

第四章、三乘共法

三乘共法，是出世間法，¹是建立在五乘共法的基石上的。如不備人天功德，沈淪在三惡道中，當然不能發心了脫生死。即使現生人間，如作惡多端，無慚無愧，害人害世，喪失了人性；連做一平常人都不成，還會發心了生死嗎？所以成就人天功德的，才能修學出世間的三乘共法。

甲一、二乘通說

乙一、人

丙一、動機(p.133)

一切行無常，說諸受皆苦，緣此生厭離，向於解脫道。

出世間的三乘法，根本在出離心，要首先學習發起。

一、發「出離心」的方法

世間的一切，是不永恒的，不徹底的，不自在的，也就是世間——眾生是苦的。肯定了世間徹底是苦的，才會引發出離心。

二、佛法對「苦」的詮釋

1、一般人的感受經驗（表面）

照一般的感受經驗來說，世間有憂苦的，也有喜樂的，也有不苦不樂無所謂的，這是不能說人生世間都是苦的。

2、佛法所透視的苦諦（深層）

要知道，『世間是苦』這個論題，是深一層的看法。佛在經上說：『以一切行無常故，說諸所有受悉皆是苦』。²

從表面看，雖有苦受，樂受，不苦不樂的差別；但深刻的觀察起來，

¹ 印順導師《成佛之道（增註本）》(p.206)：「什麼叫出世？就是超過和勝出一般世間（凡夫）的意思。或是悟解真理的正見，或是離煩惱的無漏正見，都叫出世正見。在說明上，現在是著重於勝義——真實義的知見。」

² 《雜阿含》卷 17(473 經)（大正 2，121a）。

就不能不說一切是苦。因為世間的一切，不問是身心，是器界；是個人，家庭，國家：這都是遷流的，造作的。

◎都是因緣和合所作的，所以說造作。

◎都在生滅，生死，成壞的過程中，所以說遷流。

遷流造作的名為行（事象）。這一切行，都是無常的，不永久的。

三、三種苦

1、苦苦：從『諸行無常』³去看，那麼現前的憂愁苦惱，不消說是苦的了。

2、壞苦：就是一切喜樂，如財富，尊榮，健康，聰明……雖然感到了滿足，但到了變化的時候，苦就跟著來了。

3、行苦：就使是不苦不樂，平淡恬靜，既然不離遷流變化，遲早免不了苦。正像航行大海中，爛醉如泥，但直向礁石危灘駛去，你說熟醉不知苦樂的旅行者，不是可悲哀的嗎！

所以從這一切行是無常的，不永久的，不徹底的，不可保信的觀察起來，就不能不說『諸受皆苦』⁴；不能不說：世間如火宅，三界如牢獄。

1、苦受——	苦苦	} 一切行無常故，說諸受皆苦
2、樂受——	壞苦	
3、不苦不樂受——	行苦	

³ 《別譯雜阿含》卷 16(350 經)(大正 2，489b)：「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。」

⁴ (1) 印順導師《寶積經講記》p.157：「什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。但深一層觀察，老病死等苦受，不消說是苦的——苦苦。樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦。就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦。這些，都離不了苦，而凡夫著為快樂，所以經說如貪刀頭上的蜜一樣。」

(2) 《成實論》卷 15〈190 見一諦品〉：「問曰：何故見滅則煩惱盡，非餘諦耶？答曰：行者爾時苦想決定，若未證滅相，於有為法中苦心未定。如人不得初禪喜樂，於五欲中不生厭想。又如未得無覺觀定，於覺觀定不以為患。行者亦爾，未證泥洹寂滅相時，不得行苦，當知見滅諦故苦想具足，苦想具足故愛等結斷。」(大正 32，363b13-20)

四、順解脫分善根

- 1、修學佛法的，如有這種深切的認識，那麼無論怎樣喜樂，也不會留戀。就是上升天國，盡情享受，也不感興趣。緣此就能發生厭離生死的決心。有了這樣的認識，引發這樣的意欲，從學習中養成了堅強的志願……，就會向於解脫生死的大道，走上了脫生死的境地。
- 2、沒有這種出離心，一切修行，一切功德，都只是世間法。有了出離心，那一切功德，就被出離心所攝導，成為解脫生死的因素，稱為『順解脫分善』⁵。這就是說：這種善根，已成為隨順趨向解脫的因素了。
- 3、出離心是出世法的根本，口口聲聲說了生死的學佛同人，應反省自己，看看自己有沒有這種心情。

丙二、根性

丁一、總標(p.135)

隨機立三乘，正化於聲聞。

一、三乘的差別

- 1、發出離心而修出世法的，根機並不一致。統攝來說，佛隨順聽眾的機感不同，安立了三乘的差別。三乘是：聲聞乘，緣覺乘，菩薩乘。
- 2、《法華經》等，從特殊的意義說：⁶

⁵ (1)《大毘婆沙論》卷 7(大正 27, 35b)：「問：誰決定能種此順解脫分善根？答：若有增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，隨起少分施、戒、聞善，即能決定種此善根。若無增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，雖起多分施、戒、聞善，而亦不能種此善根。」

(2)《大毘婆沙論》卷 176(大正 27, 885b-886a)：「若諸有情或但惠施一搏之食，或唯受持一日夜戒，或乃至誦四句伽他，或須臾間修定加行而能殖順解脫分善根。由此後時，雖因煩惱造作種種身語意惡行，或作無間業，或復斷滅一切善根，乃至身中無有少許白法種子，墮無間獄受種種苦，而得名為住涅槃岸，以彼必得般涅槃故。此中有喻，如釣魚人以食為餌，置於鉤上，著深水中。有魚吞之，彼魚爾時雖復遊戲，或入穴中，當知已名在彼人手，不久定當至岸上故。……」

⁶ 《妙法蓮華經》卷 1〈序品第 1〉(大正 9, 3c22-26)：「為求聲聞者，說應四諦法，度生老病死究竟涅槃。為求辟支佛者，說應十二因緣法。為諸菩薩說應六波羅蜜，

佛為聲聞——說四諦，
為緣覺——說十二緣起，
為菩薩——說六波羅蜜。

如實說：出世法都是觀甚深義——四諦與十二緣起的。不過在菩薩道中，著重廣大行的六波羅蜜多而已。

二、正化與旁化

1、在這三乘共法中，

- (1) 正化：聲聞乘；
- (2) 旁化：菩薩乘、緣覺乘。

2、說三乘共法中菩薩和緣覺為旁化的理由：

(1) 菩薩

在三乘共法的《阿含經》等，僅有二位菩薩：⁷

◎未成佛前的釋迦菩薩（說法時已經成佛）。

◎釋迦佛的法會中受記作佛的彌勒菩薩（如果說佛說三乘，當前的菩薩行者，只有這彌勒一人）。

六（十）波羅蜜，⁸那是古德（『先軌範師』⁹）傳來的本生談，也不知道是給誰說的。¹⁰

(2) 緣覺

緣覺根性，也並不太多。緣覺原は無師而獨覺的，是不用秉受教法的。但緣覺根性的大迦葉等，在釋迦佛出世說法時，也作了佛的弟子；總算在佛的聲聞弟子中，有些是緣覺根性。

所以專從此土的釋迦佛法來說，主要是聲聞乘。

令得阿耨多羅三藐三菩提，成一切種智。」

⁷ 這兩位菩薩，詳參印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第三章，p.126-127。

⁸ 十波羅蜜：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、願、力、智。

⁹ (1) 先軌範師：經部而折中有部之學者。（詳參印順導師《印度之佛教》p.226）

(2) 唐·圓暉《俱舍論頌疏論本》卷 18〈分別根品二之一〉：「先軌範師(或經部，或大眾部，軌範師也)。」(大正 41，922b11)

唐·遁麟《俱舍論頌疏記》卷 16：「先軌範師者，舊云學瑜伽論者，名先軌範師也。」(已續藏 53，465c19-20)

¹⁰ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第三章〈菩薩行：波羅蜜多〉p.140-143。

三、聞佛聲教而悟道者即名為聲聞

1、在古代，聲聞就是佛弟子的通稱，也就是聽聞佛的聲教而悟道的。

2、聲聞的意義：

天臺宗：稱之為三藏教，因為這也有菩薩，不但是小乘的。¹¹

賢首宗：稱之為小教，因為事實上，是以小乘聲聞法為主的。¹²

從釋迦佛法的顯了邊說，雖然如此，如從十方三世一切佛的佛法來說，修學出世法的，確有聲聞，緣覺，菩薩的三乘教法。¹³

丁二、別敘

戊一、在家出家(p.137)

**解脫道遠離，苦樂之二邊，順攝樂行者，在家修法行，
順攝苦行者，出家作沙門。**

在佛的聲聞弟子中，也有種種的根性，先說在家與出家的二類。

一、釋尊適應時代風尚而創立佛教

1、極端的苦樂二邊

釋尊的時代，印度社會的風尚，正走上極端的路子。

(1) 樂行者，就是縱欲的享樂主義者，這是大多數。大家在物欲的追求中，爭取，享受，為無窮的欲望所奴役。最極端的，有庸俗的順世外道，還有性欲崇拜的遍入外道¹⁴，以男女交合為大樂，看作解脫生死的妙法。

(2) 苦行者，就是禁欲的克己主義者。這如各沙門團，當時的出家

¹¹ 天臺四教：藏教、通教、別教、圓教。

¹² 賢首五教：小教、始教、終教、頓教、圓教。

¹³ 印順導師於《華雨集》第四冊(p.10)有討論到「天臺四教」、「賢首五教」與其印度佛法四期思想(佛法、初期大乘、後期大乘、秘密大乘)之配對。

¹⁴ (1) 唐·窺基《成唯識論述記》卷1：「復有外道，名波利咀羅拘迦，翻為遍出。遍能出離，諸俗世間，即是出家外道之類。」(大正43，245a23-25)

(2) 五大外道即數論、勝論、離繫、獸出、遍出，各有十八部之末派，本末總計為九十五種。(《佛光大辭典(一)》，p.126)

外道。最極端的，是耆那教徒。¹⁵他們過著極端的苦行，有的不穿衣服；有的冷天臥在冰上，暑天曬在太陽下；或者睡在荊棘上。吃的，有的不吃熟食，專吃野菜水果；有的喝水；有的服氣。戕賊¹⁶自己的身心，被看作神聖的修行。

2、釋尊揭示了不苦不樂的中道行

釋尊初轉法輪，首先揭示了不苦不樂的中道行。認為極端的樂行與苦行，都不能使自己的身心正常，不能引導到解脫的境地。所以佛的真解脫道，是遠離那苦行與樂行二邊，而保持那中道的——以智化情的生活。克制自己，而不可戕賊自己；受用維持生存所必須的享受，而不可放縱。唯有這樣，才能引上解脫的正道。

二、在家與出家

佛以中道行為正鵠¹⁷，而當時的根機，是有偏苦偏樂傾向的。適應不同的根性而引導他，所以聲聞弟子，就有在家與出家二類。在家與出家，主要是生活方式的不同。

1、在家與出家在信解行證上是沒有差別的

佛為大眾說法，有的聽了法或者悟了真諦，就自願歸依三寶，作佛的在家弟子。

有的聽了法，或者悟了真諦，就自願隨佛出家，作佛的出家弟子。在信仰，修行，證悟上，在家與出家，是沒有差別的。

2、選擇在家與出家乃因性情及生活好尚的不同

那為什麼有的自願在家，有的自願出家呢？這是由於性情及生活好尚的不同。

（1）隨順樂行的在家眾

佛為了隨順攝受樂行者，有在家弟子。他們照樣的夫妻兒女，還是從政，從軍，農工商賈，過著在家的生活。如頻婆沙羅王，

¹⁵ 尼乾子即耆那教，其主張：相對主義；靈魂及原子說；輪迴和業論；修苦行；重視道德倫理。

¹⁶ 戕賊：摧殘，破壞。（《漢語大詞典(五)》p.215）

¹⁷ 正鵠：正確的目標。（《漢語大詞典(五)》p.304）

末利夫人，須達多長者，質多長者，黎斯達多¹⁸大將等。雖過著在家生活，卻修學佛的正法行，如三歸，五戒，定，慧等。只要有出離心，雖過著豐裕的生活，但不礙修行，一樣的了脫生死。

（2）隨順苦行的出家眾

為了隨順攝受苦行者的根性，有出家弟子，多數是從出家外道處轉化來的，如五比丘，摩訶迦葉，三迦葉，¹⁹舍利弗，目犍連等。他們慣習於出家，過著嚴肅的生活：少欲知足；不畜錢財；不近淫欲，這才自願作出家的沙門。

沙門是梵語 śramaṇa，勤息的意思，是各種出家者的通稱。

（3）特殊例子

但這是大概的分類，如動機不純，或被動的出家者，就有樂行根性的。如佛回到故鄉，釋迦族的年輕子弟，大批來出家，如阿難等，²⁰精神上就與大迦葉等不同。

同樣的，在家弟子中，也有過著嚴肅生活的。

總之，順樂行的在家也好，順苦行的出家也好，只要有出離心，過著不過分縱欲，不過分苦行的中道生活，都是佛的聲聞弟子。依法修行，都有證得聲聞道果，解脫生死的可能。²¹

戊二、獨住共住(p.139)

¹⁸（1）《十誦律》卷 14：「波斯匿王有二大臣：一名尼師達多，二名富羅那。」（大正 23，101b16-17）

（2）《十誦律》卷 45：「波斯匿王信佛法，王子祇陀居士、給孤獨、尼師達多、富羅那等皆信佛法。」（大正 23，323a14-16）

¹⁹（1）《佛本行集經》卷 40〈44 迦葉三兄弟品〉：「優婁頻螺聚落，其中有三螺髻梵志仙人居住，第一所謂優婁頻螺迦葉(Uruvilvā-kāśyapa)為首，教授五百螺髻弟子，修學仙法，為匠為導，最在前行；第二名為那提迦葉(Nadī-kāśyapa)，復領三百螺髻弟子，為首為導；第三名為伽耶迦葉(Gayā-kāśyapa)，復領二百螺髻弟子，為首為導。合有千人，隨彼兄弟，修學仙法。」（大正 3，840c11-17）

（2）《增壹阿含·5 經》卷 14〈24 高幢品〉（大正 2，622a24-b8）。

²⁰ 詳參：《增壹阿含·5 經》卷 15〈24 高幢品〉（大正 2，622c12-624b8）。

²¹ 詳參：印順導師《華雨集》第四冊，p.100-102。

此或樂獨住，或樂人間住。

一、獨住比丘與人間比丘²²

在這出家人中，也有不同的根性，表現不同的風格。

1、獨住比丘

愛樂獨住的，名為無事比丘（阿蘭若比丘）。他們住在山林曠野，塚間住，樹下宿，或者是簡陋的草庵。吃的，穿的，都非常清苦。不願與大眾共住，免得人事煩心。甚至不願意乞化，不願意說法。這類獨住比丘，都是自利心重，急於修習禪觀的。

2、人間比丘

愛樂人間住的，名為人間比丘。這是大眾和合共住，不離僧團；大都住在近郊，經常遊行人間，隨緣在人間教化。雖還是一樣的精勤修行，但過著集體生活，與社會保持密切聯繫。佛教的發展，主要是人間比丘的功德。

二、兩種風格的實質意義

1、釋尊為榜樣

釋尊常與弟子共住，遊行各國，教化眾生，是人間比丘的榜樣。

佛也曾獨處三月，修習安那般那，便是獨住的榜樣。²³

2、依佛法的真意義來說

獨住，是要內心離煩惱而住；否則怎麼安靜的環境，也還是妄想散亂。反之，如心地安靜解脫，獨住也得，大眾住而人間遊化也得。²⁴

²² 詳參：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第四章，p.200-212。

²³ (1)《雜阿含》卷 29 (807 經) (大正 2, 207a):「爾時，世尊告諸比丘：我欲二月坐禪，諸比丘勿復往來，唯除送食比丘及布薩時。爾時，世尊作是語已，即二月坐禪，無一比丘敢往來者，唯除送食及布薩時。爾時，世尊坐禪，二月過已，從禪覺，於比丘僧前坐，告諸比丘：若諸外道出家來問汝等：沙門瞿曇於二月中，云何坐禪？汝應答言：如來二月，以安那般那念坐禪思惟住。…」

(2) 詳參印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.890 提及《諸佛要集經》有「佛三月燕坐」之說。(或參《諸佛要集經》，大正 17, 756b 以下。)

²⁴ 參見：印順導師《佛法概論》(p.235)。

但在學者的根性偏好中，顯出二大類不同；這也近於獨覺與聲聞的不同風格。

戊三、信行法行^(p.141)

或是隨信行，或是隨法行。

一、佛法有重信和重智的兩類根性

- 1、這又是兩大類的根性不同，是通於在家、出家的。
- 2、在聲聞弟子中，
隨信行——是鈍根
隨法行——是利根
- 3、信與智，是學佛所不可缺少的功德。有信又有智，是佛法與外道（基督教等）的最大差別。
信是情意的，智是理性的，學佛的要使這二者，平衡進展到融和。
因為『無慧之信，增長愚癡』；『無信之慧，增長諂曲』。²⁵
- 4、佛法說信智一如，²⁶但在學者的根性來說，
有是重信的，一切以信為前提而進修的；
有是重智的，一切以智為前提而進修的。
所以雖然究竟的目標一致，但下手時，信與智不免偏重，形成了佛弟子的二大類。

二、隨信行和隨法行

行，是由於一向的慣習而造成特性的意思，如『貪行』，『瞋行』等。²⁷

²⁵（1）《大般涅槃經》卷 36(大正 12，580b18-20)：「若人信心無有智慧，是人則能增長無明。若有智慧無有信心，是人則能增長邪見。」

（2）《大毘婆沙論》卷 6(大正 27，26c17-21)：「復次為止諂曲及愚癡故，謂波羅衍拏是婆羅門種，雖有智慧而闕淨信，無信之慧增長諂曲，為止彼諂曲故說信為頂。新學苾芻是釋迦種，雖有淨信而闕智慧，無慧之信增長愚癡。為止彼愚癡故說慧為頂。」

²⁶ 印順導師《學佛三要》(p.191)：「如聞慧的成就，含攝得信根——於三寶諦理決定無疑，即是信智一如的表現。」

²⁷ 《解脫道論》卷 3〈分別行處品〉(大正 32，412a20-28)分析性行(cariya)有十四類。

1、隨信行

隨信行是個性慣習於信順，一切隨信心而轉的。這類根性，如遇到了佛法，師長只要叫他怎麼做去就得了。他並不想追求所以然，怎麼說，就怎麼信，怎麼行。這類根性，切勿給他詳細開示，說多了不但不感需要，有的反而糊塗起來。真是『可使由之，不可使知之』²⁸。這主要是親近善知識，依師長的教授而修學的。簡單直捷，提起便行，從修習的經驗中，漸長智慧。

2、隨法行

法行人就不同了，他是一向慣習於理性（法）的，先要追求所以然，打破沙盆問到底。聽了師長的教導，要加上自己的觀察，推求，參證經論。有了深刻的理解，這才深信不疑，精進修學。這類的根機是利根，因為法行人，更有引導人進修的能力。

這二類根性，都是信智不離的，但不免偏重。不但初學的如此，就是證了果，也還是個性不同的。²⁹

丁三、結說^(p.142)

雖復種種性，同修出離行。

一、根性雖不同，但同修出離行

上面說到，發出離心的，有：

聲聞，緣覺，菩薩；

在家的，出家的；

獨住的，人間住的；

《清淨道論》（底本，p.108-110）則分為貪、瞋、癡、信、覺及尋六類行者。

²⁸ 此句之「由」字，按《論語·泰伯》有聽命、照著辦之意。（《古代漢語詞典》p.1896）

²⁹ （1）《雜阿含·936經》卷33：「復次，摩訶男！聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，於五法增上智慧，審諦堪忍，調信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨法行。復次，摩訶男！聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧言說清淨，乃至五法少慧，審諦堪忍，調信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至隨信行。」（大正2，240a27-b5）

（2）《大毘婆沙論》卷54（大正27，278a-280b）；《俱舍論》卷23（大正29，122b-c）。

信行人，法行人。

雖然有這種種不同的根性，表現的風格不同，只要他真能發起出離心，就同樣的能修出離行，達到解脫生死的目的。

二、尊重別人，認識自己

一般人，總以自己的個性，自己的偏好去衡量一切，而不知學佛（這還是共三乘的）是有不同類型的。

1、重信、重慧

重信的，把專究法義的法行人，看作不修行，而自己才是利根。

重視慧解的，把重信者的信行，看作盲修瞎鍊（這可能是盲修，要看師長的教導怎樣）。

2、獨住、人間住

又如有的偏重山林，讚美精苦的生活，甚至說：『行必頭陀³⁰，住必蘭若³¹』，輕視人間比丘。

而遊化人間的，又每每輕視獨住比丘，說是自私自利。³²

3、在家、出家

又如在家與出家的，也常因觀點的不同而互相輕毀。過去，佛教是偏重出家的。不問是否能適合出家的生活，是否能少欲知足，是否對利養心與眷屬心，能不太染著，大家來出家了，而多數不合於出家的性格，這才僧格低落了。不是爭名利，便是圖享受。打著弘法利生的招牌，實際是爭地盤，打天下。或者攝受徒眾，爭取信眾，造成與佛法無關的派系惡果。也許做在家弟子，還適當得多，可以多修集些功德呢！³³

³⁰ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.203)：「釋尊適應世俗，起初也大致相近，只是不採取那些極端的苦行。釋尊在世，釋尊涅槃以後，佛教的出家眾，羨慕這種生活方式的，著實不少，被稱為「頭陀行」(dhūta-guṇa)。「頭陀」，是修治身心，陶練煩惱的意思（或譯作「抖擻」）。」

³¹ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.200)：「阿蘭若(aranya)，是沒有喧囂煩雜的閑靜處：是多人共住——村、邑、城市以外的曠野。」

³² 參見《摩訶僧祇律》卷 35(大正 22, 510a-b)。另見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第四章〈阿蘭若比丘與（近）聚落比丘〉，p.211-212。

³³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第四章〈教內對立的傾向〉p.184-189。

總之，學佛是有不同根性，不同風格的，所以應尊重別人，更應該認識自己。

乙二、法

丙一、明宗要^(p.143)

佛說解脫道，四諦與緣起，甚深諸佛法，由是而顯示。

一、解脫道的內容

先來說明出世三乘共法的總綱。

佛說的法門，雖然是隨機說法，無量無邊，但歸結起來，所說的解脫道，不外乎四諦與緣起法門。離開了這，是沒有出世佛法的。

二、四諦

1、何謂四諦？

諦，是不顛倒，所以也有確實的意思。佛的出世法，主要是以四諦來說明：

- (1) 苦：正確的開示了人生世間的特性。
- (2) 集：世間苦惱迫切的原因。
- (3) 滅：說明超越世間，消除一切苦迫的境地。
- (4) 道：達到滅除苦惱的方法。

2、佛法是信智相成的，決不說信了就可以得救。

我們必須認清人生的苦迫性，苦痛的原因，這才能從消除苦痛的原因中，體驗真理，而得到解脫，不再受無限生死的苦迫。

三、緣起

說到緣起，並非與四諦各別的。

1、依緣起而明苦、集

主要是從苦迫的現實，而層層推究，尋出苦痛的根源，發見了苦因與苦果間，所有相生相引的必然軌律。這就是：

無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，

受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死。³⁴

這是典型的十二緣起說，實在就是苦與集的系列說明。

2、依緣起而明滅、道

緣起，是說這些（苦，集等），都是依緣（關係，條件，原因）而才能存在的，發生的。所以可從因緣的改變中，使他消解而達到解脫，這就是滅道二諦。

所以，在下文的說明中，以四諦為綱，而同時說明了緣起法門。

四、四諦與緣起通大乘、小乘

一般以為：四諦與緣起，是小乘法。不知大乘的甚深諸佛法，也都是由是而顯示出來的。

1、約偏重義說：

小乘法——著重於苦與集的說明；

大乘法——著重於滅與道，特別是滅的說明。

以大乘的中觀及瑜伽二宗來說：

中觀者對於空性，瑜伽者對於緣起，都不曾離開了四諦與緣起一步。

2、如實說：

佛法不出四諦與緣起法門，只是證悟的偏圓，教說的淺深而已。

《勝鬘經》：小乘是有量的四諦，有作的四諦；

大乘是無量的四諦，無作的四諦。³⁵

³⁴ 《雜阿含》卷 12（293 經）（大正 2，83c）。

³⁵ （1）《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》〈法身章第八〉（大正 12，221b17-c11）：「若於無量煩惱藏所纏如來藏不疑惑者，於出無量煩惱藏法身亦無疑惑。於說如來藏如來法身，不思議佛境界，及方便說心得決定者，此則信解說二聖諦。如是難知難解者，謂說二聖諦義。何等為說二聖諦義？謂說作聖諦義，說無作聖諦義。說作聖諦義者，是說有量四聖諦，何以故？非因他能知一切苦、斷一切集、證一切滅、修一切道。是故世尊！有有為生死、無為生死，涅槃亦如是，有餘及無餘。說無作聖諦義者，說無量四聖諦義。何以故？能以自力知一切受苦、斷一切受集、證一切受滅、修一切受滅道。如是八聖諦，如來說四聖諦。如是無作四聖諦義，唯如來應等正覺事究竟，非阿羅漢辟支佛事究竟，何以故？非下中上法得涅槃。何以故如來應等正覺，於無作四聖諦義事究竟？以一切如來應等正覺知一切未來苦，斷一切煩惱上煩惱所攝受一切集，滅一切意生身，除一切苦滅作證。世尊！非壞法故，名為苦滅，所言

《涅槃經》：下智觀緣起，得聲聞菩提；……
上上智觀緣起，得佛菩提。³⁶

丙二、四聖諦

丁一、總標^(p.145)

苦集與滅道，是謂四聖諦。

一、為什麼偏說四聖諦？

四諦，就是苦集與滅道。這四者，經中稱為四聖諦。人人都有苦惱，人人都有煩惱（集），為什麼偏說四聖諦呢？

從事實來說：

- 1、苦：是人生世間的苦迫現實；
- 2、集：是煩惱，與從煩惱而來的業力；
- 3、滅：是滅除煩惱，不再生起苦果；
- 4、道：是戒、定、慧，是對治煩惱，通達涅槃的修法。

但這些，唯有聖者才能從事實中體認出來，確實的證見他。

苦滅者，名無始、無作，無起、無盡，離、盡、常住，自性清淨，離一切煩惱藏。世尊！過於恒沙不離不脫不異不思議佛法成就，說如來法身。世尊！如是如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。」（參見：印順導師《勝鬘經講記》p.210-220）

- (2)《勝鬘獅子吼一乘大方便方廣經》（大正 12，221b21-26）：「說作聖諦義者，是說有量四聖諦。何以故？非因他能知一切苦、斷一切集、證一切滅、修一切道。是故世尊，有有為生死、無為生死，涅槃亦如是，有餘及無餘。」之對應文句，《大寶積經》卷 119〈勝鬘夫人會第 48〉（大正 11，677a2-5）為：「作聖諦者，是不圓滿四聖諦義。何以故？由他護故，而不能得知一切苦、斷一切集、證一切滅、修一切道。是故不知有為無為及於涅槃。」

³⁶ 《大般涅槃經》卷 27（大正 12，524a28-b9）：「若有人見十二緣者即是見法，見法者即是見佛。佛者即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。善男子！觀十二緣智凡有四種：一者下，二者中，三者上，四者上上。下智觀者不見佛性，以不見故得聲聞道。中智觀者不見佛性，以不見故得緣覺道。上智觀者見不了了，不了了故住十住地。上上智觀者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性，佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。」

二、聖者能見之四諦特性

《涅槃經》說：『凡夫有苦而無諦，聖者有苦有苦諦』。³⁷

《遺教經》說：『佛說苦諦，真實是苦，不可令樂。集真是因，更無異因。

苦若滅者，即是因滅，因滅故果滅。滅苦之道，實是真道，更無餘道』。³⁸

- 1、人生世間的——苦惱性，
 - 2、煩惱的——招集性，
 - 3、涅槃的——滅離性，
 - 4、戒、定、慧的——對治性，能通（涅槃）性，
- 是確實的，必然的，絕對的，唯有聖者才能深切體悟到『決定無疑』，所以叫做四聖諦。

丁二、詳敘

戊一、世間因果

己一、苦集二諦

庚一、苦諦

辛一、總說八苦 (p.146)

苦者求不得，怨會愛別離，生老與病死，總由五蘊聚。

四諦中，先說苦諦，這是現實的身心世界為我們所應該首先體認的。苦是逼惱的意思，逼切身心而致困惱不安的。佛曾說了種種苦的分類，但從人類的立場來說，最切要的是八苦。

一、所求不得苦：

無論是名譽，權位，眷屬，財富……這是人人所希求的，可是卻常常是求之不得。希求而得不到，是苦惱；有了，得到了，希求他不致失去，或發生困難而希望不要他，可是卻不如心願。經上說：『所求若不遂，惱患如箭中』³⁹，就是求不得苦。這是我們在對於外物關係所引起的困惱。

³⁷ 參見《大般涅槃經》卷 7(大正 12, 406b12-27)。

³⁸ 《佛垂般涅槃略說教誡經》(亦名《佛遺教經》)(大正 12, 1112a)。

³⁹ (1)《小部(二)·經集》第四、「義品(atthakavagga)」之一、欲經。(日譯南傳二四，

二、怨憎聚會苦；三、恩愛別離苦：

這是我們在對於社會（可通於五趣）關係所引起的困惱。意見不合的，相怨相恨的，不見倒也耳目清淨，可是卻要聚在一處，共住，共事，共談，無法諒解而卻又無法離開，真是苦惱之極。反之，父母，兄弟，夫婦，兒女，朋友，最親愛的，卻不能不生離死別，常陷於遠地相思，或『此恨綿綿無盡期』的失望回憶中。

四、生苦；五、老苦；六、病苦；七、死苦：

這是我們在對於身心所引起的困惱。一般人總以為生是可樂的，老、病與死亡才是悲哀的。不知道生了就不能不老，不能不病，不能不死；老、病、死由生而來，那生有什麼可樂呢？生是苦根，老、病、死如枝葉花果一樣。從根芽到結果，都是苦的。

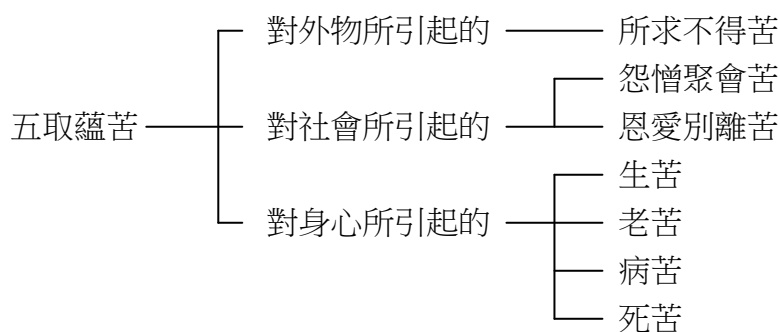
八、五取蘊苦：

從我們對外物，對社會，對身心的關係中，分別為七種苦。如推究起來，這些苦，總是由於五蘊聚而有。五蘊，是五類（五聚）不同的事素，也就是我們身心的總和。這五蘊自身，存在著一切苦痛的癥結；在對外物，對社會，對身心，就不能免於上說的七苦。我們所以有一切問題，一切苦惱，並不是別的，只是因為有了這個五蘊——身心自體。五（取）蘊是苦惱的總體，與前各別的七苦，合稱為八苦。

p.295-296)；或從巴利藏，為《經集》第四品〈八品〉的 767 偈。

(2) 論書的引用：

- ◎《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34：「義品伽他：趣求諸欲人，常起於希望，所欲若稱遂，心便大歡喜。趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 27，176a28-b3)
- ◎《阿毘達磨順正理論》卷 2：「如義品言：趣求諸欲人，常起於希望，諸欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 29，337b17-20)
- ◎《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉：「義品中作如是說：趣求諸欲人，常起於希望，諸欲若不遂，惱壞如箭中。」(大正 29，3b25-28)
- ◎《阿毘達磨俱舍釋論》卷 1〈1 分別界品〉：「復次，義部經中說：求得欲塵人，愛渴所染著，若所求不遂，喜彼如被刺。」(大正 29，164a12-15)



辛二、別敘蘊苦

壬一、類別

癸一、五蘊(p.148)

所謂五蘊者，色受想行識，取識處處住，染著不能離。

一、五蘊⁴⁰

上文所說的五蘊，是五類不同的事素。同類相聚，每一類都包括了很多的事素，所以叫蘊，蘊就是聚集的意思。佛說到苦諦，每約五蘊來說。經中曾說：五蘊像五個拔刀的賊，⁴¹這正是使眾生苦迫，而無法逃脫魔區的东西。

五蘊到底是那五類呢？是「色、受、想、行、識」。

1、色蘊

色的定義是『變礙』，是可礙又可分的。有質礙，就是有體積而佔有空間的；有質礙，就是可分析的，可破壞的：這就是現代所說的物質。

但從物質生起的能力，佛法也稱之為色。雖然所說能力化的色，指善惡行為的潛能，然與現代所說的『能』，也很有類似的見地。

2、受蘊

受的定義是『領納』。在內心觸對境界時，領受在心，引起內心的情感，感到或苦或樂的，叫做受；受就是內心的情緒作用。

⁴⁰ 參見印順導師《佛法概論》，p.58-p.60。

⁴¹ 《雜阿含·1172經》卷43：「五拔刀怨者，譬五受陰。」(大正2，313c14)

※另參《增壹阿含·6經》卷23〈31 增上品〉(大正2，670a5-7)。

3、想蘊

想的定義是『取像』，就是認識作用。在認識境界時，內心就攝取境相，現起表象作用；再加構想，聯想等，成為概念；依此而安立種種的語言或文字。

4、行蘊

行的定義是『造作』。在對境而引起內心時，心就採取行動來對付，如經過心思的審慮，決斷，發動為身體的，語言的行動。⁴²

行：本是思心所，是推動內心去造作的心理作用——意志作用。

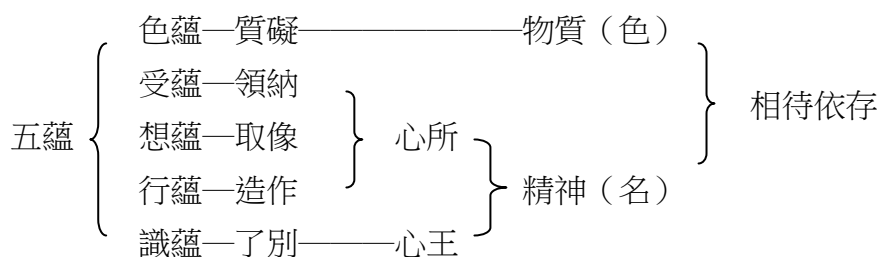
因此，凡以思——意志為中心的活動，所有一切複雜的心理作用，除了受，想以外，一切都總括在行蘊裏。

5、識蘊

識的定義是『了別』——明了，識別。

我們的內心，原是非常複雜的。把不同的心理作用分析起來，如受，想，思等，叫做心所。而那內心的統覺作用，叫做心。此心，從認識境界的明了識別來說，叫做識；所以識是能識的統覺。

色是物質的，受、想、行、識是精神的；輪迴在生死中的眾生，就是這五蘊。我們所自以為是我，或是我的，其實都離不了五蘊，不外乎身心的活動，物質與精神而已。



二、四識住

眾生的五蘊，叫五取蘊，⁴³因為是從過去的取——煩惱而招感來的。從

⁴² 詳參：印順導師《佛法是救世之光》(p.320-p.322)：審慮思、決定思、發動思。

⁴³ 印順導師《中觀論頌講記》，p.258-p.259：「五蘊，不一定要流轉在生死中，不過由煩惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，

取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。佛說有『四識住』⁴⁴法門：

我們的取識（與煩惱相應的識），是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：

- 1、物質的——色
- 2、情緒的——受
- 3、認識的——想
- 4、造作的——思

取識在這些物質的或精神的對象上，一直是處處住著，看作可取，可得，可住，可著的。取，得，住，著，都表示取識與對象的染著，像膠漆的黏著似的，不能脫離。

識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。

總之，識是能住著的，色、受、想、行是所住著的；總合為五蘊，就是一切苦痛的總匯。

癸二、六處^(p.151)

此復由六處，取境而生識。

眾生的身心自體，就是苦惱的總聚。除了五蘊的開示而外，佛又有六處說（又十二處），六界說（又十八界）。

一、六處

- 1、六處：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。又叫六根，都是『生長』的意義。⁴⁵

又生起愛取，所以叫五取蘊。愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界，與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸處成礙，成為繫縛的現象了。……眾生是假名的，本無自體；不過由五取蘊的和合統一，似有個體的有情。此依蘊施設的假我，在前陰後陰的相續生死中，永遠在活動，往來諸趣，受生死的繫縛。」

⁴⁴ 參見《雜阿含經》卷3（64經）（大正2，16c-17a）；印順導師《佛法概論》p.59-p.60。

⁴⁵ 參見印順導師《佛法概論》，p.60：「處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。」

2、六處是身心自體的又一分類，說明了由此六根門，攝取境界，發生了別的識。(六根→六境→六識)

六處是認識活動必經的門戶，通過這六根門，才能發生認識。

3、如眼，耳，鼻，舌，身，是物質的，是能見色，聞聲，嗅香，嘗味，覺觸的生理官能。佛說是極微妙的色法，所以應該是神經。

意是能知一切法的心理官能，心識的源泉。

眾生的認識，是不能離開六處而成立的。

二、六境、六識

1、六根能攝取六種境界，就是色、聲、香、味、觸、法。

2、依六根門而攝取六境，就能發生六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

三、十二處

1、六根是增上緣⁴⁶（六識是依六根而發生的）

2、六境是所緣緣⁴⁷（六識是緣六境而發生的）

因為根與境，對了別的識來說，都有生長的作用，所以也可以總合六根，六境，名為十二處。⁴⁸

四、六處是修行的著手處

從眾生的身心自體來說，經中大都著重眼等六處。六處為根門，這才取六境而生六識。等到六識起來，不但是了別境界，而且是煩惱相應，取著境界。取著境界，這個自心身體，就陷在苦痛的深淵了！

癸三、六界^(p.152)

有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。」

⁴⁶ 增上緣：不論那一法，凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。(印順導師《中觀論頌講記》p.66)

⁴⁷ 所緣緣：心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫所緣緣。(印順導師《中觀論頌講記》p.66)

⁴⁸ 參見印順導師《佛法概論》p.60-p.62

或六界和合，

壬二、結說

世間苦唯爾。

一、六界⁴⁹

1、對於苦聚的身心自體，佛或著重於物質的分類，而說六界和合。⁵⁰如說：『四大圍空，有識在中，數名為人』⁵¹。

2、六界，是六類，是構成眾生自體的六項因素，「界」是種類或因素的意義。

六界：地界、水界、火界、風界、空界、識界；也叫六大。

(1) 地界：身體的骨肉等堅硬性；

(2) 水界：血汗等潤濕性；

(3) 火界：溫熱性；

(4) 風界：呼吸運動等輕動性。

這是物質——生理的一切。

(5) 空界：空間。如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，以及周身毛孔，都是空界。

(6) 識界：了別，取著的六識。

有了這六種因素，就成為眾生。

二、眾生的苦聚

1、眾生成就的身心自體，經上每說：『得蘊，得界，得處』，這是眾生

⁴⁹ 參見印順導師《佛法概論》p.62-p.64。

⁵⁰ 印順導師《佛法概論》(p.57-58)：「論到三處觀，即五蘊觀、六處觀、六界觀。蘊處界的分別觀察，是從不同的立場去分別，看到有情的各個側面。蘊觀，詳於心理的分析；處觀，詳於生理的分析；界觀，詳於物理的分析。依不同的立場而觀有情自體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。蘊中的色蘊，界中的地水火風，可通於非執受的自然界。六處雖專為有情身心的分析，但從六處而發識緣境，即由此說到內心外界的一切。這有情中心論的觀察，都說到了心與色，即證明了有情是色心平等和合相應的存在者，不能偏重於物質或精神。」

⁵¹ 參見《成實論》卷2（大正32，251a）。

苦聚的一切。有了這，就有了生命（約通俗說），也就有了苦迫。世間眾生在生死六道中受苦，苦因苦果的無限延續，更沒有別的，唯是這蘊，界，處而已。

2、在佛說苦聚的開示中，

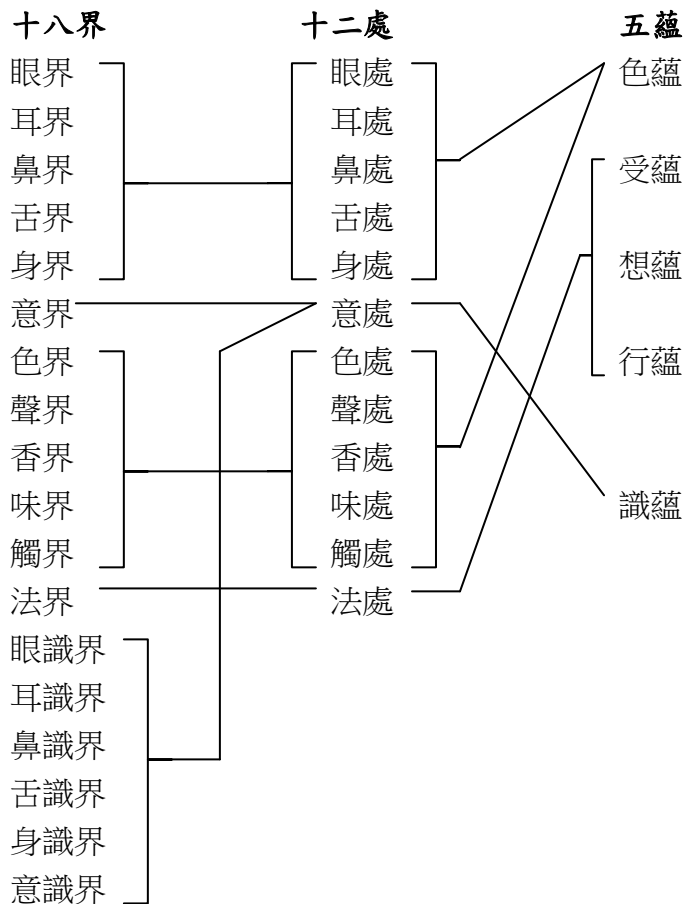
（1）指出了這是徹底的苦迫性：『真實是苦，不可令樂』。如不給以徹底的修治，是沒有任何希望的。

（2）指出了苦聚的事實，眾生才能從『靈性』，『真我』的神教迷妄中解脫出來，才有解脫自在的可能。

修學出世的聖法，這是必要而首先應該深切解了的。

※蘊、界、處之相互關係：

平川彰（莊崑木譯）《印度佛教史》（商周出版，2002年），p.63：



庚二、集諦

辛一、總說苦集(p.154)

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

一、苦生由業集，業集復由惑

說明集諦。集是為因為緣而生起的意思。

1、眾生世間的苦果，為什麼會不斷的生起呢？

這是由於業集。業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。

2、但業集又為什麼生起呢？

這是由於惑。惑，是迷惑，是煩惱的通稱。因眾生內心的不良因素，煩動惱亂，這才有業的集起。

二、發業與潤生，緣會感苦果

要知道，業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。煩惱對於業，有二種力量：

1、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。

2、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。

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。所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。假如要說業感生死，倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

辛二、別陳業惑

壬一、業

癸一、類別(p.155)

業有身語意，善惡及不動。

癸二、特性

業滅如種習，百千劫不失，隨業感生死，不出於三界。

集諦中，招感生死的業力，在五乘法中，已經說到。現在略說業有二類的三業。

一、業的種類

1、身業、語業、意業（從業的所依而分類）

（1）身業

◎身表業：身體的動作，或是惡的，如殺生，偷盜等。或是善的，如不殺，不盜等。這不但是一般的生理活動，而是帶有道德或不道德性質的身體動作。這種身體的動作，名為身表業，業就是動作的意思。

◎身無表業：由此身體的動作，引起潛在的動能，名為身無表業。這雖然無可表見，但是物質的能力化，有著招感果報的作用。

（2）語業

◎語表業：語言的表達（文字，可說是語業的身業化）中，妄語，兩舌等是惡的；誠實語，和合語是善的，名為語表業。

◎語無表業：由此語言的表達，而引起潛在動能，名為語無表業。

※身業與語業，屬於生理的動作，及引起的動能，都是屬於物質的。

（3）意業：意業，是屬於心的。與思心所相應的心心所法，是意業。

◎身業、語業是色法還是心所法？

有人說：業的體性，是思心所。內心的活動，是意業。由內心的發動而

表現於身語，這種動身、發語的思（心所），就名為身業語業。
（這是傾向於唯心論的說明）

導師說：佛說善與惡的身業，語業，是天眼所見的色法。⁵²所以，說（無表）業是物質引起的特種動能，應該更妥當些。⁵³

2、善業、惡業、不動業

（1）不動業：這是與禪定相應的業。與色或無色定相應的業，當然是善的。但禪定的特徵是不動亂，所以業也叫不動業。這種不動業，能招感色界及無色界的生死。

（2）善業、惡業：善業與惡業，是專指能感欲界生死的業力而說。

⁵² 《中阿含·64 天使經》卷 12〈王相應品〉（大正 1，503a24-b3）。

⁵³ 印順導師《唯識學探源》（p.156-p.157）：

關於「業力存在」的體性，有部是「無見無對」的色法；經部是思上的功能；成實、正量、大眾它們是心不相應行，但又有有別體、無別體的二派。

（1）有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。

（2）經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。

（3）這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。

（1）身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。

（2）潛在的業力，本因思心所的引發而成為身口顯著的行為；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。不過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。

（3）不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

二、業的特性

1、業滅如種習，百千劫不失⁵⁴

(1) 無論是身語的動作，或者由此而引起的動能——表業與無表業，依佛法說，這都是生滅無常的，剎那就過去了的。

(2) 業已剎那滅而過去了，那怎麼還能招感後果呢？

A、依通俗的譬喻來說明業力感果

經中比喻為種子：如草木的開花結子，雖然凋謝枯萎了，但種子還會生芽，抽枝而發葉的。

或者比喻為熏習：像藏過名香的匣子，香雖已經取出了，但匣裏還留有香氣一樣。

因此後代的學者：成立種子說，或習氣說，⁵⁵來說明業力感果的可能，但這到底是通俗的譬喻而已。

B、依佛法的深義來說明業力感果

依佛法的深義來說，過去了，或者說剎那滅了，這並非說等於沒有，而只是從現實存在而轉化為另一姿態。可以說：滅了，過去了，不是沒有，而還是存在的。當然，這與存在於現在的不同。如物質的從質而轉化為能，決非沒有，但不能以體積，質礙等物質概念來局限他。所以業力的剎那過去，一樣的存在（當然不是現在），只要遇到因緣的會合，就會招感果報，如能的化而為質一樣。假使因緣不和合，業是永久存在的，無論是百劫，千劫，萬劫，無量數劫，業力不會失去，還是會感果的。⁵⁶

⁵⁴ 參見印順導師《成佛之道》p.74：「由業往後有，薪盡火相傳」偈頌之解說。

⁵⁵ (1) 印順導師《印度佛教思想史》(p.227)：「業的種子說，熏習說，一生中相續不斷，阿毘達磨確已說到了，經部師只是依現在有去說明吧了。」

(2) 《印度佛教思想史》(p.264)：「種子說，是部派佛教中，經部(sutrāntika)的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。種子或熏習，是生起一切法——各各差別的潛能（如草木種子的能生果性那樣）。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子（近於能轉化為質，質又轉化為能）。」

⁵⁶ 《大寶積經》卷 57：「假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」

2、隨業感生死，不出於三界

眾生，隨著不同的業，招感生死果報，一生又一生的延續下去，常在五趣中流轉。由於這是煩惱所引發的，煩惱所滋潤的，所以無論業是怎樣的善，高尚到什麼地步，終究不出於三界——欲界，色界，無色界。

三界，是眾生活動的三大區域。在這三界以內，永久是生死不了。所以出世的三乘聖法，就是要從根本上消除生死的原因，而不致再受三界生死的繫縛，這才能實現佛法大解脫的目標。

壬二、惑

癸一、羸相(p.158)

煩惱貪瞋癡，不善之根本，癡如醉如迷，瞋重貪過深。

一、煩惱的類別

1、苦業由惑生

再說到集諦中的煩惱。這是內心的不良因素，壞分子。無論是知識的，感情的，意志的，凡是不正確，不恰當的，使我們因此而煩動惱亂，引生不安定，不和諧，不自在；由此煩惱，造作種種業，更引起未來的苦迫：這都叫做煩惱。

2、三不善根（專約欲界，尤其是約人類而說）

煩惱是非常複雜的，在煩惱中，貪，瞋，癡，是一切不善法的根本，所以叫做三不善根。

根本，是什麼意思呢？這是說：一切煩惱，可以分為三大類：

一、貪類；二、瞋類；三、癡類。

一切煩惱，無非這三煩惱的支派流類。

（1）貪類：愛、染、求、著、慳、諂、憍、掉舉等。

（2）瞋類：忿、恨、惱、嫉等。

（3）癡類：見、疑、不信、惛沈、忘念、不正知等。

3、眾生的煩惱偏重不同

眾生都是有煩惱的，但各有偏重。一向慣習於多起某類煩惱，就會造成不同的個性，如貪行人，瞋行人，癡行人。如三類沒有偏重的，就稱為等分行人。更詳細的，有『人情凡十九輩』⁵⁷的分類。

二、別述三不善根

1、癡

(1) 癡是愚癡，也叫無明，從對於真實事理的無所知而得名。但不是說什麼都不知，反而這是知的一類，不過是錯誤顛倒，似是而非。如醉酒，也如著了迷的。

◎是的看成不是的，不是的卻看作是是的；

◎有的以為沒有，沒有的以為是有。

◎不應該說的而說，……不應該作的而作。

迷迷糊糊，顛顛倒倒，疑疑惑惑，這就是愚癡的相貌；最難根治的煩惱。

(2) 從不知來說：「不知善惡、因果、業報、凡聖、事理。」

從所知所見來說：「無常計常，無樂計樂，

不淨計淨，非我計我。」⁵⁸

不是對於真實事理的疑惑，就是對於真實事理的倒見。

2、瞋

(1) 瞋：這是不滿於境界而引起的惡意。

⁵⁷ 《修行道地經》卷 2(大正 15, 192b):「法師說經觀察人情凡十九輩，以何了知？分別塵勞爾乃知之。何謂十九？一曰，貪婬。二曰，瞋恚。三曰，愚癡。四曰，婬怒。五曰，婬癡。六曰，癡恚。七曰，婬怒愚癡。八曰，口清意婬。九曰，言柔心剛。十曰，口慧心癡。十一者，言美而懷三毒。十二者，言粗心和。十三者，惡口心剛。十四者，言粗心癡。十五者，口粗而懷三毒。十六者，口癡心婬。十七者，口癡懷怒。十八者，心口俱癡。十九者，口癡心懷三毒。於是頌曰：其有婬怒癡，合此為三毒；兩兩而雜錯，計便復有四；口柔復有四，口癡言癡四；世尊之所說，人情十九種。」(※另參巴利藏《殊勝義論》，p.267f)

⁵⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77:「彼於無常計常，苦計為樂，不淨計淨，無我計我，故立為倒。」(大正 27, 398b21-23)

發作出來：忿，是諍，是害，是惱怒。

藏在心裏：怨，是恨，是嫉妒。

這種過失，是非常嚴重的。不但因此而作壞事，有些好事，也因為不能容忍，一念的瞋恨心起而破壞了。

- (2) 我們與眾生間，從過去到現在，都有著密切的關係。所以應有慈悲心（無瞋害心），才能有利於自己，無損於別人；才能做到自他和樂，自他兩利。可是瞋煩惱，是恰好的反對，成為窮凶極惡的罪惡來源。

經上說：『一念瞋心起，八萬障門開』。⁵⁹

又說：瞋如火一樣：會『焚燒諸善根』。⁶⁰

3、貪

- (1) 貪：這是染著自我，及有關自己的一切。顧戀過去的，耽著現在的，希求未來的。雖不是瞋火一樣的嚴重，卻是水一樣的滲入，徹骨徹髓，過失極其深切。

貪愛，主要是自我的愛戀，從現在到未來。

◎對人：就是愛我的父母、兒女、兄弟姊妹、朋友等。

◎對事物：就是愛我的財富、事業、學問、名譽等。

- (2) 有了貪心，雖是可以做成很多的好事，但由於以自我的愛染為本，所以是不徹底的，有時會一轉而起瞋他心，瞋是愛的相反面。愛到極點，有時會瞋恨到極點。因為有愛就有瞋，愛與瞋是難得分離的。而且，有了愛染，染著了一切，一切的變動，就會牽動自心而引起苦痛。所以佛說：『愛生則苦生』⁶¹。

癸二、細相(p.161)

佛攝諸煩惱，見愛慢無明，我我所攝故，死生永相續。

⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷3（大正36，21c）。

⁶⁰ 《別譯雜阿含·37經》卷2（大正2，385b20-c9）。

⁶¹ 《雜阿含經》卷32(913經)：「若眾生所有苦生，彼一切皆以欲為本。欲生、欲集、欲起、欲因、欲緣而苦生。」（大正2，229c17-19）

一、色界和無色界的微細煩惱

- 1、欲界：約人類而說煩惱的三大分類——貪、瞋、癡。
- 2、色界與無色界：瞋恚就不會生起了。故佛又說見、愛、慢、無明——四煩惱。

二、四煩惱可略分為三義

- 1、四無記根⁶²之一「有覆無記」（並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的）。
 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。⁶³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

⁶² (1)《阿毘達磨品類足論》卷 1〈1 辯五事品〉：「無記根云何？謂四無記根，即無記愛、無記見、無記慢、無記無明。」(大正 26，693a25-26)

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 156：「迦濕彌羅國毘婆沙師說：無記根有三：謂無記愛、慧、無明。無記愛者，謂色、無色界五部愛。無記慧者，謂有覆無記慧，無覆無記慧。有覆無記慧，謂欲界有身見、邊執見、及色無色界五部染污慧。無覆無記慧，謂威儀路、工巧處、異熟生、變化心俱生慧。無記無明者，謂欲界有身見、邊執見相應無明、及色無色界五部無明。此中，無記貪相應心，由三無記根故名有根心。所餘有覆無記心，由二無記根故名有根心，謂無記慧、無明。一切無覆無記心，由一無記根故名有根心，謂無記慧。」(大正 27，795a18-29)

(3)《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈5 分別隨眠品〉：「於上所說無記惑中，幾是無記根？幾非無記根？頌曰：『無記根有三，無記愛痴慧，非餘二高故。外方立四種，中愛見慢痴，三定皆癡故。』論曰：迦濕彌羅國諸毗婆沙師說：無記根亦有三種，謂諸無記愛、痴、慧三，下至異熟生，亦無記根攝。何緣疑慢非無記根？疑二趣轉，慢高轉故。彼師謂疑二趣相轉，性動搖故，不應立根。慢於所緣高與相轉，異根法故，亦不立根。為根必應堅住下轉，世間共了，故彼非根。外方諸師立此有四，謂諸無記愛、見、慢、痴。無記名中，遮善惡故。」(大正 29，103a6-18)

⁶³ 印順導師《攝大乘論講記》p.57-58：「一切法的性類，總分為四：一、善性，二、惡性，三、有覆無記，四、無覆無記。染污意是屬於那一性類所攝的呢？此意染污故，唯屬有覆無記性攝。它與四煩惱常共相應，為什麼不是惡性呢？因所依末那的行相，非常微細，不能說它是惡。……染污末那在三界中也是這樣，雖然於一切時中四煩惱都隨逐著它，但因它的行相微細，所以能依的煩惱也隨逐它而微細了。因它非常微細，不能記別是善，是惡，所以是無記。但它又有煩惱的覆障，故又名為有覆。」

性。在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。

◎我癡：本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我。

◎我見：由於自我的錯覺，因而執為確有的。

◎我慢：由於執有自我，而對自我有妄自尊大感。

◎我愛：不但妄自尊大，而且愛戀此自我。

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。

2、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。

（1）從凡夫位說（煩惱可分為二類）

見：認識上的錯誤。這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來。

愛：行動上的錯誤。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』。

（2）從聖者位時說

慢：在從凡入聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為『餘慢未盡』⁶⁴。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。

無明：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。⁶⁵如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。

3、以總、別來說

癡——無明：為一切煩惱的總相。（由此而分別下述三煩惱）

見：屬於知的謬誤；

愛：屬於情的謬誤；

慢：屬於意志的謬誤。

⁶⁴ 《雜阿含經》卷5（105經）（大正2，31c-32b）。

⁶⁵ （1）印順導師《攝大乘論講記》p.388：「這無明在小乘只是無覆無記的不染污無知（有部論師的解說），在大乘則屬有覆無記性了。龍樹菩薩說：『小乘習氣於菩薩是煩惱』，正是這個見解。」

（2）另參見印順導師《成佛之道》，p.417。

三、何謂最根本的煩惱

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？

- 1、在四諦的說明中，以「愛」為主，因為愛是染著而起苦的根本。
- 2、其他經論，總是說：「無明」為本；「我我所見」為本。

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。眼目被蒙蔽了，如無明。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）。

- 3、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。

四、我我所攝故，生生永相續

- 1、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，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我我所見了。

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、統攝一切。

- 2、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。但這是從業力招感的，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）。⁶⁶

⁶⁶（1）《雜阿含·568經》卷21：「壽暖及與識，捨身時俱捨，彼身棄塚間，無心如木石。」（大正2，150b4-10）

（2）《長阿含·21梵動經》卷14：「或有是時，此劫始成，有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心，復願餘眾生共生此處。」（大正1，90b21-24）

（3）《中阿含·154婆羅婆堂經》卷39〈1梵志品〉：「婆私吒！有時此世還復成時，若有眾生晃昱天，壽盡、業盡、福盡命終，生此為人，生此間已，妙色意

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。

己二、豎說緣起

庚一、總標^(p.164)

苦集相鉤纏，死生從緣起，佛說十二支，如城如果樹。

一、橫說四諦、豎說緣起

橫說：四諦法門。苦諦與集諦，已約略說明了。

豎說：緣起法門。緣起就是「苦、集相生」豎的說明。

二、苦集相鉤纏，死生從緣起

- 1、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，苦與集是互相鉤引，互相纏縛，也就是展轉為因果的。明白了這，對死生的從緣而起，已有了扼要的了解。
- 2、緣起的主要意義是說：一切的存在，都是從因緣而起的。那因緣，也還是從因緣而生的。所以每一存在的事物，從過去看，都是從因緣而有的，這就是果了。從這而看到未來，又都有影響未來的力量，這也就是因了（且約前後因果說）。所以，佛說生死無始。拿苦與集來說：苦從集生，而集又依苦而起，一向是這樣的展轉相續。如從一點鐘而到十二點，又從十二點而到一點鐘，不能說最初從何而起一樣。生死的無始相續，就是從緣起的正見中發現出來。

生，一切支節諸根具足，以喜為食，自身光明，昇於虛空，淨色久住。」(大正 1，674b26-c1)

- (4)《大智度論》卷 22〈1 序品〉(大正 25，228a3-25)；《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，281b3-14)；覺音(葉均譯)《清淨道論》(底本 229)：時死、非時死。

三、佛說十二支緣起⁶⁷

1、佛說緣起，因隨機不同，所以有不同的開示。十二支說，只是說得更完備些，成為佛教緣起說的典型而已。如說集與苦，也是緣起。

三 支：煩惱、業、苦。

五 支：愛、取、有、生、老病死。（《阿含經》中常見）

十 支：識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老病死。

十二支：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老病死。⁶⁸

2、十二支，就是十二分。在眾生生死延續的過程中，觀察前後相生的因果系列，而分為十二。古人稱此為『分位緣起』⁶⁹，是很有道理的。也唯有如此觀察，才能充分明了生死延續的過程。但緣起的原則是一，而說明是可以多少不同的。研究起來，這十二支，應該是不同說明的總合，所以也不一定專依古人的分位緣起說。

四、緣起的譬喻

佛說十二支緣起，有種種譬喻。

1、如城：

眾生在十二緣起的因果系中，像在四周圍繞的城中，不得其門而出。可以出來的地方——城門，又有守衛巡邏的，所以過門也不能出去。眾生在生死中，雖有可以由此而解脫的地方，但為煩惱所困惑，一直沒有衝破這緣起的連鎖，而得到解脫。

⁶⁷ 十二緣起：詳參《雜阿含》(298 經)(大正 2，85a-b)。

⁶⁸ 十二類緣起說：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24(大正 27，122a9-b1)。

⁶⁹ (1) 四種緣起說：1、剎那緣起，2、連縛緣起，3、分位緣起，4、遠續緣起。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》，p.190-p.192：「……三、分位緣起：《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。以人來說，如識入母胎，新生命開始，名為「識」。胎中肉團，還沒有成（人）形階段，名為「名色」。胎中人形成就，眼、耳等形成，名為「六處」。十二支，是三世因果的十二階段。每一階段，在欲、色界的，都具足五蘊，以五蘊為體。名為「無明」、「識」等，是約這一階段的特性而說，並非只是「無明」或「識」等。……。」

(3) 《大毘婆沙論》卷 23(大正 27，117a-119b)；《俱舍論》卷 9(大正 29，48c)。

2、如果樹：

如從種子發芽，生枝葉，開花，結果；果實又成為種子，又會發芽生葉。雖然在前的不就是後來的，卻有因果的密切關係。種果相生，一直延續下來，拿這作為生死緣起相續的比喻，是最親切不過的。⁷⁰

庚二、詳釋

辛一、生死本源^(p.167)

無明之所覆，愛結之所繫，有識身相續，相續而不已。

一、十二支是綜合說

- 1、緣起支的敘述，很多是從識支開始的，所以經說：『齊識而還，不能過彼』⁷¹——十支緣起說。可是，在識支以前，有的又加上無明與行二支，成為十二支。
- 2、在《阿含經》中，一再說：『無明覆，愛結繫，得此識身』⁷²。無明，愛（行），識三者，可以看作完整的，獨立的緣起說。等到與識支以下相綜合，才成為十二支的。

二、生死本源——無明、愛、識

1、無明、愛

無明所覆，愛結所繫，在上面的譬喻中說過。生死流轉，如陷身在棘藤深草叢中，眼目又被蒙住，不能脫離一樣。

◎無明：是知的迷謬錯亂，所以像布物的蒙蔽了眼目。經上說：『真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明』。⁷³無明確是對於通達真實義的智慧，起著蒙蔽障礙作用的。

⁷⁰ 《雜阿含經》卷 12（283、284 經）（大正 2，79a-c）。

⁷¹ 《雜阿含經》卷 12（287 經）（大正 2，80c）。

⁷² 《雜阿含經》卷 12（294 經）（大正 2，83c-84a）。

⁷³ 《攝大乘論本》卷 1（大正 31，134a）。印順導師《攝大乘論講記》p.55：「不共無明的意義：真義就是真理，心就是悟解真理的無分別智。這無分別智對於諸法的真理，原可生起悟解，但有一種法常常能為障礙，使它不能生起。這真義心生的障礙者，在三性位的一切分中恆共俱行。這是什麼法呢？就是恆行不共無明啊！」

◎愛：有染著的作用，使人繫縛在生死中，所以譬喻為結。

從煩惱來說：

◎無明：是屬於知的，是認識上的錯亂；

◎愛：是屬於情意的，是行為上的染著。

2、由無明、愛感得有識之身

有了這兩大因緣，眾生就感到了有識身——眾生自體，而相續的流轉生死。這也就是無明為父，貪愛為母，和合而生生死眾生的意思。

與經說的：『諸業愛無明，因積他世陰』⁷⁴，也大體一致。

這三事，說盡了生死流轉的主要項目。得有識身，是有取識的結生相續，為一新生命的開始。這樣的無明，愛，識身，無始以來，從過去到現在，現在到未來，一直是這樣的，不斷的相續不已。

三、十二支中的愛與行之關係

1、在一般的十二支緣起中，第二支是行，行是業的別名。行業，不是別的，只是與愛相應的，思心所所發動的行為。所以三事說的無明，愛，識，與十二支中的無明，行，識，是可以相通的。

2、從十二支的立場來說：識是現在這一生的開始。拿人來說，就是當父精母血結合時，有識的剎那現起，因而結成有心識作用的新生命。這樣的有識結生的新生命，從何而來呢？這是從前生的業種所引發的；業就是行支。當前一生的最後死亡時，雖然身心崩潰了，但過去所造作的業能，並未消失；等到因緣和合，就隨著業力善惡的不同，而得或苦或樂的果報體，成為一新的個體，新的生命。

3、行業的感果，是離不了煩惱的發業與潤生的，無明就是煩惱，是以我我所見為攝導的煩惱的總名。這樣，由於：

過去世的煩惱——無明，有過去世的業——行；

過去世的煩惱與行業，才有現生的生命開始——識。

從「無明」而「行」而「識」，說明了從過去到現在的生死歷程。

辛二、生死依持^(p.169)

⁷⁴ 《雜阿含經》卷 13（307 經）（大正 2，88b）。

緣識有名色，

辛三、觸境繫心

從是有六處，根境相涉觸，從觸生於受，緣受起於愛，

辛四、逐物流轉

愛增則名取，因是集後有，生老死相隨。

一、生命依持（名色 ⇄ 識）

- 1、十二支中的識，是一期生命的開始。有些經典，從識支說起。這因為，推求現實的身心活動，到達識的結生相續階段，已到了生死業報識的核心。後代唯識學者，以異熟的阿賴耶識為中心，來說明生死雜染的一切，可說是吻合佛意的。
- 2、緣此結生的識，就有名色支的生起。名是心理的，色是生理（物理）的。由於識的結生，身心就開始發展。照經⁷⁵上說：不但因識而有名色，也因名色而有識。⁷⁶這意思是說：我們的一切身心活動，是要依於有取識（唯識學中叫作阿陀那識⁷⁷）的攝取而存在。⁷⁸反之，

⁷⁵ 《雜阿含經》卷 12（288 經）（大正 2，81b4-8），曾用束蘆的比喻，說明它的相互依存性：「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長」。

⁷⁶ 印順導師《唯識學探源》，p.18「名色是有情身心組織的總名，當然要追問它從何而來？從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識為緣。再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命），攔入現實的生命界。這不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身體的損害，使生命無法維持而中夭，所以又說名色緣識。」

⁷⁷ 印順導師《攝大乘論講記》（p.45-46）：「阿陀那，真諦譯為『無解』，玄奘譯為『執持』。《成唯識論》以執持、執受、執取三義解釋它，《唯識述記》更嚴密的分析三義的界線。其實未必盡然，如《唯識述記》說結生相續是執取義，但在本論則說結生相續是執受義。阿陀那，應簡單的譯作『取』，像十二緣起中的取，五取蘊的取，煩惱通名為取的取，梵語都是阿波陀那（近取，即極取義）。取是攝取其它屬

也因為身心的活動，有取識才能存在。正像沒有領袖，就不可能有群眾的組織活動；如沒有群眾，領袖也就失去了存在的意義。

- 3、但在十二緣起支中，著重在識緣名色。應解說為：名色是精血和合以後，還是肉團的階段。⁷⁹

二、觸境繫心

- 1、「名色→六入」：

從此名色而進一步的開展，就生起眼，耳，鼻，舌，加上身，意，有了六處的差別，這已到了形成人體形態的階段。

- 2、「觸」：

胎中雖有眼耳等根，還不能見色聞聲等。一到出了胎，從此六根開始了與六塵境界相關涉的活動，根境相觸而起一般的認識，叫做觸。根境識三者，因觸而和合，也可說因三者的和合而有觸。認識開始，就到了重要的關頭。

觸對境界時：合意——可意觸
 不合意——不可意觸
 非合意不合意——俱非觸

『無明相應觸』：眾生的認識，是不離無明蒙蔽的。所以觸對境界後，就會依自我中心的執取，起種種的複雜心理，造種

於自己，所以有攝它為自體，與執取不失（持）的意思。因作用的不同，後人建立起執持、執取、執受等不同的名字。這阿陀那，在經論裡看起來，它與執受有特別的關係。它在攝取未來與攝持現在的生命，使有情成為靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能，它與生命論有關。」

⁷⁸ 《長阿含·13大緣方便經》卷10(大正1, 61b):「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。我所說者，義在於此。阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處；若無住處，寧有生老病死憂悲苦惱不？答曰：無也。阿難！若無名色，寧有識不？答曰：無也。阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識。我所說者，義在於此。」

⁷⁹ 《大毘婆沙論》卷23:「云何名色？謂結生已，未起眼等四種(眼耳鼻舌)色根。六處未滿中間五位，謂羯刺藍(kalalam 雜染)，頰部曇(arbudam 皰)，閉尸(pesī 血肉)，鍵南(ghanam 堅肉)，鉢羅奢佉(prasākhā 支節)，是名色位。」(大正27, 119a5-8)

種的善惡行為；生死輪迴，是不能避免的了。

『明相應觸』：佛教誡弟子，要『守護根門』。在根境相觸時，要有智慧的觀照，那就能從此透出，裂破十二緣起的連鎖。

3、「受」：

從觸的可意或不可意，當下就能生於受。

可意的————起喜受、樂受；

不可意的————起苦受、憂受；

非可意不可意的——就起捨受。

如有智慧而正念現前的，就不起味著，不為情感的苦樂所惑亂；否則就危險了。

4、「愛」：

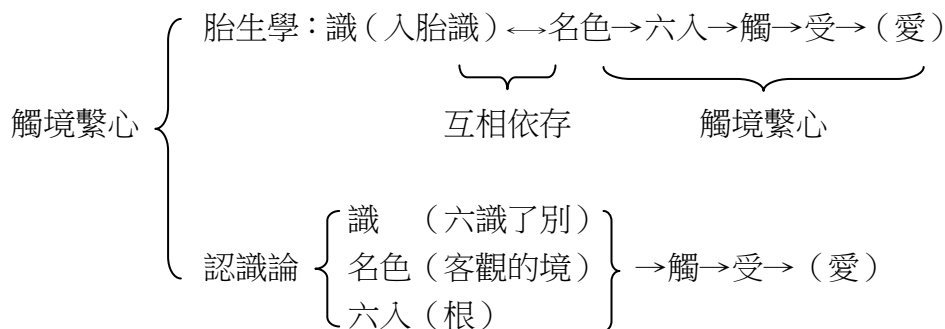
沒有正念正知的，都是依緣此或苦或樂的受味，生起深深的愛著：愛著自我，愛著境界。這時候，已以主動的姿態，對生命與塵世，傾向愛戀而作不得主。此後，只有愈陷愈深，無法自拔。

上面從識的結生，說明了身心的開展過程，以及對境而引起內心的活動情況。

「觸」是認識的，「受」是情感的，「愛」以下是意志的活動了。

【補充】印順導師《唯識學探源》p.15-p.21：

「依胎生學為基礎的觸境繫心觀」與「依認識論為基礎的觸境繫心觀」。
入胎識是不通於六識的；說六識，一定是指認識六塵境界的了別識。



三、逐物流轉

1、「愛→取」：

內心有了愛染，愛心的增強，就進展到名為取。取有四：

◎我語取：執取自我。

◎欲 取：追求五欲。

◎見 取：執取種種錯誤的見解（宗教與哲學家）。

◎戒禁取：執取種種無意義的戒條、苦行（宗教與哲學家）。

從愛染生命與塵世，進而作思想的或行為的取著，造成世間一切苦難的結局。

2、「有」：

愛與取，正是依著煩惱而有的一切活動。因此煩惱的活動，就起集成後有的業種。這在十二支中，叫有支。

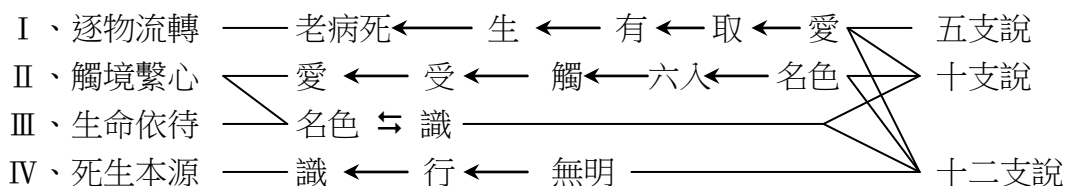
有——是三有：欲有，色有，無色有，就是三界的生命自體。

但這裏所說的，不是現實生命的存在（有），而是能起後世生命的業力，也可說是未來生命的潛在。

3、「生→老死」：

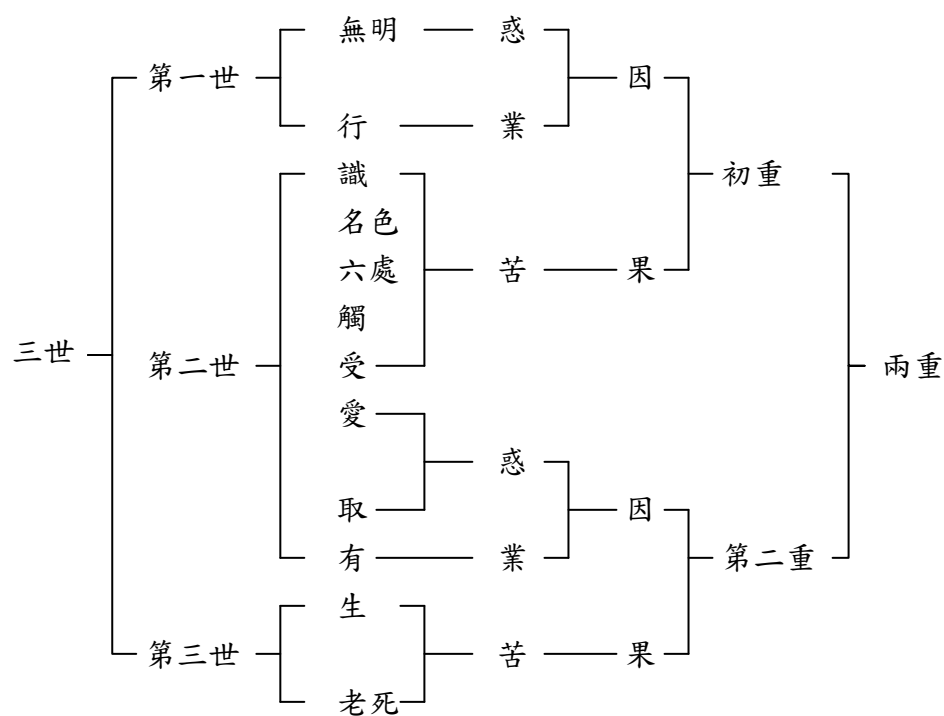
有了這，那麼現生死了以後，未來識又會結生。生了，就不能不老不死。生老死的相隨而來，便是未來生死相續的簡說。

※十二緣起各支的關係（參印順導師《唯識學探源》p.10-p.27）



四、三世兩重因果

十二支，可以分為三世，有兩重因果：過去因（無明與行）生現在果（識，名色，六處，觸，受），現在因（愛，取，及有）生未來果（生，老死）。同時，前生以前有前生，後世以後（如不了脫生死）有後世，三世因果相續說明，就是無限生死相續的歷程全貌。



※十二緣起各支的內容：

01	無明	知的謬誤錯亂，是以我、我所見為攝導的煩惱之總名。
02	行	與愛相應的，思心所所發動的行為。(行業)
03	識	入胎識（結生識）。
04	名色	精血和合之後，還是肉團的階段。(已有身、意)
05	六處	母胎中生起眼、耳、鼻、舌，加上身、意，形成人體形態的階段。
06	觸	出胎後，根境相觸而起一般的認識。(無明相應觸、明相應觸)
07	受	可意觸起喜受、樂受；不可意觸起苦受、憂受；俱非觸起捨受。
08	愛	自我愛，境界愛。
09	取	我語取、欲取、見取、戒禁取。
10	有	欲有、色有、無色有的生命自體，能起後有的業力及未來生命的潛在。
11	生	未來生死相續的簡說。
12	老死	

戊二、出世因果

己一、滅諦_(p.172)

滅應滅於惑，惑滅則苦滅，解脫於癡愛，現證寂滅樂。

一、標示滅諦的滅有兩個意義：

1、是滅除；2、是寂滅。

滅除了苦痛的根源，才能解脫生死苦，實現涅槃的寂滅。

二、詮釋兩種滅的意義

1、滅除的意義

◎從滅除來說：眾生在生死輪迴中，從苦生苦，⁸⁰苦個不了，這是要滅除的對象。解除眾生的生死苦迫，佛法不著重到外界去改善。因為外物的改善，是不能徹底解決問題的。也不從這個色身去努力，如外道的修精練氣，求長生不老那樣。因為有生必有滅，長生與永生，不過是眾生的顛倒妄想。

◎雖然苦報是業力所感的，但問題卻是煩惱。有了煩惱，就會發業，潤生；如斷了煩惱，即使有無量業種，也就乾枯而不再起用。所以佛肯定地指出：要滅除生死大苦，應該滅於惑——煩惱。如惑滅了，那就不再造業了，過去所有的業也就乾枯無用了。這樣，生死苦果，就會徹底的滅除。

◎說到煩惱的滅除，當然也要從根本的煩惱去著手——愚癡無明了。無明，主要是迷於無我的無明，還有染著於境界的貪愛。

無明——障於智（知見）——慧解脫

貪愛——障於行（行為）——心解脫

從修學佛法來說，應該先通達無我，得到無我真智的契證。然後從

⁸⁰《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 24(大正 27, 122b2-10):「復次，此十二支緣起法，即煩惱、業、苦展轉為緣，謂煩惱生業，業生苦，苦生苦，苦生煩惱，煩惱生煩惱，煩惱生業，業生苦，苦生苦。(1)煩惱生業者，謂無明緣行。(2)業生苦者，謂行緣識。(3)苦生苦者，謂識緣名色，乃至觸緣受。(4)苦生煩惱者，謂受緣愛。(5)煩惱生煩惱者，謂愛緣取。(6)煩惱生業者，謂取緣有。(7)業生苦者，謂有緣生。(8)苦生苦者，謂生緣老死。」

日常行中，不斷的銷除染愛。但到圓滿時，這都是解除了的。經中時常說：『離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫』。⁸¹所以現在說：解脫於癡愛。

2、寂滅的意義

無論是知見，無論是行為，都不再受煩惱的繫縛，而且是把煩惱徹底的去除了。這樣，就能現證到涅槃的寂滅樂。現證，是親切的，當前的證會，是無漏的直觀體驗。體驗到的，就是寂滅，得到解脫自在的安樂。涅槃寂滅，是現實所證驗的，並非推託到死了以後，這是佛法的特色。內心的煩惱銷融了，直覺到無障無礙，平等不動，自在的聖境，叫做寂滅。經論中每以寂、靜、妙、離，來形容這滅——涅槃。⁸²所說的樂，也不是衝動性的樂感，而是捨去煩惱重擔而得來的自在——『離繫之樂』。

己二、道諦^(p.174)

能滅苦集者，唯有一乘道，三學八正道，能入於涅槃。

一、道諦是修學佛法的心要

苦痛的原因（集）消除了，生死大苦也就從此結束，得到了涅槃的大解脫。但無始以來，苦與集是不斷的延續，如不修對治道，是不會自動結束的。所以要說到道諦，道才是佛弟子修學的心要，如生病而請醫生，主要是為了服藥一樣。

二、能滅苦集者，唯有一乘道

1、能滅苦集的道，是些什麼呢？雖然眾生的根性不同，有利有鈍；有

⁸¹ 印順導師《成佛之道》p.245：「這是說：依慧力的證入法性，無明等障得解脫。以定的寂靜力，使貪愛等障解脫。」

⁸² 印順導師《空之探究》(p.107)：「說一切有部，立四諦、十六行相，「空三摩地，有空、非我二行相；無願三摩地，有苦、非常，及集（諦下四：因、集、緣、生），道（諦下四：道、如、行、出）各四行相；無相三摩地，有滅（諦下滅、靜、妙、離）四行相」。」〔另參《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104，大正 27，538a-c〕

聲聞，緣覺，菩薩，佛也應機而說有多少不同的法門。

但真正能出離生死的，是唯有一乘法，也可說只有一乘，一道。

◎乘：是車乘，能運載人物，從此到彼。佛所說的法門，能使眾生從生死中出來，到達究竟解脫的境地，所以稱法門為乘。

◎道：是道路，是從此到彼，通往目的地所必經的；所以修持的方法，也稱為道。

- 2、我們知道，眾生是同樣的生死；生死的根源，是同樣的迷執。苦與集的體性是一樣的，那出離生死苦的法門，那裏會有不同呢？所以佛在《阿含經》中，曾明確地宣說一乘法，也就是『一道出生死』，『同登解脫床』。

三、三學八正道，能入於涅槃

- 1、出離生死的一乘法——不二法，從證悟真理來說，是無二無別的(『同入一法性』)；從修行的方法來說，是同樣的。適應眾生的不同根性，佛是說有種種方法的。

- 2、但除了方便引導的以外，論到出離生死的道體，並無差別，總不出於三學(學是學習，不是學問)。三學，應稱為『三增上學』，就是：增上戒學，增上心(定)學，增上慧學。

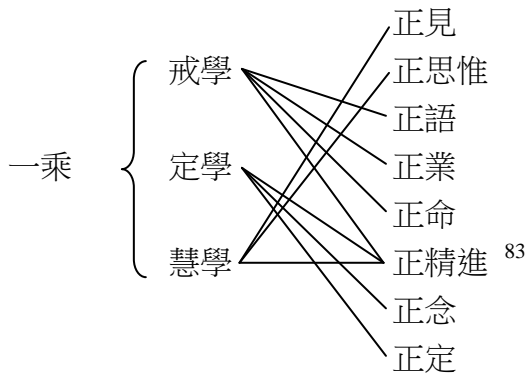
◎增上：是有力的，能為他所因依的意思。

因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。

- 3、然佛在說明道諦時，最常用的內容分類，還是八正道。八正道，應稱為『八聖道分』，或『八聖道支』。這是成聖的正道，有不可缺的八種成分。這就是：

正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。

八正道就是三學，如：正見，正思惟——是慧學；
正語，正業，正命——是戒學；
正念，正定——是定學；
正精進——是遍通三學的。



此八支聖道，是三學，也就是一乘。⁸⁴

佛為須跋陀羅說：外道們沒有八正道，所以沒有聖果，沒有解脫。

我（佛）法中有八正道，所以有聖果，有解脫。⁸⁵

※這可見八正道是能入於涅槃的唯一法門了。

大乘的《楞伽經》，也還是這樣說：『唯有一大乘，清涼八支道』。⁸⁶

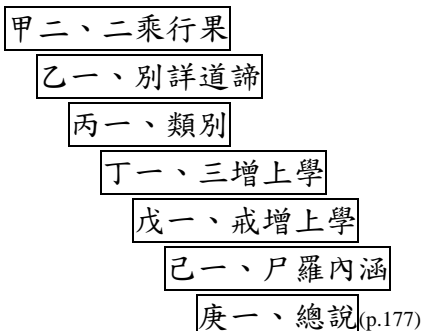
⁸³ 正精進在經論中攝屬有異說：

- (1) 正語、業、命為戒；正念、定為定；正見、志、精進為慧。如《中阿含·210 法樂比丘尼經》卷 58〈3 睺利多品〉(大正 1, 788b25-c15)，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 59(大正 27, 306b27-28)，《瑜伽師地論》卷 29(大正 30, 445a8-12)。
- (2) 正語、業、命為戒；正精進、念、定為定；正見、志為慧。如《中部·有明小經》(漢譯南傳 10, p.21)；DN, II, p.23、p.36；《大智度論》卷 19〈1 序品〉(大正 25, 203a23-24)、卷 87〈75 次第學品〉(大正 25, 669a7-13)；印順法師《華雨集第四冊》(p.291)。
- (3) 正語、業、命為戒；正念、定為定；正見、志為慧；正精進通三學。如印順導師：《成佛之道（增註本）》(p.176)、《華雨集第二冊》(p.21)、《華雨集第四冊》(p.291)。

⁸⁴ 《增壹阿含·1 經》卷 5〈12 壹入道品〉：「世尊告諸比丘：有一入道，淨眾生行，除去愁憂，無有諸惱，得大智慧，成泥洹證。所謂當滅五蓋，思惟四意止。云何名為一入？所謂專一心，是謂一入。云何為道？所謂賢聖八品道，一名正見，二名正治，三名正業，四名正命，五名正方便，六名正語，七名正念，八名正定，是謂名道，是謂一入道。」(大正 2, 568a2-9)

⁸⁵ 《長阿含經》卷 4《遊行經》(大正 1, 25a-b)。

⁸⁶ 《大乘入楞伽經》卷 5(大正 16, 617b)。



初增上尸羅，心地淨增上，護心令不犯，別別得解脫。

在道諦的說明中，八正道的體系最完整。但現在依三學來說，說到慧學時，再敘述八正道，以明佛說道品的一貫性。初說「增上尸羅」：

一、尸羅之意義

尸羅是梵語（śīla；sīla），意譯為戒，有平治，清涼等意思。¹

- 1、一般聽到戒，就想到戒條，其實這是成文的規制，是因時因地因機而不同的；重要的是戒的實質。
戒的力用，是惡止善行。依佛的本意，決非專從法制規章去約束，而要從內心的淨治得來。煩動惱亂的內心，為非作惡，那就是熱惱憂悔。如心淨持戒，就能不悔，不悔就能得安樂，所以戒是清涼義。
- 2、又煩惱如滿地荊棘，一定嘉穀不生。心地清淨的戒，如治地去草一樣，這就可以生長功德苗了。

二、戒體和得戒

- 1、心地怎能得清淨呢？這就是信，就是歸依。從『深忍』（深切的了解），『樂欲』（懇切的誓願）中，信三寶，信四諦。真能信心現前，就得

¹（1）《大毘婆沙論》卷 44（大正 27，229c-230a）：「言尸羅者，是清涼義，謂惡能令身心熱惱，戒能安適，故曰清涼。又惡能招惡趣熱惱，戒招善趣，故曰清涼。……尸羅者是數習義，常習善法，故曰尸羅。」

（2）《大智度論》卷 13（大正 25，153b9-10）：「尸羅（秦言性善），好行善道，不自放逸，是名尸羅，或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅。」

心地清淨。所以說信是：『心淨為性，……如水清珠，能清濁水』。²
從此淨信中，發生止惡行善的力量，就是一般所說的『戒體』。

- 2、說到得戒，無論是在家的優婆塞、優婆夷戒（八戒，是在家而仰修出家戒的一分）；沙彌、沙彌尼戒（式叉摩那戒，是沙彌尼而仰修比丘尼戒的一分）；比丘、比丘尼戒，起初都是以三歸依得戒的。自願歸依，自稱我是優婆塞等，就名為得戒。後來為了鄭重其事，比丘、比丘尼戒，才改訂為白四羯磨³得戒。如沒有淨信，白四羯磨也還是不得戒的。

所以戒是從深信而來的心地清淨，從心淨而起誓願，引發增上力，有護持自心，使心不犯過失的功能。

三、律儀

- 1、戒，也稱為律儀。梵語三跋羅（saṃvara 梵巴同；saṃ -√vr [抑制、防止]），如直譯應作等護；義譯為律儀，從防護過惡的功能而得名。律儀有三類：

（1）道共律儀（anāsrava-saṃvara，無漏律儀）：真智現前，以慧而離煩惱。

（2）定共律儀（dhyāna-saṃvara）：定心現前，以定而離煩惱。

（3）別解脫律儀（prātimokṣa-saṃvara）：淨信（信三寶四諦）現前，願於佛法中修學，作在家弟子，或出家弟子。

- 2、從淨治清涼來說，這都是戒；這都是先於戒條，而為法制戒規的本質。

² 《成唯識論》卷 6(大正 31, 29c)。另外，《大智度論》卷 59〈37 校量舍利品〉：「如水渾濁，雜色不淨，以珠著中，皆清淨一色；般若亦如是，人有種種煩惱、邪見、戲論，擾心渾濁，得般若則清淨一色。如如意珠有無量功德，般若功德亦如是。」(大正 25, 478c15-18)

³ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1192：「白四羯磨：出家眾已經多到千二百五十人以上了，佛才制定「白四羯磨」為受具足，成為後代受具足的正軌。「白四羯磨受具足」，是師長將弟子推介給僧眾；然後十師現前，「一白」——一次報告，「三羯磨」——三次通過；經現前的十師，審定認可，成為比丘僧伽的一員。受具後，授「四依」——依乞食，依糞掃衣，依樹下坐，依陳棄藥，這是出家比丘的生活軌範。從「善來受具足」，到初制「白四羯磨受具足」，當時都還沒有二百五十戒，但的確是受具足的比丘了。」

從歸信而得的別解脫律儀，屬於人類（男女、在家出家）。
由於社會關係，生活方式，體力強弱等不同，佛就制訂不同的戒條，
如五戒、十戒等，使學者對於身語行為的止惡行善，有所遵循。
因此，稱為波羅提木叉（prātimokṣa；pātimokkha），意義為別解脫
戒。這是逐條逐條的受持，就能別別的得到解脫過失。

四、律師與禪師對戒律之態度

- 1、一般重戒律的，大抵重視規制，每忽略佛說能淨內心的戒的本質。
 - 2、古代禪師，每說『性戒』，是重視內心清淨，德性內涵的。但偏重證悟的清淨，也不是一般所能得的。
- 其實，佛法是『信為能入』⁴，『信為道源』⁵；真切的淨信，誓願修學，才是戒學的根本。

庚二、類別

辛一、在家戒 (p.180)

在家五八戒，如前之所說。

一、在家弟子的戒律

- ◎有近事律儀，就是優婆塞、優婆夷的五戒。
 - ◎近住律儀，就是在家而仰修出家法的八戒，作一日夜或短期的修持。
- 這都如前五乘共法中所說的。⁶

二、五戒與八戒，本是聲聞的在家弟子戒。

- ◎以出離心來修學，為了脫生死而受持，就是出世的戒法。
 - ◎不過，如以增上生心，為了求得現生與後世的安樂而受持，就成為人天乘法。
- 有以為五戒只是人天乘法，這是不對的。

⁴ 《大智度論》卷 1（大正 25，63a）：「信為能入，智為能度。」

⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 6（大正 9，433a）：「信為道元功德母，增長一切諸善法。」

⁶ 參見印順導師《成佛之道（增註本）》（p.107-p.114）。

辛二、出家戒

壬一、五種戒類

癸一、總說五類(p.180)

出家戒類五：沙彌沙彌尼，比丘比丘尼，及式叉摩那。

在聲聞弟子中，出家的戒法，分類為五：

一、沙彌戒；二、沙彌尼戒。

1、這是出家而還不曾完備出家資格的，可說是出家眾的預科。

沙彌，義譯為勤策，是精勤策勵，求脫生死的意思。

男的叫沙彌（梵 śrāmaṇera 或 śrāmaṇeraka，巴 sāmaṇera），女的叫沙彌尼（梵 śrāmaṇerī 或 śrāmaṇerikā，巴 sāmaṇerī 或 sāmaṇerā），意義完全一樣。

2、論到戒法，沙彌與沙彌尼相同，都是十戒：

（1）不殺生（2）不偷盜（3）不淫（4）不妄語（5）不飲酒

（6）不香華鬘嚴身（7）不歌舞倡伎及故往觀聽

（8）不坐臥高廣大床（9）不非時食（10）不捉生像金銀寶物。

前九戒，與近住戒相同。

3、出家以後，受了十戒，才算是沙彌或沙彌尼。這是出家戒，所以完全制斷淫行。

（6）（7）（8）——三戒，都是少欲知足的淡泊生活。佛制的出家生活，以少欲知足為原則。衣食住藥——四資生具，都從乞化得來。衣與食，不得多蓄積，以免引起無限的貪欲，何況手持金銀寶物呢！常行乞食法，所以奉行過午不食戒。

後二戒，雖只關於飲食與財物，但在佛的制度中，與不淫戒顯出了出家人的特性：捨離了夫婦關係，也捨棄了經濟私有。

三、比丘戒；四、比丘尼戒：

- 1、這是過著完全遠離惡行與欲行的生活，完備僧格的出家人，為僧團的主體。

比丘⁷（梵 *bhikṣu*，巴 *bhikkhu*），譯義為乞士，是過著乞化生活的修道人；女的就叫做比丘尼（梵 *bhikṣuṇī*，巴 *bhikkhuni*）。

- 2、從戒法來說，比丘與比丘尼戒，是同樣完全的。由於社會關係，情意強弱，佛分別制為比丘及比丘尼戒。比丘戒二百五十左右，比丘尼戒三百四十左右。⁸

- 3、發展完成了的僧伽制度，出家後先受沙彌（沙彌尼）戒，再受比丘（比丘尼）戒。研求佛的本制，原是攝受歸心三寶，而自動發心（成年而有自由意志的）出家的。所以發心出家的，

或者說：『善來比丘！於我法中快修梵行』⁹，就算得比丘戒，成為比丘。

或者說三歸依的誓詞，就算得戒，名為比丘。

這本是不需要沙彌這一級，當然更不需要先受沙彌戒了。後來，為了信徒的兒女，父母死了，孤零無依，佛才慈悲攝受他們，在七歲以上的，出家作沙彌（沙彌尼），受沙彌戒，修學出家法的一分。等到年滿二十，再給他受比丘戒。從此，比丘（比丘尼）以前，有此預修一級。

- 4、然在僧制中，如年滿二十出家的，雖沒有受沙彌戒，就直接受比丘戒，也還是得戒的——這是吻合佛制本意的，不過從發展完成的僧制來說，似乎不太理想而已。

五、式叉摩那戒：

- 1、式叉摩那，屬於沙彌尼以上，比丘尼以下的一級。

⁷ 比丘：參見《大智度論》卷3（大正25，79c）

⁸ 各部律典戒條數目不一：參見平川彰《律藏之研究》，p.434；p.493。印順導師《原始佛教聖典之集成》p.150-p.171。

※《四分律》：比丘戒：250戒。比丘尼戒：348。

⁹ 《四分律》卷33（大正22，799b）。

式叉摩那（梵 śikṣamāṇā，巴 sikkhamāṇā），譯義為學法女，是在二年內，受持六法戒的一類。這實在還是沙彌尼（女眾出家的預修），不過仰修比丘尼戒的一分而已。

- 2、佛制女眾出家，起初當然也只是比丘尼；其後增立沙彌尼；後來又增列式叉摩那；成為出家女眾的三級制。
- 3、起因是：有曾經結婚的婦女來出家，她早已懷了孕。受比丘尼戒後，胎相顯現，生了兒子，這是會被俗人誤會譏嫌的，有辱清淨僧團的名譽。
- 4、佛制定式叉摩那：凡曾經結過婚的，年在十歲以上（印度人早熟早婚）；沒有結婚的童女，年在十八歲以上，在受沙彌尼戒後，進受六法戒二年。¹⁰
- 5、起初雖為了試驗有沒有胎孕，但後來已成為嚴格考驗的階段。如在二年中，犯六法的，就不能進受比丘尼戒，要再受六法二年。二年內嚴持六法不犯，才許進受比丘尼戒，這是比沙彌尼戒嚴格得多了。女眾的心性不定，容易退失，所以在完成僧格（比丘尼）以前，要經這嚴格的考驗。
- 6、這一制度，我國也許從沒有實行，也許印度也不受尊重。因為沙彌及尼戒，比丘及尼戒，雖各部多少不同，而大致都還算一致。唯獨這二年的六法戒，各部的說法不同。

◎舊有部的《十誦律》¹¹，法藏部的《四分律》¹²，都說六法，而不完全一樣。

◎新有部的《苾芻尼毘奈耶》，『二年學六法六隨行』¹³，這是二種六法。

◎大眾部的《僧祇律》，『二歲隨行十八事』¹⁴，這是三種六法。

二年六法的古說是一致的，而六法的內容不同，這可以想見，這一

¹⁰ 《十誦律》卷 5（大正 23，424a7-10）：「極小十歲曾嫁沙彌尼，得受六法。十二歲淨者，曾嫁式叉摩尼年十二應受具足戒。十二歲淨者，比丘尼應畜弟子。十八歲淨者，童女沙彌尼年十八歲，應受六法。」

¹¹ 《十誦律》卷 45（大正 23，327a-c）。

¹² 《四分律》卷 48（大正 22，924b-c）。

¹³ 《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 19（大正 23，1014b）。

¹⁴ 《摩訶僧祇律》卷 38（大正 22，535a）。

學法女的古制，早就不曾嚴格遵行，這才傳說紛紜了。

佛弟子雖有在家二眾，出家五眾；論戒法，雖有八類（加近住的八戒），但戒體的清淨，有防非止惡的功能，有生長定慧的功德，卻是一樣的。只要信賴懇切，發起淨戒，都是可以依之而解脫生死的。

癸二、別敘具足^(p.185)

於中具足戒，戒法之最勝，殷重所求得，護持莫失壞。

一、戒法中最勝的是具足戒

1、於此八種戒中，比丘與比丘尼所受的，名為具足戒。¹⁵

具足，是舊譯，新譯作『近圓』（圓就是具足）。近是鄰近，圓是圓寂——涅槃。這是說：受持比丘、比丘尼戒，是已鄰近涅槃了。

2、雖然佛制的每一戒法，如能受持清淨，都可以生長定慧的，解脫生死的。但比較起來，比丘、比丘尼戒，過著離欲（五欲，男女欲）出俗的生活，在這物欲橫流的世間，比其他的戒法，是最嚴格的，最清淨的，最能勝過情欲的。所以，這在佛制的戒法中，最為殊勝。受了具足戒的，位居僧寶，為僧團的主體，受人天的供養。

二、受具足戒最不容易

具足戒是戒法中最殊勝的，所以受具足戒也是最不容易的。

1、年齡：滿二十歲。

2、受戒的師長：三師——和尚，羯磨阿闍黎，教授阿闍黎；還要有七師作證明。就是在佛法不興盛的邊地，也非三師、二證不可。

¹⁵ 十種因緣得具足戒：《十誦律》（大正 23，410a6-14）：「佛在王舍城語諸比丘：十種明具足戒。何等十？(1)佛世尊自然無師得具足戒。(2)五比丘得道即得具足戒。(3)長老摩訶迦葉自誓即得具足戒。(4)蘇陀隨順答佛論故得具足戒。(5)邊地持律第五得受具足戒。(6)摩訶波闍波提比丘尼受八重法〔八敬法〕即得具足戒。(7)半迦尸尼遣使得受具足戒。(8)佛命善來比丘得具足戒。(9)歸命三寶已，三唱我隨佛出家，即得具足戒。(10)白四羯磨得具足戒。是名十種具足戒。」

這比起在家戒的從一師受，沙彌及尼戒的從二師受，顯然是難得多了。假使是受比丘尼戒，先要受二年的六法戒，還要從二部受戒，這是怎樣的鄭重其事！

三、殷重所受得，護持莫失壞

發心受具足戒的，要求三衣，要求師，要得僧團的許可；這是以殷重懇切的心情，經眾多的因緣和合，才能受得具足戒。得來如此不易，那就應特別珍惜，好好的護持，如渡海的愛護浮囊，如人的愛護眼目一樣。切莫疏忽放逸，在環境的誘惑下，煩惱的衝動下，失壞了這無價的戒寶！如不能依此殊勝的戒法，生人間天上，或解脫生死，反而袈裟下失卻人身，這是多麼可痛心的事呀！

壬二、輕重戒法

癸一、四重^(p.186)

極重戒有四：淫行不與取，殺人大妄語，破失沙門性。

在具足戒中，比丘戒約二百五十戒左右。其中極重的戒，有四（尼戒有八）。極重戒，是絕對不可犯的；犯了如樹木的截了根一樣，如人的斷了頭一樣。犯了極重戒，在僧團中可說是死了。四重戒是：

一、淫行

- 1、這是絕對禁止的，無論過去曾有過夫妻關係，或者人與畜生，凡發生性行為的，即使是極短的時間，也是犯重。
- 2、佛法並非理學家那樣的重視皮肉的貞操，主要是因為心有欲意，心生快感。所以如遇到被迫的行淫，而心無欲樂意思的，仍是不犯。

二、不與取

- 1、就是竊盜，主要是財物的竊取。凡不經同意，存著竊取的心而取，無論用什麼手段，都是。
- 2、不過極重戒是有條件的，依佛的制度，凡竊取五錢以上的，就是犯

重。這五錢，是什麼錢呢？古今中外的幣制不一，佛為什麼這樣制呢？因為當時的摩竭陀國法，凡竊取五錢以上的，就宣判死刑；所以佛就參照當時的國法，制定盜取五錢以上的犯重戒。這樣，如犯不與取的，依當時當地的法律，凡應判死刑的就犯重，應該是合於佛意的。

三、殺生

極重戒指殺人而說。這包括自己下手，或派人去殺，以及墮落胎兒等。這在五戒、十戒中，也一樣是禁止的。

四、大妄語

是妄語中最嚴重的。如沒有證悟的而自稱證悟，沒有神通的而自說有神通，或者妄說見神見鬼，誘惑信眾。或者互相標榜，是賢是聖；或者故意的表示神秘，使人發生神聖的幻覺。這都是破壞佛教正法，毫無修學的誠意，最嚴重的惡行。

犯了這四重戒，就破壞失去了沙門的體性，也就是失去了沙門——出家人的資格。

沙門（梵 śramaṇa，巴 samaṇa）：義譯為勤息，是勤修道法，息除惡行的意思。

在佛制的僧團中，如有人犯重，就逐出僧團，取消他的出家資格。不但不是比丘，連沙彌也不是。犯重的，是會墮落的。不過，如犯淫而當下發覺，心生極大慚愧，懇求不離僧團的，仍許作沙彌，受持比丘戒。不過無論怎樣，現生是不會得道成聖的了！

癸二、餘戒^(p.188)

餘戒輕或重，犯者勿覆藏，出罪還清淨，不悔得安樂。

一、餘戒輕或重

1、除了不准懺悔的極重戒而外（不容許懺悔而留在僧團內），犯了其餘

的戒，或是輕的，或是重的，都應該如法懺悔。

2、輕與重也有好多類：¹⁶

最輕的：只要自己生慚愧心，自己責備一番就得了。有的要面對一位比丘，陳說自己的錯失，才算清淨。

嚴重的：要在二十位清淨比丘前懺悔，才得出罪。

但總之，是可以懺悔的，應該懺悔的。

二、犯者勿覆藏

1、這裏，有一要點，就是犯戒者，切勿覆藏自己的罪過。

2、懺悔，意義是乞求容忍，再將自己所有的過失發露出來。如犯戒而又怕人知道，故意隱藏在心裏，這是再也沒法清淨了。

3、依佛法來說，誰沒有過失？或輕或重，大家都是不免違犯的。只要能生慚愧心，肯懺悔，就好了。¹⁷凡是犯戒而又覆藏的，過失是越來越重。

三、出罪還清淨

1、一般人，起初每是小小的過失，犯而不懺悔，就會繼續違犯下去；久了，就會恬不知恥的犯極重戒。佛制戒律，對於犯重罪而又覆藏的，給予加重的處分。

2、凡有慚愧心，慈悲心的比丘，見到同學，師長，弟子們犯罪，應好好的勸他懺悔。如不聽，就公開的舉發出來（但也要在適當的時候）。

¹⁸這才是助人為善，才能保持僧團的清淨。在僧團中，切勿互相隱

¹⁶ 比丘戒一般分為七犯聚，如《四分律》卷 5(大正 22，599c25-27)所說：「以戒律如法教授者，有七犯聚：波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、偷蘭遮、突吉羅、惡說。」

此處所言的「不准懺悔的極重戒」乃指根本戒「波羅夷」，至於需要「二十位清淨比丘」出罪者，乃指第二類戒「僧伽婆尸沙」。

¹⁷ 《佛說佛名經》卷 10：「經中佛說有二種健兒：一者自不作罪，二者作已能悔。」(大正 14，225b9-10)

¹⁸ 《雜阿含》卷 18(497 經)(大正 2，129b-c)：「佛告舍利弗：『若比丘令心安住五法，得舉他罪。云何為五？實非不實，時不非時，義饒益非非義饒益，柔軟不羶澀，慈心不瞋恚。舍利弗！舉罪比丘具此五法，得舉他罪』。舍利弗白佛言：『世尊！

藏，而誤以為是團結的美德。

- 3、懺悔，佛制是有一定方法的。如依法懺悔了，就名為出罪，像服滿了刑罪一樣。出了罪，就還復戒體的清淨，回復清淨的僧格。凡是出罪得清淨的，同道們再不得舊案重翻，譏諷，評擊；假使這樣做，那是犯戒的。

四、不悔得安樂

- 1、關於懺悔而得清淨，可有二種意義：
 - (1) 凡是違犯僧團一般規章的，大抵是輕戒，只要直心發露，承認錯誤，就沒有事了。
 - (2) 如屬於殺、盜、淫、妄的流類，並非說懺悔了就沒有罪業。要知道犯成嚴重罪行的，不但影響未來，招感後果；對於現生，也有影響力，能障礙為善的力量。
- 2、發露懺悔，能消除罪業，對於今生的影響，真是昨死今生一樣。從此，過去的罪惡，不再會障礙行善，不致障礙定慧的熏修，就可以證悟解脫。這如新生一樣，所以稱為清淨，回復了清淨的僧格。
- 3、假使不知懺悔，那惡業的影響，心中如有了創傷一樣。在深夜自思，良心發現時，總不免內心負疚，熱惱追悔。熱惱憂悔，只是增加內心的苦痛，成為修道為善的障礙。
- 4、一經懺悔，大有『無事不可告人言』的心境，當然是心地坦白，不再為罪惡而憂悔，也就自然能心得安樂了；這才有勇於為善的力量。

出家眾的戒，極為深細，學者應研求廣律，才知開遮、持犯，還出、還淨的法門。

庚三、效益 (p.191)

能持於淨戒，三業咸清淨。

被舉比丘復以幾法自安其心」？佛告舍利弗：「被舉比丘，當以五法令安其心。念言：彼何處得？為實莫令不實，令時莫令非時，令是義饒益莫令非義饒益，柔軟莫令麤澀，慈心莫令瞋恚。舍利弗！被舉比丘當具此五法，自安其心。」」

一、能持於淨戒，三業咸清淨

- 1、以下兩頌，論意義，也是在家弟子所應學習的；但從事相來說，是佛特別為出家弟子說的。這是向於（世間道）出世離欲道的必備資糧。著重在戒行，為習定的方便。
- 2、在家出家的七眾弟子，在修學（世）出世道中，首先要安住淨戒，以淨戒為根本。凡能持於淨戒的，身口意三業都能清淨，這才能生、能證世出世間的一切功德。如《遺教經》說：『若人能持淨戒，是則能有善法；若無淨戒，諸善功德皆不得生』。¹⁹

二、約比丘、比丘尼的具足戒來說

- 1、守護所受的別解脫戒；如犯了，不可覆藏，立刻生慚愧心，如法懺悔。
- 2、對佛制的『軌則』——行住坐臥等威儀；衣食等應守的規定；尊敬師長，護侍病人，聽法，修定等一切善行。這些，都要如法學習，做到合於律的規定，又適應世間，才能不被社會的正人君子，教內的高僧大德所呵責。
- 3、不要到歌舞娼妓，淫坊，酒肆，政治機關去走動，因為這是容易生起不淨心行的地方。
- 4、就是小小的罪，也不可看為輕易，而要謹嚴的護持。能這樣受持學習，就能安住於淨戒，引生一切善功德了！

己二、六種修法

庚一、類別^(p.192、p.196)

密護於根門，飲食知節量，勤修寤瑜伽，依正知而住。
知足心遠離，順於解脫乘。

一、密護於根門²⁰

¹⁹ 《佛垂般涅槃略說教誡經》(大正 12，1111a)。

²⁰ 參見《瑜伽師地論》卷 23(大正 30，406b-408a)。

- 1、就是《遺教經》的制伏五根及制心。六根——眼、耳、鼻、舌、身、意，是認識的門路，也是六識——劫功德賊的入門，所以叫根門。²¹五根是見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸的；意根是知一切法的，為六根中最主要的。
- 2、在我們的日常生活中，不外乎見色，聞聲……知法。這可要嚴密的守護，像看門人，見到雞犬亂闖，小偷等進來，就加以拒絕，或立刻驅逐出去。一般人，在見色，聞聲等時，總是取相。合意的，就取相而引生貪欲等；不合意的，就取相而引生瞋恨等。不能控制自心，跟著煩惱轉，就會造業而墮落，像牛的亂闖，踏壞苗稼了。所以，在見色，聞聲等時，要密護根門。
- 3、這並不是不見色，不聞聲，而是在見了聞了時，能『制而不隨』煩惱轉。如見美色而不起淫意，見錢財而不作非分想。這要有正知、正念才得。
正知：對於外來的境界，或內心的境界，要能正確認識他的危險性，是好是壞。
正念：對於正知的，時時警覺，時時留意。
◎如沒有正知，外境現前，心隨煩惱轉，認賊作父，歡迎都來不及，那怎麼能制伏劫功德賊呢？
◎如沒有正念，時時忘失，如小偷進門，大箱小籠搬了走，還呼呼的熟睡，沒有發覺，那怎能制伏呢？
能謹密的守護根門，才能止惡，才能惡法漸伏，功德日增。說修行，在平常日用中，要從這些地方著力！

二、飲食知節量 ²²

- 1、對於出家眾，依賴施主，依賴乞食而生活的，這是特別重要的。生在人間，為生理所限制，飲食是免不了的，沒有便無法生活，所以

²¹ 《佛垂般涅槃略說教誡經》(大正 12，1111a)。

²² 參見《瑜伽師地論》卷 23(大正 30，408a14-411b)。

佛說：『一切眾生皆依食住』。²³但依賴施主而生活的，應該思量到：飲食是維持生活所必須的，不可在美味上著想。落下咽喉，還有什麼美呢？

2、在家人為了物資的取得，保存，發生了種種的苦難（戰爭原因，也大半為了這個）。現在，施主為了福德而施捨，不應該好好修行，報施主的恩德嗎？所以飲食，不是為了淫欲；也不是為了肥壯、勇健、無病，或者長生不老；更不是為了面色紅潤端嚴。只是為了生存，為了維持短暫的生存。就是維持營養的需要，不致因飢渴，疾病而苦惱。身心有力，才能修行，出離生死。

3、如不知節量，貪求無厭，不但專在身體上著想，滋味上著想，對施主也會起顛倒心，生嫌恨心——多生煩惱，多作惡業。在家人對於經濟生活，尚且要知節量，何況依施主而生活的出家人呢！

三、勤修寤瑜伽 ²⁴

1、這是有關睡眠的修持法。為了休養身心，保持身心的健康，睡眠是必要的。

2、依佛制：

初夜（以六時天黑，夜分十二小時計，初夜是下午六時到十時），
後夜（上午二時到六時），

※出家弟子都應過著經行及靜坐的生活。

中夜（下午十時到上午二時）是應該睡眠的，但應勤修覺寤瑜伽。
換言之，連睡眠也還在修習善行的境界中。

3、睡眠時間到了，先洗洗足，然後如法而臥。身體要右脅而臥，把左足疊在右足上，這叫做獅子臥法，²⁵是最有益於身心的。在睡眠時，

²³ 《雜阿含經》卷 17(486 經)(大正 2, 124b19-26)；《增壹阿含·8 經》卷 42〈46 結禁品〉(大正 2, 778c10-780a5)；《佛說大集法門經》卷上(大正 1, 227c)。

²⁴ 參見《瑜伽師地論》卷 24(大正 30, 411c-413c)。

²⁵ 《中阿含·33 侍者經》卷 8〈4 未曾有法品〉(大正 1, 473c9-474a8)。

應作「光明想」²⁶；修習純熟了，連睡夢中也是一片光明。這就不會過分的昏沈；不但容易醒覺，也不會作夢；作夢也不起煩惱，會念佛、念法、念僧。等到將要睡熟時，要保持警覺；要求在睡夢中，仍然努力進修善法。這樣的睡眠慣習了，對身心的休養，最為有效。而且不會亂夢顛倒，不會懶惰而貪睡眠的佚樂。

- 4、佛制：中夜是應該睡眠而將息身心的。頭陀行有常坐不臥的，俗稱不倒單，其實是不臥，並非沒有睡眠，只是充分保持警覺而已。《遺教經》說：『中夜誦經以自消息，無以睡眠因緣，令一生空過』。²⁷然依一切經論開示，中夜是應該睡眠將息的。在初夜靜坐時，如有昏沈現象，就應該起來經行，如還要昏睡，可以用冷水洗面，誦讀經典。²⁸所以，不可誤會為：中夜都要誦經，整夜都不睡眠。這也許譯文過簡而有了語病，把初夜（後夜）誦經譯在中夜裏，或者『誦經以自消息』，就是睡眠時（聞思修習純熟了的）法義的正念不忘。

四、依正知而住²⁹

- 1、出家人在一般生活中，無論是往或還來；（無意的）睹見或（有意的）瞻視；手臂支節的屈或伸；對衣鉢的受持保護；飲食、行、住、坐、臥、覺寤、語、默、解勞睡等，都要保持正知。
- 2、在每一生活動作中，知道自己在做什麼；應該做不應該做；適當或是不適當的時候；做得好不好。總之，在這些事情中，能事事正知，就不會落入錯誤過失中去。

²⁶（1）《瑜伽師地論》卷 28（大正 30，437a11-14）：「當知此中有四光明：一、法光明，二、義光明，三、奢摩他光明，四、毘鉢舍那光明。依此四種光明增上立光明想。」

（2）《瑜伽師地論》卷 11（大正 30，330a21-b7）：「…明有三種：一、治暗光明，二、法光明，三、依身光明。…」

（3）《阿毘達磨法蘊足論》卷 8（14 修定品）（大正 26，490a11-28）。

²⁷《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正 12，1111a）。

²⁸《離睡經》卷 1（大正 1，837a19-b7）。《四分律》卷 35（大正 22，817b9-22）。

²⁹參見《瑜伽師地論》卷 24（大正 30，413c-417a）。

五、少欲知足

- 1、修學出世道的，要能夠隨遇而安。不可多求多欲，俗語也說：『人到無求品自高』。對衣服、飲食、醫藥、日常用品，隨緣所得的，就要知足。
- 2、不但多得了心意滿足，就是少得了，或者得到的不太合意，也能知足。能這樣，煩惱就少了，心也安了，容易修行。

六、身心遠離

- 1、人不能離群，有群就有人事。如歡喜談話，歡喜事務，歡喜人多，就障礙遠離。
有的，整天忙碌碌的在事務上轉。
有的，與人聚談，『言不及義』，整天說些：『王論、賊論、食論、飲論、妙衣服論、淫女巷論、諸國土論、大人傳論、世間傳論、大海傳論』。³⁰
總之，這都是增長愛染，不能身心遠離，在靜處修行的。所以要心遠離，不歡喜世論、世業，才能專心佛法。
- 2、說到遠離，一般是遠離群聚，住在清淨處，或者一個人住（『獨住』）；如閉關就是這一作風。但主要還是心遠離；心不能遠離，住茅蓬，閉關，都是徒然。³¹

所以對物欲要知足，對人事要心遠離，這才能順於解脫的三乘法門，能趣向出世解脫的道果。

³⁰ (1)《雜阿含經》卷 16 (411 經) (大正 2, 109c):「…時有眾多比丘，集於食堂，作如是論：或論王事，賊事，鬥戰事，錢財事，衣被事，飲食事，男女事，世間言語事，事業事，說諸海中事。爾時世尊於禪定中，以天耳聞諸比丘論說之聲，即從座起，往詣食堂，敷坐具，於眾前坐。…告比丘：「汝等莫作是論！論說王事，乃至不向涅槃。若論說者，應當論說：此苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦。所以者何？此四聖諦，以義饒益，法饒益，梵行饒益，正智、正覺，正向涅槃。」」

(2) 另參：《瑜伽師地論》卷 25 (大正 30, 420a)。

³¹ 《雜阿含經》卷 13(309 經) (大正 2, 88c19-89a10)。

庚二、結說(p.197)

此能淨尸羅，亦是定方便。

這是結前起後；現在要從戒增上學，說到心（定）增上學了。

一、戒學清淨切勿疏忽日常生活

- 1、上面所說的：「密護根門，飲食知量，覺寤瑜伽，正知而住，知足，遠離」，都是能淨尸羅的；能這樣去行，戒學一定會如法清淨。³²
- 2、雖然戒以殺、盜、淫、妄為根本，但如在日常生活中，貪求飲食，貪樂睡眠，不能守護根門，不能自知所行，對物欲不滿足，對人事不遠離，那一定會煩惱多，犯戒作惡。

所以佛制戒律：

- （1）不但嚴持性戒（道德規範）
- （2）並且涉及日常生活（生活規定）
- （3）團體軌則（僧團公約）
- （4）舉止威儀

將一切生活納入於如法的軌範，犯戒的因緣自然就少了；犯戒的因緣現前，也就能立刻警覺防護了。這樣，自然能做到戒法清淨。所以說到戒學，切勿輕視這些飲食等日常生活，以為無關緊要才是！

二、戒學清淨是定學的方便

- 1、戒學清淨，也就是定學的方便。這是修定所必備的基礎，也可說是修定的準備工作。經上說：『戒淨便得無（熱惱追）悔；無悔故歡；歡故生喜；由心喜故，身得輕安；身輕安故，便受勝樂；樂故心定』。

³² 無著本·世親釋《六門教授習定論》卷1：「若求戒淨有四種因：一、善護諸根，二、飲食知量，三、初夜後夜能自警覺與定相應，四、於四威儀中正念而住。何故善護諸根等令戒清淨？由正行於境與所依相扶，善事勤修能除於過，初因即是於所行境行清淨故。二、於所依身共相扶順，於受飲食離多少故。三、於善事發起精勤故。四、能除過失，進止威儀善用心故。由此四因戒得清淨，如是應知。」（大正 31，775c27-776a6）

³³這因為，持戒清淨的，一定心安理得，自然能隨順趣入定學。

2、從日常生活的如法來說：不會貪求滋味，飲食過量；不會貪著睡眠，終日昏昏的；隨時能防護根門，正知所行，這都就是去除定障。所以戒清淨的，『寢安，覺安，遠離一切身心熱惱』；『無諸怖畏，心離驚恐』；³⁴身心一直在安靜中。

3、如加修定學，自然就順理成章，易修易成。一般人只是愛慕禪定功德，卻不知從持戒學起。不知道自己的身心，一直在煩動惱亂中，如狂風駭浪一樣，就想憑盤腿子，閉眼睛，數氣息等，一下子壓伏下去，這就難怪不容易得定了。就使有一些定力，由於戒行不淨，意欲（動機等）不正，也就成為邪定；結果是為邪魔非人所擾亂，自害害人。

戊二、定增上學

己一、前方便^(p.199)

進修於定學，離五欲五蓋。

一、進修於定學

- 1、為了修定而持戒，叫做增上戒學。那麼戒學清淨，當然要依戒而進修於定學了。
- 2、修定而想有成就，那一定要『離欲及惡不善法』。因為定是屬於色、無色界的善法；如心在欲事上轉，不離欲界的惡不善法，那是不能進入色界善法的。這一點，有些人是忽略了。念念不忘飲食男女，

³³（1）《中阿含》卷 10(42)〈何義經〉（大正 1，485b-15）：「因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。阿難！多聞聖弟子因定便得見如實、知如真；因見如實、知如真，便得厭；因厭便得無欲；因無欲便得解脫；因解脫便知解脫，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。」

（2）另參：《瑜伽師地論》卷 22（大正 30，405c）。

³⁴ 參見《瑜伽師地論》卷 22(大正 30，406a)。

貪著五欲，對人做事，不離惡行，卻想得定，發神通，真是顛倒之極！

二、離欲（五欲）及惡不善法（五蓋）

1、五欲³⁵

五欲是淨妙的色、聲、香、味、觸，這是誘惑人心，貪著追求的物欲。修定的，要攝心向內，所以必須離棄他。對於五欲境界，要不受味——不為一時滿意的快感而惑亂，反而要看出他的過患相，以種種理論，種種事實來呵責他。看五欲為：偽善的暴徒，糖衣的毒藥，如刀頭的蜜。這才能不取淨妙相，不生染著；染著心不起，名為離欲。³⁶

在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲為主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人為了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容為：如緊緊的繩索，縛得你破皮、破肉、斷筋、斷骨，還不能捨離。這是與定相反的，所以就是在家弟子，如想修習禪定，也非節淫欲不可。

2、五蓋³⁷

五蓋：欲貪蓋，瞋恚蓋，惛沈睡眠蓋，掉舉惡作蓋，疑蓋。

這都是覆蓋淨心善法而不得發生，對修習定慧的障礙極大，所以叫蓋。

（1）欲貪，從五欲的淨妙相而來。

（2）瞋恚，從可憎境而起。

（3）惛沈的心情味劣下沈，與睡眠鄰近，這是從闇昧相而來的。

（4）掉舉與惛沈相反，是心性的向上飛揚。惡作是追悔，是從想到

³⁵ 有關五欲之過患與對治：參見《大智度論》卷 17(大正 25, 181a-183c)。

³⁶ 印順導師《空之探究》(p.16)：「由於是可喜樂的，所以會心生味著，這是知味(assāda)。…可味著的存有可厭的過患可能，而一定要到來的，這是知患(ādinava)。…如知其集因而予以除去，也就因無果無了。出離生死苦是可能的，是知離(nissaraṇa)。知味、知患、知離，是苦集與苦滅的又一說明。」

³⁷ 有關五蓋之過患與對治：參見：《大智度論》卷 17(大正 25, 183c-185a)；《瑜伽師地論》卷 11(大正 30, 329b9-330c13)。

親屬、國土、不死，及追憶起過去的事情，或亂想三世而引起的。

(5) 疑從三世起，不能正思惟三世的諸行流轉，就會著我我所，推論過去世中的我是怎樣的，……這一類的疑惑。

對治法門：

- (1) 修不淨想——來治欲貪；
- (2) 修慈悲想——來治瞋恚；
- (3) 修緣起想——來治疑；
- (4) 修光明想（法義的觀察）——來治昏沈睡眠；
- (5) 修止息想——來治掉舉惡作。

這五蓋能除遣了，定也就要成就了。³⁸

己二、二甘露

庚一、類別 (p.202)

不淨及持息，是名二甘露。

一、二甘露門的由來

1、名稱的由來

為了修發真慧而修習禪定的，叫心（定）增上學，就是住心法門。佛多教授不淨觀，及持息念，使弟子們從此下手，修定而修發真慧的。這在古代，名這二者為二甘露門。印度語的甘露，與中國傳說的仙丹相近，是不死藥。

³⁸ 《大毘婆沙論》卷 48(大正 27, 250b29-c10):「貪欲蓋以淨妙相為食，不淨觀為對治，由此一食一對治故，別立一蓋。瞋恚蓋以可憎相為食，慈觀為對治，由此一食一對治故，別立一蓋。疑蓋以三世相為食，緣起觀為對治，由此一食一對治故，別立一蓋。昏沈睡眠蓋以五法為食，一瞢瞢，二不樂，三頻欠，四食不平性，五心羸劣性，以毘鉢舍那為對治。由此同食同對治故，共立一蓋。掉舉惡作蓋以四法為食，一親里尋，二國土尋，三不死尋，四念昔樂事，以奢摩他為對治。由此同食同對治故，共立一蓋。」

佛法以此譬喻不生滅的涅槃；修習這二大法門，能了脫生死，所以叫甘露門。其後，阿毗達磨論師，加上界分別，稱為『三度門』³⁹。

2、五停心與二甘露門

佛所開示的禪觀，如約眾生的煩惱特重不同，修習不同的對治，使心漸歸安定清淨來說，古師曾總集為『五停心』（玄奘譯為五種淨行），就是：⁴⁰

- （1）不淨觀——治貪欲；
- （2）慈悲觀——治瞋恚；
- （3）緣起觀——治愚癡；
- （4）界分別——治我慢；
- （5）持息念——治尋思散亂。

這是針對某一類的煩惱特別強，而施用的不同治法。但一般說來，佛是多以這二大法門來教授的。這不但對治貪，散亂（這是障定最重的），依此修成禪定，也可由此進修真慧而了生死的。

二、分別二甘露門

1、不淨觀⁴¹

不淨觀，是先取死屍的不淨相而修習的，就是九想：(1)青瘀想；(2)膿爛想；(3)變壞想；(4)膨脹想；(5)食噉想；(6)血塗想；(7)分散想；(8)骨鎖想；(9)散壞想。

這是對治貪欲——淫欲貪，身體愛最有力的。

³⁹ 三度門：不淨觀、數息觀、界分別觀(地、水、火、風、空、識)。(詳參見《雜阿毘曇心論》卷5，大正28，908b)

⁴⁰ (1) 五種淨行（五停心觀），參見《瑜伽師地論》卷26(大正30，428c)：「云何名為淨行所緣：謂不淨、慈愍、緣性緣起、界差別、阿那波那念等所緣差別。」
 (2) 印順導師《華雨集》(二) p.242-p.244：「西元五世紀初，鳩摩羅什譯出的《坐禪三昧經》，《禪秘要法經》，《思惟要略法》；曇摩蜜多傳出的《五門禪經要用法》，都以念佛替代了界分別。」
 (3) 鳩摩羅什傳出的《坐禪三昧經》卷上(大正15，271c)：「若多淫欲人，不淨法門治。若多瞋恚人，慈心法門治。若多愚癡人，思惟觀因緣法門治。若多思覺(尋思)人，念息法門治。若多等分人，念佛法門治。」

⁴¹ 有關「九想觀」，參見《大智度論》卷21(大正25，217a-c)。

2、持息念

六妙門：持息念，俗稱數息觀，是心念出入息（呼吸）而修定的，
就是六妙門：(1)數，(2)隨，(3)止，(4)觀，(5)還，(6)淨。

十六勝行：還有十六勝行，那是持息念中最高勝的。⁴²

庚二、效益(p.203)

依此而攝心，攝心得正定。

己三、七依定

能發真慧者，佛說有七依。

一、依此而攝心，攝心得正定

1、依著上面所說的法門——不淨想，持息念，而修習攝心，不使散亂的，就是修定。

2、無論是修定，或者修觀慧，起初都是有所緣境相的。如以青瘀等不淨相為境，或以出入的呼吸為境。

◎修觀：對於所緣的境相，如觀察思惟他，就是修觀；

◎修定：如依著（所緣）而攝心不散，心住一境，便是修定了。

3、修定的方法很多，是可以依種種的所緣相而攝心的。不過從對治主

⁴² (1) 十六特勝（十六勝行）：

身：1、念出入息長。2、念出入息短。3、覺息遍身。4、除身行。

受：5、覺喜。6、覺樂。7、覺心行。8、除心行。

心：9、覺心。10、令心喜。11、令心攝。12、令心解脫。

法：13、觀無常。14、觀斷。15、觀離。16、觀滅。

(2) 除心行：《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，432c12-24)。

覺心行、除心行：《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，432a2-12)。

(3) 有關「十六特勝」，參見：《雜阿含》卷 29(803 經)(大正 2，206a-b)。《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，432a28-433b12)。惠敏法師《聲聞地中所緣之研究》(日文)，山喜房，1994 年，p.226-247。

要的定障——貪欲與散亂，引發正定而說，不能不說這二法是更有效的，更穩當的！在修習攝心的過程中，如能達到遠離五欲，斷除五蓋，那麼定心明淨，會很快的發生功德而成就的，所以說攝心得正定。約一般的禪定說，不是邪定，味定，就是正定。⁴³約出世法說，那無漏定才是正定。

二、能發真慧者，佛說有七依

1、三乘賢聖弟子，是為了修發真慧而修定的。定境由淺而深，階位不一，到底那些定，可以作為依止而修發真慧呢？總攝修發的一切定法，不出這樣的大階位——四禪，八定（還沒有滅受想定，這是聖者所修證的，姑且不說）。

四禪：初禪，二禪，三禪，四禪。

八定：四禪以外，再加空無邊處定，識無邊處定，無所有處定，非想非非想處定。

2、如從一般的散心，漸修而入定境時，第一是未到定，那是初禪根本定以前的，是將到初禪而還不是初禪的近分定。

再進，是修到初禪。在初禪與二禪中間，有名為中間禪的。

將到二禪而還沒到時，有二禪的近分定。從此以上，每一定，都可以有中間定，近分定，根本定三類。⁴⁴

但大概的總攝起來，就是四禪，八定；或者在初禪根本以前，加一未到定。

⁴³（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，53c2-4）：「復次，初靜慮有三種：謂味相應，淨、無漏，如是乃至無所有處，皆有三種。非想非非想處，但有二種，謂除無漏。」

（2）參見：《大智度論》卷 17〈1 序品〉（大正 25，186a1-13）。

印順導師《大乘起信論講記》（p.377）。

⁴⁴ 編者按：此句若參考《俱舍論》卷 28〈分別定品〉（大正 29，149b26-29）：「初本近分尋伺相應，上七定中皆無尋伺，唯中靜慮有伺無尋，故彼勝初未及第二，依此義故立中間名。由此上無中間靜慮，一地升降無如此故。」

可知導師此處所言與有部（《大智度論》應隨順有部說法）不同，而《成實論》則不承認有未至定，也沒有說到中間定，只有欲界定（剎那定）。不過，此疑問 厚觀法師曾請教過導師，導師說其他部派有此說法，但至今尚未找到經論出處。

- 3、在這四禪，八定中，最後的非想非非想定，定心過於微細了，心力不夠強勝，不能依著他而修發真實慧。所以能夠發真慧的，佛說只有七依定，就是：初禪，二禪，三禪，四禪，空無邊處，識無邊處，無所有處——七定。⁴⁵但最初的未到定，也是可以發慧的；這是初禪的近分定，所以就攝在初禪中。⁴⁶

關於定學的修習，就是攝心令住的修法，下面會有更詳明的說明。

戊三、慧增上學^(p.205)

增上慧學者，即出世正見。

道諦，是三學，八正道。戒學，定學，都說過了，現在要說到慧學。

一、增上慧學

- 1、慧學就是八正道中的正見（還有正思惟），所以綜合起來說：增上慧學，就是出世正見。
- 2、什麼是增上慧學？為了作為解脫的依止而修慧，叫增上慧。這當然不是俗知俗見，而是究竟的真實慧了。
正見有兩類：⁴⁷

⁴⁵（1）依「未到定」及「靜慮中間」亦能發真實慧。參見《大毘婆沙論》卷 161（大正 27，817a）：「依九地皆能漏盡，謂七根本、未至、中間。」

（2）《俱舍論》卷 28（大正 29，149c）；《瑜伽師地論》卷 100（大正 30，881a）。

⁴⁶（1）為何「未至定」及「靜慮中間」能盡諸漏，參見：《大毘婆沙論》卷 161（大正 27，818a-c）。

（2）為何初禪以上的近分定不能引發無漏慧，參見《順正理論》卷 78（大正 29，765b）：「唯初近分亦通無漏，皆無有味離染道故。上七近分無無漏者，於自地法不厭背故。唯初近分通無漏者，於自地法能厭背故；此地極鄰近多災患界故；以諸欲貪由尋伺起，此地猶有尋伺隨故。」

（3）《成實論》卷 11（大正 32，324b）：「問曰：依止何定斷何煩惱？答曰：因七依處能斷煩惱。如經中佛說：因初禪漏盡，乃至因無所有處漏盡。又離此七依亦能盡漏，如須尸摩經中說：離七依處亦得漏盡。故知依欲界定亦得盡漏。」

⁴⁷ 參見《雜阿含》卷 28（785 經）（大正 2，203a-b）。

世間正見：知善惡，知業報，知前生後世，知凡聖。

出世正見：悟真理，斷煩惱，得解脫。(緣起與四諦)⁴⁸

- 3、什麼叫出世？就是超過和勝出一般世間（凡夫）的意思。或是悟解真理的正見，或是離煩惱的無漏正見，都叫出世正見。在說明上，現在是著重於勝義——真實義的知見。

二、般若（慧）的重要性

- 1、慧，梵語般若。在佛法所修的一切功德中，般若是最究竟的；有了般若，可說到了家。體悟真理，解脫生死的大事，已經能夠成辦；涅槃城大門，已經打開。如沒有般若，什麼行門，都不能解脫生死。般若又是最根本的；般若是領導者，啟導一切功德的進修，與一切功德相應。
- 2、在三學中，慧學最後，為能得解脫的依止；而在八正道中，卻以正見為首。這說明了般若在佛法中的地位，是徹始徹終的；他是領導者，又是完成者！

三、慧的異名

在三乘共法的經典裏，慧是有很多名稱的，如慧、見、明、觀、忍、智、覺；正觀、正見、正知、正思惟；如實觀、如實知、如實見、如實知見、如實思惟；擇法等。⁴⁹

丁二、八種正道

戊一、前五支

己一、正見

庚一、正見緣起

⁴⁸ 詳見：緣起(《成佛之道》p.207-p.219)；四諦(《成佛之道》p.219-p.223)。

⁴⁹ (1)《雜阿含·251 經》卷 9(大正 2，60c6-12)：「尊者摩訶拘絺羅又問尊者舍利弗：所謂明者。云何為明？舍利弗言：所謂為知，知者是明，為何所知？謂眼無常、眼無常如實知，眼生滅法、眼生滅法如實知。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。尊者摩訶拘絺羅！於此六觸入處如實知、見、明、覺、悟、慧、無間等，是名為明。」

(2) 詳參印順導師《空之探究》(p.14)。

辛一、總敘^(p.207)

佛為阿難說：緣起義甚深：

辛二、別說

壬一、順逆觀照

癸一、流轉律

此有故彼有，此生故彼生，無常空無我，惟世俗假有。

出世的解脫法門，不出乎四諦與緣起的二大綱，所以說到出世的慧學，也就是通達緣起與知四諦的慧。現在，先從正見緣起來說。

一、緣起的修學次第

1、緣起的世間正見

上面說到過的十二緣起說，在一般人的心目中，這不過是煩惱起業，業感苦果的說明；說明了生死的無限延續，並非神造而已。就是部分的分別法相的佛學者，也每每如此。如真的這樣，這不過是緣起的世間正見，怎麼能解脫生死呢？

2、緣起的必然性與普遍性（初步成就）

阿難曾代表過這樣的見地，以為緣起是很好懂的。佛就因此為阿難說：『諸緣生（起？）法，其義甚深』；⁵⁰緣起義是甚深甚深，如大海一樣的，不容易測度到底裏的。要知道，緣起是佛在菩提樹下覺證得來的，不要說人，就是天（玉皇大帝之類）、魔、梵（耶和華等），也都是不能通達的。這是佛法超越世間，勝出世間的根源，當然是『甚深、極甚深，難通達、極難通達』的了！

緣起實在太深了！如十二支的因果相生，說明了生死的無限延續，這已經是很深的了！再來觀察：眾生的生死，始終在這樣的——十二支的情形下流轉；只要是眾生，是生死，就超不過這十二支的序

⁵⁰《中阿含·97 大因經》卷 24(大正 1，578b)。《長阿含·大緣方便經》卷 10(大正 1，60b)；《雜阿含·293 經》卷 12(大正 2，83c)。《佛說大生義經》(大正 1，844b)。

列。所以十二支是生死的因果序列，有著必然性與普遍性的。從因果的不同事實，而悟解到一切眾生共同的必然理性，堅定的信解，這才得到了初步的成就。但還要再深入，徹悟更深的真義。

3、徹悟緣起的甚深義（深義）

佛的開示緣起，總是說：『依此有彼有，此生故彼生；謂無明緣行，行緣識……生緣老死』。⁵¹要知道：

◎緣起的序列（事實）：無明，行……老死十二支的因果相生；

◎緣起的法則：「此有故彼有，此生故彼生。」⁵²因果的所以成為因果，生死的所以成為生死，都離不了這個——此「有」故彼有，此「生」故彼生的定律。這樣，就進到了緣起事物的一般理性了！

因果到底是什麼意義呢？怎樣才會成為因果呢？

依佛開示的緣起來說：

「有」：是存在的意思。這不是自有、永有的存在，而是生滅的存在。

「生」：是現起的意思。

※約徹底的意思說：存在（有）的就是現起（生）的，
現起的就是存在的。

為什麼能存在（有）？為什麼會現起（生）呢？

這是離不了因緣的。依於因緣的關係，才能存在（有）的，現起（生）的。那個因緣呢？也是存在的，現起的；他如不是存在的與現起的，就不能成為果法存在與生起的因緣了！那個因緣自身，既然是存在

⁵¹（1）《緣起經》卷 1：「佛言：云何名緣起初？謂依此有故彼有，此生故彼生，所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁歎苦憂惱，是名為純大苦蘊集，如是名為緣起初義。」（大正 2，547b17-21）

（2）《法蘊足論》卷 11 引經（大正 26，505a）。

⁵²《成佛之道》（p.207）：「緣起的流轉律：此有故彼有，此生故彼生，無常空無我，惟世俗假有。」

《成佛之道》（p.213）：「緣起的還滅律：此無故彼無，此滅故彼滅，緣起空寂性，義倍復甚深。」

的，現起的，那當然也要依於另一因緣。就是另一因緣，當然也不能不是存在的與現起的了。

這樣的深刻觀察起來，盡世間的一切事事物物，盡一切眾生的生死死生，無非是成立於這樣的原理：因（有）存在所以果存在，因（生）現起所以果現起。一切都是依於因緣的，也就是離不了因緣的，離了因緣是不能存在的。依這『此有故彼有，此生故彼生』的定律而觀察起來，什麼都不是自有的，永有的，一切世間，一切生死，無論是前後的，同時的，都無非是展轉相關的，相依相待的存在。展轉相關的，相依相待的存在，才能成為因果。所以，從佛悟證的『此有故彼有，此生故彼生』的因果定律，就能正見因果的深義，而不是庸俗的因果觀了！

※【補充】《中觀今論》（p.60-p.63）的「緣起的三特性」：

「緣起」為佛法最主要的術語。從經義的通貫生滅及不生滅，依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：

（一）相關的因待性：

起是生起，緣是果法生起所因待(apekṣya)的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！

剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。

所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成果系。

例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生

理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有，此無彼必無的必然關係，即成因果。

但緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：

(1)、如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。如推究如何才能滅苦？這必須斷除苦果的因緣——惑，即須修戒定慧的對治道。此對治道能為斷惑的因緣，即相違相滅的。如《雜阿含》(五三經)說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。世間集，是由惑感苦，相順相生；世間滅，是由道斷惑，相違相滅的。這相生相滅，都是依於緣起的。

(2)、一切法所以能有生，有法的可以無，生法的可以滅，不僅由於外在的違順因緣，而更由於內在的可有可無、可生可滅，此可有可無、可生可滅的可能性，即由於緣起。存在——有與生起的本身，即含有生者必滅，有必歸無的必然性。例如觸是依於六入而有而生的，那麼，觸即不離六入，沒有觸的獨存性。一旦作為因緣的六入，起了變化或失壞了，觸也不能不跟著變化及失壞。這即是說：凡是依緣而起的，此生起與存在的即必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性。《阿含經》說：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了由此而生，必由此而滅。

所以緣起法有此二大定律：即相依相生的流轉律，又相反的有相依相滅的還滅律。依於緣起，成立生死，也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

(二) 序列的必然性：

佛法說緣起，不但說明「此故彼」的因果關係，而且在因果中，抉出因果生滅的序列必然性。如悟入十二有支，這決不止於別別的因果事實，而是從一切眾生，無限複雜的因果事相中，發見此因果的必然程序。如發見日月運行的軌道，看出社會發展的必然階段。

從前，大眾學者特別重視這點，因此說緣起是不變（無為）的因果軌律。佛說「得法住智」；經說「是法住法位，世間相常住」，都是說明

緣起序列的必然性。但依中觀義來說：緣起的序列必然性，決非離事說理，在緣能起果的作用中，現出此必然的理則。生死相續，似乎依照此理則而發展，佛也不過發見此因果事中的理則而已。

(三) 自性的空寂性：

從緣起果的作用，有相關的因待性，有序列的必然性。此因待與必然，不但是如此相生，也如此還滅。如進一層考察，一切法的如此生滅，如此次第，無不由於眾緣。那麼，此有無生滅的一切法，即沒有自體，即非自己如此的。這即能從如此生滅次第中，悟入此是即空的諸行，並非是實有實無實生實滅的。彼此因待，前後必然，世間的因果幻網，似乎有跡可尋，而自性空寂，因果幻網即當體絕待，了無蹤跡。所以說：緣起是「宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有」。

二、無常、空、無我

依照這深刻的因果觀，來正觀一切，就能正確地了解：一切是無常的，是空無我的。

1、無常生滅

(1) 存在與生起的一切法，都是無常的。器界在成而壞，國家在興而衰亡，眾生有生而老死。

(2) 兩種無常

粗顯的說，是一期無常：如器界的成壞，眾生的生死，似乎都經過一安定時期而後滅盡。

細微的說，是剎那無常：一切都是剎那剎那的生滅著，纔生即滅而不住的。⁵³

⁵³ 印順導師《中觀今論》p.84-p.85：

對於無常生滅的一切，細究起來，可有三種：「剎那生滅」、「一期生滅」、「大期生滅」。

1、剎那生滅：不論是有情的無情的，一切都有生滅相，即存在的必歸於息滅。推求到所以生者必滅，即發覺變化的並非突然，無時無刻不在潛移默化中。即追求到事物的剎那——短到不可再短的時間，也還是在生滅變化中的。

2、一期生滅：這是最現成的，人人可經驗而知。如人由入胎到死去等，有一較

- (3) 這一切，為什麼會是生滅無常的呢？這是緣起呀！從因緣而有的，不能不依於因緣，緣無也就歸於無了。是從因緣而生起的，當然也依緣而滅了。依緣而存在與生起的一切，必然會是生滅無常的。
- (4) 經中說到無常，用無常，無恒，不可保信，不安穩等來說明。所以因緣所生的一切法——約眾生的自體來說，都是不永久的，不可靠的，末了總是歸於滅盡的。

2、空與無我

說到空與無我，可以作多種不同的解說，現在且約無我來說。

- (1) 我，是主宰的意思。主是與他不相干，自己作主；宰是別的要由我來支配。總之，我是自由自在自主的。
- (2) 一般宗教都說眾生（或專約人類說）有一個我（有的叫做靈）。覺得不能沒有常住不變的，自由自在的東西，作為眾生——人的生命主體。並且覺得，這個常住而自主的，也就是安樂的，這將來才好回到天國，或歸於解脫，去享受永恒的自由。
- (3) 在佛的正觀中，（像他們主張的）我是並不存在的。眾生，不是別的，只是五蘊，六處，六界；只是身心的因果現象——存在與生起。這一切是不息的流變，那裏有常住不變的我？是相依相待的存在，那裏有獨立的我？不常住，不獨存，這那裏有自主自由（樂）的我呢？無常無我的正觀，如佛所常說的：『色（等一切法）無常；無常即苦（不安隱，不自由）；苦即非我；非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀』。⁵⁴

長的時期，如約器界說，即成與壞，或成、住、壞。

- 3、大期生滅：眾生的生死流轉，是無始來就生而滅滅而又生的，生滅滅生，構成一生生不已的生存。一期一期的生死死生，同樣的形成一生生不已的生命之流，都可稱之為生。到生死解脫的時候，纔名為滅。這如緣起法所說的：「此生故彼生」，即是生死的流轉——生；「此滅故彼滅」，即是流轉的還滅——滅。

⁵⁴ 《雜阿含經》卷 1（9、10 經）（大正 2，2a）。

三、世俗假有

這樣，器界也好，眾生也好，一一法也好，都惟是世俗的假有了。除去世俗的假有，什麼也不可得。

1、什麼叫世俗？

世俗，有浮虛不實的意思。經我們——一切眾生的虛妄分別心而發現的一切，覺得這是什麼，那是什麼；心裏覺得的那個，覺得就是稱之為什麼的。庸常所認識到的一切——體質，形態，作用，一切都是世俗的。

2、什麼叫假有？

世俗的，就是假有的。假有，不是說什麼都沒有，是施設而有的意思（也叫做假名），就是依因緣而存在而現起的。這雖然因果法則，歷然不亂，但這是假施設而有的。

3、《勝義空經》

佛在阿含的《勝義空經》中說：是無常的，空無我的，『除俗數法。俗數法⁵⁵者，謂此有故彼有，此起故彼起……』。⁵⁶所以，無常無我的一切因果法，佛稱之為世俗的假有。

◎舉例證成

人是六根取境，引發六識的綜合活動。

眼根能見色，所以確定有眼根。但到底什麼是眼根呢？

其實『眼不實而生，生已盡滅』；也就是『眼生時無有來處，滅時無有去處』。因為眼根是緣起的有，緣起的生，你不能想像為有一

⁵⁵ (1)《雜阿含·335經》卷13：「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。」（大正2，92c12-26）。〔此經稱為第一義空經／勝義空經〕

(2) 真諦譯《俱舍釋論》：「佛世尊亦說：有業，有果報，作者不可得。由無故，故不可說：此我能捨此陰，受彼陰，若離法假名。」（大正29，204b15-17）

(3) 玄奘譯《俱舍論》卷9：「世尊亦言：有業，有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假。」（大正29，47c4-5）

(4)《俱舍論》梵文本（Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, p.129）：
evam tūktam bhagavatā asti karmāsti vipākaḥ kāraṇas tu nopalabhyate ya imāṃś
ca skandhānnikṣipati anyāṃś ca skandhān pratisaṃdadhāty anyatra
dharmaśaṃketāt /（世尊說：有業，有異熟，除了法之名言施設以外，能捨此
蘊及能續餘蘊之作者不可得。）作者不可得，有的只是法之名言施設而已。

⁵⁶ 參見：印順導師《空之探究》p.82-83。

真實的眼根，從那裏生出來。

說到見色，也不是有一獨存體，能單獨負起見色的作用；見色也是要有種種關係才能成就的，所以也不能說有真實自體的眼根，能夠見色。這樣，眼根是纔生即滅的，你也不能想像為有一真實自體的眼根，滅到那裏去了。《勝義空經》的開示，夠明白了。

所以，世間的一切——器界，眾生，一色一心，都是世俗假有，緣起的存在。這是無常、無我的，但在展轉相關，相依相待下，眾生是和合的，相續的存在，流轉不絕於生死大海。生死死生的相續不已，也就是輪迴不已，苦痛不已。

癸二、還滅律^(p.213)

此無故彼無，此滅故彼滅，緣起空寂性，義倍復甚深。

一、因為緣起所以可以解脫

- 1、無常無我的生死，從煩惱起業，從業起苦果，又從苦果起惑業。這緣起的生死，是否會永遠不斷的生死流轉下去？不！生死是可以解脫的。為什麼可以解脫？就因為他是緣起法的緣故。
- 2、佛在開示了緣起的生死流轉以後，接著就開示生死的還滅說：『此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅故行滅，行滅故識滅……純大苦聚滅』。⁵⁷緣起法是依於因緣而存在的，凡是依緣而存在與生起的，那就不會是常恆不變的；存在的會歸於不存在，生起的終歸會盡滅。
- 3、生死法，雖一向在即生即滅中，但由於煩惱業的不斷相續，滅而又生，所以苦果也就不斷地相續下去。如能淨治煩惱——無明、愛等不起了，那業力也就銷息，生死也就停止了。如風雖是瞬息不住的，可是風吹不息，水就掀起大波浪，一層層的起伏不斷；風一停，海就波平浪靜了。所以生死可以解脫，是因為生死是緣起的假名有。

⁵⁷ 《雜阿含經》卷 13(335 經)(大正 2，92c)。

二、從如幻的緣起中到達解脫的方法

1、佛在《阿含經》中，曾這樣說過：『不見一法可取（著）而無罪過者』。

⁵⁸所以若取著實法而又說沒有，是錯誤的。真實有的，是不可能成為沒有的；如說實有的成為沒有，那思想上就犯了很大的錯誤。佛不是那樣說的，生死法是緣起的，假有的，所以是不可取著的；本沒有一真實的生，也就不是有一實法減去了。從這如幻的緣起法中，發見了生死解脫的可能性，也由此而到達生死解脫的境地。

2、怎麼能到達呢？一切法是緣起的假名——假法、假我，是如幻的，是無常、空、無我的。而無明——我癡、我見、我慢、我愛等一切煩惱，卻迷蒙了真相，把一切法——眾生，看作真實的；想像為有一永恒自在的我。一切從自我中心去活動，於是到處執著，造善惡業而流轉了。如正觀緣起，通達是無常、無我的，那自我中心的妄執，失去了對象，煩惱也就不起了（煩惱也是緣起的生滅），生死也就解脫了。佛所以這樣說：『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』。⁵⁹

三、倍復甚深難見的涅槃

1、正觀緣起的無常無我，離煩惱而解脫生死，名為得般涅槃，涅槃到底是怎樣的呢？那是深而更深的。佛為阿難說有為與無為法，也就是緣起與緣起的空寂性，說是義倍復甚深。如說：『此甚深處，所謂緣起（有為）。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡無欲，寂滅涅槃』。

⁶⁰這所以大乘經中，每以大海譬生死緣起的深廣難測；而以最深的

⁵⁸ 《雜阿含》卷 10(272 經)(大正 2，72b)。

⁵⁹ 《雜阿含》卷 10(270 經)(大正 2，70c-71a)；《雜阿含》卷 10(262 經)(大正 2，66b-67a)。

⁶⁰ 《雜阿含》卷 12(293 經)(大正 2，83c)：「世尊告異比丘：我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，…如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。…此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅；是名比丘

海底來形容最極甚深的法性。

- 2、緣起是相對的假名，眾生為無明所蒙蔽了，不見緣起的本性空寂，也就不知但是無常無我的業果延續。如真能正觀緣起，不取不著，斷盡煩惱，生死永息，那就體證到緣起法性的寂滅。正像風停，體現到波平浪靜一樣。
- 3、依一般來說，聲聞弟子是漸次悟入的。⁶¹從無常而通達無我，從通達無我，離我所見、我愛等而契入涅槃。但這是從正觀緣起而來的，緣起是與空寂相應相順的，如《阿含經》說：『如來所說修多羅，甚深明照，難見難覺，不可思量，微密決定明智所知：空相應隨順緣起法』。⁶²這是唯證方知的『甚深廣大，無量無數，永滅』。換言之，這是沒有邊際可說的；是超越假名的相對界，而不可以數量說的。
- 4、也不可以想像為在此在彼的，如說：『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』。⁶³那不是沒有了嗎？不能說是有，也不可說是沒有的，如說：『離欲滅息沒已，有亦不應說，無亦不應說，有無亦不應說，非有非無亦不應說。……離諸虛偽，得般涅槃，此則佛說』。⁶⁴總之，這是超越了假名相對界

諸行苦、寂滅涅槃：因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

⁶¹ 印順導師《中觀今論》(p.28-29)：「正覺體悟的無為、不生，是三乘聖者所共證的…。為了教導聲聞弟子證得此無生法，依《阿含經》所成立的教門說，主要是三法印：一、諸行無常，二、諸法無我，三、涅槃寂靜。…三法印的次第悟入，可看為聲聞法的常道。…大乘佛教的特色，即『諸法本不生』，即是依緣起本來不生不滅為出發的。《文殊師利淨律經》說：『彼土眾生了真諦義以為元首，不以緣合為第一也』。這雖在說明彼土與此土的立教方式不同，實即說明了佛教的原有體系——一般聲聞學者，是以緣起因果生滅為出發的；應運光大的大乘學，是以本不生滅的寂滅無為（緣起性）為出發的。」

⁶² 《雜阿含》卷 47(1258 經)(大正 2，345b)。

⁶³ 《雜阿含》卷 34(962 經)(大正 2，246a)。

⁶⁴ 《雜阿含》卷 9(249 經)(大正 2，60a)。

(緣起)，而契入絕對界，什麼也不可說，說著也不對。但這是從正觀緣起的空寂而悟入，也就是緣起法性的實證。

壬二、不著二邊^(p.216)

此是佛所說，緣起中道義，不著有無見，正見得解脫。

一、緣起中道

上來所說的，是佛在《阿含經》等所說的，名為緣起中道義。

中道：是正確的，恰好的，沒有偏差，不落於兩邊邪見的。

佛法的中道觀，是從緣起法的正觀中顯出，為佛說法的根本立場。所以，正觀也稱為中觀，正法也稱為中法了。

二、不落二邊的中道觀

說到不落二邊，經中都依眾生自體說。眾生，是緣起的生滅。緣起是不落兩邊的，不像眾生邊執所想像的。這都依佛說而成立：

1、不一不異⁶⁵

如說：『若見言命即是身，彼梵行者所無有；若復見言命異身異，梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。……謂緣生老死，……緣無明故有行』。

2、不常不斷⁶⁶

如說：『自作自覺（受），則墮常見；他作他覺，則墮斷見。義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有……』。

如說：『若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有……』。

⁶⁵ 不一不異之中道：《雜阿含》卷 12(297 經)(大正 2，84c-85a)，又名《大空法經》。(參見：SN.12, (35)&(36), SN. II, pp.60-64；日譯南傳，十三卷，pp.88-95)

⁶⁶ 不常不斷之中道：《雜阿含》卷 12(300 經)(大正 2，85c)(SN. 12.46, Aññātara)。《雜阿含》卷 34(961 經)(大正 2，245b)(SN. 44.10, Ānanda)。

3、不有不無（最重要的）⁶⁷

（1）佛為刪陀迦旃延，說過不落有無二邊的緣起中道。迦旃延是不著一切相，而深入『勝義禪』的大師。大乘龍樹的《中觀論》⁶⁸，彌勒的《瑜伽論》⁶⁹，都引證這《阿含經》的教授，來說明諸法的真實相，所以這一教授，在抉擇佛法的緣起正見中，有著無比的重要性。

（2）佛對迦旃延說：『世人顛倒，依於二邊，若有若無』。佛的聖弟子呢？『正觀世間集者，則不生世間無見。如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生。……此無故彼無，此滅故彼滅……』。換言之，世人不知緣起義的，顛倒妄執，不能脫出二邊——有見與無見的窠臼。

（3）佛弟子依緣起法正觀，那就不起有見與無見了。

A、世間人：

◎見人生了出來，就執為是實有的而起有見。等到死了，大都是執為實無而起無見的。

◎又如在生死流轉中，一般人是執為實有的。聽見了生死，入涅槃，就執著以為是無了（世人因此大都是怕無我，怕空，怕涅槃的）。

B、佛弟子：依著緣起中道去觀察時：

◎見到世間滅，也就是生死解脫了，就不會起有見。因為緣起如幻的相對性，在涅槃寂靜中是不能安立的。而且，既是可滅的，在生起時也就決非實有，實有是不會依緣而滅的。

⁶⁷ 不有不無之中道：《雜阿含經》卷 33(大正 2，235c-236a)。《別譯雜阿含經》卷 8(大正 2，430c-431a)。《雜阿含》卷 10(262 經)(大正 2，66b-67a)，(SN. 22.90 Channa)。

※參見：印順導師著：《性空學探源》p.81-82；《佛法概論》p.243-244，《佛法是救世之光》p.150；《空之探究》p.41；《初期大乘佛教之起源與開展》p.278-284。

⁶⁸ 《中論》卷 3（大正 30，20b）。

⁶⁹ 《瑜伽師地論》卷 36(大正 30，489b7-29)。

- ◎見到生死世間的集起，就不會起無見。因為緣起的如幻假有，不是什麼都沒有的。而且，既是可生的，在滅時也決非實無了。
- ◎了解緣起的此有彼有，此生彼生——世間集，所以生起現前時，知道緣起的流轉相續，不會覺得一死了事而起無見的。
- ◎了解緣起的此無彼無，此滅彼滅，當生死解脫時，也不會執有實我得解脫的。

總之，一切是緣起的，唯是緣起的集、滅，並沒有實我、實法，所以不起有見。沒有實我、實法，所以也不會起無見的。真能正觀緣起，就能不著有見無見，依中道正見而得解脫了。

三、三學的增上慧學——甚深般若，八正道的正見，都是緣起的中道觀。所以佛弟子能不著常我，不落斷常，一異，有無的執見，破無明而了脫生死。⁷⁰

庚二、正觀四諦^(p.219)

又復正見者，即是四諦慧；

如實知四諦，應斷及應修，惑苦滅應證，由滅得涅槃。

一、正見緣起、正見四諦

1、出世的解脫道，是以緣起及四諦法門為綱要的。所以說到正見，除知緣起的集、滅外，還有四諦的正見，這是經中特別重視的。

2、正見緣起

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。

⁷⁰ 另有：不來不去之中道：《雜阿含·335經》卷13（大正2，92c）。

3、正見四諦

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。

4、知四諦與知緣起，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）⁷¹。所以緣起正見，也即是知四諦慧。

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。

二、四諦之三轉十二行相

1、佛在鹿野苑，最初為五比丘大轉法輪，就是四諦法門，也就是稱為『三轉十二行相』的法輪，明白表示出對四諦的次第深入。⁷²

第一轉（示轉：那些是苦，那些是集，什麼是滅，什麼是道）

佛先指示了：那些是苦，那些是集，什麼是滅，什麼是道。這應該是剴切分別，詳細指示。不但要知道那些是苦的，那些是苦的集因；苦必從集生，有集就有苦等事理。而且要知道：這些苦是真實的苦，決無不苦的必然性。這是第一轉（四行），是開示而使其了解深信的。

第二轉（勸轉：苦應知，集應斷，滅應證，道應修）

接著，佛更說：苦是應知——應該深切了知體認的；能深切信解世間是苦迫性，才會發生厭離世間，求向解脫。集是應該斷的，不斷便生苦果，不能出離生死了。滅是應該證得的，這才是解脫的實現。

⁷¹ 《雜阿含》卷 14(356 經)(大正 2, 99c):「爾時、世尊告諸比丘:『有四十四種智。諦聽,善思,當為汝說。何等為四十四種智?謂老死智,老死集智,老死滅智,老死滅道跡智。如是生…。有…。取…。愛…。受…。觸…。六入處…。名色…。識…。行智,行集智,行滅智,行滅道跡智,是名四十四種智。』」(參見:SN.12.33 Banassa Vatthuni(1) SN. II. p.56; 日譯南傳,十三卷, pp.82-86)

⁷² 《雜阿含》卷 15(379 經)(大正 2, 103c-104a)。(參見:SN.56.11-12 Tathāgatena vuttā)

道是應該修習的，不修道就不能斷集而證得滅諦。這是第二轉（四行），是勸大家應該『知苦、斷集、證滅、修道』，從知而行，從行而去實證的。

第三轉（證轉：苦已知，集已斷，滅已證，道已修）

接著，佛再以自身的經驗來告訴弟子們：苦，我已是徹底的深知了；集已經斷盡；滅已經證得；道已經修學完成。也就是說：我已從四諦的知、斷、證、修中，完成了解脫生死，體現涅槃的大事，你們為什麼不照著去實行，去完成呢？這是第三轉（四行），是以自身的經驗為證明，來加強弟子們信解修行的決心。

佛說四諦法門，不外乎這三轉十二行相的法輪。

- 2、在弟子的修學四諦法門時，首先要如實知四諦：從四諦的事相，四諦間的因果相關性，四諦的確實性（苦真實是苦等）；從『有因有緣世間（即是苦的）集，有因有緣（這就是道）世間滅』的緣起集滅觀中，知無常無我而流轉還滅，證入甚深的真實性。

應這樣的如實知，也就能知集是應斷的，道是應修的，惑苦滅應證的。

依正知見而起正行，最後才能達到：已知，已斷，已滅，已修的無學位，由於苦集滅而得涅槃。

三、見四諦得道（漸現觀⁷³）、見滅諦得道（頓現觀）

- 1、對於四諦的如實知見，引起了見諦（真實）得道的問題。在四諦中，體見什麼才算得證？由於學者的根性，修持方法的傳承不同，分為頓漸二派。

西北印學派的主張：觀四諦十六行相，⁷⁴以十六（或說五）心見道

⁷³ 現觀（abhisamaya）：m.(1)[abhi-samaya] 現觀、領(悟理)解、理論的理解。

(2)[<abhi-śam=abhisama-ya] 止滅、止息。māna～慢的止滅，phassa～觸的止滅。

⁷⁴ (1) 四諦十六行相：苦諦：無常、苦、空、無我。 集諦：因、集、生、緣。

滅諦：滅、靜、妙、離。 道諦：道、如、行、出。

的，是漸見派——見四諦得道。⁷⁵

中南印度的學派主張：是頓見的——見滅諦得道。⁷⁶

2、這是千百年來的古案，優劣是難以直加判斷的。依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的；但這與悟入緣起空寂性——也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。

3、如實知見四諦

(1) 經說：沒有前三諦的現觀（直覺的體驗），是不能現觀道諦的；四諦是漸入，猶如梯級的，這都是漸入漸證的確證。但四諦現覺的深見深信——也稱為『證信』，不是證入四種真實理體；諦是審諦不倒的意思，所以是指確認那四類價值而說。

(2) 如實知見四諦

苦諦：這些生死有為，是無常的，不安穩的，是無我而不自在的；這種生死事實的苦迫性，能深知深信而必然無疑，就是見苦諦。

集諦：煩惱與引生的善惡業，是能起生死，使生死不斷生起的真正原因，也就是惑業的招感性，深知深信而必然無疑，便是見集。

滅諦：斷了煩惱，不起生死，那種寂靜，微妙，出離的超越性，更沒有任何繫縛與累著的自在性，深知深信而不再疑惑，便是見滅。

道諦：八正道，有了就有出離，沒有就決不能出離；八正道的能向涅槃所必由的行跡性，能深知深信而不再疑惑，名為見道（諦）。

(2) 《大毘婆沙論》卷 79(大正 27, 409a10-b6); 《大智度論》卷 20(大正 25, 207a12-23); 《俱舍論》卷 26(大正 29, 137a4-c2)。

⁷⁵ 《雜阿含》卷 16(437 經)(大正 2, 113b)。相關：《雜阿含》卷 16(435 經)、(436 經)(大正 2, 112c-113b); 卷 15(397 經)(大正 2, 107a)。

⁷⁶ (1) 參見《清淨道論》第 22 品 (Visuddhi-magga(PTS) p.690, 葉均譯 p.644)

(2) 見滅得道（見空得道），參見印順導師《性空學探源》p.257-p.265。

4、體證滅諦

- (1) 上述這種印定苦集滅道的確信無疑，是四類價值的深知深信，當然是先後生起而印定的。但這無礙於緣起空寂性——滅諦的體見。緣起空寂性，就是『甚深廣大無量無數永滅』；這是超越緣起相對性的『正法』；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為『法性，法住，法界』的。
- (2) 見滅諦，不是上面所說的價值確信，而是體見那超越相對性的寂滅性自身。這是平等不二的，沒有次第可說。學者在正觀緣起的集滅中，達到離愛無欲而體見寂滅性，就是得道；四諦也當然證得了。但在智見上，應有引起的次第意義。如一下子發見了寶藏，又一樣一樣的點收一樣——這是古德所說的一種解說。

頓入，漸入，應該就是這樣的。見寂滅而證道，為古代無數學者所修證的，是不容懷疑的事實，稱此為滅諦的體見，是寂滅性自身的體見，與見四諦的見——四類價值的確認不同。

庚三、依俗契真^(p.224)

先得法住智，後得涅槃智，依俗契真實，正觀法如是。

一、先得法住智，後得涅槃智

- 1、在中道的正見中，有著一定的程序，主要是：先得法住智，後得涅槃智。佛為深摩說：『不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃』⁷⁷，這是怎樣的肯定，必然！

2、什麼是法住智？什麼是涅槃智？

- (1) 法住智：依《七十七智經》⁷⁸說：一切眾生的生死緣起，現在

⁷⁷ 《雜阿含》卷 14(347 經)(大正 2，96b-98a)。(SN.12.70, Susīma)。

⁷⁸ 《雜阿含》卷 14(357 經)(大正 2，99c-100a)。(SN.12.34. Banassa vatthuni(2))

〔十一支(除無明) X 三世、法住智 = 七十七智〕

如此，過去未來也如此，都是有此因（如無明）而後有彼果（如行）的，決不離此因而能有彼果的，這是法住智。所以，法住智是對於因果緣起的決定智。這雖然是緣起如幻的俗數法（如不能了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡，業報，三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。

- （2）涅槃智：經上說：如依此而觀緣起法的從緣而生，依緣而滅，是盡相，壞相，離相，滅相，名涅槃智。這是從緣起的無常觀中，觀一切法如石火電光，纔生即滅；生無所來，滅無所至，而契入法性寂滅。這就是：『諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂』。⁷⁹

由無常（入無我）而契入寂滅，是三乘共法中主要的解脫法門（還有從空及無相而契入的觀門）。

3、依俗契真實

- ◎法住智知流轉，知因果的必然性，
涅槃智知還滅，知因果的空寂性；

-
- (1) [現在]生緣老死智 ……………[現在]無明緣行智。
 - (2) 非餘[現在]生緣老死智 ……………非餘[現在]無明緣行智。
 - (3) 過去生緣老死智……………過去無明緣行智。
 - (4) 非餘過去生緣老死智……………非餘過去無明緣行智。
 - (5) 未來生緣老死智……………未來無明緣行智。
 - (6) 非餘未來生緣老死智……………非餘未來無明緣行智。
 - (7) 法住智（生緣老死）……………法住智（無明緣行）。

⁷⁹ 印順導師《性空學探源》p.41-42：「無常是生滅義，生者必滅，一切一切，確都是滅盡之法。世人固或知之，但他們偏注重到生生不已的生的一面，忽略了滅。生生不已，佛法並不否認；但生者必然要滅，一切痛苦依此生生不已而存在，確又是赤裸裸的事實。佛法就是要在這生滅不已之中，設法使它滅而不生，以之解決一切痛苦。滅，不是佛法的故意破壞，它是諸法本來如是的必然性（法性自爾）。因有了某種特殊的因緣連繫縛著了，所以滅了之後又要生；現在把這連繫截斷；就可以無生滅而解決痛苦了。所以經說：『諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂』。或依三法印，從諸行生滅無常，體解我性的不可得。眾生因妄執常、我而生死，現在能夠了解蘊性無常、無我，離常、我的執見，則因無常生滅而厭、離欲，便可以達到涅槃之滅。」

◎法住智知生滅，涅槃智知不生滅；

◎法住智知有為世俗，涅槃智知無為勝義。⁸⁰

依俗諦的緣起因果，而後契入緣起寂滅的真實，這是解脫道中正觀法的必然歷程，一定如是而決無例外的。

二、不求法住智，但求涅槃智的過失

- 1、佛教中，每有一種錯誤的傾向，就是不求法住智，而但求涅槃智。特別是備有世間一般知識，年老而求佛法的。對於因果緣起的必然性，四諦的價值決定，常是並無希求；有的以為這早都已經知道，而不知夢都沒有夢想過。卻以為，需要的是開悟，是明心見性。不知道沒有修成法住智，涅槃智是不會現起的。由於偏向證悟，弄到一開口，一下手，似乎非說心說性，談修談證不可。
- 2、於是乎失去了悟入的必要過程，空談些心性，空有，理事，弄得內外也不辨了。所以，如以為只要談心說性，或者說什麼絕對精神之類，以為就是最高的佛法，那真是誤入歧途，自甘沈淪了！

⁸⁰（1）參見《大毘婆沙論》卷 110(大正 27，572a27-b29)：

	法住智	涅槃智
第一家	知集智	知滅智
第二家	知苦、集智	知滅、道智
第三家	知苦、集、道智	知滅智
第四家	知流轉智	知還滅智
	知緣起智	知緣起滅智
	知生死智	知生死滅智
第五家	近分地智	根本地智

- （2）印順導師《以佛法研究佛法》(p.109)：「佛所自證的深法，感到不容易宣說，而有「我若說法，徒自勞苦」的慨歎。傳說梵王為此而請佛說法，律部都有記載。《相應部》(六·一)說：『世尊獨處禪思，作如是念：我所證得甚深之法，難見難悟，寂靜微妙，超尋思境，深妙智者乃能知之。眾生樂阿賴耶，喜阿賴耶，欣阿賴耶；眾生以樂阿賴耶、喜阿賴耶、欣阿賴耶故，是理難見，所謂緣起。倍復難見，所謂一切諸行止滅，諸依捨離，愛盡，離欲，滅，涅槃』。這在漢譯《雜阿含經》(卷一二)，即分明的稱為有為與無為，如說：『此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡，無欲，寂滅，涅槃。如此二法，謂有為無為』。難見與倍復難見，是先後的次第悟入，這就是『先知法住，後知涅槃』(雜阿含經卷一四)了。」

己二、正思^(p.226)

正思向於厭，向離欲及滅。

一、八正道之成就

- 1、無漏的八正道支，是同時成就的。
- 2、但在修習過程中，有次第引生的意義。從先後的引生來說：正見以後，是正思惟，是對正見所見的，作更深入的正確思惟。

二、正見與正思惟

- 1、正見：可說是從聞（或從佛及佛弟子聞，或從經典聞）而來的慧學；正思惟：是從慎思明辨而來的慧學。
- 2、有正見的，一定成就正信；有信的一定有要求實現的意向。所以從正見而來的正思，是引發了向解脫的真實欲求。也就因此，古譯正思惟作『正志』或『正欲』。

三、正思惟與三法印

- 1、從無常的正見中，引發正思，就向於厭。
眾生對於自我及世界是熱戀著的；正思的向於厭，就是看到一切是無常是苦，而對於名利，權勢，恩怨等放得下。這是從深信因果中來的，所以厭於世間，卻勇於為善，勇於求真，而不像一般頹廢的灰色人生觀，什麼也懶得做。
- 2、從無我的正思中，向於離欲。
於五欲及性欲，能不致染著。如聽到美妙的歌聲，聽來未始不好聽，可是秋風過耳，不曾動情，歌聲終了，也不再憶戀。如手足在空中運動一樣，毫無礙著。
- 3、從涅槃寂靜的正思中，向於滅。
心向涅槃而行道，一切以此為目標。
這三者，表示了內心的從世間而向解脫，也就是真正的出離心。

出離心，貫徹了解脫道——八正道的始終。不過正見著重於知厭，知離欲，知滅而已。以下六支，都是向此而修習的。

己三、淨行
庚一、正語
庚二、正業
庚三、正命 ^(p.227)

正語業及命，淨戒以為性。

一、依於正思而生起正語、正業及正命

1、正見與正思，是慧學。

2、依於正思的要求實踐，必然的引發正語，正業及正命——三正道支。

正語：是不妄語，不兩舌，不惡口，不綺語——合法的語言文字。

正業：指不殺，不盜，不淫——合法的身業。

正命：是合法的經濟生活。

有正確的見地，進求解脫生死，一定會表現出合法的行為。這三者，都是以清淨的戒學為體性的。

二、在家與出家的正命

1、在家弟子的正命，是要有合法的職業，合理的取得錢財。在使用方面，不可過於浪費，也不可過於慳吝，應該遵行佛說的中道生活。

2、出家弟子，一向是依施主的信施而生活，所以佛特別告誡。出家人的正命而非邪命，我想引《遺教經》的一節來說明。如說：

（出家弟子）『持淨戒者，不得販賣貿易；安置田宅；畜養人民，奴婢，畜生；一切種植及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。不得斬伐草木，墾土掘地；合和湯藥；占相吉凶；仰觀星宿，推步盈虛；曆數算計，皆所不應。節身時食，清淨自活。不得參與世事，通致使命。咒術仙藥；結好貴人，親厚婬慢，皆不應作。當自端心正念求度，不得包藏瑕疵，顯異惑眾，於四供養，知量知足，趣得供事，不得

蓄積。此則略說持戒之相』。⁸¹

己四、綜論(p.228)

始則直其見，次則淨其行，足目兩相成，能達於彼岸。

這是對於上來正道的合說。

一、始則直其見，次則淨其行⁸²

- 1、修學解脫道的，開始是先要正直其見解，這就是正見與正思。
- 2、其次是要清淨其行為，這就是正語，正業與正命。

二、足目兩相成，能達於彼岸

- 1、正業，正語，正命，如雙足，足是能向前進的。不但要有兩隻腳，還是要無病的，能走的。
正見與正思，如眼目，眼目能明見道路。不但有眼目，而且要是目無眚翳，見得正確。
不論要到什麼地方，一定要認清目的地，認識道路，又要能一步步

⁸¹ (1)《佛垂般涅槃略說教誡經》(大正 12, 1111a)。

(2) 天親造；陳·真諦譯《遺教經論》卷 1：「…如經合和湯藥乃至皆所不應故，遮異見故。…有五種解脫、三種障對治、二種不應作不作故。…五者、自性尊重不作輕賤事，如經不得通致使命故。…」(大正 26, 283c24-284c9)

(3) 明·古吳藕益釋；智旭述《遺教經解》卷 1：「…先五事者，一、不得合和湯藥…五、歷數算計，凡此皆屬邪心求利，不達正因緣法，故遮止也。次身處波羅提木叉，有五句：一、節身，對治他求放逸障。二、時食，對治內資無厭足障。三、清淨自活，對治共相追求障。四、不得參預世事，是自性止多事。五、不得通致使命，是自性尊重不作輕賤事。…」(卍續藏 37, 640b2-c20)

(4) 宋·守遂註；明·了童補註《遺教經補註》卷 1：「…不得斬伐草木…推步盈虛，即是推算步量天地之盈虛，故曰推步盈虛。又云推步即俯察地理，盈虛即仰觀天文也。…不得參預世事…親厚嫫嫫，皆不應作。嫫音泄，嫫音慢。通使呪藥，背涅槃道。結貴親嫫，順生死流。…」(卍續藏 37, 633a20-c1)

⁸² 《雜阿含》卷 24(624 經)(大正 2, 175a)：「佛告鬱低迦：汝當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處。」

的向前進。有了這兩方面的相互助成，才能達到目的地。一般的行路都如此，何況向解脫道呢？這當然要足目相成，才能達於彼岸的涅槃。

- 2、這說明了，出世的解脫法門（世間善道也如此），非先有正確的見解，清淨的行為不可。否則，不管你說修說證，決無實現的可能。如在火宅中，瞎子（有足）與跛子（有目）不肯合作，或只是瞎子或跛子一個人，那怎麼能脫離火宅的災患呢？

戊二、後三支

己一、正勤^(p.229)

正勤徧策發，

己二、正念

己三、正定

由念得正定，依定起證慧，慧成得解脫。

一、正勤徧策發

- 1、有了正確的見地，清淨的行為，自然身安心安，而可以進修趣證了。
這要有正勤，是向厭，向離欲，向滅的精進，也稱為正精進。
- 2、佛說正勤為『四正勤』：⁸³
 - ◎沒有生起的惡法，要使他不生。
 - ◎已生的惡法，要斷除他。
 - ◎沒有生的善法，要使他生起。
 - ◎已生的善法，要使他增長廣大起來。
- 3、正勤是通於三學，有普遍策發推動的力量，就是一切離惡行善的努力。
 - ◎戒學：正勤是離毀犯而持淨戒的努力。
 - ◎定學：正勤是遠離定障，如五欲五蓋等，而修定善的努力。

⁸³ 《十住毘婆沙論》卷 15(大正 26, 106c17-20)：「斷已生惡法，猶如除毒蛇。斷未生惡法，如預斷流水。增長於善法，如溉甘果栽。未生善為生，如攢木出火。」

◎慧學：這是遠離邪僻的知見妄執，而得正見正思的努力。
這一切，都要精進修習，才能成功。世間的善事，都還非努力不可，何況出世大事？所以佛在遊行休息時，聽到阿難說精進，就立刻起坐，表示對於精進的無限崇敬。⁸⁴

二、由正念而得正定

- 1、有了正知見與清淨戒，可以修定，但要由念的修習得來。
念：是專心繫念，為攝心不亂的主要修法。
- 2、這裏，還是以出離心為導向的。而所修的念，不是念別的，就是從正見，正思惟得來的正念。這是與慧相應的，向於涅槃的正念。
- 3、正念修習成就，能得正定。
約定境說，就是上面所說的七依定；
佛又特別重視四禪（這是最容易發慧的定）。⁸⁵
這不是一般的定，是與念慧相應的，向涅槃的勝定，所以叫正定，定慧齊修。

三、依定起證慧，慧成得解脫

- 1、依正定而起現證緣起寂滅性的無漏慧，也就是涅槃智。
- 2、出世的無漏慧成就，就斷煩惱，證真理，了生死而得解脫。
- 3、到此，才完成修習出世解脫道的目標。解脫，涅槃，由修習八正道而成，所以佛說道諦，總是說八正道，譽為『八正道行入涅槃』。⁸⁶

四、八正道與三學的關係

- 1、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。
- 2、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

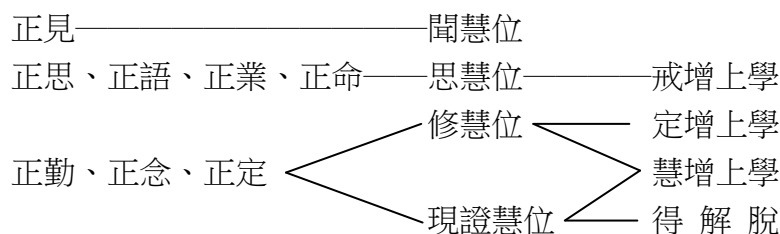
⁸⁴ 《大智度論》卷 15(大正 25, 173c4-8)。《雜阿含經》卷 27(727 經)(大正 2, 195b-c)。

⁸⁵ 參見印順導師《空之探究》，p.13。

⁸⁶ 《大智度論》卷 3(大正 25, 72a)：「佛一切智為大車，八正道行入涅槃。」

業正命是戒學。正精進遍通一切，特別是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。

- 3、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。三學與八正道的一致性，試列表如下：



丁三、總集道品 (p.232)

佛說諸道品，總集三十七，道同隨機異，或是淺深別。

一、佛說諸道品，總集三十七

- 1、佛說道諦，總是說八正道支。但散在各處經中，佛說的修道項目，更有種種道品。道品，是道類，是將修道的項目，組成一類一類的。
- 2、經中將道品，總集為三十七道品，分七大類：四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道支。
- 3、這七大類——三十七類，為什麼叫道品？
道是菩提的意譯，這些都是修行而得三菩提——正覺的不同項目，所以叫道品。

二、三十七道品之七類內容

- 1、四念處：身念處、受念處、心念處、法念處。

念處是慧相應的念，重在觀慧。如觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。

- 2、四正勤：未生諸惡不善法令不生、已生諸惡不善法令斷、
未生諸善法令生、已生諸善法令增長。
- 3、四神足：欲神足、勤神足、止神足、觀神足。
四神足是定，定為神通所依止，稱為神足。雖是定，但由修發三摩地的主力，有由欲，由勤，由止，由觀而不同，所以分為四神足。
- 4、五根：信根、勤根、念根、定根、慧根。
這五項功德，修得堅定而為引發功德的根源，名為根。
- 5、五力：信力、勤力、念力、定力、慧力。
這五事已有降伏煩惱等力量，所以叫力。
- 6、七覺支：念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、
定覺支、捨覺支。
這是道品中的重要一類，為引發正覺的因素。
- 7、八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。

三、道同隨機異

- 1、解脫生死的道品，為什麼說有這七類——三十七品呢？
古人以為：道體是同一的。修習的功德，本來是很多的，佛說的也只是舉其主要而說。眾生的生死是同一的，解脫生死的道，不會是不同的。
- 2、不過隨眾生的根機不同，佛就說有別異的道品而已。從經中看來，任何一項道品（其實是包含一切功德，不過舉其重要而說），都是能解脫生死的，都說為『一乘道』的。
- 3、將一切道品總合起來，解脫道的主要項目，不外乎十類：

- (1) 信——信根，信力。
- (2) 勤——四正勤，勤根，勤力，精進覺支，正精進。
- (3) 念——念根，念力，念覺支，正念。
- (4) 定——四神足，定根，定力，定覺支，正定。
- (5) 慧——四念處，慧根，慧力，擇法覺支，正見。
- (6) 尋思——正思惟。
- (7) 戒——正語，正業，正命。
- (8) 喜——喜覺支。
- (9) 捨——捨覺支。
- (10) 輕安——輕安覺支。

道的主要項目，雖有此十種。但正見成就，就能得信成就。而喜，捨，輕安，不外乎定中的功德。所以八正道的敘述，是最圓滿的；而三學是最簡要的。

四、部派論師認為七類道品有淺深之別

有說：在個人修學的程序上，這七類道品，都是需要的；是淺深次第的差別，而一類類的進修。以為：

初學——修四念處；煖位——修四正勤；頂位——修四神足；
忍位——修五根；世第一位——修五力；見道位——修八正道；
修道位——修七覺支，
但這也不過約特勝的意義說說而已。⁸⁷

⁸⁷ (1)《大毘婆沙論》卷 96 (大正 27, 496c25-497a2);《大智度論》卷 19 (大正 25, 198b17-18);《俱舍論》卷 25〈賢聖品〉(大正 29, 132b8-23)(大正 29, 132c);《瑜伽師地論》卷 29(大正 30, 445a7-12)。

(2) 印順導師《空之探究》p.11：「佛說的解脫道，原始是以八正道為本的。因機設教，成立不同的道品。古人依道品的數目次第，總列為：四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分。七類共三十七道品，成為佛教界的定論。說一切有部論師，以此為進修次第的全部歷程，未必與事實相符，這不過是條理總貫，作如此解說而已。」

※說一切有部的修行位次：

賢位	五 停 心		三賢位 (外凡位，順解脫分)	七加行
	別相念住			
	總相念住			
	煖		四善根位 (內凡位，順抉擇分)	
	頂			
	忍			
	世第一法			
聖位	初果 (預流，須陀洹)	初果向	見道位	有學位
		初果	修道位	
	二果 (一來，斯陀含)	二果向		
		二果		
	三果 (不還，阿那含)	三果向		
		三果		
	四果 (阿羅漢)	四果向	無學道位	無學位
		四果		

丙二、結說^(p.235)

此是聖所行，此是聖所證，三乘諸聖者，一味涅槃城。

一、此是聖所行所證

- 1、出世的解脫法門——四諦，緣起；道諦中的三學，八正道，都如上文說過了。這都是聖者所修行的，也是聖者所證得的。
- 2、修行，證入，都離不了這些，這是釋迦佛金口開示的正法。離了這，別無可歸依的法門，別無能解脫的途徑，別無永恒的歸宿。這是佛弟子所應決然無疑信受奉行的！

二、三乘諸聖者，一味涅槃城

三乘——聲聞，緣覺，菩薩佛——一切聖者，都是依著這唯一的正法，

同受唯一的解脫味，如長江大河入海，都同一鹹味一樣；同入涅槃城而得究竟的安息。論上說：『三獸渡河』⁸⁸，『三鳥出網』⁸⁹，雖然飛行有遠近，渡水有淺深，但總是不離於虛空與大河。所以說：『三乘同入一法性』；『三乘同坐解脫床』。⁹⁰

乙二、二乘果位

丙一、階段^(p.236)

通論解脫道，經於種熟脫，修證有遲速，非由利鈍別。

一、解脫道經歷的階段

首先，不問聲聞，緣覺，菩薩，通泛的論起來，每一聖者，在解脫道的修行中，都是經歷了種熟脫三階段的。

1、種（下種）：

初聽佛法，生起厭離心，從此種下了解脫的善根，如種下種子一樣。如沒有出離心種，怎麼聽法修行，都是不會解脫的。

2、熟（成熟）：

以後，見佛，聽法，修持，使解脫心種漸漸的成熟起來，如種子的生芽，發葉，開花一樣。

3、脫（解脫）：

到末後，一切成熟，才能證果，如開花而結果實一樣。

⁸⁸ 《大毘婆沙論》卷 143(大正 27, 735b16-21)有說：「有於甚深緣起河能盡源底，說名為佛；二乘不爾。故經喻以三獸渡河，謂兔、馬、象。兔於水上但浮而渡，馬或履地或浮而渡，香象恒時蹈底而渡。聲聞、獨覺及與如來，渡緣起河，如次亦爾。」

⁸⁹ 吉藏《金剛般若經義疏》卷 3(大正 33, 107c)：「問：何故言一切賢聖無為而有差別？答：復為釋疑，既言同悟無為則眾聖無異，便無十地階級四果淺深，是故今明雖同悟無為所悟不同，故有三聖為異，三鳥出網、三獸度河而昇空有近遠，涉水有淺深。」※《肇論》(大正 45, 160a)。

⁹⁰ 《刊行金剛般若經贊述序》(大正 33, 126b)：「龍樹釋云：…三者、同心共取一味法故。四者、同見同證一解脫理故。五者、同戒各具別解脫戒故。六者、同解脫三乘同坐解脫床故。…」

二、修證有遲速，決定於前生的準備，非由於利鈍差別。

1、有些佛弟子，一聽佛法，當下悟入而證果；有的勤苦的修學了一生，還是不能得道。今生修行而能不能證入，證入的遲入或者速入，那是決定於過去生中的修習。如過去沒有種下解脫心種，現在初生厭離心而修行，就想迅速證果，正像種下種子，就想結果，那怎麼成呢？如前生已修到了成熟階段，那今生一出頭來，見佛聞法，便能證悟了（甚至有不必再用功行，就會圓證的）。所以，在今生修證過程中，有遲速的不同，但這是決定於前生的準備如何，並非由於利鈍的差別。⁹¹

2、利根與鈍根，當然是有的，那就是上面說過的信行人與法行人了。
信行人：著重於依師學習，以信為先的是鈍根；
法行人：著重於自力學習，以慧為先的是利根；
但這都是要經歷種熟脫三階的。依現生的修證而論，是不能以證入的遲速來決定他是利或鈍的。

三、以現生的修證或悟證遲速來分別利鈍非經論之言

1、近代的佛教界，有許多觀念，都是與經論相反的。他們以現生的修證努力，或悟證遲速來分別利鈍，而不知恰好相反。

2、重信與重慧的差別以外，凡急求速成的，才是鈍根；大器晚成的，才是利根。如以三乘來說，聲聞根性是鈍，緣覺根性是中，菩薩根性是利。

聲聞是鈍根，從發心到解脫，快者三生，最遲六十劫得解脫。

緣覺是中根，從發心到解脫，快者四生，最遲一百劫得解脫。

⁹¹ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 14〈3 人品〉：「復為怨憎會苦、愛別離苦、在家諸苦之所逼切，而便出家。既出家已，初夜後夜勤修方便，一七二七日沒，於其中間，結加趺坐，頂安禪鎮行禪毬法杖，常住山頂巖石間修行精進，雖然以二事故不得道：一、善根未熟，二、行邪方便。善根未熟者，始於此身而求解脫。佛法之中，速得解脫者：一、身中種解脫分善根，二、身中成熟，三、身中得解脫，而彼未種解脫分善根而求解脫，是名善根未熟。行邪方便者，受錯謬對治，以是事故不能得道。」（大正 28，101b11-20）

菩薩是利根，修三大阿僧祇劫才究竟解脫。⁹²

關於根性的利鈍，在大乘不共法的申述中，再依經論來說明。⁹³

丙二、果位

丁一、聲聞

再來敘述聖者證入的次第。聲聞乘的修行者，證入聖果，一向分為四級，先說初果。

初果（須陀洹）——斷三結：我見（有身見），戒禁取見，疑。

二果（斯陀含）——三結盡；貪、瞋、癡薄。

三果（阿那含）——斷五下分結：身見，戒禁取見，疑，欲貪，瞋。

四果（阿羅漢）——斷五上分結：色貪，無色貪，掉舉，慢，無明。⁹⁴

戊一、初果^(p.237)

見此正法者，初名須陀洹，三結斷無餘，無量生死息。

一、初果所體見的正法

- 1、觀緣起法無常、無我而契入緣起空寂性的，就是體見正法，也叫做『入法界』。
- 2、初入正法的聖者，名須陀洹果。
須陀洹，是梵語，譯義為『預流』或『入流』。修行到此，契入了法性流，也就參預了聖者的流類。
- 3、須陀洹果的證入，經中形容為：『見法，得法，知法，入法；得離狐疑，不由於他；入正法律得無所畏』。⁹⁵所以，這是現見的，自覺的，於正法有了絕對的自信。

⁹² 《大毘婆沙論》卷 101(大正 27, 525b14-21);《大智度論》卷 28(大正 25, 266c14-15);《十住毘婆沙論》卷 1〈1 序品〉(大正 26, 20b1-9)。

⁹³ 大乘不共法章：詳參《成佛之道》，p.413-p.417。

⁹⁴ 《雜阿含·815 經》卷 29(大正 2, 209c19-210a4)。印順導師《般若經講記》p.61-64。

⁹⁵ 如《雜阿含》卷 11(281 經)(大正 2, 78a)等所言。

二、初果所斷的煩惱

- 1、初果聖者，已斷了生死的根本，最主要的煩惱。照後代論師的分析條理起來，煩惱是非常多的。但大體可分為二類：

見惑：見道所斷的煩惱，是以智慧的體見法性而斷的那部分。

修惑：修道所斷的煩惱，是要從不斷的修習中，一分一分斷除的。

- 2、初果所斷的，屬於見惑。這也包含極多的煩惱，論師們稱為八十八惑。⁹⁶但佛在經中，總是重點的說：『斷三結』。三結：我見結、戒禁取結、疑結，初果是徹底的斷了，無有絲毫的剩餘。結：是繫縛生死的意思，斷了三結，就是解開了生死的死結。

◎我見：是自我的妄執，為生死的根本，從我見而來的，是我所見，斷見、常見，一見、異見，有見、無見……。我見斷了，這一切也就都斷了。

◎戒禁取：無意義的，外道的戒行。見到了真理，不會再以為外道的宗教行為，是可以得解脫的。不會再執取他，也就不會再去學習他。

◎疑：是對於佛，法（四諦、緣起），僧的狐疑不定。見了正法，是徹底明見，再不會將信將疑。

在修行的過程中，這些煩惱，早已伏而不起；到了證見法性，才是斷了根，永無生起的可能。所以，斷是徹底斷盡，不只是不現起而已。以三結為首的一切見所斷惑，都由於真智現前，體見法性而斷盡了。

⁹⁶（1）八十八種見惑：見惑有十種根本煩惱：

1、貪；2、瞋；3、痴；4、慢；5、疑；

6、身見：又名薩迦耶見，這是使有情迷執五蘊假合的身心為我、我所的妄見。

7、邊見：執死後為常住或斷滅的「常見」、「斷見」。

8、邪見：指不信三寶、四諦，否認因果罪福，否認輪迴及解脫等，撥無因果的執見。

9、見取見：執取種種錯誤的見解，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。

10、戒禁取見：執取種種無意義的戒條、苦行，以為可以生人、生天。

（2）三結與五見之關係，詳參水野弘元著（釋惠敏譯）《佛教教理研究》p.138：

1、身見：身見、邊見。2、疑：邪見。3、戒禁取：見取見、戒禁取見。

※八十八種見惑：(參見：楊白衣《俱舍要義》p.90-91；p.94)

欲界	苦諦	貪、瞋、痴、慢、疑、身、邊、邪、見、戒	10	32
	集諦	除身、邊、戒禁取	7	
	滅諦	除身、邊、戒禁取	7	
	道諦	除身、邊	8	
色界	苦諦	除瞋	9	28
	集諦	除瞋、身、邊、戒禁取	6	
	滅諦	除瞋、身、邊、戒禁取	6	
	道諦	除瞋、身、邊	7	
無色界	苦諦	除瞋	9	28
	集諦	除瞋、身、邊、戒禁取	6	
	滅諦	除瞋、身、邊、戒禁取	6	
	道諦	除瞋、身、邊	7	

三、三結斷無餘，無量生死息

- 1、見了正法，斷了煩惱，也就斷了生死，因為生死苦果，是以煩惱為根源而生起的，因斷果也就斷了。證到初果，可說無量生死都已經息了。
- 2、經上說：如大池的水都乾了，只剩一滴、二滴一樣。
分別說：在沒有證悟法性以前，未來的生死是無數量的。等到初入聖流，斷了三結，再『不墮惡趣』。三惡道的業都失效了，三惡道的苦果，再也不會生起了。剩下來的，人間天上的業果，稱為『極七有』。就是說：最多是七往天上，七還人間，一定要永斷生死入涅槃。
- 3、這樣看起來，到了初果，生死幾乎都盡斷了。現在雖還是生死身，雖可能還有七天七人的生死，但實已見到了生死的苦邊，生死再不會無休止的延續下去了，所以在聖位中，初果是最可寶貴的，最難得的！得了初果，可說生死已了（一定會了）。如破竹一樣，能破第一節，第二節以下，是不費力的一破到底。這是學佛法者當前的唯一目標。

戊二、二果^(p.240)

二名斯陀含，進薄修斷惑。

說明從初果而二果，三果，四果，就要說到斷惑。但這有一番特殊意義，與初果的斷惑不同，應該加以解說。

一、聲聞果位由斷惑來分別

- 1、眾生生死的真正根源，是我見；須陀洹斷了我見，生死就解脫了。（如大樹的連根拔起，必死無疑一樣）
- 2、其餘未斷的煩惱——修所斷惑，滋潤固有的業力使他生在天上、人間。剩下的煩惱，無論作（小）惡，或修戒修定，都不能成為人天的總報業與引業（只能是別報業與滿業）。否則，生死也許還會無休止的，在人間天上延續下去。然而不會了，他僅能滋潤舊業，使他往生天上人間。就是這樣，由於我見斷了，修惑也不能無限止的延續，永遠潤生下去。（如無根的樹雖可能由樹皮與樹葉來吸收養分，但不可能維持大樹的長期生存一樣）
- 3、證得初果的，如不斷進修，可能這一生就證入涅槃。（如拔起的大樹，在烈日下，很快會枯黃了）
如進修停頓，特別是在家弟子們，為家庭，職業，生活所累，但煩惱也是會萎縮，很快會斷盡的。充其量，也只維持七返生死而已。
所以證得初果的，雖可能有『隔陰之迷』⁹⁷，但決不像凡夫一樣。

⁹⁷ 印順導師《華雨集》第四冊，p.181-p.183：「先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別為五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生在生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。迷有二類：迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。

約迷事說，一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏，或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。

約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔

無論怎樣，也還是生死已有邊際，可說生死已了。

二、二果「一來」薄貪瞋痴，斷欲界六品修惑（上上品～中下品）。

第二果，名叫斯陀含。斯陀含是梵語，譯義為『一來』。因為，或是由初果而進修，或是經過了人間天上的六番生死，修道所斷的煩惱，大大的削弱了力量，可說是斷去了一分。剩下的修惑，所能潤生的力量，已只有一生天上，一來人間，再不能延續下去了。到了這一階段，由於進修而減薄了修道所斷惑，只有一番生死的力量，所以稱為斯陀含果。

※八十一品修惑：（參見：楊白衣《俱舍要義》p.95）

欲界	貪	一、五趣雜居地——九品
	瞋	
	痴	
	慢	
色界	貪	二、離生喜樂地——九品
	痴	三、定生喜樂地——九品
	慢	四、離喜妙樂地——九品
無色界	貪	五、捨念清淨地——九品
	痴	六、空無邊處地——九品
	慢	七、識無邊處地——九品
		八、無所有處地——九品
		九、非想非非想處地——九品

陰之迷」的。不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。

如約迷理說：凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠的。」

※煩惱與潤生：（參見：楊白衣《俱舍要義》p.126）

預流向	前十五心（見附錄）			見道	有學位
預流果	第十六心道類智			修道	
一來向	上上品	潤二大生	欲界修惑		
	上中品	潤一大生			
	上下品	潤一大生			
	中上品	潤一大生			
	中中品	潤一大生			
一來果	中下品				
不還向	下上品	潤一大生			
	下中品				
不還果	下下品				
阿羅漢向	色界初禪第一品，斷無間道至無色界有頂地之第九品斷金剛無間道				
阿羅漢果	有頂地第九品斷解脫道			無學道	無學位

戊三、三果^(p.242)

三名阿那含，離欲不復還。

一、三果「不來」的意義

1、再進一步，是三果，名叫阿那含。

2、阿那含：是梵語，譯義為『不來』或『不還』。

阿那含果死後，離欲界而上生色界，或者無色界，一定就在那邊入涅槃，再不復還來生欲界了。這或是由二果而進修，在這生中證不還果；或是返來人間，只剩這一往天上的生死了。

二、三果所斷的煩惱

1、欲界的修道所斷惑，到此已斷盡了，所以不再能成欲界的生死。

2、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。

3、身見、戒禁取、疑——三結，在見道得初果時，先已經斷盡了；

4、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。

瞋恚：是專屬於欲界的煩惱。

欲貪：指欲界的貪欲而說。欲貪斷盡了而證得三果的，雖然身在人間，但對欲界的五欲，男女的性欲，已經不再染著。所以如證得三果，就是在家弟子，也是會絕男女之欲的。

戊四、四果

己一、境界^(p.243)

斷惑究竟者，名曰阿羅漢，畢故不造新，生死更無緣。

一、二果以來的聖者之修惑會自然萎縮

1、體見正法而斷了見惑的聖者，知見是絕對的正確了。但在一切境界上，愛染的力量還很強。所以可能進修停頓，或者再生人天，忘失本來。

2、不過修惑是自然萎縮（如拔了根，樹皮會乾枯一樣），聖道的潛力一定會現起，一定會再向前進的。在這再進修中，無論是行住坐臥，衣食語默，毀譽得失，衰老病患，待人接物，在這一切境界上，能提起正念，時時照顧，不斷熏修，這能使愛染為本的修惑，漸漸銷融淨盡。這是二果以來都是如此的。

二、最究竟的四果阿羅漢

1、證得初果或二果、三果，現生不斷進修；或是阿那含（三果）死後，生到上界，聖道現前，到了斷惑究竟淨盡的時候，就證第四果，名為阿羅漢。

2、阿羅漢：是梵語，或譯義為：⁹⁸

『應』：是真正應受人天供養的聖者。

⁹⁸ 阿羅漢之語意分析：詳參《大智度論》卷3（大正25，80b3）。

『無生』、『殺賊』：殺盡了一切煩惱賊，不會再有生死的生起了。
總之，這是斷盡煩惱，斷盡生死的極果。

3、所斷的煩惱，論師說是色、無色界的修斷煩惱。

佛在經中說：『五（順）上（分）結』⁹⁹斷得阿羅漢。¹⁰⁰

五順上分結：色貪，無色貪，掉舉，慢，無明。

色貪、無色貪：是色界與無色界的貪染。

掉舉、慢、無明：也應該是二界不同的。

但修惑以染愛為本，所以特約二界而分別為二類。這五結，是使眾生生於上界的，現在也斷了，就斷盡了繫縛三界的一切煩惱。煩惱既斷盡了，那依煩惱潤生而感果的故業——從前以我見為中心而造的業力，已經完畢而不再有效。又不會再造新業，所以未來的生死苦果，更無生起的因緣了。所以阿羅漢現有的生死身，到了壽命盡時，就『前蘊滅，後蘊更不生』，而入於不生不滅的無餘涅槃。

——聲聞乘的進修，以此為最究竟的果位。

己二、類別^(p.245)

此或慧解脫，或是俱解脫。

己三、功德

六通及三明，世間上福田。

一、阿羅漢的種類

1、經中說到阿羅漢，有六種¹⁰¹、九種¹⁰²等分別，現在說二大類：此阿

⁹⁹ 《長阿含經》卷8〈眾集經〉（大正1，51b）。

¹⁰⁰ 《大智度論》卷86〈74 遍學品〉（大正25，662b19-23）：「智，名學人八智，無學或九、或十。斷，名斷十種結使，所謂上、下分十結。須陀洹、斯陀含，略說斷三結，廣說斷八十八結；阿那含，略說斷五下分結，廣說斷九十二^{*}。阿羅漢，略說三漏盡，廣說斷一切煩惱。」〔※見惑八十八，加「欲貪、瞋、癡、慢」四惑〕

羅漢，或是慧解脫的，或是俱解脫的。

2、定慧的解脫為阿羅漢之共德

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：『離貪欲者，心（定）解脫；離無明者，慧解脫』。¹⁰³這是說：依慧力的證入法性，無明等障得解脫。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。

二、慧解脫與俱解脫

1、在佛弟子的修證上：

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。

約全分說：就大大不同。如修到阿羅漢的，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。如依定力的修得自在來說，就不同。

（1）俱解脫：如能得滅盡定的阿羅漢，無論是慧是定，都得到了究竟解脫。約得到定慧的全分離障說，稱為俱解脫阿羅

¹⁰¹ 六種阿羅漢：（參見《俱舍論》卷 25〈賢聖品〉，大正 29，129b14-20）

（1）退法：調遇少緣，便退所得。

（2）思法：調懼退失，恒思自害。

（3）護法：調於所得，喜自防護。

（4）安住法：離勝退緣，雖不自防，亦能不退。離勝加行，亦不增進。

（5）堪達法：彼性堪能，好修練根，速達不動。

（6）不動法：彼必無退。

¹⁰² 九種阿羅漢：1、思法；2、昇進法；3、不動法；4、退法；5、不退法；6、護法；7、實住法；8、慧解脫；9、俱解脫。（參見《中阿含》卷 30(127 經)〈福田經〉，大正 1，616a；《順正理論》卷 65，大正 29，699c）

¹⁰³ 《雜阿含》卷 26(710 經)(大正 2，190b)。

漢。¹⁰⁴

- (2) 慧解脫：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。如慧證究竟而不能徹底解脫定障，就稱為慧解脫阿羅漢。¹⁰⁵

慧解脫	1、僅有未到定（全分慧解脫） 2、具有四禪八定（少分慧解脫）
俱解脫	滅盡定（徹底解脫定障）

- 2、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。

三、六通

- 1、俱解脫阿羅漢，不消說是能得六通及三明功德的。其他的阿羅漢，凡能得四根本禪的，都能修發三明、六通。

2、六通之內容

神境通：變多為一，變一為多，隱顯自在，山河石壁都不能障礙他。入水，入地，還能凌空來去，手摸日月等。

天眼通：見粗的又見細的，見近的又見遠的，見明處又見闇處，見表面又見裏面，尤其是能見眾生的業色，知道來生是生天或落惡趣等。

天耳通：近處遠處，聽到種種聲音。能聽了人類的不同方言，連天與鳥獸的語聲，也都能明了。

他心通：知道他眾生心中所想念的。

宿命通：知眾生前生的往因，作什麼業，從那裏來。

¹⁰⁴ 俱解脫：參見《中阿含》卷 24(97 經)〈大因經〉(大正 1，582a-b)。

具滅盡定的俱解脫：《大毘婆沙論》卷 143(大正 27，734b-c)。

¹⁰⁵ 全分慧解脫：參見《雜阿含》卷 14(347 經)〈須深經（或蘇尸摩經）〉(大正 2，96b-98a)。《大毘婆沙論》卷 109（大正 27，564b）。

具根本禪的慧解脫：《雜阿含》卷 45(1212 經)(大正 2，330a-c)。

漏盡通：知煩惱的解脫情形，知煩惱已否徹底斷盡。

- 3、六通中的漏盡通，是一切阿羅漢所必有的。其餘的五通，要看修定的情形而定。¹⁰⁶這五通，不但佛弟子可以修發，外道也有能得到五通的。

雖然說六通無礙，但所知所見的也有廣狹不同，唯佛才能究竟。¹⁰⁷

四、三明

- 1、六通的前五通，是通於外道的，但三明是阿羅漢（三乘無學）所專有的。

三明：天眼明，宿命明，漏盡明。

這就是天眼，宿命，漏盡三通，但在阿羅漢身上，徹底究竟，所以又稱為明。¹⁰⁸

- 2、天眼明是能知未來的；宿命明是能知過去的。漏盡明以外，特別說這二通為明，就是對於三世業果明了的重視。阿羅漢有這樣的殊勝功德，所以是世間的上上福田，應受人天的恭敬供養。

己四、讚頌

庚一、明日喻(p.248)

¹⁰⁶ 前五神通依「四種根本禪」而得，不依「近分定」、不依「四無色定」。

《大毘婆沙論》卷 141(大正 27, 727b22-c3):「五通者，一、神境智通，二、天眼智通，三、天耳智通，四、他心智通，五、宿住隨念智通。此五皆以慧為自性。已說自性，當說所以。問：何故名通。答：於自所緣無倒了達，妙用無礙故名通。界者，四唯色界繫；他心智通色界繫及不繫。地者，在四靜慮根本地，非近分、非無色。所以者何。若地有五通所依殊勝三摩地，彼地有五通。近分、無色無五通所依殊勝三摩地，是故於彼無此諸通。有說：若地奢摩他、毘鉢舍那平等攝受，彼地有五通。近分、無色隨一闕故無有五通。」

※參閱：《俱舍論》卷 27（大正 29，142c-143a）。

¹⁰⁷ 參閱《大智度論》卷 28(大正 25，264a)。

¹⁰⁸ 《大智度論》卷 2〈1 序品〉(大正 25，71c15-22):「問曰：神通、明有何等異？答曰：直知過去宿命事，是名通；知過去因緣行業，是名明。直知死此生彼，是名通；知行因緣，際會不失，是名明。直盡結使，不知更生不生，是名通；若知漏盡，更不復生，是名明。是三明，大阿羅漢、大辟支佛所得。問曰：若爾者，與佛有何等異？答曰：彼雖得三明，明不滿足，佛悉滿足，是為異。」

明淨恒不動，如日處晴空。

庚二、蓮花喻

一切世間行，不染如蓮華。

再舉兩個譬喻，來讚歎阿羅漢的功德。

一、明日喻

- 1、證得阿羅漢果的聖者，智慧斷盡了煩惱，所以是明而又淨。在觸對一切境界時，可以恒不動來說明。
- 2、阿羅漢的功德，有『六恒住』。在見色聞聲等六境起用時，恒常是：『不苦不樂，捨心住正念正智』¹⁰⁹，這就是不動。在觸對六境時，或是合意的，或是不合意的，但不會因此而起貪起瞋。
- 3、一切利譽得失，在聖者的心境上，是不受外境所轉動，『不能妨心解脫、慧解脫』¹¹⁰。俗語所說的『八風吹不動』¹¹¹，就是阿羅漢的境界。這如經上說：『六入處常對，不能動其心，心常住堅固，諦觀法生滅』。¹¹²
- 4、經中曾有雲散日現的比喻：
凡夫：如烏雲密布，完全遮蔽了太陽。
初果：如烏雲的忽然散開，露出了太陽一樣。但烏雲太多，還在忽而遮蔽忽而顯現的變動中。

¹⁰⁹ (1)《雜阿含經》卷 13(339 經～342 經)(大正 2, 93a-b) 稱為六常住。

(2)《大毘婆沙論》卷 36(大正 27, 189a)：「問：六恒住法以何為自性？答：以念、慧為自性。云何知然？如契經說：諸阿羅漢心善解脫具六恒。」

¹¹⁰ 《雜阿含經》卷 9(254 經)(大正 2, 63a)。

¹¹¹ 《大毘婆沙論》卷 173(大正 27, 871b-c)：「八世法者，一、利；二、無利；三、譽；四、非譽；五、讚；六、毀；七、樂；八、苦。」

¹¹² 《雜阿含》卷 9(254 經)(大正 2, 62c-63b)：「…離欲心解脫，無恚脫亦然，遠離心解脫，貪愛永無餘，諸取心解脫，及意不忘念。曉了入處生，於彼心解脫，彼心解脫者，比丘意止息，諸所作已作，更不作所作。猶如大石山，四風不能動。色、聲、香、味、觸，及法之好惡，六入處常對，不能動其心，心常住堅固，諦觀法生滅。」

二果至四果：如雲漸漸淡了，散了，到末後，浮雲淨盡。
阿羅漢極明極淨，正如日光朗照，處在萬里無雲的晴空一樣。

二、蓮花喻

證得阿羅漢的聖者，無論定力的淺深怎樣，在沒有捨報以前，總是生活在世間。一樣的吃飯，穿衣，來去；一樣的遊化人間，待人接物。他的身體，他的環境，還是世間的有漏法，還是無常苦不淨的。然而，阿羅漢生活在這世間中，卻不受雜染的環境所熏變。所以他在一切世間行中，清淨不染，如蓮華一樣。蓮花是生於淤泥中，而卻『微妙香潔』。

丁二、緣覺^(p.249)

或不由他覺，從於遠離生，名辟支迦佛，合說為二乘。

一、緣覺與聲聞不同之處

1、三乘共法的教化主機，是聲聞乘，上面已大略說到。第二是緣覺乘。
從證真斷惑的地位來說，緣覺與聲聞是一樣的。

2、但他的主要不同處：¹¹³

(1) 是不由他覺，也就是無師自悟的。

如思惟無常而悟入了緣起的寂滅，成了聖果，故名無師自悟。
雖不能如佛那樣的大轉法輪，但比起聲聞弟子來，要依師長教誨，到底略勝一著。所以緣覺的根性，比聲聞要利一點。

(2) 不由他覺的智慧，是由於遠離而生的。

遠離，是遠離憤鬧，遠離人事。他在因中，在證果以後，都是

¹¹³ 《大智度論》卷 28(大正 25, 266c6-15)：「聲聞智慧即是辟支佛智慧，但時節、利根、福德有差別。時名，佛不在世，亦無佛法，以少因緣，出家得道，名辟支佛。利根名異，法相是同，但智慧深入，得辟支佛道。福德名有相，或一相二相，乃至三十一相。若先佛法中得聖法，法滅後成阿羅漢，名為辟支佛，身無有相。有辟支佛第一疾者四世行，久者乃至百劫行；如聲聞疾者三世，久者六十劫。」

獨往獨來的，厭離人事的。他過著精嚴的十二頭陀行¹¹⁴，孤居獨處，沒有師長，沒有同學，也沒有弟子。據說：這都出於沒有佛法的時代，現乞食的出家相，但不會說法，只是現神通而已。

二、緣覺之意義

- 1、傳說中，也有大眾共住的緣覺，但這本是聲聞根性，緣熟了自然證阿羅漢果，不過出於無佛的時代，所以也叫做緣覺而已。
- 2、這一類聖者，名曰辟支迦佛，譯義是獨覺，也作緣覺，是由於觀緣起而成道的緣故。
- 3、證得辟支佛果的，與聲聞乘的阿羅漢果，地位相同。所以，辟支佛與聲聞，常合說為二乘。如與發菩提心的大乘相對論，就叫做小乘。

115

¹¹⁴ 十二頭陀行：(印順導師《華雨集》第四冊，p.227)

(1)住阿蘭若處、(2)常乞食、(3)次第乞食、(4)一坐食、(5)節量食、(6)中後不飲漿、(7)糞掃衣、(8)但三衣、(9)塚間住、(10)樹下坐、(11)露地坐、(12)但坐不臥。

¹¹⁵ 「麟角喻獨覺」與「部行獨覺」：《俱舍論》卷 12〈分別世品第三〉(大正 29，64a28-b19)。

(附錄)

