詮觀全集論釋六

# 勸發菩提心文講記

釋註者　演培法師

諦觀全集論釋六

# 勸發菩提心文講記

釋註者　演培法師

# 勸發菩提心文講記

諦觀全集
E23

釋註者：演培法師
定　價：新台幣250元整

郵撥帳號：0111208-1號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段168-1號1樓
電　話：(02)28736629
傳　真：(02)28736709
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第1679號
中華民國77年3月初版　96年3月六刷

*HEAVENLY LOTUS* PUBLISHING CO., LTD.
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709
NT$250元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿500元另加掛號費50元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-32-5

# 目次


**一　勸發菩提心文講記**……一——二六七

序……一

**文前概說**……五

一　菩提心的尊貴殊勝及其功德……七

二　菩提心爲入大乘的不二法門……一一

三　本文題目的略爲解說……一四

四　本文作者的史實簡介……二三

**解釋正文**……二七——二六七

# 自序

佛是怎樣成的？是由於行菩薩道成的；菩薩道怎會行的？是由發菩提心來的；所以發菩提心就成爲菩薩因行與如來果證的唯一無二的推動力，沒有這一推動力，菩薩因行固然無人去行，如來果證亦復無人去證。

這樣說來，發菩提心，在大乘佛法中，具有怎樣的重要性，應是誰都可以體認到的。做個大乘佛法行者，而說不要發菩提心，那將是不可思議的事。不過話說回來，眞正修學大乘的學人，從不忽略發菩提心的。

關於如何發菩提心，在省庵大師的勸發菩提心文中，固已有了很好的指示，在我所講的這個講記中，亦已有了詳細的說明，看了講記自然明白，在此不必再多費辭。總之，能發菩提心的，是就值得我人尊敬。

發菩提心，沒有時間性的，什麼時候都可。面見佛陀的當世，固可發菩提心，末法時代的今日，亦可發菩提心。但以佛法住世來說，在佛教極度衰微的時代發菩提心，較之佛世時的發大心者，尤爲難能可貴。

中國一向所流行的佛法，不但是大乘佛法，而且是最上一乘，一般佛法行者，照理都是菩薩，而是發過菩提心的。但如去問許多學佛的人士，你是不是發了菩提心，那我敢說，大多數的佛徒，不知如何答覆。

像這樣的大乘佛法行者，實在不夠資格稱爲菩薩，因而表現於行爲的活動，自然也就不是菩薩風格。所以太虛大師於從巴利語系說到今菩薩行一文中說：『中國佛教教理是大乘，而行爲是小乘』，意在於此。

正因一般學佛人士，不知如何發菩提心，不去實踐菩薩大行，致使佛教現狀，顯得暮氣沉沉，而爲社會大多數的人群，認爲佛教不是今日所需，甚至譏爲消極厭世，試問這對我們佛教，是多麼大的一大損失！

有心於佛教的我人，不能看著佛教這樣沉沒下去而無動於衷，故有本著佛陀的根本精神，高樹爲法爲人的佛教特質，以使佛教在今日世界中活躍起來的必要。然應怎樣？這唯有發菩提心，實踐菩薩大行才行。

民國五十五年，慧日講堂印海法師，乘我回國弘法之便，請於講堂宣講勸發菩提心文，期以激發學佛者的發菩提心，來積極的實行菩薩大行，發揮佛教救人救世的大

無畏精神，證明佛教是今日人羣所必需者。

當我在講這勸發菩提心文時，遠來聞法的謝淨德居士，立即發起大菩提心來，將我所講的記爲講記，而且記得極爲詳細，敍述又極條理分明，文字更是乾淨俐落，沒有什麼浮詞浪語，眞正可說是極爲難得的！

後應菩提樹編者朱斐居士的徵稿，乃將全文交給菩提樹發表，而於去年全部刊完。淨德居士眞是一位發大心者，爲使諸將發心而尚未發心的學佛人士，能夠眞正發起菩提心來，以凡夫身廣修菩薩大行，乃又發心擬將講記印行流通，而且善與人同，不唯自己出斯功德，並勸其父謝常如及吳寬性、丁常實等居士共同發心，所以這本講記能順利的與讀者見面，不能不謝謝淨德居士。

講記，在菩提樹發表，是朱斐居士的功德；在臺北印校等，是懷謙居士的功德；得以出版流通，是上出施淨資者的功德。因此，我在這裏很誠摯的敬向出錢出力的諸位居士，致最崇高的謝意，並祝慧業日進！

中華民國五十八年夏曆四月初八日序於玄奘寺丈室

# 勸發菩提心文講記

——民國五十五年十二月一日起講於臺北慧日講堂——

## 文前概說

諸位法師！諸位尼師！諸位居士！諸位善信！慧日講堂剛舉行過藥師法會，現又開啓了講經法會。藥師法會重於行，講經法會重於解，這可說是解行並重的表現。重行的藥師法會以自利爲主，重解的講經法會以利他爲先，這又可說是自他俱利的表現。

諸位諒都知道：今日這個世界，確是非常紛擾，在海的那邊，終日在喊鬪喊殺，沒有寧靜的片刻，而我們這邊，幸運是在自由天地中，不但過著幸福安樂的生活，而且還能安定的聞法修行，不能不說有很深的善根和很大的福德。自由祖國的佛教，雖在一天天的發揚光大，但在海那邊的佛法，已被魔鬼摧殘殆盡了。不特佛法的精神已

不存在，就是佛法的形式也遭破壞無餘。在這情況下，身爲佛子的我們，眞正應該發起大菩提心來，不僅是爲佛法衰而需發菩提心，就是爲了拯救人類的痛苦，亦應發起大菩提心。是以今日做一個佛教徒，發菩提心實是刻不容緩。安居在自由天地中的佛弟子，如尙不能好好的發菩提心，那佛教的前途，眞不堪設想了。

我這次回到自由祖國，印海法師要我來和諸位講幾天佛法，經過幾度的磋商，結果，決定選講省庵大師的勸發菩提心文。諸位看到這一題目，就可了解這次所講的，既不是佛陀親口所宣的經典，也不是聲聞或菩薩所造的論典，而只是一篇短短的文章，且是中國古德所撰的。聽經聽慣了的人，對這也許會感到不滿足。可是我得告訴諸位：這篇勸發菩提心文，雖是中國古德所寫的，但內容的每一字句，都是根據如來聖教而來，特別是關於發菩提心的因緣，指示得非常清楚詳盡。是以，我們切勿以爲這是中國古德所寫的文章，而對它的內容有所忽略甚至不予重視，這是先要向諸位特別交代一下的。

發菩提心是修學佛法的根本，在大乘佛法流行的地方，特別是在中國佛法方面來說，學佛的人大都知道發菩提心的這個名詞，而且這個發菩提心，似已成了佛弟子的

口頭禪，常常掛在口頭上講的。至於什麼叫做菩提？什麼叫做菩提心？如何來發菩提心？恐怕還有很多人不怎麼親切了解，如聽了這篇勸發菩提心文，相信會正確了解的。

發菩提心絕對不是一件平常的事，而是極爲希有極爲難得的。一個佛法行者，眞正發了菩提心後，那他在佛法中的地位，固然極爲崇高，就是他所獲得的功德，也是極爲廣大。因爲一個發了菩提心的人，當下就可尊稱他爲菩薩了。菩薩之所以稱爲菩薩，就在他已經發了菩提心。發了菩提心的人，雖還是個普通的凡夫，但已不是博地凡夫，而是成爲凡夫菩薩。不過，菩提心的生起固然極爲難得，但亦容易退失。一個發了菩提心的人，如經不起時間的考驗，受不了種種的挫折，而又一旦喪失菩提心時，那他的菩薩資格也就因之取消。是以是菩薩非菩薩，關鍵不在別的方面，全在是否發了菩提心，以及是否能永恆的保持不失來決定的。

## 一　菩提心的尊貴殊勝及其功德

首先來講一講發菩提心的尊貴：講到菩提心的尊貴，要從比較上或舉喻來說明，

始能顯示出來。佛陀在大乘經典中特別指出發菩提心的尊貴明文，可說是很多很多的，現我簡單的舉出幾則來談談。

經中舉喻說：如有一大龍王，在這大龍王的頭頂上，戴著一頂很大的如意妙寶王冠，由於有這如意妙寶王冠，戴在大龍王的頭上，於是使得任何怨敵，都不敢來侵犯他，更不要說想恐怖他。這譬喻是說：一個發了菩提心的菩薩，在其頂上戴有一顆菩提心及大悲心的妙寶王冠，由於有了這顆王冠戴在頭上，不但一切惡趣的有情，沒有辦法來侵怖菩薩，就是天魔外道等，要想來侵犯菩薩，也是無能爲力的。發菩提心是怎樣尊貴，於此可見。

經中又舉喻說：世人所認爲最珍貴的寶物，莫過於金剛寶，一顆完整無缺的金剛寶，固然是價值連城，沒有辦法算得出，即使將這金剛寶打破，成爲殘缺不全的，而它在衆寶中仍然超勝其他的一切珍寶，一切珍寶與之比較，仍然不及它的珍貴和有價值。不唯如此，就是金剛寶的名稱，亦不會因它的殘缺而喪失掉，金剛寶還是叫做金剛寶。如果拿這破碎的金剛寶，去救濟無數有所缺乏的貧人，同樣會發生救濟的作用。

這是以金剛寶譬喻菩薩所發的菩提心，以完整無缺的金剛寶，譬喻廣大圓滿的菩提心。菩薩發了廣大圓滿的菩提心，在一切衆生界中，固然是最崇高最偉大的，即使佛法行者僅有少分菩提心，而他所具有的功德莊嚴，仍然超過一切聲聞、一切緣覺所有的功德莊嚴。同時，也不因菩提心僅有少分，而喪失掉他菩薩的資格，菩薩還是叫做菩薩。且此具有少分菩提心的菩薩，同樣可以去救濟缺乏佛法聖財的貧窮衆生，使諸沒有佛法聖財的貧窮衆生，因菩薩的度化而得到佛法的聖財，逐漸走上佛法的解脫之道，終於獲得身心的自在解脫。菩提心的價值尊貴，從這譬喻中，更得到證明。

經中復舉喻說：如有一人提一盞燈，走到暗室裏去，而那暗室裏的黑暗，不是一年兩年才有的，已是幾百幾千年所充滿的黑暗，雖然如此，但當這一盞燈提進去時，由燈所放射出的光明，立刻驅除了這千百年來所有的黑暗。當知這提燈的人，就是發菩提心的菩薩，所提的一盞燈，就是菩薩所持的一切智心大光明炬，暗室中的黑暗，就是衆生內心中的無明黑暗。一個發了菩提心的菩薩，持著一切智心的大光明炬，入於衆生的心意暗室中去，使得衆生不可說百千劫已來，所積集的一切煩惱障，一切業障以及無明黑暗，悉皆消除得乾乾淨淨。由此可知發菩提心，在佛法的修學上，是珍

貴到怎樣的程度了。

以佛法說，一個人在世間上，不論做了什麼好事，必然有他所得功德，而發菩提心同樣有他所應有的功德。發菩提心所獲得的功德，好似虛空一樣，廣大無比，殊勝莊嚴，究竟廣大殊勝到怎樣，要從功德的校量中才能顯示出來。例如印度的恆河，是有很多的沙的，假定以一粒沙卽是一佛世界，如是有像恆河中這麼多沙的佛世界，設若有人將這麼多的佛世界堆滿了七寶，用以供養諸佛世尊，諸位可以想像得到，其人所得的功德，眞是大得無可形容。但佛告訴我們，如果另外有這麼一個人，能至誠懇切的合起掌來，一念發起阿耨多羅三藐三菩提心，那這發菩提心的人所得功德，遠超過上面以恆河沙數佛刹七寶供養諸佛的功德，還要來得大。因此，我們亦可了解發菩提心的功德，是怎樣的廣大殊勝了。

經中爲什麼要這樣的說明菩提心的尊貴、殊勝以及廣大功德？當知十方諸佛，不論是過去已成佛的，現在正成佛的，沒有不是由發菩提心而來，發菩提心而得成佛，則發菩提心尊貴、殊勝以及廣大功德，自就不難明白。

諸位不妨自問一下：學佛的最終目的是什麼？是不是希望自己將來成佛？假如是

的，那你就得發菩提心，如不發菩提心而希望成佛，那是絕對做不到的。其次，請再自問一下：發菩提心的目的是爲成佛，然爲什麼定要成佛？成佛，固然會得相好莊嚴，圓滿一切功德，但這並不是主要的目的。成佛的眞正最大目的，還是爲的度化衆生。如經上說：『爲利衆生願成佛』。在無盡意經中，佛陀開示我們說：『若不爲度衆生，我卽不發是菩提心』。所以發菩提心，不但是希望自己將來能夠成佛，而更重要的還是當下就能去度化衆生，深入社會，接近人羣，隨分隨力的以佛法開導羣迷。以一句慣說的話來講：發菩提心有兩大目標：向上，成佛是我們的目標；向下，度生是我們的目標。所謂『上求佛道，下化衆生』，就是此意。

## 二　菩提心爲入大乘的不二法門

佛法有大小乘的差別，這是誰都知道的，不用說，入小乘有入小乘的門路，入大乘有入大乘的門路。入小乘的唯一門路，是所發的厭離心。沒有發厭離心，絕對不會走上聲聞的解脫道。而入大乘的不二法門，則是現在所說的發菩提心。如果沒有發菩提心，自亦不會走上菩薩的菩提道。且這菩提心，不論什麼時候在身心中生起，縱然

其他的功德還沒有發生，而你已經進入大乘之門。不過話說回來，發起的菩提心，如一旦退失了，那你在佛法中，縱然具有通達空性等的種種功德，仍然是墮入於聲聞等地，喪失了你做大乘行者的資格。所以是不是已入於大乘之門，完全看你菩提心的有無而作決定的。

關於這個，佛在華嚴經中，曾經這樣說過：『菩提心者，如一切佛法種子』。種子是就因說，從世間看，是怎樣的種子，就結怎樣的果。種子是有各各不同的，如麥種子、穀種子、豆種子等，是爲各自不同的不共因，因爲這些不論與怎樣的緣合，穀種子終不能爲麥種子的因，麥種子終不能爲穀種子的因。可是水土空氣溫度肥料等，則爲一切的共因，因爲這些與穀種子合，就成爲穀苗的因，與麥種子合，就成爲麥苗的因，它們是不簡別什麼對象的，與怎樣的種子結合，就助長怎樣東西的生長。當知現在所講的無上菩提心，就是佛苗因中的不共因，如穀麥等的各各不同的種子，爲成佛的主要因素。

寶性論說：『信解大乘爲種子，慧是能生佛法母』。這兩句話的意思是：信解大乘而所發的菩提心，猶如爲父的種子，通達諸法無我的殊勝慧，猶如慈愛的母親。爲

種子的父親，設若是屬於漢族的，那他所生的子女，必然是屬於漢人，絕對不會生爲藏人或蒙族人，所以父是子姓的決定之因；至於母親，不論你是藏人還是蒙族人，如與漢族的男子結合，就生出漢人，如與蒙族的男子結合，就生出蒙人，所以母是生子的共因。本此應知：通達無我的般若慧，是三乘聖者的共母，諸佛固然依於般若波羅密，聲聞緣覺同樣是依於般若波羅密。如龍猛菩薩讚慧度說：『諸佛辟支佛，並諸聲聞人，解脫唯依慧，決定無有餘』。所以唯依般若慧不能判別大小乘，要以菩提心及廣大行，才能顯示大乘的不同於小乘。如是證諸法空性的般若慧，尙且不是大乘不共之道，除此般若慧的諸餘道品，自更不必說了。所以要想入於大乘之門，非以菩提心爲教授不可，除此，更無餘門可入大乘。

再總結的以喻說：如世間的生男育女，必須具有父母雙親，無父固然不生，無母更不要說。大乘佛法的道支圓滿，則須以方便爲父，以智慧爲母。方便之父是什麼？發菩提心；智慧之母是什麼？證空性慧。一個佛法行者，如果自認是大乘的話，必須發菩提心，沒有不發菩提心，而得稱爲大乘的。什麼時候菩提心在你的身心中生起，什麼時候就安立你爲大乘行人。中國佛法的修學者，總認自己是學大乘的，但菩提心

的是否生起，還得要問問自己。

## 三　本文題目的略爲解說

就佛法的三藏說，經有經題，律有律題，論有論題。宏揚佛法的諸大善知識，不論講說那種經論，都先就其經題論題，或詳說或略說，因爲經論的題目，是全部經論的眼目，對於題目有了大體的認識，對於內容也就有了相當的眉目。現在所講的雖是一篇短文，但文有文題，同樣需要先爲說明。明白了文題，文中的大意，也就可知。我們通常解說經論的題目，有通題別題的兩種分別，本文同樣的具有通別兩題。最後的文字是通題，是通於其他的意思，不但本文叫做文，如西方發願文，戒殺放生文，都叫做文的。前面的勸發菩提心五字是別題，顯示唯有本文這樣稱法，而不通於其他諸文的，所以稱爲別題。

作爲通題的「文」字，在中國通常來講，是文章的文，而在印度梵文來說，本有所謂『名句文身』的這話。可是名句文的文與文章的文，是有著截然不同的意思的。我國向來所說文章的文，是集字成名，集名成句，集句成篇，才成爲一篇文章，或如

現在多以連綴成文的叫做文字。所以本文的文，是文章的文，或文字的文。名句文的文，以梵文的解說，文是指的一個字一個字的字母，由一個個的字母而構成一個名詞，由一個個的名詞而構成一個句子，所以名句文的文，是構成名與句的一種基本單位，與成爲一篇文章或一篇文字的文，其意義是完全不同的。有人以名句文的文解釋本文的文，我以爲不大妥當，所以特別略爲點出。

其次所要講的，是本文的別題。於別題中，先講發菩提心四字，分爲三個層次來說：

一、菩提：菩提是印度話，譯來中國，有舊譯與新譯的不同。唐朝以前的舊譯，翻之爲道；唐朝以後的新譯，譯名爲覺。比較來講，以諸佛聖者所體會的妙理及所成就的智德說，把菩提譯爲道，未嘗不可，不過新譯爲覺，更爲恰當而已。覺與覺悟的悟字，意義是差不多的，覺卽是悟，悟卽是覺，不過，通常總聯結在一起稱爲覺悟。菩提之覺，與世人所講的感覺、知覺或惡覺，尤有所不同。如一般說的『覺今是而昨非』的覺，固不能不說是覺，但與菩提之覺，仍有一段距離。根據佛經所指示的來說：菩提之覺，是反迷惑所有的純正覺，是離迷惑所有的清淨覺。因爲覺之所以爲覺，

本來是對迷惑講的。凡人對於事事物物迷惑而不正確了解，固不得稱爲覺，就是在一般以爲已覺了的，而這覺了是否純正，仍是一大問題。因普通所有的覺，大都雜有染污成份在內而不清淨的。所以眞正菩提之覺，必定是純正的、清淨的，沒有絲毫的染污及迷惑存在，否則，卽不得成爲菩提之覺。以上，爲菩提意義的簡單解釋。

其次所要說的，是菩提的類別。所謂類別，顯示菩提不是一種。菩提旣是一種覺悟，當然沒有絲毫迷惑。因此，覺悟與迷惑是敵體相反的，當覺悟現前的時候，迷惑就消失了，二者絕對不能並存。這如光明與黑暗不能同時並存，其道理是一樣的。光明現前，黑暗就被驅走，反之，黑暗籠罩，光明也就隱沒不現。又如暴惡與正義不能共存，正義抬頭的時候，暴惡就被消滅，暴惡抬頭的時候，正義就被摧毀。菩提的覺悟與迷惑的不覺，在義理上也是如此。這樣說來，要到怎樣的程度才能得到覺悟？必須要到沒有迷惑的地位，方能得到菩提。在凡夫位上，由於還有迷惑存在，不得成就菩提。唯有出世的聖者，由於斷除了迷惑，成就了覺悟，方可說是得到菩提。同樣是出世聖者，但因程度的差別，分爲三乘的不同，聲聞人所成就的是聲聞菩提，緣覺人所成就的是緣覺菩提，無上佛陀所成就的是無上菩提。就覺悟的意義說，雖彼此是一

樣的，但約程度的淺深，類別爲三種菩提，而以無上菩提爲最究竟、最圓滿，亦爲發菩提心的人所要求證的菩提。

菩提不唯有它的名義，並且還有它的自體。什麼是菩提的自體？這是我們接著所要說的。佛法有三乘共教和大乘不共教的分別：約三乘共教以出菩提的自體，是指出世的清淨無漏慧。這慧不是別的，就是五別境中的慧心所，唯別境慧通於有漏無漏，而這專指無漏的慧心所說。約大乘不共教以出無上菩提的自體，則指清淨的四智菩提。四智菩提，在唯識學上是常說到的，就是轉八識成四智的四智——成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智。大乘以此四智爲菩提的自體，站在這一立場說，三乘聖者所得的菩提，還不夠資格稱爲菩提，因爲他們的四智還未圓滿，覺悟還未究竟普徧。如聲聞緣覺聖者所得的覺悟，只是部分的，不能徧知一切，所以不得名爲菩提；菩薩聖者所得的覺悟，普徧固然已經普徧，但還沒有到達無上，所以也不得稱爲菩提。

三乘聖者所有的覺悟，既都不得稱爲菩提，爲什麼經說有聲聞、緣覺、菩薩的三種菩提？當知這是站在菩提的平等相上講的。由於菩提是覺悟，三乘聖者既都得到覺悟，所以得統稱爲菩提。但約殊勝的意義說，唯有無上菩提，才得眞正稱爲菩提。因

唯證得最高無上菩提，才能完成四智，在沒有到達最高無上菩提時，四智決不能圓滿完成。所以約菩提的殊勝義說，唯以四智爲體。四智中的妙觀察智，二乘可得部分的成就，至於成所作智、平等性智、大圓鏡智，二乘根本沒有成就的。眞正完成四智菩提的，唯佛與佛乃得究竟圓滿，所以唯有完成四智的最高佛陀所得覺悟，才能眞正稱爲菩提。而這無上菩提是以四智爲體的，所以二乘的覺悟，不得名爲菩提。

菩提是覺悟，而以無漏慧爲體，無漏慧卽別境中的慧心所，所以菩提亦有它的相應心所，亦卽與四智相應的心所。在有漏位上，講到吾人的心識活動，有所謂心所相應：如第八識有五個心所相應，第七識有十八個心所相應，第六識有五十一個心所相應，前五識有三十四個心所相應。到了佛果菩提所完成的四智，是由八識所轉成的。有漏的八識既有相應的心所，無漏的四智自亦有其相應的心所。所以不論四智中的那一智，決不是孤單的獨立的。有漏八識相應的心所，有或多或少的不同；無漏四智相應的心所，却是同樣的各有二十一個心所相應，就是欲、勝解、念、定、慧的五別境；作意、觸、受、想、思的五徧行；再加上信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害的十一善心所。四智菩提所相應的，不出以上所說的二十

一種心所，是爲菩提相應之義。

二、菩提心：菩提的意義，本還有很多可說的，現姑止此，繼續來講菩提心。這裏所講的心與平時所講稍有不同，既不是血肉組成的肉團心，亦不是通常慣說的虛妄分別心，而是作爲一種希望、願望、欲求來講的。佛法通常講到欲，都是指不好的說，而加以呵斥的，但一講到善法欲，就不是不好，而爲修學佛法者不可缺少的了。如果沒有善法欲，就不會去追求解脫，追求無上菩提，有了這善法欲，自會熱烈的向這方面去追求。所以菩提心的心字，是希望欲求之意，亦卽立志之意。我們不論做什麼事，必須具有欲求願望，唯有以此爲動力，才可完成自己所要作的事。世間普通事尙且如此，我們要想完成無上菩提，如沒有崇高願望，熱烈欲求，怎能達到成佛目的？然這自體，就是五別境中的欲心所，而這欲心所卽爲發菩提心的心字之正當解釋。不過還得知道的，就是別境中的欲心所，在有漏的凡夫位上，是通於善、通於惡、通於無記的三性，唯此菩提志願欲，在一開始發起時，卽爲有漏善法之隨順無漏法者。要知爲了求得無上菩提而發生這願欲，本著這願欲向著所要到達的目標前進，那大乘佛果所有的無盡功德法，皆由此欲心所之所生起的。所以菩提心的這個心字，我們是不

可予以忽視的。

三、發菩提心：菩提心已講過了，現在繼續所要講的是發菩提心，而此四字的中心在一發字。發是發起或發生的意思，就是發起或發生這一念菩提心。說到發心，很廣泛的：如發心念佛，可說發念佛心，發心持呪，可說發持呪心，發心誦經，可說發誦經心，發心參禪，可說發參禪心，這在佛法的修持方面說；若就世俗來說，發心求財，名爲發求財心，發心做官，名爲發做官心，發心求名，名爲發求名心，發心求知，名爲發求知心。而且你發了什麼心，必然去做什麼事。所以論說：『如人貪名宦者，發求名宦心，修登名宦行；若貪財寶者，發求財寶心，作營財寶行。凡人欲求善之與惡，皆先標其心，而後成其志，所以求菩提者，發菩提心，修菩提行』。

唯此求證無上菩提的心願，究竟要怎麼樣方能發起？詳細而言，自亦可從多方面說，現在且簡單的略說兩種：一、內在的自性發：吾人的內心本來具有菩提的覺性，但它在爲煩惱之所蒙蔽的時候，覺的力量過於薄弱，不能發生強有力的作用。如人在有病的時候，運動的精神必然是提不起來的。雖在煩惱迷惑動亂不安的狀態中，但菩提的覺性仍然存在，並未因此而消失掉。但欲離此動亂不安之相，則非證得佛果菩提

不可。有了這一念要成佛的心，當知這就是內在的自性發菩提心。二、外在的資助發：或有人說，內在既可發菩提心，爲什麼現在不見衆生自發？由於沒有外緣的資助。什麼是外緣資助？就是善友與聖教。如聽聞大乘聖教，以此聖教經常的熏習，於是自己發起大菩提心，是爲聖教力的資助發。或觀佛菩薩的神通、道力等，使自己發起大菩提心，是爲善友力的資助發。

發菩提心四字，已經逐步解說。還有上面一個勸字，再略爲說明。菩提心的發起，有的是自發自動的，能夠這樣，當然是最好的。但另有一些人，儘管是在修學佛法，聽聞佛法，却不能發起菩提心來。不能發菩提心，就不能度化衆生。而佛法是以度生爲本的，在這情況下，就得勸導或勸勉一番，使之發起菩提心來，所以稱勸發菩提心文。原因人類根性不同，有的不經勸導、啓發、開示，根本不知什麼叫做發菩提心。如將發菩提心的功德、妙用、利益，講給衆生聽，使他們明白發菩提心，在修學佛法上的重要性，自然也就會開始發菩提心。

根據以上所說，我們可以知道：眞正修學大乘佛法的人，不但自己必須發菩提心，同時還應勸導他人發菩提心，唯有人人發菩提心，佛法始能繼續弘揚，衆生始能普

被救濟！省庵大師深深的了解這一點，所以他老特別作成此文，來勸勉我們每一個修學佛法的人，不論僧俗男女，都需發菩提心。特別是在世亂時荒的今日，發菩提心，確是大乘行者當前的唯一急務！

## 四　本文作者的史實簡介

佛教的經論，是從印度傳譯過來的，所以講經說論，必然就要說到經論譯者的歷史。現在所講的勸發菩提心文，是中國的祖師所寫的，不是從印度譯過來的，因而現在對於作者的史實，亦得加以簡略的介紹。

本文的作者，法名叫做實賢，字叫思齊，別號省庵，所以一般人只知道他老叫省庵大師。他老在淨土宗，素被尊爲祖師之一。我曾看過兩部不同的淨土宗祖師傳，一部說他爲第九代祖師，一部說他爲第十一代祖師。我因未曾專心研究過淨土宗，亦未仔細考察淨宗諸祖的歷史，不能肯定他老究是第幾代祖師，不過有一點可以肯定而無庸置疑的，就是他老確爲淨土宗祖師之一。

省庵大師，是我國江蘇常熟縣人，俗家姓時，父親是讀書人，母親張氏，是個賢

慧的婦人。最特別的一點，就是師出生後，卽茹素不葷。其父雖然早死，但其母親了解他的兒子具有宿根，於是當師七歲時，就送他到常熟清涼庵，禮容選大師爲師，到十五歲正式剃度，二十四歲受具足戒於當時杭州昭慶寺。師聰慧過人，所讀的經典，能過目不忘。對於世學，不但能詩，且善書法。嗣因在普仁寺，見一僧人死亡，更爲痛念無常，所以於受具後，嚴持淨戒，精進修道，日止一食，脇不帖席，習以爲常。

後來覺得做個出家人，不明教理是不行的，於是依渠成法師聽講法華玄義，從紹曇法師學習唯識、楞嚴，因而對於性相二宗，無不洞明通達。學教的目的是爲實踐，不是爲的知識學問，在師明白義理以後，就又去崇福寺，親近靈鷲和尙，參究向上一著，祇不過三四個月的時間，卽恍然有所契悟。靈鷲禪師看他頴悟非凡，對他極爲器重，想傳衣鉢給他，讓他做該寺的住持，可是師無意接受，不得已，只好辭別靈鷲禪師。

離崇福寺去眞寂寺，禁足於此，解行並進。白天閱讀三藏，晚上專心持念阿彌陀佛聖號。禁足三年期滿，寺衆請講法華，師乃升座開演，口若懸河泉湧，使諸聽衆聽了，無不深受法益，是爲大師化他的開始。

後來，爲了瞻禮佛陀的舍利，特去寧波阿育王寺。原因是他覺得，不能面見如來，實是我們業障，然阿育王寺有佛陀的眞身舍利，如能見到佛陀的眞身舍利，亦不愧爲做了個佛弟子。於是在己亥春，特別去阿育王寺，朝禮佛陀的舍利。據人傳說：阿育王寺的佛陀舍利非常靈驗，塔內舍利的顏色，隨朝拜人的虔誠程度不同，或見白色舍利，或見紅色舍利，甚或有人見到是黑色的。省庵大師去朝禮舍利，由於他的至誠所感，不但見到舍利的上好顏色，並且見到舍利放光。因爲得到這個感應，於是他就更加發心，在二月十五佛涅槃的這天，集合很多的緇素，舉行涅槃法會，廣修供養，而他自己先後五然指香供佛，且定每年佛涅槃日，講演遺教、彌陀二經，示是心是佛之旨。

師於阿育王寺，啓建涅槃法會，與衆共發四十八願，乃有種種殊勝感應，他老越覺希有難得，因而作這勸發菩提心文，勉勵四衆同共發菩提心，住持如來的正法，化度苦惱的衆生。這篇文章，寫得極爲生動感人，當時讀及此文的，無不受它感動得淚下如雨，願共發菩提心，同趣無上菩提，同濟三途諸苦。

大師生於清康熙二十四年八月初八日，寂於雍正十二年四月十四日，住世只有四

十九秋，僧臘只有二十五年。生前曾住持過很多的寺院，不特和合寺內的僧衆，並且化度很多的人羣，並不如現在一般專爲照料寺務的住持。最後主席梵天寺，掩關於寸香齋，專心一意的念佛，屏絕世俗的諸緣，且限定晝夜念佛十萬聲。眞是一分工夫，一分成就，所以到雍正十一年十二月佛成道日，師對大衆說：明年四月間，我就要去了。及至雍正十二年的四月十二日，師又對大衆說：我於十日之前，見到西方三聖降臨在虛空中，不意今日又復見到，吾大概要往生淨土了。說了這個話後，一方面將寺院內的事交代清楚，一方面到城中向諸外護告辭。當時有位侍者，請師留下偈言，師卽寫下偈說：『身在華中佛現前，佛光來照紫金蓮，心隨諸佛往生去，無去無來事宛然』。

說完了這首偈，師又沐浴更衣，不復再進飲食，到十四日將要中午時，面西念佛，安然而逝。一代大德，忽然離開人世，向來親近他的以及一般信衆，自然不免感到很大悲痛！正當大家在悲痛時，師忽開眼對大家說：你們不要難過，我去去就來的。現在有句緊要的話對諸位說：『生死事大，各自淨心念佛』。這確是一句緊要的話。站在佛法的立場上說，世間任何重大的事，都沒有生死的事來得重大。世間不論事的

大小難易，都可想辦法解決，唯有生死大事沒有商量的餘地，亦卽是說生死大事，沒有他人可以替代的。平時如不依法修行，生死大事就不能了。解決生死大事的方法，雖說是無量無邊，但以念佛爲最要。所以省庵大師在臨終時，遺囑大家淨心念佛。

「沙門」是印度話，譯來中國叫勤息，如常說的『勤修戒定慧，息滅貪瞋癡』，就是這個最好的解釋。沙門是出家人的通稱，大師是出家人，所以稱爲沙門實賢。實賢沙門最後住在杭州的梵天寺，寺在杭州的鳳山門外。該寺始創於宋朝，中間曾有一段衰弱的時期，到明朝再度中興起來。初期的梵天寺，可能是重參禪或念佛的道場，後來寺又改爲梵天講寺，成爲重於講教的教下門庭。

實賢大師字思齊，從這法名與字號，可以看出當年他的師父替他提名起號，是據儒家說的『見賢思齊，見不賢而內自省也』的話來。的確，大師沒有辜負他的師父對他的期望，因從他的一生行藏中，所作所爲，眞正合乎他的名號，不是假名無實的。

## 解釋正文

### 甲　緒說

#### 一　心願爲修行宗本

**不肖愚下凡夫僧實賢，泣血稽顙，哀告現前大衆及當世淨信男女等，惟願慈悲，少加聽察。**

這幾句話，是師在爲大衆說話之前，特別表示自己的謙虛，並且表現的非常誠懇。惟誠懇可以感動人，惟謙虛可以說服人，所以這是很重要的幾句話。

「不肖愚下凡夫僧實賢」的幾個字，可倒轉過來，先從實賢兩字講起。實賢是大師的法號，前已講過。在實賢上面加個僧字，是表明他的身份，顯示他是一個已出家的僧人。僧在印度叫做僧伽，譯來中國爲和合衆。佛經中所說的僧，本是有很多種的，現大體說爲兩類：一類是斷惑證眞的賢聖僧，一類是世間的凡夫僧。一般人總以賢聖僧爲崇敬的對象，而對凡夫僧不免要差些，以致今日有很多出家人，爲

要抬高自己的身價，往往自稱爲高僧。但實賢大師不但謙虛的自稱凡夫僧，且在凡夫僧上更冠愚下兩字，以示自己很愚蠢的。愚下倒轉來說，就是下愚。在儒家的論語上說：『唯上智與下愚不移』。以上智與下愚比較，下愚之人當然是不及上智之人的。下愚雖不及上智，但兩者却有一共同點，就是不易遷移。上智之人所以不移，是因他的智慧高超，對於事理認識正確，決不隨他人的脚跟而轉，總能本著自己的智慧，堅定不移的照著自己所了解所認識的去行。如想改變他的意旨，轉移他的方向，是絕對不可能的，這就是上智不移。下愚的人智慧雖不及上智，但他也有一股不移的毅力，就是他的純樸性格，一旦受人導引，告以怎樣去做，他就堅定不移的做去。如很多目不識丁的老婆婆，看上去好像很愚拙的樣子，但若我人告訴她老實念佛，可以往生西方，她就深信不疑的抱著這個宗旨做去，沒有人能再改變或轉移她的這個意志，這就是下愚不移。像這樣的愚下之人，我們還認爲是很希有難得的。最容易轉移而搖擺不定的，是那既不是上智又不是下愚的人，他們的心好像牆頭草一般的隨風搖擺，今天聽到佛教好，就來信奉佛教，明天聽到其他宗教好，就轉變了信仰，像這樣的人，反而是不易化度的。

大師自認是愚下之人，不過是大師的自謙，並非眞是什麼都認不清的愚人。大師所自認的愚下，我們可以『大智若愚』的這句形容詞來看他。在愚下上面還有不肖兩字：肖，當似或像字來講。如世俗上的爲子女者，常自稱爲不肖子或不肖女，意卽表示自己不像父母一樣的爲人。若說某人『酷肖其父』，是卽顯示他很像他的父親。現在這兒的不肖兩字，如在其下加一逗點，則不肖就是我的別名，其句可以讀爲：我是愚下僧，凡夫僧。如將不肖連接下面，就可讀爲不肖僧，愚下僧，凡夫僧。所謂不肖僧，意思是說：我雖出家而爲僧人，但並不像個如法的出家人，出家人所應具備的完美僧格，我還不能做得好。如再說得深刻一點，我雖出家爲僧，並不像個賢聖僧，多麼慚愧！

不論大師自承是不肖僧，愚下僧或凡夫僧，都是大師的自謙之詞。實際上，大師往生西方而被尊爲一宗之祖，自不是普通的凡夫僧；往生西方得見彌陀而開悟，自不是一般的愚下僧；生前戒律清淨，教理精通，修持精進，可說是個標準的僧人，怎麼可說不像一個僧人？總之，不論從那方面講，實賢大師都是一位了不起的大德高僧，不愧爲淨土宗的一代祖師。在此或有人說：一個人驕傲固然要不得，但謙

虛亦不必謙虛到這樣。諸位須知大師寫這篇文章，是在當時涅槃會上向大衆宣讀的，也就等於在佛前宣講這篇文字。一個在佛前說話的佛弟子，怎麼能不謙虛？再說佛法是不可思議的，每每在法會中，說不定有佛菩薩示現其中，不過我們凡夫肉眼看不出認不得而已。大師當時宣讀這文章時，想到這一點，恐或有諸佛菩薩示現其中，或有其他的大德高僧，大善知識在座，自覺自己的學問、道德、修持各方面都不及，怎能不謙虛？是爲大師自謙的主要原因。

大師表明了身份後，開始要向大家講話，特又以沉痛的態度出之，所以說「泣血稽顙」。泣血是哭的意思。講到哭有兩種：有淚有聲的是爲哭，有淚無聲的是爲泣，或聲音很細微的哭叫做泣。泣血，表示悲哀沉痛到極點，爲了自己，爲了人群，爲了佛法，乃不自覺的悲傷涕泣，血淚交流。稽顙是頂禮的意思，與稽首或稽禮的意義差不多。稽首，謂於禮拜時，將頭一直頂到地面；稽顙，更爲誠懇一點，謂於禮拜時，不但將頭頂到地面上，而且還要將頭貼在地面上的時間稍久。

「哀告現前大衆及當世淨信男女等」：哀是哀痛或哀傷的意思，當有悲傷哀痛的事而想告訴別人時，叫做哀告。省庵大師因觀察到佛法的衰敗，衆生的痛苦有增

無已，內心有說不出的悲傷痛苦之情，爲了挽救危亡的佛教，爲了解救苦難的衆生，乃很哀痛的傾訴自己的心聲，希望大家都能發起菩提心，上弘佛道，下化衆生，所以稱爲哀告。告訴什麼人？就是告訴當時在阿育王寺參加涅槃法會的大衆，所以說現前大衆。除了現前大衆，同時還哀告當世淨信男女等。當世兩字，有兩種解釋：一是當時之世，因爲除了現前參加涅槃法會的人以外，還有其他很多沒有來參加法會的佛徒，大師同樣希望他（她）們也能發菩提心，行菩薩道。二是當來之世，因爲大師下面所要講的話，不但有望於現世的佛教徒發心，更有望於未來的佛教徒也如此發心，所以叫做當世。男女，是指在家學佛的人。凡是在家學佛衆，不論男女，首要對於三寶具有信心，如果沒有信心，不但不會信奉佛法，可能還要反對佛法，是以信心對佛徒來說，的確是非常重要的。可是同樣是信心，清淨與否亦有很大的差別。所謂淨信，是說這份信仰佛法的心是很純潔的，其中沒有夾雜一絲的染汚成份。信奉三寶如果含有雜染而不純潔的成份，那就很難得到佛法的受用，亦即難以眞正表現出恭敬來。經說：『信無濁染令心淨，棄除我慢恭敬本』。十法經又說：『信爲最勝乘，運載成正覺，是故信等事，智者應親近。若人無信根，不生諸

白法；譬如焦穀種，亦不生芽莖』。是以我人必需以純潔無疵的信心，恭敬尊重的信奉三寶，接受三寶的教誡。

大師在哀告大衆的時候，深恐自己人微言輕，不爲他人之所接受，所以又特別客氣的說：「惟願慈悲，少加聽察」。意卽願望現前大衆及當世淨信男女等，發起慈悲心來，不要以人廢言，對我所要哀告的話，能稍加留意的細聽省察。聽察，聽是聽聞，察是省察。吾人不論聽什麼話，如果只是聽而不察，那就聽了等於不聽，所以聽了須加省察。以佛法說：聽是聞慧，察是思慧，唯有從聞而思，始能得到法益。實際說來，在聞思外，還須要修。所以在這句中，包含有聞思修的三慧。經中常有『諦聽！諦聽！善思念之』的這樣經文，省庵大師當然不敢用佛的語氣來講，所以特別謙虛的表示，惟願大家對他所說的話，慈悲的加以注意細聽與省察，並且要依照著去實行。可見眞正聽聞佛法，必須具備聞思修三慧，能以三慧聽聞佛法，那就可以得到佛法的受用了。

**嘗聞入道要門，發心爲首；修行急務，立願居先。願立，則衆生可度；心發，則佛道堪成。苟不發廣大心，立堅固願，則縱經塵劫，依然還在輪廻，雖有修行，總是徒勞**

辛苦。

從此開始直到末後一句，就是省庵大師爲大衆所要說的話，雖說是他所說的，却不是他自己所發明的，而是常由佛經中聽聞得來。由此可知以下所說的，雖非佛陀親口所宣，而實都是根據佛經的意思，加以組織起來寫成的。

「嘗聞」，就是常常聽到佛經中這樣說：「入道要門，發心爲首」。入道，就是進入佛道。凡是修學佛法的人，一定要走入佛道，但要進入佛道，必須通過一道門。如要進入講堂的中間大道，定要通過講堂前面的一道大門。門有正門與旁門，以一般房屋說，大門爲正門，小門爲旁門。進入佛道所要通過的主要之門，就是發心，唯有發心，才能進入佛道。所以不論在大小乘經典中，論陀都以發心爲最第一開示我們。我們想進入解脫道，固然需要發心，想進入菩提道，更須要發心。即使走上世間的人天道，也同樣的需要發心。如果不發心，縱然門是打開的，道路是平坦的，那你亦不會通過這道門，走上你所希望要走的大道。據此，證知發心的確是非常重要的。嚴格的說，不但要走上佛法的大道，需要發心，就是想要完成世間的任何一件事情，也要發心。如不發心，任何大小事情，都不會成功的。

發心以後，進一步所要做的，就是依所發的心實踐實行。從開始的起點，到最後的終點，其間繼續不斷的，一步緊接一步的向前邁進所做的一切，都可稱爲修行，而「修行」最「急」的要「務」是什麼？「立願居先」。就是在你走上任何一條佛法的大道時，必須首先樹立一個堅定不移的志願，以此堅定不移的志願，然後方可一步步的向著目的地，不休不息的勇猛邁進。因此，我們想要修行有所成就，立願是絕對不可缺少的，且居於先決的條件之一。關於這，諸位知道，要做世間的任何事情，如果不先立願，就不能完成所要完成的事業。世間一般的事業尚且如此，何況是修學佛法的大事？度化衆生的大事？莊嚴佛土的大事？完成佛果的大事？如不樹立堅定的宏願，怎能完成這些大事？是以佛在經中一再的開示我們：修行急務以立願爲先。

如上所說，發心與立願，在佛法上，具有同等的重要性。爲什麼要這樣講？現在不妨再進一步的來顯示：立願所以重要，因爲「願立則衆生可度」。我們知道，世間任何事情，如不樹立堅定不移的志願，尚且難以期望有成，何況學佛度生的大事？發菩提心的行者，其最重要的任務，莫過於度化衆生。可是講到度生，不特衆

生有無量無邊的多，而且是剛强難以化度的。菩薩行者能不能度化剛强的衆生，關鍵不在衆生的衆多及剛强，而在行者是否立了堅定的志願？如果立了堅定的志願，本此堅毅的願力，百折不撓的去度化衆生，衆生總有被你化度的一天。所以說：願立則衆生可度。

關於立願的重要，佛在經中曾特別開示說：『如來大智尊，顯說功德證；忍慧福業力，誓願力最勝』。意謂大悲大智如來，曾明顯的爲我人宣說功德證：一、忍力，就是忍辱的力量。經說：『能行忍者，乃可名爲有力大人』。看一個人是不是强而有力的，就看他的忍辱功夫，到了什麼程度爲定。一個能容忍的人，那他必能得到最後的成功，可見忍力是很大的。二、慧力，就是智慧的力量。爲人能不能分別是非，抉擇邪正，完全看他有沒有智慧。對於是非邪正，如沒有智慧去分別抉擇的話，那他就將成爲邪正不分，是非不辨的人。因此，慧力是不可忽視的。三、福德力，人能依照善行方面去做，那他將來所得的福德，一定是很大的，而且你所得的福德，有股力量存在你的身心中，而爲任何人所劫奪不去的。四、業力，就是造業的力量。不論我人造了什麼善惡之業，它總有一股推動的力量，使你隨業或東或

西的奔馳，沒有任何力量可以敵得過業力的，所以說：『業力不可思議』。

佛陀爲我們說了這幾種不同的力量後，接著又指示說：『誓願力最勝』。意謂在諸力量中比較起來，還是要算願力最爲殊勝。諸位試想：我們在這世間所要做的事情，乃至我們想要了生死、得解脫、度衆生、成佛道，有那一樣不須志願之力來支持？沒有支持的願力，什麼也做不成的。所以經論中，常有勸我們發願的話。因爲發了眞切的願，以此願力的支持，向著目標邁進時，就不會懈怠而退下來，且定能夠到達終極的目標。

立了度化衆生的宏願，衆生就將爲我們所化，這從諸佛菩薩的示跡中，可以找到榜樣。諸佛如來所以能夠度化所應度化的衆生，原因就是有著弘誓的願力在支持，如阿彌陀佛的四十八願，藥師佛的十二大願；諸大菩薩所以能在生死中度化衆生，又何嘗不是一股弘誓願力在支持？如觀音大士的十二大願，普賢菩薩的十大願。說實在話，在生死海中度化衆生，如沒有堅定不移的願力，那是一件不可能的事。每個發心菩薩，要發四弘誓願，原因就在於此。諸佛如來，大心菩薩，更立各別的別願，原因亦在於此。是以奉勸每個學佛者，首先立堅固願。

其次說到發心的重要。不論做什麼事，不發心則已，一旦發了心，你要做什麼，都可以完成。如做世間的普通事，由於你的發心，最後總歸會成功的。站在佛法的立場，以修學大乘佛法說，你最後的希望是成佛，但要證得最高無上的佛果，首先你得發菩提心。發了這念菩提心，不論佛道是怎樣的長遠，不論菩提路上是怎樣的難行，不論在過程中遇到多少魔障，受到多少打擊，但因有了成佛的一念心在支持，使你會精進不懈的向佛道前進，設法排遣佛道上的種種困難，破除菩提路上的種種魔障，再接再厲的，百折不撓的，向著佛道前進，在未到達佛果前，決不終止前進。如是，久而久之，自然就可成佛。所以省庵大師說：「心發則佛道堪成」。

立願與發心的重要，以上是從正面顯示，以下再從反面顯示。省庵大師接著開示我們說：「苟不發廣大心，立堅固願，則縱經塵劫，依然還在輪迴，雖有修行，總是徒勞辛苦」。這是極爲重要的教授，值得我們深切的注意。

苟字，在這裏作假定的意思來講。所謂發廣大心，是約成佛的心與度生的心說的。當知同樣是發心，但有大小的不同：如單爲自身、家庭、村落、社會、國家，乃至世界而發心，都不得稱爲發廣大心。什麼是廣大心？所謂盡虛空，徧法界而發

心，才稱得上是廣大心。亦如我們常在佛經中所讀到的，所謂虛空無盡，衆生無盡，我之心願亦無盡。唯有如是發心，才夠資格叫做發廣大心。因爲要有這樣的廣大心，才能普徧的度一切衆生。

講到立願，以世間的人說，儘管各各所立的願不同，但大體是都有其志願的。可是有人立了願後，固能成功他所期望成功的事業，完成他的願心，但也有人立了願後，結果却是一無所成，根本沒有達到他的願望。同樣是立願，爲什麼有成功不成功的差別？問題就在立願的堅固不堅固。如有些人在立願後，不能堅定自己的志願，稍爲遇到一些挫折，或者受到一點打擊，就動搖了本立的志願，這怎麼能得成功？既立了願，就要堅定不移，不因挫折而動搖，不因打擊而畏縮，不因困難而後退，不因阻礙而氣餒，能這樣的立定堅固志願，那就無事不辦了。所以立願不只立願而已，還要立堅固願，決不因任何困難，而喪失自己本願，必抱生命可以犧牲，我願決不動搖的決心才行。

假定不發這樣的廣大心，不立這樣的堅固願，其後果又是怎樣呢？那我現在告訴你，不說如向所說你在三大阿僧祇劫中修學佛法，不能讓你超出生死輪廻，就是

縱然讓你經過塵點之劫這麼長的時間如法修持，而你依舊還在生死苦海中浮沈不得解脫。塵劫，這在大乘經典中，是常常說到的。以我們所居的這個娑婆世界來說：將這世界的大地分析開來，變成一粒粒的微塵，以一粒微塵代表一劫，經過這麼多的微塵劫的微塵劫數的時間，從事佛法的修學，原想超出生死輪廻的，結果仍在生死中無法跳出。原因在什麼地方？就在沒有發廣大心，立堅固願。諸位請想想看，這對我們關係多大？不特如此，依一般觀點說，學佛修行，無非希望在佛法上有所成就，但如不發廣大心，立堅固願，雖然說是用功修行，結果總是徒勞辛苦，不能得到佛法的實際受用。如修世間的福行，將來生到天上去，固可享受天福，一旦福盡下墮，後果更不堪設想，這不是徒勞辛苦是什麼？所以同樣是用功修行，發廣大心，立堅固願的，其成就就大；不發廣大心，立堅固願的，其成就就小，而且徒勞辛苦一場。所以發廣大心，立堅固願，是修學佛道不可或缺的兩大條件。

**故華嚴經云：「忘失菩提心，修諸善法，是名魔業」。忘失尚爾，況未發乎？故知欲學如來乘，必先具發菩薩願，不可緩也。**

發廣大心，立堅固願，換句話說，就是發菩提心，立菩提願。發起菩提心，樹

立菩提願，以此心願去修一切善行，才能成爲佛業菩薩業，亦卽是出世間的無漏善業。如不發菩提心，不立菩提願，那所修的一切善法，是不是與佛法相應，自將成爲一大問題。不但如此，據華嚴經說：卽使發了菩提心的行者，最初發心的動機，雖說是爲度化衆生，但是久而久之，在菩提道的中途，或因忙於世法的處理，或因經不起當前的考驗，或因感到衆生的難以度化，於是不知不覺的，將最初所發的一念菩提心願，逐漸予以忘失。於是佛陀告訴我們說：「忘失菩提心，修諸善法，是名魔業」。所謂菩提心的忘失，不要以爲不會有的。經說：過去有位菩薩，遇到一位如來，發起大菩提心。這本是很好的，可是後在世間修行，竟然忘了原來所發的菩提心，根本不知道有這麼一回事了！

如是忘失菩提心的行者，縱然仍在世間修諸善法，如修五戒、十善、四禪、八定；再通俗點說，如修橋、鋪路、施衣、施食、施茶、施藥等，都可說是善法。總之，凡有益於人群社會、世界人類的種種慈善事業等，亦都可以稱爲善法。但所修的這一切善法，如與菩提心相應，自然成爲成佛資糧，不與菩提心相應，那就一切皆屬魔業。

所謂魔業者，魔是大家所知道的，就是魔王。魔王的唯一作用，在阻礙我們向上、向善、向光明。不要以爲六欲天上的魔王才是魔，凡是阻礙吾人向出世道路上走的，都可叫魔。以天魔說，唯一邪欲，就是希望三界內的衆生，都做他的魔子魔孫，都爲他的眷屬。因此，當一個人想要出三界時，魔王就發生恐慌，恐怕他的眷屬又少了一個，於是施展種種魔法詭計，留難這個想出三界的人，使他不能跳出三界去。所以忘失菩提心而修諸善法，充其量，不過感到人天福樂果報而已，沒有辦法跳出魔王的掌心，仍在魔王的控制下，乖巧的做他魔眷屬。

所謂修諸善法，當然不是專指世間的善法，出世的善法亦包含在這裏面。在此或有人這樣的提出問題：忘失菩提心所修的世間善法，固然可以說是魔業，忘失菩提心所修的出世善法，難道亦可說是魔業？從楞嚴經中將聲聞緣覺列在五十種陰魔內，說所修的出世善法亦是魔業，沒有什麼不可以的。況且魔王在因地中，不但修十善業，亦修未到定。但因沒有發菩提心，所以報生欲界頂天，成爲擾亂世間的魔王，使諸欲界衆生皆爲其眷屬。

進一步說，發了菩提心而又忘了，修諸善法，尙且是魔業，何況根本沒有發過

菩提心，立過菩提願？這一類人所修一切善法是屬魔業，自然更加不用說了。所以說：「忘失尚爾，況未發乎」？由此更加顯出發心的重要了。

根據以上所說，可以明顯了解，一個修學佛法的人，如他自願修人天乘的善法，或只想修聲聞緣覺乘法，那就不談，如果眞的「欲學如來乘」勢「必先」要「具發菩薩願」，而且這是「不可」或「緩」的。如來乘，有的地方，亦稱佛乘。如法華經說：『唯有一佛乘』。佛乘就是如來乘，二者是沒有差別的。亦有經中稱如來乘爲一乘，一乘是對三乘說的。三乘，是指聲聞、緣覺、菩薩。一乘，是專指無上佛乘，一佛乘以成佛爲最高的目的。站在大乘佛法的立場講，三乘是不究竟的，唯一佛乘是究竟的。佛乘或如來乘，又是對菩薩乘說，如通俗的說，菩薩乘與如來乘，都可稱爲大乘，經中所以有時稱爲菩薩乘，有時稱爲如來乘，亦還有些分別的：菩薩乘是約因位說的，如來乘是約果位說的。我們修學佛法，希望未來成佛，而如來乘就是修學的最後目標。但如來是由修學菩薩成的，沒有一尊佛不經過菩薩道的修學，而得成爲最高佛陀的。因此，菩薩乘，是約發了菩薩心的人，在因中修菩薩行，一步一步向佛果前進說的；而如來乘是約我們已經到達的目標說的。菩薩乘是

因，如來乘是果，世間有著因果的關係。不論是菩薩乘，抑或是如來乘，當你想要走上這條菩提大道時，首先必須具備的第一個條件，是發菩薩願。發菩薩願，不但是不可缺少的條件，而且還不能馬虎拖延。普通人大都有種通病，就是拖延，什麼事情都喜歡推到明日。殊不知明日是過不完的，過了一個明日，又是一個明日，試問推到那個明日爲止？所以我國有四句話說：『明日復明日，明日何其多？事事待明日，吾生已蹉跎』！所以我們不但要發菩提心，而且要趕快發菩提心，立刻發菩提心，不可留待明日。如果老是明日復明日，過了無數個明日，人已經老邁了，甚至快入土了，到那時，不說不可能發菩提心，即使想發菩提心，已是爲時太晚！因此，省庵大師勸勉我們說：不可緩也。眞的，我們什麼都可慢慢來，唯有學佛，特別是大乘法，發菩提心，絕對不可慢慢來，要立刻開始，時間是不等待我們的。

## 二　心願爲立行標準

**然心願差別，其相乃多，若不指陳，如何趨向？今爲大衆，略而言之，相有其八：所謂邪、正、眞、僞、大、小、偏、圓是也。**

以上，已將心願在修行上的重要性，略爲說明；以下，再從心願的差別行相，

指出修行的標準。發心，在前文題中已經說過，用的範圍是很廣的，不論做什麼事，都可用發心兩字，而且是不簡善惡。如發心趨求菩提，叫做發菩提心；如發心厭離世間，叫做發厭離心；如現在正值冬令時節，很多貧苦的人們，在這寒冷冬天裏，饑寒交迫，與生存搏鬪，我們佛教徒是慈悲的，見到這種悲苦的景象，就想發心給予救濟，這可叫做發冬令救濟心，所以發心的範圍是很廣的。發心是如此，立願也如此。從世法上好的方面說：有人立願從商，而以牟利爲其宗旨；有人立願做大官。立願與立志，大致是相同的。記得中山先生曾經說過：『要立志做大事，勿立志做大官』。可是，世人立志做官的很多，立志做大事的却不多見。所以，立願也是各各不同的。如從佛法方面來講：發心立願的相狀，同樣是很多的。因此，省庵大師說：「然心願差別，其相乃多」，是卽表示發心立願的相狀，是有各式各樣差別的。

發心立願的相狀，既然是有這麼多，那我們要發心立願，究竟發什麼心立什麼願？自然是個問題。爲此，省庵大師特別爲我們指陳出來，讓我們本此而知有所趨向，所以說：「若不指陳，如何趨向」？這確是一個很重要的指示。不過這樣的指

陳，在佛法的熏陶上，如沒有相當工夫與認識，是很不容易指陳心願行相差別的，所以能將心願差別，正確的指示出來的，還有賴於眞正的善知識。假如沒有這樣一位大善知識，爲我們指陳出心願行相的差別，那我們是就眞的不知應怎樣的發心立願了。當知所謂發心立願，必定有個趨向目標，設若不把心願行相指陳出來，那就要東碰西撞的茫無目標了。

省庵大師是位高明的大善知識，對於發心立願的差別行相，有正確的認識和了解，所以他老很慈悲的說：「今爲大衆，略而言之」。略言是對廣說講的：廣說心願行相，那是很多很多的，在這篇短文中，自不能詳爲指出，只好略略的說出幾種。

大師略爲指陳的心願行「相有其八」種，那八種呢？就是「所謂邪、正、眞、僞、大、小、偏、圓」的八種。而這發心立願的八大行相，歸納起來共爲四對：就是邪正一對，眞僞一對，大小一對，偏圓一對。在這四對中，是對兩類人說的：邪正與眞僞的兩對，是對世間凡夫說的；大小與偏圓的兩對，是對出世聖者說的。然不論對凡夫或對聖者說，其目的是爲我人指示修行的標準。

在此，我們亦可得到一個啓示，就是發心立願，雖是任何人都可做到，但必須得善知識的指陳。從善知識的指陳中發心立願，固可向著正確的目標邁進，設遇邪師惡友，教你發心立願，那你不特沒有正確的目標可以趨向，而且你的前途是很危險的，所以這點不可不特別注意。

**云何名爲邪、正、眞、僞、大、小、偏、圓耶？**

上面將發心立願的八種行相指陳出來，但還沒有加以解釋。究竟什麼是「邪」？什麼是「正」？什麼是「眞」？什麼是「僞」？什麼是「大」？什麼是「小」？什麼是「偏」？什麼是「圓」？必須再爲說明，方能使人知所取捨，所以特再徵問。以下就是解釋這八種行相的。

我常常說：佛教說的發心，就是一般說的動機。動機的純正與否，對你的前途，有著很大的關係。如動機是僞曲而不正當的，那你所立的願亦必是邪僞。發心立願既然都是邪僞，那你的行爲自亦是乖僻的，而結果當然也不會好的。可是現在一般發心立願的人，眞正爲了生死得解脫的，可說少之又少，大都是發心不正立願邪曲的。

**世有行人，一向修行，不究自心，但知外務：或求利養，或好名聞，或貪現世欲樂，或望未來果報。如是發心，名之爲邪。**

在八種發心立願中，現在先講第一種邪心邪願之相。大師告訴我們說：「世」間「有」一類修「行人」，雖說知道發心修行，但他們「一向」以來的「修行」，只知這樣的去修，根本「不」知道怎樣的去探「究自心」。一個眞正修學佛法的人，最重要的是修心，所以在佛經中，有時稱修行爲修心。在整個佛法中，雖不能說全部是屬唯心論思想，但在大體上說，佛法是重視心的。所以永明延壽禪師在所著的宗鏡錄上說：『千經萬論，悉明唯心』。記得過去我曾說過：一般人總自以爲了不起，而實際上却是可憐得很。爲什麼？不說別的，單就我們自己這念心說，不說認不清它，亦控制不了它。既然如此，還有什麼了不起？諸位不妨一試，看看自己能不能控制這一念心？吾人的一念心，終日心猿意馬，時而奔向東，時而奔向西，從不聽我們指揮和控制的。既不能控制它，當然亦不認識它。如我人平時動的一念心，明明是向惡的方面走的，自還以爲是存的好心，這不是普徧存在的一種現象嗎？所以佛陀老早告訴修學佛法的人，要時刻參究自己的這念心。當我們在修行時，

應常這樣自問：現前這念心究竟是什麼？是在內在外抑在中間？是善是惡抑是無記？修學佛法的人，所以用功辦道，無非是要參究自心，眞把自心參究到家時，那就可說大事已畢，一切獲得圓滿成功。

所可惜的是，就是現在一般發心修行的人，儘管天天在修行，日日在辦道，但始終沒有能把自心參究得清楚，亦始終沒有認識自心究竟是什麼？這才所以沒有達到修行辦道的目的。吾人的自心從無始以來，是否如現時這樣虛妄分別？在這虛妄分別心的內在，是否還有一個無分別心在？在修行時，應該這樣參究。如能長期的這樣摸索，這樣參究，一旦豁然貫通，找到自己的主人翁，見到自己的本來面目，那時什麼問題都解決了。世有一般修行人，不但不能這樣的參究自心，而且「但知外務」。所謂外務，下面還要分別解說，現在總括的說一句，就是使自己的這念心向外奔馳，追逐東西，無法收攝。正因爲這念心整日間沒有一剎那不向外奔跑，所以修行始終不得相應。

但知外務的現前一念心，其所外務的對象，說來當然是很多的，現在扼要的說幾點於下：

「或求利養」，這是外務的第一個對象。利養，就是財利供養。勸發菩提心文，主要是對出家人講的。吾人捨棄世俗財物而出家，到寺廟中來過出家的生活，生活所需的一切，是靠外來的供養以維持的。站在佛法的立場講：原來是有一分修行，必然就會感應一分供養，問題就在看你，是否老實修行，老實修行辦道，不愁沒有供養。但事實上，多數出家人，仍懷著一份畏懼心理，深恐自己的供養會間斷，於是不斷的向外追求利養，以期滋養自己的生命，維持日常的生活。佛在世時以及現在南傳佛教國家，出家人都是托鉢乞食以維持生活的，根本不要儲存財物。但佛教傳來中國，受到中國家庭本位的影響，出家衆過著寺廟生活，托鉢制度不能實行。可是有了寺廟，就如有了家庭，不免需要儲蓄道糧，以備生活不時之需，於是種種流弊因此發生。你也爲利養而追求，我也爲利養而追求，有時在利養的對象上碰到頭，甚至發生如世俗所有的爭奪戰，由於利養爭奪戰的展開，進而必然走上你破壞我我破壞你的一條路線，以致搞得佛教內在，不得清淨！

「或好名聞」，這是外務的第二個對象。名聞，就是名稱遠聞，亦卽普通說的名譽。名譽爲人的第二生命，一個人有了好的名譽，不但可以與人相處得很融洽，

而且在立身處世方面，是一種極爲重要的因素。如我人要做一件什麼事情，是否可以獲得美滿的成功，這完全看你的平時名譽如何爲定。因此，做人應當建立一個很好的聲譽，這本沒有什麼不對的。但做一個出家的修行者，如何精進用功修行，這本是出家人的分內事，用不著常常掛在口頭上宣揚，更用不著常常以此來標榜自己，你如眞的是爲己躬大事而修行，別人會看得清清楚楚的，知道你確是一個老實的修行人。可是從事實去看，我們隨時隨地都會發現，就是有很多發心修行的人，專門喜歡炫耀自己的工夫如何，以便別人知道他的怎樣修行。探其原因和目的，無非是想博得他人的讚美，而使自己的名聞傳揚開去，這就是貪求好的名聞。一個眞正修行的人，既不應求利養，亦不應好名聞，因爲這與修行是不相應的。所以凡是眞實修行的，大都躲在深山中，不願爲人知道的。

「或貪現世欲樂」，這是外務的第三個對象。依佛法說：眞正修行，必要呵斥五欲。如對現世欲樂，不能呵斥厭離，反而有所貪著，那你修行絕對是修不上路的。當知色聲香味觸的現前五欲之樂，有股很大的力量，常常迷惑世間的一般俗人，使你對它生起深深的愛著。殊不知你現在貪著了它，卻成爲未來地獄的五條根。因

爲我人一旦得到這五欲，那就只有一天天的陷入五欲的深坑中，如火益薪，其燄更加熾盛。說老實話：吾人於無量劫來，常處六道輪廻中，生死不能度脫，就是因爲貪著現前五欲之樂。諸佛告訴我們說：任何一個佛法行者，欲想捨迷途而登覺岸，轉煩惱而成菩提，唯一的辦法，就是捨棄五欲。所以不論在家出家，如要眞正發心修行，對於世間的現前欲樂，應該看得很淡的，不應對它有所貪著或追求。假定仍然有所貪求，那你現前的一念心，自然活躍在五欲境界上，時而奔向眼所見的好色，時而奔向耳所聽的好聲，乃至時而奔向身所受的好觸。在此情形下，你的一念心，怎能安放在所觀的對象上，如實的修行？所以貪求現世欲樂，是使令心向外馳務的一大動力。

「或望未來果報」，這是外務的第四對象。修學佛法的眞正目的，自然是爲了生死得解脫，不應有任何其他希求的，更不應該希望未來的福樂果報如何。可是多數修行人，特別是在家修行人，往往以求未來的福樂果報而學佛修行，這實在是錯誤的。要知指望未來的果報比現世好，縱然爲你求得，但你仍然在生死輪廻中，未能解決自己的問題，試問這樣修行，究有什麼意義？而且如是發心，由於一心指望

未來果報，時刻盤算未來福樂，那你的一念心自然外務，不能如法的安住佛法的境界上修行了。所以或望未來果報發心修行，同樣是要不得的。

「如是發心，名之爲邪」，這是總結。如是像上所說這種種發心，就是發的邪心。以此邪心而立的種種志願，亦是立的邪願。依正確的佛法說，與其這樣的發心立願，倒不如不發心不立願，因這不但與佛法決不相應，而且對自己有害無益的。所以證知：不論何人，發心立願，如不依於正理，不循正軌而行，貪求世間的利養，愛好世間的名聞，染著現前的欲樂，希望未來的果報，都不得名爲眞正發心立願，只可說是邪心邪願。

講到這裏，不得不順便談談，世間流行的旁門左道，所有發心立願，都是邪心邪願，值得每個正信佛子，加以密切留意辨別，如果誤入這些邪教，那對自己有百害而無一利。告訴諸位：在這末法時代，邪師邪教，的確是很多的，稍爲一不留心，就誤墮入其中。楞嚴經說：『佛滅度後，末法之時，邪師說法，如恆河沙，令眞修行，總爲魔眷』。想一想看，這是多麼可怕？印光大師在顯正辨誤一文中也說：『今之外道，徧世間皆是』。如先天、大道、普度、同善、無爲、長生、彌勒、大

乘、龍華各種教門，皆是邪道，皆不值得崇奉。但最可惡的，就是這些附佛法的外道，假托佛門，誘聚徒衆，造作非法，誑惑無知，入於外道，誤投邪徑，不知者還以爲是正法哩！

在這些附佛法的外道中，姑以同善社來說：任何一個入社的人，在其最初求道時，首先要由什麼教授，臨時替他敬請聖佛仙眞臨壇，並且要求道的人，自己在杯中拈一紙鬮，得到一個準字，方許可他入社。既然許他入社，還要叫做發誓，不得將教中傳授的密語，告知任何未入教的人，就是父子母女夫婦兄弟之間，亦不得妄說，如違自己的誓言，或願被雷擊，或願遭火焚，或願遭水溺，或願受到任何不正當的死亡。像這樣的發心立願，就是前面所說的邪心邪願。不唯同善社如此，所有左道旁門，都是這樣詭秘的。像這樣的不正當的教門，值得我們去學習及信奉嗎？稍微有點知識的人，都知其非其妄，不與之接近的。我們是奉行正法的佛弟子，怎可隨其邪說而轉？

**既不求利養名聞，又不貪欲樂果報，唯爲生死，爲菩提。如是發心，名之爲正。**

邪相發心已經講完，現在續講正確發心。這所講的發心與上所講的發心，剛剛

相反：前者以貪求利養，好樂名聞爲出發，後者「既不」貪「求利養」，又不好樂「名聞」；前者以求現世欲樂及未來果報爲出發，後者既「不貪」求現世「欲樂」，又不希求未來「果報」，一心一意的，「唯爲生死，爲菩提」而發心修行。「如是發心，名之爲正」。

爲了生脫死而發心，粗看起來，好似但爲個己的解脫，然而切實說來，學佛的唯一目的，確是爲了解決生死這一大問題。我們應當知道：在生死狂流中，一個生命接著一個生命，形成一相續不斷的生命之流，而這生命流浮沉在生死海中，是一極大痛苦的事！佛教與其他宗教的絕大不同處，就在這個大問題上。任何其他宗教，在其教義中，從來不曾指示人們如何解決生死的，甚至教人求長生，如我國的道教，或者教人求永生，如現在的基督教等。根據佛法正義說：衆生在這世間，除非你不生，生了就不能不死。如果想要不死，首先必須不生。所謂長生永生，老實不客氣說，只是騙騙一些愚人而已。自古以來，我們何嘗見有一人長生或永生的？總是生而死、死而生，死生不息的。所以眞正學佛的人，絕對不求長生或永生，唯以了生脫死而發心，唯以求證無上菩提而發心。一天沒有達到這個目的，一天不停止

向這目標前進。

**念念上求佛道，心心下化衆生。聞佛道長遠，不生退怯；觀衆生難度，不生厭倦。如登萬仞之山，必窮其頂；如上九層之塔，必造其巔。如是發心，名之爲眞。**

發心，的確有眞發心和假發心的不同，現在先說什麼是眞正的發心：「念念上求佛道，心心下化衆生」，就是前面說過的，發菩提心有兩大任務：一是上求佛道以自利，一是下化衆生以利他。念念上求佛道，卽屬第一任務。當我們要想完成這一任務時，必須前念後念之間，沒有其他任何意念，唯一是以佛道爲念，沒有一念一剎那的忘記，更不會從半途中退失下來。心心下化衆生，卽屬第二任務。當我們要去完成這一任務時，必須前心後心之間，一心無二用的，唯以度化爲心，決不有一念心是爲己的。

不過這一心念發起，還要進而使之堅強，就是有時聽「聞佛道長遠，不生退怯」之心。首先必須承認自己目前還是一個苦惱凡夫，由凡夫的起點到佛果的終點，其間是有一段遙遠而艱苦的道路的，所謂『菩提路長』，就是指此。根據法華經比較二乘與菩薩所走的道路說：二乘所走的只三百由旬，菩薩所走的却五百由旬。不

用說，五百由旬是遠過三百由旬的，但這還祇不過是相對的形容，實際上，由凡夫到佛果所走的菩提道路，是很長很長的，不是短時間所能走到的。發菩提心人，不能因聽佛道這麼長遠，而就生起退怯之心，必須懷著無比的勇氣，奮起勇猛無畏的精神，克服種種的困難，排除重重的障礙，以不達目的誓不休的意志，走完這條長遠的菩提大道的路程。

還有，就是「觀衆生難度，不生厭倦」。衆生，在數量方面說：有無量無邊的那麼多，眞是多得不可計算；在根性方面說：有著各個不同的根性，淳良的衆生，固容易度化，但多數是頑劣而剛愎的。逢到這些剛愎而頑劣的衆生，不但不接受你的教化，而且可能出言侮辱，甚至拳足交加。遇到這類衆生，行菩薩道的人，必須要能經得起考驗，不但決不因此生起厭倦之心，且更生起憐愍心來，覺得這類衆生太過愚癡，我不去感化他還有什麼人可以感化？於是更加想方設法的教化他，必要使其接受教化，走上佛道而後已。假定因爲衆生難化，而就生起厭倦之心，甚而至於從此不再度化衆生，那你就不能完成度化衆生的本願，這在發心度生的行者方面說，是異常可惜的！

如寶積經中就曾說到有位常精進菩薩，爲了度化一個剛強的衆生，經過無量劫的這麼長時間，緊隨著這個衆生，一時一刻的不捨，可是這個衆生，仍然不受教化，但常精進菩薩對他，仍無一念棄捨之心，仍舊常隨教化不厭。原來在菩薩的行願中，是決不放棄一個衆生的。易於度化的，固很歡喜的去度化他，難以度化的，亦同樣的要用種種方便去度化他。眞正行菩薩道者，不但不捨棄頑劣作惡的衆生，而且對這一類衆生，還要更優先的去度化他，以免他們無知造惡，而受到更大的痛苦。這就是菩薩精神的偉大處，也就是發了菩提心的菩薩行者，能觀衆生難度而不生厭倦的原因。發心菩薩如果沒有這種精神，是不能長期在生死中度生的。

爲了堅定心願，現在再舉喻說：「如登萬仞之山，必窮其頂」。萬仞是形容山的高度，依我國古代說，八尺爲一仞，萬仞，就是八萬尺。萬仞之山，就是八萬尺高的山。如我們去爬山，不可因山勢高聳而生退怯之心，因要擴展我們的視線，必須爬上山的頂端，才能看清四野全景，假如爬到半山就退下來，那山頂的種種境界，你就領略不到。又「如」要「上九層之塔」，務「必」要「造其巔」，不可上了一兩層塔就下來。我國有兩句詩說：『欲窮千里目，更上一層樓』。現在套用這兩

句話說：『欲窮千里目，更上一層塔』。唯有爬上塔的最高層，那所見的境界與下面幾層所見的，必然有著很大的不同。

「如是」像上這樣的「發心」，才可「名之爲眞」正的發心。眞發心者，是極希有難得的。

**有罪不懺，有過不除，內濁外清，始勤終怠。雖有好心，多爲名利之所夾雜；雖有善法，復爲罪業之所染汚。如是發心，名之爲僞。**

發心，有眞正的發心，自亦有虛僞的發心。上已講過眞正發心的相貌，現來辨別虛僞發心的相貌。虛僞發心，就是心願發得不眞。楞嚴經說：『因地不眞，果招紆曲』。本此可知：在因地中發心，必須發得眞切，不可稍存虛僞歪曲的心意，假定以虛僞歪曲之意而發心的話，那你將來不會得到良好結果的。

什麼是虛僞的發心？這段文中有詳切的說明。首先需要了解的：人，生存在這世間，不論是誰，多少總不免有點過失，甚至有些罪惡。現生尙且如此，過去生中更不能否認沒有造過種種罪業，祇是我們現在不復記憶而已。罪與過既是人所不免，現在想要走上菩提大道，對於過去以及今生所有的罪過，就得加以痛切的懺悔。

假定不如法將身心所造的罪過予以懺悔，那你縱然發心，但很容易招致業障現前，不能如法的走上菩提大道。因此，凡是一個修學佛法的人，必須懺悔業障，即或是個初發心歸依三寶的人，在舉行歸依禮時，亦有懺悔業障的一法。如所念的『往昔所造諸惡業』等四句懺悔文，或『弟子某某，從於無始，以至今生』等的長篇懺悔文。當知我人身心，若不懺悔清淨，很難接受佛法的熏陶。舉明顯的例說：如以一塊白布，拿去染成黃色或者藍色，而這白布，設若是白淨而無瑕疵的，自然可以染成黃色或者藍色，設若上面有了黑色的斑點，你如拿了去染，必須在未染前，先洗去這塊斑點，使白布恢復本有的白淨，然後再拿去染，才能染成純淨的黃色或藍色。不然的話，縱然染成其他的顏色，但那黑色的斑點仍然存在。如果以這塊布去做衣服或作其他用途，無論怎樣，總是有失美觀的。白布上的斑點，譬喻我人身心中的罪過，現在我人要將身心沐浴在佛法中加以熏染，使成爲清淨的身心，首先就得將過去以及今生所造的罪惡或過失加以懺悔。這是進入佛法必要而不可或缺的唯一步驟。假如我們入於佛門，不能將身心所有的罪惡與過失，在三寶前發露懺悔，那你就很難得到佛法的實益，而你所謂發菩提心，也就不免成了問題。

罪與過，通常總是聯在一起講的，如一般人口中說的罪過。但實際上，罪與過是稍有差別的：罪約有心而造說的，即凡造成的罪惡，都是經過有心的安排。例如想去偷盜別人的財物，或去殺害痛恨的仇人，是必經過種種籌劃，再加行動上的表現，然後始造成一種罪惡，而這所造的罪惡，其罪比較重的。過約無心而成說的，即過失往往在無意中造成，根本沒有經過什麼籌劃。這種無心構成的過失，較之有心所造的罪惡，其過失當然是輕微些的。因爲佛法說到犯罪造惡，是側重在動機上講的。假如是有心的，本著不良的動機去做，那就根本沒有寬恕的餘地；假如是無心的，沒有經過一種壞的意念，而在不知不覺中造成某種過失，雖說亦是一種錯誤，但却可以原諒。這就是罪與過兩字的簡單區別。

我們既承認自己身心上有罪過，就應該懺悔而加以消除。假如「有罪」而「不」求「懺」悔，「有過」而「不」去「除」滅，那就必然形成「內濁外清，始勤終怠」的現象。內濁，是示內心混濁而不澄清的意思；外清，是示外表矯柔造作而很正經的樣子。在這末法時代的今日，這種情況是很普徧的。如某些人，滿肚子的奸刁陰險，貪瞋煩惱，可是在外表上，却表現得恰到好處，那一派君子的風度，使你

感到他確是不凡。殊不知這正是內濁外清的流露，而一般人爲他這種矯飾的外表之所欺騙而已。俗說：『滿口仁義道德，一肚男盜女娼』，正是這一寫照。以修學佛法者說：如內心貪求無厭，或施設種種心計對付他人，而在外表上，却又表現得似乎很修行的樣子，這同樣是屬於內濁外清的僞裝。這種現象的形成，病在不肯把自己的罪惡與過失好好的加以懺除。不但不懺罪除過，而且在修學過程中，開「始」的時候，是很精「勤」的，但結果「終」於非常的懈「怠」。這是一般人所犯的通病，就是有始無終，不管最初是怎樣的精進，然而時間一久，那懶惰懈怠的習性，就又發作起來。如很多學佛的人，在其最初學佛或初歸戒時，道念是很好的，等到日子一久，道心就逐漸衰退，有的甚至索性不修行了。古德說：『學佛如初，成佛有餘』，這眞是發人深省的一句名言。的確，發心學佛的人，苟能從始至終，如初發心時的努力，時刻不離正念，時刻提起道念，那就成佛有餘了。現在學佛的人是這樣的多，爲什麼不能成佛？念佛的人又是那樣的多，爲什麼不能往生極樂淨土？推究它的根本原因，就在於始勤而終怠，不能始終如一的貫徹下去。

這麼一來，有很多學佛的人，「雖」然說是存「有好心」，並且很想做點好事

，如救濟貧窮，憐邮孤兒，贈醫施藥，修橋舖路，以及做種種有益人群的事，我們不能說這不好。但當他們進行這些事時，卻存有一種博得名譽的欲望在內，甚至還進一步的希望藉此行善的名義，而圖謀個人不正當的利益。這樣的好心，「多爲名利之所夾雜」，是算不得清淨的。以不清淨的心，做世間慈善事，看起來是不錯的，實質是不可說的。問題在什麼地方？仍在有罪不懺，有過不除。

以上說的存好心做好事而爲名利之所夾雜，那還僅是內心的動念，沒有通過身口而表現到實際的行動上，自亦未能完成善事的功德。現在說的「雖有善法，復爲罪業之所染汚」，是約已經通過身口而完成善法功德說。當知此中所說的善法，包括五戒、十善、四禪、四空、四無量心等。這些善法，如果不被罪業之所染汚，那這一切善法功德，就都成爲無漏，也就成爲成佛的資糧。然而，可惜的是，雖修習了種種善法，但因過去與現生的罪過沒有懺除，再加以貪瞋等的煩惱未斷，致使一切所修的善法，爲諸煩惱及諸罪業之所染汚，都成爲有漏的，不得成爲無漏清淨。有些人不了解這個道理，以爲自己這樣的用功修行，爲什麼還這樣的心地不淨？殊不知這是受到惑業的染汚。

有漏善與無漏善的差別何在？不清淨的，爲煩惱罪業之所染汚的，是有漏善；清淨的，不爲煩惱罪業之所染汚的，是無漏善。學佛的人，無可否認的，多少都有修些功德善法，其之所以不能了生死得解脫，病在所作的一切功德善法，爲諸煩惱及諸罪業之所染汚。假定不是這個原因，緣此所修功德善法，自然可得了生脫死。

一個學佛的人，假定以虛僞不實的心，發菩提心立菩提願，那不但是不眞切不誠懇，且還含有諂曲假冒的成份在內。「如是發心」，自然「名之爲僞」。以此發心而想完成最高無上的大菩提果，當是絕對不可能的。所以我們不想發心則已，如果想要發心，就得發眞切的心。先將自己所有的罪惡過失，用一番工夫加以懺除。

**衆生界盡，我願方盡；菩提道成，我願方成。如是發心，名之爲大。**

這是第五發心的相狀，亦卽是發廣大心。在怎樣的情況下，才能顯示是發的廣大心？這幾句文中爲我們指示出來，如能依著這個指示去做，是就名爲發廣大心。

前已一再講過，所謂發菩提心，不外上求佛道，下化衆生兩大任務。講到所要下化的衆生，眞是所謂芸芸衆生，其數多得不可思量。如普賢行願品第九恆順衆生願中說：『盡法界，虛空界，十方刹海，所有衆生，種種差別』。換句話說：虛空

無有窮盡，衆生亦是無盡。衆生雖是無窮無盡的那麼多，但都是發菩提心的行者所應化度的對象，是以菩薩所要化度的衆生是很多很多的。

前亦說過：一個眞正發廣大心的行人，絕對不可局促在一個很小的範圍裏以度化衆生，必須擴展自己的心胸，不分種族、親疏、敵友、難易，普徧的去救度一切。不但全世界的人類需要去度化，乃至三界五趣中的一切衆生亦應去度化；不但娑婆世界的衆生需要度化，乃至盡虛空徧法界所有衆生都誓必度化。要願無量無數的衆生都度盡了，然後自己這一度生之願才盡。地藏大士本願中的『衆生度盡，方證菩提』，固是等於這裏說的「衆生界盡，我願方盡」；阿難尊者在楞嚴會上發的『如一衆生未成佛，終不於此取泥洹』，亦是等於這裏說的衆生界盡，我願方盡。反過來說：如果衆生界不盡，而我的願心也隨之不盡，必仍本著所發的菩提大願勇猛前進，時刻以度衆生爲念。

再就上求佛道說：行者最初發菩提心的宗旨，就是爲的上求佛道，而佛道路遠，不是一天兩天所能走到盡頭的，必須經過長時間的去行，然後才能完成佛道的目標。在所求的菩提大道，一天沒有完成以前，那你的願力也就不算完成。所以發廣

大心的行者，在向菩提大道前進的過程中，絕對不可得少爲足，卽使證得聲聞菩提，或者證得緣覺菩提，乃至登地以後，完成菩薩菩提，都不能算是圓成了上求菩提的願心，必須「菩提道成」，然後「我願方成」。可見菩薩行者，眞正圓成廣大的願心，必須證得最高無上菩提。

「如是」像這樣的「發心」，才可「名爲」發廣「大」心。所以，吾人不發心則已，發心就得發廣大心。

**觀三界如牢獄，視生死如怨家，但期自度，不欲度人。如是發心，名之爲小。**

這是第六發心的相貌，亦卽是發小乘心。『觀三界如牢獄，視生死如寃家』，這是我們熟知的兩句話。三界，就是欲界、色界、無色界。有的經中，亦將三界稱爲三有，就是欲有、色有、無色有。三界爲什麼要稱爲三有？在經論中解說，由於有因有果的原故。衆生在：『三界輪廻中轉來轉去，有如是因必有如是果，所以稱爲三有。有，又有存在的意思，而三界衆生的生命，的確存在於這世間，誰也否認不了的』。至於三界的界，就是界限的意思。如欲界不是色界，色界不是無色界，各各有它的分齊界限，不容有絲毫的混亂。

三界的範圍，以佛法的觀點說，確是很大的。所以衆生在這三界中，能無礙自在的來去，也就自覺三界實在很大。生存在這三界裏，似乎是很自由的，從來沒有想到要跳出三界。可是以修學小乘佛法的行者看來，三界不但不可說它很大，而且覺得特別狹小，狹小得有如困於牢獄之中，不能自由的活動，不能自在的生活。誰都知道：被繫在牢獄中的囚犯，無時無刻不想出離牢獄的，決沒有一個囚犯，願在牢獄中過一輩子的。二乘根性的行者，觀察三界內的所有苦況，就如在牢獄裏受諸痛楚一樣。因此，出離三界的心非常殷切，不願一時一刻留住在三界中。被包圍在苦痛大羅網中的衆生，果能觀察到三界猶如牢獄，不管什麼人都會想到如何跳出這苦痛牢獄的。

可是世間有一些人，當其最初犯法而鋃鐺入獄時，感到關閉在牢獄中的種種不自由，恨不得立刻能插翅飛離出去，但久而久之，不但不以爲苦，且把牢獄當成家園。這猶如在三界中流轉的衆生，明明是痛苦不堪的，久之則習以爲常，壓根兒不再想到出離三界。阿含經說：有很多已證阿羅漢果的聖者，爲了感受：『三界痛苦的逼迫，等不及到涅槃的時候就想出離，或求佛陀的慈悲神通威力的加被以求出世

，或用不正當的自殺方法以求脫離』。如雜含一三・三一一經說：『有諸世尊弟子，當厭患身：或以刀自殺，或服毒藥，或以繩自繫，或投深坑』。這雖不是佛陀所許可的，但若不是對三界中的痛苦有痛切之感，怎麼會對牢獄般的三界，有如此急切的要求？

再就視生死如怨家的這句話說：在這現實世間，人與人的相處，假如彼此意氣相投，必會發生密切的關係。眞的，知己相遇，互訴衷曲，實是人生一大樂事。反之，假如彼此意見相左，相處久了，必然成爲冤家對頭，甚至彼此不能互容。所謂『冤家相見，分外眼紅』，實是人生一大痛事。可是我們應該知道，世上沒有永遠的親家，亦無永遠的冤家。因在『人之順逆，無有定性』的法則下，今日所謂親家，原是昔日冤家；現在所謂冤家，焉知他日不成親家？這在現實的人間，可說是常見到的現象。實際上，我們共同有個眞正的大冤家，而且永遠的跟隨著我們寸步不離，那就是生死。所以二乘人「視生死如怨家」，恨不得立刻與生死斷絕關係。

當知冤家之所以稱爲冤家，就是他能給予你感受很大痛苦，而一切痛苦中的最大痛苦，自莫過於生死。經說『生死大苦』，就是這個意思。我人一日不解決生死

這個大問題，那就等於日日與冤家相聚一處。諸位想一想看，這是多麼痛苦的一回事？可是愚癡的衆生，雖日日與生死冤家相聚在一塊，却木然不知，甚至還留戀這個冤家而不思脫離。當然，世人留戀於死的自不會有，但留戀於生的人却很多。殊不知這種想法，根本是個大顚倒。根據佛法來說：死是由生而來，設若沒有生，怎麼會有死？嘉祥大師在臨終時留偈說：『含齒戴毛者，無愛生不怖死。死依生來，吾若不生，因何有死？宜見其初生知終死，應啼生勿怖死』。有生必然有死，如要不死，首先必須不生。

唯有不生，才能不死，這是佛法的定論。我們如知生死是我人的眞正冤家，那你要求出離的心，自然就萬分的迫切，且必專重於要求自己的解脫，再也無暇去度化他人同得解脫。因此，佛稱二乘人爲自了漢，只顧自己，不顧別人。

「如是發心」，祇能「名之爲小」，二乘人的發心，經中說爲發厭離心。站在個己解脫方面講：厭離三界，厭離生死，是無可厚非的。因爲他們知苦而求出離，不但是極爲希有難得的，且必是所要走的一條正路。試看這個世間，有幾個人，肯得出三界，遠離生死的？大都是渾渾噩噩的與世浮沉，不知生死大事爲何事？這裏

所以說它是小，是針對他們不以衆生爲念，不去度化衆生而言。

**若於心外見有衆生及以佛道，願度願成，功勛不忘，知見不泯。如是發心，名之爲偏。**

這是第七發心的相貌，亦卽是發偏而不圓的心。大乘佛法說到行菩薩道的菩薩，向來說有兩類，就是權教菩薩與實教菩薩。講到菩薩所行，都是六波羅密，但權教菩薩所行的是事六度，實教菩薩所行的是理六度。行事六度，有所執著，以爲我能行六度，六度爲我所行，不能體達能行所行的空無自性。行理六度，不起執著，不見有能行六度的我，不見有六度爲我所行，深切的體達能行所行的無自性空。由此可知所謂權實的分別，根本就在有無執著的這一點上。不用說，有所執著的權教菩薩，較之無所執著的實教菩薩，是要差一些的。

所謂權教菩薩與實教菩薩，以天臺家的四教分判：藏、通、別三教中的菩薩，都是權教菩薩，唯有圓教中的菩薩，才是實教菩薩。權實之分，固然在於有無執著，但不是絕對可以完全隔絕的。所謂權，是屬巧設分別，實是屬於實家所有的，亦卽依實而建立的。所謂實，乃是究竟證得，實亦屬於權家所有的，亦卽因權而詮顯

的。這樣說來，可知三乘之權，同歸一乘之實。離權無實，離實無權，權實有著密切的關係。眞正一乘的菩薩發心，如經中說：『我今發心，不爲自求人天福報、聲聞、緣覺乃至權乘諸位菩薩，唯依最上乘發菩提心。願與法界衆生，一時同得阿耨多羅三藐三菩提』。大乘菩薩的發心，應該是如此的。絕對不是爲個人或少數人而發心的。

然而，在怎樣的情況下是爲權乘菩薩發心？省庵大師告訴我們說：「若於心外見有衆生及以佛道，願度願成」，這就是屬於權乘菩薩發心。衆生，在圓頓一乘大教中說：衆生是菩薩心內的衆生，菩薩是衆生心內的菩薩，顯示衆生與菩薩原本是一體的。衆生與菩薩既是一體的，則菩薩所度化的衆生，自是菩薩自心內的衆生。可是權乘菩薩見所度化的一切衆生，以爲都在自心之外，因而成爲願度心外之衆生。如果菩薩以爲衆生是心外的衆生，那衆生的苦痛，就與自己不發生密切關係，亦即與自己無關痛癢。有了這樣的觀念存在，有的時候不免生起何必去度衆生的心理？如是，那是很容易退失菩提心的。很多菩薩敗退下來，亦可說是由於不把衆生的痛苦看成自己的痛苦。

如果明白衆生是自心中的衆生，那就大不同了，見到衆生的痛苦，就如同自己痛苦，衆生與自己有著密切而不能分割的關係，自然就會多多的廣度衆生。假使見諸衆生爲心外的衆生，而發心立願去度化他，這是不夠圓滿的。

再就上求佛道說：無上佛道，本亦在我們自心之中的。經上說：『卽心是佛』，『心卽是佛』，可見佛道不是在我們心外的。權乘菩薩，不但以衆生爲心外的衆生，亦以佛道爲心外的佛道。因此，在發願願成無上佛道時，專心一意的在向心外去求佛道，殊不知心外根本沒有佛道可得的。要想眞正圓成無上佛道，唯有在我們自心中去求，一旦將自心中煩惱垢穢拂除，顯現出本有自心的光明，立刻就證無上佛道。而這又是無成而成，成無所成的。

若認衆生與佛道都屬於心外所有，則你度心外衆生及成心外佛道時，其過程中精進修行的一切「功勛」，就會時刻記在心中而「不」能「忘」懷。換句話說：就是執著自己度化衆生的功德及修學佛道的一切行門。所謂「知見不泯」的知見，是指分別知見。以度化衆生說：當菩薩行者去度化衆生時，想到我是能度化衆生的人，衆生爲我所度化的對象，是爲能度所度的分別知見不能泯除。以圓成佛道說：一

個上求佛道的菩薩，如認爲我能求證無上菩提，無上菩提爲我所求證的，是爲能證所證的分別知見不能泯除。權乘菩薩不能以空無自性的智慧，來泯除分別知見，來忘掉成度功勛，「如是發心」，雖則度生成佛，「名之爲偏」。在這裏，偏是偏執於一邊而不歸中道之義。

**若知自性是衆生，故願度脫；自性是佛道，故願成就。不見一法，離心別有。以虛空之心，發虛空之願，行虛空之行，證虛空之果；亦無虛空之相可得。如是發心，名之爲圓。**

這是第八發心的相貌，亦卽是發圓而不偏的心。了解以上偏而不圓的發心，對此圓而不偏的發心，自然也就容易明白。在這文中，最重要的，是自性兩字。而這自性，可以作爲人的自心本性講，亦可作爲眞如自性講，亦卽通常說的妙眞如性。放蒙山時，其中有兩節不同的四弘誓願必須讀念的。其一是：『衆生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成』。這可說是權教菩薩所發的四弘誓願，亦可作爲心外見有衆生可度，心外見有佛道可成來講。其二是：『自性衆生誓願度，自性煩惱誓願斷，自性法門誓願學，自性佛道誓願成』。這可說是實

教菩薩所發的四弘誓願，亦可作爲這段文的註脚。「若知自性是衆生，故願度脫」，就是『自性衆生誓願度』的意思。若知「自性是佛道，故願成就」，就是『自性佛道誓願成』的意思。華嚴經說：『心佛及衆生，是三無差別』。所以衆生原是我們自性中本具的衆生，因而衆生的苦痛，我們怎麼能不發願去救拔和度脫？是以必須發願度自性本具的一切衆生。佛道，亦是我們自性中之所本具的。換句話說：自性本來是佛，我們所以要想成就佛道，不過是爲恢復本來佛道的本有面目。因爲本有的自性佛，被重重煩惱、重重業障所蒙蔽了，不能顯現出來。現在所謂圓成佛道，並不是在自性外另有一佛道可成，不過是將自性是佛道的自性所蒙上的一層塵垢，加以不斷的磨練，使之恢復本來的清淨，就成佛了。假定以爲在自性外另有一佛道可成，不但成佛變爲萬難，而且根本是不可能的。正因爲衆生與佛道，都不離自己的本性，所以發心度生成佛的人，必須不見更有一法，是離心性而別有的，若見衆生和佛道是心外有法，那就不是佛法所說的正見。

依佛法說：不論世間法，或出世間法，無有一法是離我人自性而有的。楞嚴經說：『虛空大地，皆是妙明眞心自性中物』。離開眞心，何處有物？如果有人以爲

心外有物可見，那是外道見，不是佛法。衆生之所以見到心外有法，實因心遊於外不能反躬自省。如眞能運用般若智慧來透視一切，那你就將發現山河大地無不在我們自性之中。天臺家說：十法界依正都在一念心中，一念心中具十法界依正。既然一切都在一念心中，更何有法離心而有？所以本文說：「不見一法，離心別有」。

這末說來，我們應該怎樣發心立願？又應怎樣修行證果？省庵大師告訴我們四句話說：「以虛空之心，發虛空之願，行虛空之行，證虛空之果」。現在略釋如下：

我們這一念心，雖說無法不在其中，但是當下空無自性，沒有它的實在自體可得。而這空無自性的一念心，沒有一法足以形容它的無量無際，祇得譬喻如同虛空。心念是如此，願力亦如此。發心立願的人，如果執著自己所立的菩提願，那願就成有限有量，不能廣大猶如虛空。正因不執所立的菩提願，其願才如虛空一樣的廣大。

發心立願是如此，修行也應是「行虛空之行」，不應執著自己怎樣的行菩提行。以布施爲例：布施一定要能做到三輪體空，就是沒有實在的能布施者，沒有實在

所布施的物，沒有實在接受布施的人。像這樣的去行布施，就是行虛空之行。雖無實實在在的布施三方面，但不妨經常的廣行布施。如金剛經說：『不住色布施，不住聲香味觸法布施』。不可因爲三輪體空而就不行布施。不但布施如此，所修一切善法，都應如此，是爲行虛空之行。

行者本於所修的菩提行，終於證得最高無上的菩提果而得成佛，這是誰都可以想像得到的。但這所證的無上菩提果，也是空無自性的，沒有它的實在自體。如前引的金剛經說：『無有定法名阿耨多羅三藐三菩提』。可見所證的菩提果，亦如虛空一樣的了無所得，所以說：「證虛空之果」。雖說證無所證，但仍不妨求證菩提。如果因其空無所得，而就不求無上菩提，那又大錯特錯。

還有一說，虛空是形容大的意思。謂依廣大心，發廣大願，修廣大行，證廣大果，所以一切都以虛空來形容，唯有廣大的虛空，才能形容菩薩的心願行果。這一說也有他的道理，因爲菩薩的心願，確是廣大如虛空的，菩薩的行證，也是廣大如虛空的。

在此或有人會發生這樣的疑問：若如前說，一切是空無自性的，行願是空，果

證亦空，一切莫不是空，我們固可承認，但無自性的空性，總不能說亦是空無的，若這亦是空無的，那又何必求證空性？殊不知這個想法，又是錯誤的。所以省庵大師特別指明說：「亦無虛空之相可得」。若以爲有個實有的虛空相可得，那又成爲執著。所以不但行願果證是空，空亦復空，空相亦是了不可得的。如金剛經先說我空，次說法空，最後說空空。如執著有所發的菩提心，所立的菩提願，所修的菩提行，所證的菩提果，固然是錯誤。如執著有個實有的空性，同樣是錯誤。必須了解心、願、行、果是空無自性，進而通達自性空亦空，而不有所取著，到達這一程度，方是眞正悟證諸法空性。

能夠「如是發心」，卽得「名之爲圓」。圓以不偏爲義。於此圓發心中，詮圓理，明圓行，悟圓旨，起圓信，證圓果，一切無不是圓的，亦卽圓乘菩薩的發心。

**知此八種差別，則知審察；知審察，則知去取；知去取，則可發心。**

八種發心的相狀，前已一一的略釋。修學大乘佛法的行者，如果眞正「知此八種」發心的「差別」相狀，那就自然「知」道對它加以「審」度思「察」，從審察思度中，明白邪、僞、小、偏是不怎樣理想，眞、正、大、圓是最極理想的。對於

理想不理想的，既然「知」道「審察」，當然就可進一步的「知」道「去取」，「知」道有所「去取」，「則可」如法「發心」，不致有所錯誤。

**云何審察？謂我所發心，於此八中，爲邪？爲正？爲眞？爲僞？爲大？爲小？爲偏？爲圓？**

怎樣叫做「審察」？「謂」發心的人，看看「我」自己「所發」的這念「心」，「於此八」種之「中」，究竟是屬那種？是「邪」的還是「正」的？是「眞」的還是「僞」的？是「大」的還是「小」的？是「偏」的還是「圓」的？這只要反問自己，立刻就會明白的。

**云何去取？所謂去邪、去僞、去小、去偏；取正、取眞、取大、取圓。如此發心，方得名爲眞正發菩提心也。**

怎樣叫做「去取」？眞正發菩提心的行者，對於邪心、僞心、小心、偏心，必須毫無保留的去掉。「所謂去邪、去僞、去小、去偏」，正是指此。反過來說：對於正心、眞心、大心、圓心，必須無條件的採取而發。所謂「取正、取眞、取大、取圓」，正是指此。唯有在去取間，「如此發」菩提「心」，「方得名爲眞正發菩

提心」。

## 乙　正說

### 一　略標

**此菩提心，諸善中王；必有因緣，方得發起。今言因緣，略有十種。何等爲十？一者、念佛重恩故；二者、念父母恩故；三者、念師長恩故；四者、念施主恩故；五者、念衆生恩故；六者、念生死苦故；七者、尊重己靈故；八者、懺悔業障故；九者、求生淨土故；十者、爲念正法得久住故。**

本文的緒說，已經講完；本文的正說，現在來講。所謂正說，就是正式的說明發菩提心的因緣，亦卽告訴我們以何因緣發菩提心。以佛法說，不論做什麼，都有其因緣，具備了因緣，然後才可做成你所要做的什麼。發菩提心，自亦缺少不了因緣，如果沒有因緣，不會發菩提心。

在未解說發心因緣之前，先來讚歎一下菩提心的殊勝。初二句是讚歎菩提心，次二句是說菩提心要因緣才得生起。「此菩提心，諸善中王」。王是自由自在的意

思。如古代的國王，能自由自在的統治國家的一切，沒有誰能超過國王的權力，所以稱王。菩提心在一切善法中，的確具有自由自在義，沒有一個善法可以超過它，因此稱王。其所以稱之爲王，是約它特別殊勝的意義說。在世間的一切善法中，要以菩提心的這一善法，爲最殊勝最高超的。諸善，不用說，是包含著很多善的，然而，大體上可分爲世間善法與出世間善法。善法雖說很多，但當我們發了菩提心後，一切善法無不爲這菩提心之所統攝。換句話說：菩提心能領導一切善法，而一切善法却不能領導菩提心。是卽菩提心爲諸善中王的意義。

在大乘經典中，常說到菩提心是由大悲心所觸發的，因此二者有著密切而不可分離的關係。觀音大士一次曾向佛陀這樣表白過：一個菩薩行者，不必廣修一切法門，只要修學大悲法門，其他一切法門都將隨大悲心而轉。因爲你能抱持一念大悲心以等視衆生，由於大悲心的驅使，一切善法自然跟著而來。以布施說：如果具有大悲心，縱然自身很困難，但因抵抗不住大悲的動力，使你自然而然的去實踐布施這一善法。再以持戒來說：假如具有大悲心，看到衆生的苦痛不已，你自然就會守持不殺生、不偷盜等戒。以忍辱來說亦然，你如具有大悲心，卽使蒙受衆生的凌辱

，或遭遇重重的打擊，可是因悲心的在抱，那你就能容忍這些凌辱與打擊。可見一切善法，都是隨逐大悲心而轉的。如果不是大悲菩提心，縱然能修善法，也是狹小而不廣泛的，是間斷而不常恆的。本此可以瞭解，菩提心在一切善法中，是能率領群善的領導者，一切善法莫不在菩提心的統領下而得完成，所以稱爲諸善中王。

「必有因緣，方得發起」，是表示菩提心的發起，並非是無因無緣的。『法不孤起，仗境方生』，這是我們常聽到的兩句話。一切事事物物的生起，必各有其條件，而這有主要的條件與次要的條件之分，以此主要與次要的因素配合，然後一切事物方得生起。這主要與次要的條件，在佛法說，就是因緣。因是菩提種子，如不具有菩提種子，即使遇到外緣，亦不會發菩提心。由於內在具有菩提種子，一旦與外緣接觸，立即就發起菩提心來。法華經說：『佛種從緣起』。更可知道發菩提心的因緣不可缺少。

講到發菩提心的因緣，自然是很多的，如要一一的說出來，事實是屬不可能的。省庵大師爲此，特簡括的提示十種，所以說：「今言因緣，略有十種」。在這十種因緣中，前五種是屬外在的因緣，後五種是屬內在的因緣。「何等爲十」？這是

徵問。以下就列出十種因緣，而這十種因緣，是有其必然次第而不容有所混亂顛倒的。

修學佛法的佛弟子，不論是在家出家的，最重要的莫過於時常思念佛陀所給與我們的深恩重德而思有以報答，所以「一者念佛重恩故」發菩提心列爲第一。

要報佛恩，當然是要運用我們的生命體，而這生命體是由父母賜給我們的，對於父母的恩德，自亦不能不報，所以「二者念父母恩故」發菩提心列爲第二。

吾人的生命體，雖由父母而來，但能得到各種知識，乃至了解一些佛法，都由師長教導而來，假定不是這樣，你將一無所知，所以「三者念師長恩故」發菩提心列爲第三。

以出家學佛者說，父母生我，師長教我，固然不錯，如沒有施主的財物供養，就不能安心辦道，住持佛法，度化衆生，是以出家學佛者，必須還要時時刻刻念施主恩，所以「四者念施主恩故」發菩提心列爲第四。

人與人間有著相互依存的關係，所以世界人類交織成一種非常密切的關係網。衆生，似與我們沒有什麼關係，但從無始以迄於今的長時間來看，同樣有著親屬的

關係，所以「五者念衆生恩故」發菩提心列爲第五。

如上所說的念五種恩，是修學佛法者所應具有的觀念。但修學佛法的終極目的，是爲了脫生死的大苦，假定不是爲了這個終極目的，那又何必學佛？學佛又有何意義？所以「六者念生死苦故」發菩提心列爲第六。

了解生死是一大苦，而想解決這大苦時，必須尊重己靈，就是自己尊重自己。假如一個人不尊重己靈，那他在世間就會造作種種罪愆，爲人不善，怎麼能夠了脫生死？所以「七者尊重己靈故」發菩提心列爲第七。

尊重己靈爲的是出離生死，要出離生死苦，還得如法修行。在修行的過程中，要得順遂無礙的前進，必須懺除業障。因爲業障是修行道路上的大障礙，必須予以懺除，所以「八者懺悔業障故」發菩提心列爲第八。

在這惡濁的世間修行，障道的因緣是很多的，如欲獲得理想的清淨環境，順利的了脫生死，並且還學得很多的度生方便，這唯有求生淨土。因爲在淨土中最易修行的，所以「九者求生淨土故」發菩提心列爲第九。

在未去到淨土之前，如了解到佛法，不但對自身有利益，且對人類有利益，甚

至對三界五趣中的一切衆生有利益，那就必須努力，使如來的正法，得永恆的住在世間，所以「十者爲念正法得久住故」發菩提心列爲第十。

以上十種因緣，看是各自獨立，實則有著互相連鎖的關係，不容我們改變其前後次第的。省庵大師從經典中，取出這十種的發心因緣，亦可看出他老的悲智深廣。

## 二 別釋

### 1 念佛重恩發菩提心

**云何念佛重恩？謂我釋迦如來，最初發心，爲我等故，行菩薩道，經無量劫，備受諸苦。我造業時，佛則哀憐，方便教化，而我愚癡，不知信受。我墮地獄，佛復悲痛，欲代我苦，而我業重，不能救拔。我生人道，佛以方便，令種善根，世世生生，隨逐於我，心無暫捨。**

這是發菩提心的第一因緣。從這段文看，可知大聖釋迦牟尼，對於我們這班一直在生死中流轉的衆生，其恩德是如何的深重。所以一個眞正修學佛法的佛弟子，對自己所信奉的佛陀深恩重德，如果不知思念酬報的話，那就不夠資格稱爲眞正的

佛教徒了。

然而「云何念佛重恩」？答覆這個問題說：「謂我釋迦如來，最初發心」。這裏說的釋迦如來，是專指娑婆教主而言。如擴大說：十方諸佛，無不對我們有大恩德，但我們現在生於娑婆世界，所以能夠知道修學佛法，完全是由本師釋迦如來告訴我們的。但釋迦如來對於我們有恩，不是在二千五百年前成佛後來度化我們才有恩，早在他老人家最初發心行菩薩道時，就已度化我們而有恩了。

釋迦如來，這是聖者之名，而爲諸位所常聽到的。釋迦是姓，爲刹帝利種的一族。本來是姓瞿曇氏，後來由於分族，才稱爲釋迦的，義譯叫做能仁。釋迦佛陀的最初發心，根據如來在經典中的自我介紹，是在古釋迦佛那個時候開始發心的。如以三大阿僧祇劫的時間說，是在三大阿僧祇劫前的那時；如以無量阿僧祇劫的時間說，是在無量阿僧祇劫前的那時，在那時候，有佛出世，名釋迦佛——爲揀別不是我們現在所信奉的釋迦，所以經中稱爲古釋迦佛。當古釋迦佛出現於世時，我們的教主釋迦牟尼，還是一個做陶器的陶師。古釋迦佛以天眼觀察，得知這個陶師的學佛因緣已經成熟，於是就率領舍利弗、目犍連、須菩提、富樓那四大弟子，去到陶

師家裏，並在那兒借宿一宵。陶師見到佛陀的莊嚴以及四大尊者的威儀，感到非常歡喜，生起恭敬信心，很樂意的供養他們。古釋迦佛也就在這個時候，爲陶師說法。陶師聽了佛法，就發起菩提心，而且心中這樣的默忖：『願我未來成佛時，亦如釋迦如來』。當時在陶師旁，有四個幫忙做工的工人，見到這一情景，也心生歡喜，並作這樣默禱：願將來陶師成佛時，作爲佛的四大弟子。所以到陶師成爲釋迦佛時，這四個工人也就成了佛陀座下的四大弟子——舍利弗、目犍連、須菩提、富樓那。由此可知這裏說的最初發心，是約佛在古釋迦前初發菩提心說的。如依法華經的開迹顯本說，佛陀早在久遠劫前已經發心，自是又當別論。

釋迦牟尼在古釋迦佛前發心，是爲他老上求佛道，下化衆生的開始。菩薩發心無非爲的度化衆生，所以說：「爲我等故」。爲了使諸衆生，也能走向佛道，菩薩不辭艱苦、不厭疲憊的「行菩薩道」。一個初發心的菩薩行者，仍然是在生死之中，於生死往來中，度化各類衆生，「經」過「無量劫」這麼長的時間，眞可說是「備受諸苦」。初心菩薩所受的諸苦，與現實人生所受的諸苦，是同樣的。除了現實人生所難避免的痛苦外，菩薩在度化衆生時，還得備受衆生所給予的種種痛苦。

以入深山潛修與入社會度衆比較來說，前者較後者爲易。因爲前者祇爲解決個己的問題，沒有人事上的紛擾，而後者要入社會荷負度化工作，不得不與人群發生聯繫接觸。可是人與人間，一旦發生接觸，那人事上的磨擦，必然是免不了的。由於人事的磨擦，挫折與打擊，自然跟著而來。在現實中，我們就常見聞到：居於深山專做自修工作的行者，因環境單純，不與人接觸，所以就不會受到他人的嫉妬與排擠。不唯如此，而且還博得各方的同聲讚美。相反的，一個菩薩行者，當他行菩薩道弘法度生時，不但難博得他人的讚譽，甚且還招來別人的嫉妬與不正確的批評。在這種情況下，常使志願不堅的菩薩行者，因經不起肉體與精神的雙重痛苦，而退失菩提心。但一個志願堅毅的菩薩，是不以痛苦爲痛苦的，仍精進勇猛的去完成度化的行願。菩薩度生所以要備受諸苦，我們還可這樣的說：度生，在時間方面不應有所揀別，就是不論什麼時候，只要有衆生可度，冷熱也好，風雨也好，都得去做你應做的救生事業，不可怕苦而不前的。度生，在空間方面不應有所揀別，就是不論什麼地方，而且越是苦的地方，越要去度苦的衆生，不可怕苦而不去的。總之，只要你是菩薩行者，你就得不怕吃苦的去度生。所以菩薩在菩薩道的過程中，確

是要受無量無邊的痛苦的。

佛在因地行菩薩道時，見到「我」們作惡「造業」的「時」候，「佛則」生起「哀」痛「憐」愍心來，覺得我們衆生實在太可哀憐了！因佛深悉因果不泯，造了惡業的因，一定難逃惡報的果。是以佛爲大悲心之所驅使，不得不運用種種善巧「方便」，以「教化」愚癡的衆生，希望制止衆生不要去造後果堪虞的惡業。可是剛強難調難伏的衆生是不易教化的，佛雖苦口婆心施以種種教化，「而我」們這班「愚癡」的衆生，根本「不知信受」如來的教誡，以爲這是蒙蔽人群的迷信——如現有很多受時代洗禮的新人物，聽了佛法的理論，不但不肯信受，反而譏爲傳播迷信，或者評爲阻礙時代的前進。像這樣冥頑不靈的人群，你說不是愚癡顚倒是什麼？

衆生既在現實世間造了惡業，自然是有如是因而感如是果，將來必定會要墮入地獄等的三惡趣中去的。當「我」們「墮」入「地獄」去受苦報時，「佛」又「復悲痛」不已，希「欲」來「代我」們受「苦」。如八大人覺經說：『願代衆生受無量苦』，這差不多是每個菩薩行者共有的願心。可是佛在因中行菩薩道時，雖以不可思議的威德神通之力，想要來代我們受苦，但因衆生的業力也是不可思議的，佛

陀雖很大慈大悲的要這樣做，「而」因「我」們衆生的「業」障太過深「重」，自己作業必須自己受果，所以不能代替我們受苦，「不能救拔」我們出離地獄。如要出離地獄，不受地獄之苦，必要等你業報受盡。一天業報未盡，一天不能離苦，一天不得出於地獄。

到我們在地獄的苦報受盡，由於過去生中的戒善因緣，而「我」們再次「生」到「人道」中來，「佛」又大慈大悲的，「以」種種的善巧「方便」，來開導教化我們，使「令」我們再度「種」下「善根」。這裏說的善根，是很廣泛的，或是人天善根，或是解脫善根，或是成佛善根。爲了要使我們種下深厚的善根，恐怕我們有的時候忘記，佛又特別「世世生生」的「隨逐於我」們，其「心無」有一時一刻的「暫捨」。眞的，佛陀自從發心以來，生生世世的都隨逐在我們的前後，用各種不同的方法進行感化教導，希望我們出離生死苦海。從不因爲我們的難以教化，就棄捨我們而不加以過問。相反的，越是最頑劣的衆生，越是最苦惱的衆生，越爲菩薩所要度化的對象。因在佛菩薩的觀念中，認爲這些衆生，才是眞正需要濟度的。假定因爲衆生的頑劣而就放棄教化，這是不合慈悲精神的。當知一個知道向上的衆

生，暫時不去度化他，他還不致於墮落，一個不知向上的衆生，而且在妄造罪惡，如不去度化他，那他未來的前途，是很悲慘的！所以佛菩薩特別度化罪業深重的衆生，希望這些衆生改轉過來向上向善向解脫。由此，亦可看出佛菩薩對於我們的恩德是怎樣重大了。如世間的父母對於子女也是這樣，聰敏而能自立的子女，父母固然同樣的疼愛他，但對頑劣不上進的子女，父母尤其對他們關心，時刻的將心放在他們身上，予以種種的照顧，給與種種的指導，希望他們得以成人。父母之愛子女如此，佛菩薩慈愛衆生亦然。

**佛初出世，我尙沉淪，今得人身，佛已滅度。何罪而生末法？何福而預出家？何障而不見金身？何幸而躬逢舍利？**

關於這段文的前四句，古德曾有這樣的四句話說：『佛出世時我沉淪，我得人身佛滅度，懊惱此身多業障，不見如來金色身』。這是幾句痛心疾首的話，我們如果眞能體會其中意義，必然會要痛哭流涕的。站在一個修學佛法的佛弟子立場說，如能親見佛陀，是最理想不過的。從大小乘的經典中，可以明白的看到：佛在世時，多少人得到解脫，多少人證得阿羅漢果，多少人發廣大心行菩薩道。是以做個佛

弟子，總希望生在有佛出世的時代，不願意生在佛前佛後。因佛前佛後，是八難之一，修學佛法是很不容易的。大乘經中常常說到親近諸佛，亦卽是表示與佛同在一處，最爲圓滿。可是不幸的是：當「佛」最「初出」現於「世」時，「我」們「尙沉淪」在三塗中，根本沒有機會見佛聞法；到了「今」天，我們雖「得人身」，而「佛」却「已」老早「滅度」，又沒有因緣見佛聞法。試想想看，我們的業障，是多麼深重？說實在的，假定我們生在二千五百多年前佛出世的時代，我們恐怕早已獲得解脫，那裏還會在生死中沉淪？當知佛的威德神通之力，是不可思議的，只要我們一見佛的相好莊嚴，一聞佛的微妙音聲，不期然的就爲佛陀之所感化，跟隨佛陀如法修行以證果。所以爲佛子者，要常常的發願生在佛前，要發願到十方世界去親近諸佛。彌陀經說：『彼佛國土衆生，常於清旦，各以衣裓，盛衆妙華，供養他方十萬億佛，卽以食時還到本國』。是卽顯示，要常在佛前，要多得見佛。

現在我們是生在末法時代，不特沒有生在佛住世的時候好，亦沒有生在正法及像法的時代理想。然而這能怪誰？只怪自己業障深重，其他還有什麼話說？究是「何」種深重的「罪」障「而」使我們「生」於「末法」時代？這當然由於沒有種下

見佛的善根，而反造了很多的罪惡，才生在這個末法時代的。生在末法時代，不論從那方面說，都是不理想的。不特業障重，相對的福德亦薄，智慧亦淺，困難亦多，要做什麼，都很難得到成就，修行自更是障礙重重。所以佛法行者，一旦想到這裏，不免自譴自責，責問自己以什麼罪障而生在末法時代的？這句話可說是對自己嚴格的譴責。

不錯，末法時代是不理想的，但同樣生在末法時代的人群，有的迷醉於欲樂的生活，不知佛法爲何物，更不知道什麼叫做學佛修行？我們現在不但能夠學佛，而且還能從佛出家依法修行，不能不說是不幸中的大幸。因而自慶的說：在這末法時代，究是「何」種深厚的「福」德，使我「而預出家」僧倫之數，做個如法修行的出家佛子？依佛法說：出家不是容易的，沒有深厚的福德善根，是沒有因緣出家的。出家不但是大丈夫事，更是大功德事。如經中說：『出家之利，高於須彌，深於巨海，廣於虛空。所以然者，由出家故方得成佛，三世諸佛未有不因捨家出家成佛者也』。是以佛法行者，得在佛法中出家，應該深自慶幸的，應爲得到僧倫三寶之數而歡欣的。

生在末法時代，得預出家之林，雖是值得慶幸的，但佛畢竟已經滅度兩千多年，我們不能親見如來金色之身，不能不說這是我們最大的憾事，不能不說這是我們的業障所致。佛身稱爲金色之身，如傳燈錄說：『西方有佛，其形丈六而黃金色』。所以佛出人間，雖諸示同人法，但佛的色身，不特其形態高大，而且是純黃金色，是還有別於一般常人的。若見如來金色之身，不用說，這是有很大福德的，現在不能親見如來金色之身，當然是由於我們的罪障深重。然而究竟爲了「何」種罪「障」而使我們「不」能「見」到如來「金」色之「身」？這樣的反躬自問，自亦含有深自譴責的意思在內。所以我們不見金色之身，不要怪佛不慈悲示現，只怪自己的業深障重。

不錯，不見如來金色之身，誠然是值得遺憾的，不過佛雖滅度了兩千多年，但佛的舍利仍留存人間，還有機會禮拜佛陀的舍利，仍是值得慶幸的。因而自慶的說：在佛涅槃後的今天，究是「何」種的「幸」運「而」使我「躬逢」佛陀的生身「舍利」？舍利，又叫設利羅，或名室利羅，中國話叫做堅固。謂人的生命肉體，死後經過烈火的燃燒，其所留存下來的，名爲舍利。普通叫做靈骨或骨骸，因烈火不

能燒燬，所以稱爲堅固。不過其中有種「晶瑩光耀的圓狀凝固體，彩色間錯，燦爛奇觀，唯有戒德清淨，定慧莊嚴的大德高僧，始能燒得出來，非一般人所能有。故學佛人特別珍視之，並以此作爲有無眞實修行功德的考驗……金光明經捨身品說：『此之舍利，乃是無量戒定慧香之所薰馥』，應卽指此」。佛陀的舍利，向來說有兩種：一是生身舍利，就是佛滅後所燒出的無量舍利；二是法身舍利，就是佛所說的大小乘一切經典。這兒說的躬逢舍利，是指生身舍利說的。因爲當時省庵大師在阿育王寺禮拜舍利而說這樣的話。

**如是思惟，向使不種善根，何以得聞佛法？不聞佛法，焉知常受佛恩？此恩此德，邱山難喻。**

依上種種所說，而作「如是思惟」：假定我們在過去生中，一「向」以來「使」令自己，「不」曾在三寶門中，「種」過各種不同「善根」的話，那我們在現生中，「何以得」有因緣聽「聞佛」陀的正「法」？如果「不」聽「聞」到「佛法」，又「焉知常」時承「受佛」的深「恩」重德？如上說的方便教化，欲代我苦，令種善根，都是佛陀所給予我們的恩德。而佛的「此恩此德」之高大，以世間的邱陵

山岳來比喻，是難以爲喻的，所以說「邱山難喻」。邱是土邱，山是高山。不論邱陵高山，若與如來所給予衆生的恩德比較，眞有天壤之別，無法可以相比。

如釋尊前生投身餵虎：據說，過去有三個王子，一同出外遊玩，最小的一個就是釋迦。他們經過一處山林，看見一隻老虎，產了七隻小虎，已經七天沒有東西吃了。釋迦看見了，很不忍心，便擺脫兩位哥哥，解開身上的衣服，投身到餓虎的面前，給牠們吃。老虎很是感動，不敢吃他，他又用乾竹刺頸，流出鮮血，餓虎見了血，才把他吃了。這時候，大地震動，天上的花像雨點般散下來。

除了投身餵虎的犧牲精神，其他如捨眼施人，截頭施人，割肉救鴿，自願代雌鹿去供獻國王，無一不是捨己爲人，無一不是慈悲流露，無一不對衆生有深重恩德。佛對衆生的恩德，眞是說不能盡，嘆莫能窮。

**自非發廣大心，行菩薩道，建立佛法，救度衆生，縱使粉骨碎身，豈能酬答？是爲發菩提心第一因緣也。**

如來所給我們的深恩重德，假使根本不知道，你不去酬報，那還情有可原，假使知道佛恩重大，而不去酬報，不特不夠資格做佛弟子，就連做個普通人亦不夠資

格，因爲世人很多能知恩報恩的。所以爲佛弟子，應時刻不忘佛的恩德而思有以酬報。但應怎樣報答佛的恩德？這不是供養禮拜稱揚讚歎，可報佛恩於萬一的。眞正要報佛的恩德，「自非發廣大心，行菩薩道，建立佛法，救度衆生」不可。發廣大心，就是發菩提心；行菩薩道，就是本菩提心去實踐實行。凡是菩薩所應做的，都應切實的去做。而在菩薩道的過程中，最要做的兩大任務，無過於建立佛法與救度衆生。沒有佛法的地方，要竭力提倡佛法；有佛法的地方，要盡力護持佛法，是爲建立佛法。佛法建立起來，就要救拔度脫衆生，使衆生離苦得樂，了生脫死。假定不發廣大心，就不會行菩薩道；不行菩薩道，自不會去建立佛法；不建立佛法，又怎能去度衆生？佛所最希望於我們的，就是怎樣將佛在三大阿僧祇劫的長時間中，辛勤所證得的正法，得在世間不斷的流傳下去，使在生死苦海流轉的苦惱衆生，受到佛法的教化，走上解脫的大道。

文中的『自非』兩字，是反面詞，意卽假定不是這樣，不說我們香花供養，不能報答佛的深恩，「縱使粉骨碎身」，亦不能報答佛恩於萬一，所以說「豈能酬答」？華嚴經說：『假使頂戴經塵劫，身爲床座徧大千，若不說法度衆生，畢竟無能

報佛恩』。在時間方面，頂戴佛陀是這樣的長久，在空間方面，爲佛床座是這樣的普徧，就一般說，不能不說是報了佛的深恩，就佛法說，這不是眞正的報佛恩。眞正的報佛恩，唯有說法度生。不能宣說如來的正法，不能度化苦惱的衆生，不論你怎樣做，總歸是不能報佛恩的。因爲唯有說法度生，才能契合如來的悲心與慈意。諸佛子們！你要報佛恩嗎？假定是要的話，請從說法度生做起，不要再做販賣如來家業的事了！「是爲發菩提心第一因緣也」。

2　念父母恩發菩提心

**云何念父母恩？哀哀父母，生我劬勞，十月三年，懷胎乳哺，推乾去濕，嚥苦吐甘，才得成人，指望紹繼門風，供承祭祀。**

這是發菩提心的第二種因緣，就是念父母恩發菩提心。中國向來有句話說：『百善孝爲先』。孝道，在我國固有文化中，是極受重視的一種德行。可是這一美德，自從民國以來，已被逐漸忽略。今日自由中國，正熱烈於復興中國固有文化的工作。孝道，既爲我國固有文化的美德之一，尤應值得積極提倡實行。試看今日大陸，一般無知兒童，受了毒素思想的灌輸，竟然以自己的親生父母，爲鬪爭的對象。

這種顛狂情況，還成什麼體統。以世俗說：這簡直是禽獸世界；以佛法說：這簡直是修羅世界。今日我們很幸運的，安居在自由的區域，如不將中國固有美德的孝道，予以保存及發揚光大的話，我國光輝燦爛的優美文化，眞有被摧殘殆盡的一日，這實是值得國人警惕的。

說到這裏，我們信佛而又稍知佛理的人，對於佛法的重視孝道，當然不會有所懷疑。但不信佛或不明佛理的人，或許會產生這樣的疑問：就是所謂孝道，祇有儒家的學說特別提倡的，佛家那有講孝？至於說到不孝，佛教教主釋迦牟尼，可謂是天地間第一不孝，因他違背父王而潛逃去出家修行。不特一般人有這樣的誤解，就是不少文人學士，亦有不明佛理的誤會。他們以儒家所說：『身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，是孝之始也』。出家人剃度時，剃除鬚髮；受戒時，燃燒香疤，這豈不是有違儒家所說的孝道？現我可以告訴以爲佛家非孝的人士，佛法不但不違背孝道，且是眞正徹底講孝的。古德說：『大孝釋迦尊，歷劫報親恩』。所以嚴格說來，儒家所講的孝與佛家所講的孝，有著天壤之別，怎麼可說佛法不講孝道？佛法所說的孝道是超然的，非其他宗教或學說所說的孝道，得以相提並論。

然則應「云何」思「念父母」的深「恩」？省庵大師首引詩經爾雅篇的幾句話說：「哀哀父母，生我劬勞」。哀哀，是形容詞，形容爲人子女的，假定眞切思念父母對自己所付予的深恩重德，那在內心必會不期然的激起陣陣的哀傷之音。念父母恩，爲什麼會心生悲感？因爲我的受生，完全是由父母，而父母生我的時候，那種辛酸勞瘁的情景，不是一般人所能想像得到的，所以說：「生我劬勞」。這只要我們仔細的想一想，想想這個身體是什麼人生的，你就知道父母之恩，一時一刻都不可忘了。至這生命出生以後，我們這個身體是怎樣長大的？全虧甚麼人撫養的？你再仔細的想一想，就知道父母的恩德，一時一刻亦不可忘了。等到我們稍爲長大，能夠知道東南西北，是由什麼人的教訓指引的？你如仔細的想一想，就知道父母的恩德，一時一刻也不能忘了。古人把父母的恩德，比同天高地厚，眞是一點不錯。所以做人應該知道孝順父母。人能孝順父母，就是天地間第一等好人；人能孝順父母，就是天地間第一等好事。由此可知孝順是怎樣的重要。

「十月三年，懷胎乳哺」：這兩句文，如拆開對照起來，就是『十月懷胎，三年乳哺』。這是重在母恩一方面講的。一個胚胎，在母胎中，逐漸完成一個新生命

體，約須經過十個月的時間。在這期間內，所以能成新生命，是依靠母親胎內所供給的滋養料，以維持其生命在胎內成長的。其經過情形，猶如胎兒出胎後，須以飲食去維持他的生命，是一樣的道理。而胎兒在母體內，所受用的飲料，是母體的血液。不論母體本身的血液是否充足，但她必須以她的血液，分出一部份來供給胎兒，免使胎兒因缺乏滋養而胎死腹中。正因如此，所以一個懷孕的母親，不論在飲食上、行動上，都須小心翼翼的，以免影響胎兒的安全。由此不難想像一個孕婦的苦況爲何如了。

到了十月懷胎期滿，胎兒出現到這世間，做母親的，又開始第二階段的辛勞。在佛法中說到胎、卵、濕、化的四生有情，講到與母體關係最密切，無過於胎生有情。而胎生的人類，依賴母體尤爲顯著。其他胎生有情，如猪馬牛羊，離母體後不久，就能獨立生存，不需要完全依母親的照料。胎生的人類，不但在三年內，必須母乳的哺養，即使斷乳以後，仍不能脫離母親的照料和養育，直到日復一日、年復一年的長大成人。在三年的乳哺期間，母體所供給嬰兒的白色分泌液體——乳汁，也就是母體中的血液精華。當一個母親，將她的血液精華，分施給她的嬰兒，嬰兒

得到充分的滋養，以致身體長得肥胖可愛時，做母親的看到，內心就感到無限的喜悅。

在這世界上，沒有一個做母親的，不希望自己的兒女，長得健康活潑，因而，也就沒有一個母親，對她的兒女會吝惜而不供給乳哺。不但如此，且不論在多麼寒冷的季節，祇要聽到嬰兒的饑餓啼哭，就毫不顧及本身的寒冷，立刻解衣乳哺。如發現嬰兒便溺，立即爲嬰兒「推」換「乾」的而取「去濕」的，不讓嬰兒感受潮濕之苦。一旦到嬰兒斷乳後，必須餵給固體食物時，又必先自嚐試辨味，如果苦味的，就自己嚥了下去，如果是甘美的，就餵吐給嬰兒。所以說：「嚥苦吐甘」。母愛的流露，到此可謂無微不至。總之，在嬰兒的這段期間，做母親的不知受了多少艱難勞苦，更不知擔了多少憂愁驚怕，請再想一想，父母的深恩重德，豈可一時或忘？

現在不妨再引一段論孝的文在這裏：『凡人在初生之時，一刻也離不得父母；半載週歲，認得人的面目，在父母懷中便喜，若別人抱去便啼；自三四歲以至十四五歲，饑則向父母要食，寒則向父母要衣』。而做父母的，『若是見兒嬉笑，心裏

就有許多喜歡；見兒啼哭，心裏就有許多煩惱。自己未曾吃飯，先怕兒子肚裏饑餓；自己未曾穿衣，先怕兒子身上寒冷。時時防兒有病，事事要兒常安。已得長大成人，就代你延師教訓，不惜銀錢；定親婚娶，多費資財。期你興家治業，望你立志成人。若是兒子有些疾病，爲父母的，不說幼弱難養，反怨自己調理失錯，就日夜焦心，急忙去合藥求醫，恨不得將身替代。你若出外遠行，爲父母的，日常牽心掛意，夜常睡夢難安，就是早去遲來，還要倚門懸望。總而言之，爲父母的，一生一世，經營算計，那一件不是爲兒女的心腸？若教得像幾分人，父母便不勝歡喜；若教得不成人，便死不瞑目。可憐父母的精神心血，都費在兒子身上。及至兒子年紀長大，要知父母日漸衰老，如此深恩，急圖報答，尙恐不及盡萬分之一。你們爲子的，各人細細想一想，可不趁早孝順麼』？接著又說：『人若不知父母的恩愛，但看自己撫養兒子，同此式樣；知道自己養活兒子的劬勞，便知道父母生長自己的恩愛；知道自己責成兒子的心腸，便知道父母指望自己的主意。常言道：「養兒防老，積穀防饑」。父母受了千辛萬苦，也只指望兒子孝順，有個後望。我看今世的人，將父母生養你，教訓你，婚配你，却似該當的，所以不能孝順。試看那烏鳥也曉

得反哺，羔羊也知道跪乳，禽獸尚能報本，那有爲人不知孝順的理？人若不知道孝順，反不如禽獸了』！

做父母的對於兒女，不知經過多少年的苦心培育，然後兒女「才得」逐漸「成人」。待成人後，父母又必「指望」兒子，能夠「紹」隆「繼」承自家一貫的「門風」。舊時的我國，對家庭中歷代相傳的良好門風，是特別注重的。所以爲父母的，不但希望第二代能繼承固有的門風，而且更指望門風因第二代的努力，愈益發揚光大。如果爲子女的，敗壞自家的門風，做父母的認爲是奇恥大辱。我們常聽父母責備子女說：你做什麼都可以的，如違家規門風，是不容許的。可以想見繼承門風的重要。

爲父母者，不但望子紹繼門風，亦復望子「供承祭祀」。供承，是約父母在世說的，祭祀，是約父母死後說的。所謂供承，就是供奉承歡之意。如說：『何爲養父母的身？人家貧富貴賤，自有不同，各人隨自己的力量，各人盡自己的家私。父母饑，則進食；父母寒，則進衣。有一樣好飲食，就思想與父母吃；有一件好衣服，就思想與父母穿；有一處好房屋，就思想與父母住；有一般好器物，有一個好僕

人，就思想與父母使用呼喚。冬夏晨昏，俱要誠心照管，凡事俱要小心恭敬，一意喜歡。逢時節以禮慶拜，遇生辰以禮祝賀……要奉得父母歡喜，就是盡心……其行住坐臥，俱要照管扶持。只要得父母安穩自在，快活過日，就是盡心……』。盡心供承，就是孝子。

所謂祭祀，就是祭典拜祀。祀是似的意思。儒家有句話說：『祭神如神在』，意卽當你去祭神的時候，雖不能見到神是怎樣的，亦當好像神在你的面前一樣，不可稍有一點苟且。我們祭祀祖先，亦應存有『祭祖如祖在』的意念，態度必須恭敬嚴肅，不得草率怠慢隨便。眞能做到這樣，祭祀不是沒有其意義的。說到這裏，我得向諸位交代一句，就是爲人子孫的，對已去世的父母或祖先，以祭祀來紀念追思，絕對是合情合理的事，然如世俗以燒錫箔、錢紙、紙衣、紙箱、紙房、紙汽車等，來供奉祖先，是絕對不合佛法的，是毫無一點意義的，更可說是荒謬的。這不但在民間是常見的事，就是一般不明佛理的佛徒，不明所以的亦照做一番，實在要不得，應革除這個陋習。

除了生前供承，死後祭祀，特別是父母在疾病中，『爲人子者，須要加意調攝

，小心扶持，請名醫用藥。病中煎製湯藥，進奉飲食，俱要自己親爲，不可盡委奴婢，切不可生一個懈怠的心。只想你在幼小的時候，有了疾病，爲父母的，不知爲你調理了多少，你今日可有不盡心的理？試看當日漢文帝，母后有病，湯藥尚且親嘗呢。父母有病，萬一作汚床褥，爲子者，俱要勤勤洗換，切不可生一個厭惡的心。只想你在懷抱中，便溺糞汚，爲父母的，不知替你潔淨了多少，你今日可有嫌惡的理？試看當日庾黔婁，爲房陵縣的縣官，因父親有病，尚且嘗糞憂心呢。這疾病調理，爲人子者，俱要放在心上』。佛經說：『八福田中，看病福田，第一福田』父母病怎可不照顧？

**今我等既已出家，濫稱釋子，忝號沙門。甘旨不供，祭祀不給。生不能養其口體，死不能導其神靈。於世間則爲大損，於出世又無實益，兩途既失，重罪難逃！**

這段文，完全是針對出家僧衆說的。儒家說：『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮』。一個標準的孝順兒女，應這樣如法實踐的。現「今我等，既」然「已」經「出家」，且又「濫稱釋子」。釋子，是出家修行者的通稱，卽凡爲釋迦牟尼佛座下的弟子，都可稱爲釋子。阿含經說：『四河入海，同一鹹味；四姓出家，同稱

釋子』。從佛出家的行者，不論你原來的種姓是什麼，只要一進入佛法的僧團，就失去你原有的種姓，而以釋爲姓氏了，所以稱爲釋子。做了釋迦弟子的出家人，如能如法如律的修持，戒德莊嚴，行爲端正，那就不失爲是個安分守己的釋子；如在釋子的行列中，沒有好好的依法而行，祇是濫竽充數的像個出家人，那就只好說爲濫稱釋子，不夠資格稱爲眞正的釋子。因爲眞正的釋子，一定是要依法修行的。

再者，出家修道的行者，除了叫做釋子，亦還名爲沙門。沙門，嚴格的說，不是容易稱的，如說：『勤修戒定慧，息滅貪瞋癡』，固是做沙門的所應該做的工夫；若如四十二章經說：『識心達本源，故號爲沙門』，那更不是一般人所能做得到的了。設若不能做到這點，是卽「忝號沙門」，不是眞正沙門。如所說的『汚道沙門』或『壞道沙門』，當知就是這裏說的忝號沙門，意卽只是忝爲沙門這麼一個名號，實際是不夠資格叫做沙門的。眞正稱爲名符其實的沙門的，只有勝道沙門、示道沙門、命道沙門。初如稟佛出家，能滅煩惱而證勝道的出家人；次如斷惑證眞，能宣示正法而使衆生入佛道的出家人；後如調伏煩惱，勤修諸有善法，能使智慧之命增長的出家人。這末說來，做個眞正的沙門，實在是不簡單的。省庵大師看透當

時一般出家人，既不能如法修行，又不能勤修三學，所以不客氣的說爲濫稱釋子，忝號沙門。

假定不出家，在雙親面前，還可行世間的孝道，現既已出家，離開了家鄉，辭別了爹娘，在這情形下，當然是「甘旨不供，祭祀不給」了。父母在生的時候，不能以美味的飲食供養父母，是爲甘旨不供。以行孝說：『飲食的事，爲人子者，那個不欲竭力珍饈，羅列甘旨？若是個富貴人家，何難措辦？若是家業淡泊的，便心有餘而力不足了。要知古人說得好，菽水承歡，蓋爲貧賤者言也。就是家常的菜蔬，只要鹹淡得宜，生熟中節，不敢潦草，然後敬奉。略有好食先進父母，至於自己，粗糲俱不計較，要奉得父母歡喜　就是盡心。大約年老的人，脾胃自然虛薄，飲食難得消化，進的飲食，須要燉得熟的，軟爛的，香美的，方才有益。凡是生冷粘膩堅實難化之物，不可與食，新米新麵傷脾之物，亦不可與食。頓數要頻，食不可過飽。這飲食調理，爲人子者，俱要放在心上』。可是出了家的，雙親在世之日，不能甘旨是供，豈不是有違孝親之道？當然，如眞正做個佛子，自然又當別論。至於父母去世以後，因爲出家在外的關係，又不能祭祀以禮，同樣是失孝道的。換句

話說：不論父母在世去世，都未能盡到爲人子的責任，說來能不有愧於心？

進一步說，既不能供奉父母的佳餚美味，當然就無從滋養和維持父母的口體，所以說：「生不能養其口體」。捨離父母的出家人，當父母去世時，大都不能親視左右，自然也就不能引導父母的神靈向於善趣，所以說：「死不能導其神靈」。神靈，以世俗一般來說，是指的靈魂；以佛法的意義說，是指第八阿賴耶識。一個人死了，其第八阿賴耶識，就離開現實生命體，而另再去投胎受生。在這時候，如有一個眞具道心而修行工夫不錯的兒子，從旁依照佛法爲其助念，就可引導父母的第八識，再到人間來受生，或上生到天趣去，甚至令其往生西方。出家的兒子，如在佛法方面修持工夫不夠，那就不會有這樣的力量，可以引導父母的神識去到善趣。

爲人子者，照理應該供給父母的甘旨，養其口體，使二老娛樂晚年；可是由於我們不能做到這點，站在父母的立場說，有個甘旨不供，口體不養的兒子，在養兒防老的期望下，豈不是個大損？所以說：「於世間則爲大損」。

爲人子者，照理應該給予父母的祭祀，導其神靈，使二老能生善處，或者能得到解脫；可是由於我們修持工夫的不夠，不能做到一子出家九祖超昇的境界，對於

父母可說毫無利益和受用，所以說：「於出世又無實益」。

「兩途既失，重罪難逃」，意卽世間及出世間的兩條孝道，出家兒都已失去應盡的責任，其不孝的重罪，自然是難以逃避。由此可知，卽使是出家的子女，對父母生養死葬的責任，還是不可推諉不管的。如在世間的孝道上，不能做到承歡膝下，侍養供奉，則在出世的孝道上，應當做到應盡的本份，如勸導父母信奉三寶，茹素持齋，離惡向善，使之逐漸走上佛法的正道。做一個出家人，對這點如也做不到，那就未免太差勁了。試仔細想一想：我們這個生命體，是由父母而來的，假定沒有這生命體，你以什麼而得出家？不出家怎能用功辦道而獲解脫？由此推想，就可知道父母的恩德，的確是很深重的。父母的恩德既如此深重，爲子女的，當然應該報答父母。一個眞正的佛子，必然是孝敬父母的。若說我已辭親出家，父母不關我的事了，那就不夠資格稱爲釋迦兒孫。

爲佛子者，當以佛爲榜樣，現在就來看看佛是怎樣報答現生父母的：釋尊成道不久，就回到迦毘羅衛的祖國，去爲父王說法。父王聽了佛法，立刻就受度化，而證得了初果。到佛將要入涅槃時，爲了報答母后深恩，特去忉利天上，爲母說法三

月，使母亦得佛法的實益。最後，在淨飯王將去世時，雖說他已證得初果，但仍不免舐犢情深，極爲思念他那已經成道的長子，希望佛陀能回去見他最後一面。在外度化的佛陀，因父王的思念深切，而亦心靈有所感通，於是佛就率領阿難、羅睺羅、優波離等，趕回祖國去見淨飯大王的最後一面，使淨飯王滿足地含笑而逝。佛是人間的大覺者，雖沒有一般世俗之情，但仍不失爲子之道。我們是什麼人？豈可因出家而不報父母恩？

淨飯王駕崩後，佛與阿難等三尊者，都守護在淨飯王的靈前，直到出殯的那一天，阿難尊者以佛的堂弟身份，請求爲其伯父扶棺；羅睺羅尊者亦以淨飯王的長孫身分，要求爲其祖父扶棺。佛陀，一方面對他兩人的請求予以婉拒，一方面又這樣的開示他們說：你們的這個孝行，確是非常可嘉的，亦爲我所歡喜的。然而，爲向末法時代凶惡殘暴貌視禮儀的衆生示範，今日必須由我親爲父王扶棺，以免一般人們誤會，以爲出家不問父母的事。結果，佛陀親扶其父的靈柩，步行直到火葬之處。佛爲三界導師，四生慈父，父死尙且親扶靈柩，誰說佛教不講孝道？說佛教不講孝道的人，是對佛教沒有絲毫認識，不加考證而下的膚淺評言，實不值識者一笑。

我國唐朝時代，有位有名的大學者韓愈，就是極力主張闢佛的人。後來因故被貶到潮州去，在潮州認識了一位大顛和尚，談話之間，仍對佛教予以批評。大顛和尚問他：你對佛教究竟有那些不滿？韓愈回答說：我最不滿和反對佛教的原因，就是佛家不講孝道。做人不講孝道怎麼可以？大顛和尚聽他這麼說，就又進一步的問道：你說佛家不講孝道，請問閣下在那一部佛經中，看到佛陀對孝道不予重視的言說？韓愈被這一問楞住了，竟然不知如何作答。因他根本是個主張焚毀佛經的人，從來沒有去翻閱過經書。沒有閱讀佛經，當然無從了解佛經所說是什麼了。韓愈經過大顛和尚這麼當頭一棒，才如夢初醒的，知道自己從來所反對的佛教，是錯誤的，因而對佛教生起信念。

從這事實的說明，我們可以得到一個啓示：就是我人對某一宗教或某一學說，不感同意而欲以文字言說來評駁時，首當對這一宗教或學說，加以虛心的研討一番，然後針對他的某一種或多種問題予以駁斥，始能眞正的破斥了它。像韓愈那種主觀而又盲目的態度，不但有失學者的風操，且在歷史的記載中，留下一個笑柄，對佛教固不會受到絲毫的損害，對自己學者的聲譽，却是大大不利的。

以上是以佛陀的孝行爲例，現在再以我國古時高僧的孝行爲例：唐朝是我國禪宗鼎盛的時代，有位有名的黃檗禪師，在二十歲的時候出家，一別母親三十年，到五十歲都沒有回家探過老母，可是老母却時刻的思念著愛子。由於久望不見子歸，不免經常老淚縱橫，以致哭得雙目失明。雖然她的眼睛瞎了，但想念兒子的一念心，並未因此稍減，仍然時刻想著，並且想出一個特別方法，以求達到一見其子的心願。她的方法是：不論那個出家人，到了她的村莊，只要她知道了，便一定請回家來供養，供養完畢，再汲取一盆水來，親爲受供養的出家人洗脚。她之所以這樣做，因她兒子的左脚上，生有一顆大肉痣，她想藉此方法，查出來者是否是她的和尚兒子，如果摸到肉痣，就可知道來的這位出家人是自己的兒子。這樣經過數十年，從來沒有碰到兒子來受供養，難免使她感到有些失望，但她並不放棄這一心願，當有出家人經過家門時，仍舊請回來供養，洗足如儀。這樣又經過一段時期，一天黃檗希運禪師，眞的回到自己的家鄉，想學大禹治水般的過門而不入其家，可是他的老母不放過他，照例把她兒子和尚，請回家來接受供養，飯食畢，亦同樣的爲他洗足。黃檗禪師知道母親的用意，竟很機警的把右足給母親洗了兩次，母親也就被兒

子瞞了過去，不知他就是自己的兒子。而這老婦每次於失望之餘，總向被供養的出家人殷殷懇切說：我有一個兒子出家做和尙，不知現在雲遊到什麼地方，假如你這位師父能碰著他，務請代爲轉達一聲，要他回來看我一次。這次遇到自己兒子，亦照樣的說一遍。眞的兒子回答她說：哦！我知道你的兒子，現在山西的五臺山。這望子心切的老婦人，就再三的請託他，如再見到他，定要叫他回來一見。黃檗禪師唯唯諾諾的告別而去。可是，當禪師在離家門不遠的半途上，突然碰到一個認識其面貌的村人，這個村人很興奮的立刻去奔告禪師的母親，問她重逢了數十年不見的兒子，爲什麼不把他多留住幾天？老婦人聽到這個村人的話，才恍然明白她剛才所供養的，就是自己朝思暮想的和尙兒子。這一急非同小可，不顧自己的眼睛，立刻飛也似的追趕出去，禪師亦發覺母親從後追來，不但不停步以待母親，且還疾步的向前走去，當到達一條河邊時，其母因眼睛不見而失足墮河，禪師見到母親墮河，就急忙的返身去救，可是老母已溺斃了。

人死不能復生，禪師只好爲母親料理善後，且極悲痛的爲衆說偈曰：『一子出家，九族生天，若不生天，諸佛妄言』！由這可以看出禪師是多麼的充滿自信，卽

他確信他的母親，因他出家修道的力量，能於死後獲得生天的福報，不然就是諸佛妄言。可是誰都知道，諸佛是不妄言的，因此他的母親，必定生天無疑。由此亦可知道，禪師不是個平凡的出家人，而是出家修道有所悟的人。這從後來他爲母親舉行火葬所說偈語，更可得到證明。如說：『我母多年迷自性，如今華開菩提林，當年三會若相值，歸命大悲觀世音』。說完了這個偈語，兩岸觀禮的群衆，親見其母於火光中轉女成男，昇到天上去了。其後他的母親又託夢對他說：當年好者沒有碰著你，如果碰著你，受你一粒米的供養，則我已經墮入地獄，那裏還有今日生天之事？說了，並向黃檗禮拜而去。當然，像這樣的行孝，一般以爲不孝，殊不知這才是眞正的大孝。

從佛與黃檗禪師行孝的兩個例子，足見佛教所講的孝道，非世俗孝道所可比擬。佛教所說孝道是徹底的，圓滿的，豈僅是晨昏定省養其口體而已。

再如一個出家人的俗家，假定家境清寒，雙親無人奉養，那你出家的兒子，亦不能對父母置之不顧，仍得負起奉養責任的。如我國清朝的玉琳國師，就曾接他母親到寺中去侍養的。他將檀那平時供養他私人的錢，分作五份：一份供佛，一份流

通法寶，一份奉養其母，一份自己受用，一份與衆結緣。這是多麼合於情理！所以出家佛子，同樣是孝敬父母、侍奉父母的。

彌沙塞部五分律中，明父母對子女的恩德，曾有這樣的話說：『若人百年之中，右肩擔父，左肩擔母，極世珍奇，衣食供養，猶不能報須臾之恩。從今諸比丘，盡心盡壽，供養父母，若不供養，必得重罪』。不唯如此，在擔父擔母的時間內，設若父母大小便溺於肩上，亦不可生一念厭惡之心。如以世俗所說：『久病無孝子』來比觀，則佛教所說孝道的偉大，豈是一般宗教及學說所及？如大乘本生心地觀經說：『若復比丘，有人以父著左肩上，以母著右肩上，至千萬歲，衣被飲食，牀座臥具，病瘦醫藥，即於肩上放屎尿，猶不能得報恩。比丘當知父母恩重……是故諸比丘當供養父母，常當孝順，不失時節』。又小乘增壹阿含經說：『善男子！於諸世間，何者最富？何者最貧？慈母在堂，名之爲富；慈母不在，名之爲貧。慈母在時，名爲日中；慈母死時，名爲日沒。慈母在時，名爲月明；慈母亡時，名爲闇夜。是故汝等勤加修習，孝養父母，若人供佛，福等無異，應當如是報父母恩』。

不過，佛又進一步的告誡我們，僅是這樣，還不能算作報答父母的深恩，要於

父母在世時，未信三寶的令生信心；於諸戒行有所缺乏的，當和言相勸使守如來禁戒；於諸錢財慳貪不捨的，當設法勸之使其發心布施；於諸事理愚暗迷昧的，當設法勸之使其修學智慧；於念佛法門不生淨信的，當設法勸其念佛求生淨土。如能做到這點，堪稱標準的孝順子女。蓮池大師說：『人之於父母，服勞奉養以安之孝也；立身行道以顯之大孝也；勸以念佛法門，俾得往生淨土，大孝之大孝也』。是以眞正的大孝，一定要使父母離苦得樂，不在外邊的擺佈與體面。

今日世界，是這樣的紛亂，修羅場中的大陸，正利用無知的青年，掀起一大瘋狂鬪爭，不但不知報父母恩，甚至猛烈鬪父鬪母，以看到父母流血爲快，這那裏還是人的世界。生活在自由世界的人們，在慶幸安寧幸福之餘，必須更要提倡孝道。唯有恢復固有美德的孝道，才是我國固有文化的眞精神。如祇口喊復興中國文化，而把孝道置在一旁，試問中國固有文化何在？當知孝德，過去固然是很重要，在紛亂如蔴的今日，更顯出他的重要性。所以必須在家庭、在學校，灌輸兒童、少年、青年如何奉行忠、孝、仁、愛、信、義、和、平的各項美德，特別是怎樣孝順父母的美德，才是當前復興中國文化的唯一要務。如忽略了這點，所謂復興中國文化，

就將毫無意義。

**如是思惟：唯有百劫千生常行佛道，十方三世普度衆生，則不唯一生父母，生生父母，俱蒙拔濟；不唯一人父母，人人父母，盡可超昇。是爲發菩提心第二因緣也。**

做一個出家人，想到『兩途既失，重罪難逃』，必會感到深自內疚，假定仍然無動於衷，那就如孟子所說：『人之異於禽獸者幾希』！不特沒有資格做個出家人，就是做個普通人亦不夠格。出家人要追償彌補父母對自己的恩德，唯有遵照釋迦如來所說的發菩提心去行，才能眞實報答父母的恩德。經過「如是思惟」，覺得「唯有」於「百劫千生」中，不斷的「常」恆修「行佛道」，在行佛道的過程中，於「十方」的空間，「三世」的時間內，「普」徧的去「度」化一切「衆生」中，這麼一來，「則不唯」報答了今之「一生父母」，卽過去「生生」世世的「父母」，「俱」因我的發菩提心，修菩薩行的功德，而「蒙」超「拔」與「濟」度；同時，「不唯」自己「一人」的「父母」，因我發心而得了生脫死的利益，卽人類的所有「人人父母」，亦因我的發心而「盡可」以獲得「超昇」。這裏說的拔濟與超昇，都不是指的世間利益，而是約了生死得解脫說的。蓮池大師曾說：『父母恩重，過

於山邱，五鼎三牲未足酬，親得離塵垢，子道方成就』。這可說充分表露了佛家所講的孝道崇高。所以從佛出家，能發廣大道心，才能眞正對父母有益，亦才能報答親恩於萬一。假定出家以後，終日奔走經懺，不特對父母毫無實益，就是對自己亦沒有意義。卽此念父母恩，「是爲發菩提心第二因緣也」。

3　念師長恩發菩提心

**云何念師長恩？父母雖能生育我身，若無世間師長，則不知禮義；若無出世師長，則不解佛法。不知禮義，則同於異類；不解佛法，則何異俗人？**

這是發菩提心的第三種因緣，就是念師長恩發菩提心。師長的恩德，以佛法來說，僅次於父母。不錯，我們這個生命肉體，是由父母的辛勞撫養，然後才得逐漸長大成人的。可是，「父母雖能生育我身」，但當我們成長到學齡階段時，必須接受知識或技能的教育。而教育就得依賴師長的指導與灌輸，沒有師長的教導，是不可能得到知識與技能的。所以現在進一步的說到師長所有的恩德。

在今日，隨著潮流的演進，國家有强迫教育，使每個適齡兒童，都入國民學校就讀，進步的國家，中學亦是屬於義務教育。在過去的舊時代，國民教育程度的高

低，端視其父母的如何培植。沒有一個爲人父母的，不希望子女能具有廣博的知識與特殊的技能，因爲唯有這樣，才有美好前途，才能光宗耀祖。因此，人生世間，良師的指引與教導，是就更加不能缺少。今日這個世界，可說是個知識競爭的時代，試看那諾貝爾獎金（Nobel Prizes），沒有一個國家，不以其國民能得此獎金爲榮，亦沒有一個科學家或文學家，不夙夜匪懈的勤懇努力，以求得這舉世矚目的獎金，爲畢生的大榮幸。這也就證明了今日世界人類，對於學識的重視，是到達了怎樣的程度。

不論是教授學識，或者是傳授技能，統可稱爲師長，但在這裏特別側重教育而論。師者，我國有句老話，所謂傳道授業者是。站在佛法的立場說，師長是有兩類的：一是世間的師長，一是出世間師長。世間師長，是教導我人知諸禮義的，「若無世間師長」教育我們，「則」我們就成了個沒有學識修養、粗俗而「不知禮義」的人。出世師長，是開示我們了解佛法的，「若無出世師長」開示我們，「則」我們就「不」了「解佛法」是什麼了。這是針對佛教徒說，特別是側重出家人說。出家人的師長亦有多種：如剃度時的剃度師、受戒時的說戒和尙、羯磨和尙、教授和

尙等，還有依之修學佛法的依止師。雖有多種不同，但都能夠使我們對佛法有所了解的。

人之所以不同於異類，就在人有能力和智力，接受文明的教化。在文化的不斷熏陶中，而能知禮達義。做人如果「不知禮義」，老實不客氣的說，「則同於異類」是一樣的了，還有什麼人的尊嚴可言？在禮記哀公問中，孔子曾這樣的論禮：『孔子曰：民之所由生，禮爲大。非禮無以節事天地之神也；非禮無以辨君臣上下之位也；非禮無以別男女父子兄弟之親、婚姻疏數之變也』。世間的上下尊卑之分，可說完全是由禮來區別的。禮記仲尼燕居又這樣的說：『子曰：敬而不中禮，謂之野；恭而不中禮，謂之給；勇而不中禮，謂之逆』。論語泰伯俏篇亦說：『子曰：恭而無禮則勞，愼而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞』。禮之於人的重要，於此已全透露出來。再以人禽之辨來說，更可看出禮的重要。『禮記曰：是故聖人作爲禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸』。孟子又說：『人之所以異於禽獸者幾希？庶民去之，君子存之，舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行人義也』。做人一定要知禮與仁義，假定不知禮與仁義，則人倫道德毀滅，其與禽獸又有何

異？即或其貌是人，其心已爲禽獸，那裏還可稱之爲人？『人倫道德，非禮無以使其增進親義序別信之關係；朝野社會，非禮莫由成其吉凶軍賓嘉之儀文，故定親疏，決嫌疑，辨同異以禮。經國家，定社稷，序民人，利役嗣亦以禮。所謂禮者，天之經也，地之義也，國之幹也，身之基也，政之輿也』。禮有這樣的重要，做人怎可不明禮？又怎能忽略禮？

知禮固然重要，明義亦極重要。易說卦傳第二章曰：『立人之道，曰仁與義』。仁與義是做人的根本，亦人倫的基礎，若無仁義，則不足以爲人。孫明復詩說：『人亦天地一物爾，饑食渴飲無休時，若非道義充其腹，何異鳥獸安鬚眉』？可見做人，是不能沒有仁義的。論語憲問篇子路論成人說：『見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣』。反過來說：如果見利忘義，那就不成其爲人了。因而君子，寧可捨生取義，不願偷生忘義。所以楊氏說：『君子有捨生而取義者』，正是這一精神的表現。誰都知道，死是誰都不願意的，生是誰都所要求的，可是爲了正義，寧可犧牲自己的生命，決不做出違反正義的事情。什麼是義？『義者事之宜』，這可說是義字較爲正確的解釋。有人這樣說：『孟子謂集義可生浩然

之氣；韓愈謂行而宜之之謂義；宋儒以爲義者心之制，事之宜也。夫宇宙間事物，苟能以親親仁民爲心，愛物生物爲念，又能集其義發爲浩然之氣，使應事接物，修己治人，無不各制其宜，則無往而不負仁抱義，人得其和，事得其序，自然仁至義盡而人道立矣』。義，有的時候，又與利對起來說。孔子曾爲我們這樣分別：『君子喻於義，小人喻於利』。義利之辨，亦卽君子與小人的分野。陸象山說：『學者於此，當辨其志。人之所喻，由其所習，所習由其所志。志乎義，則所習者必在於義，所習在義，斯喻於義矣。志乎利，則所習必在於利，所習在利，斯喻於利矣』。因而做人，應志乎義，不應志乎利，這是最要緊的。

比丘所以不同於俗人，就在比丘能本著求法的精神，在佛法的不斷熏陶中，而能了解佛法。做個出家人，如「不」了「解佛法」，老實不客氣的說：「則何」有「異」於一般「俗人」？亦卽與世間一般俗漢又有什麼不同？佛法是人類覺者所創說的，不但告訴我們怎樣做人，更使我們明因識果，本著因果律的法則，或向解脫道奔馳，或向菩提道邁進，而這都是我們出家人所應走的正確道路，但這要了解佛法，才不會走錯道兒。所以出家人，對世間一般知識不了解還可原諒，若對如來正

法不了解則難以原諒。是以佛在世時，爲僧團中比丘，特別制定幾年的强迫教育，就是你出了家，非得受佛化教育不可，免得不解佛法，而在佛法中東碰西撞，以致墮坑落塹。

**今我等粗知禮義，略解佛法，袈裟被體，戒品沾身，此之重恩，從師長得。**

省庵大師說：「今」日「我等」所以能夠「粗知禮義」，並且能夠「略解佛法」，還更能得「袈裟被體，戒品沾身」，不是偶然的。能將這些給我們的，是卽對我們有大恩德。「此之重恩」，從何而來？是「從師長」所「得」的。如粗知禮義，是從世間師長得來的；略解佛法等，是從出世間的師長得來的。

對於禮義粗知，是卽表示我們知得還不怎樣精確，因爲禮義是很煩瑣的，特別是關於禮，不作專門的研究，很難得到精確了知。世間不論什麼，都離不了一個禮。諸如朝覲之禮、聘問之禮、喪祭之禮、鄉飲酒之禮、婚姻之禮等，你要弄得清清楚楚，眞是談何容易？所以說爲粗知。

對於佛法略解，是卽表示我們了解得還不怎麼詳盡。佛法深廣無涯，猶如大海一樣，不說大小乘的各宗派別，我們難以盡解，就是佛所說的教典，我們竭畢生之

力，敢說亦研究不了。所謂精通三藏，談何容易？一經一論的學習，只能知法海中的一點一滴，所以說爲略解。

袈裟是印度話，中國或譯爲壞色衣，或譯爲赤色衣，或譯爲不正衣，是出家二衆所著的衣裳，通常亦稱爲解脫服，有五衣、七衣、大衣的類別。『佛制比丘、比丘尼應蓄三衣，不蓄餘衣，是適應印度氣候的一種規定。三衣常不離身，睡的時候以之爲被，起的時候以之爲衣，死也不離。假定衣離於身，便名犯戒』。著此三衣，不但是出離世俗的表相，且其德堪爲世間的福德，而接受信徒的供養，所以又稱爲福田衣。一個人能得袈裟被體，不是容易的事，是有大善根的。但你怎麼會有袈裟被體的？還不是由於授戒師所賜給的，假定沒有戒師爲我們授戒，我們是不可著此袈裟的。所謂戒品沾身，是得戒的意思。不論受沙彌、沙彌尼戒，比丘、比丘尼戒，在你正當受戒時，必然得到個戒體，即此戒體在你生命內在，發生防非止惡的力量，使你保持所受的戒而不毀犯。但你怎麼會得到戒體的？亦是由於授戒師所賜給的，假定沒有戒師爲我們證明授戒，我們是不可能得戒體的。這麼說來，出世師長所給予我們的恩德，豈不是深而且重？然則應怎樣的報答師恩？沒有別的辦法，

唯有發菩提心，爲什麼？曰：

**若求小果，僅能自利；今爲大乘，普願利人，則世出世間二種師長，俱蒙利益。是爲發菩提心第三因緣也。**

念報師長恩德，假「若求」證聲聞、緣覺的「小」乘聖「果」，即使你能達到目的，充其量不過得出三界，「僅能」得到「自利」而已，根本不能去利濟廣大群生，自然難以報答累生累世的師長恩德。「今爲」發心趨求「大乘」，「普願利」濟一切天「人」，所有無始以來一切衆生，無不在自己的悲願中，予以普徧的攝化。如是，「則」多生多劫以來，所有「世出世間二種師長，俱」都「蒙」受你的救濟「利益」，而你對於兩種師長的恩德，也就由此眞正的得到報答。所以爲人弟子者，不求報師長恩不談，否則，就得發菩提心。「是爲發菩提心第三因緣也」。

## 4　念施主恩發菩提心

**云何念施主恩？謂我等今者，日用所資，並非己有；三時粥飯，四季衣裳，疾病所須，身口所費，此皆出自他力，將爲我用。**

這是發菩提心的第四種因緣，就是念施主恩發菩提心。施主，印度稱爲檀那，

中國譯爲信施，亦有稱做施主。有時華梵合擧，叫做檀信。念施主恩，顯然全是針對出家學佛二衆說的。以上所說報佛恩，通於學佛的四衆；報父母恩，不但通於四衆，卽不信佛的人，亦應念父母恩的；報師長恩，除了非佛教徒，出家者，不但應報出世間師長的恩，卽使世間師長的恩，亦同樣的應思念酬報。在家者，世間師長固應予以酬報，而出世師長更應思念酬報，因在家學佛的人，要想略爲了解佛法的義理，亦是從出世間師長那裏學習而得來的。至於這裏說的念施主恩，那就專約出家二衆來說，因爲唯有出家二衆，才須施主供養。

依據佛制，出家衆，不得蓄有私產，亦不得經商、不得務農、不得做工等等。遺教經一開頭，就告訴出家持戒者，有十一類事不應做：一、不得販，二、不得賣，三、不得貿易，四、不得安置田宅，五、不得蓄養人民，六、不得蓄養奴婢，七、不得豢養畜生，八、不得種植一切，九、不得蓄聚財寶，十、當遠離市廛，十一、不得斬伐草木墾土掘地。這是屬於世俗一般的，還有類似外道邪術，藉以聚斂財物的五事，亦爲出家者所不應做的：一、不得合和湯藥，二、不得占相吉凶，三、不得仰觀星宿，四、不得推步盈虛，五、不得歷數算計。無論世間俗事，或者外道

邪術，都是妨害修學正道的因緣，所以佛制比丘不得做一般人所做的生產事業，唯以清淨乞食以維持生活。

世俗各項謀生事業，比丘既然都不得做，維持日常生活的一切費用，當然有賴於在家信施的發心供養。因爲佛陀所付予出家的唯一任務，就是怎樣住持如來正法，以利益世間衆生；而佛付予在家信衆的唯一任務，就是怎樣護持如來正法，以發心供養三寶。換句話說：出家衆重法施，在家衆重財施，是爲僧俗二衆所負擔的任務不同。在家衆衛護出家衆的生活，使出家衆因生活安定而得安心辦道或弘化，在俗的施主，對出家僧衆，當然是有恩的，有恩須當報，所以省庵大師在此，特別勉勵僧人念施主恩。

出家學佛的行人，不論是重在自利，或者重在化他，而其生活不能不得到一合理解決，不然，自修或化他，就將不免有後顧之憂，而難以得到成就。天臺講修止觀，在具五緣中，就有『衣食具足』的一個重要助緣。因爲衣食等的日常生活品，是助道的資糧，假定衣食不具，必然裸餒不安，怎能修行辦道？所謂『身安則道隆』。在修行的過程中，要得道心增進，道業隆盛，就必須身心安泰，否則終日爲生

計憂慮，不但不能增進道業，而且很可能的令人退心。自修者尚且須要衣食具足，弘法者當然更是不能缺少衣食的。所謂『法輪未轉食輪先轉』，就是此意。因爲一個弘法者，他所擔任的工作，是異常艱巨的，除了要將佛陀的教義，傳播給每一個衆生了知，使衆生從而歸信佛教，依法修行，同時他在弘法之餘，還要繼續苦研教義，以便未瞭解的而得瞭解，已瞭解的再去弘布衆生。因此，弘法者的生活，更不能使之有所操心，如果還要憂慮日常生活，那他怎能到處弘揚佛法？又怎能還有多餘時間去深究佛理？當更不能在他本人的修持上再下一些工夫。

所以一個出家學佛的行者，不論是自利化他，要能不憂於生活，必須有施主發心供養，因施主的發心供養，而成就出家人的道業，或度生的行願，那施主對出家人的恩德，自然是很大的。但在這裏必須要說明的，就是施主供養僧寶，決不可含有不純潔的心理，決不可附帶著什麼副作用，才是眞正有大功德的，假定不是這樣的話，縱然發心供養僧人，其功德也就微乎其微，甚至沒有功德。

放眼看看今日佛教圈中，以眞摯懇切心來供養三寶的，固然不乏其人，而以不純潔及帶有副作用來供養三寶的，也不能說沒有。有人以護持三寶的美名，而實利

用三寶以謀其名位，對這樣供養三寶的人，自不敢恭維。不過，一個眞修實學的出家人，不會貪圖這樣的供養，而爲人利用的，被信施利用的，老實不客氣說，多是些沒有眞實德學的出家人，因爲自己本身的才能短拙，又想在佛教中出人頭地爬上佛教的最高位子，於是就被別有用心的俗人乘虛而入，以致攪得佛教烏煙瘴氣，說來眞是佛教的不幸。太虛大師在『居家士女學佛之程序』一文中，對在家學佛者，曾有這樣的批評：『比來之學佛者，或盲從他人以附和，自無心中之主；成好奇趨時以標榜，惟任妄情之所馳；或徒託佛以逃世；或更藉佛以沽譽』。

據說某地近來有個女居士，常以得道式的姿態，見到有人去她那裏，她就裝著入定的模樣，說這人過去怎樣具有善根，說那人過去善根缺少等，說得像煞有介事，好似她有了宿命通或天眼通，能夠解決他人所不能解決的困難，可是她自己本身的困難，却是一籌莫展的無法解決，所以具正知見的人，決不會相信她的鬼話，唯有愚蠢無智的人，才會相信她這一套。眞正行正常道的佛法行者，絕對不作這些庸俗而怪誕鬼祟的事，因與正常道違悖的。施主發心供養僧寶，其恩德本是很大的，但不能有違正常道，否則就不是正法，設或還有其他的副作用，那就更加離開佛法

太遠，當今這個時代，遠離佛法的人是很多的。

基於以上所說，我們可以明瞭，出家人應思念施主的恩德，是屬天經地義的事，亦是不容有所懷疑，而施主的供養僧寶，亦應純正無疵，站穩眞正護持三寶的立場，絕對不可有絲毫的別有用心，或滲雜著任何的副作用，能夠這樣，住持正法的負住持正法的責任，護持正法的負護持正法的責任，今後佛教，就能發揚光大。否則，大家都走神奇怪誕的途徑，競向這一方面發展下去，就要把佛法變成天魔外道，那裏還能見到佛法樸實的本質？

現在我們要問：應當「云何念施主恩」？省庵大師謂：「我等今者，日用所資，並非己有」。我，省庵大師自稱；等，是指所有出家的同道。我們現今日常所用的一切資生之物，沒有一樣是以自己勞力換取來的，完全都是施主布施我們的。還有「三時粥飯，四季衣裳」，亦是施主供養得來的。三時兩字，有的本子，說爲二時，是指早晨與中午的兩餐。早晨食粥，中午食飯，是爲二時粥飯。所以不說晚餐，因佛制出家比丘，過午不食，所以每日祇能兩餐。現在所謂三時，是適應中國的風俗，佛教過午不食這條戒，未能在中國實行，所以不論叢林小廟，出家人都吃晚

飯的。四季，是指春夏秋冬。我國四季的氣候，調和得非常勻平，所以人們所著的衣裳，也就有四季氣候的冷熱不同：即夏天有夏天的衣裳，冬天有冬天的衣裳，春秋有春秋的衣裳。衣裳兩字，略有分別：上服叫做衣，下裙叫做裳，所以古說：『上曰衣，下曰裳』。不管是上衣下裳，都是被身體的，亦即人所依以庇寒暑的。

除了日常生活所必須的衣食，還有「疾病所須」的醫藥，亦同樣是由施主所供給的。人生在世，血肉之軀，難免會被疾病所襲擊的，有了疾病，自然需以醫藥治療，小病小治，大病大治，沒有經濟，怎能做到？而出家人既不做工，又無任何積蓄，一旦病倒，沒有施主的發心，你的醫藥費用，請問從何而來？

如上所說的四季衣裳，是身體上所有的費用，三時粥飯，是口頭上所有的費用，疾病所須的醫藥，通於身口兩方面所有的費用。衣服、飲食、臥具、湯藥四者，一切「身口所費」，沒有一樣是自己辛苦得來的，都由施主們的勤勞得來而供給我們所用的，所以說：「此皆出自他力，將爲我用」。我們怎能不報施主之恩？怎能不依佛法如法奉行？

**彼則竭力躬耕，尙難餬口；我則安坐受食，猶不稱心。**

施主中，固有境況富裕的，供養一點，不致影響他的生計，但在這現實世間，往往有這樣的現象，就是越有錢的，越不肯布施供養，越是經濟困難的，越肯得發心供養。可是在謀生不易的時代之下，大多數施主本身，確是生活艱困的。下面所說的施主，都是約貧窮施主說。所以特別舉出貧窮施主來，是要從比較中，令我人生慚愧而報其恩。

先說農耕的施主：「彼」種田的農夫，終日「竭」盡心「力」，「躬」親下田「耕」種，或插秧，或施肥，或耘草，或犁田，或收割，披星戴月，風吹日晒，不知受了多少辛苦？等到有所收成時，除了花費在種子、人工、肥料、交租一切必要的開支，所剩下的，尚不足維持一家全年的溫飽，所以說：「尚難餬口」。這不是誇大其詞，從農村家庭中，可以明白看見的。反觀「我」們出家人，「安」然的「坐」在寺廟中，享「受」現成的飲「食」，有的時候，「猶」還感到「不」能「稱心」滿意，覺得這樣不可口，那樣不合胃，試問你究有什麼福德要如此？特別是我國住在叢林的僧衆，『所謂十指不黏水，百事不操心，筷來伸手，飯來開口』，假定仍不稱心，眞是罪過無邊。

**彼則紡織不已，猶自艱難；我則安服有餘，寧知愛惜？**

次說紡織的施主：紡是紡紗，織是織布。在工業未發達的時代，在鄉村中，看到「彼」婦女們的「紡織不已」，亦即終日不停的工作，在她們「猶自」感覺衣著的「艱難」，往往衣不蔽體，或是補了又補，雖說如此，仍然想方設法的，留下一些衣料，供養出家僧衆，而「我」們不但能不付出任何勞力，以獲得施主們的衣物供養，「安」然「服」四季不同的衣裳，甚至還可能「有」多「餘」的衣物，貯藏在衣篋中還未曾穿用，「寧知」衣物的可貴而加以「愛惜」？依佛制：出家人祇許三衣一鉢，如有多餘的衣物，就屬『長物』，必須舉行『作淨』的儀式。就是在僧團中，表示施贈別僧，然後再由其僧，轉交給你保存。假定不經過這樣的儀式，那就是犯戒。佛法傳入我國，由於氣候關係，必須具有四季厚薄不同的衣裳，來適應四季冷暖不同的氣候。如果我們安享其成，而不知道愛惜，試問罪不罪過？

朱柏廬治家格言說：『一粥一飯，當思來處不易；半絲半縷，恆念物力維艱』。由這格言，可見一般生活的不易。做人，對於衣食，固應常常作這樣想；做出家人，更應常常作這樣想，不可有不稱心的想法，亦不可有不愛惜的心理。如以飲食

言：佛要我們食時，必須心存五觀，於五觀中的第一觀，就是觀『計功多少，量彼來處』，可見佛是怎樣重視比丘們的珍惜衣食。

**彼則蓽門蓬戶，擾攘終身；我則廣宇閒庭，優悠卒歲！**

後說寒苦的施主：前面是約衣食說的，現在是約住處說的，合起來，衣、食、住爲人生的三大問題。生存在這世間的人，不單有衣食維持生活就可以了，一定還要有其安身的住所，否則，仍然難以生存下去。從現實世間看，可以明白看出：有的是住高樓大厦，有的是住蓬門蓽戶，是有著很大差別的。如現在的很多都市，一面是高入雲際的摩天大樓，一面是聊蔽風雨的木屋區，形成極爲尖銳的對照。不僅一地如是，可說到處皆然。

門戶兩字，通常是聯在一起說的，如說注意門戶，或說門戶小心，還有門當戶對之說。其實，門與戶，是稍有不同的，卽双扇名門，單扇名戶。「彼」一般貧寒施主所住的屋宇，門是「蓽門」，戶是「蓬戶」。蓬與蓽，都是茅草，顯示其所有的門戶，都是用茅草做成的，不特沒有鐵門，亦復沒有板戶。門戶既是用的茅草，其屋當然亦是茅草蓋的。由此可以想見他們環境的窮困，已經到達了什麼程度。他

們住在簡陋的茅屋裏，如果生活安定亦還可以，事實「擾攘」不安的忙碌「終身」，很少有時間休息。雖則如此，但他仍然縮衣節食的發心布施。

可是反觀「我」們出家人，住的是「廣」大屋「宇」，行的是寬敞「閒」靜的「庭」園，「優悠」自得的「卒」度「歲」月，根本想不到蓽門蓬戶人家所住環境的惡劣。試看：不論佛教發展到什麼地方，所有寺廟都是莊嚴堂皇的。可是我們要知道：佛教寺廟叫做道場，或者是作弘化的道場，或者是作修行的道場，不是讓我們住在裏面享福的。一個佛教寺廟，如不做爲弘化修道之所，那是有負施主們的樂施淨資。到了現代，一般大寺，固然成爲營業的場所，終日敲敲打打的，做些死人的事情；一般小廟，亦已成爲個人享樂的所在，與一般世俗的住家無異，有幾個在做弘化事業的？又有幾個是在眞參實學的？看看木屋區，看看茅草房，我們能不感到慚愧！

**以彼勞而供我逸，於心安乎？將他利而潤己身，於理順乎？**

這是幾句極爲感動人的通俗而又懇切的話，實在值得每個出家佛子，時刻記在心裏加以玩味的。

請想想看：「以彼」農夫、織女、貧苦大衆們的終年卒歲的勤「勞」所得，「而」來「供」給「我」們過著安「逸」舒適的日子，你如不好好的用功辦道，弘法利生，清夜捫心自問：「於心安乎」？稍微有點血性良知的人，我想絕對會感到不安的，除非是麻木不仁的人。

再想想看：「將他」農夫、織女、貧苦大衆們所得的極其微薄的「利」益，從省吃儉用中，「而」來滋「潤」我們自「己」的「身」體，使我們不致受到饑餓凍餒之苦，你如不好好的藉假修眞，說法度生，在道理上講起來是不是對的？所以說：「於理順乎」？稍爲明理的人，亦知於理不順。既然如此，怎可優悠卒歲，臥屍終日？

佛教中有兩句話說：『五觀若存金易化，三心未了水難消』。五觀是：一、計功多少量彼來處；二、忖己德行全缺應供；三、防心離過貪等爲宗；四、正事良藥爲療形枯；五、爲成道業應受此食。三心是：一、貪心；二、瞋心；三、癡心，卽所謂三毒煩惱。所以出家比丘，接受了施主的供養，必須用功辦道，弘法利生，才能消受得了。否則，卽使是一滴水，那不勞而獲的過失，亦是難以逃避得了的。且

以吃飯來說：當正飲食之時，對於世間美味，應不貪嗜而常持著正念，固然是不可缺少的一個條件，同時還要『當願衆生』，令得『禪悅爲食，法喜充滿』。**自非悲智雙運，福慧二嚴，檀信沾恩，衆生受賜，則粒米寸絲，酬償有分，惡報難逃。是爲發菩提心第四因緣也。**

是則應要怎樣來報施主之恩？這當然不是今天請施主吃一餐齋，明天向施主孝敬一點禮物，後天爲施主做些什麼事情，就算報答了施主之恩，眞正施主是不需要這些的，所謂：『爲法而來，非爲食來』。因而眞正報施主恩，必須發菩提心，以法指導施主，使彼依法修行，而得身心解脫。「自非」——假定不是這樣的「悲智雙運，福慧二嚴」，亦卽如果不是發菩提心，行菩薩道，不特不能報施主的深恩，自已的罪過亦卽難以逃脫。

悲智雙運，這是菩薩行者必修的兩大行門：悲以下化衆生爲他的功用，智以上求佛道爲他的特能。行者不發菩提心則已，發了菩提心的，必然要在上求下化的兩條道路上不斷前進。福慧二嚴，是證得佛果所有的二大莊嚴，亦卽通常說的福德莊嚴，智慧莊嚴。而此福慧二嚴，實由悲智雙運來。謂因不斷的下化衆生，所以就積

集無量的福德；因爲不斷的上求佛道，所以就積集廣大的智慧。通常說：菩薩要廣修六度。六度中的布施、持戒、忍辱的修學，就是積集福德；最後禪定與智慧二度的修學，就是積集智慧；至於精進一度，通於福慧二嚴。謂修福德，固須精進不已；而修智慧，亦要精進不懈；沒有懶惰懈怠者，可以獲得福慧二嚴的。到了六度修學圓滿，就得完成福慧兩足，而爲無上正覺的最高佛陀，所以佛被稱爲福慧兩足尊。足，是圓滿的意思，卽福德與智慧，都已得到圓滿。

悲智雙運，是約因地修學菩薩行說的；福慧二嚴，是約果位已得無上正覺說的。不論是在進行的因地中，運用悲智去度化衆生，或者到達最高的佛果位，完成福慧的兩大莊嚴，都可使「檀信沾」染佛法的「恩」惠，亦可令一切「衆生受」到佛法的恩「賜」。

檀是檀那，卽現在所說的施主；信是信心，卽信仰佛法僧三寶。因爲發菩提心的行者去度化衆生，施主爲衆生之一，從佛法的聽聞中，深信因果，改惡向善，廣種福田，並且依據佛法的正道去行，或得人天的善果，或得二乘的解脫，或得無上的菩提，這就是施主從發菩提心的菩薩處，沾到恩澤的最大明證。不但檀信沾恩，

亦令一般衆生，受到菩薩度化的恩賜。

出家比丘果能這樣，無論受人多少供養，不但沒有過失，而且有大功德。假定不是這樣，「則」雖接受施主一「粒米」，或受施主一「寸絲」，將來「酬償」宿債，都會「有」你「分」的，亦卽惡果是逃不了的。古德說：『十方一粒米，大如須彌山；若還不了道，披毛戴角還』。所謂披毛戴角，就是做牛馬來還宿世業債。

關於這個，現在說個事實證明：過去有個出家人，是很有道心的，一心住茅蓬用功。住茅蓬修行，不能不生活，當時有母女二人，供養他的衣食，讓他安心辦道，不必下山募化。這個僧人在山中，雖一住卽二十年，但始終未悟禪理，不免感到甚深慚愧，並且常常這樣想：我老是如此受人供養，工夫又不相應，將來怎樣報答人家？由於動了這個念頭，就想到處訪師學道，以期得明心地，一天將這意思告訴信徒，並向信徒辭行。信徒雖很懇切的挽留，並且表示願終生供養，不必再到別個地方去。

出家人將自己的眞意告訴信徒說：我不是不喜歡這個地方，而是因爲未明心地，長期的受你們供養，這是難以消受得了的，不能不到諸方去參學，以求了脫生死

大事。信徒見師心意是這樣的決定，當然不便再多請求，唯祈懇留再住數日，做一件衲衣送師禦寒。

師見信徒這樣的懇切，也就接受她們的請求。母女利用這個短短的時間，在家裏裁縫衲衣，一針一句阿彌陀佛聖號，做好了後，再包四錠馬蹄銀，送師在路上做路費。某日，母女二人，誠心誠意的送到師那裏，師亦老實的將之接受下來，定於明日動身離去，晚上照樣精進坐禪。

到了半夜，有一青衣童子，手裏拿著一旗，後面還有數人，隨之鼓吹而來，另外又有數人，扛一朵大蓮華，到達師的面前，該童子對師說：請你上這蓮臺。禪師聽說以後，心中暗暗在想：我是修禪定的，從未修過淨土，怎麼會來接我往生西方？這不是事實，恐是魔來擾亂我的，於是就不理他。但那童子，仍一再的勸請，要師不必久延。師在這樣情況下，就拿了一把引磬，插在那蓮華臺中。時候一到，青衣童子，就又率領來人鼓吹而去。

就在第二天的早上，其徒家中的母馬，竟然生下一把引磬，馬伕見了很以爲怪，就去報告主人，母女走去一看，見該引磬，原是師物，不知什麼原因，會走入馬

腹中？不覺大爲驚駭，立刻馳至師處，而師正要動身，問師曾失去什麼東西？師說沒有少了什麼。母女將引磬拿給師看，並說這是師父的東西，怎麼會從馬腹中生出來？其師見到引磬，聽到這樣說話，同樣的駭得汗流浹背！乃作一首偈說：『一襲衲衣一張皮，四個元寶四個蹄；若非老僧定力足，幾與汝家作馬兒』。說完這偈，就將衣銀還給她們母女，而自己孑然一身去參訪了。

從這故事，可知出家比丘，若不如法修行，信施的確難消。不過，在末法時代的今日，眞能潔身自愛的出家人，確實已不多見，多數是隨波逐流，甚至甘於鄙俗的。但站在護持正法的白衣立場說，是不應該訾議出家人的過失的，因這無益於佛教，且對佛教有不利的影響。

在佛教中流行著這兩句話：『錢歸山門，福歸施主』。出家人是不是如法的用功修行，這是出家人本身的事。做個有道的僧人，自有他的功德；做個無道的和尙，自有他的過失。發心供養的施主，祇是依法不依人。人可能有不理想的地方，法是永恆不變的眞理，照著法去做，總不會錯的。如布施貧窮有布施貧窮的功德，如供養三寶有供養三寶的功德，而且這個功德，唯屬自己所有，別人是得不到毫分的

。所以做在家的佛弟子，應站穩自己本身立場，其他一切可以不管，以免招來謗僧罪過。在家學佛人固應如是，而出家學佛者，亦應體念佛陀出世的本懷，從發菩提心的悲智雙運中，以求報答施主成就我們修己化他的功德，「是爲發菩提心」的「第四因緣也」。

## 5 念衆生恩發菩提心

**云何念衆生恩？謂我與衆生，從曠劫來，世世生生，互爲父母，彼此有恩。今雖隔世昏迷，互不相識，以理推之，豈無報效？**

這是發菩提心的第五種因緣，就是念衆生恩發菩提心。衆生這個名詞，在佛法中是常見的，爲有情的異名。約它的意義說：衆緣和合而生，名爲衆生。因吾人這個生命體，不是獨一體，而是結合體，所以是由種種條件之所組織成的。或說數數不斷的趣生，名爲衆生。因有情在這世間，不是一生結束就算完了，還有新的生命繼續而來。所謂生了又死，死了又生，生生不已的有著衆多的生，所以得名衆生。再就名字說：所謂衆生，是指衆多具有情識活動的生命而言。不但世間的六凡，叫做衆生，就是出世的四聖，亦名衆生。如智論說：『衆生無上者，佛是』。所以衆

生這個名稱，是通於十法界的。分別而言：天上是著樂的衆生；修羅是瞋疑的衆生；三途是受苦的衆生；人間是苦樂參半的衆生；二乘是自了漢的衆生；菩薩是大道心的衆生；佛是無上衆生。

念諸佛恩，因佛是度脫我們出離苦海的；念父母恩，因二親是生育我們生命自體的；念師長恩，因師長是教授我們了解禮義的；念施主恩，因施主是供給我們衣食受用的。這些，誰都可以知道，應該要去報恩。惟報衆生之恩，很難令人理解，因不知其間究有什麼恩德關係，而且在我國的儒道兩家，根本沒有觸及這個問題，講報衆生恩的唯我佛法。佛在經中所以常常提出報衆生恩的這一論題，因佛以天眼通親切的見到衆生間的關係密切，是從實驗得來的論說，不是隨便說說的，因此我人應重視報衆生恩。

然則應當「云何念衆生恩」？佛在經中告訴我們「謂」：「我與衆生，從曠劫來，世世生生，互爲父母，彼此有恩」。事實的確如此。吾人從無始來，不息的輪轉在生死中，彼此互爲父母子女，已經不計其數。今生是我子女的，過去極可能是我的父母；反過來說，現生是我父母的，宿世當然亦極可能爲我的子女。所以佛說

：『從無始以來至於今日，一切衆生曾爲我父母，我亦曾爲一切衆生父母』。由此推想，足可證知，生生世世，互爲父母，互爲子女，彼此都有恩德於對方的。所謂生生世世，依通常的解說：三十年叫做一世，一百年叫做一生，或一回生來一回死去，名爲一生。

既然如此，爲什麼我們現在互不認識？當知這是由於彼此隔了一世或多生的關係。加之，我們認識的智慧之力，已不能到達那樣的程度，所以彼此相見不相識。不說隔世如此，即在現生當中，我們亦常見有這樣的事實：人或受到突然極度的驚懼，或在受到什麼重力的打擊，或由高處仆跌而受到過度的震驚，致腦神經受到損傷，而失去了記憶力，對直接親屬或朋友，都已不再認識。像這樣的情形，可說是很多的。因此，我們可以知道，所謂隔世昏迷的道理，是很合於生理學上所說的義理，絕對不是無稽之談。

經說：『羅漢有隔陰之迷，菩薩有出胎之昏』。一個菩薩行者，死後轉生人間，尚且是昏昧的；一個證果羅漢，轉生應化人間，亦暫忘失過去。不過，他們與凡夫所不同的是：即一遇到機緣，略爲予以點醒，立刻就可恢復記憶。我們凡夫，生

而死，死而生，生生世世，改頭換面，自然互不認識。「今雖隔世昏迷」，彼此「互不相識」，但確曾經互相做過眷屬，彼此實在互有恩惠，論情度理，怎能沒有什麼報效的表示？所以說：「以理推之，豈無報效」？果能想通或深信衆生之間，是有著親屬關係的存在，而你又能具有高度孝思的話，你必然會念累劫父母的深恩，要去報答衆生之恩。佛法的理論，超過各宗教各學說，重視念衆生恩，亦可說是主要原因之一。

**今之披毛戴角，安知非昔爲其子乎？今之蠕動蜎飛，安知不曾爲我父乎？**

在五趣中，不論那趣，都有我們的父母，這從上說可以證明的。現在且約畜生趣來加推論：披毛戴角，是指猪馬牛羊等類的畜生，亦卽一般說的動物中的家畜。除此，還有其他的老虎、豹子、山羊等亦屬於此。「今之披毛戴角」者流，我們不要把牠看成與自己一點沒有關係，說不定就是某人過去的兒子或女兒，所以說：「安知非昔爲其子乎」？這在因果輪廻錄中，是有很多記載的，現在不去引說。蠕動，是沒有脊椎骨的動物；蜎飛，是昆蟲螻蟻之類。這些，看上去雖是微細的生物，你又怎知牠們在過去生中，不曾做過我們的父母？所以說：「今之蠕動蜎飛，安知

不曾爲我父乎」？諸如此類的事情，在佛法因果律中，可謂舉不勝舉，我們稍一審思，能不有所凜然！

**每見幼離父母，長而容貌都忘，何況宿世親緣，今則張王難記。**

過去的父母子女，現在我們不認識，再舉現實的事例來說：如在現實中，就每「每」的「見」到有人於年「幼」時，「離」開自己的「父母」，到別個地方去，等到「長」大成人，再度回到家鄉，「而」彼此的「容貌，都」已淡「忘」，父母固不識兒女的容貌，兒女亦不識父母的容貌，因在長時期的別離中，雙方的生命肉體，都已有了顯著的變化，當然難以辨別其容貌了。中國有首詩說：『少小離家老大回，鄉音無改鬢毛衰，兒童相見不相識，笑問客從何處來』？可以作爲這兩句的最好註脚。今生尚如此，「何況」是在「宿世」有過「親」屬之「緣」，到了現生，他是姓張姓王，抑或姓李姓趙，當然更加沒有辦法記得，所以說：「今則張王難記」。

**彼其號呼於地獄之下，宛轉於餓鬼之中，苦痛誰知？饑虛安訴？**

以上是約畜生道的衆生說，現在再約地獄與餓鬼的衆生說。過去生中的我們親

緣眷屬，很可能的因造惡業，墮入地獄或餓鬼道中，受種種的痛苦。

以地獄說，地藏經的地獄名號品裏，說有各種不同的地獄，通常說有八寒地獄、八熱地獄等。不論墮入那個地獄，其痛苦都是不堪言狀的。這從經中所描寫的，可以明白的看到。在無間阿鼻二大地獄裏面，還有一個叫喚地獄。『這地獄，是八熱地獄中的第四叫喚，第五大叫喚，獄卒捉了罪人，擲入大鑊中，用熱湯沸煮，又提到大鐵盤裏，反覆煎熬，所以痛得號哭叫喚』，甚至號咷大叫。我們宿世父母，現在於地獄中，因受不了煎熬沸煮，而在那兒號呼不已，他們的悲慘，他們的痛苦，在人間爲其眷屬的我們，又有那個知道？所以說：「彼其號呼於地獄之下，苦痛誰知」？

以餓鬼說，經中描寫餓鬼中的衆生，受諸饑餓之苦，亦是難以忍受得了的。因爲餓鬼，往往於千百年間，不聞漿水之名的，其悲慘的苦況，也就可想而知。這不是說，世間沒有漿水及米飯等，而是由於他們的業障，沒有辦法可得到這些。譬如明明是很好的飲食，但在餓鬼看來，不是滾熱的火炭，就是極熱的鐵丸，再不然，就是爲餘手執矛劍的有情，守護該飲食令不得食，設若硬要强行去取，清泉池水，

就又變成膿血令不能飲。所以餓鬼衆生，時感饑渴之苦。我們宿世父母，現在於餓鬼中，因受不了饑餓所逼，而在那兒展轉反側，他們的悲慘，他們的痛苦，又能向我們人間那個眷屬去哭訴？眞可說是哭訴無門。所以說：彼其「宛轉於餓鬼之中，饑虛安訴」？

**我雖不見不聞，彼必求拯求濟。非經不能陳此事，非佛不能道此言。彼邪見人，何足以知此？**

「我」們苦惱凡夫，因爲沒有得到天眼通及天耳通，所以不能見到或聽到地獄與餓鬼的苦況，可是，「雖不見不聞」這些實際情形，但不能否認有這樣的事實，而且更要相信「彼」在地獄餓鬼中的過去親屬，「必」然很迫切的要「求拯」拔與要「求」救「濟」，以使他們出離水深火熱的苦境。這些非我人所見所聞的事情，「非」佛「經不能陳」述「此事」，「非」具一切智的「佛」陀，亦絕對「不能道」出「此言」。陳述此事的經典，如阿含經、大日經、悲華經、地藏經等。經中所陳述的這些，都是佛陀親口所宣說的。佛之所以能夠說出地獄呼號，餓鬼宛轉，不是想當然的幻想出來的，而是以天眼通及宿命通親知親見的。親知親見說出來的話

，難道還會假嗎？況且『如來是眞語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者』，絕對不會欺騙我們的。所以我們應深信實有其事，不可稍存一念懷疑之心。

如所熟知的一個事實，就是目連尊者救度母親。目連當年以天眼通見到母親墮在餓鬼受苦，立刻就運用其所具有的神通之力，以飯供奉母親，希求救其饑餓。豈知當他母親接到手時，該飯却變成了火炭，根本沒有辦法受用。尊者見這情形，心中很是難過，就來請佛救拔，佛開示尊者說：你的母親罪業太重，不是你一人之力所能救得了的，必須仗藉衆僧之力，方能救拔你的母親。因而佛教有盂蘭盆法會救母之說。

經中另有一個事實說：過去有個餓鬼，忽然見到佛陀，就凄切的對佛訴苦說：佛呀！我現在饑渴得實難忍受得了，請佛慈悲救拔我的苦難。佛回答說：這裏不是很多水嗎？你爲什麼不喝？鬼又答覆佛說：在你佛的眼中看來，這固然是清淨水，但在我的眼中看來，這並不是什麼水，而是又髒又臭的膿血，要我怎能喝得下去？佛憐愍其苦，就運用神通，使其見水而飽飲一餐。他飽飲後，向佛辭謝。佛開示他說：你過去世慳貪成性，才墮到餓鬼中受苦，以後應當改過自新。餓鬼聽了佛的教

誨，深知過去慳貪的錯誤，發願痛切改悔。

「彼邪見人，何足以知此」？這是對不信因果者的痛切批評。以佛法的因果律說，造了什麼因，必得什麼果，不容有絲毫假藉的。可是不信因果的邪見人，由於否定因果，當然就不知道依惑造業，依業受報，苦樂升沉，完全是隨善惡業力以轉移的。修善業，就得向上高升，而得快樂的果報；造惡業，就會向下沉墜，而得苦痛的果報。如是因果分明，那裏是彼邪見人所知道的？邪見人雖多，主要是指常見與斷見的兩種人。斷見人說：人們生存在這世間，就只有這麼一世，一旦生命結束，是就永歸斷滅，所謂死了完了，或說人死如燈滅，根本沒有後世，後世尚不可得，那裏還有善惡果報？常見人說：人死就沒有了，這話是不對的，因爲生命確是連續不斷的，不過，做人不要爲生命結束害怕，因爲人是生生世世做人的，這個生命結束了，可能會有更好的生命，來這世間做人。至於畜生，亦是累生累劫做畜生的，要想改換畜生的生命，而爲人類的生命，是絕對不可能的。因爲他們是這樣的看法，所以就不承認有善惡輪廻的這事。不論是常見斷見，在佛法看來，都是屬於邪見。

邪見，以現在的話說，就是不正確的思想。佛陀住世時代，對於當時各種不同思想，都曾加以破斥，但破斥得最激烈而不予以絲毫留情的，無過邪見。因爲邪見這個錯誤思想，如果誰接受它，誰就要受它毒害，而成爲世間罪大惡極的人，必然攪得社會不安，人性盡失。因此，爲佛子者，必要深信因果，不要中邪見毒，撥無因果。我常常說：你對一切都可存疑，唯對因果不可不信，因爲這是世間的事實，絕對不可抹煞的。

**是故菩薩觀於螻蟻，皆是過去父母，未來諸佛，常思利益，念報其恩。是爲發菩提心第五因緣也。**

由於如上種種分別，「是故」發菩提心的「菩薩」，在得世俗智後，以其智慧「觀於」世間的「螻蟻」，並不如常人一樣的，把牠當作一般螻蟻看，認爲牠們「皆是」自己「過去」的「父母」，亦是「未來」將成正覺的「諸佛」。螻是螻蛄，是害稻、麥的蟲子；蟻是螞蟻，即通常所見的。這些微賤的生物，尚且視爲過去父母，未來諸佛，其他各類衆生，自然更不用說。

或有以爲：螻蟻視爲過去父母，還猶可說，視爲未來諸佛，難以信受。這是不

對的。佛在經中一再告訴我們：『一切衆生，皆有佛性；凡有心者，皆得成佛』。怎麼可以不信？當知現在雖是螻蟻，但並不會永做螻蟻，一旦這個螻蟻生命結束，轉過頭來做人，在人類中修學佛法，豈不就有成佛的可能？是以菩薩視螻蟻爲未來諸佛，乃從佛性本同的這一觀點出發的，我們不可不信。

因此，我們如果傷害了螻蟻，就等於傷害了過去的父母，亦等於傷害了未來的諸佛。我們是具人性的人，你能忍心傷害自己的父母嗎？我們是奉佛的佛子，你能膽敢傷害未來的諸佛嗎？我深信誰都不忍和不敢的。如傷害父母或出佛身血，那是五逆重罪，要墮無間地獄受無量苦的。佛教這一觀點，當知全是基於同體大悲這一思想而來。正因如此，所以發菩提心的菩薩，常「常思」念如何「利益」一切衆生，常常思「念報其」給與我們的「恩」德。而利益衆生及報衆生恩，最好的方法，莫過於發菩提心，唯有發菩提心，才能眞正報衆生恩，如不發菩提心，不能度化衆生出離苦輪，是不能究竟報恩的。念衆生恩發菩提心，「是爲發菩提心」的「第五」種「因緣也」。

**云何念生死苦？謂我與衆生，從曠劫來，常在生死，未得解脫。人間天上，此界他方，出沒萬端，升沈片刻。俄焉而天，俄焉而人，俄焉而地獄、畜生、餓鬼。**

這是發菩提心的第六種因緣，就是念生死苦發菩提心。以上已經講過的五種發菩提心因緣，是側重在報恩方面，亦卽由外在的影響而激發內在的菩提心生起；以下所要講的五種發菩提心因緣，是側重在本身方面，不過其中亦有與衆生發生連帶關係的。如念生死苦，自身的生死，固應深加思念，由自身的生死苦，推及到他人，以及一切衆生，無不在生死苦海中浮沉，因此，乃又想到如何度脫自己與一般苦惱衆生，出離生死大苦，於是菩提心就被激發起來。假定我們只念自身的生死苦，而對其他衆生所受的生死苦，漠不關心，甚至以爲與自己毫不相干，自然就不會生起菩提心來，因爲單爲自己的生死而想出離，那只是發的厭離心，亦卽八種相中的小發心。

大小乘都是由苦而發心，其中差別，專在但爲自度，抑於自度之外，同時能觀法界衆生，與我同苦，不僅爲個己求解脫，亦要拯拔一切衆生，同得解脫。如純爲個己痛苦而求解脫，則所發的心，必然是厭離心。如從個己而念及衆生，那你將會

感到：生死大苦，在我本身，雖還沒有得到解決，但流轉在生死海中的芸芸衆生，醉生夢死，渾渾噩噩，不但不覺悟到生死是苦，反以爲世間是快樂的，不惜終生追求欲樂。這種將苦作樂，不能不說是顚倒。如是顚倒愚癡的衆生，我怎麼能夠坐視不救？我不去感化他們又讓誰去感化？由是觸發起大菩提心來。所以，念生死苦，雖以個己爲主體，但也含有一切衆生的意思。

然而，究應「云何念生死苦」？說到苦，佛經說有三苦、八苦、無量諸苦的差別。但在衆多的痛苦中，以生死爲諸苦的大本。假定沒有生，那來生命體？沒有生命體，在生滅演化中，苦又從什麼地方來？一切痛苦，都根源於這個生命體，所以尋求諸苦的根源，就是生死。如把生死大苦的這棵樹，運用大力將之從根砍掉，徹底拔除，則一切枝末的痛苦，就可不解而自然除滅。

佛經描寫衆生的生苦，特別是在初出胎時，由於久處在溫煖的母胎中，習慣於胎內的溫度，一旦呱呱墮地，接觸到外面的冷空氣或堅硬的物體，那他幼嫩的皮膚所感受的痛苦，就如萬把鋼刀刺身一樣的難受。這種生苦，現在我們雖已忘失，但當時確曾吃過這樣苦頭，而且人人如此的，只要你出現到這世間來，誰也免不了這

個苦的。

出生以後，經過童年、少年、壯年，最後進入老年，如不中途夭折，在數十年的人生旅程中，飽經憂患苦惱，甚至坎坷一生，而最終的結局，總不免於一死。當這生命體結束時，其所有的痛苦，雖是每個人所恐懼的，但每個人都必須接受的。老年人死時，固是很痛苦，而少壯的年齡，死時尤其痛苦。經說我人死時，猶如烏龜脫殼，或如剝活牛皮，加以吾人的生命體，是由四大組織成的，死時四大分張，眞的如大山崩。由此，可以想像死苦爲何如。

而且所謂生死，不是某個階段，一期結束就算，乃是生而死，死而生的一直在生死漩渦中流轉不息，如以佛眼看來，眞是實堪憐憫。可是迷昧衆生，不但善忘過去生死大苦，且把生死當成家常便飯，習以爲常，不自覺其苦。

我佛如來，不論在大小乘的任何經典中，都殷切的開示我們，應痛念生死之苦，必須去求得解脫。但世間的人，能有幾個會體認到這個道理？絕大多數的人，不但對生死大苦不能體認，即由生死帶來枝末之苦，亦沒有誰能體認到它的來源。

大乘經中所說發菩提心的教言是很多的，省庵大師在本文中，雖亦開示發菩提

心的十種因緣，但通常說發菩提心，主要有兩種因緣：就是念生死苦發菩提心與觀佛法衰發菩提心。後者，在下講到第十令正法久住因緣會講到，現在先講念生死苦發菩提心的因緣。

「謂我」的我，站在省庵大師的立場，是卽代表他自己，站在我們各自的立場，是卽代表我們每個人。除了我們之外，「與」我們相對的，不論是人類、畜類以及其他種類的一切有情，都包括在「衆生」之類。「從曠劫來」，可以說爲久遠劫來，亦可說爲無始以來。如懺悔文說：『從於無始，以至今日』，在這漫長的時間裡，我們與一切衆生，生而又死，死而又生的生生不已，形成了一個生命長流，「常在生死」中受諸痛苦包圍，而「未」能夠「得」到「解脫」。解脫是對繫縛說的。在生死苦海中流轉不息的衆生，所以不能得到解脫，原因在於兩條無形的繩索，把我們繫縛得緊緊的，使我們在生死牢獄中動彈不得，那就是無明與貪愛。這兩條無形而堅固的繩索，不是世間任何鋒利的鋼刀所能割斷的，只有運用吾人所有的智慧刀，能把它割除。

因此，我們每個修學佛法的行人，必須不斷的修習智慧。在座諸位也許常聽人

强調：戒與定，在佛法修持上的重要性。不錯，戒定的確是很重要的，一個佛法行者，不持戒不修定，還成什麼樣子？但據佛經所示，敢向諸位斷言，戒定不能割斷繫縛生死的繩索，能夠割斷繫縛生死繩索的，唯有清淨的無漏智慧。佛法行者，如一味的重視戒定而忽略智慧的修習，那所收到的成效，充其量不過是享受人天福樂而已，要想了生脫死，是決不可能的。可是學佛，無非是爲解決生死大事，因而非修學智慧不可。

我們從無始以來，所以一直沉淪生死苦海，原因就在還未將我們本具智慧開發出來，以致無法衝破生死的網羅。再進一步說：我們學佛的目的，除了解決個己的生死大事，還希望度脫衆生而達到成佛的目的。既然如此，就得精進勇猛的修學智慧，以期完成學佛的最高目的。不然，不但成佛的希望會落空，而了生死亦不可能。

輪轉在生死中的衆生，未必固定的生於人間，而是隨著善惡業力的差別，或在「人間天上」，或在「此界他方」，是沒有一定的。天人等五趣，是約竪貫說的；此界與他方，是約橫遍說的。

此界，是指我們現在所居住的世界；他方，是指此界以外的他方世界。據佛經說：像我們所居的這樣世界，有無量無邊那麼的多。這句話，在過去，特別是在天文學未發明前，是難以令人置信的。自從天文學家在天文方面的觀察上，發現有無量無數的恆星後，已證明佛經所說的眞實不虛。

在這段文中所說的此界他方，是表示我們與衆生，並非永遠局限在此娑婆世界流轉不息，由於業力的牽引，亦可能流轉到他方世界去的。尤其是地獄衆生，經說：當這世界從壞劫進入空劫時，地獄就隨世界的毀滅而毀滅，在地獄將毀滅而未毀滅時，於地獄受諸苦報的衆生，如他們的罪報尚未受盡的話，則這批未受盡而應受盡苦報的地獄衆生，就隨著他們的各自業力，而被牽引到他方世界的地獄去，繼續去受他們所未受盡的苦報，直至這一世界經過空劫而又入於成劫時，這群地獄衆生，又從他方世界的地獄，遷回原居世界的地獄來，所以說此界他方。地藏經觀衆生業緣品說：『動經億劫，求出無期。此界壞時，寄生他界，他界次壞，轉寄他方，他方壞時，展轉相寄，此界成後，還復而來』。

衆生既是不絕的往來天上人間，此界他方，當然就「出沒萬端」，而有無量生

死，所謂頭出頭沒，眞是頻繁得很。於中，或上「升」人天的善趣，或「沉」墮三途的惡趣，並不需要經過很久的時間，而是非常迅速的，只不過「片刻」而已。所以接著說：「俄焉而天，俄焉而人，俄焉而地獄、畜生、餓鬼」。俄焉，是忽然義，亦卽形容時間的短暫。說明白點，就是忽而生天，忽而爲人，忽而又墮入地獄，或者去做畜生，或者去當餓鬼，輪轉在五趣中，沒有辦法久停，所以說爲俄焉。古德說：『鑽馬腹，入驢胎，剛從帝釋殿前過，又向閻君鍋裏來』，正是這幾句話的最好寫照。生死事大，無常迅速，亦是這幾句話的最好明證。是以在這世間，生死確是一大問題。

**黑門朝出而暮還，鐵窟暫離而又入。登刀山也，則擧體無完膚；攀劍樹也，則方寸皆割裂。熱鐵不除饑，吞之則肝腸盡爛，烊銅難療渴，飲之則骨肉都糜。利鋸解之，則斷而復續；巧風吹之，則死已還生。**

此下明地獄苦：黑門與鐵窟，都是指的地獄。地獄，在我們所居地球的下端，是昏黑而無光的，所以稱爲「黑門」。「朝出而暮還」，是形容作惡衆生，剛剛出離地獄不久，又因造諸惡業，而復墮入地獄受苦。佛說：『得人身者如爪上塵，失

人身者如大地土』。衆生在這世間，要想上升善趣，確是很難的，其機會之少，如指爪上的一點灰塵；但要墮入惡趣，卻是非常容易，其機會之多，如大地之土一樣。『一失人身，萬劫不復』，細想起來，多麼可怕！「鐵窟」，是指鐵圍山內的地獄。地藏經說：『聖女問曰：我聞鐵圍之內，地獄在中，是事實否？無毒答曰：實有地獄』。在這鐵圍山內的地獄，好似鐵的窟穴一樣，所以稱爲鐵窟。「暫離而又入」，與朝出而暮還，其義是一樣的。從現實人間看，常有一些慣賊，因犯偷竊罪而鋃鐺入獄，等到刑滿而獲出獄，應改過重新做人，從此洗手不幹才對，可是由於賊性難改，出獄以後一犯再犯，失手再度關入牢獄，其出入於牢獄，飽嚐鐵窗風味，似乎不知厭患。這正如作惡業的衆生，惡性難改，雖受盡苦報，卻不知悔悟，作惡如故，復入地獄受苦。誠如地藏經觀衆生業緣品所說：『如魚遊網，將是長流，脫或暫出，復又遭網』，這是多麼可怖的一幅畫面！

地獄，有各種形式的不同，以懲罰造不同惡業的地獄衆生。在地藏經及其他經中，對於地獄的描寫，是很詳盡的。如有地獄，叫做刀山，或名飛刀，亦名刀輪。地獄衆生，由於業力所感，當刀山顯現在罪人面前，其所見的，不是刀山而是自己

一向所喜愛遊玩的青山，或是其他能引起自己所喜歡攀登上去的東西，於是興高采烈的向這刀山走去，可是等他「登」上以後，立刻就變成了可怖的「刀山」，而且由於罪人的業力所感，刀山上的刀頭尖端，會隨罪人的上攀或下爬，而改變刀頭或上或下的方向。這樣，罪人在刀山上，受尖刀的剮割，自然是「擧體無完膚」了。或說四面都是刀山，空中有八百萬億極大的刀輪，旋轉落下，如雨點般的密接，一著罪人的肉體，立即首足分離，肌肉狼藉，那裏還有纖毫的完膚。

劍樹，是地獄的另一相，罪人亦因罪業的招感，其初所見的，根本不是劍樹，而是好吃的果樹，或是其他什麼能引起罪人喜愛的樹，因此，罪人就欣然的「攀」上「劍樹」，可是等到攀上以後，豈知不是什麼果樹，而變成了可以致人死命的劍樹，於是罪人的生命肉體，立刻就「方寸皆」被「割裂」。方寸，是顯示極小的部份，亦即表示沒有微塵許不被割裂開來。由此，我們可以想像，在地獄的刀山劍樹中受苦的衆生，那副血肉糢糊的慘狀爲如何！

又有鐵丸地獄，其丸都是熱得滾熱的，不用說，如是「熱鐵」之丸，根本「不」能「除饑」，可是地獄中的罪苦衆生，看到鐵丸，好似人間可以充饑的肉丸或菜

丸，於是立刻取來吞入口中，即或有時自己不知道吞此鐵丸，當你有時感到饑餓，獄卒就用鐵箝箝開你的口，將灼紅的滾熱的鐵丸，拋入你的口中，使唇、舌、齶依次焦爛，經過小腸，向下而出，鐵丸還是紅的，肝腸當然也都糜爛，所以說：「吞之則肝腸盡爛」。

又有烊銅地獄，烊是溶化的意思，銅放到高度烈火中去燃燒，就溶化爲銅汁，而變成了液體，不用說，如是「烊銅」，是「難」以「療渴」的，但是地獄中的罪苦衆生，看到烊銅，以爲是什麼上好的飲料，於是立刻取入口中，期能以之療渴，那知飲入口中，不但不能療渴，而且使得骨肉，因抵不住火燙的銅液而都糜爛。即或有時自己不知道飲此烊銅，當你有時感到口渴，獄卒會用鐵箝箝開你的口，將溶化了的銅汁，灌入你的口中，使你的唇、舌、腸、胃、小腸乃至骨肉，依次熱得糜爛不堪，所以說：「飲之則骨肉都糜」！

在地獄裏受苦報的衆生，另外還有一種罪報，即由獄卒以犀利鋸子，把罪人的身體，予以鋸斷支解，受種種的痛苦，而且鋸斷以後，問題並未解決，因業力的推動，而又重復的接續起來，又得勞煩獄卒再來鋸斷，所以說：「利鋸解之，則斷而

復續」。被利鋸鋸斷的生命體，當然已告生命結束，可是由於巧風，亦卽所謂業風一吹，使得罪人死了又活過來，再行重復受罪，所以說：「巧風吹之，則死已還生」。可見衆生一入地獄，就萬死千生的受苦無盡。如經中說：『一日一夜，萬死萬生，求一念間，暫住不得』。諸位請想想，這是怎樣一種境界？

**猛火城中，忍聽叫喚之慘；煎熬盤裏，但聞苦痛之聲。**

這是形容八熱地獄的苦痛。『地獄在地下，卽地球中心，地心確是火熱的』。『地獄爲各宗教所共同承認的，佛經說主要是八熱地獄，基督教也說地獄中是火』。在地獄中，有名猛火地獄，或名流火地獄，於中遍處火燒，罪人被圍困在這「猛火城中」，受到烈火燃燒身體，要想逃出這猛火城，但又絕對沒有出路，因而城中猛火，燒彼罪苦有情，使他沒有別的辦法，唯有發出受苦的叫號之聲，乃知彼猛火中，尙有有情存在，且其叫喚之聲，眞已到了聲嘶力竭，令人慘不忍聞地步。所以說：「忍聽叫喚之慘」，如眞聽到他們淒慘叫號，絕對不忍聽聞！

八熱地獄中，有燒熱地獄和極燒熱地獄，或將罪苦有情，置於極熱燒燃多瑜繕那的大鐵鍱上，猶如炙魚那樣的煎熬罪人，或將罪苦有情，倒擲於熾然灰水滿鐵鑊

中而煎煮之，上下漂轉，涌沸而行，待皮肉血皆銷爛已，唯留骨瑣存在之時，尋復從鐵鑊中漉出，置鐵地上，令其皮肉血脈復生，還置鑊中煎煮，這樣的處置罪人，罪人發出的苦痛呻吟之聲，可以想像是怎樣的情況？所以說：「煎熬盤裏，但聞苦痛之聲」。如人間以活生生的魚蝦之類，放在烈火的鍋盤上煎熬，其痛苦的情形是一樣的。

**冰凍始凝，則狀似青蓮藥結；血肉旣裂，則身如紅藕華開。**

這是形容八寒地獄的苦痛。一、頞部陀，譯爲皰。二、尼剌部陀，譯爲皰裂。此二是從寒冷逼身，以致有皰及皰裂得名。三、阿吒吒。四、阿波波。五、阿喉。此三都是聲音，卽從寒冷所發出的苦痛聲音而立名的。六、嗢鉢羅，譯爲青蓮。七、鉢頭摩，譯爲紅蓮。八、摩訶鉢頭摩，譯爲大紅蓮。此三是從寒冷的逼迫，而使身色變成如青蓮等。「冰凍」剛剛開「始凝」結，「則」其罪人的形「狀」，就好「似青蓮藥結」一樣。據經說：罪人的皮肉裂如青蓮，是因遭遇大風的逼迫，令到膚色變爲青瘀，而裂成五破或六破。在寒冰地獄中，「血肉旣」然凍得「裂」開，「則」其罪人的「身」體，就「如紅藕華開」一樣。據經說：罪人的皮肉裂如紅蓮

，是卽顯示罪人的皮膚，由青轉紅，裂爲十分，或復更多。設若裂如大紅蓮華，是卽顯示罪人的皮膚，轉爲極紅，破爲百數，或復多於彼數。諸位請想一想，八寒地獄又是怎樣一種苦況！

**一夜死生，地下每經萬徧；一朝苦痛，人間已過百年。**

在經論中，說到人間與天上的時間，是有很大差別的。人間天上地獄的時間，更是絕對不同。首先要知道的，地獄有情的壽命極長，不但長過我們人間，亦復長過欲界六天。如人間五十年，爲四天王天的一晝夜，彼天壽命有五百歲。現來簡單的計算一下：彼天一晝夜是人間五十年，十晝夜就是人間五百年，一個月就相等於人間一千五百年，一年總共是人間一萬八千年。彼天五百歲，如以人類的年月計算，那就等於人類九百萬年，再向上去，忉利天的一晝夜，等於人間的一百年，而其天人壽命計一千歲。如以人類的年月計算，則等於人類一千八百萬年。再往上推，到欲界第六他化自在天，壽高一萬六千歲。如以人類的年月計算，則等於人類二億八千八百萬年。

然而人天與地獄的時間又是怎樣？俱舍論告訴我們：人間九百萬年，亦卽四天

王天的五百歲，爲等活地獄的一晝夜。因爲如此，所以說：「一夜死生，地下每經萬徧；一朝苦痛，人間已過百年」。亦卽上面說的：『出沒萬端，升沉片刻』。而等活地獄有情的壽命，有五百歲。如依年月計算起來，確是人間驚人的數字。所以經說：『一失人身，萬劫不復』，這實在值得我人深長思的！

以上都是描寫地獄之內的慘況，而且是佛金口所宣說的。所謂：『非經不能陳其事，非佛不能道此言』。省庵大師爲了警惕學佛行人，特根據佛經而略爲我們指出。世人如稍明因果，特別是我們佛弟子，別的不信尙可，而對如來所說地獄苦痛的實情，應予深信而不應置疑的。因如前說：『如來是眞語者，實語者，如語者，不誑語者，不異語者』。佛的目的是爲憐愍我們，不是以此來嚇唬我們，所以我們應堅定的信受，不可大意的墮入地獄。

**頻煩獄卒疲勞，誰信閻翁教誡？受時知苦，雖悔恨以何追；脫已還忘，其作業也如故。**

地獄中有獄卒，猶如人間牢獄有獄卒一樣。地獄中的罪苦衆生，是受獄卒管束，並受獄卒施刑。所謂地獄中的獄卒，就是通常說的牛頭馬面之類。是否眞有這類

形相的獄卒？依唯識學說：這是地獄有情本身業力所感招的，亦卽罪苦有情的業識所變現的，根本沒有什麼眞正的獄卒。假如有人認爲眞有這些獄卒，那麼，地獄是純苦無樂的，去到地獄裏的衆生，必然要受諸苦痛。如是，地獄裏的獄卒，是否也同樣受苦？獄卒本是驅使罪人受苦的，如果獄卒本身亦要受苦，則本身受苦已感不堪，那還有力量令諸罪人受苦？設若獄卒本身不需受苦，那他們又是以什麼業力而墮入地獄，去當這份差使？如是展轉推尋，證知獄卒不是實有的。但在小乘大衆部及正量部的學者，不承認獄卒是假有的，而認爲是實有的有情。這在唯識二十論中，有詳細的論爭，現在姑且不去談它。

以獄卒驅使罪人受苦來說，它亦運用各種施罪的器具：或用燒熱的鐵杵和鐵臼，碓舂罪人的身體，或把罪人用磨來磨，用鋸來鋸，用鑿來鑿，或將罪人拋入大鑊裏用湯煮，或用燒紅的鐵網纏絡罪人的身體等。是以一夜死生每經萬徧的地獄受苦衆生，眞的常常麻煩獄卒，且使獄卒感到疲勞不已，所以說：「頻煩獄卒」施刑的「疲勞」。

閻翁，就是大家所熟知的閻羅王，閻羅王常派遣使者，來這人間巡察人群的善

惡，將之一一記錄在功過簿上，死後到閻羅王前，按他的功過予以處罰，既不循從人情，亦復無法抵賴。因在閻羅王的立場，本不希望衆生作惡，而願一切人類行善，所以閻王對於世人，常常進行多方教誡。如人到老邁時，或牙齒脫落，或白髮斑斑，或眼花撩亂，或腰彎背駝，是卽閻君來催請你的訊號，亦卽告訴你爲日無多，應如何的『諸惡莫作，衆善奉行』，免得將來按罪施刑，可是那個肯得相信？所以說：「誰信閻翁教誡」。站在佛弟子的立場，更應好好的有番修持的工夫。

俗說：『病後方知身是苦，閑時多爲別人忙』。又說：『眼見他人死，我心熱如火，不是熱他人，看看輪到我』。自己病也罷，他人死也罷，這都是閻君以現實從旁來告誡我們。可是愚昧衆生，在生不知這些，造作種種罪惡，等到墮入地獄去「受」苦「時」，才「知」道其「苦」不是好受的。雖悔恨當時不該作惡，但爲時已遲，所以說：「雖悔恨以何追」？等到苦報受盡而「脫」離地獄轉生到人間「已」後，「還」復「忘」了在地獄受苦時的慘狀，依然如過去那樣的作種種惡業，所以說：「其作業也如故」。地藏經利益存亡品說：『我觀是閻浮衆生，擧心動念，無非是罪，脫獲是利，多退初心，若遇惡緣，念念增益』。閻羅王衆讚歎品又說：

『然諸衆生，脫獲罪報，未久之間，又墮惡道』。復說：『自是閻浮衆生，結惡習重，旋出旋入』。正因衆生旋出惡道而又旋入惡道，所以勞苦了地藏菩薩，經過久遠的劫數，專做救度這些衆生的事業。

**鞭驢出血，誰知吾母之悲？牽豕就屠，焉識乃翁之痛？食其子而不知，文王尙爾；啜其親而未識，凡類皆然。**

以上是說的地獄苦，以下來顯畜生的苦，亦卽證明佛法說的輪廻眞實不虛，更示因果報應的絲毫不爽。所以這段文所說的畜生苦，同樣是值得吾人警惕的。

「鞭驢出血，誰知吾母之悲」，這是說明因果報應的一個事實。在以前，我國北方的鄉村，鄉民常以驢子背負什物到市場去賣。驢子的行動如果稍爲走得緩慢一點，主人就嫌其行走不夠迅速，而以鞭子在後抽打，使其行動加速，有時將驢子鞭撻得出血。以因果律的觀點說，被鞭撻的驢子，誰能知牠不是趕驢主人過去生中的母親？關於這，現在不妨說個事實：在我國南京金耕縣，有個養驢的人家，主婦生下一個兒子，剛滿三歲，母卽去世。可是這個母親，生平沒有做過什麼善事，所以死後就墮入畜道爲驢，且卽生到她原來的家中。經過十六年的時間，一日其子令驢

負糧食返家，由於驢已衰老，行走極爲緩慢，其子不大高興，立刻予以鞭撻，直至皮破出血，驢望其子悲哭不已，可是其子不知驢就是他自己的母親，並不因爲驢的悲哭而稍加憐惜！但到這天晚上，驢以神魂託夢給她的兒子說：你不要這樣狠心的打我，我就是你生身的母親，因我過去偷你父親四兩銀子，所以今生變驢而來還債。現在債已還清，我亦已經脫苦，今後再駕驢出，不要再痛切的鞭我，以減輕我的痛苦。兒子從這夢中驚醒，知道驢是親生母親，不特不再鞭撻，且亦不再使用，而予以撫養之。

「牽豕就屠，焉識乃翁之痛」，這亦是說明因果報應的一個事實。豕就是豬，當養豬人，或屠宰人，牽著一隻豬去就屠時，在你或以爲不過是一隻豬，殺了給人去食又有什麼關係？殊不知就屠的這頭豬，就是你過去生中的父親亦說不定，怎麼可以隨便殺而食之？現在不妨亦說一個事實：經說：從前有一屠夫，買了一頭肥碩大豬，當他想把所買的這頭豬牽去宰殺時，說來眞是奇怪，不但自己用力牽牠不動，就是請了很多人去牽，亦同樣的牽牠不動。當大家正在無計可施時，文殊菩薩示現一個普通人來對屠夫說：你請這麼多工人，花這麼多工錢，牽不動一頭豬，不如

讓我一人來替你牽。屠夫聽了很歡喜，以爲這個人一定是力大無比，豈料這人並不去牽牠，祇是輕輕呼喚牠的名字，豬就欣然的移動牠的身軀，隨著文殊菩薩走去。這時，那個屠夫，却放下屠刀，泫然而泣，因他聽文殊菩薩所喚的名字，不是別人，正是他已去世的父親。這麼說來，殺豬宰羊，怎可當作豬羊來看，而不想到是自己已故的父母？所以說：焉識乃翁之痛！

「食其子而不知，文王尙爾」，這同樣說明世間一個事實。我國古代商朝末代帝紂王，因爲殘酷無道，所以人民都歸向於修德行仁的西伯侯，亦卽後來周朝的文王。文王是位了不起的賢能人物，老百姓很想推舉他爲天子。不幸這個消息傳到紂王耳裏，大爲震怒，立刻將文王囚於羑里。紂有臣告於王曰：文王是不是聖人，可以試驗得知的，不必爲這事擔心。現請大王將其子殺了煮成肉食，送給文王去吃，如文王知道這是他兒子的肉，就可證明他是聖人，假定不知是自己兒子的肉，就不得稱爲聖人。紂王聽了，覺得有理，就照著去辦。於是殺文王之子伯邑考，做成羹湯送給文王去吃。文王不知，還以爲眞是一盤佳餚吃得津津有味。文王雖極賢能而得民心，但他畢竟還是一個凡夫，不知所食的就是自己親生兒子。紂王以他不知是

自己的兒肉，證明不是一個聖人，就將他從姜里釋出。文王尚且這樣，何況一般普通的人？是以前生父母，今生墮在畜生，世人當然多不認識，於是殺而食之，習以爲常，所以說：「噉其親而未識，凡類皆然」。聽來能不毛骨悚然？又怎能不茹素奉齋？更怎可恣意殺生食肉？

現在再來說個眞實故事：約在我國唐朝時代，有個在官場中很有名望的人，名字叫做韋慶植，生有一個貌美的女兒，大概由於過去的習性，經常歡喜偷竊父母的錢買東西吃，後來未到成長的年齡就不幸夭亡，墮入畜生道中爲羊。某年冬天，韋慶植想宴請賓客，特囑厨司在宴客日宰殺家裏畜養的那頭青毛羊以饗客。在宴客的前夕，青毛羊託夢給韋夫人說：我是父母死去的女兒所投生的羊，因爲在生偷了父母的錢，現在特地來還債的，明天父親請客要殺我待客，萬請母親救我一命，明天千萬不要殺我，母親是疼愛女兒的，想來會應我的請求。夫人醒後，於次日清晨，到羊群中去看，果然發現有一隻羊，頭及身毛的顏色，頗似女兒在生所穿的衣服及所珮戴的玉釵顏色，因此，就去囑咐厨司切勿殺那隻羊。當日，韋慶植公畢回家，發現厨司未宰殺羊，就去怒責厨司，並囑速殺速烹。厨司以其爲一家之主，當就遵

命照辦。厨司將羊牽出懸掛於鈎上宰殺，正在這時，賓客相繼到來，見到懸掛在鈎上的，不是一隻羊，而是年輕的一位小姐，並且相貌很像韋慶植的千金，於是，個個面面相覷，感到十分詫異。不久開席，僕人端上一盤鮮美可口的羊肉來，不論韋慶植怎樣嚷著要大家吃，可是沒有一個客人敢動筷子吃。韋慶植見到這情形，不知發生什麼嚴重事，忙問客人爲什麼不吃？客人齊聲答道：今天你請我們來吃羊肉，爲什麼不殺羊給我們吃，而殺一個女孩給我們吃？韋慶植聽了，知道事非尋常，立刻奔去問他夫人，究竟是怎麼一回事？夫人就將夢中所夢的情形詳告。韋慶植知是殺了自己女兒，大受刺激，一慟而絕。由此可以推想，世間的人，食子不知，噉親不識，眞多得很。在這世間，我們敢說：除了少數本於佛陀所示而持素食主義的佛教徒，可知畜生道中的豬馬牛羊，是我們過去生中的父母子女。其他的人，舉世皆無所知，亦卽本文說的凡類皆然，這是值得宣揚而提醒世人的。

**當年恩愛，今作寃家；昔日寇讐，今成骨肉。昔爲母而今爲婦；舊是翁而新作夫。宿命知之，則可羞可恥；天眼視之，則可笑可憐！**

前說人畜之間的因果關係，此說人與人間的因果關係。「當年恩愛」的當年兩

字，在這兒是指過去生說，謂在過去生中，或是一對恩愛的夫妻，彼此之間搞得難解難分，可是到了今生，却成了一對冤家，即或仍然結爲夫婦，亦是一對怨偶，輕則齟齬不休，重則對簿公庭，甚至弄到需要殺害對方的程度。或雖未再結爲夫妻，而是有著深切關係，亦復不能互容，甚至相互仇視，這是世間所常見到的現象，亦是無可否認的事實。所以說「今作冤家」，試想這是怎麼一個人間？

反過來說，過去生中，原是自己的一個大仇人，但到今生却成爲自己的子女，所以說：「昔日寇讐，今成骨肉」。所謂骨肉兒女，在佛法立場說，都是爲債而來，或是來討債的，或是來還債的，俗說：『討債還債，無債不來』。常見世間一般愚癡的父母，對愈忤逆的子女，愈加是愛得入骨。不特在現社會中，可以明確的看到，即在歷史的記錄中，亦可找出許多這些例子。

還有，在「昔」過去曾「爲」自己「母」親的，等到改頭換面再來做人時，「而今」反而成「爲」自己的妻「婦」，你說這個變化多大？「舊」昔曾經做過自己的父親或公「翁」的，「而」今重「新」來做人時，反而「作」了自己的丈「夫」，如是彼此掉換，又是多麼迅速？

所惜我們現在沒有宿命通，如有宿命通而知道這些顛倒的事實，那你不論是個怎樣的人，都會感到無限羞恥的，所以說：「宿命知之，則可羞可恥」！幸而我們現在沒有天眼通，如有天眼通而親見這些愚昧的事實，那你必然要爲自己以及世人，覺得可笑亦復可憐，所以說：「天眼視之，則可笑可憐」！

關於以上所說的事實，在有新頭腦的人聽來，不但不會相信，甚至認爲怪誕；但在具有天眼宿命二通的人，看到以及知道，過去生中的這些事實，自然會深信不疑。我們現在生而爲人，不知不見的事情多得很，但不能因爲不知不見就不相信，特別是做個佛弟子，對於佛所開示的因果事實，務要認眞的信受。現在說個故事於下：

過去有個富有人家，夫婦二人誕生一子，不久丈夫死去，兒子養到幾歲，聰敏伶俐非常，做母親的異常疼愛。可是過了沒有好久，母親又去世而轉生到同一鄉里，爲一有錢人家的女兒，長大出嫁，剛好嫁給前生的兒子爲妻。因前生疼愛兒子的親情未斷，所以轉世就又成爲恩愛夫妻。後來生了一子，愛如掌上之珠。一天殺鷄烹食，夫婦相互對酌，並取好肉喂子，眞可說是一個和樂家庭。

那知夫婦正在吃得津津有味時，忽有一個僧人從外而來，直入他們的家裏去，夫婦看到一個僧人走進，感到異常的驚奇，且從不認識這個僧人，於是不客氣的斥責說：你們出家人爲什麼隨便闖入人家？這麼不守出家人的規矩，眞是太過豈有此理？出家人亦不客氣的回答說：你自己沒有道理，還說我沒有道理，眞是奇怪！夫婦二人又說：你出家人無故闖入我家，自己不承認錯誤，反說我沒有道理，那你講的什麼理，倒請你講給我聽聽。

僧人這時指其丈夫說：你殺害你的父親，姦淫你的母親，還養一個寃家在家裏，敢說你是有道理的嗎？其夫聽到出家人無故這樣誣謗，不禁心中大怒，立卽呼喚僮僕，欲打這個僧人。僧人看這情形，就又對其夫道：我不是隨便亂說的，怎麼可以要來打我？現我將實情告訴你：你所吃的鷄肉，是你前生父親，你眼前的妻子，是你前生母親，你所養的兒子，是你前世寃家，現在不論你怎樣疼愛他，到他長大後必定會殺你的。

夫婦聽到僧人這樣說，當然不會馬上信以爲眞。僧人進一步的對他說：你如不信我所說的話，我可將天眼宿命二通借給你，讓你自己親去體驗，假定不是事實，

再來打我不遲。其夫接受僧人這個意見，就借天眼來看，看看碗中的鷄肉，果然是自己的父親，看看在旁的妻子，果然是自己的母親，看看面前的兒子，果然是自己的宿世寃家。到了這個時候，不得不信僧人所說的話，更不得不感謝高僧的指示，因而就從高僧學道，以解宿世之寃。

**糞穢叢中，十月包藏難過；膿血道裏，一時倒下可憐！少也何知，東西莫辨；長而有識，貪欲便生。須臾而老病相尋，迅速而無常又至！**

以下明人類衆生生老病死的現象。在念父母恩中，講十月懷胎時，曾略爲說到人類受生的情形。據佛經說：當父母結合時，吾人業識見光而投入母胎中，進入母體胎盤中的胎兒，其所盤踞的地方，是在母體的生熟臟間，四週圍繞的都是不淨之物，因此，一入胎中，卽等於投入「糞穢叢中」。以人類說，不論男女，無分貴賤，肉體因有一層表皮包裹的關係，致使內部的諸多不淨物，不得流露於外，實際肉體內部是極汚穢的。我們慣常稱這身體是『臭皮囊』，靜思之下，的確是很切合的。

儘管胎兒處在這不淨的胞胎裏，但還得等待到成熟時期，亦卽是要經十個月的

時間，然後才得出胎。在這「十月包藏」的時間內，胎兒的生活，是很「難」受而不好「過」的。依佛經說：在胎如在地獄：當孕婦以熱辣的食物下肚時，胎兒所感受的，如在八熱地獄之中；當孕婦以冰凍的食物下肚時，胎兒的感受，如在寒冰地獄之中；當孕婦將固體的食物吞下肚時，胎兒的感受，如在夾山地獄之中；當孕婦在走路的時候，胎兒的感受，如在碓擣地獄之中；當孕婦彎下腰的時候，胎兒的感受，如在壓山地獄之中。初期的胚胎，因體積小，在胎中所佔的面積亦小，是以還有活動的餘地，但隨時日增進，胚胎在母體內，也就逐漸成長，因自身的體積增大，其所佔的面積，當然日見狹窄，而活動自亦受到限制。本此，胎獄中的痛苦怎樣，不難由此可以想見。

胎兒在胞胎裏，於十月時間內，是隨每月的階段，而有不同的變化。到了十月期滿，最後分娩之時，胎兒的整個身體，是頭下足上的顛倒著，及至呱呱墮地，頭是倒置而下。以此看來，人出世時，是十分可憐的，所以說：「膿血道裏，一時倒下可憐」！這證明了佛經說的生處不淨，的確是不錯的，因爲是從尿道中出生的。

每一生命出世，當其在年幼時，什麼事都不知道的，即東南西北的方向，也沒

辦法辨別清楚，以東爲西，以南作北，是尋常的事，所以說：「少也何知，東西莫辨」。原因在這時期，知識還未開發，什麼都需要人教導的。所以人出生後，有相當長的幼稚期，不特不能獨立生存，還有賴於父母的教養，才漸漸的學會語言、知識、技能。

一旦到了長大之時，亦卽生命成熟時期，約在十五六歲左右，知識開始啓發，根境相接觸時，心識有所辨別，往往生起貪欲之心。在這時候，就是十二緣起中所說觸緣愛，所以不論觸對什麼境界，只要自己認爲是可愛的，卽對它生起貪欲，而想取得這喜愛的事物。同時，在這階段，不論少男少女，都開始愛好修飾，以期取悅異性，且其內心，對異性的愛慕之情，也在逐漸滋長，甚至對五欲境界，無不生起貪求，所以說：「長而有識，貪欲便生」。由於貪欲心的生起，於是對客觀的外在境界，就進一步的採取行動而求攫取，這就是十二緣起中所說的愛緣取。一經採取行動，就造作了業力，不論是善是惡，又爲未來生命，奠定了動力。特別是在今日這個世界，一般無知瘋狂的青少年，沉湎於物欲及肉欲中，其造業的力量，遠勝一般成人。造業開始，在分位緣起說，就是取緣有。有，就是業的別名，以此而感

未來的新生命。

一般人，大都有這麼一種錯覺，以爲出現到這世間來的生命，從生到死，是要經過一段漫長的人生歷程，甚至感到悠悠歲月，不知如何度過是好。殊不知生命是很短促的，誠如古人說的：『光陰如白駒過隙』，那裏會有很久的生命？所以說：「須臾而老病相尋」。人出世後，經過童年、少年、青年、壯年、中年的各階段，很快的就又邁入老年。一入老年，疾病就跟著而來，因爲那時體內細胞的組織已呈退化，一切新陳代謝的機能逐漸衰退，不但活力不足，更因機能的衰退，而各項疾病叢生。『看看鷄皮鶴髮，漸漸老態龍鍾』，這豈不是老相卽來的明證？『身肉消瘦，皮乾枯等』，這豈不是病相卽來的明證？而且老病相侵，痛苦不已，人生究有什麼可值得留戀的？

生命出現在這世間，不但老病接踵而至，就是無常也是跟著而來的。所以說：「迅速而無常又至」。這裏說的無常，就是代表死字。原來有情的生命體，不論是在什麼地方，不論是在什麼時候，最後終爲死神之所毀壞的。而且當死神到來的時候，縱然以迅速騰躍的脚步奔跑，或者以極大勢力財物等想避免，都無法逃避得了

的。因爲生命是生存在時間中，而時間沒有一剎那停住在那裏不向前走的。所以不論任何人的壽命，都在歲月如梭的時間中，而日趨於滅壞，決不可能久存的。經中喻如被殺的牲畜，當被牽赴殺場時，只有一步一步的逼近，那有逃脫的餘地？試問在這世間，有那一個生命，能永久不結束的？能永久被保持的？既然如此，無常怎能不至！

**風火交煎，神識於中潰亂；精血既竭，皮肉自外乾枯。無一毛而不被針鑽，有一竅而皆從刀割。龜之將烹，其脫殼也猶易；神之欲謝，其去體也倍難！**

生命自入胎來，無一剎那暫停，而不趣向死亡。所以可說生的開始，就是死的開始，生死猶如形影一樣的不相捨離，什麼時候一息不來，什麼時候便成永訣！但死的時候又是怎樣的？這幾句文，就是描寫人類於死亡邊緣時的種種苦況，可見死不是很安然而是很痛苦的！

「風火交煎」，形容死時的寒熱相迫。風與火，是四大中的二大，其性雖都是向上的，但火是分化的，具有離心的功能；而風是輕動的，具有變動的功能，火猛風鼓，相互交煎，時臨死亡的人，平時如沒有相當佛法上的修持工夫，必然就會「

神識於中潰亂」。意卽顯示這時，神志昏迷，心識混亂，沒有辦法把持得住自己這念心，對於什麼自然糢糊起來。在平時，我們的眼識能分辨人物，我們的耳識能辨別音聲，但當死時，由於四大分張，風火交煎的關係，神識就隨之崩潰而呈混亂狀態，聲音入耳既不能辨別，人物現前也無法辨認。同時，由於風火交煎的影響，生命體內的精血，就被煎熬得竭盡，「精血既竭」，則表層「皮肉」，當然也就「自外乾枯」，不再如生前的光澤滋潤。這從現實世間，我們明白見到，不特癯者死時乾枯，有很多肥胖的人，到了死時，不是變成骨瘦如柴，就是將人縮短成爲嬰兒一樣大小。這因風鼓動火，火乘勢而熾然，身上的水份，自然被蒸發，而變爲乾枯了。

還有，人當臨命終時，由於四大分離，其痛實在是不堪言狀的，勉强的說：其時生命體上，沒有一根毛孔不感到似被針鑽一樣的難受，所以說：「無一毛而不被針鑽」。同時，人的生命體上，是有很多竅穴的，如頭面的七孔，或身上的九孔，乃至體內骨骼相接之處，都是竅穴。可是當你命終之時，你將感到全身竅穴，沒有一竅不似被刀割一樣的難受，所以說：「有一竅而皆從刀割」。針鑽刀割，都不是

一般人所能忍受的。所以每見世間的人們，稍微被針刺了一下，或者被刀割了一點，立刻呼痛不已，何況一毛一竅，都被針鑽刀割？當更苦痛不堪！所以一個人死時，的確是很苦的。因而佛在每部經中，都痛切的告誡吾人，死苦是怎樣的慘烈！

再以烏龜脫殼的譬喻，來與人死神識離體作一比較。如將烏龜置於熱鍋裏烹煮，當牠煮熟時，龜殼就脫落，雖說龜殼在煮熟時才能脫落，但還是比較容易的，所以說：「龜之將烹，其脫殼也猶易」。可是，如果一個人死時，神識離去人的軀殼，比烏龜脫殼倍加困難，所以說：「神之欲謝，其去體也倍難」。這裏說的神識，就是八識中的第八阿賴耶識。根據唯識學說：人在入胎時，第八阿賴耶識首先而來，人當臨終時，第八阿賴耶識最後離體。在第八識將離而未離時，瀕於死亡邊緣的人，眞是極其痛苦的。其痛苦的程度，遠勝於活龜的脫殼。因人類的情識，較之其他衆生更爲旺盛，加以一向執持生命肉體執慣了的，現在忽然要精神與肉體分離，自然是苦不堪言的。

復次，人當死時，或對其生平辛苦積聚的財產難捨，難捨仍得要捨；或對其最極親愛的眷屬難離，難離仍得要離；或對其他最極友愛的朋翼難分，難分仍得要分

；或對其現實生命體不願放棄，不願放棄亦得放棄，再加上臨命終時，備受種種的憂苦，所以死苦是相當慘重的！

**心無常主，類商賈而處處奔馳；身無定形，似房屋而頻頻遷徙。大千塵點，難窮往返之身；四海波濤，孰計別離之淚。嵯峩積骨，過彼崇山；莽莽橫尸，多於大地。向使不聞佛語，此事誰見誰聞？未覩佛經，此理焉知焉覺？**

以身心說：我們的一顆心，看似屬於自己，而實無有一定的主宰，亦即自己絲毫做不得主，所以說：「心無常主」。爲什麼會如此？因它常隨境轉，攀緣六塵境界，時時刻刻的在東奔西馳，不是心猿意馬，就是妄想紛飛；好似做生意的人，出外貿易，處處奔走，沒有一時一刻的暫息，所以說：「類商賈而處處奔馳」。嚴格說來，吾人的一念心，實在難以駕馭，完全不聽招呼。不說是通常的人，即平時對佛法有相當修持的人，想要把心一直繫於一處，亦是不容易做到的。不過兩者之間亦略有所區別：通常一般對佛法沒有涉獵過的人，他（她）們對自己的心是矇然不知的，而曾在佛法上用過工夫的人，就可發現這顆心的如同野馬，無法予以馴服的。你要它停在這個境界上，它非要跑到那個境界上去，你要它就留在那個境界上，

它却又飛回這個境界上來，眞如商人爲了商務利益，到處勞碌奔波不息，沒有片刻得以安定的。

再說我們這個身體，亦不能永遠保持定形，如說於所得身不可保信，因爲不斷的捨身，就不斷的改變身形。且以人類來說：今生是個人形，來生未必是人。人是立體直行的，改頭換面以後，可能成爲橫行的旁生。卽或來生仍舊重來人間做人，但又未必能保持今生或男或女的原來性別。換句話說：原來是男性的，可能變易而爲女性，原來是女性的，可能變易成爲男性。若以六道輪廻來說，更未必能保持人的身形，或上升而爲天身，或下墮而爲龍身、虎身等，同樣是改形易報的。所以說：「身無定形」。如我們所居住的房屋，忽而是高樓大厦，忽而是蓬門蓽戶，時時總在搬動，不得常住在同一房屋中，所以說：「似房屋而頻頻遷徙」。頻頻，是常常的意思。

衆生從無始來，在生死輪轉中，所受生死，不知經過幾千萬徧，每受一次生死，就換一次身形，所換身形，當然也就不知有了多少。如將三千大千世界，磨成一粒粒的微細塵沙，然後再以一粒微塵之點洒下，將所有塵點都逐一洒完，諸位想想

，如是塵點，當然是很多的，就以這麼多的塵點來推算，一個塵點一個身體，也難以窮究我們在六道中往返的身體之多少。所以說：「大千塵點，難窮往返之身」。再以四大海的水量來說，一點一滴的水份，其數之多，也不是我人所能測算得出的。當知衆生從無始來，捨身受身，往返六道，生離死別，所流下的傷心之淚，其淚水較之四大海水，更有過之而無不及，根本沒有那個能算出其淚水多少的。所以說：「四海波濤，孰計別離之淚」？

巍巍，是高聳貌，形容山的崇高。衆生從無始來，在生死流轉中，生了又死，死了又生，每受一次生死，就留一堆屍骨，如果將這屍骨堆積起來，可以超過那最高的山，所以說：「巍巍積骨，過彼崇山」。依佛經說：在我們現所居住的這個世界，其所最高的山，無過於須彌山，亦卽一般說的喜馬拉耶山，此山的確沒有一山可以比得上其高的，但是我們生生世世的屍骨，堆積起來可以超過須彌山。諸位想一想看：我們所受生死之身，如何衆多？莽莽，是草盛貌，形容草的衆多。衆生從無始來，在生死中流轉，每經一番生死，卽有一個屍體，其生生世世橫倒下來的屍體，當比大地還要多，如果一個個的屍體排列起來，盡大地亦容不了，所以說：「

莽莽橫尸，多於大地」。

如上所說的種種事實和情形，都是佛在經中明白告訴我們的，爲佛弟子的我們，聽了佛陀的這些開示，當然會由衷的信受。然而世間一般的人，多是愚癡無知的，特別是注重眼前事實的科學研究者，不論做什麼，都要有事實證明，才肯相信，而不求在理論上加以推想。在這世界上的各個宗教及各種思想，除非斷滅論者，沒有不信生死流轉的，沒有不信六道輪廻的，沒有不信三世因果的。因爲這也是世間的事實，我們雖看不見，但在佛菩薩的眼光中，是看得清清楚楚的。佛以其所見的事實，如實的講給我們聽，絕對不是欺騙我們的。一「向」以來，假「使不聞佛」的「語」言教導，試問「此事誰見誰聞」，設若從來「未覩佛經」，試問「此理焉知焉覺」？是以聞佛語閱佛經的人，對佛所說如上的一切，不能不承認是眞實不虛的，更不能不深信不疑。

**其或依前貪戀，仍舊癡迷；祇恐萬劫千生，一錯百錯，人身難得而易失，良時易往而難追。道路冥冥，別離長久，三途惡報，還自受之，痛不可言，誰當相代？興言及此，能不寒心？**

衆生在生死中流轉不息，根本不出無明與貪愛的兩大動力在推動，如說：『於無始生死，無明所覆，愛結所繫，長夜輪廻，不知苦之本際』。又說：『無明爲父，貪愛爲母』，共成此有情的苦命兒。所以衆生從無始來，任憑經過多少生死，而實全由貪癡所致。貪癡兩根繩索不斷，生死永遠不能了脫，因而要想了生脫死，首要而唯一的課題，是運用智慧刀，斬斷貪癡繩索，以解放被束縛的身心。假如我們現在對生死輪廻深信不疑，而仍如過去那樣的貪戀世間的一切，或仍舊像以前一樣的癡迷不悟，那就大錯特錯，所以說：「其或依前貪戀，仍舊癡迷」，則問題就重大。怎樣重大？「祇恐」要經「萬劫千生，一錯百錯」的難以出離這生死的牢獄了。以做人說，一錯再錯，前途是不堪設想，何況生死大事？怎可一錯百錯？我們不想出離生死便罷，如果眞的想要出離生死，就要步步踏實的依照佛法去做，以期解決生死的根本，設若仍然一錯再錯甚至百錯，你怎麼能跳出生死輪廻？

經中常說：『失人身如大地土，得人身如爪上塵』。如爪上塵的「人身」，是「難得而易失」的，必須緊緊的抓住這一生的人身，利用這難得的人身來修學佛法。假定不是如此，等到失去這可貴的人身，任你怎樣追悔也來不及了，所謂：『一

失人身，萬劫不復』，就是這個意思。現有這個人身，似乎不覺希奇，到了人身失去，你就知道這仍是很可貴的，所以應該好好保持這個人身。

不但寶貴的人身難得，就是良好的機緣亦難遇，因而在這世間做人，更應把握大好時光，尤其是良時，更應珍惜它。實際說來，時間的本質，沒有什麼良與不良的差別，其差別在於我們能否善加運用而已。在整個人生歷程中，如能好好的利用時間，那時間就受我所支配，當知善用時間，時間就成良時。不然，讓時間在我們面前，悄悄的溜了過去，則一生的大好時光，就將被我們糟蹋殆盡。

本文說良時，還含有一特殊的意義，卽本來沒有聽聞佛法的我們，如今幸能碰到聽聞佛法的機緣，而此聞法機緣就是良時，應知它的可貴而予以重視。當知『光陰一去不復返』，要想追回來是不可能的。誠如古代伊朗一位學者說：『時間逝去不可追，機會錯過不可追』，這實在是至理名言，值得我們重視的。所以在這世間做人，不但應珍惜光陰，且還要重視機緣，尤其對人生有莫大轉捩點的良好時機，更應不可忽視。文中說的「良時易往而難追」，正是指此。

「道路冥冥」，指死後的九泉路上，是杳杳冥冥的昏暗無光。且一旦墮入了惡

趣，要想再回復到人身，那將是遙遙無期，不知要經過多少時間，所以說：「別離長久」。生前不管是怎樣的恩恩愛愛，到此都將完全成空，根本是就什麼都不是你所有的了。同時，你不墮入三惡道便罷，如墮入了三惡道，其所有一切痛苦，還當自己去承受。所以說：「三途惡報，還自受之」。所受三途惡報的痛苦程度，不是人間語言可以表達的。且你所受的那痛苦，沒有任何人可以代替得了，即使大慈大悲的佛陀，怎樣有心代你受苦，結果仍是代替不了的。當知佛力固然不可思議，衆生業力亦復不可思議，所以佛也難以救拔。大力的佛陀，尚且不能代替，更有什麼人可以相代？所以說：「痛不可言，誰當相代」？自作自受，「興言及此」，我人「能不寒心」而有所警惕嗎？眞的什麼都可能有人相代，唯有痛苦，特別是生死大苦，絕對無人可以替代的。獅子峯和尚對這有痛切的教誡道：『縱使妻兒相惜，無計留君；假饒骨肉滿前，有誰替汝？生者空自悲啼痛切，死者不免神識奔馳。前途不見光明，舉眼全無伴侶。過奈何岸，見之無不悲傷；入鬼門關，到此盡皆悽慘』！

**是故宜應斷生死流，出愛欲海，自他兼濟，彼岸同登，曠劫殊勛，在此一擧。是爲發**

**菩提心第六因緣也。**

關於生死苦，省庵大師在前，已爲我們詳析。現在大師再爲勉勵我們，希望我們出離生死苦海。「是故」兩字，是承上啓下之詞。謂因生死有如是苦患之故，在生死中流轉的我們，得遇遠離生死的法門，「宜應」怎樣的來截「斷」生生不已的「生死」狂「流」，而求「出」離「愛欲」的苦「海」。生死之流，怎樣始能截斷？唯有修學如來的正道，運用這個正道堤防，來堵塞生死狂流的奔放。愛欲之海，怎樣始能出離？唯有駕駛般若的舟航，運用這個般若舟航，將我人運出愛欲的苦海。如是，不但使自己得利益，亦復令衆生得利益，所以說：「自他兼濟」。不但使自己出生死的此岸，登涅槃的彼岸，亦復令諸衆生，出生死的此岸，登涅槃的彼岸，所以說：「彼岸同登」。自他兼濟也好，彼岸同登也好，都要運用智慧的觀照，照了一切諸法的本性空寂，不再顚倒癡迷，不再愛著諸法，自然就可斷生死流，出愛欲海了。是以曠劫以來所欲建立的功勛，無有超過這樣殊勝而崇高的功勛，而此「曠劫」莫大「殊勛」，不是在於別處，卽「在此」念生死苦的偉大「一舉」，「是爲發菩提心」的「第六種因緣也」。

**云何尊重己靈？謂我現前一心直下與釋迦如來無二無別，云何世尊無量劫來早成正覺，而我等昏迷顛倒尚做凡夫？**

這是發菩提心的第七種因緣，亦即尊重己靈發菩提心。「云何尊重己靈」？這是徵問。己靈，依文直解，就是人人各自所有的性靈。如從深一層的意義來說，就是佛法中所說衆生本具的佛性。根據大乘佛法說：『一切衆生皆有佛性』；根據小乘佛法說：『一切衆生有解脫分』。人人既有解脫分，又各具本有佛性，怎能不自我尊重？如能自覺人格的尊嚴，而又能自尊自重的話，那就不應該自暴自棄的自甘墮落。

當知「我」人「現前」的「一」念「心」，並不是虛妄分別的妄想心，而是靈靈不昧，了了常知的清淨眞心，「直下與釋迦如來」所有妙淨明心，是「無二無別」的。既是心佛無有差別，理應『彼既丈夫我亦爾』才對，「云何」釋迦「世尊」於「無量劫來」，已「早成」等「正覺」，「而我等」卻在「昏迷顛倒」中，「尚做」一個苦惱的「凡夫」？這不是感到很慚愧嗎？可是在此有個問題需要解決的，

即我們既是苦惱凡夫，爲什麼又說與佛無二無別？這可用天台家的六即佛來解釋：無量劫來早成正覺的釋迦如來是究竟佛，自從無始直至今日尚沉淪在生死苦海中的顚倒凡夫所以亦稱爲佛，那是約理即佛說的。

我們既是理即佛，當然不過在理性上與佛相等。如我現在向諸位說：『你們都是佛』，諸位是不是就是佛？當然還是凡夫不是佛。既是凡夫又爲什麼要稱諸位是佛？諸位聽說自己是佛，已不是理即佛而躍升於名字即佛了，但亦不過是名字即佛而已，離開究竟即佛還差得很遠。從此更進一步，必須經過觀行、相似、分證的各個階段，然後到達究竟即佛的果位，才眞正的與佛平等。所以這裏說的與佛無二無別的平等，是約理性的意義上說，若以功行及時間來說，我們與佛有著天淵之別，根本沒有比較的餘地。不要一聽到說是佛，就以爲自己眞的是佛。

凡夫之所以昏迷顚倒，除了不肯自信具有佛性外，其他如無常計常，無我計我，不淨計淨，非樂計樂等，亦屬昏迷顚倒。還有如第六因緣中說的以怨爲親，以親爲怨等等，同是昏迷顚倒。總之，凡夫的顚倒，不一而足，說不能盡。所以，我們如眞能體認到在生死沉淪中的苦楚，而對無量劫前早已成佛的佛陀，午夜夢回時，

捫心想一想，當會痛哭流涕，滂沱不已！昏迷顛倒的凡夫，不但還沒有成佛，且被生死緊緊的繫縛著不得解脫，致勞釋迦世尊不得不倒駕慈航示現人間，苦口婆心的爲度化我們而說法。如簡單的說：佛與凡夫的區別，只在悟與迷上，覺悟卽是佛，癡迷卽凡夫。如今，我們修學佛法的目的，旨在求得轉迷開悟而已。

**又佛世尊則具有無量神通、智慧、功德莊嚴，而我等則但有無量業繫、煩惱、生死纏縛。心性是一，迷悟天淵，靜言思之，豈不可恥？**

此文仍以凡聖對照而說：「又佛世尊則具有無量神通、智慧、功德莊嚴」。神通，是變化自在義。如經中說的『身上出水，身下出火，履水如地，履地如水』，就是顯示神通的變化無窮，自在無礙。而這自在無礙，不是解脫是什麼？因爲解脫的意義，亦卽不受任何阻礙與束縛的。所以無量神通，就是佛陀三德中的解脫德，而解脫德是對照凡夫業障繫縛說的。

又佛世尊具有無量智慧，智慧卽般若，是佛三德中的般若德。凡夫因有煩惱的蓋覆，般若智慧沒有辦法現前，一旦消除了蓋覆的煩惱，般若智慧立刻現前。因爲如此，所以般若德是對照凡夫煩惱障而說的。講到佛的智慧，主要的有兩種，就是

權實二智。權智是照事的，而事無不周徧；實智是照理的，而理無不明徹。二者皆屬般若德。

又佛具有無量功德莊嚴，卽以種種功德，莊嚴如來法身。如來法身是由無量功德之所莊嚴的，所以這是佛陀三德中的法身德。衆生旣具佛性，當亦具有法身，但衆生分上的法身，如天臺家說的是素法身。素卽樸素無華的意思。凡夫本具法身，因爲沒有種種修德去點綴莊嚴，所以特別顯得那麼樸素，倘若經過無量功德之所莊嚴，那就如同如來所成就的法身。

反過來看看，「而我等」衆生，不但沒有無量神通，「則但有無量業繫」；不但沒有無量智慧，而所有的只是無量「煩惱」；不但沒有無量功德莊嚴，而所有的只是無量「生死纏縛」。業繫、煩惱、生死纏縛，歸納起來說，就是衆生所具有的惑、業、苦三障。

無量業繫，是指衆生所作的或善或惡的諸有漏業，因爲所造的業有無量無邊的那麼多，所以說爲無量業繫。業乃人生的活動力，不論我人有什麼活動，而活動的結果，是對人有益的，抑對人無益的，都留下一種殘存的勢力，感發將來或苦或樂

的果報，是爲業力。這個業力，如同繩子，能繫縛衆生在六道中受苦，不能得到身心的自由解脫，所以稱爲業障。而這業障是對佛陀的解脫德說的。

無量煩惱，是指衆生所有的各式各樣的不同煩惱，在小乘說有見思二惑。見惑以惡見爲主體，作種種不正當的推度，而在生命體上，執有實在自我，或妄執生滅、斷常、一異、來去等，而障於見道的悟證四眞諦理，詳分有八十八使，稱爲見惑。思惑是凡夫所有的各種思念，於客觀的事物上，生起貪瞋癡等的惑染，而障於修道的思惟觀照，詳分有八十一品，稱爲思惑。煩惱有發業潤生的功能作用，以致繫縛有情，流轉三界五趣，出生入死，以障涅槃眞理的證得。而這惑障，是對佛陀的般若德說的。

無量生死纏縛，是指衆生在生死中所受種種苦果，亦名苦障，亦名報障。衆生由業的牽引，被牽到這世間來，不論是生命自體，不論是所處環境，都不如所想像的那樣理想，而有種種苦痛纏縛著我們，使我們時時感受到透不過氣來。諸如通常說的三苦、八苦、無量諸苦等，無一不在逼惱著我人身心。所以眞正說來，三界一大整體，無非是一苦海。經說：『三界無安，猶如火宅』，眞是一點不錯。而此苦

障，是對佛陀的法身德說的。

在這樣的對比下，凡夫的三障，如來的三德，是有很大差別的。我們如要轉三障而成三德，須要依照如來所指示的去如法修習，然後才能斷除三障完成三德，而達到與佛無二無別的平等地位。

我們的「心性」，與佛原來「是一」樣的，佛是這樣的一個自性清淨心，我們亦是這樣的一個自性清淨心，可是凡夫在「迷」，諸佛在「悟」，卻有著「天淵」之別。凡夫之所以爲凡夫，就在一個迷字，諸佛之所以爲諸佛，就在一個悟字。僅這麼一點差異，致使佛與我們，好像相隔甚遠，如果「靜言思之，豈不」感到「可恥」？稍爲有點血性的人，一想到佛已成正覺並具足三德，而自己尚在輪廻中具足三障，世間羞恥之事，更有什麼過於此者？是以生而爲人，應該自尊自重，不應自暴自棄，如果自暴自棄，自甘墮落而缺乏自拔的向上心，不論出於什麼理由，是都不能予以原諒。因爲我們本有解脫之分，本來具有佛性，能本尊重己靈的方針做去，終有超脫的一天。

**譬如無價寶珠，沒在淤泥，視同瓦礫，不加愛重。**

這是譬喻：衆生本具的清淨「心性」，「譬如」那「無價寶珠」，衆生現有的煩惱活動，譬如那汚穢的淤泥。無價寶珠埋「沒在淤泥」中，把它「視同瓦礫」一般，根本「不」知「加」以「愛」惜珍「重」，你說錯誤不錯誤？一般人只知這是錯誤，而不知自己本具的心性，被埋在煩惱淤泥之中，甘作生死凡夫，終日妄想分別，不加尊重己靈，不努力的去求解脫，不精進的悟證佛性，是個更大的錯誤。

**是故宜應以無量善法，對治煩惱。修德有功，則性德方顯。如珠被濯，懸在高幢，洞達光明，映蔽一切。可謂不孤佛化，不負己靈。是爲發菩提心第七因緣也。**

總括以上所說，既是人人具有佛性，「是故」現在做人，而又遇到佛法，「宜應以無量」的「善法」去「對治」一切的「煩惱」。發心修學佛法，首先唯一課題，就是對治煩惱。因衆生所以在生死中流轉，是由於業力的牽引，而成業力的魁首，則是不斷搗亂的煩惱，如能消滅煩惱的搗亂，就可不再造作有漏業，沒有有漏業的推動，自然就不會去感受生死之苦。無量善法，廣言之，就是八萬四千法門。以此八萬四千法門，對治八萬四千煩惱，簡言之：就是菩薩所修的六波羅密。將這修到完滿的程度，就可將一切煩惱對治無餘。

「修德有功，則性德方顯」，是明性修二德的關係。性德，是指佛性中本具功德，亦卽所謂天然性德。許多眞常大乘經典都曾說到，衆生具有如來藏性，而如來藏性中又具有恆沙功德，是以衆生的本性中，天然的具有一切功德，唯這本具的天然性德，從無始來不曾顯現，其所以未能顯現，原因在於我們未做修德的工夫。修德，就是由修一切善法而成就的功德。性德與修德的不同，前者是本有的，後者是熏集的。如不努力於後天性的修德使其有功，則那先天性的性德就不能顯現。關於性德與修德的兩個名詞，在眞常系的經論中，是常常用到的。

再舉喻說：「如」被棄沒在淤泥中的無價寶「珠」，經人從淤泥中取出，用水加以洗濯，一旦洗濯乾淨，將這已「被」洗「濯」乾淨的無價寶珠，去「懸」掛「在」一個「高幢」上面，然後從這皎潔的寶珠上，射出無限的光輝，遍照一切的地方，使之不但洞達明麗，且能映奪及掩蔽其他一切的光明，使一切光明在這寶珠的光耀下，相形見拙。所以說：「洞達光明，映蔽一切」。譬如無價寶珠的本有性德，經過無量善法的修德加以洗濯磨練，於是本具性德就被開顯，而發出洞達朗徹的光明。其光不但可以照破無明黑暗，而且可以照破世間一切黑暗，普照無量無邊的

世界。同時更可以說：從性德中所放出的光輝，爲世間任何光明之所不及的。

身爲佛子的我們，知道自己本有的性靈，原來是光輝皎潔而具有天然性德，則現在如能在尊重己靈方面，做一番切實的修德工夫，那就眞正「可謂不孤」負「佛」陀倒駕慈航的示現人間，以苦口婆心的來教「化」我們。因爲佛出人間宣說教法，就是爲了化度我們的。現在照著佛陀所說的去做，當然不會辜負佛陀化世的一番慈意。同時你能眞正依教修行，使自己的性靈開顯，不再埋沒於淤泥中，不但不辜負佛化，亦復「不負」自「己」本有性「靈」。無始以來，我們顚倒迷惑，造業受苦，固有負於諸佛教化，實則還是有負己靈。自己性靈中的本有家珍不知受用，反而淪落爲貧窮的乞者，此誠我佛所說的可憐愍者。現明己靈珍貴，以成佛爲目的，「是爲發菩提心」的「第七因緣也」。



**云何懺悔業障？經言犯一吉羅，如四天王壽五百歲墮泥犂中。吉羅小罪，尙獲此報，何況重罪？其報難言！**

這是發菩提心的第八種因緣，亦卽懺悔業障發菩提心。凡是佛教徒，對業障兩

字，想來都是很熟稔的。業有善、惡、無記的三業差別，但懺悔業障所要懺除的業，是側重於罪惡的惡業說。人一旦造作了惡業，在修行的過程中，就會產生種種的障礙，使你修行沒法上路。這在上面標立十種發菩提心的因緣中，曾經簡略的講過。

我們有了罪業做爲障礙時，應當怎麼辦？依佛法說：唯有運用懺悔的方法去懺悔它，使我們的心地恢復清淨，才是最適當的辦法。如要通過一條道路，而在道路的中心，有一塊大石障礙了去路，自然須先搬移這塊大石，始能順利無阻的通過。當知這阻礙道路的大石，就如吾人所有的業障。佛法行者有了罪惡的業障，不論你去走人天的道路，或者是走解脫的道路，甚至去走無上菩提的大道，都會給予你各種不同形式的障礙，使你在前進的道路上，感到有不能順利通過的困難。

業障，是人人都有的，誰也不能否認，祇可說有輕重不同而已。既然人人都有業障，當你要走上菩提大道時，如不加以懺悔怎麼行？所以在佛陀的法門中，有這懺悔一門。法苑珠林說：有一類愚癡的人，常常作這樣的想：我只要不作惡，就等於行善了，還有什麼須懺悔的？世人作這樣想法的，實在不在少數。又常聽有人說

：祇要心好就是，何須信佛念佛？甚至還有人說：心好强如吃齋。這種說法都是錯誤的，不但害了自己，亦復害及其他是非邪正分不清的人。像這樣的人，不知他（她）的心裏有什麼在作祟，不但見人信佛持素，其心不生歡喜，不揚他人之善，而且毫無慚愧，且以這話文過飾非。

經中佛對這樣的人加以呵斥說：如說未作惡卽等於行善，然則未行善是否卽等於作惡？若未行善卽等於作惡的理論得以成立，那未作惡卽等於行善的理由自亦可以成立；設不承認未行善卽等於作惡，當亦不能承認未作惡卽等於行善的言說。由佛陀所啓示的這一義理，可知未作惡卽等於行善之說，是絕對錯誤而不成爲理由的。對這，佛再舉喻顯示說：如未作惡卽等於行善，則世間猪馬牛羊等的畜類，並未去做殺害、偷盜以及其他凡是人類所常犯的罪惡，是否牠們卽已等於行善？假定是否定的，則一般的錯誤觀念，應該予以根絕而不稍留餘地，不然的話，大家都作這樣不正確的想法，善法還有什麼人去修？

業障既是人人都具有的，當然須要加以懺悔。「云何懺悔業障」？關於這個問題，先來說個故事：佛在世時，有個在俗的女子，名叫提韋，家貧且寡。既乏丈夫

的慰藉，又受生活的煎迫，使她了無人生樂趣，深感自己罪業深重，以致想要走上自我毀滅之途，以爲將此生命結束，一切罪障就可化爲烏有，而得身心的完全解脫。

正當她在生死邊緣躊躇不決時，一個比丘來到她的面前，知道她的用意後，就爲她開示說：當一頭老牛拖著車輛向前行走時，感到車的沉重困苦，乃故意的想將所拖負的車子予以蹴毀，以爲車被蹴毀，就可免去荷負，身心不再受苦。那裏知道，這一車子雖被蹴毀，另一新車又駕上牠的項頸，且這新車上的載重，比原有的更爲沉重，使其苦上加苦，始知蹴毀前車並不是解脫的辦法。

比丘所說的老牛是喻人，所拖的車是喻人的身體。世間一般愚癡的人，覺得這生命的痛苦，就想將自己的身體，予以不正當的毀滅，以爲一死百了，什麼都成過去。殊不知這是絕對錯誤的。當知，這一生命結束後，由於業感的因緣，另一個新生命，立刻接續而來。而這來的新生命，是否會較過去的生命好，既沒有誰可以擔保，亦沒有誰有這把握。如此，又何必犧牲這一寶貴的生命？

比丘爲提韋說了這譬喻，接著又開示她說：如天上的月亮，本來是光明的，由

於烏雲的遮蔽，光明就被掩蔽了。吾人的心月，本亦光輝的，因於過去生中造業的時候，心光爲不淨的罪業遮蔽，是以感受苦痛的生命。要想不受苦果，先得除去苦因，除去苦因的罪業，唯一無二的辦法，無過於至心懺悔。能夠懺悔就如炬消暗，一切的罪障黑暗，在大火炬的照耀下，自然歸於烏有。

由這比丘的啓示，我們可明確知道：在這世間做人，不怕承認有業障，只怕不懺除業障。不在這上面用工夫，而怕承認有諸業障，才是眞正不可救藥的。修學佛法的人，應承認自己業障重，進而本著佛教的懺悔方法，懇切至誠的眞實懺悔。

現在先來解釋懺悔這個名稱：一、懺是首意，悔是伏意。如世間的人得罪於王，乖乖的順伏不敢違逆。不逆就是伏，順從就是首。修學佛法的人亦是這樣，俯伏在三寶足下，正順於諸法道理，從此不敢再爲非作歹，名爲懺悔。二、懺名修來，悔名改往。謂昔日所作的惡不善法，現在開始知道它是不對的，於是對它加以鄙惡，所以名悔。至過去所棄的一切善法，現在知道是應該做的，於是願從今以後，精進勇猛的修習，所以名懺。合而言之棄往求來，名爲懺悔。三、所有的衆失，將之披陳出來，所有的過咎，將之發露出來，沒有一絲一毫的敢以隱諱，是名爲懺；從

此斷除相續爲惡的心，捨離一切行惡的念頭，是名爲悔。如是能作的心所作的惡，悉皆捨棄，名爲懺悔。

懺悔，不是隨便可得的，要有適當的處所，而最理想的懺悔處，則莫過於依法性處，這是最妙最上的懺悔處，是高出一切的懺悔處。懺悔業障的行人，假定眞了解這意思，先當求覓法性道理爲懺悔處。覓得此處又當怎樣？普賢觀說：『端坐念實相，衆罪如霜露，慧日能消除。我心自空，罪福無主，是名大懺悔，是名莊嚴懺悔，是名無相懺悔』。依法性處行實相懺，則你所觀的罪惡，就不復成爲罪惡，罪惡當下就是實相，而所觀的福德，亦不復成爲福德，福德當下就是實相。觀諸罪福純是實相，離實相外更無罪福，是名眞實懺悔。通常說的『罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡，心亡罪滅兩俱空，是則名爲眞懺悔』，亦是這一懺悔精神的表現。

「經言：犯一吉羅，如四天王壽五百歲墮泥犂中」。講到罪惡，不用說，是有輕重之分的：最重的罪是四波羅夷罪；最輕的罪是突吉羅罪，亦卽文中說的吉羅。突吉羅是印度話，中國譯爲惡作惡說。惡作，是指身所犯的罪，惡說，是指口所犯的罪，不論身犯口犯，只要是屬吉羅之罪，都是極輕微的。以比丘言：當披衣時，

應小心的披上身去，如將衣纏在頸項上，或將衣覆在頭面上，是卽犯突吉羅罪。又如行路不留意自己的威儀而顯得輕浮時，是亦犯突吉羅罪。雖說行路不致影響他人，但以比丘身份來說，是不能不顧及的。還有比丘坐的姿態不端莊，同樣是犯突吉羅罪。以上所說的，都屬於身犯。至於口犯，例如比丘言談，不可輕浮戲笑，當進食時，不可含食而言，或以不如法的言語與人談笑等，都犯突吉羅罪。

犯了突吉羅罪，是容易懺悔的，祇要在犯後不久，立刻向人發露，表示懺悔一下，其罪就可消除；如果犯了而不懺悔，卽以所犯吉羅小罪，將於死後墮泥犂（地獄）中。一旦墮入泥犂，時間是漫長的，不是短時期，出離得了的。前曾講過，四天王天的天人壽命，與人間的人壽相比較，眞是難以計算。四天王天的一晝夜，等於人間的五十年。照三十日爲一月計算，四天王天的一月，等於人間一千五百年。復以十二月爲一年計算，四天王天的一年，等於人間一萬八千年。四天王天的壽命是五百歲，如是這樣加上去，五百年卽等於人間九百萬年。諸位請想一想：犯一突吉羅罪，要受這麼長久的苦果，可不可怕？

突吉羅罪是屬輕罪，亦是平時容易忽略的，犯一「吉羅小罪，尙獲」如「此」

苦「報」，「何況」是犯「重罪」？「其」所得的苦「報」，自是更加「難言」。

講到這裏，有一問題，不妨提出討論一下：犯了吉羅小罪可以懺悔，犯了波羅重罪，是否亦可懺悔？關於這一問題，部派說法不同：有的部派認爲犯了重罪不可懺悔，因爲犯了重罪已失戒體，失去戒體的比丘，已失比丘的資格。有的部派認爲雖犯重罪，亦可依法懺悔清淨，而成爲一如法比丘。這兩種說法，在經中亦可找到根據：有的經中說是不通懺悔的，有的經中說是可以懺悔的。前者是一般所了解的，後者或不以爲然。現在據經說明如下：

一次，佛告舍利弗說：過去有一比丘，名叫欣慶，曾犯四根本戒，後來到僧團中，向衆發露懺悔，經過九十九夜的不休不眠，至誠懇切的求哀懺悔，於是『戒根還生，如初受戒』時一樣。由此可以證明，犯了四根本戒，仍然是可懺除的，不過要至誠眞切的發露懺悔，才得懺悔清淨，不是馬馬虎虎可以還生戒根的。

另有一部經的說法，與上所說稍有出入。佛對比丘說：犯了四根本戒，固然可以懺悔，但要在犯罪後，立刻發露懺悔，不可稍作覆藏，如覆藏所犯的罪行，不但不可以懺除，而且還要加上一層覆藏罪。

據上所說，可知任何罪行都可懺悔，問題祇在罪的輕重以及所運用的不同懺悔方法。懺悔的方式固須如法，而求懺悔的心，更須至誠懇切，如此，沒有不懺悔清淨的。

**今我等日用之中，一舉一動，恒違戒律；一餐一水，頻犯尸羅。**

如「今我等」四衆佛子，在「日」常雜「用」生活「之中」，不論「一舉一動」，總是「恆」常的「違」背如來所制的「戒律」。諸位不要以爲這個說得太過，事實的確是這樣的，因爲戒很微細，稍爲一不留心，就與戒律相違。如有名的紫柏大師，脅不著席者四十餘年，仍然認爲自己對微細戒，未能持得如法清淨，不敢爲人授沙彌比丘戒，到了眞的必不得已的時候，亦不過爲人傳授五戒而已。又如藕益大師，雖已受了比丘戒，後來自覺自己不夠資格做一如法比丘，而自動的退居爲三歸人，後來精進勇猛的修占察懺，祈得菩薩鬮，始自署爲菩薩沙彌。比丘戒是極微細的，在日常生活中，如不嚴加注意，是難以守持清淨的。太虛大師曾自謙的說：『比丘不是佛未成』；弘一律師也自謙的說：『就我自己而論，對於菩薩戒是有名無實，沙彌戒及比丘戒決定未得；即以五戒而言，亦不敢說完全，止可謂爲出家多

分優婆塞而已！這是實話』。可見如想當一如法比丘，是比當一菩薩還要難的！

不唯一舉一動，恆違如來戒律；就是「一餐一水」亦「頻」毀「犯尸羅」。尸羅是印度話，中國譯爲清涼，亦卽戒的別名。大乘義章說：『言尸羅者，此名清涼，亦名爲戒。三業之非，焚燒行人，事業如熱，戒能防息，故名清涼。清涼之名，正翻彼也。以能防禁，故名爲戒』。大智度論解釋尸羅說：『尸羅，秦言性善。好行善道，不自放逸，是名尸羅。或受戒行善，或不受戒行善，皆名尸羅』。這樣說來，尸羅是通於一切善行的。爲人能夠離諸罪惡行諸善法，自然覺得心安理得，俯仰無愧於人，當然心無熱惱，而感清涼自在；遠離穢惡，所以又名性善。

在日常餐飯茶水中，爲什麼會常犯尸羅？這因在茶飯中，不能避免傷害很多的微細生物。所謂：『佛觀一鉢水，八萬四千蟲』，亦可作爲於茶飯中易犯尸羅的佐證。印順導師曾說：『受戒容易守戒難』。受戒是何等的容易？只要在傳戒的衆師前，一切應行的儀式照作一番，就算受了戒了。可是戒雖受了，要想守持清淨，却是相當困難。所以佛說：在這南閻浮提，如有五個如法清淨比丘，正法就可住世。在末法的今日，不說要找五個如法清淨比丘是不可能，卽使想找個把青年發心出家

都不容易。本來，在世俗上說：『人非聖賢，孰能無過』？在佛法上說：『人未證果，孰能不犯戒禁』？問題在於能不能改過和懺悔。『過而能改，善莫大焉』，『犯罪當懺悔，懺悔則清淨』。站在佛法的立場說：能不犯戒，當然是最好的，一旦犯戒，就應生慚愧心，認爲這是自己的業障，時刻要求懺悔清淨。如果犯了戒，還自以爲是，那就罪不容誅了！

**一日所犯，亦應無量，何況終身歷劫！所起之罪，更不可言矣。**

吾人的身心行爲活動，從朝至暮的「一日」之中，「所犯」的各種不同罪惡，已是「無量」無邊的那麼多，「何況」是「終身」所造的罪？更何況是「歷劫」所造的罪？總說一句，在生生世世中「所起之罪」，是不可說不可說的那麼多，所以說：「更不可言矣」。衆生所造的罪，是沒有體積的，假使有體積的，誠如佛在普賢行願品中說，盡虛空徧法界，亦容不了所造的罪，試想罪有多少？

**且以五戒言之，十人九犯，少露多藏。五戒名爲優婆塞戒，尙不具足，何況沙彌、比丘、菩薩等戒，又不必言矣。**

佛爲七衆弟子制有各別不同的戒，現在「且以五戒言之」：所謂五戒，是指不

殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒，爲在家佛子所受持的戒。受五戒的人，儘管是爲數不少，但「十」個受五戒的「人」，恐怕就有「九」個會毀「犯」的。能守持清淨的，眞是少之又少，且對所犯的戒，「少」有發「露」出來，「多」數是覆「藏」起來。「五戒名爲優婆塞（近事男）戒，尙」且「不」能圓滿的「具足」守持，「何況」比五戒更難守持的「沙彌、比丘、菩薩等戒」？自「又不必言矣」！沙彌有十戒，比丘有二百五十戒，菩薩有三聚淨戒，或如梵網經中所說十重四十八輕戒，或如優婆塞戒經中所說六重二十八輕戒等。以上所說的種種戒，都是難以守得如法清淨的。尤其是菩薩戒，與比丘戒比較，大體上說，菩薩戒似不拘小節，而實際上，比比丘戒更難守持，爲的是比丘戒要通過身語才算犯戒，而菩薩戒是論心的，只要心裏動了一個不正當的念頭，就算是犯戒了。以日常極平凡的事說：一個受了菩薩戒的人，絕對不可說四衆過，但放眼看去，今日受菩薩戒的人很多，能守持這條戒的人又有幾個？持戒的困難，於此可見。不過諸位不要因持戒困難以致不敢受戒，須知受戒有受戒的功德，受而能持，其功德則更是無量。

**問其名，則曰我比丘也；問其實，則尙不足爲優婆塞也，豈不可愧哉！**

這幾句，又是針對出家比丘說的。「問其名」稱，「則」必答「曰我」是「比丘」；「問其實」際，「則尚不足爲」在家修學佛法的「優婆塞」。如是有名無實，名實不相符合，難道不感到羞愧嗎？所以說：「豈不可愧哉」！這種現象，在佛教中，一直是存在著，不過於今尤烈而已。佛教到了今天，可說衰敗已極！推究根本原因，實由於僧品的日趨低落，而僧品的所以日趨低落，實源於戒學的廢弛。長期這樣下去，佛教前途，實在不堪設想！

**當知佛戒不受則已，受則不可毀犯；不犯則已，犯則終必墮落。**

瓔珞本業經說：『一切衆生，初入三寶海，以信爲本；住在佛家，以戒爲本』。所以做個佛弟子，特別是做個出家佛弟子，必須要受戒持戒。這如進入社會任何團體，皆須遵守其法規一樣。而且佛在遺教經中，特別告誡我們說：『若人能持淨戒，是則能有善法；若無淨戒，諸善功德皆不得生；是以當知戒爲第一安穩功德之所住處』。佛陀所以一再的教誡弟子受戒持戒，「當知佛」所制的「戒」禁，我們「不受則已」，如果「受」了，那就「不可」予以「毀犯」。因爲這是一切善法的根本，是關閉惡趣的大門，是人生向上的起始，是趣向解脫的正因。如果受戒而又

犯戒，「不犯則已」，一旦「犯」了，最後「終必墮落」三惡道中去，受三惡道的苦果，永難脫離。

智度論中曾說這樣一個故事：有個貧困的人，由於窮極無聊，就天天向天祈求財富，前後一共祈求了十二年。十二年的時間，不是一個太短的日子，因而感動了他所祈求的天，天神一天忽然顯現在他面前，並且問那窮人說：『你每天這樣虔誠的求我，究竟想求什麼』？『我生來窮苦，現在唯一的要求，是怎樣的轉貧爲富，讓我享受一點快樂生活』。窮人這樣回答天神。天神聽了他的所求，立刻賜他一個美妙寶瓶，寶瓶妙在能變化無窮，心裏想要什麼，寶瓶立即就能爲他變化出什麼，從來沒有使他失望過。於是這個幸運的窮人，不久，不但有了美奐美輪的華屋，亦復有了七珍的麗服，眞如天人一般，思衣得衣，思食得食，思屋得屋，思車得車，因而立即成了一個富有的富翁。他的暴富，引起他的親友注意，大家感到非常詫異，乃異口同聲的問他在短期內所以致富的原因，他也很歡喜的將天神賜他寶瓶的經過告訴他們，且更得意忘形的站在寶瓶上手舞足蹈起來，那知正在他跳得興高彩烈時，寶瓶忽而拍的一聲爆裂開來，所有華屋、麗服以及一切財寶，頃刻之間化爲烏

有，使他美夢歸於幻滅。這個譬喻是說：一個人受了戒，一切功德法財，都可因而生起；可是一旦犯了戒條，一切功德也就隨之消失。所以受了戒後，如果又犯於戒，必然會要墮落。持戒是這樣的困難，誰也沒有把握絲毫不犯，那麼犯了又當怎樣來謀補救？曰：

**若非自愍愍他，自傷傷他，身口併切，聲淚俱下，普與衆生求哀懺悔，則千生萬劫惡報難逃。是爲發菩提心第八因緣也。**

受戒而又犯戒的唯一補救辦法，就是求哀懺悔，亦唯求哀懺悔，始得罪業消滅，假定不是這樣，那就很難清淨。然則如何懺悔？首當「自」己憐「愍」自己，爲什麼會造出這麼多的罪業？由自己推及他人，憐「愍他」人同自己一樣的造了很多罪惡。進而「自」己哀「傷」自己，爲什麼這樣的迷惑顚倒？由自己推及他人，哀「傷他」人同自己一樣的迷惑顚倒。爲了自己，爲了衆生，生生世世在迷惑顚倒中所造的罪業，現在必須在三寶前，身則虔誠禮拜，口則發露罪愆，如是「身口」二業一「併」懇「切」的，並且「聲淚俱下」的，「普與衆生求哀懺悔」。身口併切，是顯示三業的同時懇切。因爲身口二業的活動，必須由於意業的推動，所以身口

之中含有意業。聲淚俱下，是形容懇切的狀態。文中「若非」兩字，意謂假定不是這樣的求哀懺悔，那你的罪業就不能消除。罪業消除不了，經說：『假使經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受』。那就「千生萬劫」，墮在苦趣之中，長期受諸「惡報」，要逃也「難」以「逃」得了的。在這世間，逃債、逃國法的制裁，是都可以做得到的；唯有業報，是無法可逃的，「唯有懺悔，可以消除業障」。唯有業障消除，始得不受惡報。爲此，佛在很多經中，都要各人懺悔，不僅爲自己懺悔，亦要爲衆生懺悔，使自他懺悔清淨，而得身心解脫，「是爲發菩提心」的「第八因緣也」。

9　求生淨土發菩提心

**云何求生淨土？謂在此土修行，其進道也難；彼土往生，其成佛也易；易故一生可致，難故累劫未成。**

這是發菩提心的第九種因緣，亦卽求生淨土發菩提心。淨土，是對照我們現在所居住的穢土而言。依大乘經典說：『十方世界悉有淨土』，但這裏所說的淨土，是專指西方極樂淨土說的。一般以爲求生淨土是屬於自了的，不須要發菩提心，這

是錯誤的。當知求生淨土的眞實意義，絕對不是自了的，含有大乘的積極精神。印順導師說：『離淨土就無大乘，淨土是契合乎大乘思想的』。既然如此，修學淨土，怎可不發菩提心？所以淨土行者，如眞想要求生淨土，則必須以發菩提心爲第一義。

觀無量壽佛經，佛曾這樣明白開示說：『欲生彼國者，常修三福：一者孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業；二者受持三歸，具足衆戒，不犯威儀；三者發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事，名爲淨業』。發菩提心爲修淨業的三大要素之一，更可看出發菩提心的重要。徹悟禪師亦道：『眞爲生死，發菩提心，以深信願，持佛名號。十六字爲念佛法門一大綱宗』。蓮池大師發願回向文中更透切的說：『普爲四恩三有，法界衆生，求於諸佛一乘無上菩提道故，專心持念阿彌陀佛萬德洪名，期生淨土……一切功德悉皆成就，然後不違安養，廻入娑婆，分身無數，徧十方刹，以不可思議自在神力，種種方便，度脫衆生，咸令離染，還得淨心，同生西方，入不退地』。當知這就是發無上菩提心，普令一切衆生離苦得樂，普令一切衆生捨染取淨，是以發菩提心爲修淨土的行者所絕對不可少的

條件。假定不發大菩提心，不特不能修成淨業，亦復不得上品上生。

且以現實情況來說：今日正是世界紛亂，國家多難，人類陷於極端苦痛的時代。撇開世界不談，就以國家而論：復興國家，建設國家，富强國家，當然迫切需要國人多多發心努力，積極爲國家擔負救國救民的任務。可是這不是一句口號，而是需要大量的人才，於是就有很多青年學子到國外去求學深造，我們自不能說他們在國家這樣多難的時代，去國外求學是逃避現實，因爲他們一旦學成，還是要回到祖國來爲同胞服務的。而且到了這時，他們對國家對同胞的貢獻才更大更切實。所以我們不能因他們出國而責以放棄爲國爲民的責任。

這如娑婆穢土有種種不如理想的地方，經中稱爲穢惡充滿的五濁惡世。如欲轉此穢土成爲淨土，將不理想的環境變爲理想的環境，在這世界是無能爲力的。唯有求生到西方極樂世界去，親近彌陀教主，從阿彌陀佛學習嚴土熟生的本領，學習到了相當的程度，就可挾著嚴土熟生的本領，懷著大悲的心願，回到這娑婆世界來，一方面弘法度生，一方面莊嚴這娑婆國土。以這樣的純正思想求生淨土，不但不違背大乘的實義，且正是大乘精神的積極表現。所以念佛求生淨土，決不可視爲消極

厭世，我們修學淨土，應讓大乘佛法的慈光，照耀在這多苦多難的人類世界。

不過應當記住的是，即念佛求生淨土，不是爲個己的安樂，而是爲度化一切衆生，亦即不違安養而入娑婆的。眞正能夠做到：雖生於淨土，而不捨娑婆，雖處於娑婆，而願和衆生同生極樂。如此發心，是眞大乘。

「云何求生淨土」？就是爲什麼要生淨土？當知「在此」穢「土修行」，並不是不可以，不過於修道過程中，有重重魔障，「其進道也」是很「難」很難的。如果得於「彼土往生」，不但不會有魔障來阻難，且有種種殊勝環境，給予有力的幫助，則「其成佛也」自然容「易」。且在穢土修行，由於環境的不理想，不說不易修成，就是修成也易退失。而往生淨土中，由於環境的美滿，不但修行易成，而且不會再行退轉。所以如此，因爲一生彼極樂國土，那生死的根株，便永遠的斷盡，試想這是多麼容易？正因「易故」，所以「一生可致」，即一生得以成辦的意思。在這娑婆穢土修行，由於缺少助道之緣，的確是很難的。正因「難故」，所以即使修行「累劫」，也「未」能夠「成」就，即不容易成就自己的道業。淨穢二土，如是比較，何啻天壤？是以佛法行者，應當專修淨業，仗佛慈力，帶業往生，見佛聞

法，悟無生忍。

**是以往聖前賢，人人趨向；千經萬論，處處指歸；末世修行，無越於此。**

淨土法門，是佛陀爲我們所建立的特別法門，示人以發願往生極樂淨土爲宗旨。自佛開示了這一特別法門，佛世時的文殊、普賢，固然趨向於此，佛滅後的馬鳴、龍樹，亦趣於此。中國的匡廬、天臺、清涼、永明、蓮池、蕅益諸大師，亦同樣的以此淨土爲所趨向的目標，所以說：「是以往聖前賢，人人趨向」。『諸菩薩大士，在千百年前，早已爲我們徧研藏教，特地揀出了這個不斷惑業便預補處的，即此一生便出樊籠的，至圓至頓至簡至易的，即淺即深即權即實的，統攝禪教律而高出禪教律的，特殊超越天然妙法了』。不修這樣的殊勝法門，還修什麼法門？再說：「千經萬論」之中，「處處」皆爲「指歸」。怎麼見得？如有人說：『諸大乘經所共讚揚，唯淨土三經（阿彌陀經、無量壽經、觀無量壽佛經）專明其致，般舟、悲華、寶積等經，說來更切，就是此宗的起源。馬鳴菩薩在大乘起信論中勸生淨土，龍樹菩薩著十二禮和易行品等，世親菩薩著往生論等，皆淨土弘傳的源流』。特別是華嚴經，素被尊爲諸經之王，而普賢大士以十大願王導歸極樂，尤其值得我們

重視。我們是凡夫，佛菩薩的聖教，足資借鏡，過去的聖賢，都是我們修行歸向的好榜樣。在這末法時代　談到如法修行，實在無有超越這淨土法門的，所以說：「末世修行，無越於此」。因淨土法門，是方便中的殊勝方便，捷徑中的最妙捷徑。只要早晚在佛前隨分隨力，禮拜持念，回向發願，就可以了。而且念佛一法，不要什麼特別壇場，於行住坐臥，語默動靜，穿衣吃飯，一切時，一切處，無不可以念佛。果然痛念生死事大，無常迅速，而於念佛事，用心眞切的，在鬧靜忙閑，苦樂逆順中，亦同樣的不妨念佛。這不是殊勝方便是什麼？

**然經稱少善不生，多福乃致。言多福，則莫若執持名號；言多善，則莫若發廣大心。是以暫持聖號，勝於布施百年；一發大心，超過修行歷劫。**

淨土法門的殊勝，固然是不錯的，可是彌陀經中，曾經這樣說道：『不可以少善根福德因緣，得生彼國』。本此知道：眞正要生極樂國土，還須多多修諸善福，以爲求生彼國的助緣，所以說：「然經稱少善不生，多福乃致」。經卽指彌陀經而言，講到善根福德，當然是很多的，持五戒行十善，固是善根福德，修忍辱行布施，亦是善根福德，甚至舉手之勞的善行，都屬於善根福德的範圍。然而任何福德的

培植，都不及執持阿彌陀佛的聖號來得殊勝，所以說：「言多福，則莫若執持名號」。任何善根的栽培，都不及發廣大菩提心來得殊勝，所以說：「言多善，則莫若發廣大心」。

當知一句佛號包含萬德，而這萬德洪名，無德不臻，無福不具。能夠一心執持名號，不但是修了福，且還修了眞實的功德，永遠不會再墮落了。什麼叫做眞實的功德？功德亦可叫做善根，善根是要在佛前種的。如果我們口口聲聲的念佛，經常不斷的拜佛，是卽眞實的大功德。『觀無量壽佛經上說的，至至誠誠，懇懇切切，念一句南無阿彌陀佛，就可以除掉八十億劫生死的罪苦。十萬叫做一億，八十億劫，就是八百萬劫。一心一意的念佛，就可以把八百萬劫所造的罪業，一齊都消去了。罪業既然消去了，自然不再受那生死輪廻的種種苦惱了。這樣的功德，還不算大麼？況且還靠著阿彌陀佛的大願心的力量，那有不成功的道理呢』？所以執持名號，就是廣修福德。

至於說到發心，不外於離苦得樂．如果只爲自己離苦得樂而發心，只爲自己捨穢取淨而發心，這是二乘人所發的厭離心，其心量狹小，不足以言多善，言多善，

必須發無上大菩提心。如本文前說：『此菩提心，諸善中王』。只此一念大菩提心，就可以統攝一切善法，一切善法無不圍著大菩提心而轉。當初阿彌陀佛發願創造極樂淨土，就是由於一念菩提心動。現在我們要生到極樂世界去，唯有發廣大菩提心，才能與阿彌陀佛的悲願相應。是以淨土行者，如能一方面執持彌陀聖號，另方面發眞實懇切的廣大心，則往生彼國，乃決定無疑。

多福既以執持彌陀聖號爲上，「是以」淨土行者，卽使「暫執聖號」，其所得的福德，「勝於布施百年」。布施是有福德的，這是誰都知道的，可是於百年中，布施所得福德，較之短暫念佛所得的福德，眞如經中所說：百分不及一，千分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。因爲布施所得的福德，如不能了解其三輪體空，不過是人天福報而已，根本談不上了生死得解脫，可是至心念阿彌陀佛一聲，能滅八十億劫生死重罪，二者如何能比？

多善既以發廣大菩提心爲最，是以淨土行者，卽使「一發大心」，其所得的善根，「超過修行歷劫」。不論修什麼佛法的行門，都可種下善根的。但發大心所種的善根，超過歷劫修行所有的善根。印順導師說：『往生西方淨土，是大乘法門；

大乘法，建立於發菩提心；離了發菩提心，卽不成其爲大乘了。所以世親菩薩的淨土論說：『二乘種不生』。西方極樂世界，是一乘淨土；生到極樂世界的，都不退轉於無上菩提』。可見發菩提心的重要。

**蓋念佛本期作佛，大心不發，則雖念奚爲？發心原爲修行，淨土不生，則雖發易退。**

爲什麼念佛？「念佛」的目的，「本」是「期」望自己將來「作佛」，既然期望自己作佛，那必須發菩提心；不發菩提心就不能成佛。因爲十方一切諸佛，未有一佛不發菩提心行菩薩道而成佛的。因此，現在淨土行者，如果「大心不發」，那你念佛又是爲什麼？所以說：「則雖念奚爲」？念佛就可往生極樂，生到極樂世界去，就決定可以成佛。如阿彌陀佛沒有成佛前，曾經發過這樣的大願：假使將來我成了佛，十方世界的一切衆生，如能稱念我的名號，那怕是只念十聲，設不生到我的國土裏來，我就決定不願成佛。阿彌陀佛有了這樣的大願心，所以才得成佛。所以念彌陀聖號的人，自然會生到極樂世界去的，到了極樂世界以後，再不斷的精進修持，當可達到成佛目的。

爲什麼要發大心？「發」大「心」的目的，「原」來是「爲修行」，假使修行

不能生於淨土，縱你現在發了廣大菩提心，那還是容易退失的。所以說：「淨土不生，則雖發易退」。以上曾經說過，在這娑婆世界修行，障道的惡緣太多了，一般初發心的行者，在修行的過程中，稍受到一點挫折，就心灰意懶而退失道心。舍利弗在過去發了大心，後來因捨眼的逆緣，退大向小，是個最好的明證。淨土不但沒有絲毫障緣，相反的，更有許多主觀與客觀，自然與人事的善緣，從此可以一步一步的修上去，絕對沒有再退的可能。所以彌陀經說：『衆生生者皆是阿鞞跋致』。阿鞞跋致，是卽不退轉的意思。因此，發大心的行者，必須求生淨土，唯有到達淨土，才能維持大心不退。

**是則下菩提種，耕以念佛之犁，道果自然增長；乘大願船，入於淨土之海，西方決定往生。是爲發菩提心第九因緣也。**

發心往生既有這樣的重要，「是則」欲在佛法中得到勝利的，應該趁早播「下菩提」的「種」子。什麼是菩提種？卽發大乘菩提心，以此作爲成菩提道的種子，所以名爲菩提種。菩提種子一旦散播在我們的心田中，緊接著應該「耕以念佛之犁」，換句話說：就是心心念念的念佛求生淨土。如是精勤不懈的日復一日，年復一

年，無上菩提的「道果，自然」也就一天天的「增長」廣大起來，到最後是就圓成道果。在這裏，必須加以說明的：發菩提心與念佛往生，是相順而不相背的。有人以爲既發了菩提心，就照著去行菩薩道，向菩提大道前進就是，何必還要念佛？這是錯誤的想法，絕對要不得的。當知佛法行者，即使發了大菩提心，播下菩提種子，仍須老老實實的念佛，如不懇切至誠的念佛，道果是難以茁壯增長起來的。道果不能繼續不斷的增長，要想達到成佛的目的，那必然是很渺茫的。因此，我熱切的希望每個發了菩提心的行者，更要精進勇猛的念佛，千萬不要以爲這與發菩提心無關。

念佛既以往生淨土爲本願，是則應「乘大願船」，航行於淨土大海中，才能穩穩當當的生到極樂世界去，所以說：「入於淨土之海，西方決定往生」。大願船：以阿彌陀佛說，是乘阿彌陀佛四十八願的大願船；以行者自己說，是乘自己願生淨土的大願船。乘這兩大願船，駛入西方淨土的領海，乘風破浪的鼓勇前進，最後終必到達西方彼國。可見衆生的心願與彌陀的大願，是相攝相成的。所以有這樣的話：『須知阿彌陀佛以大願成佛，如果我所發的願，還合佛攝生的願，何難往生？佛

在無量劫前，普爲世界受苦衆生發四十八大願，依願久經長劫，修菩薩行……要曉得阿彌陀佛大願大力，譬如一隻大船，不論何物，但得上船，即到彼岸，不憂沉溺，却是順水順風，是上船以後的事。假如你不肯上船，將如之何？所以總要自己發願爲先』。乘大願船，既得往生，就可橫超生死，疾趣無上菩提。「是爲發菩提心」的「第九因緣也」。

10 令正法久住發菩提心

**云何令正法久住？謂我世尊無量劫來，爲我等故，修菩提道，難行能行，難忍能忍，因圓果滿，遂致成佛。**

這是發菩提心的第十種因緣，亦即令正法久住發菩提心。如來在菩提樹下成等正覺，不是正覺到別的什麼，而是正覺到緣起正法，亦即正覺到永恆性、普徧性、必然性的究竟眞理。且佛所創覺的這一緣起正法，『非一般人，也非天、魔、梵（印度宗教的神）所能轉的。惟其難得，愛護的心也特別關切。所以發現了出家衆的過失，就從事僧衆的組織；成立僧團的第一義，即爲了住持佛法』。而這住持正法的責任，佛陀是鄭重的付託於出家衆的，有了和合僧的存在，即是如來正法的存在

。

如來正法，就對黑暗的現實世間來說，猶如一盞光亮的明燈，凡有如來正法存在的地方，就好像有明燈放射出無限燦爛的光輝，照破世間的黑暗，正法如被摧毀殆盡，就等於撲滅世間的燈光，對於世間衆生是最不利的。因此，每個信佛的四衆弟子，當發現正法被摧殘時，應負起護教的責任，使如來正法得以久住世間，指引衆生走上光明的解脫大道。這是何等重要的工作？我們豈可忽略？

然而「云何」得「令正法久住」？首當要知道的，就是佛爲我們所開示的正法，不是簡單容易得來的，而是先要體悟到正法，然後才能將所體悟的正法宣說出來。體悟正法，就是成佛。佛之所以成佛，不是爲自己而成佛的，是爲我們衆生而成佛的。所以說：「謂我世尊無量劫來，爲我等故，修菩提道」。在修菩提道的過程中，不是順利無阻的直向前進，而是「難行能行，難忍能忍」的做著度化衆生的工作。所謂難行能行，以布施說，外施錢財，對於金錢，稍爲看得破的，還不算是難以施捨；內施生命，有時需捨頭目髓腦，手足肢節，甚至整個身體，那就不簡單了。經說三千大千世界，無芥子許不是佛所施捨頭目髓腦之處，這是多麼偉大的難行

能行？所謂難忍能忍，以忍辱說，衆生的根性各各不同，你眞心誠意的爲衆生好，希望指引他走上人生的光明大道，而他不特不領情和感謝，反而以種種不正當的手段對付你、漫罵你、侮辱你、打擊你，使你感受不了。如果沒有相當忍辱的工夫，必然會退下心來，不再向菩提大道前進。然而我佛如來，不論遇到怎樣折磨和打擊，總能忍人所不能忍的忍受下去，務望達到感化剛强難以化度的衆生爲目的，而且始終不捨任何一個衆生，這是多麼偉大的難忍能忍的精神。

如是不辭勞苦的捨己利他，乃至代諸衆生去受無量苦，直至修畢菩薩因地所應修的「因」行「圓」成，福足慧足的「果」德完「滿」，方得成佛。所以說：「遂致成佛」。本此可知成佛不是容易的事，而是經過長時間的諸多磨練，才於菩提樹下，夜覩明星，破諸魔軍，而成無上正覺。

**既成佛已，化緣周訖，入於涅槃，正法像法，皆已滅盡，僅存末法。有教無人，邪正不分，是非莫辨，競爭人我，盡逐利名。舉目滔滔，天下皆是，不知佛是何人，法是何義，僧是何名？衰殘至此，殆不忍言，每一思及，不覺淚下！**

這是省庵大師目覩當時佛教實情所發的沉痛之言，而這又何嘗不是今日佛教的

寫照？

釋迦牟尼「既成佛已」，並沒有立即去享受涅槃界內的妙樂，而是在這苦惱的人世間，席不暇煖的奔走於恆河兩岸，度化所應度化的衆生，將自己所悟證到的正法，用種種不同的方式，予以和盤托出，希望每一衆生，亦能如佛那樣的悟證正法，得到身心的自由解脫。等到「化緣周訖」，亦即是度盡了衆生，然後始「入於涅槃」。這裏所說度盡衆生，並不是說度盡一切衆生，而是說與佛有緣，應爲佛所度者，皆已度盡，即使善根未成熟的，佛亦爲其做了得度因緣。遺教經說：『應可度者，若天上人間，皆悉已度，其未度者，皆亦已作得度因緣』，就是此意。

佛在經中告訴我們：佛滅度後，佛的教法，留在世間，可分三個時期：一爲正法時期，約有一千年的時間；二爲像法時期，亦是一千年的時間；三是末法時期，則有一萬年的時間。現在世界佛教公認爲佛滅二千五百十年，當已進入末法時期。所以說：「正法像法，皆已滅盡，僅存末法」。佛教到了末法時代，種種不如法的現象，都陸續的呈現出來。佛在經中，固有末法之嘆；古今大德，亦有末法之悲；末法實是法弱魔强的時代。

末法時代的第一個現象，就是雖「有」如來的「教」法流行於世間，但「無」信解修證的行「人」。即或信解佛法的人還有，但眞正修證的人絕對少有。而理解佛法的人，是否義不錯亂？是否合於契經？是否合於律典？還是一個問題。所以末法時代，相似佛法流行的多，眞正佛法流行的少。這末一來，學佛的人，大都「邪正不分，是非莫辨」。以相似的佛法爲如來的正法，不知佛法的眞面目爲何，佛法怎得不衰？這不是省庵大師閉起眼來亂說，而事實的確是這樣的。大師生於清康熙年中，距今約三百年間。當時的佛教已是如此，回過頭來看看今日佛教又是怎樣？幸而那時還有大師的大聲急呼，今日敢說佛教病態的人已沒有了，那裏還有什麼是非邪正可辨？

末法時代的第二個現象，就是佛弟子間，只知「競爭人我」，「盡逐利」養「名」聞。且這不是部分的現象，而是「舉目滔滔，天下皆是」。換句話說，放眼看去，莫不皆在競爭與追逐中滾來滾去，那裏還有一點學佛的氣氛。如今所常見到的佛教人事糾紛，總是顯明的分爲敵對的兩大陣營，這個爲這派助威，那個爲那派喊陣，再加上在家學佛人士從中推波助瀾，使勢態變得愈益複雜。如甲乙兩僧的爭執

，有時有些居士的插入，表面是說公道話，但往往幫助甲僧以攻擊乙僧，如是還有什麼公正可言？中國僧徒固陷溺在人我競爭之中無以自拔，就連自以爲護法的在家居士，亦掉在人我競爭的深淵中爬不起來。佛教到了四衆弟子的競爭不已，那裏還有什麼妙藥可醫。

佛教徒的競爭人我，如果是爲教理思想，猶還可說，因爲部派佛教及大乘各宗，都是由思想的紛岐而產生的，可是今日所爭逐的，根本不是這麼回事，而完全是在名利上，所以奪寺爭產之聲時有所聞。一般僧伽不知佛法，而且有辱於佛法者，完全是爲盡逐名利的關係，因爲盡逐名利，所以莊嚴的佛剎，成爲經懺的商場，以及挖空心思想出斂錢的方法，你如是，我如是，相效相傳，愈趨愈下，以致正法不興，佛門大衰！大醒法師說：『依據佛制戒律，僧尼實不應營業經懺，以販賣佛教爲生活！佛教傳至中國，自經懺度生方便門一開，流弊所至，不忍盡言！總之，經懺之害，其影響：大者已使中國整個佛教，限於邪妄迷信神鬼色彩之中，至不可分清；小者已使僧尼個人僧格掃地，身雖出家，心懷名利，至不可挽救』！如今有人以最不正當的手段，以最無恥的勾當，迫走有德高僧，奪得一大寺院，用以營業經

懺，成爲一大商家。如此敗壞佛門的作爲，我眞不知他們究爲什麼出家？又眞不知他們是否還有羞恥？

佛教原來是利人濟世的，出家是要做人天師表的，可是，現在的佛教既不能利人濟世，出家的僧衆更是自私自利的，俗不可耐的，有那一點堪作人天師表？僧衆既失去自覺之心，不能將佛教利益人世，則世間又何貴本有僧衆？說到這點，不禁爲僧衆的前途悲。但這不能說是社會無情，而是要自己本身健全的。如果我們不充實自己，要想得到社會人士的尊重，是絕對不可能的。因此，我們希望僧尼，積極從事佛法的修學以宣揚如來的正法。

出家僧衆本來是以住持佛教爲天職的，但這絕對不是一字不識一經不通的僧衆所能勝任的。放眼審視今日僧衆，大都不知佛法是什麼？不說甚深的佛法不解，就是淺顯的佛法亦不明白，甚而「不知佛是何人，法是何義，僧是何名」？諸位請想一想，這還像個出家人嗎？今天國家已經實行九年義務教育，爲人師表的僧寶還有目不識丁的，還有不知佛法僧三寶爲何的出家人，試問佛法怎能流行在世間？世間又何貴乎有這樣的出家人？不說普通的僧伽如此，就是所謂住持者流，亦大都沒有

修學過佛法的。如將五蘊說爲金木水火土，四大說爲酒色財氣的，在掌握佛教實權的人物中，所在多是！如此，安居寺院裏的僧伽，沒有能去利益社會的，只有社會來利益僧伽，夫復何言！

所謂佛是何人，可有兩種解說：一爲佛是怎樣的人？是凡人？是聖人？你去問僧伽，就有很多答不出來；一爲佛是什麼地方人？是印度人？是中國人？你去問僧伽，就有很多搞不清楚。佛是印度的大聖人，具云佛陀，義譯爲覺者。就是覺悟宇宙人生眞理的人，亦卽從中道的緣起觀中，而完成圓滿正覺的。佛是人間的聖者，與一般神教所說的至高無上的神，有著絕對不同。然而不幸的是，在今日佛教徒中，不論是在家出家的，有很多視佛爲神，將神作佛的神佛不分者流，拜佛說爲拜神，拜神說是拜佛，致使一般不解佛法的社會人士，特別是欲破除迷信的知識階級，認爲佛教與神教同樣是迷信，皆在破除之內。這能全怪社會的人群嗎？難道我們不負神佛不分的責任嗎？

所謂法是何義，說來話就更多。然而扼要的說：『法是梵語達磨的義譯，精確的定義是軌持，卽不變的軌律，……本來，法是「非佛作亦非餘人作」的；本來如

此而被稱爲「法性法爾」的；有本然性、安定性、普徧性，而被稱爲「法性、法住、法界」的』。如此常徧軌律之法，用現在的術語說：就是永恆的眞理。佛陀的成佛，卽由於發現這眞理之法。佛陀創覺眞理之法後，於無可言說中，將之善巧的說出，使衆生亦得聽聞法音，而後此法才得流行人間。所謂『佛爲法本，法從佛出』，名爲佛法。就佛創覺此法說，稱爲證法；就佛宣說此法說，稱爲敎法。俱舍頌說『佛正法有二：謂敎證爲體；有持說行者，此便住世間』。然而不幸的是，卽今日說持行者，是就太少了。

所謂僧是何名，同樣爲多數出家人所不了解。僧伽是出家者的通稱，不僅佛敎的出家衆叫做僧伽，就是任何宗敎的出家者都可稱爲僧伽。如印度的婆羅門敎徒，稱爲婆羅門僧侶，如現在的天主敎的神父，稱爲天主敎僧侶。佛敎所說的僧伽，中國譯爲和合衆，是代表僧團的，不是指個別的出家人，更不能用爲出家人的姓氏。佛陀當時組織僧團，是要以此來住持正法的。因爲正法的住持，不是個人的力量所能做得到的，必須和樂清淨的僧團才能擔當。因爲『僧團確立在見和、戒和、利和的原則，才會有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住

持佛法的責任』。然而不幸的是，今日佛教中，只有自私自利的個人主義，沒有和樂融洽健全的僧團，不唯如是，連僧是何名都不知道，還談什麼住持佛法？『釋尊以律法攝受僧衆，把住持佛法的責任交託他。僧團爲佛法久住的唯一要素，所以與佛陀、達磨，鼎立而稱爲三寶』。三寶之一的僧寶現在何處？我不禁馨香禱祝的求其實現！

如上說來，明顯的發現：今日佛教已經「衰殘至此」，我們何忍再說什麼？所以說：「殆不忍言」。省庵大師「每一思及」佛法如此衰敗的現象，不禁「不覺」的潸然「淚下」！現我說到這裏，再看當前佛教，人我競爭不特不見減少，只有變本加厲的勝於過去，爭權奪利不特不見滅跡，較之省庵大師當時有過之而無不及！有心於佛教的大心人士，能不目擊心傷，而同放聲一哭？看到今日佛教危機，假定仍然無動於衷，那就眞的麻木不仁了。

**我爲佛子，不能報恩。內無益於己，外無益於人；生無益於時，死無益於後。天雖高不能覆我，地雖厚不能載我。極重罪人，非我而誰？**

站在佛的四衆弟子立場說：如何得令正法久住，是極其重要的任務。在前『念

生死苦，發菩提心』的文中，曾經講過：大乘經典所說發菩提心的因緣雖屬很多，但最主要的不外兩大因緣，就是『觀衆生苦發菩提心』與『觀佛法衰發菩提心』。佛陀的正法，是經三大阿僧祇劫的漫長時間，犧牲無數的頭目髓腦，忍受無數的痛苦磨折，而後才證得的，眞是得來並不簡單。如來辛勤的證得了正法，又大慈大悲的運用種種善巧方便，爲衆生宣說自己所證得的正法，使衆生依法修行，也證得這樣正法。佛說正法，亦不是容易的事。據法華經告訴我們：如來證得正法後，觀察世間的根機，覺得一般衆生慧淺，不能接受如來大法，就想不說法而入涅槃。如經中說：『辛勤我所證，顯說爲徒勞；我寧不說法，疾入於涅槃』。這是多麼沉痛之言！當時大梵天王，知道佛陀用意，感到自己既無力拯救人間，爲什麼不請佛說法化世？於是誠懇的請佛爲衆生說法。佛陀受請宣說正法，使正法之光，放射在這人間，令諸人群循著正法之光而行，而得解脫以至成佛。正法久住世間，對於人類衆生，有著多麼重大關係？所以佛法行者，如果稍有理智，都應想方設法的，以求正法的住世。但這先要從了解佛法做起，如果本身不知佛是何人，法是何義，僧是何名，又怎能住持如來正法？

是以「我」們身「爲佛子」，不論從那方面說，都應以弘法利生，續佛慧命爲唯一任務，才能報答佛陀深恩於萬一，如果不是這樣去做的話，那就「不能報」答佛陀的深「恩」。華嚴經說：『假使頂戴塵沙劫，身爲床座徧大千，若不說法度衆生，畢竟無能報恩者』。可見欲報佛恩，唯有宣說正法，勸諸衆生，發菩提心。

爲佛弟子，不能報佛恩德，那就對「內」而言，是就「無益於己」。因爲佛法是重實踐的，唯有實踐才能得佛法的實益。可是說到實踐正法，先當明了佛法眞義，正確的認識佛法眞義，然後才能如法的實行，而不至於盲修瞎煉，走入錯誤的道路上去。設若不知法是何義，佛法怎能對己有利？至於對「外」而言，亦復「無益於人」。自修固要了解佛法，化他更要了解佛法。設若自己不知法是何義，又怎能以法去利益人群？如此於人於己兩皆無益，做個佛陀的弟子，怎能報佛的深恩？佛所希望於我們的，對己是如法修行，對人是說法教化，只要對人對己有益，佛陀就會生大歡喜，也就報了佛的恩德。

爲佛弟子，如不能依法修行，說法度生以報佛恩，那就對「生」而言，則「無益於」當「時」，至於對「死」而言，亦復「無益於後」世。因不依法修行，當你

在生之時，等於虛度光陰，所謂『空在人間走一遭』，正是說明這點，不說是個學佛者，卽世俗一般人們，在其生存於世間時，要對社會人群有所貢獻，才不至於辜負人生，如渾渾噩噩的混過一生，不特有負佛恩，且亦有負己靈。設本如來正法自利利人，不僅不虛度此生，就是來生亦可憑此功德，而穩妥的踏上人天善道，甚至走上解脫大道與菩提大道。學佛做到這個程度，不僅不愧爲一佛子，而且亦能報佛深恩。

如我們不自我尊重，做個如法的佛弟子，既無益於己，又無益於人；生而渾渾噩噩的無益於時，死而糊糊塗塗的無益於後，只是隨業漂流生死苦海中，則「天雖」這麼「高」，可是「不能覆」蔭於「我」，而「地雖」這麼「厚」，可是「不能載」乘於「我」，那我雖生存於天地之間，卻爲天地之所不容。一個爲天地所不容的人，這不是罪大惡極的人是什麼？所以省庵大師自謙的說：「極重罪人，非我而誰」？其實，凡不能成四益的，都是極重罪人。

**由是痛不可忍，計無所出，頓忘鄙陋，忽發大心，雖不能挽回末運於此時，決當圖護持正法於來世。**

做一個人，特別是做個出家人，如不知道自己的罪業深重，那就不談，設知自己是個極重罪人，就當設法痛切悔改，使自己向上向善向光明，不可任令自己的罪行延續或擴大，懇切至誠的以功補過，謀求人我皆利的事業。唯有如此，那你才有美麗的前途。不然的話，一味的自甘墮落，不說一般人對你沒有辦法，就是佛也無能爲力的來度化你。所以稍具人性和慚愧心的人，一旦發現自己的罪業，總是不忍這樣下去的。

省庵大師並不是個極重罪人，而是眞能自他俱利的大德高僧，因爲看到佛法衰殘一至於此，乃自譴自責的以爲自己沒有盡到住持正法的責任，成爲佛教的極重罪人。「由是」想到自己的罪愆，不自覺的感到「痛不可忍」，我爲什麼這樣對不起佛陀？我爲什麼不好好的弘揚正法？可是再一想到未來補過的方法，又深深的覺得「計無所出」。然而我究竟怎麼辦呢？突然靈機一動，「頓忘」自己的「鄙陋」，「忽」而「發」起廣「大心」來。忘鄙陋而發大心，「雖不能挽回末」法的頹「運於」今日「此時」，但以我的這個懇切願力，深信「決當」可以「圖」謀「護持」如來「正法於來世」。忘鄙陋，是大師的自謙，發大心，是大師的悲願。凡爲佛弟

子，見佛法如此，都應效法大師圖護持正法於來世的精神，使佛陀正法的光輝，永遠照耀這黑漆人間，指引人們走上覺路。

講到這裏，我想再說一點，就是環視今日佛教，的確有種種不如理想的現象，使人不得不感到痛不可忍的無限悲傷。然而佛法畢竟是無上的眞理，儘管佛弟子從來都有不好的表現，但佛法仍然不絕的流行世間，可見佛法並不因佛弟子的不如法而湮沒於世。『邪正不分，是非不辨，競爭人我，盡逐利名』的病態，不自今日始。試讀省庵大師的這篇文章，可知大師的那個時代，佛法已衰敗不堪。再向前看，在蓮池大師的著作裡也好，在憨山大師的夢遊集裏也好，都有佛法衰殘的慨嘆，都有僧格墮落的悲痛，而佛法仍然延續不斷的流傳到今日，亦是明顯的事實。推究其原因，歷代高僧大德的住持弘揚，固然功不可沒，但最主要的，還是佛法本身有它存在的價值。

說老實話，佛弟子品流龐雜，難望每個佛弟子都能如法奉行，因爲每個人的善根慧性是不同的，每個佛弟子都能如法如律，當然是最理想的，但如不能做到這點，最低限度，希望在每個時代中，能有三、五位德學高超的大德高僧住世，如來正

法就可維持不墜。例如民初以來，佛法所以還有這樣，不能不歸功於太虛、印光等諸大德的住持。我常常說：近代中國佛教，假定沒有太虛、印光等諸位大德的維持，決不會有像今日這樣的面貌。可是這些大德，現在都已過去，瞻望佛法前途，不能不令人有日趨沒落之感。這不是佛法本身的問題，而是住持人的問題，如果佛教四衆，有心向佛教的正路上去走，佛教的前途仍是光輝燦爛的，如大家不此之圖，佛教還有什麼辦法？

**是故偕諸善友，同到道場，述爲懺摩，建玆法會；發四十八之大願，願願度生；期百千劫之深心，心心作佛。**

爲了圖護正法於來世，「是故」我今「偕諸善友」，共「同」來「到」這阿育王寺的佛陀舍利「道場」，集合大家建立涅槃法會，禮懺修法，所以說：「述爲懺摩，建玆法會」。於禮懺修法之外，並且仿效西方極樂教主阿彌陀佛，「發四十八之大願」，於此「願願」之中，都以「度」化衆「生」爲旨，同時「期」建「百千劫之深心」，於「心心」念念中，願得將來「作佛」。不過在此必須向諸位說明的，即雖心心念念的不離將來作佛的願望，但決不可要求速成，求速成是不行的，所

謂『欲速則不達』，是值得我們記取的一句名言。有人想即身成佛，那是不可能的。依正常道的佛法說，成佛必須經過三大阿僧祇劫的艱苦歷程才行。省庵大師深深的了解這點，所以期以百千劫的堅固深心，本著大無畏的勇猛精神，不屈不撓的向著成佛大道前進，任何困難折磨在所不辭。

**從於今日，盡未來際，畢此一形，誓歸安養，既登九品，回入娑婆。俾得佛日重輝，法門再闡，僧海澄清於此界，人民被化於東方。**

我既心心念念以成佛爲期，而成佛又不是短時間所能成辦的事，則我「從於今日」開始，直至「盡未來際」的長時期中，都向成佛的這個目標前進，不達成佛，誓不中止。不過在這長時間中，爲了修集成佛的資糧，在這五濁惡世的娑婆不易修集，爲此，不得不求「畢此一形」，即這一生命結束。「誓」願「歸」向西方「安養」國土，親近彌陀慈父，修學福德智慧。「既」已「登」上極樂淨土的「九品」蓮座，而得證悟無生法忍，然後再以願力「回入」此「娑婆」世界來，度化一切沉淪的衆生。

回入娑婆，既以度生爲主，當要弘揚正法。過去佛日的光輝，曾經一度在世間

閃耀過燦爛的光芒，因經重重的摧殘，已失去了昔日炫目的光彩。現在由於我的回入娑婆，重新弘揚振興，「俾得佛日」得以「重」放光「輝」，使諸衆生因得佛光的普照而邁向佛道。不唯如此，如來無量「法門」，亦因我的弘宣，得以「再」度「闡」揚。所謂：『人能弘道，非道弘人』。太虛大師亦說：『佛法弘揚本在僧』。可見佛法的是否發揚光大，問題不在佛法的本身，而在我們是否去推動法輪。如果每一佛弟子都能隨分隨力的推動法輪，佛陀的正法自然就久住世間。特別是出家的僧衆，更應以弘法爲自己的家務，利生爲唯一的事業。這是我們的責任，不容有所推卸的。

「僧海澄清於此界」者：僧是僧團，爲衆多比丘所集合的團體，所以省庵大師將之形容爲僧海。僧海以清淨爲本，印順導師說：『廣大的僧衆，雖然賢愚不齊，但有了律治僧團，那無慚無愧的犯戒者，在大衆的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有慚愧而眞心爲道的，在集團法律的保障下，也能安心的爲法護法，不會因人事的糾紛而退心。這樣的「折伏無羞人」，「有慚愧者得安隱住持」，做到分子健全與風紀嚴肅，便是清淨』。律制的僧團，本應清淨的，

但因時間一久，僧團中的一些不純正的分子，不能如法的本著律制而行，於是僧團中就有『龍蛇混雜』的現象，不復如佛世時那樣的和樂清淨。由於僧團的不能和樂清淨，致使佛法衰頹到如此殘破局面。現我既由極樂回入娑婆，不特要使佛日重輝，法門再闡，更要組織一個和樂清淨的僧團，使此世界一時蒙上汚穢的僧團，重新恢復澄清的面目。所以說：僧海澄清於此界。

佛日重輝是顯示佛寶，法門再闡是顯示法寶，僧海澄清是顯示僧寶。如是三寶的光輝照耀於世，當然就能做到「人民被化於東方」。東方是指這個娑婆世界，乃對照極樂世界的西方而言。娑婆世界的衆生（人民），由於三寶之光的潛輝，不得三寶慈光的加被，以致在黑暗的世間摸來摸去，找不到一個正當的出路。現在三寶再度住世，娑婆世界一切衆生，就受到三寶的德被化育，循著三寶的正確指導，走上佛法的正道而趨向於解脫了。

**劫運爲之更延，正法得以久住，此則區區眞實苦心，是爲發菩提心第十因緣也。**

佛弟子們，眞能做到如上所說的，則佛法的「劫運」，就可「爲之更」加綿「延」，如來的「正法」也就「得以久住」世間。此中所說的劫運，是指正法的劫運

。依於向來所說，正法住世時間，不過千年而已。但這是佛警覺佛弟子的話，實際不一定如此的，什麼時候有眞實修證的佛子，正法就可住世到什麼時候。如現在的這個時代，一般說爲末法時代，但如今日有實修實證的人，今日就是正法時代，那裏定可說爲末法？省庵大師現說劫運爲之更延，是卽說明正法不定千年，可以延長到萬年萬萬年的，問題就看有無住持正法的人。

不論在什麼時代，佛教中的大事，沒有比住持正法的大事更大，唯有正法住世，佛法才能發揮利生的大用。省庵大師目擊佛法的衰殘，不禁激起大悲心願，要以住持正法爲己任。縱然於現生中，不能挽回佛法的末運，亦當於將來使正法住世，這是何等偉大的悲願？如果每個佛弟子，都有省庵大師的悲願，相信正法會得久住於世的。爲拔衆生苦，爲正法住世，「此則」是大師「區區眞實苦心」。我們亦應如此發心，「是爲發菩提心第十因緣也」。

## 丙　結說

### 一　躬自反省

**如是十緣備識，八法周知，則趨向有門，開發有地。相與得此人身，居於華夏，六根無恙，四大輕安，具有信心，幸無魔障。**

本文的緒說與正說，都已解釋過了，現是全文的結說，又分爲四個段落，先講第一躬自反省。

「如是」像上所說發菩提心的「十」種因「緣」，我們既已完「備」的了解認「識」，「則」今後「開發」菩提心的話，是就「有」了正確的田「地」。如是像上所說邪正眞僞等的「八法」，我們既已圓滿「周知」，則今後「趨向」涅槃的妙城，是就「有」了正確的「門」路。趨向有門，就不致走錯了路向；開發有地，就知道怎樣的發心。發了菩提心，必然就可證得涅槃的二轉依果。

同時，我們又都很幸運的「相與得此人身」，所謂『人身難得今已得』，確實是不容易的。應該好好利用這個人身，在佛法中有番作爲，亦卽於此生中，解脫這個危脆敗壞之身，不要再爲此身所累，而造下了無邊大罪。經中常說：『失人身者，如大地土；得人身者，如爪上塵』。我們豈可不藉重此人身，來做自利利他的有意義的事？我們豈可於這一生中，糊裏糊塗的糟蹋此人身？

我們不但同得此人身，而且相與「居於華夏」，所謂：『中國難生今已生』，這同樣是很難得的。華夏，是中國的別名。但佛經所說的中國，並非是指一般稱爲華夏的我國，而是指有佛法流行的地方，卽不論什麼地方有佛法流行，什麼地方就可稱爲中國。在有佛法流行和聽聞的地方，或不覺得佛法的可貴，一旦生到沒有佛法的地方去，要想聽聞佛法而不可得，那你就會知道求法的不易。所以居於華夏，有法可聽，應生慶幸之心，更應把握這良好的時機和環境，好好的修學佛法以積集成佛的資糧。

生在中國做人，固然是很理想，但若生理上，有諸多缺陷，那還是不美滿的。現在我們幸而「六根無恙」，更應利用六根完具之身，在佛法中熏陶一番，以求得到佛法的實際受用。經中說六根不具，是八難之一，亦不能出家受戒的。可見六根完具，就從事佛法修學說，是異常重要的一個條件，不容有所忽視。

六根完具是修學佛法的法器，固然是不錯的，但若四大不調，身體常常有病，仍是修道的一大障礙。現在我們不僅六根完具，而且「四大輕安」少病少痛，如不眞切發心學佛，試問怎對得起自己？現有人說：健康的身體，是一切的事業之母。

當知學佛亦要有强健的身體，不然的話，決難去做自利利他的偉大工作。

雖具如上各種優越的條件，假定沒有對佛法的信心，那還是不能學佛而獲得佛法的。經中說信如手，如入寶山，利用你的雙手，可得無量珍寶，假定無手，寶山上的寶貝雖多，而你終於一無所獲。『初入佛門，以信爲本』，沒有敬信心，縱有無量法寶，不能爲你所得。幸而我們對於佛法，已經「具有」深切「信心」，理當如法修學。

本於信心修學佛法，的確是很難得的，但在修學過程中，還要沒有魔障才行，如有各種魔障現前，不特不能如法修學，而且很易退失道心。我們明確見到的，就是很多退道心的行者，不是自己願意退的，是遇魔障才如此的。我們由於宿根深厚，從事佛法修學以來，「幸」而「無」有「魔障」擾亂，更應精進修去不可懈怠。

**況今我等，又得出家，又受具戒，又遇道場，又聞佛法，又瞻舍利，又修懺法，又值善友，又具勝緣，不於今日發此大心，更待何日？**

得寶貴的人身，固然值得慶幸，得出家受戒等，尤爲慶幸中的大幸，因爲出家受戒這些大事，都不是一般人所能做得到的，所以說：「況今我等」的八又：

「又得出家」：是說生而爲人的人固然不少，可是得能出家的並不多。諸如我們臺灣有一千多萬人口，發心出家的究有幾人？當知『出家乃大丈夫事，非將相之所能爲』。看來出家是很簡單的，實際出家是不容易的。依佛法說：一個眞心出家的，要有相當的善根才行。現在我們既得出家，「不於今日發此大心」，試問「更待何日」？

「又受具戒」：是說有出家的因緣，不一定有受戒的可能。因爲受具足戒，須要十師具備，如果生在佛法不怎麼興隆，而具戒的德僧又極缺乏，你想受戒亦是萬難的。現在我們不但能夠出家，而且又能圓具比丘大戒，這是何等幸運的大事。如此，假定「不於今日發此大心」，試問「更待何日」？錯過這個機會，豈不大爲可惜！

「又遇道場」：這裏的道場，是指阿育王寺，供有佛的舍利。如來舍利所在之處，卽是佛陀所在之處，想要遇到這樣的道場，又是談何容易？因爲各地寺廟雖多，但如阿育王寺那樣有規模，並供有佛的舍利，實在還是不多見的。現在我們既已遇到這樣良好道場？設若「不於今日發此大心」，試問又要「更待何日」？

「又聞佛法」：佛法雖流布在世間，如沒有弘揚佛法的人，要想聽聞佛法，亦不是簡單的事。聞法，爲學佛者的第一要義，唯有從聞法中，才能得到佛法正路。佛法難聞，我們現在已經聞到，並且知道佛法對衆生的好處，設若「不於今日發此大心」，將自己所聽聞的佛法，展轉的講給衆生聽，以期有益人群，試問「更待何日」？

「又瞻舍利」：金光明經捨身品說：『此之舍利，乃是無量戒定慧香之所薰馥』。如佛涅槃後，燒出無量晶瑩光耀的圓狀凝固體，就是指此。但這唯有戒德清淨，定慧莊嚴的佛陀，始能燒得出來，非一般人所能有，故學佛人特別珍視。不但供養有大功德，就是見到亦有功德。現在既得瞻視舍利，怎可不發大心於此日？

「又修懺法」：是說無始來的業障，非依懺法去修不行。因爲佛法是佛法，舍利是舍利，如果自己不去懺除本身的業障，則佛法的一切勝利，仍然與自己毫無關係。省庵大師說：現在我們又得集合在此道場，共修懺摩之法，改悔一切過失，如不在這時候，發起廣大心來，以期上求下化，做佛法所當做的工作，試問更要等待什麼時候？

「又值善友」：善友，就是法侶。在佛法中修學，最要緊的，是要有良好的法侶，同在佛法的大道上前進，才能不斷的趨向菩提。如果沒有善友爲伴，不特修學難得上路，而且很易退失初心。善友是不容易遇到的，經中常說：『善友難值』，就是這個道理。現在阿育王寺道場中，遇到這麼多的善友，如不即於今日發此大心，更待何日？

「又具勝緣」：勝緣，是指殊勝的因緣。在這世間的最勝因緣，要莫過於遇到三寶，唯有佛法僧三寶，始是最勝的因緣。現在雖是末法時代，我們還能值遇三寶，並且誠敬歸依三寶，這不是我們所具的勝緣是什麼？既然具有這樣的勝緣，如「不」即「於今日發此大」菩提「心」，試問「更待何日」？總之，當下即是發心之時，不可錯過。

## 二　普勸大衆

**惟願大衆：愍我愚誠，憐我苦志，同立此願，同發此心，未發者今發，已發者增長，已增長者今令相續。**

省庵大師說了上面種種勝緣，進而再來普勸大衆說：今我「惟願」在座「大衆

」善友，悲「愍我」的「愚」拙和眞「誠」，「憐」念「我」的「苦」心和意「志」，在這育王道場，佛陀舍利塔前：「同立此」上求菩提大「願，同發此」廣大菩提「心」，而且是刻不容緩的，「未發」此菩提心願「者」，請卽於「今」日「發」起，如「已發」此菩提心願「者」，請使這菩提心願逐漸「增長」，設若「已增長」此菩提心願「者」，請從「今」日「令」其「相續」不斷，千萬不可退失這菩提心願。

**勿畏難而退怯，勿視易而輕浮，勿欲速而不久長，勿懈怠而無勇猛，勿委靡而不振起，勿因循而更期待，勿因愚鈍而一向無心，勿以根淺而自鄙無分。**

發了無上菩提心，必須廣行菩薩道，而行菩薩道是極艱難困苦的，絕對不可掉以輕心。當年佛陀的發心行菩薩道，就是從難行能行的歷程中，懷著大無畏的精神，排除一切荆棘險難，始達到成佛的目的。現在文中擧出八個『勿』，告誡我人對於發菩提心不可大意。

一、「勿畏難而退怯」：我常說：個人的問題容易解決，大衆的事情難以處理。發菩提心度化衆生，是爲大衆謀幸福的，可是各人根性不同，在與群生的接觸中

不可避免的要遇到很多棘手的事情，如畏艱難而不敢前進，那就必然的要退怯下來，失去你爲菩薩的勇氣。所以行菩薩道，第一要不畏難的直向前進，免生退轉怯弱之心。

二、「勿視易而輕浮」：行菩薩道的大事，認爲艱難固不可以，視爲容易亦要不得。在尊重己靈中曾說過：衆生本具的佛性之寶，必須加工磨琢始能發光，假定視爲容易，而起輕浮之心，那就易於自滿！一個自滿的人，到頭來必會自暴自棄而不會有成就的。試想一下：做世間的小事，尚不容易成就，何況成佛度生的大事？

三、「勿欲速而不久長」：菩薩道是長遠的，必須以長時間去行，才能走到菩提道的盡頭，是以不可求速而失久長之心。中國有句老話：『欲速則不達』，這是值得我們記取的。一般世間的工匠，尚須若干年的學習，始能有所成就，何況是成佛度生的大事？求速成怎麼行？有以爲一生可得成辦，那眞是自欺欺人的錯誤見解。老實說：世間的俗事成就，尚且不可取巧僥倖，在佛道上要求僥倖，自是大錯特錯，而爲智者之所不取的。

四、「勿懈怠而無勇猛」：佛道既是這樣的長遠，就非精進勇猛的不可，絕對

不可有絲毫的懈怠。不過勇猛，並非只憑一時的勇猛，亦非暴虎憑河般的勇猛，要能持久不息的勇猛，才是眞正的勇猛，要能步步脚踏實地向前邁進，才是眞正的精進。惟有精進的向佛道前進，才不會從順利安適中，養成懈怠偷安的惰性。有很多修學佛道的人，不能到達最高無上菩提，根本原因在於懶惰懈怠，所以省庵大師特別要菩薩行者，勿懈怠而無勇猛。

五、「勿委靡而不振起」：在這現實世間，明白所見到的，凡是振起精神來幹的，都是有很大收穫的，凡是委靡不振無精打采的，都是一事無成的。世事尙且如此，何況無上佛道？是以菩薩行者，定要鼓起精神來幹，千萬不可委靡懦弱，更不可不振起精神。當知精神力量勝於一切，一旦精神力量崩潰，那就一切無可救藥了。

六、「勿因循而更期待」：今日發了菩提心，今日就得向菩薩道上走去，切勿存抱因循心理，而拖延寶貴的時間。更不可期望於將來，必須本著『今日事今日畢』的精神做去，絕對不可等待明日，要知明日復有明日。如果因循成習，事事待諸明日，不說無上佛道，難望證得，就是世間事，亦難望有成，所以不可因循過日。

七、「勿因愚鈍而一向無心」：衆生的根性，有智愚利鈍的差別，這是不可否認的事實。可是我們應知：智巧根利的人，固然可以趨向佛道，就是愚拙根鈍的人，亦同樣可趨向菩提。而且愈是愚鈍，愈應修學菩提，因爲這是人人可修，而不簡別智愚利鈍的。所以佛法行者，切勿以自己的資質愚鈍，對於無上佛道，一向無心進取。

八、「勿以根淺而自鄙無分」：或有以爲無上佛道，是根機深厚者所修的，我是一個根機淺薄的人，那有資格修學佛道？於是自我鄙棄以爲無分。殊不知這是錯誤的。佛在經中一再告訴我們：『一切衆生，皆有佛性』。我是衆生之一，爲什麼自暴自棄的視無上菩提與己無分？一切衆生都有成佛的可能，我爲什麼不能？應有這樣自信。

**譬諸種樹，種久則根淺而日深；又如磨刀，磨久則刀鈍而成利。豈可因淺勿種，任其自枯；因鈍弗磨，置之勿用？**

省庵大師爲了鼓勵佛法行者的發菩提心行菩薩道，特又舉了兩個譬喻說明，以堅定我們的信心。

一、「譬諸種樹」：初初種下去的時候，其根當然是很淺的，似乎受不了風霜的打擊，但若「種」得「久」了，假以相當時日，「則根淺而日」見「深」固，「豈可因」其根「淺」，而就「勿」去「種」樹，「任其自枯」自萎。當知菩提樹根亦復如是：初初發菩提心時，其菩提樹根很淺，不能遭受一點磨折的，但若久久的，在菩提樹根，灌以法水，自然堅固起來，不受任何外力的動搖。因此，佛法行人，不能因其根淺，而任令菩提樹根枯萎不生。

二、「又如磨刀」：在初開始磨的時候，其刀鋒當然是很鈍的，似乎不能發生刀的作用，但若「磨」得「久」了，假以相當時間，「則」必將「刀鈍」而變「成」鋒「利」的，豈可「因」其初「鈍」，而就「弗」去「磨」刀，讓刀「置之勿用」？當知智慧之刀亦復如是：初初磨智慧刀時，其智慧刀還很鈍，不能發生斷惑的作用，一旦磨得久了，從有漏慧，引發無漏慧，不但可以運用智慧之刀去斷煩惱，且使天魔外道莫奈我何！因此，佛法行人，如因智慧刀鈍，將之棄而不用，那就未免太可惜了！

如上所說，我們每個佛弟子，應有這樣的表現，就是菩提樹根，從即日起，加

以培植，不要讓其永不生長；智慧寶刀，從卽日起，加以磨礪，不要讓其永置不用！

## 三　苦樂相校

**又若以修行爲苦，則不知懈怠尤苦；修行則勤勞暫時，安樂永劫；懈怠則偸安一世，受苦多生。**

依佛法修行，不論是自利的，或者是利他的，特別是利他的大行，都要勤苦精到的去修，才能有所成就，絕對不是偸安者流，所能修行得成。正因如此，有人畏苦，不敢修行。修行的確是艱苦的，不能視爲快樂之事。其實，「又若以修行爲苦，則不知懈怠」比修行之苦「尤苦」，爲什麼？因「修行」所感受的痛苦，是由勤勞而來，但「勤勞」之苦是「暫時」的，且這暫時的勤勞苦修，却能換來永劫的安樂，那又何樂而不爲？所以說：「安樂永劫」。「懈怠」雖「則」可以「偸安」於「一世」，但却換來多生多世的痛苦，所以說：「受苦多生」。這話怎講？因人若不修學佛法，只知一味的在世間造作生死罪業，自難免於墮落三惡道去，一旦墮落三惡道去，自要多生多世受諸痛苦！如是苦樂相校，佛法行者，是願勤勞修行而暫

時稍受痛苦呢？還是願懈怠偷安而長時期的受苦？稍有智慧的人，相信會善自抉擇的！

## 四　至再叮嚀

**況乎以淨土爲舟航，則何愁退轉？又得無生爲忍力，則何慮艱難？當知地獄罪人，尙發菩提於往劫；豈可人倫佛子，不立大願於今生？**

省庵大師進一步的說，我們乘大願船入於淨土之海，「況乎」是「以淨土」法門「爲舟航」的，「則」又「何愁退轉」下來？因爲我們一旦往生彼國土中，立卽就得『阿鞞跋致』，絕對不會退轉的。退轉只有在娑婆世界才有可能。同時，在我們未得無生法忍時，沒有智慧的力量在支持著我們，當遇到各種不同的環境現前，就會感到困難而生退却之心。可是生到淨土之後，不特不會退轉，且「又」獲「得無生爲忍力」，「則」又「何慮艱難」？當知無生法忍的忍字，是卽智慧的意思。不論任何困難，在智慧的透視下，都可迎刃而解，所以無須掛慮道途上的重重困難。世間很多事情不易解決而認爲困難的，不是眞的沒有辦法，問題在看我們有無智慧。有智慧的人，對什麼事情，都不覺得困難，可見智慧的重要。得無生忍的行者

，具有高度的智慧，當然不覺有什麼困難橫陳在面前。

發廣大心，立廣大願，不僅人類有情，有這樣的可能，「當知地獄」中的「罪」苦之「人」，「尚發」大「菩提」心「於往劫」，現在我們是人，而且做了佛子，「豈可」既爲「人倫」，又是「佛」的弟「子」，反而「不立」菩提「大願於今生」？果眞如此，那不是連地獄罪人都不如？不如地獄罪人的人，不特枉爲了人，更愧做個佛子。關於地獄罪人，於往昔中，尚發菩提大願，於諸大乘經典，到處都有說到。就是過去生中發了菩提心的人，因爲還在凡夫位上，亦卽是屬凡夫菩薩，仍不免於在不知覺間，造出墮落惡道的罪業。有了地獄的罪業，自然要感地獄的果報，雖感地獄的果報，但其菩提心未失，所以說：地獄罪人尚發菩提心於往劫，不是說地獄罪人開始發菩提心。

**無始昏迷，往者旣不可諫；而今覺悟，將來猶尚可追。然迷而未悟，固可哀憐；苟知而不行，尤爲痛惜！**

衆生從「無始」以來，一直在生死流轉中，顚顚倒倒的「昏迷」不覺，不知什麼叫做發菩提心，立廣大願，這是過去的錯誤。然而過去已經過去，再也沒有辦法

糾正，誠所謂：「往者既不可諫」，就是追悔亦來不及。但未來是還可追的，且現生中，得聞佛法，出家受戒，可說「而今」已經「覺悟」過來，不若過去那樣的昏迷顛倒，則應對於「將來猶尙可」以「追」求補救，如不急起直追，是就未免太辜負了自己。所以當今覺悟以後，應本佛法所開示的，發廣大心，立菩提願，爲個己的身心解脫，爲衆生的拔苦救濟，向菩提大道邁進。

「然」於往昔之中，因未聽聞佛法，昏「迷而未」覺「悟」，在佛菩薩的慈眼中看來，「固」然是「可」值得「哀」愍「憐」念的衆生，亦卽所謂可憐愍者。如今明白了佛法眞義，「苟知而不」起「行」的話，那就「尤爲」令人感到「痛惜」了！佛法所重的，是解行相應，而且唯有解行相應，才能得到佛法實益。如果說食數寶，完全沒有自己的份兒，那有什麼用？特別是大乘佛法，重在發菩提心，說法度生，唯有從說法度生中，才能積集福智資糧，才能圓成無上菩提，這是每個佛法行者都知道的。設若僅以知道爲滿足，而不眞的這樣去做，無上菩提的法樂，不管是怎樣的樂法，與你毫無關係。所以知道大乘佛法的殊勝，一定要照著去實踐才行。

**若懼地獄之苦，則精進自生；若念無常之速，則懈怠不起。又須以佛法爲鞭策，善友爲提携，造次弗離，終身依賴，則無退失之虞矣！**

一般世俗的人，所以不肯在善法上精進去修，只因不知世間是苦，而反以爲是快樂的；一般佛的弟子，所以不肯在佛法上精進不懈，只爲不懼地獄的種種痛楚，「若」眞恐「懼地獄之」種種「苦」相：如刀山劍樹，如剉首削足，如割舌啖眼，如千死萬生等的地獄苦相，隨時展現在我們眼前，那就自會時時警惕而精進不懈了。所以說：「則精進自生」。因爲發現地獄的苦相，自覺如不精進修善，那到地獄裏頭受苦，終有一天與我有份，設欲不與地獄結不解緣，唯有依於純正的佛法，精進修諸善法的一途。

平時一般人們，所以不能振作精神奮發起來，病根就在不能常念無常的迅速，總以爲自己，今天在活著，明天在活著，後天還在活著，好像自己永遠不死似的。殊不知我們這個四大組合的生命體，是虛假不實的，是危險敗壞的，一口氣不來，就兩眼翻白，而成隔世了！到時即使後悔平生的懈怠，已經追悔不及，唯有隨著業力去不息流轉而已。「若」果眞能常「念無常之速」，猶如山水那樣的奔馳，「則

懈怠」心自然就被警戒心克服而「不」生「起」了。我們每日晚課念的『是日已過，命亦隨減……但念無常，愼勿放逸』，實在是有警策作用的。佛說：『人命在呼吸之間』，這不是說來嚇唬人的，而是事實的確如此，只要上氣不接下氣，生命立刻就告結束。

爲佛弟子，居常除懼地獄苦，念無常迅速外，「又」得更「須」常「以佛法」作「爲」自己的「鞭策」，鞭策自己無時無刻不沐浴在佛法中以求進步。當知佛法在人生的價值中，佔著最高的地位，如能經常的或閱讀或聽聞，使自己的身心，受佛法的薰陶，就可獲得改善。經中常說：佛法猶如一面潔淨的明鏡，如常爲佛法的明鏡所攝照，不但能照見我們處世爲人的一切得失，且能照見我無始爲貪瞋癡三毒所浸蝕，而已失去原來面目的心性，使能脫離涸轍之困，而得解脫自在。因爲日常與法爲伍，等於依法爲師，以法自勵。所以眞正說來，我們爲佛子者，應該「造次弗離」於佛法，「終身依賴」於佛法，果能這樣的以佛法鞭策自己，「則自然無退失之虞矣」！

除此以外，我們應該還要「善友」常「爲提携」，俾使自己在佛道的修學旅程

上，得有照顧而不至於退墮。這裏說的善友，有的說爲善知識，這有教授善知識與同行善知識的兩類。就修學佛法說，這兩類善知識，都缺少不得的。教授善知識，可以開導我們，指示我們，怎樣向佛道前進，如發現我們走錯了方向，可以改正我們，重行走上正道。同行善知識，可以互相策勵，互相切磋，不使我們稍生退志，如發現我們一有了退意，立刻提醒我們，繼續精進不懈。是以佛法行者，在修道過程中，善友的提携，的確很重要，而且必須「造次不離」善友，「終身依賴」善友，永遠互相依賴、彼此親近不離，果能得到善友的提携，「則」自然就「無退失」菩提心「之虞矣」！

**勿言一念輕微，勿謂虛願無益；心眞則事實，願廣則行深。虛空非大，心王爲大；金剛非堅，願力最堅。**

一念菩提心的生起，就是將來成佛的種子，將來能不能成佛，全看現在這一念的菩提心是否生起，所以發心的行人，千萬「勿言」這「一念」心是很「輕微」，而不予以重視。『萬丈高樓從地起』，當知無上菩提，是從一念得的。開始發願的時候，沒有實質的內容，一般看來，似乎是虛願，沒有什麼實益的。殊不知一切佛

法的利益，都是從最初發願來的，假定沒有願力的推動，那裏會去上求佛道，下化衆生？所以發願的行人，千萬「勿謂」這是「虛願」而「無」實「益」。學佛樹立高尚的志願，實爲起行的始點，所以本文前說：『修行急務，立願居先』。

發菩提心，是依眞心而修行的，如果發「心眞」切，「則」未來必定付諸於「事實」，唯有從事實上表現，才能顯示你的發心，是眞實不虛的。可見爲人發心，定要眞實，絕對不可有所邪曲。經說：『因地不眞，果招紆曲』，這是值得每個發心者的注視。立願，要立廣大願，如一般所知的四弘誓願，就屬廣大願。如果發「願廣」大，「則」依大願所修的「行」必然是很「深」的，唯有深行的修習，才能塡滿廣大的心願。佛法常說：『行山願海』，大願猶如大海一樣的寬廣無涯，沒有如山那樣的深行，怎能充實廣大的願海？什麼行是深行？唯有菩薩的六度萬行，才夠資格稱爲深行。是以每個發廣大願的菩薩，沒有不修六度萬行，理由亦卽在此。

一般說來，世間虛空，是廣大無邊的，不是我人所能測其邊際的，然而如佛經說：「虛空」雖大而「非」眞「大」，因它遠還不及「心王爲大」。這裏說的心王，是指的菩提心，此心爲心中王，所以稱爲心王。心王所以大過虛空，因爲此心，

『竪窮三際，橫徧十方』；『心包太虛，量周沙界』。可見心王之大，大得不可思議。

一般說來，世間金剛，是最堅固的，它能摧毀一切，而不爲一切之所摧毀；可是佛經告訴我們，「金剛」雖堅而「非」眞「堅」，因它沒有我們的願力來得堅固，唯有「願力」才是「最堅」的。智度論說：世間金剛置於牛角之上，是可擊破的，但人如若立定堅固志願，則不是任何力量所能動搖，縱是天魔外道，也不能動搖其絲毫。

**大衆誠能不棄我語，則菩提眷屬從此聯姻，蓮社宗盟自今締好。**

省庵大師當年寫這篇文時，雖說是爲普勸當時涅槃法會的大衆，而實際上亦包括勸導今日我們。

不論是過去或當今的法會「大衆」，「誠能」眞實的「不棄」嫌「我」這番苦口婆心的言「語」，大家共同一致的，本於各種不同的因緣，發起大菩提心來，「則」我們彼此之間，就成了「菩提」道上的「眷屬」，共同向著佛道邁進。所以說爲「從此聯姻」。「蓮社」卽念佛道場，以一心念佛，求生淨土爲志，如各地所成

立的蓮社。在蓮社中，共同念佛，成爲蓮友。由於彼此志同道合，好像結成宗盟一樣，所以稱爲「蓮社宗盟自今」就可「締好」。

**所願同生淨土，同見彌陀，同化衆生，同成正覺，則安知未來三十二相，百福莊嚴，不從今日發心立願始也。**

省庵大師說：現在我與諸位在此道場共修懺法，唯一「所願」，就是「同」得往「生」西方極樂「淨土」，「同」得覲「見彌陀」如來，聽聞佛法而得悟於無生法忍。然後再以願力，回入娑婆世界，「同」來度「化」一切「衆生」，等到化緣周訖，所謂因圓果滿，最後「同成」無上正等「正覺」。這是我自己最高的願望，亦於此願望在會大衆以及未來修學佛法的佛子。當知此中所說四同，包含自利利他的兩大工作，到達自覺、覺他、覺行圓滿的時候，自然就得成佛。凡是成等正覺的佛陀，無不具有三十二相，百福莊嚴，所以說：「則安知未來三十二相，百福莊嚴，不從今日發心立願始也」。今日發心立願是因，未來三十二相，百福莊嚴是果，如是清淨因果，是最究竟因果。我們應修如是因求如是果，方不負出家學佛之志。

佛的三十二相，一個個的說來，是相當麻煩的，現扼要的說幾種：如頂上的肉

髻相，眉間的白毫相，胸前的卍字相，足下的千輻輪相等，卽是三十二相的幾種。而這三十二相，必須培植百福，使之莊嚴起來。百福，不是我們平常所做的那些平凡的善事，通常所做的救濟貧困、印經放生等，固然是屬善事，但不能一樁樁的，列成一福一福的。據大智度論說：倘若三千大千世界的一切衆生，雙目都已失明不復能有所見，菩薩行者發心予以一一醫治，使令一切衆生的眼睛，都重復光明而能見一切，是爲一福。這樣說來，一福修成，已是不簡單了，何況培植百福？自不是短短時間的事。所謂：『三祇修福慧，百劫種相好』，的確是要經過多劫去修的。

**願與大衆共勉之！幸甚！幸甚！**

省庵大師行文至此，再作總結的說：我「願與」諸「大衆」，互相「共勉」，互相策勵，自利利他的向菩提大道進發，爲個己而努力的，則自利「幸甚」！爲利他而精進的，則衆生「幸甚」！所以文中兩說幸甚。

❀　❀　❀

勸發菩提心文，到此已經講完。最後，我還要再說兩句：在座諸位，過去如果沒有聽過這篇勸發菩提心文，不知何謂發心，不知如何發心，未曾發起菩提心來，自也

難怪；如今既已聽聞此文，了解發菩提心的因緣、意義、方法，那我不得不願諸位，如省庵大師所期望的，從今日起，立即發心，立即立願。今日佛教四衆，果能共同發菩提心，立菩提願，結成菩提眷屬，向著佛道前進，相信不但中國佛教振興有望，即使娑婆世界衆生亦能得益。因爲佛教四衆，眞能懇切發心，則此娑婆世界，就成佛化世界，而呈現一片和樂自由的氣氛，還再憂慮什麼氫氣彈、核子彈？今日這個世界，所以如此紊亂，處處殺氣騰騰，就因佛法未能傳播到世界的每一角落，灌輸到每個人的心田中去。發了菩提心的我們，如能人人弘揚佛法，使佛法普徧的流行在世間，轉化穢惡的世界，是即太虛大師所說『人間淨土』的實現！

末了，願我與諸位，同發菩提心，同行菩薩道，同證菩提果。