

概述三乘共依之教學與實踐

(印順導師《佛法概論》摘要)

釋開仁編 2015/7

【目次】

壹、總說三乘共依之正覺德行

(壹) 法是三寶的核心，略有三類，而以歸依法為根本 (第一章)

(貳) 釋尊從正覺所開示的因緣論，最重要的是緣起支性和聖道支性 (第十、十三章)

貳、緣起支性

(壹) 緣起之事相

一、有情世間

(一) 苦諦

1、有情——人類為本的佛法 (第三章)

2、有情與有情的分析 (第四章)

3、有情的延續與新生 (第五章)

(二) 集諦

1、有情流轉的生死根本 (第六章)

2、關於有情流轉的業力 (第七章)

3、佛法的心理觀 (第八章)

二、器世間 (第九章)

(貳) 緣起之理性

一、三重因緣及二大理則 (第十章)

二、緣起事理 (第十一章)

三、三法印與一法印 (第十二章)

參、聖道支性

(壹) 中道的原則

一、三乘共依的原則 (第十三章)

二、內心與事行的德行 (第十四章)

三、信徒必備的根基 (第十五章)

(貳) 聲聞行：在家、出家

一、在家眾的德行 (第十六章)

二、在家與出家所共之解脫正行 (第十七章)

三、戒定慧的考察 (第十八章)

(參) 菩薩行 (第十九章)

肆、正覺與解脫 (第二十章)

(壹) 聲聞菩提：聲聞的解脫

(貳) 佛菩提：佛陀的正覺

壹、總說三乘共依之正覺德行

(壹) 法是三寶的核心，略有三類，而以歸依法為根本 (第一章)

一、「法」是三寶的核心，約可分為三類 (p.5)

從佛法流行人間說，佛陀與僧伽是比法更具體的、更切實的。但佛陀是法的創覺者，僧伽是奉行佛法的大眾，這都是法的實證者，不能離法而存在，所以法是佛法的核心所在。那麼，法是什麼？在聖典中，法字使用的範圍很廣，如把不同的內容，條理而歸納起來，可以分為三類：一、文義法；二、意境法；三、(學佛者所) 歸依 (的) 法。……

二、學佛者應著重於歸依法，不可執於文義法與意境法 (pp.7-11)

法，是學佛者所歸依的。約歸依法說，不離文義法，又不可著在文義法，因為文義只是佛法流傳中的遺痕；也不可落在意境法，因為這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。……

三、中道統一了真諦與解脫

這三類歸依法中，正知解脫、中道與變動苦迫的世間是真實，中道是善行，觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。

(一) 真諦法

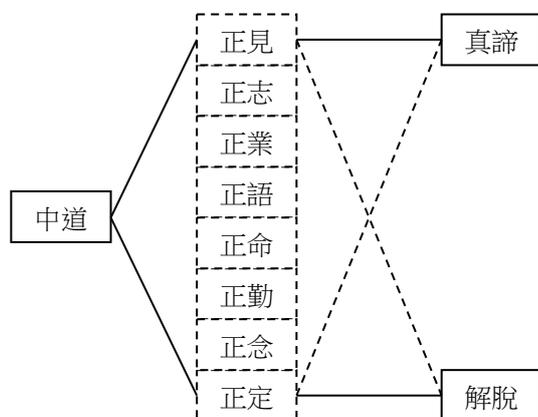
八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端；在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

(二) 解脫法

同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

(三) 中道法

也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



〔貳〕釋尊從正覺所開示的因緣論，最重要的是緣起支性和聖道支性

一、佛法中道的兩大特色（第十三章，p.169）

佛法，不是為了說明世間，而是為了解放自己，淨化世間。佛法是理智的，德行的，知行綜貫的宗教，要從生活的經驗中實現出來。說它是最高的哲學，不如說它是完善的道德，深化又廣化的道德好。釋尊從正覺中，開示了緣起支性，更開示了聖道支性。

二、依事待理成開展「緣起支性與聖道支性」二大理則（第十章，pp.144-145）

說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。

聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的二大理則。……這兩大理則，都是因緣論。

貳、緣起支性

〔壹〕緣起之事相

一、有情世間

（一）苦諦

1、有情——人類為本的佛法（第三章）

（1）佛法從有情說起（pp.43-49）

佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

梵語「薩埵（*sattva）」，譯為有情。情，古人解說為情愛或情識；有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。……有情以此情愛或情識為本，由於衝動的非理性，以及對於環境與自我的愛好，故不容易解脫繫縛而實現無累的自在。

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的，為了離苦得樂，發為種種活動、種種文化解除它或改善它。苦事很多，佛法把它歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：

- 生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦
- 愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦
- 所求不得苦——對於自然的苦……

如從根本論究起來，釋尊總結七苦為「略說五蘊熾盛苦」。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素）本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。……

佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，⁽¹⁾觀察他來自何處，去向何方？⁽²⁾有情到底是什麼？⁽³⁾他的特性與活動的形態又如何？不但體認

有情是什麼，還要從體認中知道⁽⁴⁾ 應該如何建立正確的人生觀。……

佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己、圓成自己。

(2) 莫辜負此人身 (pp.52-56)

五趣中，平常以為天上最好、地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。佛法獨到的見地，卻以為人間最好。……所以人間最好，經中常說「人身難得」的名言。《增一阿含經·等見品》說：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇仰呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。」這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人為天的善趣，值得天神的仰慕。

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：一、環境……。二、慚愧……。三、智慧……。四、堅忍……。這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。……

慚愧——止息意——梵行勝
智慧——末那沙——憶念勝
堅忍——忍——勇猛勝……

人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。

2、有情與有情的分析 (第四章)

(1) 有情的分析 (p.57)

佛法以有情為本，那就應該認識有情是什麼。佛常用「三處觀」去觀察有情、分別有情的真相。但有情的分別、觀察，要從有情的流轉相續中與身心的相依中去考察，不可為靜止的、孤立的機械分析。有情是有機的活動者，如當作靜止、孤立的去考察，就會發生錯誤，誤解佛陀觀察的深意。……

(2) 有情與身心的關係：無常相續的有情論 (pp.66-68)

A、離蘊處界我不可得

釋尊的教說，根本反對二元的立場。有情即身心和合的假名，決無離身心的我或命者。如《雜阿含經》(卷三·六三經)說：「若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰(五取蘊)計有我。」

又(卷一三·三〇六經)說：「眼、色(意、法等例)緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四，無色陰；眼，色(陰)；此等法名為人。」

又如說：「士夫六界。」

這可見有情或我，即依五蘊、六處、六界而成立，沒有離蘊、界、處的實我。

B、即蘊處界我亦不可得

釋尊於三處觀察，不但離蘊、處、界的我不可得，如婆羅門教的真我說，也評為

倒想的產物。他們以為色即是我，以及識即是我，而我是常住妙樂的。

釋尊卻說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。」（《雜阿含經》卷一·九經）

又說：「緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我非常。」（《雜阿含經》卷一一·二七三經）

又說：「地（等六）界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真。」（《中阿含經·分別六界經》）

於有情作蘊、界、處的正觀時，確認為一切是無常的、苦的。非常住、非妙樂，婆羅門教的真我，即根本的否定了。

C、正顯佛法是無常相續與展轉相依的有情論，兼破順世者的斷見

佛法否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論，即以有情為身心的和合相續者，但又不落於順世者的斷見。

從念念無常的相續中、展轉相依的沒有獨存自體中，無我無我所，而肯定有情為假名的存在，不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。」（《中論·觀業品》）有情為假名的，沒有絕對的不變性、獨存性——勝義無我；有相對的安定性、個性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

3、有情的延續與新生（第五章）

(1) 有情的延續：四食（pp.69-70，pp.71-74）

對有情的觀察，不能單是橫的分析，他是生生不息地在時間長流中生活著的，所以更應作豎的觀察。……

有情是蘊、處、界和合的生命流，不是這一期死了就結束，在因緣和會時，他將無限止的延續下去。他的無限延續，也需要加油——因緣的資養。因此，由於因緣的離散，即開顯寂然無生的法門。

有情的延續，如燈一樣，必須不斷地加進新的動力。這是什麼呢？約一期生命說，即是「四食」。如《雜阿含經》（卷一五·三七一經）說：「有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？謂一、麤搏食，二、細觸食，三、意思食，四、識食。」食是資益增長的意思，等於平常說的營養，能使有情維持、延長其生命，而且擴展、長大。

一、麤搏食：應譯為段食，即日常茶飯等飲食。……

二、觸食：觸是六根發六識認識六塵境界的觸。……

三、意思食：意思是意欲思願，即思心所相應的意欲。……

四、識食：識指「有取識」，即執取身心的與染愛相應的識。……

現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於「意思食」的資益未來、「識食」的執取，還少能說明。

(2) 有情的出生：四生（p.75）

從一切有情新生長育的形態去分別起來，可分為四類，即胎、卵、濕、化——四

生。

(二) 集諦

1、有情流轉的生死根本 (第六章)

(1) 無明與愛 (pp.79-80)

有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。

究竟有情成為苦聚的癥結何在？這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」(《雜阿含經》卷一〇·二六六經)。無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。如生死以此二為因，解脫即成「心解脫」與「慧解脫」。……

(2) 我見與識 (pp.80-82)

A、我見

(A) 我見為無明的內容之一

經中又有以薩迦耶見——即身見、我見為生死根本。我見為無明的內容之一。無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見、我見等。……

但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。

從不知無常說，即常見、斷見；

從不知無我說，即我見、我所見；

從不知寂滅說，即有見、無見。

其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。

(B) 人類對自我含有謬誤的認知

且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。

a、直覺生滅性為常恆性

有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的；就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。

b、直覺相依性為獨存性

有情展轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。

c、直覺相續性為實在性

有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。……

B、識——指由愛而執取有情自體的有取識

又有以識為生死本的，此識為「有取識」，是執取有情身心為自體的，取即愛的擴展。四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。……

所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的、迫切的、緊

張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這樣的情愛。由此而緊緊的把握、追求，即名為取。這樣的「有取識」，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。

2、關於有情流轉的業力（第七章）

(1) 行業的發見與價值（pp.94-97）

業為《奧義書》以來的新發見，曾經給人以非常的影響，一直到現在。起初，業與我相結合。到釋尊，從緣起無我觀中，使它淨化完成，契於情理。這是沈浸於耶、回文化者所難得理解的，所以略為解說。

A、自力創造非他力

一、自力創造非他力：……佛陀使業力從神秘的祭祀與咒術中解放出來，使人類合理的行為成為改善過去、開拓未來的力量。

B、機會均等非特殊

二、機會均等非特殊：……業是在不斷變遷中的，由於現生行為的善惡，種族的優勝者可能沒落，劣敗者可以上昇。所以不否定現前的事實，但並不使現前的情況神化、看作無可挽回。

C、前途光明非絕望

三、前途光明非絕望：……佛法的業力說，以一切為有情行為價值所成。既成環境的惡劣，由於過去的錯誤，應從現在身心合理努力中去變革。即使是此生無力自拔，但未來的慘運並非結局，而是過程。一切有情在同趨於究竟圓滿的旅程中，無論是落於地獄、餓鬼、畜生，輪迴而不知出路，但終究要在自己身心的改善中，完成解脫。所以三世業感說，予人類以永不失望的光明。

D、善惡有報非懷疑

四、善惡有報非懷疑：現生行為與境遇的不必一致，引起一些人對於「道德律——為善得福、為惡得禍」的懷疑。……這樣，惟有三世業感說，能說明現在行為與遭遇的不一致。「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」，儘可盡自己的努力以向上，不必因現在遭遇而動搖為善的決心。

肯定行為價值的業感說，是怎樣的人情入理！

(2) 業及依業而有的輪迴（pp.97-103）

A、業的本質

相依相續的身心活動，為有情的事實。有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行、業。……

從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。

B、業的類別

關於業，向來有繁廣的說明，現在略說三類：

一、定業、不定業：……

二、共業、不共業：……

三、引業、滿業：……

從引業所感的果報說，如生為人類，此生即沒有變革的可能。由於共業及現生業而如此的，即大有改進的餘地。不善的，當從善業的精進中變革它；善的，當使它增長，使它進展為更完善的。佛法重業感而不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，即由於此。……

C、從前生到後生

這規定一生的業類，從因緣和合而開展新生的活動，當下即受到自身的限制，特別是不能不漸次衰退到業盡而死亡——常態的死。這業類所規定一期生存的能力，即是「命根」。等到這一生進入死亡的階段，從前及現生所造的業力中，由於「後有愛」的熏發，有佔有優勢的另一系類業起來重新發展，和合新的身心，成為又一有情。有情的生死相續，是這樣的一生一生延續不已。……

所以，佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果。

約發現的外表說，從一身心系而移轉到另一身心系；

約深隱的內在說，從一業系而移轉到另一業系。

如流水的波波相次，如燈炷的燄燄相續，諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比！由於身心的一度崩壞，根身與情識的相離而不再生起，一般多不能記憶前生的經歷，弄得生不知所來、死不知所去，所以三世業感說每難以為一般所信受。然而不能記憶，並不即是沒有。

3、佛法的心理觀（第八章）

(1) 心意識（pp.105-113）

A、概述心意識（p.105）

有情即有情識，故識為有情的特徵。佛教於心識發揮得極精密，確為應有的努力。經中以種種名詞去說明識，又總括為「此心、此意、此識」（《雜阿含經》卷二·三五經）。佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者為同一的；但從它的特殊含義說，可以作相對的分別。

B、意為有情的中樞（pp.105-109）

先說意：意的梵語，即「末那」（不必作第七識解），是「思量」義。

意的特殊含義，有二：

(A) 意為身心交感的中樞

一、意為身心交感的中樞：

……意根與五根的關係，可從取境的作用而知。如眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現為心相而生起眼識。意根是根，所以也能攝取境界。《中阿含

經·大拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受（取）自境界，意為彼盡受境界。」意根不但有他獨特的（「別法處」）境界，還能承受五根所取的境界。五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根為身心和合的中樞。

（B）意為認識作用的源泉

二、意為認識作用的源泉：

根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。平常說依眼根生眼識，……依意根生意識，這還是大概的解說。精密的說，意根不但生意識，而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。……

依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

C、依意生識（pp.109-111）

（A）識的定義及世尊說「依意生識」的用意

識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。

所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。《中阿含經·唵啼經》說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。……

從有情為本的立場說，有情為六處和合的存在，意處為身心交感、認識活動的源泉。意根與身根的交感，即有情身心的統一。佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。……

（B）以一切有情為例，明意根與根身相應而生的覺了，有粗意識及細意識

意與這身根相應而生起的覺了，或觸對外境，從意起身識；

或執取身根、執取身心自體，從意生（細）意識。

這二者，無論如何微昧，微昧到不易理會，但是一切有情所必具的。此（細）意識為「名色緣識，識緣名色」的有取識，即與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。

（C）人的意根與根身相應而生粗五識，有執取自體的細意識，和明確的第六意識

像人類，意根與根身相應而生的覺了，外緣即明確的五識；如定中根身所起的內觸識，及內取根身、執取自體的細意識，也是極微昧的。此外，有高度明確的意識，承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，承受前念意識的活動形態，發為一般明確的意識。

重視佛陀「依意生識」的教義、「六處和合」的立場，應從根身與意識的交感處，說明一切有情共有的微細身識與意識，到達人類特有的明確意識。

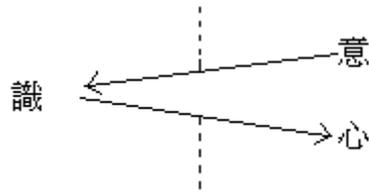
D、心及三者的綜合（pp.111-113）

心的梵語有四，但中國譯成同樣的心字。這裡所要說的，是「質多（*citta）」。「質多是「種種」的意義；但不就是種種，是由種種而存在、而長成的，所以古來約

「種種積集滋長」而解說為「集」。

眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認識，取之於外，同時留下所認識的印象於內，即成為心。識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長。這可見心的特殊含義，為精神界的統一。……

這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：



◎識與意

識，約認識境界——內境、外境說。識由何來？由身心交感的、心理源泉的意處而來。

◎識與心

識生了又如何？識生後剎那即滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。

◎心與意

心與意，為內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。

識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。……

依佛法，有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來即由外而內（從識到心）又由內而外（從意到識），不斷的交流。有情無始以來，即有此心、此意、此識，不悟時間的幻惑性，推斷為本有或者始有，實在可以無須！

(2) 心與心所 (pp.113-119)

A、認識的過程 (pp.113-117)

(A) 心的統覺及心所有法

心與心所，約心的統覺及所有複雜的心理內容說。心所，是「心所有法」，心所生起，繫屬於心而為心所有的。

(B) 認識過程中最一般的五個心所法

此心與心所，從依根緣境而發識來說，每分為六識聚，而分別說明他的複雜內容與發展程序。六識聚所有的心所中，最一般的，即作意、觸、受、想、思五者。作意與觸，更為認識過程中的要素。

a、作意

作意，……粗淺的說，此作意即注意。深刻的說，根境和合時，心即反應而起作用；由於心的警動，才發為了別的認識。此心的警動、反應，即作意。

古譯為憶念，這因為內心的警動，是在根取境相時，心中有熟習的觀念起來與境相印合；由根境感發反應而起憶念與境相印合，這才成為認識。……

b、觸

論到觸，……根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。……與根、境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為認識，此從外而內、從內而外的認識過程，似乎有內在心與緣境心的二者。如作意與心，識與觸，即是如此。此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根境而恆在。

c、受、想、思

受、想、思與識觸俱生。經中曾說到受等依觸緣觸而生，因為不是識的觸境而成為認識，一切感情、構想、意志作用，都無法表達出來。

(a) 受——對境引起不同的情感

識為有情對境所起的認識，認識到的境界，必與自己相關而引起不同的情感；

(b) 想——取境像而有推想、想像

認識必有攝取境像而成為表象作用，或進而有推想、想像；

(c) 思——引起對付外境的作用

認識外境，必引起對付外境的作用——思。

所以佛法中，不論為五識的感性知識、意識的理性知識，都必會引起受、想、思來。

(C) 從緣起觀來看心心所同時起與前後起的說法

a、「心聚」與「心流」之二家說法

古來，或主張心與心所同起，即同時而有極複雜的心理活動。

或主張我們的心識是獨一的，在極迅速的情況下，次第引起不同的心所。

b、以緣起相依共存的角度，來說明「先後代起」而為「一心聚」的認識過程

關於這，應從緣起觀的立場而抉擇它。認識作用，為相依共存的。如從和合的觀點而分析它，即發現確為非常複雜而相應的心聚。但認識又為相續而起的，如從動的觀點辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的心流。

從識觸而受，從受而想，從想而行的認識過程，似乎與識觸與受、想、思俱生的見解相反；但在同時相應的學者中，對於認識的先後發展，也有此解說。

阿含經	瑜伽師地論	攝大乘論	解脫道論
-----	-------	------	------

識觸……………率爾……………見……………見
 受……………尋求……………等尋求……………受
 想……………決定……………等貫徹、安立……………分別
 行……………染淨……………勢用……………令起、速行

受，是情感的受，也是從承受到未能明確分別中間的探求。

決定，即確定他是什麼，徹底明了而安立分別名言，這與想心所一致。

染淨，即善惡心行，與勢用等相同。

這樣，儘管同時起與前後起有諍，而在認識的發展過程中，識觸與受、想、思，確乎可以看作先後代起而為一心聚的重心。（詳參【附錄】）

B、善心所與惡心所（pp.117-119）

（A）辨析心心所用的用意

佛法對心心所的辨析，為了淨化自心，即了解認識的內容與過程為善為惡，才能給予對治而淨化它。佛法的觀心，是應用的心理學，這是學者所不可忽略的。直覺境界的（五）識觸，即含有可意與不可意，

於是引起自心的痛苦或喜樂——受；

種種分別——想；

引起見於身體語言的動作——思。

五蘊的識、受、想、行，實為從認識到行為的過程。五蘊中的行蘊，以思心所為主。除了受、想以外，以一切善惡心所為行蘊的內容，雖為後起的，但實為當然的結論。

（B）總說三善根與三不善根為其他善惡心所的根本

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所都依此而生起。

三不善根，即貪、瞋、癡。貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他人——他人的不能關切、不能容忍的敵視。……這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微而難以明確覺了的。即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處，如經中說「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」（《順正理論》卷一八引經）。

從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大（慈）悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

二、器世間（第九章）

（一）從有情與世間的關係，作廣狹不同的解說（p.121）

有了有情，必有與有情相對的世間，如說：「我與世間。」有情與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：

一、世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。

二、假名有情為我，我所依住的稱為世間：所依的身心，名五蘊世間；所住的世間，名器世間。

三、有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱為世間。

四、器世間為「有情業增上力」所成的，為有情存在的必然形態，如有色即有空。

所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

(二) 略述佛法對於世間的看法 (pp.121-123)

佛法對於世間，有幾點根本認識：

- 一、世間無數：……
- 二、世界是不斷的成壞過程：……
- 三、世界為有情的世界而又不一定有的：……
- 四、世界的淨穢是業感的：……

佛陀體驗得時空的無始終、無中邊，體驗得心色的相依共存，所以能徹見世間為有情的世間，有情依世間而存在。這才否定了神教的創造說、數論的發展說、勝論的組織說，樹立緣起的世界觀。

(貳) 緣起之理性

一、三重因緣及二大理則 (第十章)

(一) 三重因緣 (pp.141-144)

佛法的主要方法，在觀察現象而探求它的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。佛世所談的因緣，極其廣泛，但極其簡要。後代的學佛者，根據佛陀的示導悉心參究，於是因緣的深義，或淺或深的明白出來。這可以分別為三層：

1、果從因生

一、果從因生：

現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。

在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。如見一果樹，即知必由種子、肥料、水分、溫度等種種關係，此樹才能長成開花結果，決不是從空而生，也不是從別的草木金石生。不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。因緣是很複雜的，其中有主要的或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

2、事待理成

二、事待理成：

這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有它更深刻、普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。

佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。經中說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」（《雜阿含經》卷一二·二九六經）這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。

舉一明白的例子——「生緣死」，這有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，這不是說生下來立刻就死，有的長經八萬大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但壽命雖有久暫，生者必死的原則，誰也逃不了。

為什麼一定要死？就因為他出生。既然生了，就不能不死。儘管生了以後，活幾天，活幾年、幾百年，就是幾千萬年而暫時不死；儘管在果從因生的事象方面，各各生得不同、死得不同；但此人彼人、此地彼地、此時彼時，凡是有生的，都必終歸於死。這是一切時、地、人的共同理則。

若無此必然的理則，那麼這人死，那人或者可以不死；前人死，後人或可不死；未來事即無法確定其必然如此，即不能建立必然的因果關係。一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

3、有依空立

三、有依空立：這更深刻了。

果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。

凡是存在的，必須依空而立。

這是說：不管是存在的事物也好、理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。

4、以造屋喻綜觀三重因緣的深義——緣起即空

試作淺顯的譬喻：

如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。

房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。

房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。

又如凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有、已有還無的過程中，就可見當房子存在時也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定——空。如離卻非存在，房子有它的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有、已有還無的現象。這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底、最究竟的因緣論。

(二) 二大理則 (pp.144-146)

1、依事待理成開展「緣起支性與聖道支性」二大理則

佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真性。如上面說到的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。

2、略說二大理則的內容

經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。

聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」(《雜阿含經》卷一二·二八七經)說此聖道，即可見

要到達清淨解脫，不論是過去或未來、大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的兩大理則。

3、大眾系與分別說系判攝二大理則是無為

佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則都有必然性與普遍性。

大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但能重視此兩大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！

4、結論

(1) 兩大理則都是因緣論，即總括了佛法的一切

這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。

有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。

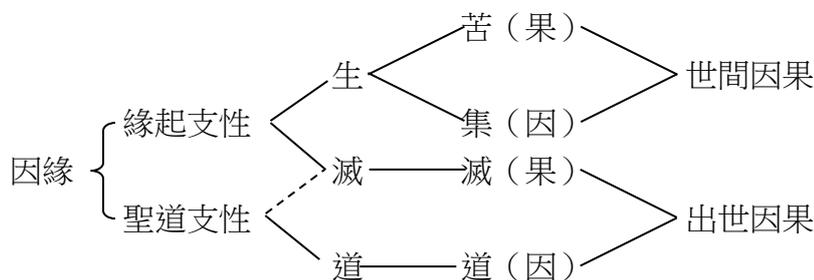
清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

(2) 從現實的雜染事象中，把握因果的必然性而捨染從淨

佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使它改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。

(3) 先知法住，後知涅槃

如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。



二、緣起事理 (第十一章)

(一) 緣起的定義與內容

1、緣起的定義 (pp.147-149)

(1) 略說緣起染淨的判攝

A、雜染的因緣，即緣起法

因緣有雜染的、清淨的，雜染的因緣，即緣起法。

緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」，說明依待而存在的法則。

它的內容，是「謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」。總結的說，即「純大苦聚集」，這是經中處處說到的。

B、中觀、瑜伽說緣起法通於染、淨

在中觀、瑜伽學中，緣起法或依他起法通於染淨，成為佛法中異常重要的理論，所以這值得特別留心！

(2) 闡述緣起的必然理則性

A、明「此故彼」之因果系

緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」；簡單的，可解說為「緣此故彼起」。任何事物的存在——有與生起，必有原因。

「此」與「彼」，泛指因、果二法。

表明因果間的關係，用一「故」字。

彼の所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成為因果系。此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。

在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。

B、明緣起甚深

佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起。」（《雜阿含經》卷一二·二九三經）如上面所揭出的三句：果從因生、事待理成、有依空立，都依緣起而說的。佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。

C、明緣起非誰所造作

這緣起法，佛說它是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。愚癡的凡夫，對於世間的一切覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀卻能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中得到必然的理則，這即是緣起法。

D、小結

能徹了這緣起法，即對因果間的必然性確實印定，無論什麼邪說，也不能動搖了。

2、緣起的內容（pp.149-151）

有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。

這十二支，可以約為三節：

(1)「逐物流轉」的緣起觀說明苦、集生死流轉的根源

一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。

A、從愛到老死的流轉

(A) 因生有老死

有情都要「老死」，老死是由生而來的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足憂。可見想長生不死或永生不滅，是永遠不可能的。

(B) 因有而有生

有情為什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有或者五有。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。

(C) 因取而有有

何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持、追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解與毫無意義的戒禁。

(D) 因愛而有取

人類的所以執取、趨求，又由於「愛」。這即是有情的特性，染著自體與境界，染著過去與未來。

B、小結

因為愛染一切，所以執取、趨求，所以引起業果，不得生、不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

(2)「觸境繫心」的緣起觀說明現實身、心活動的過程

二、識、名色、六處、觸、受五支，是在逐物流轉的緣起觀中，進求它的因緣，達到「觸境繫心」的緣起。

A、愛由受引發

有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，所以引發染愛。染愛不但是愛著喜樂的，凡是感情掀動而不得不愛、不得不瞋，戀著而難以放下的一切都是。

B、受由觸引發

論到情緒的領受，即知由於（六）根的取境、發識，因三者和合而起的識「觸」。沒有觸，反應對象而起的領受，也即不生。這十二支中的觸，專指與無明相應的觸。

C、觸不離六處而有

這樣，即是不能沒有「六處」的。

D、六處因名色增長而成

六處即有情自體，這又從「名色」而有。名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。

E、名色的增長因有識的執持（兼論「生命依持」）

這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。

所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感、相依互存的緣起。如《雜阿含經》(卷一二·二八八經)說：「譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長。」

(3)「死生本源」的緣起觀說明惑、業、苦不斷流轉的純大苦聚

三、從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以進一步說：無明緣行，行緣識。

A、識依於行而有，行等於業有

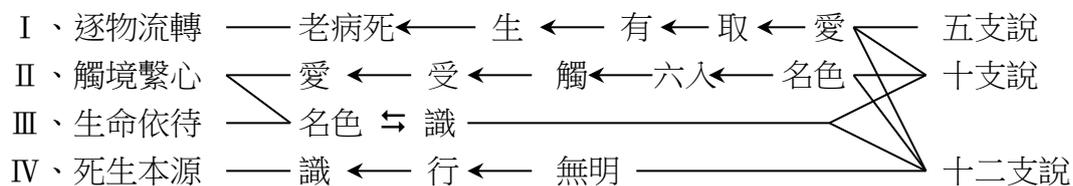
這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。

B、因有無明的蒙昧而有不斷的生死流轉

「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。

由於無明的蒙昧、愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。

【表一】：關於十二支約為三節的說明，請參見印順導師著《唯識學探源》「第三節、緣起的解釋」之「第一項、緣起支數的考察」，(pp.9-28)。其中，十二緣起各支的關係，如(p.23)：



(二) 緣起的流轉與還滅

1、緣起的流轉 (pp.151-154)

緣起與緣生，即理與事。緣生說明了「果從因生」；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生、秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思不可不知。

(1) 因與果是如環無端的前後必然而又無始終

一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。

經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑、業而引生苦果，依苦果而又起煩惱、又造業，又要招感苦果。惑、業、苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。

人世間的相續流轉，有前後因果相生，卻又找不到始終。像時鐘一樣，一點鐘、二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。故因與果，是

前後必然而又無始終的。

如十二支作直線式的理解，那因更有因、果還有果，非尋出始終不可。佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話、一元進化等謬說。

(2) 從和合相續的一一階段上說明組織、流動的因果觀

A、依緣起而有的緣生因果觀是組織、流動的

二、依緣起而有的緣生，佛法是在彼此關涉的和合中、前後相續的演變中去體會的，這是組織的、流動的因果觀。

B、十二緣起支的因果必然程序非如一般從瓜生瓜的因果觀

這和合相續中的因果必然程序，與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。

如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。

C、舉生命發展的現象明十二緣起因果是「約位」說的

如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。

D、從不同階段的關連中明佛法的因果觀即無常、無我的

這等於現代的社會學者把幾千年歷史的演變劃成若干時代，然而工業時代也還是有種莊稼的，同樣的，農業社會也不能說沒有漁獵生活。

緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中（佛法本來是依人而立的）去說明不同的階段罷了。

知道了這一點，佛法的因果觀才會契合於組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流為庸俗的自性因果。

2、緣起的還滅 (pp.154-156)

(1) 總明流轉門與還滅門的關係

探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性、前後程序的必然性；從推因知果，達到因有果有、因生果生的必然關係。但佛法求知人世間的苦痛原因，是為了設法消除它。所以流轉門說：乙的存在，由於甲的存在。

現在還滅門中反轉來說：沒有甲，也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅。」這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。

所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

(2) 明依緣起而還滅的必然性

依緣起而現起緣生的事相，同時又依緣起顯示涅槃。

涅槃，即諸法的真性，也即是法性。

經中曾綜合這二者，說有為法與無為法。依《阿含經》的定義說，有為法是有生有滅的流轉法；此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。所以無為是離愛欲、離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。

這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因為緣起的有為生滅法本是從眾多的關係而生起的，既從因緣關係的和合而生起，它決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎？所以涅槃的安立，即依於緣起。

這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。

(3) 緣起的涅槃觀是從經驗出發，經理性的思辨而體驗的

涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬它！

三、三法印與一法印 (第十二章)

(一) 三法印

1、三法印的真實性 (pp.158-160)

(1) 聲聞法所說的三法印

A、依有情說三法印

(A) 總說

佛說三法印，是從有情自身說，有情是無常、無我、空寂的。印度傳統的、新起的宗教，每以為生死五蘊身中，或離五蘊身以外，有常住真我。佛以為有情是緣起的有情，依緣起說，不能不是無常、無我的。

(B) 無常故苦

無常即是變化不居，換言之，即是生而必滅的。一般人以環境的適意為快樂，或以保持心境平和的不苦不樂為安隱。依佛的慧觀，這也是苦的。此苦，不是憂愁等苦，是無常義。一切的快樂、安隱都在不斷的變化；如意稱心、平安恬適，都不是一得永得而可以悠久的，是終歸於滅壞的。無論怎樣的安適，都向此目標前進。有生必有死，有壯必有老，有盛必有衰，因此給以「無常故苦」的判定。婆羅門所說的常我，是妙樂的。佛反對他，一切無不在變化無常過程

中，那還有什麼究竟圓滿妙樂可說？所以說無常故苦。

(C) 苦故無我，無我故涅槃

佛說苦就是無我，這因為我是主宰義，對周圍的一切能作得主、能自由支配，必如此才可以名為我。但有情依蘊、界、處諸法而立，是變化無常的，無常即是苦的，苦即不自在，那還能說是我嗎？佛法說：正因為有情倒執有我，所以起惑造業，流轉不息，我執即是流轉動亂的根源。如悟解無我，沒有了這動亂的因，即惑、業不起，當下能正覺諸法實相，一切即是寂靜涅槃。

B、依無情無法詮說三法印中「無常故苦，苦故無我」的意義

佛陀依有情而說此三法印，如論到對有情存在的世間，這或是所依的五蘊，或是所住的器界，這一切也是無常的。

世間確是無常的，但如說「無常故苦，苦故無我」，即有點不適合。如這枝粉筆，說它是無常，當然是對的；但說它是苦、是無我，那就欠當了。粉筆是無情的，根本不會有領受，即無所謂苦不苦；沒有苦不苦或自由不自由，也不會執著為我；不是我，也不需要說無我。所以無常故苦、苦故無我，是依有情而說。

(2) 大乘法所說的三法印

A、擴充三法印而應用到一切——法無我

如擴充三法印而應用到一切，那就如大乘所說的「無常故（無我）空」了。空是無自性的意思，一切法的本性如此，從眾緣生而沒有自性，即沒有常住性、獨存性、實有性，一切是法法平等的空寂性；這空性，經中也稱為法無我。

B、辨明法無我與人無我的同異

此法無我的我，與有情執我的我略略不同。

實在的、常住的、獨存的，這個我的定義是同的；

但有情所執自我，即在此意義上，附入意志的自由性，這即不同。

從實在、常在、獨存的意義說，有情是無我空的，諸法也是無我空的。本性空寂，也即是涅槃。

C、小結：將三法印遍通一切的有情與無情

這樣，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，遍通一切，為有情與世間的真理。

2、三法印的實踐性 (pp.160-161)

(1) 三法印是事物的真相、亦是實踐的過程

佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，既是事物的真相——普遍理性，也就是實踐的過程。

(2) 每一法印都能離執證真，依眾生根性不同或說二印或三印

這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。

依無常門而悟入的，即無願解脫門；

依無我而悟入的，即空解脫門；

依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。
由於有情的根性不同，所以或說此、或說彼，或說二印、或說三印。

(3) 完備三法印的修行次第過程

A、依聲聞常道說——無常、無我、涅槃

如完備三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。如經中常說「厭、離欲、解脫」，這即是依三法印修行的次第。

觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；
能厭苦，即能通達無我，無我我所執，即離一切愛欲；
離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。

這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程、主觀與客觀、事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！

B、依龍樹《智論》說——無常、空、無生

龍樹在《大智度論》裡說：無常為空門，空為無生門。這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生，即是涅槃的異名。

(二) 三法印與一法印

1、從無我中貫徹一切 (pp.161-164)

(1) 三法印的統一取決於諸法無我印，由此可知諸法本無自性空或無我

其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的「諸法無我」印。諸法，通於「有為」與「無為」，從「有為、無為」同是無我性去理解，即能將「常」與「無常」統一起來。

諸法的無我性，可從緣起法去說明。緣起法本通兩方面說：

- 一、流轉的因果相生，即是無常；
- 二、還滅的因果寂滅，即是涅槃。

所以緣起能貫徹這兩端；緣起是無我性的，無我也即能貫通這兩端了。

諸法的所以相生、還滅，可以這樣的理解：一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了；如確乎是真實有，它也決不會滅。所以從一切法的相生、還滅，理解它本來無自性空的、本來無我的。……

(2) 從緣起無性洞徹空無我的思想，正處中道

一般人見到法生，就起有見；見到法滅，就起無見。如常人見一朵花，以為實有此花體；等到花謝落，就以為什麼都沒有了。小孩從母胎出生，以為實有這個有情自體；等到死了，又以為什麼都沒有了。世間常人總是如此實有、實無的倒見。佛說緣起法，就不同了。見到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以說有，因此而不起無見。見到法的滅去，知道是「此無故彼無，此滅故彼滅」，由此而不起有見。能離有無二見，就是安住於中道了。不解緣起本空，容易認為佛法是詭辯，為什麼常人會於生滅法起有無見，到了佛弟子，還是照樣的生滅，就不生有無見呢？不知道這因為常人的心目中總是認為

真實不空的，所以見生見滅，即落於有見無見。

學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認它。現象確是有因果、體用的，有現起與還滅的，但沒有一些是實在的、常住的、獨存的，僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。

(3) 依緣起無我貫徹三印

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。緣起法的歸於滅，說它是空；這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時、存在時，由於了無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。

從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。

生滅無常，即是空無我的；

空無我即是不生不滅的；

不生不滅即是生滅無常的。

這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

2、三法印即是一法印 (pp.165-167)

(1) 明三法印與一法印的真理本無二致

A、一般對三法印與一法印的分類

平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。

《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；

大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。

這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。

B、明三法印與一法印的真理無二致的理由

佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。

(A) 從緣起法相說三法印的差別，且三者有著次第的關係

無常、無我、寂滅，從緣起法相說，是可以差別的。

豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。

橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。

從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。

《雜阿含經》(卷一〇·二七〇經)說「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」，這是依三法印而漸入涅槃的明證。

(B) 從智證空寂闡明三法印是同一本空性(法性)的內容

然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。

由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。

彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即

無有我性；無我性，所以現象是這樣的相互依存。

這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。涅槃的不生不滅，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立；約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。

無常性、無我性、無生性，即是同一空性。會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。

(C) 小結

由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我、執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

(2) 從根性的不同而說有三法印與一法印

A、佛為一般根性說三法印，為利根直示中道

佛為一般根性，大抵從無常、無我，次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。

B、聲聞多依三法印，大乘多依一法印

聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。

大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

C、龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印

拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。

如《大智度論》(卷二二)說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在；無有自在故無我。無常、無我、無相，故心不著，無相不著故，即是寂滅涅槃。」。又說：「觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」

這真是直探佛法肝心的名論！

參、聖道支性

(壹) 中道的原則

一、三乘共依的原則 (第十三章)

(一) 人類的德行 (pp.172-174)

1、在佛法中宗教與種族是平等的

佛說四姓平等，即種族優劣的根本否定。這在宗教中，佛法即為一切人的宗教，所以四姓「出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦弟子」(《增一阿含經·苦樂品》)。優婆離尊者，出身賤族，為持律第一上座，這可見佛法的人類平等精神。

男與女，約信仰、德行、智慧，佛法中毫無差別。如在家的信眾，男子為優婆塞，女子即是優婆夷。出家眾，男子為沙彌、比丘，女子即為沙彌尼、比丘尼。女眾與

男眾，同樣的可以修道解脫。……

總之，佛法為全人類的佛法，不論貴賤、男女、老少、智愚，都為佛法所攝受，佛法普為一切人的依怙。

2、從人類到一切有情

佛法不但是人類的，而且是一切有情的。佛法所要救濟的，是一切有情，所以學佛者應擴大心胸，以救護一切有情為事業。這是佛法的廣大處，如菩薩的悲心激發，不惜以身餵虎（《本生談》）。

然而佛在人間，佛法的修學者與被救護者，到底是以人類為主。如基於自他和樂共存的道德律，

殺生的罪惡，對於人、畜生、螻蛄，是有差別的；

對於畜生、凡夫、聖人的布施，功德也不同。

如忽略這普度一切有情而以人類為本的精神，如某些人專心於放生——魚、蛇、龜、鱉，而對於罹難的人類反而不聞不問，這即違反了佛法的精神。

(二) 正覺的德行

1、依法修行的現覺 (pp.175-177)

(1) 佛法的中道德行是真理與德行的統一，理與智、智與行的圓滿

佛法的中道行，為人類德行的深化又廣化。它所以超勝人間一般的德行，即因為中道是依於正法而契入正法的。……

佛法的中道行，即為了要扭轉迷情的生活為正覺的生活，扭轉困迫的生活為自在的生活。這所以以實證此法為目的，以隨順此法的思想行為為方法，以厭離迷情而趨向正覺為動機。

因此，專修取相的分別行是不夠的，佛所以說：「依智不依識。」

如專談法法平等，不知行為有法與非法——順於法與不順於法的差別，也是不對的。所以說：「信戒無基，憶想取一空，是為邪空。」

釋尊的教導修行，不外乎依法而行，行到法的體證。

(2) 佛法對於見法的體見與實證是理智、德行的，不只是信仰而已

依法修行，雖因為根性不同，不一定現生就達到見法的目的。但佛法對於法的體悟，決不認為要實現於死後，或實現於來生、實現於另一世界。

佛弟子的依法修學，決不等到未來、他方，而要求現在的證驗。如現生都不能體悟得解脫，將希望寄託在未來、他方，這過於渺茫，等於不能真實體驗的幻想。所以佛法的中道行，重視「自知自覺自作證」。……

佛法對於如實證知的如此重視，即表示學者充滿了理智的、德行的佛法的新生命，不是傳統的、他力的宗教信仰而已。這是對於迷情生活的否定，轉化為正覺生活的關鍵。這是凡聖關，大乘與小乘沒有多大差別，不過下手的方便與究竟多少不同罷了。

2、正覺的生活 (pp.177-179)

(1) 正覺中道行的生活即是八正道，是離苦樂二邊的

不論縱我的樂行、克己的苦行，都根源於情愛，不能到達和樂與自由。所以釋尊

否定這兩端，開示究竟徹底的中道行，即是正見為導的人生。自我與世間，惟有智——正見為前導，才能改善而得徹底的完善。不苦不樂的中道，不是折中，是「以智化情」、「以智導行」，隨順於法而可以體見於法的實踐。

(2) 依中道而達到正覺、解脫的境地，會因根性的不同而有不同的發展

智慧為眼目的中道，順隨法而達到見法，即進入了正覺與解脫的境地，成為聖者。到此，可說真的把握了、實現了佛法。

然而依法見法的中道行，是為了解脫人生的繫縛苦迫，為了勘破迷情的生活，實現正覺的生活。所以到得這裡，

有以為一切完成了；

有以為正覺的生活恰好從此開始，有此徹悟深法的正覺，才能「行於世間，不著世間」，作種種利他的工作，完成佛陀那樣的大覺。

二、內心與事行的德行（第十四章）

(一) 德行的心理要素（pp.181-184）

1、德行有內心與事行的兩個面向；道德的根源

中道的德行，出發於善心，而表現為合理的、有益自他的行為；又以合理的善行淨化內心，使內心趨向於完善——無漏。所以論到德行，應從內心與事行兩方面去分別。

有情內心的活動，本是非常複雜的，是相互依存、相互融入，又相互凌奪、互相起伏的。每一心理活動，複雜相應，而沒有絲毫自體性；分析內心的因素，不過從它的相對特性加以敘述而已。

關於道德的心理因素，如道德的根源，是「無貪」、「無瞋」、「無癡」，已約略說過。今再論道德的意向、道德的努力、道德的純潔。

2、道德的意向

(1) 慚愧是人類不同於禽獸的地方

慚與愧，可說是道德意向。一般人陷於重重的罪惡中，善根力非常微薄，惟有慚愧的重善輕惡，能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方。這可見慚愧是人類的特點，是人的所以為人處。

什麼是慚愧？在人類相依共存的生活，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。……

(2) 慚愧須依自、法、世間三者的助緣來完成

這所以佛說慚愧心「自增上、法增上、世間增上」，即是說：慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

A、依自己的人格而使慚愧心活躍起來

一、依自己：人類應自尊自重，佛說：一切有情有解脫分，一切有情有佛性。

誰也有止惡行善的可能，我為什麼不能？人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的聖性，所以說：「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」。……

B、依法的真理使善惡抉擇更為恰當

二、依法：道德行為，雖因時代、環境而多少不同，但決非純主觀的，必有它的合法則性，德行是順於法——真理的行為。由於理解真理、順從真理（信受賢聖的教授，也屬於此），所以能趨向於應行的正道。

佛法的依法修行而證入於法，也即此依法的最高意義。由於尊重真理、順從真理，向善的慚愧心即會生起來，對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。

C、依世間的時空適應使慚愧更正確

三、依世間：人類生而為依存於世間的，世間的共同意欲，雖不一定完全合於真理，但世間智者所認為應該如何的，在某一環境、時代中，多少有他的妥當性。所以離惡向善的慚愧心，不能忽略世間而應該隨順世間。釋尊說：「我不與世間（智者）諍。」由於尊重社會意旨，避免世間譏嫌，即能引發慚愧而使它更正確。

D、德行的完成以「法增上」為最

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而它的引發、增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德的所以是道德，應該如此、非如此不可，即依這三者而決定。

德行的增長完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好處。這其中，真理——法是更主要的，惟有從真理的理解與隨順中，能離去自我的固蔽，促進世間的向上。同時也要從自我的解脫、世間的淨化中，才能達到法的完滿實現，即德行的完成。

3、道德的努力

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

精進是勤勇的策進，不放逸是惰性的克服。

精進是破除前進的阻礙，不放逸是擺脫後面的羈絆。……

經中對於一切善行的進修，認為非精進與不放逸不可。這種心理因素，對於德行的進修，有非常重要的價值！

4、道德的純潔

對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是多少不同的。

(1) 信的定義

信是什麼？「心淨為性」，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。

(2) 信的修學過程

有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。……

(3) 淨信為修學正法的根基，一切德行發展的所依

佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。

這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母。」以此為善的，可見佛法的德行對於真理是怎樣的尊重！

德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要。

(二) 德行的實施原則 (pp.186-191)

1、從平常到深刻與廣大

德行不但是內心的，是見於事實的。引發人類的德行本能，使他實現出來，才成為善的行為。

(1) 契合於和諧、福樂、清淨的善行為一般人生德行的理想

從全體佛法去理解，佛法的德行，以人生的和諧、福樂、清淨為理想、為標準。……有情從無始以來，在死死生生的不斷相續中，時間是那樣的悠久。有情與世間的一切有情，從過去到現在，都有過相依共存的關係；現在如此，將來也還要相依共存的。

所以實現和樂清淨的人生理想——道德準繩，不僅是這一世間、這一時代的人類；不過佛出人間，為人類說人法，還是依這人類為本，再延續於無限的時間、擴展到無限的空間，織成自他間展轉相依、展轉差別的網絡。

(2) 由一般德行進入深化、廣化的德行

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行。內心會策導我們趨向於合理的行為，或誤趨於不合理的行為，所以內心的是否清淨、是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。那麼，人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進、擴展而完成。

淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間，所以說「心淨則眾生（有情）淨」。

佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說「心淨則國土淨」。

佛法的德行，是以自他為本而內淨自心、外淨器界，即是從一般的德行，深化、廣化而進展到完善的層次。

(3) 小結：德行大體可分為三個層次

大體的說，

人天的德行是一般的；

聲聞的德行，進展到深刻的淨化自心；

菩薩的德行，更擴大到國土的嚴淨。

2、德行深化的真義

(1) 德行的深化是傾向於出世的超脫

佛法的德行，不但是深化的，但否定世間而傾向於超脫的深化，確是佛法德行的核心。……現實的超脫，決不是常人所誤解的悲觀、厭世、否定人生。

依一般說，

人生是無常的，也是相續的；

是苦，而色等也有樂（《雜阿含經》含卷三·八一經）；

是不淨，也是有淨相的；

是無我，也有相對的假我。

依人事論人事，佛法決不否定人生，反而肯定人生，以人生的和樂為道德標準，確定行為的價值，使人類努力於止惡行善。

(2) 德行深化的意義

至於深化的德行，從無常苦迫的世間觀，修戒定慧，傾向於無生解脫，這是另有它的深意。如《雜阿含經》（卷一七·四七三經）說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」

又（四七四經）說：「以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受悉皆是苦。」這是比對於寂滅，而觀察無限生死的流轉，即不能不如此說。……

深化的德行，即解脫生死的實踐，並非專重「臨終一著」，專門講鬼、講死了事。解脫生死的德行，即徹底解脫這迷情為本、自我中心的生活，使成為正覺的生活。因為現實一般的是生死，所以稱超脫了的正覺為無生；現實一般的是世間，所以稱超脫了的為出世。無生與出世等，即是淨化這現實一般的正覺；無生與出世，即在這生死與世間中去實現。……

從有漏到無漏，從世間到出世，從凡情到聖覺，這深化的德行，從一般的人生德行而進修到深入無生，又從無生出世的立場而廣行自他共利的大行。深化的德行，好像否定現實一般的人生，實即是充實了、完成了人生。

三、信徒必備的根基（第十五章）

(一) 歸依三寶（pp.193-195）

1、總說歸戒是身為信徒的根基

佛法的中道行，不論淺深，必以歸戒為根基。歸依、受戒，這才成為佛法的信徒——佛弟子，從此投身於佛法，直接、間接的開始一種迴邪向正、迴迷向悟的，革新向上的行程。……

歸依於三寶，即立願參加這覺濟人類的宗教運動，或作一般的在家眾，或作特殊的出家眾，以堅定的信仰來接受、來服從、來擁護，從事佛法的實行與教化。……

2、歸依三寶須理事兼顧

歸依三寶，不能離卻住持三寶，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。

(1) 佛法的歸依不同於一般宗教的歸依

歸依本是一般宗教所共同的，佛法卻自有獨到處。

A、約歸依的對象說

三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行著，對於佛弟子是模範、是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即為了要實現這樣的正覺解脫。

所以歸依佛與僧，是希賢希聖的憧憬，與歸依上帝、梵天不同，也與歸依神的使

者不同。因為歸依佛與僧，不是想「因信得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上、向解脫。論到法，法是宇宙人生的真理、道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，為佛弟子究竟的歸宿。

B、約歸依的心情說

初學者歸依三寶，雖依賴外在的三寶引導自己、安慰自己，但如到達真——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：

法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。歸依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實在是自己理想的模範，所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。

(2) 體現三寶而成為後學者的歸依處

從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者；

但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成為後學者的歸依處了。

◎補充：第三章，(pp.49-50)：

歸依法，即以因果事理的真相為依歸。歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合「真理——法」而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。

(二) 受持五戒 (pp.195-197)

歸依是迴邪向正、迴迷向悟的趨向，必有合法的行為，表現自己為佛化的新人。所以經歸依而為佛弟子的，要受戒、持戒。……

凡在家弟子，應受持五戒，五戒是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。這是最一般的，近於世間的德行，而卻是極根本的。這五戒的原則，即為了實現人類的和樂生存。

(貳) 聲聞行：在家、出家

一、在家眾的德行 (第十六章)

(一) 一般的世間行 (pp.203-208)

1、人天行

(1) 出世的德行以人天正行——施戒定為基

出世的德行，是一般德行的勝進，是以一般人的德行為基礎而更進一步的。佛法為了普及大眾、漸向解脫，所以有依人生正行而向解脫的人天行。

佛弟子未能解脫以前，常流轉於人間、天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生於人、天，所以佛法的世間正行，是大體同於世間德行的。

(2) 施戒定為「現法樂」與「後法樂」的增上人天心行

釋尊為新來的聽眾說法，總是「如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法」(如《中阿含經·教化病經》)。我們知道，生死是相續的，業力的善惡會決定我們的前途。在沒有解脫以前，應怎樣使現生及來生能進步安樂，這當然

是佛弟子關切的問題。

佛法不但為了「究竟樂」，也為了「現法樂」與「後法樂」。怎樣使現生與未來，能生活得更有意義、更為安樂，是「增上生」的人天心行。也即是修學某些德行，能使現實的人生更美滿，未來能生於天上、人間。……

2、正常的經濟生活

在家眾，首先應顧慮到經濟生活的正常，因為有關於自己、家庭的和樂，更有關於社會。釋尊曾為少年鬱闍迦說：「有四法，俗人在家得現法安現法樂。」（《雜阿含經》卷四·九一經）

- 一、方便具足：是「種種工巧業處以自營生」。如沒有知識、技能從事正當的職業，寄生生活是會遭受悲慘結局的。《善生經》也說：「先當習技藝，然後獲財業。」……
- 二、守護具足：即財物的妥善保存，不致損失。
- 三、善知識具足：即結交善友，不可與欺誑、凶險、放逸的惡人來往，因為這是財物消耗的原因之一。《善生經》說：財產的損耗，有六種原因，即酗酒、賭博、放蕩——非時行、伎樂、惡友與懈怠。
- 四、正命具足：即經濟的量入為出，避免濫費與慳吝。

3、合理的社會生活

人在社會中，與人有相互的關係。要和樂生存於社會，社會能合理的維持秩序，應照著彼此的關係各盡應盡的義務。

佛曾為善生長者子說六方禮，略近儒家的五倫¹說。

善生長者子遵循遺傳的宗教，禮拜天地四方，佛因教他倫理的六方禮。六方禮，即以自己為中心，東方為父母，南方為師長，西方為妻，北方為友，下方為僕役，上方為宗教師。這六方與自己，為父子、師弟、夫妻、親友、主僕、信徒與宗教師的關係。彼此間有相互應盡的義務，不是片面的，如《長阿含經》、《中阿含經》的《善生經》詳說。……

(二) 特殊的信眾行 (pp.210-212)

1、五法俱足

(1) 五種具足為在家眾獨特的行持

優婆塞與優婆夷，以在家的身分來修學佛法。關於家庭、社會的生活，雖大體如上面所說，但另有獨特的行持，這才能超過一般的人間正行而向於解脫。修行的項目，主要為五種具足（《雜阿含經》卷三三·九二七經等）。

(2) 別釋五法與八正道之關係

A、信具足

- 一、信具足：於如來生正信，因佛為法本、佛為僧伽上首，對如來應有堅定、正確的信仰。信心是「深忍樂欲，心淨為性」，即深刻信解而又願求實現的淨心一

¹ 五倫：舊指君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之間五種倫理關係。也稱五常。（《漢語大詞典（一）》，p.342）

—這等於八正道的正見、正志。

B、戒具足

二、戒具足：即是五戒。五戒不僅是止惡的，更是行善的，如不殺生又能愛護生命。……

C、施具足

三、施具足：如說「心離慳垢，住於非家，修解脫施、勤施、常施，樂捨財物，平等布施」。……

上二種，等於八正道的正語到正精進。

D、聞具足

四、聞具足：施與戒，重於培植福德；要得佛法的正知見、進求正覺的解脫，非聞法不可。這包括「往詣塔寺」、「專心聽法」、「聞則能持」、「觀察甚深微妙義」等。

E、慧具足

五、慧具足：即「法隨法行」而體悟真諦——這等於八正道的從精進到正定。佛為鬱闍迦說四種具足，將聞併入慧中，因為聞即是聞慧。這樣，才算是「滿足一切種優婆塞事」。

(3) 小結

以信心為根本，以施、戒為立身社會的事行，以聞、慧為趨向解脫的理證。名符其實的優婆塞、優婆夷，真不容易！

但這在佛法中，還是重於自利的。如能自己這樣行，又教人這樣行，「能自安慰，亦安慰他人」，這才是「於諸眾中，威德顯曜」的「世間難得」者（《雜阿含經》卷三三·九二九經）！

五法而外，如修習禪定，在家眾多加修四無量心。

2、六念

在家的信眾，於五法而外，對心情怯弱的，每修三念：念佛、念法、念僧。或修四念，即念三寶與戒。或再加念施；或更加念天，共為六念，這都見於《雜阿含經》。……

二、在家與出家所共之解脫正行（第十七章）

(一) 八正道（pp.220-224）

正覺解脫的正道，經中雖說到種種的項目，但八正道是根本的，是一切賢聖所必由的。

1、八正道有三類不同的敘述

關於八正道，經中有不同的敘述：

(1) 正定為修行的目標

一、從修行的目標說，得正定才能離惑證真；而要得正定，應先修正見到正念，所以前七支即是正定的根基、助緣。如《雜阿含經》（卷二八·七五四經）說：「於此七道分為基業已，得一其心，是名賢聖等（正）三昧根本、眾具。」（參《中阿

含經·聖道經》)

(2) 正見為修行的先導

二、從修行的先導說，正見是德行的根本。

如《雜阿含經》(卷二八·七五〇經)說：「諸善法生，一切皆以(慧)明為根本。……如實知者，是則正見。正見者，能起正志……正定。」正見即明慧，是修行的攝導，如行路需要眼目、航海需要羅盤一樣，所以說：「如是五根(信、進、念、定、慧)，慧為其首，以攝持故。」(《雜阿含經》卷二六·六五四經)

正見對於德行的重要性，是超過一般的，所以說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」(《雜阿含經》卷二八·七八八經)大乘的重視般若，也即是這一意義的強化。而菩薩的大慧、深慧，不怕生死流轉而能於生死中教化眾生，也即是這正見——般若的大力。

(3) 正見為首，正精進與正念為助而進修

三、以正見為首，以正精進、正念為助而進修。

如正見，專心一意於正見，努力於正見的修學。

又從正見中了解正志，專心一意於正志，努力於正志的修學。像這樣，正語、正業、正命也如此。

這樣的正見為主，正精進、正念為助，「以此七支習助具，善趣向心得一者，是謂聖正定」(《中阿含經·聖道經》)。這是重視精進與專心，而看作遍助一切支的。

(4) 小結

這三說，並沒有什麼矛盾。

2、八正道與三學、三慧的修行次序

佛法的修學，以正覺解脫為目標。到達這一目標，要先有聞、思、修慧。

(1) 正見與聞慧

「正見」，最先是聞慧，即對因果、事理、四諦、三法印等，從聽聞正法而得正確深切的信解；理解佛法，以佛法為自己的見地。

正見是分別邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，捨邪惡而信受純正的(參《中阿含經·聖道經》)。這是「於法選擇、分別、推求、覺知、點慧、開覺、觀察」(《雜阿含經》卷二八·七八五經)的抉擇正見。

如正見善惡因果、生死的相續與解脫，還是世間的正見，能「轉向善道」而不能出世。如對於四諦真理的如實知見，「依離，依無欲，依滅，向於捨」，那才是向解脫的出世正見。這樣的正見，並不是浮淺的印象，要精進的努力，正念的專一，才能成就。

(2) 正志與思慧

得了佛法的正見，即應引發「正志」——契譯正思惟。這是化正見為自己的理想，而立意去實現的審慮、決定、發動思。

從理智方面說，這是思慧——如理思惟，作深密的思考，達到更深的悟解；

從情意方面說，這是經思考而立意去實現，

所以正志是「分別、自決、意解、計數、立意」。

(3) 正業、正語、正命是合於戒學的行為與生活，亦為思慧必然實現的合理行動

思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行為，使自己的三業合理，與正見相應。所以正志同時即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。

正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，及一切的愛語、法語。

正業是不殺、不盜、不淫，與一切合理的行動。

正命是合理的經濟生活。

佛法以智慧為本的修行，決不但是理觀；理解佛法而不能見於實際生活，這是不合佛法常道的。

(4) 正精進為戒的總相，及遍通一切道支

「正精進」是離惡向善、止惡行善的努力，遍通一切道支。

如專從止惡行善說，即戒的總相。以正見為眼目，以正志所行的正戒為基礎，以正精進為努力，這才從自他和樂的止惡行善，深化到自淨其心的解脫。

(5) 正念與正定，即修慧階段

「正念」是對正見所確認而正志立意求它實現的真理，念念不忘的憶持現前。

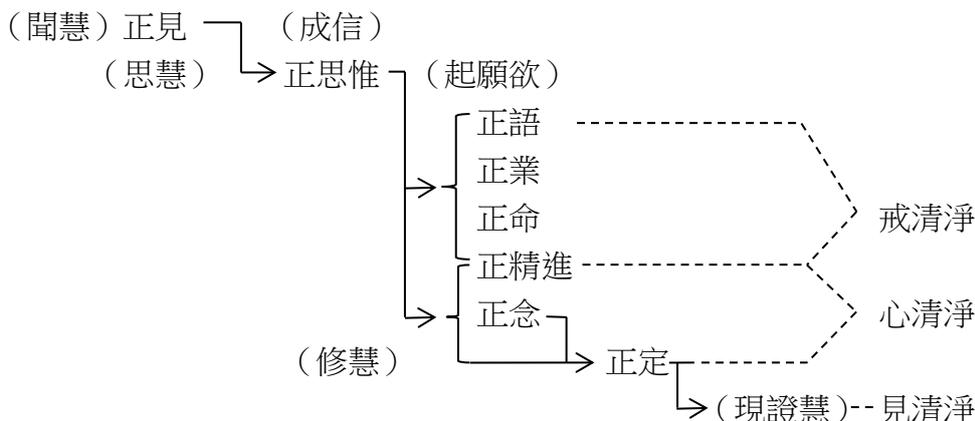
念是定的方便，因念的繫念不忘而得一心，即「正定」。由於一心的湛寂，如實正智能依之現前。

正念與正定，即修慧階段。由修慧——與定相應的正見而發無漏慧，才能完成正覺的解脫。

(6) 八正道為解脫道的正軌

八正道的修行，即戒、定、慧三學的次第增進，也是聞、思、修三慧的始終過程，為聖者解脫道的正軌。

【表二】：印順導師《華雨集》第二冊，(p.26)：



(二) 道的必然性與完整性 (pp.224-225)

1、八正道的必然性

(1) 出家、在家的正命雖不同，但都不能與八正道相違

八正道是向上向解脫所必經的正軌，有它的必然性。

中道的德行，是不能與它相違反的。出家眾依此向解脫，在家眾也如此。所不同的，出家眾的正命，指少欲知足的清淨乞食；在家眾是依正常的職業而生活。生活方式不同，所以正命的內容不同，但同樣要以合理的方法而達到資生物的具足。這不應該非法取得，也不能沒有，沒有或缺乏，是會使身心不安而難於進修的。佛教信眾的解脫行，固然非依此不可，即使沒有出離心、沒有解脫慧的一般世間行，也不能與八正道相違。

(2) 二類八正道——世間與出世間

八正道有二類：有「世俗有漏，有取，轉向善趣」的，有「聖出世間無漏，不取，正盡苦轉向苦邊」的（《雜阿含經》卷二八·七八五經）。

這二者的差別，根本在正見。如是因果、善惡、流轉、解脫的正見，以此為本而立志、實行，這是世俗的人天正行。如是四諦理的正見，再本著正見而正志、修行，即是能向出世而成為無漏的。

2、八正道的完整性

佛法以八正道為德行的總綱，這不是孤立的、片面的，是完整的、關聯的，是相續發展、相依共存的，是知與行、志向與工作、自他和樂與身心清淨的統一。

(1) 知與行的統一

佛法的德行，貫徹於正確的正見中；由知見來指導行為，又從行為而完成知見——這是知行的統一。

(2) 志向與工作的統一

依正見確立正志——向於究竟至善的志願，有志願更要有實際工作。沒有志向，實行即漫無目的；但也不能徒有志願，惟有實踐才能完成志願——這是志向與工作的統一。

(3) 自他和樂與身心清淨的統一

對人的合理生活，經濟的正常生活，這是有情德行而表現於自他和樂中的；定慧的身心修養，是有情德行而深刻到身心清淨，這也有相依相成的關係。

(4) 小結

釋尊隨機說法，或說此，或說彼，但人類完善的德行、向解脫的德行，決不能忽略這德行的完整性。否則，重這個、修那個，即成為支離破碎，不合於德行的常軌了。

【表三】：(編者所製)

正見	正志	正語	正業	正命	正精進	正念	正定	
知	行							
(知見)	志向	工作						
(知見 + 志向)		自他和樂				身心清淨		

(三) 道的抉擇 (pp.225-228)

1、德行的項目，都不出於八聖道

「八正道行入涅槃」，是唯一而不許別異的正道。所以佛臨滅時，對須跋陀羅說：「若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。」（《長阿含經·遊行經》）這是怎樣明確的開示！如來雖說有許多德行的項目，都是不出於八聖道的。

(1) 諸道品與八正道的相攝

如：

「四念處」²即正念的內容，

「四正斷」³是正精進的內容，

「四聖種」⁴是正命的內容，

「四神足」⁵是正定起通的內容。

「五根」與「五力」：⁶

信（信解）即正見、正志相應的淨心；

精進即含攝得戒學的正精進；

念即正念；

定即正定；

慧即依定而得解脫的正見。

五根、五力與八聖道的次第內容，大體是一致的。

「七覺支」，偏於定慧的說明。

(2) 八正道與三增上學的次第相攝性，完全一致

佛法道支的總體，或說為三增上學（《雜阿含經》卷二九·八一七經）。

三增上學是有次第性的：依戒起定，依定發慧，依慧得解脫。

八正道的以正見為首，這因為正見（慧）不但是末後的目標，也是開始的根基，遍於一切支中。

如五根以慧為後，而慧實是遍一切的，所以說：「成就慧根者，能修信根（精進、

² 四念處：1.身念處，2.受念處，3.心念處，4.法念處。

³ 四正勤：1.未生諸惡不善法令不生，2.已生諸惡不善法令斷，
3.未生諸善法令生，4.已生諸善法令增長。

⁴ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.1047)：

四聖種的本義，是對於衣服、飲食、住處——三事，隨所能得到的而能夠滿足；第四是「樂斷樂修」。後來適應事實的需要，改第四事為，隨所得的醫藥而能滿足。衣、食、住、藥知足，就是受比丘戒時所受的「四依」，是比丘對資生事物的基本態度。

(2) 印順導師《空之探究》(p.18)：「唯有分別論者，於三十七道品外，加四聖種，立四十一道品，見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷96（大正27，499a）。」

⁵ 四如意足：1.欲定斷行成就修如意足，2.心定斷行成就修如意足，

3.精進定斷行成就修如意足，4.思惟定斷行成就修如意足。

（四神足是定，定為神通所依止，稱為神足。雖是定，但由修發三摩地的主力，有由欲，由勤，由止，由觀而不同，所以分為四神足。）

⁶ 五根、五力：1.信，2.精進，3.念，4.定，5.慧。

念、定也如此)；……信根成就，即是慧根。」(《雜阿含經》卷二六·六五六經) 慧學是貫徹始終的，八正道的正見，側重它的先導；三學的慧學，側重它的終極完成。

參照五根的慧根攝持，即可以解釋這一次第的似乎差別而實際是完全一致。

2、三增上學的次第必然性

佛法的依戒而定、從定發慧，一般誤解的不少。

(1) 正定依淨戒與直見而起

定本是外道所共的，凡遠離現境的貪愛，而有繫心一境——集中精神的效力，如守竅、調息、祈禱、念佛、誦經、持咒，這一切都能得定。但定有邪定、正定、淨定、味定，不可一概而論。

雖都可作為發定的方便，但正定必由正確的理解、正常的德行、心安理得、身安心安中引發得來。

如經中常說：「因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。」

佛對鬱低迦說：「當先淨其初業，然後修習梵行。……當先淨其戒、直其見、具足三業，然後修四念處。」(《雜阿含經》卷二四·六二四經)

滿慈子對生地比丘說：「以戒淨故得心(定的別名)淨，以心淨故得見淨。」(《中阿含經》·七車經)

一般學者，每不從「淨其戒、直其見」下手，急急的求受用、求證得，這難怪持咒等的風行了！

(2) 從定發慧的真義

其次，從定發慧，也並非得定即發慧；外道的定力極深，還是流轉於生死中。要知道，得定是不一定發慧的。

從定發慧，必由於定前(也許是前生的)「多聞熏習，如理思惟」，有聞、思慧為根基。不過散心的聞、思慧，如風中的燭光搖動，不能安住而發契悟寂滅的真智，所以要本著聞、思的正見，從定中去修習。止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。

不知從定發慧的真義，這才離一切分別抉擇，不聞不思，盲目的以不同的調心方法去求證。結果，把幻境與定境看作勝義的自證而傳揚起來。

三、戒定慧的考察(第十八章)

八正道的內容，即戒、定、慧三增上學，今再分別的略為論說。……

(一) 戒(pp.229-233)

1、戒律的廣狹二義

戒律的廣義，包含一切正行；

但依狹義說，重在不殺、不盜、不淫、不妄語等善。

出家眾的四根本戒，比在家五戒更嚴格。淫戒，連夫婦的正淫也禁止；妄語，重在未證調證等大妄語，這都與定學有關。

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

2、戒與慈悲的相關性

(1) 持戒即是慈悲的實踐

要知戒善是合法則的，也是由於同情——慈悲喜捨的流露而表現於行為的。

如《雜阿含經》（卷三七·一〇四四經）佛為鞞紐多羅聚落長者說：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生、不樂殺生（淫、盜等同）。」釋尊稱這是「自通之法」，即以己心而通他人之心的同情，近於儒家的恕道。

所以身、語根本戒的受持不犯，不但是他律的不可作，也是自律的覺得不應該作。這例如不殺，不使一切有情受殺生苦，也是給一切有情以安全感；進一步，更要愛護有情的生命。戒不即是慈悲的實踐嗎？……

(2) 四無量本是戒的根源

依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。尤其是《增一阿含經·三寶品》，以施為「施福業」，五戒、四無量為「平等福業」，七覺支為「思惟福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。

平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈、同體悲，即是這一深義的發揮。慈悲喜捨與定心相應而擴充它，即稱為四無量。這本是戒的根源，由於戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。

3、小結

戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，本出於對人類——有情的同情，而求合於和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重於「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！

(二) 定 (pp.233-237)

1、禪定首重離欲

(1) 修定於印度歷史悠久，佛引入佛法成為發慧的方便

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

(2) 習定的方法，與禪定以離欲為本質

習定的方法，儘可不同，但大抵調身、調息、調心，使精神集中而歸於平靜。這有一重要事實，即修習禪定必以離欲為先。如貪戀一般的現實生活，那是不能得定的。換言之，非鄙視——輕視現實生活，而傾向於內心——身心的理想生活不可。厭人間、欣天國，厭此間、慕他方，都可以得定的。禪定的本質，不外乎厭此欣彼、厭塵欲而安心樂。

(3) 五欲為習定呵責的對象

由於禪定的離欲，所以初下手時，先「呵五欲」——對於微妙的色、聲、香、味、觸，認識它的過患而厭棄它，尤其是男女欲。三界中的欲界，側重於五欲及性欲，非離這物欲與性欲，即不能得定、不能生色界天，色界是沒有這些欲的。所以如不能依定發慧，那麼厭離物欲、厭離男女欲，專心修定，即是外道的天行。

(4) 小結

印度一般的出家者，即是這樣的。佛法的出家生活，也即適應這一類根性。……

2、佛法的離欲，是淨化自心而適當的受用五境

人類有眼等五根，即不能不受用五境；生存人間，即不能不衣食資生。所以佛法的離欲，不是拒絕這些，是淨化自心而適當的——合於社會情況、合於身心需要而受用這些，不為環境的愛著而牽轉。所以——

《雜阿含經》(卷二一·五六四經)說「三斷」，有「依食斷食」；

《中阿含經·漏盡經》說「七斷」，有「從用(資生具)斷」。

特別是釋尊自身的生活，可作確切的證明。

釋尊的生活，不但是糞掃衣，也有名貴的金縷衣；不但是粗食，也有百味食；不但樹下坐，也住高樓重閣；不但獨住山林，也常與四眾共住。

佛雖如此，還是被稱為少欲、知足、無事、寂靜(《中阿含經·箭毛經》)。這可見問題在內心；不繫戀於環境，不追逐於塵欲，那麼隨緣適量的享受，無不是少欲知足。反之，如貪欲熾盛，那即使遠離人間，粗衣惡食，也算不得少欲、離欲(參《雜阿含經》卷一三·三〇九經)。……

3、佛法是修定而不重定

佛法常說依定發慧，所依的定不必是極深的，多少能集中精神就可以了。所以不得「根本定」的，或但得「未到定」的，但是一念相應「電光喻定」的，都可以引發勝義慧，離煩惱而得解脫。如「慧解脫阿羅漢」，不得禪定，但對於生死的解脫，已切實做到。否則，定心愈深，愈陶醉於深定的內樂中，即愈對佛法不相應。如因定而生最高或頂好的世界，也不能解脫，反而是「八難」⁷的一難。佛法修定而不重定，是毫無疑問的。

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

佛法是緣起論，從現實經驗的有情著手。立足於心色依存的緣起論，有自他和樂的僧制，這不是傾向獨善、唯心者的境界。後期佛法的唯心論，與禪師、瑜伽師結不解緣，這是有它發展的必然性的。

4、小結：染著定境也還是無明貪欲的產物

禪定，要遠離物欲與男女欲，但不知定境也同樣的是貪欲。

⁷ 印順導師《成佛之道》(增注本)，(pp.46-47) 八難：

1、離地獄，2、傍生，3、餓鬼三途苦。4、不生長壽天。5、生得人身亦生逢佛世。
6、生逢佛世亦生於中國。7、生於中國亦須六根具足。8、不生長邪見、外道家。

《中阿含經·苦陰經》中，論到「五欲」，主要的是物質佔有欲；

論到「色」，即是男女互相佔有的淫欲；

論到「覺」，即四禪定的定相應受；

經中一一說明它的味著、過患與出離。禪定以離物欲及性欲為主，而不知禪定也還是無明貪欲的產物。這對於專談「受用」的學者，是怎樣適當的教授！

(三) 慧 (pp.238-242)

1、聞思修與慧

(1) 四預流支為修學智慧的必然次第

無漏慧的實證，必以聞、思、修三有漏慧為方便。如不聞、不思，即不能引發修慧，也即不能得無漏慧。《雜阿含經》(卷三〇·八四三經)曾說四預流支：「親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向。」這是從師而起聞、思、修三慧，才能證覺真理，得須陀洹——預流果。這是修行的必然程序，不能躐等。

(2) 四預流支應與四依配合來修學

然從師而起三慧的修學程序，可能發生流弊，所以釋尊又說四依——「依法不依人，依義不依語，依了義不依不了義，依智不依識」，作為修學的依準。

A、親近善知識與依法不依人

一、親近善知識，目的在聽聞佛法。但知識不一定是善的，知識的善與惡，不是容易判斷的。佛法流傳得那樣久，不免羈雜異說，或者傳聞失實，所以品德可尊的，也不能保證傳授的可信。

善知識應該親近，而不足為佛法真偽的標準，這惟有「依法不依人」。……

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

B、多聞正法與依義不依語

二、從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。

如果重文輕義、執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭、離欲、滅盡寂靜法，是名多聞。」(《雜阿含經》卷一·二五經)

正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！

C、內正思惟與依了義不依不了義

三、義理有隨真理法相說，有曲就有情根性說，這即是了義與不了義、勝義說與世俗說。如不能分別，以隨機的方便說作為思考的標準，就不免顛倒，所以說「依了義不依不了義」。這樣，才能引發正確深徹的思慧。如以一切為了義、一切教為圓滿，即造成佛法的籠統與混亂。

D、法次法向與依智不依識

四、法次法向是修慧。依取相分別的妄識而修，無論如何，也不能得解脫，不能

引發無漏正智，所以說「依智不依識」。應依離相、無分別的智慧而修，才能正覺，引導德行而向於正覺的解脫。

(3) 小結

佛法以正覺的解脫為目標，而這必依「聞、思、修」三而達到；聞慧又要依賢師良友。這三慧的修學，有必然的次第，有應依的標準。這對於正法的修學者，是應該怎樣的重視釋尊的指示！

2、慧與覺證

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

(1) 方便雖有眾多，但切近實證處皆同觀三解脫門

方便是非常眾多的，

或說四念處——觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我；

或說四諦觀；

或說緣起的生起還滅觀。

但達到根本處，切近實證處，都是同觀實相的——空、無相、無願三解脫門。

(2) 三解脫門（三法印）即性空緣起（一實相印）的生滅觀

這是三法印的觀門：依無常成無願門，依無我成空門，依涅槃成無相門。等到由此而知法入法，即無二無別。如前〈三大理性的統一〉中說：

法性是空寂而緣起有的，從緣起的生滅邊，觀諸行無常與諸法無我；從緣起的還滅邊，觀諸法無我與涅槃寂靜。

直從法性說，這即是性空緣起的生滅觀，生滅即是寂滅。……

(參) 菩薩行（第十九章）

一、菩薩行通說（pp.245-251）

(一) 空與慈悲（pp.245-248）

1、略說菩薩道的根源與原理

前來所說的在家與出家，約釋尊適應當時的一般聲聞弟子說。

本章的菩薩，雖不出於在家與出家，但約追蹤釋尊精神、發揮釋尊本懷的佛教徒說。

菩薩道源於釋尊的本教，經三、五百年的孕育長成，才發揚起來，自稱大乘。

大乘教雖為了適應時機而多少梵化，然而它的根本原理，到底是光華燦爛，能徹見佛法真髓的！

2、從空與慈悲別說菩薩道的內涵

先從空與慈悲來說明菩薩道。

(1) 空

A、從世尊的本生得知菩薩以修空為主

空，是阿含本有的深義，與菩薩別有深切的關係。

佛曾對阿難說：「阿難！我多行空。」（《中阿含經·小空經》）

這點，《瑜伽師地論》（卷九〇）解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提，非如思惟無常苦住。」這可見菩薩是以修空為主的，不像聲聞那樣的從無常苦入手。

《增一阿含經·序品》也說：「諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄。」

B、從緣起之三法印說無常即空的深義

如從緣起的三法印的深義說，無常即無有常性，本就是空的異名。

但一般聲聞弟子，對於無常故苦的教授，引起厭離的情緒極深。聲聞、辟支佛們，不能廣行利濟眾生的大事，不能與釋尊的精神相吻合。他們雖也能證覺涅槃空寂，但由於厭心過深，即自以為究竟。聲聞的方便適應性，限制了釋尊正覺內容的充分開展。

佛從菩薩而成，菩薩的觀慧直從緣起的法性空下手，見一切為緣起的中道，無自性空、不生不滅、本來寂靜。這樣，才能於生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向於佛道。

(2) 慈悲

與戒律有關的慈悲，聲聞也不能說沒有的，但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了（《四分律》七百結集）。……

聲聞的淨化自心，偏於理智與意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。聲聞行的淨化自心，是有所偏的，不能從淨化自心的立場成熟有情與莊嚴國土；但依法而解脫自我，不能依法、依世間而完成自我。

這一切，等到直探釋尊心髓的行者急於為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

3、應使三善根的德行，均衡的擴展到完成

德行是應該均衡的、和諧的擴展，不能如聲聞行那樣偏頗。如針對厭離情深的聲聞，應重視大悲的無瞋。

對於不善根的根本，也認為貪欲是不善的，但不是最嚴重的；貪欲不一定厭棄有情、障礙有情，世間多少善事，也依貪愛而作成。

惟有瞋恚，對有情缺乏同情，才是最違反和樂善生的德行，所以說：「一念瞋心起，八萬障門開。」惡心中，沒有比瞋恚更惡劣的，

菩薩的重視慈悲，也有對治性。論理，應該使「無癡的智慧、無貪的淨定、無瞋的慈悲」，和諧均衡的擴展到完成。

(二) 從聲聞到菩薩 (pp.248-251)

1、論聲聞與菩薩在佛法中的差別

佛法，從一般戀世的自私的人生，引向出世的無我的人生。這有不可忽略的兩點，即從家庭而向無家，從自他和樂而向自心淨化。

(1) 聲聞從家庭而向無家，菩薩能做到在家與出家的統一

其中，出家的社會意義，即從私欲佔有的家庭或民族的社會關係中解放出來。這

一出家，從離開舊社會說，多少帶點個人自由主義的傾向；如從參預一新的社團說，這是超家族、超國界的大同主義。

聲聞的出家眾，雖有和樂——自由、民主、平等僧團，但限於時機，乞食獨身的生活，在厭世苦行的印度思潮中，偏重於「己利」的個人自由。出家的社會意義，是私欲佔有制的否定，而無我公有的新社會，當時還不能為一般所了解，只能行於出家的僧團中，戒律是禁止白衣旁聽的。

但徹見佛法深義的學者，不能不傾向於利他的社會和樂。菩薩入世利生的展開，即是完成這出家的真義，做到在家與出家的統一。這是入世，不是戀世，是否定私有的舊社會，而走向公共的和樂的新社會。

(2) 聲聞從自他和樂而向自心淨化，菩薩能做到淨化自心與和樂人群的統一

同樣的，一般人的自他和樂、道德或政法，基於私欲的佔有制，這僅能維持不大完善的和樂。

聲聞者發現自我私欲的罪惡根源，於是從自他和樂而向自心淨化的德行。

然而淨化自心，不但是為了自心淨化，因為這才能從離欲無執的合理行為中，促進完成更合理的和樂善生。這樣，菩薩又從自心淨化而回復到自他和樂。從自他和樂中淨化自心，從自心淨化去增進自他和樂，實現國土莊嚴，這即是淨化自心與和樂人群的統一。所以菩薩行的特點，是透出一般人生而回復於新的人生。

2、菩薩行的開展

菩薩行的開展，是從兩方面發展的：

(1) 由出家眾發展起來

一、從聲聞出家者中間發展起來。

起初，是「外現聲聞身，內祕菩薩行」；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩，如《小品經》的轉教。⁸

到後來，自認聲聞行的不徹底，一律學菩薩，這如《法華經》的回小向大。

現出家相的菩薩，多少還保留聲聞氣概。這稱為漸入大乘菩薩，在菩薩道的開展中，不過是旁流。

(2) 由在家信眾發展起來

二、從聲聞在家信眾中間發展起來。

在家眾修行五法而外，多修六念與四無量(無量三昧能入真，也是質多長者說的)，這都是大乘法的重要內容。如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家

⁸ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7 三假品〉(大正8, 230b22-24)：

爾時佛告慧命須菩提：「汝當教諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜，如諸菩薩摩訶薩所應成就般若波羅蜜。」〔《大智度論》卷41〈7 三假品〉，大正25, 357a6-8〕

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈27 問住品〉(大正8, 273b25-c5)：

須菩提語釋提桓因言：「憍尸迦！我今當承順佛意、承佛神力，為諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜。如菩薩摩訶薩所應住般若波羅蜜中，諸天子！今未發阿耨多羅三藐三菩提心者應當發心。諸天子若入聲聞正位，是人不能發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？與生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心者，我亦隨喜。所以者何？上人應更求上法，我終不斷其功德。」〔《大智度論》卷54〈27 天主品〉，大正25, 442c1-9〕

眾的立場，努力於大乘思想的教化。這稱為頓入大乘的菩薩，是菩薩道的主流。新的社會——淨土中，有菩薩僧，大多是沒有出家聲聞僧的；天王佛成佛，也是不現出家相的。印度出家的釋迦佛，僅是適應低級世界——其實是印度特殊的宗教環境的方便。

佛的真身，是現在家相的。如維摩詰，「示有妻子，常樂梵行」；常啼東方求法，也與女人同車。這是從悲智相應中，作到了情欲與離欲——情智的統一。

(3) 小結：無論出家或在家的菩薩，應著重於「從利他中完成自利」的真精神

聲聞的出家者，少事少業，度著乞食為法的生活。佛法為淨化人類的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是負社會的債，是能報施主恩的。換言之，真能修菩薩行，專心為法，過那獨身生活、教化生活，當然是可以的。

然而，菩薩行的真精神是「利他」的，要從自他和樂的悲行中去淨化自心的，這不能專於說教一途，應參與社會一切正常生活，廣作利益有情的事業。

如維摩詰長者的作為，

如善財所見善知識的不同事業：國王、法官、大臣、航海者、語言學者、教育家、數學家、工程師、商人、醫師、藝術家、宗教師等，

這些都是出發於大願、大智、大悲，依自己所作的事業，引發一般人來學菩薩行。為他、利他的一切，是善的德行，也必然增進自己、利益自己的。利他、自利，在菩薩行中得到統一。

二、從利他行中去成佛 (pp.251-258)

(一) 三心 (pp.251-252)

菩薩行是非常深廣的，這只能略舉大要，可從《般若經》的依止三心而行六度萬行來說。三心，是「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。

1、無所得是菩薩行的適當技巧

一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。

(1) 凡夫：因我執而不得自在

一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛籐，自己不得自在，利他也不外自私。這惟有體悟空無所得，才能解脫自由。

(2) 聲聞：因偏空而成為障礙

聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏於空寂，所以自以為一切究竟，不再努力於自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。

(3) 菩薩：於法增上的空慧與「悲願」助成，為自利利他的大方便

菩薩的空慧，雖是法增上的理智，但從一切緣起有中悟解得來，而且是悲願——上求佛道、下化有情所助成的，所以能無所為而為，成為自利利他的大方便。

2、一切智智是菩薩行的偉大目標

二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。

(1) 菩薩：於自增上的大覺意志與「悲智」圓成，為大覺而勇于趨求

一切智智，即佛的無上覺。心與佛的大覺相應，淺顯的說，這是以悲智圓成的大

覺、大解脫為目標，立定志向而念念不忘的趨求，要求自己也這樣的大覺，這是自增上的意志。

(2) 凡夫：以自我為中心的意欲

一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。

(3) 聲聞：偏於自得自足

聲聞行，以無貪得心解脫，偏於自得自足。

(4) 小結

菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇於趨求的菩薩。

3、大悲為菩薩行的純正動機

三、大悲為上首，菩薩行的方便、志趣，都以大悲為上首的。

大悲，是菩薩行的動機，是世間增上的情感。為了救濟一切，非以無所得為方便、一切智智為目標不可。

「菩薩但從大悲生，不從餘善生」；「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。這是菩薩行的心髓，以慈悲為本，從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成。

【表四】：(編者所製)

無所得為方便	適當技巧	理智(知)	法增上	性空見
一切智智相應作意	偉大目標	意志(意)	自增上	菩提願
大悲為上首	純正動機	情感(情)	世間增上	大悲心

(二) 依三心修六度 (pp.252-257)

1、菩薩的六度德行依三心來修

依上面所說的三心，才能修菩薩的六度。但這是說菩薩的一切德行，不能離去這偉大目標、純正動機、適當技巧，不是說三者圓滿了再來修學。六度是菩薩行的大綱，如《增一阿含經·序品》說：「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極，布施、持戒、忍、精進、禪、智慧力如月初，速度無極觀諸法。」

2、別說六度與三心結合的修學內涵

現在略敘它的特點：

(1) 布施度

一、施：菩薩布施，初發心時，即將一切捨與有情。不僅是財物，就是自己的身體、知能，也否定為私有的，奉獻於一切，因為這是依於父母師長等而來。

即以財物來說，再不看作自己的，一切屬於一切，自己僅是暫時的管理人；從世間緣成、世間共有的立場，為法、為人而使用這些。

就是修行的功德，也是由于佛菩薩的教導，由于有情的助成，也不能執為自己私有的。願將此一切歸於——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛；「有一眾生

未成佛，終不於此取泥洹」。這樣的一切施，即菩薩「淨施」。

(2) 持戒度

二、戒：為自他和樂善生而不得殺、盜、淫、妄，菩薩是更徹底的。

聲聞適應印度重定的天行——重於離欲淨心，所以以淫、盜、殺、妄為次第，嚴格的禁止男女情欲。

菩薩從「本來清淨」、「本來不生」的悟解，又從淨化自心而回復到自他的和樂，又以不得殺、盜、淫、妄為次第。對於一切有情的悲濟，雖不為局限於人類的學者所諒解，但擴展慈悲不忍的同情到一切，顯出了對於善生的無限尊重。……

(3) 忍辱度

三、忍：施能攝受大眾，戒能和樂大眾，但有情間的隔礙、誤會嫉害，是免不了的。菩薩為了貫徹上求佛道、下化眾生的志願，必須堅定的忍耐，經得起一切的迫害苦難；即使是犧牲生命，也不能違背菩薩行。難行能行，難忍能忍，這才能完成菩薩的德行。否則，施與戒的努力，會功敗垂成。

(4) 精進度

四、進：這已略有說到。菩薩行的精進，是無限的、廣大的精進，修學不厭、教化不倦的。發心修學，救濟有情，莊嚴國土，這一切都是為了一切的一切，不是聲聞那樣的為了有限目標、急求自了而努力。菩薩是任重致遠的，如休捨優婆夷那樣，但知努力於菩薩行的進修，問什麼成不成佛。

(5) 禪定度

五、禪：這是自心調伏的靜定，不一定是靜坐，坐不過是初學的方便。菩薩禪要與悲智相應，從一切處去實踐，做到動定靜也定，如維摩詰所說的那樣。

《中阿含經·龍象經》也說：「內心至善定，龍（喻佛）行止俱定，坐定臥亦定，龍一切時定。」

又如彌勒菩薩那樣的「不修禪定，不斷煩惱」，可作初學菩薩行的模範。

因為如悲心不足、功德不足，急急的修定，不是落於外道「味定」，就落入聲聞「證實際」的窠臼。禪定是六度的一度，但應先從悲智中努力。

(6) 般若度

六、慧：從勝義慧的悟入緣起性空說，這是與聲聞一致的。不過菩薩應先廣觀一切法空，再集中於離我我所見。同時，不但是勝義慧，也重於世俗智，所以說：「菩薩求法，當於五明處求。」

五明中，「聲明」是文字、音韻學等，

「因明」是論理學、認識論，

「醫方明」是醫藥、衛生學等，

「工巧明」是理論科學、實用科學，

「內明」才是佛法。

如不能這樣，怎能教化有情？

(7) 小結

菩薩的自利利他行，一切都攝在這六度中。

(三) 依六度圓滿三心 (pp.257-258)

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。

1、辨明菩薩依六度圓滿三心的歷程，與八正道之間（共與不共）的關係

試約菩薩行的歷程來解說：

(1) 依大悲心與性空見來確立大菩提願（發菩提心），等同由正見而正志

一、立菩提願、動大悲心、得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。起初，以大悲心、真空見來確立大徹悟、大解脫的大菩提願，即是發菩提心——這等於八正道的從正見而正志。不過八正道重於解脫，不談慈悲。

(2) 以三心和合的菩提願來修六度（大悲行），同於從正志到正精進

二、本著三心和合的菩提願，從自他和樂本位，修施、戒、忍、精進，也略學禪、慧，作種種利他事業——這等於八正道的從正志到正精進，即是修大悲行。

(3) 由利他資糧的充足而轉向自心淨化的修定發慧（證無所得空），如同正精進到正定

三、這樣的本著三心而精進修行，等到悲心悲事的資糧充足，這才轉向自心淨化，修定發慧——這等於八正道的從正精進到正定。由利他而自利，證無所得的空寂理，這是般若的實證。

(4) 以實證慧導攝三心，廣修六度，以方便道嚴土熟生，自他圓滿而成佛

四、接著，本著實證慧導攝的三心，廣修六度，再從自他和樂本位，「成熟有情，莊嚴國土」，即是以自利成利他的大悲行——略近聲聞自證以上的隨緣教化。末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。

2、德行的究竟圓成，名為即人成佛

這佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生、淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

3、發心等待菩薩理想世界的到來

菩薩不從自私的私欲出發，從眾緣共成的有情界——全體而發心修行。對於依法、依自、依世間的無貪、無瞋、無癡的德行，確能完滿開展而到達完成。

然從菩薩的入世濟生說，我們的世間，由於菩薩僧的從來沒有建立，始終受著聲聞僧的限制，形成與世隔離。所以——淨土，還不能在這個世間出現。有合理的世界，更能修菩薩行，開展、增進德性而成佛；如在和樂的僧團中，比丘們更容易解脫一樣。所以如確為大乘根性的菩薩眾，應該多多為彌勒世界的到來而發心！

肆、正覺與解脫（第二十章）

(壹) 聲聞菩提：聲聞的解脫 (pp.259-266)

一、次第證果 (pp.259-261)

(一) 由凡入聖的次第證果

1、凡依法修行皆能得正覺的解脫

賢愚萬別的佛弟子，經善知識的教誨、僧團的陶練，如依法修行，誰也能得正覺的

解脫。正覺——三菩提與解脫，是佛與聲聞弟子所共同的，不過聲聞眾重於解脫，佛陀重於正覺罷了。

2、堅毅的精進才能破無明與貪愛

在家、出家的聲聞眾，為了無限生死的苦迫，覺了生死的根源是無明、貪愛，依中道行去修持，即能向於正覺，到達生死解脫。

這必須堅毅懇到的精進，經非常努力，才能豁然大悟、超凡成聖，轉迷情的生活為正覺的生活。

3、實證的果位略分為四級

學者的進修實證，略分四級：

(1) 斷三結得初果

(一)、須陀洹——預流果，這是內心初得從來未有的體驗「知法入法」，雖沒有究竟，但生死已可說解脫了。那時，斷了生死根本，徹見寂滅法性，如說：「於此法（滅），如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑，是名須陀洹果。不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」（《雜阿含經》卷三·六一經）

三結是繫縛生死煩惱中最重要的：

〔A〕身見即我見，由於智慧的證見無我性，不再於自身生神我想了。如闍陀說：

「不復見我，唯見正法。」（《雜阿含經》卷10·262經）

〔B〕戒取，即執種種邪戒——苦行、祭祀、咒術等為能得解脫的。聖者不會再生戒取、去作不合理的宗教邪行。

〔C〕疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！

(2) 依法進修直至四果阿羅漢

依此進修，經（二）、斯陀含——一來，（三）、阿那含——不還，到究竟解脫的（四）、阿羅漢。

(3) 阿羅漢才能達到究竟解脫的境地

阿羅漢，是生死的解脫者——無生；

煩惱賊的淨盡者——殺賊；

值得供養尊敬的聖者——應供。

如經中說：須陀洹雖破除煩惱，還有「餘慢」未盡（《雜阿含經》卷五·一〇五經）。

此慢，或稱為「慢類」。這是雖因無我智力不再起分別的我我所見，但無始來習以成性的「內自恃我」，還不能淨盡，所以還剩有有限——七生或一生的生死。這需要再經不斷的努力，才能徹底根絕，達到究竟解脫的境地。

(二) 依根性的不同，所證果位的情形也不一

聲聞的證得初果與四果，是極不一致的。

大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨繫陀伽。

年齡極老的，如須跋陀羅，一百二十歲；頂年輕的，如七歲沙彌均頭。

阿難從佛極久，還沒有證阿羅漢；而舍利弗、憍陳如們，不過幾天就成了阿羅漢。而且，證得須陀洹以後，有現身進修即得阿羅漢的，也有證得初果或二果、三果後，停頓不前的，但生死已有限量，究竟解脫是不成問題了。

證果的情形不一，大抵基於根性利鈍及信道——深信三寶而努力求其實現的精誠程度而定。這是人人可得的，但如心有所著、有所偏，不能恰到好處的行乎中道，特別是亂心妄執，那就非常難得了！

二、生死解脫 (pp.261-263)

(一) 從見法與離欲，得生死解脫

生死解脫，在聖者是自覺自證的——「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

1、自證涅槃的兩個面向

現生涅槃的自證智，

(1) 從「見法」說

從「見法」說：由於無常、無我而悟入法法歸於寂滅，現覺得沒有一毫可取可著的。這無著無累的覺證，即涅槃無生——生死不可得的確證。

(2) 從「離欲」說

從「離欲（煩惱）」說：不但在空性的現覺中如日朗天空，沒有一些兒陰影，即使從此出觀回復平常的心境——世俗智，也自覺得煩惱不起。

2、試驗煩惱淨盡的方法

這是可以試驗的，如舍利弗說：「作是思惟：我內心中為離欲不？是比丘當於境界或取淨相（即故意想男女的親愛、聲色的娛心等），若覺其心於彼遠離，順趣沒注。……則能堪任自記：於五欲功德離欲解脫。」（《雜阿含經》卷一八·四九三經）這樣，確見自己的煩惱淨盡，不會再從自我私欲、私見而行動，即不會再作感生死的後有業。如明燈不再加油，不久會歸於息滅。

(二) 現證涅槃已離心苦，能實現正覺的生活

現生的證得涅槃，不但能確證未來生死的解脫，對於現生，更能實現解脫的自由。這由於通達了無常、無我、無生——人生的究竟真理，知道一切的本來空寂，一切本來如此而必然如此的。如老死——無常性的必然到來，佛也沒有例外，這有什麼悲哀？依法持心，能於一切苦迫中得解脫，什麼都不能攪亂聖者的心情。……

三、涅槃 (pp.263-266)

(一) 涅槃的定義

生死解脫，不是現生不死，不是未來永生，是未來的生死苦迫的不再起，於現生的苦迫中得自在。這樣的解脫當體，即是涅槃。

(二) 有餘與無餘二類涅槃

關於涅槃，從來有有餘涅槃、無餘涅槃的分別。……

阿那含與阿羅漢——佛也是阿羅漢，都不再來人間，所以並稱涅槃。但阿那含還有煩惱與身的剩餘，阿羅漢才是無餘的。

涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫，無論是於人間究竟，或於「彼處」究

竟，生死的究竟解脫，稱為般涅槃。得到涅槃，除了「眾苦盡滅」，還可說什麼？……釋尊對於涅槃，除了說明煩惱、業、苦的不生以外，以「甚深廣大，無量無數」來形容。甚深廣大與無量無數，即法性空寂，這是超名相、數量以上的。……所以從有情趣向於涅槃，可說「此滅故彼滅」，可說「如截多羅樹頭無復生分」。如直論涅槃，那是不能說有也不能說無，不能想像為生也不能說是無生，這是超名相、數量的，不可施設的。……

(貳) 佛菩提：佛陀的正覺 (pp.267-271)

一、正覺與解脫的特勝 (pp.267-269)

(一) 佛與聲聞正覺的同異

1、佛陀超越聲聞的地方

佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性、究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重於正覺的。

學佛者也不稱發出離心，而說發菩提心。

聲聞是聞佛教聲而解脫，佛卻「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」(《雜阿含經》卷二六·六八四經)。

2、正覺內容的同異處

(1) 佛從三善根的完滿開展，來顯示超越聲聞的程度

佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展、究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的。佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。

(2) 聲聞所證的法性空，與佛無有差別

但這是說佛陀的正覺是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化、自他和樂的生活中得究竟自在。

如從智慧的無癡說，無漏慧的證法性空與聲聞沒有差別，畢竟空是沒有什麼彼此差別的，能實現智證空如，即轉凡成聖、轉迷成悟。三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。

(3) 佛「真俗無礙，悲智相應」的無上正覺，比聲聞富裕積極性

不過，慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。

有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正覺不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有，慈悲利他的德行更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。人間佛陀的無上正遍覺，應從真俗無礙、悲智相應中去說明與聲聞的差別。

(二) 佛與聲聞解脫的同異

1、佛與聲聞在解脫煩惱與生死上，是平等的

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。

如《中阿含經·瞿默目犍連經》說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如。」

解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。

2、對於煩惱的習氣——盡與未盡，則有差別

如論到煩惱的習氣，即彼此不同，

(1) 聲聞急於自了，故斷盡煩惱而餘習未盡

如舍利弗還有瞋習，畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性，雖然心地清淨沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。

古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的腳鐐突然打脫，兩腳雖得自由，而行走還不方便。

(2) 菩薩久劫修行至成佛時，煩惱與習氣都斷盡

菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的腳鐐，在沒有打脫時，已設法使它失去效用；等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。

3、小結

這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於為己、菩薩的重於為人。

二、佛的相對性與絕對性 (pp.269-271)

(一) 現實人間的佛陀觀

1、於正覺的法性中，更具「真俗無礙性，悲智相應性」者，即是佛

現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，而德行能作到時代的完成。這是說在聖者正覺的同一性上，更有真俗無礙性、悲智相應性，達到這步田地即是佛。

2、佛陀的智證徹底與三德完善，於時、地、機三者恰到好處

這在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；三德的平衡開發，是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好處，佛陀是究竟圓滿的！

3、證無生忍者因具慈悲與空慧，因中說果亦可稱為佛

大乘法中說：菩薩初得無生法忍——這雖是慈悲相應的，約智證空性說，與聲聞平等，即可稱為得阿耨多羅三藐三菩提，可說成佛了。

4、人間的佛陀，是淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處

究竟圓滿的佛陀，不外乎淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處。這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀！……

(二) 從緣起的相待性中，來顯示佛陀的絕對性

我們知道，成佛是智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的、徹底的，能真俗無礙、悲智相應的。

到達這，即是佛陀，知識、能力、存在——緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。

雖說是相對的，但無論佛陀出現於什麼時代、什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

【附錄】：心流過程

		一	二	三	四	五	六	七	八	九	
九心輪	外			見	受	分別		速行			
	中		意轉				令起		彼事		
	內	有分								有分	
阿含經			作意	識觸	受	想	行				
瑜伽論（五心輪）				率爾	尋求	決定	染淨		等流		
成唯識論樞要 （攝大乘論）		有分	能引發	見	等尋求	等 貫 徹	安 立	勢用		反緣	有分
解脫道論		有分	轉	見	所受	分別	令起	速行	彼事	有分	
攝阿毘達磨義論 （十七心識）		有分流 1 過去有分 2 有分波動 3 有分斷	4 五門轉向	5 五識之一	6 領受	7 推 度	8 確 定	9~15 速行		16~17 彼所緣	有分流

對照表的經論出處，如下：

(1) 《雜阿含經》卷 13 (307 經) (大正 2, 88b1-2)：

眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因。

(2) 《瑜伽師地論》卷 1 (大正 30, 280a22-27)：

復次，由眼識生，三心可得，如其次第，謂率爾心、尋求心、決定心。初（率爾心）是眼識；二（尋求心、決定心）在意識。決定心後，方有染淨[心]。此後乃有等流眼識[於]善、不善轉，而彼不由自分別力；乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

(3) 參考印順導師《唯識學探源》(pp.111-112) 得知，其所引之西藏所傳無著論師的《攝大乘論》，也有「有分識」的記載，然而只有七心：「聖上座部教中，亦說名曰：有分及見，分別及行，動及尋求，第七能轉」。——但是，並沒有與此相當的用語，反而另一《成唯識論掌中樞要》的引文有相同的名相。如窺基《成唯識論掌中樞要》卷 2 云：「上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。」(大正 43, 635b18-20)

(4) 《解脫道論》卷 10 〈11 五方便品〉(大正 32, 449b6-17)：

於眼門成三種，除夾上中下。於是上事，以夾成七心，無間生阿毘地獄。從有分心、(生)轉(心)、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心，……從彼更度有分心。

(5) 詳參印順導師著：《佛法概論》，pp.113-117；《唯識學探源》，pp.110-115；

《大乘起信論講記》，pp.173-174。