

## 《寶積經講記》

釋圓波敬編 · 2009/07/01

### 一、「古寶積經」的譯本

現在要說的，可能是最古的寶積，而被編為《大寶積經》的一會。

這部「古寶積經」，譯本有：

1. 後漢光和二年（西元 179），支婁迦讖初譯，名《（佛）遺曰摩尼寶經》，1 卷。
2. 晉失譯的《摩訶衍寶嚴經》，1 卷，一名《大迦葉品》。
3. 秦失譯的《寶積經》，1 卷，今編為《大寶積經》第 43 會，名〈普明菩薩會〉。<sup>1</sup>
4. 趙宋施護譯，名《大迦葉問大寶積正法經》，5 卷。

這部經，還有梵文本、藏文本。西元 1926 年，S. Holstein 對校梵本、藏文本，及漢譯四本，出版《大寶積經迦葉品梵藏漢六種合刊》。

5. 這部經的漢譯，還有梁曼陀羅仙共僧伽婆羅所譯的《大乘寶雲經》〈寶積品〉第七。《大乘寶雲經》的異譯本，都沒有這一品，可見這是後來被編入《大乘寶雲經》的。
6. 宋沮渠京聲所譯的《迦葉禁戒經》，一卷，是從本經所說的聲聞正道，抽出別譯所成的。

### 二、受到大乘空、有二宗論師們尊重的《寶積經》

龍樹引用了本經，特別是瑜伽學者。如《瑜伽師地論》〈〔攝〕抉擇分中菩薩地〉，稱為「菩薩藏中所有教授」的十六種應當了知，<sup>2</sup>是依本經而敘述的。傳為世親所造的《大寶積經論》，元魏菩提流支譯成 4 卷，是依《瑜伽》〈〔攝〕抉擇分〉而解釋本經的。這部經，受到大乘論師的尊重。

- ◎《中論》引經說：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化」。「不能正觀空，鈍根則自害，如不善咒術，不善捉毒蛇」。<sup>3</sup>
- ◎《瑜伽師地論》也引經說：「世尊依彼密意說言：寧如一類起我見者，不如一類惡取空者」。<sup>4</sup>後代的瑜伽學者，成立依他起性自相有，彈破依他起無自性的學者，總是引用這幾句話。對於「空」的解說，中觀與瑜伽二家，是有不同方便的，這裏不用敘述，但對於「空見」的取著，都是要評斥的。

### 三、「古寶積經」的內容說明

#### ◎菩薩正道

- 1、辨菩薩的行相：菩薩的「正行」，是（1）得智慧，（2）不失菩提心，（3）增長善法，（4）直心，（5）善調順，（6）正道，（7）善知識，（8）真實菩薩：共八事，一一事以四法來分別，並反說不合正行的菩薩邪行。

<sup>1</sup> 《寶積經講記》，p.2-4。

<sup>2</sup> 《瑜伽師地論》卷 79-80，大正 30，738c-747b。

<sup>3</sup> 《中論》卷 2，大正 30，18c。又卷 4，大正 30，33a。

<sup>4</sup> 《瑜伽師地論》卷 36，大正 30，488c。

「正行勝利」，是（1）得大藏，（2）過魔事，（3）攝善根，（4）福德莊嚴。

「正行差別」，是名符其實的菩薩，應該具足三十二法。

2、讚菩薩的功德，共舉十九種譬喻。

3、習中道正觀：我空中道；法空中道，約蘊、界、緣起來闡明。更抉擇空義，以免誤解，及智起觀息、智生結業滅的意義。

4、辨菩薩的特勝：依八種譬喻，明勝過聲聞、辟支佛的菩薩功德。

5、明菩薩利濟眾生：

「畢竟智藥」，是不淨、慈悲等對治門，三十七道品，對治眾生的煩惱重病。

「出世智藥」，是從緣起空無我中，觀自心的虛妄不可得，而悟入無為聖性。無為聖性是泯絕一切相的；是平等、不二、遠離、寂靜、清淨、無我、無高下、真諦、無盡、常、樂、淨、無我、真淨。

——以上是菩薩正道。

#### ◎聲聞正道

6、比丘的應行與不應行：比丘應行戒、定、慧三學，應離八種（二法的）過失。

7、沙門的善學與不善學：（1）形服具足而破戒的，（2）威儀具足而破見的，（3）多聞、獨處而求名聞的，都是不善學，應學（4）「實行沙門」。

8、持戒的善淨與不善淨：著有的，執我的，取眾生相的，見有所得的，雖持世俗戒，不善不淨，可說是破戒的。善持淨戒的，是離我我所見，以淨智通達聖性的。

9、五百增上慢比丘聽了，不能信解而離去。佛化二比丘，與增上慢比丘共論，五百比丘心得解脫。回來見佛，依密意說自證法。

——以上是聲聞正道。

#### 四、寶積經的屬性

##### （一）、大乘經約兩大流來說——本經正明菩薩道，兼說聲聞行

統觀所有的大乘經，可以略分兩大流：

一、專為菩薩說，廣明菩薩的大行與佛果的，如《華嚴經》等。

二、為菩薩及聲聞乘，大小兼暢而宗歸於大乘的。

##### 1、從觀慧來說

這裡面，<sup>(二)</sup>有些是從觀慧的修證來說，發明三乘同入一法性，大乘與小乘，都以無所得而入道。

<sup>(一)</sup>也說到菩薩般若的方便善巧，不共二乘。

##### 2、從廣行來說

有些是從廣行來說，<sup>(一)</sup>著重於菩薩的特勝；由於悲願殊勝，智證也殊勝，這便有貶抑訶斥二乘的教說。

##### 3、從果德來說

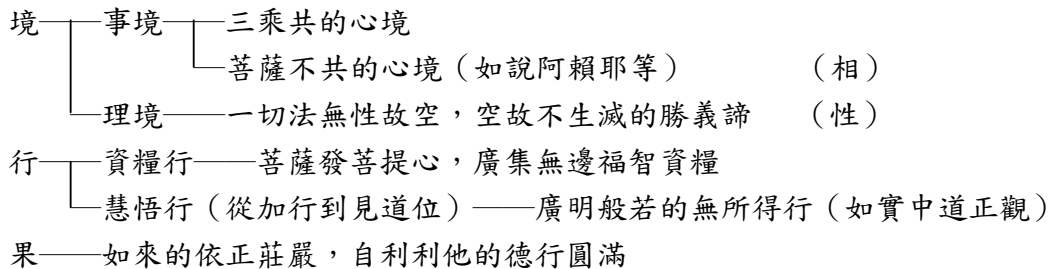
有些是<sup>(二)</sup>從菩提果德及因心來說，對二乘折攝兼施，而導歸佛乘的。這些，雖然方便不同，各有特勝，但對於發菩提心，修菩薩行，趨無上菩提果的大乘宗要，是沒有什麼差別的。

4、小結：本經正明菩薩道，兼說聲聞行

本經大體與《般若經》相近，說三乘都以無所得入道，所以是正明菩薩道，兼說聲聞行的教典。

(二)、大乘經約境、行、果來說——本經是詳行的（重於資糧行及慧悟行的）

又一切大乘經，可以約境、行、果三義來分別。



◎依此三義來分別，本經是詳行的，是重於資糧行及慧悟行的。

(三)、約戒定慧三學來說——本經是特重於戒慧（契當於菩薩道的精神）

- 菩薩的修行，六度、四攝等都是。依遍通三乘行來說，宗要是戒定慧——三增上學。在三學中，本經是特重於戒慧的。這也許是繼承佛陀根本教學的風格吧！
- 《雜阿含經》（卷24）說：「當先淨其戒，直其見，具足三業，然後修四念處」。佛法是不離世間的，要處世而做到自他和樂，非戒不可；戒行是基於慈悲的同情。佛法即世間而出世解脫，這非智慧的達妄契真不可。這二者，戒如足，慧如目。
- 從自證說，這才能前進而深入；從利他說，這才能悲智相成，廣度眾生。假使不重戒慧而偏重禪定，不但有落入邪定、味定的可能；即使是正定，也會傾向於隱遁獨善。
- ◎大乘廣攝一切根機，也有獨善風格的「聲聞菩薩行」。但在利他為先的大乘法中，如本經的著重戒慧，才是更契當於菩薩道的精神。

4、《寶積經》所展現的特質

- ◎敘述菩薩正道與聲聞正道，是從菩薩道的立場說的。
- ◎廣舉種種譬喻，有經師的特色。<sup>5</sup>
- ◎文體簡要明白，全經極有條理，與論書相近。
- ◎從實行的立場，說明事理，少說仰信的——佛與大菩薩的方便妙用。對人間的修學者來說，這是極其平實的寶典！
- ◎學菩薩而尊聲聞，尊重空義而不廢事行，都是未來大乘瑜伽者的方向。

<sup>5</sup> 譬喻：對於某一義理，為了容易理解，舉事來比況說明。  
 《教制教典與教學》，p157：「結集三藏以後，佛教界就有經師，律師，論師，禪師或瑜伽師；後一些，還有（從經師演化而來的）通俗布教的譬喻師（神秘的咒師，更遲些）。」；《初期大乘佛教之起源與開展》，p374：「持經譬喻者，是勤修禪觀的，重於通俗教化的——廣引譬喻，多用偈頌來宏法。」

- ◎《寶積經》說菩薩道以後，又說聲聞道，這在大乘經中，是不多見的。  
大乘佛法的本義，不是拒絕聲聞——傳統佛教者，而是誘導來共同修學的。佛法有佛法的特質，大乘佛法與聲聞法，有著共同的內容。〈十地品〉也說：八地菩薩所得的無分別法，是二乘所共的。
- ◎《寶積經》不忘大乘本意，從大乘的立場來說聲聞道。傳統的出家聲聞行者，是以受持事相的戒律為基，不免形式化。《寶積經》肯認聲聞道，但依三增上學的要義——智證淨心說，也就是比丘出家的意義所在。
- ◎《寶積經》是重智證的，依空平等性而說實行沙門：「於諸法無所斷除，無所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本來寂滅，不見有縛，不求解脫，是名實行沙門」。確認聲聞法，而重視內心的修證。三乘同入一法性，這樣的聲聞道，是不會障礙菩薩道的。
- ◎《般若經》也一再的說：阿羅漢與具足正見者（須陀洹果），是能信解般若的，只是悲願不足，不發菩提心而已。
- ◎《寶積經》中的聲聞道，不障礙大乘，可以貫通大乘，有迴入大乘的可能。如不是一味的寄心於理想，那末面對人間的佛教，這應該是最通情理的正确態度！  
原則的說，未來的論師，中觀大乘與瑜伽大乘，就是秉承這一方針的。這所以中觀與瑜伽，法義上有許多異說，而同被稱譽為大乘正軌的空有兩輪！

甲一 序分

(p.15)如是<sup>6</sup>我聞：一時，佛在王舍城耆闍崛山中。<sup>7</sup>與大比丘眾八千人俱。菩薩摩訶薩萬六千人，皆是阿惟越致，從諸佛土而來集會，悉皆一生當成無上正真大道。

一、經分序、正分、流通三分：

1、序分：

(1) 通序：

◎本經敘事簡要，僅有通序，即如是我聞等；這是一切經典所共有的。

◎約文體來說，這是佛經的特有體裁。

◎約意義來說，『說時方人，為令人生信故』（智度論）。這部經，有時間、地點、說者與聽法的大眾，足見得信而有徵，所以通序也叫做證信序。

◎通序或分為六種成就，現在約五事來說。<sup>8</sup>

(2) 別序

2、正宗分

3、流通分

皆是阿惟越致

1、指出了菩薩眾的行位。

2、阿惟越致，是阿毘跋致的舊譯、不退，就是『不退轉於阿耨多羅三藐三菩提』。

3、不退有四類：<sup>9</sup>

<sup>6</sup>《大智度論》卷1，大正25，62c17-63a5：「諸佛經何以故初稱「如是」語？答曰：佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者言：「是事不如是」，是不信相。信者言：「是事如是」。

<sup>7</sup>〔1〕《大智度論》卷3，大正25，75c：問曰：何以不直說般若波羅蜜法，而說「佛住王舍城」？答曰：說方、時、人，令人心生信故。

〔2〕《原始佛教聖典之集成》，p597：「一般稱「如是我聞，一時，佛在某處住」，為「通序」，或「徵信序」。稱因當時的某人某事而引起世尊說法的，為「別序」，或「發起序」。

<sup>8</sup>〔1〕六種成就：（五事中則將信成就、聞成就合為一）

一、信成就：是指「如是我聞」給人眾對這部經生起信仰的心。

二、聞成就：是指這部經是阿難所聽來的。

三、時成就：一般佛經一開始都有「一時」，這是表示講經的時間。

四、主成就：經的主講人，是佛陀。

五、處成就：講經的地方。

六、眾成就：參加法會的聽眾。

〔2〕《仁王般若經疏》卷1，大正25，316a15-19：「後諸師說亦無定或五或六。今依《金剛仙論》作六句分別。一、「如是」表信相。二、「我聞」明阿難承旨證述而不作。三、「一時」明聞經時節。四、明佛化主。五、明住處明說聽有方。六、辨同聞證不虛謬。」

<sup>9</sup>《妙法蓮華經玄贊》卷2，大正34，672b8-13：「不退有四。一，信不退，十信第六名不退心，自後不退

- (1) 信不退，在十信<sup>10</sup>的第六心，對於大菩提的深信不疑，不會再退失了。
- (2) 位不退，在十住<sup>11</sup>的第六住，不再會退證小乘的果證了。
- (3) 證不退，在十地<sup>12</sup>的初地，證得甚深法性，一得永得，不會退失。
- (4) 行不退，在八地以上，清淨心的德行進修，念念不斷的向上，不再會退起染心。

甲二 正宗分

乙一 正說菩薩道

丙一 修廣大正行

丁一 辨菩薩行相

戊一 正行差別

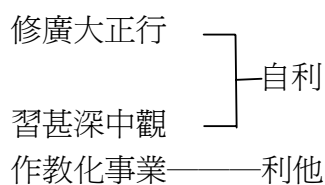
戊二 正行勝利

戊三 正行成就

(p.21) 爾時，世尊告大迦葉：

一、正說菩薩道，兼說聲聞道

- 1、以大乘為主，而大小兼暢的法門，代表正統的中期佛教。
- 2、菩薩正道：



二、修學階位的偏重來說：

- 1、修資糧以向加行位，重於福智資糧的廣大積集；
- 2、從加行以入見道，重於甚深中觀的修證；
- 3、從見道以趨修道位，重在利他的教化事業。

生邪見故。二、位不退，十住第七名不退位，自後不退入二乘故。三、證不退，初地以上即名不退，所證得法不退失故。四、行不退，八地已上名不退地。」

<sup>10</sup> 參閱《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 8，大正 19，142a9-24。

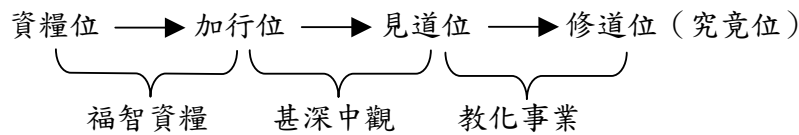
十信：1、信心住，2、念心住，3、精進心，4、慧心住，5、定心住，6、不退心，7、護法心，8、迴向心，9、戒心住，10、願心住。

<sup>11</sup> 參閱《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 8，大正 19，142a26-b8；《大方廣佛華嚴經》卷 8，大正 9，444c27-445a1。

十住：1、發心住，2、治地住，3、修行住，4、生貴住，5、方便具足住，6、正心住，7、不退住，8、童真住，9、法王子住，10、灌頂住。

<sup>12</sup> 參閱《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 8，大正 19，142c12-20。

十地：1、初地 極喜地，2、二地 離垢地，3、三地 發光地，4、四地 燄慧地，5、五地 難勝地，6、六地 現前地，7、七地 遠行地，8、八地 不動地，9、九地 善慧地，10、十地 法雲地。



### 三、修廣大正行

- 1、辨菩薩行相：分三（正行差別、正行勝利、正行成就），先說正行差別。總有八事，都以邪行正行，一反一正的對辨，以顯示菩薩應行的種種正行。
- 2、讚菩薩功德二科（標說；別讚）。

### 六、大迦葉（迦葉是姓，華語為飲光）

本經不但開示大乘正法，也針對重戒的，重定的比丘，而宣說聲聞正法。以大迦葉為當機者，那才是最適當不過的了！

### 七、正行差別

辨菩薩行相，也分三，先說正行差別。

總有八事，都以邪行正行，一反一正的對辨，以顯示菩薩應行的種種正行。

#### 己一 得智慧

菩薩有四法，退失智慧。<sup>13</sup>

#### 一、大意

智慧是佛法不共世間的特質，是解脫與成佛的根本。對於菩薩行，是非常重要的，所以首先提出來說。

#### 二、兩類因果

##### 1、等流因果

無論是善的惡的，久而久之，習以成性，一天天的增強。

◎如常起貪心的，會貪心越來越大；起瞋心的，瞋心會越來越嚴重。

◎如讀書的，知識越來越豐富；好靜的，習慣了會愛靜惡動，過不慣煩囂的生活。

這不但今生，也影響到來生的性格、能力。這叫做等流因果。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，739a14-15：「一者能退智資糧邪行。」；《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，739a22-24：「菩提以慧為體，慧能引發所餘一切波羅蜜多，是故於慧起邪行時，當知菩薩於彼菩提及能引發菩提諸法皆起邪行。」

<sup>14</sup> 《華雨集第五冊》，p289：「釋尊在修行時，不急求自證，而重於為人。如「搏土譬喻」（等）所說，一切都過去了。然業力所感的有漏果報，雖歸於滅盡，而悲願、智慧等流因果，卻越來越殊勝（等於科學家嘗試的錯誤與失敗，不只是錯誤與失敗，也是經驗的累積），這才能無師自悟，發見正法而化導人

2、增上因果

如布施的，使別人的生活獲得充足，自己將來就能得富裕的果。傷害人，使人死(墮落惡道是異熟因果)，來生為人時，會受到多病或夭壽的果。

總之，使人苦惱，自己得苦惱，使人安樂，自己能安樂；障礙人的，自己也受人的障礙。這些，叫做增上因果（一般也叫做業報）。

【四法退失智慧】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷9，大正26，65c28-66a2	《瑜伽師地論》卷79，大正26，739a26-739b17
1、不尊重法，不敬法師。 (宋本將「不敬法師」列為第二，2·3合列為第三)	1、不敬法及說法者。	一者、自不聽聞。 〔生智相違法：無所了知〕 自不聽聞為依止故，於現法中無所了知。 1、自不聽聞者，憎背法故，憎背補特伽羅故，俱憎背故。
2、所受深法，祕不說盡。	2、於要法祕匿吝惜。 <sup>15</sup>	二者、不令他聞。 〔生智相違法：眾緣闕乏〕 不令他聞為依止故，於後法中眾緣闕乏。 2、不令他聞者，恐他智勝故，有憍傲故，怖他輕毀故。
3、有樂法者，為作留難，說諸因緣，沮壞其心。	3、樂法者為作障礙，壞其聽心。	三者、為聽聞障。 〔生智相違法：能生感癡非福〕 為聽聞障為依止故，能生後法感癡非福。 3、為聽聞障者，誹毀於法及補特伽羅故，惡作矯亂相牽引故，不令啟請及開許故，方便毀訾能聽者故。
4、憍慢自高，卑下他人。	4、懷憍慢自高卑人。	四者、顛倒執著而有聽聞。 〔生智相違法：顛倒〕 顛倒執著而有聽聞為依止故，於後法中更增顛倒。 4、顛倒執著而聽聞者，依自惡通達領解宣說，執著善通達領解宣說故；依他善通達領解宣說，執著惡通達領解宣說故。
		此中，若自不聽聞、若不令他聞、若為聽聞障，如是三法，多分能令退失聞所成智資糧；顛倒執著而有聽聞，多分能令退失思、修所成智資糧。

1、不尊重法，不敬法師。

間。」

<sup>15</sup> 《十住毘婆沙論》卷4，大正26，36c27-28：「憍惜要法者，師所知甚深難得之義多所利者，貪著利養，恐與己等，故祕惜不說。」

◎法

教——教法：表達這真理與正行的聖教

理——理法：真理

行——行法：達到真理的正行

證——證法：真理的實現

◎法是智慧的源泉。如不尊重法，不會依法去信解修行。不進則退，也就會日漸愚癡了。不能尊重法，也就不會尊敬法師。

2、所受深法，秘不說盡。

◎深法，是大乘法，大乘的空義（經說：「深奧者，空是其義」<sup>16</sup>），深行密證的法門。

4、憍慢自高，卑下他人。

◎修學佛法的，容易犯一種過失，就是義理愈了解，或多少有些行持功德，憍慢心就起來了。

◎覺得自己了不起，高人一等。看起他人來，論教理、論修行，都卑下低劣，不及自己。於是覺得沒有值得尊敬的法師，沒有可以造就的學者。

◎憍慢狂妄，結果是『滿招損』<sup>17</sup>，智慧日漸退失了。

【四法得大智慧】

〈普明菩薩會〉	《大寶積經》〈無垢施菩薩應辯會第三十三〉卷100，大正11，562a1-9	《十住毘婆沙論》卷9，大正26，66a3-7	《瑜伽師地論》卷79，大正26，740a-b： 云何正行？謂與上相遠離別過失，宣說對治，當知後後之所引發八種行相，是名正行。 〔宣說令智退失因緣〕
1、常尊重法恭敬法師。	1、於他法中，不生憎嫉。	1、恭敬法及說法者。	謂說由自不聞令智退失，此何因緣？由於正法、補特伽羅不恭敬所顯故，由此毀犯；設不毀犯，亦無勝解，是故退失。
2、隨所聞法，以清淨心，廣為人	2、說除過法，令無疑悔。	2、如所聞法及所讀誦，為他人	又說由不令聞令智退失，此何因緣？由欲令他信伏所顯故，由此毀犯；設

<sup>16</sup> [1] 《小品般若波羅蜜經》卷7，大正8，566a11-19：「甚深相者，即是空義，即是無相、無作（〔願〕）、無起、無生、無滅、無所有、無染、寂滅、遠離、涅槃義。……希有世尊！以微妙方便，障色（等法）示涅槃。」；

[2] 《般若經講記》，p172：「智慧，是甚深的。深淺本是相對的，沒有一定的標準，但此處所說的深，專指體驗第一義空的智慧，不是一般凡夫所能得到的，故名為深。」；

[3] 《佛法是救世之光》，p177：「空、無生、寂滅等，是大乘的甚深義。為什麼被看為最甚深義？這是世俗知識——常識的、科學的、哲學的知識所不能通達，而唯是無漏無分別的智慧所體悟的。這是超越世間一般的，所以稱為甚深。」

<sup>17</sup> 《書經·大禹謨》：「滿招損，謙受益，時乃天道。」

說，不求一切名聞利養。		說，其心清淨，不求利養。	不毀犯，迴向邪法，是故退失。
3、知從多聞，生於智慧，勤求不懈，如救頭然。	3、勤精進者，勸不令廢。	3、知從多聞，得智慧故，勤求不息，如救頭然。	又說由為聞障令智退失，此何因緣？由不欲、不聞、不持所顯故，由此毀犯；設不毀犯，懈怠懶墮，是故退失。
4、聞經、誦持、樂如說行，不隨言說。	4、己身常樂，多修空法。	4、如所聞法，受持不忘，貴如說行，不貴言說。	又說由邪執著而有聽聞令智退失，此何因緣？由於修行不見功德，但聞言說為究竟所顯故，由此毀犯；設不毀犯，智不成實，是故退失。

2、隨所聞法，以清淨心廣為人說，不求一切名聞利養。

◎說法的心態：



◎存有名聞、利養、徒眾——不清淨心來說法，就會或多或少的保留。不是嫌說法的報酬太少，就怕別人與自己一樣，名聞利養被人奪去了。

3、知從多聞生於智慧，勤求不懈，如救頭然

◎對於樂法的人，故意留難，不願為他說法，主要是由於不知聞法的利益。

◎知道智慧是從多聞而引生的，就會尊重聞法的功德了。對他人，就不為留難，樂意去為人說法。對自己，一定是精勤的求聞正法，不懈不怠。

◎精勤的多聞，也要注意身心的調適。必須『行之以漸，持之以恆』，從容不迫而又鍥而不捨，才是中道的勤行。

4、聞經誦持，樂如說行，不隨言說。

凡人聽聞經法，背誦、受持，大抵會因此而僥慢起來。但聞思經法，還是為了實行。如學者的志願，在乎如經所說的去實行，而不是隨著語言文字團團轉，專在名相上作工夫，那就會感覺自己的實行不足，還不能完滿的實踐佛說。能深切感覺到自己的不足，自然謙和寬容，不再僥慢自高了。能這樣依解而起行，智慧當然能生長廣大了。

◎佛總結的說：這就是「菩薩四法，得大智慧」。

己二 不失菩提心

菩提心是大乘道的心要；是不是菩薩，以有沒有菩提心來分別的。什麼是菩提心？

◎初學者約願心說，菩薩以慈悲利他為本；但要利濟眾生，非佛那樣不能圓滿成就度眾生的願望。這樣，就誓願上求佛道，下化眾生。<sup>18</sup>

◎深信大願，做到『造次必於是，顛沛必於是』<sup>19</sup>，名為菩提心成就。

◎高位的菩薩，常念菩提心，念念不離菩提心（所以也叫正念）。

初學者，就得修學正行來保持菩提心。否則，不但間雜不淨，而且要退失了。

【四法失菩提心】

〈普明菩薩會〉	《大乘集菩薩學論》卷4，大正32，85c3-8	《十住毘婆沙論》卷4，大正26，37c6-38a2	《瑜伽師地論》卷79，大正26，739b19-26：謂於四種補特伽羅四處迷亂
1、欺誑師長，已受經法而不恭敬。	一者、謂於阿闍梨及餘師長，而不尊重返生欺誑。	1、許施師而誑、其罪甚深重。施師不與者：應施師物，若許、若未許，而後不與。若與，非時與、非處與、不如法與。此是世間外道法。佛法中從師得經法，若有財物，供養法故，則以與師。若無無答。	一於舉罪補特伽羅。謂於同梵行所述亂自過。
2、無疑悔處，令他疑悔。	二者、無疑悔處令他疑悔。	2、人無有疑悔、強令生疑悔。無有疑悔，令生疑悔者：此人實不破戒，有少罪相，而言大罪。若破正命威儀、若破正見，皆令生疑悔。	二於教導補特伽羅。於學現前迷亂學處。
3、求大乘者，訶罵誹謗，廣其惡名。	三者、住大乘者而不稱讚，段 <sup>20</sup> 生罵辱。	3、信樂大乘者、深加重瞋恚。瞋大乘人者：有人乘、大乘、無上乘、如來乘、大人乘、一切智人乘，乃至初發心者，於此人中，深生瞋恚，呵罵譏	三於欲作利益補特伽羅。於彼大乘欲勝解者、欲正行者，顯無差別。標舉分別諸過失故，發起迷亂勝解正行。

<sup>18</sup> 「菩提心」也稱為「信願」。

《大智度論》卷7，大正25，108b-c「：問曰：諸菩薩行業清淨，自得淨報，何以要須立願然後得之？譬如田家得穀，豈復待願？

答曰：作福無願，無所標立，願為導御，能有所成。譬如銷金，隨師所作，金無定也。如佛所說：「有人修少施福，修少戒福，不知禪法；聞人中有富樂人，心常念著，願樂不捨，命終之後，生富樂人中。復有人修少施福，修少戒福，不知禪法；聞有四天王天處、三十三天，夜摩天、兜率陀天、化樂天（專念色欲，化來從己）他化自在天（此天他化色欲，與之行欲，展轉如是，故名他化自在），心常願樂，命終之後，各生其中——此皆願力所得。」菩薩亦如是，修淨世界願，然後得之。以是故，知因願受勝果。復次，莊嚴佛世界事大，獨行功德不能成故，要須願力。譬如牛力雖能挽車，要須御者能有所至；淨世界願亦復如是，福德如牛，願如御者。問曰：若不作願，不得福耶？答曰：雖得，不如願；願能助福，常念所行，福德增長。」

<sup>19</sup> 【造次顛沛】流離困頓。語出《論語·里仁》：“君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。”南朝梁劉勰《文心雕龍·祝盟》：“雖造次顛沛，必於祝矣。”（《漢語大詞典(十)》，p.898）

<sup>20</sup> 【段】：5.分段；截斷。

		論，說其惡名，令廣流布。	
4、以諂曲心，與人從事。	四者、與人從事心行諂詐而無正直。	4、呵罵說惡名、處處廣流布。共事諂曲心者：於和上、阿闍梨、諸善知識所，不以直心親近，行曲心故。乃至未曾所識，亦行諂曲。 <sup>21</sup>	四於有德補特伽羅。於能說法補特伽羅，迷亂顯彼所有密處。 <sup>22</sup>

### 1、欺誑師長，已受經法而不恭敬。

經法是經典，戒經。從師長受學經法，應該尊師重法，依法修行才對。如所行的違犯了經法，被師長發現了，還不知真實懺悔，說些不盡不實的話來欺誑師長。或者狡賴。這樣的沒有慈心，沒有智慧，惱亂師長，目無法紀，怎能保持菩提心而進修菩薩行呢？

### 2、無疑悔處，令他疑悔。

指對於同參道友、同學，故意的惱亂。他人的言行，本來沒有什麼，卻故甚其辭，說他違犯了。好心的佛弟子，如對經法沒有明確的認識，就會懷疑自己的行為。疑心一起，憂愁懊悔就來了。憂悔一來，身心就不得安定，障害了正法的修行。像這樣的惱亂同學，以別人的憂苦為自己的快樂，真是斷慈悲種子！菩提心當然就退失了。

上二是不重戒法而欺師害友，下二是不重大法而誹謗菩薩。

### 3、求大乘者，訶罵誹謗，廣其惡名。

由於內心的嬌慢、嫉妒、瞋恨，當面訶罵菩薩，背後誹謗菩薩，盡量的傳布他的惡名聲。這樣的訶毀菩薩，等於破壞大乘，菩提心當然消失到不知那裡去了。

### 4、以諂曲心，與人從事。

諂曲，是虛偽不直的。<sup>23</sup>雖與人往來，作朋友；與他談話，合作，或者幫助他。卻不懷好意，想在與人的經常接觸中，發現他隱藏而沒有顯露的錯誤。找到了話柄，就揭發陰私，大肆攻訐。

<sup>21</sup> 《十住毘婆沙論》卷4，大正26，37c28-29：「五四合為二十法，是失菩提心。轉此(二十)法，修習(善)行，世世不忘阿耨多羅三藐三菩提心。」

<sup>22</sup> 《瑜伽論記》卷21，大正42，793a18-b2：「景備師云：於四人處起於迷亂，一於舉罪人乃至第四於有德人；1、於同梵行所迷亂自過者，他舉其罪別作異言迷亂自過。2、於學現前迷亂學處者，於教導師處不正領受故為迷亂妨修三學。3、於彼大乘至發起迷亂勝解、正行者，有人欲學大乘行，向彼談說三乘無別，言若分別三乘別者大損過失。4、於能說法人迷亂顯彼所有密處者，於彼有德說法人所自不聽說，彼有犯不令他聽。泰師釋後二云：於彼有大乘行又欲樂勝利者，欲樂正行者，總說彼人惡，故云顯無差別，標舉分別彼人諸過失，故發起迷亂他勝解及正行也。於能說法人所自迷亂故，顯發彼人所有覆藏密處過失。」

<sup>23</sup> 《大乘起信論講記》，p351：「「諂曲」：諂媚不直的心，叫諂曲。逢迎他人的意思去說，令他生歡喜心，…嫉妒、欺詐、諂曲，都是從貪心而來的。」

這與上文的訶罵菩薩一樣，上文是站在敵對的立場，這是裝成友善的姿態，而同以達成誹毀菩薩為目的。

【四法不失菩提心】

〈普明菩薩會〉	《大乘集菩薩學論》卷4，大正32，85c8-14	《十住毘婆沙論》卷4，大正26，38a5-17	《瑜伽師地論》卷79，大正30，740b11-26 〔宣說令念忘失因緣〕
尊重正法 1、失命因緣，不以妄語，何況戲笑？ <sup>24</sup>	一者、設遇喪命因緣，不以忘語，親近戲笑。	1-2、乃至失身命、轉輪聖王位；於此尚不應妄語、行諂曲。 若以實語故死，失轉輪王位，及失天王位。猶應實說不應妄語，況小因緣而不實語。	1、復說：由於舉罪者所迷亂自過令念忘失，此何因緣？ 由於重事中怖畏衰損，於輕事中怖畏呵責，而設妄語所顯故，由此毀犯，由業障故有所忘失；設不毀犯，由犯障故而有忘失。
愛護同行 2、常以直心，與人從事，離諸諂曲。	二者、與人從事心行正直離諸諂詐。	又於眷屬及諸外人，離於諂曲。	2、又說：由迷亂學處令念忘失，此何因緣？ 由非自性隨轉虛妄見曲所顯故，由此毀犯，由業障故有所忘失；設不毀犯，由犯障故而有忘失。
讚歎大乘 3、於諸菩薩生世尊想，能於四方稱揚其名。	三者、於諸菩薩起議論想。隨所四方稱讚其名。	3-4、能令諸世間，一切眾生類；於諸菩薩眾，而生恭敬心。 若有人能行，如是之善法；世世得增長，無上菩提願。 又從初發心已來。一切菩薩生恭敬心。尊重稱讚如佛無異。	3、又說：由於大乘迷亂勝解正行令念忘失，此何因緣？ 由於菩薩不生恭敬，隱覆實德所顯故，由此毀犯，由業障故有所忘失；設不毀犯，由犯障故而有忘失。
以提道為念 4、自不愛樂諸小乘法，所化眾生，皆悉令住無上菩提。	四者、化度眾生志不求餘。一切具足令住阿耨多羅三藐三菩提。	又當隨力令住大乘。	4、又說：由迷亂顯隱密處令念忘失，此何因緣？ 由欲令於大乘不生樂欲所顯故，由此毀犯，由業障故而有忘失；設不毀犯，由犯障故而有忘失。

<sup>24</sup> 《大智度論》卷18，大正25，192a8-20：「外道經中有聽殺、盜、婬、妄語、飲酒；言為天祠呪殺無罪；為行道故，若遭急難，欲自全身而殺小人無罪。…佛法中則不然！於一切眾生慈心等視，乃至蟻子亦不奪命，何況殺人！一針一縷不取，何況多物！無主婬女不以指觸，何況人之婦女！戲笑不得妄語，何況故作妄語！」

《佛阿毘曇經出家相品》卷2，大正24，971b12-13：「不應故作言說妄語乃至戲笑，況復於無中而說為有過人法、過聖法智慧。」

### 1、失命因緣，不以妄語，何況戲笑。

這是針對不重經法，欺誑師長的正行。

重罪都不敢妄語，那何況不必要的，或戲笑時，還會欺誑妄語呢！

### 2、常以直心<sup>25</sup>，與人從事，離諸諂曲。

這好像是針對上文的第四邪行，而其實是與第二邪行相反的正行。本來，如法的舉發他人的過失，使他能懺悔清淨，是悲心、善意，應該這樣做的。<sup>26</sup>

對於同參道友，經常以正直的善意，往來從事，離去種種的諂曲心，所以決不故存惡意，使人引起不必要的疑悔。

### 3、於諸菩薩生世尊想<sup>27</sup>，能於四方稱揚其名。

大乘行者，應對菩薩生起佛一樣的尊敬心，如敬重王子與國王一樣。菩薩是未來佛，佛是菩薩行的究竟圓滿。想菩薩為佛一樣的可尊可敬，就不會呵毀誹謗了。

真正的學佛者，怎麼也不會謗佛的。不但不呵毀菩薩，還能在一處稱揚讚歎菩薩的功德，使菩薩的美名善譽，遍於四方。

### 4、自不愛樂諸小乘法；所化眾生，皆悉令住無上菩提。

菩薩的正行，就不同了。由於自己的志在大乘，於小乘沒有愛好心，所以希望別人都與自己一樣。在與人往來親善時，就教化眾生，使往昔所集的大乘善根，潛而未發的清淨德性，充分的顯發出來；堅固成就，安住於大乘的無上菩提。住，是安立、決定的意思。

## 己三 增長善法

<sup>25</sup> 《十住毘婆沙論》卷 17，大正 26，120a22：「尸羅最是梵行之本，如直心則是正見之本。」

※另參見《寶積經講記》，p.41。

<sup>26</sup> 《雜阿含經·497 經》卷 18·大正 2，129b-c：「爾時、尊者舍利弗，詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：『世尊！若舉罪比丘欲舉他罪者，令心安住幾法，得舉他罪？』佛告舍利弗：『若比丘令心安住五法，得舉他罪。云何為五？實非不實，時不非時，義饒益非非義饒益，柔軟不麤澀，慈心不瞋恚。舍利弗！舉罪比丘具此五法，得舉他罪。』」

<sup>27</sup> [1] 《摩訶般若波羅蜜經》卷 19，大正 8，356c29-357a7：「阿難白佛言：『世尊！菩薩、菩薩共住云何？』佛告阿難：『菩薩、菩薩共住，相視當如世尊。』」

[2] 《大智度論》卷 77，大正 25，604b20-cl：「〔阿難〕問佛：菩薩共住云何？云何用心恭敬？佛答：供養恭敬，當如視佛，是未來佛故。此中佛自說因緣：菩薩共住，應作是念：是我真伴，俱到佛道，共乘一船。船者，六波羅蜜；三界、三漏為水；彼岸是佛道。彼所學者，我亦應學，學者：所謂六波羅蜜等，同戒、同見、同道。如白衣兄弟，不應共鬪，我是同法兄弟，亦不應共諍。若是菩薩雜行，離薩婆若心，我不應如是學。何以故？勝事應從他學，惡事應捨。菩薩若作是學，輕慢、瞋恨事皆滅，是則名菩薩同學。」

菩薩的智慧增長，菩提心就不會退失；不退菩提心，一切善法就滋長了。所以，接著說損滅善法的邪行，與增長善法的正行。

【四法所生善法減不增長】

〈普明菩薩會〉	《大乘集菩薩學論》卷 10，大正 32，104b8-12	《十住毘婆沙論》卷 4，大正 26，66a12-14	《瑜伽師地論》卷 79，大正 26，739b27-c8 有四種法，能令菩薩壞鮮白法。
1、以憍慢心讀誦修學路伽耶經 <sup>28</sup> 。	一者、於世間深著過慢	1、懷憍慢貪求世事	1、謂與他競增上力故，起諸白法非處加行。
			雖起白法處所加行，然有三種邪行過失： 一者染著過失；(2) 二者惡見過失；(3) 三者受持過失。(4)
2、貪利養心詣諸檀越。	二者、巧構言辭耽著利養	2、著利養出入諸家	2、由二因緣應知染著過失： 一者邪受用故； 二者多雜處故。
3、增毀菩薩。	三者、樂觀種姓嫌讚菩薩。	3、起憎嫉謗諸菩薩	3、由二因緣應知惡見過失： 一者誹撥正法補特伽羅故； 二者於不正法顯示執著為正法故。
4、所未聞經違逆不信。	四者、於未說未聞契經而輒生誹謗。	4、未聞經聞不信受	4、由二因緣應知受持過失： 一者受持狹小唯不了義經故； 二者於所未聞未曾領受諸了義經，懸誹撥故。

1、以憍慢心，讀誦修學路伽耶經<sup>29</sup>。

◎路伽耶經，是世俗的典籍。（科學、哲學、政治、經濟……知識）

◎世俗的學術，雖有有益於人生的部分，但大多重於向外的爭取，是雜染而不是純淨的。這在菩薩的修學來說，真是棄明珠而取瓦礫，實在不值得！<sup>30</sup>

<sup>28</sup> 《寶積經講記》，p.38、p.55。

<sup>29</sup> 《寶積經講記》，p.38、p.55。

<sup>30</sup> [1] 《成實論》卷 16 〈三慧品〉，大正 32，366c：「三慧：聞慧、思慧、修慧。從修多羅等十二部經中生，名為聞慧，以此能生無漏聖慧，故名為慧。如經中說：羅畝羅比丘今能成就得解脫慧，雖聞違陀等世俗經典，以不能生無漏慧故，不名聞慧。」

[2] 《瑜伽師地論》卷 41，大正 30，519a-b：「若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，於菩薩藏未精研究，於菩薩藏一切棄捨，於聲聞藏一向修學，是名有犯，有所違越，非染違犯。若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，現有佛教，於佛教中未精研究，於異道論及諸外論精勤修學，是名有犯，有所違越，是染違犯。無違犯者：若上聰敏；若能速受；若經久時能不忘失；若於其義能思能達；若於佛教如理觀察成就俱行無動覺者，於日日中，常以二分修學佛語，一分學外，則無違犯。若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，越菩薩法，於異道論及諸外論研求善巧，深心寶翫，愛樂味著，非如辛藥而習近之，是名有犯，有

### 3、憎毀菩薩

不能崇重賢善，反而憎怨他，那就穢念滋生，善法就減不增長了。

### 4、所未聞經，違逆不信。

◎是憍慢好勝心在作怪！這才對超勝自己的菩薩，憎厭誹謗；對超勝自己所學的法門，不肯信受了。自己所學的有限有量，就以爲佛法不過如此，就憍慢高傲起來。一旦發現了，自己所沒有聽聞修學過的經典，爲了不承認自己的不知，就不惜反對，不肯隨順信受。

◎憍慢的人，不但毀謗菩薩，連佛說的深法也敢反對。憍慢，是多麼可怕的煩惱！

#### 【四法所生善法增長不失】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9，大正 26，66a12-14	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，740 b27-c13〔宣說壞鮮白法因緣〕
1、捨離邪法，求正經典——六波羅蜜菩薩法藏；心無憍慢，於諸眾生謙卑下下。	1、所未聞經求之無厭，所謂六波羅蜜菩薩藏。 2、於眾生除憍慢心謙遜下下。	1、復說：由非處加行壞鮮白法，此何因緣？由樂己利狹小不轉，下乘聽聞、心不謙下所顯故，由此毀犯； 由不能得所未獲得諸鮮白法，於所聽受生賒緩 <sup>31</sup> 故，於己得退。
2、如法得施，知量知足，離諸邪命，安住聖種 <sup>32</sup> 。	3、如法得財趣足而已，離諸邪命樂行四聖種行。	2、又說：由染愛過失壞鮮白法，此何因緣？由於正在家所得利養不生喜足、矯誑等法有希望所顯故，由此毀犯； 由不聽聞所未聞法，多諸事業輕躁散亂，於三摩地不能證得。
3、不出他人罪過虛實，不求人短。	4、於他罪若實不實，無有刺譏不求人短。	3、又說：由惡見過失壞鮮白法，此何因緣？由懷惡意瞻視於他，於諸聲聞、大乘所學其心顛倒所顯故，由此毀犯；由不正行獲得衰損，由誑惑他獲得衰損。
4、若於諸法心不通達作如是念：佛法無量，隨眾所樂而為演說，唯佛所知，非我所解，以佛為證，不生違逆。	若於法中有所不達，心不違逆以佛為證。佛是一切智其法無量，隨宜而說非我所知。	4、又說：由受持過失壞鮮白法，此何因緣？由於如來智意趣中起等覺慢所顯故，由此毀犯；由謗正法獲得衰損，由於如來智意趣中邪稱量故，獲得衰損。

### 1、捨離邪法，求正經典——六波羅蜜菩薩法藏；心無憍慢，於諸眾生謙卑下下。

所違越，是染違犯。」

<sup>31</sup>【賒緩】：遲緩；緩慢。

<sup>32</sup>《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 181，大正 27，909a17-20：「由四因緣則知彼是安住聖種補特伽羅。一、不樂聞他說得利養，二、不樂親近貪美食人，三、所畜資具少而清淨不生染著，四、於諸利養得與不得，不生愛憎。」

◎邪法：不與真理相應，不順解脫的世俗學術。尤其是唯物的，功利的路伽耶經。

正法：雖一切佛說，都是正經，而大乘法最為真正。大乘法藏（經典的總匯叫藏），內容以六波羅蜜——布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧為總綱。

◎專求大乘的六波羅蜜，沒有一點的憍慢心；對一切眾，都非常的謙卑低下，好像什麼都不及人一樣。這樣的對人謙和，求法精進，無邊的善法，都會增長而不失了。

## 2、如法得施，知量知足，離諸邪命，安住聖種。

◎如法、非法

(1) 以一切技巧、手段，來達到他人施與的目的，都是非法。

(2) 如法所得的佈施，不管多少，不問精美或羸惡，都會生歡喜心，知足心。能知量知足，而不作過分的乞求。這不但自己適量而受，還要顧慮到檀越的經濟力量。

◎邪命、正命

(1) 除了受施而外，出家眾不宜營農、經商，或者趕鬼、治病、占卜、算命、看相等。從這些而得來的生活資具，叫做邪命。這是說，對出家眾來說，這是不正當的經濟生活。

(2) 這樣，佛弟子能安住於四聖種中。四聖種是：對於衣服、飲食、臥具——三者，隨所能得到的，都歡喜滿足。第四是樂於斷除煩惱，樂於修習聖道。這樣的生活淡泊，少欲知足，而又勤修佛法，就能因此而從凡入聖。聖人由此四事而出生，所以叫聖種。<sup>33</sup>

◎這第二正行，主要為不於物欲而生貪著。

## 4、若於諸法心不通達，作如是念：佛法無量，隨眾所樂而為演說，唯佛所知，非我所解。以佛為證，不生違逆。

◎自心不能通達的諸法，就是自己沒有聽聞受學過的諸經。自己所沒有聽聞通達的，怎麼可因自己的不通達而不信呢？

◎然而，不明白、不理解，怎麼能生信心呢？是的，佛法有：

從勝解而來的——解信

從親切體驗而來的——證信

有因尊信聖者而來的——仰信

◎如心不通達，就應該這樣的想：佛法是無量的，是適應眾生的根性好樂不同，而作無量方便的演說。橫說豎說，淺說深說，或似矛盾而並不相反，<sup>34</sup>或聽來驚奇而合於常道。<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.201：「試從「四聖種」說起。四聖種是：1、隨所得衣服喜足；2、隨所得飲食喜足；3、隨所得房舍喜足；4、欲斷樂斷，欲修樂修。依著這四項去實行，就能成為聖者的種姓，所以稱為「聖種」。前三項，是衣、食、住——日常必需的物質生活。出家人應該隨所能得到的，心裏歡喜滿足，不失望，不貪求多量、精美與舒適。「欲斷樂斷，欲修樂修」，是為道的精誠。斷不善法，修善法；或斷五取蘊，修得涅槃，出家人為此而願欲、愛好，精進於聖道的實行。這四項，是出家人對維持生存的物資，及實現解脫的修斷，應有的根本觀念。惟有這樣，才能達成出家的崇高志願。」

<sup>34</sup> 《大智度論》卷 13，大正 25，160c：「問曰：如八正道，正語、正業在中，正見、正行在初，今何以

◎無量方便的不同說法，唯有佛的智慧才能知道，這不是我的淺智所能了解的。這樣，以佛的智慧方便為權證，以佛的無方說法而起仰信。雖然不了解，不通達，也能樂意的信受，不致違逆如來的正法了。

己四 直心

學者如善法增長，心地就會質直。佛是特重質直心的，所以說：『直心是道場』。否則，善法損滅，心地就會邪曲起來。因此，接著來說菩薩應離的四種曲心，與四種直心。

【四曲心相所應遠離】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9，大正 26，66a25-b1	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，739c9-23 菩薩有四種非菩薩儀惡意現行
1、於佛法中心生疑悔。	1、於佛法懷疑不信無有定心。	一者、於大師所生不信順，敬學相違惡意現行。由三種相應知，於大師所生不信順，謂於有體、尊勝、得智。 <sup>36</sup>
2、於諸眾生憍慢瞋恨。	2、於眾生憍慢瞋恨。	二者、於同梵行攝受舉罪能教誡者如實發露已過相違惡意現行。 由三種相應知不如實發露已過： 一者、於彼攝受諸有情所，邪妄顯示己為尊勝，因此發起憍舉心故； 二者、於能舉罪諸有情所，覆所犯故； 三者、於能教誡諸有情所，因彼驅擯增上力故，發穢濁心作損惱故。
3、於他利養起嫉妒心。	3、於他利心生貪嫉。	三者、於大智福諸善法中，精進相違惡意現行。由二種相應知退失於諸善法發起精進，謂於大智福諸

言戒為八正道初門？答曰：以數言之，大者為始，正見最大，是故在初。復次，行道故，以見為先；諸法次第，故戒在前。譬如作屋，棟梁雖大，以地為先。」

<sup>35</sup> 鈍根與利根

[1] 《大毘婆沙論》卷 101，大正 27，525b14-21：「依狹小道而得解脫故，名時解脫。狹小道者，謂若極速。第一生中種善根，第二生中令成熟，第三生中得解脫。餘不決定。依廣大道而得解脫，名不時解脫。廣大道者，謂若極遲。聲聞乘經六十劫而得解脫，如舍利子。獨覺乘經百劫而得解脫，如麟角喻。佛乘經三無數劫而得解脫。」

[2] 《十住毘婆沙論》卷 1，大正 26，20b1-9：「問曰：行聲聞、辟支佛乘者，幾時得度生死大海？答曰：行聲聞乘者：或以一世得度、或以二世、或過是數，隨根利鈍。又！以先世宿行因緣。行辟支佛乘者：或以七世得度、或以八世。若行大乘者：或一恒河沙大劫，或二、三、四至十、百、千、萬、億〔恒河沙大劫〕，或過是數，然後乃得具足修行菩薩十地而成佛道，亦隨根之利鈍。又！以先世宿行因緣。」

<sup>36</sup> 《顯揚聖教論》卷 1，大正 31，481b22：「信者，謂於有體、有德、有能，心淨忍可為體。」

<sup>37</sup> 《瑜伽論記》卷 21，大正 42，793b19-22：「由二種相至及欣樂彼故者，一、受大智大福有情利養恭敬，由愛著故退失善法勤精進等，二由欣樂大智福人數追隨故，退出善法。」

		有情所，愛著利養恭敬故，及欣樂彼故。 <sup>37</sup>
4、訶罵菩薩，廣其惡名。	4、毀謗菩薩惡聲流布。	四者、於廣大甚深勝解中，能令自障清淨相違惡意現行。

### 1、於佛法中心生疑悔。

於佛法中出家修學，應秉承佛的「教授教誡」<sup>38</sup>，不敢違犯。

如違犯了，應立即發露。如對佛法的恭敬信順心不夠，就會爲了面子問題，把罪過隱藏起來。這裡的悔，不是懺悔，而是嫌惡自己所作的不善，引起內心的不得安定。

### 2、於諸眾生憍慢瞋恨

這可以約一切眾生說，而主要爲對於共住的師友。在大眾中，自以爲高勝，憍慢得了不得。

有了過失，因爲憍慢心而不肯認罪。如受了僧團的處罰，或驅擯，那就生瞋恨心，以爲僧伽不公平，故意難爲他。

### 3、於他利養起嫉妒心

有大福德大智慧的菩薩，當然會受到一般人的尊敬，而得廣大的佈施。有的不怪自己——不修福，不修慧，而又貪著財利，這才見到他人得利養而生起了嫉妒心。

### 4、訶罵菩薩，廣其惡名。

菩薩的福慧增勝，能通達甚深的法門，所以受到廣大的敬施。現在，不但嫉妒菩薩的利養，更進而憎厭他的大乘深法。因此對大乘學者的菩薩，訶罵他，毀謗他，廣大傳揚他的惡名。

疑悔、憍慢與瞋恨、嫉妒、不信，這就是菩薩的四曲心。修學菩薩行的，這是應該遠離的。

### 【四直心相所應修習】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9，大正 26， 66b1-8	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，740c14-26 〔宣說惡意現行因緣〕
1、所犯眾罪，終不覆藏，向他發露，心無蓋纏。	1、有罪即時發露無所隱藏悔過除滅行無悔道。	1、復說：由於所學不甚恭敬故惡意現行，此何因緣？ 由於所犯不發露不陳悔，不除惡作所顯

<sup>38</sup> 《瑜伽師地論》卷 27，大正 30，435b23-c9：「一、無倒教授；二、漸次教授；三、教教授；四、證教授。」

《瑜伽師地論》卷 38，大正 30，504c：「云何教誡？當知教誡略有五種：一者、遮止有罪現行；二者、開許無罪現行；三者、若有於所遮止、開許法中暫行犯者，如法諫誨；四者、若有於彼法中數數輕慢而毀犯者，以無染濁、無有變異親善意樂，如法呵擯與作憶念；五者、若有於所遮止、開許法中能正行者，慈愛稱歎真實功德，令其歡喜。當知是名略說菩薩五種教誡，所謂遮止、開許、諫誨、呵擯、慶慰。」

		故；由此現行，由於所緣有散亂故行不明了。
2、若失國界、身命、財利，如是急事，終不妄語，亦不餘言。	2、若以實語失於王位及諸財寶，猶不妄語，口未曾說輕人之言。	2、又說：由不如實顯已過故惡意現行，此何因緣？由於身財有所顧戀，樂非諦語所顯故；由此現行，由於聖教有散亂故，行不明了。
3、一切惡事：罵詈、毀謗、搥打、繫縛，種種傷害。受是苦時，但自咎責，自依業報，不瞋恨他。	3、若人惡口、罵詈、輕賤、譏謗、繫閉、鞭杖、考 <sup>39</sup> 掠等罪，但怨前身不咎於他。信業果報，心無恚恨。	3、又說：由於精進懈怠因緣惡意現行，此何因緣？由無堪忍所顯故；由此現行，由於眾苦不能堪忍，於諸善法有散亂故，行不明了。
4、安住信力，若聞甚深難信佛法，自心清淨，能悉受持。	4、安住信功德中。諸佛妙法甚難信解。心清淨故皆能信受。	4、又說：由障淨因緣惡意現行，此何因緣？由於大乘無增上意樂勝解 <sup>40</sup> 所顯故；由此現行，於廣大乘有散亂故，行不明了。

有了直心，就有直心的事表現出來。行事能表達內心的正直，所以叫直心之相。

### 1、所犯眾罪，終不覆藏，向他發露，心無蓋纏。

◎菩薩在佛法中，有深切的信順恭敬心，那對或有違犯的眾罪，或重或輕，怎麼也不會隱覆的掩藏起來。因為覆藏只是增長罪惡，多生疑悔。

◎發露，就是懺悔。<sup>41</sup>隨犯罪的輕重，依律制而作如法的懺悔。

過失一經懺悔，或接受了處分，如把瓶中的臭物，倒在太陽下，又加以洗淨一樣，戒體就回復清淨，不再有疑悔等蓋纏，不再會障礙聖道的進修了。

◎蓋是五蓋：貪欲、瞋恚、疑、昏沈睡眠、掉舉惡作（惡作就是悔）。<sup>42</sup>

◎纏是十纏：無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沈、忿、覆。<sup>43</sup>

### 2、若失國界、身命、財利，如是急事，終不妄語，亦不餘言。

國界等是譬說，假使說了老實話，會因此而（國王）失去國土，會喪失身命，會損失財物：這樣

<sup>39</sup> 考=拷【宋】【元】【明】【宮】。

<sup>40</sup> 《瑜伽師地論》卷 12，大正 30，338b12-14：「勝解遍滿具足而住。勝解遍滿者，增上意樂勝解周普。」；  
《瑜伽師地論》卷 47，大正 30，552a10-11：「當知此中淨信為先擇法為先，於諸佛法所有勝解，印解決定，是名菩薩增上意樂。」

<sup>41</sup> 《成佛之道》，p.183：「懺悔，意義是乞求容忍，再將自己所有的過失發露出來。」

<sup>42</sup> [1]關於五蓋，《大毘婆沙論》卷 48：大正 27，249b-c23：「問：蓋有何相？尊者世友作如是說：自性即相，相即自性。以一切法，自性與相，不相離故。復次，耽求諸欲是貪欲相；憎恚有情是瞋恚相；身心沈沒是昏沈相；身心躁動是掉舉相；令心昧略是睡眠相；令心變悔是惡作相；令心行相猶豫不決是疑相。已說蓋自性及相，所以今當說。問：何故名蓋，蓋是何義？答：障義、覆義、破義、壞義、墮義、臥義是蓋義。此中，障義是蓋義者：謂障聖道，及障聖道加行善根（四善根），故名為蓋。」

[2]五蓋之對治、除遣，詳見《瑜伽師地論》大正 30，329b-330c 及 412a-c。

<sup>43</sup> 《品類足論》卷 1 僅立八纏；《大毘婆沙論》卷 47 至卷 50 又加忿、覆二纏，明示十纏。

的關係重大，也還是不說妄語。意思說：犯了罪，無論後果怎樣，那怕是逐出僧團，也要直心實說。

3、一切惡事：罵詈、毀謗、搥打、繫縛，種種傷害，受是苦時，但自咎責，自依業報，不瞋恨他。

◎上面第三邪行，是於他利養生嫉妒心。這雖也因為貪染心，主要還是由於不信業報。他受種種利養，如知道是福業所感，就應該生隨喜心。即使他不如法得來（如沒有福業，不如法去追求，也是得不到），那是他自造來生的苦果，應該悲憫他，這都不會嫉妒的。

◎與這相反的正行，從自己遭受的種種惡事來說。如被人辱罵，被人毀謗，被人用手腳棍棒來毆打，被人捆縛或者監禁起來。名譽、身體、財物、自由，受到了種種的傷害。一般人有此遭遇，總是怨天尤人，氣憤得不得了。但菩薩是深信業報的，所以受到這種的苦難，只是自己怪自己，責備自己：為什麼造了惡業？不與人廣結善緣？由於自己依業報的信仰而安心（中國人稱為安命），所以不會瞋恨別人。其實，瞋恨有什麼用呢？

4、安住信力，若聞甚深難信佛法，自心清淨，能悉受持。

菩薩如聽聞甚深難信的佛法，如不思議的佛境界，一切法空性等。能安住於信力中，也就是能尊敬佛說而能起仰信。經上說：『信如清水珠，能清濁水』<sup>44</sup>。所以能安住信力，就能自心清淨，也就能隨順深入，完全受持這甚深的法門。所以說：『佛法大海，信為能入』。<sup>45</sup>

## 己五 善調順

菩薩的善法增長，心地正直，就能善順。本譯以邪行為敗壞，正行為善順，<sup>46</sup>這是什麼意義呢？善順，是善調柔順的意思。

所以，菩薩如三學熏修，內心煩惱不起，成就法器，就名為善順。如不如法行，煩惱熾盛，不成

<sup>44</sup> [1]《大乘理趣六波羅蜜多經》卷5，大正8，887c：「菩薩如是若能離口四過，修習如來四種善語，常為有情說於妙語，令聞法者歡喜信受。如水清珠能清濁水，聞法信受亦復如是。」

[2]《佛說如來興顯經》卷2，大正10，598c-599a：「殖種信淨，猶如濁水，而致清澄。所睹不虛，不失報應，有色無色生沒之事，悉見睹之，無所傷害。道慧光明，令諸眾生，不失德本，為眾之首。」

<sup>45</sup>《大智度論》卷1，大正25，63a-b：「問曰：諸佛經何以故初稱「如是」語？答曰：佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。不信者言「是事不如是」，是不信相。信者言「是事如是」。譬如牛皮未柔，不可屈折，無信人亦如是；譬如牛皮已柔，隨用可作，有信人亦如是。」

<sup>46</sup> 其他漢譯本：

[1]《佛說遺日摩尼寶經》：菩薩有四事難調也…

[2]《佛說摩訶衍寶嚴經》：復次迦葉菩薩有四惡…

[3]《佛說大迦葉問大寶積正法經》：佛告迦葉波有四種法令諸菩薩心意剛強…

[4]《大乘寶雲經》：善男子具有四法[怡-台+龍]悞難調難伏之相…

大乘法器，名爲敗壞菩薩。「菩薩有四敗壞之相」，四種是：

### 【四敗壞之相】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9，大正 26， 66b13-16	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，739c25-740a3 復次，有四種法能令菩薩難可調伏。
著聞思 1、讀誦經典而生戲論，不隨法行	1、多聞而戲調不隨法行	一、於聽聞執爲究竟； 謂但聽聞心不寂靜故，於聽聞執爲究竟。
起別解 2、不能奉順恭敬師長，令心歡悅	2、於教化而生戲論。不敬順和尚阿闍梨。	二、於教授左 <sup>47</sup> 謬領解； 由於教誡顛倒分別故，於教授左謬領解。
缺戒行 3、損他供養，自違本誓而受信施	3、不能消人信施。毀壞防制而受信施。	三、於尸羅不正安住，多諸惡作； 由於尸羅多作缺犯而受信施故有惡作。
執自見 4、見善菩薩，輕慢不敬	4、不敬柔善菩薩，心懷憍慢	四、於自見安住見取。 與勝有情共興諍競故，於自見多住見取。勝有情者，謂根調伏勝及斷滅勝。

#### 1、讀誦經典而生戲論，不隨法行。

菩薩讀誦大乘經典，如專在義理上著力：理論怎樣的明確，怎樣不受外道的難破。這落入了戲論法相，而不知隨順正法去實行。這樣的聞思經法，每矯現爲學者（多聞持法者）的身分，以掩飾空言無行的毛病。

#### 2、不能奉順恭敬師長，令心歡悅。

菩薩從師長受學，如不能奉承隨順師長的意思，而照著自己去顛倒解說。這樣，與師意相違，當然不能得到師長的歡心。不能在師門與大眾和合共住，每矯現爲阿蘭若者。作爲自己去修行，以掩飾不能見和共住的毛病。

#### 3、損他供養，自違本誓而受信施。

出家的依布施而生活，本意爲了如法修行。如違反了自己的本願，無戒無定而受信施，就是浪費施主的供養。這每矯現爲興寺院，辦僧事的身分，以免虛耗信施的譏嫌。

#### 4、見善菩薩，輕慢不敬。

菩薩本著自己所學的知見，堅固執著，所以見到勝善的大菩薩，就輕慢他而不能恭敬。爲了自見，每矯現爲攝受大眾者的身分，以群眾來維護自己的尊嚴。

※學者，阿蘭若者，興福業者，領眾者，都是菩薩應行的。但如由於著聞思，起別解，缺戒行，

<sup>47</sup> 【左】： 9.不當；偏頗。10.相違；相反。

執自見而這樣行，那菩薩就不能調順成就，而要成為敗壞菩薩了。

【四善順之相】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷9，大正 26，66b17-22	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，740c27-741a11〔宣說難可調伏因緣〕
學者(持法者) 1、所未聞經，聞便信受，如所說行；依止於法，不依言說。	1、常樂聞所未聞法。聞已能如所說行。依法依義依如說行。	1、復說：由唯聽聞究竟修障難可調伏，此何因緣？由唯觀見免脫難論勝利聽聞所顯故 <sup>48</sup> ；由此毀犯，矯誑顯示持法善友。
阿蘭若者 2、隨順師教，能知意旨，易與言語，所作皆善，不失師意。	2、隨順義趣，不惑言辭，調和易化。於師事中用意施作。	2、又說：由於教授左解修障難可調伏，此何因緣？由不堪受教堅持所犯，不敬教授所顯故；由此毀犯，矯誑顯示住阿練若善友。
興福業者 3、不退戒定，以調順心而受供養。	3、不失戒定清淨活命。	3、又說：由於尸羅不堅安住，惡作修障難可調伏，此何因緣？由於所學不甚恭敬，虛受信施所顯故；由此毀犯，矯誑顯示勤修福業善友。
領眾者 4、見善菩薩，恭敬愛樂，隨順善人，稟受德行。	4、於調和菩薩生恭敬心、隨順情。重破憍慢心，求其功德。	4、又說：由於自見安住見取修障難可調伏，此何因緣？由於清淨波羅蜜多諸菩薩所，不生恭敬不欲瞻仰，不欲親近，不欲聽聞，不隨法行所顯故；由此毀犯，矯誑顯示御眾善友。

1、所未聞經，聞便信受，如所說行；依止於法，不依言說。

◎菩薩對於從來所沒有聽過的大乘深法，聽了就能信順受持。<sup>49</sup>

◎不專只是在論理上下工夫，而是能夠照所說的去實行。

◎這就是說：依止於法的實踐，而不是依著語言文字的論說。<sup>50</sup>

2、隨順師教，能知意旨，易與言語，所作皆善，不失師意。

◎這是能承受師說而無倒的。佛法，從佛而弟子，展轉傳來，無論是義理，修行的方法，都是有傳承的。這決不能望文生義，而發揮自己的見解。

◎菩薩能隨順師長的教授，能知經論的真實意趣、宗旨，自己不亂創別解，所以師弟間心意相通，說話也容易通達。做起事來都是善的，沒有違反師長的意思，這才真能傳承師長的法門。

<sup>48</sup> 《瑜伽論記》卷 21，大正 42，794b9-10：「由唯觀見免脫難論勝利等者，釋執聽聞為究竟意。」

<sup>49</sup> 《大智度論》卷 56〈滅淨亂品〉，大正 25，461a9：「用信力故受；念力故持。」

<sup>50</sup> 《佛法概論》，p.240：「從師多聞正法，要從語言文字中，體會語文的實義。如果重文輕義，執文害義，也是錯誤的，所以「依義不依語」。經上說：「聞色是生厭，離欲，滅盡寂靜法，是名多聞」(雜含卷一·二五經)。正法的多聞，不是專在名相中作活計，是理會真義而能引解脫的行證。多聞，決不能離聖典語文而空談，但也不能執文害義。否則儘管博聞強記，在佛法中是一無所知的無聞愚夫！」

3、不退戒定，以調順心而受供養。

菩薩的本願，是受戒習定而度著出家受施的生活。現在，能貫徹本願，沒有退失戒定。有戒有定，心意調順，這樣的受供養，檀越的功德可大了！

4、見善菩薩，恭敬愛樂，隨順善人，稟受德行。

菩薩不堅執自見，遇到勝善的菩薩，弘揚深法，就能生恭敬心，愛慕心。能隨順這樣的善人，而稟受他德行的熏陶。

◎能這樣行，可知是善順的菩薩，能成大乘法器，紹隆佛種。

己六 正道

菩薩以利益眾生為本，到了心調柔順，成就法器，就更重於教化眾生了。但可能不契真理，不契根機而發生錯謬，所以接著說菩薩的所行正確，與所行錯謬。

【菩薩有四錯謬】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9，大正 26， 66b27-c2	《瑜伽師地論》卷 79，大正 26，740a4-13 菩薩有四種於諸有情行於非道
1、不可信人與之同意，是菩薩謬。	4、於未成就者，未可信而信。攝破戒惡人以為親善，是名錯謬。	一者、於未安立淨信有情，而不為說；
2、非器眾生說甚深法，是菩薩謬。	1、於非器眾生說甚深法，是名錯謬。	二者、於下乘希求大乘諸有情所，不隨所宜而有所說；
3、樂大乘者為讚小乘，是菩薩謬。	2、樂深大法者，為說小乘，是名錯謬。	三者、於大乘希求下乘諸有情所，不順其儀 <sup>51</sup> 而有所說；
4、若行施時，但與持戒，供養善者，不與惡人，是菩薩謬。	3、於正行道者，持戒善心，輕慢不敬，是名錯謬。	四者、於住禁戒，不住禁戒，貪愛朋黨，不平等說。 由三種相當知是名安住禁戒：一者、事業無愆故，二者、尸羅無缺故，三者、恭敬所學故。 <sup>52</sup> 由二種相當知是名不住禁戒：一者、尸羅缺故；二者、不恭敬所學故。

1、不可信人與之同意，是菩薩謬。

<sup>51</sup>「儀」迨為「義」之誤刻。

《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，741a11-13：「由不宣說、不隨宣說、不順義說、不平等說，行於非道。」

<sup>52</sup>《大乘阿毘達磨集論》卷 4，大正 31，681a2-3：「云何見微細罪生大怖畏？勇猛恭敬所學尸羅故。」

譯文不明。依其他譯本來看，<sup>53</sup>不可信人，是對三寶沒有成就信心的人。對這種人，應為他說法，啟發增進他的信心。如菩薩作與其他淨信的同樣的想法（已信了），而不給他說法，以啟發信心，那是菩薩的錯謬。

**2、非器眾生說甚深法，是菩薩謬。<sup>54</sup>**

非器，如小乘根性，非大乘法器。雖菩薩要化導一切眾生成佛，但也要適應機宜。如對非大乘器而說大乘深法，對聽者並沒有利益，或者會引起相反的作用。如身體過分虛弱，給與高度的滋補品，是受不了的，所以說醍醐成毒藥。這樣，為小機說大法，顯然是錯謬的了。

**3、樂大乘者為讚小乘，是菩薩謬。**

愛好大乘的根性，如為他讚揚小乘法，那是非常的錯謬。因為，聽者可能是由小入大的根性，對小乘法有著深厚熏習，可能因此會退失大心。即使是純大乘的根性，為他說小乘，也不應該過分的讚揚。

**4、若行施時，但與持戒，供養善者，不與惡人，是菩薩謬。**

這裡的行施，通財施與法施二類；供養也通財供養與法供養。如法行施時，應平等的教化；對過失重的，應特別的憐憫才對。如只供養持戒的善人，而不供養破戒的惡人，這與菩薩平等普濟的精神不合，所以也是錯謬的。

◎菩薩的四種錯謬，問題在不能適應根機，與不能平等而有所偏愛。

**【菩薩有四正道】**

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9，大正 26， 66c3-5	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，741a11-23
1、於諸眾生，其心平等。	1、於一切眾生行平等心。	復說：由〔1〕不宣說，〔2〕不隨宣 <sup>55</sup> 說，〔3〕不順義說，〔4〕不平等說行於非道，此何因緣？ 由〔1〕前後宣說厭倦、不平等心、〔2〕
2、普化眾生，等以佛慧。	2、以善法教化一切。	

<sup>53</sup> 其他漢譯本：

[1] 《佛說遺日摩尼寶經》：菩薩有四事得其過。何謂四事？一者、本不相習，不當妄信。…

[2] 《佛說摩訶衍寶嚴經》：復次迦葉菩薩有四差違。云何為四？一者、未悉眾生便謂親厚，菩薩差違。…

[3] 《佛說大迦葉問大寶積正法經》：佛告迦葉波菩薩有四種違犯。迦葉白言：云何四種？一者、眾生信根未熟而往化他，菩薩違犯。…

[4] 《大乘寶雲經》：善男子！菩薩有四僻謬。何謂為四？不可信人，與之同意，是菩薩謬。…

<sup>54</sup> 《勝天王般若波羅蜜經》卷 1，大正 8，693b：「大王！般若波羅蜜不為非器眾生說，不為外道說，不為不尊重者說，不為不正信者說，不為求法貿易者說，不為貪利養者說，不為嫉妒者說，不為盲聾啞者說。」

<sup>55</sup> 《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，740a5-7：「於下乘希求大乘諸有情所，不隨所宜而有所說。」

3、於諸眾生，平等說法。	3、等為一切眾生說法。	於所宣說不知方便、〔3〕下乘勝解、〔4〕有染愛心，教誡徒眾加行所顯故；由此毀犯，由善根不圓滿故，由不攝受廣大善根故，由棄捨廣大善根故，生非福故，誑惑所化諸有情類。
4、普令眾生等住正行。	4、以正行行於一切眾生。	

### 1、於諸眾生，其心平等。

菩薩發心，是為了一切眾生，於一切眾生住平等心。所以對未信的眾生，如有因緣的話，一定要教化他，使他生長淨信。不會輕忽的，以為可能已信了，而不為他說法。

### 2、普化眾生，等以佛慧。

這如《法華經》說的：「令一切眾生開示悟入佛之知見」。<sup>56</sup>佛慧，是佛菩提，也就是佛知見。菩薩以平等心，本著不二的平等大慧來化導一切；在這一原則下，應機說法。就是說二乘法，也還是菩薩道，還是引入佛慧的方便。這樣的教化，施設無量方便，才是菩薩教化眾生成佛的正道。並非不問根機的是否適應，一味的以深法來教化，才算是普化眾生同成佛道。<sup>57</sup>

### 3、於諸眾生，平等說法。

對小機而引令向大，要說大乘法；大乘行者普學一切法門，也應該開示小乘法。所以，可以說為一切眾生說一切法，都是平等的。但在現實的適應上，先後差別，也還是不同的。

### 4、普令眾生等住正行。

菩薩如供養持戒善人，不供養破戒惡人，生分別心，那善惡眾生，就會明顯的分化，距離越來越遠，惡人會自卑而自棄於佛法。試問：菩薩這樣的教化，不以財法供養惡人，怎能教化惡人？所以菩薩的平等布施，才能普化眾生，使同樣的安住於正行中。

菩薩的發心平等，教化的目標平等，說法平等，使眾生同住正行平等。菩薩以此四大平等而施教化，就是菩薩的正道了。

## 己七 善知識

<sup>56</sup>《法華經》卷1〈方便品〉，大正9，7a21-28：「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲令眾生入佛知見道故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。」

<sup>57</sup>《佛在人間》，p.29-32：「施教宗旨：佛法是適應眾生的根機而安立的，需要什麼，就為他說什麼。如《智論》所說的四悉檀（世間悉檀、為人悉檀、對治悉檀、第一義悉檀），即是佛陀應機說法的四大宗旨。……教乘類別：隨眾生根機的差別，故教法也隨而有別。乘有運載的意思，人類依此教法修行，即可由此而至彼，如乘車一樣，所以稱佛法為乘。人能依此教法修行即可由人而天，或由凡而聖。這一向有五乘、三乘、一乘的類別。」

在菩薩自利利他的學程中，什麼非善知識、非善等侶呢？是那四種呢？「求聲聞者，但欲自利」、「求緣覺者，喜樂少事」、「讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾」、「所親近者，但增世利，不益法利」。總之，或是使你離去以利益眾生為先的精神，或是使你在世俗的知識、財利中，走入歧途的師友，都是非善知識、非善等侶。

◎知識：是眾所知識，是眾生仰望而人所親近的。

◎等侶：是伴侶。

◎善知識與善等侶：就是良師益友。

◎以菩薩道來說，如與菩薩道有損的，那怕是德高望重，也是非善知識、非善等侶。學菩薩道，不能沒有良師益友，所以特為開示。

**【菩薩有四非善知識、非善等侶】**

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9，大正 26， 67a5-8	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30， 741a14-17 菩薩由親近不賢良故，退失四事：
1、求聲聞者，但欲自利。	2、求聲聞乘比丘，樂坐禪者。	一者退失於乘；
2、求緣覺者，喜樂少事。	1、求辟支佛乘心，樂少欲少事。	二者退失利益有情加行；
3、讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾。	3、好讀外道路伽耶經，莊嚴文頌巧問答者。	三者退失聖教；
4、所親近者，但增世利，不益法利。	4、所親近者，得世間利不得法利。	四者退失無間修諸善法。

**1、求聲聞者，但欲自利。**

小乘的聲聞行者，聽佛的聲教而得道，所以名聲聞。求聲聞乘的，但求己利。專為自己的生死大事而修證，這種專為自己著想的作風，對菩薩道來說，如受了他的熏染，可能會退失大乘。所以《法華經》說：『勿親近小乘三藏學者』。<sup>58</sup>

**2、求緣覺者，喜樂少事。**

這是小乘的又一類。從觀緣起得悟而立名，也叫獨覺。聲聞人但求自利，總還受佛的教導，過著僧團的生活。經常遊化人間，顧問僧事。緣覺可不同了，不但專求自利，而且喜樂少事，不喜歡事情，厭惡煩囂，大迦葉就是這樣的根性。

<sup>58</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，大正 9，37b：「若有菩薩，於後惡世，無怖畏心，欲說是經，應入行處，及親近處。常離國王，及國王子，大臣官長，兇險戲者，及旃陀羅，外道梵志。亦不親近，增上慢人，貪著小乘三藏學者；破戒比丘，名字羅漢，及比丘尼；好戲笑者，深著五欲，求現滅度，諸優婆夷，皆勿親近。」

3、讀外經典路伽耶毘，文辭嚴飾。

有的專重世學，讀誦外道經書——路伽耶毘。路伽耶毘，就是上文〔書 p.35〕的路伽耶——順世。除了現實的，功利的而外，還學習文辭嚴飾，那是文法、修辭。以現代話來說，那是文藝。古代佛教，有很多有名的文藝大師，如馬鳴<sup>59</sup>等。但那本是文藝家，出家以後，就以文藝來贊助教化。不是出家學菩薩行，而還專心去學習文藝。這種人，漂流於佛法門外，親近了有向外退墮的危險。

4、所親近者，但增世利，不益法利。

如所親近的師友，不能使你得到法益——戒定慧解脫等功德，而只是增益些俗利，使你有名聞、有利養、有地位、有寺院、有徒眾、有護法，盡是些世俗的利益。這雖是一般所親近仰望的大德，而不一定是大乘道中的良師益友。這使你忘記佛法修證的利益，謹慎！謹慎！

【菩薩有四善知識、善等侶】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9，大正 26，66 c28- 67a4	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30，741a18-23
1、諸來求者，是善知識，佛道因緣故	1、於來求者，生賢友想，以能助成無上道故。	復說：由四種親近不賢良故退失四事，此何因緣？
2、能說法者，是善知識，生智慧故	2、於說法者，生善知識想，以能助成多聞智慧故。	由〔1〕慳悋、〔2〕少聞、〔3〕不善入聖教、〔4〕於佛語言不聽聞所顯故。
3、能教他人令出家者，是善知識，增長善法故	3、稱讚出家者，生善知識想，以能助成一切善根故。	由此毀犯，不修善根故。 〔1〕怖畏生死苦故， 〔2〕於利他事不能作故， 〔3〕狹小善根故， 〔4〕於諸法中有疑惑故，而有退失。
4、諸佛世尊是善知識，增長一切諸佛法故	4、於諸佛世尊生善知識想，以能助成一切佛法故。	

1、諸來求者是善知識，佛道因緣故。

自利，不是善知識，那麼凡有來求——求財、求法的，使你實踐利他的行為，就是菩薩的良師益友了。對於來求的，一般都厭惡他，或勉強的給予，實在不對。這可說是上門來，教你積集利他的功德，使你積集成就佛道的因緣。這該怎樣的歡喜呢？

2、能說法者是善知識，生智慧故。

<sup>59</sup> 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.324、p.335-339：「《大毗婆沙論》中，並無名爲馬鳴的論師。但經考證，馬鳴的作品，確已爲《大毗婆沙論》所引用。馬鳴，《出曜經》譯爲馬聲（西元 375 頃譯），爲佛教界有數的名德，受到中國學者的非常尊重。這位出現於《大毗婆沙論》的大德，關係於北方佛教極深。……依說一切有部的佛滅傳說（阿育王出佛滅一百餘年），出五百年末，弘法於六百年中，馬鳴應爲西元二世紀初人，與迦膩色迦王的時代相當。……從上來著作與事跡的論述，可以確定：1. 馬鳴爲佛化的文藝大師。2.馬鳴是通俗教化而富感化力的大師。3.馬鳴爲禪者。4.馬鳴是摧邪顯正的雄辯家。5.馬鳴是說一切有部的菩薩。」

凡是能說法的，肯說法的，使你生長智慧的，是菩薩的良師。如本經所說，以智慧為先，而後菩提心，能成就真實菩薩。智慧是大乘道的眼目；熱心弘揚正法，就是菩薩的好模範。

### 3、能教他人令出家者，是善知識，增長善法故。

雖然在家與出家，都可以信修佛法，行菩薩道。但在家人為了生活，不免著重世俗功利的知識。所以如能勸化他人出家的，就是使人遠離世俗知識，而專心佛法的，是真善知識。經上說到，出家的功德很大，勸人出家的功德也大。

### 4、諸佛世尊是善知識，增長一切諸佛法故。

諸佛世尊是善知識，是不要多說的。學者從佛修學，如佛的兒女一樣，繼承佛的家業。有的得財分（來生福報），有的得法分。佛的本意，當然要使你知法、入法，<sup>60</sup>是法分而不是財分。要人不求果報，而以正法的覺證來自利利他，增長一切諸佛的功德法。所以從佛而得證入的，總是說自己是：『從佛口生，從法化生，得法分，不得財分』<sup>61</sup>。這與令人得世俗利益的惡知識，是怎樣的的不同！

## 己八 真實菩薩

菩薩有了直心，調順成就，而後在化他方面，能行四正道；在求法方面，有四善知識：那就可以成就真實菩薩了。

### 【四非菩薩而似菩薩】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷 9， 大正 26，66c10-13	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30， 740a17-25： 有四種菩薩不如其義。
1、貪求利養，而不求法。	1、貪重利養，不貴於法。	一者任持正法。 謂諸菩薩欲令信伏雖住 <sup>62</sup> 持正法，亦不如其義，非如其義。
2、貪求名稱，不求福德。	2、但為名譽，不求功德。	二者住阿練若。 若諸菩薩為求聲譽，雖住阿練若，亦不如其義，非如其義。
3、貪求自樂，不救眾生以滅苦法	3、求欲自樂，不念眾生。	三者勤修福業。 若諸菩薩心專繫著有染之果，雖勤修福

<sup>60</sup> 《性空學探源》，p.26：「經中說的知法、現法、入法，正見、正觀、如實知……等，都是現觀的別名。現觀，是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；它是內心深入對象的一種特殊經驗。」

<sup>61</sup> 《妙法蓮華經》卷 2，大正 9，10c：「世尊！我從昔來，終日竟夜，每自剋責。而今從佛，聞所未聞，未曾有法，斷諸疑悔，身意泰然，快得安隱，今日乃知，真是佛子。從佛口生，從法化生，得佛法分。」

<sup>62</sup> 住=任【宋】【元】【明】【宮】【聖】

		業，亦不如義，非如其義。
4、樂聚徒眾，不樂遠離	4、貪樂眷屬，不樂遠離。	四者管御大眾。 若諸菩薩心專繫著供事名稱，雖管御大眾亦不如義，非如其義。

1、貪求利養，而不求法。

有的多聞持誦，通大乘的法藏，可說是大乘的大學者。但他是利名學教，爲了貪求利養，而不求法的實踐，不能說是真實的菩薩。

2、貪求名稱，不求福德。

有的大乘行者，不能與大眾共住，去阿蘭若修行。但他是貪求修行的名稱，而不想積集福德。菩薩必要福慧雙修，現在離眾修行，不求福德，那裡會是真實菩薩！

3、貪求自樂，不救眾生以滅苦法。

有的貪求自己的涅槃樂，只作些興修寺院等福業，而不以滅苦的佛法來救眾生。自得解脫而不使人得解脫樂，是相似的菩薩。

4、樂聚徒眾，不樂遠離。

有的統攝大眾，歡喜聚集一些徒眾，如世俗的兒女興旺一樣。眷屬心深，不重於身心的遠離，似乎廣度眾生，而其實算不得真實菩薩。

◎這四類，《瑜伽論》解說爲：持法者，阿蘭若者，興福業者，御眾者。如沒有真無我的勝解，著於世俗，都是相似的菩薩。

【四真實菩薩】

〈普明菩薩會〉	《十住毘婆沙論》卷9，大正 26， 66 c18-21	《瑜伽師地論》卷 79，大正 30， 741a24-b2
1、能信解空，亦信業報	1、信解空法，亦信業果報。	由於四種菩薩欲求信伏，欲求聲譽，欲求染果，欲求供養承事名稱，是諸菩薩不如其義，此何因緣？ 1、由與我愛俱，於微細罪不見怖畏。
2、知一切法無有吾我，而於眾生起大悲心	2、樂無我法，而於一切眾生生大悲心。	2、與其無我非勝解俱，不顧他利。
3、深樂涅槃，而遊生死	3、心在涅槃而行在生死。	3、於生死涅槃一向觀見過失功德。
4、所作行施，皆為眾生，不求果	4、布施為欲成就眾生，而不求果報。	4、於現法中樂相雜住，於當來世欣樂富貴，攝受財法所顯故；

報	※由此毀犯，矯現自身能正持法乃至御眾。
---	---------------------

### 1、能信解空，亦信業報。

一切法性空，是依因緣果報而顯示的。所以大乘的正義是：由於因果，所以是本性空的；因為本性空，所以因果不失。龍樹《中論》說：『雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說』<sup>63</sup>。如菩薩能這樣的信解空，也能信解業果，不偏於空理，那麼多聞持法者，也就不會為利養而不求正法的實踐了。

### 2、知一切法無有吾我，而於眾生起大悲心。

一切法無吾我——無我無我所，確是佛法的實義。但如信解偏差，會因無我無人而不問眾生，去阿蘭若修行。不知勝義無我<sup>64</sup>，世俗的眾生，卻宛然而有。這樣的通達，就會徹悟無我而不忘眾生，於眾生起大悲心，廣修福德了。

### 3、深樂涅槃，而遊生死。

菩薩深深的愛樂涅槃，又深知涅槃不離於生死，所以能安住涅槃而遊生死，也就是歷劫在生死中度眾生。不會自趣涅槃，專興福業，而不以滅苦的正法救眾生了。

### 4、所作行施，皆為眾生，不求果報。

但所有的一切施與，是為了利益眾生，而不是貪著徒眾，門庭興盛。

因此，所有的功德，不求自己現生與來生的果報而迴向大眾。這樣的攝導大眾，才是真實菩薩！

## 【菩薩邪行、正行漸次】

邪行	《大寶積經論》釋 <sup>65</sup>	正行	《大寶積經論》釋
----	------------------------	----	----------

<sup>63</sup> [1] 《中論》卷3，大正30，22c。

[2] 《中觀論頌講記》，p.296：「古代的三論家，以全頌為論主的正義；就是以性空緣起的幻有思想，建立因果的不斷不常，業果不失，作為中觀家的正義。《智度論》有幾處引到這頌，也是開顯業果不失的正義的。究竟這頌是中觀的正義，是正量部的結論，似乎都可以。現在且以這頌為正量者的結論；到後顯正義的時候，也可以這一頌作為中觀家正義的說明。」

<sup>64</sup> [1] 《中觀論頌講記》，p.320-p.321：「佛說的般若，不是常識的智慧；也不是科學哲學家的智慧，他們的智慧，只是世間常識智的精練而已。凡是世俗智，不能了解無自性，不能對治生死的根本，自然也不能得解脫。此中所說的無我智，是悟解一切我法無自性的真實智，也名為勝義智。勝義無我智所體悟的，即一切法的真相。一法如此，法法如此，是一切法的常遍法性；不像世俗智境那樣的差別，而是無二無別的。樸實簡要，周利槃陀那樣的愚鈍，均頭沙彌那樣的年輕，須跋陀羅那樣的耆老，都能究竟通達：這可說是最簡最易的。然而，在一般的思想方式中，永不能契入，所以又是非非常難得的！」

[2] 《佛法概論》，p.67-p.68。

<sup>65</sup> 《大寶積經論》卷1，大正26，205a18-b8。

退失智慧	退失智慧邪行相事	得大智慧	滿足助道智
失菩提心	忘於正念	不失菩提心	不忘正念
所生善法減不增長	令減白法	所生善法增長不失	增長白法
曲心之相	行惡心相	直心之相	行似菩薩心想行
敗壞之相	難調伏	善順之相	善調伏
錯謬	行於邪道	正道	行於正道
惡知識	不應親近而能親近	善知識	應親近者而能親近
非菩薩而似菩薩	成於邪行	真實菩薩	成於正行

丙二 習甚深中觀  
丁一 明正觀真實  
戊一 開示中觀  
己一 標說

(p.92)如是迦葉！菩薩欲學是寶積經者，常應修習正觀諸法。云何為正觀？所謂真實思惟諸法。

一、承先啓後

- 1、菩薩積集無邊正行的福智資糧，等到正行成就，也就是「資糧位」滿，要進入「加行位」，正觀法性以趨入見道（登初地）了，所以接著說修習甚深中觀。
- 2、但並非以前不曾修習，早已是從聞而思，從思而修。不過進入加行位時，專重於中觀的修習罷了！

二、中觀、正觀的語義

- 1、不邪為正，不偏（二邊）為中，不虛妄為真實。古稱中觀論為正觀論；叡公又說：『以中為名者，照其實也』<sup>66</sup>。所以佛法的中觀，不是模稜兩可，協調折中，而是徹底的，真實的，恰到好處的。中觀、正觀，都是觀察究竟真理的觀慧。
- 2、說到觀，梵語（vipaśyana）毘鉢舍那。經上說：『能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那』<sup>67</sup>。所以觀與止的德用不同，是思擇的，推求的，觀察的。不過觀有世俗的，勝義的不同；中觀是真實的思擇、推求，是勝義的觀。<sup>68</sup>

三、順向於究竟真實的正觀

- 1、一般眾生的心識作用，都是不曾經過尋求真實，而只是隨順世俗安立的。  
無論是常識，或常識的精製品——科學、哲學，都只能在相對世界中，尋求相對的真實（現代的相對論，也不能例外），而不能徹見究竟的絕對真實。也就因此，不能徹了真實，所以不能徹底解脫。

<sup>66</sup> [1]《中論》卷1，大正30，1a。

[2]吉藏《三論玄義》，大正45，14a：「叡師中論序云：以中為名者，照其實也。照謂顯也，立於中名；為欲顯諸法實故，云照其實也。」

<sup>67</sup>《解深密經》卷3，大正16，698a11-13：「即於如是三摩地影像所知義中，能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那」

<sup>68</sup>《學佛三要》p.161-162：「慧也就是「於所緣境簡擇為性」。修習觀慧，對於所觀境界，不僅求其明了知道，而且更要能夠引發推究、抉擇、尋思等功用。緣世俗事相是如此，即緣勝義境界，亦復要依尋伺抉擇等，去引發體會得諸法畢竟空性。因為唯有這思察簡擇，才是觀慧的特性。《般若經》中的十八空，即是尋求諸法無自性的種種觀門。如觀門修習成就，名為般若；所以說：「未成就名空，已成就名般若」。因此，修學佛法的，若一下手就都不分別，以為由此得無分別，對一切事理不修簡擇尋思，那他就永遠不能完成慧學，而只是修止或者定的境界。」

- 2、唯有佛才能正覺了，解脫了（以此教化眾生，同得正覺、解脫）。佛是從事事物的緣起依存中，發見事物的矛盾對立，<sup>69</sup>從此而深入透出，契入真實。這是不同於世間的一般思想方式，而有獨到的、特殊的觀法，所以叫勝義觀。<sup>70</sup>

在修學時，雖還是眾生的虛妄識，但與一般的思想方式不同，不隨順世俗，而卻能順向於究竟的真實。有了這獨到的，不共世間的觀慧，所以能不落世間常情，豁破兩邊，直入真理。能契應絕對的真實，才能真正的了脫生死。

約世俗心境所不能契入說，所以稱為甚深最甚深。

龍樹菩薩綜集經中的深觀，而作《中觀論》，最完備的開示了中道的正觀，為求解脫的不二門（瑜伽大乘師，對本章作「十三種中道觀」<sup>71</sup>來解說，不及中觀大乘的精要）。

#### 四、經文大意

- 1、世尊要開示中觀，先總標勸學說：「迦葉！菩薩欲學是寶積經」——法門，那就常「常應修習正觀諸法」。寶積法門，不但是廣大正行，而更重要的是甚深中觀，所以對於一切法（《般若經》中列舉一切法，從五蘊到佛無上菩提）<sup>72</sup>，要或別或總的，常修正觀。
- 2、「何為正觀」？世尊解說為「真實思惟諸法」。真實就是正，思惟（尋思，思擇）就是觀。<sup>73</sup>意

<sup>69</sup>《中觀論今論》，p.47-48：「所說的生滅，中觀宗徹底的確立，緣起法是即生即滅的，這是《阿含經》的根本論題——是生也是滅；相對性與內在的矛盾性，為緣起法的根本性質。然這在中觀以外的學者看來，是難得理解的。中觀以外的佛學者，以及一般人，他們以為：生是生起，滅是消滅；生既是生，即不是滅；滅既是滅，即不是生。生與滅，簡直是隔別無關的。佛說的「即生即滅」，是怎樣的困惱他們！…。若依中觀的論理說：生是生，也可以是滅的；離了滅是不成其為生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其為滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。」

<sup>70</sup>《中觀論頌講記》，p.56：「從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂。從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。本來，佛在因果相生中，見到因果的條理，悟到這因果理事的幻化非真而悟入空寂。佛所證在此，所說亦在此，從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在。這唯有在般若等性空經，中觀等性空論，才圓滿而扼要的開示出來。」

<sup>71</sup>《瑜伽師地論》卷 80，大正 30，742c-743a。

<sup>72</sup>《摩訶般若波羅蜜經》卷 4，大正 8，242c：「佛告須菩提：一切法者，善法、不善法；記法、無記法；世間法、出世間法；有漏法、無漏法；有為法、無為法；共法、不共法。須菩提！是名一切法。菩薩摩訶薩是一切法無闕相中，應學應知。」

<sup>73</sup>《性空學探源》，p.27：「佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。佛法中，在未入現觀前，必先經過多聞、尋思、伺察、簡擇種種的階段；這一切，此地總名之曰「思擇」。思擇，是純理智的觀察。在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。所以，佛法的方法，可說是信仰與理智的合一，一般知識與特殊體驗的合一。從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以阿含中說：「先得法住智，後得涅槃智」。從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躡等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。

思說：思擇或尋伺一切法的究竟真實，才是正觀，這就是「加行位」菩薩所應專修的中觀。

己二 別示

庚一 我空觀

(p.95)真實正觀者，不觀我、人、眾生、壽命，是名中道真實正觀。

一、真實的中觀思擇我空和法空

1、思擇真實的中觀，就是空觀（龍樹作《中觀論》，而處處觀空）。

2、大乘約我空、法空，作分別的思擇。

(1) 我，是有情識的，如人、天、鬼、畜等都是。

(2) 法，是特性的存在；是我所依的，我所有的。

◎約世俗的複合物說，如山河大地，血肉筋骨，都是我所依的法。血肉筋骨、以及衣、車、田、屋，為自己所攝取的，就是我所有的法。

◎約世俗的實法說，如極微、電子等，都是我所依的法，依之而顯有我的存在。

二、先觀我空

1、什麼是我？

世間立有種種的名字（《般若經》舉十六名）<sup>74</sup>；本經與《金剛經》一樣，舉四個名詞。

(1) 我的四個異名

我 (ātman)	人 (satva)	眾生 (pudgala)	壽者 (jīva)
是主宰義，直覺得有自主而能支配的自體。 <sup>75</sup>	是思惟義，有意識活動，覺得有思惟的主體。 <sup>76</sup>	不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。 <sup>77</sup>	一期的生存，從而覺得有無限的生命自體。 <sup>78</sup>
有意志力（權力意志）	有思惟作用	有生死死生	有壽命延續

<sup>74</sup> [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷1，大正8，221c：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應如是思惟：菩薩但有名字，佛亦但有字，般若波羅蜜亦但有字，色但有字，受、想、行、識亦但有字。舍利弗！如我但有字，一切我常不可得。眾生、壽者、命者、生者、養育、眾數、人者、作者、使作者、起者、使起者、受者、使受者、知者、見者，是一切皆不可得。不可得空故，但以名字說。

[2]《雜阿含經·306經》卷13，大正2，87c23-29；《大智度論》卷35，大正25，319b-c；《瑜伽師地論》卷83，大正30，764b12-20。

<sup>75</sup> 《以佛法研究佛法》，p.318：「印度宗教將阿特曼 (ātman) ——我，解說為生命的本體，有自在義，佛法為了否定這生命實體的我，才說無我。」

<sup>76</sup> 《印度佛教思想史》，p.182：「有情 (satva) 是以情識為本的；「諸心心所是思差別」，正說破了情意為本的心識論。」

<sup>77</sup> 《印度佛教思想史》，p.73：「補特伽羅 (pudgala)，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生。(不斷的受生死者，是「我」的別名)。」

<sup>78</sup> 《空之探究》，p.84：「命 (jīva) 是一般信仰的生命自體，也就是我 (ātman) 別名。」

(2) 求我、人、眾生、壽命的自性不可得

但主宰的是誰？思惟者是誰？受生死者是誰？壽命者是誰？

○這些，眾生的世俗心境，從來不曾徹見究竟，只是無始以來的習見，想當然的，認為有自我、思惟等自體，而且非有不可。

○這到了哲學家、神教徒手裡，雖然各說各的，大抵推論出微妙的，真常自在的神我（靈體），絕對主體之類。

◎其實，這種真常本淨的我，源於無始來的習見，成為生死的根源。所以佛陀開示的「真實正觀」，要以種種觀門，來思擇這我、人、眾生、壽命了不可得，也就是『無我相、無人相、無眾生相、無壽者相』<sup>79</sup>。求我、人、眾生、壽命的自性不可得，叫「不觀我、人、眾生、壽命」。

※這樣的我不可得——我空，「是中道真實正觀」；這才是究竟的，徹底的，正確的體認。

2、到底怎樣去觀察我不可得呢？

經論中，約無量的觀門來思擇，門門通大道，都歸結於空不可得。

◎今試略舉**即離門**來觀察：

如執有我自體的，推論起來，非實有、常有、自有不可。

到底什麼是我呢？

就是我們的身心嗎？〔即蘊我〕

還是離身心而別有我體呢？〔離蘊我〕

即蘊我	離蘊我	不即蘊而不離蘊我	
色是我	色異我 (離身心而別有我體)	色與我相在	
		我在色中	色在我中
色 = 我	色 × 我	色 > 我	色 < 我

(1) 即蘊我

如就是身心，那身心是因緣所生，生滅無常，我也應該這樣了。果真這樣，我為因緣所決定，不息變化，那就非常有、自有，也就不成其為我了！

如說就是身心，那到底是身、是心，還是身心的綜合。

◎如是身，那我應同於物質，不應有知覺了。

◎如是心，那應與身體無關。

◎如是身心的綜合，那就是複合的假有，沒有真實自體了。

(2) 離蘊我

假使說：離身心而別有我體，那怎麼知道有我呢？世俗所說的我，無非是我見（眼）我聞（耳），

<sup>79</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，750b。《般若經講記》，p.88-92。

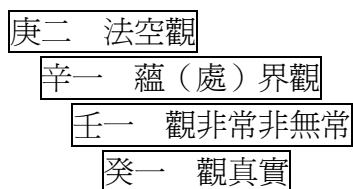
我來我去（身），我苦我樂（受），我想，我行，我知識；離了這些，怎麼知道有我呢？如與身心截然別體，那怎麼會與身心有關呢！

所以審諦觀察起來，求我了不可得。

- 一般人的著我，是由於無始來習見的影響，不自覺的認為一定有我。
- 而哲學家、神學家，推論為形而上的，本體論的真我，全屬於幻想的產物。

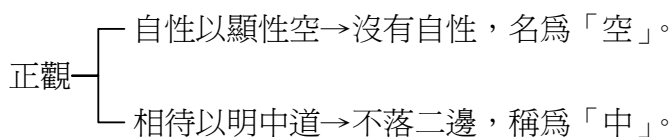
形而上：在事物之上有個深隱的真實	本體：現象的背後或內在，必有實在的本體
形而下：有形的具體事物	現象：常識所認知道的不過是現象

◎佛正覺了這，所以以執我為生死的根源，而無我為解脫的要門。



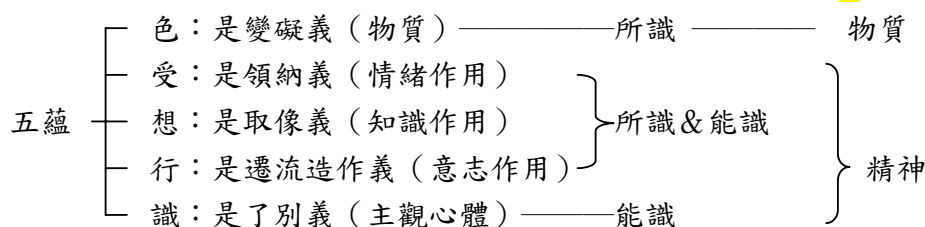
(p.99)復次，迦葉！**真實觀者，觀色非常亦非無常，觀受想行識非常亦非無常，是名中道真實正觀。**

本經的法空觀，略舉蘊（處）界，緣起來觀察。正觀法性空，略有二門，因為任何法的存在，都是待他顯己的。所以經論的正觀，或約自性以顯性空，或約相待以明中道。沒有自性，名為空；不落二邊，稱為中。在本經本節中，多約相待門說。



一、人生宇宙，不外五蘊

1、觀非常非無常中，先觀真實，後顯中道。觀中，先就五蘊來觀察。<sup>80</sup>



2、據佛的正覺開示，人生宇宙，不外這五事（無我）而已。這五事的每一法中，含有非常多的

<sup>80</sup> 《佛法概論》，p.58-59。

法。

(1) 如色中，有眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，地、水、火、風等。有麤的、細的；過去的、現在的、未來的等，種種的聚合爲一，同名爲色，所以叫色蘊<sup>81</sup>；「蘊 (skandha)」是積聚的意思。<sup>82</sup>

(2) 受、想、行、識，也是這樣。

這五蘊，是佛對現實的大類分別，現在就依此來觀察真實。

## 二、經文大意

對色等五蘊，觀察得常與無常都不可得，那就「名中道真實正觀」了。

## 三、辨常與無常都不可得之正觀

### 1、總標

常與無常，到底是什麼意義？

現實的色法、心法，都有時間相的。從時間去觀察他，

◎如前後完全一致，沒有一些兒差別，那就是常（不變）。

◎如前與後不同，生滅變異了，那就是無常。

### 2、辨常不可得

爲什麼真實觀察起來，非是常呢？

常是沒有生滅變異可說的；而現實的色法、心法，無疑的都在生滅、成壞、生死——變動不居的情況中，怎麼會是常呢？如果是常的，那就一成不變，也就沒有因果生滅的現象了。所以常是倒見，真實觀察起來，常性是不可得的。

### 3、辨無常不可得

這樣，應該是無常（生滅），佛不是也說『諸行無常』是法印（真理）嗎？

佛是從如幻的世俗假名去說無常，是以無常而觀常性不可得的。所以說：無常是『無有常』，是『常性不可得』。如執爲實有生滅無常，那就與佛的意趣不合，非落於斷見不可。<sup>83</sup>

如就世俗的觀察，當然有生滅無常（也是相續）的現象。但如據此爲實有而作進一步的觀察，就

<sup>81</sup> 《中觀論頌講記》，p.111：「如色法，那有見可對的，不可見可對的，不可見不可對的，遠的近的，粗的細的，勝的劣的，內的外的，過去的未來的現在的，這一切色法總合爲一類，所以叫做色蘊。」

<sup>82</sup> 《中觀論頌講記》，p.111：「五陰，就是色受想行識，奘師譯爲五蘊。有人說：奘師是法相宗，所以譯爲五蘊；什公是法性宗，所以譯爲五陰。其實這是沒有根據的。像什譯的《法華經》，譯爲五眾，眾是聚集的意思，與蘊義相合。不過什公順古，所以這仍舊譯做五陰。陰就是蘊，是聚集的意思。」

<sup>83</sup> 《中觀今論》，p.110：「常見斷見，看來似乎不同，實則妄執的根源是一。如執爲前後一樣是常執，執前後別異爲斷執。常執是以不變性爲根源；斷執也還是以不變性爲根源，前者是前者，後者是後者，前後即失卻聯繫。」

越來越有問題了。

如析一年為十二月，一月為三十日，昨日與今日，有了變異，當然可說是無常了。一直推論到，分析到分無可分的時間點（『無分剎那』），名為剎那。<sup>84</sup>

就單一剎那分析	如說有 → 還不是時間的極點。
這一剎那，還有前後生滅相嗎？	如說沒有 → 失去了無常相了。
就前後剎那分析	如說沒有 → 成為常住，也就失去時間相。
前剎那與後剎那，有差別可說嗎？	如說有 → 那前與後不同，失去了關聯，也就成為中斷了。

所以一般思想（不離自性見）下的無常生滅，如作為真實去觀察，非落於斷見不可。

#### 4、小結

如色等法是有實性的，那就以常無常觀察，應可以決定。

而實常與無常都不可得，所以法性本空。佛說無常以遮常見，如執為實有，即違反佛意。所以說：『常與無常，俱是邪見』。

**(p.102)復次，迦葉！真實觀者，觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常，是名中道真實正觀。**

#### 一、以界來觀察

界，後代論師，舉十八界為代表，而在阿含及古典阿毘曇中，實以六界為主。地、水、火、風、

<sup>84</sup>《華雨集·第四冊》p.256-257：起初，三世有與現在派，都有一共同的觀念，即法是有時間相的，而時間有過去、現在、未來；時間是最短的剎那、剎那的累積而成為漫長的時間。時間，雖不能拿什麼來分割，但可以從觀察而把時間分析到剎那。既是一剎那、一剎那的累積，則前剎那不是後剎那，後剎那也不是前剎那。

從這觀點來看，如小乘所說「極微」——空間的物質點，沒有方——沒有方位的「此」彼，也沒有分，就是不可再分割的，稱為「無方極微」。時間的剎那，分析到時間點，又不可再分彼此，所以稱為「無分剎那」。

大乘唯識家，破斥了「無方極微」，唯對於「剎那」，則承認「無分剎那」，剎那是時間上最短的，那一剎那就是「現在」。

但另有學派，如中觀家的看法，認為剎那祇是一種假定時間，實際上，時間一定有前後的，沒有前後的「當下」——現在，也就不成其為時間。所以，過去與未來，是依現在而假立的；現在也是不離前後——過去未來而假立的。

唯識家說：「現在幻有」（過去未來是假），中觀家說「三世如幻」，這是三世有與現在有的大乘說。依此來說明一切法，當然不會相同了。探究法相，主要就是「現在有」與「三世有」的兩大派。法相歸宗唯識，是在現在有的基礎上，而成立的嚴密精深的理論。小乘的「三世有」的法相，不是唯識；大乘三世幻有的中觀家，法相也不會歸宗唯識的。

空、識——六界，或譯為六種（《中論》也這樣），是種類差別的意思。<sup>85</sup>

## 二、四大屬性

1、本經略舉四大來觀察，四大約色法（物質）所依的通遍特性說。

- (1) 地是堅性，有任持的作用。
- (2) 水是濕性，有凝攝的作用。
- (3) 火是熱性，有熟變的作用。
- (4) 風是動性，有輕動的作用。

2、一切物質，在凝聚到堅定，熟變（分化）到輕動的過程中。審細觀察起來，這是一切色法內在的通性（所以叫大），是一切色法所不能離的，所以稱四大為『能造』（色法依之而成立），說『四大不離』。<sup>86</sup>

## 三、經文大意

1、依「真實觀」察起來，「觀地種非常亦非無常；觀水火風種非常亦非無常」。能這樣的觀察，「是名中道真實正觀」。

2、為什麼非常非無常呢？

(1) 如是常的，那就應性常如一，而沒有四大可說。

有四大差別，有四大作用的起滅增減，怎麼可說是常呢？<sup>87</sup>

<sup>85</sup> [1]《中阿含經》卷3，大正1，435c21-26：「云何六界法，我所自知、自覺為汝說？謂地界，水、火、風、空、識界，是謂六界法，我所自知、自覺為汝說也。以六界合故，便生母胎，因六界便有六處，因六處便有更樂，因更樂便有覺。比丘！若有覺者便知苦如真，知苦習、知苦滅、知苦滅道如真。」

[2]《中觀論頌講記》p.122-123：「觀世間的苦諦，有蘊、處、界三，觀六種，就是觀六界。種、界是沒有差別的。」

界的意思有二：

一、類性，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。

二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。《俱舍》說界為種類、種族，也就是這個意思。

現在觀六界，是從事相的類性說的。界雖有眾多的差別，主要的是六界——地、水、火、風、空、識，這是構成有情的質素。有以識為六種的根本；有以地、水、火、風的物質為根本；也有以為物質要有空才能存在，空更為根本些。性空者說：組成有情的六種，心色固是不即不離的，而與空也是相依不離的。〈觀六種品〉中，雖總破實有自性的六種，但主要的是觀破虛空。如〈觀五陰品〉中觀破色陰，〈觀六情品〉觀破心識的作用。心識與四大的生滅無實，易於理解，唯有虛空，很易於誤認為普遍真實常住不變，所以本品特別以他為所破的對象。」

<sup>86</sup>《佛法概論》p.62-63：「地、水、火、風四界，為物質的四種特性。…佛陀既採用四大為物質的特性，因素，應略為解說。地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。」

<sup>87</sup>《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.702：「《大毘婆沙論》卷131，有「應言大種體有增減」，及「有說大種體無增減……大種勢力有增微故」——體增與用增二家。」

(2) 如果說是無常，那堅性應可以化爲濕性.....熱性也可以化爲濕性、堅性了。這樣，就不能說是界，界是『自性不失』的意義呢！<sup>88</sup>

3、所以，觀四大非常非無常，顯得四大是如幻假名，而沒有實性可得了。

## 癸二 顯中道

(p.103)所以者何？以常是一邊，無常是一邊；常無常是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

在文句上，是承觀四界而來。而意義上，是總承「蘊」與「界」的觀察而來。

### 一、經文大意

1、這樣的觀非常非無常，爲什麼名爲中道真實正觀呢？「以常是一邊，無常是一邊」；邊有偏邪非中非正的意思。即不落二邊，那當然是中道正觀了。

2、不落二邊，這又是什麼意思呢？

◎眾生心有戲論，於一切意象，一切言說，都是相對的，順世俗的，不著於常即著無常的。現在從真實去觀察，了得常與無常都不可得。

◎觀心漸深時，觀心上的常無常相，起滅不住而了無實性。久之，常無常不現，空相現前。再進，空相也脫落了，超越了一切相對的能所、彼此、時空、數量，而現證真實。

◎所以說：「常無常是中無色、無形、無明、無知」。就是從常與無常的相對中透出，而現證無色無形的中道。

二、依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：<sup>89</sup>

1、無色，這不是色根識所得的。

2、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。

3、無明，這也不是意根識所明了的。

4、無知，也不是雜染的有漏識所知的。

這四句，說明了不落二邊，非有漏心識所得，而唯是般若現證的。《般若經》說：『慧眼於一切法

<sup>88</sup> 《中觀今論》p.168-170：「界與法的語根 Dhṛ相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名爲十八持的。持的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。在《阿含經》裏，界是種類的意義，一類一類的法，即是一界一界的。」

<sup>89</sup> [1] 《瑜伽師地論》卷 80，大正 30，743a20-24：「由六相於諸凡愚遍計所執言說自性、異相可得。何等六相？一者、不可自尋思（無色）；二者、不可說示他（無形）；三者、超過色根所行（無明）；四者、超過一切相（無知）；五者、超過識所行；六者、超過煩惱所行。」

[2] 《瑜伽師地論》卷 16，大正 30，365a27-29：「自內所證，無色、難見。難可尋思，故名無色。經說「色相爲尋思」故。難說示他，故不可見。」

都無所見』<sup>90</sup>，這就是真見道的現證，「是名中道諸法實觀」。

### 三、小結

本經的中道實觀，重於此（與《般若經》同）。

現證以後，起方便智；五地以上，才得真俗並觀的中道，那是進一步的中道了。<sup>91</sup>

初地（極喜地） —凡聖關	現證空性 現證以後起方便智	見空性，離一切相不見一切法 達有（幻有）
初地 — 四地	空有不並	見空性不見一切法，達有則離空性的證知
五地（難勝地） —大小關	真俗並觀的中道行 （空有無礙）	難得到的空有不二的無相行 <sup>92</sup> （大乘深境） 遠離了下乘的般涅槃障
六地（現前地）	有間斷	有相、無相間雜現行
七地（遠行地）	有功用無間斷	能無間斷無相現行
八地（不動地）	無功用無間斷	不為煩惱所動，不為功用所動

## 壬二 觀非我非無我

(p.105)我是一邊，無我是一邊；我無我是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

一、再以我無我門來觀察。這也應有觀蘊、觀界非我亦非無我等文。經文但直顯中道，准上文可

<sup>90</sup> [1] 《大般若波羅蜜多經》卷 8，大正 5，43b：「佛告具壽舍利子言：舍利子！諸菩薩摩訶薩得淨慧眼，不見有法若有為若無為，不見有法若有漏若無漏，不見有法若世間若出世間，不見有法若有罪若無罪，不見有法若雜染若清淨，不見有法若有色若無色，不見有法若有對若無對，不見有法若過去、若未來、若現在，不見有法若欲界繫、若色界繫、若無色界繫，不見有法若善、若不善、若無記，不見有法若見所斷、若修所斷、若非所斷，不見有法若學、若無學、若非學非無學，乃至一切法若自性、若差別都無所見。舍利子！是菩薩摩訶薩得淨慧眼。」

[2] 《大智度論》卷 36，大正 25，326c：「復次，諸法性空，但名字，因緣和合故有。如山、河、草、木、土地、人民、州郡、城邑名之為「國」；…；眾札和合故有「片」名；眾微和合故有「札」名；是微塵有大、有中、有小：大者遊塵可見，中者諸天所見，小者上聖人天眼所見；慧眼觀之則無所見。所以者何？性實無故。…。如是等種種因緣義故，知諸法畢竟空。」

<sup>91</sup> [1] 《攝大乘論講記》，p.385：「聲聞緣覺厭離生死急求涅槃，不知生死即是涅槃。菩薩在五地中開始能真俗並觀，通達法界的生死涅槃都無差別性，所以就遠離了下乘的般涅槃障，證得相續無差別的法界。」

[2] 《成佛之道（增註本）》，p.406-407：「五地以前的菩薩心境，也是那樣，見性空時，離一切相，不見一切法。等到了達法相時，又離去空性的證知了。一直是這樣的空有不並，互相出沒。由於性空慧的不斷修證，般若力更強，這才能在現見一切有法時，離去那戲論的實有相，真的能雙照極無自性的幻有，與幻有的無自性空。這才真是真俗無礙，空有不二。這是經無限的修習而到達的，所以叫難勝。以前初地的現證空性，是凡聖關；現在又通過第二關，可說是大小關。因為現證空有不二，才不會於生死起厭離想，於涅槃起欣樂想；真的能不住生死，不住涅槃，超出了小乘聖者的心境。第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性。常寂常悲念，勝出於二乘。」

<sup>92</sup> 《成佛之道》，p.401：「無相行，不但能知有如幻，而且是顯現如幻（無戲論相），與空性平等不二。」

知。

## 二、經文大意

- 1、隨世俗說，因緣和合而成的，有心識的眾生，就是我。眾生妄執有實我，所以佛常說「諸法無我」。但「我是一邊，無我是一邊」，都是世俗的，相對的。如作為真實觀時，那不但我不可得（如上文「我空觀」所說），無我也不可得了。
- 2、為什麼呢？佛說無我，是我性不可得。  
眾生儘管沒有實性，而如幻眾生的因果相續，生死不已，是宛然而有的，所以說：『畢竟空中，不礙眾生』。所以  
◎如從即空的世俗如幻來說，不能說沒有（假名）我。  
◎如從即幻的性空，勝義自證來說，那不但沒有我相，也沒有無我相可得。
- 3、能這樣的超越「我無我」二邊，通達「是中無色無形無明無知，是名中道諸法實觀」。

### 壬三 觀心非實非非實

(p.106)復次，迦葉！若心有實是為一邊，若心非實是為一邊；若無心識，亦無心數法，是名中道諸法實觀。

#### 一、心實不實門

我，是如幻身心的綜和，而核心是心識。所以有的經論，就依心識立我。

現在來觀察心識，是實有呢，非實有呢？這可以作二釋：

- 1、如心沒有自體，待境界緣而生；或依根身（生理組織）而有心識，如順世外道等說，那心是非實有了。  
如雖然依根緣境，而心有他的自性；或分析「心聚」<sup>93</sup>，而得心與心所等一一自性，如阿毘曇論師所說，那心是實有了。
  - 2、如從無始以來，心是虛妄分別的，那是非實了。  
如有不滅的常心，那是實了。
- 現在佛告訴「迦葉！若心有實，是為一邊；若心非實，是為一邊」。實與非實，是世俗的相對安立。
- ◎如作為真實的，那是常是實，也就不必待緣而有了；或不待修行而早就覺證了。虛妄無實的，也就等於龜毛兔角了！
- ◎所以就世俗說，心如幻化，緣起而有，不能說是實，也不能說非實。約勝義說，實與非實，都是名言假立，勝義中是了不可得的。

<sup>93</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.233：「心與心所」：眾生的內心活動，是複合而融和的活動，所以稱為「心聚」。簡要的說，心與心所，心所與心所，是相應而起的；是同一所依，同一所緣，同一行相，同作一事的」

這樣，在真實觀時，能「若無心識，亦無心數法，是名中道諸法實觀」了。

## 二、心心所不可得

- 1、心識，是心王，即六識（七識、八識）。心數，新譯作心所。心中所有種種的心用，繫屬於心的，名為心所。
- 2、中道真實觀中，心心所不可得，也如《解深密經》所說：『若諸菩薩，於內各別，如實不見阿陀那，不見阿陀那識；不見阿賴耶，不見阿賴耶識；不見積集，不見心；不見眼色及眼識……不見意及意識：是名勝義善巧菩薩』。<sup>94</sup>

## 壬四 例觀諸門

(p.107)如是善法、不善法，世法、出世法，有罪法、無罪法，有漏法、無漏法，有為法、無為法，乃至有垢法、無垢法，亦復如是離於二邊，而不可受，亦不可說，是名中道諸法實觀。

再例觀種種相對的二門。

### 一、善法、不善法

凡順於法（理）的，有益於他的，能得未來世出世樂的，名為善法。反之，不順於法的，有損於他的，能招感未來苦果的，名不善法。

### 二、世法、出世法

繫屬於三界生死的，叫世間法。如心離繫縛，一切無漏的心行功德，名出世法；出是超勝的意義。

### 三、有罪法、無罪法

罪是過失；心有所取著，取著的都有過失，名有罪法。如心無所著，無所得，名無罪法。

### 四、有漏法、無漏法

漏是煩惱的別名。能起煩惱，能增益煩惱的，叫有漏法。如不能增益煩惱的，名無漏法。

### 五、有為法、無為法

遷流造作的，也就是有生有滅的，叫有為法。不生不滅的，名無為法。

### 六、有垢法、無垢法

垢是垢染；這與有罪、無罪法一樣。

<sup>94</sup> 《解深密經》卷1，大正16，692c。

經論所說相對的二法門，非常多，本經且略舉六門。這一切，如觀察而能達到「離於二邊」，不是有漏心行所行的，所以「不可受」，受是取的異譯。也不是文字言說的境界，所以「不可說」。能這樣，「是名中道諸法實觀」。

### 壬五 觀非有非無

(p.108)復次，迦葉！有是一邊，無是一邊；有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀。

95

末了，再以有無門來觀察。有無是一切見的根本，所以以此門來結束。

#### 一、一切是假有

- 眾生為無始以來的自性見所蒙惑，所以不是執有，就是執無。要說有，就非實有不可；如說非實有，就以為什麼都沒有了。
- 雖然，眾生也承認假有，但在說假有時，當下就肯定了實有，也就是假有依實有而有。『依實立假』<sup>96</sup>，是眾生的見解。
- ◎『一切是假有』，這是眾生情見所不能想像，也不能肯認的。所以在眾生的心境中，推求到究竟，不是實有，就是什麼都沒有（無）了。

#### 二、經文大意

佛在阿含的《化迦旃延經》<sup>97</sup>中，已明確的以緣起來遮破這有無二見了。從一切法去觀察，如真

<sup>95</sup> 《般若燈論釋》卷14，大正30，126a-b：「如《摩訶般若波羅蜜經》說：云何名中道？謂離有起無起及有無等邊故，名為中道。所謂諸體無起無不起，非有非無，非常非無常，非空非不空。修中道者，觀察之時，不見眼有體，不見眼無體，乃至色受想行識不見體，不見無體。又如《寶積經》說：佛告迦葉：有是一邊，無是一邊，離二中間，則無色、無受想行識，如是中道名為得證實相方便。」

<sup>96</sup> [1] 《空之探究》，p.258-259：「部派佛教者，不能如實地理解緣起，到頭來總是陷入「依實立假」的窠臼，不能自拔。所以《般若經》說：一切法是假名，通達自性空寂，這就是二諦說。《中論》依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。」

[2] 《中觀今論》，p.192：「大乘的三家，法相唯識者是從不及派引發出來的，於諸法性空的了解不夠；失空即失有，所以不能不說自相有。真常唯心者是從太過派引發出來的，破壞緣起而另覓出路，是對於緣起有不夠了解，結果是失有也失空。這二派都是「依實立假」的，「異法是空，異法不空」的。唯有中觀論者依緣起顯示性空，即空而不壞緣有，始能善巧中道。中土的天臺宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息。但法法畢竟空，法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。」

<sup>97</sup> [1] 《雜阿含經·301經》，大正2，85c-86a：佛告刪陀迦旃延：「世間集，如實正知見，若「世間無者」不有（見緣起生，不起無見）；世間滅，如實正知見，若「世間有者」無有。（見緣起滅，不起有見。）是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。另參《雜阿含經·262經》，大正2，66b-67a。

的是實有，那就不必依待因緣了。如真的沒有，也就用不著因緣了。而世間一切是緣起的，幻幻相依，幻幻相攝，從緣起如幻的起滅中，不著有見與無見。所以本經說：「有是一邊，無是一邊；有無中間，無色無形無明無知，是名中道諸法實觀」。

辛二 緣起觀

壬一 敘緣起

(p.109)復次，迦葉！我所說法，十二因緣：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱；如是因緣，但為集成是大苦聚。若無明滅則行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入滅，六入滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故如是老死憂悲眾惱大苦皆滅。

一、業感緣起

因緣，新譯作緣起，是為緣能起的意思。世尊依緣起而覺悟，也依緣起而說法。所以如來常說：『我說緣起』；也就是本經說的：「我所說法，十二因緣」。佛說法不離緣起，而最常用的是十二緣起，一般稱之為業感緣起。

二、十二緣起有二門

其實，佛以生死及解脫為問題核心，而十二緣起，就圓滿的開顯了這個問題。所以十二緣起有二門：

1、流轉門

如說：「無明緣行……但為集成是大苦聚」，這說明了生死相續的生死序列。果必從因，推求觀察生死苦果的因緣而到達無明，也就是發見了無限生死的癥結所在。在『此有故彼有，此生故彼生』的緣起法則下，顯示了生死流轉的現實。

2、還滅門

如說：「無明滅則行滅……如是老死憂悲眾惱大苦皆滅」。既然是果必從因，依因有果，那就發見了解脫的可能；也就是因滅果就滅，無因果不生了。在『此無故彼無，此滅故彼滅』的緣起法則下，開顯了涅槃還滅的真實。

※生死與解脫，都依十二緣起而開顯，這是如來說法的肝心！

[2] 另參考：《大智度論》卷 42，大正 25，364c；《順正理論》卷 1，大正 29，331a；《瑜伽師地論》卷 86，大正 30，780a-c。《中觀今論》，p.7-8；《性空學探源》，p.56-59；《成佛之道》，p.211-213；《無諍之辯》，p.109-110；《佛法是救世之光》，p.150-151；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.278-285。

### 三、十二緣起的內容

#### 1、無明：

是一切煩惱的通性，最根本最一般的，如《般若經》說：『諸法無所有，如有；如是無所有，愚夫不知，名為無明』<sup>98</sup>。

○一切法是本無自性的，是從緣而現為這樣的。這樣的從緣而有，其實是無所有——空的真相；如不能了達，就是無明。

○生在見聞覺知中，直覺的感到——法本來如此，確實如此。既不能直覺到緣有，更不知性空。這種直覺的實在感，就是眾生的生死根源——無明。

#### 2、行：

行是造作遷流的意思，指依無明而起的身心活動。

約性質說，有罪行、福行、不動行；

約所依說，有身行、語行、意行。<sup>99</sup>

身心動作及引起的動力（業），名為行。

#### 3、識：

泛稱一切生死的因緣，是煩惱與業。約這一生來說，新生命開始最初的一念心，名為識。

#### 4、名色：

依人類的胎生來說：識是父母精血結合的最初心。依之而引起生理的（色）、心理的（名）開展，在六根未成就位，名名色。

#### 5、六入：

新譯六處，即六根，為六識生起的所依處。胎兒漸長，有眼、耳等六根相現，名六入。

#### 6、觸：

等到胎兒出生，與境相觸，引起身心的活動，名觸。

#### 7、受：

受是領納。嬰兒漸大，受用受學，受苦受樂等，名受。

#### 8、愛：

到了成人，性欲發動，而開始男女的染愛，名愛。

#### 9、取：

到了壯年，為了生活，為了事業，爭名爭利爭權，追求外在的一切，佔有他，支配他，名取。

#### 10、有：

在愛取的活動中，造成或善或惡的種種業，成為未來新生命的潛力，名有。

#### 11、生：

<sup>98</sup>《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10 相行品〉，大正8，238c：「佛言：『諸法無所有，如有，如是無所有。是事不知，名為無明。』」；參閱《大智度論》卷43，大正25，375a：「凡夫人於無所有處，亦以為有。」

<sup>99</sup>《唯識學探源》，p.21：「行，是行為，經裡說是身行、口行、意行，或者是罪行、福行、不動行。前者是依行為活動所依據而分判的；後者是從倫理和它的結果來分類的。」

依現生的煩惱發業，因業力而又有未來新生命的開始，名生。

## 12、老死

生了，無論如何，跟著來的，是老死。

這樣，在生死過程中，因果鉤引，展轉相生，充滿了憂慮、悲哀、苦痛、熱惱。生死相續，只是無限苦惱的大集合而已！<sup>100</sup>

## 壬二 顯中道

(p.113)明與無明，無二無別，如是知者，是名中道諸法實觀。如是行及非行，識及所識，名色可見及不可見，諸六入處及六神通，觸及所觸，受與受滅，愛與愛滅，取與取滅，有與有滅，生與生滅，老死與老死滅，是皆無二無別；如是知者，是名中道諸法實觀。

### 一、緣起即中道

- 1、佛說緣起，本就是開示中道的，所以《阿含經》中，一再說：『離是二邊說中道，所謂此有故彼有，此生故彼生；無明緣行』。如《化迦旃延經》說：佛弟子見緣起生，不起無見；見緣起滅，不起有見。因為緣起是世俗的，如幻的生滅，所以不落二邊，契入中道。
- 2、但有些佛弟子，見佛說十二緣起，流轉還滅，就執有無明等自性，以為實有生滅可得。這樣的與佛的意趣相反，所以佛又不得不說：『無無明，亦無無明盡（盡與滅相同）；乃至無老死，亦無老死盡』。<sup>101</sup>

本經也就依十二緣起的流轉、還滅，來顯示本性空的中道。

### 二、經文大意

#### 1、「明與無明」：

說到無明，就離不了明，無明待明而安立。無明是愚癡，明就是般若。「明與無明」，是相待的假名，了無自性；以本性空寂，所以「無二無別」。煩惱與菩提，都空無自性。能通達煩惱的自性不可得，就是菩提；如取著菩提相，就是煩惱，所以說煩惱即菩提。能「如是知」，「是名中道諸法實觀」。<sup>102</sup>

<sup>100</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷 12，大正 28，612a22-28：

「云何憂？眾生觸若干苦法。若憂、重憂、究竟憂，內熱、內心憂，是名憂。

云何悲？憂纏逼迫、憂煎具足、憂惱心亂，窮歎啼哭、追憶並語，或自撲亂語，是名悲。

云何苦？若身覺苦，眼觸苦受乃至身觸苦受，是名苦。

云何惱？若心覺苦，意觸苦受，是名惱。

云何大苦聚？若眾苦、若罵辱苦、若心不定，是名大苦聚。」

<sup>101</sup> 《般若經講記》，p.195：「緣起是生死流轉，涅槃還滅法的道理，依緣而起的一切，不含有一點的實在性，所以菩薩修般若時見十二緣起畢竟空，沒有生起相，也沒有十二緣起的滅盡相。」

<sup>102</sup> 《華雨集·第四冊》，p.293：「得無生忍菩薩，悲願方便，遊一切佛土，見佛聞法，莊嚴佛土，成熟眾生，趣入一切智海。至於生死流轉邊事，則「諸法無所有，如有，如是無所有，是事不知，名為無

2、「行及非行」：

非行是非造作性。如思是行，受想等非行；善惡法是行，無記法非行；有漏法是行，無漏法非行。

3、「識及所識」：

所識是所知識的，是認識的對象；識不能離所識而存在。

4、「名色可見及不可見」：

名是受想行識，色是色。大概來說，名是不可見的，色是可見的。審細的分別起來，色中的色是可見的；聲、香、味、觸，眼、耳、鼻、舌、身，也是不可見的。或者說：五根為天眼所見。

5、「諸六入處及六神通」：

眾生的六入（六根，為生識的所依處），眼但能見色，耳但能聞聲，限礙不通。聖者到六根自在互用，即成六神通。如約一般的六通說：

天眼通——眼

天耳通——耳

神境通——身

他心、宿命、漏盡通——意

6、「觸及所觸」：

觸是根、境、識——三和，有觸就有所觸的。

7、「受與受滅」，到 12、「老死與老死滅」，

正約流轉還滅的相待說。

這一切都是相待的，由於本性空寂，所以「皆是無二無別」。能「如是知」，「是名中道諸法實觀」。

戊二 抉擇深義

己一 顯了空義

庚一 法空

(p.115)復次，迦葉！真實觀者，不以空故令諸法空，但法性自空。不以無相故令法無相，但法自無相。不以無願故令法無願，但法自無願。不以無起、無生、無取、無性故，令法無起、無取、無性，但法自無起、無取、無性。如是觀者，是名實觀。

上來雖已經開示中觀，但空義是甚深的，還得再加抉擇顯了，以免學者的誤會。這又分三節，先顯了空義。<sup>103</sup>顯了，是以語言文字，使空義更為明了，這又分法空、我空來說。<sup>104</sup>

明」。不知法性本空，名為無明；依無明而生死流轉，同於初期「佛法」。

「十二因緣（如虛空不可盡）是獨菩薩法，能除諸顛倒。坐道場時，應如是觀，當得一切種智」。般若經深義，即阿含之涅槃深義。菩薩利根巧度，觀因緣本自空寂，而後有為與無為，世間與出世間，生死與涅槃，煩惱與菩提——無二無別，而開展「大乘佛法」之特勝！」

<sup>103</sup> 己一、顯了空義；己二、遣除情計；己三、善巧智斷。

<sup>104</sup> 《大智度論》卷 20，大正 25，207b：「復次，有二種空義，觀一切法空，所謂眾生空，法空。」

一、三類空的差別

說到這裡，先應略說空的差別。佛說空，都是修行法門，但略有三類不同：

1、『分破空』：<sup>105</sup>

以分析的觀法來通達空；經中名為散空，天台稱之為析空。如色法，分分的分析起來，分析到分無可分時，名『鄰虛塵』，即到了空的邊緣。再進，就有空相現前。但這是假觀而不是實觀，因為這樣的分析，即使分析到千萬億分之一，也還是有，還是色。

2、『觀空』：

如瑜伽師的觀心自在，觀青即青相現前，觀空即空相現前。因為隨心所轉，可知是空的。但還不徹底，因以觀空的方法來觀空，觀心是怎麼也不能空的。事實上，他們也決不許心也是空的。

※這二種法門，佛確也曾說過，也可以祛息許多煩惱顛倒，但不能究竟，究竟的是『自性空』。

分破空	分析假實而成立假名者為空的。 忽略了假法的緣起性，他們不承認一切法是緣起的。 一方面不能空得徹底，成增益執；另一方面，將不該破壞的緣起法，也空掉了，即成損減執。
觀空	在認識論的觀點，說明所觀境界的無所有。 觀空的結果，必然地要達到有心無境的思想。 能觀心的本身，即不能再用同一的觀空來成其為空。

<sup>105</sup> 《大智度論》卷 12，大正 25，147c-148a：「復次，有，有三種：一者、相待有，二者、假名有，三者、法有。

**相待者**，如長短、彼此等，實無長短，亦無彼此，以相待故有名。長因短有，短亦因長；彼亦因此，此亦因彼；…如是等，名為相待有，是中無實法，不如色、香、味、觸等。

**假名有者**，如酪有色、香、味、觸，四事因緣合故，假名為酪。雖有，不同因緣法有；雖無，亦不如兔角、龜毛無；但以因緣合故，假名有酪；疊亦如是。

**[法有]**復次，有極微色、香、味、觸，故有毛分，毛分因緣故有毛，毛因緣故有毳，毳因緣故有縷，縷因緣故有疊，疊因緣故有衣。若無極微色、香、味、觸因緣，亦無毛分，毛分無故亦無毛，毛無故亦無毳，毳無故亦無縷，縷無故亦無疊，疊無故亦無衣。

問曰：亦不必一切物皆從因緣和合故有，如微塵至細故無分，無分故無和合。疊麤故可破，微塵中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？麤細相待，因麤故有細，是細復應有細。復次，若有極微色，則有十方分；若有十方分，是不名為極微；若無十方分，則不名為色。復次，若有極微，則應有虛空分齊；若有分者，則不名極微。復次，若有極微，是中有色、香、味、觸作分，色、香、味、觸作分，是不名極微。以是推求，微塵則不可得。如經言：「色若麤若細，若內若外，總而觀之，無常無我。」不言有微塵，是名**分破空**。

復有**觀空**：是疊隨心，有如坐禪人觀疊或作地，或作水，或作火，或作風，或青，或黃，或白，或赤，或都空，如十一切入觀。……

復次，是疊中有**十八空**相故，**觀之便空**，空故不可得。如是種種因緣財物空，決定不可得。」

不能到達心無自性論；對於境的緣起性忽略了，所以不能盡契中道。

### 3、『自性空』：

- 不是分破了才空，也不是隨心轉而空；空是一切法的本性如此。如《阿含經》也說：『諸行空：常空……我我所空；性自爾故』<sup>106</sup>。所以，佛說法性空，不是以觀的力量來消滅什麼，而只是因觀而通達一切法的本來面目。
- 如古人『杯弓蛇影』的故事一樣，以為吞了蛇，所以憂疑成病。現在使他自覺到根本沒有蛇，憂疑病苦就好了。
- 所以，觀空是祛除錯覺，達於一切法的本性空，這才是大乘究竟空義。否則，眾生為情見所縛，不能徹了真空，終於又背空而回到『有』中去安身立命。

## 二、與空相關的名詞

### 1、本性空

空，是本性空，絕一切戲論的畢竟空，所以說『空』就圓滿的顯示了中道。但為了適應機宜，

- ◎又說為無相、無願（古譯為無作），合名三解脫門。
- ◎又每說無起、無生（無滅）、無取、無性等，使眾生同歸於一實。

### 2、三解脫門

#### ◎依大乘了義說

『空、無相、無願，同緣實相』。<sup>107</sup>無自性以離見，名空；離相以息分別，名無相；離取著以息思願，名無願。

#### ◎約偏勝說

依『諸法無我』即名空，依『涅槃寂靜』即名無相，依『諸行無常』即名無願。

<sup>106</sup>《中觀今論》p.32-34：「無常等即是空義，原是《阿含經》的根本思想，大乘學者並沒有增加了什麼。如《雜阿含》（二三二經）說：「眼（等）空，常恆不變易法空，我我所空。所以者何？此性自爾」。二七三經也有此說，但作「諸行空」。常恆不變易法空，即是無常，所以無常是常性不可得。我我所空即是無我，所以無我是我性不可得。無常、無我即是空的異名，佛說何等明白？眼等諸行——有為的無常無我空，是本性自爾，實為自性空的根據所在。這樣，一切法性空，所以縱觀（動的）緣起事相，是生滅無常的；橫觀（靜的）即見為因緣和合的；從一一相而直觀他的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無為空寂。因此，無常所以無我，無我我所所以能證得涅槃，這是《阿含經》本有的深義。釋迦佛本重於法性空寂的行證，如釋尊在《小空經》中說：「阿難！我多行空」。《瑜伽論》解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」（卷九〇）。這可見佛陀的深見所在，隨順眾生——世俗的知解，在相續中說無常，在和合中說無我，這名為以俗說真。釋迦的本懷，不僅在乎相續與和合的理解，而是以指指月，是從此事相的相續相、和合相中，要人深入於法性——即無常性、無我性，所以說能證涅槃。可惜如來聖教不為一般聲聞學者所知，專在事相上說因果生滅，說因緣和合，偏重事相的建立，而不能與深入本性空寂的無為無生相契合。」

<sup>107</sup>《華雨集·第一冊》，p.128-129：「因此，表面上看來似乎是按著空、無相、無願的次第來說的，但只要我們對這三者有所了解，便可知實際上是同一回事；所以說三解脫門是「一相同無相」，是平等無二無別的。」

◎可作淺深說

空一切而有空相現（其實畢竟空是空也不可得的），所以說無相。雖達境無相，而心還有所著，所以又說無願。

※但這都是方便善巧，三解脫門是平等一如的。

《大智度論》卷 20，大正 25，207c：

是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種：

- (1) 觀諸法空是名空；
- (2) 於空中不可取相，是時空轉名無相；
- (3) 無相中不應有所作為三界生，是時無相，轉名無作。

譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。諸法實相是涅槃城，城有三門，空、無相、無作。

- (1) 若人入空門，不得是空，亦不取相，是人直入，事辦故，不須二門。
- (2) 若入是空門，取相得是空，於是人不名為門，通塗更塞。若除空相，是時從無相門入。
- (3) 若於無相相心著，生戲論，是時除取無相相，入無作門。

摩訶衍義中：是三解脫門，緣諸法實相。以是三解脫門，觀世間即是涅槃。

3、無起、無生（無滅）、無取、無性等

◎起是現起，生是生起，與起相近；但起可能是錯亂，而生是因緣生。

◎本譯在無生下，還有『無我』二字。參照別譯，這應該是衍文，所以刪去了。

◎無取，是無所取著。

◎無性，是沒有自性。

※如總相的說，從無相到無性，都是空的異名。

三、經文大意

1、佛說：「迦葉！真實觀」——中道正觀是這樣的：並「不以空」三昧的觀力，「令諸法」的有性成「空，但」是「法性自空」。<sup>108</sup>

本性是空的，以觀照去觀察，只是覺了他的本來如此而已。這是本性空，自空，不是他空；這才是中道的真實正觀。依此可見，空觀，真實觀，中道觀，是一樣的。

2、同樣的，並「不以無相」三昧力，所以諸「法無相，但法自無相」。

3、也「不以無願」的觀力，所以諸「法無願，但法自無願」。

<sup>108</sup> [1]《摩訶般若波羅蜜經》〈問乘品〉，大正 8，251a：「何等名自法自法空？諸法自法空，是空非知作、非見作，是名自法自法空。」

[2]《大智度論》卷 46，大正 25，396b10-13：「問曰：如、法性、實際，無為法中已攝，何以復更說？答曰：觀時分別，說五眾實相：法性、如、實際，又非空智慧觀故令空，性自爾。」

- 4、這樣，佛說的「無起、無生、無取、無性」，都是這樣的本來如此。
- 5、能「如是觀」本性空，「是名實觀」，而不是分破空，觀空等他空的觀門。

## 庚二 人空

(p.118)復次，迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。前際空，後際空，中際亦空。當依於空，莫依於人。

人空，就是我空。我空的意義，與上說的法空一樣。

### 一、迦葉！非無人故名曰為空，但空自空。

佛又說：「迦葉！非無人故名曰為空，但空自空」。這是說，並非以無我觀力，除滅了人才叫空，而只是我性本來不可得。

### 二、前際空，後際空，中際亦空。<sup>109</sup>

爲了說明這人（我）性本來不可得，所以接著說：「前際空，後際空，中際亦空」。

#### 1、三際（際是邊際）

- ◎前際是過去，一直到過去過去。
- ◎後際是未來，一直到未來未來。
- ◎在過未中間，叫中際，就是現在。

#### 2、三際無我可得，知空性本來無我：

人（我），是死生流轉的，從過去世到現在，又從現生到未來世的。如人我是實有的，那一定在這三際中。但真實的觀察起來，過去我不可得，現在我不可得，未來我也不可得。於三世中求我不可得，可見空性是本來無我了。

### 三、我空與法空<sup>110</sup>的異說：

- 1、多數聲聞及一分大乘學者，以爲我空與法空不同，所以雖通達我空，卻可以不知道法空，甚至否認法空的。<sup>111</sup>

<sup>109</sup>《華雨集·第一冊》，p.121-122：「經上只說到今世與未來，而沒有提到過去，這只是簡要的說法。有今世與未來，也就有現在與過去，所以事實上是包含了過去的。「今世知於空」，今世，可以說是現在，也可以說是當下，或者是從生到死，這一生之中都可以將它說成是今世。這是說，今世，眾生與一切法皆是因緣和合而成，在我們的現生中，我與法皆空。「未來無有來」，這是通過了對於三世的觀察。過去的既已過去，當然是不可得；而未來的則還沒有來，既然沒有來，則更談不上有什麼實性了。現在，依時間上來說是『剎那不住』的，沒有一個決定性或是安定性的東西。由此，可見三世皆是空的。」

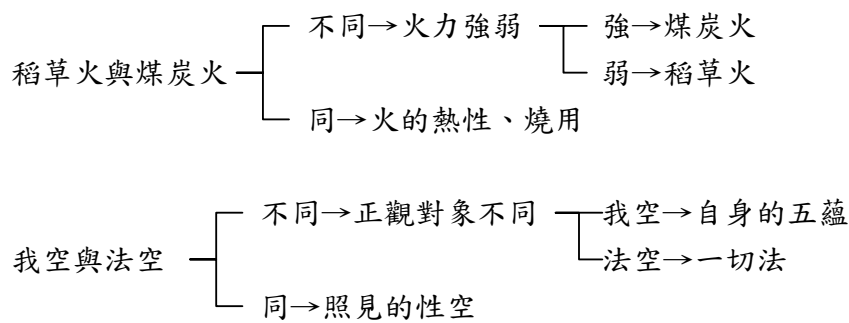
<sup>110</sup>《中觀今論》p.242：「依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得爲空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。於有情身中我性不可得爲我空，於其他一切法上自性不可得爲法空。」

<sup>111</sup>《成佛之道》p.349-350：「佛在聲聞法中，多說無我；明說法空的不多。因此在佛法的流傳中，就分爲

2、但一分聲聞及大乘中觀者，完全不同意這種誤解。我空及法空，只是正觀所依的對象不同，而照見的性空，並無差別。

(1) 譬喻：

如稻草火與煤炭火，約火所依的草及炭說，火力的強弱說，雖有不同；而約火熱性，燒用說，怎能說有不同？



(2) 聲聞法多說「無我」，大乘法多說「空」：<sup>112</sup>

依此，聲聞法多說無我，大乘法多說空，是習用的名詞多少不同，而非性空有什麼不同。據這樣的正見來說，如聲聞者證得我空，他可以不再觀法空，但決不會執法實有。因為如作真實觀時，他怎樣了解無我，就會同樣的了解法空。反之，如執法實有，不信法空，那他決沒有真正通達無我，而是增上慢人，自以為證果而已。

(3) 引經證：

◎《大般若經》明說：須陀洹（初果）及阿羅漢，一定會信解法空的。

◎《金剛經》更顯然說：『若取法相，即著我人眾生壽者。若取非法相，即著我人眾生壽者』。<sup>113</sup>

二派：

西北印度的一切有系，以為佛但說無我，法是不空的（如毘曇家）。

中南印度的大眾系中，有說：佛說我空，也是說過法空的（如《成實論》）。

大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。

但對於我空及法空，如從有部系而來的瑜伽宗，就以爲小乘但說我空，大乘說我、法二空。中觀宗近於中南印的學派，所以認爲小乘有我、法二空，大乘也是我、法二空。」

<sup>112</sup> [1]《大智度論》卷4，大正25，85b：「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空。」

[2]《中觀論頌講記》p.28：「自性見在——法上轉，而認爲有獨存的自我，這是法我見；若在一——有情上轉，而認爲有獨存的自我，這是人我見。我見雖然有二，實際只是自性作怪。我們若欲通達我空法空，唯一的是從擊破自性見一門深入，所以說三乘同一解脫門。」

<sup>113</sup>《般若經講記》，p.51：「有所取著，那不論所著的是法相或空相，不但不悟法空與空空，也不得無我慧，必也是取著我等四相的。所以，我我所見，實爲戲論的根源，生死的根源。如真能無我無我所，離一切我執，那也必能離法見、空見的妄執，而能『見諸相非相，即見如來』。這因爲我空、法空、空空，僅是所遣執取的對象不同，『而自性空故』的所以空，並無差別。」

※本經依本性空<sup>114</sup>明法空，也依本性空來明人空，這可見中觀者的正見，是充分了解大乘正觀的真義。

#### 四、當依於空，莫依於人。

##### 1、佛正明正觀的內涵

末了，佛又說：「當依於空，莫依於人」。這兩句，似乎很突然，但實在非常重要！這裡的空，是空性（空相、真如等）。佛所開示的正觀，要依此空性而修證，切莫依人而信解修證。

##### 2、總標佛法不共外道特在破我

原來印度的婆羅門教，以為要得解脫，非有真我的智慧不可。能通達真我，才能得解脫。釋迦佛的特法，就是全盤否定了這種形而上的真我論。始終說：『無常故苦，苦故無我，無我故無我所，則得涅槃』。<sup>115</sup>換言之，非徹底照破了真常我，才能解脫。

##### 3、彰顯佛法正觀乃但見於法，不見於我

◎所以在佛弟子的現證時，每說：『知法、入法，但見於法，不見於我』<sup>116</sup>。法是正法（妙

<sup>114</sup>「本性空」：

[1]《初期大乘佛教之起源與開展》，p.724：「「本性空」，「大品本」譯為「性空」，是依《雜阿含經》，「諸行空……性自爾故」而立的。「本性空」，是說「空」是「本來常爾」的。《般若經》到處說「本性空故」，雖在「十四空」……「二十空」中，「本性空」只是「空」的一種，而其實，《般若經》的「空」，是以「本性空」為基礎的。如〈摩訶衍品〉說：「眼、眼空……意、意空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名內空。……無法有法空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名無法有法空」。每一空都說「性自爾」，也就都是本來空的。與「本性空」相近的，有「自相空」與「自性空」。」

[2]《印度佛教思想史》，p.98-99：「《般若經》說空，著重於本性空，自性空。種種空的所以是空，是「本性爾故」，所以可說「本性空」是一切空的通義。（勝義）自性是真如、法界等異名，如《摩訶般若波羅蜜經》卷10，大正8，292b說：「云何名為無為諸法相？若法無生無滅，無住無異，無垢無淨、無增無減諸法自性。云何名諸法自性？諸法無所有性，是諸法自性，是名無為諸法相」。自性空，不是說自性是無的，而是說勝義自性（即「諸法空相」）是不生不滅，不垢不淨、不增不減的。自性是超越的，不落名相的無為（涅槃）。但在經中，也有說世俗自性是虛妄無實——空的，說無自性故空。在大乘論義中，無自性空有非常重要的地位，然以《般若經》來說，空，決不是重在無自性的。《般若》等大乘經，是以真如、法界等為準量的。菩薩的空相應行，是自利利他的，體悟無生而進成佛道的大方便。」

<sup>115</sup> [1]《雜阿含經·9經》卷1，大正2，2a：「色（受想行識）無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。……如是觀者，厭於色，厭受想行識；厭故不樂（而離欲），不樂故得解脫。」

[2]《雜阿含經·270經》卷10，大正2，71a：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」

<sup>116</sup> [1]《雜阿含經·262經》卷10，大正2，67a：「我今從尊者阿難所，聞如是法，於一切行皆空，皆悉寂，不可得，愛盡，離欲，滅盡，涅槃，心樂正住解脫，不復轉還；不復見我，唯見正法。」

[2]《以佛法研究佛法》p.311-312：「印度宗教以為見（真）我才得解脫，而佛法卻以見如或法性得解脫，經中說佛弟子證悟時，「但見於法，不見於我」。這說明佛弟子所證悟的是如如法性，而不是如如的神我。這如法性，即是諸法實相，也就是宇宙的絕對真理。這絕待法性，是常恆的，真實的，清淨的……但並不附有精神與意志的特性。而印度宗教所說的我，卻是含有知覺（當然是真覺）性，意志性的。因此，在不說如來藏，但說真如或法性的經論，雖說佛弟子證悟如或法性時，

法，即法性，涅槃），在覺證中，但是體見正法，根本沒有我可見可得。

◎一般學佛者，不知外道的我是怎樣的，就自以為所修所證，與外道的我不同；其實，佛與外道的修證（外道也有修行，宗教經驗，也自以為證悟得解脫的）不同，在說明上是很希微<sup>117</sup>的。如說：體見到：真的、常的、清淨的、安樂的、不生不滅的、無二無別的、不可思議的。這些句義，都難於顯出外道與佛法的不同。

◎但這樣的經驗，外道一定說，這是真我（或者說是神）。這是說，這是有意志性的。所以把自己的宗教經驗，描寫為生命主體，絕對主觀；或者神化為宇宙的真宰——耶和華、梵天等。

◎但佛弟子的體驗，與外道不同，是『但見於法，不見於人』的。所以在世俗的安立說明中，雖說如智不二<sup>118</sup>，而但說為一切法性，不生不滅，而沒有給與意志的特性，當然也不稱為真我，不想像為創造神了。

#### 4、小結

本經在說明我性本空時，特別說到：『當依於空，莫依於人』，真是切要之極！不過，眾生從無始以來，我見熏心，所以也不免有佛弟子，還在體見真我，自以為究竟呢！

### 己二 遣除情計

#### 庚一 取圓成實相

(p.122)若以得空便依於空，是於佛法則為退墮。如是迦葉！寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。

於中道正觀的修學，如不能善巧，或執空，或著有，都是不契中道的。所以佛學譬喻來說——約三性<sup>119</sup>以遣情執。先說取圓成實相<sup>120</sup>。

#### 一、圓成實相：

1、圓成實相，就是法空（真如、法性等）。古來有『二空即真』，『二空所顯』二宗。<sup>121</sup>

---

如智不二，心境一如，而現覺的如如法性，是一切法的實性，超越一切戲論，而並不能指為是心是智的，也就無知覺性與意志性可說。」

<sup>117</sup>【希微】：微明；隱約不明。（《漢語大詞典(三)》，p.694）

<sup>118</sup>《以佛法研究佛法》p.282：「境是無分別法性，是無二無別的。智是無分別智，與法性也不可說有差別相。雖方便安立而稱之為智，為如，而實如智不二（不要想像為一體）。所以《華嚴經》說：「無有如外智，能證於如；亦無智外如，為智所入」。」

<sup>119</sup>三性：遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。

<sup>120</sup>《解深密經》卷2，大正16，693a21-25：「云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故；如理作意無倒思惟，為因緣故，乃能通達。於此通達漸漸修集，乃至無上正等菩提，方證圓滿。」

<sup>121</sup>《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷37，大正36，283c19-21：「二空之體者，以法性宗二空即真如空。及所顯圓成者，以法相宗二空非真如，二空所顯為真如故。」

性空唯名	破相宗	空有無礙	空與有——性與相是這樣的無礙（不落兩邊的中道。）
虛妄唯識	法相宗	二空所顯	偏從緣起去說一切法
真常唯心	法性宗	二空即真	偏從法性去立一切法

佛在經中，或稱為空，或稱為空性，空相，所以在安立言說邊，這都是可以的。空以離情執為用，但如專以遮破為空，那是不對的，因為空也意味那因遮而顯的。但空所顯性，是絕無戲論的，超越相待安立的，能稱之為什麼呢！雖不妨『離執寄詮，稱之為有』<sup>122</sup>，但到底是順於世俗的。『寄詮離執，稱之為空』，不更順於勝義嗎？

2、所以二空即真，及二空所顯的不同說明，可依《解深密經》來解說：為五事具足的人，佛直說無自性空，不生不滅，策發觀行以趣入自證，空是順於勝義的。但為五事不具足<sup>123</sup>的人，使他引生空解，不致於畏空及偏執空，所以順俗而說空所顯性。

## 二、若以得空，便依於空<sup>124</sup>

1、不問是二空即真，空所顯性，如於圓成實空（或空性）而有所取著，那過失是非常大的！所以佛承上我法自性空而說：「若以得空，便依<sup>125</sup>於空，是於佛法則為退墮」。

<sup>122</sup> 《無諍之辯》，p.38-39：「從「寄詮離執」的引歸自證說，即說「無常」而「非有無常」；說「無為」而更說「非無為」；說「空」而更說「空亦復空」；說「無生」而更說「無不生」，乃至五句都絕的。有纖毫自性可得，即不能實證，所以說：「凡所有相，皆是虛妄」——切勿作「破相」解。從「離執寄詮」說，「不生滅與生滅無二」；「畢竟空中不礙一切」；「惟佛與佛乃能究竟諸法實相」，實相即是「如是性，如是相，如是體」等。」

<sup>123</sup> 五事不具足：參見演培法師《解深密經語體釋》p.218-220：

- 1、未種善根：此說未種善根，是未種出世解脫的因性，若以出世的動機，修習出世的善行，薰成所有的功能性，是為善根。
- 2、未清淨障：障有惑、業、苦的三障。此本為每一有情所具有的，現說為障，是約強有力的煩惱，五無間的罪業，三惡趣的苦報說的。有此就受限制，不能學佛修行，但主要的在罪業。
- 3、未成熟相續：相續是有情的身心。沒有把他調成出世解脫的，叫未成熟相續。…
- 4、未多修勝解：勝解，是對如來開顯的因果事理，流轉還滅的真義，獲得堅強不拔的勝解，不為任何天魔梵的邪說所動搖、移轉。
- 5、未能積集福德智慧二種資糧：福智二者，是入佛道的唯一資糧，沒有他就不能到達佛果。

<sup>124</sup> 《中觀今論》p.223-224：「龍樹菩薩說：『諸佛說空法，為離諸見故』。離一切妄見，即是要學者泯絕一切，就是空相也不可耽著。若有空相現前，執有空相可取，這不是佛陀說『空』的本義。因為所執的空相，是落於相對的，礙於寂滅的。佛說空教的真義，是了義的，但在有空可見可取的根機前，不解空義，空於眾生成為不了義了。所以龍樹菩薩也有破空的地方，如說：『若復見有空，諸佛所不化』。龍樹所彈斥的空，因一般人以為有空可空，而執空為實體的，或執空礙有而都無的，這即不是佛說空的本義了。所以青目說：『空亦復空，但為引導眾生，故以假名說』。如落於相對的，執有空體可取，那空即與有無的無相同。所以龍樹菩薩說：『畢竟空中，有無俱寂』，佛說空是離一切見而超越妄執戲論的。從離一切妄執而不落相對說：一切不可得，這即是了義空。」

<sup>125</sup> [1] 《初期大乘佛教之起源與開展》p.1167-1168：「經說「便依於空」的「依」，其他的譯本，是「猗」、「著」、「執著」的意義。」

[2] 其他的同本異譯：

《佛說遺日摩尼寶經》：人有著空言有空。其過甚大。若有著癡者曉空得脫。著空者不得脫。

◎得空，是有空可得可證。

◎依空，是依著於空（這與上文『但依於空』的依義不同）。

- 2、這是說：行者在無分別觀中，生滅相息而空相現。如以此為證得圓成實相，那就錯了！還有，修無分別定的，直下離一切念，有空相現。那時，如虛空明淨，湛然皎潔；自覺得空靈，明顯，安樂，就於中取著。這對於佛法，不但障礙了進修，而且還要退失。因為這樣的觀（或定）境，如取著久了，勤勇心就漸漸失去，兀兀騰騰<sup>126</sup>，了此一生。有的善惡不分，還自以為佛魔一如呢！

### 三、寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。

執著空相的過失太大了，所以佛開示迦葉說：「寧」可生「起我見，積」聚得「若須彌」山那樣，也決「非以空見起增上慢」。沒有得，沒有證，自以為得了證了，叫增上慢<sup>127</sup>。取著空相是空見，而誤取空見為證得圓成實空，那是何等的錯誤！

### 四、一切諸見，以空得脫，若起空見，則不可除。

- 1、這樣的比較得失，並非過甚其辭。因為有了我見，雖不能解脫，但不妨廣修人天善業。而執空是不再勇於為善，終歸於退失。
- 而且，我見無論怎麼大，還可以空來化導破除，引入空的自證。空見卻不行了，因為「一切諸見，以空得（解）脫」，也就是以空觀而離一切見。
- 如錯會佛法，而顛倒的生「起空見，則不可除」了。已經著空，當然不能再以空來化導解除。也不能以有來解除空見，有只是更增長情執而已。所以龍樹《中觀論》，據此而說：『大聖說空法，為離諸見故。若復見有空，諸佛所不化』<sup>128</sup>。青目釋比喻為：水能滅火，如水中又起火，就無法可滅了。
- 2、中觀與瑜伽論師，對於空相現前，都不許為可取可得的。二乘聖者證空，那是無漏般若，現證無分別法性，更不能說取著。所以有空可得，依著於空的，那是修觀或修定，而沒有方便的增上慢人。

---

《佛說摩訶衍寶嚴經》：若有依空。倚此空者。我說是人遠離此法。

<sup>126</sup>【兀兀騰騰】：猶言昏昏沉沉。（《漢語大辭典(二)》，p.1569）

<sup>127</sup>《俱舍論》卷19，大正29，101a18-19：「於未證得殊勝德中，謂已證得，名增上慢。」

<sup>128</sup>《中觀論頌講記》p.236-237：「大聖」佛陀的所以「說」諸法性「空」，不是說宇宙萬有的真實性是空，是「為」了要我們「離」卻種種錯誤的執「見」的。像有、無，生、滅，常、斷，一、異，來、去的這些執見的生起，就因為見有諸法的自性。從根本的自性見中，執著實有的我法。佛知道執自性實有，是流轉生死的根本，所以依緣起假名說一切法空。自性是出於倒見，本無所有的，所以說本性空寂。這用意所在，無非要我們遠離諸見。假定不能理解佛說空的用意，又「見有」實在的普遍的「空」性，那就沒有辦法了，「諸佛」也「不」能教「化」了！眾生本來執有，佛所以說空教化；空，就是離一切戲論而不著。你卻要執空，這還能教化嗎？再為說有嗎，執有是眾生的老毛病！可以對治，到底不能使眾生解脫，所以也不能再為說有。這如火起用水救，如水中也有火，這還有什麼辦法呢？佛弟子容易執空，但性空者是不執空的。」

迦葉！譬如醫師，授藥令病擾動，是藥在內而不出者，於意云何？如是病人寧得差不？」『不也，世尊！是藥不出，其病轉增』。

授藥令病擾動	以「空」藥來減除「有見」的禍害
藥在內而不出者	著「空見」成更嚴重的禍害

「是藥不出」來，「其病」不但不會好，反而要「轉增」的。這就叫『舊病未愈，藥反成病』了。「差」，與瘥同，是病好了的意思。

『如是迦葉！一切諸見，唯空能滅。若起空見，則不可除。

「若起空見，則不可除」，如藥留在體內不出來，起副作用，反而增病一樣，那才無藥可治了。<sup>129</sup>

庚二 怖依他性空

(p.126)譬如有人怖畏虛空，悲嗥椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？是虛空者可捨離不？」『不也，世尊』！『如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。

一、佛因眾生的根性而說空說有

1、依他起相，就是因緣所生法（唯識學者以唯識為宗，所以說依他起是心心所法）。

『因緣所生法，我說畢竟空』，是《華手經》所說，而表達了《般若》等大乘經的要義。<sup>130</sup>這裡，應該分別：

(1) 如說緣起法空，而徹底否定了緣起法，以為如龜毛兔角那樣，那是方廣道人——空假名論

<sup>129</sup>《大智度論》卷 31，大正 25，288a7-10：「又如服藥，藥能破病，病已得破，藥亦應出，若藥不出，則復是病。以空滅諸煩惱病，恐空復為患，是故以空捨空，是名空空。」

<sup>130</sup> [1]《中論》卷 4，大正 30，33b：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」

[2]《中觀論頌講記》p.461-462：「這是引證佛說，證成緣起性空的自宗。佛在《勝義空經》開示此義；《華首經》中也曾說過本頌。中國的佛教界，像天台、賢首諸大師，是常常重視應用本頌的。三論師也特別的重視。引此頌以成立一切法的無自性空，是論主的正義所在。…假使不知空也是假名的安立，為離一切妄見的，以為實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：

一、以為有這真實的空性，為萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。

二、以為空是什麼都沒有，即成為謗法的邪見。

明白了因緣生法是空的，此空也是假名的，才能證悟中道，不起種種邊邪見。這樣的解說，為本頌正義。以空為假名的，所以此空是不礙有的，不執此空為實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正為外人的謗空而說。青目說：『眾因緣生法，我說即是空；空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道』。月稱說：『即此空，離二邊為中道』。——都重在顯示空義的無過。」

者的妄執。<sup>131</sup>

(2) 如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。<sup>132</sup>

※前是太過派，這是不及派。

2、空的究竟了義是：緣起法唯是假名，所以是畢竟空；但畢竟空不礙緣起如幻，才是空有無礙的中道。

然而從小乘到一分大乘（近於「不空論者」），都是『聞畢竟空，如刀傷心』<sup>133</sup>，難以忍受的。因為照這些「實有論者」的見地，『假必依實』，怎麼能說一切都是假名，畢竟空呢！如一切唯假，也就一切皆空，那一切都沒有（他們是以空為沒有的）了，假名也不可能呀！既不能說一切唯假名，當然假名安立的，沒有自性，可以說空，而自相安立的有，不可以說空了。所以他們怖畏真空，違逆真空。或者修正真空說：一切法空，是不了義的；其實某些是空的，某些是不空的。

在一切唯假名，一切畢竟空中，他們就感到沒有著落，不能成立生死涅槃一切法。所以非要在空的以外，求到一些不空的，才能成立生死與涅槃，才能發心修行而向佛道。<sup>134</sup>

薩婆多部	三世實有	相續與和合假所依的自性法，即是三世實有。
經部與瑜伽論	假必依實	假有的可空，而自性有的不可空。
真常論者	真空不空	萬化中，終必有一個真實自性。
中觀者	空有無礙	空中能建立如幻因果緣起的。

3、眾生一向為自性見所蒙昧，也就一向是愛有惡空。佛對於這些（五事不具足的），有時也不得不方便假說，隱空說有，以化導他們呢！

二、譬如有人怖畏虛空，悲嚙椎胸，作如是言：我捨虛空。於意云何？是虛空者可捨離不？『不也，世尊』！

<sup>131</sup> 《中觀今論》p.12-13：「緣起與空，印度佛教確曾有過偏重的發展。到極端，如方廣道人偏空，是墮於斷滅邊；薩婆多部偏於一切法有，即墮於常邊。為了挽救這種偏病，所以龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯救那「心有所著」的偏失者，使之返歸於釋迦的中道。學者不能巧得佛法的實義，多落於二邊，所以特稱此綜貫性相空有的為中道。龍樹的中道論，不外乎不著名相與對待（宗歸一實），綜貫性相及空有（教申二諦）。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。」

<sup>132</sup> 《中觀論頌講記》p.442：「外人所以這樣的責難論主，因為他以為空是一切都沒有。所以，凡認空是空無的，認為不能建立一切的，即一定要批評性空，說性空者墮於惡見。就是大乘中的不空論者，還不也是說空是不了義嗎？」

…有所得的大乘學者，不知即性空中能建立一切法，也就要以空為不了義、不究竟的。無論他們怎樣的反對一切法性空，從他們破空的動機去研究，可以知道，他們是怖畏真空，怕空中不能建立一切，破壞世出世間的因果緣起。他們要建立一切，所以就不得不反對空性，而主張自相有、自性有、真實有、微妙有。他們也許自以為比空高一級，實際是不夠了解真空的。能了解空，決不說空是不了義的。」

<sup>133</sup> [1] 《大智度論》卷 63，大正 25，503c1-5。

[2] 《成佛之道》（增注本），p.376：「五事都不具足的，聽了一切法無性空的教說，不信不解說：『此非佛語，是魔所說』。正如龍樹所說：『聲聞五百部，……聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心』。」

<sup>134</sup> 《中觀今論》p.65-68。

像這種怖畏因緣生法，畢竟性空，而想在空外別求不空的行人，佛在究竟了義的立場，以譬喻來呵斥他們說：「譬如有人，怖畏虛空」，大聲「悲嘯」（與號同），以手自己「椎胸，作如是言：我」要「捨虛空」，而到沒有虛空的所在。佛問迦葉：你覺得怎樣？「是虛空可捨離」嗎？迦葉說：「不」可能的。虛空遍一切處，是物質存在的特性；那裡有物質，那裡就有虛空，怎麼能離卻虛空，而到沒有虛空的所在呢！

三、『如是迦葉！若畏空法，我說是人狂亂失心。所以者何？常行空中而畏於空。

一切法畢竟空，是一切法的本性如此。眾生無始以來，起惑也好，造業也好，受報也好，就是發心也好，修行也好，什麼都從來就是畢竟空的。一向「常行空中」，幻生幻滅而不自知，反「而畏於空」，要求得不空法，這不是顛倒失心嗎？

庚三 著遍計執有

(p.128)譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶躄地。一切凡夫亦復如是，自造色、聲、香、味、觸故，往來生死，受諸苦惱，而不自覺。

一、譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像，見已怖畏，迷悶躄地。

爲了顯示眾生的遍計妄執，所以又說畫鬼喻。「譬如畫師，自手畫作夜叉鬼像」。越看越怕，竟然「怖畏」起來，嚇得昏迷過去，「迷悶躄」倒在「地」。這真太可憐了！

二、一切凡夫亦復如是，自造色、聲、香、味、觸故，往來生死，受諸苦惱，而不自覺。

從業所感的如幻緣起法，本性空寂。但由於過去的妄執熏習，生起時有自性相現（所以一分學者，說是自相安立），就是錯亂的戲論相。內而根身，外而塵境，也真活像是實有的；在眾生的認識中，自然的直覺爲實有的，不空的。因此更起妄執，執爲實有，愈執愈迷，一直造業受報下去。生死本來性空，而眾生卻「往來生死」，生死不了。色聲等本來性空，而眾生爲境相所縛，於是今生後世，不斷的「受諸苦惱」。在如幻畢竟空中，苦苦不已，生生不已，「而不自覺」爲性空，從空得解脫，這豈不像那畫鬼的畫師嗎？

己三 善巧智斷

庚一 智

辛一 觀俱境空

(p.130)譬如幻師，作幻人已，還自殘食。行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。

一、遣執顯空是非智慧不辦的

遣執顯空，是非智慧不辦的。有了智慧，就一定能斷除惑業。但眾生的智淺福薄，對於智與斷，也不能善巧，易於顛倒執著，違害了佛的深義，所以也非明確的抉擇不可。

## 二、不明空義的凡愚會起二大妄執

先說智。現證的如實智，從觀慧生，也就是從「觀照般若」而起現證的「實相般若」。<sup>135</sup>一般不明空義的凡愚，對這問題，起二大妄執。

### 1、有的以爲：所觀境是空的，觀心是不空的。

(1) 他們說：觀一切法空，一切法是空的，但總不能說觀心也是空呀！如觀慧也是空的，那就沒有觀慧，也就不能觀了。這樣，他們成立「心有境空」論。

這如西哲笛卡兒一樣，起初懷疑一切，而最後覺得，能懷疑的我，到底是不容懷疑的。如我也是可懷疑的，那就不能懷疑一切了。這樣，他又從『我思故我在』的實在上，建立他的哲學。這樣的理解，盡是世間的思想路數，與佛出世解脫的深義不合。

(2) 譬如幻師，作幻人已，還自殘食。

爲了破斥這境空心不空的妄執，所以舉喻說：「譬如幻師」，以咒術等，變化「作幻」化的「人」、獅、虎等。這些雖都是幻化的，性空無實的，但彼此卻「還自殘」害，噉「食」。以幻害幻，以幻食幻，而歸於不可得。<sup>136</sup>

(3) 行道比丘亦復如是，有所觀法，皆空皆寂無有堅固，是觀亦空。

比丘如幻師；所起的觀境、觀心，如幻化的人、虎等一樣。這能觀、所觀，一切都是如幻性空的，所以說：凡「有所觀法，皆」是性「空」，「寂」滅，都是「無有堅固」；能「觀亦空」。雖一切如幻性空，而所觀、能觀，一切成立。

以即空的觀慧，觀即空的觀境；境空寂，觀也空寂，怎麼倒執境空而觀心不空呢！這一執著的主要根源，還是以爲空是沒有；沒有，怎麼能觀呢！不解空義，妄執就由此而起了。

## 辛二 智起觀息

<sup>135</sup> 《般若經講記》，p.3：「(1)實相般若：《智論》說：『般若者，即一切諸法實相，不可破，不可壞』。如經中說的『菩薩應安住般若波羅蜜』，即指實相而言。(2)觀照般若：觀照，即觀察的智慧，《智論》說：『從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜』。(3)文字般若：如經中說：『般若當於何求？當於須菩提所說中求』，此即指章句經卷說的。」

<sup>136</sup> 《寶積經講記》p.13-14：「能於一切法性空，不增不減的如實觀察，是引發真實聖智的方便。一切法本性空：以如幻性空的觀心，觀如幻性空的觀境；心境並冥。經說如幻食幻的比喻，極爲明白。觀心是分別伺察，聖智是無分別智，依分別觀怎麼能引生無分別智呢？這如經上說：『真實觀故，生聖智慧；聖智生已，還燒實觀』。要知道，如實觀慧，是觀一切法無自性空的。這雖是世俗的分別觀察，但是順於勝義的，觀自性不可得的。所以這樣的觀慧，能引發無分別聖智。等到聖智現前，那如實空觀也就不起了。唯有理解這個道理，才知觀慧的必要，不致於落入一味息除分別的定窟。」

(p.131)迦葉！譬如兩木相磨，便有火生，還燒是木。如是迦葉！真實觀故生聖智慧，聖智生已，還燒實觀。

2、有的以爲：無漏聖智——現證般若，是離妄識、離分別的自證。

- (1) 無漏聖智——現證般若，是如如智，是無分別智，所以虛妄分別（妄識）爲性的分別觀，是怎麼也不能引發聖智的。不但不能，反而是障礙了！因爲這是妄上加妄，分別中增分別，如以水洗水，以火滅火一樣，永不可能達成離妄離分別的自證。
- (2) 這所以，主張直體真心，當下都無分別，以無念離念爲方便。這對於如來的無邊善巧方便，可說是完全失壞了！
- (3) 佛於止外說觀，定外說慧，經聞、思而起修慧（觀），才能趨入真證，怎麼說分別觀無用呢？以兩木相磨爲方便，久久生暖，接著「便有火生」。等到火生起時，反「還燒是木」，而木都被燒去了。這如由於「真實觀」的觀一切法空，「故生聖智慧」。等「聖智生」起了，不但境相寂滅，反「還燒」了這能觀的真「實觀」。這就達到了境空心寂，如如無分別智現前。<sup>137</sup>

三、何謂真實觀？

這裡的真實觀，是什麼呢？是分別觀慧。論體性，是有漏的虛妄的，那怎麼說是真實呢？要知分別的觀慧有二：

1、世俗觀慧：

如觀青、瘀、膿、爛等，佛土的依正嚴淨等，這都以『有分別影像相』爲境。

2、勝義觀，也就是真實觀。

觀一切法無自性空，不生不滅等。這雖是分別的，而能觀一切分別自性不可得，是以『無分別影像相』爲境的。這樣的分別觀，是順於勝義的，是分別而能破分別的。經論中說有以『聲止聲』（如說大家不要講話），『以楔出楔』等譬喻，來顯示無分別觀的勝用。

等到引發無漏聖智，這樣分別爲性的無分別觀，也就不起了。以分別觀，息分別執，是大善巧，妙方便！

這樣的真實觀，有觀的妙用而沒有取著。在悟入真實性時，是不能沒有這樣的真實觀——中道觀的。<sup>138</sup>

<sup>137</sup> 《轉識論》卷1，大正31，63c3-7：「由修觀熟，亂執（識）盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。捨生死依但依如理故，麤重及執二俱盡故。麤重即分別性，執即依他性，二種俱盡也。」

<sup>138</sup> 《佛在人間》p.287-289：「以分別識成無分別智：世間的知識，雖有缺陷而不能證知絕對真理，但如能根治錯亂，而引向更高度，即成通達真性的出世間無分別智。有人以爲世間的分別妄識，不能契見真實，反而是證悟的大障礙，所以一味訶毀分別識。不知道在沒有證得聖智前，如不以世間分別識分別善惡，觀察真妄，即無從修行。誰能直下從無分別處著手呢！不解不行，怎能證得解脫？所以太虛大

觀：有分別影像	以無性空為所緣而修「觀察」。
止：無分別影像	以無性空為所緣而修「安住」。
止觀雜修	都是以無性空為所緣的。
觀心純熟	一切法趣空。(觀一切法相，無一法可當情而住的。) 由觀力而重發輕安，才名修觀成就。
止觀雙運	以無分別觀慧，能起無分別住心；無分別住心，能起無分別觀慧。
止觀均等	空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。

庚二 斷

辛一 破無智

(p.133)譬如然燈，一切黑闇皆自無有，無所從來，去無所至。非東方來，去亦不至南西北方四維上下。不從彼來，去亦不至。而此燈明無有是念：我能滅闇。但因燈明法自無闇，明闇俱空，無作無取。如是迦葉！實智慧生，無智便滅。智與無智，二相俱空，無作無取。

一、承前啓後

智慧，能觀法性空而證實性，又能斷除惑業。惑是煩惱的別名，以無明為總相。

什麼叫「無明」？<sup>139</sup>

◎總相的說，是不知緣起性空的中道。

◎別相的說，是不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知性，不知相，不知體用因果等。

師在〈大乘宗地圖釋〉中肯定的說：佛法大小宗學，無不從分別意識處下手，以此為修行的關鍵。若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識為方便，不但學佛者無從信解修習，佛（出世間後得智）也就沒有化世的妙用了。…

故佛教的破除虛妄分別識，決不是一味厭絕它，反而是以它作為引生出世間的平等聖智的前方便。這所以修習方便中，止以外有觀，定以外有慧。經中常說：如以小楔出大楔一樣（還有如蠶墮草，草死蠶消；以藥治病，病癒藥廢之喻），沒有小楔，深陷在管中的大楔即無法取出。等到大楔取出，小楔也就自然落下了。學佛以分別識觀破分別，證入無分別聖智，分別也即斷捨了，就與此理相同。」

<sup>139</sup>《佛法概論》，p.80-81：「經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。我見為無明的內容之一。無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見，我見等。《雜含》（卷12，298經，大正2，85a）解釋無明說：「不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪無罪，習不習，若劣若勝，染污清淨；分別緣起皆悉不知」。這是從有情的緣起而論到一切的無知。但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。從不知無常說，即常見、斷見；從不知無我說，即我見、我所見；從不知寂滅說，即有見、無見。其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。…佛法以有情為本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為此而廣觀一切法無我，一切法空，而解脫生死的真慧，還要在反觀自身，從離我我所見中去完成。」

所以無明又叫無智；而能破無明的般若，也可以稱為「明」了。

智生惑滅，是一定的，但如取著實性，以為實有般若可生，實有無明可破，那就是無智煩惱了。

二、「譬如然燈，一切黑闇皆自無有，無所從來，去無所至。」

所以佛又舉喻來顯示：「譬如然（就是燃燒的燃字）燈」，燈真的點亮了，那「一切黑闇，皆自」然的「無有」了。

光明從那裡來的？

黑闇又向那裡去了？

如以明、闇為實有自性的，那光明應有一確定的來處，然而光明是「無所從來」的。黑闇應確定到那裡去，而黑闇又是「去無所至」的。

三、「非東方來，去亦不至南西北方四維上下。不從彼來，去亦不至。」

一般以為明、闇是物質性，那物質應佔有空間。如有空間性，那光明不是應從十方的一方來，黑闇應向十方的一方去嗎？

佛以簡要的句法來說：光明「非東方來」；黑闇的「去，亦不至南西北方，四維（東南、西南、東北、西北，叫四維）上下」。這可見燈明「不從彼來」，黑闇的「去，亦不至」什麼地方了。明生闇滅，不是這樣的不來不去嗎？

四、「而此燈明無有是念：我能滅闇。但因燈明法自無闇，明闇俱空，無作無取。」

不僅沒有來去的處所，光明也沒有破闇的實用。所以說：「燈明無有是念：我能滅闇」。燈明的不作此想，即表示燈明沒有破闇的實用。如以為有實性實用，那試問：

燈明是及（接觸到）闇而破闇呢？不及闇而破闇呢？

燈明是及（接觸到）闇而破闇 → 1、明中有闇，闇中有明

→ 2、明既破闇，闇也應障明

燈明不及闇而破闇 → 1、明、闇不相及，明在明處，闇在闇處，明怎能破闇？

→ 2、明不及闇而能破闇，那一室的燈明，應盡破十方的黑闇

這可見明、闇如幻，如《中論》的〈觀然可燃品〉廣說。<sup>140</sup>

所以說：不是燈明實能破闇，而只「因燈明法」爾如此，燈明現起，「自」然「無闇」。「明闇俱空」，如幻如化的。沒有自性的破闇作用，所以說「無作」。沒有一毫的自性可取著，所以說「無取」。

五、「如是迦葉！實智慧生，無智便滅。智與無智，二相俱空，無作無取。」

<sup>140</sup> 《中觀論頌講記》，p.195-196。

智慧如燈明，無明如黑闇。根據上說的明、闇，也可以比知般若破無明的意義了。佛這才告訴「迦葉」！這樣，「實智慧生，無智便滅」。這不但不生不滅，不來不去，而般若也沒有破惑的自性實用，這只是「智與無智，二相俱空，無作無取」，法爾如是的智生惑滅而已。

## 辛二 滅結業

(p.136)迦葉！譬如千歲冥室，未曾見明，若然燈時，於意云何？闇寧有念，我久住此不欲去耶？『不也，世尊！若然燈時，是闇無力而不欲去，必當磨滅』。『如是迦葉！百千萬劫久習結業，以一實觀，即皆消滅。其燈明者，聖智慧是。其黑闇者，諸結業是。』

### 一、結業

結業，可作二說：

1、結是煩惱，如三結<sup>141</sup>、五結<sup>142</sup>等。

能繫人於生死而不得解脫，所以名為結。

業是身口意的動作；由表業而起無表業，<sup>143</sup>為招感種種苦樂異熟的因緣。

※上說無智，約煩惱的通相說；這裡的結業，約種種煩惱與業說。

2、結業是繫屬三界的業，如欲界繫業，色界繫業，無色界繫業。<sup>144</sup>

※這樣，上文約煩惱說，這裡約業說。

智慧生而結業滅，與智生而無智滅一樣，所以如來還是舉燈明破闇作比喻。所不同的，上約空間說（十方），今約時間說而已。

二、「迦葉！譬如千歲冥室，未曾見明，若然燈時，於意云何？闇寧有念，我久住此不欲去耶？」佛說：「迦葉！譬如千歲」來烏黑的「冥室」，從來「未曾見」過光「明」，這黑闇，簡直可說是冥室中的主人了。「若然燈時」，光明要來了，你的意思如何？冥室的黑「闇」，可能「有」這樣的意「念」——「我久住此」間，這是我的老家，我「不欲去」嗎？

### 三、「不也，世尊！若然燈時，是闇無力而不欲去，必當磨滅」

迦葉聽了說：「不」會的！「世尊！若然燈時，是闇無力」，想繼續住下「而不欲去」的。因為光明一來，這黑闇是自然的消失，「必當磨滅」。

<sup>141</sup> 《雜阿含經·61 經》卷 3，大正 2，16a：「比丘！於此法如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑。比丘！是名須陀洹果，不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」

<sup>142</sup> 《大毘婆沙論》卷 49，大正 27，252a21：「有五結。謂貪結、瞋結、慢結、嫉結、慳結。」

<sup>143</sup> 《成佛之道》p.148：「業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。」

<sup>144</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷 7，大正 28，582b：「云何欲界繫業？若業欲漏、有漏，是名欲界繫業。云何色界繫業？若業色漏、有漏，是名色界繫業。云何無色界繫業？若業無色漏、有漏，是名無色界繫業。云何不繫業？若業聖無漏，是名不繫業。」

四、「如是迦葉！百千萬劫久習結業，以一實觀，即皆消滅。其燈明者，聖智慧是。其黑闇者，諸結業是。」

佛說：「如是迦葉」！同樣的，眾生無始以來，「百千萬劫，久習」而成的無邊「結業」，雖這麼久了，但「以一實觀」的照明，結業也就「即皆消滅」，如黑闇一樣。

所以結論說，上面說的「燈明」，就是「聖智慧」；而「黑闇」也就是一切「結業」了！

丁二 讚菩薩殊勝
戊一 生長佛法勝
己一 不斷結使

◎在修廣大正行時，曾以十九種譬喻，顯示菩薩的功德。

◎現在這習甚深中觀段，也以十二種譬喻，讚歎菩薩的殊勝。

- 戊一 生長佛法勝：己一 不斷結使〔1〕；己二 不離生死〔2〕
- 戊二 福智廣大勝：己一 功德大〔3〕；己二 智慧大〔4〕
- 戊三 種姓尊貴勝：己一 真實佛子〔5〕；己二 紹隆佛種〔6〕
- 戊四 初心希有勝：己一 勝出聲聞〔7〕；己二 人天禮敬〔8〕
- 戊五 普利眾生勝〔9〕
- 戊六 出生如來勝〔10〕
- 戊七 眾生福田勝〔11〕
- 戊八 聲聞依止勝〔12〕

## 聲聞、菩薩所學差別

《瑜伽師地論》卷 80

復次，有幾種聲聞？聲聞所學、菩薩所學有何差別？

謂有四種聲聞。聲聞所學、菩薩所學當知差別有十三種。

### 一、四種聲聞

云何名為四種聲聞？<sup>145</sup>

<sup>145</sup> 《瑜伽師地論》卷 73，大正 30，702a8-17：

復次，云何立聲聞乘？謂三因緣故：一、變化故；二、誓願故；三、法性故。

變化故者，謂隨彼彼所化勢力，如來化作變化聲聞。

誓願故者，謂有補特伽羅，於聲聞乘已發誓願，即建立彼以為聲聞。

- 一者、變化聲聞；
- 二者、增上慢聲聞；
- 三者、迴向菩提聲聞；
- 四者、一向趣寂聲聞。

1、變化聲聞

變化聲聞者，為欲化度，由彼所化諸有情故，或諸菩薩或諸如來化作聲聞。

2、增上慢聲聞

增上慢聲聞者，謂但由補特伽羅無我智，及執著邪法無我智，計為清淨。

3、迴向菩提聲聞

(1)、明熏修

迴向菩提聲聞者，謂從本來是極微劣慈悲種姓，由親近如來住故，於廣大佛法中起大功德想，熏修相續。

(2)、明覺悟

雖到究竟住無漏界，而蒙諸佛覺悟引入方便開導，由此因故便能發趣廣大菩提。

(3)、明加行

彼於如是廣大菩提雖能發趣，由樂寂故，於此加行極成遲鈍，不如初始發心有佛種性者。

4、一向趣寂聲聞

(1)、明意樂

一向趣寂聲聞者，謂從本來是最極微劣慈悲種性故，一向棄背利益眾生事故，於生死苦極怖畏故，唯有安住涅槃意樂，畢竟不能趣大菩提。

(2)、顯差別

如二王子相似處生，平等平等受王快樂，一於王政詩論工巧處等皆悉善知，第二王子則不如是，彼二但由此分差別，非由受用王之快樂。

如是於無漏界中諸菩薩眾與一向趣寂聲聞，當知差別。

二、聲聞所學、菩薩所學差別

應知彼二復有差別。

謂〔1〕意樂故，〔2〕白法集成故，〔3〕智集成故，〔4〕種類故，〔5〕種性故，〔6〕持種故、加行故，〔7〕威德故，〔8〕正行故，〔9〕福田故，〔10〕殊勝差別故，〔11〕因果故，〔12〕生依止故。

	〈普明菩薩會〉	《瑜伽師地論》卷 80	
--	---------	-------------	--

法性故者，謂有補特伽羅，本性已來慈悲薄弱，於諸苦事深生怖畏，由此二因於利他事不深愛樂，非為是事樂處生死，彼由安住此法性故，立為聲聞。

又覺法性故，謂於一切安立諦中，多分修習怖畏行轉，由此因緣證得圓滿。」

戊一 生長 佛法勝： 己一 不斷結使 〔1〕	迦葉！譬如種在空中而能生長，從本已來無有是處。菩薩取證，亦復如是，增長佛法，終無是處。 迦葉！譬如種在良田，則能生長。如是迦葉！菩薩亦爾，有諸結使，雜世間法，能長佛法。 <sup>146</sup>	一向趣寂聲聞棄背諸行雜染、利益有情事故，一向安住寂靜意樂；菩薩雖有垢染而與彼相違。	1、意樂 差別
己二 不離生死 〔2〕	迦葉！譬如高原陸地，不生蓮花。菩薩亦復如是，於無為中不生佛法。 <sup>147</sup> 迦葉！譬如卑濕淤泥中，乃生蓮花。菩薩亦爾，生死淤泥邪定眾生 <sup>148</sup> ，能生佛法。		

<sup>146</sup>[1]《寶積經講記》，p.136-137：「在修行道中，如悲心還沒有深切，願力還沒有宏大，般若還沒有五度來扶助，那就不求取證，盡量降伏羶重煩惱，削弱煩惱的勢力，而仍保「有諸結使」。結是三結等；使是七使（貪欲使，瞋恚使，有愛使，慢使，無明使，見使，疑使）。菩薩沒有斷除這些煩惱，所以在所修的聖道——戒定慧中，「雜」有煩惱等「世間法」。也就因此，在生死中度眾生，「能長佛法」了。」

[2]《空之探究》，p.152-153：「在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。大乘法中，菩薩觀空而不證實際，當然是由於智慧深，悲願切（還有佛力加持），而最原始的見解，還有「不深攝心繫於緣中」；不深入禪定，因為入深定是要墮二乘、證實際的。所以《觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》說：彌勒「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」。被稱為菩薩的持經譬喻師法救也說：「菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙」。正見甚深法的菩薩，從這樣的情況下出現。悲願力所持，自知「此是學時，非是證時」。所以不盡煩惱，不作究竟想，不取涅槃，成為觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名為無生法忍。阿毘達磨中，忍是無間道；稱為忍，表示是知而不是證入的意思。」

<sup>147</sup>如取證空性，「於無為中」——無差別真如性中，以為所作已辦，更沒有事了。由於清淨寂滅，也就「不生佛」的功德「法」。

<sup>148</sup>

三類眾生	成就之法	歸趣	眾生之名	根機
第一類	八正道	出世解脫	正定聚	上
第二類	八邪道	三惡道	邪定聚	下
第三類	人天善法		不定聚	中

「三種定聚」：

[1]《大毘婆沙論》卷 186，大正 27，930b：「有三聚：一、邪性定聚，二、正性定聚，三、不定聚。邪性定聚，謂成就五無間業。正性定聚，謂成就學、無學法。不定聚，謂唯成就餘有漏法及無為。是名三聚自性。」

[2]《大智度論》卷 84，大正 25，647c26-648a1：「有三聚眾生…能破顛倒者名正定，必不能破顛倒者是邪定。得因緣能破，不得則不能破，是名不定。」

[3]《大乘起信論講記》，p.299-300。

戊二 福智 廣大勝： 己一 功德大〔3〕	迦葉！譬如有四大海，滿中生酥。菩薩有為善根 <sup>149</sup> 甚多無量，亦復如是。迦葉！譬如若破一毛以為百分，以一分毛取海一滯。一切聲聞有為善根，亦復如是。	又彼聲聞唯為自身得增長故，白法狹小；菩薩為欲增長一切有情樂故，白法無量。	2、白法 集成差 別
己二 智慧大〔4〕	迦葉！譬如小芥子孔所有虛空；一切聲聞有為智慧 <sup>150</sup> 亦復如是。迦葉！譬如十方虛空無量無邊；菩薩有為智慧 <sup>151</sup> 甚多，為力無量，亦復如是。 <sup>152</sup>	又彼聲聞由無為智，但為除遣自身煩惱；菩薩普為一切十方諸有情類。	3、智集 成差別
戊三 種姓 尊貴勝： 己一	迦葉！譬如剎利大王，有大夫人，與貧賤通，懷妊生子，於意云何？是王子不？ 『不也，世尊』！『如是迦葉！我聲	又彼聲聞雖緣最勝解脫法境作意集成，而非佛子；菩薩雖緣下劣諸行有情法境作意集成，而是佛子。	4、種類 差別

<sup>149</sup> 生滅有作的，名有為。菩薩沒有與法性相應以前，所有的一切福德善根——施、戒、定等，都還是有為的。

<sup>150</sup> 解悟無我我所空。

<sup>151</sup> 勝解一切法性空的智慧。

<sup>152</sup> 「毛孔空與太虛空」：

[1] 《大智度論》卷 35，大正 25，322a：「以舍利弗欲以須陀洹同得解脫故，與諸佛菩薩等，而佛不聽。譬如有人欲以毛孔之空與虛空等，以是故佛重質其事。」

[2] 《大智度論》卷 79，大正 25，618c14-18：「復次二乘得空有分有量，諸佛菩薩無分無量。如渴者飲河不過自足，何得言俱行空不應有異。又如毛孔之空，欲比十方空無有是理，是故比佛菩薩千萬億分不及一。」

[3] 《中觀今論》，p.23-24：「依龍樹的見地，空相應的緣起、中道，雖菩薩與聲聞的智慧不同，聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空（智論卷三五），但這到底是量的差別，不能說空性寂滅中有什麼質的不同。所以「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」（智論卷四）。「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」（智論卷二六）。這都不過是側重的不同，詳略的不同而已！這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。」

[4] 《中觀論頌講記》，p.11：「聲聞簡要的直從緣起的妄相上出發，所以體認到的較單純，狹小，像毛孔空。菩薩深刻的從緣起的本性上出發，所以體認到的比較深刻，廣大，像太虛空。」

[5] 《中觀論頌講記》，p.28-29：「在通達性空慧上，大小平等，他們的差別，究竟在什麼地方呢？這就在悲願的不同：小乘聖者，沒有大悲大願，不發菩提心去利益有情，菩薩卻發廣大心，修廣行，普願救濟一切有情。在這點上，表示了大小乘顯著的差別，一是專求己利行的，一是實踐普賢行的。至於在見實相的空慧方面，只有量的差別，「聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空」；而質的方面，可說毫無差別。」

<sup>153</sup> 雖然聲聞也稱「為同證」法性，同得解脫，也說「以法性生」。他們每自己宣說：『從佛口生，從法化生』，自認為佛子；但他們「不名如來真實佛子」。為什麼呢？『佛心者，大慈悲是』。他們沒有廣大甚深的悲願，多少繼承了外道的獨善與苦行，沒有能契合佛的真精神，正像王夫人，與貧賤私通而生的王子一樣。

<p>真實佛子 〔5〕</p>	<p>聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子。<sup>153</sup> 迦葉！譬如剎利大王與使人通，懷妊生子，雖出下姓，得名王子。初發心菩薩亦復如是，雖未具足福德智慧，往來生死，隨其力勢利益眾生，是名如來真實佛子<sup>154</sup>。<sup>155</sup></p>	<p>境作意集成，而是佛子。</p>	
<p>己二 紹隆佛種 〔6〕</p>	<p>迦葉！譬如轉輪聖王而有千子，未有一人有聖王相，聖王於中不生子想。如來亦爾，雖有百千萬億聲聞眷屬圍繞，而無菩薩，如來於中不生子想。迦葉！譬如轉輪聖王有大夫人，懷妊七日，是子具有轉輪王相，諸天尊重，過餘諸子具身力者。所以者何？是胎王子，必紹尊位，繼聖王種。如是迦葉！初發心菩薩亦復如是，雖未具足諸菩薩根，如胎王子，諸天神王深心尊重，過於八解<sup>156</sup>大阿羅漢。<sup>157</sup>所以</p>	<p>又彼聲聞雖勤精進於諦善巧，心善安定，不成就佛種性相故，諸佛世尊不堪<sup>158</sup>攝受； 而諸菩薩與彼相違。</p>	<p>5、種性差別</p>

<sup>154</sup> 《寶積經講記》，p.142：「佛法中對「佛子」之定義不同

1、在聲聞法中，聲聞四果，名為佛子，因為從佛聞法而已同證法性了。

2、大小兼暢的大乘中，說聲聞與菩薩，都是佛子。

3、但約大乘不共的意義來說，聲聞算不得佛子。而菩薩，即使是無福無慧，生死流轉，卻已是真實的佛子了！」

<sup>155</sup> 《如來藏之研究》，p.61-62：「《寶積經》的王子譬喻，說明了菩薩才是真實佛子。第一則喻，「王大夫人與貧賤通」，生下來的並不是王子，因為不是聖位的血統——種性(gotra)。聲聞聖者雖然與佛一樣的證入法性，但由於雜有貧賤（沒有悲願，獨善）的因素，不能說是真實的佛子。父家長時代，種性是依父親而定的，所以聖王與使女生子，反而是王子。這如還在凡夫位的菩薩，但有了如來——悲願的特性，也就是佛的真子了。…《寶積經》重在初發心菩薩，能「紹尊位，不斷佛種」。」

<sup>156</sup> 「八解脫」：《中阿含 97 經》卷 24《大因經》，大正 1，582a：「有八解脫。云何為八？

色觀色，是謂第一解脫。

內無色想外觀色，是謂第二解脫。

淨解脫身作證成就遊，是謂第三解脫。

度一切色想，滅有對想，不念若干想，無量空處，是無量空處成就遊，是謂第四解脫。

度一切無量空處，無量識處，是無量識處成就遊，是謂第五解脫。

度一切無量識處，無所有處，是無所有處成就遊，是謂第六解脫。

度一切無所有處，非有想非無想處，是非有想非無想處成就遊，是謂第七解脫。

度一切非有想非無想處想，知滅解脫，身作證成就遊，及慧觀諸漏盡知，是謂第八解脫。」

<sup>157</sup> 《大智度論》卷 78，大正 25，609c12-610b1：

眾生有二種：一者、發心；二者、未發心。發心菩薩勝一切未發心者，所以者何？是人種無量無上佛

	者何？如是菩薩名紹尊位，不斷佛種。		
戊四 初心 希有勝： 己一 勝出聲聞 〔7〕	迦葉！譬如一琉璃珠，勝於水精如須彌山。菩薩亦爾，從初發心，便勝聲聞辟支佛眾。	又彼聲聞到究竟故，根雖成熟，於當來世而不能作佛所作事； 菩薩初心剎那生已便能造作。	6、持種 加行差別
己二 人天禮敬 〔8〕	迦葉！譬如大王夫人生子之日，小王群臣皆來拜謁。菩薩亦爾，初發心時，諸天世人皆當禮敬。	又彼聲聞雖到究竟，而不為彼諸天人等供養讚嘆，如住始業修行菩薩； 而諸菩薩雖復未到究竟之位，然其威德及與智慧映蔽一切聲聞、獨覺。	7、威德 差別
戊五 普利眾生勝 〔9〕	迦葉！譬如雪山王中生諸藥草，無有所屬，無所分別，隨病所服，皆能療治。菩薩亦爾，所集智藥，無所分別，普為眾生平等救護。	又彼聲聞療煩惱病，智慧良藥雖復成滿，而不能治一切眾生諸煩惱病； 而諸菩薩與彼相違，由能修行利益他事勝義行故。	8、正行 差別
戊六 出生如來勝 〔10〕	迦葉！譬如月初生時，眾人愛敬踰於滿月。如是迦葉！信我語者，愛敬菩薩過於如來。所以者何？由諸菩薩生如來故。	又彼聲聞雖到究竟，於諸有情智光明照然，非諸天及餘世間真實福田，如諸菩薩未	9、福田 差別

法因緣，欲度一切眾生，令離苦得樂，其餘眾生但自求樂，欲與他苦！如是等因緣故，發心者勝。

問曰：諸阿羅漢、辟支佛及五通，是離欲人；發心者，或有未離欲但發心，云何得勝？

答曰：是事，先品中已種種答。阿羅漢等雖漏盡，不如初發心菩薩。譬如轉輪聖王太子，雖在胎中，已勝餘子；又如國王太子，雖未即位，勝諸大臣有位富貴者。發心菩薩有二種：一者、行諸波羅蜜等菩薩道；二者、但空發心。此中說行菩薩道者，是人雖事未成就，能勝一切眾生，何況成就！……菩薩亦如是，雖未成佛，行菩薩道，說諸法實相音聲，破諸外道及魔民戲論，何況成佛！有人言：若有能一發心言，我當作佛，滅一切眾生苦；雖未斷煩惱，未行難事，以心、口業重故，勝於一切眾生。一切眾生皆自求樂，自為身故，愛其所親。阿羅漢、辟支佛，雖不貪世樂，自為滅苦故，求涅槃樂，不能為眾生；菩薩心生口言，為度一切，是故勝。……復次，勝，名不必一切事中皆勝，但以一發心，欲作佛度眾生，是事為勝；諸餘禪定、解脫等，猶尚未有，何得言勝？譬如以飛言之，鳥則勝人。未來當得功德，此事不論。

小乘人言：乃至補處菩薩，尚不勝小沙彌得無量律儀者。

摩訶衍論中，或有人如是言：其有發大乘心者，雖復在弊惡小人中，猶勝二乘得解脫者。

〔論主評曰：〕是名二邊，離是二邊，名為中道。中道義，如上說。以其有義理實故，應當取。是故說初發心時，勝一切眾生，何況成佛！

<sup>158</sup> 堪=甚【宋】【元】【明】【宮】【聖】（大正 30，744d，n.4）

		盡煩惱。	
戊七 眾生福田勝 〔11〕	迦葉！譬如愚人捨月，禮事星宿。智者不爾，終不捨離菩薩行者，禮敬聲聞。	又於聲聞一切時中如來最勝，於最勝中諸菩薩眾彌 <sup>159</sup> 復最勝，彼由於此所集成故。 <sup>160</sup>	10、殊勝 差別
		又由二緣應知彼勝，彼能成熟諸有情故，亦能成熟諸佛法故，由此因緣感菩提果，隨所成熟諸有情類，能令解脫。 <sup>161</sup> 譬如有人能辦能熟，覺慧希奇，非彼端然 <sup>162</sup> 而食用者。 <sup>163</sup> 此中道理，當知亦爾。	11、成熟 差別
戊八 聲聞依止勝 〔12〕	迦葉！譬如諸天及人，一切世間，善治偽珠，不能令成琉璃寶珠。求聲聞人亦復如是，一切持戒，成就禪定，終不能得坐於道場，成無上道。	又彼聲聞雖復一向受學修行清淨法因 <sup>164</sup> ，亦為無量善友攝受，而不能引大菩提果； 諸菩薩眾與彼相違，而能引發。	12、因果 差別
		又諸聲聞依菩薩生，非諸菩薩依彼聲聞。	13、依止 差別
	迦葉！譬如治琉璃珠。能出百千無量珍寶，如是教化成就菩薩，能出百千無量聲聞、辟支佛寶。 <sup>165</sup>		

<sup>159</sup> 【彌】：6.益；更加。《論語·子罕》：“仰之彌高，鑽之彌堅。”

<sup>160</sup> 《瑜伽論記》卷 21，大正 42，797b19-23：「又於聲聞至彼由於此所集成故者，義同婆沙世界（間【甲】）第一法都勝也。如來一切時中望聲聞最勝，菩薩望佛彌復勝佛，彼佛由於此菩薩所集成故，如世第一法開生聖道故都勝。」

<sup>161</sup> 《瑜伽論記》卷 21，大正 42，797b23-29：「又由二緣乃至能令解脫者，此釋菩薩勝佛所以。一、由此菩薩修六度因緣感菩提果故，二、得菩提已成熟有情故；亦可一、成熟有情，二、成熟佛法，由此二緣，故招菩提成熟有情，故勝於如來。又解：上對佛果辨勝，此對小辨勝；彼菩薩由二緣故勝於聲聞。」

<sup>162</sup> 【端】：15.審視；細看。16.雙手平舉捧物。

【端然】：2.莊重整肅貌。3.果然；真的。

<sup>163</sup> 《瑜伽論記》卷 21，大正 42，797b29-c4：「譬如有人已下，喻況也。能辦者，喻修因；能熟者，喻得果也；修行善巧，故名覺慧希奇；自行既滿能利群生，不同聲聞得果已後寂然受用，故云彼端然而食用者。」

<sup>164</sup> 「清淨十因」參閱《瑜伽師地論》卷 38，大正 30，502a。

<sup>165</sup> 《大智度論》卷 36，大正 25，323a22-c17：

從菩薩的不斷結使，到這出生二乘，爲二乘所依止，種種比喻讚歎，顯出菩薩道的善巧，崇高。

---

問曰：聲聞、辟支佛因緣故，亦使世間得善法，何以但說菩薩能令世間有善法？

答曰：因聲聞、辟支佛世間有善法者，亦皆由菩薩故有。若菩薩不發心者，世間尚無佛道，何況聲聞、辟支佛！佛道是聲聞、辟支佛根本故。

丙三 作教化事業

丁一 畢竟智藥治

戊一 總說

一、承先啓後

- 1、正明菩薩道中，已說了「修廣大正行」，「習甚深中觀」，現在要說起方便大用，「作教化事業」。前二是自利，這裡要說利他。
- 2、菩薩雖以利他爲重，而實是自利利他相成的。如修廣大正行，都是與眾生有利益的。而現在要說的方便教化，又都是從自己的修集得來。怎樣自利，就怎樣利他，所以菩薩是在「利他爲先」的原則下，去從事自利利他，上求下化的工作。

二、「作教化事業」分二科

在菩薩的方便化導中，分「畢竟智藥」與「出世智藥」二科。  
菩薩能治眾生的生死苦惱病，主要是智慧，所以叫智藥。

- 1、菩薩以般若——智慧而修集的一切法藥，是能根治眾生生死重病的，所以叫畢竟智藥，畢竟就是究竟徹底的意思。
- 2、這些智藥，雖能達到菩提、涅槃，但或是遠方便，或是近方便；或是助成的，或是主要的。<sup>166</sup>那切近而主要的智藥，名爲出世智藥。

菩薩修集得來的佛法，不外這二類。

三、爾時，世尊復告大迦葉：『菩薩常應求利眾生。又正修習一切所有福德善根，等心施與一切眾生。所得智藥，遍到十方療治眾生，皆令畢竟。云何名爲畢竟智藥？』

修廣大正行，與甚深中觀的「菩薩」，是出發於大菩提心的，利他心重，所以「常應」尋「求」方便，怎樣去「利眾生」。要利益眾生，就知道要切實修學。

1、約修集福德說，

<sup>166</sup> 《大智度論》卷 53，大正 25，440c：

問曰：菩薩道，即是阿耨多羅三藐三菩提道，何以故更問？

答曰：菩薩時有道，佛已到不須道，是道為得阿耨多羅三藐三菩提故，名為菩提道。菩薩行是道故，名菩薩道。此中佛說：遠道，所謂六波羅蜜菩薩道也；近道，所謂三十七品菩提道也。六波羅蜜中布施、持戒等雜，故遠；三十七品但有禪定、智慧，故近。六波羅蜜有世間、出世間雜，故遠；三十七品、三解脫門等乃至大慈大悲，畢竟清淨，故近。復次，阿耨多羅三藐三菩提道者，從初發意乃至金剛三昧，其中為菩提菩薩行，皆是菩提道。

「又正修習一切所有」的「福德善根」，不是爲自己，而願以平「等心」<sup>167</sup>，普遍的回向，「施與一切眾生」，同得解脫，同成佛道。<sup>168</sup>

## 2、約修習智德說，

凡菩薩修習「所得智藥」，也願與眾生共有，所以「遍到十方」世界，去「療治眾生」的身心重病。<sup>169</sup>不但去療治，而且「皆令畢竟」全愈，這正如《金剛經》所說：『我皆令入無餘涅槃而滅度之』<sup>170</sup>。

<sup>167</sup> 《藥師經講記》，p.131：「我們不但對於父母師長、兄弟妻子，不生怒害心，「於一切有情」，也應盡量生「起利益」和「安樂」，皆待以「慈、悲、喜、捨，平等之心」。慈是與樂，悲即拔苦；一方多予人快樂，一方減除人的苦痛，名爲慈悲。喜是無嫉妒心，見人離苦得樂，生歡喜心。捨即平等心，不分冤親愛惡，一律平等看待。這四種心，名爲四無量心；此心非常廣大，因在一切眾生邊起，而眾生無量，此心也就無量，故名四無量心。」

<sup>168</sup> 《華雨集第二冊》，p.159-161：「一般神教都是重「他力」的，佛法說善惡因果，修因證果，一向是「自力」的；「大乘佛法」的「回向功德」，不違反佛法的特質嗎？《大智度論》卷 61，大正 25，487c-488a 說：「共一切眾生者，是福德不可得與一切眾生，而果報可與。菩薩既得福德果報，衣服、飲食等世間樂具，以利益眾生。菩薩以福德清淨，（所有）身口，人所信受；爲眾生說法，令得十善，……末後成佛。……是果報可與一切眾生，以果中說因，故言福德與眾生共。若福德可以與人者，諸佛從初發心所集福德，盡可與人！」

…《十住毘婆沙論》這樣說：「我所有福德，一切皆和合，爲諸眾生故，正迴向佛道」。菩薩發菩提心，求成佛道，主要是爲了救度一切眾生。所以「迴向眾生及佛道」，是說「爲諸眾生故」，以一切功德，迴向阿耨多羅三藐三菩提，並非以福德善根施與眾生。《普賢菩薩行願讚》但說「悉皆迴向於菩提」，沒有說迴向眾生，也許是爲了避免讀者的誤解吧！」

<sup>169</sup> 《大智度論》卷 1，大正 25，60a-b：

「對治悉檀者，有法，對治則有，實性則無。…。佛法中治心病亦如是：

不淨觀思惟，於貪欲病中，名爲善對治法；於瞋恚病中，不名爲善，非對治法。所以者何？觀身過失，名不淨觀；若瞋恚人觀過失者，則增益瞋恚火故。

思惟慈心，於瞋恚病中，名爲善對治法；於貪欲病中，不名爲善，非對治法。所以者何？慈心於眾生中求好事觀功德；若貪欲人求好事觀功德者，則增益貪欲故。

因緣觀法，於愚癡病中，名爲善對治法；於貪欲、瞋恚病中，不名爲善，非對治法。所以者何？先邪觀故生邪見，邪見即是愚癡。……

[無常觀:]復次，著常顛倒眾生，不知諸法相似相續有；如是人觀無常，是對治悉檀，非第一義。何以故？一切諸法自性空故。如說偈言：「無常見有常，是名爲顛倒；空中無無常，何處見有常？」……一切有爲法無常，苦、無我等亦如是。如是等相，名爲對治悉檀。」

<sup>170</sup> [1] 《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，749a：「佛告須菩提：『諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：所有一切眾生之類——若卵生，若胎生，若溼生，若化生；若有色，若無色；若有想，若無想，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。』」

[2] 《般若經講記》，p.35-36：

「佛法說涅槃，有二：

一、有餘（依）涅槃：通達一切法的寂滅性，離煩惱而得到內心的解脫，即是涅槃。但由前生惑業所感的果報身還在，從身體而來的痛苦，還未能解除。所以，即使是阿羅漢，饑寒老病的身苦，還是一樣的。

二、無餘（依）涅槃：無學捨身而入無量無數的法性，不再有物我、自他、身心的拘礙，名爲無餘。

那麼，那些藥「名爲畢竟智藥」呢？

戊二 別說

己一 諸對治行

一、畢竟智藥有二類

畢竟智藥，是些什麼法門呢？分對治行與菩提行二類。

1、菩提行是近方便，是引發證悟的法門。

2、對治行是遠方便，在初學時，先要調治煩惱，安定自心，才能進一步的趨向出世解脫。這在古譯中，稱爲『停心』觀；奘譯作『淨行所緣』<sup>171</sup>。停心觀，舊有不淨、慈悲、因緣（很多經論，只說此三法門<sup>172</sup>）、界、數息——五門。<sup>173</sup>

本經以前三爲一類，以界觀的達無我我所，分爲三空觀及四正觀二類。

二、不淨、慈悲、因緣三觀爲一類

1、不淨觀

「不淨觀治於貪婬」

「不淨觀」，這是於死屍取青瘀等相，然後攝心成觀。如經中所說的九想<sup>174</sup>——脹想、青瘀想、壞想、血塗想、膿爛想、噉想、散想、骨想、燒想，就是不淨觀。如修習不淨觀，爲對「治」「貪

---

菩薩發願度生，願使每一眾生都得此究竟解脫，所以說：我皆令入無餘涅槃而滅度之。無餘涅槃，爲三乘聖者所共入，菩薩也會歸於此。菩薩安住無住大涅槃，即此無餘涅槃的無方大用，能悲願無盡，不證實際罷了！本經以無餘涅槃度脫一切眾生，即本於三乘同入一法性，三乘同得一解脫的立場；也就因此「通教三乘」而「但爲菩薩」。

菩薩願滅度無限量、無計算、無邊際的眾生，但在菩薩的菩提心行中，不見有一個眾生得滅度的。《般若經》也說：『我當以三乘法拔濟一切有情，皆令於無餘涅槃界而般涅槃；我當雖以三乘滅度一切有情，而實不見有情得滅度者』。何以不見有情？因菩薩觀緣起相依相成，無自性可得，通達自身眾生身爲同一空寂性，無二無別，不見實有眾生爲所度者。必如此，纔是菩薩的大菩提心，纔能度一切眾生。否則，即執有我相、人相、眾生相、壽者相，離空無我慧——般若的悲願，即不能降伏其心而安住菩提心了，即不成其爲菩薩了！」

<sup>171</sup> 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.634：

「淨行所緣」，是隨煩惱特重而施以淨治的，就是「五停心」。貪行的，以「不淨」淨治其心；瞋行的，以「慈愍」治；是癡行的，以「緣性緣起」治；慢行的，以「界差別」治；尋思行的，以「安那般那念」淨治其心。

<sup>172</sup> [1] 《雜阿含經·815經》卷29，大正2，209c28-210a1：「有比丘，修不淨觀斷貪欲，修慈心斷瞋恚，修無常想斷我慢，修安那般那念（入出息念）斷覺想（尋思）。」

[2] 《大智度論》卷1，大正25，60a-b之「對治悉檀」。

<sup>173</sup> 《初期大乘佛教之起源與發展》，p.862：「聲聞的修法，主要是『二甘露門』，經『三度門』而組成『五停心』——不淨，慈心，因緣，持息念，界分別。但西元五世紀初，鳩摩羅什譯出的《坐禪三昧經》，《禪秘要法經》，《思惟要略法》；曇摩蜜多傳出的《五門禪經要用法》，都以『念佛』替代了『界分別』。」

<sup>174</sup> 「九想觀」，參見《大智度論》卷21，大正25，217a-c。

姪」的特效法藥。

貪姪是障道法，而凡人都為他惑亂。或貪姿色；或貪音聲；或貪體臭；或貪體態，如曲線等；或貪他的溫柔供事……。修九想觀成就，這一切淫念，就都不起了。<sup>175</sup>

## 2、慈心觀

### 「以慈心觀治於瞋恚」

瞋心一起，對於利益眾生，就成為障礙了。這應觀一切眾生，如父如母，如兒如女，修習願一切眾生得安樂，同情眾生的慈心；慈心增長，瞋恚也就不起了。

慈心遍於一切眾生，所以素食、放生，也能培養慈心。當來下生的彌勒佛，初發心就不食眾生肉，特以慈心（所以姓彌勒，彌勒就是慈）來表彰他的特德。

## 3、因緣觀

### 「以因緣觀治於愚癡」

這裡的愚癡，不是別的，而是不明善惡，不明業果，不明流轉生死，不明我我所空等愚癡。這唯有以如來十二因緣的觀察智藥，才能對治他。因為『空相應緣起』<sup>176</sup>，即開示業果流轉等道理。——以上三觀為一類。

## 三、界觀之三空觀

### 1、空觀

#### 「以行空觀治諸妄見」

「以」諸「行」生滅無常，無常故苦，苦故無我無我所的「空觀」，修習成就，悟解得有為諸行，

<sup>175</sup> 《成佛之道（增註本）》，p.200-201：

「五欲是淨妙的色、聲、香、味、觸，這是誘惑人心，貪著追求的物欲。修定的，要攝心向內，所以必須離棄他。對於五欲境界，要不受味——不為一時滿意的快感而惑亂，反而要看出他的過患相，以種種理論，種種事實來呵責他。看五欲為：偽善的暴徒，糖衣的毒藥，如刀頭的蜜。這才能不取淨妙相，不生染著；染著心不起，名為離欲。在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲為主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人為了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容為：如緊緊的繩索，縛得你破皮、破肉、斷筋、斷骨，還不能捨離。這是與定相反的，所以就是在家弟子，如想修習禪定，也非節淫欲不可。」

<sup>176</sup> 《雜阿含·293經》，大正2，83c1-22：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。所謂有是故是事有，是事有故是事起，所謂緣無明行，……緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。如是說法，而彼比丘猶有疑惑、猶豫。先不得得想，不獲獲想，不證證想；今聞法已，心生憂苦、悔恨、朦沒、障礙。所以者何？此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。有為者，若生、若住、若異、若滅；無為者，不生、不住、不異、不滅；是名比丘諸行苦、寂滅涅槃；因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅、止、清涼、息、沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

沒有實我可得。我見爲一切妄執根本；能降伏我見，自然就能「治諸妄見」。<sup>177</sup>這裡的妄見，可攝得常、無常見，<sup>178</sup>邊、無邊見，一見、異見等。

## 2、無相觀

「以無相觀治諸憶想分別緣念」

「無相觀」：眾生著有，就於一切法取相分別；妄想無邊，最爲解脫的重障。所以修無相觀，觀一切法虛妄，不取一切相，就能對「治」顧戀過去的「憶想」，取著現在的「分別」，欣求未來的「緣念」——離一切取相。<sup>179</sup>

## 3、無願觀

「以無願觀治於一切出三界願」

「無願觀」：無願，或譯無作。

眾生於生死中，愛著不捨，所以起『後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛』<sup>180</sup>；起心（思願相應心）

<sup>177</sup>[1]《大智度論》卷37，大正25，331b：「因緣和合生，是法無自性，若無自性即是空。」

[2]《成佛之道（增註本）》，p.351：「無自性而現爲自性有，所以是戲論惑亂。是戲論有，也就可知是無自性的；無自性的，佛就稱之爲空。」

<sup>178</sup>詳參《空之探究》，p.97。

<sup>179</sup>[1]《中阿含經》（211經）《大拘絺羅經》，大正1，792b：

「有二因二緣，住無想定。云何爲二？一者，不念一切相；二者，念無想界。是謂二因二緣住無想定。」

[2]《瑜伽師地論》卷12，大正30，337b：

「云何無相心三摩地？謂即於彼諸取蘊滅，思惟寂靜，心住一緣。如經言：無相心三摩地不低不昂。……又二因緣入無相定：一、不思惟一切相故；二、正思惟無相界故。由不思惟一切相故，於彼諸相不厭不壞，唯不加行作意思惟，故名不低。於無相界正思惟故，於彼無相不堅執著，故名不昂。」

<sup>180</sup>[1]《佛法概論》，p.87：

「此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二爲自體愛，後二爲境界愛。第一、爲染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。」

[2]《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.596-597：

「渴愛——能感後有（後有愛），決定喜欲相隨（貪喜俱行愛），處處愛著（彼彼喜樂愛）。」

[3]《華雨集（第四冊）》，p.225：

「說到集諦，起初但說是愛。愛的內容，經說有多種分類。

其中，南傳的赤銅鑠部立三愛——後有愛、貪喜俱行、彼彼喜樂。說一切有的『雜阿含經』，也是這樣說，

而北方的說一切有部論師，卻說成「四愛」——愛、後有愛、貪喜俱行愛、彼彼喜樂愛。

這使我想起了，說一切有部的《增壹阿含經》，有「四阿賴耶」——愛阿賴耶、樂阿賴耶、欣阿賴耶、喜阿賴耶（攝大乘論上）；而在赤銅鑠部中，也沒有愛阿賴耶，只是三阿賴耶說（律之大品大犍度一·五）。阿賴耶是著處，生死的癥結所在，與集諦的愛，意義相通。被解說爲「愛增長名取」的取，也立爲「四取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。」

作業，願求生死的相續，名為凡夫。

把生死看成怨家，三界看做牢獄，於是願求出此三界生死，名為小乘。

菩薩的無願觀，能治三界生死的思願，更能對「治」小乘「一切出三界」生死的「願」欲。能觀生死本空，即沒有生死可出，涅槃可求，為菩薩的無願觀。

——以上三觀為一類。

#### 四、界觀之四正觀

##### 「以四非倒治一切倒」

此下四觀，名「四非倒」，能對治四顛倒——常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒。治四顛倒，即「治一切倒」。如分別來解說，

##### 1、無常治常顛倒

###### 「以諸有為皆悉無常治無常中計常顛倒」

無常觀：「以諸有為皆悉無常」的正觀，對「治」於生滅「無常中，計常」住的「顛倒」。

##### 2、苦治樂顛倒

###### 「以有為苦治諸苦中計樂顛倒」

苦觀：以「有為」生滅法，無常故「苦」的正觀，對「治諸苦中，計樂」的「顛倒」。什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。但深一層觀察，老病死等苦受，不消說是苦的——苦苦。樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦。就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦。這些，都離不了苦，而凡夫著為快樂，所以經說如貪刀頭上的蜜一樣。

##### 3、無我治我顛倒

###### 「以無我治無我中計我顛倒」

無我觀：「以」諸法「無我」的正觀，對「治」於本來空「無我中，計我」的「顛倒」。這更是眾生的顛倒根本！一切眾生，都不自覺的起自我見，其實不過為迷於色、受、想、行、識而起的妄執。所以薩迦耶見——有身見（俗稱我見），是以五蘊為所緣，而並沒有自我可得的。

##### 4、涅槃治淨顛倒

###### 「以涅槃寂靜治不淨中計淨顛倒」

涅槃寂靜觀：「以涅槃寂靜」觀，對「治」於「不淨中計淨」的「顛倒」。

○淨是清淨、不染污。淺一些說：如把自己的身體，看得非常清淨美麗，所以去修飾莊嚴他。或把世間看得非常美好，而迷戀他。單是這些淨顛倒，佛法常以『不淨觀』來對治他。

○但深一些的，或因自己的修養，節制；或幻想一聖神的崇高德性，唯一真神，而想像為怎樣的聖潔。這些淨顛倒，就不是不淨觀所能對治得了。

- 所以本經從大乘法來說，內而身心，外而世界，三界六道（神也在其內），一切是不淨的，所以可因之而起貪戀，因之而起煩惱。三界的生死雜染法，那裡有淨呢？
- 但眾生於不淨計淨，志求清淨，才幻想有聖潔的神等。不知唯有不生滅，離眾相，無煩惱的涅槃，才是寂靜的，究竟清淨。所以觀涅槃，能治一切淨顛倒。

以四正治四倒，如執著四非倒，還是顛倒，所以大乘法說『非常、非無常』等。——這又是一類。

### 五、結

這三類十法，是對治行，都是觀——智慧。菩薩用這些智藥，來對治眾生的煩惱重病。

三對治觀	三空觀	四正觀
不淨觀：治貪婬	空 觀：治妄見	無常：治常顛倒
慈心觀：治瞋恚	無相觀：治憶想分別緣念	苦：治樂顛倒
因緣觀：治愚癡	無願觀：治一切出三界願	無我：治我顛倒
		涅槃：治淨顛倒

## 己二 七菩提行

再來說切近的法藥——七菩提行。

菩提 (bodhi)，義譯為覺。

達成正覺的條件，因素，名為菩提分，或菩提支，菩提品。

總括佛說的菩提分，主要的有三十七類，名為三十七菩提分。這是可以分為七大類：四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八正道分。這七大類，就是現在所要說的七菩提行。以下分別來解說。<sup>181</sup>

一、以四念處，治諸依倚身、受、心、法；行者觀身，順身相觀，不墮我見。順受相觀，不墮我見。順心相觀，不墮我見。順法相觀，不墮我見。是四念處，能厭一切身、受、心、法，開涅槃門。

「四念處」：

這是被稱為『一乘道』<sup>182</sup>，能滅憂苦的重要法門，菩薩就以此來救治眾生。

○四念處是：身念處、受念處、心念處、法念處。(或譯念住)

菩薩以身、受、心、法為繫念處，心住於此而正觀察，所以名身念處……法念處。

<sup>181</sup> 菩薩遍學三十七菩提分法之問題，詳參《大智度論》卷 19，大正 25，197b-205c。

<sup>182</sup> 《雜阿含經·607 經》卷 24，大正 2，171a：「世尊告諸比丘：『有一乘道，淨諸眾生，令越憂悲，滅惱苦，得如實法，所謂四念處。何等為四？身身觀念處；受；心；法法觀念處。』」

○以念得名，而實體是念相應的智慧。<sup>183</sup>

四念處有二：

A、別相念處：

觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我。

B、總相念處：

觀身為不淨、苦、無常、無我；……觀法也是不淨、苦、無常、無我。

### 1、「治諸依倚身、受、心、法」

本經所說的，也是總相念處，但歸結於無我。因無常、苦、不淨等正觀，最後都是爲了引發無我正見，這才是四念處法門的宗要。眾生對於身、受、心、法，總是有所取著，起常、樂、我、淨四倒。所以佛說四念處，對治顛倒，不再取著，所以說：「治諸依倚身、受、心、法」；依倚，就是依之而生取著的意思。

### 2、釋四念處

(1) 身念處：「行者觀身，順身相觀，不墮我見」

修「行者，觀身」——自身、他身、自他的色身，隨「順身相觀」察。如觀身是種種不淨，三十六物所成等，<sup>184</sup>就可以治滅執淨的顛倒。如隨順這身的實相——空無我性來觀察，就不再依著身而起我執，就能「不墮我見」了。身體，確是最容易引起我執的，所以如來說法，每每是先說身念處。

(2) 受念處：「順受相觀，不墮我見」

修行者，隨「順受」——苦受、樂受、捨受的實「相」來觀察。受，一切都離不了苦，所以觀受是苦，能不著受而治樂顛倒。如觀受的實相，從因緣所起，了無自性可得，那就不會計著受而「不墮我見」了。

(3) 心念處：「順心相觀，不墮我見」

眾生的顛倒，莫過於執著心識爲常住不變的。這雖是婆羅門教以來的老執著，也實是眾生的通病。所以修行者，隨「順心相」，觀心識如流水、燈燄，剎那生滅無常。『無常是空初門』，<sup>185</sup>從生滅無常中，得空無我正見，就能除常倒而「不墮我見」了。

<sup>183</sup> 念 (mindfulness, *sati*) = 念處 (foundation of mindfulness, *satipatthana*) :

葉均譯《清淨道論》，北京，中國佛教文化研究所，第四版，1995，634 頁：(四念處) 因爲進入彼等所緣而現起故爲「處」。念即是處故爲「念處」。

<sup>184</sup> 《中阿含經》卷 24 (98 經)《念處經》，大正 1，582b7-584b29。

<sup>185</sup> 《大智度論》卷 31，大正 25，290c：

問曰：汝說畢竟空，何以說無常事？畢竟空今即是空，無常今有後空！

答曰：無常則是空之初門，若諦了無常，諸法則空。以是故，聖人初以四行觀世間無常，若見所著物

(4) 法念處：「順法相觀，不墮我見」

一切法中，除了色（身）法，及心法中的受與識，其他如想、思等一切心相應行，心不相應行——有為法；還有無為法。這些，就是法念處觀察的對象。修行者，隨「順法相」而起正觀，沒有一法是可取可著的；也就是沒有一法是可以安立為我的（如著法是有，這就是執我的所在），因而能「不墮我見」。

3、結：「是四念處，能厭一切身、受、心、法，開涅槃門」

「是四念處」，如能修習觀察，都能不起我見，就「能厭一切——身、受、心、法」，也就是能厭離生死流轉，心向涅槃。所以說能「開涅槃門」，而有了進入涅槃的可能！

二、以四正勤，能斷已生諸不善法，及不起未生諸不善法；未生善法悉能令生，已生善法能令增長。取要言之，能斷一切諸不善法，成就一切諸善之法。

「四正勤」：

這是四種能斷除懈怠、放逸，勇於為善的精進，所以也名四正斷。<sup>186</sup>勤與精進，佛法中都是指向上向善的努力來說。那四種呢？

1、「能斷已生諸不善法」

由於精進，「能斷」過去「已生諸不善法」——煩惱。已生的已經過去了，但過去了的煩惱，還能影響自己身心，束縛自己，這要以精進來斷除他。如曾經加入了社會的不良組織，雖然好久沒有活動了，但還受他的控制。必須以最大的勇氣，割斷過去的關係，才能重新做人。

2、「不起未生諸不善法」

以精進來達成「不」再生「起未生諸不善法」。未生的煩惱，還沒有生起，那不是沒有嗎？不能說沒有，只是潛在而沒有發現出來罷了。這必須精進對治，使善法增長，智慧增長，才能使未生的煩惱，再沒有生起的機會。

3、「未生善法悉能令生」

「未生」起的「善法」，要以精進力，「能令生」起。這如潛在的財富，生得的智力，要努力使他充分發揮出來一樣。

4、「已生善法能令增長」

對「已生」起的「善法」，要常生歡喜心；加以不斷的熏修，「能令」他一天天「增長」廣大

---

無常，無常則能生苦，以苦故心生厭離。若無常，空相，則不可取，如幻如化。是名為空。外物既空，內主亦空，是名無我。

<sup>186</sup>《雜阿含經·877經》卷31，大正2，221a21-b1：

「世尊諸比丘：有四正斷。何等為四？一者斷斷，二者律儀斷，三者隨護斷，四者修斷。云何為斷斷？謂比丘亦已起惡不善法，斷生欲方便精勤心攝受，是為斷斷。云何律儀斷？未起惡不善法，不起生欲方便精勤攝受，是名律儀斷。云何隨護斷？未起善法，今起生欲方便精勤攝受，是名隨護斷。云何修斷？已起善法，增益修習生欲方便精勤攝受，是為修斷。」

起來。

「取要言之，能斷一切諸不善法，成就一切諸善之法」

這四種正勤，扼「要」的說一句，這是「能斷一切不善法，成就一切諸善」「法」的精進。沒有精進，是不能達成這一目標。依大乘法說：『修空名為不放逸』<sup>187</sup>。了達一切法性空，才能痛惜眾生，於沒有生死中造成生死，沒有苦痛中自招苦痛；才能勇於自利利他，不著一切法，而努力於斷一切惡，集一切善的進修。

三、以四如意足，治身心重。壞身一相，令得如意自在神通。

「四如意足」：

- 1、如意，是神通自在。神通自在，依禪定而引發。禪定有欲（希願）增上，勤增上，心（止的別名）增上，觀增上，依這四法而修成定，為神通所依止（如足一樣）。所以欲、勤、心、觀所成定，名為四如意足，也叫四神足，這是得定發通的重要行門。<sup>188</sup>
- 2、但為什麼會發神通呢？  
要知身心、世界，都是因緣和合的幻相，沒有自性可得。而眾生無始妄執，卻取著『一合相』，想像為一一個體的實在。由於實執的熏習，身心世界，一一固體化，羸重化，自成障礙，如因誤會而弄到情意不通一樣。這才自他不能相通，大小不能相容，遠近不能無礙。修發神通，不過部分或徹底的，恢復虛通無礙的諸法本相而已。
- 3、如修世間禪定，那是修得離去我們這個欲界繫的身心世界，也就是最實體化，粗重化的身心世界。從根本禪——色界繫法中，修發得神通自在。但這只是心色比較微妙輕靈，還只是有限度的虛通無礙。

「治身心重。壞身一相，令得如意自在神通」

如修大乘出世禪定，那是觀一切法如幻性空，也就得一切法無礙（論說：『以無所得，得無所礙』）。所以能對「治身心」的個體化，羸「重」化，破「壞身」心的「一」合「相」，而得心意相通，法法無礙，「得如意自在神通」。<sup>189</sup>

<sup>187</sup> [1]《十住毘婆沙論》卷8，大正26，64b：「修空不放逸者，修有二種：得修、行修。修空力故，信有為法皆是虛誑亦不住空。諸法無定，是故常自攝檢心不放逸。」

[2]《大智度論》卷17，大正25，187a：「修有二種：一、得修，二、行修。得修，名本所不得而今得；未來世修自事，亦修餘事。行修，名曾得，於現前修；未來亦爾，不修餘。如是等種種諸禪定中修。」

<sup>188</sup> 《長阿含》卷6《闍尼沙經》，大正1，36a7-12：

「如來善能分別說四神足。何等謂四？一者、欲定滅行成就修習神足；二者、精進定滅行成就修習神足；三者、意定滅行成就修習神足；四者、思惟定滅行成就修習神足，是為如來善能分別說四神足。」

<sup>189</sup> 《大智度論》卷5，大正25，97c22-98a7：

「如意有三種：能到、轉變、聖如意。

能到有四種：一者、身能飛行，如鳥無礙。二者、移遠令近，不往而到。三者、此沒彼出。四者、一念能至。

轉變者，大能作小，小能作大，一能作多，多能作一，種種諸物，皆能轉變。外道輩轉變，極久不過

#### 四、以五根，治無信、懈怠、失念、亂心、無慧眾生。

「五根」：根是根基深固的意思。

- 1、「治無信」：修信根，能對「治」不信三寶四諦的「無信」。
- 2、「治懈怠」：修精進根，如四正勤，能對治懶於為善，勇於作惡的「懈怠」。
- 3、「治失念」：修念根，如四念處，能繫心念處，對治「失念」——正念的忘失。
- 4、「治亂心」：修定根，如四禪，能對治散「亂心」。
- 5、「治無慧眾生」：修慧根，如四諦、二諦、一實諦的正知，能對治「無慧」的「眾生」。眾生二字，應通前四根。

五法具足，善法才堅固，所以叫五根。<sup>190</sup>

#### 五、以五力，治諸煩惱力。

「五力」：五力的內容，還是上面說的信、勤、念、定、慧。

「治諸煩惱力」

但由於五根的善力增強，進而有破「治」不信等「諸煩惱」的「力」量，所以又名為五力。

#### 六、以七覺分，治諸法中疑悔錯謬。

「七覺分」：也名七菩提分。

- 1、擇法覺支（支就是分）：擇是簡擇、抉擇，為觀慧的別名；法是智慧簡擇的正法。這是七覺分中的主體，餘六是助成。
- 2、喜覺支：喜是喜受，因為深嘗法味，遠離憂苦而得悅樂。
- 3、精進覺支，即依擇法而向寂滅的精進。
- 4、念覺支，即正念相續。
- 5、輕安覺支，是因得定而起的身心輕安。
- 6、定覺支，即與慧相應的正定。
- 7、捨覺支，這不是捨受，而是行蘊中的捨心所，住心平等而不取不著。

「治諸法中疑悔錯謬」

---

七日，諸佛及弟子轉變自在，無有久近。

聖如意者，外六塵中，不可愛、不淨物，能觀令淨，可愛淨物，能觀令不淨，是聖如意法，唯佛獨有，是如意通，從修四如意足生，是如意足通等，色緣故次第生，不可一時得。」

<sup>190</sup>《大毘婆沙論》卷 141，大正 27，726b13-20：

「五根者，謂信根、精進根、念根、定根、慧根，五力亦爾。此五隨名即心所中各一為性。已說自性當說所以，問：何緣此五名根、名力？答：能生善法故名根，能破惡法故名力。有說：不可傾動名根，能摧伏他名力。有說：勢用增上義是根，不可屈伏羲是力。若以位別下位名根，上位名力。若以實義一一位中皆具二種，此二廣辯如餘處說。」

以擇法為中心的七覺分，能達成正法的覺證。如能現覺正法，知法入法，就能對「治」於「諸法中」所有的「疑悔錯謬」。

面臨歧途，躊躇不決——疑；  
走上錯路，盲目前進而死路一條——錯謬。  
錯誤與疑惑，到頭來是徬徨、空虛、憂悔。

正覺的聖者，主要為斷除三結——我見、戒禁取、疑。  
我見是理的迷謬；戒禁取是行為的錯謬；而疑是對三寶四諦——真理與道德的懷疑。如真正的覺悟了，這一切煩惱都不再存在，因而是真知灼見，心安理得，充滿了正法的喜樂，而沒有憂悔（這名為『於法無畏』<sup>191</sup>）。在一切菩提分中，這是極重要的一項。

### 七、以八正道，治墮邪道一切眾生。

「八正道」：這是如來說法，最先揭示的道品，為離邪向正，轉迷啟悟的修持軌範。

1、正見：於四諦、二諦、一實諦的深徹知見，為八正道的主導者。

2、正思惟：對於正見的內容，深思而求其實現。

※這二者，屬於慧學。

3、正業：為遠離殺、盜、淫的身惡行，而有身正業。

4、正語：為遠離妄語、兩舌、惡口、綺語，而有正語。

5、正命：是如法得財，如法使用，所有的正常經濟生活。

※這三者屬於戒學。

6、正精進：即斷惡修善，為助成一切道品（三學）的精勤。

7、正念：於正見、正思所得的正法，繫念現前，不忘不失。

8、正定：因繫心一處，到達禪定的成就。

※這二者是定學。

### 「治墮邪道一切眾生」

八正道，以無漏的戒、定、慧為體。這不但是聖者的，『八正道行入涅槃』，也是凡夫邪道的徹底對治者，所以說能對「治墮邪道」的「一切眾生」。修八正道，才能迴邪向正而使他解脫。

## 戊三 結說

(p.170)迦葉！是為菩薩畢竟智藥，菩薩常應勤修習行。

<sup>191</sup> 《大寶積經》卷 71，大正 11，405c-406a：

「爾時，師子遊步天子說偈讚曰：佛於法無畏，曉了諸法故，無礙故無著，無能難問者。」

一、菩薩善修智藥以達自利和利他

上面所說的，三類十項的對治行，<sup>192</sup>七類三十七品的菩提行，都是菩薩修集所成的，以智爲主的法藥。菩薩以此自利，也就以這樣的智藥，遍十方界去化導群迷，救治眾生的生死重病。

二、轉聲聞的法藥爲菩薩的智藥

這些智藥，本來都是聲聞所常用的法藥，爲什麼稱爲菩薩的智藥呢？這因爲，

- 1、大乘能容受一切，所以名大。這些聲聞所修行的三乘共法，也就是大乘菩薩的修法。所以《大般若經·摩訶衍品》，就以三十七品等爲大乘。<sup>193</sup>
- 2、在大乘菩薩修學起來，也就比聲聞的深一層。如以沒有出三界願爲無願；以涅槃寂靜來對治淨顛倒；以不墮我見來說四念處等。所以只要以大乘心行來修學，小法也就成爲大乘了！

三、**迦葉！是爲菩薩畢竟智藥，菩薩常應勤修習行。**

如來將這些法藥說明了以後，結告迦葉說：「迦葉」！這就「是菩薩」的「畢竟智藥」，能徹底救治眾生的大法。這些，無論是自利，或者利他，作爲修學「菩薩」道的，都是時「常應」該精「勤修習」實「行」的。

畢竟智藥

	所對治		能為止息對治		
麤品雜染	在家	貪行	不淨觀		
		瞋行	慈悲觀		
		癡行	因緣觀		
	出家 (於非解脫執 為解脫)	見	界觀	空解脫門	
		不正作意		無相解脫門	
		後有願		無願解脫門	
		四顛倒		無常、苦、無我、涅槃	

	所對治	能為制伏對治
	令不定者心得安定。	四念處

<sup>192</sup> 三對治觀：不淨觀、慈心觀、因緣觀。

三空觀：空觀、無相觀、無願觀。

四正觀：無常、苦、無我、涅槃。

<sup>193</sup> 《放光般若經》卷3，大正8，21a：「復次，舍利弗！菩薩摩訶薩一心學薩云若，具足三十七品、佛十八法，雖念欲成不有所倚，是爲菩薩乘於大乘。」

	令不定者心得安定。	四念處
	於積聚處，於所緣執中煩惱轉勇	四攝勤足
	發精進出世間法。	五根
	令出世間法堅住。	五力
	緣起愚、人無我性愚、法無我性愚。	七菩提分
	令正道得決定。	八正道

丁二 出世智藥治

戊一 舉喻起說

以我執繫著而起的，是世間法；體達空無我性，超勝了這樣的世間法，名為出世。出世為佛法本義，但每被人誤解。如來要說明出世智藥，先以比喻說起。

一、又大迦葉！閻浮提內諸醫師中，耆域醫王最為第一。假令三千大千世界所有眾生，皆如耆域，若有人問心中結使煩惱邪見疑悔病藥，尚不能答，何況能治！<sup>194</sup>

在這閻浮提內，所有的「諸醫師中」，要推「耆域醫王最為第一」<sup>195</sup>。由於他醫理高明，所以讚為醫王。耆域是一位了不起的大醫師！然而，「假令三千大千世界所有眾生」，大家「皆如耆域」那樣的擅長醫藥，簡直是沒有治不了的病。

「若有人問」起：人們「心中」的「結使、煩惱、邪見、疑、悔」等心「病」，該用什麼「藥」來治療？那大家「尚不能答」覆——根本不知道，又從那裡答起！連答都答不出來，「何況能治」療這心中的煩惱病呢！

二、菩薩於中應作是念：我終不以世藥為足，我當求習出世智藥，亦修一切善根福德。如是菩薩得智藥已，遍到十方，畢竟療治一切眾生。

「菩薩」學習出世的真智慧，「當求習出世」間的「智藥」。

還要「修一切善根福德」。這樣的福慧雙修，才能自他兩利。

「如是，菩薩」學「得」了「智藥」，就會「遍到十方」界去，「畢竟療治一切眾生」的生死重病。

戊二 隨義正說

己一 標法性空以觀心

說到出世的畢竟智藥，就是究竟解脫的不二法門。

<sup>194</sup> 後漢·支婁迦讖譯《佛說遺日摩尼寶經》：「若閻浮利若醫、若醫弟子者，或醫王最尊，三千國土滿其中者，或醫王滿其中。雖有乃爾所醫王，不能愈外道及不信者。」

晉·失譯《佛說摩訶衍寶嚴經》：「假令三千大千國土諸有識者，悉如耆域醫王。有人問之以何方藥治彼病者，終無能答。」

趙宋·施護譯《佛說大迦葉問大寶積正法經》：「於閻浮提內醫病人中最高為第一。迦葉！所有三千大千世界眾生為護自命，見彼菩薩如見醫王。迦葉白言：如是住邪見者以何藥療？」

<sup>195</sup> Jivaka：耆婆，時縛迦，時婆，尸婆迦，囉縛迦，侍縛迦，耆婆童子，耆迦婆；耆域藥王，童子醫王耆域，耆域醫王；活童子，耆舊童子，壽命童子，固活，能活，更活。

一、唯識與中觀的現觀次第

依唯識宗的現觀次第，是先觀所取空，次觀能取空，然後趣入現證。

依中觀宗的現觀次第，是先泛觀一切法空，次觀能觀的心也空，然後趣入現證。

大致相近，但唯識宗以「唯識無境」<sup>196</sup>的勝解為方便，而中觀宗以「緣生無性空」<sup>197</sup>為方便。本經所說，更順於中觀的修法。

唯識宗	中觀宗
所取空 → 能取空	觀一切法空 → 能觀的心也空
以「唯識無境」為方便 <sup>198</sup>	以「緣生無性空」為方便

二、何謂菩薩出世智藥？謂知諸法從緣合生；信一切法無我無人，亦無眾生壽命知見，無作無受；信解通達無我我所。

一切法依眾緣而有，依眾緣而生。離去因緣，就什麼都不能存在，這是確認了佛法的根本法則。

既然一切是因緣和合而有，那就能深「信一切法」是「無我、無人，亦無眾生、壽命、知、見，無作、無受」<sup>199</sup>了。這就是依因緣和合生的法則，信得『諸法無我』法印。

這裡的「我、人」到「知、見」，都是我的異名。在《大般若經》中，我的異名，一共有十六名。

<sup>196</sup>《成佛之道（增註本）》，p.393：「性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，是不消說了。虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因為說依他有自相，所以離執所顯空性，也非實在不可。但到底可破無邊煩惱，可息種種妄執。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？」

<sup>197</sup>《般若經講記》，p.105-106：

依修行的次第說：先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。進一步，反觀發菩提心者，修菩薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。無所化的眾生相可得，無能發心的菩薩可得；這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住。

<sup>198</sup>《大智度論》卷 21，大正 25，215c2-5：「譬如幻主觀所幻物，知從己出，心不生著，能不隨所緣。」

<sup>199</sup>《大智度論》卷 35，大正 25，319b-c：

問曰：如我乃至知者、見者，為是一事？為各各異？答曰：皆是一我，但以隨事為異。於五眾中，我、我所心起，故名為「我」。五眾和合中生故，名為「眾生」。命根成就故，名為「壽者」、「命者」。…行人法故，名為「人」。…手足能有所作，名為「作者」。…後身受罪福果報故，名「受者」。…目覩色，名為「見者」。五識知，名為「知者」。復次，用眼見色；以五邪見（邪見、身見、邊見、見取、戒取）觀五眾；用世間、出世間正見觀諸法，是名「見者」——所謂眼根、五邪見、世間正見、無漏見，是名「見者」。餘四根所知及意識所知，通名為「知者」。如是諸法皆說是「神」。

<sup>200</sup>在上面解說「我空」<sup>201</sup>時，已說到我、人、眾生、壽命；這裡再說到四名。外道、凡夫，對於自我，以為是能知者，能見者，作善惡業者，受果報者。所以知、見等，都是自我的別名；在緣生無我的正觀中，一切都不可得。能信得諸法無我，也就能「信解通達無我我所」。

信，是依人及經論所說，經教理的推比而起信；

解，是經思惟而得深刻的勝解；

通達，是修慧，能深徹的了達。

無我，就沒有我所；無我是我空，無我所是法空。

——上來泛觀一切法空。

### 三、於是空法無所得中，不驚不畏，勤加精進而求心相。

進一步，要返觀這能觀的心相也空。<sup>202</sup>

一般人，大都是『依識立我』<sup>203</sup>；所以這也就是廣觀法空，而後反觀我空的現觀次第。如上所說

<sup>200</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1，大正 8，221c；《大智度論》卷 35，大正 25，319b-c。

<sup>201</sup> 「我空」：詳參《寶積經講記》，p.95-99。

<sup>202</sup> [1] 《大智度論》卷 19，大正 25，200b26-29：「行者思惟：是心屬誰？誰使是心？觀已，不見有主；一切法因緣和合故不自在，不自在故無自性，無自性故無我。」

[2] 《般若經講記》，p.105：「發勝義菩提心，即從畢竟空中，起無緣大悲以入世度生。以大悲為本的菩提心，始終不二，僅有似悟與真悟的不同而已。本文接著說：實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。前說所度的眾生實不可得，如有所得，即著於我等四相，是就所觀的所化境——眾生而說。雖悟得補特伽羅無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我，盡離薩迦耶見——我我所執。此處，即不但外觀所化的眾生不可得，更能反觀自身，即能發心能度眾生的菩薩——我也不可得。」

<sup>203</sup> [1] 《中觀今論》，p.245-246：

我與法，即等於我與我所。(一)、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。(二)、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。(三)、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。…

換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有所？」這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因為不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。法空，我空，二者的原理是一樣的。

[2] 《大智度論》卷 19，大正 25，200b29-c12：「問曰：應有我，何以故？心能使身，亦應有我能使心。譬如國主使將，將使兵；如是應有我使心，有心使身，為受五欲樂故。復次，各各有我心故，知實有我。若但有身，心顛倒故計我者，何以故不他身中起我？以是相故，知各各有我。

答曰：

的我法皆空，是最難信解的。因為一般都誤以為空是沒有，所以聽說一切空，就不免有沒有著落的恐怖。但大乘利根菩薩，從緣生無性去解空，知道『畢竟空中不礙一切』<sup>204</sup>。有業有報，有修有證，能於畢竟空中立一切法，所以能「於是空法無所得中，不驚不畏」。<sup>205</sup>

由博返約，從一切法空中，「而求心相」是什麼。心相，也可譯作心性。求心相，就是求心的自性。知見作受，繫縛解脫，眾生總以為心在主宰。有心可得，為眾生妄執的最後堡壘；所以非進求心相不可。

從前慧可禪師，向達磨禪師求安心法。這也是以為有心可得，而只是憂悔不安，不得自在。達磨禪師說：『將心來與汝安』！這就是要他返觀自心，勤求心相。慧可禪師求心的結果是：『求心了

---

◎若心使身，有我使心，應更有使我者！

◎若更有使我者，是則無窮。又更有使我者，則有兩神。

◎若更無我，但我能使心，亦應但心能使身。

◎若汝以心屬神，除心則神無所知。

◎若無所知，云何能使心？

◎若神有知相，復何用心為？

※以是故，知但心是識相故，自能使身，不待神也。如火性能燒物，不假於人。」

<sup>204</sup>[1] 《中觀論頌講記》，p.40：

從性空上說，在緣起上離去情執（世俗），性空的真相就顯現出來（勝義）。如暗去與明來，並非二事，所以說「以破為顯」。從幻有說，空卻自性才是緣起假名（世俗）；緣起空寂，其實空中不礙一切（勝義）。

[2] 《般若經講記》，p.124：

一切法雖同歸於無得空平等性，但畢竟空中不礙一切。一切的緣起法相，有迷悟，有染淨，因為性空，所以有此種種差別，如《中論》所說。所以佛又對須菩提說：無上遍正覺，雖同於一切法，本性空寂，平等平等。但依即空的緣起，因果宛然。

[3] 《空之探究》，p.250：

龍樹的緣起即空性，是超越數量的，超越數量的空性，不礙一切。空無自性，非別別的存在，所以可說依緣而不一不異，成立一切法。

<sup>205</sup>[1] 《摩訶般若波羅蜜經》卷2，大正8，232b-c：

須菩提！汝言我不見是法名菩薩；…。如是，須菩提！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，於諸法無所見；是時不驚、不畏、不怖，心亦不沒、不悔。…。是菩薩一切法不見故，不驚、不畏、不怖、不沒、不悔！

[2] 《大智度論》卷41，大正25，360a。

[3] 《般若經講記》，p.199-200：

「無罣礙故，無有恐怖」：恐怖為愚癡心所生起，心有罣礙，執有我法而患得患失，即無往而不恐怖。經中說五畏：惡名畏、惡道畏、不活畏、死畏、大眾威德畏。此中結歸究竟涅槃，恐怖可約生死說，『坦然不怖於生死』，即自然沒有一切恐怖了。菩薩了法性空，知一切法如幻，能不為我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。顛倒，即是一切不合理的思想與行為，根本是執我執法，因此而起的無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨；以及欲行苦行等惡行。夢想，即是妄想，即一切顛倒想。菩薩依智慧行——悟真空理，修中道行——遠離一切顛倒夢想，消除身心、自他、物我間的種種錯誤，即拔除了苦厄的根本，不怖於生死，能得「究竟涅槃」。

不可得』。<sup>206</sup>

這與下文的觀心一樣，這才是安心解脫的不二法門！

己二 觀心無性以顯性

庚一 觀心無性

辛一 約勝義觀心無性

以下是勤求心相，觀心無性以顯性。

在說明上，分爲觀心無性，無性即性兩節。

觀心無性也分二科，先正約勝義顯無性，是勤求心相的正意。

### 一、菩薩如是求心：何等是心？

如來先總標說：「菩薩」應「如是求心」。怎麼樣求呢？應推求觀察，「何等是心」？求心，是求心的自性是什麼。但求覓起來，心是畢竟不可得的。本經約三門觀察，

#### 1、三毒求：若貪欲耶？若瞋恚耶？若愚癡耶？

心是「貪欲」嗎？「瞋恚」嗎？「愚癡」嗎？假如心是貪欲，那瞋、癡就不是心了。假如是瞋恚，貪、癡又不是心了。假如心是愚癡，那心就不能是貪、瞋了！假使說，貪、癡或瞋、癡，可以相應，同時而有，所以不妨是貪又是癡，是瞋又是癡。但這既不免貪瞋相違的過失，而且相應共有，可見是眾緣和合，而不是心自性相，自性是不二的自體呢！這樣，從這三毒去推求，什麼都不能說是心。

依經論成法，這應該是三性求：心是善嗎？是惡嗎？是無記嗎？心既不能局限於一性，又不能同時通於三性，所以以三性推求，心是了不可得。本經且約惡性說，從三毒去推求。

#### 2、三時求：若過去、未來、現在耶？若心過去，即是盡滅；若心未來，未生未至；若心現在，則無有住。

從時間去觀察，心是「過去」的嗎？「未來」的嗎？「現在」的嗎？「若心」在「過去」，過去是已滅，那「即是盡滅」而不可得。「若心」在「未來」，未來是「未生」起，「未至」現在，那不是等於沒有嗎？「若心」在「現在」，現在只是不離過去未來的假名，並沒有一念安住不動的現在。所以經上說：『即生即滅』。<sup>207</sup>這樣，現在是即生即滅，「無有住」相，那又指什麼爲現在

<sup>206</sup> 《景德傳燈錄》卷3，大正51，219b。

<sup>207</sup> 《大乘起信論講記》，p.60-61：

心呢？作三時觀察，心是了不可得，所以《金剛經》說：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』。<sup>208</sup>

### 3、三處求：是心非內、非外、亦非中間。

推求觀察起來，「是心非內」，並不能指出心在身內的那一處。而且心如在內，怎麼能了外境呢？當然也「非外」，誰能證明心在身外？而且在外，又怎能覺了自己身心呢？也「非中間」，中間是相待的假名，是並不能確指的。

※觀門無邊，本經且約三毒、三時、三處為觀門，但推求起來，不見有一定法名為心，不見心有自性可得而契入心空。<sup>209</sup>

### 二、是心無色、無形無對、無識、無知、無住、無處。如是心者，十方三世一切諸佛，不已見、

我在《中觀今論》說到，生滅應分為三種：

一、剎那生滅，這是約一剎那間即生即滅義說的。

二、分位生滅，這是約（如有情的）從生到死的一期生滅說的。

三、大期生滅，即緣起法所說的『此生故彼生，此滅故彼滅』的生滅。這生滅，即含攝了流轉與還滅。流轉，依眾生生死相續，生生不已說；還滅，約出離生死得解脫說。所以，緣起支中的生滅，生，不但是生死的初生，指這生命的生生不已；而滅，卻是約究竟證得出離生死說。流轉與還滅，這二門是佛法中最根本的；即說明眾生為什麼而生死流轉的，及如何才能斷除生死而證滅與成佛的。《阿含經》的十二緣起和四諦，都是說明這二者。

大乘佛法的特點：重在說明即生死流轉法中，當下即是不生不滅。所謂了生死，得解脫，證涅槃，都不是把什麼東西滅掉了。還滅，是緣生幻有的還滅，而實意味那寂滅的法性。是在這生滅法中，體證那究竟真實的法性，即是諸法的本不生滅性。這是大乘佛法的共義。所以，從生死流轉邊說，眾生是有死此生彼的生滅現象的；從涅槃還滅說，雖依滅顯寂滅，而實眾生本來是不生不滅的。

<sup>208</sup> [1] 《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，751b。

[2] 《般若經講記》，p.116-117：

為什麼說緣起假名的心即非心呢？因於三世中求心，了不可得。如說心在過去，過去已過去了，過去即滅無，那裡還有心可得！若心在現在，現在念念不住，那裡有實心可得！而且，現在不離於過去未來，過去未來都不可得，又從那裡安立現在！倘使說心在未來，未來即未生，未生即還沒有，這怎麼有未來心可得。於三世中求心自性不可得，唯是如幻的假名，所以說諸心非心。也就因此，佛能圓見一切而無礙。世人有種種的妄執：〔1〕有以為我們的心，前一念不是後一念，後一念不是前一念，前心後心各有實體，相續而不一，這名為三世實有論，即落於常見。〔2〕有主張現在實有而過去未來非有的，如推究起來，也不免落於斷見。〔3〕有以為我們的心是常恆不滅的，我們認識的有變異的，那不是真心，不過是心的假相，這又與外道的常我論一致。佛說：這種人最愚癡！念念不住，息息流變的心，還取相妄執為常！

心，不很容易明白，唯有通達三世心的極無自性，才識緣起心的不斷不常，不一不異，不來不去，不有不無。從前，德山經不起老婆子一問——三心不可得，上座點的那個心？就不知所措，轉入禪宗。這可見畢竟空而無常無我的幻心，是怎樣的甚深了！這唯有如來才能究竟無礙的明見他。

<sup>209</sup> 《攝大乘論講記》，p.325：「空宗的觀法，直觀一切皆空，事實上只是一門深入，雖可分為觀一切法皆不可得，再返觀能觀心亦不可得，更進一層觀空相亦不可得。但這觀門差別，無須分成三種觀法，怎樣觀境空，也同樣的觀心空與空空。」

不今見、不當見。若一切佛過去來今而所不見，云何當有？

觀心性空而入現證無分別性，《瑜伽論》說（經）有六句；本經前文出四句，這裡譯為七句，以顯示心相不可得。<sup>210</sup>七句是

- 1、「是心無色」，非色根識所能得的色相。
- 2、「無形無對」，無形就是無對，是譯者的衍文。這是說，心不如五塵等那樣的有形有對。
- 3、「無識」，不是意根識所能明了的。
- 4、「無知」，也不是雜染有漏識所能知的。
- 5、「無住」，不是心依根住而有所得的。
- 6、「無處」，也不是心在器世間而有處所的。

〈普明菩薩會〉	《大乘寶雲經》	《瑜伽師地論》卷 80	《瑜伽師地論》卷 76	《瑜伽師地論》卷 16 <sup>211</sup>
無色無形	無色無形	不可自尋思 <sup>212</sup> (能取所取)	無形色	二、所識相狀。 所識相狀者，謂作意所取，能起於識。
無對	無見	不可說示他 <sup>213</sup> (能詮所詮)	不可睹見	五、言說相狀。 言說相狀者，謂想所取。
無住	無住處	超過色根所行 (根)	無所依住	三、淨妙等相狀。 淨妙等相狀者，謂觸所取。
無知	無知	超過一切相 (境)	無所攀緣	四、饒益等相狀。 饒益等相狀者，謂受所取。
無識	無識	超過識所行 (識)	不可了別	一、事相狀。 事相狀者，謂識所取。

<sup>210</sup> [1]《瑜伽師地論》卷 74，大正 30，706b：

問：圓成實自性當云何知？答：當正了知，如先所說差別之相，所謂真如、實際、法界，如是等類無量差別。復當了知所餘差別，謂無形色、不可睹見，無所依住、無所攀緣，不可顯現、不可了別，不可施為、不可宣說，離諸戲論無取無捨，如是等類差別無量。

[2]《寶積經講記》，p.102：

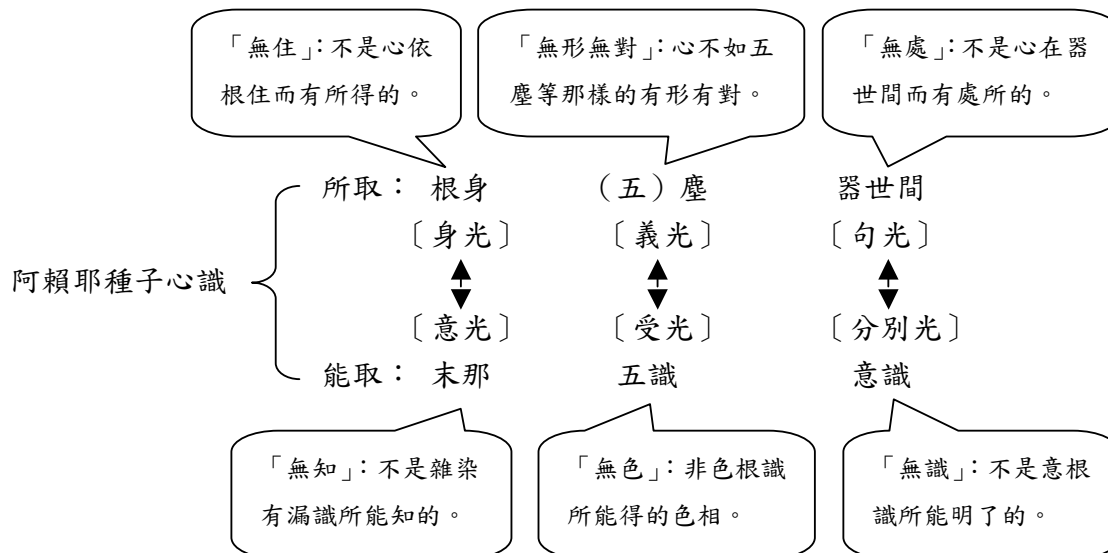
依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：一、無色，這不是色根識所得的。二、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。三、無明，這也不是意根識所明了的。四、無知，也不是雜染的有漏識所知的。這四句，說明了不落二邊，非有漏心識所得，而唯是般若現證的。《般若經》說：『慧眼於一切法都無所見』，這就是真見道的現證，「是名中道諸法實觀」。

<sup>211</sup>《瑜伽師地論》卷 16，大正 30，362a29-b7：「眾共施設言論者，謂於六種相狀言說自性假立言論。」

<sup>212</sup>《瑜伽師地論》卷 86，大正 30，784c26-28：「於彼發起諸不正想，隨取相好，自斯已後，於其隨法，多隨尋思，多隨伺察。」

<sup>213</sup>《瑜伽師地論》卷 16，大正 30，365a27-29：「自內所證，無色、難見。難可尋思，故名無色。經說「色相為尋思」故。難說示他，故不可見。」

無處		超過煩惱所行 (器世間)	不可顯現	六、邪行等相狀。 邪行等相狀者，謂思所 取。
----	--	-----------------	------	------------------------------



觀察起來，心是這樣的無所得，唯是如如無差別性。所以如來接著說，不是由於智力微薄，觀察不到，而是心相本來如此。「是心」，連「十方三世一切諸佛」，也是觀心了不可得。

儘管勝義觀中，求心了不可得，但心確是那樣的現成，這到底是什麼呢？這可說是人人懷疑的問題。

從前德山禪師，挑了《金剛經》青龍疏，想到南方去難破禪宗。半路上遇到賣點心的婆子，問他：『金剛經說三心都不可得，上座點的是那一個心』？德山竟茫然不知所答。德山以為心不可得，就誤會為沒有心了。真俗不能無礙，解空不能達有，難怪他經不起老婆子現實門中一問，就落得啞口無言。<sup>214</sup>

三、但以顛倒想故，心生諸法種種差別。是心如幻，以憶想分別故，起種種業，受種種身。

<sup>214</sup> 《釋氏稽古略》卷3，大正49，840c10-23：

「德山：朗州德山禪師，名宣鑒，簡州人，姓周氏。卅歲(指幼年)出家，依年受具。精究律藏於性空寺，通貫諸經旨趣。常講《金剛般若》，時謂之周金剛。不信南方宗禪之道，乃曰：「出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子敢言：『直指人心，見性成佛！』我當搗其窟穴，滅其種類，以報佛恩。」遂擔《青龍疏鈔》出蜀至澧陽。路上買油糍點心，婆子指其擔曰：「這箇是甚麼？」師曰：「《青龍疏鈔》。」婆曰：「講何經？」師曰：「《金剛經》。」婆曰：「我有一問，若道得，我當供上座油糍；若道不得，不與油糍。」婆乃問曰：「經中道『過去心不可得，未來心不可得，現在心不可得。』未審上座點那箇心？師無語，乃不得油糍而去。」

這問題，且看如來如何解答！佛說：「但以顛倒想」，「心生諸法種種差別」。為了解說這二句，接著說：「是心如幻」，「以憶想分別」，所以心與煩惱俱起，而「起種種」善惡「業」；作了業，就「受」人天惡趣等「種種身」。

這一解說，包含兩個意義：

- 1、心是什麼？是本性空而如幻的有。雖現現成成的有心，有分別，心相是了不可得。心是如幻性空，並非不可得中，別有什麼微妙的，真實的心。
- 2、心生種種差別法生，確是《阿含經》以來的決定說。這與唯識學的依識立境，『諸識所緣，唯識（心）所現』<sup>215</sup>不同。這是說：由於無始來的妄想心，所以造業受果，生死流轉。心就是那樣的如幻如化，那樣的虛妄顛倒。在幻化虛妄中，織成幻化虛妄的三界六道，生死不了。如以為一定有心可得，是真是實，那不妨打破沙盆問到底，心是什麼？怎麼樣有的？什麼時候開始有的？一連串的推求觀察，而心是了不可得。通達心無所得，就能現證真性，解脫自在！

## 辛二 約世俗呵心妄有

勝義觀中，心是畢竟不可得的；有的是世俗如幻妄心，為作業受報的主導者。

上明從觀空入證，本可以直接『無性即性』的下文。但對於世俗幻妄的心識，本不可得而眾生著有，實為顛倒憶想分別的根源，<sup>216</sup>所以又大加呵責，勸眾生遠離他。如知道心的幻妄而不惑，知道心的性空而不著，自能離妄心而現證無分別法性。

呵妄心有一大段喻說，共二十四句，可說是集「阿含」與「毘尼」中散說的大成。如來在本經中，一一的總敘出來。

如來說：「大迦葉」！如幻的妄心，是怎樣的呢？

<sup>215</sup> 《解深密經》卷3，大正16，698a-b：

慈氏菩薩復白佛言：世尊！諸毘鉢舍那、三摩地所行影像，彼與此心當言有異、當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子！當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣、唯識所現故。

<sup>216</sup> 《中觀論頌講記》，p.411-412：

經中說到遠離煩惱，特別著重『守護六根』，就是在見色聞聲的境界上，不取不著，不為可意與不可意的情境所牽而起煩惱。這不著，是佛法解脫的根本論題。取相分別他的如何，是因；引起貪恚癡的煩惱，是果。取相分別與顛倒煩惱，有因果的關係。為什麼要憶想分別呢？經中說是不正思惟。不能正確的如其法相而了知思考，所以就執著境相；由執著境相，就起憶想分別；由憶想分別，就起貪等的顛倒煩惱了。反過來，煩惱是由顛倒來，顛倒是由妄想分別有，妄想分別是從不正思惟生。滅除煩惱，即與他相反，從如實正觀下手，也可以不言而喻了。

明無常、空、不淨	心去如風，不可捉故。	「心」是似有而不可得的。剎那生起，就滅入過「去，如風」一樣的迅速、不可捉摸，沒有一些痕跡可得。
	心如流水，生滅不住故。	剎那「生滅不住」。所以纔覺得此心，早就不是此心了。
	心如燈焰，眾緣有故。	由於眾緣——油及燈芯等的被燒，前後的燈焰相續，並不一樣。 <sup>217</sup>
	是心如電，念念滅故。	「是心如」閃「電」一般，一霎 <sup>218</sup> 間過去，所以說「念念滅」。 <sup>219</sup>

<sup>217</sup> 《大智度論》卷 15，大正 25，171a-b：

復次，一切法有二種：色法，無色法。色法分析乃至微塵，散滅無餘，如〈檀波羅蜜品〉破施物中說。無色法五情所不知故，意情生、住、滅時觀故，知心有分，有分故無常，無常故空，空故非有。彈指頃有六十時，一一時中，心有生、滅；相續生故，知是貪心，是瞋心，是癡心，是信心，清淨智慧禪定心。行者觀心生、滅，如流水、燈焰，此名入空智門。何以故？若一時生，餘時中滅者，此心應常。何以故？此極少時中無滅故；若一時中無滅者，應終始無滅。復次，佛說有為法，皆有三相。若極少時中生而無滅者，是為非有為法。若極少時中心生、住、滅者，何以但先生而後滅，不先滅而後生？復次，若先有心後有生，則心不待生；何以故？先已有心故。若先有生，則生無所生。又生、滅性相違，生則不應有滅，滅時不應有生。以是故，一時不可得，異亦不可得，是即無生。若無生，則無住、滅。若無生、住、滅，則無心數法。無心數法，則無心不相應諸行。

<sup>218</sup> 霎〔尸丫、〕：瞬間。（《漢語大詞典(十一)》，p.705）

<sup>219</sup> 《大智度論》卷 36，大正 25，325c：

問曰：意即是識，云何意緣力故生意識？答曰：意生滅相故，多因前意故，緣法生意識。

問曰：前意已滅，云何能生後識？答曰：意有二種：一者、念念滅；二者、心次第相續名為一。為是相續心故，諸心名為一意，是故依意而生識無咎。意識難解故，九十六種外道不說依意故生識，但以依神為本。

<p>心如虛空，客塵汚故。</p>	<p>「心如虛空」那樣，本來清淨（淨是空的異名）<sup>220</sup>，什麼也不可得。 經上說：『心性本淨，客塵所染』<sup>221</sup>。『是心非心，本性淨故』<sup>222</sup>。如以為眾生有一清淨真心，那就不是如來虛空喻的本意了。</p>
-------------------	---

<sup>220</sup> 《般若經講記》，p.94：

修學般若，略有二行：一、入理，即於定中正觀法相，達自性空而離相生清淨心。二、成行，即本著般若的妙悟，在種種利他行中，離妄執而隨順實相。大乘般若的特色，更重於成行。在成行中，本經特重於利他為先的布施。這些，受持《金剛般若經》者，應有深刻的認識！」

<sup>221</sup> 《大乘入楞伽經》卷5，大正16，619c-620a：

大慧！此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而為不淨。一切二乘及諸外道，臆度起見不能現證，如來於此分明現見，如觀掌中菴摩勒果。

《勝鬘經講記》，p.252-254：

心性本淨與客塵所染，也許由於難解，所以常為大小空有諸宗所共諍。有不承認心性本淨的，即以經文為不了義。

<p>有部</p>	<p>心有善、不善、無記三性，無記是心的本性。 與善心所及惡心所相應，成為善不善心，即是客性。 約心相續的為不善心所染，說心性本淨，客塵所染，並非不善心的自性，是清淨無漏的。</p>
<p>成實論師</p>	<p>說心性通三性，約相續假名心說。</p>
<p>大眾部、分別論者</p>	<p>是以心的覺性為本淨的。</p>
<p>性空學者</p>	<p>約善不善心的空性說。 一切法本性空，自性清淨心者，清淨就是空，空就是清淨。眾生的心是本性空寂的，一切法也是本性空寂的，所以說一切法及心自性清淨。</p>
<p>瑜伽學者</p>	<p>近於性空學者說</p>
<p>真常唯心論者</p>	<p>心性本淨，或自性清淨心；當然約如來藏法性空說。 性淨中有無邊功德，名如來藏，這與《般若經》等心性本淨不同。 真常唯心論的自性清淨心，是有空寂、覺了、淨法功能三義的，與中觀及唯識義不同。</p>

<sup>222</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷3，大正8，233c-234a：

「舍利弗！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，得是心不應念，不應高；無等等心不應念，不應高；大心不應念，不應高；何以故？是心非心，心相常淨故。」舍利弗語須菩提：「云何名心相常淨？」須菩提言：「若菩薩知是心相，與婬、怒、癡不合不離；諸纏、流、縛等諸結使，一切煩惱，不合不離；聲聞、辟支佛心，不合不離。舍利弗！是名菩薩心相常淨。」舍利弗語須菩提：「有是無心相心不？」須菩提報舍利弗言：「無心相中，有心相無心相可得不？」舍利弗言：「不可得！」須菩提言：「若不可得，不應問有是無心相心不！」舍利弗復問：「何等是無心相？」須菩提言：「諸法不壞不分別，是名無心相。」舍利弗問須菩提：「但是心不壞不分別，色亦不壞不分別，乃至佛道亦不壞不分別耶？」須菩提言：「若能知心相不壞不分別，是菩薩亦能知色，乃至佛道不壞不分別。」

※《大智度論》卷41，大正25，362b-c。

明心的作用	心如獼猴，貪六欲故。	微妙的色欲、聲欲、香欲、味欲、觸欲、法欲，也是貪這貪那而不息的。 <sup>223</sup>
	心如畫師，能起種種業因緣故。	心在一切本空中，以憶想分別，「能起種種」善惡「業因緣」。有了業因緣，就會招感三界六趣的種種報身。 <sup>224</sup>
	心不一定，隨逐種種諸煩惱故。	心沒有定性，所以也就「隨逐種種諸煩惱」，或時成貪心，或時成瞋心，或成憍慢心等。
	心如大王，一切諸法增上主故。	心在「一切諸法」中，也是「增上」——最有力的「主」導者。這約第六意識說；如約心與心所相應，六識都名為心王。
	心常獨行，無二無伴，無有二心能一時故。	心在生滅過程中，也是「無有二心能一時」中有的。但這不妨多識並生，也不妨心與心所同時相應，不過說在一念心中，沒有二眼識……二意識，可以同時生起而已（但一心論者，心所無體論者，就依據這一比喻而成立他的理論）。 <sup>225</sup>
	心如怨家，能與一切諸苦惱故。	心的認識不全，煩惱相應，所以心也「能」給「與」眾生以「一切諸苦惱」。
明顛倒心	心如狂象，踏諸土舍，能壞一切諸善根故。	心顛倒起來，「能壞一切諸善根」；特別邪見起重惡業，能斷善根。
	心如吞鉤，苦中生樂想故。	顛倒的以為美味當前，在「苦中生」起「樂」的覺「想」。
	是心如夢，於無我中生我想故。	「是心如夢」一樣，顛顛倒倒，好像別人就是自己，以為我在做什麼，而不知是「於無我中生」起自「我」的覺「想」。
	心如蒼蠅，於不淨中起淨想故。	「於不淨中」，顛倒的生「起淨想」。

<sup>223</sup> 《雜阿含經·289經》，大正2，81c：

愚癡無聞凡夫，寧於四大身繫我、我所，不可於識繫我、我所。所以者何？四大色身，或見十年住，二十、三十，乃至百年，若善消息，或復小過。彼心、意、識，日夜、時剋，須臾轉變，異生異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一，彼心、意、識亦復如是，異生異滅。

<sup>224</sup> 《雜阿含經·267經》，大正2，69c：

比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。是故比丘！當善思惟，觀察於心。諸比丘！長夜心貪欲所染，瞋恚、愚癡所染；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。…是故當善觀察思惟於心，長夜種種貪欲、瞋恚、愚癡所染；心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。譬如畫師、畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類。

<sup>225</sup> 《唯識學探源》，p.84-88。

明心的 邪惡	心如惡賊，能與種種考掠苦故。	「與」人以「種種考掠」的「苦」痛。
	心如惡鬼，求人便故。	伺 <sup>226</sup> 人以可乘的機會。如人的福盡了；或起了邪心，作了惡業，惡鬼就乘虛而入，作怪害人。
	心常高下，貪恚所壞故。	心也就是這樣的，常為不平等的「貪恚所壞」——變異。
	心如盜賊，劫一切善根故。	「心如盜賊」，如不加防備，會「劫」奪你所有的「一切善根」。
心貪五 欲之過	心常貪色，如蛾投火。	色是顯色 <sup>227</sup> 、形色 <sup>228</sup> ，特別是（男）女色。如貪欲心盛起來，就「如」飛「蛾」的自「投火」中一樣，死活都不顧的。
	心常貪聲，如軍久行，樂勝鼓音。	貪聲的，聽見了就心裡舒暢，「如」從「軍」的「久」在「行」伍，習慣了，就愛「樂」戰「勝」的凱旋「鼓音」。
	心常貪香，如豬喜樂不淨中臥。	香是好香、惡香、平等香的總稱。俗語說：『如入鮑魚之肆，久而不聞其臭』。心如貪香（臭）成習，那會越臭越過癮。
	心常貪味，如小女人樂著美食。	俗語說：『拚死喫河豚』，也正是貪美味而不惜一死的明證。
	心常貪觸，如蠅著油。	「心常貪觸」——輕、軟等合意的觸覺。「如」蒼「蠅」的貪「著油」的潤滑，而終於死在油中一樣。

庚二 無性即性

辛一 無為相

現在要說到無性即性。依經文看來，這是直承前文——勝義觀心無性而來。

### 一、以無性為自性

空與無性，一般總覺得是否定，是沒有；總覺得應該有其所有，真如實相是真實有才對。然如來的方便開示，是從空無自性中顯示法性的。如《般若經》說：『何謂諸法自性？一切法自性不可

<sup>226</sup> 【伺】：1.窺伺；窺探；觀察。2.守候；等待。【伺便】等待合適的時機。（《漢語大詞典（一）》，p.1283）

<sup>227</sup> 顯色：「形色」的對稱。俱舍家謂顯色有青、黃、赤、白、雲、煙、塵、霧、影、光、明、闇等十二種。

<sup>228</sup> 形色：有形之色：指色法中，質礙粗著，因觸覺始能覺知長短者。為「顯色」之對稱。有八種：(1)長。(2)短。(3)方。(4)圓。(5)高。(6)下。(7)正。(8)不正。俱舍家認為此八種色極微各別，各有別體，均屬實色。唯識家則增粗、細二者而成十種，但認為此等諸色皆非實色。

得，是為一切諸法自性』。<sup>229</sup>換句話說，眾生於一切法執有自性，所以法性不顯。唯有通達一切無自性，一切不可得，說似一物即不中<sup>230</sup>，才開顯了一切法的自性。所以，無性為自性，是有甚深意義的。如在無性外別求自性，無性與自性相對立，那就失去了如來說法的善巧方便，有言無義。<sup>231</sup>

本經的顯示法性，充分的表顯此義。這又分兩節來說。<sup>232</sup>

**二、如是迦葉！求是心相而不可得，若不可得，則非過去未來現在。若非過去未來現在，則出三世。若出三世，非有非無。**

上面從三毒門、三時門、三處門，種種方便來觀察，「求是心相而不可得」。不但凡夫不能得，十方三世諸佛也不能得，這可見真實如此，並非顛倒了！

「若非過去未來現在」，那就「出三世」，也就是不落時間，超越時間了。

「若出三世」，不落時間相，那就「非有非無」。

為什麼？有，一定是因緣和合的有。從因緣而有，一定有時間相可說。所以既不落時間相，就不能說是有了。

<sup>229</sup> 《勝思惟梵天所問經》卷 4，大正 15，84a-b：

何謂諸法自性清淨？謂一切法自性是空，離一切法有所得故。一切諸法自性無相，離一切法諸分別故。一切諸法自性無願，以一切法不取不捨，無求無欲諸法畢竟自性離故。是名諸法性常清淨。

<sup>230</sup> 《六祖壇經》卷 1，大正 48，357b19-29。

<sup>231</sup> [1]《空之探究》，p.141-142：

從後漢到姚秦——西元二世紀末到五世紀初，傳入中國的《般若經》，都是屬於早期的。現存的《般若經》梵本，是西元六、七世紀以後的寫本，與漢譯本可能有些出入，但不能完全依現存的梵本為依準。論到漢譯《般若經》的文字，當然玄奘的譯本明白，但不能忽視的，是玄奘譯出的時代（西元 660—663）遲了些。特別是，玄奘是繼承無著、世親一系的「有宗」，是依《解深密經》，對《般若經》作再解說的學派，對空義有了不同的解說。如羅什所譯為「無所有」或「無所有性」的，玄奘每譯為「無性為自性」。例如：

(1)、玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷 478，大正 7，420a-b：「若一切法皆以無性而為自性，如是無性，非諸佛作……。無性之法，定無作用。……然一切法皆以無性而為自性。無性法中實無異法，無業無果亦無作用，無性之法常無性故」。

(2)、鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》卷 26，大正 8，412b-c：「諸法性無所有，非佛所作……。無性法中，無有業用。……無性法無業無果報，無性常是無性」。

(3)、無羅叉譯《放光般若波羅蜜經》卷 19，大正 8，139a：「諸法所有無所有，非佛所作……。無所有法者，亦無作，亦無行」。

(1)是玄奘譯本，(2)、(3)是羅什與無羅叉譯本，內容可說是相同的，而玄奘所譯，在短短的文段裡，卻多出了兩句，「一切法皆以無性而為自性」，這與有宗學者的意解有關（可能原本已有此增飾）。本文在說明初期的般若空義，所以參考玄奘的譯本，而以羅什等早期譯本為依。

[2]《初期大乘佛教之起源與開展》，p.726-727。

<sup>232</sup> 「無性即性」分為二科：辛一、無為相，辛二、聖性相。

既然非有，也就是非無。無與有相對，待有成無。或約時間說，或約空間說，或對他說，或自身分位說，都是待有而無的。如非有，也就非無，例如一向就沒有牛角、鹿角等，那也決不會說兔角的沒有了。

有與無，為認識上極根本的概念，如非有非無，就不落意識，不落言詮了。

**三、若非有非無，即是不起。若不起者，即是無性。若無性者，即是無生。若無生者，即是無滅。若無滅者，則無所離。**

如來從超越時間，超越有無，進一步說：「非有非無」的，「即是不起」。起是從沒有到有，從不是所知而成爲所知的。如有無都不可說，那還有什麼起呢？

「若不起，即是無性」，無性是沒有自性。如有自性，就有現起的可能；既畢竟不起，可見是極無自性了。

「若無性，即是無生」。這如經上說：『若說緣生即無生，是中無有生自性』。

「若無生」性，也「即是無滅」。沒有生，怎會有滅呢？「若無滅」，那就「無所離」。不生不滅中，有什麼可離呢！

**四、若無所離者，則無來無去，無退無生。若無來無去無退無生，則無行業。若無行業，則是無為。**

「若無所離」，就「無來無去，無退無生」。

無來無去，約死生往來，生來死去不可得說。

無退無生，約善惡、得失的不可得說。退是得到了而又失去，如世間定慧的退失，或善惡業力的有盡。生是沒有而得到了。

這樣的「無來無去，無退無生」，就「無行業」。業是動作、事業；行是遷流、造作。

一切無來無去，無得無失，那就沒有行業可說了。

「若無行業」，那就「是無為」。行業是有為法，有為法是業煩惱所爲（作成）的；有生有滅而遷流三世的。所以沒有行業，就是業煩惱所不起的，生滅所不得的無為。

大小乘論師，雖成立多種無為，但如來對有為說無為的本意，如本經所說，是《阿含經》以來一致的定說。<sup>233</sup>

<sup>233</sup> 《性空學探源》，p.206：

無為法，大眾分別說系說得很多，說一切有系也講有三種。茲約安立意義的不同，分幾類說明。有部

這一段，從觀心空不可得，展轉顯示現證的無為法。

## 辛二 聖性相

以下，據現證無為而顯示聖性，先約泯絕諸相說。

### 壬一 泯諸相

一、若無為者，則是一切諸聖根本。是中無有持戒，亦無破戒。

佛先總標說：「若無為」法，那就「是一切諸聖」——三乘聖者的「根本」。

無為法本來如此；如以此為所依而體證這無為法，那就成為聖人——聲聞四果，緣覺，大地菩薩，佛。聖是正義，離惑而證真的，叫做聖人。《金剛經》也說：『一切賢聖，皆以無為法而有差別』。

<sup>234</sup>如離去無為法，就沒有聖人可說。諸聖者所現證的無為法，是沒有時空相，沒有能所相，沒有心境、名義、質量等相待相。所以，在這現證的絕對空性——無為「中」，是「無有持戒」，也「無

---

建立擇滅、非擇滅、虛空三種無為。在阿含經中，只說愛盡離欲離繫所得的諸法不生的擇滅無為。其他的無為，在根本聖教中是找不到根據的。不過，阿含說無為的定義是「不生不滅」，那麼，其他含有這種定義的法，就都可說是無為。因此，無為法就多起來了。有部的三種無為，比較是初期的；擇滅與非擇滅，為各學派所共許的（大眾系及分別說系化地部的兩家九種無為中都有這三種。舍利弗毘曇及案達羅學派的九種無為，只有擇非擇滅）。

<sup>234</sup>「一切賢聖皆以無為法而有差別。」：

[1] 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，749b17-18：「一切賢聖皆以無為法而有差別。」

[2] 菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，753b22-23：「一切聖人皆以無為法得名。」

[3] 真諦譯《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，762c21-22：「一切聖人皆以無為真如所顯現故。」

[4] 玄奘譯《大般若經》卷 577〈第九能斷金剛分〉，大正 7，981a7-8：「以諸賢聖補特伽羅，皆是無為之所顯故。」

[5] 義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》，大正 8，772b26-27：「以諸聖者皆是無為所顯現故。」

[6] 《金剛經》梵文本《Vajracchedika Prajaparamita》：「asaj skrtprabhavita hy aryapudgalah」

[7] 世親《金剛般若經論》，大正 25，784c5-7：「一切聖人皆以無為法得名。此句明何義，彼法是說因故。何以故？一切聖人依真如法清淨得名。」

[8] 《中論》卷 3〈青目釋〉，大正 30，25b23-29：「佛說實相有三種：若得諸法實相，滅諸煩惱，名為聲聞法。若生大悲發無上心，名為大乘。若佛不出世，無有佛法時，辟支佛因遠離生智。若佛度眾生已，入無餘涅槃，遺法滅盡，先世若有應得道者，少觀厭離因緣，獨入山林，遠離慣鬧得道，名辟支佛。」

[9] 《大智度論》卷 33，大正 25，302c19-23：【經】：「菩薩摩訶薩欲到有為、無為法彼岸，當學般若波羅蜜！」【論】：「彼岸者，於有為、無為法盡到其邊。云何是彼岸？以大智慧悉知悉盡有為法總相、別相種種悉解；無為法中，從須陀洹至佛，悉皆了知。」

[10] 《大智度論》卷 99，大正 25，747a26-28：「得諸法實相名為佛，得諸法實相差別故，有須陀洹乃至辟支佛、大菩薩。」

[11] 《大智度論》卷 60，大正 25，485c7-10：「般若波羅蜜是諸法實相，正遍知名為佛；小不如是大菩薩、辟支佛、阿羅漢，轉不如是阿那含、斯陀含、須陀洹。」

破戒」可得。<sup>235</sup>

本經在宣說菩薩廣大正行時，特重於戒律（下面也如此），所以在六度萬行中，舉戒來說。戒，如受持不犯，不染污，不滲漏，不破損，名為持。犯了戒行，損壞了戒體，叫做破。<sup>236</sup>從現相邊說是如此，但深求一切法的真相，無性空不可得——無為，這是沒有能持所持的相對，也沒有受持與破壞的增減。所以《般若經》說：『戒性空，持犯不可得故』。<sup>237</sup>

**二、若無持戒無破戒者，是則無行亦無非行。若無有行無非行者，是則無心無心數法。若無有心心數法者，則無有業，亦無業報。若無有業無業報者，則無苦樂。若無苦樂，即是聖性。**

「若」無為中，「無持戒，無破戒」，那就「無行」、「無非行」了。行是身行、語行、意行。持戒與破戒，都是行；持戒破戒不可得，就無行；無行也就無非行。

「若無有行，無非行」，那就「無心、無心數法」。心數，即心所的舊譯。心是六識，心數是受想行等。無行與非行，當然無心與心所可得。

「若無有心心數法」，就「無有業」、「無業報」。業是思心所相應，及引起的身語動作；心是受業的果報主。所以如沒有心與心所，就沒有業與業報可說。

「若無有業無業報」，就「無苦樂」，苦樂約業力所感的苦報樂報說。

「若無苦樂」，那就超脫了生死繫縛的業報，那「即是」離繫的「聖性」。

<sup>235</sup> 《成佛之道（增註本）》，p.294-295：

菩薩雖自己嚴持淨戒，而決「不輕」視「毀犯」戒法的眾生。從大悲心來說，這是可憐憫，而不是可輕視的。雖然犯戒，不是不可能還復清淨，不是不可能成佛的。凡輕視毀犯的，一定是自以為持戒，自己是怎樣的清淨如法。不知道這早落在我執我慢的分別心中，不成菩薩的戒波羅蜜多了。而且，如輕視毀犯，由於意識上的對立，不容易教化他，也就失去菩薩利他的方便。倒不如不輕毀犯，憐愍而安慰他，容易把他感化過來。所以菩薩的淨戒，是無所得的空慧為方便，對於「持」戒「犯」戒，都是「不著」相的。能達『持戒犯戒不可得故』，就是三輪體空的淨戒波羅蜜多了。

<sup>236</sup> [1] 《大智度論》卷 13，大正 25，153b：

若不護、放捨，是名破戒。破此戒者，墮三惡道中。若下持戒生人中，中持戒生六欲天中，上持戒又行四禪、四空定，生色、無色界清淨天中。上持戒有三種：下清淨持戒得阿羅漢，中清淨持戒得辟支佛，上清淨持戒得佛道。不著、不猗，不破、不缺，聖所讚愛，如是名為上清淨持戒。

[2] 《大智度論》卷 14，大正 25，163c：

復次，若菩薩於罪、不罪不可得故，是時，名為尸羅波羅蜜。問曰：若捨惡行善，是為持戒，云何言「罪、不罪不可得」？答曰：非謂邪見、麤心言「不可得」也；若深入諸法相，行空三昧，慧眼觀故，罪不可得；罪無故，不罪亦不可得。復次，眾生不可得故，殺罪亦不可得；罪不可得故，戒亦不可得。何以故？以有殺罪故，則有戒；若無殺罪，則亦無戒。

<sup>237</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 296，大正 6，508c：「佛言：如是！持戒、犯戒不可得故。」

上文揭示無爲爲聖者的根本，展轉論證，到這才歸結到就是聖性。聖者以此而成，也就是聖者以此爲性。如在大乘不共學中，就稱爲佛性。聖性、佛性，只是無爲——法空性的別名。

### 三、是中無業無起業者，無有身業，亦無口業，亦無意業。是中無有上中下差別。

從上來的顯示，可見聖性「中」是「無業、無起業」的人；所以「無有身業」，「無口業」，「無意業」。聖性中沒有行業，所以沒有優劣，沒有增減，沒有得失，一切平等，所以說：「是中無有上中下差別」。聖者所現證的，聖者以此爲性的，就是這樣的無爲。《金剛經》也說：『是法平等，無有高下』。<sup>238</sup>

## 壬二 顯淨德

上來約泯絕諸相說，現在在不可說而又不可不說中，方便顯示那聖性的清淨德性。共十四句。

### 一、是性平等，如虛空故。

「是性」——上文所說的聖性，是「平等」的，不生不滅，不增不減，不垢不淨，「如虛空」一樣。

### 二、是性無別，一切諸法等一味故。

「是性無別」，「一切諸法」雖萬別千差，而究極是平「等」的「一味」；同一解脫味，爲聖者所同證。如『四河入海，同一鹹味』<sup>239</sup>一樣。

——上二總說聖性的平等無差別性。

### 三、是性遠離，離身心相故。

「是性遠離」，因爲遠「離身心相」。身相心相，繫著眾生而不離；但在聖性中，是沒有身心的繫著相可得。

### 四、是性離一切法，隨順涅槃故。

「是性離一切法」，從身心而擴大到一切法；爲什麼離這生死一切法？因爲聖性是「隨順涅槃」的。涅槃是無爲法，可以說聖性就是涅槃。但約究竟的無餘涅槃說，聖性是隨順涅槃，趣向涅槃，臨入涅槃的。

### 五、是性清淨，遠離一切煩惱垢故。

「是性清淨」，因爲「遠離一切煩惱垢」染。聖性清淨，本來是離垢的。又從一切法而說到繫縛

<sup>238</sup> [1] 《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，751c。

[2] 《十住毘婆沙論》卷 7，大正 26，59a14-17：「菩薩平等心，乃有阿耨多羅三藐三菩提，高下心者則無菩提。是阿耨多羅三藐三菩提，從一相無相得，不從別異相得。」)

<sup>239</sup> 《四諦論》卷 4，大正 32，393b：「云何但道名為聖，不說餘助道者？答：同一相故，皆名為聖，譬如火性。復次，同一解脫味故，譬如海水同一鹹味。」

的煩惱，但聖性是『修證即不無，污染即不得』<sup>240</sup>的清淨。

#### 六、是性無我，離我我所故。

「是性無我」，因為聖性是「離我我所」而證的。我是煩惱繫縛中的根本著處，所以又說離我。離我我所才能現證聖性，那怎麼可說這聖性是我或真我呢！

——上四句，約聖性離染說。

#### 七、是性無高下，從平等生故。

「是性無高下」，因為聖性是「從平等」的無為法性而現證的，與平等法相契而「生」起的。證平等理，所以聖性也沒有高下可說。

#### 八、是性真諦，第一義諦故。

「是性真諦」，諦是確實不倒的意思。諦有二：

1、世俗諦，就世俗而說諦，其實是虛假的。

2、勝義諦，是無漏勝智所證的真義，這不但是諦，而且是真而非妄的。現在說：聖性是真諦，因為這是「第一義諦」。第一義諦為勝義諦的異譯。既是無漏勝智所證的，那當然是真諦了。

——上二句，約真理與勝智顯聖性。

#### 九、是性無盡，畢竟不生故。

「是性無盡」，無盡是一直如此，沒有滅盡相；聖性是「畢竟不生」的，所以也沒有滅盡可得了。

#### 十、是性常住，諸法常如故。

「是性常住」，常與無盡（恆）略不同：無盡約三世如此說，常約超越三世說。說聖性是常，因為一切「諸法常如」其性，不變不失。所以《法華經》說：『是法住法位，世間相常住』。<sup>241</sup>

#### 十一、是性安樂，涅槃為第一故。

「是性安樂」，在一切安樂中，有為樂可盡；唯「涅槃」出三界苦厄的離繫樂，最「為第一」。

#### 十二、是性清淨，離一切相故。

「是性清淨」，「離一切」妄取「相」，性自空寂，所以名清淨。上說清淨，約離垢說；——這裡約一切相不現說。

#### 十三、是性無我，求我不可得故。

「是性無我」，於聖性中「求我」，是畢竟「不可得」的。

#### 十四、是性真淨，從本已來畢竟淨故。

「是性真淨」，不是始染而終淨，不是相染而體淨，不是離染而成淨，這是「從本已來畢竟淨」，所以說真淨。上說性淨，這裡說真淨，如空有性空與畢竟空一樣。

<sup>240</sup> 《天台傳佛心印記》，大正 46，935c：「有人云：即心是佛，真心耶？妄心耶？答：真心也。又有人云：修證即不無，染污即不得。此乃獨標清淨法身，以為教外別傳之宗，揀云報化非真佛。」

<sup>241</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，大正 9，9b：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。是法住法位，世間相常住，於道場知己，導師方便說。」

——上六句，與一般所說的是常、是樂、是淨相同，但說無我，與常樂我淨的四德說不同。雖然，聖性也可以說是我，『得自在故』<sup>242</sup>。但容易與凡外的真我、常我相雜濫，所以本經不說是我，保有無我說的特色。

總說聖性	1.性平等，2.是性無別
聖性離染	1.是性遠離，2.是性離一切法，3.是性清淨，4.是性無我
真理與勝智	1 是性無高下，2 是性真諦
六聖性	1.是性無盡，2.是性常住，3.是性安樂，4.是性清淨，5.是性無我，6.是性真淨

這就是菩薩的出世智藥。以此自得解脫，也以此解脫眾生。現證聖性，成就一切清淨功德性：聲聞、緣覺、菩薩、佛，只是智證的分滿而已。

——上來，正說菩薩道已究竟。

#### 唯識觀行次第

尋思位（煖頂）			
悟入位（忍）	遍計義無	由依唯識故境無體義成	觀察所取義不可得，唯識所現。
世第一法	依他識滅	以塵無有體本識即不生	能觀的心亦不可得
見道	圓成實證	應知識不識由是義平等 <sup>243</sup>	能觀心空的空相亦不可得 悟入境空心寂平等法界

空宗觀行次第：直觀一切皆空，事實上只是一門深入

境空：觀一切法皆不可得 → 心空：返觀能觀心亦不可得 → 空空：觀空相亦不可得

<sup>242</sup> 《如來藏之研究》，p.132-133：

般涅槃四德中，我最為特出，而是傳統佛教所難以信受的。從釋尊說法以來，佛法一貫的宣說無我；「諸法無我」，是「三法印」的一印，是以無我來印定為是佛法的（與外道說不同）。部派佛教中，犢子部等立「我」。被稱為附佛法外道。然犢子部與說轉部，成立「我」論的目的，是為了成立生死流轉，從繫縛到解脫的聯繫，而不是以「我」為真理，為證悟的內容。所以初期大乘的『寶積經』，雖說「聖性」是常、是樂、是淨，還是說無我，如《大寶積經》卷 112〈普明菩薩會〉（大正 11・635c）說：「是性常住，諸法常如故。是性安樂，涅槃為第一故。是性清淨，離一切相故。是性無我，求我不可得故」。到了如來藏說興起，揭示如來藏我的法幢，在佛教、大乘佛教界、可說是劃時代的變化，意義太不平常了！如約因圓果滿的如來，說如來涅槃界有「我」德，還可以說我是「自在」義，以佛果的「八自在」來解說。但如來藏說的宏傳者，從如來的常、樂、我、淨，說到一切眾生有如來藏我。從如來而說到我，如來性就是我，這不能不回憶到釋尊的時代，世俗所說的「如來」，有與神「我」的同樣意義。如來與我，神教所說的梵與我，不是非常類似嗎？佛法漸漸的進入「佛梵同化」的時代。

<sup>243</sup> 《中邊分別論》卷 1，大正 31，451c17-18：「不識者，由自性不成就，是故非識。此法真實無所有性，而能顯現似非實塵，故說為識。」

乙二 兼說聲聞道

丙一 正說

丁一 應機開示

戊一 比丘應行不應行

己一 應修三學

庚一 增上戒學

(p.196)又大迦葉！汝等當自觀內，莫外馳騁！

本經以菩薩道為主，而兼說聲聞道。

一、三乘同證法空性

菩薩與聲聞，是同證法空性的。基於同一正法，所以是『無所得大，無所得小』，聲聞法法不是法有我有，或法有我無的。<sup>244</sup>因為大小同得無所得正觀，一定能信解空義。所以

◎《般若經》說：須陀洹一定能信般若法門。<sup>245</sup>

◎《法華經》也說：不信一乘，是增上慢人——自以為然的假名阿羅漢。<sup>246</sup>

現在，如來本著這佛法不二，解脫一味的深見，再來開示聲聞道。

二、經文分：(丙一)正說，(丙二)巧說，(丙三)密說三科來說明聲聞常道

◎正說是一般開示的聲聞常道。

在聲聞法中，以出家的比丘為主，所以先說比丘的應行不應行。應修行的，就是戒定慧三學。

<sup>244</sup>《成佛之道（增註本）》，p.358-360；《性空學探源》，p.60-72。

<sup>245</sup>《大智度論》卷 71，大正 25，555a3-24：「是時，諸天子讚歎般若波羅蜜，及行般若波羅蜜者，作是言：若三千大千世界中眾生，皆作信行、法行，乃至辟支佛若智、若斷。智者十智；斷者二種斷：有殘斷，無殘斷。學人有殘斷，無學人無殘斷。不如是菩薩一日行深般若波羅蜜，何以故？是諸賢聖智、斷，皆是菩薩無生法忍。

問曰：若諸賢聖智、斷，即是無生忍者，何以言不如？

答曰：信行等人，無大悲，捨眾生故不如。無方便力，不能於涅槃自反。譬如眾水會恆河，俱入大海；欲入海時，水勢湊急，眾生在中，無能自反，唯有大力者乃能自出。

復次，諸餘賢聖智、斷成就，菩薩始得無生忍而力能過之，是故勝。智、斷功德雖成就，不及菩薩初忍。譬如大臣，功業雖大，不及太子。

復次，**煖、頂、忍法，是小乘初門；菩薩法忍，是大乘初門。**聲聞、辟支佛雖終成，尚不及菩薩初入道門，何況成佛！」

問曰：聲聞、辟支佛法，是小乘，菩薩是大乘，云何言二乘智、斷即是菩薩無生忍？

答曰：**所緣同，如、法性、實際亦同，利鈍智慧為異。又有無量功德，及大悲心守護故勝。**

<sup>246</sup>《妙法蓮華經》卷 1，大正 9，7b26-c9：「自謂已得阿羅漢是最後身究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提。當知此輩皆是增上慢人。所以者何？若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處，除佛滅度後現前無佛。所以者何？佛滅度後，如是等經，受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」；《正法華經》卷 1，大正 9，69c21-70a3。

### 又大迦葉！汝等當自觀內，莫外馳騁！

佛說三學，以戒為依止，依戒而進修定慧，依慧而得解脫，所以名為「增上」<sup>247</sup>。

能內觀，才能進入佛法，才能修三學，得真解脫。<sup>248</sup>切「莫」如世人一樣，意馬心猿的向「外馳騁」。

『當自觀內，莫外馳騁』，可說是佛法的標幟，為戒定慧三學內在共同的特質。

如是大迦葉！當來比丘如犬逐塊。云何比丘如犬逐塊？譬如有人以塊擲犬，犬即捨人而往逐之。

<sup>249</sup>

「當來比丘」，怕就不知佛法的真實意趣，專在形式儀表上著力，「如犬」的追「逐」土「塊」一樣。

「譬如有人，以」土「塊」投「擲」守門的「犬，犬」忘了守門，不知去追逐那個人，竟然「捨人而往逐」那土塊，這不是愚癡嗎？不追逐人，人不逃走，那土塊是永遠投不完的。

如是迦葉！有沙門<sup>250</sup>、婆羅門<sup>251</sup>，怖畏好色、聲、香、味、觸故，住空閑處，獨無等侶，離眾憤鬧，身離五欲而心不捨。

他們雖「身離五欲，而心」欲卻並「不」能「捨」離。不知道微妙的五欲，可能引發內心的貪欲，稱為欲而並不是真欲，真欲是內心的貪欲。<sup>252</sup>

<sup>247</sup> 《成佛之道（增註本）》，p.176：「三學，應稱為『三增上學』，就是增上戒學，增上心（定）學，增上慧學。增上，是有力的，能為他所因依的意思。因為三學有相依相因的關係，是求解脫者必不可缺的學程。決沒有不修戒而能成就定，不修定而能成就慧，不修慧而能得解脫的道理。」

<sup>248</sup> 《學佛三要》，p.125：「佛法能內證身心的無我，外達自他的無我，而不像儒墨的缺乏向內的深觀，而只是體會得向外的無敵、無人。不能內觀無我，即違反了事理的真相，不免為我所執所歪曲。」

<sup>249</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 569，大正 7，939a27-b4：「邪見外道為求解脫，但欲斷死不知斷生，若法不生即無有滅。譬如有人塊擲師子，師子逐人而塊自息，菩薩亦爾，但斷其生而死自滅。犬唯逐塊不知逐人，塊終不息，外道亦爾，不知斷生終不離死。菩薩如是行深般若波羅蜜多，善知因緣諸法生滅。」

<sup>250</sup> [1] 《雜阿含經·795 經》卷 28，大正 2，205b：「爾時、世尊告諸比丘：『有沙門法，沙門義。何等為沙門法？謂八聖道，正見乃至正定。何等為沙門義？謂貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡，一切煩惱永盡，是名沙門義。』」

[2] 《成佛之道（增註本）》，p.139：「沙門是梵語，勤息的意思，是各種出家者的通稱。」

[3] 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.985：「如沙門（śramaṇa），是當時出家者的通稱。然佛說「沙門法」、「沙門義」，沙門要有實際的內容，否則就是假名沙門了。」

<sup>251</sup> 《寶積經講記》，p.221：「婆羅門的意義是淨行，佛每以真正出家修證的為婆羅門，這並非指一般的婆羅門而說。」

<sup>252</sup> [1] 《雜阿含經·250 經》卷 9，大正 2，60b8-12：「非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間若軛，若繫鞅者，是彼繫縛。如是尊者摩訶拘絺羅！非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意；中間欲貪，是其繫也。」

[2] 《瑜伽師地論》卷 91，大正 30，815b：「復次、於內、外處，若有欲貪境界現前，或不現前，而其諸根不能棄捨，故名為縛。若無欲貪，設有境界正現在前，諸根於彼尚能棄捨，況不現前，故名解脫。」

[3] 另詳參閱《佛法概論》，p.81-82。

不知道降伏內心的貪欲，這樣的嚴持戒行，頭陀苦行，不貪五欲，最後是必然失敗的！

是人有時或念好色、聲、香、味、觸，貪心樂著而不觀內，不知云何當得離色、聲、香、味、觸。以不知故，有時來入城邑聚落，在人眾中，還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛。

他們儘管山居苦行，但在事相上著力，他們始終「不知」從根去解決，所以雖長期的住山持戒，而一直過著物欲與離欲的矛盾生活！

「來入城邑聚落，在人眾中」，遇到了誘惑的境遇，內心控制不了（特別是內心壓抑久了，更易衝動），於是「還為好色、聲、香、味、觸——五欲所縛」。

以空閑處持俗戒故，死得生天，又為天上五欲所縛。從天上沒，亦不得脫於四惡道——地獄、餓鬼、畜生、阿修羅道。是名比丘如犬逐塊。

在「空閑處」所「持」的，是「俗戒」，僅是世俗的事相戒。

以這種持戒功德，「死得生天」。那時的持戒苦行，早不知那裡去了，「又為天上」的「五欲所縛」，而過著欲樂的生活。

等到天壽盡了，持戒功德已受用盡了，惡業現前，也「不得脫於四惡道的苦報」。

眾生生死的趣向，有六，名六趣或六道。人與天為二善道；地獄等為四惡道。

◎地獄是最苦的處所，有八熱、八寒大地獄<sup>253</sup>，及遊增地獄等。<sup>254</sup>

◎餓鬼中，雖也有多福的，受用不了；但多數是無福的，常受饑餓苦，所以以餓鬼為名。

◎畜生，實包括一切的禽<sup>255</sup>、獸<sup>256</sup>、鱗<sup>257</sup>、介<sup>258</sup>。

◎阿修羅，譯義為非天。這是本住忉利天，而現退住須彌山下的大海中，可說是墮落的天神。

不知在內心的貪欲上下一番功夫。知外而不知內，知形儀而不知心地，「是名比丘如犬逐塊」。

**又大迦葉！云何比丘不如犬逐塊？**

<sup>253</sup> 《成佛之道（增註本）》，p.85：「八寒」地獄：或說從八大地獄——地球中心橫去到外邊；或說在鐵圍山的那邊。鐵圍山，為這一世界——地球的邊緣，據說是日月所不易照到，寒冷無比。所以推斷寒地獄在南北極，大概是不會錯的。」

<sup>254</sup> 《成佛之道（增註本）》，p.84-85：「近邊」地獄，也叫遊增地獄。這在八大地獄的附近邊緣，是熱地獄的流類。每一大地獄，都有四門；從每一門出來，又都有同樣的四種地獄。這樣，每一地獄有四門，每門有四地獄，就共有十六地獄；八大地獄都如此，就總有一百二十八地獄。八大地獄的眾生，受苦完了，從每一門出來，就又必然的周「遍遊歷」這四地獄，從一處到一處，增受苦迫，所以也叫做遊增。」

<sup>255</sup> 【禽】：1.獸的總名。2.鳥類。3.泛稱鳥獸。(《漢語大詞典(一)》，p.1587)

<sup>256</sup> 【獸】：1.一般指四足、全身生毛的哺乳動物。(《漢語大詞典(五)》，p.131)

<sup>257</sup> 【鱗】：1.魚類、爬行類和少數哺乳類動物密排於身體表層的衍生物，具有保護作用。2.魚的代稱。4.泛指有鱗甲的動物。5.比喻形狀似鱗片之物。(《漢語大詞典(十二)》，p.1260)

<sup>258</sup> 【介】：27.指有甲殼的蟲類或水族。(《漢語大詞典(一)》，p.1071)

佛「又」告「大迦葉」，那要怎樣才「比丘不如犬逐塊」呢？

上從心離貪欲說，今再從心離瞋恚說，以說明降伏內心的任何煩惱，是達成清淨持戒的心要。<sup>259</sup>

**若有比丘，為人所罵而不報罵，打、害、瞋、毀亦不報毀，但自內觀，求伏其心。**

不為瞋恚煩惱所動，能忍辱而不還報，才能清淨持戒。<sup>260</sup>

對外不採取報復態度，中國也有『唾面自乾』等忍辱法。但一般的修養，如遇重大的逆境當前，要忍也難忍了！

佛說：要堅忍持戒，非要「自」己「內觀」，以「求」降「伏其心」，不隨瞋恚等轉不可。

**作如是念：罵者為誰？受者為誰？打者、害者、毀者、瞋者，亦復為誰？是名比丘不如犬逐塊。**以我法空<sup>261</sup>的觀慧來自觀其心，瞋恚早就不可得了！這就是《金剛經》『降伏其心』的法門。<sup>262</sup>這樣的比丘，不為環境所動轉，能自觀我法空而離瞋（離貪、離癡也如此），「是名比丘不如犬逐塊」。是能知佛法的真實意趣，才是能清淨持戒的人。

依經文來說，戒律好像是一套外來（佛制的）的法制規章，從軌範身口以節制內心。其實戒律的真意義，還是要從淨化內心中去嚴淨戒律。沒有出世正見，怎會有出世的正業、正語、正命呢！

《大智度論》卷 29，大正 25，272a11-16：

身忍者，雖身、口不動，而心不能令不起，少忍故不能制心；

心忍者，身、心俱忍，猶如枯木。

復次，少忍者，若人搗罵不還報；大忍者，不分別罵者、忍者、忍法。

復次，眾生中忍是為少忍；法忍是為大忍。

少忍與大忍：

	少忍	大忍
--	----	----

<sup>259</sup> 《佛法概論》，p.204-205：「善心淨心的布施，究竟是身外物的犧牲，不及持戒的功德。持戒是節制自己的煩惱，使自己的行為能合於人間和樂善生的目標。然一般的說，持戒還偏重身語的行為，如慈悲喜捨等定，降伏自心的煩惱，擴充對於一切有情的同情，這種道德心的淨化、長養，更是難得的。」

<sup>260</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 589，大正 7，1048a8-19：「諸菩薩摩訶薩欲證無上正等菩提，於諸有情應修安忍，打不報打，罵不報罵，謗不報謗，瞋不報瞋，訶不報訶，忿不報忿，恐不報恐，害不報害，於諸惡事皆能忍受。何以故？舍利子！是諸菩薩摩訶薩眾恒不捨離一切智心，於諸有情欲饒益故。若諸菩薩摩訶薩眾恒不捨離一切智心，於諸有情欲作饒益。假使身受百千鉾鏃，而無一念報害之心，於彼常生淨信安忍。如是菩薩摩訶薩眾修行安忍波羅蜜多，於諸有情欲作饒益，定當獲得真金色身相好莊嚴，見者歡喜。」

<sup>261</sup> 《成佛之道》，p.353：「大乘行者，以「無我無我所」的正觀，觀察「內」而身心，「外」而世界，知道這「一切」都是似有真實而無自性的。觀我無自性，名我空觀；觀法無自性，名法空觀。由於空觀的修習成就，能「離」一切法的戲論相，也就不於一切而起我我所執。」

<sup>262</sup> 《般若經講記》，p.30：「眾生心中，有種種的顛倒戲論，有各式各樣的妄想雜念，這不但障礙真智，也是菩提心不易安住的大病。要把顛倒戲論，一一的洗淨，所以問云何降伏其心。」

1. 三業	身、口忍，心不忍	身、心俱忍
2. 行與智	打罵不還報	不分別罵者、忍者、忍法
3. 人與法	眾生忍	法忍

### 庚二 增上心學

增上心學<sup>263</sup>，就是定學；心是定或止的別名。如持戒清淨，就能心安理得，容易進而修定了。

**迦葉！譬如善調馬師，隨馬懽悞，即時能伏。**

調馬師有適當的方法使馬降伏，隨調馬師的意思而行動。

**行者亦爾，隨心所向，即時能攝，不令放逸。**

○散亂心中，觸境隨緣，心不能自主，為貪瞋等煩惱所役使。

心——  
 |——憶過去，念未來  
 |——向五欲  
 |——向貪瞋癡  
 |——向親里、國土等

○調伏心的方法，主要是「隨心所」念而「向」外馳求時，不讓他繼續外向，而「即時能攝」心回來。換言之，是攝心內向，使心安住於應住的境界。

○繫念攝心的方法極多，最簡要的是觀心。使心不外散，而念念返觀自心，安住自心。

○到定心增明，不但能發禪定的無邊功德，更可以修慧而向解脫。

### 庚三 增上慧學

攝心不放逸，即使達到禪心自在，也還只是定學。佛教人於定中修觀，修勝義觀慧而得解脫，才是增上慧學。

**迦葉！譬如咽塞病，即能斷命。如是迦葉！一切見中唯有我見，即時能斷於智慧命。**

○佛又舉喻說：「迦葉！譬如」生病，各式各樣的，或輕或重，或急或緩。但如生了「咽」喉阻「塞病」，如乳蛾脹<sup>264</sup>、喉頭癌等，那就與其他的病情不同，「即能」使人「斷命」而死。

<sup>263</sup> 《我之宗教觀》，p.104：「誠意而後能正心，正心就是定。先從字義來說：梵語「三昧」（三摩提），意義為「等持」，也譯為「正定」。正就是等；正定是平等持心，不浮不沈，不昏不散……。又梵語「質多」，義譯為「心」，可泛稱一切心理現象，重在心理的統一性。心的特殊的意義就是定，如三增上學的定學，名為「增上心學」。」

<sup>264</sup> 【乳蛾（脹）】：傳統醫學病名，即扁桃腺炎。名喉蛾，因患病的人喉頭兩邊腫脹，形狀像蛾，故名。（《大辭典》上冊，三民書局出版）

- 在「一切見中，唯有我見」最爲根本<sup>265</sup>，「即時能斷」眾生的「智慧命」，如咽喉病一樣。
- 無明能障慧明，是著我著法的實有，也就是不了我我所空的我我所見（有我，就有我所）。所以我我所見，是我法空慧的根本障礙，說我見是能斷智慧命的重病。

**譬如有人隨所縛處而求解脫。如是迦葉！隨心所著，應當求解。**

- 生死根源的病本是我見，那麼想解脫生死繫著，唯有能治我見的空慧了！  
這樣，一切煩惱以薩迦耶見——我見爲本，我見就是繫縛。
- 我見繫縛什麼呢？我們爲五欲所縛，爲名利權力所縛，爲男女色事所縛，但根本縛著處是心。  
心與我見相應，著自心爲實而起我見，所以「隨心所著」，「應當」向心去「求解」脫。如上文求心不可得的觀心空寂，就是解脫生死繫縛的不二門。這點，
- 唯識學說：末那識與我見相應，執阿賴耶識爲自內我，名爲我愛執藏，也就是一切眾生的根本愛著處。
- 中觀學說：識於一切法而起著，見有自性，爲我見根源。我見著處——自性，正就是如來所說：『眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，喜阿賴耶』，爲眾生縛著根本。<sup>266</sup>所以必須隨心所著而求解脫，如提婆菩薩的《廣百論》說：『識爲諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅』。<sup>267</sup>

## 戊二 沙門善學不善學

### 己一 標列

<sup>265</sup> [1] 《瑜伽師地論》卷 91，大正 30，815a13-18：

「云何隨入無我性已，由三種相於諸識中正觀而住？

(1) 謂諸邪見，一切皆以我見爲根，是故此根必應先斷。

(2) 又以正慧，即觀彼識所依、所緣差別轉故，有無量種。

(3) 又觀此識差別轉時，如剎那量安住堅實尚不可得，何況畢竟！」

[2] 《成佛之道》，p.233：「我見，是自我的妄執，爲生死的根本，從我見而來的，是我所見，斷見、常見，一見、異見，有見、無見……。我見斷了，這一切也就都斷了。」

<sup>266</sup> 《印度佛教思想史》，p.25：「五支說中，老死、憂悲苦惱是苦，愛是苦的原因，苦的集起。上面說到，釋尊感到佛法太深，不想說法，問題在「眾生樂著三界窟宅」。在《相應部》中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶(ālaya)，譯義爲窟、宅、依處、藏；在《阿含經》裏，也是愛著的一類。聯想到四諦中集諦的內容，是：「(愛)，後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」。愛、樂、欣、喜、貪、阿賴耶，以不同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就是生死不已的癥結所在。」

<sup>267</sup> 《中觀今論》，p.240-241：「此義如《廣百論》說：「識爲諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。三界生死流轉的種子——原因，是識。爲甚麼是識？識以境爲所行境界，於境而執爲實有自性，此執取識，即爲生死根本。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。」

(p.209)又大迦葉！謂沙門者，有四種沙門。何謂為四？一者、形服沙門；二者、威儀欺誑沙門；三者、貪求名聞沙門；四者、實行沙門。

### 一、隨佛出家修學的差異

出家的比丘，都是隨佛修學。但學習的情形，大有差別。或是學習皮毛，或是深得心髓。所以如來約善學與不善學，而作不同的說明。

### 二、釋經

先總標列說：「大迦葉」！所說的出家「沙門」，可以「有四種沙門」的差別。

那「四」種呢？「一」、「形服沙門」；「二」、「威儀欺誑沙門」；「三」、「貪求名聞沙門」；「四」、「實行沙門」。

#### 己二 別釋

##### 庚一 形服沙門

(p.210)何謂形服沙門？有一沙門，形服具足，被僧伽梨，剃除鬚髮，執持應器。而便成就不淨身業、不淨口業、不淨意業；不善護身，慳嫉、懈怠，破戒為惡：是名形服沙門。

- 1、「被（穿著）僧伽梨」。僧伽梨是衣名，譯義為複合。這與一長一短的五衣（安陀會），二長一短的七衣（鬱多羅僧）不同；這是三長一短的，九條以上的衣服。
- 2、「剃除鬚髮」，有的連眉毛也剃去了。
- 3、「執持應器」，梵語鉢多羅，譯義為應量器，乞食、受食的食器。
- 4、「便成就不淨身業」，如殺、盜、淫，或殺、盜、淫的方便罪；
- 5、成就「不淨口業」，如大小妄語、惡罵等；
- 6、成就「不淨意業」，如見解僻謬<sup>268</sup>，心在俗事上轉。
- 7、「不善」守「護」自「身」，為「慳」吝、「嫉」妒、「懈怠」放逸等煩惱所使，所以「破戒為惡」。

※三業都不清淨，只是形儀服裝上像沙門而已，所以「名形服沙門」。

##### 庚二 威儀欺誑沙門

(p.211)何謂威儀欺誑沙門？有一沙門，具足沙門身四威儀，行立坐臥，一心安詳；斷諸美味，修四聖種；遠離眾會，出家憤鬧之眾；言語柔軟。行如是法，皆為欺誑，不為善淨，而於空法有所見得；於無得法生恐懼心，如臨深想；於空論比丘生怨賊想：是名威儀欺誑沙門。

形服具足，而且在事相上，可說是典型的持戒比丘。

- 1、威儀方面，「具足沙門身四威儀——行立坐臥」。身體的一切舉動，不敢疏忽，都「一心」正

<sup>268</sup> 【僻謬】：乖僻荒謬，違背正理。（《漢語大詞典》卷1，p.1707）

念，舉措「安詳」，做到四威儀的一切如法。

- 2、生活方面，「斷諸美味」，常時「修四聖種」：常乞食，糞掃衣，樹下坐，樂斷。<sup>269</sup>總之，對於生活受用，採取最清苦的生活。
- 3、環境方面，過著孤獨靜處的生活，眾多比丘在一起，總免不了僧事等煩雜。
- 4、待人接物方面，見了出家眾或在家人來，總是一團慈和氣象，「言語」溫「柔」和「軟」，使人覺得慈藹可親。
- 5、這一類比丘，受持嚴格的戒律，但專重事相，不重勝義，所以精進修「行如是法」門，「皆為欺誑」——在虛誑妄取事上著力，「不為」內心的「善淨」；不是為了從內心的善淨，而進向勝義的善淨。
- 6、專在取相事上用功，這才反「而於空法」——一切法畢竟空，「有所」執「見」，以為有法可「得」。這樣，他對「於無得」的空「法」，「生恐畏心」，厭惡心，「如臨深」淵一樣的「想」法，怕因空而喪失身命。從前，『五百部聞畢竟空，如刀傷心』<sup>270</sup>，就是這類人。
- 7、於闡揚弘通一切法「空論」的「比丘」，也「生怨」家、盜「賊」一樣的「想」法，恨他破壞佛法，不願相見，甚至呵罵迫害空論比丘。文殊師利菩薩本生，喜根比丘的故事，<sup>271</sup>可為例證。這僅有沙門的威儀，而違害沙門的實質。看來樣樣如法，其實一無是處！「是名威儀欺誑沙

<sup>269</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.201：「四聖種（carvāra-āryavaṃśā）是：(1)隨所得衣服喜足；(2)隨所得飲食喜足；(3)隨所得房舍喜足；(4)欲斷樂斷，欲修樂修。依著這四項去實行，就能成為聖者的種姓，所以稱為「聖種」。前三項，是衣、食、住——日常必需的物質生活。出家人應該隨所能得到的，心裏歡喜滿足，不失望，不貪求多量、精美與舒適。「欲斷樂斷，欲修樂修」，是為道的精誠。」

<sup>270</sup> 五百部聞畢竟空，如刀傷心：

[1] 《成佛之道》（增注本），p.376。

[2] 《大智度論》卷 63，大正 25，503c1-5：

「是聲聞人，著聲聞法、佛法，過五百歲後，各各分別有五部（宋元明三本、宮本：「五百部」）。

從是已來，以求諸法決定相故，自執其法，不知佛為解脫故說法，而堅著語言故，聞說般若諸法畢竟空，如刀傷心。」

<sup>271</sup> [1] 《諸法無行經》卷 2，大正 15，759c9-761a26。

[2] 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.901-903：「文殊說宿緣：喜根菩薩比丘，不讚歎少欲知足，細行獨處，但說諸法實相——貪瞋癡就是諸法性。勝意菩薩比丘，持戒行頭陀行。勝意到喜根的在家弟子家裏，說喜根的過失——淫怒癡無礙，受到喜根弟子空義的難問。勝意不得入音聲法門，所以毀謗喜根。喜根在大眾中，說「貪欲是涅槃，恚癡亦如是，於是三事中，無量諸佛道」等一相法門頌。勝意比丘墮地獄，然由於聽聞深法，後世得智慧利根，這就是文殊的宿緣。」

[3] 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1297-1298：「初期大乘經的開展，顯然的有重定與重慧的兩大流。「文殊法門」也是重慧的，如《諸法無行經》所舉的本生說：「有比丘法師，行菩薩道，名曰勝意。其勝意比丘，護持禁戒，得四禪、四無色定，行十二頭陀，……讚歎遠眾樂獨行者」。「有菩薩比丘，名曰喜根，時為法師。質直端正，不壞威儀，不捨世法。……不稱讚少欲知足、細行獨處，但教眾人諸法實相」。勝意比丘是重定、重獨住的，喜根是重慧而不重頭陀、阿蘭若行的：《諸法無行經》所推重的，正是重慧的喜根比丘。……。大乘智增上的主流，可說是通於塔寺比丘與阿蘭若比丘，而更重於寺塔住的。…然而大乘「般若法門」，正是特讚般若（慧）的；得無生法忍以前，不許入滅定的。大德法救說：菩薩「欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙」，與「般若法門」的意趣相符。大乘智增上法門，本是以「諸法無受三昧」為「般若波羅蜜」，般若與三昧不二的，但在發展中，世間事總不免相對的分化：重定的偏於阿蘭若處的專修，重慧的流為義理的論究。」

門」，欺誑是虛妄無實的意思。

### 庚三 名聞沙門

(p.213)何謂名聞沙門？有一沙門，以現因緣而行持戒，欲令人知；自力讀誦，欲令他人知為多聞；自力獨處，在於閑靜，欲令人知為阿練若，少欲知足，行遠離行。但為人知，不以厭離，不為善寂，不為得道，不為沙門婆羅門果，不為涅槃：是為名聞沙門。

- 1、修行持戒，非常嚴淨。但目的為了「欲令人知」道他持戒。唯有使人知道，才會稱譽他，欽佩他，以他為師範，達到現生利樂的目的。
- 2、還以「自力讀誦」，精研三藏，對佛法有廣博的知識；但目的還是「令他人知」道他是一位「多聞」比丘。
- 3、他又「自力獨處」山林，住「在」「閑靜」的所在，目的也是「欲令人知」道他「為阿練若」<sup>272</sup>比丘，是一位「少欲知足，行遠離行」的修行人。
- 4、持戒，多聞（慧），修遠離行，一切「但為」他「人知」道，而「不以厭離」心來修學；「不為」心離戲論的「善寂」；「不為得道」（覺悟）；「不為」證得「沙門、婆羅門果」——出離清淨的究竟果；「不為涅槃」的究竟解脫。<sup>273</sup>精進的修行，一切為了現生因緣，貪求他人的尊敬，這就「是為名聞沙門」。

### 庚四 實行沙門

實，是真實，勝義；實行沙門，是為勝義而修行的沙門，勿以為是一般的實行。

**有一沙門，不貪身命，何況利養！聞諸法空、無相、無願，心達隨順，如所說行。**

「有一」類出家的「沙門」，他們的真實修行，尚且「不貪」著自己的「身命」，真的生死置於度外<sup>274</sup>，一心向道，「何況」為了身外的尊敬與「利養」而修行呢！這點，就與名聞沙門不同。

他們聽「聞諸法」皆「空」，空故「無相」，無相故「無願」，契入一實相的三解脫門。內「心」

<sup>272</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.200：「阿蘭若（araṇya），是沒有喧囂煩雜的閑靜處：是多人共住一村、邑、城市以外的曠野。印度宗教，自奧義書（Upaniṣad）以來，婆羅門晚年修行的地方，就是「阿蘭若處」，所以被稱為阿蘭若者（araṇyaka）。佛教的出家者，起初也是以阿蘭若為住處的。後來，佛教界規定為：阿蘭若處，離村落五百弓。總之，是聽不到人畜囂音的地方。」

<sup>273</sup> 《瑜伽師地論》卷 95，大正 30，840b-c：「若於諦智增上如理及不如理不如實知，不能盡漏；與此相違，如實知故，能盡諸漏。當知此中，聞不正法，不為寂靜、不為調伏、不為涅槃所起諸智，名不如理。聽聞正法，與上相違，當知如理。」

<sup>274</sup> 【度外】：心意計慮之外。置度外，猶言不介意。（《漢語大詞典》卷 3，p.1223）

能如實的通「達」，所以也能「隨順」空法，不起違逆心。信解空法為佛法心髓，所以能「如所說」的空義，修「行」中道正觀。這樣，與威儀欺誑沙門，是完全不同了！

以下，〔\*為勝義而修行：三解脫門，三寶，四諦之聲聞道的要門。〕

(1) 約三解脫門，以明深解一切法空而修行者的心境：

**不為涅槃而修梵行，何況三界！尚不樂起空無我見，何況我見眾生人見！離依止法，而求解脫一切煩惱；見一切諸法本來無垢，畢竟清淨，而自依止亦不依他。**

眾生為了願得三界樂果，二乘為了願求涅槃，而修行佛法。實行沙門是，信解生死涅槃不二，於涅槃法無知無得<sup>275</sup>，所以「不為」願求「涅槃而修梵行」——三增上學，「何況」為了願生「三界」果報而修行呢！不為生死，不為涅槃而修行，是無願解脫門。

雖然信解甚深空義，但知道畢竟空是空也不可得；是『但以假名說』，而不可作實法會的。所以能「不」因愛「樂」空義而「起空無我見」。於空都不起取著，「何況」空無我所對治的，眾生妄執的「我見、眾生」見、「人見」、壽者見等呢！這是空解脫門。

實行沙門，「離依止法，而求解脫一切煩惱」。依止是什麼？依止是依著處。有所依就有所著，有所依著就有煩惱取著，也就成為三界生死一切法的依處。因此從離依止中去解脫煩惱。

這點，如：◎唯識學者，以阿賴耶識為所知依——一切法的依處，就以阿賴耶為我愛執藏，或稱為『煩惱過惡聚』（集處）。<sup>276</sup>

<sup>275</sup> [1]《摩訶般若波羅蜜經》卷7〈無生品第26〉，大正8，271c10-17：「世間名字故有須陀洹，乃至阿羅漢、辟支佛、諸佛；第一實義中無知無得，無須陀洹乃至無佛。須菩提！若世間名字故有知有得，六道別異亦世間名字故有。非以第一實義耶？須菩提言：如是如是。舍利弗！如世間名字故有知有得，六道別異，亦世間名字故有，非以第一實義。何以故？舍利弗！第一實義中無業無報，無生無滅，無淨無垢。」

[2]《寶積經講記》，p.258：「無得，是無有法而可證得；無知，是無智為能證。無知無得，即理智一如的聖證。聖者是理和同證，心心相印，所以誰能無知無得，誰就印證了我們，我們為他的弟子。」

[3]《空之探究》，p.192-193：「無得無現觀」，就是《心經》所說的「無智亦無得」；現觀（abhisamaya）是現證智。沒有智，沒有得，所以「無預流，無預流果；……無阿羅漢，無阿羅漢果」——沒有聲聞乘的四果聖者，及所得的四沙門果。無獨覺聖者，無證得的獨覺菩提；無菩薩（人），無菩薩行；無正等覺（者），無正等覺菩提。三乘人、法，空性中是不可得的。這一段文字，與《心經》的主體部分，完全一樣，只是『心經』要簡略些。如「照見五蘊皆空」，到「受、想、行、識亦復如是」，與「諸色（等）空，彼非色」，到「空即是受、想、行、識」相當。既然「無智無得」，有智有得的三乘聖者與聖法，當然也不可得而不妨簡略了。」

<sup>276</sup>[1]《攝大乘論本》卷2，大正31，143c17-18：「慧者無分別智力，周遍平等常順行；滅依榛梗過失聚，如大良藥銷眾毒。」

[2]世親《攝大乘論釋論》卷6，大正31，298b-299a：「復有入正位別偈，如《大乘經莊嚴論》中所說：菩薩具滿無邊際，……所依稠密罪惡聚……。所依稠密罪惡聚者，此諸染法因名稱密，以難可觀解

◎中觀學者以自性見為依止，也就以此解說佛說的阿賴耶。

這都說明了，依處即著處；有所依即不得解脫。那怎樣才能離依止呢？就是以中觀正「見一切諸法」無自性空；空故不生不滅；不生不滅故「本來無垢」；如虛空性的了無纖塵相可得，「畢竟清淨」。這樣的離依止法（依中觀說，即離自性見；依唯識學，即『解脫應於阿陀那中求』<sup>277</sup>），精勤修行，就是如來臨入涅槃，教比丘們「自依止」，法依止，不異依止了。<sup>278</sup>這是本分事，所以說自；佛也不能使你解脫，所以說「不依他」。依此法而修行，自悟自度，不取一切依止相，這是無相解脫門。<sup>279</sup>

（2）約三寶，以明深解空法而修行的心境：

**以正法身，尚不見佛，何況形色！以空遠離，尚不見法，何況貪著音聲言說！以無為法，尚不見僧，何況當見有和合眾！**

契入正法（勝義空），所以能成佛，佛是「以正法」為「身」的，名為法身，這是佛的真實。<sup>280</sup>在契入法身畢竟清淨中，「尚不見」有「佛」的德相可得，「何況」取著三十二相，八十種好等「形色」為佛呢？這是深見佛而不起佛見。

---

故。罪惡聚者，即是染法熏習自性為體故。牟尼善說諸正法安心有根法界中者……。」

<sup>277</sup> 《十地經論》卷 8，大正 26，170c：「云何餘處求解脫？是凡夫如是愚癡顛倒常，應於阿梨耶識及阿陀那識中求解脫，乃於餘處我我所中求解脫。此對治，如經是菩薩作是念：三界虛妄，但是一心作，乃至老壞名死故。」

<sup>278</sup> [1] 《雜阿含經·36 經》卷 2，大正 2，8a22-24：「世尊告諸比丘：住於自洲（Attadīpa）、住於自依（Attasāraṇa），住於法洲、住於法依，不異洲、不異依。」

[2] 《長阿含》卷 2〈遊行經〉，大正 1，15b。

<sup>279</sup> [1] 《大智度論》卷 20，大正 25，207c：「是三解脫門，摩訶衍中是一法，以行因緣故，說有三種。觀諸法空，是名空；於空中。不可取相，是時空轉名無相；無相中不應有所作為三界生，是時無相轉名無作。譬如城有三門，一人身不得一時從三門入，若入則從一門。」

[2] 《大智度論》卷 20，大正 25，207c：「摩訶衍義中，是三解脫門緣諸法實相，以是三解脫門，觀世間即是涅槃。」

<sup>280</sup> 《如來藏之研究》，p.21-22：「如來已經涅槃了，儘管信仰歸依，而不能見佛，這是多麼令人失望的事！要求見佛的宗教情操，是可以理解出來的。如《中論》卷 4（大正 30，34c）說：「是故經中說：若見因緣法，則為能見佛，見苦集滅道」。《佛藏經》引經說：「若人見法，是為見我（佛）」。

見緣起就能見法，見法就是見佛，是引經的。現存的《中阿含經》說：「見緣起便見法，若見法便見緣起」；《中論》所引的，可能是別部所誦的《中阿含經》說。釋迦佛，七佛，都是觀緣起而成佛的，那末佛弟子如能觀緣起而證入，不是與佛同證，而見佛之所以為佛嗎？《義足經》說：佛從三道寶階，從天來到人間，弟子們都來見佛。「一比丘」想起了佛的教說，觀緣起無常、苦、空、無我，悟入了初果。那時，蓮華色比丘尼，搶著在前禮佛。《大智度論》卷 11（大正 25，137a）說：「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」。觀空無我法，也就是禮佛，如《增壹阿含經》所說。須菩提觀緣起空無我而證入，就是見佛。禪者稱悟入為「與佛心心相印」，「與佛一鼻孔出氣」，是與「見法即見佛」的理念相契合的。如《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正 12，1112b）說：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。…。法身呈現於弟子的智證中，即是《法身常在而不滅》（如沒有修證的，法身就不在人間了）。這一充滿策勵與希望的教授，勉大眾如法修行，比後代的法身常住說，似乎有意義得多！」

「以空」勝解而身心「遠離」，如法修行，「尚不見」有「法」相可得，「何況貪著音聲言說」，以經論等文字語言為法呢？文字如指月的指，能引入正法而不就是正法，所以深見法性，不會於法起見。

在共證的「無為法」中，「尚不見」有和合的「僧」相可得，「何況當見有」六「和合眾」<sup>281</sup>（戒和、見和、利和、身和、語和、意和），而取著事相的僧呢？這是不起僧見。

這三者，是深體一性三寶，而不在事相上（化法三寶、住持三寶）取著。

（3）約四諦，以明深解空法而修行者的心境：

**而於諸法無所斷除，無所修行，不住生死，不著涅槃。知一切法本來寂滅，不見有縛，不求解脫：是名實行沙門。**

「於諸法」中，煩惱與業為集諦，是集起生死苦果的因緣。但在深解法空性中，煩惱與業，本自空寂不生，所以於集諦「無所斷除」——集不可得。

斷集，是要修正道——八正道、三十七品等。但通達一切法空，道也是性空，所以都「無所修行」——道不可得。

修道，斷集，就能斷生死，生死是苦諦。但實行沙門，通達生死本空，所以處生死而「不住生死」——苦不可得。

離生死以證涅槃，為滅諦。達法性空，即悟『本來寂靜，自性涅槃』<sup>282</sup>。不離一切法，不得一切法，所以「不著涅槃」，或稱之為無住涅槃——滅不可得。

從中道正觀以觀四諦，都無所取著，即四諦不二——一實諦。<sup>283</sup>

<sup>281</sup> 《佛法概論》，p.21：「六和中，「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。」

<sup>282</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 394，大正 6，1038b11-12：「諸法本來寂靜自性涅槃，若佛出世、若不出世法相常爾。」

<sup>283</sup> [1] 《摩訶般若波羅蜜多經》卷 26，大正 8，412b：「通達四聖諦，知苦不生緣苦心，乃至知道不生緣道心。但順阿耨多羅三藐三菩提心，觀諸法如實相。世尊！云何觀諸法如實相？佛言：觀諸法空。世尊！何等空觀？佛言：自相空。是菩薩用如是智慧觀一切法空，無法性可見，住是性中，得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？無性相是阿耨多羅三藐三菩提，非諸佛所作……亦非菩薩所作。」

[2] 《大般若波羅蜜多經》卷 465，大正 7，354a：「爾時觀一切法平等，平等無性為性，以一剎那相應般若，證得無上正等菩提，謂如實知是苦聖諦，是集聖諦，是滅聖諦，是道聖諦，皆同一相，所謂無相。」

## ※結

三解脫門，三寶，四諦，為聲聞道的要門。如為勝義而修行，與一切法空性相應而修行，就一切都無所取著。這樣的深見，與法相應，「知一切法本來寂滅」，也就「不見有縛」——能縛、所縛、縛法；「不求解脫」。但這樣的不見有縛，而繫縛自解；不求解脫而真得解脫，「是名實行沙門」。是佛教授教誡的意趣所在，為一切沙門的真正師範！

## 四種沙門

(1) 形服沙門	形服具足，被僧伽梨，剃除鬚髮，執持應器——三業不淨，破戒作惡。
(2) 威儀欺誑沙門	威儀安詳，修四聖種，遠離眾會，言語柔軟——著有畏空。
(3) 名聞沙門	持戒，讀誦，獨處，少欲知足——但為名聞，不求解脫。
(4) 真實沙門	不著生死，不著涅槃，本來寂滅，無縛無脫。

※中間二類沙門，看來是很難得的，但是不足取的。

〈普明菩薩會〉	形服沙門	威儀欺誑沙門	貪求名聞沙門	實行沙門
《長阿含·遊行經》卷3	為道作穢： 內懷於奸邪，外像如清白，虛誑無成實，此為道作穢。	依道生活： 依道以自生，遙望無垢場，名依道生活。	善說道義： 善解第一義，說道無垢穢，慈仁決眾疑，是為善說道，善敷演法句。	行道殊勝： 能度恩愛刺，入涅槃無疑，超越天人路，說此道殊勝。
《阿毘達磨大毘婆沙論》卷66	污道沙門	命道沙門	示道沙門	勝道沙門
《瑜伽師地論》卷29	諸行邪行者名「壞道沙門」；謂犯尸羅行諸惡法。	諸修善行者名「活道沙門」；謂為調伏貪、瞋、癡等勤修正行。	諸說正法者名「說道沙門」；謂為調伏貪、瞋、癡等宣說正法。	諸善逝名「勝道沙門」；謂已證得貪、瞋、癡等無餘永盡。

[3] 《大智度論》卷54，大正25，444a：「聲聞人智力薄故，初始不能觀五眾若遠離、若寂滅等，但能觀無常等，入第三諦，乃能觀寂滅。菩薩利根故，初觀五眾，便得寂滅相。用無所得者，常用無所得空慧觀諸法相。…般若相者，不離五眾有涅槃，不離涅槃有五眾，五眾實相即是涅槃。是故初發心鈍根者，先用無常等觀，然後觀五眾寂滅等；十二因緣亦如是。」

[4] 《大智度論》卷86，大正25，662b：「聲聞人以四諦得道，菩薩以一諦入道。佛說四諦皆是一諦，分別故有四。…聲聞、辟支佛智慧，觀色等五眾生滅，心厭，離欲，得解脫。菩薩以大福德智慧觀生滅時，心不怖畏，…菩薩捨生滅觀，入不生不滅中。」

[5] 《大智度論》卷94，大正25，721a：「知是四諦藥病相對，亦不著是四諦，但觀諸法如實相，不作四種分別觀。須菩提問：云何如實觀諸法？佛言：觀空。」

[6] 《大智度論》卷18，大正25，197a：「如聞說一諦而成道果，或聞二三四諦而得道果。有人於苦諦多惑故，為說苦諦而得道；餘三諦亦如是。或有都惑四諦故，為說四諦而得道。如佛語比丘：汝若能斷貪欲，我保汝得阿那含道。若斷貪欲，當知患痴亦斷。」

己三 結勸

庚一 應住實行

一、如是迦葉！汝等當習實行沙門法，莫為名字所壞。

當然要學習實行沙門法。

前三類的「名字」比丘，也就是有名無實的比丘。

二、迦葉！譬如貧窮賤人，假富貴名，於意云何？稱此名不？『不也，世尊』！『如是迦葉！

但名沙門婆羅門，而無沙門婆羅門實功德行，亦如貧人為名所壞。

如前三類的出家人，「但名」為「沙門、婆羅門」（婆羅門的意義是淨行，佛每以真正出家修證的為婆羅門，這並非指一般的婆羅門而說），「而無沙門、婆羅門」的真「實功德行」，那也猶「如貧人為名所壞」了！

庚二 勿恃多聞

唯為利名而學教的多聞比丘，上面還少加評責。所以這裡專約多聞的假名比丘，而勸告大家，勿要以為多聞就可依恃。如來舉了一連串的譬喻，來說明這一意思。

一、譬如有人漂沒大水，渴乏而死。如是迦葉！有諸沙門，多讀誦經而不能止貪恚癡渴，法水漂沒，煩惱渴死，墮諸惡道。

二、譬如藥師，持藥囊行，而自身病不能療治。多聞之人有煩惱病，亦復如是。雖有多聞，不止煩惱，不能自利。

三、譬如有人服王貴藥，不能將適，為藥所害。多聞之人，有煩惱病，亦復如是。得好法藥，不能修善，自害慧根。

四、譬如摩尼寶珠墮不淨中，不可復著。如是多聞貪著利養，便不復能利益天人。

五、譬如死人著金瓔珞。多聞破戒比丘，被服法衣，受他供養，亦復如是。

如長者子剪除爪甲，淨自洗浴，塗赤栴檀，著新白衣，頭著華鬘，中外<sup>284</sup>相稱。如是迦葉！多聞持戒，被服法衣，受他供養，亦復如是。

這一連五喻，總之是希望多聞比丘，又能持戒，依法修行，成為可敬的實行沙門。

<sup>284</sup> 【中外】：表裡，內心與外表。《逸周書·諡法》：“行見中外，曰愨。”孔晁注：“表裏如一。”

戊三 持戒善淨不善淨

己一 不淨持戒

四種破戒比丘，似善持戒。何謂為四？

持戒是難得的，但淨見——正知正見，是比淨戒更重要的。凡是沒有清淨知見的，也就一定是破戒的了。

一、說有我論的

有一比丘，具足持戒：大小罪中心常怖畏，所聞戒法皆能履行，身業清淨、口業清淨、意業清淨、正命清淨；而是比丘說有我論，是初破戒似善持戒。

主張在生死輪迴，繫縛解脫中，有一生命主體，叫做真我，大我，不可說我等。由於宣說有我，與佛說的無我正見相違。這「是初」一類「破戒」而「似善持戒」的。

○『依法攝僧』，『依法制戒』：戒是為了令人隨順正法，趣入正法，與正法相應而安立的。如思想、主見，根本違反了空無我性的正法，那一切都與法相違，也就不成其為戒了。而且，戒（梵語尸羅）是清涼義。<sup>285</sup>

○取我著相，為戲論分別根源，一切煩惱熾然所依止。如來說依戒而定而慧而解脫，為如來制戒的根本意趣。

從這一根本立場來說，有我論者所持的淨戒，不能依此而解脫，不能依此而得清涼，所以也就是違犯如來的清淨戒了。

二、我見不息

復次，迦葉！有一比丘誦持戒律，隨所說行；身見不滅，是名第二破戒比丘似善持戒。

內心的「身見——（我見）不滅」，一切還是以自我為中心：我能持戒，我能清淨持戒，我是怎樣，我要怎樣。這樣的比丘，即使不說有我，而思想行為一切依我見而行，「是名第二」類「破戒比丘似善持戒」。

三、怖畏一切法空

復次，迦葉！有一比丘具足持戒，取眾生相而行慈心；聞一切法本來無生，<sup>286</sup>心大驚怖，是名第

<sup>285</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.293-294：「三學中的「戒」學，原語尸羅(sīla)，尸羅是譯為「戒」的又一類。尸羅譯為「戒」，原義如《大智度論》卷13（大正25，153b）說：「尸羅，（此言性善）。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」。《大毘婆沙論》與《菩提資糧論》，各列舉了尸羅的十種意義。

……十善，有佛無佛常有，就是這個意義。尸羅是不必受的，是自覺的，出於同情，出於理性，覺得應該這樣去做。」

<sup>286</sup> 《無諍之辯》，p.33-34：「流轉不已的諸行，觀為無常無我而證得涅槃，說為不生不滅的無為。但說為

### 三破戒比丘似善持戒。

有我相、人相、眾生相，「取眾生相而行慈心」，是凡夫的『眾生緣慈』<sup>287</sup>。

由於取著我、人、眾生相，所以「聞一切法本來無生」，無我相可得，無法相可得，就會「心大驚怖」，以為非佛所說，而進行誹毀甚深法義。

#### 四、見有所得

復次，迦葉！有一比丘具足修行十二頭陀，見有所得，是名第四破戒比丘似善持戒。

頭陀是梵語，是抖擻的意義，這是過著極端刻苦生活的稱呼。

十二頭陀行中，<sup>288</sup>

◎衣著方面有二：但三衣、糞掃衣。

◎飲食方面有四：常乞食、不餘食、一坐食、節量食。

◎住處方面有五：住阿蘭若、塚間坐、樹下坐、露地坐、隨地坐。

◎睡眠方面有一：即常坐不臥。

這樣的苦行頭陀，而心中「見有所得」，以為有法可得，實有法性可證，違反了性空不可得的正法。這樣，「是名第四」類「破戒比丘似善持戒」。

從這四類來說，凡是取相、著有、執我、立我的，他們的知見，與世俗甚至與外道一致的，那不管他怎樣持戒，也就是破戒，違反如來戒法的真義！<sup>289</sup>

#### 四種破戒比丘似如持戒比丘

	〈普明菩薩會〉	《佛說大迦葉問大寶積正法	《十住毘婆沙論》，卷 17
--	---------	--------------	---------------

生死與涅槃，有為與無為，世間與出世，不過為「初學者作差別說」，並非條然別體。大乘者指出：諸行性空即涅槃，有為實性即無為；即色即空，即空即色；即空即假即中。」

<sup>287</sup> 《學佛三要》，p.136：「眾生緣慈：這是一般凡情的慈愛。不明我法二空，以為實有眾生，見眾生的有苦有樂，而生起慈悲的同情。這樣的慈愛，無論是大仁，博愛，總究是生死中事。」

<sup>288</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.203：「四依——糞掃衣，常乞食，樹下住，陳棄藥，在釋尊時代，是有悠久普遍性的，為一般沙門的生活方式。釋尊適應世俗，起初也大致相近，只是不採取那些極端的苦行。釋尊在世，釋尊涅槃以後，佛教的出家眾，羨慕這種生活方式的，著實不少，被稱為「頭陀行」。頭陀，是修治身心，陶練煩惱的意思（或譯作「抖擻」）。在原始的經律中，本沒有「十二頭陀」說。如《雜阿含經》說到：波利耶聚落比丘，修「阿練若行、糞掃衣、乞食」，也只是衣、食、住——三類。大迦葉所讚歎的，也只是這三類。但與此相當的《相應部》，就加上「但三衣」，成為四頭陀行了。後起的《增壹阿含經》，就說到十二支。總之，起初是三支，後來有四支、八支、九支、十二支、十三支、十六支等異說。」

<sup>289</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1205-1206：「四種破戒比丘，都是依不契合無漏淨戒說的；所說的善持淨戒，就是智證寂滅，不著生死，不著涅槃。約聲聞比丘說，而實通於菩薩比丘。這是與律制相關的，不否定律制，而從大乘智證的立場，闡明出家比丘持戒的真實意義。」

		經》	
立我（說有我論）	具足持戒：大小罪中心常怖畏，所聞戒法皆能履行，身業清淨、口業清淨、意業清淨、正命清淨。而是比丘說有我論。	執自功能，成戒取。	於經戒中盡能具行，而說有我。
執我（我見不滅）	誦持戒律，隨所說行，身見不滅。	有身見，執情不捨。	誦持律經，守護戒行，於身見中不動不離。
著有（怖畏本來不生）	具足持戒，取眾生相而行慈心；聞一切法本來無生，心大驚怖。	聞一切法無生，心生驚怕。	緣眾生行慈心，聞諸行無生相心則驚畏。
取相（見有所得）	具足修行十二頭陀，見有所得。	有我心，住著我、人之相。	具行十二頭陀，而見諸法定有。

己二 善淨持戒  
庚一 長行

### 一、約正覺以觀戒法

#### 1、復次，迦葉！善持戒者，無我無我所

從離執一邊說，沒有我見我所見（也就沒有我愛我所愛等）。

從契入正法說，是通達『無我無我所』，也就是我空法空性的。

#### 2、無作無非作

依世俗說，戒是善淨的表業——動作而有所表示的，與無表業——無所表見的。表與無表，舊譯為作與無（非）作。

#### 3、無有所作亦無作者

由於作不可得，所以「無有所作」的戒，也「無」受戒持戒的「作者」。

#### 4、無行無非行

行是遷流造作的意思。廣義為一切有為法；要略為以思心所為主的身口意行。

#### 5、無色無名

什麼是戒？有的說是表無表色，有的說是名所攝的思。也可說：身口業是色，意業是名。

#### 6、無相無非相

這樣，「無相」可以表示；相都不可得，更「無非相」可得了。

#### 7、無滅無非滅

以毘尼來說，毘尼的意義是滅，滅一切不如法的罪惡過失。<sup>290</sup>  
但在我法空性中，一切法本來不生，也就「無」法可「滅」。

### 8、無取無捨，無可取無可棄

正覺法性，「無取無捨」，所以「無」某些法而「可取」可持；也「無」某些法而「可棄」可捨。  
——上來約正覺以觀戒法。

#### 二、約正覺以觀戒所關涉的事件

戒是世界悉檀。<sup>291</sup>每一類戒，每一條戒，每一項規章制度，都是與人地、心物有關。約人來說，或是對社會，或是對教團，男女老少，都離不了人；廣義即離不了眾生。

#### 1、無眾生無眾生名

在真實的淨戒中，「無眾生」可得，眾生只是假名，其實假名也是不可得的，所以又說「無眾生名」。這正如《般若經》所說：菩薩不可得，菩薩名字也不可得。<sup>292</sup>

#### 2、無心無心名

戒是依內心而動發於外的：但在真實戒中，超越意識的卜度，所以「無心」也「無心名」。

#### 3、無世間無非世間

戒是世間法，不離地域性，而真實戒不屬於地域性，所以「無世間」；但這並非說遺世獨存，所

<sup>290</sup> 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.176-177：「古人說毘尼有五：「毘尼者，凡有五義：一、懺悔；二、隨順；三、滅；四、斷；五、捨」。「懺悔」，是犯了或輕或重的過失，作如法的懺悔，是約波羅提木又學處說的。「隨順」，是遵照僧伽的規制——受戒、安居等，依法而作。這二類，又名「犯毘尼」。「滅」，是對僧伽的諍事，依法處理滅除，就是「現前毘尼」等七毘尼。「斷」，是對煩惱的對治伏滅，又名為「斷煩惱毘尼」。「捨」，是對治僧殘的「不作捨」與「見捨」。」

<sup>291</sup> [1] 《大智度論》卷1，大正25，66a：「問曰：若無時，云何聽「時食」、遮「非時食」是戒？答曰：我先已說世界名字法有，時非實法，汝不應難！亦是毘尼中結戒法，是世界中實，非第一實法相，吾我法相實不可得故；亦為眾人瞋呵故，亦欲護佛法使久存，定弟子禮法故，諸三界世尊結諸戒，是中不應求：有何實？有何名字等？何者相應？何者不相應？何者是法如是相？何者是法不如是相？以是故，是事不應難！」

[2] 《印度佛教思想史》，p.75：「「毘尼是世界中實」，有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼——律，也有多少適應的變化。」

<sup>292</sup> [1] 《放光般若波羅蜜經》卷1，大正8，4c：「佛告舍利弗：菩薩行般若波羅蜜者，不見有菩薩，亦不見字；亦不見般若波羅蜜；悉無所見，亦不見不行者。何以故？菩薩空，字亦空……。」

[2] 《光讚般若波羅蜜經》卷1，大正8，152a：「佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見菩薩，亦不見菩薩字；亦不見般若波羅蜜；亦不見行般若波羅蜜字，亦不見非行。所以者何？菩薩之字自然空……。」

[3] 《摩訶般若波羅蜜經》卷1，大正8，221b：「佛告舍利弗：菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩，不見菩薩字；不見般若波羅蜜；亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。何以故？菩薩，菩薩字 性空……。」

以又「無非世間」。

#### 4、無依止無非依止

戒為學佛者所依止，如佛的依正法而住一樣。但這是「無依止」相可得，也「無非依止」。如著於依止或無依止，即乖失佛意。

——上來約正覺以觀戒所關涉的事件。

### 三、如來戒學的究極意義

#### 1、不以戒自高，不下他戒，亦不憶想分別此戒

不嫌惡他人的不清淨，有違犯，以平等捨心而住。這如《般若經》說：『尸羅波羅蜜，持犯不可得故』<sup>293</sup>。不著持犯相，不起高下見，也「不憶想分別此戒」，以為如何如何。

#### 2、是名諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法。

○這樣的善持戒，是什麼戒？「是名諸聖」——聲聞、緣覺、佛「所持」的「戒行」。這是最勝妙的，如佛在菩提樹下，正覺法性而成佛，即名為『自然戒』<sup>294</sup>，『上善戒』。

○這樣與聖道相應的戒，就是一般所說的道共戒。這是不與漏相應的「無漏」；不為煩惱所縛的「不繫」；「不受三界」生死果報；「遠離一切諸依止法」，如不再愛、樂、欣、喜阿賴耶，不著於一切。這樣的戒，才是善淨的持戒，才是如來戒學的究極意義。<sup>295</sup>

## 庚二 偈頌

<sup>293</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 296，大正 6，508c24-26：「世尊！如是般若波羅蜜多是淨戒波羅蜜多。」佛言：「如是！持戒、犯戒不可得故。」

<sup>294</sup> 隋·吉藏撰《百論疏》卷 1，大正 42，250a14-23：

問：辟支佛於十種中是何得戒？

答：依《俱舍論》，是自然得戒，與佛同。

問：佛定是何時得戒？

答：舊引二文，明兩種得戒：

一、引《彌沙塞律》十九卷云：佛剃頭著出家衣時，得自然戒。

二、用《僧祇律》二十三卷云：種智初心得戒。

有人會之云：依前得是共聲聞戒，依後得不共聲聞戒，故佛具二木叉。

今依《俱舍論》同《僧祇》，所以爾前不得戒者，若爾前得戒，佛六年苦行受外道法，應當破戒；而未得戒，雖受外道法，不破戒也。

<sup>295</sup> 《寶積經講記》，p.10-11：「本經從一般的律儀戒說起，而深意在道共戒，如說：「諸聖所持戒行，無漏不繫，不受三界，遠離一切諸依止法」。這無漏相應的，聖智相應的戒行，本經在正明菩薩道中，也深切的說出：「無有持戒，亦無破戒。若無持戒無破戒者，是則無行亦無非行。若無有行無非行者，是則無心無心數法。若無有心心數法者，則無有業，亦無業報。若無有業無業報者，則無苦樂。若無苦樂，即是聖性」。不但聖者以此為體性，也是聖者以此為因性的（共三乘說為聖性。專約大乘說，就是佛性）。從慈悲不忍損他，到遠離憶想分別，深入真空的戒行，為本經的要義之一。」

偈，即伽陀，為印度文學中的詩歌體。凡經中先長行直說，又以偈重說，使意義更顯了的，稱為重頌，屬於十二部經的祇夜。

佛在這裡所說的重頌，都是顯了清淨持戒，凡九節，可分二段。

第一段，直據持戒以明清淨：

**一、清淨持戒者，無垢無所有；持戒無憍慢，亦無所依止；持戒無愚癡，亦無有諸縛；持戒無塵污，亦無有違失。持戒心善軟，畢竟常寂滅，遠離於一切，憶想之分別，解脫諸動念，是淨持佛戒。**

「無垢」污雜染，清淨得都「無所有」。

這樣的了無纖毫可得的清淨「持戒」，「無憍慢」心，不會以自己能持戒，或有功德而起憍慢的；心也「無所依止」，不會落入任何窠臼。

這樣的清淨「持戒，無」煩惱根本的「愚癡」——無明，也「無有」依無明而起的「諸縛」，煩惱都是繫縛。

持戒非常清淨，不但不犯罪，也「無」少少「塵污」的沾染；對僧眾的規制，也「無有違失」。這樣的「持戒，心善」調伏柔「軟」，能成法器。<sup>296</sup>

安住於「畢竟常寂滅」中，能「遠離於一切」的「憶想」「分別」。心不為戲論<sup>297</sup>所動，所以能「解脫諸動念」。<sup>298</sup>經上說：『動即為魔縛，不動為法印』<sup>299</sup>。這樣的離念安住畢竟寂滅，才「是」清淨持佛戒者。

**二、不貪惜身命，不用諸有生，修習於正行，安住正道中，是名為佛法，真實淨持戒。**

「不貪惜身命」，一心為道，不會因愛著自己而作種種非法，這約不貪愛現身說。

「不用諸有生」，約不貪愛未來說。有是欲、色、無色三有，生是胎、卵、濕、化四生。眾生的

<sup>296</sup> 《大智度論》卷 19，大正 25，204b10-11：「住實道中，直心柔軟能忍，通達無礙，不動不壞，得力自在，是名信根。」

<sup>297</sup> [1] 《中觀論頌講記》，p.116：「執有自性，分別他一異有無，那就是戲論。」

[2] 《成佛之道（增註本）》，p.349-350。

<sup>298</sup> 《十住毘婆沙論》卷 7，大正 26，55c1-2：「不生一切動念憶想分別等。」

<sup>299</sup> [1] 《雜阿含經·21 經》卷 1，大正 2，4c10-14：「比丘白佛言：世尊！色動搖時，則為魔所縛。若不動者，則解脫波旬。如是受、想、行、識動搖時，則為魔所縛。若不動者，則解脫波旬。是故我於世尊略說法中，廣解其義。」

[2] 《大智度論》卷 8，大正 25，118a：「復次，生死人有生死，不生死人無生死。何以故？不生死人以大智慧能破生相。如說偈言：

佛法相雖空，亦復不斷滅；雖生亦非常，諸行業不失。

諸法如芭蕉，一切從心生；若知法無實，是心亦復空。

若有人念空，是則非道行；諸法不生滅，念有故失相。

有念墮魔網，無念則得出；心動故非道，不動是法印。」。

造作，凡夫的持戒，都是爲了未來的果報——有生。

清淨持戒，是不爲這些生死法的。唯「修習於正行」——八正道行，不向生死，而住心寂滅。不著現未身命，一心「安住正道中」的，「是名爲佛法，真實淨持戒」。

### 三、持戒不染世，亦不依世法。速得智慧明，無聞無所有，無我無彼想，已知見諸相，是名爲佛法，真實淨持戒。

清淨「持戒，不染」著「世」間生死，也「不依」如幻錯亂的「世法」。不染不依，「得智慧」的光「明」，自然「無」愚癡黑「闇」。「無所有」相——無法相；又「無我」相，「無彼」相——無人相。人相與法相都不可得，「已知見諸」法的真「相」，如說：『一相無相，所謂實相』<sup>300</sup>。這樣，「是名爲佛法，真實淨持戒」。

### 四、無此無彼岸，亦無有中間，於無此彼中，亦無有所著；無縛無諸漏，亦無有欺誑，是名爲佛法，真實淨持戒。

在生死與涅槃，彼此二岸的中間，或以煩惱爲中流，或以戒等道爲中流。既不著生死，不住涅槃，也「無有中間」可住。

這樣的兩邊不著，中道不留，所以說：「於無此彼中（間），亦無有所著」。

心地清淨，「無」種種繫「縛」，「無諸漏」——欲漏、有漏、無明漏。心無煩惱，正見一切而「無有」虛妄「欺誑」的亂相，「是名爲佛法，真實淨持戒」。

### 五、心不著名色，不生我我所，是名爲安住，真實淨持戒。

清淨持戒的，「心不著名色」，即不著精神與物質的一切境相；內心又「不生我我所」執見。

第二段，約持戒而進求究竟以明清淨。

### 六、雖行持諸戒，其心不自高，亦不以為上，過戒求聖道，是名爲真實，清淨持戒相。

清淨持戒的，「雖行持諸戒」，如比丘、比丘尼戒等，而謙下柔和，「其心不自」以爲「高」而起僣慢。<sup>301</sup>

<sup>300</sup> [1]《大乘理趣六波羅蜜多經》卷 10，大正 8，914a：「實相諦者所謂一切相即無相，如是無相即是實相。」

[2]《大智度論》卷 26，大正 25，256b：「初如是分別入般若波羅蜜諸法實相中，盡皆一相所謂無相，入佛心皆一寂滅相。」

<sup>301</sup>《華雨集·第一冊》，p.38-39：「問：如何才能夠不因爲持戒而生起貢高我慢？一個人學佛，不論他是出家，都要持戒。當他受戒之後，自己能善持禁戒，見到別人持戒不清淨，不持戒，甚或敗壞戒行，他便會看不慣；越看別人不成樣子，就越覺得自己好，這就是因戒而起的貢高我慢。所以持戒精嚴的人，有時候會顯得高不可攀，好像別人要親近他都不容易。此由於他自己覺得好，別人太差的緣故。但這種現象，就大乘佛法來講，並不是件好事，所以這裏就問，怎樣才能持清淨戒而「不生於戒慢」？不但不起，還要「救於毀禁者」，對於犯戒者還要救助他，幫助他懺悔，喚起他的懺悔心而走上懺悔之路。即使是犯了重戒不通懺悔者，也要引發他的慚愧心，教導他多修功德，力求補救，這才合

寬泛的說，戒定慧都是聖道；徹底的說，唯有無漏慧才是聖道。  
如清淨持戒而又能進求聖慧道的，「是名為真實清淨持戒」者的德「相」。

**七、不以戒為最，亦不貴三昧，過此二事已，修習於智慧，空寂無所有，諸聖賢之性，是清淨持戒，諸佛所稱讚。**

持淨戒的，不但「不以戒為最」上，也「不貴」重「三昧」。三昧是梵語，義譯等持，即正定。<sup>302</sup>  
戒是世界悉檀，定是共世間學。如沒有中觀相應，都只是世間生死法。  
如能證入空寂無所有，那就是三乘「諸聖賢之」聖「性」。能這樣，才「是清淨持戒」，為十方「諸佛所稱讚」。

**八、心解脫身見，除滅我我所，信解於諸佛，所行空寂法，如是持聖戒，則為無有比。**

這樣的依戒而修慧，在智慧「心」中，即能「解脫身見」。

不為我見所繫縛，且更能「除滅我我所」而不起。

無我慧，能深徹「信解於諸佛所行」的「空寂法」。

這樣的「持聖戒」，「為」一切中最上妙的，「無有比」的了！

**九、依戒得三昧，三昧能修慧，依因所修慧，逮得於淨智，已得淨智者，具足清淨戒。**

與定相應的，名修所成慧。

「逮得於淨智」——無漏的聖智。「已得淨智」的，能所並寂，才是「具足清淨戒」。

應依戒而定，依定而慧，三學的次第增上不可廢，但不宜拘守於戒定。

這樣的圓滿清淨持戒，顯示了戒學與慧學的合一，法毘奈耶不二。

## 丁二 當機蒙益

**一、說是語時，五百比丘不受諸法，心得解脫。**

「不受（取）諸法」——於一切法不再有所取著，而「心得解脫」。

經典中，或說「離貪欲故，心得解脫；離無明故，慧得解脫」<sup>303</sup>；或簡要說：「心得解脫」，這都

---

乎「大乘」戒之精神。」

<sup>302</sup> 三摩地（samādhi 梵巴同）：三昧、等持。

「等」：是平正，不高揚掉舉，不低沈昏昧。「持」：是攝持一心，不使散亂。

《華雨集·第一冊》，p.236：「說到定，梵語名三摩地，簡譯為三昧，意義是等持。…學佛而要修定的，要修習到內心平等，不散亂，也不昏沈；不起種種分別，卻又明明白白，這就是平等持心的等持。」

<sup>303</sup> [1]《雜阿含經·1027經》卷37，大正2，268b19-24：「比丘！貪欲纏故，不得離欲；無明纏故，慧不清淨。是故比丘！於欲離欲心解脫，離無明故慧解脫。若比丘於欲離，欲心解脫身作證；離無明故慧解脫。是名比丘斷諸愛欲，轉結縛，止慢無間等，究竟苦邊。」

[2]《原始佛教聖典之集成》，p.60-61：「在義理方面，也有次第開展的情形。如說解脫，或說「心（於諸漏得）解脫」；或說「離貪故心得解脫，離無明故慧得解脫」；或說「貪心無欲解脫，恚癡心無欲

指證得聲聞究竟的阿羅漢果說。

## 二、三萬二千人遠塵離垢，得法眼淨。

此外，還有「三萬二千人」，聽了佛的開示，也「遠塵離垢」<sup>304</sup>。斷除見所斷的煩惱（簡稱三結），名遠塵。不起感生死報果的雜染業，名離垢。

那時般若現前，與正法——我空法空性相應，名「得法眼淨」。

法是正法；法眼是證覺正法的智慧眼。法眼契證正法，不與染惑相應，法性清淨，智慧清淨，所以叫法眼淨。

聲聞乘所說的法眼，與大乘所說（五眼之一）的法眼，多少不同，反而與慧眼相合。<sup>305</sup>得法眼，約證得聲聞初果——須陀洹果說。<sup>306</sup>

## 五眼<sup>307</sup>

色法：都是由清淨的四大極微所構造成的	肉眼：世間人類的眼根	肉眼見表不見裡，見粗不見細，見前不見後，見近不見遠，見明不見暗
	天眼：天人的眼	天眼的品質極其精微，所以能見人類肉眼所不能見的。而天眼卻表裡、粗細、前後、遠近、明闇，沒有不了了明見的。
心法：約智慧的能見而說	慧眼：聲聞所有	能通達諸法無我空性
	法眼：菩薩所有	不但能通達空性；還能從空出假，能見如幻緣起的無量法相；能適應時機，以種種法門化度眾生。
	佛眼	即『唯佛與佛，乃能究盡諸法實相』，即空假不二而圓見中道。

解脫」；或說「於欲漏、有漏、無明漏得解脫」；或約「三明」、「六通」說得解脫。…。佛陀在世四五年，從初轉法輪到涅槃，自身也應有「由渾而劃，由略而詳」的情形。或適應弟子根性而作不同的說示；或由弟子自己的理會而傳達出來；佛陀的佛法，是有多樣性或差異性的。如研究原始或根本佛教，忽略這一事實，專從簡略方面去探求（簡略含渾，是便利學者自由發揮自己意見的）；滿眼看來，不是後起的，就是變化了，甚至說錯了。這等於把佛陀的說法，看作一次完成，以後只是重複的說明。這對於佛陀四五年的長期教化，佛教的原始結集，是不切實際，而不免引起副作用的！」

<sup>304</sup>[1]《大毘婆沙論》卷 182，大正 27，913b7：「此中，遠塵者，謂遠隨眠；離垢者，謂離纏垢。」

[2]《瑜伽師地論》卷 86，大正 30，778c8-13。

<sup>305</sup>[1]《大智度論》卷 7，大正 25，112b18-20：「慧眼知諸法實相，法眼見是人、以何方便、行何法得道，佛眼名一切法現前了了知。」

[2]《般若經講記》，p.83：「慧眼，即「知實相慧」，此慧能徹見諸法的如實相，所以名慧眼。阿含經中，稱為法眼，法即實相的異名，與此所說的慧眼同一；與大乘經中的法眼不同。須菩提所說慧眼，即指聲聞的證智。」

<sup>306</sup>《大毘婆沙論》卷 66，大正 27，343c8-14：「遠塵離垢於諸法中生淨法眼者，說前三果。謂諸具縛及離欲界五品染已，入正性離生，生淨法眼，得預流果。若離欲界六、七品染已，入正性離生，生淨法眼，得一來果。若離欲界乃至無所有處染已，入正性離生，生淨法眼，得不還果，令盡諸漏及得無漏。」

<sup>307</sup>《般若經講記》，p.114-115。