

正精進

福嚴



Fuyan Journal

Vol 61 2019:01

會訊

• 正精進由信解而引發，

向善向上而永不止息！

• 淨佛國土、成就眾生之探究（上）

• 《大智度論》選讀（十）

• 人間相互引起的憂苦的救濟（二）

• 印順導師思想專題研討會的感受

samyag-vyāyāma

福嚴佛學院 校外參訪 2018.10.30~11.01



福嚴佛學院 禪七 (開恩法師 指導) 2018.11.11~17



福嚴佛學院 大悲懺共修法會 2018.12.8



福嚴

Vol. 61
2019.01

會訊
Fuyan Journal

福德與智慧齊修，庶乎中道；
嚴明共慈悲相應，可謂真乘。

發行 | 福嚴佛學院
編輯 | 福嚴佛學院校友會編輯組
郵政劃撥 | 50356726 楊奕誠
地址 | 30065 臺灣新竹市東區明湖路
365巷3號
No. 3, Ln. 365, Minghu Rd., East Dist.,
Hsinchu City 30065, Taiwan (R.O.C.)
電話 | +886-3-5201240
傳真 | +886-3-5205041

福嚴網址 | <http://www.fuyan.org.tw>
Facebook | <http://www.facebook.com/fuyan.tw>
電子雜誌 | <http://issuu.com/fuyanjournal>
校友電郵 | fuyan.alumni@gmail.com
發行日期 | 2019年01月
創刊日期 | 2004年01月
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 正精進

Contents



信能度諸流，不放逸度海，
精進能除苦，智慧得清淨。

《雜阿含經》

慈心慧語

- 02 正精進由信解而引發，向善向上而永不止息！ 印順導師
10 淨佛國土、成就眾生之探究（上） 釋厚觀

人間法音

- 44 《大智度論》選讀（十） 釋厚觀
60 人間相互引起的憂苦的救濟（二） 釋開仁

佛法啟示

- 82 印順導師思想專題研討會之感想 釋開仁

梵語佛典

- 86 《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（九） 常精進

活動紀實

- 93 溫故知新 編輯組
94 參學之路 釋慧覺、釋淨光、釋淨聞
96 福嚴精舍 寒冬送暖 釋長定



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



正精進由信解而引發， 向善向上而永不止息！

文／印順導師
整理／編輯組

一、三乘共學之向善向上正精進

(一) 正精進的含義

正精進，即強毅而必求貫徹的身心努力。(《以佛法研究佛法》p.95)

佛法中所說的精進，與平常人的汲汲努力是不同的，這是一種向上向善的努力，要人離惡行善，希望做到諸惡莫作，眾善奉行的努力。有人將它解釋為純潔的努力。「云何彼行進」，如何才能修行精進？「云何修集行」，如何才能修集善行？修集，即是修習之義。精進是推動我們不斷去努力的力量；所以精進、修集行，都是努力於善的目標。(《華雨集第一冊》p.45)

精進，在四正勤中，分行善、止惡二事。行善與止惡，都是需要精進的。如僅說止惡，這是不夠的。有些惡法，必須修集善法，才能對治下去。若僅說行善，而不知止惡，這也是不清淨的。所以行善、止惡，要二方面並重。(《大乘起信論講記》p.357)

精進，在離一方面，「能遠離所有懈怠」及一切「惡不善法」。

懈怠放逸是生長惡不善法的因，惡不善法是懈怠的果；唯有修行精進，才能遠離懈怠，令未生惡不善法不生，已生的惡不善法息滅。

在得一方面，「能出生無量善法，令其增長」廣大。善法出生，是未生善令生；增長，是已生善令增長。這是精進的力用，就是三十七道品中的四正勤，因此「名精進」。(《攝大乘論講記》p.366)

「四正勤」：這是四種能斷除懈怠、放逸，勇於為善的精進，所以也名四正斷。勤與精進，佛法中都是指向上向善的努力來說。那四種呢？

(一)、由於精進，「能斷」過去「已生諸不善法」——煩惱。已生的已經過去了，但過去了的煩惱，還能影響自己身心，束縛自己，這要以精進來斷除他。如曾經加入了社會的不良組織，雖然好久沒有活動了，但還受他

的控制。必須以最大的勇氣，割斷過去的關係，才能重新做人。

(二)、以精進來達成「不」再生「起未生諸不善法」。未生的煩惱，還沒有生起，那不是沒有嗎？不能說沒有，只是潛在而沒有發現出來罷了。這必須精進對治，使善法增長，智慧增長，才能使未生的煩惱，再沒有生起的機會。

(三)、「未生」起的「善法」，要以精進力，「能令生」起。這如潛在的財富，生得的智力，要努力使他充分發揮出來一樣。

(四)、對「已生」起的「善法」，要常生歡喜心；加以不斷的熏修，「能令」他一天天「增長」廣大起來。(《寶積經講記》p.162~163)

(二) 精進能治懈怠

精進，對於善的事情，不怕任何困難，抱定決心去作，纔能有所成就；懶惰懈怠是什麼事也不會成功的。嚴肅的、堅強的、向上的、百折不回的勇氣與決心，即是精進。(《般若經講記》p.152)

懈怠，是對善事缺乏勇氣，敷衍，泄

沓，為障精進的煩惱。要滅除懈怠，非精進不可。(《成佛之道(增註本)》p.318)

佛與比丘們遊行。在路上，佛想休息一下，要阿難給同行的比丘們說法。阿難給大家讚歎精進。佛聽見了說：「阿難！你讚歎精進嗎」？阿難說：「是的，世尊！我讚歎精進」。佛說：「精進是值得稱讚的！努力行善，名為精進。不但修行成佛，非精進不可；就是世間的學問，事業，一切好事情，也都要精進才能成功。懶惰的，放逸的，只知道享受而不肯勤勞努力的，什麼事也不會成功。精進是值得稱讚的」！佛這樣的稱讚精進，大家要怎樣精進，才不辜負佛的教訓！（《青年的佛教》p.168~169）

德行的實踐，由於自我的私欲，環境的壓力，知識的不充分，想充分實現出來，並不容易，這需要最大努力的。這種推行德行的努力，經中稱為精進與不放逸。精進是勤勇的策進，不放逸是惰性的克服。精進是破除前進的阻礙，不放逸是擺脫後面的羈絆。經中說：精進是「有勢、有勤、有勇、

堅猛、不捨善軛」。這如勇士的披甲前進，臨敵不懼，小勝不驕，非達到完全勝利的目的不止。然精進是中道的，如佛對億耳說：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受，莫著，莫放逸，莫取相」（雜含卷九·二五四經）。從容中努力前進，這是大踏步的向前走，不是暴虎憑河般的前進。至於不放逸，即近人所說的警覺，所以說：「常自警策不放逸」（雜含卷四七·一二五二經）。警覺一切可能對於自己不利的心情及環境，特別是順利安適中養成的惰性。能時時的警策自己，不敢放逸，即能不斷向上增進。經中對於一切善行的進修，認為非精進與不放逸不可。這種心理因素，對於德行的進修，有非常重要的價值！（《佛法概論》p.184~185）

（三）正精進遍通三學

「正精進」是離惡向善，止惡行善的努力，遍通一切道支。如專從止惡行善說，即戒的總相。以正見為眼

目，以正志所行的正戒為基礎，以正精進為努力，這才從自他和樂的止惡行善，深化到自淨其心的解脫。（《佛法概論》p.223）

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。佛說正勤為『四正勤』：一、沒有生起的惡法，要使他不生。二、已生的惡法，要斷除他。三、沒有生的善法，要使他生起。四、已生的善法，要使他增長廣大起來。

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。

如戒學，正勤是離毀犯而持淨戒的努力。

定學呢，正勤是遠離定障，如五欲五蓋等，而修定善的努力。

慧學呢，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。（《成佛之道》p.223~224）

這種止惡行善的精進，由正見、正思而引發出來，強而有力。正像《大學》說的：「誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色」。精進的止惡行善，時時警策自己（約不自欺說，名不放逸），使為善止惡的意欲，大有不得中止，不能不行的情況。所以經上說：見小罪而生大怖畏，見微善而生大歡喜。修學到心行如此，才可說誠意，或說精進不放逸了。（《我之宗教觀》p.100）

（四）精進以信解為基礎才能長久持續

「願自在」，做什麼事業都能滿足自己的所願，達到目的，這是「由」修「精進波羅蜜多圓滿」得來。願力必須精進來充實它，因中勤修精進，對利益眾生的事業，沒有懈怠，所以果上能隨願自在。

在這長期的修習過程中，勇猛心易發，長遠心難持，久之，不期然的會「生疲倦」的惰性，那就要退墮了（佛叫人修行，必須處於中道，不急不緩）。所以，

以忍辱對治在感覺痛苦而生起的情感衝突，以精進對治疲勞而生起的惰性。（《攝大乘論講記》p.482、358）

許多人往往一下子起勁得很，一下子就將它放下，再也不聞不問了。當知一曝十寒，是沒有用的。真正的精進，是將目標肯定後，就一直做去不退。能夠鄭重其事，自然也就是精進。那應該是龜兔賽跑之中，那隻烏龜所表現出來的一種毅力。所以說到精進，一方面不可太緊張，太緊張就不能持久。不要一下子想要立刻完成大理想，當身體荷負不了時，也不要勉強去做，否則容易僨事。但另一方面，又不能夠懈怠。所以說善根悉充足，彼心無疲倦；不厭倦就是精進，佛在世時，諸弟子們見佛、聽法、修行無厭，即是精進的表現。例如有些人初學靜坐時，往往想一坐便是很長的一段時間，但往往坐過幾次，便不再感到興趣。誦經也是一樣，一下子誦得太多，幾天後也就不想再誦了。所以不論是靜坐、誦經，

最好能自始至終保持興味，否則一旦厭倦心生，也就不想再繼續下去了。因此，菩薩對決定要精進努力之時，還是先要有一番了解才好。（《華雨集第一冊》p.47~48）

「信為欲依，欲為勤依」，欲即願欲，是企圖達成某一目標的希願；勤即精進，是以積極的行動去努力完成。從願欲而起精勤，即從內心的想望，引發實踐的毅力。提起精神去做時，就是刀山火坑在前，也要冒險過去，這種剛健勇猛的毅力，為人類特勝的地方。牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了輓，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍休息的。人類，雖也受有生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。這種願欲與精進，人類也常是誤用而作出驚人的罪惡；然實行菩薩道，難行能行，難忍能忍，即由此勇毅而來。

有了堅固的信心，即會有強烈的願欲，也一定有實行善法的精進。這三者是相關聯的，而根本是信心。如有人說某某法門最好，非此不了生死（如認為此外也有可以了生死的，那不行就不一定是不信），但並沒有真實修持，這證

明他並無信心，因為他沒有起願欲，發精進。如人生了重病，病到臨近死亡邊緣，聽說什麼藥可以治，如病人真有信心，那他會不惜一切以求得此藥的。如不求不服，那他對此藥是並無信心的。所以願與精進，依信心為基礎，可說有信即有願有勤行，無信即無願無勤行的。（《佛在人間》p.93~94、123）

二、菩薩永不止息的精進度

（一）毘梨耶波羅密的語義

佛法所說的精進，是向上、向善的努力。菩薩「不起懈怠」心。懈怠心與精進心相反：止惡行善的努力是精進；懶惰而不能勇於修善止惡，是懈怠。不但不起懈心，而且要「生大欲心」。欲是正法欲；大欲，是普度眾生欲，普修善法欲，究竟菩提的證得欲。經論說：『欲為勤依』，有為正法的大欲，才能起「第一精進」的心行。「乃至若四威儀」——行住坐臥時，也能精進不懈。這樣的為法為人，「是名毘梨耶波羅密」，毘梨耶即精進的梵語。（《勝鬘經講記》p.104）

「精進三品」：

一、「被甲精進」，如軍隊要到前線作戰，必須披起鎧甲；發心修學的菩薩，先修習六波羅蜜多，積集福智資糧，以助成精進，所以譬如被甲。

二、「加行精進」，披起鎧甲，一切準備了，向前出發，叫做加行；菩薩開始向菩提大道邁進，也正像行軍一樣。

三、「無怯弱、無退轉、無喜足精進」，像軍人到了前線，雖大敵當前，而不生恐怖；菩薩修行，也不因菩提路遠，煩惱障重而自輕，叫無怯弱。

當兩軍接觸的時候，不論敵人的力量如何，自己有進無退，到勝利為止；菩薩在修行的過程中，縱然遇到強有力的魔軍，與之作殊死戰，務達降伏魔軍的勝利，不會中道退轉，這叫無退轉。

軍事獲得局部勝利以後，不生矜喜，不但勝而不驕，並且繼續作戰，以達到完全的勝利；菩薩修行，不因得到一點境界，利益，就生喜足；若生喜足，就會陷入魔鬼的圈套，完全失敗，這叫無喜足。（《攝大乘論講記》p.375~376）

（二）菩薩精進更勝聲聞行者

菩薩行的精進，是無限的，廣大的精進，修學不厭，教化不倦的。發心修學，救濟有情，莊嚴國土，這一切都是為了一切的一切，不是聲聞那樣的為了有限目標，急求自了而努力。菩薩是任重致遠的，如休捨優婆夷那樣，但知努力於菩薩行的進修，問什麼成不成佛。（《佛法概論》p.256）

菩薩是無限的精進，教化眾生，無論怎樣的任勞任怨，也不會疲倦。利益眾生的無量方便，要從多聞中得來，所以聽法也永沒有厭（足）心。（《寶積經講記》p.71）

釋迦佛的傳記，詳細說明釋尊的不忍眾生殘殺而發心，怎樣的慈悲精進，說法度眾生等，老病時也還是不休不息。這與一分的聲聞弟子相比，急於證果，或者不願說法，有的寧可挨餓，不願去人間乞食。從佛的智慧、慈悲、精進去看，與聲聞的精神，是怎樣的不同！（《佛在人間》p.60）

四種正勤，扼要的說一句，這是「能斷一切不善法，成就一切諸善法」的精進。沒有精進，是不能達成這一目標。依大乘法說：『修空名為

不放逸』。了達一切法性空，才能痛惜眾生，於沒有生死中造成生死，沒有苦痛中自招苦痛；才能勇於自利利他，不著一切法，而努力於斷一切惡，集一切善的進修。（《寶積經講記》p.163）

（三）無厭足、不止息是大乘精進的特色

大乘的精進，有著更深遠的意義。修菩薩行，是以無盡的法界為境的：親近供養一切佛，聞持修習一切法，莊嚴一切國土，度脫一切眾生，斷盡一切煩惱，……圓滿一切功德。『窮虛空，遍法界』，什麼都是一切的一切。心量的廣大，真可說是：虛空一樣的巨大，大海一樣的淵深！這樣的大願，大行，大果，如沒有無限的精進，是不能成就的。所以菩薩的精進度，應有無厭足的心量。求一切佛法而不滿足，證得功德而不得少為足；如海一樣的吞納百川，無窮無盡的進趣。唯有這樣的無厭足心，才能發為大乘的精進。

因此，一、大乘的精進度，不是有

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

二、精進是持之以恆，而不是不自量力的急進。如二人上山，一人急急的跑，不到半路，心跳足酸，只好停止而退下來。一人是大踏步前進，不是急進的，但能保持體力而不休息的，這樣才能登上高山。總之，無厭足的，不休止的善行，才是大乘的精進！

在修學的進程中，有時會山窮水盡，無法再進，有的就中止退失了。但是菩薩的精進，現有的（體力、智力、財力、能力）力量，雖是可盡的，而內心的無限精進，卻是永不停止的。古人說：『哀莫大於心死』；承認失敗，放棄努力，是真正的失敗了！故事說：有旅客在山中前進，被山鬼障住了路。旅客舉左手去打他，

可是左手被捉住了。再用右手，左足，右足，末了用頭去撞他，頭又被鬼縛住了。山鬼說：好勇敢的旅客，你現在還有什麼能耐呢？旅客說：我的心，將永遠不受束縛而要求前進。山鬼佩服他的膽量與毅力，就讓路而讓他過去。在修菩薩行的歷程中，如由於力量不足而無法進行時，也應這樣的保持那前進的決心。（《成佛之道》p.290~292）

（四）以四力令精進不息

怯弱懈怠眾生，不敢精進的直入大乘，所以以易行的方便道，信願為方便，引入大乘的精進道。其實，如能得善巧方便，精進也並非難以成就。這應該修集四種力來助成精進。

一、勝解力：勝解是深刻的信解。信解善惡業報的因果道理，及菩薩行的功德與違犯的過失。若能深刻信解，就會生起樂欲，要求遠離一切惡，成就一切功德。從這樣的勝解欲樂，就能引發精進而使之修行。所以說：『信為欲依，欲為勤依』。越是信解深徹，也就越能精進修行。

二、堅固力：在進修中，要有堅固力，這有二種意義。

第一、有些人，隨隨便便，修這修那，無決心，無恒心，結果是養成惡習慣，什麼都修不成。所以要審慎而行，可以不行，行就要行得徹底，有始有終，不能中途放棄，這才能養成意志的堅定。

第二、進修時要尊重自己，強化自力。成佛大事，要自己力行，不能希望他力，所以說：『解脫唯依於自修』

（楞嚴會上阿難的失敗，病根就在此）。要肯定自己是能修行的，能戰勝煩惱的，堅決的負起菩薩大行的重擔，非達到目的不止。

三、歡喜力：在修學的過程中，法喜充滿，如嘗到美味而沒有厭足心。越是進修，越是有興趣，這才能精進修行，愈入愈深。

四、休息力：如身心感到疲勞了，應該休息一下，否則會引起厭倦心而障道的。或某一功德修成了，雖略略休息，也意不滿足。如這樣「能修於四力」，那就如泉源長流，精進不息，而不太為難了！（《成佛之道》p.302~303）

淨佛國土、成就眾生之探究（上）

文／釋厚觀（福嚴佛學院前院長）

- 一、前言
- 二、為何要淨佛國土
- 三、成就佛國土之因緣
- 四、為眾生發淨佛土願
- 五、如何淨佛國土
- 六、如何成就眾生
- 七、「成就眾生」與「淨佛國土」之關係
- 八、結論

摘要

《摩訶般若波羅蜜經》說：「若不淨佛國土、成就眾生，不能得一切種智。」可見，「淨佛國土、成就眾生」也是菩薩道中重要的一環。

《大智度論》說：「菩薩自淨身口意三業，亦淨眾生三業，以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。」「莊嚴佛世界事大，獨行功德不能成故，要須願力。」可知，佛國土非佛菩薩一人所能成就，其因緣主要有三種：一、菩薩清淨行，二、菩薩本願，三、眾生行願。為何「淨佛國土」要從「淨自他三業」下手呢？因為「內法與外法作因緣」，內心的善惡會作為外界器世間清淨或染污的因緣；因此，必須菩薩與眾生都清淨，由內法淨感得外法淨，國土才會真正清淨。

一切佛都是福德、智慧圓滿的，為何佛土有淨有穢，有的佛土有三惡道、女眾、二乘，而有的佛土沒有，這主要是由於「菩薩本願」不同所致。除了大家熟知的彌陀本願之外，《摩訶般若波羅蜜經·夢行品》中也提到菩薩三十願，其中除了關於「利益眾生」、「國土、時節」的願之外，也包含了「佛自身」的願，還有為防止生退沒心而發的「不生疲厭願」。

《摩訶般若波羅蜜經》卷23〈三次品 75〉云：「過聲聞、辟支佛地，入菩薩位。入菩薩位已，得淨佛國土。淨佛國土已，成就眾生。成就眾生已，得一切種智。得一切種智已，轉法輪。轉法輪已，以三乘法度脫眾生。」(CBETA, T08, no. 223, p. 384, c29-p. 385, a4) 由這段文可知，「淨佛國土」並不是成佛以後的事，而是在成佛之前，屬於菩薩道的階段；且「成就眾生」與「以三乘法度脫眾生」分別敘述，並不是令眾生證得二乘果或得無上菩提才算是「成就眾生」，凡是能隨順解脫、無上菩提的種種加行都是。

二乘聖者雖然也能「成熟眾生」令得解脫，但由於沒有「淨佛國土」的願力，所以不能成就「淨佛國土」。而菩薩雖有「淨佛國土」的願力，若不「成就眾生」的話，則「淨佛國土」也無法成就。

關鍵詞：淨佛國土、淨土、成就眾生、成熟眾生、本願、《大智度論》

一、前言

《摩訶般若波羅蜜經》說：「若不淨佛國土、成就眾生，不能得一切種智。」

¹《大智度論》亦云：「得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。」

²菩薩得無生法忍斷盡煩惱之後，自利已經具足，唯行淨佛國土、成就眾生等利他行。若菩薩不淨佛國土、成就眾生，則不能證得佛的一切種智。因此，如欲成就佛道，對菩薩來說，「淨佛國土、成就眾生」也是圓滿菩薩道中必要的一環。

- 1、《摩訶般若波羅蜜經》卷22〈遍學品 74〉(CBETA, T08, no. 223, p. 382, c12-18)：

若不修般若波羅蜜，不能過聲聞、辟支佛地；若不過聲聞、辟支佛地，不能入菩薩位；若不入菩薩位、不得無生法忍；若不得無生法忍，不能得諸菩薩神通；若不得菩薩神通，不能淨佛國土、成就眾生；若不淨佛國土、成就眾生，不能得一切種智。

- 2、(1)《大智度論》卷75〈夢中入三昧品 58〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 590, c11-13)：

菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生。

- (2)《大智度論》卷50〈發趣品 20〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 419, b17-19)：

菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足；住八地、九地，利益他人，所謂教化眾生，淨佛世界。

關於「淨佛國土、成就眾生」的研究中，對「淨佛國土」的研究較多，針對「成就眾生」方面的研究較少。³

「淨佛國土」一詞，若將「淨」作形容詞解釋的話，是為「清淨的佛國土」，多理解為「淨土」；若將「淨」作動詞解釋的話，則是「淨化佛土」、「莊嚴佛土」。我們所處的世間，物資缺乏、充滿不淨，眾生有老病死苦，加上煩惱深重，彼此瞋恚、爭鬥等，不得安樂；因此菩薩發願，希望將來成佛時，國土莊嚴、物資豐富，眾生平等、祥和，能這樣將國土轉穢為淨，或令其更加清淨，即是「淨佛國土」。

本文所討論的重點，不是「往生淨土」，而是重在「嚴淨佛土」，以下先大略介紹相關的研究成果。

藤田宏達於《原始淨土思想の研究》中說：

「佛國土，巴利語稱為 buddhakheta，已經是從原始經典以來所用的術語⁴，但是原始佛教中所說的 buddhakheta 只是單指釋尊現在的國土，『淨化佛土』的思想尚未出現。《相應部》22·100 及相對應的《雜阿含經》267 經所說的『心淨故眾生淨』（cittavodāna sattā visujjhanti）⁵，雖然可看成是《維摩經》的先驅，但尚未達到『淨佛國土』的思想。原始佛教與部派佛教中，佛國土原則上只是釋尊唯一的國土，尚未有嚴淨國土的思想；相對地，大乘佛教承認現在他方佛的存在，可以說被淨化的佛國土在空間上容許多數存在。」⁶

3、以「成就眾生」為論文題目者，筆者僅見 春日礼智，〈成就衆生淨仏国土について〉，《宗教研究》第52卷第3輯（總号238），頁216–217，1979年。在這兩頁的短文中，僅提到舊譯是「成就衆生、淨佛國土」，新譯是「成熟有情、嚴淨佛土」，並引了幾段《大品般若經》、《大智度論》文句，沒有深入討論。

4、參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁516，腳注8：

Theragāthā, 1087 :

yāvata buddhakhettamhi thapayitvā mahāmunim

dhutaḅe viṣiṭṭho'ham, sadiso me na vijjati.

另參見 Apadāna, pp. 1, 4, 5, 44, 444; Visuddhimagga, p. 414 (Harvard Oriental Series. Ed., p. 349) .

5、(1) SN. III, p. 151。

(2) 參見《雜阿含經》卷10（267經）（CBETA, T02, no. 99, p. 69, c10-15）：

諸比丘！當善思惟觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲使染，瞋恚、愚癡使染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故，色種種。

6、參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁514–515。

此外，藤田教授考察了《無量壽經》⁷、《佛說大乘無量壽莊嚴經》⁸等漢譯經典中的「淨土」一詞，對照梵本，未發現對應的梵語。羅什譯《妙法蓮華經》⁹中的「淨土」，對應梵本，只是「kṣetra」¹⁰（國土）而已，並沒有「清淨」的意思。¹¹所謂「淨土」，有「清淨的土」或「被淨化的土」之意思，不過，這是經由「淨化佛土」才能實現的世界。《般若經》、《法華經》、《華嚴經》等大乘經典，到處可見「buddhakṣetra-pariśuddhi; buddhakṣetra-pariśodhana; buddhakṣetraṃ pariśodhayati; buddhakṣetraṃ viśodhayati」等語詞，表達「淨佛國土」的思想。又《法華經》梵本中有表達「被淨化的（佛）國土」之意思的「kṣetraṃ viśuddhaṃ; pariśuddha-kṣetra; pariśuddhaṃ ……buddhakṣetraṃ」等語詞，這同樣可理解為是基於嚴淨佛國土思想的。¹²

望月信亨於《淨土教の起原及發達》一書中提到：「淨佛國土必定伴隨菩薩的本願，將來成佛時，其佛國中的莊嚴歡樂等，都是菩薩因位本願力所招感的。」¹³望月教授特別考察了《阿閼佛國經》、《大阿彌陀經》（《阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經》）、《佛說無量清淨平等覺經》、《放光般若經》、《大乘無量壽莊嚴經》、〔魏〕康僧鎧漢譯《無量壽經》、梵本《無量壽經》、《悲華經》中所說的菩薩本願，並整理了「諸經本願對照表」¹⁴，條列本願之名目，查閱比對非常方便。

7、《佛說無量壽經》卷上（CBETA, T12, no. 360, p. 267, b26）：諸佛如來淨土之行。

8、《佛說大乘無量壽莊嚴經》卷下（CBETA, T12, no. 363, p. 325, b24）：

於佛淨土坐寶蓮花。

9、（1）《妙法蓮華經》卷4〈五百弟子受記品8〉（CBETA, T09, no. 262, p. 28, b21）：

當得斯淨土，賢聖眾甚多。

（2）《妙法蓮華經》卷5〈如來壽量品16〉（CBETA, T09, no. 262, p. 43, c12-14）：

我淨土不毀，而眾見燒盡，憂怖諸苦惱，如是悉充滿。

10、參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁511腳注8、10：

Saddharmapuṇḍarīka, p. 206, l. 3 ; p.325, l. 5.

11、筆者案：羅什譯《維摩詰所說經》卷1〈佛國品1〉中有「直心是菩薩淨土」

（CBETA, T14, no. 475, p. 538, b1），對照梵本《維摩經》是「āśayakṣetraṃ bodhisatvasya buddhakṣetraṃ」。其他亦有多筆「淨土」的漢譯語詞，對照梵語都是「buddhakṣetra」（佛國土）。參見《梵文維摩經（Vimalakīrtinirdeśa）——ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》，大正大學綜合佛教研究所，梵語佛典研究會，2006年，頁9-12。

12、參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁507-509。

13、參見望月信亨，《淨土教の起原及發達》，頁550-551。

14、參見望月信亨，《淨土教の起原及發達》，頁597-603。

此外，望月教授引《彌勒菩薩所問本願經》所說「彌勒菩薩本求道時，不持耳、鼻、頭、目、手、足、身命、珍寶、城邑、妻子及以國土布施與人，以成佛道，但以善權方便安樂之行，得致無上正真之道」¹⁵，及《大方等大集經》所說「釋迦牟尼佛從初發心求阿耨多羅三藐三菩提已來，於一切眾生平等安置，以福田心種種勤修而行布施，於一切菩薩道修最勝行，成熟一切諸眾生故發最勝願，捨清淨國至此五濁眾苦世界，於阿耨多羅三藐三菩提而成正覺」¹⁶，主張彌勒菩薩自願至當來好世時方取正覺，故於人壽八萬歲之好世成佛；釋尊則反之，願施與耳、鼻、頭、目等，哀愍一切眾生故，願生於人壽百歲之五濁惡世而成佛。又舉《悲華經》所說「諸菩薩等以願力故，取清淨土、離五濁惡。復有菩薩以願力故，求五濁惡」¹⁷，主張取淨土成佛或取穢土成佛，皆基於菩薩因位之本願。¹⁸

另外，印順法師於《淨土與禪》中云：

淨是佛法的核心。淨有二方面：一、眾生的清淨；二、世界的清淨。《阿含經》中說「心清淨故，眾生清淨」¹⁹；大乘更說「心淨則土淨」²⁰。……

聲聞乘所重的，是眾生的身心清淨，重在離煩惱，而顯發自心的無漏清淨。大乘，不但求眾生清淨，還要剎土清淨。有眾生就有環境，如鳥有鳥的世界，蜂有蜂的世界；有情都有他的活動場所。眾生為正報，世界為依報，依即依止而活動的地方。如學佛而專重自身的清淨，即與聲聞乘同。從自身清淨，而更求剎土的清淨，（這就含攝了利益眾生的成熟眾生），才顯出大乘佛法的特色。……菩薩所要做的利他工作，也就是：一、「成就眾生」；二、「莊嚴淨土」。²¹

有正報（眾生）就有依報（環境），聲聞佛教著重於「眾生的清淨」，大乘佛教不但自身清淨、令眾生清淨，更要求「世界的清淨」；因此大乘菩薩重在利他，必須要「成熟眾生、莊嚴佛土」。

15、《彌勒菩薩所問本願經》（CBETA, T12, no. 349, p. 188, c19-22）。

16、《大方等大集經》卷 56〈法滅盡品 20〉（CBETA, T13, no. 397, p. 380, c1-6）。

17、《悲華經》卷 2〈大施品 3〉（CBETA, T03, no. 157, p. 179, a24-25）。

18、參見望月信亨，《淨土教の起原及發達》，頁 710-715。

19、參見《雜阿含經》卷 10（267 經）（CBETA, T02, no. 99, p. 69, c13）。

20、參見《維摩詰所說經》卷 1〈佛國品 1〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538, c4-5）：

若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。

21、印順法師，《淨土與禪》，頁 3-4。

此外，印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》²²中提到：

佛國清淨願，最初集出來的，應該是《阿閼佛國經》及「下品般若」經。……阿彌陀的二十四願²³，比阿閼佛國的三願²⁴，「下品般若」的五願²⁵，不但內容充實，而更有獨到的意境。阿彌陀佛本願，是選擇二百一十億國土而結成的。雖然淨佛國願，都存有超勝穢土的意識根源，但在形式上，彌陀本願，不是比對穢土而是比對其他淨土的。要創建一理想的世界，為一切淨土中最殊勝的。……（十八願）「令我智慧說經行道，十倍於諸佛」。²⁶……這是阿彌陀佛本願的特出處：有勝過一切佛的佛，勝過一切國土的世界，目的在讓大家生到這裡來。這一本願的意趣，與《阿閼佛國經》、「下品般若」經的淨土願，是完全不同的，適應不同根性而開展出來的。……

「中品般若」是依「下品般若」而再編集的。「下品般若」的淨佛國土願，僅有五願（共為六事），「中品般若」充實為三十願。²⁷……「中品般若」的願文，顯然受到了《阿彌陀經》的影響。……

當然，在佛法傳布流行中，是有相互影響的。如魏譯的（四十八願本）《無量壽經》，一再說到「無生法忍」。說「住空無相無願之法，無作無起，觀法如化」²⁸；「究竟菩薩諸波羅蜜，修空無相無願三昧，不生不滅諸三昧門」²⁹。可見《般若經》空幻、不生不滅的思想，已成為彌陀佛土的菩薩行。

以上這段引文有點長，但卻指出各經典所談菩薩本願之特色及思想發展的脈絡。

依印順法師的研究，佛國清淨願，最初集出來的是《阿閼佛國經》。阿閼菩薩立願：一、自己因中不說四眾過，將來成佛時，弟子們都沒有罪惡。二、自己因中不漏泄，將來成佛時，菩薩出家者於夢中不失精。三、婦女沒有惡露不淨。³⁰這是菩薩面對此土的污穢而發的願。

22、印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 815-818。

23、參見《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 301, a20-p. 302, b14）。

24、參見《阿閼佛國經》卷上〈發意受慧品 1〉（CBETA, T11, no. 313, p. 752, c24-p. 753, a16）；
《大寶積經》卷 19〈不動如來會 6〉（CBETA, T11, no. 310, p. 103, a4-18）。

25、參見《小品般若波羅蜜經》卷 7〈深功德品 17〉（CBETA, T08, no. 227, p. 568, a4-b1）。

26、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 302, a13-15）：
第十八願：「使某作佛時，令我智慧說經行道，十倍於諸佛。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。」

27、參見《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 347, b23-p. 349, b11）。

28、《佛說無量壽經》卷上（CBETA, T12, no. 360, p. 269, c17-18）。

29、《佛說無量壽經》卷下（CBETA, T12, no. 360, p. 274, b13-14）。

30、參見《阿閼佛國經》卷上〈發意受慧品 1〉（CBETA, T11, no. 313, p. 752, c24-p. 753, a16）；
《大寶積經》卷 19〈不動如來會 6〉（CBETA, T11, no. 310, p. 103, a4-18）。

《小品般若波羅蜜經》（下品般若）中的淨佛土願有五項：一、菩薩發願：我若被惡獸所噉，應當慈心施與，願未來的佛世界，沒有畜生道。二、願沒有怨賊與寇惡。三、若菩薩在無水處，不應驚怖，願未來的佛世界自然有八功德水。四、願無有飢饉之患，隨意所須，應念即至。五、願眾生無病。初期大乘修般若法門的是阿蘭若行者，在林野修行有被惡獸吞噉、盜賊劫掠或面臨缺水、饑荒、疫病等怖畏，所以面對這些恐怖，願在未來佛世界中沒有這些苦難，讓眾生容易修道。³¹

《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》中說阿彌陀佛發二十四願，其中說到「令我智慧說經行道，十倍於諸佛」，又說「聞我名字，皆令來生我國」，顯示彌陀本願希望其佛國超越勝過其他諸佛，願大眾都能往生其國。這樣的本願不是面對此土的不淨而發，而是比對其他佛國淨土，希望創造一切佛土中最殊勝的淨土。

《摩訶般若波羅蜜經》（中品般若）依小品系般若再編輯，充實為三十願，但其中有若干願文受到彌陀本願的影響。《摩訶般若波羅蜜經》中的菩薩本願雖然有些受到彌陀本願的影響，但般若法門重視空、不生不滅、如幻如化的思想，也同樣影響了四十八願本的《無量壽經》，可知般若法門與彌陀淨土法門所說的菩薩本願，在佛法的流傳中彼此互相影響。

此外，蔣義斌在〈《大智度論》中的淨土觀〉³²中，比對了《摩訶般若波羅蜜經·夢行品》三十願與阿彌陀佛系經典類似的本願，值得參考。不過其中缺漏了第20願（身具光明願），另外，並將第26願（無二乘之名，純一大乘願）對應了《佛說無量壽經》中的第14願「聲聞、緣覺無數」。但《摩訶般若波羅蜜經》是說「沒有二乘」，《無量壽經》是說「二乘無量」，二者明顯不同，作者未加說明，可能容易引起誤解。

以上大略敘述了與本文有關的研究成果，其他文獻限於篇幅，恕筆者無法一一介紹。

31、參見《小品般若波羅蜜經》卷7〈深功德品17〉（CBETA, T08, no. 227, p. 568, a4-b1）。

32、蔣義斌，〈《大智度論》中的淨土觀〉，收錄於《印順法師九秩晉五壽慶論文集》，2000年，頁221-244。

「淨佛國土、成就眾生」是完成菩薩道中重要的一環，那麼，菩薩應該如何淨佛國土、成就眾生？只有佛一人就能成就佛國土嗎？成就佛土的因緣有哪些？為何諸佛的國土有的清淨、有的不清淨？「成就眾生」又稱「成熟眾生」，是否要度化眾生入聖位或得究竟解脫成佛才可稱為「成就眾生」？要先「成就眾生」才能「淨佛國土」？或是要先「淨佛國土」才能「成就眾生」？「成就眾生」與「淨佛國土」之關係如何？針對這些問題，本文擬以《摩訶般若波羅蜜經》與《大智度論》為主，並參考玄奘譯《大般若經》等加以探討。

二、為何要淨佛國土

(一) 何謂「佛國土」

在說明為何要淨佛國土之前，先來看看佛典中對「佛國土」的定義。

《長阿含經》卷18(30經)《世記經》(CBETA, T01, no. 1, p. 114, b25-c8)云：

佛告諸比丘：「如一日月周行四天下，光明所照，如是千世界，千世界中有千日月、千須彌山王……千四天王、千忉利天、千焰摩天、千兜率天、千化自在天、千他化自在天、千梵天，是為小千世界。如一小千世界，爾所小千千世界，是為中千世界。如一中千世界，爾所中千千世界，是為三千大千世界。如是世界周匝成敗，眾生所居名一佛剎。³³

《阿含經》所說的「一佛剎」（一佛土），通常是指三千大千世界；這包含了千個「日、月、須彌山、四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天、梵天等」合成的「小千世界」，再由一千個小千世界合成為「中千世界」，再由一千個中千世界合成為「大千世界」；因此三千大千世界就包含了百億日月、百億須彌山、百億四天王天等；如以現在的計數來說，則是一千乘以一千再乘以一千，應是十億個日月、十億個須彌山等。

不過，《大智度論》對「佛土」、「佛國」的看法有些不同，如《大智度論》卷92〈82淨佛國土品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 708, b23-26)云：

「佛土」者，百億日月，百億須彌山，百億四天王等諸天，是名三千大千世界。如是等無量無邊三千大千世界，名為一佛土，佛於此中施作佛事。

33、另參見《起世經》卷1〈閻浮洲品1〉(CBETA, T01, no. 24, p. 310, b8-c4)，《大樓炭經》卷1〈閻浮利品1〉(CBETA, T01, no. 23, p. 277, a20-28)，《起世因本經》卷1〈閻浮洲品1〉(CBETA, T01, no. 25, p. 365, b19-c17)。

又如《大智度論》卷38〈4 往生品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 338, c24-28)云：

「佛國」者，十方如恒河沙等諸三千大千世界，是名一佛土。佛神力雖能普遍自在無礙，眾生度者有局。諸佛現在者，佛現在其佛國土中者。

依《大智度論》所說，佛施作佛事、度化眾生的化區，不只是一個「三千大千世界」而已，而是以「無量無邊三千大千世界」或以「十方如恒河沙等諸三千大千世界」為一佛土。³⁴

除了「佛土」³⁵、「佛國」³⁶之外，羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》與《大智度論》中還有「佛國土」³⁷、「佛世界」³⁸、「佛剎」³⁹等不同的譯語，意義大致相同，都是指在無量無邊三千大千世界中有佛住世，並於此中施作佛事、教化眾生，即稱為一佛國土。

(二) 為何要淨佛國土

菩薩為什麼要淨佛國土呢？大約可以分兩方面來說：1、為得無上菩提故，2、為令眾生易度故。以下分別述敘之。

34、另參見《大智度論》卷9 (CBETA, T25, no. 1509, p. 123, b26-29；p. 125, b15-29)；卷10 (CBETA, T25, no. 1509, p. 133, c23)；卷50 (CBETA, T25, no. 1509, p. 418, c10-16)。

35、《大智度論》卷37〈習相應品3〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 334, c20-22)：

空行菩薩摩訶薩不墮聲聞、辟支佛地，能淨佛土，成就眾生，疾得阿耨多羅三藐三菩提。

36、參見《大智度論》卷38〈往生品4〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 337, b26-28)：

此菩薩摩訶薩，從一佛國至一佛國，常值諸佛，終不離佛。

37、(1)《大智度論》卷92〈淨佛國土品82〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 708, c6-10)：

有佛國土，一切樹木常出諸法實相音聲，所謂無生無滅、無起無作等；眾生但聞是妙音，不聞異聲，眾生利根故，便得諸法實相。如是等佛土莊嚴，名為淨佛土。

(2)《大智度論》卷100〈曇無竭品89〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 753, c7-11)：

捨身常生有佛國中，好修行念佛三昧故，乃至夢中初不離見佛。地獄等諸難皆已永絕，隨意往生諸佛國土；以其深入般若波羅蜜、集無量功德故，不隨業生。

(3)《大智度論》卷82〈大方便品69〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 635, a2-3)：

欲淨佛國土、成就眾生，欲坐道場，欲轉法輪，當學般若波羅蜜。

38、(1)《大智度論》卷36〈習相應品3〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 323, a10-11)：

住阿毘跋致地中，教化眾生、淨佛世界，是為能淨佛道。

(2)《大智度論》卷60〈校量法施品38〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 485, c19-21)：

是菩薩但說過阿鞞跋致菩薩事，所謂教化眾生、淨佛世界。

39、《大智度論》卷65〈無作實相品43〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 515, b25-26)：

遊諸佛剎，成就眾生、淨佛國土。

1、為得無上菩提故

《大智度論》卷 94〈畢定品 83〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 717, c15-19) 云：

問曰：何必要用成就眾生、淨佛國土？

答曰：佛自說因緣：「不成就眾生、淨佛國土，不能得無上道。何以故？

因緣不具足，則不能得阿耨多羅三藐三菩提。」因緣者，所謂一切善法。

有人問：何必一定要「成就眾生、淨佛國土」呢？

佛說：如果不成就眾生、不淨佛國土的話，是不能成就無上菩提的。菩薩常隨佛學，要成就佛道，就必須要具足一切善法成就眾生、淨佛國土。⁴⁰

2、為令眾生易度故

如《大智度論》卷 92〈淨佛國土品 82〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 708, b27-c10) 云：

佛常晝三時、夜三時以佛眼遍觀眾生：「誰可種善根？誰善根成就應增長？誰善根成就應得度？」見是已，以神通力隨所見教化。

眾生心隨逐外緣，得隨意事，則不生瞋惱；

得不淨、無常等因緣，則不生貪欲等煩惱；

若得無所有、空因緣，則不生癡等諸煩惱。

是故諸菩薩莊嚴佛土，為令眾生易度故。

國土中無所乏少，無我心故，則不生慳貪、瞋恚等煩惱。

有佛國土，一切樹木常出諸法實相音聲，所謂無生無滅、無起無作等；眾生但聞是妙音，不聞異聲，眾生利根故，便得諸法實相。

如是等佛土莊嚴，名為淨佛土。

佛時常於晝三時、夜三時中用佛眼觀察眾生：「可以令誰種善根、可以令誰善根增長、可以令誰善根成熟得度脫？」如此觀察之後，以神通力隨眾生根性而分別教化之。

一般眾生常心緣外境，若能令眾生得稱心如意之事，則不生瞋惱；若示現不淨、無常壞滅相，令生厭捨，則眾生就不會起貪欲等煩惱；若教導眾生諸法實相是空、無所有，眾生就不會起癡等煩惱。

因此，菩薩為了讓眾生容易得度的緣故，莊嚴佛土，令國土中物資豐饒，無所缺少，眾生不會你爭我奪佔為私有，就不會起慳貪、瞋恚等煩惱。有的佛國土中，令一切樹木常發出無生無滅、空、無相、無作等諸法實相之聲，有利根眾生聽聞此妙法音，便能得諸法實相，不生癡等煩惱。

40、參見《大智度論》卷 27〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 258, a7-9)：

佛道有三種：波羅蜜道、方便道、淨世界道。

佛復有三道：初發意道、行諸善道、成就眾生道。

由此可知，淨佛國土是為了讓眾生容易得度，不是為了自己的安樂著想，這是菩薩淨佛國土的主要用意。

又如《維摩詰所說經》卷1〈佛國品1〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538, a25-29）云：

菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人，欲於空地，造立宮室，隨意無礙；若於虛空，終不能成！菩薩如是，為成就眾生故，願取佛國，願取佛國者，非於空也。

菩薩淨佛國土，是為了成就眾生；同時，要淨佛國土，不能離開眾生；若離開眾生，佛國土也無法成就。

三、成就佛國土之因緣

（一）菩薩自淨其身，亦淨眾生心，以彼我因緣清淨故世界清淨

「佛國土」並非僅由一人所創建，而是由佛菩薩及有緣的眾生共同組成的，如《大智度論》卷50〈發趣品20〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 418, b14-17）云：

「淨佛世界」者，有二種淨：一者、菩薩自淨其身；二者、淨眾生心，令行清淨道。以彼我因緣清淨故，隨所願得清淨世界。

欲嚴淨佛國土，除了菩薩本身要清淨之外，也要教化眾生令眾生行清淨道；這樣菩薩與眾生彼此都清淨，因緣具足，國土才會真正清淨。

另外，慧影抄撰的《大智度論疏》卷24（CBETA, X46, no. 791, p. 898, b12-15）云：

感應淨國，大有三種：一者是行行所致，二者是願力，三者是眾生善根行願。雖復亦由眾生善力，而菩薩自行願力滿，復外化眾生，方得成辦此國，眾生得往中生；是故篇名淨佛國土，不名眾生國也。

成就「國土」主要有三種因緣：一是菩薩自身修清淨行，二是菩薩的願力，三是眾生的善根行願。雖然眾生的善因力也是成就國土的因素之一，但主要還是菩薩自身的修行願力圓滿，又度化有緣的眾生往生佛國，所以成就的國土稱為「佛國土」，而不稱為「眾生土」。⁴¹

41、參見印順法師，《淨土與禪》，頁36-37：

世界，不是個人的，是共的。經說佛土，佛應化世界中，攝導眾生，所以說這是某某佛土。約世間說，這不但是佛的，也是眾生的。即眾生業感增上有此報土；而佛應化其中，即名佛的應化土。如釋迦示現此間的五乘穢土，彌勒成佛時的五乘淨土；眾生業感的因素，極為重要。

但通化三乘、唯教一乘的淨土，即稍有不同。依大乘經說，佛為攝受眾生，現此清淨土，固然是佛的淨土。然菩薩在此淨土中，除上隨佛學外，也是為了攝引一分眾生同生淨土的。如極樂世界，不但有阿彌陀佛，還有大勢至等諸大菩薩。諸大菩薩，都是由自己的福慧、善根，與佛共同實現淨土的。這樣的淨土，以佛為主導，以大菩薩為助伴，而共同現成淨土；佛菩薩的悲願福德力，最為重要。其他未證真實的眾生，也來生淨土。……

佛菩薩成熟了的淨土，攝引一分眾生於中修行，是約佛與眾生展轉增上相攝說。所以，究竟的佛土，是佛而非眾生的。……

佛與眾生展轉增上相攝的淨土，是菩薩行因時，攝化一分同行同願者共所創造的，依此攝受一分眾生，使眾生也參加到淨土中來。這是淨土施教的真正意義，也是淨土的特色所在，如彌陀淨土、阿閼淨土等。

(二) 眾生與器世間的關係

國土是器世間，為何「國土清淨」必須要「眾生清淨」呢？「眾生」的清淨與否與「器世間」有什麼關係呢？《大智度論》中有一段文說得很好，如卷 92〈淨佛國土品 82〉云：

三業清淨，非但為淨佛土，一切菩薩道皆淨。此三業初淨身、口、意業，後為淨佛土。自身淨，亦淨他人。何以故？非但一人，**生國土中者皆共作因緣。**

內法與外法作因緣，若善、若不善：多惡口業故，地生荊棘；諂誑曲心故，地則高下不平；慳貪多故，則水旱不調、地生沙礫。不作上諸惡故，地則平正，多出珍寶。⁴²

菩薩若能令身、口、意三業清淨的話，不僅能使一切菩薩道清淨，也能讓佛土清淨。因為菩薩與眾生的身、口、意是內法，器世間是外法；內法的善惡業會感得器世間依報的好壞。如多造妄語、毀謗等口業，則感得土地荊棘；心諂媚、邪曲，則地高低不平；慳貪多的緣故，則土地乾旱、多生沙礫。反之，發心正直、口不出惡言、不造諸惡，則土地平正、多出珍寶。

而器世間是共業所感，僅有菩薩自己身、口、意三業清淨還不夠，必須教化眾生令眾生三業清淨，這樣彼此共作清淨的因緣，所成就的國土才會清淨。

《大智度論》卷 37〈習相應品 3〉亦云：

「能淨佛世界、成就眾生」者，菩薩住是空相應中，無所復礙；教化眾生，令行十善道及諸善法。以眾生行善法因緣故，佛土清淨；**以不殺生故，壽命長；以不劫不盜故，佛土豐樂，應念即至。如是等眾生行善法，則佛土莊嚴。**⁴³

身、口、意三業清淨具體展現出來，即是十善業：身不殺生、不偷盜、不邪淫，口不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語，意不貪欲、不瞋恚、不邪見。由於不殺生的緣故，壽命很長；因不劫盜的緣故，佛土豐樂，物品隨心所欲都能獲得。佛典中描述的佛淨土「長壽無病、物資豐樂」等景象，原來不是單依佛的願力或功德力，而是佛與眾生共作清淨因緣所成就的。

42、《大智度論》卷 92〈淨佛國土品 82〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 708, c15-22）。

43、《大智度論》卷 37〈習相應品 3〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 335, a23-29）。

（三）莊嚴佛世界事大，獨行功德不能成，要須願力

如要莊嚴佛土，除了佛菩薩的功德及眾生行善業的因緣之外，依《大智度論》說，還要有願力才行，如《大智度論》卷7〈序品1〉云：

莊嚴佛世界事大，獨行功德不能成故，要須願力。譬如牛力雖能挽車，要須御者能有所至；淨世界願亦復如是，福德如牛，願如御者。⁴⁴

莊嚴佛土僅依功德力是無法成就的，要成就什麼樣的佛土，還必須有願力才行；就如牛的力量雖大，能拉大車，但車要拉到何處，還需要有車夫駕御指引；又如有人非常富有，有能力蓋任何華麗的房舍，但最後蓋出什麼樣的房子，還要看他的心願而定。

或許有人問：菩薩行業清淨，自然能感得清淨的國土，為什麼還需要發願呢？如《大智度論》卷7〈序品1〉云：

問曰：諸菩薩行業清淨，自得淨報，何以要須立願然後得之？譬如田家得穀，豈復待願？

答曰：作福無願，無所標立，願為導御，能有所成。譬如銷金，隨師所作，金無定也。如佛所說：有人修少施福，修少戒福，不知禪法；聞人中有富樂人，心常念著，願樂不捨，命終之後，生富樂人中。復有人修少施福，修少戒福，不知禪法；聞有四天王天處、三十三天，夜摩天、兜率陀天、化樂天（專念色欲，化來從己）、他化自在天（此天他化色欲，與之行欲，展轉如是，故名他化自在），心常願樂，命終之後，各生其中；此皆願力所得。

菩薩亦如是，修淨世界願，然後得之。以是故知，因願受勝果。⁴⁵

佛說：有人修布施、持戒，所得的福德可以生人間，也可以生六欲天；因不知禪法，所以無法生色界、無色界。有的人聽聞人中富貴安樂，心嚮往之，而願生於人間；有的人聽聞欲界天更快樂，而願往生六欲天，因願力不同，所得的果報也隨之有別。例如熔金，要做項鍊、耳環、手鐲等都可以，全憑心願而定。菩薩嚴淨國土也是如此，除了自身的功德力之外，還要發願，藉由願的引導而感得殊勝的果報。

44、《大智度論》卷7〈序品1〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 108, b27-c1）。

45、《大智度論》卷7〈序品1〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 108, b14-27）。

(四) 淨土與穢土

《大智度論》卷 32〈序品 1〉說：「諸佛世界種種，有淨、不淨、有雜。」⁴⁶一切佛都是福德、智慧圓滿的，為何佛土會有清淨、不清淨、淨穢交雜的情形呢？筆者認為，既然佛土是由菩薩的本願與眾生共業所成，則佛土是淨或穢，可從「菩薩本願」與「眾生行業」兩方面來考察。

1、依菩薩本願故取淨土或取穢土成佛

如《大方等大集經》卷 56〈法滅盡品 20〉(CBETA, T13, no. 397, p. 380, c1-12)云：

釋迦牟尼佛從初發心求阿耨多羅三藐三菩提已來，……成熟一切諸眾生故發最勝願，捨清淨國至此五濁眾苦世界，於阿耨多羅三藐三菩提而成正覺。以大慈悲因緣力故，為無間業誹謗正法毀訾賢聖一切不善惡業纏縛，十方一切清淨佛土所棄眾生，為諸煩惱之所縛者，成熟如是諸眾生故，於此娑婆世界求阿耨多羅三藐三菩提，於一切菩薩道修最勝行，是人今於五濁世界，於阿耨多羅三藐三菩提而成正覺。

釋迦牟尼佛發願，捨清淨國到五濁惡世度眾生，以大慈悲因緣力故，度化被煩惱所纏縛甚至造無間業的眾生，願在娑婆世界成就無上菩提。

《悲華經》卷 2〈大施品 3〉(CBETA, T03, no. 157, p. 174, c1-16)又云：

爾時，會中有菩薩摩訶薩名曰寂意，瞻觀如來種種神化已，白佛言：「世尊！何因緣故，其餘諸佛所有世界，清淨微妙種種莊嚴，離於五濁無諸穢惡，其中純有諸大菩薩，成就種種無量功德，受諸快樂，其土乃至無有聲聞、辟支佛名，何況當有二乘之實？

今我世尊，何因何緣處斯穢惡不淨世界，命濁、劫濁、眾生濁、見濁、煩惱濁，於是五濁惡世之中，成阿耨多羅三藐三菩提？在四眾中說三乘法？以何緣故，不取如是清淨世界，而不遠離五濁惡世？」

佛告寂意菩薩：「善男子！菩薩摩訶薩以本願故取淨妙國，亦以願故取不淨土。何以故？善男子！菩薩摩訶薩成就大悲故，取斯弊惡不淨土耳。是故吾以本願，處此不淨穢惡世界，成阿耨多羅三藐三菩提。」

46、《大智度論》卷 32〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 302, b15-16)。

寂意菩薩請問佛：為何有的佛國清淨莊嚴，受種種快樂，佛國中都是大菩薩，甚至無二乘之名；但釋迦佛卻處於五濁惡世，以三乘法教化眾生；為何釋尊不取清淨佛國、而取五濁穢土呢？

釋迦佛回答：「要取淨土成佛或取穢土成佛，都是由於菩薩本願不同的緣故。有菩薩為成就大悲故而取弊惡不淨土。我也是依本願故取穢土而成佛。」

2、眾生行業

既然佛土不是單獨佛一人所能成就，因此佛土是清淨或不淨，也與眾生的行業有關。若多數眾生越清淨，則佛土也就隨之越加清淨。

不過，清淨或不淨是相待法，也與觀察者是「誰」有關。

如《維摩經》中提到，舍利弗質疑釋尊：「若菩薩心淨則佛土淨的話，難道是釋尊本為菩薩時意不淨，為何我見釋尊的佛土荊棘沙礫、充滿不淨？」

但螺髻梵王則對舍利弗說：「你見釋尊國土穢惡充滿，但我卻見釋迦牟尼佛土清淨如自在天宮。若心有高下、不依佛慧才會見國土不淨，若深心清淨、依佛智慧，則能見此佛土清淨。」

這時佛以足指按地，令舍利弗也能見到國土莊嚴清淨，並對舍利弗說：「我的佛國土經常是清淨的，不過，為了度化下劣人才示現眾惡不淨的佛土。如諸天從同一寶器取食，隨著諸天的福德不同，享受的飯食也隨之有別。同樣地，雖然眾生在同一佛土，但隨著心清淨的程度不同，所見的佛土是淨或穢也隨之有異。」⁴⁷

47、《維摩詰所說經》卷1〈佛國品1〉（CBETA, T14, no. 475, p. 538, c6-29）：

爾時舍利弗承佛威神作是念：「若菩薩心淨，則佛土淨者，我世尊本為菩薩時，意豈不淨，而是佛土不淨若此？」

佛知其念，即告之言：「於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見。」

對曰：「不也，世尊！是盲者過，非日月咎。」

「舍利弗！眾生罪故，不見如來佛土嚴淨，非如來咎；舍利弗！我此土淨，而汝不見。」

爾時螺髻梵王語舍利弗：「勿作是意，謂此佛土以為不淨。所以者何？我見釋迦牟尼佛土清淨，譬如自在天宮。」

舍利弗言：「我見此土丘陵坑坎、荊棘沙礫、土石諸山、穢惡充滿。」

螺髻梵王言：「仁者心有高下，不依佛慧，故見此土為不淨耳！舍利弗！菩薩於一切眾生，悉皆平等，深心清淨，依佛智慧，則能見此佛土清淨。」

於是佛以足指按地，即時三千大千世界，若干百千珍寶嚴飾，譬如寶莊嚴佛，無量功德寶莊嚴土，一切大眾歎未曾有！而皆自見坐寶蓮華。佛告舍利弗：「汝且觀是佛土嚴淨？」

舍利弗言：「唯然，世尊！本所不見，本所不聞，今佛國土嚴淨悉現。」

佛語舍利弗：「我佛國土常淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳！譬如諸天，共寶器食，隨其福德，飯色有異。如是，舍利弗！若人心淨，便見此土功德莊嚴。」

此外，《大智度論》卷 33〈序品 1〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 306, b28-c4）亦云：

諸清淨佛國難見，故言：「欲見諸佛國，當學般若波羅蜜。」

又一佛有無量百千種世界，如先說：有嚴淨、有不嚴淨、有雜；有畢竟清淨世界難見故，以般若波羅蜜力，乃能得見。譬如天子聽正殿，則外人可見；內殿深宮，無能見者。

這裡提到一佛的化區很廣，有無量百千種世界，有的清淨、有的不清淨、有的淨穢交雜；想要見到畢竟清淨的世界非常困難，必須以「般若波羅蜜力」才能見得到。

《大智度論》卷 32〈序品 1〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 302, b15-c10）亦云：

諸佛世界種種，有淨、不淨、有雜。

如《三十三天品經》說：……時佛告目連：「汝觀三千世界！」

目連以佛力故觀，或見諸佛為大眾說法，或見坐禪，或見乞食，如是種種施作佛事。……

佛告目連：「汝所見甚少！過汝所見，東方有國純以黃金為地，彼佛弟子，皆是阿羅漢，六通無礙。復過是，東方有國純以白銀為地，彼佛弟子皆學辟支佛道。復過是，東方有國純以七寶為地，其地常有無量光明；彼佛所化弟子純諸菩薩，皆得陀羅尼、諸三昧門，住阿毘跋致地。目連！當知彼諸佛者，皆是我身。如是等東方恒河沙等無量世界，有莊嚴者、不莊嚴者，皆是我身而作佛事。如東方，南西北方、四維、上下，亦復如是。」

以是故，當知釋迦文佛，更有清淨世界如阿彌陀國；阿彌陀佛，亦有嚴淨、不嚴淨世界，如釋迦文佛國。諸佛大悲，徹於骨髓，不以世界好醜，隨應度者而教化之；如慈母愛子，子雖沒在廁溷，懇求拯拔，不以為惡。

上面提到，是否能見到清淨的國土，與眾生心的清淨程度及般若力有關；這裡論主又引《三十三天品經》⁴⁸說：目連雖然是神通第一，但佛說目連所見的範圍甚少，超過目連所見的範圍之外，還有佛國弟子都是阿羅漢，也有佛國弟子皆學辟支佛道，更有佛國弟子都是菩薩；而在清淨佛國、不清淨佛國各地教化的諸佛，其實都是釋迦牟尼佛。

48、參見《佛昇忉利天為母說法經》卷下（CBETA, T17, no. 815, p. 795, b27-p. 796, b8）；《佛說道神足無極變化經》卷 3（CBETA, T17, no. 816, p. 811, b28-p. 812, b15）。

論主最後說：釋迦佛土除了娑婆世界之外，更有如阿彌陀那樣的清淨世界；而阿彌陀佛除了極樂世界之外，也有如釋迦佛國土那樣的不嚴淨世界。雖然諸佛都有清淨或不嚴淨的國土，但諸佛都是大悲心徹於骨髓，不在乎國土淨穢，都隨所應度者而教化之。

四、為眾生發淨佛土願

（一）依菩薩的本願不同，成就的佛土也不同

一切佛都是福德、智慧圓滿的，但佛典所說的佛土卻各有不同，如上所說，佛土有清淨世界與不清淨世界之外，佛國中的眾生也不盡相同。如《阿閼佛國經》說：阿閼佛國土中有女人，只是女人懷孕生育時沒有痛苦；⁴⁹但《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》中則說：「其國中悉諸菩薩、阿羅漢，無有婦女，壽命無央數劫。女人往生，即化作男子。」（CBETA, T12, no. 362, p. 303, c8-9）

另外，阿閼佛淨土與阿彌陀佛淨土都有聲聞與菩薩⁵⁰，但《摩訶般若波羅蜜經》中提到有菩薩發願將來成佛時，其佛國「無二乘之名，純一大乘」⁵¹。

由此可知，有的佛國男女共住，有的佛國無男女之別；有的佛國有聲聞乘、菩薩乘，有的佛國則純一大乘。為何會有這些差別呢？

如《阿閼佛國經》卷上〈阿閼佛剎善快品 2〉（CBETA, T11, no. 313, p. 756, b11-15）云：

佛復語舍利弗：「阿閼佛剎，女人妊身產時，身不疲極、意不念疲極，但念安隱，亦無有苦。其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。

舍利弗！是為阿閼如來昔時願所致得是善法，其佛剎無有能及者。」

49、參見《阿閼佛國經》卷上〈阿閼佛剎善快品 2〉（CBETA, T11, no. 313, p. 756, b11-15）：

阿閼佛剎，女人妊身產時，身不疲極、意不念疲極，但念安隱，亦無有苦。其女人一切亦無有諸苦，亦無有臭處惡露。舍利弗！是為阿閼如來昔時願所致得是善法，其佛剎無有能及者。

50、（1）《阿閼佛國經》卷上〈發意受慧品 1〉（CBETA, T11, no. 313, p. 755, a1-3）：

阿閼佛剎求菩薩道及弟子道者皆破壞諸惡、降伏眾魔，一切皆盡。

（2）《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 301, a27-b3）：

第二願：使某作佛時，令我國中，無有婦人，女人欲來生我國中者即作男子；諸無央數天人民、蜎飛蠕動之類，來生我國者，皆於七寶水池蓮華中化生，長大皆作菩薩、阿羅漢都無央數。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。

51、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a18-21）：

菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見眾生有三乘。當作是願：「我作佛時，令我國土中眾生無二乘之名，純一大乘。」

又《大智度論》卷 93〈淨佛國土品 82〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 712, a2-7) 云：

問曰：餘佛有三乘教化，豈獨劣耶？

答曰：佛出五濁惡世，於一道分為三乘。

問曰：若爾，阿彌陀佛、阿閼佛等不於五濁世生，何以復有三乘？

答曰：諸佛初發心時，見諸佛以三乘度眾生，自發願言：「我亦當以三乘度眾生。」

有人問：有的佛國中只有大乘人，其他佛國的佛則以三乘法教化眾生，難道以三乘法教化眾生的佛比較低劣嗎？

論主回答：釋迦佛出於五濁惡世，故隨眾生根性以三乘法教化眾生。

有人又問：阿彌陀佛、阿閼佛等並非出於五濁惡世，為何也是以三乘法教化眾生？

論主回答：阿彌陀佛、阿閼佛等過去初發菩提心時，見諸佛以三乘度眾生，所以自己也發願要以三乘度化眾生。

由此得知，佛國中或淨或穢，或有男女或無男女之別，或有二乘或無二乘，雖有這種種差異，但這與佛的功德優劣無關，都是由於過去為菩薩時的本願所致。⁵²

(二) 《摩訶般若波羅蜜經》所說的菩薩本願

諸佛成就的國土與菩薩當初的本願有關，如阿彌陀佛過去為法藏比丘時曾發四十八願，欲成立勝妙清淨的國土來攝化眾生；關於淨土法門的彌陀本願，有二十四願、三十六願、四十八願等不同的說法，學界已有諸多研究⁵³，在此不再重述，本文想以《摩訶般若波羅蜜經》為主，針對般若法門所說的菩薩本願加以探討。

《摩訶般若波羅蜜經·夢行品》中提到菩薩發了三十願，其中第 1 願至第 6 願是「別行六波羅蜜之願」，第 7 願至第 29 願是「總行六波羅蜜之願」，第 30 願是「正觀性空，不生疲厭願」，今分別敘述如下。

52、印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 813：

大乘淨土法門，與本願有關。本願，是菩薩在往昔生中，當初所立的誓願。……依菩薩的本願不同，成就的國土也不同。傳說的十方佛淨土，並不完全相同，這當然也歸於當初的願力。

53、參見藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，頁 377-401；望月信亨，《淨土教の起原及發達》，頁 557-558，頁 578-592；印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 769-774。

1、別行六波羅蜜之願（第1願至第6願）

（1）第1願：行布施，衣食資具充足願

菩薩行布施波羅蜜時，見眾生飢寒凍餓、衣服弊壞，發願將來成佛時，國土中眾生衣食資具充足如諸天。⁵⁴

（2）第2願：行持戒，無十惡、無「短壽、多病」願

菩薩行尸羅波羅蜜時，見眾生造作殺生等十不善業，短壽、多病、生下賤家、形體殘缺、醜陋等，發願將來成佛時，國土中眾生皆無此事。⁵⁵

（3）第3願：行忍辱，慈心無害願

菩薩行忍辱波羅蜜時，見眾生互相瞋恚打罵、殘害奪命，發願將來成佛時，國土中眾生相視如父母、兄弟姊妹、善友，皆慈心無害。⁵⁶

（4）第4願：行精進，勤修三乘各得解脫願

菩薩行精進波羅蜜時，見眾生懈怠，棄捨三乘，發願將來成佛時，國土中眾生皆勤精進，於三乘道各得解脫。⁵⁷

（5）第5願：行禪定，離五蓋皆得禪定願

菩薩行禪波羅蜜時，見眾生被五蓋所覆，發願將來成佛時，國土中眾生皆離五蓋而能得禪定。⁵⁸

（6）第6願：行般若，無邪見願

菩薩行般若波羅蜜時，見眾生愚癡、邪見，發願將來成佛時，國土中眾生皆得妙慧，具足正見。⁵⁹

2、總行六波羅蜜之願（第7願至第29願）

（7）第7願：無邪定聚願

《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, a12-19）云：

須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見眾生住於三聚：一者必正聚，二者

54、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 347, b23-c3）：

佛告須菩提：「有菩薩摩訶薩行檀那波羅蜜時，若見眾生飢寒凍餓、衣服弊壞。菩薩摩訶薩當作是願：『我隨爾所時行檀那波羅蜜，我得阿耨多羅三藐三菩提時，令我國土眾生無如是事。衣服飲食資生之具，當如四天王天、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天。』須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足檀那波羅蜜，近阿耨多羅三藐三菩提。」

55、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 347, c3-10）。

56、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 347, c10-17）。

57、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 347, c17-24）。

58、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 347, c24-p. 348, a4）。

59、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, a5-12）。

必邪聚，三者不定聚。當作是願：「我隨爾所時行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我得佛時，令我國土眾生無邪聚乃至無其名。」

須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜，疾近一切種智。

菩薩行六波羅蜜時，見眾生有三種差別：有的是必得涅槃的「正定聚」眾生，有的是必入惡道的「邪定聚」眾生，有的是上二者以外的「不定聚」眾生。⁶⁰菩薩發願將來成佛時，國土中眾生都沒有邪定聚，甚至沒有邪定聚的名稱。

從第七願起，菩薩都是總行六波羅蜜而發願，希望當此菩薩因行成就時，所發的願能夠圓滿達成。

(8) 第 8 願：無三惡道願

菩薩行六波羅蜜時，見到地獄、畜生、餓鬼三惡道眾生，發願將來成佛時，國土中無三惡道眾生，甚至沒有三惡道的名稱。⁶¹連三惡道的名稱都沒有，當然更不會有實際的三惡道眾生。

有人提出疑問：佛為了度苦難眾生才出現於世間，三惡道受苦最多，為何佛國土沒有三惡道呢？如《大智度論》卷 93〈淨佛國土品 82〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 711, c9-14) 云：

問曰：諸佛以大慈悲心，為苦惱眾生故出世；若無三惡道，何所憐愍？

答曰：佛出為度眾生故，而三惡道眾生不可度，但可令種善根而已，是故佛名「天人師」。若無天、人，但有三惡道，可應有難、應作是問。

外人認為：佛諸具有大慈悲心，應出世於有三惡道的地方，如果沒有三惡道的話，佛在憐愍誰呢？

論主回答：佛是為度眾生得解脫而出世，而三惡道眾生很難得解脫，只可以令其種善根而已，所以佛名為「天人師」。如果沒有天、人而僅有三惡道，你可以這樣地問難，但佛除了三惡道之外，還可以憐愍天、人，度化他們，你怎麼可以質疑佛沒有憐愍心呢？

60、(1) 《長阿含經》卷8(9經)《眾集經》(CBETA, T01, no. 1, p. 50, b18-19)：

復有三法，謂三聚：正定聚、邪定聚、不定聚。

(2) 《大智度論》卷45〈13 摩訶薩品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 383, a28-b1)：

眾生有三分：一者、正定，必入涅槃；二者、邪定，必入惡道；三者、不定。

61、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉(CBETA, T08, no. 223, p. 348, a19-24)。

《大智度論》卷93〈淨佛國土品 82〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 711, c14-21)又云：

問曰：佛憐愍眾生，淨佛國土中何以無三惡道眾生？

答曰：憐愍一切眾生，平等無異；此中說清淨業因緣，是國土中無三惡道。

又佛非但一國土，乃有十方恒河沙國土。佛有清淨國土、有雜國土。雜國土中則具有五道；淨佛國土，或有人、天別異，或無有人、天別異。如過去天王佛國土中，唯佛世尊以為法王，是故名為天王佛。

有人又問，佛既然憐愍眾生，為何淨佛國土中沒有三惡道眾生呢？

論主回答：佛憐愍一切眾生的心是平等無差別的，並不是說佛故意挑選人天比較好度的地方出世。此處說淨佛國土中無三惡道，那是因為眾生都具有清淨業因緣的緣故。此外，佛的化區很廣，甚至有十方恒河沙國土那麼多，其中，有的是清淨的國土，有的是雜染的國土；若是清淨的國土，只有人與天；若是雜染的國土就有人、天善道及三惡道。且清淨的國土中，有的是人與天不同，有的是人天無別。由於佛國土很廣，不可因為某一佛土沒有三惡道，就質疑佛無慈悲心不度三惡道眾生。

(9) 第9願：國土平正願

菩薩行六波羅蜜時，看到大地凹凸不平，荊棘遍布、污穢不淨，發願將來成佛時，國土平正莊嚴。⁶²

(10) 第10願：金沙布地願

菩薩行六波羅蜜時，看到大地都是土石，沒有金銀珍寶，發願將來成佛時，國土以金沙布地、珍寶充滿。⁶³

(11) 第11願：無有愛著願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生愛著五欲，發願將來成佛時，國土中眾生對五欲都不生染著。⁶⁴

62、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉(CBETA, T08, no. 223, p. 348, a24-b1)。

63、(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉(CBETA, T08, no. 223, p. 348, b1-7)：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見是大地純土，無有金銀珍寶。當作是願：「我隨爾所時行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我作佛時，令我國土以黃金沙布地。」須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜，近一切種智。

(2)案：此「珍寶充滿願」與《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》之第3願部分相似。參見《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 301, b4-7)：

第三願：使某作佛時，令我國土，自然七寶，廣縱甚大曠蕩無極自軟好。所居舍宅，被服飲食，都皆自然，皆如第六天王所居處。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。

64、(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉(CBETA, T08, no. 223, p. 348, b7-12)。

(2)《大般若波羅蜜多經》卷451〈願行品 57〉(CBETA, T07, no. 220, p. 276, a28-b9)。

(12) 第 12 願：四姓無別願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生有剎帝利、婆羅門、鞞舍（吠舍）、首陀羅等四姓貴賤差別，發願將來成佛時，國土中的眾生都平等，沒有這四姓的差別，甚至連四姓的名字也沒有。⁶⁵

(13) 第 13 願：家無優劣願

菩薩行六波羅蜜時，看到眾生有下、中、上品家族的差別，菩薩發願將來成佛時，國土中的眾生沒有家族的優劣差別。⁶⁶

(14) 第 14 願：同一妙色願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生有莊嚴、醜陋等種種形色差別，因此菩薩發願將來成佛時，國土中的眾生都端正潔淨、同一妙色。⁶⁷

(15) 第 15 願：國中無主願

菩薩行六波羅蜜時，看到眾生被國王統治或被主人奴役、驅使，不得自在，因此菩薩發願將來成佛時，國土中眾生沒有國王臣民之分、無主僕之別，甚至不見主宰者的形像，亦無主宰之名，唯除佛法王。佛是法王，是用佛法引導眾生得自在解脫的，不是主宰眾生的統治者。⁶⁸

(16) 第 16 願：無六道別異，同修聖道願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生有六道差別，因此菩薩發願將來成佛時，國土中眾生沒有六道之名，一切眾生皆同修聖道，同得解脫。⁶⁹

65、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, b12-18）。

66、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, b18-24）。

67、（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, b24-c1）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見眾生種種別異色。當作是願：「我隨爾所時行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我作佛時，令我國土眾生無種種別異色，一切眾生皆端正淨潔妙色成就。」須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜，近一切種智。

（2）《大般若波羅蜜多經》卷451〈願行品 57〉（CBETA, T07, no. 220, p. 276, b28-c10）：

復次，善現！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見諸有情端正醜陋形色差別。見此事已作是思惟：「我當云何方便濟拔諸有情類，令無如是端正醜陋形色差別？」既思惟已作是願言：「我當精勤無所願戀，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，我佛土中得無如是端正醜陋形色差別諸有情類，一切有情皆真金色，端嚴殊妙眾所樂見，成就第一圓滿淨色。」善現！是菩薩摩訶薩由此六種波羅蜜多，速得圓滿疾能證得一切智智。

68、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, c1-6）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見眾生有主。當作是願：「我隨爾所時行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我作佛時，令我國土眾生無有主名，乃至無其形像；除佛法王。」須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜，近一切種智。

69、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, c6-13）。

(17) 第 17 願：等一化生願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生有胎生、卵生、濕生、化生等差別，菩薩發願將來成佛時，國土中眾生皆是同一化生。⁷⁰

(18) 第 18 願：皆得五神通願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生沒有五神通，因此菩薩發願將來成佛時，國土中一切眾生皆得五神通。⁷¹

(19) 第 19 願：無便利患願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生有大小便的過患，屎尿臭穢，令人厭惡，菩薩發願將來成佛時，國土中眾生皆以法喜為食，無大小便利等臭穢。⁷²

(20) 第 20 願：身具光明願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生無有光明，因此菩薩發願將來成佛時，國土中眾生本身皆有光明，不需再另求外在的光明。⁷³

(21) 第 21 願：無有歲節願

菩薩行六波羅蜜時，見有日月、時節、歲數轉變，夏季炎熱，冬天寒冷，因此菩薩發願將來成佛時，國土中無有日月、時節、歲數之名。⁷⁴

70、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, c14-19）。

71、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, c19-24）。

72、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, c24-27）。

73、(1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, c27-p. 349, a1）。

(2) 《大般若波羅蜜多經》卷 451〈願行品 57〉」（CBETA, T07, no. 220, p. 277, b11-18）：

復次，善現！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見諸有情身無光明，諸有所作須求外照。見此事已作是思惟：「我當云何方便濟拔諸有情類，令離如是無光明身？」既思惟已作是願言：「我當精勤無所顧戀，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，我佛土中諸有情類，身具光明不假外照。」

74、(1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a1-5）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見有日月時節歲數。當作是願：「我作佛時，令我國土中無有日月時節歲數之名。」乃至近一切種智。

(2) 《大般若波羅蜜多經》卷 451〈願行品 57〉（CBETA, T07, no. 220, p. 277, b19-27）：

復次，善現！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見諸有情所居之土，有晝、有夜、有月、半月，時節歲數轉變非恒。見此事已作是思惟：「我當云何濟拔如是諸有情類，令所居處無晝夜等時節變易？」既思惟已作是願言：「我當精勤無所顧戀，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，我佛土中得無晝夜月半月等時節之名。」

(3) 《大智度論疏》卷 24（CBETA, X46, no. 791, p. 899, b17-20）：

「見有日月」已下，菩薩見諸眾生夏熱、冬寒共不調適故，願無時節；令諸眾生自有光明，故不須日月也。一解云：無有時節日月歲數，故云「無日月」也。

(22) 第 22 願：壽命無量願

菩薩行六波羅蜜時，看到眾生短命，因此菩薩發願將來成佛時，國土中眾生發壽命無量劫。⁷⁵

(23) 第 23 願：相好成就願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生沒有相好莊嚴，因此菩薩發願將來成佛時，國土中眾生皆能三十二相成就。⁷⁶

(24) 第 24 願：善根成就願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生離諸善根，因此菩薩發願：將來成佛時，國土中眾生都能成就不貪、不瞋、不邪見等諸善根，以此善根福德因緣感得上妙資具來供養諸佛。⁷⁷

(25) 第 25 願：無三毒四病願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生有貪、瞋、癡三毒的心病，又有四種身病：冷病、熱病、風病與冷熱風三種夾雜的病；因此菩薩發願將來成佛時，國土中眾生皆無此身心病苦。⁷⁸

有人提出疑問：諸佛是為了教導眾生斷除煩惱才出世的，若眾生沒有貪、瞋、癡三毒，佛還出世做什麼呢？如《大智度論》卷 93〈淨佛國土品 82〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 711, c22-p. 712, a1）云：

問曰：諸佛但為除眾生煩惱故出世，邪見、三毒即是煩惱，若無煩惱，出何所為？

答曰：有人言：是中福德因緣故，邪見、三毒不發故言無。

復次，有人言：是中諸菩薩皆得無生法忍，常修六波羅蜜等諸功德，常遊十方度脫眾生，於諸佛所修習諸佛三昧；勝教化無數聲聞、辟支佛，亦勝教化阿鞞跋致菩薩。成就眾生菩薩、淨佛土菩薩，為近佛道故，利益轉大。」

75、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a5-8）。

76、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a8-11）。

77、（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a11-14）。

（2）《大般若波羅蜜多經》卷 451〈願行品 57〉（CBETA, T07, no. 220, p. 277, c17-25）。

78、（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a14-18）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見眾生有三毒四病。當作是願：「我作佛時，令我國土眾生無四種病、冷熱風病、三種雜病及三毒病。」乃至近一切種智。

（2）《大般若波羅蜜多經》卷 451〈願行品 57〉（CBETA, T07, no. 220, p. 277, c27-p. 278, a6）：

復次，善現！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見諸有情具身心病。身病有四，謂風、熱、痰、及諸雜病。心病亦四，謂貪、瞋、癡、及慢等病。見此事已作是思惟：「我當云何濟拔如是身心痛苦諸有情類？」既思惟已作是願言：「我當精勤無所顧戀，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，我佛土中諸有情類，身心清淨無諸痛苦乃至無有身心病名。」

外人以為：既然眾生已經沒有三毒煩惱了，佛還需要度眾生嗎？

論主提出兩種回答：

（一）有人說：淨佛國土中的眾生，由於大福德的緣故，邪見、三毒只是潛伏住，沒有顯發出來，從這個意義來說「無邪見、三毒」，並不是說「邪見、三毒」已經完全斷除，所以佛還是要出世度化他們的。

（二）有人說：淨佛國土中的眾生，有許多是已經得到無生法忍的菩薩，得無生法忍已經沒有三毒、邪見等煩惱，但是還有習氣，尚未究竟成佛，所以佛還是要度化這些七地、八地、九地、十地的菩薩。這些從事成就眾生、淨佛世界的菩薩，都是快接近佛道的高位菩薩。佛教化這些近佛道的菩薩，更勝過教化二乘人，因為這些菩薩能幫助佛弘揚法，可以產生更大的利益。不能說眾生已經沒有三毒煩惱，佛就無眾生可度了，其實還有許多高位的菩薩還需要佛度化呢！

（26）第 26 願：純一大乘願

菩薩行六波羅蜜時，見眾生有聲聞乘、辟支佛乘、佛乘等三乘差別，因此菩薩發願將來成佛時，國土中無二乘之名，令一切眾生皆成就佛乘。⁷⁹

（27）第 27 願：無增上慢願

菩薩行六波羅蜜時，看到眾生有增上慢，未得禪定而自以為已得禪定，未證聖果卻自以為已證聖果；菩薩發願將來成佛時，國土中眾生都無增上慢之名。⁸⁰

（28）第 28 願：光明、壽命、僧數無量願

菩薩行六波羅蜜時，見如來光明、壽命有量、僧數有限，因此發願，希望行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生將來成佛時，令我光明、壽命無量，跟隨我修學的出家僧眾也是無量無邊。⁸¹

（29）第 29 願：國土無量願

菩薩行六波羅蜜時，見如來所居國土有量，因此菩薩發願將來成佛時，令我一國土如恒河沙等諸佛世界，讓我安住其中說法，教化無量無邊眾生。⁸²

79、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a18-21）。

80、《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a21-25）。

81、（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a25-29）。

（2）《大般若波羅蜜多經》卷 451〈願行品 57〉（CBETA, T07, no. 220, p. 278, a27-b5）。

82、（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a29-b6）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，應作是願：「若我國土有量，當作是願：『我隨爾所時行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我作佛時，令我一國土如恒河沙等諸佛國土。』」須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜，近一切種智。

（2）《大般若波羅蜜多經》卷 451〈願行品 57〉（CBETA, T07, no. 220, p. 278, b7-15）：

復次，善現！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見有如來、應、正等覺所居之土周圍有量。見此事已作是思惟：「我當云何得所居土周圍無量？」既思惟已作是願言：「我當精勤無所顧戀，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，十方各如殑伽沙數大千世界合為一土，我住其中說法，教化無量無數無邊有情。」

3、正觀性空，不生疲厭願

(30) 第 30 願：正觀性空，不生疲厭願

菩薩雖然發了這麼多願，但真正實行起來卻感到困難重重，容易心生厭倦，因此最後發願，要正觀性空、不生疲厭想。如《摩訶般若波羅蜜經》卷 17〈夢行品 58〉(CBETA, T08, no. 223, p. 349, b6-11) 云：

菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，當作是念：「雖生死道長、眾生性多，爾時應如是正憶念：生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來，亦無解脫者。」

菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜近一切種智。⁸³

菩薩行六波羅蜜時，心想：「佛菩提要經無數阿僧祇劫修行，直到功德圓滿才能獲得，而一劫的時間已經難以計數，何況要歷經無數阿僧祇劫受生死苦，從時間上來說是那麼長遠，什麼時候才能證得無上菩提呢？又眾生無量無邊，算數譬喻所不能及，三千大千世界中如微塵數那麼多的眾生尚且難以度盡，何況是十方無量世界如微塵數那麼多的眾生，從數量上來說是那麼眾多，怎麼能度得盡呢？」若菩薩這麼想，就容易心生退沒。⁸⁴

此時菩薩應當正思惟：雖然在三界生死這麼長久，眾生的數量也很多，但佛說我空、法空，並沒有實在的生死流轉往來者，也沒有實在的解脫者。且時間是性空，如《中論》所說：「因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？」⁸⁵ 時間是因待物體而假施設的，如果離開了物體，怎麼會有時間呢？而且物體是因緣和合，是生滅無常的，不會永遠存在，哪裡還會有實在的時間呢？這樣說來，時間是性空，沒有長短之分；數量也是性空，無多少之別，能這樣觀時間、觀眾生數都是畢竟空，就不會覺得時間那麼長、眾生那麼多而感到疲厭。

83、參見《大般若波羅蜜多經》卷 451〈願行品 57〉(CBETA, T07, no. 220, p. 278, b16-27)：

復次，善現！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見諸有情生死長遠，諸有情界其數無邊。見此事已作是思惟：「生死邊際猶如虛空，諸有情界亦如虛空，雖無真實諸有情類，流轉生死及得解脫，而諸有情妄執為有，輪迴生死受苦無邊，我當云何方便濟拔？」既思惟已作是願言：「我當精勤無所願戀，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿疾證無上正等菩提，為諸有情說無上法，皆令解脫生死大苦，亦令證知生死解脫都無所有畢竟皆空。」

84、《大智度論》卷 75〈夢中入三昧品 58〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 591, a2-10)：

菩薩作如是上願已，疲厭心起：「佛道無量無數阿僧祇劫行諸功德，然後可得；但一劫歲數不可得數，故佛以譬喻示人，何況無量無邊阿僧祇劫經此生死受諸苦惱！

眾生亦無量無邊，非可譬喻算數所及，但以三千大千世界中微塵等眾生猶尚難度，何況十方無量世界微塵等眾生而可得度！」

以是事故，或心生退沒，是名邪憶念。

85、《中論》卷 3〈觀時品 19〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 26, a24-25)。

如《大智度論》卷75〈夢中入三昧品 58〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 591, a10-19)所說：佛教是菩薩正憶念：生死雖長，是事皆空，如虛空、如夢中所見，非實長遠，不應生厭心。又未來世亦是一念所緣，亦非長遠。

復次，菩薩無量福德智慧力故，能超無量劫。如是種種因緣故，不應生厭心。

此中佛說大因緣，所謂：「生死如虛空，眾生亦如是；眾生雖多，亦無定實眾生。如眾生無量無邊，佛智慧亦無量無邊，度亦不難，是故菩薩不應生疲厭心。」

佛教導菩薩要正憶念：眾生長久以來生死輪迴，雖然生死道長，但生死流轉是畢竟空，如夢中所見，一旦覺醒，就如千年暗室，一燈照亮即時顯現光明，不必擔心生死道長而生厭倦的心。⁸⁶

而且，要圓滿佛的功德，也不必擔憂未來的時劫那麼長，什麼時候才能成就。因為，未來世也是一念所緣，不管多遠的未來，只要一動心念，立刻就可以緣得到，因此未來也不是那麼遙不可及。⁸⁷

又，如果執著眾生實有的話，就會覺得一個一個眾生非常多；若菩薩能觀眾生空，體悟沒有決定實在的眾生可得，則不但一不可得，多也不可得。

況且，即使眾生無量無邊，佛的智慧也是無量無邊，要度化眾生也不難，因此菩薩不應生疲厭心。

4、小結

以上探討了《摩訶般若波羅蜜經·夢行品》中菩薩所發的三十願，這些願可從幾個角度來分類。

(1) 淨佛土願、不生疲厭願

在菩薩所發的三十願之中，第1願至第29願都有提到「我得阿耨多羅三藐三菩提時，令我國土……」或「我作佛時，令我國土中眾生……」，唯有第30願未提「我作佛時」，而是說「菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，爾時應如是正憶念：生死邊如虛空，眾生性邊亦如虛空，是中實無生死往來，亦無解脫者」。

由此看來，第1願至第29願是屬於「淨佛土願」，第30願則是菩薩於修學過程中，為了避免懈怠退沒之心而發的「不生疲厭願」。

86、《大智度論疏》卷24(CBETA, X46, no. 791, p. 900, a9-12)：

「生死雖長」已下，明破其長遠之相。如人夢中懃策作業，見從生至老；至其覺也，只未可一句之間。此事亦爾，於先生死中，煩惱悵晦，故見長久；若解悟其理，則無長久相，故不應生厭，當度眾生也。

87、《大智度論疏》卷24(CBETA, X46, no. 791, p. 900, a13)：

「又未來」者，上破過、現，今次破未來也。

(2) 關於佛的願、關於國土的願、關於眾生的願

在菩薩所發的三十願之中，除第 30 願（不生疲厭願）之外，多數談到「我作佛時，令我國土中眾生……」，但其中第 28 願則說「我作佛時，令我光明、壽命無量，僧數無限」⁸⁸，第 29 願說「我作佛時，令我一國土如恒河沙等諸佛國土」⁸⁹ 這是關於「佛自身」的願。

另外，第 9 願說「我作佛時，令我國土地平如掌」⁹⁰，第 10 願說「我作佛時，令我國土以黃金沙布地」⁹¹，第 21 願說「我作佛時，令我國土中無有日月時節歲數之名」⁹²，這些是關於「國土、時節」的願。

其餘諸願，都提到「我作佛時，令我國土中眾生壽命無量、無身心痛苦」等，這些是關於「眾生」的願，主要包括了「經濟生活的富足、安樂」（如第 1 願「衣食資具充足願」）、「身體之健康、安樂」（如第 2 願「無短壽、多病願」、第 19 願「無便利患願」、第 25 願「無四病願」等）、「內心之祥和、清淨」（如第 3 願「慈心無害願」、第 5 願「離五蓋皆得禪定願」、第 6 願「無邪見願」、第 24 願「善根成就願」、第 25 願「無三毒願」……等）及「眾生之平等無諍」（如第 12 願「四姓無別願」、第 13 願「家無優劣願」、第 14 願「同一妙色願」、第 15 願「國中無主願」……等）。總之，菩薩發願淨佛國土，是希望能提供眾生生活無憂、身心清淨安樂、眾生平等無諍的環境，以方便眾生修學得解脫。

88、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a25-29）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，應作是願：「若我光明、壽命有量，僧數有限，當作是願：『我行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我作佛時，令我光明、壽命無量，僧數無限。』」

89、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a29-b6）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，應作是願：「若我國土有量，當作是願：『我隨爾所時行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我作佛時，令我一國土如恒河沙等諸佛國土。』」須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜，近一切種智。

90、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, a24-b1）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見是大地株杌荆棘、山陵溝坑穢惡之處。當作是願：「我隨爾所時行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我作佛時，令我國土無如是惡，地平如掌。」須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜，近一切種智。

91、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 348, b1-7）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見是大地純土，無有金銀珍寶。當作是願：「我隨爾所時行六波羅蜜，淨佛國土、成就眾生，我作佛時，令我國土以黃金沙布地。」須菩提！菩薩摩訶薩作如是行，能具足六波羅蜜，近一切種智。

92、《摩訶般若波羅蜜經》卷17〈夢行品 58〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, a1-5）：

復次，須菩提！菩薩摩訶薩行六波羅蜜時，見有日月時節歲數。當作是願：「我作佛時，令我國土中無有日月時節歲數之名。」乃至近一切種智。

(三) 《摩訶般若波羅蜜經》與《小品般若經》、《阿闍佛國經》、 彌陀本願之關係

1、《摩訶般若波羅蜜經》與《小品般若經》之菩薩本願

先談《摩訶般若波羅蜜經》與《小品般若波羅蜜經》關於菩薩本願之關係，如印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》中說：

「中品般若」是依「下品般若」而再編集的。「下品般若」的淨佛國土願，僅有五願（共為六事），「中品般若」充實為三十願。前六願是別依六度的一度，或以為大體與「下（小）品」的六願相當。

然切實比對起來，三十願的初願，資生具自然；八願，沒有惡道；二十五願，沒有三毒四病；三十願，觀生死久長而實無生無解脫；這四願，才是與「下品般若」相同的部分。⁹³

《摩訶般若波羅蜜經》（中品般若）依《小品般若波羅蜜經》（下品般若）再編輯，充實為三十願。《摩訶般若波羅蜜經》三十願中的第1願（衣食資具充足願）與《小品般若波羅蜜經》中的第4願（無有飢饉之患，隨意所須，應念即至）⁹⁴相似。⁹⁵三十願中的第8願（無三惡道願）與《小品般若波羅蜜經》中的第1願（無畜生道願）⁹⁶相似。三十願中的第25願（無三毒四病願）與《小品般若波羅蜜經》中的第4願（無有三病願）⁹⁷相似。三十願中的第30願（不生疲厭願）與《小品般若波羅蜜經》中的第6願（觀生死久長而實無生無解脫願）⁹⁸相同。

93、印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁817。

94、《小品般若波羅蜜經》卷7〈深功德品17〉（CBETA, T08, no. 227, p. 568, a20-24）：

復次，舍利弗！若菩薩在飢饉之中，不應驚怖，作是念：「我應如是勤行精進，得阿耨多羅三藐三菩提。時世界之中，無有如是飢饉之患，具足快樂，隨意所須，應念即至。如切利天上，所念皆得。」

95、案，第1願（衣食資具充足願）亦與《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》之第3願部分相似，參見《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 301, b4-7）：

第三願：使某作佛時，令我國土，自然七寶，廣縱甚大曠蕩無極自軟好。所居舍宅，被服飲食，都皆自然，皆如第六天王所居處。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。

96、《小品般若波羅蜜經》卷7〈深功德品17〉（CBETA, T08, no. 227, p. 568, a5-9）：

若在惡獸之中，不應驚怖。何以故？菩薩應作是念：「我今若為惡獸所噉，我當施與。願以具足檀波羅蜜，當近阿耨多羅三藐三菩提。我當如是勤行精進，得阿耨多羅三藐三菩提。時世界之中，無一切畜生道。」

97、《小品般若波羅蜜經》卷7〈深功德品17〉（CBETA, T08, no. 227, p. 568, a26-b1）：

復次，舍利弗！若菩薩在疾疫處，不應驚怖。何以故？是中無法可病故，我應如是勤行精進，得阿耨多羅三藐三菩提。時世界之中，一切眾生，無有三病，我當勤行精進，隨諸佛所行。

98、《小品般若波羅蜜經》卷7〈深功德品17〉（CBETA, T08, no. 227, p. 568, b1-6）：

復次，舍利弗！菩薩若念阿耨多羅三藐三菩提，久乃可得，不應驚怖。何以故？世界前際已來，如一念頃，不應生久遠想，不應念前際是久遠。前際雖為久遠，而與一念相應。如是，舍利弗！若菩薩久乃得阿耨多羅三藐三菩提，不應驚怖退沒。」

2、《摩訶般若波羅蜜經》之三十願與《阿閼佛國經》之關係

再看《摩訶般若波羅蜜經》與《阿閼佛國經》之關係。

《摩訶般若波羅蜜經》多次提到「阿閼佛」⁹⁹、「當生阿閼佛國」¹⁰⁰，但未曾提到「阿彌陀佛」，可推知《摩訶般若波羅蜜經》之三十願與阿閼佛有密切關連。

《阿閼佛國經》中提到阿閼佛的本願，主要有：「於一切人不起瞋恚、不起二乘意、不念五蓋、不念十不善行，……捨身命救罪人」，文末都說「若違背誓言，則為欺誑一切諸佛」，都重在阿閼菩薩自己修菩薩行的誓言，未提到令佛國中眾生如何如何；接著才提到「我佛剎中」有關未來佛國眾生的三願：「將來成佛時，使我佛國中弟子們沒有犯罪惡，菩薩出家者於夢中不失精，婦女沒有惡露不淨」。¹⁰¹

若僅從阿閼佛所發的這些願看來，與《摩訶般若波羅蜜經》之三十願關係不大，不過《阿閼佛國經》提到「阿閼佛國中的種種景象」，其中有多種情形與《摩訶般若波羅蜜經》中所說的「菩薩本願」內容相似。如《阿閼佛國經》卷上〈阿閼佛剎善快品 2〉云：

佛言：「阿閼如來剎中無有三惡道。何等為三？一者、泥犁，二者、禽獸，三者、薜荔¹⁰²。

一切人皆行善事。

其地平正，生樹木無有高下，無有山陵嶠谷、亦無有礫石崩山。……

其佛剎無有三病。何等為三？一者、風，二者、寒，三者、氣。

其佛剎人一切皆無有惡色者、亦無有醜者，其姪、怒、癡薄，……

一切皆無有眾邪異道。……

諸人民著無央數種種衣被，其佛剎人民隨所念食即自然在前。……

其剎中無有王，但有法王——佛、天中天。」¹⁰³

99、《摩訶般若波羅蜜經》卷 19〈度空品 65〉（CBETA, T08, no. 223, p. 361, b8-11）：

佛言：「如阿閼佛為菩薩時所行所學，諸菩薩亦如是學。是諸阿惟越致菩薩，諸佛說法時歡喜讚歎。」

100、（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈往生品 4〉（CBETA, T08, no. 223, p. 229, b15-22）：

說是般若波羅蜜品時，三百比丘從座起，以所著衣上佛，發阿耨多羅三藐三菩提心……佛告阿難：「是三百比丘，從是已後六十一劫當作佛，皆號名大相。是三百比丘捨此身，當生阿閼佛國。」

（2）《摩訶般若波羅蜜經》卷 18〈河天品 59〉（CBETA, T08, no. 223, p. 349, c3-7）：

佛告阿難：「是恒伽提婆姊，未來世中當作佛，劫名星宿，佛號金華阿難。是女人畢是女身，受男子形，當生阿閼佛阿鞞羅提國土，於彼淨修梵行。」

101、參見《阿閼佛國經》卷上〈發意受慧品 1〉（CBETA, T11, no. 313, p. 752, a4-p. 753, a16），
《大寶積經》卷 19〈不動如來會 6〉（CBETA, T11, no. 310, p. 102, a20-p. 103, a18）。

102、《一切經音義》卷 79（CBETA, T54, no. 2128, p. 818, a3）：

薜荔（上鞞闍反，下黎帝反。梵語訛也，正云畢麗多，唐云餓鬼。鞞音陞迷反）。

103、《阿閼佛國經》卷上〈阿閼佛剎善快品 2〉（CBETA, T11, no. 313, p. 755, c7-p. 756, a9）。

從這段阿閼佛國土的描述，比對《摩訶般若波羅蜜經》中菩薩所發的三十願，可看出三十願中的第 8 願（無三惡道願）、第 2 願（無十惡願）、第 9 願（國土平正願）、第 25 願（無三毒四病願）、第 14 願（同一妙色願）、第 6 願（無邪見願）、第 1 願（衣食資具充足願）、第 15 願（國中無主願）等都與阿閼佛國土的景象相似，只不過在《摩訶般若波羅蜜經》中是以「菩薩本願」的方式展現出來。

3、《摩訶般若波羅蜜經》之三十願與彌陀本願

再看《摩訶般若波羅蜜經》與彌陀本願之關係，如印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》中云：

「中品般若」的願文，顯然受到了《阿彌陀經》的影響，……如三十願中的八願，沒有惡道；十四願，沒有色相差別；十八願，國人都得五通；二十願，眾生都有光明；二十二願，眾生的壽命無量劫；二十三願，具足三十二相；二十八願，願佛的光明無量、壽命無量、弟子數無量；這都可以說受到了阿彌陀佛本願的影響。¹⁰⁴

關於彌陀本願，有二十四願、三十六願、四十八願等之別，以下主要以早期漢譯〔吳〕支謙譯《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（以下略稱《過度人道經》）的二十四願本來比對。

《摩訶般若波羅蜜經》三十願中的第 8 願（無三惡道願）與《過度人道經》之第 1 願¹⁰⁵ 相同。

第 14 願（同一妙色願）與《過度人道經》之第 9 願（無色相差別願）¹⁰⁶ 類似。

第 18 願（皆得五通願）與《過度人道經》之第 10 願（他心通）¹⁰⁷、17 願（天眼通、天耳通、神足通）¹⁰⁸、22 願（宿命通）¹⁰⁹ 相同。

104、印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁817-818。

105、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 301, a24-26）：第一願：使某作佛時，令我國中，無有泥犁、禽獸、薜荔、蜻飛蠕動之類。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。

106、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 301, c10-13）：第九願：使某作佛時，令我國中諸菩薩、阿羅漢，面目皆端正，淨潔姝好，悉同一色，都一種類，皆如第六天人。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。

107、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 301, c14-16）。

108、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 302, a10-12）。

109、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上（CBETA, T12, no. 362, p. 302, b1-5）。

第20願(身具光明願)與《過度人道經》之第23願(菩薩、阿羅漢頂有光明)¹¹⁰相似。第22願(壽命無量願)與《過度人道經》之第21願(菩薩、阿羅漢壽命無央數劫)¹¹¹相似。

第23願(相好成就願)與《過度人道經》之第15願(具三十二相、八十種好)¹¹²相似。第28願(佛光明、壽命、僧數無量願)與《過度人道經》之第19願(佛壽命無量)¹¹³、24願(佛光明絕勝)¹¹⁴、20願(菩薩、阿羅漢無數)¹¹⁵相似。

除了以上印順法師所提這七種願之外,《摩訶般若波羅蜜經》三十願中的第17願(等一化生)也與《過度人道經》之第2願(蓮華化生)¹¹⁶部分相似。

第11願(無有愛著願)、25願(無三毒四病願)與《過度人道經》之第11願(無淫泆、瞋怒、愚癡)¹¹⁷部分相似。

第3願(慈心無害願)與《過度人道經》之第12願(心相敬愛,無相嫉憎)¹¹⁸相似。

4、小結

以上以《摩訶般若波羅蜜經》為主,分別探討了《摩訶般若波羅蜜經》中所說菩薩誓願與《小品般若經》、《阿閼佛國經》、彌陀本願之關係。扼要歸納如下,《摩訶般若波羅蜜經》中所說三十願是依《小品般若經》再編輯擴充;一部分則是融合《阿閼佛國經》所描述的阿閼佛國景象,以「菩薩本願」的方式表達出來;此外,也有些是受到阿彌陀佛本願的影響,從此充實了菩薩本願的內容而成為三十願。

《摩訶般若波羅蜜經》中比較特殊的是第30願「正觀性空,不生疲厭願」,這僅出現於般若法門的《小品般若經》與《摩訶般若波羅蜜經》中,菩薩提醒自己雖然發廣大願,但要正觀生死、眾生、時間性空,才能避免起疲厭心而退沒。

110、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 302, b6-8)。

111、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 302, a28-30)。

112、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 302, a4-6)。

113、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 302, a16-21)。

114、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 302, b9-14)。

115、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 302, a22-27)：

第二十願者：使某作佛時，令八方、上下各千億佛國中，諸天人民、蜎飛蠕動之類，皆令作辟支佛、阿羅漢，皆坐禪一心，共欲計數我國中諸菩薩、阿羅漢，知有幾千億萬人，皆令無有能知數者。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。

116、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 301, a27-b3)。

117、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 301, c17-20)。

118、《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上(CBETA, T12, no. 362, p. 301, c21-23)。

彌陀本願中，大家比較熟知的是「聞佛名往生佛國」，如《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上云：

第四願：使某作佛時，令我名字，皆聞八方、上下無央數佛國。……諸天人民、蜎飛蠕動之類，聞我名字，莫不慈心歡喜踊躍者，皆令來生我國。得是願乃作佛，不得是願終不作佛。¹¹⁹

《摩訶般若波羅蜜經》三十願中沒有提到「聞佛名往生佛國」，不過《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈序品1〉卻說到「聞佛名必得無上菩提」，如《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈序品1〉云：

我得阿耨多羅三藐三菩提時，十方如恒河沙等世界中眾生聞我名者，必得阿耨多羅三藐三菩提。欲得如是等功德者，當學般若波羅蜜。¹²⁰

為何聽聞佛名即可得無上菩提？《大智度論》中提出種種解說。¹²¹如《大智度論》卷34〈序品1〉云：

聞名，不但以名便得道也；聞已修道，然後得度。如須達長者，初聞佛名，內心驚喜，詣佛聽法而能得道。又如貫夷羅婆羅門，從雞泥耶結髮梵志所初聞佛名，心即驚喜，直詣佛所，聞法得道。是但說聞名，聞名為得道因緣，非得道也。……¹²²
有眾生福德淳熟、結使心薄，應當得道，若聞佛名，即時得道。¹²³

《摩訶般若波羅蜜經》是說：以聞佛名為因緣，令眾生知道有佛法，進一步親近善知識好好修學般若波羅蜜等，直到福慧圓滿才成就無上菩提；或是說，有的眾生早已福德深厚、煩惱薄少，本來就快得道了，當聽聞佛的名字時，以此為助緣立刻就能得道，並不是說任何眾生聽到佛的名字就能立刻得道。彌陀本願則說「聞我名字皆令來生我國。得是願乃作佛，不得是願終不作佛」，似乎比較強調阿彌陀佛的願力。(下期會訊待續……)卍

119、(1) 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷上 (CBETA, T12, no. 362, p. 301, b8-13)。

(2) 《佛說無量壽經》卷上 (CBETA, T12, no. 360, p. 268, b3-5)：

設我得佛，十方眾生聞我名號、係念我國，殖諸德本、至心迴向欲生我國，不果遂者，不取正覺。

120、《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈序品1〉 (CBETA, T08, no. 223, p. 221, a17-20)。

121、參見《大智度論》卷34〈序品1〉 (CBETA, T25, no. 1509, p. 313, a25-p. 314, a4)，

《大智度論》卷93〈淨佛國土品82〉 (CBETA, T25, no. 1509, p. 712, b2-21)。

122、《大智度論》卷34〈序品1〉 (CBETA, T25, no. 1509, p. 313, c13-18)。

123、《大智度論》卷34〈序品1〉 (CBETA, T25, no. 1509, p. 313, c27-28)。

2019年印順導師思想巡迴講座暨座談會

人間佛教

論集

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

場次

03.09 (六) 妙雲蘭若
嘉義市東區圳頭里盧厝135-2號 ☎(05)276-5143

03.16 (六) 高雄市正信佛教青年會
高雄市苓雅區中正二路58號9樓 ☎(07)224-7705 (接聽時間：14:00-21:30)

03.23 (六) 慧日講堂
台北市中山區朱崙街36號 ☎(02)2771-1417

講師

長慈法師、圓波法師、圓悟法師、
貫藏法師

報名方式

- 網路報名：
<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2019>
- 前往各場次或電話報名

講義

會場發送，人手一份

講義下載：<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2019>

報名日期

即日起至額滿為止

時間	內容	主持人/主講人
08:00-08:40	報到	
08:40-08:50	開幕式	嘉義：常光法師，高雄：呂勝強老師，台北：會藏法師
08:50-10:00	場1：二、有情—人類為本的佛法，三、佛在人間，六、人性	圓波法師
10:00-10:20	茶點時間	—
10:20-11:40	場2：四、人間佛教緒言，五、從依機設教來說明人間佛教	長慈法師
11:40-13:30	午齋	—
13:30-14:50	場3：七、人間佛教要略，八、從人到成佛之路	圓悟法師
14:50-15:10	茶點時間	—
15:10-16:30	場4：一、契理契機之人間佛教	貫藏法師
16:30-17:10	綜合討論 & 閉幕式	四位主講人

* 議程若有異動，請以「福嚴佛學院」網站公告為準：<http://www.fuyan.org.tw/yinshun-2019>

- ◆ 視訊轉播 (03.23)：福嚴推廣教育班、香港妙華佛學會、馬來西亞北海華嚴講堂、馬來西亞沙登大智精舍
- ◆ 主辦單位：福嚴佛學院、慧日講堂、妙雲蘭若、高雄市正信佛青年會
- ◆ 協辦單位：印順文教基金會、佛教青年文教基金會、台北市佛教青年會



《大智度論》

選讀(十)



口述／釋厚觀（福嚴佛學院前院長）
地點／馬來西亞 三慧講堂
整理／編輯組

十九、三解脫門

（一）三解脫門之殊勝

（二）聲聞法之三三昧

1、釋義

（1）空門

（2）無相門

（3）無作門

（以上內容詳閱上期會訊）

2、何故名三昧

（印順法師，《大智度論筆記》
[A049] p.85）

有人就提問：空、無相、無作這三種，應該都是智慧的觀察：用智慧來觀無我無我所，用智慧來破除男相、女相，而且要有智慧才不會去造作三毒。這應該都是用智慧來觀空、觀無相、觀無作，為什麼卻稱三三昧？三昧是定，而空、無相、無作明明是智慧，為什麼要冠上定的名字呢？底下回答：

（1）慧不住定，不能破惑得實相故

這三種智慧，空、無相、無作如果沒有安住在定中，那就是狂慧，多墮邪疑，不能夠發揮斷煩惱的作用。也就是說，不只是觀空，無我、無我所，無相也要有禪定為依止，定慧和合才能夠發揮它的作用。要斷煩惱至少要有定，如果依《俱舍論》等所講，至少要七依定，或者是九地的定。七依定就是初禪、二禪、三禪、四禪的根本禪，加上前面三個無色定，空無邊處、識無邊處、無所有處。另外再加上初禪之前有一個定叫做未到地定，還有初禪跟二禪之間的中間定，以這九種定為依止可以引發無漏慧。如果智慧沒有以這些禪定為依止，那只是聞所成慧與思所成慧而已，或者只是生得慧——與生俱來的聰明才智。

在佛法上有正見，對於因果業報、三寶、四諦等確信不移，這時才有聞所成慧。接著藉由思惟、觀察，激發起想要布施、持戒等修行，這才是思所成慧。其次是修所成慧，並不是說有修行就有智慧，必須與禪定相應才可以稱為修所成慧。在沒得到禪定之前，都是散心的聞所成慧或思所成慧而已。有禪定不一定就有智慧，釋迦牟尼佛的兩位外道老師禪定那麼高深，但並沒有無漏慧。所以這無漏慧跟禪定關係很密切，但是兩者體性不一樣，禪定是禪定，智慧是智慧。因為這智慧是要經過聞、思、修、證而來，也就是要聽聞無常、無我、空三法印，修這樣的智慧才有辦法得到無漏。如果只知道無常空無我而沒有定作為依止，有時候會墮入邪疑。這也是兩位外道老師禪定那麼深卻得不到無漏慧的原因。

安住在定中，修空、無相、無作，觀無我無我所，不造作三毒，就能夠破煩惱，得到諸法實相。

(2) 聖人住定如實說故

復次，「道」，有「菩提、覺悟」的意思，或者解脫道，或者是佛道。但這裡所說的道跟一般的世間不一

樣。聖人在定中得實相說，並不是發狂的話。也就是說，聖人安住在定中，所說的話一定是如實的。如果沒有安住在定中，有的人會認為其所說的話是狂心語。

(3) 諸禪離此非三昧故

諸禪定中如果沒有空、無相、無願這三法的話，就不名為三昧。或許有人會覺得很奇怪，三昧就是定，如果沒有空、無相、無作，為什麼不能稱為三昧？論主說：如果只有定而沒有無我、無我所的空慧，終究還是凡夫，因為還有我執，仍會退失禪定而墮在三界生死中。即使現在短暫得到三昧，但是並沒有永遠出三界，早晚還是會墮到欲界來。這樣的定只不過是不徹底的有漏定，不足以名為無漏三昧。如下面佛說的話：

能持淨戒名比丘，能觀空名行定人，一心常勤精進者，是名真實行道！於諸樂中第一者，斷諸渴愛滅狂法，捨五眾身及道法，是為常樂得涅槃。

能夠持清淨的戒才名為比丘，如果持戒不清淨，都不足以稱為比丘。能觀空的人才能名為修定的人，如果不

能觀無我、無我所、空，這樣的修定還不足以名為三昧，因為早晚會墮落，早晚會退失。應該一心常精進，才能名為真實修道人。如果一個修道人還懈怠放逸，那就不足以稱為真正的修道人了。

於諸樂中最第一的，是斷除種種渴愛、滅除虛狂的法。捨五眾身及道法，五眾就是五蘊，羅什大師一般都翻成五眾，就是捨這五蘊身及道法。五蘊身我們應該捨，可是為什麼道諦的這個道法也應該捨呢？苦、集因為是惑、業、苦，這些應該捨，沒有問題。而道諦是清淨的，正見、正思惟、正定等這些八正道是清淨的，為什麼要捨呢？因這些是生滅法，即使你不想捨棄，最後也會滅失。因滅諦是無為法，真正入無餘涅槃的時候，一切有為法都會滅失的。就如借舟渡河，舟船只不過是度到彼岸的工具，到了彼岸時，就不要再執著不放。「法尚應捨，何況非法」，就是這個意思。若能這樣的話就是常樂得涅槃。

以是故，三解脫門，佛稱為三昧。三三昧的體性是智慧，但也要與定相應。前面說了那麼多定法，為什麼三三昧那麼值得重視，乃因為它是趣

涅槃門，而且又是直接觀無我、無我所得解脫的一個觀法。

3、何故名解脫門

（印順法師，《大智度論筆記》

[A049] p.85）

問曰：那麼為什麼名為「解脫門」呢？

答曰：行是法，這個「是」也是指示代名詞「此」的意思。修行三解脫門這樣的法，可以得解脫到無餘涅槃，因此這「空、無相、無作」就稱為三解脫門。

無餘涅槃是真解脫，於身苦、心苦都得解脫了，有餘涅槃只是進入無餘涅槃的一個門。有餘涅槃、無餘涅槃一般的定義是說，當阿羅漢斷盡一切煩惱的時候，雖然色身還在，但是一切煩惱斷盡，這時候就可以說他證涅槃。不過這時候因還有業報身在，因此就稱為有餘涅槃。如果最後連這業報身都捨了，都沒有任何餘留剩下，就稱為無餘涅槃。也就是說，如果有餘涅槃的阿羅漢，心苦雖沒有了，但是因為有這業報身，肚子也會餓，也會有病痛；雖然有身的苦，但是不會有心的苦。如果連這業報身都捨了，

那身苦、心苦都沒有了，那就是無餘涅槃。這裡所說的就是以有餘涅槃作門，而進入無餘涅槃。

而空、無相、無作雖然本身還不是涅槃，不過可以做為得到涅槃的因緣，因此真正的涅槃是無餘涅槃，有餘涅槃為作門，而要證得有餘涅槃必須透過三解脫門的空、無相、無作。雖然三解脫門本身還不是涅槃，但是它可以趣向涅槃，因此稱為三涅槃門。

世間中有因中說果，有果中說因，例如我們看到一幅好的畫，我們說這個畫師的手藝非常好，他有很巧妙的手，這是從果中說因。看到一幅畫，看到的畫是果，我們推測他一定有一雙繪畫的好手。或者說一個人很會煮飯菜，我們看到這飯菜秀色可餐，就知道這個人的手藝非常好，說他有一雙好手，這是果中說因。另外佛典說，有一個人從很高的地方掉下來，雖然還沒掉到地，但是我們說這個人死定了。雖然他還沒死，但是說他死定了，這就是因中說果。

4、三解脫門與四諦十六行相之關係

印順法師，《大智度論筆記》
[A032] p.60)

(1) 空三昧：二行相

三三昧之所以那麼重要，是因為跟四諦有緊密的關連。因為空三昧跟苦諦的兩個行相相應，一個是空，一個是無我。底下就約略解釋十六行相。那行相是什麼意義？如腳注《大毘婆沙論》卷 79（大正 27，409a10-b6）所示：

問：何故名行相？行相是何義？

答：於諸境相簡擇而轉是行相義。

就是知道苦諦有「無常、苦、空、無我」的特色，滅諦有「滅、靜、妙、離」的特色等，需要有智慧去了解它的特徵，稱為行相。空三昧依苦諦的兩個行相來安立。第一，觀，就是觀五受眾，也就是五取蘊。觀五取蘊一、異都不可得就稱為空；第二、觀我、我所不可得就稱為無我。空三昧是觀苦諦的二行相：空、無我。

(2) 無相三昧：四行相

無相三昧是滅諦的四個行相。因為無相三昧離十種相，離生、住、滅就可以達到不生、不住、不滅，就是無為，就是涅槃。觀涅槃種種苦已經滅盡稱為「盡」，三毒等諸煩惱火永滅稱為「滅」。一切法中第一故名為「妙」，涅槃是無上法，其它的有為法都還是在涅槃之下，只有涅槃是第一無上法，因為它是最勝妙的。涅槃可以離世間故名為「出」，就是出離三界。因此修無相三昧，有的是直接觀涅槃無相。

(3) 無作三昧：十行相

再來是無作三昧與十種行相的相應。

A、苦諦之二行

苦諦中有兩個行相是「無常」和「苦」。觀五取蘊因緣生故「無常」；因五蘊都是無常，引起身心苦惱所以是「苦」。

B、集諦之四行

另外集諦的四個行相，集諦是苦的因，而苦的因主要有兩類，一個是煩惱，一個是業。無作三昧是不願受後

有，不造作三毒。而三毒是屬於煩惱，跟集諦有關，所以就要觀五取蘊的因。我們為什麼會感得這五蘊身？就是煩惱與有漏業和合而生苦果，故名為「集」。以六因生苦果，故名為「因」。說一切有部分析因緣有各種不同，有六因、四緣、五果。六因、四緣（附注）均生苦果，如附注所示。四緣有「因緣、次第緣、所緣緣、增上緣」。因緣，有時候稱「因」是主因，「緣」是助緣；但是有時候因與緣不分主客，都是一樣，講因就是緣，緣就是因，要看前後文。再來，會生果一定有恰當的因緣和合，不多不少等因緣生果，故名為「生」。

附注：

(1) 六因：1、相應因，2、共因（俱有因），3、相似因（同類因），4、遍因（遍行因），5、報因（異熟因），6、名因（能作因）。參見《大智度論》卷17（大正25，187a28-29），《俱舍論》卷6〈2分別根品〉（大正29，30a8-36b1）。

(2) 四緣：1、因緣，2、次第緣（等無間緣），3、緣緣（所緣緣），4、增上緣。參見《大智度論》卷32（大正25，296b-297b）；《俱舍論》卷7〈2分別根品〉（大正29，36b11-37b18）。

C、道諦之四行

不造作三毒要修道，修道才能夠滅煩惱，所以無作三昧與道諦也有關連。道諦有四個行相，觀五不受眾，因為它是清淨的，所以並不是五取蘊。道是八正道分，透過八正道可以達到涅槃就是「道」。不顛倒能夠契入正理，名為「正」，有的翻譯成「如」，如就是如實、真如。一切聖人去處故名為「迹」，因走過有痕跡，或者有的翻譯為「行」，行走去到那邊。愛、見等煩惱不會障礙聖者到達涅槃，名為「到」，有的翻譯成「出」，就是出離。

這是三三昧配合四諦十六行相。

說一切有部就討論到一個問題，空、無相、無作這三個解脫門，入解脫門到底是從哪個解脫門入？結論是入見道的門只有兩個：一個是空解脫門，第二個是無作解脫門。因為說一切有部主張漸現觀，一定是要先悟入苦諦，但是苦諦只有四個行相，有的可以從空行相入，有的從無我的行相入，有的從無常行相，有的從苦行相入，所以一定要先通達苦諦才有辦法再現觀集、滅、道諦。因此由四加行悟入見道位的第一心（苦法智忍），必須用

苦諦四個行相當中的一個趣入見道，而苦諦中的四個行相只能配空三昧跟無作三昧。無相三昧與滅諦有關，見道十五心之中，從第九心到第十二心這四心才觀滅諦，這是說一切有部的說法。但是其它法藏部，因為是主張直接觀滅諦得道的，所以認為雖然有三解脫門，真正入見道的是無相三昧。法藏部主張唯依無相解脫門才能入見道，其見解正好與說一切有部相反。

《大智度論》則主張，空、無相、無作這三門，只要使用得當，任何一個門都可以入見道，不必說一定要依哪一門；就像一棟房子有很多門，只要走對了，無論哪個門都可以進入。說一切有部因為是採漸現觀，所以修行上有差別。同樣是見道，他們又有分成信行人跟法行人。信行人信強慧弱，法行人慧強信弱，所以利根的法行人利用空解脫門觀空、無我行相來入見道。而比較鈍根一點的信行人，要一下子觀空、無我並不容易，所以利用無作解脫門觀無常、苦行相來趣入。雖然有利根法行人、鈍根信行人的差別，但是不論是法行人、信行人，在《俱舍論》來說，都是初果向，都屬於見道位了。

5、三三昧、三解脫門在何地

接著談三解脫門在九地中，哪九地呢？是四根本禪、未到定、中間禪，還有前面三個無色定，合起來九地，無漏性故。這就是說，要得到無漏慧必須依著這九個禪定地。依《大智度論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》的說法，四禪八定中最高的定是非想非非想定，但是依著它卻無法引發無漏慧，因為此定太強，觀慧比較弱，觀起不來，所以無法依非想非非想定起無漏慧。南傳可能有不同的說法，這也是南北傳的一些差異。

有的說三解脫門一向無漏，只有無漏才可以稱為三解脫門。如果是三三昧，則通有漏或無漏，因此就有三三昧、解脫這兩種名字。

「如是說者」是說一切有部的正義。他們主張：如果是有漏的話，三三昧在十一地。哪十一地呢？六地、三無色、欲界及有頂地。六地就是四根本禪、未到定、禪中間；加上三無色定，就有九個。這九個也可以通有漏、無漏，另外增加一個欲界，還有有頂地，有頂地就是非想非非想地。也就是說，雖然修三三昧，但尚未證得無漏慧，還是屬於有漏，會繫

在這十一地。如果已經證得無漏慧的話，就是不繫，因為已經超三界了，不會被欲界、色界、無色界所繫縛。

這些諸門分別稍微深了一點，可能一開始比較生疏。我們常講，平常要多熏習，就像煙囪一樣，熏久了它就變黑。從來沒熏過的就熏一下，下次再熏兩次就會熟悉，一回生二回熟。以上是聲聞法的三三昧、三解脫門，接著看大乘法的三三昧。

（三）大乘法之三三昧

《大智度論》卷 20〈1 序品〉（大正 25，207b2-c15）：

1、空、無相、無作三門之進修次第

（1）空門：以眾生空、

法空觀一切法空

復次，有兩種空觀一切法空，一個是眾生空，一個是法空。

A、眾生空

眾生空跟聲聞是共通的，因為要證得無我才可以超凡入聖。

B、法空

大乘法不只是觀無我而已，因為菩薩要廣學一切法，如果學一個法又執著一個法，學很多的法又執著那麼多的法，那就無法得解脫了。所以菩薩除了觀無我以外，也要觀法空。最重要的就是觀自相空，或者自性空。色是因緣生，自性不可得，因此是空，受、想、行、識也是如此。

為什麼是空呢？《中論》說：「因緣所生法，我說即是空。」所以中觀的空其實就是講緣起。色本身也是因緣和合而成的，沒有恆常不變性，沒有獨一性，也沒有主宰性。我們觀色是常嗎？是獨一的嗎？即使是很微細的極微色，也都是由四大因緣和合所成，沒有獨一性，沒有恆常不變性，它是無自性，所以我們稱它為空。

《心經》大家都會背，但是《心經》的意義大家是不是已真正深入瞭解呢？在《阿含經》或者部派都是講色、受、想、行、識，可是《心經》卻說：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色；受、想、行、識亦復如是。是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減，是故空中無色、

受、想、行、識。」《心經》為什麼說無色、受、想、行、識？這是沒有五蘊的實在自性。再來呢？「無眼、耳、鼻、舌、身、意」，這是指無六根的實在自性。再來，「無色、聲、香、味、觸、法」，這是指沒有六塵的實在自性。「無眼界乃至無意識界」，這是指沒有根、塵、識十八界的實在自性。

「無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡」，這是指沒有十二緣起的實在自性。「無苦、集、滅、道」，這是指四諦無自性。我們應該要觀十二緣起、四諦，為什麼都是無呢？請大家不要會錯意，這個「無」是指無自性；就是我們雖然修學這些法，但是不要去執著這個法本身。大家都在談法空，這裡就用《心經》的深意來理解這大乘的空門。一般人講某某人入空門，以為是指四大皆空，或者酒、色、財、氣空；其實入空門才不簡單，要觀「我空、法空」，這樣才叫「空門」。

※ 答難：法空何用學道難

（印順法師，《大智度論筆記》
[C011] p.202）：

有人又問：像說一切有部主張我空、法有，我是空的，但是組成我的色、受、想、行、識，這些法應該是實有的。所以他們說：眾生、我是空，但是法不空，這個才值得相信。大乘經說法是空的，這個不值得相信。為什麼呢？如果法自相空，就沒有生滅、沒有罪福，他們以為空就什麼都沒有，既然沒有罪福，那學道做什麼呢？這是外人的理解。

（A）空中亦無空相

（印順法師，《大智度論筆記》
[C014] p.209）：

論主回答：其實你們誤解空的意思了，應該是有法空，故有罪福；如《中論》說：「以有空義故，一切法得成。」其實空就是緣起，因為有緣起，一切法才能夠成立。你認為我說的空是什麼都沒有，沒有生滅、罪福；其實我說的空就是緣起，「此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅」，當然是有緣起的生滅。可是你講一切法不空，不空就是

有自性，就是獨一、恆常不變，恆常不變就沒有生滅，那你怎麼去修福？既然恆常不變，如果煩惱永遠實在的話想斷也斷不了，反而不空才沒有罪福。詳情可再參考《中論》的〈觀四諦品〉。依中觀的論證，認為空才有四諦。外人主張不空才能夠成立四諦；但論主說「無常是苦義」，佛教說的苦是從無常的這個觀點來說，有為法無常故苦。因此不論是苦受或樂受，苦受當然是苦，即使樂受，無常生滅，滅失了也會苦，不苦不樂受是行苦也是苦。

因此論主說：如果沒有法空，你主張自性實有的話，那就恆常不變，沒有生滅就不會有罪福。為什麼呢？若諸法實有自性，那就不待因緣、恆常不變，無法改變。「自性」這個語詞在般若、中觀會經常出現，依中觀的定義，「自性」就是自有自成，獨一性、恆常不變性、主宰性、實有性。如果是實有自性、自有自成的話，那永遠不變就無法去破壞它。自性自相不從因緣生，因為自性是自己成立自己，不待因緣。如果不從因緣生，那就是自性；如果是從因緣生，那就是作法。作法就是有為法，有造作，

如果這法是有為法，就有生滅可以變異、破壞。如因緣和合而有煩惱，既然如此我們就讓因緣離散，那煩惱就破除了。所以法的性是有為作法，是可以破除的。如果說：法是有實在自性，有自性應該就是恆常不變，若說法的自性是有造作、可破除，這是不合道理的。

如果是自性，那就不能被造作，如果自性是獨一、不待因緣而有。諸法自性有，自性有那就沒有生，因為自性是自有自成，早先已經有了，不需要他法來生它。如果沒有生就沒有滅，生滅無故，就沒有罪福。沒有罪福那還要修道做什麼呢？

若眾生有真實的自性，那就不能破壞他，也無法利益他，因為自性已經決定的緣故。像這樣的人因不知道恩義，就不能報恩，會破壞因緣業果報。

大乘雖然是修法空，但是不要執著法空中有法空相，這一點很重要。有經上講：「寧起有見如須彌山，不起空見如芥子許。」因為錯用空的話，會產生副作用，因此空相也不能執著。總之在佛法來講，我們不要執著染污法與清淨的法。我們也常常講說，禪定雖然是很好，但是不要味

著，智慧也不能貪著。像這裡，空的智慧也很好，一樣不能貪著，一貪著就會有副作用。所以如果執著法空，錯用的話，就好像《中論》所說，有的人不善於學空，就像抓毒蛇一樣，想要抓毒蛇結果被毒蛇咬；不善咒術而被咒術所害。也就是說，你不善巧的話，就會產生副作用。就像有人練習雙節棍，練得不好，沒有打到別人倒是打到自己。同樣地，禪定不能執著，空相的智慧也一樣都不能執著，要把握這個原則。

因為心著的緣故，執著法空相而認為有實在的空法才會產生這種問難。既然這空法不能執著，為什麼佛還說法空？下面就要留意，是諸佛以憐愍心為了讓眾生斷愛的結使，為了讓眾生除邪見，不得不以假名說法空。這空只不過是去除煩惱、去除邪見的一個工具，這樣的法空也不要執著。因此《中論》說：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」我們說這空其實就是因緣法，「亦為是假名」，這個空也是假名安立的，沒有一個實在的空可以執取；如果這樣正確地理解空，當下就是中道。這裡的中道不是說不落「有」、

不落「空」，另外有一個「中」，不是。從《中論》的梵本來看，因緣所生法，我們說它是空；後面的假名、中道都是針對空來說的，這個空是假名，正確瞭解空不會產生副作用，當下就是中道。詳細內容，可以參考導師的《中觀論頌講記》。

(B) 法空亦無自性

(印順法師，《大智度論筆記》
[C014] p.209)

復次，諸法實相能夠滅除諸苦，是聖人真實行處。如果法空還有自性，說一切法空時，怎麼能夠自己空呢？有自性就是實有，怎麼可以自己空呢？若沒有法空性可執著的話，那還有什麼好問難的呢？

C、小結

以此眾生空、法空，能觀諸法空，心就可以遠離諸法的執著，知道世間一切都是虛誑如幻，這是大乘的空門。大乘與聲聞的空門共通的就是眾生空，而大乘多一個法空。法空的部分，其實《心經》都是在描述法空，如說：「無苦、集、滅、道，無智亦無得。」「智」是能觀的智慧，「得」

是所得的無上菩提。那為什麼講「無智亦無得」？就是能所雙亡，能觀的智不執著，所得的菩提也不要執著。如《金剛經》所說：「須菩提！於意云何？如來得阿耨多羅三藐三菩提耶？如來有所說法耶？」須菩提言：「如我解佛所說義，無有定法名阿耨多羅三藐三菩提，亦無有定法，如來可說。」另外，佛問須菩提：「須陀洹能作是念——『我得須陀洹果』不？」須菩提回答說：「不也，世尊！何以故？須陀洹名為入流，而無所入，不入色、聲、香、味、觸、法，是名須陀洹。」須陀洹名為入流，但是這裡說「不入色、聲、香、味、觸、法，才稱為入流」，就是不取著六塵等法，那才是真正的入流。如果還有這些六境的執著，那就沒辦法真正證得見道的初果。阿羅漢也是如此，如果執著我證得阿羅漢，佛就不會讚歎須菩提是第一離欲阿羅漢，這都是在強調法空。

(2) 無相門

能夠這樣的觀空，如果又取著空相，由執著法空相的因緣會產生憍慢等煩惱，說自己能知道諸法實相，已

經證得法空了！就像有人得禪定起
憍慢，說我已經得禪定；同樣地，有
人也容易執著自己有智慧，認為已經
證得法空就起憍慢。一有執著就一定
會有煩惱，貪愛、憍慢等煩惱就會產
生。這時為了要對治空相的執著，那
就進一步學無相門，把空相去除掉。
學無相門的目的是為了滅除空相，滅
除對空相的執取。

(3) 無作門

有的人對於無相又生戲論，說我已
經用無相來滅除空相！結果他又取
著一個無相的相。這還是不行。如
果有人在無相中生戲論，妄想分別，
執著這樣的無相，這時候要進一步思
惟：「我不能夠執著無相，諸法空無
相中，那還有什麼相可得呢？我怎麼
可以取相作戲論呢？這時應隨空、無
相行，身、口、意不應有所作。聲聞
法說無作是不造作三毒，大乘法不但
不造作三毒，還認為身、口、意不應
有所作，身、口、意的任何造作都不
要執著。應觀無作門滅三毒，不應起
身、口、意業，也不應在三界中求生
身，不要在三界希望再去受報。」如
是思惟時，還入無作解脫門。

2、體是一法，隨觀成三：觀法
空，不取相，不為三界中生
這樣的三解脫門，摩訶衍中是一
法。摩訶衍就是大乘的意思，在大乘
來說，只是同一個法，不過因為修行
的因緣說有三種，其實體性則是一，
只是方便的開三種門。

(1) 觀諸法空則名為空門。

(2) 於空中不可取相，這時候空就
轉為無相門。

(3) 無相中不應有所作，不要為了
三界去受生而有所造作，這時候無相
就轉為無作門。

3、達者一門能入，不達則通途
更塞，轉入餘門

例如城有三門，一個人在同一個時
間從三個門入城，那是不可能的事。
因為人只有一個身，要入只能從一個
門入。那麼這座城是什麼呢？在聲聞
來說就是涅槃城，在大乘來講，那就
是入諸法實相。城有三門：空、無相、
無作。

(1) 首先，如果有人入了空門不執
取空相，這個人就沒有障礙，就可直
入，事情成辦不需要第二個門。

(2) 可是有的人修空門，卻取相，那就有障礙。雖然有門，但是鎖住了，障礙住而打不開，通路更被阻塞了。這時候他必須把這空相的障礙去除，因此他還要再修無相門，轉為從無相門入。

(3) 若對於無相又產生執著生戲論，以為有一「無相的相」，這時候為了滅除無相相，就轉入無作門。

因此在大乘的三解脫門來說，其實只有一個法，只要用得善巧，任何一門都是可以入實相門的。

(四) 聲聞與大乘三解脫門所緣之比較

《大智度論》卷 20（大正 25，207c15-20）：

1、聲聞三解脫門：所緣各別

關於聲聞的三解脫門跟大乘三解脫門所緣的比較，在聲聞的阿毘曇義中說：空解脫門是緣苦諦攝五眾。因為空解脫門是與苦諦的空行相、無我行相相應，所以其所含攝的是苦諦，是有為法的五取蘊。無相解脫門是緣一法，所謂數緣盡，數緣盡就是擇滅無為，也就是涅槃，因此無相解脫門的

所緣就是涅槃。而無作解脫門的所緣就是苦諦、集諦與道諦，它所含攝的是五蘊的有為法。

2、大乘三解脫門：所緣唯一實相

在大乘義中三解脫門都是緣諸法實相，是不生不滅、不垢不淨、不增不減的諸法實相。以此三解脫門來觀世間即是涅槃。何以故？因涅槃是空、無相、無作，世間也是空、無相、無作。

在這裡就顯出聲聞法與大乘法的不同。在聲聞中如說一切有部的四諦是做差別觀的。苦諦是苦，集諦是煩惱跟業，這些都是雜染法，所以他們對世間的苦是起厭離心，而涅槃的滅諦是起欣好的心，想要欣向涅槃。因此，聲聞法把四諦做差別觀的話就會厭世間而欣向涅槃。

但是大乘的話，對苦、集、滅、道四諦作平等觀，如《心經》所說的「無苦集滅道」。也就是說對苦諦、集諦、滅諦、道諦都是觀平等性空，在空無自性的意義上四諦是平等的。世間是空、無相、無作，涅槃一樣也是空、無相、無作，這樣的話世間就是涅槃。既然世間就是涅槃，就不需

要再去厭離世間，也不需要再去欣向涅槃，能夠直接瞭解世間是空，所以不會厭離眾生，比較不會強調這世間很苦而急著證涅槃得解脫了，這是菩薩能夠長久在世間度化眾生的一個觀法：觀世間即涅槃。

(五) 大乘菩薩修三解脫門不急入涅槃

《大智度論》卷36〈3 習相應品〉(大正25, 322c28-323a17)：

問曰：解脫門是涅槃門，既然菩薩修這三涅槃門，為什麼不急入涅槃呢？卻能夠以空、無相、無作超越二乘地呢？

答曰：無方便力故。如果沒有方便力入三解脫門，那就直接進入涅槃。

如果有方便力，能安住三解脫門見了涅槃，但是因有慈悲心，能轉心還起。

譬如朝向虛空射箭。射了一箭以後緊接著再射第二支箭，射中前一支箭的末尾，讓其箭箭相拄，不令墮地。本來箭射過去以後，因為地心引力的作用它是會墮地的，在要掉地之前趕快再射一支讓它再繼續往前衝，讓箭不要那麼早墮到地上。

菩薩也是如此，他先以智慧箭也就是般若箭來仰射三解脫的虛空，虛空是

空、無相、無作。因般若智慧將入畢竟空，但是又用方便箭來射般若箭，不要讓前面那支般若箭墮到涅槃地。這裡的譬喻是有兩支箭，般若箭和方便箭；虛空是三解脫的空、無相、無作；所掉的地是涅槃地。

菩薩雖然見到涅槃地，但直過不住，更期大事，所謂無上菩提。在《心經》裡提到，「菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃」。下一句「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提」。這裡要表達的意義就是同樣學般若，有的是以證涅槃做為他的究竟目標；而三世諸佛雖也知道涅槃，但是不急著自己證涅槃，他希望再廣度眾生，有更高的目標，依著般若波羅蜜得阿耨多羅三藐三菩提。同樣依著般若波羅蜜來修學，二乘最高的目標就是涅槃，而佛、大菩薩最高的目標是無上菩提。這裡也是在描述這樣的情形，菩薩雖見了涅槃，但他不願只是自己得解脫，還期望更大的目標就是無上菩提。這裡所講的其實與大乘經論都是相通的，般若法門都是一致的。所以現在只是觀照之時，還不是證入涅槃的時候，是所謂的「忍而不證」。

如果能這樣有方便力修學，就能夠超越二乘地，知道諸法不生不滅，即是不退轉地。

佛法中說的「不退轉」有幾個階段：有的人最怕退轉到三惡道，依說一切有部來講，只要證得四善根的忍位，就不會退墮三惡道。如果證得見道位的初果向，他就不會再退墮到凡夫。另外一個目標就是證得無生法忍，他就不再退墮到二乘。在《華嚴經》裡提到，有菩薩剛證得無生法忍的時候，發現到眾生是空，我也是空，既然眾生是空，有什麼好度的呢？他就想要入涅槃。如果這時候就入涅槃，那就是退墮到二乘。《華嚴經》就提到，這時佛菩薩現身來勸告他，你之前發願要廣度一切眾生，現在度了嗎？沒有呀！你要學佛的一切法門，圓滿佛的一切功德，你現在圓滿了嗎？也還沒有呀。為什麼你現在急著入涅槃？這時候菩薩再回復本心繼續努力，進入不動地，那就不會再退轉到二乘。如果住不退轉地，因為自度已經圓滿了，剩下的就是化他。而化他的主要兩個工作，第一是教化眾生，再來就是淨佛世界、莊嚴佛土，視為能淨佛道。

復次，菩薩安住三解脫門，觀四諦，知道四諦只不過是二乘法。而菩薩直過四諦入一諦，也就是說本來有四諦的差別，他作平等觀以後入一諦，一諦就是一切法不生不滅、不垢不淨、不來不去，與《般若心經》所說的「不生不滅、不垢不淨、不增不減」是同樣的意趣。

進入到這樣的一諦，就是能夠破除四諦的差別、能夠觀四諦平等，就可以得到不退轉。

安住不退轉地，能夠清淨佛道，滅除身、口、意的麤惡之業，並能滅除諸法從初已來的所有過失。一開始我們或許有妄語或者不正思惟等過失，到這個時候，所有身口意的麤惡業全部都滅除了，這才是真正的「淨佛道地」。

瑜伽師地論

導讀班

踏實地學習經論，如實地履行正道

第二期／卷013~024

日期	2019/3/8~5/31 (停課：4/5)
時間	每週五09:00~16:00 [09:00~10:00、10:20~11:15] [13:30~14:30、14:50~16:00]
教材	《瑜伽師地論》(韓清淨版本) 每週研讀「一卷論」
講師	傳妙法師、開仁法師、圓波法師 圓權法師、本密法師、圓悟法師、圓融法師
報名費	全免。提供教材及午餐，歡迎隨喜贊助
上課地點	慧日講堂(台北市中山區朱崙街36號)
報名方式	• 電話：(02)2771-1417 • 傳真：(02)2771-3475 • Email：light.wisdom@msa.hinet.net
資訊公告	慧日講堂 (http://www.lwdh.org.tw/)



人間相互引起的憂苦的救濟

(二)

文／釋開仁（福嚴佛學院教師、
寂靜禪林方丈）

（肆）佛法救濟世間苦厄的原則
人世間苦厄的救濟方法，歸根結底，還得從我們自己的改善做去

這段話應該謹記在心，因為我們總是習慣要求別人，或看到別人的不足、不圓滿，但是看不到自己的問題點，也不懂得要先從自己去改善，一直要求外在，當然自己會常常苦惱，沒有辦法自在。佛法的智慧是要我們覺照自心，不要去看別人。

導師說凡夫雖然無法使煩惱斷盡，但是可以設法減少，那要怎麼下手呢？導師接下來提出「**世間正常的善行，就是救治世間苦厄的要訣**」。

世間善行雖然沒有辦法徹底解決所有問題，但確實有它積極的效用，所以釋迦佛非常贊同印度當時外道所提倡的人間善行，像三福業，佈施、持戒、禪定這些，不是說佛陀是為了迎合世俗，才認同這類學說和思想，並不是，是佛陀的智慧認識到，並不是所有人都能接受出世間法，那麼這

種世間正行可以幫助人間減少很多憂苦，所以有它積極正面的意義。導師也特別強調這一點。

下面講的方法其實我們都耳熟能詳，是離惡向善很好的開始。真正比較困難，比較深的是第二個主題。因為這部分還是談人與人之間的憂苦，比較外在的。真正要改變自己的憂苦是第二個主題的內容，導師會講到佛法的究竟義，才是最精彩的。

一、對治物欲的愛諍

對治物慾的愛諍，導師提出了幾個方法，第一個是少欲知足，就是要懂得惜福，對於物質的追求要適可而止；再來就是正命，就是生活上享用的物資要以正命來獲得，否則的話，無論我們獲得的是好是壞，如果讓自己造下不好的業力，那就不值得了；第三個是利和；最後是佈施和持戒。

(一) 少欲知足

在未獲得前，要提防欲望的過分發展，也就是不過分的奢望。得到時，要能感到滿足。憑自己的福力，憑自己合法的求得生活，不過分的欲望，能夠隨遇而安。合法的得到什麼，就是什麼；多也好，少也好，一樣的不失望（失望就痛苦），這是「少欲知足」的真意義。

導師這一段話寫的真好，其實只要是堅持以正命來獲得的話都是可以的，都算在少欲知足的含義裡頭。我們不是不可以期望、不是不可以享受，只要是合法的，不論多寡、好壞，都能欣然接受，這個就是少欲知足，是對治欲（愛）諍的第一個方法。

導師在這段主要說，物質欲求是人生所必要的，對欲界眾生來說，沒有欲是作不到的。學佛的人，對物欲應持何種態度呢？「不苦不樂」的中道生活：反對縱欲，也反對摧殘身心的苦行。「少欲知足」的真義，是淡泊隨緣，遇到什麼就什麼，得到多少就多少，佛的隨緣而安，才是「少欲知足」的模樣。佛要我們少欲知足，是要我們把握到重點，不因過分欲望而焦渴不安，不因欲望而走上罪惡，製造紛爭，並不是要我們永久的貧困。

佛陀在世的時候，供養山珍海味他接受，吃三個月馬麥也沒關係，莊嚴的精舍可以住，住荒郊野外也無妨。所以「少欲知足」不是要我們以貧困為榮，不是說我們故意去吃苦叫「少欲知足」，如果你喜歡吃苦，執著吃苦的話，也還是顛倒。所以該有的生活資具是應該具足的，只是我們不要無厭足地希求、奢望。

因為過度的慾望會帶給我們愛別離苦、求不得苦、怨憎會苦，佛陀教導我們的「少欲知足」，是要我們遠離這些浮躁不安的求不得苦，不會因慾望而導致紛爭，走上怨憎會苦，甚至造種種的罪惡。所以我們學習佛法的人，如果沒有好好地理解佛所說的中道，就只會取文字來粉飾自己的修行，其實少欲知足在心，不是在外相。導師理解佛法跟很多人的看法真的不太一樣，他的解讀真的有很特殊的地方，非常值得我們參考。

(二) 正命

法律所准許、佛法所許可的，才稱為正命。社會上很多職業、行業，如果我們不瞭解佛法正命的內涵，很容易跨到這種邪命的領域造惡業還不自知，即使知道了，為了養家糊口或

者名利地位也很難下決心改行。但是如果我們是正信的佛弟子，懂得敬畏因果的話，還是應該想辦法避開這種罪惡，所以這一點大家要去好好審核。

(三) 利和

利和本來是針對僧團說的，六和敬其中一個就是利和同均。六和敬中，見解、經濟還有戒律，「見和同解」、「利和同均」、「戒和同遵」這三個是根本，如果有這三個根本，大家展現出來的身口意就能夠和悅、愉快，僧團就自然和樂清淨。

「利和同均」對一個團體的穩定有很積極的效用，值得在家人參考，「利」就是財利，經濟生活，吃的住的用的，僧團中每一個人都同樣享用，律典當中的名相稱為「四方僧物」或「十方」，現在通俗的說法又稱為「公有經濟」，這是佛陀教導的。

導師說：「**如經濟受用的距離太遠，必形成貧與富，有與無，苦與樂的強烈對比。**」

貧富、有無、苦樂，這三個差異會讓人心不安。比如當老闆的，對員工要盡量做到一視同仁，否則的話內部很容易分黨分派。修行人的道場也是

如此，不是每一個踏入佛門的人都有深厚的善根，每一個人的修為都那麼高，所以會有人計較經濟上的不均，佛陀的智慧有觀察到人的這個心態，於是就要求僧團利和同均，大家共住在一起就要遵守這樣的原則。

其實如果以最高標準「空性」來看的話，連這個身體都不執著，怎麼會執著這些吃的用的，對於有修行的人來說要他配合別人是很容易的，因為體驗到「無我」了，就沒有見執、沒有這種見諍了，你要他吃飯排隊，他就照著做，是凡夫才會在這種瑣事上去計較，不容易配合別人，所以要兼顧凡夫就要做到「利和同均」。

人的體力、智力、能力，各不相同；享受財利的能力，也不可能完全一致。

有的人天生就很懶惰，所獲得的怎麼跟勤勞的人比呢？很難一致的。但是大家同在一個社會生存，物質的享用都應該能維持起碼的溫飽，如果貧富懸殊太大，會造成人心的不平衡，社會的安寧就越難實現。

(四) 施與戒

1、佈施

經典上佈施一般是教導在家的佛弟子，佛法所說的佈施對象，分為兩類，第一類是可尊敬的，稱為「敬田」，如三寶、師長、長輩；第二類是可悲憫的，稱為「悲田」，如窮人、災民等等。不管哪一種都可作為我們佈施的對象，就看我們選擇哪一種。

一般我們會想到佈施財物才是佈施，實際上導師說佈施最高的意義是「這一切不管是多是少、有形無形，這種犧牲自己的一切才稱為佈施」。比如說雖然自己沒有什麼經濟能力，但是每次來道場發心幫忙做一些打掃或課後的整理工作，這就是願意犧牲自己的休息時間來奉獻，也是佈施。所以佈施有很多種，財施、法施和無畏施，財施又分外財施、內財施，這種體力的幫忙就屬於內財施，內財施還包括心力腦力的付出，比如撰寫與佛法有關的各類文章、分享佛法心得體會等等。

佈施者能養成損己利人的品格，不會作物欲的過分追求。凡財物的佈施，均含有減少物欲，節制物欲的意義。

導師這句話就是財施的真義，佈施財物更深層的含義就是節制慾望，因為我們願意把自己喜歡的東西佈施給別人，這樣做久了就會慢慢減少自己對物質的愛染，物慾減少了，求不得苦就自然減少，當然就增加獲得和平跟安樂的機會。

2、持戒

一般我們說到持戒，就認為是這個不能做，那個不能做，導師這裡舉了五戒的「不與取」——盜戒，其實是針對物慾來說。

佛法所說的盜戒，和上面的「正命」所說是相當的：不應取我們取是偷盜；應付出而不付出，像偷漏稅，或者詐騙，這個也是盜，因為心術不正。前面提到說，正命要法律和佛法都允許的才是正命，如果我們該付出的不付出，稱為邪命，也稱為盜。佛法的規定很嚴格，凡屬不應得而得的，都名為盜。

能切實奉行盜戒的，必與正命相符合，其他殺生戒，妄語戒等，多數也與物欲有關。佛法針對物欲引生憂苦而立戒，能依戒持行，避免由物欲諍競而引生的憂苦，就是促進人世和平與安樂的好方法！

導師這句話很重要，我第一次看到這樣解釋戒法的角度，因為一般我們說戒法就是好的習慣性、自通之法，就是慈悲心，主要是針對個人來說，但是導師在這裡所解釋的戒法，上升到對社會長治久安的高度，我們為什麼要持戒、佛為什麼要立戒？如果按照這裡來看的話，是為了對治因物慾所引生的社會性的憂苦。因為持戒的人越多，社會整體對物質的慾望就會下降，傷人殺人、偷盜、詐騙等惡劣事件的發生就會相應越少，所以持戒不僅可以幫助我們個人遠離物慾的苦惱，還同時造福社會，促進整個社會的和平跟安樂，所以我覺得是蠻正面的。

二、對治偏執的見諍

其實這一項裡面只有一個觀念就是「緣起正見」。

(一) 偏執的見諍，乃思想問題

偏執偏見導師說是人的通病，不容易對治，因為它是無形的，像物質的慾望，較容易發現，比如說有的人天天穿新衣服，或者一碰面不到三句話就提到去吃了什麼、哪裡好玩，這些貪慾的模

樣就看得出來，物慾的表現一般都容易發現，尤其是做飲食的更容易觀察到，因為有的客人一直都點同樣的菜，就知道他喜歡吃什麼。但見執非常難觀察，表面上不一定看得出來，有的人你覺得他很隨和，但是一遇到事情就發現，他對自己看法的堅持可能非常頑固，不能改變一絲一毫。

(二) 佛陀採用緣起的中道正見，從種種的偏見中脫出

《阿含經》有很多地方都是在糾正我們的見煩惱，導師這裡引了好幾部《阿含經》都是在談中道法，就是要對治我們落入兩邊的偏見，也就是樹立我們「無我」的「緣起正見」：

對治偏執，佛陀是一貫採用「緣起」的立場；緣起即「中道」，中道即不落於（兩端的）偏見。

這個兩邊有很多種，比如苦樂、常斷、一異，因為兩邊的就是相對的意思。

佛在世時，當時的外道，有種種偏執：

- 1、或執為常，以身命為常住不變；
或執斷，以為一滅永滅，更不受生。

第一部經就是執著常見，以為身與命是常住不變的，或者執著斷見，以為我們的生命結束了就永遠消失。

身與命是什麼意思？「身」就是我們的身體和依身體而起的心理作用，就是名色和合的這個五蘊身；「命」就是我或靈魂，生命自體或一般講的靈魂。

2、或執一，以為身與命（我；靈），宇宙萬有，是同一的；或執異，以為身與命，宇宙萬有，是有不同實體的。

一個是認為身與命是「一」，一個是認為身與命是「異」。如果執為「一」，就是身跟命是同一個的話，人死了靈魂就滅了，是斷見；執為「異」，身體跟命是兩個不同的東西，色身死了，靈魂去輪迴，是常見。

3、或執一切從神所生，或說一切從微塵（物質）生。

執神創造萬物，或從微塵生，有部論師認為「七極微成一微塵」，而所謂極微，就是現在說的原子、電子等。

這些，不是偏這，就是偏那，不能正確理解事理的真相。

事就是因果的事相，理就是因果的理則。大家記好，下面會一直出現事相和理則這兩個語詞。

4、《雜阿含 272 經》提到三種錯誤的見解：

三見者，何等為三？有一種見，如是如是說：命則是身。復有如是見：命異身異。又作是說：色（受、想、行、識）是我，無二無異，長存不變。

第三說婆羅門教以為此色等即真我，與真我無二無別，是真常不變的；東方的新宗教是二元論，命異身異；順世論者是斷見，以為我即是身，身體為無常的，可壞的，一死完事。這三種見，在《阿含經》佛陀都說的很清楚的，導師在《佛法概論》第四章也講的非常明白。

釋尊的正觀，即於蘊、處、界作深切的觀察，否定這些異見，樹立無我的有情論；淨化情本的有情，使成為智本的覺者。

釋迦佛所建立的正見，是從「蘊處界」觀察「無有我性」而成的，以「無我」的正見為有情論。凡夫是情本

的有情，聖人是智本的覺者，文章最後導師提到佛法是「以智導情」的，這個「智」就是無我正見，如果只會用情感、情識的話，就是我執深重的凡夫，要流轉生死的。所以佛法是「以智導情」、「以智化情」的，不是「以情化智」，不可以倒過來，佛法是講正見的，因此你說「二諦無礙」是不是也可以「以情化智」？在佛法來說是不可以的，這個「情」在佛法的解釋就是我執所引發的「情識」或者「情愛」，是有染著性的。

唯有依緣起的正見，才不致落入兩邊，才能對治這個偏見，走中道的路線。接下來導師就開始進行緣起的說明。

（三）佛說的緣起觀，主要是闡明緣起的事相與緣起的本性

1、緣起是關係存在，從現象的延續與相關去觀察，才是中道正觀

要理解「緣起」這個佛法名相，加兩個字就更好理解了，就是「為緣能起」，意即眾緣和合，不會只有單一條件。所以一切法都是有眾多因緣的和合才會生起。還有另一個名相「緣生」，就是因緣和合後所產生的法，「緣所生法」或「緣所已生」，叫「緣生」法。

人生宇宙的任何一種現象的生起，不會是孤立的，突然的，而一定是依關係條件和合而有的，所以佛法就名為緣，循著必然的法則而生起跟散滅。

第一句提到的「現象」就是「事相」，第二行「循著必然的法則」，這個法則就是理性、理則。就是任何的因緣法都循著一個道理在生、在滅。所以生起就是生，散滅就是滅。必然依著法則在生、在滅。

所以任何現象，都不可作為孤立的去理解。不可抓住一點，以為一切由此而生，而忽略整體的，延續的與相關的觀察。

這句話蠻有深意，就是說因緣法我們不能只抓住其中一個條件，就認為一切就是由它產生的，當然因緣法本身有主因有次因，有旁邊的、有更遠的因，但是任何法的產生不會只有單一的因。

比如說小孩子考試不及格主要的原因是他不用功，不過除了不用功還有沒有別的因緣？說不定家裡父母整天吵架，兄弟姐妹整天不和，所以家裡的氣氛無法安心讀書，這些雖然是其次的因緣，但考察起來也是很重要的次緣，影響了這個小孩子，無法專心讀書，所以任何因緣法不可能只有一個因緣的。

事業的成功只是老闆的偉大而已嗎？

不是，老闆的能力當然很重要，但是還要有其他條件來助成，比如大的經濟環境很好、資金充足、有一幫敬業能幹的手下等等，如果一個成功的人他懂得觀緣起，應該要能夠看到這些。否則其中任何一個條件發生變化，比如市場變差接不到訂單，成功就可能難以為繼了，這個就是需要去瞭解緣起的整體性。

導師這裡說觀緣起要觀三個很重要的面向，一是整體的，二是延續的，三是相關的，我們觀察緣起一定要有這三個，才能瞭解緣起法的相狀。

比如說這個桌子是不是緣起法？它有生住異滅，但是它現在是已生成還住著的狀態，開始滅了嗎？雖然肉眼看不出來，但是它有沒有不斷地往滅的方向去？有，時間一分一秒過去，它內部會越來越敗壞。其他外在的因素，比如空氣濕潤還是乾燥、使用的次數、有沒有定時保養，這些也在影響它的敗壞。再過幾年桌子可能會開始褪色或鬆動，就能看到它的敗壞相，這一切法從生到滅的過程說明時間相，它在相續過程中的變異、敗壞主要是闡明無常；

這個桌子能夠站立的這麼穩，要不要有地面？要，它本身要不要有鐵

釘？它要很多因緣才能夠穩穩地在這裡，所以一個法的生起要有很多相關的條件助成它，這個相關的條件就是空間，談空間就是在談無我。

這個桌子的整體就是和合的相，大多數色法都有一個整體的相，就是我們講的和合相。一般凡夫對這一種和合相就會執著常或執為我，導師說我們總是直覺認為這個一合相是個別、獨存的，所以自然就落入常見或斷見，其實我們觀察緣起還要關注這個一合相在時間上的延續過程中發生的變異，在空間上還有哪些其他條件的作用影響，這個是要特別留意的。

一切法比如說有情的精神跟物質都是相關的，色心相依嘛，這個就是談和合相；任何法都不是突然的，都是相續的，比如說我們的生命從過去到現在，沒有解脫的話，一定會從現在到未來，而且這一世的五蘊身和下一世是完全不同的，因此是站在時間上講是無常的，但是我們現在看到緣起的事實是和合相，是在時間和空間的一個緣起相，這當中都是無常、無我。所以認識緣起法，這三個相要整體地去掌握和瞭解，不能顧此失彼。

一切依因緣和合所成，因緣是極複雜的，沒有單一因。佛從種種關係去

瞭解現象，所以能超出二邊，得到中道。中道就是恰恰好，恰到好處，最正確的方法，最正確的理論。

緣起和緣生是很重要的名相，我們來認識一下。

緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果……緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。

緣起就是因果的必然理性，就是「此有故彼有、此無故彼無」的理性，緣生就是我們能見聞覺知到的事相，就是我們眼睛可以看得到，可以感受到的東西，叫「具體的事實」。

現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明瞭果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

所以緣起和緣生一個是理則，一個是事相。

2、例一：約「見」所需的種種因緣說

導師在「見執」這個部分，要破除我們見煩惱，就教導我們要觀察緣起來獲得中道正見。他舉了兩個《阿含經》的例子。

第一個例子能看的現象，一般我們認為是眼睛能夠看，實際上並不如此，佛對「看見」這個事實，分析了非常多的條件才能夠成就「看見」這個事相。

(1) 「看見」需具備的條件

A、這裡導師主要列了五種因緣

第一、眼根

我們要看見東西需有眼根，但是眼根不是指眼球，而是視覺神經，在《阿含經》就指「淨色根」。眼球並不是看東西的主要因緣，因為眼球可以換假的，但視覺神經不行；

第二、對象

我們要看見，除了視覺神經還要有「所緣」，就是所看的對象，如果沒有對象在我們視線範圍內，也看不到；

第三、識

還要有辨識對象的作用，就是我們的心識，它具有了別作用。我們要有淨色根、要有對象（境），還要有識去了別境界，這是看到這個行為的三個最重要的條件；

第四、觸

我們有了根、境、識，還不一定能夠見，為什麼？因為我們沒有三者和合的觸心所，如果沒有這個觸心所，根境識也不會和合。第四個導師說三者和合有賴於「觸」，觸就是讓根境識三者和合在一起的作用，我們通過觸心所，根境識才能和合產生「看見」這個功能；

第五、作意

除了觸以外，導師說還有一個心所，就是注意力，就是作意心所，讓我的心導向於對象，才能看見，否則的話，我們如果不帶領我們的心導向這個對象，就是視而不見、聽而不聞的，也不能看見。

所以「見」的作用也是眾緣和合，不能錯誤地以為有眼就能見，或有心就可見。至少要有上面五個條件，另外還有光線、空間等條件，雖然不太重要，但缺了我們也可能看不到。導師舉這個例子是說明色法，不管有形無形要緣起和合，我們才看得到，缺了一個因緣就看不到。

這五個條件《阿含經》的用詞就是「根、境、識、觸、作意」，讓我們能夠看見，還有其他因緣，光線、空間等，所以一個「見」就要有這

麼多條件。如果我們用這種方法分析「聽」和「接觸」也一樣，也要有很多因緣條件去促成。

B、再舉一個例子說明

「看見」這個事相

《中阿含經》卷7〈3 舍梨子相應品〉〈30 象跡喻經〉（大正1，467a2-6）：「諸賢！若內眼處壞者，外色便不為光明所照，則無有念，眼識不得生。諸賢！若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。」

「內眼處」就是眼根，「念」就是作意。內眼處不壞就是我們的視覺神經要正常，外色有光明照耀，還要有作意心所，了別的眼識才能得生。所以依這部經說要具備眼根、外色、光明、作意，然後才有眼識得生，總共有五個名相。

導師所講的內容並沒有引證出處，然而所言與這部經講的條件相當，其實都是要告訴我們一個道理：所有緣生法都是要眾緣和合才能產生的，不可能只有單一條件就能夠成就的。

(2) 認識對象的過程（《阿含》、《瑜伽師地論》和南傳的解釋對照）

可能大家會問眼睛認識對象的整個

過程，我的心會跑過多少次？請大家看註腳 57 的第二部分《瑜伽師地論》解釋的非常詳細。

《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，280a18-27）：

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

認識對象的過程，是自我們產生「見」，也就是眼識（五識之一，這裡的五識，即指經中所說的「識觸」）開始，次第生起的三心，就是率爾心、尋求心和決定心。我的視覺神經接觸到桌上有一個茶杯，這個是眼識（率爾心），但是我的意識還不確定是什麼東西；接下來產生的就是尋求心、決定心，就是意

識去了別它是一個茶杯，一個可以裝熱水的保溫杯，這個就是意識的作用；接著有了決定心後，才有染淨心、等流心，這裡總共有五心。所以《瑜伽師地論》講認識作用總共有五個心，就是率爾心、尋求心、決定心、染淨心和等流心，稱為五心輪，這個導師在《佛法概論》第八章有提到。

一般我們提到「看見」，產生眼識，比如說我看見這本書，這是一本佛書，我「看見」然後了別這個是佛書，這一個認知作用從佛法心路的分析來說，已經在我的內心裡面跑過很多次。

舉一個例子，大家可以參考下面的圖表。如果我還沒有看見一個對象，心就像唯識講的「阿賴耶識」，它是在睡眠狀態，因為所緣還沒有出現，這一種唯識所講的「阿賴耶識」，在南傳就稱為「有分心」，這九個就稱為「九心輪」，這是南傳的說法，《瑜伽師地論》是「五心輪」，《阿含經》是五個心所，他們都能夠對應的起來。

	一。	二。	三。	四。	五。	六。	七。	八。	九。
阿含經。		作意	識觸	受。	想。		行。		
瑜伽論。			率爾	尋求	決定。		染淨	等流	
解脫道論。	有分。	轉。	見。	所受	分別	令起	速行	彼事	有分
攝阿毘達磨 義論。 (十七心識)	有分流。 1 過去有分。 2 有分波動。 3 有分斷。	4 五門轉向。	5 五識之一。	6。 領受	7。 推度	8。 確定	9~15 速行	16~17 彼所緣。	有分流。

比如說，心處於沒有了別的狀態就是有分心，但是只要我的心，到達「轉」就是作意，我的心便開始注意到所緣，比如師父正在講話，我聽到聲音，這個聲音讓我去專注，本來我的心是不專注的，我的心因為師父的開示，我聽到師父的聲音專注了，作意心所就是注意（attention），注意我關注的對象，當我的心全神貫注在這個所緣的時候，他講的每一句話我都能夠了了分明，因為我有用心在聽，這個作意就是讓我的心轉向這個對象；

轉向過後還不一定能夠了別，轉向過後會產生耳識，可能就會知道這個是聲音，只是了別這個是聲音，但還不確定是誰的聲音、講的什麼內容；

其實我們產生了這種眼識或耳識就接著會有領受、推度、確定，這三個都是屬於意識，這個確定在《瑜伽師地論》是尋求或決定，到了這個確定，我知道是師父的聲音，講的內容是佛法，確定了是我要學習的道理；

我的心一確定了這些聲音，能了別是導師、師父的開示，接下來心的動作就是造業心，比如我會讓自己產生歡喜的、恭敬地、信受的等等的心，這就是速行心，速行心就是造業的心，如果我聽了開示後，起了毀謗、不信受的心，這個速行心就是造惡業，如果我信受、恭敬就是善業。所以《瑜伽師地論》的翻譯蠻好的，他用染心、淨心，染就是惡業，淨就是善業。

我們造業過後內心會再「等流」或「彼所緣」，就是前面的造業心會再留下影像，所以這個「彼所緣」或者是「等流」就是記錄了前面造業心留下的影像。

認識對象完整的過程，在《阿含經》的分析是有五個因緣條件，如果依《瑜伽師地論》是有五心輪這個過程，如果依南方上座部的就是九心輪，更微細，這些就是觀察緣起我們應該了別的種種因緣。

3、例二：「人」是十八界的總和，不偏於唯物或唯心

我們有六根，因此接觸的對象也就分為六類：看的、聽的、嗅的、聞的、嘗的、觸的等，產生的認識也相應分為六種，所以三六一十八，一共十八界。

十八界裡需要特別留意的是「意根」、「意識」，可以說為是「根」，也可以說為是「識」。

導師在《佛法概論》說意根沒有一個器官，它是精神作用，也可以說它遍全身。我們的心臟即使換了，生命還是可以存活，但意根沒有一個專門的器官。

所以導師說在佛法裡頭，比較圓滿的分類，比較可以解釋它的就是十八界，怎麼說呢，十二處裡的意根通於十八界裡的眼界，眼耳鼻舌身意的眼界；也通於六識界，就是眼識界乃至意識界，意根通兩邊，這個就是我們一般講的六識。

因此《佛法概論》有一個圖表，導師說我們的心意識在《阿含經》是沒有進行分別的，然而導師還是善巧地跟我們分別了。

《阿含經》的心意識都指我們的心，但是心可以分成比較深層的或比較表面的，都是稱為我們的心或心意識。所以導師在解釋意根時，說「意根」是身心的交感、認識的泉源，要產生六識，其實是因為我們有意根，這個「意」在心裡頭就是比較深層的內法；六識是接觸境界，比較屬於外面、外法；我們產生了六識，看到了所緣，有眼識界、耳識界乃至意識界，我們只要接觸了境界之後，那留下在內心的影像就叫心，因此心意識是有這樣子一個內外相對的差別。

一般講說留下的心影心像，就是我們的心有很多很多印象，是六根接觸外境所留下的心的影像，以後我們看到一個所緣時，想蘊調出我們的data，就是以前留下的這些心像。比如說看到一個人，第一個影像就存在我們的內心，當第二次看到的時候，心裡留下的第一個影像就會自然浮現出來，我曾經在哪裡看過他，他給我的印象是什麼，這個其實有一點想蘊的層次了。在我們的心意識當中，大概分類可以這樣分。

意根屬於心法，但是又稱為「根」，和前面五根的色法不一樣，前面的五根有具體的器官，意根沒有，但和身根一樣是遍全身的。導師說用十八界這樣看的話更加的完整。所以人是十八界的總和，不能偏於唯物或唯心。

導師在這裡特別辨明說即使唯識學也是講緣起的，也不是說心能夠生起萬法，也必須要有種種的條件，導師這裡說：「一切現行（現象）由於種子，而種子也不外乎根、境、識的種子；從十八界種而生一切。」也包括生理、物理跟心理，不只有心識。如果只是認為心能生起一切的話，就會落入從心生起一切萬法的過失，所以學唯識也要吻合緣起法，否則很容易落入神我的理論。

所以世間的學術思想，種種見解，以為唯這唯那，都是執著一端，以部分為根元。

這是違反緣起正見的。

佛所說的緣起觀，不是武斷的，而是就事論事，闡明緣起的事相，不落二邊。也就因此，能更深刻的通達緣起的本性。

這個本性就是理性，formula，就是緣起法生住異滅、「此有故彼有」的理則。

如能對緣起說而有所理解，就不會陷於偏見。

這就是佛說緣起的深意所在，我們要根治見執就是要學習緣起法、緣起正見。

三、對治慢

(一)佛法以「平等」來對治「慢」病

人人都有慢心，每直覺得應該超勝別人。慢心如發展過分，就會在物欲上，意見上，要凌駕別人，騎在別人的頭上。

這裡的物欲就是前面講的欲諍，意見就是前面講的見諍，這個慢心會導致前面兩個問題，而且越強的話諍的問題會越嚴重。慢心每個人都有，要到四果才能完全斷除，但我們現在就要開始對治。佛法以平等來對治慢，不要認為自己有什麼特別優越的地方。

導師說佛在世的時候，印度社會四種階級最底層的首陀羅被認為沒有信仰宗教的資格，也沒有輪迴的資格。

佛為此而宣說平等，反對人為的階級制度。認為知能與職業，即使有不同，然人類的本質是平等的，將以行為（道德或不道德）以決定其為高貴或下賤。

導師這句話講的蠻好的，人的高貴或下賤是以行為是否道德來衡量的，不是以我們有錢、沒錢來決定的，在佛法來說，一個人很高貴是說明他的道德很高，不是有錢，如果錢來自不乾淨的管道，很有錢道德也不見得高，有錢又有道德，這個當然是最好的。

個人或民族，有時比較優勝，但沒有永久性，絕對性，這只是種種因緣所造成的，某一階段的情況而已。

佛提倡平等不是空喊口號，而是站在眾生的本質來說，因為每個人都是緣起的五蘊，大家都是平等的。

唯有不斷的行善，不斷的增進，才會向上而不致墮落。暫時的優勝，都值不得驕慢，何況一般的呢！如大家能確立眾生平等，人類平等的觀念，就能克服慢心，至少也可以減輕慢心了。

我們有善根、有福德才能夠享福，但是享福之餘不繼續培福的話，福報用完就沒了，就是這樣的道理。所以導師這裡說福德和優勝不是永久性的，如果我們沒有不斷行善增上，就會有墮落的一天。

(二) 用平等觀與慈忍心，能讓慢心獲得降伏

導師說逼不得已才忍不是真正的忍，真正的忍，是他欺侮你，對不住你，但他什麼都不及你，你有足夠的力量對付他。而你卻能容忍他，認為他的本性，與我一樣，只是一時糊塗，或在惡劣的環境中受到薰染，不必與他計較。能在這樣的情形下，容忍對方，才是真正的忍了！

就是即使有足夠條件反擊他，但是我們包容他、憐憫他，這樣才是真正的忍。因此忍是要有慈悲心的，有時候別人跟我們爭執的時候你就要忍一下，原諒他的一時衝動，不要再去火上澆油，他已經控制不了自己了，你就要忍耐他，讓他發洩，過兩天他就會沒事了。

忍，也要有慈悲心才得，確信人類平等，休戚與共。當沒有快樂時，要以慈心來普利眾生。在苦痛中，要以悲心來拔除其苦厄。對眾生的苦痛與快樂，流露出無限的關心，利濟他都來不及，怎麼因小小的不忍，而還要打擊對方呢？

很多人觀點不同其實只是站的角度不同，很多問題講開來就發現大家只

是立場不同，不至於彼此把關係弄到那麼僵。所以我們要對治慢心主要有兩個方法，一個就是平等觀，一個就是慈忍心。

四、對治愚癡

(一) 智慧與正見，能對治愚癡

這裡說的智慧和正見就是人生的智慧。

導師說離開愚癡就有正見，但這個愚癡不容易離開，我們只要還有「我」的觀念就證明我們有愚癡。所以聽聞佛法對建立世間正見和出世正見是很重要的，能夠對治我們的愚癡。

(二) 世間的正見

佛教導我們的世間正見有四個。

1、有善有惡

大家覺得這個「有善有惡」容易做嗎？如果這樣看過去好像蠻簡單的，我知道有善有惡，但是知道是知道，問題還是很習慣惡的，無力改變，善的懶得去做，所以知道有善惡，認同這樣的觀念，不去做的話是不能算有正見的。

世間正見當中，導師在《佛法概論》

提到，這一種「知善知惡」的見解要到「執善固執」那一種程度，我們要有那樣的堅忍，但是到出世間正見的階段，就要調和了，不能再「執善固執」，而是要有緣起的智慧，連善也不執為實有的，這樣的話自然就會離惡向善向究竟。

2、知因知果

道德與不道德的行為，自我負責，無可逃避，一定有報。這知因（業）知果（報）的正見，能引導自己走向離惡行善的正道。

（1）相信因果才會堅持「離惡向善」的行為

這個真的是不容易建立的，比如有些人支持廢除死刑，有些人堅持要保留死刑，不管是保留還是廢除，能夠根治問題嗎？只是相對來說有它的意義，但是這還只是壓制性的懲罰。其實在佛法來說，沒有建立因果觀念的話，你怎麼樣去壓制它，社會問題都無法真正根除的，只有真正認識到，一切行為的結果都要自己來承受的話，這種因果的正見才會去堅持「離惡向善」的行為。否則用壓制性的懲罰是不徹底的。

（2）佛教的業力觀跟正見是結合的

佛教很重視業力，導師說道德與不道德的行為，要自我負責，因此佛教的業力觀跟正見是結合的，在《成實論》有一句話說：「從因至果勿須願。」因果是必然的，不會錯亂，我們的行為決定我們的業報，不是光發個願就可以改變的。《雜阿含 788 經》有一個譬喻說，正見好像甘蔗種子，邪見好比是苦果種子；若種子是苦的，不管你澆糖水還是牛奶，邪見的果實還是苦的；如果種子是甜的，就好比正見，你不澆糖水，結的果實還是甜的。所以正見會帶領我們得到好的果報，邪見會讓我們遭受惡報，由此得知，正見在學佛上至關重要。

3、知凡知聖

（1）確信有聖人並依法修行就有可能成為聖人

學佛也一定要知道有凡夫跟聖人，上面的幾項是通於一般的，但是有凡有聖只有佛法才有，知道有流轉有還滅，確信這個有聖人的知見。如依正確的方法修行，我們也可以脫離生死而成聖人。這樣的瞭解，信仰，會使

我們在人生的善行中，種下解脫善根，而有進向聖人的可能。

（2）解脫分善根就是出離心，是出離三界的關鍵

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7（大正27，35b4-8）：

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。

「解脫善根」就是對於「厭離生死、欣求涅槃」的「增上意樂」，就是「出離心」！發了出離心，才有解脫成為聖人的可能。「增上意樂」就是勇猛的好樂，非常勇猛的好樂心。就是他不顧一切要出離三界，證得涅槃，有這樣的出離心才是真正地種下解脫分善根，因為有出離心的話，一切世間的生老病死、憂悲苦惱，絕對不會影響他，畢竟出離煩惱、出離生死比什麼都重要；如果我們這一種心不夠強烈的話，就擺脫不了我執、常見、斷見的控制，甚至會退失道心。

在論書有一個譬喻說，種了解脫善根的人就好像一條吞了魚鉤的魚，無論怎麼遊遲早會被拉上岸的。我們修行人如果種瞭解脫分善根，就像吞了魚鉤的魚，無論在三界怎麼輪迴，總

有解脫的一天。所以解脫善根在佛法來說就是出離心，很重要的。

有出離心的人，不管多麼惡劣的環境，都會修習善法，不會讓自己墮落的。無論什麼環境，種種的考驗，他都能夠最終克服。我們的道心如果沒有建立在這種出離、踐行無我的基礎上，是不牢固的。

所以要談修行，談實修都沒有問題，但是我們在順境、逆境是不是可以如如不動，倘若不可以的話，就是你沒有修行的氣質，你只是表現得自己有修行，真正有修行人的氣質呢，是這個人什麼境界到他面前都不受影響，他都能夠把該處理事情處理的很好，這種修行才算入門。學佛就是要把握住要點。

（三）出世的正見

上面所說的是世間正見，這一種正見可成為世間的善人，但不能夠徹底地解脫生死；世間正見能夠讓我們善化人間，減少罪惡和世間的憂苦，這是無可厚非的，但是畢竟還是在三界輪迴。

所以導師說還要有「不共世間的，出世的正見，這就是緣起法則，我們要從這個緣起法則中，理解個人、社會，以及一切的實相」。

這裡實相總共有三個，個人的實相、社會的實相還有一切法的實相。這三個是談什麼呢？就是觀察緣起的三個次第，前面在講「對身心、眾生（人類）、自然而起的苦」那裡第171頁已經講過，導師稍微變換了一下用詞，但都用很通俗的用語，通俗到很容易就忽略了這些用詞所隱藏的深意。導師的文章有很多東西值得我們反復去品嚐的。

我們再來複習一下，導師在《中觀今論》說我們觀察緣起，總共有三個次第，第一個就是「近諸身心」，觀察我們身心的緣起，個人；第二個社會，就是自己跟他人，人與人之間，叫做「自他緣起」，就是社會關係；「一切」就是觀察萬物跟我，物我的關係。這三類實相，其實就是觀察緣起由小而大的擴展觀察。

不管我們修定還是修慧，我現在看到很多佛教的情況都是如此，就是第一步個人的部分自認做的很好，第二個層次「自他」就出現問題了，就可以知道他有沒有懂得觀察緣起，如果一個人的修持修的再好，禪定再好，義理部分學的再好，但是自他的緣起，就是跟別人的關係越來越糟，其實是有問題的。修持有證量的人不會

沒有辦法和別人相處的，如果沒有辦法和別人相處，這個是我們要注意的。因為如果自他的部分開始出問題，第三個層次我們和所處的這個世間是沒有能力去圓滿的。所以這個屬於緣起的正見，導師在佛法緣起的正見上的領悟是蠻深刻的。我們所處的環境、與我們關係密切的人，其實也是我們的果報來的，認識不到，處理不好就是對緣起理解的不充分，在實踐緣起上也就會有偏失。

淺近的說，世間沒有孤立的，靜止的，一切是相互關係中不息變化的存在。

大家注意「孤立」、「靜止」兩個用詞，導師會接著講這兩個用詞的問題，是因為世間其實沒有「孤立」、「靜止」這兩種情況，那真實的世間到底是什麼狀況呢？世間一切都是相互關係中不息變化的存在。因此「相互關係的和合」對治我們「孤立」的錯誤認知，「不息變化」就是相續的，對治我們「靜止」的錯誤認知。從緣起法當中一定是要觀察，一切法在空間上說，是彼此相關的和合相，所以它是無我相；還有時間上不斷地往前生住異滅的，所以它是無常相。

由此導師才說，真正的緣起正見，

一定是離開孤立、靜止這兩個錯誤的觀念，如果說修行認為我不需要靠別人，自己就能夠覺悟，自己就能夠生活，這個就是有孤立的觀念，其實是要修正的。因為不管是自己也好，或者是整個佛法也好，都是在談相互依存，緣起的無我；沒有靜止，因為一切都在生滅的延續，所以都是無常，如果說我們懂得觀察這個，才是和出世正見有呼應。因此這一點要特別留意。有緣起無我的人，一定會尊重別人，與別人和諧共處。

從無限複雜的人生中，確知前後延續，自他依存的自己，是因緣和合而有，沒有實性可得。

這個「自己」就是上面所講的個人，在我自己的身心當中，要確知這個生命是前後相續的，就是在時間上觀察它是無常的，那這個身心的和合是自他依存的，在空間上來說它不是孤立的，試問這樣子和合的一個五蘊身心哪有一處可安立一個實在獨存的我？所以這樣主宰的我見、這種妄情的計執就能觀察到它是錯誤的。萬有的存在，也不例外。

所以導師他是從緣起的三個面向來談，在前面分析見諍第 195 頁那裡也提到緣起法觀察的三個面向「整體的，延續的與相關的觀察」。

就是「緣起」不是孤立的，要用「和合」來對治，第二它不是「靜止」的，所以是「相續」的，因此我們只要瞭解和合、相續的法就知道這裡講的「和合就是無我」，「相續就是無常」。

任何法的生起到滅去，這當中法生起來了，生起來的法是和合、相續的，沒有中斷，因此它會生、住，到滅，但是滅並不是沒有了，以人來說如果沒有解脫的話是繼續生的，滅了之後繼續生，生了繼續滅，一世又一世，我們的生命是這樣的，只是滅的這個階段已經面目全非了，我們不記得過去生命消失的狀況，而另外一個生又產生了，生了就一定還會滅。對這個法的生滅過程進行緣起的觀察，沒有甚深的禪定跟智慧其實是不太容易觀的出來，假如我們帶著「我」、帶著「常」在修行的話，不知道反省的話，很難體會得到緣起性。這個就需要多聞佛法，學習多深入一點。

緣起法是無常性，無恆、無定、無常的必定是無我的。

導師用了無恆、無定、無常，這三個就是在講無常。導師講緣起法是無常性的，無常就是沒有永恆不變，沒有固定性，沒有常性。基於它是無常性，所以必定是無我的。這句話簡單一點說是緣起法是無常的，無常故無我。

知道無我，就不應以自我為中心，就會尊重別人，與人和諧共處。

所以我前面給大家說，一個聖人，體驗到無我的人，他一定會尊重別人、配合別人，跟別人和諧相處，就如今天我們大家能夠在一起，不管是好、不好，美還是醜，大家在一起就是有緣，故而要結善緣，不要結惡緣，即使跟他因緣不是太好，也不要結惡緣。

佛為眾生說法，宣說「緣起無我」，作為佛教思想的特質。無我正見，能治眾生無始以來的病根——自我中心的錯見，要大家以無我的實踐來利益眾生。如以無我精神來處世待人，自然是正確合理的事行。不固執己見，也就不會因我、我家、我族、我國，而引起人間的無邊痛苦了！

要去度眾生，就不能夠想到自己，想到自己的話，這一種度眾生都不是純淨的，有很多人說我要去幫助別人，但有時候覺得會影響「我」，這種度眾生、關心別人，在佛法來說還不是100分，可能只有70分、60分。

你看最近德蕾莎修女的報道，看她的很多事跡，是沒有「我」的觀念的，她才會有影響力那麼大。南斯拉夫爆發科索沃內戰，德蕾莎找到負責戰爭的指揮官，說戰區裡的婦女兒童逃不出來，指揮官跟她講對方不停火他也沒

辦法。於是特蕾莎修女走進戰區，雙方一聽說德蕾莎修女在戰區，都立刻停火，當她把戰區裡的婦女兒童帶出來後，雙方又接著打。聯合國秘書長安南聽到這則消息讚歎道：這件事連我也做不到。之前，聯合國曾調停了好幾次，南斯拉夫的內戰始終沒有停火，德蕾莎走進去後雙方卻能立刻自動停火，可見德蕾莎的人格魅力。這種表現非常明顯的捨我為人的精神，才能感動到連敵人也不願意傷害這個女人，所以這個「無我的實踐」真的是不容易的。

學佛後如果我們懂得不能僅僅在事相上著力的話，就慢慢會領悟到無我實是一種內在我執的捨棄，這種「法重於命」的覺醒，才會產生力量，而這種無形的感化力量，就不會被外相所束縛。

（伍）人世憂苦有待佛法之救濟

一、物力的不足

談到物質，有的人就說世間很多憂苦來自於物力的不足，導師反駁，實際上欲誣在佛法來說最主要的是物慾引起的，這裡所謂的物力就是物慾。佛在經典上說，為什麼物慾會成為我們憂苦的原因之一，佛舉一個譬喻，

有一個老鷹叼了一塊肉，其他的老鷹就過來搶，叼著肉的老鷹要自活應該怎麼做？會放棄那塊肉，所以佛陀說在物慾的世間，本來我們生活需要有物質，但由於人的慾望是遠遠超過需要的水準的，就引發你爭我奪。你有的我不僅要有，還要比你好，即使不需要有時也要去爭奪，有這樣的一個慾壑難填的攀比心，所以這種貪慾就會導致世間的憂苦。

二、知識力的不足

知識的發達，科學的發明只能相對的減少一些憂苦，不能真正解決憂苦，在我們前面已經講過。

三、組織力的不足

比如佛教，作為一個初學者往往不知道哪個道場能學到最純正的佛法，因為佛法的法門真的是千差萬別，而其他宗教，比方說天主教，就一個教宗，有統一的教材，活動也各個分會統一，思想就能夠統一，後來我看到導師的《佛在人間》最後一篇文章，談佛教的世界觀，他反而提到說沒有一個統一的教宗才能顯示釋迦佛的思想自由。

導師認為因為眾生的根性不同，所以釋迦佛教育眾生並不是用同一個方法來教育，你看在《阿含經》，很笨的眾生佛陀也可以用很善巧的方法引導他，很傲慢、很愚癡的眾生佛都有善巧，在《阿含經》或者在原始的經典你看不到佛只用一個方法，沒有，所以導師理解釋迦佛的緣起思想，除了這個緣起的理則不變，教導的方法、方便是沒有固定性的，是可以隨機應變的。

因此佛教所呈現的百花齊放的修行方法，就是基於佛法這樣一個自由思想。只是說大家有沒有把握到佛法的本質，如果沒有瞭解清楚，這種方便和方法就無法顯示釋迦佛的真正精神，只會各執己見，或自讚毀他。所以前面我有說導師在《印度之佛教》提到「正本清源」，就是佛教雖然是思想自由，其實主要指修行的方便和方法上大家可以自由發揮，但佛教的本質一定要掌握好，這個是導師很強調的，你要修南傳北傳什麼傳都可以，但是本質一定相同，沒有的話就不代表是佛法了。這個本質，就是戒和慧，導師基本上認為《阿含經》根本教法中「淨其戒、直其見」才能夠顯示不共外道的地方，因為有了這兩

個的基礎才能修四念處，清淨的戒行和智慧才能顯示佛法的特質所在，因此「正本清源」要強調這兩個的先導性。

以世間來說，物力、知識力、群力（控制力），雖然發展得很不錯了，但是沒有辦法解決人世間的憂苦。所以有人說「唯人類能毀滅人類自己」，這句話導師覺得有道理，並補充說「也唯有人類能救濟人類自己」。救濟自己的方法有很多，導師說唯有佛法能救濟世間，怎麼救呢？就是「佛法的正確性，就是將一切問題，歸結到我們自己」。意思是說，我們有情個人懂得修行來淨化身心，就有能力救濟世間。如果我們沒有辦法救濟自己，也就沒有能力救濟世間。

因而，真要拯救世界的擾亂，救濟人類的憂苦，唯有信仰佛法。不過，單是信仰，是不夠的，必須瞭解佛法，對佛法的精神與義理，用到自己的身心上，用到家庭上，用到社會政治上，用到物資上，知識上，團結上，才能達成這救世的大目的。

這裡有兩個「用」，第一個「用」到自己的身心上，家庭、社會上，第二個「用」到物資、知識、團結上，才能達到佛法的大目標，所以我才不斷強調這篇文章就是佛法的救世觀。

為此，對現實世間的憂苦，人類自相毀滅的威脅，特別勸請信佛同人，大家發菩提心，行菩薩道，實踐佛法，發揚佛法，使正法的聲音，充滿世界的每一角落，使人類遵循佛法而走向正道，將人類從自我毀滅的邊緣救過來。諸位！現實人間的憂苦，正等待佛法的救濟！

這個就是導師分析第一個主題「人間相互憂苦的救濟」的整個內容，談世間、家庭、國家、社會等等的問題，最後把根本問題歸結到自己，要先從救濟自己開始，然後才談得上救濟家庭、救濟社會、救濟國家，救濟天下，因此下面第二大主題就是回到身心來談。☸

印順導師思想專題研討會的感受

地點／馬來西亞檳城寶譽堂
文／釋開仁（福嚴佛學院教師、寂靜禪林方丈）

這次因緣促成，能於兩個週末（2018年11月10-11日及17-18日）舉行四場的印順導師思想專題研討會。

雖然自己長期在福嚴研究所跟其他老師合開印順導師的專書研讀，但是對於導師淵博的思想，掌握的還僅是冰山一角，在慚愧與學習的心態中再度溫故而知新，內心確實也收穫非淺，今略將一些體會寫成文字，與大家分享。

第一場的主題是導師的人間佛教，而第四場則為導師對整體佛法的抉擇。因為本身對《契理契機之人間佛教》較為熟稔，故慎選了該書的「七、九、十節」為人間佛教思想的介紹，而該書的「四、五、六節」則為整體佛法抉擇的說明依據。其實，若約《契理》一書大綱的鋪陳而言，導師是先談自己的抉擇方法的，後半才正顯人間佛教的精義所在。不過，此次主事者的編次，也別有巧思，先介紹人間佛教的精神後，最後才回過頭來瞭解導師透過諸多經論的抉擇依據（說實話，針對依據的判決是需要比較理性的論述）。

至於中間的兩場，是頗受爭議性的課題，分別是導師的淨土思想和大乘是否佛說的探討。然而，由於聽眾不像研究生般的程度，所以也只能以把握要義為目標，期許聽眾能建立對正法的堅定信心，作為本次講授的重心。各項主題的要義，其實不勞贅述。這裡我只想分享個人學習的所得而已。

首先，對於人間佛教的精義，從導師的歸納可以看出，他是以釋尊悲心增上的風格為典範的，強調法與律、緣起與空性、自利與利人的統一，以三心修六度為修持心要。要有完全去天化神化鬼化的氣

魄，並以十善為凡夫菩薩的起步。

「佛法」與「初期大乘」提供導師啟發性的菩薩行就是，菩薩須以自己所知所行而教人，從今生所擅長的因緣來行菩薩道，莫好高騖遠而應量力而為，這才能站穩腳跟，才能走得長遠。在三心的說明中，導師特別強調智慧，即正見，是最主要的一著，學佛修行若欠缺以智導情，通常都適得其反，而且也深刻地談到，有般若性空正見的菩薩，可以超越成佛的時限難題，以及擔心墮落惡趣的茫然。這種坦蕩蕩的胸襟，在深信因果必然的理智中，會徹底將身心奉獻給眾生與人間。

第二場是淨土思想，我以聖凱法師的文章為討論範圍。在文中除了可以掌握導師〈淨土新論〉的重點之外，亦可明了導師相關著作的淨土論調。基本上，導師認為淨土的起源，來自於對八苦的完整性處理。因為從聲聞的教法中，顯而易見的將重心皆放在身心苦痛的解決，然而對於社會及自然環境苦痛的根治，唯待淨土思想的崛起才得以完整性的予以解決。從導師的說明來看，淨土思想包括了「往生淨土」與「創造淨土」，而歷來的淨土行人多發揚前者，經論所提的後者卻鮮有人提，藉此緣故導師廣引諸大乘經和淨土經典來顯示淨土

因行的重要性，以及莫忘失修淨土亦是菩薩行的意義。導師的心意，是希望學人除了發願往生淨土之餘，要清楚這只是菩薩正常道的前方便，因為要成佛還需要嚴土熟生，隨佛創造淨土，否則功課只做了前半而已。從這裡，我才了解導師的意思是指說：「往生淨土」是方便道，而「創造淨土」才是正常道或難行道，兩者缺一不可。我舉個例子來說明一下，如彌勒淨土，請問這淨土是在兜率內院？還是在未來彌勒成佛的人間呢？彌勒經典中非常明顯地的指示，往生兜率內院，即使有未來佛的說法，但別忘了這是一生補處菩薩的修行處，且是過現未一切最後生菩薩的住處，而真正的彌勒淨土其實就在人間，所以換個角度來說，求往生兜率內院是修方便道的結果，而隨彌勒菩薩下來人間並創造淨土，才是正常道的菩薩行（廣修世間、三乘及大乘善行，這即永明延壽的萬善同歸），如此的因果次第，不是更理想更圓滿的說明嗎？導師沒有否定淨土，只是希望淨土行人莫遺忘求生淨土不是菩薩道的終點，僅是中途的停留罷了。

另外，最受爭議性的課題就是阿彌陀淨土與太陽神話有關。其實，細讀導師的文字，就可明白導師有詳細分辨阿彌陀佛本身具備的義項內容，阿

彌陀本來只有無量的意思，這個通義，實是佛佛道同的，無量從阿含到般若皆是涅槃或空性的異名，所以應先掌握這根本的無量義；其次出現的無量光及無量壽，才是導師表態這也許與太陽神話或求現世利有關的義項。從中我獲得一項省思就是，佛教內部一致說法，如禪定是共世間共外道的法，佛陀也會借助禪定靜心的功能引導弟子們修學，但真正的目的是要進修觀慧，才能順利獲得煩惱的解脫，試問一下，為何我人明知禪定是共外道法（如四梵住本來就是生梵天之定法），依然可以安心修學呢？因為佛陀有交待正見為導，所以就不會產生副作用的。相同的，即使阿彌陀信仰與太陽神話有關，這對有正見的修行者而言，有什麼不可以繼續修的呢？想了想，其實這不合乎邏輯的思考判斷吧，這也可說成破壞大乘信心的邪說，真的過於感情用事。

第三場的大乘是否佛說，也是挺受爭論的議題之一。這項內容我以如源法師的文章為討論基礎。從導師著作中可以結論為兩項要點：一是大乘是佛法，二是大乘是佛說。經論中明確指示正法乃以三法印、法與律或法性為判攝標準，而佛說的定義，亦有五種人說皆可稱為佛說的旨意。在阿含經的經群中，也有佛入滅後阿羅漢引導後學修證的文證，不太了解為何有人會認為唯佛親口所說的才是佛經。甚至於也無法以語言的古新來判別原始與後

期，因為從體證到宣說，從宣說到傳誦，從傳誦到文字，等等的長期流傳過程，其中怎麼可能沒有人增減調整這些內容呢？因此我們必須有一項認知，佛經的真偽非從語言或文本所能確認的，最重的是約義理上的契合真理而定，也就是說，經中神乎其神的境界不是核心的內涵，我們要汲取的只有導引產生戒、定、慧、解脫和解脫知見的部分才是，否則當你發現巴漢阿含出現主角和配角完全調換的經文時，你可能會頓失方向的。佛法是理智的解脫宗教，故而以智導情才合乎中道，從迷信導正為淨信，從錯謬調整為正知，從散漫扶直為專注，等等從義理的消融以求達至身心安穩的訴求，要不然，即使整天浸泡在宗教儀式中，塵習依舊故我，個性始終偏執，那就錯失這難得的人身了。

另外，有的人口說為了維護信眾的宗教熱忱，故而不信佛教歷史學說，更不屑抉擇正法真偽的判攝，以經典的每字每句皆佛親口所說，加深信徒感性的沉迷，卻不知讓理性的無我正見漸離漸遠了。

經過長期的思索，耐心熏習經論的意義時，不經意地你會自覺，原本被感性的俗情牽著鼻子在過活的人，如今卻可逐漸轉換成理智為導的生活，這種歷程如人飲水且冷暖自知了。猶

記得讀過《雜阿含》和《相應部》的初轉法輪經時，只看出巴漢二經的敘述呈現差異，但原由卻令人無解，慶幸我們漢傳的《大毘婆沙論》竟然記載著二說的珍貴意見，以及提供二說的理由所在，據此我們才能明白，不同說法絕無對錯、古新的問題，且於部派時期已然存在。其次，再讀到《摩訶般若波羅蜜經》時，就出現了初轉和二轉法輪，而二轉即指無自性空的思想成形；接著《解深密經》和《大集經·陀羅尼自在王品》皆說佛有三轉法輪，第三轉就指唯識和真常思想的成形了。從這些經文來看，佛教經長期的發展，慢慢出現正常適應的佛說內容，這種契理契機的方法，絕非偽作，實是各時代佛弟子的公意，否則是不可能形成一大學派的。

大乘佛法契合「不違法性，是即佛說」的標準，所以在內容上只要有明示「信、解、行、證」的，都是我們值得學習的，更何況釋尊是修菩薩道而成佛的，不從大乘經的菩薩大行為憑藉，請問釋尊的本懷又該在何處尋覓呢？一切佛經皆須以四悉檀和佛說法之五力，來抉擇、來修學，這樣才不會陷於無知的疏失。

第四場為導師對整體佛法的抉擇。若你能細讀《契理契機之人間佛教》一書，不難發現導師對整體佛法的抉

擇，關鍵在於《摩訶般若波羅蜜經》的兩句話，一是〈幻聽品 28〉「為久學者說：生滅、不生滅皆如化」，二是〈如化品 87〉「初發意者說：生滅如化、不生滅不如化」。

導師運用《般若經》的這項原則：「初學需要捨染求淨，而久學即可染淨不執」，來論述整個印度佛教史的各期特色。需要有相對說的初學觀點，諸如「佛法」和「後期大乘之唯識與真常」的立教方便。然而，若能概括前者的初學立場，以及離相待而染淨不執的久學態度，則更為圓滿，這即如「初期大乘」和「龍樹學」的立教善巧了，當然，若從「初期大乘」多分傾向皆依勝義的立場而論，唯有「龍樹學」方是兼顧二者最為完善的方便學說了。也由此得悉，導師慧眼之抉擇，讓整體佛法的施設方便，一目了然。

導師說：「古代經論，解理明行，只要確立不神化的人間佛教的原則，多有可以採用的」。導師從不強人以從己，只提供抉擇正法的理智知見，眾生可依自心相應的方法來修習菩薩行。

這次有因緣讓我有機會反覆閱讀和思惟這些內容，著實於研討中感悟很深，也更確定正常菩薩道的行人，完全不神化不迷信，絕對以智導情，強化自利利人的動能，量力而行，隨分隨力，往向佛道而邁進。🙏

梵語佛典教學與學習之心得筆記

文／常精進

《中論》〈觀四諦品〉第18頌之觀行與義理解析（九）

在上一期及上上一期的《會訊》中，筆者花了相當多的篇幅討論、介紹月稱論師《明句論》中所引述之「緣起無生偈」的語言現象，主要目的是希望大家能以較寬廣的視角了解佛典的傳承過程中，不論是以口語傳誦或是經本傳抄的方式，都牽涉到不同語言、不同地區、不同傳承之間相互影響等之複雜因素。若要能獲得藏在其中的佛法智慧，則需小心謹慎地嘗試從不同的角度了解不同差異所產生原因，如此才能體會到其中的真正義涵。

在討論完與「緣起無生偈」相關的語言現象之後，接下來將討論「緣起無生偈」的義理教學。為說明上之便利，筆者在此以《明句論》第一次引用此偈的版本作說明（此為符合古典梵語格律之版本）。

yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto.

no tasya utpādu sabhāvato 'sti.

yaḥ pratyayādhīnu sa sūnya ukto.

yaḥ sūnyatām jānati so 'pramattaḥ.

Prasannapadā (ed. de la Vallée

Poussin 1913) 239.10–13.

以下，先就文句中之字詞進行分析。

關於偈頌中一一字詞的文義及文法特質，說明如下：

yaḥ：關係代名詞(relative pronoun)，陽性、單數、主格。

pratyayair：此為**pratyaya**（緣）之複數、具格形，為「藉由諸緣」之意。

jāyati：動詞，詞根為√*jan*或√*jā*（第4類動詞），第三人稱單數，意為「生起」。

sa：「相應關係代名詞」（correlative pronoun），陽性、單數、主格。與前面之**yaḥ**相對應。

hy：為不變化詞*hi*因其後接母音*a-*而有連音變化的形式。此一語詞有表示因果句之「原因」句的義涵，或表示強調。在偈頌中有時作為滿足格律之語助詞，不表任何意思。筆者傾向採用表示「強調」這一語義。

ajāto：字首之*a-*為接頭詞，表示否定之義涵。**jāto**為**jātaḥ**因連音規則而改變的形式，其文法特質為陽性、單數、主格。此為動詞詞根

\sqrt{jan} (或 $\sqrt{jā}$) 的過去被動分詞，其意為「被生起的」。*ajāta* 意為「非被生起的」、「無生的」。

no：通常作為否定副詞*na* 為符合偈頌格律之形式。

tasya：代名詞*sa*的單數、屬格形。

utpādu：此為*utpāda* (出現、生起) 之陽性、單數、主格形*utpādaḥ* 之混合梵語形式 (參見BHSG §8.20)。

sabhāvato：此為*sabhāva-taḥ*因連音規則而改變的形式，其中*-taḥ* (或*-tas*) 為一表示從格義涵的語尾詞。*sabhāva*為*svabhāva*的俗語拼寫形式，意為「自性」，有自己生起或自己存在而不依待因緣之意。

'sti：完整形式為*asti*，因連音規則 (*-aḥ* + *asti* = *-o* + *'sti*) 而改變的形式，為動詞詞根 \sqrt{as} 之第三人稱、單數、現在時之形式，有「存在」、「出現」等意思，在句子中可理解為「是」的意思，如「佛陀是圓滿的覺者」一句中之「是」的意思。

yaḥ：關係代名詞(relative pronoun)，陽性、單數、主格。

pratyayādhīnu：為*pratyaya* 與*adhīna*結合之複合詞。*pratyaya*是一陽性名詞，在此為「因緣、條件」之意；*adhīna*為一形容詞，意為「依靠」(depending on)。*pratyayādhīnu* 為*pratyayādhīna*之陽性單數主格

形*pratyayādhīnaḥ*的佛教混合梵語形式 (參見BHSG §8.20)。

sa：「相應關係代名詞」(correlative pronoun)，陽性、單數、主格。與前面之*yaḥ* 相對應。

sūnya：此為陽性、單數、主格之*sūnyaḥ* 因連音規則而改變的形式，意為「空的」。

ukto：為*ukta*之陽性、單數、主格形*uktaḥ*因連音規則而改變的形式，是動詞 \sqrt{vac} 之過去被動分詞。

yaḥ：關係代名詞(relative pronoun)，陽性、單數、主格。

sūnyatām：意為「空性」。陰性、單數、業格。

jānati：為動詞 $\sqrt{jñā}$ 之第三人稱、單數、現在時的形式，其意為「了知」。

so：「相應關係代名詞」(correlative pronoun)，為陽性、單數、主格，與前面之*yaḥ* 相對應。

'pramattaḥ：完整形式為*apramattaḥ*，因連音規則 (*-aḥ* + *apramattaḥ* = *-o* + *'pramattaḥ*) 而改變的形式。依據《梵英詞典》所提供的語意，*apramatta*有 careful (細心的)，vigilant (警覺的) 等意思。另一方面，與此相當之巴利語為*apamatta*，依據《巴英詞典》的說明 (參見詞條*pamatta*)，*apamatta* 有 diligent (勤奮的)，careful (細心的)，eager (熱切的)，mindful (小心的) 等義涵。

在——了解句子中之語詞義涵之後，我們可以將上述梵語偈頌文句之中文文義以偈頌形式表示如下：

藉緣而生是無生；
彼生非因於自性。
依諸緣被說是空。
知空性者是精進。

若以散文的形式表達，則可直譯如下：

若某法依諸緣而生起，則彼法即是無生的；彼之生起不是因於自性。
若某法是依於諸因緣的，則彼法被說為是空的。若某人了知空性，則彼是精進的。

此「緣起無生偈」於宗喀巴論師所撰之《菩提道次第廣論》中出現了二次，¹此亦顯示出宗喀巴論師對此偈頌的重視。法尊法師的譯文如下：

若從緣生即無生，
於彼非有生自性，
若法仗緣說彼空，
若了知空不放逸。

此中第二句之譯文，意思為：於彼中（或可理解為「對彼而言」），並非有生的自性。此中之「彼」可理解為依緣而生之法。《菩提道次第廣論》的藏文文句如下：

དེ་ལ་སྐྱེ་བའི་རང་བཞིན་ཡོད་མ་ཡིན། (/de la skye
ba'i rang bzhin yod ma yin)²

於彼中（或可理解為「對彼而言」），生的自性不存在。

藏文的文句基本上與法尊法師的譯文一致。另外，《菩提道次第廣論》之英譯本（vol. III, p. 188, p. 319）的譯文如下：

Whatever is produced from
conditions is not produced;
It is not intrinsically produced.
Whatever depends upon conditions,
I consider empty;
One who knows emptiness is
diligent.

凡是從緣所生者非是所生的；
彼非以有自性的方式生起。
凡是依緣之法，我認為是空的。
了知空性的人是勤奮的。

《菩提道次第廣論》英譯本對偈頌之第二句的表達方式與法尊法師的漢譯表達義涵略有不同。法尊法師的譯文表示生的自性不存在，此中的「自性」為名詞，在句子中是被否定的對象。英譯本的譯文表示生起非是以有自性的方式，「自性」一語扮演副詞的作用。

1、《菩提道次第廣論》卷19（CBETA, B10, no. 67, p. 745a12-13）；同書之卷23（CBETA, B10, no. 67, p. 767a1-2）。

2、གང་ཞིག་སྐྱེན་ལས་སྐྱེས་པ་དེ་མ་སྐྱེས། དེ་ལ་སྐྱེ་བའི་རང་བཞིན་ཡོད་མ་ཡིན། སྐྱེན་ལ་རག་ལས་གང་དེ་རྫོང་པར་བཤད། གང་ཞིག་རྫོང་ཉིད་ཤེས་དེ་བག་ཡོད་ཡིན། （《菩提道次第廣論》，收錄於《宗喀巴全集》：13-2-410a, ADARSHA, <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/tsongkhapa?pbId=1476785>; 及13-2-488b, ADARSHA, <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/tsongkhapa?pbId=1476942>）。

在宗喀巴論師解釋《中論》之註釋書《正理海》中，此偈頌亦有三次完整地或部分地被引述。³英譯者 Jay L. Garfield 對此偈頌之翻譯，三次都有些不同，三次的譯文如下（為說明上之方便，筆者在偈頌前加上編號）：

(1)

Whatever is arisen from conditions is non-arisen.

There is no inherent arising in that.

Whatever is dependent on conditions is explained to be empty.

Whoever understands emptiness is mindful. (*Ocean of Reasoning*, p. 198)

凡是從緣所生者是非所生的；
於彼中無有自性之生。

凡是依待於緣的被解說為空的。

了知空性的人是警覺的。

(2)

Whatever arises from conditions is non-arisen;

It does not have the essence of being arisen.

That which depends on conditions is explained to be empty.

Whoever understands emptiness is mindful. (*Ocean of Reasoning*, p. 292)

凡是從緣而生者是非所生的；

彼無有生之自性。

凡是依待於緣的被解說為空的。

了知空性的人是警覺的。

(3)

Whatever is arisen from conditions is unarisen. (*Ocean of Reasoning*, p. 478)

凡是從緣所生者是非所生的。

此中，編號（1）與（2）包含偈頌的第二句。不論是“*There is no inherent arising in that*”或是“*It does not have the essence of being arisen*”，可以說基本上是與法尊法師的譯文一致的。

《正理海》之英譯者 Jay L. Garfield 在上述之編號（2）偈頌後有一腳註說明文字。他指出，此頌有不同的文句表達形式，偈頌第二句的另一種表達文句如下：

*/de la skye ba ngo bo nyid kyis med/*⁴

對彼而言，非以有自性的方式生起。

此中的“*ngo bo nyid kyis*”即可理解為 intrinsically（以有自性的方式）之意。Jay L. Garfield 認為，不同的表達文字在意義上並沒有重大的不同。⁵

3、依據 ADARSHA 之藏文佛典資料庫，宗喀巴論師於其所著之《正理海》中亦有三次完整地或部分地引述此偈頌：15-2-102b, <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/tsongkhapa?pbId=1478114>; 15-2-145b, <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/tsongkhapa?pbId=1478375>; 15-2-233a <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/tsongkhapa?pbId=1478375>。

4、參見：rJe Tsong khapa, trans. Jay L. Garfield. 2006. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, p. 292, footnote 3. New York: Oxford University Press. 另參見：《正理海》，收錄於《宗喀巴全集》：15-2-102b, ADARSHA, <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/tsongkhapa?pbId=1478114>。此中之文字順序稍有不同：འདི་ལ་སྐོར་ཉིད་ཀྱིས་སྐྱེ་བ་མེད། (*/de la ngo bo nyid kyis skye ba med/*)，即“*skye ba*”與“*ngo bo nyid kyis*”順序對調。

5、“But there is no significant difference in meaning.”參見：rJe Tsong khapa, trans. Jay L. Garfield. 2006. *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*, p. 292, footnote 3. New York: Oxford University Press.

另外，法尊法師漢譯之「不放逸」，《菩提道次第廣論》英譯本作“diligent”。《正理海》之英譯作“mindful”。根據《菩提道次第廣論》英譯本之書後註（end note 379, volum III, p. 410），此所對應的藏語為“*bag yod*”，有 careful（細心的、警覺的）、conscientious（勤懇的）等義涵。從梵語、巴利語、藏語等角度審視法尊法師漢譯之「不放逸」一語的義涵，可知偈頌最後一句「若了知空不放逸」表示真正了解空性的人是精進積極的、警覺的，並且對於教法的實踐是認真而徹底的。

相當之內容亦見於《佛說弘道廣顯三昧經》卷2（CBETA, T15, no. 635, p. 497b3–5）：

緣生彼無生，
是不與自然；
善緣斯亦空，
知空彼無欲。

此中第二句之「與」，【宮】本作「興」⁶；第三句之「善」，【元】【明】【宮】本作「著」⁷。依大正藏之用字，第二句「是不與自然」文義不是很清楚。若依【宮】本用

字，偈頌文句為「是不興自然」，「興」相當於梵文偈頌之“*utpādu*”（意為「生起」），表達「不從自然（*svabhāva*）生」之意。此外，依大正藏之用字，第三句「善緣斯亦空」之文義亦不甚清楚。若依【元】【明】【宮】本用字，則文句為「著緣斯亦空」，「著」字有「依附」⁸之意，可理解為相當於梵文偈頌中之“*-adhīnu*”（「依靠」之意）一詞，表達「依因緣的法是空的」之意。

比較特別不一樣之處是「知空彼無欲」，若參照梵語偈頌文義，基本上應是表達「知空者是無欲的」之義涵。此中之「無欲」，可能是底本用字不同，因此與梵語偈頌之“*apramatta*”或相當之巴利語“*apamatta*”（意為「精勤的」、「細心的」等）在語義上無法有很好的 consistency。另一方面，亦有可能《佛說弘道廣顯三昧經》之漢譯者提供了 *apramatta* 一詞之另一面向的語義。梵語“*pramatta*”為動詞“*pra-√mad*”之過去被動分詞，而“*pra-√mad*”有 to enjoy one's self（感到快樂），to

6、「與【大】，興【宮】。」CBETA, T15, no. 635, p. 497d, 註[5]。

7、「善【大】，著【元】【明】【宮】。」CBETA, T15, no. 635, p. 497d, 註[6]。

8、《汉语大词典》冊9，頁430。

enjoy (享受欲樂), “indulge in” (沈迷於 [欲樂]) 等義涵, 這些都與享受五欲相關連。《佛說弘道廣顯三昧經》之漢譯者可能是採用了動詞 “*pra-√mad*” 之義涵而應用在被動分詞 “*pramatta*” 的語義上。因此, 否定接頭詞 “*a-*” 加到 “*pramatta*” 後, 則 “*apramatta*” 可以理解為「無欲」的意思。從上述關於偈頌第四句的討論, 可以得知一位了悟空性的修行者在身心的表現上是一個精勤的、細心的、警覺的、無欲的等之情況。

關於「緣起無生偈」所要表達之修行上的義涵, 《菩提道次第廣論》卷19 (CBETA, B10, no. 67, p. 745a13-14) 云:

初句說言:「緣生即無生。」第二句顯示無生之理云:「於彼非有生自性。」…謂無性生。

《菩提道次第廣論》卷23 (CBETA, B10, no. 67, p. 767a3) 亦云:「初二句說從緣生者, 皆無性生 …。」由此二處之說明可知所謂之「無生」意指「無性生」, 即「非從自性而生」之意。此中所說之「顯」, 可理解為要修行者了解的道理, 亦即在觀察一切法時所應觀察到的真實道理。

關於第三句, 《菩提道次第廣論》卷23 (CBETA, B10, no. 67, p. 767a3) 云:「第三句說依仗因緣緣起之義即性空義 …。」此即相當於《中論》所說「眾因緣生法, 我說即是空。」印順導師在《中觀論頌講記》(p. 461) 解釋此句為:

一切「眾」多「因緣」所「生」的「法」, 「我」佛「說」他就「是空」的 …。

在其晚年所著的《空之探究》(第四章, 第六節〈空性——無自性空〉, p. 243) 中, 導師依梵本用字, 對此句的解說修正為:

《中論·觀四諦品》說:「眾因緣生法, 我說即是空。」眾因緣生法——緣起法, 就是空——空性。「我說」, 從前都解說為佛說, 但原文是第一人稱的多數, 所以是「我等說」。

雖然導師後來發現此中「我說」之梵本用字是「第一人稱的多數」而將原先之「我佛說」修正為「我等說」, 然而將「我說」理解為「我佛說」, 在道理上亦是說得通的。例如, 此中所引之「緣起無生偈」出於大乘佛典, 而偈頌中的第三句「若某法是依於諸因緣的, 則彼法被說為是空的」與「眾因緣生法」

我說即是空」的義趣完全相同。因此，導師早期的理解，將「眾因緣生法，我說即是空」一句之「我說」理解為「我佛說」，在道理上亦可說是正確的。

關於偈頌的第四句，《菩提道次第廣論》卷 23 (CBETA, B10, no. 67, p. 767a3-4) 云：「第四句顯通達空性所有勝利。」意即一位了悟空性的修行者所得之功德，是在身心的表現上具足精勤的、細心的、警覺的、無欲的之狀態。導師在《般若經講記》(pp. 159-160) 中亦有類似的說明文字：

因為大師勝解了空義，所以就與一般人不同！大師了知世間上的事物都是無常的、無我的，一切事物離開了關係條件的存在別無他物，所以對於現在佛教中有不適合時代社會需要的地方，力主改革；而一般保守者忽略諸法無常無我，所以多方反對。但大師仍以勇猛心、無畏心為佛法奔走呼號。由此看來，若真能悟證——即使少分了解空義，對於行事，也必能契合時機，勇往直前。

此中，導師認為由於太虛大師對空義有所勝解，因此身心中能產生一種勇猛的心力，此與偈頌中所說，知空者是「不放逸」者或是「精勤」者有異曲同工之妙。

最後，在此簡要歸納上述之討論內容。月稱論師在說明完緣起無自性生即空性之道理後，引述了此「緣起無生偈」以作為教證。偈頌指出依緣而生之法即是「無生」(*ajāta*)，此中之「無生」，依偈頌之第二句的解說，即「非依於自性而生」或「非因於自性而生」之意。藉由「依緣而生之法」即是「非依於自性而生」或「非因於自性而生」之道理的闡發，於偈頌第三句中進一步指出緣起無自性生即被說為是空的。此即為月稱論師引述「緣起無生偈」之道理所在。在引述此「緣起無生偈」之後，月稱論師接著又引述《楞伽經》及《般若經》之經文以作為緣起無自性生即空性之道理的經證。關於這部分，將於下一期《會訊》中為大家作詳細的解析。期待下一期再與大家分享梵語佛典之學習心得筆記！

溫故知新

活動回顧

- ▶ 10月 10/30~11/01 福嚴佛學院 校外參學（三天）。（參閱 p.94-95）
- ▶ 11月 11/11~17 福嚴佛學院 禪七（開恩法師指導）。（參閱 p.1）
- ▶ 12月 12/08 福嚴佛學院 大悲懺共修法會（院內）。（參閱 p.1）
- ▶ 12/22 福嚴佛學院 院內論文發表會。
- ▶ 12/08~09 慧日講堂 禪二。（參閱 p.97）
- ▶ 01月 01/30 福嚴佛學院 結業式。
- ▶ 01/31 福嚴佛學院 寒假開始。



活動預告

- ▶ 03月 03/03 福嚴佛學院 寒假結束。
- ▶ 03/07~09 福嚴佛學院 佛三（會藏法師主持）。
- ▶ 03/09 印順導師思想巡迴講座 嘉義場—妙雲蘭若。
- ▶ 03/11~06/14 〔1〕福嚴推廣教育班 第37期正式上課。
〔2〕慧日佛學班 第26期正式上課。
- ▶ 03/16 印導師思想巡迴講座 高雄場—正信佛教青年會。
- ▶ 03/23 印順導師思想巡迴講座 台北場—慧日講堂。
- ▶ 04月 04/05 福嚴佛學院 清明法會。
- ▶ 04/07~13 福嚴佛學院 禪七（開恩法師指導）。
- ▶ 04/27 福嚴佛學院、壹同女眾佛學院聯合論文發表會。





~參學之路~

首先，我們先到導師的四個道場之一；妙雲蘭若。在這裡，學生可以參觀到妙雲蘭若很莊嚴的新樓，新的大殿，法師們自修用的葯師殿，禪堂，課室，印順導師的紀念堂等。文 / 釋慧覺



妙雲蘭若的導師關房裡我們可以看到以前導師所看過的書，用過的一物品和泰國國王送的一些禮品。這時學生可以感受到導師對法的恭敬，精勤以及求法不退轉的心。大家都知道導師本身的健康也很差，但為了承擔如來家業，導師還是不斷的用功，深入經藏。此外從導師的關房上可以看得出來導師樸素的生活。導師於住，食和用方面都很簡單，重點還是在於用功。導師的努力提醒了學生在求法要不斷的努力而不退轉。文 / 釋慧覺

嘉義監獄博物館，它位於臺灣嘉義市東區，為臺灣唯一完整保存的日治時期監獄建築。該監獄始建於日治時期 1919 年，1920 年 3 月竣工，1922 年正式啟用，於 2005 年 5 月 26 日公告為國定古跡。此外，這棟建築在 2001 年的歷史建築百景征選活動中獲得第 59 名。文 / 釋淨光



檜意森活村，是以前員工所用的宿舍，這裡大家可以欣賞到日本方式的小黑屋子。屋子裡幾乎都是商店。文 / 釋慧覺



我們乘坐大巴士終於駛向那海拔高於 2000 公尺以上，面積大約 1400 公頃的阿里山，也是遐邇聞名的阿里山茶之出產地！傍晚十分到達阿里山，此時夜幕降臨，迎來一陣陣的寒風刺骨，不過還好大家都有所準備。第二天凌晨一早，我們就乘坐著阿里山森林火車去看絢麗的日出，不到一小時的時間就到達目的地了，站上海拔 2500 公尺的小笠原山，不僅可清楚望見高 3952 公尺的玉山主峰，還可看見千元鈔票上面的植物「玉山薊」甚是壯觀。然而，失望而意想不到的卻是等了許久，太陽都沒有出來因為它被雲層給遮擋住了！不過還好總算沒有白跑一趟，因為還有新鮮的空氣（精多芬）可以供大家吸取享用。文 / 釋淨光

看一看栩栩如生的高山神木吧！山天然的木雕、石雕真是令人嘆為觀止。那而山林翠綠、黃鶯鳴唱、古木參天真是壯觀，一路沿途有奇花異草、蝴蝶飛舞，但天有不測風雲，開始飄起小雨，於是便加快腳步回到飯店後，那裏準備了豐富的早餐，走了一個早上確實是餓了。用過早餐後，再到附近走走，看一看我最愛的楓葉，也

已經轉成美麗的紅色，那楓葉紅通通的真是像火。我們十一點就要下山前往下個景點，告蝶這山水風光的阿里山，還真是有點依依不捨，因為這裡空氣清新，讓人身心舒暢。

來到群山環繞的阿里山，一定要去看日出，不過還真是需要運氣，參觀神木，走一走神木步道，不然會有所遺憾的。此次我是沒有機會看到日出，卻看到雄偉的神木，阿里山之旅讓我意猶未盡，以後有機會再次造訪。文 / 釋淨聞

妙心寺，傳道法師之道場。為紀念傳道法師圓寂三周年，妙心寺住眾舉辦了關於傳道法師的展覽活動。在此可以看到法師的一些書法作品，法師用過的物品以及法師在用過當中寫的一些筆記。此外還可以看到法師一生對於佛教的奉獻。當時為了附近小孩的教育，法師在妙心寺也開了兒童班以及圖書館。從這裡學生可以看到長輩們對於法上的用功及對有情的慈悲心非常的大。這也鼓勵了學生在這四年當中要好好的利用時間來學習，抓緊四年裡的機會讓自身對佛法的了解增加，莫使入寶山，垂手歎空歸。文 / 釋慧覺



~福嚴精舍·寒冬送暖~

文/釋長定

福廣十方菩薩雲來集
嚴月蔬食佳饌結善緣
精心平安壽桃迎新年
舍身利他菩提功德成

這是第二年舉辦依舊緊張、擔心，卻又充滿歡喜。繼去年 700 個便當後，今年增加為 800 個，加上供養壹同寺、院內師生，個體戶、當日義工等，一共製作了 1100 個便當，破了去年紀錄。

本活動從一個月前的場地協調開始知會，鄰近仁海寺大力協助，院內人力溝通協調，菜單確認、菜量訂購、餐具確認，至前一天備菜，當天整個動線流暢、便當發放，大眾用餐、師長開示、清潔善後、送客才是圓滿。

前一晚帶著緊張心情入睡，當天一早 3 點起床，後下大寮開始啟動一天的機制，菜色分配規劃，熬煮當天藥膳湯，動線安排後，等待義工到來。

陸陸續續 7:30 分義工到來，暫時分成 3 組，主廚烹煮區開始主菜滷炒處理，專業的分工合作，一次開 3 個大爐漸漸香氣開始傳出。煮飯組：依序將米分成 6 公斤 1 袋，因應這次活動，先專業的增加為共四個 50 人分飯鍋，依序開始洗米、鋪煮飯巾、量水、倒米、煮飯、起鍋悶鍋、保溫，當然第一鍋起立刻請同學裝去供佛。洗菜區由一群可愛媽媽組成，利用在家平常功夫，自動分成挑菜、洗菜、切菜分類，完全就是專業，旁邊九位監工媽媽，切菜大小、洗菜不乾淨等等的幫忙把關，只為了讓大家吃得乾淨。

九點一到，重新分組，烹組區、煮飯區不動，其餘全部變成便當打飯區，今年有約 10 道菜，共分成 4 條動線，首先，當然先做出樣本讓大家了解。不過，打飯前先講解一些規矩，做便當心態，未成佛

道先結善緣，法輪未轉先種食輪，打便當的當下以念佛、持咒、起一個善念，都是讓收到便當有緣的市民一個祝福，為眾生祝福就是為自己祝福。9 點半一到，大家開始動作，依序地做出便當，餐台菜量不夠開始補菜，備餐檯菜色不夠大寮加火出菜，十點半全部完工，將近 900 個便當依序出車道至定點，等待發放。

在兩個發放現場已經有很多有緣人在等待，為了讓大家更歡喜，更有居士發心 1200 顆壽桃來廣結善緣，讓蔬食便當發放更添加平安祝福之意。大約在 40 分鐘後平安蔬食便當發放完畢，就依序回至福嚴用餐。

院長一回到福嚴，立刻為大眾關懷、隨緣開示，謝謝大家參與今天活動，說明布施結緣飲食的功德，分別有五種：「得壽命、身相莊嚴報、得大力、平安、辯才無礙」如果能夠發菩提心，更加殊勝。會後更帶領大眾一起功德回向，讓參與的人員，更加皆大歡喜的滿載而歸。

最後謝謝仁海寺的大力幫忙，遠道而來的南至台中、苗栗、彰化，北至淡水、樹林，還有新竹的居士們，還有看臉書來的網友，呼朋引伴的參與，共襄盛舉的。當然還是謝謝福嚴同學的大力幫忙，真是全力以赴，表現出外現聲聞像、內修菩薩行的行誼。

圓滿了，一切事情就過去了，緣起緣滅，是無自性，因為是無自性所以是空，更顯出是幻化所成，感謝所有的因緣，沒有這些眾因緣法，法是不會孤起的。🙏

福嚴精舍 寒冬送暖 2019.01.26



慧日講堂 禪二 · 指導法師上開下印法師 2018.12.8~9



寂靜禪林 方丈交接 新任方丈——上關下仁法師（第八屆校友）

◆ 印順導師法語 ◆

佛法中所說的精進，與平常人的汲汲努力是不同的，這是一種向上向善的努力，要人離惡行善，希望做到諸惡莫作，眾善奉行的努力。



▲開仁法師（左）、文建長老（中）、開印法師（右）
開印法師引用了弘一大師的詩：「我到為種植，我行花未開，豈無佳色在，留待後人來」，以及龔自珍著的「落紅不是無情物，化作春泥更護花。」來道出當年創辦禪林所持的態度，以及退位後將扮演的角色。



▲開仁法師說，韓國一名禪師曾說過一句話：我們沒有辦法向別人學習人生！因為每個人的成長旅程、當下的所見所聞和感悟都是不一樣的，每個獨立個體都有自己的生存之道！
法師指出，他在執教時，多以教史為主，也注重修福修慧以提升法身慧命，禪林是一個團隊，他也引用了開照長老在著作中的一句話：「一個都別想走！」來勉勵禪林僧俗二眾，讓大家在團隊的時代，繼續把禪林當著修行道場的園地！



▲福嚴校友會會長代表校友會致贈賀禮



繼程長老介紹新方丈開仁法師時，指法師在台灣福嚴佛學院畢業後，即留在該學院執教，前後長達廿多年，所擁有的學問扎扎實實，他呼籲信眾們繼續維護新方丈，也祝賀新方丈繼續透過其職務凝集更多福報，更不怕福報過重！

