

第十四章、德行的心素與實施原則

第一節、德行的心理要素

一、道德的意向 (p.181-p.184)

(一) 總說認識德行的兩個面向——內心與事行 (p.181)

中道的德行，出發於善心，而表現為合理的、有益自他的行為；又以合理的善行淨化內心，使內心趨向於完善——無漏。

所以論到德行，應從內心與事行兩方面去分別。¹

(二) 從道德的根源、意向、努力、純潔說明道德的心理因素 (p.181)

有情內心的活動，本是非常複雜的，是相互依存、相互融入，又相互凌奪、互相起伏的。每一心理活動，複雜相應，而沒有絲毫自體性；分析內心的因素，不過從它的相對特性加以敘述而已。

關於道德的心理因素，如道德的根源，是「無貪」、「無瞋」、「無癡」，已約略說過。²

¹ 編者按：兩方面即指第十四章的兩大主題：「德行的心理要素」和「德行的實施原則」。

² (1) 印順導師《佛法概論》第八章，(p.117-p.119)：

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所，都依此而生起。三不善根，即貪、瞋、癡。貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他人——他人的不能關切，不能容忍的敵視。

據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇等部說：……煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根……，由有三不善根故起貪、瞋等不善」。這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的，潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。

但上座系的學者，以三不善根為欲界粗重的不善，於是乎別立三無記根或四無記根，其實無記根不是經文所說的。四無記根的無明，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：我見即癡分，我愛即貪分，我慢——自恃凌他即瞋分。於隱微蒙昧的覺了中，有此我見，我愛，我慢，成為有情識的——極深細的本質。這實為三不善根的內容，不過解說不同。

此不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微而難以明確覺了的。即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處。如經中說：「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」(順正理論卷一八引經)。

從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大(慈)悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

(2) 相關的經文：

一、《雜阿含經》卷 14(344 經)(大正 2, 94b8-26)：

尊者舍利弗語尊者摩訶拘絺羅：多聞聖弟子，於不善法如實知，不善根如實知，善法如實知，善根如實知。

云何不善法如實知？不善身業，口業，意業，是名不善法，如是不善法如實知。

云何不善根如實知？三不善根：貪不善根，恚不善根，癡不善根，是名不善根，如是

今再論道德的意向、道德的努力、道德的純潔。

(三) 別解道德的意向——慚與愧 (p.181-p.184)

慚與愧，可說是道德意向。

1、慚愧是人類不同於禽獸的地方 (p.181-p.182)

一般人陷於重重³的罪惡中，善根力非常微薄，惟有慚愧的重善輕惡，能使人戰勝罪惡，使善根顯發而日趨於增進。釋尊說：慚愧是人類不同於禽獸的地方。⁴這可見慚愧是人類的特點，是人的所以為人處。⁵

2、慚愧的定義 (p.182)

什麼是慚愧？在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。⁶換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。

不善根如實知。

云何善法如實知？善身業，口業，意業，是名善法，如是善法如實知。

云何善根如實知？謂三善根：無貪，無恚，無癡，是名三善根，如是善根如實知。

尊者摩訶拘絺羅！如是多聞聖弟子，不善法如實知，不善根如實知，善法如實知，善根如實知故，於此法律正見具足，直見成就，於佛不壞淨成就，來入正法，得此正法，悟此正法。

二、《雜阿含經》卷 28(791 經)(大正 2，205a11-17)：

有邪、有邪道；有正、有正道。何等為邪？謂：地獄、畜生、餓鬼。

何等為邪道？謂：殺、盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見。

何等為正？謂：人、天、涅槃。何等為正道？謂不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無恚、正見。

³ 重重：表示程度非常深。(《漢語大詞典(十)》，p.371)

⁴ (1)《雜阿含經》卷 47(1243 經)(大正 2，340c23-341a4)：

爾時、世尊告諸比丘：「有二淨法，能護世間。何等為二？所謂慚，愧。假使世間無此二淨法者，世間亦不知有父母、兄弟、姊妹、妻子、宗親、師長、尊卑之序，顛倒渾亂，如畜生趣。以有二種淨法、所謂慚、愧，是故世間知有父母、乃至師長、尊卑之序，則不渾亂如畜生趣」。

爾時、世尊即說偈言：「世間若無有，慚、愧二法者；違越清淨道，向生老病死。世間若成就，慚、愧二法者，增長清淨道，永閉生死門」。

(2)《增壹阿含·1 經》卷 9〈18 慚愧品〉(大正 2，587b7-14)。

⁵ 參見：印順導師《佛法概論》第三章，(p.54)。

⁶ (1) 護法等造《成唯識論》卷 6(大正 31，29c13-30a2)：

云何為慚？依自、法力，崇重賢善為性，對治無慚，止息惡行為業。謂依自、法尊貴增上，崇重賢善，羞恥過惡，對治無慚，息諸惡行。

云何為愧？依世間力，輕拒暴惡為性，對治無愧，止息惡行為業。謂依世間訶厭增上，輕拒暴惡，羞恥過罪，對治無愧，息諸惡業。

羞恥過惡是二通相，故諸聖教假說為體。若執羞恥為二別相，應慚與愧體無差別。則此二法定不相應，非受想等有此義故。若待自他立二別者，應非實有，便違聖教。若許慚愧實而別起，復違論說十遍善心。崇重輕拒若二別相，所緣有異應不俱生，二失既同何乃偏責？誰言二法所緣有異？不爾，如何？善心起時隨緣何境皆有崇重善及輕拒惡義，故慚與愧俱遍善心，所緣無別。豈不我說亦有此義？汝執慚愧自相既同，何理能遮前所設難？然聖教說顧自他者，自法名自，世間名他，或即此中崇拒善惡，於己益損名自他故。

(2) 印順導師《大乘起信論講記》，(p.314)：

能尊重自己的人格、真理和他人；能宗仰賢善，輕拒暴惡，名為慚愧。有慚愧心，即能於三寶前懺悔三業的過失，立意不更作惡行。

這種向上的道德自覺，經常與「無慚」、「無愧」的惡行相起伏。但即使被壓倒，慚愧的道德自覺，也仍有現前的機會，這即是一般所說的「良心發現」，如說「內心負疚⁷」、「問心自愧」。這道德意向的自覺，應使它充分擴展，成為德行的有力策發者。

3、慚愧須依自、法、世間三者的助緣來完成 (p.182-p.183)

但它不但每為無慚、無愧的惡行所掩沒，由於有情是迷情為本的，智力不充分、不正確，離惡向善的道德判斷、良心抉擇不一定是完善的，而且是常有錯誤的。

這所以佛說慚愧心「自增上、法增上、世間增上」，⁸ 即是說：慚愧應依（增上是依義⁹）於自、法、世間三者的助緣來完成。¹⁰

⁷ 負疚：猶負咎。（《漢語大詞典(十)》，p.62）

⁸ (1)《雜阿含經》卷 10(262 經)(大正 2，66b29-67a9)：

時闍陀語尊者阿難言：「……我爾時作是念：是中誰復有力堪能為我說法，令我知法、見法？我時復作是念：尊者阿難今在拘睒彌國瞿師羅園，曾供養親觀世尊，佛所讚歎，諸梵行者皆悉知識，彼必堪能為我說法，令我知法、見法。……！」時尊者阿難語闍陀言：「善哉！闍陀！我意大喜，我慶仁者能於梵行人前，無所覆藏，破虛偽刺。闍陀！愚癡凡夫所不能解，色無常，受、想、行、識無常，一切諸行無常，一切法無我，涅槃寂滅。汝今堪受勝妙法，汝今諦聽，當為汝說」。

時闍陀作是念：我今歡喜，得勝妙心，得踊悅心，我今堪能受勝妙法。爾時、阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：世人顛倒，依於二邊，若有、若無。世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑，不由於他而能自如，是名正見如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死、憂悲惱苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死、憂悲惱苦滅」。尊者阿難說是法時，闍陀比丘遠塵、離垢，得法眼淨。

(2)《瑜伽師地論》卷 86(大正 30，780b11-18)：

又發如是解了心者，聽聞正法，由三種相，發生歡喜：一者、由補特伽羅增上故；二者、由法增上故；三者、由自增上故。補特伽羅增上者，謂由睹見深可讚仰，具大威力端嚴大師，及所稱揚善說法者。法增上者，謂所說法，能令出離煩惱業苦，及令信解最上深義。自增上者，謂有力能，於所說法能隨覺悟。

(3)《瑜伽師地論》卷 98(大正 30，863c12-28)：

略於一切現法、後法諸惡行中，深見過已，能正思擇，息諸惡行，修諸善行，名思擇力。當知此力，能成二事：一者、能往人、天善趣，二者、能往現法涅槃。又此能與修習力攝，修諸念住為所依止，由此為依，能正修習四念住等菩提分法。當知此修，名思擇力。又思擇力，能與三處羞恥為伴。何等名為三處羞恥？一者、他處羞恥，謂作是思：若我作惡，當為世間有他心智，諸佛世尊，若聖弟子、若諸天眾信佛教者共所呵毀，是名第一處思擇力。二者、自處羞恥，謂作是思：若我作惡，定當為己深所呵毀，何有善人為斯惡行！是名第二處增上力。三者、法處羞恥，謂作是思：我若作惡，便為障礙於善說法毘奈耶中所修梵行；此法若有，便壞梵行，是名第三處思擇力。如是羞恥，當知三處以為增上：一、世增上，二、自增上，三、法增上。

⁹ (1) 印順導師《佛在人間》，(p.315)：

增上，是依的意思。我們依此三者，可以使我們的德行，進展為更完善、更崇高的。對於道德，這三者都是有利的增上緣；但必須三者並重，而不偏於一邊才好。什麼是三增上？一、自增上，自是自己。二、法增上，法是真理或軌律。三、世間增上，世間是輿論及公認的意見。要遵行完善的德行，不能不顧到這三者。這與我國古說的：「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，有點相近。

(1) 依自己的人格而使慚愧心活躍起來 (p.182-p.183)

一、依自己：人類應自尊自重，佛說：一切有情有解脫分，¹¹一切有情有佛性。¹²誰也有止惡行善的可能，我為什麼不能？人人應努力於身正心正、自利利他的德行，圓成崇高的聖性，所以說：「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」¹³

自我的卑劣感、自暴自棄、萎靡¹⁴頹廢¹⁵，無論他的原因怎樣，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，在自覺的行為中，到底是不道德的。

一切損他的惡行，大多從這自甘墮落而來；如能自覺人格的尊嚴，即能使向善離惡的慚愧心活躍起來。¹⁶

(2) 印順導師《學佛三要》，(p.17)：自他增上，「增上」是有力的、依仗的意思。

¹⁰ (1) 《顯揚聖教論》卷 1〈1 攝事品〉(大正 31, 481b26-c1)：

慚者，謂依自增上及法增上，羞恥過惡為體，斷無慚障為業，如前乃至增長慚為業。如經說：慚於所慚，乃至廣說。

愧者，謂依世增上，羞恥過惡為體，斷無愧障為業，如前乃至增長愧為業。如經說：愧於所愧，乃至廣說。

(2) 《大乘五蘊論》卷 1(大正 31, 848c22-24)：

云何為慚？謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性。

云何為愧？謂世增上，於所作罪羞恥為性。

(3) 參見：印順導師《佛法概論》第十九章，(p.247)。

¹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7(大正 27, 34c27-35a21)：

善根有三種：一、順福分，二、順解脫分，三、順決擇分。

順福分善根者，謂種生人、生天種子。生人種子者，謂此種子，能生人中高族大貴，多饒財寶眷屬圓滿，顏貌端嚴身體細潔乃至或作轉輪聖王。生天種子者，謂此種子，能生欲、色、無色天中，受勝妙果，或作帝釋、魔王、梵王，有大威勢多所統領。

順解脫分善根者，謂種決定解脫種子，因此決定得般涅槃。

順決擇分善根者，謂煖、頂、忍、世第一法。……

問：此善根於何處起？答：於欲界起，非色、無色界。欲界中，人趣起，非餘趣。人趣中，三洲起，非北俱盧。

問：此善根於何時種？答：佛出世時，要有佛法方能種故。有餘師說：雖無佛法，若遇獨覺，亦能種此善根。

問：此善根依何身起？答：亦依男身，亦依女身。

¹² 印順導師《佛法概論》第一章，(p.15)：

由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。

¹³ 無性造、玄奘譯《攝大乘論釋》卷 6(大正 31, 414b5-18)：

論曰：此中有頌：「人趣諸有情，處數皆無量，念念證等覺，故不應退屈。諸淨心意樂，能修行施等，此勝者已得，故能修施等。善者於死時，得隨樂自滿，勝善由永斷，圓滿云何無。」

釋曰：復以伽他攝如是義，人趣諸有情等者，其心怯弱名為退屈。勸彼不應心生退屈，謂我不能證覺無上正等菩提名心怯弱。令勸進彼不應於己謂無功能，故無退屈。如有頌言：「無量十方諸有情，念念已證善逝果，彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈。」

¹⁴ 萎靡：精神不振作；意志消沉。(《漢語大詞典(九)》，p.442)

¹⁵ 頹廢：意志消沉，精神委靡。(《漢語大詞典(十二)》，p.314)

¹⁶ 印順導師《佛在人間》，(p.315)：

一、自增上：即時常喚起自尊心。尊重自己，不甘下流。對自己所作的，勇於負責；對一切應做的事，由自己來擔當。聲聞乘說：人人有解脫分。大乘說：人人有佛性。確信自己有為善，成賢成聖，成佛作祖的可能，「彼既丈夫我亦爾，不應自輕而退屈」。不願自暴自棄，努力向上，沒有不能做到的。尊重自己，擴展自心的德行，負起自救救他的重任。尊重自己不

(2) 依法的真理使善惡抉擇更為恰當 (p.183)

二、依法¹⁷：道德行為，雖因時代、環境而多少不同，但決非純主觀的，必有它的合法則性，德行是順於法——真理的行為。由於理解真理、順從真理（信受賢聖的教授，也屬於此），所以能趨向於應行的正道。

佛法的依法修行而證入於法，也即此依法的最高意義。由於尊重真理、順從真理，向善的慚愧心即會生起來，對於應止應行的善惡抉擇，也必然的更為恰當。

(3) 依世間的時空適應使慚愧更正確 (p.183)

三、依世間¹⁸：人類生而為依存於世間的，世間的共同意欲，雖不一定完全合於真理，但世間智者所認為應該如何的，在某一環境、時代中，多少有他的妥當性。所以離惡向善的慚愧心，不能忽略世間而應該隨順世間。釋尊說：「我不與世間（智者）諍。」¹⁹由於尊重社會意旨²⁰，避免世間譏嫌，即能引發慚愧而使它更正確。

甘下流，便是促進道德的主要力量。

¹⁷ 印順導師《佛在人間》，(p.315- p.316)：

二、法增上：要循著真理而行，不能與他相違背。前面說過：善行名法，惡行即非法。凡契合緣起事理的心行，是道德，我們不能不順此而前進。

¹⁸ 印順導師《佛在人間》，(p.316)：

三、世間增上：大家以為這樣是合理的，這樣是聖賢或善人所稱歎的，我就應這樣做。尊重社會的公共意志，接受社會的善意批評，這才能成一個合乎人情的善人。例如從事政治，受到外來的批評，不肯反省，自以為然；甚或「笑罵由他笑罵，好官我自為之」，這必然走向惡行。尊重輿論，就會修正自己的偏失，走向光明的坦途。

¹⁹ (1)《雜阿含經》卷 2(37 經)(大正 2，8b16-c6)：

爾時、世尊告諸比丘：「我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。云何為世間智者言有我亦言有？比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。如是受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。世間智者言無，我亦言無，謂色是常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。受、想、行、識，常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。是名世間智者言無，我亦言無。

比丘！有世間世間法，我亦自知自覺，為人分別、演說、顯示。世間盲無目者，不知不見，非我咎也。諸比丘！云何為世間世間法，我自知自覺，為人演說、分別、顯示？盲無目者，不知不見。比丘！色無常、苦、變易法，是名世間世間法。如是受、想、行、識，無常、苦、(變易法)，是世間世間法。比丘！此是世間世間法，我自知自覺，為人分別、演說、顯示。盲無目者不知不見，我於彼盲無目不知不見者，其如之何！」

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 49(大正 27，255c6-26)：

如契經說：「苾芻當知，我不與世間諍，而世間與我諍。」

問：此經所說其義云何？

尊者世友作如是說：「世尊定說，有因果故。謂佛若遇常見外道，彼說：『諸法有果無因，以無因故，自性常有。』世尊告曰：『汝言有果我亦說有，汝言無因是愚癡論。』世尊若遇斷見外道，彼說：『諸法有因無果，以無果故當來斷滅。』世尊告曰：『汝言有因我亦說有，汝言無果是愚癡論。』佛於二論各許一邊，離斷離常而說中道。故作是說：『我不與世間諍，而世間與我諍。』」

復次，世尊是如法論者，諸外道等是非法論者。如法論者法爾無諍，非法論者法爾有諍。復次，佛於世俗隨順世間，彼於勝義不隨順佛。

復次，世尊善斷二諍根故。二諍根者，謂愛及見。佛（*愛及見）已永斷故說無諍，世間未斷故說有諍。

大德（佛陀提婆）說曰：「世尊是如理論者，諸外道等是非理論者。如理論者法爾無諍，

4、德行的完成以「法增上」為最 (p.183-p.184)

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而它的引發、增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德的所以是道德，應該如此、非如此不可，即依這三者而決定。²¹

德行的增長完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好處。²²這其中，真理——法是更主要的，惟有從真理的理解與隨順中，能離去自我的固蔽²³，促進世間的向上。同時也要從自我的解脫、世間的淨化中，才能達到法的完滿實現，即德行的完成。²⁴

二、道德的努力 (p.184-p.185)

(一) 德行的努力實踐，須藉由精進與不放逸 (p.184)

德行的實踐，由於自我的私欲、環境的壓力、知識的不充分，想充分實現出來，並不容易，這需要最大努力的。這種推行德行的努力，經中稱為精進與不放逸。

(二) 總說精進與不放逸 (p.184)

精進是勤勇的策進，不放逸是惰性的克服。

精進是破除前進的阻礙，不放逸是擺脫後面的羈絆²⁵。

(三) 別解精進與不放逸 (p.184-p.185)

1、精進是不懼、不驕、從容努力前進的中道

經中說：精進是「有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軌」。²⁶這如勇士的披甲前進，

非理論者法爾有諍。如馬涉險步有低昂。若遊平路行無差逸。」

復次，佛是見義、見法、見善、見調柔者故說無諍，世間不爾故說有諍。

²⁰ 意旨：亦作意指、意旨。謂意之所在。多指尊者的意向。(《漢語大詞典(七)》，p.637)

²¹ 編按：印順導師對於三增上的內容，與論典的解說有些差異，請參見：《阿毘達磨集異門足論》卷 6〈4 三法品〉(大正 26, 390b6-c28)；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21 (大正 27, 107a14-24)；《雜阿毘曇心論》卷 2〈2 行品〉(大正 28, 883a28-b5)；《瑜伽師地論》卷 24(大正 30, 411c8-413b24)、卷 86(大正 30, 780b11-18)、卷 98(大正 30, 863c9-28)。

²² 參見：印順導師《佛法概論》第十九章，(p.252)。

²³ 固蔽：謂蔽塞不聰，不諳事理。(《漢語大詞典(三)》，p.625)

²⁴ 印順導師《佛在人間》，(p.316-p.317)：

三增上，是人類道德向上增進的基石。不但不能缺，就是偏在那一邊，也會發生偏弊的。如過分尊重自己，每覺得自己的超勝；什麼真理，人情，容易放在一邊。這即使動機良善，也會漸漸地走向不道德的路，自害害人。如過於尊重真理，可能會冷酷而不順人情。專顧世間，容易背棄真理。因為世間的意見，不一定對，真理並不以多數為標準。所以，我們要持行完善的德行，走向出世圓正的道德，決不能離此三者，而應從協調中不斷向上。佛法的二乘，重於理智，對世間利濟眾生事業，不免冷淡些。這雖不是不道德，而到底不夠完善。大乘圓滿的菩薩道，三增上並重，這才能完成究竟圓滿的佛德。

²⁵ 羈絆：亦作羈絆。猶言束縛牽制。(《漢語大詞典(八)》，p.1054)

²⁶ (1)《中阿含·10 漏盡經》卷 2〈1 七法品〉(大正 1, 432c5-13)：

云何有漏從忍斷耶？比丘！精進斷惡不善，修善法故，常有起想，專心精勤，身體、皮肉、筋骨、血髓皆令乾竭，不捨精進，要得所求，乃捨精進。比丘！復當堪忍飢渴、寒熱、蚊虻蚤虱，風日所逼；惡聲捶杖，亦能忍之。身遇諸病，極為苦痛，至命欲絕，諸不可樂，皆能堪忍。若不忍者，則生煩惱、憂感；忍則不生煩惱、憂感，是謂有漏從忍斷也。

臨敵不懼，小勝不驕，非達到完全勝利的目的不止。

然精進是中道的，如佛對億耳說：「精進太急，增其掉悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受莫著、莫放逸、莫取相。」（《雜阿含經》卷九·二五四經）²⁷從容中努力前進，這是大踏步的向前走，不是暴虎憑河²⁸般的前進。

2、不放逸是警覺、警策自己不斷的向上增進

至於不放逸，即近人所說的警覺，所以說：「常自警策不放逸。」（《雜阿含經》卷四七·一二五二經）²⁹警覺一切可能對於自己不利的心情及環境，特別是順利安適中養

(2) 《阿毘達磨集異門足論》卷7〈5 四法品〉(大正 26, 395a1-9)：

云何思擇一法應忍受？答：如薄伽梵於《防諸漏記別經》中作如是說：汝等苾芻應起精進，有勢，有勤，勇悍，堅猛，不捨善軌。假使我身血肉枯竭，唯皮筋骨連拄而存，若本所求勝法未獲，終不止息所起精進。又精進時身心疲倦，終不由斯而生懈怠，應深忍受寒熱、飢渴、蛇蠍、蚊虻、風雨等觸。又應忍受他人所發，能生身中猛利辛楚，奪命受苦毀辱語言，是名思擇一法應忍受。

(3) 《瑜伽師地論》卷 85(大正 30, 778a12-23)：

復次、由四支故，具足遠離，名善具足。何等為四？一者、無第二而住，二者、處邊際臥具，三者、其身遠離，四者、其心遠離。謂於居家境界所生諸相，尋思、貪欲，瞋恚悉皆遠離，依不放逸防守其心。

又由五相發勤精進，速證通慧：謂有勢力者，由被甲精進故；有精進者，由加行精進故；有勇悍者，由於廣大法中無怯劣精進故；有堅猛者，由寒熱蚊虻等所不能動精進故；有不捨善軌者，由於下劣無喜足精進故。

又為斷惛沈、睡眠、掉舉、惡作，如其次第奢摩他、毘鉢舍那品隨煩惱故，願正止觀無有失壞。

²⁷ 《雜阿含經》卷 9(254 經)(大正 2, 62c4-23)：

爾時、世尊告二十億耳：「汝實獨靜禪思作是念：世尊精勤修學聲聞中，我在其數，而今未得漏盡解脫。我是名族姓子，又多錢財，我寧可還俗受五欲樂，廣施作福耶？」時二十億耳作是念：「世尊已知我心」。驚怖毛豎，白佛言：「實爾，世尊」！

佛告二十億耳：「我今問汝，隨意答我。二十億耳！汝在俗時，善彈琴不」？答言：「如是，世尊」！

復問：「於意云何？汝彈琴時，若急其絃，得作微妙和雅音不」？答言：「不也，世尊」！

復問：「云何？若緩其絃，寧發微妙和雅音不」？答言：「不也，世尊」！

復問：「云何？善調琴絃，不緩、不急，然後發妙和雅音不」？答言：「如是，世尊」！

佛告二十億耳：「精進太急，增其掉、悔；精進太緩，令人懈怠。是故汝當平等修習攝受，莫著、莫放逸、莫取相」！

時尊者二十億耳，聞佛所說，歡喜隨喜，作禮而去。時尊者二十億耳，常念世尊說彈琴譬，獨靜禪思，如上所說，乃至漏盡，心得解脫，成阿羅漢。

²⁸ 暴虎憑河：比喻人有勇而無謀。(網路版《教育部重編國語辭典修訂本》)

²⁹ 《雜阿含經》卷 47(1252 經)(大正 2, 344b7-23)：

爾時、世尊告諸比丘：「諸離車子，常枕木枕，手足龜坼（指手足皮膚凍裂），疑畏莫令摩竭陀王阿闍世毗提希子得其間便，是故常自儆（警）策，不放逸住。以彼不放逸住故，摩竭陀王阿闍世毗提希子，不能伺求得其間便。於未來世不久，諸離車子，恣樂無事，手足柔軟，繪續為枕，四體安臥，日出不起，放逸而住。以放逸住故，摩竭陀王阿闍世毗提希子得其間便。

如是比丘！精勤方便，堅固堪能，不捨善法，肌膚損瘦，筋連骨立。精勤方便，不捨善法，乃至未得所應得者，不捨精進，常攝其心，不放逸住。以不放逸住故，魔王波旬不得其便。當來之世，有諸比丘，恣樂無事，手足柔軟，繪續為枕，四體安臥，日出不起、放逸而住。以放逸住故，惡魔波旬伺得其便。

成的惰性。能時時的警策自己，不敢放逸，即能不斷向上增進。

〔四〕小結 (p.185)

經中對於一切善行的進修，認為非精進與不放逸不可。這種心理因素，對於德行的進修，有非常重要的價值！

三、道德的純潔 (p.185-p.186)

對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是多少不同的。

〔一〕信的定義 (p.185)

信是什麼？「心淨為性」³⁰，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。

〔二〕信的修學過程 (p.185-p.186)

有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從「信順」、「信忍」、「信求」到「證信」。³¹

1、信順 (p.185-p.186)

信順，是對於三寶純潔的同情、無私的清淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解？」（《大智度論》卷一引經）³²世間的事理，如預存主見，缺乏同

是故比丘！當如是學：精勤方便，乃至不得未得，不捨方便」。

³⁰ 《成唯識論》卷 6(大正 31, 29b22-c13)：

云何為信？於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性，對治不信，樂善為業。

然信差別，略有三種：一、信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故。三、信有能，謂於一切世出世善，深信有力，能得能成，起希望故。由斯對治彼不信心，愛樂證修世出世善。

忍謂勝解，此即信因。樂欲謂欲，即是信果。確（確）陳此信，自相是何？豈不適言：心淨為性。此猶未了彼心淨言，若淨即心，應非心所。若令心淨，慚等何別？心俱淨法為難亦然，此性澄清能淨心等，以心勝故立心淨名。如水清珠，能清濁水。慚等雖善，非淨為相，此淨為相，無濫彼失。又諸染法，各別有相，唯有不信，自相渾濁，復能渾濁，餘心心所。如極穢物，自穢穢他。信正翻彼，故淨為相。有說：信者，愛樂為相，應通三性，體應即欲。又應苦集，非信所緣。有執：信者，隨順為相，應通三性，即勝解欲。若印順者，即勝解故。若樂順者，即是欲故。離彼二體，無順相故。由此應知：心淨是信。

³¹ 印順導師《學佛三要》，(p.89-p.90)：

信心，不但是在先的，也是在後的；在學佛的歷程中，信心貫徹於一切。約從淺到深的次第，（般若道）可析為三階段：

一、「信可」，或稱「信忍」。這是對於佛法，從深刻的理解而起的淨信。到此，信心成就；純淨的信心，與明達的勝解相應，這是信解位。

二、「信求」：這是本著信可的真信，而發為精進的修學。在從確立信解而進求的過程中，愈接近目標，信心愈是不斷的增勝。這是解行位。

三、「證信」，或稱「證淨」。這是經實踐而到達證實。過去的淨信，或從聽聞（教量）而來，或從推理（比量）而來。到這時，才能「悟不由他」，「不依文字」，現量的通達，這是證位。在大乘中，是初地的「淨勝意樂」；在聲聞，是初果的得「四證淨」或「四不壞信」。一向仰信的佛、法、僧、戒，這才得著沒有絲毫疑惑的徹底的自信。

³² 《大智度論》卷 1〈1 序品〉(大正 25, 63b7-23)：

佛此偈中，不說布施人得歡喜，亦不說多聞、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧人得歡喜，獨

情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰。

2、信忍（或信可）（p.186）

依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名信忍，也名信可。

3、信求（p.186）

由於見得真、信得切，發起實現這目標的追求，即名信求。

4、證信（或證淨）（p.186）³³

等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名證信——也名證淨。證信是淨心與正智的合一：信如鏡的明淨，智如鏡的照物。

（三）淨信為修學正法的根基，一切德行發展的所依（p.186）

佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。

這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。³⁴

這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母。」³⁵以此為善的，可見佛法的德行對於真理是怎樣的尊重！

德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要。³⁶

說信人。佛意如是：我第一甚深法微妙，無量無數，不可思議，不動不猗不著，無所得法，非一切智人則不能解。是故佛法中信心為初，信心能入，非布施、持戒、禪定、智慧等能初入佛法。如說偈言：「世間人心動，愛好福果報，而不好福因，求有不求滅。先聞邪見法，心著而深入，我此甚深法，無信云何解？」如提婆達大弟子俱迦梨等，無信法故，墮惡道中。是人無信，於佛法自以智慧求不能得。何以故？佛法甚深故。如梵天王教俱迦梨說偈：「欲量無量法，智者所不量，無量法欲量，此人自覆沒！」

³³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 103（大正 27，534c14-29）：

問：何故名證淨，證淨是何義？

答：淨謂信戒離垢穢故。於四聖諦別別觀察、別別籌量、別別覺證，而得此淨故名證淨。

尊者曰：此應名不壞淨，言不壞者：不為不信及諸惡戒所破壞故。淨謂清淨信是心之清淨相故。戒是大種清淨相故。

尊者世友作如是說：此應名不斷淨，謂得此已，無有沙門婆羅門等力能引奪令斷壞故。如契經說：「是名見為根信，證智相應，世間沙門婆羅門等不能引奪令其斷壞」。

大德說曰：若於佛法不能觀察、籌量、覺證，所得信戒易可動轉，如水上船。若於佛法能審觀察、籌量、覺證，所得信戒不可動轉，猶如帝幢故，此正應名不動淨。

尊者妙音作如是說：如是四種應名見淨，見四聖諦得此淨故。或應名慧淨，聖慧俱轉故。

³⁴ 《大智度論》卷 59（37 校量舍利品）（大正 25，478c15-18）：

如水渾濁，雜色不淨，以珠著中，皆清淨一色；般若亦如是，人有種種煩惱、邪見、戲論，擾心渾濁，得般若則清淨一色。如如意珠有無量功德，般若功德亦如是。

³⁵（1）《大方廣佛華嚴經》卷 6（8 賢首菩薩品）（大正 9，433a26-27）：

信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。

（2）《大方廣佛華嚴經》卷 14（12 賢首品）（大正 10，72b18-19）：

信為道元功德母，長養一切諸善法，斷除疑網出愛流，開示涅槃無上道。

³⁶（1）印順導師《成佛之道（增註本）》，（p.67-p.68）：

什麼是善不善呢？從自己的內心說：「心淨」是善的；如或「不淨」，那就是不善的。我們的內心，經常有一些煩動惱亂（煩惱）的不淨因素，如不起雜染的煩惱，而心起清淨的因素，就是善。這如與貪、瞋、癡，相反的無貪、無瞋、無癡，崇尚賢善而輕拒暴惡的慚、愧，使心安定清淨的信心，實現止惡行善的精進。這些，都是淨的，善的；反之，如貪、瞋、癡、無慚、無愧、不信、放逸等，就是不淨的不善了。從見於事行的對他影響來說，

那麼如「有利於他」的，是善；如或「有損於他」的，是不善。人與人（人與眾生），都有著關係，應該是互助共濟的合作，遵行自他共處的和樂法則。如所作為而有害於他，那即使有利於己（損他利己），也是不善而不可為的。如有利於他，那即使有損於己（損己利他），也是善的而應該做的。

從內心與對外影響，決定「善行」與「不善行」的差別。行，是動作，內心的動作名意行，身體的動作名身行，語言的動作名語行，這都是有善與不善的，所以說善行不善行。這一切，佛弟子，或繼承佛陀家業的佛子，應該審諦的觀察。不但要確實信有善與不善，而且要分別什麼是善，什麼是不善，修成堅定不移的正見，作為我們起心作事的準繩。

- (2) 編按：若按《成佛之道（增註本）》此段「心淨是善」的七法（無貪、無瞋、無癡、慚、愧、信心、精進）來說，那印順導師在《佛法概論》，(p.186) 所謂的「德行的心理因素，此外還有，但以上面所說的八法為最要」，應該就是指這七法，而多加「不放逸」一項，共為八法。結果為：「道德的根源：無貪、無瞋、無癡；道德的意向：慚、愧；道德的努力：精進、不放逸；道德的純潔：信。」

- (3) 另外，有關善心所之定義，相當者如：

一、《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，602b15-22)：

問：何等為自性？

答：謂信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，如是諸法，名自性善。

問：如是諸法互相應義，云何應知？

答：於決定時，有「信」相應。止息雜染時，有「慚」與「愧」，顧自、他故。善品業轉時，有「無貪」、「無瞋」、「無癡」、「精進」。世間道離欲時，有「輕安」。出世道離欲時，有「不放逸」及「捨」。攝受眾生時，有「不害」，此是悲所攝故。

二、《成唯識論》卷 6(大正 31，29b17-20)：

善位心所，其相云何？頌曰：善謂信慚愧，無貪等三根，勤安不放逸，行捨及不害。

（偈頌後有詳細的解釋，於此略引），相關於此的解釋，參考：演培法師《成唯識論講記（三）》，p.258-p.313。【附錄】：安慧造《大乘廣五蘊論》之相關定義。

三、《顯宗論》卷 34(大正 29，942c19-943b9)；《順正理論》卷 71(大正 29，729a16-c6)。

第二節、德行的實施原則

一、從平常到深刻與廣大 (p.186-p.189)

德行不但是內心的，是見於事實的。引發人類的德行本能，使他實現出來，才成為善的行為。

(一) 契合於和諧、福樂、清淨的善行為一般人生德行的理想 (p.186-p.187)

從全體佛法去理解，佛法的德行，以人生的和諧、福樂、清淨為理想、為標準。生存是最基本的，如離開這一根本事實，一切皆無從說起。但人類不只需要生存，更需要和諧的、福樂的、清淨的生存。如充滿私欲、倒見、欺凌、壓迫、侵奪——雜染而不清淨的生存，即無生的幸福，彼此也難於和諧，即違反人類互依共存的要求。

人世間無論怎樣的充滿矛盾、苦痛、罪惡，無論和諧、福樂、清淨的怎樣難於實現，但這到底是契於理而順於情的人生終極的理想，到底是人類生活中的部分事實。人生德行的自覺，有意無意的以此和樂清淨的人生為理想，以身心行為而契合這一標準的為善行；從自他關係中，不斷努力而使它增進。

(二) 佛法不共人天德行之深廣度與時空觀 (p.187-p.188)

然而，自他的和樂清淨，應該從無限時空的觀點去眺望，這比一般所見的要擴大得多。

1、有情的眾多與器世間的廣大

世間的有情，如人、如畜，更低級的，或更高級的，有情是無限的眾多。有情依住的器世間，也不但是渺小的地球；像地球那樣的，更大更小，空間是無限的廣大。

2、有情於生死乃無始相續，與一切有情乃相依共存

有情從無始以來，在死死生生的不斷相續中，時間是那樣的悠久。有情與世間的一切有情，從過去到現在，都有過相依共存的關係；現在如此，將來也還要相依共存的。

所以實現和樂清淨的人生理想——道德準繩，不僅是這一世間、這一時代的人類；

3、佛出人間乃依人為本而延續於無限時空的緣起網絡

不過佛出人間，為人類說人法，還是依這人類為本，再延續於無限的時間、擴展到無限的空間，織成自他間展轉相依、展轉差別的網絡。

(三) 由一般德行進入深化的德行 (p.188-p.189)

1、道德之深化由淨化內心做起

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行。內心會策導我們趨向於合理的行為，或誤趨於不合理的行為，所以內心的是否清淨、是否出於善意，對於自他的和樂清淨，有著深切的關係。那麼，人類的德行，應內向的深刻到內心的淨化，使道德的心能增進、擴展而完成。

2、道德之深化須擴大於一切，才名為完善的德行

淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。³⁷由於自心

³⁷ 印順導師《華雨集》第二冊，(p.34-35)：

淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間，所以說「心淨則眾生（有情）淨」。³⁸

佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧，所以說「心淨則國土淨」。³⁹

「佛出人間」，為眾生說法，是依人間的正行——「諸惡莫作，眾善奉行」，而引向「內淨其意」的定慧熏修，正行是與解脫道相應的。

³⁸ (1) 《雜阿含經》卷 10(267 經)(大正 2, 69c3-70a10)：

爾時、世尊告諸比丘：「眾生於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。…諸比丘！當善思惟，觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟，觀察於心。…如嗟蘭那鳥種種雜色，我說彼心種種雜，亦復如是。…譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。如是比丘！凡愚眾生，不如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離。於色不如實知故，樂著於色；樂著於色故，復生未來諸色。

如是凡愚，不如實知受……。想……。行……。(不如實知)識，識集，識滅，識味，識患，識離，不如實知故，樂著於識；樂著於識故，復生未來諸識。當生未來色、受、想、行、識故，於色不解脫，受、想、行、識不解脫，我說彼不解脫生老病死、憂悲惱苦。

有多聞聖弟子，如實知色，色集，色滅，色味，色患，色離，如實知故，不樂著於色；以不樂著故，不生未來色。

如實知受……。想……。行……。(如實知)識，識集，識滅，識味，識患，識離，如實知故，不樂著於識；不樂著於識故，不生未來諸識。不樂著於色、受、想、行、識故，於色得解脫，受、想、行、識得解脫，我說彼等解脫生老病死、憂悲惱苦」。

[對應《相應部》III, p.152]

(2) 《維摩詰所說經》卷 1〈3 弟子品〉(大正 14, 541b10-c6)：

優波離白佛言：「世尊！我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念昔者，有二比丘犯律行，以為恥，不敢問佛，來問我言：『唯，優波離！我等犯律，誠以為恥，不敢問佛，願解疑悔，得免斯咎！』我即為其如法解說。

時維摩詰來謂我言：『唯，優波離！無重增此二比丘罪！當直除滅，勿擾其心。所以者何？彼罪性不在內、不在外、不在中間，如佛所說：心垢故眾生垢，心淨故眾生淨。心亦不在內、不在外、不在中間，如其心然，罪垢亦然，諸法亦然，不出於如。如優波離，以心相得解脫時，寧有垢不？』我言：『不也！』

維摩詰言：『一切眾生心相無垢，亦復如是。唯，優波離！妄想是垢，無妄想是淨；顛倒是垢，無顛倒是淨；取我是垢，不取我是淨。優波離！一切法生滅不住，如幻如電，諸法不相待，乃至一念不住；諸法皆妄見，如夢、如炎、如水中月、如鏡中像，以妄想生。其知此者，是名奉律；其知此者，是名善解。』於是二比丘言：『上智哉！是優波離所不能及，持律之上而不能說。』

我即答言：『自捨如來，未有聲聞及菩薩，能制其樂說之辯，其智慧明達，為若此也！』

時二比丘疑悔即除，發阿耨多羅三藐三菩提心，作是願言：『令一切眾生皆得是辯。』故我不任詣彼問疾。」

(3) 另請見：《大毘婆沙論》卷 142(大正 27, 731b11-12)；《顯宗論》卷 5(大正 29, 795b27)。

³⁹ 《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉(大正 14, 538a21-c15)：

佛言：「寶積！眾生之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所謂調伏眾生而取佛土，隨諸眾生應以何國入佛智慧而取佛土，隨諸眾生應以何國起菩薩根而取佛土。所以者何？菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。……隨成就眾生，則佛土淨；隨佛土淨，則說法淨；隨說法淨，則智慧淨；隨智慧淨，則其心淨；隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」

佛法的德行，是以自他為本而內淨自心、外淨器界，即是從一般的德行，深化、廣化而進展到完善的層次。

(四) 小結：德行大體可分為三個層次 (p.189)

大體的說，

人天的德行是一般的；

聲聞的德行，進展到深刻的淨化自心；

菩薩的德行，更擴大到國土的嚴淨。

二、德行深化的真義 (p.189-p.191)

(一) 德行的深化是傾向於出世的超脫 (p.189)

佛法的德行，不但是深化的，但否定世間而傾向於超脫的深化，確是佛法德行的核心。

(二) 超脫的動機與目的 (p.189)

1、確認世間是無常苦迫性

考釋尊的教法，世間是「危脆敗壞」的別名（《雜阿含經》卷九·二三一經）；⁴⁰有情是迷情為本的蘊聚，生死死生的流轉者；世間是無常、苦、無我、不淨的；學者應該「依遠離，依無欲，依滅，向於捨」（《雜阿含經》卷二七·七二六經）。⁴¹

確認世間的無常苦迫，勤修戒定慧，即對於現實的要求超脫。

2、現實的超脫是確定行為的價值，而決非否定人生

現實的超脫，決不是常人所誤解的悲觀、厭世、否定人生。

依一般說，

人生是無常的，也是相續的；

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

佛知其念，即告之言：「於意云何？日月豈不淨耶？而盲者不見。」對曰：「不也，世尊！是盲者過，非日月咎。」

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

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

⁴⁰ 《雜阿含經》卷 9(231 經) (大正 2, 56b14-19)：

佛告三彌離提：「危脆敗壞，是名世間。云何危脆敗壞？三彌離提！眼是危脆敗壞法，若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切亦是危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是說危脆敗壞法，名為世間」。

⁴¹ 《雜阿含經》卷 27(726 經) (大正 2, 195b14-27)：

時尊者阿難，獨一靜處，禪思思惟，作如是念：半梵行者，所謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從。時尊者阿難從禪覺，往詣佛所，稽首禮足，退坐一面。白佛言：「世尊！我獨一靜處，禪思思惟，作是念：半梵行者，所謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從」。

佛告阿難：「莫作是言：半梵行者，謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從！所以者何？純一滿淨，梵行清白，所謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識、惡伴黨、惡隨從。我為善知識故，有眾生於我所，取念覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨；如是擇法覺分，精進、喜、猗、定、捨覺分，依遠離，依無欲，依滅，向於捨。以是故當知，阿難！純一滿淨梵行清白，謂善知識、善伴黨、善隨從，非惡知識，非惡伴黨、非惡隨從」。

是苦，而色等也有樂（《雜阿含經》含卷三·八一經）；⁴²

是不淨，也是有淨相的；

是無我，也有相對的假我。

依人事論人事，佛法決不否定人生，反而肯定人生，以人生的和樂為道德標準，確定行為的價值，使人類努力於止惡行善。

（三）德行深化的意義（p.189-p.190）

1、為徹底解放不徹底、不究竟、不自由的生死大苦（p.189-p.190）

至於深化的德行，從無常苦迫的世間觀，修戒定慧，傾向於無生解脫，這是另有它的深意。如《雜阿含經》（卷一七·四七三經）說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」⁴³

又（四七四經）說：「以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受悉皆是苦。」⁴⁴這是比對於寂滅，而觀察無限生死的流轉，即不能不如此說。

生而又死，死而又生，一切苦痛的領受，不消說是苦的；即使是福樂、定樂，也霎⁴⁵眼過去，在不知不覺的無常中幻滅。有情即生死流轉的存在，終久在忽苦忽樂的、忽進忽退的生死圈中。

這樣的生死，包含從生到死、從死到生——無限生死中的一切活動、一切遭遇。這不徹底、不究竟、不自由的生死，實在是「生老病死，憂悲苦惱」的總和。如不給予徹底解放，什麼總是歸於徒勞。

2、解脫生死的實踐即在生死與世間中去實現（p.190-p.191）

深化的德行，即解脫生死的實踐，並非專重「臨終一著」，專門講鬼、講死了事。

解脫生死的德行，即徹底解脫這迷情為本、自我中心的生活，使成為正覺的生活。

⁴² 《雜阿含經》卷 3(81 經)(大正 2, 20c24-21a21)：

佛告離車摩訶男：「彼富蘭那為出意語，不足記也。如是富蘭那，愚癡不辨、不善非因而作是說：無因無緣眾生有垢，無因無緣眾生清淨。所以者何？有因有緣眾生有垢，有因有緣眾生清淨。

摩訶男！何因何緣眾生有垢？何因何緣眾生清淨？

摩訶男！若色一向是苦，非樂、非隨樂、非樂長養，離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男！以色非一向是苦，非樂、隨樂、樂所長養，不離樂，是故眾生於色染著，染著故繫，繫故有惱。

摩訶男！若受、想、行、識一向是苦，非樂、非隨樂、非樂長養，離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男，以識非一向是苦，非樂、隨樂、樂所長養，不離樂，是故眾生於識染著，染著故繫，繫故生惱。摩訶男！是名有因有緣眾生有垢。

摩訶男！何因何緣眾生清淨？

摩訶男！若色一向是樂，非苦、非隨苦、非憂苦長養，離苦者，眾生不應因色而生厭離。

摩訶男！以色非一向樂，是苦、隨苦、憂苦長養，不離苦，是故眾生厭離於色，厭故不樂，不樂故解脫。

摩訶男！若受、想、行、識，一向是樂，非苦、非隨苦、非憂苦長養，離苦者，眾生不應因識而生厭離。摩訶男！以受、想、行、識，非一向樂，是苦、隨苦、憂苦長養、不離苦，是故眾生厭離於識，厭故不樂，不樂故解脫。摩訶男！是名有因有緣眾生清淨」。

⁴³ 《雜阿含經》卷 17(473 經)(大正 2, 121a9-11)。

⁴⁴ 《雜阿含經》卷 17(474 經)(大正 2, 121a28-b1)。

⁴⁵ 霎〔尸丫、〕：瞬間。(《漢語大詞典(十一)》，p.705)

因為現實一般的是生死，所以稱超脫了的正覺為無生；

現實一般的是世間，所以稱超脫了的為出世。

無生與出世等，即是淨化這現實一般的正覺；無生與出世，即在這生死與世間中去實現。

(1) 舉例

這例如革命，認定了舊政權的自私——家天下⁴⁶的本質，非徹底推翻不能實現共和的新國家，這才起來革命，推翻統治層。但革命不就是破壞，同時要建立新的政權，改造社會，促進社會的自由與繁榮。

(2) 法合

佛法深化的德行，似乎重於否定，也恰好如此。這是徹底的自我革命，洗盡私欲倒見，才能從自我（我、我家、我族、我國等）本位中解放出來，轉移為人類（有情、法界）本位的。

(四) 小結：深化的真義應擴展為自他共利，以完成圓滿的人生 (p.191)

從有漏到無漏，從世間到出世，從凡情到聖覺，這深化的德行，從一般的人生德行而進修到深入無生，又從無生出世的立場而廣行自他共利的大行。⁴⁷

深化的德行，好像否定現實一般的人生，實即是充實了、完成了人生。

⁴⁶ 家天下：謂帝王把國家作為自己一家的私產，世代相傳。語本《禮記·禮運》：“今大道既隱，天下為家。”鄭玄注：“傳位於子。”《漢書·蓋寬饒傳》：“五帝官天下，三王家天下，家以傳子，官以傳賢。”郭沫若《中國古代社會研究》導論二：“古時的人以為堯舜傳賢而夏禹傳子，是家天下的開始。貶稱帝號為王。”（《漢語大詞典(三)》，p.1457）

⁴⁷ 印順導師《佛法概論》第十九章，(p.251-p.252)：

菩薩行是非常深廣的，這只能略舉大要，可從《般若經》的依止三心而行六度萬行來說。

三心，是「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。

一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。

一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛藤，自己不得自在，利他也不外自私。這惟有體悟空無所得，才能解脫自由。聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏于空寂，所以自以為一切究竟，不再努力于自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。菩薩的空慧，雖是法增上的理智，但從一切緣起有中悟解得來，而且是悲願——上求佛道，下化有情所助成的，所以能無所為而為，成為自利利他的大方便。

二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。

一切智智即佛的無上覺。心與佛的大覺相應，淺顯的說，這是以悲智圓成的大覺大解脫為目標，立定志向而念念不忘的趨求，要求自己也要這樣的大覺，這是自增上的意志。一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。聲聞行以無貪得心解脫，偏於自得自足。菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇于趨求的菩薩。

三、大悲為上首，菩薩行的方便、志趣，都以大悲為上首的。

大悲是菩薩行的動機，是世間增上的情感。為了救濟一切，非以無所得為方便，一切智智為目標不可。「菩薩但從大悲生，不從餘善生」。「未能自度先度他，菩薩於此初發心」。這是菩薩行的心髓，以慈悲為本，從利他中完成自利——其實是自利與利他的互相促進，進展到自利利他的究竟圓成。

【附錄】

一、道德的根源：無貪、無瞋、無癡

《大乘廣五蘊論》卷1（大正31，852a23-b3）：

云何無貪？謂貪對治；令深厭患，無著為性。謂於諸有及有資具染著為貪；彼之對治，說為無貪，此即有及有資具無染著義。遍知生死諸過失故，名為厭患。惡行不起所依為業。

云何無瞋？謂瞋對治；以慈為性。謂於眾生不損害義。業如無貪說。

云何無癡？謂癡對治；如實正行為性。如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起。於彼加行，是正知義。業亦如無貪說。

二、道德的意向：慚、愧

《大乘廣五蘊論》卷1（大正31，852a17-22）：

云何慚？謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性。罪謂過失，智者所厭患故。羞恥者，謂不作眾罪。防息惡行所依為業。

云何愧？謂他增上，於所作罪羞恥為性。他增上者，謂怖畏責罰及議論等。所有罪失，羞恥於他。業如慚說。

三、道德的努力：精進、不放逸

《大乘廣五蘊論》卷1（大正31，852b4-6）：

云何精進？謂懈怠對治；善品現前，勤勇為性。謂若被甲、若加行、若無怯弱、若不退轉、若無喜足，是如此義。圓滿成就善法為業。

《大乘廣五蘊論》卷1（大正31，852b10-14）：

云何不放逸？謂放逸對治；依止無貪乃至精進，捨諸不善，修彼對治諸善法故。

謂貪、瞋、癡及以懈怠，名為放逸；對治彼故，是不放逸。

謂依無貪、無瞋、無癡、精進四法，對治不善法，修習善法故。世、出世間正行所依為業。

四、道德的純潔：信

《大乘廣五蘊論》卷1（大正31，852a10-16）：

云何信？謂於業、果、諸諦、寶等，深正符順，心淨為性。

於業者，謂福、非福、不動業。

於果者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果。

於諦者，謂苦、集、滅、道諦。

於寶者，謂佛、法、僧寶。

於如是業、果等，極相符順，亦名清淨及希求義。與欲所依為業。