

印順導師思想
2015 巡迴講座暨座談會

《學佛三要》
第九章～第十章

長慈法師



【目次】

玖、慧學概說.....	D-3
(壹) 佛學之要在慧學 (pp.155-160)	D-3
一、唯慧學足以表彰佛法之特色.....	D-3
二、唯慧學能達佛教之奧處.....	D-5
三、唯依慧學能成聖者.....	D-6
(貳) 慧之名義與究極體相 (pp.160-165)	D-7
一、慧之名義.....	D-7
二、慧之究極體相.....	D-8
(參) 智慧之類別 (pp.165-173)	D-12
一、三種智慧.....	D-12
二、二種智慧.....	D-17
三、其他分類.....	D-19
四、結說.....	D-19
(肆) 慧之觀境 (pp.174-181)	D-20
一、三乘共慧.....	D-20
二、大乘不共慧.....	D-24
(伍) 慧之進修 (pp.182-188)	D-27
一、聞慧.....	D-27
二、思慧.....	D-29
三、修慧.....	D-30
(陸) 慧學進修之成就 (pp.189-194)	D-32
一、成「信戒定慧」之果.....	D-32
二、成「涉俗濟世」之用.....	D-35
拾、解脫者之境界.....	D-36
(壹)、解脫即是自由 (pp.195-198)	D-36
一、明論述之依據.....	D-36
二、略述解脫和繫縛.....	D-37
三、繫縛根本之說明.....	D-37
四、解脫之樂.....	D-38
(貳) 解脫的層次 (pp.198-201)	D-38
一、佛法中的二種解脫.....	D-38
二、佛法與外道的解脫觀.....	D-39
三、佛弟子重慧的不同層次.....	D-39
四、約慧證的解脫明修證過程.....	D-40

(參) 解脫的重點 (pp.201-206)	D-41
一、解脫與悟入的關鍵.....	D-41
二、認識的情境與真實的體悟.....	D-42
三、無二無別平等性的體證.....	D-43
四、凡夫的虛妄心識與聖者的正覺智慧.....	D-43
五、正覺現前的體驗.....	D-44
六、依般若才能實現離分別的證悟而解脫.....	D-44
七、心本清淨思想的導正與由妄得正覺的論證.....	D-44
(肆) 解脫者之心境 (pp.206-209)	D-45
一、約從三事方便表達證得諸法真性境地.....	D-45
二、略說解脫者證悟後之心境.....	D-46
三、明聲聞與菩薩證悟者的不同風格.....	D-46
(伍) 解脫者之生活 (pp.209-211)	D-47
一、聲聞與大乘聖者之差別.....	D-47
二、聲聞與大乘共通之處.....	D-48
(陸) 解脫與究竟解脫 (pp.211-212)	D-49
一、解脫而不圓滿.....	D-49
二、圓滿究竟解脫.....	D-49
三、二乘解脫與學菩薩少分解脫足為佛弟子所讚仰學習.....	D-50

玖、慧學概說¹

(《學佛三要》，pp.155-194)

(釋長慈，2015.6.27)

（壹）佛學之要在慧學 (pp.155-160)

一、唯慧學足以表彰佛法之特色

（一）修學佛法，必須信願、慈悲、智慧三者相攝相成

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，由於根性與興趣底不同，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。²

¹ 此〈慧學概說〉講義是以貫藏法師之講義（2014年7月於同淨蘭若「佛法度假」課程中宣講之講義）為底本進而增補、刪減所成，刪減之部分，主要為註腳之資料，增加之部分主要為科判之安立，特此說明，並感謝貫藏法師分享講義以為參考。

² （1）印順法師，《學佛三要》（pp.65-68）。

（2）印順法師，《學佛三要》（pp.74-77）：

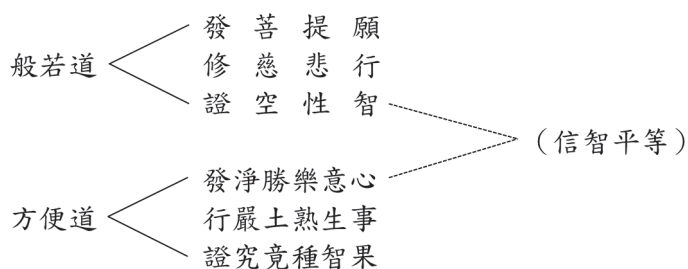
真發菩提心，真修菩薩行，對於大乘要道的信願、慈悲、智慧，即使有些偏重，也必然是具足的。因為^[1]離了大乘的信願，會近於儒者的「仁」、「智」。^[2]離了大乘的慈悲，會同於聲聞的「信」、「智」。^[3]離了大乘的智慧，大體會同於耶教的「信」、「愛」。

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。^[1]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**。^[2]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！



這二道五位，也可總合為三：**初**是發心，**中**三是修行（從悲行到智行，又從智行到悲

(二) 智慧最足以代表佛教的特質

1、佛教異於其他宗教的殊勝處在於智慧

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。

2、一般宗教特重信仰或仁愛心行的表現

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。

3、印度宗教更注重智慧的一面

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。

4、印度外道宗教的智慧不究竟

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，而祇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³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，卻祇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」⁴。

5、佛教具有超越一般宗教的禪境而著重於智慧的體驗生活

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

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。⁽¹⁾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。⁽²⁾依此菩薩的信願（清淨而還沒有純），再經慈悲廣行的熏修，智慧的融洽，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。

³ 阿羅邏迦藍為釋尊出家後首位求道的老師，在其教導下聽聞空無邊處的道理。然而釋尊認為這並不是真的證悟之法，於是離開另求他處。之後他來到鬱陀羅摩子座前，結果還是無法滿足於所學，於是經過六年的苦行，在冥想的最後終於證得菩提。（人名規範資料庫：<http://authority.ddbc.edu.tw/person/?fromInner=A015165>）另參見丁福保編，《佛學大辭典》，詞條「阿羅邏迦藍」。

⁴ 語出自白居易「賦得古原草送別」詩：「離離原上草，一歲一枯榮。野火燒不盡，春風吹又生。遠芳侵古道，晴翠接荒城。又送王孫去，萋萋滿別情。」

佛教最高無上的不共點。

二、唯慧學能達佛教之奧處

(一) 佛法超勝世間一切宗教學術的法門（出世法）主要是智慧

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。

(二) 欲了生死、斷煩惱、證真理必須依藉智慧力而完成

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、貫徹始終底行門。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。

(三) 依定發慧之真正意義

1、明修行有止、觀二門

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。

2、明慧學並不等於禪定

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^[A]對於慧學的認識與修集，應該深切注意，^[B]而對修定、修禪、修止等方便，亦不容忽視。

3、明禪定不一定能發如實智慧

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。

4、明於定心修習觀慧才能引發如實智慧

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？

5、廣修一切法而重心在於慧學

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，直接通達佛教底深奧之處。

三、唯依慧學能成聖者

(一) 凡與聖的分野即在覺與不覺（迷）

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。

(二) 佛、菩薩、獨覺、聲聞四聖都不離覺義

1、佛陀

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。

2、菩薩與二乘

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。

3、四聖祇是大覺小覺之差別而已

佛、菩薩、獨覺、聲聞四聖，皆依智慧以成聖，所以都不離覺義——祇是大覺小覺之差別而已。

(三) 智慧為一切功德之本，一切功德以智慧為導而圓滿究竟

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」⁵。

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！

⁵ 《雜阿含經》卷 28（大正 2，198c4-5）：「若諸善法生，一切皆明為根本。」

（貳）慧之名義與究極體相（pp.160-165）

一、慧之名義

（一）慧的異名

慧，在大小乘經論裡，曾安立了種種不同底名稱，最一般而常見的，是般若⁶（慧）。還有觀⁷、忍⁸、見⁹、智¹⁰、方便¹¹、光¹²、明¹³、覺¹⁴等。三十七道品中的正見¹⁵、正思惟¹⁶、擇法¹⁷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，也有著各自不同底特殊含義。

（二）特別關於般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）

1、般若（慧）、闍那（智）、毘鉢舍那（觀）於諸異名中特別重要

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。¹⁸

2、般若（慧）之安立重在因行的修學

般若一名，比較其他異名，可說**最為尊貴，含義也最深廣**。它底安立，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），¹⁹所以羅什說：「薩婆若名老般若」²⁰。

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。

⁶ 梵語為 prajñā；巴利語為 paññā。

⁷ 梵語為 vipaśyanā；巴利語為 vipassanā。

⁸ 梵語為 kṣānti；巴利語為 khanti。

⁹ 梵語或為 darśana；與此相當之巴利語為 dassana。

¹⁰ 梵語為 jñāna；巴利語為 ñāṇa。

¹¹ 梵語、巴利語皆為 upāya。

¹² 梵語、巴利語皆為 āloka。

¹³ 梵語為 vidyā；巴利語為 vijjā。

¹⁴ 梵語、巴利語皆為 bodhi。

¹⁵ 梵語為 samyagdr̥ṣṭi；巴利語為 sammādiṭṭhi。

¹⁶ 梵語為 samyaksamkalpa；巴利語為 sammāsaṅkappa。

¹⁷ 梵語為 dharmavicaya；巴利語為 dhammavicaya。

¹⁸ 印順法師，《般若經講記》（p.7）：

空、般若、菩提之轉化：《智論》說：「般若是一法，隨機而異稱。」^[1]如大乘行者從初抉擇觀察我法無性入門，所以名為空觀或空慧。不過，這時的空慧還沒有成就；如真能徹悟諸法空相，就轉名般若；所以《智論》說：「未成就名空，已成就名般若。」^[2]般若到了究竟圓滿，即名為無上菩提。所以說：「因名般若，果名薩婆若」——一切種智。羅什說：薩婆若即是老般若。

約始終淺深說，有此三名，實際即是一般若。如幼年名孩童，讀書即名學生，長大務農作工又名為農夫或工人。因此說：「般若是一法，隨機而異稱。」

¹⁹ 《大智度論》卷 11〈序品〉（大正 25，139c7-10）：

復有人言：「從初發意乃至道樹下，於其中間所有智慧，是名般若波羅蜜；成佛時，是般若波羅蜜轉名薩婆若。」

²⁰ 《淨名玄論》卷 4（大正 38，880a5）：

什公云：「薩般若即老般若也。」

3、慧與觀之名義與功用

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，祇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，²¹是名毘鉢舍那（觀）。」²²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」。²³

4、思察簡擇才是觀慧的特性

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。²⁴

《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。」²⁵

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。

二、慧之究極體相

(一) 了解慧之究極體相的重要性

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。

²¹ 《解深密經疏》卷 6（巳新纂大日本續藏經 21，303c2-4）：「『若忍』等下，辨觀異名有其五種。忍謂忍解；樂謂受樂；慧即分別；見是推求；觀謂觀察。如是五種，義一名異。」

²² 《解深密經》卷 3〈6 分別瑜伽品〉（大正 16，698a11-13）：「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。」

《梵本聲聞地》卷 2："vicinoti / pravicinoti / parivitar kayati / parimimānsā(māmsā)māpadyate" (YBh Sh-SH p. 367, 02-03)

「簡擇 (vicinoti)、極簡擇 (pravicinoti)、遍尋思 (parivitar kayati)、遍伺察 (parimimānsamāpadyate)。」(參見：釋惠敏，〈聲聞地〉中「唯」之用例考察)

²³ 《成唯識論》卷 5（大正 31，28c11-12）：「云何為慧？於所觀境簡擇為性。」

²⁴ 印順法師，《學佛三要》(p.188)：

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。**

²⁵ 《大智度論》卷 35（大正 25，319a11-12）：「般若波羅蜜分為二分：成就者名為菩提；未成就者名為空。」

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。²⁶

（二）大乘真實圓滿的智慧究極體相

1、究極體相之四個面向

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。²⁷

²⁶ 印順法師，《般若經講記》（pp.6-7）：

凡、外、小智之料簡：1. 世間凡夫也各有智慧，如文學的創作，藝術的優美，哲學與科學的昌明，以及政治、經濟等一切，都是智慧的結晶；沒有智慧，就不會有這些建樹。但這是世間的，利害參半的。如飛機的發明，在交通便利上，是有益人群的；但用他來作戰，就有害了。常人所有的「俗智俗慧」，偏於事相的，含有雜染的，不能說是般若。2. 外道也有他們的智慧，像印度的婆羅門，西歐的基督教等。他們的智慧，以人間為醜惡的，痛苦的，要求升到一個美妙的、安樂的天國。於是乎行慈善，持戒，禱告，念誦，修定等。這種希求離此生彼的「邪智邪慧」，如尺蠖的取一捨一，沒有解脫的可能，不能說是般若。3. 二乘行者得無我我所慧，解脫生死，可以稱為般若；但也不是《般若經》所說的般若。

大乘的諸法實相慧，要有大悲方便助成的；悲智不二的般若，決非二乘的「偏智偏慧」可比。離此三種，菩薩大悲相應的平等大慧，才是般若。

²⁷ 印順法師，《佛法概論》（pp.185-186）：

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。

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。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」。

^[1] 信順，是對於三寶純潔的同情，無私的清淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解」（智論卷一引經）？世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰。

^[2] 依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名信忍，也名信可。

^[3] 由於見得真，信得切，發起實現這目標的追求，即名信求。

^[4] 等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名證信——也名證淨。證信是淨心與正智的合一：信如鏡的明淨，智如鏡的照物。

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

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。²⁸

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。²⁹

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！

²⁸ 印順法師，《性空學探源》(pp.10-12)：

有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。實則，空與沈空滯寂是有些不同的。

沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。到底小乘是不是開口閉口講空呢？事實上大大不然。不要說一切有部，就是談空知名的成實論者，及大眾系他們，也大分還在說有。說有儘管說有，始終免不了落個沈空滯寂的批評，這是什麼緣故呢？因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。

沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們——從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！

悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出來了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。

所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。

所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。說到這裡，我們應該特別認清：第一、說空並不就會使佛法消極；第二、只求自己解脫而不教化眾生則已，要化他，就不只是明空而已。

空固然是佛法的要旨，但須與其他一切事相配合起來的。單談理性，不與實際行為相配合，空是可能會沈空滯寂的。不只是空，專重真常妙有的理性而忽略事行，也還是一樣的要沈滯消極。

獨善與兼濟的分別，不在於解理，主要在於行為的不同。

²⁹ 印順法師，《永光集》(pp.230-231)：

經說菩薩發心修行，是依菩提心、大悲心、般若(慧)——無所得為方便，而修六度等大行。菩薩不是只為自己解脫，而是重慈悲利濟眾生的。從初發心到成佛，《般若經》立菩薩十地次

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。^[1]約名言分別，有能證智、所證理，^[2]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。」³⁰

第，《華嚴經》更有十住、十行、十迴向、十地等位次，菩薩決不是急求證入，當下成佛的。所以菩薩在修行過程中，如悲願還不足，那在修空無我慧時，要記著「今是學時，非是證時」，以免急求解脫而落入聲聞果證。菩薩如證入聲聞果，對成佛來說，是被貶斥為焦芽敗種的。要修到悲慧深徹，才契入無生忍，但還是「忍而不證」實際，利益眾生的事還多呢！佛，就是這樣的歷劫廣修菩薩大行，利他為先，從利他中完成自利，這所以佛是福慧的究竟圓滿者。

³⁰ (1)《大方廣佛華嚴經》卷25〈25 十迴向品〉(大正10, 134b22-25):「佛子！菩薩摩訶薩如是迴向時，眼終不見不淨佛刹，亦復不見異相眾生，無有少法為智所入，亦無少智而入於法……。」

(2)《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈1 世主妙嚴品〉(大正35, 515a3-4):「〈迴向品云〉:『無有智外如為智所入，亦無如外智能證於如等。』」

(3)印順法師，《般若經講記》(pp.4-6):

實相——約理性邊說，是空還是有？^{〔一〕}^[1]《中論》說：「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。」**實相非凡常的思想，世俗的語言可表達，這如何可以說是空是有，更因此而諍論？**^[2]然而，實相非離一切而別有實體，所以不應離文字而說實相。同時，不假藉言說，更無法引導眾生離執而契入，所以「**不壞假名而說法性**」，即不妨以「有」、「空」去表示他。《中論》說：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」末句，或譯「諸法之實相」。

^{〔二〕}眾生的不能徹悟實相，病根在執有我法的自性；所以見色聞聲時，總以為色聲的本質是這樣的，確實是這樣的，自己是這樣的。由於這一根本的執見，即為生死根本。所以，經中所說的實相，處處說非有，說自性不可得。本經也說：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」高揚此實相無相的教說，尊為「不二解脫之門」。即是說：^[1]**實相非空非有，而在「寄言離執」的教意說，實相是順於「空」的；**^[2]**但不要忘卻「為可度眾生說是畢竟空！」**

有人說：實相是客觀真理，非佛作亦非餘人作，是般若所證的。有人說：實相為超越能

2、悲智交融是大乘不共般若的特義

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。

3、契悟法性的大乘慧含攝得慈悲、精進等無邊德性

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。

(參) 智慧之類別 (pp.165-173)

一、三種智慧

(一) 總明有種種「三慧」

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。

(二) 別明種種「三慧」

1、「生得慧」、「加行慧」、「無漏慧」

(1) 標示三慧名稱

一、「生得慧」、「加行慧」、「無漏慧」，這三慧是常見底一種分類。

(2) 別釋三慧之涵義

A、生得慧

(A) 生得慧即與生俱來的慧性

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，在它底現實生活中，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。

所——絕對的主觀真心，即心自性。依《智論》說：「觀是一邊，緣是一邊，離此二邊說中道。」離此客觀的真理與絕待的真心，纔能與實相相應。

實相，^[1]在論理的說明上，是般若所證的，所以每被想像為「所」邊。^[2]同時，在定慧的修持上，即心離執而契入，所以每被倒執為「能」邊。其實，不落能所，更有什麼「所證」與「真心」可說！

(B) 生得慧亦要靠後天的培養與助成

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。有了這一切良好底助緣，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，祇要有良好的教育，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，祇是顯發與不顯發，並沒有本質上的差等。

(C) 能知能解佛法的慧力大抵仍屬於生得慧

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。

B、加行慧

(A) 總明加行慧須經一番專精篤實行持而現起

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。

(B) 別釋三種加行慧

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。

(C) 明聞、思、修與名言章句之關係

三慧之中，^[1]聞慧是初步的，還是不離所聞的名言章句的尋思、理解；^[2]思慧漸進而為內心的，對聞慧所得的義解，加以深察、思考；^[3]修慧的特殊定義，是與定相應，不依文言章句而觀於法義。

(D) 聞思修慧尚未到達真正的實證階段

這聞思修慧，總名加行慧，因它還沒有到達真正的實證階段。

C、無漏慧

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。

(3) 綜論生得、加行、無漏慧之修學關係

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³¹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，也祇是修學佛法方便階

³¹ 天台宗就佛而判立六即位，稱為六即佛。……六即佛即：(一)理即佛，又作理佛，指一切眾生。蓋一切眾生本具佛性之理，與諸如來無二無別，皆即是佛，故稱理即佛。(二)名字即佛，又作名字佛。指或從善知識處聞知，或從經卷中見得，而了知此「理性即佛之名」之人；此等之人，於名字中通達解了一切諸法皆是佛法，故稱名字即佛。(三)觀行即佛，指既了知一切法皆是佛法，進而依教修行而達於心觀明了、理慧相應（即境智相當）、觀行相即之人；此等之人，所行如所言，所言如所行，言行一致，以證此位，故稱觀行即佛。此位分為五品位，即：隨喜品、讀誦品、說法品、兼行六度品、正行六度品。(四)相似即佛，指於前述「觀行即」位中，愈觀愈明，愈止愈寂而得六根清淨，斷除見思之惑，制伏無明之人；此等之人，雖未能真證其理，但於理彷彿，有如真證，故稱相似即佛。此位分為十信位。(五)分證即佛，又作分真即佛。指分斷無明而證中道之位；無明之惑有四十一品，由十住、十行、十迴向、十地、等覺位，漸次破除一品無明，而證得一分中道。(六)究竟即佛，指斷除第四十二之元品無明，發究竟圓滿之覺智者，即證入極果妙覺之佛位。此六佛雖因智（悟）情（迷）之深淺，而有六種之別，然其體性不二，彼此互即，故稱為「即」。（《佛光大辭典》，p.1276）

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。

2、「加行無分別智」、「根本無分別智」、「後得無分別智」

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。

3、「世間智」、「出世間智」、「出世間上上智」

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。

^[1] 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。

^[2] 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。

^[3] 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《智論》的：^[1] 外道離生智，^[2] 二乘偏真智，^[3] 菩薩般若智，意義極為相近。³²

4、「一切智」、「道種智」、「一切智智」

(1) 標示第四種三慧（智）的名稱

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。³³

(2) 別釋三種智慧的涵義

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，³⁴但他著重在從真出俗，一面觀空無我

³² 《大智度論》卷 43〈9 集散品〉（大正 25，370c7-16）：「復次，世間三種智慧：一者、世俗巧便，博識文藝，仁智禮敬等；二者、離生智慧，所謂離欲界，乃至無所有處；三者、出世間智慧，所謂離我及我所，諸漏盡聲聞、辟支佛智慧。般若波羅蜜為最殊勝，畢竟清淨，無所著故，為饒益一切眾生故。聲聞、辟支佛智慧，雖漏盡故清淨，無大慈悲，不能饒益一切故不如，何況世俗罪垢、不淨、欺誑智慧！三種智慧不及是智慧故，名為般若波羅蜜。」

³³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 21〈70 三慧品〉（大正 8，375b23-27）：須菩提言：「佛說一切智、說道種智、說一切種智，是三種智有何差別？」佛告須菩提：「薩婆若是一切聲聞、辟支佛智；道種智是菩薩摩訶薩智；一切種智是諸佛智。」

³⁴ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈1 序品〉（大正 8，219a19-22）：「菩薩摩訶薩欲具足道慧，

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。³⁵依無量觀門，究竟通

當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。」

(2) 《華雨集》(第五冊)(pp.110-111):

《大智度論》是解釋《大品般若經》的。(初品)經上(以下經論文，並見《智論》卷二七)說：

「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜」、「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜」、「欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜」。

經文是連續的，論文分為三段。**第一段，解說道慧，道種慧**：「道」，論舉一道……一百六十二道，「無量道門」。**論文沒有明確的分別道慧與道種慧，但道慧與道種慧，總之是菩薩的二慧。**

(3) 《摩訶般若波羅蜜經》卷22〈74 遍學品〉(大正8, 381c2-29):

須菩提白佛言：「世尊！世尊所說道，聲聞道、辟支佛道、佛道。何等是菩薩道種智？」佛告須菩提：「菩薩摩訶薩應生一切道種淨智。須菩提！何等是道種淨智？若諸法相貌所可顯示法，菩薩應正知。正知己，為他演說開示，令諸眾生得解。是菩薩摩訶薩應解一切音聲語言，以是音聲說法，遍滿三千大千世界如響相。以是故，**須菩提！菩薩摩訶薩應先具足學一切道。道智具足已，應分別知眾生深心**，所謂地獄眾生、地獄道、地獄因、地獄果，應知應障。畜生、餓鬼道，畜生、餓鬼因，畜生、餓鬼果，應知應障。諸龍、鬼神、犍闍婆、緊陀羅、摩睺羅伽、阿修羅道因果，應知應障。人道因果應知。諸天道因果應知，四天王天、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天，梵天、光音天、遍淨天、廣果天、無想天、阿婆羅呵天、無熱天、易見天、慧見天、阿迦尼吒天道，因果應知。無邊虛空處、無邊識處、無所有處、非有想非無想處道，因果應知。四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分，因果應知。空解脫門、無相解脫門、無作解脫門，佛十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲，因果應知。菩薩以是道，令眾生入須陀洹道，乃至阿羅漢、辟支佛道，乃至阿耨多羅三藐三菩提道。須菩提！是名菩薩摩訶薩淨道種智。菩薩學是道種智已，入眾生深心相。入已，隨眾生心如應說法，所言不虛。」

³⁵ 《華雨集》(第五冊)(pp.110-112):

《大智度論》是解釋《大品般若經》的。(初品)經上(以下經論文，並見《智論》卷二七)說：

「菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜」、「欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜」、「欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜」。

經文是連續的，論文分為三段。……第二段論說：

問曰：「一切智、一切種智，有何差別？」答曰：「佛一切智、一切種智，皆是真實。……佛是實一切智、一切種智。有如是無量名字，或時名佛為一切智人，或時名為一切種智人。」

第二段所論的，是一切智與一切種智，這二智是佛智。或說聲聞得一切智，那是「但有名字一切智」，其實佛才是一切智，佛才是一切智人，一切種智人。成佛，應該一念心中具足一切的，但經上說：「欲以道種慧(或簡稱「道智」)具足一切智」，「以一切智具足一切種智」，「以一切種智斷煩惱習」，似乎有先後的意義，所以論文在第二段末，第三段初說：

「問曰：如佛得佛道(菩提)時，以道智得具足一切智、一切種智，今何以言以一切智得具足一切種智？答曰：以道智雖具足得一切智、一切種智，而未用一切種智」(約用有先後說)。

「問曰：一心中得一切智、一切種智，斷煩惱習，今何以言以一切智具足得一切種智，以一

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。

(3) 結說

由這般若經的三類分別，便可見及三乘智慧的不同特性。

二、二種智慧

(一) 總明有種種「二慧」

在經論中，關於二種智慧的分類，也是有許多的。

(二) 別明種種「二慧」

1、「法住智」、「涅槃智」

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」。³⁶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。³⁷

古人說：「不依世俗諦，不得第一義」³⁸，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底解了，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。³⁹

切種智斷煩惱習？答曰：實一切一時得，此中為令信般若波羅蜜故，次第差別說。先說一切種智，即是一切智。道智名金剛三昧，佛初心即是一切智、一切種智。」

³⁶ 《雜阿含經》卷14（大正2，97b11-14）：

佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫。」

³⁷ 印順法師，《空之探究》（p.151）：

一、法住智知：緣起被稱為法性、法住，所以法住智是從因果起滅的必然性中，於五蘊等如實知，厭，離欲，滅，而得解脫智：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」雖然沒有禪定，但煩惱已盡，生死已了。這是以慧得解脫，知一切法寂滅，而沒有涅槃的自證。

二、涅槃智知：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃；在古代，被稱為得滅盡定的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。

³⁸ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（大正30，33a2-3）：「若不依俗諦，不得第一義。」

³⁹ （1）印順法師，《永光集》（p.255）：

說我贊同「緣起性空」，是正確的，但我重視初期大乘經論，並不只是空義，而更重菩薩大行。

我不是西藏所傳的後期中觀學者，是重視中國譯傳的龍樹論——《中論》，《大智度論》，《十住毘婆沙論》。所以在〈敬答議印度之佛教〉說：「於大乘中見龍樹有特勝者，非愛空也」；並提出會通《阿含》，及「忘己為人」，「任重致遠」，「盡其在我」的偉大的菩薩精神（《無諍之辯》一二一——一二二頁）。

（2）印順法師，《性空學探源》（pp.8-9）：

多少講空者，說到性空不礙緣起，以為什麼都可以有，而不注意事實。結果，空理儘管說得好聽，而思想行為儘可與那最庸俗最下流的巫術混做一團。所以究竟是有沒有，究竟有何作用，究竟對於身心行為、人類社會有否利益，究竟障不障礙出世解脫——這些問題，不是偏於談空所能了解的。

2、大乘法中常說到的二種——事理智慧

(1) 般若(慧)、漚和(方便)須相互依成

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。」⁴⁰

(2) 事理智慧的其他異名

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。

(3) 依如所有性、盡所有性明二種智慧的差別作用

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。^[1]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；^[2]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。

(4) 明二種智慧之二面勝用

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。

(5) 明二種智慧之不二而二

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。⁴¹

根本佛法與後來的一分大乘學者，有點不同。佛說，必須先得世俗法住智，對緣起法相得到正確認識，然後才能體驗涅槃的空寂。但有些學者，不能事先深切決了世俗，下手就空，每每為空所障，偏滯於總相空義，不能善見緣起，往往流於懷疑或邪正混濫的惡果。

應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否。

⁴⁰ 《維摩詰所說經》卷 2〈5 文殊師利問疾品〉(大正 14, 545b6-8):「無方便慧縛，有方便慧解；無慧方便縛，有慧方便解。」

⁴¹ (1) 印順法師，《般若經講記》(pp.7-8):

般若、方便之同異：般若是智慧，方便也是智慧。《智論》比喻說：般若如金，方便如熟煉了的金，可作種種飾物。菩薩初以般若慧觀一切法空，如通達諸法空性，即能引發

(6) 明二智之進修次第

A、從證悟至成佛前

修學佛法，一到功行成就，即先得般若根本智，證畢竟空性；再起溫和後得智，通達緣起，嚴淨佛土，成就有情。

B、證悟後至圓滿成佛

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。⁴²

三、其他分類

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《仁王護國經》，說明從菩薩到佛果位，有五忍。

四、結說

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。

無方的巧用，名為方便。經上說：「以無所得為方便。」假使離了性空慧，方便也就不成其為方便了！

所以，般若與方便，不一不異：般若側重於法空的體證；方便側重於救濟眾生的大行，即以便宜的方法利濟眾生。《智論》這樣說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」

(2) 《大智度論》卷 100〈90 囑累品〉(大正 25, 754c5-7):「般若與方便，本體是一，以所用小異故別說；譬如金師以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金，而各異名。」

(3) 《淨名玄論》卷 4 (大正 38, 881b27-c1):「論又云：般若與方便，本體是一，而隨義有異。譬如金為種種物，此則明權、實一體，約義分二。金喻般若之體；金上之巧譬於方便，方便為用。」

⁴² (1) 印順法師，《中觀今論》(p.210):

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

此中所說俗諦的妙有，^[1]即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。^[2]這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

(2) 印順法師，《般若經講記》(p.4):

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

(肆) 慧之觀境 (pp.174-181)

一、三乘共慧

(一) 慧的所觀境即是一切法

從上面的敘述，我們可以知道，慧是以分別、抉擇、尋伺等為性的，那麼它所分別、抉擇底對象——所觀境，是些什麼呢？

佛曾經說：「若於一法不遍知、不作證，即不得解脫」⁴³（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。

(二) 三乘共慧與大乘不共慧的差別

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，可說祇是「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。

(三) 三乘共慧的要義

1、諦觀四諦與緣起

(1) 諦觀四諦

A、四諦的內容

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。

B、知四諦是知有情生死與解脫的因果

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。

⁴³ 《雜阿含經》卷 8（大正 2，55b7-8）：

世尊告諸比丘：「我不說一法不知、不識而得究竟苦邊。」

C、事相與理性的諦觀為三乘共慧應有的內容

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。⁴⁴

(2) 諦觀緣起

^{〔一〕}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，^{〔1〕}從無明緣行乃至生緣老死，是流轉門，是四諦中的苦集二諦。^{〔2〕}從無明滅到老死滅，是還滅門，是四諦中的滅道二諦。

(3) 結說

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。⁴⁵

⁴⁴ 印順法師，《性空學探源》(pp.126-128)：

《婆沙》引述第三家的二諦論，……所以四諦都是施設安立的，唯有「法空非我」的理性，才是勝義。……

這與空宗的思想相順。「法空非我」，固可作我空與法空兩種解釋，但總相觀之，是一切法空。一切有部說四諦各有四種理性——四諦十六行相，「空、非我」，只是苦諦「苦、空、無常、無我」四行相之二。其實不必如此，有部自宗也認為唯苦行相局在苦諦，無常已可通三諦，空無我是可遍通四諦的。

所以空無我，是一切法最高級最普遍的理性，不同其餘通此不通彼有局限性的理性。不但大乘，小乘空宗學者也在事相的「安立四諦」外，又建立一個空性遍通的「平等四諦」；這也就是阿含法住智之通達四諦相，與涅槃智之體證遍一切法空寂性的差別。後代以一切法空為究竟了義的大乘，都與這「法空無我理是勝義諦」的思想有關。……

第四家，《婆沙》自宗的主張說：……

這說，四諦的事相是世俗，十六行相的四諦理才是勝義。要通達此理，才能證得聖道。此十六行相（理），是殊「勝」智慧所觀的特殊境界——「義」，故曰「勝義諦」。這裡要知道，十六行相是共相，是此法與彼法的共通性；這共通性是不離於差別法，因差別的自相法，而顯出的遍通的理性。

所以這婆沙自宗，與上面第三家意義是很相近的。同以四諦的理性為勝義；所不同者，第三家說的是最高的普遍理性，婆沙自宗說的是隨事差別的理性。

他們同將勝義建立在聖人的特殊認識上，只因《婆沙》以「四諦漸現觀」得道，故是十六行相隨事差別的理性；假使他們能夠主張觀一滅諦得道，那必定會與第三家一樣的建立在普遍理性上。

⁴⁵ (1) 印順法師，《成佛之道》(pp.158-159)：

緣起就是集苦相生的豎的說明。要知道，不只是由集而生苦，苦也是能起集的。如眾生在感到了生的苦報後，依此業感的身心苦果，又有煩惱與業的活動。所以，「苦」與「集」是互「相鈎」引，互相「纏」縛，也就是展轉為因果的。

(2) 印順法師，《成佛之道》(pp.213-214)：

正見流轉還滅的緣起法，是依因而起，依因而滅的正見。但這不是空洞的因果觀，有空觀，而是無明緣行等的依緣而有，無明滅就行滅等的依緣而無。因果相依的必然性，從中道的立場，如幻假有緣起觀中，正確的體見他，深入到離惑證真的聖境。

四諦，也是因果的：苦由集而生，滅依道而證，這是世間與出世間兩重因果。觀察的對象，還是現實苦迫的人生。從苦而觀到集(如從老死而觀到愛取為緣，到無明為緣一樣)，然後覺了到集滅則苦滅的滅諦(如知道無明滅則行滅……老死滅一樣)。但怎能斷集而

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。

2、諦觀一切因果事相與證悟無常無我寂滅空性

(1) 聲聞者的觀慧首先著重世、出世間一切因果事相的觀察

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」⁴⁶，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。

(2) 三法印的契悟才能解脫生死

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

證滅呢？這就是修道了。道是證滅的因，也是達成集苦滅的對治。

這樣，知四諦與緣起，並非是不相關的（十二緣起也可以作四諦觀，如老死，老死集，老死滅，滅老死之道，經中說為四十四智）。所以緣起「正見」，也「即是」知「四諦慧」。不過在說明上，緣起法門著重於豎的系列說明，四諦著重於橫的分類而已。

⁴⁶ 《添品妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉（大正9，138c6-10）：「佛所成就第一希有難解之法，惟佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法，如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」；另參見《妙法蓮華經》卷1〈2 方便品〉（大正9，5c10-13）。

的涅槃。⁴⁷

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^[1]雖廣說法相，^[2]但真正的證悟，是觀四諦、十六行相，⁴⁸而得以次第悟入。

不過在各學派中，修證的方法，有頓悟與漸悟的兩大主張。^[1]如上所說，逐次修證十六行觀，是漸悟；^[2]若是頓悟，則不分等次，經無常苦空無我等觀慧，而悟入寂滅，即是證入甚深法性。

(3) 結說

總之，三乘共慧的要義，^[1]一方面是諦觀一切因果事相，^[2]另一方面是證悟無常無我寂滅空性。經中說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」⁴⁹。從

⁴⁷ 印順法師，《佛法概論》(pp.165-166)：

三法印即是一法印 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。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，也不應該有兩樣。

無常、無我、寂滅，^[1]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。《雜含》(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。

^[2]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。^[1]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。^[2]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。^[3]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。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！

⁴⁸ (1) 印順法師，《印度佛教思想史》(p.192)：

四、毘婆沙師自宗：四諦事是世俗諦；四諦的十六行相——無常、苦、空、非我，因、集、緣、生，滅、盡、妙、離，道、如、行、出。十六行相是四諦的共相——通遍的理性，是聖智所證知的，所以是勝義諦。毘婆沙師的本義，是事理二諦，與後代所說的不同。

(2) 印順法師，《空之探究》(p.108)：

「相應部」多說「無常，苦，無我」(無我所)，《雜阿含經》多說「無常，苦，空，無我」。說一切有部立十六行相，無常、苦、空、無我，是苦諦的四行相。在十六行相中，空與無我，是二種不同的行相，差別是：「非我行相對治我見，空行相對治我所見。」這是論師的一種解說，如依經文，空那裡只是無我所呢！

⁴⁹ 《雜阿含經》卷22(大正2, 153c13-14)。

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」⁵⁰。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。

二、大乘不共慧

(一) 大乘與二乘觀境之不同及體證之差別

1、大乘觀境之說明

(1) 遍於一切無盡法界

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。

(2) 著重自我心身

雖然遍觀一切，而主要還是著重自我心身。

(3) 從自我身心的觀察推擴到萬事萬物

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。

2、觀境與證悟之差別

這種觀境，如《般若經》歷法明空所表現的意義，較之二乘當然廣大多了。菩薩的悟證法性，也要比聲聞徹底。

二乘的四諦，是有量觀境，大乘的盡諸法界，是無量觀境，所以大乘能夠究盡佛道，遍覺一切，而小乘祇有但證偏真。

3、發心不同因而觀境亦不同

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。

(二) 大乘觀慧之事理真俗的修學

1、標示大乘觀慧有事理真俗二方面之說明

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。

2、明事相之觀察與進修

(1) 所觀事相之總說

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。

⁵⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷1（大正47，814c29-815a1）：「諸行無常，是生滅法，生滅既滅，寂滅現前。」

(2) 所觀事相可分為菩薩因行與佛陀果德

A、菩薩廣大因行的說明

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。

B、佛陀果德的顯示

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。

(3) 觀察事相之進修過程

菩薩的殊勝因行，與佛陀的究竟果德，為大乘經論的主要內容，也是大乘觀慧的甚深境界。

初學菩薩行，對這祇能仰信，祇能以此為當前目標，而發諸身行，希求取證。真正的智慧現前，即是證悟法性，成就佛果。

3、明究竟理性的體證

(1) 究竟理性的體證著重一切法空性

而這究竟理性的體證，著重一切法空性。

(2) 大乘與二乘之究竟理性體證的差異

A、總明有兩點不同

這與小乘慧有兩點不同：

B、別釋二種不同

(A) 依悟入方式與依究極理性所開展之教理明二者不同

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」⁵¹；或說一切眾生本具法性，是常是恆，是真是實。《中觀論》說一切法畢竟空，自性不可得，也即是闡示此一意義。

(B) 依觀察我、法之差異明二者不同

第二、聲聞者重於自我身心的觀察，對外境似不大注意，祇要證知身心無

⁵¹ 《深密解脫經》卷2〈8 聖者成就第一義菩薩問品〉(大正16, 670b25-27)：

世尊復說：「一切法本來無體，一切法本來不生，一切法本來不滅，一切法本來寂靜，一切法本來自性涅槃。」

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。⁵²

又如唯識學者，以眾生執著外境的實有性，為錯誤根本——遍計所執自性，所以它底唯識觀，雖以體悟平等空性的圓成實為究竟，但未證入此究竟唯識性之前，總是先觀察離心的一切諸法，空無自性，唯識所現；由於心外無境，引入境空心寂的境地。

4、明事理真俗的修學進程

(1) 由事相之觀察漸次轉進而契入究竟理性的體證

A、明所觀境

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。

B、明依二諦觀慧而聞、思、修、證

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。

C、就「事」即「理」而達「理」、「事」圓融

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、真實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。

(2) 印度諸大聖者所開導的修道次第

A、舉法（修證過程）

(A) 由信解因果緣起、菩薩行願、佛果功德下手

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；

(B) 由事入理、從俗證真

然後由事入理、從俗證真，體悟諸法空性，離諸戲論，畢竟寂滅。

(C) 從真出俗而漸達真諦與俗諦的統一

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。

⁵² 印順法師，《般若經講記》(pp.105-106)：

依修行的次第說：^[1]先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；^[2]但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。

中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。

B、舉喻（如金剛杵：首、尾粗大而中間狹小）

無著喻這修證過程，如金剛杵，首尾粗大而中間狹小。⁵³

C、法喻合

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。

(3) 明中國部分古德的教學方便

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。

(4) 明中觀或唯識皆以離相的空性為證悟的要點然後趣向佛果

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。

(伍) 慧之進修 (pp.182-188)

一、聞慧

(一) 現證無漏必經聞、思、修

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，而可躡等超證的。

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。

(二) 大小乘佛教一致公認聞、思、修為修行佛法必經的通道

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。

⁵³ 《金剛般若論》卷1（大正25，759a17-19）：「如畫金剛形，初、後闊，中則狹。如是般若波羅蜜中狹者，謂淨心地；初、後闊者，謂信行地、如來地。」

（三）聞慧之修學方式與應修事項

1、修學方式

修習聞慧，^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。

2、應修事項

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。

（四）聞慧成就必須與「三法印」或「一實相印」相應

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。^{〔1〕}如小乘經說，能如實諦觀無常、無我、涅槃寂滅，是名多聞。^{〔2〕}大乘教典則以堪聞法性空寂，或真如實性為多聞。修學佛法，若不與三法印一法印相應，即是脫離佛法核心，聞慧不得成就。

（五）聞慧須如實修練與體驗

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。

（六）聞慧在四預流支與四依中之位置

1、在四預流支中之位置

這在小乘的四預流支，就是多聞熏習。

2、在四依中之位置

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。

（七）多聞熏習的意義

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！

二、思慧

（一）對於所聞的佛法加以思惟抉擇

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。

（二）思慧在四預流支與四依中之位置

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！

（三）修習思慧、抉擇義理之原則

1、因適應衆生根性而施設了義、不了義教

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。

2、抉擇義理應以了義抉擇不了義

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。

3、不把了義不了義的正確觀點認清的過失

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！

4、對佛法的思惟抉擇必須根據了義教為準則

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。

(四) 了義與不了義的分野

1、大體上之分類

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。

2、古代論師的了義不了義說

(1) 不能單憑經中的讚歎語句而去抉擇了義不了義

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。

(2) 舉印度兩大系的說法

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》、《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。

(3) 結說

抉擇了義不了義，單在經典方面，不易得出結論，那麼我們祇有循著先聖所開闢的軌則，為自己簡擇正理的依憑了。

(五) 取長棄偏以完成明利而純正的思慧

這無論是印度的中觀見，或是唯識見，甚至以《楞嚴》、《起信》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。

三、修慧

(一) 在定中觀察抉擇諸法實相即成修慧

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，祇是前者（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。⁵⁴

(二) 心地雖極明了但並非觀慧

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。

(三) 修慧之進修次第

1、止成後進一步觀察世俗諦與勝義諦

止修成就，進一步⁽¹⁾在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；⁽²⁾或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。

2、靜止中起觀照即是修觀的成就

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。⁵⁵從靜止中起觀照，即是修觀的成就。⁵⁶

⁵⁴ (1) 印順法師，《佛法概論》(pp.227-228)：

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。

(2) 印順法師，《學佛三要》(p.168)：「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。」

⁵⁵ 印順法師，《學佛三要》(p.162)：

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。

⁽¹⁾緣世俗事相是如此，⁽²⁾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。……

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。

⁵⁶ 印順法師，《成佛之道》(增注本)(pp.367-368)：

想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。假名有與無性空，是相成不相礙的。所以說：「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有。」有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。

如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。那時，⁽¹⁾以無性空為所緣而修「觀察」，名「有分別影像」。⁽²⁾觀察久了，就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為「無分別影像」(這是不加觀察的無分別)。⁽³⁾如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。⁽⁴⁾觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。那時，「一切法趣空」，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。以後，就「止觀互相應」，名為止觀雙運。以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。止

3、結說

這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。⁵⁷

(四) 修慧雖不能直接取證但卻是到達證悟的必經階段

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。

(五) 依智不依識是修慧的指導標準

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，具有戳破我執，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。

(陸) 慧學進修之成就 (pp.189-194)

一、成「信戒定慧」之果

(一) 慧學與其他行門相應不離

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。

(二) 聞、思、修三有漏慧與相應生起之諸功德

1、總說每一階段皆有若干清淨功德生起

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：⁵⁸

觀均等，觀力深徹；

末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。到此，般若——無分別智現前……。

⁵⁷ 《解深密經》卷3〈分別瑜伽品〉（大正16，697c13-703b6）。

⁵⁸ 印順法師，《成佛之道》（pp.225-226）：

在這三學，八正道的敘述中，似乎有不同的次第。三學是戒而定，定而慧；八正道是慧而戒，戒而定。其實，道次是一樣的。因為，慧學不但是首先的，也是究竟的，所以八正道的次第是：正見是聞慧；正思惟是思慧；思惟發起正語正業正命是戒學。正精進遍通一切，特別是

2、別敘——慧之偏勝功德

(1) 聞慧成就（「正見具足」、「信根成就」）

A、總說

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。

B、別敘

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，皆不能動其分毫底信念；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底信仰。

C、結說

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。

(2) 思慧成就（「淨戒具足」、「慈悲、布施、忍辱、精進成就」）

A、總說

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。

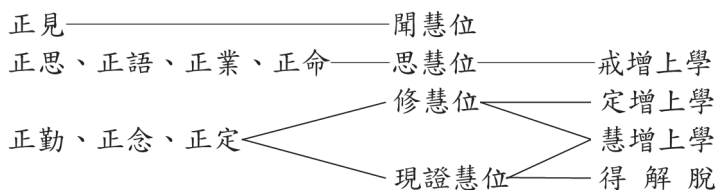
B、別敘

(A) 由正信與正解進而實現正行

我們對於佛法的進修，正信與正解（見）祇不過是初步的成就；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，導致眾生諸行於正途。

依著精進而去修正念，正定，是定學。定與慧是相應的，就是修慧。等到從定而發無漏慧，是現證慧，真實的慧學，從此而得解脫。所以，佛說的解脫道，三學與八正道一樣：不離聞思修及現證慧的次第，也就是依戒而定，依定而慧，依慧得解脫的次第。八正道的一致性，試列表如下：



(B) 由思慧成就而引出圓滿的戒德

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。

(C) 大乘的淨戒，常與悲心相應

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。⁵⁹

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。

(3) 修慧成就

A、修慧即具足正定

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。

B、不斷上進而現證慧成就

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。

(三) 依智慧的究極體相說明聞思修證慧之功德

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^[1]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。

^[2]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。^[3]修慧成就，則必與定心相應，是為定慧均衡。^[4]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。

⁵⁹ 印順法師，《佛法概論》(pp.231-233)：

持戒與慈悲 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，重在未證謂證等大妄語，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。

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。

(四) 結說

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」⁶⁰。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。⁶¹

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。

二、成「涉俗濟世」之用

(一) 一般學佛者著重在從真出俗、即俗即真、真俗圓融而無礙

在進修慧學的過程中，一般學佛者，每每祇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。

(二) 大乘注意到慧力的擴展

1、證悟前應廣學一切法

(1) 一面修學聞、思、修三慧一面隨分隨力廣泛學習

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，當然祇是普通知識而已，與佛法無關。

⁶⁰ 《大智度論》卷 18 (大正 25, 194a15-25)：

復次，觀真空人，先有無量布施、持戒、禪定，其心柔軟，諸結使薄，然後得真空。邪見中無此事，但欲以憶想分別邪心取空。譬如田舍人，初不識鹽，見貴人以鹽著種種肉菜中而食，問言：「何以故爾？」

語言：「此鹽能令諸物味美故。」

此人便念此鹽能令諸物美，自味必多，便空抄鹽，滿口食之，鹹苦傷口，而問言：「汝何以言鹽能作美？」

貴人言：「癡人！此當籌量多少，和之令美，云何純食鹽？」

無智人聞空解脫門，不行諸功德，但欲得空，是為邪見，斷諸善根。

⁶¹ 印順法師，《中觀今論》(p.238)：

我在重慶，曾與太虛大師談及：一般學佛者談悟證，每以為悟得清淨解脫，於因果事相，視為無所謂，陷於「不落因果」的邪見。大師說道：普陀山從前有一田雞和尚，極用功禪觀，而每天必吃田雞。別人責他不該殺生，他即答以：我一跏趺坐，即一切都空。但田雞和尚到底是錯的，一切皆空，為何吃田雞的惡習不能空？我說：依《阿含經》意：「先得法住智，後得涅槃智」，修行取證性空解脫，必須依世俗而入於勝義，也即龍樹菩薩所說：「若不依世俗，不得第一義。」田雞和尚對緣起因果缺乏正確的勝解，所以不能即緣起而觀空，不能在空成立因果緣起，墮於邪見。他那裏能正見空，不過是落空的邪見。

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，^[1]一面修學聞、思、修，^[2]一面對於各類學問，也應隨分隨力廣求了知。

(2) 菩薩當於五明處學

大乘聖典曾經指出：「菩薩當於五明處學」⁶²。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。

(3) 證悟前之廣學能於證悟後成為菩薩濟世利生的大用

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積累，但如透過了這一關，卻成為菩薩濟世利生的大用。

2、悟證以後更應學習以及運用佛法使世學與佛法融通無礙

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。

(三) 結說

真正的大乘慧學，^[1]不但重視觀境與生活的相應，理性與事相的統一。^[2]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）

拾、解脫者之境界

（《學佛三要》，pp.195-241）

(壹)、解脫即是自由（pp.195-198）

一、明論述之依據

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

⁶² 《大乘莊嚴經論》卷5〈12 述求品〉（大正31，616a9-11）：「菩薩習五明，總為求種智者。明處有五：一、內明；二、因明；三、聲明；四、醫明；五、巧明。菩薩學此五明，總意為求一切種智。」

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。

二、略述解脫和繫縛

(一) 解脫的定義與實證者

1、解脫的定義（除去繫縛得自由）

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。

2、繫縛之現狀

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。

3、解脫之實證者

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。

(二) 由自然、社會、身心解說繫縛與非繫縛

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，疏導而利用他，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。

三、繫縛根本之說明

(一) 明「愛」為最根本的繫縛

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，這才現生為他所繫縛，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。

(二) 舉例說明「愛」為繫縛根源

1、佛典中的例子

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！

2、生活中的例子

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。

(三) 解析說明「愛」令心為境所轉

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。

(四) 明離「愛」染便得解脫

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。

(五) 明有情無始以來受染「愛」所繫縛

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。

四、解脫之樂

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除了，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，是大自然的實現，新生活的開始。

(貳) 解脫的層次 (pp.198-201)

一、佛法中的二種解脫

(一) 二種解脫之名 (心解脫、慧解脫)

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。

〔二〕因無明起染愛而有苦痛

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，只要正確的認識他——這不過假的形像，並沒有一點真實性；能這樣的看透他，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。

〔三〕離無明為慧解脫、離染愛為心解脫

離無明，名為慧解脫，是理智的。離愛，名心（定）解脫，是情意的。⁶³

〔四〕俱得二種解脫才是真解脫

這二方面都得到離繫解脫，才是真解脫。

二、佛法與外道的解脫觀

〔一〕佛法的解脫須定慧齊修

佛法的解脫，廓清⁶⁴無明的迷謬，染愛的戀著，所以必須定慧齊修。

〔二〕外道的解脫依禪定離欲

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。

〔三〕煩惱須用智慧去勘破

所以，繫縛我們的煩惱，必須用智慧去勘破他，而不能專憑定力。佛法重智慧而不重禪定，理由就在此。

三、佛弟子重慧的不同層次

〔一〕共凡夫的散動慧解（不能得解脫）

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。

⁶³ (1)《雜阿含經》卷 26 (大正 2, 190b17-1):「比丘！離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。」

(2)印順法師，《華雨集》(第二冊)(pp.31-32):「佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫 *prajñā-vimukta*，俱解脫 *ubhayatobhāga-vimukta* 二類。依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫 *citta-vimukti*：這二者，本是一切阿羅漢所共通的。由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。」

⁶⁴ 廓清（ㄎㄨㄛˋ ㄑㄩㄥ）：澄清，肅清。漢 荀悅《漢紀·高帝紀四》：“征亂伐暴，廓清帝宇，八載之內，海內克定。”《隋書·李密傳》：“明公以英桀之才，而統驍雄之旅，宜當廓清天下，誅剪羣凶。”唐 李漢《〈昌黎先生集〉序》：“先生於文，摧陷廓清之功，比於武事，可謂雄偉不常者矣。”（《漢語大詞典》（三），p.1254）

(二) 依未到定所發真慧（雖得解脫而不圓滿）

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。

(三) 定慧均修得「俱解脫」（契合解脫的理想）

所以定慧均修，得「俱解脫」，才契合解脫的理想。

四、約慧證的解脫明修證過程

(一) 總說修持可分為三階

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。

(二) 詳述三階之修學內容

1、先求通達一切法的絕對真如：悟入平等無差別法性

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」⁶⁵，「見空成聖」⁶⁶，「入不二門」⁶⁷，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。

⁶⁵ 印順法師，《性空學探源》（pp.257-258）：

中國向來傳說，聲聞學派中有著「見空得道」與「見有得道」的不同；其實，這就是「四諦漸現觀」與「四諦頓現觀」的不同。《成實論》卷三、《順正理論》卷六三，對這問題都有所說明。四諦漸現觀，以為先觀苦諦，然後觀集諦，見苦時不見集，漸次證見，所以叫漸現觀。四諦現觀完滿，就是證得初果；以前的現觀苦集滅前三諦時，只在見道位中。四諦頓現觀，以為將四諦作一種共相空無我觀，所以一念智生，就能夠一了百了，頓下現觀四諦，證得初果，所以叫頓現觀。在學派佛教中，這自來是一個爭論，兩說各有其聖教的證據與充分的理由。漸現觀的，先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等到四諦都證見了，才能得道。頓現觀的，對四諦的分別思辨，先已經用過一番功夫了，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能夠四諦皆了。總之，四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道。見滅諦，就是見得寂滅空性；所以四諦頓現觀的見滅得道，就是見空得道；與空義關係之密切，可想而知了。

⁶⁶ 《中觀論疏》卷7〈16 縛解品〉（大正42，113c4-5）：「毘曇之人，見有得道，以有解斷惑；成實之人，見空成聖，空解斷惑。」

⁶⁷ 印順法師，《中觀論頌講記》（p.488）：「佛教說見真諦證涅槃，是悟入畢竟空性，深入法的內在，與一切法空性融然一味，無二無別，平常稱之為入不二法門。這是境智一如，能所雙泯，有無俱寂，自他不二，超越一切名想差別。這不能想像、思考，想就有能想所想；這也難以說，說就有能說所說。這唯有修行者以正觀的直覺，廓然的洞見他。雖說融成一體，但也不起一想。以假名來表示他，所以說：悟入空寂性，是法法清淨，法法本然的，是一切戲論都息的。這必不會以為我是能得的，真理是所得的。」

2、不偏沈空滯寂：理事不礙和真俗不壞必須於現實的生活中去陶冶

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」⁶⁸，「沈空滯寂」⁶⁹，「墮無為坑」⁷⁰。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。

3、事理無礙：於一切境中得大自在

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。

（三）結說

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。

（參）解脫的重點（pp.201-206）

一、解脫與悟入的關鍵

（一）解脫依於體悟真性

解脫，從體悟真性而來。

（二）體悟離於一切分別

體悟，是要離妄執，離一切分別的。

（三）依分別而離去分別

1、修行趣證行程（須有合理的分別）

在修行趣證的行程中，合理的分別是必要的。

2、臨近悟入階段

（1）明須離善的與合理分別

但在臨近悟入的階段，善的與合理的分別，都非離卻不可。

⁶⁸ 印順法師，《中觀今論》（p.195）：「悟真諦是：體悟第一義諦時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是名但空、偏真。悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。真理，從智慧的體證說，不外悟偏真與圓中。中，即是統一切法，即假即空而即中的。臺宗的說明，不一定與其他的宗派相同，但確有其意義。悟偏真，現象與本性是不相即的；悟圓中，假與空是相即的。但這是從悟境而方便說明的，在如實的悟證時，決不執取為是即是離的。」

⁶⁹ 印順法師，《性空學探源》（pp.10-11）：「有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。實則，空與沈空滯寂是有些不同的。沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。到底小乘是不是開口閉口講空呢？事實上大大不然。不要說一切有部，就是談空知名的成實論者，及大眾系他們，也大分還在說有。說有儘管說有，始終免不了落個沈空滯寂的批評，這是什麼緣故呢？因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。」

⁷⁰ 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷2〈第二〉（大正39, 385c10-14）：「二乘離分段生死之苦，得真空涅槃之樂，於中味著而無進趣；然亦不退作凡夫。此三昧身墮無為坑，乃至經劫不覺。譬如世人醉酒昏亂，都無覺知，至於酒消而後乃覺。此喻二乘根轉心迴覺法無我究竟正智。」

(2) 舉經論與古德開示證成

經上說：「法尚應捨，何況非法」⁷¹？

論上說：先以福捨罪，次以捨捨福。⁷²

佛見，法見，涅槃見，都是「順道法愛生」⁷³，對於無生的悟入是有礙的。

古人所以要「佛來佛斬，魔來魔斬」。⁷⁴所以說：「欲除煩惱重增病，趣向真如亦是邪。」⁷⁵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？

二、認識的情境與真實的體悟

(一) 我們所認識的一切不是事物的本性

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！

(二) 依語言文字表達我們的意境

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。

⁷¹ 《金剛般若波羅蜜經》卷 1，大正 8，749b7-11。

⁷² (1) 《百論》卷 1〈捨罪福品〉(大正 30，170a13-22)：

內曰：「取福捨惡是行法(修妬路)。」「福」名福報。……「取」名著。……「行」名將人常行生死中。外曰：「何等是不行法？」內曰：「俱捨(修妬路)。」「俱」名福報、罪報。「捨」名心不著。心不著福，不復往來五道，是名不行法。

(2) 《大智度論》卷 52〈十無品〉(大正 25，431c9-13)：「是般若波羅蜜中，一切法空；初學不得便為說空，先當分別罪、福，捨罪修福德。福德果報無常，無常故生苦，是故捨福厭世間，求道入涅槃。」

⁷³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈勸學品〉(大正 8，233b3-22)：

舍利弗問須菩提：「云何名菩薩生？」

須菩提答舍利弗言：「生名法愛。」

舍利弗言：「何等法愛？」

須菩提言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，色是空，受念著；受、想、行、識是空，受念著。舍利弗！是名菩薩摩訶薩順道法愛生。復次，舍利弗！菩薩摩訶薩色是無相，受念著；受、想、行、識是無相，受念著。色是無作，受念著；受、想、行、識是無作，受念著。色是寂滅，受念著；受、想、行、識是寂滅，受念著。色是無常，乃至識；色是苦，乃至識；色是無我，乃至識，受念著。是為菩薩順道法愛生。是苦應知，集應斷，盡應證，道應修；是垢法、是淨法；是應近、是不應近；是菩薩所應行、是非菩薩所應行；是菩薩道、是非菩薩道；是菩薩學、是非菩薩學；是菩薩檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜、是非菩薩檀那波羅蜜乃至般若波羅蜜；是菩薩方便、是非菩薩方便；是菩薩熟、是非菩薩熟；舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，是諸法受念著，是為菩薩摩訶薩順道法愛生。」

⁷⁴ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1 (大正 47，500b21-24)：「爾欲得如法見解，但莫受人惑，向裏向外逢著便殺——逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。」

⁷⁵ 《蓮峰禪師語錄》卷 6 (嘉興藏 38，356b12-13)：「欲除煩惱重增病，趣向真如亦是邪。」

（三）真實體悟一切法本性須遠離一切相

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。」⁷⁶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」。⁷⁷

三、無二無別平等性的體證

（一）語言文字及我們的認識都是相對的「二」

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。

（二）相對的境界非「無二」的真性

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。

（三）凡夫誤認所認識的境界為實在的

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。

（四）如實的體悟須將一切虛妄分別的意解徹底脫落

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」⁷⁸，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。

（五）解脫是體悟無二無別平等性

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」⁷⁹，而沒有一毫可說可表的。

四、凡夫的虛妄心識與聖者的正覺智慧

（一）凡夫的虛妄心識

1、凡夫一向為無始來的虛妄熏習所熏染

⁷⁶ 《中論》卷3〈18 觀法品〉（大正30，24a3-5）：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」

⁷⁷ 《中論》卷3〈18 觀法品〉（大正30，24a7-9）：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相」

⁷⁸ 《金剛般若經疏》卷1（大正33，78b24-25）：「諸法不生，般若生也。」

⁷⁹ 《妙法蓮華經文句》卷8〈釋見寶塔品〉（大正34，113a28-b1）：「若廣言真實者，離四句絕百非也。若處中說者，八不名真實。」

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。

2、虛妄心識的分化偏頗純為虛妄熏染的惡果

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，⁸⁰不著實際。內心的分化，偏頗，純為虛妄熏染的惡果。

(二) 聖者的正覺智慧

1、佛法要我們實現內心的一味平等

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。

2、聖者的正覺是知情意淨化的統一

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。

五、正覺現前的體驗

那正覺現前時，智慧與真理，也是無二無別的；活像啞吧喫蜜糖，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」⁸¹。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」。

六、依般若才能實現離分別的證悟而解脫

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。

七、心本清淨思想的導正與由妄得正覺的論證

(一) 心本清淨思想的導正

1、通俗的心本清淨思想

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。

⁸⁰ 想入非非：喻不切實際的胡思亂想。《官場現形記》第四七回：“施大哥 好才情，真要算得想入非非的了。”（《漢語大詞典》（七），p.607）

⁸¹ 《大方廣佛華嚴經疏》卷2〈世主妙嚴品〉（大正35，513a7-8）：「非智外如為智所證，非如外智能證於如。」

2、本性清淨的真義

其實，「是心非心，本性淨故」⁸²，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」⁸³的。

（二）由妄能得正覺的論證

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！

（肆）解脫者之心境（pp.206-209）

一、約從三事方便表達證得諸法真性境地

（一）明證得諸法真性境地之特質

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。

（二）簡別因心力凝定而有之類似情境

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。

⁸² 《小品般若波羅蜜經》卷1〈初品〉（大正8，537b14-15）：「是心非心，心相本淨故。」

⁸³ 《楞伽阿跋多羅寶經註解》卷1〈第一〉（大正39，350c15-351a10）：「此喻明轉識與藏識非異、非不異，正顯藏識真相不滅……泥團喻轉識，微塵喻藏識。藏識是真，轉識是妄。泥團因微塵而成，其體是一故不可言異。泥團微塵若定是一，則無所分別，故不可言非異。乃喻從真起妄，妄滅真顯。……藏識真相終不可滅，蓋眾生自性清淨心，因無明風動。心與無明俱無形相，不相捨離，而心非動性，若無明滅，相續則滅，而智性不壞也。……真相不滅，但業相滅。蓋真是不變之性，本離生滅；業是無明虛妄之相，故有生滅。既反妄歸真，則妄滅而真不滅也。」

二、略說解脫者證悟後之心境

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」⁸⁴。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「饑來喫飯暍來眠」⁸⁵；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」⁸⁶，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。

三、明聲聞與菩薩證悟者的不同風格

（一）依悟境而作大類分別

1、總明解脫者之心量與風度有所不同

解脫者的心量與風度，也多少有不同的：

2、別明聲聞與菩薩之差別

（1）聲聞聖者謹嚴拔俗

⁸⁴ 「生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊？為樂當及時，何能待來茲。愚者愛惜費，但為後世嗤。仙人王子喬，難可與等期。」（《昭明文選》卷29〈雜詩上：古詩十九首〉，<http://zh.wikisource.org/zh-hant/%E6%98%AD%E6%98%8E%E6%96%87%E9%81%B8>）

⁸⁵ 此語見於諸禪宗語錄，如《圓悟佛果禪師語錄》卷5（大正47，736c7-8）、《景德傳燈錄》卷6（大正51，247c3）等。

⁸⁶ 「四無所畏」，梵語 *catvāri vaiśāradyaṇi*，巴利語 *cattāri vesārajāni*。謂佛菩薩說法時具有四種無所懼畏之自信，而勇猛安穩。又作四無畏。

（一）佛之四無所畏（梵 *catvāri tathāgatasya vaiśāradyaṇi*），為十八不共法之一科。據增一阿含經卷十九、卷四十二等載，即：（一）諸法現等覺無畏（梵 *sarva-dharmābhisajbodhi-vaiśāradya*），又作一切智無所畏、正等覺無畏、等覺無畏。謂對於諸法皆覺知，住於正見無所屈伏，具無所怖畏之自信。（二）一切漏盡智無畏（梵 *sarvāsrava-ksaya-jñāna-vaiśāradya*），又作漏永盡無畏、漏盡無所畏、漏盡無畏。謂斷盡一切煩惱而無外難怖畏。（三）障法不虛決定授記無畏（梵 *antarāyika-dharmānanyathātva-niścita-vyākaraṇa-vaiśāradya*），又作說障法無畏、說障道無所畏、障法無畏。謂闡示修行障礙之法，並對任何非難皆無所怖畏。（四）為證一切具足出道如性無畏（梵 *sarva-sajpad-adhigamāya nairyānika-pratipat-tathātva-vaiśāradya*），又作說出道無畏、說盡苦道無所畏、出苦道無畏。即宣說出離之道而無所怖畏。（參見《佛光電子大辭典》，p.1773）

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。

(2) 菩薩聖者和而不流

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。

(二) 依習性而明聲聞與菩薩都有不同類型風格

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)⁸⁷。

(三) 依悟境風格而明聲聞不徹底與大乘之徹底

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。

(伍) 解脫者之生活 (pp.209-211)

一、聲聞與大乘聖者之差別

(一) 明聲聞聖者之生活

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。

(二) 明大乘聖者之生活

如果是大乘聖者，一定是拿財物去供養三寶，濟施貧病，利用他而並不厭惡他。

(三) 舉例說明聲聞與大乘之不同

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！』⁸⁸

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。

⁸⁷ 孟子曰：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。……。」(《孟子》〈萬章下〉，http://www.nani.com.tw/slearn/slchin/chin_c/chin_c_b/chin_c_b9_1.htm)

⁸⁸ 參見《阿育王經》卷2〈見優波笈多因緣品〉(大正50，138c3-16)。

(四) 簡別菩薩所求無厭與凡夫不同

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。

(五) 明菩薩的生活態度「不拘小行」

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」。

二、聲聞與大乘共通之處

(一) 堅定精進非常有力

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。

(二) 心寧靜而安祥自在

1、八風吹不動

平常說「八風不動」：利、衰、苦、樂、稱、毀、譏、譽，⁸⁹對於解脫的聖者，是不會因此而動心的。

2、生死自在

(1) 歡喜捨壽

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。

(2) 簡別凡夫與定力深湛者的自在

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）。

(3) 明「坐亡」、「立脫」非每一聖者的作略

「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。

3、面對他人之死而平靜默然

(1) 舉佛臨入涅槃時之情境作說明

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，

⁸⁹ 又作八法、八世風。謂此八法，為世間所愛所憎，能煽動人心，故以風為喻，稱為八風。苟心所有主，安住正法，不為愛憎所惑亂，則不為八風所能動。八風，即：(一)利，利乃利益，謂凡有益於我，皆稱為利。(二)衰，衰即衰滅，謂凡有減損於我，皆稱為衰。(三)毀，毀即毀謗，謂因惡其人，構合異語，而訛謗之。(四)譽，譽即讚譽，謂因喜其人，雖不對面，亦必以善言讚譽。(五)稱，稱即稱道，謂因推重其人，凡於眾中必稱道其善。(六)譏，譏即譏誹，謂因惡其人，本無其事，妄為實有，對眾明說。(七)苦，苦即逼迫之意。謂或遇惡緣惡境，身心受其逼迫。(八)樂，樂即歡悅之意。謂或遇好緣好境，身心皆得歡悅。(參見《佛光大辭典》，p.292)

只有世相無常的感覺，默然而已。⁹⁰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。

(2) 簡別莊子鼓盆而歌非自在解脫

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。⁹¹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！

(陸) 解脫與究竟解脫 (pp.211-212)

一、解脫而不圓滿

(一) 總明二乘與菩薩的解脫還有不圓滿處

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，手足被桎梏束縛久了，一旦解脫下來，手足的動作，總有點不自在。

(二) 約習氣明二乘與菩薩解脫不圓滿

1、二乘聖者

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，⁹²大迦葉的聞歌起舞等。⁹³

2、菩薩

這些習氣，菩薩已能分分的銷除，但須證得佛果，才能純淨。

二、圓滿究竟解脫

煩惱與習氣銷盡，才能到達究竟圓滿的解脫境地——佛地。

⁹⁰ 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1 (大正 12, 1112a28-b4):「世尊！是諸比丘於四諦中決定無疑。於此眾中所作未辦者，見佛滅度，當有悲感。若有初入法者，聞佛所說，即皆得度，譬如夜見電光即得見道。若所作已辦、已度苦海者，但作是念：『世尊滅度，一何疾哉！』」

⁹¹ 「鼓盆而歌」出於《莊子》〈至樂〉(<http://ctext.org/zhuangzi/perfect-enjoyment/zh>)。

⁹² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16 (大正 27, 77a28-b1):「瞋恚習者，如尊者畢陵伽婆蹉語歎伽神言：『小婢！止流！吾今欲渡。』」

⁹³ (1) 參見《大樹緊那羅王所問經》卷 1 (大正 15, 370c18-371a25)

(2) 印順法師，《華雨集》(第一冊)〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉(p.17):「本經記載了一段非常具有意義與啟發性的故事：當緊那羅王菩薩來參加法會的途中，發出了種種的微妙音聲，與會大眾都聽得入神了，有些人坐不住也就跟著節拍跳起舞來，連代表小乘最嚴肅精神的大阿羅漢摩訶迦葉也不例外。天冠菩薩就問他：您是一位耆年長老，怎麼不怕人譏嫌，竟然也像孩子一樣的跟著別人跳起舞來？摩訶迦葉回答說：雖然我已經離欲，對世間的五欲之樂，可以一點都不動心，但聽到了菩薩的微妙音聲，我就不能自主地跟著手舞足蹈起來。」

三、二乘解脫與學菩薩少分解脫足為佛弟子所讚仰學習

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！