德学问，难道不好吗？可是，当他周游列国时，曾经几乎被饿死，政治上也无法舒展抱负。反之，大恶盗跖，竟能横行于当时。这样看来，善恶与祸患，有什么必然规律？为什么要行善呢？这唯有佛法建立三世因果，才能解决这些问题。所以说：一切宗教劝人行善的出发点是一致的，而与佛法的结论却是不同。学佛只管孳孳行善，也许目前所遭遇的是不利、困惑，但将来善业成熟，自然会感到美满

的善果。能这样，才算合乎佛教的精神。

四、逐逐此心安不得：说来这实在是一件不著边际的苦事，我人的心总是向外贪求，终日是为著色声货利、名闻权力在驰求。为什么要这样？为了心满意足。如一个缺乏衣食的人，他必须获得金钱才能解决生活的困难。可是一等他获得足够的衣食后，他仍然是不满足，进一步又要讲求衣食质料的美好，出门要有新型的轿车，住的要有精美的大厦。等到一切都到了手，心中还是不满足。人心永久是这样的，终日追求，没有满足的一天。如马奔走一样，后足著地，前足早又挂空，决不会有四足一齐著地的。人心不足，总觉得他人样样比我好，其实不然。学问家为了追求更多的学问，他也是不满足的。为一国之主的，虽有绝大权威，他也还是不满足的，有他说不出的苦。人不能获得满足，内心就永久得不到安乐。平常说要安乐就得满足，其实人心从来就不满足，怎能得到安乐呢？一般宗教给人安慰，使人满足，安慰也可说是一般宗教的共同点。如西洋宗教教人信就得救，得救了自然就会满足，内心也就得安宁。把人当小孩一样看待，小孩子，你听我话，不要哭，给你玩具。其实问题没有得到解决，因为人心的不满足，不是外来的给予所能满足的。唯有佛法，教人先要了解：生死究竟是怎么一回事？碌碌终生究有何所得？行善复有何利益？如何才能获得内心满足和安乐？从这些问题去审察，才能把握住佛法的核心，也才能真正获得安乐。

二 我在宇宙之间

一、神造我欤？对这茫茫的人生，又考察到另一个问题，就是我生存在这广大长远的时空中，究竟有何种地位？宇宙之大，上天下地，形形色色，万化纷纭，吾人生来死去，行善作恶，皆在其中。但我们生存这宇宙之中，究竟是什么地位？应该采取何种态度？比方在家庭中是家长，即负有家长的责任；做学徒的，就应有学徒的态度。西方宗教的观念，人在宇宙之中是被造的，宇宙间一切万事万物，飞鸟走兽，乃至草木丛林，各式各样，都是神所创造的，一切受神的管理和支配。人既然属神所有，人就是神的奴隶，所以他们每称神为主，人自称神的仆人。所以我说：西方宗教的人生观，是主奴的文化体系。人是神的奴仆，一切唯有服从，不服从就有罪。如主人命令

仆人先扫地后煮饭，而仆人却先煮饭后扫地，虽然事情做得很好，这也是不对的，因为仆人违背了主人的命令。这宇宙间就是能造的神和被造的人与万物的两种关系。人虽是奴隶，但是高等的奴隶，神创造了宇宙万物以后，教人去支配管理万物。所以做人的态度，站在神的面前是感觉到万分的可怜；但是对于万物，又有了大权威，值得高傲。西方宗教文化，离开了神，好像一切毫无意义。这种观念，在当时文明未开化时期，也许是合理，但是到了现今，是值得考虑的了。

二、天地生我欤？中国文化对于人在宇宙间地位的看法，比西方宗教要高明得多，他说人由天地所生，或由阴阳和合生。天是属于形而上的或精神的，地是属于形而下的、物质的。天地生万物，而人独得天地之正气，称为万物之灵，甚至伟大到与天地并立，称之为「三才」。所以人在天地间是最高尚的，不同于西方的主奴体系。是否人人都能与天地并立呢？唯有圣人才能「赞天地之化育」。又说「天地无心而成化，圣人与万物同忧」，这些都充分的表现出圣人之伟大。天地生万物是无心的，是一种自然的现象，不同上帝生万物是有心的，要生就生。但是宇宙间从好处看：花儿美，鸟儿叫，一草一木都是可爱的。若从坏处看：大虫吃小虫，大鱼吃小鱼，你害我，我杀你，彼此互相残害。若说上帝造万物，这种生物界互相残杀的情形，最后当然也根源于神，神就未免太残酷了，所以上帝造万物说不通。儒家说天地万物是无心的，万物相争相杀，又相助相成。圣人却不能无动于衷，他要与万物同忧。天地是属于自然界的，而圣人是人文道德的。圣人看到世界人类互相斗争，他就主仁爱和平；看到人们缺乏知识，他就以教育化导之；看到人们道德沦亡，他就重道德。天地间种种的不好，圣人总得想办法使它合理化、臻于至善，这样圣人也就赞天地之化育了。这种观念，比西洋宗教合理得多。由于中国的天地生、阴阳生，所以中国文化体系是父子式的。家庭是父家长制；政治是帝王以老百姓为子民，老百姓称地方官为父母官。父子文化体系，是情胜于理，不像主奴体系的重法、刻薄寡恩。

三、我造世间欤？佛法认为宇宙间的一切是由各人自己造成的，所谓是自作自受、共作共受，这是业感的定律，与神教恰恰相反。因此，学佛的应

该理解到两种道理：一、世界这样的混乱和苦难，是由人类过去的恶业所造成，要世界清净和庄严，也唯有人人能行善止恶，才有希望。约个人说，我没有知识或家境的困难，乃至病苦的纠缠，都是由于过去或现生的业力所成。所以说要想世界得和平、个人得安乐，要自己尽量的向好的方面做去才行。若人是神所造的，自己就没有力量，一切只有听神决定。佛法说由自身业力所招感，故自己有一番力量能改造自己，进而能改造世间。二、相信了佛法的业感缘起，无论是世界秽净、个人的成败，都是以前的业力所招感，决不会怨天尤人。业力是可以改进的，就从现在向善的方面做出，前途自然充满了无限的光明，这是佛法为人的根本态度。我人何以要行善？使个人获得安乐，使世界趋于和平。这赞天地之化育是每个人都能做到的，所以佛法提倡平等观，也就是人人皆可以成佛的道理。了解到这点，就可以明白人在宇宙间占有何等重要的地位。

佛法的我造世界、人人造世界说，是自由自主的人生观。人与人间，既不是主奴体系，也不是父子体系。先进先觉的是师，后觉的是弟子。先觉者有引导后觉者应尽的责任，是义务而不是权利；后觉的、不觉的，有尊敬与服从教导的义务。师友间情理并重，而在共同事上，又完全站于平等地位。以佛法而构成社会关系，必然为师友文化体系，适合于民主自由的精神。

佛法说我能造世界，与上帝的创造不同。上帝要人就有人，要万物就生万物，是无中生有的，违反因果律的创造。佛法的造世界，是由各人起心动念的业力所造成，若能积功累德、净心行善，就可以实现清净理想的世界。最近有人说：佛也能创造世界，如阿弥陀佛能创造西方极乐世界。其实，若想以此来媲美莫须有的创造神，那是笑话！若以此来显示佛的能力，也是不懂佛法。依因果律而感造世界，这有甚么希奇，凡夫也能创造世界，不过所造的是地狱、饿鬼、畜生、人间、天上的世界罢了。因人有烦恼恶业，所以造的是污浊世界；佛具有无边清净功德——福慧圆满，所以造的世界是庄严清净国土。这是佛法的因果定律。学佛者明了这一道理，在日常起心动念中，应尽力向善的方向做去。自己这样做，劝人也这样做，清净世间的实现（十方已实现的，很多）才有希望。

三 学佛是人生向上事

要了解学佛的根本意趣，必先认识人生生存的价值在宇宙中是居于主动的地位，而后才能决定我们应走的正确路向。因为世间的动乱和安宁、人们苦痛与幸福，都是人类自力所造成，并没有什么外在的东西来主宰我们。人类有此主动的力量，才有向上向善的可能。

向上，就是向好的方向努力，一步步的前进，达到那至善的最高峰，也就是学佛的意趣所在。人之常情，无不喜爱向上向好的，除非是失意分子，因为事业等失败，使他意志消沉，不想振作，索性做一个社会上的败类。但这种人究竟是少数，而且都有机会改善的。平常以为人生好事是家庭生活美满、儿女多、身体健康、有钱有势，当然这也是人生的好事。可是依佛法说，这是好的果，并不是好的原因。要想获得良好的结果，不能就此满足，因为这是要过去的。必须积集良好的因，才能保持而趋向更好的。这如见一朵美丽的花，就想摘下来属于己有，而不想法去培植花草，或不再去培植，虽然获得了，到底是罪恶的，或立刻要失去的。有些人，能合理的获得了钱财和地位，但是往往利用这些钱势，做出种种害人利己的勾当，这都是缺乏了人生向上的精神，更没有确定向上目标的错误所致。

有人说：我不想学佛、成佛，只要做一个好人就够了，这是不大正确的。古语说：「取法乎上，仅得其中；取法乎中，则得其下。」学佛，先学做一好人，这是正确的；若只想做一个好人，心就满足，结果每是仅得其下。所以，学佛不但要做一好人，而且还要具有一种崇高的目标，纵使一生不能成办，将来总要完成这理想的目标才对。

世界任何高尚文化，都有一个理想的目标，劝人去修学。如耶教叫人体贴神的意思，效法耶稣。虽然他们认为人不能做到神和耶稣那样的权威，但是要学习耶稣博爱和牺牲的精神。他们说：人的身体是土所造的，灵魂是由神给予的。因为人作了罪恶就堕落了，将那圣洁的灵魂弄的污脏不堪，所以教人先将污浊的心净化起来，才能进求那光明理想的目标——生天国。

中国儒家也说：「士希贤，贤希圣，圣希天。」士是读书明理之人，尚且要「见贤思齐」；进而贤人还要效法圣人。但是「圣人有所不知」，又要希天。所以正统儒家的精神，无时无刻不在鞭策自己向贤圣大路上迈进的。道家也有一套理想的目标，所谓：「天法道，道法自然。」「道法自然」者，即是依据宇宙万有的自然法则，不用矫揉造作，任性无为，便是他们做人向上的目标。人世间的一切，立身处世，若不遵循自然法则的发展，就会颠倒错乱，治丝益紊，一切的痛苦困难就接踵而来。从上面看来，儒家是效法贤圣的高尚人格，进而通于天格；道家是崇尚宇宙间自然的真理法则。总之，他们都有引导人生向上的理想境地。

一般人以为能好好做人就好了，不需要什么向上向善的目标，像这样得过且过的心理，不能自我强化、努力向上，如国家或民族的趋势如此，有堕落的危机。一般高尚的宗教，都有一个光明的远景，摆在我们面前，使人向往、羡慕，在未达到这一理想境地的中途，不断的改造自己，力求向上，这才能获得信教的真实利益。

学佛要怎样才能向上？这先要明白佛法中五乘道理，五乘，即人、天、声闻、缘觉、（菩萨）佛。人、天乘是佛法的基础，但不是佛法的重心所在。因为做一好人，是我们的本分事，即是生天也不希奇。虽然天国要比人间快乐得多，但是还在三界之内，天福享尽，终必堕落，还有生死轮回之苦。佛法的真义，是教人学声闻、缘觉的出世；学菩萨、成佛的自利利他，入世与出世无碍。但学声闻、缘觉，还不过是适应的方便，最高的究极是以佛果为目标，从修学菩萨行去实现它。学菩萨行向佛道，必不离人、天、声闻的功德，渐次展转向上，虽然要经过悠久的时间和广大无边的功德累积，但有了这高尚的目标在前，助长我们向上向善的欲乐精进，至少意志不会消沈堕落下去。

学佛必先皈依三宝——佛、法、僧。三宝，是学佛最高理想的皈依，应依此三宝而去修学。三宝中的法，是人生宇宙绝对的真理。佛是对此真理已有究竟圆满的觉悟者。僧是三乘圣贤，对于真理虽然没有究竟的觉悟，但已入法海，有或浅或深的体验者。所以佛与僧同是学佛者最高理想的模范。佛

法，不像耶、儒的但以人格性的天神或贤圣为崇仰，不像道者但以永恒的自然法则为依归；皈依三宝，是统一了人与法二者而树起信仰的理想。我们何以要恭敬、礼拜、赞仰、供养三宝？这不但是一种虔诚敬信的表现，也不仅是一般所见的求功德，这是向往著佛、僧崇高的德性和圆满的智慧，真法的绝对究竟归宿，以期我们对于真理，同样获得彻底的觉悟。我常说：中国孔、孟之道，对于做人处世、立功、立德，有一种独特的好处，可是缺乏一幅灿烂美妙的光明远景，不能鼓舞一般人心向往那光明的前途而迈进。可是一般宗教，无论你是多么的愚痴和年老，它都有一种摄引力，使你向上向善而努力。所以能够看经、研究佛法，和拜佛、念佛的，不一定就是真正的信佛或学佛的。真正的学佛，主要是以三宝为崇高理想的目标，自己不断的修学，加以佛菩萨的慈悲愿力的摄受，使我们身心融化于三宝中，福慧一天天的增长，一天天接近那崇高的目标。

四 学佛的切要行解

佛法中，从信仰到证悟，有「解」、「行」的修学过程；解是了解，行是实行。佛法的解行有无量无边，现在仅举出扼要的两点，加以解说。先说理解方面的：一、「生灭相续」；二、「自他增上」。生灭相续，说明了我们的生命，是生灭无常、延续不断的，也就是「诸行无常」义。人生从孩童到老年，无时无刻不在演变中，虽然是不断的变化，后后不同前前，但永远相续著，还有他个体的连续性。扩大范围来说：今生一期旧的生命结束，新的生命又跟著而来，并不是死了就完了。就如今晚睡觉，一夜过去，明早再起来一样。明白了这种道理，才能肯定那业果不灭的道理。就现在说：如一人将来的事业，成功或失败，就看他有否在家庭与学校中，受过良好的教育。又如年轻时，如不肯努力，学会一种技能，不能勤勉的工作，年纪老大时，生活就要成问题。这一简单的原理推广起来，就显示了今生若不能做一好人，不能积集功德，来生所得的果报，也就不堪设想了。换句话说，要想后生比今生更好、更聪明、更幸福，今生就得好好地做人。这前后相续、生灭无常义，可以使我们努力向上向善的目标做去。

自他增上，「增上」是有力的、依仗的意思。人类生活于社会上，决不能单独的存在，必须你依我、我依你，大家互相展转依持。如子女年龄幼小时，依靠父母抚养教导；等到父母年老，也要依子女侍奉供养。推而广之，社会上一切农、工、商、政，没有不是互相依仗而展转增上的。依佛法说，范围更大，宇宙间一切众生界，与我们都曾有过密切的关系，或者过去生中做过我们父母兄妹也说不定。只因业感的关系，大家面目全非，才不能互相认识。有了这自他增上的了解，就可培养我们一种互助、爱人的美德，进而获得自他和乐共存。否则，你害我，我害你，互相欺骗、残害，要想谋求个人的幸福、世界的和平，永远是一个不可能的问题。所以，世界是由我们推动的，要想转秽土成净土，全在乎我们能不能从自他和乐做起而决定。

关于修行的方法，虽然很多，主要的不外「净心第一」和「利他为上」。学佛是以佛菩萨为我们理想的目标，主要是要增长福德和智慧，但这必需要自己依著佛陀所说的教法去实行。修行的主要内容，要清净自心。因为我们从无始以来，内心中就被许多贪、瞋、邪见、慢、疑等不良分子所扰乱，有了它们的障碍，我们所作所为皆不能如法合律、使自他得益，所以修行必先净心。净化内心，并不是摆脱一切外缘，什么也不做、不想。应该做的还是做，应该想的还是想（观），不过要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益于自他才对。这如铲除田园中蔓草，不但要连根除去，不使它再生长，而且还要培植一些有用的花草，供人欣赏。所以佛法说，只修禅定还不能解决生死问题，必须定慧双修，断除有漏烦恼才能获得道果。佛法说「心净众生净」、「心净国土净」，都是启示学佛者应从自己净化起，进而再扩大到国土和其他众生。这无论是大乘法和小乘法，都以此「净心」为学佛的主要内容。

其次讲到利他为上：依于自他增上的原则说，个人离开了大众是无法生存的，要想自己获得安乐，必须大家先得安乐。就家庭说，你是家庭中一员；就社会说，你是社会上一分子。家庭中能幸福，你个人才有幸福之可言；社会上大家能够和乐，你个人才能获得真正安宁。这如注重卫生，如只注意家庭内部的清洁，不注重到家庭四周环境的卫生，这是不彻底的卫生。所以

小乘行者，专重自利方面，专重自净其心、自了生死，以大乘说，这是方便行，不是究竟。菩萨重于利他，无论是一切时、一切处、一件事、一句话，都以利他为前提。净心第一，还通于二乘；利他为上，才是大乘不共的特色，才更合于佛陀的精神。（印海记）

卷002

生生不已之流

世界本来就是难得圆满的，本来就是充满了苦痛的；但现代世界人类的苦难，越来越多，这是大家所能深切感觉的。彼此缺乏和乐谅解的精神，老是互相瞋恨，互相斗争，越来越凶，弄得人类生活得毫无生趣。要消灭这世间的苦难，唯有大家来奉行佛法。依佛法去调柔人心、救济世间，才是最好的方法。

世界所以弄得这么糟，是受了两种思想的毒化。这两种的思想，虽古代早已有了，但到近代，更泛滥、更猖獗起来。那两种呢？一、近代文明的特征，是对于宗教信仰的情绪减低了，甚至否定它或摧残它。这由于近代人的思想、精力，都倾向集中于物质世界的研究。对于人类自己，看作物质的集散现象，以为一死就完了。生前所作所为的一切，都不需要自己来负责，道德的精神开始没落。近代抱著这种观念的人太多了！依佛法说，这是不信生前、不信死后，只有现在，是拨无前生与后世的邪见者。一死就什么都归于乌有，只剩一堆物质，不负生前的行为责任，这是与宗教相反的。此种错谬思想，全由于庸俗的功利观，哲学上是唯物论。二、西洋有一类思想家，他们觉得世间的一切，时刻在斗争著。谁善于斗争，谁就能获得生存、获得胜利。这种斗争哲学所散布的思想，造成四面皆敌、紧张、惊慌、残酷、杀害的心肠。弱肉强食的天演进化论，是这一思想的代表。自从这两种思想广泛地流行，人类的观念，就起了激烈的变化。一方面，认为死了完了，生前的一切，全用不著负责。一方面，想要活下去，非向他人斗争不可。这种唯物的、斗争的思想，给予近代人类的祸害最大。要彻底的把它纠正过来，也应

从两方面著手。一、人生并非唯物的，死了并非没有，生前的行为责任，要自己来负责。二、人生的理想，不是彼此斗争不已；人与人间，应有互助合作、相敬相爱的态度。养成自我负责、彼此和乐的社会风气，才能减轻世间的苦难。这唯有佛法，才能彻底的针对这两种错误思想，给予从根变革过来。现在先从佛法的立场，说明生命延续的事实。

一 有情为本

人生及宇宙，如把它看作延续的、发展的、活泼泼的、新新非故的、生生不已的，这不一定是佛教所说，其他的宗教与哲学，也每有这种见解。对于生生不已，他们常是这样看：一、从宇宙论去看，不但人和动物如此，花草树林、高山流水，都活泼泼的表现宇宙生命的洪流。宇宙的一切，都呈现活跃的生机，所以宇宙常在不息的发展、不息的进化中。二、从人生论去看，著重社会。从种族的繁衍、人类的互助，看出社会是生生不已的，充满生意。这种看法，从宇宙与社会全体去看，未必能纠正上说的毒素。因为说到宇宙与社会，多少倾向于外在的、普遍的客观化，与自己形成对立的态度。每每是著重于整体而忽视个人，成为非宗教的。

世间的一切，如作常识的分类，可分为矿物、植物、动物，或可以分为物理的、生理的、心理的。如著重人类，更可从有心理活动的动物中，别出理智的人类。对于这些，佛法所说的生生不已之流，是出发于有心理现象的，而且是每一生命单位。每一生命单位，都是延续不息的生命之流，如长江大河的滔滔不绝般流来。生命，从来的佛典中，并没有这一术语，一向称为有情或命者。有情，是有情识的、有情爱的。命者，是从业报而来的，有一期寿命的个体。所以佛法所开示的生命之流，不是说生理的，而是有心理活动的，大抵与动物的含义相近。因此，草木花果、山河大地，都不是生命的核心、生命的当体。同时，佛法所说的有情或命者，不单是物理的、生理的或心理的，而是复合体的生命现象，所以也不像某些学者的偏重精神。在人说人，虽可说生命是一一人的自体，而实通于一切有情。佛法是从一切有情，去观察他的生生不已。这一观点，佛法与印度哲学大致相近。

二 有情为继往开来的瀑流

我们要坚定的信仰：凡是有（情识的）生命的，死去了，绝对不就是毁灭；同样的，未生以前，也不是什么都没有。前一生命的结束——死了，即是后一生命的开始。如秤的一头低下去，便是一头高起来；生命是流水一样的不息流去。佛弟子对于三世延续的生命观，是这样的坚信著。每一生命的生生不已，本来在一般宗教中，都是承认的。如耶教与回教，都宣说：信神的死了生天国，作恶的落地狱——死后还是存在的。但他们著重由现世而到未来，而佛教及印度的宗教，却是三世论的，更注意到前生。不谈生前的二世论，也许以为生前是在神那里吧（与神别体，还是浑融无别）！不知为了什么，生到这世界来，饱经世间的忧患，而几乎全部走向堕落（生天的是少数吧）。现生的苦痛与快乐，聪慧与愚痴，夭寿与长寿，这种千差万别的众生相，既没有过去的差别因素，那就无法说明。如说这是神的意志，这是不能满足人心的。而且苦痛多于快乐，堕落多于上升，神也不免太残酷了！所以唯有三世论的生命观，才能圆满而正确的完成这一理念。

三世流转的生生不已，不但是生，而包含著死。生而又死，死而又生，生死死生的无限延续，是这里所说的生生不已的意义。生生不已，也就是死死不已。但一般希求生存，所以偏说生生，这是从有情的生存欲而建立的。生死死生的三世流转，或者想像为有一不变的主体。其实，活像大海中的波涛，被风吹得一层层的，卷起又退落，退落了又涌起来。这不但是水面的起伏，如静心的观察，会知道，大海的每一滴水，都在动荡不已的。说明此生生不已的变化不居，试举两个譬喻：一、如瀑流从山谷中流去，经过某处，如水少时，水从石罅中流出，发出溅溅的水鸣、小小的水花；或水中夹著草木流下，到此就搁著不动。如水大时，水急而为乱石所阻，便会涌起波浪，或成为急流中的漩涡。如水极大时，水反而汪洋一片，平坦而无波了。流水的形态是繁多的，只是由于水源流来的大小，或者夹著杂物。生命在三世的流转中，也是这样：有时极快乐，有时极痛苦；有时极聪敏，有时极愚痴；有时寿命短促，有时寿长多少劫。这种种差别，也只是前生所积集的因业不同。二、生命的生而又死的告一段落（内在当然是延续的），如燃放花筒（

火花），一层层的，断断续续的，前后放出不同的人物花卉。有情的生命延续，看来是中断的，而并不就此完结。是前前的业力，影响于后后的，并非一成不变。三世的生命之流，应这样的去信解。

三世相续的生命流，不是不变的永恒，而是不息变化、继往开来的。现有的生命，或苦或乐，或愚或智，或健康或孱弱，或人或畜，种种不同，不是别的，只是前生的业因所影响了的（当然很多是现因所成）。过去思想的正确或偏邪，行为的合法与非法，对人的有利或有损，无限复杂的活动，留下业力，影响现在。现生不是脱空的新生，而是继承著过去、享受著过去的果实。同样的，现在的思想、行为，对人对己的一切活动，都留下新的业力（与过去未尽的业力），等此生结束时，又重行开展一新生命。一生又一生，看来自成段落，互不相关，而实在是继往开来的不断过程。这样的过去因起现在果，现在（过去）因起未来果，前前影响后后的继往开来，国家、社会、家庭，都是如此。所以三世相续的生命观，可说是最符事实、最容易信受的。

有些学佛的，忽略三世相续，误解解脱的真义，消极颓丧，以为人生毫无意义，过著不能努力止恶也不想积极行善的生活。这实是严重的错误！在继往开来的三世流中，将来会遭受不幸的后果。

三 有情为即心色而非心色的存在

有情，命者，上面曾说到：不单是生理的，而是精神与肉体——身心或者说名色的总和活动。依佛法说，组成有情的要素：一、精神的，是五蕴中的受、想、行、识四蕴；二、肉体的，是五蕴中的色蕴。色法，约复合体说，有皮、肉、骨、血等三十六物。约单纯的要素说，有生理机构的眼、耳、鼻、舌、身；物理基础的色、声、香、味、触；以及最一般的物质因素，地、水、火、风。心法，约认识中心的分类来说，有六识：依眼根而了别（彩色、形态等）色的，是眼识；耳识，鼻识，舌识；依身根而了别软硬、涩滑等触的，是身识。这五识，近于生理学上的「感官经验」。第六是意识，这是对五识所取的印象，能一一的承受过来，加以再分别。意识的内容，极其广泛

：内、外、过去、未来、现在、实事、虚理，都是意识所取所了的对象。六识，是六类的心理活动，是复杂的六类活动。每一识的同时，有情绪作用的受、取像作用的想、意志活动的行（思），及许多心所法。此外，还有微细的精神活动，佛法中称为细意识，近于心理学上的下意识与潜意识。这在一般心性浮动、向外奔放的人，是不大容易觉识的。唯有真实修行人，心地安定，才能多少觉察到。微细的心理活动，也是极复杂的。一、自我的认识：在此身心总和的活动中，由于相似（似一）、相续（似常）的生命态，不自觉的引起自我的观念；自我是真实存在的，成为一切活动中最内在的观念。二、不同的个性：个性虽不是绝对的，而一生的性格、兴趣，重情的、重智的，始终保有一种统一性。三、经验的保存：唯识学者别立末那识与阿赖耶识；末那是自我见相应的，而赖耶是经验的保存者。不同的个性，可通于二者。有情与命者的分析（这里是依人而说），大致如此。

从分析来看，有情不过如此，也许觉得这是机械的组合吧！而实在生命并不是如此。在精神与物质的和合中，现起统一的特性、形相与作用。有情统一了身心的一切，保藏了身心的一切。在一生中，身心不断的变化，或断或续，或多或少，而有情却始终表现为统一的。所以，有情不单是心的，也不单是色的；离不了色与心，而并不就是色心。如想离开身心的活动，另求生命的主体，那是绝对不可能的。然在身心的总和活动中，生命——有情是不同于色，又不同于心，而是存在的。这譬如房屋：由木、石、砖、瓦、水泥等造成。离开了这些材料，当然无所谓房屋。要把这些集起来，经人工的设计与建筑，才显出房屋的形相与作用，但你不能说房屋就是砖、瓦等而已。有情也如此，在身心的统一中，现起有情的特性与作用。在不息的身心变化中，有情始终保持著身心的统一性与前后的统一性。有情不但是身心的统一，而且还统一著身心，而使他成为生命的一体。

佛法所说的生命——有情，虽然身心在不断的变化中，彼此间起著相依的作用，互相影响，然而无始以来，一一有情都营为相对的独立生活。一一有情，是身心和合的别别系统。不但个性、能力、生活可能大不相同，而且各起自我的妄见，在盲目的活动中，带著损他利己的倾向。佛法所说的生生

不已，是从这样的各各有情来说，不是从宇宙或社会的全体去说。

依止身心和合而存在的有情，从生到死，有著阶段性。初生时，身心互相协调，互相促进生长。假使身体或心识方面，有著不正常的病态，身心又会互相影响。到老年，身心日渐衰老，彼此更不易协调，最后是死亡。但在这一生命的结束时，准备好了的新生命，又开始新的发展。有情，就在这样的变局下，始终起著统一的联系作用。

四 前生与后世

生命的三世流转，一般人都感到难以信受，这委实是个难题！如以古今中外典籍所记载的，以证明生前死后的事实，但他们以为传说不可信，我没有见到。有人从廿四史中，录出有关生前死后的故事，还是没有受人重视。生生不已的生命奥秘，本是可依禅定，引发通力——身心所起的超常经验，而明见过去与来生。可是一般人既没有下过这番功夫，没有这种超常经验，也无法勉强他信受。对于这些人，连佛也无可奈何他。从前，有人问起前生后生，怀疑三世。佛为他说：例如那边山顶，有一大树，枝叶扶疏。如肯登山，就能看见。如向这边看，向山下望，不依从指示的路径去探求，这怎么会见到？所以一向向外奔驰的世人，不受指导，不习禅定，不得净智，凭他那眼见耳闻的感官知识，否定三世流转的生命事实，说是迷信，这真如聋子的否认声音一样，犯了迷而不信的重病！

三世的生命流，一般人所以不容易接受，主要是过于信任五官的经验事实，倾向于唯物论的观点。唯物论者看来，物质是最本源的。生命所起的意识之流，只是物质所派生的，不能离物质而存在。所以肉体死亡了，意识不再现起，他们就认为彻底没有了。然依佛法来说，物质是不息生灭的。生灭的灭，不是说毁灭而等于没有，而是存在的另一态。一切物质现象，都在成而坏、生而灭的过程中；无论是质的集散、质与能的转化，大家都知物质是不灭（是存在的意思，不是没有生灭现象）的。有情的心识，并不是物质所产生，不过依物质而显现他的作用。人死了，生理机构解体了，一向生灭不已的心识，灭而不再生起，然而并非等于没有。因缘和合时，前灭的心识，

又为缘而引起心识的生灭相续。如从物质不灭的定律，撇开唯物论的谬见，信受心识的不灭（灭而不无，灭而为缘能生的存在），那么对于生命的延续不已，顺理成章的会确信起来。有了生命延续的信念，自能树立光明的人生观，充满活力，而努力于新生命的创造。

凡是存在的，离不了时间的特性。时间如箭头一样，一端向前指，一端向后指；时间就是前后性的别名，是离不了过去、现在与未来的。任何事物，都离不了时间性的范围。如说没有过去而只有现在，或虽有现在而没有未来，这是不合理的。物质离不了三世，心识与生命的存在，也同样的贯彻三世。在没有现起——现在的——以前，或起而即灭以后，即使觉察不到他的存在，他还是有的。不会凭空的从无而有，也不会从有而成为什么都没有。所以如不信生命与心识的通于三世——前后，即失去时间的特性，等于否定了生命的存在。然而生命是现实的存在，不容许否认，那怎能没有过去与未来呢？

因果，在世俗谛中，是一般所公认的。佛法所说的因果，虽有同时的，而主要为前能起后、前前影响后后的因果。如做了一件事，说了什么话，会引起或大或小、或是或非的影响力，这就是因果。如在家庭中，所作所说，或是正当的，或是错误的，每直接的影响家庭（及家庭的某人）。家人受了言行的影响，成为某种行动，就影响到社会、国家了。然而，最主要的，还是影响自己，而一般人却非常忽略。要知每一行动，不但向外而影响于他，又必内向而影响于自己。如我国军政的某一举措，不但影响国际，必深切的影响自己的国家。这样，如一家的事件，可以影响社会、影响国家，而更有关于自己的家庭。同样的，个人的言行，当然要影响于家庭、社会、国家，而必然影响于自身。我们或善或恶的种种言行，都由内心的活动而引发身、语的活动；对他引起影响时，当下即引起自己身心的影响，成为一种潜力，成为未来的因缘。如能深信这自己身心所起的对自己的影响力，就能信解开创未来生命的动力来源。我们有意识的（或善或恶的）行动，必然影响自己，由自身受其后果。死了并非完了，生前所有的善恶业力，还需要自己负责。这就不能不承认生命的延续，从现生而向来生，否则道德的责任，便无从安

立。

生命延续——从前生到后世的信念，最好是大家来反省一下：自己希望未来是没有的吗？相信自己一死就没有了吗？当想到自己未来是断灭时，心中会有一种空虚与幻灭的难过。人人都有生命延续的爱著；尽管你以为死了完了，而内心——下意识却并不如此。年轻体健的，对于死从来就不会重视，自己会死，这简直是不可想像的。然而如真的要死，就会现出生命爱恋的悲哀。一个病重的人，每每是不断的发问：太阳出了没有？天还没有黑吗？他在病痛缠绵中，意识到死亡的威胁，总是希望能够转好，希望拖过一个时间，生命又会延续下去。佛法说：有情对于生命的爱恋，是超过一切的。如现有的生命，要濒临死亡时，心中就引起极大的怖畏、悲哀，这特别是恶人。到了真的活不下去，又会希望未来的存在。所以，有情的延续于未来，死了并非没有，这是一切人所同感的。有他的事实依据，有他的心理要求，不过或者解说得错误（如神我论等）而已。

生命是一期一期的不断展开，生死未尽，会无限的延续下去。凡夫是不断的流转；圣贤是不断的进化，一直到成佛而后已。如我国民间的祭祀祖宗，不但是儿女的纪念他，也出于父祖等还是存在的信念。如死了就是没有，祭祖宗的慎终追远，岂非多事！会如此普遍、如此悠久的流传下来吗？所以，如能反省身心，确信精神与生命的延续，体察深彻的生存意欲，相信对于三世延续的生命观，如不是庸俗的唯物论者，谁都会自然的承认它。

五 流转者谁

这是不易明白的道理。一般的意见，生命的三世流转，总应该有一不变的主体——称之为我、为灵，这才能由前生到现在，由现在到来生。如没有不变的主体，会觉得前后是中断了。所以佛法中，也有「不可说我」、「真我」、「真心」等通俗学派。然依佛法的特胜义，三世流转，是成立于无常无我的缘起观上。肯定一切的物质、精神、生命，都在息息变化中，没有丝毫是不变的。在无常无我的身心活动中，生命是延续（不常）不断的。因为所作的一切，虽然灭入过去，但并不等于没有。对于身心的影响力——业力

，是决定存在的。这等于说：所作所为的一切行为，转化为「动能」而不失。等到现有的生命变坏了，似乎中断，而存在的「动能」——业力，却引发而开展为新的身心活动、新的生命。前一生并不就是后一生，面目全非，如从身心等去看，没有不变的。但前因与后果，前一身心系与后一身心系，却有著密切的关系。

譬如：一个国家，有好几个政党（这如此一身活动，有不同的业系），政见都有不同。现在由甲党执政，依据甲党的政见，而作成政治的措施。其他的在野党，虽有多少影响，而不能实现他们的主张。等到一期任满，各党都大肆活动。如由乙党获得被选，那甲党当然退开了，甚至改组或解散了，出现了新的政治，一切政制都有新的部署。前一与后一，彼此啣接，而内容却大大的变化。在这样的变革中，前一代的举措，仍深刻的影响到现在；虽大大变化，而终究为同一国政的延续。佛法的三世延续，并非有一不变的主体，一切都在生灭不居。这只是某一业系得势了，出现一身心和合的单位；其他的业力、新起的业力，暂不能起用。等到旧有生命告一段落，复杂繁多的业系中，另一业系感得了新的身心、新的生命。由于业力的善恶，造成了堕落与增进的不同。这样的无常无我的生命观，那里会有实体的东西?

又如一所学校，校长去了，教员解聘了，学生都毕业而去了。新的校长、教师、学生，却还是那所学校。从前的校誉、校风，也还多少延续下来。甚至这所学校迁移到另一地带，校舍也新建了，但还是那所学校，与从前有著深切的关系。一次次的毕业生，还称那学校为母校。前不就是后者，后不就是前者，一切都变了，却还是同一学校，成为不断的延续。佛法所说的生死流转、三世延续，要这样去理解。

六 生命的光光之网

一般人，把宇宙和社会，看作生生不已的，从宇宙人生的观点来看个人。佛法却不能如此，佛法著重在一一人类，著重在一一有情识活动的有情。肯定每一人、每一有情成一生命单位，在三世的因果中，不断的延续，不断的死而又生。因此，有人误会佛法是多元论，不知道佛法是：一面肯定无始以

来，就有这一切有情的延续；一面又肯定此一切有情，并无不变与独存的主体。所以，这是相对的生命单位，虽营为个别的活动，而其实是：身心在不断变化中，并没有什么是此而非彼的；有情在互相关联、互相依存中，并没有谁可以离开其他的有情而能独立存在的，这那里可以说是多元?

——有情——生命，是无常的、无我的，所以在前后延续、彼此相关的活动中，有情与有情间，现出共同的生命形态。如由于男女的结合，生男育女，父母与儿女间，成为繁衍的种族（家族）生命。又如由家族而成社会、国家，因各阶层的合作与协调，延续为和谐而活跃的国家生命。但这都依于（约人类说）每一人的生命延续而成立，每人是生生不已的生之核心。这等于灯烛一样，多少灯烛集合在一起，发现为非常明亮的光度。如光从隐蔽处现出，也许要误会为有一大灯，放射大光，而不知这只是多少灯烛别别放射而成的光网。

自然界的山河大地、草木丛林，佛说他是无情，是没有情识的，没有命根的。但由于一切有情的「业增上力」，这些无情物，也现起无意识的生命形态。这些并不是生命当体，有情才是生命的核心。有情的共同业增上力，影响无情而现有生命相，这等于光明四照，一切物都笼罩在光明中一样。

不这样去理解，从宇宙或社会全体去说生生不已，可说是本末颠倒，错误之极！结果是重外而轻内，重整体而轻视个体，陷于非宗教的。他们相信物质不灭，相信社会价值，而忽视个己生命的不灭，忽视个人的道德价值。他们会著重于外界的改造，而忽略自我的革新。结果，这不是唯物论，就是唯物论的同路人。佛教的信徒，著重于每一有情的生生不已，确信每一有情的行为价值，从自作自受到共作共受。从人类的展转增上、互助共存，实现社会的进步。由于人类（有情）自身的「和乐善生」，而全宇宙的一切，都充满和谐活泼的生意。

七 生命的爱悦与悲哀

生命，在三世流转中，是无限的因果网络；每一有情，活像网结一样。生，是任何人都喜悦的，都希望过著快意的生活，可是现实世间，并不尽如

理想，横梗在前面的，是许多困难、烦闷。老实说，人类的生命，还是苦多乐少。依佛法说，有情有情爱的特性，本不是尽善的，含有矛盾的特性。人类的苦痛、烦闷、恐怖、悲哀、失望，都是与生命俱来的。凭你怎样的讴歌生命、赞美生命的光明远景，而生命的缺陷，永远是不可避免的事实。自身，无论怎样爱护他，他还是一死了事。人事与物质的境遇，无论怎样的和谐丰富，而夹杂在里面的，却到处是不自在。不如意事常八九，悲哀而又要爱好他，而且是唯一爱好的对象。人生，有情的生命，矛盾！矛盾！

在这又可爱、又讨厌的生命现实中，我们第一要著，是止恶而向善，使自我在三世的延续中，趋向于进步的前途。再进一步，修学出世法——戒、定、慧，对于不彻底的、充满缺陷的生命，作一番彻底的改造，彻底解除苦痛。把三世流转的生命，净化而成为究竟圆满的生命。

卷003

心为一切法的主导者

今天，我想以这个题目——心为一切法的主导者，说明宇宙人生间的事事物物当中，心是占著领导作用的。

现代的科学，非常发达，甚至有征服太空的威力，成就极大，可说对人类社会大有贡献。可是我们所感到的，恰恰相反。大家都心里明白，全人类的苦痛，正在有加无已。每个人的精神上，感到威胁，特别紧张。所以物质科学的发明，给了我们多少好处，但坏处也著实不少。

依佛法说，一切法都依心的关系而存在，特别是人类的一切活动，都是以心作主宰、作领导的。因此，如偏重于物质科学的发展、自然的制驭，而忘却对于本身，对于自心的征服、改造，那结果一定是：物质科学的发展成就，都成为增加苦痛的因素。要知道世间不论什么东西，只要善于运用，无一不是好的。不但一般所知道的好东西，是有用的，甚至一根毒草、一片枯叶，人们看为没价值的东西，都是有用的。可是，如不能善于运用，一切都

可成为有害我们的东西。心，便是运用这一切的主导者。所以但求外物的发展，而不从主宰事物的心识方面去求改造，不能善用外物，这在佛教看来，乃至各宗教看来，必然没有好结果的。这不是说不要物质的进步，而是说要我们的心能善于用物。所以，心在宇宙人生中的主宰性、重要性，我们必须加强认识！

一 一切法与心简说

现在，把一切法与心的意义，先作简单的解说。「一切法」，简单的说，就是一切事理、一切事物，以及事事物物的法则、条理，凡成为我们的认识对象，是我们所能了解到的一切，叫做一切法。什么叫「心」呢？在佛法中，心，也叫意，也叫识，这就是我们自己所感觉到的精神作用；当然更有我们不易感觉到的更微细的心识，如近人所说的「潜意识」、「下意识」之类。

说到这心与一切法的关系，在佛法上，有著似乎不同的说法，实则是一贯的，只是从不同立场，作不同的说明而已。如这个善导寺，站在这边看是这样，站在那边看，就又是一样。如同是一个景物，所取角度不同，便摄成不同样的镜头。佛法对心与一切法的关系，也是如此，所以应分别来解说。

一、静止的类别的看法：先说从静止的观点，作综合的、分析的类别的看法。在综合的分类中，主要的简分为二类：(一)、有情，(二)、无情。什么是无情类？大如地球、星球，小如一茎草，一滴、一尘，都是。佛法常说：草木丛林、山河大地，是无情，这都是没有精神作用的，也就是没有自觉作用的。什么是有情类？人类，乃至最小的虫蚁，或巨大的鲸鱼、恐龙之类，凡是有精神作用的，有自觉作用的，叫做有情。这是佛法对宇宙万有的最基本的分类法。平常说一切为有生命与无生命二类，把草木等看作有生命的。但草木蔬果等，并无自觉的精神作用，这是不能称为有情命的。神教徒把一般动物，看为没有灵的，与人完全不同。佛法也不能同情这种看法，事实上，动物只是心识的智能低一些；在某些方面，有的比人还强呢！所以佛法分有情及无情二类，界说最清楚，而又该括了一切。

此外，更有近于科学的分析的分类法。这是把物质分析到最细，有名为「极微」的。心识，也同样的分析成种种识、种种心所（心所有的作用）。依佛法，有五蕴、六界、六处的分类法，都表示了物质与精神的两大类别。如五蕴是色、受、想、行、识，色是物质的，受、想、行、识是精神的。地、水、火、风、空、识叫六界，前五种是物质的，识是精神的。六处是眼、耳、鼻、舌、身、意，前五是物质的、生理的，意是心理的。所以，依佛法的分类，世间万有，不外乎精神与物质而已。《新唯识论》的作者说：佛法原有二元论的看法。其实，这是依一般常识，从静止的分析的看法而说，但佛法还有从动的相关的看法。所以有此二类是对的，但是否有绝对各别的二元，还是应该讨论的。

二、机动的相关的看法：从一切机动的相关的去看，物质与精神，在有情方面，显然是不能各自分立的。经中最有名的两句话，是「识缘名色，名色缘识」。识是主观的精神作用；名色是物质及精神的客观化；缘是依的意思。一般把四肢百骸和精神作用，看成两种独立体，这是静止的、机械的看法。在佛法相关的看法中，如我们的身体，若没有精神作用，即成为死物。反过来说，若身体崩坏了，精神也无从表现。所以精神与物质，心理与生理，有著相互依存的关系，而是不可分割独存的。有譬喻说：房屋失火了，里面住著两个人，一是瞎子，一是跛子。瞎子不知道应该向那边走；跛子是知道的，却是不会走。两人想出了好办法，跛子利用瞎子的双脚，瞎子利用跛子的眼睛，瞎子揹著跛子走，便平安的脱离了火险。这譬如说：身体没有精神，是不能活动的；精神没有身体，也是不能有所作用的。彼此间的关系，实在是如此的密切。所以，心与身，精神与物质，互相依存，有情的一切活动，才能表现出来。

以上是约同时的关系说，若约前后的关系说，精神的作用，还要加强。经上说「意为前导」、「识缘名色」。在一切法中，不但有精神的关系，而且精神有著领导作用。即是说：精神与物质，不但有互相依存的关系，而且是以精神为主导的。一般都说佛法是唯心论，「三界唯心」、「万法唯识」成为大家的口头禅了。如依佛法的义学说，无论大乘或小乘，不一定说唯心

或唯识的。如约一切法依心的转变而转变，无论是直接的、间接的，显著的、隐微的，这种由心论，却是大小学派所公认的。现在，且依众所公认的由心论来说。

二 心为一切法的要因

器界的山河大地、草木丛林；报体的眼、耳、鼻、舌、身、意诸根，以及心心所法等，总名一切法。心与一切法，到底有什么关系呢？应肯定的说：心与一切法，有密切的关系，而且很重要的。

佛说：一切法都是因缘所生的。因缘的含义，就是原因、条件或关系。世间万事万物，依于各种因素、关系，才能存在，才能现起。如这座房子，必依砖瓦木石人工等因缘，才能现起。类推一切事物，都无不如此，没有一法不从因缘生的。如说有不必依因缘现起的，自然而有、独立存在的，佛法决不同意这种见解，因为随观任何事物，决无离了因缘而能成立的。上面说过：若缺乏生理（根）的因缘，精神是不能现起作用的。如身体而没有心识，也就变坏而不成为活的了。又如眼能见色，要依眼识等因缘，才能成为认识；乃至一草、一沙、一石，都依不同的因缘而得成立。就是把物质分析为极微细的，如电子，也还是因缘和合体。这一理论，不但佛法彻底的说，近代世间的学者，也是不能不承认的。除了神的迷信者，才会相信有自成、自有的神，不需要因缘的神迹。

一切法依他因缘而存在，在这种种因缘——他中，有特别重要的、不能缺少的条件，这就是心。换句话说，一切法不离心的关系，缺了心识的因素，是不能存在得如此的。说到心为因缘，意义并不单纯，然在依心（他）而起中，有一最重要的，就是一切依识而安立。这是说：一切法的存在，存在得如此，是经过我们的心识作用；如我们的心识不如此，那大家认为如此的东西，也就并不如此了。举例说吧！我们依眼发识的辨色力，大家是差不多的。看见花色的红黄紫白、花形的大小，大家都相同，所以觉得那花是决定如此的。如人的（眼）根识起了变化，或眼根与一般人不同，他就不会见到常人所见的颜色，或一般见为红而他以为是灰色的。或大家见到花态很平正

，而他见到是歪曲的、不圆正的。如这样，大家就会说他是病态，或称他为色盲。在人类，不能不尊重共同的一般认识（世俗谛）。如大家说是红的，那人也只好承认是红的，而认为自己错了。但在畜生就不同，如牛不能见红色，只能见灰黄色。如有一只牛而见是红色的，在牛类的共同意识下，他也只好自认是病态了！但到底是什么颜色呢？实在不能离认识而决定。还有些人，心理起了变化，别人所觉得好的、快乐的，他却觉得是讨厌的、苦痛的。或者，他人没有见到、听到，他却见到、听到了！当然，在人类的共同认识中，他又是病态了。其实，也许并不如此。所以大家所认识到的，以为千真万确，其实都成立于共同的认识之上。如在认识不同的人，或另一类，如畜生、如鬼、如天，那我们所认为实在如此的，也就成为不如此而如彼了。所以说：一切法依识（他）而安立。若心识起了变化，认识到的外境，也就不同。这点，世间是有不少可以证明的。比方火，对于常人，是热的，会灼伤皮肉的。可是有些巫术师，走在红红的火坑上，并不觉痛，也不会灼伤。这便是心识变化而影响于根（身体）境（外界）的关系所致。所以佛法说：我们觉得如此如彼，都与心识有不可离的关系。可以说：心识为（种种因缘中的遍）因，事物是果。心与外境，有著因果不相离的关系，那么心如变化，外境也就变化了。如一个公司，很多人合股所成，如有人需要拆股，大则影响公司的存在，小也引起人事或事业上的变化。心为一切事物如此存在的因素，当然要影响一切了。大家试想想：在我们所知的一切法中，可以找出没有心的关系而能如此的吗？

三 心能影响报体之实例

一、约影响现在说：报体，就是我们的身体。现在的报体，由前生业力所招感；出生以后，受著父母的抚育、饮食的营养，长大而成熟。在这一生中，我们的报体，可能在业力局限内，起著很大的变化，这就有随心识的变化而变化的成分。拿相貌来说吧！我国有一俗语说：「心能修（补）相。」此语实有道理，且说一个西洋的故事为例。有想画耶稣像的，想找一位相貌顶好的，生得慈祥、高贵、强毅、公正、纯洁，能表现耶稣美德的做模特儿。后来，居然得到了一位相貌非常端严的青年；画家达到了目的，不消说，那

青年也得到了一笔可观的代价。过了几年，那画家又想画一魔王像。魔王的相貌，当然是要丑恶、凶暴，使人见而生畏的。于是到死牢里去，找一位这样的相貌做模特儿。找到了，有钱可拿，死囚也愿意，画家又达到了目的。可是后来发现了，这个魔王模特儿，竟然就是从前找到的那位耶稣。同是一人，相貌怎么会变得如此远呢？原来他上次赚了一笔钱，便奢侈、浪漫，花天酒地，无所不为。因此，渐渐堕落了；钱用完了，便沦为流氓、土匪；被捕又越狱，作恶又被捕，几次三番，他的心变成凶狠险恶，相貌也跟著完全变了。这类事实，我国也有很多故事，这不就是心识影响报体的例证吗？近见报上说：太太小姐们，天天在讲究美容，希望保持青春或增加美丽。美容专家却警告说：不发脾气，内心和悦，笑颜常开，比什么美容法都有效。否则，常发脾气，眼睛一瞪，眉毛一皱，脸肉一横；或者忧郁悲伤，由于内心的恶化，影响面部的表情，久之什么美容术都等于零了。这不是心识能影响报体的例证吗？

二、约影响未来说：心能影响未来的报体，比较难以了解，但从现有的知识推论，也可知道一点。一次，佛和弟子们在园林中，无数的鸟儿，上下飞鸣，生著各种的美色羽毛。弟子们问佛：鸟类的羽毛，为什么有这各各不同的颜色？佛简要地答：「心种种故色种种。」我们想想，这句话是什么意义呢？据动物学者的证实：凡是生著红黄翠白各色羽毛的小鸟，他们必有认辨各种颜色的能力。牛只能辨认灰黄色，他的毛色也就是灰黄的。这可见，由于他们认识什么，所以影响报体，生成什么颜色。很多昆虫，都生有保护色：如住在青草丛中的，生成青色；生在土堆中的，生成土色。更有保护态：住在树上的，有些像树枝一样，有的简直像一片树叶。这些，更可以证明此理：因为住在那个环境中，对该环境的色彩及形态有深切认识，而引起了与他一样，以便掩护自己的意欲；身体便跟著而起变化，颜色像他，形态也像他。由于心有种种差别，所以身色也有种种差别，这不是佛说的证明吗？唯物论者以为物质决定一切，其实如不经认识作用，没有引起与他同类，以便掩护自己的意欲，怎么也不会影响报体而有所改变的。佛说「心种种故色种种」，说明了由心识的要求而影响报体的变化。这虽是从动物的种类代代

相传、前后的影响而说，但众生自体，从前生到后生，受到心识的决定影响，也可从这种推论而信解。我们未来的报体，实受著现在心识作用的决定影响，那么，我们现在的报体，受有前生心识所影响，也可以信解了。

四 心为行为善恶之决定者

行为，且指人对人对事的一切活动说。依佛法说，包括了身体、语言（及文字）及内心的活动。身语的动作，有善的，有恶的。另有无所谓善恶的，叫做无记，如举起这杯子的动作，就是不可记别为善恶的。在对人对事方面，有善与恶的差别。凡与人有益的，受到国家奖励的，社会所称赞的，则是善的、道德的。反之，如与人有害的，则是恶的、不道德的。行为的所以成为善恶，必由内心来影响它。我的故乡，如称人为老太婆，这是不尊重的、轻蔑的话。但在川贵一带，称他一声老太婆，那是恭维他，使他高兴的。同样的一句话，因轻蔑或尊敬的不同，意义完全两样。有时，同是一句话，可以是善，也可以是恶，经善意或恶意的引发而出，听来便有好与坏的不同感觉。所以善与恶，不单在这些语文上，如将语句分析为单字单音，每失去善恶的意义。可是在善意与恶意的引发下，字语连结成句而表达出来，就成为善的、恶的了。身体的动作也一样，如打人，当然是不好的。但慈母训子，不得已而打他，实在他自己比儿子还要痛心。所以限度内的管教，不能说它是恶的。又如孩子们，模做性很强，听见别人骂，他也学著骂，但毫无恶意，即不能说是恶的。故法律对未成年的童犯，不加处罚；处罚，也极为轻微，而且是教育性的。故意去作的善事，定得善报；故意去做坏事，必受到法律的制裁、来生的恶报。若无心作恶，虽有过失，受的惩罚也轻微；无心作的善事，道德价值也低。所以行为从内心而引发，一般的要经两个阶段，先考虑，其次决定，然后发为动作——动身、动口或动笔，便有善恶的价值。行为的善恶，主要决定于内心，所以法律对于犯法者，必审查其动机为预谋还是偶发，这与佛法的见解，大体一致。更要知道，不但内心有善的恶的，行为的本身，也就是善恶的。因为，语文及身体的动作，已有心为因缘，有了心的成分，渗入了善心成善事，恶心所引起的成恶事。这可见行为的善恶，都由于心力；所以要劝人向善行善，要教人从心地改造起。

五 从禅定说明心对根身之主宰力

禅定，佛法中有，印度的瑜伽、中国的道教，都有或深或浅的修验。不过，自禅宗兴盛以后，以悟入为主，少有甚深禅定的修验了。本人并没有经验，但由于亲见亲闻的事也不少，故略有所知。去年，我到泰国去，在大宗派的寺院里，亲见一位潮州籍的和尚表演入定。坐下来，不到一分钟，就入了定。把他的手举起，他就一直举著，不觉疲累。

我们的身手动作，大都是由心意的引发而使令的。但如我们的呼吸，不能叫它停止；体内的血脉流通，内脏及内部的筋肉，都是一般心力所不能控制的，只有听其自然而已。但在修禅定的，就有能力控制它。用什么方法呢？不外是把心力集中起来，不让它纷乱散动的到别处去，心就逐渐安定下来。心定了，便会使我们的身心，发生不寻常的现象，或发生超常的力量。诸位如有修定的，或有多少经验的，对于内心的主宰根身，一定有良好的信心。根身，就是我们的身体，包括内部，都可由心力来控制它、主使它。我常说一个譬喻：烧开水的，若把壶盖打开，让蒸汽四散，那便毫无力量。若蒸汽不散，力量集中，水汽便会发大力，把壶盖冲脱了。应用这一原理，能使汽力开动轮船与火车。我们的心力小，只是纷乱散动。散乱或惛沉重的，连普通的道理，也听不懂、记不住。如能以定而集中心力，不散乱，不惛沈，便会现出无比的力量。

禅定主宰根身的力量及过程，正与医学上施用麻醉药的情形相同。施用手术的，以麻醉剂，使患者的身心，部分停止活动。先是忆想不起，大脑的记忆失去了。其次，苦乐的感觉也失去，那正是动手开刀的时候。在动手术过程中，有呼吸，也有脉搏。等到手术成功，麻醉力消失，苦痛的感觉来了，忆念也来了。假使在手术过程中，忽然呼吸停顿，脉搏停止，那就手术失败，生命也就完了。这个过程，与禅者入定，恰好相合。若修至初禅，眼不见，耳不闻，但意识还相当活动，还有思想忆念。修到二禅，「无寻无伺」，忆想就没有了（这是定境的无分别）。修到四禅，没有苦痛，也没有快乐的感觉；那时，「身行」的呼吸停止了。修到空无边处，身体的温度也低落而冷了。可是，那时的定心，还是存在的。等到要从定起，心一动，温度增

加，呼吸也来了，苦乐的感觉、思想的活动，一切回复如故。那些修定纯熟，到了「超作意位」，一念间就入了定，比麻醉剂优胜而迅速得多。麻醉剂，只是以物理来影响生理；一旦分量过重过轻，或引起生理上的突然变化，依于肺脏的呼吸、依于心脏的脉搏停止，就会死亡。可是修禅定的，是以心理来影响生理，呼吸虽停顿了，脉搏或温度都没有了，却并不会死。或有人怀疑：呼吸、脉搏停止，人都冷了，那有不死之理？其实不足为奇。据科学的实验，把人突放到极冷的地方，全身冻僵了，与死人一样。可是取回放在暖处，慢慢的使他温暖起来，仍可回复生机。可见呼吸、脉搏的停止，不一定是死的，只要内部没有破坏。依佛法说，只要「识不离身」，仍是活著的。

这些奇异的事实，从禅定而发生，还有种种可说，但在佛法中，估价并不太高，因为无论修到怎样深，定是不能了脱生死的。但修定的过程，是事实，如依定而修发真智慧，那就非常重要了！外道的修精炼气，也不外乎心力集中，引起身心的变化。由这些例证看来，大家应该相信，自己的心力，实在强大得很！

六 心对身外事物的影响

上面所说的，心对根身的主宰力，心为善恶的发动，以及心能影响报体等，都著重在心与有情的身心组织，现在要说心对于身外事物之影响力。如本寺的建筑、周围马路的施设、都市计划等，都依人的心力来决定。如最近发明的人造卫星、核子爆炸、火箭等，看来是外物，似乎与心无关，可是研究起来，只是由于某类人心的需要，才不断的发明出来。追问人心有什么需要，不消说，主要是为了战争、为了控制、为了夺取，这才集中心力，向这方面深入，就一样样的发明出来。依于不同的要求，就开展不同方面的知识，引出不同的行动、不同的成就。如市中忽发生一宗为经济而自杀的命案，立刻就有好多人来探究：记者志在采访新闻，知道事情发生的情形就够了；刑警却还要查询为什么自杀，是否还有他杀的因素；经济学者，看出了经济问题；社会局，还要注意如何防止同样事件的发生；死者家属，当然又是另一心境。随人心的反应欲求不同，于同样的事情，就有不同的工作，引出不同的成就。推论之，世间所有一切文化活动、科学进步等，都依于心力的推

进。

不但如此，就是一地区、一国家、一世界的苦乐，世界的治乱与安危，都依于心力而造成。假使人心大家向善，重道德，守法令，此世界就会转成和乐清净的世界。反之，多数向恶，不重道德，不守法令，便会变成暴戾的秽恶世界。所以佛经说：「心净则国土净。」举小例大来说吧！从前，青岛受德人租借管理时期，卫生的情形极好；管理卫生事项的，不过十人左右而已。等到日人占了青岛，用几十人来管理卫生工作，反而不如以前了。后来交还自主，大大小小的卫生官，越来越多，结果却越来越糟。这不是由于人的心力不同吗？我们的心力，不但能使身体起变化，对外界的环境也能起著重要的影响，甚至使整个世界完全改观。心力是能转移环境的，能使它转好，也可能转坏。不过如转向丑恶苦恼，那就不堪设想了。我们一般所能了解的，心的力量，要通过我们的身体、手足，才能改变环境，但心力如达到更高阶段，也可以不经过物质的手足等劳动，而能影响外界的。

七 结说

不单是佛法重视心的力量，凡尊重宗教、重视道德的，也都会重视心力的。人类都需要和平、安乐，就必须重视这心的力量。如大家忽视它，一味著重外物环境的发展，而不改进自心，那就永远达不到目的的。古人有比喻说：如一辆牛车，停著不动，应该打牛呢？还是打车？当然，应该打牛，牛觉痛就走；牛一走，车就跟著前进了。这是说：要求环境变化、世界和平，先要著重内心的改善。现代的人类，可说越来越聪明啦！种种的发明、制造，日新月异。千万里外的事情，不但可以听到，还可以看见。现在正向征服太空、占领月球前进，有的已在做他买卖月球地产的生意了。人类的心力，不能不说大大的开展，但到底为了什么呢？大家都知道：不是为了战争优势、世界控制权的加强，便是为了开辟财源。大家争先恐后的向这条路跑，忘却了自心的改善，这无怪乎表面看来世界越来越进步，而其实是越来越紧张、越来越恐怖了！

我们的心，若向智慧、向慈悲、向光明、向和平，便会领导行为向善道走；报体也改善了，世界也造成清净与安乐。反之，大家的心，专向于物质的征服，引发残酷、斗争，结果，我们并不曾征服物质，而被物质所奴役了；随物所转，不能转物。如打秋千一样，满以为自己把秋千转得那么高，自鸣得意，而不知自己正被秋千所转，不留心，就会被摔得重伤。

这里，我想总结为两点：一、专向物质求进步、求满足，结果必被物所转，不会得到真正的幸福。二、佛法的目的，要从心的净化，引发行为的清净，影响报体，趋向世界的清净。佛法以外，印度各教派，我国儒、道等学说，一向都重视心力，注重心力的集中、德性的涵养。所以，认识心的主宰力，给予改善，合理的扩展，可说是东方精神的重点。现在略讲这一问题，希望大家来倾向于自心的改进，一致向上、向善、向慈悲的正道而前进，来改变现代倾向外物的偏差，挽救向恶、向愚、向邪、向斗争的唯物扩张的厄运。（慧莹记）

卷004

一 信愿、慈悲、智慧

佛法，非常的高深，非常的广大！太深了，太广了，一般人摸不清门径，真不知道从那里学起。然而，佛法决不是杂乱无章的，自有它一以贯之的、秩然不乱的宗要。古来圣者说：一切法门——方便的，究竟的，方便的方便，究竟的究竟，无非为了引导我们趣入佛乘。或是回邪向正的（五乘法），或是回缚向脱的（三乘法），或是回小向大的（一乘法）：诸佛出世，无非为了此「大事因缘」，随顺众生的根机而浅说深说、横说竖说。所以从学佛的立场说，一切法门，都可说是菩萨的修学历程、成佛的菩提正道。由于不同的时节因缘（时代性）、不同的根性习尚，适应众生的修学方法，不免有千差万别。然如从不同的方法而进求它的实质，即会明白：佛法决非万别千差，而是可以三句义来统摄的，统摄而会归于一道的。不但一大乘如此，五乘与三乘也如此。所以今称之为「学佛三要」，即学佛的三大心要，或统摄

一切学佛法门的三大纲要。

什么是三要？如《大般若经》说：「一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便。」《大般若经》著重于广明菩萨的学行。菩萨应该遍学一切法门，而一切法门（不外乎修福修慧），都要依此三句义来修学。一切依此而学；一切修学，也是为了圆满成就此三德。所以，这实在是菩萨学行的肝心！古人说得好，「迷之即八万法藏冥若夜游，悟之即十二部经如对白日」。

一、一切智智，或名无上菩提，是以正觉为本的究竟圆满的佛德。学者的心心念念，与无上菩提相应。信得诸佛确实有无上菩提，无上菩提确实有殊胜德相、无边德用。信得无上菩提，而生起对于无上菩提的「愿乐」，发心求证无上菩提。这一切智智的相应作意，即菩提（信）愿——愿菩提心的别名。二、大悲，简要说为悲，中说为慈悲，广说为慈悲喜舍。见众生的苦痛而想度脱他，是悲；见众生的没有福乐而想成就他，是慈。菩萨的种种修学，从慈悲心出发，以慈悲心为前提。「菩萨但从大悲生，不从余善生」，没有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩萨行。所以，大（慈）悲心，实在是菩萨行的心中之心！三、无所得，是般若慧，不住一切相的真（胜义）空见。孕育于悲愿中而成长的空慧，不是沈空滞寂，是善巧的大方便。有了这，才能成就慈悲行，才能成就无上菩提果。所以，这三句是菩提愿、大悲心、性空慧，为菩萨道的真实内容，菩萨所以成为菩萨的真实功德！

从菩萨学行的特胜说，大菩提愿、大慈悲心、大般若慧，是超过一切人天二乘的。然从含摄一切善法说，那么人天行中，是「希圣希天」，对于「真美善」的思慕。二乘行中，是向涅槃（菩提）的正法欲——出离心。菩萨行即大菩提愿。又，人天行中，是「众生缘慈」。二乘行中，是「法缘慈」。菩萨行即「无所缘慈」。又，人天行中，是世俗智慧。二乘行中，是偏真智慧。菩萨行即无分别智（无分别根本智，无分别后得智）。从对境所起的心行来说，非常不同；如从心行的性质来说，这不外乎信愿、慈悲、智慧。所以菩萨行的三大宗要，超胜一切，又含容得世出世间一切善法，会归于一菩萨行。

法体 人天行 二乘行 菩萨行

信愿————希圣希天……出离心……菩提愿

慈悲————众生缘慈……法缘慈……慈悲心

智慧————世俗智慧……偏真智慧……般若慧

我们发心学佛，不论在家、出家，都要从菩萨心行去修学，学菩萨才能成佛。菩萨行的真实功德，是所说的三大心要。我们应反省自问：我修习了没有？我向这三方面去修学没有？如没有也算修学大乘的菩萨吗？我们要自己警策自己，向菩萨看齐！

二 儒、耶、佛

菩萨学行的宗要，是大乘的信愿、慈悲、智慧。这本是依人心的本能而净化、深化，所以世间也有多少类似的。然每每执一概全，或得此失彼，不能完美的具足，这可以从儒、耶等教来比观。

代表中国固有文化主流的儒宗，称智、仁、勇为三达德，为人类行道（修齐治平）的共通德性。大概的说：智近于智慧，仁近于慈悲，勇近于信愿。佛法中说：「信为欲依，欲为勤（精进）依。」依止真切的信心，会引起真诚的愿欲。有真诚的愿欲，自然会起勇猛精进的实行。由信而愿，由愿而勇进，为从信仰而生力量的一贯发展。精进勇猛，虽是遍于一切善行的，但要从信愿的引发而来。儒家过分著重庸常的人行，缺乏丰富的想像，信愿难得真切，勇德也就不能充分的发挥。由于「希贤」、「希圣」，由于「天理」、「良心」，由于「畏天命，畏圣人，畏大人之言」，从此信愿而来的「知耻近乎勇」，难于普及到一般平民，也远不及「希天」、「愿成佛道」的来得强而有力。在儒文——理学复兴陶冶下的中国民族，日趋于萎靡衰弱；不能从信愿中策发勇德，缺乏坚韧的、强毅的、生死以之的热忱。无论从人性的发扬、中国民族的复兴来说，对于策发真切的信愿而重视勇德，为儒者值得首先注意的要著。

代表西方近代精神的耶教（天主、基督）也有三要：信，望，爱。耶教是神本的，信仰神，因信神而有希望，因神爱人而自己也要爱人。一切以神

为出发，当然与佛法相差很远。然大体的说，信与望，等于信愿；爱近于慈悲。耶教所缺少的，是智慧。虽然现在也有标榜合理的信仰、理性的信仰，而耶教的本质，在宗教中，是不重智慧的。亚当、夏娃的偷食禁果，眼目明亮，代表著人类的自觉、知识的开展。这在神教看来，是罪恶，是死亡的根源。耶教与西方的正统文明，由于智识进展、科学的辉煌成就，开始大动摇。科学与神教脱节，产生充满了宗教情绪——信愿，而进行彻底反宗教的政治暴行。从人类的德性说，从中国与世界的前途说，耶教德性的偏颇，非彻底改造，难于长存于进步社会的人心。

佛教中，如来方便教化的声闻行，慈悲心未免薄弱。有重信的信行人、重智的法行人，而没有重悲的悲行人。这与耶教恰好相反，耶教重信、爱而缺智慧，声闻行重信、智而慈悲不足，都是偏而不圆备的。代表圆满而究竟的大乘菩萨行，以三义为菩萨学行的宗本，为不容疑的定论；儒家虽不够深广，而三达德的精神，与菩萨行最为相近。中国大乘佛教的净土宗（多少渊源于印度，而实完成于中国），也有三要：信，愿，行。信愿行的序列，实为依信起愿、依愿而勤行的过程。行是勤行，没有含摄慈悲与智慧。一分的净土行者，专以口称南无阿弥陀佛为行，不修智慧；慈悲行，也要等到很远的再来人间（娑婆）。从大乘的宗要去看，这是由于独到的偏颇发挥，忽略了大乘正道的完整性。净土宗传到日本，日本是典型的神的国家。净土宗适应它而蜕化为真宗，主张但凭信愿往生，连持名也认为不重要。这与因信得救的耶教，最为相近。然而，我们要知道，菩萨行的宗要，是信愿、慈悲、智慧的总和，完整的协调。

三 入门、登堂、入室

菩萨学行的三要，是不可顾此失彼的。然初学时，不妨从一门（或二门）而来。有的好为哲学、心理学、论理学等学理的探讨，接触到佛法，认识了佛法的正确深奥，因而发心学佛，这是从智慧门入。有的多为社会福利事业，乐于为善，与佛教的人事相接近，赞仰佛法的慈悲，因而发心学佛，这是从慈悲门入。有的崇仰三宝功德的不可思议，或由于佛菩萨的感应，因而发心学佛，这是从信愿门入。初学的从不同方便而来，是由于众生的根性不同。

大概的说：贪行人从慈悲门入，瞋行人从智慧门入，痴行人从信愿门入。

然而，进入佛门，修学佛法，不能永远滞留于这样的阶段。如久学佛法，十年、廿年，老是这样，这会发生不良的后果。如声闻法中，有重信的信行人、重智的法行人，也不过由于根性的偏重不同，决非有信无智，或有智无信的。《大涅槃经》与《大毘婆沙论》，都一致说到：「有信无智，增长愚痴；有智无信，增长邪见。」如但凭信仰而不求甚解，不修智慧，对于所信的三宝、所学的法门，莫名其妙，这不能得学佛的真实利益。这样的修学，在他们的心目中，信佛与鬼神崇拜，并无多大差别，不过是愚痴的信仰——迷信。现代的中国佛教界，也尽多这一流。如有智而无信，危险更大！龙树说：「信戒无基，忆想取一空，是为邪空。」邪见说空，拨无因果，都由于自作聪明，于三宝清净功德不能生净信而来。迷信的过失还小，邪见会令人堕地狱。这可见信与智一定要双修，不能偏失的。又如大乘中有智增上菩萨、悲增上菩萨，也只是增上（著重）而已。如有智无悲、有悲无智，根本不成菩萨行。就是悲智双修，如悲愿的功德力不足，而急急的求智证、求解脱，一定要堕落小乘。如慈悲心切而智慧不足，在菩萨的修学过程中，要成为「败坏菩萨」，退堕凡外。因为离了无所得为方便，菩萨行是不会成就的。所以，初入佛门，虽可从一门而来，但想升阶登堂，学菩萨正行，必须三事齐修。这三者，能互相助成，互相推进，逐渐的引导行人，进入更高的阶段。

等到深入佛法的究竟奥室，三者是无二无别的一味圆满，无所偏，也无所缺少。这或者名为大菩提，或者名为大涅槃，即是究竟成佛。或者以为：佛法不妨一门深入，那里一定要三事齐修？这是误会了！如真能一门深入，必然了解一切功德的相关性、相助相成的完整性。一门深入，只是从一门出发，以此一门为中心而统摄一切，决非舍其他的功德而不修。我们学菩萨行、求成佛果，难道佛与菩萨是有信无智、有智无悲的吗？佛是一切功德圆满的尊称，我们学佛，也应以佛德的崇高圆满为理想而向前修学！

四 发心、修行、证得

真发菩提心，真修菩萨行，对于大乘要道的信愿、慈悲、智慧，即使有些偏重，也必然是具足的。因为离了大乘的信愿，会近于儒者的「仁」、「智」。离了大乘的慈悲，会同于声闻的「信」、「智」。离了大乘的智慧，大体会同于耶教的「信」、「爱」。真能表达佛教的真谛，成为人间的无上法门，唯有大乘菩萨行——信愿、慈悲、智慧的总和，从相助相成而到达圆修圆证。

三事是不可偏缺的，然在修学过程中，有著一定的进修次第；从重此而进向重彼，次第进修到完成的学程。从凡夫的心境而开始修学，一定要知道先后次第。如夸谈圆融，一切一切，只是口头爽快，事实会证明什么也不成就的。菩萨道的历程，经论说得很多，大体可分为二道——般若道，方便道。凡夫初学菩萨行，首先要发菩提心。发菩提心，才进入菩萨的学程，这是重于信愿的。发心以后，进入修行阶段。菩萨行，以利他为主，修集一切福德智慧，决不是但为自己，这是重于慈悲的。等到福智资粮具足，悲慧平等，这才能智证平等法性，那是重在般若（无生法忍）了。上来是菩萨般若道的进修过程——发心，修行，证得。般若的证入空性，在菩萨道的进修中，即是方便道的发心。这是胜义菩提心，信智合一，名为「证净」。此后，菩萨著重于度脱众生、庄严国土，著重于不离智慧的慈悲大行。到圆满时，究竟证得无上菩提——一切智智，也可说是智的证得。这是方便道的进修历程——发心，修行，智证。合此二道，一共有五位。这是菩萨进修的必然程序，值得我们学菩萨行的深切记取！

┌──发菩提愿

般若道─┤ 修慈悲行

└──证空性智.....

：.....（信智平等）

┌──发净胜意乐心.....

方便道─┤ 行严土熟生事

└──证究竟种智果

这二道五位，也可总合为三：初一是发心，中三是修行（从悲行到智行，又从智行到悲行），后一是证果。然完备的说，这是从凡夫而到达佛果的过程，是三德的不断深化、净化，到达圆满。凡夫本是（愚妄的，有漏杂染的）意欲本位的。从凡夫地起信愿，经慈悲而入圣智。圣智也就是圣者的信愿（净胜意乐），这是经悲行的熏修、智行的净化，达到信智合一，为菩萨的信愿。依此菩萨的信愿（清净而还没有纯），再经慈悲广行的熏修、智慧的融冶，圆证得一切智智，也就是究竟的纯净的信愿。这才到达了智慧、慈悲、信愿的究竟圆满。从凡夫地，发心学菩萨行，无限深广，而实以此三为道的宗要。

五 念佛、吃素、诵经

信愿、慈悲、智慧，为菩萨行的宗要。无量法门的种种修习，即等于三要的进修。这是非常深广的，现在且说初学者的初方便。念佛、吃素、诵经，几乎是中国佛教徒的主要行持，而实是菩萨行的初方便之一。

念佛的意义与力用，当然不止一端，然主要在策发信愿。菩萨信愿，是发菩提心，一切智智相应作意。于无上菩提起信愿，并不容易。无上菩提是佛所圆证的，佛是无上菩提——一切智智的实证者。佛有无边相好、无边威力，有一切智慧，无比的慈悲。从修菩萨行以来，有种种不能说尽的自利利他的功德。这样的崇仰佛，念念以佛（因佛说法，因佛、法有僧，即摄尽三宝）为皈敬处，以佛为我们的理想模范。尊仰他的功德，感激他的慈悲；从此策发信愿而学佛，极为有力。大乘经广说念佛，赞叹发菩提心，都是著重于此。念佛，是念佛功德（智德、断德、恩德），念佛相好，念佛实相，念佛的清净世界。扩而充之，如礼佛、赞佛、供养佛、于佛前忏悔、随喜佛的功德、劝请佛说法及住世，这都是广义的念佛法门。《大智度论》说：有菩萨以信（愿）精进入佛法，乐集佛功德。这是大乘中的信增上菩萨，为此别开易行道。然易行道也就是难行道（智、悲）的方便，所以《十住毘婆沙论》说：初学者，修念佛、忏悔、劝请等法，心得清净，信心增长，从此能修智慧、慈悲等深法。《大乘起信论》说「众生初学是法，欲求正信，其心怯弱」，因此教他「专意念佛」，可以「摄护信心」，不致退失。念佛的第一

义，在乎策发信愿，未生的令生，已生的不失、增长。念佛为心念——缘佛的功德而专念不舍，是策发信愿的妙方便。像一般的口头念佛，那是方便的方便了。

吃素，应正名为不食肉，这是中国佛教的传统美德。学佛，本不一定是不食肉的。如锡兰等南方佛教徒，西藏、日本佛教徒，都是肉食的。中国的一分佛教徒，以为吃素是小乘，大乘是不在乎的，这是根本错误！不食肉，为大乘佛教——《楞伽经》、《涅槃经》、《央掘摩罗经》等所特别主张的。不食肉的意义与力用，当然也有种种，但主要为长养慈悲。如说：「食肉断大悲种。」菩萨应利济一切众生、救一切众生苦，而现在竟忍心去杀害他、吞食他，试问慈悲心何在？菩萨行以慈悲为本，所以大乘法中，不食肉为当然的结论。消极的不食肉，积极的放生——救护众生命，实为长养悲心的方便行。

诵经，不求甚解的诵经，蓦直地诵下去，也是修行方便。这虽有别种功用，主要是引生智慧的前方便。智慧的修学（真般若是现证），有闻、思、修三慧，这又开为十正法行：书写，（经典的）供养，流传，听受，转读，教他，习诵，解说，思择，修习。前八行，都是闻慧与闻慧的方便。如从前的私塾，起初熟读熟背，其后才为他讲解，明了义理。不求甚解的诵经，如初学的熟读熟背，也可为进求义解的——闻慧的方便。

中国佛教徒所修的一般法门——念佛、吃素（放生）、诵经，确为菩萨行的初方便。这是初方便，为了增长大乘的信愿、慈悲、智慧而修学。然修学者，每以诵经为功德，反轻视义理的研究，这就失去了慧学方便的作用。素食放生的，尽管吃素放生，于现实人间的种种苦迫，少有能本著慈悲而起来救护。著重了爱护众生，忽略了爱护人类，本末颠倒，实由于不知意义，没有能长养慈悲。比较的说，念佛还多少能培养信心，但一般的流于迷信，少数的急求自了，真能由此而策发起上求佛道、下化众生的菩萨信愿，引出自利利他、为法为人的大愿精进，也就太难得了！念佛、吃素、诵经，是菩萨行的胜方便，但由于不求智慧、慈悲薄弱、偏于信仰，弄得善巧的方便法门都不曾能尽到方便的功用。这真是中国佛教的悲哀，衰落的根源！这是不

成菩萨行（难得入门）的，不能实现佛法大用的。还不够救自己，更说不上救世了。学佛学菩萨行，必须从这些妙方便中，认清目的。我们不是为念佛而念佛、为吃素而吃素、为诵经而诵经，我们是为了策发信愿而念佛、长养慈悲而吃素，为了引生智慧而诵经。这是方法，目的在信愿、慈悲、智慧的进修。所以真心学佛、学修菩萨行的，要从念佛中策发上求佛道、下化众生的大愿精进；从吃素放生中，长养慈悲，去做种种有益人世的福利事业；从诵经中，进一步的研求义理，引发智慧。这样，才尽到了初方便的力用，奠定了菩萨学的初基。这还不过是「千里之行，始于足下」的开步走，无边的深广法门，应从此迈步而向前直进！

卷005

信心及其修学

一 信心的必要

学佛的因缘不一，有从信仰而来，有从慈悲而来，有从智慧而来。然能真实的进入佛门，要推「信心」为唯一要著。在学佛的完整过程（信解行证）中，信也是首先的、第一的。声闻乘中说：「信为能入，戒为能度。」菩萨乘中说：「信为能入，智为能度。」戒与智，不妨有所偏重，而「信为能入」，却是一致而不可或缺的。所以，我们想学佛，想依佛法而得真实利益，就不能不修习信心、充实信心。如不能于三宝生清净信，就与佛法无分，漂流于佛门以外。「我此甚深法，无信云何解？」释尊初成佛时，想到说法的不容易，觉得唯有信心具足，才能领受修学。龙树比喻说：如人入宝山而没有手，就一无所得；见佛闻法而没有信心，到头来也是一无所有。这可见佛法的无边功德，都从信心的根源中来，所以说「信为道源功德母」。信心，是怎样的重要！

释尊在世时，为了要摄化恒水边的一群渔民，所以化现一个人，踏著水，从那边到这边来。渔民们非常惊奇，那人说：我不过信佛所说而已，这有什么希奇！渔民们大大的引发了信心，佛就来摄化他们。在释尊以后五、六

百年，据说：打渔出身的彼得，在海船中遇到大风浪，忽见他的老师耶稣在海上行走；他因耶稣说「你来吧」！就跳下海走去。忽而想到风浪，害怕起来；耶稣责备他「小信」。这个故事，显然为佛教传说的翻版，但同样的表示著信心的力量。

二 正信与迷信

论到信仰，首先应讨论正信与迷信。这虽然不容易弄清楚，但是不能不辨别的。宗教与宗教间，每指责另一宗教为迷信。如西洋来的神教徒，自己可以供马利亚像，可以悬挂耶稣像，可以跪在地上大喊「天上的父」，生了病可以向神祈求；而对于佛教的礼敬佛像，却指为迷信。凡不肯理解对方，而主观的抹煞对方，充其量，也只是「迷不信」而已。迷信与正信，是不能从他们得到结论的。

迷信与正信，可从两方面说。一、约所信的对象说：凡是正信，必须所信的对象有实、有德、有能。如信佛，佛是确实有的，如出现于印度的释迦牟尼。佛又确乎有佛德的，他有大觉的智德、离烦恼的断德、慈悲的恩德。佛是人性净化的究竟圆成，确是值得我们信敬的。佛为我们的导师，因佛的德能，能引我们趋向于出世间善行，达到与佛一致的境地。佛有实、德、能，值得信敬，应该信敬，所以信佛是正信。如创造宇宙的主宰，什么也不能证明他是实有的。说神将饮食赐给人类，当然也并无此用。无体无用，而轻率地信仰，便是迷信。还有，如夜行怕鬼而呼爷唤娘，怕鬼吹口哨，虽然胆力顿壮，大有作用，然这决非父母与口哨确有驱鬼的作用。所以一般宗教，由于他力仰信而引起的自我安慰、自我幻觉，与由于心意的专诚精一而引起的某些特殊经验，虽大有作用，然信以为神或神力，还是迷信。神教徒不要失望！迷信是可以有用（当然有害处）的；迷信不一定坏，比没有信仰好得多。二、约能信的心情说：如经过一番正确的了解，见得真，信得切，这是智信、正信。如盲目的附和，因父母，因朋友，莫名其妙的信仰，便是迷信。

将这两方面综合起来，就有四类差别：一、所信的，确乎有实、有德、有能，但能信者却是糊里糊涂的信仰。如某药确有治某病的功用，病人虽不

知药性，但信医师而服药，这还可以说是正信的。但这并不理想，可能误入歧途（如医师不一定可靠）。所以说：「有信无智，增长愚痴。」二、所信的并无实体、实用，而能信者的信仰，却从经过一番思考而来。这似乎是智信，然由于思考的并不正确，从错见而引起信仰，不能不说是迷信。三、所信的有实、有德、有能，能信的也确曾经思考而来，这是最难得的正信了！四、所信的毫无实际，能信者只是盲目的附和，这是迷信的迷信！我们学佛，应以能所相应的正信为目标；否则，信三宝、信因果、信善恶、信三世，即使没有明确的了解，也不失为正信的佛弟子。

三 顺信与净信

上来所说的信心，是泛通一般的。佛经所说的信，大抵指佛法的正信说。所以西北印的佛教，如一切有部与瑜伽师，专约纯善的信心说。其实，信不但是善净的，所以东南印的大众与分别说系，分别信心为二：一、顺信，同于一般所说的信仰，这是有善的、恶的、无记的。如当前的共产党徒，不能说他没有信仰，但是杂染的、邪恶的。二、佛法所特有的信心，是净善的。

记得梁漱溟说过：西洋文化的特征，是宗教的、信仰的；中国文化的特征，是伦理的、理性的。他却不曾注意，印度文化，尤其是佛教文化，宗教是哲学的，哲学是宗教的。信仰与理性相应，信智合一，是佛法的特征。依佛法说：信，当然是重于情意的；但所信的对象，预想为理智所可能通达的。智，虽然是知的，但不仅是抽象的空洞的知识，而所证知的，有著真实的内容，值得景仰与思慕的。信与智，在佛法中，虽各有独到的德用，学者或有所偏重，但决不是脱节的、矛盾的。换言之，信心是理智的，理智是信心的。这点，可以从「信」的解说中，充分的显发出来。

「信」是什么？以「心净为性」，这是非常难懂的！要从引发信心的因缘与信心所起的成果来说明。「深忍」，是深刻的忍可，即「胜解」。由于深刻的有力的理解，能引发信心，所以说「胜解为信因」。「乐欲」，是要实现目的的希求、愿望。有信心，必有愿欲，所以说「乐欲为信果」。这本来与中山先生的「有思想而后有信仰，有信仰而后有力量」相近。信心，在

这深刻的理解与恳切的欲求中显出；是从理智所引起，而又能策发意欲的。信以心净为体性，这是真挚而纯洁的好感与景慕；这是使内心归于安定澄净的心力，所以说如水清珠的能清浊水一样。信心一起，心地纯净而安定，没有疑惑，于三宝充满了崇仰的真诚。由于见得真、信得切，必然的要求从自己的实践中去实现佛法。这可见佛说净信，从理智中来，与神教的信仰，截然不同。

西洋的神教徒，有信仰而不重理性。在宗教的生活中，是不需要智的。唯物的科学家，有智而没有信。彼此间，造成了思想的对立。有些人，觉得护持传统的神教，对于安定社会，是有益的。然而他们，并不能做到信智合一，而只是六天过著无神的非宗教生活，礼拜日又进入教堂，度著虔信的生活。信仰与理智的生活，勉强地机械地合作，患著内心的人格破裂症。这难怪人情的疯狂、时代的苦难，不断的严重起来！在中国，虽有「知行合一」、「即知即行」（实从佛法中得来）的思想，以为知而不行决非真知，不知道如为了抽象的知识、生活的工具，而不是把它成为自己的，这是不见得能行的。必须从知而起信愿，这才能保证必行。换言之，没有信智合一，决不能知行合一。佛教的信智相感的正信，才是今日人类急需的一味阿伽陀药！

四 信忍、信求与证信

信心，不但是在先的，也是在后的；在学佛的历程中，信心贯彻于一切。约从浅到深的次第，（般若道）可析为三阶段：一、「信可」，或称「信忍」。这是对于佛法，从深刻的理解而起的净信。到此，信心成就；纯净的信心，与明达的胜解相应，这是信解位。二、「信求」。这是本著信可的真信，而发为精进的修学。在从确立信解而进求的过程中，愈接近目标，信心愈是不断的增胜。这是解行位。三、「证信」，或称「证净」。这是经实践而到达证实。过去的净信，或从听闻（教量）而来，或从推理（比量）而来。到这时，才能「悟不由他」、「不依文字」，现量的通达，这是证位。在大乘中，是初地的「净胜意乐」；在声闻，是初果的得「四证净」或「四不坏信」。一向仰信的佛、法、僧、戒，这才得著没有丝毫疑惑的彻底的自信。

约一念净信说，并不太难，难在净信的成就。声闻到忍位，菩萨到初住，这才净信成就了。以前，如声闻的顶位也有「小量信」，但容易退失。如菩萨初住以前的十信位，「犹如轻毛，随风东西」。这虽是净信，但是不坚定的，没有完成到不退阶段的。我们修学信心，是要策发净信，而且要修学到成就不退。如学者不能于三宝、四谛得胜解，也就不能得佛法的净信。虽然三宝与四谛是真实的、有德有能的，初学者能「仰信」、「顺信」，也不失为佛教的正信，为学佛的要门。然严格的说，没有经过「胜解」，还不能表显正信的特色！

五 正常道与方便道

从发起正信而修学成就，是正信的最初修学，这又有两类的进修法：一、正常道的修习信心：正信（正信必有正愿），声闻法中是「出离心」，大乘法中是「菩提心」。修学大乘信心的一般方法，如《大乘起信论》说的信佛、信法、信僧，又修布施、持戒、忍辱、精进、止观去助成。这可见，自利利他的大乘信愿，要从事行与理行的修习中来完成。换言之，信心并非孤立的，而是与种种功德相应的，依种种功德的进修而助成的。然经论所说的菩提心，般若道中有三阶：初是愿菩提心，其次是行菩提心，后是证（智）菩提心。前二者，也名世俗菩提心；后一也名胜义菩提心。如说菩提心是离言绝相的，是约胜义菩提心说。如说菩提心为慈悲所成就，那是约行菩提心说。初学大乘信愿，是约愿菩提心说，是上求佛道、下化众生的信愿。初学者，对于佛（菩萨）的无边功德，一切众生的无边苦迫，佛法济世的真实利益，发菩提心的种种功德，应该多多听闻、多多思惟。这对于大乘信愿的策发，最为有力。如大乘的信愿勃发，应受菩萨戒，这就是愿菩提心，为法身种子。菩提心，是菩萨的唯一根本大戒。受戒就是立愿；依戒修学，就能渐次进修，达到大乘正信的成就。

二、方便道的修习信心：这是信增上菩萨的修学法。由于「众生初学是法（大乘），欲求正信，其心怯弱」，所以特重仰信，依佛力的加被而修习。龙树说：这是以信（愿）精进为门而入佛法的，也就是乐集佛功德而往生净土的易行道。说得最圆满的，要算〈普贤行愿品〉的十大行愿。这因为佛是

无上菩提的圆满实证者，所以将信愿集中于佛宝而修。十大行愿中，(一)、礼敬诸佛，(二)、称叹如来：是佛弟子见佛所应行的礼仪。(三)、广修供养：是见佛修福的正行。(六)、请转法轮，(七)、请佛住世：从梵王请佛说法，与阿难不请佛住世而来。这都本于释迦佛的常法，而引申于一切佛。(四)、忏悔业障：如《决定毘尼经》的称念佛名的忏法。大乘通于在家、出家，所以不用僧伽的作法忏，专重于佛前的忏悔。(五)、随喜功德，(十)、普皆回向：这是大乘法所特别重视的。(八)、随顺佛学：即依佛的因行果行而随顺修学。(九)、恒顺众生：是增长悲心。

这十大行愿，有三大特点：(一)、佛佛平等，所以从一佛（毘卢遮那）而通一切佛，尽虚空，遍法界，而不是局限于一时一地一佛的。(二)、重于观念，不但忏悔、随喜、回向，由于心念而修；就是礼佛、供养、赞佛等，也唯由心念。如说：「深心信解，如对目前」；「起深信解，现前知见」。这是心中「念佛」的易行道，成就即是念佛三昧。(三)、这是专依佛陀果德（摄法、僧功德）而起仰信的，一切依佛德而引发。如随顺众生的悲心，因为：「若能随顺众生，即能随顺供养诸佛。若于众生尊重承事，则为尊重承事如来。若令众生生欢喜者，则令一切如来欢喜。何以故？诸佛如来以大悲心而为体故」。这与上帝爱世人，所以我也要爱人的理论相近，这是偏重于仰信的缘故。

信增上菩萨，信愿集中于佛，念念不忘佛，能随愿往生极乐世界。但由信愿观念，所以是易行道。然心心念于如来功德，念念常随佛学，念念恒顺众生，如信愿增长，也自然能引发为法为人的悲行、智行。龙树说修易行道的，能「福力转增，心调柔软。……信诸佛菩萨无量甚深清净第一功德已，愍伤诸众生」，修行六波罗蜜。所以，这虽是易行道，是信增上菩萨学法，而印度的大乘行者，都日夜六时的在礼佛时修此忏悔、随喜、劝请、回向。不过智增悲增的菩萨，重心在悲行与智行而已。

卷006

菩提心的修习次第

一 菩提心是大乘法种

学佛法，以大乘法为最究竟，而发菩提心，则为大乘学者先修的课题。特别是在中国，一向弘扬大乘教，重视发菩提心。如早晚在佛前作三皈依，称念「体解大道，发无上心」，即是希望大家，应时刻不离的，提起大乘的根本意念——发菩提心，自利利人。所以学佛同道见面时，每以发菩提心相勉，可见在大乘佛教的领域里，菩提心是怎样的被尊重！

菩提心是大乘佛法的核心，可以说：没有菩提心，即没有大乘法。尽管修禅、修慧、修密、作慈善事业、了生脱死，若不能与菩提心相应，那一切功果，不落小乘，便同凡夫外道。因此，如想成佛度众生，就必须发菩提心。发了菩提心，便等于种下种子；经一番时日，遇适当机缘，自然可以抽芽开花，结丰饶的果实。不但直入大乘是如此，就是回小向大，也还是发菩提心的功德。如《法华经》说：舍利弗等声闻弟子，起始只打算修学小乘法，但后来都能回小向大。关于此中原因，经里用巧妙的譬喻说：有一个穷人，在富有的朋友家中，当他饮得熏醉的时候，友人将一颗无价宝珠暗藏在他褴褛的上衣里。其后，他仍然过著潦倒的生活，友人告诉他说：你身上原有无价之宝，为何弄得这般穷苦！一经指出，这位穷汉就变成了富翁。这无价宝珠，就譬如菩提心。舍利弗他们，过去生中已发过菩提心，只因烦恼迷惑，历多生多劫的轮回生死，而把自身的大宝遗忘，反而希求声闻小法。但一经佛陀点出，即能不失本心，立刻转入大教。又经里说：发过菩提心的众生，即使时久遗忘而误入歧途，造作种种罪业，堕恶道中，也会比其他受罪者好得多。第一、他所感受的痛楚，较为轻微；第二、他的受报时间较短，易于出离苦道。菩提心，确如金刚宝石一般，完整者固然昂贵，即零星碎屑，也同样值钱。所以学佛者，只怕不发菩提心；不发菩提心，一切大乘功德，便都无从生起。

学佛者往往以为烧香、礼佛、诵经、供养，或修定、修般若等，便是行大乘法、修菩萨行了。不知就是禅定、般若，也还是共世间、通小乘之法呢

！这如世间外道，也能修得四禅八定；而小乘行人，则依定修发般若以了生死。禅定为五乘共法，般若为三乘共学。单修禅定或般若，仅可获致生天或了生死，而不能成佛；若欲成佛，必发菩提心。有菩提心作根本，修禅即成大乘禅，修慧即成大乘慧，一切皆是佛道资粮。总之，菩提心就是大乘法种，那一天撒下了这种子——发菩提心，那一天即名菩萨（当然还不是大菩萨）。否则，虽修行千生万劫，来往此界他方，也不是菩萨，不是大乘法器。

二 菩提心的类别

说到菩提心，依大乘圣典的说明，有浅有深。据修学者的行证程序，大体可分为：

愿菩提心┐

├──世俗菩提心

行菩提心┘

胜义菩提心

发菩提心，首先对于成佛度众生，要有信心，要有大愿。由于见到世间的恶劣，见到众生的苦恼，而深信有究竟圆满的佛果可证；也唯有修证成佛，才能净化世间，拯救一切众生。于是发广大愿，愿尽未来际，上求佛道，下化众生。由此信愿而发心，称愿菩提心，或信愿菩提心。有了信愿，还要能够实行，所以其次便是行菩提心，这主要是指受持菩萨戒法，菩萨戒一名菩萨学处，包括了一切自利利他大行，菩萨即以此无边戒行，实行菩萨道。此愿、行二种菩提心，还是有漏心行，不出世间，故统名世俗菩提心。由此而更进一层的，名胜义菩提心，是大乘行者悟入无生法忍，证到真如实相。这真实智境，没有时空相，没有青黄赤白相，没有心识相，经中常说为不生不灭、非有非无、非此非彼、不可说、不可念等。世俗菩提心著重悲愿，胜义菩提心，能不离悲愿而得智慧的现证。也可以说：愿菩提心重于起信发愿，行菩提心重于从事利他，胜义菩提心重于般若证理。这样，菩提心统摄著信愿、大悲、般若，确乎摄持了大乘法的心要。

三 菩提心之本在悲

发菩提心，本是对于上成佛道、下化众生的大事，立下大信心、大志愿，所以以信愿为主体，以大悲及般若为助成。然这样的大信心、大志愿，主要从悲心中来，所以经上说：「大悲为根本」；「大悲为上首」；「菩萨但从大悲生，不从余善生」。菩提心的根本是悲心，而悲心的大用为拔苦。所以大乘菩萨道，也可说以救拔众生的苦难为特色。

众生的苦难，多至无量无边，而究其实，皆由自身所招感。譬如这个世界，国与国间，原可本著国际道义互相扶济、互相尊重，从融洽互惠中求共存，大可不必打仗，使整个人类作著无谓的牺牲。可是事实不然，大家非弄到焦头烂额不可，这不是自找烦恼是什么！大局面如此，小局面如家庭之间、朋友之间，甚而个人身心之间，也无不如此。由这一观点去考察，便可以得到一个结论，就是世间内莫不是苦。这就目前的事实说，那些贫穷的、没有办法的人，固然痛苦，就是许多富有的、很有办法的人，也一样苦痛无边。再扩大来说，人间是不彻底的，天上也不彻底，地狱、饿鬼、畜生，更不必谈。所以菩萨利生而著重救苦——悲心为怀。相传有常啼菩萨、常悲菩萨，即因见到众生大苦，而常为一切众生而悲伤。这表示菩萨的悲悯心重，也揭示了大乘法门的根本。

慈悲——与乐和拔苦，对这苦痛重重的世间而言，显然的，拔苦更为它所急需。如一块荒芜的园地，必先将那不良的荆棘杂草除去，然后播下好种，才有用处。众生的烦恼病太多，若不设法去其病根（也是苦因），一切快乐的施予，都不会受用。就像一个少年，习气不好，专交坏朋友，每天闲荡胡闹，搞到倾家荡产，衣食无著，为非作恶。你若想救他，单给他金钱资具，使他图得一时的舒适，是不够彻底的，甚至可能弄得更糟。因为根本问题还没有解决——他的性格、习惯，还未改正过来；也就是说，他的苦根还没有断除，这么给他好处，于他不会有什么实利。整个世界也都如此，若不除去种种的罪恶、苦痛，则人间虽有福乐，也是暂时的，不究竟的。所以佛教重视苦，重视救苦，好像是悲观、消极，其实佛教正因认识而把握了这个问题，才提供了彻底净化世间、满足众生真正安乐的办法。

四 菩提心修习的前提

谈到修习菩提心，必须由浅而入深。从释迦佛陀所开示的，大菩萨们常用一种方法（一种程序），来完成他们的菩提心。这修学程序，共有七个阶段，即：知母，念恩，求报恩；慈心，悲心，增上意乐；菩提心。在这以前，还要先具两种观念，平等想和悦意相。

一、作平等想：对一切众生，应该存平等无差别想。这不但从「皆有佛性」的观点说，即在当前所见到的男女老幼，各色各样的人物，贤愚良莠，以及怨亲等等，原都彼此彼此，没有什么两样。现在之所以差别，只是一时的因缘不同而已。若放眼从累生历劫去看，那么一切众生，谁不曾做过我的父母、兄弟、姊妹、戚友？谁不曾做过我的仇敌冤家？若说有恩，个个于我有恩；若说有怨，个个于我有怨，还有什么恩怨亲疏可分别？再就智愚良莠来说，人人有聪明的时候，也有愚痴的时候；聪明的可能变愚痴，愚痴也可能转聪明。最坏的人，也曾作过许多好事，而且不会永远坏；好人，也曾做过许多恶事，将来也不一定好。如此反复思索，所谓怨亲、贤愚、良莠，这许多差别概念，自然就会渐淡，以至完全泯灭。不过这绝不是混沌，不是不知好坏，而是要将我们无始以来偏私的差别见，易以一视同仁的平等观念罢了。从前有一位比丘，见某外道颠三倒四的，加以讥笑。但佛警告这比丘说：你且别笑他，你尚未修到不退转，外道性还存在，将来也许跟他一样呢！这所以佛教要「不轻未学」、「不轻毁犯」。初学的人，可以由浅入深，渐成大器；即犯过者，也可能改好，甚至改得比寻常更好，当然也不可轻。从这意义说，个个贤愚一样，人人怨亲平等，不必骄傲，不必自卑，也不必为目前一点恩怨而生爱著或憎恶。如此保持著平衡安静的心境，依佛教的术语说，是「舍心」。

舍心一旦修成，偏私的怨亲意识便不复存在，对任何人都不会爱得发痴、发狂，也不会恨到切骨。一般说来，爱似乎并不坏，然从佛法去理解，则未必尽然。因为一般所谓爱，即使能多少有益于人，也是偏狭的、自私的，对广大众生而言，它不但无益，而且可能有害。大家知道，有爱必有恨，爱与恨似为极端相反的两种心理，其实只是人类同一染著烦恼的二面性。所以由爱生恨，由爱引致人间的大悲剧，是极寻常的现象。佛教所说的平等大悲，

则是先去染爱，而对一切众生，普遍的予以同情、救济。至于偏私的爱，是人类本来就有的普遍习性，用不著修学，现现成成，人人都会，如家庭之爱、男女之爱，那个没有？严格的说，就因人人都有所爱，所以世间一切最残酷的仇杀斗争，才不断的发生。若人人放弃其所偏爱，等视一切众生，那么人类的苦难，相信可以逐渐的没有了。

二、成悦意相：修习菩提心，最基本的先决条件，是打破我们根深蒂固的差别观念，让自己与众生一体同观，没有瞋恨，没有爱念，可又不能是漠不相关。换句话说，不但应于一切众生作无分别想，而且还要对一切众生发生深刻而良好的印象、和谐而亲切的感情。但这不是私爱，是不带染著的欣悦心境，佛法称为「喜心」。若仅有舍心——平等观念，还是不能成就大悲而激发菩提心。这比方大街上有成千成万的男男女女、老老少少、穷的富的、美的丑的，而当我们走过时，不加注意，总是一律平等，没有什么好恶之感的。这当然可算是平等的无分别心，但这种无所谓的平等心，对于大悲的修学，并不能发生有效作用。因为这完全是漠视一切，不关切众生。所以修习菩提心，既须等视一切众生，养成一视同仁的心境；又要能够关切一切众生，心中养成一团和气、一片生机。在平等的观念上，养成一种相关切、彼此和谐的情愫，对大乘悲心、菩提心的成就，是极端重要的！

五 修习菩提心的所依——知母、念恩、求报恩

以下，说到知母等七重次第：

对于一切众生，从深切关怀而不失平等的心境中，引生一种意念，这意念就是知道一切众生都曾经是自己的母亲。在生死轮回中，一切众生都曾做过我们的亲密眷属，那是无可置疑的。佛经上说，每个人从无始来所喝过的母乳，比四大海水还要多呢！本来，父母对我们都有大恩，父母在儿女的心目中，应有同等的地位。但这里特重「知母」、「念母恩」。因以一般世情说，母恩似乎更重，如十月怀胎、三年乳哺，大部分的养育责任都落在母亲身上，所以母子之情最深。儿女若见母亲受苦，应感到切肤之痛。若不顾母亲的死活，那就算是忤逆不孝，世间的法律与舆情，也不会容许。佛教视一

切众生为父母，即是把一般关切父母的心，扩大到一切众生。

不但佛教如此，即中国儒、墨二家，及西洋耶教等，也都以此为一切道德行为的根源。如儒家的德行，主要的是孝，故以孝为首善，以不孝为极恶。而德行的心理，主要是仁，仁的初意也就是爱敬父母，而后扩大起来。所以说：「孝悌也者，其为仁之本欤。」儒家说仁，必从孝顺父母做起，若不能尽孝，似乎就没有仁可说。印度婆罗门和西洋耶教，他们不从如何孝父母出发，但却以天或上帝为一切之父。世间万物皆为上帝所造，上帝是人类最早的祖宗，所以每个人应当爱上帝、信奉上帝，这跟儿女与父母的关系一样。不但爱父母——神，体贴神的意思去爱世人，也等于爱兄弟姊妹。但人与神（上帝）成立于渺茫的神话，还不如中国儒家直约亲子的恩情来说，比较切实。不过儒家著重现生，忽略过去与未来，因此一般儒者都偏重家庭的仁孝，气魄不够大。佛教的德行，也基于亲子的关系，但通论到三世轮回，视一切众生为父母，所以悲悯心是著实而广大的，不同神教的渺茫，也不同儒家的狭隘。

有人说：佛教把一切众生都看作是父是母，平等慈悲，是不近人情的事，这可说是代表了中国儒家的传统观念。孔孟所表扬的仁，是先孝父母、先爱家属亲友，然后乃可扩及他人。如孝爱父母、爱敬兄弟的心，和一般人一样，便被斥为次序颠倒、轻重不分，甚至被斥为违反人性。但这与其他宗教——佛教、耶教，以及墨子，是不大同的。墨子提倡涵容广普的兼爱，就被孟子骂为禽兽。孔孟的学说本来很好，只是范围太狭，永远离不了家庭的小圈圈。墨家兼爱一切人，佛教悲悯一切众生，其道德内容，显然与家庭本位的儒家不同。其实，道德心的随机缘而显发，不一定有次第的。如孟子说：「恻隐之心，人皆有之。」人人有不忍心、恻隐心，随机缘而引发，并无次第。孟子又曾说过，当路见不相识的小孩掉下井去，他的第一念心，应该是考虑怎样救起小孩，而不是考虑那是不是自己的小孩。又如见牛而心生不忍，而忘了羊也是一样的苦痛。所以仁爱的德性，是不应该拘泥于先此后彼的，可是儒者每不能融通。

再就现实世间的情况来说，有的在家庭里不一定孝悌，但对朋友却非常真诚笃爱，热心帮忙，甚而可以为朋友出生入死。这爱人之心，不能说它不合理（义）；既属于道德心行，照儒家的传统说法，就应该先及家庭（亲），然后朋友（疏），但事实恰好相反，我们不能因其违反亲疏次序而否定其伦理价值。以佛法说，人类的最一般的德性——慈悲心，也即是孔家以仁为体的良知，是人人所有，而且是广大圆满的。不过有些人，只能在家庭中或某一阶层中发挥出来，以外就隐而不显。这问题在：一、理智不够，局限而没有得到扩充。二、因为每一众生，无始以来因缘复杂；有因过去恩爱关系结为母子，有因过去仇恨关系结为母子。在现世，以个性、习欲关系，或与父母同而相亲，或与父母异而疏远。所以有些人，能够尽孝，爱他的父母，但对一般人，就不怎么有同情心。有的人就不同，他在家庭里对父母兄弟，也许不怎么孝悌，而对一般朋友或陌路人，却极热心，绝不因他未曾热爱家庭，便老不能爱其他的人。慈悲或仁爱的本质，原是平等而无偏颇的，它之所以未能一视同仁，即因有障碍差别，如灯光原可远近都照，而若遮以障物，虽近也照不到，若去障物，虽远也能照。因此，世间有的孝父母而不爱外人，有不爱父母兄弟（近）而爱朋友（远）。总之，凡于人而能悲爱的，我们都应该称叹的，当然最好是平等普爱。若定要先亲亲而后仁民，不但不合世情，反而是障人为善了！

父母抚爱儿女，儿女应当尽孝——念恩而求报恩，这是世间伦理观念的要素。佛教从时空的无限中，体认得一切众生平等义，以一切众生为己母，即是此一伦理观念的扩大、圆满。故孝父母和悲爱一切众生，实质并无差别。不过以一般凡夫心境，对那无量数的父母（也即一切众生），所加诸我们的慈恩，已无从记忆，即使有所知也不真切。因此实践的唯一办法，无论是念恩或求报恩，可从当前的父母、亲属做起，然后由亲而疏；更由一般无恩无怨而到怨仇。由近而远，由亲而怨，逐步推广，养成确认一切众生为母而念一切众生恩、求报一切众生恩的观念。这近于儒者的「推」法，但这不是说道德的本身有此固定范围，或不可越逾的先此后彼。这是观念上的熏修次第，在实践上，总是随机缘而引发，所以佛法平等普济的德行，不能视为不近

人情，而非要从狭小的家庭中做起不可。

从知母到念恩，求报恩，乃是势所必然的。既透过无限的时空，觉察到一切众生皆是自己的母亲，皆于自己有大恩德，那么有恩就该报，尤其当他们苦痛的时候。虽然平等普济的慈悲，对一切人都一样，但教缚地凡夫去修，从母爱去推知引发，最为有力。因为母亲是最爱儿女的，她一生为儿女所受的苦，真不知有几多！她给儿女吃奶，照顾儿女的冷暖，甚至到了三、四十岁，还把他（她）们当作小孩看待。遇到儿女不听话，虽受气恼，而爱护之心，仍然无微不至。现生母亲这样爱儿女，当知过去无量生中的母亲，也曾这样的爱过我们，所以我们对一切众生应该不忘其恩，并且尽心报答。由此可知，佛教勉人发菩提心，是从最明显的孝道出发，以思念母恩作出发点，与儒家的伦理观念，最为吻合！

六 菩提心的正修——慈、悲、增上意乐

修习菩提心，经过知母、念恩、求报恩这一些意向，进一步就要修慈、修悲。慈悲跟发菩提心，最有密切关系。经里告诉我们，菩提心不由禅定中来，也不由智慧中来，而是从大悲心来。慈悲，通常作为一个名词而实不同，依修学者的心理过程，分别来说明：一、慈心：慈是与乐，即以世出世间的种种善利，利益一切众生，使一切众生同得快乐、幸福。依佛法说，修习慈心，功德最大，慈心成就，可以远离灾难，即有刀兵，也可逢凶化吉。从前，提婆达多曾与阿阇世王合谋害佛，他们待佛托钵行化之时，故意放出醉象，欲令触杀，那晓得这头充满杀机的狂象，一见佛陀竟驯服得什么似的，当下就跪在佛陀的脚边，任佛抚摩。释尊的慈心功德究竟圆满，故能降服狂象，而不为其损一毫毛。中国有句老话「仁者无敌」，也即此义。二、悲心：悲是拔苦，即减轻或根除众生的痛苦。要报众生的恩德，愿使一切众生得乐，所以修习慈心。但又觉得，如众生的苦痛根源不除，不能达成「与乐」的目的，所以由此而引发悲心。悲心是拔苦，而究竟的拔苦，便是令一切众生同入无余涅槃而灭度之，这才能真实拔济苦难。至于慈悲心行的修习，也是次序推展。父母兄弟等，有亲密关系的，称为亲。一般泛泛无关系者，称为中。有仇恨的冤家，名为怨。由亲而中，由中而怨，修成于一切众生而起

的慈悲心；无边广大，所以名为「悲无量」、「大悲」等。如但缘一分众生而起慈悲心，便不合佛法，近于世间有阶级性的仁爱，同时包含著残酷的种子了。

在修习菩提心的过程中，悲心虽是极高妙，非常难得了，但还须再进一步，强化悲心，要求发动种种实际行为，救众生出苦，这便是增上意乐。增上意乐，是以悲心为本的，一种强有力的行愿，以现代通俗的说法，即是「狂热的心」，对度生事业的热心。热心到了最高度，便可以不问艰难，不问时间有多久、空间有多大、众生有几多，而不惜牺牲自己的一切，尽心致力救众生。菩萨不入地狱，救不了地狱众生；菩萨要成佛，也总是到苦难的人间来。佛菩萨具备了这强有力的愿行——增上意乐，所以成其为佛菩萨。小乘圣者，原也有慈悲心肠，只因太薄弱，缺少强有力的意志，故不能成其度生事行，而仅乎「逮得己利」而已。经里譬喻说：有一人家生了一个可爱的小孩，大家都非常疼他。有一天，这孩子不慎跌落粪坑，妈妈和姊姊们，急得几乎发疯，心里尽是「要救他，要救他」，而谁也没有跳下去。还是他的父亲跑来，一下纵身粪坑，也不问粪坑有多么深、多么臭，只管救捞小孩。这就是说，单凭悲心，没有增上意乐，仍旧是不够的。因为悲心只是一种悲天悯人的情怀，而不是一种不顾一切的、强猛有力的意志。所以声闻者虽然同情众生的苦恼，想使众生离苦得乐，而众生总是救不了，总是离不了苦、得不到乐。这一定要像菩萨那样，不但有慈悲心肠，而且具足增上意乐，故能激发种种实际行动，予众生以实利。

七 菩提心的成就

从悲心而进入增上意乐心，已另有一番心境，到了这一阶段，修学者的心境，见到众生受苦，便好像自己也在其中，非旁观者。真可说以众生的苦痛为苦痛，以众生的安乐为安乐。经过深切的觉察，世间一切学问、一切宗教、一切办法，都不能彻底解决众生的痛苦，唯有佛与佛法，才能救苦，才是救苦的良药。所以唯有修菩萨行，证菩提果，才能使众生从无边的苦恼中获得解脱。如此，为了救度众生而发心成佛，以度生大行作为成佛资粮，把自己的悲心愿行和众生的痛苦打成一片，发心学菩萨行，求成佛果。这种大

信愿的坚固成就，便是菩提心的成就。

八 菩提心的次第进修

以上，是修发菩提心的七重因果次第。这是莲华戒菩萨等，据阿毘达磨等说而安立的修学次第。依七重因果修学次第而完成，即是愿菩提心的成就。发菩提心，最重要的在此。发菩提心，具足大乘信愿，就要进修菩萨行。如《华严经》中的善财童子，他是具有深切的大乘信愿，发心成佛度众生的，所以在参访大乘道的过程中，总是说：我已发菩提心，不知道应怎样的修菩萨行。发心以后，实修利他为本的菩萨行，不出菩萨戒。菩萨戒中，虽也以杀、盗、淫等为重罪，但这是通一切律仪的，单在这方面，不能显出大乘的特质，也显不出菩萨的不共精神。菩萨有三聚戒——摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，主要以六度四摄为体，如《瑜伽戒本》即以六度四摄分类。菩萨以不退菩提心为根本戒，不离菩提心而远离众恶，利益众生，成熟佛法，即是行菩提心的修习。《大乘起信论》依布施、持戒、忍辱、精进、止观而修成菩提心——似乎是行菩提心。修菩提心，广积福德智慧的资粮，进而悟无生法忍，体证一切诸法不生不灭，即称为胜义菩提心。胜义菩提心，是不离信愿慈悲的智证。能一念心相应，发此胜义菩提心时，即是分证即佛，于百世界现成佛道，所以这可以说发心成佛——由发菩提心而名成佛。从初发信愿，而修行、而悟证，就是悟证以后，还是菩提心的修习。菩提心有如宝珠，越磨越明净，多一分工夫，多一分成就，断障越多，菩提心宝越明净。依《华严经》说：十地菩萨的分证次第，即是菩提心宝一分一分的明净，一分一分的圆满。究竟圆满，便是圆证阿耨多罗三藐三菩提——究竟成佛了。（常觉记）

卷007

慈悲为佛法宗本

一 佛法以慈悲为本

「慈悲为本」，这句话是圆正的，是大乘佛教的心髓，表达了佛教的真实内容。作为大乘佛教的信徒们，对此应给予严密的思惟，切实的把握！从菩萨的修行来说，经上一再说到：「大悲为上首」、「大悲为根本」。从修学完成的佛果来说，经中说：「诸佛如来，以大悲心而为体故。」论上说：「佛心者，大慈悲是。」经论一致的开示，大乘行果的心髓，不是别的，就是慈悲。离了慈悲，就没有菩萨，也没有佛。也可说：如没有慈悲，就没有佛法，佛法从慈悲而发挥出来。

这样的大乘宗旨，专为「己利」著想的声闻行者，也许不能同意。其实声闻行者共同承认的三藏，释迦佛也确实是这样的。以释尊的现生行迹来说：他最初发生修道的动机，是由于他的观耕而引起。释尊生长王宫，难得出去观察农夫的耕种。他见到烈日下辛苦工作的农夫，饥渴疲乏而还得不到休息；见到耕牛的被役使、被鞭策，被轭压伤皮肉而流下血来；见到田土翻过来时，种种的小虫，被鸟雀所啄食；见到牛血滴下土壤，不久就生出蛆虫，而成为鸟类的食品。众生的自相残害，农工的艰苦，刻划出世间的残酷面目。释尊内心的深切悲痛，引发了求道与解脱世间的思虑。这那里是专为自己著想！其后，释尊又出去游观，见到老病死亡。从一人而了解得这是人类同有的痛苦经历，自己也不能不如此。从他人而理解到自己，从自己而推论到他人。这种人类——一切众生生命历程中的悲痛过程，如专从自己著想，即成为声闻的厌离（苦）心。如不但为自己，更为一切众生著想，即成为菩萨的悲愍心。释尊是并不专为自己著想的，所以一旦在菩提树下彻悟了人生的真实，即踏遍恒河两岸，到处去转法轮、击法鼓、吹法螺，以微妙的法音，来呼召觉悟在痛苦中的众生。从传记去看，释尊的一生，不外乎大慈大悲的生活，无非表现了慈悲为本的佛心。如进一步而推求释尊的往昔修行，在传说的本生谈中，菩萨是怎样的舍己为人！是怎样的慈愍众生！声闻学者，也不能不说：菩萨以慈心而修波罗蜜多，圆满时成就佛果。所以大乘的行果——菩萨与佛，是彻始彻终的慈悲心行。如离去了慈悲，那里还配称为大乘呢！

大乘经中说：菩萨与声闻，虽同样的称为佛子，而菩萨如长者的大夫人子，声闻如婢子。这是说：菩萨是佛的嫡子，继承了佛陀的高贵而纯正的血

统。声闻呢？他虽也依佛口生、从法化生，而不免羼入了卑贱的血统。这种卑贱的传统，不是别的，是释尊适应印度当时的——隐遁与苦行的独善心行。声闻是佛法，有深智的一分，但不能代表圆正的佛法，因为他含著违反佛陀精神的一分，即没有大慈悲，所以《华严经》中比喻二乘为从佛背而生。因此，偏从声闻法说，专以声闻的心行为佛法，那是不能说佛法以慈悲为本的。然依代表佛陀真精神的大乘来说，慈悲为本，是最恰当的抉发了佛教的本质、佛陀的心髓。

二 慈悲的根源

慈悲是佛法的根本，也可说与中国文化的仁爱、基督文化的博爱相同的。不过佛法能直探慈悲的底里，不再受创造神的迷妄、一般人的狭隘所拘蔽，而完满地、深彻地体现出来。依佛法说，慈悲是契当事理所流露的，从共同意识而泛起的同情。这可从两方面说：

从缘起相的相关性说：世间的一切——物质、心识、生命，都不是独立的，是相依相成的缘起法。在依托种种因缘和合而成为现实的存在中，表现为个体的、独立的活动，这犹如结成的网结一样，实在是关系的存在。关系的存在，看来虽营为个体与独立的活动，其实受著关系的决定，离了关系是不能存在的。世间的一切，本来如此；众生、人类，也同样的如此。所以从这样的缘起事实，而成为人生观，即是无我的人生观、互助的人生观、知恩报恩的人生观，也就是慈悲为本的人生观。单依现生来说，人是不能离社会而生存的。除了家庭的共同关系不说，衣食住药，都由农工的生产原料、加工制造，由商贾的转运供给；知识与技能的学习，学问与事业的成功，都靠著师友的助成。社会秩序的维持，公共事业的推行，安内攘外，一切都靠著政府的政治与军事。如没有这些因缘的和合，我们一天、一刻也难以安乐的生存。扩大来看另一国家、另一民族，到这个时代，更证明了思想与经济的息息相关。甚至非人类的众生，对于我们的生存利乐，也有著直接或间接的关系。人与人间，众生间，是这样的密切相关，自然会生起或多或少的同情。同情，依于共同意识，即觉得彼此间有一种关系、有一种共同；由此而有亲爱的关切，生起与乐或拔苦的慈悲心行。这是现实人间所易于了解的。如从

生死的三世流转来说，一切众生，从无始以来，都与自己有著非常密切的关系，过著共同而密切的生活，都是我的父母、我的兄弟姊妹、我的夫妇儿女。一切众生，对我都有恩德——「父母恩」、「众生恩」、「国家（王）恩」、「三宝恩」。所以从菩萨的心境看来，一切众生，都「如父如母，如兄如弟，如姊如妹，和乐相向」。在佛的心境中，「等视众生如罗睺罗（佛之子）」。这种共同意识，不是狭隘的家庭、国族、人类，更不是同一职业、同一阶层、同一区域、同一学校、同一理想、同一宗教或同一敌人。而是从自他的展转关系，而达到一切众生的共同意识，因而发生利乐一切众生（慈）、救济一切众生（悲）的报恩心行。慈悲（仁、爱），为道德的根源，为道德的最高准绳，似乎神秘，而实是人心的映现缘起法则而流露的——关切的同情。

再从缘起性的平等性来说：缘起法是重重关系，无限的差别。这些差别的现象，都不是独立的、实体的存在。所以从缘起法而深入到底里，即通达一切法的无自性，而体现平等一如的法性。这一味平等的法性，不是神，不是属此属彼，是一一缘起法的本性。从这法性一如去了达缘起法时，不再单是相依相成的关切，而是进一步的无二无别的平等。大乘法说：众生与佛平等，一切众生都有成佛的可能性，这都从这法性平等的现观中得来。在这平等一如的心境中，当然发生「同体大悲」。有众生在苦迫中，有众生迷妄而还没有成佛，这等于自己的苦迫、自身的功德不圆满。大乘法中，慈悲利济众生的心行，尽未来际而不已，即由于此。一切众生，特别是人类，不但由于缘起相的相依共存而引发共同意识的仁慈，而且每每是无意识地，直觉得对于众生、对于人类的苦乐共同感。无论对自，无论对他，都有倾向于平等、倾向于和同，有著同一根源的直感与渴仰。这不是神在呼召我们，而是缘起法性的敞露于我们之前。我们虽不能体现它，但并不远离它。由于种种颠倒、种种拘蔽、种种局限，而完全莫名其妙，但一种歪曲过的、透过自己意识妄想而再现的直觉，依旧透露出来。这是（歪曲了的）神教的根源，道德意识、慈悲精神的根源。慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契当于事理真相的自然的流露。

三 慈悲与仁爱的比较

慈悲，不但是佛法的根本，也是中国文化与基督文化的重心。其中的异而又同、同而又异，应分别的解说。

佛法从缘起法的依存关系，确立慈悲为他的道德。缘起法，经中比喻为「犹如束芦，互相依住」。这如三根鎗的搭成鎗架一样，彼此相依，都站立而不倒。不论除去那一根，其他的也立刻会跌倒，这是相依相成的最明显的例子。缘起的世间，就是如此。为他等于为己，要自利非著重利他不可。自他苦乐的共同，实为启发慈悲心的有力根源。这在儒家，称为「仁」。仁，本是果核内的仁，这是两相依合，而在相合处，存有生芽引果的功能。存在与发生，是不能离相依相成的关系的。扩充此义来论究人事，仁的意义是二人——多数人，多数人相依共存的合理关系。在心理上，即是自他关切的同情感。和谐合作的同情，活泼的生机，即是仁。如人的身心失常，手足麻木或偏枯，精神呆滞或冷酷，即称为麻木不仁。残酷仇恨的破坏活动，在社会的依存关系中，也就是不仁。儒家的仁与泛爱，是合于缘起依存性的。又如墨家的「兼爱」，在《说文解字》中，兼像二禾相束的形状。这与佛说的「束芦」更为相近。由于理解得事物的相关性、人与人的相助共存，所以墨子强调人类爱，而主张兼爱。

佛法说缘起，同时就说无我。因为从缘而起的，没有独立存在的实体，就没有绝对的自我。否定了绝对的自我，也就没有绝对的他人。相对的自他关系，息息相关，所以自然地启发为慈悲的同情。儒家与墨家，也有类似的见解。如《墨经》说：「兼，无人也。」从兼——彼此依存的意义去了解，就得到没有离去自己的绝对他人。无人，是说一切他都是与自己有关的，这当然要爱，谁不爱自己呢？儒家说：「仁者无敌。」真能体会仁，扩充仁，一切都与自己相助相成，没有绝对的对立物，所以决不把什么人看作敌人，而非消灭他不可。儒仁、墨爱，岂不是与佛法的慈悲，有著类似吗！

然还有非常的不同。佛说的慈悲，不但从自己而广泛的观察向外的关系，而理解得自己与他的相关性，如儒与墨一样。佛法更从自己而深刻的观察内在的关系，了解得自我，只是心色（物质）和合而相似相续的个体；虽表现为个体的活动，而并无绝对的主体。所以佛法能内证身心的无我，外达自

他的无我，而不像儒墨的缺乏向内的深观而只是体会得向外的无敌、无人。不能内观无我，即违反了事理的真相，不免为我我所执所歪曲。从此而发为对外的仁、爱，是不能做到彻底的无我，也就不能实现无敌、无人的理想。还有，儒者的仁，在社会的自他关系中，出发于家庭的共同利乐，人伦（父子扩充为君臣，兄弟扩充为朋友，夫妇）为道德的根源。从此向外推演，这才「亲亲而仁民，仁民而爱物」；「四海之内，皆兄弟也」；「民吾胞也，物吾与也」。家庭的亲属爱，最平常、最切实，也最狭小。中国在家庭本位文化下，扩充到「四海皆兄弟」、「天下为公」，而终究为狭隘的「家」所拘蔽。重家而轻国，不能不说是近代中国不易进步的病根。说到天下为公，那是距离得更远了。佛法直从自我主体的勘破出发，踏破狭隘的观念，以一切众生为对象而起慈悲；这与儒者的仁爱，论彻底、论普遍，都是不可并论的。

论到基督教，它的核心，当然是博爱。耶和华——神为世间的创造主、人类的父。神对于人类，非常慈爱，所以人也应该爱神；体贴神的意思，要爱人如己，这多少根源于家属爱，然主要是启发于万化同体同源的观念，近于缘起法的平等性。基督教徒，不是没有修持的。在虔敬的诚信、迫切的忏悔中，达到精神的集中时，也有他的宗教经验。高深的，能直觉得忘我的状态，称为与神相见。神是无限的、光明的、圣洁——清净的，也常听见神秘的音声。在当时，充满了恬静的喜乐与安慰；有时也发生一些超常的经验。这种无始终、无限量、光明、清净、喜乐的宗教经验，依佛法说，浅一些的是幻境，深一些的是定境。由于神教者缺乏缘起无我的深观，所以用自我的样子去拟想他，想像为超越的万能的神，与旧有的人类祖神相结合。有宗教经验的，或玄学体会的，大抵有万化同体、宇宙同源的意境。如庄子说：「天地与我同根，万物与我并生。」墨子的「明天」，婆罗门教的梵，都有一种同体的直觉，而多少流出泛爱的精神。然而，平等一如，本是事事物物的本性。由于不重智慧，或智慧不足，在定心或类似定心的映现中，复写而走了样，才成为神，成为神秘的宇宙根源。佛法说：慈悲喜舍——四无量定——为梵行，修得就能生梵天。由于定境的浅深，分为梵、光、净天的等级。

婆罗门教的梵——或人格化为梵天，与基督教的耶和华相近，不外乎在禅定的经验中，自我的普遍化，想像为宇宙的本源、宇宙的创造者。创造神的思想根源，不但是种族神的推想，实有神秘的特殊经验。唯有定慧深彻、事理如实的佛法，才能清晰地指出他的来踪去迹。

老、庄，有他形而上的体会——「有物混成，先天地生」。这玄之又玄的，并不拟想为神格，而直觉为神秘的大实在，为万化的根源。在这种意境中，老子虽说「六亲不和有孝慈」，而实慈为三宝之一。他不满矫揉造作的孝慈，而主张任性与自然的孝慈，真情的自然流露。然而，不能深彻的内观无我，所以慈是孤立的、静止的互不相犯。「民至老死，不相往来」、「鸟雀之巢，可攀援而观」，缺乏关切的互助的仁爱。这近于印度的隐遁、独善的一流；在老庄的思想中，慈爱是没有积极阐扬的。

基督教的博爱，根源于迷妄的神造说。由于神的缺陷性，虽经过耶稣多少的洗革，还是无法完善。这因为，耶和华本为希伯来的民族保护神，有著战斗与严酷的性格。对于不信者、罪恶者、外邦人的击杀毁灭，神是从来不怜愍的。民族神，必与民族的偏见相结合。所以以色列的民族神，选定了以色列人为「选民」。神要将权柄交给他们，使成为世界的统治者；要把其他的外邦人，置于以色列的统治之下。神的预言、神的恩典，不久要到来。这种完成世界统治的狂想，并不是共产党徒的新发明了。耶稣革新它，使成为全人类的宗教。然而选民的偏爱，并未丝毫改变。这所以，基督教的世界传道史，与侵略者的殖民政策，从来形影不离。到最近，南非的人种歧视，无色人种的澳洲，黑人在合众国的实际地位，还是那样的。在神教徒的博爱中，完全合适。应该被统治的，被废弃的，与神恩无分的外邦人，转化为宗教性的异教徒。在基督教的神学中，永生天国，并不因你的善行，而因于信仰。不信神，不信耶稣，你的什么也没有用。换言之，信我的，属于我的，才是生存；不信我的，不属于我的，便是死亡。这种宗教的独占性、排他性，不但论理不通，实在赤裸裸的表现著非人性的、不民主的狰狞面目。过去欧洲的黑暗时代，对于异教徒，对于科学家的发明而不合神意的，受到教会的迫害、烧杀，这并不希奇，实是神教者的博爱观内涵的应有意义。这种神的博

爱观，开始没落为新的世界的黑暗时代。犹太人的马克思，久受东正教熏陶的苏俄人民，正发展成新的姿态：信仰共产主义的，属于共产主义的，不反对共产主义的，是生存；不信的，违反的，有著自由思想的，便要受到清算、迫害。共产党徒对于善恶的看法，并不因你过去的行为。无论你怎样的立德、立功、立言，有著怎样的辉煌业绩，只要你不信，你反对，你便是该死的！唯有你肯死心蹋地的跟他走，才是善良的「人民」。这种独占的、排他的阶级爱，与「异我者仇」的残酷，永久结合在一起。千百年来，在西方文明中生根而长成的博爱观，现在要享受他自己的果实了。在这昏天黑地的时代，有著「无偏无党」的仁慈者，应该起来釜底抽薪，从根纠正过来！

四 慈悲心与慈悲行

慈悲，是佛法的根本、佛菩萨的心髓。菩萨的一举手、一动足，无非慈悲的流露。一切的作为，都以慈悲为动力。所以说：菩萨以大悲而不得自在。为什么不得自由自在？因为菩萨不以自己的愿欲为行动的方针，而只是受著内在的慈悲心的驱使，以众生的需要为方针。众生而需要如此行，菩萨即不得不行；为众生著想而需要停止，菩萨即不能不止。菩萨的舍己利他，都由于此，决非精于为自己的利益打算，而是完全的忘己为他。

菩萨的慈悲心，分别为慈、悲、喜、舍——四心。慈，是以利益安乐、世出世间的利益，给予众生。悲，是拔济众生的苦难，解除众生的生死根本。喜，是见众生的离苦得乐而欢喜，众生的欢悦，如自己的一样。舍，是怨亲平等，不忆念众生对于自己的恩怨而分别爱恶。「与乐」、「拔苦」，为慈悲的主要内容。然如嫉妒成性，见他人的福乐而心里难过；或者仇恨在心，或者私情过重，不是爱这个，便是恶那个，这决不能引发无私的平等的慈悲。所以菩萨不但要有慈悲心，而且要有喜舍心。慈悲喜舍的总和，才能成为真正的菩萨心。

不过，但有悲心是不够的，非有悲行不可。换言之，菩萨要从实际的事行中，去充实慈悲的内容，而不只是想想而已。充实慈悲心的事行，名利他行，大纲是：布施、爱语、利行、同事——四摄。布施，或是经济的施与，

或是劳力，甚至生命的牺牲，称为财施。从思想去启导，以正法来开示，就是一言一句，能使众生从心地中离恶向善，都称为法施。如众生心有忧恼，或处于恶劣的环境，失望苦痛万分，菩萨以正法来开导他，以方便力来护助他，使众生从忧怖苦恼中出来，这是无畏施。布施有此三大类，可以统摄一切利他行，如离了布施，即没有慈悲的意义了！然而实现利他行，还要有爱语、利行、同事。爱语，是亲爱的语言。或是和颜的善语，或是苦切的呵责语，都从慈悲心流出，使对方感觉到善意，能甘心悦意的接受。否则，如对贫穷或急难者，以轻蔑、傲慢、调笑的语调去布施他，有自尊心的，都会拒绝接受施与。或者勉强接受，而内心引起反感。又如对人对事的评论，如为善意的、有建设性的，容易使人接受而改善。不然，即使说得千真万确，在对方的反感下，也会引起误会与纠纷的。利行，以现代语来说，即是福利事业。从公共的、大众的福利著想，去施设慈济的事业。同事，是与大众同甘苦。在工作方面、享受方面，都应一般化，与大家一样，这是最能感动人的。菩萨要慈悲利他，不能不讲求方法。爱语、利行、同事，就是使布施成为有效的，能达到真能利益众生的方法。这四者，是慈济众生、和合众生的基本，为领导者（摄）应有的德行。菩萨「为尊为导」，但不是为了领导的权威，是为了慈济众生，知道非如此不能摄受众生，不能完成利益人类的目的。从慈悲心发为布施等行，为菩萨所必备的。菩萨的领导，并不限于政治，在任何阶层、不同职业中，有慈悲心行的菩萨，总是起著领导作用。如维摩诘居士，他在一切人中，「一切中尊」。

五 慈悲的长养

慈悲心，是人类所同有的，只是不能扩充，不能离开自私与狭隘的立场而已。由于自私、狭隘，与杂染混淆，所以被称为情爱。古人咏虎词说：「虎为百兽尊，谁敢触其怒！唯有父子情，一步一回顾。」慈爱实为有情所共有的，残忍的老虎，也还是如此。所以慈悲的修习，重在怎样的扩充它、净化它，不为狭隘自我情见所歪曲。所以慈悲的修习，称为长养，如培养根孽，使它成长一样。

据古代圣者的传授，长养慈悲心，略有二大法门。一、自他互易观：浅显些说，这是设身处地，假使自己是对方，而对方是自己，那应该怎样？对于这一件事，应怎样的处理？谁都知道，人是没有不爱自己的，没有不为自己尽心的。我如此，他人也是如此。如以自己的自爱而推度他人，设身处地的为他人著想，把他人看作自己去著想，慈悲的心情，自然会油然的生起来。《法句》说：「众生皆畏死，无不惧刀杖，以己度他情，勿杀勿行杖。」这与儒家的恕道一致，但还只是扩充自我的情爱，虽能长养慈悲，而不能净化完成。

二、亲怨平等观：除自爱而外，最亲爱的，最关切的，没有比自己的父母、夫妻、儿女了。最难以生起慈悲心的，再没有比怨恨、仇敌了。为了长养慈悲心的容易修习，不妨从亲而疏而怨，次第的扩充。一切人——众生，可分为三类：亲、中、怨。这三者，或还可以分成几级。先对自己所亲爱的家属、知遇的朋友，观察他的苦痛而想解除它，见他的没有福乐而想给予他。修习到：亲人的苦乐，如自己的苦乐一样，深刻的印入自心，而时刻想使他离苦得乐。再推广到中人，即与我无恩无怨的。仔细观察，这实在都是于我有恩的；特别是无始以来，谁不是我的父母、师长？对于中人的苦乐，关切而生起慈心、悲心，修习到如对自己的恩人亲爱的家人一样。如能于中人而起慈悲心，即可扩大到怨敌。怨敌，虽一度为我的怨敌，或者现在还处于怨敌的地位，但过去不也曾对我有恩吗？为什么专门记著怨恨而忘记恩爱呢！而且，他的所以为怨为敌，不是众生的生性非如此不可，而只是受了邪见的鼓弄，受了物欲的诱惑，为烦恼所驱迫而不得自在。眼见他为非作恶、愚昧无知，应该怜悯他、容恕他、救济他，怎能因自己小小的怨害而瞋他恨他？而且，亲与怨，也并无一定。如对于亲人，不以正法、不以慈爱相感召，就会变成怨敌。对于怨敌，如能以正法的光明、慈悲的真情感召，便能化为亲爱。那为什么不对怨敌而起慈悲心，不为他设想而使离苦得乐呢！以种种的观察，次第推广，达到能于怨敌起慈悲心，即是怨亲平等观的成就，慈心普遍到一切，这才是佛法中的慈悲。慈悲，应长养它、扩充它；上面所说的法门，是最易生起慈悲的修法。

六 慈悲的体验

上面所说的长养慈悲，都还是偏约世俗说。一分声闻学者，以为慈悲只是这样的缘世俗相而生起，这决非佛法的本义。依大乘法说，慈悲与智慧，并非相反的。在人类杂染的意识流中，情感与知解，也决非隔裂的。可说彼此相应相入，也可说是同一意识流中泛起的不同侧面。如转染还净，智慧的体证，也就是慈悲的体现；决非偏枯的理智，而实充满著真挚的慈悲。如佛陀的大觉圆成，是大智慧的究竟，也是大慈悲的最高体现。如离开慈悲而说修说证，即使不落入外道，也一定是焦芽败种的增上慢人！

慈悲可分为三类：一、众生缘慈：这是一般凡情的慈爱。不明我法二空，以为实有众生，见众生的有苦有乐，而生起慈悲的同情。这样的慈爱，无论是大仁、博爱，总究是生死中事。二、法缘慈：这是悟解得众生的无我性，但根性下劣，不能彻底的了达一切法空，这是声闻、缘觉的二乘圣者的心境。见到生死的惑、业、苦——因果钩锁，众生老是在流转中不得解脱，从此而引起慈悲。法缘慈，不是不缘众生相，是通达无我而缘依法和合的众生。如不缘假名的我相，怎么能起慈悲呢！三、无所缘慈：这不像二乘那样的但悟众生空，以为诸法实有；佛菩萨是彻证一切法空的。但这不是说偏证无所缘的空性，而是于彻证一切法空时，当下显了假名的众生。缘起的假名众生即毕竟空，「毕竟空中不碍众生」。智慧与慈悲，也可说智慧即慈悲（「般若是一法，随机立异称」）的现证中，流露真切而悯苦的悲心。佛菩萨的实证，如但证空性，怎么能起慈悲？所以慈悲的激发、流露，是必缘众生相的。但初是执著众生有实性的；次是不执实有众生，而取法为实有的；唯有大乘的无缘慈，是通达我法毕竟空，而仅有如幻假名我法的。有些人，不明大乘深义，以为大乘的体证，但缘平等普遍的法性，但是理智边事；不知大乘的现证，一定是悲智平等。离慈悲而论证得，是不能显发佛菩萨的特德的。中国的儒家，从佛法中得少许启发，以为体见「仁体」，充满生意，略与大乘的现证相近。然儒者不能内向的彻证自我无性，心有限量（有此彼相），不可能与佛法并论。

在体证法性的现观中，《阿含经》中本有四名，实与四法印相契合。

无所有（无愿）.....诸行无常

无量.....所受皆苦

空.....诸法无我

无相.....涅槃寂静

无量三昧，是可以离欲的，与空、无相、无愿的意义相同。但在声闻佛教的昂扬中，无量三昧是被遗忘了。不知道无量即无限量，向外谛观时，慈悲喜舍，遍缘众生而没有限量，一切的一切，名为四无量定。向内谛观时，众生的自性不可得，并无自他间的限量性。所以无量三昧，即是缘起相依相成的、无自无他而平等的正观。通达自他的相关性、平等性，智与悲是融和而并无别异的。无量三昧的被遗忘，说明了声闻佛教的偏颇。佛教的根本心髓——慈悲，被忽视、被隐没，实为初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教兴起，才开显出来。所以佛弟子的体证，如契合佛的精神，决非偏枯的理智体验，而是悲智融贯的实证。是绝待真理的体现，也是最高道德（无私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能彻证真实而成为般若。所以说：「佛心者，大慈悲是。」

卷008

自利与利他

一 问题的提出

民国三十五年的冬天，我在武院住。汉口罗云樵先生，转来一篇对于佛法质疑的文稿，这本是要在报上发表的，罗先生爱护佛教，希望我们能给予解答，然后一起发表出来。据说质疑者是一位家庭佛化的青年女子，经常从老父那里听闻佛法。她对于佛法，并无恶意，而只是不能起信。凭她所理解的——是她父亲所常说的，觉得佛法非常伟大，而某些是不免有问题的。问题一共有二十几个，这不是不可解答的，而是并不容易解答的。我三推四托，就延搁了下来。最近，听说罗先生在香港，想来台湾。这个消息，使我想

起了七年前，那则一直未了的公案。

问题中，有关于慈悲利他的，质疑的大意是说：「佛教的慈悲利他精神，确是极伟大的！然而，谁能利他呢？怎样利他呢？这非先要自己大彻大悟、解脱自在不可。这样，中国佛教界，究有多少大彻大悟而解脱自在的？如仅是极少数，那么其他的大众，都不够利他的资格，唯有急求自利了。这似乎就是佛教口口声声说慈悲利他，而少有慈悲事行的原因吧！大彻大悟而解脱自在的，才能神通变化，才能识别根机，才能为人解粘去缚，如观音菩萨的大慈大悲、寻声救苦。那么佛教慈悲利他的实行，可说太难了，太非一般的人间事了！」这样的疑难，当然并不恰当。然而这决非她的恶意歪曲，而确是代表著一分佛教徒的思想。好在这不过是一分，而且是不能代表圆正佛教的一分。

二 「利」是什么

说到利他，首先应明白「利」的意义是什么？利是利益、利乐；是离虚妄、离丑恶、离贫乏、离苦痛，而得真实、美善、丰富、安乐的。自利与利他，就是使自己或他人，得到这样的利益安乐。世间法，有利必有弊，有乐就有苦，虽不是完善的、彻底的，然也有世间的相对价值。佛法流行在世间，所以佛教所说的利，除了究竟的大利——彻底的解脱而外，也还有世间一般的利乐。佛教的出现世间，是使人得「现生乐、来生乐、究竟解脱乐」。唯有声闻——小乘人，才偏重于「逮得己利」，重于获得个己的解脱乐。说利他，切勿落入声闻窠臼，偏重于己利，专重于解脱自在的利乐。如忽略「现生乐」，即自己狭隘了佛教的内容，自己离弃了人间，也难怪世人的误会了！

利他，有两大类：一是物质的利他，即财施：如见人贫寒而给以衣食的救济，见人疾病而给以医药的治疗，修道路，辟园林等，以及用自己的体力或生命，来助人救人。二是精神的利他，即法施：如愚昧的授以知识，忧苦的给以安慰，怯弱的给以勉励；从一切文化事业中，使人心向上、向光明、向中道、向正常、向安隐。这不但是出世法的化导，也以世间正法来化导，

使人类养成健全的人格。提高人类的德性知能，为出世法的阶梯。当然，法施是比财施更彻底的。如给贫苦人以衣食的救济，是财施；这只是临时的、治标的。如以正法启迪他，授以知识技能，帮助他就业（除幼弱老耄残废而外），即能凭自己的正当工作，获得自己的生活，这比临时的救济要好得多。佛法中，出世法施胜过世间法施，法施比财施更好，然决非不需要财施、不需要世间法施。如专以解脱自在为利，实在是根本的误解了佛法。

即以出世的法施来说，从使人得解脱来说，也并不像一般所想像的偏差。解脱，要从熏修行持得来。小乘行者，初发出离心，即种下解脱的种子；以后随顺修学，渐渐成熟；最后才证真断惑得解脱。大乘行者，初发菩提心，即种下菩提种子；经长时的修行成熟，才能究竟成佛。大乘与小乘，都要经历「种」、「熟」、「脱」的过程。所以出世法的教化，也不只是使人当下解脱自在才是利他。使人「种」、「熟」，难道不是利他？使人当前解脱，非自己解脱不可（也有自己未曾解脱而能使人解脱的事证）。但使人得「种」利、得「熟」利，自己虽并未得解「脱」利，却是完全可能的。所以《涅槃经》说：「具烦恼人」，如能明真义的一分，也可以为人「依」（师）。如了解佛法的真意义，不说给人现在安乐的利益，就是专论解脱乐，也决非「非自己先大彻大悟不可」；不过真能解脱自在，利益众生的力量更深刻、更广大而已。质疑者，从非要大彻大悟不可所引起的疑难，本来不成问题。可是一分佛弟子，极力强调当前解脱自在的利益，唱起非自利不能利他的高调。结果，是否做到（解脱的）自利，还不得而知，而一切利他事行，却完全忽略了！

三 重于利他的大乘

净化身心，扩展德性，从彻悟中得自利的解脱自在，本为佛弟子的共同目标。声闻道与菩萨道的差别，只在重于自利，或者重于利他，从利他中完成自利。声闻不是不能利他的，也还是住持佛法、利乐人天、度脱众生，不过重于解脱的己利。在未得解脱以前，厌离心太深，不大修利他的功德。证悟以后，也不过随缘行化而已。而菩萨，在解脱自利以前，著重于慈悲的利他。所以说：「未能自度先度人，菩萨于此初发心。」证悟以后，更是救济

度脱无量众生。所以声闻乘的主机，是重智证的；菩萨乘的主机，是重悲济的。

菩萨道，在初期的圣典中，即被一般称做小乘三藏中，也是存在的，这即是菩萨本生谈。菩萨在三大阿僧祇劫中，或作国王、王子，或作宰官，或作外道，或作农工商贾、医生、船师；或在异类中行，为鸟为兽。菩萨不惜财物，不惜身命，为了利益众生而施舍。阎浮提中，没有一处不是菩萨施舍头目脑髓的所在。他持戒、忍辱，精勤的修学，波罗蜜多的四种、六种或十种，都是归纳本生谈的大行难行而来。这样的慈悲利他，都在证悟解脱以前，谁说非自利不能利他！等到修行成熟，菩提树下一念相应妙慧，圆成无上正等正觉。这样的顿悟成佛，从三大阿僧祇劫的慈悲利他中得来。菩萨与声闻的显著不同，就是一向在生死中，不求自利解脱，而著重于慈悲利他。

初期的大乘经，对于菩萨的三祇修行，与三藏所说的小小不同。大乘以为：菩萨的利他行，在没有证悟以前，是事行、胜解行，虽然难得，但功德还算不得广大。彻悟的证真——无生法忍以后，庄严净土、成熟众生的利他大行，功德是大多了。因为这是与真智相应，是事得理融的、平等无碍的。大乘分菩萨道为二阶：般若道，凡经一大僧祇劫，是实证以前的、地前的。唯识宗称为资粮位、加行位（到见道位），也名胜解行地。证悟以后是方便道，凡经二大僧祇劫，即登地菩萨，唯识家称为从见道到修道位。大体的说：地前菩萨，虽有胜解而还没有现证，广集无边的福智资粮，与本生谈所说相近。大地菩萨，现证了法界，如观音菩萨等慈悲普济，不可思议。本生谈中的一分异类中行，属于这一阶段的化身。虽有未证悟、已证悟二大阶位，而未证悟前，菩萨还是慈悲利物，决无一心一意趣求解脱自利的。所以据菩萨行的本义来说，质疑者的疑难，完全出于误解，根本不成问题。观音菩萨等寻声救苦，是大地菩萨事，然并非人间的初学菩萨行者不要实践慈悲利物的行为。

不过，一分的后期大乘，自称为大乘的最大乘，上乘的最上乘；至圆至顿，至高至上。不再是大器晚成，而是一心一意的速成急就。于是乎「横出」、「顿超」、「一生取办」、「三生圆证」、「即身成佛」、「即心即佛」

等美妙的术语，大大的流行起来。「生死未了，如丧考妣」；「生死事大，无常迅速」。这一类声闻的厌离心情，居然活跃于至圆至顿的大乘行者的心中。山林清修，被称美为菩萨的正道，而不再是走向「京都城邑聚落」了。在这种思想中，质疑者的疑难，也自以为不成问题的。因为一切利他功德，本来圆成，不需要向外求索。如一念证悟，即具足六波罗蜜，无边功德，一点也不缺少。在理论上，在心境上，当然言之成理，持之有故。然在一般凡夫的眼光中，这种菩萨的利他功德，不过是宗教徒自心的内容。从表现于实际来看，但见自利，并未利他，并不能免却难者的怀疑。

抗战期中，虚大师从南洋访问回来说：南方的教理是小乘，行为是大乘；中国的教理是大乘，行为是小乘。其实，南方的佛教，虽是声闻三藏，由于失去了真正的声闻精神，几乎没有厌离心切、专修禅慧而趋解脱的。缺乏了急求证悟的心情，所以反能重视世间的教化，做些慈善文化事业。而中国呢，不但教理是大乘的最大乘，顿超直入的修持，也是大乘的最大乘。称为大乘的最大乘，实是大乘佛教而复活了声闻的精神——急求己利，急求证入。失去了悲济为先的大乘真精神，大乘救世的实行，只能寄托于唯心的玄理了！

四 长在生死利众生

大乘佛教的修学者——菩萨，如没有证悟，还不能解脱自在，他怎么能长期的在生死中修行？不怕失败吗？能自己作得主而不像一般凡夫的堕入恶道，或生长寿天吗？自己不能浮水，怎能在水中救人？难道不怕自己沉没吗？一分学者的专重信愿，求得信心的不退；或专重智证，而趋于急求解脱，急求成佛，这都不外乎受了这种思想的影响。

当然，自己不能浮水，不能入水救人。然而，自己离水上岸，又怎么能在水中救人？声闻人急求自证，了脱生死，等到一断烦恼，即「与生死作隔碍」，再也不能发菩提心——长在生死修菩萨行。虽然大乘经中，进展到还是可以回心向大的结论，然而被痛责为焦芽败种的，要费多大的方便，才能使他回向大乘呢？要再修多少劫的大乘信心，才能登菩萨地呢？即使回入菩

萨乘，由于过去自利的积习难返，也远不及直往大乘的来得顺利而精进。所以大乘经中，以退失菩提心为犯菩萨重戒；以悲愿不足而堕入自利的证入为必死无疑。不重悲愿，不集利他的种种功德，一心一意的自利，以为能速疾成佛，这真是可悲的大乘真精神的没落！

在水中救人，是不能离水上岸的。要学会浮水，也非在水中学习不可。菩萨要长在生死中修菩萨行，自然要在生死中学习，要有一套长在生死而能普利众生的本领。但这非依赖佛力可成；也非自己先做到了生脱死、解脱自在，因为这是要堕入小乘深坑的。菩萨这套长在生死而能广利众生的本领，除「坚定信愿」、「长养慈悲」而外，主要的是「胜解空性」。观一切法如幻如化，了无自性，得二谛无碍的正见，是最主要的一著。所以经上说：「假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣。」唯有了达得生死与涅槃都是如幻如化的，这才能不如凡夫的恋著生死，也不像小乘那样的以「观三界如牢狱，视生死如冤家」而厌离它，急求摆脱它。这才能不如凡夫那样的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那样的急趣涅槃。在生死中浮沉，因信愿、慈悲，特别是空胜解力，能逐渐的调伏烦恼，能做到烦恼虽小小现起而不会闯大乱子。不断烦恼，也不致作出重大恶业。时时以众生的苦痛为苦痛、众生的利乐为利乐，我见一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什么堕落？唯有专为自己打算的，才随时有堕落的忧虑。发愿在生死中，常得见佛，常得闻法，「世世常行菩萨道」，这是初期大乘的共义，中观与瑜伽宗的共义。释尊在经中说：「我往昔中多住空故，证得阿耨多罗三藐三菩提」。这与声闻行的多修生死无常故苦，厌离心深，是非常不同的。大乘经的多明一切法空，即是不住生死、不住涅槃修菩萨行的成佛大方便。这种空性胜解，或称「真空见」，要从闻思而进向修习，以信愿、慈悲来助成。时常记著：「今是学时，非是证时」（悲愿不足而证空，就会堕入小乘）。这才能长在生死中，忍受生死的苦难，众生的种种迫害，而不退菩提心。菩萨以「布施」、「爱语」、「利行」、「同事」——四摄法广利一切众生。自己还没有解脱，却能广行慈悲济物的难行苦行。虽然这不是人人所能的，然而菩萨的正常道，却确实如此。

五 慈悲为本的人菩萨行

菩萨是超过凡夫的，也是超过二乘的。恋著世间的凡夫心行，是世间常事，如水的自然向下，不学就会。一向超出生死的二乘行，是偏激的厌离，一面倒，也还不太难。唯有不著世间、不离世间的菩萨行，才是难中之难！事实确乎如此：凡夫心行，几乎一切都是。释迦佛的会上，有的是小乘贤圣，不容易，也还不太难。菩萨，只有释迦与弥勒；这是人间的历史事实。可见菩萨心行是极不容易的，如火中的青莲华一样。大乘经中说：十方有无量无边的菩萨，那是十方如此，而此土并不多见。至于大地菩萨的化现，可能到处都是，但这不是人间所认识的。从此土的缚地凡夫来论菩萨行，如不流于想像、神秘，尊重事实，那是并不太多的。经上说：「无量无边众生发菩提心，难得若一若二住不退转。」所以说：「鱼子庵罗华，菩萨初发心，三事因中多，及其结果少。」这不是权教，是事实。出世，是大丈夫事，而菩萨是大丈夫中的大丈夫！如有一位发心得成就不退，对于众生的利益，实在是不可度量，如一颗摩尼宝珠的价值，胜过了阎浮提的一切宝物一样。

我们必须认清：名符其实的菩萨，是伟大的！最伟大处，就在他能不为自己著想，以利他为自利。伟大的，这是我们所应该学习的；弘扬大乘法，景仰佛陀的圆满，菩萨大行的伟业，虽要经历久劫修行，或者暂时中止进行，但一历耳根，万劫不失，因缘到来，终究要从此成佛的。成就不退的菩萨，虽说不会太多，然有顶天立地的大丈夫，自有能真实发菩提心。有信愿、慈悲、空性胜解，正好在生死海中锻炼身手，从头出头没中自利利人。一般能于菩萨行而随喜的、景仰的、学习的，都是种植菩提种子，都是人中贤哲、世间的上士。有积极利他、为法为人的大心凡夫，即使是「败坏菩萨」，也比自了汉强得多！这种慈悲为本的人菩萨行，浅些是心向佛乘而实是人间的君子——十善菩萨，深些是心存利世、利益人间的大乘正器。从外凡、内凡而渐登贤位的菩萨，没有得解脱的自利，却能为一切众生而修学，为一切众生而忍苦牺牲。渐学渐深，从人间正行而阶梯佛乘，这才是菩萨的中道正行。真能存菩萨的心胸，有菩萨的风格，理解菩萨利他的真精神，那里会如丧考妣的急求己利？

佛教的利他真精神，被束缚，被误会，被歪曲，这非从根救起不可！这非从菩萨道的抉择中，把它发挥出来不可！这才能上契佛陀的本怀，下报众生的恩德。也唯有这样，才能答复世间的疑难！

卷009

慧学概说

一 佛学之要在慧学

唯慧学足以表彰佛法之特色

佛法甚深如海，广大无边，而其主要行门，则不外乎信愿、慈悲、智慧。其余的种种功行，都不过是这三者的加行、眷属、等流。所以修学佛法，必须三者相摄相成，圆备的修持，始能臻于圆满的境地。虽然初入佛门的人，由于根性与兴趣的不同，对这或不免有所偏重。但只是初学方便如此，若渐次向上修学，终必以这三者的圆满修证为目的。

虽则如此，在一切宗教中，最足以代表佛教的特质，也即能显出异于其他宗教的殊胜处，却在智慧，所以佛教是理智的宗教。对于世间任何一个宗教，我们不能说他没有少分的智慧，不过一般宗教，总是特重信仰或仁爱心行的表现。唯有印度宗教，在含摄信仰和慈爱之外，更注重智慧的一面。故一般地说，印度宗教是宗教而哲学、哲学而宗教的。佛教出现于印度宗教文化的环境中，对这方面，当然也是特别重视的。可是依佛教的看法，一般印度宗教所讲的修行证悟，尽管体验得某种特胜境界，或发展而为高深的、形而上的哲理，都不能算为真实智慧的完成，而只是禅定或瑜伽的有漏功德。释尊成道以前，曾参访过当时的著名宗教师——阿罗逻迦蓝等，他们自以为所修证的，已达最高的涅槃境界，而据佛的批判，却只不过是无想定及非非想定等，仍然不出三界生死。所以，其他宗教虽也能去除部分烦恼（甚至大部分烦恼），内心也可获得一种极高超、极微妙、自由自在的相似解脱境界，但因缺少如理的真实慧，不能从根解决问题。一旦定力消退，无边杂染烦

恼，又都滋长起来，恰如俗语中说：「野火烧不尽，春风吹又生。」佛教之所以成为佛教，即因具有超越一般宗教的禅境，而著重于智慧的体验生活。我们修学佛法，若不能把握这一核心，或偏重信仰，或偏重悲愿，或专重禅定，便将失去佛教的特质。虽然这些都是佛教所应有的，但如忽视智慧，即无以表现佛教最高无上的不共点。

唯慧学能达佛教之奥处

佛法的完整内容，虽然有深有浅，或大或小，包含极广，但能超胜世间一切宗教学术的法门（出世法），主要是智慧。约声闻法说，有三增上学，或加解脱而说四法，即概括了整个声闻法门的纲要。依戒而能够修得正定，依定才能够修慧，发慧而后能得解脱。这三增上学的层次，如阶梯的级级相依，不可缺一。然究其极，真正导致众生入解脱境的，是智慧。又如大乘法门，以六波罗蜜多为总纲——依布施、持戒、忍辱、精进广集一切福德资粮；依禅定而修得般若波罗蜜多，才能成就大乘果证，断尽所有生死烦恼。故大乘圣典中，处处赞说：于无量劫中，遍修无边法门，而不如一顷刻间，于般若波罗蜜多经典四句偈等，如实思惟、受持奉行。由此可见，无论大乘法、声闻法，如欲了生死、断烦恼、证真理，必须依藉智慧力而完成。但这并不是说除了智慧，别的就什么都不要；而是说在断惑证真的过程中，慧学是一种不可或缺，而且最极重要、贯彻始终的行门。有了它，才能达到佛法的深奥处。一切出世法门，对这慧学为宗极的基本法则，是绝无例外的。

在这里，值得我们注意的是：在小乘法中，定增上学以外，别有慧增上学。在大乘法中，于禅波罗蜜多之后，别说般若波罗蜜多。从初学者说，修习止门，还有修习观门。慧学总是建立在定学的基础上，而慧学并不是禅定。所以我们对于慧学的认识与修集，应该深切注意，而对修定、修禅、修止等方便，亦不容忽视。有人以为：「依定发慧」，若定修习成就，智慧即自然显发出来。这完全误解了佛教的行证意义。如说依戒得定，难道受持戒行就会得定吗？当然不会，禅定是要修习而成就的。同样的，根据佛法的本义，修得禅定，并不就能发慧，而是依这修成的定力为基础，于定心修习观慧，才能引发不共世间的如实智慧。在这意义上，说依定发慧，决不是说禅定一

经修成就可发慧的。不然的话，多少外道也都能够获得或深或浅的定境，他们为什么不能如佛教圣者一样能够发智慧、断烦恼、了生死呢？因此，我们应该了解，约修学佛法的通义，固应广修一切法门，而在这一切法门中，唯有慧学，直接通达佛教的深奥之处。

唯依慧学能成圣者

修学佛法，虽有种种方便法门，而能否转凡入圣，其关键即全视乎有无真实智慧，智慧可说就是圣者们的特德。如通常所说，有六凡四圣的十法界，这凡与圣的分野，即在觉与不觉（迷）。觉，所以成圣；不觉所以在凡。譬如佛陀一名，义译就是觉者，即能觉悟宇宙人生的真理，觉了万有诸法的事相。佛因具有这种能觉能照的圆满智慧，所以名为觉者。同时又被称为世间解、正遍知；佛所证得的究竟果德，也称作无上正等觉。佛，无论从名号或果德（名号实依果德而立）去看，都以觉慧为其中心。不但佛是这样，即菩萨二乘，也不离觉慧。菩萨，具称菩提萨埵，义译觉有情，可解说为觉悟的有情。如龙树说：「有智慧分，名为菩萨。」小乘中的辟支佛，译为独觉或缘觉。声闻一名，也是闻佛声教而觉悟的意义。佛、菩萨、独觉、声闻四圣，皆依智慧以成圣，所以都不离觉义——只是大觉小觉之差别而已。

作为佛教特色的觉慧，当然不是抽象的知识或是枯燥冷酷的理智，而是在悲智理性的统一中，所引发出来的如实真慧。它在修证的历程上，是贯彻始终的。不管自证与化他，都要以智慧为先导；尤其是修学大乘的菩萨行者，为了化度众生，更需要无边的方便善巧。因此经中特别推崇智慧，说它在一切功德中，如群山中的须弥山，如诸小王中的转轮圣王，是超越一切功德，而为一切功德的核心。大乘经说：「依般若波罗蜜多故，摄导无量无数无边不可思议功德，趣向临入一切智海。」声闻乘教也说：「明（慧）为一切善法之根本。」智慧为一切功德之本，修证要依智慧而得圆满究竟，这是佛法所一致宣说的。在一切法门中，对这圣者之基的慧学，应格外的尊重与努力！

二 慧之名义与究极体相

慧之名义

慧，在大小乘经论里，曾安立了种种不同的名称，最一般而常见的，是般若（慧）。还有观、忍、见、智、方便、光、明、觉等。三十七道品中的正见、正思惟、择法等也是。大体说来，都是慧的异名，它们所指的内容，虽没有什么大差别，但在佛法的说明上，这些名称的安立，也有著各自不同的特殊含义。

诸异名中，般若（慧）、阇那（智）、毘钵舍那（观）三者，显得特别重要。它们在共通中所有的不同意义，也有更显著的分别；当然，其真正体性仍然是没有差异的。般若一名，比较其他异名，可说最为尊贵，含义也最深广。它的安立，著重在因行的修学；到达究竟圆满的果证，般若即转名萨婆若（一切智）或菩提（觉），所以罗什说：「萨婆若名老般若。」般若所代表的，是学行中的因慧，而智与菩提等，则是依般若而证悟的果慧。再说慧、观二名义：慧以「简择为性」；约作用立名，这简择为性的慧体，在初学即名为观。学者初时所修的慧，每用观的名称代表，及至观行成就，始名为慧。其实慧、观二名，体义本一，通前通后，只是约修行的久暂与深浅，而作此偏胜之分。我们如要了解慧的内容，就不可忽略观的意义。关于观的名义，佛为弥勒菩萨说：「能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍伺察，若忍、若乐、若慧、若见、若观，是名毘钵舍那（观）。」分别、寻伺、观察、抉择等，为观的功用；而这一切，也是通于慧的。慧也就是「于所缘境简择为性」。修习观慧，对于所观境界，不仅求其明了知道，而且更要能够引发推究、抉择、寻思等功用。缘世俗事相是如此，即缘胜义境界，亦复要依寻伺、抉择等，去引发体会得诸法毕竟空性。因为唯有这思察简择，才是观慧的特性。《般若经》中的十八空，即是寻求诸法无自性的种种观门。如观门修习成就，名为般若，所以说「未成就名空，已成就名般若」。因此，修学佛法的，若一下手就都不分别，以为由此得无分别，对一切事理不修简择寻思，那他就永远不能完成慧学，而只是修止或者定的境界。

慧之究极体相

初习慧学，总是要依最究竟、最圆满的智慧为目标，所以对于慧的真相如何，必先有个概括的了解，否则因果不相称，即无法达到理想的极果。现在所指的智慧，是约菩萨的分证到佛的圆满觉而说的。大乘佛法所宣示的慧学，龙树曾加以简别说：般若不是外道的离生（离此生彼）智慧，也不是二乘的偏真智慧；虽然约广泛的意义说，偏真智与离生智，也还有些相应于慧的成分，但终不能成为大乘的究竟慧。真实圆满的大乘智慧，其究极体相，可从四方面去认识：

一、信智一如：谈到智慧，并非与信心全不相关。按一般说，一个实在的修行者，最初必以信心启发智慧，而后更以智慧助长信心，两者相关相成，互摄并进，最后达到信智一如，即是真实智慧的成就。在声闻法中，初学或重信心（信行人）、或重慧解（法行人）；但到证悟时，都能得四证信——于佛法僧三宝及圣戒中，获得了清净真实信心，也即是得真实智慧，成就证智，这即是小乘的信智一如。大乘经里的文殊师利，是大智慧的表征，他不但开示诸法法性之甚深义，而且特重劝发菩提心、起大乘信心，所以称文殊为诸佛之师。依大乘正信，修文殊智，而证悟菩提，这是大乘法门的信智一如。二、悲智交融：声闻者的偏真智慧，不能完全契合佛教真义，即因偏重理性的体验生活，慈悲心不够，所以在证得究竟解脱之后，就难以发大愿、广度众生、实现无边功德事了。菩萨的智慧，才是真般若，因为菩萨在彻底证悟法性时，即具有深切的怜愍心、广大的悲愿行。慈悲越广大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越广大；真正的智慧，是悲智交融的。大乘经说：悲心悲行不足，而急求证智，大多堕入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本义，障碍佛道的进修。三、定慧均衡：修学大乘法，如偏重禅定而定强慧弱，或偏重智慧而慧强定弱，都不能证深法性、成就如实慧。分别、抉择的慧力虽强，而定力不够，如风中之烛，虽发光明而摇摆不定，容易息灭。如阿难尊者，号称多闻第一，但到佛入涅槃，仍未证阿罗汉果，就因为重于多闻智慧，而定力不足。反之，如定功太深而慧力薄弱，也非佛法正道。因深定中，可以引发一种极寂静、极微妙的特殊体验，使身心充满了自在、轻安、清快、妙乐之感。在这美妙的受用中，易于陶醉满足，反而障碍智慧的

趣证。所以经论常说：一般最深定境反而不能与慧相应，无法证悟。龙树说：七地菩萨「名等定慧地」，定慧平等，才得无生法忍。到此时深入无生，是不会退失大乘的了。四、理智平等：真实智慧现前，即证法性深理。约名言分别，有能证智、所证理，但在证入法界无差别中，是超越能所的，所以真实智慧现证时，理与智平等，无二无别。如经中说：「无有如外智，无有智外如。」

以上四点，是智慧应有的内容。其中信智一如、定慧均衡、理智平等，可通二乘偏慧，唯悲智交融是大乘不共般若的特义。大乘般若，绝非抽象智慧分别，亦非偏枯的理性，而是有信愿、有慈悲、极寂静、极明了，充满了宗教生命的。所以能够契悟法性的大乘慧，都含摄得慈悲、精进等无边德性。依般若慧断烦恼、证真理，能得法身，这是大乘佛法的通义。法身，即无边白法所成身，或无边白法所依身，都是不离法性而具足无边功德的。所以佛证菩提，或成究竟智，皆以智慧为中心，而含摄得一切清净善法。我们对于慧学的修习，既要了解智慧的特性，又得知道真实智慧必与其他功德相应。如经说：般若摄导万行，万行庄严般若。在修学的过程中，对信愿、慈悲，以及禅定等等，也要同时随顺修集，才能显发般若真慧。

三 智慧之类别

三种智慧

由于诸法性相的穷深极广，能通达悟解的智慧，也就有浅深、理事等类别。现举最重要的，教典中常提示到的来略说。智慧或归纳为三种智慧，这又有好几类。一、「生得慧」、「加行慧」、「无漏慧」，这三慧是常见的一种分类。生得慧，即与生俱来的慧性，我们每个人——甚至一切众生，都不能说没有一些慧力，因为每一个活跃的有情，在它的现实生活中，对所知的境物，多少总得具有一点分别抉择的知能。就以人类说，无论愚智、贤不肖，大家生来就具备了抉择是非、可否等智能，这就是生得慧的表现。不过这种生得慧，也还要靠后天的培养与助成，如父母师长的教育，社会文化的熏陶，以及自己的生活经验等，都是助长发展生得慧的因缘。有了这一切良

好的助缘，人类的生得智慧，才能充分地发展出来。人类是平等的，世界上的任何民族，都同样具备了这生得慧，只要有良好的教育、完善的环境，就可以普遍的提高民智；所谓民族性的优劣，都只是限于后天的因素，论到生而成就的慧能，只是显发与不显发，并没有本质上的差等。

我们修学佛法，或听经闻法，或披阅钻研，而对佛法有所了解，甚至能够说空说有、说心说性，或高论佛果种种圣德、重重无碍的境地，这能知能解的慧力，大抵仍属于生得慧。因为这是一般知识所能做到，与普通的知识并无多大差别。学佛者如果停滞于此，自满自足，而不加紧力求上进，那么他在佛法中所能得到的，不过一般世间的学问而已——虽然他所知解的，全部是佛法。依生得慧知解佛法，为修学佛法的第一步骤，也是深入佛法的一种前方便，实还不是佛教特有的慧力。加行慧，与生得慧大有不同，它不但有高度的理解、思考、抉择等智力，而且是依于坚固信念，经过一番的专精笃实行持，而后才在清净的心中流露出来的智慧。这种智慧，完全由于佛法加行力的启导，不是世间一般知解所能获致的。此加行慧，教典中又分为三阶段，即闻、思、修三慧。闻慧，本著与生俱来的慧力，而亲近善知识，多闻熏习，逐渐深入佛法。以净信心，引发一种类似的悟境，于佛法得到较深的信解。这是依听闻所成就的智慧，所以应名为闻所成慧。

不要误会！以为听听经，有了一些知解，便是闻慧成就；须知闻慧是通过内心的清净心念，而引发的特殊智慧，它对佛法的理会与抉择，非一般知识可比。思慧是以闻慧为基础，而进一步去思惟、考辨、分别、抉择，于诸法的甚深法性，及因缘果报等事相，有更深湛的体认、更亲切的悟了。这种由于思惟所引生的慧解，名思所成慧。修慧，即本著闻、思所成智慧，对佛法所有的解悟，在与定心相应中，观察抉择诸法实相及因果缘起无边行相；止观双运而引发深慧，名修所成慧。三慧之中，闻慧是初步的，还是不离所闻的名言章句的寻思、理解；思慧渐进而为内心的，对闻慧所得的义解，加以深察、思考；修慧的特殊定义，是与定相应，不依文言章句而观于法义。这闻思修慧，总名加行慧，因它还没有到达真正的实证阶段。经过定慧相应、止观双运的修慧成就，更深彻的简择观照，终于引发无漏慧，又名现证慧；

由此无漏慧，断烦恼，证真理，这才是慧学的目标所在。但统论修学，必然是依于生得慧，经过闻、思、修——加行慧的程序，始可获到此一目标。

修习慧学的过程，无论大乘或是小乘，都是一致的。如按照天台家的六即说，那么生得慧还是理即阶段；闻、思、修加行慧，是名字即、观行即、相似即三位；无漏慧才是从分证即到究竟即。所以证悟甚深法性，虽为无漏慧事，而欲得无漏慧，不能离去生得慧，更不能忽视闻思修慧。换句话说，如不以闻思修慧为基础，无漏慧即根本不可能实现；断烦恼、证真理，自然也就无从谈起了。以无漏慧的断惑证真，为修学佛法的究竟目标，而生得及闻、思、修慧，为达此目标的必经方便，这不独是印度经论的一般定说，即中国古德，如天台智者大师等，也都与此不相违反。所以初学佛法，所应该注意者，第一、不要将听经、看经，以及研究、讲说，视为慧学的成就，而感到满足高傲。第二、必须认清，即使能更进一层的引发闻思修慧，也只是修学佛法方便阶段，距离究竟目标尚远，切莫因此而起增上慢，以为圆满证得或者与佛平等。第三、要得真实智慧，不能忽略生得及加行慧，轻视闻思熏修的功行。

二、「加行无分别智」、「根本无分别智」、「后得无分别智」，这是专约证入法性无分别而说的。证悟真如法性，与法性相应的如实慧，名根本无分别智。其中经过修行而能证此真如法性的方便，是加行无分别智，即加行慧。通过根本无分别智，而引发能照察万事万物的，即后得无分别智。

三、「世间智」、「出世间智」、「出世间上上智」，这是从凡夫到佛果位而分类的三种智慧。世间智，指一般凡夫及未证圣果的学者，所具有的一切分别抉择慧力。出世间智，指二乘圣者超出世间的，能通达苦、空、无常、无我诸法行相的证慧。出世间上上智，佛与菩萨所有的大乘不共慧，虽出世间而又二谛无碍、性相并照，超胜二乘出世的偏真，故称出世间上上智。这种分类，与龙树《大智度论》的外道离生智、二乘偏真智、菩萨般若智，意义极为相近。

四、《般若经》中又分为「一切智」、「道种智」、「一切智智」，这种序列，是说明了声闻、菩萨、佛三乘圣者智慧的差别。声闻、缘觉二乘人，原也具有通达理性与事相的二方面，称为总相智、别相智。但因厌离心切，偏重于能达普遍法性的总相智，故以一切智为名。大乘菩萨亦具二智，即道智、道种智，但他著重在从真出俗，一面观空无我等，与常遍法性相应，一面以种种法门通达种种事相。菩萨度生的悲心深厚，所以他是遍学一切法门的，所谓法门无量誓愿学。真正的修菩萨行，必然著重广大的观智，所以以道种智为名。大觉佛陀，也可分为二智，一切智、一切种（智）智。依无量观门，究竟通达诸法性相、因果缘起无限差别，能够不加功用而即真而俗、即俗而真，真俗无碍，智慧最极圆满，故独称一切智智。由这《般若经》的三类分别，便可见及三乘智慧的不同特性。

二种智慧

在经论中，关于二种智慧的分类，也是有许多的。一、先约声闻经来说，有「法住智」、「涅槃智」。经上说：要「先得法住智，后得涅槃智」。法住智，即安立缘起因果的善巧智慧；必须在有情缘起事相的基础上，才能通达苦、空、无常、无我的诸法实性，而证入涅槃圣地。古人说「不依世俗谛，不得第一义」，也是此意。因为第一义谛平等一如、无差别相，不可安立、思拟、言说，唯有依世俗智，渐次修习，方能契证。所以修学佛法，切勿轻视因果缘起等事相的解了而专重超胜的第一义智。因为这样，即容易落空，或堕于执理废事的偏失。

二、大乘法中常说到的二种——事理智慧，异名极多。一般所熟悉的，如《般若经》里的「般若」（慧）、「沤和」（方便）；《维摩诘经》即译作慧、方便。般若与沤和——慧与方便，二者须相互依成，相互摄导，才能发挥离缚解脱的殊胜妙用，所以《维摩诘经》说：「慧无方便缚，方便无慧缚；慧有方便脱，方便有慧脱。」这二种智慧，《般若经》又称为「道智」、「道种智」；唯识家每称为根本智、后得智。也有称为「慧」与「智」的；有称实智、权智的；或如理智、如量智的。这些分类，在大乘菩萨学中，非常重要。诸法究竟实相，本来平等，无二无别，不可安立，不可思议，但依

众生从修学到证入的过程说，其所观、所通达的法，总是分为二：一是如所有性，二是尽所有性。如所有性是一切诸法平等普遍的空性，或称寂灭性、不生不灭性；尽所有性即尽法界一切缘起因果、依正事相的无限差别性。由此说菩萨的智慧，便有般若（慧）与沤和（方便）之二种。菩萨所具有的二智，如约理事、真俗说，如上所说，一证真如法性，一照万法现象。如约自他觉证说，一是自证空性，一是方便化他。这都是大乘智慧的二面胜用。然在绝待法性中，法唯是不二真法，或称一真法界，本无真俗、理事的隔别相；因之，智慧也唯有一般若，方便或后得智，都不过是般若后起的善巧妙用。所以罗什法师譬喻说：般若好像真金，方便则如真金作成的庄严器具，二者是不二而二的。修学佛法，一到功行成就，即先得般若根本智，证毕竟空性；再起沤和后得智，通达缘起，严净佛土，成就有情。此后，真智与俗智，渐次转进渐合，到得真俗圆融，二智并观，即是佛法最究竟圆满的中道智。

其他，关于智慧的分类，经论甚多，除上面举出的三慧、二慧之外，还有如小乘学位的八忍、八智；以及阿罗汉位的尽智、无生智。又如大乘果位的智慧，唯识学系开为：成所作智、妙观察智、平等性智、大圆镜智；密宗又加上了法界体性智，成为佛果的五智（妙观察智、平等性智，通菩萨位）。又如《仁王护国般若波罗蜜经》，说明从菩萨到佛果位，有五忍。总之，佛法依种种不同意义、不同阶段，安立种种智慧之类别。这类别尽管多至无量无边，而究其极，行者所证，唯一真如法性；能证智慧，亦唯一如如之智；以如如智契如如理，直达圆满无碍的最高境界。

四 慧之观境

三乘共慧

从上面的叙述，我们可以知道，慧是以分别、抉择、寻伺等为性的，那么它所分别、抉择的对象——所观境，是些什么呢？佛曾经说：「若于一法不遍知、不作证，即不得解脱。」（《阿含经》）修学佛法，目的在求解脱，解脱是三乘圣者所共的；而要达到这一目的，必须以甚深智慧，遍一切诸法而通达它。换言之，慧的所观境，即是一切法，于一切法的空无我性，能

够通达，究竟悟入。所以佛法最极重视的出世慧，其特质是在一一法上证见普遍法性。

在慧学中，依行者的根机，可分为二：一、小乘慧——大乘兼有，故又称三乘共慧；二、大乘慧——唯菩萨所特有，不共二乘，或称大乘不共慧。这三乘共慧与大乘不共慧的差别，即是所观境的不同。二乘学者的观境，可说只是「近取诸身」，即直接依自我身心作观。菩萨行者，不但观察自我身心，而且对于身心以外的尘尘刹刹、无尽世界，一切事事物物，无不遍观。

经中每说：知四谛即是声闻慧。四谛的内容：苦是有情身心上的生老病死等缺陷。集是造成身心无边痛苦的因缘，也即是招致生死苦果的力量。灭是离去烦恼业因，不起生死苦果的寂灭性。道即导致有情从杂染烦恼、重重痛苦、生死深渊中，转向清净解脱、寂静涅槃的路径。这四谛法门，可谓是沉沦与超出的二重因果观，其重点在于有情的身心。知四谛，就是知有情生死与解脱的因果，并非离却有情身心，而去审察天文或地理。以四谛为观境的观慧，又可分为二方面：一是对四谛事相的了知，即法住智；一是对四谛理性的悟证，即涅槃智。事相与理性的谛观，法住智与涅槃智的证得，为三乘共慧应有的内容。佛经中，除四谛之外，又说到缘起。约生命的起灭现象，缘起分十二支，从无明缘行乃至生缘老死，是流转门，是四谛中的苦、集二谛。从无明灭到老死灭，是还灭门，是四谛中的灭、道二谛。四谛与十二缘起，说明的方式虽有不同，而所说意义则无多大差别。二乘人发厌离心，求了生死、证涅槃，便是依此四谛或十二缘起的观门去修学。所以在小乘教典里，都特别偏重这点。如《成实论》，即依四谛次第开章；南方传来的《解脱道论》，说到慧学，也先以了知五蕴、十二处、十八界、生死果报——种种世间事相入手，然后谈到悟证无常、无我之寂灭法性。

声闻者的观慧，虽然偏狭了一些，但他的基本原则，首先著重世出世间一切因果事相的观察，因为若对因果事相不能明了与信解，即不能悟证无生法性。所以阿毘昙学，每从蕴、处、界说起，或从色、心、心所、心不相应行、无为法说起；都是极显明地开示了一一诸法的自相、共相、体性、作用、因、缘、果、报，以及相应、不相应，成就、不成就等。《法华经》的「如

是性、如是相……如是报、如是本末究竟等」，也就是这些。虽说唯佛与佛乃能尽知，但在声闻行者，也绝不是一无所知的——不过知而不尽罢了。对于事相的阐述，论典最为详尽。古来有将经、律、论三藏教典配合戒、定、慧三增上学的，论藏即被视为特重慧学。根据各种论典的说明，慧学的所明事相，大抵先是知因果、知善恶、知有前生后世、知有沉沦生死的凡夫、知有超出三界的圣者……等等。信解得这些，才算具备世间正见（世俗慧），也就是修习慧学的初步基础。这自然还不能了生死，要解脱生死，必须更进一步，知道生死乃由烦恼而来，烦恼的根本在无明；无明即是对于诸法实相的不如实知，因不如实知而起种种执著，并由执著引致一切不合正理的错误行为。这无明为本的妄执，主要是无常执常，无我执我，不净执净，无乐执乐。众生有了这颠倒妄执，即起种种非法行为，造下无边恶业，而感受生死苦果。因此，慧学的另一方面，是三法印的契悟。三法印即诸行无常、诸法无我、涅槃寂静；在一切世间有为法中，如实体证到念念生灭的无常性、众缘和合的无我性，又能了达一切虚妄不起是寂灭性。彻底悟入三法印，就是证得清净解脱的涅槃。我们之所以滞留世间、颠倒生死，其根源就在不能如实证信三法印。关于这，北方有部学派，有广泛的论述和严密的组织。有部虽广说法相，但真正的证悟，是观四谛、十六行相而得以次第悟入。不过在各学派中，修证的方法，有顿悟与渐悟的两大主张。如上所说，逐次修证十六行观，是渐悟；若是顿悟，则不分等次，经无常、苦、空、无我等观慧而悟入寂灭，即是证入甚深法性。

总之，三乘共慧的要义，一方面是谛观一切因果事相，另方面是证悟无常、无我、寂灭空性。经中说：「诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。」从观察到诸行无常，进而体悟寂灭不起的如实性。中国禅宗，把「寂灭为乐」一句，改成「寂灭现前」。在修持的过程中，也先观见心法的刹那生灭，进而悟入如如无起无灭的寂灭性，两者意义极为相近。

大乘不共慧

如果说三乘共慧的观境是近取诸身，那么大乘不共慧的观境，则是遍于一切无尽法界了。虽然遍观一切，而主要还是著重自我心身。在大乘经中，

往往从自我身心的观察，推扩到外界的无边有情、无边刹土、万事万物。这种观境，如《般若经》历法明空所表现的意义，较之二乘当然广大多了。菩萨的悟证法性，也要比声闻彻底。二乘的四谛，是有量观境，大乘的尽诸法界，是无量观境，所以大乘能够究尽佛道、遍觉一切，而小乘只有但证偏真。唯识家说：声闻出离心切，急求自我解脱，故直从自己身心，观察苦、空、无常而了生死；而大乘菩萨慈悲心重，处处以救度众生为前提，故其观慧，不能局限于一己之身，而必须遍一切法转，以一切法为所观境。大乘经论，因观点不同，所揭示的，或重此，或重彼，对于观慧的说明，不免有详略之分。不过综合各大乘教典，事理、真俗的二方面，仍然是普遍存在的。在观察事相方面，从因果、善恶、凡圣、前后世等基本观念，更扩大至大乘圣者的身心、无量数的庄严佛土，都为观慧所应见。

学佛者最初的如何发心修行，如何精进学习，层层转进，以及需要若干时劫才算功行圆满、究竟成佛。这种种修学过程的经历情况，即菩萨广大因行的说明，是大乘教典很重要的一部分。另外一部分，是对佛陀果德的显示；佛有无量无边不可思议功德，如现种种身、说种种法，以及佛的究竟身相、究竟国土如何圆满庄严。菩萨的殊胜因行与佛陀的究竟果德，为大乘经论的主要内容，也是大乘观慧的甚深境界。初学菩萨行，对这只能仰信，只能以此为当前目标，而发诸身行，希求取证。真正的智慧现前，即是证悟法性，成就佛果。而这究竟理性的体证，著重一切法空性。这与小乘慧有两点不同：第一、声闻的证悟法性，是由无常而无我、而寂灭，依三法印次第悟入；大乘观慧，则直入诸法空寂门。同时，大乘本著这一究极理性，说明一切、开展一切，与无常为门的二乘观境显然是不同的。经说苦等不可得，即是约此究竟法性而说。大乘教典依据所证观境，安立了种种名字，如法性、真如、无我、空性、实际、不生灭性、如来藏等，有些经总集起来：「一切法无自性空，不生不灭，本来寂静，自性涅槃」；

或说一切众生本具法性，是常是恒，是真是实。《中论》说一切法毕竟空，自性不可得，也即是阐示此一意义。第二、声闻者重于自我身心的观察，对外境似不大注意，只要证知身心无我无我所，就可得到解脱。大乘则不

然，龙树所开示的中观修道次第，最后虽仍以观察无我无我所而得解脱，但在前些阶段，菩萨却要广观一切法空。又如唯识学者，以众生执著外境的实有性为错误根本——遍计所执自性，所以他的唯识观，虽以体悟平等空性的圆成实为究竟，但未证入此究竟唯识性之前，总是先观察离心的一切诸法空无自性、唯识所现；由于心外无境，引入境空心寂的境地。大乘不共慧，约事相方面，除生死世间的因缘果报、身心现象，还有菩萨行为、佛果功德等等，都是它的观境。以此世俗观慧的信解，再加以法无我性——法空性的胜义观慧，依闻思修的不断修习转进，最后乃可证入诸法空性——真胜义谛。修学大乘慧，贵在能够就事即理、从俗入真，不使事理脱节、真俗隔碍，所以究竟圆满的大乘观慧，必达理事圆融、真俗平等无碍的最高境界。

然在初学者，即不能如此，因为圆融无碍不是众生的、初学的心境。印度诸大圣者所开导的修道次第，绝无一入门即观事事无碍、法法圆融的，而是由信解因果缘起、菩萨行愿、佛果功德下手，然后由事入理、从俗证真，体悟诸法空性，离诸戏论，毕竟寂灭。此后乃能即理融事，从真出俗，渐达理性与事相、真谛与俗谛的统一。无著喻这修证过程如金刚杵，首尾粗大而中间狭小。最初发心修学，观境广大，法门无量；及至将悟证时，唯一真如，无丝毫自性相可得，所谓「无二寂静之门」、「唯此一门」。这一阶段，离一切相，道极狭隘；要透过此门，真实获证彻悟空性，才又起方便——后得智，广观无边境相，起种种行。渐入渐深，到达即事即理、即俗即真、圆融无碍之佛境。中国一分教学，直下观于圆融无碍之境，与印度诸圣所说，多少差别。而禅宗的修持，简要直入，于实际身心受用，也比较得益要多些。在印度，无论中观或唯识，皆以离相的空性为证悟的要点，然后才日见广大，趣向佛果。

五 慧之进修

闻慧

有些人，由于过去生中修得的宿慧深厚，于现在生，成为一闻即悟的根机。但若将前后世连贯起来，依从初发心到现证的整个历程说，则每个学佛

者，都要经过闻、思、修的阶段，才能获得无漏现证慧（或称现证三摩地），决没有未经闻、思、修三有漏慧，而可躐等超证的。所以谈到慧学，必然要依循一般进修轨则，分别说明这三有漏慧。现且先从闻慧说起。

在声闻教里，从初学到现证，有四预流支，即「亲近善士，多闻熏习，如理思惟，法随法行」。这即是说，初发心学佛，就要亲近善知识；依善知识的开导，次第修习闻、思、修。大乘教典，在这方面也揭示了十法行：书写、供养、施他、谛听、披读、受持、讽诵、开演、思惟、修习。这些修行项目，有的（前八）属于闻慧，有的（九）属于思慧，有的（十）属于修慧，全在三慧含摄之内。可见闻、思、修三有漏慧，为进修佛法必经的通道，是大小乘佛教一致公认的。虽然慧学的最高目标是在体悟法性，而从修证的整个程序看，决不容忽视闻、思、修的基础。

修习闻慧，古代多亲闻佛说，或由佛弟子的展转传授。因此，亲近善知识，成了闻慧的先决条件。然从各种教典编集流通以后，稍具宿根者，即可自己披读研习，依经论的教示而得正解、修行，成就闻慧。从善知识或经论中，所听闻的，是佛菩萨诸大圣者的言教；至于如何听闻学习的方式，圣典里开列甚多，如谛听、问疑，或自己阅读、背诵、书写等，这些都是进求闻慧应修的事项。一般地说，闻慧总由听闻师说或自研读经论而来，可是最主要的一著，是必须理解到佛法的根本理趣。慧的修证，如上面所说，有三乘共慧与大乘不共慧，观境非常广泛；因果、缘起、佛果功德、菩萨行愿，以及诸法极无自性的甚深空理，无不是慧之对观境界。作为慧学初层基础的闻慧，对于种种名言法相、种种教理行门，自然要尽量广求多闻。然而佛教所重视的，是怎样从无厌足、无止境的多闻中，领解佛法的精要，契悟不共世间的深义。所以按照佛法的根本意趣，闻多识广，并不就是闻慧；多闻博学而能契应三法印或一法印的，才够得上称为闻慧。如小乘经说，能如实谛观无常、无我、涅槃寂灭，是名多闻。大乘教典，则以堪闻法性空寂或真如实性为多闻。修学佛法，若不与三法印或一法印相应，即是脱离佛法核心，闻慧不得成就。若能于种种法相言说之中，把握得这个佛法要点，并发诸身心行为，如实修练与体验，使令心地逐步清净、安静，然后乃能引发闻慧，真

正得到佛法的利益。所以闻慧虽是极浅显的、极平实的初层基础，但也需要精进一番，提炼一番，才可获得成就。这在小乘的四预流支，就是多闻熏习。假如衡之以四依，就应该是依义不依语，因为多闻熏习，目的是要解悟经论所表诠的义理，而不在名相的积集或文辞的严饰。关于多闻熏习的意义，可从两方面去理会：一、佛法穷深极广，义门众多，如发大乘心的学者，应有「法门无量誓愿学」的广大意欲，勤听多学，一无厌足。二、对于每一法门，要不断的认真研习，以求精熟。这样不间断的积集闻熏和深入，久而久之，内在的心体渐得清净安定而萌发悟性，一旦豁然大悟，即不离名言义相而解了甚深佛法。多闻熏习，确是慧学中最重要的一个起点，每个学佛的人，都应该以此为当前目标而趋入！

思慧

依多闻熏习而成就闻慧，是修学佛法的第一步骤；其次，就是对于所闻的佛法，加以思惟抉择。思慧，已不再重视名言章句的闻慧，而是进入抉择义理的阶段了。这在四预流支，即如理思惟；衡以四依，则应依了义不依不了义。合乎正理的思惟抉择，应依了义教，以了义教为准绳，然后衡量佛法，所得到的简择慧，才会正确。否则所思所惟，非偏即邪，怎能契合佛法的本义！佛陀的教法，原是一味平等的，但因适应世间种种根性不等的众生，而不得不随机施设无量无边的方便法门，于是一味平等、圆满究竟的佛法，有了了义、不了义之分。修习思慧，抉择义理，其原则是：以了义抉择不了义，而不得以不了义抉择了义，因为衡量教义的是否究竟圆满，绝不能以不究竟不圆满的教义为准则的。比方说佛常宣示无我，但为了引度某一类众生，有时也方便说有我。无我是了义教、究竟说，有我是不了义教、非究竟说。那么我们要衡量这两者孰为正理，必定要依据无我去抉择有我，解了佛说有我的方便意趣，决不能颠倒过来，以有我为了义的根据，而去抉择无我、修正无我。假使不把了义不了义的正确观点认清，而想抉择佛法的正理，那他所得结论，与佛法正理真要差到八万四千里了！所以对佛法的思惟抉择，必须根据了义教为准则，所得到见解，方不致落入偏失。

了义与不了义的分野，到底是怎样的呢？大体说来，小乘不了义，大乘是了义；而大乘教里，大部分为适应机宜，也还有不了义的。佛说法时，为鼓励众生起信修学，往往当经赞叹，几乎每一部经都有「经中之王」等类的文字。后世佛子，如单凭这些经里的赞叹语句，作为究竟圆满的教证，而去抉择佛法的了义不了义，那是不够的。像这类问题，参考古代著名圣者们的意见，也许可以获得一些眉目。古代的论师们，不大重视经典里的劝修部分，而著重于义理的论证，所以他们的了义不了义说，是可以作为我们依循的标准的。这在印度，有两大系的说法。一、龙树、提婆他们，依《无尽意经》、《般若经》等为教量，判断诸教典：若说一切法空、无我、无自性、不生不灭、本性寂静，即是了义教；若说有自性、不空、有我，为不了义教。他们本著这一见地，无论抉择义理、开导修行方法，自有一严密而不共泛常的特色；谈到悟证，也以极无自性为究竟的现证慧境，这就成了中观见的一大系。二、无著、世亲他们，依《解深密经》等为教量，认为凡立三自性，遍计执无性，依他起、圆成实有性，才是了义教；若主张一切法空，而不说依他、圆成实为有性，即非了义教。他们以此为判教的准绳，衡量佛法教义，另成唯识见的一大系。其修行方法，也就与中观者不同，并以二空所显性为究竟现证。抉择了义不了义，单在经典方面，不易得出结论，那么我们只有循著先圣所开辟的轨则，为自己简择正理的依凭了。这无论是印度的中观见或是唯识见，甚至以《楞严经》、《大乘起信论》为究竟教证的中国传统佛教，都各有他们审慎的判教态度和严密的论证方法，我们不妨采取其长处，扬弃其偏点，互相参证，彼此会通，以求得合理的抉择观点，完成明利而纯正的思慧。

修慧

在三有漏慧的修行过程中，思慧与修慧，同样对于诸法起著分别抉择，只是前者（虽也曾习定）未与定心相应，后者与定心相应。思惟，又译为作意，本是观想的别名，因为修定未成，不与定心相应，还是一种散心观，所以称为思慧。如定心成熟，能够在定中观察抉择诸法实相，即成修慧。心能安住一境——无论世俗现象或胜义谛理，是为止相；止相现前，对于诸法境

界，心地虽极明了，但并非观慧，而是止与定应有的心境。止修成就，进一步在世俗事相上观因果、观缘起，乃至观佛相好庄严；或在胜义谛中，观法无我、本来寂灭。这不但心地极其寂静明了，而且能够于明寂的心境中，如实观察、抉择，体会得诸法实相。从静止中起观照，即是修观的成就。这是佛为弥勒菩萨等开示止观时，所定的界说。单是缘世俗相、获得定心成就，并不能趣向证悟；必须观察一切法无我、毕竟空寂，才可从有漏修慧引发无漏的现证慧。修慧虽不能直接取证，但却是到达证悟的必经阶段。四依里的依智不依识，就是修慧的指导标准。识是有漏有取的，以我我所为本的妄想分别，若依此而进修，不但不得证悟解脱，而且障碍了证悟解脱之路。智则相反地，具有戡破我执、遣除邪见的功能，无自性、无分别的慧观，能够降伏自心烦恼，引发现证智慧。

六 慧学进修之成就

成信戒定慧之果

慧学的进修，与一切清净功德，总要彼此相应、互为增上，决无离去其他无边行愿，而可单独成就之理。所以严格地说，慧学也因其他功德的熏修而完成，其他无量功德也因慧学的成就而滋长。一切清净功德与慧学，在完善的修证中，是相摄相关、互依并进的。大乘经里，说六波罗蜜多展转增上；小乘法中，说五根——信、进、念、定、慧——相互依成，都是慧学与其他行门相应不离的说明。闻、思、修三有漏慧，是到达现证无漏慧应修的加行，也是慧学全部修程的三个阶段。每一阶段的成就，都有若干清净功德跟著生起，现在（约偏胜说）依次第简说如下：

一、闻慧成就，即正见具足，同时也是信根成就。初修学者，从多闻熏习中，深入佛法，成就闻慧，对于三宝谛理因能见得真、见得正，所以也就可以信得深、信得切。学佛者到了闻慧成就或信根具足的时候，那怕遭受一切诽谤、威胁、打击，皆不能动其分毫的信念；甚至处于末法时代或佛法衰落的地方，人们个个都不信佛，他也能独信独行。真实深入佛法，具足正见，并不以别人的信不信或佛教的盛衰环境，来决定自己对于佛法的信仰。修

习慧学，第一步便要起正见、生深信，具备了不计利害得失、勇往直前而永无退转的坚决信念。二、思慧成就，也即是净戒具足；约大乘说，也就是慈悲、布施、忍辱、精进等功德的成就。我们对于佛法的进修，正信与正解（见）只不过是初步的成就；次一步的功行，便是将所信所解付之于实际行动，让自己的一切身心行为，皆能合乎佛法的正道。思慧，就是从听闻信解而转入实际行动的阶段。它虽以分别抉择为性，但却不仅是内在的心行，而且能够发之于外，与外在身、语相呼应，导众生诸行于正途。在佛法的八正道中，先是正见、正思惟，然后乃有正语、正业、正命。这即是说，有了正思惟（思慧成就），无论动身、发语，乃至经济生活等等，一切都能纳入佛法正轨了。这是由思慧成就而引出圆满的戒德。同时，大乘的净戒，常与悲心相应。在净戒中，可以长养悲心；也唯有具足悲心，才能成就完善的大乘净戒。悲心与净戒，有著密切的关连性。佛教的制戒，原来具有两面性的意义：一是消极的防非止恶，一是积极的利生济世。究其动机与目的，则不外乎自利与利他。自利，可以压制烦恼不生，得到身心清净；利他，乃因见到众生苦恼，不忍再加损害。先是实行不作损他的坏事，即防非止恶的消极表现，继而发为利乐饶益有情的悲行，也就是大乘悲心的成就。所以菩萨受戒，不仅为自净其身而防非止恶，同时尤重饶益有情的积极行动。因此布施、忍辱、精进等大乘功行，都与净戒俱起。三、修慧成就，必从散心分别观察而到达定心相应，才是修慧，所以修慧即是具足正定——定成就。从修慧不断努力上进，真实无漏慧现前——现证慧成就，即能断烦恼、了生死，成就解脱功德。

前面说到智慧的究极体相，是信智一如、悲智交融、定慧均衡、理智平等，这到大乘无漏慧时，便皆成就——分证。如闻慧的成就，含摄得信根——于三宝谛理决定无疑，即是信智一如的表现。思慧成就，由于净戒的俱起，特别引发了深切的悲愿，而成悲智交融的大乘不共慧。修慧成就，则必与定心相应，是为定慧均衡。现证无漏慧，以如如智，证如如理，如智如理平等不二，达到理智平等的最高境界；也是到达此一阶段，四者才能圆具。由此可知，慧学的成就，是离不开其他功德的；其他功德，也要依慧学才能

究竟完成。若离信、戒、悲、定，而专谈高深现证无漏慧，即是妄想。龙树说：「信戒无基，忆想取一空，是为邪空。」空而不能与信、戒相应，即落邪恶坑，永远不得现证解脱。关于这点，从前虚大师也曾明确的指出。总而言之，若修慧学而抛却其他无边清净功德，那不管在声闻法或是大乘教中，都是极不相应的。

成涉俗济世之用

在进修慧学的过程中，一般学佛者，每每只著重在如何证得胜义谛理而又不离世俗事相，所谓从真出俗、即俗即真、事理无碍，使现实生活与最高理性，达到完全的统一。不过智慧的初证，总不免偏重真性的，所以最初证得一切法空性，还需要不断地熏修，将所悟真理证验于诸法事相；然后才能透过真理去了达世俗，不执著，离戏论，真俗圆融而无碍。于是悟理与事行，生活与理性，无往而不相应。把握这一重点，原是不错的，但大乘慧学，更要注意到慧力的扩展。在未成就闻、思、修三慧之前，对于世间的、凡有益人生社会的种种学问，都应该广泛的学习；但如没有佛法闻、思、修的特质作根本，当然只是普通知识而已，与佛法无关。然菩萨发心，以教化众生为要行，必须具有广大的愿欲，遍学一切世出世间无边法门、种种善妙知识。所以菩萨初学，一面修学闻、思、修，一面对于各类学问，也应随分随力广求了知。大乘圣典曾经指出：「菩萨当于五明处学」。因为五明中，除了内明（佛法——包括三乘圣道）是菩萨所应学的根本而外，其他医方、工巧、因明（论理学）、声明（语文学），都是有助弘扬佛法、有利社会民生的学问。菩萨为护持佛法、为利益众生，这些自然不能不学。一个人如果在未得佛慧甚至未信佛以前，就多闻博学，对世间知识无不明了通达，那么他若信皈佛教、获得证悟，即能说法无碍，教化无量众生。如舍利弗在学佛以前就是一位著名的学者，所以当他转入佛法，证阿罗汉果后，便成为智慧第一的大圣者了。同时，在修学的过程中，一切世间学问，在体证法空、离诸戏论、一无所得的境界上，似乎都是妄想分别的赘累，但如透过了这一关，却成为菩萨济世利生的大用。有了悟证以后，更应学习以及运用佛法，使世学与佛法融通无碍。菩萨不但是道智，而且是道种智，这是一般所不大注意的。真

正的大乘慧学，不但重视观境与生活的相应，理性与事相的统一；而且能够博通一切世学，容摄无边微妙善法，使一切世间学，无碍于出世的佛学，并成为佛法利益众生的善巧方便。（常觉记）

卷010

解脱者之境界

一 解脱即是自由

解脱，是学佛所仰求到达的，是最高理想的实现。我们是初学，没有体验得，至少我没有到达这一境地，所以不会说，不容易说，说来也不容易听。如没有到过庐山，说庐山多少高，山上有什么建筑，有怎样的森林、云海，那都是说得空洞，听得渺茫，与实际相隔很远的。佛与大菩萨的解脱，体会更难，现在只依凭古德从体验而来的报告，略为介绍一二。

解脱，是对系缚而说的。古人称做解黏释缚，最为恰当。如囚犯的手足被束缚，受脚镣手铐所拘禁，什么都不自由；除去了系缚，便得自由。人（一切众生）生活在环境里，被自然、社会、身心所拘缚、所障碍，什么都不得自由。不自由，就充满了缺陷与忧苦、悔恨与热恼。学佛是要从这些拘缚障碍中透脱过来，获得无拘无滞的大自在。三乘圣者，就是解脱自由的实证者。

在自然、社会、身心的环境中，也可说有系缚与非系缚的。如砖石乱堆一起，会障碍交通，便是系缚。如合著建屋的法则，用作建筑材料，那就可筑成遮风避雨、安身藏物的处所，增加了自由。如长江大河，疏导而利用它，可成交通运输、灌溉农田的好工具。否则，河水泛滥，反而会造成巨大的损害。社会也是如此，身心也如此，不得合理的保养、休息、锻炼，也会徒增苦痛。然而使我们不得自在的系缚力，使我们生死轮回而头出头没的最根本的系缚力，是对于（自然、社会、身心）环境的染著——爱。内心的染著境界，如胶水的黏物、磁石的吸铁那样。由于染著，我们的内心，起颠倒、

欲望，发展为贪、瞋、痴等烦恼，这才现生为它所系缚，并由此造业而系缚到将来。我们触对境界而生起爱瞋、苦乐，不得不苦、不得不乐，这不是别的，只是内心为事物所染著，不由得随外境的变动而变动。学佛的，要得解脱与自由，便是要不受环境所转动，而转得一切。这问题，就在消除内心的染爱、执著，体现得自在的境地。佛问某比丘：你身上穿的衣服，不留意而被撕破了，你心里觉得怎样？比丘说：心里会感到懊丧。佛又问：你在林中坐禅，树叶从树上落下，你感到怎样？比丘说：没有什么感触。佛告诉比丘说：这因为你于自己的衣服，起我所执而深深染著的关系。树叶对于你，不以为是我所的，不起染爱，所以才无动于衷。佛陀的这一开示，太亲切明白了！平常的家庭里多有意见，或者吵闹，这因为父子、兄弟、夫妻之间，构成密切关系，大家都起著我我所见，所以容易「因爱生瞋」。对于过路的陌生人，便不会如此。我们生活在环境中，只要有了染著，便会失去宁静，又苦又乐，或贪或恨。从我的身体、我的衣物，到我的家庭、我的国家，凡是自己所关涉到的，无论爱好或瞋恨，都是染著。好像是到处荆棘，到那里便牵挂到那里。听到声音，心就被音声钩住了；看见景色，心便被景色钩了去。好猎的见猎心喜；好赌的听见牌响，心里便有异样感觉。我们的心，是这样的为境所转，自己作不得主。求解脱，是要解脱这样的染著。任何境界，就是老死到来，也不再为境界所拘缚，而能自心作主，宁静的契入于真理之中。对事物没有黏著，便是离系缚得解脱了。烦恼染爱，无始以来，一直在系缚我们，所以忧苦无边，如在火宅。真的把染爱破除了，那时候所得到的解脱法乐，是不可以形容的。好像挑著重担的，压得喘不过气来，一旦放下重担，便觉得浑身轻快。又如在酷热的阳光下，晒得头昏脑胀，渴得喉干舌硬。忽而凉风扑面，甘露润喉，那是怎样的愉快！解脱了的，把身心的烦累重压解消了，身心所受的「离系之乐」，轻安自在，唯有体验者才能体会出来。总之，解脱不是别的，是大自在的实现、新生活的开始。

二 解脱的层次

佛法说有二种解脱：一、心解脱，二、慧解脱。这虽是可以相通的，而也有不同。如画师画了一幅美女或一幅罗刹，因为人的认识起了错误，以为

是真的美女或罗刹，于是生起贪爱或者恐怖，甚至在睡梦中也会出现在面前。事实上，那里有真的美女或罗刹呢！这种贪爱与恐怖等，只要正确的认识它——这不过假的形像，并没有一点真实性；能这样的看透它，就不会被画师笔下的美女与罗刹所迷惑了。我们的生死系缚不自在，也是这样，依无明为本的认识错误，起染爱为主的贪瞋等烦恼、忧愁等苦痛。如能以智慧勘破无明妄执，便能染著不起，而无忧无怖。离无明，名为慧解脱，是理智的。离爱，名心（定）解脱，是情意的。这二方面都得到离系解脱，才是真解脱。

佛法的解脱，廓清无明的迷谬、染爱的恋著，所以必须定慧齐修。但外道的修习禅定，也有修得极深的，对五欲等境界、名位等得失，都能不起贪等烦恼。不知真实的，以为他是断烦恼了，何等自在呀！其实这不是根本解决，如石压草一样，定力一旦消失了，烦恼依旧还生。这如勦匪一样，倘不施予感化，兵力一旦调走，匪会再活动起来。若能施以道德的感化、生活的指导，使成为良民，地方才会真的太平。所以，系缚我们的烦恼，必须用智慧去勘破它，而不能专凭定力。佛法重智慧而不重禅定，理由就在此。然而，一分佛弟子，仅有一点共凡夫的散动慧解，这对于解脱，不能发生多大力量。有的著重真慧，依少些未到定力，能断烦恼、了生死，这称为「慧解脱」。这样的解脱，从了生死说，是彻底的；但在现实身心中，还不算圆满。所以定慧均修，得「俱解脱」，才契合解脱的理想。

专约慧证的解脱说，人类对于事事物物，处处起执著，处处是障碍，不得自在。要破除执障而实现解脱，在修持的过程上，略可分为三阶。一、于千差万别的事相，先求通达（外而世界、内而身心）一切法的绝对真如——法法本性空、法法常寂灭。真如是绝对平等而无差别的，可是我们（一切众生）从无始以来，一直在无明的蒙蔽中，于一一境界，取执为一一的实性。由此，我见我所见，有见无见，常见断见，无边的葛藤络索，触处系著。如能从幻相而悟入平等无差别的法性，即能从执障中透出，而入于脱落身心世界的境地。古人说「见灭得道」、「见空成圣」、「入不二门」，大旨相同。如不能透此一门，一切谈玄说妙、说心说性，都不相干。二、虽然要悟入空性无差别（或称法界无差别），而不能偏此空寂，偏了就被呵为「偏真」、

「沈空滞寂」、「堕无为坑」。原来，理不碍事，真不坏俗，世界依旧是世界，人类还是人类。对自然、社会、身心，虽于理不迷，而事上还需要陶冶。这要以体悟的境地，从真出俗，不忘不失，在苦乐、得失、毁誉以及病死的境界中去陶练。换言之，不仅是定心的理境，而要体验到现实的生活中。三、功行纯熟，达到动静一如，事理无碍。醒时、睡时，入定、出定，都无分别，这才是世法与出世法的互融无碍，才能于一切境中得大自在。关于悟入而心得解脱，本有相似的与真实的，浅深种种，不过从理而事、到达事理一致的程序，可作为一般的共同轨辙。

三 解脱的重点

解脱，从体悟真性而来。体悟，是要离妄执、离一切分别的。在修行趣证的行程中，合理的分别是必要的。但在临近悟入的阶段，善的与合理的分别，都非离却不可。经上说：「法尚应舍，何况非法？」论上说：先以福舍罪，次以舍舍福。佛见、法见、涅槃见，都是「顺道法爱生」，对于无生的悟入是有碍的，古人所以要「佛来佛斩，魔来魔斩」。所以说：「欲除烦恼重增病，趣向真如亦是邪。」你不见：白云乌云，一样的会遮碍日光？金索铁索，一样的会拘缚我们吗？

原来，我们所认识的一切，都只是抽象的、幻相的，不是事物的本性。如认识而能接触到事物本身，那我们想火的时候，心里应该烧起来了！为了要表达我们的意境，所以用语言文字；所写的和所说的，更只是假设的符号，并不能表示事物自身。这等于一模一样的米袋，放在一起，如不在米袋上标出号码，要使人去取那一袋，就会无从下手，不知取那一袋好。语言、文字、思想，都不是事物本身，所以要真实体悟一切法本性，非远离这些相——离心缘相、离语言相、离文字相不可。《中论》也说：「心行既息，语言亦灭。」因为如此，法性不但是离名言的、离分别的、离相的，而且唯是自觉的、不由他悟的——「自知不随他」。

再说，语言、文字，以及我们的认识，都是相对的——佛法称之为「二」。如说有，也就表示了不是无；说动，也就简别了静；说此，就必有非此的

彼。这都落于相对的境界，相对便不是无二的真性。所以我们尽管能说能想、这样那样，在绝对的真理前，可说是有眼睛的瞎子、有耳朵的聋子。我们成年累月，生活在这抽象的相对的世界，不但不契真理，而反以为我们所触到、了解的，就是一切事物的本性，看作实在的。（从五根）直觉而来的经验是如此，推比而来的意识知解，也不能完全不如此。对事对理，既这样的意解为实在性，那么一切的法执、我执，一切贪等烦恼，都由此而云屯雾聚，滋长蔓延起来。所以如实的体悟，非从勘破这些下手不可，非远离这种错觉的实在性不可，非将一切虚妄分别的意解彻底脱落不可！寻根究底，彻底掀翻，到达「一切法不生则般若生」，真觉现前，这才不落抽象的相对界，脱落名言而实现了超越主观客观的觉证，这才是如实的现证一切法真性。所以，法性是不二的、无差别的。无二无别的平等性，不但生活在相对境界的我们想像不到、说不明白，就是真实体验了的，在那自觉的当下，也是「离四句、绝百非」，而没有一毫可说可表的。

人类（众生）有生以来，从来不曾正觉过，一向为无始来的虚妄熏习所熏染，成为生死的妄识。众生的虚妄心识，可说越来越分化了。感情、意志、认识，使内心无法平衡。有时意志力强，有时感情冲动，有时偏于抽象的认识，使内心分崩离析、互相矛盾，有时成为无政府状态。就是我们的认识，不但五识的别别认识形成不同的知识系统，总取分别的意识，受五识的影响而缺乏整全的认识，有时推想起来，又想入非非，不著实际。内心的分化、偏颇，纯为虚妄熏染的恶果。佛法要我们息除虚妄分别、离却妄执，就是要脱落层积的虚妄熏习，扫尽离析对立的心态，而实现内心的一味平等；不离此相对的一切，而并不滞著于一切。圣者的正觉，称为智慧，并非世俗的知识（与意志、感情对立的知识），而是在一味浑融中，知情意净化的统一。浑融得不可说此、不可说彼，而是离去染垢（无漏）的大觉。这与我们专在抽象的概念中、在分裂的心态中过日子，完全是不同的。那正觉现前时，智慧与真理，也是无二无别的；活像哑吧吃蜜糖，好处说不出。证见时，没有能知与所知的对立心境，所以说：「无有如外智，无有智外如。」但这也还是证悟者描写来形容当时的，正在证悟中，这也是不可说的；在不可说中而

假设说明，只可说是平等不二，所以称为「入不二法门」，或「入一真法界」。由此，解脱必须证悟，而悟入的重点在乎离分别。这是除了般若而外，什么也是不能实现的。

佛教中，有一通俗的——返本还源的思想。以为我们的心识本来是清净光明的，没有一毫杂染；因客尘烦恼的蒙蔽，所以迷真而流转生死。本来如此；我们现在的心体，也还是如此。如能离却妄染，本来清净的自心，便会显露出来。其实，「是心非心，本性净故」，显示心性的空寂（净即空的异名）。本来如此，是说明他的超越时空性，并非落在时间观念中想像为从前就是如此，决非先有清净、后有尘染而可以解说为「从真起妄，返本归真」的。彻底的说起来，不但不是先真而后妄，在现实中，反而是由于妄想，才能正觉。如低级众生，也有分别影像，可是不明不利。人的意识力特强，为善为恶，妄想也特别多。他可能堕得极重，也可能生得最高。人类有此虚妄分别，而且是明确了别的意识，才会知道自己的认识错误；知道抽象概念并非事物的本来面目，这是一般众生所不易做到的。由于人类的虚妄分别，发展到高度（「忆念胜」），才能积极修证，达到超越能所、不落分别的境地。如不解这一点，要远离分别，当然趋于定门，谁还修习观慧引发证智的法门呢！

四 解脱者之心境

证得诸法真性的境地，是不可以形容的，如从方便去说，那可用三事来表达。一、光明：那是明明白白地体验，没有一丝的恍惚与暗昧。不但是自觉自证、心光焕发，而且有浑融于大光明的直觉。二、空灵：那是直觉得于一切无所碍，没有一毫可粘滞的。经中比喻为：如手的扪摸虚空，如莲华的不著尘垢。三、喜乐：由于烦恼的滥担子通身放下，获得从来未有的轻安、法乐。这不是一般的喜乐，是离喜离乐，于平等舍中涌出的妙乐。这三者，是彻悟真性所必具的。但也有类似的，切莫误认。如修习禅定，在心力凝定集中而入定时，也有类似的三事。甚至基督徒等祈祷专精时，也有类似的心境现前（他们以为见到神）。佛法的真般若，从摧破无明中来，不可与世俗的定境等混滥。

得解脱者的心境，与一般人是不同的，现在略说三点。一、不忧不悔：圣者是没有忧虑的，不像一般人的「人生不满百，常怀千岁忧」。圣者又是不悔的；一般人对于已作的事情，每不免起悔心，特别是作了罪恶所引起的内心不安。有忧悔，就有热恼；有热恼，内心就陷入苦痛的深渊。解脱的圣者，已作的不起追悔，未来的不生忧虑，只是行所当行的、受所当受的，说得上真正的「心安理得」。古人有未得彻证的，睡不安枕，食不知味；一旦廓然妙悟，便能「饥来吃饭困来眠」，吃也吃得，睡也睡得。二、不疑不惑：证解脱的，由于真性的真知灼见，从内心流露出绝对的自信，无疑无惑，不再为他人的舌头所转。不但不为一般所动摇，就是魔王化作佛菩萨来，告诉他「并不如此」，他不会有丝毫的疑念。佛有「四无所畏」，便是这种最高的绝对自信。三、不忘不失：体现了解脱的（在过程中可能有忘失），于所悟的不会忘失，如不会忘记自己一样。在任何情况下，都能直捷而明确地现前。禅宗使用的勘辨方法，或问答，或棒喝，都是不容你拟议的。如一涉思量，便是光影门头，不是真悟。从前有一故事：某人有了相当的见地，善知识要考验他是否真实的彻悟，就在他熟睡的时候，把他的喉咙扼紧，要他道一句来。此人一醒，即冲口而答，这可见亲切自证者的不忘不失。

解脱者的心量与风度，也多少有不同的。有的得了解脱，在立身处世上，都表现出谨严拔俗的风格。这因为他所体验到的，多少著重于超越一切，所以流露为高尚纯洁的超脱，带点卓立不群、谨严不苟的风度，这大抵是声闻圣者。有的证悟了，表现出和而不流的风格。内心是纯净而超脱的，可是不嫌弃一般人、事，或更能热忱的勇于为法为人。这由于悟入的理境，是遍于一切、不离一切的，大抵是大乘的圣者。这是从悟境而作大类的分别，其实由于无始来的性习不同，声闻与菩萨，都有不同类型的风格。（此下都指解脱者）如贪行人是混俗和光的；瞋行人是谨严不群的；慢行人是勇于负责的（世间圣者，也有「清」、「和」、「任」、「时」等差别）。如约悟境的风格来说，声闻圣者的悟境，并不彻底，彻底的是世出世间互融无碍的大乘。

五 解脱者之生活

在日常的生活方面，解脱了的声闻圣者，偏重禅味，而漠视外界。他们的生活态度是自足的，「少事少业少希望住」，对于人事，不大关心。简朴、恬澹，有点近于孤独。以财物为例，声闻圣者觉得这是毒蛇般的东西，不可习近，有不如无。如果是大乘圣者，一定是拿财物去供养三宝、济施贫病，利用它而并不厌恶它。传说：阿育王巡礼圣迹，到薄拘罗尊者的舍利塔时，听随从的人说：这位尊者，生平无求于人，也不与人说法。阿育王嫌他与世无益，只以一钱来供养。那知当此一钱供于塔前时，钱即刻飞出。阿育王赞叹说：少欲知足到一钱也不受，真是希有！由此可以想见声闻圣者淡泊自足的生活。他们的内心是充实的，而外面好像是贫乏清苦。大乘圣者的生活态度，是富余丰足，也希望别人如此。功德不嫌多，心胸广大，气象万千；于人、于事、于物，从来不弃舍他，也不厌倦他。凡夫虽也是所求无厌的，但都是为著自己，菩萨是为了一切众生。所以菩萨的生活态度，不像声闻圣者的拘谨，在一般人看来，多少有点「不拘小行」。

无论是声闻与菩萨，由信慧深入而来的坚定精进，都是非常有力的。一般所看为艰苦的、根本不可能的，而在圣者们，却能克服他。尤其是菩萨，难行能行，难忍能忍，在宁静恬悦的心境中，胜过了一切。

平常说「八风不动」，利、衰、苦、乐、称、毁、讥、誉，对于解脱的圣者，是不会因此而动心的。就是到了生死关头，都能保持宁静而安祥自在的心境，不为死苦所烦扰。经中有「欢喜舍寿」的话，即是最好的例证。一般所说的「预知时至」，凡夫也可以做到的。临死时身体的不受死苦，在定力深湛的，也不是难事（反而，定力不深的阿罗汉，还是不免身苦）。「坐亡」、「立脱」，那种要死就死、撒手便行的作略，非根除我、我所执的圣者不可。然而，并非每一圣者，都表现这样的作略。

经上说：佛入涅槃时，佛弟子中烦恼未断的，痛哭流涕；而烦恼已尽的解脱者，只有世相无常的感觉，默然而已。依一般的眼光来看，一定要说：哭的人对；那无动于衷而不哭的，不近人情。其实，真得解脱的，不会为此而哀哭的。如因死而哭，一切众生不断的死，哭都来不及了。中国的庄子，一般人都说他达观。他在妻死的时候，内心的矛盾痛苦，无法舒泄，于是才

鼓盆而歌。这便是内心不得解脱自在的证明，如真的解脱，固然不必哭，又何必鼓盆而歌呢！

六 解脱与究竟解脱

二乘圣者及菩萨，从证悟而得的解脱，还有不圆满处。如犯罪的，手足被杻械束缚久了，一旦解脱下来，手足的动作，总有点不自在。二乘圣者，虽断尽烦恼而证解脱，但烦恼的习气，还时时发现。这种习气，虽不碍于生死解脱、不碍于心地自在，而到底还是一种缺点。因为无始来的烦恼，多而且重，深刻影响于身心，所以虽由智慧而破除了烦恼，身心仍不免遗剩有过去烦恼的惯习性。这种惯习性，就是习气。声闻圣者有这种习气，事例很多，如毕陵伽婆蹉有慢习、大迦叶的闻歌起舞等。这些习气，菩萨已能分分的销除，但须证得佛果，才能纯净。烦恼与习气销尽，才能到达究竟圆满的解脱境地——佛地。

佛与大地菩萨，解脱的境地太高。二乘的解脱，与学菩萨行者的少分解脱，已使我们可望而不可及，足够为佛弟子的赞仰处，而摄引、鼓舞著学佛法者的向前迈进！

卷011

佛教之涅槃观

一 涅槃之意义

我国佛教徒，都说学佛是为了了生死。是的，了生死是佛教的主要目标。真能了生死的，就是得到涅槃。涅槃是学佛者的最高理想，被称为「一切圣者之所归趣」。得涅槃，在佛法中占著主要地位，如神教以生天为最后目标一样。到底什么是涅槃呢？对于涅槃的意义，要有透辟的了解，才会以此目标而尽力以赴，以求得最终理想的实现。然在佛法中，这是甚深而最难理解的，我想从浅入深的加以叙述。

涅槃，是印度话，含有否定、消散的意义。我国古译作「灭」、「灭度」，即意味著某些东西的消散了、消除了，又超越了的意思。除了这消散、超越的意义以外，还含得有自由、安乐、舒适的意义，或可用「乐」字来代表；当然这是不同于一般快乐的。唐玄奘译为圆寂：圆是圆满，是应有的一切功德都具足了；寂是泯寂，一切不良的成分都消散了。这就是平等、自在、安乐的理想境地。

「涅槃」这一名词，不是佛所新创的术语。古代婆罗门教及后来的印度教，都可说是以涅槃为归趣的。涅槃，可说是印度文明的共同理想；但名词虽同，内容却不一样。依佛法说，他们的涅槃观，都是不究竟的。最庸俗的，以物欲享受的满足为涅槃。如有一个外道，在饱食以后，拍拍他的肚子说：这就是涅槃了。一般印度宗教的涅槃，如呼吸停止，或心念似乎不起等，自以为涅槃，其实都不外乎禅定的境界。那么佛法的涅槃观，是怎样的呢？

二 从生死说起

一、身心和合、死生相续：要了解涅槃，最好从生死说起。若不明白生死，也就不会理解涅槃。因为涅槃是消散了、安乐了的意义，而消解的就是生死；生死是苦，所以超生死的是乐，这像光明是黑暗的反面一样。那什么是生死呢？例如人，从入母胎、出生、长大，由壮而老，末了是死，这就是生死的现象。生死有什么问题呢？因为人并不是死了就完事的。佛法的根本信念，是：我们是有情识的有情体，生了会死，而死了并不等于没有，死了还是要生的。现在这一生，也是从过去的死而来的。无始以来，死了又生，生了又死，一直在如此的生死死生的无限延续中。像太阳从东方升起，向西方没落，落而又起、起而又落一样。本来，凡是宗教，都有来生的信仰，信仰死了还有。如死了就没有的话，就根本不成其为宗教。如天主、耶稣教等，说人死了，不是生天国，就是落地狱。可是他们只说未来有，不说过去有。佛法则从死后有生，了解到生前有死，一直是生死死生的无限延续。这样的死生相续，死生就成为问题了。好像一个国家，合久必分，分久必合；乱极则治，治而复乱。有史以来，一直是这样；永久这样下去，真是太无意义，应该有永久的治平，一治永治而不再纷乱才好。这样，我国就有大同的思想。

我们每一个有情，也是这样。生在这个世间，为了物质的占有、享受，常常是求之不得。人与人在一起，有种种恩怨，是是非非，也引起苦痛。身体会生病、会衰老，最后是死。人在这从生而死的过程中，种种痛苦，没法解免得了。如死了就什么没有的话，倒也罢了，可是事实并不如此，此生死了，死了又生。而且，有时生到天国，好像快乐些，不久又堕落下来，还到人间，或者堕落到地狱、饿鬼、畜生去。这样的升了又堕、堕了又升，叫你无可奈何的一生又一生的受苦下去，简直没个了局。这真成为大问题了！

人在世间，或是有钱的、有权势的、有著作的、有发明的，受到人的恭敬、尊重，过著良好的生活。在这得意时，满以为人生是顶理想的。可是时间过去，富的变贫了，权力丧失了，言论成为陈腐，发明又有新的来代替了。自以为满意的人生，成为幻灭，陷于空虚的痛苦中。在这样的生死延续过程中，就发生一种要求，要得到永远的自由、永恒的安乐。这与要求天下大同、永久太平一样。

人是多数怕死的，其实死有什么可怕？怕的是死了又生，生了还是苦，或者更苦，才是无可奈何的事。宗教都有此同一心境，唯有儒者，对此不加重视，所以没有引起生死问题（儒者是不成为宗教的）。孔子说：「未知生，焉知死。」对于死后，就这样的不了了之。佛教深刻的注意到此，那怎样去解决呢？要从人生是苦认识起。应该知道：病痛是苦，健康也一样是苦。事业失败时是苦，富贵在手时，也一样是苦。不但人间是苦、地狱是苦，就是神教徒仰望的天国，也还是苦。因为生天还会堕落人间及地狱，没有解除了堕落的可能性。如国家治平了，随时会成为变乱，因为变乱的可能性始终未曾解决。健康还会衰老，富贵会成为贫贱。人生的本质，是含有苦痛因素的，不能保持永恒的。所以生死的延续过程，始终是苦苦乐乐，哭哭笑笑。这个身心和合、死生相续的自己，就是真正的苦恼。

一般宗教，多数把人分为肉体与灵魂。以为人死了，肉体坏了，而灵魂是永恒的，还是那样的，或者生到天上。不但多数的神教这样说，甚至佛教的通俗说，也有类同此说的。一般的灵魂，印度有一特殊术语，叫做「我」。认为这本来是自由的、安乐的，不知怎的（当然各有各的解说），成为世间

的苦痛有情，像囚在监牢里似的；能脱出这苦难的尘世，就回复自在与安乐。这都是外道的想法，但一般都作此想；若没有我，谁在生死轮回受苦呢？又是谁了生死呢？但佛法不作此说，不承认有此常恒安乐的自我，反认为这种自我的执见、自我的爱染，正是生死苦恼的根源。「无我」，这是佛法异于一切宗教的特色。神教的幻想产物——我、灵，经科学考验、解剖分析，都是无法得到的。所以佛但说身心和合，和合的、相续的身心，经佛的智慧观察起来，不是别的，只是五蕴，或说六界，或说六处。总之，无非身心的综合活动，形成个体的假我而已。因此，佛法不像外道那样宣说真我、常我，而说「但见于法，不见于我」。结胎出生，只是身心综合活动的开始。到死了，旧的组合解体，又有新的组合自体活动开始。前生与后世的死生相续，即是身心的和合活动。

二、报由业感、业从惑起：这是佛教一切学派所公认的事理。众生在从生到死的一生中，在家庭、在社会、为国家，做的事、说的话，真是不计其数。这些身体的活动、语言的表达，都由善性恶性的内心所推动，都会留下一种或善或恶的力量，叫做业，深深的在我们自己的身心中保存著，深切的影响自己、决定自己。这是大家可以体验到的，如前天做了一件好事，一想起来，就会身心愉快。事情虽已过去，影响仍然存在。作了恶事，也是一样。他会内心痛苦，好像大石压在心头，坐卧不宁。甚至不经意所作的，虽然力量极微，也会留存力量。如故意而作的，则成善业恶业，影响力更大。恶业，现生能障碍我们向善，如加入了黑社会，就会受他控制，不容易离开他走上自新的路。这种恶力量，一直支配自己，死了会受到恶业所感的恶果。善业，现生能抗拒恶力量，引发我们向善，将来会因善行而得乐果。行善有善、乐的结果，作恶有恶、苦的结果，这是一定的。平常人都劝人行善止恶，但为什么要行善呢？一般人总是以为：做好事或坏事，是会影响家庭、社会、国家的。这当然是对的，但影响最深切的，还是我们自己。如人类，有聪明也有愚痴；有强健也有病弱；对人有有缘或无缘；做事有顺利或乖逆。人生千差万别的遭遇，都由于过去的（或是今生以前所作的）业力所感，所以说「报由业感」。这个问题，只有佛才能彻底的说明它、解决它，神教者是无

能说明的。有人拉了一个生来就瞎了眼的人，来到耶稣的面前，问：「为什么这个人生下来就是瞎子呢？是谁的罪呀？他也是从上帝那里来的，为什么别人的眼睛明亮，而上帝却使他瞎眼呢？」这个问题，在神教中，原是不可能解答的。好在耶稣也还聪明，他说：「这不过是上帝要在他身上，表现他的大能及权威罢了！」他随手摸了瞎眼一下，眼睛便明亮了。当时，好多人赞美神、相信神的权威。其实，这一问题，根本不曾解决。现在世界上，千千万万生来就瞎了眼的，到底为了什么？也是为了显现上帝的权威吗？假使这千千万万的生盲，死了也还没有得到医治，而是上帝的意思，那上帝是最极残酷的暴君了。像这些，唯有佛法的「报由业感」，才能解答问题。换句话说，一生一生所感受的，都从前生的善恶业力所招感。今生作了善恶业，又会感来生的苦乐果。依著业力的影响，众生便无休止的一生又一生受著不同的果报。自作自受，无关于神的赏罚。

生死果报，既由业力而来，那么想解了生死，大家也许以为：把业力取消了就得。可是，业是不能取消（可以减少它的影响力）的，也是不必取消的。佛说：业从惑起，所以断除了惑，生死就解脱了。什么是惑？惑是烦恼的别名，就是内心种种不正当的、不清净的分子。有人以为：作恶业，从贪、瞋、痴、慢等烦恼所引发，可以说业从惑——烦恼而起。我们整天为国家、为民众服务，这些善业，那里也从烦恼起呢？不知道这还是离不了烦恼。烦恼的根本，是（人无我愚）「我见」。作善作恶，一般人都是为我而作：为我的生活；为我的财富、健康；为我的名誉、权力；为我的家；为我的民族、国家——一切都以我为前提，以我为中心。如不是为了我的，就不感兴趣了。所以不但作恶事是由烦恼所引起，即使作善事，也还是离不了烦恼。从烦恼而来的善事业，是不彻底的、可以变质的，可以演变而成为恶的。例如办慈善事业，当然是善的。可是为了「我的」，见到别人办的同一慈善事业，就会竞争，甚至有意无意的破坏他。

好的事情，要由我来做，别人做，就不表同情，或者破坏他。这样，好的事情，由于有「我见」在作祟，不是偏执自己的意见，就是偏重自己的利益，结果变坏了。为了我的家、我的国、我的教，处处从我出发，不能说没

有一些好的，但是与烦恼杂染相应，有时会演变得害尽世人，如西方神教徒的宗教战争之类。所以，一般人的活动，善的恶的，都不离「自我」的推动力，都是不离烦恼。这样，善的感乐果，恶的就感苦果。在身心的动作时，一切都为著我，一切都拉来摄属于我，最好听我的意见、受我的支配——这就是「我见」的表现。我的意义是「主宰」：主是一切由我作主，宰是一切由我支配。我，便是生死的根源、罪恶的根源。我见，像一种凝聚的力量，使一切人、事、社会、国家，都无不通过我见，而构成关系，而集合于一（有集合，就有分散，有我也就有人了）。有此我见，形成一种向心力，起著凝聚集合作用。每一众生的身心，不论人或动物，为什么会成为一个个的个体呢？就是因为有了我见，所作的善业或恶业，受我见的影响、摄引、凝聚，招感为有异于其他的个体。

如青年男女，结合为一个家庭。后来意见不和，闹翻了，便离婚。可是，一遇到因缘，又结合组织新的家庭。为什么离了又合？这由于自身的要求，为了自我而吸引对方的集合力。众生的个体也如此，老了、死了，身心组合破坏了；但由于我（见与爱）的欲求，引发以我见为本的善恶业力，又感得一新的身心组合、新的个体；生而又死、死而又生的永远延续下去。假使没有这我见的集合力，就能解脱这生死不断的现象。阿罗汉、佛，是已经了脱生死的。但他们在生时，与常人一样，说话、做事，有种种的活动。他们的行业是善的（佛是纯善的），但他们的善行，并不会成为招感生死的业力。为什么呢？因为圣者不像我们以「我见」为中心会集成一个个体，一个破坏了，又要求个体的延续。圣者的我见，已经破除了，通达无我，所以一了百了，从此了脱生死。一切人在现实的身心世界中，永远是颠倒的，都有自我永恒的要求（无常计常、无我执我），好像自己是不会死的。等到死到头来，还要求延续、求未来的存在（这叫「后有爱」），所以死了，便依善恶业力去感果。

如善业有力的，此后感得好果；恶业力强的，就感苦果。所以，未能了生死的，还是多作善业，比较妥当。总之，死生由业，业由烦恼，烦恼的根本是我见。我见不破，生死问题永远不能解决。

三 涅槃之一般意义

一、断惑则得涅槃：上面已经说明，要解脱生死，必从断烦恼、断烦恼的根本——我见下手。众生一向在生死中，有生有灭；若了生死而得涅槃，即是不生不灭，不生不灭是涅槃的特性。佛弟子修持定慧，渐断烦恼，现生便能体验到不生不灭的境地，叫做得涅槃。到这，我见为本的烦恼断尽了，发业的力量也没有了，也就不再感生死果。由于不起我见，作一切事，不再依自我中心而出发。现在人，都会唱一些高调，什么大公无私啦、为大众谋幸福啦，实则最热心于公共福利的，也不免以我为活动的主力。唯有圣者，从最深彻的智慧中，彻底通达无我，才是最高的德行。断烦恼的，必有高超的智慧，自觉到我见消除，烦恼不再起，生死永得解脱。很多人都误会了！以为死了才叫涅槃。不知道真正得涅槃的，绝大多数，都是在生存世间时，早就亲切体证到涅槃了。如真能破除我见、体证涅槃的，一切是自由自在、无罣无碍，真是「哀乐不入于胸次」、「无往而不自得」。凡能亲切体验不生不灭的，名为证得涅槃。

现在的佛弟子，很少想现生得涅槃的。不是根机钝，就是太懒散，这才把了生死这个问题，完全推到死了以后。从前，有一位比丘，独自禅坐修行，有一外道见了说：「你是在修来生的安乐吧！」比丘答：「不，我修的是求现生乐。」因为涅槃的境地是学者现生所能到达的，现生能得大自在、大解脱的。无奈末世的人根钝，不肯精进，无所成就，观念才慢慢的转了，都把了生死与得涅槃看成死后的事。佛教的本意，是注重现生体验的，要现生证得涅槃的。

二、业尽报息则入涅槃：我们的生死身，从过去的业力所感而来。有了这身心组织，便不能没有欠缺，不能没有苦痛。只要你诞生了，这一既成事实，在现生中，是不能完全解除的。所以，了脱生死，决不从苦果的改变上去著力。也不从业力的消除上去著力，因为有烦恼才会造业，才会使业感果。如果能证无我，断烦恼、得涅槃，业力就不会起作用，生死的连索，便从此截断了。对于这，许多人不明白，发生误会，引出很多疑问。他们以为：有什么业，感什么报，这是佛说的。而且，作业而受果的，即使经过千劫万劫

，业力仍永不消失。因此就误解：我们的生死，无法了脱。因为前生作了好多业，还没有受报得了，而今生又作了好多善恶业。将来再感生死时，也还是要造业的。这样，岂不是业力愈造愈多，永远受报不了，这怎能了生死而不受苦果呢？这个想法，就是不知道佛法的因果道理。要知道，有了业要感果，但还要有助缘，烦恼就是业力感果的要缘。如黄豆，是不是会生芽呢？会生长黄豆呢？谁都会说：是的，黄豆会生芽，会生黄豆。但黄豆的生芽结果，还要具足种种的因缘，例如豆种要没有变坏，要有适宜的温度、水分等。如豆种坏了，或没有水分等缘，它是不会生芽的。例此，业力所以会感生死果，也要烦恼来为它作滋生的助缘。如断了烦恼，没有助缘，业力也就无力生果了。所以说：业尽报息，则入涅槃。业尽的尽，不是没有了，只是过去了，再也起不了作用。这样，烦恼一断，业种就干枯了，生死的果报，也就从此永息。

众生都是有情爱的。母子、夫妻等爱，无论爱到怎样深，都是有条件的爱；只有爱自己——我爱，才是无条件的。所以佛说：「爱无过于己。」人爱自己的生存；到了病势严重时，还存有大概会活下去、可能会好起来的欲望。到了绝望时，也要把希望寄于未来，这叫后有爱。有的，只要听到死字，就害怕起来。其实，病才痛苦，死了又不知苦痛，怕什么呢？他是怕没有这个「我」呀！怕财富、权位、眷属都成为不是「我的」呀！由于这我爱的欲求，才会招感生死而不断。如自我的爱见断尽了，永不再感生死苦果；此生的报体结束了，就是入涅槃。出家人死了，一般都说某某和尚入涅槃，这实在太恭维了。如不断烦恼而死去，一定是死生相续，怎能说入涅槃呢？当破了我见，断尽烦恼、证入法性时，名为得涅槃。涅槃是亲切的体证了，但还不能没有苦。有此身体存在，饿了还是要吃，冷了还是要穿，辛苦了还是会疲劳，会老、会病。不过，比平常人不同，虽然身体有苦，而不致引起忧愁懊恼等心苦，这叫有余涅槃，就是上文的「断惑则得涅槃」。到最后死了，这个身心的组合离散了，不再引生新的自体、新的苦果，这叫无余涅槃，也就是「业尽报息则入涅槃」。

四 涅槃之深究

一、蕴苦永息之涅槃：烦恼的根本是我见，是迷于无我的愚痴，这唯有无我的深慧，才能破除它。有了甚深的空（无我）慧，便能破我见，体验到人生的真理，获得大自在。这是现生所能修验的，也是圣者所确实证明的。等到此生的报体结束后，不再受生死果，这就是入涅槃了。大阿罗汉都是这样的，释迦佛八十岁时，也这样的入了涅槃。如进一层推求，就难于明白。一般人想：入了涅槃，到那里去呢？证了涅槃，是什么样子呢？关于这，佛是很少讲到的。总是讲：生死怎样延续，怎样断烦恼，怎样就能证涅槃。入了涅槃的情形，原是不用说的，说了也是不明了的。比方一个生盲的人，到一位著名的眼科医生处求医，一定要问个明白眼明以后是什么样子的，医生怎么说也没有用吧！因为他从来无此经验，没法想像。只要接受医治，眼睛明亮了，自然会知道，何必作无谓的解说。若一定要问明了才肯就医，那他的眼睛，将永无光明的日子。涅槃也是这样，我们从无始以来，都在生死中转，未曾证得涅槃，所以入涅槃的境地，怎么想也想不到，怎么说也说不到，正如生盲要知的光明情形一样。佛教是重实证的，只要依著佛的教说——断烦恼、证真如的方法去修习，自然会达到自觉自证，不再需要说明了。

凡夫心境，距离圣境太远了，无法推测，也不易说明。但世人愚痴，总是要作多余的诘问。所以，佛曾因弟子所问而说过譬喻。佛拿著一个火，手一挥动，火就息灭了。佛问弟子：火到那里去呢？这不能说火是什么情形，也不能说火到那里去了。生死灭了，证入涅槃，要问是什么样子、到什么地方去，也与火灭了一样的不可说明。再说一个经中常说的譬喻吧！因冷气而结水成冰，有大冰山、小冰块，什么情形都有，各各差别。这像众生从无始以来，各有烦恼，各各业感、各各苦果，也是各各差别不一。冷气消除了，冰便溶化为水而归于大海。这如发心修行的，断烦恼、解脱生死苦果而入涅槃一样。这时候，如问冰到那里去了、现在那块冰是什么样子，那是多余的戏论。既已溶化，不能再想像过去的个体；水入大海，遍一切水中，所以是「无在无不在」。解脱生死而证入涅槃，也是这样，不能再以旧有的个体去想像他。有些人，总觉得入涅槃以后，还是一个个的，还是会跑会说的，不过奇妙得很而已。这只是把小我的个体去推想涅槃，根本不对！如说某人入

涅槃，是可以的；以为入涅槃后，仍是一个个的，便成大错。如说黄河的水、长江的水流到海里，是可以这样的。但在流入大海以后，如还想分别那是黄河水、那是长江水，这岂非笑话。众生为什么在生死海中，不能彻底解脱？就因为以我为中心，执著一个个的个体为自我，总是畏惧没有我，总要有个我才好。因此，永远成为个体的小我，一切苦痛就跟著来了。得了涅槃的，如大小冰块的溶入于大海，岂可再分别是什么样子！到达涅槃，便是融然一味，平等平等。经上说：「灭者即是不可量。」涅槃（灭）是无分量的、无数量的，无时量与空量的。平等法性海中，不可分别，不能想作世间事物：一个个的，有分量，有方所，有多少。从前，印度有一位外道，见人死了，会说：某人生天，某人生人间，某人堕地狱。但一位阿罗汉入灭了，外道看来看去，再也看不出，不知道现在什么地方。这是说明了：入了涅槃，是无所从来，也无所去的；无所在，也无所不在的。我们没有证得涅槃，总是把自我个体看为实在，处处从自我出发。听到消除了自我的涅槃，反而恐怖起来。所以理解涅槃是最困难的，难在不能用我及有关我的事物去拟想，而人人都透过我见去拟想它，怎么也不对。入了涅槃，身心都泯寂了。泯、灭、寂，意思都相近。这并非说毁灭了，而是慧证法性，销解了相对的个体性，与一切平等平等，同一解脱味。到这里，就有另一问题，大小乘便要分宗了！

小乘的修学者，做到生死解脱了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什么作用了。这是小乘者的涅槃观，大乘却有更进一步的内容。这可分两点来说：(一)、约体证的现（相）实（性）一味说：声闻者证入法性平等时，离一切相。虽也知道法性是不离一切相的，但在证见时，不见一切相，唯是一味平等法性，所以说「慧眼于一切法都无所见」。声闻学者的生死涅槃差别论、性相差别论，都是依据古代圣者的这种体验报告而推论出来。但大乘修学者的深悟，在证入一切法性时，虽也是不见一切相（三乘同入一法性，真见道），但深知道性相的不相离。由此进修，等到证悟极深时，现见法性离相，而一切如幻的事相宛然呈现。这种空有无碍的等观，称为中道，或称之为真空即妙有、妙有即真空。由于体证到此，所以说「慧眼无所见而无所

不见」。依据这种体证的境地安立教说，所以是性相不二论、生死涅槃无差别论。在修行的过程中，证到了这，名为安住「无住涅槃」，能不厌生死、不著涅槃，这是小乘证悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共证的涅槃（法性）中，更进一层，到达法性海的底里。

(二)、约修持的悲愿无尽说：小乘者的证入涅槃，所以（暂时）不起作用，除了但证空性不见中道而外，也因为他们在修持时缺乏了深广的慈悲心。像游泳的人，如发生了危险，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便觉得没事，更不关心他人的死活。有些想救人的，自己到了岸，见别人还在危险中，便奋不顾身，再跳进水里去，把别人拉到岸上来。菩萨在修行的过程中，有大慈悲、有大愿力，发心救度一切众生，所以自己证悟了，还是不断的救度众生。在为人利他所受的苦难，菩萨觉得是无上的安慰、最大的喜乐，没有比这更幸福了。由于菩萨悲愿力的熏发，到了成佛，虽圆满的证入涅槃，但度生无尽的悲愿，成为不动本际而起妙用的动力，无尽期的救度众生，这就大大不同于小乘者的见地了。但圆满成佛以后，救度众生，不再像众生一样救此就不救彼、在彼就不在此。佛的涅槃，是无在无不在的，是随众生的善根力所感而起应化的——现身、说法等。佛涅槃是有感必应、自然起用，不用作意与功力的。佛般涅槃，像日光的遍照一切一样。一个个的众生，像一所所的房屋。有方窗，光射进来，就有方光；有圆孔，光射进来，就有圆光；光是无所谓方圆的。所以，现一切身，说一切法，都是随众生的机感而现的。如释迦佛的在此土诞生、出家、成佛、说法、入涅槃，都是应化身；圆证涅槃的佛，是早已证法身了。因此，如想像圆证涅槃的佛，是一个个的、在这里在那里的，是寿长寿短的，便不能了知大乘涅槃的真义，不知应化身的真义了。必须放弃小我个体的观念，才有悟解证入涅槃的可能。

涅槃，是没有人与我等种种分别。所以了解涅槃，非从生死苦果（即小我个体）的消散去了解不可。入了涅槃，如说永恒，这即是永恒，因为一切圆满，不再会增多，也不会减少，也就不会变了。说福乐，这便是最幸福、最安乐，永无苦痛，而不是相对的福乐了。要说自由，这是最自由，是毫无牵累与罣碍的。没有一丝毫的染污，是最清净了。所以，有的经中，描写涅

槃为「常乐我净」。这里的我，是自由自在的意思，切不可以个体的小我去推想它。否则，永久在我见中打转，永无解脱的可能。以凡夫心去设想涅槃，原是难以恰当的。所以佛的教说，多用烘云托月的遮显法，以否定的词句去表示它，如说：不生不灭、空、离、寂、灭等。可是众生是愚痴的、是执我的，多数是害怕涅槃的（因为无我了）；也有不满意涅槃，以为是消极的。纯正而真实的佛法，众生颠倒，可能会疑谤的，真是没法的事。好在佛有无量善巧方便，为了这种深深执我的众生，又作另一说明。

二、身心转依之涅槃：「转依」，是大乘佛教的特有术语。转依即涅槃，表示身心（依）起了转化，转化为超一般的。这可说是从表显的方法来说明涅槃。依，有二种：(一)、心是所依止，名为「染净依」。依心的杂染，所以有生死；依心的清净，所以得涅槃。心是从染到净、从生死到涅槃的通一性。在大乘的唯识学中，特重于这一说明。(二)、法性（空性）是所依止，名为「迷悟依」。法性是究竟的真性，迷了它，幻现为杂染的生死；如悟了，即显出法性的清净德性，就名为涅槃。从心或从法性——依的转化中，去表显涅槃的德用，是大乘有宗的特色。

(一)、约染净依说转：我们的烦恼、业、苦果，是属于杂染的；圣者的戒定慧等功德，是属于清净的。而染与净，都以心为依止。这个所依心，唯识学中名为阿赖耶识，即心识活动的最微细部分；最深细的阿赖耶识，成为生死与涅槃的枢纽。众生的生死苦，由于心识中有不净种子（功能）。由此不净的种子，生起烦恼、业、果。如从不净种，生起贪、瞋等烦恼心行，于是所有的身口行为，都成为不净业，如杀、盗、淫等。即使是作善，因从自我出发，所作的也是杂染业，要感生死苦果（生人、天中）。此报由业感、业从惑起的因果，实在都是从不净的种子而发现。现起的不净行，又还熏成种种不净的种子。杂染种子积集的染心，持种起现，又受熏成种，因果不断，这才延续流转于苦海之中。这个杂染种子所积集的杂染心——阿赖耶识，从业感报来说，他是受报的主体，所以叫异熟识。从形成个体的小我来说，他是摄取及执取的阿赖耶识，而被我见错执为自我（因为阿赖耶识有统一性、延续性，而被错执为是常是一的自我）的对象。依阿赖耶识而有杂染的种现

不断，那不是永远不能解脱杂染的生死吗？不！好在心的深处，还有清净的种子。所以，众生是既非纯善的，也不是纯恶的，而是心中含藏著一切染净功能种子。众生并不是没有清净的功能——无漏种子，而是向来被杂染功能遮蔽了，才成为杂染的一家天下，烦恼业苦现行，不得解脱。要求得解脱，就要设法，把心中深藏的清净种子，使它发现出来。如信三宝、听法、诵经、持戒等，即是开始转化。像走路一样，向来走错了，现在要换个方向走，向佛道走去。依佛法而作不断的熏习，渐使杂染的力能减低，清净的功能增强，发展为强大的清净潜力。再进步，把杂染的功能完全压伏，从无漏的清净种子，现起清净的智慧等，烦恼自然被伏断了。一向为杂染所依的杂染心，现在转化为清净法的所依，就叫做转依（究竟转依在佛位）。悟证以后，清净的功德现前，杂染的力能被压伏，但染法的潜力还在，不时还要起来。这要经过不断的治伏阶段，与烦恼余力搏斗，到最后，达到纯净地步，才彻底消除了不净的种子，而得究竟的清净解脱，也就是得到究竟的涅槃。修持的方法，不外乎修戒定慧，修六度、四摄。到达转染成净，不但消除了一切杂染，而且成就无量的清净功德、无边殊胜力量。所以大乘的涅槃，不是什么都没有了，也不是毫无作用。

究竟转依了的清净心，和现在的杂染阿赖耶识不同。现在是虚妄分别的、与杂染相应的，到那时，转识成智，是无分别的。圆满的大智慧，具足种种利生妙用，一切清净的功德都成就。清净的功德成就，在《阿含经》中，也透露这一消息。佛的弟子舍利弗尊者，回到自己的家乡，入了涅槃。他的弟子均提沙弥，如法的火化了以后，把舍利——骨灰带回去见佛，非常的悲伤。佛就问他：「均提！你和尚入灭了，他无漏的戒定功德和深广的智慧，也都过去而没有了吗？」「没有过去。」「既然生死苦灭去了，一切清净功德都不失，那何必哭呢！」这是同于大乘涅槃具足功德的见地。约染净依说，著重戒定慧功德的熏修，转染成净，苦果消散了，却具足一切功德。所以成了佛，能尽未来际度众生，随感而应，现身说法。

对于佛果的大般涅槃，切勿作「我」想，我想与涅槃是永不相应的。转依的佛涅槃，以大菩提（觉）为本，彻证无我法性，所以佛佛平等、相融相

入。具足一切功德的佛涅槃，彻证无我，没有分别，所以从对立矛盾等而来的一切苦痛，成为过去。

(二)、约迷悟依说转：佛有无量善巧，为了适应众生，还有另一方便，约迷悟依说转依。这个依，指法性而说，或名真如。真是非假的，如是不二的，这就是一切法空性，事事物物的实相。众生为什么轮回生死？即因不悟法性，颠倒妄执，造业受苦。若修持而悟证了法性，即得解脱。法性是不二的，所以说「在圣不增，在凡不减」。《心经》所说的「诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减」，也就是这个。诸法空性，虽本来如此，但无始以来，有无明、我见，不净的因果系迷蒙此法性，像乌云的笼盖了晴空一样。虽然迷了、杂染了，而一切众生的本性，还是清净的、光明的、本来具足一切功德的。一般人都觉得，生死流转中，有个真常本净的自我；迷的是我，悟了解脱了，也还是这个我。现在说：众生虽然迷了，而常住真性、不变不失。这对于怖畏空无我的、怖畏涅槃的，是能适应他，使人容易信受的。佛在世时，有外道对佛说：「世尊！你的教法，什么都好，只有一点，就是『无我』，这是可怕的，是无法信受的。」佛说「我亦说有我」，这就是如来藏。外道听了，便欢喜信受。照《楞伽经》说，由于「众生畏无我」，为了「摄引计我外道」，所以方便说有如来藏。众生迷了如来藏，受无量苦；若悟了如来藏，便得涅槃，一切常住的、本具的清净功德，圆满的显发出来。中国佛教界，特别重视这一方便，大大的弘扬。但是，如忽略了佛说如来藏的意趣，便不免类似外道的神我了。要知道，这是佛为执我外道所说的方便。其实，如来藏不是别的，即是法空性的别名。必须通达「无我如来之藏」，才能离烦恼而得解脱。

约法空性说，凡圣本没有任何差别，都是本性清净的，如虚空的性本明净一样。在众生位，为烦恼、为五蕴的报身所蒙蔽，不能现见，等于明净的虚空为乌云所遮一样。如菩萨发心修行，逐渐转化，一旦转迷成悟，就像一阵风把乌云吹散，显露晴朗的青天一样。云越散，空越显，等到浮云散尽，便显发纯净的晴空，万里无云，一片碧天，这就名为最清净法界，也就是究竟的涅槃。

五 结说

生死是个大问题，而问题全由我执而来，所以要了生死，必须空去我见。无我才能不相障碍，达到究竟的涅槃。凡圣的分别，就在执我与无我。圣者通达无我，所以处处无碍，一切自在。凡夫执我，所以触处成障。入了涅槃，无牵制，无冲突，无迫害，无苦痛，一切是永恒、安乐、自在、清净。而这一切，都从空无我中来。

涅槃的见地，如苦痛的消散、无分别、无分量、寂静、平等，这在大小乘中，都是一样的，都是从无我观中消除个我的对立而说明的。而大乘的特色，主要在悲智一如的净德、随感而应。

涅槃，不是说明的，不是想像的。要觉证它、实现永恒的平等与自由，必须从实践中，透过无我的深慧去得来。（慧莹记）