佛遺教經講記

妙境長老 宣講



佛陀教育基金會 印贈

一切佛經，及闡揚佛法諸書，無不令人趨吉避凶，改過遷善。明三世之因果，識本具之佛性。出生死之苦海，生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心，作難遭想。淨手潔案，主敬存誠。如面佛天，如臨師保。則無邊利益，自可親得。若肆無忌憚，任意褻瀆。及固執管見，妄生毀謗，則罪過彌天，苦報無盡。奉勸世人，當遠罪求益，離苦得樂也。

——恭錄自《印光大師文鈔三編卷四：靈巖山寺念誦儀規題辭》

佛遺教經

釋迦牟尼佛初轉法輪，度阿若憍陳如；最後說法，度須跋陀羅。所應度者，皆已度訖。於娑羅雙樹間，將入涅槃。是時中夜，寂然無聲。為諸弟子略說法要。

汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉。如闇遇明，貧人得寶。當知此則是汝等大師。若我住世，無異此也。

持淨戒者，不得販賣貿易，安置田宅，畜養

人民、奴婢、畜生，一切種植，及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。不得斬伐草木，墾土掘地。

合和湯藥，占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛，曆數算計，皆所不應。

節身時食，清淨自活，不得參預世事，通致使命。

咒術仙藥，結好貴人，親厚媟慢，皆不應作。

當自端心，正念求度，不得包藏瑕疵，顯異惑眾，於四供養，知量知足，趣得供事，不應畜積。

此則略說持戒之相。戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。因依此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。

是故比丘！當持淨戒，勿令毀缺。若人能持淨戒，是則能有善法。若無淨戒，諸善功德皆不得生。是以當知，戒為第一安隱功德住

處。

汝等比丘，已能住戒，當制五根，勿令放逸，入於五欲。譬如牧牛之人，執杖視之，不令縱逸犯人苗稼。若縱五根，非唯五欲，將無涯畔，不可制也。亦如惡馬不以轡制，將當牽人墜於坑陷。如被劫賊，苦止一世；五根賊禍，殃及累世；為害甚重，不可不慎。是故智者制而不隨，持之如賊，不令縱逸。假令縱之，皆亦不久見其磨滅。

此五根者，心為其主，是故汝等當好制心。心之可畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊、大火越逸，未足喻也。譬如有人手執蜜器，動轉輕躁，但觀於蜜，不見深坑。譬如狂象無鉤，猿猴得樹，騰躍踔躑，難可禁制。當急挫之，無令放逸。縱此心者，喪人善事；制之一處，無事不辦。是故比丘，當勤精進，折伏汝心。汝等比丘，受諸飲食，當如服藥，於好於

惡，勿生增減。趣得支身，以除饑渴。如蜂採華，但取其味，不損色香；比丘亦爾，受人供養，趣自除惱，無得多求，壞其善心。譬如智者，籌量牛力所堪多少，不令過分以竭其力。

汝等比丘，晝則勤心修習善法，無令失時；初夜後夜，亦勿有廢；中夜誦經，以自消息。無以睡眠因緣，令一生空過無所得也。當念無常之火燒諸世間，早求自度，勿睡眠

也。諸煩惱賊，常伺殺人，甚於怨家，安可睡眠，不自警寤？煩惱毒蛇睡在汝心，譬如黑蚖在汝室睡。當以持戒之鉤，早摒除之。睡蛇既出，乃可安眠。不出而眠，是無慚人。慚恥之服，於諸莊嚴最為第一。慚如鐵鉤，能制人非法。是故常當慚恥，無得暫替。若離慚恥，則失諸功德。有愧之人，則有善法。若無愧者，與諸禽獸無相異也。

汝等比丘，若有人來節節支解，當自攝心，無令瞋恨。亦當護口，勿出惡言。若縱恚心，則自妨道，失功德利。忍之為德，持戒苦行所不能及。能行忍者，乃可名為有力大人。若其不能歡喜忍受惡罵之毒如飲甘露者，不名入道智慧人也。所以者何？瞋恚之害，則破諸善法，壞好名聞，今世後世，人不喜見。當知瞋心，甚於猛火。常當防護，無令得入。劫功德賊，無過瞋恚。白衣受

欲，非行道人，無法自制，瞋猶可恕。出家行道無欲之人，而懷瞋恚，甚不可也。譬如清冷雲中，霹靂起火，非所應也。

汝等比丘，當自摩頭，已捨飾好，著壞色衣，執持應器，以乞自活。自見如是，若起憍慢，當疾滅之。增長憍慢，尚非世俗白衣所宜，何況出家入道之人，為解脫故，自降其身而行乞耶？

汝等比丘，諂曲之心，與道相違，是故宜應

質直其心。當知諂曲但為欺誑，入道之人，則無是處。是故汝等宜當端心，以質直為本。

汝等比丘，當知多欲之人，多求利故，苦惱亦多。少欲之人，無求無欲，則無此患。直爾少欲，尚宜修習，何況少欲能生諸功德！

少欲之人，則無諂曲以求人意，亦復不為諸根所牽。行少欲者，心則坦然，無所憂畏，觸事有餘，常無不足。有少欲者，則有涅

槃，是名少欲。

汝等比丘，若欲脫諸苦惱，當觀知足。知足之法，即是富樂安隱之處。知足之人，雖臥地上，猶為安樂。不知足者，雖處天堂，亦不稱意。不知足者，雖富而貧；知足之人，雖貧而富。不知足者，常為五欲所牽，為知足者之所憐愍，是名知足。

汝等比丘，欲求寂靜無為安樂，當離憒鬧，獨處閑居。靜處之人，帝釋諸天所共敬重。

是故當捨己眾、他眾，空閑獨處，思滅苦本。若樂眾者，則受眾惱；譬如大樹，眾鳥集之，則有枯折之患。世間縛著，沒於眾苦；譬如老象溺泥，不能自出。是名遠離。

汝等比丘，若勤精進，則事無難者。是故汝等當勤精進，譬如小水長流，則能穿石。若行者之心數數懈廢，譬如鑽火，未熱而息，雖欲得火，火難可得。是名精進。

汝等比丘，求善知識，求善護助，無如不忘

念。若有不忘念者，諸煩惱賊則不能入。是故汝等，常當攝念在心，若失念者，則失諸功德。若念力堅強，雖入五欲賊中，不為所害。譬如著鎧入陣，則無所畏。是名不忘念。

汝等比丘，若攝心者，心則在定。心在定故，能知世間生滅法相。是故汝等，常當精勤修習諸定。若得定者，心則不散。譬如惜水之家，善治隄塘。行者亦爾，為智慧水

故，善修禪定令不漏失，是名為定。

汝等比丘，若有智慧，則無貪著。常自省察，不令有失，是則於我法中能得解脫。若不爾者，既非道人，又非白衣，無所名也。

實智慧者，則是度老病死海堅牢船也，亦是無明黑暗大明燈也，一切病者之良藥也，伐煩惱樹之利斧也。是故汝等，當以聞思修慧而自增益。若人有智慧之照，雖是肉眼，而是明見人也。是名智慧。

汝等比丘，種種戲論，其心則亂，雖復出家，猶未得脫；是故比丘，當急捨離亂心戲論。若汝欲得寂滅樂者，唯當善滅戲論之患。是名不戲論。

汝等比丘，於諸功德，常當一心，捨諸放逸，如離怨賊。大悲世尊所說利益，皆已究竟，汝等但當勤而行之，若於山間、若空澤中、若在樹下、閑處、靜室，念所受法，勿令忘失。常當自勉，精進修之。無為空死，

後致有悔。我如良醫，知病說藥，服與不服，非醫咎也。又如善導，導人善道，聞之不行，非導過也。

汝等若於苦等四諦有所疑者，可疾問之，毋得懷疑，不求決也。爾時，世尊如是三唱，人無問者。所以者何？眾無疑故。時阿㝹樓馱觀察眾心，而白佛言：世尊！月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異。佛說苦諦實苦，不可令樂。集真是因，更無異因。苦

若滅者，即是因滅；因滅故果滅。滅苦之道，實是真道，更無餘道。世尊！是諸比丘，於四諦中，決定無疑。

於此眾中，所作未辦者，見佛滅度，當有悲感。若有初入法者，聞佛所說，即皆得度；譬如夜見電光，即得見道。若所作已辦，已度苦海者，但作是念：世尊滅度一何疾哉！

阿耆樓馱雖說此語，眾中皆悉了達四聖諦義，世尊欲令此諸大眾皆得堅固，以大悲

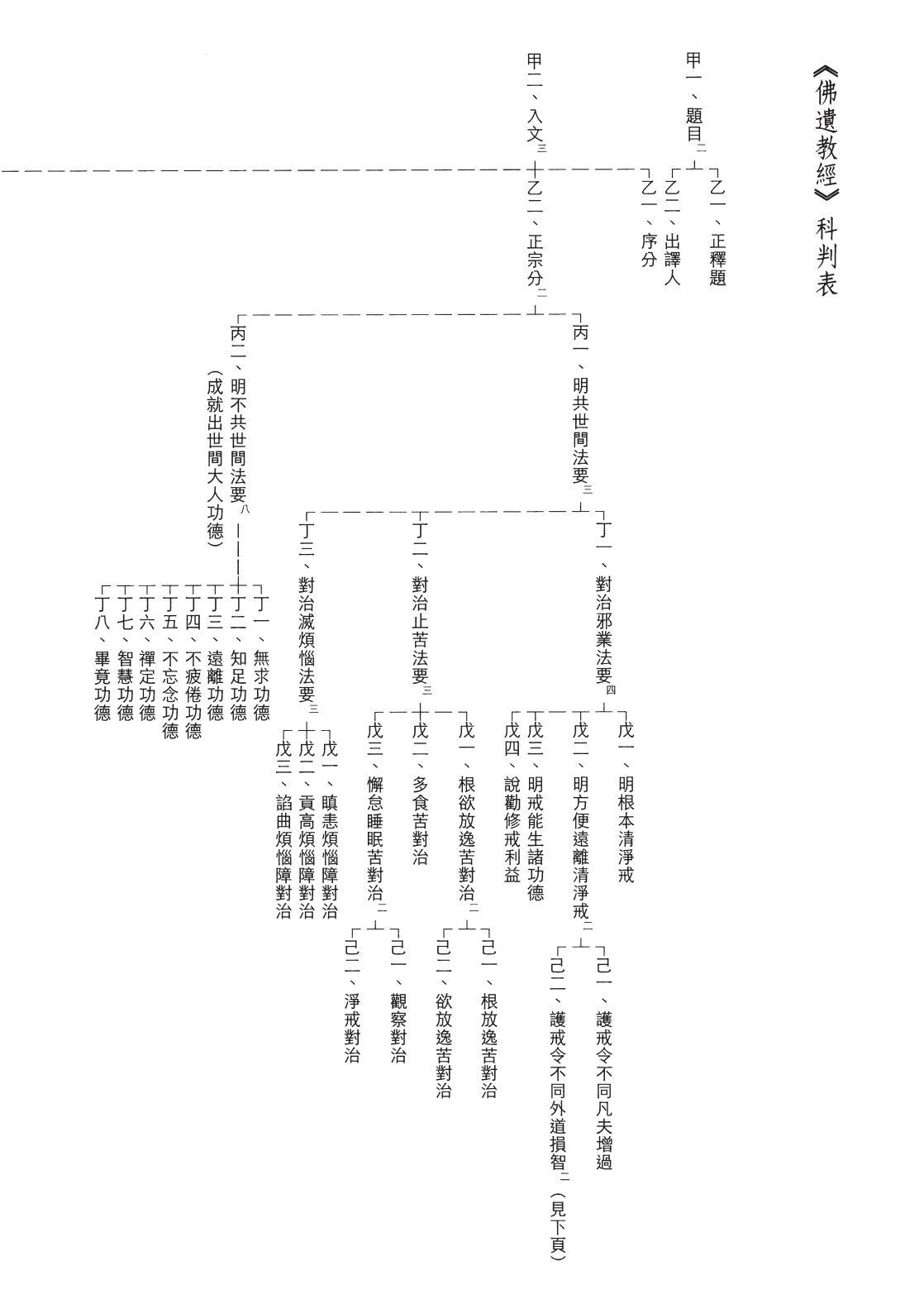
心，復為眾說：汝等比丘，勿懷悲惱。若我住世一劫，會亦當滅；會而不離，終不可得。自利利他，法皆具足，若我久住，更無所益。應可度者，若天上人間，皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣。自今以後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。

是故當知，世皆無常，會必有離，勿懷憂惱。世相如是，當勤精進，早求解脫，以智

慧明，滅諸癡暗。世實危脆，無堅牢者。我今得滅，如除惡病。此是應捨之身，罪惡之物，假名為身，沒在老病生死大海，何有智者得除滅之，如殺怨賊而不歡喜？

汝等比丘，常當一心，勤求出道。一切世間動不動法，皆是敗壞不安之相。汝等且止，勿得復語。時將欲過，我欲滅度。是我最後之所教誨。

《佛遺教經》科判表


甲一、題目[一]
乙一、正釋題
乙二、出譯人
乙一、序分
甲二、入文[二]
乙二、正宗分[二]
丙一、明共世間法要[三]
丁一、對治邪業法要[四]
戊一、明根本清淨戒
戊二、明方便遠離清淨戒[二]
己一、護戒令不同凡夫增過
己二、護戒令不同外道損智[二]（見下頁）
戊三、明戒能生諸功德
戊四、說勸修戒利益
丁二、對治止苦法要[三]
戊一、根欲放逸苦對治[二]
己一、根放逸苦對治
己二、欲放逸苦對治
戊二、多食苦對治
戊三、懈怠睡眠苦對治[二]
己一、觀察對治
己二、淨戒對治
丁三、對治滅煩惱法要[三]
戊一、瞋恚煩惱障對治
戊二、貢高煩惱障對治
戊三、諂曲煩惱障對治
丙二、明不共世間法要[八]（成就出世間大人功德）
丁一、無求功德
丁二、知足功德
丁三、遠離功德
丁四、不疲倦功德
丁五、不忘念功德
丁六、禪定功德
丁七、智慧功德
丁八、畢竟功德

┐丙一、勸修流通
├丙二、證決流通
└乙三、流通分[四]
　┌丁一、顯示餘疑
　├丙三、斷疑流通[三]
　└丁二、為斷彼彼疑
　　└丁三、重說有為無常相勸修
　└丙四、囑付流通

己二、護戒令不同外道損智[二]
┐庚一、總遮五事
└庚二、明三處波羅提木叉[三]
　┌辛一、身處波羅提木叉
　├辛二、口處波羅提木叉
　└辛三、意處波羅提木叉

前言：

在佛法的立場來說，我們出家的比丘、比丘尼，在家的優婆塞、優婆夷，能夠有因緣不斷地學習佛法，是非常的重要、非常的吉祥。而《佛遺教經》，顧名思義是佛臨涅槃時對我們特別的慈悲教誡，若能夠拿出精神、時間注意學習這部經，是非常好的。

這次主要以蕅益大師解釋的《佛遺教經解》[1]這個本子來說明。蕅益大師是根據天親菩薩的《遺教經論》[2]來寫這部注解，其中也參考了中國古代大德的其他注疏，如靈芝元照律師的《遺教經論住法記》和蓮池大師的《佛遺教經論疏節要》等[3]。

天親菩薩的確是大智慧！若我們自己從經文上去閱讀，好像也很容易明白似的，但是經過天親菩薩的解釋後，又感覺到非常的深妙，並不像表面上那樣地淺白，所以大家不妨也去讀一讀。

甲一、題目二　乙一、正釋題

佛遺教經

將釋此經，大分為二：初題目，二入文。初中二：初正釋題，二出譯人。今初：

「佛遺教」三字，是別名。「經」之一字，是通名。就別名中，佛為能說之人，遺教為所說之法。人法雙標，能所並舉也。

「佛遺教」，是這部經的別名；「經」，則是通名。若再多分別一點，別名中，「佛」是能說法、能遺教的人；「遺教」是佛所說、所遺留的法。人法雙標，能所並舉，所以叫做「佛遺教」。

「佛」翻為覺。眾生長劫在夢；佛斷無明，如從夢覺。既自覺已，

又能覺他，覺一切法無不究竟，故名為佛。又在夢之心，心不可滅，名為本覺；從夢初醒，知夢本空，名為始覺；既從夢醒，惟一覺心，更無二心，名究竟覺。此之覺性，含靈本具，無始無終。釋迦牟尼不過先得，我等之所同然，所以示成佛道，為我等師。又因我等長迷不覺，故於無生無滅性中，示有生滅。譬如月輪在天，水清影現，水濁影亡。是故佛實常住，未嘗滅度，特為我等一輩濁惡凡夫，唱言入滅，令生悲戀。又以大悲無盡，曠濟無邊，故雖示滅，仍留遺教，接引後昆。

「佛」，翻成中國話是覺悟的意思。我們凡夫久遠以來在生死大夢裏流轉生死，而佛不是。佛在因地中遇見善知識了，所以他能夠精進修行，斷除無明煩惱，從生死大夢裏邊覺悟。「夢」，就是執虛為實，執妄為真。作夢的時候，夢中也有分別心，但都是

迷惑顛倒的。夢裏所有的境界都是虛假而不真實，但是你在夢中不知道它是假，而執著為真，所以是作夢。我們日常生活的這些事情——眼耳鼻舌身意也好，色聲香味觸法也好，都是生死迷惑的境界，是虛妄不實的。但是我們一看見有形象的東西、或聽見一點聲音，都認為是真，不知道是假，這就叫做作夢。若是幾時能夠覺悟這都是虛妄分別，沒有那麼回事，心能夠不受一切法，不為這些虛妄境界所動，那就是從大夢裏醒過來了，就名為覺悟。

所謂「覺悟」，是指無漏無分別的智慧，而不是一般的分別心。無漏的智慧有二種：一是根本智，二是後得智。約凡夫位來說，我們要從大夢裏面醒過來，其中最主要的一個智慧，就是見真理的智慧，也是無分別的智慧。一定要得到這個智慧才是覺悟。第二個智慧是後得智，是能通達種種緣起差別法的智慧。雖然一切緣起法虛妄不實，是畢竟空寂、無有自性，但它還是有因果的。

因是虛妄、果也是虛妄，但如是因、如是果，善得善報、惡得惡報，在緣起法上仍是條理分明而不混亂。所以，要得根本智、後得智圓滿，證得一切種智，才名之為「佛」。蕅益大師說：自己覺悟諸法實相究竟圓滿，又能夠圓滿覺悟一切眾生，覺悟一切法無不究竟圓滿了，所以名之為佛。《金剛經》云：「如來者，即諸法如義。」覺悟一切法如，名之為佛。

那麼，佛是覺悟一切法如，阿羅漢也是覺悟一切法如，為什麼佛才名之為佛，而阿羅漢不名為佛呢？這裏邊的問題，就是阿羅漢覺悟一切法如以後，或者發大悲心、或者沒有發大悲心，他這一生結束後入無餘涅槃，就到此為止了。其中也有一點分別，就是阿羅漢中也有聽聞《般若經》得道的，這和聽聞《阿含經》得道的阿羅漢不同，有根性利鈍的差別。聽聞《阿含經》修四念處而得阿羅漢，是以覺悟一切法無常為主；聽聞《般若經》修空

觀而得阿羅漢，是以覺悟一切法如為主。同樣是得阿羅漢，但是彼此之間還有不同。

在大乘經裏說，阿羅漢入涅槃後還要發大乘心，到十方世界去親近佛、向佛學習，也來到眾生的世界，學習無量無邊的世間法。發了無上菩提心的阿羅漢，一切世出世間的事情也要完全通達無礙，同時也觀一切法如。所以，他到十方世界親近佛也好，到眾生世界去學習世間法也好，也還是不離開一切法如。這樣說，阿羅漢的境界又往上進了一步，就是在觀一切法如上，自己修行圓滿，又行菩薩道廣學一切、化他圓滿，到成就一切種智究竟圓滿，才能名之為佛。所以，阿羅漢雖然也覺悟一切法如，但一切種智不圓滿，不能名為佛。

「遺」者，遺留。「教」者，訓誡。

「遺教」，就是遺留的教誡，是佛臨終時教誡弟子的法語。佛入涅槃了，眾弟子們就失去了依止，大阿羅漢的心情不同於三果以下的聖人，而凡位的弟子又不同於聖人。尤其是凡位的佛教徒，聽到佛入涅槃了，心情非常的悲痛，所以佛遺留下教誡，也等於是安慰這些弟子的意思。

大體上說，「教」就是佛的教授、教誡，主要就是經和律二種。若是佛的弟子對於經和律有所弘揚，所講述的東西，那就叫做論。遺教，則是佛臨命終時的教誡。但這裏只是取要言之，不是說得那麼廣。

猶儒書所稱「顧命」，亦人世所謂「遺囑」也。依而行之，則是法子；不依所囑，則是大逆不孝者矣。

文白可知，故不再另行解釋。

「經」者，訓法、訓常。具如餘處廣釋。

「經」，有很多的解釋，其中一個就是「能貫能攝」。佛從一切種智的大智慧海中，說出來無量無邊的法門，這些法門都是隨各類眾生的根機所相應、所適合而施設的，用我們凡夫的話來說，就是佛大智慧的安排，所以叫做「能貫」。而這個法門施設出來以後，必定能對眾生有所利益，有力量能攝化眾生到涅槃岸去，使令他從苦海裏得大解脫，所以叫做「能攝」。從而能貫、能攝，名之為經。

亦名佛垂涅槃略說教誡經

「垂」者，將入未入之時。

此經又有第二個名字，叫做「佛垂涅槃略說教誡經」。「垂」，就是將要入涅槃但還沒有入涅槃的時候。「略說教誡」，就是佛在這個時候，約略將平常所說的法，精要地取來教誡弟子的意思。

「涅槃」者，離過絕非，不生不滅之義。而有四種：

「涅槃」，翻成中國話是不生不滅，或者解脫。不生不滅的意思，若依小乘經上說，就是佛也好、阿羅漢也好，入無餘涅槃時，前一剎那滅，後一剎那不生，就叫做涅槃。這樣說，如果是滅了又生、生了又滅，就不是涅槃了。其實，滅了以後不生，不生也就不滅；不生不滅是猶如虛空的境界，也就是真如的境界。生滅流動的境界，是世俗諦；不生不滅的寂靜境界，則是勝義諦。這

樣的勝義境界，是一切聖人所居住的地方，叫做涅槃。

這樣解釋涅槃，應該是能明白了。但是，蕅益大師從經論裏的發揮，又有四種解釋：

一、自性清淨涅槃：即一切諸法本來常寂滅相。佛與眾生平等無二，不增不減。此則不論出入。

無論修行與否，一切法本來如是，皆是清淨的、不生不滅的，當下就是自性清淨涅槃。這是約理性本身而言，不是約修證的境界說。

我們凡夫在惑業苦中沈淪，是染汙的境界。迷惑顛倒的心理向前進一步，就有了行動，也就是造業；造了業就會得果報，得到果報以後又繼續地迷惑顛倒、繼續地造業、也就繼續地受苦。

久遠以來就是如此惑業苦不斷地流轉。現在說，以佛的大智慧境界，乃至一切得無生法忍的聖人，觀察這惑業苦的因緣生法，本性就是不生不滅——無色受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無惑業苦，乃至一切法都是不可得、都是畢竟寂滅的。

「自性」指的就是它本身的體性；「清淨」就是指沒有惑業苦；沒有惑業苦的當體就是「涅槃」寂滅相，就叫做自性清淨涅槃。這樣講涅槃，凡夫是這樣，諸佛也是這樣，無高無低，無增無減，無彼無此，從無始劫來都是這樣，沒有一切或出、或入的差別相。

二、有餘依涅槃：謂三乘已斷見思子縛，而所依果縛，身心尚在。此約證果時入。

有餘依的「依」，就是指我們的色受想行識說。我們迷惑顛倒，

也是依這個色受想行識而有所作為；作善業、作惡業或者作清淨業，都要依這個色受想行識才行，所以它是個依。現在，得阿羅漢的聖者，把愛煩惱、見煩惱都息滅了，隨他那畢竟空、無我無我所的智慧一現起，就能入到不生不滅的境界。雖然他的心能隨時契入不生不滅的真理，但是現前還有剩餘的果報體，也就是這個色受想行識還繼續存在著，所以叫做「有餘依」。這是「三乘」——聲聞乘、辟支佛乘、菩薩乘的聖人，修行後所證得的殊勝功德。

「乘」，是運載的意思，或者說能動能出，名之為乘。比喻你若搭上了這輛車，就能從生死的地方，運轉到涅槃那裏去。在社會上，能同情他人的苦難，而做種種救護人、利益人的事情，這也算是好事，也應該讚歎。但是，若是未發菩提心的人造作這些善法，就沒有能力能將他從生死運到涅槃那裏去；因為只作世間

的善法，所得的也只是人天的果報。

若入到佛法僧三寶裏邊發了菩提心，雖然現在還是凡夫，沒有成就般若的智慧，心裏還有種種攀緣、取相煩惱，但是拜一拜佛也好、念一句經也好，或者心裏面思惟經律論的佛法：「是諸法空相，不生不滅……」「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相……」，就在我們的分別心中熏習了清淨的種子，它就有力量把你送到無餘涅槃那裏去。

如果是得了阿羅漢或辟支佛的聖人，他已經完全無我、無我所了，無論做什麼事情，心裏面都是寂滅相，他也會作善法來利益他人，但他的心能入於寂滅，一切都迴向真如，所以這些善法不會牽動他在生死裏流轉。若是發無上菩提心的聖位菩薩，將所作一切六度萬行的功德迴向無上菩提，不但能令自己出離生死，還能進一步普度衆生成就佛道，那就更殊勝了。總之，無論是聲

聞、緣覺或是菩薩，這都是出世間的善根。

雖然世間善法不名為乘，但是佛教徒若發了無上菩提心，在作功德的時候又能迴向無上菩提，那就不同了。一般世間上的人沒有這種智慧，即使作了功德也不迴向，其實他的內心裏面念念愛著世間的榮華富貴，這就是迴向了，也就會得到相應的果報。

凡夫總是歡喜「有」——願意在人間享受富貴，願意到天上去享福，這種歡喜心實在就是愛！因為有歡喜心，就有愛、取的煩惱來滋潤業，幫助業去得果報。所以，佛法說「自作自受」是對的，的確是這麼回事。

「已斷見、思子縛」：「見」是見煩惱，「思」是愛煩惱。「子」就是因；一切愛、見煩惱及所造業都能繫「縛」，是令你不得出離生死的原因。造了三塗惡業、惡業繫縛你，造了人天福業、福業也繫縛你，經常把你綁住，想跳出去還不行，名為「子縛」。聖人

已經斷除了這些見思子縛，但「所依」的這個色受想行識身心還在，就是「果縛」還存在，這就叫做有餘依涅槃。

「此約證果時入」：有餘依涅槃，是約修行得果時才能入的。得初果須陀洹時，成就無我無我所的智慧，也能照見五蘊皆空，與不生不滅相應；按天台宗的話，這只是分證涅槃，此時還未圓滿。必須繼續修行，從二果、三果直到四果才圓滿，到證阿羅漢果的時候，才入有餘依涅槃。

三、無餘依涅槃：謂三乘灰身泯智，復歸無名無物本體。今正約此論垂入也。

一般來說，阿羅漢證道後，生命體就隨著壽命自然地延續，能活多久就活多久。及至壽命到了，就棄捨這個身體、斷除果縛，

永遠地入到不生不滅去，就叫做無餘依涅槃。

以上三種是小乘的聖人，是依《阿含經》的意思來說明。《大毘婆沙論》上解釋：聖人入無餘依涅槃就成了無情物；死後身體火化變成灰，智慧也息滅了，就如同無情物一般。阿羅漢在生存時也會度化有緣的眾生，但是一入無餘涅槃就沒有感覺了，你想求他做什麼事情，不行！

現在說「三乘灰身泯智，復歸無名無物本體」，也就是入於不生不滅、離一切相的真如境界。從那以後，永久也不再有所作為；用凡夫的話來說，就是永久地休息，叫做無餘依涅槃。現在說佛垂涅槃，就是約這個來說。蕅益大師這樣講，等於說這個《遺教經》是屬於小乘經的意思。

四、無住涅槃：謂諸佛菩薩，有智慧故，不住生死；有慈悲故，

不住涅槃。不住生死，故能非滅示滅；不住涅槃，故能非生示生。佛久證此無住涅槃，今為有緣度盡，故示垂入無餘涅槃，實不同二乘之一滅永滅也。

無住涅槃，唯獨是大乘佛法所講，也就是《法華經．如來壽量品》的意思。

「謂諸佛菩薩，有智慧故，不住生死」：因為佛菩薩有大智慧，不為世間上一切有為法所染汙，不愛著生死的境界，所以能不住生死。這樣講，也應該包括阿羅漢在內，因為阿羅漢斷掉愛、見煩惱，也能不住生死，生死不能染汙他。

「有慈悲故，不住涅槃」：佛菩薩有大悲心，對於入於不生不滅、永久也不再有所作為這件事，心裏是不忍的，感覺這麼作的話不對。為什麼呢？因為眾生還沒有得解脫，他們還在生死裏流

轉受苦：「所有曾經作過我的父親、母親、哥哥、弟弟、姐姐、妹妹的有情，都還在那裏受苦，我怎麼可以不管，就自己到不生不滅的地方休息呢？」所以，佛菩薩不住涅槃，還是來到眾生的世界。

當然，若是入於不生不滅，那就是超越了一切緣起法；如果不入於不生不滅，那就是在緣起這裏。佛菩薩若是來到這個世間，就要有個生命體，這件事要有緣起——眾生有眾生的緣起，佛菩薩有佛菩薩的緣起。佛菩薩久遠劫來修行，有六波羅蜜的功德以及廣度一切眾生的功德，由這樣的業力來緣起他的身體，同時也能變現出世界——實報莊嚴土、自受用土、他受用土或者方便有餘土。佛雖有身相，但寂而常照、照而常寂；在生滅變化的境界裏，他心裏不執著，隨時可以入第一義諦，但還保留這個果報體，所以叫做不住涅槃。

「不住生死，故能非滅示滅」：我們平常的人，如果自己的身體特別殊勝、有很多可愛的境界，心裏就愛著，因此而有高慢心。或者有多少的財富或特別榮華的境界，也是愛著、捨不得，臨死的時候非常苦惱。而我們從經典中看出，佛菩薩的身體有三十二相、八十種好，有無量的大智慧及大福德境界，但是他不愛著這生死的境界，隨時可以棄捨。他之所以還保留這個身體，完全是大慈悲心欲度眾生的關係。他在人間所示現的身體有老也有病，最後也會入滅。實在來說，凡夫肉眼所見的只是有生有滅的化身，而不是佛的圓滿報身。佛的圓滿報身非凡夫肉眼所見，那是無量壽、是不滅的。報身不滅而化身現滅，所以能非滅示滅。

以前我在香港也擔任過寺廟的負責人，由此經驗明白一件事：在大眾僧裏作領導人的動機是什麼？為什麼做這件事？是為自己的名利？還是真心為大眾僧服務？表面上看起來好像都是在

為大眾做事，但內心的思想上就有種種差別了。而佛菩薩斷除了一切的煩惱執著，內心不受一切法，他不住涅槃，還能到人世間度化眾生，完全是慈悲心的關係，是毫無條件的，和凡夫不同！

「不住涅槃，故能非生示生」：佛早已功德圓滿，在他的清淨心裏，沒有什麼是生、什麼是滅的分別，但是為了度化有緣的眾生，佛不住涅槃，所以能非生示生。現在說「有緣度盡，故示垂入無餘涅槃」，意思就是：佛雖然在一個時期內度化了諸多有緣的眾生，其實還有很多沒有度化的眾生，應該繼續度。然而這一類的眾生，現在根機還不成熟、不能受度，所以佛就示現滅度。實在來說，這和二乘聖者的一滅永滅是不一樣的。

若依《法華經》上所說，二乘入無餘涅槃，也並不真實的是無色受想行識，無眼耳鼻舌身意。他還是生到方便有餘土，也有眼耳鼻舌身意等，不過就是入到滅盡定裏；終究有一天，或者他

自己出定了，或者佛菩薩令他出定，他還是要聽《法華經》的。但是若依《阿含經》的態度來說，那就真實是一滅永滅了。

又涅槃有三義：

此涅槃又有三種意義：

一、性淨涅槃，即法身理體。此則無出無入。

一、性淨涅槃，即是法身理體。法身理體無有出入的差別，也是不可分別的。

二、圓淨涅槃，即般若。斷惑究竟，冥合性真。此則一入永入。

二、圓淨涅槃，即是般若。從凡夫的時候努力修行，成就了

圓明清淨的智慧，愛、見煩惱乃至塵沙、無明的煩惱都究竟地斷除。「冥合性真」：無分別的智慧和諸法寂滅相的體性契合了，古德譬喻為「如水入水」：就像水入到水裏頭一樣。「一入永入」：成就了圓明的般若智慧，和不生不滅的理性相應以後，就永久相應不會再退轉。

三、方便淨涅槃，即解脫。方便示現，起諸應化。此則數出數入。

三、方便淨涅槃，即是解脫。這就是佛的大悲心、大智慧，「方便示現，起諸應化」，隨順眾生所相應的，或者是在剎帝利，或者在婆羅門等種姓中，示現有父母、降生，乃至出家、成道、入涅槃等事，如所謂的「八相成道」。「此則數出數入」，這是指凡夫肉

眼所見的境界，看見佛也有行住坐臥、有入定出定，乃至入滅這些事情。

若以三義對上四種者：性淨，即自性清淨涅槃，亦即無住涅槃之體；圓淨，即無住涅槃之相；方便淨，即無住涅槃之用。

若將以上的三義和四種涅槃對比來看：性淨涅槃，就是自性清淨涅槃，也是無住涅槃之體；圓淨涅槃，無分別的般若智慧是無住涅槃之相；方便淨涅槃，方便示現的化身是由圓滿報身所顯現出來的，是無住涅槃的作用。

其有餘依、無餘依二種，若在二乘分中，則攝屬圓淨。以是圓淨之少分故，但顯偏真，未顯俗諦、中諦；但淨見、思分段，未淨塵沙、無明及變易也。

有餘依、無餘依這二種涅槃，若在二乘的境界中，可以把它攝屬在圓淨涅槃裏面。因為它只是圓淨的一少分，還沒能夠究竟清淨。依天台宗的解釋，二乘只斷愛、見煩惱，塵沙、無明煩惱還沒有斷，只是顯現偏真之理，未能顯現俗諦與中諦。

「偏真」：就是偏於諸法空這一方面，不能從空出假廣度眾生，所以沒有俗諦，因此也沒有覺悟中道第一義諦；只是清淨了見、思惑的分段生死，還沒有清淨塵沙、無明的變易生死。

若在如來分中，則攝屬方便淨。初成道時，示同二乘之有餘依；今滅度時，示同二乘之無餘依也。

若依如來的境界說，這就是應化一切眾生的方便，屬於方便淨涅槃。佛從最初示現成道時，就示同二乘入於有餘依涅槃；直

到現在示現滅度的時候，就是示同二乘入於無餘涅槃了。

「略說」者，對平日廣說，此為要略；又對大機所見《大般涅槃經》，此為簡略故。

「略說」，是相對於平時廣為一切衆生所說的無量無邊法門而言，現在這裏所說的《遺教經》，只是簡略地說。

又大乘根機所見的《大般涅槃經》（有四十卷本，也有三十六卷本），和這裏所說的《遺教經》對比起來，當然這個《遺教經》就是簡略的。

以上本經的二個題目，大意就是這樣解釋。

乙二、出譯人

姚秦三藏法師鳩摩羅什譯

二出譯人。姚興建國，亦稱為秦，故名「姚秦」。

姚秦三藏法師鳩摩羅什，就是將本經從梵語翻譯成漢文的人。最初是由姚秦的國王姚興，發兵經過戰爭，才把他請到長安來譯經的。姚興[4]的國號稱之為秦，把他的姓冠在國號前面，所以叫做「姚秦」。建國者姚萇是他的父親，原是前秦苻堅的部下。苻堅曾經組成一百萬人的軍隊要滅東晉，結果淝水之戰[5]失敗了，很多部下造反。其中，姚萇的力量很大，把苻堅殺死後，就在長安建國。

據史上記載，他作國王後常常夢到苻堅來索命，後來沒多久

也死了。所以，世間有漏法的功德作很多就得大福報，福報大就作國王，作國王的時候貪心很大，這樣造罪也就是造得特別厲害。所以，用佛法的立場看，世間上的事情都是苦——沒有福報的人苦，有福報的人更苦！

「三藏」者，經律論也。經詮一心，律規三業，論開慧辯。

經、律、論「三」者都名之為「藏」。「經詮一心」，經是詮釋定學。「律規三業」，律是規範我們身、口、意三業。「論開慧辯」，論是佛弟子將佛所說生死、涅槃的緣起道理，深入地辨解說明，其中也有問答的方式，所以叫做慧辯。

經，是佛大慈悲為眾生所演說出來的法門，它的次第就是隨順眾生根性；論，是佛弟子的智慧依道理的次第來論辨。大概地說，經和論一個隨理、一個隨機，有這樣的差別。其次，通常將

佛說的稱之為經，弟子所說的稱之為論。

經都是佛所開示的，但這個經這麼說，那個經那樣說，中間也會有一些問題。有時候佛自己會有所交待，有時佛弟子會提出問題，佛再將之消解一下，那麼經與經之間就沒有矛盾了。

論也有相似的情形，這個佛弟子這樣寫，那個佛弟子那樣寫，前一百年的弟子、後一百年的弟子也有所不同，彼此有意見。這是中觀宗、那是唯識宗，這是天台宗、那是華嚴宗，這是法相宗、那是三論宗……，於是弟子中間就有了學派的分別。所以，只有佛在世、正法住世的時候，出家人在思想上能和合，之後就很難了。

這裏說「經詮一心，律規三業，論開慧辯」，是簡單地用戒定慧分別配對經律論來解釋。但實在來說，經裏也說第一義諦，當然也有智慧；也有隨經戒——就是在經裏的某一部分也說到比

丘、比丘尼戒，或通於四衆弟子的戒，乃至菩薩戒等。所以，雖說經詮一心，但應該說在一心裏面也是有戒、有慧。

以茲三學自軌軌他，名為「法師」。

以此戒定慧三學來軌範自己，也軌範別人，那就叫做法師；這是約人說。其實，那也要有法，因為若沒有法，怎麼能軌範自他呢？

鳩摩羅什，此云「童壽」，童年時便有耆德故。

「鳩摩羅什」，翻成中文意思是「童壽」——童年的時候就有長老的盛德，年紀雖輕而有大智慧。這樣解釋的確也是很好！若從他的傳上來看，是因為他的父親名字叫做童，母親名字叫做壽，

父母的名字合起來給兒子作名字，所以叫做童壽。

翻梵成華，名之曰「譯」。

將梵文翻成中文，就叫「譯」。這部經就是鳩摩羅什法師從印度梵文翻譯成中文的。

甲二、入文三　乙一、序分

釋迦牟尼佛初轉法輪，度阿若憍陳如；最後說法，度須跋陀羅。所應度者，皆已度訖。於娑羅雙樹間，將入涅槃。是時中夜，寂然無聲。為諸弟子略說法要。

二入文為三：初序分，二正宗分，三流通分。今初：「釋迦」，此翻「能仁」，佛之姓也。「牟尼」，此翻「寂默」，佛之名也。約姓，則事相有異，故《論》中稱為別相；約名，則諸佛理同，故《論》中稱為總相。又「能仁」則具大慈悲，不住無為，此相與二乘全別；「寂默」則具大智慧，不住有為，此相與二乘略同。具此總別二相，名之為佛，義如前解。《論》判此句，是「法師成就畢竟功德」也[6]。

底下進入正文，分三科：第一科是序分，第二正宗分，第三流通分；現在是序分。

「釋迦牟尼佛」，是說法主。「釋迦」，翻成能仁，是佛的姓。「牟尼」，翻成寂默，是佛的名字。

「約姓，則事相有異」：姓釋迦是約事說；各式各樣的姓有差別，所以論中稱之為「別相」。

「約名，則諸佛理同」：名寂默是約理說；此佛所覺悟的理性，和十方三世一切佛所覺悟的理性彼此無差別，所以《論》中稱之為「總相」。

又「能仁」，是有大慈悲心救度一切眾生，不住在無為的涅槃裏，所以和二乘阿羅漢、辟支佛入無餘涅槃完全不同。

「寂默」，是具大智慧契證真如，真如理不是有為的境界，所以說「不住有為」。又契證真如理時，離一切言說分別相，所以離

言說相叫做寂，離分別相叫做默。

「此相與二乘略同」：因為二乘也是住於無為的境界，但是沒有佛那麼圓滿，所以叫做略同。圓滿地成就這總、別二相，就叫做佛；這是解釋釋迦牟尼佛的名字。

「論判此句是法師成就畢竟功德」：蕅益大師說《遺教經論》判這一句「釋迦牟尼佛」，就是顯示大法師成就究竟圓滿的功德了。

佛成道已，說法四十九年，度人無量，今舉初後，以括始終。初在鹿野苑中，三轉四諦法輪，憍陳如最先得度；乃至涅槃會上，須跋陀羅最後得度。

「佛成道已」：佛在菩提樹下得阿耨多羅三藐三菩提後，先經

過三七二十一天沒有說法，後來在定裏觀察誰可度化時，想要度化的二個仙人已經死了，於是他就到鹿野苑去度化五比丘，為他們說法令得解脫，這是「初轉法輪」。從此以後，釋迦牟尼佛說法四十九年，度人無量。

「今舉初後，以括始終」：佛成道以後開始為衆生說法，最初是在鹿野苑中為五比丘三轉四諦法輪。其中，阿若憍陳如最先得度、成就阿羅漢道，這是初；最後說法，度須跋陀羅，這是後。「初後」就是「始終」，包括由始至終的全部時間。

「三轉四諦法輪」：三轉者：第一是示相轉，第二是勸修轉，第三是作證轉。

第一、示相轉：就是開示苦、集、滅、道的相狀。什麼叫做「苦」？色受想行識是苦，生老病死是苦，三苦八苦是苦；欲界苦，色界、無色界也是苦，三界都是苦！什麼叫做「集」？愛煩

惱、見煩惱和一切的業力能夠集成苦，之所以有苦，就是由自己的煩惱和業力所集成。集是苦的因，所以叫做集。「滅」，就是涅槃；滅除了惑業苦，入於無生無滅寂靜的真理，名之為涅槃。此惑業苦滅的涅槃，是大安樂、大安隱的地方，為一切佛弟子所應歸趣之處。「道」，就是涅槃的道路；修學戒定慧能解脫苦集，契入涅槃的境界，就叫做道。開示如是苦、集、滅、道的相貌，就是示相轉。其實示相轉很重要，我們應該詳細地學習才對。

第二、勸修轉：佛開示苦、集、滅、道的道理後，又勸導眾生要修行，厭苦斷集、慕滅修道。厭離心是修道的開始，沒有厭離心是不能修行的。我們一般凡夫就是愛著色受想行識，愛著眼耳鼻舌身意，愛著色聲香味觸法。凡夫的情形就是不想改造自己，而是改造對方——對方不合我意，我改變他令合我意。若是有人打你一搥或罵你一句，凡夫的話就是你打我、我就打你，你罵我、

我就罵你。

但是，經論上說到佛菩薩修行，一開始就是要改造自己！佛菩薩告訴我們要學習「不受」——不要接受；他罵你，你心裏不接受；讚歎你，你心裏也不接受。當然，這「不接受」不是一般人所說的那種不接受，而是要透過理智觀察，那是假的、空的，心裏面不分別。他照樣可以罵，照樣可以讚歎，但你心裏面學習不動，用戒定慧來幫助這一念心不接受。佛菩薩告訴我們，要用這樣辦法來修行。

學習佛法真是不容易啊！可能學佛很久很久了也不知道什麼是修行，乃至出家很久了還是老樣子，知道自己不對還是照常要這樣想。但依經論上的意思，修行要知道：「我的心若動了，就是我不對！別人對不對我不管，我自己要對！」怎樣才可以使心不要動、不要分別？這裏所說的不要分別不只是止，一定要用四念

處的智慧觀察。第一個辦法是觀法無我，其次觀心無常；其實，也就是修無我觀：「他在罵我、他在毀辱我、他在讚歎我、他在利益我……，沒有我可得！他向我叩頭、向我供養，誰是受供養者？誰是受禮拜者？皆不可得！」能常常這樣思惟觀察，心就能從世俗諦向於第一義諦。

我們若是用聖道的立場來看凡夫的境界，人家送你黃金，你心裏歡喜，就是接受了；送你大糞，你心裏不高興，也是接受了。說：「怎麼可以送我大糞？我不接受！」其實，還是受了。沒有無我觀、法空觀的智慧，一切都是要接受的，無法不受。所以，佛菩薩教導我們的辦法的確很妙，就是一個「不受」法門。這是指內在的心情，不是表面上的事。

佛宣說苦、集、滅、道四諦，勸我們厭苦斷集、仰慕涅槃、修學聖道，這件事也不是容易體會的。譬如一般人總希望如意—

—有福報的人有多少如意，沒有福報的人很難如意，或者今天如意、明天不如意，或者今天不如意、明天如意……，總是不斷地變化，不能時時如自己的意。其實，應該知道生滅流動的地方，實在有很多很多的陷阱，凡夫不能了知，就常往陷阱裏邊跳。若是曾經吃過苦頭的人，假設學習了佛法、也願意多靜坐，或許多少能體會什麼叫做「不生不滅的地方是安隱處」。若叫我們這些愛著色聲香味觸的人，去體會那不生不滅的境界是個大安樂、大安隱的地方，叫我們慕滅修道，還真是不容易！然而，佛為五比丘說法時，他們立刻就能夠厭苦斷集、慕滅修道，三個月內得阿羅漢果。當然，這也是善根栽培地特別深厚的緣故。

第三、作證轉：佛告訴五比丘：「此是苦，我已知；此是集，我已斷；此是滅，我已證；此是道，我已修。」就是釋迦牟尼佛自己作證明的意思。佛已經能徹底覺悟苦的真相——這個色受想

行識，乃至到非非想天也包括在內，一切世間都是苦。有人問：「我們凡夫有貪、瞋、癡、慢、疑五種愛煩惱，還有身見、邊見等五種見煩惱，煩惱這麼多，能斷得了嗎？」佛告訴你是能斷的，因為佛證明了自己就是成功地斷除煩惱的人。《大智度論》說，佛無量劫來的修行得到殊勝的果報及威德，他說出來的話就是不合理，你也很容易相信。所以，菩薩非要無量劫的修行栽培功德，得到殊勝的果報後，才能在沒有佛法的地方建立佛法，阿羅漢、辟支佛就不行了！所以，佛現在說：此是苦、我已知，此是集、我已斷，這個不生不滅、大安樂的境界，我已經成就了，這個聖道我已修圓滿了。佛這樣子來發起聽眾的信心，我們能夠相信，所以叫作證轉。

釋迦牟尼佛轉四諦法輪後，在無量無邊所度化的弟子中，最初入聖道的就是憍陳如尊者這位大阿羅漢，乃至到涅槃會上須跋

陀羅是最後得度的。須跋陀羅這個人本來是個外道，佛臨入涅槃時，他已經有一百二十歲了。當時他聽人說釋迦佛要入涅槃，就前來想要見佛，被阿難尊者拒絕，說佛現在身體有點不舒服，不能去打擾。佛天耳遙聞，就請他進來，先為他說八正道令得初果，再為他說四聖諦就得了阿羅漢果，他得阿羅漢果之後，就在佛前先入涅槃。所以，佛在世所度的一切弟子中，須跋陀羅是最後得解脫的。

《大智度論》裏說到一個故事。無量劫前，一個森林裏面起火了，三面都有火，只有一面有一道河，還沒有火。樹林裏很多禽獸怕火燒就要逃，於是紛紛向河邊跑。有的獸能渡過河，但很多都過不了河。怎麼辦呢？這時有一隻身體很大的鹿，就將自己的後腳立在此岸、前腳立在彼岸，身體伏在河面上當作橋，讓這些獸踩著牠的身背跑過河。這麼多獸從牠的身上跑過去，把牠的

皮肉都踩得爛壞了，但牠還是忍耐著，到最後剩下一隻兔子時，牠已經無法支持，但還強忍著讓這隻兔子渡過去。之後，鹿的腰脊終於折斷，就掉到水裏死了。

那個大身的鹿就是釋迦佛的本生，那些渡河的獸就是佛成道後所度化的眾生。當時最先踏著大鹿身體過河的，就是憍陳如，而最後的這隻兔子就是須跋陀羅。從這故事看來，釋迦佛行菩薩道時，真是不惜自己的身命來度化眾生，這就是不住涅槃的大慈悲境界。

言「轉法輪」者，佛以自心中所悟四諦之法，度入一切眾生之心，名之為「轉」：此法能摧眾生煩惱業苦三障，名之為「輪」。

「諦」是不顛倒的意思；真實不虛、沒有錯誤、永遠是很正

確的真理，就叫做諦。苦、集、滅、道四種都是諦，是聖人的智慧境界，凡夫不能知道。現在佛自己以他清淨心中所覺悟的四諦真理，度入一切衆生的內心，這樣叫做「轉」。換言之，就是佛講解苦、集、滅、道的法門，衆生依耳根聽聞佛的法音，由第六意識加以領解，才叫做轉。「輪」，有破壞的意思。四諦的妙法如是如是轉入衆生的心中，有什麼好處呢？能夠滅除衆生的煩惱障、業障、苦障。能破壞這三種障礙，所以名為輪。

其實，詳細點說，衆生聽聞苦、集、滅、道的法門領解之後，應該還要進一步在他的內心裏修習四念處的止觀。今天修、明天也修，明天修、後天也修……，直到有一天成功了，太陽出來了，無漏、清淨、畢竟空、無我無我所的智慧出現，首先斷除了見煩惱，見到真理。這樣說，轉應該有二個意思：一、佛說法轉入衆生的心，叫做轉。二、衆生聞法以後，自己不斷地修習四念處止

觀，也叫做轉。直到滅除煩惱、見到真理，就名之為輪。因此，弟子自己修行也叫做轉法輪，然而沒有佛的引導，自己是不能轉的，所以總說還是佛轉法輪，而不說眾生自己轉法輪。

陳如聞此法故，見四諦理，出生死海，名之為度。

憍陳如聽了這樣的佛法，證悟了色受想行識真實是苦，愛見煩惱真實是集成生死的苦因，乃至滅真實是滅、道真實是道。這不是聽人說說而已，而是他自己從內心真實地證悟了，所以叫「見四諦理」；這時候就是得初果了。得初果時，可以說已經超出了無量無邊的生死苦惱，因為他最多只剩下人天往返的七番生死，就一定會得涅槃[7]。所以說，「出生死海，名之為度」，也就是得解脫了。

梵語「阿若」，此翻為「解」，亦翻「無知」。解者，明見四真諦理；無知者，根本智證見諦理，不存能所故也。「憍陳如」，此翻火器，乃尊者之姓。

梵語「阿若」，翻成中文是「解」，也翻為「無知」。解，是證悟四真諦理的意思，先得初果之後，又繼續修行而證得阿羅漢果。無知，其實就是知無；別的經論上也翻譯為「解本際」；明見四真諦理就是解本際，也就是知無的意思。「無」，就是「本際」，指一切法的根本境界；但滿益大師的解釋有點不同。

「無知者，根本智證見諦理，不存能所故也」：根本智就是無分別的智慧。這個無分別的智慧證悟四諦理時，並沒有能知所知的分別，也沒有能證所證的差別，所以叫做無知。然而，雖然沒有能知、也沒有所知，但仍是明明了了的，所以無知也就是知無，

知道本際的意思。

「阿若」是尊者的名字，「憍陳如」則是他的姓，翻成中文是火器的意思，也就是這位阿羅漢俗家的姓叫做火器。

「須跋陀羅」，此翻好賢，或翻善賢。本是外道，住鳩尸那城。年一百二十，聞佛將涅槃，方往佛所。聞八聖道，遂得初果，因即出家。嗣聞四諦，成阿羅漢。

「須跋陀羅」，中文翻為好賢或善賢。他本來是外道，住在鳩尸那城。鳩尸那翻成中文是「角」。他年紀有一百二十歲了，聽說佛將涅槃，就到佛所，聞佛為他說八聖道，就證得初果，因此出家之後，又聞佛為他說四諦理，就證得阿羅漢了。

是中「初轉法輪」及「最後說法」二句，《論》名為「開法門成就

畢竟功德」。

「初轉法輪」和「最後說法」這二句，《遺教經論》說是「開法門成就畢竟功德」。意思是，釋迦牟尼佛的大智慧，開演無量無邊覺悟一切眾生的法門，最初開示的是四諦法門，中間演說各式各樣的法門，到了入涅槃的時候，佛為眾生說法的始願，功德已經圓滿了。

「度阿若憍陳如」及「度須跋陀羅」二句，《論》名為「弟子成就畢竟功德」也。

「度阿若憍陳如」及「度須跋陀羅」這二句，《論》中說是顯示「弟子成就畢竟功德」。因為在小乘佛法上，得阿羅漢果就是功德究竟了。

「所應度者，皆已度訖」，明佛智鑒機，恆無忘失，得益之眾，算數莫窮，《論》名為「大總相成就畢竟功德」也。

「所應度者，皆已度訖」，是說明佛的智慧照見眾生出世解脫的善根，永遠也不忘失。這個眾生在這一個時期應該得到解脫，佛就會應時地去度化他。因此受佛教化而得到利益的眾生，數量是無量無邊的，算數不能窮盡。所以，世親菩薩在《遺教經論》中說，這就叫做「大總相成就畢竟功德」，也就是總相來說，很多很多的眾生都得到佛所教化的利益。

「娑羅」，此翻「堅固」。「雙樹」者，此樹四方各二，各各一榮一枯，上枝相合，下根相連，以表四德破於八倒。

佛入涅槃的位置，是在娑羅雙樹之間。「娑羅」，中文是堅固

的意思。「雙樹」，表示在東、西、南、北四方各有二棵樹——一棵是很榮茂的，另一棵則是枯萎的。四方的各二棵樹，樹頂上面的枝幹都相連著，而樹下的根也是相連的。這在表法上就是「四德破於八倒」，表示佛的涅槃具有常、樂、我、淨四德，破除凡夫、小乘各四種顛倒，合起來就有八倒。

這色受想行識是無常、是無我、是苦、是不淨的，但是凡夫卻認為是常、樂、我、淨，所以是顛倒。其次，阿羅漢修無常、苦、無我、不淨這四種觀行破除了凡夫的四倒；但他若是以為佛的境界也只是這樣，那也是顛倒了。而佛所證常、樂、我、淨的四種德，正破除了這八種顛倒。

或惟見一雙，即表破於斷常。由大小機異，故異見耳。

前面說四方各有雙樹，那是大乘的看法。若是小乘佛教徒，

就只能看見一雙而不是四雙，這是表示破於斷、常二見的意思。大概的說，有的眾生執著色受想行識裏邊，有個常恆住不變異的「我」的體性，就是執著「有我」——色受想行識雖然有老病死，但我是沒有老病死的。色受想行識隨著業力或者到天上或者到地獄去，但我是常住不壞的；這樣就是「常」見。反之，有的眾生執著人死後就斷滅了，什麼都不存在，那就是「斷」見。

現在說，小乘根性的佛教徒惟見一雙樹，就表示破除了斷常二見，了達色受想行識裏沒有常恆不變的我，但眾生惑業苦的流轉還是相續不斷的。為什麼人死後還會有新的生命現起呢？就是因為有煩惱和業力，它是招集生死的力量，使令你再得新的果報，若不遇見三寶，就得繼續流轉生死。如果能遇見佛法，修學止觀斷除煩惱，就能停止生死流轉，入於不生不滅的境界，所以說是不斷亦不常。

「由大小機異，故異見耳」：為什麼有的眾生見到四方各有雙樹，有的卻見只有一雙樹呢？因為大乘、小乘的根性不同，所以所見各有不同。

「中夜」，即表中道；大乘以非榮非枯為中道，小乘以離斷離常為中道也。「寂然」者，心行處滅。「無聲」者，言語道斷。

佛在中夜將入涅槃，中夜表示什麼意思呢？就是中道。小乘說「斷」是一邊、「常」是一邊，遠離二邊、非斷非常就是中道。大乘則以「非榮非枯」為中道，「枯」表示一切法空，「榮」表示一切緣起法，非有非空就是中道。

「寂然者，心行處滅」；表示中道的真理，是分別心所不能到達的地方。我們的心能在一切有為法上——色聲香味觸法、人我

是非等有名有相的地方活動；心，以名相為處所而活動。而第一義諦的真理無名無相，所以入於寂滅，心不在名相上活動了，說是心行處滅。

「無聲者，言語道斷」：言語以什麼為道路呢？以名相為道路。要有名字才會說話，如果沒有名，你不能說話。而中道這個地方沒有名相，言語道也斷了，所以叫做無聲。這樣講，就是約中道的理性上說無聲。若只是從表面上說，就是沒有其他吵雜的聲音，很寂靜的意思。

《論》名此四句，為「因果自相成就畢竟功德」。謂「雙樹間」，是因自相；「將入涅槃」，是因共果自相；「是時中夜」，是總自相；「寂然無聲」，是果自相也。

「娑羅雙樹間」、「將入涅槃」、「是時中夜」、「寂然無聲」這四句，依《遺教經論》的解釋說有四種自相，是「因果自相成就畢竟功德」[8]。依宋朝元照律師在《遺教經論住法記》上的注解：一、雙樹間，就是沒有入涅槃前，是因自相。二、將入涅槃，將入是因、涅槃是果，聯合起來是因共果自相。三、是時中夜，就是中道；無論是因或是果，總體相都是中道，是總自相。四、寂然無聲，就是修行已經成就的果相，是果自相。

「諸弟子」者，上首眷屬人位差別。「法要」者，世出世間法位差別。《論》名此句，為「分別總相成就畢竟功德」也。夫垂入涅槃，則無復再會；已在中夜，則為時不多，故取要略說，以作最後警策。真不啻一字一血矣！讀者可弗思乎？

「諸弟子」是誰呢？就是佛弟子裏邊最上首的弟子，如摩訶迦葉尊者、阿那律尊者、須菩提尊者、羅睺羅尊者、阿難尊者等，這些大弟子都是屬於「上首眷屬」。「人位差別」，雖然同是佛的弟子，但之間也有點差別，譬如有的是阿羅漢，有的是初果、二果、三果，也有沒證聖位的。

「法要」的「法」，普遍地說，是指佛所演說一切世出世間因果的緣起法。「要」，是精要、簡要。「法位差別」：同是佛所說的法，彼此也有種種差別。譬如說，有世間法、有出世間法，世間法中有善法、惡法、還有不動法的不同，而出世間法則有三乘聖法的差別。《遺教經論》上說，這是佛分別為眾生說法的總相，表示成就人、法的功德究竟圓滿了。

「夫垂入涅槃，則無復再會」：佛臨入涅槃的時候，是最後的機會了，之後不會再有這樣的說法因緣。這個時候已經是中夜，

時間剩下不多，所以釋迦牟尼佛為弟子取其精要簡略地說法，以作最後警策。

乙二、正宗分二　丙一、明共世間法要三　丁一、對治邪業法要四　戊一、明根本清淨戒

汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉。如闇遇明，貧人得寶。當知此則是汝等大師。若我住世，無異此也。

二、正宗分為二：初明共世間法要，二明不共世間法要。初中三：初對治邪業法要，二對治止苦法要，三對治滅煩惱法要。初又四：初明根本清淨戒，次明方便遠離清淨戒，三明戒能生諸功德，四說勸修戒利益。今初：

第二正宗分，分二科：第一科是明共世間法要，第二科是明不共世間法要。共世間法要，分成三科：第一、對治邪業法要，第二、對治止苦法要，第三、對治滅煩惱法要。這三科所要對治

的法，分別為業、苦、惑，是屬於凡夫的修行法門（外凡、內凡），所以叫做共世間法要。首先對治邪業的方法，主要就是持戒清淨，分成四科來說明。現在第一科明根本清淨戒，也就是讚歎戒的重要。

「比丘」，此翻除饉，即福田之稱也。

「比丘」，中文翻作除饉；「饉」就是饑饉，生活困難之意。若是能供養比丘、栽培功德，將來能得到人天的福報，也就不會有饑饉貧困的事。而能夠除饉，也就是福田的意思；能在比丘這個福田裏面栽培善根，就能得到很多很多功德。

又含三義：一怖魔，二乞士，三破惡。

又，「比丘」含有三種意義：一、「怖魔」：能令天魔恐怖。二、「乞士」：自己不生產，要依乞求而生活；這表示能捨掉驕慢心。三、「破惡」：能破除去煩惱惡法。

然佛之遺教，通誡一切四眾弟子，而經中處處獨舉比丘者，亦有三義：一者，示遠離相故；二者，示摩訶衍方便道，與二乘共故；三者，比丘為四眾之首，舉其首以該四眾，亦皆同遠離行故。

這裏的《遺教經》不是別別地告誡比丘，而是通於告誡一切出家在家四眾弟子。然而本經中處處單獨舉出比丘，也含有三個意義：

一、「示遠離相」：塵俗的事情能讓人生煩惱，而比丘能遠離

塵俗，也就表示能遠離煩惱的因緣。其次，內心裏有貪瞋癡的煩惱，就像屋子裏有賊。比丘能棄捨煩惱，將內心裏的煩惱賊驅逐出去，所以叫做遠離相。

二、「示摩訶衍方便道」：比丘是小乘佛教學者，但二乘聲聞、緣覺所修學的戒定慧，就是大乘佛法的前方便，所以說與二乘共故。

三、「比丘為四衆之首，舉其首以該四衆」：比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四衆弟子中，以比丘為上首，所以舉出比丘也就包括所有的四衆弟子了。為什麼呢？因為四衆弟子無論出家在家，相信了佛法以後，應該都要遠離煩惱的因緣、要斷除煩惱，所以說是「皆同遠離行故」。

言「滅後」者，即示現遺教義。

「滅後」這句話，表示佛現在所說的法，就是遺留教誡。

「波羅提木叉」，此翻保解脫，亦翻別別解脫，亦云處處解脫。

「波羅提木叉，此翻保解脫」：能夠堅守持戒，就保證你將來會得解脫——心解脫、慧解脫、俱解脫乃至涅槃解脫。也翻譯成「別別解脫」：就是一樣一樣地解脫。又叫做「處處解脫」：我們能持戒，在色聲香味觸法，眼耳鼻舌身意，乃至眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等，處處都可以得解脫。

此即是不盡滅法。依此法身，度二種障：得度煩惱暗障，故云「如闇遇明」；得度空無善根障，故云「如貧得寶」。

「不盡滅法」：戒就是不盡不滅的法。這句話的意思，與《雜

阿含經》[9]中所說的道理相同。當舍利弗入涅槃時，佛問阿難尊者：舍利弗雖然入涅槃了，但他的戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身等五分法身滅了嗎？阿難答：「不也，世尊。」沒有滅！現在這裏說，佛依止父母所生的身體雖然將要滅了，而留在世間上的教法，包括所制定的戒法在內，都是有為法，不能永久存在，終究是要滅的。但是，佛所成就無漏清淨的戒、定、慧、解脫、解脫知見等五分法身，則是常住不滅的，所以說是不盡滅法。

佛告誡弟子說：在我滅度以後，應該要尊重珍敬波羅提木叉。「尊重珍敬」這四個字怎麼說呢？元照律師說：「功德高勝故尊，利益弘深故重，保惜不失故珍，謹奉不慢故敬。」戒的功德非常高妙殊勝，叫做尊；它對眾生的利益是非常地弘遠深刻，叫做重；我們能夠好好持戒保持不失，叫做珍；謹慎依教奉行受持清淨戒，不輕慢戒法，叫做敬。我們在某些禪師語錄中，有時會看見一種

公然輕視戒的情形，我也不明白為什麼是那樣的態度。現在依《遺教經》說，我們應該要尊重珍敬波羅提木叉。為什麼呢？因為初學習佛法者，一開始就是要先學戒，所以戒是特別地重要。

「依此法身，度二種障」：依靠此戒修行得法身時，就能解脫二種障礙：

一、「得度煩惱暗障，故云如闇遇明」：貪、瞋、癡、身見、邊見、邪知邪見等這些煩惱都是黑暗的，能夠障礙我們得解脫。現在我們若能持戒，就像在黑暗中遇見光明，本來是什麼也看不見，忽然間好像盲人得到了眼睛，所以說持戒如闇遇明。

二、「得度空無善根障，故云如貧得寶」：貧窮的人沒有財富，生活很困難；現在說我們若不持戒，就像是貧窮的人一樣，會有很多的苦惱。若是能夠持戒，就會栽培很多善根，如同得了種種財富似的。所以，無善根就是個障，現在能持戒就是有善根，也

就沒有障礙，所以說如貧得寶。

佛在世時，以佛為師；佛滅度後，以戒為師。不能持戒，則同堂猶隔萬里；苟能持戒，則百世何異同時。金口誠言若此，奈何捨此別求！

佛在世時，就以佛為老師；佛滅度後，就以戒作為我們的導師。不能持戒，就如同和佛共坐在一個殿堂裏，卻相隔千萬里一樣。若是能持戒，雖然距離了幾千年的光陰，但與生在佛世有什麼不同呢？

戊二、明方便遠離清淨戒二　己一、護戒令不同凡夫增過

持淨戒者，不得販賣貿易，安置田宅，畜養人民、奴婢、畜

生，一切種植，及諸財寶，皆當遠離，如避火坑。不得斬伐草木，墾土掘地。

次明方便遠離清淨戒。

上一科是明根本清淨戒，說明要護持根本戒的清淨。底下第二科明方便遠離清淨戒，說明能夠方便地遠離一些非法的事情，那麼根本戒也就清淨了。

是中有二段文：從初至「墾土掘地」，是護戒令不同凡夫增過；從「占相」至「不應畜積」，是護戒令不同外道損智。初中凡十一事：一不得販，是方便求利增過。二不得賣，是現前求利增過。三不得貿易，是交易求利增過。若依世價，無求利心，不犯；賣買法式。如律廣說。四不得安置田宅，是所居業處求多安隱增過。五

不得畜養人民，是眷屬增過；此示外眷屬，非同意者。六不得畜奴婢，是難生卑下心增過，以向此等人，易生我慢故。七不得畜畜生，是養生求利增過。八不得一切種植，是多事增過。九不得畜諸財寶，是積聚增過。十皆當遠離如避火坑，是不覺增過。十一不得斬伐草木，墾土掘地，是不順威儀及損眾生增過。此十一種增過事。修行菩薩宜速遠離，不應親近。或有為眾許開者，具如律說，大須精審也。

本段文中又分二段：一、從「持淨戒」開始到「墾土掘地」，是護戒令不同凡夫增過，也就是教我們佛教徒要護持清淨戒不令染汙，不要像一般非佛教徒的凡夫天天增長罪過。二、從「占相」至「不應畜積」，是護戒令不同外道損智，是說我們佛教徒若能持戒，就不同於外道有種種的邪知邪見來損滅智慧。

其實，外道也會增過、凡夫也會損智，但是凡夫增過比較明顯；一般人對於什麼叫做我執我見不太明白，所以偏說凡夫增過。而外道也研究真理，只是搞錯了才生出種種邪知邪見，所以偏說外道損智。

初中凡十一事[10]：

「初」是指護戒令不同凡夫增過，滿益大師引天親菩薩的《遺教經論》上說有十一事。簡單說明如下：

一、「不得販」[11]，是方便求利增過。

「販」，就是便宜地買回而貴價售出，從中獲取利益，叫做販。利用這種方法去發財，做這種事就會增長過失。所以，持淨戒的

比丘不應該做生意。

二、「不得賣」，是現前求利增過。

雖然不是做生意賤買貴賣，但是自己現在有一些像珠寶或黃金的東西，就將它高價出售，叫做賣。雖然不是正式經營做生意，但有因緣就把自己所有的物品高價出售獲取利潤，這也是不對的。

三、「不得貿易」，是交易求利增過。若依世價，無求利心，不犯。賣買法式，如律廣說[12]。

「交易」，就是把自己擁有的東西與別人交換，以物易物從中獲取利潤，這樣有過失，也不應該作。若是依市面上的價格，不要高過市價、也沒有求利之心，就不算犯戒。關於這類賣買法式

的事情，在廣律上有講。

四、「不得安置田宅」，是所居業處求多安隱增過。

「安置」，也是買的意思。宅能安身、田能充口，買來多少田地、房子，或者田地上造了房子居住，在這裏能圖利、生產或生活。為什麼要安置田宅？因為對現前所有的總是感覺到不具足、不安隱，就再多弄一點田、弄一點房子，使得自己生活更安隱、更舒服一點，做這樣的事情，就會增長過失。

五、「不得畜養人民」，是眷屬增過。此示外眷屬，非同意者。

「畜養人民」，就是畜養了很多的人；下邊的「奴婢」，應該就是工人，但這裏說人民，並不是工人。若是畜養很多人民，這

是眷屬增過。

「此示外眷屬，非同意者」：外眷屬和內眷屬有什麼不同呢？內眷屬，應該說是出家的弟子，或者是已經相信佛法、受了三歸五戒、能接受佛法教化的在家眾，他的思想與你相同，所以說是同意者。反之，外眷屬就是他不信佛、也不學習佛法，他的思想和你不同，那就是非同意者。若是畜養外眷屬，就容易產生問題。因為這樣的人，多是做些有漏的事，也就容易滋生出來很多非法的事情，所以不應該畜養。但是，從世間上的事情來看，福報大的人若沒有發菩提心，他有自在力要畜養人民就能畜養，他要這麼作也有他的用途。但持戒的比丘不應該這麼作，因為這是很容易發生問題的。

六、「不得畜奴婢」，是難生卑下心增過；以向此等人，易生我慢

故。

「畜養奴婢」，就有很多的工人侍奉，可以隨時命令人。當你面對這些人的時候，很容易生起我慢、高慢，很難生起卑下謙虛的心，有這種過失。

七、「不得畜畜生」，是養生求利增過。

養豬、養鴨、養雞或者是養牛、馬、羊等，這樣畜養畜生的目的何在？主要就是要出售求利、想得到豐厚的利潤，如果賠本那就增長煩惱了。那麼，如果是賺錢就不煩惱了嗎？人都是不滿足的，賺了錢還要再賺更多，其中就會生出來很多過患。所以，這個求利心本身就是一種過失，是不對的。

八、「不得一切種植」，是多事增過。

為什麼說不要做種田、栽植這些事情呢？因為做這些事情時，就會另外再引發出很多其他的事情來，自己容易有過失。人都是這樣的，顧此則失彼；你把精神、時間放在種植，就不能放在佛法上。說我自己不做，我畜養人民、找一個經理人，但這樣也不能說與你沒有關係，因為你隨時還是要作總司令發落決定的。所以說，做一切種植這些事，不但會增長很多煩惱，更是妨礙修學聖道，是多事增過。

九、「不得畜諸財寶」，是積聚增過。

積聚的財富太多了，就有很多問題[13]。

十、「皆當遠離，如避火坑」，是不覺增過。

以上所說這幾樣非法的事，都應該棄捨、遠離。若不能覺悟，就會增長過失，所以是不覺增過。

十一、「不得斬伐草木，墾土掘地」，是不順威儀及損眾生增過。

為什麼不能做「斬伐草木、墾土掘地」這些事？因為草木上或土壤裏有很多眾生，你若做這些斬伐墾掘之事，很容易就會損害眾生的生命。其次，若大比丘去做這種事，在威儀上也有問題。廣律中說，若我們比丘做這種事，國王、大臣就會驅使我們為他們服役。現在佛金口說比丘不可以做這種事，他們就不敢來叫我們做這些事了[14]。

此十一種增過事，修行菩薩宜速遠離，不應親近。或有為眾許開者，具如律說，大須精審也。

以上這十一種會增加過失的事情，修行聖道的菩薩應當儘快地遠離，而不該親近。然而，若是為大眾僧服務而不是為了個人的利益，也有開緣[15]的情形，如在廣律中有所說明。所以，比丘對這些事，須要特別慎重審慮。

己二、護戒令不同外道損智二　庚一、總遮五事

合和湯藥，占相吉凶，仰觀星宿，推步盈虛，曆數算計，皆所不應。

第二文中，先總遮五事，次明三處波羅提木叉。先五事者：一不得合和湯藥，二占相吉凶，三仰觀星宿，四推步盈虛，五曆數算

計。

第二段就是護戒令不同外道損智，這一段文中先總要地遮止五種事不許做；其次則說明三處波羅提木叉。先遮止哪五種事呢？

一、不得「合和湯藥」：實在就是不可以作醫生、合和種種藥為他人治病。

二、「占相吉凶」：占是占卜，相是相面，從這二個方法去推知人的或吉或凶等事。

三～四、「仰觀星宿，推步盈虛」：這二句可以連起來講，就是仰首觀察天文上的變化，推算日月星辰移動的軌跡，就能預知這個世界、這個國家的盛或衰，其實也就是論判吉凶的意思。

五、「曆數算計」：推算日月星辰的運行，計算歲時節氣的曆法，從這些數上去計算人的吉凶禍福，如世間陰陽曆數、天文曆

算之術，就是這裏所說的曆數[16]算計。

凡此皆屬邪心求利，不達正因緣法，故遮止也。

以上這五種事，都屬於求世間財利的情形，不是佛法的聖道，所以叫做邪心。而且這些事在佛法上不屬於正因緣法，所以佛不許可；都是不應該作的，故經云「皆所不應」。依佛教的理論，你能諸惡莫作、衆善奉行，就是一切吉祥了，不必再去推算這些事情。

庚二、明三處波羅提木叉[三]　辛一、身處波羅提木叉

節身時食，清淨自活，不得參預世事，通致使命。

次身處波羅提木叉，有五句：

以下屬於身業的戒，有五句。

一、「節身」，對治他求放逸障。

「節身」，就是節制自己的行動，不應該做的事情就不要做的意思。那麼，節身有什麼好呢？能對治他求放逸的障礙。「他」，是相對於「自」說的。自求，就是四念處；依四念處去求聖道、去修行是我們份內的事情，名為自。現在說不自求而說他求，就是求世間上的名利了。

「放逸」，就是我們還沒有得聖道之前，內心裏有貪心、有瞋心、有愚癡心，也有各式各樣邪知邪見。如果你不知道這些事情是應該加以對治的，貪心來了就放縱貪心，瞋心來了就放縱瞋心……，放縱種種煩惱而不知道節制，就叫做放逸。反之，能夠節制自己的身體、節制色受想行識，不追求世間上的名利、也不

放縱內心的貪瞋癡，就叫做節身。如此，就可以對治他求放逸障。

二、「時食」，對治內資無厭足障。

從早晨到中午這段時間，是可以吃飯的時間，所以叫做時食。如果過了中午以後再吃東西的話，那就叫做非時食。過午不食這條戒，是對治內資無厭足障。前面對治他求是「外」，現在約我們的身體說則是「內」。有些人能精進辦道，日中一食，一天只吃一次，其他時間就是好好地用功。現在你早晨吃一餐，中午吃一餐，中間加上點心，晚上還要再吃……，這就叫做內資無厭足。如果能持守不非時食戒，那就沒有無厭足的過失了。其實，晚上不吃東西是有好處的，就是欲心會輕一點，靜坐容易相應，所以還是應該學習。

三、「清淨自活」，對治共相追求障。

你也有這種情形、我也有這種情形，大家都一樣，叫做共相。「共相追求」是什麼意思呢？依元照律師的解釋[17]，用白話說就是：「那個人有財富，那個人是高官，我想辦法去見見他、拜訪他，送給他一點禮物，希望能得到好處。」做這種事情叫做共相追求。當然，這樣就不能夠清淨自活了。比丘能遠離種種邪命，以乞食等如法的方式來獲得資生所需，就叫做清淨自活[18]。

四、「不得參預世事」，是自性止多事。

「世事」，就是世間上的事情[19]。世間上有什麼事呢？不外就是財、色、名、食、睡。那麼「自性止多事」怎麼解釋？或者可以說，就是不做出家人份內以外的事情，依古德的話說就是不「混

同俗務」。其實，之所以叫做出家，也就表示不應該再去參預這些世間上的事情。有人解釋，比丘是很高貴脫俗的身份，不宜參加世間的政治活動；不過，受了菩薩戒的人，若是真正以慈悲心弘法利生，情況又不一樣。

五、「不得通致使命」，是自性尊重，不作輕賤事。

社會上有權勢、有財富的人，他們彼此間有特別秘密的事情要連絡，就拜託你去給他通個消息，這叫做通致使命。「自性尊重」：表示出家比丘是特別尊重的身份，不應該為俗人作差使，如果做這種事情，就是輕賤自己了。但是律上也提到，如果是為了三寶或者是父母的事情，還是可以開緣[20]。

辛二、口處波羅提木叉

咒術仙藥，結好貴人，親厚媟慢，皆不應作。

次口處波羅提木叉，有二種邪語不應作：一者，依邪法語。謂邪術惱眾生語，及依邪藥作世辯不正語。即「咒術仙藥」是也。

以下是屬於口業的戒，有二種邪語不應該作：一、邪法語；二、邪人語。「邪語」，就是說話說得不對。語言是口業，還是以心為本；內心裏有不正當的動機，說出來的話，或許表面上很好，但心術不正，也就成為邪語了。

一、依邪法語：依邪法發出來的語言，也就是「咒術」（邪術）。邪術，明白點說就是巫術。譬如有起屍鬼這種事情，就是用咒術把鬼招來，然後命令鬼去害人。在行使邪術時念咒發出來的音聲語言，就叫做邪術惱眾生語。

另外，所謂「仙藥」就是依邪藥作世辯不正語。「仙」，就是

有特殊能力，可以長生不老的意思。有人對於種種金石、草木等藥物有研究，或者懂得煉丹藥、修氣功等事，就誇大其辭說自己可以長生不死、得到神通等等。其實，這都是誑惑人的謊話，所以叫做世辯不正語。以上這二種，就叫做咒術仙藥；比丘不應該去做這種事情。

二者，依邪人語。謂與族姓同好，多作鄙媟語；及親近族姓，多作我慢語。即「結好貴人，親厚媟慢」是也。

二、依邪人語：邪知邪見、思想不正確的人，叫做邪人。「族姓」，就是有財富、有權利的人，也就是貴人。比丘和他們有相同的愛好，或者是下棋、或者是畫畫等，大家在一起，就是說一些放逸的話，叫做鄙媟語[21]。

「親近族姓，多作我慢語」：常親近一些有勢力的富豪，自己就不能修行聖道，當然煩惱也就起來了，心想：「我和這個人在一起，我很了不起。有什麼事情、什麼地方，我都能辦得通。」那麼，就會生我慢，說大話了。

「結好貴人，親厚媟慢」：這是以經文來總結以上這二句，也就是和一些貴人拉攏關係的意思。把時間花在和這些人建立關係，就會有很多放逸的語言，也就會有放逸的事情。故經云「皆不應作」，這都是不應該作的。

辛三、意處波羅提木叉

當自端心，正念求度，不得包藏瑕疵，顯異惑眾，於四供養，知量知足，趣得供事，不應畜積。

次意處波羅提木叉，有六句：

一、「當自端心」，對治多見他過障，不犯自淨心故。

這以下是屬於意業的戒，共有六句：一是當自端心，二是正念求度，三是不得包藏瑕疵，四是不得顯異惑衆，五是於四供養知量知足，六是趣得供事不應畜積。

一、「當自端心」：簡單說就是端正自己的思想。「對治多見他過障」：我們容易犯的過失，就是看不見自己，總是看見他人的不對，然後就去議論別人的事。現在說應該要端正自心，常常反省自己，只看自己的思想對不對，就能對治多見他過的障礙。「不犯自淨心故」：你就能常常清淨自己的內心而不會違犯。當然，這就是要常常修學四念處了。

二、「正念求度」，對治邪思惟障，能自度下地故。

二、「正念求度」：邪和正是相對的，那正思惟是什麼？就是修四念處——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。如果不修四念處，內心的境界與此相違，就是邪思惟。聖人能夠入定，離一切分別相，內心是無漏的。他若出定，也有種種分別，但都是清淨的。我們沒有得聖道的人，如果不常常修四念處來清淨自心，當然就是邪思惟了。現在經說正念求度，也就是教導我們要修學四念處，來對治邪思惟的障礙，以求解脫生死。

「能自度下地故」：「下地」，就是凡夫地；若能如此修行，就能夠從一般的凡夫位，逐漸進步到佛法裏邊的外凡位，再由外凡到內凡，由內凡進入聖位，那就超越凡夫的境界了。如果不這樣學習、不修四念處的話，是沒有辦法得解脫的。

三、「不得包藏瑕疵」，不汙淨戒，不受持心垢故。

三、「不得包藏瑕疵」：「瑕疵」，本指玉上的斑點，也比喻人的身心有缺點。自己身口意裏面有錯誤，但是將之隱藏起來，不叫別人知道，那就叫做包藏瑕疵。那麼，怎麼樣不包藏瑕疵呢？

「不汙淨戒，不受持心垢」：首先，受了佛所制的戒之後，要能護持戒的清淨，不去做違犯戒法的事情，而染汙了戒體的清淨。第二，內心裏有汙染的時候，不要受持它、包藏它，趕快用四念處的法水沖洗汙垢，使令內心清淨。要能做到這二件事，才叫做不包藏瑕疵。

我們出家人如果不注意這件事，有時候自己的內心起了煩惱，事情過去之後也就算了，照樣還是很自在的生活，好像不知道內心裏還有土匪隱藏著。現在佛告訴我們不得包藏瑕疵，就是

內心有了煩惱，要趕快修四念處除掉它，不應該當作沒有事一樣。

四、「不得顯異惑眾」，遠離無緣顯己勝行，令他不正解故。

四、「不得顯異惑眾」：顯示自己有特別的德行和別人不同，表示自己有修行、高過一切人，就叫做顯異；事實上並不真的有那樣的修行，只是表面上來迷惑人、欺騙人，所以叫惑眾。

「遠離無緣顯己勝行」：意思是說要遠離沒有因緣的顯己勝行；那麼反過來說，有因緣的時候也可以現。什麼因緣呢？就是為了弘揚佛法、度化眾生的因緣，或者有神通、或者有其他殊勝的道德，也可以顯示一下。若是沒有因緣而顯現，目的何在呢？不外就是名聞利養了。若有希圖名利的心情，那也就表示出那個修行是很有限度的。如果沒有殊勝的道德，而顯異惑眾讓人認為你有很高的修行，那就是「令他不正解」。

說到這裏我想講一個故事[22]。在我們中國佛教的歷史裏，有所謂「三武一宗」滅佛這件事，第一就是北魏武帝拓跋燾。其實，他本身並沒有心要毀滅佛法，但他當時很信任崔皓和寇謙之二人。這二人信奉道教，所以常對魏武帝說佛教的壞話，認為佛法對人民沒有利益，僧人不生產、消耗國家的財富，應該毀滅它。於是魏武帝就在太平七年開始毀滅佛法，凡是佛教的廟塔書籍，都下令燒毀，又命令所有出家人都要還俗。

當時有一位曇始法師（也叫做白足和尚），本來是隱居在很遠很遠的深山裏。到了魏武帝太平末年（太平十二年）時，他就直接來到宮殿要見魏武帝。宮門外有很多把守的士兵，但是都攔不住他，於是就向魏武帝報告說宮門外來了一個道人，沒有穿鞋，腳足是白的。魏武帝就下令軍隊用刀子砍殺他，但是都無法傷害他。於是，魏武帝就自己佩戴著劍要來砍殺他。一劍一劍砍在他

身上，還是沒有辦法殺他，只見刀劍砍過的衣服上，留下一道道像似線般的痕跡而已。這時候，魏武帝下令將他捉起來，去餵北邊花園中所飼養的老虎，但是老虎看見他就跑，不敢接近他。有人報告魏武帝，魏武帝覺得奇怪，就命人把寇謙之捉去放在老虎旁邊看看怎麼樣。結果，老虎就吼起來，作勢要吃他。這時候，魏武帝有點害怕了，就感覺到佛教不是黃老所能及，於是就將曇始法師請到殿上來，向他頂禮。

此時，曇始法師對他開示善惡果報的道理，告訴他佛及佛法是不可以破壞的。魏武帝一聽就害怕了，向他磕頭懺悔，並下令恢復佛教，不敢再破壞。後來魏武帝得了惡病，接著崔皓和寇謙之二人也得了惡病。魏武帝感到這件罪過的事情，是由他們兩個人發起的，就下令殺掉他們，把他們的門族也都滅了。可是，拓跋燾自己不久也因惡病而死。

白足和尚因為佛法有難，為了不使佛法滅亡，就這樣顯現神通。因為有的人最初沒有信佛的時候，講道理是不行的，還是要現出神通來鎮伏才有效。從這個地方也看出一件事，魏武帝初開始破壞佛法的時候，曇始法師沒有出來，直到五年後才出來，這樣說，時間的因緣也是很有關係的；如果不到那個時間，他還是不來。所以，如果不是為了佛法，不是為了三寶的事情，就不可以顯己勝行，而令他不正解。

五、「於四供養，知量知足」，對治於受用眾具中無限無厭足障。若入三昧分，則知量；若入道分，則知足故。四供養，謂飲食、衣服、臥具、醫藥也。

五、「於四供養，知量知足」：四種供養，就是飲食、衣服、

臥具、醫藥，你應該要知量、要知足。知量，就是能夠限定數量，不要無限地貪求。知足，就是內心裏面知道滿足，不要無厭足地貪求。要是對四種供養知量知足，就能對治受用眾具中無限和無厭足的障礙。因為無限無厭足，我們把精神、時間都放在那兒，就不能修學聖道了。或者財富太多，也會引起很多的問題，就會妨礙修行。

若是自己能夠修學聖道、修習禪定成功了，得到禪定的人自然是沒有欲的。雖然沒有欲，但身體存在，還是需要四事供養，但是他能知量。若是能夠證得無生法忍了，自然就會知道滿足，不會無厭足地貪求。

六、「趣得供事，不應畜積」，遠離貪覆心貯積眾具故。

六、「趣得供事，不應畜積」：「趣」，就是隨順所遇見的因緣

得到供事就好了，不應該無厭足地貪求，積聚更多將之保藏起來。

「貪覆心」，可以作二種解釋：一、「覆」就是「藏」，其實也就是積聚；應遠離這貪求覆藏積聚的心。二、「覆」作「隱覆」講，自己有貪心還說自己沒有貪心，隱藏起來令別人不得知；有些聰明人就會這樣。但這些都是不對的，應該遠離。

以上方便遠離凡夫及外道過，則令戒身清淨，堪紹如來淨法身也。

以上這六種方便，能使我們遠離凡夫及外道的過失，令我們所受的戒體清淨，也就有能力繼續弘揚佛的清淨法身——戒、定、慧、解脫、解脫知見，那麼聖道就會在這個世間興盛起來。為什麼呢？因為你不做上面那些事情，將所有的時間精神都用在修行

聖道上，那麼你的戒、定、慧、解脫、解脫知見，都可以逐漸成就，那也就是「堪紹如來淨法身」了。如果把自己的精神、時間放在塵勞俗事之上，那麼如來的淨法身就很難繼續下去。

戊三、明戒能生諸功德

此則略說持戒之相。戒是正順解脫之本，故名波羅提木叉。因依此戒，得生諸禪定及滅苦智慧。

三明戒能生諸功德。

前面這一段是略說持戒的相貌，以下這是第三段明戒能生諸功德。

「戒是正順解脫之本」：若能夠持戒清淨，依此基礎修禪定，可以生出來四禪八定；由離欲清淨而修智慧，若是般若智慧成就

了，便能消滅諸苦；所以說，是正順解脫之本。欲界的欲使令我們的心老是不安、老是要向外攀緣，生種種苦惱。得到禪定後能解脫欲界的欲；若是得了色界、無色界定時，沒有欲了，心不再向外去攀緣色聲香味觸，當然心也就安了。但是，得了禪定還是生死凡夫而不是聖人，所以還要有般若的智慧，才能究竟解脫生死之苦。

禪定與般若波羅蜜這二件事，都是以戒為本；有了戒的基礎，才能隨順禪定的生起，也才能隨順般若的生起。若是沒有戒就困難了，想要得禪定不行！想得般若也不行！

戒體惟一，所謂無作；戒相至多，所謂五篇七聚。今舉恆情最易犯者言之，故名略說。

「戒體惟一，所謂無作」：無作的戒體，最初是因作而成就的，也就是白四羯磨。你在受戒時能專心誠懇地觀想，不要打妄想，戒體就生出來了。戒體生出來以後，它能自然地相續存在你的心中，不需要造作，所以叫做無作。受戒的人心裏面有個無作戒體，沒有受戒的人當然就沒有那個戒體。戒相是很多的，我們比丘戒有所謂的「五篇七聚」這麼多。現在經文是舉出一般常情上最容易違犯的來說，所以叫做略說。

由此戒故，能度身口意惡彼岸，成就三業解脫。是故行人若欲正順解脫，必以此戒為本。因戒生定，因定發慧，定慧無不從戒生也。

身惡、口惡、意惡，是生死的此岸；你能持戒，進而修定慧，

就能超越此岸而達到身口意三業解脫的彼岸，也就是一切惑業苦都能得解脫了。所以我們學習佛法的人，若是想要正順解脫，一定要以此戒為本，因戒能生定，因定而發慧，就容易有成就。如果不持戒，三業都被煩惱汙染了，在汙染的基礎上，定慧是生不出來的。所以說「定慧無不從戒生也」。其實，從自己日常生活的情形，就應該感覺得出來，若是和別人有什麼衝突，或有什麼問題不能解決，這時候想靜坐就有困難，可能坐在那裏，心裏還在和那個人吵架。這個道理應該是很明顯。

「因戒生定」這句話，意思是戒有能力隨順修定令無障礙，只此而已。若只是持戒清淨而不修定，定還是不能生起。所以，應該說是持戒清淨以後，還要努力地修禪定，而清淨戒能夠順於這件事，不作障礙。「因定發慧」亦復如是；得到了禪定後，還要努力地修四念處，才能夠得無漏的聖道。若是得了定而不修四念

處，沒有無漏的智慧，還是生死凡夫。

總之，因戒生定、因定發慧，定慧無不從戒生，因為有戒作為增上緣，才容易成就定慧，所以戒是正順解脫之本。

戊四、說勸修戒利益

是故比丘！當持淨戒，勿令毀缺。若人能持淨戒，是則能有善法。若無淨戒，諸善功德皆不得生。是以當知，戒為第一安隱功德住處。

四說勸修戒利益。

對治邪業法要一共分四段：第一段是明根本清淨戒，第二段明方便遠離清淨戒，第三段明戒能生諸功德，現在第四段說勸修戒的利益。

「是故比丘」：這是承上面的文。

「當持淨戒，勿令毀缺」：就是勸我們出了家、受了大戒的比丘、比丘尼，要護持清淨的戒法，不要讓煩惱破壞自己的清淨戒，否則就是有所毀缺。

「若人能持淨戒，是則能有善法」：若是一個人能夠受持清淨戒法，就會引發出來善法，也就是定慧。

反之，若是沒有淨戒，諸善功德都不能生出來。因為持戒的時候三業清淨，在清淨的三業上面，修定也好、修慧也好，容易有成就。如果不持戒，三業都被煩惱汙染了，在汙染的基礎上定慧無法生起，所以說「諸善功德皆不得生」。

是中凡有五勸：一「當持淨戒」，是勸不失自體。二「勿令毀缺」，是勸不捨方便。三「能有善法」，是勸常集功德。四「若無淨戒」

等，是勸知多過惡。五「安隱功德住處」，是勸住安隱處，勿住不安隱處也。

這段文中有五勸：

一、「當持淨戒」，就是勸我們不要生煩惱，就不會失掉戒，這個戒體就會保護得很清淨。

二、「勿令毀缺」，就是勸我們不要棄捨持戒清淨的努力。

三、「能有善法」，是勸我們應常常地積集功德——或者是拜佛、或者是誦經、或者是靜坐、或者是念陀羅尼，努力地去栽培自己。

四、「若無淨戒」等，是教我們知道，若不持戒的話，就會有很多很多的過失罪惡，因此諸善功德皆不得生。

五、「安隱功德住處」，是勸我們應該住在安隱處，不要住在

不安隱處。因為破了戒就有罪過，將來要受惡報，就是不安隱處了。現在雖然惡報還沒出現，但是已經熏習了得惡報的力量，那也是不安隱。我們若能持淨戒，身心都是很安隱，將來也會得到殊勝的果報。所以經說戒為第一安隱功德住處，一切功德的住處中，以戒為最殊勝。

初對治邪業法要竟。

明共世間法要中的第一科「對治邪業法要」講完了。

丁二、對治止苦法要三　戊一、根欲放逸苦對治二　己一、根放逸苦對治

汝等比丘，已能住戒，當制五根，勿令放逸，入於五欲。譬如牧牛之人，執杖視之，不令縱逸犯人苗稼。若縱五根，非唯五欲，將無涯畔，不可制也。亦如惡馬不以轡制，將當牽人墜於

坑陷。如被劫賊，苦止一世；五根賊禍，殃及累世；為害甚重，不可不慎。是故智者制而不隨，持之如賊，不令縱逸。假令縱之，皆亦不久見其磨滅。

二對治止苦法要三：初根欲放逸苦對治，二多食苦對治，三懈怠睡眠苦對治。初中二：初根放逸苦對治，二欲放逸苦對治。今初：

前面「對治邪業法要」，是說要持清淨戒，不要犯戒。底下第二科「對治止苦法要」，是說我們有很多苦惱，而對治就是能破除苦惱的方法。分成三科來說明：一、根欲放逸苦對治，二、多食苦對治，三、懈怠睡眠苦對治。現在是第一科，「根欲放逸苦對治」。

「根」，就是眼耳鼻舌身意六根；前五根是地水火風組織成的色法，第六意根則屬於心法。放逸是從什麼地方來的呢？主要從

欲來的。欲，就是心；但是心沒有根為依止，也無法活動。所以說根欲放逸苦，根和欲二者合作時就放逸了，而放逸就是苦。

說明如何來對治這個苦，又分成二科：一、根放逸苦對治，二、欲放逸苦對治。

「根放逸苦對治」，是約我們不靜坐的時候，五根在五塵等散亂的境界上活動，這時候要用戒念來調伏，使令心清淨。「欲放逸苦對治」，是約我們靜下來用功的時候，主要是第六意根在法塵上活動，這時候要修三昧來對治，令心不散亂放逸。

其實，任何時候不管或動或靜，我們都是以心（包括前五識，但以第六意識為主）為導——心要作善就作善、要作惡就作惡。然而，心無論要作善或是作惡，也需要有六根的協助才行。現在雖然把根和欲分開來說明，但二者實在是合而不離。

《瑜伽師地論．聲聞地》中說[23]，眼耳鼻舌身五根，在色聲香

味觸等外邊的境界上活動，就生起眼識、耳識乃至意識；而五識生起後，中間沒有間斷地又會生出分別意識，於可愛的境界就生貪心，不可愛的就生瞋心，不好不壞的就生無記心（愚癡心）。前五識不向外活動時，第六意根緣法塵生獨頭意識時也是一樣，不是貪就是瞋或者是癡。這時候，要用聞思修所集成的正念力來密護根門，降伏種種因不如理分別所產生的煩惱，不令生起，這樣叫做修根律儀。本經所說的道理和《瑜伽師地論》是相同的，但是那裏說得詳細一些，大家可以自行參考。

以下先簡單解釋經文。佛說：你們比丘，如果已經發清淨心——出離心或菩提心，能夠安住在淨戒上，接著就應該學習制伏自己的眼耳鼻舌身五根，不令放逸而入到五欲裏面。以下舉三個譬喻，來說明放逸五根的過失。

就好比一個牧牛的人，他手裏拿著木杖看守著牛，不令牠縱

逸跑去損害別人所種的苗稼。也像一匹惡馬，如果不用轡來制伏牠，那是很危險的。又如被盜賊劫奪財產，那種苦最多就是一世而已，但是五根若被賊來擾亂，災禍不只這一世，多少生以後都會受到禍害，非常的嚴重，不可以不謹慎！

所以，有智慧的人能控制自己的五根，不隨順它放逸，就像防護賊似的。好比有賊來了而你沒有防護，那麼你所有的財富就被他偷走了；放縱自己的五根也是一樣的道理，所以不應該放縱。假令不注意放縱了，也應該趕快地收攝回來，趕快地消滅它。

以下看蕅益大師的解釋。

「已能住戒」，指前根本、方便二種言之。以下正明護根法要，凡有三喻：

「已能住戒」，是包含了前一科中所說的根本清淨戒，和方便遠離戒二種。以下正式說明守護五根的方法，這一段文裏有三個譬喻。

初、「當制五根」下，是牧牛喻。先法，後喻。五根，謂眼耳鼻舌身。五欲，謂色聲香味觸。牛，喻五根；牧人，喻比丘；執杖，喻戒念；苗稼，喻諸善功德，即定慧等法也。

第一、經文「當制五根」以下，是牧牛的譬喻。先解釋法，然後再說譬喻。

「五根」，就是眼耳鼻舌身五根，有能幫助眼識乃至身識生起的作用。「五欲」，就是色聲香味觸五塵；眼根所緣的是色，耳根所緣的是聲，乃至身根所緣的是觸。持戒的人應當要攝制五根，

不要令它放逸而入到五欲裏面。應當怎樣來防護呢？第一個先說牧牛人的譬喻。

「牛」，譬喻五根；「牧牛之人」，比喻為比丘。「執杖」，比喻戒和正念。「苗稼」，初生的植物是「苗」，成熟的果實叫做「稼」，合起來說也就是田裏所種的穀物；這是譬喻「諸善功德」，如戒、定、慧、解脫、解脫知見等無漏法。

比丘用什麼辦法來控制自己的五根呢？就是用所受的戒來保護五根，不要被五欲所染汙。念就是正念，若是失掉正念就不能持戒了。正念常在的時候，就能清淨持戒，而五根也不會到五欲裏去放逸。所以，比丘常能夠持戒，有正念現前，五根不會放逸，便能成就善法，也就會有定慧的無漏功德。這樣說，苗稼就是譬喻為諸善功德了。

但是，現在說牧牛的人手裏拿著杖看守放養的牛，不令牠放

縱去犯人苗稼，若是牧牛的人不執杖看守，牛就會跑到田裏去吃新鮮的苗稼。那麼，苗稼也可以譬喻為五欲。

次、「若縱五根」下，是惡馬喻。亦先法，後喻。惡馬，亦喻五根；轡制，亦喻戒念；坑塹，喻三惡道。蓋縱五根，不惟妨善，又必墜惡，故云：「非唯五欲，將無涯畔」也。

其次，經文「若縱五根」以下，是惡馬的譬喻，也是先明法、後舉喻。「惡馬」，譬喻五根。轡，是控制馬前進或後退的那條韁繩；「轡制」，就是譬喻修行人的淨戒和正念。「坑塹」，亦作「阬陷」，都是指地面上凹下去的地方；在這裏譬喻三惡道。如果不以轡來駕馭惡馬，牠就會把人牽墮到坑洞陷阱裏去；這是說我們具足煩惱的衆生，若是不用戒念來制伏五根，它將會牽引人墜入三

惡道。

若是放縱我們的眼耳鼻舌身，不但能妨礙善法的生起，同時也就是造罪，將來一定是墮到惡道，就會有更多更多的苦惱，那是沒有邊際的。所以經云「非唯五欲，將無涯畔」。

三、「如被劫賊」下，是劫賊喻。先喻，後法。「殃及累世」，其禍甚於劫賊，倘非制而不隨，豈得名為智者？又假令縱之，不久磨滅。如刀刃上蜜，不足一餐，小兒舐之，徒遭割舌之患耳！

第三，經文「如被劫賊」以下，是劫賊的譬喻；先說譬喻，然後再合法。

「殃及累世」，譬如現在賊把我們的財寶偷跑了，只是這一世的生活受到影響，不會影響到來世。若是我們的五根造了罪，禍

害比劫賊還要厲害，不止這一生，更會影響到來世。假如不能夠控制五根、不令它隨順煩惱活動，難道能算是有智慧的人嗎？

「假令縱之，不久磨滅」：假使一個人不修正念、不持淨戒，放逸自己的五根到五欲裏去活動，那能有多長久呢？頂多幾十年也就完了。就如同刀刃上的蜂蜜，份量很少，不夠吃飽一餐，但小孩不懂事用舌頭去舔它，徒然遭到被刀割舌的過患。這是蕅益大師的解釋。

《遺教經論》上天親菩薩的解釋不同[24]。前面「智者制而不隨，持之如賊」，是約重的煩惱說；我們的煩惱很重時，一旦作意生起煩惱就會造作罪業，所以要用戒及正念去制伏它。「假令縱之」以下，是約輕微的煩惱說；就是經過了長時期的修行，煩惱已經比較輕微，內心裏也有了定慧的力量，雖然有時因為沒有努力保持正念，還是會現起煩惱，但這一點放逸心很快就會息滅，所以說

「不久見其磨滅」。這是天親菩薩的解釋。

己二、欲放逸苦對治

此五根者，心為其主，是故汝等當好制心。心之可畏，甚於毒蛇、惡獸、怨賊、大火越逸，未足喻也。

二、欲放逸苦對治。五根是色法，頑鈍無知，依心而轉，故皆以心為主。所以欲制五根，莫如制心。

以下是第二「欲放逸苦對治」。

「此五根者，心為其主」：表示眼耳鼻舌身五根是色法，由地水火風所組成，是頑鈍無知、沒有明了性的；它本身不能夠決定什麼事，都是由心來作主，所以說是以心為主。依止五根發五識，才能明了各別所緣的外塵，如眼能見色，耳能聞聲等。而前五識

只有自性分別，不像第六意識還有計度分別和隨念分別，而作善、作惡或者修止、修觀，主要都是第六意識的問題，所以說「欲制五根，莫如制心」，就是要清淨第六意識（根）的意思，也就是要修禪定。

所以，為什麼科名說是欲放逸苦，而不直接說是「心放逸苦」呢？因為當心沒有禪定的時候，就一定是和欲在一起；而有欲（貪），也就一定有瞋、有癡，就會障礙你的心得禪定，很多很多的苦都從這裏出來，所以要加以對治。

言「好制心」者，應知此心有三種三昧相，有三種障法：一者，心性差別障，能障無二念三昧；二者，輕動不調障，能障調柔不動三昧；三者，失諸功德障，能障起多功德三昧。

經言「好制心」，應該知道此心有三種不同的禪定相，還有三種障礙三昧的事情。哪三種呢？

一、心性差別障：我們的心在各式各樣的境界上活動，就會產生各式各樣不同的煩惱。它能障礙什麼呢？

「無二念三昧」：「無二念」實在就是無雜念的意思；沒有雜念的禪定，叫做無二念三昧。

二、輕動不調障：我們沒有禪定的人，有點小小的境界，心就隨之而動；就像湖水似的，微風一吹，水面就興起波浪。心不調伏、不清淨，沒有定力，就是輕動不調障。它能障礙什麼呢？

「調柔不動三昧」：「調柔」是對剛強而說，剛強是什麼？就是煩惱！剛強是煩惱的相貌，而調柔就是沒有煩惱。「不動」，就是不管外面有什麼順心或不順心、清淨或染汙的境界，內心都是安隱不動，這就是禪定的相貌。

三、失諸功德障：心若有障礙，能令我們失掉很多的功德，沒有辦法成就種種無漏的戒定慧，名為失諸功德障。

「起多功德三昧」：在三昧裏能成就很多很多的功德，三明六通乃至佛菩薩無量無邊的大自在境界，都是由禪定裏邊發出來的，所以叫做起多功德三昧。

以上列出三種障，還有三種三昧。實在來說，這三種障就是障礙一個三昧，一個三昧從三方面說，就列出了三種名字。以下再配對經文一一說明。

文中「心之可畏」等，先明心性差別障。貪分煩惱吸噬善根，過於毒蛇；瞋分煩惱吞害善根，過於惡獸；癡分煩惱損滅善根，過於怨賊；等分煩惱焚燒善根，過於大火越逸。故云「未足喻也」。

經云「心之可畏」，是說心之所以很可恐怖，正因為它有這三種障礙。先說明第一個心性差別障。

心性中有貪分煩惱、瞋分煩惱、癡分煩惱、等分煩惱的差別。貪分煩惱能吸噬侵吞善根，將一切善法都毀滅，比「毒蛇」還要厲害。瞋分煩惱能吞噬危害善根，譬如禽獸弱肉强食的世界，但比「惡獸」的禍害還厲害。癡分煩惱能損減消滅善根，比「怨賊」偷盜他人的財富還要厲害。以上是隨順貪、瞋、癡的次第，分別以毒蛇，惡獸，怨賊來作譬喻。但是，也有人解釋：毒蛇譬喻瞋煩惱，怨賊譬喻貪煩惱，惡獸譬喻愚癡。

「大火越逸」，譬喻等分煩惱燒毀善根的情形，就像大火一燃燒起來，很迅速地就燒毀一切。什麼叫做等分煩惱呢？前面三種煩惱，是說我們不管是遇見特別可愛的境界也好、不可愛的境界也好，貪煩惱一旦生起來，都是很猛烈的；瞋煩惱、愚癡煩惱也

是如此。而等分則是說煩惱它本身不定，隨著境界而有變化，如果是特別可愛的境界，貪心就强一點，如果不是特別可愛的境界，貪心就輕微一點。境界的優劣和內心的煩惱强弱是相等的，名為等分煩惱。有的地方說，貪、瞋、癡三種煩惱都是特別猛烈，而等分煩惱就不是那麼强，而是輕微的。但是看本文所說，並非輕微的意思。

毒蛇乃至大火都是很可怕的境界，但是還不能十足地形容這四種煩惱的可畏可怖，所以名為「未足喻也」。

以上這段文譬喻心性差別障，就是說各式各樣的煩惱不但傷害自己的善根，也障礙成就無二念的三昧禪定。

譬如有人手執蜜器，動轉輕躁，但觀於蜜，不見深坑。譬如狂象無鉤，猿猴得樹，騰躍踔躑，難可禁制。當急挫之，無令放

逸。

次「譬如有人」下，明輕動不調障。「蜜器」，喻五根受五塵樂。「動轉輕躁」，喻轉識隨逐諸根，念念不定。「但觀於蜜」，喻六識唯緣現世六塵。「不見深坑」，喻不知未來障礙。障礙有二種：一生處障礙：二修一切行時，困苦不能成就障礙。「狂象無鉤」，喻心無三昧法所制。「猿猴得樹」，喻心緣六塵境生染。故當急挫，令入調柔不動三昧也。

「譬如有人」以下這段文，是說明輕動不調障。

「人」，或者說就是一切眾生。「手」，譬喻第六意識；前五根（識）是由第六意識來作主，所以叫「手執」。「蜜器」，器皿裏面裝著蜂蜜，譬喻五根觸對外境的時候，心就是願意接受合意的、

快樂的五欲。

「動轉輕躁」：譬喻轉識隨逐諸根，念念不定。「轉識」，在唯識的經論裏面，就是指眼識、耳識乃至意識等前六識而言；但是在這裏，也有「轉動」的意思。前六識隨逐六根攀緣六塵，念念轉動不固定，忽然間貪心來了，忽然間瞋心來了，忽此忽彼而有各式各樣的變化，就叫做動轉輕躁。

「但觀於蜜」：譬喻六識只是去攀緣現在的色聲香味觸法六塵，就叫做但觀於蜜。

「不見深坑」：譬喻不知未來障礙。放逸的人不管來世受不受苦、將來有沒有果報，現在願意縱任自己放逸；不知道未來會有很多的障礙等著他，所以說不見深坑。

未來的障礙有二種：

一、生處障礙：將來的生處有二種：一種是自由自在、快樂

如意的境界，譬如人天富貴處；一種是不能自由自在、有種種障礙的苦惱境界，譬如三惡道。因為現在不見深坑、動轉輕躁，將來就障礙你生到如意的地方，而墮落到不如意的地方去，叫做生處障礙。這是約一般的非佛教徒說。

二、修一切行時，困苦不能成就障礙：若是佛教徒相信佛法、也願意修行，但是因為心老不能安定，一直地動轉輕躁，修什麼法門都不能成就，那就徒勞辛苦了。這也是一種障礙。

「狂象無鉤」：譬如狂暴的象，馴象師要用鐵鉤來控制、訓練這頭象才行；現在沒有鉤，狂象就可以自由地活動了。而我們的第六意識，要有三昧才能把這散亂的心制伏住；若是沒有得到三昧，任由各式各樣的煩惱活動的話，就像狂象無鉤一樣了。

「猿猴得樹」：好比猿猴在樹上，老是騰踔跳躍，從這棵樹跳到另一棵樹；也可能停一會兒，但是還要跳。譬喻我們的第六意

識總是攀緣六塵的境界生出染汙，一直不能停下來。

「難可禁制」：散亂的心就像狂象無鉤、猿猴得樹，不容易禁止制伏。

「當急挫之」：就是我們應該要急急地降伏這輕躁動轉的心，不要讓它放逸。這也就表示我們應該修禪定，教這一念心不要放逸，不隨煩惱擾動，讓內心調柔、明靜而住，叫做令入調柔不動三昧。當然，這都是要經過長時期的修行才有效。

縱此心者，喪人善事；制之一處，無事不辦。是故比丘，當勤精進，折伏汝心。

次「縱此心者，喪人善事」，明失諸功德障。次「制之一處」句，示無二念三昧相；「無事不辦」句，示起多功德三昧相；「精進折伏汝心」句，示調柔不動三昧相。

「縱此心者，喪人善事」：是說若不降伏心，會喪失很多的功德。因為心老是妄想停不下來，佛法裏邊有很多很多功德都被障礙住而不能成就，所以叫失諸功德障。

「制之一處」：若能制伏這一念心，教令安住寂靜，就表示已成就了無二念三昧相——沒有妄想雜念的禪定相貌。

「無事不辦」：就是說辦理一切事情都能成功，沒有辦不成的。這表示你得到了四禪八定以後，又能夠修學四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道，不但可以成就聖道，也能得三明六通等種種殊勝的功德，所以叫做起多功德三昧相。

「精進折伏汝心」：是說內心原本是剛強的，現在能勤精進折伏內心使令調柔，就表示成就調柔不動三昧的相貌。

前面根放逸苦對治是說持戒，而欲放逸苦對治等於是說修禪定。當我們靜坐觀察自己的心時，能觀察的是心，所觀察的也是

心，正好就是牧牛之人執杖視之，不令縱逸犯人苗稼的意思。

根欲放逸苦對治這一科說完了。

戊二、多食苦對治

汝等比丘，受諸飲食，當如服藥，於好於惡，勿生增減。趣得支身，以除饑渴。如蜂採華，但取其味，不損色香；比丘亦爾，受人供養，趣自除惱，無得多求，壞其善心。譬如智者，籌量牛力所堪多少，不令過分以竭其力。

二多食苦對治。多食能障三昧，故以五觀治之：一「當如服藥」，是受用對治觀。二「勿生增減」，是好惡平等觀。三「支身除饑渴」，是究竟對治觀。四「如蜂採華」等，先喻，後法，是不損自他觀。五「譬如智者籌量牛力」等，是知量知時觀也。

以下第二段是多食苦對治。

「多食能障三昧」：這是說吃飯與禪定有直接的關係，不吃飯不行，但吃太多也容易有病，一有病就不能修禪定，所以需要加以觀察對治。滿益大師先列出來五種觀法，然後再一一加以說明。

一、「當如服藥」：譬如生病的時候，要吃藥來治病，現在有饑渴的問題，所以要吃飯。要這樣思惟觀察：「我受用飲食，是要用來對治饑渴的病。」這叫做「受用對治觀」。

二、「勿生增減」：這是指正在吃飯時，當下不要分別好惡。譬如這一餐飯菜非常豐盛美味，不要生貪心說我要多吃一點；齋飯做得不好，也不要生瞋心說我少吃一點。這樣不以貪瞋而生增減的想法，叫做「好惡平等觀」。若深一點說，應該觀察所受用的飲食都是畢竟空的——好的飯也是因緣所生、不好的飯也是因緣所生，都是畢竟空，這樣叫做平等觀。

三、「支身除饑渴」：這是說我們凡夫的身體不吃飯還是不行，為了除饑渴，不管是好的齋飯、不好的齋飯，只要飲食有營養，能支持我們的生命存在就好了，不要去分別好惡，這叫做支身除饑渴。但是，這句話又不是表面的意思；深一點說，若能觀察身體是畢竟空的，那就是法身了。法身沒有饑渴的問題，也沒有飲食的問題，如古德說：「終日吃飯，不曾咬著一粒米；終日著衣，不曾掛著一縷絲。」正是這樣的意思。當然，要從有飲食除饑渴的境界，轉變到不需要飲食的無食三昧，這樣的觀察對治，已經到達聖人離一切相的法身境界，所以叫做「究竟對治觀」。

四、「如蜂採華」：如蜜蜂採取花蜜等三句，是先說譬喻、後說法。不損害自己、也不損害他人的善心，就是「不損自他觀」。

五、「譬如智者籌量牛力」：譬如有智慧的人籌量牛力所堪多少，是說要知道觀察時間、數量，也就是「知量知時觀」。

以下再進一步分別解釋。

藥以療病，食以療饑，苟可療饑則已，奈何於好便貪心增噉、於惡便瞋心減受耶？

藥是用來治病的，而我們受用飲食也是為了治療饑渴的病。能夠充饑就好了，怎麼可以對於好吃的就生貪心要多吃一點，對於不好吃的就生瞋心要少吃一點呢？

「趣」者，裁取；「支」者，支持。「蜂」喻比丘；「華」喻供養；「味」喻借此修道除惱；「色香」喻自他善心。貪食多求，既損自三昧善，亦損檀越善心也。

「趣」，就是裁度酌取，從中只取出一部分來用的意思。取什

麼呢？就是取其有營養能支持生命體繼續存在、可以修行的這部分就好了，別的好或不好，不必注意！「支」，是支持；這四大組合的身體沒有營養支持是不行的，所以經云「趣得支身，以除饑渴」。

「蜂」，譬喻比丘或修行人；「華」，譬喻所受的飲食；「味」，譬喻借此修道除惱。如蜜蜂採華的時候，只是取華裏的味，不至損壞它的色香；比丘受人供養飲食的時候，只是得到一點味以除去身體的饑渴，借此來修道而已。

「色香」，譬喻自己的善心和齋主的善心。如果對於好的飲食生了貪心，或者對不好的生了瞋心，那就損滅了自己的三昧善法，也損害檀越的信心。因為貪心一起來就是屬於欲，欲能破壞禪定，也就沒有三昧的善法了。而檀越看你好就多吃、不好就不吃，那他對你的信心也受到影響。

牛能負重，然所負過分，其力則竭；喻比丘雖為人世福田，然貪受多供，則其道自敗矣。

「牛」，是能拖負重物的，但是物品太重超過牠的能力之外，牛的力量就窮盡了。這譬喻比丘能夠修學戒定慧、能斷煩惱成就聖道，世間人供養比丘，也能得到福德，所以為人世間的福田。但是，你若一起貪心，就破壞自己的戒定慧，福田也就有所缺損。所以，「譬如智者籌量牛力」，也就是說你要忖量自己德行，在受供養的時候，不應該貪心多求的意思。

戊三、懈怠睡眠苦對治二　己一、觀察對治

汝等比丘，晝則勤心修習善法，無令失時；初夜後夜，亦勿有廢；中夜誦經，以自消息。無以睡眠因緣，令一生空過無所得

也。當念無常之火燒諸世間，早求自度，勿睡眠也。諸煩惱賊，常伺殺人，甚於怨家，安可睡眠，不自警寤？

三懈怠睡眠苦對治。心懶惰故懈怠，身悶重故睡眠。此二相須，共成一苦，障於定慧，令不得生。然此睡眠，從三事起：一從食起，二從時節起，三從心起。

這是第三段懈怠睡眠苦對治。

對於歡喜睡眠的人來說，睡眠就是樂，如果能稍微多睡五分鐘，都覺得很快樂。現在佛大慈悲告訴我們，懈怠睡眠是苦啊！怎麼辦呢？要想辦法對治。底下分成二種對治來解釋，先說觀察對治。

「懈怠」，就是懶惰的意思；由於心提不起勁來精進用功，所以懈怠了。「悶重」，形容身體沈重的感覺，就是想睡覺了。「此二

相須[25]，共成一苦」：這二個合起來，就成為一個苦惱。因為懈怠的人什麼事都不想做、只想睡覺，而睡覺的人自然是懈怠了，所以說這二者是一回事，只是相貌不同。「障於定慧，令不得生」：時間被懈怠和睡眠所耽誤，就障礙禪定和智慧不能生起。

然而，會有睡眠有三個原因：一、從食起：從飲食上生起的原因，就是欲界的人有段食，一定要吃飯才能生存，而只要一吃飯一定會睏，就要睡覺。二、從時節起：從時節上生起的原因，就是天天習慣在一定的時間睡覺，時間一到就得睡，不睡就會難過。三、從心起：從心生起的原因，就是因為懈怠，不願意做事，就去睡覺，愈睡就愈多。

經中「勤修善法，無令失時」，是對治從食所起睡眠；「初夜後夜，亦勿有廢」等，是對治從時所起睡眠；「當念無常之火」以下，皆

對治從心所起睡眠。

經中說「汝等比丘，晝則勤心修習善法，無令失時」，白天的時候要精進修習戒定慧，不要把寶貴的光陰都糟蹋了。你能常常地精進，就可以對治從飲食所起的睡眠。

「初夜後夜，亦勿有廢」，這是說初夜和後夜這段時間，也不要把它糟蹋了。天天在這個時間本來要睡覺的，但是現在你也能用功，就可以對治從時節上所生起的睡眠。

復有二意：初從「當念無常」至「不自警寤」，是觀察對治；二從「煩惱毒蛇」至「無相異也」，是淨戒對治。

以下這一大段文，都是對治從心生起的睡眠。可以分成二個意思：

一、從「當念無常之火燒諸世間」至「不自警寤」，是用思惟觀察佛法的方式來對治睡眠。二、從「煩惱毒蛇」至「無相異也」，是用清淨持戒的方法來對治睡眠。

初觀察對治中，無常有二：一者，一期生滅，為麤；二者，念念生滅，為細。

現在先說第一個「觀察對治」。「當念無常之火燒諸世間」，這無常怎麼講呢？無常有二種：

一、一期生滅：一期就是一個時期。約人來說，譬如有人活了二百歲，從他出生到死亡算為一期，這一期到了就一定要變化或壞滅，不能夠永久地住世。這種一期生滅的無常粗顯，是容易明白的。

二、念念生滅：這是指我們的心念剎那剎那地生滅變化，乃至一切有為法也都是剎那剎那地變化，譬如燈光。這種念念生滅無常微細，是不容易知道的。

世間亦二：一者，三界依報，是器世間；二者，六道正報，是眾生世間。依正皆歸磨滅，無可停留，故如火燒。

「世間」，也有二種：

一、器世間：欲界的依報，就是指欲界眾生所依住的大地、山林、房舍，乃至欲界天人所住的宮殿等。色界天的依報，就是色界這些有禪定的有情所居住的廣大宮殿。無色界天的有情雖然無色，但是也有居處。經論上說，如果他在人間修無色界四空定成功了，在他死亡的那個地方就是他的依報[26]。這三界眾生的依

報，就是器世間。

二、衆生世間：從地獄乃至天的六道中，主要的果報就是有情各自所得到的生命體，叫做六道正報；這就是衆生世間，也叫做有情世間。

「依正皆歸磨滅，無可停留」：不管是依報的器世間，或正報的有情世間，都要無常敗壞，是必朽之物，不可能永久地存在。「故如火燒」：這二種世間無常變化、由有而無的時候，就像劫盡時的大火，把一切世間都燒毀一樣，完全都沒有了。

且愛見二種煩惱，約三界九地，則見有八十八使，愛有八十一品，無不足以傷法身、戕慧命，故尤甚於怨家。如此觀察警寤，名觀察對治也。

現在說愛煩惱、見煩惱，這二種煩惱也是火，也能燒諸世間。怎麼說呢？「三界九地」：在三界中，欲界是五趣雜居地，色界有四禪天就是四地，無色界有四空天也是四地，加起來就有九地。約這九地中，屬於「見」的煩惱有「八十八使」，屬於「愛」的煩惱有「八十一品」。這麼多的煩惱，都具有損傷法身、殺害慧命的作用，能夠障礙你不得成就聖道，比怨家傷害人還要更厲害。你若能常常觀察這樣的道理來警覺自己，就可以逐漸逐漸地減少睡眠，這樣叫做觀察對治。

這裏說「傷法身」，其實法身無相，即是第一義諦的真理，哪裏是可以破壞的呢？但是，我們還沒成就法身之前，有這愛見煩惱的障礙，心無法入第一義諦，不能夠成就聖道，就叫做傷法身。修四念處時，有這八十八使的見惑、八十一品的思惑，就不容易成就聖人無漏的智慧，就叫做「戕慧命」。所以，這裏都是約凡夫

修行時的困難而說。無漏的智慧法身一旦成就以後，就是絕對不可破壞的。

不過，依經論的意思來看，我們若能精進地修學聖道，由時節及懈怠心而來的二種睡眠都可以除掉，但最難的就是由飲食來的睡眠不容易除掉。那麼誰能除掉呢？依《大智度論》[27]，就是得色無色界定的俱解脫阿羅漢才行，連慧解脫阿羅漢也還有睡眠。俱解脫阿羅漢只要入定，就可以將飲食所引起的睡眠除掉，完全不用睡覺了。那麼，佛常在定中，應該也是不用睡眠的[28]；可是佛為了度化眾生，以方便力示同人法，所以也承認他有睡眠[29]。

譬如在經論中，有外道問佛：「你睡覺不睡覺？」佛說：「我也睡覺。」外道說：「睡覺是愚癡相，你若是睡眠，你就是愚癡。」佛說：「你不懂得什麼叫做愚癡，什麼叫做不愚癡。有貪瞋癡煩惱叫做愚癡，沒有貪瞋癡煩惱就不是愚癡。」

佛又說到他一天的生活，白天當然是不睡覺，夜間也是不睡覺，就是天將亮未亮時，佛會到外邊經行，然後回到房裏稍微臥一會兒，還是不睡覺。那麼什麼時候睡呢？就是夏天天氣最熱的時候，為調身故睡一會兒，但還是睡得很少[30]。

總之，我們要常常思惟警覺，這一生一口氣不來就死了，而來生怎麼樣很難知道。所以修學聖道要趕快啊！趁著這一口氣還沒有斷的時候要精進用功，至少要得見道。因為得了見道以後就是聖人，決定不會再墮落三惡道；就算是不到佛世界去，也能生在人天的世界裏，那也還好。這愛見的煩惱賊常常找機會要害人，比怨家還厲害的，怎麼可以耽樂睡眠而不警覺自己呢？

己二、淨戒對治

煩惱毒蛇睡在汝心，譬如黑蚖在汝室睡。當以持戒之鉤，早摒

除之。睡蛇既出，乃可安眠。不出而眠，是無慚人。慚恥之服，於諸莊嚴最為第一。慚如鐵鉤，能制人非法。是故常當慚恥，無得暫替。若離慚恥，則失諸功德。有愧之人，則有善法。若無愧者，與諸禽獸無相異也。

煩惱毒蛇還睡在你心裏，就如同有黑蚖在你的房裏睡覺，你能心安嗎？不能！所以，應當要去掉這煩惱毒蛇。怎麼辦呢？用持戒的鐵鉤，及早除掉一切的煩惱，如同將睡在你房裏的毒蛇驅逐出去之後，才可以安然睡覺一樣。阿羅漢已經除掉他內心裏面的愛煩惱、見煩惱，若是睡覺也沒有關係，不會障礙他的聖境。

以下看蕅益大師的解釋。

次淨戒對治中，謂煩惱雖不現行時，亦未嘗不眠伏在汝藏識心中。而此煩惱毒害可畏，猶如黑蚖，不起則已，起必殺人法身慧

命。自非持戒之鉤，何能摒除？

這一科淨戒對治中，是說煩惱雖然暫時沒有現前，但不起煩惱並不代表沒有煩惱。那麼，煩惱在哪裏？就在你的阿賴耶識裏面睡覺、隱伏不動。好比我們一般人，平時可以作種種活動，但睡覺的時候就休息了。現在說煩惱有時出來活動、有時候不活動；不活動的時候，就是煩惱的種子在你的阿賴耶識裏休息。

然而，這貪瞋癡煩惱的毒害是很可畏懼、很可恐怖，就像那「黑蚖」——黑色的毒蛇似的；它若是隱伏休息就沒有事，一旦活動起來，就一定是障礙我們修學四念處，也會殺害我們的法身慧命。若你沒有持戒的鐵鉤，怎麼能夠將這毒蛇驅逐出去呢？

言「戒鉤」者，木叉戒，能防身口；定共戒，能伏心惑；道共戒，

能斷心惑。具此三戒，永滅八識田中煩惱種子，名為「睡蛇既出」。從此所作已辦，不受後有，名為「乃可安眠」。是故阿羅漢斷心眠已，不斷食起、時節起眠，以彼眠不為蓋故。

「戒鉤」：是指波羅提木叉戒，就是比丘、比丘尼所受一條一條的戒法。如果受了戒以後，又能確實地持守，就能保護自己的身業和口業清淨而沒有染汙。

「定共戒」：就是以納受律儀戒為基礎，然後修學禪定——修奢摩他。奢摩他成功時就有定共戒，也就是內心裏有定和戒在一起，那麼自然是比只有律儀戒時更清淨了。因為定能降伏內心的煩惱，使令它不活動，所以不只是身口，連心也清淨了。

我們凡夫沒有禪定時，不能使內心的煩惱不動；若能常常如理作意，煩惱有時也可以不動，然而煩惱若是厲害時，如理作意

也生不起來了。但是，若得到禪定，就決定可以控制煩惱使令它不動。所以，得了定共戒，的確可以說是三業清淨了。

「道共戒」：就是在上述戒和定的基礎上，又能長時期地用心修行四念處——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，成就聖道的時候，也就有了道共戒。由於依止無漏的智慧深入諸法實相，所成就的定和戒也都是無漏的，就能把煩惱的種子完全斷滅。

修定也好、修四念處觀也好，煩惱是不能活動的；所謂不能活動的意思，就是煩惱和戒定慧是不能夠同時存在的。戒定慧現前的時候，煩惱就不起；煩惱來的時候，戒定慧也就不現行。而且戒定慧真正修成功了，就有力量永斷煩惱種子，能使令內心裏那微細煩惱的功能也消除了，再也不會現起，所以說「道共戒能斷心惑」。

如果能具足成就戒定慧這三種戒，就能夠永久地滅除去八識田中的煩惱種子，就叫做「睡蛇既出」。從此以後「所作已辦，不受後有」，所有的煩惱都除掉，所應該做的事情都已做好，將來再也沒有生死了，這時候就是睡覺也沒有關係，名為「乃可安眠」。

所以，阿羅漢斷了放逸心、懈怠心的睡眠，但是他不斷飲食和時節所起的睡眠。為什麼不斷呢？因為睡覺對他也沒有什麼障礙，所以說「彼眠不為蓋」。

今若煩惱種子未斷而輒安眠，則不知尊重已靈，名為無慚；不知羞已過惡，名為無愧。又不希聖賢，名為無慚；不恥卑下，名為無愧。慚愧二善心所，起必同時。人之所以異於禽獸，正在此耳！可弗勉乎？

現在如果煩惱種子還沒有斷，你就安然睡覺，心裏面的煩惱賊還在，就像房裏面有毒蛇和你同住，這樣是對自己不夠尊重，叫做無慚；內心有煩惱的過惡，而不感覺到羞愧，叫做無愧。又，自己現在是一介凡夫，卻不希望成為聖賢，叫做無慚；自己有煩惱是很卑下的，但不知道羞恥，叫做無愧。

慚與愧，是十一善心所法裏面的二個善心所；我們若是能生起慚就會有愧，能生起愧就會有慚，二者必定是同時生起的。而人之所以不同於禽獸，正是因為有慚愧心；若是沒有慚愧心，就與禽獸沒有什麼不同了。

二對治止苦法要竟。

第二對治止苦法要，這一科說完了。

我講一個小小的故事[31]。佛在世的時候，有一幫商人，常到很

遠的地方去做生意。在一次的旅途中，有人帶了一條狗同行，到了中途大家正在休息時，狗就偷偷地把商人所帶的肉給吃了。這些商人休息過後，起來時發覺這隻狗把大家的糧食給吃了，一憤怒就把狗的腿打斷，將牠丟棄在曠野裏不管，就離開了。

這些商人走了以後，舍利弗尊者這位大阿羅漢有大慈悲，常晝三時夜三時入定觀察，哪個衆生應該度化。這時候，他在定中看見這條狗的腿被打斷了，又沒有東西吃，真是又餓又痛苦。於是，舍利弗尊者出定去托缽，乞得一缽食後，就乘著神通到狗這裏來，把這些食物給狗吃。狗吃了心裏很歡喜，這時候舍利弗尊者就為牠說佛法，牠聽得很歡喜，然後就死掉了。

舍利弗尊者回來以後，又入定看看這狗到哪去了呢？喔！原來到了舍衛國一個大長者家投胎了。過了沒多久，舍利弗尊者就故意從這長者家走過。大長者看見舍利弗尊者，就問他說：「阿闍

梨，你怎麼一個人，都沒有個沙彌作你的侍者呢？」

舍利弗尊者說：「是的！我沒有侍者。你有沒有小孩可以送給我作沙彌、給我作侍者呢？」長者說：「我現在是有個小孩，但是年紀還太小，等他長大了，再送給你作侍者。」尊者說：「好！你要記住這件事。」

過了七年，舍利弗尊者又來到這位長者這裏，見了面就說：「你多少年前說有個小孩要送給我作侍者，你記得這回事嗎？」他說：「我記著的，我沒有忘。現在這小孩七歲了，如果你同意的話，可以送給你作侍者。」

於是，舍利弗尊者就領著這個七歲大的孩子，回到祇樹給孤獨園，讓他出家作沙彌，名字叫做均提。之後，又教導他修行，他很快就證得阿羅漢果，是俱三明六通的大阿羅漢境界。

這位均提沙彌初得阿羅漢時，就入定觀察自己過去世到底造

了什麼業，為何那麼幸運能夠這麼年輕就出家，又有福報能遇見大阿羅漢作師父？入定一看：「哎呀！我前生是條狗，被人打斷了腿，又沒有東西吃，很苦惱啊！蒙師父給了我東西吃，又為我說妙法，我才能棄捨狗的果報，投生在人中。」所以，均提就發願終身不受比丘戒，永久作沙彌來侍奉師父。

當時，阿難尊者問佛：「多數人修行很久都不得聖道，為什麼這位均提沙彌善根如此深厚，這麼年輕就得阿羅漢果呢？」

佛回答：「在迦葉佛的時候，有很多比丘在一個寺院裏，用功坐禪、修四念處。其中，有一位年輕的比丘擔任維那，他的聲音非常的清雅微妙，令人歡喜聽聞。另外有一位年老比丘，他的音聲很不好聽，但是又歡喜出聲音唱一唱。這位年輕比丘看這老比丘聲音這麼破還歡喜唱，心裏仗恃自己有好音聲，就以輕慢心訶罵他：『你這個老比丘聲音如狗吠，還唱什麼？』

老比丘聽見，就對他說：『你認識我是誰嗎？』年輕比丘說：『我知道呀，你就是某某比丘嘛。』老比丘回答說：『我不只於此。比丘應該具足的功德威儀，我都具足了，我是大阿羅漢。你這樣罵我，可以嗎？』哎呀！這一說，年輕比丘很害怕，就趕快向他懺悔；雖然懺悔了，但是這位比丘死後還是五百世常作狗。由於曾在迦葉佛的佛法中出家作比丘，持戒清淨、栽培善根，所以這一世能遇見舍利弗尊者、遇見佛，並且很快就得聖道了。」

現在說這件事，如同我們的臥房有黑毒蛇在裏面住，你看這黑蛇一動、惡口一出，罵了阿羅漢「聲如狗吠」，就傷了自己的法身慧命，五百世作狗，受種種苦。還好這一世能遇見舍利弗尊者、能出家修行，睡蛇既出，就得阿羅漢果了。

所以，上面說用觀察的方法來對治睡眠，我們不妨想一想這個故事。心裏面有煩惱賊、有煩惱毒蛇在，的確是很危險，這個

問題實在不能不解決！若是能常想：「我的臥房裏有毒蛇，那是什麼感覺？而我的心裏面有煩惱，是比那毒蛇還要厲害啊！」這樣觀察思惟來警覺自己，有可能會精進，也有可能會減少睡眠。

丁三、對治滅煩惱法要三　戊一、瞋恚煩惱障對治

汝等比丘，若有人來節節支解，當自攝心，無令瞋恨。亦當護口，勿出惡言。若縱恚心，則自妨道，失功德利。忍之為德，持戒苦行所不能及。能行忍者，乃可名為有力大人。若其不能歡喜忍受惡罵之毒如飲甘露者，不名入道智慧人也。所以者何？瞋恚之害，則破諸善法，壞好名聞，今世後世，人不喜見。當知瞋心，甚於猛火。常當防護，無令得入。劫功德賊，無過瞋恚。白衣受欲，非行道人，無法自制，瞋猶可恕。出家行道無欲之人，而懷瞋恚，甚不可也。譬如清冷雲中，霹靂起

火，非所應也。

三對治滅煩惱法要三：初瞋恚煩惱障對治、二貢高煩惱障對治、三諂曲煩惱障對治。今初：

前面滅苦的法要中，第三科是對治滅煩惱的法要，又分三科：一、瞋恚煩惱障對治。二、貢高煩惱障對治。三、諂曲煩惱障對治。現在是第一科瞋恚煩惱障對治。

譬如有人拿著刀劍來殺害我們，用刀劍把我們的身體一節一節的、或者四肢一段一段的割開，若是我們出家受了大戒的比丘、比丘尼遇見這樣痛苦的事情，應該怎麼辦呢？應該約束自己的心，不要瞋恨，不要憤怒；也應該保護自己的口業，不要說出來種種暴惡的語言來罵辱對方。若放縱自己內心的憤怒，就是妨礙自己不能成就戒定慧的聖道，也失掉了無漏的功德利益。

這種忍辱的境界，在我們凡夫來說，是非常非常難的；若是得無生法忍的聖人，他能辦得到！假設有人來傷害，他利用止觀的方法，正念一提起來，將自己的心安住在第一義諦上不動，就不會感覺到苦，當然也就不憤怒。現在這段文的用意，是引出聖人的德行，來勉勵我們凡夫應該努力地學習忍辱，學習降伏其心，不要憤怒。

其實，這裏頭包含一個重要的意思，就是我們出家人應該常常使令自己的心安住在聖道。不要說平常四大調和輕鬆愉快、心情自在沒有壓力的時候，應該要安住在聖道上，就連有人來節節支解這種特別困難的境界，心還是要安住在聖道。可見，出家的佛教徒要時時注意自己的身口意三業，即使在凡位的時候，還沒有得無生法忍，也要念念向於聖道，否則「若縱恚心，則自妨道，失功德利」。應該要注意這件事！

以下看蕅益大師的注解。

文有六節：

初、「若有人來節節支解」，是舉所忍之境，以重況輕。支解尚在所忍，餘諸逆境，何足介懷？

這段經文可以分六節。

第一、「若有人來節節支解」，這是舉出來所忍受的境界。以身體被節節支解非常嚴重的事情，用來比況日常生活中輕微不如意的事情。雖說支解的情形並不常見，可能一生之中也不會遇到一次，然而佛告訴我們，連那麼嚴重的事情尚且都是我們所應該容忍，何況日常生活中那些輕微的境界，小小的不如意，哪裏足以放在心上呢？應該更不必在意才對！這就是「以重況輕」的意

思。

次、「當自攝心」等，正示堪忍之相。「無令瞋恨」，則身意清淨；「勿出惡言」，則口業清淨也。

第二、「當自攝心」以下，正式地開示能容忍的相貌。「無令瞋恨」：不要使令我們心裏面瞋恨，就是身也清淨、意也清淨，不出惡言的時候就是口業清淨。其實還是以心為主，心若清淨就不會發惡言，也不會有粗魯暴惡的行為，就是三業清淨了。

三、「若縱恚心」等，明不忍之失。「自妨道」者，不能自利；「失功德利」者，不能利他。恚心一起，二利俱喪，甚明其不可縱也。

第三、「若縱恚心」以下，說明不容忍的過失。「自妨道者」：

就是自己妨礙自己戒定慧的聖道。「失功德利」：雖然是來到佛教裏邊作了佛教徒、也出了家，但是你本身不能成就聖道的利益，就更不能用佛法的功德去利益眾生了。這已經很明顯地說出，瞋恨心一生起來，自己和他人都失掉聖道的利益，所以不可以放縱自己的瞋心。

四、「忍之為德」等，深歎勝力，以勸修行。蓋持戒者，未必能忍辱；忍辱者，決無不持戒。所以六度之中，戒居第二，忍居第三；以前不兼後、後必具前故也。以我心而持戒，則報僅在人天；以無我而行忍，便成出世大道。犯而不校，譬如海闊天空，一任鳶飛魚躍，故名「有力大人」。

第四、「忍之為德，持戒苦行所不能及」以下，是深深地讚歎

忍辱有殊勝的力量，以此來勸我們要修行忍辱，不要發瞋心。怎麼說呢？因為能持戒的人未必能忍辱，但是能忍辱的人決定也能持戒。所以，戒波羅蜜在六波羅蜜的次第裏是第二，而忍波羅蜜是第三。這表示什麼意思呢？能學習布施的人未必能持戒，能持戒的人未必能忍辱，乃至得禪定的未必有智慧，叫做「前不兼後」。反之，有智慧的人（得聖道者）一定要有禪定（最低限度有未到地定），乃至能忍辱的人一定能持戒，能持戒的人一定也能夠布施，叫做「後必具前」。

如果這個人不能修無我觀破除我執，仍執著有我，但是他能持戒，那他持戒功德所得的果報，就僅僅是在人間天上得尊貴身而已。但是，他若是能觀察無我無我所、修無我觀，又能夠修行忍辱，就能夠成就偉大的出世間聖道。

其實，要修行忍辱一定要修無我觀，能觀無我的時候才容易

忍辱。因為依我們凡夫的習慣，「我」是最重要的！他若不是傷害我而是去傷害別人，那與我沒什麼關係；但他若是來傷害我，那怎麼可以呢？不得了！這樣就很難忍了。

現在是說若能修行無我，有人毀辱傷害我的時候，觀察沒有我可得，所以沒有被傷害的我，能傷害的他也不可得，這樣子才能夠行忍。能這樣觀察無我，又能修行種種布施、持戒等功德，那就不是世間的小道，而是出世間的聖道了。

「犯而不校」：心裏面不介意別人來觸犯你，能觀察「無我相、無人相、無衆生相、無壽者相」，思惟都是不可得的。心能夠住於無相的境界，那麼對於別人的違犯就不會有所計較，就是無障礙的境界了。這樣的人能用無我觀來修行，雖然還沒得無生法忍，但是已經向於無生法忍，就算是一個有聖道力量的大人了，所以名為「有力大人」。

五、「若其不能」等，重明不忍之過，以誡行人。甘露，是不死之藥。因他惡罵，成我忍力。如豬揩金山，金則愈光；石磨良劍，劍則愈利。所以歌利、調達，皆是釋迦真善知識。設不於惡罵作甘露想，不能歡喜忍受，便是愚癡，未聞道故。

第五、「若其不能歡喜忍受惡罵之毒如飲甘露者」以下，再重新說明不忍辱的過失，以警誡修行人。「甘露」是天上的食品，吃了這種甘露，就能令人長生不死。現在，因為別人惡心狠毒地來毀罵我，而我遇見這個境界時能修習忍辱，常常在這惡罵的境界上來鍛鍊自己，忍辱力也就因為他而成就，法身慧命也因之而增長。所以，譬喻忍受惡罵好像是飲甘露一樣。

以下又舉出二個譬喻，來說明這個道理。「豬揩金山」[32]：「揩」是磨擦的意思，就像豬常常在黃金山上面磨擦牠的身體，時間久

了，金山就被磨得越來越光滑明亮。「石磨良劍」：好劍鈍了就在磨石上磨一磨，劍就會愈發銳利。這是說我們修忍辱時，若是假藉別人的惡罵以及不如意的逆境來磨鍊自己，那麼愈磨鍊忍辱的道力就愈高深。

《金剛經》中提到釋迦牟尼佛在本生行菩薩道的時候，被歌利王來節節割截他的身體，而其他經論中也說到，提婆達多不僅過去因地中常常傷害釋迦菩薩，乃至成佛這一生也還要害佛。但是，釋迦牟尼佛的道力成就，他們也作了增上緣，因此說這二人真是釋迦牟尼佛的善知識。所以，世間上的事情沒有定論，就在乎你怎麼樣去理會。能向道上理會，就都是善知識；如果向壞的方面去想，用取著心虛妄分別，就不清淨了。

「設不於惡罵作甘露想」：「甘露」，這裏譬喻為涅槃、不生不滅的道理。假設佛教徒不能在惡罵的境界上作善知識想，不隨聖

道觀想，換言之，就是你不能夠用不生不滅的智慧，去觀察所遇見的惡罵境界。「不能歡喜忍受，便是愚癡」，你不能歡喜忍受那些逆境，就是愚癡了。

這意思是說，如果你能夠用佛法的我空、法空道理，去觀察這些惡罵的境界，以此來訓練自己的道力，那麼自然能夠很歡喜地忍受才對。因為這是我的善知識，使令我能成就道業，所以應該要歡喜忍受。但是，若沒有佛法的智慧，不能作甘露想，不能向道上會，那就不能歡喜忍受；不能歡喜忍受，瞋心就起來了，這便是愚癡。

這樣的人，雖然是佛教徒，但嚴格地說，這個人等於沒有聽聞過佛法。因為他即使聽了佛法，就像耳邊風似的過去了，當然遇見惡罵的境界出現時，不知道向道上會，就和沒有聽聞過佛法的人一樣，所以說「未聞道故」。

況一念瞋心起，百萬障門開。破諸善法，何能自利？壞好名聞，何能利他？今世無二利之因，後世無二利之果，誰當喜見之者？所以欲護自利善法，當防瞋火；欲護利他功德，當防瞋賊也。

「一念瞋心起，百萬障門開」：「開」，是開始；「門」，是通達無礙的意思。原來有百萬個門是處處通達無礙的，現在這一念瞋心起來後，障礙的境界開始，就都不通達了。所以，瞋心不可以動！

「破諸善法，何能自利」：瞋心起來了，自己不能成就善法功德，哪裏能自利呢？

「壞好名聞，何能利他」：你一發動瞋怒的時候，可能犯下更嚴重的錯誤，於是大家就很快地傳說：「喔！某某人大發脾氣，他罵人打人了……。」這樣傳出去後，就破壞了你的好名聲，那還

能利他嗎？是不可能的。

「今世無二利之因，後世無二利之果」：不只現在不能利益自己，又不能用佛法利益他人，沒有這二利的因，當然沒有二利的果，後世也得不到好的果報。

「誰當喜見之者」：這種人誰歡喜看見呢？因為瞋心太大了，將來一定是相貌醜陋，或者變成毒蛇，誰看見了心裏都不舒服。如果修了忍辱的善法，將來的果報一定是莊嚴的，人人看見都會生歡喜。

「欲護自利善法，當防瞋火」：如果想要保護自利的善法，應當防備瞋心就像防火一樣；因為瞋心如火，會燃燒一切利益自己的善法。

「欲護利他功德，當防瞋賊」：如果想要保護利他的功德，就要防備瞋恚就像防賊一樣；因為瞋賊會來破壞，使令利益他人的

功德不能成就。

六、「白衣受欲」等，結況不應。從人至六欲天，未入道者，皆名白衣。彼有二過：一者受欲，欲與瞋相為表裏；二不行道，無善法以制心，故瞋猶可恕。所謂俗人造罪，是其分內，不足深責也。出家行道無欲，如清冷雲，豈容懷瞋恚心，如起霹靂火耶！

六、「白衣受欲」以下，是把最後一段文作一個結束，用白衣來比況修道的人，說明修道的人不應該有瞋心。相對於佛法中出家受戒的人來說，「白衣」，也就是一般俗人的意思。欲界的在家人——從人間到六欲天上，沒有出家入道，都可以叫做白衣。這裏沒有提到色界和無色界的情形，是因為上二界都是高深禪定的境界，他們都已經離欲、也沒有瞋心，所以這裏就不提。

白衣有二種過失：第一個過失是受欲，他們愛著色、聲、香、味、觸五欲，在欲裏面生活。而欲心和瞋心是相互為表裏、不可分離的。若是欲如意的時候，瞋心就隱藏在裏邊，等到欲不如意的時候，瞋心就出來了。所以，有欲的人一定有瞋。

第二個過失是不行道，他們不修學佛法的出世間聖道，當然就沒有戒定慧的善法來調伏自己的心。他不用戒定慧來調心，就是放縱心在欲裏面生活，瞋心自然是一有機會就要出來活動。所以，他動瞋心還是可以被原諒的，因為「俗人造罪，是其分內」，白衣造罪是很平常的，是他本分以內的事情，所以不值得去責怪、訶斥他。

然而，出家人修學聖道，常修止觀用戒定慧來調心，應該是沒有欲，而沒有欲，自然也不會有瞋心。如果你起瞋心，就像什麼呢？「如清冷雲中霹靂起火」。「清冷雲」，譬喻沒有欲心時那種

清淨的境界；「霹靂火」，譬喻起瞋心像似急而響的雷電。本來出家行道的人，內心應該是清淨的，但是你卻懷藏著瞋恨心，就像天空裏的雲清涼微冷，忽然間發出來霹靂火一樣，是很不合常理的。

其實，瞋恨心的確是不容易調伏。當然，每一個用功修行的人，如果常常注意自己的身口意，應該不會故意去觸惱別人；但是若別人無理地來觸惱你，心裏能不能不憤怒呢？我在這裏想提出一個訓練自己的方法，就是你可以主動地去修忍辱。先不要說盡形壽那麼長的時間，就是一個短時期內，譬如說是一百天，你在佛前發願，和自己作一個約定：「我要在這一百天內決定不動瞋心！我還希望有人故意地來毀辱我一下，看看我的心能不能不動、不生憤怒！」當你這樣約束自己時，若真的有人來非理相加，無論罵你、冤枉你、說你種種的壞話，有什麼不如意的境界，你

都要作意忍辱，趁此機會看一看自己能作到什麼程度。

最初的時候不必要求圓滿，想要達到多麼高明的忍辱波羅蜜；但是你要堅持一點，就是以執著心也沒關係。經中教我們修慈悲觀，常常地修就會有力量；或者修無我觀、或者修法空觀，用佛法的真理去觀察那件事是無所有的，也都會有力量，能逐漸調伏自己的瞋心。所以，不妨發動自己去修忍辱，這樣的學習應該是容易辦到，也應該會生歡喜心。可以試一試！當然，這只是就日常生活上的小境界而言，倒不是說節節支解那麼嚴重的情形。

戊二、貢高煩惱障對治

汝等比丘，當自摩頭，已捨飾好，著壞色衣，執持應器，以乞自活。自見如是，若起憍慢，當疾滅之。增長憍慢，尚非世俗白衣所宜，何況出家入道之人，為解脫故，自降其身而行乞

耶？

二貢高煩惱障對治。文有二節：初「汝等比丘」下，正設對治；二「增長憍慢」下，較量不應。初中，有五句對治：

以下是第二貢高煩惱障對治。

這段文有二節：一、「汝等比丘」以下，先正式說出對治高慢心的方法；二、「增長憍慢」以下，就是以世俗人來對比，說明佛弟子是不應該有高慢心的。頭一段「正設對治」裏，一共有五句。

貢高就是高慢，這也是煩惱障。從《遺教經》上看，這些都是日常生活中容易出現的事情；而本經所說的對治方法，也都不是高談玄妙，而是實際上可以作到的。高慢心也是障道法，怎麼來對治呢？律上說，比丘早晨起來先摸摸自己的頭，憶念自己是個剃髮出家的比丘，這樣警覺自己，叫做「當自摩頭」。有人說，

從小孩就出家的人，他作夢時在夢中看見自己總是個出家人。那麼，半路出家的人作夢時，是不是看見自己是出家人呢？這個問題大家可以想一想。總之，當自摩頭就是表示警誡自己、不要忘記我是出家人的意思。

「已捨飾好」以下一直到「自降其身而行乞」，就是佛告訴我們不要生高慢心的意思。壞色衣，是出家人的袈裟及衣物等；應器，就是缽。捨棄了世間的美好飾器等，穿上了壞色的袈裟，以托缽乞食來維持生活——自己看看自己是這樣子的人。如果生起憍慢心，應當快快地把它滅除出去。因為，增長憍慢心，尚且不是世間白衣所適合的，何況是我們出了家修學聖道的人，為了希求涅槃、希望能得到生死的解脫，而降低自己的身份以乞食來生活呢？

「自降其身」的「降」，就是降低。為什麼說降低呢？因為以

乞食自活，在社會上是很低劣、被人瞧不起的。我們如果沒有出家，本來在社會上也都能找到一份職業來維持生活。現在以乞自活，沒有自己去生產，就是為了求解脫，把精神時間完全放在修學聖道上，所以不應該生高慢心。以下看蕅益大師的解釋。

一、「當自摩頭」，則無冠冕以嚴首。

「冠冕」，就是古代的皇帝或者大官所戴的帽子。這些人戴上特別的禮帽，來表示他是有身份、很高貴的人。現在我們摩一摩頭，沒有禮帽來莊嚴我們的頭，不是皇帝、不是作大官、也不是什麼有身份的人，只是一個平常的比丘而已，當然不應該有高慢心。

二、「已捨飾好」，則無劍佩以飾身。

「劍佩」，是寶劍與垂佩。古代富貴的人，身上可能會佩著寶劍，或者戴一些黃金白玉，這樣來莊嚴自己、顯示自己的身份。我們出家人已經捨掉了一切的飾好，不是什麼富貴的人，所以不佩戴寶劍、飾品來裝飾身體。

三、「著壞色衣」，則無五彩以煥服。

世俗人歡喜穿著各種顏色、各種質料的好衣服，打理得很光明鮮亮。我們出家人的袈裟都是壞色的，沒有五彩來莊嚴衣服。

四、「執持應器」，則無僮僕以供役。

除了佛有侍者以外，其他的比丘，都是自己拿著缽到聚落去乞食，沒有僮僕來供自己驅使勞役。

五、「以乞自活」，則無帑藏以積財。

一個要飯的人，自己不生產，靠人家的施捨來維持生活，當然也沒有積聚很多財寶的庫藏，就是個很窮苦的人罷了。

故應用智慧常自觀察，設起憍慢，便應疾疾滅除之也。

所以，應該用智慧來觀察自己，我就是這麼樣一個沒有身份地位、也沒什麼財富的平常人。假設起了憍慢心的話，應該趕快地滅掉它才對。

《阿含經》裏說到一件事情[33]。佛在世的時候，舍利弗尊者向佛告假，要到人間去遊行。舍利弗剛告假走了，另外來了一個比丘，就向佛告狀說：「舍利弗尊者這個人很驕慢，瞧不起我。」佛聽他這麼說，就派阿難尊者去請舍利弗來，也通知大眾僧都來集

會。

大家都集合了以後，佛就問舍利弗說：「剛才某某比丘到我這兒來，說你高慢瞧不起他，是不是有這回事？」舍利弗尊者說：「不！我沒有高慢心。為什麼說我沒有高慢心呢？譬如一個裝油的瓦器，這瓦器到處都破裂了，裏頭的油就往外漏。我觀察這個身體，裏面充滿種種不淨，臭氣都往外漏，有什麼值得驕慢的呢？」

阿羅漢就是這樣說話！觀察這個身體都是臭穢的，怎麼能生高慢心呢？看舍利弗尊者這一段話，就是用觀身不淨來說明沒有高慢心。

「壞色衣」[34]，即三種袈裟及一切下裙坐具等，皆用青、黑、木蘭三種壞色。「應器」，即缽多羅。體、色、量三，皆悉應法。體惟瓦鐵二物，色則熏如鳩鴿，量乃隨腹大小也。

「壞色衣」，就是出家人的三衣及一切下裙坐具等，都要用三種色——青、黑、木蘭來壞色。「應器」，就是鉢多羅；鉢的體、色、量等三種，都應該要如法。體是什麼呢？就是製作鉢的材料，只能用瓦或鐵，就是瓦鉢、鐵鉢二種。而鉢的顏色，要熏成鳩鳥或鴿鳥的顏色。量，就是所持的鉢，應該隨著自己的食量來衡量大小，那樣就如法。

次文舉白衣較量，白衣尚不宜憍慢，況求解脫者耶！

接下來的文，就是舉出白衣的情形來比況出家人。白衣尚不宜憍慢，況且入到佛法裏來修學戒定慧聖道的人，就更不應該生高慢心了。

戊三、諂曲煩惱障對治

汝等比丘，諂曲之心，與道相違，是故宜應質直其心。當知諂曲但為欺誑，入道之人，則無是處。是故汝等宜當端心，以質直為本。

三諂曲煩惱障對治。逢迎希合之言，名諂；隨境逶迤之念，名曲。諂則不質，曲則不直。秖為自欺誑，亦欺誑他人，決非入道者所有也。直心是道場，心言直故，永無諸委曲相。設非正念真如，豈得名「端心」哉？

這是第三科，諂曲煩惱障的對治。

「逢迎希合之言」：用言語取悅於人，知道那個人歡喜什麼，於是就迎合他的心意，去說一些他歡喜的話來討好那個人，所謂巧言令色，就叫做「諂」。

「隨境逶迤之念」：就是諂曲的這個人，他也有一種聰明，能

夠善巧觀察境界的差別相，隨順情況去推動他的心念，就叫做「曲」。這樣說，表現於外的語言叫諂，深藏內心的心念叫曲；一是內、一是外。

「諂則不質」：諂，是不真實，也就是虛偽。「曲則不直」：曲，就是不正直。因為要討好他人，一定是別有所圖。若向人有所求的時候，太正直了可能達不到目的；若是令那個人歡喜，有可能會滿你的意。但是，這也不決定，要看遇見的對象是什麼樣的人。

「秖為自欺誑，亦欺誑他人」：「秖」，通於只是、但是的意思。諂曲所做的事情，只是自己欺誑自己；而用討好的語言去向對方說，實在就是愚弄人的意思，也是欺誑對方。不過，多數人的習慣，還是歡喜聽悅耳的話，不歡喜聽太真實正直的話。但是，你若常常歡喜諂曲愚弄別人，還不一定行得通，總有一天就不妙了。而且，這種自欺欺人的行為，絕對不是入於佛法的人所應該有的。

「直心是道場」：「直心」，就是很坦白、很真實的心。怎麼說真實的心是道場呢？就是因為真實的心，能夠增長聖道。無論修戒、修定或修慧，都是要正直、要實在，虛偽就不行，很難生出聖道來。

「心言直故，永無諸委曲相」：你要常常內心裏面誠實，說的話也是誠實，永久也不要再有種種虛偽的語言或行動。那麼，怎麼樣才能作到直心呢？

「設非正念真如，豈得名端心哉」：其實，正念真如，就是心常能安住在照見五蘊皆空、諸法實相的境界，離一切分別、一切差別相。若是你不能夠正念諸法實相的話，怎麼能夠作到端正其心呢？作不到的！一定要念諸法實相才可以。這樣，就是真實，就是直心。而後，能從直心上發出來一切無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見，那就成功了。所以說「汝等宜當端心，以質直為

本」。

初明共世間法要竟。

上來這一大科共世間法要，已經說明圓滿了。

丙二、明不共世間法要（成就出世間大人功德）八　丁一、無求功德

汝等比丘，當知多欲之人，多求利故，苦惱亦多。少欲之人，無求無欲，則無此患。直爾少欲，尚宜修習，何況少欲能生諸功德！少欲之人，則無諂曲以求人意，亦復不為諸根所牽。行少欲者，心則坦然，無所憂畏，觸事有餘，常無不足。有少欲者，則有涅槃，是名少欲。

二明不共世間法要，謂成就出世間大人功德也。文分為八：初無

求功德，二知足功德，三遠離功德，四不疲倦功德，五不忘念功德，六禪定功德，七智慧功德，八畢竟功德。今初：

第二大科不共世間法要，是成就出世間大人功德，也就是聖人所修的法門。天親菩薩在《遺教經論》上說：「大人功德分有八種；一切大人常用此以自覺察故，長養成就方便畢竟故。」大人就是聖人，這八種法門都是聖人用來覺察省悟自己的方法。從無求到禪定、智慧這七種功德是因，是長養增上功德的方便；最後一種是果，是所要成就的畢竟功德，也就是究竟涅槃。文分為八段，現在是第一科無求功德。

無求，就是少欲；多欲的人，他老是嫌少、要多求利，因為多求利的關係，所以苦惱也是很多。如果能少欲的話，就沒有這麼多煩惱，修學聖道也就容易成功。

文有五種所知覺相：

這一段文中，天親菩薩的《遺教經論》上，一共有五種所知覺相。「所知覺相」，也就是所覺知、所覺悟的境界。

一、知覺障相：謂「多欲」是煩惱障，「多求」是業障，「苦惱亦多」是報障也。

第一個是覺悟障的相貌。「多欲」：貪欲心很大，就是煩惱障。「多求」：因為貪欲多，它不會停留在那裏，一定隨著貪心向前進，發出行動去求取；求了以後還不知足，求了還要再求，所以說多求就是業障。

「苦惱亦多」：因為有煩惱及業力，就一定會得到很多很多苦惱的果報，就是報障。這一切由有取著心所發展出來的煩惱障、

業障、報障，都是能障礙成就聖道，所以叫做障。這是第一種所應該覺知的境界。

二、知覺治相：謂「無求無欲，則無此患」也。

第二個是知覺能對治障的相貌。什麼是能對治障？就是「無求無欲」！你能無求無欲，就不會有貪心，進而求取、造業，乃至得到種種苦惱禍患。

三、知覺因果集起相：謂少欲無患，已應修習，況能生諸功德，成就無量聖善法耶！

第三個是知覺因果的集起相。有這樣的因，就能集起這樣的果、成就這樣的功德，叫做「因果集起相」。修行人因為有身體，

要在這世間上生存，就一定要有資身之物，不能說一點欲都沒有。但是，向他人有所求的時候，少少的東西就夠了，這樣叫做「少欲」。能夠少欲，就沒有苦惱的事情，所以應該要修習少欲。少欲不僅能無患，而且還能生出來很多的功德，成就無量的善法。什麼功德？什麼善法？就是無量無邊的聖道！由於少欲能幫助你成就聖道，所以更應該修習。

實在來說，學習佛法的四眾弟子，內心應該念念在聖道善法上。若是能夠少欲，學習佛法的精神、時間也會比較充裕。若是多欲多求，事情多、煩惱也多，當然修習佛法的時間就少，要成就善法的功德就更困難了。

四、知覺無諸障畢竟相：謂「無諂曲」是無惑障，「無求人意」是無業障，「不為諸根所牽」是無苦障。蓋眼根牽人受色，乃至身根

牽人受觸，令人不得自在，是大苦故。

第四是知覺沒有障的畢竟相貌，分成三句來說明。

一、「無諂曲是無惑障」：沒有諂曲，沒有迷惑，就是無煩惱障。

二、「無求人意是無業障」：諂曲就是求人意；先要揣摩求得他人所歡喜的是什麼，然後說出種種合他心意、令他歡喜的話，事情就有可能會成功。然而，這實在就是業障！現在因為心裏沒有諂曲，也不需要去求人意，所以說是無業障。

三、「不為諸根所牽是無苦障」：能不被諸根所牽時，就是沒有苦障。為什麼說被諸根所牽，就是一件苦惱的事情呢？底下說出個理由。

「眼根牽人受色」：因為長了眼睛老是要向外看，就牽動我們

的心去接觸各式各樣的色。「身根牽人受觸」：還有身根，也是要牽動你去接受冷、暖、輕、重、澀、滑等觸。

「乃至」：表示這裏雖然略去耳、鼻、舌等根不說，也是同樣的情形。我們沒有成就聖道的時候，就是沒有自在力，眼耳鼻舌身意沒有本事不受這些色聲香味觸法的牽動。這實在是個大苦惱的境界，所以說是「令人不得自在是大苦」。

如果能夠少欲，則無諂曲以求人意，亦復不為諸根所牽，這就叫做「知覺無諸障畢竟相」。

五、知覺果成就相：謂「心則坦然」，故法身成就；「無所憂畏」，是般若成就；「觸事有餘，常無不足」，是解脫成就。三德具足，名大涅槃；是知少欲為因，涅槃為果也。

第五是知覺成就的果相。「果」，就是般若、法身、解脫三德。

「心則坦然，故法身成就」：我們沒有成就聖道的人，心在色聲香味觸的相上活動時，心是不安也不自在的。現在這個少欲的人，因為能精進地修學聖道，心能安住在無相的法性理上，這時候心是平靜自在的，完全沒有苦惱的事情，所以說「心則坦然」。若能一念清淨心與無相的境界相應，遠離一切相、見法性理時，那是不生不滅的境界，也就是無相的法身，所以說是法身成就。

「無所憂畏，是般若成就」：聖人成就了無所得的智慧，他能一念心離一切相與涅槃的境界相應，雖然有這臭皮囊的存在、也還有種種問題，然而他與聖道相應時，心裏是不憂也不畏。這就是般若成就的一種相貌。

「觸事有餘常無不足，是解脫成就」：「觸」就是遇；聖人無

論遭遇到什麼事情，心情都是很充裕而有餘。給他一點飯，他就感覺到滿足；托空缽的時候，心情也是很自在。因為，他一念心入到聖道裏，就是涅槃的境界，世間上還有什麼事情能干擾他呢？沒有苦惱的境界了，所以說是解脫成就。

「三德具足，名大涅槃」：法身、般若、解脫三種功德都圓滿了，就是大般涅槃的境界。

「知少欲為因，涅槃為果」：從本經這段文知道，少欲是因、涅槃是果，由少欲而得涅槃。這是佛大慈悲的遺教，告訴我們少欲的人能有這樣殊勝的功德，而多求只是多得苦惱而已。

丁二、知足功德

汝等比丘，若欲脫諸苦惱，當觀知足。知足之法，即是富樂安隱之處。知足之人，雖臥地上，猶為安樂。不知足者，雖處天

堂，亦不稱意。不知足者，雖富而貧；知足之人，雖貧而富。不知足者，常為五欲所牽，為知足者之所憐愍，是名知足。

二、知足功德。前無求功德，是遠離他境界事；今知足功德，是於自事中遠離也。

現在是第二科知足的功德。

首先，辨別前科中的少欲，和這裏的「知足」有什麼不同。前邊說少欲無求的功德，是約「遠離他境界事」來說，就是對於別人所擁有、不是屬於你的這些資身之具等財物，你不要生貪欲心，這樣叫做無求、叫做少欲。現在說知足功德，是約「於自事中遠離」來說，就是對於現在已經屬於自己擁有的東西，你不要不知足；遠離不知足的心，就叫做知足功德。

文中「欲脫苦惱」，是對治苦因果；「富樂安隱」，是復說清淨因果。

佛說：汝等比丘，若想解脫一切苦惱，應該觀察知足的功德。這個知足法，就是富樂、安隱的處所。

在這段文中，「欲脫苦惱」，是說對治苦的因果。因為你若不知足，就總感覺不夠，當這個心生起來時，一切苦惱就來了。由於不知足而生出苦惱，所以苦惱是不知足的果，不知足就是苦因。你若想要解脫諸苦惱，應該這樣觀察對治，所以叫「對治苦因果」。

「富樂安隱」，是說清淨的因果。因為你若能知足，就是富樂安隱的境界；這個果報以知足為因，所以說是「清淨因果」。

次「地上」與「天堂」對辨，是約二處示現差別；

經文說：知足的人，雖臥在地上，還是感到很安樂。不知足的人，雖然身處在天堂，還是不能稱合己意。

「約二處示現差別」：本來是隱藏在裏邊，現在把它顯示表現出來，叫「示現」。這一段文是以地上和天堂這二個地點，來對辨知足與不知足的苦樂不同。

又「富」與「貧」對辨，是約二事示現差別；

經文說：不知足的人，雖然在財物上很富有，但是內心還是很貧窮。知足的人，雖然身外的資財很貧窮，但是內心卻是很富有。這是以富與貧二件事來對辨，表示出知足與不知足的差別，所以說是「約二事示現差別」。

又「欲牽」與「憐愍」對辨，是約二法（無自利、有自他利）示現

差別。一則常為五欲所牽，是無自利；一則五欲不牽，是有自利，又能憐愍不知足者，是有利他也。

經文說：不知足的人，常被五欲所牽動，為知足者之所憐愍。這是用「欲牽」和「憐愍」這二個法來對辨，也就是約「無自利」和「有自他利」來示現差別。

不知足的人，常常任由色聲香味觸的牽引而活動；這是一個苦惱的人，因為他在佛法裏邊得不到利益。知足的人，不被五欲所牽動，他就有時間修學戒定慧，不但自己能得到佛法的利益（有自利），而且又有慈悲心憐愍不知足的人（有利他）。

丁三、遠離功德

汝等比丘，欲求寂靜無為安樂，當離憒鬧，獨處閑居。靜處之

人，帝釋諸天所共敬重。是故當捨己眾、他眾，空閑獨處，思滅苦本。若樂眾者，則受眾惱；譬如大樹，眾鳥集之，則有枯折之患。世間縛著，沒於眾苦；譬如老象溺泥，不能自出。是名遠離。

三、遠離功德。文有三門攝義：

現在是第三科遠離功德。在這一段文裏，用了三個法門來包含遠離的道理。

一、自性遠離門，體出故。

第一個是自性遠離門。「自性遠離」：就是說諸法本身的自性是遠離的。遠離什麼？遠離我們凡夫心分別如此如此、如彼如彼

等，各式各樣虛妄的境界。

《攝大乘論》上有四句頌：「應知一切法，本性無分別，所分別無故，無分別智無。」應該知道，一切法的本體是沒有分別的。譬如我們分別這個人是好、是壞，是美、是醜，是怎麼怎麼的……，這是我們的分別心這樣分別，其實在一切法上，本來沒有這些事情，所以說「所分別無故」。

那麼，既然是所分別無故，為什麼我們還老在這兒苦惱呢？為什麼沒有得到大解脫、大安樂的境界呢？「無分別智無」：因為我們沒有成就無分別的智慧，所以總是在虛妄分別，也常是苦惱的。

唯識的法門非常微妙，它告訴我們一切苦惱的境界，就是由我們的分別心而來，我們若不分別就沒有事。現在說自性遠離門，就是這個味道。一切法本身，並沒有我們所分別的那些境界。一

切法本身是清淨的境界，是分分明明地顯現，並不是隱藏的，所以叫做「體出故」。

示現四種對治：謂「寂靜無為安樂」，對治我相執著障。寂靜，即法無我空；無為，即無相空；安樂，即無取捨願空也。

在開示自性遠離門裏面，顯現了四種對治：

第一個對治「寂靜無為安樂」，是對治我相執著障。執著有我我所，就是個障；無論是我執或是法執，都稱之為我相執著障。要怎麼來對治呢？就是寂靜、無為、安樂。

「寂靜」，就是法無我空。觀察色受想行識中我不可得（我空），而色受想行識也不可得（法空），這樣叫做法無我空。其他有些經論說空，就只是指人我空，不包括法我空，但在《遺教經

論》是這麼解釋。

那麼，寂靜怎麼是法無我空呢？先不要說修法空觀，我們若能夠修無我觀，應該時時思惟觀察色受想行識剎那剎那地生滅變化，在生滅變化裏沒有一個常住不變異的我。當然，修無我觀的人，也要學習苦、集、滅、道四諦，還有十二因緣都要學習，通過這些佛法配合起來修無我觀，容易觀察到色受想行識不是我，除了色受想行識另外也沒有我。當這念心達到我空，無有少法可得的時候，會是怎樣的情形呢？猶如虛空！那不就是寂靜了嗎？

因為，凡是有生滅變化就是流動，有生死輪迴的流動就是不寂靜。若修無我觀或法空觀，能達到無有少法可得、無生亦無滅、無來亦無去，就是聖人的境界、涅槃的境界，這時候叫做寂靜。所以說，你能依據佛大智慧所說的法門去修行，達到寂靜這個程度，就是法無我空的意思。

「無為」，本來是指無生滅的境界。天親菩薩的解釋，無為是無相空，就是空也不可得、寂靜也不可得，一切相都不可得、沒有一切相了。上面說觀察色受想行識裏面沒有我是我空，那麼觀察色受想行識也不可得是無相，沒有色受想行識的一切相，就是無相空的意思。

「安樂」，就是無取捨願空。無願，是說修行人沒有願生三界的意樂，不願意在三界裏流轉生死，就是厭離三界的意思，叫做無願。現在說我也空、法也空，這個時候無有法可取、也沒有法可捨。有取有捨就是「願」，現在「願空」沒有取、沒有捨，就叫安樂。這樣說，寂靜、無為、安樂，就是空、無相、無願三三昧，也就是三解脫的法門。

「當離憒鬧」，對治我所障。五陰亂起，無有次第，名憒鬧也。

第二個對治「當離憒鬧」，是對治我所障。若從字面上解釋，當離憒鬧就是說這個地方很吵鬧，很多人在這裏住，有很多雜亂的境界，我們應當要遠離這個地方。可是本經說當離憒鬧，是說要對治息滅我所的障礙。什麼是我所的障礙？

「五陰亂起，無有次第」：五陰是舊的翻譯，新翻譯是五蘊，也就是色受想行識。當我們有了這色受想行識的時候，地水火風四大不調和也有很多問題，饑飽寒熱種種受也會引起很多苦。色受想行識隨時都會有問題、令我們苦惱，所以說是亂起、無有次第，這叫做「憒鬧」。當離憒鬧，不是說遠離外面的吵鬧境界，主要指我們內在的身心，就是要捨棄色受想行識的意思。

「獨處閑居」，對治彼二無相障。謂我及我所，本自無相，今修三三昧，顯無相理，彼障隨滅也。

第三個對治「獨處閑居」，是對治我及我所這二個無相的障。這是將前面二種總合起來，說明我也不可得，我所也不可得的意思。

「我及我所，本自無相」：執著有我、我所，是我們凡夫自己的虛妄分別，一切法的自性本來沒有我，沒有我也就沒有我所。這正好就是前面自性遠離的意思。

「今修三三昧，顯無相理」：現在佛教徒修空、無相、無願三種三昧，裏面有定也有慧，修成功的時候，我是無相的、我所也是無相的。無相的真理顯現出來，就沒有虛妄分別，我相執著障、我所障這二種障礙都沒有了，所以說是「彼障隨滅」。

那麼，獨處閑居可以這樣解釋：獨處就是一個人獨住、沒有伴侶，表示沒有我所的意思；而閑居，就是表示無我的意思了。

「帝釋諸天所共敬重」，對治無為首功德障。靜處是可重法，於諸善法最為首故也。

第四個對治「帝釋諸天所共敬重」，是對治無為首功德障。什麼叫做對治無為首功德障？

「靜處是可重法」：這寂靜、無為、安樂，遠離憒鬧、獨處閑居是可尊重的法。也就是能修學空、無相、無願三三昧的法門，在一切善法裏面是最殊勝的，所以說是「無為首功德」。

你能夠努力地修學三三昧、修我空觀、法空觀成功了，就是把成就無為首功德的障礙都對治出去了。這時候你的內心無我、無我所，可以說是「靜處之人」，所以帝釋諸天都敬重。

二、修習遠離門，方便出故。

第二個是修習遠離門。前面自性遠離門說明一切法的自體本來清淨，但對於我們這些虛妄分別心還在活動的人來說，就是不能現見。所以第二科要說修習遠離門，修行三三昧、遠離我我所。

「方便出故」：你能夠發起修三三昧、修法無我空的行動，叫做方便；滅了我我所的執著，才能從生死中解脫出來，所以說方便出故。

「己眾」，謂五陰心心所法；「他眾」，謂師徒同學。「空閑獨處」，如法而住，是方便慧成就。「思滅苦本」，遠離起因，是善擇智成就也。

「己眾」：就是自己的色受想行識五蘊，包括一切心心所法——六識心王還有善心所、惡心所等各式各樣的心所法，就是己眾。

「他眾」：你的老師、徒弟、還有同學這些人，叫做「他眾」。這是約外面的事相上來說。依《遺教經論》上的解釋，我就是己眾，我所就是他眾，「當捨己眾他眾」就是修習無我、無我所的意思。

「空閑獨處」：就是寂靜、無為、安樂，心能安住在第一義諦，安住在諸法空相上，所以說是如法而住。

「方便慧成就」：你能夠空閑獨處，發動精進修行，叫做方便；由於你精進地修行，所以無我無我所、根本無分別的智慧成就了，叫做慧成就。這樣說，這就是得初果或無生法忍的意思了。

「思滅苦本」：這位聖人雖然已經得了見道——初果須陀洹或初地無生法忍，但是他還有很多煩惱沒有斷，也還有很多功德沒有成就，並沒有所作已辦，所以要繼續修行，遠離苦惱生起的因——我執、法執。這我、法二執就是一切煩惱的根本，也就是一切苦的根本。

「是善擇智成就」：初入聖道時滅除分別的我執、法執，得根本智之後，還要繼續觀察思擇一切法（包括思慧和修慧），繼續修行滅除俱生的我執、法執，最後諸法實相的智慧成就，根本智、後得智也都圓滿了，就是最後的無學道（究竟道）。

三、受用諸見門，常縛故。謂「樂眾者，則受眾惱」。大樹，喻第六識；眾鳥，喻諸心所法。此約己眾言之。大樹，喻比丘；眾鳥，喻同學弟子等。此約他眾言之。從此諸見集生，喻招枯折之患。

現在是第三個受用諸見門。「諸見」，主要就是我我所——執著有我、有我所而生起的一切見。「受用」，就是承認、歡喜我我所，感覺愈多愈好。但是你受用我我所的諸見，就是常常苦惱自

己、繫縛自己，所以說是「常縛故」。

那麼，這「受用諸見」是指什麼說的呢？「若樂眾者，則受眾惱」：樂眾分為己眾、他眾；若愛著自己的色受想行識，就為色受想行識所苦；若和很多老師、同學乃至其他人在一起住，因為不能觀一切法空，內心有所得，那也有很多苦惱的事。

經中舉喻說，「譬如大樹，眾鳥集之」：大樹譬喻第六識，眾鳥譬喻諸心所法；這是約己眾——自己的色受想行識來說的。第六識，它不可能是孤立的，一定是與或惡或善等種種的心所法在一起活動。大樹譬喻比丘，眾鳥譬喻同學弟子等；此約他眾，也就是約事相來說的。

「從此諸見集生」：若從色受想行識、諸心心所法上執著有我、有我所，因此又發出來常見、斷見，就會集聚更多的見執。這種由我我所執聚集而生起的一切見，就會傷害戒定慧，譬如大

樹上面有衆鳥聚集，就容易招來「枯折之患」。

又因見成業，因業招苦，故喻如老象溺泥，不能自出。老，譬觀智衰微，即是惑障。象身重大，譬縛著情厚，即是業障。溺泥，譬沒於衆苦，即是報障。一不遠離，三障恆縛，奈何不深思出要乎？

有了我我所見，也一定會有貪瞋癡的煩惱；這煩惱的相貌就是要活動造作，也就成了業障；又因為業障，就招感來很多的苦報，就是報障。於是，就被縛著在世間中生死輪迴，沈沒在種種苦惱的境界裏無法出離。這就譬如一頭很老的大象，牠沈溺在淤泥裏頭，自己沒有力量可以出來一樣。

將這個譬喻與法合說：「老」，就譬喻為「觀智衰微」；譬如修

行人修習四念處，觀察無我無我所的智慧沒有力量，叫做老。觀智不强，就表示煩惱重，所以是惑障。又，「象」的身體重大，譬喻是「縛著情厚」；譬如人的煩惱心、執著心特別厲害，造的業也特別重，這就是業障。「溺泥」，譬喻為「沒於衆苦」；因為業障多，得的果報也是很苦，沈沒在色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法的苦惱裏面了，就是報障。這樣說，「老象溺泥」這句話，分別譬喻煩惱障，業障、報障，加起來就是三障。

總而言之，若不能遠離我我所的執著，這煩惱障、業障、報障就常常繫縛著你。為什麼不深深思惟出離的法要呢？

丁四、不疲倦功德

汝等比丘，若勤精進，則事無難者。是故汝等當勤精進，譬如小水長流，則能穿石。若行者之心數數懈廢，譬如鑽火，未熱

而息，雖欲得火，火難可得。是名精進。

四、不疲倦功德。

現在第四科，是不疲倦功德。不共世間法要中，從能少欲無求、知足，然後遠離，才有時間修學三三昧的寂靜功德。而修學三三昧不是短時間就可以成就的，一定要精進的用功才行，所以接下來要說不疲倦的功德。

勤則不惰，精則不雜，進則不退。所以三乘聖果，剋獲無難，不同外道無益苦行也。次以小流穿石，喻恆不休息之功。鑽火數息，喻懈怠失念之過。如文可知。

「勤則不惰」：一個人能夠一次又一次精勤地修行，就不懶

惰。這懶惰也是一個問題，但是能常常勤力，養成習慣性以後，也就不會懶惰。若懶惰一回，就有第二回，那就不能勤了。

「精則不雜，進則不退」：這個解釋可淺可深。或者說，精是不混雜；進是不向後退。也可以說，內心修學三三昧的時候，能用無我的智慧來觀察一切法，就是精；一直不斷地觀察，就會向前進步，叫做進。

「三乘聖果，剋獲無難」：比丘若能勤精進，沒有不能克服的難事。不要說世間上的事，就是出世間的三乘聖道——聲聞、辟支佛乃至無上菩提道，想要成就都可以成就，不會困難。

「不同外道無益苦行」：佛法無量無邊的法門、出世間的無上菩提道，不同於世間邪知邪見的外道；他們修學無益的苦行，就是怎樣地精進也不會有成就的。

「小流穿石」：譬如說，石頭的質地雖然很堅硬，但是小水長

時期地滴流，就能夠把石頭給穿洞。石頭，就譬喻欲界、色界、無色界等煩惱；要斷掉這無邊的煩惱的確很不容易，但是若能常常精進不懈地修無我觀、修四念處、修三三昧，就能把三界的煩惱破除出去，得到生死解脫。所以，能精進就會有大成就，不會徒勞無功！

「鑽火數息」：譬喻修行時懈怠失念的過失。如果一次又一次數數地懈怠，說：「我不去靜坐了，我今天休息！」這就好比遠古時代要用鑽木的方式起火；在鑽木頭的時候，摩擦還沒有發熱就停下來，那麼想要得到火星是很困難的。

就像鑽木取火的譬喻，沒得火前先有熱，雖然熱和火有相似的地方，但還不是火。配合佛法的位次來說，得了聖道所成就的無漏智慧，叫做火。煖、頂、忍、世第一的四善根位，是得聖人智慧火的前相，就是熱。這是指修四念處已經有一些成就的人，

雖然還沒有得到聖人的智慧，可是有相似的智慧出現了，也就是內凡位。現在說「未熱而息」，就是連內凡位的相似智慧都還沒有獲得，就停下來不修行了。這樣講，就是指停留在外凡位的人，若不精進地修四念處，想要得到聖人的智慧火，是不可能的。所以，一定要一直不休息地修行，才容易得到聖火，這叫做精進。

丁五、不忘念功德

汝等比丘，求善知識，求善護助，無如不忘念。若有不忘念者，諸煩惱賊則不能入。是故汝等，常當攝念在心，若失念者，則失諸功德。若念力堅強，雖入五欲賊中，不為所害。譬如著鎧入陣，則無所畏。是名不忘念。

五、不忘念功德。

以下第五科，不忘念功德。不忘失正念，也是修學聖道很重要的地方；一定要正念常在，修行才會有成就。什麼是正念？經上說的意思，就像一個有身份的人，他的家大門口有一個專門負責守護的守門人，好人准許他進來，壞人就拒絕他不准進來。修行人的正念也是這樣，合乎修行法門的善法，容許它現起，不相屬的法門或是染汙的惡法，就不准它現起。

這麼說，修行人的內心裏現起的是清淨法或者是不清淨法，都是由念的力量所引發；也就是一開始，是由如理作意和不如理作意來決定的意思。所以，修行人的念是很重要的。雖然還不是聖人，若常能如理作意，諸煩惱賊就不能生起，而一切戒定慧、清淨的法門容易有成就，都是因為有正念的關係。

那麼，你可能會說：「我內心有種種雜念、種種染汙，雖然想要清淨，就是辦不到，自己作不得主，怎麼辦呢？」佛是過來人，

知道眾生心理活動的情形，在經中說「攝念在心」！佛這樣教導我們，就是用念來控制。這念的力量，念什麼就有什麼，若是不念就沒有事；你若能控制住念，問題就解決了。所以，得了聖道還沒有圓滿的人，也需要這樣修行；而這個方法對我們未得聖道的人來說，更是重要！

以下我們看注解。

此不忘念，是一切行上首。言一切行者，略說三種：一聞法行，即求善知識。二內善思惟行，即求善護。三如法修行，即求善助。

「此不忘念，是一切行上首」：不要忘了正念，在一切修行的法門裏面，是在最前頭的。因為，若沒有正念，一切法門都不能

在心中顯現，所以說它是上首。「一切行」，是說修學佛法的活動，有很多很多事情。現在將一切的修行法門，略說為三種：

一、「聞法行，即求善知識」：修行裏邊一件重要的事情，就是聽聞佛法。而求善知識，用意就是求法，聽他來講解佛法的意思。當然，這也包括自己閱讀在內。

二、「內善思惟行，即求善護」：「內」其實就是心，聽聞佛法以後，內心還要加以思惟。因為，只是聽聞過一、二次，心裏面若是不再思惟，那就和沒聽過差不多。所以，不只是聽人說法，自己要再加上一番努力，就是內心要深刻地去思惟所聞的法義。這樣經過思惟以後，不但法能夠存在心裏面不失，而且還可以使令所聞思的法義發生作用，能夠改造自己！所以說，能深刻地去思惟，雖然還沒有斷煩惱，也有多少調伏煩惱的力量，就是求善護的意思。

「護」有二個意思：一、所聞的法義能保護住而不失掉。二、善思惟以後，能夠不受染汙法的影響，就可以保護自己的三業使令清淨。有這二種作用。

三、「如法修行，即求善助」：若能長時期地思惟法義，就會逐漸熟練，熟了的時候，你就可以用。常常用這些法義修行，去改造自己，就能夠斷煩惱、開智慧，也就是求善助的意思。「助」，就是得利益的意思。你由聽聞、思惟以後，又能如法修行，就能夠在佛法裏邊得到出世間的功德利益，這叫做求善助。

所以，「汝等比丘，求善知識，求善護助」，略說就是聞、思、修這三種行，也就包括佛法中的一切修行了。

此三行亦名三慧。慧以照了為義，行以進趣為義；照了進趣，悉由不忘念也。

這三種行，也叫做三種智慧。「慧以照了為義」：原來沒有聽聞佛法的時候，對於世間上的一切事情，都是隨順貪瞋癡等煩惱在活動，是愚癡而黑暗的。現在從聞思修學習佛法，有了智慧，就能照了一切法的真實相，觀察當前的色受想行識、眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，都是畢竟空寂而如幻如化，所以說「慧以照了為義」。

「行以進趣為義」：趣者，向也；前面有一個目標——菩提道，對準那個目標向前進，就叫做行。

「照了進趣，悉由不忘念」：以三種智慧觀察得明明白白，然後向於菩提道前進，這是一切佛教徒修行的軌範；而這種功德的成就，完全是由不忘念來的。

所以，「求善知識，求善護助，無如不忘念」，就是說你若沒有正念，那麼聞、思、修都不可能成就，所以不忘念是很重要的。

無聞行，如覆器不能受水。無思行，如漏器雖受而失。無修行，如穢器雖不漏失，穢不可用。

「無聞行，如覆器不能受水」：這是說，如果不去求善知識，也不能聽聞佛法，就沒有解脫的希望。譬如把一個盆皿倒過來放著，你向它倒水，但是翻覆的盆子是不能接受水的。

「無思行，如漏器雖受而失」：雖然聽聞佛法了，但不再加以思惟，終究也會忘失。譬如有漏洞的器皿，你往裏面放水，雖然它能受水，但是最後水都會從漏洞流掉。

「無修行，如穢器雖不漏失，穢不可用」：雖然學習了很多佛法，但是如果不修行，就沒有辦法斷除煩惱，也等於沒有作用。就像一個器皿雖然不破也不倒，但裏邊有汙穢的東西，你往裏面放水，雖然它沒漏失，但是被垢穢汙染，水也就汙濁不能使用了。

所以，有人問臨濟禪師：「禪宗說一切衆生都有佛性，教下不是也這樣說嗎？有什麼不同呢？」臨濟禪師說：「荒草不曾鋤。」換言之，只有聞、思而沒有修，內心裏的虛妄分別和貪瞋癡沒有除掉、不能斷煩惱，那就會有問題。按佛的意思，即使修得了禪定、神通，也還是凡夫。因為內心仍有煩惱，這神通一旦為煩惱所用，也可能會有很多罪過。所以，聞、思、修都是缺一不可的。

本科這一大段文說八種法，都是大人用於警覺自己的。所謂「大人」，就是約得了初果或初地以後的聖人來說，他還要少欲、知足，要修學三三昧，要不疲倦乃至不忘念這樣來修行。而這裏說求善知識、求善護助，表示不只是我們凡夫要這樣修行，聖人也還是要聞、思、修才可以。

今有不忘念，則有三行。有三行者，能破無始煩惱怨賊，是故常

當攝念在心。即著堅鎧入陣，則不被賊害而能殺賊矣！

現在若能不忘念，就知道要由聞、思、修來修學佛法；又用念將聞、思、修的修行集聚起來，以此智慧便能破除無始以來的貪瞋癡怨賊。所以，應當學習聞、思、修，常常把這個念放在心裏。

舉一個著鎧入陣的譬喻來說明。譬如古代作戰的時候，軍隊入於戰陣中都是穿著堅固的鎧甲，才能夠保護自己的安全，不被敵人惡賊所傷害。若能夠有正念，使令煩惱不能進來，就不會被它們所危害；若是內心裏邊都是清淨的善法，那就能夠殺死煩惱賊了。這是說不忘念的功德。

《阿含經》說到一個故事[35]。有一個比丘在河邊修行，修行了十二年也沒什麼成就。這時候佛的大智慧知道他可以得度了，就

化現成一個比丘相，到那裏和他一起用功修行。

一天夜間，月亮圓明，比丘坐在河邊的樹下，看見一隻龜從水裏慢慢地爬上岸來。又見從另一邊，跑過來一隻饑餓的野干（和野狗類似的動物），想要吃這隻龜。結果龜看到野干來了，就把頭、足和尾巴都縮到殼裏，臥在那兒不動。野干看到牠縮起來，也就蹲在旁邊等著。但是等了老半天，看牠不出頭、不出足、也不出尾，野干又餓又累，只好憤恨而去。走了以後，龜就將頭、腳、尾巴伸出來，又繼續向前爬行。

這個時候，化比丘就說：「你看這件事怎麼樣呢？」比丘說：「這個龜有護命之殼，野干不能得其便。」化比丘說：「世間上的人還不如這隻龜啊！常常放縱自己的眼耳鼻舌身意，魔王隨時在伺察機會，引誘世間人貪著色聲香味觸法，而一旦眼貪色、耳貪聲乃至意貪法，貪瞋癡都出來的時候，魔王就得到方便了。出家

人也一樣，若不想被魔王得到機會，要向龜學習，把六根都收藏起來，攝念在心——若攝心者，心則在定；若得定者，心則不散。」聽化比丘這麼一說，這位比丘善根已經成熟，立刻攝心正念，就得初果了。這時再看化比丘，就現出佛身來了。

從這個故事看出，正念攝心的重要性。如果不攝心，六根發出六識來，常向外攀緣六塵，那修行就很困難了。

丁六、禪定功德

汝等比丘，若攝心者，心則在定。心在定故，能知世間生滅法相。是故汝等，常當精勤修習諸定。若得定者，心則不散。譬如惜水之家，善治隄塘。行者亦爾，為智慧水故，善修禪定令不漏失，是名為定。

六、禪定功德。攝心，謂善巧方便，訶棄下地心行，便能次第證入諸禪，乃至出生種種三昧也。

不忘念是一切法門的上首，佛開示我們常常保持正念，所有的功德就容易成就。以上這是通說，以下就是別說禪定的功德。

得禪定，念也是重要的方法之一。初開始修禪定的人，不外有二個問題：一個是惛沉睡眠，一個是散亂掉舉；尤其是妄想很難排除，不知不覺就出來了。佛開示排除妄想的方法，就是一次又一次數數地憶念所緣境；沒有其他雜念進入時，心就能安住於所緣境；繼續不散亂也不掉舉，就容易得定。所以，於不忘念之後，說禪定的功德。

沒有禪定的人，心就是東想西想、流散不定；現在把它收攝回來，叫它不要散亂，叫做「攝心」。不過，這裏有一個問題，應

該再加以分別。這一大科裏所說八種出世間的功德法，是包括已經得聖道的聖人，用於警覺自己的法門。那麼聖人也需要修定嗎？按道理說，散亂心修觀很難見到真理，至少要以未到地定（有的地方說欲界定也可以）為依止，在定裏修四念處觀，才能得聖道。這樣說，依止未到地定而成就初果或二果的聖人，就是他還沒有得深定（色界的四禪、無色界的四空定），所以需要進一步努力修定才可以。

得定，第一個重要的方法就是攝心，若能夠攝受心，使令不散亂，那麼心止於一境，就是「在定」了，所以說攝心是「善巧方便」。

「訶棄下地心行」：對色界初禪來說，欲界就是下地；對二禪來說，初禪就是下地；乃至對無色界非非想定來說，無所有處也是下地。若是內心生起下地的雜亂妄想，這時候就自己訶斥自己，

把攀緣下地的分別心棄捨掉。這樣訶斥、棄捨也會有力量，然後攝心安住於所緣境。

長時期這樣努力修行，由淺而深，「便能次第證入諸禪」：就能夠從欲界定得未到地定，由未到地定進步到色界四禪和無色界四空定。乃至得到禪定以後，在定中修習佛法中種種無漏三昧，也都可以逐漸成就，所以說「乃至出生種種三昧」。

心既在定，則如杲日當空，明照萬象，故即能知世間生滅法相。

為什麼說「心在定故，能知世間生滅法相」呢？因為我們的心散亂時，不能完全顯了心的能力；如果能夠有定，心的力量非常大，就像虛空裏的太陽光明映照，萬象都能夠一一分明顯現。若心在定，一切無常變化的法相，就都完全明了的顯現在心裏，便能知道世間上一切事物都是因緣和合即生、因緣離散即滅。

得到色界四禪的人，就算是沒有神通，因為他心的力量很強、覺知性非常靈敏，容易知道世間生滅法相；再進一步能修四念處觀、無我觀、法空觀，就能通達世間不生不滅的法相、見第一義諦，就是得聖道了。或者是已經成就聖道的人，他先得初果，然後進修禪定；若得到色界四禪，就能進步到三果乃至得阿羅漢道。所以說「常當精勤修習諸定」，因為定能加強修觀的能力，所以應該精勤地修定。

言精勤者，對治三種懈怠：

怎麼叫做「精勤」呢？有三種懈怠能障礙得禪定，應該努力修習三種對治，將它破除出去就能得定，叫做精勤。

一、精勤修習節量食、臥，調出入息；對治不安隱懈怠。

第一、對治不安隱懈怠：要精勤修習禪定，應該做節量飲食、睡眠、和調出入息三件事。

「節量食、臥」：飲食不能吃太多、也不能太少，也就是要於食知量。睡眠也一樣要節制，太多不行、太少也不行。自己若是常常靜坐，就會感覺到飲食和睡眠若有問題，靜坐就困難。所以，若能調和飲食、睡眠，這樣就把身的不安隱對治了。

「調出入息」：是約正式靜坐時來說。出息、入息，就是阿那波那念，是佛所說的二種甘露法門之一。出息和入息是愈慢愈好、愈微細愈好，若能夠調得好，心能得安隱。若是心不安隱，雖然腿還沒有疼，但是妄想停不下來，坐那裏感覺煩躁，就坐不下去了。若能把出入息調好，雖然沒有輕安樂，但身體感覺到舒服，也就安隱了。

所以，身心不安隱是精進的障礙，就會懈怠不能修禪定。現

在說要用方法來節量食、臥，調出入息，對治我們身心的不安隱，就不會懈怠而能精進了。

二、精勤修習覺知諸定有通、慧功德，能盡苦源，及能成就大希有事；對治無味懈怠。

第二、對治無味懈怠：要精勤修習禪定，應該知道四禪八定等諸定，有神通和智慧的功德。因為得到禪定的時候，心有自在力，要修神通就很容易得神通，要修智慧很快能得到智慧，所以說禪定「有通慧功德」。

「能盡苦源」：在《遺教經論》上是作「及盡苦源」，就是諸定除了能有神通和智慧以外，還有能夠斷除一切煩惱的功德。煩惱就是苦的根源，所以叫做「苦源」。當然，如果只有禪定，只能

伏煩惱而不能斷煩惱，一定還要在禪定裏修四念處，得到無漏無分別的般若智慧以後，才能斷除煩惱。小乘的話是要從初果、二果到四果阿羅漢，大乘則從初地、二地一直到成佛，才能說是圓滿地成就智慧，畢竟除斷一切煩惱究竟清淨。

「及能成就大希有事」：《遺教經論》上沒有「及能成就」四字。什麼是大希有事？第一、有神通，是希有事；能有聖人無漏的智慧，也是希有的事。我們凡夫就是平平凡凡糊糊塗塗的境界，不要說得聖人的智慧，就是得到禪定就不得了，何況得聖人無漏無分別、清淨自在的大智慧！所以是希有的大事。第二、能得無上菩提，當然更是大希有事。前面曾經說過，沒有高深禪定也可以得聖道，但是若真想要在佛法裏面有大成就、得到這些大希有事，沒有禪定還是不行的。

「對治無味懈怠」：什麼叫無味懈怠？「哎呀！我在這裏靜

坐，心裏面的妄想老是不容易調伏，有時候還腿痛、頭痛、腰痛，一點滋味都沒有，修什麼禪定？」心裏不高興，修行就懈怠了。但是，你若能這樣思惟：「我如果能繼續地堅持下去，一旦禪定修成功，就能有神通、智慧、無上菩提等大希有事，還能斷除煩惱、解脫諸苦的根源。」這麼一想，會把精進的力量引發出來，就能對治無味懈怠的障礙。

三、精勤修習觀察生老病死苦，及四惡趣苦，我未能離；對治不知恐怖懈怠。

第三、對治不知恐怖懈怠：不知道要對生死苦及惡道苦生恐怖心，所以懈怠了。怎麼對治呢？應該這樣觀察思惟：「人間的苦，有生、老、病、死四苦，還有怨憎會、愛別離、求不得等，其他

很多很多的苦。現在我還是個生死凡夫，不但這些苦惱都還不能夠遠離，而且我無始劫來做了很多錯誤的事情，可能一念之間就墮到四惡趣（地獄、餓鬼、畜生三惡道加上阿修羅道）裏去，那苦惱更是多得不得了。」那麼，心裏面會生出來恐怖，就不敢懈怠了。

這裏只說到人間及四惡趣是苦惱，沒有說到諸天——六欲天、色界天、無色界天；因為諸天現實的情形，相對來說苦惱是特別的少，所以不提。但是，諸天為欲樂或三昧樂所迷，信佛都不容易，何況能修學佛法呢？除非是在人間已經信佛而生到天上的，有可能還會修行。所以，諸天雖然沒有苦，但沒有斷生死，總有一天壽命結束了，還是要到人間或四惡趣受苦，所以應該說還是苦的。

總之，思惟現在沒能遠離人間的生老病死苦、四惡趣苦，而

將來怎麼樣，也是完全沒有把握的事情。所以心生恐怖，不如現在好好努力學禪定、修智慧，就可以解脫這些苦惱。這樣來勉勵自己精進，就能對治不知恐怖的懈怠。

由修習此三對治已，心則不散，無所對治，便能發無漏慧，斷惑證果也。

由於這位想要得禪定的人，能修習這三種對治的方法，他的心就不散亂了。長時期修行，就算是還沒有得定，散亂心也會減少。若是已經不散亂，也沒有所要對治的，就是成就禪定了。那麼，在禪定裏邊修四念處觀，修空、無相、無願三三昧，便能發出來清淨無漏的聖慧。就像太陽一昇起，世界就沒有黑暗一樣，乃至斷除去愛煩惱、見煩惱，就能證得菩提聖果了。

舉喻合法，在文易知。

經文舉了「譬如惜水之家，善治隄塘」的譬喻，文句容易明白，所以蕅益大師就不解釋了。簡單地說，比如愛惜水的人家，能夠修建好蓄水池，那麼水就可以保留了。修行人也是一樣，為了無漏的智慧水，就要善修禪定，使智慧水不失掉，這就叫做定。如果不修禪定，不但沒有禪定、也沒有智慧水，所以應該修禪定。

或者說不修禪定，歡喜念佛也好；因為念佛要是念到一心不亂，其實就是通向禪定的法門了。所以，修念佛法門也很好，但應該注意一件事，就是要攝心不亂，久了就能得念佛三昧。

丁七、智慧功德

汝等比丘，若有智慧，則無貪著。常自省察，不令有失，是則

於我法中能得解脫。若不爾者，既非道人，又非白衣，無所名也。實智慧者，則是度老病死海堅牢船也，亦是無明黑暗大明燈也，一切病者之良藥也，伐煩惱樹之利斧也。是故汝等，當以聞思修慧而自增益。若人有智慧之照，雖是肉眼，而是明見人也。是名智慧。

七、智慧功德。「若有智慧，則無貪著」，是標實慧離障功德。謂遠離真實義處障，及世間事處障故。

佛法中修學禪定的目的，就是為了得無漏的智慧，所以在禪定之後說智慧。

現在說「若有智慧，則無貪著」，就是標出來成就聖人的真實智慧時，貪著心的障礙就消除了，也就是有離障的功德。

「實慧」，不是我們虛妄分別的智慧，而是聖人的智慧。聞、

思、修這三種智慧中，修慧是在禪定中觀察諸法實相的智慧。而修慧通於凡聖，沒有斷煩惱之前是有漏的，但是斷煩惱之後就是無漏的。若在禪定裏通過世俗諦入於第一義諦，成就了聖人的智慧，名為實慧。而聖人入於第一義諦時，對於世俗是無著、無分別的，所以能遠離貪瞋癡的障礙。這裏雖然只是單說「無貪著」，其實也應該包括遠離其他的煩惱在內。

「遠離真實義處障，及世間事處障」：「真實義」，就是第一義諦，也就是一切法畢竟空的諸法實相；「世間事」，就是世間上一切緣起法的差別相。貪瞋癡障礙我們不能夠契合第一義諦，也障礙我們不能通達緣起的道理。現在說遠離這二種障，簡單說也就是遠離能障礙實慧生起的貪瞋癡。

由斷迷理無明，故六七二識，不貪著第八識之見分以為我法，是

名遠離真實義處障。

「理」，就是第一義諦；不明白、不通達第一義諦，就是「迷理無明」。由於修行人能修空、無相、無願的三三昧，修無我觀、法空觀，將迷理的無明斷除出去，所以他的第六識和第七識，不會貪著第八識的見分以為是我、是法，這樣叫做「遠離真實義處障。」

當然，沒有斷迷理無明的人，第六識和第七識都是貪著第八識之見分以為我、法。一般沒有修行的人，就是愛著色聲香味觸法、愛著眼耳鼻舌身意，執著眼耳鼻舌身意是我、色聲香味觸法是我所。若是修行人，雖然也能夠觀察世間上的色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意是假的、不固定的，可是他卻感覺到這個色受想行識裏面，有個靈明的清淨心真常不滅，它不著於色聲香味觸法、

不著於一切法，是迴脫根塵、湛然獨立的。這一個修行人的境界，也正是這裏所說的第六識、第七識貪著第八識之見分以為我、法的情形。

第八識的體性是無覆無記，不苦也不樂、不貪也不瞋。不像我們現在這明了性的前六識，是次第性的，一樣一樣地緣一切法；第八識的見分——能緣的明了性，一剎那間遍緣三界一切法，頓知一切境界[36]。那麼，沒有斷迷理無明的人，就誤會這是我的常住真心，是一切法的根本。現在說斷掉迷理無明，了達這一念心也是緣起、是畢竟空寂，就不會執著這一念心是我、是法，叫做「遠離真實義處障」。

由斷迷事無明，故前六識，不於六塵境界而生貪著，是名遠離世間事處障也。

「迷事無明」：就是被色聲香味觸法所迷惑的無明；這是一般人都有的。若能斷除迷事的無明，就會知道六塵境界都是陷阱、都是苦惱，也知道這些都是空無所有、沒有真實性。所以，他的前六識在觸對外六塵時，不會生貪著心，名為「遠離世間事處障」。

在《遺教經論》上，天親菩薩的解釋是按照二諦而說——真實義處是第一義諦，世間事處是世俗諦；換言之，就是涅槃緣起和生死緣起。而迷事的無明又分二類：一、約我們一般的凡夫說，對於世俗諦不大明白；這是膚淺的一面。二、約聖人說，阿羅漢還不能完全通達一切法的緣起，要到成佛才究竟圓滿通達，才能斷除迷事的無明；這樣講，就是深了一層。

「常自省察，不令有失」，是總勖增益聞思修慧。「是則於我法中能得解脫」，謂由三慧，得證實智慧也。

「常自省察，不令有失」：從文上看，是說自己要長時期地觀察這一念心，不要忘失正念，令心能一直地與第一義諦相應，終究不與第一義諦相違背。依蔼益大師的解釋，就是總說勉勵修行人，雖然已經有多少程度，但不能得少為足，還要繼續地增長聞思修的智慧。

《大智度論》上有人問：彌勒菩薩都已經高達到等覺位了，為什麼還要去聽佛說法？龍樹菩薩回答：等覺菩薩仍有很多事情不明白，因此還需要聽法。從而，我們更應該常自省察、不令有失，不僅增益聞慧、增益思慧，也增益修慧才對。先由有漏的聞思修三慧開始努力修行，最後就能證得真實的無漏聖慧，所以經文說「是則於我法中能得解脫」。

增益三慧以證實慧，乃名道人；未曾出家，乃名白衣。今既出

家，又無四慧，進退咸失，故無所名也。

這是說，要不斷地努力增長聞思修的智慧，以證悟聖人的真實智慧，才能叫做道人——修聖道的人。

「未曾出家，乃名白衣」：淺白地講，就是沒有出離有父母、妻子、兒女的俗家，就叫做白衣。但是看經文，意義似乎要深一點。現在既然已經出家，但是若沒有「四慧」——沒有聞、思、修的三種智慧、又沒有實慧，進一步來說還不是道人，退一步說也不是白衣，所以沒有辦法稱呼了。

次以四喻，喻實智慧。見苦諦智，如堅牢船；斷集諦智，如大明燈；證滅諦智，猶如良藥；修道諦智，猶如利斧。然實智難證，故必當以聞思修慧而自增益。

以下是用四種譬喻來比喻真實慧的功德。

第一、「度老病死海堅牢船」，譬喻見苦諦的智慧。生老病死就是苦諦；若證入初果以後，得了觀一切法空、無我無我所的真實智慧，就有如乘著不可破壞的船，可以度過老病死的大苦海。

第二、「無明黑暗大明燈」，譬喻斷集諦的智慧。無明煩惱就是集諦；聖人的無漏智就像照破黑暗的大明燈，能夠斷除無明的煩惱。

第三、「一切病者之良藥」，譬喻證滅諦的智慧。入於無色受想行識、無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法的境界，就是滅諦。我們有了色受想行識，就如同有病的人。若能夠得到真實慧，證入滅諦這個滅靜妙離的涅槃境界，就像良藥能治好一切病人一樣。

第四、「伐煩惱樹之利斧」，譬喻修道諦的智慧。修學戒定慧的智慧，能將貪瞋癡的煩惱完全斷除，就像銳利的斧頭能將大樹

砍伐下來一樣。然而，這真實的智慧，也就是見四諦的智慧，是不容易成就的，所以應當學習增長聞思修的智慧，使令常常向前進步。

怎麼進步法呢？

名字位中，聞慧增益；得入停心別總相念。觀行位中，思慧增益；得入煖頂忍世第一法。相似位中，修慧增益；得見四聖諦理，發無漏實慧，證四道果[37]。

「名字位中，聞慧增益」：佛陀將所覺悟的真理，用種種的名字把它表示出來，我們就由聽聞佛所說種種語言名字的佛法，去覺悟真理；這個階段叫做名字位，是屬於聽聞所成就的智慧。由於學習語言文字上的佛法增長了智慧，再進一步就要修行五停心

觀、四念處觀的別相念以及總相念。

先開始修「五停心觀」：多貪眾生不淨觀，多瞋眾生慈悲觀，愚癡眾生因緣觀，多障眾生念佛觀（但是也有說是修緣起觀或界方便觀的），散亂眾生數息觀。

還要修「四念處觀」——觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。分別地一一修習，就叫做「別相念處」。如果觀身不淨、受心法也是不淨，觀受是苦、身心法也是苦，觀心無常、身受法也是無常，觀法無我、身受心也都是無我，這就是「總相念處」。

「觀行位中，思慧增益」：從開始修行五停心觀時，可以說已經進入觀行位。在觀行的階段，專精思惟的智慧增長了，再進一步就是由外凡進步到內凡，可以入於煖、頂、忍、世第一法。這四種善根中也有差別：煖、頂這二個位次還有可能會退，不是決定的；到了忍、世第一時，就是絕對向前進，而不會向後退的。

「相似位中，修慧增益」：這四善根位中所成就的智慧，與聖人的智慧是相似的，所以叫相似位。這個時期是修慧增益，就是智慧比前邊觀行位的力量大，能夠改造自己，所以叫做「修」。修慧的力量不斷地增長，進一步一念相應斷了見煩惱，見到四聖諦的真理，發出無漏的真實智慧，就能證到四種道果——初果須陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿羅漢。這就是由相似位依次修行，而後進入見道、修道，乃至究竟道。

因中三慧，未具天眼；慧解脫人，亦無天眼。然皆四諦分明，不墮邪見，則是明見人矣！

這以下是解釋經文「若人有智慧之照，雖是肉眼，而是明見人」。

「因中三慧」：因中是指還沒有入聖道之前，有名字位、觀行位、相似位這三種智慧，因為還沒得禪定，或者有禪定但沒有修天眼通，當然沒有天眼。而「慧解脫人」是指在果上已經得了阿羅漢的聖人，因為沒有高深的禪定，所以也不能夠得天眼。一定要有禪定以後，修天眼通才能得天眼。

「四諦分明，不墮邪見」：無論因中或果上的修行人，雖然都沒有天眼通，但是由於他們在修習奢摩他、毘婆舍那、觀一切法空無我無我所的智慧境界裏，對於苦、集、滅、道的道理，都是清清楚楚明明白白的，內心能保持正見不失，就是明見的人。所以，他們不會違背佛法而墮落到邪知見裏邊——雖然自稱是佛教徒，實在是非佛教徒，但自己還不知道。

且約藏教義解如此，通教例知，以是三乘共方便故。

蕅益大師是天台宗的大德，所以他說這裏是姑且約天台宗藏教的道理來解釋經文。不過，前邊說到執著第八識見分為我，事實上已經是大乘唯識的教義了。

「通教例知」：天台宗的通教，以此為例也可以明白了。「以是三乘共方便故」：依蕅益大師的意思，《佛遺教經》是屬於藏教和通教，大家共同地以此三乘佛法為方便，能趣入向於一乘的無上菩提。

丁八、畢竟功德

汝等比丘，種種戲論，其心則亂，雖復出家，猶未得脫；是故比丘，當急捨離亂心戲論。若汝欲得寂滅樂者，唯當善滅戲論之患。是名不戲論。

八、畢竟功德。上來七種功德，皆是長養方便功德；此示自性遠離，非對治法，故名畢竟功德也。

這是第八畢竟功德。「畢竟」，就是究竟；成就了究竟圓滿的功德，叫畢竟功德。這八種是聖人修學的法門，是大人用來警覺自己的方法，可以說也是「八大人覺」。不過，《八大人覺經》的那八個方法，和這裏所說又不完全一樣。

「長養方便功德」：「養」，其實就是「長」；或者說是培養、增長的意思。漸漸地培養道心使令功德更強大、更圓滿。方便功德，是真實功德的前方便，還不是真實的功德。前面所說的七種功德，都是聖人自己長養道心的前方便，屬於因；由前七種功德為因，最後就能得到畢竟功德的果。

那麼，「畢竟功德」到底是什麼？經文說「若汝欲得寂滅樂者，

唯當善滅戲論之患」；「寂滅樂」，就是聖人所成就的涅槃境界。「此示自性遠離，非對治法」：這個功德是本來如是、不增不減、遠離一切戲論分別的，所以叫自性遠離。聖人的智慧所成就的涅槃境界，用什麼方法都不可以破壞，所以叫非對治法。這樣，就叫做畢竟功德。

真如涅槃，本性清淨，言語道斷，心行處滅。本非戲論所行境界，由戲論故，違寂滅樂。

「真如」，是不生不滅、一切法如的理性；這個理性就是聖人所得的涅槃，所以叫做「真如涅槃」。

「本性清淨」：真如涅槃的體性，本來就是遠離一切染汙的戲論，是清淨的；你修行也好、不修行也好，一切眾生和一切佛，

本性都是平等清淨。但是，為什麼說凡夫不清淨呢？就是他自己虛妄分別的關係。

「言語道斷」：這個本性清淨的真如涅槃，你無法通過一切的語言文字去形容。「心行處滅」：也不能用你的分別心在那上面活動。我曾經解釋過，「言語道」是名相，「心行處」也是名相。真如涅槃、本性清淨上，是遠離一切名相的，所以說言語道斷，心行處滅。

這個本性清淨的寂滅樂境界，本來就不是戲論所活動的地方。什麼是「戲論」[38]？就是沒有真實道理的言論；這種言論沒有真實義在裏面，所以叫做戲論。換句話說，這種戲論對於真如涅槃來說是不合適的，儘管你用種種的分別心、說出來種種的言論去形容它，但實在真如涅槃那裏沒有這回事，所以說「本非戲論所行境界」。

「由戲論故，違寂滅樂」：由於我們凡夫沒有無分別的智慧，就用自己的虛妄分別心，以種種名相去思議分別；但是這與寂滅樂、真如涅槃是互相違背的，所以就一直有障礙了。

初果得實智慧，見四聖諦，分別煩惱雖已永斷，而三界九地八十一品思惑，皆是無始名言戲論熏習所成，令心擾亂，不契真常。是故當急捨離戲論，乃得涅槃寂滅之樂。

以下解釋「汝等比丘，種種戲論，其心則亂」。這戲論的問題，我們凡夫固然是有，但是尚未圓滿的聖人也還有這個問題，只是比凡夫輕微。

初果須陀洹，經過長時期地修三三昧、修無我觀、修四念處，最後成功了，真實地得到無我無我所的智慧，再也不是聽人說說

而已，是自己真正有了智慧眼，能直接見到苦集滅道的真理。所以，他那由分別而起的煩惱，已經清淨了。

「分別煩惱」：就是以分別心觀察，色受想行識裏面有個真常不壞的我；這樣的分別是虛妄，而且是錯誤的，實在並沒有我。而初果聖人因為長時期修四念處，觀一切法無我，所以他可以真實地確認無我的道理——色受想行識裏面沒有我、離開色受想行識也沒有我，永久地斷除執著有我的煩惱。如果我們願意這樣試著去修行，久了你也會感覺裏面真的是有意味。

「三界」：是欲界、色界、無色界。「九地」：就是欲界五趣雜居地算一地，加上色界四禪——依次是離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地，以及無色界四空定——空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地，總共是九地。

「八十一品思惑」：欲界的思惑就是貪、瞋、癡、慢，而沒有

疑；因為初果見到四真諦理以後，他不再有疑惑了，所以只有貪、瞋、癡、慢四種煩惱。色界天、無色界天的思惑就是再去掉瞋，而只有貪、癡、慢。這樣，色界、無色界各三個，加起來是六個，加上欲界的四個就是十個。這十個煩惱，在欲界的五趣雜居地，貪瞋癡慢分九品（上中下三品中，又各有上中下三品，三三共九品），色界的四地及無色界的四空地，也是每一地分九品；九地各九品，所以說共有八十一品思惑。初果聖人雖然已經斷了分別煩惱，但是還有這三界九地八十一品思惑。

「無始名言戲論熏習所成」：有名字才能說話，叫做「名言」；沒有真理的言論，叫做「戲論」。這些思惑是怎麼來的？就是生死凡夫從無始劫以來，自己在名言上分別戲論，就熏習成就了貪瞋癡慢各式各樣的思惑煩惱。

「令心擾亂，不契真常」：名言戲論的分別，擾亂自己的心不

得清淨，障礙自己無法與真常的法性相契合。不但凡夫是這樣，就連得了初果乃至三果（四果向）的聖人，因為從無始劫以來所熏習的煩惱還沒有完全斷掉，所以一樣還有戲論的問題。

「是故當急捨離戲論」：雖然已經入了聖道，但還被戲論的煩惱繫縛住，就不能真正得解脫。所以佛告訴比丘，應當趕快捨離令心擾亂的戲論煩惱。棄捨了戲論，才能夠獲得不生不滅的涅槃樂。

言「善滅」者，即以所得四諦實慧，重慮緣真，數數觀察，淨除業識種現，令其究竟不生也。此亦且約三藏義解。

「善滅」，就是前面所說「當急捨離戲論」的意思。要怎麼滅、怎麼捨呢？「以所得四諦實慧」：就是以已經成就苦集滅道四諦的

真實智慧——其實就是無我無我所的智慧，或說就是四念處的實慧。「重慮緣真」：是說在得初果以前，是緣四念處的智慧去觀察無我無我所，而契入第一義諦；現在得了初果以後，還要重覆地思慮，再一次去觀察無我無我所。「數數觀察」：就是不止一遍，一次又一次地重覆觀察。

《雜阿含經》裏面，有人問舍利弗尊者說：最初入聖道之前怎麼修行？得了初果怎麼修行？得了阿羅漢果怎麼修行？舍利弗尊者回答：就是四念處！凡夫時要修四念處，乃至大阿羅漢照樣還是修四念處！

「淨除業識種現」：這樣重覆深入地觀察，有什麼作用呢？能夠將阿賴耶識裏邊戲論的種子和現行，完全滅除清淨。「令其究竟不生」：使令這些名言種子、戲論，究竟不生不滅，那麼就是契入真如涅槃，顯現本性清淨了。

「業識」，是《起信論》上的話[39]，但是在《楞伽經》上也有此義。依《起信論》的解釋，是說無明熏習真心的時候，真心就微細地動了，那個動向就叫做業識。但是，依印順老法師解釋，是說無始劫來所熏習的一切種子，在阿賴耶識裏面就像瀑流似的，剎那剎那地變動，所以阿賴耶識裏面一切種子如瀑流，就叫做業識。

這一念心有了無明的熏習，微細地在心裏面擾動，不能寂靜；或者說是無始劫來的名言種子，在阿賴耶識裏面剎那變動——二種解釋在這裏都是契合的，都是指阿賴耶識裏面的種、現。當然沒有無明，這一切種子也都沒有了，所以可以說是不即不離的。

蕅益大師表示，這也是他按照天台宗的三藏教來解釋的。其實，三藏教還沒有談到這種義理。

若開顯者：真居事外，仍是戲論；即事恆真，乃非戲論。又即空不具，仍是戲論；中道不空，乃非戲論。又離邊立中，仍是戲論；即邊即中，乃非戲論。

「若開顯者」：若把三藏教的道理開顯出來變成圓教，到了《法華經》的時候，所開顯的也就不一樣。怎麼解釋呢？

「真居事外，仍是戲論」：第一義諦在世俗諦之外，滅除去世俗諦才能有第一義諦，叫做真居事外。這是藏教的意思，這也還是戲論。

「即事恆真，乃非戲論」：若說在生滅流動的緣起事相上，就契合了不生不滅第一義諦，這才不是戲論。這樣說就是通教的意思，當然這意義是深了一點。

「又即空不具，仍是戲論」：雖然即事就是真、就不是戲論，

但你只是空，不能在空裏面具一切法，那還是戲論、還是錯誤。天台智者大師根據《大品般若經》上「諸法無所有如是有」這句話，來解釋一切法空具一切法的意思。諸法都是空無所有的，那麼一切法怎麼有的呢？就是這麼有的。這也是表示空裏面是具一切法的，所謂空就是有。

而印順老法師特別地解釋這句話[40]：「諸法無所有」，諸法自性空，所以無所有；「如是有」，是諸法因緣有——有什麼因緣就有什麼法；這樣的緣起幻有，是畢竟空的，所以又說「如是無所有」，而不是說「諸法空如是有」。這就是否定智者大師的意思了。

《中觀論頌》說：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」頌是龍樹菩薩作的，論是青目寫的，嘉祥大師的《中觀論疏》綜合三論宗大德的解釋，和天台智者大師的解釋也不一樣。現在這裏依智者大師的意思解釋，就是說「即空不具，

仍是戲論」，這還是不對的。這個地方要去讀《摩訶止觀》才能明白。

「中道不空，乃非戲論」：天台的藏、通二教說世俗諦和第一義諦，就是一個空、一個有。若依別教和圓教來說，空和有各是一邊，不空不有的第一義諦才是中道；這樣說就是三諦了。可是在別教和圓教也說二諦——藏通二教所說的空是攝屬在世俗諦，中道才是真諦。所以，中道也可以名之為第一義諦，而第一義諦是不空的，是具一切法的；這樣才不是戲論。

「又離邊立中，仍是戲論」：依別教說，若是離開了空、有二邊，另外有個中道；那還是戲論。

「即邊即中，乃非戲論」：就在世俗諦的有邊，和一切法自性空的空邊，就是不空的第一義諦；這樣就不是戲論。

又對權明實，仍帶戲論；開權顯實，無麤非妙，乃非戲論。又說權說實，說本說跡，亦皆戲論；觀心若起，本跡俱絕，乃非戲論。又唯貴默然，墮絕言見，仍屬戲論；知四句皆不可說，有因緣故亦可得說，說與不說，性自平等，不作二解，不作一解，不作亦一亦二解，不作非一非二解，乃非戲論也。

「又對權明實，仍帶戲論」：《華嚴經》有別教、有圓教，是帶別明圓。而《般若經》、《方等經》等都還有藏、通、別的方便——《般若》是帶通、別二權理說圓教，《方等》是對三藏教說通、別、圓教；這都是對權明實，所以還是戲論。

「開權顯實，無麤非妙，乃非戲論」：《法華經》所謂的藏、通、別都是圓教；藏、通、別都是麤，但也都是第一義諦的妙；這樣就不是戲論。

「又說權說實，說本說跡，亦皆戲論」：這就是前面所說的「荒草未曾鋤」的意思了。

「觀心若起，本跡俱絕，乃非戲論」：要自己修行見到第一義諦，不只是嘴巴皮而已，那才不是戲論。

「又唯貴默然，墮絕言見，仍屬戲論」：只是貴重默然無言的不可思議，這是落入到「絕言」的見地裏面去了；若執著這一點，仍是屬於戲論。

「知四句皆不可說，有因緣故亦可得說」：知道有也不可說，無也不可說，亦有亦無、非有非無，都不可說。但是，若有斷惑證真的因緣時，可以說有、可以說空，可以說亦有亦空，也可以說非有非空。

「說與不說，性自平等」：無論是說或是不說，諸法本性是無差別的。

「不作二解，不作一解，不作亦一亦二解，不作非一非二解，乃非戲論」：總之，就是沒有取著心，怎麼說都是不對的。

已上正宗分竟。

以上正宗分已說明圓滿了，接下來是流通分。

乙三、流通分[四]　丙一、勸修流通

汝等比丘，於諸功德，常當一心，捨諸放逸，如離怨賊。大悲世尊所說利益，皆已究竟，汝等但當勤而行之，若於山間、若空澤中、若在樹下、閑處、靜室，念所受法，勿令忘失。常當自勉，精進修之。無為空死，後致有悔。我如良醫，知病說藥，服與不服，非醫咎也。又如善導，導人善道，聞之不行，非導過也。

三流通分為四：初勸修流通，二證決流通，三斷疑流通，四囑付流通。今初：

這是第三科流通分。又分四科：第一、勸修流通，第二、證決流通，第三、斷疑流通，第四、囑付流通。現在是第一科勸修流通，就是佛慈悲勸導我們用功修行。

「諸功德」，指正宗分中，共世間法要三種對治功德，及不共世間法要八種大人功德也。「常當一心」者，依第一義心而修也。「捨諸放逸，如離怨賊」者，遠離一心相違行也。「所說利益，皆已究竟」者，無限劑大悲，於法無遺吝也。

經云「汝等比丘，於諸功德」，這「諸功德」是什麼呢？就是指正宗分中，共世間法要的三種對治功德，及不共世間法要的八種大人功德。

共世間法要有三種對治的功德：對治邪業法要、對治止苦法要、對治滅煩惱法要。這是約所對治的惑業苦是屬於世間法，所以判之為共世間法要；若是按照能對治的戒定慧來說，也應該說是通於出世間。

不共世間法要有八種功德：就是無求功德、知足功德乃至畢

竟功德等，是已經成就聖道的大人所修習的法門，所以判為出世間。這二部分的功德合起來，就是這裏所說的諸功德。

「常當一心」：前面說的這二種法門，是依「第一義心」而修。也就是應該安住在第一義諦、離一切相的無分別心中，而修行世出世間法要的功德。

「捨諸放逸，如離怨賊」：是遠離「一心相違行」，也就是遠離與第一義心相違的修行。怎麼與第一義心相違？就是我們用取著心行於世俗諦的境界，在色聲香味觸、眼耳鼻舌身意、色受想行識等一切法上取著分別，那就與第一義心相違了。這樣說，當我們有一念的取著心，與第一義相違時，也就是放逸了，所以要棄捨。而我們的心在世俗的境界上活動時，就像有怨賊來奪財害命一樣，所以要遠離。可見，能念念與第一義諦相應而修行，對治邪業、對治止苦、對治滅煩惱，都可以成功。天親菩薩能夠深

知佛所說法的著落點，這樣解釋真好！

「大悲世尊所說利益皆已究竟」：就是佛以大悲心演說無量無邊的法門來利益眾生，都已經圓滿了。「無限劑」的「劑」，在天親菩薩的《遺教經論》上是「齊」字；不過，這二個字是通的。天親菩薩解釋「無限齊大悲」，是說佛的大悲心沒有邊際，不會說這人對我好，我就對他慈悲；那人對我不好，我就不慈悲；沒有這個分別，所以叫無限齊。

「於法無遺吝」：對於能解脫眾生惑業苦的法門，佛沒有吝惜心，不會有所保留，所以能夠無量無邊地為眾生演說。但是，所有度眾生的因緣已經圓滿，而後入涅槃，也就算是限齊了。

此中，云何修？謂宜勤而行之也。何處修？謂山間、空澤、樹下、閑處、靜室也。何所修？謂念所受法也。何故修？謂勿令忘失

也。以何方便修？謂常當自勉，精進修之也。

經云「汝等但當勤而行之」，雖然無邊大悲的佛現在要入涅槃，以後不為眾生說法了，但是為眾生所說的佛法已經是無量無邊了，足夠可以應用。

「云何修」，應該怎樣修行呢？「宜勤而行之」：就是佛教徒應該是依止第一義心，而精進地修行。

「何處修」，在什麼地點修行呢？「山間」，或在山裏面；「空澤」，或是水邊；「樹下」，或山林樹下；「閑處」，或空閑而沒有喧鬧的地方；「靜室」，或寂靜的房子裏；就在這些地方修行。

「何所修」，修什麼法門呢？「念所受法」：就是憶念從經論中、從師長邊所秉受的法門，依據那個法門去修行。

「何故修」，為什麼要修行呢？「勿令忘失」：為了要常與第

一義諦相應、不令第一義諦失掉而修行，就是使第一義諦能時時在自己的清淨心上顯現。

「以何方便修」，用什麼方法修行呢？「常當自勉，精進修之」：應當常常自己勉勵自己，努力精進而不懈怠地修行。

洞山禪師說：「相續也大難！」[41]他是一位用功修行而得開悟的人，但是他說要使開悟的境界相續不斷，非常地難，不是容易的事。所以，佛告訴我們要勉勵自己，勉强自己努力才可以。

若未入真實，皆名空死。若得少為足，後必有悔，悔何及哉！

什麼叫「空死」？我們來到佛法裏面修行聖道，結果到最後臨死的時候一無所得，什麼都沒成就，這一生就算是白走一遭、徒死徒生一回了，所以說是空死。如果我們能努力修行，從外凡入內凡，由內凡入見道，那就是「入真實」，才能不空死。

從前面「常當一心，捨諸放逸」的文來看，最低限度就是要得初果；若只是由外凡來到內凡，還沒有能見道，依這個標準說也是空死了。當然，這個要求是高了一點，其實若能達到內凡的忍位就能不退轉，實在也是不錯了。

為什麼說「後致有悔」？如果修行得到一點功德，有了多少成就，其實並不多，但是就因此滿足而不努力修行了，這樣以後一定會後悔。因為，只要再多加努力就會成功，但是卻不努力，以後就算後悔也來不及了。

約滅惡拔苦，喻如良醫；約生善與樂，喻如善導。佛不負眾生，眾生多負佛耳！可不悲夫！

「我如良醫，知病說藥」，這個譬喻是約「滅惡拔苦」說的。

佛為我們說法，我們若能依之去學習，就可以滅除貪瞋癡以及虛妄分別的一切惡法，也能除掉生死大病的種種苦惱；就像醫術高明的醫生，能診斷開藥治癒人的病痛。

「又如善導，導人善道」，這個譬喻是約「生善與樂」說的。佛教導我們修學聖道，我們依之修學種種戒定慧的善法功德，就能到達大安樂的涅槃；就像一位好的嚮導，能引領人行在安全的道路上，並成功地到達目的地。

佛就像大醫生、又像善導似的，演說了很多很多的微妙法門，教導我們努力修行，所以佛沒有對不住我們的地方。就像病人吃藥或不吃藥，不是醫生的過失，所以說「服與不服，非醫咎也」。如同不聽善導的話去行動，那也不是善導的過失，所以說「聞之不行，非導過也」。

佛沒有辜負我們，但是眾生由於自己的懈怠與放逸，學了佛

法而沒有成就，那真是辜負了佛的大慈悲心。這也是勸我們要努力修行的意思。

丙二、證決流通

汝等若於苦等四諦有所疑者，可疾問之，毋得懷疑，不求決也。爾時，世尊如是三唱，人無問者。所以者何？眾無疑故。時阿㝹樓馱觀察眾心，而白佛言：世尊！月可令熱，日可令冷，佛說四諦，不可令異。佛說苦諦實苦，不可令樂。集真是因，更無異因。苦若滅者，即是因滅；因滅故果滅。滅苦之道，實是真道，更無餘道。世尊！是諸比丘，於四諦中，決定無疑。

二證決流通。如來一代教法，義理雖多，四諦攝盡。以苦集二諦，攝盡世間因果；滅道二諦，攝盡出世因果。故於四諦懷疑，

則一切法咸皆有疑；苟於四諦無疑，則一切法皆得無疑。所以垂滅殷勤三唱，深顯除四諦外，更無餘法也。

第二科證決流通，就是引佛作證，決定去除一切疑惑。或者說，自己修行有了大成就，於所證法中，決定斷除一切疑惑。教法，是對證法而說；證法，是佛所證悟的第一義諦，寂滅清淨、離言說相。但是佛的大悲心為了覺悟眾生，善巧安立語言文字方便為眾生宣說，這就屬於教法。從佛成道以後到涅槃之間，這幾近五十年中所演說的教法、所表達的義理，雖然是很多很廣，但是苦、集、滅、道四諦，也就可以包括所有的佛法。

苦、集二諦，包括所有世間的因和果。苦，是世間的果，就是色受想行識；集，是世間的因，就是煩惱和業力。這是佛大智慧、大慈悲的評判，告訴我們世間的果報只是苦而已——苦是苦

苦，樂是壞苦，而不苦不樂還是苦。所以勸勉我們能生厭離心、菩提心而發心修行。

滅、道二諦，包括所有出世間的因和果。滅，是出世間的果，就是滅除惑業苦之後，所證得無為清淨的境界。道，是出世間的因，就是戒定慧的聖道。

所以，若有人心裏面對於苦、集、滅、道的四諦有了疑惑，那他對於一切的佛法，就完全有疑問了。反之，如果能通達四諦，對於四諦沒有疑惑，那他對一切的佛法，也絕對不會有絲毫的疑惑。

所以，佛臨入涅槃的時候，不只是一次，而是乃至三次地宣唱，殷勤詢問大眾如果對四諦有不明白的地方，可以快點發問，不要心裏存著懷疑而不求決定。這就深深地顯示出來，除了苦、集、滅、道四諦以外，再也沒有別的佛法了。

文中有三門攝義，示現決定無疑：從初至「不求決也」，是第一方便顯發門。以此四諦，乃修行者常所觀察，及依之起行故。

這一大段論文中分成三個部分，以三個門來包括裏邊的義，表示苦、集、滅、道四諦是決定沒有疑問的。

從「汝等若於苦等四諦有所疑者」到「不求決也」，是第一個方便顯發門。「顯發」，實在就是佛的大慈悲，方便假藉如果你們有疑，趕快提出來這句話，來顯發證決無疑這件事。

那麼，為什麼單獨在四諦這裏，說你們若有疑問可提出來這樣的話，而不說別的，是什麼原因呢？

「以此四諦，乃修行者常所觀察，及依之起行故」：以此苦、集、滅、道的四諦，是佛教的修行人所應該常常觀察思惟的。佛教徒所謂修行、修止觀，是觀什麼？就是觀四諦，從這裏去得三

乘道。「及依之起行故」：也要以此四諦為依止而發起修行。這樣說，「常所觀察」是屬於思惟，「依之起行」就是修行了。

在聞、思、修的時候，聽聞的是四諦，觀察思惟的也是四諦，禪定裏面用功修行的還是四諦，由此而得三乘道果。所以，佛就在這裏提出來：如果有疑問，你們可疾疾的問，佛要入涅槃了，若入涅槃以後，你就無處問了。所以說「毋得懷疑，不求決也」。

從「爾時世尊」至「眾無疑故」，是第二滿足成就門。於中，「如是三唱」句，示現法輪滿足成就；「人無問者」句，示現證法滿足成就；「眾無疑故」句，示現斷功德滿足成就也。

從「爾時世尊」至「衆無疑故」，是第二個滿足成就門。在這段文當中，又分成三個意思來解釋。經中「如是三唱」句，表示

佛轉法輪已經圓滿成就了。「人無問者」句，表示佛弟子證悟四諦理已經具足成就了，所以沒有人提出問題。「眾無疑故」句，表示弟子斷除了一切的煩惱和疑惑，這個功德也已經圓滿了。

從「阿㝹樓馱」至「決定無疑」，是第三分別說門。阿㝹樓馱，亦云「阿那律」，亦云「阿泥樓豆」，亦云「阿難律陀」，皆梵音楚夏耳。此翻「無貧」，亦翻「無滅」，亦翻「如意」。昔於饑世，施辟支佛一食，獲九十一劫中往來人天，常受福樂，至今不滅，所求如意，故得此名。天眼第一，故能觀察眾心決定，分別說也。

從「阿㝹樓馱」至「決定無疑」，是第三分別說門。就是佛這樣問，沒有人回答，而阿㝹樓馱觀察法會大眾的情況，作種種分

別來回答佛，所以叫做「分別說門」。

阿㝹樓馱，就是具足三明六通的大阿漢羅阿那律尊者，有些經論也叫做阿泥樓豆或阿難律陀。這只是梵文音譯不同，其實都是指同一個人。

「梵音楚夏」[42]，楚是在中國的南部，夏是在中國山西、甘肅的北部乃至蒙古這個地方，匈奴王赫連勃勃在這裏成立了一個大夏國。大家都是說中國話，但是地區不同，發音也有不同。以此為例，表示雖然同是梵音，但全印度也是分成幾個區域，彼此的口音也多少不同，所以翻作中文時，自然也會有些差別。

阿㝹樓馱，翻譯成中文是無貧，也翻作無滅，或者是如意。因為這位大阿羅漢，在久遠以前毗婆尸佛的時代中，曾經在饑荒的時候布施一缽飯給一個辟支佛。因為作了這個功德，從毗婆尸佛到釋迦牟尼佛，中間有九十一劫的時間，他就是從天上來到人

間，從人間又回到天上，常在天上或人間享受五欲的快樂，都是很富貴的境界，所以叫「無貧」。那時所栽培的福德，一直相續到現在還是很大而不滅，所以叫「無滅」。

在律上說出一件事。有一天，雨下得非常大，大家要出去托缽乞食有點困難。於是就有人向佛報告說：「怎麼辦呢？」佛說：「你們叫阿那律出去托缽，這問題就解決了！」阿那律聽到佛這樣說，就不怕雨，托著缽出去了。一出去，便見有人用大車送來很多的供養，也就不需要出去乞食了。由於他凡有所求，都是很滿意的，所以又叫做「如意」。

「天眼第一」：他是釋尊在家時的堂弟，是佛的叔叔斛飯王的兒子，所以他也是釋種姓的王子之一。後來，他隨佛出家作了比丘，有一次在聽佛說法的時候打瞌睡，佛就訶斥他說：「咄咄何為睡，螺蜘蚌蛤類，一睡一千年，不聞佛名字！」阿那律聽到這樣

的訶斥心裏很慚愧，從此連續七天不睡覺精進地用功，結果眼睛就失明了。當時去請耆婆為他醫治，耆婆說：「眼以眠為食！就像人要吃飯，眼睛也需要食，就是要睡眠。你這麼多天不給眼睛睡眠，眼睛已經餓死，是不能治好的。」於是，阿那律回來報告佛，佛就為他說在定中修習天眼的方法，他依之修行，就得了天眼通。

凡夫得天眼通，能見的境界最大就是四天下——南贍部洲、北俱盧洲、東勝身洲、西牛貨洲這麼大（有人解釋四大部洲就是這個地球）。若是聖人的天眼通，禪定淺一點的小阿羅漢能見小千世界，而道力高深的大阿羅漢能見中千世界，但是若入特別的定，也能見到大千世界的境界。雖然阿那律的肉眼盲了，但是他的天眼通比一般阿羅漢所得的力量還大。《大智度論》上說：他的半頭都是天眼，不僅是肉眼的周圍而已。他的境界能見三千大千世界如觀掌中菴摩羅果，在佛的諸大弟子中是最殊勝的，所以號稱他

為天眼第一。

「能觀察衆心」：他的三明六通都是很殊勝，而他心通也特別殊勝，能觀察當時法會大衆的內心，知道他們對於四諦是決定無疑的，所以由他分別說以下這一段文來回答佛。

月是太陰精，故冷；日是太陽精，故熱。然此依報器世間法，皆是吾人唯識所現，即是識之相分，本無實法，故有得神通者，便可令月熱日冷。至於佛所說之四諦，乃是衆生心性法爾道理，理無變異。

月是太陰精，屬於陰的物質所成就，是冷的；日是太陽精所成就，是熱的。這都是世間上衆所皆知的現象，也被認為是不可變異的事實。但是，一切衆生依報的器世間法，都是我們這個世

界上的人內心所變現，也就是阿賴耶識所顯現的。阿賴耶識是業識，我們所造的業熏習在阿賴耶識裏面就有一種能力，因此變現出來這個世界。它不是一個人所變現的，而是共業所現。

日月也好、山河大地也好，都是阿賴耶識的相分，當然也是前六識的相分，是心所變現出來的，就像鏡中像、水中月似的，並不是真實有自性的東西，而是無自性的；而無自性，就都是虛妄了。所以，得神通的人可以轉變，使令月不是冷而是熱的、太陽不是熱而是冷的。

譬如《大智度論》說到神通力不可思議，有神通的人可以在水面上行走，就好像在陸地上一樣；或者身上出火、身下出水，身上出水、身下出火；或者可以用手摸日月；或者先入火定，可以令月亮不冷；先入水定，可以令太陽不熱[43]。這都是因為它本身沒有真實性，所以可以轉變。由於有神通的人曾經修過地、水、

火、風等禪觀，藉由內心觀想的力量，使令地、水、火、風四大互相變化。

月亮冷而令熱、日熱而令冷，雖然這件事很難很難，有神通的人還是可以辦得到。但是，佛說的四諦是不可變異的。為什麼？

「佛所說之四諦，乃是衆生心性法爾道理」：佛所說的世間因果、出世間因果，一切的緣起法——染緣起、淨緣起，是一切衆生的心性，自然是這樣，這不是佛造、也不是天、人、阿修羅造的，一切法本來就是這樣。「理無變異」：這種真理是不可變異的。

如苦諦者，三界二十五有，下自阿鼻地獄，上至非非想天，雖升沈迴異，然無不為四相所遷、八苦所逼，安可令樂？如集諦者，見思二惑，善惡不動三有漏業，的的是牽生三界之因，豈有異因？如滅諦者，因滅則苦果隨滅，豈非寂靜無為安樂？如道諦

者，戒定慧三，能斷苦因苦果，至無苦處，安有餘道？此四皆審實不虛，故名為諦。佛如實說，比丘亦如實解，所以決定無疑也。

譬如說苦諦，就是欲、色、無色三界又分出來二十五有，從地獄最下一層的阿鼻地獄（最苦惱的境界），一直到無色界天最高一層的非想非非想處天（最高的禪定境界）。雖然有高昇到天上或者沈淪到三惡道的不同，境界差別很大，但是，這二十五有同樣都有生、住、異、滅的變化，都是不真實的，也都被生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得、五陰熾盛等八種苦惱所逼迫。所以，世間二十五有的果報都是苦，哪能令它快樂呢？是不可能快樂的！故經云「佛說苦諦實苦，不可令樂」。

而說集諦，就是煩惱和業力。煩惱不外是見、思二種惑：見

惑就是執著有我、我所，或者有其他的邊見——常見、斷見，和種種的邪知邪見，也就是見煩惱；思惑就是貪、瞋、癡、慢、疑等這一些愛煩惱。業力不外是善、惡、不動三種業：善就是福業，惡就是罪業，不動業就是色界四禪、無色界四空定的境界。這三種業都是有煩惱的有漏業。

我們凡夫就是在這三種有漏的境界裏，隨著有漏的煩惱和業力，而得種種有漏的果報，不斷在三界裏生死輪迴。所以說，集諦的確是牽引一切衆生在三界裏面往來生死的因。離開這個因，另外哪還有什麼因呢？如經云「集真是因，更無異因」。

如滅諦者，就是滅除了集諦——煩惱和業力的生死因，則三界二十五有的生死苦果也都隨之而滅了。生死的因果是無自性的，有因緣來對治它，它就消滅了。惑業苦消滅以後，就沒有生死的流轉，那豈不是寂靜、無為、安樂的涅槃嗎？如經云「苦若

滅者，即是因滅；因滅故果滅」。

那麼，怎麼證悟滅諦呢？就是要修行戒定慧三學，也就是修聖道、修止觀了。你能努力、深入地修學戒定慧，有了戒定慧就能斷除煩惱和業力的苦因，也能斷除生死輪迴的苦果，能夠接引你、運載你到那個沒有苦惱的地方去，到達大光明、大安樂的境界。滅諦是出世間的果，而道諦是出世間的因；戒定慧就是道，另外沒有別的道了，如經云「滅苦之道，實是真道，更無餘道」。

以上苦、集、滅、道這四個道理都是真實不虛的，所以叫做「諦」。佛如實地為大眾宣說，而比丘們也依所聽受的道理如實地去思惟、修行，內心決定這就是真理，完全沒有疑惑了，所以說「於四諦中決定無疑」。

丙三、斷疑流通[三]　丁一、顯示餘疑

於此眾中，所作未辦者，見佛滅度，當有悲感。若有初入法者，聞佛所說，即皆得度；譬如夜見電光，即得見道。若所作已辦，已度苦海者，但作是念：世尊滅度一何疾哉！

三斷疑流通又三：初顯示餘疑，二為斷彼彼疑，三重說有為無常相勸修。今初：

此仍是阿㝹樓馱分別語也。於中，有三種分別：一所作未辦者，指初果、二果、三果。以思惑未盡斷故，當有悲感，如阿難愁憂等是也。二初入法者，指內外凡。由觀行力深，故今一聞佛法，速疾見道，如夜見電光，更非延緩。以見道一十六心，不出一剎那故也。三所作已辦者，指阿羅漢。見思斷盡，永超三界苦海，故無復情愛悲感；但未知佛實不滅，故謂滅度何疾也。

這是第三科斷疑流通。現在第一科顯示餘疑，就是前面已經提出來，但是這裏面又有其他的疑惑。這一段文還是阿㝹樓馱說出來的智慧語，有三種分別：

一、「所作未辦者」：指初果須陀洹、二果斯陀含、三果阿那含的聖人，他們所修的戒定慧有多少成就，但是還沒有圓滿，所以叫「所作未辦」。為什麼呢？「以思惑未盡斷故」：初果已經斷除了見惑（分別我執），但還沒有斷思惑；二果則斷除了欲界九品思惑中的前六品，但是還有三品沒有斷，也就是還沒有離欲；三果全斷欲界九品思惑，已經離了欲界欲，但是還有色界、無色界的思惑沒有清淨，也就是還有種種愛煩惱的問題。所以。這些聖人看到佛要入涅槃了，心裏還是有「悲」痛的「感」覺。譬如經裏說到，阿難雖然已經是初果聖人，但是當他聽到佛將要入涅槃，非常的愁憂悲傷，也很痛苦。所以，愛惑沒有斷盡的聖人，也有

這種事情。

二、「初入法者」：指已經相信佛法、來到佛法裏面學習，但是還沒有得聖道的佛教徒，包括外凡位及內凡位。他們能放下世間事，為了成就聖道，願意拿出全部的時間和精神，長期地努力修行。最先是以清淨持戒為基礎，然後不斷地學習佛法，並且能依止所聽聞的佛法深入其義、觀察思惟，又能常常靜坐、經行，修習止、也修習觀。由於他修學奢摩他、毘婆舍那時，觀察無常、無我無我所的道理，修四念處觀行的力量很強，所以現在一聽聞佛說苦集滅道四諦的道理，很快地就入見道，就是見到無我無我所的真理、證得初果，超過凡位入於聖道了，所以叫做「得度」。

「如夜見電光」：夜是黑暗的意思，譬喻見煩惱——我、我所的執著，有我相、人相、衆生相、壽者相的執著。那麼「電光」譬喻什麼呢？就是夜間有雲的時候，大地是黑暗的，看不見道路，

但是忽然間一打閃電，光明一現出，道路就顯現了。這個電光就譬喻無我無我所的智慧，智慧一出現的時候，就沒有我、我所的執著。有無我無我所的智慧，見到無我無我所的真理，見到苦集滅道的真理，叫「即得見道」。或者也可以說，電光譬喻佛說的法，佛一說法，他就得到無我無我所的智慧，得須陀洹果了。

「更非延緩」：得初果須陀洹的時候，見道是非常迅速，不是很緩慢的。「以見道一十六心，不出一剎那故也」：見道是八忍八智，加起來就是十六心，也就是十六剎那。這個見道十六剎那非常地快，連續十六剎那就是得初果了。依《俱舍論》的意思，第十五剎那是初果，到十六剎那開始，就是修道[44]。現在這裏說「不出一剎那」，應該是譬喻電光於一剎那間即生即滅的意思，但是實在來說應該是十六剎那。

三、「所作已辦者」：得了初果以後，就是開始修道了，修道

的時間是比較長的。若是得了阿羅漢果的人，已經解脫了生死的苦海，就叫所作已辦。經云「但作是念：世尊滅度，一何疾哉」：他感覺佛要入涅槃了，怎麼這麼快呢？這意思，所作已辦的人就是思惟佛無常了。

「見思斷盡」：阿羅漢把見煩惱、愛煩惱都斷盡了，他心裏面沒有情愛，所以對於佛入滅度他沒有悲痛的感覺。但是，阿羅漢雖然斷了煩惱障，但還沒有斷所知障，他不知道佛雖然示現入滅，而實在是常住不滅的，所以他在心情上還是會感嘆：世尊真是滅度得太快了！

丁二、為斷彼彼疑

阿㝹樓馱雖說此語，眾中皆悉了達四聖諦義，世尊欲令此諸大眾皆得堅固，以大悲心，復為眾說：汝等比丘，勿懷悲惱。若

我住世一劫，會亦當滅；會而不離，終不可得。自利利他，法皆具足，若我久住，更無所益。應可度者，若天上人間，皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣。自今以後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。

二為斷彼彼疑。四聖諦者，證此四諦，得成聖果，故名聖諦；又理雖固然，唯聖諦了，故名聖諦也。時眾雖悉了達，而如來悲心淳至，普為未來永斷餘疑，所以復為眾說。是中，文亦分三：初、從「勿懷悲惱」至「更無所益」，即斷所作未辦見滅悲感之疑。既「自利利他法皆具足」，便可依之修道。至於會必有離，自是世法應爾；且我久住，於汝無益，何用悲感為哉？

第二段「為斷彼彼疑」，就是前面那一段文裏面還有的疑

惑，這底下能一一除斷。前面阿那律尊者雖然說明四聖諦真實不虛，而且也觀察到比丘們的內心，因為對佛有信心，又於聞思修都能精進用功，所以對四聖諦也是完全沒有疑惑的。但是世尊大慈悲，為了要讓現在眾中弟子的道心更加堅固，也為了斷除未來世中弟子的疑惑，所以又再次殷殷地教誡說法。以下看蕅益大師的解釋。

為什麼叫四聖諦呢？因為若能依著苦、集、滅、道四諦的道理去思惟觀察修行，就能入聖道、證聖果，也就超越了凡夫位，所以叫做聖諦；這是從因上說的。又四諦的真理雖然本來就是在聖不增、在凡不減、常住不變異的，但是凡夫為無明所障礙，不能了達這個真理，雖然在苦諦、集諦裏面，而不知道是苦、也不知道是集。只有聖人證得了清淨無漏的智慧，才能真實地明了、徹底通達四諦的真義，所以稱為聖諦；這是從果上說的。

雖然當時的法會大眾，已經完全了達四聖諦的道理，但是如來的大慈悲心無量無邊、淳厚至極，為了要普遍地讓未來世中的佛弟子們也能斷除其他種種的疑惑，所以又再次地為大眾開示。在佛所說的這段佛法裏，又可以分為三段：

第一、從「勿懷悲惱」到「更無所益」這一段文，是為了斷除所作未辦的弟子——初果至三果聖人的疑惑。因為他們看見佛入滅了，心裏感到悲傷，想到自己沒有大善知識的教導，還能不能達到所作已辦的聖果呢？所以佛就勸說：你們這些比丘，不要心懷悲傷愁惱。佛已說的法，無論自己修行得大利益也好，或用這樣的佛法去利益眾生也好，這些法都已經圓滿具足了。這就是你們的善知識，你們可以依循著這樣的佛法去修道。

「會亦當滅」：聚會在一起，雖然是很快樂，但是最後一定要分離的。為什麼？因為「世法應爾」：一切世間的因緣法就是這樣，

緣會則生、緣散則滅。若是佛願意久住世間乃至一劫那麼長的時間，他也有這種能力，但是久住對於衆生也沒有什麼好處，所以，佛要入滅了，何須悲痛呢？

二、從「應可度者」至「得度因緣」，即斷電光見道之疑。謂有疑曰：「佛住世時，聞說即皆得度；佛滅度後，見道無由！」故今釋曰：所應度者，我已度訖；縱未度者，皆已為作得度因緣，因緣若到，勿愁不見道也。

第二、從「應可度者」到「得度因緣」這一段文，是為了斷除初入法的弟子——包括外凡、內凡的疑惑。什麼疑惑呢？就是他們心裏這樣想：「佛住世的時候，有善根的衆生能見到佛，而且一聽聞佛說法，就能電光見道得解脫。而佛滅度以後，我們見不

到佛了，怎麼能聞法見道呢？沒有得道的因由了啊？」為了斷除這樣的疑惑，所以佛說：所有善根成熟、應該得佛度化的眾生，佛都已經度化令得解脫了；縱然有人還沒得到解脫，佛也已經為他們施設得度的因緣了。

「因緣若到，勿愁不見道」：只要還有佛法流傳在世間，這就是得度的因緣！若是能依教修行，因緣成熟了，不必擔心不見道。

三、「自今以後」至「而不滅也」，即斷滅度何疾之疑。既弟子展轉行之，則因分住持不壞；既法身常在不滅，則果分住持不壞。因果俱常，何云疾滅？然此仍對權機，故且說五分法身為常住耳；若入實者，應化亦常。靈山一會，儼然未散，非欺我也。

第三、從「自今以後」到「如來法身常在而不滅也」這一段

文，是斷除所作已辦的阿羅漢內心的疑惑。

「既弟子展轉行之，則因分住持不壞」：是說自從佛所說的教法流傳在世間，世間的弟子依之精進地學習、修行戒定慧，一旦有了成就以後，他有能力作別人的師父，也同樣教授他的弟子學習；而後來的弟子也變成師父了，又教授他的弟子。此後弟子們能一代代展轉地傳遞、學習佛所說的教法、修學戒定慧。這就是成就聖道的「因」，能令佛法繼續住持在世間不會斷滅，所以叫做「因分住持不壞」。

為什麼要住持不壞呢？因為世間人的智慧，幾十年內是這樣，過幾十年後就變樣了；有時是向前發展得更好了，但也有很多時候是向後退的。現在說，佛法存在世間，就是「住」，保持佛法不變，就是「持」。其中的意思是，佛大智慧所說的法已經到了圓滿的境界，不可能有更圓滿的法門了；這樣的佛法不用再有新

的發展。我們若能保持原樣認真努力地學習已經很難了，何況凡夫的智慧怎麼能和佛的智慧相比呢？佛的教法有殊勝的力量，從這上面起聞、思、修就能得聖道，佛教徒對於這一點應該深信不疑。所以，只要佛法能夠不變樣，繼續地保持下去，就是住持不壞。這一件事很重要，應該特別注意[45]！

「法身常在不滅，則果分住持不壞」，可以分成二個意思：

一、約佛弟子們修行成功後的結果來說：佛教徒依據沒有變質的佛法聽聞學習，修習四念處乃至各種法門，並且在內心裏深入思惟觀察無常、苦、空、無我的義理，得成聖道後，就證悟不生不滅的法身。這不生不滅的法身是常住的，永久也不會變壞，就是「法身常在不滅」。

佛所說語言文字的教法，本身屬於因緣所生法，也是有無常變化的。一般說正法一千年、像法一千年、末法一萬年，這表示

釋迦牟尼佛的教法將住在世間共一萬二千年，以後就滅了；這樣，當然不能說是永久存在。但是，我們依據語言文字的佛法修學，若是成就了五分法身的時候，就是永久常住而不壞的，所以是「果分住持不壞」。

二、約佛本身或阿羅漢來說：阿羅漢入無餘涅槃，只是肉身化成灰燼，但是他們所成就的五分法身，還是常住不壞的；依大乘佛法，佛所成就的大功德法，就是法身常在不滅，這樣叫做「果分住持不壞」。

「因果俱常，何云疾滅」：因也是常住，果也是常住；這樣說佛其實沒有滅度，怎麼能說佛滅度一何疾哉呢？

「然此仍對權機，故且說五分法身為常住耳」：這是對方便根性的人，說五分法身常住。「若入實者，應化亦常」：若是對入到大乘佛法真實者的說法，則不但佛的法身、報身常住，連佛的應

化身也是相續常住，並沒有斷滅。「靈山一會，儼然未散」：靈鷲山的法會，佛或者說《法華經》、或者說《般若經》，還是很莊嚴地繼續著，並沒有散會。「非欺我」：這種說法不是欺騙我，是真實不虛的！

丁三、重說有為無常相勸修

是故當知，世皆無常，會必有離，勿懷憂惱。世相如是，當勤精進，早求解脫，以智慧明，滅諸癡暗。世實危脆，無堅牢者。我今得滅，如除惡病。此是應捨之身，罪惡之物，假名為身，沒在老病生死大海，何有智者得除滅之，如殺怨賊而不歡喜？

三重說有為無常相勸修。文有二意：從初至「無堅牢者」，正明無

常觀門，以勸勤修。從「我今得滅」以下，是引已作證也。佛妙色身，等真法性，無量功德莊嚴顯現，而云是罪惡物，喻以惡病怨賊者，示同凡夫，令警省耳！三斷疑流通竟。

這是第三科，佛重說有為法的無常相，勸我們發厭離心，努力用功得解脫。文有二意：從初「是故當知」一直到「無堅牢者」，是正明無常觀門。

佛說：世間上不管是山河大地的依報也好，眾生色受想行識的正報也好，都是要變化的，不能長久。大家聚會在一起，最後也一定要分離。不要因為佛入涅槃了，內心就憂傷苦惱。世間法的相貌就是這樣。應當勤精進地修學三解脫門、修四念處，早早求得解脫惑業苦的生死，才是最重要的。這是教我們思惟觀察無常的道理來修行，勸我們生厭離心、堅固道心。

「以智慧明，滅諸癡暗」：不管你有多大的學問、作多大的官、有多少的財富，實在沒有我而執著有我，就是愚癡黑暗。現在，佛告訴我們修習四念處，以無我無我所的觀行，來對治有我我所的執著。若是有一天，無我的智慧一現起，突然間太陽出來了，就能把無明黑暗滅除出去。

「世實危脆，無堅牢者」：我們的色受想行識，乃至器世間的依報都有時間性，而且容易破壞，不是堅牢的。「無堅牢」就是無自性的意思；一切法都是因緣所生，無有真實、自性空寂，也就是《心經》所說「色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是」的意思。這樣說，前面「以智慧明，滅諸癡暗」是修無我觀，而「世實危脆，無堅牢者」就是修法空觀了。

「我今得滅，如除惡病」以下，是引己作證，就是引佛自己的事情來作證明的意思。用惡病譬喻身體，就表示它是很苦惱、

很可厭棄的。佛說：我放棄了這個身體入於涅槃，就像一個人本來有病，能把惡病除掉似的。這像似惡病的身體是應該棄捨的。為什麼？因為它是「罪惡之物」。古人說「吾有大患，惟吾有身」，我們這個身體是由過去種種雜染的煩惱和業力所得的果報，裏頭充滿臭穢不淨，而且很多苦惱和過患，都是因為這個身體而有，所以叫做罪惡之物。雖然假名叫做身體，其實沉沒在老病死的大海裏邊，是很苦惱的境界。有智慧的人若是滅除了這罪惡之物，就像殺死怨賊似的，哪裏會不歡喜呢？都會歡喜的。

「佛妙色身，等真法性，無量功德莊嚴顯現」：佛那樣清淨高貴微妙的身體，就等同於真實的法性，有無量無邊的功德、無量無邊的莊嚴顯現。「云是罪惡物，喻以惡病怨賊者」：但是佛現在卻說那也是罪惡之物，還用惡病和怨賊來譬喻，這是為什麼呢？「示同凡夫，令警省耳」：這是佛的大慈悲，示現與凡夫相同的身

體，叫我們不要愛著，應該趕快警覺省悟，及早修行得解脫。

丙四、囑付流通

汝等比丘，常當一心，勤求出道。一切世間動不動法，皆是敗壞不安之相。汝等且止，勿得復語。時將欲過，我欲滅度。是我最後之所教誨。

這是最後的囑付流通。

「常當一心」：就是心常與第一義諦相應；「勤求出道」：精進地尋求出離生死的解脫道。

「一切世間動不動法」：欲界、色界、無色界就是一切世間。三界中，欲界是變動的，所以稱之為動法；而色界、無色界天雖然也會變動，但是因為有禪定，就稱之為不動法。

「皆是敗壞不安之相」：這些動不動法都是要為無常所破壞，不是安定不變的相貌。這也是勸我們生厭離心、不要愛著的意思。

「汝等且止，勿得復語」：就是佛告訴比丘們：你們現在停止下來，什麼話也不要再說了。佛是要在中夜滅度的，而這中夜的時間快要過去了，所以說「時將欲過，我欲滅度」。

「是我最後之所教誨」：在佛陀一代時教中，這是最後對弟子們的教誨了。

四囑付流通。「常當一心」，是囑令住於實慧。「勤求出道」，是囑令方便修習。以實慧難得，故勸令精進以修之也。欲界為動法，色無色界為不動法，雖有動靜之殊，總屬無常無我，不可不思出離也。「勿得復語」，是勸止三業，成就寂滅無我法器。「時將欲過」，是示當歸滅，不離中道以為究竟。「最後教誨」，是正

顯遺訓，住持法中最勝最要。嗚呼！末後殷勤，悲心極矣！為弟子者，宜何如鏤骨銘肝也。

「常當一心，是囑令住於實慧」：這是囑付我們佛教徒，應該常常將這一念心安住在真實的智慧上。真實的智慧能契證第一義諦、能見真理，所以說住於實慧，也就是安住在第一義諦的意思。

「勤求出道，是囑令方便修習」：這是囑付我們佛教徒要採取行動精進的修行。為什麼？「以實慧難得，故勸令精進以修之也」：因為畢竟空、無我無我所的真實智慧不是容易成就的，所以勸我們要精進修行才可以。欲界是動法，色無色界是不動法，雖有「動靜之殊」——有禪定、無禪定的差別，但都是屬於無常敗壞之法，也都是無常、無我的，所以不可以貪著而不想出離。

「汝等且止，勿得復語」這句話，不只是不要說話的意思，

而是「勸止三業」：無論語業也好，身業、意業也好，都要寂靜下來，成就寂滅無我的法器。這表示什麼意思呢？身，是離一切相的，語、意也是離一切相的；三業離相，就是安住在第一義諦上了。這樣的境界，就算是我們現在還不能辦到，但是法性之理本來如是，只要我們好好修行，就都是載道之器，都有希望成就寂滅無我的第一義諦。

「時將欲過，我欲滅度」：是「示當歸滅」，表示佛要入於第一義諦了。「不離中道以為究竟」：佛在世的時候，雖然有行住坐臥、也說話做事，他的心還是恆時與第一義諦相應，是究竟圓滿的。現在，佛表示要入涅槃，也是一樣不離中道第一義諦以為究竟。

「是我最後之所教誨」：這是顯示這一部經，正是佛臨涅槃的時候，所遺留的教訓。「住持法中最勝最要」：在佛所說的一切教

法裏邊，這一部《遺教經》是最殊勝、最重要的。

「嗚呼！末後殷勤，悲心極矣」：這是佛在入滅之前最後的殷勤教誡，顯示出來佛的大悲心是最極深切的。

「為弟子者，宜何如鏤骨銘肝[46]」：我們這些佛弟子們，應該要把佛的遺訓深刻在內心裏面而不忘失。這是蕅益大師勉勵我們要好好學習、努力修行的意思。

我們若只是讀一讀《遺教經》的文，好像也不是太難懂。但是，若讀天親菩薩的《遺教經論》，就會感覺到裏面的義很深，還不是容易懂的。所以，各位法師、各位居士也可以看一看天親菩薩的論，就會知道這一部《佛遺教經》的確是無上甚深的微妙法。

阿彌陀佛！

附註

（編按：引用經文出處格式中，T表大正藏，X表卍字續藏，後接數字及英文小寫字母，依次為冊數、頁數、欄位。）

1. 《佛遺教經解》，蕅益大師著（X37, 638c）。
2. 《遺教經論》，世親菩薩著（T26, 283a）。
3. 《佛遺教經論疏節要》，淨源節要、袾宏補註（T40, 844c）。《遺教經論住法記》，靈芝元照著（X53, 598b）。
4. 《佛光大辭典》（P.3772）。「姚興（366～416）後秦主。南安赤亭（甘肅）之羌人。字子略。父姚萇叛苻堅，據關中稱帝，是為後秦。姚興繼父位，都長安，領有雍、梁、晉、豫，在位二十二年。興自幼聰慧，信奉佛法，能自講經。迎鳩摩羅什入長安，聚僧徒數萬人，從事講譯禪修，一時關中義學大盛。於皇初二十二年卒，享年五十一。《晉書》卷一一七、《魏書》卷十」。
5. 關於苻堅及淝水之戰相關事跡，請見《晉書．載記》第十三～十四，苻堅。
6. 《遺教經論》：「初、序分，修多羅顯示利益成就畢竟故，是中成就畢竟有六種功德：一、法師成就畢竟功德，二、開法門成就畢竟功德，三、弟子成就畢竟功德，四、大總相成就畢竟功德，五、因果自相成就畢竟功德，六、分別總相成就畢竟功德。」（T26, 283a）。

7. 編按：佛初轉法輪度憍陳如，於五人中最先得初果，並為出家受具戒之第一人。不久之後，世尊又為之說五蘊無常、苦、空、無我無我所之理，憍陳如等五比丘，皆證得究竟解脫，成阿羅漢。請參照《雜阿含經》卷十五（T02, 104a），《佛說三轉法輪經》卷一（T02, 504b），《佛本行集經》卷三十四〈轉妙法輪品〉（T03, 811c），《四分律》卷三十二（T22, 787c）。

8. 《遺教經論》卷一：「因果自相成就畢竟功德者，有四種自相：一、因自相，如經娑羅雙樹間故。二、因共果自相，如經將入涅槃故。三、總自相，如經是時中夜故。四、果自相，如經寂然無聲故。」（T26, 283b）。

9. 《雜阿含經》卷二十四，第六百三十八經（T02, 176b）。

10. 《遺教經論》卷一：「不同凡夫增過護者，有十一事。」（T26, 284a）。

11. 《四分律含注戒本疏行宗記》卷三：「據此戒中，須分三位：即販、賣、買也。為利故收，為利故出，諍價而高，為販也。為利而取，故減前價，名買。為利故出，強增其價，曰賣也。戒本中但明增減市易，論及餘律，廣出販賣之相，如《鈔》廣分也。」（X40, 53a）。《四分律行事鈔批》卷九：「買賣之中，或含其販，或時直買，而不為利曰買，或時但賣，而非販也。若為利故買，擬後貴賣名販……。擡價就高曰賣，抑價歸下稱買，買已規利而賣復曰販……。然販者約當時收取，有心規利之時即犯。未待出時，抑揚物價，方始結罪。縱臨時，依平價賣者，亦得販罪。」（X42, 871a）。

12. 《遺教經論住法記》卷一：「三交易求利者，謂以物相博；準律捨墮中，以寶相易或以物易寶，則犯貿寶。若以衣物相易，或以寶貿衣，則犯販賣。經舉貿易，通含二戒。若依下明，開貿寶永制，販賣容開，律不犯中，聽五眾出家人交貿，應自審定，不應共相高下，如市道法。若非五眾，令淨人貿。又《五分》云：使人易時，應作念云：『寧使彼得我利，我不得彼利』等，皆無犯也。賣買下，指廣經中說。」（X53, 605b）。

13. 編按：從「不得安置田宅」一直到「不得畜錢寶」，都是屬於比丘戒中「不畜錢寶戒」中的八不淨財。《遺教經論住法記》卷一：「四中所居業處，即是田宅。田以充口，宅以居身，皆為求安，而生過漏。準諸經律，田宅及下人民、奴婢、畜生、種植、財寶，竝是妨道，皆入八不淨中。（毀帛、氈褥、金牀三種，竝收財寶中）出家為道，不許別人，時通僧用。廣有開制，如律所明。」（X53, 605c）。

14. 《四分律刪繁補闕行事鈔》卷二〈畜錢寶戒十八〉：「《多論》云：佛制此戒有三益：一為息誹謗故，二為滅鬪諍故，三為成聖種節儉行故。寶是八不淨財。且因料簡四門：一列數顯過，二開制不同，三結罪輕重，四交貿多罪少罪。初中列數者：一田宅園林，二種植生種，三貯積穀帛，四畜養人僕，五養繫禽獸，六錢寶貴物，七氈褥釜鑊，八象金飾床及諸重物。此之八名，經論及律盛列通數，顯過不應，相承次比，如上具述，不出佛經。」（T40, 69c）。

三大護佛法。佛若不制，國王大臣，役使比丘；由佛制故，王臣息心，不復役使，令靜緣修道，是名大護。」（X53, 606a）。

15.

《薩婆多毘尼毘婆沙》卷六：「與諸比丘結戒者：為不惱眾生故，為止誹謗故，為大護佛法故。凡有三戒，大利益佛法，在餘誦：一不得擔，二不殺草木，三不掘地。若不制三戒，一切國王當使比丘種種作役；有此三戒；帝主國王一切息心。此是共戒；比丘尼俱波逸提。三眾是淨人，故不犯。」（T23, 543b）。

《四分律刪繁補闕行事鈔》卷二：「二明開畜者，經中禁重，如後所明。律中在事，小機意狹，故多開畜。第一不淨中：由是妨道，別人不開。一口小房，有資道要，依上開畜。《毘尼母》云：畢陵伽為國人所重，施一小寺、羅網、車輿、驢驢等，畜僧坊所須，開受。《僧祇》中，為僧故得受。《善見》，居士施田地，別人不得用，若供養僧者，得受。《多論》，檀越欲作大房舍，應開解示語令小作，順少欲法。若為容多人故，作者，不應違意。《五分》，有人施僧田宅、店肆聽受，使淨人知之。《善見》，若人以池施僧，供給浣濯，及一切眾生聽飲用者，隨意得受。

二、種植根栽：若如《僧祇》，為僧營理者得，別人不開。即汙家法中，自種教他，一切不合，除供養佛法僧，餘如雜法中說。

三、貯積穀帛：昔云：儉開三十六石，出《善生經》。余自披撿真偽，二本並無，舉世夢傳。《涅槃》云：聲聞僧者，無有積聚，所謂奴婢、僕使、庫藏、穀米、鹽豉、胡麻、大

小諸豆，若自手作食，自磨自舂，種種非法故。若有說言：如來聽畜非法之物，舌則卷縮。《僧祇》云：若比丘糴粟時作念：此後時恐貴，今糴此穀，我當依是得誦經坐禪行道，而不言多少，準酌一夏之糧，亦隨時料其豐儉。鹽，則準前穀量，盡形藥中加法亦得。律中比丘道行，得大麥、小麥、班豆、粳米，佛開受之。安置囊幞內盛之，應合淨施。故文中諸比丘得道路糧，開受淨人賞舉。復卷具有說淨方法。

四、畜諸僮僕：《增一》云：長者將女施佛，佛不受；若受者，漸生重罪。因說欲過，羅剎女等事。《僧祇》，若人云：施僧奴，若施使人，若施園民婦，一切不應受。若言施供給僧，男淨人聽受。若施別人，一切不得。若施淨人為料理僧故，別人得受。若施尼僧乃至別人，反前；唯言女淨人為異。今諸伽藍，多畜女人，或賣買奴婢者，其中穢雜，孰可言哉！豈唯犯淫，盜亦通犯。深知聖制不許，凡豈強哉！《僧祇》，畢陵伽在聚落自泥房，王與使人，三反不受，云：若能盡壽持五戒奉齋，然後受之。《十誦》，守竹園寺有五百人，王舍城中也有。十種施無福：一謂施女人，二戲具，三畫男女合像，四酒，五非法語，六器仗，七大刀，八毒藥，九惡牛，十教他作如是施。

五、畜畜生，律中比丘畜猫子、狗子、乃至眾鳥，並不得畜。《僧祇》，若人施僧一切眾生，並不應受。眾生者，馬、驢、猪、羊、麞、鹿，如是一切自餘野鳥獸等。若見比丘不受，云：『我當殺之。』應語令自施水草守護，勿令傷害，不得剪翅籠繫。若能飛行自活者，放去莫拘之。《善見》，若施牛羊，不得受。若云：施乳酪等五味得受。餘一切畜

生亦爾。《涅槃經》中，比丘之法，不得賣買生口等。《伽論》，為塔故，受駝馬驢。今有施佛法家畜生，而知事有賣者，並不合聖教。《十輪》，若施四方僧物田宅，淨人不與持戒，反與破戒自恣受用，并與白衣同共食啖，因此剎利居士皆入阿鼻。〈日藏分〉云：於我法中假令如法，始從一人乃至四人，不聽受田宅、園林、車馬、奴婢等常住僧物；若滿五人乃得受之。《大集》亦同。《四分》，乘乘戒中，開老病得乘男乘、女乘、尼騎，如瞻病法。《僧祇》，船車牛馬等乘，無病不合。唯因水中船行者，得。

六、畜錢寶：若元作自畜之意，不合；若擬淨施與他，依律文開。《僧祇》、《十誦》、《善見》云：若病人得者，令淨人畜，為貿藥故。若多人與藥錢直，得置氈褥底，眼暗未時，手觸在無，不犯。又云：末利夫人施僧布薩錢，佛言聽受，準義付他。又居士持金銀與僧，作寺食堂園田，比丘不得受，犯吉羅。應付淨人，口得處分，若施作飲食衣藥臥具，亦不自受。若受後作衣服用，得吉羅。應付淨人。《雜含》云：自今已後，須木直索木，乃至須人工等，亦直索之。慎勿為己，受取金寶，則破四分人解。律云：若為作屋故，求材木竹草樹皮得受，不應自為身受（若文不了引經自明），餘如正解。

七、聽畜重物：《毘尼母》，別人聽受刻鏤大床，唯除金寶。若綿褥者，他施已成者，《十誦》開受。《毘尼母》、《四分》氈毾等等，他施聽受，廣三肘長五肘，淨施畜。若鐵瓦瓶等銅盆銅盌等器，別人得受。

八、佛不開者：《善見》云：不得捉一切穀除米。若施器仗者，僧應打壞，不得賣。施樂

器者，不得捉，得賣。《增一》云：若得金寶施，呪願已還反施主。《涅槃》云：若有人言：如來憐愍一切眾生，善知時宜，說輕為重、說重為輕，觀知我等弟子有人供給所須無乏，如是之人佛則不聽受畜一切八不淨物。若諸弟子無人供須，時世饑饉飲食難得，為欲護持建立正法，我聽弟子受畜奴婢金銀車乘田宅穀米，賣易所須，雖聽受畜如是等物，要須淨施篤信檀越。如是四法所應依止。我為肉眼諸眾生說是四依，終不為慧眼者說。若有三藏反上說者，亦不應依。又說八不淨財，十餘處文皆極毀破，不令畜服。又云：若優婆塞知此比丘破戒受畜八法，不應給施，又不應以袈裟因緣恭敬禮拜。若共僧事，死墮地獄。《十輪經》說：據不知持犯者，並須恭敬。又《涅槃經》，窮終極教不用，亦得以護法故，小小非要。」（T40, 69c）。

16. 《佛遺教經論疏節要》卷一：「曆數算計者，曆數列次也。尚書洪範云：五曰曆數。孔穎達正義：謂算日月行道所曆，計氣朔早晚之數，所以為一歲之曆。」（T40, 847a）。

17. 《康熙字典》：「又《洪範》五曰曆數。《傳》曆數，節氣之數，以爲曆。《疏》算日月行道所歷，計氣朔早晚之數，所以爲一歲之曆。」

18. 《遺教經論住法記》卷一：「共相追求，謂請謁餉遺，以圖供給。」（X53, 606c）。《遺教經論記》卷一：「三、清淨自活，謂遠離四邪命故。一、下口食，合藥種穀植樹等。二、仰口食，觀睨（視）星宿日風月雨等。三、方口食，曲媚權豪通使（方）等。四、維口食，學術占卜等。此四不淨活命，故云四邪命也。所以治共相追求障，上三妨道，故

通曰障。」（X53, 638c）。

19. 《佛祖三經指南》卷二：「世事，謂王事、官事、乃至親友俗事。」（X37, 803b）。

20. 《遺教經論住法記》卷一：「通致使命，謂傳信走使。律開為三寶事持書，并父母、病人、繫閉、牢獄等，看書持往者，得。」（X53, 606）。

21. 《遺教經論住法記》卷一：「鄙媟，謂諂佞妄悅之言，……媟，謂親狎。」（X53, 607b）。

《高級漢語大辭典》釋：「輕侮；不恭敬……過于親昵而不莊重。」

22. 《高僧傳》卷十（T50, 392b）。另參見《魏書》卷一百一十四・志第二十・釋老十。

23. 《瑜伽師地論・聲聞地》〈根律儀〉卷二十三（T30, 406b）。

24. 《遺教經論》卷一：「是中輕者，謂細相習障故。於此處有時則有，無時則無故。不作意起故，如經「假令縱之」故。勢無自立故，如經「皆亦不久」故。性是無對不相見故，如經「見其磨滅」故。是中云何立見示現？依見時說故。彼無見故滅見故。」（T26, 285b）

25. 編按：經查，唯《遺教經解》作「相須」，《遺教經論》及其他相關注解，皆作「相順」；故「須」字疑是「順」字之誤。《漢語大辭典》：「相須，亦作『相需』。互相依存；互相配合。」從意義上來說，則作「相須」或「相順」，皆可會通。

26. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷六十八：「應作是說：若欲色界歿生無色界，及無色歿生無色界者，彼無色界歿生欲色界時，彼二中有，即當生處而現在前。」（T27, 354c）。

《法苑珠林》卷三：「問曰：諸天住處其義云何？答曰：如《婆沙論》說，天雖有三十二，

住處但有二十八重。以彼四空，絕離形報，故無別處，遍在欲色二界之中。但隨欲色二界眾生成就四空無色業者，隨命終處，即便受彼無色界報，故無別處；不同大乘說有色也。」（T53, 287c）。

27. 《大智度論》卷九十〈實際品〉：「問曰：乃至佛猶尚有眠，何以知之？佛嘗命阿難：汝四襞優多羅僧敷，我欲小眠，汝為諸比丘說法。又薩遮尼乾問佛：佛自念晝日有眠不？佛言：春末夏初以時熱故小眠息，除食患故。薩遮尼乾白佛：餘人有言：晝日眠是癡相。佛言：汝置！汝不別癡相！諸漏能生後身相續不斷者，是名癡相，雖常不眠亦是癡。若是諸漏永滅無餘，雖眠不名癡。如是等經中處處說，須菩提何以言阿羅漢尚不眠？答曰：眠有二種：一者眠而夢，二者眠而不夢。阿羅漢非為安隱著樂故眠，但受四大身法，應有食息眠覺，是故少許時息名為眠。不為夢眠故，須菩提言阿羅漢尚不眠。有人言：離欲者得禪定，色界繫四大入身中，身心歡樂則無有眠。慧解脫阿羅漢，色界四大不入身中故有眠，是故須菩提言阿羅漢尚不眠。是故，阿羅漢有眠有不眠。佛以方便力為度眾生，受人法故現眠。」（T25, 699a）。

28. 《成唯識論述記》卷七：「佛及第八地以去菩薩，唯得有一定，無睡眠、悶絕二，以惡法故、麁淺法故。現似有睡，實無有故。」（T43, 484b）。

29. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三十七：「問：佛亦有睡眠耶？答：有。云何知然？契經說故。如契經說：諸離繫子來至佛所，作是問言：喬答摩尊有睡眠不？世尊告曰：祠火當知，

我極熱時，為解食悶，亦暫睡眠。彼復白佛：世有一類沙門梵志作如是言：有睡眠者即是愚癡。喬答摩尊將無是事？世尊告曰：若有諸漏雜染、後有生老病死苦果，未斷未遍知而睡眠者，可名愚癡。佛於諸漏雜染、後有生老病死苦果，已斷已遍知故，雖有睡眠，不名愚癡。」（T27, 194a）。

30. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三十七：「然諸睡眠略有二種：一染汙，二不染汙。諸染汙者，佛及獨覺、阿羅漢等已斷遍知。不染汙者，為調身故，乃至諸佛亦現在前，況餘不起？故知諸佛亦有睡眠。是故睡眠通五趣有，中有亦有，在胎卵中諸根身分已滿足者，亦有睡眠。」（T27, 194a）。

31. 《賢愚經》卷十三〈沙彌均提品第六十二〉（T04, 444b）。

32. 《大智度論》卷三十〈序品〉：「若人加惡，如猪揩金山，益發其明。求佛道度眾生之利器，忍為最妙。行者當作是念：我若以瞋報彼，則為自害。又我先世自有是罪，不得如意，要必當償。若於此人不受，餘亦害我，俱不得免，云何起瞋？」（T25, 281a）。

33. 《中阿含經》卷五〈舍梨子相應品師子吼經第四〉（T01, 452b）。《增壹阿含經》卷三十〈六重品〉（T02, 712c）。

34. 《翻譯名義集》卷七：「律有三種壞色：青、黑、木蘭。青，謂銅青；黑，謂雜泥；木蘭，即樹皮也。」（T54, 1170c）。

《四分律行事鈔資持記》卷三：「言上色者，總五方正、間。青、黃、赤、白、黑，五方

正色也；緋、紅、紫、綠、碧黃五方間色也。……言正翻者，顯前臥具等，名皆非正。故《章服儀》云：如經律中通云壞色。故文云：當以三種青、黑、木蘭，隨用一壞，成如法色。又云：不正壞色，唯釋門所懷別邪正也，明知不正即袈裟色。」（T40, 361b）。《佛制比丘六物圖》卷一：「律云：上色染衣不得服，當壞作袈裟色（此云不正色染），亦名壞色，即戒本中三種染壞，皆如法也。一者青色（《僧祇》：謂銅青也。今時尼眾青褐，頗得相近）。二者黑色（謂緇泥涅者，今時禪眾深黲竝深蒼褐，皆同黑色）。三木蘭色（謂西蜀木蘭，皮可染作赤黑色，古晉高僧多服此衣。今時海黃染絹，微有相涉。北地淺黃，定是非法）。然此三色名濫體別，須離俗中五方正色（謂青、黃、赤、白、黑），五間色（謂緋、紅、紫、綠、碧，或云碧黃）。此等皆非道相，佛竝制斷。《業疏》云：法衣順道，錦色斑綺，耀動心神，青黃五綵，真紫上色，流俗所貪，故齊削也。」（T45, 898b）。

35.

《雜阿含經》卷四十三：「如是我聞。一時，佛住拘睒彌國瞿師羅園。爾時，世尊告諸比丘：過去世時有河中草，有龜於中住止。時有野干，饑行覓食，遙見龜蟲，疾來捉取。龜蟲見來，即便藏六。野干守伺，冀出頭足，欲取食之。久守，龜蟲永不出頭，亦不出足。野干饑乏，瞋恚而去。諸比丘！汝等今日亦復如是。知魔波旬常伺汝便，冀汝眼著於色，耳聞聲，鼻嗅香，舌嘗味，身覺觸，意念法，欲令出生染著六境。是故，比丘！汝等今日常當執持眼律儀住，執持眼根律儀住，惡魔波旬不得其便。隨出隨緣，耳、

鼻、舌、身、意亦復如是，於其六根若出若緣，不得其便。猶如龜蟲，野干不得其便。爾時，世尊即說偈言：龜蟲畏野干，藏六於殼內；比丘善攝心，密藏諸覺想。不依不怖彼，覆心勿言說。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」（T02, 311c）。

《法句譬喻經》卷一〈心意品〉：「昔佛在世時有一道人，在河邊樹下學道十二年中，貪想不除，走心散意，但念六欲。目色、耳聲、鼻香、口味、身更心法，身靜意遊，曾無寧息，十二年中不能得道。佛知可度，化作沙門，往至其所，樹下共宿。須臾月明，有龜從河中出來至樹下，復有一水狗饑行求食，與龜相逢便欲噉龜。龜縮其頭尾及其四腳，藏於甲中，不能得噉。水狗小遠，復出頭足，行步如故。不能奈何，遂便得脫。於是道人問化沙門：『此龜有護命之鎧，水狗不能得其便。』化沙門答曰：『吾念世人不如此龜。不知無常，放恣六情。外魔得便，形壞神去。生死無端，輪轉五道。苦惱百千，皆意所造。宜自勉勵，求滅度安。』於是化沙門即說偈言：『有身不久，皆當歸土，形壞神去，寄住何貪。心豫造處，往來無端，念多邪僻，自為招患。是意自造，非父母為，可勉向正，為福勿回。藏六如龜，防意如城，慧與魔戰，勝則無患』（T04, 584b）。

36.

《楞伽阿跋多羅寶經》卷一：「譬如藏識，頓分別知自心現及身安立受用境界。」（T16, 0486a）。

《成唯識論述記》卷三：「問：何故彼復說第八識頓分別知一切境界？答：說自一切境皆頓分別知，非如餘識境漸次能了故。由是彼經復作是說：自身及資具，一時頓分別。」

（T43, 316a）。

37. 編按：本段文中之名字位、觀行位、相似位，即「六即」中之三位。六即，見《摩訶止觀》卷一：「謂理即，名字即，觀行即，相似即，分真即，究竟即。此六即者，始凡終聖。始凡故除疑怯，終聖故除慢大。」（T46, 10b）。

38. 關於「戲論」定義，可參考《瑜伽師地論》卷九十一：「由戲論俱四種行相，不應思惟，不應分別，不應詰問。唯應依他增長覺慧。審諦觀察真實意趣。云何為四？謂或有、無，或異、不異。以彼六處有生有滅，展轉異相。由生滅故，有、無可得。有異相故，待他種類，異性可得。待自種類，前後無別，不異可得。六處永滅，常寂靜相。是故由彼戲論俱行四種行相，思惟觀察不應道理。當知此中能引無義思惟分別所發語言，名為戲論。何以故？於如是事勤加行時，不能少分增益善法、損不善法，是故說彼名為戲論。」（T30, 815a）。

39. 《大乘起信論》卷一：「一者名為業識，謂無明力不覺心動故。」（T32, 577b）。

40. 《中觀論頌講記》：「經中說：『諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明』。無所有，是諸法的畢竟空性；如是有，是畢竟空性中的緣起幻有。緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說如是無所有。但愚夫為無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成為世俗諦。聖人破除了無知的無明，通達此如是有的緣起是無所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名為勝義。」（p. 448）。

41. 《瑞州洞山良价禪師語錄》卷一：「師問僧：名甚麼？僧云：某甲。師云：阿那箇是闍黎主人公？僧云：見祇對次。師云：苦哉苦哉！今時人例皆如此。祇認得驢前馬後底，將為自己。佛法平沈，此之是也。賓中主尚未分，如何辯得主中主？僧便問：如何是主中主？師云：闍黎自道取。僧云：某甲道得，即是賓中主（雲居代云：某甲道得，不是賓中主），如何是主中主？師云：恁麼道即易，相續也大難。遂示頌云：嗟見今時學道流，千千萬萬認門頭，恰似入京朝聖主，祇到潼關即便休。」（T47, 525a）。

42. 《法華玄義釋籤》卷十六：「言楚夏者，京華為夏，淮南為楚；音詞不同；所詮不異。彼土亦爾；雖同梵音，諸國輕重；不無少異。」（T33, 929a）。

《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷五：「梵音楚夏者，秦洛謂之中華；亦名華夏，亦云中夏。淮南楚地，非是中方，楚洛言音，呼召輕重。今西域梵語有似於斯，中天如中夏，餘四如楚蜀。西來三藏，或有南天，或有北天，或有中天，東西各異。」（T36, 35a）。

《肇論疏》卷三：「所以楚夏者，謂五天語，亦比此大唐楚夏之別也。如大唐吳兒，喚火為煑，詺水為錘，呼來為離；呼喚雖殊，義皆一也。」（T45, 191c）。

43. 《大智度論》卷四十〈往生品〉：「有人言：坐禪人事，所有力勢，不可思議；故一身為無量身，無量身為一身。石壁無礙者，取石壁虛空相，微塵開闢，如擲入土。履水者，取地相多，故履水如地；取水相多，故入地如水；取火相多，故身出烟炎。捫摸日月者，神通不可思議力故，令手及日月。入火定故，月不能令冷；入水定故，日不能令

熱。」（T25, 352a）。

44. 《阿毘達磨俱舍論》卷二十三〈分別賢聖品〉：「苦法智忍為初，道類智忍為後，其中總有十五剎那，皆見道所攝，見未見諦故。至第十六道類智時，無一諦理未見今見，如習曾見，故修道攝。」（T29, 122a）。

45. 印順法師《佛法概論》：「佛法雖是探本的，簡要的，卻是完成的。在傳布中，可以引申、闡發，可以作方便的適應，卻沒有修正或補充可說。所以佛弟子的弘揚佛法，是「住持」，應特別注意佛法本質的保持。」（P.18）。

46. 《漢語大辭典》：「銘肌鏤骨」，比喻深刻難忘。

編輯後記

《佛遺教經》，乃世尊垂般涅槃時略說教誡之經。全文言簡而意賅，總貫聖道之始終，深契修行之心要，向為初發出離願之行者，所必學必誦的要典之一。

古德注釋中，千部論師天親菩薩大智凜然，著《遺教經論》標舉綱領、開顯深義，為後來者所當宗從。明末藕益大師《佛遺教經解》，科解清晰、條理分明，入戒律、涉唯識，而以天台教為歸。

本《講記》之緣起，乃長老在一九九四年於埔里正覺精舍講述《妙法蓮華經》圓滿後，應當時僧眾之請而宣說。《講記》之內容，一如向來之風格，語詞淺近而闡發深義，回歸佛陀開示的本懷；由文字教理之說明，善巧導入發聖道願、修四念住，並強調

無我觀行。又，在古釋中，本經多被判為三藏教；而長老之釋，則具大乘義。

依本經所示之共不共世間法要中，吾等佛弟子應當次第學、次第行、次第證：執持淨戒，少欲知足，遠離自他境事；善具道前方便資糧，對治惑業苦三障；聽聞正法、如理思惟，精勤無懈，依奢摩他、毗缽舍那，修習二無我觀。若能如此，則聖果涅槃可證，究竟功德可成。

佛云：「其未度者，皆亦已作得度因緣。自今以後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」長老生平，亦常殷重教誡吾輩：「不要忘記我們是釋迦牟尼佛的弟子！」世間法無常敗壞、不安之相，心念剎那、人事變遷。佛法，已經是圓滿而具足的；凡夫之智難比佛陀，無須再發展或創新。吾等之責，唯一心精勤，遵依佛語，謹從師教，聞思熏習，修止觀行；令佛法不變

質即住持不失，展轉證得聖果即法身常住。

適逢長老往生十周年紀念將屆，謹以此《講記》之出版，重溫師長之教誡，並與所有志向聖道之學友共勉。

二九、〇〇〇元：願以功德，迴向唐培忠累世的和現世的怨親債主，業障消除，身心病苦悉皆消除。

二〇、〇〇〇元：玅境長老護法會。

八七、〇〇〇元：佛陀教育基金會。

以上計新台幣：一三六、〇〇〇元，恭印二、〇〇〇本。

回向：天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈無用，崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，無有怨枉，強不淩弱，各得其所。

祝願法界一切有情，所有六道四生，宿世冤親，現世業債，咸憑法力，悉得解脫。

祝願現生者增福延壽，發菩提心，常隨佛學，勤修精進，利濟群生。

祝願已故者往生淨土，同出苦輪，共登覺岸。

附記：本會接受善信委託，代印經書、佛像，其必要之費用，均經本會審慎評估；若有結餘，均續作本會之印（購）經書及運費，為施主廣積陰德，歡迎十方大德善加利用。

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰

願以此功德
消除宿現業
增長諸福慧
圓成勝善根
所有刀兵劫
及與饑饉等
悉皆盡滅除
人各習禮讓
讀誦受持人
輾轉流通者
現眷咸安樂
先亡獲超昇
風雨常調順
人民悉康寧
法界諸含識
同證無上道

流水號：15374
書　號：CH356-03
恭印：二〇〇〇本

佛曆二五六一年／西元二〇一七年十月

佛遺教經講記

發 行 人：簡豐文
出 版 者：財團法人佛陀教育基金會
地　　址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓
網　　址：www.budaedu.org
E-mail：budaedu@budaedu.org
電　　話：（〇二）二三九五—一一九八　**傳　　真**：（〇二）二三九一—三四一五
劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會　**郵局劃撥帳號**：〇七六九四九七九
銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）
銀行帳號：〇四五〇〇四五九七五〇三

本會經書免費結緣之請取方式如下：

（一）親臨本會三樓講堂。（二）利用傳真：（02）23965959
（三）撥打電話：（02）23951198 分機：11、12
（四）網　　址：**http://www.budaedu.org/books/**。（五）寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書，儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量。

◎本會交通—

※捷運：善導寺站5號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。
※公車站牌：審計部站→212、299、232、205、276、605、257、262
　台北商業技術學院→253、297、237　仁愛路二段→253、297 開南商工→208
　仁愛路、杭州南路(紹興街)口→630、270、263、245、621、651、37、261

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號