《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，而被編爲《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，今編爲《大寶積經》第 43 會，名〈普明菩薩會〉。[1]

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〉，稱爲「菩薩藏中所有教授」的十六種應當了知，[2]是依本經而敘述的。傳爲世親所造的《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」。[3]

⊙《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」。[4]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。

---

[1]《寶積經講記》，p.2-4。

[2]《瑜伽師地論》卷 79-80，大正 30，738c-747b。

[3]《中論》卷 2，大正 30，18c。又卷 4，大正 30，33a。

[4]《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，而悟入無爲聖性。無爲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、專爲菩薩說，廣明菩薩的大行與佛果的，如《華嚴經》等。

二、爲菩薩及聲聞乘，大小兼暢而宗歸於大乘的。

1、從觀慧來說

這裡面，(二)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。(一)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，(一)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(二)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。

境——事境——三乘共的心境
　　　　　——菩薩不共的心境（如說阿賴耶等）　　（相）
　　理境——一切法無性故空，空故不生滅的勝義諦　（性）
行——資糧行——菩薩發菩提心，廣集無邊福智資糧
　　慧悟行（從加行到見道位）——廣明般若的無所得行（如實中道正觀）
果——如來的依正莊嚴，自利利他的德行圓滿

◎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」。但在利他爲先的大乘法中，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。[5]

◎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。

[5] 譬喻：對於某一義理，爲了容易理解，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爲基，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確態度！

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，而同被稱譽爲大乘正軌的空有兩輪！

甲一　序分

(p.15)**如是[6]我聞：一時，佛在王舍城耆闍崛山中。[7]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，爲令人生信故』（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。

◎通序或分爲六種成就，現在約五事來說。[8]

（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：[9]

---

[6]《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」」。

[7]〔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」，爲「通序」，或「徵信序」。稱因當時的某人某事而引起世尊說法的，爲「別序」，或「發起序」」

[8]〔1〕六種成就：（五事中則將信成就、聞成就合爲一）

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。」

[9]《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[10]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[11]的第六住，不再會退證小乘的果證了。

（3）證不退，在十地[12]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、以大乘爲主，而大小兼暢的法門，代表正統的中期佛教。

2、菩薩正道：

修廣大正行 ┐
　　├自利
習甚深中觀 ┘
作教化事業———利他

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；

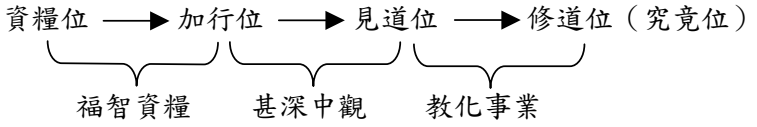
3、從見道以趨修道位，重在利他的教化事業。

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。」

[10] 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。

[11] 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。

[12] 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，華語爲飲光）

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。以大迦葉爲當機者，那是最適當不過的了！

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。[13]

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。[14]

---

[13]《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。」

[14]《華雨集第五冊》，p289：「釋尊在修行時，不急求自證，而重於爲人。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（等於科學者嘗試的錯誤與失敗，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)，來生爲人時，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 26，739a26-739 b17
1、**不尊重法，不敬法師。** （宋本將「不敬法師」列爲第二，2·3 合列爲第三）	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。[15]	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，有憍慠故，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，方便毀呰能聽者故。
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。」

[15]《十住毘婆沙論》卷 4，大正 26，36c27-28：「恪惜要法者，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」[16]），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』[17]，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？謂與上相違離別過失，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

[16]〔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，故名爲深。」；

〔3〕《佛法是救世之光》，p177：「空、無生、寂滅等，是大乘的甚深義。爲什麼被看爲最甚深義？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，所以稱爲甚深。」

[17]《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，懈怠嬾墮，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：

清淨心說法 { 弘法心 / 慈悲心 / 報恩心 }　　不清淨心說法 { 名聞 / 利養 / 徒眾 }

◎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，不願爲他說法，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，就不爲留難，樂意去爲人說法。對自己，一定是精勤的求聞正法，不懈不怠。

◎精勤的多聞，也要注意到身心的調適。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，大抵會因此而憍慢起來。但聞思經法，還是爲了實行。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，不再憍慢自高了。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，菩薩以慈悲利他爲本；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。[18]

◎深信大願，做到『造次必於是，顛沛必於是』[19]，名爲菩提心成就。

◎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。若無無咎。	一於舉罪補特伽羅。 謂於同梵行所迷亂自過。
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[20]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。

[18]「菩提心」也稱爲「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，無所摽立，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，不如有願；**願能助福，常念所行，福德增長**。」

[19]【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)

[20]【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。[21]	四於有德補特伽羅。 於能說法補特伽羅，迷亂顯彼所有密處。[22]

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**。

由於內心的憍慢、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。[23]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。

---

[21]《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。」

[22]《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。」

[23]《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爲目的。

【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？**[24]	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。

[24]《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[25]，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。[26]

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[27]，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。想菩薩爲佛一樣的可尊可敬，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，還能在一切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

---

[25]《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。

[26]《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」。」

[27] [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-c1：「〔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。

【四法所生善法滅不增長】

〈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[28]。	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**[29]**。**

◎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！[30]

---

[28]《寶積經講記》，p.38、p.55。

[29]《寶積經講記》，p.38、p.55。

[30] [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，善法就滅不增長了。

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[31]故，於己得退。
2、如法得施，知量知足，離諸邪命，安住聖種[32]。	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。」

[31]【賒緩】：遲緩；緩慢。

[32]《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，而大乘法最爲真正。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、智慧爲總綱。

◎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，不問精美或麤惡，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。[33]

◎這第二正行，主要爲不於物欲而生貪著。

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，[34]或聽來驚奇而合於常道。[35]

---

[33]《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，就能成爲聖者的種姓，所以稱爲「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」，是爲道的精誠。斷不善法，修善法；或斷五取蘊，修得涅槃，出家人爲此而願欲、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。」

[34]《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，以佛的智慧方便爲權證，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。[36]
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己過相違惡意現行。 由三種相應知不如實發露己過： 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。」

[35] 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。」

[36]《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。」

[37]《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。[37]
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」[38]，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

[38]《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：由不如實顯己過故惡意現行，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、撾打、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[39]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[40]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。因爲覆藏只是增長罪惡，多生疑悔。

◎發露，就是懺悔。[41]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）。[42]

◎纏是十纏：無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沈、忿、覆。[43]

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

---

[39] 考＝拷【宋】【元】【明】【宮】。

[40]《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。」

[41]《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。」

[42] [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；身心沈沒是惛沈相；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。

[43]《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、撾打、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。這雖也因爲貪染心，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：爲什麼造了惡業？不與人廣結善緣？由於自己依業報的信仰而安心（中國人稱爲安命），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』[44]。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，信爲能入』。[45]

己五　善調順

菩薩的善法增長，心地正直，就能善順。本譯以邪行爲敗壞，正行爲善順，[46]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，就名爲善順。如不如法行，煩惱熾盛，不成

---

[44] [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。」

[45]《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。」

[46] 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、於聽聞執為究竟； 謂但聽聞心不寂靜故，於聽聞執為究竟。
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[47]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。毀壞防制而受供養。	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，

[47] 【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，而要成爲敗壞菩薩了。

【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[48]；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。[49]

◎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。[50]

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。

[48]《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。」

[49]《大智度論》卷 56〈滅諍亂品〉，大正 25，461a9：「用信力故受；念力故持。」

[50]《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

菩薩以利益眾生爲本，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[51]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。[52] 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。**

[51]「儀」迨爲「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。」
[52]《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，[53]不可信人，是對三寶沒有成就信心的人。對這種人，應爲他說法，啓發增進他的信心。如菩薩作與其他淨信的同樣的想法（已信了），而不給他說法，以啓發信心，那是菩薩的錯謬。

2、非器眾生說甚深法，是菩薩謬。[54]

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，爲小機說大法，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，如爲他讚揚小乘法，那是非常的錯謬。因爲，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，爲他說小乘，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[55]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。	

[53] 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。…

[54]《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。」

[55]《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，是爲了一切眾生，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，以爲可能已信了，而不爲他說法。

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」。[56]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。[57]

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，可以說爲一切眾生說一切法，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

[56]《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。」

[57]《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，就爲他說什麼。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，所以稱佛法爲乘。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爲先的精神，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，所以特爲開示。

【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。專爲自己的生死大事而修證，這種專爲自己著想的作風，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』。[58]

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。

[58]《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[59]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？ 由〔1〕慳悋、〔2〕少聞、〔3〕不善入聖教、〔4〕於佛語言不聽聞所顯故。 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。
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。	
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。	
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，使你實踐利他的行爲，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。**

[59]《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，以智慧爲先，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。但在家人爲了生活，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，[60]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』[61]。這與令人得世俗利益的惡知識，是怎樣的不同！

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[62]持正法，亦不如義，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

[60]《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。」

[61]《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。」

[62] 住＝任【宋】【元】【明】【宮】【聖】

		業，亦不如義，非如其義。
4、樂眾徒眾，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；因爲本性空，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**』[63]。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，也就不會爲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[64]，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，是爲了利益眾生，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[65]	正行	《大寶積經論》釋

[63] [1]《中論》卷 3，大正 30，22c。
[2]《中觀論頌講記》，p.296：「古代的三論家，以全頌爲論主的正義；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，作爲中觀家的正義。《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。現在且以這頌爲正量者的結論；到後顯正義的時候，也可以這一頌作爲中觀家正義的說明。」

[64] [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，也名爲勝義智。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。樸質簡要，周利槃陀那樣的愚鈍，均頭沙彌那樣的年輕，須跋陀羅那樣的老耄，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，所以又是非常難得的！」
[2]《佛法概論》，p.67-p.68。

[65]《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
所生善法滅不增長	令滅白法	**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、不邪爲正，不偏（二邊）爲中，不虛妄爲真實。古稱中觀論爲正觀論；叡公又說：『**以中為名者，照其實也**』[66]。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）毘缽舍那。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，是名毘缽舍那**』[67]。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。[68]

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。

---

[66] [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。**」

[67]《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，是名毘缽舍那**」

[68]《學佛三要》p.161-162：「慧也就是「於所緣境簡擇爲性」。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。因爲唯有這思察簡擇，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，名爲般若；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，以爲由此得無分別，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）。佛是從事事物物的緣起依存中，發見事物的矛盾對立，[69]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。[70]

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，所以稱爲甚深最甚深。

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，爲求解脫的不二門（瑜伽大乘師，對本章作「十三種中道觀」[71]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）[72]，要或別或總的，常修正觀。

2、「何爲正觀」？世尊解說爲「真實思惟諸法」。真實就是正，思惟（尋思，思擇）就是觀。[73]意

---

[69]《中觀今論》，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，爲緣起法的根本性質。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，他們以爲：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；離了滅是不成其爲生的。滅是滅，也是生，滅是由於生，離了生是不成其爲滅的。這從無自性的緣起法，說明如幻的生滅。」

[70]《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。」

[71]《瑜伽師地論》卷 80，大正 30，742c-743a。

[72]《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閡相中，應學應知。」

[73]《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，絕不容踰越躐等；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，爲自己所攝取的，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）[74]；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。[75]	是思惟義，有意識活動，覺得有思惟的主體。[76]	不斷受生死，覺得有歷受生死的主體。[77]	一期的生存，從而覺得有無限的生命自體。[78]
有意志力（權力意志）	有思惟作用	有生死死生	有壽命延續

[74] [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。

[75]《以佛法研究佛法》，p.318：「印度宗教將阿特曼（ātman）──我，解說爲生命的本體，有自在義，佛法爲了否定這生命實體的我，才說無我。」

[76]《印度佛教思想史》，p.182：「有情（satva）是以情識爲本的；「諸心心所是思差別」，正說破了情意爲本的心識論。」

[77]《印度佛教思想史》，p73：「補特伽羅（pudgala），譯義爲「數取趣」，是一生又一生的眾生。（不斷的受生死者，是「我」的別名）。」

[78]《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，認爲有自我、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，成爲生死的根源。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』[79]。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，「是名中道真實正觀」；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，我爲因緣所決定，不息變化，那就非常有、自有，也就不成其爲我了！

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），

[79]《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，不自覺的認爲一定**有我**。

○而哲學家、神學家，推論爲形而上的，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，所以以執我爲生死的根源，而**無我**爲解脫的要門。

庚二　法空觀

辛一　蘊（處）界觀

壬一　觀非常非無常

癸一　觀真實

(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，因爲任何法的存在，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，名爲空；不落二邊，稱爲中。在本經本節中，多約相待門說。

正觀
- 自性以顯性空→沒有自性，名爲「空」。
- 相待以明中道→不落二邊，稱爲「中」。

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。[80]

五蘊
- 色：是變礙義（物質）——所識——物質
- 受：是領納義（情緒作用）
- 想：是取像義（知識作用）——所識&能識
- 行：是遷流造作義（意志作用）
- 識：是了別義（主觀心體）——能識

受、想、行、識 → 精神

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

[80]《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[81]；「蘊（skandha）」是積聚的意思。[82]

（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。[83]

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

[81]《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。」

[82]《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。」

[83]《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。

如析一年爲十二月，一月爲三十日，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（『無分刹那』），名爲刹那。[84]

就單一刹那分析 這一刹那，還有前後生滅相嗎？	如說有 → 還不是時間的極點。
	如說沒有 → 失去了無常相了。
就前後刹那分析 前刹那與後刹那，有差別可說嗎？	如說沒有 → 成爲常住，也就失去時間相。
	如說有 → 那前與後不同，失去了關聯，也就成爲中斷了。

所以一般思想（不離**自性見**）下的無常生滅，如作爲真實去觀察，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，如執爲實有，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，舉十八界爲代表，而在阿含及古典阿毘曇中，實以六界爲主。地、水、火、風、

[84]《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；時間是最短的刹那、刹那的累積而成爲漫長的時間。時間，雖不能拿什麼來分割，但可以從觀察而把時間分析到刹那。既是一刹那、一刹那的累積，則前刹那不是後刹那，後刹那也不是前刹那。

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，稱爲「無方極微」。時間的刹那，分析到時間點，又不可再分彼此，所以稱爲「無分刹那」。

大乘唯識家，破斥了「無方極微」，唯對於「刹那」，則承認「無分刹那」，刹那是時間上最短的，那一刹那就是「現在」。

但另有學派，如中觀家的看法，認爲刹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，也就不成其爲時間。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，或譯爲六種（《中論》也這樣），是種類差別的意思。[85]

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，所以稱四大爲『能造』（色法依之而成立），說『四大不離』。[86]

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、爲什麼非常非無常呢？

（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？[87]

---

[85] [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，就成爲普遍性。所以，法界可解說爲一切法的普遍真性。

二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說爲三乘聖法的因性。《俱舍》說界爲種類、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。有以識爲六種的根本；有以地、水、火、風的物質爲根本；也有以爲物質要有空才能存在，空更爲根本些。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，很易於誤認爲普遍真實常住不變，所以本品特別以他爲所破的對象。」

[86]《佛法概論》p.62-63：「地、水、火、風四界，爲物質的四種特性。…佛陀既採用四大爲物質的特性，因素，應略爲解說。地、水、火、風，爲世間極普遍而作用又極大的，所以也稱爲四大。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，所以稱爲能造。這辨析推論所得的能造四大，爲一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。」

[87]《說一切有部爲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！[88]

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：[89]

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**

---

[88]《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，界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。」

[89] [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「色相為尋思」故。難說示他，故不可見。」

都無所見』[90]，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。[91]

初地（極喜地） —凡聖關	現證空性	見空性，離一切相不見一切法
	現證以後起方便智	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[92]（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

---

[90] [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。」

[91] [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。因爲現證空有不二，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。」

[92]《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。如作爲真實觀時，那不但我不可得（如上文「我空觀」所說），無我也不可得了。

2、爲什麼呢？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」[93]，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，是爲一邊；若心非實，是爲一邊」。實與非實，是世俗的相對安立。

◎如作爲真實的，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。

[93]《說一切有部爲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，所以稱爲「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，名爲心所。

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……不見意法及意識：是名勝義善巧菩薩』。[94]

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，名爲善法。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，叫有爲法。不生不滅的，名無爲法。

六、**有垢法、無垢法**

垢是垢染；這與有罪、無罪法一樣。

[94]《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

○眾生爲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，就以爲什麼都沒有了。

○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』[96]，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》[97]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

---

[95]《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。」

[96] [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。」

[97] [1]《雜阿含經‧301 經》，大正 2，85c-86a：佛告跋陀迦旃延：「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，是爲緣能起的意思。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，一般稱之爲業感緣起。

二、十二緣起有二門

其實，佛以生死及解脫爲問題核心，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，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明』[98]。

○一切法是本無自性的，是從緣而現爲這樣的。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，直覺的感到一一法本來如此，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。[99]

身心動作及引起的動力（業），名爲行。

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，名爲識。

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，爲六識生起的所依處。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，爲了生活，爲了事業，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，成爲未來新生命的潛力，名有。

11、生：

---

[98]《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，如是有，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。」

[99]《唯識學探源》，p.21：「行，是行爲，經裡說是身行、口行、意行，或者是罪行、福行、不動行。前者是依行爲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，是老是死。

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！[100]

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。因爲緣起是世俗的，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，以爲實有生滅可得。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』。[101]

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」。[102]

---

[100]《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。」

[101]《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。」

[102]《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，如是有，如是無所有，是事不知，名爲無

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：五根爲天眼所見。
5、「諸六入處及六神通」：
眾生的六入（六根，爲生識的所依處），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。[103]顯了，是以語言文字，使空義更爲明了，這又分法空、我空來說。[104]

明」。不知法性本空，名爲無明；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，而後有爲與無爲，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！」

[103] 己一、顯了空義；己二、遣除情計；己三、善巧智斷。

[104]《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』：[105]

以分析的觀法來通達空；經中名爲散空，天台稱之爲析空。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，因爲這樣的分析，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。因爲隨心所轉，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。

[105]《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。疊麁故可破，微塵中無分，云何可破？

答曰：至微無實，強為之名。何以故？麁細相待，因麁故有細，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：「色若麁若細，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』[106]。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，以爲吞了蛇，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，眾生爲情見所縛，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。但爲了適應機宜，

◎又說爲無相、無願（古譯爲無作），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』。[107]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。

---

[106]《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，常恒不變易法空，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」。常恒不變易法空，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——有爲的無常無我空，是本性自爾，實爲自性空的根據所在。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）即見爲因緣和合的；從一一相而直觀他的本性，即是無常、無我、無生無滅、不集不散的無爲空寂。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》解說爲：「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，這名爲以俗說真。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。可惜如來聖教不爲一般聲聞學者所知，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爲無生相契合。」

[107]《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，便可知道實際上是同一回事；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：<u>是三解脫門，緣諸法實相</u>。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」。[108]

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」。

---

[108] [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！非無人故名曰爲空，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。**[109]
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[110]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。[111]

---

[109]《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。」

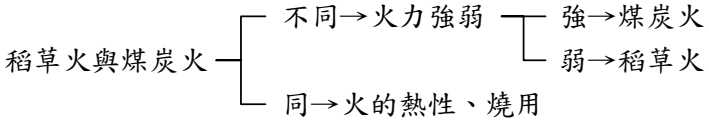
[110]《中觀今論》p.242：「依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得爲空。空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。於有情身中我性不可得爲我空，於其他一切法上自性不可得爲法空。」

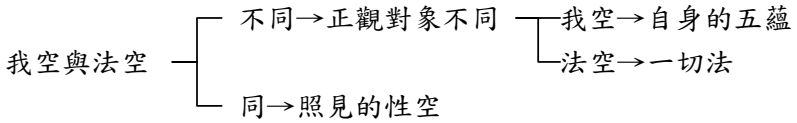
[111]《成佛之道》p.349-350：「佛在聲聞法中，多說無我；明說法空的不多。因此在佛法的流傳中，就分爲

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」：[112]

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。因爲如作真實觀時，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，自以爲證果而已。

（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』。[113]

二派：

西北印度的一切有系，以爲佛但說無我，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。」

[112] [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：「自性見在一一法上轉，而認爲有獨存的自我，這是法我見；若在一一有情上轉，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。」

[113]《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[114]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』。[115]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』[116]。法是正法（妙

---

[114]「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。」

[115] [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。」

[116] [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，就自以爲所修所證，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，也自以爲證悟得解脫的）不同，在說明上是很希微[117]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，描寫爲生命主體，絕對主觀；或者神化爲宇宙的真宰——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[118]，而但說爲一切法性，不生不滅，而沒有給與意志的特性，當然也不稱爲真我，不想像爲創造神了。

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，自以爲究竟呢！

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。所以佛舉譬喻來說——約三性[119]以遣情執。先說取圓成實相[120]。

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。[121]

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，而並不能指爲是心是智的，也就無知覺性與意志性可說。」

[117]【希微】：微明；隱約不明。(《漢語大詞典(三)》，p.694)

[118]《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。雖方便安立而稱之爲智，爲如，而實如智不二（不要想像爲一體）。所以《華嚴經》說：「無有如外智，能證於如；亦無智外如，為智所入」。 」

[119] 三性：遍計所執自性，依他起自性，圓成實自性。

[120]《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。」

[121]《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，或稱爲空，或稱爲空性，空相，所以在安立言說邊，這都是可以的。空以離情執爲用，但如專以遮破爲空，那是不對的，因爲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，能稱之爲什麼呢！雖不妨『離執寄詮，稱之為有』[122]，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：爲五事具足的人，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。但爲五事不具足[123]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[124]

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[125]於空，是於佛法則爲退墮」。

---

[122]《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「無爲」而更說「非無爲」；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。」

[123] 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，是爲善根。

2、**未清淨障**：障有惑、業、苦的三障。此本爲每一有情所具有的，現說爲障，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，不爲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。

[124]《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。因爲所執的空相，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，空於眾生成爲不了義了。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，因一般人以爲有空可空，而執空爲實體的，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。」

[125] [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。如以此爲證得圓成實相，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。因爲這樣的觀（或定）境，如取著久了，勤勇心就漸漸失去，兀兀騰騰[126]，了此一生。有的善惡不分，還自以爲佛魔一如呢！

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，自以爲得了證了，叫增上慢[127]。取著空相是空見，而誤取空見爲證得圓成實空，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。因爲有了我見，雖不能解脫，但不妨廣修人天善業。而執空是不再勇於爲善，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，因爲「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**』[128]。青目釋比喻爲：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，都不許爲可取可得的。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。

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

[127]《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。」

[128]《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「爲」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，就因爲見有諸法的自性。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？再爲說有嗎，執有是眾生的老毛病！可以對治，到底不能使眾生解脫，所以也不能再爲說有。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」藥來滅除「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。[129]

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（唯識學者以唯識爲宗，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。[130]這裡，應該分別：

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

[129]《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。」

[130] [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，爲離一切妄見的，以爲實有空相或空理，這可以產生兩種不同的倒見：

一、以爲有這真實的空性，爲萬有的實體；一轉就會與梵我論合一。

二、以爲空是什麼都沒有，即成爲謗法的邪見。

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，爲本頌正義。以空爲假名的，所以此空是不礙有的，不執此空爲實在的；這樣的空，才是合於中道的。此說明空不是邪見，是中道，目的正爲外人的謗空而說。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。[131]

（2）如說緣起的法性空，而緣起法相不空，那是假名不空論者。[132]

※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』[133]，難以忍受的。因爲照這些「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（他們是以空爲沒有的）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。[134]

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、眾生一向爲自性見所蒙昧，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』！

---

[131]《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。爲了挽救這種偏病，所以龍樹探《阿含》及《般若》的本意，特明此緣起即空的中道，以拯拔那「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爲中道。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。」

[132]《中觀論頌講記》p.442：「外人所以這樣的責難論主，因爲他以爲空是一切都沒有。所以，凡認空是空無的，認爲不能建立一切的，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，也就要以空爲不了義、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。他們也許自以爲比空高一級，實際是不夠了解真空的。能了解空，決不說空是不了義的。」

[133] [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』。」

[134]《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「悲嗥」（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，迷悶躃地。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，迷悶躃地。

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，「迷悶躃」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」。[135]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。[136]

（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

[135]《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。」

[136]《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。[137]

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。[138]

---

[137]《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，麁重及執二俱盡故。麁重即分別性，執即依他性，二種俱盡也。」

[138]《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，以無明爲總相。

什麼叫「無明」？[139]

◎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，以此爲修行的關鍵。若一味厭患分別識（事實上，這些人是誤會佛說的「無分別」了），不用分別識爲方便，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，反而是以它作爲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（還有如雹墮草，草死雹消；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。」

[139]《佛法概論》，p.80-81：「經中又有以薩迦耶見——即身見，我見爲生死根本。我見爲無明的內容之一。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，即爲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，我見爲無明迷蒙於有情自體的特徵。…佛法以有情爲本，所以無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖爲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，也可以稱爲「明」了。

智生惑滅，是一定的，但如取著實性，以爲實有般若可生，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、闇爲實有自性的，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。**」

一般以爲明、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那一方來，黑闇應向十方的那一方去嗎？

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。如以爲有實性實用，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〈觀然可然品〉廣說。[140]

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。**」

[140]《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[141]、五結[142]等。
　能繫人於生死而不得解脫，所以名爲結。
　業是身口意的動作；由表業而起無表業，[143]爲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。[144]
※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。因爲光明一來，這黑闇是自然的消失，「必當磨滅」。

---

[141]《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。」
[142]《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。」
[143]《成佛之道》p.148：「業，是爲善爲惡的行爲（表業），又從善惡行爲而引起的潛力（無表業）。」
[144]《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？[145]

[145]《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。**[146]	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。**[147] **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**[148]**，能生佛法。**		

[146][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，盡量降伏麤重煩惱，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，因爲入深定是要墮二乘、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」。被稱爲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，成爲觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名爲無生法忍。阿毘達磨中，忍是無間道；稱爲忍，表示是知而不是證入的意思。」

[147] 如取證空性，「於無爲中」——無差別真如性中，以爲所作已辦，更沒有事了。由於清淨寂滅，也就「不生佛」的功德「法」。

[148]

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[149]甚多無量，亦復如是。迦葉！譬如若破一毛以為百分，以一分毛取海一滴。一切聲聞有為善根，亦復如是。**	又彼聲聞唯爲自身得增長故，白法狹小； 菩薩爲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[150]亦復如是。迦葉！譬如十方虛空無量無邊；菩薩有為智慧[151]甚多，為力無量，亦復如是。[152]**	又彼聲聞由無爲智，但爲除遣自身煩惱； 菩薩普爲一切十方諸有情類。	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

[149] 生滅有作的，名有爲。菩薩沒有與法性相應以前，所有的一切福德善根——施、戒、定等，都還是有爲的。

[150] 解悟無我我所空。

[151] 勝解一切法性空的智慧。

[152]「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、中道爲佛教的根本深義，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，修廣大行，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。」

[153] 雖然聲聞也稱「爲同證」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』，自認爲佛子；但他們「不名如來真實佛子」。爲什麼呢？『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，正像王大夫人，與貧賤私通而生的王子一樣。

真實佛子〔5〕	**聞眾亦復如是，雖為同證，以法性生，不名如來真實佛子。**[153] **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**[154]**。**[155]	境作意集成，而是佛子。	
己二 紹隆佛種〔6〕	**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**[156]**大阿羅漢。**[157]**所以**	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[158]攝受； 而諸菩薩與彼相違。	5、種性差別

[154]《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，名爲佛子，因爲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！」

[155]《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，因爲不是聖位的血統——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」。」

[156]「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。」

[157]《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，如諸菩薩未盡煩惱。	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！

158 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[159]復最勝，彼由於此所集成故。[160]	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。[161] 譬如有人能辦能熟，覺慧希奇，非彼端然[162]而食用者。[163]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[164]，亦爲無量善友攝受，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
	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。[165]	又諸聲聞依菩薩生，非諸菩薩依彼聲聞。	13、依止差別

[159]【彌】：6.益；更加。《論語・子罕》：“仰之彌高，鑽之彌堅。

[160]《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（問【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。」

[161]《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。」

[162]【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。

[163]《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。」

[164]「清淨十因」參閱《瑜伽師地論》卷 38，大正 30，502a。

[165]《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。[166] 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。云何名為畢竟智藥？**

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，

[166]《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」[167]，普遍的回向，「施與一切眾生」，同得解脫，同成佛道。[168]

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。[169]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』[170]。

---

[167]《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。」

[168]《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！」

[169]《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，名為善對治法；於瞋恚病中，不名為善，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，名為善對治法；於貪欲病中，不名為善，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，名為善對治法；於貪欲、瞋恚病中，不名為善，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，是名為顛倒；空中無無常，何處見有常？」……一切有為法無常，苦、無我等亦如是。如是等相，名為對治悉檀。」

[170] [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』[171]。停心觀，舊有不淨、慈悲、因緣（很多經論，只說此三法門[172]）、界、數息——五門。[173]

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[174]——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！」

[171]《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。

[172] [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」。

[173]《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』。」

[174]「九想觀」，參見《大智度論》卷 21，大正 25，217a-c。

婬」的特效法藥。

貪婬是障道法，而凡人都爲他惑亂。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。[175]

2、慈心觀

「以慈心觀治於瞋恚」

瞋心一起，對於利益眾生，就成爲障礙了。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。因爲『空相應緣起』[176]，即開示業果流轉等道理。——以上三觀爲一類。

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，悟解得有爲諸行，

---

[175]《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——不爲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。看五欲爲：僞善的暴徒，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，名爲離欲。在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲爲主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人爲了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容爲：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。」

[176]《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」。[177]這裡的妄見，可攝得常、無常見，[178]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。[179]

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』[180]；起心（思願相應心）

---

[177] [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。」

[178] 詳參《空之探究》，p.97。

[179] [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。云何為二？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。」

[180] [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，南傳的赤銅鍱部立三愛——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）；而在赤銅鍱部中，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，名爲凡夫。

把生死看成怨家，三界看做牢獄，於是願求出此三界生死，名爲小乘。

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，爲菩薩的無願觀。

——以上三觀爲一類。

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：「以諸有爲皆悉無常」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「有爲」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，而凡夫著爲快樂，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，其實不過爲迷於色、受、想、行、識而起的妄執。所以薩迦耶見——有身見（俗稱我見），是以五蘊爲所緣，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，而想像爲怎樣的聖潔。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），義譯爲覺。

達成正覺的條件，因素，名爲菩提分，或菩提支，菩提品。

總括佛說的菩提分，主要的有三十七類，名爲三十七菩提分。這是可以分爲七大類：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。[181]

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」：

這是被稱爲『一乘道』[182]，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、法爲繫念處，心住於此而正觀察，所以名身念處……法念處。

[181] 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。

[182]《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。[183]

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：

觀身爲不淨、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，[184]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』，[185]從生滅無常中，得空無我正見，就能除常倒而「不墮我見」了。

---

[183] 念（mindfulness，*sati*）＝念處（foundation of mindfulness，*satipaṭṭhāna*)：
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」。

[184]《中阿含經》卷 24（98 經）《念處經》，大正 1，582b7-584b29。

[185]《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——有爲法；還有無爲法。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爲我的（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<u>四正勤</u>，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，勇於爲善的精進，所以也名四正斷。[186]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。

[186]《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。<u>云何為斷斷</u>？謂比丘亦已起惡不善法，斷生欲方便精勤心攝受，是為斷斷。<u>云何律儀斷</u>？未起惡不善法，不起生欲方便精勤攝受，是名律儀斷。<u>云何隨護斷</u>？未起善法，今起生欲方便精勤攝受，是名隨護斷。<u>云何修斷</u>？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：『修空名爲不放逸』[187]。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，爲神通所依止（如足一樣）。所以欲、勤、心、觀所成定，名爲四如意足，也叫四神足，這是得定發通的重要行門。[188]

2、但爲什麼會發神通呢？

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』，想像爲一一個體的實在。由於實執的熏習，身心世界，一一固體化，麤重化，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，麤「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」。[189]

---

[187] [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，是故常自攝撿心不放逸。」

[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。」

[188]《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**定滅行成就修習紳足；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。」

[189]《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<u>五根</u>，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，能對治懶於爲善，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。[190]

五、**以<u>五力</u>，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，所以又名爲五力。

六、**以<u>七覺分</u>，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，爲觀慧的別名；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，因爲深嘗法味，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。」

[190]《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，不可屈伏義是力。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。」

以擇法爲中心的七覺分，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，主要爲斷除三結——我見、戒禁取、疑。
我見是理的迷謬；戒禁取是行爲的錯謬；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（這名爲『於法無畏』[191]）。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，爲離邪向正，轉迷啓悟的修持軌範。
1、正見：於四諦、二諦、一實諦的深徹知見，爲八正道的主導者。
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：爲遠離殺、盜、淫的身惡行，而有身正業。
4、正語：爲遠離妄語、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，爲助成一切道品（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、慧爲體。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。**

[191]《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，[192]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。[193]

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！是為菩薩畢竟智藥，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**	
麁品雜染	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

[192] 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。

[193]《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，是為菩薩乘於大乘。」

	令不定者心得安定。	四念處
	自精舉故，由所緣執中煩惱轉勇	四如意足
	猛精進出世間法。	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，名爲出世。出世爲佛法本義，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！[194]

在這閻浮提內，所有的「諸醫師中」，要推「耆域醫王最爲第一」[195]。由於他醫理高明，所以讚爲醫王。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。

---

194 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？」

195 Jīvaka：耆婆，時縛迦，時婆，尸婆迦，嗢嚩迦，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」[196]的勝解爲方便，而中觀宗以「緣生無性空」[197]爲方便。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」爲方便[198]	以「緣生無性空」爲方便

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」[199]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。

---

[196]《成佛之道（增註本）》，p.393：「性空唯名系，以現觀法性空爲主要目的，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。因爲說依他有自相，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？」

[197]《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，可爲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，爲入法的不二門，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。

[198]《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。」

[199]《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」。

[200]在上面解說「我空」[201]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，以爲是能知者，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。[202]
一般人，大都是『依識立我』[203]；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

---

[200]《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。

[201]「我空」：詳參《寶積經講記》，p.95-99。

[202] [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。以大悲爲本的菩提心，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。」

[203] [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：眾生每以能認識者爲我（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，即以身體或茶杯爲屬於我的，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，爲一切依自我爲中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。悟了緣起，知一切爲相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅爲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，何得有我所」？這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因爲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，故依我空爲比喻而明法空。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。因爲一般都誤以爲空是沒有，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』[204]。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」。[205]

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，眾生總以爲心在主宰。有心可得，爲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。這也是以爲有心可得，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。」

[204][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「以破爲顯」。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，因爲性空，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。

[205][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」：恐怖爲愚癡心所生起，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，能不爲我法所礙而有恐怖，即「遠離顛倒夢想」。顛倒，即是一切不合理的思想與行爲，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』。[206]

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』。[207]這樣，現在是即生即滅，「無有住」相，那又指什麼爲現在

[206]《景德傳燈錄》卷 3，大正 51，219b。

[207] 《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**』。[208]

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、三處爲觀門，但推求起來，不見有一定法名爲心，不見心有自性可得而契入心空。[209]

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，生滅應分爲三種：

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；即說明眾生爲什麼而生死流轉的，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。

[208] [1]《金剛般若波羅蜜經》，大正 8，751b。

[2]《般若經講記》，p.116-117：

爲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〕有以爲我們的心，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，這名爲三世實有論，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〕有以爲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，還取相妄執爲常！

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。

[209]《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，雖可分爲觀一切法皆不可得，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，這裡譯爲七句，以顯示心相不可得。[210]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[211]
無色無形	無色無形	不可自尋思[212]（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[213]（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。

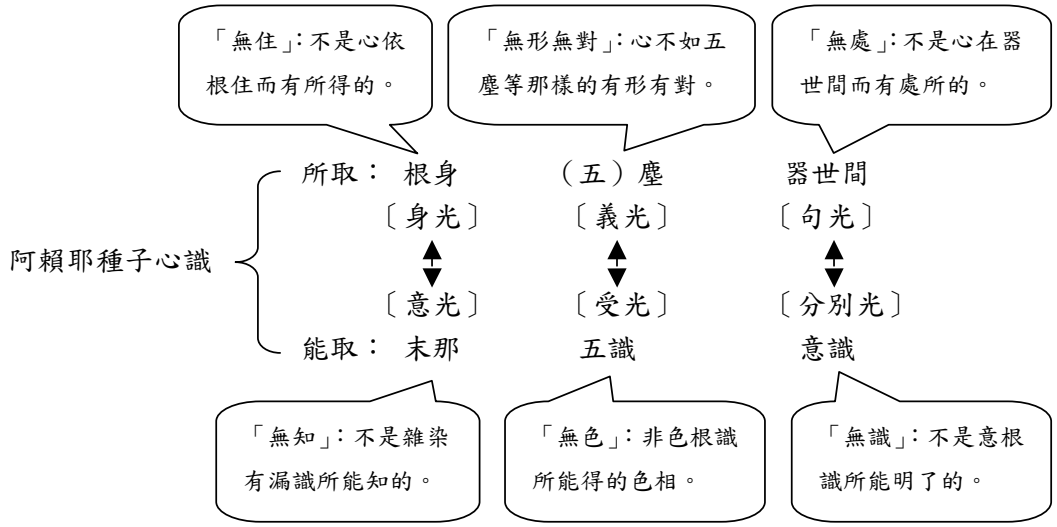
[210] [1]《瑜伽師地論》卷 74，大正 30，706b：
問：圓成實自性當云何知？答：當正了知，如先所說差別之相，所謂真如、實際、法界，如是等類無量差別。復當了知所餘差別，謂無形色、不可睹見，無所依住、無所攀緣，不可顯現、不可了別，不可施為、不可宣說，離諸戲論無取無捨，如是等類差別無量。
[2]《寶積經講記》，p.102：
依《瑜伽論》有六句，本譯但出四句：一、無色，這不是色根識所得的。二、無形（相），既不是五根識所得，也就不是色等五塵相了。三、無明，這也不是意根識所明了的。四、無知，也不是雜染的有漏識所知的。這四句，說明了不落二邊，非有漏心識所得，而唯是般若現證的。《般若經》說：『慧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」。

[211]《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。」

[212]《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。」

[213]《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。德山以爲心不可得，就誤會爲沒有心了。<u>真俗不能無礙，解空不能達有</u>，難怪他經不起老婆子現實門中一問，就落得啞口無言。[214]

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。

[214]《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。丱歲（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！』我當摟其窟穴，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』[215]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，[216]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？

---

[215] 《解深密經》卷 3，大正 16，698a-b：
慈氏菩薩復白佛言：世尊！諸毘缽舍那、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。

[216] 《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，也可以不言而知了。

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。[217]
	是心如電，念念滅故。	「是心如」閃「電」一般，一霎[218]間過去，所以說「念念滅」。[219]

[217] 《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。

[218] 霎〔ㄕㄚˋ〕：瞬間。(《漢語大詞典(十一)》，p.705)

[219]《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。

	心如虛空，客塵污故。	「心如虛空」那樣，本來清淨（淨是空的異名）[220]，什麼也不可得。 經上說：『心性本淨，客塵所染』[221]。『是心非心，本性淨故』[222]。如以爲眾生有一清淨真心，那就不是如來虛空喻的本意了。

[220]《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，本經特重於利他爲先的布施。這些，受持《金剛般若經》者，應有深刻的認識！」

[221]《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，所以常爲大小空有諸宗所共諍。有不承認心性本淨的，即以經文爲不了義。

有部	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。
成實論師	說心性通三性，約相續假名心說。
大眾部、分別論者	是以心的覺性為本淨的。
性空學者	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。
瑜伽學者	近於性空學者說
真常唯心論者	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。

[222]《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。[223]
	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。[224]
	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，六識都名爲心王。
	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）。[225]
	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」。
	心如狂象，蹈諸土舍，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。
明顛倒心	**心如吞鉤，苦中生樂想故。**	顛倒的以爲美味當前，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，以爲我在做什麼，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」。

[223]《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。

[224]《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。

[225]《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[226]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，常爲不平等的「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[227]、形色[228]，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：『拼死喫河豚』，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　無爲相

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、以無性爲自性

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**

[226]【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)

[227] 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。

[228] 形色：有形之色：指色法中，質礙粗著，因觸覺始能覺知長短者。爲「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。俱舍家認爲此八種色極微各別，各有別體，均屬實色。唯識家則增粗、細二者而成十種，但認爲此等諸色皆非實色。

得，是為一切諸法自性』。[229]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[230]，才開顯了一切法的自性。所以，無性爲自性，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。[231]

本經的顯示法性，充分的表顯此義。這又分兩節來說。[232]

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」。
爲什麼？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。

---

[229] 《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。

[230] 《六祖壇經》卷 1，大正 48，357b19-29。

[231] [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爲依準。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。如羅什所譯爲「無所有」或「無所有性」的，玄奘每譯爲「無性爲自性」。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爲依。
[2]《初期大乘佛教之起源與開展》，p.726-727。

[232] 「無性即性」分爲二科：辛一、無爲相，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，爲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「是無爲」。行業是有爲法，有爲法是業煩惱所爲（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，生滅所不得的無爲。

大小乘論師，雖成立多種無爲，但如來對有爲說無爲的本意，如本經所說，是《阿含經》以來一致的定說。[233]

[233]《性空學探源》，p.206：
無爲法，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，展轉顯示現證的無爲法。

辛二　聖性相

以下，據現證無爲而顯示聖性，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：「若無爲」法，那就「是一切諸聖」——三乘聖者的「根本」。
無爲法本來如此；如以此爲所依而體證這無爲法，那就成爲聖人——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**』。[234]如離去無爲法，就沒有聖人可說。諸聖者所現證的無爲法，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——無爲「中」，是「無有持戒」，也「無

建立擇滅、非擇滅、虛空三種無爲。在阿含經中，只說愛盡離欲離繫所得的諸法不生的擇滅無爲。其他的無爲，在根本聖教中是找不到根據的。不過，阿含說無爲的定義是「不生不滅」，那麼，其他含有這種定義的法，就都可說是無爲。因此，無爲法就多起來了。有部的三種無爲，比較是初期的；擇滅與非擇滅，爲各學派所共許的（大眾系及分別說系化地部的兩家九種無爲中都有這三種。舍利弗毘曇及案達羅學派的九種無爲，只有擇非擇滅）。

234 「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 Prajbaparamita》：「asa j skrtaprabhavita 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，遠離憒鬧得道，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。[235]

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，名爲持。犯了戒行，損壞了戒體，叫做破。[236]從現相邊說是如此，但深求一切法的真相，無性空不可得——無爲，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』。[237]

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」無爲中，「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」。

---

[235]《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，一定是自以爲持戒，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，是無所得的空慧爲方便，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。

[236] [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、麁心言「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。

[237]《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』。[238]

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』[239]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

---

[238] [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。」)

[239]《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』[240]的清淨。

六、**是性無我，離我我所故。**

「是性無我」，因爲聖性是「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」，因爲聖性是「從平等」的無爲法性而現證的，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，因爲這是「第一義諦」。第一義諦爲勝義諦的異譯。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，因爲一切「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』。[241]

十一、**是性安樂，涅槃為第一故。**

「是性安樂」，在一切安樂中，有爲樂可盡；唯「涅槃」出三界苦厄的離繫樂，最「爲第一」。

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。

---

[240]《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。」

[241]《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，於道場知已，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』[242]。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[243]	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

[242] 《如來藏之研究》，p.132-133：

般涅槃四德中，我最爲特出，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，是以無我來印定爲是佛法的（與外道說不同）。部派佛教中，犢子部等立「我」。被稱爲附佛法外道。然犢子部與說轉部，成立「我」論的目的，是爲了成立生死流轉，從繫縛到解脫的聯繫，而不是以「我」爲真理，爲證悟的內容。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。

[243]《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！

本經以菩薩道爲主，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』，聲聞法決不是法有我有，或法有我無的。[244]因爲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。[245]

◎《法華經》也說：不信一乘，是增上慢人——自以爲然的假名阿羅漢。[246]

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，以出家的比丘爲主，所以先說比丘的應行不應行。應修行的，就是戒定慧三學。

---

[244]《成佛之道（增註本）》，p.358-360；《性空學探源》，p.60-72。

[245]《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。**

[246]《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，以戒爲依止，依戒而進修定慧，依慧而得解脫，所以名爲「增上」[247]。

能內觀，才能進入佛法，才能修三學，得真解脫。[248]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，爲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。[249]

「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[250]、婆羅門[251]，怖畏好色、聲、香、味、觸故，住空閑處，獨無等侶，離眾憒鬧，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，稱爲欲而並不是真欲，真欲是內心的貪欲。[252]

---

[247]《成佛之道（增註本）》，p.176：「三學，應稱爲『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，能爲他所因依的意思。因爲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。」

[248]《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，不免爲我我所執所歪曲。」

[249]《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。」

[250] [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（śraman），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。」

[251]《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爲婆羅門，這並非指一般的婆羅門而說。」

[252] [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「還爲好色、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，「又爲天上」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。人與天爲二善道；地獄等爲四惡道。
◎地獄是最苦的處所，有八熱、八寒大地獄[253]，及遊增地獄等。[254]
◎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，所以以餓鬼爲名。
◎畜生，實包括一切的禽[255]、獸[256]、鱗[257]、介[258]。
◎阿修羅，譯義爲非天。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？

---

[253]《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，爲這一世界——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。」
[254]《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。」
[255]【禽】：1.獸的總名。2.鳥類。3.泛稱鳥獸。(《漢語大詞典(一)》，p.1587)
[256]【獸】：1.一般指四足、全身生毛的哺乳動物。(《漢語大詞典(五)》，p.131)
[257]【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)
[258]【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。[259]

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。
不爲瞋恚煩惱所動，能忍辱而不還報，才能清淨持戒。[260]
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[261]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。[262]這樣的比丘，不爲環境所動轉，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，若人撾罵不還報；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

[259]《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，使自己的行爲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爲，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。」
[260]《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。假使身受百千鉾攢，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。」
[261]《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。」
[262]《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[263]，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**悷，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，爲貪瞋等煩惱所役使。

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[264]、喉頭癌等，那就與其他的病情不同，「即能」使人「斷命」而死。

---

[263]《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），意義爲「等持」，也譯爲「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」，義譯爲「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，名爲「增上心學」。」

[264]【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[265]，「即時能斷」眾生的「智慧命」，如咽塞病一樣。

○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。[266]所以必須隨心所著而求解脫，如提婆菩薩的《廣百論》說：『識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅』。[267]

戊二　沙門善學不善學

己一　標列

---

[265]〔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，一切皆以我見為根，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。」

[266]《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。」

[267]《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，譯義爲複合。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」，梵語缽多羅，譯義爲應量器，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[268]，心在俗事上轉。

7、「不善」守「護」自「身」，爲「慳」吝、「嫉」妒、「懈怠」放逸等煩惱所使，所以「破戒爲惡」。

※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，出家憒鬧之眾；言語柔軟。行如是法，皆為欺誑，不為善淨，而於空法有所見得；於無得法生恐畏心，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、<u>威儀方面</u>，「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

[268]【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。[269]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，「皆爲欺誑」——在虛誑妄取事上著力，「不爲」內心的「善淨」；不是爲了從內心的善淨，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」，以爲有法可「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**』[270]，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，[271]可爲例證。

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

---

[269]《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，就能成爲聖者的種姓，所以稱爲「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」，是爲道的精誠。」

[270] 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**。」

[271] [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，時爲法師。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」爲「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，重慧的流爲義理的論究。」

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。但目的爲了「欲令人知」道他持戒。唯有使人知道，才會稱譽他，欽佩他，以他爲師範，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「爲阿練若」[272]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「但爲」他「人知」道，而「不以厭離」心來修學；「不爲」心離戲論的「善寂」；「不爲得道」（覺悟）；「不爲」證得「沙門、婆羅門果」——出離清淨的究竟果；「不爲涅槃」的究竟解脫。[273]精進的修行，一切爲了現生因緣，貪求他人的尊敬，這就「是爲名聞沙門」。

庚四　實行沙門

實，是真實，勝義；實行沙門，是爲勝義而修行的沙門，勿以爲是一般的實行。

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[274]，一心向道，「何況」爲了身外的尊敬與「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」

[272]《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——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」，所以被稱爲阿蘭若者（araṇyaka）。佛教的出家者，起初也是以阿蘭若爲住處的。後來，佛教界規定爲：阿蘭若處，離村落五百弓。總之，是聽不到人畜囂音的地方。」

[273]《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。」

[274]【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。信解空法爲佛法心髓，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，〔*爲勝義而修行：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。

眾生爲了願得三界樂果，二乘爲了願求涅槃，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[275]，所以「不爲」願求「涅槃而修梵行」——三增上學，「何況」爲了願生「三界」果報而修行呢！不爲生死，不爲涅槃而修行，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的；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，也就成爲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，以阿賴耶識爲所知依——一切法的依處，就以阿賴耶爲我愛執藏，或稱爲『煩惱過惡聚』（集處）。[276]

---

[275] [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，是無智爲能證。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，我們爲他的弟子。」

[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。」

[276][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，此諸染法因名稠密，以難可觀解

◎中觀學者以自性見爲依止，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』[277]），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。[278]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。[279]

（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」爲「身」的，名爲法身，這是佛的真實。[280]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」爲佛呢？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……。」

[277]《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。」

[278] [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（Attasaraṇa），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。

[279] [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。」

[280]《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，則爲能見佛，見苦集滅道」。《佛藏經》引經說：「若人見法，是爲見我（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，而見佛之所以爲佛嗎？《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，是爲見佛法身」。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。禪者稱悟入爲「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」，以經論等文字語言爲法呢？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「無爲法」中，「尚不見」有和合的「僧」相可得，「何況當見有」六「和合眾」[281]（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，煩惱與業爲集諦，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，爲滅諦。達法性空，即悟『本來寂靜，自性涅槃』[282]。不離一切法，不得一切法，所以「不著涅槃」，或稱之爲無住涅槃——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。[283]

---

[281]《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。」

[282]《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。」

[283] [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，爲聲聞道的要門。如爲勝義而修行，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，爲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： 內懷於姧邪，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，當知恚痴亦斷。」

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」爲「沙門、婆羅門」（婆羅門的意義是淨行，佛每以真正出家修證的爲婆羅門，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「如貧人爲名所壞」了！

庚二　勿恃多聞

唯爲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，勿要以爲多聞就可依恃。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[284]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，成爲可敬的實行沙門。

[284]【中外】：表裡，內心與外表。《逸周書・謚法》：“行見中外，曰慤。”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』：戒是爲了令人隨順正法，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，也就不成其爲戒了。而且，戒（梵語尸羅）是**清涼**義。[285]

○取我著相，爲戲論分別根源，一切煩惱熾然所依止。如來說依戒而定而慧而**解脫**，爲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」，一切還是以自我爲中心：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，而思想行爲一切依我見而行，「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，[286]心大驚怖，是名第

[285]《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(śīla)，尸羅是譯爲「戒」的又一類。尸羅譯爲「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。」

[286]《無諍之辯》，p.33-34：「流轉不已的諸行，觀爲無常無我而證得涅槃，說爲不生不滅的無爲。但說爲

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』[287]。
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」，以爲非佛所說，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，[288]

◎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」，以爲有法可得，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！[289]

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，有爲與無爲，世間與出世，不過爲「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，有爲實性即無爲；即色即空，即空即色；即空即假即中。」

[287]《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，以爲實有眾生，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。」

[288]《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，爲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，被稱爲「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」，成爲四頭陀行了。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。」

[289]《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，舊譯爲作與無（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。廣義爲一切有爲法；要略爲以思心所爲主的身口意行。

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。[290]
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。[291]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。[292]

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

---

[290]《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，是約波羅提木叉學處說的。「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，又名爲「斷煩惱毘尼」。「捨」，是對治僧殘的「不作捨」與「見捨」。」

[291] [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。」

[292] [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

戒爲學佛者所依止，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』[293]。不著持犯相，不起高下見，也「不憶想分別此戒」，以爲如何如何。

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，即名爲『自然戒』[294]，『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」；不爲煩惱所縛的「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。[295]

庚二　偈頌

---

[293]《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。」」

[294] 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。

[295]《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」。不但聖者以此爲體性，也是聖者以此爲因性的（共三乘說爲聖性。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，爲本經的要義之一。」

偈，即伽陀，爲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，稱爲重頌，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。[296]
安住於「畢竟常寂滅」中，能「遠離於一切」的「憶想」「分別」。心不爲戲論[297]所動，所以能「解脫諸動念」。[298]經上說：『動即為魔縛，不動為法印』[299]。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」，一心爲道，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

---

[296]《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。」
[297][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。
[298]《十住毘婆沙論》卷 7，大正 26，55c1-2：「不生一切動念憶想分別等。」
[299] [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。逮得智慧明，無闇無所有，無我無彼想，已知見諸相，是名為佛法，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』[300]。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，是名為佛法，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，是名為安住，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，是名為真實，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」而起憍慢。[301]

---

[300] [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。」

[301]《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，不論他是在家出家，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，「是名爲真實清淨持戒」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「不以戒爲最」上，也「不貴」重「三昧」。三昧是梵語，義譯等持，即正定。[302]
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」，爲十方「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」。
不爲我見所繫縛，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」，「爲」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』[303]；或簡要說：『心得解脫』，這都

乎「大乘」戒之精神。」

[302] 三摩地（samādhi 梵巴同）：三昧、等持。
「等」：是平正，不高揚掉舉，不低沈惛昧。「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，簡譯爲三昧，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。」

[303] [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」[304]。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。[305]得法眼，約證得聲聞初果——須陀洹果說。[306]

五眼[307]

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！」

[304] [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。

[305] [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，稱爲法眼，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。」

[306]《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。」

[307]《般若經講記》，p.114-115。