

2023年夏季「佛法度假」網路論壇

## 佛法概論（下）

第十九章、菩薩眾的德行  
第二十章、正覺與解脫

長慈法師

E



2023 年夏季「佛法度假」網路論壇

## 《佛法概論》（下）Part 5

釋長慈\*（2023/7/5）

### 【目錄】

第十九章、菩薩眾的德行.....	E-2
第一節、菩薩行通說.....	E-2
一、空與慈悲.....	E-2
二、從聲聞到菩薩.....	E-7
第二節、從利他行中去成佛.....	E-11
一、三心.....	E-11
二、依三心修六度.....	E-13
三、依六度圓滿三心.....	E-18
四、結說.....	E-19
第二十章、正覺與解脫.....	E-20
第一節、聲聞的解脫.....	E-20
一、次第證果.....	E-20
二、生死解脫.....	E-23
三、涅槃.....	E-26
第二節、佛陀的正覺.....	E-31
一、正覺與解脫的特勝.....	E-31
二、佛的相對性與絕對性.....	E-34
附錄.....	E-36

---

\* 此一作為北美印順導師基金會「2023 年夏季佛法度假網路論壇」課程所使用之授課講義（《佛法概論》第十九章、第二十章），為以貫藏法師於福嚴推廣教育班（第 43 期）授課所用之講義為底本，經增、刪腳註內容及調整段落科判文字而成。在此誠摯感謝貫藏法師無私地分享其授課講義，讓此講義得以減少許多編輯上所需耗費的時間。

\*\* 關於講義中編輯上的相關符號體例，說明如下：

- 1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中皆屬「同一段落」。
- 2、標題凡「加框」者，皆為編者所加；文中「上標編號」亦為編者所加。
- 3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。
- 4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。
- 5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

## 第十九章、菩薩眾的德行

(印順導師,《佛法概論》, pp.245-258)

### 第一節、菩薩行通說

#### 一、空與慈悲

##### (一) 總讚菩薩道：暢佛本懷而徹見佛法真髓

空與慈悲<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>本章的菩薩，雖不出于在家與出家，但約追蹤釋尊精神，發揮釋尊本懷的佛教徒說。

<sup>〔二〕</sup>菩薩道源于釋尊的本教，<sup>1</sup>經三五百年的孕育長成，才發揚起來，自稱大乘。

<sup>〔三〕</sup>大乘教<sup>〔1〕</sup>雖為了適應時機而多少梵化，<sup>2</sup><sup>〔2〕</sup>然而他的根本原理，到底是光華燦爛，能徹見佛法真髓的！<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 關於「菩薩道源于釋尊的本教——大小共空而同源異流，只能從行願分別」，參見：印順導師，《佛法概論》，pp.a1-a2：

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經是三乘共依的聖典。…〔中略〕…

從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。深深的覺得：<sup>〔1〕</sup>初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。<sup>〔2〕</sup>大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處！…〔中略〕…

所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。我從這樣的立場來講阿含經，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，\*讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！

<sup>2</sup> 印順導師，《佛法概論》，p.16：

釋尊不忍世間的長此黑暗，不忘出家的初心，開始弘法工作。但釋尊完滿的自覺，為時代所限，不能徹底而詳盡的發揚，只能建立適應時機的「方便教」。方便教，糅合了一分時代精神——厭世的精神，使釋尊的究竟道受到限制，但不是毫無真實。

<sup>3</sup> 印順導師，《佛法概論》，pp.a1-a2：

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經是三乘共依的聖典。…〔中略〕…

從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。深深的覺得：<sup>〔1〕</sup>初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。<sup>〔2〕</sup>大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處！

**(二) 正論：空與慈悲**

先從空與慈悲來說明菩薩道。<sup>4</sup>

**1、空****(1) 舉阿含經證：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。<sup>5</sup>

<sup>(一)</sup>佛曾對阿難說：「阿難！我多行空」（中舍·小空經）。

這點，《瑜伽論》（卷九〇）解說為：「<sup>(1)</sup>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，<sup>(2)</sup>非如思惟無常苦住」。

這可見<sup>(1)</sup>菩薩是以修空為主的，<sup>(2)</sup>不像聲聞那樣的從無常苦入手。

<sup>(二)</sup>《增一含·序品》也說：「諸法甚深論空理，……此菩薩德不應棄」。

**(2) 論述**

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。

**A、聲聞：於「無常故苦」起極深的厭心**

<sup>(一)</sup>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。

<sup>(二)</sup>他們<sup>(1)</sup>雖也能證覺涅槃空寂，<sup>(2)</sup>但由于厭心過深，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。

**B、菩薩：直從「緣起的法性空」而入世度生向佛道**

佛從菩薩而成，菩薩的觀慧<sup>(一)</sup>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。

<sup>4</sup> 印順導師，《中觀今論》，pp.a7-a8：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。從智慧（真）說：…〔中略〕…從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法<sup>(1)</sup>不否認相對的個性，<sup>(2)</sup>而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。

否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。<sup>(1)</sup>自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。<sup>(2)</sup>唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

<sup>5</sup> 印順導師，《性空學探源》，pp.113-116：

二、菩提道有需於空——這裡所謂菩提道，不必就是大乘經所說的。從四阿含到聲聞學派，都是共同承認有菩提道的，因為佛是由發菩提心修菩薩行而成的。

經論裡只要提到菩提道，都吐露出菩薩對於空有特殊意義。

《中阿含·小空經》中，佛陀說：

阿難！我多行空。

《增一阿含·馬王品》云：

得空三昧，便成阿耨多羅三藐三菩提。

在這阿含裡，就已表示空義與修菩提的關係特別密切。

<sup>(二)</sup> 這樣，才能于生死中忍苦而不急急的自了，從入世度生中向于佛道。<sup>6</sup>

## 2、慈悲

### (1) 後世聲聞：四無量純為世俗

與戒律有關的慈悲，<sup>(1)</sup>聲聞也不能說沒有的。<sup>7(2)</sup>但佛滅百年，已被歪曲為粗淺的了（四分律七百結集）。<sup>8</sup>聲聞者不能即俗而真，不能即緣起而空寂，以為慈悲等四無量心，但緣有情，不能契入無為性。

### (2) 世尊本教：無量可直入法性

#### A、舉阿含經證

不知四無量心是可以直入法性的，如質多羅長者為那伽達多說：無量三昧與空三昧、無相三昧、無所有三昧，<sup>(1)</sup>有差別義，<sup>(2)</sup>也有同一義。約「無諍」義說，無量與無相等，同樣是能空於貪、瞋、癡、常見、我、我所見的（雜含卷二一·五六七經）。<sup>9</sup>

<sup>6</sup> 印順導師，《華雨集第四冊》，pp.105–106：

<sup>(1)</sup> 或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。<sup>(2)</sup> 他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！

<sup>7</sup> 印順導師，《佛法概論》〈第十八章 戒定慧的考察〉，pp.229–233：

第一節 戒

懺悔與持戒 …〔中略〕…

持戒與慈悲 …〔中略〕…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。…〔中略〕…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《增一含·三寶品》，以施為「施福業」，五戒四無量為「平等福業」，七覺支為「思維福業」，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他，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。

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，而求合于和樂善生的準則。

戒與慈悲，是側重于「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！

<sup>8</sup> 《四分律》卷 54 〈七百集法毘尼〉（CBETA, T22, p.970c11–27）：

毘舍離有長老，字一切去，是閻浮提中最上座。時三浮陀語離婆多言：「今往一切去上座屋中宿，具說此事，令其得聞。」…〔中略〕…

一切去長老…〔中略〕…夜已過多，語離婆多言：「長老！汝此夜思惟何法？」答言：「我先白衣時嘗習慈心，此夜思惟入慈三昧。」彼即言：「汝此夜入小定。何以故？慈心三昧是小定。」即復問言：「大德一切去，此夜思惟何法？」答言：「我先白衣時習空法，我此夜多人空三昧。」彼言：「大德此夜思惟大人之法。何以故？大人之法入空三昧。」

<sup>9</sup> 印順導師，《空之探究》，pp.20–23：

與空有密切關係的定法，主要是四種心三昧，『相應部』作心解脫。『雜阿含經』卷二一（大正二·一四九下）說：

…〔中略〕…

…〔中略〕…這四種心解脫，到底是文異義異，還是文異義同呢？依質多長者的見解，可從兩方面說。<sup>(1)</sup>一、名稱不同，意義也就不同。…〔中略〕…<sup>(2)</sup>二、名稱雖然不同，而意義可說是一致的。…〔中略〕…從文異而義同來說，無量心解脫，無所有心解脫，無相心解脫，達到究竟處，與空心解脫——不動心解脫，平等平等。<sup>(1)</sup>依觀想的方便不同，有四種心解脫的名

**B、論述**

**(A) 依無量之量性不可得空而普緣有情的慈悲（無緣慈）能入空性**

從空相應緣起來說，<sup>〔1〕</sup>由于有情無自性，是相依相緣相成，<sup>〔1〕</sup>自己非獨存體，<sup>〔2〕</sup>一切有情也不是截然對立的，所以能「無怨無瞋無恚」。

<sup>〔2〕</sup>了達有情的沒有定量性，所以普緣有情的慈悲——無緣慈，即能契入空性。<sup>10</sup>

**(B) 無量三昧依苦成觀即無量心解脫**

四三昧中，<sup>〔1-3〕</sup>三三昧即三解脫門，依三法印而成觀；<sup>〔4〕</sup>無量三昧，即是依苦成觀。觀一切有情的苦迫而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。<sup>11</sup>

**(3) 聲聞與菩薩的比較**

**A、聲聞**

**(A) 不能即世而出世而無量為純世俗**

由於聲聞<sup>〔1〕</sup>偏重厭自身苦，不重愍有情苦；<sup>〔2〕</sup>偏重厭世，不能即世而出世，這才以無量三昧為純世俗的。

**(B) 淨化自心為偏理智與意志而忽情感**

聲聞的淨化自心，<sup>〔1-2〕</sup>偏于理智與意志，<sup>〔3〕</sup>忽略情感。所以德行根本的三善根，<sup>〔1-2〕</sup>也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，<sup>〔3〕</sup>對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。

目，<sup>〔2〕</sup>而從空一切煩惱來說，這是一致的目標，如萬流入海，都是鹹味那樣。

…〔中略〕…

…〔中略〕…總之，四種心解脫中最上的；是空於貪、恚、癡的不動心解脫，或無諍住，也就是心解脫（或心三昧）而達究竟，不外乎空的究竟完成。

無量，無所有，無相，無諍，不動，從煩惱空而清淨來說，都可以看作空的異名。

<sup>10</sup> 印順導師，《學佛三要》，pp.138-139：

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

無所有（無願）……諸行無常  
無量……所受皆苦  
空……諸法無我  
無相……涅槃寂靜

<sup>〔1〕</sup>無量三昧，是可以離欲的，與空、無相、無願的意義相同。<sup>〔2〕</sup>但在聲聞佛教的昂揚中，無量三昧是被遺忘了。

不知道，無量即無限量，<sup>〔1〕</sup>向外諦觀時，慈悲喜捨，遍緣眾生而沒有限量，一切的一切，名為四無量定。<sup>〔2〕</sup>向內諦觀時，眾生的自性不可得，並無自他間的限量性。所以無量三昧，即是緣起<sup>〔1〕</sup>相依相成的，<sup>〔2〕</sup>無自無他而平等的正觀。通達自他的<sup>〔1〕</sup>相關性，<sup>〔2〕</sup>平等性，智與悲是融和而並無別異的。

<sup>〔1〕</sup>無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。<sup>〔2〕</sup>到大乘佛教興起，才開顯出來。

<sup>11</sup> 印順導師，《學佛三要》，p.138：

在體證法性的現觀中，《阿含經》中本有四名，實與四法印相契合。

無所有（無願）……諸行無常  
無量……所受皆苦  
空……諸法無我  
無相……涅槃寂靜

聲聞行的淨化自心，是有所偏的，<sup>(1)</sup>不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>但依法而解脫自我，<sup>(B)</sup>不能依法依世間而完成自我。<sup>12</sup>

**B、菩薩：利他為上——慈悲（無瞋）為根本**

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

**3、德行（三善根）應和諧均衡的擴展到完成**

**(1) 菩薩的重視慈悲而有其對治性**

**A、對治厭離情深的聲聞：應重視大悲的無瞋**

德行<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>是應該均衡的、和諧的擴展，<sup>(B)</sup>不能如聲聞行那樣偏頗。<sup>(2)</sup>如針對厭離情深的聲聞，應重視大悲的無瞋。

**B、對治不善根：瞋恚是最違反和樂善生德行之最惡劣的惡心**

對於不善根的根本，<sup>(一)</sup>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；

<sup>(二)</sup>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。

**C、結**

菩薩的重視慈悲，也有對治性。

**(2) 結說：三善根應和諧均衡的擴展到完成**

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。<sup>13</sup>

<sup>12</sup> 印順導師，《佛法概論》，pp.251-252：

三心 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」。

一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>這惟有體悟空無所得，才能解脫自由。聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏于空寂，所以自以為一切究竟，不再努力于自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。<sup>(3)</sup>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。

二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。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。<sup>(1)</sup>一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。<sup>(2)</sup>聲聞行以無貪得心解脫，偏於自得自足。<sup>(3)</sup>菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇于趨求的菩薩。

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。

<sup>13</sup> (1) 印順導師，《佛法概論》，pp.257-258 所說：

依六度圓滿三心 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。試約菩薩行的歷程來解說：

## 二、從聲聞到菩薩

### （一）從戀世自私引向出世無我

從聲聞到菩薩 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<sup>〔1〕</sup>從家庭而向無家，<sup>〔2〕</sup>從自他和樂而向自心淨化。其中，

#### 1、從家庭而向無家

##### （1）出家之原本的社會意義

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，<sup>〔1〕</sup>從離開舊社會說，多少帶點個人自由主義的傾向；<sup>〔2〕</sup>如從參預一新的社團說，這是超家族、超國界的大同主義。

##### （2）聲聞的出家：偏重「己利」的個人自由

聲聞的出家眾，<sup>〔1〕</sup>雖有和樂——自由、民主、平等僧團，<sup>〔2〕</sup>但限於時機，乞食獨身的生活，在厭世苦行的印度思潮中，偏重于「己利」的個人自由。

出家的社會意義，<sup>〔1〕</sup>是私欲佔有制的否定，<sup>〔2〕</sup>而無我公有的新社會，當時還不能為一般所了解，只能行于出家的僧團中，戒律是禁止白衣旁聽的。

##### （3）菩薩的入世：傾向「利他」的社會和樂

但徹見佛法深義的學者，不能不傾向于利他的社會和樂。

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。<sup>14</sup>這<sup>〔1〕</sup>是入世，

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。…〔中略〕…未了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。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。…〔下略〕…

（2）印順導師，《佛法概論》，pp.267-268：

<sup>〔1〕</sup>佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；<sup>〔2〕</sup>而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，

佛與聲聞的正覺，<sup>〔1〕</sup>可說有程度上的差別。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。<sup>〔2〕〔A〕</sup>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。<sup>〔B〕</sup>不過，慈悲而<sup>〔a〕</sup>偏於消極的不害他，這是聲聞；<sup>〔b〕</sup>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<sup>〔1〕</sup>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，<sup>〔2〕</sup>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<sup>〔1〕</sup>真俗無礙，<sup>〔2〕</sup>悲智相應中去說明與聲聞的差別。

<sup>14</sup> 印順導師，《華雨集第五冊》，pp.167-169：

問：『佛法概論』二四三頁：「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」。

答：佛所講的「出家」的<sup>〔1〕</sup>基本意義是沒有家庭，這是一般人所了解的，<sup>〔2〕</sup>但有一個觀念一般人可能不了解，就是沒有私有經濟，只有三衣一鉢，多一件就叫做「長衣」，長衣就要公開，只有使用權，沒有所有權；只有公共的（僧團的）而沒有私人的財產。現在已經走樣了，有的人還在錢上面打滾。

不是戀世，<sup>(2)</sup>是否定私有的舊社會，而走向公共的和樂的新社會。

## 2、從自他和樂而向自心淨化

### (1) 聲聞：重於自心淨化

同樣的，<sup>(1)</sup>一般人的自他和樂，道德或政法，基于私欲的佔有制，這僅能維持不大完善的和樂。<sup>(2)</sup>聲聞者發現自我私欲的罪惡根源，于是從自他和樂而向自心淨化的德行。

### (2) 菩薩：從自心淨化而回復到自他和樂——淨化自心與自他和樂統一

然而淨化自心，<sup>(1)</sup>不但是為了自心淨化，<sup>(2)</sup>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。

<sup>(1)</sup>從自他和樂中淨化自心，<sup>(2)</sup>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于新的人生。<sup>15</sup>

---

尋求世間好的現象也就是佛法最高的理想，中國人叫做「大同世界」。<sup>(1)</sup>能不能實現是另一回事，<sup>(2)</sup>但是在理想還沒有實現之前，對於一切困難、苦痛就要努力去尋求改善。

就現實來講，有了身體，不論醫藥怎麼發達，能夠解決老病死問題總是有限；佛法所講求的是身苦而心不苦，解脫者和常人一樣免不了；出世的理想，<sup>(1)</sup>一方面要得到究竟解脫，<sup>(2)</sup>另一方面就是要使現實的活動慢慢簡化，達到佛法中淨土的理念。

淨土的理念那就是與出家的意義差不多；沒有男女家庭的組織也就沒有經濟的私有制度，由這些引生的一切苦惱也就跟著解決了。

當然真正的苦，還是自己的煩惱；<sup>(1)</sup>有了「人」，一切問題都來了，<sup>(2)</sup>沒有「人」的話，什麼問題也就沒有了。

<sup>(-)</sup>世間是緣起的，緣起是相對性的，<sup>(1)</sup>好的方法過了時又不好了。<sup>(2)(A)</sup>普通說「失敗為成功之母」，<sup>(B)</sup>我卻說「成功為失敗之母」。為什麼會失敗呢？因為成功的條件本身就含有將來失敗的因緣在裏頭。

<sup>(-)</sup>世間是永不徹底的，<sup>(1)(A)</sup>一般人說佛法是悲觀，<sup>(B)</sup>其實佛法是徹底的瞭解世間。<sup>(2)</sup>當然能夠相對地改善還是好的。

<sup>15</sup> 印順導師，《佛在人間》，pp.9-12：

#### 四 出家更接近了人間

釋尊的出家，<sup>(1)</sup>不但常被外人，就是小乘學者，也常誤會他是消極厭離。<sup>(2)</sup>其實，釋尊出家的主要動機，是不忍人世殘酷的慘殺，不忍貧農的胼手胝足而不得溫飽；…〔中略〕…這樣看來，佛教所說的苦，不單是「老死」，苦痛的解決，在勘破自我的愛取，在改變我們身心的行為。相對的改善，就是世間的救濟；根本的解決，就是出世。世間與出世間，並非敵對相反（不善世間是相反的）。世間的改善與淨化，決不障礙出世的解脫，反而是接近。

一分學者，<sup>(1)</sup>著重在瑣碎的哲理思辨，或離卻人間去出世，<sup>(2)</sup>忽略勘破愛取的人間實際性。因此，也不能理解因人事的融洽而促進身心解脫的重要性；集體生活的真義，也受到漠視。

釋尊是迦毘羅的王子，陷在五欲享受的重圍中，這不是尊榮幸福。在釋尊悲智的意境上，這是人生的大不幸，是悲哀。他離開王宮，完成最高的犧牲——棄世，才真正的走入人間。自然屬於自然，一切還於一切；在自我私有的佔領形態下，能有圓滿的真理與自由嗎？這種精神，貫串在一切中。…〔中略〕…他的足跡踏遍了恆河兩岸，你說他出家是消極，棄離人間嗎？釋尊為了真理與自由，忍受一切衣食上的淡泊，但他以法悅心，怡然自得。他受著教敵的毀謗、毒害，但他還是那樣慈悲無畏，到底在恬靜中勝過了一切。在入滅的時候，他還在教化須跋陀羅，諄諄的教誨他的弟子。他為著什麼？拋棄了人間嗎？比那些稱孤道寡的統治者，更消極嗎？

一切屬於一切，<sup>(1)</sup>唯有為眾生特別是人類的痛苦，為人類的真理與自由，為使人類向上；<sup>(2)</sup>此外更不為自己，沒有自己。在這人類所知的歷史中，有比釋尊更在人間的嗎！

**(二) 菩薩行的開展**

菩薩行的開展，是從兩方面發展的：<sup>16</sup>

**1、從「聲聞出家者」發展起來**

一、從聲聞出家者中間發展起來。

**(1) 起初「轉教」而後來「回小向大」**

<sup>〔一〕</sup>起初，是「外現聲聞身，內秘菩薩行」；自己還是乞食、淡泊、趣寂，但教人學菩薩，如《小品經》的轉教。<sup>17〔二〕</sup>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。

**(2) 出家菩薩多少還保留聲聞氣概，名漸入大乘菩薩——旁流**

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。

「為家忘一人，為村忘一家，為國忘一村，為身忘世間」。<sup>〔1〕</sup>為身不是為一人，忘世也不是隱遁山林。<sup>〔2〕</sup>為身忘世間，是比為國家民族的生存而不惜破壞更為高級的。為自我的解脫與真理的掘發，有割斷自我與世間愛索的必要。這樣的為身才能為大眾，忘世才真正的走入人間。

<sup>16</sup> 另參印順導師，《永光集》〈〈印順法師對大乘起源的思考〉讀後〉，p.218：

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>溫君引用我〈從依機設教來說明人間佛教〉所說：「大乘法不是從出家比丘的基礎而發揚起來的」；「大乘的昌盛，與在家佛弟子有密切的關係」。…〔中略〕…

<sup>〔2〕</sup>大乘思想的起源，三十一年寫的《印度之佛教》，與六十九年出版的《初期大乘佛教之起源與開展》，並無太大不同，如本文（二）所說。起源，是出於大眾部——少壯派的青年，部分的分別說者。但從部派而大乘，起初是少數的，會受到傳統的局限與排斥。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>我說「大乘……發揚起來」；「大乘的昌盛，與在家佛弟子有密切關係」。

<sup>〔2〕</sup><sup>〔A〕</sup>「起源」與「發揚」、「昌盛」是不同的，<sup>〔B〕</sup>而溫君卻將「起源」與「發揚」、「昌盛」，畫上了等號！

<sup>17</sup>（1）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.369-370：

**第三項 聲聞身而菩薩心的大德**

從部派佛教而演進到大乘佛教，在過渡期間，一定有些「內秘菩薩行，外現聲聞身」的人物，但史料非常的缺乏。

釋尊時代，佛教有豐富的史料傳說下來；阿育王時代，也還留下多少，以後就不同了。

<sup>〔1〕</sup>重經法的大眾部系，也許是重於理想的關係，可說沒有留下什麼人與事的記錄，可以供我們探索，這真是最大的遺憾！<sup>〔2〕</sup>流傳於北方的說一切有部等，偶然留下些聲聞行者而有大乘傾向的傳說；從部派演進到大乘佛教的中介人物，由此而可以想像到多少。

（2）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.649：

在「般若法門」流行中，傳統佛教的聲聞弟子，能否信解般若法門呢？<sup>〔1〕</sup><sup>〔A〕</sup>「原始般若」的興起，與傳統的佛教，關係極深！「原始般若」的宣說者，發問者，是無諍行第一須菩提，智慧第一舍利弗。<sup>〔B〕</sup>「下品般若」（及「原始般若」增補部分）中，更有多聞第一阿難，論議第一摩訶迦旃延，說法第一富樓那，辯才第一大拘絺羅。聲聞弟子能為菩薩說般若波羅蜜；<sup>〔2〕</sup>般若波羅蜜是囑累阿難的。佛對阿難說：「阿難！……若以六波羅蜜為菩薩說，汝為弟子，功德具足，我則喜悅」（80.008）！這表示了般若法門，是淵源於聲聞佛教的。

般若法門興起流行時，傳統的聲聞弟子，部分是信受般若的。雖然自己還是聲聞行者，卻能容受般若，隨喜讚揚般若，真如『法華經』所說那樣：「內秘菩薩行，外現是聲聞」（80.009）。

## 2、從「聲聞在家眾」發展起來

二、從聲聞在家信眾中間發展起來。

### (1) 聲聞在家眾所修行的都是大乘法的重要內容

在家眾修行五法<sup>18</sup>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。

### (2) 在家菩薩為直入大乘菩薩——主流

如維摩詰、善財、常啼、賢護等十六大士，都從在家眾的立場，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。

### (3) 在家菩薩從「悲智」相應中作到「情智（情欲與離欲）」的統一

<sup>(一)</sup>新的社會——淨土中，<sup>(1)(A)</sup>有菩薩僧，<sup>(B)</sup>大多是沒有出家聲聞僧的；<sup>(2)</sup>天王佛成佛，也是不現出家相的。

<sup>(二)(1)(A)</sup>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。<sup>(B)</sup>佛的真身，是現在家相的。<sup>(2)</sup>如維摩詰，「示有妻子，常樂梵行」；<sup>19</sup>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。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 印順導師，《佛法概論》，pp.210–212：

五法俱足 優婆塞與優婆夷，以在家的身分來修學佛法。<sup>(1)</sup>關於家庭、社會的生活，雖大體如上面所說，<sup>(2)</sup>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（雜含卷三三·九二七經等）。一、信具足：…〔中略〕…二、戒具足：…〔中略〕…三、施具足：…〔中略〕…四、聞具足：…〔中略〕…五、慧具足：…〔中略〕…五法而外，如修習禪定，在家眾多加修四無量心。

<sup>19</sup> 《維摩詰所說經》卷1〈2方便品〉（CBETA, T14, no. 475, p.539a8–b9）：

爾時，毘耶離大城中，有長者名維摩詰，…〔中略〕…欲度人故，以善方便，居毘耶離；資財無量，攝諸貧民；奉戒清淨，攝諸毀禁；以忍調行，攝諸恚怒；以大精進，攝諸懈怠；一心禪寂，攝諸亂意；以決定慧，攝諸無智；雖為白衣，奉持沙門清淨律行；雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷屬，常樂遠離；雖服寶飾，而以相好嚴身；雖復飲食，而以禪悅為味；若至博[奕>奕]戲處，輒以度人；受諸異道，不毀正信；雖明世典，常樂佛法；一切見敬，為供養中最；執持正法，攝諸長幼；一切治生諧偶，雖獲俗利，不以喜悅；遊諸四衢，饒益眾生；入治政法，救護一切；入講論處，導以大乘；入諸學堂，誘開童蒙；入諸婬舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志；若在長者，長者中尊，為說勝法；若在居士，居士中尊，斷其貪著；若在刹利，刹利中尊，教以忍辱；若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢；若在大臣，大臣中尊，教以正法；若在王子，王子中尊，示以忠孝；若在內官，內官中尊，化政宮女；若在庶民，庶民中尊，令興福力；若在梵天，梵天中尊，誨以勝慧；若在帝釋，帝釋中尊，示現無常；若在護世，護世中尊，護諸眾生。長者維摩詰，以如是等無量方便饒益眾生。

<sup>20</sup> 印順導師，《中觀今論》，p.208：

如何顯示真勝義諦，如何通達勝義諦而又與世俗諦不相違，這是佛法的重大課題。世俗諦，在世俗界有它的重要意義，<sup>(1)</sup>如色彩的鮮艷，那樣的動人，引發人類的情感，<sup>(A)</sup>儘管科學家說它只是光波的長短，<sup>(B)</sup>而人類還是以豐富的情感去接受它。<sup>(2)</sup>又如善與惡，<sup>(B)</sup>儘管在物質科學的研究中，不能發現善惡，<sup>(B)</sup>而善惡在世間，並不失去它的重要意義。依佛法說，世俗與勝義，雖有它的不同，但決不是矛盾到底而衝突的。依世俗悟勝義，而勝義是不礙於世俗，成立情智和諧的、真俗相成的人生觀，這是佛教的基本立場。

**3、結論****(1) 出家菩薩行可以專心為法、說法**

<sup>〔一〕</sup> 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。

<sup>〔二〕</sup> 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。

**(2) 菩薩要從自他和樂的悲行中淨化自心**

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，這些都是出發于大願大智大悲，依自己所作的事業，引發一般人來學菩薩行。

**(3) 菩薩行是利他自利的統一——從利他中完成自利**

為他利他的一切，<sup>〔1〕</sup>是善的德行，<sup>〔2〕</sup>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。<sup>21</sup>

## 第二節、從利他行中去成佛

**一、三心****(一) 總說：菩薩行的大要是依三心而行六度萬行**

三心 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。<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 印順導師，《佛法概論》，p.252 說：

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。

<sup>22</sup> 印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.272-275：

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

…〔中略〕…

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup><sup>〔A〕</sup> 這三心是大乘的通行，<sup>〔B〕</sup>正與儒者的三達德——智、仁、勇一樣。<sup>〔2〕</sup>這本是人類的特勝：憶念勝，梵行勝，堅忍勝；也就是理智的，情感的，意志的特勝。<sup>〔A〕</sup>重於人乘正行的儒者，也就揭示了人乘通德的智、仁、勇。<sup>〔B〕</sup>大乘法，本是著重依人乘而直入佛道的，所以也就揭示了：究竟無上的志願——菩提心；普遍平等的同情——慈悲；徹法源底的智慧——空慧，為大乘法必備的通德。

<sup>〔二〕</sup>因此，大乘法行，就是使人類特勝的德性淨化（俗稱昇華），使他融和進展而到達完成。…〔中略〕…大乘的真義，實是人生的趣向於究竟，『即人成佛』的法門。

## 〔二〕正論：三心

三心，是「<sup>[1]</sup>一切智智相應作意，<sup>[2]</sup>大悲為上首，<sup>[3]</sup>無所得為方便」。

### 1、無所得為方便：菩薩行的善巧（技巧）——法增上的理智

一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。

#### 〔1〕凡夫為自我私欲所累

一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛藤，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〕聲聞偏于空寂而障礙自利利他的進修

聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏于空寂，所以自以為一切究竟，不再努力于自利利他的進修。

這樣，無所得又成為障礙了。

#### 〔3〕菩薩能無所為而為以成為自利利他的大方便

菩薩的空慧，雖是法增上的理智，但<sup>[1]</sup>從一切緣起有中悟解得來，<sup>[2]</sup>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、一切智智相應作意：菩薩行的志向——自增上的意志

二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。

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。

#### 〔1〕凡夫：以自我中心而無限渴求

一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。

#### 〔2〕聲聞：以無貪得心解脫而偏於自得自足

聲聞行以無貪得心解脫，偏於自得自足。

#### 〔3〕菩薩：悲智融和淨化了的意志而勇求佛的大覺

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

### 3、大悲為上首：菩薩行的動機——世間增上的情感

#### 〔1〕菩薩方便、志趣都以大悲上首

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。

#### 〔2〕為救濟一切而必以無所得為方便及以一切知知為目標

為了救濟一切，非以無所得為方便，一切智智為目標不可。

**（3）大悲為菩薩行的心髓**

「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。<sup>23</sup>「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。<sup>24</sup>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。

**二、依三心修六度****（一）總說****1、菩薩的一切德行不能離三心——偉大目標、純正動機、適當技巧**

依三心修六度 依上面所說的三心，才能修菩薩的六度。但<sup>〔1〕</sup>這是說，菩薩的一切德行，不能離去這<sup>〔A〕</sup>偉大目標，<sup>〔B〕</sup>純正動機，<sup>〔C〕</sup>適當技巧，<sup>〔2〕</sup>不是說三者圓滿了再來修學。

**2、六度是菩薩行的大綱**

六度是菩薩行的大綱，如《增一含·序品》說：「菩薩發意趣大乘，如來說此種種別，人尊說六度無極<sup>25</sup>，布施、持戒、忍、精進、禪、智慧力如月初，速度無極觀諸法」。

**（二）別詳六度**

現在略敘他的特點：

**1、施****（1）菩薩初發心即一切施（一切不執為自己私有而行施）**

一、施：菩薩布施，初發心時，即將一切捨與有情。<sup>〔1〕</sup>不僅是財物，<sup>〔2〕</sup>就是自己的身體，知能，也否定為私有的，奉獻于一切，因為這是依于父母師長等而來。

<sup>〔1〕</sup>即以財物來說，再不看作自己的。<sup>〔A〕</sup>一切屬於一切，自己僅是暫時的管理人。<sup>〔B〕</sup>從世間緣成，世間共有的立場，為法為人而使用這些。<sup>〔2〕</sup>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。

**（2）一切歸于（回向）有情而等一切有情成佛已再成佛**

願將此一切歸于——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛。「有一眾生未成佛，終

<sup>23</sup>（1）《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉（CBETA, T10, no. 293, p.846a13-21）：

諸佛如來以大悲心而為體故。因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。譬如曠野沙磧之中有大樹王，若根得水，枝葉、華果悉皆繁茂；生死曠野菩提樹王，亦復如是：一切眾生而為樹根，諸佛菩薩而為華果，以大悲水饒益眾生，則能成就諸佛菩薩智慧華果。何以故？若諸菩薩以大悲水饒益眾生，則能成就阿耨多羅三藐三菩提故。

（2）吉藏撰《十二門論疏》卷 1（CBETA, T42, no. 1825, p.179a7-9）：

又華嚴：金剛但從金性出不從餘寶生，菩提心唯從大悲生不從餘善生，故菩薩以大悲為本。

<sup>24</sup>（1）《大般涅槃經》卷 38〈12 迦葉菩薩品〉（CBETA, T12, no. 374, p.590a22-23）：

自未得度先度他，是故我禮初發心。

（2）《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6（CBETA, T19, no. 945, p.131c4-5）：

常聞如來說如是言：「自未得度先度人者，菩薩發心；自覺已圓能覺他者，如來應世。」

<sup>25</sup> 無極：指彼岸、涅槃。（《佛光阿含藏·增一阿含經（一）》，p.15，註 9）

不于此取泥洹」。<sup>26</sup>

### (3) 結說

這樣的一切施，即菩薩「淨施」。

## 2、戒

### (1) 聲聞與菩薩四重戒次第不同的緣由

二、戒：為自他和樂善生而不得殺、盜、淫、妄，菩薩是更徹底的。

<sup>(一)</sup>聲聞適應印度重定的天行——重于離欲淨心，所以以淫、盜、殺、妄為次第，嚴格的禁止男女情欲。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>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。

<sup>(2)</sup>對於一切有情的悲濟，<sup>(A)</sup>雖不為局限于人類的學者所諒解，<sup>(B)</sup>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。

### (2) 菩薩慈悲方便的能殺、能盜、能淫、能妄才能實現完滿的持戒

從大智的契合真理，大悲的隨順世間來說，戒律<sup>(1)</sup>決非消極的「不」、「不」可以了事；

<sup>(2)</sup>必須慈悲方便的能殺，能盜，能淫，能妄，才能完滿的實現。<sup>27</sup>

#### A、慈悲方便的能殺

如有人殘害人類——有情，有情因此遭受難堪的苦迫。如不殺這惡人，<sup>(1)</sup>有情會遭受更大的慘運；<sup>(2)</sup>惡人將造成更大的罪惡，未來會受更大的痛苦。那麼寧可殺這惡人，寧可自己墮地獄，不能讓他作惡而自害他。

這樣，應以慈悲心殺這惡人，這<sup>(1)</sup>不是殺少數救多數，<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>是普救一切，<sup>(B)</sup>特別是對於作惡者的憐愍。因為憐愍他，所以要殺他。但願他不作惡業，不墮地獄，即使自己因此落地獄，也毫不猶豫。對於殺害這個人，是道德的，是更高的德行，是自願犧牲的無限慈悲。

#### B、慈悲方便的能盜

同樣的，<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>無論是國王、宰官、平民，如有非法的掠取財物，那不妨「廢其所主」，取消這王臣及聚落主的權位，從巧取、豪奪、侵佔、偷竊者手中奪回來，歸還被奪者，這當然需要方便——技巧。<sup>(2)</sup>推翻他，從他手中索回，對於這個人或少數人也是善行。如讓他受用非法得來的財物，即會加深他的罪惡；奪他，即是拯救他。

<sup>(二)</sup>菩薩的心中，<sup>(1)</sup>是沒有疾惡如仇的，應該是悲憫惡人過于善人。<sup>(2)</sup>但這不是姑息縱惡，要以「我不入地獄，誰入地獄」的精神，起來殺他奪他。

<sup>26</sup>《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷3 (CBETA, T19, no. 945, p.119b15-17)：將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩。伏請世尊為證明，五濁惡世誓先入，如一眾生未成佛，終不於此取泥洹。

<sup>27</sup>《菩薩戒本》卷1 (CBETA, T24, no. 1501, p.1112a3-5)：

若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，善權方便，為利他故，於諸性罪少分現行，由是因緣，於菩薩戒無所違犯，生多功德。…〔下略〕…

**C、慈悲方便的能妄**

對於合理的少數或個人——多數是更應該的，<sup>[1]</sup> 為了救護他，不使他受非法的殺害、掠奪、奸淫、欺誑，<sup>[2]</sup> 如非妄語不可時，即不妨妄語。

**D、慈悲方便的能淫**

對於異性的戀合，<sup>[1]</sup> 如可以因此而引他人正途，使他離惡向善，<sup>[2]</sup> 出家者，也不妨捨戒還俗，以悲憫心而與他好合。

**E、結說：菩薩為慈悲救護而殺盜淫妄的犯戒是合理而究竟的持戒**

總之，<sup>〔一〕</sup> 不得殺、盜、淫、妄，為佛法極嚴格的戒條，甚至說：一念盜心即犯盜戒，一念淫心即犯淫戒，謹嚴到起心動念處。

<sup>〔二〕</sup> 然而為了慈悲的救護，菩薩可以不問所受的戒而殺、盜、淫、妄。這樣的犯戒，是合理的持戒，是究竟的持戒，所以說：「有犯戒成尸羅波羅蜜，謂菩薩教化眾生，不自觀戒」。<sup>28</sup>

**3、忍：難行能行、難忍能忍才能完成菩薩德行**

三、忍：<sup>〔一〕</sup> 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。

<sup>〔二〕</sup> 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。<sup>29</sup>

**4、進：無限、廣大而為一切的一切精進**

四、進：這已略有說到。

<sup>〔一〕</sup><sup>[1]</sup> 菩薩行的精進，是<sup>〔A〕</sup>無限的，廣大的精進，<sup>〔B〕</sup>修學不厭，教化不倦的。<sup>30</sup>

<sup>28</sup> 《清淨毘尼方廣經》卷1 (CBETA, T24, no. 1489, p.1079c6-9)：

天子又問：「頗有毀戒名尸羅波羅蜜耶？」(文殊師利) 答言：「有。」

問言：「是誰？」答言：「天子！若菩薩多益一切眾生不自觀戒，如是毀戒名尸羅波羅蜜。」

<sup>29</sup> 印順導師，《成佛之道》(增注本)，pp.295-300：

**攝護於眾生，菩薩修忍度。耐怨安受苦，及諦察法忍。**

再說忍度。菩薩行是為了成佛。<sup>〔1〕</sup>成佛一定要「攝」化眾生，「護」念「眾生」；**修集攝受眾生的布施，護念眾生的淨戒，才能利益眾生而後成佛。**<sup>〔2〕</sup>但眾生是愚昧的，可能會給予布施而不知感恩，或反而相仇害的；護念眾生而持戒，眾生卻偏要來燒害的。**如不能堅忍，施與戒的功德，都是會因而破壞的。**…〔中略〕…

忍是忍耐，忍辱不過是忍的最重要的一項。忍是意志堅定，經得起打擊，受得了磨難，不問怎樣艱苦，都能保持自己，不受外來的影響，而改變宗旨，或者引生罪過。…〔中略〕…

忍，分為三類：一、「耐怨」害忍：如有怨仇來損害，或是刀杖傷害，或是挾怨誣害，或者是惡意誹毀，因而損害名譽，利養。**這是一般人最難忍受的，菩薩應修安忍：**憐憫對方，覺得他為煩惱所驅迫，為惡勢力所轉動；**忍受怨敵的傷害而不生瞋忿，不加報復。**…〔中略〕…

<sup>30</sup> 印順導師，《成佛之道》(增注本)，pp.300-302：

**佛說精進度，福智之資糧。無厭心如海，力盡而不止。**

…〔中略〕…

菩薩的精進度，應有「無厭」足的「心」量。求一切佛法而不滿足，證得功德而不得少為足；「如海」一樣的吞納百川，無窮無盡的進趣。唯有這樣的無厭足心，才能發為大乘的精進。

<sup>[2]</sup>發心修學，救濟有情，莊嚴國土，這一切<sup>[A]</sup>都是為了一切的一切，<sup>[B]</sup>不是聲聞那樣的為了有限目標，急求自了而努力。

<sup>[二]</sup>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。<sup>31</sup>

## 5、禪

(1) 菩薩禪要與悲智相應的從一切處實踐而做到動靜一如的定

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，<sup>[1]</sup>如維摩詰所說的那樣。<sup>32</sup><sup>[2]</sup>

《中含·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」。

(2) 禪定度應先從悲智中努力

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。<sup>33</sup>因為如悲心不

---

因此，

一、大乘的精進度，不是有限的精進。如農夫下田，<sup>[1]</sup>某甲盡力收穫，得到了一些，就回家去休息享受，<sup>[2]</sup>某乙也盡力收穫，要收割圓滿了，才告一段落。在工作的努力方面，也許某甲更緊張，然而某甲到底是工作的懶惰者，某乙才是精進的。這樣，聲聞的急求自了，如喪考妣，在大乘法中，不能說是真精進。

二、精進是持之以恆，而不是不自量力的急進。如二人上山，<sup>[1]</sup>一人急急的跑，不到半路，心跳足酸，只好停止而退下來。<sup>[2]</sup>一人是大踏步前進，不是急進的，但能保持體力而不休息的，這樣才能登上高山。

總之，無厭足的，不休止的善行，才是大乘的精進！

<sup>[1]</sup>在修學的進程中，有時會山窮水盡，無法再進，有的就中止退失了。<sup>[2]</sup>但是菩薩的精進，現有的（體力、智力、財力、能力）「力」量，雖是可「盡」的，而內心的無限精進，卻是永「不」停「止」的。古人說：『哀莫大於心死』；承認失敗，放棄努力，是真正的失敗了！故事說：有旅客在山中前進，被山鬼障住了路。旅客舉左手去打他，可是左手被捉住了。再用右手，左足，右足，末了用頭去撞他，頭又被鬼縛住了。山鬼說：好勇敢的旅客，你現在還有什麼能耐呢？旅客說：我的心，將永遠不受束縛而要求前進。山鬼佩服他的膽量與毅力，就讓路而讓他過去。在修菩薩行的歷程中，如由於力量不足而無法進行時，也應這樣的保持那前進的決心。

<sup>31</sup>《大方廣佛華嚴經》卷 47〈34 入法界品〉(CBETA, T09, no. 278, pp.698b18–699b2)：

善財童子入普莊嚴園林，周遍觀察，見休捨優婆夷，…〔中略〕…

善財白言：「大聖！久如當成阿耨多羅三藐三菩提？」

「善男子！…〔中略〕…欲教化一切眾生故，發菩提心；欲恭敬供養一切諸佛、欲嚴淨一切佛剎、欲守護受持一切佛法、欲滿足一切大願、欲知一切佛眷屬、欲知一切眾生心海、欲知一切眾生心心所行、欲知一切眾生諸根輪、欲知一切世界一切劫數次第成敗、欲知一切眾生煩惱習氣、欲斷一切眾生煩惱、欲滿一切眾生行故，發菩提心。…〔中略〕…善男子！是故我發此願，淨一切剎，我願乃滿；斷一切眾生煩惱習氣，我願乃滿。」

<sup>32</sup>印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.984：

<sup>[一]</sup><sup>[1]</sup>舍利弗在山林宴坐，維摩詰告訴他：「不起滅定而現諸威儀，是為宴坐」。在滅盡定中，能起諸威儀——行、住、坐、臥、揚眉、瞬目、舉手、說話等，<sup>[2]</sup>應從《龍相應頌》的「那伽常在定」而來，是動靜一如的禪法。

<sup>[二]</sup><sup>[1]</sup>與上座部系的禪法大異；<sup>[2]</sup>大眾部說：「在等引位，有發語言」，倒有點相近。

<sup>33</sup>《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷 1 (CBETA, T14, no. 452, p.418c4–13)：

足，功德不足，急急的修定，<sup>(1)</sup>不是落於外道「味定」<sup>34</sup>，<sup>(2)</sup>就落入聲聞「證實際」<sup>35</sup>的窠臼。

禪定是六度的一度，但應先從悲智中努力。

## 6、慧

**(1) 勝義慧證空：然先廣觀「一切法空」後再集中「離我我所見」**

六、慧：從勝義慧的悟入緣起性空說，這是<sup>(1)</sup>與聲聞一致的。<sup>(2)</sup>不過菩薩應先廣觀一切法空，再集中於離我我所見。

**(2) 重勝義慧也重世俗智（聲聞重偏真慧）**

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，<sup>(1)</sup>「聲明」是文字、音韻學等；<sup>(2)</sup>「因明」是論理學，認識論；<sup>(3)</sup>「醫方明」是醫藥，衛生學等；<sup>(4)</sup>「工巧明」是理論科學，實用科學；<sup>(5)</sup>「內明」才是佛法。

如不能這樣，怎能教化有情？<sup>36</sup>

爾時，優波離亦從座起，頭面作禮而白佛言：「世尊！<sup>(1)</sup>世尊往昔於毘尼中及諸經藏說阿逸多次當作佛。<sup>(2)</sup>此阿逸多具凡夫身，未斷諸漏，此人命終當生何處？其人今者，雖復出家，不修禪定，不斷煩惱，佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土？」

佛告優波離：「諦聽諦聽！善思念之！如來、應、正遍知，今於此眾說彌勒菩薩摩訶薩阿耨多羅三藐三菩提記。此人從今十二年後命終，必得往生兜率陀天上。…〔下略〕…

<sup>34</sup> 印順導師，《大乘起信論講記》，p.377：

定有三種：味定、淨定、無漏定。<sup>(1)</sup>與般若相應的名無漏定；<sup>(2)</sup>能遠離一分煩惱，有漏善心現前，名為淨定。<sup>(3)</sup>以愛著為主，於定境貪戀繫著，或恃定而起慢等，是味定。

<sup>35</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.656：

般若波羅蜜所證的，還有「實際」一詞，是真實究竟處的意思。如證入法性，到達最究竟處，名為「實際」。

在『般若經』中，<sup>(1)</sup>大都用來稱二乘的證入涅槃。<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>菩薩在修學中，是以證「實際」為戒懼的。因為證入涅槃，就退墮二乘地，不能再成佛了。<sup>(B)</sup>但到了菩薩的德行圓滿，也名為證實際，如說：「成就阿耨多羅三藐三菩提時，乃證第一實際」(80.031)。

<sup>36</sup> (1)《瑜伽師地論》卷13 (CBETA, T30, no. 1579, p.345a18-23)：

云何聞所成地？謂若略說，於五明處名身文身無量差別，覺慧為先，聽聞領受，讀誦憶念；又於依止名身句身文身義中，無倒解了，如是名為聞所成地。何等名五明處？謂內明處、醫方明處、因明處、聲明處、工業明處。

(2) 印順導師，《佛在人間》，pp.329-331：

<sup>(1)</sup>雖然說，佛教重於實踐，不僅是空虛的知識傳授；<sup>(2)</sup>但在佛學的教化傳習方面，還是不離語言文字的，因為這是師資授受的主要工具。不離語文的學問，從前彌勒菩薩，曾總括應該修學的說：「菩薩求法，應於五明處求」。

五明，就是大乘佛弟子應該修學的五類學術。五明是：一、聲明：是語言文字學，包括有語言、訓話、文法、音韻（也通於音樂）等。二、因明：因是原因，理由，這是依已知而求未知，察事辯理的學問。<sup>(1)</sup>在語言方面，是辯論術；<sup>(2)</sup>在思想方面，是理則學——邏輯。三、醫方明：這是醫、藥、生理、優生等學問。四、工巧明：這是基於數學，所有的物理科學，以及實用的工作技巧。五、內明：上四種為共（外）世間的；佛的教育，是在這共世間學的四明上，進修不共的佛學，所以叫內明。這是佛所宣說的法毘奈耶，也可說純粹佛學。

<sup>(一)</sup>聲明與因明，為自覺覺他的必備學問。聲明是語文學，而因明是思辨的方法。沒

**(三) 結說：菩薩的自利利他行都攝在六度**

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**

**(一) 總說：菩薩出發於三心而歸結於三心：進修於三心的推移過程**

依六度圓滿三心 菩薩的修行六度，<sup>(1)</sup> 出發於三心，<sup>(2)</sup> 歸結於三心，<sup>(3)</sup> 又進修於三心的推移過程中。

**(二) 別詳：約菩薩行的歷程比配八正道**

試約菩薩行的歷程來解說：

**1、發菩提心**

**(1) 總說：立菩提願、動大悲心、得性空見：無貪、無瞋、無癡善根的擴展**

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。

**(2) 正論：以大悲心、真空見確立大菩提願——等於從正見而正志**

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、修利他的大悲行——等於從正志到正精進**

二、本著三心和合的菩提願，<sup>(1)</sup> 從自他和樂本位，修施、戒、忍、精進，<sup>(2)</sup> 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、由利他而自利的般若實證——等於從正精進到正定**

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、以自利成利他的大悲行——略近聲聞自證以上的隨緣教化**

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

---

有這二種學問，總不免思想混亂，是非不明。不但缺乏教人的能力，就是自以為然的，也未必就是正確的。在西藏，初學佛法，都從聲明、因明入手，因為這是理解聖教的必備工具。我覺得，中國佛教的衰落，至少與聲明、因明的忽略有關。

<sup>(三、四)</sup> 醫方明，是能除身心苦痛而得安樂的；工巧明是利用厚生，增進人類物質幸福的。佛教的救濟世間，那裡局限於口頭宣傳！醫方與工巧，正是菩薩利益眾生的實際學問。善財童子參訪的大善知識中，就有數學家，建築師，醫生，製香師。如大論師龍樹菩薩，就是優越的製香師與煉金師（化學）。在他指導下所建的寺院與洞窟，真是鬼斧神工，被稱為印度佛教的第一建築。

這可見<sup>(1)</sup> 佛教的教育，<sup>(A)</sup> 不只是因果、空有、心性，<sup>(B)</sup> 而是五明；<sup>(2)</sup> 正像孔子一樣，<sup>(A)</sup> 不只是侈談性理，<sup>(B)</sup> 而是以六藝教人。

不過從來的佛弟子，<sup>(1)</sup> 多少受到小乘思想的熏染，總以為前四是世間法，內明才是出世佛法。<sup>(2)</sup> 不知在大乘佛學中，即世間而出世，世與出世無礙，聲明、因明等，是共世間的出世學，真俗融通，為佛教教育的一科。

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。

**5、究竟的大菩提：成佛即是擴展、淨化人生而圓滿究竟的德行——即人成佛**

末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。這佛陀的大菩提，<sup>[1]</sup>即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；<sup>[2]</sup>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。

**四、結說**

**（一）菩薩的無貪無瞋無癡德行能完滿開展而到達完成**

菩薩<sup>[1]</sup>不從自私的私欲出發，<sup>[2]</sup>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。

**（二）菩薩的理想世界（淨土）還不能在這個世間出現**

然從菩薩的入世濟生說，<sup>[1]</sup>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。<sup>[2]</sup>所以菩薩的理想世界——淨土，還不能在這個世間出現。

**（三）菩薩應多多為「彌勒世界（人間淨土）」的到來而發心**

<sup>〔一〕</sup><sup>[1]</sup>有合理的世界，更能修菩薩行，開展增進德性而成佛；<sup>[2]</sup>如在和樂的僧團中，比丘們更容易解脫一樣。

<sup>〔二〕</sup>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！

## 第二十章、正覺與解脫

(印順導師,《佛法概論》, pp.259-271)

### 第一節、聲聞的解脫

#### 一、次第證果

##### (一) 本章總說：聲聞重解脫而佛重正覺

次第證果 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<sup>[1]</sup>聲聞眾重於解脫，<sup>[2]</sup>佛陀重於正覺罷了。<sup>37</sup>

##### (二) 正論：次第證果

##### 1、總說：依中道行即能向正覺而達生死解脫

在家出家的聲聞眾，為了無限生死的苦迫，<sup>[1]</sup>覺了生死的根源是無明、貪愛，<sup>[2]</sup>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。

##### 2、聲聞的次第四果

學者的進修實證，略分四級：

##### (1) 初果：須陀洹——預流果

(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<sup>38</sup>，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，

<sup>37</sup> 印順導師,《佛法概論》, p.15 :

佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」，是「自覺誰孺師」的自覺。佛法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。

佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋尊是覺者，應重視他的創覺性。

<sup>38</sup> 印順導師,《空之探究》, p.16 :

四諦等都是應該如實知的，而苦諦又應該遍知，如『雜阿含經』卷一五（大正二·一〇四中）說：

「於苦聖諦當知當解，於苦集聖諦當知當斷，於苦滅聖諦當知當證，於苦滅道跡聖諦當知當修」。

四諦都應該知，而苦諦更應該解。參照『相應部』及『瑜伽師地論』，知道解是遍知的異

然後究竟苦邊」(雜含卷三·六一經)。三結是繫縛生死煩惱中最重要：

<sup>〔一〕</sup>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」(雜含卷一〇·二六二經)。

<sup>〔二〕</sup>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。

<sup>〔三〕</sup>疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者<sup>〔1〕</sup>「初得法身」，<sup>39〔2-3〕</sup>與佛及僧心心相印，<sup>40</sup>還疑

譯(2.017)。遍知苦，斷苦集，現證苦滅，修習苦滅道；這就是在正道的修習中，遍知苦、斷集而證滅，達成了解脫生死的目的。解脫道從知苦著手(2.018)。

註解~2.018 遍知，是知而能斷的，所以古立「智遍知」、「斷遍知」——二遍知。

<sup>39</sup> 印順導師，《佛法概論》，pp.15-16：

佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身」(羅什答慧遠書)。

能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛」。

<sup>40</sup> (1) 印順導師，《成佛之道》(增注本)，pp.338-339：

佛所開示的般若學，是依緣起法而顯勝義法性的法門。這樣的聞、思，又這樣的修觀，以到達現證。從「般若」的內容——體證的內容來說，「本」來是「無二」無別的。一切菩薩所分證的，十方諸佛所圓證的，平等平等。所以說：『與十方諸佛同一鼻孔出氣』。

(2) 印順導師，《般若經講記》，pp.43-44：

證法，即「見法」，「見法即見佛」。佛之所以為佛，即在究竟圓覺緣起空寂的中道；離此正覺，更沒有什麼奇特！如能悟徹緣起法相的空寂，即與佛同一鼻孔出氣。所以說：『見緣起即見法，見法即見佛』，這才是真切見佛處。

(3) 印順導師，《佛在人間》，pp.3-6：

## 二 佛陀的身命

…〔中略〕…

佛陀之所以為佛陀，就是佛陀的體性與生命。

經上說：「見緣起即見法，見法即見佛」，這是佛陀的法身。苦行沙門瞿曇，為什麼被人稱為佛陀？這並不因他是王子出家，修苦行，或者說法，是因他體悟了人生的真諦——緣起正法。緣起的本質，是說：凡是存在，沒有無因而自然的；沒有常恆的、獨立的；一切的一切，是關係的存在。因關係的和合而現在，因分離而轉化。佛陀在定慧的實踐中，觀緣起的如幻而證悟緣起的寂滅。具有這樣的正覺內容，才稱為佛。那麼，如果我們也能悟解這緣起的寂滅性，就接觸到佛陀的本質，就能正確窺見佛陀之所以為佛陀。這是佛教的核心，有它的詳細正確的內容，可不許你懸想。

這裡不妨說一個淺顯的比喻：一個龐大的東西，把你我隔在兩邊。這個巨物，本是緣起的和合相，但我們都把它看成實在的。實在，才隔離了你我。假使你我的慧眼，比愛克司光更強，那就能透過這好像實在的巨物，顯發它的真相。不但彼此慧眼的光芒，在這共同的對象上接觸，融成不二；還能互相觀面相見。這就叫「心心相印」，「與十方三世諸佛同一鼻孔出氣」。

凡是佛弟子，<sup>〔1〕</sup>能在聽聞思惟中獲得這緣起正法的正見，就是信解見佛。<sup>〔2〕</sup>能在定慧的實踐中通達，就是證悟見佛。

從前釋尊在世時，有一次廣大的集會，大家都去見佛。須菩提在山邊考慮，我也去見佛嗎？佛說「見緣起即見佛」，我為什麼不觀察緣起呢？他觀察一切從緣所生，都是無常演變；從無常的觀察中，通達法性空，契入寂滅的聖境。當時釋尊對一個最先見佛的弟

惑個什麼！

**(2) 餘果**

依此進修，經：

**A、二果：斯陀含——一來**

(二)斯陀含——一來，

**B、三果：阿那含——不還**

(三)阿那含——不還，

**C、四果：阿羅漢——無生、殺賊、應供**

到究竟解脫的(四)阿羅漢。阿羅漢，是<sup>(1)</sup>生死的解脫者——無生；<sup>(2)</sup>煩惱賊的淨盡者——殺賊；<sup>(3)</sup>值得供養尊敬的聖者——應供。<sup>41</sup>

**(3) 特明初果的餘慢未盡**

如經中說：須陀洹<sup>(1)</sup>雖破除煩惱，<sup>(2)</sup>還有「餘慢」未盡（雜含卷五·一〇五經）。<sup>42</sup>此

子說：你以為先見我嗎？不！「須菩提先見我身」。這是佛陀之所以為佛陀的一面。

… [中略] …

<sup>(1)</sup>緣起性，是佛陀的法身；<sup>(2)</sup>和合眾，是佛陀的慧命。在佛陀之所以為佛陀中，佛弟子的整個身心，成為佛陀之一體。

<sup>41</sup> 《大智度論》卷2〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p.71, b20-c1)：

復名「阿羅呵」。云何名「阿羅呵」？<sup>(一)</sup>「阿羅」名「賊」，「呵」名「殺」——是名「殺賊」。如偈說：「佛以忍為鎧，精進為剛甲，持戒為大馬，禪定為良弓，智慧為好箭；外破魔王軍，內滅煩惱賊，是名阿羅呵。」

<sup>(二)</sup>復次，「阿」名「不」，「羅呵」名「生」——是名「不生」。佛心種子，後世田中不生無明糠脫故。

<sup>(三)</sup>復次，「阿羅呵」名「應受供養」。佛諸結使除盡得一切智慧故，應受一切天地眾生供養；以是故，佛名「阿羅呵」。

<sup>42</sup> 印順導師，《成佛之道》(增注本)，pp.161-162：

佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。

<sup>(1)</sup>煩惱的三大分類，可說是專約欲界，尤其是約人類而說。如在色界與無色界，瞋恚就不會生起了。<sup>(2)</sup>所以，「佛」在統「攝」一切眾生所有的「諸煩惱」中，又另有「見、愛、慢、無明」——四煩惱的分類。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。

一、古德稱此為『四無記根』(4.011)\*。並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。在沒有證真理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特性。在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。<sup>(1)</sup>本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。<sup>(2)</sup>由於自我的錯覺，因而執為確有的，名我見。由於執有自我，而<sup>(3)</sup>對自我有妄自尊大感，名我慢。<sup>(4)</sup>不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。

一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

二、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。拿人類來說：<sup>(1-2)</sup>從煩惱而來的錯謬，可以分為二類：<sup>(1)</sup>(一)認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。

<sup>(2)</sup>(二)行動上的錯誤，稱為愛；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：『知之匪艱，行之維艱』。<sup>(3)</sup>在從凡入聖時，<sup>(A)</sup>斷了部分煩惱，<sup>(B)</sup>但還沒有究竟，稱為『餘慢未盡』。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。<sup>(4)</sup>

<sup>(A)</sup>如徹底斷盡了，就得到解脫。<sup>(B)</sup>不過，羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知。如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。

慢，或稱為「慢類」。<sup>43</sup>

這是<sup>(1)</sup>雖因無我智力，不再起分別的我我所見，<sup>(2)</sup>但無始來習以成性的「內自恃我」，<sup>44</sup>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。

### 3、證果的情形不一

#### (1) 不一的內容

聲聞的證得初果與四果，是極不一致的。

(一)<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>大智慧的如舍利弗，<sup>(B)</sup>最愚笨的如周梨繫陀伽。

<sup>(2)</sup><sup>(A)</sup>年齡極老的如須跋陀羅，一百二十歲；<sup>(B)</sup>頂年輕的，如七歲沙彌均頭。

(二)<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>阿難從佛極久，還沒有證阿羅漢；<sup>(B)</sup>而舍利弗、憍陳如們，不過幾天就成了阿羅漢。

<sup>(2)</sup>而且，證得須陀洹以後，<sup>(A)</sup>有現身進修即得阿羅漢的，<sup>(B)</sup>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。

#### (2) 不一的緣由

證果的情形不一，大抵基於<sup>(1)</sup>根性利鈍，<sup>(2)</sup>及信道——深信三寶而努力求其實現的精誠程度而定。

<sup>(1)</sup>這是人人可得的，<sup>(2)</sup>但如<sup>(A)</sup>心有所著，有所偏，不能恰到好處的行乎中道，<sup>(B)</sup>特別是亂心妄執，那就非常難得了！

## 三、生死解脫

### (一) 生死解脫的自證智

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」。

現生涅槃的自證智，

#### 1、從「見法」說

從「見法」說：<sup>(1-2)</sup>由於無常無我<sup>(3)</sup>而悟入法法歸於寂滅，現覺得沒有一毫可取可著的。

三、<sup>(1)</sup>癡——無明，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，<sup>(2)</sup>屬於知的謬誤，是見；<sup>(3)</sup>屬於情的謬誤，是愛；<sup>(4)</sup>屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

…〔下略〕…

\*註解~4.011《阿毘達磨品類足論》卷一（大正二六·六九三上）。

<sup>43</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈5 分別隨眠品〉（CBETA, T29, no. 1558, p.101, a12-24）：

慢類有九：一、我勝慢類，二、我等慢類，三、我劣慢類，四、有勝我慢類，五、有等我慢類，六、有劣我慢類，七、無勝我慢類，八、無等我慢類，九、無劣我慢類。

<sup>44</sup> 印順導師，《佛在人間》，p.185：

「慢」，<sup>(1)</sup>如仗著自己的權勢、財力、知識、健康等，以為超勝別人，引起「恃我凌他」的優越感。這是表現於外的，<sup>(2)</sup>內心深處，還有微細的，根本的慢，就是直覺得自己是對的、好的。

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——煩惱」說

從「離欲」——煩惱說：<sup>〔-〕</sup>不但在空性的現覺中，如日朗天空，沒有一些兒陰影；

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>即使從此出觀，回復平常的心境——世俗智，也自覺得煩惱不起。這是可以試驗的，如舍利弗說：「作是思維：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」（雜含卷一八·四九三經）。

<sup>〔2〕</sup>這樣，<sup>〔A〕</sup>確見自己的煩惱淨盡，不會再從自我<sup>〔a〕</sup>私欲<sup>〔b〕</sup>私見而行動，<sup>〔B〕</sup>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。<sup>45</sup>

## （二）現生解脫的生活

### 1、知一切本來空寂，能於一切苦得解脫

現生的證得涅槃，<sup>〔-〕</sup>不但能確證未來生死的解脫，

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>對於現生，更能實現解脫的自由。<sup>〔2〕</sup>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，什麼都不能撓亂聖者的心情。

### 2、苦的種類：身苦與心苦

原來，人類苦迫無限，而歸納起來，不外乎兩種：

一、從身而來的「身苦」，即有關於生理的，如饑寒等。

二、從心而來的「心苦」，如<sup>〔1〕</sup>外物得失的憂惱，<sup>〔2〕</sup>生離死別的感傷，<sup>〔3〕</sup>尤其是老死到來，感到<sup>〔A〕</sup>自己的幻滅，<sup>〔B〕</sup>罪惡的悔嫌，<sup>〔C〕</sup>繫戀家族財產而起的痛苦。<sup>46</sup>

這二者<sup>〔1〕</sup>雖有相互影響，<sup>〔2〕</sup>但<sup>〔A〕</sup><sup>〔a〕</sup>一是重於生理的，<sup>〔b〕</sup>一是重於心理的。<sup>〔B〕</sup><sup>〔a〕</sup>身苦是一般共感的，<sup>〔b〕</sup>心苦即因人而不同。<sup>47</sup>

<sup>45</sup> 印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.154-155：

煩惱對於業，有二種力量。一、「發業」力：無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱，直接或間接的引發而起的。所以如斷了煩惱，一切行為，就都不成為招感生死的業力。二、「潤生」力：業已經造了，成為眾生的業力。但必須再經煩惱的引發，才會招感苦果。這如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。也就因此，如煩惱斷了，一切業種就乾枯了，失去了生果的力量。

<sup>〔1〕</sup>由於煩惱的發業與潤生，在因「緣會」合時，才有業種的招「感苦果」。<sup>〔2〕</sup>所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。<sup>〔A〕</sup>假如要說業感生死，<sup>〔B〕</sup>倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

<sup>46</sup> 印順導師，《般若經講記》，pp.144-145：

從引發苦痛的環境說：<sup>〔1〕</sup>有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），<sup>〔2〕</sup>有的是由人與人的關係而引生的（我與他），<sup>〔3〕</sup>有的是與自家身心俱來的（我與身心）。此與身心俱來的痛苦，雖很多，然最主要的有「生」、「老」、「病」、「死」的四種。…〔下略〕…

<sup>47</sup> 印順導師，《般若經講記》，pp.144-145：

苦是一種感受；苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他

### 3、解脫的要義

#### (1) 身苦而心不苦

舍利弗為那拘羅長者說：「身苦患，心不苦患」（雜含卷五·一〇七經），即揭示了佛法修行而得解脫的要義。

佛弟子的<sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>定<sup>(B)</sup>慧熏修，只是到達<sup>(A)</sup>心地明淨，<sup>(B)</sup>真慧洞徹，<sup>(2)</sup>即使老死到來那樣的痛苦（其他的苦可知），也不會引起繫戀的心苦。<sup>48</sup>

#### (2) 聖者無我慧即離愛欲而心解脫

<sup>(-)</sup><sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>慧解脫的，身體的痛苦與常人一樣。<sup>(B)</sup>定力深的，身苦可以減輕，或者毫無痛苦。<sup>49</sup>

<sup>(2)</sup>心苦是從自體愛所起的我我所見中引發來的情緒，聖者得無我慧，即能離愛欲而心得自在解脫。從自心淨化的解脫說，這是出世法最根本的，唯一的重要問題。所以<sup>(A)</sup>經中常說：「貪欲盡者，說心解脫」。<sup>50</sup><sup>(B)</sup>舍利弗說：「大師唯說調伏欲貪」（雜含卷五·

消滅他。

<sup>(-)</sup>從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。

<sup>(1)</sup>身苦是因生理變化所引生的不適意受，如餓了、冷了、疲勞辛苦了……，這都是身體上的苦受。<sup>(2)</sup>心苦是精神上所感受的苦受，如憎、怒、哀、懼等。

<sup>(1)</sup>身苦是大體同樣的，如餓了覺得難過，你、我、他都是一樣的。<sup>(2)</sup>心苦就不然了，如人觀月，有的人覺得月光皎潔深生愉快，有的人因望月而思親念舊，心懷悲楚。觀劇、觀花、飲酒等一切，都有同樣的情形。在同一境界，因主觀心緒的差別，可以引生不同的感受，這就和身受不同了！

<sup>48</sup> (1) 關於「定慧熏修到達心地明淨、真慧洞徹」，參見附錄一。

(2) 印順導師，《華雨集》第一冊，pp.73-74：

接著又問：「若定及與慧，彼云何莊嚴」？則答以「心寂名為定，知法名為智」。不論小乘的定、慧，或是大乘的禪波羅蜜多、般若波羅蜜多，真正修行求開悟者，皆是不離於此二者。定與慧，是有嚴格定義的，應將此二者的定義略予解說，由於平常人容易將定誤解為慧。

<sup>(-)</sup><sup>(1)</sup>前面我們說到禪，要有正知正念，一心不亂。定，是將心安定下來而並非蒙昧；那是一種非常安靜的心境，<sup>(A)</sup>在安靜中的心境，<sup>(B)</sup>是非常明白的。<sup>(2)</sup>平常眾生的心，<sup>(A)</sup>清楚明白了，會陷於散亂掉舉了；<sup>(B)</sup>一旦安定下來，便會昏沉睡眠。這都不是定，<sup>(3)</sup>定是一種修行，訓練自己，將心安置，<sup>(A)</sup>寂然不動<sup>(B)</sup>而卻又明了。

有些人稍微得到一點定的境界，心境朗然清澈，他便以為這就是慧了。不知道任何一種定，內心應該都是明明白白的。有些通俗的說法，認為心靜便是定；明白便是慧，這是不大正確的。

定、慧是由修習止、觀而來，所以我們應該說修止或修觀；止成就得定，觀成就得慧。以修止達到定，是心無二用，將心制於一境，如此方可得到寂然不動。所以說心寂名為定；這裏的寂，並非涅槃寂滅，而是非常地安靜明朗。…〔下略〕…

<sup>49</sup> 印順導師，《華雨集》第二冊，p.32：

<sup>(-)</sup>如從離煩惱，得漏盡智而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。

<sup>(-)</sup>然<sup>(1)</sup>慧解脫者，沒有根本定；眼見、耳聞都與常人一樣；老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。<sup>(2)</sup>俱解脫阿羅漢有深的禪定；引發神通——見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。

<sup>50</sup> 印順導師，《雜阿含經論會編》（上），p.3：

五(1.010)；五(二)

一〇八經)。

<sup>(二)</sup><sup>[1]</sup><sup>[A]</sup>以貪欲——即集諦的愛為本的身心，是現生苦迫的根本，<sup>[B]</sup>貪愛又是未來流轉的根本。

<sup>(2)</sup>解脫了這，<sup>[A]</sup><sup>[a]</sup>即現身自作證而得究竟解脫，<sup>[b]</sup>未來不再受生死。

<sup>[B]</sup>現時能<sup>[a]</sup>離去自我執，解脫自在，<sup>[b]</sup>從自他和樂的行為中，營為正覺的合理生活。

### 三、涅槃

#### (一) 結前起後：生死解脫的當體，即是涅槃

涅槃 生死解脫，<sup>[1]</sup><sup>[A]</sup>不是現生不死，<sup>[B]</sup>不是未來永生，<sup>[2]</sup>是<sup>[A]</sup>未來的生死苦迫的不再起，<sup>[B]</sup>於現生的苦迫中得自在。這樣的解脫當體，即是涅槃。

#### (二) 正論：涅槃

##### 1、《阿含》涅槃的一般義：不再來人世間（三果、四果）

###### (1) 直說

關於涅槃，<sup>(一)</sup>從來有<sup>[1]</sup>有餘涅槃、<sup>[2]</sup>無餘涅槃的分別。<sup>51</sup>

<sup>(二)</sup>依漢譯《阿含經》說：涅槃的一般意義，應該是不再來這人世間了。<sup>52</sup>

###### (2) 經證：三果名有餘涅槃，四果名無餘涅槃

如<sup>(一)</sup>《雜含》(卷三四·九五七經)說：「<sup>[1]</sup>眾生於此處命終，乘意生身生於餘處。當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。……<sup>[2]</sup>世尊得彼無餘，成等正覺」。

<sup>(二)</sup>《增一含·火滅品》也如此說：「<sup>[1]</sup>比丘滅五下分結，<sup>53</sup>即彼般涅槃，不還來此世，

---

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時、世尊告諸比丘：「於色當正思惟，觀色無常如實知。所以者何？比丘於色正思惟，觀色無常如實知者，於色欲貪斷，欲貪斷者說心解脫。如是受……。想……。行……。識，當正思惟，觀識無常如實知。所以者何？於識正思惟，觀識無常者，則於識欲貪斷，欲貪斷者說心解脫。如是心解脫者，若欲自證，則能自證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

<sup>51</sup> 印順導師，《學佛三要》，p.227：

<sup>(一)</sup>當破了我見，斷盡煩惱，證入法性時，名為得涅槃。涅槃是親切的體證了，但還不能沒有苦。有此身體存在，餓了還是要吃，冷了還是要穿，辛苦了還是會疲勞，會老，會病。不過，比平常人不同，雖然身體有苦，而不致引起憂愁懊惱等心苦，這叫有餘涅槃，就是上文的「斷惑則得涅槃」。

<sup>(二)</sup>到最後死了，這個身心的組合離散了，不再引生新的自體，新的苦果，這叫無餘涅槃，也就是「業盡報息則入涅槃」。

<sup>52</sup> 印順導師，《勝鬘經講記》，pp.145-146：

《阿含經》中，意生身也是有的。什麼是意生身？<sup>(一)</sup>有處約中有身說：如從人中死到傍生中受生，在這入死以後，未生畜生間，也有生死身，名中有，或稱意成身。

<sup>(二)</sup>或約色無色界身說：《阿含經》也說二種涅槃：一、有餘涅槃，二、無餘涅槃。

約古典的《阿含經》義說：<sup>[1]</sup>得不還果名有餘涅槃；<sup>[2]</sup>得阿羅漢果，名無餘涅槃。

三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。佛在世時，優陀夷與舍利弗，曾諍論意生身有色無色的問題，優陀夷硬說意生身是無色的，被佛呵斥。

這樣，<sup>[1]</sup>阿那含果得有餘涅槃，有意生身；<sup>[2]</sup>阿羅漢果得無餘涅槃，意生身也沒有了。

<sup>53</sup> 印順導師，《成佛之道》(增注本)，pp.242-243：

阿那含是梵語，譯義為『不來』或『不還』。…〔中略〕…從斷煩惱來說：欲界的修道所斷惑，

是謂有餘涅槃界。……<sup>[2]</sup>比丘盡有漏成無漏，意解脫，智慧解脫，自身作證而自遊戲，……是謂無餘涅槃界」。

<sup>[3]</sup>《中含·善人往經》，<sup>[1]</sup>對於「少慢未盡五下分結已斷」的，更分為七善人；<sup>[2]</sup>而現究竟不再受生死的，稱為無餘涅槃。

**(3) 結說：三果還有惑與身的剩餘而四果才無餘**

這可見，<sup>[1]</sup>涅槃有不再來這人世間受生的意義。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。

<sup>[2]</sup>但<sup>[1]</sup>阿那含還有煩惱與身的剩餘，<sup>[2]</sup>阿羅漢才是無餘的。

**2、般涅槃（入涅槃）：三界生死的究竟解脫**

<sup>[1]</sup>涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫，<sup>54</sup><sup>[2]</sup><sup>[A]</sup>無論是于人間究竟，<sup>[B]</sup>或于「彼處」究竟，生死的究竟解脫，稱為般涅槃。

**(1) 直說：除了說明「眾苦盡滅」，不可「說有說無」**

得到涅槃，<sup>[1]</sup>除了「眾苦盡滅」，還可說什麼？<sup>[2]</sup>古德<sup>[A]</sup>有以為還有身心的，<sup>[B]</sup>有以為有心而沒有身的。依契經說，這些是妄情的戲論！<sup>55</sup>

到此已斷盡了，所以不再能成欲界的生死。但佛在經中，總是說：『五下分結盡，得阿那含』。五下分結是：身見，戒禁取，疑，欲貪，瞋。這五類，都是能感欲界生死的，所以叫下（對上二界）分。<sup>[1-3]</sup>但身見，戒禁取，疑，在見道得初果時，先已經斷盡了，<sup>[4-5]</sup>現在又進一步的斷盡了欲貪與瞋，也就是斷盡了一切欲界修惑。<sup>[4]</sup>瞋恚，是專屬於欲界的煩惱。<sup>[5]</sup>貪是通三界的，但欲貪指欲界的貪欲而說。

<sup>54</sup>關於「涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫」：依阿含經義，如上文「涅槃有不再來這人世間受生的意義。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。」即，<sup>[1]</sup>三果是有餘涅槃，<sup>[2]</sup>四果是無餘涅槃。

<sup>55</sup>印順導師，《佛在人間》〈佛在人間〉，pp.13-15：

在佛教中，有不同的佛陀觀，但正確的佛陀觀，到底是佛在人間，即人成佛。「如來在世間，不言有與無；如來涅槃後，不言有與無」。凡真能獲得正見者，接觸到佛陀的生命者，必然有深刻正確的體認，而離卻俗見與擬想。

<sup>[1]</sup>但庸俗者，<sup>[1]</sup>忘卻了「佛身無漏」，以為佛陀的飢渴寒熱，與自己一樣。<sup>[2]</sup>佛陀的偉大在功德，但又遺忘了舍利弗「五分法身不滅」的明訓，因此說「功德滿三界，無常風所壞」。以為佛陀的入滅，是灰身泯智的。這樣的佛陀觀，是照著苦行厭離者自己的想像而複寫的，正確的佛陀觀並不如此。

從本生談的啟示中，佛陀的因地，修行菩薩道的菩薩，並不與俗見者所見一致。菩薩早已斷了煩惱，具有超越聲聞弟子的能力。所以正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡；成佛斷習。這無生法忍菩薩，雖然隨機益物，但成佛還是在人間。「諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛也」。《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的。

<sup>[2]</sup>但中與正是難得把握的，或者又開始擬想：<sup>[1]</sup>證無生法忍的菩薩，就是成佛。<sup>[2]</sup>有的以為不然，<sup>[A]</sup>釋尊是成佛久矣，現在不過是示現。「如來壽量無邊際」的見解，小乘部派中早已存在。<sup>[B]</sup>早已成佛的佛陀，在何處成佛？在人間，這似乎太平凡。那麼在天上，在天上身相圓滿廣大的最高處——摩醯首羅天上成佛。天上成佛是真實的，人間成佛是示現的。<sup>[a]</sup>起初，天上佛與人間佛的關係，還看作如月與水中的月影。<sup>[b]</sup>再進一步，在人間成佛的釋尊，修行六年，不得成佛，於是非向摩醯首羅天上的佛陀請教不可。在佛陀的本教中，釋尊是人

(2) 經證

A、舉經

<sup>(一)</sup>《雜含》(卷三二·九〇五經)說：「如來者，<sup>(1)</sup>色(受、想、行、識、動、慮、虛誑、有為、愛)已盡，心善解脫，<sup>(2)(A)</sup>甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。……<sup>(B)</sup>如來若有，若無，若有無，若非有非無後生死，不可記說」。<sup>56</sup>

<sup>(二)</sup>又(卷三四·九六二經)說：「<sup>(1)</sup>色已斷已知，受、想、行、識已斷已知。斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，于未來世永不復起。……<sup>(2)</sup>甚深廣大，無量無數，永滅」。「<sup>(1)</sup>于一切見，一切受，一切生，一切我我所見、我慢、繫著使、斷滅。<sup>(2)(A)</sup>寂靜，清涼，真實。<sup>(B)</sup>如是等解脫，生者不然，不生亦不然」。<sup>57</sup>

---

天教師，現在是轉向天上請教了。這一思想的反流，我領略到異樣的滋味。

佛陀「在天而天，在人而人」，何必執著？是的，不過我們現在人間，我們得認識人間的佛陀。<sup>(1)</sup>佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，確立起人間正見的佛陀觀。<sup>(2)</sup>佛是即人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是把握出世(不是天上)正見的佛陀觀。這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。在大乘佛教的發展中，如果說<sup>(1)</sup>有依人乘而發趣的大乘，<sup>(2)</sup>有依天乘而發趣的大乘，那麼<sup>(1)</sup>人間成佛<sup>(2)</sup>與天上成佛，就是明顯的分界線。佛陀<sup>(1)</sup>怎樣被升到天上，<sup>(2)</sup>我們還得照樣歡迎到人間。

人間佛教的信仰者，<sup>(1)(A)</sup>不是人間，<sup>(B)</sup>就是天上，<sup>(2)</sup>此外沒有你模稜兩可的餘地。請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」！

<sup>56</sup> 印順導師，《雜阿含經論會編(下)》，pp.583-585：

《雜阿含·905經》卷32(CBETA, T02, no. 99, p.226, b7-24)  
一〇(55.029)；一三二四五(九〇五)

…〔中略〕…尊者摩訶迦葉語舍利弗言：「<sup>(一)(1)(A)</sup>若說如來後有生死者，是則為色。<sup>(B)</sup>若說如來無後生死，是則為色。<sup>(C)</sup>若說如來有後生死、無後生死，是則為色。<sup>(D)</sup>若說如來非有後、非無後生死，是則為色。<sup>(2)</sup>如來者，色已盡，心善解脫，言有後生死者，此則不然；無後生死，有後無後，非有後、非無後生死，此亦不然。如來者，色已盡，心善解脫，甚深、廣大、無量、無數、寂滅、涅槃。

<sup>(二)</sup>舍利弗！<sup>(1)</sup>若說如來有後生死者，是則為受，為想，為行，為識，為動，為慮，為虛誑，為有為，為愛；乃至非有非無後有，亦如是說。<sup>(2)</sup>如來者，愛已盡，心善解脫，是故說後有者不然；後無，後有無，後非有非無者不然。如來者，愛已盡，心善解脫，甚深、廣大、無量、無數、寂滅、涅槃。

舍利弗！如是因、如是緣故，有問世尊如來，若有，若無，若有無，若非有非無後生死，不可記說」。

<sup>57</sup> 印順導師，《雜阿含經論會編(下)》，pp.653-655：

《雜阿含·962經》卷34(CBETA, T02, no. 99, p.245, c19-p.246, a16)  
七(61.012)；一三三〇三(九六二)

…〔中略〕…<sup>(一)(1)</sup>婆蹉種出家白佛：「瞿曇！何所見？」<sup>(2)</sup>佛告婆蹉種出家：「如來所見已畢。婆蹉種出家！然如來見，謂見此苦聖諦，此苦集聖諦，此苦滅聖諦，此苦滅道跡聖諦。作如是知、如是見已，於一切見、一切受、一切生、一切我、我所見、我慢、繫著、使，斷滅、寂靜、清涼、真實。如是等解脫比丘、生者不然，不生亦不然」。

<sup>(二)(1)</sup>婆蹉白佛：「瞿曇！何故說言生者不然？」<sup>(2)(A)(a)</sup>佛告婆蹉：「我今問汝，隨意答我。婆蹉！猶如有人，於汝前然火，汝見火然不？即於汝前火滅，汝見火滅不？」<sup>(b)</sup>婆蹉白佛：「如是，瞿曇」！

<sup>(B)(a)</sup>佛告婆蹉：「若有人問汝：向者火然，今在何處？為東方去耶？西方、南方、北方去耶？」

**B、釋義：涅槃即幻化身心的永滅而不可施設有無生不生**

釋尊對於涅槃，<sup>[1]</sup>除了說明煩惱業苦的不生以外，<sup>[2][A]</sup>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，<sup>[B]</sup>這是超名相數量以上的。

如《雜含》(卷三四·九六二經)說：「如來法律，<sup>[1]</sup>離諸枝條柯葉，<sup>[2]</sup>唯空幹堅固獨立」。別譯作：「瞿曇亦復如是，<sup>[1]</sup>已斷一切煩惱結縛，四倒邪惑皆悉滅盡，<sup>[2]</sup>唯有堅固真法身在」。

<sup>[1]</sup>幻化的身心永滅，<sup>[2]</sup>惟是性空，惟是法身，這即是涅槃。

**(3) 詳論：緣起的個體生死相續與涅槃空寂的不可施設****A、法說**

<sup>[1]</sup>有情的<sup>[1]</sup>所以個體永續，所以無限苦迫，<sup>[2]</sup>只是<sup>[A]</sup>迷情為本的諸行，<sup>[B]</sup>在我執的攝取、住著中，形成和合相續的生命個體。這才「五蘊熾然」，死生不了。<sup>58</sup>

如是問者，汝云何說？」<sup>[b]</sup>婆蹉白佛：「瞿曇！若有來作如是問者，我當作如是答：若有於我前然火，薪草因緣故然，若不增薪，火則永滅，不復更起。東方、南方、西方、北方去者，是則不然」。

<sup>[c][a]</sup>佛告婆蹉：「我亦如是說：色已斷、已知，受、想、行、識已斷、已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。若至東方、南、西、北方，是則不然，甚深，廣大，無量，無數，永滅」。<sup>[b]</sup>婆蹉白佛：「我當說譬」。佛告婆蹉：「為知是時」。婆蹉白佛：「瞿曇！譬如近城邑、聚落，有好淨地，生堅固林。有一大堅固樹，其生已來，經數千歲。日夜既久，枝葉零落，皮膚枯朽，唯幹獨立。如是瞿曇！如來法律，離諸枝條、柯葉，唯空幹堅固獨立」。…〔下略〕…

<sup>58</sup> (1) 印順導師，《成佛之道》(增注本)，pp.161-164：

佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。  
…〔中略〕…

每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。但最根本的煩惱，是什麼呢？<sup>[1]</sup>在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。<sup>[2]</sup>其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。這可以舉一比喻：如人陷身在棘藤遍布的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。<sup>[1]</sup>眼目被蒙蔽了，如無明。<sup>[2]</sup>棘藤草叢的障礙，如愛。所以經中，也說無明及愛，為生死的父母(因)。但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。

無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明<sup>[1]</sup>就是『愚於無我』；<sup>[1]</sup>從執見來說，就是我所見了。

我，是『主宰』的意思：主是自己作得主的；宰是由我支配他的。所以我我所見，是以自我為中心，而使一切從屬於我：我所有的；我所知的；我所支配的；一切想以自己的意欲來決定。眾生在有意無意中，確是這樣的營為一切的活動。<sup>[1][A][a]</sup>這是以自我為中心而統攝一切的(當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功)，<sup>[b]</sup>也是如膠如漆而染著一切的；<sup>[B]</sup>這是一種凝聚的強大向心力。<sup>[2]</sup>這樣的活動所成的力量(業)，就是招感生死，而造成一個個眾生自體的力量。

眾生自體，<sup>[1]</sup>本沒有不變而獨存的自體，如外道所說的『神我』，『靈性』，而只是身心(五蘊，六處，六界)的總和活動。<sup>[2]</sup>由於「我我所」見的執取，才生起自我(常恒自在的)的錯覺。

由於我我所見「攝」取的緣「故」，就會造成向心力，而凝聚成一個個的自體。<sup>[1]</sup>但這

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>如<sup>(A)</sup>破我<sup>(B)</sup>除愛，即割斷了生死的連索，前五蘊滅而後五蘊不再起，<sup>(2)</sup>即唯一法性而不可說為什麼。

### B、喻說

#### (A) 舉喻：海水的結冰與消融

如大海水，<sup>(一)</sup>由于過分寒冷，結成冰塊。冰塊的個體，與海水相礙。

<sup>(二)</sup>如天暖冰消，那僅是一味的海水，更不能想像冰塊的個性何在。

#### (B) 合法

這樣，如<sup>(1)</sup>想像涅槃中的身心如何，<sup>(2)</sup>或以為小我融于大我，擬想超越的不思議的個體，實在是妄情的測度！

### (4) 結說

#### A、從趣向涅槃：有「如幻還滅」可說

所以從有情趣向于涅槃，<sup>(1)</sup>可說「此滅故彼滅」，<sup>(2)</sup>可說「如截多羅樹頭無復生分」。

#### B、直論涅槃：超名相數量，不可施設

#### (A) 直說

如直論涅槃，那是<sup>(1)</sup>不能說有，也不能說無；<sup>(2)</sup>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。<sup>59</sup>

---

是從業力招感的，而業力是有局限性的，所以經過多少時間（一期的壽命）就業盡而死亡了（也有因為福盡及橫死的）。<sup>(2)</sup>但我我所見為本的煩惱，還在發揮他的統攝凝聚力，這才又引發另一業系，展開一新的生命。眾生就是這樣的「死生」，生死，「永」遠的「相續」下去，成為流轉生死，茫無了期的現象。

(2) 印順導師，《佛法概論》，pp.79-80：

#### 第六章 有情流轉的生死根本 第一節 生死根本的抉擇

**無明與愛** 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。

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>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」（雜含卷一〇·二六六經）。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。

<sup>(2)</sup>但從迷悟的特點來說，<sup>(A)</sup>迷情以情愛為繫縛根本，<sup>(B)</sup>覺者以智慧——明為解脫根本。這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。<sup>(A)</sup>從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；<sup>(B)</sup>如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。這樣，<sup>(A)</sup>由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；<sup>(B)</sup>如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。此二者，以迷悟而顯出他獨特的重要性。所以<sup>(A)</sup>迷即有情——情愛，<sup>(B)</sup>悟即覺者。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>但所說生死的二本，不是說同樣的生死，從不同的根源而來。佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以經中說：「無明為父，貪愛為母」，共成此有情的苦命兒。<sup>(2)</sup>這二者是各有特點的，古德或以無明為前際生死根本，愛為後際生死根本；或說無明發業，愛能潤生：都是偏約二者的特點而說。

…〔下略〕…

<sup>59</sup> 印順導師，《中觀論頌講記》，pp.488-490：

**無得亦無至                      不斷亦不常                      不生亦不滅                      是說名涅槃**

前頌反責外人，這一頌顯正，以二無四不明涅槃。…〔中略〕…

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>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

**(B) 經證**

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>所以焰摩迦以為「世尊所說漏盡阿羅漢，身壞命終無所有」，被斥為邪見。<sup>〔2〕</sup>試問，「如來見法真實如，住無所得，無所施設」（雜含卷五·一〇四經），這怎樣可想像為無所有呢？

<sup>〔二〕</sup>《本事經》（卷三）也說得極為明白：「畢竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟由清淨無戲論體。如是清淨無戲論體，<sup>〔1〕</sup>不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，<sup>〔2〕</sup>惟可說為不可施設究竟涅槃」。

## 第二節、佛陀的正覺

### 一、正覺與解脫的特勝

#### (一) 正覺的特勝

##### 1、總說：佛陀重於正覺——無上正遍覺與創覺性的特勝

正覺與解脫的特勝 <sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——<sup>〔A〕</sup>無上<sup>〔B〕</sup>正遍覺者。正覺的<sup>〔A〕</sup>普遍性，<sup>〔B〕</sup>究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重于正覺的。<sup>60</sup><sup>〔2〕</sup>學佛者<sup>〔A〕</sup>也不稱發出離心，<sup>〔B〕</sup>而說發菩提心。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>聲聞是聞佛教聲而解脫，<sup>〔2〕</sup>佛卻「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」（雜含卷二六·六八四經）。<sup>61</sup>

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。…〔中略〕…這二無四不的寂滅空性，總算在不可說中，假說此二無四不「名涅槃」。<sup>〔2〕</sup>涅槃如此，怎麼可以有所得心，想像有苦可滅，有集可斷，有真常的涅槃可證呢！

上來依勝義說。

<sup>〔二〕</sup>然<sup>〔1〕</sup>如幻眾生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅槃；這涅槃即如幻如化的。<sup>〔2〕</sup>在如幻如化的涅槃中，也決無自性實有的可得、可至、可斷、可常、可生、可滅。

<sup>60</sup> 印順導師，《般若經講記》，pp.199-200：

丁二 得般若果

戊一 涅槃果——三乘共果

菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。

…〔中略〕…

戊二 菩提果——如來不共果

三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

…〔中略〕…阿耨多羅譯無上，三藐三菩提譯正等正覺；合稱為無上正等覺，或無上正遍覺。

<sup>〔1〕</sup>正覺，即對宇宙人生真理有根本的正確覺悟；聲聞緣覺也可證得，但不能普遍；<sup>〔2〕</sup>菩薩雖能普遍，然如三十四的月亮，還沒有圓滿，不是無上；<sup>〔3〕</sup>唯佛所證，如十五夜月的圓滿，故名無上正遍覺。

…〔下略〕…

## 2、詳論：佛與聲聞正覺的程度差別

### (1) 從「三善根」說

#### A、總說：佛陀正覺是三善根的究竟圓成而聲聞偏無貪、無癡

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup> 佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；<sup>〔2〕</sup> 而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，<sup>62</sup>

<sup>〔二〕</sup> 佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。

#### B、詳釋

##### (A) 佛的正覺：智慧中心而攝無貪無瞋無癡

但這是說：佛陀的正覺，是智慧中心的，<sup>〔一〕</sup> 含攝得無貪、無瞋、無癡，<sup>63</sup>

<sup>〔二〕</sup> 從<sup>〔1〕</sup> 身心淨化，<sup>〔2〕</sup> 自他和樂的生活中得究竟自在。

##### (B) 與聲聞的同異

###### a、「智慧的無癡」質同：智證法性解脫是三乘無別——畢竟空是無差別

如從智慧的無癡說，

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup> 無漏慧的證法性空，與聲聞沒有差別，<sup>〔2〕</sup> 畢竟空是沒有什麼彼此差別的。

<sup>〔二〕</sup> 能實現智證空如，即轉凡成聖，轉迷成悟。三乘同性的聖人，<sup>〔1〕</sup> 不是神，<sup>〔2〕</sup> 只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。

###### b、「智慧的無瞋」量異：慈悲而重積極的救護他，即是修菩薩行而成佛

不過，慈悲而<sup>〔一〕</sup> 偏於消極的不害他，這是聲聞；

<sup>〔二〕</sup> 重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。

##### (C) 結說：在「三乘同一解脫的聖格」中，顯出佛的偉大

佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。<sup>64</sup>

<sup>61</sup> 印順導師，《佛法概論》，p.15：

佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」，是「自覺誰爛師」的自覺。

佛法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋尊是覺者，應重視他的創覺性。

釋尊本是人，而竟被推尊為佛陀了。這因為釋尊在菩提樹下，創覺緣起法性，離一切戲論，得到無上的解脫。佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。

釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。

<sup>62</sup> 印順導師，《佛法概論》，p.247：

<sup>〔一〕</sup> 聲聞的淨化自心，<sup>〔1-2〕</sup> 偏于理智與意志，<sup>〔3〕</sup> 忽略情感。所以德行根本的三善根，<sup>〔1-2〕</sup> 也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，<sup>〔3〕</sup> 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，<sup>〔1〕</sup> 不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；<sup>〔2〕</sup><sup>〔A〕</sup> 但依法而解脫自我，<sup>〔B〕</sup> 不能依法依世間而完成自我。

<sup>〔二〕</sup> 這一切，等到直探釋尊心髓的行者，急于為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

<sup>63</sup> 關於「人類三勝、受想思、三善根、學佛三要與三學六度——即善心與善行」，參見附錄二。

**(2) 從「真俗無礙，悲智相應」說**

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 有情，<sup>(A)</sup> 是身心相依，<sup>(B)</sup> 也是自他互成的，

<sup>(2)</sup> 所以佛陀的正覺，<sup>(A)</sup><sup>(a)</sup> 不但契合緣起的空性，<sup>(b)</sup> 更能透達緣起的幻有。<sup>(B)</sup> 慈悲利他的德行，<sup>(a)</sup> 更能發揮出來，<sup>(b)</sup> 不像聲聞那樣僅是消極的無諍行。

<sup>(二)</sup> 人間佛陀的無上正遍覺，應從<sup>(1)</sup> 真俗無礙，<sup>(2)</sup> 悲智相應中去說明與聲聞的差別。

**(二) 解脫的特勝****1、解脫的平等：三乘同是解脫「煩惱及三界生死」**

論到<sup>(一)</sup> 解脫，佛與聲聞弟子平等平等。如《中含·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<sup>65</sup>」。

<sup>(二)</sup> 解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。

**2、解脫的不同：煩惱的習氣****(1) 法說：聲聞的餘習雖與生死無關但有礙究竟清淨**

如論到煩惱的習氣，即彼此不同，<sup>(一)</sup> 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。<sup>(1)</sup> 雖然心地清淨，沒有煩惱，<sup>(2)</sup> 還要在無意間表露於身語意中。

<sup>(二)</sup> 聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。<sup>(1)</sup> 這雖與生死無關，<sup>(2)</sup> 但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。

**(2) 喻說：犯人腳鐐的突然打脫與打脫前已失效**

古人譬喻說：<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。<sup>(2)</sup> 這如犯人的腳鐐，<sup>(A)</sup> 突然打脫，<sup>(B)</sup> 兩腳雖得自由，而行走還不方便。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup><sup>(A)</sup> 菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；<sup>(B)</sup> 等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。<sup>(2)</sup> 這如犯人的腳鐐，<sup>(A)</sup> 在沒有打脫時，已設法使他失去效用；<sup>(B)</sup> 等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。

<sup>64</sup> 印順導師，《寶積經講記》，pp.139-140：

己二 智慧大

<sup>(1)</sup> 迦葉！譬如小芥子孔所有虛空；一切聲聞有為智慧亦復如是。<sup>(2)</sup> 迦葉！譬如十方虛空無量無邊；菩薩有為智慧甚多，為力無量，亦復如是。

再說聲聞的智德，也還不及菩薩的智德。佛又舉譬喻說：<sup>(1)</sup> 「譬如小芥子孔所有虛空」；芥子已夠小了，芥子孔不更微小嗎？「一切聲聞」——隨信行，隨法行，慧解脫，俱解脫，或賢或聖，他們所有解悟無我我所空的「有為智慧」，也是這樣的微小。<sup>(2)</sup> 「譬如十方虛空」，是那樣的「無量無邊；菩薩有為智慧」——勝解一切法性空的智慧，也是這樣的「甚多」；功「力無量」，能為佛道的眼目，導一切功德而向於佛果，也「如是」的不可思量！

大小乘的勝義慧，都是觀空的，所以舉虛空為譬喻。芥子孔的空，與太虛空，<sup>(1)</sup> 雖然本質是平等的，<sup>(2)</sup> 而量是相差得太遠了。這所以<sup>(A)</sup> 小乘偏重人無我的空慧，僅能自了，<sup>(B)</sup> 而菩薩特重一切法空。這空無我的勝慧，能為上趣佛道，下化眾生的善巧方便。

這一比喻，龍樹的《智論》也曾引述到，以明大小乘空義的差別。

<sup>65</sup> 印順導師，《空之探究》，p.75：

勝如（如是不如，勝如即優劣）…〔下略〕…

### 3、結說：解脫的同而不同是由於「急於為己與重於為人」

這解脫的同而不同，還是由於<sup>〔1〕</sup>聲聞的急於為己，<sup>〔2〕</sup>菩薩的重於為人。

## 二、佛的相對性與絕對性

### （一）現實人間的佛陀觀

#### 1、德行能作到時代的完成

佛的相對性與絕對性<sup>〔一〕</sup>現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，<sup>〔1〕</sup>成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，<sup>〔2〕</sup>成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，<sup>66</sup>而德行能作到時代的完成。

<sup>〔二〕</sup>這是說：<sup>〔1〕</sup>在聖者正覺的同一性上，<sup>〔2〕</sup>更有真俗無礙性，悲智相應性，達到這步田地即是佛。這<sup>〔1〕</sup>在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；<sup>〔2〕</sup>三德<sup>67</sup>的平衡開發，是完善的。本著這樣<sup>〔1〕</sup>徹底<sup>〔2〕</sup>而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好处，佛陀是究竟圓滿的！

#### 2、究竟圓滿的佛陀：淨化人性並且擴展人的德能而達到恰好處

<sup>〔一〕</sup>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。<sup>68</sup>

<sup>66</sup> 印順導師，《佛法概論》，pp.181–184：

……道德是源於人類的道德本能，而他的引發增長到完成，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，作得恰到好处。

<sup>〔1〕</sup>這其中，真理——法是更主要的，惟有<sup>〔A〕</sup>從真理的理解與隨順中，<sup>〔B〕</sup>能<sup>〔a〕</sup>離去自我的固蔽，<sup>〔b〕</sup>促進世間的向上。<sup>〔2〕</sup>同時也要<sup>〔A〕</sup>從<sup>〔a〕</sup>自我的解脫，<sup>〔b〕</sup>世間的淨化中，<sup>〔B〕</sup>才能達到法的完滿實現，即德行的完成。

…〔下略〕…

<sup>67</sup> 上文（《佛法概論》，p.269）所說：成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，…〔下略〕…

<sup>68</sup> （1）印順導師，《般若經講記》，pp.84–86：

離一切諸相，則名諸佛」。

…〔中略〕…

…〔中略〕…能離我等四相，即能離法相與非法相，所以說：離虛妄顛倒的諸相，即名為佛。這與上文的『若見諸相非相，即見如來』，完全同一。

離四相，<sup>〔1〕</sup>或者以為與佛相差還遠。<sup>〔2〕</sup>不知約覺悟實相——無分別法性說，與諸佛一覺一解脫，平等平等，也得名為佛。所以古人說：「須陀洹名初得法身」。論說：『佛陀，是覺悟真實之義，此名通於聲聞、獨覺及無上菩提三者』。

（2）印順導師，《寶積經講記》，p.6：

正法，是佛所證的，依此而覺悟成佛的。<sup>〔1〕</sup>約圓滿說，「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」；如來的自證化他，是最清淨的妙法（喻如白蓮），如《法華經》所說。<sup>〔2〕</sup>但是，菩薩也能分證妙法；二乘聖者，也同樣的契證妙法，所以說：「須陀洹初得法身」等。

正法雖是本來如此的，但從實踐而體悟來說，這是希有的，珍貴的，有妙用的。因為唯有信解這，隨順這，通達這，才能轉迷啟悟，超凡入聖。才能了生死，才能度眾生，才能無邊福德莊嚴，才能究竟成佛。這是不共世間的正法珍寶。

本經與《金剛經》一樣，「一切賢聖，皆以無為法而有差別」，是依三乘共證的正法說。三乘聖者的體證正法，都不離無所得的中道。所以古人說：「無所得小，無所得大」。又說：「一切大乘經，同以無二顯道為宗。乃至小乘經意，亦不外此」。

<sup>〔二〕</sup>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〕大乘展開中之絕對無限的佛陀觀

### 1、述

在大乘法的展開中，佛陀觀到達無所不知，無所不能，無所不在，絕對無限的佛陀。

### 2、評

#### 〔1〕現實即是緣起的存在，而緣起是相對的

在從現實人間的佛陀說，這是多少可以考慮的。

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>佛陀<sup>〔A〕</sup>雖因久劫修行，有廣大的世俗智，自發的勝義智，<sup>〔B〕</sup>但無所不知，無所不能，無所不在，實難以從現實的佛陀中得到證明。<sup>〔2〕</sup>反之，無所不知，無所不能，無所不在，佛也決不因此而稱為佛陀。

<sup>〔二〕</sup>人間世——只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起<sup>〔1〕</sup>是有相對的特性的，<sup>〔2〕</sup>不能無所不在，無所不能，無所不知。

#### 〔2〕佛陀觀發展到絕對無限的因緣

佛陀觀的發展到如此，因為<sup>〔一〕</sup>佛法的普及民間，從信徒歸依佛陀的心情中發展出來。

<sup>〔二〕</sup>自釋尊入滅，在時空的演變中，信眾意欲——知識、能力、存在的無限欲求，<sup>〔1〕</sup>不能滿足於適應當時人間的佛陀，<sup>69</sup><sup>〔2〕</sup>這才想像佛陀為無所不知，無所不能，無所不在，而為任何時代、環境、信眾所不能超越的，推尊為圓滿的，絕對的。

#### 〔3〕絕對無限的佛陀觀，是自我意欲本質的客觀化

這是理想的，是自我本質的客觀化。<sup>〔1〕</sup>一般宗教，幻想此為外在的神；<sup>〔2〕</sup>而正見的佛弟子，即知這是自心的佛，是自我——意欲本質的客觀化。

## 〔三〕結說正觀：佛陀的絕對性，即在相對性中完成

我們知道，<sup>〔一〕</sup>成佛是<sup>〔1〕</sup>智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的，

〔3〕印順導師，《佛法概論》，pp.15-16：

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>釋尊證覺緣起法身而成佛，<sup>〔2〕</sup>如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身」（羅什答慧遠書）。

能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛」。須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我身」。

<sup>〔二〕</sup>因釋尊覺法成佛，<sup>〔1〕</sup>引出見法即見佛的精義。<sup>〔2〕</sup>再進，那就是「法身常在」。釋尊說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」（遺教經）。法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

〔4〕印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.401-402：

初地，是菩薩入見道的位次，現證法性。菩提心與法性相應，名勝義菩提心。分證了無上菩提，所以也可稱為（分證）成佛了。

<sup>69</sup> 上段（《佛法概論》，p.269）所說：

本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好处，佛陀是究竟圓滿的！

徹底的，<sup>(2)</sup>能真俗無礙、悲智相應的。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>到達這，即是佛陀，<sup>(2)</sup>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。

<sup>(三)</sup><sup>(1)</sup><sup>(A)</sup>雖說是相對的，<sup>(B)</sup>但無論佛陀出現于什麼時代，什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。<sup>(2)</sup>佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

## 附錄

### 附錄一：定慧熏修到達心地明淨、真慧洞徹

(1) 印順導師，《華雨集》第一冊，pp.73-75：

接著又問：「若定及與慧，彼云何莊嚴」？則答以「心寂名為定，知法名為智」。不論小乘的定、慧，或是大乘的禪波羅蜜多、般若波羅蜜多，真正修行求開悟者，皆是不離於此二者。定與慧，是有嚴格定義的，應將此二者的定義略予解說，由於平常人容易將定誤解為慧。

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>前面我們說到禪，要有正知正念，一心不亂。定，是將心安定下來而並非蒙昧；那是一種非常安靜的心境，<sup>(A)</sup>在安靜中的心境，<sup>(B)</sup>是非常明白的。<sup>(2)</sup>平常眾生的心，<sup>(A)</sup>清楚明白了，會陷於散亂掉舉了；<sup>(B)</sup>一旦安定下來，便會昏睡眠。這都不是定，<sup>(3)</sup>定是一種修行，訓練自己，將心安置，<sup>(A)</sup>寂然不動<sup>(B)</sup>而卻又明了。

有些人稍微得到一點定的境界，心境朗然清澈，他便以為這就是慧了。不知道任何一種定，內心應該都是明明白白的。有些通俗的說法，認為心靜便是定；明白便是慧，這是不大正確的。定、慧是由修習止、觀而來，所以我們應該說修止或修觀；止成就得定，觀成就得慧。以修止達到定，是心無二用，將心制於一境，如此方可得到寂然不動。所以說心寂名為定；這裏的寂，並非涅槃寂滅，而是非常地安靜明朗。

<sup>(二)</sup>智與慧皆須由知法而來。所謂知法，就小乘而言，是知苦、集、滅、道，或者是知十二因緣。大乘法則是當知一切法空性。所以定、慧之定義不同，實際上是由於其修行方法之不同而來，不是因境而不同。現在舉個例子說明：剛才我們說到的四諦，其中的滅諦，<sup>(1)</sup>是慧所悟入的。<sup>(2)</sup>但我們將心止於滅諦，或是將心止於一切法空性，從心安定不動的意義上說，這仍是定。…〔下略〕…

(2) 印順導師，《學佛三要》，pp.187-188：

修慧 <sup>(一)</sup>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<sup>(1)</sup>前者（雖也曾習定）未與定心相應，<sup>(2)</sup>後者與定心相應。<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>如定心成熟，能夠在定中，觀察抉擇諸法實相，即成修慧。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>止修成就，進一步<sup>(A)</sup>在世俗事相上，觀因果、觀緣起、乃至觀佛相好莊嚴；<sup>(B)</sup>或在勝義諦中，觀法無我，本來寂滅。這不但心地極其寂靜明了，而且能夠於明寂的心境中，如實觀察、抉擇，體會得諸法實相。從靜止中起觀照，即是修觀的成就。這是佛為彌勒菩薩等開示止觀時，所定的界說。<sup>(A)</sup>單是緣世俗相，獲得定心成就，並不能趣向證悟；<sup>(B)</sup>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。…〔下略〕…

(3) 印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.318-320：

正念曾習緣，令心不餘散，明記不忘念，安住而明顯。

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

<sup>(一)</sup>眾生的心，<sup>(1)</sup>明了時就散亂了；<sup>(2)</sup>心一靜就昏昧了，睡著了。<sup>(1)</sup>昏昧而不明了的，是無力的；<sup>(2)</sup>明了而散亂的心，如風中的燭光一樣，動搖不定，也是沒有大用的。

<sup>(二)</sup>所以修止成定的主要目標，是心力增強，能作常人所不能作的大事。這就要修習這個心，明顯而又安住，安住而又明顯。怎樣才會安住又明顯呢？這要以正念為主，正知為助來修習，此心能

「明」白的「記」憶所緣，「不」致於「忘念」；忘念是障於正念的，使心忘失所緣的。

修習時，<sup>(1)</sup>如心以正念力，能安住所緣，不向餘境流散，就讓他安住而相續下去。<sup>(2)</sup>但安住而要求明顯，就要以正知來時時關照，確知住在所緣境。如念佛的，不但要心住佛相，而且要明了佛相，佛相漸漸的明顯現前。這樣的<sup>(1)</sup>「安住」<sup>(2)</sup>而「又」明顯——<sup>(1)</sup>明<sup>(2)</sup>與靜，為修正學程中的重要內容。切勿以為專心一境就得了，落入無記昏昧中去。

有以為我是不取相而修的，是無分別的，不用繫心一境，也還是有修有證的。這當然是有些誤會了！<sup>(1)</sup>即使是不著相，無分別，也還是對此有一解了，然後專心向著修去。這還不是繫念所緣嗎？<sup>(2)</sup>如什麼都不想（初學是無此可能的），幽靈似的茫無著落，那能成什麼呢？

例如中國的禪者，提起一句：『念佛的是誰？』『拖死屍的是誰？』雖然由此激起疑情，方便小小不同，但由此使心打成一片，撥落無邊妄念，這還不算繫念於一嗎？

- (4) 印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.332-334：

明顯無分別，及妙輕安樂，是道內外共，由觀成差別。

成就定的，能得由定所發的殊勝功德。通遍的定德，有三：一、「明顯」；二、「無分別」；三、「及」微「妙輕安樂」。<sup>(1-2)</sup>明顯是：心極明淨，所緣於心中現，也極為明顯，如萬里無雲，空中的明月一樣。無分別是：心安住而自然任運，了了分明，不曾有什麼作意的功用。所以當時的心境，澄淨得如波平浪靜的大海一樣。真可說惺惺寂寂，寂寂惺惺了！<sup>(3)</sup>而在這樣的定境中，又有微妙的身心輕安，因而離惡行善，非常有力，又極其自然，不像平時的逆水行舟那樣。於欲境自然不起染著，大有染著不了的情況。最低階段的定境，就是那樣的深妙！

然而，這樣深妙的定，在世出世道中，大小乘道中，還「是」「內外共」的，還只是共世間的定，也是凡夫所可以修得的。

有些偏好禪修的，不讀不誦三藏教典，以為這只是增長知解，於修持沒有多大用處。在這種遠離顯了教典，專心修習，<sup>(1)</sup>憑自己的一些修持經驗，就以為了不得。<sup>(A)</sup>由於這是離欲的，所以覺得自己不起煩惱（欲界的），就以為斷煩惱而不為煩惱所染了。<sup>(B)</sup>由於任運的無功用無分別心，就以為無分別智的證悟了。<sup>(C)</sup>由於起定而定的餘力相隨，就以為動靜一如，常在定中了。<sup>(D)</sup>看作解脫的有（如說修得四禪，以為得了四果），看作成佛的也有，不知這還是共世間定的初步呢！<sup>(2)</sup>其實，有這樣修驗的人，也並不太多。有些還在修正過程中，有些身心特殊經驗，就狂妄得不知自己真面目！

修禪而不修觀慧，以為禪那就是般若，這是永不能深入出世法中，真是可悲愴的！

這還是共世間的定道初階，要「由觀」慧而「成」為「差別」：這是世間的，出世間的；小乘的，還是大乘的。這是說，得此未到地定後，<sup>(1)</sup>如修欣上厭下的六行觀，就次第上升，而成世間的色無色定。<sup>(2)</sup>如以無常為觀門，漸入無我我所觀，才是聲聞乘的定。<sup>(3)</sup>如依此，觀法性空不生不滅，與大乘般若相應，就成大乘禪定。所以但修禪定，不修觀慧，是不能解脫生死的，更不要說成佛了！

如修此定，與無所得慧相應，就是三輪體空的禪波羅蜜多。

- (5) 印順導師，《佛在人間》，pp.224-227：

三、從正信·正念·正智得解脫：世人都沈淪在生死中，忍受憂苦的煎熬，不能解脫生死。佛要我們採取什麼方法，如何修行，才能解除自己的憂苦？佛法中法門無量，但歸納起來，對於內心憂苦的解脫，不外乎正信、正念、正智。依此三大法門修行，就可以解除憂苦了。

(一)正信：「信為道源功德母」。學佛的務須正信，正信三寶，正信因果，是學佛必不可少的條件。若我們對三寶因果，有充分信心的話，可以當下就沒有憂苦的。即使外境逼來，但以正信的力量，也會立即將憂苦排除去。經上說：信以「心淨為性」。信心與淨心，是不能分離的。真的信心現前，內心是極其清淨的。煩惱無由引生，一切善心顯現，憂苦也自然消失了。所以說：信心如清水珠一樣，在渾濁的水中，投下清水珠，水立刻就清了。在煩惱憂苦的心中，如信心生起，憂苦也就消失了。如孩童在父母身邊，信任父母，他會沒有憂苦，沒有恐怖的。我們對於三寶的信心，如孩童的信任父母一樣，憂苦當然就不會有了。所以在宗教中，信心的生活是幸福的。因為信心裡，一定是充實而平安的。

也許有人以為，自己對三寶有良好的信心，而內心還是充滿著煩惱與憂苦。如果這樣的話，那一定是對三寶與因果，缺乏正確的理解，信心不夠正確。如一般自以為信佛的，每在有苦難而不得解決時，求佛菩薩的保庇，並許下願心：如佛菩薩保佑我，使事業成功，或苦難消除，願意布施，或重塑金身，莊嚴殿宇。依我看，這是一點小信都沒有。如做生意一般，保佑我，就布施供養；

不保佑，就不布施供養。這如對貪官污吏送紅包一樣，有交換條件，這算什麼信心呢！信心不正確，就沒有力量，難怪信三寶而仍陷於憂苦當中。佛要我們對三寶有正確的信心，使我們過著無憂無苦，無怖無畏的生活。

(二)正念：念，<sup>(1)</sup>不是口裡稱說，<sup>(2)</sup>而是心念。念佛、念法、念僧、念施、念戒、念天、念息……，這都是佛法修行的法門。

什麼叫念？念是「繫心一境」，使心繫著於境，在一個特定的境相上轉。如念阿彌陀佛，那就念念不離阿彌陀佛。如心在一境上轉，不散，不動亂，心就歸一；心歸一，心就寧定了。心止於一境，不起種種散動分別，因煩惱而有的憂苦，自然也就沒有了。所以正念是正定的基礎，正定由正念得來。經上說：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日，若二日……若七日，一心不亂」。執持名號，就是念，淨念相續不斷，就能進而得「一心不亂」——定。

我們的心，是不平等的；<sup>(1)</sup>不是高昂，<sup>(2)</sup>就是低下。<sup>(1)</sup>不想呢，心就低沈而睡著了，糊糊塗塗，顛倒夢想。<sup>(2)</sup>一旦醒過來，心又四處飛揚，妄想無邊。<sup>(1)</sup>不向下而昏沈，<sup>(2)</sup>就向上而掉舉，不可能平衡的。

看起來，人是絕頂聰明的，現在已進步到進入月球。可是對自己的心，無法控制，不能使自心平等——<sup>(1)</sup>明明白白，<sup>(2)</sup>安安定定。人類什麼都聰明，就是對自己是無知。

心是這樣的昏迷，這樣的妄想，自己都不知道自己在做什麼，那怎能免於內心的憂苦呢！所以佛要我們修習正念，使心專注於一境，前念心與後念心，平等持續。心與境相應不離，不再昏沈掉舉，心就安定了，清淨了，不受憂苦的干擾了！

佛法的一切功德，都通過正念而進入；正念是打開佛法寶藏的鎖匙，非布施等事相功德可比。

(三)正智：<sup>(1-2)</sup>正信與正念，雖能解除憂苦，還不夠徹底。<sup>(3)</sup>真能究竟解脫的，是正智——般若。佛法不論大乘與小乘，都是以般若為解除憂苦之根本的。

<sup>(1)</sup>正信能解除憂苦，力量不夠強。<sup>(2)</sup>正念力強而不徹底，因為由念得定，定力還是有局限性的，定力一鬆弛，憂苦又來了。<sup>(3)</sup>所以唯有真理的正智，才能將煩惱徹底掀翻，自心清淨，而生死中的一切憂苦，能得究竟的解脫。

(6) 印順導師，《成佛之道》(增注本)，pp.245-246：

此或慧解脫，或是俱解脫。六通及三明，世間上福田。

經中說到阿羅漢，有六種、九種等分別，現在說二大類：「此」阿羅漢，「或」是「慧解脫」的，「或是俱解脫」的。俱解脫，就是定與慧都解脫的。要知道，定與慧，都有煩惱障蔽他，所以不能現起；如能現起，就從這些障礙而得解脫。經中時常說到：『<sup>(1)</sup>離貪欲者，心(定)解脫，<sup>(2)</sup>離無明者，慧解脫』(4.058)。這是說：<sup>(1)</sup>依慧力的證入法性，無明等障得解脫。<sup>(2)</sup>以定的寂靜力，使貪愛等障解脫。如世間的外道們，也能離欲界煩惱(欲愛等)得初禪，離初禪煩惱得二禪……離四禪煩惱(色界煩惱——色愛等盡)，得無色界的空無邊處定……離無所有處煩惱，得非想非非想定，但不能離非非想處煩惱，所以不脫生死。

在佛弟子的修證上，<sup>(1)</sup>如約少分說，都可說有這定與慧的解脫，如依未到定或七依定而發無漏慧的，斷見道所斷惑，都可說有此二義。<sup>(2)</sup>但如約全分來說，就大大不同。如修到阿羅漢的，<sup>(A)</sup>以慧力斷盡無明為本——我見為本的一切煩惱，那是不消說的，大家都是一樣的。<sup>(B)</sup>如依定力的修得自在來說，就不同。<sup>(a)</sup>如依未到定或初禪而得阿羅漢的，就於初禪或二禪以上的定障，不得解脫。即使能得四禪八定，也還不能徹底解脫定障。<sup>(b)</sup>如能得滅盡定的阿羅漢，無論是慧是定，都得到了究竟解脫。

<sup>(1)</sup>約得到定慧的全分離障說，稱為俱解脫阿羅漢。<sup>(2)</sup>如慧證究竟而不能徹底解脫定障，就稱為慧解脫阿羅漢。生死苦果，依慧證法性而得解脫，所以定力不得究竟，也沒有關係。

阿羅漢的定力，是淺深不等的，所以可分好幾類。

…〔下略〕…

(7) 印順導師，《空之探究》p.150：

<sup>(一)</sup>慧解脫本是一切阿羅漢的通稱，所以論佛與阿羅漢的差別，就舉慧解脫為一切阿羅漢的代表(25.004)。依空、無所有、無相而得心解脫，不正就是阿羅漢的心解脫嗎(25.005)。

<sup>(二)</sup>但阿羅漢中，有不得深定的，有得深定的，這才方便的分為慧解脫，與(心慧)俱解脫的二類。

(8) 印順導師，《佛法概論》，pp.118-119：

從此三善根而顯現流行，<sup>(1)</sup>即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。<sup>(2)</sup>如擴充發展到極高明處，<sup>(A)</sup>無

癡即般若，<sup>(B)</sup>無瞋即大（慈）悲，<sup>(3)</sup>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。

- (9) 印順導師，《佛法概論》，pp.227-228：

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>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。<sup>(A)</sup>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，<sup>(B)</sup>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。

<sup>(二)</sup>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。

- (10) 印順導師，《華雨集》第一冊，pp.373-374：

云何觀察？智慧觀察，正念觀彼，欲如實修行毘婆舍那故。

<sup>(一)</sup>一般觀察，只是聽人說說，散心分別事理，非此處所謂觀察。真正「觀察」，必須得定。依定方能成觀，否則，多多觀察，會頭昏腦脹，失眠怔忡。如能得止再觀，乃能得智慧。故大學曰：靜而後能慮，蓋同此理。猶風中燭，飄搖不定，何能照物？但觀慧與止不同，「智慧觀察」，亦即分別、尋求、抉擇。<sup>(1)</sup>若人觀一紅花，<sup>(A)</sup>視之不已，能因觀而成於止。<sup>(B)</sup>如觀其紅色意義為何等，深入分別抉擇，乃能於止中修成觀。<sup>(2)</sup>如不淨觀，觀事相變化，求其實相（體性作用形相），是則為觀。<sup>(3)</sup>今所觀者，為阿彌陀佛、國土、菩薩。

<sup>(二)</sup>「正念」者，<sup>(1)</sup>繫心一境，不旁騖，謂之念。<sup>(2)</sup>念之能淨我心，開我慧，減我煩惱者，謂之正念。

<sup>(三)</sup>「毘婆舍那」，即觀之梵語也。修止而不修觀，則止於定，不得成就智慧。必須修觀，方得進步。

#### 附錄二：人類三勝、受想思、三善根、學佛三要與三學六度——即善心與善行

- (1) 印順導師，《佛在人間》p.343：

佛的正覺，就與法界性相應，所以能不偏蔽，不固執，通達了：(一)心色（物）平等中的心為主導性；佛說「三界唯心」，大中觀者的見地，這是針對世間的迷妄，說明非自然有，非神造，非物集的「由心論」。<sup>(1)</sup>依眾生心識的傾向，而緣成世間；<sup>(2)</sup>人欲的自由意識，也依此而發見了究極的根據。…〔下略〕…

- (2) 印順導師，《學佛三要》p.48：

如依佛法的義學說，<sup>(1)</sup>無論大乘或小乘，不一定說唯心或唯識的。<sup>(2)</sup>如約一切法依心的轉變而轉變，無論是直接的，間接的，顯著的，隱微的，這種由心論，卻是大小學派所公認的。

- (3) 印順導師，《唯識學探源》p.33：

從原始佛教看，<sup>(1)</sup>唯識論是少有點不同的。<sup>(2)</sup>不過，有情和器世間，都由內心主動通過身口的行為而造作一切，所以佛教的緣起論，古人曾稱之為「由心論」。它雖沒有大乘唯識學的意趣，但重心與以心為主因的傾向，卻確乎容易被人想像為唯識的。

- (4) 印順導師，《佛法概論》p.181：

中道的德行，<sup>(1)</sup>出發於善心而表現為合理的、有益自他的行為。<sup>(2)</sup>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<sup>(1)</sup>內心<sup>(2)</sup>與事行兩方面去分別。…〔下略〕…

- (5) 印順導師，《我之宗教觀》，pp.154-60：

人心的活動，是極複雜的，融和的綜合活動，稱為「心聚」。不論前五識，意識，或內在的微細意，都有複雜的內容。其中最一般的，有三：一、「受」：這是在心境相關中，受影響而起的情感。如苦、樂、憂、喜等。苦與樂，是有關身體的，感官所直接引起的。喜與憂，是屬於心理的；對感官的經驗來說，是間接的。還有中庸、平和、安靜的「捨受」，通於一切識。儒者所說，喜怒哀樂未發的境界，就是捨受的一類。二、「想」：這是在心境相關中，攝取境相而化為印象、概念。人類的「想」力特強，形成名言，而有明晰的思想知識。三、「思」：這是在心境相關中，應付境相，所發的主動的意志作用。從生於其心，到見於其事（語言或行為），都是思的作用。這三者，在心理學上，就是情、知、意。

在人心中，<sup>(1)</sup>心的一系列活動中，也有先受（感受）、次想（認了），而後思（採取應付的方法）的顯著情形。<sup>(2)</sup>但其實，每一念心，都同時具備這三者。也就是說，這是內心不能分離的作用。所以，佛法通常以「識」為人心的主要術語，而所說的識（六識或八識），卻不只是認識的。

…〔中略〕…

人心，是情感、知識、意志的融和活動。人心的缺點，長處，都是通於這三者的。<sup>(1)</sup>如情感的<sup>(A)</sup>不正常；<sup>(B)</sup>即使是正常的，<sup>(a)</sup>受苦會使人惱亂，<sup>(b)</sup>喜樂會使人忘形，而不知是刀頭的蜜；<sup>(c)</sup>不苦不樂的捨受，在流變過程中，不究竟，不自在，還是「行苦」。<sup>(2)</sup>如知識，<sup>(A)</sup>有正確也有謬誤。<sup>(B)(a)</sup>正確是有時空局限性的，不宜固執，所以孟子說：「執中無權，猶執一也」。<sup>(b)</sup>尤其是部分的正確，如執一概全，就陷於謬誤，所以說「如盲摸象」。《荀子·解蔽篇》所說的蔽，大抵是一隅之見。<sup>(3)</sup>意志的自我性特強，<sup>(A)</sup>可以善可以不善，<sup>(B)</sup>而終於不得完善。

知、情、意——三者，人心每不得其正，而又互相影響：這就難怪人心的開展，危而難安了！

人心，特別是人類的心，知、情、意——三者，都有高度的開展。經上說：人有三種特勝，不但勝於地獄、鬼、畜，也勝於天國的神。三特勝是：

一、「梵行勝」：梵行是克己的淨行，是道德的。依佛法，道德依慈悲為本，與仁為德本的意義相同。道德，是人類的特勝：<sup>(1)</sup>一般地獄、鬼、畜（愈低級的，越是微味不明），是生而如此，本能的愛，本能的殘殺，難有道德意識的自覺。<sup>(2)</sup>天國中也沒有克己的德行，越崇高的越沒有。

二、「憶念勝」：人類念力強，從長遠的記憶中，累積經驗，促成知識的非常發達，這是鬼、畜、天國所不及的。

三、「勇猛勝」：人類為了某一目的，能忍受一切苦痛，困難，以非常的努力來達成。這在鬼、畜，與天神，是萬萬不及的。

這三者，是人類情、知、意的特長。<sup>(1)</sup>從好處說，這就是慈悲、智慧、勇進。《中庸》說：「知、仁、勇三者，天下之達道也」。這是所以行道的三達德，與人類的三特勝相近。<sup>(2)</sup>但依佛法說，知、仁、勇，都不就是盡善盡美的；在人心中，都不免有所蔽（參孔子所說的六言六蔽），也就都不免於危而難安的。

依佛法來說：「人心惟危」，<sup>(1)</sup>要從五識中，也要從意識中；<sup>(2)</sup>從惡心中，還要從善心中；<sup>(3)</sup>要從情意中，還要從知識中；<sup>(4)</sup>不但從顯顯的六識，還要在一味的，微細的無記心中，深深去徹了才得！

- (6) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.435：

在這些心所法中，<sup>(1)</sup>受、想、思、觸、作意——五法，遍與一切心心所相應，為上座阿毘達磨論者所公認，本論就如此說。<sup>(2)(A)</sup>說一切有部，加上欲、勝解、念、定、慧，名十大地法；<sup>(B)</sup>銅鑠部加心一境性（定）、命根，七法為遍行心所：彼此不再相同了！

- (7) 印順導師，《佛法概論》，p.113：

認識的過程 <sup>(1)</sup>心 <sup>(2)</sup>與心所，約心的<sup>(1)</sup>統覺<sup>(2)</sup>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，

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。…〔下略〕…

- (8) 印順導師，《佛法概論》p.233：

戒與慈悲，是側重于「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！

- (9) 印順導師，《佛法概論》，pp.247-248：

四三昧中，<sup>(1)</sup>三三昧即三解脫門，依三法印而成觀；<sup>(2)</sup>無量三昧，即是依苦成觀。<sup>(A)</sup>觀一切有情的苦迫而起拔苦與樂的同情，即「無量心解脫」。<sup>(B)</sup>由於聲聞偏重厭自身苦，不重愍有情苦；偏重厭世，不能即世而出世，這才以無量三昧為純世俗的。

<sup>(-)(1)</sup>聲聞的淨化自心，<sup>(A-B)</sup>偏于理智與意志，<sup>(C)</sup>忽略情感。所以德行根本的三善根，<sup>(A-B)</sup>也多說「離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫」，<sup>(C)</sup>對於離瞋的無量心解脫，即略而不論。

<sup>(2)</sup>聲聞行的淨化自心，是有所偏的，<sup>(A)</sup>不能從淨化自心的立場，成熟有情與莊嚴國土；<sup>(B)(a)</sup>但依法而解脫自我，<sup>(b)</sup>不能依法依世間而完成自我。

<sup>(-)</sup>這一切，等到直探釋尊心髓的行者，急于為他，才從慈悲為本中完成聲聞所不能完成的一切。

…〔中略〕…應該使<sup>(1)</sup>無癡的智慧，<sup>(2)</sup>無貪的淨定，<sup>(3)</sup>無瞋的慈悲，和諧均衡的擴展到完成。

- (10) 印順導師，《佛法概論》，pp.118-119：

從此三善根而顯現流行，<sup>(1)</sup>即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。<sup>(2)</sup>如擴充發展到極高明處，<sup>(A)</sup>無癡即般若，<sup>(B)</sup>無瞋即大（慈）悲，<sup>(C)</sup>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。

- (11) 《大智度論》卷 41 〈8 勸學品〉 (CBETA, T25, p. 361c13-19)：

問曰：何等善根故，不墮惡道、貧賤，及聲聞、辟支佛，亦不墮頂？

答曰：有人言：<sup>(1)</sup>行不貪善根故，愛等諸結使衰薄，深入禪定；<sup>(2)</sup>行不瞋善根故，瞋等諸結使薄，深入慈悲心；<sup>(3)</sup>行不癡善根故，無明等諸結使薄，深入般若波羅蜜。如是禪定、慈悲、般若波羅蜜力故，無事不得，何況四事！

- (12) 印順導師，《佛在人間》，pp.32-34：

教乘類別：隨眾生根機的差別，故教法也隨而有別。乘有運載的意思，人類依此教法修行，即可由此而至彼，如乘車一樣，所以稱佛法為乘。人能依此教法修行即可由人而天，或由凡而聖。這一向有五乘、三乘、一乘的類別。

五乘是：人乘、天乘、聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘（或佛乘）。乘，必有三事：一、發心；二、目的；三、方法。五乘可略為三類：

(一)人天乘為一類。<sup>(1)</sup>人天乘發什麼心呢？叫「增進（或作勝）心」。在六道中生死輪迴，受苦不已，但比較說，人與天要好得多。所以學佛法的動機，有些人總是希望現在人間，及來世生天生人，比目前環境要好一點。現在的身體不圓滿，智識不深，生活不富裕，學法的目的，希求現生將來，身體、智識、生活都能達到豐滿安樂。此種心理，也是世間常人所共有的。發這樣的心，因此而學佛，這不過人天乘的發心。<sup>(2)</sup>現世在人間，希冀現生人間樂，未來世得生人間天上樂，這是人天法的目的。<sup>(3)</sup>以人間正行，布施、持戒等為方法。如不能循人天的正道，損人利己，殺、盜、邪淫、妄語，那是要墮落的。

如存此增進心，那無論學什麼高深佛法，結果也不出人、天道中。

(二)聲聞、緣覺乘為一類，二乘的根性相同，僅稍有差別。他們的發心，與人天乘不同。他們深刻地感覺到三界生死是太苦了，就是生在人、天道中，到頭來也還是一切皆苦。所以，不追求現生樂與後生樂，<sup>(1)</sup>於世間一切生起無常故苦的感悟，發「出離心」，想息除三界的生死，<sup>(2)</sup>以證得涅槃為目的。<sup>(3)</sup>修行的方法，也重於調治自心的煩惱。

如但存此出離心，即使修行大乘法，也還是要退證小果的。

(三)菩薩乘，菩薩發心，又與二乘不同。<sup>(1)</sup>他也見到三界的生死是太苦，可是他又見到三界眾生與自身一樣的受苦，於是發「大悲心」為本的菩提心。對有情所受的苦迫，生起同情心，憐愍心，<sup>(2)</sup>以自利利他的方法為修行，<sup>(3)</sup>以度生成佛為目的。

佛法雖無量無邊，歸納起來，不出此五乘法。學佛法，不出此五乘法，而五乘中以菩薩乘為高勝。如學佛而離開了此五乘的發心與修行，就是虛偽的學佛，不能免離惡道的苦難。

再說三乘與一乘：…〔下略〕…

- (13) 印順導師，《佛法是救世之光》〈從學者心行中論三乘與一乘〉，pp.141-144：

<sup>(1)</sup>從發心說，有厭離生死心與大菩提心；<sup>(2)</sup>從目標說，有入涅槃與成佛道。由於眾生的根性不一，如來的應機施教不一，於是乎有三乘道，有一乘道；有大而退小，有回小向大，成為機教相關的複雜情形。

…〔中略〕…

同歸一道的<sup>(1)</sup>究極意趣，實指平等慧的解悟本無；<sup>(2)</sup>如通泛的說，回心向大，也可說同歸一大乘了。

佛法的因機設教，三乘一乘，都在學佛者的心行上立論。所以如忽略這點，以為那部經是大乘，那部經是小乘；或者說那部法是三乘，那部法是一乘，都是不相干的！學大乘法而證小果，墮入外道，這是常有的事。

學者如修學大乘，修學一乘，應時時檢點自己心行。看看自己的<sup>(1)</sup>發心如何——為了生死，還是為度眾生？<sup>(2)</sup>行踐如何——還是修出離行，還是慈悲六度行？<sup>(3)</sup>悟解如何——還是取相滯有，還是即心空而入無生？

雖然一切眾生終究是要成佛的，是要入一乘平等大慧的，但未到這步田地，決不因為讀一乘經，學一乘法，就算一乘行者了！

- (14) 印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.272-275：

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

…〔中略〕…

〔一〕〔1〕〔A〕這三心是大乘的通行，〔B〕正與儒者的三達德——智、仁、勇一樣。〔2〕這本是人類的特勝：憶念勝，梵行勝，堅忍勝；也就是理智的，情感的，意志的特勝。〔A〕重於人乘正行的儒者，也就揭示了人乘通德的智、仁、勇。〔B〕大乘法，本是著重依人乘而直入佛道的，所以也就揭示了：究竟無上的志願——菩提心；普遍平等的同情——慈悲；徹法源底的智慧——空慧，為大乘行必備的通德。

〔二〕因此，大乘法行，就是使人類特勝的德性淨化（俗稱昇華），使他融和進展而到達完成。…〔中略〕…大乘的真義，實是人生的趣向於究竟，『即人成佛』的法門。

（15）印順導師，《學佛三要》〈學佛三要〉，pp.65-68：

一 信願·慈悲·智慧

佛法，非常的高深，非常的廣大！太深了，太廣了，一般人摸不清門徑，真不知道從那裡學起。然而，佛法決不是雜亂無章的，自有他一以貫之的，秩然不亂的宗要。古來聖者說：一切法門——方便的，究竟的，方便的方便，究竟的究竟，無非為了引導我們趣入佛乘。或是迴邪向正的（五乘法），或是迴縛向脫的（三乘法），或是迴小向大的（一乘法）：諸佛出世，無非為了此「大事因緣」，隨順眾生的根機而淺說深說，橫說豎說。

所以從學佛的立場說，一切法門，都可說是菩薩的修學歷程，成佛的菩提正道。〔1〕由於不同的時節因緣（時代性），不同的根性習尚，適應眾生的修學方法，不免有千差萬別。〔2〕然如從不同的方法而進求他的實質，即會明白：佛法決非萬別千差，而是可以三句義來統攝的，統攝而會歸於一道的。不但一大乘如此，五乘與三乘也如此。所以今稱之為「學佛三要」，即學佛的三大心要，或統攝一切學佛法門的三大綱要。

什麼是三要？如《大般若經》說：「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。

《大般若經》著重於廣明菩薩的學行。菩薩應該遍學一切法門，而一切法門（不外乎修福修慧），都要依此三句義來修學。一切依此而學；一切修學，也是為了圓滿成就此三德。

所以，這實在是菩薩學行的肝心！古人說得好：「失之則八萬法藏冥若夜遊，得之則十二部經如對白日」。

…〔中略〕…這三句是菩提願，大悲心，性空慧，為菩薩道的真實內容，菩薩所以成為菩薩的真實功德！

〔一〕〔1〕從菩薩學行的特勝說，大菩提願，大慈悲心，大般若慧，是超過一切人天二乘的。〔2〕然從含攝一切善法說，那麼〔A〕〔a〕人天行中，是「希聖希天」，對於「真美善」的思慕。〔b〕二乘行中，是向涅槃（菩提）的正法欲——出離心。〔c〕菩薩行即大菩提願。〔B〕又，〔a〕人天行中，是「眾生緣慈」。〔b〕二乘行中，是「法緣慈」。〔c〕菩薩行即「無所緣慈」。〔C〕又，〔a〕人天行中，是世俗智慧。〔b〕二乘行中，是偏真智慧。〔c〕菩薩行即無分別智（無分別根本智，無分別後得智）。

〔二〕〔1〕從對境所起的心行來說，非常不同；〔2〕如從心行的性質來說，這不外乎信願、慈悲、智慧。所以菩薩行的三大宗要，〔1〕超勝一切，〔2〕又包容得世出世間一切善法，會歸於一菩薩行。

法體	人天行	二乘行	菩薩行
信願	————希聖希天……………	出離心……………	菩提願
慈悲	————眾生緣慈……………	法緣慈……………	慈悲心
智慧	————世俗智慧……………	偏真智慧……………	般若智

（16）印順導師，《佛法概論》，pp.251-258：

第二節 從利他行中去成佛

三心 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」。

〔一〕一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。〔1〕一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛藤，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〕聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏于空寂，所以自以為一切究竟，不再努力于自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。〔3〕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。

〔二〕二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。…〔中略〕…這是自增上的意志。〔1〕一般的意欲，以

自我為中心而無限的渴求。<sup>(2)</sup>聲聞行以無貪得心解脫，偏於自得自足。<sup>(3)</sup>菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇于趨求的菩薩。

<sup>(三)</sup>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。…〔中略〕…

**依三心修六度** 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，…〔中略〕…

**依六度圓滿三心** 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。試約菩薩行的歷程來解說：

<sup>(一)</sup>一、<sup>(1)</sup>立菩提願，<sup>(2)</sup>動大悲心，<sup>(3)</sup>得性空見——無所得，這即是<sup>(1)</sup>無貪、<sup>(2)</sup>無瞋、<sup>(3)</sup>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。

<sup>(二)</sup>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。

<sup>(三)</sup>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。

<sup>(四)</sup>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。

<sup>(五)</sup>末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。

<sup>(1)</sup>這佛陀的大菩提，<sup>(A)</sup>即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；<sup>(B)</sup>也是依法、依世間、依自的德行的完成。<sup>(2)</sup>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。

菩薩<sup>(1)</sup>不從自私的私欲出發，<sup>(2)</sup>從眾緣共成的有情界——全體而發心修行。對於<sup>(A)</sup>依法、依自、依世間的，<sup>(B)</sup>無貪、無瞋、無癡的德行，確能完滿開展而到達完成。…〔下略〕…

(17) 印順導師，《佛法概論》，pp.181-184：

第十四章 德行的心素與實施原則 第一節 德行的心理要素

**道德的意向** 中道的德行，<sup>(1)</sup>出發於善心而表現為合理的、有益自他的行為。<sup>(2)</sup>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<sup>(1)</sup>內心<sup>(2)</sup>與事行兩方面去分別。…〔中略〕…

**慚與愧**，可說是道德意向。…〔中略〕…什麼是慚愧？在人類相依共存的生活中心，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。…〔中略〕…這道德意向的自覺，應使他充分擴展，成為德行的有力策發者。…〔中略〕…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。

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」。自我的卑劣感，自暴自棄，萎靡頹廢，無論他的原因怎樣，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，在自覺的行為中，到底是不道德的。一切損他的惡行，大多從這自甘墮落而來。如能自覺人格的尊嚴，即能使向善離惡的慚愧心活躍起來。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，必有他的合法則性，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，<sup>(1)</sup>向善的慚愧心即會生起來。<sup>(2)</sup>對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。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。

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而他的引發增長到完成，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。

<sup>(1)</sup>這其中，真理——法是更主要的，惟有<sup>(A)</sup>從真理的理解與隨順中，<sup>(B)</sup>能<sup>(a)</sup>離去自我的固蔽，<sup>(b)</sup>促進世間的向上。<sup>(2)</sup>同時也要<sup>(A)</sup>從<sup>(a)</sup>自我的解脫，<sup>(b)</sup>世間的淨化中，<sup>(B)</sup>才能達到法的完滿實現，

即德行的完成。

…〔下略〕…

(18) 印順導師，《佛在人間》，pp.122-126：

依人間善法而進修菩薩行，依一切大乘經論，特拈出三字為中心。

信——願·精進

智——定·方便

悲——施·戒·忍

…〔中略〕…

…〔中略〕…總之，如能著重啟發信心，引生正智，長養慈悲，大乘聖胎也就漸漸具足，從凡人聖了！

信——莊嚴淨土

智——清淨身心

悲——成熟有情

信、智、悲三法，如學習成就，就是菩薩事業的主要內容。…〔中略〕…菩薩道的三大事，就從起信心，生正智，長大悲的三德中來。所以，由人菩薩而發心的大乘，應把握這三者為修持心要，要緊是平衡的發展。

<sup>(1)</sup><sup>(A-B)</sup>切勿偏於信願，偏於智證，<sup>(C)</sup>或者偏於慈善心行，做點慈善事業，就自以為菩薩行。<sup>(2)</sup>真正的菩薩道，此三德是不可偏廢的！

(19) 印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.a3-a4：

虛大師深感於中國佛教末流的空疏貧乏，所以以「五乘共法」，「三乘共法」，「大乘不共法」，統攝一切佛法，開顯由人而成佛的正道。…〔中略〕…

<sup>(一)</sup>如來說法，<sup>(1)</sup>總是先說『端正法』——布施，持戒，離欲生天（定）。<sup>(2)</sup>然後對有出世可能的，授以出世法門。

<sup>(二)</sup>由於佛法的重心在出世（出世是勝過世間一般的意思），所以<sup>(1)</sup>集經者，對於佛的「端正法」，總是略而不詳。<sup>(2)</sup>古典阿毘曇，還以五戒為首，而後起的阿毘曇，也就不見了。<sup>(3)</sup>這種以二乘法為本的傾向，宗喀巴大師也不能免，所以他說的共下士法，把「念死」作為入道的要門。

其實，不念死，未嘗不能熏修人天善業。這樣的下士道，雖順於厭離的二乘，但不一定順於悲濟的大乘道。

<sup>(三)</sup>對於這，虛大師深入佛乘，獨具隻眼，揭示了如來出世的真實意趣——教導人類，由人生而直趣佛道。所以著重熏修十善正行，不廢世間資生事業，依人乘正行而趣向佛乘，而不以厭離（如念死）為初學的法門。

人乘正行而趣向佛道，也就是攝得五乘共法，三乘共法功德而趣入佛道。…〔下略〕…