

# 正念正定

—導師圓寂十四週年—

Fuyan Journal

Vol. 62 2019.04

# 福嚴

會訊

- 定學之正念與正定
- 淨佛國土、成就眾生之探究(下)
- 身心充滿憂苦的解脫(一)
- 要溯古，還是追今？

福嚴塔院



samyak-smṛti · samyak-samādhī

福嚴佛學院 佛三（會藏法師主持） 2019.3.7-9



福嚴佛學院 始業式 2019.3.11



福嚴佛學院 清明法會 2019.4.5



# 福嚴

Vol. 63  
2019.07

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](mailto:fuyan.alumni@gmail.com)  
發行日期 | 2019年07月  
創刊日期 | 2004年01月  
I S S N | 2070-0520

本期主題 >> 聖道支性

# Contents



今我如是，得古仙人道、古仙人運、古仙人跡，古仙人去處，  
我得隨去，謂八聖道，正見、正志、正語、正業、  
正命、正方便、正念、正定。

——《雜阿含經》

## 慈心慧語

02 唯三學八正道能入於涅槃 印順導師

## 人間法音

12 《大智度論》選讀（十二） 釋厚觀  
24 身心充滿憂苦的解脫（二） 釋開仁

## 佛法啟示

56 道在平常日用中 Everyday Life Is the Way 釋長叡  
60 畢業感言 應屆畢業生

## 梵語佛典

66 《中論》〈觀四諦品〉第 18 頌之觀行與義理解析（十一） 常精進

## 活動紀實

71 溫故知新 編輯組





# 唯三學八正道 能入於涅槃

文／印順導師  
整理／編輯組

## 一、三學八正道是入涅槃唯一的道體與道品

**論** 到出離生死的道體，並無差別，總不出於「三學」（學是學習，不是學問）。三學，應稱為『三增上學』，就是增上戒學，增上心（定）學，增上慧學。增上，是有力的，能為他所因依的意思。因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。然佛在說明道諦時，最常用的內容分類，還是「八正道」。八正道，應稱為『八聖道分』，或『八聖道支』。這是成聖的正道，有不可缺的八種成分。這就是：正見，正思惟，正語，正業，正命，正精進，正念，正定。八正道就是三學，如正見，正思惟是慧學；正語，正業，正命是戒學；正念，正定是定學；正精進是遍通三學的。此八支聖道，是三學，也

就是一乘。佛為須跋陀羅說：外道們沒有八正道，所以沒有聖果，沒有解脫。我（佛）法中有八正道，所以有聖果，有解脫。這可見八正道是「能入於涅槃」的唯一法門了。這在大乘的《楞伽經》中，也還是這樣說：『唯有一大乘，清涼八支道』。（《成佛之道（增註本）》pp176~177）

## 二、八正道即中道法，能貫徹統一真諦與解脫

學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。……正見、正志、正語、正業、正命、正勤、正念、正定——八正道，為中道法的主要內容。當釋尊初轉法輪時，一開口就說：「莫求欲樂，極下賤業為凡夫行，是說一邊；亦莫求自身苦行，至苦非聖行無

義相應者，是說二邊，……離此二邊，則有中道」（中含·拘樓瘦無諍經）。這中道，就是八正道。到釋尊入滅的時候，又對阿難說：「自歸依，歸依於法，勿他歸依」（長含·遊行經）。意思說：弟子們應自己去依法而行。所依的法，經上接著說：「依四念處行」；四念處就是八正道中正念的內容，這可見法是中道的德行。

中道——正道的德行，為什麼稱為法？法的定義是軌持，軌是軌律、軌範，持是不變、不失；不變的軌律，即是常道。八正道，不但合乎道德的常道，而且就是「古仙人道」，有永久性、普遍性，是向上、向解脫的德行的常道。

這三類歸依法中，正知解脫、中道，與變動苦迫的世間，是真實；中道是善行；觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。同時，八正道

的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。（《佛法概論》pp.7~10）

### 三、兩種中道與二大理則

#### （一）緣起與正道之兩種中道

「中道」很容易被人誤認為模稜兩可，其實佛教絕不如此。「中」是中正、中心，即用中正不偏的態度與立場，深入人生為本的事事物物的根本核心，窮究它底真相。……「中道」代表了佛法理論與實踐的不共方法。佛法是崇高的德行宗教，所以在人類關涉的自然、社會、自我中，著重於人類的思想與行為：有什麼樣的思想，就會引起什麼樣的行為，什麼樣的行為，必然遭遇到什麼樣的結果。佛陀就在人生的現實活動中，去把握人類

活動的法則。這樣，佛陀指出了兩種的中道，即緣起中道與八正道中道。緣起法，指出了一般人生活動的規律；八正道，指示一種更好的向上的實踐法則。

### 1、緣起中道，在緣起生滅的相對性中直顯空性

「此有彼有，此生彼生」，是緣起法的原則；無明緣行等是緣起法的内容。依中道而說的緣起，可以遣離二邊邪執，這是《雜阿含經》處處可見的。如卷一二依緣起說不一不異，說不常不斷，卷一三依緣起說不來不去，卷七依緣起說不有不無（《中觀論》的「八不中道」，就是將《雜阿含》所說的加以總集）。

緣起法的基本定律：「此有故彼有，此生故彼生。此無故彼無，此滅故彼滅」。對一切事物的發生、消滅、存在，說明它有無生滅的理由。

人生的痛苦，為什麼會發生存在呢？佛陀說：這不是憑空而來的「無因」，也不是上帝梵天所造的「邪因」，是有其因緣的。一切是因果關係的存在，因生起果就生起，因存在果就存在，一切生起與存在，全是由

因緣來決定的，所以說：「此（因）有故彼（果）有，此生故彼生」；這是緣起的流轉律，說明人世現象的所以如此。

逆轉來說，要解除人生的痛苦，依著緣起的理則說，必須從原因上給予解除，所以說：「此無故彼無，此滅故彼滅」。有因就必有果，有了邪謬的思想，必然發生錯誤的行為，也就必然引起不良的後果——痛苦。反過來說，因無就果無，糾正了邪謬的思想，停止了錯誤的行為，痛苦的後果當然就可以消滅了。事物是因緣而生因緣而有的，因緣又是必然要離散的，所以事物也就必然要隨因緣而無，隨因緣而滅。凡生必滅，凡有必無，事事物物的生與有，本身就蘊蓄一種趨於滅無的必然性。如海浪的湧來，也就內在的決定它必然的消失，所以當「此有彼有，此生彼生」的時候，立刻透視到它的「此無彼無，此滅彼滅」。因此，人生的痛苦，在緣起法則下，不但指出它有解脫的可能性，而且指出了解脫之道，不在因果法則之外。「生者必有死，崇高必墮落」，這是世間因果的必然法則；也是緣起法內在相對性的掘發，這可叫緣起的還滅律。

此緣起因果的起滅，還是「俗數法」，還是在現象的表面上說，還不是深入的、究竟真實的、第一義的說法。但是第一義還是依緣起法說的，即是緣起法的空寂性。所以說：「為比丘說賢聖出世空相應隨順法」（《雜含》卷一二）。在一正一反的緣起相對性中，鞭辟入裡，直顯空性，才是第一義。

《雜含》卷一三的《第一義空經》說：「眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅……除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此生故彼生」。佛從緣起世俗諦的生滅非實中，說明第一義空，極為明白。在第一義空中，即遣離有無、斷常等二邊。如迦旃延說真實禪（體悟第一義的禪觀）說：「觀彼悉皆虛偽，都不見真實……但以假號因緣和合有種種名，觀斯空寂，不見有法（有見）及與非法（無見）」（別譯《雜含》）。一切法都是因緣和合的假名法——世俗的，聖弟子就在這因緣中，名相世俗法中，體觀空寂，離「有法」「非法」二邊見，就證得第一義諦。所以說：「諸佛說空法，為離諸見故」。

佛陀又說：「如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，

則不生世間有見；如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生」（《雜含》卷一〇）。世俗的人，看見生，就以為有實在的法生起，看見滅，就以為有實在的法毀滅了。有是實實在在的有，無是實實在在的取消，這是落於二邊見的。聖弟子不然，看見法生起，遣離了無見，但並不執著以為是實有；看見法消滅了，遣除了有見，但並不執著以為是斷滅實無。因為依著緣起法的因生果生，因滅果滅，一切法是活潑潑的可有可無，可生可滅。假若是實在性的，實有，就不該滅而無；實無，就不該生而有。所以在法法的可生可滅、可有可無中，深入事物的根本核心，體見到一切是關係的，沒有實性的有、無、生、滅，一切是不實的假名，本性是畢竟空寂的。所以畢竟空寂，不是抹煞了一切生、滅、有、無的現象而破壞諸法；反之，空寂正是掘發了諸法生、滅、有、無的真實相。這是如來教授的真實意趣，否則單見到流轉還滅、一正一反的兩面，很容易誤解而割截為二體的。這從流轉、還滅二門的有無生滅關涉的現象中，直接體現到法法本性的空寂，可以叫他做中道的空寂律。這是第一義的中道教

說，也為佛法特質——緣起性空的真義所在。大乘學者常說的「當體即空」，就是如此。

從緣起法觀察到諸法空寂，佛陀就依之而建立三法印。所以經說：「諸行空，常恆不變易法空，無我我所」（《雜含》卷一一）。因為一切法（諸行）是本性空寂的，所以「常恆不變易法」不能成立，常住、獨存而自在的神我，也不能建立。因此，一切法息息遷變中，一切是相依相待而存在。依緣起法悟入無常性、無我性，即是通達法法的本性空寂，空寂就是涅槃寂靜，即是離常我等戲論邪見而實現解脫了。所以經說：「無常想者，能建立無我想；聖弟子住無我想，心離我慢，順得解脫涅槃」（《雜含》卷一〇）。以中道的立場，在緣起空寂法性中，建立「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」的三法印，正是佛法的根本思想。

## 2、正道中道，將理性與實踐在空寂中融然無二

除此，還有一種中道，是篤行的八正道中道。八正道，也是緣起法，它不在乎說明生死雜染可以解脫的，所

以不說「此有故彼有，此生故彼生」的定律，它告訴實修解脫行者所應採取的不苦不樂的中道行。當時印度的外道們，有的在那裡窮奢極欲，以縱情享樂為人生的意義。另一種人，專修無意義的苦行，自討苦吃，對於解脫毫無益處。佛陀針對這苦樂二邊不正的行為，開示八正道的中道，這也是阿含本教中數見不鮮的。人的言語、動作、感情、意志、生活的方式，一切的一切，都納於正軌，使他得當合理化；一切都求其持中不偏，正當合理，所以叫做「中道」。

法法是從緣起，法法自性空，八正道的行為，當然也不能例外。那麼，這中道的行為，怎樣與緣起空義相合呢？要知道這「修行」，也還是因緣和合而成的；《中阿含》卷二的《七車喻經》說得好：波斯匿王從舍衛城到娑羅多去，很遠的路程，竟在一天就到達了。原來他沿途設有驛站，各站預置車乘快馬，到站不必休息，換了車馬接著就走，所以迅速的就到達了。從此至彼，不是那一車那一馬獨具的功績，是車車相因，眾緣和合而成的。

修行也是這樣，從發心到得果，不單靠一法可以奏功的，而是法法互



相資助，互為因緣的。修行方法是眾緣所成，也就當然是本性空寂的了。所以佛在《筏喻經》上說：「法尚應捨，何況非法」。「法」是合理的道德行為，「非法」是不道德的行為。在中道行的過程中，最初應該用道德的行為（法），去改善糾正不道德的行為（非法）。但這道德善法，也還是因緣所生法，也還是自性空寂的；假使如一般人的妄執，取相執實，那麼與性空不相應，始終不能悟證性空而獲得解脫的。所以《百論》說：先依福捨罪，次一步必依捨捨福，才能得入無相。《雜阿含》卷七說：「我不見一法可取而無罪過者；我若取色（等），即有罪過。……作是知己，於諸世間則無所取」。罪過，是煩惱障礙的意思。只要對一法上執取實有，就是不能徹了空寂，就是障礙了解脫。可見善法功德法，也是執取不得；所以執取不得，即因為善法的本性空寂。龍樹菩薩說：功德法如火燒紅了的金錢，雖是值錢的東西，可是千萬取不得。所以這八正道的中道行，本性還是空寂的，它與中道的理性，是相應的。理性與實踐，在空寂中融然無二了。

### 3、緣起與正道各有所重，但相輔相成而圓滿無缺

緣起空的中道，遣離了一切錯謬的思想（二邊邪見）；八正道的中道行，離苦樂二邊而不取相執著。這兩大中道法，是相輔相成而圓滿無缺的。

因為假使只說緣起法性的如何如何，不能付之自己身心的修證體悟，即不能滿足人類衝破束縛要求徹底自由的宗教情緒，即抹煞了佛教的宗教意義。

假使只說修行方法，沒有理性的指導，即透不過理智；不但要受世間學術的摧毀，自己也就要走上神教的歧途。

八正道的中道行，以道德的實行，滿足了人類的宗教要求，而把它放在緣起空的理性指導下，圓滿正確，經得起一切思想的考驗。這智信合一的中道，即是釋尊本教的特質所在。

### （二）緣起與聖道是現實人間以及向上淨化的必然理則

說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、

法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要的，可說是佛法中的兩大理則。……這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。

有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。

清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的

必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。（《佛法是救世之光》pp.146~156）

#### 四、從世間至出世解脫都離不了八正道

八正道是向上向解脫所必經的正軌，有他的必然性。中道的德行，是不能與他相違反的。出家眾依此向解脫，在家眾也如此。所不同的，出家眾的正命，指少欲知足的清淨乞食；在家眾是依正常的職業而生活。生活方式不同，所以正命的內容不同，但同樣要以合理的方法而達到資生物的具足。這不應該非法取得，也不能沒有，沒有或缺乏，是會使身心不安而難於進修的。佛教信眾的解脫行，固然非依此不可；即使沒有出離心，沒有解脫慧的一般世間行，也不能與八正道相違。八正道有二類：有「世俗有漏，有取，轉向善趣」的，有「聖出世間無漏，不取，正盡苦轉向苦

邊」的（雜含卷二八·七八五經）。這二者的差別，根本在正見。如是因果、善惡、流轉、解脫的正見，以此為本而立志、實行，這是世俗的人天正行。如是四諦理的正見，再本著正見而正志、修行，即是能向出世而成為無漏的。

### （一）在家五種行法亦建構在八正道中

以在家的身分來修學佛法。關於家庭、社會的生活，雖大體如上面所說，但另有獨特的行持，這才能超過一般的人間正行而向於解脫。修行的項目，主要為五種具足（雜含卷三三·九二七經等）。

一、信具足：於如來生正信，因佛為法本，佛為僧伽上首，對如來應有堅定正確的信仰。信心是「深忍樂欲，心淨為性」，即深刻信解而又願求實現的淨心——這等於八正道的正見、正志。

二、戒具足：即是五戒。五戒不僅是止惡的，更是行善的，如不殺生又能愛護生命。在家信徒於五戒以外，有加持一日一夜的八關齋戒的：於五戒外，「離高廣大床」；「離華鬘、

瓔珞、塗香、脂粉、歌舞、娼妓及往觀聽」；「離非時食」；淫戒也離夫婦間的正淫。有的徹底離絕男女的淫欲，稱為「淨行優婆塞」。這八關齋戒與淨行，是在家信眾而效法少分的出家行，過著比較嚴肅的生活，以克制自心的情欲。

三、施具足：如說：「心離慳垢，住於非家，修解脫施、勤施、常施、樂捨財物、平等布施」。「心住非家」，即不作家庭私產想，在家信眾必須心住非家，才能成出離心而向解脫。供施父母、師長、三寶，出於尊敬心；布施孤苦貧病，出於悲憫心。也有施捨而謀公共福利的，如說：「種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅，如此之功德，日夜常增長」（雜含卷三六·九九七經）。上二種，等於八正道的正語到正精進。

四、聞具足：施與戒，重於培植福德。要得佛法的正知見，進求正覺的解脫，非聞法不可。這包括「往詣塔寺」，「專心聽法」，「聞則能持」，「觀察甚深微妙義」等。五、慧具足：即「法隨法行」而體悟真諦——這等於八正道的從精進到正定。

## （二）聲聞出世解脫的八正道，即三學與三慧的始終次第過程

佛法的修學，以正覺解脫為目標。到達這一目標，要先有聞、思、修慧。

「正見」，最先是聞慧，即對因果、事理、四諦、三法印等，從聽聞正法而得正確深切的信解；理解佛法，以佛法為自己的見地。正見是分別邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，捨邪惡而信受純正的（參《中含·聖道經》）。這是「於法選擇、分別、推求、覺知、點慧、開覺、觀察」（雜含卷二八·七八五經）的抉擇正見。如正見善惡因果，生死的相續與解脫，還是世間的正見，能「轉向善道」而不能出世。如對於四諦真理的如實知見，「依離，依無欲，依滅，向於捨」，那才是向解脫的出世正見。這樣的正見，並不是浮淺的印象，要精進的努力，正念的專一，才能成就。

得了佛法的正見，即應引發「正志」——英譯正思惟。這是化正見為自己的理想，而立意去實現的審慮、決定、發動思。從理智方面說，這是思慧——如理思惟，作深密的思考，達到更深的悟解。從情意方面說，這是經思考而立意去實現，所以正志是「分別、自決、意解、計數、立意」。

思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行為，使自己的三業合理，與正

見相應。所以正志同時，即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，及一切的愛語、法語。正業是不殺、不盜、不淫，與一切合理的行動。正命是合理的經濟生活。佛法以智慧為本的修行，決不但是理觀。理解佛法而不能見於實際生活，這是不合佛法常道的。

「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。

「正念」是對正見所確認，而正志立意求他實現的真理，念念不忘的憶持現前。念是定的方便，因念的繫念不忘而得一心，即「正定」。由於一心的湛寂，如實正智能依之現前。正念與正定，即修慧階段。由修慧——與定相應的正見而發無漏慧，才能完成正覺的解脫。

八正道的修行，即戒、定、慧三學的次第增進，也是聞、思、修三慧的始終過程，為聖者解脫道的正軌。佛法以八正道為德行的總綱，這不是孤立的、片面的，是完整的、關聯的，是相續發展，相依共存的，是知與行、志向與工作、自他和樂與身心清淨的統一。……佛法道支的總體，或說為三增上學（雜含卷

二九·八一七經)。三增上學是有次第性的：依戒起定，依定發慧，依慧得解脫。八正道的以正見為首，這因為正見（慧）不但是末後的目標，也是開始的根基，遍於一切支中。……慧學是貫徹始終的，八正道的正見，側重他的先導；三學的慧學，側重他的終極完成。

### （三）大乘菩提歷程亦遵循著八正道的軌跡

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。試約菩薩行的歷程來解說：

一、立菩提願，動大悲心，得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。起初，以大悲心、真空見來確立大徹悟，大解脫的大菩提願，即是發菩提心——這等於八正道的從正見而正志。不過八正道重於解脫，不談慈悲。

二、本著三心和合的菩提願，從自他和樂本位，修施、戒、忍、精進，也略學禪、慧，作種種利他事業；這等於八正道的從正志到正精進，即是修大悲行。

三、這樣的本著三心而精進修行，等到悲心悲事的資糧充足，這才轉向自心淨化，修定發慧；這等於八正道的從正精進到正定。由利他而自利，證無所得

的空寂理，這是般若的實證。

四、接著，本著實證慧導攝的三心，廣修六度，再從自他和樂本位，「成熟有情，莊嚴國土」，即是以自利成利他的大悲行——略近聲聞自證以上的隨緣教化。末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。這佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。成佛，即是擴展人生，淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。但這是說：佛陀的正覺，是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化，自他和樂的生活中得究竟自在。如從智慧的無癡說，無漏慧的證法性空，與聲聞沒有差別，畢竟空是沒有什麼彼此差別的。能實現智證空如，即轉凡成聖，轉迷成悟。三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。不過，慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。（《佛法概論》pp.224~268）

# 《大智度論》

## 選讀(十二)



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

### 廿三、三種十二因緣 (一) 釋三種十二因緣

**十**二因緣是：無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死。這裡為什麼講十二因緣有三種呢？

1、凡夫肉眼所見，起惑造業，往來生死

第一個是凡夫的十二因緣，凡夫是肉眼所見，《金剛經》有提到五種眼，肉眼、天眼、慧眼、法眼跟佛眼。前面的肉眼跟天眼這個都是見色法，後面三個慧眼、法眼跟佛眼就不是見色法，這個見是智慧，是智慧觀照的照見。凡夫所見的因為只是肉眼，他是有四顛倒：常、樂、我、淨，執著我，因此起煩惱造業往來生死苦果之中。

總之，凡夫的十二因緣是流轉門，他隨順著無明、行而有生、老死。

2、賢聖法眼分別，但求滅苦，不究盡求苦相

第二種十二因緣是二乘聖者的十二因緣。他知道還滅門，無明滅則行滅，最後生滅則老死滅，跟凡夫不一樣。凡夫是因為有無明，因此有行乃至生、老死，而阿羅漢是無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅。

賢聖以法眼分別諸法，這裡的法眼是觀察諸法的智慧眼，通二乘的聖者。不只是肉眼、天眼而已，而是以觀察諸法的智慧眼分別諸法，厭離老、病、死，想要出離世間。關於觀察老、病、死，我們在十二因緣裡不容易一開始就想到無明。世尊在菩提樹下悟道時，思惟我為什麼

會有老死？是不是所有的眾生都會有老死？世尊這一點真的非常高明，能從男女老少等千差萬別中歸納出一個共同的原理：我會老死，其他任何人都會老死，一切眾生都會老死；只要生一定會有老死，眾生雖不一定都有老，但是一定會死；就進一步追究這生從何而來？原來欲界、色界、無色界的「三有」是生的潛在動能。那為什麼會有「有」？因為有「愛、取」。那為什麼會有「愛、取」？因為有「觸、受」，觸是認識，受是感受。因為我們的根、境、識和合有了觸，有了「觸」就會有「受」，樂受就貪著產生貪，苦受就排斥產生瞋，不苦不樂受就產生癡，因此貪、瞋、癡三毒就來了，喜歡的就愛取，不喜歡的就排拒。因而感得三界的潛在而有生有老死。再往前推進，這「識」是入胎識或者是六識，要看經的前後文而有兩種解釋。如果從入胎識來看，我們為什麼會輪迴入胎？因為過去有無明煩惱，又有行業，就是造身、口、意的業，因此而入胎隨業受報。世尊在菩提樹下也是先從老死一直追追追，發現原來生死的根源在無明。如果不要有老死，那必須從無明

斷起。世尊能夠自己體悟到這一點，是非常不容易的事，而且這可以適用於一切的眾生。

佛已經開端了，其他的弟子依著做就比較容易了。像二乘聲聞聖者就順著佛所開示的，厭離老、病、死而想要出世間。那老死的因緣是什麼？因為有生，那為什麼會有生？一直追根究底，就是因為有煩惱、造業，而煩惱的根本就是無明。

說一切有部立有三世兩重因果，「無明」是惑也就是煩惱，「行」就是業，這兩個是過去世。再來，「識、名色、六入、觸、受」，這是苦。「愛、取」是惑，「有」是因，「生、老死」是苦；於是兩組惑業苦，這叫兩重因果。惑跟業是因，苦是果。如果從三世來看，無明、行是過去世，識到有是現在世，最後生、老死是未來。

繼續看本文。老死的原因是由於生，那為什麼會有生？因為有煩惱造業，像阿羅漢的所有煩惱都斷盡了，所以就不受後有，這是愛取有的有。不受後有，當然就不會再來三界受生。何以故？如果沒有煩惱，眾生就不會再轉生。因此我們追求煩惱是

生的因，我們若不要老死輪迴，就是不要來三界受生。如何不來三界受生？追根究底就是要斷盡煩惱。那煩惱的根本原因是什麼？就是無明。

「無明故，應捨而取、應取而捨」。

什麼叫做應捨而取呢？會造成老病諸苦的因緣主要是煩惱，這樣的煩惱我們應該捨棄。可是卻因為顛倒竟然貪著少樂，本來是苦卻誤以為是真樂，這些應該要捨棄。

什麼叫做應取而捨呢？就是持戒、禪定、智慧，這是種種善法的根本，而且行這些善法可以得到涅槃樂。涅槃樂是果，它的因緣是戒、定、慧。這些戒、定、慧是我們應該去取、去修的，可是因為無明的緣故，竟然不知道修而把它捨棄了。

這裡就很明確地點出來，我們要捨的是煩惱、惡業，要取的就是戒、定、慧。因為煩惱而貪著得到的樂只不過是少樂，而且是顛倒之樂。修戒、定、慧所得到的樂，才是涅槃解脫樂，而且是不會滅壞的。

而我們觀察這當中，事實上沒有我執，沒有知者、見者、受者，這三者

都是我的別名。為什麼呢？這些法沒有定相，眾生的五蘊身，只不過虛誑因緣相續而生。行者知道這些法、我、知者、見者是虛誑不實，就不會生戲論。

不過二乘人只滅苦就入於涅槃，不究竟求諸苦的實相。所以第二種十二因緣是二乘聖者的十二因緣。他知道還滅門，無明滅則行滅，最後生滅則老死滅。這就是二乘的十二因緣。

### 3、菩薩究盡十二因緣根本相如虛空

#### (1) 菩薩大智利根故，觀十二因緣畢竟空

第三種是菩薩的十二因緣。凡夫的十二因緣是流轉門的十二因緣，二乘的是還滅門的十二因緣，我們現在看的則是菩薩十二因緣。

二乘知道苦及苦的因緣，致力於遠離苦，不被苦所繫縛。菩薩不一樣，還想要進一步知道苦的實相，為什麼常常這樣子來擾亂我？他會再進一步追根究底，窮究十二因緣的根本相，而不會一味地憂惱怖畏苦而讓自己退沒。



菩薩追問這十二因緣的法到底是怎麼回事？追求以後知道老，底下都是以老為代表，討論老法畢竟空、不可得。

第三種是得無生法忍以上的大菩薩跟佛所觀的十二因緣。而這第三種十二因緣，事實上與《般若心經》所說的「無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡」相合。無明是流轉門，無明盡是還滅門，也就是說凡夫是流轉門的十二因緣，當然還在流轉三界。而二乘知道還滅門，但是對十二因緣沒有廣觀十二因緣的一一法是空。二乘是無明盡，但是並沒有把無明、老死跟無明盡、老死盡深入觀空，而菩薩能夠觀空。因此說，「無無明」表

示在流轉門的無明能夠觀空，「亦無無明盡」，表示還滅門的無明盡這樣的法也要觀空。為什麼無明要無，無明盡也要無，原因就在此。從無明盡到亦無老死盡，這中間當然就是包括全部十二緣起了。

所以第三種十二因緣就是菩薩能夠觀法空的十二因緣，有關於無無明亦無無明盡，我們先看一下印順導師的《般若經講記》<sup>1</sup>：「佛菩薩等解脫生死苦已，就在了知十二緣起的法則，『此有故彼有，此生故彼生』。把握其流轉的原因，於是控制他、轉變他。此流轉中的緣起法，其性本空，無實體性，故此經說：『無無明……無老死。』」請注意這幾句話，流轉的法其實是性空的，如果它

1、印順法師，《般若經講記》，pp.192-195：

**無無明，亦無無明盡；乃至無老死，亦無老死盡。**

此觀十二緣起性空。十二緣起：即無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。……如推求為什麼而有老死？結果知道老死是由於有生。凡是有生的，就必然地要有老死，雖壽命長短不一，死的情形各殊，然死的結果一樣。……如此一層層的推求觀察，達到無始以來的無明。無明即沒有智慧，即障礙智慧通達真理的愚癡，執一切法有自性。這種晦昧的心識，是一切錯誤的根本，愛取等煩惱都可以包括在內。但這不是說推至無明，我們的生命就到盡頭。有生死身，所以有無明的活動，所以無始來的無明招感生死，依生死身而又起無明，如環的無端。此是流轉生死的十二過程，生死流轉，即是如此的。佛菩薩等解脫生死苦已，就在了知十二緣起的法則，『此有故彼有，此生故彼生』。把握其流轉的原因，於是控制他、轉變他。此流轉中的緣起法，其性本空，無實體性，故此經說：「無無明……無老死」。

無明至老死，是可以消除的，於是佛又說緣起的還滅門，無明盡……老死盡。盡即滅的意思，此還滅的十二緣起，即無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，名色滅則六入滅，六入滅則觸滅，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死等滅。事物的生起由於因緣，事物的消滅也是由於因緣，生起與消滅都是因果現象的，所以還滅門中的清淨法也是緣起的。佛說此還滅緣起，為「此無故彼無，此滅故彼滅」。既滅與無是緣起於生的否定，是不離緣起的，緣起性空，此無明滅到老死滅，當然也是空無自性了。所以本經說：「無無明盡……無老死盡」。……緣起是生死流轉、涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點的實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。

有自性不空的話，無明是自性不空，那麼煩惱根本沒有辦法斷盡。好在無明是性空，所以我們可以斷盡無明；老死也是性空，沒有實體性，我們可以解脫生老死。

因此經說，「無無明乃至無老死」這句話，就是要我們瞭解流轉門的十二緣起法是性空。

再來，《般若經講記》說：「生起與消滅都是因果現象的，所以還滅門的清淨法也是緣起。佛說還滅緣起是『此無故彼無，此滅故彼滅』，就是無明滅則行滅，乃至生滅則老死滅。既然滅與無是緣起於生的否定，此生故彼生，接著就此滅故彼滅。這個滅跟無也是不離緣起，既然是緣起，那當然是性空、是無自性的。因此無明滅沒有自性，老死滅也沒有自性，當然無明滅跟老死滅都是性空，因此《心經》說：『無無明盡，乃至無老死盡。』……緣起是生死流轉、涅槃還滅的法則，依緣而起的一切，不含有一點點的實在性，不含有一點點的自性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，會見緣起畢竟空，才會說無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡，沒有生起相，當然也沒有十二緣起的滅盡相。」

《般若心經》所談的「無無明亦無無明盡，乃至無老死亦無老死盡」這幾個字很短，如果沒有《大智度論》及印順導師的解說，還真不容易瞭解它的深義。

希望講完這一段以後，大家在誦《心經》的時候，能夠有深刻的體會。

### A、詳釋「老法不可得」

這個老有決定相嗎？老其實沒有決定相，這老法是畢竟空，老法無自性，也是由因緣假名和合而有。為什麼呢？

#### (A) 破「老是心不相應行與頭白等是老相」

底下就破斥一些外人的說法。分別法相者，如說一切有部認為：老是心不相應行法。《俱舍論》把一切法分成五類：色法、心法、心所法、心不相應行法、無為法。他們認為生、住、異、滅都是屬於心不相應行法，「老」就相當於生、住、異、滅中的「異」。而在論主來看，這心不相應行法的老相也是不可得的。

另外有人主張，老不是心不相應行

法，是色法。為什麼說是色法呢？因為頭髮是色法，那頭髮白了是色相非老相。在論主看來，心不相應行法也好，白頭髮是色法也好，都是自性空，因此沒有固定的老相。

### (B) 別破「老相是髮白等相」

#### a、外人執

世間人如何來看這個老呢？頭髮白了，牙齒掉了，臉皮皺皺的，彎腰駝背，沒力氣了，而且諸根闇塞，就是眼也老花了，耳朵也重聽了，六根不靈敏了，世間的一般人認為這就是老。

#### b、論主破

論主認為：是事不然。為什麼呢？頭髮白不是老人家的專利，像我就是少年白！年紀輕輕的時候就白了，但我還沒老。導師自己也說：我是佛教的青年，青年的佛教！到百歲的時候，我還是佛教青年，就心不老。又有的人年輕的時候，頭髮就白了，也有老年人頭髮還是烏黑的。也有人年紀輕輕的就很瘦弱、沒力氣，或者臉皮皺皺的等等。

有老人家耳聰目明的，像印順導師的耳朵到很老都還很靈敏。曾經有人自己重聽，在導師旁邊大聲說話，導

師就說：「小聲一點，我聽得到。」

所以，有的老人家諸根明利，有的年少的卻昏闇閉塞的也有。又有人吃了還年藥，雖然年紀大了，但還是很健壯。

因此老沒有決定相，無定相故，諸法和合，假名為老。例如憑藉著輪、軸、轆，這些都是車的零件，由這些零件和合假為車。這輛車只不過是諸緣和合，沒有車的自性；如果因緣離散，就不能再叫車子了。

### (C) 破「老是果報五蘊故舊相」

#### a、外人執

復次，有人說：「果報五蘊故相名為老。」這裡的「故」是故舊的意思，也就是舊的意思。我們常說，你要不要聽我講故事？這個「故」其實是古早、很久很久以前的意思，所以故事的開頭都是「很早很早以前」，因為是古老的事，所以叫故事。

有人就主張，果報的五蘊老舊了，名為老。

#### b、論主破

論主說：是事不然。一切有為法念念生滅不住，如果它日新月異都不停留的話，每一件事在當下來看都是新的、沒有舊，如果沒有舊那就沒有老。

如果一切法有住、是常住，那就沒有無常，因為無常是剎那生滅。如果有住，那就一直常住不會有無常；如果不是無常，那就是常住了；如果常住的話，當然就沒有老。何況畢竟空中根本沒有常與無常的分別，所以從畢竟空來看，根本沒有老的實在自性。

#### **(D) 諸法畢竟空，生相不可得故，老相亦不可得**

復次，諸法畢竟空中，不但老沒有自性，生也沒有自性；生相不可得，何況有老？沒有「生」，怎麼會有「老」呢？

如是等種種因緣，求老法不可得；不可得故無相，就像虛空一樣是無相，不可盡。

### **B、例同餘支**

用這樣的論理來推論十二因緣是畢竟空。因沒有老死，所以《心經》說，無無明亦無老死。這一段就是在證明為什麼沒有老死的論證方式。因「無明」沒有自性，那「無明盡」當然也是無自性了。「老死」都沒有了，「老

死盡」也是沒有自性的。

#### **(2) 菩薩觀諸法畢竟空而不著故，於眾生中起大悲**

菩薩觀諸法實相畢竟空、無所有、不可得，以不執著這些事的緣故，於眾生中而生大悲。因為眾生愚癡的緣故，於不實、顛倒的虛妄法中執著而受諸苦惱。

#### **(二) 明行三種十二因緣之人**

這十二因緣有三種人，第一種十二因緣是凡夫，凡夫只能順著無明、行這樣子流轉而已。在這十二因緣當中不求是非，也不知道出離。

第二種十二因緣是二乘人及未得無生法忍的菩薩所觀，是觀還滅。但是還沒有徹底仔細去觀法的自性空，只是避免老死，對於十二因緣的實相沒有再去深入探究。

第三種十二因緣是得無生法忍乃至坐道場的菩薩所觀。道場是佛成佛之前的菩提道場、菩提座。一般講坐道場菩薩是指將要成佛之前那階段的菩薩。

## 廿四、三假（名假、受假、法假）

三假就是名假、受假、法假。此處比較深奧，但也重要，因如要深觀廣行，深觀的話就要好好深入研究《中論》。《中論》有一句很重要的話，就是「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，注意這假名所開演出來就是名假、受假、法假三假。這假名不只是安立，其實它還有深義，就是這裡所說的三假，因此提出來一起討論。

### （一）《摩訶般若波羅蜜經》卷 2〈7 三假品〉（大正 8，230b22-231a21）

《般若經》主要的法門就是般若波羅蜜，而一開始並不是佛親自為菩薩們說般若波羅蜜，也不是指定某一位大菩薩來為其他菩薩說，而是請須菩提為菩薩們說。須菩提是阿羅漢，為什麼來請須菩提為大眾說般若波羅蜜呢？這裡面有玄機。請參見《大智度論》的內容及印順導師的著作，這裡不詳述。現在主要講三假。

佛命須菩提：「你應當教菩薩般若波羅蜜，這是菩薩們所應該學，應該要圓

滿成就的。」須菩提就對佛說：「世尊所說的菩薩、菩薩字，到底什麼是菩薩？世尊！我根本沒有見到哪一個法真正名為菩薩的，我如何教菩薩般若波羅蜜？」須菩提為菩薩們說般若波羅蜜，只有這幾句話就說完了。請問各位菩薩，你們知道什麼是般若波羅蜜嗎？這須菩提也真是的，哪有這種說法的道理？好在有《大智度論》，要不然只有這幾句話，我也不知道。

佛於是告須菩提：般若波羅蜜只有假名，名為般若波羅蜜，菩薩、菩薩字也只是假名，而這些名字不在菩薩的裡面，也不在菩薩的外面，也不在這兩者的中間。

須菩提！例如做夢、迴音、影子、幻術、陽炎<sup>2</sup>、佛所化。如幻、如化，這是不一樣的東西，幻是類似魔術，化是神通的變化。《金剛經》也講「如夢幻泡影，如露亦如電」，這都是在說明諸法因緣和合，沒有實在性。如陽焰，這是因緣和合，有太陽光、有一些水氣，遠遠看似有水，但沒有實質，所以只有假名。法及名字，不生不滅，非內非外，也不是在中間，般若波羅蜜、菩薩、菩薩字也是如此。

「須菩提！菩薩行般若波羅蜜，名

假施設、受假施設、法假施設，如是應當學！」所以學般若波羅蜜也應該學假名，要瞭解什麼是假名，這裡《般若經》說得很清楚，我們行般若波羅蜜要通達三假，就是名假、受假、法假。這「假」是「施設」的意思。「名假」是對應上面的菩薩字，這只是名字的施設；「受假」是對應菩薩；般若波羅蜜是法，對應這「法假施設」。經只提三假的名稱，沒有說明三假的定義，好在有《大智度論》詳細解說。

## （二）《大智度論》卷 41〈7 釋三假品〉（大正 25，358a3-c8）

### 1、須菩提言菩薩、菩薩字、般若三事不可得，而佛印可

須菩提知道菩薩非常尊貴，而他的說法也很特殊，佛也讚歎認可說：「須菩提！你確實已經為菩薩說了般若波羅蜜。」須菩提是從實相勝義這個角度來說般若，因此說：一切法中求菩薩的自性是不可得的，菩薩這個人已經不可得了，那人都沒有了，如何去安立名字？菩薩、菩薩字不可得故，

般若波羅蜜亦不可得。菩薩、菩薩字、般若波羅蜜三事都不可得，既然菩薩是空，我能對誰講法呢？般若波羅蜜也是空，那我講什麼般若？他意思就是這樣子。既然文字也是空，那我不出聲，出聲就是名字，名字也是空，這樣子的話，我又如何為空的菩薩說這空的般若波羅蜜呢？

## 2、菩薩行般若波羅蜜，當學三假 （1）釋「三假」

以下是《大智度論》的解釋，因為《般若經》說菩薩應該學三假，假名的原文是 prajñapti 波羅聶提，是「施設」或者「令人知道」的意思，也就是施設一個名字讓大家知道。施設這個人或者動物的個體，或說這是阿難、這是文殊，另外，人是由五蘊和合而成的，所以再施設這是色蘊，那是受、想、行、識等。三假的內涵有兩說，如下。

### A、第一說<sup>3</sup>

#### （A）法假——五眾

---

2、「陽炎」又作「陽焰」，就是在很熱的地方遠遠看好像有水氣，鹿看到那邊有水就想要去喝水，但根本都沒有水，所以有的翻譯成「鹿愛」，鹿愛到那邊去喝水竟然沒有水，用這個來比喻如幻不實。

(印順法師,《大智度論筆記》  
 [B002] p.105) :

五蘊等法,是名法假。就是法假施設五蘊,如果以某一個人來講,那某人是由色、受、想、行、識五蘊和合而組成的,就是法施設。

### (B) 受假——眾生、樹

(印順法師,《大智度論筆記》  
 [B002] p.105)

再來,五蘊和合而有眾生。例如有某個人,由諸骨和合故名為頭骨。但頭骨也不是只有一塊,是由好多塊骨頭的組合。還有樹也是由根、莖、枝、葉和合才名為樹。從這個意義來看,「依攬眾緣和合而成的複合物」,這個稱為受假。如,由色、受、想、行、識和合而成某個人,也由色、受、想、行、識而和合成一動物,那這個複合物的人或動物就稱為受假。

有關於受假的這個「受」字,比較少見,也不太好懂,請看腳注4,導師這裡的解釋非常好,可幫助我們正確地理解。受假,如五蘊和合為眾生,枝葉等和合為樹,這是複合物。在羅什的翻譯中,「受」與「取」相當,例如五取蘊會翻譯成五受蘊、五受陰,陰或蘊這都是同樣的內容。所以受波羅聶提的梵文,依導師推定是 *upādāna-prajñapti*,但如果對照其它的梵文本,並沒有這一段受假,不過南傳有一部《施設論》,「施設」就是假名施設的意思。如果從這樣來推,施設有可能是 *upādāya*。導師自謙不懂梵文而能夠做這樣地推論,已經非常不容易了。「受假、取假,依論意,不能解說為心的攝取,而是依攬眾緣和合的意思。」依攬眾緣就是依五蘊法等因緣而組成一個複合物的人或是眾生,這裡「受」的意思是總攬眾緣而成為一個複合物,這個觀念很重要,在很多地方講諸法因緣生都是用受假來解

3、(印順法師,《大智度論筆記》[B002] p.105)

┌法假——五眾  
 三假之(1) ┆ 受假——眾生、樹、柱\*  
 └名假——名字

※案:「柱」,論以「頭骨」為例。

4、印順法師,《空之探究》,p.235:

受假,如五蘊和合為眾生,眾骨和合為頭骨,枝葉等和合為樹,這是複合物。在鳩摩羅什的譯語中,受與取(*upādāna*)相當,如五取蘊譯為五受陰,所以受波羅聶提,可能是*upādāna-prajñapti*。受假——取假,依論意,不能解說為心的攝取,而是依攬眾緣和合的意思。

釋的。沒有自性是因為依攬眾緣而有色法，或者依攬眾緣而有我、眾生。這受假的定義很重要。

### (C) 名假——名字

(印順法師，《大智度論筆記》[B002] p.105)：

如果對這個人給他安立一個名字，那就稱為名字施設，這是名假。

## B、第二說

第二說，法假的定義是什麼呢？我們先看腳注 5，印順導師這裡的筆記歸納得很好。

什麼是法假呢？從「法」有「法」名法假。第二個字的法跟第四個字的法，請大家把它圈起來。

再來，那什麼是受假呢？取「法」取「名」名受假，法跟名把它圈起來。

第三個，從「名」有「名」名名假。第二個名跟第四個名。

從這三假來看，第一個法假是由法到法，第二個受假是有法有名，第三個名假兩個都是名。

### (A) 法假——從法有法，名「法假」(法)

(印順法師，《大智度論筆記》[B002] p.105)

法假是眾緣和合有麤法生，例如有五蘊和合而有此人，如細色和合成麤色。姑且不講五蘊和合成人，就如細色，有很多很多微細的色是法，那和合成為麤的色也是法，所以從細色組合而有麤的色，這是法假的第二個定義。

### (B) 受假——取法取名，名「受假」(法、名)

(印順法師，《大智度論筆記》[B002] p.105)

什麼是受假呢？麤法和合有名字生，例如能照、能燒名為火，像四大與四大所造和合名為火，能夠照亮又能夠燒。由照跟燒聚合這樣的法，和合而給它安立一個名字，能照、能燒的東西我們安立一個名字叫做火。

「名色有故為人」，這裡的名是指受、想、行、識四蘊，那色就是色蘊，合起來就是五蘊，五蘊和合而有人。如

5、(印順法師，《大智度論筆記》[B002] p.105)

┌從法有法名法假(法)——眾微和合有粗法生，如細色成粗色。

三假之(2)├取法取名名受假(法名)——粗法和合有名字生，如照燒名火，名色名人。

└從名有名名名假(名)——多名字邊有名字生，如梁椽名屋，枝葉名樹。



果有色還有名和合，我們為他安立一個名字叫做「人」。這個意思就是有法、有人，因著五蘊的法而有人的名字，這個就叫受假。

### (C) 名假——從名有名， 名「名假」(名)

(印順法師，《大智度論筆記》  
[B002] p.105)

從名有名稱為名假，多名字邊更有名字生。有很多的名字和合又成就為另外一個名字。舉個例子，如房子的樑、椽等和合起來名為房屋。或者枝、葉和合而名為樹。枝、葉都是名字，和合起來又有一個樹的名字，就是從名到名，就名為樹。

### (2) 三假之修行次第

瞭解這三假的定義以後，如何真正依著這三假來得到實相般若，且看如下本文。行者先壞名字波羅聶提，就是先瞭解名字是假施設，不要去執著這名字。就如師父曾為一位居士取法名，叫做果雄，可不要連想成狗熊，不要做類似的執著。所以我們要先破除對名字的執著。這還比較簡單，所以第一個要

先從這裡做起。因為名字只不過是假施設。

其次，進一步到受假。其實瞭解我們的複合物，人只不過是五蘊和合的受假複合物，因此根本沒有一個實在的我。所以能夠瞭解到這個受施設沒有實在性的話，那就可以證得我空、眾生空，可以破我執。

破了受假再到法假，到法施設。也就是進一步瞭解我空以後，再追問：由五蘊組成的我不可得，那麼一一的五蘊色、受、想、行、識難道是實有自性嗎？如果知道這一一的法也是因緣和合沒有實在性，瞭解這樣的法只不過是假施設，這時候就破法而進到諸法實相中，如果瞭解這法施設只不過是假名安立無自性的話，就可以證得法空。

所以其次第就是先破除對名字的執著，進一步證得我空再來證得法空，這樣的話就可以進到諸法實相中。如果以聲聞來講，諸法實相就是涅槃。若以大乘法來講就是如、法性、實際，就是這些法的本來面目。諸法實相就是名諸法空及名字空的般若波羅蜜，也就是實相般若。我們可以理解諸法實相為實相般若。般若波羅蜜有三個：文字般若、觀照般若、實相般若，實相般若也就是實相的智慧。 卍

# 身心充滿憂苦的解脫

## (二)

文／釋開仁（福嚴佛學院教師、  
寂靜禪林方丈）

### （參）從正信·正念·正智得解脫

#### 一、總說

**這**部分內容就是關於眾生解脫憂苦的方法，焦點放在佛法的修學上，導師舉了三個項目，我們照著去做的話，就一定可以解除憂苦。這部分法義的內容很多，因為是關於佛法的核心內容聞思修的部分。

學佛之後要瞭解佛陀採取什麼方法，教導我們如何修行，才能有效地解除我們的憂苦。佛法無量無邊，歸納起來，導師說內心憂苦的解脫，不外乎正信、正念、正智，這三大法門可以解除憂苦，也許有些人會問為什麼沒有正定？沒有正語正業正命？其實這三項可以含攝其他的法，講到相關內容大家就會理解。導師遊心法海這麼久，這篇文章選取了這三項來歸納修行的要點。

#### 二、別說

##### （一）正信

#### 1、學佛的務須正信三寶因果

先來看正信。一般我們講佛法是正信的佛教，這個正信要怎麼定義呢？在經論上怎麼說？我們來看導師的解釋。

第一要理解「信為道源功德母」，所有佛法的功德，都來源於信，當然這個信跟一般宗教不一樣，因為佛法要我們信的內容都是真實不虛的，不是形而上的想像而已，所以導師要特別的解釋，學佛的人第一個要正信三寶還有因果，這是不可少的條件。

**我們對三寶因果，有充分信心的話，可以當下就沒有憂苦的。**

即使外在的因緣我們沒有辦法改變，但是內心的痛苦卻有辦法消除，這是正信能夠做得到的力量。

#### 2、信心與淨心，是不能分離的

正信不是單純的信仰，是淨信，要有正見引導的正信。《阿含經》也有

提到須達長者說「我不以信來」，是不是這種法行人就不用正信了？這是誤會，因為我們要注意分辨，有些人看起來理性很強，其實是疑蓋重；而感性重的人又容易被愛染征服。學佛者從建立正見開始，最終達到信智合一才能算具足正信，這是由正見成就的淨信，對三寶、因果的決定不疑。所以在《阿含經》，真正成就正信的階位是初果，四不壞信，就是對佛、法、僧、戒不疑。

我們看一下註腳，什麼叫做「信」？

**（1）世親造《大乘五蘊論》卷1（大正31，848c21-22）：**

云何為信？謂於業果諸諦寶中，極正符順，心淨為性。

我們信的對象是業、果、四諦跟三寶，如果對這四項的內容有正確、深入的瞭解，而有正信的話，會發自內心地樂意隨順這些法去實踐，不斷修行調順自心，我們的內心就會達到清淨。

**（2）護法等造《成唯識論》卷6（大正31，29b22-c13）：**

云何為信？於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。

信為什麼當下會解除憂苦？因為信有「實、德、能」三個特徵，這是其他宗教所不具備的，導師在《學佛三要》對這三個特徵有很淺白的解釋：

「實」就是我們所信的佛是確實有的，比如出現於我們這個世間的釋迦牟尼佛；「德」的意思指佛德是真實存在的，比如佛有大覺的智德，離煩惱的斷德，慈悲的恩德，的確是值得我們信敬的；「能」的意思是佛為我們的導師，因佛的德能，能引我們趨向於出世間善行，達到與佛一致的境地。這三個特徵都是真實存在的，所以我們對佛法可以大膽地去接受。

我們如果對佛說的世出世善法都能信受奉行，而且起了非常大的期待，就可以對治不信或邪信，並強烈引發內心契證勝義的動力。底下就分別提到「忍」、「樂欲」、「信」這幾個心所。

忍謂勝解，此即信因。樂欲謂欲，即是信果。

第一個是忍，「忍」不是忍耐是勝解，就是深刻的理解，勝解是正信的因；「樂欲」，就是善法欲，是一種欲，是信的果。所以信有因跟果，因就是忍，果就是樂欲。「信」是「樂欲」的所依，信排在第一個；「欲」就是對修行有善法欲，這種善法欲就是希望追求世出世間善法的強勁動力，來自於對佛法有深刻的理解、信心。

所以佛經有一句話說：「信為欲依，欲為勤依。」這裡也是三個心所，信、欲、勤。信在最前面，有了正信就會有善法欲，善法欲就會推動我們精勤修行，「勤」就是精進，是這樣的次第。比如相信一個法門，才有動力要去瞭解、去修學，有了強烈的欲求才會持續精進，所以「信為道源功德母」。

註解看完了，我們看本文：經上說：信以「心淨為性」。信心與淨心，是不能分離的。真的信心現前，內心是極其清淨的。煩惱無由引生，一切善心顯現，憂苦也自然消失了。所以說：信心如清水珠一樣，在渾濁的水中，投下清水珠，水立刻就清了。

其實這裡面有心心所法的關係，因為正信是屬於善心所，我們起了善心

所，惡心所、煩惱心所就不會產生了。比如說對於三寶、八正道的修學，如果有足夠的信心，不信、邪見和邪思維就不會產生了。有正信的人內心一定清淨，因為有正信，他的心不會產生疑蓋，也不會被邪見攪動，而是如清水般清淨，不會渾濁。因此「信」跟「淨」是一體兩面的東西。

後面導師會分析說，如果我們覺得自己好像有「信」，但是內心不清淨，那就證明我們的「正信」不完整，這個部分我們就要檢視自己。對佛法、三寶有絕對的信心，這種善心所一旦產生，其他的不善心所就不會產生，正信充滿內心，雜染的念頭就失去了生存的土壤。

我們對於三寶的信心，如孩童的信任父母一樣，憂苦當然就不會有了……所以在宗教中，信心的生活是幸福的。因為信心裡，一定是充實而平安的。

我想大家即便剛學佛的時候，因為對佛法信心很足，這個感受應該都有經驗過。佛法的修學，「疑」會讓我們產生很多困惑和負面情緒，修行就會徘徊不前沒有辦法深入，所以佛法的第一步就是講這個信心。

學習佛法這個正信看起來很簡單，但是實際上是不太容易成就的。如何讓這個信心堅固，要懂得去觀察。我們雖然看經文重在義理，但是經典所呈現的生活形態是很值得我們學習的，你看《雜阿含經》的經文，比丘們和佛陀的對話，都是比丘問完佛陀才答，佛陀答完比丘再繼續提問或應答，從來沒有中途插話的。我們對法、對善知識如果充滿了信心，就會絕對的尊重善知識，希望善知識盡量多多開示，而不是急於提出自己的看法，這就表示自己很傲慢或者不夠謙虛，從另一面說，其實是對善知識沒有充分地信任，這一點我們要覺察和反省。

在佛學院我們訓練學生非常嚴格，就是學生報告法義的內容時，若講不清楚，或詮釋錯了，老師就會直接指出來，或提供你不同的思考模式。這種方式很多學生都不能適應，覺得壓力很大，丟了面子，受不了，其實他們還意識不到，我們講法居士會把我們當作善知識絕對地信任，而且會照著你說的跟著做，如果我們講佛法的道理摻雜了很多貪瞋癡、很多錯誤在裡頭，會誤導大眾，貽誤人家的慧命，自己是要背負因果的！

所以師長給我們的觀念是很好的，

我寧可你在佛學院討厭我，但是我要讓你知道不可以信口開河，你要依照經論的意思正確地瞭解之後，要發揮你再發揮，但必須要把經文解釋正確，所以這些要求有些同學不是很能理解，就會有抵觸的情緒，不過若能慢慢從中領會師長的用心，也能有很好的轉變的。

仁俊長老還在的時候，從他的點點滴滴我們就能觀察到一個出家人對三寶的維護，我的印象真的很深刻。每次上課，仁俊長老會一直坐在前面聽，一位長者坐在前面和大眾一起聽課，有很多層面的意義：這個老師是他請來的，他坐在下面聽表示了對講師的尊重，也表明對這個講師的認可，不僅增強我們晚輩的信心，還給聽法的大眾樹立了信心。仁俊長老一直強調說要尊重法，這個就是維護正法的言傳身教，是很有意義的。當然如果你講錯的話，他老人家就會站起來了，或者是不客氣地指出你的錯誤，這就須明白他非常重視正法內容的品質了。

**3、信心不正確，就沒有力量，故而有信三寶而仍陷於憂苦中的情況**

也許有人以為，自己對三寶有良好的信心，而內心還是充滿著煩惱與憂苦。如果這樣的話，那一定是對三寶與因果，缺乏正確的理解，信心不夠正確。

導師這裡給我們分辨，因為很多學佛人包括久學都有這種情況，就是比如我們都說皈依了三寶，有持守五戒，每天有打坐啊，看經啊，有修行，好像就是具備正信的佛弟子，但是每次一遇到不如意的時候，內心就會對這個法、自己所修的法門，或者自己是否能繼續修行下去產生疑惑。往往我們一遇到考驗的時候，自己內心都不堅定，這樣的話其實正信還沒有建立的非常的牢固。信是所有功德的最根源，如果連第一步我們都沒有牢固，後面的東西當然就不能夠深入了。

導師這裡就舉了一個非常簡單的例子，一般學佛的人遇到苦難不能解決就求佛菩薩保佑而且還談條件，佛菩薩如果你保佑我事業有成、孩子考第一名我就願意佈施，塑你金身，佈施蓋廟，導師說：「依我看連小信都沒有。」如做生意一般，保佑我才給你，不保佑我就不理你。就像政治一樣，交換條件不算信心。

大家有禪修過就知道，如果你對這

個老師、對這個方法很有信心，那七天、十天做夢都在繼續修行，因為他好樂到所有的妄想都沒有空檔產生，我自己以前在學院打禪七就是這樣，所以如果我們對這個方法很有信心，能夠培養我們正念，能夠全心投入的話，其實連平常睡眠也自然減少，食量也會減少，這種就是你因為正信對禪法充滿好樂才有辦法，如果在禪修、在用功當中，還一直掛礙家人、單位的什麼事情，或者擔心這次禪修會坐不好，想東想西，這樣的話我們自己要檢討。

## (二) 正念

### 1、心止於一境，因煩惱而有的憂苦，自然就消失

導師這裡說：「念，不是口裡稱說，而是心念。」

不管什麼法門，這個念都是很重要的。佛法裡有八念，這裡舉了七個，念佛、法、僧；念佈施、持戒、生天，這六個前面三個是佛、法、僧三寶，是外在的；念佈施、持戒、生天，本身屬於我們自己做的功德。

《大智度論》說，如果這些功德是自己做的，我們一定有更強的信心！因為禪修修八念，在念佈施的時候我們憶念

自己曾經做過清淨的佈施，是以無我的心在做，沒有求任何回報，這種清淨的功德如果憶念的非常專注的話，會讓自己內心充滿喜悅而不會有掉舉、昏沉，所以這種對三寶的信心，這種佈施、善法功德，也能夠成為修行的所緣，如果有做這些善法功德，在恐懼的時候，在夜晚或內心不安的時候我們就可以憶持自己有做過這樣的功德，是沒什麼好擔心的。

再來念息，就是安般念，或稱入出息，念息為什麼能夠去除恐怖呢？《大智度論》解釋說，因為我們在修入出息的時候，如果非常專注，很粗糙的妄想都不產生了，甚至可以對治不善的細覺，就是欲、恚、害不善尋思，如果修安般念的時候，這種微細的不善尋思都可以對治，何況粗糙的恐怖心。所以念息也可以成為八念法門之一。沒有列在裡面的就是念死。

什麼叫做念？就是繫心一處，在特定的境相上轉，這個「特定的境相」就是自己要選擇一個固定的所緣，「轉」就是把過去我對一個方法的理解、體會用在心裡頭，比如修慈心觀，要抓住慈心四句的感受，用這個感受去緣自己或他人，或說讓心停在修定的所緣上轉（即專注的意思），而且

是重複的才能夠培養定力。如念阿彌陀佛，念念不離，一心在這個境上轉，可以是阿彌陀佛的功德、或者是法相、或者是名號。不分散，不動亂，心就能夠歸一；心歸一，歸於一的話我們才能夠得到安寧。心止於一境，久久的話才不起種種散動分別，這樣煩惱自然就沒有可乘之機，憂苦也就無從生起。

**所以正念是正定的基礎，正定由正念得來。**

如果沒有這個念的培養，淨念不能相續的話，是不可能得到定的，如果能淨念相續，一直到一心不亂，就能夠成就正定，所以正念也是包括正定在裡面就對了。

我們執持名號，念任何的佛號或者菩薩聖號，都是要讓自己淨念相續，行住坐臥都要保持，這樣持續下去才能一心不亂。而不是看到經典說若一日乃至七日保持一心不亂，阿彌陀佛就會來接引你，就僥倖地認為可以到臨終的時候再來用功，臨時抱佛腳是根本來不及的，何況我們也很難預知無常什麼時候光臨，如果做不到每個當下都老實用功的話，是無法累積到讓我們成就定的功力，因為正念的修學會幫助正定。

## 2、佛法的一切功德，都通過 正念而進

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

我們總是把很多心思花在他人、外物上，但是對自己卻最無知。這裡的無知不是說你什麼都不知道，是對自心的煩惱無所了知的意思。譬如說，知道問題在那裡，但是控制不了，昏沉的時候，我叫它不要昏沉我控制不了，掉舉的時候，叫它不要掉舉，也控制不了，這個就是對自心沒有辦法掌握。甚至於打坐的時候連腿疼都忍耐不了，要想解脫還差的遠呢。

**心是這樣的昏迷，這樣的妄想，自己都不知道自己在做什麼，那怎能免於內心的憂苦呢！**

正念屬於念心所也是屬於善心所，假如我們把握不住念，其他惡心所就會趁虛而入。比如我們在誦經或在打坐，雖然是五十分鐘，可能這裡面四十幾分鐘都是妄想，所以在那一支香當中，沒有辦法掌控自己的內心，

要得到輕安樂是很難的。反則若要瞭解自己的心，當然要修學正念了。

所以佛要我們修習正念，使心專注於一境，前念心與後念心，平等持續。心與境相應不離，不再昏沈掉舉，心就安定了，清淨了，不受憂苦的干擾了！

前念和後念要持續的，不能間斷，間斷是沒有辦法養成定力的。

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

導師這句話很重要，因為念是調伏內心的門檻，透過正念才可以讓我們瞭解內心，在培養正念的過程中，才能夠發現內心的虛偽、空虛、幻滅，這是正念能夠幫助我們的地方。

導師在《佛法概論》說，八正道的正念和正定是讓我們身心清淨的功能。正念是成就定的第一步，如果我們連正念都沒辦法保持的話，正定是不用談的。因此，平常就要練習培養正念，即使我們有了正見正思維，即使我們不喜歡修定，至少要開始練習正念，我們吃飯的時候要輕聲，要時刻守護六根。

正念的學習其實從行住坐臥著手



的，不管修念佛還是禪坐都是一樣的，「空三昧」就是行住坐臥修的，就像《大念處經》裡面的身念處，講「正知而住」的修行方法，就是要在行住坐臥中保持正念正知，這個算身念處的修學，可以幫助我們成就禪定。

但是，也有的人稍微有了些定力就不願意參加共修或其他佛教團體活動了，只想獨自在家裡修禪定，覺得在人我是非的地方反而會影響定力的保持，這種想法在佛法來說他不懂得修禪定，不懂得緣起觀。不妨想想，我們現在有足夠的資糧獨自用功，獨自聞思修，是目前的福報、因緣還允許，如果有一天，病倒了或者遇到困難了，需要同參道友來護念、來幫助的時候，因為以前沒有結善緣，遇到困難的時候就很難有人會來幫我們，即使有你也可能不習慣，會排斥，來幫你的人也使不上力，善緣也是靠平常的互動積累的。而且現在也許可以自命清高，我有能力在家裡自修不需要任何的團體、任何的共修，今生或許你很順利，但是下輩子不一定還可以哦。

佛陀在《阿含經》說善知識是「滿梵行」，這個「滿梵行」佛陀觀察的蠻圓滿的，其中一種理解就是說從發心開始一直到成佛的漫長過程中，幫

助我們、對我們有利益的善緣甚至連逆緣都叫善知識，能夠幫助我們圓滿梵行。因為在世間這個因緣的幻網中，一切存在都有彼此的複雜關係，從結果上來看，順緣逆緣對於結果都會產生影響，所以我們在這個緣起的萬法當中，如果忽略了很多現生的善緣，當我們想去弘法利生或遇到困難就可能孤立無援。

因此我們不要把緣起法看的太淺，把自己的信心看的太足，現在我們能夠結善緣，盡量地去結，不要結惡緣，因為真的不知道什麼時候自己會懈怠、墮落，所以有好的朋友、有同參道友的陪伴和提醒是很重要的。

### (三) 正智

導師說有前面兩個——正信和正念，雖然可以解除憂苦但是還不能徹底，唯有正智才能幫助我們徹底解脫，正智就是般若。不論大乘與小乘，都是以般若為解除憂苦之根本的，這裡的般若就是指無漏慧。

正信能解除部分憂苦，但力量不夠強。正念力強而不徹底，因為禪定力是要保持的，不持續練習的話定力會失去，就好像大家持續一個禮拜在這

裡每天盤腿每天專注，你會發現腿慢慢不痛了，因為我們的身心逐漸適應了，但是回家後停止練習的話，腿又會僵硬起來。所以禪定是可能退失的。

接著導師說要徹底掀翻煩惱的話，只有用智慧，就是般若或稱為正見。自心清淨的話，生死中的一切憂苦才能徹底的解脫。這裡導師只用了五行字來解釋「正智」，其實這只是簡介而已。導師下面「觀一切皆空、度一切苦厄」講的內容，全部都是正智。

#### （肆）觀一切皆空·度一切苦厄

上面講的徹底解除憂苦的方法，大的方向就是正信、正念、正智，接著這部分就是闡述若欲徹底地解除苦厄，要修學「空」。空就是般若波羅蜜，也就是正智。

##### 一、總說

要解脫憂苦，正智是唯一的法門，所以導師這一部分實是在細講「正智」，解脫要經過聞思修，前面所說的正信、正念是幫助智慧成就的。說到正智，上面已提過分別善惡的世間正見。

世間正見的具體內容在第 200 頁，大家可以註明一下。

**更應該在經論、善知識的開示中培養出世間正見。**

出世正見的內容在第 201 頁也有出現過，往下導師還是在廣釋出世智慧。

出世智慧就是體驗三法印，體驗「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」三法印，這是超越一般常識的智慧，但還是方便說。三法印更究竟地說就是「空」的智慧。

剛剛我們有提到說，觀一切皆空的智慧就是般若波羅蜜。大乘法就是直從「一切法空，不生不滅」的深智下手的。導師下面分兩個層面來解釋空，還會教導我們幾種觀空的方法。

##### 二、別說

談出世的智慧，導師這篇文章用了非常不一樣的方法，與《成佛之道》、《佛法概論》講的不同。導師這裡講的蠻精要的，如果我們只看文字，不容易看出導師這樣歸納的依據是什麼？導師其實是用一個中觀的偈頌來做架構的：「業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅。」

## (一) 憂苦隨逐煩惱，煩惱依於惑亂

憂苦、煩惱、惑亂這三個是關鍵字，也是問題分析的層層深入，導師帶領我們一步步的找出問題的根本所在。

### 1、憂苦隨逐煩惱

很多人是用逃避的或者麻醉自己的方式來應付憂苦，即使想認真對待，但是因為不知道解決憂苦應從產生憂苦的因下手，總是顧此失彼，然依佛法說其實憂苦是有原因的。

這裡導師又提到個人和群體的憂苦都來自於煩惱，導師寫書包括演講是會前後呼應的，大家還記得在文章開頭（第 166 頁）就講到要處理群體和個人的問題：佛法以救濟眾生，鹹令免離一切苦厄為目的，從這群體與個體——兩方面去說，佛法救世的真意義，才能完滿的理解出來。

佛法所講的救世觀是從個人開始，除了個人以外還要照顧群體，就是人與人之間，所以導師這裡說：「個人與群體的問題與解決，世法與出世法，在原則上是一貫的，只是程度的淺深而已。」

煩惱眾多，以「貪愛，瞋恚，愚癡，慢」為根本，這些煩惱是說個人；群體的煩惱導師前面講了，是「愛（欲）諍、見諍、慢、癡」。二者是大同小異的，因為群體（人間）的煩惱就是來自於個人。

由於煩惱讓我們有憂苦，那這個煩惱是什麼呢？貪、瞋、癡、慢，就是惡心所。因此我們有不善心所會導致我們憂苦。不要想像煩惱是什麼實有的東西，它就是不善心所、惡心所，具體來說就是貪心所、瞋心所、癡心所這些。

導師舉了一個例子——「鬧情緒」：心頭感到鬱悶，不舒服，怎麼樣的不舒服，又說不出來。總之，坐立不安，讀書讀不下，作事也沒有興趣。這種情緒不寧，可能過一兩天就沒事了。這是潛在內心深處，極微細的煩惱在作祟，為自己所不能覺察，只是感到情緒不安而已。

這種經驗很多人都有，左右不是，鬧情緒這些是內心不夠充實才有這種感覺。

依佛法說，憂苦的根源，是煩惱。雖說過去造業，現在感（苦）報，其實業也是由煩惱而生，因煩惱而又憂苦叢生。憂苦是隨逐煩惱的，有煩惱就

一定有憂苦，所以要解除憂苦，非除煩惱不可。

這部分是講憂苦隨逐煩惱，如果以惑業苦來說，中間還有一個業力，但是導師說業力也是因煩惱而生，所以「憂苦隨逐煩惱」這句話是可以包括業力在裡面，我們現在需要處理的就是這個煩惱！

《大智度論》卷12有個譬喻非常好，龍樹菩薩解釋「惑業苦」有很容易理解的譬喻，他說「苦」就好像「大地」；「業」就好像「種子」；「惑」就好像「水」，龍樹菩薩說像「愛水」，就是貪瞋癡這些煩惱。這三個哪一個可以斷？五蘊身心本來就是苦，我們有情只要活著，這個「地」就一直存在，不要也不行，丟也丟不掉；「種子」能消除嗎？業力造作了，那個潛能就存在著，只要因緣成熟就會報，而且我們身口意的動作就是造業，業力還不斷在造作，消不完的；所以龍樹菩薩說這三個我們能斷除的只有「水」，不澆水是我們可以控制的。

比如說我罵了你，是「瞋」這個惡心所導致的惡業，已經在我的五蘊和合的「大地」法中撒下了惡的「種子」，那我懺悔的話這個「種子」會不見嗎？不會的，因為它已經種在地上了，懺悔的作用主要是讓我們起慚愧心，今

後不再犯錯誤的行為，所以想讓這個罵人的惡業不報的話，唯一能做的就是不要澆「水」，就是不要再起煩惱。只要不起煩惱，「種子」即使埋在地上一千年、一萬年都對我一點影響都沒有，也就是不給澆水的話它就不會長出來，所有的業力都是這樣。

因為無明造了一些惡業，內心很慚愧，我們要怎麼去改善呢？拜懺這些都是方便，以佛法來說這種業不是你想要消就可以消的，佛法教導我們不要用水去灌溉這些種子，惡的種子就不會冒芽，你不要起煩惱就可以不讓業現起，要解決的就是如何不起煩惱！不起煩惱的關鍵就是我們要有正見和正思維，這是通過聞思修就可以做到的，因此佛法的業力觀給予我們凡夫很多光明的希望。

## 2、煩惱依於惑亂

要解決煩惱我們就要找到煩惱的因，煩惱也有原因的，不會無中生有。煩惱的生起，是依於境才能引生的，沒有境這些惡心所就不會產生，煩惱與我們所接觸的境界是息息相關的。

導師說煩惱就是「心的不良心理」，這部分內容在第一個主題第

174 頁「消除種種不良的心理因素，淨化自己的身心」那裡講的很詳細。心理因素就是我們的心心所法，不良的心理就是惡心所，全部的惡心所、不善心所都屬於不良的心理因素。在我們的認識中，不論見聞覺知，無不帶有「惑亂」。

惑亂是現在要講的重點了，很重要，它是中觀正見的內容。惑亂是一項似是而非的感覺，看來是這樣，其實不是這樣；雖說不是這樣，而在我們的認識上，卻確是這樣。這種與真相不符的認識，認識的境界，有一種誘惑性，欺騙性，使我們以為真的如此，而為他起貪，起瞋，起一切煩惱。

這裡的「惑亂」不是指「惑業苦」那個「惑」，「惑業苦」的「惑」指煩惱，這裡的「惑亂」指的是導致煩惱產生的更深一層的原因，一種對境的錯誤認識，中觀叫做「戲論」。

所以我們與生俱來的這種認識的錯覺導致我們被境誘惑和欺騙，因此而生起種種煩惱。這種似是而非的認識導致我們對境不如實知，誤以為它是真的，因此我們就會對這個境產生執著而衍生貪或者瞋等煩惱。

由此可知，煩惱的生起，從不能正確認識境相的顛倒錯亂中來。

這句話其實蠻重要的。我們有煩惱不要怪罪外在的境，外在的境我們沒辦法改變，但是我們可以透過佛法的學習，去瞭解、接受自己直覺中存在的顛倒錯誤，下功夫去糾正它，不再被境相所誘惑、欺騙，也就不再產生煩惱。

要斷除煩惱，當然要於一切境界如實覺了，看清他的真面目，不受蒙蔽，不受欺騙，煩惱才會徹底被降伏，憂苦也就可以徹底解決了。

這裡的「真面目」不是禪宗講的「佛性」，這裡的「真面目」是法的如實相，就是緣起性空的意思。導師在這一段有提到說，我們會有惑亂講到根本就是無明。我們被惑亂（無明）這種對境界的錯誤認知欺騙，所以會生起種種惡心所，起了惡心所就有貪瞋癡，當然就會導致我們受憂苦。

我們如果要追到它最根源的，不要說我關在房間不看電視、不聽音樂，這個惡心所就不會產生，不對，因為即使沒有境或者只有獨影境，惑亂還是會產生的，因為我們的直覺就是錯誤的，由此得知，無明最根源的即是惑亂。惡心所我們要對治它，但是真正根源的是這個惑亂，惑亂解決了，惡心所自然就沒有了。

下面導師舉了兩個例子來說明。

第一個例子導師說有一個畫家畫了一個很可怕的鬼，自己天天看也覺得毛骨悚然，害怕起來，甚至連做夢都鬼影不離，搞的自己晝夜難安。

這是一譬喻，說明外境是虛假的，可是看起來卻像是真的。這種虛假的境界，具有欺誑與誘惑的力量。就是在我們的認知上會有一種「惑亂」，讓我們以為這種虛幻的境界值得我們去貪染，所以會使人感到威脅，或使人感到歡喜，從而引生貪、瞋、癡等煩惱。

所以「欺狂」和「誘惑」是關鍵字。這個例子就是說明了「**憂苦隨逐煩惱，煩惱由於惑亂**」。

導師接著舉花的例子，我們很多人都喜歡花，花的美麗和香味會讓我們愛染而產生貪心，就去摘它或買回家，以為這樣就算是佔為己有。我們認為花的美和香是實在的，也就無形中被花這個境誘惑、吸引，使我們對它產生貪愛。花是無情物，怎麼會誘惑我們？其實對「花」這個境我們沒有如實知，就認為是花誘惑我們，使我們產生貪愛。

導師說：「**如知道，這只是通過我們的感官而現起的幻相，因緣所生，而沒有真實性，那又為什麼要愛呢？**」

可能大家會說，那我以後就不能愛花了嗎？其實這是導師的一個分析，我們對境相的迷惑、不如實知，就會被境迷

惑而產生貪愛，引起煩惱和憂苦。

現在我們講憂苦，就是為了解決它，這就是我們來學佛的目的，那我們要快樂不要憂苦，導師前面講過有少欲知足、正命、利和、施與戒這些，是屬於對治的方法。從根本解決的方法來說，如果煩惱是惡心所的話，正信、正念就是善心所，會讓我們產生快樂，那善心所從哪裡來？不惑亂就是「如實了知」，如果我們如實了知境，不產生似是而非的惑亂，對境自然產生善心所。由於如實了知讓我們對它產生善心所，我們就會快樂，而不會有憂苦。

換言之，我們還是可以欣賞花，知道它是緣起法，花謝了不要因此而傷春悲秋，不准採摘的不會因為貪隨意攀摘、破壞，是可以的。緣起法不是否定事相的，是如實了知而已，只是不要落入心苦。

我們講心苦就是指煩惱。一般人很容易誤會，佛教講苦，好像做什麼都那麼悲觀。不是，佛教講苦是講世間這一邊的一個事實，就是現在我們必然要面對的事實，是佛教闡述世間事相的一個面，但是另外一個面，其實他是有教導方法讓我們避開，不要這種苦，要得到快樂，所以佛法不是只有談苦的，也有談涅槃樂、解脫樂。

前面我在「見諍」那部分第184頁講的帝釋天問佛陀的那一部經，和導師這

裡分析的次第也滿吻合的。

佛陀說，眾生有這種攻擊、敵對、惱害的苦是來自於慳貪和妒忌；慳貪和妒忌是因為有愛跟憎；愛跟憎從慾望來；慾望從尋思來；尋思從妄見跟想像來。

比對導師剛剛講的，苦最容易發現，就是攻擊、敵對、惱害；惡心所是慳貪和妒忌、愛跟憎，這兩類就是屬於煩惱；慾望這裡是與無明相應的惡法欲，所以會產生愛跟憎（如果有正信，善法欲是可以的）；惑亂可對應妄見、想像、不善尋思。

如果我們有惑亂，對境就有不正思維，就是不正確的尋思，有不正尋思就會有種種惡法欲，有與無明相應的慾望就會有種種的煩惱讓我們產生苦。相反地說，如果要不被境界誘惑和欺騙，就要對境界能如實了知，就要正確地思維，我們就會產生善心所，才能夠獲得快樂。這部經和導師這裡講的次第是相合的，只是用詞不同，另外導師前面是將「欲」放在憂苦的分析中一併講的，而帝釋問經是作為一個獨立的次第說的。

**煩惱的生起，從不能正確認識境相的顛倒錯亂中來。**

煩惱會產生，是我們面對境界、在認識境界的時候，因直覺的實有感而產生顛倒，所以我們就會被境界瞞

騙、誘惑。如果說我們學佛過後能夠如實覺了，如實了知這種境界的緣起、無常、無我性，看清楚它虛幻不實的真面目就不會受瞞騙，煩惱才會被降服，憂苦才會徹底的解除。

《俱舍論》有提到，煩惱的產生有三種力量，第一個是境界力、第二個是隨眠力、第三是加行力。境界力就是外在的境界；隨眠力就是隨眠煩惱，屬於潛伏在我們內心的煩惱，不容易發現，尤其是無始無明；加行力就是思維。

遇到境界如果沒有透過佛法的修學、練習的話，我們對這個境界必定起不正思維，就會對這個境界產生貪瞋癡，繼續不正思維我們的煩惱就更加熾盛，最後會導致造業。

這三個條件其實有分內外，境界是外的；隨眠煩惱是內心的；加行是中間的力量，剛好就是內外是否連接的開關。所以倘若我們學佛有正思維，我們就不會讓煩惱產生，這個加行力就是正思維；相反的，加行力如果是不正思維的話我們就有煩惱產生。

### 3、小結

**一切法都從因緣生，煩惱也不例外。**

其實看到這句話我覺得蠻好的，一般我們會說外在的法是因緣所生，但

是會認為煩惱是實有的、是真實的，因為我們總會對一些人、一些事耿耿於懷，別人對我們不好，哪年哪月哪日一直記得清清楚楚，這個就是我們沒有辦法跨越過去，實際上它也是緣起的。

**由於我們不能正確了達而生迷著，煩惱就接踵而來；憂苦又隨逐煩惱而來。**

「不能正確了達」就是前面所講的「不能如實覺了」的意思，而生迷惑、欺誑，隨這種繫縛遷轉的話，煩惱就必定接踵而來，憂苦也就隨煩惱而生。

**如正確的覺悟，不受誑惑，那就煩惱消失，憂苦也就解脫了。**

講緣起，比如盤腿很痛，這個痛覺得真實嗎？非常真實，而且這個痛會讓我產生惡心所，心裡嘀咕師父為什麼還不敲鐘？是不是看錯時間了？起了惡心所，但我們也不會認為這個惡心所是幻相，也認為它是真實的，於是就在那裡越坐越苦惱。但是很妙的，我們腿一放下，身體的痛也不見了，煩惱也不見了。為什麼會不見，因為痛和煩惱都是緣起的，不是我們直覺認為的真實有的。引起痛和煩惱

的條件只要改變了，痛和煩惱也就沒有了。

所以中觀講的幻相就是針對凡夫認為真實存在的一切，其實是隨時變化、不實在的。佛法從這個角度，把世俗所認知的一切法，在南傳稱為概念法，中觀就說是施設法，巴利文叫 *paññatti*，梵文叫 *prajñapti*。施設的意思，《中論》的翻譯就是「假」，就是為了提醒我們對一切法產生實有的觀念是徹底錯誤的。

比如我們說「花」，或者說「痛」，其實都只是我們世間的假名施設，因為佛法講它是幻相，並不是說它什麼都沒有，是我們產生的幻覺，不是，是說腳痛、美麗的花其實只是因緣而有，非實有，是從這個角度講它們是概念法，但我們直覺的實有感會欺騙我們認為這些概念法是真實獨存的，所以因為這個痛、美麗的花引生煩惱，會因煩惱引生瞋恨、貪心等等。

我們學中觀，要琢磨清楚這些概念法的不實，痛的時候懂得仔細觀察，就會發現痛真的不會一直保持在 100 分的狀態，其實它是一直變化的；再香再漂亮的花最終一定都會凋謝的，所以我們在面對世間的種種假相、緣



起相的時候就要如實的瞭解它，不要以為我或其他任何法現在處於這種狀況就是真實不變，還因此而起煩惱就不划算了，就是沒有智慧。

佛法說讓我們如實了知境界，就要知道哪種狀況會自己產生煩惱，所以初學者學習打坐，如果不要讓自己因為腳痛而產生惡心所，受不了痛把腳拿下來就好了，不要因為腳痛想硬撐結果還起了煩惱，這個一點都不值得，當然我們也不能放逸懈怠，只是說忍耐程度到了頂點你就放下腳，不痛了再繼續盤。其實，在修學的過程是可以做這樣的調整，可以有這種方便，學習緣起首先要懂得盡量不要讓自己輕易產生煩惱。

一下子拿最高的覺悟來要求初學者，反而會欲速則不達，容易讓初學產生畏懼甚至退心，所以我說放腿就是不讓初學對這個方法產生害怕，學久了我們要進階，就要學身苦心不苦。因為如果坐的時間不夠長，是沒有辦法產生定力的。你最多只有剎那定而已，沒法培養很穩的定力。因此修行是要有層次的，有次第的。

如果我們學佛很久了還是很容易產生煩惱，就說明自己一點觀照的力量

都沒有，你根本不認為這個現像是幻相。我們因為被境界矇騙以為是真實，故而就會產生很多的心苦。

我剛剛舉的例子是中觀為什麼說緣起法是幻相，幻相不是什麼都沒有的，對我們來說它還是顯得很真實，只是我們要習慣看清楚它，心的苦就不會跟著起來。

## (二) 世間知識不離惑亂

前面「憂苦隨逐煩惱、煩惱依於惑亂」的內容是出於導師《中觀論頌講記》引的一個偈頌：「業惑盡解脫；業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅。」

第一句講解脫，不用看，後面兩句就是我們業惑從哪裡來？從分別。分別從哪裡來？從戲論，戲論也就是惑亂。業、惑、分別、戲論這四個關鍵字，有戲論的話會有種種的妄分別，有妄分別就會起煩惱、造業並感苦果，一直輪迴不息。導師這裡用心良苦，用白話文跟我們講《中論》的觀念。

那我們要怎麼修習才能滅盡戲論呢？透過空的修習。所以導師就舉了我們要真正得到解脫是要觀照五蘊皆

空，才能度一切苦厄，這個「空」就是觀空的方法。

接下來是「世間知識不離惑亂」，就是重點分析惑亂的危害性和根源以及空的修法，這個惑亂對我們凡夫的影響是無處不在的。導師會強調空的修法，因為「正智」就是般若的修習真的不容易。

### 1、世間一切的知識學問，都含有隱密的惑亂性，讓眾生活在虛妄中

學佛的人都知道修行是為了開悟，開悟就是了達真理，凡夫為什麼不能呢？就是因為我們在觸境的時候眼見耳聞，以及世間的所有知識學問都不能使我們看到真理。

因為世間任何的知識都離不開感官得來的認知基礎，而感官的直覺含有惑亂性。就是我們的六根認識的境界都含有惑亂性的，都不是真實的。

導師說：「如不把這惑亂我們的錯亂根本，找出而解決他，糾正他，那我們將永久在虛妄顛倒中生，永不能體見真理，也就永久在憂苦當中。」

導師講的是中觀的觀念，但是用很白話的語言重複地提醒再提醒。這種「惑亂」在中觀來說就是戲論。

導師說，經論中「『真如』（指絕對的真理）是『離言說相，離心緣相』的。真理，不但離言說（文字）相，不是一般的語言文字所能表達；還是離心緣相，也非一般的認識所能認識。」

所以真如是言語道斷，心行處滅的境界。

我們的感官認識，或理性的認識，以及依認識而有的語言文字，在在都含有一種錯誤。認識到大的宇宙，小的微塵，或是事相，或是理則，無一能離此隱密的惑亂，所以說一切都是虛妄。

「感官的認識」是指五識，「理性的認識」是指意識。

**那惑亂的根源，癥結，到底在那裡？**

前面的內容有提到說，所有的苦來自於煩惱，煩惱來自於惑亂。現在就在找惑亂的根源，所以這個根源、癥結就是惑亂的源頭。導師在第 239 頁會解答。

### 2、惑亂可分為二類

說到惑亂，導師先不講答案，而是分兩個面向跟我們分析，世間知識可以了別的和世間知識不管怎麼學都不能了知的惑亂，因此惑亂有分淺深。

#### (1) 世俗所能解了的惑亂

第一個我們先來瞭解世俗所能了知的惑亂，這裡有三類，分別是根亂、境亂和識亂，就是生理、物理和心理三方面。

一、根亂很簡單，就是我們的六根因生病或生理缺陷，產生異於常人的感知。

二、境亂，是外在物理相關所生的現象，與生理感官沒有關係，引起我們錯誤的認識。如筆直的大路向前延伸，路面看起來越來越窄；筆插入盛水的杯子看起來變得彎曲，還包括「雲駛月運，舟行岸移」這些，是境亂不是我們的根亂。

三、識亂，這裡舉了兩個例子，一是習以成性的環境會造成我們認識的錯亂。如沒有佛法而一向信仰神教的區域，認為有一個真實的神創造萬物，在佛法來說，這一種觀念是八難之一，稱之為「生於邊地邪見之家」。這是由於教育環境而養成的惑亂；二是經自己的觀察，研究推理，而不慎的陷於判斷的謬誤，卻自以為然，堅執己見。也是一種惑亂，因為我們的知識和研究，包括科學或者儀器，所能瞭解的是有限的。就像我們以前講宇宙有九大行星，現在才知道已經不止九個行星了。所以這種研究、這種世間人的考察無法突破主觀認知的局限，

都是偏於一邊，不全面的，導師很形象地譬喻為「瞎子摸象」。

所以導師說：「上三類，性質不同，雖時常惑亂我們，使我們陷於謬誤，但在世間知識進步下，都能覺察而糾正過來的。」

## (2) 世俗所不能解了的惑亂

我們佛法所講的才夠深刻，世俗知識沒辦法達到的。

**A、不能了知一切因緣所生的法，是無常無我的存在，故無法避免憂苦**

**(A) 憑世間的知識，難以徹底瞭解他的惑亂性——因不了達緣起的真相**

憑世間的知識難以徹底瞭解萬法的惑亂性。比如導師所舉桌子的例子，在佛法來說它是色法，是念念生滅的，但是我們的視覺觀察不到所以總覺得是真實存在的；有情的身心也是剎那生滅的，一般沒有人會去注意這些，往往要等到因緣法壞的時候，才覺得

它變了，又會掉入斷滅的陷阱裡。近代科學進步，知道我們體內血液、細胞新陳代謝的迅速變化，但這種科學知識也很難讓我們會去反思自己直覺的顛倒錯誤。

在我們的概念上，這些物質或者是身心好像是沒有變，這種錯亂我們怎麼去瞭解？接下去就是重點：

**佛說一切法從因緣生，依種種關係（因緣）而決定他的性質，形態，作用。**

這個就是體、相、用，「性質」就是「體」，「形態」就是「相」，「作用」就是「用」。

**因緣所生，必歸於滅，在生滅不息中，「相似相續」，而我們卻誤以為沒有變動，獨存的個體。見到紅，以為是真實的紅；見到白，以為是真實的白。以為有真實的物，有真實的自我。總之，以為一切都有特定的實體。不知一切從因緣生；不能了達生滅不息的變化，也就不能瞭解「無常」的法則；不能了達相依相待的關係，也就不能瞭解「無我」的真相。**

我們不能了知一切法從因緣生，自會導致兩種問題產生，第一個就是不瞭解無常，因為它在生滅變化我們看不到，所以不瞭解；第二個我們也看不到它是因緣相待，所以也不瞭解無我。任何法的緣起都包括這兩方面，我們能夠瞭解因緣的話，就一定知道它是無常、無我

的，因此剛剛我跟大家強調說，雖然憂苦一直是我們佛教所分析的內容，然而除了苦之外，我們還要瞭解的是「因緣」、「空性」，因為唯有徹底糾正我們的顛倒見，才能獲得究竟的安樂。這一種安樂必須通過修行方可以達到的，但卻是每個人都有資格體證的境界！

**（B）從理論上可推知一切為關係的存在，但在現實中力量很弱，故無法自在**

有時，在理論的推比上，知道一切為關係的存在。如生存在社會中，人與人有相互依存的關係，人是不能離群獨存的。

不是經常有人舉例子嗎？今天我能夠活的那麼好，是因為有農夫種糧食給我們吃，這種分析不用佛陀講，我們也想得到，但是佛法講的更深刻。社會的種種關係，為我們獲得生存安樂的必備條件。雖這麼瞭解，這麼說，一旦面對人事，卻都忘了。那時，直覺的以自己為中心，以自己為尺度，而決定怎麼做去。

雖然我們概念上知道說，我是靠社會、靠大家的因緣存活到現在，但是實際上，我們這一種緣起觀是很膚淺

的，因為這種觀點還是以自我為中心的，我執還沒有破，這一種關係的存在還不是真正佛法所講的內涵，不妨想想，我們雖然大家共住在這裡，但是我想吃的比較好，住的比較好，起心動念都有這種分別，把「我」擺在前面，這個就是以自我為中心。特別是現在的社會提倡個性、自我，加之社會分工越來越細，對彼此必須相互依存的這種存在關係反而更不當回事。這因為，我們的認識，是依感官知識為根源的。感官直覺到的，含有根本的惑亂，不能瞭解無常、無我的真相。所以經意識推比而得的多少瞭解，在實際生活中，不能充分發揮力量，還是受到老觀念的影響。

這個「老觀念」就是「我執」！以我為中心的「我執」在影響我們落入這種惑亂性，就是戲論，產生煩惱，產生憂苦。

比如有的夫婦，丈夫認為是處處保護太太，而太太認為是被先生控制，沒有自由。這種付出和關心如果在「老觀念」的影響下，別人受到傷害我們其實也不知道，她也不敢講，所以學習佛法有了智慧就可以察覺，對別人關心保護不是用一種控制，以自我為中心的心態，我們的善意是因為我們懂得佛法，讓我們今生的因緣好好去圓滿它，而不是很強的佔有慾。

說理論嗎，在感官的經驗中，直覺為實在的（不變的，獨立的）。

這個是根本的惑亂，就是中觀講的自性見，自性的三個形容詞：實在的、不變的、獨立的，對應自性的三個面貌——常、一、實，實在就是實，常是不變的，一是獨存的，自性的三個面貌在我們感官的經驗中是很真實、頑固的潛伏著。

這種根本的惑亂，在高深的學理思想中，仍舊有他的影響力。世間知識的一般現象，終於要把握一實在——客觀的存在，永恆的實在，永恆的變化等為根源，而建立世間的哲學：問題也就在這裡。

實在有很多種：客觀的實在、永恆的實在，都是實在，佛法要剷除的就是這個。

我們的一切知識——常識，科學的知識，哲學與一般宗教的知識，都離不了那種惑亂。男女、老小、愚智，都是一樣。在這點上，大科學家，大哲學家，與知識平常的人，差不了什麼。這所以人人有煩惱，人人有憂苦。這種根本的惑亂，是世俗知識所無法通達的。

就像前面講的《帝釋問經》，佛陀對惑亂講得蠻詳細的，這種惑亂其實就是我們講的不正思維，因為我們不

能如實了知，所以我們就無法正確地思維，把妄見和想像當成是真實的。

上面還是分析而已，往下導師給我們介紹經論所講的觀空的方法。

### **B、佛以易解空，釋難解空，引導眾生正覺萬有的真相**

**佛以我們所能理解，比喻那不容易理解的，引導到超越世間的正智。**

這就是龍樹菩薩講的「以易解空，釋難解空」，導師用白話翻譯了。難解空就是畢竟空，易解空就是下面經文所提到的色受想行識如聚沫、水泡、陽燄、芭蕉、幻事，這個是我們世間人可以理解的，所以從這裡入手。

導師前面提到說真正我們所要學習的超越世間的正智，就是佛所教導的般若。所以正智、般若的修學就是從這個易解空入手，慢慢達到對難解空的理解。

**如經上說：「色如聚沫，受如水泡，想如陽燄，行如芭蕉，識如幻事。」**

我們的身心——色受想行識，就如

這些形容，它是不實的，但是我們卻認為是很真實的，導師說這五個譬喻中「陽燄」是最容易理解的，就是海市蜃樓，在很多書都用這個譬喻，《空之探究》也是。

**眼見耳聞是確實如此，而在真智慧前，卻一無所得。**

「一無所得」不是說我們過得很淒慘，什麼都沒有，其實是「空無自性」的意思。當我們有如實覺了的慧眼的時候，看這一切法都是空無自性，根本無法取著的。

我們在生活上，比如說別人對我批評、毀謗、謾罵，如果始終覺得很真實，無法釋懷的話，就還沒有瞭解什麼叫「正智」啊！緣起的幻相大家都能夠瞭解一些，但是在我們凡夫的感官認識中，含有那種惑亂，我們就很難做得到如實了知，也許在某些點或者是心情好的時候能如實了知，心情不好的時候就不行。因此在學習上，我們要經常保持聞思，只有對照經典、善知識開示，才能反思到自己認知上出現的問題，只有不斷地聞思法義才能夠提升自己對生活的觀照力，否則的話很快就回到以自我為中心的錯亂中。

從理解而從進一步的修行中，從根去除惑亂，而正覺萬有的真相。

導師這裡講的很簡略，「理解」就是聞思。「修行」就是修證，斷除這個戲論惑亂，就能夠「正見」萬有的真理。

以中觀來說就是最重視這個「惑亂」，剛才講的那個偈頌「業惑從分別，分別從戲論，因空而得滅」，有三個次第是業惑、分別、戲論。「惑業苦」來自「分別」還有「戲論」，真正要斷除這種「戲論」就是要修「空」，所以空觀就是導師最強調的修法。我們瞭解境界經常還是會產生惑亂，其實分別和戲論都可以對應惑亂，就是前面所提到的，在中觀是用戲論，戲論的定義就是把無自性的法看成有自性，比如我們的感官認識中會認為腳痛是真實的存在，產生這種認知上的惑亂性，所以痛的時候，我們認為「我」在痛，為了保護這個「我」立刻起排斥心，就沒有辦法去超越這種感受的不如意，在這當中就會起種種的煩惱。導師在《成佛之道》378頁有一個偈頌「苦因為惑業，惑業因分別，分別由戲論，戲論依空滅」，後面三句跟這個《中論》的偈

頌是一樣的。佛陀用很多比喻告訴我們一切都不是我們顛倒見所認為的真實，要如實了知它。

《雜阿含 1169 經》講了兩個故事，就是關於修行人要有正念和正智，才能止息戲論。

第一個故事，佛陀說：比丘、比丘尼，如果眼色生眼識的時候，要了知，要善知守護！因為六根觸對六塵的時候很容易滋生貪瞋癡這些惡法，所以我們要時刻警惕，嚴密防護。六根就好像稻田裡的秧苗，如果農夫懶惰懈怠，不好好守護，一旦外面的牛闖進來就會吃光秧苗。同樣的倘若我們放逸的話，讓煩惱賊進入我們六根，煩惱就會像牛一樣把我們的善根全部吃掉。懂得守護稻田的話，農夫就不會讓牛進來，就好像我們守護六根不被五欲所誘惑而生起貪瞋癡，因為我們不讓貪瞋癡入侵，那我們內心的善法就不會被三毒吃掉。

佛陀接著說多聞聖弟子（聖人）對於這些五欲——色聲香味觸，不僅能做到好好守護、從不放逸，更厲害的是還會用木棍把牛暴打一頓趕出去，讓它以後再也不敢靠近稻田。佛陀竟然這樣譬喻聖弟子，因為聖弟子對五

欲有堅定的厭離心，因此這些貪慾根本連進都不敢進來，聖弟子內心對於微細戒（極小的戒律規範）都會起極大恐怖，故而哪怕是小小的戒也不敢犯，因為他知道這都是讓惡法長驅直入的因緣，千里之堤毀於蟻穴，因此他守護六根守護的非常嚴謹。

第二個故事，佛陀說過去世有一個國王聽到一段非常悅耳的琴聲，沉迷其中不能忘懷，就命令大臣把琴聲找回來，大臣拿來演奏的琴，國王說要的是琴聲不是琴，大臣回答說美妙的琴聲，來自於琴和彈琴的樂師，而且琴的柄、槽、弦、皮還要完好功能正常，這些眾多條件都具備了才會彈奏出琴聲，但彈的再好也不是國王之前聽到的琴聲，因為琴聲彈過了就消失了，哪有可能找回來。國王聽了覺得有理，不禁感歎說，這琴聲真是虛偽的東西，誤人耽溺染著！其實世間的一切法和琴聲一樣，都是虛妄的。

佛最後提醒，修行者對所要面對的種種有為法、無常法，都要知道這一切都不是真實、永恆存在的，它都是虛妄的，如此的話才是正智的觀察。所以《阿含經》很多經文所說的道理和導師這裡所講的是能夠相呼應的，

我們凡夫所覺察到，且認為是真實的事物，其實都是虛妄的，都沒有辦法永恆存在的。

這部經提到修行者遇到境界不能夠守護六根，《瑜伽師地論》的分析有兩個原因，值得大家參考。一是我們對於貪慾的對治法未常串習，就是沒有持續地去練習養成對治習慣性，就只有隨境轉而產生煩惱；第二沒有猛利的慚愧心。這就是一般修行人在根律儀（密護根門）當中很容易忽略的部分，我們為什麼遇到境界都會被惑亂，以這段來說是沒有做到根律儀的守護，其實這也是一種修行方法，屬於戒學的範圍，但亦通於止觀的修學。

第一個守護境界的方法，我們對於貪慾的對治法沒有經常去練習，比如說我們對好吃的東西，或漂亮的女人，面對這種貪慾的所緣，我們沒能讓這個貪慾的對治法（比如不淨觀、白骨觀等）當下現起，所以就不正思維，讓我們不斷地起煩惱，雖然是談律儀，在戒律層面，它還是有很強大的力量幫助我們遠離這種惑亂；第二個就是我們沒有極大的慚愧心，比如說我今天去托鉢，看到一個漂亮的女人我動了心，這種貪慾不對治的話，第二天



托鉢就會故意往那個方向去，希望再看到她，如果見不到的話第三天就會起期待的心了，希望有一天能夠碰到她，煩惱就越來越熾盛，這就是沒有猛利的慚愧心。

因此雖然是律儀戒，但是卻能夠讓我們避開很多惑亂。因為畢竟不是每個人修禪定和智慧都能很快速成就的，佛講的戒律、律儀做的好也是有守護我們的功用。由此可知，在修習定慧的過程當中，也不能放鬆根律儀的修持，三學是能相互增上的。

### (三) 通達勝義的方便

導師這篇文章是教導我們解決人世間的憂苦，包括人間的苦和我們自己的苦，每個人雖然苦的經歷和感受不盡相同，但只要有這個五蘊身，苦就會跟著我們。所以佛法講到最終，真正要教導我們的是對於苦的解脫，或是超越三界不再輪迴，這才是究竟圓滿的解脫，佛陀教導我們最深的內容就是這部分，導師給我們介紹通達勝義的方便，這個方便就是方法。

#### 1、世俗是虛妄及含有惑亂性；

#### 勝義則是如實性，是聖人體悟的境地

佛法所說的「勝義」、「如實」，「勝義」是聖人所體悟的境地。聖者所體悟到的，是什麼就是什麼——諸法本來面目。

像我們講的「勝義諦」那是聖人體悟的境界，「如實」也是聖人體驗的境界，就是看到諸法的本來面目，如實了知。

「什麼就是什麼」即指如實了知，不像我們凡夫，因為在我們的認識中免不了惑亂性，與真相不合，不學佛法壓根不知道自己所做所為的錯誤，就是不如實了知。聖者剛好倒過來，能夠了知自己的本來面目，而且知行自然合一，這個就是如實。

這裡需要注意的是，有一些經典也有「本來面目」的用詞，如中國禪宗的「佛性」說，其實在《般若經》，最初提到的「佛性」也是指空性的意思。這個就是這裡所講的「勝義」，我們首先要確認「勝義」是聖人的境界。

#### 2、佛依眾生知能所能瞭解的語言、文字及思想，引導我們通向聖境

導師說口言與心思，兩者是沒有太大差別的，因為都是表達我們認識境界的方式。然而每個凡夫因為具有無明的惑亂跟虛妄，看不明白外界和內在的一切，當然就會為這些境界起貪、起瞋、起癡，所以我們要學習離言說相，就是離心緣相的境界，即涅槃，這部分大家可以結合前面導師講的「世間知識不離惑亂」的內容來理解。

雖然聖者的境界是離語言相、心緣相，但凡夫只能依語言文字來理解一切的，如離開語言文字，我們修行也無從下手了。因此佛是用非常善巧的方便，以眾生所能瞭解的，世間的語言、文字、思想，引導我們，使我們能通向離語言、文字、心識的境界。佛所用的語言、文字、思想就被稱為世俗諦，能引導我們達到離言絕相的聖境，這就被稱為勝義諦。

佛是用正分別教導我們進入無分別的境界，所以一開始學佛不能說無分別，剛開始的時候我們要正確的分別，世間正見就是教導我們要分別善和惡。對於久學來說分別善惡也要注意這些分別不是厭惡排斥，並不是討厭惡人，是要憐憫惡人，遠離並不是切斷關係，而是暫時的避開，希望改天自己有足夠的能力來教化他們的。

聖者所體悟的「勝義」、「如實」，雖

不是凡夫所能理解的，佛卻能從我們所能認識的，發現他的惑亂性，終於能透出虛妄，到達諸法的如實。也就能離種種煩惱，而解脫一切的憂苦。

佛的法有讓我們轉凡成聖的效用，但是內心的惑亂是要凡夫自己去發現的，假如沒有辦法發現的話，佛法就無法讓我們轉凡成聖。所以佛只是講明道理，領悟還是要自己去領悟。比如你學習了做麵包的操作過程，剛開始做的時候可能水不注意放過多，或者麵粉放太多，結果不盡理想，但只須慢慢在失敗中求改進，自會漸入佳境。修行也是如此，我們內心的惑亂性，要自己發現才會願意去改正。如果能夠照著佛的教導去實踐，不斷嘗試，學中錯、錯中學，最終一定能夠遠離憂苦的。

### 3、佛教導我們依緣起有，解自性空

「依緣起有，解自性空」，佛說的最大方便就是這句話，瞭解緣起有，契入畢竟空。緣起有就是世俗諦，自性空就是勝義諦。

這句話的意思，是在告訴我們，一切法都是關係的存在，不管是物理

的、生理的、心理的，絕不如我們直覺的那樣，因為既然是因緣和合所生，一定是有生有滅的，必然是無常的，我們看到的現象都是因緣相待而有的，所以沒有自性，是無我的，我們要多去觀察思維自己這個五蘊身心的因緣和合，其中找不到一個「我」，也就沒有我所。

一切依緣而有，沒有實有自性，就是空性，因為瞭解了緣起有跟自性空，我們自然能夠明白「無常性」，「無我性」，「無生性」和「無滅性」，這四個就是三法印，無生性和無滅性就是涅槃。

「空性」，為聖者所體悟的離言法性，雖不是我們所能解，卻可以「因緣有」的方便，經修持實行而通達他。

我們要體悟空，一定要從「緣起假名有」下手，這個「假名有」就是從我們五蘊和合的法去觀察它是緣起性的，從這些「世俗有」、「假名有」去觀察，並通過修學，徹底瞭解一切法的名假、受假、法假，才能得畢竟空，就能夠到達憂苦的究竟解脫。

因此「空」並不是離開「緣起有」而別有一個抽象實在的哲學概念（又稱為形而上學），這樣理解還是因為沒有脫離實有感的思維模式，而是從「假名有」、「緣起有」的現象去瞭解、發現一切法是緣起和合、無有自性，以此為

基，就能夠通達畢竟空，所以，佛說「緣起有而自性空」，指明了我們認識中的根本謬誤——執著——法為實有自性，這個方便就是佛引導我們到達不執著一切法的境界，如果我們正確地了知沒有任何定法可得，沒有我也沒有我所，才能夠願意去實踐離虛妄的修行，最終悟入諸法空相。

導師這一段解釋的蠻淺白的，從緣起有到畢竟空，要掌握生滅法還有三法印，這就是二諦並觀，叫做二諦正見。這段話實是闡述通往勝義的方便，透過緣起有而達到畢竟空，「空」才能夠讓我們滅除所有的煩惱和憂苦，這也是依據龍樹菩薩《中論》的偈頌來講的。

#### (四) 憂苦的究竟解脫

要解脫憂苦，了脫生死，在乎覺了認識上的迷妄感亂。

這一句指的就是苦諦，要解脫憂苦，我們首先要「覺了」內心的迷惘感亂。

覺了迷妄感亂的方便，是從一切因緣有中，理解一切法空。一切都如幻如化，世俗上分明如此，而其實並不如此，一切是空無自性的。能觀照一切法自性空，「戲論」就滅了。

這一段「覺了」的內容是指道諦。解脫憂苦的關鍵、修行的下手處就是覺悟根境當中所產生的迷惘惑亂，就是根境識的當下如果有迷惘惑亂，我們就會在這裡產生煩惱，造業，然後就「後有」不斷，也就為自己埋下輪迴的因。因此如果在根境識當中有如實了知，不斷修習正念正知，越來越不會被這些迷惘惑亂所干擾的話，那我們就能夠契入緣起有而一切空的無礙境界。當然若能夠觀照一切空，戲論就滅。

**戲論是一切法實有自性的惑亂相，是迷妄的根元。**

我們說戲論是煩惱的根本，這個戲論就是自性見。前面的內容是說，苦由於煩惱，煩惱由於惑亂，這裡導師要講的戲論就是自性見的惑亂相，即指我們迷妄的根源，也就是妄分別。

戲論在巴利文有一個解釋是誇大的意思，導師曾經講過，我們凡夫因為顛倒見，看待事事物物都誇大事實，緣起的看成實有的，最嚴重的誇大是沒有我認為有我，然後執著一大堆我所。我們一生人為了捍衛這個誇大的顛倒見造業無數，煩惱無邊。

戲論、煩惱、憂苦是鎖鏈關係，**戲論生，煩惱就生；煩惱生，憂苦也就生起。反之，戲論滅，煩惱就不起；煩惱不起，**

**憂苦也就解脫了。**

《心經》上說：「照見五蘊皆空，度一切苦厄。」意即我們要度苦厄，要了脫生死，就如前面所講的，要觀「空」，觀什麼空呢？我們不是觀別人空，是觀自己的五蘊身心空，因為觀自己的五蘊無我無我所，才能夠斷「我執」，龍樹菩薩說凡夫最容易在這個一合相的「受假」上起執著，所以我們要從自己的五蘊身心開始修行，進一步才能夠廣明一切法空，由我空再到法空之後，則如《心經》所說那樣：「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。」依此而言，觀空實際上就是修學般若波羅蜜。爾後又總結說：「能除一切苦，真實不虛。」照見五蘊皆空的空性慧，是解脫憂苦的究竟方便或方法。在這篇文章的開端時，導師曾提到佛法的宗旨就是《心經》所說的「度一切苦厄」、「能除一切苦，真實不虛」，直至文章的結束，還是引用了這句話，前後呼應。從此也可瞭解《心經》雖然很簡短，但是已把佛法的心要全部表達了出來，尤其大乘修學空觀的方法，實是值得深入學習的。

照見性空的智慧，這個智慧就是般

若智慧，我們在念《心經》的時候，就是口念而已，沒有什麼感觸。然而，導師讀《心經》卻能疏理出這麼豐富的內容，實在是我們向學的對象啊。

### 三、結說

#### (一) 要經歷聞思修的實踐過程，才能完成憂苦的究竟解脫

當然，我們上面提到的修般若、修空觀，是要經歷聞思修的實踐過程，才能完成憂苦的究竟解脫的，絕不可能一步登天的。

首先來說聞慧，聞慧要從經論去研求，從善知識處去請益，對於執有自性為迷妄根元，自性本空，要深刻地理解和確認。我們對於自性空、自性有要明確的定解，才稱為聞慧，為離妄悟真的不二門。對畢竟空掌握得很明確才是真正的聞慧。

第二個階段思慧是進而深入思惟，使「空」義得更深切的明顯，發起趣向自性空的決意與精進，是思慧。因為思慧在佛法來說並不只有思維而已，除了思維以外，還有趣向體證的動力。所以思慧有兩個層次，先要經過思考，然後要決意去做，

才是真正的思慧。

發起趣向的決意與精進，就是正思維的力量。決意就是一種決定（類似發誓），精進就是去力行了。

之後就進入修慧，此階段即修學止觀，於正定中觀照了了，就是明明白白的意思，是修慧。我們沒有一點定力，慧是很薄弱的，所以聞思修在「思」的階段就要開始禪定的訓練了，「修」一定是有正定，最起碼的要求就是未到地定，修到四禪八定也行，不過導師主張不入深定，但所謂的深定有的解釋為滅盡定。

修慧就是止觀雙修，在正定中如實覺了，「觀照了了」就是修慧。這樣的進修不已，終於徹底的離卻惑亂戲論。戲論惑亂不現，就是真空的悟入，現證聖者離言法性的境地。如《心經》所說：「心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想。」正是沒有煩惱，沒有憂苦的境界。

心有煩惱才會恐怖，才會顛倒夢想，如果沒有煩惱的話是不會的。這是三乘共證的涅槃；生死解脫，是「己利」的完成。

這個就是一般講的「定慧均等」，是三乘聖者所必備的內容。從法性空寂中，廣行利益眾生的大行，到覺行圓滿，得無上菩提——成

佛，那就是「自利利他」的圓滿。

以法空性來說，證得空性後還要從空出假，利益一切眾生，圓滿佛功德，得無上菩提而成佛，此是「自利利他」的圓滿。這裡強調的實是悲智交融的菩薩行。

在《大智度論》稍微有一個區分，在般若十地的七地菩薩，《大智度論》說大小乘之分其中有兩個比較明顯的特色，第一項就是定慧均等，也叫定慧等持，一般我們講止觀雙運就是定慧均等，菩薩這個時候能得無生法忍，他一定要定慧均等。但是修定跟修慧平等，能夠止觀雙運，其實聲聞也是可以的。所以定慧均等是三乘所共的，不是菩薩的特色。

第二項叫做悲智交融，菩薩在七地證得無生法忍的時候，也可稱之為證得涅槃，就是定慧均等的境地，但是他還有大悲心的顯發，就是剛剛講的由深刻的智慧引發大悲，這個就是大乘的悲智交融，是不共二乘的，此才是大乘菩薩的特色。

## （二）緣起性空的智慧，可以徹

### 底解脫自己及世間的憂苦

眾生在迷妄中，執常執我，受情意所播弄所以引生內心無限的憂苦。解脫憂苦，根本是智慧，通達緣起性空的智慧。

緣起性空就是大乘所學的空性慧。這個智慧導師有三個面向的歸納：「以智化情」、「以智契理」和「以智興悲」，導師的用詞都很漂亮。

## 1、以智化情

### （1）佛弟子應如實面對生老病死

了達緣起的事理真相，不為境相的惑亂所誘惑。生、老、病、死，為世間的必然現象，是用不著憂苦的（怕老怕病怕死，才會憂苦不了）。眷屬的聚散，也各有因緣，用不著癡情而自沈苦海。

境相的惑亂迷惑眾生導致八苦的產生，我們在人生當中，雖然不是每個人都有這種愛別離、怨憎會、求不得，但是生老病死是每個人一定要經歷的過程，這個生老病死的過程像導師這裡所說的，既然是必然的現象就用不著憂苦，這句話講起來蠻輕鬆，但是有時想想其實真的不容易的，面對老病死除了生理逐漸老化的種種不如意，更有逐漸遠離人生舞臺中心的失落，引起的種種心苦，我們要能夠發現，要學會去接受適應，才能化解這些憂苦。

導師舉了一個例子，前面也提到過，佛在世時有一個女人因為死了兒

子而發瘋，聽了佛陀的開示覺悟了，後來另一個兒子又死了而且房子失火損失了財物，但不再憂苦。導師這裡有一句話寫的蠻好的：「**他並不憂苦，只是處理他應該處理的事。**」這句話就是學佛最大的收穫了，這怎麼說呢？不妨想想，如果我們相信佛法講的道理，雖然我們還是要面對生老病死這種世間的憂苦，但是學佛者的自心只是沉靜地處理他應該處理的事，不再陷入憂苦，並處之泰然。

不要說在家人，我們出家人一樣要面對生老病死，要怎麼面對？就像這裡導師所寫的，當我們面對這些異常，我們只是安心地處理應該處理的事情就好了。內心的情緒不必為之起伏太大。因為這是世間的實相，不是我們無情哦，是世間的實相本來如此，現在是我先送你，改天是晚輩送我，就這樣而已。這個是世間的實相，而且眾生平等，因此我們應該要慢慢地適應，讓智慧的覺照力不斷增強，引領我們到達真正的解脫境界。

我舉個例來說明。美國的仁俊長老給我留下深刻的印象，他在台灣病危至最後的時刻，我跟圓波法師一起去探望老人家，進到病房時，他有醒過來，應該是認出我們，他用力抓著我的手，那個時候他還講得出話，他說以後佛教要靠你們了。仁老當時雖

然身體已很虛弱，但是看到我們年輕法師，還是念茲在茲給予鼓勵。佛法本來就是如此，再偉大的人也要接受這種生滅，我們懂得佛法就不必過於傷感，因為我們有責任去力行師長們的教誨，去力行才是報答長輩的法乳之恩，如果不去繼承長輩的責任，只是在那裡傷心，做再多紀念法會，意義也不大。

我們要學習智慧，第一個要學習到淨化我們的感情，瞭解緣起事理的智慧，不為境相迷惑，生老病死為世間必然的現象，用不著去憂苦，一般人怕老病死才憂苦的，假如我們看清楚老病死就不用怕了，不怕的話就沒有憂苦。

## （2）佛陀「以智化情」的智慧

在佛教不管是出家人還是在家人，都是以佛和聖弟子為我們的學習榜樣，從《佛傳》裡面，可了知佛和聖弟子受到非常多世間的逼迫和憂苦，導師在《印度之佛教》形容佛陀面對誹謗，種種不圓滿的時候，這樣來描述佛陀「以智化情」的智慧：

**佛與弟子雖疊受政、教之迫害，從未叫囂，少流於感情用事，沈靜悲憫，一以德化，卒於心安理得中勝之。**（《印度之佛教》34頁）

如果不是自己的問題的話，自己心安

理得，就保持沉默，忍耐也是佛陀一種真實的表現。所以我們學佛了，有時候會說，為什麼一定要我忍，為什麼忍的不是他？為什麼每次都是我？我們會這樣想，是因為還有我執。看一下這裡就知道，我們若想成就聖道，該要學習佛陀和聖弟子忍辱的功夫。

其實佛陀和聖弟子並不是沒有能力跟這些政治人物或其他宗教者去對抗、去辯駁，佛陀知道憂苦的世間就是這樣，緣生緣滅，它的因緣是如此，我們只需報以沉靜和悲憫，不然還能怎麼樣？有時候去爭執、起煩惱，倒不如忍耐一下不要管他，自己繼續用功，反而不會受其影響。我覺得佛法給我很多生活上的智慧，不管處於什麼狀況，都不要感情用事，因為起煩惱的時候，通常所講的話都情緒衝動不如法，反而會造惡業，所以最好保持沉默。待彼此都冷靜下來，想想其實也沒什麼跨越不過去的情緒，不是嗎？

修忍辱也要有慈悲和智慧，否則無法持久，甚至會忍出毛病，要去看醫生。像聖弟子和佛陀這種忍是有智慧的忍，是用智慧來消融情緒的衝動，所以導師後面提到佛陀入滅時阿羅漢是不會哭的，因為阿羅漢知道「無常力大」，知道是世間的實相，雖然很難過，但不會哭，不會流於感情用事。

我們面對種種憂苦、不圓滿的境遇，不要感情用事，要學習導師所描述的，要沉靜悲憫、要心安理得。這樣的話，世間不圓滿的情況得以用智慧來淨化，這個是以智化情。

## 2、以智契理

要以智化情而解脫憂苦，就要「以智契理」而遠離迷妄。緣起性空的真智慧，就是契理化情的要著。從前佛入涅槃，沒有究竟解脫的（雖有智慧，還勝不過情意），都陷於憂苦當中。究竟解脫的聖者——阿羅漢們，只是感到「無常力大」而心地還是寧靜不動。

這個理就是真理，「以智化情」就是以智慧化導我們的情感，這裡就是以智慧契入真理，遠離迷惘。我們要做得到「以智化情」，就要「以智契理」在先。所以我們要努力地修學智慧讓我們契入真理。契入了幾分，就能夠做到幾分「以智化情」，契入的越深刻越徹底，我們化度的情感就會越圓滿。

即便還沒能證悟到深刻的無漏智慧，但是世俗的聞思慧也能讓我們超越很多脆弱的情感，因此智慧真的是蠻重要的，如果沒有智慧的話，我們就會倒過來「以情化智」了，但那是不太可能的。我們修學佛法是以正見為導的，所以導師總結的這三個要點都是以智為導。我們要以智慧契入這個空性的理，才能夠真正做到淨化自己的情感，才能夠「以智化情」。



### 3、以智興悲

從無我智慧中發起的慈悲，才是大慈悲，也可說是真正的「仁」。大乘佛法，以普利一切眾生為目標，就是從緣起性空中來。

真正的大慈大悲是從無我為中心來的，如果還是以自我為中心，那種慈悲是為了彰顯自我，或為了私欲才做的，與此所說的無我就差距太大了。

不是無我的話，所能感到的福報也少，獲得的智慧也小，反則倘若我們懂得無我的奉獻，定會招感很大的福報和智慧。因為唯有「無我」的力量，才真正的能顯發出無私的「仁」，佛法是救世之「仁」，這個「仁」就是大慈悲。「以智化情」，「以智契理」，「以智興悲」——應用於自己的解脫憂苦，就是「自利」。應用於為人，解除世間的憂苦，就是利他。

這三者既通於解脫道也通於菩薩道——只是所緣不同，達到的功德也就不同，或說究不究竟而已。你說阿羅漢有沒有「以智興悲」？有啊，像富樓那，他體驗了無我的智慧，甘願冒死到邊地去弘法，這當然也是有悲心的，只是沒有辦法像菩薩道生生世世去度化眾生，他的慈悲是屬於隨緣盡份而已。

世間的一切憂苦，問題在我們自己。而

自己的問題所在，是煩惱的根元——惑亂戲論。所以，根治世間迷惑，而引導眾生從憂苦中解脫出來，這是佛法的救世觀，也就是佛法的大慈悲。惟願大家在三寶的加被中，遠離苦厄，獲得永恆的平安！

解除惑亂戲論，就是要學習佛法的緣起正見，是最根本的解除憂苦的方法，能幫助眾生從憂苦中解脫出來，這個才是佛法的慈悲——救世觀，所以一般我們講佛法的大慈大悲，大家想到的通常都是觀音菩薩的「應以何身得度，即現何身而為說法」，你缺乏穿的我就給你衣服，你沒有吃的我就給你食物，我們一般只會聯想到這些而已。但是導師這一篇所講的大慈大悲並不是從這樣的角度，不是叫你要做多少慈善事業，沒有，佛法的真正慈悲是要讓我們徹底遠離這種憂苦，才是真正的慈悲。只重視表面或暫時地解決我們生活的煩惱，還不算大慈悲，能讓我們內心都沒有憂苦的才是大慈大悲。

我是覺得導師的文章除了佛法的知識以外，有蠻多宗教情操的，跟很多人的文章不一樣，大家要當作經典來細讀，要多讀幾遍，方能感悟深刻。

卍

---

---

## 道在平常日用中 Everyday Life Is the Way

---

---

——「美國佛教會2019年佛法夏令營」主題

中 譯 / 釋長觀（福嚴佛學院第五屆研究所畢業）  
原作者 / 菩提比丘（美國佛教會會長）

In traditional Asian cultures, Buddhism has a long-standing and close connection with death. People perform rituals to ensure long life, ward off illness, and obtain a happy rebirth.

Monks conduct funeral rites and ceremonies to share merit with the departed.

Temples have memorial shrines to preserve the ashes of deceased loved ones long into the future.

長久以來，在傳統亞洲文化中，佛教與死亡有密切關聯。人們透過舉行宗教儀式，確保長壽，祛病延年，以及得到快樂的來生。出家人主持喪葬法會，讓亡者得到迴向的功德。許多寺廟中也設有納骨塔，讓信徒長久保存往生親人的骨灰。

However, the Buddha did not teach the Dharma for the sake of the dead; he taught it primarily for the living.

The Dharma is, above all, a guide to life, a way to make our lives richer in purpose and deeper in meaning, a path to the highest happiness and peace.

Just as we rely on a GPS to guide us along an unfamiliar road, so we rely on the Buddha's teachings to guide us through the journey of life, from our childhood into our old age.

然而，佛陀教導佛法，並不是為了亡者；佛陀的教法，主要是為了活著的人。佛法，最重要的，是為了指引我們生活的方向，讓我們活得更有價值，活得更有意義；佛法，是為了追求最高的寧靜與喜悅。

就如同我們在不熟悉的道路上開車時，需要依賴導航系統GPS來指引方向一般，我們在人生旅途中，從小到老，一生都需要佛陀的教法來指引方向。

As a guide to life, the Dharma operates in three spheres: our understanding, our motivations, and our conduct.

The way we live our lives depends firstly on our views, on how we understand the nature and purpose of life.

To understand life correctly, in accordance with the Dharma, we need to be guided by right views.

If we think that the purpose of life is to enjoy worldly pleasures, or to become rich and famous, all our activities will be driven by the desire for pleasure, wealth, and fame.

If we think that the purpose of life is to become wiser, more compassionate, and more worthy human beings, our activities will be motivated by the quest for wisdom, by the effort to remove our faults and cultivate beautiful qualities of the heart.

作為指引人生方向的佛法，在三個層面起作用：我們的見解、我們的思惟/動機，以及我們的行為。

首先，我們是依著我們對「人生的本質與目的」的見解，來過生活。我們若要正確了解生命，根據佛法，必須要有「正見right views」的指引。

如果我們認為：人生的目的，就是享受世俗的快樂，或使自己得名譽、賺大錢，這樣，我們的所做所為的驅動力，就是貪求享樂、財富與名譽。

如果我們認為：人生的目的，是成為更有智慧、更慈悲、品德更高尚的人，這樣，我們的所做所為的驅動力，就是追求智慧、勇於改過，以及培養內心高貴美麗的特質。

Our understanding affects our motivation.

The Buddha expressly included right motivation as the second factor of the noble eightfold path. On the negative side are the motivations of sensual desire, ill will, and violence; on the positive side, the motivations of detachment, loving-kindness, and compassion.

When we look into ourselves, we can see how our minds are a battlefield where these opposed motivations constantly vie for supremacy.

To take the Dharma to heart is to keep in check the negative motivations, the unwholesome attitudes, and to strengthen the wholesome motivations, the beautiful attitudes, until they become habitual.

我們[對人生]的見解，將影響我們的思惟/動機。

佛陀明確地將「正思惟/正向的動機right motivation」做為八正道的第二項。

負面的思惟/動機，是感官之樂、惡意以及暴力。

正面的思惟/動機，是離垢、慈心以及悲心。

當我們檢查自己的內心時，我們會發現，自己的內心是如何經常在這兩種不同的動機/思惟中，天人交戰。

將佛法導入內心[修行]，就是要經常抑制負面的動機/邪思惟、不善的心態；另一方面，要強化正思惟/正向的動機、善良的心態。要這樣不斷努力，一直到讓「正思惟」成為我們的慣性心態。

Our attitudes in turn influence our conduct.

On the one side, the Buddha speaks of wrong speech, wrong deeds, and wrong occupation; on the other side, of right speech, right deeds, and right occupation.

The choice between these two types of conduct confronts us at every moment of our waking life.

We can choose to lead a life driven by selfish desire in which we act rashly, in ways that inflict harm and suffering on others, eventually inviting suffering to recoil upon ourselves; or, on the contrary, we can act in ways guided by ethical principles, guided by wisdom, in ways that truly lead to our own lasting benefit and bring benefits to others.

接著，我們[對人生]的思惟/動機，將影響我們的行為。

一方面，佛陀指出，人有錯誤的言詞[邪語]、錯誤的行為[邪業]，以及錯誤的職業[邪命]；

另一方面，佛陀指出，人有正確的言詞[正語right speech]、正確的行為[正業right deeds]，以及正確的職業[正命right occupation]。

每天在我們覺醒的每一刻，都經常面臨挑戰，要在這兩種行為中，做出選擇。

我們可以選擇所過的生活，是被自私貪欲所引導、輕率行事，以「帶給他人傷害跟痛苦」的方式來過生活，最終，也給自己帶來痛苦的果報；

或者，相反地，我們也可以選擇：遵循道德守則、以智慧來引導行為，以能「長久自利利他」的方式，來過生活。

The theme of this year's summer Dharma camp is "Everyday Life Is the Way."

Together, we will be trying to learn how to use the Dharma as a map for living our everyday lives.

As we investigate the teachings, we will find that the practice of the Dharma and the living of our everyday lives are as inseparable as the heads and tails of a coin.

We'll find that the Dharma can make our life brighter, more joyful, and more fulfilling than we've ever known before.

We'll see that, by living in the light of the Dharma, we can become a source of blessings for ourselves, for our family and community, and even in our own little way for the world.

今年佛法夏令營的主題是「道在平常日用中Everyday Life Is the Way」。我們將嘗試在此學習，如何運用佛法，規劃指引我們的日常生活。

當我們深入了解佛法，會發現，練習實踐佛法，跟我們每天的生活，密不可分，其一體兩面的關係，就好像銅板的正反兩面。

我們將看到，若與「未曾學習佛法」之前相比，我們在學習佛法之後，可以讓自己的生活更為光明，更為喜悅，人生更充實。

我們將看到，在「佛法之光」照射指引下，我們自己可以給自己帶來幸福，給家人、社會帶來幸福，甚至，以我們個人這小小的力量，給世界帶來幸福。

May you all realize the fullest benefits of these five days we will be spending together and take home with you many precious lessons!

祝福大家，在這五天[夏令營]的共聚中，都能得到最大的利益，並且把在此所學的珍貴經驗，帶回家中[繼續受用]。

### ◎譯後記

本文是菩提長老為「美國佛教會2019年佛法夏令營」（6/29~7/03）所寫文章，以說明本年度夏令營主題。

本文中譯後，得到張維光、莊博蕙、王欣欣...等居士提供意見，修改而成，在此鳴謝。

另外，台灣兩位資深法友提供意見，認為to keep in check the negative motivations, the unwholesome attitudes 翻譯成「抑制負面的動機/邪思惟」，此中，「抑制」一詞似乎不太恰當，建議改譯成「覺察」或「檢視」。

案：Check一字，經查《CDICT5英漢辭典》有以下解釋：

2 抑制; 控制

例句：Kept my temper in check. 控制自己的脾氣

另外，與後一句「強化正思惟/正向的動機、善良的心態」相比對，「抑制」與「強化」有正反比對之意，所以譯成「抑制」。

以上意見，經筆者與菩提長老確認，他說他在此文的語意是「抑制」。

# 畢業感言

文／福嚴佛學院第十七屆二年制大學部  
福嚴佛學院第九屆研究所



## 畢業感言

◇文/釋光慧  
研究所第九屆畢業生

**刹**那時光的飛梭，又是一個階段的結束，在這人生的圖紙上也添增了一些色彩。

在福嚴大學部的日子，人、事、物分分合合，卻是我這不會讀書的人撐了下來。起初班上厲害的人很多，但卻一位一位的中途離去，去完成自己的道路。十來位變成個位數，心情也跟著起起落落。

發心，佛陀的教導，學生便是因這一發心，即使不會讀書的我，闖完了大學部，緊接著勇闖研究部，經過煎熬煮炸了一番過程，白煙囪被熏黑了一點點，玻璃的心破碎了好幾回，也補補貼貼了好幾回，沒倒下，因為發心這一念頭，牢固的刻在心上，熬過了研究部，唉！！怎麼流淚了。(- ~ -)

做人、做事、做學問，時常的聽到，一般都說，第一要會做人，其次是做事，最後才是學問，經這些年的熏習，學生有一番的見解，成佛（人），須理（學問）、事（事）無礙，事與學問要並兼，偏一邊都不行，所以學問也有其重要性在。

感謝福嚴，給我們這些學子有一學習佛陀教義的處所，尤其是這些師長們，容著我這在課業上的問題學生。一次次耐心的教導。

謝謝！！感恩！！謝謝福嚴佛學院，感恩學院的師長們，最感恩的還是尊敬的佛陀，感恩大德們的流傳。阿彌陀佛。。。🙏



## 結業二三語

◇文/釋法智

研究所第九屆畢業生

**轉**眼間，2019年6月中旬，踏入了研究所三年級的尾聲，心中不免有光陰如梭之感——無常，確是學佛人一輩子乃至無限生命中的學習，尤其「滿果亦難行，久處於生死，資糧廣無邊」的菩提大道，必須在智觀的不斷歷練，才能有微細的勝解，不然還是流於膚淺的感嘆而已。

院長開示中提及，（結）畢業不過是適應世間制度的方便，而佛法的學習、慧命的增長才是學佛窮其無限生命中重要的功課。因為往後的因緣，誰也不知道會有怎樣的際遇，所以只有利用此生有限的生命去淬煉，積集無限生命的資糧。

導師說：「因緣有被動性、主動性。被動性的是機緣，是巧合，是難可思議的奇跡。主動性的是把握、是促發、是開創。」身為學生，偏重於主動性的因緣，珍惜、把握這一「佛法難聞今已聞」的學習因緣，親近善知識、聽聞正法，隨分增強如理作意的能力。一旦離開了學院的學習因緣，就得「入世」去歷練這幾年的學習，「入世」之時則側重了被動性的因緣；這就是考驗「法隨法行」——行隨法（八正道）調伏內心煩惱而達臻寂滅（法）。

坊間常說，當學生比當白領幸福。這幾年在學院裡，雖然學習因緣有限——偏重於佛法的聞思，卻是日後「入世」的重要基礎；誠如院長所說，日後的入世也是無限生命中學習的一環。🙏



## 你們知道嗎？

◇文/釋湛遠

大學部第十七屆二年制畢業生

**你**們知道嗎：臺灣的蟬鳴，跟香港的是不一樣的。  
二零一七年的六月下旬，我首次踏足福嚴。還記得當天拖著戰戰兢兢的心情，揹著《成佛之道》、《佛法概論》和一堆文件，一大早就從香港出發，轉折又轉折，趕來福嚴參加入學考試。抵達山門時，我忍不住頓住了腳，睜大了眼睛四顧張望，心想：這裡就是聞名已久的「福嚴佛學院」嗎？！怎麼……感覺沒有很大呢？

那時候，應該也是蟬鳴的季節，可是我沒怎麼注意到。因為，一方面還在猶豫，是否真的要離鄉背井，負笈臺灣？甚至日後是否真的要走上出家的路？另一方面，面試時厚觀院長和傳妙老師對我的慈悲指正，滿滿充斥我的心頭腦際，讓蟬鳴沒辦法竄進耳窩裡。那時候，他們說我昔日的修學，只是「見樹不見林」。

見樹不見林。簡單的五字，深深刺在我的心房。我曾有多少個剎那，因而覺得自己不理解、不受認可、不受肯定，只有被貶抑。那些剎那過去之後，我卻又突然覺得，素未謀面的師長，為甚麼要理解認可肯定我這黃毛小孩？簡單的五字，繼而化為了我日後求學期間的重要警惕：無論是為己抑或為人，我都要努力提昇、充實自己，要見樹又見林！隨後，我就正式展開了在福嚴的求學、求法生活。

正式加入了福嚴的大家庭，與其他學長、同學一起求法、共事、共住，發現坐落小山崗上的福嚴，著實不大——譬如午齋時「巡山」，大概花個十幾分鐘，就能走遍整個福嚴。可是，原來這小山崗上，是一大片寶樹處處的深林。單純的生活，讓我們有不少時間可以研讀導師的著作為地圖，一步一步走進三藏的神木林中，從中窺涉佛法的發展與流佈；加以師長殷勤地擔任導遊，予以導覽，



帶領我們時而低頭凝視厚實的根柢，時而抬頭仰望紛紜的枝末。枝葉間透露的陽光，不時把繁枝的影子打在沉穩的根幹上，交織出一幅幅引人入勝的畫面。而輪任「香燈組」和「香積組」，以及和其他人共用寮房，更在心態和實務操作兩個層面上，帶來了重要的影響。我終於明白了剃度恩師在我請求出家時不斷強調的一事：出家前後，最好到僧團裡面去。那時候我不懂；然而隨著歲月的沉澱，我逐漸體會到這份無比重要的價值。這一同共事、共住的生活，除了讓我們學習並掌握應有的技能，還從中把我們的菱角磨滑，把我們的心調柔，把我們裝備好以學習「無我」。而且，僧團裡不同背景、不同個性、不同處事方式的人，都是我們的善知識，有太多太多值得我們學習與反思的地方。

這小山崗上的福嚴佛學院，雖然不大，卻是花木扶疏的深林，時常充斥鳥叫蟬鳴，讓人會心感到喜樂。

兩年裡，大概蟬兒應該不只叫過一兩次；可是在這二零一九年的六月下旬，我聽得格外清晰、入耳。因為，我不再戰戰兢兢地站在福嚴山門外，猶豫自己到底要往何方出發，或遲疑某些事情要不要做。也因為我在福嚴的生活即將邁向結束，那唯有及時把握身邊這些美好的因緣；不然，回到香港那片「石屎森林」，大概只能聽到鼎沸的人聲車聲，而蟬鳴——應該還會出現吧？只是，斷斷續續的。

臺灣的蟬鳴，的確跟香港的不一樣。🦗



## 歲月不忘師長的恩情

◇文/釋同如

大學部第十七屆二年制畢業生

**時**間走得太快以至於我想留住它都不行。轉眼間，兩年的時光匆匆流逝，我們又迎來了緊張的考試。再過幾個禮拜我就畢業了，那時我就將離開這裡，離開我熟悉的學院，熟悉的教室，熟悉的老師和同學。事實兩年的時間，既不多也不少，但是絕對不會讓我忘了小小可愛的學院和敬愛的師長們，因為他們的教導已讓我獲得了知識、懂得了教典上的佛法道理。而且在這兩年的學習期間，自己也把很多老師當成模範的榜樣，從他們的言傳身教中，習得他們的作風和嚴格的教育。一字為師半字為師。這樣才讓我一天天不斷地成長。

很感謝老師們，用一輩子的精力來教導我們，學生永遠不會忘記你們的恩德教養。再來，我也忘不了我親愛的同學們，感恩你們這兩年來的陪伴。我們相互幫忙、一起分享日常生活中的道理，一同度過了這一段美好的歲月。我非常珍惜每一分、每一秒有你們在身邊的日子。很感謝同學們成為我學習路上的道友，我這輩子都不會忘了你們。

時間就像一艘漂浮的船。從早晨到夜晚如真理般不斷循環，永恆不滅。從那以後，仍會有一代又一代的學生從這時間船上經過，但又會有多少人會回想起自己曾經走過這美好的一段路。

其實畢業並不是結束而是另一個新階段的開始。出現在自己眼前的將會是另一段充滿挑戰的未來。所以當一個出士（出家者）走在人間一定要把自己的所學、自己的耐心、自己的信願，慈悲跟智慧來迎接所有未來的挫折。這樣才不會辜負師長們的教誨和期待。

最後，學生很感謝所有具足的因緣讓學生得以遇見您們，跟您們走過美好的一段路，也很感謝這一段歲月讓學生在這裡成長。會必當離，但願在不遠的將來，學生能再次與您們相逢。願祝您們六世吉祥、道心福慧增長。🙏



## 畢業感言

◇文/白錫珍

大學部第十七屆二年制畢業生

**時**間過得真快，兩年前，還為了想要進一步深入佛法，而費盡心思，深怕無法來到學院就讀，很幸運的，在學院的慈悲與寬容下，我順利地入學了，一轉眼，現在就要畢業了。人生際遇真的很不可思議，我居然能夠在離開學校，進入職場四十年後，還能再一次身為學生。能再當一次學生真好，學生身份就是在學習，背後會有人在教導與督促，所以我也順理成章又變成一個被逼成長的人。人生有許多抉擇，不同時間，不同場合，都得扮演不同角色，劇本也都是自己寫的，演什麼要像什麼，但一切都要圓融。

至於來學院的收穫方面，由於我很清楚，來學院的目的，所以剋盡本分，恆持初發心，課業方面認真學習，最少已把修學佛法的方法以及架構，整理出頭緒，能成為日後自己研修佛學的方針。日常生活方面，除了學到一些法器課誦外，也意外地接觸到這輩子從未認真摸過的大寮工作，這些點點滴滴都是很欣慰的收穫。只是，來學院前，自己從未感覺到老，但是由於這次不小心闖入了年輕人的叢林，自己雖然極力裝年輕，想與大家打成一片，可是，總會有些疏漏之處，幸賴大家的體諒，背地裡常會有人即時補位，確實是非常的感恩。但，這些事終究打破了我的幻想，我確實是老了，騙不了人，這可能就是來學院另外附加的收穫吧。

我很幸運，能經歷這段學院生活，這將改變我人生下半場的步調，讓我能更穩健輕鬆地走在菩薩道上，自利利他，修福又修慧而無所猶豫。🙏

# 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（十一）

在上一期的《會訊》中，筆者分享說明了關於月稱論師註釋《中論》〈觀四諦品〉第18頌時所引述的《楞伽經》經文，其引述此經之經文的目的是為印證《中論》〈觀四諦品〉第18頌所說「因緣所生法，我說即是空」的正確性。在引述《楞伽經》以作為經證之後，月稱論師進一步引《般若經》之經文以作為無自性即空性之道理的教證。以下將針對《般若經》之引文為大家作詳細的解析。經文如下：

*dvyardhaśatikāyāṃ* :  
*śūnyāḥ sarvadharmāḥ*  
*niḥsvabhāvayogeneti.*

*Prasannapadā* (ed. de la Vallée  
Poussin 1913) 504.7.

以下，先就文句中之字詞進行分析。

關於上述引文之一一字詞之分析與說明如下：

*dvyardhaśatikāyāṃ*: 此為 *dvi-ardha-śatikā* 之單數處格 (locative)

形。*śatikā* 為「數量為一百」之意；*ardha* 為「一半」之意；*dvi* 為「二」之意。整個複合詞可能表達一百五十或二百五十。

*śūnyāḥ*: 意為「空的」，陽性、複數、主格，作為“*sarvadharmāḥ*” 補語。

*sarvadharmāḥ*: 意為「一切法」，陽性、複數、主格。

*niḥsvabhāvayogeneti*: 此為 *niḥsvabhāvayogena* 與 *iti* 因連音規則而連寫在一起。其中 *niḥsvabhāvayogena* 之最後一個母音 *-a* 遇到 *iti* 第一個母音 *i-* 轉變為 *-e-*。*iti* 在此作為引文結束處的引號。*niḥsvabhāvayogena* 為 *niḥsvabhāva* 與 *yoga* 二詞所形成之複合詞，陽性、單數、具格 (instrumental)。此中，*yogena* 作為複合詞的最後部分，表達理由或原因。<sup>1</sup>*niḥsvabhāva* 意為「無有自性」。整個複合詞 *niḥsvabhāvayogena* 可理解為「因為無有自性的緣故」<sup>2</sup>。

1、《梵英詞典》*yoga* 這一詞條中有如下之說明：“*yogāt, yogena and yogatas* ifc. in consequence of, on account of, by reason of, according to, through”。大意为：若 *yogāt*、*yogena*、*yogatas* 等作為複合詞的最後部分，則有「由於」、「因為」、「取決於」、「藉由」等意思。此中，“ifc.” 意為“at the end of a compound”（在複合詞的最後部分）。

2、此複合詞亦可以有不同的理解方式，詳見下文之討論。

在一一了解句子中之語詞義涵之後，我們可以將上述梵語經文文句直譯如下：

*dvyardhasatikāyāṃ,  
 śūnyāḥ sarvadharmāḥ  
 niḥsvabhāvayogeneti.*

一百五十（或二百五十）[頌  
 《般若經》]中說：「以無自性  
 故，一切法是空的。」

依上述之譯文，所引述的經文提示了如下之因果關係：因為無自性的緣故，一切法是空的。若配合前述《楞伽經》之經文來看，這句話可以理解為：「因為無自性的緣故，一切法被說為是空的。」

另外，*niḥsvabhāva-yogena* 一詞亦可以有不同的理解，即將 *yogena* 一語理解為「藉由 … 之觀行」，即 *yoga* 理解為“abstract contemplation”<sup>3</sup>（思惟上深刻徹底的觀察），而具格之格位則理解為「藉由 …」之意。如此 *niḥsvabhāva-yogena* 則可理解為「藉由無自性之思惟上深刻徹底的觀察」，而整句經文的意思則變為：「藉由無自性之思惟上深刻徹底的觀察，一切法是空的。」這樣的理解可以有

二種可能的義涵。第一種理解是：「一切法是空的」是因為「無自性觀」所造成的結果。換言之，因為「無自性觀」之觀察一切法而使之令空；第二種理解是：「一切法是空的」是藉由「無自性觀」所體悟的道理。

關於第一種理解，是一種所謂「他空」的義涵，而這樣的理解並不是般若經或中觀教學的正觀。如導師在《中觀今論》（p. 15）中指出：

佛觀一切法畢竟空，即是於緣起的現相上而通達之。所悟入的空性，非由觀之使空，是從本以來法爾如此的。所以說「性自爾故」。<sup>4</sup>

在這段說明文字中，導師指出一切法「空」是透過緣起現相上的觀察所通達的道理，這樣的道理是「從本以來法爾如此的」。另外，《大寶積經》卷112亦云：

復次，迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。  
 (CBETA 2019.Q1, T11, no. 310, p. 634a5-6)

導師《寶積經講記》中對這段經文的解釋如下：

3、參見《梵英詞典》詞條 *yoga*。根據此處之詞典上的說明，此一與思惟觀察相關之義涵出自 Yoga 學派之詮釋。《梵英詞典》詞條上之說明主要依據佛教之外的典籍，佛教典籍被參考的數量很少，依詞典的提示，佛教中是否有此義涵的用法不得而知。然依據《梵和大辭典》詞條 *yoga* 的解說，說明中提示了漢譯佛典對 *yoga* 一詞的譯文有「觀」、「思惟」等，證實佛教中對 *yoga* 一詞的解釋亦有「觀察」等義涵。

4、導師此處所說，是依據《大智度論》卷51〈23 含受品〉之文：「諸佛觀色相畢竟清淨空……性自爾故。」(CBETA 2019.Q1, T25, no. 1509, p. 428a18-21)

佛說：「迦葉！真實觀」——中道正觀是這樣的：並「不以空」三昧的觀力，「令諸法」的有性成「空，但」是「法性自空」。

（《寶積經講記》，p.115）

依導師的解說，一切法之所以是空的，並非是空三昧的觀力所造成。一切法之所以是「空的」是因為「法性自空」。經文所說的「法性自空」，即導師依《大智度論》或《般若經》所說的「性自爾」。此中或許有產生一種疑惑：既是「法性自空」或「性自爾」，則「空觀」在此中所扮演的作用為何呢？導師《寶積經講記》（p.115）解答了此一問題：

本性是空的，以觀照去觀察，只是覺了他的本來如此而已。這是本性空，自空，不是他空；這才是中道的真實正觀。

引文中，「以觀照去觀察，只是覺了他的本來如此而已」即是上面所說的第二種理解：「一切法是空的」是藉由「無自性觀」所體悟的道理。綜合上述之討論，*niḥsvabhāva-yogena* 可以有二個不同面向的合理解釋：

（1）「因為無自性的緣故，一切法被說為是空的。」

（2）「藉由無自性之思惟上深刻徹底的觀察，了悟一切法是空的。」

雖說是二個不同面向的理解，二者的內在義涵其實是一致的，即「了悟一切法是空的」是修行者所了悟之內心的體會，而「一切法被說為是空的」是將「內心的體會」轉成語言文字的表達方式。

在文章的開頭部分，筆者提到「……月稱論師進一步引《般若經》之經文以作為無自性即空性之道理的教證」，然引文中並沒有出現「般若波羅蜜經」之字詞，如何得知引文是出自「般若經」呢？《明句論》在註解《中論》第十三品第一頌的文字中亦出現相同的經文，引文後有“*prajñāpāramitā ardhaśatikā*”<sup>5</sup>（ed. de la Vallée Poussin 1913）238.8–9）之文字內容。此中，*ardha-* 為「一半」之意，*-śatikā* 為「數量為一百」之意。二者複合之後可理解為：「一百的一半」，即「五十」之意；或「一百加上其半」，即「一百五十之意」。<sup>6</sup>根據上述之分析，“*prajñāpāramitā ardhaśatikā*”意為「五十[頌]般若波羅蜜[經]」

5、Poussin 在其校訂之《明句論》（*Prasannapadā*, p. 504, footnote 6）提指出在第十三品第一頌的註釋文字中有“*prajñāpāramitā ardhaśatikā*”之文字內容。

6、《梵英詞典》在與 *ardha-śatikā* 一詞相關的詞條 *ardha-sata* 中給出兩種解釋：“fifty”及“one hundred and fifty”。

或「一百五十[頌]般若波羅蜜[經]」。關於經題部分，與偈頌數量有關之數字，二處用字出現不一致的情況，一處作 *ardhaśatikā*，另一處作 *dvyardhaśatikā*。關於 *dvyardhaśatikā*，此為 *dvi*（二）、*ardha*（一半）、*śatikā*（一百）等三個語詞所組成的複合詞。其中，*dvy-ardha*，依《梵英詞典》的解釋，為 1 1/2（即 1 又 1/2）。<sup>7</sup> 此與 *śatikā* 複合後，可以表示「一百五十」之意，即前面的數字（1+1/2）乘以 100，等於 150。<sup>8</sup> 此一理解方式類似 *pañcaśatikā*，即前面的數字 *pañca*（5）乘以 100，等於 500。<sup>9</sup> 此外，*dvy-ardha* 亦可以理解為 2 加上 1/2（此為六離合釋中之「相違釋」之理解方式），相加後為 2.5。此與 *śatikā* 複合後，可以表示「二百五十」之意，即前面的數字（2+1/2）乘以 100，等於 250。在上述之二種理解

中，「一百五十」的理解似乎相對上來說可以得到更好的支持，如梵英詞典支持此一理解，並且可以與 *ardhaśatikā*（一百五十）所表達的數字一致。此外，現存有題名為 *Adhyardha-śatikā Prajñāpāramitā* 之梵本般若經，經中亦有相同的文句：“*śūnyāḥ sarvadharmā niḥsvabhāvatāyogena ……*”<sup>10</sup>

（一切法是空的，因為無自性的緣故……）。關於題名中 *adhyardhaśatikā* 一語的理解，《梵英詞典》對於相近的語詞 *adhyardhaśata* 有如下之說明：“amounting to one hundred and fifty”（總計為一百五十的）。<sup>11</sup> 綜合上述之討論，*dvyardhaśatikā* 理解為「一百五十」似乎是較為理想的理解。然而，*dvy-ardhaśatikā* 理解為表示「二百五十」之意，亦並非完全不可能。這其中也顯示了在梵語典籍中佛經題名的安立有著多樣性的現象。

最後，總結以上以及先前幾期中之

7、參見《梵英詞典》詞條 *dvyardha*。

8、藏譯本此處作 འཇམ་ལ་བུ་པ། (*brgya lnga bcu pa*)，意為「一百五十」。參見 *ADARSHA*, 102-1-167b, <https://adarsha.dharma-treasure.org/kdbs/degetengyur?pbId=2368486>

9、參見《梵英詞典》詞條 *pañcaśatikā*。

10、梶尾祥雲。1930。《理趣經の研究》。高野町（和歌山縣）：高野山大学出版部，頁5，第17-18行。另參見：*Adhyardha-śatikā prajñāpāramitā in the database: Digital Sanskrit Buddhist Canon*. Retrieved July 8, 2019, from <http://www.dsbproject.org/canon-text/content/66/555>.

11、參見《梵英詞典》詞條 *adhyardhaśata*。Conze (1978: 79) 指出，本經 *Adhyardha-śatikā Prajñāpāramitā* 又名 *Prajñāpāramitā-naya-śatapañcaśatikā*，意為「般若波羅蜜多義理百五十[頌]」，而與其相當之漢譯本有：《大般若波羅蜜多經》〈第十會般若理趣分〉，一卷，玄奘譯；《實相般若波羅蜜經》，一卷，菩提流志譯；《金剛頂瑜伽理趣般若經》，一卷，金剛智譯；《大樂金剛不空真實三摩耶經》〈般若波羅蜜多理趣品〉，一卷，不空譯；《遍照般若波羅蜜經》，一卷，施護譯；《最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》，七卷，法賢譯。參見：Conze, Edward. 1978. *The Prajñāpāramitā Literature*, 2nd ed., revised & enlarged. Tokyo: The Reiyūkai, p. 79.

討論。在月稱論師對「三是偈」中之「眾因緣生法，我說即是空」這一半頌的闡釋中，可知「緣起」與「空」的關係是透過「無自性生」（*svabhāvena anutpādaḥ*）之觀照而連結。此「緣起」之「無自性生」之特質的觀照，在月稱論師對此偈頌的說明中扮演著核心樞紐的角色。換言之，藉由緣起之「無自性生」之特質的觀察，中觀行者能了悟「空性」與「假名」及「空性」與「中道」之關係與連結。在說明完「緣起」即「無自性生」即「空性」之道理後，月稱論師引述《入無熱池經》（*Anavataptahradāpasamkrāmaṇasūtra*）中之「緣起無生偈」、《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教證。在討論所引述之教證過程中，了解到大乘佛教典籍在流傳的過程中經過了梵語化的過程，最初的所使用的語言主要為俗語（Prakrit），在梵語化的過程中出現了佛教混合梵語（Buddhist hybrid Sanskrit）的過渡現象，即字詞拼寫形式與

古典梵語相近，但帶著俗語（Prakrit）的特徵，且尾變化不符合古典梵語的規範。這其中，也了解到偈頌體之經文在梵語化過程中，為符合偈頌所規範的格律規則，除了葉少勇所提出之改變字詞之文法形式與合併字詞的進路之外，筆者亦補充了保留原來俗語形式之處理方式。在所引述之《楞伽經》經文的探討中，了解到論典在引述佛經時，除了精準之字句引述方式之外，有亦可能是一種經文文義歸納式的引述，或者在引述時憑記憶而有字詞上的差異。

在引述《入無熱池經》中之「緣起無生偈」、《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教證後，《明句論》接著開始解釋「亦為是假名」一句之頌文，相關之討論將留待下一期中作說明。期待下一期再與大家分享梵語佛典之學習心得筆記！

第38期

 <p><b>初級班</b> 學佛三要 貫藏法師 週四19:00-21:00</p>	 <p><b>中級班</b> 大乘起信論講記 圓悟法師 週三19:00-21:00</p>	 <p><b>中級班</b> 印度佛教思想史 長慈法師 週五19:00-21:00</p>	 <p><b>高級班</b> 俱舍論 宗證法師 週一19:00-21:00</p>
---	--	--	---

# 福嚴推廣教育班

2019/9/9  
▶ 2020/1/3




# 溫故知新

## 活動回顧

- 05月 ▶ 05/01~02 福嚴佛學院 校外參學。(參閱 p.1)
- ▶ 05/19 福嚴精舍 包素粽。
- ▶ 05/26 福嚴佛學院 金剛法會。(參閱 p.1)
- 06月 ▶ 06/07 福嚴精舍 上妙下峰長老圓寂追思暨入塔奉安法會。(參閱 封底)
- ▶ 06/19 福嚴佛學院 結業式。(參閱 p.73)
- ▶ 06/20 福嚴佛學院 暑假開始。

## 活動預告

- 09月 ▶ 09/01 福嚴佛學院 全院報到。
- ▶ 09/05~7 福嚴佛學院 院內佛三(會藏法師 主持)。
- ▶ 09/09 (1) 福嚴推廣教育班 第 38 期正式上課。  
(2) 慧日佛學班 第 27 期正式上課。
- ▶ 09/26 福嚴第八屆第二次校友大會(地點: 國姓大慈禪寺)。
- 10月 ▶ 10/05~06 第 30 屆全國佛學論文聯合發表會(地點: 法鼓山)。
- ▶ 10/22~31 福嚴佛學院畢業參學(十天)、校外參學(三天)。



財團  
法人 印順文教基金會

# 108年度論文獎學金申請公告

## 獎學金金額

新台幣捌仟元至參萬元，名額若干名。

## 獎學金發給對象

國內公私立大專院校及研究所，或佛教研修學院、佛學研究所、佛學院之在學學生。

## 申請日期

即日起至2019年9月25日止。（以郵戳為憑，逾期恕不受理。）

## 詳細資訊

<http://www.yinshun.org.tw/108announce.htm>

本會經聘請學者專家評審後，除另行通知得獎人外，並以適當方式公告之。為使評審標準更形公平，本會得視申請者多寡，依博、碩士班、大專、佛學院分組審查。



更多資訊請上網查詢

印順文教基金會

30268 新竹縣竹北市縣政九路28巷7號 | (03)555-1830

<http://www.yinshun.org.tw>

[yinshun.tw@msa.hinet.net](mailto:yinshun.tw@msa.hinet.net)

福嚴校友會 第八屆第二次幹部會議 2019.4.10-11



藍田寺大殿啓用暨佛像開光安座典禮 第三屆校友照滢法師（藍田寺監院） 2019.5.3



# 導師蹤跡



▲民國 64 年 4 月 13 日導師於慧日講堂  
為大專生皈依



▲民國 64 年導師攝於  
嘉義妙雲蘭若



▲民國 64 年 4 月導師於報恩小築傳授  
在家居士菩薩戒會



▲民國 64 年導師與一同佛學院師生合影



◀民國 69 年導師  
於新加坡自度庵  
主持開光儀式

▲民國 64 年暫借福嚴精舍的美國在台譯經院  
為導師慶生合影留念

✧ 印順導師法語

正念，即對於正見正志所認識而決定的，能專心的繫念；這就是正知正行的基礎上，進修瑜伽。因正念而到達身心平靜，即正定。

