



福德與智慧齊修庶乎中道

嚴明共慈悲相應可謂真乘

福嚴

會訊

Fuyan Journal

Vol. 42
2014.04



生死法精十人難得 悟梵行勤苦 三事勝諸天
見引見

◎ 聞法趣入 ◎

◎ 所說歸依者 信願以

◎ 善人自歸命 自力自依止 是人則能

◎ 由聞知諸法 由聞返眾惡 由聞斷無義 由聞得涅槃

◎ 如器受於水 如地植於種 應離三種失 諦聽善思念

◎ 病根醫藥想 殷重療治想 隨聞如說行 佛說法如鏡

◎ 趣入正法者 應親近善士 證教達實性 悲愍巧為說

◎ 觀德莫觀失 隨順莫違逆 佛說滿梵行 學者應尊敬

◎ 離彼三途苦 不生長壽天 佛世生中國 根具離邪見

印順導師圓寂九週年紀念特刊

成佛之道

印順導師圓寂九週年—— 金剛般若法會



謹訂於103年5月25日（農曆4月27日）星期日，上午8時至12時，為紀念 印順導師圓寂九週年，於福嚴精舍舉行「金剛般若法會」。虔誠敬誦《金剛般若波羅蜜經》及《佛說無常經》，以此誦經功德，祈願風調雨順、國泰民安、正法久住、法輪常轉；並迴向法界眾生，六時吉祥、福慧增長。敬邀諸山長老、法師、居士蒞臨參加，同霑法喜。

當天台北備有遊覽車到新竹，請向慧日講堂報名。
電話：(02)2771-1417

福嚴精舍^{住持}釋厚觀 敬邀

法 會 流 程

08:00~09:00 恭誦《金剛般若波羅蜜經》

09:30~10:20 恭誦《佛說無常經》

10:40~11:25 佛前大供

11:30~12:00 午齋

12:30~13:10 歸依儀式

（流程若有異動，以當天公告為準）

中午敬備素齋供眾

敬邀
INVITATION



本期主題 >> 成佛之道

依據虛大師的開示，參考宗喀巴的菩提道次，綜合在法藏中的管窺一斑，寫一部簡要的《成佛之道》，綜合一切佛法，而歸於一乘。

——印順導師，《成佛之道（增註本）》，p.a4 ~ p.a5

目次

Contents

成佛之道

第一章、歸敬三寶 ~ |02
第四章、三乘共法 >> 釋圓波



16 | 第五章、大乘不共法
(大乘通說 ~ 禪波羅蜜) >> 釋開仁

第五章、大乘不共法 |30
(般若波羅蜜 ~ 中觀系) >> 釋厚觀



46 | 第五章、大乘不共法
(唯識系 ~ 佛果功德) >> 釋長慈

佛法啓示

- 58 繽紛燦爛、浩瀚無窮 文 | 釋有哲
- 60 理觀事修，理事圓融 文 | 釋定賢

活動紀實

- 62 活動回顧及預告 文 | 編輯組

本期專欄【成佛之道】中所收錄的4篇文章為彙整「2013年印順導師思想巡迴講座暨座談會」的講稿，各篇講義及mp3檔請至「慧日講堂影音下載專區」下載：<http://video.lwdh.org.tw/html/lecture/lecture.html>





第一章、歸敬三寶～ 第四章、三乘共法

口述 >> 釋圓波
福嚴佛學院高級部第九屆畢業
福嚴佛學院研究所第三屆畢業
現任福嚴佛學院講師

◎前言

讀導師的書，我覺得可以分為幾個階次來說。我記得曾經有位法師跟我講，即使只有把導師的書讀過一次，都覺得內容已經很好了；在我們佛學院，有進一步想要理解導師的法義者，通常可能要讀四、五次，對於某些內容才有辦法理解。

如果還可以再升一個階次，會對導師的書，譬如《成佛之道》，你會發現，它所依據的經論基礎居然那麼深廣，還有它的前後段落、層次的互相勾鎖這麼緊密。

導師說，《成佛之道》是修行的書，如果你再升一個階次的話，會發現它是跟修行結合的。不過，我要說的是，它絕對值得你一讀再讀，不管你目前在哪個階次，都可以不斷地升進。

壹、印順導師《成佛之道》自序

一、撰書的初衷

導師一開始談到，從一般學習者的問題來看，由於佛法的多彩多姿，而且有很多的適應，以至於會讓人感到沒有方向感，就沒有辦法把它統貫起來，沒有辦法把它條理次第分明，這樣的話，都會產生偏取的問題。

導師也談到，一般人會有「雜多」跟「差不多」的想法，因為太多了，會覺得不能統攝，甚至有時候會覺得這個法門跟那個法門都差不多，既然差不多，我就選一個入手就好了；還有一種情形，可能會覺得自己是利根者，應該挑一個最高、最好的。不管這兩種原因的哪一種，都會犯了偏取的問題，因而拋棄全

體的佛法，導致中國佛教長久以來會有空疏貧乏的現象。

因此，導師依於太虛大師，以及宗喀巴大師的思想，進一步統攝與綜貫一切佛法而歸於一乘（佛乘）。

二、一切佛法有相依相攝的意義

一切佛法有「相依相攝」的意義；相依相攝就是宗喀巴大師談到的「共」，就是共下士道、共中士道和共上士道。「不共」是指大乘不共，也就是人天以及二乘所沒有的；另外一個「不共」是指統攝一切功德，這些功德都是大乘的特法。

學佛就是向佛學習所要走的道路，就是成佛之道。

三、方便有多門，歸元無二路

因為衆生有種種的性格、能力，各方面條件不一樣。所以，必須隨著他的本性，以種種因緣、譬喻言辭，以及方便力為說法，讓他們得一佛乘。

《妙法蓮華經》的〈藥草喻品〉也說到，以智方便演說，讓衆生都到一切智地。這則譬喻就是以雨水讓所有小草、大樹等都能夠得到滋潤、得到生長。

貳、第一章「歸敬三寶」

三寶是總綱，也是基礎；因此，我們要入佛門，就必須有歸依三寶的基礎。

一、歸依三寶的真實義

從能所來談，能歸依是信願，表現出來就是懇求三寶的救濟；所歸依是功德，依於佛法的功德來加持引攝。所以，從能來談是信願；從所來談是引攝。

從深義來談，歸依最重要的意義是歸向自己。表面看起來好像是依賴他力，其實這個他力只是增上緣。從深處來看，它是激發自己實踐；所以，自己依止自己修正法，這個才是歸依的真實義，不要只是在表面義上，而是要更進一步的入佛法的深義——依於自力。

導師在《佛法概論》中談到，所歸依的對象是佛法僧三寶，法是真理，佛跟僧是體現者；差別只是一個滿分、一個少分。歸依的心情，就是從能來談，敬慕理想的自己，自己有可以達到理想的境地，也能夠實踐。當覺證之後，就體現三寶，自己又變成後學的歸依處，又變成所了；所以從所、從能，再變成所。

信願之後就要實踐，所以，三歸五戒



常常會一起談。當歸依之後，應該會進一步想要實踐，而實踐的開始就是受五戒。

二、歸依有四正行

四正行有二類，第一類是親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行——四預流支，這是歸依的正行。

第二類是諸根不掉、受學學處、悲愍有情、時時於三寶所勤修供養。

第一類正行主要是從法的深入上談，第二類正行比較是從生活上談。或者，依於一般的分類——知見上跟行為上，四正行是行為上所要依循的。

參、第二章「聞法趣入」

一、聞法應離的過失

在《根本薩婆多部律攝》中說到，《別解脫經》——戒經中提到，說戒的時候，要有敬仰心，如果不敬仰的話，法水就不霑；還要攝心勿散亂。

譬如，把鉢仰天，就是正常的放著，它能夠儲存所有清淨的水；如果把鉢蓋起來，或是鉢有破損，就不堪受物了。所以，聽聞戒經要有敬仰心，還要能夠攝心。

當我們聽聞佛法時，要遠離四種過失：第一種是「憍慢」，輕慢聽法的內容或

者說法者，就會不恭敬。第二種是「輕蔑」，主要是對於法和說法者。第三種是「怯弱」，當聽聞佛法時，因為覺得佛法這麼殊勝，這麼廣大，而產生我的程度差太多了的想法。第四種是「散亂」，缺乏求悟解的心，而不能夠專心。

二、可以為人依止的師長底限

導師依於《涅槃經》說到，可以為人依止的師長有四種，第一種可以依著聽聞佛法的人，雖然還沒有斷煩惱、證實性，但是，他已經通達佛法的十六分之一。也許你會問：十六分之一到底多少？通常我會建議不要在數字打轉，我舉一則例子，有人問：佛的智慧到底多高深？《雜阿含經》就有說到，假設世間所有人的智慧都像舍利弗，舍利弗智慧很高了，這麼多人的智慧像舍利弗加起來，這樣的智慧跟佛比起來大概十六分之一，所以這只是譬喻。重點是，雖然他還沒有斷煩惱，還沒有證實性，但是，他已經可以作為我們的依止；雖然他具煩惱身，但是，他對佛法的根本意趣已經有正確的認識。

三、一切佛法內在有著相依相攝的關係

一切佛法有相依相攝的關係，都是成佛之道的立場。也就是說，導師談五乘

共法、三乘共法，還有大乘法，都是爲了成佛的立場。即使從歸依三寶，從聞法趣入，他還是站在一切佛法內在有著相依相攝關係的立場。所以，「依下能起上，依上能攝下」，這是相依相攝的意思，下作爲上的所依，而上又能夠攝下。

肆、第三章「五乘共法」

一、增上生心雖是人天法，亦有別於其他宗教之意義

五乘共法中，發增上心雖然能夠生人天，在佛法還是下土道，即使發增上心，也不一定要歸依三寶；在其他的宗教也可以求這個人天法。這邊是要進一步談到歸依三寶而修五乘共法，這樣更穩當，而且已經入佛乘——佛道的大門。再進一步勝進，就可以入出世法。

如果只是爲了人天法，其他的宗教也是可以達到，但是，在佛法裡面可以沒有不必要的固執——我執——我的固執，這個最嚴重，不管是其大無外，其小無內，這個都是一種固執。

五戒跟八戒雖然是聲聞的在家弟子戒，如果以出離心修學，就成爲出世的戒法；如果以增上心修學，就成爲人天法。所以，依於什麼心來學這些法，就變得很重要。

二、五乘共法須從正見與正命入手

正見是從理解方面下手，正命是從行爲方面下手。

三、正見

（一）四類世間正見

世間的正見有四類：第一類是「有善有惡」；第二類是「有業有報」，如此三世才能圓滿說明業報；第三類是「有前生，有後世」；第四類是「有凡夫、有聖人」。如果只是三世因果，還是很通俗的，跟佛法無關，因爲它是雜染的三世因果。而更重要的是要知道有出離生死的聖人，除了知道雜染，更要知道有清淨的。

1、善與不善之標準

善跟不善可以約兩方面來說：一是約內心，一是約事行。內心的善心所是無貪、無瞋、無癡、慚、愧、信、精進；反之就是不善。從見於事行的對他影響來說，善是「損己利他」，不善是「損他利己」。

導師對於善心所的抉擇跟歸納：無貪、無瞋、無癡是道德根源；慚、愧是道德的意向；信是道德的純潔；精進是道德的努力。《瑜伽師地論》也有對這幾個心所抉擇：這些善心所是讓你在決定的

時候，信的善心所就很重要；慚跟愧在止息雜染的時候很重要；無貪、無瞋、無癡和精進在造作善品業的時候很重要。所以，如果以《瑜伽師地論》的判攝，其實還是跟善惡的相關，你相信什麼是善惡，而後止息惡、造作善，就是靠這些心所幫忙。

這邊只列出七個善心所，導師有他的抉擇，是不錯的說法。十一個善心所還有輕安、捨、不害、不放逸，它都是在更進一步，就是要依世間道和出世間道來淨除煩惱，都要這些心所幫忙。

2、一切業都不決定

「不決定」就是一切業都有改善的可能，改善就是化重為輕或者不定。《阿毘達磨大毘婆沙論》有很多這方面的抉擇和說法，有的說業可轉，有的說業不可轉；持經譬喻師比較傾向主張一切業都可轉。

3、《鹽喻經》「修身」之定義

爲什麼一切業可轉呢？在《中阿含·鹽喻經》中說到，犯了重大的惡業，如有下列情形，可以輕受或不定受：一、要活得夠久，二、在這些時間都在修善法——修身、修戒、修心（修定）和修慧，具足這些條件，就可以重業輕受。所以，如果沒有辦法把握生命的長短，至少要把握現在的努力。

戒定慧大家都常聽說，可是，《鹽喻

經》多了一項「修身」；以離欲貪，還有盡色界貪，即是修身。

《瑜伽師地論》說到「守護根門」是修身，守護根門是爲了修增上戒，而後修增上定、增上慧；另外談到要有「猛利意樂」，心要非常勇猛，就是要有很深的意樂；還有「長時修習」和「無量門對治修習」，這二項是從廣度來說。

《阿毘曇甘露味論》談到「觀無常」是修身。

《成實論》說到「聞慧」是修身，以聞慧來修身、受、心、法——修四念處。

其實，《阿毘曇甘露味論》和《成實論》都與慧有關係，跟觀察有關係，「守護諸根」有一點很值得注意，要具備「思擇力」作爲守護諸根的依止。所以，修學佛法不是一開始什麼都不學，只要守護諸根就好，這樣的話，跟外道則是一樣，閉著眼睛不看，以爲不看境界就不起煩惱，這個不是佛法要說的，佛法要說的是——你看清楚境界，透過思擇力依止。

4、臨命終時的憶念

導師有談到業有三種：隨重、隨習、隨憶念。隨習即是習慣性，沒有重大惡業就是隨習。如果沒有造作習慣性的善惡業，臨命終時就會有恍惚的情形，這時，憶念就很重要。

之前在壹同女衆佛學院講授《中阿含

經》時，討論到隨重、隨習、隨憶念哪一個是最主要的，最主要的應該是「隨重」。可是，萬一沒有重業，習慣業（隨習）還有死前的憶念（隨憶念）這兩個哪一個比較重要？從導師的觀點抉擇，似乎「習慣性」是第二順位，「憶念」是第三順位。可是，《攝阿毘達磨義論》談到的順位是：隨重、隨憶念、隨習。

有一則例子可以說明「隨重、隨習、隨憶念」：乳牛有幾種情形要放出去吃草：第一種情形是，因為大家都很餓了，所以門一打開，力量最強的那頭牛先出去——隨重。第二種情況是，這群牛已經有長期的伙伴關係，所以牠們出去時是按照次第，自然而然就照那個習慣出去——隨習。第三個情況是，剛好有一頭牛離門比較近，於是就先出去了——隨憶念。

不過，南傳還說到，萬一這三種情形都沒有，則還有「已作業」——已造作的業，就是其他比較輕的業有可能先出去。譬如剛剛這群牛爭著要出去，結果有一頭小牛不知道為什麼被擠出去了，這就是隨著已作業。

《中阿含·171分別大業經》的內容應該就是剛剛隨重、隨習、隨憶念的源頭。《大智度論》中提到，為什麼死前少許，那麼短時間的心，怎麼能夠勝終身力行？它要說的是，隨憶念怎麼有可

能勝過隨習？論主回答：心雖然少，但是很猛利，像火、像毒。火很少卻可以全部燒完，小毒蛇的毒已經足以把人毒死。也就是說，由於死前的心猛健，以至於能夠過隨習。

（二）善惡趣的果報差別

1、生善惡趣之因——善不善根

《雜阿含·1049經》中提到殺生有三種：因為貪瞋癡而造作殺生。《瑜伽師地論》有說到惡趣因和善趣因，惡趣因是不善和不善根；善趣因是善和一切善根。所以，造作善業時，要依於善根——無貪、無瞋、無癡來造作一切善行，這樣就能得到善的果報。

2、在五趣中，人是升沉之樞紐

無色界不可教化；色界很容易味著禪定，沒有厭離心；五欲天的妙欲很容易把人綁得緊緊的；在人以四攝法來攝眾生，這是比較理想的。

3、具正見者，面對順逆境之態度

修學佛時常常會遇到逆境，導師有教我們，善惡業招感的苦樂報都不永久、都有限量，而且一定會盡。苦痛時，知道這是有因惡業而來的，而且它終會過去。重點是，應該努力修善；喜的時候，不要得意忘形，福樂也是不久終會過去。如果能這樣深信業果，就會展現出積極，而且不問現在情況怎麼樣，只要努力不

懈，這才是佛法重視的人生觀。

4、十善業

十善業是德行的根本，其中，戒福業即是指十善業道。

5、三福業之特質

福業有三類：第一類是「布施」，布施要有捨心、要真正利益別人。第二類是「持戒」，一般我們對戒的觀念就是我，主要觀念是在自己，我自己受戒，然後自己得清淨。導師常常提到，克制自己的情欲而持戒，是自通之法，但本於慈悲，基於慈悲的同情，不傷害對方，而持戒。第三類是「修定」，現實人間，欲樂和散亂這有兩大問題常會沒辦法對治，然而，透過修定則能克服這個問題。

6、修定成就之相貌

約分別來說——「漸離於分別」。慢慢會離開，先離開散心的分別，但是定還有尋跟伺的分別。當禪定力越高，尋跟伺的分別也會止息，譬如到第二禪就沒有尋跟伺，這是離於分別。

約情緒來說——「苦樂次第盡」。從生理而引發的苦痛不再生起，慢慢地也沒有湧動的樂，會更安靜。

7、四無量心之修習方法

修四無量心的所緣是衆生，《中阿含經》中提到，戒法依十善業為主，之後再談四無量心。四無量心是緣有情受樂，所以它也是一種福業。經裡面談到，五戒跟四無量是平等福業，平等是跟衆生的同一、平等。所以，戒和四無量心都是平等福業。

（三）抉擇依人身而引入佛道的福業

有戒行，進一步而能布施，再來修定法，這是依人身入佛道；這三個還是要以戒為主，因為還是重視人間的。

（四）師子覺生在外院的故事，是別有用心者的故意傳說

無著、世親和師子覺都是信仰彌勒法門，他們互相約定，哪一位先到彌勒內院，要回來跟他們講。結果，等了好幾年都沒有回來；三年後，世親回來了。無著問：「怎麼那麼久才回來？」世親說：「只是去那裡繞了一圈就回來了，結果人間就三年了。」無著又問：「師子覺在哪裡呢？」世親說：「師子覺在外院。」

雖然這是傳說，可能這個傳說別有用心。其中有談到，天界和人間的時間相差很多，天界的一天是人間的一百年了，這樣的說法在《阿含經》就有。



伍、第四章「三乘共法」

一、出世法，與修出世法的人

(一) 出世與出離

1、出世間法

三乘共法是出世間法，它的基礎還是五乘共法；如果你沒有人天的功德，就會在三惡道，不可能發心了生死。什麼叫做出世？「出」是超過和勝出——超勝之意。還有悟解真理的正見，離煩惱的無漏正見，這個都是出世正見。

2、出離心（順解脫分善根）

要超出世間，先要發出離心；要種下解脫的種子，就是從出離心開始，這一類的善根叫「順解脫分善根」，「順解脫」就是善根已經隨順趨向解脫；「分」是因素；所以，「順解脫分」就是隨順趨向解脫的因素。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7說，有增上意樂、欣求涅槃、厭背生死的人則能種順解脫分善根。所以是對背棄生死、欣求涅槃，產生強而有力的願欲，能夠化為實際的行為，這是增上意樂。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷176引了釣魚譬喻，當發了出離心，就像魚已經把魚鉤上的魚餌吞進去了，牠也許還會跑，但是不久一定會被拉上岸。

(二) 發出離心的人，要認識自己及尊重別人

不要把發出離心當成只是二乘的事，菩薩也是要發出離心。修學佛法，大家的根性和風格不同，所以要尊重不同根性和風格的人，此外，更要認識自己；認識自己其實也不容易，我們最不認識的恐怕就是自己。

導師有一次提到，他有一陣子一直看書本，但是，認識自己不是透過書本，而是透過人間，透過別人才看到自己。

二、佛說解脫道，四諦與緣起

解脫道最重要的根本是四諦和緣起，四諦也不要只把它看成是二乘或三乘的。

四弘誓願跟四諦有密切的關係，衆生無邊誓願度是苦諦；煩惱無盡誓願斷是集諦；法門無量誓願學是道諦；佛道無上誓願成是滅諦。所以，苦集滅道的範圍很廣；四諦和緣起也有密切的關係。

「苦諦」指八苦，從個人來看，自己的生老病死是苦；從社會來看，跟別人的相處，有怨憎會、愛別離；從自然環境來看，自己的生活資具、寒冷等等是苦。也就是說，從個人、從社會、從自然環境來看，都是苦的。不過，當你看到苦的真實，不能落入受。有人問：「苦

和苦諦差在那裡？」你在那邊叫苦，你叫的可能不是苦諦，你叫的可能是苦受，這個要分清楚。

有人禪修，修觀苦修得相當有成就，可是修了之後，他流下眼淚，他說，過去是苦、現在是苦、未來是苦，層層無盡的苦，就痛哭一場；不過，佛說苦諦不是爲了要你們痛哭流涕的，更重要的用意是「你絕對可以處理掉」。

「集諦」是惑、業。惑業苦就是人生的鎖，不斷在苦跟集（惑、業）中輪轉。苦集是世間的因果，對於這個因果關係夠清楚，能夠確立之後，則會有出世間的因果。

（一）世間因果

1、苦集二諦

（1）修出世法者，應首先深切解了苦聚的事實

修出世法應深切瞭解苦聚的事實，所以應從苦下手的。自己的身心自體是蘊處界，有蘊處界就有苦迫，有苦迫就會再造煩惱，就會一直在生死受苦。可是，當觀生死受苦之中，進一步要知道這只是蘊處界而已。

佛說苦聚時有提到兩點：第一點是徹底的苦迫性，八種苦就是告訴我們徹底的苦迫性。第二點是苦聚的事實，苦其實只是蘊處界的積聚而已。如果能瞭解這二點，則不會落入真我，才能從「靈性」、「真我」的迷妄中解脫出來，所以，

觀苦不要落入有實在的我在受苦。

（2）苦集相鉤纏，死生永相續

業的主要力量是煩惱在推動，煩惱對於業有兩種力量，值得特別注意：第一種是「發業」；第二種是「潤生」。煩惱推動身口，身口的造作就是發業，所以，發業力主要是依於煩惱去造作新業；舊業成熟就是靠第二種力量——潤生。意思就是，業要成熟還需要靠煩惱的滋潤，煩惱的滋潤，業才會成熟。所以，煩惱對於新業是推動，對於舊業是滋潤，因此，煩惱對於新業和舊業的力量很大。

我們無始以來造作的業太多了，尤其舊業更是不得了。如何才能夠出離生死？能夠處理煩惱，就能夠處理舊業，所以佛法在看問題，在處理問題，始終都是從最根本的地方下手。

（3）三界煩惱的分類

一般視爲貪、瞋、癡是根本煩惱；另外有人認爲貪、瞋、癡專屬於欲界，他們認爲，色界跟無色界不會起瞋，所以，貪、瞋、癡約欲界。如果把貪、瞋、癡分配給欲界，但色界、無色界還有煩惱，這時候就必須要有煩惱的細分。

所以，還有另一種四煩惱的分類——見、愛、慢、無明。約粗細而說，貪、瞋、癡是比較粗重的煩惱，見、愛、慢、無明是比較細分的煩惱。

上座部系認爲，貪、瞋、癡是欲界粗重的煩惱，因此，再立三無記根或四無記根。「無記」是不能記別善或惡，是

隱微的蒙昧心，雖然深細，但是跟貪、瞋、癡相應。

2、緣起事相

(1) 緣起支數之融通

緣起的事相主要談的內容是十二支緣起。《唯識學探源》說到，在《阿含經》裡面有談到五支、十支、十二支，有簡略的、有詳細的，很容易產生簡略的不夠完整的見解。導師在《唯識學探源》中有不同的看法：十二支中，有三支是惑、有兩支是業、有七支是苦，這是依於後來比較定型的十二支來看；釋尊開合無礙的本義，就很難說了。導師爲了研究釋尊開合的本義，於是將這些經證全部找出來。

十支說就是從識、名色，一直到老病死這十支。十二支說則是再加上無明、行。導師將五支說歸納爲「逐物流轉」，「愛、取」是逐物，「有、生、老病死」是流轉。十支說歸納爲「觸境繫心」，「名色、六入、觸」是觸境，「受（苦受、樂受、不苦不樂受）、愛」是繫心。「識、名色」是「生命依持」待。「無明」是本源，「行、識」是生死，此三支即是「生死本源」。

觸境繫心要識的幫忙，不是只有六入跟觸，必須根境識和合才能生觸。因爲要能夠認識對境，必須有認識主體的識支。觸境繫心裡面有「觸」支，導師認爲，「觸」支跟生死本源三支有關係。「觸」和「無明」有什麼關係？「觸」是對境

認識的開始，可是，一認識對境就有根本錯誤——「無明」；所以，觸有另一個語詞，叫「無明觸」。

(2) 愛緣繫的「愛」，與十二支中的「行」支，可以相攝

一般認爲，「業」會在「有」支。然而，導師從經證中發現，其實「愛、取」才是業，而「愛、取」跟生死本源的「行」很有關係，因爲「行」是造作，造作就是「業」。

「愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。」不正是無明、行和識嗎？所以，愛緣繫應該也是跟「行」有關係，「行」就是愛緣繫。論師比較偏重在「惑」和「業」分別的立場，導師從經裡面找回釋尊開合的本義。

(3) 識緣名色，名色緣六入，形成人體的形態

十二支緣起可以從「認識論」，也可以從「胎生學」的立場理解，此處著重在「胎生學」的立場。從生命開始（受胎）的第一個七日，到最後第五個七日，即是「名色位」——羯刺藍、頰部曇、閉尸、鍵南、鉢羅奢佉。





(二) 出世間因果

1、滅諦的滅有兩個意象

「滅諦」的滅有兩個意思：一是滅除、一是寂滅。「滅除」主要是指滅除煩惱，之後就能得到沒有煩惱的「寂靜」；一是從捨，一是從得。

2、道諦是修學佛法的心要

佛陀說「苦諦」的目的是要把我們推向「道諦」，我們要透過修道消除不好的因素，就是消除「集」，這時候就可以解脫。所以，「道諦」才是佛弟子修學的心要。「道諦」就像吃藥，有病一定要吃藥治療。

(1) 三學

A、戒學（戒學清淨，切勿疏忽日常生活）

密護根門、飲食知量、覺寤瑜伽、正知而住、知足、遠離，這些都是能淨尸羅（戒）的。也就是說，當我們要持戒時，在日常生活中也要重視這些行為的小地方。譬如，飲食不要過量；睡眠不要睡過頭；能夠知道自己在日常生活中的一切行為動作。

進一步分析，淨戒有四種因：第一種「善護諸根」是對於所行境的部分；第二種「飲食知量」是對於所依身的部分；第三種「初夜、後夜能夠覺寤瑜伽」是對於善法發起精進，不要睡過多。第四種「於四威儀中正念而住」主要是要能除過失，能夠善用心。

B、定學

(A) 光明想之種類

光明想也是定學其中的一分，《瑜伽師地論》對於光明想提到四類：法光明、義光明、奢摩他光明、毘鉢舍那光明。比較要注意的是「法光明」，法光明主要是觀察諸法，或者修隨念佛；法光明能夠對治黑暗——不如實知諸法，對於三世不知而生起疑惑，則是以法光明對治。

(B) 「度門」與「停心」的意義

我們常常說「五停心觀」或者「五度門」。「停心」是指停止不好的成份；「度」是指到達涅槃處。

(2) 八正道

A、出離心貫徹於八正道

從無常的正見中引發正思，就能夠向於厭、離欲，還有滅；有厭、離欲和滅才是真正的出離心。

B、正見緣起

約要而說，一般對於十二緣起的認識就是惑業苦不斷的無限延續。如果只是這樣，還只是世間正見，還是庸俗的因果談不上出世間正見。

怎麼樣才能夠進一步地深入與觀察？從十二支緣起觀察到必然性跟普遍性，從因果的不同事實悟解共同的必然理則，能得到堅定的信解，這個才是初步，到這邊已經從事入理。只有這個必然理則還不夠，還要進一步再深刻的觀察因果，觀察因待性；依於因緣，不離因緣，什麼都不是自

有、永有的，就是指無常、無我。不管是前後、同時，都有展轉和依待性。所以，從事入理之後，進一步就是再深刻理解無常和無我。

正見因果的深義——從無常、空、無我觀察，才是正觀緣起，自我的妄執消失，煩惱不起，則能解脫。所以佛說：「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。」

出世間正見也是中道觀，不會落入斷常、一異、有無。

我們觀察緣起，把握緣起相關的因待性，然後深入緣起，再悟入緣起法性的空寂；一樣也是從事入理，然後入緣起的無常、無我，再入涅槃——空寂。

佛有說到，修學的次第要先得「法住智」，「法住智」就是理則、緣起的序列，事相必然的因果性、因果律。所以，法住智是瞭解因果的必然理則。

C、正見四諦

世間或出世間都有兩重因果，從苦諦到集諦，進一步從集滅到苦滅；然而，觀察的對象還是現實的人間。

D、四諦現觀

對於證悟，四諦的開示中，有兩方面的說明：一、從所邊說，「如實知四諦」，應如實知，應現證。二、從能證者說，知苦、斷集、證滅、修道。苦集滅就是「愛盡、無欲」的寂滅。聖道的實踐，能夠悟見苦集滅，也是知苦、斷集，而且證入於寂滅。

這兩方面的說明引起後代部派著重點的

不同，有說證悟要漸次的，有說要頓悟滅諦的。「漸次」就是四諦要按照次第，「頓悟」是說真正悟是在見道看到滅。

E、中道正見程序：先得法住，後得涅槃

「法住智」是知道因果必然的理則；「涅槃智」是知道空寂，知道因果，知道一切事理終歸於空寂。所以，難見的理是緣起（法住智），倍復甚深的是涅槃（涅槃智）。

F、八正道的內容概述

最後要談的核心內容就是「八正道」：「正見」和「正思」如眼目，「正語」、「正業」、「正命」像足。導師有時只說「正見」如眼目；不過，當具備正見時，一定會有想要實踐的願欲。所以，有時候會合起來說，主要還是不離開知見和行爲。所以，足是指行爲，眼目是指見解。

「正精進」通於三學，從頭到尾的努力，不達目的決不終止的努力。「正念」是從「正思惟」而來的正念，是向於涅槃的正念。

G、三學與八正道，不離聞思修證的次第

三學是從戒而定，由定而慧；八正道是由慧而戒，從戒而定。其實，三學和八正道的次第是一樣的，都是不離聞思修及現證慧的次第，只是廣說跟略說的不同。

(3) 三十七道品

三十七道品有七大類：四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道支。從另一方面談，則有十類：信、勤、念、定、慧、尋思、戒，還有喜、捨、輕安。其中，喜、捨、輕安比較著重在定的功德。

三、解脫果

(一) 種熟脫

解脫果必須經過「種、熟、脫」三個次第，要能夠得解脫必須要種解脫分善根。發出離心只是要得解脫的開始而已，要再經過成熟，最後才能究竟解脫。如果要解脫，最快要三生才得解脫：第一生是生起順解脫分，就是發出離心；第二生是起順決擇分，就是四善根；第三生是入聖，就是完成四果所斷的煩惱而得解脫。

(二) 四果斷惑之略說與廣說

初果和二果要斷三結——身見結、戒禁取結、疑結——知見的煩惱；三果阿那含要斷五下分結——身見、戒禁取、疑、欲貪、瞋——欲界煩惱；四果阿羅漢要斷五上分結——色貪、無色貪、掉舉、慢、無明——色界、無色界煩惱。

(三) 解脫的聖者

1、心解脫、慧解脫

經裡面時常談到，離貪欲，心（定）解脫，離無明，慧解脫。因為貪瞋癡這三個常常是一組的，所以就沒有另外提到離瞋而什麼解脫；因此，導師認為，離瞋也可以解脫。

2、俱解脫、慧解脫

「俱解脫」就是有滅盡定，可以徹底解

決解脫這個定的障礙。「慧解脫」有全分跟少分，依於定的深淺，未到地定是全分的慧解脫，四禪八定是少分的慧解脫。

3、聲聞、辟支佛、佛於解脫中的差別

《十住毘婆沙論》中說到，解脫有三種：第一、煩惱障解脫，第二、定障礙解脫，第三、一切法障礙解脫。第三的一切法障礙解脫應該是只屬於佛的，因為佛才具足這三解脫，二乘最多只有具足前面兩種。

4、神通、明的差別

佛有說到六通——神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏盡通；也說三明——天眼明、宿命明、漏盡明。

佛除了說漏盡明，還有說到天眼明和宿命明，以這兩種明就能知道過去和未來，這正是對於三世業果的重視。

二乘跟佛的三明有什麼差別？二乘得三明，但是沒有滿足；佛才能夠真的滿足。

(四) 辟支佛與阿羅漢，地位相同

《大智度論》中提到，聲聞智慧（阿羅漢）即是辟支佛智慧，但是他們的差別是時節、利根、福德差別。「時節」是指辟支佛生在佛不在世的時候，「利根」是指辟支佛智慧深入；「福德相」是指辟支佛有一相，甚至到三十一相。

另外，聲聞和辟支佛的差別就是成就的時間，聲聞最快是三世，辟支佛最快是四世。☞

福嚴佛學院103學年度上學期課程表

		星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六
第一節 07:40 08:30	大一班	小班會	止觀坐禪法要 (果化法師)				
	大三班			大智度論 (厚觀法師)	如來藏之研究 (開仁法師) (圓波法師)		
	研究所	大班會	大毘婆沙論(二) (安慧法師) (宗證法師)	大智度論 (厚觀法師)	如來藏之研究 (開仁法師) (圓波法師)		
第二節 08:40 09:30	大一班	妙雲集選讀 (厚觀法師) (貫藏法師)	止觀坐禪法要 (果化法師)	成佛之道(一) (長慈法師)	心經、金剛經 (傳妙法師)	佛學英文 (道一法師)	漢譯經論導讀 (道一法師)
	大三班	梵語佛典(二) (長慈法師)	印度佛教史 (圓信法師)	大智度論 (厚觀法師)	如來藏之研究 (開仁法師) (圓波法師)	佛學英文 (道一法師)	因明入正理論 (大航法師)
	研究所	梵語佛典(二) (長慈法師)	大毘婆沙論(二) (安慧法師) (宗證法師)	大智度論 (厚觀法師)	如來藏之研究 (開仁法師) (圓波法師)		因明入正理論 (大航法師)
第三節 09:40 10:30	大一班	妙雲集選讀 (厚觀法師) (貫藏法師)	止觀坐禪法要 (果化法師)	成佛之道(一) (長慈法師)	心經、金剛經 (傳妙法師)	佛學英文 (道一法師)	漢譯經論導讀 (道一法師)
	大三班	梵語佛典(二) (長慈法師)	印度佛教史 (圓信法師)	大智度論 (厚觀法師)	如來藏之研究 (開仁法師) (圓波法師)	佛學英文 (道一法師)	因明入正理論 (大航法師)
	研究所	梵語佛典(二) (長慈法師)	大毘婆沙論(二) (安慧法師) (宗證法師)	大智度論 (厚觀法師)	如來藏之研究 (開仁法師) (圓波法師)		因明入正理論 (大航法師)
第四節 14:00 14:50	大一班			梵唄 (會常法師)	比丘戒 (本良法師)	沙彌律儀 (如暘法師)	出坡 (雙數週)
	大三班	日文佛典導讀 (楊德輝老師)	論文寫作指導 (安慧法師)	妙雲華雨選讀 (圓波法師)		別譯雜阿含經 (溫宗堃老師)	出坡 (雙數週)
	研究所	日文佛典導讀 (楊德輝老師)	論文寫作指導 (安慧法師)			別譯雜阿含經 (溫宗堃老師)	
第五節 15:00 15:50	大一班			梵唄 (會常法師)	比丘戒 (本良法師)	沙彌律儀 (如暘法師)	出坡 (雙數週)
	大三班	日文佛典導讀 (楊德輝老師)	論文寫作指導 (安慧法師)	妙雲華雨選讀 (圓波法師)		別譯雜阿含經 (溫宗堃老師)	出坡 (雙數週)
	研究所	日文佛典導讀 (楊德輝老師)	論文寫作指導 (安慧法師)			別譯雜阿含經 (溫宗堃老師)	
16:00 16:50	大學部	出坡	出坡	出坡	出坡	出坡	
備註							



第五章、大乘不共法 (大乘通說～禪波羅蜜)

口述 >> 釋開仁
福嚴佛學院高級部第八屆畢業
福嚴佛學院研究所第二屆畢業
現任福嚴佛學院講師

◎前言

曾讀過此書的人都知道內容很好，不過，一讀到〈大乘不共法〉的時候，有的人或因內心的怯懦，或因沒有辦法涉及太深廣的內容，故而不敢繼續閱讀。因為這裡頭除了提到六度以外，還談論到大乘三系的內容，所以涉及的範疇是滿大的。如果對於教史，或者是大乘佛法的經論沒有一些基礎，對於這部分也許就會覺得沒有辦法理解或講說得非常詳盡。所以我在馬來西亞學習的時候，不少地方學到〈三乘共法〉就結束了；我來到台灣讀書後，才比較有深入到這個部分。

今天將會用三堂課的時間介紹〈大乘不共法〉，我負責的是「大乘通說」及「六度之前五度」。此部分，我分成三大項目來介紹：

第壹章是「綜貫一切，歸於一乘」。此一段落，導師主要想讓我們知道，之前所學的五乘或是三乘共法，從大乘的角度來說，尤其是《法華經》，這些善趣及聲聞

的教理，實際上是大乘法海的一部分，或說它是前方便，或說是加行，統統都能納入大乘的正道當中，對於相應這些根性的衆生而言，也可說是讓他們有契入佛道的基石。

因此，破題時導師即介紹「大乘」有兩個涵義，一是殊勝大，另一是含容大。

第貳章是「總述大乘心要」。導師提到，大乘就是成佛之道，而成佛有它的修行法門、經歷的階位和圓滿的佛果。

第參章是「菩薩六度之前五度」。說明這五度的原則及實踐方法等。

壹、綜貫一切，歸於一乘

導師的這本《成佛之道》，想闡明的就是歸於一乘的思想，而經證則源於《法華經》。但是，導師是以中觀性空的思想來看《法華經》，跟中國古德有非常大的不同，雖然都在談一乘，但是這種一乘除了殊勝大以外，還有含容大的一面，就是它的一乘不是排它的，反而含容所有的世間善法，以及二乘的解脫善法。因此，導師

所解釋的一乘，或歸於一乘，有強調說，這並不是自讚毀他，而是依照經典來闡明大乘的事實。

導師是站在整體的佛法來綜貫一切、歸於佛乘。相對來說，因為佛教有無量的法門，各取所需，當然就會形成各宗各派，無形中也就會有很多門戶之見，障礙佛法全面性的開展。我覺得，導師、太虛大師等等在這個部分都有很強大的悲心，希望拯救我們佛法全體的思想，讓其各就其位，且都能夠含容一切，歸於佛道。

一、佛出世之本懷

（一）依人菩薩行而向佛道，乃契理契機之說

導師在著作裡面有提到，佛陀出現於世間，要引導眾生契入佛的知見，就是佛的智慧——無上菩提，佛的智慧要怎麼成就呢？導師的角度跟一般人不同，導師認為，佛既然會出世在人間，就是依人身、人類、人菩薩行而直入佛道的象徵。所以，成佛之道就是人間佛教——人菩薩行的一條道路。

這個部分在書裡面導師有非常明確的說明，而且這一條道路是非常契理又契機的根本坦道。

（二）「一切眾生皆成佛道」之說，乃立本於佛法的世界性

這一種提倡「一切眾生皆成佛道」的說明，導師在別的著作裡面有稍微補充。比如說，導師在《佛在人間》有提到佛法的世界性，佛法要在世界上成為世界的宗教，它主要有三大特點，導師認為是非常重要的。

1、隨機適應

第一個是「隨機適應」，就是適化無方，不管我們現在是哪一國人，或說人類的個性、知能、興趣、習慣……各有不同，或是大家所學的法門不同，比如說，我們有修四念處、念佛法門、禪宗等等，但是佛法都有善巧，讓大家找到契合自己的法門，甚至於彼此在一起可以和樂相處。想想佛陀時代，聖者們都是和平相處的，如諸阿羅漢、辟支佛，或彌勒菩薩等，這跟凡夫分彼此、量優劣的情境有很大的差異。

從原始佛教的情形可以明了法與法之間是有很密切的關聯性、一貫性的，只是我們還沒有到達那個層次，所以才有高低的法門評價罷了。若了解佛法有適化無方的特點，我們就可以包容與諒解所學的法門雖有不同，不過大家都期望能夠到達到同一的究竟——成佛或成聖，依此而說「一切眾生皆有成佛的可能性」。



2、自由抉擇

第二點是「自由抉擇」，就是讓佛弟子自由的思考。

3、兼容並蓄

第三點是「兼容並蓄」，就是不管是教內教外，佛法都是沒有排他性，都是含容一切的，這一點類似有教無類，世尊的教法裡有很多的善巧，讓我們不斷地增上。

二、以一乘攝一切

此項的要點主要就是辨明眾生的根機、習慣、所依的方法不同，所以佛法展現的相貌就有千差萬別。簡單歸納起來，就是有動機異、依法異和性習異。這三個當中的依法異即是明示所依不同的教法，但是都能夠契入於佛道。

（一）回小向大

我們學了解脫法、出世法，不是已經很好、很圓滿了嗎？爲什麼還要學大乘法呢？《法華經》就有提到二乘可以迴小向大的問題。《法華經》有一則譬喻——火宅喻，非常地生動，如果拿來演話劇，真的是一級棒。

它說，有一位父親看到房子著火了，家裡的孩子們怎麼辦？有什麼方法可以引導他們離開火場呢？於是，這一位父親就方便說：孩子們！外面有很好玩的玩具。因此，這群孩子很快速地全部衝出去找玩

具……。這則譬喻有什麼隱喻呢？主要是闡明二乘聖者證得涅槃的時候，佛再用善巧方便引導他們，讓他們覺得還沒有圓滿，並願意繼續往後面兩百由旬走去，完成所謂的成佛之道。

《法華經》有很多譬喻是爲了引領二乘迴小向大，但是，《大品般若經》和《小品般若經》則主張二乘人不可以迴小向大，因爲《般若經》承認二乘入無餘涅槃的究竟，不可以再議論，所以沒有迴小向大的思想。不過，導師認爲，《小品般若經》有暗示二乘迴心的可能，但基本上來說，般若系是不談二乘可以迴小向大的。

《大智度論》有討論到迴小向大的問題，其中有說：如果阿羅漢的三界煩惱都斷盡，進入了無餘涅槃，不再生三界的話，他要到哪裡成佛呢？論主依據《法華經》來答辯：這些聖者會到佛國淨土，這些佛國淨土是超過三界的，聲聞到那些地方成佛。但是，另外有提到，既然阿羅漢可以到佛國淨土，受法性生身，也能夠快速地成佛的話，爲什麼要說修二乘道是迂迴、稽留呢？論主的回答是，二乘人先修解脫道沒有問題，因爲佛還是有辦法引導他們完成佛道。但是，論主提及，先修二乘道會習慣著小乘的因緣，也就是捨眾生、捨佛道。以這樣的因緣而論的話，雖然不受生死的苦惱，不過因爲有獨善其身的習氣，雖則說以後可以迴小向大、行菩薩道，然而，他的根機也因此而相對地比起其他直入的人，較之爲鈍劣一點。倒不如直從人乘修

菩薩道者來得更加快速，也更加穩當。

佛法有五種不可思議，漏盡阿羅漢還可以作佛，唯佛能知，所以龍樹菩薩也說，這件事情不可測知、不該戲論，餘人可信不可知，你成佛的時候就知道了。

（二）習氣

從釋尊的根本教理而言，習氣就是煩惱的氣分。在部派當中，對於習氣的討論，各派都有自家的說法。像大天五事就提到阿羅漢有習氣；大眾部是認為有無知，也是有習氣；薩婆多部（有部）主張雖然習氣斷了，但是它還會現行。所以，在部派裡面對於習氣的諍論難有定案。在大乘教法中，像《大智度論》等都提到聲聞聖者還有習氣，不過我想這個還是針對一些比較特殊的習氣，或說是過去所累積的較明顯的習氣。如果說聲聞聖者本身並沒有很顯著的習氣的話，或許也不會那麼彰顯所謂的習氣吧？

（三）《大智度論》攝衆生根性有三類，有從三門入的不同

衆生的根性可以收攝為三類，導師在《成佛之道》中就是按照這三類開展成佛的法門，也即是從信願門、智慧門，還有慈悲門。不過，導師特別強調的是悲增上的慈悲門，因為這是不共二乘的根機，並且是契合於不忍聖教衰、不忍衆生苦而發心的一類。相對來說，這種根性也比較不容易退失菩提心。

（四）以「方便說」與「實說」統攝一切，而入於一乘

不管是什麼根性，不管是迴入還是直入，不管是依方便說還是依真實說而契入佛道，大家其實都是走在修行的道上。所以，不應該有彼此差別的心態，大家要有這樣的包容心才是。

站在法上來說，直入就是依人乘行，即人而成佛，比較著重在悲增上契入的根性。實際上，到最後不管是依聲聞乘、天乘，或者是人乘行，都是會具足學佛的三要——信願、智慧、慈悲而成就佛道。所以，《成佛之道》就是含容一切、統攝一切而契入於大乘的說明。

三、成佛的種性

（一）佛性的意義

成佛當然會講到成佛的種性，通俗說，就是一般所言的「佛性」；依因緣法來說，就是成佛的可能性。導師比較著重在因緣法這一點來發揮。

（二）成佛的可能性，可分別為二種佛性（依中觀義說）

依「成佛的可能性」可以開展為兩種佛性，依中觀義來說，第一是「理佛性」，就是空性——不生不滅的法性，是可能成佛的原理；第二是「行佛性」，就是待緣而成，或有或無，這是依種菩提心種而定。

行佛性又可分為「性種性位」和「習種性位」二類。「性種性位」就是發心，就是下種的意思；「習種性位」是漸次地修發，讓它長大，冒芽茁壯，讓佛種清淨的功能，由下漸次地成為中，再由中而上，圓滿佛果。

法空性就是理佛性，雖然凡聖一如，在衆生界、菩薩界、佛界，大家都是平等，而成佛或者不成佛還須要依修習來分別。雖然有佛性，但如果不修習的話，凡夫還是凡夫。

我在美國時遇到一位居士，他說：「師父！既然我們流轉，法既然生了，必然會滅，有流轉必有還滅，對不對？這樣的話，我們現在在流轉，等到它還滅就好，為什麼那麼辛苦地修行？」我就說：「如果按照導師的說明，雖然法有生滅的必然性，但是滅了，如果沒有斷煩惱，它還會繼續生哦！就是生死、死生不斷地延續。」所以，不是自然就可獲得還滅的，還是要透過修行。解脫不是無因、無果論，是要透過修行而成的。

（三）中觀學者依於性空緣起的深義， 確信一乘

這一部分就是確信一乘法，一切衆生皆能成佛；這個道理，中觀學、大乘三系都有討論。中觀學者認為，既然大家都是空性，是平等的，衆生本來五蘊皆空，一切法皆空，依於這樣的空性來說，大家都是有證悟空性的本質，這就是性空緣起的深

義所在。只是在別的派系，比如真常系，它說有本具的如來藏，或者是唯識系，有談到無漏種子等等。

唯識系有談到無漏的種子，它不用本有這個語詞，它非常善巧地說是依附在阿賴耶裡面，依附就好像我的衣服上有一隻蚊子站在上面，牠不是屬於我的一部分，牠就是依附在我的身邊，故而可透過修行而轉識成智。不過，不管是無漏種子，或者無漏稱性功德的說明，跟中觀系還是有很大的差別。中觀者深信因果如幻的三世觀，染淨無實的隨緣觀，它不會落入自性實有的見地。

貳、總述大乘心要

一、菩提心為菩薩道的根本

導師在〈大乘不共法〉提到：大乘的修學，就是菩提心的修學。菩提心就是以無上菩提為目標，如果我們沒有追求菩提的勇氣與恆心，是沒有辦法成就的。所以要成佛的話，就要了解大乘的心要。

為什麼呢？因為菩提心跟出離心不同，出離心主要是厭離生死、欣求涅槃；菩提心則是上求佛道、下化衆生。所以，發菩提心的人就可以稱為菩薩。然而，這一種菩薩不是口但說空，不是空發願的，即使我們想修學菩薩的禪波羅蜜，非不得已而暫時遠離人群，但是必須要念念不忘衆生，沒有片刻地遠離上求佛道、下化衆生的心念。相反的，在下化衆生的時刻，在做悲

濟事業的時候，也得念念心繫於無上菩提的追求。雖然布施的時候遇到很多刁難，修忍辱的時候遇到很多困境，但是，爲了無上菩提，他都會運用智慧來調整心態。也因此而說行菩薩道的時候，以菩提心爲根本，才是真正的大乘道。

（一）菩提薩埵之意義

什麼是「菩提薩埵」呢？「菩提」就是無上菩提；「薩埵」就是有情。導師針對有情的部分，作了很多的補充說明。在世間的有情——有情意的衆生叫有情，不是有情有義的衆生，這一種情意，如果能夠轉化成針對於正面的發揮的話，則可成爲：對人有真正的利樂心，對法——無上菩提有愛樂欣喜的心。所以，由人成佛不是像毛毛蟲變成蝴蝶那樣脫胎換骨，而實是依於人本身的特質，淨化或拓展它以完成「即人成佛」的標的。

導師就是從《小品般若經》看出人有我執的特質，對生命有很深刻的愛樂欣喜，這種執取堅定的心，如果把它轉到對人或者對法的話，這種有情的情意慢慢地就可以「以智導情」，淨化人心。

所以，「菩薩」就是愛樂無上菩提，精進欲求無上菩提的有情，對於衆生是真正有利樂的心，不是爲了要討好別人，不是擁有任何的目的，純粹是爲了利樂衆生。所以，菩薩發心是主動性的，絕對不是被動的。

（二）依三心修一切善行

菩提心是志願，慈悲心是動機，法空慧是空性見，就是技巧。導師在《佛法概論》中有提到，修行六度的菩薩出發於三心，歸結於三心，也是在進修於三心的推移過程中，力行其他法門。所以，這三心是貫徹始終的。

（三）菩提心的類別

菩提心的類別，並非只是說明種類而已，其主要闡明的是修學的次第。所以，有分成「世俗菩提心」和「勝義菩提心」，類似世俗諦和勝義諦。很多時候法相的安立除了是類別，其實也是修學的次第。

1、世俗菩提心

世俗菩提心分成「願菩提心」和「行菩提心」。願菩提心就是信願——發願，就是上求下化；行菩提心就是實行利他事業的慈悲行，主要是菩薩學處、十善、三聚淨戒。願菩提心就像三歸依，大乘也有大乘的歸依；行菩提心實是菩薩的學處，這個部分就是利行，是菩薩的實踐項目。

2、勝義菩提心

勝義或者是證菩提心著重在般若（智慧）的證理。願菩提心、行菩提心和證菩提心這三心雖然是有階段性的偏重，但是不能偏廢，否則無法圓成佛果。

二、無上菩提的行、位、果

這部分內容，往後的厚觀法師及長慈法師會繼續為大家說明。

參、菩薩六度之前五度

一、總說

(一) 六度的深化與廣化

導師有提到六度的深化與廣化，其中有些項目雖同於五乘及三乘，但層次是不一樣的。《大般若經》有提到，無論是修六度還是其他的法，菩薩道都要與三心相應。

還有一個特點，就是自行、教他，還有迴向。自行即指實踐，自己不實踐怎麼會有經驗去教導別人？除了自利以外，要想到眾生，所以要利他，要教他。迴向就比較特別，它是迴向於一切智智，就是迴向於薩婆若，菩薩念念不忘自己要追求的目標。菩薩在布施的時候，願意捨內外的所有。不過，如果遇到刁難的眾生，沒完沒了的提出許多要求，會讓你增加許多的考驗，因此，履行菩薩道時，要莫忘初心，否則，很容易會退道心。

再來就是三輪清淨，就是三輪體空。有一位同學問我：「師父！如果六度都是三輪體空的話，為什麼我們還要積極地布施？都三輪體空，自己也空，布施的人也空，布施的法也空，為什麼我們還那麼執著布施了多少？我做了多少救濟的工作呢？」我們在學習的過程，有時候道理可

以建立得很高，但是，事相上的做法還沒有融通，所以，有時候就會出現眼高手低的情形。不過，它不會妨礙三輪體空，因為，三輪體空不是要等到證悟後才可以學習的法，它應該是凡夫的心境就可以慢慢隨順與學習的道理才對。比如說，我在聽法、布施、出心力、幫忙道場的時候，如果累了，遇到別人的一些刁難、考驗的時候，我們的心要不斷地跟自己說：既然是三輪體空，這一種疲累是會過去的，這種考驗也不一定是真實的，外在的境是虛幻的。如此，我們的內心就可以慢慢地調適在過程中出現的種種境界。無可否認的，三輪體空確是證悟的境界，然而，只要我們用心覺照，不必然要覺得這道理離我們很遙遠。

(二) 五度如盲，般若為導

導師在《學佛三要》中有一句名言：「般若攝導萬行，萬行莊嚴般若。」般若能夠攝導萬行，它能夠引導所有的法趣向於薩婆若；猶如八正道的正見，如果沒有正見的話，雖然我們很精勤地培養念力、定力，但是，這一種禪定、念力未必是趣向於解脫的正道。所以，佛陀有說，正見是學佛首要的核心，如眼目一般的重要。

六度也一樣，一定要先有般若的認識，如果有般若知見的話，其他的法就很容易引領契入於薩婆若。由於心向無上菩提，故而菩薩亦會念念都將心意迴施眾生以及佛道。

有些人說，我只要修學智慧就好，其他的忍辱、禪定等等以後再說吧！我自己的體會是，對於般若、智慧有深刻體認的人，更加會說服自己的懈怠心，隨分隨力的學習戒學和定學等等，他絕不會排斥，更不會為自己找藉口來放逸。爲什麼呢？因爲般若會攝導萬行，大家不妨審察自心一下，如果我們在學般若、學智慧的時候，會有意或無意地放捨其他法的學習的話，這一種般若並不能攝導萬行，而且這種孤立的般若，也許只是理性的思辨，並不能真正地引導我們的修行。換句話說，佛法講的智慧跟般若是會帶動審察自己的不足才對。經常會審問自心：我的戒有沒有圓滿？我的定有沒有增強？這個才是般若能夠攝導萬行的意義。

（三）六度之特質

導師很簡要地跟我們歸納：布施、持戒、忍辱比較偏重在爲在家人說，或者是成佛的福德資糧，還有佛的色身因緣；精進、禪定、般若比較著重在爲出家人說，或者是成佛的智慧資糧，還有佛的法身因緣。這都是偏重說，實際上，六度都有自利利他的內涵。

我有很多機會接觸南傳的修行者，其中有些人會覺得北傳的大乘佛法跟原始佛教是很不相同的。其實，大乘所講的修行方法，六度或者是慈悲方便是可以含容人天善法（世間善法），還有出世的解脫法的。也就是說，真正對大乘佛法通達的人，他

絕對不會忽略世間善法以及解脫法。

反則我亦覺得，真正通達解脫道的人，他應該會明白大乘法亦具有戒定慧，以及三端正法，只是大乘法中的佛果功德更圓滿而已。

慈悲方便是菩薩法的特質，其中強調菩薩能「入世而出世，出世而能夠入世」。也許有人會問：「哪一些項目是入世？哪一些項目是出世？」我個人覺得：菩薩入世的法不外乎就是布施、持戒、忍辱等等，由於菩薩以般若爲導，也就是不忘出世的意思，唯有智慧能夠引導所有的法相應於出世法。所以，般若智慧在大乘法中的重要性，不是其他的法可以取代的。

二、布施、持戒與忍辱三度

（一）布施度之重點

「布施」對治的是慳貪，它的原則就是捨己利人，也許我們會說：「既然菩薩什麼都要捨，什麼都是三輪體空，我們初學者該怎麼做呢？」

我在高雄的時候，就有一位同學問我：「師父！我們都知道修菩薩道要做布施，但是最近有一位同事跟我借錢，借了一次又一次，我們都知道他不會還錢，這該怎麼辦啊？」

我說：你要讀《十住毘婆沙論》。《十住毘婆沙論》說：「初學菩薩如果發心布施，知道說這些東西不可能永遠屬於我的，而且，以理而言，行施利衆生亦是我應該

實踐的法。不過，畢竟我還是初學，有些東西不是口說想捨就能捨的，此時的我該怎麼辦呢？」論主有教導我們，你可以跟這位乞討的人說：「我現在是初學，善根還沒有成就，心還沒有自在，以後當我的功德圓滿，累積的福德夠了，再全部捨給你，那時候你要多少我都能給你。」

我說：你要很委婉地回覆對方；我想，這個借錢的人也會覺得不好意思的。佛教徒對於這種狀況不必故意不接他的電話，或是用躲閃的方式避而不見；多讀經論就可以學到此類處世智慧的善巧了。

（二）持戒與忍辱度之重點

「持戒」的原則是護生，就是不損他，普施無畏；「忍辱」就是攝生，就是攝化，攝化就是布施，護念就是持戒，攝化還有護念眾生。在這個過程中，一定要修忍辱。忍比較特殊，在梵文的解析中有兩個義項，一個是「意志」，意即忍辱、忍耐。另外一個是「知解」，意即認可、忍可，對於甚深法的認可與確認；如果我們對於甚深法的認可真的有功夫的話，遇到無常事件發生在我們身上的時候，我們會坦然地接受。為什麼呢？因為你知道佛法教導我們的出世正見可以理解世間現象的不圓滿，面對時要用智慧來忍耐這一切，如果沒有智慧相伴，我們的內心會起伏不定。倘若有甚深佛法的知解認可，就可以疏導或者是看清世間的本相，而不隨波逐流了。

導師在忍度的說明中舉了《法句經》的

偈頌為提示：怨恨不能夠以怨止怨，要行忍辱才能夠止怨。關於此偈，《法句經》的注釋書有這樣的解釋：以怨止怨，就好像我們一直在用髒水來拖地，你不換乾淨的水，地永遠拖不乾淨，地要拖得乾淨則要換乾淨的水。意思是說：我們要把怨恨止息，一定要用慈心以對，以及要換忍辱的水，才可以把怨恨止息。

三、精進度

（一）治障難

1、總標二障

「精進」就是要對治懈怠，不過，有兩點我一直覺得滿重要，也很受益。導師說，精進可以對治我們的兩大障礙，一是「不想進修」，這當然是自己懈怠，貪著世樂的緣故所致。

另一是「不敢進修」，此部分又分成三大類，第一類是「佛果難成」，想到三大阿僧祇劫，或者是龍樹所言的無量阿僧祇劫，就沒力了。

第二類是「菩薩道難行苦行」，導師有提到，雖然佛道要很長久的時間才能圓滿，不過，菩薩的修行方便是有學習次第的，很多高層次的要求是要等我們的忍力成就，悲心增勝的時候，才真正能夠做到內外一切都捨。其實，菩薩道是有修學的次第，不是起步就說三輪體空的，但這種空性見是大乘知見建立的初始，因為它將幫助及引導我們所行所學的一切，趨入於大

乘的究竟佛果。

第三類是「生死漫長，廣大資糧難集」，菩薩能夠通達生死如幻，所以能夠斷諸惡因，不生苦果。既然是生死如幻，所以，不管是現世的生死，還是未來無窮盡的生死，其實都沒有時間長短的問題，因為生死如幻，時間也如幻。只要深信因緣，真實修行就對了。

2、易行方便攝護，乃信願一流

（1）二大淨土

一發心就精進不懈的人畢竟是少數，一般眾生多屬於信心不足，或內心怯懦者居多。所以，導師接著於此特別介紹「易行方便攝護」，就是要鼓勵重信願或相應於樂行（或說仰仗他力）的一流眾生。易行道當中，向大家介紹東西方二大淨土，此乃大乘的不共土，跟五乘共法所介紹彌勒淨土——三乘共土不同。

（2）修法方便：舉西方的極樂淨土為例

A、兩類淨土行者

導師說，有兩類淨土行者：第一類就是發願死後直接到極樂淨土，第二類是以我們現在的這個身體，修易行道而轉入難行道（或說正常道），然後再力行菩薩的六度萬行，行難行道以趨入佛道。

B、由易行道轉入難行道的方法

（A）《十住毘婆沙論》的說明

菩薩透過懺悔、勸請等等的七支修學，福德力會逐漸轉增，心性也慢慢地調柔，能如此的話，行者就能夠仰信及淨信佛的功德，還有菩薩的大行。到此為止，就是

於易行道修七支的結果。

接著，菩薩除了仰信佛菩薩的功德，他需要去觀察苦惱的眾生還不知道有這些清淨的正法，所以，菩薩發起悲心要救拔他們，這即是由上面提到的淨信，多增加悲心的修習。

此外，因為體諒眾生沈沒在苦惱大海之中，故而繼續萌生引導與救拔他們到安隱之處的心，這就是慈心。所以，至此已行踐了三種心：信、悲和慈。

菩薩隨順淨信心與慈悲心，斷除所有的貪惜，由此而精進履行檀波羅蜜（布施），正式地開始轉入六度的修行階段——從易行道轉入難行道的關鍵處。

（B）修五門，成就智慧、慈悲與方便

世親造的《淨土論》有提到五門的修學，就是禮拜門、讚歎門、作願門、觀察門，還有迴向門。比較特殊及須要解釋的有三項：第一是「迴向門」，主要是談慈悲心，不捨一切眾生。大家有沒有注意到一般的法會或者是開示結束時不是有迴向嗎？這種迴向就是培養慈悲心，希望我們所生起的善心或功德都能利益眾生。

第二是「作願門」，作願門不是只有發願，它是一心專念往生淨土，欲修奢摩他故。第三是「觀察門」，這裡所謂智慧的觀察，跟聲聞法非常的不同，因為它所觀察的是佛土、佛及菩薩的功德莊嚴，這就屬於大乘的觀門，或稱為毘婆舍那。

綜合以上所言，無論是龍樹的《十住論》，或是世親的《淨土論》，都有對於

淨土修行方便的說明，值得我們用心參考與修學。

3、廣大的易行道

易行道爲什麼叫易行？因爲念佛都是內心的觀想，不待外緣，所以最爲易行。經論所說的易行道，其實不是我們時下所說的念佛法門——「一句佛號念到底」。導師提到：「不讀《普賢行願品》，不知念佛易行道的內容廣大。」「不讀《大乘起信論》，不知念佛法門的淺深層次。」其中，《起信論》的說明，相合於龍樹的《大智度論》及《十住毘婆沙論》。

(二) 修四力

最後，精進度還談到要修四種力：第一是「勝解力」，勝解就是深刻地信解而產生的好樂心。我們對於佛法的修學，不管是什麼部分都要有深刻的信解，不是稍微聽了就覺得我就是佛教徒，如果不夠深刻的話，所信所行還是很膚淺的。在生活中，遇到境界的時候，不懂得如理思惟；觸境的時候，每每隨順習氣應對，這種情形就是要加強對於佛法的深刻信解，因爲有了信解力之後，會自然產生樂欲心，時刻反思所行，而力求改進。

第二是「堅固力」，修行要有決心、恆心，要強化自力，莫希求他力。

第三是「歡喜力」，學習的時候，應該要時常審查自己有沒有學到法喜充滿，我們修學如果都沒有法喜於心的話，並不能持久的。比如說，我們學佛學了一段時間

過後，發現越學越苦惱，越學業績越差，或者家庭越不美滿，這通常會讓我們對佛法產生疑惑。所以，在學習過程中，首先要找到自己相應的法門，讓自心有法喜相伴而無有厭倦之心，精進力才可能由之而啓動。

第四是「休息力」，這個對我們初學來說實在太重要了。當感覺疲累的時候，要讓自己休息一下，色身當然會累，但是心不能對佛道及度生有疲累感，否則會退失菩提心的。所以，身體需要休息，但是（上求下化的）心不能休息，這才是名副其實的菩薩精進。

四、禪定度

(一) 總說禪慧二度之重要性

1、定慧之功德

無論是聲聞或是菩薩，修學成就的話一定是定慧不相離的，意即止觀雙運、定慧均等。菩薩道就是在七地的時候，定慧均等得無生法忍；聲聞道也於止觀雙運的時候，入見道位。菩薩的修行雖然重在菩提願、大悲心、迴向等等的功德。但是，如果沒有定慧，這一切都不能成就。所以，定和慧是三乘共證的出世法。

2、止觀的次第

止——奢摩他，是把心住在一個境當中，讓心平等的保持於一個所緣的專注，亦名爲心一境性。但是，心一境性的產生，相應而起的還有很多個心所。比如說，我專

注所緣，專注的當下就具有尋和伺兩個心所。「尋」就是找到目標，找到目標過後，住在這個目標上面就是「伺」；此時此刻，當我沒有五蓋五欲干擾，且能持續一段時間的話，自然就會產生「喜」和「樂」心所，繼之最後才能夠得到「一心」。此即所謂的五禪支——尋、伺、喜、樂、一心，是近行定及根本定必備的境界。

觀——毘鉢舍那，是「正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察」的意思，所以，慧是以觀察抉擇為特性的。觀察抉擇的能力，主要是在於抉擇自性不可得的方法上，而這種觀察的抉擇能力必須在定的基礎上才具有力量。因為散亂心的思惟力道猶如風中的蠟燭，無法斷煩惱的，所以，在般若波羅蜜之前要先學習禪波羅蜜，意思就在這裡。

3、修定的目的

修定有四個目的：第一是爲了「得現法樂住」，第二是「得殊勝知見」，第三得「得分別慧」，第四是「得漏永盡」，就是煩惱永盡。

這當中的「現法樂住」值得注意，不管我們坐禪還是聽聞佛法，時常要審查自心有沒有得到現法的快樂，這種法樂與輕安，是驅動我們繼續精進的原動力，有其現實的意義存在，不該忽視。

至於大乘的修定目的亦有四個：一、引發身心輕安，同於上面的現法樂住。二、引發神通等功德，同於得殊勝知見。三、能深入勝義，可對應得漏永盡。四、作饒

益衆生的種種事業，這是不共二乘的特質，乃大慈大悲的利他行。

（二）修習止

關於修習止的方法，《成佛之道》中的介紹有兩種：一是「八斷行」，另一是「九住心」。

1、八斷行

八斷行就是信、欲、精進、輕安、正念、正知、思、捨。我從導師的說明中歸納出兩大類來分析：

（1）信、欲、勤、輕安

第一類是「信、欲、精進、輕安」四個斷行，主要是對治懈怠，實際上，四者乃貫徹於修定的始終過程。所以，我覺得有總說的意思；意指無論修止或修觀，這四項都一定要具備，即使我們得了初禪，但還會有懈怠的情況出現，而且，懈怠更會造成定力衰退。

（2）正念、正知、思、捨

第二類是「正念、正知、思及捨」四個斷行。「正念」就是對治忘聖言，念就是要對於熟悉的所緣境，一再重複地專注它，這種過程就是正念的培養。

接著，如果對於影像或所緣有不安定或是微細的沈掉產生，就要用「正知」來了知它，以及運用合適的方法來對治它。

「思」就是對治它的方法，若我們察覺有沈掉的情形，不能讓它繼續下去，所以要找方法來對治。如果不對治，就會越來越嚴重，思的作用就是抉擇方法來對治它。

「捨」就是於對治過後，如果沒有昏沈掉舉，就保持捨，或是不加功用讓它維持在平等正直的心境之中，慢慢地就有可能達成定境了。

A、二類所緣、多習二念

所緣是幫助我們淨治惑障的方法，然而，有的所緣也是契順於正理的。在這眾多的所緣中，導師提到，念佛和念息最為普及，念佛就是念佛法門，念息就是數息觀。

B、瑜伽行

《瑜伽師地論》所說的瑜伽行，可分別為聲聞和大乘兩類，內容相當豐富，大家若有興趣請自行了解。

C、稱名、觀相、唯心、實相念佛

導師歸納念佛法門為「稱名念佛、觀相念佛、唯心念佛、實相念佛」四種。

「稱名念佛」在早期的經論中並不是只有念一句阿彌陀佛，它還有念十方佛，念是心的憶念，不一定有發聲，憶念東方有什麼佛，西方有什麼佛等等。

《十住論》第九品就有談到憶念十方佛，方法是先憶念東方佛的功德，其次是其淨土、法眷等的種種莊嚴。從這當中我才了解，光是憶念這些內容，就已經超過半個小時了。所以，大乘的念佛法門，施設的善巧跟聲聞教法中的念佛是非常不同的，因為它具有非常豐富的所緣，讓你將心繫於當中，培養廣大的專注力。

大家有看過敦煌石窟的壁畫嗎？據實而言，這些壁畫應該都是觀想用的內容，並非只是藝術品而流於欣賞而已。

導師說：稱名念佛，不是阿彌陀淨土法門所獨有的。稱名念佛通於十方現在（及過去）佛。在初期大乘法中，稱名念佛是可淺可深的，淺的是散心念，深的是定心。

「觀相念佛」可分為二類：第一、念佛三十二相、八十種好（及行住坐臥等）——色身相；第二、念佛五品具足、十力、四無所畏等功德——法身相。《十住論》的念佛三昧即說明了念色身、念法身、念實相——三階，又說新發意的應念名號，進一步才能「緣相」，成就「般舟三昧」。

「唯心念佛」主要說明般舟三昧的修法，它要觀佛沒有來，自己沒有去，就是所觀境是自性所作，能觀的心最後也是空，是唯心的狀況，所以就是慢慢地進入能所雙亡，且可以契入實相。

「實相念佛」是無憶念的念佛，就是直從佛的五蘊色身功德緣起，觀實相一切都不可得，以這樣的實相來念佛，就是般若的念佛，著重在空性上。

D、隨時思惟「止、舉、捨」三相，心能得正定

當我們的昏沈掉舉不太嚴重的時候，可以用「止、舉、捨」三相來對治。意即心下劣時（昏沈），要提起正念，策發精進——舉。如果心掉舉散亂，則要制止它，並且持心一境——止。倘若已沒有了沈掉，就保持平衡的心態一直延續下去——捨。

若說沈掉很嚴重的話，對治的方法就是去洗臉，或離開座位去走走等，待五蓋停止，再回到原處繼續用功。

2、九住心

九住心是從最初攝心，一直到成就正定的完整過程，如果要對應八斷行的話，我覺得可以配對後四個斷行——「正念、正知、思、捨」，而且是詳細的說明，自初始習禪的安住所緣（內住），乃至第九住心的等持，次第分明，是成就正定最完整的學程。

簡單的說，九住心的前面四項：「內住、續住、安住、近住」是安住所緣的階段，讓散亂的心逐漸安住在一個所緣上。後三項：「調順、寂靜、最極寂靜」是降伏煩惱的階段，有內外的煩惱，如五欲五蓋等的不善尋思，於此過程學習降伏之。此後，才抵達「專注一趣」和「等持」的階段，進而就接近得定的了。

（三）成就止

1、得定的狀態

修學一直到第九住心都類似定而已，不能說已經成就定，除非他生起了身心的輕安，引發身心的精進，並且對於所緣能夠自在的進出，引發了種種的堪能性，具足了這些，才可真正名為止成就。

2、通遍的定德

得定的話會有定德，定的功德有三個：一、明顯。二、無分別。三、微妙輕安樂。

明顯就是內心明淨、安靜，不會有任何情緒的波動，更不會有散亂。所謂的「明淨」，可以分別字義來解釋，「明」是平靜的意思，讓散亂掉動的心獲得平靜；

「淨」是降伏了五欲五蓋，故名爲淨。

無分別，指心安住而自然任運，了了分明。

微妙輕安樂，指於欲境自然不起染著。

導師說，後面的兩個功德中，有些人誤以爲自己證得無分別智，以及斷盡煩惱而能動靜一如，常在定中。其實，修定不等於修慧，保持正念不代表就是已經證得聖果，這些問題就是要以正見或般若來審核，否則，有深定的外道不就契證無漏慧了嗎？

3、定依觀慧而成差別

得到未到地定後，如果我們選擇繼續加強世間的禪定，就需要修六行觀——（一）欣上：靜、妙、離；（二）厭下：苦、麤、障。若是要修解脫道（聲聞乘）者，就要修三法印的毘婆舍那觀。假如要行菩薩道（大乘）者，就要相應於大乘三心及三輪體空，這樣的話，菩薩的禪波羅蜜就可以圓滿達成。





第五章、大乘不共法 (般若波羅蜜~中觀系)

口述 >> 釋厚觀
中華佛學研究所畢業
日本東京大學博士課程修畢
現任福嚴佛學院院長

◎前言

以前在福嚴佛學院教《成佛之道》的時候，老師問同學：「什麼叫『成佛之道』？」有一位同學說：「等我成佛以後，我就知道。」老師說：「知道就知道，不知道就不知道，不要胡說八道。」同學一聽到「八道」，就說：「我知道了，有八正道。」老師說：「八正道是共三乘的解脫道，另外還有大乘六波羅蜜的菩薩道，你知不知道？」他說：「老師不說，我不知道；老師一說，我就知道。」

之前談六波羅蜜的時候，有提到「五度如盲，般若為導」，所以，般若是最重要，但是，般若也是最深。八正道裡面，需要由正見來引導，我們在修學般若波羅蜜的時候，也是要有正見，要有智慧來引導，而最後的成就則是無上正等正覺。「覺」就是透徹、明了，這個

需要智慧；獨覺也是覺，菩提薩埵的菩提也是覺，這些都是要靠智慧，即使是聲聞，如阿羅漢，又稱為應供、無生，殺賊——殺煩惱賊，這些都是需要智慧。儘管深歸深，我經常講，要多聞熏習，就像煙囪一樣，熏久了也會變黑。所以，以前比較少熏習的，我們藉這次的機會多少熏一下。

壹、總敘般若

一、讚歎功德

般若波羅蜜，最尊最第一！
解脫之所依，諸佛所從出。

(一) 般若之殊勝

般若波羅蜜是最尊貴、最第一的，三乘解脫都是要依般若波羅蜜，諸佛也是
要依般若波羅蜜來成就。《般若心經》

說「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」，「涅槃」是三乘所共的；「三世諸佛依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」，「阿耨多羅三藐三菩提」是不共二乘的。所以，般若的殊勝就是三乘共學，一切諸佛都依般若而有。

（二）般若波羅蜜是三乘共學的法門，還是大乘不共的法門呢？

在《般若經》裡，須菩提雖然是大阿羅漢，但是也在般若法會上與佛一起論究般若波羅蜜。依《般若經》來說，般若波羅蜜有三乘共通的般若，也有大乘不共的般若。同樣是談智慧的法門，《般若經》的立場是含容二乘；文殊法門也是談智慧，但是偏重於呵斥二乘。般若法門與文殊法門都是談智慧，但是風格不太一樣。

1、約般若的廣義說

從廣義說，這是指三乘共學的般若，這樣的般若主要是能夠契入法性，就是契入諸法實相，證入空性來說。

2、約般若的深義說

從深義說，這是大乘不共的般若，這樣的般若不只是智慧而已，它還伴隨著菩提心的大願，還有慈悲心；具有引導

萬行的力量，這才是大乘的般若波羅蜜。二乘只有智慧可以絕諸戲論，而大乘不共的般若伴隨有菩提心的大願、慈悲，還有攝導其他五度的功能。

二、依次修證

現證由修得，修復由思聞；

善友及多聞，實為慧所依。

（一）聞、思、修、證

不論是二乘或是大乘，都是要現證般若的實相，但是，在此之前，必須親近善知識、多聞熏習，還有聞、思、修、證。這裡的「聞」不是多聽就算是聞所成慧；導師特別在《學佛三要》中提到，「聞」的重點是要起清淨的信心，要信根成就；如果只是當作知識學問，沒有深信因果，都是世間的學問而已。

「聞所成慧」是要淨化自己、深信因果，對三寶、四諦的功德有深切的瞭解；你不相信因果沒關係，因果相信你。「思所成慧」就要有清淨的戒相應，除了瞭解以外，要思惟抉擇，有具體實踐的堅強意志。「修所成慧」必須與禪定相應。「現證慧」是無漏的智慧。所以，聞、思、修、證必須有信根，還要有清淨的戒、禪定，最後是無漏慧。

（二）聞思修證與三種般若的關係

三種般若是文字般若、觀照般若與實相般若，它配合聞、思、修、證。「聞所成慧」還有文字相；「思所成慧」有時由文引義，有時由義引文，一部分文，一部分義；「義」就是文字所指向的內涵。「修所成慧」只有義，已經沒有文了。

導師有一句話說得很好：「學問不厭廣博，而觀行要扼其關要。」學問越多越好，但是，在最重要的關鍵點則要直接深入。所以，聞思還有文字相，到修的時候，已經脫落文字相了；證則是心行處滅、言語道斷，不但沒有言語文字，連思議的分別都沒有了。從這裡面透露出，有的學者知道這部經、那部論怎麼說，但是，那只是知識的堆積！如果沒有用來淨化身心，只是賣弄學問，頂多能夠成為學者，不能成為聖者。

（三）「多聞」之意義

我們常說「多聞熏習」，多聞的內容主要是透徹瞭解無常、空、無我，或者是不生不滅的法印，就是「三法印」，或者是「一實相印」。

三法印不只是在印證這部經是不是佛說而已，而是印證自己是不是真正的解脫者。有沒有透徹瞭解諸行無常，而不是一部分無常，另外一部分是常；如果

認為鑽石是常，這個身體是無常，這並沒有透徹瞭解諸行無常。

「行」是一切有為法，凡是生滅造作的，全部都是無常。人有生老病死，器世間有生住異滅、成住壞空，這些全部瞭解，一悟百悟，就不會執著這個、執著那個，有所分別；這樣子瞭解無常、無我的共相，才能夠真正的得到解脫。

二乘的智慧主要是瞭解共相，他不一定知道怎麼打電腦、怎麼開飛機，但是，他透徹地瞭解諸行無常、諸法無我和涅槃寂靜——貪瞋癡永盡。

貳、別論般若

一、標示宗依

般若本無二，隨機行有別；

般若諸經論，於此最親切。

現證的般若本是無二無別的，但是，隨著眾生的根機，修行的次第有別，導師先依《般若經》，還有龍樹論來解說。

二、二諦觀門

（一）總敘二諦

諸佛依二諦，為眾生說法；

依俗得真諦，依真得解脫。

智慧有世俗世間的智慧，也有聖者出世間的智慧；世間的正見是要瞭解三世、

因果業報、善惡，還有凡聖；除了世間的因果事相以外，還要瞭解聖者的真實。

這裡就從「世俗諦」和「勝義諦」來說，「諸佛依二諦，為眾生說法」，「二諦」就是世俗諦與勝義諦；「諦」就是真實。「世俗諦」是世間的真實，在世間人共許的認識上，承認其相對的確實性、妥當性；「勝義諦」是究竟的真實，這是聖者共證的究竟真實。聖者的證悟一般人不瞭解，所以必須從世俗諦下手。

般若的修學就是依著世俗諦而見真諦，真諦就是勝義諦，由虛妄而見真實，從凡而入聖。勝義諦不是離開世間而另外有一個空性，它還是必須瞭解世間的真實，依著這個基礎得勝義諦，依勝義得解脫，這就是「即相顯性」。

「緣起」是要在各個差別的事相上，體悟平等的空性，這就是「即相顯性」，是要瞭解緣起的必然性、相關的因待性，而後證入空寂性。

（二）分別世諦

世俗假施設，名言識所識。

名假受法假，正倒善分別。

1、世俗假施設，名言識所識

「假施設」又翻譯為假名。「假」就是我們所認識的一切，其實都是因緣相待而成立的，不是實體、實有的；「施設」就是依因緣和合而成這個、那個，因緣

離散則滅。「世俗假施設」是名言識所識，當一個印象、概念顯現在我們的心境的時候，我們就區別這是男眾、那是女眾，這與我們的語言稱說的對象相同，所以叫「名言識」。

2、三假：名假、受假、法假

世俗的認識和語言有密切的關聯。譬如，講到蘋果，不會想到香蕉，藉著大家共許的語言認識事物；因為跟語言有關係，所以，藉著名言說明世間的世俗有三種假施設：第一種是「名假」，第二種是「受假」，第三種是「法假」。

我們先看「名假」，雖然我們的認識是藉助語言來認識，但是，這個名字是假名安立的。例如，我們說這位是某某法師，這位是某某居士，分別給他安立一個名言；這個名字只是假名安立，不要跟實體產生緊密的聯結而起煩惱。

曾經有一位女眾居士，皈依的時候，師父給她一個法名，叫做「國雄」。她一看，這個怎麼像男眾化的名字，聲音聽起來又像「狗熊」，她就說：「不要！我要另外找一位師父去皈依。」其實，名字並不等於實質的內容，我們不要在名言上起執著。如果有人說「你笨得像什麼一樣」，你不要真的去對號入座。所以，要先破除名與實之間的執著。

第二種「受假」，「受」的意思是依攬眾緣和合的一合相。比如，眾生是依

著色受想行識假合而成。同樣是依五蘊，但是，組合出來的衆生就有莊嚴、不莊嚴，有的健康、有的不健康，這樣的一合相就是受假。

一般人會有「情人眼裡出西施：遠看一朵花，近看像苦瓜」的情形，這是因為執著外表，對受假沒有透徹的瞭解。其實，男衆、女衆都是由五蘊假合，畜生同樣也有五蘊。所以，我們必須破除對一合相的執著。

第三種「法假」，這個就不容易了。比如，組合衆生的色受想行識，中觀的立場認為，色受想行識是因緣和合而生，無自性、非實有，其實，就是法假。但是，說一切有部認為，色受想行識這些法是實有的，不稱為假。

爲什麼提到這三假？如果我們能夠破除對名字的執著，就不必在乎他人的稱讚或毀謗，也不會空歡喜或空憂愁。瞭

解受假，就可以體悟到衆生空，因爲你知道這一合相沒有一個實在的我，只不過是五蘊的假合。再進一步體悟到法假，就體悟到法空了。所以，三假對於瞭解般若波羅蜜有非常密切的關聯。

3、善分別「正世俗」與「倒世俗」

導師有提到，世俗還有正世俗與倒世俗。「正世俗」就如白天的人事活動，這在現實的時空，是大家共同認知的。「倒世俗」就如夢中中了樂透，或者是被別人追得滿身大汗；因爲只有在自己的心境上所現，而其他的人並不能跟你共許。

倒世俗有三類，就是「根、境、識」的惑亂。「境」的惑亂，比如，一支筆插入水杯，看到它是曲折的；「根」的惑亂，比如，飛蚊症，本來沒有蚊子，以爲有蚊子在飛；「識」的惑亂是心有成見錯誤的見解。

爲什麼要談正世俗跟倒世俗呢？主要是以易解空解釋難解空。佛經常以倒世俗比喻正世俗的惑亂不實，比如，水中月、夢幻泡影，這些是虛妄惑亂；但是，一般世間人只知道夢是假的，對於賺錢，或者是家庭、兒子種種則認為都是真實的。

《金剛經》講「一切有爲法，如夢幻泡影」，也就是說，大家知道倒世俗是虛妄不實，但是，要把這樣的倒世俗用



來觀察現在的正世俗，是不是真的那麼真實呢？如果沒有應用到正世俗，不能瞭解正世俗也是虛妄不實，是不能得到開悟解脫的。

導師有一句話講得很好：「不能以正世俗為境而觀照『難解空』，是不能通達世間真相的。」只知道作夢是假的，其實，我們一生裡，沒有瞭解無我，尚未開悟之前，都還是夢境一場。所以，要以倒世俗應用在正世俗上才行。

（三）順勝義觀

1、勝義空觀

自性如何有？是觀順勝義。

「勝義」是聖者體悟的真實，就是要瞭解眾生空、法空。凡聖的主要差別在薩迦耶見；我們要用智慧觀空，才能夠破除我執的煩惱，所以，要順勝義空觀。

如何觀呢？就是觀自性如何有。在中觀裡面，「自性」這個語詞經常出現，非常重要，請大家留意。「自性」的梵文是 *svabhāva*，就是自有——自己存在、自己成立；既然它自己就能夠成立，它就是獨一，它就不用依待其他的因緣，所以，能夠常恆不變。

具有獨一性、恆常不變性，還有主宰性，這是自性的定義。一、常、主宰（真實）的自性，就是「我」的定義。「我執」是獨一，是恆常不變，是主宰。所以，

「自性」和「我」的定義都是一、常、主宰（真實）。但是，如果究竟地觀察，在時間的前後推移上，它是恆常不變嗎？在空間上，它是獨立存在嗎？從這裡面來觀察，則沒有這樣的不變性！

三法印的第一個法印「諸行無常」就是對治自性的恆常不變；第二個法印「諸法無我」是對治我的獨一性；「涅槃寂靜」就是貪瞋癡永盡，要貪瞋癡永盡，必須順勝義空觀，就是要從這邊來下手。

2、觀空證滅

苦因於惑業，業惑由分別，
分別由戲論，戲論依空滅。

（1）戲論 → 分別 → 惑 → 業 → 苦

眾生都很怕受苦，這個苦是果，苦的因是集。集諦有煩惱和業，這是苦的因；特別是煩惱，它可以發業、潤生。所以，要解脫苦，不是虐待這個苦報身，或者自殺，是要從它的因——惑（煩惱）徹底連根拔起，煩惱斷了以後，就不會再造新的惡業，即使有舊的惡業，也能夠讓它緣缺不生，就不會感苦果。修行原理在這裡，主要是從煩惱下手。

（2）戲論依空滅

有些經論再進一步論究煩惱從哪裡來呢？惑業是從不正分別而來，「分別」就是不正思惟。《中論》說：分別由戲論而來，而最大的戲論就是本來無常誤以為是常；本來無自性誤以為有實在的

自性。這樣的戲論，我們要修空來滅除。我們如不想受苦，就不要造作苦的因，要連根拔起。

在經論中有提到，煩惱的現行有三個因素：第一個是煩惱的根沒有斷。第二個是猛烈的境現在面前，就是非常美妙的，一看就起貪著；或很討厭的，一看就討厭，再看更傷心。第三個是不正思惟，有時候這個人已經走了，但是自己一想到就生氣，煩惱又起來了，這就不正思惟；這樣不正思惟的分別，就是由戲論而起。

導師說，戲論雖然很多，但是主要有兩類：第一類是「愛」，第二類是「見」。「愛」的戲論是對財物、色欲的貪戀；「見」的戲論是思想的固執。如果我們能夠觀空，愛與見就能夠破除了。

以聲聞佛法來說，煩惱主要有兩大類：一類是「見惑」，一類是「修惑」。「見惑」是知見的不通達；「修惑」是情感、意志的不夠堅決。所以，經常會聽到有人說：「我明明知道啊，可是為什麼做不到？」主要有兩個原因：第一個是知得不夠透徹，不能夠正觀無常、空、無我。第二就是愛的戲論，在情感、意志上不夠堅決；比如要戒菸、戒酒或者戒毒，若意志不堅決是戒不了的。

要徹底滅除愛與見的戲論，必須觀空才行！

三、二空觀門

(一) 法空觀

1、緣起性空

諸法因緣生，緣生無性空；

空故不生滅，常住寂靜相。

(1) 緣起、無自性、空

勝義是要瞭解空，滅除戲論，滅除不正分別、惑、業、苦。空有兩種：一種是「法空」，一種是「我空」。

為什麼導師先談法空而不先談我空或眾生空呢？因為這裡是談大乘不共法。

菩薩的修學跟二乘不一樣，無著論師舉了一則譬喻，菩薩的修學如金剛杵，頭尾粗、中間狹（比較細）；也就是說，菩薩從初發心的時候，廣學一切法，是法門無量誓願學；到中間要入無生法忍時，收攝為觀我空；觀我空以後，對法也不執著；得無生法忍之後，又廣學一切，嚴土熟生。所以，菩薩的修學是先廣學，然後集中觀無我、無我所，開悟以後又再嚴土熟生。而聲聞缺少前面的廣學，也缺少後面的嚴土熟生，只有中間那一部分。

「因緣生」是無自性，這樣的無自性叫做空，就是沒有獨一性、恆常性和真實（主宰）性。能夠瞭解空，就知道一切法只不過是因緣生、因緣滅。

（2）空故不生滅，常住寂靜相。

沒有實在的生，也沒有實在的滅，這樣空故不生滅，常住寂靜相。空，並不是什麼都沒有，就如《中論》所說的「眾因緣生法」，因緣所生法是空，空其實就是因緣法。

「亦為是假名，亦是中道義」，這裡提到緣起、空、假名和中道。其實，緣起觀就是空觀；中觀提到空觀，就是緣起觀。對空正確的瞭解，不會執著有或無，就是中道。空觀就是緣起觀，也就是假名觀、無自性觀。透過無自性空，深觀一切法的深處，知道一切是無自性的假有，有、無、生、滅都是緣起的幻生幻滅；如幻的，沒有真實的有、無、生、滅，儘管萬化生生滅滅，生滅不息，而以無自性空故，一切是假生假滅，而其實是不生不滅。

2、四門不生

法不自他生，不共不無因；

觀是法空性，一切本不生。

（1）不自生、不他生、不共生、不無因生

提到不生，主要就是觀一切法無生。我們看到如幻的生滅，其實是沒有一個法實在的生或者實在的滅無，頂多只是因緣的和合、離散而已。

如何觀「不生」呢？就是從「四門」觀察，這個法到底是自生、他生、自他

合起來共生，還是無因生？從空故不生，進一步談到諸法不自生、不他生、不共生、不無因生，而觀這樣的法空性，一切本不生。

A、不自生

「自生」就是自己生自己。在現實的世間來看，有看到什麼法是自己生自己的嗎？沒有啊！你是爸爸、媽媽所生，不可能自己生自己！「生」是本來沒有，後來有，這才叫生。比如說，小孩子生出來了，本來還沒降生到這個世間，現在生出來了，從無到有，這才叫生。所以，我們一談到生，一定有能生跟所生，能生就如母親，所生就是被生。

導師提出幾點讓我們思惟，如何觀察自生不成立：首先，「未生時的自體」（能生）到底存在或不存在？生是從無到有，如果能生——母體（媽媽）本身不存在的話，怎麼生小孩？所以不存在的自己，怎麼能生呢？

如果未生的自體已經存在了，就不需要再生了。你說自己生自己；已經生出來了，何必再談生呢？所以，不管能生是存在或不存在，自生都不能成立。

另外，如果自體一定還要生起自體，有能生、所生的話，再進一步思惟，能生的自體與所生的自體是不是相同？比如，媽媽生小孩，媽媽是能生，小孩是所生，能生和所生是完全相同的嗎？如

果完全相同，才可以稱為自己生自己；如果不相同，一定是生別的，就不叫自生了。所以，如果能生的自體和所生的自體不同，等於是媽媽和小孩就不同了，這個就不能稱為自生，自生一定是完全相同的。

如果能生的自體和所生的是完全相同，還沒生和已生，這兩個又有什麼區別呢？能生和所生都完全相同，如何區分哪個是能？哪個是所？已生和未生就沒有什麼差別了。如果自體能夠生自體，既然第一個自體能夠生自體，第二個自體也能夠不斷地生自體，這樣就會不斷地一直生下去，便會落入無窮的過失。所以，從這樣的觀察，自生是不能成立的。

B、不他生

有的人認為，既然自生不能成立，是不是他生呢？「他生」是與自生對立，另外有一個他是有自性的，有自性就是有獨存性、不變性和主宰性。

他生會有什麼過失呢？底下有三個論法：

第一個是「總門」，一切法無非是自，自以外沒有他，如果自生不能成立，他生也同樣不能成立。

第二個是「相即門」，他對他本身來說還是自，自既然不能成立，他當然也不能成立。

第三個是「相待門」，自與他互相對待，待自才有他，如果自不能成立，他也不能成立了。

或許有人會認為，人是由爸爸、媽媽所生；如果再進一步問，爸爸、媽媽怎麼生？是由祖父、祖母生，一直追上去，最後誰生啊？有人就說是上帝生。再進一步問，上帝是誰生？如果還有他，就無窮後退！如果他已經是原始，他怎麼生？他就落入自生了，這樣不行。

C、不共生

前面已經說過，自生是不能成立的，所以，只要有自性執，自生不能成立，他生一樣不能成立。

「共生」是自生與他生合在一起，自不能成立，他也不能成立，自他共生怎麼能成立呢？

以上三門是「有因生」——有自性的自生、他生和共生。

D、不無因生

無因生可以成立嗎？如果無因生可以成立，我們就不用那麼辛苦地布施、持戒；既然是無因，即使種了善因，竟然墮惡道，沒有因果關係了。因此，無因生是不能成立的。

(2) 觀是法空性，一切本不生

觀此四生不能成立，因此而說一切本不生。有人問龍樹菩薩：「既然這四生不能成立，請問你主張怎麼生？」龍樹

菩薩說：「諸法因緣生。」這樣的因緣生，不是落入自性的生，而是諸法因緣生；而這樣的因緣，也都是因緣相待的，是無自性生；這樣的無自性生，就稱為「不生」。所以，龍樹菩薩認為，「不生」就是因緣生——無自性生。

（二）我空觀

我不即是蘊，亦復非離蘊，
不屬不相在，是故知無我。

1、「我」有二種：「補特伽羅我」與「薩迦耶我」

廣觀一切法後，接著要觀無我、無我所。「我」有兩種：補特伽羅我和薩迦耶我。「補特伽羅」就是數取趣，我們因為煩惱沒有斷，不斷地在三界受生，生了又死，死了又生；有時候生為人，有時候生為畜生，這樣的身心和合的個體，就是補特伽羅。我們不知道它是虛假的，就執著這個補特伽羅我。

「薩迦耶我」是自己對自己執著實有。我們想要超凡入聖，必須斷除薩迦耶見。如初果斷三結：薩迦耶見、戒禁取見和疑。

佛法說的「無我」，主要在不起薩迦耶見——身見。有薩迦耶見的，一定起補特伽羅我見，薩迦耶見一定依著補特伽羅我而起。要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我見；若要不起補特伽羅我執，

也要不起法我執。如《金剛經》說：「如果取法相，就是執著我、人、衆生、壽者」；所以，如果不能觀法空，也就不能觀我空，《金剛經》或龍樹菩薩都是這麼認為。

2、依「五求門」觀無我

如何觀「我空」呢？因為衆生的我執都是依於五蘊而生，所以，要破除我執，就要觀察自己所執著的「我」和「五蘊」之間的關係如何，這就是「五求門」。

（1）即蘊計我

有的衆生認為，五蘊——色、受、想、行、識就是我；「我」才一個，如果執著五蘊就是我，這個蘊是衆多的，它是生滅無常、苦、不自在；一般衆生認為，我是獨一、恆常、不變、樂，是自在主宰。如果主張五蘊就是我，這樣的我就會變成無常、多、苦、不自在了。所以，即蘊計我的「我」是沒有的。



(2) 離蘊計我

有的人認為，五蘊既然不是我，是不是離開五蘊而有一個單獨的我？就像世俗人離開了身體，另外有個不滅的靈魂。《大智度論》卷 99 有一則很巧妙的譬喻：離開了五個指頭，還有拳頭嗎？沒有啊！拳頭就是譬喻「我」，是獨一，五個指頭就是譬喻「五蘊」；離開了五個指頭，就沒有拳頭可得。所以，離開了五蘊，也沒有獨存不變的我可得。

另外，五蘊包含色法、心法和心所法，也就是物質跟精神。如果「我」離開了物質、肉體，也離開了精神，這樣的「我」就不是物質，也沒有精神的見、聞、覺、知的作用，這樣的「我」就沒有作用了。所以，五蘊和我其實是不即不離，這個與拳和指頭是不即不離的道理一樣。



(3) 五蘊屬我所有

有人執著五蘊是我所有的，舉個譬喻：「我『擁有』這本書」，書跟我是完全獨立存在的，才能夠說我擁有。但是，五蘊跟我是不能夠離開的，離開了五蘊，就沒辦法證實有我的存在，所以不能夠說我擁有五蘊。

(4) 五蘊在我之中、我在五蘊之中

導師有一則譬喻，譬如人在床上，因為完全可以獨立存在的，才可以稱為「在」。「我和五蘊」如「拳頭和五指」一樣，是不能夠分離的，不能說誰在誰當中。

經過五求門的觀察，瞭解沒有我的實在性，沒有衆生妄執的那個我；衆生所妄執的我，只不過是身心和合，相續的統一性而假名施設而已。

(三) 二空互證

若無有我者，何得有所？

諸法性尚空，何況於彼我！

1、「我」與「我所」

如果沒有我執，就沒有我所執。「我所」包含了我所依的五蘊，我所有或者我所執取的。有我執以後，就會執著我的名譽、身體、小孩、財產……，如果沒有「我」，我所就不會執著了。法都空了，怎麼還會有我呢？誰還會去執著這個法是實有的呢？

2、各學派對「我空」、「法空」之看法

對於我空與法空的看法，唯識學派認為，二乘能夠證我空，不能證法空。但是，龍樹菩薩還有月稱認為，二乘可以通達我空，也不會執著法是實有了，所以，二乘對於我法二空也能夠通達。

3、龍樹對我空、法空之看法：凡通達「我空」的，一定能通達「法空」

大乘雖然廣觀一切法空，但是由博返約。就是由廣博而歸於簡要的正觀，還是從無我、無我所悟入，如無著論師舉金剛杵頭尾粗、中間狹的譬喻，菩薩集中觀無我、無我所，就是金剛杵最中間狹的地方。

4、若執法實有，必定不解我空

要悟入無我、無我所，如果執著法實有，一定不能夠瞭解我空。

四、現觀善巧

（一）初學觀身

惑業由分別，分別由於心，
心復依於身，是故先觀身。

「我」只不過是身心的假合，不執著我，不要執取心，不要執取身。我們要觀心是生滅無常，但要觀不容易，所以說「初學觀身」。

因為凡夫有心就有心所的作用，就會有不正思惟；有不正思惟，就會起煩惱；

有煩惱，就會發業。所以，心是發動不正思惟的源頭。但是，我們要直接觀這樣的心不太容易；因為煩惱而有妄分別，妄分別由於心，心又依於身，所以我們要先觀身。

「四念處」有觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。觀身不只是觀不淨，還可以觀苦、空、無常、無我，用這個來對治常、樂、我、淨的顛倒。

身跟心有很密切的關聯，我們的心識對於身有攝受、執取的功能。根身要由心識的執取才能成為生動的有機體，接觸外境時才能引起感覺的反應；如果只有肉體，沒有心識，就不會有見聞覺知等等的作用。另外，識是隱藏於身當中。

一方面「執取」根身；另外一方面，心識又「隱藏」在根身之中；心識跟身發生了「同安危」——共同安危的關係，根身起了變化，心就隨著變化。譬如，身體被撞得支離破碎了，心識是沒辦法安住的。就像一間房子，稍微破損還沒關係，還可以住人，但是，已經破爛不堪的時候，就沒辦法安住了。所以，身如果崩潰的話，心識是沒辦法安住的。

同樣地，如果心識（神識）離開了身，根身（肉體）也就沒辦法再增長了。所以，根身有同安危，我們從身下手，從身能夠觀無常、空、無我，因為它與心是同安危；身不執著，心就無所安住，



也可以觀空。

（二）次泯能所

無我無我所，內外一切離，
盡息諸分別，是為契真實。

1、我空觀、法空觀

內觀身心，外觀一切，當無漏智慧現前時，就能夠契入諸法實相；但是，能夠達到無漏智慧的現前，這是三乘共通的，沒有我執、我所執，無我、無我所，這是三乘共同的。

2、二乘與佛菩薩之異同點

既然二乘也是無我、無我所，菩薩也能夠證得無我、無我所，那麼，二乘與菩薩的差別和相同點在何處呢？

二乘與佛菩薩的相同點，就是他們同樣悟入諸法實相，同證無分別法性，法性就是諸法實相。

不同的地方是，一個是從願行來說，佛菩薩有菩提心、大悲心，迴向利他、廣度衆生。另外一個是，佛除了斷盡煩惱以外，也斷盡習氣，習氣完全斷盡就成佛了。

（三）善辨正邪

真實無分別，勿流於邪計！
修習中觀行，無自性分別。

1、「無分別」之種類

「真實無分別，勿流於邪計」，「邪計」就是邪的執著，「計」就是執取、執著。「修習中觀行，無自性分別」主要是談「無分別」的種類。

為什麼會談無分別呢？我們留意上一頌「無我無我所，內外一切離，盡息諸分別，是為契真實」，既然提到無分別，為了怕大家誤解無分別的真義，所以導師在這一頌就很精確地說明真正聖者所證悟的無分別的種類有哪些：

第一類是「木、石」，石頭是無情物，它沒有分別；我們證入的無分別，不是證入這一種。

第二類是「無想定」，或者是「滅盡定」，心、心所法不起，這個也是無分別。但是，無分別智不是證入這一種，外道也能證到無想定，不過，這種無想定並沒有真正得解脫，所以，無分別也不是無想定這一種。

第三類是「無功用」，就是自然而然的作意，也稱作「無分別」。譬如，開始學開車的時候，非常注意方向盤、踩煞車；但是，當很熟練時，則能任運自在，隨心所欲，不用特地作意（注

意），這個也稱為「無分別」。但是，「無分別智」不是指這一種。有漏的五識，或者是熟睡，這個都是屬於不作意。

第四類是「二禪以上」，這是無尋無伺的無分別，沒有尋伺的分別，這個也是無分別。

第五類是「無自性分別」，這是聖者所證悟的無分別，是無自性有的分別，就是觀察無自性而得到「無分別智證」。

2、「自性分別」之意義

前面提到「順勝義空觀」，觀察自性如何有，就能瞭解不自生、不他生、不共生、不無因生，自性不可得，一切是緣起如幻，證入無分別法性。所以，自性分別的意義是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以爲自性有的。我們一般誤以爲自性實有，著相以爲自性實有，這樣的自性有是我執、我所執的執著處，如果起了自性有的分別，就不能夠通達我空、法空，不能夠離我、離我所。

3、修習中觀行，無自性分別

修習中觀行，是要順勝義空觀，它的無分別是沒有自性的分別；修習空觀，理解自性分別不可得，通向離言的無分別智證。所以經說「不應念、不應取、不應分別」的真義，並不是說我們什麼都不要想，因爲觀是分別、思擇、覺察、觀察；我們觀照就是要分別、抉擇、觀察，但是，要瞭解它是自性不可得，一

絲毫的自性有都沒有，才能夠盡離自性有的分別；離開這樣自性有的執著，這是無自性有的分別。

導師在《攝大乘論講記》提到的「無分別智」：一、離無作意，無作意就是任運自在，相當於「無功用」——不作意。二、超越有尋有伺地，這是「二禪以上」無尋伺的無分別。三、離想受滅寂靜，這是「無想定」或「滅受想定。四、離色自性，這是「如木、石等」，不要將無分別與木石一樣塊然無知。五、離於真義異計度，就是離開了前面所提的四相，直取真義的真如相；我們瞭解這樣的空相、真如，如果還有「我證了無分別真如了」的心，還有「不分別的空相現前」的心，代表還有空相的執著。既然含有種種計度的成分，就不是無分別智；離了這五相，才是真實的無分別智。

4、臨近趣入無分別智證時，不著相，不作意分別

臨近趣入無分別智證時，不著相、不作意分別，就是要「觀察自性不可得」，在臨入無分別智證的時候，要任運自在；如果太過於作意，著力於分別、抉擇，也是障礙。所以經說「不應念」，如果還執著這個法，叫做「順道法愛生」，就是還有法愛，「生」就是不熟，這樣生吃下去不消化會得病。所以，臨入無分別智證，也不要執著，不要作意分別。

(四) 止觀階次

以無性正見，觀察及安住。

止觀互相應，善入於寂滅。

1、無性正見

我們想要修學般若，要瞭解世俗是假名有，自性不可得，一開始就要有無性正見——空有無礙的正見，而不是只有空。雖然前面說順勝義空，但是，我們開始修般若時，是世俗緣起假名有，而勝義畢竟空，是空有無礙的正見為開始，不要落入偏空。所以，無自性的正見與不壞緣起假名有，這是聞慧與思慧的學習，就是一開始熟通經教，瞭解空有無礙，在聞思的階段，要有這樣的正見。

2、觀察及安住

修的階段，由止達到輕安以後，進入正定，可以不礙假有的空性正見；依定修觀而入於修慧的階段。入於修慧的階段都是以觀無自性空為所緣；如果所用的方式是心一境性，就成為安住的禪定；如果分別抉擇空，就成為觀察的慧。

3、止觀互相應，善入於寂滅

修觀成就以後，心純熟達到定，就有安住、明顯、澄淨的功德；開始修止觀時，有時候止比較強，有時候觀比較強，所以要止觀相應；這樣的「止觀互相應，善入於寂滅」，就是止觀均等。

提到般若波羅蜜，能滅諸邪見、煩惱和戲論，這就是導師在著作中經常提到的一句話：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生。」「將」就是引導，帶領著菩薩入畢竟空，也帶領著菩薩出畢竟空；莊嚴佛土、成熟眾生，這就是在入見道的時候，一切邪見、戲論都不起。

五、結讚般若

善哉真般若！善哉真解脫！

依無等聖智，圓滿諸功德！

涅槃德是共三乘的，也是依般若才能圓滿；大乘的大菩提德，也是依般若才圓滿。

參、會通異說

一、善巧抉擇

法性本無二，隨機說成異。

了義不了義，智者善抉擇。

法性——諸法實相，聖者所證悟的是沒有分別，但是眾生根機不同，所以說法就有了義、不了義的不同，希望大家有智慧的人，好好地抉擇。



二、性空唯名系

（一）現空無礙

諸法從緣起，緣起無性空；

空故從緣起，一切法成立。

1、中觀依緣起性空安立一切法

（1）一切法之安立

導師說，大乘三系都是在安立一切法，但是重點不同，主要有「流轉門」和「還滅門」的安立。「聲聞」有苦集的流轉門，還有滅道的還滅門。

《中論》說「以有空義故，一切法得成」，「性空唯名系」是藉著緣起性空而安立一切法，藉著緣起性空而說明眾生的流轉，如果能正確地瞭解緣起性空，就可以得到涅槃、解脫。性空唯名的「唯名」就是唯假名，前面有提到三假——名假、受假、法假，現空無礙的「現」就是緣起假名有的幻現，「空」就是勝義畢竟空——諸法從緣起，緣起是無自性，「空」不是什麼都沒有，而是無自性、是緣起。

「虛妄唯識系」主要成立的是依他起，也就是阿賴耶，依著阿賴耶說明流轉，還有轉識成智的還滅，是萬法唯識現，這樣的識是虛妄的。

「真常唯心系」說明依如來藏而有生死、還滅、涅槃；一切唯心造，這樣的心是真常，不是虛妄無常。

所以，最後面這三系的會通同樣是在說明「如何證悟般若波羅蜜」，不過，「性空」

是「以有空義故，一切法得成」；「唯識」是從阿賴耶識說明流轉、還滅；如來藏則是從如來藏、真常唯心說明。

（2）中觀家對「了義」與「不了義」之看法

中觀的立場就是說明無我、空、無自性的，這就是了義。如果顯示世俗名言施設，有我的就是不了義。

（3）中觀的根本立場：世俗假名有，勝義畢竟空

「世俗假名有，勝義畢竟空」，要空有無礙，雖然是畢竟空，但是因果宛然有，是世俗如幻有。

（4）一切如幻如化，唯是世俗假名施設

為什麼說性空唯名呢？因為一切如幻如化，這個就是「性空」；唯是世俗假名施設，這個就是「假名」。六道、聲聞、辟支佛、佛、涅槃、佛道……，都是唯假名施設，勝義的話是不可說。

2、依無自性空相應的緣起義立一切法

《中論》的〈觀四諦品〉說：「以有空義故，一切法得成。」性空唯名就是以這個性空無自性安立一切法。

（二）略指上說

現空中道義，如上之所說。

從世俗來講是如幻而現，從勝義無自性來說是畢竟空，這樣如幻現的有，與無自性的空，不落二邊；幻現而不礙性空，性空而不障礙幻現，空假無礙，二諦無礙的中道觀，這是性空的了義說。❏



第五章、大乘不共法 (唯識系~佛果功德)

口述 >> 釋長慈
福嚴佛學院研究所第二屆畢業
現任福嚴佛學院講師

壹、般若波羅蜜中異說之抉擇 [參、會通異說]

一、辨了義不了義 [一、善巧抉擇]

二、三系之要義

(一) 性空唯名系 [二、性空唯名系]

1、空有無礙 [(一) 現空無礙]

2、指參上說 [(二) 略指上說]

※ 以上內容由厚觀法師講授。(參閱本期 p.30~p.45)

(二) 虛妄唯識系

1、施教意趣

一切法無性，善入者能入。

或五事不具，佛復解深密。

A、五事具足

關於唯識法門的施教意趣，導師提到，對於一切法無自性的教說，這是指《般若經》的教學「善入者能入」，此中的「入」字可以理解為領受、明了、通達、體悟或是證悟。

B、五事不具足

但是，五事不具的眾生沒辦法悟入，或是沒辦法接受這樣的教學；因此，佛就為他們解說《解深密經》。在導師的書裡面有談到五事不具足的內容有二類：

第一類是「五事不完全具足」，就是有缺。在這一類中又分二種，第一種是「信而不解」，雖然種了上品善根，清淨了諸障，已經成熟相續，也多修勝解，但是還沒有積集上品的福智資糧。這一類的有情聽了一切法空無自性的教說，雖覺得教法甚深，卻能夠信仰這樣的教法，但是沒辦法很深刻地瞭解。

第二種是「信而誤解」，雖然聽了能夠信仰，但是卻照著自己的意思解說。此中又分成兩種情況：一是從他聽法的，有的人就跟著他起執著的無見，也就是斷滅見。一是有的就反對一切法性空的教說。

第二類是「五事完全不具足」，就是連一分都不具足的人。這類的人聽了一切法無性空的教說，便不信、不解。這類人不但不信、不解，並且說這樣的教法是非佛說，是魔所說等等。

「五事不完全具足」的人有信，「五事完全不具」的人沒有信，這是關鍵的差別。

五事的內容共有五種，第一種是「未種善根」，可以理解為還沒有發菩提心。

第二種是「未清淨障」，「障」可以指煩惱障、業障及報障。「煩惱障」是約強而有力的煩惱；「業障」是五無間的罪業；「報障」是三惡趣的苦報而說。

第三種是「未成熟相續」，「相續」一詞在玄奘大師所譯的典籍中經常會出現。「相續」是指身心，早期佛典用五蘊，唯識學派乃至於阿毘達磨論者喜歡用「相續」的語詞，意指有情的身心相續不斷的連續狀態。還沒有調成出世解脫的能力，就名為「未成熟相續」。

第四種是「未多修勝解」，「勝解」就是對因果事理獲得堅強不拔的理解；

如果沒有堅強不拔的理解，都不算是勝解。

第五種是「未能積集福德智慧二種資糧」。

如果按照經的開示，乃至導師書中的開示，我們大致上是屬於「五事不完全具足」中的「信而不解」這一類。關於「解」的內容，在《解深密經》中有嚴格的界說，這是不解修相而起加行，就是還沒辦法深刻地明了經的教說，特別是不明了如何起修證入。在《解深密經》中有提示如何改善：「由此因緣，彼諸有情，亦能增長福德智慧二種資糧，於彼相續未成熟者，亦能成熟。」「彼」是指能夠恭敬經典、為他人宣說或廣說、書寫護持（能夠書寫，守護它）、仔細地閱讀、殷重供養、受持溫習等等。

這些在《般若經》裡面經常提到，後期的經論將這些內容整理成為十法行。這裡主要想點出，當我們現在還是五事不具的狀態，應該如何讓五事變得具足？剛剛提到，我們算是「信而不解」這一類，這一類是缺上品福德智慧資糧，在《解深密經》裡面教導我們，如果能殷重地修學十法行，就能增長福慧二種資糧，慢慢地便能成為五事具足的一類。

2、略顯要義

（1）安立假實自性

或是無自性，或是自相有。

A、色等諸法實有唯事

關於一切法的安立，性空唯名系主張一切法都是如幻如化。不論是有為法或是無為的涅槃，在《般若經》或是《大智度論》，真正的了義說是：有為法如如幻如化，涅槃也是如幻如化。所以，性空唯名系主張一切法都是假施設。

但是，虛妄唯識系認為，這樣的教說會落入斷滅的危險；所以，一切法的安立必需有兩類，一類是有自性的（有自相）；一類是無自性的。虛妄唯識系和性空唯名系對「自性」的定義不太一樣；妄唯識系的自性主要是指法的特徵、特質。比如，眼根和耳根的特質不同，因此能分辨一一法。所以，每一個法都有特質，這個就是所謂的「自性」。依照虛妄唯識系的教說，一切法的「依」是阿賴耶的種子，每一個種子都有特定的特質，就是什麼樣的種子就會生起什麼樣的法，這個就名為「自性」。

虛妄唯識系對一切法施設的重要理念是：「譬如要有色等諸蘊，方有假立補特伽羅。」「補特伽羅」是人的意思。這是說，我們看到這樣的一個人，他並不是無中生有，他必須要有一些組成的成分，才能夠組成這樣的一個人。所以，虛妄唯識系認為，一切法的安立都要有某樣東西做為基礎，一切法的施設才能夠成立。

進一步說：「要有色等諸法實有唯事。」「實有唯事」，簡單的講，就是一定要有實有的名言所指的事物的內容，「唯」主要就是讓人家不要以為是有我，這是梵文的用語。所以，要實有色等諸法，才能有假說所表。

B、遍計所執相、依他起相、圓成實相

在虛妄唯識系的教說中，需要有某樣東西才能施設言說，這個是它的根本立場，跟中觀有一些不一樣的概念。虛妄唯識系把一切法分成三類：第一類是「遍計所執相」，第二類是「依他起相」，第三類是「圓成實相」。

「遍計所執相」是一切法名假安立的自性差別，乃至為令隨起的言說，就是一切法的名言施設。從修行的角度來說，「遍計所執」是對於依他起法產生錯誤的認識。

「依他起相」是緣起——此有故彼有，此生故彼生。依他起在虛妄唯識系中是指阿賴耶識，也就是種子識。

「圓成實相」是平等的真如。從修行的角度來說，「圓成實」是對於依他起法遠離我執和我所執，即二空所顯的諸法實相。

C、三種無自性性

依這以上三相的一切法，接下來就是要會通《般若經》的一切法都無自性的教說。為什麼《般若經》會說一切法無

自性呢？導師就點出來，虛妄唯識系是依「三無自性性」詮釋《般若經》的一切法無自性說。

「三無自性」是依「三相」而立，主要也是要說明一切法無自性的道理。第一個是「相無自性性」，它是指「遍計所執相」而說。遍計所執是假名安立，而不是自相安立的，也就是說，它不是由種子而生。所以應該是兩層：阿賴耶生起一切法，這是一層；對於依他起的法又起了遍計所執，這是第二層。所以，遍計所執並非由自相種子而有的，因此說它是「相無自性性」。說「遍計所執相」無自性，主要是從「自相安立」的角度來說。

第二個是「生無自性性」，這是指「依他起相」而說。依他起相是自相有，為什麼《般若經》說無自性呢？主要是它沒有自生性，不是自然而生，是依他緣而有。不是自然生的狀態，即無自然生性。所以，無自性在虛妄唯識系的詮釋中，說依他起法無自性是指無自然生性，而不是說這個法的本身是無。說「依他起相」無自性，主要是從「自然生」的角度來說。

第三個是「勝義無自性性」，它是通於「依他起」和「圓成實」。圓成實性（諸法實相）即是勝義，是清淨的所緣境界，在清淨的所緣境界中沒有依他起相。因

為諸法實相是不生不滅，依他起相是緣起緣滅的；勝義中沒有依他起相，所以依著這樣的角度，依他起是勝義無自性性。換言之，「勝義」中「無」依他起「自性」，因此說依他起是「勝義無自性性」。

另外，「勝義無自性性」亦是說明「圓成實性」。圓成實是無我、我所執所顯的自性，所以圓成實（「勝義」）是「無」我、我所執所顯的「自性」，因此說圓成實是「勝義無自性性」。

《解深密經》是這樣地依著三性、三無性來說明《般若經》所說的一切法無自性，即是有其所有，無其所無。從中可以了解經中說三性，然後又說三無性的目的就是要會通《般若經》的一切法無自性說。

（2）依識立緣起

緣起自相有，即虛妄分別。

依識立緣起，因果善成立。

A、阿賴耶識

「緣起」（依他起）是自相有的，是以虛妄分別的阿賴耶識為因。一切法以有漏的阿賴耶識為依、為因，緣起所生的一切法就能夠安立。

B、「分別自性緣起」與「分別愛非愛緣起」

導師指出，虛妄唯識系的緣起有兩種，第一種是「分別自性緣起」，就是依止

阿賴耶識而諸法生起，阿賴耶識有種種差別自性的種子，這樣的有差別自性的種子為因，而生起一切法，就是名為分別自性緣起。簡單說，就是阿賴耶緣起。

第二種是「分別愛非愛緣起」，「愛」是指善趣，不是指男女朋友之間的愛；「非愛」是指惡趣。所以，「分別愛非愛緣起」是說明流轉諸趣的緣起，就是指十二支緣起。因為是說明生死流轉善趣（愛）和惡趣（非愛）的因果，所以名為分別愛非愛緣起。

在導師的《攝大乘論講記》中有談到這兩種緣起，其實，主要只有「分別自性緣起」。導師在《攝大乘論講記》中提到，分別自性緣起就是質料因，就是每一個組合裡面一一的質料；這個十二支緣起，或者是分別愛非愛緣起就是組合因——說明為什麼會組合成畜生的形相，為什麼有些人長得那麼莊嚴，這樣的組合的不同其原因就是「分別愛非愛緣起」要說明的。這就是他們兩個的不同，但種種的組合還是要基於一一法的質料，所以還是只有一種緣起。

為什麼會有兩種緣起？應該是為了要含攝早期佛教所談的十二支緣起。這個偈頌是虛妄唯識系說明一切法的依何而有，及一切法的因果法則。

C、「無自性空的因果觀」與「自性生自性的因果觀」

現在簡單地回顧一下中觀和唯識的因果觀，中觀是「無自性空的因果觀」，比較是從理法上談因果；用《中論》的偈頌來說，就是「以有空義故，一切法得成」，一切法要無自性空，才能夠成立一切法。

虛妄唯識系比較站在現實具體的角度談因果，虛妄唯識系認為，如果是無自性空的因果觀，種下西瓜的種子，可能會變成瓢瓜，或是變成番薯等。換言之，若因跟果沒有內在特質的連結，可能種下某個東西卻長成另外一個東西的果。虛妄唯識系的因果觀可以這麼說：是西瓜的種子，才能夠長出西瓜。

自相有的種子，生自相現行的識，也就是眼根種子生眼根，耳根種子生耳根，眼根種子不會生成耳根，這是唯識和中觀不同的因果概念。

（3）唯識觀行

心外法非有，心識理非無。

達無境唯識，能入於真實。

唯識的觀行主要是依於三相，境就是遍計所執，識就是依他起，通達諸法實相就是圓成實。所以，唯識不管是因果的安立、一切法的說明，乃至於唯識觀，都建立在這三相。

虛妄唯識系認為，一切法都是識種子所顯，既然是識種子所顯，即是識的一分，是不離心而存在。我們會覺得心外

有法，有真實的感受，主要就是遍計所執。所以，「心外法」就是我們的遍計所執，它是非有的，是我們對依他起法的不正確認識而產生的。

如何悟入唯識的眞性（眞相）或是空相呢？如依觀而通達實無外境，也就是外境是無自性的，是唯識所現的，這就能於依他起相而知遍計所執空。遍計所執是虛妄的，是不真實的，而依他起法是依識而有，因此，了悟識有而境無。進一步的觀察，如境相空不可得，那麼虛妄分別的識也就失去了對象而不生。

虛妄唯識系跟中觀所談的「空」不太一樣，虛妄唯識系認為，「空」就是沒有的意思，主要所依的經是《阿含經》中的《小空經》。假設說慧日講堂空，在虛妄唯識系的教學中是說，等大家都散了，桌子都撤了之後，這裡就空無一物了，因此說慧日講堂空。換言之，空就是一種存在的否定，但否定的對象並不是慧日講堂，慧日講堂還是在的（無其所無，有其所有）。慧日講堂空，是指裡面的這人、桌椅不見了，這即是空意思。所以，虛妄唯識系所談的「空」是存在的否定；但無其所無，有其所有。

導師在此用字非常地小心，他說：「虛妄分別的識，因為境無，也就失去了對象而不生，就是作用不起。境無所得，識就無所得，就能悟入唯識的實性。」

唯識的觀行主要是先以識遣境——觀識有境無，然後境識俱泯，就能夠達悟入唯識的實性。所以，唯識觀行的三個步驟是：依識遣境、境識俱泯、達唯識性。這是唯識觀行的主要次第。

（三）眞常唯心系

1、施教意趣

或以生滅法，縛脫難可立，
畏於無我句，佛又方便攝。

爲什麼會談如來藏的教說，主要是有一類的人認為，一切法若是生滅變異，就沒辦法安立生死流轉跟涅槃解脫，導師的偈頌中提到的「縛」就是生死流轉，「脫」就是涅槃解脫。

這一類的人對於無我教說有所畏懼，認為：沒有我，誰在流轉生死呢？爲了攝受這一類的衆生，佛又方便施設如來藏的教說。這裡主要是依《楞伽經》的教導來說明成立如來藏說的理由。

前面我們談到，中觀是依徹底的我法無自性，緣起是如幻的生滅，跟無常、無我的法印相合；唯識也說一切法是生滅無常。這樣的生滅無常、無我，在稱爲附佛外道以及神教徒是極難信解的，他們認為，沒有我體，怎麼會有輪迴？剎那生滅，前生後生，又是怎麼樣的連繫呢？若對他們講沒有我，這一類衆生是沒辦法理解怎麼會有這樣的生死輪



迴，乃至於爲什麼能夠涅槃得解脫。

一般的愚夫覺得，無常、無我不能成立輪迴，也不能成立解脫。在凡夫的心想之中，一切是生滅，生滅無常是苦；這樣的話，如果沒有某個東西是不生不滅，就沒有辦法得到快樂，也就沒有離苦得樂。因爲都是無常，無常就是苦，所以對他們來講，要安立常住不變的「我」，才能夠解決他們的問題。

所以，佛法內、佛法外都有這一類的衆生，對於生滅法、繫縛生死、涅槃解脫都是難可安立的。這一類的衆生即是畏於無我句的人，聽了無我教法就會害怕，覺得繫縛和解脫不能成立，所以，佛就爲他們施設如來藏的法門。

2、略顯要義

(1) 如來藏爲善、不善之所依

甚深如來藏，是善不善因。

A、「生死輪迴主體」與「本有涅槃佛體」

導師的偈頌中提到的「善」就是涅槃解脫，「不善」就是生死輪迴。甚深如來藏是善、不善，亦即涅槃解脫與生死輪迴的因不是生出涅槃解脫，或是生出生死輪迴的「因義」。這裡的因義，後文會再說明。

《楞伽經》談到：「如來之藏是善、不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。」關於「伎兒」的譬喻，導

師說：「如伎兒從後臺到前臺，不斷的變換形相。」「伎兒」就是演員，演員不斷地變換角色，就像是如來藏（伎兒）能遍興造一切五趣四生，變換諸趣（生死流轉）。此中，如來藏本身沒有改變，只是表相不斷在改變。

如來藏本身是自性無垢、畢竟清淨的，是善的因；所以，在如來藏的教說中，以水晶球譬喻如來藏。當水晶球表面有客塵——灰塵染污的時候，表面就會現起種種不清楚的影像，當灰塵去除之後，就見到一切的真實面目。所以，衆生雖有如來藏，也要修行才能還它清淨。在如來藏的教說中，還是要去除灰塵，還是要透過修行以達到原來清淨的面貌。

B、爲什麼叫「如來藏」

如來藏是甚深的，如來徹底體證，了了明見，這是如來才能夠瞭解的，其他利根深智的大菩薩才能分證。

如來藏與五蘊和合而俱煩惱身之衆生的關係是如何呢？《楞伽經》譬喻說：「如來藏就像摩尼珠，藏在我們衣服裡面，這衣服就是垢衣、煩惱等等。所以這如來藏是被陰、界、入垢衣所纏，是被貪欲、瞋恚、不實妄想的塵勞所染污。」此段譬喻也談到煩惱與如來藏的關係，煩惱是客，如來藏是主，一般談到自性清淨的如來藏爲客塵所染，就是這樣的意思。

剛剛講到如來藏是善、不善的因，這個因是什麼意思呢？導師談到：「印度的如來藏為因，是自有意義的。」導師引《勝鬘經》說：「如來藏離有為相，如來藏常住不變，是故如來藏是依、是持、是建立。」這是從如來藏為「無漏涅槃」依的角度來說明依、持、建立。「依」是依止，如來藏是無邊功德的依止；「持」是攝持，如來藏能攝持一切功德不失；一切佛法是因如來藏而得「建立」。

C、依如來藏成立一切法

我們在這個講堂裡面，地板是我們活動的所依，我們縱使在這裡怎麼樣的活動，地板不會變，桌子在搬動，地板都是不動的；如來藏也是這樣的概念，它是一切法的依——一切法的生滅活動都是依於如來藏而有。清淨的如來藏如何使令一切法生起呢？要透過熏染。由於無始以來的染污熏習，轉成阿賴耶識，這樣一來又與阿賴耶結合。

D、依如來藏有生死與涅槃

如果從是「有漏生死依」的角度來說，有漏善惡的熏習是依於如來藏而有，它是依附於如來藏；如來藏的主體是清淨的，外面的雜染是依著如來藏。所以，有漏之善惡等熏習依於如來藏，這樣善惡業才不會失去。

如果有生有滅，這一類的眾生會認為：

這些善惡都沒有著落了，一定要有如來藏讓他依止，成立這樣的善惡業才不失，才能夠感三界的生死果，生死流轉由此建立，所以，善惡熏習依於如來藏就是「依」的意思。

善惡業為什麼經過那麼久還能夠感果？主要是有如來藏能夠讓它保持著，讓它不會斷滅，這樣才能感三界的生死果，建立生死的流轉。所以，從生死流轉的一方面來講，如來藏是善惡等熏習的依，能夠讓善惡業不失，感三界的生死果，生死流轉由此建立，這是依、是持、是建立的說明。

如來藏為依止因，就如同太陽和烏雲依止虛空而有，與虛空不相離，但太陽和烏雲不是以虛空為體，也不是從虛空生出來。如來藏為生死與涅槃的因也是這樣，「太陽」指涅槃，「烏雲」指生死。所以，一切法依於虛空而有的種種活動，這是如來藏是依、是持、是建立的內涵。

煩惱就如灰塵（煩惱）依明鏡（如來藏），有了這一些灰塵，生死雜染便流轉不息，而這一些都是依於如來藏而有。如是，如來藏是一切法的因，依如來藏而有一切的善、不善。

（2）依如來藏而有生死與涅槃

無始習所熏，名為阿賴耶。

由此有生死，及涅槃證得。

依如來藏而安立一切法，依如來藏有

生死跟涅槃，怎麼樣形成生死跟涅槃呢？導師的偈頌談到：「無始習所熏，名為阿賴耶。由此有生死，及涅槃證得。」關於依如來藏而有阿賴耶識，導師引《阿毘達磨大乘經》談到：「如來藏就是阿賴耶識，如來藏是自性清淨的，但是無始以來被虛妄雜染的戲論熏習所熏，就名為阿賴耶識。」

導師舉了一則譬喻：「這如太空（這此處指虛空）而為浮雲所蔽，成為不明淨的空界一樣。」這個是關於依如來藏而有阿賴耶的譬喻。所以，如來藏本身是清淨的，但是它會受無始來的雜染熏習，這樣的熏習之後，就變成阿賴耶；變成阿賴耶之後，便生起雜染的一切法。在這熏變的過程中，如來藏本身是所依的因，它不會有種種變化，它是自性清淨的。總而言之，如來藏因無始的熏習所染，於是有阿賴耶的特質產生，依著阿賴耶又生出一切法，並非如來藏生一切法。

依著《楞伽經》的教說，生起一切法的因還是阿賴耶。為何說如來藏流轉諸趣呢？阿賴耶依於如來藏而有，此中阿賴耶識的雜染種子是不離如來藏真相的業相，有了雜染的熏習，就有生死流轉的諸趣。如來藏是常住不變，卻不離生死。也可以說，如來藏流轉諸趣。

導師舉了一則譬喻：「這正像虛空的隨方器而方，隨圓器而圓一樣。」依此而說如來藏有流轉諸趣的種種相。

談到此處，我們就留意到，真常唯心系和虛妄唯識系有共通的地方，若依照《楞伽經》的教說，即是透過阿賴耶施設一切法。虛妄唯識系說阿賴耶是爲了說明一切法的因，此外別無進一步的因；真常唯心系進一步認爲，阿賴耶這種虛妄的識是依於如來藏而有。虛妄唯識是以依他起——阿賴耶爲依，而說萬法唯識，這樣的識是虛妄的；真常唯心是以如來藏爲依，認爲一切唯心造，心是真常的。

3、顯發真義

佛說法空性，以爲如來藏。

真如無差別，勿濫外道見！

大家聽完性空唯名之後，再聽如來藏，會覺得好像如來藏有安立實有的東西，導師有說，如來藏就是法空性，一切法依著空性的道理而能夠安立。這個主要是依據《楞伽經》的教說，導師依《楞伽經》溝通三系而作會通。

如依《楞伽經》的教說，如來藏就是法空性，意即如來藏是法性空的異名。導師說，如來藏「無非適應『畏無我句』的外道們，免得聽了人法空無我，不肯信受」。若是施設如來藏這樣的教法，他們便能夠信受；「信受以後，漸次深入，才知道以前是錯用心了，原來（如來藏）就是以前聽了就怕的空無我性」。總之，不要把如來藏當作是「我」，它其實是無我性。不要跟外道一樣，把它當作我的主體。

三、三系之方便安立與同歸一趣

方便轉轉勝，法空性無二。

智者善貫攝，一道一清淨。

（一）大乘三系皆歸宗於法空性的現證

談了三系的要義之後，導師就要來會通三系的方便安立與同歸一趣。導師說，從性空唯名系到真常唯心系是一轉一轉地越來越殊勝。

（二）三系的方便不同

「轉轉勝」是指施設的方便，能讓更多的衆生攝受、接受。所以，「勝」主要是從能夠更廣大攝受衆生的角度來說。

（三）三系之差異，舉喻合法

關於三系的關係，導師以賣藥作譬喻：「『性空唯名系』就像老店，不講究裝璜，老實賣藥，只有真識貨的人才來買藥救命。『虛妄唯識系』則是遇到有人嫌性空唯名系這樣的店或是藥不美觀，氣味重，不願意去買，這才新設門面，講求推銷術，裝上精美的瓶子、盒子，包上糖衣、膠囊；這樣，藥的銷路大了，救的命應該也多了。『真常唯心系』更厲害，把藥做成飛機和洋娃娃，小朋友看了不想吃都會搶著吃。」導師善巧地以賣藥作譬喻，說明三系的教學是爲了讓更廣大的群眾能接受佛陀的教法。

在這譬喻中，導師也有另外的意涵，

即把藥做成飛機，裡面的藥就只能有一點點，藥的成分變得很少。雖然大家不會拒絕吃，但是它的成分變得比較少，並且，這些糖有時候會傷身，會有一些副作用。

總結以上所述，如果講如來藏，畏無我句的衆生便能夠信受。但是，總是會讓他們覺得好像有「我」在流轉生死。這個跟佛教的根本教理會有一些不太調順的情況。所以，導師就是用「了義」和「不了義」會通三系，以這樣的角度來看，三系最了義的是性空唯名系，其次是虛妄唯識系，最後是真常唯心系。

（四）三系同歸一致，智者善巧貫攝

雖然教法的施設有了義和不了義的區別，其實都是同歸法空性，不要嫌棄別人修真常唯心的法門不好，他們也是依著這樣的法門要趣入諸法實相的。所以，所有的教說無非是爲了趣入諸法實相，大家要用平等心對待。

貳、成熟衆生之四攝法

成熟衆生道，佛說以四攝：

布施及愛語，利行與同事。

以上是般若波羅蜜中關於異說之抉擇的部分，同時也是六度這一段最後的部分，接下來是談「四攝法」。

「四攝法」是布施、愛語、利行、同事。「布施」的內容在開仁老師的部分已經講過（參閱本期 p.22~p.24）；「愛語」是

用和樂的容貌、懇切的態度施設語言；「利行」是對別人做的要適合實情，使他人得到利益；「同事」是要跟他們一起來共事。四攝法若與六度相比，依偏重的角度來說，六度是偏自利，四攝是偏利他。

參、大乘行位

一、行位次第與所經之劫

初修菩提心，習行十善業；

……

三僧祇劫滿，登於妙覺地。

大乘行位中，在見道位（入聖位）之前安立十信位（也就是修十善）、十住、十行、十迴向。此中，十住、十行、十迴向名為「勝解行地」，也就是「資糧位」，主要是修集福德與智慧二種資糧。

十地中，初地就是入了聖位的菩薩，因為初地菩薩初次體驗到諸法實性，分證無上菩提，內心非常的歡喜，因此，初地名為「歡喜地」。菩提心有兩種，「世俗菩提心」與「勝義菩提心」。我們要按照次第來修，先修世俗菩提心，之後進修勝義菩提心。世俗菩提心有「願菩提」與「行菩提」。勝義菩提心要到什麼時候才開始具足？按照導師《成佛之道》的內容，是從初地開始。初地是凡聖關，是菩薩入見道的位次，分證無上菩提，亦即能夠少分的體證無上菩提。

第二「離垢地」主要是戒勝，離不善的戒垢。第三「發光地」主要是慧力增勝。

第四「燄慧地」，因為菩薩智慧的光如猛烈的火光一般。

在燄慧地之前，菩薩不能真俗並觀，一直到第五「難勝地」才能夠真實無礙。但這其中還是需要有種種努力，才能夠達到真實無礙。在導師的《成佛之道》中提到，第五地是大小關，就是大小的分隔。「大」是指大乘，「小」是指二乘。

第六「現前地」是般若勝，以大乘心行修三乘的緣起。

第七「遠行地」，導師說是「無相有功用行」；第八「不動地」則是「無相無功用行」。從第七「遠行地」、第八「不動地」、第九「善慧地」到第十「法雲地」，依十波羅蜜來說，主要所修的內容就是方便、願、力、智等等的波羅蜜。

「妙覺地」也就是佛地。

二、所經之劫與根機差別之抉擇

菩薩所修道，三祇歷十地。

頓入與漸入，隨機有差別。

為什麼在經論中會談到有些人修行很快就能成就，而有些人要很久？導師提到，依「時間劫」解說，就有種種不同的時間長短，要看我們過去累積的底是多還是少。依「功德劫」解說，三大阿僧祇功德劫才能成佛。

依龍樹菩薩〈往生品〉說：有些是福薄而鈍根的（乘馬行），要修行很長的時間，無量阿僧祇劫中修行，或至或不至；有些是少福德而利根的（乘馬行），漸行六度，

或三大阿僧祇劫而成佛；有些是大福德而利根的（乘神通行），這又有三類，但不管根有多利，不會一發心就成佛。

導師說，有初發心就上菩薩位的，但是不會有一發心就成佛的。對於修行成就的快與慢，取決於資糧的具足與否。因此，應該要關心自己的資糧是否具足，而不是計較什麼樣的法門能快速成就。

肆、依三身讚佛果功德

導師依佛的三身來讚歎佛的功德。

一、法身

佛身最寂滅，平等無分別。

如彼摩尼珠，妙用利群生。

「法身」是佛的自性身，它是最清淨的法空性。

二、法性所流身

法性所流身，念念現一切。

……

大悲三不護，妙智佛功德。

「法性所流身」又稱為「法性所生身」，這是因契證法性而有的功德身，是大菩薩所見，也名為「報身」。

三、化身

佛得不動身，悲願化三有，

示淨或示穢，咸令入涅槃。

「化身」是為地前菩薩以二乘以及凡夫現起的佛身。

到底法身跟報身的關係是如何？「法身」是諸法實相，「報身」是依法身而起的等流身，但他不能離於法身。用譬喻來說，「法身」如太陽，「報身」（法性所流身）如光和熱；光與熱能夠遍一切處，但是它不能離於太陽。所以，報身能夠遍一切處。

導師在《成佛之道》中談到，淨土跟穢土都是教導眾生的方便。所以，不要輕賤穢土，而對淨土心生羨慕。導師有提到，有些經中說穢土好修行，在穢土修一天就相當於在淨土修一劫。所以，如果以時間長短及勇猛精進心的角度來看，穢土是能夠比較快能成就的。

伍、真實意趣（同歸佛道）

一切諸善法，同歸於佛道；

所有眾生類，究竟得成佛。

導師在〈大乘不共法〉的最後一段，依「含容勝」明大乘不共法，即一切法都可以歸於佛道。

佛法是善法的別名，向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。凡是隨順或契合緣起法空性的種種，沒有不是善的。

導師在《成佛之道》最後的偈頌中說：「所有眾生類，究竟得成佛。」這是導師依《法華經》的教導而說一切眾生終究會向佛道而邁進，究竟要得成佛的。

最後，藉用導師在書中的最後一句話，祝大家學習完《成佛之道》後，「必當成佛」。

繽紛燦爛、浩瀚無窮

撰文▽釋有哲（福嚴佛學院研究所二年級）

香港——繁華、繽紛燦爛

佛法——撲實、浩瀚無窮

2013年度印順導師思想巡迴講座暨座談會「香港場」於2014年1月19日於香港理工大學蔣震劇院舉行，與會人數約為120人，講座主題與台灣的「高雄場」和「台北場」都是印順導師著《成佛之道》，主講的老師為開仁法師、圓融法師和呂勝強老師。

開仁法師是福嚴佛學院與壹同女眾佛學院講師，圓融法師是壹同女眾佛學院講師，這兩位講師都有教導《成佛之道》的經驗，而且備受學生愛戴；呂勝強老師是印順文教基金會推廣教育中心主任，過去曾經親近導師多年。三位老師各自以著不同的風格呈現《成佛之道》各章節的內容，讓現場的聽眾能從不同的角度與演說得到不同的訊息與刺激。

開仁法師以其長期弘法講課的經驗以及對於《成佛之道》的熟悉掌握，不慍不火的講課方式，偶爾說點粵語，讓現場的聽眾輕鬆的了解了導師分判三系的用意。

圓融法師以其活潑的簡報方式，配合風趣的講說與生動的例子，將導師思想提綱挈領的讓大眾一目了然。

呂勝強老師將其自身體驗以及和導師相處的經驗，結合本次的座談內容，在講課中讓大家更了解導師平日的風範。彷彿像老人家在敘述與這本書和這位作者多年的故事。

一天內僅有5個小時要理解《成佛之道》，談何容易？

圓融法師打趣



▲ 講師 / (左至右) 呂勝強老師、開仁法師、圓融法師

地說：「師父們運功將功力傳送給你們，大家能收到多少就看大家了！」福嚴佛學院用兩年的時間講授《成佛之道》，對我而言，這次的講座主要是讓自己有複習的機會，同時可以看看香港的佛教現狀。

親自來到現場參與講座的原因大約有二點：第一、有接觸過《成佛之道》的人希望能從講師們的講說中察覺自己的缺漏，以及釐清不明白的內容。第二、沒有接觸過的想要理解這本書究竟在談

些什麼，以及對於自身學佛的重要性。

整天下來，有點感覺自己的容器太小，彷彿裝不下講師們所傾灑的法水。雖然如此，若能裝下一小杯，就足以滋潤眾生的心靈。佛法太浩瀚、太寬廣，這一切的原因都是為了適應眾生的根性。然而，《成佛之道》對我而言就像是一張地圖；導師就其自身的學習，理出了學習佛法可走的道路，提供給我們抉擇，拿著這張地圖，依著這位前人的導引，至少能讓自己少走一

些冤枉路。

導師之所以讓我尊重的地方，在於他允許大家可以有自己的選擇，不以古而認為是最尊，不以越後面越圓滿，提倡從經論著手學習。開仁法師於講座中提醒大眾，導師在《成佛之道》中雖然將學佛的根器指明，但更重要的是提醒我們要尊重！

感謝香港這次的招待，感恩老師讓我有這次學習的機會，感恩福嚴與導師讓我拿到了這張學習佛法的地圖。🙏



▲ 講師與主辦單位工作人員合照

理觀事修，理事圓融

撰文▽釋定賢（福嚴佛學院第九屆大學部畢業）

香 | 港妙華佛學會在一月下旬邀請台灣福嚴佛學院的開仁法師、圓融法師以及資深學者呂勝強居士來港弘法，主要是弘揚印順導師的佛法思想。這次講師提綱挈領，精辟地向聽眾闡釋了印老的五章《成佛之道》，真是獲益良多！

所謂「成佛之道」，就是「人間佛教」的精華所在——開示從人發心學佛修行，直至功德圓滿成爲覺者的方法、次第和過程；那是根據佛陀的教導，以斷惡修善培養福慧，切實改善自身心行爲基石，當中沒有迷幻、玄虛與戲論，只有智信、篤學與實修。可是，這種樸實的修學風範，在現今崇尚快速功利和炫耀風光的社會裡，大概是「曲雖平實近人惜和寡，樂媚俗討好而從者多」了！

感謝呂勝強居士在講座中提及印順導師以往的一篇開示：修行首重「反省自己」。當中，印老說：「其實不只『修行人』應該時刻反省自己，每個人都可經由觀照自己的意念、言語、行爲，調整待人處事的方式，讓生活更美好，讓生命更圓融。」

大德寥寥數語，便道出修行和做人應有的正確態度與方向。這是暢公老和尚時常開示我們「理觀事修，理事圓融」的道理——在日常生活歷緣對境時，要正念佛法義理，依之修正自己的身口意行爲，以達自他雙利的效果。這亦是太虛大師所說「人成即佛成，是名眞現實」的意趣吧。✎



壹同女眾佛學院

103學年度大學部暨高中部招生簡章

招

生

2014 簡章



- 一、宗旨：以傳統中國佛教之叢林生活教育為典範，依戒定慧三學總持培育悲智相成、解行兼修之真實正法僧才，續佛慧命。
- 二、教育方針：(一)培養品德高尚之宗教情操。
(二)實踐清淨和樂之僧團生活。
- 三、學制：(一)大學部：四年（採學分制）。
(二)高中部：三年（採學年制）。
- 四、報名資格：(一)思想純正、身心健全、品行端正的出家僧眾及正信三寶未婚信女。
(二)年齡十八歲以上，四十五歲以下。
(三)大學部：高中職畢業以上或具同等學歷。
高中部：國中畢業以上。
- 五、待遇：學雜費全免、供膳宿，日常用品自備。另備有獎學金，供成績優良者申請。
- 六、考試科目：筆試—大學部：國文、佛法概論（印順導師著）。
高中部：國文、學佛三要（印順導師著）。
口試—口試不合格者，不予以錄取。
- 七、報名日期：即日起至103年7月31日止。
- 八、繳交證件：報名表。
學歷證件影印本一份。
身分證(護照)影本一份。
自傳（800字以上，內容須含學佛經歷、報考佛學院動機等，請用600字稿紙或A4紙電腦打字）。
- 九、考試日期：第一次—103年7月5日。
第二次—103年8月16日。
- 十、報名地點：新竹市東區明湖路365巷1號（壹同女眾佛學院）。

◎電話：(03)529-3238（教務處）
◎網址：<http://yitung.org/>

◎傳真：(03)529-3203
◎E-MAIL：yitungtemple101@gmail.com



溫(故)知(新)

活動回顧

- 01/12~01/14 福嚴佛學院禪三共修 / 開恩禪師指導 **1月**
- 01/16 福嚴佛學院 102 學年度上學期結業式
- 01/17 福嚴佛學院寒假開始
- 01/19 印順導師思想巡迴講座暨座談會 (香港場)
地點：香港理工大學蔣震劇院 (參閱 p.58-p.60)
- 02/16 福嚴佛學院寒假結束 **2月**
- 02/20~02/22 福嚴佛學院佛三共修 / 本因法師指導
- 02/21 福嚴推廣教育班第 27 期正式上課
- 02/24 福嚴佛學院 102 學年度下學期始業式
- 03/05 福嚴佛學院消防演習 **3月**
- 03/13 福嚴佛學院第 11 屆校友為同學與智法師舉行「往生追思法會」
(地點：元亨寺台北講堂)
- 04/05 福嚴佛學院清明法會 (院內共修) **4月**



佛三共修 - 灑淨



佛三共修



佛三共修 - 蒙山施食





禪三共修 - 經行



禪三共修 - 開示



102 學年度上學期結業式



102 學年度上學期結業式

活動預告

- ▶ 4月 ▶ 04/15~16 福嚴校友會第六屆第一次幹部會議 (地點：花蓮縣美侖大飯店)
- ▶ 04/24 福嚴佛學院院內第八屆研究所口試
- ▶ 04/26 福嚴佛學院專題演講
- ▶ 04/30~05/01 福嚴佛學院校外參學 (地點：南投)
- ▶ 5月 ▶ 05/04 福嚴佛學院大學部暨研究所 103 學年度招生考試及插班考試 (第一次) (詳閱 p.64)
- ▶ 05/11 福嚴佛學院參加慈濟浴佛法會
- ▶ 05/17 福嚴佛學院暨壹同女眾佛學院聯合論文發表會
- ▶ 05/25 福嚴佛學院金剛般若法會——印順導師圓寂九週年紀念法會 (詳閱封面內頁)
- ▶ 6月 ▶ 06/01、14、22 印順導師思想巡迴講座暨座談會 (詳閱封底內頁)
- ▶ 06/08 慧日講堂新任住持宏印法師晉山
- ▶ 06/22~26 福嚴佛學院禪五共修 / 開恩法師指導
- ▶ 06/28 福嚴佛學院 102 學年度下學期結業式暨大學部第十四屆畢業典禮
- ▶ 06/29 福嚴佛學院暑假開始



興智法師往生追思法會



興智法師往生追思法會

▲ 興智法師往生追思法會

●教導佛法的正知正見

●陶冶高尚的宗教情操

●指導正確的修學方法

●力行和合的僧團生活

福嚴佛學院

Fuyan Buddhist Institute

大學部暨研究所103學年度招生

*二年制短期大學部畢業後，可直入本院四年制大學部三年級就讀。
*本次招收各部所一年級新生，以及大學部三年級插班生。

學制

- (1)大學部：二年（短期大學）、四年（採學分制）。
- (2)研究所：三年（採學分制）。

報考資格

- (1)大學部：高中以上或具同等學歷，年齡十八歲以上，五十歲以下，身心健康，品行端正之出家男眾或正信三寶的男居士。
- (2)研究所：佛學院畢業以上學歷，或大學以上，具佛學研究能力，身心健康，品行端正之出家男眾或正信三寶的男居士（男居士僅限本院大學部畢業學生）。

報名日期

即日起向福嚴佛學院報名。

報名方式

一律以「掛號」郵寄至——
30065 台灣新竹市東區明湖路365巷3號「福嚴佛學院 教務處招生組 收」。
NO. 3, LANE 365, MINGHU ROAD, EAST DISTRICT, Hsinchu City 30065, TAIWAN(R.O.C.)
※報名表下載：<http://www.fuyan.org.tw>

考試日期

- (1)台灣：第1次：2014年5月4日（星期日），第2次：2014年7月20日（星期日）。
 - (2)馬來西亞：第1次：2014年5月4日（星期日），第2次：2014年7月27日（星期日）。
- ※考試時間為早上9:00。

考試地點

- (1)台灣：台灣新竹市東區明湖路365巷3號（福嚴佛學院）。
- (2)馬來西亞：12, PERAK ROAD, 10150 PENANG, MALAYSIA（洪福寺，+60-4-2280503）。

考試科目

- (1)筆試：大學部—佛學概論、國文。
研究所—印度佛教、中國佛教。
- (2)口試：口試不合格者，概不錄取。

在學待遇

學雜費全免，提供膳宿、衣被、教科書、講義、日常用品，就醫另有醫療補助費及各項獎助金學生申請。
※研究生每月發給獎助金新台幣伍仟元。

- 30065 台灣新竹市東區明湖路365巷3號
NO. 3, LANE 365, MINGHU ROAD, EAST DISTRICT, Hsinchu City 30065, TAIWAN(R.O.C.)
- <http://www.fuyan.org.tw/>
- 電話：+886-3-5201240
- fuyan.tw@msa.hinet.net
- 傳真：+886-3-5205041



院內共修



校外參學



課程研討



般若經講記

印順導師思想巡迴講座暨座談會

闡揚印順導師思想
推展人間佛教
導引正見，啓發正信
進而「淨化身心、利濟人群」
向於佛道，護持正法

講師

厚觀法師、開仁法師、圓波法師、長慈法師

場次



導 師 蹤 影

印
順
導
師
法
語



①



②



③



④



⑤

- ① 民國 57 年 10 月，印順導師攝於報恩小築門前。
- ② 民國 57 年 11 月 9 日，印順導師與性梵法師共遊獅頭山。
- ③ 民國 57 年 12 月 29 日，印順導師應新加坡般若講堂住持演培法師之邀，前往新加坡弘法。
- ④ 民國 58 年 1 月 5 日，印順導師為新加坡女子佛學院開示，並與學眾合影。
- ⑤ 民國 58 年 1 月 12 日，印順導師主持新加坡般若講堂開光典禮。
- ⑥ 民國 58 年 1 月 17 日，新加坡海印寺舉行清念上人茶毗儀式。
- ⑦ 民國 58 年 1 月 17 日，印順導師前往清念上人生前居住的新加坡海印寺上供。



⑥



⑦

佛法的多彩多姿，適化無方，凡不能統攝總貫，不能始終條理，都會犯上偏取部分而棄全體的過失。



《福嚴會訊》電子雜誌
<http://issuu.com/fuyanjournal>

ISSN 2070-0520



9 772070 052005