學佛三要

印順法師

卷001

學佛之根本意趣

一 人生所為何事

平常人只說學佛，但為什麼要學佛？其根本意趣究竟何在？這一問題是應該明白的。可以說：學佛並不是無意義、無目的，而是要獲得一種高尚、圓滿的成果。學佛的而能夠深刻的理解到學佛的根本意趣，進而感覺到非學佛不可，有這種堅強的信念，才能真正走向學佛之路，而不在佛門邊緣歇腳，或者走入歧途。

人生存於世間，究竟所為何事？有何意義？這要從吾人本身去觀察，唯有這樣才能把握住學佛的意趣，因為佛法就是解決人生的根本方案。也可說：這是一切高等宗教所共同的、皆由此而產生的。但人生究竟所為何事？有何意義？唯有佛法才能完滿的解答。

一、茫茫生死事難知：人從最初出生開始以至老死為止，匆匆數十年中，終日渾渾噩噩，究竟生從何來？死往何去？誰也不能答覆這一問題。所以只能說糊塗的來又糊塗的去，人就在這糊塗中過去。甚至夫婦的配偶，也每是無意的似乎偶然的結成；一生事業，也每是糊塗的做去，最初也未必有個一定的計劃，很少由自己的主意而成就。西洋某哲學家，對這茫茫人生，有一個妙喻，他說：某處有兩座聳峻的高山，山下是一條很深長的溪流，兩山的中間有一條狹長的小橋結連著，人就佇立在這座橋上前進。向前山遠眺去，是雲霧瀰漫，一片糊塗；向後山遠矚去，又是煙霧沈沈；向下看去，深邃莫測。有的人走上三兩步，就掉下深淵；有些人走了一半路程，也不幸掉下去。就是走近對面山邊，也還是難以倖免落入茫茫的深淵。掉下去究竟去向

何處，誰也不知道，這正是茫茫人生的最好的寫照。學佛就是對此糊塗人生，有一徹底的認識。這人生問題，雖然也可以不必去研究，如一隻海船，從此海岸駛往很遠的目的地，在茫茫的大海中可以糊塗的向前航行。但是，漫無方向的亂闖，這是一件極危險的事。佛法，就是說明了這人生從何來，死往何去，現在怎樣行去，才能安登光明彼岸的問題。

二、碌碌終生何所得：人生碌碌忙了幾十年，從小就忙，一直忙到老死，到底忙出什麼成績來？這是值得反省的、很有意義的問題。可是不忙又不成，多少人無事也要忙，問他忙個什麼？他是無以答覆你，但總之不能不忙。年輕人大概不會這樣想的，他們以為前途是充滿了無限的光明。一到中年以後，對此碌碌人生就有所感觸。我不是要諸位不要忙，而是要探討忙了有何所得。世俗說：「人生好似採花蜂，採得百花成蜜後，到老辛苦一場空。」在忙碌中確曾獲得了高官、財富、地位，但不久就失去了，好像什麼都是空歡喜，什麼都毫無成就。老年人對此，特別有著深刻的體驗，如兒女小時個個都跟隨在身邊，一等長大了，也就各個營謀個己的獨立生活去了。這一問題往往容易使人生起悲觀消極、萎靡頹廢的觀念，但佛法卻並不如此。

三、孳孳行善復何益：關於勸人行善，不但佛教這樣，儒家、耶、回教等，無不教人行善止惡的，所謂「為善唯恐不及」。可是行善究竟有什麼好處呢？道德究竟有什麼價值？平時說「行善得善果，作惡得惡報」，這是因果的定律。中國人對於行善的觀念，多建立在家庭中，如父母行善作福，其子孫必多昌隆，「積善之家，必有餘慶」。其實並不如此，有父母良善而子孫大惡，有父母很壞而子孫忠孝。如古代堯帝秉性仁慈而丹朱性情傲慢；又如瞽瞍為人頑劣而其子舜帝大孝，就是一例。約個人說，這社會上往往是壞人容易得勢，好人每每被欺侮、吃虧。如孔子的道德學問，難道不好嗎？可是，當他周遊列國時，曾經幾乎被餓死，政治上也無法舒展抱負。反之，大惡盜蹠，竟能橫行於當時。這樣看來，善惡與禍患，有什麼必然規律？為什麼要行善呢？這唯有佛法建立三世因果，才能解決這些問題。所以說：一切宗教勸人行善的出發點是一致的，而與佛法的結論卻是不同。學佛只管孳孳行善，也許目前所遭遇的是不利、困惑，但將來善業成熟，自然會感到美滿

的善果。能這樣，才算合乎佛教的精神。

四、逐逐此心安不得：說來這實在是一件不著邊際的苦事，我人的心總是向外貪求，終日是為著色聲貨利、名聞權力在馳求。為什麼要這樣？為了心滿意足。如一個缺乏衣食的人，他必須獲得金錢才能解決生活的困難。可是一等他獲得足夠的衣食後，他仍然是不滿足，進一步又要講求衣食質料的美好，出門要有新型的轎車，住的要有精美的大廈。等到一切都到了手，心中還是不滿足。人心永久是這樣的，終日追求，沒有滿足的一天。如馬奔走一樣，後足著地，前足早又掛空，決不會有四足一齊著地的。人心不足，總覺得他人樣樣比我好，其實不然。學問家為了追求更多的學問，他也是不滿足的。為一國之主的，雖有絕大權威，他也還是不滿足的，有他說不出的苦。人不能獲得滿足，內心就永久得不到安樂。平常說要安樂就得滿足，其實人心從來就不滿足，怎能得到安樂呢？一般宗教給人安慰，使人滿足，安慰也可說是一般宗教的共同點。如西洋宗教教人信就得救，得救了自然就會滿足，內心也就得安寧。把人當小孩一樣看待，小孩子，你聽我話，不要哭，給你玩具。其實問題沒有得到解決，因為人心的不滿足，不是外來的給予所能滿足的。唯有佛法，教人先要了解：生死究竟是怎麼一回事？碌碌終生究有何所得？行善復有何利益？如何才能獲得內心滿足和安樂？從這些問題去審察，才能把握住佛法的核心，也才能真正獲得安樂。

二 我在宇宙之間

一、神造我歟？對這茫茫的人生，又考察到另一個問題，就是我生存在這廣大長遠的時空中，究竟有何種地位？宇宙之大，上天下地，形形色色，萬化紛紜，吾人生來死去，行善作惡，皆在其中。但我們生存這宇宙之中，究竟是什麼地位？應該採取何種態度？比方在家庭中是家長，即負有家長的責任；做學徒的，就應有學徒的態度。西方宗教的觀念，人在宇宙之中是被造的，宇宙間一切萬事萬物，飛鳥走獸，乃至草木叢林，各式各樣，都是神所創造的，一切受神的管理和支配。人既然屬神所有，人就是神的奴隸，所以他們每稱神為主，人自稱神的僕人。所以我說：西方宗教的人生觀，是主奴的文化體系。人是神的奴僕，一切唯有服從，不服從就有罪。如主人命令

僕人先掃地後煮飯，而僕人卻先煮飯後掃地，雖然事情做得很好，這也是不對的，因為僕人違背了主人的命令。這宇宙間就是能造的神和被造的人與萬物的兩種關係。人雖是奴隸，但是高等的奴隸，神創造了宇宙萬物以後，教人去支配管理萬物。所以做人的態度，站在神的面前是感覺到萬分的可憐；但是對於萬物，又有了大權威，值得高傲。西方宗教文化，離開了神，好像一切毫無意義。這種觀念，在當時文明未開化時期，也許是合理，但是到了現今，是值得考慮的了。

二、天地生我歟？中國文化對於人在宇宙間地位的看法，比西方宗教要高明得多，他說人由天地所生，或由陰陽和合生。天是屬於形而上的或精神的，地是屬於形而下的、物質的。天地生萬物，而人獨得天地之正氣，稱為萬物之靈，甚至偉大到與天地並立，稱之為「三才」。所以人在天地間是最高尚的，不同於西方的主奴體系。是否人人都能與天地並立呢？唯有聖人才能「贊天地之化育」。又說「天地無心而成化，聖人與萬物同憂」，這些都充分的表現出聖人之偉大。天地生萬物是無心的，是一種自然的現象，不同上帝生萬物是有心的，要生就生。但是宇宙間從好處看：花兒美，鳥兒叫，一草一木都是可愛的。若從壞處看：大蟲吃小蟲，大魚吃小魚，你害我，我殺你，彼此互相殘害。若說上帝造萬物，這種生物界互相殘殺的情形，最後當然也根源於神，神就未免太殘酷了，所以上帝造萬物說不通。儒家說天地萬物是無心的，萬物相爭相殺，又相助相成。聖人卻不能無動於衷，他要與萬物同憂。天地是屬於自然界的，而聖人是人文道德的。聖人看到世界人類互相鬥爭，他就主仁愛和平；看到人們缺乏知識，他就以教育化導之；看到人們道德淪亡，他就重道德。天地間種種的不好，聖人總得想辦法使它合理化、臻於至善，這樣聖人也就贊天地之化育了。這種觀念，比西洋宗教合理得多。由於中國的天地生、陰陽生，所以中國文化體系是父子式的。家庭是父家長制；政治是帝王以老百姓為子民，老百姓稱地方官為父母官。父子文化體系，是情勝於理，不像主奴體系的重法、刻薄寡恩。

三、我造世間歟？佛法認為宇宙間的一切是由各人自己造成的，所謂是自作自受、共作共受，這是業感的定律，與神教恰恰相反。因此，學佛的應

該理解到兩種道理：一、世界這樣的混亂和苦難，是由人類過去的惡業所造成，要世界清淨和莊嚴，也唯有人人能行善止惡，才有希望。約個人說，我沒有知識或家境的困難，乃至病苦的糾纏，都是由於過去或現生的業力所成。所以說要想世界得和平、個人得安樂，要自己儘量的向好的方面做去才行。若人是神所造的，自己就沒有力量，一切只有聽神決定。佛法說由自身業力所招感，故自己有一番力量能改造自己，進而能改造世間。二、相信了佛法的業感緣起，無論是世界穢淨、個人的成敗，都是以前的業力所招感，決不會怨天尤人。業力是可以改進的，就從現在向善的方面做出，前途自然充滿了無限的光明，這是佛法為人的根本態度。我人何以要行善？使個人獲得安樂，使世界趨於和平。這贊天地之化育是每個人都能做到的，所以佛法提倡平等觀，也就是人人皆可以成佛的道理。了解到這點，就可以明白人在宇宙間佔有何等重要的地位。

佛法的我造世界、人人造世界說，是自由自主的人生觀。人與人間，既不是主奴體系，也不是父子體系。先進先覺的是師，後覺的是弟子。先覺者有引導後覺者應盡的責任，是義務而不是權利；後覺的、不覺的，有尊敬與服從教導的義務。師友間情理並重，而在共同事上，又完全站於平等地位。以佛法而構成社會關係，必然為師友文化體系，適合於民主自由的精神。

佛法說我能造世界，與上帝的創造不同。上帝要人就有人，要萬物就生萬物，是無中生有的，違反因果律的創造。佛法的造世界，是由各人起心動念的業力所造成，若能積功累德、淨心行善，就可以實現清淨理想的世界。最近有人說：佛也能創造世界，如阿彌陀佛能創造西方極樂世界。其實，若想以此來媲美莫須有的創造神，那是笑話！若以此來顯示佛的能力，也是不懂佛法。依因果律而感造世界，這有甚麼希奇，凡夫也能創造世界，不過所造的是地獄、餓鬼、畜生、人間、天上的世界罷了。因人有煩惱惡業，所以造的是污濁世界；佛具有無邊清淨功德——福慧圓滿，所以造的世界是莊嚴清淨國土。這是佛法的因果定律。學佛者明瞭這一道理，在日常起心動念中，應盡力向善的方向做去。自己這樣做，勸人也這樣做，清淨世間的實現（十方已實現的，很多）才有希望。

三 學佛是人生向上事

要了解學佛的根本意趣，必先認識人生生存的價值在宇宙中是居於主動的地位，而後才能決定我們應走的正確路向。因為世間的動亂和安寧、人們苦痛與幸福，都是人類自力所造成，並沒有什麼外在的東西來主宰我們。人類有此主動的力量，才有向上向善的可能。

向上，就是向好的方向努力，一步步的前進，達到那至善的最高峰，也就是學佛的意趣所在。人之常情，無不喜愛向上向好的，除非是失意分子，因為事業等失敗，使他意志消沈，不想振作，索性做一個社會上的敗類。但這種人究竟是少數，而且都有機會改善的。平常以為人生好事是家庭生活美滿、兒女多、身體健康、有錢有勢，當然這也是人生的好事。可是依佛法說，這是好的果，並不是好的原因。要想獲得良好的結果，不能就此滿足，因為這是要過去的。必須積集良好的因，才能保持而趨向更好的。這如見一朵美麗的花，就想摘下來屬於己有，而不想法去培植花草，或不再去培植，雖然獲得了，到底是罪惡的，或立刻要失去的。有些人，能合理的獲得了錢財和地位，但是往往利用這些錢勢，做出種種害人利己的勾當，這都是缺乏了人生向上的精神，更沒有確定向上目標的錯誤所致。

有人說：我不想學佛、成佛，只要做一個好人就夠了，這是不大正確的。古語說：「取法乎上，僅得其中；取法乎中，則得其下。」學佛，先學做一好人，這是正確的；若只想做一個好人，心就滿足，結果每是僅得其下。所以，學佛不但要做一好人，而且還要具有一種崇高的目標，縱使一生不能成辦，將來總要完成這理想的目標才對。

世界任何高尚文化，都有一個理想的目標，勸人去修學。如耶教叫人體貼神的意思，效法耶穌。雖然他們認為人不能做到神和耶穌那樣的權威，但是要學習耶穌博愛和犧牲的精神。他們說：人的身體是土所造的，靈魂是由神給予的。因為人作了罪惡就墮落了，將那聖潔的靈魂弄的污髒不堪，所以教人先將污濁的心淨化起來，才能進求那光明理想的目標——生天國。

中國儒家也說：「士希賢，賢希聖，聖希天。」士是讀書明理之人，尚且要「見賢思齊」；進而賢人還要效法聖人。但是「聖人有所不知」，又要希天。所以正統儒家的精神，無時無刻不在鞭策自己向賢聖大路上邁進的。道家也有一套理想的目標，所謂：「天法道，道法自然。」「道法自然」者，即是依據宇宙萬有的自然法則，不用矯揉造作，任性無為，便是他們做人向上的目標。人世間的一切，立身處世，若不遵循自然法則的發展，就會顛倒錯亂，治絲益紊，一切的痛苦困難就接踵而來。從上面看來，儒家是效法賢聖的高尚人格，進而通於天格；道家是崇尚宇宙間自然的真理法則。總之，他們都有引導人生向上的理想境地。

一般人以為能好好做人就好了，不需要什麼向上向善的目標，像這樣得過且過的心理，不能自我強化、努力向上，如國家或民族的趨勢如此，有墮落的危機。一般高尚的宗教，都有一個光明的遠景，擺在我們面前，使人嚮往、羨慕，在未達到這一理想境地的中途，不斷的改造自己，力求向上，這才能獲得信教的真實利益。

學佛要怎樣才能向上？這先要明白佛法中五乘道理，五乘，即人、天、聲聞、緣覺、（菩薩）佛。人、天乘是佛法的基礎，但不是佛法的重心所在。因為做一好人，是我們的本分事，即是生天也不希奇。雖然天國要比人間快樂得多，但是還在三界之內，天福享盡，終必墮落，還有生死輪迴之苦。佛法的真義，是教人學聲聞、緣覺的出世；學菩薩、成佛的自利利他，入世與出世無礙。但學聲聞、緣覺，還不過是適應的方便，最高的究極是以佛果為目標，從修學菩薩行去實現它。學菩薩行向佛道，必不離人、天、聲聞的功德，漸次展轉向上，雖然要經過悠久的時間和廣大無邊的功德累積，但有了這高尚的目標在前，助長我們向上向善的欲樂精進，至少意志不會消沈墮落下去。

學佛必先皈依三寶——佛、法、僧。三寶，是學佛最高理想的皈依，應依此三寶而去修學。三寶中的法，是人生宇宙絕對的真理。佛是對此真理已有究竟圓滿的覺悟者。僧是三乘聖賢，對於真理雖然沒有究竟的覺悟，但已入法海，有或淺或深的體驗者。所以佛與僧同是學佛者最高理想的模範。佛

法，不像耶、儒的但以人格性的天神或賢聖為崇仰，不像道者但以永恒的自然法則為依歸；皈依三寶，是統一了人與法二者而樹起信仰的理想。我們何以要恭敬、禮拜、讚仰、供養三寶？這不但是一種虔誠敬信的表現，也不僅是一般所見的求功德，這是嚮往著佛、僧崇高的德性和圓滿的智慧，真法的絕對究竟歸宿，以期我們對於真理，同樣獲得徹底的覺悟。我常說：中國孔、孟之道，對於做人處世、立功、立德，有一種獨特的好處，可是缺乏一幅燦爛美妙的光明遠景，不能鼓舞一般人心嚮往那光明的前途而邁進。可是一般宗教，無論你是多麼的愚癡和年老，它都有一種攝引力，使你向上向善而努力。所以能夠看經、研究佛法，和拜佛、念佛的，不一定就是真正的信佛或學佛的。真正的學佛，主要是以三寶為崇高理想的目標，自己不斷的修學，加以佛菩薩的慈悲願力的攝受，使我們身心融化於三寶中，福慧一天天的增長，一天天接近那崇高的目標。

四 學佛的切要行解

佛法中，從信仰到證悟，有「解」、「行」的修學過程；解是了解，行是實行。佛法的解行有無量無邊，現在僅舉出扼要的兩點，加以解說。先說理解方面的：一、「生滅相續」；二、「自他增上」。生滅相續，說明了我們的生命，是生滅無常、延續不斷的，也就是「諸行無常」義。人生從孩童到老年，無時無刻不在演變中，雖然是不斷的變化，後後不同前前，但永遠相續著，還有他個體的連續性。擴大範圍來說：今生一期舊的生命結束，新的生命又跟著而來，並不是死了就完了。就如今晚睡覺，一夜過去，明早再起來一樣。明白了這種道理，才能肯定那業果不滅的道理。就現在說：如一人將來的事業，成功或失敗，就看他有否在家庭與學校中，受過良好的教育。又如年輕時，如不肯努力，學會一種技能，不能勤勉的工作，年紀老大時，生活就要成問題。這一簡單的原理推廣起來，就顯示了今生若不能做一好人，不能積集功德，來生所得的果報，也就不堪設想了。換句話說，要想後生比今生更好、更聰明、更幸福，今生就得好好地做人。這前後相續、生滅無常義，可以使我們努力向上向善的目標做去。

自他增上，「增上」是有力的、依仗的意思。人類生活於社會上，決不能單獨的存在，必須你依我、我依你，大家互相展轉依持。如子女年齡幼小時，依靠父母撫養教導；等到父母年老，也要依子女侍奉供養。推而廣之，社會上一切農、工、商、政，沒有不是互相依仗而展轉增上的。依佛法說，範圍更大，宇宙間一切眾生界，與我們都曾有過密切的關係，或者過去生中做過我們父母兄妹也說不定。只因業感的關係，大家面目全非，才不能互相認識。有了這自他增上的了解，就可培養我們一種互助、愛人的美德，進而獲得自他和樂共存。否則，你害我，我害你，互相欺騙、殘害，要想謀求個人的幸福、世界的和平，永遠是一個不可能的問題。所以，世界是由我們推動的，要想轉穢土成淨土，全在乎我們能不能從自他和樂做起而決定。

關於修行的方法，雖然很多，主要的不外「淨心第一」和「利他為上」。學佛是以佛菩薩為我們理想的目標，主要是要增長福德和智慧，但這必需要自己依著佛陀所說的教法去實行。修行的主要內容，要清淨自心。因為我們從無始以來，內心中就被許多貪、瞋、邪見、慢、疑等不良分子所擾亂，有了它們的障礙，我們所作所為皆不能如法合律、使自他得益，所以修行必先淨心。淨化內心，並不是擺脫一切外緣，什麼也不做、不想。應該做的還是做，應該想的還是想（觀），不過要引起善心，做得更合理，想得更合法，有益於自他才對。這如剷除田園中蔓草，不但要連根除去，不使它再生長，而且還要培植一些有用的花草，供人欣賞。所以佛法說，只修禪定還不能解決生死問題，必須定慧雙修，斷除有漏煩惱才能獲得道果。佛法說「心淨眾生淨」、「心淨國土淨」，都是啟示學佛者應從自己淨化起，進而再擴大到國土和其他眾生。這無論是大乘法和小乘法，都以此「淨心」為學佛的主要內容。

其次講到利他為上：依於自他增上的原則說，個人離開了大眾是無法生存的，要想自己獲得安樂，必須大家先得安樂。就家庭說，你是家庭中一員；就社會說，你是社會上一分子。家庭中能幸福，你個人才有幸福之可言；社會上大家能夠和樂，你個人才能獲得真正安寧。這如注重衛生，如只注意家庭內部的清潔，不注重到家庭四週環境的衛生，這是不徹底的衛生。所以

小乘行者，專重自利方面，專重自淨其心、自了生死，以大乘說，這是方便行，不是究竟。菩薩重於利他，無論是一切時、一切處、一件事、一句話，都以利他為前提。淨心第一，還通於二乘；利他為上，才是大乘不共的特色，才更合於佛陀的精神。（印海記）

卷002

生生不已之流

世界本來就是難得圓滿的，本來就是充滿了苦痛的；但現代世界人類的苦難，越來越多，這是大家所能深切感覺的。彼此缺乏和樂諒解的精神，老是互相瞋恨，互相鬥爭，越來越凶，弄得人類生活得毫無生趣。要消滅這世間的苦難，唯有大家來奉行佛法。依佛法去調柔人心、救濟世間，才是最好的方法。

世界所以弄得這麼糟，是受了兩種思想的毒化。這兩種的思想，雖古代早已有了，但到近代，更泛濫、更猖獗起來。那兩種呢？一、近代文明的特徵，是對於宗教信仰的情緒減低了，甚至否定它或摧殘它。這由於近代人的思想、精力，都傾向集中於物質世界的研究。對於人類自己，看作物質的集散現象，以為一死就完了。生前所作所為的一切，都不需要自己來負責，道德的精神開始沒落。近代抱著這種觀念的人太多了！依佛法說，這是不信生前、不信死後，只有現在，是撥無前生與後世的邪見者。一死就什麼都歸於烏有，只剩一堆物質，不負生前的行為責任，這是與宗教相反的。此種錯謬思想，全由於庸俗的功利觀，哲學上是唯物論。二、西洋有一類思想家，他們覺得世間的一切，時刻在鬥爭著。誰善於鬥爭，誰就能獲得生存、獲得勝利。這種鬥爭哲學所散布的思想，造成四面皆敵、緊張、驚慌、殘酷、殺害的心腸。弱肉強食的天演進化論，是這一思想的代表。自從這兩種思想廣泛地流行，人類的觀念，就起了激烈的變化。一方面，認為死了完了，生前的一切，全用不著負責。一方面，想要活下去，非向他人鬥爭不可。這種唯物的、鬥爭的思想，給予近代人類的禍害最大。要徹底的把它糾正過來，也應

從兩方面著手。一、人生並非唯物的，死了並非沒有，生前的行為責任，要自己來負責。二、人生的理想，不是彼此鬥爭不已；人與人間，應有互助合作、相敬相愛的態度。養成自我負責、彼此和樂的社會風氣，才能減輕世間的苦難。這唯有佛法，才能徹底的針對這兩種錯誤思想，給予從根變革過來。現在先從佛法的立場，說明生命延續的事實。

一 有情為本

人生及宇宙，如把它看作延續的、發展的、活潑潑的、新新非故的、生生不已的，這不一定是佛教所說，其他的宗教與哲學，也每有這種見解。對於生生不已，他們常是這樣看：一、從宇宙論去看，不但人和動物如此，花草樹林、高山流水，都活潑潑的表現宇宙生命的洪流。宇宙的一切，都呈現活躍的生機，所以宇宙常在不息的發展、不息的進化中。二、從人生論去看，著重社會。從種族的繁衍、人類的互助，看出社會是生生不已的，充滿生意。這種看法，從宇宙與社會全體去看，未必能糾正上說的毒素。因為說到宇宙與社會，多少傾向於外在的、普遍的客觀化，與自己形成對立的態度。每每是著重於整體而忽視個人，成為非宗教的。

世間的一切，如作常識的分類，可分為礦物、植物、動物，或可以分為物理的、生理的、心理的。如著重人類，更可從有心理活動的動物中，別出理智的人類。對於這些，佛法所說的生生不已之流，是出發於有心理現象的，而且是每一生命單位。每一生命單位，都是延續不息的生命之流，如長江大河的滔滔不絕般流來。生命，從來的佛典中，並沒有這一術語，一向稱為有情或命者。有情，是有情識的、有情愛的。命者，是從業報而來的，有一期壽命的個體。所以佛法所開示的生命之流，不是說生理的，而是有心理活動的，大抵與動物的含義相近。因此，草木花果、山河大地，都不是生命的核心、生命的當體。同時，佛法所說的有情或命者，不單是物理的、生理的或心理的，而是複合體的生命現象，所以也不像某些學者的偏重精神。在人說人，雖可說生命是一一人的自體，而實通於一切有情。佛法是從一切有情，去觀察他的生生不已。這一觀點，佛法與印度哲學大致相近。

二 有情為繼往開來的瀑流

我們要堅定的信仰：凡是有（情識的）生命的，死去了，絕對不就是毀滅；同樣的，未生以前，也不是什麼都沒有。前一生命的結束——死了，即是後一生命的開始。如秤的一頭低下去，便是一頭高起來；生命是流水一樣的不息流去。佛弟子對於三世延續的生命觀，是這樣的堅信著。每一生命的生生不已，本來在一般宗教中，都是承認的。如耶教與回教，都宣說：信神的死了生天國，作惡的落地獄——死後還是存在的。但他們著重由現世而到未來，而佛教及印度的宗教，卻是三世論的，更注意到前生。不談生前的二世論，也許以為生前是在神那裡吧（與神別體，還是渾融無別）！不知為了什麼，生到這世界來，飽經世間的憂患，而幾乎全部走向墮落（生天的是少數吧）。現生的苦痛與快樂，聰慧與愚癡，夭壽與長壽，這種千差萬別的眾生相，既沒有過去的差別因素，那就無法說明。如說這是神的意志，這是不能滿足人心的。而且苦痛多於快樂，墮落多於上升，神也不免太殘酷了！所以唯有三世論的生命觀，才能圓滿而正確的完成這一理念。

三世流轉的生生不已，不但是生，而包含著死。生而又死，死而又生，生死死生的無限延續，是這裡所說的生生不已的意義。生生不已，也就是死死不已。但一般希求生存，所以偏說生生，這是從有情的生存欲而建立的。生死死生的三世流轉，或者想像為有一不變的主體。其實，活像大海中的波濤，被風吹得一層層的，捲起又退落，退落了又湧起來。這不但是水面的起伏，如靜心的觀察，會知道，大海的每一滴水，都在動盪不已的。說明此生生不已的變化不居，試舉兩個譬喻：一、如瀑流從山谷中流去，經過某處，如水少時，水從石罅中流出，發出濺濺的水鳴、小小的水花；或水中夾著草木流下，到此就擱著不動。如水大時，水急而為亂石所阻，便會湧起波浪，或成為急流中的漩渦。如水極大時，水反而汪洋一片，平坦而無波了。流水的形態是繁多的，只是由於水源流來的大小，或者夾著雜物。生命在三世的流轉中，也是這樣：有時極快樂，有時極痛苦；有時極聰敏，有時極愚癡；有時壽命短促，有時壽長多少劫。這種種差別，也只是前生所積集的因業不同。二、生命的生而又死的告一段落（內在當然是延續的），如燃放花筒（

火花），一層層的，斷斷續續的，前後放出不同的人物花卉。有情的生命延續，看來是中斷的，而並不就此完結。是前前的業力，影響於後後的，並非一成不變。三世的生命之流，應這樣的去信解。

三世相續的生命流，不是不變的永恒，而是不息變化、繼往開來的。現有的生命，或苦或樂，或愚或智，或健康或孱弱，或人或畜，種種不同，不是別的，只是前生的業因所影響了的（當然很多是現因所成）。過去思想的正確或偏邪，行為的合法與非法，對人的有利或有損，無限複雜的活動，留下業力，影響現在。現生不是脫空的新生，而是繼承著過去、享受著過去的果實。同樣的，現在的思想、行為，對人對己的一切活動，都留下新的業力（與過去未盡的業力），等此生結束時，又重行開展一新生命。一生又一生，看來自成段落，互不相關，而實在是繼往開來的不斷過程。這樣的過去因起現在果，現在（過去）因起未來果，前前影響後後的繼往開來，國家、社會、家庭，都是如此。所以三世相續的生命觀，可說是最符事實、最容易信受的。

有些學佛的，忽略三世相續，誤解解脫的真義，消極頹喪，以為人生毫無意義，過著不能努力止惡也不想積極行善的生活。這實是嚴重的錯誤！在繼往開來的三世流中，將來會遭受不幸的後果。

三 有情為即心色而非心色的存在

有情，命者，上面曾說到：不單是生理的，而是精神與肉體——身心或者說名色的總和活動。依佛法說，組成有情的要素：一、精神的，是五蘊中的受、想、行、識四蘊；二、肉體的，是五蘊中的色蘊。色法，約複合體說，有皮、肉、骨、血等三十六物。約單純的要素說，有生理機構的眼、耳、鼻、舌、身；物理基礎的色、聲、香、味、觸；以及最一般的物質因素，地、水、火、風。心法，約認識中心的分類來說，有六識：依眼根而了別（彩色、形態等）色的，是眼識；耳識，鼻識，舌識；依身根而了別軟硬、澀滑等觸的，是身識。這五識，近於生理學上的「感官經驗」。第六是意識，這是對五識所取的印象，能一一的承受過來，加以再分別。意識的內容，極其廣泛

：內、外、過去、未來、現在、實事、虛理，都是意識所取所了的對象。六識，是六類的心理活動，是複雜的六類活動。每一識的同時，有情緒作用的受、取像作用的想、意志活動的行（思），及許多心所法。此外，還有微細的精神活動，佛法中稱為細意識，近於心理學上的下意識與潛意識。這在一般心性浮動、向外奔放的人，是不大容易覺識的。唯有真實修行人，心地安定，才能多少覺察到。微細的心理活動，也是極複雜的。一、自我的認識：在此身心總和的活動中，由於相似（似一）、相續（似常）的生命態，不自覺的引起自我的觀念；自我是真實存在的，成為一切活動中最內在的觀念。二、不同的個性：個性雖不是絕對的，而一生的性格、興趣，重情的、重智的，始終保有一種統一性。三、經驗的保存：唯識學者別立末那識與阿賴耶識；末那是自我見相應的，而賴耶是經驗的保存者。不同的個性，可通於二者。有情與命者的分析（這裡是依人而說），大致如此。

從分析來看，有情不過如此，也許覺得這是機械的組合吧！而實在生命並不是如此。在精神與物質的和合中，現起統一的特性、形相與作用。有情統一了身心的一切，保藏了身心的一切。在一生中，身心不斷的變化，或斷或續，或多或少，而有情卻始終表現為統一的。所以，有情不單是心的，也不單是色的；離不了色與心，而並不就是色心。如想離開身心的活動，另求生命的主體，那是絕對不可能的。然在身心的總和活動中，生命——有情是不同於色，又不同於心，而是存在的。這譬如房屋：由木、石、磚、瓦、水泥等造成。離開了這些材料，當然無所謂房屋。要把這些集起來，經人工的設計與建築，才顯出房屋的形相與作用，但你不能說房屋就是磚、瓦等而已。有情也如此，在身心的統一中，現起有情的特性與作用。在不息的身心變化中，有情始終保持著身心的統一性與前後的統一性。有情不但是身心的統一，而且還統一著身心，而使他成為生命的一體。

佛法所說的生命——有情，雖然身心在不斷的變化中，彼此間起著相依的作用，互相影響，然而無始以來，一一有情都營為相對的獨立生活。一一有情，是身心和合的別別系統。不但個性、能力、生活可能大不相同，而且各起自我的妄見，在盲目的活動中，帶著損他利己的傾向。佛法所說的生生

不已，是從這樣的各各有情來說，不是從宇宙或社會的全體去說。

依止身心和合而存在的有情，從生到死，有著階段性。初生時，身心互相協調，互相促進生長。假使身體或心識方面，有著不正常的病態，身心又會互相影響。到老年，身心日漸衰老，彼此更不易協調，最後是死亡。但在這一生命的結束時，準備好了的新生命，又開始新的發展。有情，就在這樣的變局下，始終起著統一的聯繫作用。

四 前生與後世

生命的三世流轉，一般人都感到難以信受，這委實是個難題！如以古今中外典籍所記載的，以證明生前死後的事實，但他們以為傳說不可信，我沒有見到。有人從廿四史中，錄出有關生前死後的故事，還是沒有受人重視。生生不已的生命奧祕，本是可依禪定，引發通力——身心所起的超常經驗，而明見過去與來生。可是一般人既沒有下過這番功夫，沒有這種超常經驗，也無法勉強他信受。對於這些人，連佛也無可奈何他。從前，有人問起前生後生，懷疑三世。佛為他說：例如那邊山頂，有一大樹，枝葉扶疏。如肯登山，就能看見。如向這邊看，向山下望，不依從指示的路徑去探求，這怎麼會見到？所以一向向外奔馳的世人，不受指導，不習禪定，不得淨智，憑他那眼見耳聞的感官知識，否定三世流轉的生命事實，說是迷信，這真如聾子的否認聲音一樣，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，主要是過於信任五官的經驗事實，傾向於唯物論的觀點。唯物論者看來，物質是最本源的。生命所起的意識之流，只是物質所派生的，不能離物質而存在。所以肉體死亡了，意識不再現起，他們就認為徹底沒有了。然依佛法來說，物質是不息生滅的。生滅的滅，不是說毀滅而等於沒有，而是存在的另一態。一切物質現象，都在成而壞、生而滅的過程中；無論是質的集散、質與能的轉化，大家都知物質是不滅（是存在的意思，不是沒有生滅現象）的。有情的心識，並不是物質所產生，不過依物質而顯現他的作用。人死了，生理機構解體了，一向生滅不已的心識，滅而不再生起，然而並非等於沒有。因緣和合時，前滅的心識，

又為緣而引起心識的生滅相續。如從物質不滅的定律，撇開唯物論的謬見，信受心識的不滅（滅而不無，滅而為緣能生的存在），那麼對於生命的延續不已，順理成章的會確信起來。有了生命延續的信念，自能樹立光明的人生觀，充滿活力，而努力於新生命的創造。

凡是存在的，離不了時間的特性。時間如箭頭一樣，一端向前指，一端向後指；時間就是前後性的別名，是離不了過去、現在與未來的。任何事物，都離不了時間性的範圍。如說沒有過去而只有現在，或雖有現在而沒有未來，這是不合理的。物質離不了三世，心識與生命的存在，也同樣的貫徹三世。在沒有現起——現在的——以前，或起而即滅以後，即使覺察不到他的存在，他還是有的。不會憑空的從無而有，也不會從有而成為什麼都沒有。所以如不信生命與心識的通於三世——前後，即失去時間的特性，等於否定了生命的存在。然而生命是現實的存在，不容許否認，那怎能沒有過去與未來呢？

因果，在世俗諦中，是一般所公認的。佛法所說的因果，雖有同時的，而主要為前能起後、前前影響後後的因果。如做了一件事，說了什麼話，會引起或大或小、或是或非的影響力，這就是因果。如在家庭中，所作所說，或是正當的，或是錯誤的，每直接的影響家庭（及家庭的某人）。家人受了言行的影響，成為某種行動，就影響到社會、國家了。然而，最主要的，還是影響自己，而一般人卻非常忽略。要知每一行動，不但向外而影響於他，又必內向而影響於自己。如我國軍政的某一舉措，不但影響國際，必深切的影響自己的國家。這樣，如一家的事件，可以影響社會、影響國家，而更有關於自己的家庭。同樣的，個人的言行，當然要影響於家庭、社會、國家，而必然影響於自身。我們或善或惡的種種言行，都由內心的活動而引發身、語的活動；對他引起影響時，當下即引起自己身心的影響，成為一種潛力，成為未來的因緣。如能深信這自己身心所起的對自己的影響力，就能信解開創未來生命的動力來源。我們有意識的（或善或惡的）行動，必然影響自己，由自身受其後果。死了並非完了，生前所有的善惡業力，還需要自己負責。這就不能不承認生命的延續，從現生而向來生，否則道德的責任，便無從安

立。

生命延續——從前生到後世的信念，最好是大家來反省一下：自己希望未來是沒有的嗎？相信自己一死就沒有了嗎？當想到自己未來是斷滅時，心中會有一種空虛與幻滅的難過。人人都有生命延續的愛著；儘管你以為死了完了，而內心——下意識卻並不如此。年輕體健的，對於死從來就不會重視，自己會死，這簡直是不可想像的。然而如真的要死，就會現出生命愛戀的悲哀。一個病重的人，每每是不斷的發問：太陽出了沒有？天還沒有黑嗎？他在病痛纏綿中，意識到死亡的威脅，總是希望能夠轉好，希望拖過一個時間，生命又會延續下去。佛法說：有情對於生命的愛戀，是超過一切的。如現有的生命，要瀕臨死亡時，心中就引起極大的怖畏、悲哀，這特別是惡人。到了真的活不下去，又會希望未來的存在。所以，有情的延續於未來，死了並非沒有，這是一切人所同感的。有他的事實依據，有他的心理要求，不過或者解說得錯誤（如神我論等）而已。

生命是一期一期的不斷展開，生死未盡，會無限的延續下去。凡夫是不斷的流轉；聖賢是不斷的進化，一直到成佛而後已。如我國民間的祭祀祖宗，不但是兒女的紀念他，也出於父祖等還是存在的信念。如死了就是沒有，祭祖宗的慎終追遠，豈非多事！會如此普遍、如此悠久的流傳下來嗎？所以，如能反省身心，確信精神與生命的延續，體察深徹的生存意欲，相信對於三世延續的生命觀，如不是庸俗的唯物論者，誰都會自然的承認它。

五 流轉者誰

這是不易明白的道理。一般的意見，生命的三世流轉，總應該有一不變的主體——稱之為我、為靈，這才能由前生到現在，由現在到來生。如沒有不變的主體，會覺得前後是中斷了。所以佛法中，也有「不可說我」、「真我」、「真心」等通俗學派。然依佛法的特勝義，三世流轉，是成立於無常無我的緣起觀上。肯定一切的物質、精神、生命，都在息息變化中，沒有絲毫是不變的。在無常無我的身心活動中，生命是延續（不常）不斷的。因為所作的一切，雖然滅入過去，但並不等於沒有。對於身心的影響力——業力

，是決定存在的。這等於說：所作所為的一切行為，轉化為「動能」而不失。等到現有的生命變壞了，似乎中斷，而存在的「動能」——業力，卻引發而開展為新的身心活動、新的生命。前一生並不就是後一生，面目全非，如從身心等去看，沒有不變的。但前因與後果，前一身心系與後一身心系，卻有著密切的關係。

譬如：一個國家，有好幾個政黨（這如此一身活動，有不同的業系），政見都有不同。現在由甲黨執政，依據甲黨的政見，而作成政治的措施。其他的在野黨，雖有多少影響，而不能實現他們的主張。等到一期任滿，各黨都大肆活動。如由乙黨獲得被選，那甲黨當然退開了，甚至改組或解散了，出現了新的政治，一切政制都有新的部署。前一與後一，彼此啣接，而內容卻大大的變化。在這樣的變革中，前一代的舉措，仍深刻的影響到現在；雖大大變化，而終究為同一國政的延續。佛法的三世延續，並非有一不變的主體，一切都在生滅不居。這只是某一業系得勢了，出現一身心和合的單位；其他的業力、新起的業力，暫不能起用。等到舊有生命告一段落，複雜繁多的業系中，另一業系感得了新的身心、新的生命。由於業力的善惡，造成了墮落與增進的不同。這樣的無常無我的生命觀，那裡會有實體的東西？

又如一所學校，校長去了，教員解聘了，學生都畢業而去了。新的校長、教師、學生，卻還是那所學校。從前的校譽、校風，也還多少延續下來。甚至這所學校遷移到另一地帶，校舍也新建了，但還是那所學校，與從前有著深切的關係。一次次的畢業生，還稱那學校為母校。前不就是後者，後不就是前者，一切都變了，卻還是同一學校，成為不斷的延續。佛法所說的生死流轉、三世延續，要這樣去理解。

六 生命的光光之網

一般人，把宇宙和社會，看作生生不已的，從宇宙人生的觀點來看個人。佛法卻不能如此，佛法著重在一一人類，著重在一一有情識活動的有情。肯定每一人、每一有情成一生命單位，在三世的因果中，不斷的延續，不斷的死而又生。因此，有人誤會佛法是多元論，不知道佛法是：一面肯定無始以

來，就有這一切有情的延續；一面又肯定此一切有情，並無不變與獨存的主體。所以，這是相對的生命單位，雖營為個別的活動，而其實是：身心在不斷變化中，並沒有什麼是此而非彼的；有情在互相關聯、互相依存中，並沒有誰可以離開其他的有情而能獨立存在的，這那裡可以說是多元?

——有情——生命，是無常的、無我的，所以在前後延續、彼此相關的活動中，有情與有情間，現出共同的生命形態。如由於男女的結合，生男育女，父母與兒女間，成為繁衍的種族（家族）生命。又如由家族而成社會、國家，因各階層的合作與協調，延續為和諧而活躍的國家生命。但這都依於（約人類說）每一人的生命延續而成立，每人是生生不已的生之核心。這等於燈燭一樣，多少燈燭集合在一起，發現為非常明亮的光度。如光從隱蔽處現出，也許要誤會為有一大燈，放射大光，而不知這只是多少燈燭別別放射而成的光網。

自然界的山河大地、草木叢林，佛說他是無情，是沒有情識的，沒有命根的。但由於一切有情的「業增上力」，這些無情物，也現起無意識的生命形態。這些並不是生命當體，有情才是生命的核心。有情的共同業增上力，影響無情而現有生命相，這等於光明四照，一切物都籠罩在光明中一樣。

不這樣去理解，從宇宙或社會全體去說生生不已，可說是本末顛倒，錯誤之極！結果是重外而輕內，重整體而輕視個體，陷於非宗教的。他們相信物質不滅，相信社會價值，而忽視個己生命的不滅，忽視個人的道德價值。他們會著重於外界的改造，而忽略自我的革新。結果，這不是唯物論，就是唯物論的同路人。佛教的信徒，著重於每一有情的生生不已，確信每一有情的行為價值，從自作自受到共作共受。從人類的展轉增上、互助共存，實現社會的進步。由於人類（有情）自身的「和樂善生」，而全宇宙的一切，都充滿和諧活潑的生意。

七 生命的愛悅與悲哀

生命，在三世流轉中，是無限的因果網絡；每一有情，活像網結一樣。生，是任何人都喜悅的，都希望過著快意的生活，可是現實世間，並不盡如

理想，橫梗在前面的，是許多困難、煩悶。老實說，人類的生命，還是苦多樂少。依佛法說，有情有情愛的特性，本不是盡善的，含有矛盾的特性。人類的苦痛、煩悶、恐怖、悲哀、失望，都是與生命俱來的。憑你怎樣的謳歌生命、讚美生命的光明遠景，而生命的缺陷，永遠是不可避免的事實。自身，無論怎樣愛護他，他還是一死了事。人事與物質的境遇，無論怎樣的和諧豐富，而夾雜在裡面的，卻到處是不自在。不如意事常八九，悲哀而又要愛好他，而且是唯一愛好的對象。人生，有情的生命，矛盾！矛盾！

在這又可愛、又討厭的生命現實中，我們第一要著，是止惡而向善，使自我在三世的延續中，趨向於進步的前途。再進一步，修學出世法——戒、定、慧，對於不徹底的、充滿缺陷的生命，作一番徹底的改造，徹底解除苦痛。把三世流轉的生命，淨化而成為究竟圓滿的生命。

卷003

心為一切法的主導者

今天，我想以這個題目——心為一切法的主導者，說明宇宙人生間的事事物物當中，心是佔著領導作用的。

現代的科學，非常發達，甚至有征服太空的威力，成就極大，可說對人類社會大有貢獻。可是我們所感到的，恰恰相反。大家都心裡明白，全人類的苦痛，正在有加無已。每個人的精神上，感到威脅，特別緊張。所以物質科學的發明，給了我們多少好處，但壞處也著實不少。

依佛法說，一切法都依心的關係而存在，特別是人類的一切活動，都是以心作主宰、作領導的。因此，如偏重於物質科學的發展、自然的制馭，而忘卻對於本身，對於自心的征服、改造，那結果一定是：物質科學的發展成就，都成為增加苦痛的因素。要知道世間不論什麼東西，只要善於運用，無一不是好的。不但一般所知道的好東西，是有用的，甚至一根毒草、一片枯葉，人們看為沒價值的東西，都是有用的。可是，如不能善於運用，一切都

可成為有害我們的東西。心，便是運用這一切的主導者。所以但求外物的發展，而不從主宰事物的心識方面去求改造，不能善用外物，這在佛教看來，乃至各宗教看來，必然沒有好結果的。這不是說不要物質的進步，而是說要我們的心能善於用物。所以，心在宇宙人生中的主宰性、重要性，我們必須加強認識！

一 一切法與心簡說

現在，把一切法與心的意義，先作簡單的解說。「一切法」，簡單的說，就是一切事理、一切事物，以及事事物物的法則、條理，凡成為我們的認識對象，是我們所能了解到的一切，叫做一切法。什麼叫「心」呢？在佛法中，心，也叫意，也叫識，這就是我們自己所感覺到的精神作用；當然更有我們不易感覺到的更微細的心識，如近人所說的「潛意識」、「下意識」之類。

說到這心與一切法的關係，在佛法上，有著似乎不同的說法，實則是一貫的，只是從不同立場，作不同的說明而已。如這個善導寺，站在這邊看是這樣，站在那邊看，就又是一樣。如同是一個景物，所取角度不同，便攝成不同樣的鏡頭。佛法對心與一切法的關係，也是如此，所以應分別來解說。

一、靜止的類別的看法：先說從靜止的觀點，作綜合的、分析的類別的看法。在綜合的分類中，主要的簡分為二類：(一)、有情，(二)、無情。什麼是無情類？大如地球、星球，小如一莖草，一滴、一塵，都是。佛法常說：草木叢林、山河大地，是無情，這都是沒有精神作用的，也就是沒有自覺作用的。什麼是有情類？人類，乃至最小的蟲蟻，或巨大的鯨魚、恐龍之類，凡是有精神作用的，有自覺作用的，叫做有情。這是佛法對宇宙萬有的最基本的分類法。平常說一切為有生命與無生命二類，把草木等看作有生命的。但草木蔬果等，並無自覺的精神作用，這是不能稱為有情命的。神教徒把一般動物，看為沒有靈的，與人完全不同。佛法也不能同情這種看法，事實上，動物只是心識的智能低一些；在某些方面，有的比人還強呢！所以佛法分有情及無情二類，界說最清楚，而又該括了一切。

此外，更有近於科學的分析的分類法。這是把物質分析到最細，有名為「極微」的。心識，也同樣的分析成種種識、種種心所（心所有的作用）。依佛法，有五蘊、六界、六處的分類法，都表示了物質與精神的兩大類別。如五蘊是色、受、想、行、識，色是物質的，受、想、行、識是精神的。地、水、火、風、空、識叫六界，前五種是物質的，識是精神的。六處是眼、耳、鼻、舌、身、意，前五是物質的、生理的，意是心理的。所以，依佛法的分類，世間萬有，不外乎精神與物質而已。《新唯識論》的作者說：佛法原有二元論的看法。其實，這是依一般常識，從靜止的分析的看法而說，但佛法還有從動的相關的看法。所以有此二類是對的，但是否有絕對各別的二元，還是應該討論的。

二、機動的相關的看法：從一切機動的相關的去看，物質與精神，在有情方面，顯然是不能各自分立的。經中最有名的兩句話，是「識緣名色，名色緣識」。識是主觀的精神作用；名色是物質及精神的客觀化；緣是依的意思。一般把四肢百骸和精神作用，看成兩種獨立體，這是靜止的、機械的看法。在佛法相關的看法中，如我們的身體，若沒有精神作用，即成為死物。反過來說，若身體崩壞了，精神也無從表現。所以精神與物質，心理與生理，有著相互依存的關係，而是不可分割獨存的。有譬喻說：房屋失火了，裡面住著兩個人，一是瞎子，一是跛子。瞎子不知道應該向那邊走；跛子是知道的，卻是不會走。兩人想出了好辦法，跛子利用瞎子的雙腳，瞎子利用跛子的眼睛，瞎子揹著跛子走，便平安的脫離了火險。這譬如說：身體沒有精神，是不能活動的；精神沒有身體，也是不能有所作用的。彼此間的關係，實在是如此的密切。所以，心與身，精神與物質，互相依存，有情的一切活動，才能表現出來。

以上是約同時的關係說，若約前後的關係說，精神的作用，還要加強。經上說「意為前導」、「識緣名色」。在一切法中，不但有精神的關係，而且精神有著領導作用。即是說：精神與物質，不但有互相依存的關係，而且是以精神為主導的。一般都說佛法是唯心論，「三界唯心」、「萬法唯識」成為大家的口頭禪了。如依佛法的義學說，無論大乘或小乘，不一定說唯心

或唯識的。如約一切法依心的轉變而轉變，無論是直接的、間接的，顯著的、隱微的，這種由心論，卻是大小學派所公認的。現在，且依眾所公認的由心論來說。

二 心為一切法的要因

器界的山河大地、草木叢林；報體的眼、耳、鼻、舌、身、意諸根，以及心心所法等，總名一切法。心與一切法，到底有什麼關係呢？應肯定的說：心與一切法，有密切的關係，而且很重要的。

佛說：一切法都是因緣所生的。因緣的含義，就是原因、條件或關係。世間萬事萬物，依於各種因素、關係，才能存在，才能現起。如這座房子，必依磚瓦木石人工等因緣，才能現起。類推一切事物，都無不如此，沒有一法不從因緣生的。如說有不必依因緣現起的，自然而有、獨立存在的，佛法決不同意這種見解，因為隨觀任何事物，決無離了因緣而能成立的。上面說過：若缺乏生理（根）的因緣，精神是不能現起作用的。如身體而沒有心識，也就變壞而不成為活的了。又如眼能見色，要依眼識等因緣，才能成為認識；乃至一草、一沙、一石，都依不同的因緣而得成立。就是把物質分析為極微細的，如電子，也還是因緣和合體。這一理論，不但佛法徹底的說，近代世間的學者，也是不能不承認的。除了神的迷信者，才會相信有自成、自有的神，不需要因緣的神蹟。

一切法依他因緣而存在，在這種種因緣——他中，有特別重要的、不能缺少的條件，這就是心。換句話說，一切法不離心的關係，缺了心識的因素，是不能存在得如此的。說到心為因緣，意義並不單純，然在依心（他）而起中，有一最重要的，就是一切依識而安立。這是說：一切法的存在，存在得如此，是經過我們的心識作用；如我們的心識不如此，那大家認為如此的東西，也就並不如此了。舉例說吧！我們依眼發識的辨色力，大家是差不多的。看見花色的紅黃紫白、花形的大小，大家都相同，所以覺得那花是決定如此的。如人的（眼）根識起了變化，或眼根與一般人不同，他就不會見到常人所見的顏色，或一般見為紅而他以為是灰色的。或大家見到花態很平正

，而他見到是歪曲的、不圓正的。如這樣，大家就會說他是病態，或稱他為色盲。在人類，不能不尊重共同的一般認識（世俗諦）。如大家說是紅的，那人也只好承認是紅的，而認為自己錯了。但在畜生就不同，如牛不能見紅色，只能見灰黃色。如有一隻牛而見是紅色的，在牛類的共同意識下，他也只好自認是病態了！但到底是什麼顏色呢？實在不能離認識而決定。還有些人，心理起了變化，別人所覺得好的、快樂的，他卻覺得是討厭的、苦痛的。或者，他人沒有見到、聽到，他卻見到、聽到了！當然，在人類的共同認識中，他又是病態了。其實，也許並不如此。所以大家所認識到的，以為千真萬確，其實都成立於共同的認識之上。如在認識不同的人，或另一類，如畜生、如鬼、如天，那我們所認為實在如此的，也就成為不如此而如彼了。所以說：一切法依識（他）而安立。若心識起了變化，認識到的外境，也就不同。這點，世間是有不少可以證明的。比方火，對於常人，是熱的，會灼傷皮肉的。可是有些巫術師，走在紅紅的火坑上，並不覺痛，也不會灼傷。這便是心識變化而影響於根（身體）境（外界）的關係所致。所以佛法說：我們覺得如此如彼，都與心識有不可離的關係。可以說：心識為（種種因緣中的遍）因，事物是果。心與外境，有著因果不相離的關係，那麼心如變化，外境也就變化了。如一個公司，很多人合股所成，如有人需要拆股，大則影響公司的存在，小也引起人事或事業上的變化。心為一切事物如此存在的因素，當然要影響一切了。大家試想想：在我們所知的一切法中，可以找出沒有心的關係而能如此的嗎？

三 心能影響報體之實例

一、約影響現在說：報體，就是我們的身體。現在的報體，由前生業力所招感；出生以後，受著父母的撫育、飲食的營養，長大而成熟。在這一生中，我們的報體，可能在業力局限內，起著很大的變化，這就有隨心識的變化而變化的成分。拿相貌來說吧！我國有一俗語說：「心能修（補）相。」此語實有道理，且說一個西洋的故事為例。有想畫耶穌像的，想找一位相貌頂好的，生得慈祥、高貴、強毅、公正、純潔，能表現耶穌美德的做模特兒。後來，居然得到了一位相貌非常端嚴的青年；畫家達到了目的，不消說，那

青年也得到了一筆可觀的代價。過了幾年，那畫家又想畫一魔王像。魔王的相貌，當然是要醜惡、凶暴，使人見而生畏的。於是到死牢裡去，找一位這樣的相貌做模特兒。找到了，有錢可拿，死囚也願意，畫家又達到了目的。可是後來發現了，這個魔王模特兒，竟然就是從前找到的那位耶穌。同是一人，相貌怎麼會變得如此遠呢？原來他上次賺了一筆錢，便奢侈、浪漫，花天酒地，無所不為。因此，漸漸墮落了；錢用完了，便淪為流氓、土匪；被捕又越獄，作惡又被捕，幾次三番，他的心變成兇狠險惡，相貌也跟著完全變了。這類事實，我國也有很多故事，這不就是心識影響報體的例證嗎？近見報上說：太太小姐們，天天在講究美容，希望保持青春或增加美麗。美容專家卻警告說：不發脾氣，內心和悅，笑顏常開，比什麼美容法都有效。否則，常發脾氣，眼睛一瞪，眉毛一皺，臉肉一橫；或者憂鬱悲傷，由於內心的惡化，影響面部的表情，久之什麼美容術都等於零了。這不是心識能影響報體的例證嗎？

二、約影響未來說：心能影響未來的報體，比較難以了解，但從現有的知識推論，也可知道一點。一次，佛和弟子們在園林中，無數的鳥兒，上下飛鳴，生著各種的美色羽毛。弟子們問佛：鳥類的羽毛，為什麼有這各各不同的顏色？佛簡要地答：「心種種故色種種。」我們想想，這句話是什麼意義呢？據動物學者的證實：凡是生著紅黃翠白各色羽毛的小鳥，他們必有認辨各種顏色的能力。牛只能辨認灰黃色，他的毛色也就是灰黃的。這可見，由於他們認識什麼，所以影響報體，生成什麼顏色。很多昆蟲，都生有保護色：如住在青草叢中的，生成青色；生在土堆中的，生成土色。更有保護態：住在樹上的，有些像樹枝一樣，有的簡直像一片樹葉。這些，更可以證明此理：因為住在那個環境中，對該環境的色彩及形態有深切認識，而引起了與他一樣，以便掩護自己的意欲；身體便跟著而起變化，顏色像他，形態也像他。由於心有種種差別，所以身色也有種種差別，這不是佛說的證明嗎？唯物論者以為物質決定一切，其實如不經認識作用，沒有引起與他同類，以便掩護自己的意欲，怎麼也不會影響報體而有所改變的。佛說「心種種故色種種」，說明了由心識的要求而影響報體的變化。這雖是從動物的種類代代

相傳、前後的影響而說，但眾生自體，從前生到後生，受到心識的決定影響，也可從這種推論而信解。我們未來的報體，實受著現在心識作用的決定影響，那麼，我們現在的報體，受有前生心識所影響，也可以信解了。

四 心為行為善惡之決定者

行為，且指人對人對事的一切活動說。依佛法說，包括了身體、語言（及文字）及內心的活動。身語的動作，有善的，有惡的。另有無所謂善惡的，叫做無記，如舉起這杯子的動作，就是不可記別為善惡的。在對人對事方面，有善與惡的差別。凡與人有益的，受到國家獎勵的，社會所稱讚的，則是善的、道德的。反之，如與人有害的，則是惡的、不道德的。行為的所以成為善惡，必由內心來影響它。我的故鄉，如稱人為老太婆，這是不尊重的、輕蔑的話。但在川貴一帶，稱他一聲老太婆，那是恭維他，使他高興的。同樣的一句話，因輕蔑或尊敬的不同，意義完全兩樣。有時，同是一句話，可以是善，也可以是惡，經善意或惡意的引發而出，聽來便有好與壞的不同感覺。所以善與惡，不單在這些語文上，如將語句分析為單字單音，每失去善惡的意義。可是在善意與惡意的引發下，字語連結成句而表達出來，就成為善的、惡的了。身體的動作也一樣，如打人，當然是不好的。但慈母訓子，不得已而打他，實在他自己比兒子還要痛心。所以限度內的管教，不能說它是惡的。又如孩子們，模倣性很強，聽見別人罵，他也學著罵，但毫無惡意，即不能說是惡的。故法律對未成年的童犯，不加處罰；處罰，也極為輕微，而且是教育性的。故意去作的善事，定得善報；故意去做壞事，必受到法律的制裁、來生的惡報。若無心作惡，雖有過失，受的懲罰也輕微；無心作的善事，道德價值也低。所以行為從內心而引發，一般的要經兩個階段，先考慮，其次決定，然後發為動作——動身、動口或動筆，便有善惡的價值。行為的善惡，主要決定於內心，所以法律對於犯法者，必審查其動機為預謀還是偶發，這與佛法的見解，大體一致。更要知道，不但內心有善的惡的，行為的本身，也就是善惡的。因為，語文及身體的動作，已有心為因緣，有了心的成分，滲入了善心成善事，惡心所引起的成惡事。這可見行為的善惡，都由於心力；所以要勸人向善行善，要教人從心地改造起。

五 從禪定說明心對根身之主宰力

禪定，佛法中有，印度的瑜伽、中國的道教，都有或深或淺的修驗。不過，自禪宗興盛以後，以悟入為主，少有甚深禪定的修驗了。本人並沒有經驗，但由於親見親聞的事也不少，故略有所知。去年，我到泰國去，在大宗派的寺院裡，親見一位潮州籍的和尚表演入定。坐下來，不到一分鐘，就入了定。把他的手舉起，他就一直舉著，不覺疲累。

我們的身手動作，大都是由心意的引發而使令的。但如我們的呼吸，不能叫它停止；體內的血脈流通，內臟及內部的筋肉，都是一般心力所不能控制的，只有聽其自然而已。但在修禪定的，就有能力控制它。用什麼方法呢？不外是把心力集中起來，不讓它紛亂散動的到別處去，心就逐漸安定下來。心定了，便會使我們的身心，發生不尋常的現象，或發生超常的力量。諸位如有修定的，或有多少經驗的，對於內心的主宰根身，一定有良好的信心。根身，就是我們的身體，包括內部，都可由心力來控制它、主使它。我常說一個譬喻：燒開水的，若把壺蓋打開，讓蒸汽四散，那便毫無力量。若蒸汽不散，力量集中，水汽便會發大力，把壺蓋衝脫了。應用這一原理，能使汽力開動輪船與火車。我們的心力小，只是紛亂散動。散亂或惛沈重的，連普通的道理，也聽不懂、記不住。如能以定而集中心力，不散亂，不惛沈，便會現出無比的力量。

禪定主宰根身的力量及過程，正與醫學上施用麻醉藥的情形相同。施用手術的，以麻醉劑，使患者的身心，部分停止活動。先是憶想不起，大腦的記憶失去了。其次，苦樂的感覺也失去，那正是動手開刀的時候。在動手術過程中，有呼吸，也有脈搏。等到手術成功，麻醉力消失，苦痛的感覺來了，憶念也來了。假使在手術過程中，忽然呼吸停頓，脈搏停止，那就手術失敗，生命也就完了。這個過程，與禪者入定，恰好相合。若修至初禪，眼不見，耳不聞，但意識還相當活動，還有思想憶念。修到二禪，「無尋無伺」，憶想就沒有了（這是定境的無分別）。修到四禪，沒有苦痛，也沒有快樂的感覺；那時，「身行」的呼吸停止了。修到空無邊處，身體的溫度也低落而冷了。可是，那時的定心，還是存在的。等到要從定起，心一動，溫度增

加，呼吸也來了，苦樂的感覺、思想的活動，一切回復如故。那些修定純熟，到了「超作意位」，一念間就入了定，比麻醉劑優勝而迅速得多。麻醉劑，只是以物理來影響生理；一旦分量過重過輕，或引起生理上的突然變化，依於肺臟的呼吸、依於心臟的脈搏停止，就會死亡。可是修禪定的，是以心理來影響生理，呼吸雖停頓了，脈搏或溫度都沒有了，卻並不會死。或有人懷疑：呼吸、脈搏停止，人都冷了，那有不死之理？其實不足為奇。據科學的實驗，把人突放到極冷的地方，全身凍殭了，與死人一樣。可是取回放在暖處，慢慢的使他溫暖起來，仍可回復生機。可見呼吸、脈搏的停止，不一定是死的，只要內部沒有破壞。依佛法說，只要「識不離身」，仍是活著的。

這些奇異的事實，從禪定而發生，還有種種可說，但在佛法中，估價並不太高，因為無論修到怎樣深，定是不能了脫生死的。但修定的過程，是事實，如依定而修發真智慧，那就非常重要了！外道的修精煉氣，也不外乎心力集中，引起身心的變化。由這些例證看來，大家應該相信，自己的心力，實在強大得很！

六 心對身外事物的影響

上面所說的，心對根身的主宰力，心為善惡的發動，以及心能影響報體等，都著重在心與有情的身心組織，現在要說心對於身外事物之影響力。如本寺的建築、周圍馬路的施設、都市計劃等，都依人的心力來決定。如最近發明的人造衛星、核子爆炸、火箭等，看來是外物，似乎與心無關，可是研究起來，只是由於某類人心的需要，才不斷的發明出來。追問人心有什麼需要，不消說，主要是為了戰爭、為了控制、為了奪取，這才集中心力，向這方面深入，就一樣樣的發明出來。依於不同的要求，就開展不同方面的知識，引出不同的行動、不同的成就。如市中忽發生一宗為經濟而自殺的命案，立刻就有好多人來探究：記者志在採訪新聞，知道事情發生的情形就夠了；刑警卻還要查詢為什麼自殺，是否還有他殺的因素；經濟學者，看出了經濟問題；社會局，還要注意如何防止同樣事件的發生；死者家屬，當然又是另一心境。隨人心的反應欲求不同，於同樣的事情，就有不同的工作，引出不同的成就。推論之，世間所有一切文化活動、科學進步等，都依於心力的推

進。

不但如此，就是一地區、一國家、一世界的苦樂，世界的治亂與安危，都依於心力而造成。假使人心大家向善，重道德，守法令，此世界就會轉成和樂清淨的世界。反之，多數向惡，不重道德，不守法令，便會變成暴戾的穢惡世界。所以佛經說：「心淨則國土淨。」舉小例大來說吧！從前，青島受德人租借管理時期，衛生的情形極好；管理衛生事項的，不過十人左右而已。等到日人佔了青島，用幾十人來管理衛生工作，反而不如以前了。後來交還自主，大大小小的衛生官，越來越多，結果卻越來越糟。這不是由於人的心力不同嗎？我們的心力，不但能使身體起變化，對外界的環境也能起著重要的影響，甚至使整個世界完全改觀。心力是能轉移環境的，能使它轉好，也可能轉壞。不過如轉向醜惡苦惱，那就不堪設想了。我們一般所能了解的，心的力量，要通過我們的身體、手足，才能改變環境，但心力如達到更高階段，也可以不經過物質的手足等勞動，而能影響外界的。

七 結說

不單是佛法重視心的力量，凡尊重宗教、重視道德的，也都會重視心力的。人類都需要和平、安樂，就必須重視這心的力量。如大家忽視它，一味著重外物環境的發展，而不改進自心，那就永遠達不到目的的。古人有比喻說：如一輛牛車，停著不動，應該打牛呢？還是打車？當然，應該打牛，牛覺痛就走；牛一走，車就跟著前進了。這是說：要求環境變化、世界和平，先要著重內心的改善。現代的人類，可說越來越聰明啦！種種的發明、製造，日新月異。千萬里外的事情，不但可以聽到，還可以看見。現在正向征服太空、佔領月球前進，有的已在做他買賣月球地產的生意了。人類的心力，不能不說大大的開展，但到底為了什麼呢？大家都知道：不是為了戰爭優勢、世界控制權的加強，便是為了開闢財源。大家爭先恐後的向這條路跑，忘卻了自心的改善，這無怪乎表面看來世界越來越進步，而其實是越來越緊張、越來越恐怖了！

我們的心，若向智慧、向慈悲、向光明、向和平，便會領導行為向善道走；報體也改善了，世界也造成清淨與安樂。反之，大家的心，專向於物質的征服，引發殘酷、鬥爭，結果，我們並不曾征服物質，而被物質所奴役了；隨物所轉，不能轉物。如打鞦韆一樣，滿以為自己把鞦韆轉得那麼高，自鳴得意，而不知自己正被鞦韆所轉，不留心，就會被摔得重傷。

這裡，我想總結為兩點：一、專向物質求進步、求滿足，結果必被物所轉，不會得到真正的幸福。二、佛法的目的，要從心的淨化，引發行為的清淨，影響報體，趨向世界的清淨。佛法以外，印度各教派，我國儒、道等學說，一向都重視心力，注重心力的集中、德性的涵養。所以，認識心的主宰力，給予改善，合理的擴展，可說是東方精神的重點。現在略講這一問題，希望大家來傾向於自心的改進，一致向上、向善、向慈悲的正道而前進，來改變現代傾向外物的偏差，挽救向惡、向愚、向邪、向鬥爭的唯物擴張的厄運。（慧瑩記）

卷004

一 信願、慈悲、智慧

佛法，非常的高深，非常的廣大！太深了，太廣了，一般人摸不清門徑，真不知道從那裡學起。然而，佛法決不是雜亂無章的，自有它一以貫之的、秩然不亂的宗要。古來聖者說：一切法門——方便的，究竟的，方便的方便，究竟的究竟，無非為了引導我們趣入佛乘。或是迴邪向正的（五乘法），或是迴縛向脫的（三乘法），或是迴小向大的（一乘法）：諸佛出世，無非為了此「大事因緣」，隨順眾生的根機而淺說深說、橫說豎說。所以從學佛的立場說，一切法門，都可說是菩薩的修學歷程、成佛的菩提正道。由於不同的時節因緣（時代性）、不同的根性習尚，適應眾生的修學方法，不免有千差萬別。然如從不同的方法而進求它的實質，即會明白：佛法決非萬別千差，而是可以三句義來統攝的，統攝而會歸於一道的。不但一大乘如此，五乘與三乘也如此。所以今稱之為「學佛三要」，即學佛的三大心要，或統攝

一切學佛法門的三大綱要。

什麼是三要？如《大般若經》說：「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便。」《大般若經》著重於廣明菩薩的學行。菩薩應該遍學一切法門，而一切法門（不外乎修福修慧），都要依此三句義來修學。一切依此而學；一切修學，也是為了圓滿成就此三德。所以，這實在是菩薩學行的肝心！古人說得好，「迷之即八萬法藏冥若夜遊，悟之即十二部經如對白日」。

一、一切智智，或名無上菩提，是以正覺為本的究竟圓滿的佛德。學者的心心念念，與無上菩提相應。信得諸佛確實有無上菩提，無上菩提確實有殊勝德相、無邊德用。信得無上菩提，而生起對於無上菩提的「願樂」，發心求證無上菩提。這一切智智的相應作意，即菩提（信）願——願菩提心的別名。二、大悲，簡要說為悲，中說為慈悲，廣說為慈悲喜捨。見眾生的苦痛而想度脫他，是悲；見眾生的沒有福樂而想成就他，是慈。菩薩的種種修學，從慈悲心出發，以慈悲心為前提。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」，沒有慈悲，一切福德智慧，都算不得菩薩行。所以，大（慈）悲心，實在是菩薩行的心中之心！三、無所得，是般若慧，不住一切相的真（勝義）空見。孕育於悲願中而成長的空慧，不是沈空滯寂，是善巧的大方便。有了這，才能成就慈悲行，才能成就無上菩提果。所以，這三句是菩提願、大悲心、性空慧，為菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德！

從菩薩學行的特勝說，大菩提願、大慈悲心、大般若慧，是超過一切人天二乘的。然從含攝一切善法說，那麼人天行中，是「希聖希天」，對於「真美善」的思慕。二乘行中，是向涅槃（菩提）的正法欲——出離心。菩薩行即大菩提願。又，人天行中，是「眾生緣慈」。二乘行中，是「法緣慈」。菩薩行即「無所緣慈」。又，人天行中，是世俗智慧。二乘行中，是偏真智慧。菩薩行即無分別智（無分別根本智，無分別後得智）。從對境所起的心行來說，非常不同；如從心行的性質來說，這不外乎信願、慈悲、智慧。所以菩薩行的三大宗要，超勝一切，又含容得世出世間一切善法，會歸於一菩薩行。

法體 人天行 二乘行 菩薩行

信願————希聖希天……出離心……菩提願

慈悲————眾生緣慈……法緣慈……慈悲心

智慧————世俗智慧……偏真智慧……般若慧

我們發心學佛，不論在家、出家，都要從菩薩心行去修學，學菩薩才能成佛。菩薩行的真實功德，是所說的三大心要。我們應反省自問：我修習了沒有？我向這三方面去修學沒有？如沒有也算修學大乘的菩薩嗎？我們要自己警策自己，向菩薩看齊！

二 儒、耶、佛

菩薩學行的宗要，是大乘的信願、慈悲、智慧。這本是依人心的本能而淨化、深化，所以世間也有多少類似的。然每每執一概全，或得此失彼，不能完美的具足，這可以從儒、耶等教來比觀。

代表中國固有文化主流的儒宗，稱智、仁、勇為三達德，為人類行道（修齊治平）的共通德性。大概的說：智近於智慧，仁近於慈悲，勇近於信願。佛法中說：「信為欲依，欲為勤（精進）依。」依止真切的信心，會引起真誠的願欲。有真誠的願欲，自然會起勇猛精進的實行。由信而願，由願而勇進，為從信仰而生力量的一貫發展。精進勇猛，雖是遍於一切善行的，但要從信願的引發而來。儒家過分著重庸常的人行，缺乏豐富的想像，信願難得真切，勇德也就不能充分的發揮。由於「希賢」、「希聖」，由於「天理」、「良心」，由於「畏天命，畏聖人，畏大人之言」，從此信願而來的「知恥近乎勇」，難於普及到一般平民，也遠不及「希天」、「願成佛道」的來得強而有力。在儒文——理學復興陶冶下的中國民族，日趨於萎靡衰弱；不能從信願中策發勇德，缺乏堅韌的、強毅的、生死以之的熱忱。無論從人性的發揚、中國民族的復興來說，對於策發真切的信願而重視勇德，為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，愛。耶教是神本的，信仰神，因信神而有希望，因神愛人而自己也要愛人。一切以神

為出發，當然與佛法相差很遠。然大體的說，信與望，等於信願；愛近於慈悲。耶教所缺少的，是智慧。雖然現在也有標榜合理的信仰、理性的信仰，而耶教的本質，在宗教中，是不重智慧的。亞當、夏娃的偷食禁果，眼目明亮，代表著人類的自覺、知識的開展。這在神教看來，是罪惡，是死亡的根源。耶教與西方的正統文明，由於智識進展、科學的輝煌成就，開始大動搖。科學與神教脫節，產生充滿了宗教情緒——信願，而進行徹底反宗教的政治暴行。從人類的德性說，從中國與世界的前途說，耶教德性的偏頗，非徹底改造，難於長存於進步社會的人心。

佛教中，如來方便教化的聲聞行，慈悲心未免薄弱。有重信的信行人、重智的法行人，而沒有重悲的悲行人。這與耶教恰好相反，耶教重信、愛而缺智慧，聲聞行重信、智而慈悲不足，都是偏而不圓備的。代表圓滿而究竟的大乘菩薩行，以三義為菩薩學行的宗本，為不容疑的定論；儒家雖不夠深廣，而三達德的精神，與菩薩行最為相近。中國大乘佛教的淨土宗（多少淵源於印度，而實完成於中國），也有三要：信，願，行。信願行的序列，實為依信起願、依願而勤行的過程。行是勤行，沒有含攝慈悲與智慧。一分的淨土行者，專以口稱南無阿彌陀佛為行，不修智慧；慈悲行，也要等到很遠的再來人間（娑婆）。從大乘的宗要去看，這是由於獨到的偏頗發揮，忽略了大乘正道的完整性。淨土宗傳到日本，日本是典型的神的國家。淨土宗適應它而蛻化為真宗，主張但憑信願往生，連持名也認為不重要。這與因信得救的耶教，最為相近。然而，我們要知道，菩薩行的宗要，是信願、慈悲、智慧的總和，完整的協調。

三 入門、登堂、入室

菩薩學行的三要，是不可顧此失彼的。然初學時，不妨從一門（或二門）而來。有的好為哲學、心理學、論理學等學理的探討，接觸到佛法，認識了佛法的正確深奧，因而發心學佛，這是從智慧門入。有的多為社會福利事業，樂於為善，與佛教的人事相接近，讚仰佛法的慈悲，因而發心學佛，這是從慈悲門入。有的崇仰三寶功德的不可思議，或由於佛菩薩的感應，因而發心學佛，這是從信願門入。初學的從不同方便而來，是由於眾生的根性不同。

大概的說：貪行人從慈悲門入，瞋行人從智慧門入，癡行人從信願門入。

然而，進入佛門，修學佛法，不能永遠滯留於這樣的階段。如久學佛法，十年、廿年，老是這樣，這會發生不良的後果。如聲聞法中，有重信的信行人、重智的法行人，也不過由於根性的偏重不同，決非有信無智，或有智無信的。《大涅槃經》與《大毘婆沙論》，都一致說到：「有信無智，增長愚癡；有智無信，增長邪見。」如但憑信仰而不求甚解，不修智慧，對於所信的三寶、所學的法門，莫名其妙，這不能得學佛的真實利益。這樣的修學，在他們的心目中，信佛與鬼神崇拜，並無多大差別，不過是愚癡的信仰——迷信。現代的中國佛教界，也儘多這一流。如有智而無信，危險更大！龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」邪見說空，撥無因果，都由於自作聰明，於三寶清淨功德不能生淨信而來。迷信的過失還小，邪見會令人墮地獄。這可見信與智一定要雙修，不能偏失的。又如大乘中有智增上菩薩、悲增上菩薩，也只是增上（著重）而已。如有智無悲、有悲無智，根本不成菩薩行。就是悲智雙修，如悲願的功德力不足，而急急的求智證、求解脫，一定要墮落小乘。如慈悲心切而智慧不足，在菩薩的修學過程中，要成為「敗壞菩薩」，退墮凡外。因為離了無所得為方便，菩薩行是不會成就的。所以，初入佛門，雖可從一門而來，但想升階登堂，學菩薩正行，必須三事齊修。這三者，能互相助成，互相推進，逐漸的引導行人，進入更高的階段。

等到深入佛法的究竟奧室，三者是無二無別的一味圓滿，無所偏，也無所缺少。這或者名為大菩提，或者名為大涅槃，即是究竟成佛。或者以為：佛法不妨一門深入，那裡一定要三事齊修？這是誤會了！如真能一門深入，必然了解一切功德的相關性、相助相成的完整性。一門深入，只是從一門出發，以此一門為中心而統攝一切，決非捨其他的功德而不修。我們學菩薩行、求成佛果，難道佛與菩薩是有信無智、有智無悲的嗎？佛是一切功德圓滿的尊稱，我們學佛，也應以佛德的崇高圓滿為理想而向前修學！

四 發心、修行、證得

真發菩提心，真修菩薩行，對於大乘要道的信願、慈悲、智慧，即使有些偏重，也必然是具足的。因為離了大乘的信願，會近於儒者的「仁」、「智」。離了大乘的慈悲，會同於聲聞的「信」、「智」。離了大乘的智慧，大體會同於耶教的「信」、「愛」。真能表達佛教的真諦，成為人間的無上法門，唯有大乘菩薩行——信願、慈悲、智慧的總和，從相助相成而到達圓修圓證。

三事是不可偏缺的，然在修學過程中，有著一定的進修次第；從重此而進向重彼，次第進修到完成的學程。從凡夫的心境而開始修學，一定要知道先後次第。如誇談圓融，一切一切，只是口頭爽快，事實會證明什麼也不成就的。菩薩道的歷程，經論說得很多，大體可分為二道——般若道，方便道。凡夫初學菩薩行，首先要發菩提心。發菩提心，才進入菩薩的學程，這是重於信願的。發心以後，進入修行階段。菩薩行，以利他為主，修集一切福德智慧，決不是但為自己，這是重於慈悲的。等到福智資糧具足，悲慧平等，這才能智證平等法性，那是重在般若（無生法忍）了。上來是菩薩般若道的進修過程——發心，修行，證得。般若的證入空性，在菩薩道的進修中，即是方便道的發心。這是勝義菩提心，信智合一，名為「證淨」。此後，菩薩著重於度脫眾生、莊嚴國土，著重於不離智慧的慈悲大行。到圓滿時，究竟證得無上菩提——一切智智，也可說是智的證得。這是方便道的進修歷程——發心，修行，智證。合此二道，一共有五位。這是菩薩進修的必然程序，值得我們學菩薩行的深切記取！

┌──發菩提願

般若道─┤ 修慈悲行

└──證空性智.....

：.....（信智平等）

┌──發淨勝意樂心.....

方便道─┤ 行嚴土熟生事

└──證究竟種智果

這二道五位，也可總合為三：初一是發心，中三是修行（從悲行到智行，又從智行到悲行），後一是證果。然完備的說，這是從凡夫而到達佛果的過程，是三德的不斷深化、淨化，到達圓滿。凡夫本是（愚妄的，有漏雜染的）意欲本位的。從凡夫地起信願，經慈悲而入聖智。聖智也就是聖者的信願（淨勝意樂），這是經悲行的熏修、智行的淨化，達到信智合一，為菩薩的信願。依此菩薩的信願（清淨而還沒有純），再經慈悲廣行的熏修、智慧的融冶，圓證得一切智智，也就是究竟的純淨的信願。這才到達了智慧、慈悲、信願的究竟圓滿。從凡夫地，發心學菩薩行，無限深廣，而實以此三為道的宗要。

五 念佛、吃素、誦經

信願、慈悲、智慧，為菩薩行的宗要。無量法門的種種修習，即等於三要的進修。這是非常深廣的，現在且說初學者的初方便。念佛、吃素、誦經，幾乎是中國佛教徒的主要行持，而實是菩薩行的初方便之一。

念佛的意義與力用，當然不止一端，然主要在策發信願。菩薩信願，是發菩提心，一切智智相應作意。於無上菩提起信願，並不容易。無上菩提是佛所圓證的，佛是無上菩提——一切智智的實證者。佛有無邊相好、無邊威力，有一切智慧，無比的慈悲。從修菩薩行以來，有種種不能說盡的自利利他的功德。這樣的崇仰佛，念念以佛（因佛說法，因佛、法有僧，即攝盡三寶）為皈敬處，以佛為我們的理想模範。尊仰他的功德，感激他的慈悲；從此策發信願而學佛，極為有力。大乘經廣說念佛，讚歎發菩提心，都是著重於此。念佛，是念佛功德（智德、斷德、恩德），念佛相好，念佛實相，念佛的清淨世界。擴而充之，如禮佛、讚佛、供養佛、於佛前懺悔、隨喜佛的功德、勸請佛說法及住世，這都是廣義的念佛法門。《大智度論》說：有菩薩以信（願）精進入佛法，樂集佛功德。這是大乘中的信增上菩薩，為此別開易行道。然易行道也就是難行道（智、悲）的方便，所以《十住毘婆沙論》說：初學者，修念佛、懺悔、勸請等法，心得清淨，信心增長，從此能修智慧、慈悲等深法。《大乘起信論》說「眾生初學是法，欲求正信，其心怯弱」，因此教他「專意念佛」，可以「攝護信心」，不致退失。念佛的第一

義，在乎策發信願，未生的令生，已生的不失、增長。念佛為心念——緣佛的功德而專念不捨，是策發信願的妙方便。像一般的口頭念佛，那是方便的方便了。

吃素，應正名為不食肉，這是中國佛教的傳統美德。學佛，本不一定是不食肉的。如錫蘭等南方佛教徒，西藏、日本佛教徒，都是肉食的。中國的一分佛教徒，以為吃素是小乘，大乘是不在乎的，這是根本錯誤！不食肉，為大乘佛教——《楞伽經》、《涅槃經》、《央掘摩羅經》等所特別主張的。不食肉的意義與力用，當然也有種種，但主要為長養慈悲。如說：「食肉斷大悲種。」菩薩應利濟一切眾生、救一切眾生苦，而現在竟忍心去殺害他、吞食他，試問慈悲心何在？菩薩行以慈悲為本，所以大乘法中，不食肉為當然的結論。消極的不食肉，積極的放生——救護眾生命，實為長養悲心的方便行。

誦經，不求甚解的誦經，驀直地誦下去，也是修行方便。這雖有別種功用，主要是引生智慧的前方便。智慧的修學（真般若是現證），有聞、思、修三慧，這又開為十正法行：書寫，（經典的）供養，流傳，聽受，轉讀，教他，習誦，解說，思擇，修習。前八行，都是聞慧與聞慧的方便。如從前的私塾，起初熟讀熟背，其後才為他講解，明了義理。不求甚解的誦經，如初學的熟讀熟背，也可為進求義解的——聞慧的方便。

中國佛教徒所修的一般法門——念佛、吃素（放生）、誦經，確為菩薩行的初方便。這是初方便，為了增長大乘的信願、慈悲、智慧而修學。然修學者，每以誦經為功德，反輕視義理的研究，這就失去了慧學方便的作用。素食放生的，儘管吃素放生，於現實人間的種種苦迫，少有能本著慈悲而起來救護。著重了愛護眾生，忽略了愛護人類，本末顛倒，實由於不知意義，沒有能長養慈悲。比較的說，念佛還多少能培養信心，但一般的流於迷信，少數的急求自了，真能由此而策發起上求佛道、下化眾生的菩薩信願，引出自利利他、為法為人的大願精進，也就太難得了！念佛、吃素、誦經，是菩薩行的勝方便，但由於不求智慧、慈悲薄弱、偏於信仰，弄得善巧的方便法門都不曾能盡到方便的功用。這真是中國佛教的悲哀，衰落的根源！這是不

成菩薩行（難得入門）的，不能實現佛法大用的。還不夠救自己，更說不上救世了。學佛學菩薩行，必須從這些妙方便中，認清目的。我們不是為念佛而念佛、為吃素而吃素、為誦經而誦經，我們是為了策發信願而念佛、長養慈悲而吃素，為了引生智慧而誦經。這是方法，目的在信願、慈悲、智慧的進修。所以真心學佛、學修菩薩行的，要從念佛中策發上求佛道、下化眾生的大願精進；從吃素放生中，長養慈悲，去做種種有益人世的福利事業；從誦經中，進一步的研求義理，引發智慧。這樣，才盡到了初方便的力用，奠定了菩薩學的初基。這還不過是「千里之行，始於足下」的開步走，無邊的深廣法門，應從此邁步而向前直進！

卷005

信心及其修學

一 信心的必要

學佛的因緣不一，有從信仰而來，有從慈悲而來，有從智慧而來。然能真實的進入佛門，要推「信心」為唯一要著。在學佛的完整過程（信解行證）中，信也是首先的、第一的。聲聞乘中說：「信為能入，戒為能度。」菩薩乘中說：「信為能入，智為能度。」戒與智，不妨有所偏重，而「信為能入」，卻是一致而不可或缺的。所以，我們想學佛，想依佛法而得真實利益，就不能不修習信心、充實信心。如不能於三寶生清淨信，就與佛法無分，漂流於佛門以外。「我此甚深法，無信云何解？」釋尊初成佛時，想到說法的不容易，覺得唯有信心具足，才能領受修學。龍樹比喻說：如人入寶山而沒有手，就一無所得；見佛聞法而沒有信心，到頭來也是一無所有。這可見佛法的無邊功德，都從信心的根源中來，所以說「信為道源功德母」。信心，是怎樣的重要！

釋尊在世時，為了要攝化恒水邊的一群漁民，所以化現一個人，踏著水，從那邊到這邊來。漁民們非常驚奇，那人說：我不過信佛所說而已，這有什麼希奇！漁民們大大的引發了信心，佛就來攝化他們。在釋尊以後五、六

百年，據說：打漁出身的彼得，在海船中遇到大風浪，忽見他的老師耶穌在海上行走；他因耶穌說「你來吧」！就跳下海走去。忽而想到風浪，害怕起來；耶穌責備他「小信」。這個故事，顯然為佛教傳說的翻版，但同樣的表示著信心的力量。

二 正信與迷信

論到信仰，首先應討論正信與迷信。這雖然不容易弄清楚，但是不能不辨別的。宗教與宗教間，每指責另一宗教為迷信。如西洋來的神教徒，自己可以供馬利亞像，可以懸掛耶穌像，可以跪在地上大喊「天上的父」，生了病可以向神祈求；而對於佛教的禮敬佛像，卻指為迷信。凡不肯理解對方，而主觀的抹煞對方，充其量，也只是「迷不信」而已。迷信與正信，是不能從他們得到結論的。

迷信與正信，可從兩方面說。一、約所信的對象說：凡是正信，必須所信的對象有實、有德、有能。如信佛，佛是確實有的，如出現於印度的釋迦牟尼。佛又確乎有佛德的，他有大覺的智德、離煩惱的斷德、慈悲的恩德。佛是人性淨化的究竟圓成，確是值得我們信敬的。佛為我們的導師，因佛的德能，能引我們趨向於出世間善行，達到與佛一致的境地。佛有實、德、能，值得信敬，應該信敬，所以信佛是正信。如創造宇宙的主宰，什麼也不能證明他是實有的。說神將飲食賜給人類，當然也並無此用。無體無用，而輕率地信仰，便是迷信。還有，如夜行怕鬼而呼爺喚娘，怕鬼吹口哨，雖然膽力頓壯，大有作用，然這決非父母與口哨確有驅鬼的作用。所以一般宗教，由於他力仰信而引起的自我安慰、自我幻覺，與由於心意的專誠精一而引起的某些特殊經驗，雖大有作用，然信以為神或神力，還是迷信。神教徒不要失望！迷信是可以有用（當然有害處）的；迷信不一定壞，比沒有信仰好得多。二、約能信的心情說：如經過一番正確的了解，見得真，信得切，這是智信、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。

將這兩方面綜合起來，就有四類差別：一、所信的，確乎有實、有德、有能，但能信者卻是糊裡糊塗的信仰。如某藥確有治某病的功用，病人雖不

知藥性，但信醫師而服藥，這還可以說是正信的。但這並不理想，可能誤入歧途（如醫師不一定可靠）。所以說：「有信無智，增長愚癡。」二、所信的並無實體、實用，而能信者的信仰，卻從經過一番思考而來。這似乎是智信，然由於思考的並不正確，從錯見而引起信仰，不能不說是迷信。三、所信的有實、有德、有能，能信的也確曾經思考而來，這是最難得的正信了！四、所信的毫無實際，能信者只是盲目的附和，這是迷信的迷信！我們學佛，應以能所相應的正信為目標；否則，信三寶、信因果、信善惡、信三世，即使沒有明確的了解，也不失為正信的佛弟子。

三 順信與淨信

上來所說的信心，是泛通一般的。佛經所說的信，大抵指佛法的正信說。所以西北印的佛教，如一切有部與瑜伽師，專約純善的信心說。其實，信不但是善淨的，所以東南印的大眾與分別說系，分別信心為二：一、順信，同於一般所說的信仰，這是有善的、惡的、無記的。如當前的共產黨徒，不能說他沒有信仰，但是雜染的、邪惡的。二、佛法所特有的信心，是淨善的。

記得梁漱溟說過：西洋文化的特徵，是宗教的、信仰的；中國文化的特徵，是倫理的、理性的。他卻不曾注意，印度文化，尤其是佛教文化，宗教是哲學的，哲學是宗教的。信仰與理性相應，信智合一，是佛法的特徵。依佛法說：信，當然是重於情意的；但所信的對象，預想為理智所可能通達的。智，雖然是知的，但不僅是抽象的空洞的知識，而所證知的，有著真實的內容，值得景仰與思慕的。信與智，在佛法中，雖各有獨到的德用，學者或有所偏重，但決不是脫節的、矛盾的。換言之，信心是理智的，理智是信心的。這點，可以從「信」的解說中，充分的顯發出來。

「信」是什麼？以「心淨為性」，這是非常難懂的！要從引發信心的因緣與信心所起的成果來說明。「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」。由於深刻的有力的理解，能引發信心，所以說「勝解為信因」。「樂欲」，是要實現目的的希求、願望。有信心，必有願欲，所以說「樂欲為信果」。這本來與中山先生的「有思想而後有信仰，有信仰而後有力量」相近。信心，在

這深刻的理解與懇切的欲求中顯出；是從理智所引起，而又能策發意欲的。信以心淨為體性，這是真摯而純潔的好感與景慕；這是使內心歸於安定澄淨的心力，所以說如水清珠的能清濁水一樣。信心一起，心地純淨而安定，沒有疑惑，於三寶充滿了崇仰的真誠。由於見得真、信得切，必然的要求從自己的實踐中去實現佛法。這可見佛說淨信，從理智中來，與神教的信仰，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。唯物的科學家，有智而沒有信。彼此間，造成了思想的對立。有些人，覺得護持傳統的神教，對於安定社會，是有益的。然而他們，並不能做到信智合一，而只是六天過著無神的非宗教生活，禮拜日又進入教堂，度著虔信的生活。信仰與理智的生活，勉強地機械地合作，患著內心的人格破裂症。這難怪人情的瘋狂、時代的苦難，不斷的嚴重起來！在中國，雖有「知行合一」、「即知即行」（實從佛法中得來）的思想，以為知而不行決非真知，不知道如為了抽象的知識、生活的工具，而不是把它成為自己的，這是不見得能行的。必須從知而起信願，這才能保證必行。換言之，沒有信智合一，決不能知行合一。佛教的信智相感的正信，才是今日人類急需的一味阿伽陀藥！

四 信忍、信求與證信

信心，不但是在先的，也是在後的；在學佛的歷程中，信心貫徹於一切。約從淺到深的次第，（般若道）可析為三階段：一、「信可」，或稱「信忍」。這是對於佛法，從深刻的理解而起的淨信。到此，信心成就；純淨的信心，與明達的勝解相應，這是信解位。二、「信求」。這是本著信可的真信，而發為精進的修學。在從確立信解而進求的過程中，愈接近目標，信心愈是不斷的增勝。這是解行位。三、「證信」，或稱「證淨」。這是經實踐而到達證實。過去的淨信，或從聽聞（教量）而來，或從推理（比量）而來。到這時，才能「悟不由他」、「不依文字」，現量的通達，這是證位。在大乘中，是初地的「淨勝意樂」；在聲聞，是初果的得「四證淨」或「四不壞信」。一向仰信的佛、法、僧、戒，這才得著沒有絲毫疑惑的徹底的自信。

約一念淨信說，並不太難，難在淨信的成就。聲聞到忍位，菩薩到初住，這才淨信成就了。以前，如聲聞的頂位也有「小量信」，但容易退失。如菩薩初住以前的十信位，「猶如輕毛，隨風東西」。這雖是淨信，但是不堅定的，沒有完成到不退階段的。我們修學信心，是要策發淨信，而且要修學到成就不退。如學者不能於三寶、四諦得勝解，也就不能得佛法的淨信。雖然三寶與四諦是真實的、有德有能的，初學者能「仰信」、「順信」，也不失為佛教的正信，為學佛的要門。然嚴格的說，沒有經過「勝解」，還不能表顯正信的特色！

五 正常道與方便道

從發起正信而修學成就，是正信的最初修學，這又有兩類的進修法：一、正常道的修習信心：正信（正信必有正願），聲聞法中是「出離心」，大乘法中是「菩提心」。修學大乘信心的一般方法，如《大乘起信論》說的信佛、信法、信僧，又修布施、持戒、忍辱、精進、止觀去助成。這可見，自利利他的大乘信願，要從事行與理行的修習中來完成。換言之，信心並非孤立的，而是與種種功德相應的，依種種功德的進修而助成的。然經論所說的菩提心，般若道中有三階：初是願菩提心，其次是行菩提心，後是證（智）菩提心。前二者，也名世俗菩提心；後一也名勝義菩提心。如說菩提心是離言絕相的，是約勝義菩提心說。如說菩提心為慈悲所成就，那是約行菩提心說。初學大乘信願，是約願菩提心說，是上求佛道、下化眾生的信願。初學者，對於佛（菩薩）的無邊功德，一切眾生的無邊苦迫，佛法濟世的真實利益，發菩提心的種種功德，應該多多聽聞、多多思惟。這對於大乘信願的策發，最為有力。如大乘的信願勃發，應受菩薩戒，這就是願菩提心，為法身種子。菩提心，是菩薩的唯一根本大戒。受戒就是立願；依戒修學，就能漸次進修，達到大乘正信的成就。

二、方便道的修習信心：這是信增上菩薩的修學法。由於「眾生初學是法（大乘），欲求正信，其心怯弱」，所以特重仰信，依佛力的加被而修習。龍樹說：這是以信（願）精進為門而入佛法的，也就是樂集佛功德而往生淨土的易行道。說得最圓滿的，要算〈普賢行願品〉的十大行願。這因為佛是

無上菩提的圓滿實證者，所以將信願集中於佛寶而修。十大行願中，(一)、禮敬諸佛，(二)、稱歎如來：是佛弟子見佛所應行的禮儀。(三)、廣修供養：是見佛修福的正行。(六)、請轉法輪，(七)、請佛住世：從梵王請佛說法，與阿難不請佛住世而來。這都本於釋迦佛的常法，而引申於一切佛。(四)、懺悔業障：如《決定毘尼經》的稱念佛名的懺法。大乘通於在家、出家，所以不用僧伽的作法懺，專重於佛前的懺悔。(五)、隨喜功德，(十)、普皆迴向：這是大乘法所特別重視的。(八)、隨順佛學：即依佛的因行果行而隨順修學。(九)、恒順眾生：是增長悲心。

這十大行願，有三大特點：(一)、佛佛平等，所以從一佛（毘盧遮那）而通一切佛，盡虛空，遍法界，而不是局限於一時一地一佛的。(二)、重於觀念，不但懺悔、隨喜、迴向，由於心念而修；就是禮佛、供養、讚佛等，也唯由心念。如說：「深心信解，如對目前」；「起深信解，現前知見」。這是心中「念佛」的易行道，成就即是念佛三昧。(三)、這是專依佛陀果德（攝法、僧功德）而起仰信的，一切依佛德而引發。如隨順眾生的悲心，因為：「若能隨順眾生，即能隨順供養諸佛。若於眾生尊重承事，則為尊重承事如來。若令眾生生歡喜者，則令一切如來歡喜。何以故？諸佛如來以大悲心而為體故」。這與上帝愛世人，所以我也要愛人的理論相近，這是偏重於仰信的緣故。

信增上菩薩，信願集中於佛，念念不忘佛，能隨願往生極樂世界。但由信願觀念，所以是易行道。然心心念於如來功德，念念常隨佛學，念念恒順眾生，如信願增長，也自然能引發為法為人的悲行、智行。龍樹說修易行道的，能「福力轉增，心調柔軟。……信諸佛菩薩無量甚深清淨第一功德已，愍傷諸眾生」，修行六波羅蜜。所以，這雖是易行道，是信增上菩薩學法，而印度的大乘行者，都日夜六時的在禮佛時修此懺悔、隨喜、勸請、迴向。不過智增悲增的菩薩，重心在悲行與智行而已。

卷006

菩提心的修習次第

一 菩提心是大乘法種

學佛法，以大乘法為最究竟，而發菩提心，則為大乘學者先修的課題。特別是在中國，一向弘揚大乘教，重視發菩提心。如早晚在佛前作三皈依，稱念「體解大道，發無上心」，即是希望大家，應時刻不離的，提起大乘的根本意念——發菩提心，自利利人。所以學佛同道見面時，每以發菩提心相勉，可見在大乘佛教的領域裡，菩提心是怎樣的被尊重！

菩提心是大乘佛法的核心，可以說：沒有菩提心，即沒有大乘法。儘管修禪、修慧、修密、作慈善事業、了生脫死，若不能與菩提心相應，那一切功果，不落小乘，便同凡夫外道。因此，如想成佛度眾生，就必須發菩提心。發了菩提心，便等於種下種子；經一番時日，遇適當機緣，自然可以抽芽開花，結豐饒的果實。不但直入大乘是如此，就是迴小向大，也還是發菩提心的功德。如《法華經》說：舍利弗等聲聞弟子，起始只打算修學小乘法，但後來都能迴小向大。關於此中原因，經裡用巧妙的譬喻說：有一個窮人，在富有的朋友家中，當他飲得熏醉的時候，友人將一顆無價寶珠暗藏在他襤褸的上衣裡。其後，他仍然過著潦倒的生活，友人告訴他說：你身上原有無價之寶，為何弄得這般窮苦！一經指出，這位窮漢就變成了富翁。這無價寶珠，就譬如菩提心。舍利弗他們，過去生中已發過菩提心，只因煩惱迷惑，歷多生多劫的輪迴生死，而把自身的大寶遺忘，反而希求聲聞小法。但一經佛陀點出，即能不失本心，立刻轉入大教。又經裡說：發過菩提心的眾生，即使時久遺忘而誤入歧途，造作種種罪業，墮惡道中，也會比其他受罪者好得多。第一、他所感受的痛楚，較為輕微；第二、他的受報時間較短，易於出離苦道。菩提心，確如金剛寶石一般，完整者固然昂貴，即零星碎屑，也同樣值錢。所以學佛者，只怕不發菩提心；不發菩提心，一切大乘功德，便都無從生起。

學佛者往往以為燒香、禮佛、誦經、供養，或修定、修般若等，便是行大乘法、修菩薩行了。不知就是禪定、般若，也還是共世間、通小乘之法呢

！這如世間外道，也能修得四禪八定；而小乘行人，則依定修發般若以了生死。禪定為五乘共法，般若為三乘共學。單修禪定或般若，僅可獲致生天或了生死，而不能成佛；若欲成佛，必發菩提心。有菩提心作根本，修禪即成大乘禪，修慧即成大乘慧，一切皆是佛道資糧。總之，菩提心就是大乘法種，那一天撒下了這種子——發菩提心，那一天即名菩薩（當然還不是大菩薩）。否則，雖修行千生萬劫，來往此界他方，也不是菩薩，不是大乘法器。

二 菩提心的類別

說到菩提心，依大乘聖典的說明，有淺有深。據修學者的行證程序，大體可分為：

願菩提心┐

├──世俗菩提心

行菩提心┘

勝義菩提心

發菩提心，首先對於成佛度眾生，要有信心，要有大願。由於見到世間的惡劣，見到眾生的苦惱，而深信有究竟圓滿的佛果可證；也唯有修證成佛，才能淨化世間，拯救一切眾生。於是發廣大願，願盡未來際，上求佛道，下化眾生。由此信願而發心，稱願菩提心，或信願菩提心。有了信願，還要能夠實行，所以其次便是行菩提心，這主要是指受持菩薩戒法，菩薩戒一名菩薩學處，包括了一切自利利他大行，菩薩即以此無邊戒行，實行菩薩道。此願、行二種菩提心，還是有漏心行，不出世間，故統名世俗菩提心。由此而更進一層的，名勝義菩提心，是大乘行者悟入無生法忍，證到真如實相。這真實智境，沒有時空相，沒有青黃赤白相，沒有心識相，經中常說為不生不滅、非有非無、非此非彼、不可說、不可念等。世俗菩提心著重悲願，勝義菩提心，能不離悲願而得智慧的現證。也可以說：願菩提心重於起信發願，行菩提心重於從事利他，勝義菩提心重於般若證理。這樣，菩提心統攝著信願、大悲、般若，確乎攝持了大乘法的心要。

三 菩提心之本在悲

發菩提心，本是對於上成佛道、下化眾生的大事，立下大信心、大志願，所以以信願為主體，以大悲及般若為助成。然這樣的大信心、大志願，主要從悲心中來，所以經上說：「大悲為根本」；「大悲為上首」；「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。菩提心的根本是悲心，而悲心的大用為拔苦。所以大乘菩薩道，也可說以救拔眾生的苦難為特色。

眾生的苦難，多至無量無邊，而究其實，皆由自身所招感。譬如這個世界，國與國間，原可本著國際道義互相扶濟、互相尊重，從融洽互惠中求共存，大可不必打仗，使整個人類作著無謂的犧牲。可是事實不然，大家非弄到焦頭爛額不可，這不是自找煩惱是什麼！大局面如此，小局面如家庭之間、朋友之間，甚而個人身心之間，也無不如此。由這一觀點去考察，便可以得到一個結論，就是世間內莫不是苦。這就目前的事實說，那些貧窮的、沒有辦法的人，固然痛苦，就是許多富有的、很有辦法的人，也一樣苦痛無邊。再擴大來說，人間是不徹底的，天上也不徹底，地獄、餓鬼、畜生，更不必談。所以菩薩利生而著重救苦——悲心為懷。相傳有常啼菩薩、常悲菩薩，即因見到眾生大苦，而常為一切眾生而悲傷。這表示菩薩的悲憫心重，也揭示了大乘法門的根本。

慈悲——與樂和拔苦，對這苦痛重重的世間而言，顯然的，拔苦更為它所急需。如一塊荒蕪的園地，必先將那不良的荊棘雜草除去，然後播下好種，才有用處。眾生的煩惱病太多，若不設法去其病根（也是苦因），一切快樂的施予，都不會受用。就像一個少年，習氣不好，專交壞朋友，每天閒蕩胡鬧，搞到傾家蕩產，衣食無著，為非作惡。你若想救他，單給他金錢資具，使他圖得一時的舒適，是不夠徹底的，甚至可能弄得更糟。因為根本問題還沒有解決——他的性格、習慣，還未改正過來；也就是說，他的苦根還沒有斷除，這麼給他好處，於他不會有什麼實利。整個世界也都如此，若不除去種種的罪惡、苦痛，則人間雖有福樂，也是暫時的，不究竟的。所以佛教重視苦，重視救苦，好像是悲觀、消極，其實佛教正因認識而把握了這個問題，才提供了徹底淨化世間、滿足眾生真正安樂的辦法。

四 菩提心修習的前提

談到修習菩提心，必須由淺而入深。從釋迦佛陀所開示的，大菩薩們常用一種方法（一種程序），來完成他們的菩提心。這修學程序，共有七個階段，即：知母，念恩，求報恩；慈心，悲心，增上意樂；菩提心。在這以前，還要先具兩種觀念，平等想和悅意相。

一、作平等想：對一切眾生，應該存平等無差別想。這不但從「皆有佛性」的觀點說，即在當前所見到的男女老幼，各色各樣的人物，賢愚良莠，以及怨親等等，原都彼此彼此，沒有什麼兩樣。現在之所以差別，只是一時的因緣不同而已。若放眼從累生歷劫去看，那麼一切眾生，誰不曾做過我的父母、兄弟、姊妹、戚友？誰不曾做過我的仇敵冤家？若說有恩，個個於我有恩；若說有怨，個個於我有怨，還有什麼恩怨親疏可分別？再就智愚良莠來說，人人有聰明的時候，也有愚癡的時候；聰明的可能變愚癡，愚癡也可能轉聰明。最壞的人，也曾作過許多好事，而且不會永遠壞；好人，也曾做過許多惡事，將來也不一定好。如此反復思索，所謂怨親、賢愚、良莠，這許多差別概念，自然就會漸淡，以至完全泯滅。不過這絕不是混沌，不是不知好壞，而是要將我們無始以來偏私的差別見，易以一視同仁的平等觀念罷了。從前有一位比丘，見某外道顛三倒四的，加以譏笑。但佛警告這比丘說：你且別笑他，你尚未修到不退轉，外道性還存在，將來也許跟他一樣呢！這所以佛教要「不輕未學」、「不輕毀犯」。初學的人，可以由淺入深，漸成大器；即犯過者，也可能改好，甚至改得比尋常更好，當然也不可輕。從這意義說，個個賢愚一樣，人人怨親平等，不必驕傲，不必自卑，也不必為目前一點恩怨而生愛著或憎惡。如此保持著平衡安靜的心境，依佛教的術語說，是「捨心」。

捨心一旦修成，偏私的怨親意識便不復存在，對任何人都不會愛得發癡、發狂，也不會恨到切骨。一般說來，愛似乎並不壞，然從佛法去理解，則未必盡然。因為一般所謂愛，即使能多少有益於人，也是偏狹的、自私的，對廣大眾生而言，它不但無益，而且可能有害。大家知道，有愛必有恨，愛與恨似為極端相反的兩種心理，其實只是人類同一染著煩惱的二面性。所以由愛生恨，由愛引致人間的大悲劇，是極尋常的現象。佛教所說的平等大悲，

則是先去染愛，而對一切眾生，普遍的予以同情、救濟。至於偏私的愛，是人類本來就有的普遍習性，用不著修學，現現成成，人人都會，如家庭之愛、男女之愛，那個沒有？嚴格的說，就因人人都有所愛，所以世間一切最殘酷的仇殺鬥爭，才不斷的發生。若人人放棄其所偏愛，等視一切眾生，那麼人類的苦難，相信可以逐漸的沒有了。

二、成悅意相：修習菩提心，最基本的先決條件，是打破我們根深蒂固的差別觀念，讓自己與眾生一體同觀，沒有瞋恨，沒有愛念，可又不能是漠不相關。換句話說，不但應於一切眾生作無分別想，而且還要對一切眾生發生深刻而良好的印象、和諧而親切的感情。但這不是私愛，是不帶染著的欣悅心境，佛法稱為「喜心」。若僅有捨心——平等觀念，還是不能成就大悲而激發菩提心。這比方大街上有成千成萬的男男女女、老老少少、窮的富的、美的醜的，而當我們走過時，不加注意，總是一律平等，沒有什麼好惡之感的。這當然可算是平等的無分別心，但這種無所謂的平等心，對於大悲的修學，並不能發生有效作用。因為這完全是漠視一切，不關切眾生。所以修習菩提心，既須等視一切眾生，養成一視同仁的心境；又要能夠關切一切眾生，心中養成一團和氣、一片生機。在平等的觀念上，養成一種相關切、彼此和諧的情愫，對大乘悲心、菩提心的成就，是極端重要的！

五 修習菩提心的所依——知母、念恩、求報恩

以下，說到知母等七重次第：

對於一切眾生，從深切關懷而不失平等的心境中，引生一種意念，這意念就是知道一切眾生都曾經是自己的母親。在生死輪迴中，一切眾生都曾做過我們的親密眷屬，那是無可置疑的。佛經上說，每個人從無始來所喝過的母乳，比四大海水還要多呢！本來，父母對我們都有大恩，父母在兒女的心目中，應有同等的地位。但這裡特重「知母」、「念母恩」。因以一般世情說，母恩似乎更重，如十月懷胎、三年乳哺，大部分的養育責任都落在母親身上，所以母子之情最深。兒女若見母親受苦，應感到切膚之痛。若不顧母親的死活，那就算是忤逆不孝，世間的法律與輿情，也不會容許。佛教視一

切眾生為父母，即是把一般關切父母的心，擴大到一切眾生。

不但佛教如此，即中國儒、墨二家，及西洋耶教等，也都以此為一切道德行為的根源。如儒家的德行，主要的是孝，故以孝為首善，以不孝為極惡。而德行的心理，主要是仁，仁的初意也就是愛敬父母，而後擴大起來。所以說：「孝悌也者，其為仁之本歟。」儒家說仁，必從孝順父母做起，若不能盡孝，似乎就沒有仁可說。印度婆羅門和西洋耶教，他們不從如何孝父母出發，但卻以天或上帝為一切之父。世間萬物皆為上帝所造，上帝是人類最早的祖宗，所以每個人應當愛上帝、信奉上帝，這跟兒女與父母的關係一樣。不但愛父母——神，體貼神的意思去愛世人，也等於愛兄弟姊妹。但人與神（上帝）成立於渺茫的神話，還不如中國儒家直約親子的恩情來說，比較切實。不過儒家著重現生，忽略過去與未來，因此一般儒者都偏重家庭的仁孝，氣魄不夠大。佛教的德行，也基於親子的關係，但通論到三世輪迴，視一切眾生為父母，所以悲憫心是著實而廣大的，不同神教的渺茫，也不同儒家的狹隘。

有人說：佛教把一切眾生都看作是父是母，平等慈悲，是不近人情的事，這可說是代表了中國儒家的傳統觀念。孔孟所表揚的仁，是先孝父母、先愛家屬親友，然後乃可擴及他人。如孝愛父母、愛敬兄弟的心，和一般人一樣，便被斥為次序顛倒、輕重不分，甚至被斥為違反人性。但這與其他宗教——佛教、耶教，以及墨子，是不大同的。墨子提倡涵容廣普的兼愛，就被孟子罵為禽獸。孔孟的學說本來很好，只是範圍太狹，永遠離不了家庭的小圈圈。墨家兼愛一切人，佛教悲憫一切眾生，其道德內容，顯然與家庭本位的儒家不同。其實，道德心的隨機緣而顯發，不一定有次第的。如孟子說：「惻隱之心，人皆有之。」人人有不忍心、惻隱心，隨機緣而引發，並無次第。孟子又曾說過，當路見不相識的小孩掉下井去，他的第一念心，應該是考慮怎樣救起小孩，而不是考慮那是不是自己的小孩。又如見牛而心生不忍，而忘了羊也是一樣的苦痛。所以仁愛的德性，是不應該拘泥於先此後彼的，可是儒者每不能融通。

再就現實世間的情況來說，有的在家庭裡不一定孝悌，但對朋友卻非常真誠篤愛，熱心幫忙，甚而可以為朋友出生入死。這愛人之心，不能說它不合理（義）；既屬於道德心行，照儒家的傳統說法，就應該先及家庭（親），然後朋友（疏），但事實恰好相反，我們不能因其違反親疏次序而否定其倫理價值。以佛法說，人類的最一般的德性——慈悲心，也即是孔家以仁為體的良知，是人人所有，而且是廣大圓滿的。不過有些人，只能在家庭中或某一階層中發揮出來，以外就隱而不顯。這問題在：一、理智不夠，局限而沒有得到擴充。二、因為每一眾生，無始以來因緣複雜；有因過去恩愛關係結為母子，有因過去仇恨關係結為母子。在現世，以個性、習欲關係，或與父母同而相親，或與父母異而疏遠。所以有些人，能夠盡孝，愛他的父母，但對一般人，就不怎麼有同情心。有的人就不同，他在家庭裡對父母兄弟，也許不怎麼孝悌，而對一般朋友或陌路人，卻極熱心，絕不因他未曾熱愛家庭，便老不能愛其他的人。慈悲或仁愛的本質，原是平等而無偏頗的，它之所以未能一視同仁，即因有障礙差別，如燈光原可遠近都照，而若遮以障物，雖近也照不到，若去障物，雖遠也能照。因此，世間有的孝父母而不愛外人，有不愛父母兄弟（近）而愛朋友（遠）。總之，凡於人而能悲愛的，我們都應該稱歎的，當然最好是平等普愛。若定要先親親而後仁民，不但不合世情，反而是障人為善了！

父母撫愛兒女，兒女應當盡孝——念恩而求報恩，這是世間倫理觀念的要素。佛教從時空的無限中，體認得一切眾生平等義，以一切眾生為己母，即是此一倫理觀念的擴大、圓滿。故孝父母和悲愛一切眾生，實質並無差別。不過以一般凡夫心境，對那無量數的父母（也即一切眾生），所加諸我們的慈恩，已無從記憶，即使有所知也不真切。因此實踐的唯一辦法，無論是念恩或求報恩，可從當前的父母、親屬做起，然後由親而疏；更由一般無恩無怨而到怨仇。由近而遠，由親而怨，逐步推廣，養成確認一切眾生為母而念一切眾生恩、求報一切眾生恩的觀念。這近於儒者的「推」法，但這不是說道德的本身有此固定範圍，或不可越踰的先此後彼。這是觀念上的熏修次第，在實踐上，總是隨機緣而引發，所以佛法平等普濟的德行，不能視為不近

人情，而非要從狹小的家庭中做起不可。

從知母到念恩，求報恩，乃是勢所必然的。既透過無限的時空，覺察到一切眾生皆是自己的母親，皆於自己有大恩德，那麼有恩就該報，尤其當他們苦痛的時候。雖然平等普濟的慈悲，對一切人都一樣，但教縛地凡夫去修，從母愛去推知引發，最為有力。因為母親是最愛兒女的，她一生為兒女所受的苦，真不知有幾多！她給兒女吃奶，照顧兒女的冷暖，甚至到了三、四十歲，還把他（她）們當作小孩看待。遇到兒女不聽話，雖受氣惱，而愛護之心，仍然無微不至。現生母親這樣愛兒女，當知過去無量生中的母親，也曾這樣的愛過我們，所以我們對一切眾生應該不忘其恩，並且盡心報答。由此可知，佛教勉人發菩提心，是從最明顯的孝道出發，以思念母恩作出發點，與儒家的倫理觀念，最為吻合！

六 菩提心的正修——慈、悲、增上意樂

修習菩提心，經過知母、念恩、求報恩這一些意向，進一步就要修慈、修悲。慈悲跟發菩提心，最有密切關係。經裡告訴我們，菩提心不由禪定中來，也不由智慧中來，而是從大悲心來。慈悲，通常作為一個名詞而實不同，依修學者的心理過程，分別來說明：一、慈心：慈是與樂，即以世出世間的種種善利，利益一切眾生，使一切眾生同得快樂、幸福。依佛法說，修習慈心，功德最大，慈心成就，可以遠離災難，即有刀兵，也可逢凶化吉。從前，提婆達多曾與阿闍世王合謀害佛，他們待佛托鉢行化之時，故意放出醉象，欲令觸殺，那曉得這頭充滿殺機的狂象，一見佛陀竟馴服得什麼似的，當下就跪在佛陀的腳邊，任佛撫摩。釋尊的慈心功德究竟圓滿，故能降服狂象，而不為其損一毫毛。中國有句老話「仁者無敵」，也即此義。二、悲心：悲是拔苦，即減輕或根除眾生的痛苦。要報眾生的恩德，願使一切眾生得樂，所以修習慈心。但又覺得，如眾生的苦痛根源不除，不能達成「與樂」的目的，所以由此而引發悲心。悲心是拔苦，而究竟的拔苦，便是令一切眾生同入無餘涅槃而滅度之，這才能真實拔濟苦難。至於慈悲心行的修習，也是次序推展。父母兄弟等，有親密關係的，稱為親。一般泛泛無關係者，稱為中。有仇恨的冤家，名為怨。由親而中，由中而怨，修成於一切眾生而起

的慈悲心；無邊廣大，所以名為「悲無量」、「大悲」等。如但緣一分眾生而起慈悲心，便不合佛法，近於世間有階級性的仁愛，同時包含著殘酷的種子了。

在修習菩提心的過程中，悲心雖是極高妙，非常難得了，但還須再進一步，強化悲心，要求發動種種實際行為，救眾生出苦，這便是增上意樂。增上意樂，是以悲心為本的，一種強有力的行願，以現代通俗的說法，即是「狂熱的心」，對度生事業的熱心。熱心到了最高度，便可以不問艱難，不問時間有多久、空間有多大、眾生有幾多，而不惜犧牲自己的一切，盡心致力救眾生。菩薩不入地獄，救不了地獄眾生；菩薩要成佛，也總是到苦難的人間來。佛菩薩具備了這強有力的願行——增上意樂，所以成其為佛菩薩。小乘聖者，原也有慈悲心腸，只因太薄弱，缺少強有力的意志，故不能成其度生事行，而僅乎「逮得己利」而已。經裡譬喻說：有一人家生了一個可愛的小孩，大家都非常疼他。有一天，這孩子不慎跌落糞坑，媽媽和姊姊們，急得幾乎發瘋，心裡盡是「要救他，要救他」，而誰也沒有跳下去。還是他的父親跑來，一下縱身糞坑，也不問糞坑有多麼深、多麼臭，只管救撈小孩。這就是說，單憑悲心，沒有增上意樂，仍舊是不夠的。因為悲心只是一種悲天憫人的情懷，而不是一種不顧一切的、強猛有力的意志。所以聲聞者雖然同情眾生的苦惱，想使眾生離苦得樂，而眾生總是救不了，總是離不了苦、得不到樂。這一定要像菩薩那樣，不但有慈悲心腸，而且具足增上意樂，故能激發種種實際行動，予眾生以實利。

七 菩提心的成就

從悲心而進入增上意樂心，已另有一番心境，到了這一階段，修學者的心境，見到眾生受苦，便好像自己也在其中，非旁觀者。真可說以眾生的苦痛為苦痛，以眾生的安樂為安樂。經過深切的覺察，世間一切學問、一切宗教、一切辦法，都不能徹底解決眾生的痛苦，唯有佛與佛法，才能救苦，才是救苦的良藥。所以唯有修菩薩行，證菩提果，才能使眾生從無邊的苦惱中獲得解脫。如此，為了救度眾生而發心成佛，以度生大行作為成佛資糧，把自己的悲心願行和眾生的痛苦打成一片，發心學菩薩行，求成佛果。這種大

信願的堅固成就，便是菩提心的成就。

八 菩提心的次第進修

以上，是修發菩提心的七重因果次第。這是蓮華戒菩薩等，據阿毘達磨等說而安立的修學次第。依七重因果修學次第而完成，即是願菩提心的成就。發菩提心，最重要的在此。發菩提心，具足大乘信願，就要進修菩薩行。如《華嚴經》中的善財童子，他是具有深切的大乘信願，發心成佛度眾生的，所以在參訪大乘道的過程中，總是說：我已發菩提心，不知道應怎樣的修菩薩行。發心以後，實修利他為本的菩薩行，不出菩薩戒。菩薩戒中，雖也以殺、盜、淫等為重罪，但這是通一切律儀的，單在這方面，不能顯出大乘的特質，也顯不出菩薩的不共精神。菩薩有三聚戒——攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，主要以六度四攝為體，如《瑜伽戒本》即以六度四攝分類。菩薩以不退菩提心為根本戒，不離菩提心而遠離眾惡，利益眾生，成熟佛法，即是行菩提心的修習。《大乘起信論》依布施、持戒、忍辱、精進、止觀而修成菩提心——似乎是行菩提心。修菩提心，廣積福德智慧的資糧，進而悟無生法忍，體證一切諸法不生不滅，即稱為勝義菩提心。勝義菩提心，是不離信願慈悲的智證。能一念心相應，發此勝義菩提心時，即是分證即佛，於百世界現成佛道，所以這可以說發心成佛——由發菩提心而名成佛。從初發信願，而修行、而悟證，就是悟證以後，還是菩提心的修習。菩提心有如寶珠，越磨越明淨，多一分工夫，多一分成就，斷障越多，菩提心寶越明淨。依《華嚴經》說：十地菩薩的分證次第，即是菩提心寶一分一分的明淨，一分一分的圓滿。究竟圓滿，便是圓證阿耨多羅三藐三菩提——究竟成佛了。（常覺記）

卷007

慈悲為佛法宗本

一 佛法以慈悲為本

「慈悲為本」，這句話是圓正的，是大乘佛教的心髓，表達了佛教的真實內容。作為大乘佛教的信徒們，對此應給予嚴密的思惟，切實的把握！從菩薩的修行來說，經上一再說到：「大悲為上首」、「大悲為根本」。從修學完成的佛果來說，經中說：「諸佛如來，以大悲心而為體故。」論上說：「佛心者，大慈悲是。」經論一致的開示，大乘行果的心髓，不是別的，就是慈悲。離了慈悲，就沒有菩薩，也沒有佛。也可說：如沒有慈悲，就沒有佛法，佛法從慈悲而發揮出來。

這樣的大乘宗旨，專為「己利」著想的聲聞行者，也許不能同意。其實聲聞行者共同承認的三藏，釋迦佛也確實是這樣的。以釋尊的現生行跡來說：他最初發生修道的動機，是由於他的觀耕而引起。釋尊生長王宮，難得出去觀察農夫的耕種。他見到烈日下辛苦工作的農夫，饑渴疲乏而還得不到休息；見到耕牛的被役使、被鞭策，被軛壓傷皮肉而流下血來；見到田土翻過來時，種種的小蟲，被鳥雀所啄食；見到牛血滴下土壤，不久就生出蛆蟲，而成為鳥類的食品。眾生的自相殘害，農工的艱苦，刻劃出世間的殘酷面目。釋尊內心的深切悲痛，引發了求道與解脫世間的思慮。這那裡是專為自己著想！其後，釋尊又出去遊觀，見到老病死亡。從一人而了解得這是人類同有的痛苦經歷，自己也不能不如此。從他人而理解到自己，從自己而推論到他人。這種人類——一切眾生生命歷程中的悲痛過程，如專從自己著想，即成為聲聞的厭離（苦）心。如不但為自己，更為一切眾生著想，即成為菩薩的悲愍心。釋尊是並不專為自己著想的，所以一旦在菩提樹下徹悟了人生的真實，即踏遍恒河兩岸，到處去轉法輪、擊法鼓、吹法螺，以微妙的法音，來呼召覺悟在痛苦中的眾生。從傳記去看，釋尊的一生，不外乎大慈大悲的生活，無非表現了慈悲為本的佛心。如進一步而推求釋尊的往昔修行，在傳說的本生談中，菩薩是怎樣的捨己為人！是怎樣的慈愍眾生！聲聞學者，也不能不說：菩薩以慈心而修波羅蜜多，圓滿時成就佛果。所以大乘的行果——菩薩與佛，是徹始徹終的慈悲心行。如離去了慈悲，那裡還配稱為大乘呢！

大乘經中說：菩薩與聲聞，雖同樣的稱為佛子，而菩薩如長者的大夫人子，聲聞如婢子。這是說：菩薩是佛的嫡子，繼承了佛陀的高貴而純正的血

統。聲聞呢？他雖也依佛口生、從法化生，而不免羼入了卑賤的血統。這種卑賤的傳統，不是別的，是釋尊適應印度當時的——隱遁與苦行的獨善心行。聲聞是佛法，有深智的一分，但不能代表圓正的佛法，因為他含著違反佛陀精神的一分，即沒有大慈悲，所以《華嚴經》中比喻二乘為從佛背而生。因此，偏從聲聞法說，專以聲聞的心行為佛法，那是不能說佛法以慈悲為本的。然依代表佛陀真精神的大乘來說，慈悲為本，是最恰當的抉發了佛教的本質、佛陀的心髓。

二 慈悲的根源

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

從緣起相的相關性說：世間的一切——物質、心識、生命，都不是獨立的，是相依相成的緣起法。在依託種種因緣和合而成為現實的存在中，表現為個體的、獨立的活動，這猶如結成的網結一樣，實在是關係的存在。關係的存在，看來雖營為個體與獨立的活動，其實受著關係的決定，離了關係是不能存在的。世間的一切，本來如此；眾生、人類，也同樣的如此。所以從這樣的緣起事實，而成為人生觀，即是無我的人生觀、互助的人生觀、知恩報恩的人生觀，也就是慈悲為本的人生觀。單依現生來說，人是不能離社會而生存的。除了家庭的共同關係不說，衣食住藥，都由農工的生產原料、加工製造，由商賈的轉運供給；知識與技能的學習，學問與事業的成功，都靠著師友的助成。社會秩序的維持，公共事業的推行，安內攘外，一切都靠著政府的政治與軍事。如沒有這些因緣的和合，我們一天、一刻也難以安樂的生存。擴大來看另一國家、另一民族，到這個時代，更證明了思想與經濟的息息相關。甚至非人類的眾生，對於我們的生存利樂，也有著直接或間接的關係。人與人間，眾生間，是這樣的密切相關，自然會生起或多或少的同情。同情，依於共同意識，即覺得彼此間有一種關係、有一種共同；由此而有親愛的關切，生起與樂或拔苦的慈悲心行。這是現實人間所易於了解的。如從

生死的三世流轉來說，一切眾生，從無始以來，都與自己有著非常密切的關係，過著共同而密切的生活，都是我的父母、我的兄弟姊妹、我的夫婦兒女。一切眾生，對我都有恩德——「父母恩」、「眾生恩」、「國家（王）恩」、「三寶恩」。所以從菩薩的心境看來，一切眾生，都「如父如母，如兄如弟，如姊如妹，和樂相向」。在佛的心境中，「等視眾生如羅睺羅（佛之子）」。這種共同意識，不是狹隘的家庭、國族、人類，更不是同一職業、同一階層、同一區域、同一學校、同一理想、同一宗教或同一敵人。而是從自他的展轉關係，而達到一切眾生的共同意識，因而發生利樂一切眾生（慈）、救濟一切眾生（悲）的報恩心行。慈悲（仁、愛），為道德的根源，為道德的最高準繩，似乎神秘，而實是人心的映現緣起法則而流露的——關切的同情。

再從緣起性的平等性來說：緣起法是重重關係，無限的差別。這些差別的現象，都不是獨立的、實體的存在。所以從緣起法而深入到底裡，即通達一切法的無自性，而體現平等一如的法性。這一味平等的法性，不是神，不是屬此屬彼，是一一緣起法的本性。從這法性一如去了達緣起法時，不再單是相依相成的關切，而是進一步的無二無別的平等。大乘法說：眾生與佛平等，一切眾生都有成佛的可能性，這都從這法性平等的現觀中得來。在這平等一如的心境中，當然發生「同體大悲」。有眾生在苦迫中，有眾生迷妄而還沒有成佛，這等於自己的苦迫、自身的功德不圓滿。大乘法中，慈悲利濟眾生的心行，盡未來際而不已，即由於此。一切眾生，特別是人類，不但由於緣起相的相依共存而引發共同意識的仁慈，而且每每是無意識地，直覺得對於眾生、對於人類的苦樂共同感。無論對自，無論對他，都有傾向於平等、傾向於和同，有著同一根源的直感與渴仰。這不是神在呼召我們，而是緣起法性的敞露於我們之前。我們雖不能體現它，但並不遠離它。由於種種顛倒、種種拘蔽、種種局限，而完全莫名其妙，但一種歪曲過的、透過自己意識妄想而再現的直覺，依舊透露出來。這是（歪曲了的）神教的根源，道德意識、慈悲精神的根源。慈悲，不是超人的、分外的，只是人心契當於事理真相的自然的流露。

三 慈悲與仁愛的比較

慈悲，不但是佛法的根本，也是中國文化與基督文化的重心。其中的異而又同、同而又異，應分別的解說。

佛法從緣起法的依存關係，確立慈悲為他的道德。緣起法，經中比喻為「猶如束蘆，互相依住」。這如三根鎗的搭成鎗架一樣，彼此相依，都站立而不倒。不論除去那一根，其他的也立刻會跌倒，這是相依相成的最明顯的例子。緣起的世間，就是如此。為他等於為己，要自利非著重利他不可。自他苦樂的共同，實為啟發慈悲心的有力根源。這在儒家，稱為「仁」。仁，本是果核內的仁，這是兩相依合，而在相合處，存有生芽引果的功能。存在與發生，是不能離相依相成的關係的。擴充此義來論究人事，仁的意義是二人——多數人，多數人相依共存的合理關係。在心理上，即是自他關切的同情感。和諧合作的同情，活潑的生機，即是仁。如人的身心失常，手足麻木或偏枯，精神呆滯或冷酷，即稱為麻木不仁。殘酷仇恨的破壞活動，在社會的依存關係中，也就是不仁。儒家的仁與泛愛，是合於緣起依存性的。又如墨家的「兼愛」，在《說文解字》中，兼像二禾相束的形狀。這與佛說的「束蘆」更為相近。由於理解得事物的相關性、人與人的相助共存，所以墨子強調人類愛，而主張兼愛。

佛法說緣起，同時就說無我。因為從緣而起的，沒有獨立存在的實體，就沒有絕對的自我。否定了絕對的自我，也就沒有絕對的他人。相對的自他關係，息息相關，所以自然地啟發為慈悲的同情。儒家與墨家，也有類似的見解。如《墨經》說：「兼，無人也。」從兼——彼此依存的意義去了解，就得到沒有離去自己的絕對他人。無人，是說一切他都是與自己有關的，這當然要愛，誰不愛自己呢？儒家說：「仁者無敵。」真能體會仁，擴充仁，一切都與自己相助相成，沒有絕對的對立物，所以決不把什麼人看作敵人，而非消滅他不可。儒仁、墨愛，豈不是與佛法的慈悲，有著類似嗎！

然還有非常的不同。佛說的慈悲，不但從自己而廣泛的觀察向外的關係，而理解得自己與他的相關性，如儒與墨一樣。佛法更從自己而深刻的觀察內在的關係，了解得自我，只是心色（物質）和合而相似相續的個體；雖表現為個體的活動，而並無絕對的主體。所以佛法能內證身心的無我，外達自

他的無我，而不像儒墨的缺乏向內的深觀而只是體會得向外的無敵、無人。不能內觀無我，即違反了事理的真相，不免為我我所執所歪曲。從此而發為對外的仁、愛，是不能做到徹底的無我，也就不能實現無敵、無人的理想。還有，儒者的仁，在社會的自他關係中，出發於家庭的共同利樂，人倫（父子擴充為君臣，兄弟擴充為朋友，夫婦）為道德的根源。從此向外推演，這才「親親而仁民，仁民而愛物」；「四海之內，皆兄弟也」；「民吾胞也，物吾與也」。家庭的親屬愛，最平常、最切實，也最狹小。中國在家庭本位文化下，擴充到「四海皆兄弟」、「天下為公」，而終究為狹隘的「家」所拘蔽。重家而輕國，不能不說是近代中國不易進步的病根。說到天下為公，那是距離得更遠了。佛法直從自我主體的勘破出發，踏破狹隘的觀念，以一切眾生為對象而起慈悲；這與儒者的仁愛，論徹底、論普遍，都是不可並論的。

論到基督教，它的核心，當然是博愛。耶和華——神為世間的創造主、人類的父。神對於人類，非常慈愛，所以人也應該愛神；體貼神的意思，要愛人如己，這多少根源於家屬愛，然主要是啟發於萬化同體同源的觀念，近於緣起法的平等性。基督教徒，不是沒有修持的。在虔敬的誠信、迫切的懺悔中，達到精神的集中時，也有他的宗教經驗。高深的，能直覺得忘我的狀態，稱為與神相見。神是無限的、光明的、聖潔——清淨的，也常聽見神秘的音聲。在當時，充滿了恬靜的喜樂與安慰；有時也發生一些超常的經驗。這種無始終、無限量、光明、清淨、喜樂的宗教經驗，依佛法說，淺一些的是幻境，深一些的是定境。由於神教者缺乏緣起無我的深觀，所以用自我的樣子去擬想他，想像為超越的萬能的神，與舊有的人類祖神相結合。有宗教經驗的，或玄學體會的，大抵有萬化同體、宇宙同源的意境。如莊子說：「天地與我同根，萬物與我並生。」墨子的「明天」，婆羅門教的梵，都有一種同體的直覺，而多少流出泛愛的精神。然而，平等一如，本是事事物物的本性。由於不重智慧，或智慧不足，在定心或類似定心的映現中，複寫而走了樣，才成為神，成為神秘的宇宙根源。佛法說：慈悲喜捨——四無量定——為梵行，修得就能生梵天。由於定境的淺深，分為梵、光、淨天的等級。

婆羅門教的梵——或人格化為梵天，與基督教的耶和華相近，不外乎在禪定的經驗中，自我的普遍化，想像為宇宙的本源、宇宙的創造者。創造神的思想根源，不但是種族神的推想，實有神秘的特殊經驗。唯有定慧深徹、事理如實的佛法，才能清晰地指出他的來蹤去跡。

老、莊，有他形而上的體會——「有物混成，先天地生」。這玄之又玄的，並不擬想為神格，而直覺為神秘的大實在，為萬化的根源。在這種意境中，老子雖說「六親不和有孝慈」，而實慈為三寶之一。他不滿矯揉造作的孝慈，而主張任性與自然的孝慈，真情的自然流露。然而，不能深徹的內觀無我，所以慈是孤立的、靜止的互不相犯。「民至老死，不相往來」、「鳥雀之巢，可攀援而觀」，缺乏關切的互助的仁愛。這近於印度的隱遁、獨善的一流；在老莊的思想中，慈愛是沒有積極闡揚的。

基督教的博愛，根源於迷妄的神造說。由於神的缺陷性，雖經過耶穌多少的洗革，還是無法完善。這因為，耶和華本為希伯來的民族保護神，有著戰鬥與嚴酷的性格。對於不信者、罪惡者、外邦人的擊殺毀滅，神是從來不憐愍的。民族神，必與民族的偏見相結合。所以以色列的民族神，選定了以色列人為「選民」。神要將權柄交給他們，使成為世界的統治者；要把其他的外邦人，置於以色列的統治之下。神的預言、神的恩典，不久要到來。這種完成世界統治的狂想，並不是共產黨徒的新發明了。耶穌革新它，使成為全人類的宗教。然而選民的偏愛，並未絲毫改變。這所以，基督教的世界傳道史，與侵略者的殖民政策，從來形影不離。到最近，南非的人種歧視，無色人種的澳洲，黑人在合眾國的實際地位，還是那樣的。在神教徒的博愛中，完全合適。應該被統治的，被廢棄的，與神恩無分的外邦人，轉化為宗教性的異教徒。在基督教的神學中，永生天國，並不因你的善行，而因於信仰。不信神，不信耶穌，你的什麼也沒有用。換言之，信我的，屬於我的，才是生存；不信我的，不屬於我的，便是死亡。這種宗教的獨佔性、排他性，不但論理不通，實在赤裸裸的表現著非人性的、不民主的猙獰面目。過去歐洲的黑暗時代，對於異教徒，對於科學家的發明而不合神意的，受到教會的迫害、燒殺，這並不希奇，實是神教者的博愛觀內涵的應有意義。這種神的博

愛觀，開始沒落為新的世界的黑暗時代。猶太人的馬克思，久受東正教熏陶的蘇俄人民，正發展成新的姿態：信仰共產主義的，屬於共產主義的，不反對共產主義的，是生存；不信的，違反的，有著自由思想的，便要受到清算、迫害。共產黨徒對於善惡的看法，並不因你過去的行為。無論你怎樣的立德、立功、立言，有著怎樣的輝煌業績，只要你不信，你反對，你便是該死的！唯有你肯死心踢地的跟他走，才是善良的「人民」。這種獨佔的、排他的階級愛，與「異我者仇」的殘酷，永久結合在一起。千百年來，在西方文明中生根而長成的博愛觀，現在要享受他自己的果實了。在這昏天黑地的時代，有著「無偏無黨」的仁慈者，應該起來釜底抽薪，從根糾正過來！

四 慈悲心與慈悲行

慈悲，是佛法的根本、佛菩薩的心髓。菩薩的一舉手、一動足，無非慈悲的流露。一切的作為，都以慈悲為動力。所以說：菩薩以大悲而不得自在。為什麼不得自由自在？因為菩薩不以自己的願欲為行動的方針，而只是受著內在的慈悲心的驅使，以眾生的需要為方針。眾生而需要如此行，菩薩即不得不行；為眾生著想而需要停止，菩薩即不能不止。菩薩的捨己利他，都由於此，決非精於為自己的利益打算，而是完全的忘己為他。

菩薩的慈悲心，分別為慈、悲、喜、捨——四心。慈，是以利益安樂、世出世間的利益，給予眾生。悲，是拔濟眾生的苦難，解除眾生的生死根本。喜，是見眾生的離苦得樂而歡喜，眾生的歡悅，如自己的一樣。捨，是怨親平等，不憶念眾生對於自己的恩怨而分別愛惡。「與樂」、「拔苦」，為慈悲的主要內容。然如嫉妒成性，見他人的福樂而心裡難過；或者仇恨在心，或者私情過重，不是愛這個，便是惡那個，這決不能引發無私的平等的慈悲。所以菩薩不但要有慈悲心，而且要有喜捨心。慈悲喜捨的總和，才能成為真正的菩薩心。

不過，但有悲心是不夠的，非有悲行不可。換言之，菩薩要從實際的事行中，去充實慈悲的內容，而不只是想想而已。充實慈悲心的事行，名利他行，大綱是：布施、愛語、利行、同事——四攝。布施，或是經濟的施與，

或是勞力，甚至生命的犧牲，稱為財施。從思想去啟導，以正法來開示，就是一言一句，能使眾生從心地中離惡向善，都稱為法施。如眾生心有憂惱，或處於惡劣的環境，失望苦痛萬分，菩薩以正法來開導他，以方便力來護助他，使眾生從憂怖苦惱中出來，這是無畏施。布施有此三大類，可以統攝一切利他行，如離了布施，即沒有慈悲的意義了！然而實現利他行，還要有愛語、利行、同事。愛語，是親愛的語言。或是和顏的善語，或是苦切的呵責語，都從慈悲心流出，使對方感覺到善意，能甘心悅意的接受。否則，如對貧窮或急難者，以輕蔑、傲慢、調笑的語調去布施他，有自尊心的，都會拒絕接受施與。或者勉強接受，而內心引起反感。又如對人對事的評論，如為善意的、有建設性的，容易使人接受而改善。不然，即使說得千真萬確，在對方的反感下，也會引起誤會與糾紛的。利行，以現代語來說，即是福利事業。從公共的、大眾的福利著想，去施設慈濟的事業。同事，是與大眾同甘苦。在工作方面、享受方面，都應一般化，與大家一樣，這是最能感動人的。菩薩要慈悲利他，不能不講求方法。愛語、利行、同事，就是使布施成為有效的，能達到真能利益眾生的方法。這四者，是慈濟眾生、和合眾生的基本，為領導者（攝）應有的德行。菩薩「為尊為導」，但不是為了領導的權威，是為了慈濟眾生，知道非如此不能攝受眾生，不能完成利益人類的目的。從慈悲心發為布施等行，為菩薩所必備的。菩薩的領導，並不限於政治，在任何階層、不同職業中，有慈悲心行的菩薩，總是起著領導作用。如維摩詰居士，他在一切人中，「一切中尊」。

五 慈悲的長養

慈悲心，是人類所同有的，只是不能擴充，不能離開自私與狹隘的立場而已。由於自私、狹隘，與雜染混淆，所以被稱為情愛。古人詠虎詞說：「虎為百獸尊，誰敢觸其怒！唯有父子情，一步一回顧。」慈愛實為有情所共有的，殘忍的老虎，也還是如此。所以慈悲的修習，重在怎樣的擴充它、淨化它，不為狹隘自我情見所歪曲。所以慈悲的修習，稱為長養，如培養根孽，使它成長一樣。

據古代聖者的傳授，長養慈悲心，略有二大法門。一、自他互易觀：淺顯些說，這是設身處地，假使自己是對方，而對方是自己，那應該怎樣？對於這一件事，應怎樣的處理？誰都知道，人是沒有不愛自己的，沒有不為自己盡心的。我如此，他人也是如此。如以自己的自愛而推度他人，設身處地的為他人著想，把他人看作自己去著想，慈悲的心情，自然會油然的生起來。《法句》說：「眾生皆畏死，無不懼刀杖，以己度他情，勿殺勿行杖。」這與儒家的恕道一致，但還只是擴充自我的情愛，雖能長養慈悲，而不能淨化完成。

二、親怨平等觀：除自愛而外，最親愛的，最關切的，沒有比自己的父母、夫妻、兒女了。最難以生起慈悲心的，再沒有比怨恨、仇敵了。為了長養慈悲心的容易修習，不妨從親而疏而怨，次第的擴充。一切人——眾生，可分為三類：親、中、怨。這三者，或還可以分成幾級。先對自己所親愛的家屬、知遇的朋友，觀察他的苦痛而想解除它，見他的沒有福樂而想給予他。修習到：親人的苦樂，如自己的苦樂一樣，深刻的印入自心，而時刻想使他離苦得樂。再推廣到中人，即與我無恩無怨的。仔細觀察，這實在都是於我有恩的；特別是無始以來，誰不是我的父母、師長？對於中人的苦樂，關切而生起慈心、悲心，修習到如對自己的恩人親愛的家人一樣。如能於中人而起慈悲心，即可擴大到怨敵。怨敵，雖一度為我的怨敵，或者現在還處於怨敵的地位，但過去不也曾對我有恩嗎？為什麼專門記著怨恨而忘記恩愛呢！而且，他的所以為怨為敵，不是眾生的生性非如此不可，而只是受了邪見的鼓弄，受了物欲的誘惑，為煩惱所驅迫而不得自在。眼見他為非作惡、愚昧無知，應該憐憫他、容恕他、救濟他，怎能因自己小小的怨害而瞋他恨他？而且，親與怨，也並無一定。如對於親人，不以正法、不以慈愛相感召，就會變成怨敵。對於怨敵，如能以正法的光明、慈悲的真情感召，便能化為親愛。那為什麼不對怨敵而起慈悲心，不為他設想而使離苦得樂呢！以種種的觀察，次第推廣，達到能於怨敵起慈悲心，即是怨親平等觀的成就，慈心普遍到一切，這才是佛法中的慈悲。慈悲，應長養它、擴充它；上面所說的法門，是最易生起慈悲的修法。

六 慈悲的體驗

上面所說的長養慈悲，都還是偏約世俗說。一分聲聞學者，以為慈悲只是這樣的緣世俗相而生起，這決非佛法的本義。依大乘法說，慈悲與智慧，並非相反的。在人類雜染的意識流中，情感與知解，也決非隔裂的。可說彼此相應相入，也可說是同一意識流中泛起的不同側面。如轉染還淨，智慧的體證，也就是慈悲的體現；決非偏枯的理智，而實充滿著真摯的慈悲。如佛陀的大覺圓成，是大智慧的究竟，也是大慈悲的最高體現。如離開慈悲而說修說證，即使不落入外道，也一定是焦芽敗種的增上慢人！

慈悲可分為三類：一、眾生緣慈：這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦有樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁、博愛，總究是生死中事。二、法緣慈：這是悟解得眾生的無我性，但根性下劣，不能徹底的了達一切法空，這是聲聞、緣覺的二乘聖者的心境。見到生死的惑、業、苦——因果鉤鎖，眾生老是在流轉中不得解脫，從此而引起慈悲。法緣慈，不是不緣眾生相，是通達無我而緣依法和合的眾生。如不緣假名的我相，怎麼能起慈悲呢！三、無所緣慈：這不像二乘那樣的但悟眾生空，以為諸法實有；佛菩薩是徹證一切法空的。但這不是說偏證無所緣的空性，而是於徹證一切法空時，當下顯了假名的眾生。緣起的假名眾生即畢竟空，「畢竟空中不礙眾生」。智慧與慈悲，也可說智慧即慈悲（「般若是一法，隨機立異稱」）的現證中，流露真切而憫苦的悲心。佛菩薩的實證，如但證空性，怎麼能起慈悲？所以慈悲的激發、流露，是必緣眾生相的。但初是執著眾生有實性的；次是不執實有眾生，而取法為實有的；唯有大乘的無緣慈，是通達我法畢竟空，而僅有如幻假名我法的。有些人，不明大乘深義，以為大乘的體證，但緣平等普遍的法性，但是理智邊事；不知大乘的現證，一定是悲智平等。離慈悲而論證得，是不能顯發佛菩薩的特德的。中國的儒家，從佛法中得少許啟發，以為體見「仁體」，充滿生意，略與大乘的現證相近。然儒者不能內向的徹證自我無性，心有限量（有此彼相），不可能與佛法並論。

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

無所有（無願）.....諸行無常

無量.....所受皆苦

空.....諸法無我

無相.....涅槃寂靜

無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。不知道無量即無限量，向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為四無量定。向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。所以無量三昧，即是緣起相依相成的、無自無他而平等的正觀。通達自他的相關性、平等性，智與悲是融和而並無別異的。無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。佛教的根本心髓——慈悲，被忽視、被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教興起，才開顯出來。所以佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是悲智融貫的實證。是絕待真理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。所以說：「佛心者，大慈悲是。」

卷008

自利與利他

一 問題的提出

民國三十五年的冬天，我在武院住。漢口羅雲樵先生，轉來一篇對於佛法質疑的文稿，這本是要在報上發表的，羅先生愛護佛教，希望我們能給予解答，然後一起發表出來。據說質疑者是一位家庭佛化的青年女子，經常從老父那裡聽聞佛法。她對於佛法，並無惡意，而只是不能起信。憑她所理解的——是她父親所常說的，覺得佛法非常偉大，而某些是不免有問題的。問題一共有二十幾個，這不是不可解答的，而是並不容易解答的。我三推四託，就延擱了下來。最近，聽說羅先生在香港，想來臺灣。這個消息，使我想

起了七年前，那則一直未了的公案。

問題中，有關於慈悲利他的，質疑的大意是說：「佛教的慈悲利他精神，確是極偉大的！然而，誰能利他呢？怎樣利他呢？這非先要自己大徹大悟、解脫自在不可。這樣，中國佛教界，究有多少大徹大悟而解脫自在的？如僅是極少數，那麼其他的大眾，都不夠利他的資格，唯有急求自利了。這似乎就是佛教口口聲聲說慈悲利他，而少有慈悲事行的原因吧！大徹大悟而解脫自在的，才能神通變化，才能識別根機，才能為人解粘去縛，如觀音菩薩的大慈大悲、尋聲救苦。那麼佛教慈悲利他的實行，可說太難了，太非一般的人間事了！」這樣的疑難，當然並不恰當。然而這決非她的惡意歪曲，而確是代表著一分佛教徒的思想。好在這不過是一分，而且是不能代表圓正佛教的一分。

二 「利」是什麼

說到利他，首先應明白「利」的意義是什麼？利是利益、利樂；是離虛妄、離醜惡、離貧乏、離苦痛，而得真實、美善、豐富、安樂的。自利與利他，就是使自己或他人，得到這樣的利益安樂。世間法，有利必有弊，有樂就有苦，雖不是完善的、徹底的，然也有世間的相對價值。佛法流行在世間，所以佛教所說的利，除了究竟的大利——徹底的解脫而外，也還有世間一般的利樂。佛教的出現世間，是使人得「現生樂、來生樂、究竟解脫樂」。唯有聲聞——小乘人，才偏重於「逮得己利」，重於獲得個己的解脫樂。說利他，切勿落入聲聞窠臼，偏重於己利，專重於解脫自在的利樂。如忽略「現生樂」，即自己狹隘了佛教的內容，自己離棄了人間，也難怪世人的誤會了！

利他，有兩大類：一是物質的利他，即財施：如見人貧寒而給以衣食的救濟，見人疾病而給以醫藥的治療，修道路，闢園林等，以及用自己的體力或生命，來助人救人。二是精神的利他，即法施：如愚昧的授以知識，憂苦的給以安慰，怯弱的給以勉勵；從一切文化事業中，使人心向上、向光明、向中道、向正常、向安隱。這不但是出世法的化導，也以世間正法來化導，

使人類養成健全的人格。提高人類的德性知能，為出世法的階梯。當然，法施是比財施更徹底的。如給貧苦人以衣食的救濟，是財施；這只是臨時的、治標的。如以正法啟迪他，授以知識技能，幫助他就業（除幼弱老耄殘廢而外），即能憑自己的正當工作，獲得自己的生活，這比臨時的救濟要好得多。佛法中，出世法施勝過世間法施，法施比財施更好，然決非不需要財施、不需要世間法施。如專以解脫自在為利，實在是根本的誤解了佛法。

即以出世的法施來說，從使人得解脫來說，也並不像一般所想像的偏差。解脫，要從熏修行持得來。小乘行者，初發出離心，即種下解脫的種子；以後隨順修學，漸漸成熟；最後才證真斷惑得解脫。大乘行者，初發菩提心，即種下菩提種子；經長時的修行成熟，才能究竟成佛。大乘與小乘，都要經歷「種」、「熟」、「脫」的過程。所以出世法的教化，也不只是使人當下解脫自在才是利他。使人「種」、「熟」，難道不是利他？使人當前解脫，非自己解脫不可（也有自己未曾解脫而能使人解脫的事證）。但使人得「種」利、得「熟」利，自己雖並未得解「脫」利，卻是完全可能的。所以《涅槃經》說：「具煩惱人」，如能明真義的一分，也可以為人「依」（師）。如了解佛法的真意義，不說給人現在安樂的利益，就是專論解脫樂，也決非「非自己先大徹大悟不可」；不過真能解脫自在，利益眾生的力量更深刻、更廣大而已。質疑者，從非要大徹大悟不可所引起的疑難，本來不成問題。可是一分佛弟子，極力強調當前解脫自在的利益，唱起非自利不能利他的高調。結果，是否做到（解脫的）自利，還不得而知，而一切利他事行，卻完全忽略了！

三 重於利他的大乘

淨化身心，擴展德性，從徹悟中得自利的解脫自在，本為佛弟子的共同目標。聲聞道與菩薩道的差別，只在重於自利，或者重於利他，從利他中完成自利。聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法、利樂人天、度脫眾生，不過重於解脫的己利。在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。證悟以後，也不過隨緣行化而已。而菩薩，在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心。」證悟以後，更是救濟

度脫無量眾生。所以聲聞乘的主機，是重智證的；菩薩乘的主機，是重悲濟的。

菩薩道，在初期的聖典中，即被一般稱做小乘三藏中，也是存在的，這即是菩薩本生談。菩薩在三大阿僧祇劫中，或作國王、王子，或作宰官，或作外道，或作農工商賈、醫生、船師；或在異類中行，為鳥為獸。菩薩不惜財物，不惜身命，為了利益眾生而施捨。閻浮提中，沒有一處不是菩薩施捨頭目腦髓的所在。他持戒、忍辱，精勤的修學，波羅蜜多的四種、六種或十種，都是歸納本生談的大行難行而來。這樣的慈悲利他，都在證悟解脫以前，誰說非自利不能利他！等到修行成熟，菩提樹下一念相應妙慧，圓成無上正等正覺。這樣的頓悟成佛，從三大阿僧祇劫的慈悲利他中得來。菩薩與聲聞的顯著不同，就是一向在生死中，不求自利解脫，而著重於慈悲利他。

初期的大乘經，對於菩薩的三祇修行，與三藏所說的小小不同。大乘以為：菩薩的利他行，在沒有證悟以前，是事行、勝解行，雖然難得，但功德還算不得廣大。徹悟的證真——無生法忍以後，莊嚴淨土、成熟眾生的利他大行，功德是大多了。因為這是與真智相應，是事得理融的、平等無礙的。大乘分菩薩道為二階：般若道，凡經一大僧祇劫，是實證以前的、地前的。唯識宗稱為資糧位、加行位（到見道位），也名勝解行地。證悟以後是方便道，凡經二大僧祇劫，即登地菩薩，唯識家稱為從見道到修道位。大體的說：地前菩薩，雖有勝解而還沒有現證，廣集無邊的福智資糧，與本生談所說相近。大地菩薩，現證了法界，如觀音菩薩等慈悲普濟，不可思議。本生談中的一分異類中行，屬於這一階段的化身。雖有未證悟、已證悟二大階位，而未證悟前，菩薩還是慈悲利物，決無一心一意趣求解脫自利的。所以據菩薩行的本義來說，質疑者的疑難，完全出於誤解，根本不成問題。觀音菩薩等尋聲救苦，是大地菩薩事，然並非人間的初學菩薩行者不要實踐慈悲利物的行為。

不過，一分的後期大乘，自稱為大乘的最大乘，上乘的最上乘；至圓至頓，至高至上。不再是大器晚成，而是一心一意的速成急就。於是乎「橫出」、「頓超」、「一生取辦」、「三生圓證」、「即身成佛」、「即心即佛」

等美妙的術語，大大的流行起來。「生死未了，如喪考妣」；「生死事大，無常迅速」。這一類聲聞的厭離心情，居然活躍於至圓至頓的大乘行者的心中。山林清修，被稱美為菩薩的正道，而不再是走向「京都城邑聚落」了。在這種思想中，質疑者的疑難，也自以為不成問題的。因為一切利他功德，本來圓成，不需要向外求索。如一念證悟，即具足六波羅蜜，無邊功德，一點也不缺少。在理論上，在心境上，當然言之成理，持之有故。然在一般凡夫的眼光中，這種菩薩的利他功德，不過是宗教徒自心的內容。從表現於實際來看，但見自利，並未利他，並不能免卻難者的懷疑。

抗戰期中，虛大師從南洋訪問回來說：南方的教理是小乘，行為是大乘；中國的教理是大乘，行為是小乘。其實，南方的佛教，雖是聲聞三藏，由於失去了真正的聲聞精神，幾乎沒有厭離心切、專修禪慧而趨解脫的。缺乏了急求證悟的心情，所以反能重視世間的教化，做些慈善文化事業。而中國呢，不但教理是大乘的最大乘，頓超直入的修持，也是大乘的最大乘。稱為大乘的最大乘，實是大乘佛教而復活了聲聞的精神——急求己利，急求證入。失去了悲濟為先的大乘真精神，大乘救世的實行，只能寄託於唯心的玄理了！

四 長在生死利眾生

大乘佛教的修學者——菩薩，如沒有證悟，還不能解脫自在，他怎麼能長期的在生死中修行？不怕失敗嗎？能自己作得主而不像一般凡夫的墮入惡道，或生長壽天嗎？自己不能浮水，怎能在水中救人？難道不怕自己沈沒嗎？一分學者的專重信願，求得信心的不退；或專重智證，而趨於急求解脫，急求成佛，這都不外乎受了這種思想的影響。

當然，自己不能浮水，不能入水救人。然而，自己離水上岸，又怎麼能在水中救人？聲聞人急求自證，了脫生死，等到一斷煩惱，即「與生死作隔礙」，再也不能發菩提心——長在生死修菩薩行。雖然大乘經中，進展到還是可以迴心向大的結論，然而被痛責為焦芽敗種的，要費多大的方便，才能使他迴向大乘呢？要再修多少劫的大乘信心，才能登菩薩地呢？即使迴入菩

薩乘，由於過去自利的積習難返，也遠不及直往大乘的來得順利而精進。所以大乘經中，以退失菩提心為犯菩薩重戒；以悲願不足而墮入自利的證入為必死無疑。不重悲願，不集利他的種種功德，一心一意的自利，以為能速疾成佛，這真是可悲的大乘真精神的沒落！

在水中救人，是不能離水上岸的。要學會浮水，也非在水中學習不可。菩薩要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。但這非依賴佛力可成；也非自己先做到了生脫死、解脫自在，因為這是要墮入小乘深坑的。菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除「堅定信願」、「長養慈悲」而外，主要的是「勝解空性」。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以經上說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」唯有了達得生死與涅槃都是如幻如化的，這才能不如凡夫的戀著生死，也不像小乘那樣的以「觀三界如牢獄，視生死如冤家」而厭離它，急求擺脫它。這才能不如凡夫那樣的怖畏涅槃，能深知涅槃的功德，而也不像小乘那樣的急趣涅槃。在生死中浮沈，因信願、慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。不斷煩惱，也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛、眾生的利樂為利樂，我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落？唯有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。發願在生死中，常得見佛，常得聞法，「世世常行菩薩道」，這是初期大乘的共義，中觀與瑜伽宗的共義。釋尊在經中說：「我往昔中多住空故，證得阿耨多羅三藐三菩提」。這與聲聞行的多修生死無常故苦，厭離心深，是非常不同的。大乘經的多明一切法空，即是不住生死、不住涅槃修菩薩行的成佛大方便。這種空性勝解，或稱「真空見」，要從聞思而進向修習，以信願、慈悲來助成。時常記著：「今是學時，非是證時」（悲願不足而證空，就會墮入小乘）。這才能長在生死中，忍受生死的苦難，眾生的種種迫害，而不退菩提心。菩薩以「布施」、「愛語」、「利行」、「同事」——四攝法廣利一切眾生。自己還沒有解脫，卻能廣行慈悲濟物的難行苦行。雖然這不是人人所能的，然而菩薩的正常道，卻確實如此。

五 慈悲為本的人菩薩行

菩薩是超過凡夫的，也是超過二乘的。戀著世間的凡夫心行，是世間常事，如水的自然向下，不學就會。一向超出生死的二乘行，是偏激的厭離，一面倒，也還不太難。唯有不著世間、不離世間的菩薩行，才是難中之難！事實確乎如此：凡夫心行，幾乎一切都是。釋迦佛的會上，有的是小乘賢聖，不容易，也還不太難。菩薩，只有釋迦與彌勒；這是人間的歷史事實。可見菩薩心行是極不容易的，如火中的青蓮華一樣。大乘經中說：十方有無量無邊的菩薩，那是十方如此，而此土並不多見。至於大地菩薩的化現，可能到處都是，但這不是人間所認識的。從此土的縛地凡夫來論菩薩行，如不流於想像、神秘，尊重事實，那是並不太多的。經上說：「無量無邊眾生發菩提心，難得若一若二住不退轉。」所以說：「魚子菴羅華，菩薩初發心，三事因中多，及其結果少。」這不是權教，是事實。出世，是大丈夫事，而菩薩是大丈夫中的大丈夫！如有一位發心得成就不退，對於眾生的利益，實在是不可度量，如一顆摩尼寶珠的價值，勝過了閻浮提的一切寶物一樣。

我們必須認清：名符其實的菩薩，是偉大的！最偉大處，就在他能不為自己著想，以利他為自利。偉大的，這是我們所應該學習的；弘揚大乘法，景仰佛陀的圓滿，菩薩大行的偉業，雖要經歷久劫修行，或者暫時中止進行，但一歷耳根，萬劫不失，因緣到來，終究要從此成佛的。成就不退的菩薩，雖說不會太多，然有頂天立地的大丈夫，自有能真實發菩提心。有信願、慈悲、空性勝解，正好在生死海中鍛鍊身手，從頭出頭沒中自利利人。一般能於菩薩行而隨喜的、景仰的、學習的，都是種植菩提種子，都是人中賢哲、世間的上士。有積極利他、為法為人的大心凡夫，即使是「敗壞菩薩」，也比自了漢強得多！這種慈悲為本的人菩薩行，淺些是心向佛乘而實是人間的君子——十善菩薩，深些是心存利世、利益人間的大乘正器。從外凡、內凡而漸登賢位的菩薩，沒有得解脫的自利，卻能為一切眾生而修學，為一切眾生而忍苦犧牲。漸學漸深，從人間正行而階梯佛乘，這才是菩薩的中道正行。真能存菩薩的心胸，有菩薩的風格，理解菩薩利他的真精神，那裡會如喪考妣的急求己利？

佛教的利他真精神，被束縛，被誤會，被歪曲，這非從根救起不可！這非從菩薩道的抉擇中，把它發揮出來不可！這才能上契佛陀的本懷，下報眾生的恩德。也唯有這樣，才能答覆世間的疑難！

卷009

慧學概說

一 佛學之要在慧學

唯慧學足以表彰佛法之特色

佛法甚深如海，廣大無邊，而其主要行門，則不外乎信願、慈悲、智慧。其餘的種種功行，都不過是這三者的加行、眷屬、等流。所以修學佛法，必須三者相攝相成，圓備的修持，始能臻於圓滿的境地。雖然初入佛門的人，由於根性與興趣的不同，對這或不免有所偏重。但只是初學方便如此，若漸次向上修學，終必以這三者的圓滿修證為目的。

雖則如此，在一切宗教中，最足以代表佛教的特質，也即能顯出異於其他宗教的殊勝處，卻在智慧，所以佛教是理智的宗教。對於世間任何一個宗教，我們不能說他沒有少分的智慧，不過一般宗教，總是特重信仰或仁愛心行的表現。唯有印度宗教，在含攝信仰和慈愛之外，更注重智慧的一面。故一般地說，印度宗教是宗教而哲學、哲學而宗教的。佛教出現於印度宗教文化的環境中，對這方面，當然也是特別重視的。可是依佛教的看法，一般印度宗教所講的修行證悟，儘管體驗得某種特勝境界，或發展而為高深的、形而上的哲理，都不能算為真實智慧的完成，而只是禪定或瑜伽的有漏功德。釋尊成道以前，曾參訪過當時的著名宗教師——阿羅邏迦藍等，他們自以為所修證的，已達最高的涅槃境界，而據佛的批判，卻只不過是無想定及非非想定等，仍然不出三界生死。所以，其他宗教雖也能去除部分煩惱（甚至大部分煩惱），內心也可獲得一種極高超、極微妙、自由自在的相似解脫境界，但因缺少如理的真實慧，不能從根解決問題。一旦定力消退，無邊雜染煩

惱，又都滋長起來，恰如俗語中說：「野火燒不盡，春風吹又生。」佛教之所以成為佛教，即因具有超越一般宗教的禪境，而著重於智慧的體驗生活。我們修學佛法，若不能把握這一核心，或偏重信仰，或偏重悲願，或專重禪定，便將失去佛教的特質。雖然這些都是佛教所應有的，但如忽視智慧，即無以表現佛教最高無上的不共點。

唯慧學能達佛教之奧處

佛法的完整內容，雖然有深有淺，或大或小，包含極廣，但能超勝世間一切宗教學術的法門（出世法），主要是智慧。約聲聞法說，有三增上學，或加解脫而說四法，即概括了整個聲聞法門的綱要。依戒而能夠修得正定，依定才能夠修慧，發慧而後能得解脫。這三增上學的層次，如階梯的級級相依，不可缺一。然究其極，真正導致眾生入解脫境的，是智慧。又如大乘法門，以六波羅蜜多為總綱——依布施、持戒、忍辱、精進廣集一切福德資糧；依禪定而修得般若波羅蜜多，才能成就大乘果證，斷盡所有生死煩惱。故大乘聖典中，處處讚說：於無量劫中，遍修無邊法門，而不如一頃刻間，於般若波羅蜜多經典四句偈等，如實思惟、受持奉行。由此可見，無論大乘法、聲聞法，如欲了生死、斷煩惱、證真理，必須依藉智慧力而完成。但這並不是說除了智慧，別的就什麼都不要；而是說在斷惑證真的過程中，慧學是一種不可或缺，而且最極重要、貫徹始終的行門。有了它，才能達到佛法的深奧處。一切出世法門，對這慧學為宗極的基本法則，是絕無例外的。

在這裡，值得我們注意的是：在小乘法中，定增上學以外，別有慧增上學。在大乘法中，於禪波羅蜜多之後，別說般若波羅蜜多。從初學者說，修習止門，還有修習觀門。慧學總是建立在定學的基礎上，而慧學並不是禪定。所以我們對於慧學的認識與修集，應該深切注意，而對修定、修禪、修止等方便，亦不容忽視。有人以為：「依定發慧」，若定修習成就，智慧即自然顯發出來。這完全誤解了佛教的行證意義。如說依戒得定，難道受持戒行就會得定嗎？當然不會，禪定是要修習而成就的。同樣的，根據佛法的本義，修得禪定，並不就能發慧，而是依這修成的定力為基礎，於定心修習觀慧，才能引發不共世間的如實智慧。在這意義上，說依定發慧，決不是說禪定一

經修成就可發慧的。不然的話，多少外道也都能夠獲得或深或淺的定境，他們為什麼不能如佛教聖者一樣能夠發智慧、斷煩惱、了生死呢？因此，我們應該了解，約修學佛法的通義，固應廣修一切法門，而在這一切法門中，唯有慧學，直接通達佛教的深奧之處。

唯依慧學能成聖者

修學佛法，雖有種種方便法門，而能否轉凡入聖，其關鍵即全視乎有無真實智慧，智慧可說就是聖者們的特德。如通常所說，有六凡四聖的十法界，這凡與聖的分野，即在覺與不覺（迷）。覺，所以成聖；不覺所以在凡。譬如佛陀一名，義譯就是覺者，即能覺悟宇宙人生的真理，覺了萬有諸法的事相。佛因具有這種能覺能照的圓滿智慧，所以名為覺者。同時又被稱為世間解、正遍知；佛所證得的究竟果德，也稱作無上正等覺。佛，無論從名號或果德（名號實依果德而立）去看，都以覺慧為其中心。不但佛是這樣，即菩薩二乘，也不離覺慧。菩薩，具稱菩提薩埵，義譯覺有情，可解說為覺悟的有情。如龍樹說：「有智慧分，名為菩薩。」小乘中的辟支佛，譯為獨覺或緣覺。聲聞一名，也是聞佛聲教而覺悟的意義。佛、菩薩、獨覺、聲聞四聖，皆依智慧以成聖，所以都不離覺義——只是大覺小覺之差別而已。

作為佛教特色的覺慧，當然不是抽象的知識或是枯燥冷酷的理智，而是在悲智理性的統一中，所引發出來的如實真慧。它在修證的歷程上，是貫徹始終的。不管自證與化他，都要以智慧為先導；尤其是修學大乘的菩薩行者，為了化度眾生，更需要無邊的方便善巧。因此經中特別推崇智慧，說它在一切功德中，如群山中的須彌山，如諸小王中的轉輪聖王，是超越一切功德，而為一切功德的核心。大乘經說：「依般若波羅蜜多故，攝導無量無數無邊不可思議功德，趣向臨入一切智海。」聲聞乘教也說：「明（慧）為一切善法之根本。」智慧為一切功德之本，修證要依智慧而得圓滿究竟，這是佛法所一致宣說的。在一切法門中，對這聖者之基的慧學，應格外的尊重與努力！

二 慧之名義與究極體相

慧之名義

慧，在大小乘經論裡，曾安立了種種不同的名稱，最一般而常見的，是般若（慧）。還有觀、忍、見、智、方便、光、明、覺等。三十七道品中的正見、正思惟、擇法等也是。大體說來，都是慧的異名，它們所指的內容，雖沒有什麼大差別，但在佛法的說明上，這些名稱的安立，也有著各自不同的特殊含義。

諸異名中，般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）三者，顯得特別重要。它們在共通中所有的不同意義，也有更顯著的分別；當然，其真正體性仍然是沒有差異的。般若一名，比較其他異名，可說最為尊貴，含義也最深廣。它的安立，著重在因行的修學；到達究竟圓滿的果證，般若即轉名薩婆若（一切智）或菩提（覺），所以羅什說：「薩婆若名老般若。」般若所代表的，是學行中的因慧，而智與菩提等，則是依般若而證悟的果慧。再說慧、觀二名義：慧以「簡擇為性」；約作用立名，這簡擇為性的慧體，在初學即名為觀。學者初時所修的慧，每用觀的名稱代表，及至觀行成就，始名為慧。其實慧、觀二名，體義本一，通前通後，只是約修行的久暫與深淺，而作此偏勝之分。我們如要了解慧的內容，就不可忽略觀的意義。關於觀的名義，佛為彌勒菩薩說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那（觀）。」分別、尋伺、觀察、抉擇等，為觀的功用；而這一切，也是通於慧的。慧也就是「於所緣境簡擇為性」。修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺、抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若，所以說「未成就名空，已成就名般若」。因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。

慧之究極體相

初習慧學，總是要依最究竟、最圓滿的智慧為目標，所以對於慧的真相如何，必先有個概括的了解，否則因果不相稱，即無法達到理想的極果。現在所指的智慧，是約菩薩的分證到佛的圓滿覺而說的。大乘佛法所宣示的慧學，龍樹曾加以簡別說：般若不是外道的離生（離此生彼）智慧，也不是二乘的偏真智慧；雖然約廣泛的意義說，偏真智與離生智，也還有些相應於慧的成分，但終不能成為大乘的究竟慧。真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

一、信智一如：談到智慧，並非與信心全不相關。按一般說，一個實在的修行者，最初必以信心啟發智慧，而後更以智慧助長信心，兩者相關相成，互攝並進，最後達到信智一如，即是真實智慧的成就。在聲聞法中，初學或重信心（信行人）、或重慧解（法行人）；但到證悟時，都能得四證信——於佛法僧三寶及聖戒中，獲得了清淨真實信心，也即是得真實智慧，成就證智，這即是小乘的信智一如。大乘經裡的文殊師利，是大智慧的表徵，他不但開示諸法法性之甚深義，而且特重勸發菩提心、起大乘信心，所以稱文殊為諸佛之師。依大乘正信，修文殊智，而證悟菩提，這是大乘法門的信智一如。二、悲智交融：聲聞者的偏真智慧，不能完全契合佛教真義，即因偏重理性的體驗生活，慈悲心不夠，所以在證得究竟解脫之後，就難以發大願、廣度眾生、實現無邊功德事了。菩薩的智慧，才是真般若，因為菩薩在徹底證悟法性時，即具有深切的憐愍心、廣大的悲願行。慈悲越廣大，智慧越深入；智慧越深入，慈悲越廣大；真正的智慧，是悲智交融的。大乘經說：悲心悲行不足，而急求證智，大多墮入小乘深坑，失掉大乘悲智合一的般若本義，障礙佛道的進修。三、定慧均衡：修學大乘法，如偏重禪定而定強慧弱，或偏重智慧而慧強定弱，都不能證深法性、成就如實慧。分別、抉擇的慧力雖強，而定力不夠，如風中之燭，雖發光明而搖擺不定，容易息滅。如阿難尊者，號稱多聞第一，但到佛入涅槃，仍未證阿羅漢果，就因為重於多聞智慧，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，可以引發一種極寂靜、極微妙的特殊體驗，使身心充滿了自在、輕安、清快、妙樂之感。在這美妙的受用中，易於陶醉滿足，反而障礙智慧的

趣證。所以經論常說：一般最深定境反而不能與慧相應，無法證悟。龍樹說：七地菩薩「名等定慧地」，定慧平等，才得無生法忍。到此時深入無生，是不會退失大乘的了。四、理智平等：真實智慧現前，即證法性深理。約名言分別，有能證智、所證理，但在證入法界無差別中，是超越能所的，所以真實智慧現證時，理與智平等，無二無別。如經中說：「無有如外智，無有智外如。」

以上四點，是智慧應有的內容。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義。大乘般若，絕非抽象智慧分別，亦非偏枯的理性，而是有信願、有慈悲、極寂靜、極明了，充滿了宗教生命的。所以能夠契悟法性的大乘慧，都含攝得慈悲、精進等無邊德性。依般若慧斷煩惱、證真理，能得法身，這是大乘佛法的通義。法身，即無邊白法所成身，或無邊白法所依身，都是不離法性而具足無邊功德的。所以佛證菩提，或成究竟智，皆以智慧為中心，而含攝得一切清淨善法。我們對於慧學的修習，既要了解智慧的特性，又得知道真實智慧必與其他功德相應。如經說：般若攝導萬行，萬行莊嚴般若。在修學的過程中，對信願、慈悲，以及禪定等等，也要同時隨順修集，才能顯發般若真慧。

三 智慧之類別

三種智慧

由於諸法性相的窮深極廣，能通達悟解的智慧，也就有淺深、理事等類別。現舉最重要的，教典中常提示到的來略說。智慧或歸納為三種智慧，這又有好幾類。一、「生得慧」、「加行慧」、「無漏慧」，這三慧是常見的一種分類。生得慧，即與生俱來的慧性，我們每個人——甚至一切眾生，都不能說沒有一些慧力，因為每一個活躍的有情，在它的現實生活中，對所知的境物，多少總得具有一點分別抉擇的知能。就以人類說，無論愚智、賢不肖，大家生來就具備了抉擇是非、可否等智能，這就是生得慧的表現。不過這種生得慧，也還要靠後天的培養與助成，如父母師長的教育，社會文化的熏陶，以及自己的生活經驗等，都是助長發展生得慧的因緣。有了這一切良

好的助緣，人類的生得智慧，才能充分地發展出來。人類是平等的，世界上的任何民族，都同樣具備了這生得慧，只要有良好的教育、完善的環境，就可以普遍的提高民智；所謂民族性的優劣，都只是限於後天的因素，論到生而成就的慧能，只是顯發與不顯發，並沒有本質上的差等。

我們修學佛法，或聽經聞法，或披閱鑽研，而對佛法有所了解，甚至能夠說空說有、說心說性，或高論佛果種種聖德、重重無礙的境地，這能知能解的慧力，大抵仍屬於生得慧。因為這是一般知識所能做到，與普通的知識並無多大差別。學佛者如果停滯於此，自滿自足，而不加緊力求上進，那麼他在佛法中所能得到的，不過一般世間的學問而已——雖然他所知解的，全部是佛法。依生得慧知解佛法，為修學佛法的第一步驟，也是深入佛法的一種前方便，實還不是佛教特有的慧力。加行慧，與生得慧大有不同，它不但有高度的理解、思考、抉擇等智力，而且是依於堅固信念，經過一番的專精篤實行持，而後才在清淨的心中流露出來的智慧。這種智慧，完全由於佛法加行力的啟導，不是世間一般知解所能獲致的。此加行慧，教典中又分為三階段，即聞、思、修三慧。聞慧，本著與生俱來的慧力，而親近善知識，多聞熏習，逐漸深入佛法。以淨信心，引發一種類似的悟境，於佛法得到較深的信解。這是依聽聞所成就的智慧，所以應名為聞所成慧。

不要誤會！以為聽聽經，有了一些知解，便是聞慧成就；須知聞慧是通過內心的清淨心念，而引發的特殊智慧，它對佛法的理會與抉擇，非一般知識可比。思慧是以聞慧為基礎，而進一步去思惟、考辨、分別、抉擇，於諸法的甚深法性，及因緣果報等事相，有更深湛的體認、更親切的悟了。這種由於思惟所引生的慧解，名思所成慧。修慧，即本著聞、思所成智慧，對佛法所有的解悟，在與定心相應中，觀察抉擇諸法實相及因果緣起無邊行相；止觀雙運而引發深慧，名修所成慧。三慧之中，聞慧是初步的，還是不離所聞的名言章句的尋思、理解；思慧漸進而為內心的，對聞慧所得的義解，加以深察、思考；修慧的特殊定義，是與定相應，不依文言章句而觀於法義。這聞思修慧，總名加行慧，因它還沒有到達真正的實證階段。經過定慧相應、止觀雙運的修慧成就，更深徹的簡擇觀照，終於引發無漏慧，又名現證慧；

由此無漏慧，斷煩惱，證真理，這才是慧學的目標所在。但統論修學，必然是依於生得慧，經過聞、思、修——加行慧的程序，始可獲到此一目標。

修習慧學的過程，無論大乘或是小乘，都是一致的。如按照天臺家的六即說，那麼生得慧還是理即階段；聞、思、修加行慧，是名字即、觀行即、相似即三位；無漏慧才是從分證即到究竟即。所以證悟甚深法性，雖為無漏慧事，而欲得無漏慧，不能離去生得慧，更不能忽視聞思修慧。換句話說，如不以聞思修慧為基礎，無漏慧即根本不可能實現；斷煩惱、證真理，自然也就無從談起了。以無漏慧的斷惑證真，為修學佛法的究竟目標，而生得及聞、思、修慧，為達此目標的必經方便，這不獨是印度經論的一般定說，即中國古德，如天臺智者大師等，也都與此不相違反。所以初學佛法，所應該注意者，第一、不要將聽經、看經，以及研究、講說，視為慧學的成就，而感到滿足高傲。第二、必須認清，即使能更進一層的引發聞思修慧，也只是修學佛法方便階段，距離究竟目標尚遠，切莫因此而起增上慢，以為圓滿證得或者與佛平等。第三、要得真實智慧，不能忽略生得及加行慧，輕視聞思熏修的功行。

二、「加行無分別智」、「根本無分別智」、「後得無分別智」，這是專約證入法性無分別而說的。證悟真如法性，與法性相應的如實慧，名根本無分別智。其中經過修行而能證此真如法性的方便，是加行無分別智，即加行慧。通過根本無分別智，而引發能照察萬事萬物的，即後得無分別智。

三、「世間智」、「出世間智」、「出世間上上智」，這是從凡夫到佛果位而分類的三種智慧。世間智，指一般凡夫及未證聖果的學者，所具有的一切分別抉擇慧力。出世間智，指二乘聖者超出世間的，能通達苦、空、無常、無我諸法行相的證慧。出世間上上智，佛與菩薩所有的大乘不共慧，雖出世間而又二諦無礙、性相並照，超勝二乘出世的偏真，故稱出世間上上智。這種分類，與龍樹《大智度論》的外道離生智、二乘偏真智、菩薩般若智，意義極為相近。

四、《般若經》中又分為「一切智」、「道種智」、「一切智智」，這種序列，是說明了聲聞、菩薩、佛三乘聖者智慧的差別。聲聞、緣覺二乘人，原也具有通達理性與事相的二方面，稱為總相智、別相智。但因厭離心切，偏重於能達普遍法性的總相智，故以一切智為名。大乘菩薩亦具二智，即道智、道種智，但他著重在從真出俗，一面觀空無我等，與常遍法性相應，一面以種種法門通達種種事相。菩薩度生的悲心深厚，所以他是遍學一切法門的，所謂法門無量誓願學。真正的修菩薩行，必然著重廣大的觀智，所以以道種智為名。大覺佛陀，也可分為二智，一切智、一切種（智）智。依無量觀門，究竟通達諸法性相、因果緣起無限差別，能夠不加功用而即真而俗、即俗而真，真俗無礙，智慧最極圓滿，故獨稱一切智智。由這《般若經》的三類分別，便可見及三乘智慧的不同特性。

二種智慧

在經論中，關於二種智慧的分類，也是有許多的。一、先約聲聞經來說，有「法住智」、「涅槃智」。經上說：要「先得法住智，後得涅槃智」。法住智，即安立緣起因果的善巧智慧；必須在有情緣起事相的基礎上，才能通達苦、空、無常、無我的諸法實性，而證入涅槃聖地。古人說「不依世俗諦，不得第一義」，也是此意。因為第一義諦平等一如、無差別相，不可安立、思擬、言說，唯有依世俗智，漸次修習，方能契證。所以修學佛法，切勿輕視因果緣起等事相的解了而專重超勝的第一義智。因為這樣，即容易落空，或墮於執理廢事的偏失。

二、大乘法中常說到的二種——事理智慧，異名極多。一般所熟悉的，如《般若經》裡的「般若」（慧）、「漚和」（方便）；《維摩詰經》即譯作慧、方便。般若與漚和——慧與方便，二者須相互依成，相互攝導，才能發揮離縛解脫的殊勝妙用，所以《維摩詰經》說：「慧無方便縛，方便無慧縛；慧有方便脫，方便有慧脫。」這二種智慧，《般若經》又稱為「道智」、「道種智」；唯識家每稱為根本智、後得智。也有稱為「慧」與「智」的；有稱實智、權智的；或如理智、如量智的。這些分類，在大乘菩薩學中，非常重要。諸法究竟實相，本來平等，無二無別，不可安立，不可思議，但依

眾生從修學到證入的過程說，其所觀、所通達的法，總是分為二：一是如所有性，二是盡所有性。如所有性是一切諸法平等普遍的空性，或稱寂滅性、不生不滅性；盡所有性即盡法界一切緣起因果、依正事相的無限差別性。由此說菩薩的智慧，便有般若（慧）與漚和（方便）之二種。菩薩所具有的二智，如約理事、真俗說，如上所說，一證真如法性，一照萬法現象。如約自他覺證說，一是自證空性，一是方便化他。這都是大乘智慧的二面勝用。然在絕待法性中，法唯是不二真法，或稱一真法界，本無真俗、理事的隔別相；因之，智慧也唯有一般若，方便或後得智，都不過是般若後起的善巧妙用。所以羅什法師譬喻說：般若好像真金，方便則如真金作成的莊嚴器具，二者是不二而二的。修學佛法，一到功行成就，即先得般若根本智，證畢竟空性；再起漚和後得智，通達緣起，嚴淨佛土，成就有情。此後，真智與俗智，漸次轉進漸合，到得真俗圓融，二智並觀，即是佛法最究竟圓滿的中道智。

其他，關於智慧的分類，經論甚多，除上面舉出的三慧、二慧之外，還有如小乘學位的八忍、八智；以及阿羅漢位的盡智、無生智。又如大乘果位的智慧，唯識學系開為：成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智；密宗又加上了法界體性智，成為佛果的五智（妙觀察智、平等性智，通菩薩位）。又如《仁王護國般若波羅蜜經》，說明從菩薩到佛果位，有五忍。總之，佛法依種種不同意義、不同階段，安立種種智慧之類別。這類別儘管多至無量無邊，而究其極，行者所證，唯一真如法性；能證智慧，亦唯一如如之智；以如如智契如如理，直達圓滿無礙的最高境界。

四 慧之觀境

三乘共慧

從上面的敘述，我們可以知道，慧是以分別、抉擇、尋伺等為性的，那麼它所分別、抉擇的對象——所觀境，是些什麼呢？佛曾經說：「若於一法不遍知、不作證，即不得解脫。」（《阿含經》）修學佛法，目的在求解脫，解脫是三乘聖者所共的；而要達到這一目的，必須以甚深智慧，遍一切諸法而通達它。換言之，慧的所觀境，即是一切法，於一切法的空無我性，能

夠通達，究竟悟入。所以佛法最極重視的出世慧，其特質是在一一法上證見普遍法性。

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

經中每說：知四諦即是聲聞慧。四諦的內容：苦是有情身心上的生老病死等缺陷。集是造成身心無邊痛苦的因緣，也即是招致生死苦果的力量。滅是離去煩惱業因，不起生死苦果的寂滅性。道即導致有情從雜染煩惱、重重痛苦、生死深淵中，轉向清淨解脫、寂靜涅槃的路徑。這四諦法門，可謂是沈淪與超出的二重因果觀，其重點在於有情的身心。知四諦，就是知有情生死與解脫的因果，並非離卻有情身心，而去審察天文或地理。以四諦為觀境的觀慧，又可分為二方面：一是對四諦事相的了知，即法住智；一是對四諦理性的悟證，即涅槃智。事相與理性的諦觀，法住智與涅槃智的證得，為三乘共慧應有的內容。佛經中，除四諦之外，又說到緣起。約生命的起滅現象，緣起分十二支，從無明緣行乃至生緣老死，是流轉門，是四諦中的苦、集二諦。從無明滅到老死滅，是還滅門，是四諦中的滅、道二諦。四諦與十二緣起，說明的方式雖有不同，而所說意義則無多大差別。二乘人發厭離心，求了生死、證涅槃，便是依此四諦或十二緣起的觀門去修學。所以在小乘教典裡，都特別偏重這點。如《成實論》，即依四諦次第開章；南方傳來的《解脫道論》，說到慧學，也先以了知五蘊、十二處、十八界、生死果報——種種世間事相入手，然後談到悟證無常、無我之寂滅法性。

聲聞者的觀慧，雖然偏狹了一些，但他的基本原則，首先著重世出世間一切因果事相的觀察，因為若對因果事相不能明了與信解，即不能悟證無生法性。所以阿毘曇學，每從蘊、處、界說起，或從色、心、心所、心不相應行、無為法說起；都是極顯明地開示了一一諸法的自相、共相、體性、作用、因、緣、果、報，以及相應、不相應，成就、不成就等。《法華經》的「如

是性、如是相……如是報、如是本末究竟等」，也就是這些。雖說唯佛與佛乃能盡知，但在聲聞行者，也絕不是一無所知的——不過知而不盡罷了。對於事相的闡述，論典最為詳盡。古來有將經、律、論三藏教典配合戒、定、慧三增上學的，論藏即被視為特重慧學。根據各種論典的說明，慧學的所明事相，大抵先是知因果、知善惡、知有前生後世、知有沉淪生死的凡夫、知有超出三界的聖者……等等。信解得這些，才算具備世間正見（世俗慧），也就是修習慧學的初步基礎。這自然還不能了生死，要解脫生死，必須更進一步，知道生死乃由煩惱而來，煩惱的根本在無明；無明即是對於諸法實相的不如實知，因不如實知而起種種執著，並由執著引致一切不合正理的錯誤行為。這無明為本的妄執，主要是無常執常，無我執我，不淨執淨，無樂執樂。眾生有了這顛倒妄執，即起種種非法行為，造下無邊惡業，而感受生死苦果。因此，慧學的另一方面，是三法印的契悟。三法印即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜；在一切世間有為法中，如實體證到念念生滅的無常性、眾緣和合的無我性，又能了達一切虛妄不起是寂滅性。徹底悟入三法印，就是證得清淨解脫的涅槃。我們之所以滯留世間、顛倒生死，其根源就在不能如實證信三法印。關於這，北方有部學派，有廣泛的論述和嚴密的組織。有部雖廣說法相，但真正的證悟，是觀四諦、十六行相而得以次第悟入。不過在各學派中，修證的方法，有頓悟與漸悟的兩大主張。如上所說，逐次修證十六行觀，是漸悟；若是頓悟，則不分等次，經無常、苦、空、無我等觀慧而悟入寂滅，即是證入甚深法性。

總之，三乘共慧的要義，一方面是諦觀一切因果事相，另方面是證悟無常、無我、寂滅空性。經中說：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」從觀察到諸行無常，進而體悟寂滅不起的如實性。中國禪宗，把「寂滅為樂」一句，改成「寂滅現前」。在修持的過程中，也先觀見心法的剎那生滅，進而悟入如如無起無滅的寂滅性，兩者意義極為相近。

大乘不共慧

如果說三乘共慧的觀境是近取諸身，那麼大乘不共慧的觀境，則是遍於一切無盡法界了。雖然遍觀一切，而主要還是著重自我心身。在大乘經中，

往往從自我身心的觀察，推擴到外界的無邊有情、無邊剎土、萬事萬物。這種觀境，如《般若經》歷法明空所表現的意義，較之二乘當然廣大多了。菩薩的悟證法性，也要比聲聞徹底。二乘的四諦，是有量觀境，大乘的盡諸法界，是無量觀境，所以大乘能夠究盡佛道、遍覺一切，而小乘只有但證偏真。唯識家說：聲聞出離心切，急求自我解脫，故直從自己身心，觀察苦、空、無常而了生死；而大乘菩薩慈悲心重，處處以救度眾生為前提，故其觀慧，不能局限於一己之身，而必須遍一切法轉，以一切法為所觀境。大乘經論，因觀點不同，所揭示的，或重此，或重彼，對於觀慧的說明，不免有詳略之分。不過綜合各大乘教典，事理、真俗的二方面，仍然是普遍存在的。在觀察事相方面，從因果、善惡、凡聖、前後世等基本觀念，更擴大至大乘聖者的身心、無量數的莊嚴佛土，都為觀慧所應見。

學佛者最初的如何發心修行，如何精進學習，層層轉進，以及需要若干時劫才算功行圓滿、究竟成佛。這種種修學過程的經歷情況，即菩薩廣大因行的說明，是大乘教典很重要的一部分。另外一部分，是對佛陀果德的顯示；佛有無量無邊不可思議功德，如現種種身、說種種法，以及佛的究竟身相、究竟國土如何圓滿莊嚴。菩薩的殊勝因行與佛陀的究竟果德，為大乘經論的主要內容，也是大乘觀慧的甚深境界。初學菩薩行，對這只能仰信，只能以此為當前目標，而發諸身行，希求取證。真正的智慧現前，即是證悟法性，成就佛果。而這究竟理性的體證，著重一切法空性。這與小乘慧有兩點不同：第一、聲聞的證悟法性，是由無常而無我、而寂滅，依三法印次第悟入；大乘觀慧，則直入諸法空寂門。同時，大乘本著這一究極理性，說明一切、開展一切，與無常為門的二乘觀境顯然是不同的。經說苦等不可得，即是約此究竟法性而說。大乘教典依據所證觀境，安立了種種名字，如法性、真如、無我、空性、實際、不生滅性、如來藏等，有些經總集起來：「一切法無自性空，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃」；

或說一切眾生本具法性，是常是恒，是真是實。《中論》說一切法畢竟空，自性不可得，也即是闡示此一意義。第二、聲聞者重於自我身心的觀察，對外境似不大注意，只要證知身心無我無我所，就可得到解脫。大乘則不

然，龍樹所開示的中觀修道次第，最後雖仍以觀察無我無我所而得解脫，但在前些階段，菩薩卻要廣觀一切法空。又如唯識學者，以眾生執著外境的實有性為錯誤根本——遍計所執自性，所以他的唯識觀，雖以體悟平等空性的圓成實為究竟，但未證入此究竟唯識性之前，總是先觀察離心的一切諸法空無自性、唯識所現；由於心外無境，引入境空心寂的境地。大乘不共慧，約事相方面，除生死世間的因緣果報、身心現象，還有菩薩行為、佛果功德等等，都是它的觀境。以此世俗觀慧的信解，再加以法無我性——法空性的勝義觀慧，依聞思修的不斷修習轉進，最後乃可證入諸法空性——真勝義諦。修學大乘慧，貴在能夠就事即理、從俗入真，不使事理脫節、真俗隔礙，所以究竟圓滿的大乘觀慧，必達理事圓融、真俗平等無礙的最高境界。

然在初學者，即不能如此，因為圓融無礙不是眾生的、初學的心境。印度諸大聖者所開導的修道次第，絕無一入門即觀事事無礙、法法圓融的，而是由信解因果緣起、菩薩行願、佛果功德下手，然後由事入理、從俗證真，體悟諸法空性，離諸戲論，畢竟寂滅。此後乃能即理融事，從真出俗，漸達理性與事相、真諦與俗諦的統一。無著喻這修證過程如金剛杵，首尾粗大而中間狹小。最初發心修學，觀境廣大，法門無量；及至將悟證時，唯一真如，無絲毫自性相可得，所謂「無二寂靜之門」、「唯此一門」。這一階段，離一切相，道極狹隘；要透過此門，真實獲證徹悟空性，才又起方便——後得智，廣觀無邊境相，起種種行。漸入漸深，到達即事即理、即俗即真、圓融無礙之佛境。中國一分教學，直下觀於圓融無礙之境，與印度諸聖所說，多少差別。而禪宗的修持，簡要直入，於實際身心受用，也比較得益要多些。在印度，無論中觀或唯識，皆以離相的空性為證悟的要點，然後才日見廣大，趣向佛果。

五 慧之進修

聞慧

有些人，由於過去生中修得的宿慧深厚，於現在生，成為一聞即悟的根機。但若將前後世連貫起來，依從初發心到現證的整個歷程說，則每個學佛

者，都要經過聞、思、修的階段，才能獲得無漏現證慧（或稱現證三摩地），決沒有未經聞、思、修三有漏慧，而可躐等超證的。所以談到慧學，必然要依循一般進修軌則，分別說明這三有漏慧。現且先從聞慧說起。

在聲聞教裡，從初學到現證，有四預流支，即「親近善士，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」。這即是說，初發心學佛，就要親近善知識；依善知識的開導，次第修習聞、思、修。大乘教典，在這方面也揭示了十法行：書寫、供養、施他、諦聽、披讀、受持、諷誦、開演、思惟、修習。這些修行項目，有的（前八）屬於聞慧，有的（九）屬於思慧，有的（十）屬於修慧，全在三慧含攝之內。可見聞、思、修三有漏慧，為進修佛法必經的通道，是大小乘佛教一致公認的。雖然慧學的最高目標是在體悟法性，而從修證的整個程序看，決不容忽視聞、思、修的基礎。

修習聞慧，古代多親聞佛說，或由佛弟子的展轉傳授。因此，親近善知識，成了聞慧的先決條件。然從各種教典編集流通以後，稍具宿根者，即可自己披讀研習，依經論的教示而得正解、修行，成就聞慧。從善知識或經論中，所聽聞的，是佛菩薩諸大聖者的言教；至於如何聽聞學習的方式，聖典裡開列甚多，如諦聽、問疑，或自己閱讀、背誦、書寫等，這些都是進求聞慧應修的事項。一般地說，聞慧總由聽聞師說或自研讀經論而來，可是最主要的一著，是必須理解到佛法的根本理趣。慧的修證，如上面所說，有三乘共慧與大乘不共慧，觀境非常廣泛；因果、緣起、佛果功德、菩薩行願，以及諸法極無自性的甚深空理，無不是慧之對觀境界。作為慧學初層基礎的聞慧，對於種種名言法相、種種教理行門，自然要盡量廣求多聞。然而佛教所重視的，是怎樣從無厭足、無止境的多聞中，領解佛法的精要，契悟不共世間的深義。所以按照佛法的根本意趣，聞多識廣，並不就是聞慧；多聞博學而能契應三法印或一法印的，才夠得上稱為聞慧。如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。大乘教典，則以堪聞法性空寂或真如實性為多聞。修學佛法，若不與三法印或一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。若能於種種法相言說之中，把握得這個佛法要點，並發諸身心行為，如實修練與體驗，使令心地逐步清淨、安靜，然後乃能引發聞慧，真

正得到佛法的利益。所以聞慧雖是極淺顯的、極平實的初層基礎，但也需要精進一番，提煉一番，才可獲得成就。這在小乘的四預流支，就是多聞熏習。假如衡之以四依，就應該是依義不依語，因為多聞熏習，目的是要解悟經論所表詮的義理，而不在名相的積集或文辭的嚴飾。關於多聞熏習的意義，可從兩方面去理會：一、佛法窮深極廣，義門眾多，如發大乘心的學者，應有「法門無量誓願學」的廣大意欲，勤聽多學，一無厭足。二、對於每一法門，要不斷的認真研習，以求精熟。這樣不間斷的積集聞熏和深入，久而久之，內在的心體漸得清淨安定而萌發悟性，一旦豁然大悟，即不離名言義相而解了甚深佛法。多聞熏習，確是慧學中最重要的一個起點，每個學佛的人，都應該以此為當前目標而趨入！

思慧

依多聞熏習而成就聞慧，是修學佛法的第一步驟；其次，就是對於所聞的佛法，加以思惟抉擇。思慧，已不再重視名言章句的聞慧，而是進入抉擇義理的階段了。這在四預流支，即如理思惟；衡以四依，則應依了義不依不了義。合乎正理的思惟抉擇，應依了義教，以了義教為準繩，然後衡量佛法，所得到的簡擇慧，才會正確。否則所思所惟，非偏即邪，怎能契合佛法的本義！佛陀的教法，原是一味平等的，但因適應世間種種根性不等的眾生，而不得不隨機施設無量無邊的方便法門，於是一味平等、圓滿究竟的佛法，有了了義、不了義之分。修習思慧，抉擇義理，其原則是：以了義抉擇不了義，而不得以不了義抉擇了義，因為衡量教義的是否究竟圓滿，絕不能以不究竟不圓滿的教義為準則的。比方說佛常宣示無我，但為了引度某一類眾生，有時也方便說有我。無我是了義教、究竟說，有我是不了義教、非究竟說。那麼我們要衡量這兩者孰為正理，必定要依據無我去抉擇有我，解了佛說有我的方便意趣，決不能顛倒過來，以有我為了義的根據，而去抉擇無我、修正無我。假使不把了義不了義的正確觀點認清，而想抉擇佛法的正理，那他所得結論，與佛法正理真要差到八萬四千里了！所以對佛法的思惟抉擇，必須根據了義教為準則，所得到見解，方不致落入偏失。

了義與不了義的分野，到底是怎樣的呢？大體說來，小乘不了義，大乘是了義；而大乘教裡，大部分為適應機宜，也還有不了義的。佛說法時，為鼓勵眾生起信修學，往往當經讚歎，幾乎每一部經都有「經中之王」等類的文字。後世佛子，如單憑這些經裡的讚歎語句，作為究竟圓滿的教證，而去抉擇佛法的了義不了義，那是不夠的。像這類問題，參考古代著名聖者們的意見，也許可以獲得一些眉目。古代的論師們，不大重視經典裡的勸修部分，而著重於義理的論證，所以他們的了義不了義說，是可以作為我們依循的標準的。這在印度，有兩大系的說法。一、龍樹、提婆他們，依《無盡意經》、《般若經》等為教量，判斷諸教典：若說一切法空、無我、無自性、不生不滅、本性寂靜，即是了義教；若說有自性、不空、有我，為不了義教。他們本著這一見地，無論抉擇義理、開導修行方法，自有一嚴密而不共泛常的特色；談到悟證，也以極無自性為究竟的現證慧境，這就成了中觀見的一大系。二、無著、世親他們，依《解深密經》等為教量，認為凡立三自性，遍計執無性，依他起、圓成實有性，才是了義教；若主張一切法空，而不說依他、圓成實為有性，即非了義教。他們以此為判教的準繩，衡量佛法教義，另成唯識見的一大系。其修行方法，也就與中觀者不同，並以二空所顯性為究竟現證。抉擇了義不了義，單在經典方面，不易得出結論，那麼我們只有循著先聖所開闢的軌則，為自己簡擇正理的依憑了。這無論是印度的中觀見或是唯識見，甚至以《楞嚴經》、《大乘起信論》為究竟教證的中國傳統佛教，都各有他們審慎的判教態度和嚴密的論證方法，我們不妨採取其長處，揚棄其偏點，互相參證，彼此會通，以求得合理的抉擇觀點，完成明利而純正的思慧。

修慧

在三有漏慧的修行過程中，思慧與修慧，同樣對於諸法起著分別抉擇，只是前者（雖也曾習定）未與定心相應，後者與定心相應。思惟，又譯為作意，本是觀想的別名，因為修定未成，不與定心相應，還是一種散心觀，所以稱為思慧。如定心成熟，能夠在定中觀察抉擇諸法實相，即成修慧。心能安住一境——無論世俗現象或勝義諦理，是為止相；止相現前，對於諸法境

界，心地雖極明了，但並非觀慧，而是止與定應有的心境。止修成就，進一步在世俗事相上觀因果、觀緣起，乃至觀佛相好莊嚴；或在勝義諦中，觀法無我、本來寂滅。這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。單是緣世俗相、獲得定心成就，並不能趣向證悟；必須觀察一切法無我、畢竟空寂，才可從有漏修慧引發無漏的現證慧。修慧雖不能直接取證，但卻是到達證悟的必經階段。四依裡的依智不依識，就是修慧的指導標準。識是有漏有取的，以我我所為本的妄想分別，若依此而進修，不但不得證悟解脫，而且障礙了證悟解脫之路。智則相反地，具有戡破我執、遣除邪見的功能，無自性、無分別的慧觀，能夠降伏自心煩惱，引發現證智慧。

六 慧學進修之成就

成信戒定慧之果

慧學的進修，與一切清淨功德，總要彼此相應、互為增上，決無離去其他無邊行願，而可單獨成就之理。所以嚴格地說，慧學也因其他功德的熏修而完成，其他無量功德也因慧學的成就而滋長。一切清淨功德與慧學，在完善的修證中，是相攝相關、互依並進的。大乘經裡，說六波羅蜜多展轉增上；小乘法中，說五根——信、進、念、定、慧——相互依成，都是慧學與其他行門相應不離的說明。聞、思、修三有漏慧，是到達現證無漏慧應修的加行，也是慧學全部修程的三個階段。每一階段的成就，都有若干清淨功德跟著生起，現在（約偏勝說）依次第簡說如下：

一、聞慧成就，即正見具足，同時也是信根成就。初修學者，從多聞熏習中，深入佛法，成就聞慧，對於三寶諦理因能見得真、見得正，所以也就可以信得深、信得切。學佛者到了聞慧成就或信根具足的時候，那怕遭受一切誹謗、威脅、打擊，皆不能動其分毫的信念；甚至處於末法時代或佛法衰落的地方，人們個個都不信佛，他也能獨信獨行。真實深入佛法，具足正見，並不以別人的信不信或佛教的盛衰環境，來決定自己對於佛法的信仰。修

習慧學，第一步便要起正見、生深信，具備了不計利害得失、勇往直前而永無退轉的堅決信念。二、思慧成就，也即是淨戒具足；約大乘說，也就是慈悲、布施、忍辱、精進等功德的成就。我們對於佛法的進修，正信與正解（見）只不過是初步的成就；次一步的功行，便是將所信所解付之於實際行動，讓自己的一切身心行為，皆能合乎佛法的正道。思慧，就是從聽聞信解而轉入實際行動的階段。它雖以分別抉擇為性，但卻不僅是內在的心行，而且能夠發之於外，與外在身、語相呼應，導眾生諸行於正途。在佛法的八正道中，先是正見、正思惟，然後乃有正語、正業、正命。這即是說，有了正思惟（思慧成就），無論動身、發語，乃至經濟生活等等，一切都能納入佛法正軌了。這是由思慧成就而引出圓滿的戒德。同時，大乘的淨戒，常與悲心相應。在淨戒中，可以長養悲心；也唯有具足悲心，才能成就完善的大乘淨戒。悲心與淨戒，有著密切的關連性。佛教的制戒，原來具有兩面性的意義：一是消極的防非止惡，一是積極的利生濟世。究其動機與目的，則不外乎自利與利他。自利，可以壓制煩惱不生，得到身心清淨；利他，乃因見到眾生苦惱，不忍再加損害。先是實行不作損他的壞事，即防非止惡的消極表現，繼而發為利樂饒益有情的悲行，也就是大乘悲心的成就。所以菩薩受戒，不僅為自淨其身而防非止惡，同時尤重饒益有情的積極行動。因此布施、忍辱、精進等大乘功行，都與淨戒俱起。三、修慧成就，必從散心分別觀察而到達定心相應，才是修慧，所以修慧即是具足正定——定成就。從修慧不斷努力上進，真實無漏慧現前——現證慧成就，即能斷煩惱、了生死，成就解脫功德。

前面說到智慧的究極體相，是信智一如、悲智交融、定慧均衡、理智平等，這到大乘無漏慧時，便皆成就——分證。如聞慧的成就，含攝得信根——於三寶諦理決定無疑，即是信智一如的表現。思慧成就，由於淨戒的俱起，特別引發了深切的悲願，而成悲智交融的大乘不共慧。修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。現證無漏慧，以如如智，證如如理，如智如理平等不二，達到理智平等的最高境界；也是到達此一階段，四者才能圓具。由此可知，慧學的成就，是離不開其他功德的；其他功德，也要依慧學才能

究竟完成。若離信、戒、悲、定，而專談高深現證無漏慧，即是妄想。龍樹說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」空而不能與信、戒相應，即落邪惡坑，永遠不得現證解脫。關於這點，從前虛大師也曾明確的指出。總而言之，若修慧學而拋卻其他無邊清淨功德，那不管在聲聞法或是大乘教中，都是極不相應的。

成涉俗濟世之用

在進修慧學的過程中，一般學佛者，每每只著重在如何證得勝義諦理而又不離世俗事相，所謂從真出俗、即俗即真、事理無礙，使現實生活與最高理性，達到完全的統一。不過智慧的初證，總不免偏重真性的，所以最初證得一切法空性，還需要不斷地熏修，將所悟真理證驗於諸法事相；然後才能透過真理去了達世俗，不執著，離戲論，真俗圓融而無礙。於是悟理與事行，生活與理性，無往而不相應。把握這一重點，原是不錯的，但大乘慧學，更要注意到慧力的擴展。在未成就聞、思、修三慧之前，對於世間的、凡有益人生社會的種種學問，都應該廣泛的學習；但如沒有佛法聞、思、修的特質作根本，當然只是普通知識而已，與佛法無關。然菩薩發心，以教化眾生為要行，必須具有廣大的願欲，遍學一切世出世間無邊法門、種種善妙知識。所以菩薩初學，一面修學聞、思、修，一面對於各類學問，也應隨分隨力廣求了知。大乘聖典曾經指出：「菩薩當於五明處學」。因為五明中，除了內明（佛法——包括三乘聖道）是菩薩所應學的根本而外，其他醫方、工巧、因明（論理學）、聲明（語文學），都是有助弘揚佛法、有利社會民生的學問。菩薩為護持佛法、為利益眾生，這些自然不能不學。一個人如果在未得佛慧甚至未信佛以前，就多聞博學，對世間知識無不明了通達，那麼他若信皈佛教、獲得證悟，即能說法無礙，教化無量眾生。如舍利弗在學佛以前就是一位著名的學者，所以當他轉入佛法，證阿羅漢果後，便成為智慧第一的大聖者了。同時，在修學的過程中，一切世間學問，在體證法空、離諸戲論、一無所得的境界上，似乎都是妄想分別的賸累，但如透過了這一關，卻成為菩薩濟世利生的大用。有了悟證以後，更應學習以及運用佛法，使世學與佛法融通無礙。菩薩不但是道智，而且是道種智，這是一般所不大注意的。真

正的大乘慧學，不但重視觀境與生活的相應，理性與事相的統一；而且能夠博通一切世學，容攝無邊微妙善法，使一切世間學，無礙於出世的佛學，並成為佛法利益眾生的善巧方便。（常覺記）

卷010

解脫者之境界

一 解脫即是自由

解脫，是學佛所仰求到達的，是最高理想的實現。我們是初學，沒有體驗得，至少我沒有到達這一境地，所以不會說，不容易說，說來也不容易聽。如沒有到過廬山，說廬山多少高，山上有什麼建築，有怎樣的森林、雲海，那都是說得空洞，聽得渺茫，與實際相隔很遠的。佛與大菩薩的解脫，體會更難，現在只依憑古德從體驗而來的報告，略為介紹一二。

解脫，是對繫縛而說的。古人稱做解黏釋縛，最為恰當。如囚犯的手足被束縛，受腳鐐手銬所拘禁，什麼都不自由；除去了繫縛，便得自由。人（一切眾生）生活在環境裡，被自然、社會、身心所拘縛、所障礙，什麼都不得自由。不自由，就充滿了缺陷與憂苦、悔恨與熱惱。學佛是要從這些拘縛障礙中透脫過來，獲得無拘無滯的大自在。三乘聖者，就是解脫自由的實證者。

在自然、社會、身心的環境中，也可說有繫縛與非繫縛的。如磚石亂堆一起，會障礙交通，便是繫縛。如合著建屋的法則，用作建築材料，那就可築成遮風避雨、安身藏物的處所，增加了自由。如長江大河，疏導而利用它，可成交通運輸、灌溉農田的好工具。否則，河水泛濫，反而會造成巨大的損害。社會也是如此，身心也如此，不得合理的保養、休息、鍛鍊，也會徒增苦痛。然而使我們不得自在的繫縛力，使我們生死輪迴而頭出頭沒的最根本的繫縛力，是對於（自然、社會、身心）環境的染著——愛。內心的染著境界，如膠水的黏物、磁石的吸鐵那樣。由於染著，我們的內心，起顛倒、

欲望，發展為貪、瞋、癡等煩惱，這才現生為它所繫縛，並由此造業而繫縛到將來。我們觸對境界而生起愛瞋、苦樂，不得不苦、不得不樂，這不是別的，只是內心為事物所染著，不由得隨外境的變動而變動。學佛的，要得解脫與自由，便是要不受環境所轉動，而轉得一切。這問題，就在消除內心的染愛、執著，體現得自在的境地。佛問某比丘：你身上穿的衣服，不留意而被撕破了，你心裡覺得怎樣？比丘說：心裡會感到懊喪。佛又問：你在林中坐禪，樹葉從樹上落下，你感到怎樣？比丘說：沒有什麼感觸。佛告訴比丘說：這因為你於自己的衣服，起我所執而深深染著的關係。樹葉對於你，不以為是我所的，不起染愛，所以才無動於衷。佛陀的這一開示，太親切明白了！平常的家庭裡多有意見，或者吵鬧，這因為父子、兄弟、夫妻之間，構成密切關係，大家都起著我我所見，所以容易「因愛生瞋」。對於過路的陌生人，便不會如此。我們生活在環境中，只要有了染著，便會失去寧靜，又苦又樂，或貪或恨。從我的身體、我的衣物，到我的家庭、我的國家，凡是自己所關涉到的，無論愛好或瞋恨，都是染著。好像是到處荊棘，到那裡便牽掛到那裡。聽到聲音，心就被音聲鉤住了；看見景色，心便被景色鉤了去。好獵的見獵心喜；好賭的聽見牌響，心裡便有異樣感覺。我們的心，是這樣的為境所轉，自己作不得主。求解脫，是要解脫這樣的染著。任何境界，就是老死到來，也不再為境界所拘縛，而能自心作主，寧靜的契入於真理之中。對事物沒有黏著，便是離繫縛得解脫了。煩惱染愛，無始以來，一直在繫縛我們，所以憂苦無邊，如在火宅。真的把染愛破除了，那時候所得到的解脫法樂，是不可以形容的。好像挑著重擔的，壓得喘不過氣來，一旦放下重擔，便覺得渾身輕快。又如在酷熱的陽光下，曬得頭昏腦脹，渴得喉乾舌硬。忽而涼風撲面，甘露潤喉，那是怎樣的愉快！解脫了的，把身心的煩累重壓解消了，身心所受的「離繫之樂」，輕安自在，唯有體驗者才能體會出來。總之，解脫不是別的，是大自在的實現、新生活的開始。

二 解脫的層次

佛法說有二種解脫：一、心解脫，二、慧解脫。這雖是可以相通的，而也有不同。如畫師畫了一幅美女或一幅羅剎，因為人的認識起了錯誤，以為

是真的美女或羅剎，於是生起貪愛或者恐怖，甚至在睡夢中也會出現在面前。事實上，那裡有真的美女或羅剎呢！這種貪愛與恐怖等，只要正確的認識它——這不過假的形像，並沒有一點真實性；能這樣的看透它，就不會被畫師筆下的美女與羅剎所迷惑了。我們的生死繫縛不自在，也是這樣，依無明為本的認識錯誤，起染愛為主的貪瞋等煩惱、憂愁等苦痛。如能以智慧勘破無明妄執，便能染著不起，而無憂無怖。離無明，名為慧解脫，是理智的。離愛，名心（定）解脫，是情意的。這二方面都得到離繫解脫，才是真解脫。

佛法的解脫，廓清無明的迷謬、染愛的戀著，所以必須定慧齊修。但外道的修習禪定，也有修得極深的，對五欲等境界、名位等得失，都能不起貪等煩惱。不知真實的，以為他是斷煩惱了，何等自在呀！其實這不是根本解決，如石壓草一樣，定力一旦消失了，煩惱依舊還生。這如勦匪一樣，倘不施予感化，兵力一旦調走，匪會再活動起來。若能施以道德的感化、生活的指導，使成為良民，地方才會真的太平。所以，繫縛我們的煩惱，必須用智慧去勘破它，而不能專憑定力。佛法重智慧而不重禪定，理由就在此。然而，一分佛弟子，僅有一點共凡夫的散動慧解，這對於解脫，不能發生多大力量。有的著重真慧，依少些未到定力，能斷煩惱、了生死，這稱為「慧解脫」。這樣的解脫，從了生死說，是徹底的；但在現實身心中，還不算圓滿。所以定慧均修，得「俱解脫」，才契合解脫的理想。

專約慧證的解脫說，人類對於事事物物，處處起執著，處處是障礙，不得自在。要破除執障而實現解脫，在修持的過程上，略可分為三階。一、於千差萬別的事相，先求通達（外而世界、內而身心）一切法的絕對真如——法法本性空、法法常寂滅。真如是絕對平等而無差別的，可是我們（一切眾生）從無始以來，一直在無明的蒙蔽中，於一一境界，取執為一一的實性。由此，我見我所見，有見無見，常見斷見，無邊的葛藤絡索，觸處繫著。如能從幻相而悟入平等無差別的法性，即能從執障中透出，而入於脫落身心世界的境地。古人說「見滅得道」、「見空成聖」、「入不二門」，大旨相同。如不能透此一門，一切談玄說妙、說心說性，都不相干。二、雖然要悟入空性無差別（或稱法界無差別），而不能偏此空寂，偏了就被呵為「偏真」、

「沈空滯寂」、「墮無為坑」。原來，理不礙事，真不壞俗，世界依舊是世界，人類還是人類。對自然、社會、身心，雖於理不迷，而事上還需要陶冶。這要以體悟的境地，從真出俗，不忘不失，在苦樂、得失、毀譽以及病死的境界中去陶練。換言之，不僅是定心的理境，而要體驗到現實的生活中。三、功行純熟，達到動靜一如，事理無礙。醒時、睡時，入定、出定，都無分別，這才是世法與出世法的互融無礙，才能於一切境中得大自在。關於悟入而心得解脫，本有相似的與真實的，淺深種種，不過從理而事、到達事理一致的程序，可作為一般的共同軌轍。

三 解脫的重點

解脫，從體悟真性而來。體悟，是要離妄執、離一切分別的。在修行趣證的行程中，合理的分別是必要的。但在臨近悟入的階段，善的與合理的分別，都非離卻不可。經上說：「法尚應捨，何況非法？」論上說：先以福捨罪，次以捨捨福。佛見、法見、涅槃見，都是「順道法愛生」，對於無生的悟入是有礙的，古人所以要「佛來佛斬，魔來魔斬」。所以說：「欲除煩惱重增病，趣向真如亦是邪。」你不見：白雲烏雲，一樣的會遮礙日光？金索鐵索，一樣的會拘縛我們嗎？

原來，我們所認識的一切，都只是抽象的、幻相的，不是事物的本性。如認識而能接觸到事物本身，那我們想火的時候，心裡應該燒起來了！為了要表達我們的意境，所以用語言文字；所寫的和所說的，更只是假設的符號，並不能表示事物自身。這等於一模一樣的米袋，放在一起，如不在米袋上標出號碼，要使人去取那一袋，就會無從下手，不知取那一袋好。語言、文字、思想，都不是事物本身，所以要真實體悟一切法本性，非遠離這些相——離心緣相、離語言相、離文字相不可。《中論》也說：「心行既息，語言亦滅。」因為如此，法性不但是離名言的、離分別的、離相的，而且唯是自覺的、不由他悟的——「自知不隨他」。

再說，語言、文字，以及我們的認識，都是相對的——佛法稱之為「二」。如說有，也就表示了不是無；說動，也就簡別了靜；說此，就必有非此的

彼。這都落於相對的境界，相對便不是無二的真性。所以我們儘管能說能想、這樣那樣，在絕對的真理前，可說是有眼睛的瞎子、有耳朵的聾子。我們成年累月，生活在這抽象的相對的世界，不但不契真理，而反以為我們所觸到、了解的，就是一切事物的本性，看作實在的。（從五根）直覺而來的經驗是如此，推比而來的意識知解，也不能完全不如此。對事對理，既這樣的意解為實在性，那麼一切的法執、我執，一切貪等煩惱，都由此而雲屯霧聚，滋長蔓延起來。所以如實的體悟，非從勘破這些下手不可，非遠離這種錯覺的實在性不可，非將一切虛妄分別的意解徹底脫落不可！尋根究底，徹底掀翻，到達「一切法不生則般若生」，真覺現前，這才不落抽象的相對界，脫落名言而實現了超越主觀客觀的覺證，這才是如實的現證一切法真性。所以，法性是不二的、無差別的。無二無別的平等性，不但生活在相對境界的我們想像不到、說不明白，就是真實體驗了的，在那自覺的當下，也是「離四句、絕百非」，而沒有一毫可說可表的。

人類（眾生）有生以來，從來不曾正覺過，一向為無始來的虛妄熏習所熏染，成為生死的妄識。眾生的虛妄心識，可說越來越分化了。感情、意志、認識，使內心無法平衡。有時意志力強，有時感情衝動，有時偏於抽象的認識，使內心分崩離析、互相矛盾，有時成為無政府狀態。就是我們的認識，不但五識的別別認識形成不同的知識系統，總取分別的意識，受五識的影響而缺乏整全的認識，有時推想起來，又想入非非，不著實際。內心的分化、偏頗，純為虛妄熏染的惡果。佛法要我們息除虛妄分別、離卻妄執，就是要脫落層積的虛妄熏習，掃盡離析對立的心態，而實現內心的一味平等；不離此相對的一切，而並不滯著於一切。聖者的正覺，稱為智慧，並非世俗的知識（與意志、感情對立的知識），而是在一味渾融中，知情意淨化的統一。渾融得不可說此、不可說彼，而是離去染垢（無漏）的大覺。這與我們專在抽象的概念中、在分裂的心態中過日子，完全是不同的。那正覺現前時，智慧與真理，也是無二無別的；活像啞吧吃蜜糖，好處說不出。證見時，沒有能知與所知的對立心境，所以說：「無有如外智，無有智外如。」但這也還是證悟者描寫來形容當時的，正在證悟中，這也是不可說的；在不可說中而

假設說明，只可說是平等不二，所以稱為「入不二法門」，或「入一真法界」。由此，解脫必須證悟，而悟入的重點在乎離分別。這是除了般若而外，什麼也是不能實現的。

佛教中，有一通俗的——返本還源的思想。以為我們的心識本來是清淨光明的，沒有一毫雜染；因客塵煩惱的蒙蔽，所以迷真而流轉生死。本來如此；我們現在的心體，也還是如此。如能離卻妄染，本來清淨的自心，便會顯露出來。其實，「是心非心，本性淨故」，顯示心性的空寂（淨即空的異名）。本來如此，是說明他的超越時空性，並非落在時間觀念中想像為從前就是如此，決非先有清淨、後有塵染而可以解說為「從真起妄，返本歸真」的。徹底的說起來，不但不是先真而後妄，在現實中，反而是由於妄想，才能正覺。如低級眾生，也有分別影像，可是不明不利。人的意識力特強，為善為惡，妄想也特別多。他可能墮得極重，也可能生得最高。人類有此虛妄分別，而且是明確了別的意識，才會知道自己的認識錯誤；知道抽象概念並非事物的本來面目，這是一般眾生所不易做到的。由於人類的虛妄分別，發展到高度（「憶念勝」），才能積極修證，達到超越能所、不落分別的境地。如不解這一點，要遠離分別，當然趨於定門，誰還修習觀慧引發證智的法門呢！

四 解脫者之心境

證得諸法真性的境地，是不可以形容的，如從方便去說，那可用三事來表達。一、光明：那是明明白白地體驗，沒有一絲的恍惚與暗昧。不但是自覺自證、心光煥發，而且有渾融於大光明的直覺。二、空靈：那是直覺得於一切無所礙，沒有一毫可粘滯的。經中比喻為：如手的捫摸虛空，如蓮華的不著塵垢。三、喜樂：由於煩惱的濫擔子通身放下，獲得從來未有的輕安、法樂。這不是一般的喜樂，是離喜離樂，於平等捨中湧出的妙樂。這三者，是徹悟真性所必具的。但也有類似的，切莫誤認。如修習禪定，在心力凝定集中而入定時，也有類似的三事。甚至基督徒等祈禱專精時，也有類似的心境現前（他們以為見到神）。佛法的真般若，從摧破無明中來，不可與世俗的定境等混濫。

得解脫者的心境，與一般人是不同的，現在略說三點。一、不憂不悔：聖者是沒有憂慮的，不像一般人的「人生不滿百，常懷千歲憂」。聖者又是不悔的；一般人對於已作的事情，每不免起悔心，特別是作了罪惡所引起的內心不安。有憂悔，就有熱惱；有熱惱，內心就陷入苦痛的深淵。解脫的聖者，已作的不起追悔，未來的不生憂慮，只是行所當行的、受所當受的，說得上真正的「心安理得」。古人有未得徹證的，睡不安枕，食不知味；一旦廓然妙悟，便能「饑來吃飯睏來眠」，吃也吃得，睡也睡得。二、不疑不惑：證解脫的，由於真性的真知灼見，從內心流露出絕對的自信，無疑無惑，不再為他人的舌頭所轉。不但不為一般所動搖，就是魔王化作佛菩薩來，告訴他「並不如此」，他不會有絲毫的疑念。佛有「四無所畏」，便是這種最高的絕對自信。三、不忘不失：體現了解脫的（在過程中可能有忘失），於所悟的不會忘失，如不會忘記自己一樣。在任何情況下，都能直捷而明確地現前。禪宗使用的勘辨方法，或問答，或棒喝，都是不容你擬議的。如一涉思量，便是光影門頭，不是真悟。從前有一故事：某人有了相當的見地，善知識要考驗他是否真實的徹悟，就在他熟睡的時候，把他的喉嚨扼緊，要他道一句來。此人一醒，即衝口而答，這可見親切自證者的不忘不失。

解脫者的心量與風度，也多少有不同的。有的得了解脫，在立身處世上，都表現出謹嚴拔俗的風格。這因為他所體驗到的，多少著重於超越一切，所以流露為高尚純潔的超脫，帶點卓立不群、謹嚴不苟的風度，這大抵是聲聞聖者。有的證悟了，表現出和而不流的風格。內心是純淨而超脫的，可是不嫌棄一般人、事，或更能熱忱的勇於為法為人。這由於悟入的理境，是遍於一切、不離一切的，大抵是大乘的聖者。這是從悟境而作大類的分別，其實由於無始來的性習不同，聲聞與菩薩，都有不同類型的風格。（此下都指解脫者）如貪行人是混俗和光的；瞋行人是謹嚴不群的；慢行人是勇於負責的（世間聖者，也有「清」、「和」、「任」、「時」等差別）。如約悟境的風格來說，聲聞聖者的悟境，並不徹底，徹底的是世出世間互融無礙的大乘。

五 解脫者之生活

在日常的生活方面，解脫了的聲聞聖者，偏重禪味，而漠視外界。他們的生活態度是自足的，「少事少業少希望住」，對於人事，不大關心。簡樸、恬澹，有點近於孤獨。以財物為例，聲聞聖者覺得這是毒蛇般的東西，不可習近，有不如無。如果是大乘聖者，一定是拿財物去供養三寶、濟施貧病，利用它而並不厭惡它。傳說：阿育王巡禮聖跡，到薄拘羅尊者的舍利塔時，聽隨從的人說：這位尊者，生平無求於人，也不與人說法。阿育王嫌他與世無益，只以一錢來供養。那知當此一錢供於塔前時，錢即刻飛出。阿育王讚歎說：少欲知足到一錢也不受，真是希有！由此可以想見聲聞聖者淡泊自足的生活。他們的內心是充實的，而外面好像是貧乏清苦。大乘聖者的生活態度，是富餘豐足，也希望別人如此。功德不嫌多，心胸廣大，氣象萬千；於人、於事、於物，從來不棄捨他，也不厭倦他。凡夫雖也是所求無厭的，但都是為著自己，菩薩是為了一切眾生。所以菩薩的生活態度，不像聲聞聖者的拘謹，在一般人看來，多少有點「不拘小行」。

無論是聲聞與菩薩，由信慧深入而來的堅定精進，都是非常有力的。一般所看為艱苦的、根本不可能的，而在聖者們，卻能克服他。尤其是菩薩，難行能行，難忍能忍，在寧靜恬悅的心境中，勝過了一切。

平常說「八風不動」，利、衰、苦、樂、稱、毀、譏、譽，對於解脫的聖者，是不會因此而動心的。就是到了生死關頭，都能保持寧靜而安祥自在的心境，不為死苦所煩擾。經中有「歡喜捨壽」的話，即是最好的例證。一般所說的「預知時至」，凡夫也可以做到的。臨死時身體的不受死苦，在定力深湛的，也不是難事（反而，定力不深的阿羅漢，還是不免身苦）。「坐亡」、「立脫」，那種要死就死、撒手便行的作略，非根除我、我所執的聖者不可。然而，並非每一聖者，都表現這樣的作略。

經上說：佛入涅槃時，佛弟子中煩惱未斷的，痛哭流涕；而煩惱已盡的解脫者，只有世相無常的感覺，默然而已。依一般的眼光來看，一定要說：哭的人對；那無動於衷而不哭的，不近人情。其實，真得解脫的，不會為此而哀哭的。如因死而哭，一切眾生不斷的死，哭都來不及了。中國的莊子，一般人都說他達觀。他在妻死的時候，內心的矛盾痛苦，無法舒洩，於是才

鼓盆而歌。這便是內心不得解脫自在的證明，如真的解脫，固然不必哭，又何必鼓盆而歌呢！

六 解脫與究竟解脫

二乘聖者及菩薩，從證悟而得的解脫，還有不圓滿處。如犯罪的，手足被杻械束縛久了，一旦解脫下來，手足的動作，總有點不自在。二乘聖者，雖斷盡煩惱而證解脫，但煩惱的習氣，還時時發現。這種習氣，雖不礙於生死解脫、不礙於心地自在，而到底還是一種缺點。因為無始來的煩惱，多而且重，深刻影響於身心，所以雖由智慧而破除了煩惱，身心仍不免遺剩有過去煩惱的慣習性。這種慣習性，就是習氣。聲聞聖者有這種習氣，事例很多，如畢陵伽婆蹉有慢習、大迦葉的聞歌起舞等。這些習氣，菩薩已能分分的銷除，但須證得佛果，才能純淨。煩惱與習氣銷盡，才能到達究竟圓滿的解脫境地——佛地。

佛與大地菩薩，解脫的境地太高。二乘的解脫，與學菩薩行者的少分解脫，已使我們可望而不可及，足夠為佛弟子的讚仰處，而攝引、鼓舞著學佛法者的向前邁進！

卷011

佛教之涅槃觀

一 涅槃之意義

我國佛教徒，都說學佛是為了了生死。是的，了生死是佛教的主要目標。真能了生死的，就是得到涅槃。涅槃是學佛者的最高理想，被稱為「一切聖者之所歸趣」。得涅槃，在佛法中佔著主要地位，如神教以生天為最後目標一樣。到底什麼是涅槃呢？對於涅槃的意義，要有透闢的了解，才會以此目標而盡力以赴，以求得最終理想的實現。然在佛法中，這是甚深而最難理解的，我想從淺入深的加以敘述。

涅槃，是印度話，含有否定、消散的意義。我國古譯作「滅」、「滅度」，即意味著某些東西的消散了、消除了，又超越了的意思。除了這消散、超越的意義以外，還含得有自由、安樂、舒適的意義，或可用「樂」字來代表；當然這是不同於一般快樂的。唐玄奘譯為圓寂：圓是圓滿，是應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。這就是平等、自在、安樂的理想境地。

「涅槃」這一名詞，不是佛所新創的術語。古代婆羅門教及後來的印度教，都可說是以涅槃為歸趣的。涅槃，可說是印度文明的共同理想；但名詞雖同，內容卻不一樣。依佛法說，他們的涅槃觀，都是不究竟的。最庸俗的，以物欲享受的滿足為涅槃。如有一個外道，在飽食以後，拍拍他的肚子說：這就是涅槃了。一般印度宗教的涅槃，如呼吸停止，或心念似乎不起等，自以為涅槃，其實都不外乎禪定的境界。那麼佛法的涅槃觀，是怎樣的呢？

二 從生死說起

一、身心和合、死生相續：要了解涅槃，最好從生死說起。若不明白生死，也就不會理解涅槃。因為涅槃是消散了、安樂了的意義，而消解的就是生死；生死是苦，所以超生死的是樂，這像光明是黑暗的反面一樣。那什麼是生死呢？例如人，從入母胎、出生、長大，由壯而老，末了是死，這就是生死的現象。生死有什麼問題呢？因為人並不是死了就完事的。佛法的根本信念，是：我們是有情識的有情體，生了會死，而死了並不等於沒有，死了還是要生的。現在這一生，也是從過去的死而來的。無始以來，死了又生，生了又死，一直在如此的生死死生的無限延續中。像太陽從東方升起，向西方沒落，落而又起、起而又落一樣。本來，凡是宗教，都有來生的信仰，信仰死了還有。如死了就沒有的話，就根本不成其為宗教。如天主、耶穌教等，說人死了，不是生天國，就是落地獄。可是他們只說未來有，不說過去有。佛法則從死後有生，了解到生前有死，一直是生死死生的無限延續。這樣的死生相續，死生就成為問題了。好像一個國家，合久必分，分久必合；亂極則治，治而復亂。有史以來，一直是這樣；永久這樣下去，真是太無意義，應該有永久的治平，一治永治而不再紛亂才好。這樣，我國就有大同的思想。

我們每一個有情，也是這樣。生在這個世間，為了物質的佔有、享受，常常是求之不得。人與人在一起，有種種恩怨，是是非非，也引起苦痛。身體會生病、會衰老，最後是死。人在這從生而死的過程中，種種痛苦，沒法解免得了。如死了就什麼沒有的話，倒也罷了，可是事實並不如此，此生死了，死了又生。而且，有時生到天國，好像快樂些，不久又墮落下來，還到人間，或者墮落到地獄、餓鬼、畜生去。這樣的升了又墮、墮了又升，叫你無可奈何的一生又一生的受苦下去，簡直沒個了局。這真成為大問題了！

人在世間，或是有錢的、有權勢的、有著作的、有發明的，受到人的恭敬、尊重，過著良好的生活。在這得意時，滿以為人生是頂理想的。可是時間過去，富的變貧了，權力喪失了，言論成為陳腐，發明又有新的來代替了。自以為滿意的人生，成為幻滅，陷於空虛的痛苦中。在這樣的生死延續過程中，就發生一種要求，要得到永遠的自由、永恒的安樂。這與要求天下大同、永久太平一樣。

人是多數怕死的，其實死有什麼可怕？怕的是死了又生，生了還是苦，或者更苦，才是無可奈何的事。宗教都有此同一心境，唯有儒者，對此不加重視，所以沒有引起生死問題（儒者是不成為宗教的）。孔子說：「未知生，焉知死。」對於死後，就這樣的不了了之。佛教深刻的注意到此，那怎樣去解決呢？要從人生是苦認識起。應該知道：病痛是苦，健康也一樣是苦。事業失敗時是苦，富貴在手時，也一樣是苦。不但人間是苦、地獄是苦，就是神教徒仰望的天國，也還是苦。因為生天還會墮落人間及地獄，沒有解除了墮落的可能性。如國家治平了，隨時會成為變亂，因為變亂的可能性始終未曾解決。健康還會衰老，富貴會成為貧賤。人生的本質，是含有苦痛因素的，不能保持永恒的。所以生死的延續過程，始終是苦苦樂樂，哭哭笑笑。這個身心和合、死生相續的自己，就是真正的苦惱。

一般宗教，多數把人分為肉體與靈魂。以為人死了，肉體壞了，而靈魂是永恒的，還是那樣的，或者生到天上。不但多數的神教這樣說，甚至佛教的通俗說，也有類同此說的。一般的靈魂，印度有一特殊術語，叫做「我」。認為這本來是自由的、安樂的，不知怎的（當然各有各的解說），成為世間

的苦痛有情，像囚在監牢裡似的；能脫出這苦難的塵世，就回復自在與安樂。這都是外道的想法，但一般都作此想；若沒有我，誰在生死輪迴受苦呢？又是誰了生死呢？但佛法不作此說，不承認有此常恒安樂的自我，反認為這種自我的執見、自我的愛染，正是生死苦惱的根源。「無我」，這是佛法異於一切宗教的特色。神教的幻想產物——我、靈，經科學考驗、解剖分析，都是無法得到的。所以佛但說身心和合，和合的、相續的身心，經佛的智慧觀察起來，不是別的，只是五蘊，或說六界，或說六處。總之，無非身心的綜合活動，形成個體的假我而已。因此，佛法不像外道那樣宣說真我、常我，而說「但見於法，不見於我」。結胎出生，只是身心綜合活動的開始。到死了，舊的組合解體，又有新的組合自體活動開始。前生與後世的死生相續，即是身心的和合活動。

二、報由業感、業從惑起：這是佛教一切學派所公認的事理。眾生在從生到死的一生中，在家庭、在社會、為國家，做的事、說的話，真是不計其數。這些身體的活動、語言的表達，都由善性惡性的內心所推動，都會留下一種或善或惡的力量，叫做業，深深的在我們自己的身心中保存著，深切的影響自己、決定自己。這是大家可以體驗到的，如前天做了一件好事，一想起來，就會身心愉快。事情雖已過去，影響仍然存在。作了惡事，也是一樣。他會內心痛苦，好像大石壓在心頭，坐臥不寧。甚至不經意所作的，雖然力量極微，也會留存力量。如故意而作的，則成善業惡業，影響力更大。惡業，現生能障礙我們向善，如加入了黑社會，就會受他控制，不容易離開他走上自新的路。這種惡力量，一直支配自己，死了會受到惡業所感的惡果。善業，現生能抗拒惡力量，引發我們向善，將來會因善行而得樂果。行善有善、樂的結果，作惡有惡、苦的結果，這是一定的。平常人都勸人行善止惡，但為什麼要行善呢？一般人總是以為：做好事或壞事，是會影響家庭、社會、國家的。這當然是對的，但影響最深切的，還是我們自己。如人類，有聰明也有愚癡；有強健也有病弱；對人有有緣或無緣；做事有順利或乖逆。人生千差萬別的遭遇，都由於過去的（或是今生以前所作的）業力所感，所以說「報由業感」。這個問題，只有佛才能徹底的說明它、解決它，神教者是無

能說明的。有人拉了一個生來就瞎了眼的人，來到耶穌的面前，問：「為什麼這個人生下來就是瞎子呢？是誰的罪呀？他也是從上帝那裡來的，為什麼別人的眼睛明亮，而上帝卻使他瞎眼呢？」這個問題，在神教中，原是不可能解答的。好在耶穌也還聰明，他說：「這不過是上帝要在他身上，表現他的大能及權威罷了！」他隨手摸了瞎眼一下，眼睛便明亮了。當時，好多人讚美神、相信神的權威。其實，這一問題，根本不曾解決。現在世界上，千千萬萬生來就瞎了眼的，到底為了什麼？也是為了顯現上帝的權威嗎？假使這千千萬萬的生盲，死了也還沒有得到醫治，而是上帝的意思，那上帝是最極殘酷的暴君了。像這些，唯有佛法的「報由業感」，才能解答問題。換句話說，一生一生所感受的，都從前生的善惡業力所招感。今生作了善惡業，又會感來生的苦樂果。依著業力的影響，眾生便無休止的一生又一生受著不同的果報。自作自受，無關於神的賞罰。

生死果報，既由業力而來，那麼想解了生死，大家也許以為：把業力取消了就得。可是，業是不能取消（可以減少它的影響力）的，也是不必取消的。佛說：業從惑起，所以斷除了惑，生死就解脫了。什麼是惑？惑是煩惱的別名，就是內心種種不正當的、不清淨的分子。有人以為：作惡業，從貪、瞋、癡、慢等煩惱所引發，可以說業從惑——煩惱而起。我們整天為國家、為民眾服務，這些善業，那裡也從煩惱起呢？不知道這還是離不了煩惱。煩惱的根本，是（人無我愚）「我見」。作善作惡，一般人都是為我而作：為我的生活；為我的財富、健康；為我的名譽、權力；為我的家；為我的民族、國家——一切都以我為前提，以我為中心。如不是為了我的，就不感興趣了。所以不但作惡事是由煩惱所引起，即使作善事，也還是離不了煩惱。從煩惱而來的善事業，是不徹底的、可以變質的，可以演變而成為惡的。例如辦慈善事業，當然是善的。可是為了「我的」，見到別人辦的同一慈善事業，就會競爭，甚至有意無意的破壞他。

好的事情，要由我來做，別人做，就不表同情，或者破壞他。這樣，好的事情，由於有「我見」在作祟，不是偏執自己的意見，就是偏重自己的利益，結果變壞了。為了我的家、我的國、我的教，處處從我出發，不能說沒

有一些好的，但是與煩惱雜染相應，有時會演變得害盡世人，如西方神教徒的宗教戰爭之類。所以，一般人的活動，善的惡的，都不離「自我」的推動力，都是不離煩惱。這樣，善的感樂果，惡的就感苦果。在身心的動作時，一切都為著我，一切都拉來攝屬於我，最好聽我的意見、受我的支配——這就是「我見」的表現。我的意義是「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、罪惡的根源。我見，像一種凝聚的力量，使一切人、事、社會、國家，都無不通過我見，而構成關係，而集合於一（有集合，就有分散，有我也就有人了）。有此我見，形成一種向心力，起著凝聚集合作用。每一眾生的身心，不論人或動物，為什麼會成為一個個的個體呢？就是因為有了我見，所作的善業或惡業，受我見的影響、攝引、凝聚，招感為有異於其他的個體。

如青年男女，結合為一個家庭。後來意見不和，鬧翻了，便離婚。可是，一遇到因緣，又結合組織新的家庭。為什麼離了又合？這由於自身的要求，為了自我而吸引對方的集合力。眾生的個體也如此，老了、死了，身心組合破壞了；但由於我（見與愛）的欲求，引發以我見為本的善惡業力，又感得一新的身心組合、新的個體；生而又死、死而又生的永遠延續下去。假使沒有這我見的集合力，就能解脫這生死不斷的現象。阿羅漢、佛，是已經了脫生死的。但他們在生時，與常人一樣，說話、做事，有種種的活動。他們的行業是善的（佛是純善的），但他們的善行，並不會成為招感生死的業力。為什麼呢？因為聖者不像我們以「我見」為中心會集成一個個體，一個破壞了，又要求個體的延續。聖者的我見，已經破除了，通達無我，所以一了百了，從此了脫生死。一切人在現實的身心世界中，永遠是顛倒的，都有自我永恒的要求（無常計常、無我執我），好像自己是不會死的。等到死到頭來，還要求延續、求未來的存在（這叫「後有愛」），所以死了，便依善惡業力去感果。

如善業有力的，此後感得好果；惡業力強的，就感苦果。所以，未能了生死的，還是多作善業，比較妥當。總之，死生由業，業由煩惱，煩惱的根本是我見。我見不破，生死問題永遠不能解決。

三 涅槃之一般意義

一、斷惑則得涅槃：上面已經說明，要解脫生死，必從斷煩惱、斷煩惱的根本——我見下手。眾生一向在生死中，有生有滅；若了生死而得涅槃，即是不生不滅，不生不滅是涅槃的特性。佛弟子修持定慧，漸斷煩惱，現生便能體驗到不生不滅的境地，叫做得涅槃。到這，我見為本的煩惱斷盡了，發業的力量也沒有了，也就不再感生死果。由於不起我見，作一切事，不再依自我中心而出發。現在人，都會唱一些高調，什麼大公無私啦、為大眾謀幸福啦，實則最熱心於公共福利的，也不免以我為活動的主力。唯有聖者，從最深徹的智慧中，徹底通達無我，才是最高的德行。斷煩惱的，必有高超的智慧，自覺到我見消除，煩惱不再起，生死永得解脫。很多人都誤會了！以為死了才叫涅槃。不知道真正得涅槃的，絕大多數，都是在生存世間時，早就親切體證到涅槃了。如真能破除我見、體證涅槃的，一切是自由自在、無罣無礙，真是「哀樂不入於胸次」、「無往而不自得」。凡能親切體驗不生不滅的，名為證得涅槃。

現在的佛弟子，很少想現生得涅槃的。不是根機鈍，就是太懶散，這才把了生死這個問題，完全推到死了以後。從前，有一位比丘，獨自禪坐修行，有一外道見了說：「你是在修來生的安樂吧！」比丘答：「不，我修的是求現生樂。」因為涅槃的境地是學者現生所能到達的，現生能得大自在、大解脫的。無奈末世的人根鈍，不肯精進，無所成就，觀念才慢慢的轉了，都把了生死與得涅槃看成死後的事。佛教的本意，是注重現生體驗的，要現生證得涅槃的。

二、業盡報息則入涅槃：我們的生死身，從過去的業力所感而來。有了這身心組織，便不能沒有欠缺，不能沒有苦痛。只要你誕生了，這一既成事實，在現生中，是不能完全解除的。所以，了脫生死，決不從苦果的改變上去著力。也不從業力的消除上去著力，因為有煩惱才會造業，才會使業感果。如果能證無我，斷煩惱、得涅槃，業力就不會起作用，生死的連索，便從此截斷了。對於這，許多人不明白，發生誤會，引出很多疑問。他們以為：有什麼業，感什麼報，這是佛說的。而且，作業而受果的，即使經過千劫萬劫

，業力仍永不消失。因此就誤解：我們的生死，無法了脫。因為前生作了好多業，還沒有受報得了，而今生又作了好多善惡業。將來再感生死時，也還是要造業的。這樣，豈不是業力愈造愈多，永遠受報不了，這怎能了生死而不受苦果呢？這個想法，就是不知道佛法的因果道理。要知道，有了業要感果，但還要有助緣，煩惱就是業力感果的要緣。如黃豆，是不是會生芽呢？會生長黃豆呢？誰都會說：是的，黃豆會生芽，會生黃豆。但黃豆的生芽結果，還要具足種種的因緣，例如豆種要沒有變壞，要有適宜的溫度、水分等。如豆種壞了，或沒有水分等緣，它是不會生芽的。例此，業力所以會感生死果，也要煩惱來為它作滋生的助緣。如斷了煩惱，沒有助緣，業力也就無力生果了。所以說：業盡報息，則入涅槃。業盡的盡，不是沒有了，只是過去了，再也起不了作用。這樣，煩惱一斷，業種就乾枯了，生死的果報，也就從此永息。

眾生都是有情愛的。母子、夫妻等愛，無論愛到怎樣深，都是有條件的愛；只有愛自己——我愛，才是無條件的。所以佛說：「愛無過於己。」人愛自己的生存；到了病勢嚴重時，還存有大概會活下去、可能會好起來的欲望。到了絕望時，也要把希望寄於未來，這叫後有愛。有的，只要聽到死字，就害怕起來。其實，病才痛苦，死了又不知苦痛，怕什麼呢？他是怕沒有這個「我」呀！怕財富、權位、眷屬都成為不是「我的」呀！由於這我愛的欲求，才會招感生死而不斷。如自我的愛見斷盡了，永不再感生死苦果；此生的報體結束了，就是入涅槃。出家人死了，一般都說某某和尚入涅槃，這實在太恭維了。如不斷煩惱而死去，一定是死生相續，怎能說入涅槃呢？當破了我見，斷盡煩惱、證入法性時，名為得涅槃。涅槃是親切的體證了，但還不能沒有苦。有此身體存在，餓了還是要吃，冷了還是要穿，辛苦了還是會疲勞，會老、會病。不過，比平常人不同，雖然身體有苦，而不致引起憂愁懊惱等心苦，這叫有餘涅槃，就是上文的「斷惑則得涅槃」。到最後死了，這個身心的組合離散了，不再引生新的自體、新的苦果，這叫無餘涅槃，也就是「業盡報息則入涅槃」。

四 涅槃之深究

一、蘊苦永息之涅槃：煩惱的根本是我見，是迷於無我的愚癡，這唯有無我的深慧，才能破除它。有了甚深的空（無我）慧，便能破我見，體驗到人生的真理，獲得大自在。這是現生所能修驗的，也是聖者所確實證明的。等到此生的報體結束後，不再受生死果，這就是入涅槃了。大阿羅漢都是這樣的，釋迦佛八十歲時，也這樣的入了涅槃。如進一層推求，就難於明白。一般人想：入了涅槃，到那裡去呢？證了涅槃，是什麼樣子呢？關於這，佛是很少講到的。總是講：生死怎樣延續，怎樣斷煩惱，怎樣就能證涅槃。入了涅槃的情形，原是不用說的，說了也是不明了的。比方一個生盲的人，到一位著名的眼科醫生處求醫，一定要問個明白眼明以後是什麼樣子的，醫生怎麼說也沒有用吧！因為他從來無此經驗，沒法想像。只要接受醫治，眼睛明亮了，自然會知道，何必作無謂的解說。若一定要問明了才肯就醫，那他的眼睛，將永無光明的日子。涅槃也是這樣，我們從無始以來，都在生死中轉，未曾證得涅槃，所以入涅槃的境地，怎麼想也想不到，怎麼說也說不到，正如生盲要知的光明情形一樣。佛教是重實證的，只要依著佛的教說——斷煩惱、證真如的方法去修習，自然會達到自覺自證，不再需要說明了。

凡夫心境，距離聖境太遠了，無法推測，也不易說明。但世人愚癡，總是要作多餘的詰問。所以，佛曾因弟子所問而說過譬喻。佛拿著一個火，手一揮動，火就息滅了。佛問弟子：火到那裡去呢？這不能說火是什麼情形，也不能說火到那裡去了。生死滅了，證入涅槃，要問是什麼樣子、到什麼地方去，也與火滅了一樣的不可說明。再說一個經中常說的譬喻吧！因冷氣而結水成冰，有大冰山、小冰塊，什麼情形都有，各各差別。這像眾生從無始以來，各有煩惱，各各業感、各各苦果，也是各各差別不一。冷氣消除了，冰便溶化為水而歸於大海。這如發心修行的，斷煩惱、解脫生死苦果而入涅槃一樣。這時候，如問冰到那裡去了、現在那塊冰是什麼樣子，那是多餘的戲論。既已溶化，不能再想像過去的個體；水入大海，遍一切水中，所以是「無在無不在」。解脫生死而證入涅槃，也是這樣，不能再以舊有的個體去想像他。有些人，總覺得入涅槃以後，還是一個個的，還是會跑會說的，不過奇妙得很而已。這只是把小我的個體去推想涅槃，根本不對！如說某人入

涅槃，是可以的；以為入涅槃後，仍是一個個的，便成大錯。如說黃河的水、長江的水流到海裡，是可以這樣的。但在流入大海以後，如還想分別那是黃河水、那是長江水，這豈非笑話。眾生為什麼在生死海中，不能徹底解脫？就因為以我為中心，執著一個個的個體為自我，總是畏懼沒有我，總要有個我才好。因此，永遠成為個體的小我，一切苦痛就跟著來了。得了涅槃的，如大小冰塊的溶入於大海，豈可再分別是什麼樣子！到達涅槃，便是融然一味，平等平等。經上說：「滅者即是不可量。」涅槃（滅）是無分量的、無數量的，無時量與空量的。平等法性海中，不可分別，不能想作世間事物：一個個的，有分量，有方所，有多少。從前，印度有一位外道，見人死了，會說：某人生天，某人生人間，某人墮地獄。但一位阿羅漢入滅了，外道看來看去，再也看不出，不知道現在什麼地方。這是說明了：入了涅槃，是無所從來，也無所去的；無所在，也無所不在的。我們沒有證得涅槃，總是把自我個體看為實在，處處從自我出發。聽到消除了自我的涅槃，反而恐怖起來。所以理解涅槃是最困難的，難在不能用我及有關我的事物去擬想，而人人都透過我見去擬想它，怎麼也不對。入了涅槃，身心都泯寂了。泯、滅、寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。到這裡，就有另一問題，大小乘便要分宗了！

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。這可分兩點來說：(一)、約體證的現（相）實（性）一味說：聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，唯是一味平等法性，所以說「慧眼於一切法都無所見」。聲聞學者的生死涅槃差別論、性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。但大乘修學者的深悟，在證入一切法性時，雖也是不見一切相（三乘同入一法性，真見道），但深知道性相的不相離。由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相宛然呈現。這種空有無礙的等觀，稱為中道，或稱之為真空即妙有、妙有即真空。由於體證到此，所以說「慧眼無所見而無所

不見」。依據這種體證的境地安立教說，所以是性相不二論、生死涅槃無差別論。在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死、不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裡。

(二)、約修持的悲願無盡說：小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，除了但證空性不見中道而外，也因為他們在修持時缺乏了深廣的慈悲心。像游泳的人，如發生了危險，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便覺得沒事，更不關心他人的死活。有些想救人的，自己到了岸，見別人還在危險中，便奮不顧身，再跳進水裡去，把別人拉到岸上來。菩薩在修行的過程中，有大慈悲、有大願力，發心救度一切眾生，所以自己證悟了，還是不斷的救度眾生。在為人利他所受的苦難，菩薩覺得是無上的安慰、最大的喜樂，沒有比這更幸福了。由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。但圓滿成佛以後，救度眾生，不再像眾生一樣救此就不救彼、在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的——現身、說法等。佛涅槃是有感必應、自然起用，不用作意與功力的。佛般涅槃，像日光的遍照一切一樣。一個個的眾生，像一所所的房屋。有方窗，光射進來，就有方光；有圓孔，光射進來，就有圓光；光是無所謂方圓的。所以，現一切身，說一切法，都是隨眾生的機感而現的。如釋迦佛的在此土誕生、出家、成佛、說法、入涅槃，都是應化身；圓證涅槃的佛，是早已證法身了。因此，如想像圓證涅槃的佛，是一個個的、在這裡在那裡的，是壽長壽短的，便不能了知大乘涅槃的真義，不知應化身的真義了。必須放棄小我個體的觀念，才有悟解證入涅槃的可能。

涅槃，是沒有人與我等種種分別。所以了解涅槃，非從生死苦果（即小我個體）的消散去了解不可。入了涅槃，如說永恒，這即是永恒，因為一切圓滿，不再會增多，也不會減少，也就不會變了。說福樂，這便是最幸福、最安樂，永無苦痛，而不是相對的福樂了。要說自由，這是最自由，是毫無牽累與罣礙的。沒有一絲毫的染污，是最清淨了。所以，有的經中，描寫涅

槃為「常樂我淨」。這裡的我，是自由自在的意思，切不可以個體的小我去推想它。否則，永久在我見中打轉，永無解脫的可能。以凡夫心去設想涅槃，原是難以恰當的。所以佛的教說，多用烘雲托月的遮顯法，以否定的詞句去表示它，如說：不生不滅、空、離、寂、滅等。可是眾生是愚癡的、是執我的，多數是害怕涅槃的（因為無我了）；也有不滿意涅槃，以為是消極的。純正而真實的佛法，眾生顛倒，可能會疑謗的，真是沒法的事。好在佛有無量善巧方便，為了這種深深執我的眾生，又作另一說明。

二、身心轉依之涅槃：「轉依」，是大乘佛教的特有術語。轉依即涅槃，表示身心（依）起了轉化，轉化為超一般的。這可說是從表顯的方法來說明涅槃。依，有二種：(一)、心是所依止，名為「染淨依」。依心的雜染，所以有生死；依心的清淨，所以得涅槃。心是從染到淨、從生死到涅槃的通一性。在大乘的唯識學中，特重於這一說明。(二)、法性（空性）是所依止，名為「迷悟依」。法性是究竟的真性，迷了它，幻現為雜染的生死；如悟了，即顯出法性的清淨德性，就名為涅槃。從心或從法性——依的轉化中，去表顯涅槃的德用，是大乘有宗的特色。

(一)、約染淨依說轉：我們的煩惱、業、苦果，是屬於雜染的；聖者的戒定慧等功德，是屬於清淨的。而染與淨，都以心為依止。這個所依心，唯識學中名為阿賴耶識，即心識活動的最微細部分；最深細的阿賴耶識，成為生死與涅槃的樞紐。眾生的生死苦，由於心識中有不淨種子（功能）。由此不淨的種子，生起煩惱、業、果。如從不淨種，生起貪、瞋等煩惱心行，於是所有的身口行為，都成為不淨業，如殺、盜、淫等。即使是作善，因從自我出發，所作的也是雜染業，要感生死苦果（生人、天中）。此報由業感、業從惑起的因果，實在都是從不淨的種子而發現。現起的不淨行，又還熏成種種不淨的種子。雜染種子積集的染心，持種起現，又受熏成種，因果不斷，這才延續流轉於苦海之中。這個雜染種子所積集的雜染心——阿賴耶識，從業感報來說，他是受報的主體，所以叫異熟識。從形成個體的小我來說，他是攝取及執取的阿賴耶識，而被我見錯執為自我（因為阿賴耶識有統一性、延續性，而被錯執為是常是一的自我）的對象。依阿賴耶識而有雜染的種現

不斷，那不是永遠不能解脫雜染的生死嗎？不！好在心的深處，還有清淨的種子。所以，眾生是既非純善的，也不是純惡的，而是心中含藏著一切染淨功能種子。眾生並不是沒有清淨的功能——無漏種子，而是向來被雜染功能遮蔽了，才成為雜染的一家天下，煩惱業苦現行，不得解脫。要求得解脫，就要設法，把心中深藏的清淨種子，使它發現出來。如信三寶、聽法、誦經、持戒等，即是開始轉化。像走路一樣，向來走錯了，現在要換個方向走，向佛道走去。依佛法而作不斷的熏習，漸使雜染的力能減低，清淨的功能增強，發展為強大的清淨潛力。再進步，把雜染的功能完全壓伏，從無漏的清淨種子，現起清淨的智慧等，煩惱自然被伏斷了。一向為雜染所依的雜染心，現在轉化為清淨法的所依，就叫做轉依（究竟轉依在佛位）。悟證以後，清淨的功德現前，雜染的力能被壓伏，但染法的潛力還在，不時還要起來。這要經過不斷的治伏階段，與煩惱餘力搏鬥，到最後，達到純淨地步，才徹底消除了不淨的種子，而得究竟的清淨解脫，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、四攝。到達轉染成淨，不但消除了一切雜染，而且成就無量的清淨功德、無邊殊勝力量。所以大乘的涅槃，不是什麼都沒有了，也不是毫無作用。

究竟轉依了的清淨心，和現在的雜染阿賴耶識不同。現在是虛妄分別的、與雜染相應的，到那時，轉識成智，是無分別的。圓滿的大智慧，具足種種利生妙用，一切清淨的功德都成就。清淨的功德成就，在《阿含經》中，也透露這一消息。佛的弟子舍利弗尊者，回到自己的家鄉，入了涅槃。他的弟子均提沙彌，如法的火化了以後，把舍利──骨灰帶回去見佛，非常的悲傷。佛就問他：「均提！你和尚入滅了，他無漏的戒定功德和深廣的智慧，也都過去而沒有了嗎？」「沒有過去。」「既然生死苦滅去了，一切清淨功德都不失，那何必哭呢！」這是同於大乘涅槃具足功德的見地。約染淨依說，著重戒定慧功德的熏修，轉染成淨，苦果消散了，卻具足一切功德。所以成了佛，能盡未來際度眾生，隨感而應，現身說法。

對於佛果的大般涅槃，切勿作「我」想，我想與涅槃是永不相應的。轉依的佛涅槃，以大菩提（覺）為本，徹證無我法性，所以佛佛平等、相融相

入。具足一切功德的佛涅槃，徹證無我，沒有分別，所以從對立矛盾等而來的一切苦痛，成為過去。

(二)、約迷悟依說轉：佛有無量善巧，為了適應眾生，還有另一方便，約迷悟依說轉依。這個依，指法性而說，或名真如。真是非假的，如是不二的，這就是一切法空性，事事物物的實相。眾生為什麼輪迴生死？即因不悟法性，顛倒妄執，造業受苦。若修持而悟證了法性，即得解脫。法性是不二的，所以說「在聖不增，在凡不減」。《心經》所說的「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，也就是這個。諸法空性，雖本來如此，但無始以來，有無明、我見，不淨的因果系迷蒙此法性，像烏雲的籠蓋了晴空一樣。雖然迷了、雜染了，而一切眾生的本性，還是清淨的、光明的、本來具足一切功德的。一般人都覺得，生死流轉中，有個真常本淨的自我；迷的是我，悟了解脫了，也還是這個我。現在說：眾生雖然迷了，而常住真性、不變不失。這對於怖畏空無我的、怖畏涅槃的，是能適應他，使人容易信受的。佛在世時，有外道對佛說：「世尊！你的教法，什麼都好，只有一點，就是『無我』，這是可怕的，是無法信受的。」佛說「我亦說有我」，這就是如來藏。外道聽了，便歡喜信受。照《楞伽經》說，由於「眾生畏無我」，為了「攝引計我外道」，所以方便說有如來藏。眾生迷了如來藏，受無量苦；若悟了如來藏，便得涅槃，一切常住的、本具的清淨功德，圓滿的顯發出來。中國佛教界，特別重視這一方便，大大的弘揚。但是，如忽略了佛說如來藏的意趣，便不免類似外道的神我了。要知道，這是佛為執我外道所說的方便。其實，如來藏不是別的，即是法空性的別名。必須通達「無我如來之藏」，才能離煩惱而得解脫。

約法空性說，凡聖本沒有任何差別，都是本性清淨的，如虛空的性本明淨一樣。在眾生位，為煩惱、為五蘊的報身所蒙蔽，不能現見，等於明淨的虛空為烏雲所遮一樣。如菩薩發心修行，逐漸轉化，一旦轉迷成悟，就像一陣風把烏雲吹散，顯露晴朗的青天一樣。雲越散，空越顯，等到浮雲散盡，便顯發純淨的晴空，萬里無雲，一片碧天，這就名為最清淨法界，也就是究竟的涅槃。

五 結說

生死是個大問題，而問題全由我執而來，所以要了生死，必須空去我見。無我才能不相障礙，達到究竟的涅槃。凡聖的分別，就在執我與無我。聖者通達無我，所以處處無礙，一切自在。凡夫執我，所以觸處成障。入了涅槃，無牽制，無衝突，無迫害，無苦痛，一切是永恒、安樂、自在、清淨。而這一切，都從空無我中來。

涅槃的見地，如苦痛的消散、無分別、無分量、寂靜、平等，這在大小乘中，都是一樣的，都是從無我觀中消除個我的對立而說明的。而大乘的特色，主要在悲智一如的淨德、隨感而應。

涅槃，不是說明的，不是想像的。要覺證它、實現永恒的平等與自由，必須從實踐中，透過無我的深慧去得來。（慧瑩記）