

講義第 16 頁

我們這裏來說明通、別五時論。在進入通五時論和別五時論之前，先引用智者大師的《法華玄義》的開示，還有章安尊者的開示來說明之前一部分的古德的說法，“阿含十二，方等八，二十二年般若談”等等的這種判別方法是不圓滿的。那只是別五時的判法，事實上除了別五時之外，還有通五時的判法，也就是說華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃，這五時的教法的宣說一樣，通前通後的，在講通五時之前，先引證說明過去的說法的**不正確**，前面華嚴，阿含講完了，現在講到般若時，通前通後。

◎**人言第三時，三十年中說空宗般若、維摩、思益。依何經文，知三十年也。大智論雲，須菩提於法華中，聞說舉手低頭，皆得作佛，是以今問退義。若爾，小品與法華，前後何定也。**

這個地方分兩段，第一段先說明過去說法的錯誤，過去的說法第三時，是花了三十年時間說空宗般若。空宗般若包括《維摩詰經》、《大般若經》、《思益梵天所問經》等。第二段說明這個說法的**不正確**。舉了兩個理由，第一個，**依何經文知三十年也**，在經文裏面並沒有很明確的證據說佛陀在三十年中專講般若，我們今天要提出個論點，要有經論的根據，不能說在打坐當中突然體會到佛陀三十年中就講般若。一定要個立論，一定要有經論根據。第二個**大智論雲**，大智度論是解釋《摩訶般若波羅蜜經》的論典，論典由龍樹菩薩造的。裏面引用《大般若經》說“**須菩提於法華中，聞說舉手低頭，皆得作佛。**”《摩訶般若波羅蜜經》當中須菩提問佛陀說，過去在法華會上，聽佛陀說“**若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。**”這是《法華經》的思想，但在《大般若經》中談到菩提因種退不退的問題，這個時候他就疑惑，在之前講法華時講到眾生乃至一舉手一投足都能畢竟佛道，那《大般若經》上所說

的退意怎麼說？從此問題就可知道，此是般若會上，須菩提問佛陀之前《法華經》上提的觀念，做個匯通，那很明顯《法華經》上的開示是在《般若經》之前講的。所以，**若爾，小品與法華，前後何定也。**《大般若經》也就是《摩訶般若波羅蜜經》跟《法華經》哪個是前，哪個是後，也就沒辦法說了，這是空宗般若。結論：

◎論曰，智者、章安，明文若此，今人絕不寓目。尚自訛傳阿含十二方等八之妄說，為害甚大。故先申通論，次申別論。

論曰是藕祖的《申論》，此處智者、章安的明文，就是第 15 頁《法華玄義》雲：“夫五味半滿，論別別有齊限，論通通於初後。”智者大師所宣說的開示，後面是章安尊者的開示，兩位老人家已經說得很清楚了。**今人絕不寓目，寓**是看，注視着，現代（藕祖那個時代）弘揚天臺法門的人居然也是一樣，智者大師和章安尊者的說法居然也都沒有看到。**尚自訛傳阿含十二方等八之妄說，訛傳**就是錯誤地宣傳，解釋一下：阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日，這個偈頌很簡單，這只是別五時的初判而已，這不能做為正說，前面舉了很多例子，每一時都是通前通後的。**尚自訛傳**就是說把這個說法變成一個定論危害甚大。比如《阿含經》不只前面講了，後面涅槃時也講阿含，那麼《阿含經》應該屬於哪部經，你不能說阿含屬於涅槃吧。古德這麼斤斤計較屬於哪一時，是因為你知道哪一時就知道法味屬於哪一味，我們前面講華嚴兼，阿含但，方等對，般若帶，從中我們能知道各用什麼樣的角度來詮顯般若。接著來說明別五時論，先說通五時論，讓我們知道佛法是活的，通前後的，這時不會執著於一點，然後再講別五時論時，才不會先入為主，才不會做出錯誤的判斷。這就是庚一，初出過斥非。

庚二、結申正義

結申正義，說通五時論的部分。

◎先明通五時者。自有一類大機，即於此土見華藏界，舍那身土，常住不滅，則華嚴通後際也。

前面講到“華嚴最初三七日”，那只是個訛傳，事實上，華嚴通後際，此處當然要舉經典的依據。那麼舉兩段經文證明，第一段經文講到**自有一類大機**，這類的眾生的大乘善根特別深厚，也可能是個凡夫，但其大乘善根特別深厚，適合聽《華嚴經》的，就可以在此土（娑婆世界）看到華藏世界的盧舍那的身土常住不滅，這個華藏世界是報身佛所攝受的世界。為什麼稱為華藏世界呢？它的形狀如蓮花，每個花葉當中都有百千萬億個佛世界，一個佛世界就是一個三千大千世界，一個三千大千世界有多大？一個單位世界就是一個須彌山，四大部洲圍繞，也就是一個小千世界。一千個小千世界稱為一個中千世界，一千個中千世界才是一個大千世界，所以一個大千世界就有十的九次方這麼多的小千世界，而蓮花藏世界有百千萬億個花瓣，每個花瓣當中各有百千萬億個三千大千世界，這只是一尊報身佛所攝受的佛土，像娑婆世界也好，極樂世界也好，都在這個蓮花藏世界當中，由此知道佛的境界有多不可思議。一尊佛所攝受的國土就有這麼多，而十方世界有無量的諸佛，每一尊佛所攝受的報身佛的淨土就是這樣廣大無邊。臺灣覺得很大很大，事實上就像一個地球在一個三千大千世界中只是一粒微塵。華藏世界是報身佛盧舍那佛所攝受的佛世界。大乘種姓眾生就在娑婆世界看到華藏世界，也看到盧舍那佛常住不滅，因此之故華嚴通後際。不僅《華嚴經》，涅槃部有一部《像法覺疑經》，提到法會中無量無數的眾生，各個看到的佛身不同，有的在法會當中看到佛入滅了，有的看到佛陀還在說法，有的看到佛陀住世一劫，有的看到佛陀住世無量劫。住世無量劫就是《華嚴經》報身佛的境界，報身佛是有始無終。或者有的看到丈六比丘相在說法，有的看到通教佛在說法，有的看到圓滿報身盧舍那佛在說法，各個所見不同。涅槃部本來是後面的，但也有提到《華嚴經》的無量身土的思想，所以華嚴這個法也是通於後面的，

這是一個證明。

第二段經文的證明

只今華嚴入法界品，亦斷不在三七日中。

《華嚴經》的《入法界品》就是描述善財童子五十三參，五十三參怎麼可能在二十一日中完成，這是不可能的。智者大師在《法華文句》中說，善財童子五十三參應當是佛陀在宣說般若的時候，為什麼？《入法界品》剛開始說到舍利弗已證得阿羅漢了，他有六千個弟子，同時都是發起大乘的十種大心，而十種大心是在般若會中說的。再者舍利弗跟六千弟子一起去參訪文殊菩薩，這時他已經證阿羅漢了，也就是說如果華嚴是在最初三七日講的，那時還沒有講阿含，舍利弗還沒有出現，怎麼會證阿羅漢，如何領六千弟子去親近文殊菩薩呢？所以說《華嚴經》的《入法界品》，是在般若以後宣說的了。所以《入法界品》，第一，五十三參不可能在二十一天裏完成，第二，《入法界品》裏一開始舍利弗已經證阿羅漢了，帶六千弟子發大心，最少是講般若以後的事情了。這是講到華嚴經通前通後的道理。

再來講到阿含通前通後的道理：

●複有一類小機，始從鹿苑終至鶴林，唯聞阿含、毗尼、對法，則三藏通於前後明矣！章安如此破斥，癡人尚何執迷？

複有一類小機，是指小根机的，他們心量比較狹隘，他只想了生死，這個指的是藏教的一些聲聞人，他們只想了生死，超脫三界的苦海，所以這類聲聞人的根机在佛陀成道三七二十一天之後，在鹿野苑第一次為五比丘說四諦法門，這是佛陀第一次說解脫法，這是開始。**終至鶴林**，鶴林是佛陀要入滅時在拘屍那城娑羅雙樹間。

《遺教經》裏面說那時候佛陀為須跋陀羅最後說法。須跋陀羅那時一百多歲了，他聽說佛陀要入滅了，趕快過來參訪聖人，佛陀就為他講八正道的法門，他證了阿羅漢，他不忍見佛陀入滅，就自己先入滅了，這就是鶴林。《阿含經》裏有說到佛陀的

出生，乃至佛陀的入滅，全部說到了，也就是說《阿含經》通前通後，所以這類小根机的眾生只適合聽藏教的阿含，阿含是經藏，毗尼是律藏，對法是論藏。他們根机差，只適合聽三藏。所以三藏通於前後是很清楚分明，可以了知的。章安尊者前面破斥癡人尚何執迷？眾生無知，還執著於頌文是不應該的。這就是阿含時通前後的論典。

第三個講到方等時。

●**複有一類小機，宜聞彈斥褒歎，而生恥慕，佛即為說，方等法門。豈得局在十二年後，僅八年中。**

方等時有兩段經文的證明。第一個講到**複有一類小機**，這個小機跟前面的小機不一樣，他也是修聲聞法，但是經過長時間的薰陶，慢慢地執著淡了，心中栽培大乘的善根，這時候心中的善根應該能夠生根發芽，是具有大乘根性的小機，**宜聞彈斥褒歎**，彈偏斥小，歎大褒圓。彈就是彈斥，就是貶斥聲聞法的不圓滿的偏，斥小，呵斥小乘，褒就是褒獎，褒獎圓頓法門，歎是讚歎，讚歎褒獎圓頓法門，然後來呵斥，彈劾這種小乘偏狹的教法。那麼適合聽這種教法的人就為他說，使他升起恥慕，恥小慕大，就是他看到菩薩的境界，然後再想想自己聲聞法的境界，覺得太卑劣了而仰慕大乘，這類人佛陀為其說方等法門，說方等法門的時候，**豈得局在十二年後，僅八年中**。前面提到的“阿含十二方等八”，怎麼會說只有在阿含的十二年後才說方等經呢？我們舉個《維摩詰經》的例子，裏面有一品《五百弟子問疾品》，裏面講到維摩詰居士示現生病了，佛陀要眾大弟子去探病，沒有人敢去，為什麼呢？比如問到迦葉尊者，尊者講到他以前托鉢乞食的時候，他老人家很慈悲，修苦行的，他專門找貧窮人家去托鉢，他希望貧窮的人們能供養他，然後生起大的福報。他在路上剛剛碰到維摩詰居士，居士就呵斥他，這是法執，是不應該的，有不平等的心等等，讓他起慚愧心。還有富樓那尊者為人說小乘的佛法，講得正高興的時候維摩詰居士

突然來了，呵斥他說：“仁者，你這個說法不對，如用寶器放不清淨的食物一樣，這些人的根器是大乘種姓，你卻對他講穢食，對他說小乘的法，太不應該了。”《五百弟子問疾品》裏面這樣的公案很多，維摩詰居士是古佛再來，所以他能這麼做，現在家菩薩身，呵責聲聞弟子。這就是說《維摩詰經》是方等時的經典，重點在彈偏，斥小，歎大，褒圓，但事實上在講《維摩詰經》之前五百弟子就曾經被維摩詰居士呵斥過，也就是說在講方等教法之前，維摩詰居士已經為他們講方等大乘的教法了。所以不只是在《阿含經》十二年之後才接著八年中講《方等經》，這是一個證明。

第二個證明：

◎且如方等陀羅尼經，說在法華經後，則方等亦通前後明矣！

第二個引用方等部的《方等陀羅尼經》證明，經中說：**先於王舍城，授諸聲聞記。今復於舍衛國柢林中復授聲聞記。**這是說過去曾經在王舍城聽佛陀為聲聞人授記，這個指的是《法華經》，佛陀為與會的大阿羅漢授記作佛，是稀有難得之事，過去曾經聽聞過這個事情。現在在柢樹給孤獨園中又聽到佛陀為聲聞人授記，這就是說前面在法華會上聽到佛陀為聲聞人授記作佛，今天在《方等陀羅尼經》上又聽聞授記聲聞人作佛，這就是說，佛陀在講《方等陀羅尼經》授記聲聞人作佛的時候，實際上過去曾經在法華會上已經聽聞過了，講《法華經》是在講《方等經》之前，這是個很明顯的例子。

方等時講完了，現在講般若時：

◎復有三乘，須曆色心等世出世法，一一會歸摩訶衍道，佛即為說般若。

三乘就是聲聞、緣覺、菩薩。三乘的人聲聞、緣覺以及權教的菩薩，他們修四諦，十二因緣，六度的法的時候會生起法執，這一類的眾生，前面經過方等時的淘汰，他們的根机已經很利。接著要更進一步來破他們微細的法執，如何破呢？**須曆色心等世出世法**，世法色心指的是五陰，十二入，十八界，或者出世間法：四諦，十二

因緣，六度，在《大般若經》裏面，佛陀世間法也破，出世間法也破，如《般若心經》：**是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。**這裏從五蘊、十二處、十八界，接著破十二因緣、四諦，法的真實性，**無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故。**這就是一一會歸摩訶衍道，將世間五陰、十二入、十八界乃至出世間的法，十二因緣、四諦、六度這些法全部匯歸到“以無所得故”，以畢竟空的智慧會世間、出世間的法，佛陀就為他們宣說般若經典。在《大般若經》裏面八十一科，世間法與出世間法匯歸無所得，以畢竟空的智慧去破，破到無可再破，那時就徹底自性顯現。這是第一個。

◎故雲，從初得道，乃至泥洹，於其中間，常說般若，則般若亦通前後明矣！

故雲，這是大智度論裏面說的，佛陀從出得道乃至泥洹（即涅槃），當中常說般若，不一定說是《般若經》，但是義理是《般若經》的道理，一切法畢竟空的道理。從初得道乃至涅槃，佛陀常在為眾生說般若畢竟空的道理，所以般若也是通前後，這是很清楚的。前面 16 頁第五行講到，大智度論的經文，法華講的不退，小品說它退，這兩個怎麼匯通，這是證明。接著看到法華時，法華通前通後的道理：

◎複有根熟眾生，佛即為開權顯實，開迹顯本，決無留待四十年後之理，但佛以神力令根未熟者不聞。

一旦眾生圓頓種性成熟，佛陀就為他們開權顯實，開迹顯本。就教法來說開權顯實，顯示一切法都是一佛乘，就人來說是開迹顯本，開顯他的迹門，絕對不會說四十年之後才說的，他善根成熟了，一定會先為他說。例如現在天才兒童不會等他小學畢業了，初中三年，高中三年，不一定啦，他小學可能讀幾年，他太聰明了，讀大學去了，世間尚且如此，佛法更是一樣。所以，沒有等他四十年後才說，但是為什麼之前有人沒聽到呢？佛陀說法華，法華是顯露非秘密，《法華經》與《涅槃經》

都是一樣，不是不定，又不是秘密。它是顯露、決定的。法華是顯露的，為什麼佛陀在之前早已講了，又有人沒有聽到呢？這有兩種情況：在法會中佛陀宣說《法華經》之時，如果根机不夠，他自己會退席，你看《法華經》前面的五百比丘退席。五百比丘聽到佛陀要說大法了，心生起增上慢，頂禮佛足後全部退席了。退席當然就聽不到《法華經》，這是一個。還有一個是《見寶塔品》，要開寶塔時，必須要集合十方釋迦牟尼佛的分身共同來開這個寶塔，這時候，佛陀威神力的加持，與會當中不適合聽開迹顯本這個大法的眾生，佛陀用神通將他們移到他方國土，《法華經》中有記載。留下善根成熟適合聽開迹顯本的《法華經》的教化的，一個是退席，增上慢的人；要不就是佛陀以神通力加持讓那些不適合聽大法的四眾到四方國土去，這些人不知道被佛以神通力移開，它只是看到佛陀為他們講法，但是只聽到其他法。移開後顯化身為其說法，神通力不可思議。這就是講到佛陀早在四十年前就說法華經了，可是很多人沒有聽到，這是第一個證明。第二段引證：

◎故智者大師雲，法華約，顯露邊，不見在前；秘密邊論，理無障礙。

這是個總說，智者大師講《法華經》“顯露邊”是對大部分人認知來說，不見前面四十年。這個四十年是法華窮子譬喻。對大部分人來說，顯露邊，四十年前不見宣說的。但“秘密邊論”，對少部分人來說，“理無障礙”，應該並無前後的障礙。佛陀從剛成道到後來涅槃，都在說此《法華經》，只要善根成熟就為他說法，那這麼說也應該有經典證明，各位有機會看《法華玄義》，智者大師真是大智慧，他每立下一個論典，論典是古人宣說過，還是古人沒有宣說過，他都有經典證明。下麵舉經論證明：

◎且如經雲，我昔從佛，聞如是法，見諸菩薩，受記作佛，如是法者，豈非妙法？

這是《法華經譬喻品》中，舍利弗聽佛陀為聲聞人授記作佛時，他很感慨，過去我在佛身邊時，聽佛為菩薩授記說法，我們則不能授記作佛，所以感到很傷感。這個授記作佛就是妙法，我們講一切眾生都有佛性，才授記作佛。這個授記作佛在《法

華經》譬喻品之前，舍利弗就曾聽佛陀說過。法華經譬喻品就可以證明佛陀開權顯實的事，法華之前已經講過。

下一段文：

◎又梵網經雲，吾今來此世界八千返，坐金剛華光王座等，豈非亦是開迹顯本耶？

《梵網經》屬於華嚴部，在《法華經》之前，最早宣說的。《梵網經》的菩薩戒中說：吾今來此世界八千返，坐金剛華光王座，這是開迹顯本的思想，在華嚴時都提到，所以《法華經》也是通前的，這個也是證明法華經開迹顯本的道理，也是通於前的。所以《法華經》不僅是在後面講，是通於前後。

接著說《涅槃經》，也是通於前後的，道理也是一樣，兩段經文的證明。第一段：

◎複有眾生，應見涅槃而得度者，佛即示入涅槃，故曰，八相之中，各具八相，不可思議。

首先講到佛陀為什麼要入涅槃，有類眾生看到佛陀入涅槃後，他就會好好用功辦道，就能得度。為了此類眾生，佛陀要為他示現涅槃。因為有的眾生有懈怠的心，他想佛陀金剛不壞身，常住不滅，從我祖父、曾祖父以前佛就在世了，現在佛還健在，聽說佛還可以住世一劫，那就不急了，等到年紀大了才學佛，對這種懈怠眾生佛陀示現入涅槃，入涅槃之後他們會警覺，佛陀的金剛不壞身也會示現無常，何況是我們？佛陀入涅槃了，我們就好好用佛陀這個教法修行，不再懈怠。因為佛陀入涅槃了，再也沒有大師了，如果不再對佛法好好學習的話，今生的解脫沒有希望。他就好好學這個法門，開始自依止，法依止。好好依止法，依止自己的清淨心來修行，這類眾生在頭在尾都會有的。佛陀示現涅槃，八相之中各具八相，這在很多經典大小乘經典都會提到。像《因果經》就講到佛陀在母胎中說法。八相成道：從降生兜率陀天、出生、成道、轉法輪等等說法。事實上，眾生根机不同，有的人看到佛陀這時在為眾生說法，卻有人看到佛陀到了忉利天宮，同時有人看到佛陀這時候

已經入滅了，有人看到佛陀在母胎的時候就開始說法，有的人看到的是佛陀在宮殿中說法。所以這一切都是眾生循業發現，各人善根福德因緣不同，見到佛陀的八相也各個不同。《阿含經》記載佛陀的出生跟入滅，不同的經典的記載不太一樣。這就是佛陀隨眾生的因緣，循業發現。所以說涅槃的法，處胎也說，最後也說，八相當中各具八相，是不可思議的。第二個論點：

◎且大般涅槃經，追敘阿闍世王懺悔等緣，並非一日一夜中事也。

《大般涅槃經》講到阿闍世王如何造五逆罪地獄現前，然後懺悔的事情，這個絕對不會是在一天一夜發生。所謂一日一夜，就是佛陀入滅最後的一日一夜發生的，絕對不會。《大般涅槃經》那麼長，前後四十卷，裏面所說的事情不會是入涅槃那一日一夜才說的。這是講到通五時論。華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃，這五部都是通前通後的。當然瞭解此道理之後，事實上每一部經都不是定死的，不是只是在前面說，後者只是在後面說，根據佛陀所講的經的內容就能作出正確的判斷。

己二、明別五時分三：

初明根鈍具經五味。二、明稍利隨時得入。三、明未熟更待後教。今初。

◎次明別五時者，乃約一類最鈍聲聞，具經五番陶鑄，方得入實。

別五時指的是有一類根机最鈍的聲聞，此處聲聞不是指的定性聲聞，是指還是有希望回小向大的聲聞。需經過這五番的陶鑄，從阿含、方等、般若、法華涅槃，才能夠慢慢入於一佛乘的道理。

◎所謂初於華嚴，不見不聞，全生如乳。

關於這個別五時，可以配合今天發的附表一，別五時的引證。我們看華嚴時：根據《法華經》信解品中的比喻，大富長者的孩子在長者年輕做生意時候與長者失散了，長者到中年時想找自己的兒子。看這個表文：

◎其父先來，求子不得。中止一城。其家大富。多有僮僕，臣佐吏民。亦甚眾多。

長者四處去找他的兒子，找不到，後來他就到一城中安住下來，具足了億萬家財。其家大富指佛陀的法身功德無量無邊，《法華經》表面上是在講故事，事實上經過智者大師開顯後，我們才發現每個故事都有深意在裏頭。“大富長者”指佛陀，無量相好，無量莊嚴。“僮僕”指的是法身之前的菩薩，臣佐吏民境界更高，指 41 位法身大士，從圓教的十住位開始，初住位開始就住於法身了，相當於臣佐吏民。僮僕指的是十信位的菩薩，凡夫發大乘心的菩薩，境界是比較低的。亦甚眾多，佛陀旁邊圍繞無量無邊的大菩薩，或者入於法身，或者法身之前。

◎時貧窮子，遇到父舍，疾走而去。

這個貧窮的兒子來到大富長者的房舍，看到大富長者的威德，衣服華貴，臣佐吏民，眷屬的華貴，說這不是我該來的地方。譬喻這類聲聞人根机很劣，要跟他講佛陀萬德莊嚴，他根本沒法接受。象南傳的比丘，你跟他說《華嚴經》的境界，《法華經》的境界，他會認為是天方夜譚一樣，這不是佛所講的。他認為佛就是丈六比丘身，三十二相，八十種好等等。

◎即遣傍人，急追將還，窮子驚愕，稱怨大喚，無罪囚執，此必定死。

就是說大富長者要旁邊的臣佐吏民趕快去將窮子追回來。窮子非常害怕，說自己沒有犯罪，為什麼要來抓我？一邊跑一邊害怕，最後就昏倒了。傍人是法身大士。其實法身大士要為這些聲聞人說此圓頓大法，這些聲聞根性的人也沒法接受，因為太不可思議了。不要說象《華嚴經》這麼高的境界，象《阿底峽尊者傳》，阿底峽尊者是印度的一位聖人，後來去西藏弘法，有兩位從印度來的小乘比丘，聽說阿底峽尊者是位大成就者，就去拜訪阿底峽尊者，拜訪時講到我空觀時，非常相應，後來講到法空觀時，此兩位比丘捂起耳朵說“恐怖，恐怖”。一切法空，那還有什麼？就對尊者說不要說了。法身大士為他們講也是感到恐怖，無法接受。“稱怨大喚，無罪囚

執”，這個罪指的是大乘的菩提心，我們沒有求大乘，你卻要大乘法來攝受我，大乘法對他們來說太恐怖，無法接受，是很可怕的。剛剛那兩個聲聞人聽到法空的道理之後，心中好像沒有依託了，連五蘊的真實性都不可得，太可怕了，到底還有什麼？感覺這個身心要滅掉一樣。

◎父語使者。不需此人。勿強將來。

父親就告訴使者說，我不需要這個人，所以你不必要把他強捉過來了。這時佛陀就告訴法身大士不用為聲聞人講這樣的法。這是附表一，引證華嚴時。所以智者大師安立五時，華嚴時是有《法華經》的依據的。看正文第 20 頁，聲聞人對華嚴是不見不聞，《華嚴經》有七處九會，七處的天宮說法，一層層往上升，越說境界越高，九會中前八會都沒有聲聞人的出現，第九會，入法界品這時開始有聲聞人出現，舍利弗領了六千個弟子去親近文殊菩薩，但是就算有聲聞人出現，但聲聞人都沒有說話，不僅沒有說話，都不提問，像古德說“有眼不見舍那身，有耳不聞圓頓教”，或者完全不見不聞，或者見聞以後就像沒見聞一樣，因為不懂。這就是聲聞人的教法，華嚴時聲聞人的狀態。聲聞人根據《阿含經》的記載，三七二十一天時候，他們看到佛陀不是在講華嚴，他們看到佛陀成道的第一周，七天之中安住自性中，完全不說法，受解脫之樂，第二個七天，接受大梵天王的祈請，但是也沒有說解脫之法，也是說世間的皈依這樣的法。第三個七天有五百商人經過，請佛陀為他們說法，佛陀也是為他們宣說三皈五戒這樣的法，等到三七二十一天後，佛陀思維觀察眾生得度的因緣，五比丘跟他最有緣，在鹿野苑，佛陀就離開菩提座，來到鹿野苑為五比丘說法，阿含是這樣的記載的。他們在前面二十一天中沒有看到佛陀在講《華嚴經》，前八會聲聞人連見聞都沒有見聞到。**全生如乳**，像牛奶還完全沒有提煉，還很生疏的情況，這是別五時中華嚴時的情況。

接著回到附表一，講到阿含時的證明：

◎爾時長者將欲誘引其子，而設方便。密遣二人，形色憔悴，無威德者。汝可詣彼。

徐語窮子。履汝除糞。

第一段講到他轉化的因緣，轉化為適合窮子的相狀，這時候長者不會放棄他的獨生子，他希望引誘他的兒子到這裏慢慢成長。所以就用善巧方便、秘密派遣兩人，這兩人形色憔悴，無威德者。看起來非常醜陋，臉色也很枯黃，無威德，看來沒有福報沒有威德的樣子，到窮子那邊去，慢慢引導他到大富長者那兒去做除糞的工作，說會給很高的薪水。這個譬喻是說佛陀對眾生的慈悲，就像每個眾生都是他的獨生子一樣，佛陀為此類心量狹窄，根机很差的聲聞人也是一樣不放棄，施設善巧方便，密遣二人，密遣就是為實施權，佛陀秘密地派遣兩人，這兩人是二乘人。《阿含經》裏面佛陀前後左右現的都是聲聞人。有的聲聞人，舍利弗、目犍連等都是是古佛再來，事實上是現聲聞人形象。“形色憔悴”，聲聞人如何入道後面會講到，聲聞人觀察苦諦，無常故苦，苦即無我，無我故空，從四諦中的苦諦而證入偏真涅槃中去。形色憔悴，形容這個人很憂傷的樣子。譬喻聲聞人觀察苦諦，從苦諦入手。“無威德者”，有威可畏，有德可折，以德服人。聲聞人相對凡夫來講有很多威德，但是相對菩薩和佛來說沒有威德。聲聞人證得三明六通、八解脫，這已是非常殊勝的大羅漢了，但是比起佛陀的十八不共法這些報身佛的功德來說，距離很遙遠。剛剛講來到這個地方除糞，《阿含經》裏面講了除糞的法門，從五停心觀開始修，觀察四念處，也就是觀察苦諦，觀察五蘊是苦，通過苦的觀察，苦空無我，無我故空。慢慢去除見思惑、最粗重的煩惱。這是第一個他怎麼攝受這個根机。

第二段講到方便：

◎即脫瓔珞，著垢膩衣，以方便故，得近其子。

大富長者他自己攝受自己的兒子，將自己身上的纓絡、寶衣脫下來，然後著乞丐裝，垢膩衣，以此方便來親近他的兒子。這是譬喻，纓絡是報身佛的境界，將報身

佛的功德身隱沒不現，著垢膩衣，示現丈六比丘相。這對人道眾生來說是非常尊貴，非常殊勝的身。但比起報身佛來說，就象脫下纓絡，著垢膩衣一樣的，以這樣的善巧方便來接近他的兒子。就像《阿含經》裏面佛不會顯示報身佛的境界，也不會現通教的佛，到色界頂這麼高的境界。他要現丈六比丘相，跟人一樣，娶妻生子，最後出家成道，要托鉢到處講法，天氣熱也要休息一下，這時大家認為佛陀跟人一樣，好接近。

講義 20 面：

◎次於阿含，聞因緣生滅法，轉凡成聖，如轉乳成酪。

這時候就象前面所講的證明，以此尊特身密遣二人去攝受他，就象《阿含經》裏面佛陀所說的因緣所生法，析空觀的道理，使聲聞人能夠轉凡成聖，這個聖是阿羅漢。這個時候就用五味來說，五時配五味，五味這時相當於酪，轉乳成酪，這個酪是聖人，乳是凡夫。剛剛引了《法華經》的信解品來證明阿含時，智者大師講阿含時有這個理論根據。講生滅四諦，現丈六比丘卑劣相，這個就是阿含時。

講義第 16 頁

我們這裏來說明通、別五時論。在進入通五時論和別五時論之前，先引用智者大師的《法華玄義》的開示，還有章安尊者的開示來說明之前一部分的古德的說法，“阿含十二，方等八，二十二年般若談”等等的這種判別方法是不圓滿的。那只是別五時的判法，事實上除了別五時之外，還有通五時的判法，也就是說華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃，這五時的教法的宣說一樣，通前通後的，在講通五時之前，先引證說明過去的說法的**不正確**，前面華嚴，阿含講完了，現在講到般若時，通前通後。

◎人言第三時，三十年中說空宗般若、維摩、思益。依何經文，知三十年也。大智論雲，須菩提於法華中，聞說舉手低頭，皆得作佛，是以今問退義。若爾，小品與法華，前後何定也。

這個地方分兩段，第一段先說明過去說法的錯誤，過去的說法第三時，是花了三十年時間說空宗般若。空宗般若包括《維摩詰經》、《大般若經》、《思益梵天所問經》等。第二段說明這個說法的**不正確**。舉了兩個理由，第一個，**依何經文知三十年也**，在經文裏面並沒有很明確的證據說佛陀在三十年中專講般若，我們今天要提出個論點，要有經論的根據，不能說在打坐當中突然體會到佛陀三十年中就講般若。一定要個立論，一定要有經論根據。第二個**大智論雲**，大智度論是解釋《摩訶般若波羅蜜經》的論典，論典由龍樹菩薩造的。裏面引用《大般若經》說“**須菩提於法華中，聞說舉手低頭，皆得作佛。**”《摩訶般若波羅蜜經》當中須菩提問佛陀說，過去在法華會上，聽佛陀說“**若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。**”這是《法華經》的思想，但在《大般若經》中談到菩提因種退不退的問題，這個時候他就疑惑，在之前講法華時講到眾生乃至一舉手一投足都能畢竟佛道，那《大般若經》上所說

的退意怎麼說？從此問題就可知道，此是般若會上，須菩提問佛陀之前《法華經》上提的觀念，做個匯通，那很明顯《法華經》上的開示是在《般若經》之前講的。所以，**若爾，小品與法華，前後何定也。**《大般若經》也就是《摩訶般若波羅蜜經》跟《法華經》哪個是前，哪個是後，也就沒辦法說了，這是空宗般若。結論：

◎論曰，智者、章安，明文若此，今人絕不寓目。尚自訛傳阿含十二方等八之妄說，為害甚大。故先申通論，次申別論。

論曰是藕祖的《申論》，此處智者、章安的明文，就是第 15 頁《法華玄義》雲：“夫五味半滿，論別別有齊限，論通通於初後。”智者大師所宣說的開示，後面是章安尊者的開示，兩位老人家已經說得很清楚了。**今人絕不寓目，寓**是看，注視着，現代（藕祖那個時代）弘揚天臺法門的人居然也是一樣，智者大師和章安尊者的說法居然也都沒有看到。**尚自訛傳阿含十二方等八之妄說，訛傳**就是錯誤地宣傳，解釋一下：阿含十二方等八，二十二年般若談，法華涅槃共八年，華嚴最初三七日，這個偈頌很簡單，這只是別五時的初判而已，這不能做為正說，前面舉了很多例子，每一時都是通前通後的。**尚自訛傳**就是說把這個說法變成一個定論危害甚大。比如《阿含經》不只前面講了，後面涅槃時也講阿含，那麼《阿含經》應該屬於哪部經，你不能說阿含屬於涅槃吧。古德這麼斤斤計較屬於哪一時，是因為你知道哪一時就知道法味屬於哪一味，我們前面講華嚴兼，阿含但，方等對，般若帶，從中我們能知道各用什麼樣的角度來詮顯般若。接著來說明別五時論，先說通五時論，讓我們知道佛法是活的，通前後的，這時不會執著於一點，然後再講別五時論時，才不會先入為主，才不會做出錯誤的判斷。這就是庚一，初出過斥非。

庚二、結申正義

結申正義，說通五時論的部分。

◎先明通五時者。自有一類大機，即於此土見華藏界，舍那身土，常住不滅，則華嚴通後際也。

前面講到“華嚴最初三七日”，那只是個訛傳，事實上，華嚴通後際，此處當然要舉經典的依據。那麼舉兩段經文證明，第一段經文講到**自有一類大機**，這類的眾生的大乘善根特別深厚，也可能是個凡夫，但其大乘善根特別深厚，適合聽《華嚴經》的，就可以在此土（娑婆世界）看到華藏世界的盧舍那的身土常住不滅，這個華藏世界是報身佛所攝受的世界。為什麼稱為華藏世界呢？它的形狀如蓮花，每個花葉當中都有百千萬億個佛世界，一個佛世界就是一個三千大千世界，一個三千大千世界有多大？一個單位世界就是一個須彌山，四大部洲圍繞，也就是一個小千世界。一千個小千世界稱為一個中千世界，一千個中千世界才是一個大千世界，所以一個大千世界就有十的九次方這麼多的小千世界，而蓮花藏世界有百千萬億個花瓣，每個花瓣當中各有百千萬億個三千大千世界，這只是一尊報身佛所攝受的佛土，像娑婆世界也好，極樂世界也好，都在這個蓮花藏世界當中，由此知道佛的境界有多不可思議。一尊佛所攝受的國土就有這麼多，而十方世界有無量的諸佛，每一尊佛所攝受的報身佛的淨土就是這樣廣大無邊。臺灣覺得很大很大，事實上就像一個地球在一個三千大千世界中只是一粒微塵。華藏世界是報身佛盧舍那佛所攝受的佛世界。大乘種姓眾生就在娑婆世界看到華藏世界，也看到盧舍那佛常住不滅，因此之故華嚴通後際。不僅《華嚴經》，涅槃部有一部《像法覺疑經》，提到法會中無量無數的眾生，各個看到的佛身不同，有的在法會當中看到佛入滅了，有的看到佛陀還在說法，有的看到佛陀住世一劫，有的看到佛陀住世無量劫。住世無量劫就是《華嚴經》報身佛的境界，報身佛是有始無終。或者有的看到丈六比丘相在說法，有的看到通教佛在說法，有的看到圓滿報身盧舍那佛在說法，各個所見不同。涅槃部本來是後面的，但也有提到《華嚴經》的無量身土的思想，所以華嚴這個法也是通於後面的，

這是一個證明。

第二段經文的證明

只今華嚴入法界品，亦斷不在三七日中。

《華嚴經》的《入法界品》就是描述善財童子五十三參，五十三參怎麼可能在二十一日中完成，這是不可能的。智者大師在《法華文句》中說，善財童子五十三參應當是佛陀在宣說般若的時候，為什麼？《入法界品》剛開始說到舍利弗已證得阿羅漢了，他有六千個弟子，同時都是發起大乘的十種大心，而十種大心是在般若會中說的。再者舍利弗跟六千弟子一起去參訪文殊菩薩，這時他已經證阿羅漢了，也就是說如果華嚴是在最初三七日講的，那時還沒有講阿含，舍利弗還沒有出現，怎麼會證阿羅漢，如何領六千弟子去親近文殊菩薩呢？所以說《華嚴經》的《入法界品》，是在般若以後宣說的了。所以《入法界品》，第一，五十三參不可能在二十一天裏完成，第二，《入法界品》裏一開始舍利弗已經證阿羅漢了，帶六千弟子發大心，最少是講般若以後的事情了。這是講到華嚴經通前通後的道理。

再來講到阿含通前通後的道理：

●複有一類小機，始從鹿苑終至鶴林，唯聞阿含、毗尼、對法，則三藏通於前後明矣！章安如此破斥，癡人尚何執迷？

複有一類小機，是指小根机的，他們心量比較狹隘，他只想了生死，這個指的是藏教的一些聲聞人，他們只想了生死，超脫三界的苦海，所以這類聲聞人的根机在佛陀成道三七二十一天之後，在鹿野苑第一次為五比丘說四諦法門，這是佛陀第一次說解脫法，這是開始。**終至鶴林**，鶴林是佛陀要入滅時在拘屍那城娑羅雙樹間。

《遺教經》裏面說那時候佛陀為須跋陀羅最後說法。須跋陀羅那時一百多歲了，他聽說佛陀要入滅了，趕快過來參訪聖人，佛陀就為他講八正道的法門，他證了阿羅漢，他不忍見佛陀入滅，就自己先入滅了，這就是鶴林。《阿含經》裏有說到佛陀的

出生，乃至佛陀的入滅，全部說到了，也就是說《阿含經》通前通後，所以這類小根机的眾生只適合聽藏教的阿含，阿含是經藏，毗尼是律藏，對法是論藏。他們根机差，只適合聽三藏。所以三藏通於前後是很清楚分明，可以了知的。章安尊者前面破斥癡人尚何執迷？眾生無知，還執著於頌文是不應該的。這就是阿含時通前後的論典。

第三個講到方等時。

●**複有一類小機，宜聞彈斥褒歎，而生恥慕，佛即為說，方等法門。豈得局在十二年後，僅八年中。**

方等時有兩段經文的證明。第一個講到**複有一類小機**，這個小機跟前面的小機不一樣，他也是修聲聞法，但是經過長時間的薰陶，慢慢地執著淡了，心中栽培大乘的善根，這時候心中的善根應該能夠生根發芽，是具有大乘根性的小機，**宜聞彈斥褒歎**，彈偏斥小，歎大褒圓。彈就是彈斥，就是貶斥聲聞法的不圓滿的偏，斥小，呵斥小乘，褒就是褒獎，褒獎圓頓法門，歎是讚歎，讚歎褒獎圓頓法門，然後來呵斥，彈劾這種小乘偏狹的教法。那麼適合聽這種教法的人就為他說，使他升起恥慕，恥小慕大，就是他看到菩薩的境界，然後再想想自己聲聞法的境界，覺得太卑劣了而仰慕大乘，這類人佛陀為其說方等法門，說方等法門的時候，**豈得局在十二年後，僅八年中**。前面提到的“阿含十二方等八”，怎麼會說只有在阿含的十二年後才說方等經呢？我們舉個《維摩詰經》的例子，裏面有一品《五百弟子問疾品》，裏面講到維摩詰居士示現生病了，佛陀要眾大弟子去探病，沒有人敢去，為什麼呢？比如問到迦葉尊者，尊者講到他以前托鉢乞食的時候，他老人家很慈悲，修苦行的，他專門找貧窮人家去托鉢，他希望貧窮的人們能供養他，然後生起大的福報。他在路上剛剛碰到維摩詰居士，居士就呵斥他，這是法執，是不應該的，有不平等的心等等，讓他起慚愧心。還有富樓那尊者為人說小乘的佛法，講得正高興的時候維摩詰居士

突然來了，呵斥他說：“仁者，你這個說法不對，如用寶器放不清淨的食物一樣，這些人的根器是大乘種姓，你卻對他講穢食，對他說小乘的法，太不應該了。”《五百弟子問疾品》裏面這樣的公案很多，維摩詰居士是古佛再來，所以他能這麼做，現在家菩薩身，呵責聲聞弟子。這就是說《維摩詰經》是方等時的經典，重點在彈偏，斥小，歎大，褒圓，但事實上在講《維摩詰經》之前五百弟子就曾經被維摩詰居士呵斥過，也就是說在講方等教法之前，維摩詰居士已經為他們講方等大乘的教法了。所以不只是在《阿含經》十二年之後才接著八年中講《方等經》，這是一個證明。

第二個證明：

◎且如方等陀羅尼經，說在法華經後，則方等亦通前後明矣！

第二個引用方等部的《方等陀羅尼經》證明，經中說：**先於王舍城，授諸聲聞記。今復於舍衛國柰陀林中復授聲聞記。**這是說過去曾經在王舍城聽佛陀為聲聞人授記，這個指的是《法華經》，佛陀為與會的大阿羅漢授記作佛，是稀有難得之事，過去曾經聽聞過這個事情。現在在祇樹給孤獨園中又聽到佛陀為聲聞人授記，這就是說前面在法華會上聽到佛陀為聲聞人授記作佛，今天在《方等陀羅尼經》上又聽聞授記聲聞人作佛，這就是說，佛陀在講《方等陀羅尼經》授記聲聞人作佛的時候，實際上過去曾經在法華會上已經聽聞過了，講《法華經》是在講《方等經》之前，這是個很明顯的例子。

方等時講完了，現在講般若時：

◎復有三乘，須曆色心等世出世法，一一會歸摩訶衍道，佛即為說般若。

三乘就是聲聞、緣覺、菩薩。三乘的人聲聞、緣覺以及權教的菩薩，他們修四諦，十二因緣，六度的法的時候會生起法執，這一類的眾生，前面經過方等時的淘汰，他們的根机已經很利。接著要更進一步來破他們微細的法執，如何破呢？**須曆色心等世出世法**，世法色心指的是五陰，十二入，十八界，或者出世間法：四諦，十二

因緣，六度，在《大般若經》裏面，佛陀世間法也破，出世間法也破，如《般若心經》：**是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。**這裏從五蘊、十二處、十八界，接著破十二因緣、四諦，法的真實性，**無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故。**這就是一一會歸摩訶衍道，將世間五陰、十二入、十八界乃至出世間的法，十二因緣、四諦、六度這些法全部匯歸到“以無所得故”，以畢竟空的智慧會世間、出世間的法，佛陀就為他們宣說般若經典。在《大般若經》裏面八十一科，世間法與出世間法匯歸無所得，以畢竟空的智慧去破，破到無可再破，那時就徹底自性顯現。這是第一個。

◎故雲，從初得道，乃至泥洹，於其中間，常說般若，則般若亦通前後明矣！

故雲，這是大智度論裏面說的，佛陀從出得道乃至泥洹（即涅槃），當中常說般若，不一定說是《般若經》，但是義理是《般若經》的道理，一切法畢竟空的道理。從初得道乃至涅槃，佛陀常在為眾生說般若畢竟空的道理，所以般若也是通前後，這是很清楚的。前面 16 頁第五行講到，大智度論的經文，法華講的不退，小品說它退，這兩個怎麼匯通，這是證明。接著看到法華時，法華通前通後的道理：

◎複有根熟眾生，佛即為開權顯實，開迹顯本，決無留待四十年後之理，但佛以神力令根未熟者不聞。

一旦眾生圓頓種性成熟，佛陀就為他們開權顯實，開迹顯本。就教法來說開權顯實，顯示一切法都是一佛乘，就人來說是開迹顯本，開顯他的迹門，絕對不會說四十年之後才說的，他善根成熟了，一定會先為他說。例如現在天才兒童不會等他小學畢業了，初中三年，高中三年，不一定啦，他小學可能讀幾年，他太聰明了，讀大學去了，世間尚且如此，佛法更是一樣。所以，沒有等他四十年後才說，但是為什麼之前有人沒聽到呢？佛陀說法華，法華是顯露非秘密，《法華經》與《涅槃經》

都是一樣，不是不定，又不是秘密。它是顯露、決定的。法華是顯露的，為什麼佛陀在之前早已講了，又有人沒有聽到呢？這有兩種情況：在法會中佛陀宣說《法華經》之時，如果根機不夠，他自己會退席，你看《法華經》前面的五百比丘退席。五百比丘聽到佛陀要說大法了，心生起增上慢，頂禮佛足後全部退席了。退席當然就聽不到《法華經》，這是一個。還有一個是《見寶塔品》，要開寶塔時，必須要集合十方釋迦牟尼佛的分身共同來開這個寶塔，這時候，佛陀威神力的加持，與會當中不適合聽開迹顯本這個大法的眾生，佛陀用神通將他們移到他方國土，《法華經》中有記載。留下善根成熟適合聽開迹顯本的《法華經》的教化的，一個是退席，增上慢的人；要不就是佛陀以神通力加持讓那些不適合聽大法的四眾到四方國土去，這些人不知道被佛以神通力移開，它只是看到佛陀為他們講法，但是只聽到其他法。移開後顯化身為其說法，神通力不可思議。這就是講到佛陀早在四十年前就說法華經了，可是很多人沒有聽到，這是第一個證明。第二段引證：

◎故智者大師雲，法華約，顯露邊，不見在前；秘密邊論，理無障礙。

這是個總說，智者大師講《法華經》“顯露邊”是對大部分人認知來說，不見前面四十年。這個四十年是法華窮子譬喻。對大部分人來說，顯露邊，四十年前不見宣說的。但“秘密邊論”，對少部分人來說，“理無障礙”，應該並無前後的障礙。佛陀從剛成道到後來涅槃，都在說此《法華經》，只要善根成熟就為他說法，那這麼說也應該有經典證明，各位有機會看《法華玄義》，智者大師真是大智慧，他每立下一個論典，論典是古人宣說過，還是古人沒有宣說過，他都有經典證明。下麵舉經論證明：

◎且如經雲，我昔從佛，聞如是法，見諸菩薩，受記作佛，如是法者，豈非妙法？

這是《法華經譬喻品》中，舍利弗聽佛陀為聲聞人授記作佛時，他很感慨，過去我在佛身邊時，聽佛為菩薩授記說法，我們則不能授記作佛，所以感到很傷感。這個授記作佛就是妙法，我們講一切眾生都有佛性，才授記作佛。這個授記作佛在《法

華經》譬喻品之前，舍利弗就曾聽佛陀說過。法華經譬喻品就可以證明佛陀開權顯實的事，法華之前已經講過。

下一段文：

◎又梵網經雲，吾今來此世界八千返，坐金剛華光王座等，豈非亦是開迹顯本耶？

《梵網經》屬於華嚴部，在《法華經》之前，最早宣說的。《梵網經》的菩薩戒中說：吾今來此世界八千返，坐金剛華光王座，這是開迹顯本的思想，在華嚴時都提到，所以《法華經》也是通前的，這個也是證明法華經開迹顯本的道理，也是通於前的。所以《法華經》不僅是在後面講，是通於前後。

接著說《涅槃經》，也是通於前後的，道理也是一樣，兩段經文的證明。第一段：

◎複有眾生，應見涅槃而得度者，佛即示入涅槃，故曰，八相之中，各具八相，不可思議。

首先講到佛陀為什麼要入涅槃，有類眾生看到佛陀入涅槃後，他就會好好用功辦道，就能得度。為了此類眾生，佛陀要為他示現涅槃。因為有的眾生有懈怠的心，他想佛陀金剛不壞身，常住不滅，從我祖父、曾祖父以前佛就在世了，現在佛還健在，聽說佛還可以住世一劫，那就不急了，等到年紀大了才學佛，對這種懈怠眾生佛陀示現入涅槃，入涅槃之後他們會警覺，佛陀的金剛不壞身也會示現無常，何況是我們？佛陀入涅槃了，我們就好好用佛陀這個教法修行，不再懈怠。因為佛陀入涅槃了，再也沒有大師了，如果不再對佛法好好學習的話，今生的解脫沒有希望。他就好好學這個法門，開始自依止，法依止。好好依止法，依止自己的清淨心來修行，這類眾生在頭在尾都會有的。佛陀示現涅槃，八相之中各具八相，這在很多經典大小乘經典都會提到。像《因果經》就講到佛陀在母胎中說法。八相成道：從降生兜率陀天、出生、成道、轉法輪等等說法。事實上，眾生根机不同，有的人看到佛陀這時在為眾生說法，卻有人看到佛陀到了忉利天宮，同時有人看到佛陀這時候

已經入滅了，有人看到佛陀在母胎的時候就開始說法，有的人看到的是佛陀在宮殿中說法。所以這一切都是眾生循業發現，各人善根福德因緣不同，見到佛陀的八相也各個不同。《阿含經》記載佛陀的出生跟入滅，不同的經典的記載不太一樣。這就是佛陀隨眾生的因緣，循業發現。所以說涅槃的法，處胎也說，最後也說，八相當中各具八相，是不可思議的。第二個論點：

◎且大般涅槃經，追敘阿闍世王懺悔等緣，並非一日一夜中事也。

《大般涅槃經》講到阿闍世王如何造五逆罪地獄現前，然後懺悔的事情，這個絕對不會是在一天一夜發生。所謂一日一夜，就是佛陀入滅最後的一日一夜發生的，絕對不會。《大般涅槃經》那麼長，前後四十卷，裏面所說的事情不會是入涅槃那一日一夜才說的。這是講到通五時論。華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃，這五部都是通前通後的。當然瞭解此道理之後，事實上每一部經都不是定死的，不是只是在前面說，後者只是在後面說，根據佛陀所講的經的內容就能作出正確的判斷。

己二、明別五時分三：

初明根鈍具經五味。二、明稍利隨時得入。三、明未熟更待後教。今初。

◎次明別五時者，乃約一類最鈍聲聞，具經五番陶鑄，方得入實。

別五時指的是有一類根机最鈍的聲聞，此處聲聞不是指的定性聲聞，是指還是有希望回小向大的聲聞。需經過這五番的陶鑄，從阿含、方等、般若、法華涅槃，才能夠慢慢入於一佛乘的道理。

◎所謂初於華嚴，不見不聞，全生如乳。

關於這個別五時，可以配合今天發的附表一，別五時的引證。我們看華嚴時：根據《法華經》信解品中的比喻，大富長者的孩子在長者年輕做生意時候與長者失散了，長者到中年時想找自己的兒子。看這個表文：

◎其父先來，求子不得。中止一城。其家大富。多有僮僕，臣佐吏民。亦甚眾多。

長者四處去找他的兒子，找不到，後來他就到一城中安住下來，具足了億萬家財。其家大富指佛陀的法身功德無量無邊，《法華經》表面上是在講故事，事實上經過智者大師開顯後，我們才發現每個故事都有深意在裏頭。“大富長者”指佛陀，無量相好，無量莊嚴。“僮僕”指的是法身之前的菩薩，臣佐吏民境界更高，指 41 位法身大士，從圓教的十住位開始，初住位開始就住於法身了，相當於臣佐吏民。僮僕指的是十信位的菩薩，凡夫發大乘心的菩薩，境界是比較低的。亦甚眾多，佛陀旁邊圍繞無量無邊的大菩薩，或者入於法身，或者法身之前。

◎時貧窮子，遇到父舍，疾走而去。

這個貧窮的兒子來到大富長者的房舍，看到大富長者的威德，衣服華貴，臣佐吏民，眷屬的華貴，說這不是我該來的地方。譬喻這類聲聞人根机很劣，要跟他講佛陀萬德莊嚴，他根本沒法接受。象南傳的比丘，你跟他說《華嚴經》的境界，《法華經》的境界，他會認為是天方夜譚一樣，這不是佛所講的。他認為佛就是丈六比丘身，三十二相，八十種好等等。

◎即遣傍人，急追將還，窮子驚愕，稱怨大喚，無罪囚執，此必定死。

就是說大富長者要旁邊的臣佐吏民趕快去將窮子追回來。窮子非常害怕，說自己沒有犯罪，為什麼要來抓我？一邊跑一邊害怕，最後就昏倒了。傍人是法身大士。其實法身大士要為這些聲聞人說此圓頓大法，這些聲聞根性的人也沒法接受，因為太不可思議了。不要說象《華嚴經》這麼高的境界，象《阿底峽尊者傳》，阿底峽尊者是印度的一位聖人，後來去西藏弘法，有兩位從印度來的小乘比丘，聽說阿底峽尊者是位大成就者，就去拜訪阿底峽尊者，拜訪時講到我空觀時，非常相應，後來講到法空觀時，此兩位比丘捂起耳朵說“恐怖，恐怖”。一切法空，那還有什麼？就對尊者說不要說了。法身大士為他們講也是感到恐怖，無法接受。“稱怨大喚，無罪囚

執”，這個罪指的是大乘的菩提心，我們沒有求大乘，你卻要大乘法來攝受我，大乘法對他們來說太恐怖，無法接受，是很可怕的。剛剛那兩個聲聞人聽到法空的道理之後，心中好像沒有依託了，連五蘊的真實性都不可得，太可怕了，到底還有什麼？感覺這個身心要滅掉一樣。

◎父語使者。不需此人。勿強將來。

父親就告訴使者說，我不需要這個人，所以你不必要把他強捉過來了。這時佛陀就告訴法身大士不用為聲聞人講這樣的法。這是附表一，引證華嚴時。所以智者大師安立五時，華嚴時是有《法華經》的依據的。看正文第 20 頁，聲聞人對華嚴是不見不聞，《華嚴經》有七處九會，七處的天宮說法，一層層往上升，越說境界越高，九會中前八會都沒有聲聞人的出現，第九會，入法界品這時開始有聲聞人出現，舍利弗領了六千個弟子去親近文殊菩薩，但是就算有聲聞人出現，但聲聞人都沒有說話，不僅沒有說話，都不提問，像古德說“有眼不見舍那身，有耳不聞圓頓教”，或者完全不見不聞，或者見聞以後就像沒見聞一樣，因為不懂。這就是聲聞人的教法，華嚴時聲聞人的狀態。聲聞人根據《阿含經》的記載，三七二十一天時候，他們看到佛陀不是在講華嚴，他們看到佛陀成道的第一周，七天之中安住自性中，完全不說法，受解脫之樂，第二個七天，接受大梵天王的祈請，但是也沒有說解脫之法，也是說世間的皈依這樣的法。第三個七天有五百商人經過，請佛陀為他們說法，佛陀也是為他們宣說三皈五戒這樣的法，等到三七二十一天後，佛陀思維觀察眾生得度的因緣，五比丘跟他最有緣，在鹿野苑，佛陀就離開菩提座，來到鹿野苑為五比丘說法，阿含是這樣的記載的。他們在前面二十一天中沒有看到佛陀在講《華嚴經》，前八會聲聞人連見聞都沒有見聞到。**全生如乳**，像牛奶還完全沒有提煉，還很生疏的情況，這是別五時中華嚴時的情況。

接著回到附表一，講到阿含時的證明：

◎爾時長者將欲誘引其子，而設方便。密遣二人，形色憔悴，無威德者。汝可詣彼。

徐語窮子。履汝除糞。

第一段講到他轉化的因緣，轉化為適合窮子的相狀，這時候長者不會放棄他的獨生子，他希望引誘他的兒子到這裏慢慢成長。所以就用善巧方便、秘密派遣兩人，這兩人形色憔悴，無威德者。看起來非常醜陋，臉色也很枯黃，無威德，看來沒有福報沒有威德的樣子，到窮子那邊去，慢慢引導他到大富長者那兒去做除糞的工作，說會給很高的薪水。這個譬喻是說佛陀對眾生的慈悲，就像每個眾生都是他的獨生子一樣，佛陀為此類心量狹窄，根机很差的聲聞人也是一樣不放棄，施設善巧方便，密遣二人，密遣就是為實施權，佛陀秘密地派遣兩人，這兩人是二乘人。《阿含經》裏面佛陀前後左右現的都是聲聞人。有的聲聞人，舍利弗、目犍連等都是是古佛再來，事實上是現聲聞人形象。“形色憔悴”，聲聞人如何入道後面會講到，聲聞人觀察苦諦，無常故苦，苦即無我，無我故空，從四諦中的苦諦而證入偏真涅槃中去。形色憔悴，形容這個人很憂傷的樣子。譬喻聲聞人觀察苦諦，從苦諦入手。“無威德者”，有威可畏，有德可折，以德服人。聲聞人相對凡夫來講有很多威德，但是相對菩薩和佛來說沒有威德。聲聞人證得三明六通、八解脫，這已是非常殊勝的大羅漢了，但是比起佛陀的十八不共法這些報身佛的功德來說，距離很遙遠。剛剛講來到這個地方除糞，《阿含經》裏面講了除糞的法門，從五停心觀開始修，觀察四念處，也就是觀察苦諦，觀察五蘊是苦，通過苦的觀察，苦空無我，無我故空。慢慢去除見思惑、最粗重的煩惱。這是第一個他怎麼攝受這個根机。

第二段講到方便：

◎即脫瓔珞，著垢膩衣，以方便故，得近其子。

大富長者他自己攝受自己的兒子，將自己身上的纓絡、寶衣脫下來，然後著乞丐裝，垢膩衣，以此方便來親近他的兒子。這是譬喻，纓絡是報身佛的境界，將報身

佛的功德身隱沒不現，著垢膩衣，示現丈六比丘相。這對人道眾生來說是非常尊貴，非常殊勝的身。但比起報身佛來說，就象脫下纓絡，著垢膩衣一樣的，以這樣的善巧方便來接近他的兒子。就像《阿含經》裏面佛不會顯示報身佛的境界，也不會現通教的佛，到色界頂這麼高的境界。他要現丈六比丘相，跟人一樣，娶妻生子，最後出家成道，要托鉢到處講法，天氣熱也要休息一下，這時大家認為佛陀跟人一樣，好接近。

講義 20 面：

◎次於阿含，聞因緣生滅法，轉凡成聖，如轉乳成酪。

這時候就象前面所講的證明，以此尊特身密遣二人去攝受他，就象《阿含經》裏面佛陀所說的因緣所生法，析空觀的道理，使聲聞人能夠轉凡成聖，這個聖是阿羅漢。這個時候就用五味來說，五時配五味，五味這時相當於酪，轉乳成酪，這個酪是聖人，乳是凡夫。剛剛引了《法華經》的信解品來證明阿含時，智者大師講阿含時有這個理論根據。講生滅四諦，現丈六比丘卑劣相，這個就是阿含時。

教觀綱宗講記 (2011 年良因法師講于蓮因寺) (6)

【過是已後，心相體信，入出無難，然其所止，猶在本處】

此是方等時，彈偏斥小，歎大褒圓。破除這些聲聞人的粗重的法執。我們先講譬喻的本身，【過是已後】在阿含時的時候，長者脫下瓔珞衣，直接攝受他的兒子。一起來做除糞的工作，就像佛陀顯現丈六比丘相來為比丘說法，說生滅四諦的法，經過二十年做除糞工作之後，【心相體信】，大家內心互相體信，體就是接納的意思，信就是信任，父子之間互相越來越信任，【入出無難】指的是窮子，他在經過二十幾年的慢慢適應之後，進出長者的家不再有恐懼心了。雖然說【入出無難】，但是他的住處，【猶在本處】，他仍然是住在外面的草寮，這是譬喻本身。

用譬喻我們在合這個法，【過是已後，心相體信】就是說聲聞人，經過二十幾年的佛法薰陶之後，粗重的我執慢慢的去除了，對佛陀皈依的心也就越來越堅固了。【入出無難】代表什麼呢？因為對佛的信仰越來越堅定，所以說有的時候佛陀現高大的身就像通教的佛那種高大身，從地面高達到色界頂，四禪天的頂那麼高的高大身的佛相，有時候恢復到丈六比丘的相，或現尊特身，為大家說大乘佛法，或者恢復到丈六比丘相為大家講聲聞法，這個叫【入出無難】。【入】指的現尊特身，這種殊勝的身。【出】就是說離開這種殊勝的相狀，回到凡夫身。這個叫【出】。【無難】就是說，他看到佛陀這兩種身，他心中不會有障礙，因為他對佛的信心越來越堅定，這叫【入出無難】。他慢慢地也看到佛現殊勝的尊特身來說大乘，慢慢的也聽聞了一些大乘的佛法，漸漸的來淘汰他的法執。【然其所止，猶在本處】就是說他雖聽了很多的大乘佛法，但是呢他總認為這個是菩薩的事情，跟自己沒有關係，佛陀講的這個大乘啊是菩薩來修的跟我沒有關係，那這個叫【猶在本處】那這譬喻講完了。接著我們回到講義第二十面正文

◎次聞方等，彈偏斥小，歎大褒圓，遂乃恥小慕大，自悲敗種，雖復具聞四教，然但密得通益，如轉酪成生酥。

這個當中分為兩段，第一段是法說，第二段是譬喻說。

法說：聲聞人的善根更加成熟，這個時候佛陀就為他們說方等的教法，方等教法主要的特色就是【彈偏斥小，歎大褒圓】彈：彈劾。“偏”和“小”指的是藏教。《維摩詰經》《不思議品》中講到佛陀弟子們一起到維摩詰的帳室裡面去探病時，維摩詰居士就跟大家說法，維摩詰居士現出每個法座皆是高八萬四千由旬，法座現前的時候，那些法身大士一下子就坐到法座上，沒有障礙，而聲聞人怎麼用神通力也上不去，為什麼呢？這是大乘菩薩的境界，聲聞人那個道力是沒有辦法的，聲聞人上不去怎麼辦呢？維摩詰居士就跟他們說啊，你們要是禮拜佛陀的話，佛力的加持就可以升座，結果他們禮拜佛陀才能夠升座上去。另外維摩詰居士宣講大乘佛法，講完之後，天女散花，來讚歎維摩詰居士講法。花掉到菩薩身上自然脫落到地面上，而掉到那些聲聞比丘身上全部粘在上面，各位都知道聲聞人法執特別的重，比丘身上粘著的花覺得很不莊嚴，怎麼弄都弄不掉，用神通力去也去不掉，維摩詰居士就說，這個不是小乘人的道力所能夠去掉的花，大乘的威德力才能夠去掉的。為什麼呢？因為小乘有法執，有法執就會沾染這個花。諸如此類的例子，聲聞人深深的感歎啊，聲聞法跟大乘法是完全不同的境界。聲聞人證得小乘偏真的涅槃，他們認為這樣就已經很圓滿了，不需要再學習大乘。所以就用神通現出大乘的境界，使得他們【恥小慕大】，破除他們之前的執著。

焦芽敗種，敗種就是說種子，把種子埋到土裡去就能夠開花結果，但是你把種子用火燒焦了，就算把他埋到土裡去，用最好的養分給它灌溉給它水給它陽光，它也沒有辦法開花結果。因為它已經被燒成焦炭了，這個叫敗種。自悲就是自己感到很悲哀。焦芽敗種意思就是說聲聞的習氣啊太重了，雖然說知道大乘佛法是好，但是呢發不起那樣的心，像有很多學佛的人，他也知道大乘佛法的好，但是你要他

發起菩提心就覺得很難，就是覺得那個心呀怎麼都發不起來，那這個聲聞人就覺得他的聲聞種性太重了，這叫焦芽敗種。

所以雖複具聞四教，在方等法門當中藏通別圓四教，事實上都有提到，像《楞嚴經》也是一樣，《楞嚴經》實際上是圓教的法，但是它以兼帶來說藏通別三教的法，所以在方等時當中雖然聲聞人他都能夠具足聽聞四種教法，就像我們剛剛講的【入出無難】他在長者家進進出出已經沒有障礙了。【然但密得通益】，我們剛剛講的【然其所止，猶在本處】就是說他們這些聲聞人，他們聽到方等的教法的時候，他們得到了利益，還是以通教這種真諦涅槃利益為主，這叫【通益】。那【密得】就是說他雖然說聽聞大乘佛法，可是那個聲聞的習氣很重，一下子還轉不過來，所以呢他的心還是沒有說真正的回小向大，他知道大乘的好，也知道他自己本身非常的不圓滿，但因為習氣太重，一下子想回小向大還沒那麼容易，這叫【密得】的意思。因為得到通教的利益，所以他已經破除一份的法執，原本是藏教的析空觀，這時候空觀的深廣度更加的殊勝，變成通教的體空觀。空觀智慧更加成熟，更加的有力。

那第一個是法說，第二個是譬喻說，就像什麼呢，轉乳酪成生酥，那生酥是我們一般講點那個燈的酥油，稱之為生酥。

般若時就是我們前面方等時的時候這些聲聞人雖然說也仰慕大乘，但是法執還在，所以還沒有辦法回小向大，他還是非常的畏懼生死，認為涅槃跟生死是完全不同的，不知道它們是同體的。還沒有辦法真正的承擔這樣子的生死涅槃等空華這樣的大法。所以沒有辦法觀生死涅槃不二，所以還沒辦法真正的回小向大，那麼為了這些聲聞人，再進一步的以這個般若的法水來破除他們微細的法執，這是般若時它生起的緣由。

我們先看附表一、《信解品》窮子譬喻的部分。般若時就是長者子經過幾番純熟之後，開始要領受這個家業，做大總管，看到這個文

◎是時長者有疾，自知將死不久。語窮子言，我今多有金銀珍寶，倉庫盈溢，其中多少，所應取與，窮子受教，領知眾物，而無恡取一餐之意，然其所止，故在本處。

講到般若時，般若時當中分為兩段，第一段我們先講譬喻的本身。這個長者啊他知道年紀大了，住世的時間不久了，這個時候呢，就跟他的窮子說，我有很多的金銀財寶，【倉庫盈溢】盈溢就是滿，都出來了。其中或多或少，你應該要拿來取與，所謂取與就是說你應該希望你能夠做這個總管，能夠幫我掌管這個財寶。這是譬喻的本身。

接著我們匯合到般若時這個教法，長者就是佛陀，自知將死不久，就是說佛陀知道在娑婆世界，化度的因緣已經慢慢的進入尾聲了，這個時候就對還沒有發菩提心的聲聞人說：“我今多有金銀財寶”，意思是佛陀跟聲聞人顯示佛菩薩無量無邊定慧的功德、三昧陀羅尼，希望聲聞人能夠領受。怎麼領受呢，比如在《大般若經》裡頭，聲聞人他也可以在佛的加持力之下宣說大乘法空的義理。因為他經過方等時和般若時不斷不斷的熏習，他已經對這個法門的本身能夠熟悉，就像這個長者要他做總管一樣，他因為已經在這個家裡住久了，所以能夠做總管，財寶進出啊都沒有問題。【其中多少】，多指的是廣說般若的法門，少就是略說般若的法門，比如須菩提尊者、舍利弗尊者，有時候廣說般若波羅蜜，有時候略說般若波羅蜜，就像總管一樣。【所應取與】取就是說拿來自己用功，與就是拿來教化他人。他們或者廣說或者略說，或者自行，或者化他，這些阿羅漢慢慢的也能夠運用般若的法空的道理，在佛力的加持之下也能夠宣說。第一段講到長者的方便。

第二段講到窮子得到的利益。【窮子受教，領知眾物】，窮子接受長者的教敕來當總管，掌管一切家裡的財寶，但是呢，雖然在他的手中的進進出出的財寶很多，可是他從來沒有認為這個財寶的一絲一毫跟他有關係。同時呢【然其所止，猶在本處】，這個止就是他住的地方，仍然是住在外面的草寮，雖然他做了總管，財富已經進進出出無數都沒問題了，但因為他認為這個財富跟他沒關，所以他還是要住在

外面的草寮，匯合到法上就是說在般若會上，這些聲聞人也能夠在佛力的加持下為新學的菩薩來講說大乘法空的道理。但是呢他從來沒有認為說這個大乘法空的道理跟我有關，因為他不曉得這種大乘法空的理性啊是眾生自性本具，他仍然認為這個是大菩薩的境界，他今天能夠宣說，他只是因為串習，聽佛說久了，然後又在佛力的加持下所以他能夠宣說，但事實上他心中認為這個大菩薩境界跟我沒關，就像那個總管一樣。這是般若時的聲聞人，他們得到的利益，心量是開闊了甚至也能夠宣說法空的道理，但是呢，他所證得的還是阿羅漢，並沒有真正的提升，為什麼，關鍵就在於他認為這些法好是好，但是那些法都是大菩薩的境界，不是跟我有關的。如《瑜伽師地論》裡面講，眾生有不同的根性，有的眾生能夠成佛，有的眾生能夠成阿羅漢，有的眾生能夠成緣覺，有的眾生能夠成就人天的果報，有五種的種性。在《瑜伽師地論》裡面沒有很明顯的說，一切眾生都有佛性，一切眾生都能夠成佛。所以我看傳記裡面講，說玄奘大師他到印度的時候，在一個觀音菩薩像前面咒願，請問觀音菩薩，因為以他過去所學的，他的理解應該是一切眾生都有佛性，而在《瑜伽師地論》裡面卻沒有明顯的說明這個道理。所以他心中疑惑，那有疑惑時候有沒有辦法可以請問人來決斷怎麼辦呢，他投花求觀音菩薩加持來為他開示，如果這個花投到觀音菩薩身上的呢。那就代表觀音菩薩同意沒有錯，一切眾生都有佛性，這五種種性只是種方便說。如果這花掉下去了，沒有掛在觀音菩薩身上的話呢，代表觀音菩薩不同意，確是五種種性沒有錯。所以一投，果然花掛到觀音菩薩的身上，這個時候他就肯定了沒有錯，一切眾生都有佛性，只是有時候經典裡面方便說講五種種性，有的時候只是種方便說，並不是定死的。但是在般若時聲聞人卻認為這個是定死的，他不知道這個道理，差別在這裡。好我們接著回到講義 20 面，看到這個般若時的文

◎次聞般若——會一切法皆摩訶衍，轉教菩薩，領知一切佛法寶藏，雖帶通別，證明圓教，然但密得別益。如轉生酥成熟酥。

接著呢，佛陀就為這些善根將要成熟的阿羅漢來宣說般若法門，那般若法門是什麼呢，【會一切法，皆摩訶衍】我們前面有講的嘛，彰顯世間跟出世間法。在《大般若經》當中用八十一科，八十一科就是所有的世間法跟出世間法分的八十一科啊，全部會歸到第一義空，那這個【摩訶衍】，【摩訶】就是大，【衍】就是乘，那麼會歸到大乘的第一義空。所謂破不是說把它給否定掉，而是說將它這個法，這個我法二執去掉，去掉執著這個叫破。然後呢，轉教菩薩，在般若時當中聲聞人不僅聽聞佛陀宣說，同時在佛力的加持之下，他們也能夠宣說般若法空的道理。能夠領知佛法的一些寶藏，那這個是這個法的內容。

接著下面講到得到的利益【雖帶通別，正明圓教，然但密得別益】我們各位都記得嘛，兼，但，對，帶，般若時只是帶通別，正明圓教，帶就是帶著通教和別教的善巧方便來說明圓教，這個叫帶，所以說裡面也是講到圓教。般若時裡面也有講到圓教，這是藕益大師他老人家見解。他說啊，其實《大般若經》當中大多數講的教是圓教，第一義空即一切法。《大般若經》裡面雖然沒有用“如來藏”啊，“真如”啊，“法界”啊這樣的名詞，他用第一義空這個名詞，但是《大般若經》裡面的這個第一義空實際上就是我們講的真如。為什麼？因為第一義空即一切法，就是真如的道理，所以經典當中有時候名詞用的不一樣，但是你要看它道理，比如你看到真如不要以為真如就是圓教，你要查的話藏通別圓四教的經論裡面有提到真如，有時候真如是真諦，有時候真如是但中，有時候真如是圓教的圓中，這個不一定。這個講到《大般若經》裡面它有講到圓教的教法，但是呢這些的聲聞人只有得到別教的利益，什麼是別教的利益呢，我們講別教是無量四諦，也就是說它們在這個般若會上，能夠領知無量無量的佛法。但是並沒有說真正的得到，而是密得，為什麼叫做密得，就是說他雖領知這個法，但是他並不認為這個法是自性本具的，所以第一義空即一切法。這第一義空它並不認為是眾生的自性本具，它雖然知道這個空而不空的道理，但是因為他不知道這是自性本具，所以他仍然是住在空中，那麼這叫密得。密得是

說他雖然領知無量的法藏，但是他並沒有真的去承擔，所以只是熏習了，然後把自己的法執也破除了很多，但是他最後證得的還是安住在他聲聞的本位當中，要等到法華涅槃的時候為他開權顯實，他那個時候才真正的發起菩提心。當然法華涅槃時他們能夠發起菩提心也是因為經過這麼多番的調熟，從阿含、方等，般若這麼多番的調熟才有辦法，這個密得別益，那就像什麼呢，如轉生酥成熟酥，這時候把生酥再提煉變成更殊勝的熟酥。

那接著第五個法華涅槃時，從阿含，方等，般若這樣調熟上去之後，在阿含當中破除我執，乃至證得阿羅漢，然後在方等當中，進一步破粗分的法執，那般若時當中更進一步的破更微細的法執，那麼它這法執比起以前已經淡很多，只差最後還沒有承擔這個佛性道理而已，所以接著在法華會上佛陀就需要為他們開權顯實，使他們能夠徹底的承擔這種大乘法空的道理。

好我們看到附表一。看那法華時這個文，這時候長者付財。

◎複經少時，父知子意，漸已通泰，臨欲終時，而命其子，並會親族，即自宣言，此實我子，我實其父。今吾所有，皆是子有，付以家業。窮子歡喜，得未曾有。

那這個當中分為兩段，第一段講到佛的善巧方便，經過少時，經過一陣般若時，這個時間相對來說不長。總管做一陣子之後，父親知道兒子的志向，漸已通泰。

通就是通行無阻，通暢，那麼泰就是非常的安定安然的樣子，這個時候他能夠承擔家業了，這個心量格局也夠了。

所以在臨命終的時候就把他這個兒子叫來，還有親屬親朋好友全部叫來，宣佈說這個總管他實際上是我的兒子，我實際上就是他的父親。

注：此中漏掉所講：從然此別五時法至戊二前。

補上：(根據淨律寺版第六盤 1：25 分)

◎然此別五時法亦不拘定年月日時，但隨所應聞即便得聞。如來說法，神力自在，一音異解豈容思議!

別五時法也不決定是哪一年、哪一月、哪一時說的，隨所能聞即便得聞。雖然前面講別五時，但這個結論還是提醒我們一下，不要忘了通五時，為什麼，因為眾生善根難測，過去生已經栽培過了，今生就直接上去了。所以說不要看到別五時就認為一定要這樣子，因為眾生根機各個不同，所以隨時為不同根機說不同的法。如來說法，神力自在，佛以一音而說法，眾生隨類各得解，每個人聽的法還是不一樣的。

庚二、明稍利隨時得入

理論上大部分人五味調熟，但也不一定，有的人根機特別利，經過二味、三味、四味就可以了。

◎又有根稍利者不必具曆五味，或但經四番、三番、二番陶鑄，便得入實。

有的根機稍微利的人不必具足經歷五味，或但經四番，四番就是說，華嚴時到般若時，般若時是帶通別正說圓教，在般若時突然悟到圓頓道理，就像六祖慧能大師，在山上砍柴，聽到別人誦《金剛經》馬上就悟了，後來去參訪五祖弘忍大師，弘忍大師也是為他講《金剛經》，開悟了，《金剛經》就是般若時。可能過去生當中也是經過阿含、方等、般若，甚至過去生也熏習過法華，今生在般若時開悟。如慧文禪師看《中觀論》的偈頌“因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義”悟出了即空即假即中，一心三觀的道理。《中觀論》這個偈頌本身來說相對於般若時的法，但是因為他過去生熏習過法華涅槃的法，今生聞到般若時的法開悟了，悟到圓頓的理。三番是華嚴時、阿含時、方等時，如《楞嚴經》是方等時的經典，有人聽到《楞嚴經》就悟到圓通。二番是華嚴時、阿含時，聽《阿含經》突然悟到圓頓的理，如《阿含經》中有講八萬人天發無上心，所以經過幾番陶鑄不一定，因為每個人悟處不同，雖說悟處不同，也是過去生五番的法熏習過了，今生突然在哪一時悟到一佛乘的理。所以在《大般涅槃經》中舉個譬喻：“置毒乳中，遍五味中，性能殺人”，就是將毒放在牛奶中，牛奶提煉酪、生酥、熟酥、醍醐，這五個階段，都能殺

人。毒比喻什麼呢，就是過去生五時教法都聽過了，至少圓頓的理聽聞過了，今生不知在哪一時觸發過去生的善根悟入圓頓。

◎若于阿含、方等、般若，隨一悟入者，即是秘密不定二種化儀所攝。

不定，聽《阿含經》卻悟入圓頓，這叫不定，因為阿含屬於藏教的。聽《阿含經》卻聽聞了佛在講圓教的法叫秘密。

庚三、未熟更帶後教

◎複有眾生未堪聞法華者，或自甘退席，或移置他方，此則更待涅槃拈拾，或待滅後餘佛。事非一概，熟玩法華玄義、文句，群疑自釋。

有的眾生不堪可听闻《法華經》，或自甘退席，就是《法華經序品中》，五千比丘退席，或移置他方，就是《法華經-見寶塔品》，佛陀用神通力將不適合聽法華的眾生移到他方去，這類眾生今生栽培善根，但還不具足聽《法華經》的因緣，就要等到涅槃時，拈拾就是將掉在地下東西拾起來，到涅槃時再將這類眾生帶起來，再給他們種圓頓的善根。如果連涅槃時都不行，只好等待佛陀滅度後其餘的佛了。未來有佛出世，他也出生在那個時候，善根就成熟了。很多在釋迦牟尼佛時代的善根，都是在古佛的時候沒有證悟圓通，在釋迦牟尼佛的時候證悟，這就是滅後餘佛。所以事情不能一概而論，要好好熟悉《法華玄義》、《法華文句》就清楚了。所以我們通過了解通五時、別五時的道理，第一個，你從別五時可以知道學習次第，阿含-藏教法很重要，不要輕忽了。後面講到化法四教的時候就是從藏教開始講起，因為它是個基礎。但是我們在教化眾生的時候要有善巧方便，不是這個人一定要怎麼怎麼的，因為他過去生善根我們不知道，或許他過去生善根已經成熟了，你要他一定要把《阿含經》學好了，才能學習大乘，現在有的人會這樣說，你阿含基礎不夠，怎麼學習大乘，實際不是這樣子，我們沒有神通，也許他過去生已經熟悉大乘了，你跟他講阿含反而不好，你這個時候跟他講《金剛經》或者《法華經》就能契入。所以我們在度眾生時候，你知道通五時的道理，你就知道實際眾生善根難測，不是

死的。当你知道别五时的道理后，你就知道我们自己也好，我们度众生也好，这个人他缺什么样的教法，就能依照别五时相应的教法教给他，同时你的脑筋也不会死，知道每个人根性不同，实际上他该用什么教法还不一定。只要他过去生栽培过这个的善根，当然你可以让他学阿含时，但是阿含时过了之后，你也可以很快地跟他讲大乘教法，或者这个人适合从大乘法契入，就让他从大乘法契入，不是要一定怎么怎那么的。所以我们要做个大善知识不容易，第一个你对五时的教法要熟悉，而且还要亲自实修，深入体会实修的经验。我们有的同学学过善知识仪轨，善知识的功德中有一个是教富饶，能够遇到这样的善知识当然很难得，能遇到那是个人的福分，不管有没有遇到，我们自己也是要发心，你要做善知识，不仅仅是教导大家念阿弥陀佛就好了，你要学习种种的善巧方便，才能使不同根机的都能契入。你看藕益大师阅藏，印光大师也阅藏，净土宗的祖师尚且如此，更何况各个宗派也是一样。那么对于不同的教法我们要尽形寿不断学习，当然你要有核心，你学了多少用多少，学了多少觉得好用就拿来调伏我们烦恼，心有安住处就好，这个时候从别五时当中了解自己缺什么法，如果缺藏教的法，就从藏教法好好深入，如刚开始出家戒律很重要，就从藏教律典好好学，这是必经的过程。当五时的教法都学习后，彼此能够互相融通，以后能够成就大善巧，能够真正帮助无量无边的众生。（到此是补的内容。

戊二、辨八教觀法。分二：初化儀四教。二、化法四教。初又二：初明教相。二、明觀法。初又四；初四教四性。二、部中用教。三、頓漸相融。四、兼明秘密不定。

今初

辨八教觀法當中分為兩段，第一個化儀四教，第二個化法四教。那麼第一個化儀四教中分為兩個，一明教相，二明觀法。因為這個教觀綱宗它強調有教有觀，所以不管化儀四教也好，化法四教也好都是有教有觀才好，在前面化儀四教的教法當中分為四科。

第一個四教自性，第二個部中用教，第三個頓漸相融，第四個兼明秘密不定。

◎化儀四教說：頓有二義：一頓教部，謂初成道，為大根人之所頓說，唯局華嚴。

藏通別圓是治療眾生煩惱的藥，藏通兩教是治療見思病，別圓兩教治療無明病。化儀四教它是一個藥方，藥材本身是藏通別圓四教，但是配藥的方法隨著眾生的根機不同，有的直接下猛藥，有的必需要慢慢調，這個就是化儀四教，像藥方一樣。

那化儀四教先介紹第一個頓教，那麼頓教有兩個不同的內容，一個是頓教部，第二個是頓教相。這個“部”的話呢指的是五時(華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃這個五時)。華嚴部、阿含部、乃至法華涅槃部。那這個教相指的是藏通別圓的內容。頓教部就是佛陀初成道時候，為大根機的人宣說的，唯局華嚴，它是「正直舍方便，直說無上道」。為法身大士或者是大乘善根特別殊勝的眾生來講別教和圓教界外的大法，這個是頓教部。那接著呢第二個我們看頓教相。

二【頓教相，謂初發心時，便成正覺，及性修不二，生佛體同等義，則方等，般若諸經，悉皆有之】

頓教就是圓教。“初發心時便成正覺”講圓教的證果的相狀，“性修不二”講到圓教的行，“生佛體同”講到圓教的信解，剛好合起來就是信解行證。我們先講到這個圓教的證，圓教它證什麼呢，“初發心時便成正覺”，這個初發心指的圓教的初住菩薩，稱為發心住，他已經證入中道的法身，所以他證入圓教的初住位的時候便成正覺，就是說他所證得的這個理性跟佛所證得圓滿的中道理體，本質來說是無二無別。

那第二個呢，“性修不二”。這個是講到圓教的行，性德是指我們眾生自性本具的功德稱之為性德。那麼修德呢，就是說依著我們這個自性起種種的修行，如拜佛啊，念佛啊，這些修行它是有功德的，所以稱之為修德。性修不二就是說圓教的修行方法，稱性起修，全修在性。比如你持名念佛，能夠了知能念的心全體法界，那麼所念的佛全體法界，所以念佛的時候呢就是以心印心，我們的心跟阿彌陀佛的心假借

佛號為媒介。因為佛號全體法界，那這個佛號也是阿彌陀佛的法身全體，所以呢，我們在念佛的時候，我們的心跟阿彌陀佛的心借著佛號的媒介互相交融在一起，互含互攝。我們是阿彌陀佛心中的眾生，阿彌陀佛是我們心中的佛，彼此無二無別。依這個理，能念心全體法界，所念的佛全體法界，自他不二、生佛不二，依著這樣圓頓的理來念佛，那這個就是稱性起修。因為你能夠念念的觀照，能念所念當體不二，所以全修在性，能夠念念的消歸到自性，在念佛當中，就念念的開顯我們自性本具的功德，這個就是圓教的性修不二。

第三個信解，生佛體同，就是說，我們信就要承擔，那怎麼能夠承擔呢，通過圓頓法門的經論熏習，徹底的了知眾生的心跟佛的心是無二無別的，雖然我們現在是煩惱眾生，但是我們自性當中所具足佛的功德，那麼跟圓滿的佛陀是無二無別的，那麼這叫生佛體同，生就是眾生，佛就是至尊的佛陀，雖然說作用上有不同，我們是顛倒迷惑，苦惱萬端，佛陀是萬德莊嚴法身自在，但是呢就本質來說實質上是一樣的。像水跟波，那體是無二無別的，那麼只是作用上的差別不同而已。我們在煩惱的惑業苦的身心當中，它的自性實際上就是清淨光明的，同時具足十法界這個佛性的功德。好，那這個叫生佛體同，那這個是圓教的信解，你信了圓教的信解，那麼發圓心，起圓行，那麼最後證圓果，初發心便成正覺，這是信解行證，這就是頓教相的信解行證內涵。

方等般若諸經悉皆有之。方等，對藏說通別圓，般若“帶”通別正明圓教，所以都有圓教的道理在裡頭，所以頓教的頓有兩個意思，一個是頓教部，一個是頓教相。那這個地方講頓教相是兼帶著說，主要的還是頓教部。

接著看到這個漸教，漸教就是說次第的，由淺入深的上去，稱之為漸教，它基本定義是這樣就是由淺入深的深入叫漸教。我們看到這個文

◎**漸亦二義：一、漸教部。謂惟局，阿含為漸初，方等為漸中，般若為漸後】**

那麼漸也是一樣，由淺入深，也是有兩種意義。一個漸教部，主要的就是阿含、方等、般若，是漸教的初、中、後。漸教部中的漸教就是說，它沒有開顯這個圓教理“眾生自性本具”，它雖然在方等般若講圓教，但是呢它並沒有開顯，所以漸教部當中是有圓教的，但是並沒有開顯說這個圓教的法是“眾生自性本具”這是漸教部。第二個我們看那漸教相。

◎二、漸教相謂歷劫修行，斷惑證位次第，則華嚴亦復有之

我們講這個相就是藏通別圓，那麼漸教相指的是什麼呢，就是藏通別這三教，就稱之為漸教相。藏通別是漸教相，那麼漸教相特色是什麼呢？【歷劫修行，斷惑證位次第】。不要望文生義，經典裡面講到歷劫，菩薩經過好幾劫的修行然後才能夠斷惑證果，這個就是漸教，講到眾生具有佛性，你只要承擔就是佛，這個就是頓教。如果這樣講的話，華嚴經的菩薩也是十住十行十回向十地，也是歷劫修行的斷惑證果上去的，那他豈不是成個漸教，不是這麼解釋的。所以有時候文言文它本身因為文字簡單，有時候它會容易讓人誤解。它這個地方講歷劫修行，斷惑證位次第指的是什麼呢，指的不管圓教或者藏通別三教都是一樣，都是要歷劫修行來斷惑證果的。那差別在哪裡呢，差別在於圓教信解它講到生佛體同的道理，就是說圓教也要經過歷劫的修行，來斷惑證果，但是圓教的重點只是說斷惑證果之後你的功德開顯出來，這功德是你自性本具的，你只是恢復你本來面目而已，那這是圓教。

那別教，藏通別三教它這個功德的開顯，它認為功德不是你自性本具的，但是呢你經過你的努力，你可以得到這樣的功德。像唯識的經論，就它明顯的意義來說，它就是強調你不斷不斷的積功累德，經無數阿僧祇劫的修行之後，你可以證得什麼什麼的功德，初地、二地、三地，乃至十地、佛果，這叫歷劫修行，斷惑證果。圓教也是歷劫修行，但它的態度是什麼呢，就像剝洋蔥一樣，把煩惱一層層的剝落，煩惱剝落一層，你自性就開顯一分，所以呢，這個圓教是講就是「但有去翳法，沒有增明法」，只有去掉眼翳的方法，沒有把眼睛變的更亮的，眼睛本來就很亮了，只

是被眼翳給遮蓋住了，那麼就像《楞嚴經》講的，「圓滿菩提歸無所得」，歸無所得就是當他證得圓滿菩提的時候，實質上是無所得，你說你得到佛的三身、四智、五眼、六通、十力、四無所畏，那麼所謂得到報身佛的功德，不是真正從外來的得到的，而是什麼呢，你自性本來有具足，只是說顛倒迷惑不顯現，那麼現在通過修行把它給開顯出來，所以這句【歷劫修行，斷惑證位次第】是這樣解釋的。所以呢華嚴亦複有之，《華嚴經》華嚴圓兼別，所以它裡面也有別教的思想，別教就是剛剛講的，經過歷劫修行才能夠得到佛的種種的功德，但是這功德並不是自性本具的，這個是當常，當常思想。

那另外呢現常的思想，就是說你現在就具足常住佛性的功德，這叫現常。

◎法華會漸歸頓，不同華嚴初說，故非頓。不同阿含，方等，般若，隔曆不融，故非漸。

法華跟涅槃都是一樣，它們重點就是在會漸歸頓，將所有的漸教的法門，會歸到頓教一佛乘這個法門當中去，叫會漸歸頓。所以呢這底下分兩個。我們先看法華跟頓漸二部的關係。先看頓教部，法華它不同于華嚴初說，為上根利智的法身大士來說這個圓頓法門，所以它不是頓教部。然後呢，它也不同于阿含、方等、般若的隔曆不融，就是說方等、般若雖然也有講這個圓教的法，但是它並沒有講這個圓教是眾生自性本具。《法華經》它開顯所謂的漸教法是方便法，實質上教是一佛乘。就像我們講那個化城譬喻品，兩百由旬、三百由旬、當中每一個化城實質上都是通往寶所的路上的，那當法華開顯之後，所有的這個法都是一佛乘，聲聞法也是一佛乘。所以這個時候，就沒有隔曆不融的情況。在那之前，沒有開顯之前，隔曆不融，藏通別圓四教後後勝前前，但是呢並沒這種同樣都是一佛乘的這種觀念，這叫隔曆不融。約著這部來說，它非頓，因為它非頓說大法；但也非漸，它已經開顯了一佛乘的道理，所以呢所有漸教的法全部匯歸到都是一佛乘。就像那個《法華經》說的「決了聲聞法，唯諸經中王」，什麼叫諸經中王，就是一佛乘的法嘛，那麼聲聞法經過

《法華經》的這個開顯之後決了之後，聲聞法也是一佛乘，那麼這個就部來說非漸非頓，就相來說，我們看下面的相。

◎然仍雙昭，頓，漸兩相

這個法華當中它有講到這個頓教相，藏通別圓法門，但它講藏通別圓法門是種會歸的意思，當會歸之後所有的法都是一佛乘，所以他雖然非頓非漸，但仍然雙昭頓漸二相，有圓教的頓教相，然後也有這個藏通別的漸教相，但是呢，雖然它有藏通別的漸教相，但是它非漸，因為它已經開顯了，那麼所有一切法都是圓頓法，那雖然說它有講到這個圓教的頓教相，但是他這跟華嚴來說又不是華嚴那種頓教部，因為它也是種會歸的，不是直說大法，那麼這是法華的這個情況就部來說非頓，非漸，但是呢就相來說，仍然雙昭頓漸兩相。

教觀綱宗講記 (2011 年良因法師講于蓮因寺) (07)

◎秘密亦有二義一、秘密教謂於前四時中，或為彼人說頓，或為此人說漸，彼此互不相知，各自得益。

「秘密」有兩個：一是秘密教。秘密的傳授這個教法，稱秘密教。各位看前面，「頓」跟「漸」都是有頓教部、頓教相。但是，「秘密」只有「秘密教」還有「秘密咒」，那為什麼沒有秘密部呢？事實上並沒有所謂的別外一部叫秘密部，因為根據這秘密的定義我們就知道事實上或者頓教部的法，或者漸教部的法，只是說法的方式是秘密說稱之為秘密。這個「秘密教」就是秘密傳授這個教法。在這前四時，就是我剛講的有頓教部、有漸教部，「頓教部」就是『華嚴』；「漸教部」就是『阿含』『方等』『般若』；這四時。那在這四時當中或為彼人說頓，就是說在同樣的一個法會當中，彼此互相不知道，佛陀為這個人來說頓教華嚴的法；或為此人說漸，但卻為別外的人說阿含方等般若漸教部的法。重點是彼此互不相知。「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，彼此互不相知而是各獲得到利益。那麼這是秘密教。

蕩益大師他說，如果在一個法座當中，有的人知道，有的人不知道，那這個法會稱秘密教呢？還是不定教呢？比如說在這法座當中佛陀用神通力來說法，但有的人知道佛陀說這個法同時說有兩種法音，但有的人他只聽到一種發音。那這種差別是屬於什麼呢？藕祖解釋說，如果是第一類，他知道佛陀在這個法會當中，同時宣說兩種法音的話，同時都知道，這對他來說屬於「不定教」。因為他聽到佛陀同時在說不同的法，對他來說並沒有任何的秘密，稱之為不定教。對第二類的人來說，如果他只有聽到佛陀在說一種的法音，另外一種他沒有聽到，那這樣對他來說，就是屬於秘密教。所謂的秘密教，就是當事人本身只有聽到一種的法音，而每個人聽到的都不一樣這就是秘密。

接著，看到第二個經文：

◎ 二、秘密咒謂一切陀羅尼章句。即五時教中，皆悉有之。

咒就是「陀羅尼」。「陀羅尼」翻譯成漢文意思就是「總持」，有法、義、忍、咒這四種的陀羅尼，這地方秘密咒指的就是咒「陀羅尼」。咒語稱之為陀羅尼，因為它總持無量的意義在裡頭，我們後面會講到咒語有「四悉檀」的意義。所以說隨人智慧的淺深，他所領會到的咒語意義是不一樣的。為什麼「大悲咒」不翻譯，因為一翻譯它就局限了。咒語是佛陀的清淨心當中所流露出來的聲音，所以它含有無量義，它能夠總攝佛的清淨心當中所有的功德，所以稱之為總持。它是一種秘密的聲音，在這個聲音當中，它能夠總攝佛的法身功德，所以稱為秘密咒。「密咒」在五時當中都有，如華嚴、阿含、方等、般若、法華涅槃，每一部經典都有咒語，所以，秘密咒是通于五時的。秘密教是通於前四時，因為法華、涅槃時是沒有秘密的，都是開顯的，顯露的，也沒有不定的。

接著介紹「化儀四教」當中的第四個「不定」。

◎經文：不定亦有二義一、不定教，謂於前四時中，或為此人說漸，彼此互知，各別得益。即是宜聞頓者聞頓，宜聞漸者聞漸也。

在前四時中，或為彼人說頓，為那個人說「華嚴」的頓教部，或為此人說漸，同時在一個法會當中，對另外一個人，佛陀為他們說阿含、方等、般若漸教，重點是彼此互知，各別得益。也就說宜聞頓者聞頓，宜聞漸者聞漸。應當聽聞頓教的人就為他說頓教，應當適合聽漸教就為他說漸教，這個叫「不定教」，是彼此互知的。

接著看第二個經文：

◎二、不定益，謂前四時中，或聞頓教得漸益，或聞漸教得頓益。即是以頓助漸，以漸助頓也。

第二個講到不定的利益，什麼是不定的利益呢？這也是約著前四時，聽聞法華涅槃決定成就一佛乘，沒有不定益的。那麼前四時當中，有的聞到頓教得到漸教的利益，就像在《楞嚴經》裡面，摩登伽女聽到首楞嚴大定的法門之後，(事實首楞嚴

大定的方法是圓教的法)，她聽到這個圓教的法之後，得到漸益，就是說她證得三果「阿那含」，「阿那含」即藏教的果位，這就是漸益。聞頓教，就是說他聽聞楞嚴經圓教的法，結果證道是藏教的三果。或者聞漸教者得頓益，就像在經典裡面講，佛陀在鹿野苑為五比丘三轉四諦法輪的時候，同時有八萬的人天聽佛陀講三轉四諦法輪時證得大乘圓頓的「無生忍」，這就是聞漸教得頓益。阿含轉藏教的四諦法輪，本身是一種漸教的法，但是，因為這個眾生過去生善根很深厚，所以他聽到阿含法的時候，破他內心的執著，這個時候他就證得圓頓，得到頓教的利益。這就像我們之前講的《涅槃經》裡面的在牛奶裡面放毒藥，有的人喝牛奶時就中毒，把牛奶轉變成乳、酪、生酥、熟酥、醍醐，不管它怎麼樣的轉變，只要在任何一個階段喝到牛奶，吃到醍醐的人都會中毒。意思就是說，眾生過去生曾經栽培過圓頓的善根，就像牛奶裡面放毒的意思一樣，所以他今生聽到阿含經，阿含是屬於生酥的法。這時因為觸動過去生的善根，就像吃到生酥，生酥裡頭有毒一樣中毒，那這就是過去生的善根，所以他聽聞漸教時會得到頓教的利益。即是以頓助漸，頓助漸就是說有的人過去生栽培漸教的善根多，但是，他這個時候聽到頓教的法，比如：聽到《華嚴經》或聽到《楞嚴經》這樣頓教法門的時候，對他來說雖然沒辦法得到頓教的利益，但是卻能夠因為聽聞，然後思維圓頓法空的道理而觸動他過去生當中漸教的種子的善根，就像剛講摩登伽女她過去生栽培的漸教的善根多，結果證得三果阿那含。這是一種情況。

第二個以漸助頓，剛好反過來，他過去生當中圓頓的善根栽培的多，這個時候聽到漸教法，可能就觸動他的善根，就像有的人他過去生栽培圓頓的種，他今生聽到講了《不淨觀》，《不淨觀》本身就是一個漸教的法，他聽了之後，欲心調伏下來了，因為煩惱調伏了，般若種子的善根這時就被觸發，圓頓種就發揮了作用，修不淨觀開悟圓通的智慧。就像《楞嚴經》二十五圓通有的觀呼吸，像優婆離尊者觀察持戒，持戒當中觀察身根，攝住身根，接著證入圓通，所以眾生的根機千差萬別，

沒有說一個藥可以治所有的病。那當然對一個初學者來說多念阿彌陀佛這是不會錯的。但是，要引導他進入佛法的善巧，那麼是有無量無邊的。所以，我們學習化儀四教的時候，一方面你會瞭解佛陀在施設教法的善巧，這時就不會覺得衝突。再來你以後依著這個法自利之後有能力也要利他，也能夠像佛陀這樣，依著「化儀四教」頓說、或漸說、或秘密說、或不定說、當然秘密說要有神通啦，秘密說沒辦法。至少不定說是可以的，這是講到不定的利益。所以禪宗古德有人撞鐘開悟；有人劈柴開悟。怎麼我們整天燒水劈柴都不會開悟，所以問題關鍵並不是說撞鐘本身可以開悟，或者劈柴本身可以開悟，而是說他曾經栽培的圓頓種，在這個境界上的一個刺激就會讓他突然開悟。虛雲老和尚，別人倒一杯熱茶給他，結果手一拿太燙，不小心把杯子摔到地上，摔碎了，在那一剎那他突然就開悟了，那當然這是過去生栽培的圓頓種和今生不斷的串習，不斷地用功才開悟。我們在學習佛法的時候我們不要分別說這是漸教的法，那是頓教的法。我們一下子，就要從圓頓下手，對漸教的法無所謂，好像很不在乎，這樣子其實是不對的，眾生各有各的悟處，每個人開悟的悟處各有不同，所以在讀《阿含經》當中，或讀這一些方等的經典當中，突然就開悟了，這都有可能。

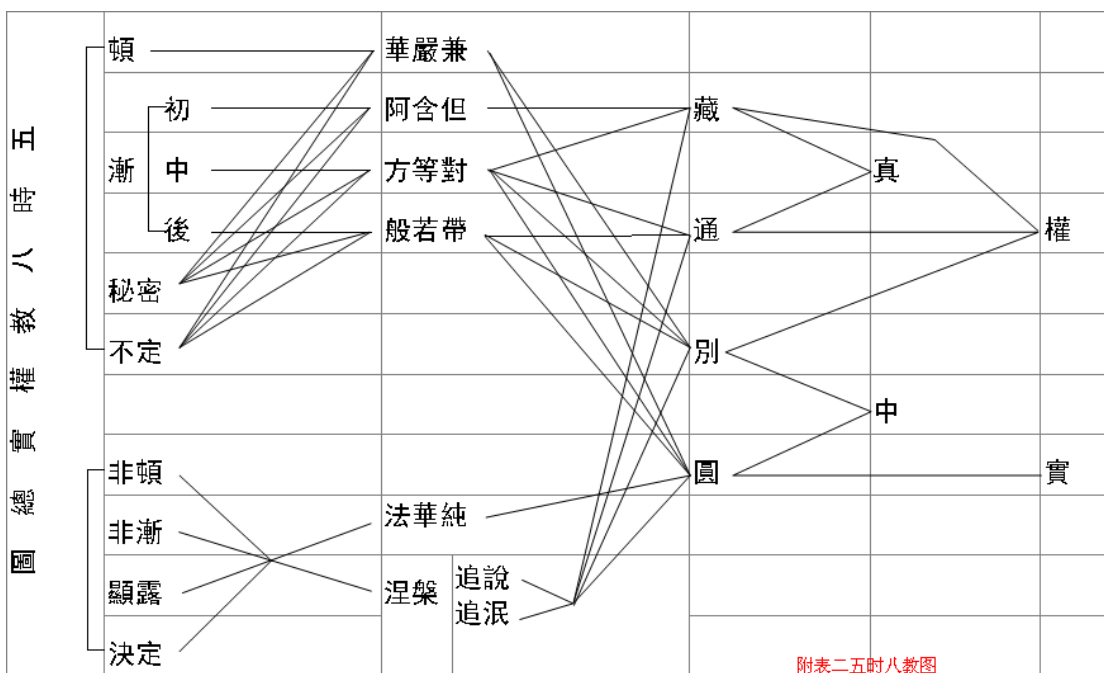
再跟各位講一個公案：以前，有一個參禪的，他參禪了很久也沒有開悟。有一天，他到菜市場去買東西，那麼經過菜市場賣肉鋪的時候聽到顧客跟賣肉的老闆在那邊談話，顧客跟老闆說，老闆給我一塊上等肉，結果，老闆他說，我這肉鋪裡面的肉那塊不是上等的！結果，這大德聽了之後馬上就開悟了。他悟到什麼呢？就像《楞嚴經》講的一切法不管染法也好，淨法也好，一切都是如來藏妙真如性的全體大用。所以染也好，淨也好，沒有所謂上與下，高與低。我們講是這麼講，但跟開悟的是不一樣，他是有勝解力。我們現在剛開始是聽《楞嚴經》怎麼說，我們自己心中還沒有那種勝解力，那種覺受，當一個人經過長時間的用功之後，經過一個這樣的契機他開悟了，這個法在他心中就有勝解的力量。佛陀他是有大善巧的，有

時說頓，有時說漸，眾生得到利益各各不同，施設教法善巧方便是無量無邊的，要什麼樣的辦法是不一定。

辛二、部中用教。

◎頓教部，止用別圓二種化法。漸教部，具用四種化法。顯露不定，既遍四時，亦選用四種化法。秘密不定，亦遍四時，亦選用四種化法。

頓教部，我們可以配合《五時八教圖》見附表二：



附表二五時八教圖

你看頓教部是

什麼？就是華嚴嘛！華嚴兼圓兼別。那麼，華嚴只有用圓跟別這二種的化法。這個地方是在做一個比對，「化儀四教」比對「化法四教」。「化儀四教」當中的「頓教部」就是華嚴。它有別跟圓這種教法。漸教部，具用四種化法，各位看漸教部有漸初、漸中、漸後，就是阿含、方等、般若。阿含但；方等對；般若帶；但，對，帶什麼意思，各位都很清楚了，你看阿含就只有藏教。方等對藏教說通別圓。那麼般若帶通別正說圓教。所以漸教部的漸初、漸中、漸後，總攝起來含攝藏通別圓四教。具用四種化法。這個是漸教部。

顯露不定

顯露不定就是不定教。既遍四時，亦選用四種化法。所謂四時就是我們講「法華」

跟「涅槃」它是沒有不定跟秘密的。「不定教」對兩人說法不同但彼此互知這叫不定。有可能對他說華嚴；有可能對他說阿含。這就是說佛陀所說法的內容事實上不外乎這個四時，華嚴時到般若四時，四時當中所含攝**化法四教**的教法，也就是藏通別圓四教都有了。

所謂秘密不定，就是秘密教。這個秘密教也是一樣，遍於四時，秘密就是彼此不知道。“佛以一音演說法，眾生隨類各得解”，所聽聞法的內容是不一樣的，但是也不外乎前面四時，從華嚴時到般若四時，不外乎藏通別圓四種化法的內容。

辛三「頓漸相融」。

所謂頓漸相融就是說不管頓教相也好，漸教相也好，事實上都是一樣，「頓中有漸，漸中有頓」。這就是天臺圓融的地方，他不會把一個什麼東西說死。佛陀的教法本來是很善巧，很圓融的，而智者大師的大智慧就把這些道理給發揮出來，我們來看這個文，什麼是頓教相？

◎頓教相，局惟在圓，通則前之三教，亦自各有頓義。如善來得阿羅漢等。

頓教相可以用“通”跟“局”兩個角度來說，局：就是講到狹義。通：是廣義。那麼先講“局”狹義的來說。頓教相指的是什麼呢？指的是圓教，我們前面有講到，頓教相在 22 頁倒數第三行，頓教相，「謂出發心時，便成正覺，及性修不二，生佛體同等義」那這就是圓教啦！就狹義來說，頓教相，就是圓教而已。那麼“通”就廣義。就廣義來說。前面三教：藏、通、別三教，一樣各自有頓義，什麼意思呢？就像「善來得阿羅漢等」在佛陀時代有的因一句話開示，他馬上就當下就證果，證果的時候，佛陀就講「善來比丘」他馬上就鬚髮自落袈裟披身自然成就比丘的戒體。這是佛陀在世時善根特別強的比丘，是阿羅漢的比丘，這叫善來得阿羅漢，這善來比丘證得的是阿羅漢的果位，他所證得果位是屬於漸教的果位，證果就是頓證，從凡夫突然跳到四果阿羅漢，他證果的話是“頓證”。但是，教義的本身是漸教，所以這叫漸中頓。漸中頓就是說，教義本身是漸教，但證果頓證，這是屬於頓教相。狹義的來說就是圓教，廣義

的來說藏通別三教，各自有漸中頓的相狀，那漸中頓指的是證果或頓證的情況，接著看下一個漸教相：

◎**漸教相，局在藏通別三，通則圓教亦有漸義。如觀行、相似、分證、究竟等。**

漸教相也是一樣，我們分為狹義跟廣義這兩方面來說，局就是狹義，狹義的漸教相就是藏通別三教，它屬於漸教。什麼是漸教相？歷劫修證、修因證果，那麼這屬於漸教相，就是說在還沒有開顯佛性之前，那就教義來說是屬於漸教相，但是廣義的漸教相，圓教當中也有漸義，怎麼說呢？如圓教的觀行、相似、分證、究竟等，雖然說他在名字即時就已經頓悟圓教的道理，名字即就開悟了，但是，頓悟了之後不是馬上就成佛啊！他還是一樣要漸次，漸次的修上去，然後到成佛為止。各位看滄山大師，滄山警策他有講『可中頓悟正因，便是出塵階漸』頓悟正因，這個正因，就是佛性的道理，“頓悟正因”是出塵，就是離開生死輪回，乃至離開九法界的生死，出塵的臺階，從名字即開悟了，開始觀行即，相似、分證、究竟，一層層的上，所以這叫頓中漸。就是說它教義本身屬於頓教，但是他證果的方式必須漸次的上去。沒有一個人，今天是個凡夫，他突然聽到圓教的道理，馬上就變成佛，像那個“善來比丘”一樣，鬚髮自落、袈裟披身，變阿羅漢，在藏教阿羅漢還有可能，那成佛是需要三大阿僧祇劫、乃至無量阿僧祇劫，所以，縱然他悟的是圓教的理，但成佛也是一層一層的斷惑證真修上去，所以叫頓中漸。頓相中也有漸教相，那麼法的本身是頓教，但是他在證果還是一層一層的證上去，這叫頓中漸。頓漸相融就是這個意思，頓中有漸，漸中有頓。你去把它理清了，一個是講到教義的本身有頓、跟漸；一個是講到證果。

辛四兼明秘密不定

兼明就是兼帶著來說明秘密教跟不定教，再做個補充的說明：

◎**秘密教，互不相知，故無可話傳；秘密咒，約四悉檀，故有可傳。**

先看到秘密的部分。同樣的一個法坐上彼此聽到的法音是不同的，彼此互相不知道

所以稱之為秘密，它的內容也不出於藏通別圓四教，所以教義本身也沒有特別其它的秘密。就是不離開四教。只是互不相知而已，故無可傳。所謂“無可傳”不是說這個教法是很神秘沒辦法傳，不是這個意思。而是說不離開四教，只是彼此互相不知道，所以稱之為無可傳。第二個秘密咒，我們剛才講它的本義當中有無量義所以稱為密咒！因為有無量義，不要去翻譯它，但約著四悉檀的因緣，是可以傳的。秘密咒是這樣，你不懂它咒語的意思，但是這咒語是可以公開傳授的。那什麼叫四悉檀呢？那麼，我們來解釋這“四悉檀”。悉：就是普遍。檀；就稱為檀那，這是梵文，那麼梵文檀那的意思就是佈施。所以悉檀，就是華梵雙舉，普遍佈施，就是佛陀的大善巧，普遍佈施眾生佛法的方式有四種，透過這四種的方式來攝受所有的眾生，所以稱之為四悉檀。

四悉檀：

1、世界悉檀-歡喜義；2、為人悉檀-生善義；3、對治悉檀-破惡義；4、第一義悉檀-入理義。出自《大智度論》卷一。四悉檀基本上是這樣，那我們再看，什麼叫約四悉檀秘密咒可傳呢？

第一個世界悉檀—歡喜義，我們剛講悉檀是普遍的佈施。那為什麼叫世界悉檀呢，就是隨順世間人的習慣，習慣的思考，習慣的用語、不講空性，不講第一義諦，這叫做世界悉檀。比如說，這個稱為佛像，這叫桌子那叫椅子，事實上約佛法來說，這一切都是夢幻泡影，都是不真實的。但是你要跟一個人溝通時，必須用語言文字，所以不壞世間的假名，這叫佛像、桌子、椅子，假借世間人所熟悉的觀念跟名詞來跟他談。像佛陀在經典裡面講，造善業可以得到快樂的果報，造惡業要墮落到三惡道；有的經典裡面講有佛、法、僧三寶的出世等等的，那麼在這當中並沒有講到空性，都是講有因果，有三寶，有為的世界，這都是隨順世間人能夠理解的方式來宣說教化，這是第一個世界悉檀，所以世界悉檀稱為歡喜義，因為你這樣講眾生就

歡喜啊！你跟他講有因果，種善因可得到好的果報，恭敬供養三寶可以得到殊勝的果報，不講空性，就假借世間的語言文字、概念，來建立眾生基本的正知見，那眾生聽了歡喜。因此這些語言概念，都是他熟悉，能夠接受的，所以世界悉檀歡喜義。

再講咒語，為什麼會有四悉檀的因緣可傳呢？就是說有一類的眾生，如果用世界悉檀來跟他講這咒語功德的話，他就能歡喜，他就能接受。什麼意思呢？你看有的經典裡面講到咒語都是佛菩薩的名字，鬼神王的名字，你要念這咒語，就會有鬼神王，佛菩薩來加被護持修行人。各位看《大悲咒》84 相 84 句，南無喝囉達那是什麼相，哆囉夜耶是什麼相，就是類似這個意思，那這是世界悉檀的歡喜義。跟眾生講咒語裡面實際上就是呼喚佛菩薩，呼喚護法神，他們來保護你，呼喚他們來的時候能夠使風調雨順，國泰民安，大家身心安樂，這純粹講世間人能夠歡喜接受的境界。現在有些學者他不瞭解四悉檀的因緣。他看到佛經裡面講說這個咒語《大悲咒》或什麼咒是鬼神王的名字，或鬼神的號令什麼的，就說咒語是鬼神的語言，是印度婆羅門教的習俗，然後跑到佛法裡面來了，不曉得佛陀講的這些道理是世界悉檀的意義，結果就真以為，咒語只有鬼神王的名字，我們學習空性的人，學習般若波羅蜜的人，不應該去接觸這些咒語，因為這些層次都是很低，都是鬼神王的名字而已，或是驅使鬼神的力量而已，這個時候就喪失很多持咒的利益，造就謗法的很多罪業啊！這只是咒語當中的第一世界悉檀的利益，有一類眾生就是需要用世界悉檀來跟他說才能夠歡喜，能夠透過持咒得到利益。我們講你念阿彌陀佛，因為念阿彌陀佛時，可以跟阿彌陀佛感應道交，臨終阿彌陀佛現前，西方三聖現前，捧著金蓮花接引我們往生西方極樂世界，這裡面完全沒有空性的道理，你聽的時候歡喜念佛，跟佛菩薩感應道交能往生，那這就是世界悉檀，有的人卻以為念佛原來就是事相上的東西，我不要念佛，要高層次的般若波羅蜜，實際上是不懂佛陀施設四悉檀的意義。

第二個為人悉檀-生善義。所謂為人悉檀是隨著各人的善根。經典裡面舉個譬喻：就像軍隊裡面的號令，進出軍營時候都要號令，而每天的號令都不一樣，如果口令對

了便可進去，口令錯了就要被抓起來不讓進來了。就是口令必須要完全正確才能夠相通、相應、才能夠答應讓他進來。為人的意思就是根據各人的根性，有的喜歡藏教、有的喜歡通教、有的喜歡別教、有的喜歡圓教，每個人的根性不同，所以佛陀也隨從個人的根性不同來施設相應的教法，稱為人悉檀。為人悉檀目的是為了生善，栽培眾生的善根--稱為人悉檀生善義。

再講到咒語的部分，在經典裡面佛陀講持咒會有大福報、不用怕鬼神的干擾，持咒可以生起種種禪定、戒定慧的功德等等，在經典裡面提到持咒能夠生起種種善根善法是約著為人悉檀生善義來說法的。讓眾生歡喜之餘接著告訴他持咒能生起善根，就願意去持咒。比如持大悲咒沒有福報的人，持大悲咒會有福報。或心很躁動持大悲咒時心就能夠慢慢的沉靜下來，心能夠沉靜下來持大悲咒就能夠生起般若智慧，本來不聰明的人，你持咒可以生起智慧，就像黃教格魯派的人他們特別喜歡持文殊菩薩心咒：

『**唵 阿 拉 巴 紮 那 帝** ,發音：ōng ā rā , bā zhā nà dǐ』

因文殊咒可以成就很廣大的記憶力，記憶力不太好的人持文殊咒容易記下來，然後再來可以成就辯才，持文殊咒口才會非常好，辯經、答辯時候能夠辯才無礙，這是生善義為人悉檀，講到咒語能夠生起我們的善根。

第三個對治悉檀-破惡義。生起善根的目的是為了要破惡。持咒生起般若智慧讓心定下來或者持咒得福報就是為了調伏煩惱，更進一步，當善根更加利，他不只是追求一些有相的福報、有相的功德他想更進一步的得到解脫，此時對他說是對治悉檀破惡義，就像我們講持咒可以降魔。根據醫學家的觀察研究，發現我們人的欲心在清晨的時候會特別重。古代高僧大德有這個智慧覺察到眾生確實在這個時候欲心特別重。我們為什麼要三點半起床或有的佛寺二點半三點就起床，就是在清晨如四五點五六點欲心還沒有發動之前一早起來，不要再睡了，然後起來持楞嚴咒，楞嚴咒可以破欲魔，所以持一持，一天當中欲的煩惱就會淡泊很多，這是破惡義。或者講持

《往生咒》就是《拔一切業障根本得生淨土陀羅尼》，持《往生咒》可以破障，像有的人得冤業病、業障病，持《往生咒》可以破除障礙，或者有人學習經論怎麼都進不去，可以持文殊菩薩咒語，也可持大悲咒。那麼透過咒語持下去的時候可以破壞愚癡的障礙，所以，對治悉檀破惡義來說咒語有這樣的意義在。所以這個層次就更高了不只是求有為的辯才、福報、聰明智慧這些有相的東西。他更進一步希望要得到東西來破惡，要來破除煩惱，佛陀就對他說對治悉檀破惡益。所以持咒有這樣的功能。這是屬於有相的範圍。

第四個第一義諦悉檀-入理義。這裡講到第一義的道理。前面講咒語或者生善或者破惡或者鬼神王的名字，佛菩薩的名字，其實這些還只是方便，就第一義來說，咒語本身是佛的淨法界等流正法，佛的清淨法界等流相隨順的正法，所以講為什麼咒語不翻譯，它有秘密義。而且當你翻出來的時候你開始分別，當眾生的虛幻分別時候他在持咒能夠得到咒語的利益，也只是有相的而且有限的利益而已。《了凡四訓》雲谷禪師告訴袁了凡怎麼持《准提咒》就是不動念，只是一個誠心。心不要動念分別咒語到底什麼意思只是很單純的心像鏡子一樣，讓咒語的聲音在你心中浮現出來，此時就能夠得到利益，就能夠跟佛的清淨的法身互相彼此交融感應道交。咒語是佛的法身全體大用，就如蕩益大師在彌陀要解裡面講念佛的時候實際上你的心，也就是我們眾生自性本具的法，這個本具的自性跟佛的清淨法身「室光和光」就像教室裡面的光互相交錯在一起，互相含攝在一起，你中有我，我中有你，此時我們的自性跟佛的清淨法身互相交融的時候，我們是阿彌陀佛心中的眾生，阿彌陀佛是我們心中的佛，彼此無二無別，彼此互相沒有障礙，此時不思議熏、不思議變，就像念佛圓通章裡說的「如染香人身有香氣」，在佛的法身清淨功德熏習下我們那個雜染的心就不思議熏、不思議變，慢慢的煩惱就脫落，障礙破除乃至能夠入理證得第一義諦。當我們懂得圓頓道理來持咒時，這是理持。《彌陀要解》說理持，依著圓頓智慧來持咒念佛是理持。蕩祖說持到事一心不亂可以破見思惑，持到理一心不亂可以破

無明惑，證法身。經典《大悲心陀羅尼經》裡面說：觀音菩薩，過去在修菩薩道的時候，聽正法明如來跟她說大悲咒的時候馬上從初地跳到八地，初地到八地一般來講是一大阿僧祇劫的時間，馬上跳躍上去，就是受持大悲咒當下跳上去的，所以咒語本身它有無量義。持咒的人智慧淺深所感召到的四悉檀的利益各個不同。所以咒語不只是鬼神的名字或呼喚驅使鬼神的力量或一些很低層次的東西或是婆羅門教的影響進來的，那都不是。事實上咒語跟佛號一樣講到最究竟處就是佛的清淨法身的全體。怎樣攝受佛的清淨法身？可以思維般若波羅蜜跟法相應，此時心跟佛的清淨法身是相應這是一種方式。第二個持咒。既然思維般若波羅蜜的道理但要一直安住在這個境界當中，沒那麼容易，要照常理，心心息幻塵，念念地跟般若波羅蜜實相智慧相應，一般凡夫做不到。所以很多的古德為了要保任這份正念都是靠念佛，念阿彌陀佛的名號，他不見得修淨土，但會願意念佛來保任他的正念不失，因為他懂得佛號本身就是第一義悉檀，佛號本身就是佛的清淨法身，這就是四悉檀的利益。隨著眾生善根的淺深，佛陀為他說咒語的意義也是有淺深。回到剛才的文，約四悉檀，故有可傳。咒語雖然內容是秘密的，但是還是可以傳的，只要眾生具足四悉檀的因緣都可以傳。這是秘密咒。秘密教彼此不知所以不可傳，秘密咒是可傳的。

◎不定教、不定益，並入前四時中，故無別部可指。

不定教，為彼人說頓，為此人說漸，彼此相知是不定教。不定益，佛陀同樣說一個法大家聽到的都一樣，但是得到利益不一樣這叫不定益。不管是不定教或者不定益，但事實上所說法的內容都不離藏通別圓四教所以無別部可指，沒有其它別部的內容了。

庚二、明觀法。 分三：初總說。 二、別釋。 三、料簡。

◎今初。約化儀教，復立三觀謂頓觀、漸觀、不定觀。

總說「化儀四教」當中只有三個觀。之前講化法四教有四教四觀。化儀四教有四教

三觀，頓觀、漸觀、不定觀，怎麼少了秘密觀呢？看下文：

◎蓋秘密教，既不可傳，故不可約之立觀。設欲立觀，亦止是頓、漸、不定、三法皆秘密耳。

我們講秘密就是同樣一坐當中每個人聽到的不一樣叫做秘密教。秘密教彼此不知當然就不可傳了。故不可約之立觀，沒辦法來約著它立觀。所謂不可傳不是真的沒辦法傳下來，而是說每個人聽的不一樣，就像佛陀在剛初成道的 21 天藏教看到佛陀不說法，頂多講三皈五戒世間善法。但是，圓頓種性的人聽到佛陀在講華嚴經。有的看到佛不說法，有的看到佛來說華嚴經，所以這個不可傳不是說一定不能傳下來，而是說因為每個人聽得不一樣沒有辦法作為一種通途的流傳。那如果必須要立觀，實際它的內容也就是頓漸不定而已。所以，秘密教的觀法不是修密法，修大圓滿、大手印。實際所謂秘密的觀法不離開頓漸不定這三個法，不離開藏通別圓四教，只是說傳授的過程當中是秘密的，因秘密所以不可傳，因不可傳所以也說不可約之立觀，這是第一段總說。

辛二、別釋。今此三觀，名與教同，旨乃大異。

頓、漸、不定，這三種觀法名字跟教是相同的。教指的是化儀四教。頓觀、漸觀、不定觀一樣都是講頓漸不定這個名字，教的名字是一樣的，但旨乃大異，它的旨趣等於說它的內容是完全不相同的。這個地方講到頓、漸、不定這三種觀都是圓教的修行人，不是前面藏通別三教人來修觀。我們看到底下的文：

◎何以言之？頓教指華嚴經，義則兼別。頓觀唯約圓人，初心便現諸法實相，如摩訶止觀所明是也。

第一個頓教，頓教部它指的《華嚴經》，《華嚴經》的教義則兼別教，《華嚴經》它是圓兼別，所以教義圓教、別教都有，這是屬於頓教部法的內容。頓觀指的是什麼？唯約圓人。只有約著圓教的修行人，就是天臺當中的頓，漸，不定三種觀法，都是約著圓教修行人。初心便觀諸法實相，他智慧特別高，他不需要經過漸次的上來，他一開始懂得

圓教的道理之後,馬上就觀察諸法實相,或者修一心三觀或像禪宗的參禪。像這樣的修行人怎麼修呢?如摩訶止觀所明是也。各位知道天臺有三種止觀:圓頓止觀、漸次止觀、不定止觀,剛好配合化儀四教這三種教。摩訶止觀要怎麼修,它就是四種三昧。常行、常坐、半行半坐、非行非坐。非行非坐又稱隨自意三昧;常行就像般舟三昧 90 天;常坐三昧就像結壇 90 天持楞嚴咒,或是半行半坐或非行非坐,持大悲懺就是非行非坐。摩訶止觀講到這四種三昧的修行。四種三昧當中常坐,常行只是身上的威儀不同,能觀的智慧都是一樣的,都是一樣直接修一心三觀。

●舉例:比如說現在很流行的常行三昧 90 天,打般舟三昧旋繞 90 天不休息。要怎麼修呢?可以從身口意三方面來說,身業 90 天當中除了吃飯還有上廁所可以坐下,其它時候都在站著或直立或經行,睡覺時就掛個繩子,自己掛在上面,站著睡。自然睡不熟腳一軟跌下來,此時警覺然後繼續旋繞經行 90 天。這要很強的意志力身體也要很好,這是身業的修法。口業打般舟三昧的時候,根據《般舟三昧經》口業是默念阿彌陀佛的佛號或者出聲念或出聲唱阿彌陀佛的佛號。現在打般舟三昧大部分是身業、口業。第三個意業。根據般舟三昧,意業才是最重要的。意業是什麼呢?是修止觀。修觀可以觀察阿彌陀佛依正二報的莊嚴,這是事相觀。第二個理觀,觀察阿彌陀佛依正二報莊嚴的同時,不只是說阿彌陀佛正報三十二相看得很清楚。極樂世界依報山河大地看得很清楚,不只是這些東西,他同時觀察一心三觀,比如觀察阿彌陀佛的三十二相,在觀察同時能夠具足即空即假即中的智慧。在上學期《天臺小止觀》講過,一心三觀的修法:「二重能所」,第一重能所觀察一心三觀的道理;第二重能所用一心三觀的道理去照境界。依著一心三觀的智慧去照所觀的依正二報的境界,有時候是純粹的旋繞,出聲念佛的時候心中也是一樣,去照佛號的境界,用這一心三觀的智慧去照佛號的境界,我們知道方便隨緣止,離二邊分別止,以一心三觀去照佛號的境界這是離二邊分別止,這是修圓頓的止。有時是修觀,觀察極樂世界依正二報的莊嚴,或觀察實相的道理。或者有時以一心三觀的智慧去照依正

二報的境界，這是修般舟三昧，所以我們知道要行般舟三昧圓頓止觀不只身體要好，行力要強，更重要的是般若智慧要先具足，包括平常的練習；比如持佛名號，佛號清晰是基礎，或者平常練習觀察極樂世界依正二報的莊嚴,更重要的是一心三觀智慧的栽培。一心三觀智慧栽培要前面很多很多的資糧，很多資糧都具足之後接著修圓頓法，以一心三觀的智慧照佛號的境界或者照阿彌陀佛依正二報的境界，然後配合身體的精進的旋繞，口業的持誦阿彌陀佛的名號，這就是般舟三昧它的圓頓止觀的修行方法。常行三昧,常坐三昧,半行半坐非行非坐道理都是一樣的。像拜佛時我們觀想，“能禮所禮性空寂，感應道交難思議”，這就是一種或者說在學習修圓頓止觀。因這禮佛偈本身就講到“三觀”，圓頓的三觀，我們在念的時候慢慢地在一邊慢慢體會這個道理，隨緣入觀，體會這個道理，此時就是隨順于修圓頓止觀，這是頓觀。他開悟圓頓理之後就直接修一心三觀，不再假借其它的方便，因前面的方便都具足了，他不再修“不淨觀”，多嗔眾生“慈悲觀”，就直接修一心三觀或者是像禪宗一下參禪，或者參話頭這是頓觀。

接著看到第二個漸教：

◎**漸教指阿含方等般若，義兼四教，復未開顯。**

先講漸教部，根據五時八教圖我們知道漸教部指阿含，方等，般若，內容都具足藏通別圓四教。

復未開顯是說雖然裡面也有圓教，但這個圓教是還沒有開顯的圓教，還沒有講到圓頓的理是眾生自性本具。所以稱之為漸教部。漸教部的修行人他觀修不一定懂得圓教的道理。漸觀不一樣。

◎**漸觀亦唯約圓人，解雖已圓，行須次第。如釋禪波羅蜜法門所明是也。**

漸觀也唯約圓人，已經開悟了圓頓解。在名字即當中已經開悟了圓頓解，瞭解了眾生自性本具佛性。解雖已圓，行須次第，解已經是開圓頓解，當他行的時候沒辦法一下子修一心三觀，雖已瞭解圓頓的道理，但是，福德智慧的資糧不具足的時候，

修一心三觀不相應。道理知道是知道，但真的去修的時候那種勝解力生不起來，所以解雖已圓，行須次第，慢慢的修上去。像《釋禪波羅蜜次第法門》或像我們上學期學的《小止觀》也是一樣屬於漸次止觀。《小止觀》到後面講到「證果篇」，講到圓教的道理。我們雖然瞭解，開圓解，但是行的時候還要從最前面的二十五方便：調身調心調息這些基礎慢慢的學習修上去，《釋禪波羅蜜次第法門》也是一樣。先講到世間禪：「四禪八定」這八種禪，再講到出世間禪，聲聞緣覺人所修的禪，最後講到出世間上上禪，大乘菩薩所修的禪法，雖然講的時候是次第講上去，但事實上已經開圓解了，只是修的時候從基礎慢慢修上去，這是屬於漸觀這部分。開圓解平常靜坐的時候也去思維圓頓的道理，比如《楞嚴經》，《法華經》圓頓的道理，平常靜坐也會去思維，但是現階段他主修的時候會從五停心觀，四念處觀這些方便的教法作為主修來下手，但是，並不代表他不懂圓頓理。只是說他現在在修這個法的時候能觀智慧可能還是漸教的無常、不淨、苦、無我這種漸教的智慧去照境界，但他是懂圓教的道理，只是在觀修的時候他沒辦法用的上。漸教講完了。

接著第三個講到“不定”。

◎不定教指前四時，亦兼四教，仍未會合。

不定教我們已經知道，就是為彼人說頓，為此人說漸，彼此相知，所以不定教它內容不外乎前四時，前面的四部華嚴、阿含、方等、般若這四部，內容當然也包括藏通別圓四教，只是仍未會合，都沒有開顯一佛乘的道理，雖然有講圓教但是沒有開顯一佛乘。

◎不定觀亦唯約圓人，解已先圓，隨於何行，或超或次，皆得悟入。如六妙門所明是也。

不定觀也是一樣約著開圓頓解的圓教的修行人，他解雖然已經是圓教了，但是也不見得就馬上能夠修一心三觀的圓頓止觀，所以隨於何行，隨于藏通別圓任何一種方法來行都可以，或者頓超，他可能修藏教的法頓超證得圓通，或藏教修完再修通教

再修別教這樣漸次漸次修上去的時候，在其中某一點，或通教，或別教當中就證得圓通這叫漸次。皆得悟入就是剛講的毒放在牛奶中的譬喻一樣，他不管在什麼時候當中聽聞什麼時的教法，只要善根成熟就能開發過去的圓頓種。就像天臺當中的不定止觀「六妙門」，六妙門其實本來是通于藏教聲聞人所修的。智者大師他的六妙門詮釋，是以不定止觀的方式來詮釋。什麼叫不定止觀的方式來詮釋？就是過去生曾經栽培過圓頓種，或觀察不淨、九想觀、四諦藏教法的時候證得圓通，觸動過去生圓頓種的善根，就超越上去，或修通教，觀察四宏誓願，觀察一切法如夢如幻空，然後體假入空，體會一切法如夢如幻悟入到空性當中依這樣智慧來修結果證得圓通。就像六祖慧能大師聽《金剛經》開悟，或像慧文禪師聽中觀論的偈頌「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」，這裡面看起來好像是通教，但是，他卻在這當中悟入圓通超越證到圓教，這是通教。別教，或者說他觀察《華嚴經》或其他大乘經典，在這當中學習無量四諦的智慧悟入圓教。在藏通別圓四教、五時當中任何一個法，只要一點進去都有可能觸動他過去生圓頓的善根。而能夠超越證得圓通，就是說不需要像漸次止觀一樣，一層層學上去，修上去，當然也沒有辦法像圓頓止觀的人一下手就觀一心三觀，所以介於這兩個的中間，或超或次能夠證入圓通，這就是不定觀的方式。辛二別釋講完。

辛三、料簡

◎問：但說圓頓止觀即是，何意復說漸及不定。

答：根性各別。若但說頓，收機不盡。

這個地方設兩個問答，第一個問答是說我們只要圓頓止觀就好了，何必還要說漸次止觀跟不定止觀呢？對不對！既然有圓頓止觀一下手一心三觀就好，何必還要再修漸次跟不定呢？回答：根性各別，大家一樣都是開圓頓解，但是善根有不同，就像大家同樣都進入好的學校，一樣都考上台大，但是每個人都還是不一樣，有的他根性比較高，很快就上去，有的人他是勉強考上台大那他讀起來就會很辛苦。所以只

有說圓頓的止觀，收機不盡。每個人都要修“摩訶止觀”做不到，要學摩訶止觀四種三昧，先要瞭解什麼是一心三觀，前面有很多的基礎太多的解門跟行門基礎，一下子叫他修一心三觀他做不到。所以必須要有漸次跟不定這兩種止觀才能攝受廣大的根機。這是第一個問題。第二個問題：

◎問：既稱漸及不定，何故唯約圓人。

答：圓人受法，無法不圓。又未開圓解，不應輒論修證；縱令修證，未免日劫相倍。

我們剛講這三種止觀都是開圓解的圓教修行人，那這個地方問說既然有漸教還有不定教為何前面只有討論圓教的修行人所修的止觀呢？為何不講藏教通教別教這三教修行人的止觀呢？這回答當中分成兩段：第一段圓人受法。圓人就是大開圓解的人，大開圓解的人受持任何一個法無法不圓。就像我們看蕩益大師九天當中寫《彌陀要解》，他能夠把阿彌陀佛的名號還有淨土法門的功德發揮得淋漓盡致，不只是說事相的持名念佛要虔誠恭敬，同時也說明在這個念佛當中事持還有理持，在理持當中可以斷見思，破無明，所以圓人受法無法不圓。像楞嚴經二十五圓通，有的人下手從數息，有的人下手從觀察水大遍一切處，這一切都是聲聞的禪法，或者觀察鼻尖白，鼻尖的呼吸或像持戒優波離尊者的持戒這都屬於聲聞的教法。如果開圓頓解的話，透過聲聞的教法的學習的修學，他一樣可以把它匯歸到圓頓的法門，就像我們剛講的持佛名號，不懂圓頓法的人就只是事持，懂得開圓解得人就能夠從事持轉到理持。所以前面講藏通別圓三教的法，在沒有開顯之前有各別各別的差別，但等開顯之後，圓教修行人開圓解得去修每個法都是一佛乘，都是成佛的法。這叫**法依**。一佛乘，有人依法依，這屬於法依的部分。他每天修什麼法都能夠用一心三觀的智慧去照。修藏教通教別教都是一樣，用一心三觀的智慧去照，所以每個法都變成圓教的法，這叫圓人受法無法不圓。天臺修觀他直接開權顯實的修，雖然有修漸教的法，但是開權顯實之後都是圓頓法這是第一個。第二個呢？如果不是圓教的人修觀算什麼呢？所以他第二個回答未開圓解，不應輒論修證。講的標準很高，“輒”就是擅自地說

他有修證，如修藏教證阿羅漢，或修通教、修別教，這些都稱之為緣修。在沒有開悟圓頓解之前都稱之為緣修。等到真正開悟圓頓解之後的修行才叫真行，真正的跟法性相應。縱令修證，縱然他們也有藏通別三教的修證，但是不免日劫相倍，所謂日劫相倍就是說圓教的人修一天的功德，可能藏通別三教的修行可能要修一劫這叫日劫相倍。因為圓教修行是稱合自性，所以地天臺宗講到實修禪的方法，他只是講圓教的道理。第一個圓人受法無法不圓是第一個理由。第二個沒有如圓教的修證都是緣修。天臺講判教最主要的目的是要進入真修，真修三種止觀。而這三種止觀都是開圓頓解，所以天臺的教法，頓、漸、不定這三種觀法都是圓教修行人。至於說在沒有開圓頓解之前，藏通別三教的修行怎麼修後面再講到「化法四教」的時候會慢慢的介紹。但是，介紹那些實際上只是一個方便，透過方便的目的是為了成就圓修，圓修當中或者修圓頓止觀，或者修漸次止觀，或者修不定止觀，是為了這個目的而學習這些教法的。這叫以漸助頓，就像十乘觀法裡面講到「對治助開」是這個意思。

教觀綱宗講記 (2011 年良因法師講于蓮因寺) (8)

藏通別圓四教是整個教觀綱宗及天臺教法的核心部分—— (藏通別圓) 。前面講到五時，或是化儀四教的頓、漸、秘密、不定，都是施設的方便，方便中所施設的主要內容就是藏通別圓四教。

己二、化法四教

分二、初總明設教之意。

說明為什麼要安立四教的意思，讓眾生直接得到解脫不就好了嗎？為什麼要安立這四教？

二、別明四教之相。

瞭解它的立意之後，接著要說明它差別的相狀。

今初。

◎化法四教說，法尚無一，雲何有四？

化法是教化的方法、法門。法義的內容分為四種，所以稱為化法四教，雖然有四，但是智者大師強調法的本身是圓融的，因為我們的心本來是周遍法界。今天佛陀施設種種教法的目的，主要是當做標月指，透過手指去看月亮，也就是說透過手指的目的是要看我們這念心，所以法無定法。怎麼樣能讓眾生看到他的心，就用什麼樣的方法去教導眾生。所以說“法尚無一”。我們說法有一門或四門 (藏通別圓) 或八萬四千法門，實際上都是方便說，都是標月指，透過標月指要看到我們的心。那麼為什麼說法尚無一呢，一切法都是一佛乘，藏通別圓四教事實上都是一佛乘。所謂一

佛乘就是一也不可，為什麼說一也不可呢？不是說沒有一佛乘，佛法中強調“不可得”不等於沒有，而是說它的真實性不可得，一佛乘的真實性也是不可得。如窮子喻中，雖然窮子起初的身份是個乞丐，只是因為他父親沒有認證，其實他本質就是大富長者的獨生子，擁有億萬家財，等到他被大富長者指認之後，他才知道其實之前整個過程中他都是大富長者的兒子，不管他是做總管也好，作粗工也好，他都是大富長者的兒子，本質上是沒有差別的。這個比喻說明什麼呢，不管做總管也好做粗工也好，就像我們講的藏通別三教的權法，圓教稱為實法，所謂權法、實法都是為開顯我們的心性而安立的，當心性開顯之後，我們才知道權也不可，實也不可。為什麼說權法不可得呢，不可得不是說沒有，而是說它的真實性不可得，藏通別三教的方便權法，它的本質雖然之前沒有開顯，但本質就是一佛乘。就像剛才講的，雖然大富長者還沒有指認，但是指認之後，知道以前做粗工也好、總管也好，他都是大富長者的兒子，擁有億萬家產，只是當初他不知道，事實上這是沒差別的。他之前是做粗工也好，總管也好，都是為了承擔家業所做的一些前方便。藏通別的方便法門也是如此，雖然佛陀之前沒有正式開顯一佛乘的道理，但等到開顯之後我們會發現事實上所有的權法都是實法，所有權法都是為了成就成佛當中的一條路，所以我們講“權不可得”，就是說權法的真實性都是一佛乘，並不是說像之前沒有開顯的，它就是一個階段一個階段的目標而已。不是說做粗工永遠做粗工，做總管永遠做總管，不是的，它都是為了要承擔家業所施設的一個前方便，所以說“權不可得”。所謂“不可得”是說它的真實性是不可得的，這是第一個非權，權不可得。第二個非實，開顯之後實法不可得，所謂實法，不是離開權法之外有一個實法，不是離開乞丐、粗工、總管之外另外還有一個人是大富長者的兒子，不是的，在沒有開顯之前，這個人就是大富長者的兒子，所以實法不可得。什麼是圓頓法，等《法華經》開顯之後，一切法都是圓頓法，一切法都是一佛乘，每個法他可能走了三百由旬，兩百由

旬，一百由旬，雖然走的距離不一樣，但實際都是走向五百由旬寶所路上的過程。所以開顯之後，什麼是實法？就是成佛之後，成就究竟圓滿佛果的方法。什麼是實法，所有一切法都是實法。所以《法華經》說：「決了聲聞法，是諸經中王」。聲聞法講觀察四諦、十二因緣或五停心觀等等，當你決了之後，開權顯實之後，原來這些法都是成佛的方法，之前佛陀講修五戒十善升天，觀察四諦十二因緣證阿羅漢或證辟支佛，事實上這些都是方便說，實際上五戒十善、四諦、十二因緣、六度，這一切一切的法都是為了要成佛，這一切法，就整個成佛的路上來看，它的本質就是實法，所以說什麼是實法，離開權法之外也找不到實法，所以實也不可得。我們講一佛乘，實法就是一佛乘，實法一佛乘也不可得，實法不離開權，一切權開顯之後都是實法，這個叫“法尚無一”。

“一”就是一佛乘，“一佛乘”這個法是什麼呢，不是離開權法之外有個法叫一佛乘，這一切一切的權法都是實法，就叫“法尚無一”，“一”就是不可得。

雲何有四：一都不可得，何況有四呢。古德講，“萬法歸一，一歸何處”。不是說有個法叫一、叫真如、是可得的，是我們的歸宿處，實際上不是的。所有一切法，穿衣、吃飯、睡覺、行、住、坐、臥當中，要能夠「反聞聞自性，性成無上覺」，那麼這一切法都是“一”，都是實法。但要是不懂的話，就算是學了很精深、很玄妙的道理，你覺得它和我們的穿衣吃飯睡覺脫節，你所悟的實法也不是真的實法。所以古德講：「什麼是道？道在日用間」。就像古代有個參禪的禪和子，他參了好久都沒有得道，然後他就和老和尚告假，他說他要走了，老和尚問：為什麼你要走呢？禪和子說：我覺得我沒有學到什麼，沒有聽到什麼玄妙的理論，沒什麼得到，所以要走了。老和尚說：怎麼沒有學到什麼呢？你奉茶給我，我就接過來喝，你肚子餓了就去吃飯，困了就睡覺，這個就是佛法，怎麼什麼都沒有。禪和子再體會體會，果然沒有錯，雖然說表面上沒有什麼玄妙的道理，但在日常生活中，在在處處，老和尚教導大家

安住在當下，依止真如本性安住在當下，什麼不是佛法，每一個都是佛法。我們會用的話，在日常生活當中不斷的反聞聞自性，不斷在一切法中觀察，這一切法都是生滅無常的。棄生滅守真常，不是說離開生滅法之外再找一個真常可守，而是說你看到生滅法當體不執著，看得歷歷分明，但又不執著，這就是棄生滅守真常，這就是反聞聞自性，這就是一佛乘。佛法的道理不一定要說得很玄、很複雜，其實佛法修行本來就是很簡單，很單純，佛陀只是為了不同根機的眾生，所以講的比較廣、比較複雜，其實佛法就很簡單，今天你在大寮工作，大寮工作中就守住你的真如本性，就是觀察這一切境界都是真如所顯的，好與不好都是我們自己加出來的名言，守住真如，不是說境界之外還有個真如可守，不是的，你就安住在當下，該工作就做好，不要打妄想，該掃地就好好掃地，然後配合念佛，安住在當下就是了，該吃飯吃飯，該睡覺睡覺，乃至能以般若的空觀去觀照，能掃地的我不可得，掃地這個善法也不可得。雖然不可得，但我們仍然歷歷分明的去安住在掃地這個法中，這就是一佛乘。什麼是一佛乘，你要是懂的話，一切往道上匯，一切都是一佛乘，所以叫法尚無一。我們說法叫一佛乘，但不是說有一個法叫一佛乘，要用反聞聞自性的智慧去照這個境界，這就是一佛乘。所以一不可得，由一佛乘開展出來的藏通別圓四法，能開顯的一佛乘真實性都不可得，何況由一佛乘開展出來的藏通別圓四法，當然真實性也是不可得，雖然說不可得，但不是沒有。所以底下說，雖然說一佛乘，但還是開顯出藏通別圓四個法，看下麵文。

◎乃如來利他妙智，因眾生病而設藥也。見思病重——為說三藏教。見思病輕——為說通教。無明病重——為說別教。無明病輕——為說圓教。

雖說一切不可得，但是眾生有差別的根機，緣起法事相上是如幻有的，不否認它如幻有，因此我們還是安立藏通別圓四教，四教緣由是佛陀利益眾生的微妙智慧，妙是不可思議，我們講“妙法蓮花”，“妙法”，這個“法”不可思議，像蓮花一樣。佛陀不

可思議的智慧，因為眾生病不同而施設種種藥。眾生的病大致可分兩類，見思病和無明病。見思病和無明病又各分兩類，見思病重——說三藏教。見思病輕——為說通教。見思惑會引導我們入於三界，所以破見思惑就出三界了，所以相對來說藏教和通教說的都是三界內的法。無明病重——為說別教。無明病輕——為說圓教。無明病破了就成佛，無明病眾生有輕重的不同，所以有別教和圓教的差別。雖說一不可得，但也不要執著說一不可得而什麼也沒有，事實上還是有他的差別。古代的狂禪，萬法歸一，就什麼都不要了，我就安住在自性，就什麼都不要學了，也不是的。執著在“一”不可得也是妄想，執著於有個真實的“一”可得，也是妄想。所以佛法是不落二邊，不落二邊也不能含糊籠統，要知道為什麼說一不可得，為什麼說執著於“一不可得”也是錯，有所執著都是顛倒妄想。

庚二：別明四教之相。

◎分四：初藏教。二通教。三別教。四圓教。初中分二：初釋教相。二明觀法。初中又三：初解釋名義。二所詮教義。三修行位次。今初

先解釋什麼是藏教，看第 30 面。藏教具足的說是三藏教，三藏是經律論，藏教中的經律論和大乘的經律論是不一樣的。我們看文：

◎三藏教，四阿含，為經藏；毗尼，為律藏；阿毗曇，為論藏。

先介紹第一個四阿含：阿含，梵音阿笈摩，或是阿笈多。華嚴意思：第一是“教”，軌則，軌範，使我們能夠了生死的軌則稱之為教。第二是“法歸”，就是一切世間和出世間法究竟的歸宿處，究竟的原理，稱之為“法歸”。世間上各有各的學問，但那些都不是真正的法的究竟的實相，究竟的歸宿，真正的一切法實相，歸宿處，在阿含經中講到稱為法歸。第三個叫“傳所說義”，就是傳遞佛陀所說的道理到眾生的心中，就是阿含。第四個意思是“無比法”，就是說一切世間的智慧沒有辦法跟佛的智慧相比。我

們都知道有四阿含，根據藕益大師的說法，大判：《長阿含》講了很多關於世界的生起，如光音天的天人來到娑婆世界怎麼樣，這個世界的成住壞空等。《中阿含》講到一切法甚深的道理。《雜阿含》講到禪修的一些經驗。第四個《增一阿含》，從一二三四五六七八九十，從一上去，一是什麼名相，二是什麼名相，三是什麼名相，根據這個數目來分章節，一路一路解釋上去，這就是《增一阿含》。阿含的意思稱為教、法歸、傳所說義、無比法，所以通途的來說，一切的大小乘的經論都可以稱為阿含，因為一切大小乘的經論都是無比法，都是教，但是梵文特別指的就是四阿含。《阿含經》是佛陀滅度後第一次結集時，在七葉窟中，大迦葉尊者請阿難尊者背誦出來的經藏。

第二個毗尼也是梵音，音譯是毘奈耶，鼻奈耶。華言意思第一個叫善治，能夠善巧的對治眾生粗重的煩惱心。比如說我們要持戒，能好好持戒的話，就能調伏我們的煩惱，就稱為善治，善巧的對治我們的煩惱。第二個講調伏，持戒能調伏我們的粗重心和煩惱心。第三個是滅，能夠滅掉一切的惡行，惡念。第四個稱為律，戒律的律，律是一種軌範，什麼事是我們出家人該做的，什麼事是我們出家人不該做的，就像各位現在剛剛受完大戒，就一定要學比丘戒，受戒後不學比丘戒的話，就構不成比丘，雖然我們得到了比丘的戒體，但是行為上一再犯一再犯，構不成比丘了。所以說律是一種軌則，也可以是一種調伏，通過這種軌則調伏我們的粗重心，成就比丘的相。所以說毗尼稱為律，廣說的話，所有的經律論三藏都可以稱之為毗尼，因為所有經律論三藏都是在調伏我們的心。狹隘的說就是毗尼藏。也是在第一次結集的時候，大迦葉尊者請優波離尊者背誦出來的。

第三個，我們介紹論藏阿毗曇，阿毗曇音譯叫阿毗達摩，比如《阿毗達摩俱舍論》，這個阿毗達摩就是阿毗曇。翻譯成漢文的意思就是對法，或是無比法。對法，對就是以智慧來面對，法就是苦集滅道四諦法，對法就是以智慧來觀察四諦的道理。論

當中會用很多很多的辯釋，很多很多的辯論來說明四諦的道理。所以古德講：「經詮定學，律詮戒學，論詮慧學」。論詮慧學就說它裡面的分析會比較微細，把經典中的深義發揮出來，以慧學為主，稱為對法。或者稱為無比法，超過世間一切智慧之上所以稱為無比法。可以分廣說和略說，廣說：佛陀他所說的一切論義都稱為阿毗曇，所以經律論中都有阿毗曇，都有論義的。那麼略講就是佛陀入滅之後，大迦葉尊者結集的佛陀的論藏或是其它羅漢解釋經典的論藏稱為阿毗曇。

經律論三藏我們知道了，現在有個問題：大小乘都有經律論，大乘有大乘的經律論，小乘有小乘的經律論，為什麼藏教特別講它是三藏教，這是什麼道理？想要解釋這個道理，古德從不同角度來解釋：第一個在藏教當中，經律論三藏是隔別不融的，而大乘經律論三藏是互通的，就這點安立叫三藏教。什麼叫隔別不融？我們先講大乘，大乘當中在經藏中談到戒律，如《大般涅槃經》裡面扶律談常，在經藏裡解釋到戒律，律藏裡也有解釋到經論的道理，比如《梵網經菩薩戒》，菩薩戒在序分的地方也講到法界緣起的道理，所以在這個大乘的經律論三藏中沒有分得那麼清楚，它都是互相融通的。而藏教的法是隔別不融的。各位要是學比丘戒，你不會看到《四分律》裡面講無常的道理，《阿含經》裡也沒有談戒律事情，怎麼開遮持犯它也不談，藏教的經律論三藏分得很清楚，這是第一個原因。第二個原因呢，《法華經》裡講：貪著小乘三藏學者，佛陀呵斥小乘修行人，稱他們為貪著小乘法的三藏學者。智者大師真的是大智慧，他把小乘三藏教法安立稱為藏教，這真是很有智慧，我們看到貪著小乘三藏學者，我們體會不到這一層，智者大師體會到藏教講經律論，經律論隔別不融，所以佛陀這樣講三藏學者，這是有經典根據的。另外一點呢，《大智度論》裡「處處以摩訶衍呵斥三藏」，是說佛陀在大乘經典中處處以摩訶衍的大乘法來呵斥小乘三藏的修行人。《大智度論》是解釋《摩訶般若波羅密經》，龍樹菩薩也是依經典的意思稱小乘的修行人為三藏學者，所以小乘當中觀察無常等教法

稱之為三藏教，這是有經論依據的，他的理由是經律論隔別不融，所以就稱為三藏教。

◎此教詮生滅四諦，亦詮思議生滅十二因緣，亦詮事六度行，亦詮實有二諦。

三藏教詮釋三乘的法門，是分別的，生滅四諦是聲聞人修的，思議生滅十二因緣是藏教緣覺修的，事六度行是藏教菩薩修的。四諦、十二因緣、六度，是藏教三乘修行的教法。我們透過四諦、十二因緣、六度這樣的教法目的是為了開顯這個理性，這個理性就是二諦。所以四諦、十二因緣、六度是能詮的教，二諦是所詮的理，一個能詮一個所詮，大結構是這個樣子。

知道大結構之後，接下來請看到附表三：藏教所詮義理。我們來詳細解釋這些教跟理的內容。

○藏教所詮教義

生滅四諦

我們先解釋這個名字，“四諦”稱為“四聖諦”，聖是相對於外道凡夫的邪知邪見，是聖人所宣說的，所以稱之為聖諦；諦是真理之義。為什麼說是真理呢，可以從三個方面來說：

●第一個：自性不虛。自性不虛就是說佛陀講四諦的道理不是佛發明的，而是佛開顯出來的，為什麼呢，因為它是宇宙中本來就具足的真理，就像《遺教經》中說：「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。」諦是真實不虛，佛說這個是苦，絕對不會是快樂的，所謂快樂只是我們顛倒迷惑，如果我們靜下心來觀察，能觀察到確實是苦的，比如世間的名利——名聞利養，五欲——財色名食睡，世俗的人覺得快樂，佛陀說這是苦諦，

苦惱的境界，我們透過經論的觀察，佛說“苦諦實苦不可令樂”，真的是苦。所以諦第一個解釋：自性不虛。

●第二個解釋：見得此四，得不顛倒覺。見到這四個法可以得到不顛倒覺。理就是宇宙中的真理，你如果見到這個真理的話，你就能成就不顛倒的智慧。凡夫眾生是顛倒的，聖人是不顛倒的。我們講苦集滅道，苦，三苦、八苦，凡夫眾生只有苦，沒有苦諦，為什麼呢，凡夫眾生在苦的境界當中，他不認為苦，他還認為是快樂，在這當中顛倒，造業，受苦，而我們通過智慧眼觀察，看到五欲、生老病死這一切一切境界，確實是一種逼迫性，痛苦，沒有快樂，這個時候，才稱之為苦諦。凡夫只有苦，只有承受這個苦，只有透過佛法智慧的觀察，才能夠知道“苦諦”，所以說你瞭解這個四諦真理的話，你才能夠生起這種不顛倒的覺悟。

●第三：能以此法，顯示於他：能夠稱為諦的第三個理由是能夠將這個法宣示給他人來說，因為這個法是可操作性的，而且是很多世人親證的法，所以是可以宣說的。比如說我今天打坐中想出一個道理，“原來這個禪修是怎麼回事”，然後去和人家去說，這可能就不是諦，不是真理，為什麼，他本身可能操作性有問題，他本身也不是通往涅槃的路，可能是錯誤的知見，而四諦的這個道理，是很多很多聖人，他們都親自去操作，確實實踐成功了，了生死了，所以是真正的可以將這個法宣示給他人講，因為它是真正可以實踐的，而且會成功的。這個稱之為諦。四諦中“諦”的道理，解釋完了。

我們接著解釋“生滅”。所言生滅者，迷真重故，從事受名。生滅也就是說，藏教修行人觀察一切法是真實的生，真實的滅，所以叫“生滅”。比如說見到這個佛像，這個桌子，他並沒有看到佛像是如幻如化的，並沒有看到這麼深的空性智慧，他為什麼說無我，因為佛像當中是由顏料，材質，工匠的心思，各方面因緣和合之下才有這個

佛像，他並沒有看到佛像的所謂“生”只是一個幻境而已，看到的是有實際的生，實際的滅，然後在這個當中說無我，這叫生滅四諦。

生滅四諦講完了，接下來我們看這個內容，先講苦集二諦，苦集二諦是世間的因果。苦是世間的果，集是世間的因，就是因為你有集的煩惱，才會感召到苦的結果，現在介紹“苦”：

○陰入重擔，逼迫系縛。

我們解釋這個苦的基本定義。苦的基本定義是逼迫性。比如你今天起貪煩惱，會逼迫你躁動不安；比如你今天生氣了，和人家吵架，這個吵架是一種逼迫性，讓你躁動不安；所以苦的基本定義就是逼迫性。什麼樣的逼迫呢，就是“陰入重擔”。陰，就是五陰，入，就是十二入或十二處，五陰或十二入本身就是一種重擔，實際上五陰十二入就是我們的身心，我們的身和心它是個負擔。比如說現在天氣很熱，我們就覺得用功一直流汗、躁熱，負擔很大；天氣太冷了，又覺得很冷，手腳縮在一起，又不想動。身是這樣，心也是這樣的，比如說共修的時候會昏沉，精神就振作不起來，心好像被壓住一樣，很辛苦，或是想要修行用功，又妄想紛飛，攝不住，心實際上也是重擔。所以苦諦就是觀察五陰身心的本質是一種重擔，因為它是重擔，所以會逼迫系縛我們。逼是逼近，迫就是驅逐，逼迫的意思就是說五陰的苦它常常在我們周圍，而且會驅使我們，使我們不自在，所以叫逼迫。我們講人世間八苦，這一切苦不離開我們，而且常常驅使我們身心不得自在，這就是逼迫。系縛就是我們被捆綁住，不得自在。所以五陰--身心的重擔常常逼迫我們，系縛我們，這個就是苦諦。苦諦是我們修行人必須認識的基本概念，我們後面講到發菩提心，觀察四諦才能發起四弘誓願。觀察苦諦的時候，你真正生起出離心，看到自身的苦，看到眾生的苦，然後生起出離心。你深深瞭解苦諦，你深深感受到眾生的苦，你才能發起“眾

生無邊誓願度”這樣的菩提心。山上的環境很寂靜，有它的好處，但有時候它唯一會產生的缺點就是久了之後會忘記眾生的苦，因為山上的生活沒什麼特別的好不好，就一天天的過，如果沒有用經論和過去的經驗去觀察苦的時候，第一個自身的出離心可能慢慢就淡化了，山上的生活好好的，一天天過，沒什麼感覺。再一個，你沒有觀察苦諦的時候對眾生的大悲心也生不起來。理論上知道要度眾生，但是事實上，比如假日一看到眾生來就會覺得很煩，本來我安安靜靜的用功，你一來我就很煩的想法跑出來。為什麼，就是沒有常常深刻的觀察苦諦，你要經常觀察苦諦時，第一你會有出離心，第二個你對眾生就有大悲心，眾生無邊誓願度，你真正感受到眾生的苦，你就會有大悲心，你就會更想要好好用功。學人出家比較久了，接觸居士也比較多了，外面境界講一句話真是一塌糊塗，地球都是一樣，地球以外我們不知道。一塌糊塗呢你就會感受到眾生這種苦惱的境界。常常觀察，如理思維，這時就能產生一種想法：我要好好用功，不要攀緣，現在和他們攀緣是沒有意義的。好好用功不是一種自私自利的心態，而是你真正的為了眾生無邊誓願度，真正的發起這樣的心，而想要好好用功。所以見到苦諦是我們修行人的基本。如果說你沒有常常去觀察思維苦諦的話，你的修行就像一個行屍走肉一樣，是沒有靈魂的，那樣修是不行的，所以要常常透過經論的觀察、學習，甚至每天不斷的靜坐去觀察苦諦的境界。事實上，就算你今天不想度眾生，你能夠觀察苦諦你才能放得下，能放得下，才能夠輕鬆，自在，解脫。所以說觀察苦諦不是說我觀察苦諦越觀越苦，越來越煩惱，不是的，反倒是因為你觀察苦諦，能夠放下世上一些的人我是非，放下名聞利養，五欲快樂。因為就像中峰國師所說的：「諸苦皆由貪欲起」，你要是能觀察苦諦你就能把貪欲放下，得到真正的自在，所以佛法講苦是有它很極積的解脫的意義。不只是消極的，這就是苦諦是世間的果。

第二個講到集諦，我們看這個集：

○見愛煩惱，能招來果

集諦，基本定義，集是招感義。那麼招感什麼呢，誰招感誰？能夠招感的是見、愛煩惱，簡單講就是煩惱，它能感招未來的苦果，所以人世間的八苦，乃至三惡道的苦，這些苦的來由都來自於煩惱，不是上帝創造的，也不是自然而有的，而是見愛的煩惱而生起的。《遺教經》講：「集真是因，更無異因」。這個世間的流轉的真實的原因就在於煩惱，也就是說你今天為什麼苦？講個例子，淨律寺有個出家法師，他剛出家時整天人我是非一大堆，哪怕他講話是善意的，別人也認為他是心懷不測，他很苦惱，怎麼辦呢？他一天拜十部八十八佛，現在還在拜，十幾年了，一天還是拜十部八十八佛，後來他的業轉了，和大眾相處非常和合，就很好了。所以佛陀講集真是因，更無異因。我們今天在僧團裡面，說因為他怎麼不對，這個事情怎麼不對，事實上都是自己的妄想，真正的原因來自於自己的業力，業不轉的話，你跑到天涯海角或是你不喜歡的人離開了，還是會有同樣的苦果產生，只是換了不同人，不同的時空，一樣的苦惱，所以苦的原因來自於愛見煩惱。所以《六祖壇經》講：「善知識，莫向外求」，要真正的離苦得樂，不是離開什麼就能得到快樂，不是的，只有你調伏煩惱，轉了業了，才能夠得到真正的快樂，真正的解脫。所以，集是苦的因，集是招感性，他會招感苦果。

什麼是見愛煩惱？

煩惱就是“煩躁，擾動，惱害身心”，這是藕益大師的解釋，各位想一想，假如我們貪煩惱生起的時候是不是煩躁、擾動，惱害我們的身心。身體也不舒服，心也是坐臥不安。貪煩惱是這樣，嗔煩惱也是這樣，煩躁擾動，惱害身心。煩惱有八萬四千煩惱，總攝起來可以分為兩個——見煩惱和愛煩惱。見煩惱就是對於理上的迷惑，稱為“迷理無明”。愛煩惱稱為“迷事無明”，對事相上的不明白。一般來講，煩惱分為十

使：貪、嗔、癡、慢、疑，身、邊、邪、見、戒——身見，邊見，邪見，見取見，戒禁取見，這十使煩惱。“貪嗔癡慢疑”稱為五鈍使，“身邊邪見戒”稱為五利使。我們粗的來說，五鈍使就是愛煩惱，在境界上起“貪嗔癡慢疑”。“身邊邪見戒”，五利使就是見煩惱，就是對境界上起種種知見上的顛倒，這是個粗分。細分一點的話，見煩惱也有十使，包括“身邊邪見戒”，也包括“貪嗔癡慢疑”。見煩惱的“貪嗔癡慢疑”跟愛煩惱的“貪嗔癡慢疑”它所面對的境界不一樣，見煩惱的“貪嗔癡慢疑”的貪，是對他的知見、不正確的知見的一種貪愛。嗔，今天心中有個想法了，你的想法和我不一樣，很生氣，你怎麼會這個樣子呢，比如我們修淨土法門的，看到不修淨土的，為什麼你不修淨土，不高興了——嗔。癡慢疑一樣，它所對的是五利使的本身，這個是見煩惱，詳細的來說有十使。

愛煩惱粗分是五鈍使，詳細說實際上是欲界的“貪嗔癡慢”四個煩惱，色界、無色界各有“貪癡慢”，因為上二不行嗔，色界、無色界沒有嗔煩惱，有色界貪癡慢和欲界貪癡慢十種，細分是這樣的。如果簡單來講五利使“身邊邪見戒”就是見煩惱，五鈍使“貪嗔癡慢疑”就是愛煩惱，這是世間的因。我們知道世間的因果，當然我們不甘心淪落於世間，必須要超脫他，超越它，怎麼辦？這就是滅道二諦。

看下一個滅諦，

○二十五有，子果縛斷。

在生滅四諦中的滅諦和其它三教的滅諦不一樣，他這個滅是一種“滅無”的意思，停下來，把因果的作用全部停下來，不是斷滅因果，是把因停下來，因停下來，果也就停下來了，滅是這樣的滅法。不像通別圓三教，滅諦是當下的，它是把世間和出世間的因果全部停下來。二十五有的子果縛斷。

我們先解釋二十五有。●二十五有實際上指三界，把三界六道再細分一下，四大部洲是四個有，所謂有就是說有生死，本質是跟有漏法相應，所以稱之為“有”。我們講四大部洲，是欲界人間的四大部洲；四惡趣——地獄、惡鬼、阿修羅、畜生四惡趣；再來就是往上，六欲天，從四天王天到他化自在天就是六個，然後再往上色界的初禪、二禪、三禪、四禪這四個天，還有四空天，又四個了。另外在初禪當中，大梵天又獨立出來，又是一個有，然後在四禪中又把“無想天”給獨立出來，五淨居天給獨立出來也成為一個有。從下往上講：四惡趣，四大部洲，然後是六欲天，四禪天，四空天，四禪天當中的初禪又分出一個大梵天，四禪當中又分出兩個，就是無想天，五淨居天。我們現在講一下為什麼初禪時又把大梵天分離出來，這是佛陀施設度化眾生的善巧，因為印度很多外道認為大梵天是造物主，比如基督教，他們信奉上帝，根據他們的描述，很像經典裡面對大梵天王的描述，可能就是大梵天王。然後佛特地把初禪中的大梵天獨立出來，說他是二十五有，代表它是有，強調大梵天的境界也是有漏、有生死的，不像你們想的天堂，到天堂就永遠不再有生死了，他也是有漏的，有生死的，所以特地把它標出來。另外的四禪中的無想天，是外道的天，佛陀也標出有，為什麼呢，很多外道認為無想天就是涅槃，所以佛陀把它標出來，無想天也是有漏的，等禪定結束了還是要輪回生死。另外五淨居天或是魔醯首羅天為什麼也標出來呢？五淨居天是聖人居住的地方，魔醯首羅天的天王，外道也認為他是上帝，佛陀一樣，把魔醯首羅天標示成三界二十五有，是有漏，有生死的，不是究竟歸宿處，所以說三界二十五有。二十五有的子、果、縛、斷，這個子跟果就像我們在地上種水果一樣，把種子丟下去，這是子，種子丟下去慢慢的開花，慢慢的結果。同樣的，子就是因，果就是結果。子縛和果縛就是因地的系縛和果地的系縛，因地的系縛就是你的煩惱，果本身也是一種系縛，是從煩惱的因來的，所以說子縛和果縛。滅諦就是入于有餘涅槃或無餘涅槃當中，先把煩惱斷掉，更進一步的連果

報體也斷掉，為什麼呢？因為這個色身是由煩惱的因構成的，本質也是不淨、苦、無常、無我。煩惱斷了，但是色身的本質也是不淨、苦、無常、無我，所以色身也不要，灰身泯智入於無餘涅槃，不再出來了。第一他入于有餘涅槃，有餘涅槃大家都知道，他還沒有死，阿羅漢還沒有往生之前，他入定，跟空性真諦的理相應，這時稱為有餘涅槃，他在有餘涅槃的時候能夠斷除子縛——煩惱；往生以後，他灰身泯智入於無餘涅槃，他的果縛——肉體也不要了，三界二十五有的子縛和果縛都滅無了，這就是滅諦。

怎麼樣成就滅諦的果呢？修道。看文

○戒定慧無常苦空，能出苦本。

道諦，也就是能夠解脫的因。“道”的本義是能通，能夠通達的意思，因為這個道的能通，所以能夠到達滅無的境界，到達涅槃。能通就是戒定慧、苦、空、無常、無我的智慧，能夠去除苦本。苦本就是煩惱，他能夠斷除煩惱的苦本，這就是道諦。以上所說的就是生滅四諦的道理。也就是他看到苦集滅道四諦，他同時看到有法真實的生，真實的滅，稱為生滅四諦，這是聲聞人修的。

第二個講到是緣覺人修的。

思議生滅十二因緣

思議十二因緣的解釋，是約著三界內可以思議的法來詮釋的，所以稱之為思議，不是界外不思議法。生滅解釋一樣：十二因緣剎那剎那的生滅——無明、行、識、名色、六入、觸、受....這個剎那剎那的生滅，真實的生，真實的滅，就稱為生滅。十二因緣，因就是主因，緣就是助緣。就像今天水果種子種下去，就會長出水果，因是什麼呢，就是水果的種子，緣就是陽光、空氣，水份，灌溉，各方面的助緣才能

長出水果樹出來，這是緣。佛陀說，今天我們會來到這世間，不是上帝給的，也不是自然有的，而是因為十二因緣而來的，有這樣的因和緣的刺激合和之下才會有生命的流轉，這是整個生命真實相，所以稱之為十二因緣，而藏教是思議生滅十二因緣。思議生滅十二因緣有很多不同的解釋，我們這裡約兩個解釋，一個是約小乘的解釋，一個約大乘的解釋。

約小乘的解釋來看圖表：無明，行....無明是過去生的惑，行就是過去生的業。無明是因為過去對道理的不瞭解，不瞭解身心是苦、空、無常、無我，所以起惑；起惑當然就造業，業就是行；造業當然未來要受苦，苦果就是識、名色，六入，觸，受。由於過去生的無明和行，在行的加持之下會產生識，識能夠攝持過去生的業力，識在小乘來說就是第六意識，大乘唯識學來說就是第八識——阿賴耶識，這裡約藏教來講就是第六意識。由於行的加持，第六意識攝持過去的業種，這個業種開花結果就是識。再來就是名色，父精母血和合之下一個胚團，這個胚團沒有四肢的形狀，稱之為名色，名就是指這個心，色就是色法，此時的心是很闇昧、不清晰的，這個色法——胚團，它還沒有四肢的形狀。識投胎到母體當中後，前四周就是名色階段，第五周之後就是六入的階段，六入就是六根——眼耳鼻舌身意六根慢慢成熟，心也越來越靈活，這叫做六入的階段，從第五周到第十個月的出胎都是六入階段。六入之後就是觸，觸是從母胎生出來之後，接觸外境，因為在母胎中還是很單純，從母胎出來之後開始接觸外面的世界，由於觸開始產生種種無明的想法。觸之後就是受，受就是領納，領納快樂的感受，痛苦的感受，不苦不樂的感受。雖然嬰兒不會表達，但是他會哭，哭代表不舒服；他會笑，就是他很快樂，這個觸他會有受，領納外境，產生種種受，這個是今生的苦果。

在這個受之下我們的思想越來越成熟，身體也越長越大，慢慢的我們與世界的互動就不再只是個感受而已，慢慢會有貪愛的心，小嬰兒慢慢會有喜歡跟不喜歡，

剛剛出生時大便會抓嘴裡吃，什麼都不懂，但是大一點他就不會幹那種事了，有他喜歡的，他不喜歡的。然後就是愛，接著就是取，取就是愛更一層的，慢慢他長大了，他就會想要得到他所愛的。嬰兒他慢慢知道，我只要哭一哭就有人餵奶，不高興他就哭，他想要什麼，父母親給他什麼，他會有喜歡不喜歡，表現出來了，這個就是取。“有”就是開始造業，愛取不斷不斷熏習業種，熏習到最後很強時，強到業種已經成熟了，將來決定受報，這種成熟的業種，就稱為“有”的階段。愛取有是現在的因，就感招到未來世的生和老死。生，就是來世的識、名色、六入、觸、受這個階位，乃至於老死這樣結束，整個生命的流轉就是十二因緣的流轉，惑業苦。無明就是惑，行就是業，識、名色、六入、觸、受就是苦果。愛取是無明，有是業，生老死就是苦，惑業苦不斷的流轉，這是講到小乘的十二因緣的道理。