

## 《教觀綱宗》講記 ( 2011 年良因法師講于蓮因寺 ) ( 25 )

●觀的方法。整個教觀綱宗的核心，其實就是在說圓教。而整個圓教當中，它的最主要的核心，就在“一心三觀”。所以，我們過去幾個月的努力學習《教觀綱宗》，打下基礎，就是為了學“一心三觀”。首先講它的理論。理論是依止《大智度論》，“三智實在一心中得”這句話。三智實在一心中得，當然三觀也是一心中得。祇一觀而三觀，在一觀當中具足三觀。舉一空觀，就具足空假中三觀。因為在一心三觀的空觀，蕩除一切的相——破見思、破塵沙、破無明，所以就具足假跟中。舉一假觀，就具足三觀。為什麼，因為照一切法。空觀照真諦，假觀照俗諦，中觀照中諦。三觀都有照的功能，就照的功能來說，稱為妙假觀。三觀都有絕待，為什麼？我們雖然舉空觀，舉假觀，但是它的全體就是真如，真如就是當體絕待。真如的體，雙遮空假二邊，同時又雙照空假二邊，這就是當處絕待的意思。空觀也是全體真如，假觀也是全體真如，所以中觀入於空假二邊，因為它們全體真如。所以中觀入空假二邊，但是呢，雙遮空假二邊。你說空觀就是真如，這個不對，因為還有假觀；你說假觀就是真如，也不是，它還有空觀。所以，它雙遮空假二邊，雙照空有二邊，這個就是中。空跟假當體即中，所以一觀當中具足三觀。

一諦而三諦。空假中三觀，同時照境界，能觀的心全體真如，所照的境界也是全體真如。接著我們看到，境界的真如當中具足三諦，為什麼一諦而具足三諦。我們看到底下的文：

●**諦觀名別，其體不殊。全諦發觀，觀還照諦，性三為“諦”，修三為“觀”。了因——真諦，緣因——俗諦，正因——中諦。**

為什麼一諦而具足三諦，重點就在第一句話。“諦觀名別，其體不殊”，諦是所觀境，觀是能觀的智。不管是能觀的智也好，還是所觀的境---真如理體也好。名字上有差

別，但事實上體都是沒有差別的。我們舉個譬喻來說，玻璃鏡子會浮現出影像。男人站在鏡子前面浮現男人的影像，女人站在鏡子面前浮現女人的影像，鏡子的影像跟鏡子的本體是不二的。影像跟玻璃本體，名字上有差別，體是沒有差別的，體用關係。也就是說，真如理體具足三諦，而依著真如理體而顯現出來的用就是三觀。所以今天能照了境界的觀，它的體就是三諦。所以，我們以觀來照諦，事實上能觀的觀，它本質跟諦是不二的，所以諦觀名別，其體不殊。既然諦跟觀是體用關係，本質上是不二的，一觀具足三觀，當然一諦也就具足三諦。因為真諦是空觀的影像，就像我們講影像和玻璃鏡子的本體是不二的，空觀照了的影像就是真諦。假觀照了的影像就是俗諦，中觀照了的影像就是中諦。空假中三觀，在一心中得，彼此不二。三觀不二，三觀各自的影像三諦，當然也是不二的。另外一個，諦跟觀全體真如，所以體也是不二。“諦觀名別，其體不殊”，這句話就解釋了為什麼一諦而具足三諦。你舉一個真諦，具足俗諦跟中諦。理上來說沒有錯，三諦是圓融。但是凡夫眾生三諦中哪一諦都是見不到的。因為一心三觀的智慧，照了真諦的同時也看到俗諦也看到中諦。為什麼？因為它照了的同時，空假中三觀同時顯現，真俗中三諦也同時顯現，照了俗諦的時候，中諦跟真諦同時顯現。第一句就解釋了一諦而三諦。

“全諦發觀，觀還照諦”，全諦發觀，你今天能夠起觀慧是第六意識心，第六意識心的全體就是真如。真如就具足三諦，就是全諦發觀，觀的本質就具足妙三諦的真如，妙觀返回來照諦。所以在一心三觀當中，能觀的三觀，所觀的三諦，其實不二的。三觀是由三諦真如的理所顯現出來的用，用在返回來照它本身的三諦，所以能照跟所照是不二的。我們凡夫眾生在迷的時候，雖然說諦觀不二，但在迷的時候是沒有辦法的。凡夫的時候沒有觀，當然就沒有諦。在凡夫位的時候，是無明熏真如，全體都是無明的境界，但是你用妙三觀來照三諦的時候，是返過來真如熏無明。真如熏無明就是說，你這個時候依真如的三諦起妙三觀，來破見思、破塵沙、破無明，

這個時候就是以真如的力量反熏無明。凡夫是無明熏真如，悟了是反過來，真如熏無明。

接著再進一步的說，性三為“諦”，修三為“觀”。性德當中所具足的三因佛性，三因佛性就是我們自性當中本具的種子。三因佛性屬於性德，性德就是三諦，修德就是三觀。所謂性德就是我們自性本具的德能稱之為性德，性德本身就是三諦的理。修德就是乘性起修，乘著性德來起種種的修行，一心三觀的智慧是修德，所謂修德就是性德的體所起的妙用，攝用歸體，就是性德。所以，修德就是三觀，性德就是三諦。我們接著講性三為“諦”。性德的三因佛性，就是三諦。性德當中了因慧性就是真諦，緣因善性就是俗諦，正因理性就是中諦。所謂了因佛性，就是我們自性當中能夠生起照了功能的那種德能，叫做了因佛性。比如我們今天會修空觀，為什麼能夠修這個空觀，就是了因佛性起這個作用，從體起用。我們今天為什麼能夠生起假觀，就是性德當中本具的緣因佛性，起照了作用，成就假觀。還沒有起作用之前，這個體就是了因佛性，緣因佛性。了因佛性，就是我們自性當中本來具足的般若智照的功能稱為了因佛性。般若智慧照了生起的時候，破一切相，這個就是真諦。了因佛性就蕩除一切的相，這個是妙真諦。緣因佛性，能觀一切法歷歷分明，就是俗諦。正因理性，就是我們眾生本具的真如佛性，清淨本然，周遍法界的正因理性，這個就是中諦。這個是解釋性三為“諦”的道理。性三為“諦”，修三為“觀”。諦跟觀，攝用歸體來說就是性德，從體起用來說就是修德。性跟修，體用的關係。用的觀，就是全諦發觀，從體起用。觀還照諦，攝用歸體的觀，然後再去照這個諦。所以再往上看，諦跟觀名字上是別，體都是相同的，因為都是真如的全體大用。我們剛才講那麼多的性德、修德，三因佛性，就是在解釋性修不二，諦觀不二的道理。因為諦觀不二，因為三觀一心中得，所以三諦也不離一心。三觀智慧照了下去的時候，真俗中三諦也同時具足。這個道理不是很淺的，要細細的體會。要配合多拜懺，把這個文背下

來，靜坐的時候去細細的體會，為什麼舉一觀而三觀，舉一諦而三諦。這個是第一段的約法釋。

第二段，引類釋。引相類似的事情，來幫助理解為什麼一觀三觀，一諦三諦。我們看這個文：

●類如一心，而有“生”“住”“滅”。如此三相在一心中。

類如，就是類似。舉這個譬喻來幫助你理解，我們講一心有生住滅，有的地方講生住異滅，有的地方講生住滅。事實上我們的念頭是剎那生起，剎那滅去，沒有一個恒常住的相狀。所以這個生，從無而有，稱之為生。住，就是它暫時顯現的相狀。滅，就是從有還歸於無。事實上生住滅在一剎那，一剎那生起同時一剎那滅去。生住滅實際上在一剎那當中，講的時候生住滅，或生住異滅，其實沒有，念頭很快，一剎那生起就結束了。所以這個叫一心而有生住滅，這三個相，很類似。解釋的時候，因為這一剎那當中有生相、住相和滅相，同時具足。但事實是一剎那就過去了。三相在一心中，三觀、三諦在一心中，一樣的道理。解釋的時候分三層，空假中、真俗中，事實上都是一念間。三觀智，一照下去，一念間同時具足，三觀具足，三諦具足，諦觀不二。

●**結果：此觀成時證“一心三智”，亦名“一切種智”。寂滅相，種種行類相貌皆知也。**

三觀成就的時候，成就一心三智。因地的時候是一心三觀，果上就是一心三智。觀，就是真如熏無明，不斷不斷地熏。熏久了之後，成就了一心三智。雖然圓教也是先證得一切智，再證得道種智、一切種智。但前面我們講這個圓，圓伏、圓斷，它是從根本無明惑來下手，雖然煩惱脫落也是見思、塵沙、無明，從粗到細慢慢地脫落，但事實上，它從根本無明下手的話，是圓伏、圓斷的。“證一心三智，也稱為一切種智”，一切種智就含攝了一切智、道種智。寂滅相，一切法的體都是全體真如，清淨本然周遍法界，一法不立。雖然有佛像、佛桌，身跟心，這個差別相，但事實上，

你用一切種智去照的時候，它真實性不可得，沒有真實的生處，就只是全體真如而已。“種種行類相貌皆知也”，這是俗諦，它也是跟道種智一樣，照種種差別相。但在中觀一切種智中，照俗諦的差別相，廣度比道種智還廣。經典講，三千世界下多少滴雨，佛都知道。道種智不見得能夠圓滿了知。對緣起法的差別相，只有佛能夠徹底的明瞭。佛在一念間就能夠遍法界的了知，每個眾生它的理具、事造的三千性相，這個是非常廣大，不可思議的智慧。接著看到 29 面。第二段，依《中觀論》解釋，來說明修觀的方法。

## **(二)依《中論》釋：《中論》雲：“因緣所生法，即空、即假、即中”。**

《中觀論》也是龍樹菩薩造的。《中觀論》說“因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義”。這個亦還有即，什麼意思呢？是同體的意思。就像上午講的水跟波，是同體，不是說合掌，左右相合。觀因緣所生法的時候，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義。就是說一心三觀智慧在生起的時候，觀因緣所生法，即是空，即是假，即是中，空假中三觀同時具足。這是觀的方法，一念當中就具足三觀。詳細的來說怎麼觀呢？下面就引《觀經疏》的解釋來說明，《觀經疏》解釋能觀和所觀，雖然說一心三觀照了是能所不二，能所不二不是沒有能所，今天我看到你，或者我看到這個佛像，我能觀的心跟佛像是二。不二不是說我跟佛像是同一件事，我的心有心的作用，佛像有佛像的作用。只是說我的心全體真如，佛像全體真如，所以講不二。體是一樣，互相含攝，但是作用歷歷分明的顯現，還是不障礙的。體跟用不要混濫，不要說不二就是 1 加 1 等於 1，那就不對了，1 加 1 還是等於 2。體上來說是不二，用上來說還是歷歷分明的差別相。

能觀 } 一妙諦、妙觀。 } 皆不思議！  
所觀 } 一因緣所生陰等諸境。 }

這個妙是不可思議，事實上能觀的智慧就是妙觀，一心三觀的妙觀，那為什麼說一心三觀的妙觀當中又加個妙諦呢？就像我們前一頁講的，“諦觀名別，其體不殊。全諦發觀，觀還照諦。”就是說能觀的智慧是妙觀沒有錯，但是這個妙觀當中事實上也是具足妙諦，開顯出來的妙諦。能觀的智慧是三觀，同時你也知道能觀的智慧具足妙諦。當然我們凡夫，你現在聽我講話，你這念心也具足妙三諦。但是我們沒有入一心三觀的時候，你這個能觀的心具足三諦，只是說理上具足，智慧還沒有照了，但在一心三觀的時候，能觀的智慧同時能夠了知，不僅能觀的智慧三觀不二，同時也能知道能觀的智慧具足三諦，三諦也是妙，不可思議，也是同體的。能觀的是妙觀跟妙諦，以妙觀為用，體就是妙諦。全諦發觀，觀還照諦，妙諦為體，發起妙觀，這是能觀的智。

### **所觀的境：因緣所生，“陰”等諸境。**

所觀的境界，就是一切因緣所生法。我們之前講圓教的因緣觀來說，因就是真如，緣就是一念的迷跟悟。在自性當中，本具十法界，這叫真如。但是因為一念的迷悟，或無明熏真如，或者清淨心熏真如，這個時候真如會顯現不同的用，或者六凡，或者四聖。因緣所生的“陰”等諸境，順便說一下，五陰跟五蘊的差別。五陰跟五蘊實際都指的是色、受、想、行、識，不一樣的是什麼呢？五陰是遍九法界，而五蘊是遍十法界。因為這個陰有覆蓋的意思，九法界眾生，無明因緣的熏習，所以會產生種種的妄想執著，會覆蓋真如，所以稱為五陰。當成佛了之後，陰就沒有了，沒有覆蓋真如，那成佛之後，成為五蘊。所以說五蘊是通於十法界。凡夫也可以稱五蘊，蘊是堆積的意思，色受想行識五個法組合，構成我們的身心。而五陰，就九法界。

這是附帶說的。

因緣所生的五陰等境界，(五陰、十二入，十八界等等)，都是所觀的境界。在這個當中，要有善巧。第一個，你怎麼樣讓能觀的智慧具足妙觀、妙諦，這是個關鍵。像六祖慧能大師或古代高僧大德，他們上根利智，一念心就能跟無生相應。當然這也是多生多劫的熏習，一作念就跟無生的智慧相應，一心三觀能夠現前。當然這不是我們的境界，未來你好好努力，也能夠這樣。但現在我們都不是，不是怎麼辦呢，在四明尊者的《十不二門指要鈔》，他提出兩重能所這個善巧方便。

《十不二門論》，是荊溪湛然大師的注解。《指要鈔》是四明尊者解釋《十不二門論》的注解。在《指要鈔》當中提出兩重能所的善巧方便來契入一心三觀。第一重，先成就觀的智慧，妙諦、妙觀。第二重能所，用妙諦妙觀去照一切所觀的境界。第一重能所：能觀的智慧是三觀的觀智，事實上也是第六意識。所觀就是不思議境。什麼是不思議境呢？當然一切境界都是不思議境。佛像啊，山河大地啊，身心世界，全部都是不思議境。但是剛開始的時候，我們觀的太廣，沒有辦法達到觀慧力量生起的效果。所以智者大師他主張，雖然五蘊、十二入、十八界都可以做不思議境，收攝起來多觀察五陰。五陰還是廣，再收攝起來觀察識陰，心王。識陰，有八個識。這個時候，再收攝起來觀察第六意識心王。因為能夠造善惡業還是你的第六意識心。所以，所觀的境是第六意識心，而能觀的智慧也是第六意識心。這個就很像我們學習小止觀中的制心止，你就看著你的念頭生生滅滅，看起來好像是有第二個人在看自己的念頭，但事實上不是的。我們怎麼會有兩個心呢？事實上是後念看前念，因為我們念頭很快，在經典講壯士一彈指，六十刹那或九十刹那，每個刹那又有九百個生滅，非常非常快速的生滅。所以我們的念頭，是像念珠一樣，一串串一串串很快的生滅，事實上是後念看前念。像電腦一樣，電腦好像同時有兩三個程式在那邊運轉，事實上它是很快速的執行第一個、第二個、第三個，分工。快到你感覺不出

來，像同時在做一樣。能觀就是第六意識的觀慧，所觀的也是第六意識。也就是說，以第六意識的心來看第六意識的念頭。但是不只是這樣，你如果看自己的心那還是制心止，那不是一心三觀。這個時候能觀的是妙智，所觀的是不思議境，你必須要加上這個理。當然很多的大乘經典都告訴你怎麼去觀，我們這邊隨便舉出一種，“諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生”，我們講《四性推簡》這個文。之前這個文用到通教的修行，實際上這個《中觀論》的偈頌，可以用在藏通別圓四教的修行。以第六意識心觀察第六意識心，同時用理去照他。照他的時候觀察不自生，不他生，不共生，不無因生，這的地方的“自”，就跟前面通教的“自”不一樣。這個地方的“自”是指真如。“他”指的是無明。我們這念能夠作用的心怎麼生起的呢，無明熏習真如，因為無明力的熏習，顯現出第六意識的妄心出來。一切法因緣生，第六意識心王也是因緣生，因就是真如，緣就是無明。那我們來看，自生嗎？不對。因為如果是真如的自生的話，沒有無明力的熏習，他怎麼都不生。像佛一樣，沒有無明力的熏習，他怎麼會生起這種妄念呢，所以自生是不行的；他生也不行，因為倘若無明單獨作用，那第六意識的妄念，與眾生真如自性完全無關，這與事實不合。同時，無明的力量應該也可以使佛之真如，生起第六意識的妄念，這與事實也是不合。然後共生嗎？也不對。因為無明跟真如分開的時候不會生，本身都沒有生性，合起來“共”也是不會生的。就像一個沙子擠不出油，第二個沙子擠不出油，兩個沙子合在一起，在怎麼擠也擠不出油，共生也不行。自生、他生、共生都是有因緣生，有因緣生全部都否定掉了，第四個無因緣生，當然也不可能，也不可能虛空中生起這個心。所以我們這念第六意識心，你所觀的這念心，它的生不可得，它不是真如所生，也不是無明所生，而是真如與無明和合，因緣力故顯現出來真如的全體大用，透過這樣的觀察，知道原來這念心生不可得，全體就是清淨本然，周遍法界的真如。這個時候，能觀所觀不二，因為能觀所觀都是全體真如，破這個“能所”。這個時候，

能觀全體真如，所觀也全體真如。能觀稱為妙觀，所觀稱為妙諦。妙觀生起，即空即假即中，妙觀生起照妙諦——真俗中。透過第一重能所熏習之後，妙諦、妙觀生起。這是第一重能所。

倓虛老和尚在《影塵回憶錄》裡面對兩種能所用一個偈頌來總攝，來幫助我們修學。第一重能所用個偈頌，他說：“觀念念即住”。觀這個念頭，念即住，住在法性當中。就是我們剛才講的，觀這念不自生、不共生、不他生，不無因生。當然很多契入的角度，或是三諦、三觀，諦觀不二。前面講的道理，你去思維這個道理，也可以。然後以這個道理去照，以這個理去照你這個所觀的第六意識的前念。這個時候，觀念念即住，住於法性當中。也可以說，觀念念即住，將這個見思、塵沙、無明這個惑給伏住、不動。那這個時候，能所不二，能觀的三觀，所觀的三諦。能觀的三觀不二，所觀的三諦不二，乃至能所不二，因為全諦發觀，觀還照諦。能所不二，這成就第一重能所。有了這第一重能所之後，再來生起第二重能所來照境。第一重能所，成就妙諦，妙觀。妙觀就是空假中三觀在一心中得。三觀一心中得，它的體就是三諦，一心中得的妙諦。再重新說一次，為什麼在第一重能所成就三觀一心中得。當觀智生起來的時候，後念照前念，心安住在法界當中，安住在法性當中這個時候破一切相的執著，空觀智慧破對俗諦的執著，假觀的智慧破對真諦的執著，中觀的智慧破對中諦的執著。心安住在法性當中能夠破除對三諦的執著。這個時候就稱為即空。我們前面講，所謂一心三觀的空，就是破一切的相這個就是空，即空觀。那麼即假的話呢，在這個當中，能夠一切法歷歷分明的顯現真俗中三諦。就是說你今天觀察這一念心還是很清楚分明的，看他念頭的起滅，假觀現前。同時能夠了知，它的真實性不可得，這個就是空觀。同時你能夠知道，當體真如法性——中觀現前。妙假觀的時候，照真俗中三諦。第三個妙中觀現前，你在照了的時候，能夠當體知道真諦也好、俗諦也好，全體真如，當體絕待圓融，那就是妙中觀現前。所以你在

心緣法性理的時候，能夠破一切的執，真俗中三諦的執；能夠照一切的法，照了真俗中三諦；然後又能夠雙遮雙照，全部匯歸到真如本體，這個就是中觀。所以在這種智慧照了的情況之下，空假中三觀同時現前。空假中三觀同時現前，這個時候諦觀不二，真俗中三諦只是空假中三觀所照的境。所以三觀現前，三觀不二。當然三諦也現前，三諦不二。這是第一重能所。所謂第一重能所，就是破能所，能觀所觀真實性不可得，同時觀察妙觀妙諦現前。

第二重能所。倓虛老和尚在《影塵回憶錄》裡面，他做一句的頌文來總攝第二重能所。這個頌就是說，“覺妄妄皆真”。能觀是什麼呢，就是前面的能跟所，妙觀的觀智，妙諦的不思議境，這個做為能觀。這就是我剛才講的，這個能觀，還是一心三觀的智慧，只是他一心三觀的智慧當中具足妙諦妙觀，乃至諦觀能所不二。一心三觀的智慧是能觀。第二重所觀，是陰妄一念。陰妄一念就是說我們的妄想心所緣起的一切的五陰等等的境界，妄想心所緣起的一切的五陰等等境界不離這一念，所以稱為陰妄一念。那具體地來說，第二重能所中，一切境界都可以作為所觀，如古德說一切都往道上匯。比如像《般舟三昧經》，把佛號當所觀境，我們一般講打般舟三昧，90天旋繞念佛，念佛當中不只說你出聲念，這個念佛是你第二重能所所觀境，主要是你要有能觀的智，妙智妙觀現前這才真的打般舟三昧啊，用一心三觀的智慧去照佛號的境界，透過這個佛號的所緣境來生起一心三觀的照了。所以像很多禪宗的古德，有的他是不求生淨土的，他不修淨土法門，但是他也會念佛，他念佛怎麼念呢，他念幾聲，然後開始起觀，以一心三觀的智慧去觀這個佛號的境界，那般舟三昧就是採取這個方式，去觀這個佛號的音聲全體實相，為什麼能夠觀察全體實相？因為這個能觀的智慧就是一心三觀。像方等經典《大悲心陀羅尼經》，持《大悲咒》，《楞嚴經》講《楞嚴咒》等等的，以這個咒語當所觀境來入於無生的理。所以你說念佛和持咒到底是圓頓法門呢還是方便法門，就看你能觀的智慧是什麼深度，你如

果用一心三觀的智慧來照的話，你念佛法門當體就是圓頓法門，就是觀音菩薩的耳根圓通，那你如果說能觀的智慧沒有一心三觀的智慧現前，那這個就是純粹的事相的事持，所以所謂事持和理持的差別不是說不要念佛就叫理持，那麼念了佛就叫事持，不是的，而是你這個能觀的智慧的差別，有沒有入於妙諦妙觀，差別在這裡。另外一個《法華經》它強調誦經，用誦經的方法來修一心三觀，所以智者大師他也有寫過誦經觀心的儀軌，各位有機會可以去看《觀心誦經法》。乃至一切的法門，都可以作為所觀，比如觀察四諦、十二因緣、六度等等的時候，在觀修這些法門的時候同時以第一重能所的妙諦妙觀去照你所緣的四諦、十二因緣、六度種種的境界，那這個也是一種一心三觀。像《楞嚴經》的二十五圓通，那二十五位尊者各自說個人證得圓通的方法，每個法都可以作為契入圓通的所緣境，像觀音菩薩觀耳根圓通，大勢至菩薩都攝六根，淨念相續從根來入手，都可以。就是說當你成就第一重能所的時候，妙觀現前，你可以照一切境界。當然就我們修淨土法門的人你就多念阿彌陀佛，在念阿彌陀佛當中有個好處，就是說你縱然沒有妙觀妙諦現前，念佛可以得到佛力的加持吧，最起碼可以往生淨土，今生業障消除，福慧增長，臨終往生淨土，乃至於你妙觀妙諦現前的時候，能夠伏煩惱，甚至破煩惱，像藕祖講的，事一心不亂破見思，理一心不亂破無明，有這樣的力量。

關於兩重能所，它底下舉鐵錘、淳樸、砧石來譬喻這種觀修的方法，砧石就是我們平常切東西的砧板，淳樸就是鐵匠敲打的鐵器器具，鐵錘在上面敲打器具，底下墊平穩的砧板，上面鐵錘，兩個合集之下來敲這個東西，那就能很圓滿地把這個東西打出效果。第一重能所：能觀的觀智是鐵錘，所觀的不思議境是砧石。當這兩個都成就了之後，有鐵錘有砧石之後，第二重能所的時候，鐵錘跟砧石就作為能觀了，那這個被敲打的器具就當作所觀，拿這個當譬喻來幫助我們瞭解。透過這個兩重能所的理解，我們就知道，一心三觀它怎麼樣契入，當然最主要的還是第一重能所你

要怎麼樣契入。第一重能所你要契入，你一定要有善知識的引導，然後讀誦、思維、觀察大乘的圓頓道理，用圓頓的道理去照你這念的心，成就第一重能所，成就第一重能所之後呢，在第二重能所當中要相續，那也不容易，古德說相續也難。所以第一重能所成就了之後再相續地去照所觀境，成就第二重能所。透過第一重能所的觀察，我們就知道，像藕益大師他說“一心三觀必以空為入門”，當然這個空可以是體真止，也可以是我們剛剛講的妙空觀。什麼意思呢？就像那個倓虛老和尚在《影塵回憶錄》裡解釋說：你若一心三觀剛開始沒有辦法修成的時候，就是第一重能所有問題，沒有辦法說諦觀不二、三諦圓融、三觀圓融，做不到的時候怎麼辦呢，你可以先修體空觀，先修體空觀破這個能所，透過體空觀來觀察這念心，諸法不自生、不他生、不共生、不無因生，那這個我們在通教講過了，觀察這個能觀的心只有作用，自性不可得，當體如幻，見到真諦。因為有能觀的心所以顯現出所觀境，能觀所觀的心當體如幻，所觀境當然也是當體如幻了，同時所觀境只是能觀的心所浮現的一個影像，就象玻璃鏡子所浮現的影像，所以玻璃鏡子影像和玻璃體是不二的，所以能觀的心和所觀的境當體不二，能觀的心當體如幻，所觀的境當體也是如幻，先這樣觀察，能觀所觀都是如幻，然後能所不二，以這個為基礎，先破這個能所，然後再慢慢地契入一心三觀的智慧。

或者說，我們剛才講妙空觀，你這個時候就不只是緣了真諦來觀這念心，你緣了中諦，就像我們剛才講的。以偈頌來觀察，非真如生，非無明生，非真如與無明合，也非離開真如與無明，可以得到這念心。或者其他的善巧方便，去觀察這個所觀的心，前一念的這個心當體是實相，所觀的境全體是實相的全體大用，我們剛才講能觀即所觀，能所不二，因為能觀的心和所觀的境都是第六意識的念。再來呢，能觀的心和所觀的境就像玻璃鏡子的影像跟玻璃體一樣，能所不二，那麼能觀全體真如，所觀全體真如，這時候妙諦妙觀就成就了。所以說一心三觀必以空為入門，不管是

體空觀還是一心三觀的妙空觀，破能所之後，第二重你要觀空、觀假、觀一些境界、觀四科、七大，你觀什麼都行了。所以我們前面所講到的通教的空觀，事實上也是很重，你先有通教的空觀，能夠了知能所不二，當體如幻，這個時候對於你契入一心三觀、全體真如才有個譜，要是說你看一切都還是這麼真實，那要契入不容易。第二段是依《中論》來說明它的實修的方法，兩重能所，第一重後念觀前念，以般若理去照這個前念，成就一心三觀的智，第二重能所：一心三觀的智去照一切的境界。

### • (三) 約妙結示

說明一心三觀的法門是妙是不可思議的，那為什麼會不可思議呢？因為它是眾生自性本具的，雖然凡夫性具，但凡夫沒有開顯，這個時候透過善巧方便的引導，那開顯出來，因此這是妙，顯現出我們自性的這種不可思議。看到這個文，

**●此觀微妙，即一而三，即三而一，一觀一切觀，一切觀一觀，非一非一切，如此之觀，攝一切觀也！**

這個觀法非常微妙，為什麼呢？即一而三，舉一個空觀就具足三觀，假跟中一樣，舉一而三，即三這是開出來的一而三，合起來三觀就是一觀，就是你心安住在自性當中緣的真如，三觀而一，一觀就具足一切觀。為什麼呢？因為你能觀的智慧全體真如，而真如具足十法界，所以一念就具足十法界一切的觀，合起來說一切觀就是一個中道觀。所以非一非一切，非一就是說它開出來可以含攝無量門，一心三觀它含攝一切的觀，所以非一。非一切，這無量無量的觀法合在一起就是一個圓頓的止觀，所以如此之觀攝一切的觀法，佛陀一代時教觀法就融攝在這個裡頭，就是說一心三觀現前的時候含攝一切的觀法。因為我們講全體真如嘛，真如是含攝一切，所以它含攝一切的觀法。

### • (四) 引持名

我們修淨土法門的人，剛開始修持名念佛，就是有能有所的事持。我，某某人，罪業凡夫，業障深重，今天一心歸命極樂世界阿彌陀佛，求阿彌陀佛加持我，讓我能夠離開這個罪障深重的身心，有能持的我，還有所持的阿彌陀佛的佛號，有能有所，虔誠恭敬地通身靠倒，如子憶母般的這種心來念，這個就是事持。那事持之余才有理持，理持就是一心三觀的智慧來照這個佛號，在理持當中它是以事持為基礎，就是說你在事持當中重點就是皈依的心，對阿彌陀佛通身靠倒，那你在理持當中事實上也不能離開這種通身靠倒皈依的心，如果說你在理持當中，這種皈依的心減弱了，甚至沒有了，那你這個理持是不對的。你看《普賢菩薩行願品》十大願王，法身大士都還是禮敬諸佛，稱讚如來，廣修供養，他皈依的心比凡夫的心還要強，為什麼？因為他見到理，所以他皈依的心比我們還要強。你在修理觀的時候，應該是在事持的基礎之上，皈依的心還是具足的，只是說同時觀察全體法界，這個才是真正的理持方法，就是以一心三觀的智慧來照這個佛號。那我們先看這當中能觀跟所觀，能觀就是能持之念，了不可得是空觀，歷歷分明是假觀，性相一如是中觀。

有時候你看古德的開示，你要瞭解全貌，很多人看到古德開示能持的念了不可得就是空觀，歷歷分明就是假觀，那性相一如就是中觀，所以我念佛就是具足三觀，所以我教理也不必學了，教理就讓你們去學吧，我好好念佛，好好念佛三觀就具足了，我就能夠開悟，就能夠證果，有可能嗎？那要是這樣的話，佛陀經典就不用講了，我們不能望文生義。古人說：佛法無人說，雖慧不能解，一定不可以望文生義，你要知道他講這句話的背景是什麼，這個能持之念具足三觀，是什麼樣的前提呢？就是我們剛才講的二重能所，經過第一重能所的鍛煉之後，你這時候已經破能所，能所不二，這個能觀的智慧妙觀跟妙諦同時具足，妙觀跟妙諦的一心三觀的智慧同時具足去照佛號的時候，能觀的心才能說是具足空假中三觀。所以禪宗啊或者這些圓教的法，要學這個法，一定要有深厚的基礎，要積資懺盡，根器夠，學得好的話，

上去成就很快，像觀音菩薩，他聽正法明如來傳授給他大悲咒，受了大悲咒後馬上從初地跳到八地，這個成就速度特別快，如果說你不瞭解這個道理去修的話，墮落也特別快。所以我們剛才講，經過第一重的鍛煉之後，能觀的智慧具足妙三觀，觀察這個法，它的體是清淨本然周遍法界的真如，除了真如之外，再沒有其他自性，一切法了不可得，所以破見思、破塵沙、破無明，空觀當中，我們知道，空含假跟中，因為假也破，中也破，破的部分稱為妙空觀。佛號歷歷分明這就是妙假觀，因為歷歷分明本身是假觀，在歷歷分明當中又能夠了知清淨本然的體，它是幻影，真實性不可得，在這歷歷分明當中，妙假觀也具足三觀。那中觀當中，性相一如，性就是體，相就是用，體跟用是一如，空跟假是不二的，這個時候就是中觀，不管空也好，假也好，當體就是絕待圓融的真如，雙遮空假二邊，同時雙照空假二邊。那這個能持之念，當體就具足一心三觀。講的時候是分三部分來講，事實上就是一觀，安住在真如理體當中的這一念，破一切相，就稱為空觀，立一切相稱為假觀，當體絕待圓融就是中觀。

那所觀的境界是名字，名字相就是俗諦，性空就是真諦，性相不二就是中諦。我們知道玻璃鏡子的影像，俗諦是假觀所顯，真諦是空觀所顯，中諦是中觀所顯的相。那我們在念阿彌陀佛的名號的時候，先念一陣子，等佛號聲音清晰，成熟之後開始入觀，觀察什麼呢？佛號的音聲，這個名字的聲塵具足三諦，在觀察的時候，相上歷歷分明地顯現，本質就是清淨本來周遍法界的真如，性跟相是不二的，性也好，相也好，全體是真如，雙遮雙照就是中諦，這個就是所觀。所以我們看底下的文：

**•妙三觀，假——所念之佛，字字分明。空——能念之心，念念無殊。中——能與所不一、不異。**

妙三觀現前的時候，能觀所觀相契不二。妙三觀當中的假觀，佛號歷歷分明地顯現，一假一切假，一切法趨於假，空也假，中也假，空也假就是顯現真諦，中也假顯現

中諦。第二個就空觀這方面來說，“能念的心，念念無殊”，就是念念無二，沒有差別，因為能念的心不可得，念念不可得，就是說它的念念都是真如，這個是空觀。中觀就是“能所不一不異”，因為能也好所也好全體真如，所以非一非異。我們用古德的頌來攝受妙三觀的這個理，看到這個文：

●古德：境為妙假觀為空，境觀雙亡即是中，亡照何曾有先後，一心圓絕了無蹤。

“境為妙假”，就是所念的佛號歷歷分明地顯現，稱為妙假，假就是說你觀察佛號的聲音歷歷分明地顯現，妙是說這個假當中具足三觀，我剛才講的，一假皆假，具足三觀。“觀為空”，能觀的智慧一空皆空，它破一切相，一空皆空，這個就是前面講的“能念之心念念無殊”。雖然我們講能觀所觀，但事實上“境觀雙亡即是中”，雙亡就是能所不二，即是中觀。“亡照何曾有先後”，剛才講“境為妙假觀為空”這個是照，“境觀雙亡”這個是亡。我們在描述的時候好像有順序，事實上不是先照了之後才有雙亡，照的當下就是不二，雙照空有，雙遮空有，它是沒有前後的，都是一心所顯的，圓滿絕一切的對待。“了無蹤”，能觀所觀，全體真如，有它的用，但是用的真實性不可得，就稱為了無蹤。那以上所說的就是一心三觀的修行的大意。現在還是多念阿彌陀佛啦，就算沒有一心三觀，最起碼還有佛力加持，今生業消智朗，臨終往生淨土，這是最保險的一條路。當你不斷念佛慢慢業消智朗之後，再不斷學習般若智慧，能夠慢慢成就體空觀，破能所，能觀所觀不二，乃至更進一步一心三觀現前，能所不僅不二，當體實相，這個時候的持名念佛就能夠跟一心三觀相應，那這個時候事持就變理持了。

### ◎癸三、修行位次

開示界外利根菩薩，令修一心三觀，圓超二種生死，圓證三德涅槃。正約此教方論六即。

我們講到修行位次之前，先說圓教修行的方法就是一心三觀。令修一心三觀，果上

是圓超二種生死，二種生死是分段生死跟變易生死，能夠超越。為什麼說是圓超呢？它是一斷一切斷，從根本無明來下手，當然是粗的煩惱先脫落。我們舉個譬喻，比如你這個衣服，本來洗得乾乾淨淨的，結果掉到泥巴堆裡面去了，你趕快把它拿起來抖一抖，你的想法一定是想把衣服上面的塵埃全部抖乾淨，但你在抖的過程當中，一定是大塊的泥巴先掉，小的細沙再慢慢掉，但是你不會說，我抖抖，希望先掉大塊泥，再掉小塊的沙，不可能的，你抖的目的就是全部要掉。所以他從根本無明來破，因為他觀察一切法都是真如，一斷一切斷，他就能夠超越二種生死。

“圓證三德涅槃”，證得的果位法身、般若、解脫三德涅槃，也是圓證。所謂圓證就是說他所證得的三德涅槃，是圓滿的，同時是圓妙的，就是說三德是非縱非橫，之前我們講過，非縱它不是次第生，非橫也不是一，這個就是圓證三德涅槃。

“正約此教，方論六即”，底下講六即，這個地方講到“正約”，這個地方要注意一下，此處跟前面的藏通別三教的六即語氣是不一樣的，前面三教都有講“亦得約當教論六即”，也可以方便地約著當教來論六即，真正講六即只有圓教。因為所謂六即就是“六而常即，即而常六。”所謂“六而常即”，雖然說有六個階位的差別，從理即到究竟即，但事實上，“常即”，在聖不增，在凡不減，凡夫也好，佛也好，他的真如本性是無二無別的，所以“六而常即”，這個是攝用歸體。從體起用，“即而常六”，雖然說體是不增不減，具足十法界，但是又能夠隨著染淨的因緣而顯現六即的差別，這個是即而常六，從體起用。所以只有圓教才講到生佛不二的理，只有圓教才可以稱為六即，前面只是方便地假借圓教的六個階位來判藏通別三教的六個階位，事實上真正地講到這個即就只有圓教而已。凡夫的心跟佛的心是不二的，而且互含互攝，所以稱之為“即”。

◎理即佛者——不思議理性也，如來之藏，不變隨緣，隨緣不變，隨拈一法，無非法界，心佛眾生三無差別，在凡不減，在聖不增。

理即佛就是這個不思議的理性，就是真如理性。“不可思議”，這當中分為兩段，第一段講到真如的這個理，第二段講到即佛的道理。理就是如來之藏，如來之藏它不能變隨緣，此約用來說；真如理體是不會變的，但是又能夠隨著染淨的因緣顯現一切的法，這個就是從體起用。用還歸體，隨緣不變，不變隨緣強調的是隨緣，隨緣不變強調的是不變，不要看到怎麼都是四個字，那倒過來意思就不一樣了。隨緣不變強調不變的體，就是說雖然隨緣顯現十法界的差別，但它體是不變的。“隨拈一法，無非法界”，就是說真如能夠隨緣顯現出十法界每個法，十法界的每個法全體都是真如，那既然每個法全體都是真如，真如就是全體法界，所以每個法全體法界，佛像、佛珠，小到一個塵埃，大到一個宇宙，全部都是法界，所以這個叫如來藏。不變隨緣就是“來”，用上來說就是“來”，隨緣不變這個體就是“如”，如就是不變的意思，所以“如”是體，“來”是用。如來藏的“藏”就是“隨拈一法，無非法界”，每個法都是含藏法界，就稱之為藏。所以如來之藏，不變隨緣，隨緣不變，隨拈一法，無非法界，這個就是真如的理體。我們講理即佛，這個“即佛”，心佛眾生三無差別，真如本體，它一念的悟就是佛，一念的迷就是眾生，因這念心的迷悟的不同，所以會有十法界的差別的不同，事實上十法界收起來是一念心，開展出來十法界，所以三無差別都是真如本性所顯現的，那麼“在凡不減在聖不增”，這個是沒有差別的，這是理即佛。

**◎名字即佛者——聞解也，了知一色一香，無非中道，理具事造，兩重三千，同在一念。**

名字即佛就是聞解，所謂聞解就是聞經達理，斷疑生信，聽聞之後能夠理解，稱為聞解，也就是說能夠徹底承擔，經過善知識的開導之後，不斷地聞思修，慢慢地心中升起勝解力，簡單講就是開悟了，小悟或者大悟，承擔理解，那就是聞解。

怎麼聞解呢？“了知一色一香無非中道”。六塵境界，色塵也好，香塵也好，所有的六

塵境界都是中道佛性所顯，因為不變能夠隨緣，隨緣顯現一切法，小到一個塵埃，一個色塵、一個聲塵、香塵，大到整個宇宙都是中道，所以為什麼我們說大小無礙互含互攝。像《楞嚴經》講：於一毫端，現寶王刹，坐微塵裡，轉大法輪。大小無礙，因為大也好，小也好，全體法界。“無非中道”，就像夢境當中，有大有小，但是全體夢心，所以都是中道。

“理具事造，兩重三千，同在一念”，我們先講這個兩重三千，先講三千，這三千怎麼來的？就是說我們眾生有十法界，從地獄到佛有十法界，每個法界又各具十法界，怎麼說呢？比如說我們現在人法界，如果你的心起貪嗔癡的念頭，你現在就是跟人法界當中的三惡道法界相應，比如你起猛力的貪心，就是跟人法界當中的地獄法界相應，那你現在開始念佛，這個時候你的心就跟人法界當中的佛法界相應，所以十法界又各個具足十法界，每個法界又各個具足十如是，相、性、體、力、作、因、緣、果報、本末究竟等，一千個千如。那這個三千哪兒來的呢？就是說五蘊的正報具足一千個千如，國土的依報又具足一千個千如，五蘊假合的眾生，五蘊假名所構成的這個眾生，又各個具足一千個千如，就稱之為三千個千如。兩重三千怎麼說呢？這個三千當中又分為理具跟事造，理具就是說你的真如本性本來就具足，稱為理具，事造就是隨著染淨的因緣熏習，所以能夠隨緣顯現事相上的差別，稱為事造，所以理具跟事造稱為兩重三千。同在一念心中得，能夠瞭解這個道理就是名字即，其實這個道理和前面所講的如來藏的道理是一樣的，能夠瞭解這個道理就是開悟了，這是名字即。

### ●如一念——一切諸念亦復如是，如心法——一切佛法及眾生法亦復如是。

一念，一念顯現境界，念念當中顯現一切的境界，前念具足兩重三千，後念也是具足兩重三千，念念當中都是具足兩重三千，一切境界都是我們這一念所顯的。如經典講的：“諸法不牢固，常立在於念，已解見空者，一切無想念”。一切境界都是我們

這一念循業發現所顯的，這一念就是指一切的境界，一切的境界具足兩重三千，所有的念念的境界都是具足兩重三千，心法是這樣，心佛眾生三無差別，最高的佛法也是一樣，具足法界，我們講心法具足法界，最高的佛法也是具足法界，眾生法，廣大的眾生法也是具足法界。

## 《教觀綱宗》講記 ( 2011 年良因法師講於蓮因寺 ) ( 26 )

請翻到講義 57 面，我們接著來介紹圓教的“六即的階位”，前面的理即和名字即我們介紹完了。我們現在來介紹第三個觀行即。我們說到名字即的時候，提到名字即就是開悟了，小悟或大悟，但是悟的智慧要恒常相續不斷沒那麼容易。古德說：“相續也難”。能真正的念念相續，稱為觀行即。如古德講：“念念照常理,心心息幻塵”。永明延壽大師在《宗鏡錄》中提到大徹大悟的標準，其中一個標準就是開悟的智慧是二六時中不打失的，雖然他沒有證果,可是他能夠在二六時中面對一切的境界都往道上匯，面對一切境界觀行的智慧都能夠恒常現前，這是觀行即。名字即已經開悟，當然觀行即更是開悟，開悟的智慧通過禪定力的加持,能夠念念相續不會退失掉。所以觀行即和名字即的差別是，觀行能夠相續，之所以能夠相續的關鍵在於它有禪定,觀行即至少有欲界的未到地定以上，有禪定力的攝持，所以正念不失。在《法華玄義》裡面智者大師將觀行即定義是“理須未顯，觀行已圓”。理須未顯是說它還沒有親證法性，但是觀行已圓,能夠親證法性的這種觀行已經圓滿成就了。一定是先觀行成就，之後再綿綿密密。就像古德說：“如雞抱卵”，這種功夫綿綿密密不斷不斷相續下去，慢慢就能夠證那個理。觀行已經圓滿成就，但是理還沒有開顯。我們看觀行即的文。

### ◎觀行即佛者—五品外凡位也。

觀行即可分為五品，從隨喜乃至於正行六度這五品的內容。這五品的階位稱之為外凡，為什麼叫做外凡呢？第一個就像《法華玄義》所說的“觀行已圓”，觀行已經相應了，“理須未顯”，但是還沒有親證，稱之為外凡。一般講外凡，就是說觀行的智慧還不夠，所謂還不夠是因為他沒有親證法性。不是和我們凡夫眾生或名字即的菩薩來

比，他比起名字即的菩薩來說要相對的好很多了。第二個特色:他的色身還是有漏的分段生死的身，因為他還沒有證得法身，也還沒有證得三界外的意生身。還有個特點，智者大師在《法華玄義》裡對“五品弟子位”的描述說“具煩惱性，能知如來秘密之藏，堪為世間做初依止。”具煩惱性，不是煩惱現行，觀行即正念能夠恒常現前，雖然煩惱沒有斷,但是煩惱是隱藏不現的，煩惱性是說煩惱的這個種子還在，但是是不具現行的，所以稱為具煩惱性。“能知如來秘密之藏”，因為他觀行的智慧已經圓滿了，所以他能夠恒常的照了秘密藏——如來藏妙真如性。

“堪為世間做初依止”，就是說觀行即菩薩，他們功德巍巍，非常殊勝，堪可作為世間人的初依止。在經典裡佛陀有講四依大士。四種依止包括：法四依、人四依。法四依是依法不依人、依義不依語、依了義不依不了義、依智不依識，這個地方講的不是法四依是而人四依，就是說有四種階位的菩薩堪可作為世間的大依止。第一等的是圓教的五品弟子位（圓教的觀行位）和圓教的十信位，他們雖然還沒有證得實相，但是他們的智慧善巧的殊勝，所以他們在五品弟子位或是十信位就可以作為世間人的依止。智者大師在《法華玄義》中說，初依止——五品弟子位的菩薩，眾生看到他們就像看到佛一樣。他的智慧、善巧，功德巍巍呀！所以圓教五品弟子位雖然說是外凡,但也是很了不起了。那五品弟子位他們的修行方法是什麼呢？他們修行的重點有兩個，第一重點:修十乘觀法，就是說精進的修一心三觀。第二個重點:他們修五悔法門。十乘觀法我們後面會講，主要是修一心三觀的圓頓止觀，一心三觀的圓頓止觀配合修五悔——懺悔的五悔法門。

★為什麼要修懺悔呢?因為圓教的觀念---智慧功德是我們眾生自性本具的，只是一念的迷，所以沒有開顯，今天要做的，不是要增加什麼，只是要把煩惱習氣給剝落，煩惱習氣脫落之後，我們的智慧功德就開顯出來。所以為什麼漢地的祖師大德們特

別強調剛出家的時候要多拜懺，不只是研究教理，因為你研究教理你不懺悔的話，煩惱習氣業障很重，你道理知道但是自性功德開顯不出來，反倒是你懺悔功夫夠了，有時候在你懺悔當中突然靈光乍現開悟了，所以懺悔這個助行很重要。在圓教的懺悔當中修五種的懺悔法門。懺悔、勸請、隨喜、回向、發願。五悔不僅天臺的圓教很重視，藏傳的密教也很重視。

第一個：懺悔。懺悔身口意的罪業，修種種的懺法，比如拜八十八佛，大悲懺等等。

第二個：勸請。智者大師解釋勸請是為了懺悔波旬勸佛陀入滅的這個罪業。各位想波旬勸佛入滅和我有什麼關係？第一、表面上是波旬勸佛陀入滅，事實上這是眾生的共業所感，眾生福德因緣結束了。釋迦牟尼佛傳記中有記載：阿難尊者是佛的侍者，因為眾生共業所感，阿難那個時候被魔王的力量迷惑了心志。所以佛對阿難講，證得四神足的話可以住世一劫，佛陀實質上是暗示他要勸請佛陀住世，阿難默然不語。佛陀接著說，我已經證得四神足了，我可以住世一劫，阿難還是默然不語。這時魔王出來勸佛陀說，您老人家度眾生八十年，也累了，該休息了，佛陀看到眾生因緣所感招的這個境界之相，就入滅了。所以說波旬勸佛入滅，這是眾生共業所感，因為眾生沒有請佛住世，共業感招到這樣的結果。所以我們反過來，應當勸請佛住世，同時也包括勸請一切善知識的住世，繼續轉法輪。像以前的廣欽老和尚兩次示現入滅，後來是我們的上人去勸廣老繼續住世。所以勸請就是懺悔波旬勸請佛入滅的罪業，這只是事相上說。理上說：眾生每個人心中有無量無邊的波旬，我們要不斷的提起正念，起空觀、或假觀、或者中觀智慧去照了境界，但是往往我們的心是被煩惱所覆蓋住的，當我們提起正念時，我們自性本具的佛的功德，自性佛就住世，但是呢，我們心中往往有很多波旬（煩惱，習氣）告訴我們的自性佛入滅，“您休息

一下，讓煩惱出來活動活動，”所以就理上說，這個勸請是勸請自性佛能住世，也是懺悔我們心中的波旬請佛入滅的罪業。

第三個：隨喜。隨喜他人功德，是懺悔嫉妒他人修善業的這個罪業，嫉妒對我們來說最障道，因為一方面損自己的福報；二方面，嫉妒他的功德，這樣你跟這個功德本身就結惡緣了，不僅和他結惡緣，和功德本身也結惡緣。你看這個人修行很用功，能夠講經說法，或很能辦事，或他性格特別好，你說這有什麼了不起，你這念“這有什麼了不起”的心，就和他所成就的善法結惡緣，以後你再修這善法時中間就結了一到牆，以後再修這個善法，就很困難。所以反過來隨喜，懺悔過去嫉妒的罪業，同時通過隨喜，使我們跟善法結善緣。

第四個：發願。懺悔在過去修行中退失菩提心的罪業。我們剛開始修行時都很勇猛精進，但是修行久了之後，佛法距離我們就越來越遠，越來越提不起勁來，這個時候通過發願的力量才能夠支持我們繼續往前走，所以發願很重要。如果說，我們今天在佛寺就只是說打板了上殿，搖鈴了就來聽課，心中沒有一種善法欲，沒有想要成就無上菩提的動力，那這樣子就像老牛拖破車，一天拖一天，很辛苦的。你如果能夠假借蓮因寺這樣清淨的環境，像學人這兩天跟著大家做早課晚課氣氛非常好，非常寂靜，如果你能夠假借這個因緣，跟著大家一起往前沖，自己有自己的願力，而不是說被動的，這樣的話你的修行就會有力量，而且也真正的能夠跟法相應。所以我們要發願，遠程的是發成佛的願；中程的是我要往生淨土的願；近程你要有你自己近程的願。比如說發願這半年拜十萬拜，要念佛念一百萬聲，天臺教觀要好好的學，或者發願這半年要改正什麼樣的惡習。有願力來支持和打板上殿那個心情是完全不同的。一樣的五堂功課，一樣的聽課，動機不同，果報完全不一樣。所以願力很重要，通過發願，懺悔修行當中退失菩提心的罪業。

第五個：回向。回向一切眾生都能證得無上菩提。回向是要懺悔我們希求三界的願。有的時候我們對三界可愛的境界產生一種貪戀的心。就像古人說：“山中無修行，朝中無宰相”，你看現在很多大富貴、大福報、有威德的人，過去生可能是個修行人。修行人一念的迷，看到達官貴人來到山上供僧、拜佛，覺得這種大富貴的境界不錯哦！心中一動念，下輩子就去了。因為修行人都有大福報，一動念，下輩子就去那種大富貴的境界了，這個就是心希求三界。所以回向不要希求三界，我們心要超脫輪回，乃至發願我們的心要與一切眾生共成無上菩提。

以上是五悔，透過五悔當助行，來配合正行的十乘觀法，五悔當中有事修和理懺。像法華懺、大悲懺，它的內容就是根據五悔來編輯成的。如果你在修行這個懺法時候沒有入於正觀（實相觀）的話就屬於事懺，如果你在修行五悔法門時入於正觀就屬於理懺，所以事懺和理懺要互相配合。剛開始我們拜八十八佛，可能是事懺，慢慢的能夠在拜佛時候入觀，或者靜坐修理懺入觀。古德譬喻：事懺就像肥皂，理懺就像水一樣，你今天手髒了，要用肥皂和水把手洗乾淨，真正把手洗乾淨的是水，但是肥皂可以幫助你把污垢給拔出來，肥皂也有它幫助的功能，所以，助行和正行都很重要。

諸位要修圓頓止觀的話，第一個正行，靜坐修止觀，修一心三觀；第二個助行，修五悔法門來懺悔。接著看五品內容。

**◎一、隨喜 二、讀誦 三、講說 四、兼行六度 五、正行六度，圓伏五住煩惱，與別十信齊，而獲大勝。**

五品，這五個階位理觀是越來越深入的。

第一個：隨喜。簡單講是隨順別人的功德而內心歡喜，或者隨順於理，內心安住在理當中而歡喜。不管是自己隨順於理（緣三諦理），或者見到他人隨順圓頓的理，而能內心歡喜。隨：隨順，隨順圓頓的事跟理，觀察事和理無二無別，全體真如，隨順於真如的理，就是“隨”。喜：歡喜。歡喜自己或者歡喜他人。歡喜自己是依著智慧安住在法性中，所以內心歡喜；歡喜他人這是慈悲，或者智慧或者慈悲。《法華經》中說，你要是聽聞《法華經》時內心隨喜，功德是無量無邊的。怎麼說呢？譬如，各位在這個講座上，聽了《法華經》的圓頓的道理，聽了之後內心隨喜，然後跟第二個人講，第二個人聽了之後也是內心隨喜跟第三個人講，第三個人又隨喜跟第四個人講，這樣輾轉相傳，傳到第五十個人，各位想，第五十個人和第一個人那個隨喜的量一定會有很大的差別的。佛陀說，第五十個隨喜《法華經》的人的功德啊，都不可思不可議不可量，更不要說你聽聞法華經當下隨喜，功德更是不可思議。所以這個隨喜功德不可思議，隨喜就是內心隨順於三諦的這個理，稱為隨喜。

◎第二個：讀誦。為了加強隨喜的力量，所以要配合讀誦。所謂讀就是看著經本讀，誦就是背誦。說到這個背誦，我看各位的早晚課應該要背誦才好，誦熟之後才有辦法隨文入觀，比如早課持《楞嚴咒》，誦熟了之後，你的心可以跟咒語咒音相應，得到咒語的加持。出聲唱不是為了別人是為了自己，出聲唱氣從丹田出來，可以調氣，才不會說早晚課時好像很累，為什麼很累？其中一個原因是你都沒有出聲，你只是靠心去創造這個聲音，沒有口中的聲音來幫助念誦的時候，單靠心中聲音時，需要你用力去抓那個聲音的形象，當然累啊，就像臨終為什麼要人家助念而不是要人全部走開閉上眼睛自己念？就是因為人家的助念可以加強你心中那個佛號聲音的力量。你一唱誦，那個聲音就會熏到你的心中。像印光大師說：心念口誦耳聽，把這個聲音熏到你的心中，你心中的咒語或經文的影像很深刻的時候，那個法對你的

加持力是完全不同的。如果早晚課進殿之後就一直對自己說，我好累，我好累，這不是在加持自己嗎？越加持越累，你為什麼不乾脆一點，我就出聲念。出聲念，剛開始可能真的有點累，但是那個累的感覺沖過去之後就好了，因為一方面出聲念增強心力，二方面出聲念可以調氣，你氣調通暢了，頭腦自然就清醒了，所以這個出聲很重要。這是一種心力的訓練，這個時候就開始訓練，臨終時你才能轉念。你臨終時可能身體會很痛，很難受，但是你平常就訓練說：“你累你的，你痛你的，我念我的佛”。你平常就習慣這樣練習的話，你臨終的時候就有把握，你要是平常的時候就是隨順我們的這個感覺，“我很累”，抓著不放。越抓它越加持你，你加持它，互相加持，越來越累，那這樣的修行，真的是老牛拖破車啊。這裡所說的誦是背誦，為什麼要背誦？因為，一心三觀道理你雖然懂，但是你要強熏。如果只是單單的內心的隨喜，想到了就意念一下，那是遠遠不夠的。你如果發心誦經，比如說你發心一天誦一部《法華經》，或一天誦一部《楞嚴經》，你這樣強熏，熏久了，你未來再修止觀，那個般若種子就會很有力量。所以《高僧傳》中記載，很多古德在閉關靜坐修禪之前，他可能會誦經。誦《法華經》一千部，兩千部，三千部，通過誦經不斷的背誦。一方面，誦經本身就有五悔的功能，二方面，誦經不斷強熏般若種子到心中去，等到要修止觀的時候，那個時候就有資糧了。所以古德譬喻說：“讀誦如膏助火”，膏是指油，油入火，火更旺盛。火譬喻我們止觀的智慧，膏譬喻讀誦。所以修禪的人配合誦經有很大的幫助，要誦和你修止觀相應的經典，會有很大的幫助。

◎第三個：講說。讀誦之後正觀的力量越來越強，這個時候就有能力為他人講說，另一方面也是通過講說的力量使觀行的力量更加增強，你在為人講經說法，實際上也是強熏你的正念。不過有個前提，就是你講說的動機，意樂必須是清淨的，為了名

利而說法構不成對正觀的幫助。動機清淨的意樂之外，講說的態度也很重要，就是說你今天講的內容，必須和你的正觀相應，比如說你今天正觀還不是很強的時候，常常為人演說一些佛法與生活、佛法與人間、怎麼樣用佛法讓家庭和諧，都是這類說法的話和你的正觀是沒有關係的，就談不上對正觀的幫助。所以在《法華經》裡提到說法的法師必須要依止兩種的軌則，第一個是弘經三軌，第二個是四安樂行。所謂弘經三軌就是大慈悲為室、柔和忍辱衣、諸法空為座。弘揚《法華經》的法師要應當依止這三種軌則，你這樣說法就能幫助你的正觀。再就是四安樂行：身、口、意、誓願。依著這四種清淨的助行使你在講經的事行上，能夠身口意清淨、誓願清淨，真正的幫助你的正觀。事實上一個合格的講經說法的講師，他講的應該是從善知識的教授當中自己修行的體會，當然對教理的本身要根據經論來解釋，這是一個，再來必須要談到自己修行的體會，這樣對自己的正觀才會有幫助。

◎第四個：兼行六度。講說久了，智慧慢慢的開闊，這個時候開始兼行廣大的六波羅密，因為是兼行，還是以理觀為正行，配合六波羅密的修行。這個地方的六波羅密是一種稱性的六度，所謂稱性六度就是前面講的不生滅的六波羅密。“施為法界，一切法趣施，是趣不過等”，就是你在行六波羅密時觀察，能行所行全體法界，這樣通過六波羅密的修行可以增強自己的福德和智慧資糧，這個目的都是為了要說明正觀。我們可以看到，不管是讀誦，為人講說，還是兼行六度都是一樣，都是為了增加自己觀行的力量。所以我們出家還沒有大成就之前，不管做僧團執事，還是為人說法，這一切一切的都是為了幫助我們正觀的力量。也就是說如果各位今天有因緣為人說法，你也要看今天這個說法對於你的正觀的增加有沒有幫助，如果對自己的正觀力量沒有幫助，只是為居士說法，告訴他們家庭怎樣和諧，怎樣處理家庭問題，不能幫助你的正觀的說法如果太多了，對你的修行只是幹擾。所以我們在沒有大成

就之前，我們所做的一切利人的事業，本質還是為了自利，動機是慈悲沒有錯，但主要目標還是為了自己的自利能夠成就。

◎第五個：正行六度。這時候正行觀慧力量很強，事和理不二，全事即理，全理即事，事理不二的六波羅密。這個就是五品弟子位，從隨喜到正行六度，觀行力越來越強。

那五品弟子位的功德呢？圓伏五住煩惱。見思、塵沙、無明這三種惑全部的伏住，那為什麼稱為圓伏呢？一伏一切伏。伏惑是從根本的無明惑下手，觀察煩惱即菩提，生死即涅槃，在破的過程當中，粗的見思惑等等會先脫落，它主要是從根本下手，所以這時一伏一切伏，根本伏住了，其它枝末的也就跟着伏住了。

與別十信齊，與別教的十信位相齊的，別教的十信位也是一樣的伏住見思惑。而複大勝，也就是說圓教的五品弟子位和別教的十信位的斷德是一樣的，但智德和恩德是完全不同的。

#### ◎四、相似即佛者——十信內凡位也。

相似即佛在圓教來講屬於十信位，十信位屬於內凡位，心遊理內，它的觀行非常的強，為什麼它的觀行非常強？因為它不只是前面觀行即，“觀行已圓”，它見思塵沙已經徹底的破壞掉了，無明惑也伏住了，所以觀行的力量非常強，已經快要親證法性了，就稱為內凡。那麼內凡是圓教十信位，十信位為什麼稱為信？因為他成就圓教的不壞的信心，這種不壞的信心縱然隔世還是不壞，不會退失，隔陰之迷對他影響不大。關於十信位的內容各位可以看《楞嚴經》裡面它對十信位的描述。《菩薩瓔珞本業經》對菩薩的判教是屬於別教的菩薩，所以我們之前解釋別教也是根據《菩薩瓔珞經》來判。要是按圓教菩薩階位來判的話，像《楞嚴經》就是圓教的判位，或《梵網經》的上卷也是屬於圓教的判位，《華嚴經》蕩祖認為大多是屬於圓教的

判位，但有的地方是別教的判法。十信位除了成就不壞的信心外，另外還有個重要的功德，成就六根清淨。六根清淨在《法華經》的《法師功德品》裡說，當證得六根清淨位的時候，它的六根可以互用，眼睛不僅可以看，還可以捕捉聲塵，眼根還能思考，為什麼呢？《楞嚴經》講六根還原，六根還原本來就是我們真如的體，但我們在凡夫位的時候理上是真如體，這個用上還是格別不融的，但是他證得相似即的時候，就打破這個障礙了，所以六根可以互相互用，稱為六根清淨，所謂的清淨是什麼呢？就是說他的六根通過智慧不斷的熏習之後，六根的障礙慢慢的去除了，這稱為六根清淨。像智者大師的師父慧思禪師就是六根清淨位——鐵輪位的聖人，智者大師是觀行即——銅輪位。接著我們看底下對初信的描述：

**◎初信，任運先斷見惑，證位不退。與別初住，通見地，藏初果齊。**

十信當中的初信任運斷見惑，所謂任運是什麼意思呢？就是說他本期是伏住無明惑乃至未來一斷一切斷，剛開始的時候一定是粗的煩惱先脫落。像我跟各位舉的譬喻，衣服上有泥巴，你抖落，一定是粗的泥巴先掉，細的塵埃還需要打一打才會掉。所謂的任運就是說雖然不是他本期，但是法爾如是，因觀慧的力量，所以粗的煩惱（見惑）自然會先脫落。證位不退，不再退回凡夫。這個時候跟別教的初住、通教的見地、藏教的初果齊。這個齊是斷德齊，但是智德、恩德是完全不同的。看下一段：

**◎二心至七心，任運斷思惑盡，與別七住，通已辦，藏四果齊，而複大勝。故永嘉雲，同除四住，此處為齊。若伏無明，三藏則劣也。**

二心至七心是說二信到七信，也是任運的，我們剛剛講的雖然不是菩薩本期，但智慧力的觀照法爾如是，到第七信的時候，思惑脫落，這時跟別教的七住，通教的已辦地齊，或藏教的四果阿羅漢齊。而複大勝，就是說他的智慧是下位三乘的人遠遠

所不能及的。所以永嘉玄覺禪師他說“同除四住，此處為齊”，約同樣的破四住煩惱來說，這個地方他跟藏通別這些階位是相齊的。若伏無明，三藏則劣。其實不止三藏，藏通別三教都是劣的。在別教的七住也就只是斷了思惑而已，塵沙沒有斷，更不用說談無明惑的伏斷了，別教尚且如此，何況藏通二教，藏通二教連塵沙惑或無明惑都不知道了，所以這個講斷德都是一樣的。

**◎八心至十心任運斷界內外塵沙，行四百由旬，證行不退與別十向齊。**

八信到十信也是任運的，也是非本期，任運的斷除界內外的塵沙惑，因為斷了塵沙惑也就證得道種智，就離開三百由旬的化城，到四百由旬，快到五百有旬的寶所了。這個時候證得行不退，就是說他這種大乘之行不會再退，不會再退回二乘的人了，與別教的十回向相齊，別教的十回向也是一樣，他是保證不會再退回小乘的。

**◎五、分證即佛：分證即佛者，十住，十行，十向，十地、等覺、聖位也。**

分證即佛本質來說是聖位，為什麼叫聖位，已經破一分無明證一份法身稱為聖位，所以每一個教派的聖位不一樣，像藏通二教初果即聖位了，別教初地，圓教初住是聖位。

**◎初住斷一分無明證一分三德。**

第一段斷德，斷煩惱的部分是斷德；智德就是它智慧的功德叫智德；恩德就是慈悲利益眾生的功德。斷德來說他破一分的無明惑，證一分的佛陀所親證的三德，分證三德。接著看第二段智德

**◎一心三觀任運現前。具佛五眼成一心三智。行五百由旬，初到寶所，初居實報淨土，亦復分證常寂光淨土。證念不退無功用道。**

智德就是一心三觀已經任運現前，因為他親證法性，從圓教初住以上都屬於真修，如眼睛看到一樣，親眼看到了所以完全沒有疑惑。初住以前叫緣修，就是說比量的證得，力度還是不一樣的。具佛五眼，照真照俗照中。成就一心三智，一切智，道種智，一切種智，一心中得，和佛一樣一心三智。這時候已經行五百由旬了，到了寶所。所謂寶所是什麼呢？《法華經》裡說，佛陀出世本懷就是為使眾生開示悟入佛的知見。所謂開、示、悟、入，智者大師解釋就是圓教的十住、十行、十回向、十地。開就是十住，示就是十行，悟就是十回向，入就是十地。佛陀出世的本懷是為了讓眾生開示悟入佛的知見，也就是讓眾生悟入圓頓，成佛。所以悟入圓頓乃至成佛，這個地方是寶所，真正含藏寶的地方。不是像化城，雖然有飲食的快樂，臥具的快樂，但那不是寶，只是個幻化的化城而矣。初居實報淨土，實報莊嚴土或是實報無障礙土。所謂實報就是說真實的果報所顯現的，清淨的真如所顯。實報莊嚴土的莊嚴就是說我們自性的莊嚴徹底的顯現。或是稱為實報無障礙土，無障礙是事理無障礙，即事即理，徹底無障礙，稱實報無障礙土。實報淨土這個是別教初地，圓教初住以上的法身大士所居的地方。約圓教來說雖然開始就修圓頓的一心三觀，但是如果只有斷了見惑、思惑，他還是一樣居方便有餘土，只有到圓教的初住以上才到實報莊嚴土，到了實報莊嚴土的時候，同時也分證佛陀自受用的常寂光淨土。常寂光淨土就是我們清淨本然周遍法界的真如，這個常寂光是個理性的土，它是一切法的依止，指的是清淨本然周遍法界的真如。常寂光淨土眾生自性本具而沒有開顯出來，徹底受用只有佛。為什麼呢，因為常寂光淨土的常指的是真如開顯出來之後法身的功德，法身不生不滅就是常。寂是解脫德，因為在佛的徹底解脫當中，是離開有無二邊的，事理徹底融和的，在一切妙用當中，全體是清淨的真如所顯的，所以佛的這個妙用是真正徹底的解脫自在，稱之為寂。光是般若德，智慧的光明徹

照法性，所以常寂光就是佛的三德，佛親受用的境界。這個時候證得念不退，就是般若正觀的正念是不退失的，因為已經親證法性了，所以這種一心三觀的智慧念念相續，任運現前，不會退。無功用道，所謂無功用就是不需要任何的功用，不需要特別的作意，就能念念的任運現前，這個是智德。第三個講恩德：

### ◎現身百界，八相作佛，與別初地齊。

與別初地齊就是說和別教初地一樣，別教初地能夠在一百個沒有佛的世界示現八相成道，二地能夠在一千個沒有佛的世界示現八相成道。所以圓教初住和別教初地是一樣的。請看文

### ◎二住至十住與別十地齊。

二住相當別教的二地，三住相當於別教的三地，乃至於圓教的十住，相當於別教的十地。這地方是講斷德是一樣的。接著看結論：

### ◎初行與別等覺齊。二行與別妙覺齊。三行以去所有智斷，別教之人，不知名字。

圓教初行和別教的等覺位是同等的，二行是別教的妙覺佛果相齊，圓教的三行以上，所有的智德、斷德別教的人完全不知道名字。二行已經是別教圓滿的佛果了，別教完全不知道，更不用說藏通二教。

### ◎六、究竟即佛：究竟即佛者妙覺極果。斷四十二品微細無明永盡究竟，登涅槃山頂。

究竟即就是圓教妙覺極果，在藏通別圓四教中，只有圓教的佛是真的有教有人，其它藏通別三教的佛果都是順著他們當教的理論去推，推到最後，所有的佛都是一樣的，有教無人，沒有那樣的佛存在的。藏教就不說了，通教別教到最後不是被轉，就是接到圓教去了，只要沒有證到阿羅漢之前都被接被轉到圓教去了。所以後位的

話都是有教無人，只有圓教才是真正有佛果存在，圓教的佛是斷四十二品微細的無明，永遠盡，不會再生起了，所謂四十二品就是十住，十行，十回向，十地，這是四十了，然後等覺、妙覺四十二品。別教講從十地到妙覺只斷十二品的無明，圓教是斷四十二品的微細無明，登涅槃山頂。

**◎以虛空為座，成清淨法身，居上上品常寂光淨土，亦名上上品實報無障礙淨土。性修不二，理事平等。**

圓教的佛果的功德我們只講這麼一點，因為功德不可思議。不要說圓教的佛功德不可思議，在《華嚴經》裡佛陀講圓教初住功德，恒沙劫說之不盡，凡夫聞者心狂。圓教初住功德，佛陀晝夜宣說，說一劫也說不完。你看圓教初住已經證得清淨本然周遍法界的真如了，既然證得遍法界的真如，所以遍法界的功德是無量無邊，當然一劫也說不完。成佛之後法座是以虛空為座，前面講藏通別三教成佛的時候，藏教輔吉祥草，通教的佛以天衣為座，但是圓教的佛成佛時以法界為床座，成清淨法身，居上上品常寂光淨土。依體起用是上上品實報無障礙淨土，無障礙就是我們剛講的事理無障礙，上上品的，也只有佛親自受用的，稱為上上品。所謂性修不二，修德已經圓滿了，前面是乘性起修，乘性起修以真如力來熏無明，這個時候修德已經徹底圓滿，修德全體就是性德，因此之故理事平等。就是說在佛以前乃至等覺菩薩理具十法界，三千性相，百界千如理具都一樣，事造就不一樣了，乃至等覺菩薩都有一分的生相無明，事造十法界都還沒有全部開顯出來，他可以開顯菩薩法界，但是佛法界還沒辦法全部開顯出來，到佛事造的十法界全部開顯出來了，理具和事造都能夠徹底的具足，所以稱為理事的平等。以上就是將圓教的教法，包括能詮的教——四諦十二因緣六度，還有所詮的二諦三諦的理，還有證果的六即講完了。

## ◎壬二 明觀法。分二：一明初門接前 二明十法成乘

第一個初門接前，就是說圓教可以接前面三位的修行人，接藏通別三位的修行。看文：

### ◎此教名為最上佛法，亦名無別法。以界外滅諦為初門，當體即佛。

先講這個教是稱為最上佛法，因為以法界為他的所緣境，稱最上乘的法，亦名無別法，因為法界無別法，一切的法都是全體法界，所以一切法就本質來說是無二無別的。以界外滅諦為初門，滅諦是佛所親證的不生不滅的理體，這個界外滅諦是指我們清淨本然、生佛不二的真如，一開始圓教就是緣著這個理來修行的，因此之故當體即佛，凡夫乃至於佛，無二無別，這個是界外的滅諦。

接著看 60 面講到圓教怎麼接前面幾位的，或是接或是轉或是會。因為我們剛講的，佛陀出世的本懷就是為了使眾生開示悟入佛的知見，所以前面會以藏通別三教的方便說，但方便說當中有時候會有秘密義在裡頭，就像前面講的通含別二諦，通含圓二諦，通含圓三諦，別含圓的二諦三諦，在這個含攝當中，就會含攝圓教的義理在裡面，但是只有智慧比較高的人從通含圓或是別含圓當中能夠悟到圓教的理。所以佛陀說種種方便的教法，實質上就是為了一佛乘。因此之故，在說方便教法當中，都會隱藏很多圓教的觀念在裡頭。就像我們看《大乘莊嚴經論》裡，他會以種種義理來說明大乘是佛說的，他會引《阿含經》的證明，講到這個裡面隱藏著大乘的義理，或者像阿賴耶的觀念，經論裡有引《阿含經》裡的經文來證明，雖然說《阿含經》裡面沒有講“阿賴耶”這三個字，但是義理上是有的。這就是佛陀的慈悲，為了讓眾生開示悟入佛的知見，所以會把義理隱藏在裡頭，智慧高的人就從這裡面悟入。所以前面講到頓漸秘密不定，講到這個不定，不定義是講到說有的人聽聞藏教的法，

卻悟圓頓的理，那為什麼呢，就是因為佛陀大智慧，他在方便法門當中含攝圓頓的理在裡面，如果聽法的人他智慧高，他過去生當然曾經栽培圓頓的種，比如各位現在聽聞圓頓的道理，假設最壞的情況你下輩子沒有往生淨土，你下輩子如果再接觸佛法，如果說你接觸的是一個方便教法，但是你過去接觸的是圓頓理，有可能在方便教法當中契入圓頓。就像《楞嚴經》二十五方便，很多尊者，如優婆離尊者持戒，攝住身根，就悟入圓頓。像有的尊者，觀鼻尖白，觀息的入出悟入圓頓，所以說所謂的圓頓，不一定是圓教的經論，是隨處悟入，就像慧文禪師，他看到《中觀論》三智在一心中得，就悟入圓頓。所以在方便的教法裡面有很多的秘密義，有圓教的思想在裡頭，所以下位有可能透過這種通含別，通含圓，別含圓這二諦三諦而被圓教所接，或是轉入圓教。

## 《教觀綱宗》講記 ( 2011 年良因法師講于蓮因寺 ) ( 27 )

講義第 60 面。我們接著來介紹圓教的觀法。在介紹圓教觀法之前，藕祖首先介紹圓教怎樣接藏通別三教下位的方式。我們看文：

**◎而能接別，接通。接別者，上根十住被接，中根十行被接，下根十向被接。按位接——即成十信，勝進接——即登初住。接通——已如通教中說。**

接就是接引，上對下稱為接，圓教對下位的通別二教稱之為接引。

●第一個講接別教的情況。別教有三個階位會被接，第一個階位，上根利智的會在十住位被接到圓教當中去，我們都知道，別教的初住斷見惑，七住斷思惑，所以在這個十住位的階段是證得真諦。上根在證真的時候就被接了，中根在十行的時候被接，十行是破界內、外塵沙，證俗諦，這個時候被接。下根的人在十回向，十回向我們知道是學習中觀的時候被接，也就是說別教的初地以上有教無人，根器最鈍的在別教的十回向位就被接到圓教上面去了，智慧最猛力的在證真(十住位)就被接了，那這是三位被接的情況。

●被接了之後呢有兩種階位：一個是按位接，一個是勝進接。按位接比如我們今天國中畢業了，讀高中一年級，照著這個順序去讀，這個是按位接。勝進接比如天才兒童，國中畢業了，直接跳到大學去了，這個叫勝進接，他的智慧特別的猛力。按位接就是圓教的十信位，因為十信位主要是破見思惑和界內外塵沙惑，同時也伏住無明惑，所以他這個情況大至上和別教的十住乃至十回向是相等的。按位接就是他原本在別教的時候是破見思乃至於伏無明，這個時候被接過去的也是原本的狀態，破見思伏無明。勝進接是什麼呢，即登初住，就是被接了之後，馬上就超越他原本的斷德，變成更高的圓教的初住，圓教的初住就是破一分無明證一分法身。

接通——已如通教中說

我們看講義 44 面，後面倒數第 4 行

●就此被接，又約三位：一者上根——八人見地被接。

上根利智的在八人地或是見地，這個時候證得空性破見惑，這是第一個。第二個中根的話是在薄地、離欲地，這個時候已經分破思惑，這個是中根。下根是已辦地和支佛地，見思惑都破了。通教被接有這三種情況，或者破見惑；或者破思惑——像薄地欲界思惑留三品，離欲地欲界見思惑全破盡了，這是中根被接的；下根的話就是在已辦地、支佛地見思惑都破了才被接，這個是通教，我們再回到這個文。

我們看到一點就是說不管是通教還是別教被接，他們有個共通點就是說他們一定是證得空性之後才被接。別教被接，最起碼是十住位證得空性。通教被接最起碼是八人地、見地破見惑證得空性被接，這是他們共同的地方。當然別教跟通教被接的菩薩智慧比較廣大才會被接。接著我們看下一段：

●故曰別教接賢不接聖，通教接聖不接賢。

這個是總括剛才被接的情況。別教接賢，你看別教什麼時候被接呢？十住、十行、十回向，這個在別教來說稱為三賢位。別教的聖位是初地了，別教不接聖，初地以上不稱為接。通教反過來接聖不接賢，通教八人地、見地以上約通教來說已經證得空性了，稱為聖位了，所以通教是接聖位不接賢位。

●以別若登地，乃名為聖。證道同圓，不復論接。

別教登地以上就不稱為接，稱之為同，所謂接就是上對下，別教登地證得法身和圓教的初住是一樣的，這個時候就同於圓教的初住，所以我們講別教的登地以上，只是順著別教的教法往上講，講到最後應該會有別教的登地乃至佛，事實上在下根十回向就被接了。而就教理的分析來說別教登地以上他所證得的階位和圓教初住以上證得的階位是一樣的。藕益大師的《教觀綱宗》後面有個附錄——《轉接同會借說》，轉、接、同、會、借，討論這五個名詞，在《轉接同會借說》中，藕祖他說別教初地，“但存教道之粗，一代法華開會成妙”。別教但中的理是粗，依著這個理往上分析，應該會有別教登地以上的境界。這個只是就教理上的分析是有的，但是事實上沒有

這樣階位的人，等到“法華開會成妙”，等到法華開權顯實的時候，才知道原來別教的理還只是個方便說。所以別教初地以上“證道同圓”，稱為同，不復論接。我們剛才講通教接聖不接賢，那通教的賢怎麼辦呢？

◎**通八人上，便名為聖。方可受接。若干慧性地二賢，僅可稱轉入別圓，未得名接。**

我們剛講通教接聖不接賢，八人地以上破了見惑，可以稱之為聖位，聖位才可以稱為受接。那聖位之前的賢位，幹慧地外凡，性地內凡，這個二賢只可以稱為轉入別圓，不可以稱之為接，轉入別圓跟接入別圓，這個轉跟接到底有什麼差別呢？在《教觀綱宗》附錄裡有說，接就是說比較差的桃樹或者李樹，我們用接枝的方法接一個上品的桃樹或者李樹，比較差的桃樹或者李樹被接了之後，長出來就是個好的桃樹跟李樹。為什麼在通教的賢位不稱為接呢？《教觀綱宗》附錄裡說，在幹慧地、性地初發心時，腳跟未牢，故但名轉。腳跟未牢就是說他們還沒有證得空性，都還不是聖人，所以他隨時都會退回凡夫，這個時候他們的智慧還是很薄弱的，接到別圓的智慧還不能成就，這個時候是轉到別圓上面去，這個講到通教接聖不接賢。我們都只討論通教和別教，那藏教怎麼辦，現在講藏教。

◎**若藏教未入聖位——容有轉入通別圓義**

**已入聖後——保果不前，永無接際，直俟法華，方得會入圓耳！**

藏教如還沒有進入聖位，初果以上，他的法執還不會太重，還沒有到定性聲聞，引入聖位就是定性聲聞，就是說這個樹往東邊長，你把它砍下來，它只能往東邊倒，不可能往西邊倒。所以已入聖位的定性聲聞，他就只有往證藏教阿羅漢這條路上走了。在沒有進入聖位之前，法執還不是那麼重，還有容許轉入通別圓的義理存在，那已入於聖位，成為定性聲聞了，結果就會保果不前，他會把這個化城當作究竟的歸宿處，這叫保果不前。永無接際，不會有轉入別圓、接入別圓這種事情了。等到法華會上，方得會入圓耳，法華是會三歸一，將所有的百川的河，全部匯入到大海，這是會，在這個法華會上的時候開權顯實，這個時候阿羅漢才知道原來這個只是化

城，這個時候再繼續往前走。藕益大師在《梵室偶談》裡說“只貴子見地，不貴子行履”。意思是說一個人的見地很重要，行履就是一個人的行持，日課千拜，或是念佛五萬聲，這個就是行履，有這樣的行持固然很殊勝，但是藕祖說見地更重要更殊勝，為什麼呢，藕祖解釋說：有見地必有行履。就是說一個人有真實的見地一定會有真實的行履，必有真實的行持。如果他今天產生一心三觀的智慧，觀察一切法都是全體真如，這時他自然對一切法都不會有愛憎取捨，他自然而然就會循著修行的路一直往前走，就是說為什麼我們今天修行會有很多障礙，我們修行會進進退退，就是因為很多境界都會影響我們的心，我們會被順境吸引過去，被逆境挫折，所以順逆二境都會影響到我們的修行。而一個有真實見地的人，開悟的人，他能觀察一切法如夢幻泡影，或是觀察一切法全體法性全體真如，順逆二境當中，他的心都如如不動，既然他的心如如不動，他就會繼續往前走，不會有所動搖。相對呢，有行履未必有見地，日課千拜或者念佛念五萬聲、持咒幾千遍，他未必有見地，為什麼呢，他是很用功，那種行力、精進力很值得我們讚歎，但他思想有可能是外道。一個人很難兩全，又很精進用功，教理又很通達，這是人中之龍，非常殊勝的，祖師級別的，大部人是行門很用功，教理不太通，不然就是教理很通達，行門不太行。如果說行門很強的人，教理不是很通達，他修修修，修到最後越修定功越強，福報越來越大，這個時候修到最後肯定是外道。修到最後定功越來越強，煩惱越來越淡，慢慢他會以為他證果了，這個會很嚴重，所以有行履未必有見地，要是沒有見地的行履這個是非常危險的，反而到最後變成外道了。我們剛講有見地必有行履，所謂的見地，不是說對道理幾翻研究之後終於懂了，這個叫有見地，什麼是真的有見地呢？就是剛講的，圓教修行人有兩大修行重點，一個是正行，就是修十乘觀法的止觀，第二個就是修五悔法門的懺悔，透過正助二行不斷輾轉相生，智慧在心中已經是穩定的智慧。不是說他今天聽法師講解好像懂了，過兩天幾個月不聽了又忘了，就和沒有聽過一樣，這個談不上見地。見地就是說法在他心中已經生起勝解的力量不可

動搖，他開始聽善知識的教授，然後不斷的透過止觀和拜懺，慢慢地讓智慧在心中穩定、紮根，真正根紮下來之後，變成他思想的一部分，這個是見地，碰到任何境界他還是一樣能夠轉這個境界，而不是讓境界轉他的心，這個才叫真實的見地。所以真實的見地也是要從行門而來的。那麼有真實的見地，他一定會有行履，一定能夠真正精進的修行。就像古代高僧大德他們真實見地生起的時候，用功修行，都是我們比不上的。為什麼要有真實見地，有真實見地的人看准目標後不會被旁邊的花花草草順境逆境所動搖。同樣道理，我們在初學階段要培養見地，當然你日課一千拜，這個是很好的，但是你要知道，你日課一千拜的目標是什麼，是培養你的見地，所以你必須要在經論上學習，學習之後再配合種種的精進修行，日課一千拜，念佛幾萬聲的加行，讓你智慧能夠開顯，這個智慧不是你自己想出來的，這個智慧必須是從善知識，經論裡得出來的，不只是自己從看書得來的，從善知識引導得來智慧，透過你的加行開顯你真實的見地，所以這個方向要正確。我們今天要修行是個方法、手段，不是目標，你通過拜懺、念佛、持咒、誦經，這樣精進修行目的是為了破除障礙，障礙破除後，真實的見地就開顯出來了。所以要把方法和目標厘清，不要說我今天日課一千拜，念佛多少聲，我就是在修行，走在解脫的路了，這倒未必，如果能會歸到破障，開啟聞思的智慧，這個是真正的和解脫相應，如果只是為了修行而修行，算這個數目，不斷不斷的累積這個數目，固然這個當中也可以得到法喜，得到福報力，但這個談不上解脫道，弄不好有可能變成外道。

## ◎癸二、十法成乘。

乘就是車乘，運載我們到達解脫城。車子可以載我們到要去的地方，透過這十個法成就乘。

◎十法成乘者：一觀不思議境。二真正發菩提心。三善巧安心止觀。四以圓三觀破三惑通。五善識通塞。六調適無作道品，七科三十七分。七、以藏通別等事相法門，助開圓理。八知次位，令不生增上慢。九能安忍，策進五品，而入十信。十離法愛，

**策於十信，令入十住，乃至等妙。**

各位請翻開**附表第十六**：釋圓教“十法成乘”義，這是根據《天臺四教儀》的內容製成這個表。我們知道藏通別圓都有十法成乘，大致可以分為三大類：第一大類，一到四都是屬於正行；第五個識通塞到第七個對治助開是屬於助行；第八個到第十個是屬於判階位，大致上分成這三類。

一、**觀不思議境**，只有圓教的正行才是觀不思議境，別教還有前面藏通二教都是觀正因緣境。因為只有圓教才有真正的不思議境，因為我們講生佛體同，這個真如的所觀境不可思議，在聖不增在凡不減，而藏通別三教相對於圓教來說還都不是不思議境。現在看第一個不思議境，先看名義：

**•觀一念心具足無減，三千性相、百界千如。即此之境即空、即假、即中，更不前後。廣大圓滿，橫豎自在。**

觀不思議境當中第一個觀一念心具足無減。就是說無明力的熏習所生的這一念心，這念心當中具足無減，三千性相、百界千如，這念真如的心，經過無明力量的熏習或是佛果清淨力的熏習可以形成三千性相、百界千如。這當中包括事，包括理，這個就是我們的性德，我們自性當中含藏這樣的德能，依著這個性德起修德，即此之境即空、即假、即中，更不前後。依著這個性德起修德，起修德就是一心三觀，那麼一心三觀生起的時候，三觀同時具足，觀察這個所觀境，即空即假即中。即空，觀察這個境界自性不可得，破一切法，破一切法包括破真、破俗、破中的執著，一空一切空，一破一切破，那麼就是空。

即假，一切境界照了，歷歷分明地顯現，一假一切假，真俗中三諦同時顯現，那這個是即假。

即中，就是說這個時候是雙遮雙照，雙遮空有二邊，雙照空有二邊，那這個法全體真如，這個是即中。

所謂即，就是空假中同時現前，稱之為即。以一心三觀照一境三諦，能觀的“觀”跟所

觀的“諦”，“諦”跟“觀”不二，三觀不二、三諦不二，所以更不前後，那這個是修德。依著這個性德——性具十法界自性的性德所起的這個修德。

第三個呢，就是修德圓滿，廣大圓滿，橫豎自在。當修成的時候，這個時候可以徹證法性，那徹證法性的時候，開顯出真如本性的功德，開顯出真如本性的功德的時候，因為遍法界，所以橫豎自在。橫就是廣度，整個十法界理具事造，徹底顯現。豎的話講到深，能夠徹入法界的源底，不管是廣---遍法界，乃至深---深入法界的源頭源底，都能夠得到自在，那這個是觀不思議境。

接著引這個《法華經》的證明“其車高廣”，就是《法華經》裡面，講到這個大白牛車。事實上這個大白牛車指的就是圓教的十乘觀法，當然，這個也只有大智慧的智者大師把它標顯出來，我們才知道，原來《法華經》裡面很多很多的譬喻，看起來好像在講故事，那事實上，他所講的故事之外，裡面還有很多很深的圓教的義理在裡頭。“其車高廣”，這個高指的是如來的知見，也就是一心三觀這種如來的知見甚深，能夠徹入真如法界的源底。廣的話就是說如來的一心三觀的這個智慧能夠遍滿十法界的量，所以稱之為廣。

**二、真正發菩提心。**所謂真正，不只是說發起世俗菩提心，而是在世俗菩提心之上更進一步地生起勝義菩提心。就是說它不離世俗菩提心，然後觀察法界的智慧，勝義菩提心同時生起，這個稱為真正發菩提心，真正能夠以法界為量，和法界相應，所以稱為真正發菩提心。

**•依妙境，發無作四弘誓願，憫己憫他，上求下化。**

真正發菩提心的話呢，就是依這個妙境，就是說今天我們發菩提心，依什麼境界呢？比如說看到眾生都是如母般的有情，對我們都有大恩，所以當我們看到眾生在受苦，我們不忍他們受苦，所以我們對著眾生這個境界發起菩提心，願與眾生同成阿耨多羅三藐三菩提的佛果。所謂菩提心的本質就是“為利有情願成佛”，依著這個眾生來發起菩提心。所以一方面我們看到眾生的苦，一方面又看到法門的功德，我們緣著這

個妙境，這個妙境就是指四諦——苦集滅道，看到眾生的苦集，看到法門的道滅的功德，發起四弘誓願，那依著四諦的境界發起四弘誓願，藏通別圓四教都是一樣，但圓教是依著妙境，四諦的法稱為妙境，為什麼呢？因為苦集滅道全體真如，我們在前面講所詮教理的地方，講到無作四諦。無作四諦：苦，全體是法界。因為所謂苦，三苦、八苦、乃至輪回苦，是誰在受苦？就是我們眾生在受苦，受苦的眾生，全體法界，苦這個法也是全體法界，集滅道也是全體法界，這個就是妙境。依著這個妙境，發起無作的四弘誓願，所謂無作就是作而無作，就是說他雖然有生起四弘誓願，但是是乘性而發。無作四弘誓願是我們眾生自性本具的，四弘誓願這個法也是全體法界，那既然是全體法界，法界沒有入出，沒有增減。雖然說有造作，透過這樣觀察，生起四弘誓願，表面上看起來有這個作用相生起，事實上不離我們自性，沒有入出，所以稱之為無作的四弘誓願。在無作的四弘誓願發起來的時候也是一樣，憫己憫他，上求下化，所以證得空性或者證得真如的修行人或者聖人也是一樣，不是說他今天證得空性了或者證得真如了，他的腿一盤什麼都不管了，反正一切都是真如所顯，眾生的苦也是真如所顯，那麼也沒什麼好說的，他苦那是他的苦，反正這一切都不離真如，不是這樣的態度。就是說，雖然沒有錯，一切全體法界，都是全體真如，但是這個緣起還是不壞的，因為眾生的迷、顛倒，他在那裡受苦還是一樣的，所以憫己憫他，上求下化。這裡引《法華經》的證明：“又于其上，張設顯蓋”，在這個車子上面張設顯蓋。我們先講這個蓋，蓋就是古代的車子上頂篷車蓋，比較華貴的車子還會有垂下來的布幔，這個垂下來的布幔就是顯。顯就是布幔，蓋就是寶蓋，那這個顯蓋譬喻什麼呢？廣大的菩提心。廣大的菩提心它所對應的就是整個法界，整個車子代表著整個法界，那這個顯蓋又高又廣，它遍覆整個法界，那就是說真正發菩提心的圓教修行人，“無緣大慈、同體大悲”的這個量是遍法界的，就像這個顯蓋遍滿整個車子一樣。依著法界的理，發起法界為量的菩提心，那雖然說這個能發所發全體法界，但是不壞假名，還是一樣慈悲利益眾生，還是一樣法門無量誓

願學，佛道無上誓願成。

### 三、善巧安心止觀

在前面的觀不思議境當中，就是修這個止觀，但這個在第三個地方，善巧安心止觀，再次地加強止觀的力量，來觀不思議境，使這個不思議境真正能夠開顯出來。

#### ●體前妙理，常恒寂然名為“定”，寂而常照名為“慧”。

體前妙理，就是說心能夠安住在真如的理，這個妙理是所安的境，能安的是什麼呢？就是止觀，常恒寂然名為定，寂而常照名為慧。圓教有三止三觀，那所謂三止就是我們的心能夠恒常地安止在真如的境界上，一心三觀現前，這個時候可以伏見思、塵沙、無明。可以伏見思，那這個時候就是體真止；可以伏塵沙，那這個就是方便隨緣止；可以伏無明，就是離二邊分別止。在常恒寂然當中，約著能夠安住在真如的理體上，煩惱不動，稱之為定。那寂而常照名之為慧，就是說能夠依著自性的體能夠寂而常照，起種種的妙用，稱之為慧。空觀假觀中觀，不管是定的體也好，慧的用也好，都是一樣全體法界，而且在這個圓頓止觀當中，定跟慧是不二的，為什麼呢？因為定就是體，安住在自性當中，能夠安住在照而常寂的這個體，就是定，那依著這個體，寂而常照，這個照用就是觀。所以在圓頓止觀當中，這個止跟觀是不二的，不僅這個三止不二，舉一即三，舉三即一，三觀是不二的，舉一觀具足三觀，三觀合起來就是一個觀，止跟觀也是體跟用的關係，這是圓頓止觀它的止跟觀的定義。與我們之前在《小止觀》中讲到漸次止觀的止觀定義不一樣，在漸次止觀當中，根據《解深密經》止就是能夠在一個所緣境專一而相續地安住，不帶名言，這個就是止，帶名言思維觀察，這個就是觀。圓頓止觀當中的止跟觀就是約著心能夠安住在自性當中，伏住一切煩惱不動，回歸到這個體，就是止，依著自性清淨心當中乘性起修，起種種的妙用，起妙用的三觀稱為觀，就是止跟觀不二。那定慧也是不二，三止、三觀各各不二，這叫做善巧安心止觀。引證《法華經》就是“安丹枕”，

這個丹枕就是車內的枕，這個車內枕就是說車子裡面有個可以休息、靠的枕頭，譬喻什麼呢？這個止觀是我們修行人休息的地方，尤其這個圓頓止觀，在圓頓止觀發動的時候心就很放鬆地、很自然地安住在自性當中。那我們做很多的分析，什麼空假中啊，什麼真如三觀啊、真俗中三諦啊、止觀不二，這只是理論上的分析，但事實上它在操作的時候，就只是很放鬆很自然地安住在自性當中，當然，這個不只是普通的定，因為你安住在自性當中，透過兩重能所，第一重能所你要觀察法義，觀察法義去照能觀所觀不二，第二重能所才能夠真正地安住在自性當中。當他安住在自性當中的時候，就沒有名言的分析，只是放鬆地安住。那就像一個人，在車子裡面有個枕頭可以靠、休息一下，安住在三止三觀不二的自性當中，當作心的休息處。所以我看禪宗的古德祖師通常都比教下的祖師長壽，你看虛雲老和尚一百多歲，來果老和尚好像也是將近快百歲，禪宗的修行人，因為他們修的行門多，行門多的時候，這個心安住在自性當中，三止三觀當丹枕，車內枕當一個休息處，對色身的調整都會有說明。所以我們平常面對任何境界也是一樣，就算剛開始沒有辦法達到一心三觀，面對境界的時候，你也是一樣，去觀察，能觀的心也好，所觀的境也好，全體真如，不管你喜歡的境界現前，使你生貪煩惱，或不喜歡的境界現前，讓你生嗔煩惱，可能第一個念頭，會讓你生貪跟嗔，但第二個念頭，智慧的心生起來，能觀的心也好，所觀的境也好，全體真如，能所不二，你喜歡的也好，不喜歡的也好，過去習氣，喜歡的想多得到，不喜歡的想要排斥，但是你去觀察能所不二都全體真如的話，有什麼好取有什麼好舍呢？你將你的心安住在自性當中，把這個真如自性當作你休息處，這個時候就不會像過去一樣，面對境界躁動不安，你的心會安定下來，安定下來還不是普通的定，是安住在我們自性當中，這樣就隨順一心三觀的智慧，你不斷不斷地隨順，再配合解行的不斷不斷地熏習，慢慢你才能夠成就一心三觀，所以這止跟觀是一個丹枕、車內枕。

**四、破法遍。**今天修行止觀的目的是為了什麼呢？就是破一切的法，就我剛才講的，

修行是個手段，它不是目標，你今天打坐、拜佛、念佛、誦經，這個都不離止觀，那這些的目的為什麼？都是要為了破煩惱。所以我們剛剛講不要把方法當目標，不是說我今天在靜坐修止觀，我就是在修行了，那倒未必，所謂修行就是修正自己的行為，所以你任何的修行都一定要匯歸到破煩惱，所以破法遍就是更進一步地將修止觀的法門確實地用在破壞一切的煩惱。

### ●以“三觀”破“三惑”，三觀一心無惑不破。

這個一心三觀破三惑，三觀跟三惑是不二的，因為不管三觀也好，三惑也好都是全體真如，空觀破見思，假觀破塵沙，中觀破無明，那事實上不管哪一個觀、哪一個惑都是一樣，都是全體真如所顯，為什麼呢？你今天能夠起觀的這個第六意識心，起惑的也是這個第六意識心，那第六意識心就是全體真如啊，那第六意識的心夾帶不同的名言，清淨的名言就三觀，染汙的名言就三惑，這個名言也是個法，這個法也是全體真如所顯，所以說，就緣起的作用上來說，以三觀破三惑，但是同時知道三觀不二，乃至觀跟惑是不二的，所以三觀一心無惑不破，這時候，一心具足三觀，空假中三觀同時具足去破不二的見思、塵沙、無明三種惑，所以無惑不破。這種破煩惱和藏通別三教的破不同，它是觀察煩惱即菩提，菩提與煩惱不二，所謂的破就只是說安住在自性當中，安住在自性當中，煩惱自然就沒有了，這就是破法遍。

所以依《法華經》來說：就是“其疾如風”，就是說能夠依著妙三觀，用非對治的對治方法來破一切的惑，這種成佛的速度是非常快的，像古德說：日劫相倍，能夠用圓教的修行來修一天，那相當於其它漸教的方法來修一劫，這四個都屬於正行，五、六、七屬於助行。

### 五、識通塞

就是說我們在修行過程當中，你要知道什麼是真正的通往涅槃的路，什麼是堵塞涅槃的路。你要知道，你現在拜佛或者誦經，你的目的是幹什麼？是為了要去煩惱，所以你首先要先知道，你煩惱在哪個地方。你要知道你煩惱在這個地方，你的解和

行的力量才會有真實的匯歸處，才不會糊裡糊塗地拜，或者學很多很多的教理，到最後煩惱在哪裡都不知道。就像有的人行門很用功，或有的人很喜歡研究教理，但煩惱還是煩惱，為什麼呢？就是因為他對煩惱認識不清，或者不知道，或者說看到但是不清楚，或者雖然知道，但沒有用法門來對治，破自己的煩惱。所以這樣子變成法門是法門，心是心，這兩個沒有交集。所以叫善識通塞，知道什麼是煩惱的塞，什麼是法門的通。

**•苦集、十二因緣、六蔽、塵沙、無明為“塞”，道滅、滅因緣智、六度、一心三觀為“通”，若通須護，有塞須破，於通起塞，能破如所破，節節檢校，名識通塞。**

先定義什麼是塞，四諦當中的苦集二諦，苦是世間的果，集是世間的因，苦集二諦是塞。十二因緣的流轉門，無明緣行，行緣識，識緣名色，然後六入觸受愛取有，生老死，順著十二因緣的流轉，流轉門是塞。還有六蔽，所謂六蔽就是相對於六度來說，稱為六蔽。佈施相對來說就是慳貪，持戒相對來說就是犯戒，乃至般若相對來說是愚癡，慳貪、犯戒、乃至愚癡稱為六蔽。然後塵沙、無明惑為塞，我們剛剛講的苦集、十二因緣、六蔽是屬於見思的部分，除見思之外，塵沙惑、無明惑都屬於塞。

“道滅”，道滅就是四諦當中的道諦和滅諦，就是出世間的因果，道諦是因，滅諦是果。“滅因緣智”，還滅十二因緣的智慧，就是十二因緣的還滅門，逆生死流，逆十二因緣。還有六度，相對於六蔽的六度，還有相對於塵沙無明惑的一心三觀為通。要認識什麼是煩惱，所謂煩惱也就是見思塵沙無明，那麼“通”在圓教來講就是一心三觀。在一心三觀發動起來之後立一切法或者立四諦，或者立十二因緣，或立六度。不管立什麼法，不管他修什麼法，它的核心就是一心三觀的智慧。有通須護，一心三觀的智慧需要去護持，要去持守。不只是說我們糊裡糊塗地做功課，這個通的話必須要去

護持。

有塞需破，這個塞包括見思、塵沙、無明，那這個塞必須要破除。於通起塞，能破如所破，什麼叫能破如所破呢？就是說事實上通也好，塞也好，它是不二的。於通起塞就是說今天在苦集二諦中起道滅二諦，事實上苦集與道滅不二，為什麼呢？因為都一樣是真如所顯的，只是染淨的差別。道就是集，出世的道與集不二，為什麼呢？因為前面講的嘛，無作四諦。在迷的時候，菩提即煩惱，悟的時候，煩惱即菩提。苦諦和滅諦一樣，迷的時候，涅槃即生死，悟的時候，生死即涅槃。能破如所破，這個能破如所破就是你觀察能破跟所破是一樣的。

“節節檢校，名識通塞”，節節檢校就是說一層層地去看，像《楞嚴經》上講的“微密關照”。知道什麼是通，什麼是塞，有時候在一個過程當中，這個過程中它是通，到下一個過程可能就變成塞，這個必須要知道，這個是識通塞的名義。那引證《法華經》的話就是“安置丹枕”，這個丹枕是車外枕，車外枕就是像腳踏車停下來時放個支架，讓腳踏車靠著，腳踏車才不會倒。那這個車外丹枕也一樣，當車子停下來時，把丹枕放下來讓車子能夠穩穩地停住，不會傾倒，或者說不會動搖，那這個就是車外丹枕。這個車外枕你看它在動的時候收起來，靜的時候就放下來。不管是動跟靜，事實上就是這個丹枕，只是作用不同，需要車子動，就把它收起來，需要車子靜，就把它放下來。所以不管動也好，靜也好，都是這個丹枕，這是動和靜的本質，這是不二的。這個就是說不管通也好，塞也好，動就是通，靜就是塞，不管通也好，塞也好，它的本質是不二的，都是全體的真如，就像丹枕，車外枕。

**六、道品調適。**以三十七道品的調適，使止觀的力量均衡，這就是道品調適。

●**無作道品，一一調停，隨宜而入。**

這個地方還是修三十七道品，修三十七道品的時候，但它是無作的三十七道品。那這個無作的三十七道品一一調停，隨宜而入。比如說他這個時候定太多了慧太少，那這個時候就修四念處、四正勤；或者是說慧太多了，定太少，就修四神足，或者

透過七菩提分來調適。那這個時候隨宜而入，入於哪裡呢？入於三解脫門。圓教三解脫門就是空、無相、無願三解脫門，然後一樣的全體真如。所以這個圓教的三解脫門就像通教的一樣，這個三門隨宜而入，隨哪個門都可以入。都可以入於這個真如的理。所以就是以無作道品來調適，來幫助一心三觀能夠成就，因為一心三觀它是一個很微細的法。要成就沒那麼容易，所以要用三十七道品來調適，止跟觀的力量才能均衡。那這個底下引證《法華經》的正文，就是說“有大白牛等”，這個大白牛在前面引導車子往前走，這個大白牛是個引導的意思，引導的意思就是說三十七道品它是個引導，通過三十七道品的引導的調停，使止跟觀的力量達到均等。

## 七、對治助開。

所謂對治助開，就是以藏通別三教的權理來對治煩惱，對治粗重煩惱之後，來幫助開顯圓頓的一心三觀。看到名義：

### ●若正道多障，圓理不開，須修事助。謂五停心，及六度等。

若正道，前面講的觀不思議境，這個是正道，就是說你要觀不思議境，但是你的智慧不夠，導致無法理解；或者說道理懂了，但是一入觀的時候，這個所觀的境和能觀的智總是朦朦朧朧的不清楚，這些都是障礙。那正道多障的話，圓理不開，圓頓的理無法開顯。圓頓的理無法開顯的話需修事助，所謂事助就是藏通別三教的法門，包括五停心觀、六度等等，就像我們剛才講五悔的懺悔方法等等都是一樣，所以說雖然修行圓頓法門，但是如果說真正需要一些事相上的幫助的時候，不要說執理廢事啦，我就是安住在自性當中，結果有沒有安住在自性當中也不知道，就是一路一路定下去，不是這樣的。所以你要瞭解你現在修行的狀況，缺少什麼，如果說你的觀不思議境現在沒有辦法成就的時候，還是要從基本的藏通別三教的方法來做基礎。這裡引證《法華經》的就是“又多僕從”，就是大白牛車旁邊有很多僕人、侍從在旁邊侍衛著。這些僕從不是大白牛車，但可以幫助大白牛車安穩地往前走。這是對治助開。

這五、六、七是助行。第八、九、十三個是講到判階位。

**八、知位次。**知道自己的位次才不會以凡濫聖。我們看名義：

●**修行之人，免增上慢故。**

就是很多修圓教的修行人，如果沒有善知識的引導，經論學習不是很深入的話，他有時候會很容易產生增上慢，就是說我們眾生自性當中具足佛性的功德，這個功德與佛是無二無別，我們要的就只是承擔。那他講“我承擔就好了，這個戒定慧都只是一個多餘的方便的”，事實上這個所謂承擔不是嘴巴講說我承擔，我就是圓教修行人了。藕祖說，這個不是“義氣措搏”，嘴巴講承擔，心裡是否真的承擔這才是最重要的，你一心三觀的智慧不現前的時候，你說我們的心和佛的心是無二無別，那只是理具而已，事造來說，佛是佛，我們是我們，差別很大。所以要知道自己的位次，屬於六即當中哪個位次，是理即——什麼都不是，還是名字即——只是瞭解道理而已，還是真的入觀行即，都要清楚，才不會產生增上慢，增上慢生起的時候，這個時候以凡濫聖，那就很不好了。

**九、能安忍**

●**于逆順安然不動，策進五品，而入六根。**

能安忍就是說一心三觀修行後，慢慢會有功德生起，功德生起的時候，內心能夠繼續安住在修行上，不要動，怎麼說不要動呢，就是逆順的境界都能安然不動。逆的境界現前，順的境界現前，都是一樣，用空假中三觀的智慧去照，不為境界所動搖，這樣才有辦法策進五品觀行位，而入于六根清淨位，就是說這個時候才能真正地繼續往前走。我們上午講的，五品觀行位說起來功德已經很殊勝了，觀慧已圓，圓教一心三觀的智慧已經圓滿成就，在這個時候，眾生看他就像佛一樣，當然很多的恭敬供養的順境就會現前。當然這個時候還沒有破障，逆境也還是會有的，不管碰到順境逆境都一樣，要繼續地用功往上修。我們標準要定高一點，不要說修到這樣不錯了，我可以開始廣度眾生，行菩薩道，當然也要看各人各人的標準，要是有人覺

得他今生這樣就夠了，開始廣度眾生，當然也是可以，但如果你覺得你今生的目標是高標準，那這個時候，縱然進入五品觀行位，這個觀行的力量已經很強了，功德也是很殊勝了，這個時候還是要繼續策進自己，勉勵自己，繼續沉潛，繼續往下修。所以連五品觀行位尚且要繼續往下修，何況我們這樣凡夫眾生，什麼都不是，我們更是要沉潛。不要說像現在很多出家幾年之後，開始跟信徒到處結緣，說好聽是結緣，說不好聽是攀緣，那信徒在眼前師父長，師父短，到最後忘了我是誰，好像我們都跟佛一樣了，事實上我們還是具足煩惱的凡夫。但是你要是跟信徒這樣接觸久了之後，到最後忘乎所以，因為你的程度跟他差距太大了嘛，你是出家人，在寺院裡每天五堂功課地做，所以你心的清淨跟在家居士的染汙是有一段很大的差距，剛開始是這樣，但是如果說你不斷不斷地跟他們接近，接近久了之後，慢慢你越來越降低，他慢慢提升，到最後你們兩個差不多了。所以我們在凡夫的階位要能夠安忍，逆境固然安穩，順境也要安穩。比如說一個有成就的大德、大善知識，他隨便一舉手、一投足，他利於眾生的層面就能夠很廣。今天我們縱然為眾生說法，我們的心態也是以積資懺淨，懺悔業障，積集福德跟智慧資糧的這種心情來做。就像上人為我們開示說，我們修行就是動一動，靜一靜，面對眾生為他說法，積資懺淨，動一動，積資懺淨之後呢，應該靜一靜，以這個資糧的加持力，讓這個心靜下來，好好地沉潛，好好地深入；好好沉潛深入之後呢，再接著動一動，曆事煉心，積資懺淨。那你在靜中當然是為了要增上，你在動中也是一樣，我們凡夫眾生談不上行菩薩道，利益眾生。我們上午不是講嘛，所謂四依大士，那麼初依的大士是什麼呢？圓教的觀行位，智慧特別猛力的圓教觀行位的菩薩，他可以成為人間的初依止。你看弘一大師，印光大師這種大德他們的本地風光是怎麼樣，我們都不知道，但他們表現的態度都是非常的謙下，印光大師他自稱是粥飯僧，意思就是說每天打板出來吃飯，什麼功德都沒有。弘一大師自稱二一老人，怎麼叫二一老人？“一事無成人漸老，一文不名何消說”。我們看到弘一大師那種謙虛的態度，我們知道他不是隨便說說，是

真的很謙虛卑下的，大德尚且如此，何況我們，我們不要說出家幾年了，現在到處弘法，人家叫師父長啊師父短啊，我就真的是師父了，我就是一方的大德了，永遠要記得常居學地，縱然未來有機會為眾生說法，我們還是一樣要有這樣學習的態度，積資懺淨的態度，因為我們都不是觀行位，我們還不是四依大士。當然在現階段，各位要儘量地多修行，在還沒有利益眾生的因緣之前，儘量多修行。像藕祖他說，他本來並不想這麼早出來，但是因為什麼呢，藏身不密，為虛名累，在《靈峰宗論》裡面講，藏身不密就是說他本來想藏起來好好用功，但是因為他的功德顯現出來了，給人家看到了，很多人來向他請法，雖然眾生也得到很大的利益，也是沒有錯，但是他自己來說，本來他今生想證得無生忍的，那今生想證得無生忍的目標是沒有辦法達成了。所以我們一個修行人來說，固然我們要動一動，靜一靜，但是就我們現在各位都屬於剛出家階段，所謂動，就只是在大眾當中曆事練心，護持大眾來積資懺淨，靜呢，就是在佛堂，五堂功課，或者個人自修好好用功，能夠越晚接觸外在的因緣是越好。當然，是依著菩提心，不是說想在這個地方懈怠放逸就好，不是這個意思，而是說，你今天依著菩提心，目標定得很高，今生就是要成就，依這種高遠的目標，所以現在好好沉潛，沉潛越久越好，那這就是能安忍，順境安忍，逆境的時候也是一樣，在這個僧團的大家共住當中會有種種的逆境，逆境現前的時候也是一樣安住不動。就像剛才講的，你觀察你所喜歡的境界也好，不喜歡的境界也好，能觀所觀，全體法界，乃至這個能觀所觀中生起的感受，快樂感受也好，痛苦感受也好，全體法界。這一切一切的法全體法界，法界無礙遍滿，那有什麼好取好舍呢？這個境界很可愛，這個境界很討厭，它的本質就是法界所顯，它的體就是全體法界，依著全體法界所顯現出來的幻影，那麼既然是全體法界所顯現出來的幻影，有什麼好取有什麼好舍呢？取跟舍不都是法界嗎？取跟舍本身都是沒有意義的事情，通過這樣的觀慧練習，作為以後修一心三觀的資糧。

**十、離法愛**，就是說你今天能夠證得正果了，那麼也是要離這個法愛，然後繼續往

上走，能夠真正證入無生忍。看這個名義：

●**莫著十信相似之道，須入初住真實之理。**

離法愛就是說圓教修行人在十信階位已經破見思，破見思惑那當然一定是法喜充滿，很殊勝的法樂，那麼有殊勝法樂，畢竟只是相似即，這個不是寶所，只是行了四百由旬而已，那我們要到五百由旬的寶所，這個才是真正的歸宿處，所以這個十信的相似見道的法愛不要著。那麼須入初住真實之理，這個才是究竟的歸宿處。離法愛，再往上提升，從十信跨入初住，這個時候才是真正的寶所，才是真正的內心的休息處，這個真如本性才是我們真正的大安樂處，真正的休息處。這個引《法華經》的經文就是“乘是寶車，游四方，直至道場”，乘是寶乘，大白牛車，旁邊很多僕從，寶乘游于四方，游于四方舉了四十位——十信、十住、十行、十回向、十地，四十個階位，乘是寶乘能夠遊歷法身境界，四方，直至道場，這個道場就是妙覺的佛果。接著我們回到 62 頁的結論：

◎**上根——觀境，即於境中，具足十法；中根——從二，輾轉至六，隨一一中得具十法；下根——須具用十也。**

上根利智來說，第一個觀不思議境，在這個不思議境當中就具足十法，在這個不思議境中就具足止觀、破法遍、對治助開，一切的法都具足了，所以他在觀不思議境就能夠入于初住，這是上根利智的人。

那中根的人呢，從二、或者三乃至輾轉至六，第六個就是那個道品調適，從這幾個，隨一一中得具十法。

那下根就像我們，須具用十法，十法同時去用，配合著用，有正有助，同時配合著用，才能夠到達寶所。

◎**丙三、“結歸示偏指正防非”。**

◎**又複應知，說前三教，為防偏曲，文意所歸，正歸於此。**

《教觀綱宗》為什麼化法四教，四教並談呢，首先先講到前三教，講到藏通別三教，

講藏通別三教的時候，才不會錯認消息，因為我們講圓教一心三觀，當這三觀現前的時候，事實上即空、即假、即中，三觀同時現前，這個時候呢心中不分別。安住在自性當中，外道也是啊，他也是不分別啊，只是外道安住的不是自性，外道可能安住的奢摩他的止，或者是安住在無想定，或者愚癡的狀態，看起來很像。經典上常常講：面對境界不分別，佛法的不分別它是有智慧的層次在裡頭，你如果沒有透過前面三教的學習，不曉得說這個所謂的不分別當中有空的智慧、假的智慧、中的智慧。所謂空，我不可得，法不可得，基本上都不知道，就是一個不分別，事實上很多人他這樣修觀，境界歷歷分明地顯現，境界是生滅的，“我”不分別，那就是外道思想。順境來了，逆境來了，它這個都是無常的變化的，我安住在我的自性當中，我不動搖，他這種思想如果沒有一心三觀的智慧來照的時候，看起來像我不被境界所轉，境界生滅，我不生滅，那這個就是外道的大我思想。在《楞嚴經》裡面也有講，阿難尊者有問世尊：首楞嚴大定，這個圓頓止觀和外道神我思想到底有什麼差別，也是會有這樣的疑惑。所以當你學藏教或者通教，知道什麼是我執的形象，那這個時候就知道我安住在自性當中，有沒有我執，自己就有辦法去檢查，就不會像我剛剛說講的，是安住在在大我當中，卻以為是安住在一心三觀，“說前三教”是為了防止偏跟曲。文意所歸，正歸於此，此是什麼？圓教。這個文意，整個《教觀綱宗》的重點，或者天台宗修行的重點，就在圓教，我們要知道，主要修行圓教，然後前面是個輔助，或者對治助開，或者是為防偏曲。

## 教觀綱宗講記 ( 2011 年良因法師講于蓮因寺 ) ( 28 )

請翻到**附表十六、附表十七**，32 頁，**釋十如是**。

《教觀綱宗》的正文昨天已經介紹完了，今天介紹關於圓教修行的兩個主題：

第一個主題就是談“十如是”。因為在前面圓教的正觀當中觀不思議境，我們一再提到我們現前一念心性具足三千性相，百界千如。那這個三千性相，百界千如是怎麼來的呢？我們整個法界有十法界，每一個法界各個具足十如是，比如人道，人道有人道的十如是，地獄道有地獄道的十如是，乃至佛菩薩有佛菩薩的十如是，所以每個法界各有十如是，那這就是一百個“如是”，每個法界又各個都具足十法界，就是人法界當中具足十法界乃至佛法界當中具足十法界，那這樣就有一千個“如是”。我們講三千性相，根據《大智度論》分為三種的世間：第一個是正報的五陰世間、第二個是依報的國土世間、第三個是眾緣假名的眾生世間，這三種世間各個具足千如是，所以就稱為三千性相，百界千如。我們的這一念心不僅理具三千性相，百界千如，同時可以隨緣顯現事造三千性相，百界千如。所以我們要觀察一個人的果報，可以從這個十如是來觀察，他現在造什麼因，未來就感召什麼樣的果，或者是過去什麼的因感召到今生這樣的果，透過十如是的觀察可以了知。十如是，這個“如”是不變義，如如不動，不會變化稱之為“如”；“是”沒有非，沒有錯謬。“十如是”是出自《法華經》的經文：“唯佛與佛，乃能究盡諸法實相”，諸法實相這個緣起法甚深甚深，只有佛才能夠徹底的了知。所謂諸法實相是什麼呢？《法華經》講：如是相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟等十個法，合起來就是諸法實相，開起來就是三千性相，百界千如。所以“十如是”這個法它不僅描述的是因緣果報的差別，他同時具足空假中三觀，或者說具足真俗中三諦。根據天臺智者大師的解釋為什麼呢？“十如是”這三個字可以做三種讀法，如果讀作“是相如”，這個如是不變義，就是空的體，“是相如”、“是性如”、“是體如”……如果這樣念的話那指的是十如是的本體，空的本體；

那如果讀成“如是相”、“如是性”……依著這個“如”所顯現出來的“相”，依著“如”所顯現出來的“性”稱為如是相、性等等，這樣念的話就是假觀；第三種念法如果念“相如是”、“性如是”、“體如是”……那這個就是中觀。為什麼呢？這個如就是不變義，在聖不增，在凡不減，那這個相本身是“如”，而且是“是”。“是”就是無非，它是全體真如，相上來說有染、淨的不同，但是本質來說都是全體無非。所以可以三種讀，三種讀就是從這個十如是當中看到真俗中三諦。下面詳細說明“十如”的內容，相性體力作因緣果報本末究竟等，這十個法的內容。

### ○相，外覓而可別。

相就是外在的，佛像有佛的相，桌子有桌子的相，茶杯有茶杯的相，這個就是外相，從外可以攝受的，因此可以作為了別的相。約人天的部分做介紹，這樣各位容易瞭解，感覺不會那麼抽象。你看人天的相是什麼呢？就是清升，所謂清升是什麼呢？人或者天的業啊，它表現出來的外相比較清淨，將來會生起安樂的作用稱為清升。你看一個修善業的人，或是一個修行人，他表現出這種清靜無為的狀態就是清升。

### ○性，內自分不改。

相是外在的，性是內在的，屬於自己的不改的體性，稱之為性。比如木頭裡面可以產生火，所以說木頭有火的性。就人天來舉例說明，人天的性就是白法。白法就是指善業，比如說慈悲、或者孝順、個性謙虛、老實厚道，跟這樣的自性相應的時候，就會和人天相應。我們現在是人，但是說我們性有時候會改變的，為什麼佛陀說得人身如爪中土，失人身如大地土。為什麼呢？因為我們過去生的善業感召到人的果報，可是十法界各個具足十法界，我們雖然得到人的果報，但是我們常常不是保持在人的“性”，人的“性”是白法、善業，那往往我們的性是和三惡道的性相應的，這個“性”熏習久了當然下輩子就去三惡道了，所以真正的人道的業的自性的是和白法相應的。這個“十如是”也可以幫助我們瞭解你現在和那一道相應，十法界每個法界都具足十法界，你可以知道現在的心是跟四聖法界相應、還是和六凡法界相應、還是跟三

惡道相應？你就很清楚了。因果是絲毫不爽，你現在不斷不斷熏什麼自性的話，未來就感召到什麼樣的果報。

### ○體，主質。

主就是色心和合的本體，這個色身就是體。人天的這個“體”是什麼呢，安樂的色心。它內在的性和白法相應的話，表現在外的身心很安樂。如果我們的心老是不安定那就表示說這個“性”有問題，“性”如果有問題的時候，他的“體”也會改變。就像《小止觀》裡面講的我們一個人帶什麼煩惱，就生起什麼樣的病，尤其是我們出家人，飲食生活都很正常，大部分出家人的病都是來自內心的狀態，如果我們的心常常保持在人天的善業這種狀態的話，那表現在外就是安樂的色心。所以以前我們在辦佛學院的時候我們的課程除了佛法的之外，上人很強調就是說要安排儒學的課程，就是學習怎麼做人處事，怎麼樣學習做一個君子。先有世間的君子，才有出世間的道人。有時候我們的內心很多的虛妄分別，沒有辦法老實、謙虛、厚道，刻薄、驕慢、嫉妒，很多很多負面的情緒在裡面翻攪，這就表示身體會有問題。像我們出家修行人，因為我們所緣境是往內攝，如果一個人整天是往外東跑西跑，忙很多世俗的事情，他可能身體不錯，當然這個身體不錯可能是一時的假像，可能精神會很旺，一個修行人往內攝，剛開始身體可能會不太好，因為你往內攝，你那個煩惱就浮現出來了，這時候透過種種白法善業去調，如孔子講的溫良恭謹讓，我們一個修行人怎樣保持溫良恭謹讓，如果我們能夠保持這種本質的話，再來修無我的話就容易隨順，那這個時候表現在外也是一種安樂色心的狀態。《格言聯璧》、《格言別錄》、《論語》這些儒學，各位有機會還是要去學一下，因為我們這個安樂的色心啊，是一個修道的基礎，一個道器，那這個安樂的色心，不能說是靠吃藥來的，也不能說是靠運動來的，是這個內心的主質，這個“性”的部分，你常常修的業是和白業相應的。

### ○力，功能。

《大般涅槃經》舉個譬喻說，你今天要蓋房子你要取木頭，雖然木頭不是房子，但

是木頭有做成房子的這種特性和潛能；再比如織布，就不會取泥巴，為什麼？因為織布你需要線，絲縷，因為這個線雖然不是衣服，但是它有做成衣服的潛能。我們看人天對應的“力”，堪任善器。因為他內心常常跟白法相應，所以，他能堪任成為善法的器具，他內在有這種潛能。

### ○作：構造。

造作三業。業約人天來說是造止行二善。“善”有止善、作善。止善，比如不殺生；作善比如放生、吃素、乃至能夠慈悲愛護一切眾生。就是因為有這樣的“力”內在的潛能就會發揮出來。

### ○因緣果報。

因，習因、等流因。果，習果、等流果。報，報果翻譯成異熟果。

就人天來說，習因是白業，他常常串習白業。緣，助因，就人天來說，善我(所)具度，善的我(指我的善念)，人天的眾生除了因有白業之外，創造白業必須有種種的助緣，那助緣第一個善念，我所指在修善業時候一切外在的資具。比如說今天幫助貧窮的人，“我所”就是錢財，或者飲食。透過這個善的我和我所，善心和好的資具來做助緣，來創造剛才的因——白業。當“因”結果時候有兩個：一個是果、一個是報。果是習果(等流果)，報就是異熟果報。人天白業的等流果就是任運酬善心生，等流果就是等流習氣，這個果和報是來世的果報。比如這個人今生喜歡佈施，他下輩子的果報習氣自然就喜歡佈施，為什麼，這個就是上輩子遺留下來的等流果，那這個就是習果，習氣所結成的果。所以這個地方講“任運”，是等流習氣，自然而然的就會這麼做。酬：應對，善心就會生起。你看這個人從那一道來的不需要鬼神通，看他的習氣就知道了，比如這個人個性詭詐，這個人有可能是鬼道來的；這個人惡心特別重，是三惡道來的；這個人個性特別善良慈悲為別人著想這個人就可能人天來的；或者這個人特別愛乾淨，當然不是潔癖了，他上輩子一定也是人天來的，不會是從污穢的三惡道來的；這是大判，所以說任運是說這種等流習氣。

報，報果，就是異熟果報，自然受樂。所謂異熟果就是感召的六道的果報，比如說他今生修善業，如果這個善業成熟，下輩子的時候自然而然的感召到個人天去受樂，這個就是報。

我們接下來講四趣——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅。那這個《法華玄義》把這個給揉合四趣，稱為四惡趣。

第一個**相**，相就是他的外相，**惡相**，就是說四惡趣表現出來的外相是很粗暴惡劣的相狀。

**性，黑自分性**。就是黑法自分的特性，叫做黑自分性，這個性是內在不可改變的特性。能感召人天，他內在自然留有白法的習性，這個性是今生的等流果，也是來自於過去生他常常修行人天的白業，所以今生就表現出來等流習性就是創造白法。四惡趣他過去生就是造了惡業，所以今生才會墮入四惡趣，那他表現在內的這種等流習性，也會是黑法。什麼叫黑自分法呢？自分指的是同一類，貪嗔癡慢疑諂驕害吝慳，這些屬於黑法這一類的，在他心中常常醞釀。比如人道眾生知道禮義廉恥，畜生道眾生是不知道禮義廉恥的。那如果我們人忘記禮義廉恥，那個時候已經造了四惡趣的業了。

**體，摧折粗惡色心**。四惡趣的色心，除了大福報的龍啊、金翅鳥、大力鬼王等特殊果報之外，大部分都是屬於被摧折的粗惡的色心，你看刀山、劍樹、油鍋、八寒地獄、八熱地獄那是標準的被摧折的身心；餓鬼道的也是一樣，吃不飽，沒有水喝，好不容易見到水了，旁邊的大鬼不讓喝，打他，不讓他接觸河流池水，這些都是摧折；畜生道，大魚吃小魚，小魚吃小蝦，互相吞食，互相傷害，這個都是屬於被摧折的粗惡的色心。

**力**，就是說潛在的能力，他內心醞釀的惡法的潛能，當然他的潛力就是這種惡的功用，惡功用。比如說，像地獄道眾生的“力”就是準備到刀山油鍋劍樹，餓鬼道眾生他的“力”就是長時間處於饑餓，畜生道的“力”這個潛能就是被吞啖，被互相欺凌，它會

有這種潛在的功能。

**作**，是什麼呢？就是**運動三業，建創諸惡**。會隨它內在習性創造一些不好的惡業。他“性”有問題，“性”醞釀的是黑業，所以他也會不斷的造黑業，所以要出來就不容易。**因，自種相生，習續不斷。以習發故，為惡易成**。自種相生，自種就是自類的種，就是說他常串習這種惡因，他的自種會不斷的生起。簡單的說這個人常起煩惱，他碰到什境界都會起煩惱，這叫自種相生；而且習續不斷，這種串習是相續不斷的；那麼以習發故，為惡易成，他習氣發動的話，為惡易成，那這個是因。要成就這習因要有助緣啊，助緣就是諸惡我、我所具度。“我”是指的恶心，“我所”，所有的具度，比如他造惡業，要有造惡業的工具啊，比如說他殺生，要有殺生的刀子器具等等的，那這個惡的我和我所，恶心、惡行、惡具等等來成就這種自種相生的黑業。那這因緣自然會感招到果報啊，那果的話就是我們講的等流果，如**多欲人受地獄身。見苦具謂為欲境，便起染愛**。就像一個人他平常在世的時候，就是喜歡熏習邪淫這個業，然後墮落到地獄當中去，抱銅柱地獄。為什麼他會去跑去抱銅柱呢？因為他的習果發動，在世時欲心很重，中陰身時等流習氣發動出來了，所以經過這個等流習氣的果報感召，看到銅柱他卻以為是男女的異性的境界，他過去抱，抱的時候男女的境界就變成燒著的銅柱了，這麼一合他就進入地獄裡面去了。所以他為什麼去抱銅柱，就是因為他那種等流習氣的驅使。就像我看的那個中陰救渡法。他說我們一般眾生在在中陰身的時候會看到很恐怖的境界，這種可怕境界不是妖魔鬼怪，他們是佛菩薩的示現。當然不是佛菩薩來現妖魔鬼怪來嚇我們啊，就是我們眾生的黑業所驅使，看到佛菩薩時，因為我們的業障，看到佛菩薩就是牛頭馬面那種很怪的樣子。你看西藏佛法他們跳的金剛舞啊，帶的那個面具，中陰身看到就是那個樣子，那為什麼他們要常常看那個面具，要習慣知道他是佛菩薩，習慣了，中陰身後看到那個境界才不會躲避，他這是種今生的惡業所感召的習氣，所以佛菩薩看起來就是那個相。報的話就是報果，異熟果報。**如多欲人，在地獄中，趣欲境時，即受銅柱鐵床之苦。**

在果來說就是他會發動欲心，報的話就是他會感受銅柱鐵床的苦，這個是講抱銅柱地獄的例子，一般來講如果是四惡趣他的果跟報，他的果，未來的習氣就是他的煩惱熾盛，報的話就是三惡道裡面受果報。三惡道果報報完之後就沒有了，但是在三惡道當中再繼續熏習煩惱的話，煩惱會不斷不斷的增長，所以為什麼三惡道要出來這麼難，煩惱要不斷的熏習，這是四惡趣。

那我們接著看到“二乘”。

二乘的**外相是真諦涅槃**，雖然說他將來要入於無餘涅槃,現在還只是有餘涅槃，但是顯示的是出世這種清靜無為涅槃的相狀。

他的**性，非白非黑法**。白法是善業，黑法是惡業。二乘人（聲聞、緣覺）他的內在是跟空性相應的，所以他造的業都跟空性無漏業相應，所以非黑非白。他不會造惡業，即使修白業的時候，他也能夠當下觀空。比如說，一個阿羅漢在行佈施的時候，他也能夠同時觀三輪體空。所以表面上是白業，但是本質上是屬於無漏業。

體的話，講的是身心的主質，二乘的聲聞緣覺他的主質就是**五分法身**，當他證果的時候，他本身的身心狀態，已經不是人世間這種污穢的色身。而是這種清淨五分法身。

再來，這個“力”，潛在的能力。力是**能動能出，堪任道器**。能動，就是能夠動搖三界的因，能出，就是能夠出離三界的這個果。就是說他有這個潛能，他未來能夠動搖三界的因，不再來三界受身，不再造三界的因，他未來也能夠出離三界的果，入滅盡定。就因為這個“力”，他發動的這個“作”，就是**精勤策進**。證得聲聞緣覺的人，內心一定是精勤策進的。不會再造三界相應的因。

再來因緣果報。“**因**”的話，跟空性相應，**無漏正智**。“**緣**”的話是**行行助道**。跟無漏的三十七道品相應的助道，來幫助智慧生起。“**果**”是**四果**，四果阿羅漢或者辟支佛。“**報**”，**无報**，所謂沒有報就是說他沒有三界內的果報，他感召到的是界外的意生身，但是講界外意生身是別教講的；藏通二教不這麼講，藏通二教講他們沒有“報”。所做已辦，

不受後有，不在三界內受身了，從此徹底的休息了；那要是依別教圓教來講，就是說他感召到意生身，生到方便有餘土，當然，這是從上往下看。

我們再從藏通別圓這四教來看這個“菩薩”：

**藏教的“相”就是事六度**，表現在外相就是說他會積極的來行事六度。他的自性是人天善，因為我們知道藏教的菩薩他是三祇修福慧，百劫修相好，最後一剎那三十四心斷見思惑成佛。所以就是說藏教的菩薩他始終不斷惑的，都是留惑潤生的，所以他所造的業，跟阿羅漢不一樣，阿羅漢是非黑非白法，那藏教的菩薩他所造的業，實際上還只是人天善，和有漏的善相應，當然動機不同，他這個人天善是資助他趨向無上菩提，不是趨向人天，這個動機不一樣，本質因為理觀不夠強，所以本質上還是以世善為多。“體”的話是**三十二相**。所成的果報體是三十二相這個莊嚴身。“力”就是他的潛能，他的潛能是他能夠**發起四弘誓願**，推動菩提道的力，他這種四弘誓願是依著生滅四諦所生起的，所以稱為生滅四弘誓願。也就是說每個法都是生滅相，依著生滅四弘誓願就會行六波羅密，那這個六波羅密是事六度行，緣著事而修，緣著三輪體空的理而修的不多。“因”藏教菩薩的因，就是**善業**，為什麼叫善業呢？因為他是事六度行，他緣的理少，緣事多，所以我們判屬於“善業”，有漏的善業。“緣”這個地方寫**煩惱**，當然這個煩惱不是貪嗔癡的煩惱。是說，他還有“我”、“我所”，還沒有跟空性相應，所以還有微細的我、法二執，是這樣的煩惱。“果”感召的果是等流果，也就是他所構成的這種智慧的功德，那就是最後一剎那，以三十四心來斷結，斷一切的見思惑。藏教菩薩的果報也是這樣“**無報**”，也是灰身泯智。

再看**通教**。通教這個“相”，**有餘無餘**。就是說他說成就的相是二種涅槃，有餘涅槃，無餘涅槃，因為我們知道這個通教，他是伏習潤生，不像藏教一樣留惑潤生，因為留惑潤生所以他的緣就是煩惱。通教，他是伏習潤生，他來三界不斷的受身，然後行六波羅蜜，實際上他是跟空性相應的，已經證得空性了，所以他成就的相是有餘涅槃，或者無餘涅槃的這種相。“性”，**無漏慧**，無漏的空慧，就是說他的內在的特

性和無漏的空性相應。“體”是身心的主質，就是**勝應色心**，通教成就的意生身是這種勝應的身心，因為他已經出了三界，出了三界就是意生身，所以是勝應色心。“力”他潛在能力是四弘誓願，是**無生四弘誓願**，依著體空觀，而生起無生四弘誓願，所以依著無生四弘誓願推動的這個“作”就是**無生六度**。

接著講通教菩薩的**因緣果報**。他的“因”就是**無漏習因**。無漏習因就是說跟無漏的智慧相應的這種名言種子，就是說他一切的造作當中跟無漏的智慧相應。“緣”是**生滅助道**，就是說要成就無漏的這種智慧，他還是要假借這種生滅的助道做幫助。他最後果報就斷余殘習，斷了見思惑，乃至成佛斷了一切的殘習。“果”就是這種智慧的等流果，“報”通教最後成佛之後就入**無餘涅槃**，無報，一樣的。

接著看到**別教**入假的菩薩。

他的“相”是**恒沙佛法**。因為他修無量四諦，修無量四諦他緣的是無量無邊的恒河沙佛法來修行。“性”他內在不改的特性就是**定入生死**。定入生死就是說，他這個時候從空入假，入生死界，然後去廣度眾生，廣行無量四諦，叫定入生死，他不會像二乘人一樣那種灰身泯智。是變易色心，變易生死的身心。“力”**無量四弘**，這個力就是種推動力，如果是這種大乘的推動力，都是四弘誓願，只是說藏教是生滅四弘，通教是無生四弘，別教入假是無量四弘誓願，緣著無量四諦所生起，所以稱無量四弘。那麼有這樣四弘誓願的推動，他發出的“作”，用是**無量六度**，就是緣著無量四諦，生起無量六波羅蜜。“因”是**真無漏慧**，所謂“真”就是真正的真俗雙照，照真又照俗，能夠從假入空，那麼又能從空入假，空假自在，真正的清淨的無漏慧，前面藏通二教還不能出假，那個無漏慧力量很有限，而別教入假的菩薩的無漏慧是真實清淨的。“緣”是助假觀，用種種幫助的假觀，來成就真實地無漏慧，他能夠真俗雙照。“果”**智慧的果報**成就就是假觀成就，證得道種智。“報”所感召的異熟的果報的報就是**變易土**，變易生死所感召的界外的土，方便有餘土，實報莊嚴土，這種變易土，這是別教入假菩薩的報。

最後，**佛法界**：“**相**”是**緣因佛性**，就是緣因善性，就是通過種種方便來成就了因的智慧，就是他修行種種的戒定慧，種種的無漏的智慧來幫助開顯了因的智慧，所以他表現在外相就是種種清淨無漏的緣因善性，那他本質就是了因佛性，這種中道實相的智慧恒常照了任運的現前，那這個就是了因佛性；“**體**”以**法界為體**，那這個法界就是正因佛性，佛法界的體，清淨本然周遍法界的法身，這個妙法身。“**力**”這個潛能，**初發菩提心**，超二乘上。佛他依著的動力是菩提心，他今天能成佛是菩提心，成佛之後為什麼繼續度眾生，還是菩提心，所以華嚴宗講普賢行，有佛前普賢行，佛後普賢行。佛前普賢行就是依著這個十大願王，然後來修種種的清淨的普賢行，當成佛之後，還是一樣，這個不動法身，周遍十方，隨緣成德，度化無量無邊眾生，那這個就是佛後普賢行。那這個佛後普賢行，依止就是當初這個菩提心的推動，當初他在因地未成佛之前，發的菩提心的推動，他為什麼要成佛，就是為了要度眾生，所以成佛之後依著本願力繼續度眾生，他這個“力”就是當初所發的這個菩提心，他當初一發菩提心就超過二乘之上了。“**作**”就是**四弘誓願要期**。依著這個四弘誓願要期造種種利他的善行。“**因**”是**習因**，**智慧莊嚴**。今天成佛的因來自智慧莊嚴，助緣是福德莊嚴，“**果**”就是**無上菩提**，“**報**”就是**大般涅槃**，大般涅槃就是清淨法身，正因理性，這種清淨法身的境界。菩提是偏向智，涅槃是偏向理，智能照理，從理顯智，理智是不二的，無上菩提就是大般涅槃，只是說一個偏智一個偏理，這是果和報。

那十如是前面九個講完了，最後講。本末究竟等。

“本”指“相”，“末”指“報”。本、末究竟是平等的，相和報都是平等的，為什麼說是平等呢？可以從三個角度來講，從空、假、中，三個角度來看是平等的。

第一個講“空等”。就是我們剛才講的三轉，第一轉“是相如”乃至“是報如”。就是說這個如，從空性的角度來說他是平等的，為什麼？因為本空末亦空，相的本質是因緣所生法，報的本質也是因緣所生法，所以都是空的。

第二個講“假等”。“果”“報”在本“性”“相”中；本“性”“相”在“果”“報”中。“假等”有兩個解釋，

第一個是說相和報都是隨緣施設的假名假相假用，隨著我們眾生染淨的因緣，所顯現的幻有，一個假名假相假用的這個作用，因此稱之為假等，假等就是說他們都是這個假名而已，所以稱之為等，這是第一個解釋。第二個解釋就是說，這個等就是說互相含攝的意思，果報含攝在相，相含攝在果報當中，這九個法互相含攝。因為我們知道就中道的理來說，這每個法全體真如，那都是周遍法界的真如，所以相也是全體真如，報也是全體真如，所以這個法互相含攝。所以果報在本性相中，未來的果報含攝在本來的性相當中。所以為什麼我們講算命還是可以來參考的，當然你也不能被他算死了，是可以改，但是在沒有改之前，就像《了凡四訓》那樣，沒有改之前是被人家算死死的。為什麼？因為果報含攝在性相當中，所以從一個人的性和相可以看到未來的果報。有很多歷史的記載，比如孔子看到子路態度橫橫然，孔子就說子路這個人恐怕今生不得好死，果然子路後來被剝成肉醬。因為他有這個相跟性，自然感招到未來相應的果報。或是看一個人的面相，一個人一臉的煩惱相，一臉的苦惱相，或是一臉的惡相，他未來的果報差不多就是三惡道了。為什麼看一個人的手相可以知道他中年怎麼樣，晚年怎麼樣，除非他修行，不然從手相上看的就差不多了，因為相由心生，你這個相實質上含藏未來的果報，只是說我們沒有學過相命，沒有神通看不出來，高手可以從相當中看到未來的果報。反過來說本性相在果報中，就是說我們看這個人的相貌就知道他過去什麼業，就像世間人說，一個人到四十歲，要為他的面相負責，就是說一個人到了四十歲，看起來一臉的濁，你不用問他過去幹什麼，就知道他過去造的業不會是好的業，到四十歲之後，中年晚年這個業，就像虛雲老和尚，童子相，越修越清淨，你也不用知道他過去怎麼修，就知道他過去造的業一定是好的業。因為性相在果報當中，果報含攝性相，這個就叫假等，互相含攝。這是第二個解釋。第三個中等，中實理心，與佛果不異。一色一香，無非中道。中道實相這個理，心佛眾生三無差別，心一念的迷就是眾生，一念的悟就是佛，所以佛果不異，乃至一色一香無非中道，相乃至報每個法全體法界，

空等、假等、中等三一具足。說的時候是有空假中，但事實上三法同時具足，舉一空就含攝假跟中，舉一中含攝空跟假，舉一假含攝空跟中，三法互相含攝，說的時候前後說，實際上是非一非異的。就像夢境，我們舉夢境做譬喻，做夢的境界歷歷分明顯現，這是即假；但是夢境本質是不可得的，就只是夢心而矣，這個就是即空；然後呢他的本質是全體的夢心，不管是裡面小到一個塵埃，大到一個宇宙，夢心當中所有境界的全體都是全體的夢心，這個是即中。我們剛才講的時候空假中三觀分別說，實際上，就是夢心所顯的，空假中同時具足。非一非異。好，以上我們就把十如是大略的解釋完了。把十如是的表貼牆上，看你今天的念頭和哪一道相應，不要往下看，不用問鬼神通，下輩子去哪裡，自己問自己就知道了，多看看上面的，不要往下看，往上看緣因佛性，了因佛性，正因佛性。接下來我們回答問題。

請問師父，當今天煩惱起來時，以自生，他生四性來推簡則煩惱突然就好像離開了，這是什麼道理呢？是不是可以說我們本來是沒有煩惱的，本來是跟佛一樣的，只是因為迷了，才現出煩惱的假相？

先回答第一個問題，當然就理上來說，我們講煩惱即菩提，煩惱跟菩提的本質都是我們的真如本性所顯的，所以煩惱是虛妄的，只是因為自性一念的迷顯現出煩惱，所以煩惱本身是不真實的，當我們以真如這種清淨的力量，四性推簡，用法來熏無明的時候，這個煩惱就會消失掉，為什麼，因為他本質就是不真實的，所以古德講達妄本空，知真本有，我們面對任何境界時常常提醒自己，你覺得煩惱來了，或是這種痛苦的感覺生起，負面情緒生起，你就常常記着達妄本空，知真本有。知真本有就是說不是離開煩惱本身外有真，而是說煩惱的本質就是真如。達妄本空是因為他的本質是空性，真實性不可得，我們一般是忘失他的特性，當你透過佛法熏習的時候，把妄想暫時停下來，真心就開顯出來了，就是因為憂惱本質是虛妄的，你用正念去熏它，它馬上就消失掉。所以往往是我們願不願意改變煩惱，不是說煩惱勢力本身那麼強，而是我們願不願意，通常我們覺得煩惱很好，我們想跟他作朋友，

緊抓不放，不管貪跟嗔都一樣，所以他就很難以對治。

2、有時候雖然用四性推簡，煩惱遠離，但仿佛還沒有消失，心裡還在猶豫，我現在到底還有沒有煩惱，請問這種情形應怎麼辦？轉念念佛可以嗎？

我們用四句推簡，煩惱暫時遠離是伏住，變淡的，當然不可能真的消失，因為這個種子還在，你要真正把煩惱斷掉的話，一定要證果，證果的條件第一個你要有禪定，最起碼欲界的未到地定乃至色界初禪以上，還要有開悟的智慧這兩個法和合在一起才能夠真正的斷惑。但是我們在觀修的時候確實能使煩惱的活動暫時停下來，伏住還是可以的。所以第一個我們要常常觀修，所以為什麼這幾天的早晚課教大家去觀修，各位可以去學習這樣的方法，然後你利用早晚課短暫的時間或是另外找時間去靜坐，念佛持咒之後就觀修，觀出離心，菩提心，空正見，剛好是三個法，三主要道，你選擇一個去觀修，不管觀修哪個都可以，然後再匯歸到破壞你的煩惱。比如貪煩惱特別重，就觀修出離心，因為死無常，所以貪是沒有意義的；或者觀修菩提心，我們因為菩提心我們在度眾生，我們不能傷害眾生，所以我不應該貪；或是觀修空正見，空觀或是實相觀，因為煩惱即菩提，生死即涅槃，或是煩惱當體如幻，類似這樣的觀察，通過這樣的觀察，把如幻的煩惱給放下來，這也可以。所以我們平常除了修止之外你還要配合修觀，用觀慧的力量來調伏煩惱，不能只是用止修定以石壓草那是不行的，當然你念佛持咒時煩惱會少，但是你沒有觀慧力量的時候，煩惱也沒有辦法真正的調伏，所以要配合修觀。不過同時還有一點，古德講，相續也難，你也不可能成天修觀，我們也沒這個本事，一般人想著想著就上火了，還是讓心有安住處，怎麼樣，就像講的轉念念佛。所以古代有很多禪宗大德，他們即使不修淨土，他們要讓功夫保任，他也要念佛，他念佛不是要求生淨土，而是要保任功夫不失。念佛本身它隨順于修奢摩他的止，心安定下來，第二個你念佛當中有佛力的加持，所以轉念念佛。念佛修止，還要配合一天當中一坐或是兩坐或三坐，打坐修觀，觀菩提心、出離心，空正見。大部分時間修止，但有時候煩惱特別的強，

你可以修觀，修空觀，或修出離心，修菩提心來破煩惱。所以坐中修，動中修，修止修觀，大部分還是修止。你也可以就像我們講實相觀法，一心即空即假即中，沒能觀所觀，這個只是放鬆的安住在境界當中，當然境界不要安住太久，要轉念念佛。其實修行的理論方法不是太複雜，就是說我們有沒有把它養成一個習慣，各位有機會再複習一下小止觀，裡面講到很多二十五方便，修止，修觀，坐中修，曆緣對境修，這都很重要，而且都是很基礎。剛開始出家架構對了，將來往正確方向累積的速度很快；剛開始架構是錯誤的或是鬆散的，或是有所偏頗的，你很努力的修行，但是到一定程度就進不去了。很多人他覺得在僧團裡面很忙，覺得事情很多，想找個茅棚公寓自己用功，這也行，但是用功他本身架構沒有建立穩固，就急於找地方用功，一天幾百幾千拜，念佛持咒，大概拼個一兩年就差不多了，拼不下去了，因為長時間沒有消息，光靠那種衝勁是沖不下去的，再下來就是很麻煩了。但是開始你架構就對，解行並重，行門當中有止有觀，有坐中修，有曆緣對境修，不斷不斷的產生觀慧，輾轉的增上。就像我們講十乘觀法的法門一樣，你有觀正因緣境，或是觀不思議境，配合發菩提心，正修止觀，能夠調適三十七道品止觀均等，然後能夠對治助開，這些方法都去用，這個時候就覺得修行真是有很多事情要做，才不會說到最後不曉得怎麼辦，整天也是拜佛念佛沒有感覺，你說不拜也不可能，還是要拜，但沒有感覺，有人心力很強，他就硬熬硬拜，也是一個程度而矣，但你知道這些十乘觀法，小止觀講的那些善巧，約著這些善巧把架構建起來，配合解門不斷的學習，解門的學習不只是瞭解純理論，將這個理論匯歸到十乘觀法的修行，匯歸到小止觀的修行，未來修行的路會很充實，有正有助很多很多的善巧，你不僅能夠自利，而且還會利他，像經典講的成就大善巧。

#### **附表十八。《觀心誦經法》**

從“夫欲誦經滅罪...”這裡講到入坐的威儀，身口的威儀，因為一分恭敬一分利益，誦經之前先盥洗乾淨，當然我們沒有吃葷了，但是也要刷牙刷乾淨再誦經。其實念佛

都是一樣了，然後找一個乾淨的地方，不能很雜亂，在那個地方專心誦經。

第二個是入觀，“觀所坐之座...名為假觀。”這是怎麼樣修假觀，通過假觀的觀察，無量的眾生聽法，依慈悲心，續佛慧命的心來為他們說法，我們就是法師，各位可以試著去做，平常誦經糊裡糊塗的地誦，跟入這個假觀去誦感覺絕對是不一樣，這個假觀不只是說純粹假想，真的是這樣，誦經的時候會有天龍八部鬼神在旁邊聽，你就這樣運心做假觀，然後起慈悲心，起菩提心來誦經，這是假觀。

接著“次觀能說之人...空觀”。空觀是破，破一切相，能誦所誦一切真實性不可得。

下一段“雖無所誦之經...三觀宛然”這個地方講到中觀，中觀就是說能誦所誦全體法性，依著法性顯現出能誦所誦合起來就是一個法性，能誦所誦不二，能誦三觀不二，所誦三諦不二，諦觀不二，這是我們講圓教理，一心三觀的理會過來。這個講空假中三觀說的話分別說，實際上三觀一心中得。

接著“雖無施者 ....六波羅密具足”這是說誦經當中具一切法，就是理上來說因為全體法性，法性來說具一切法，所以誦經就具一切法，然後就事相來說，你誦經的時候起正念，不起惡念乃至具足智慧等等，具足六波羅密。

再接著講權實，“自行此經，名之為實..以此成功德”以這個一心三觀來照誦經這個法就是實法，那麼傳授給外人就是權法，隨眾生根机不同，依根机能夠接受的為他說法稱之為權。若能一生以此成辦，必能成就廣大功德。

下面講誦經當中具足三因佛性，具足三德，三因佛性三德也好，都是同體的，因地裡面是三因佛性，果上是三德，三因也好三德也好他們是非縱非橫。非縱他不是次第生，非橫，也不是說就是一個，這是非縱非橫。

最後流通分，告訴我們應當在坐中修也好，曆緣對境修也好，熏法界慈，運同體悲，我們昨天講的車上面有顯蓋，顯蓋就譬喻無緣大慈同體大悲，覆蓋法界的慈悲心。

大致是這樣子，各位再去體會體會。智者大師還寫了《觀心十法》，慧思禪者講的大乘止觀裡也有提到，大小便溺時怎麼修圓頓止觀，還有講吃飯時候怎麼修圓頓止觀，

印出來給大家公佈來看一看，就是說一心三觀的道理大家都知道，要怎麼運作，你就根據這個來運作，這樣空假中一心，無能無所，根據古德的開示，運作去看一看，記大綱或是全部背下來更好，至少你在吃飯的時候、洗澡的時候、上大小廁所的時候、用功的時候都可以照著這麼做。

那麼我們天臺教觀綱宗的課程就跟各位大至介紹到這地方。