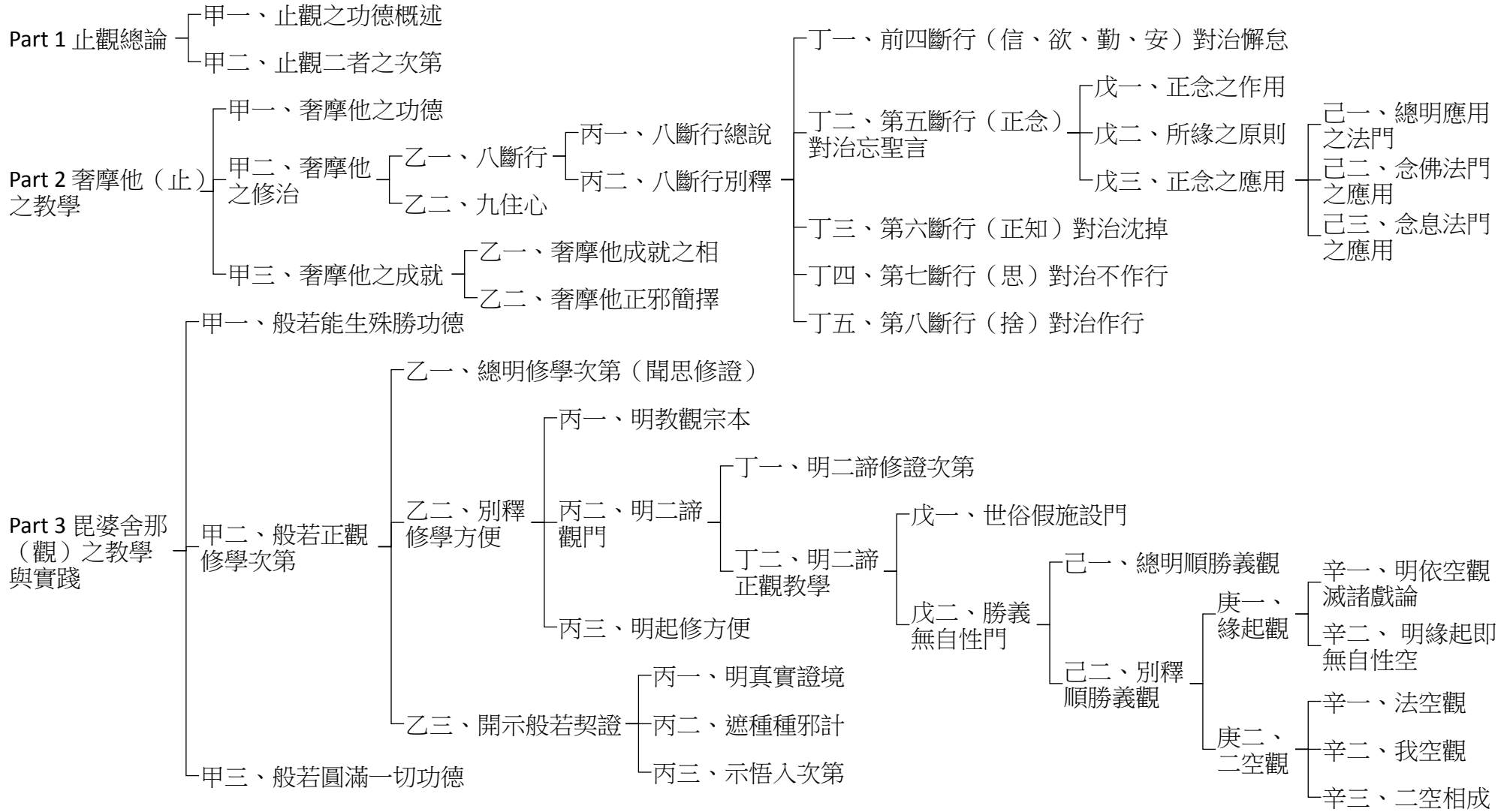


# 〈大乘不共法〉止觀教學



## 〈大乘不共法〉之止觀教學

釋長慈 (2017/7/1)

### Part 1 止觀總論

#### 甲一、止觀之功德概述

三乘諸勝德，悉由定慧生。

以下先總說禪那及般若二度。

#### 壹、定慧之相應與別異

##### 一、釋名

禪那，譯義為靜慮，一般稱為禪定；為定的一名。

般若，譯義為慧，一般稱為智慧。

##### 二、定慧不離(依修習成就說)

定與慧，在修習成就的（聲聞）菩薩行中，是相應不離的，稱為『止觀雙修』，『定慧均等』。也就因此，聲聞及菩薩法中，每以禪及三摩地等定，來稱那與慧相應的禪定。

聲聞法中，如空三摩地，勝義禪等；

大乘如首楞嚴三摩地，如來禪等。

##### 三、定慧別異

###### (一)依下手學習說

但從下手學習，及定慧的特殊性能來說，定與慧是有分別的。

所以聲聞法的三增上學，心增上學以外，有慧增上學；

大乘法的六波羅蜜多，禪波羅蜜多以外，有般若波羅蜜多。

###### (二)依止、觀實踐說

從修習來說，多稱之為止觀，止與觀也是不同的。

###### (三)確認定慧特性差異之重要性

大乘的修學者，必須肯定定與慧的特性，否則就會以禪為慧，以修得四禪為證四果，得定德而以為得慧成佛了。

#### 貳、定慧之重要性

其次，定與慧，不但為大乘行果的心髓，也是聲聞行果的要目。菩薩的修行，雖重在菩提願，大悲心，迴向等功德，但如沒有定慧，這一切都是不能成就的。所以《解深密經》說：『若諸聲聞，若諸菩薩，若諸如來，所有世間及出世間所有善法，應知皆是此奢摩他及毘鉢舍那（止、觀）所得之果』（《菩提道次第廣論》卷一四引經（四九頁上））。

止與觀，是定慧所攝的，從修習方便得名。對於定、慧——止、觀的尊重修習，為修學大乘行的要著。

所以稱讚說：「三乘諸」殊「勝」功「德」，「悉由定、慧」所「生」！

### 甲二、止觀二者之次第

修習止觀者，應先修習止；

止成觀乃成，次第法如是。

#### 壹、釋「止觀」、「定慧」義

##### (壹)明「定、慧」即「止、觀」

說到定、慧的修習，就是止、觀的修習。

##### (貳)「定、慧」、「止、觀」之定義

什麼是止、是觀？什麼是定、是慧？

#### 一、慧、觀的定義

##### (一)觀察抉擇為性

慧是以『簡擇為性』的。梵語毘鉢舍那，譯義為觀，經說觀是：『正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察』。

所以，慧是以觀察抉擇為特性的。

##### (二)簡別對「慧」的錯誤觀念

有人以為明了就是觀慧，這是不合經義的。

#### 二、止、定的定義

梵語奢摩他，譯義為止，經說止是『心一境性』；『內心相續』。

定是『平等持心』的意思，所以止是安心一境而不散動的。

#### 貳、「止、定」與「觀、慧」之次第

##### (壹)明修習止觀應先止後觀

止與觀不同，若「修習止觀」，就「應」該「先修習止」。

這不是說：把定修好了，再來修習觀慧。

##### (貳)明止觀相互助成

事實上，止與觀有互相助成的作用。在沒有修止成就以前，也是有散心觀察慧的。

##### (參)明先止後觀之意義

#### 一、止成就然後才能觀成就

那怎麼說先修止呢？在止與觀的修習過程中，一定先修「止成」就；止成就了，然後才能修「觀」「成」就，如定心不成就，那觀慧也是不會成就的。依這個意思，所以說先修止。

#### 二、舉經說證成

經中說到止觀，定慧，禪慧，也總是先定而後慧的。

### 三、結說：先止後觀為必然次第

這是修習的必然「次第」，不管你橫說豎說，頭頭是道，如真的修習止觀，那「法」定有「如是」次第的。這樣，現在就先說止，就是禪度的修習。

## Part 2 奢摩他（止）之教學與實踐

### 甲一、奢摩他之功德

依住堪能性，能成所作事。

#### 壹、修止得禪定的目的

為什麼要修止而得禪定？

##### （壹）能成辦有義利事業

因修止而能得定，就能成辦種種有義利的事業。所以說：『制心一處，無事不辦』。

##### （貳）有行善離惡的力量

修止而得住心時，身心引發輕安，身心都輕快舒適，而有行善離惡的力量。

#### 貳、散亂心的過患

眾生一向在散亂心中，<sup>(1)</sup>對欲境的抗拒力，<sup>(2)</sup>煩惱的制伏力，<sup>(3)</sup>善事的進修力，都非常薄弱，總覺得有心無力，如逆水行舟那樣的艱難。

身體也如此，身體健康的，也時有煩勞不堪的感覺。如久病一樣，身心都滯重遲緩，軟弱無力。

#### 參、依住定心而生堪能性

如修止而能住正定，「依住」心而發生「堪能性」，就是<sup>(1)</sup>從身輕安而生身精進，<sup>(2)</sup>從心輕安而生心精進；過去無能不堪的情形，全部改觀。

#### 肆、依定所生之堪能性能成所作事業

依止這樣的堪能性，就「能」勇於進修，作「成所」要「作」的「事」業。

##### （壹）聲聞人要作成之事

什麼是要作的事？聲聞人，依定才能<sup>(1)</sup>得現法樂住，<sup>(2)</sup>得殊勝知見（天眼[、天耳，他心，宿命，神境等五通]），<sup>(3)</sup>得分別慧，<sup>(4)</sup>得漏盡解脫。

##### （貳）大乘行人要作成之事

大乘行人，依定才能<sup>(1)</sup>引發身心輕安，<sup>(2)</sup>引發神通等功德；<sup>(3)</sup>能深入勝義，<sup>(4)</sup>更能作饒益眾生的種種事業。

#### 伍、結說：佛法殊勝功德都離不了定

總之，佛法的殊勝功德，都是離不了定的，所以應專心修習禪定。

甲二、奢摩他之修治

乙一、八斷行

丙一、八斷行總說

由滅五過失，勤修八斷行。

壹、略明修定所不可缺的資糧與方便

『依慈住淨戒』，為修定所不可缺的資糧；調身、調息等，略如五乘共法中說。(pp. 135-140)

貳、引生正定的修習

(壹)成就正定之因

一、由滅五過失成就正定

要怎樣用心修習，才能引生正定？  
這要「由滅五」種的「過失」而成就。

二、五過失之名稱

五過失是：懈怠，忘聖言，昏沈掉舉，不作行，作行。

(貳)五過失之對治法

一、修八斷行而滅五過失

怎能滅除這五失呢？  
這要「勤修八」種「斷行」。

二、八斷行之名稱

八斷行是：信、欲、勤、安、念、知、思、捨。

(參)結說

修八斷行，滅五過失，自能成就定心了。如破除了障礙，才能平安的到達目的地一樣。

參、表列五過失與八斷行之關係

五過失與八斷行，以下會分別解說。現在總列一表如下：



## 丙二、八斷行別釋

### 丁一、前四斷行（信、欲、勤、安）對治懈怠

懈怠為定障，信勤等對治。

#### 壹、懈怠為習定最大的障礙

禪定，是修所成的勝德，要<sup>(1)</sup>有信心，<sup>(2)</sup>有耐心，<sup>(3)</sup>不斷的學習，才能成就。所以從初學到學習成就，「懈怠為」習「定」的大「障」礙，非修「信勤等對治」行不可。

#### 貳、懈怠相狀

懈怠，是對善事缺乏勇氣，敷衍，泄沓（一`去Y`），為障精進的煩惱。

#### 參、對治懈怠的方法

##### （壹）精進、欲、信

##### 一、精進

要滅除懈怠，非精進不可。

##### 二、希求願欲

但定的修習精進，要從對於禪定的希求願欲而來。如一心想成就禪定功德，非得不可，自然就樂意修習而不疲懈了。

##### 三、深信心

但這要從信心中來：<sup>(1)</sup>深信禪定的功德，<sup>(2)</sup>深信定是可以修習而成的，<sup>(3)</sup>更信自己能切實修學，一定能成就。

##### 四、信為欲依，欲為勤依

有了這樣的信念，自然『信為欲依，欲為勤依』，而勤修不懈怠了。

##### （貳）深信定境的輕安

在禪定的信心中，第一要深信定境的輕安自在，身心勇銳，使自己的身心，進入一新的境地。

如於定的輕安而能深信，實為引發精進的要著。

#### 肆、結說

修<sup>(1)</sup>信，<sup>(2)</sup>欲，<sup>(3)</sup>勤，<sup>(4)</sup>安——四種斷行，滅除懈怠過失，實是貫徹於修定的始終過程；而在開始修習時，這是應特別重視的學程。

## 丁二、第五斷行（正念）對治忘聖言

### 戊一、正念之作用

正念曾習緣，令心不餘散，  
明記不忘念，安住而明顯。

#### 壹、正念的作用：使心繫在一境上

在修止時，主要是使心在同一境相上安定下來。  
使心繫住一境的，是「正念」的力量。  
正念如繩索一樣，使心繫在一境上，不致流散開去。

#### 貳、釋「曾習緣」

##### （壹）明正念之對境（曾習緣）

念什麼境呢？  
是「曾習緣」。

##### （貳）釋「緣」與「曾習緣」

緣是所緣境；  
曾習緣是曾經慣習了的境相。

##### （參）舉例說明

【修念佛】如修念佛的，先要審視觀察佛相；修習時憶念佛相，使佛相在心上現起來。  
【修不淨念】如修不淨念的，就要先取青瘀、膿爛等不淨相。[使不淨相在心上現起來。]

#### 參、明修念才能成定

念，就是曾習境的憶念；修念才能成定，所以定是不能以幻想而修習成就的。

#### 肆、明正念有令心力增強等功德

##### （壹）明正念能對治「忘聖言」

有了正念，就能對治『忘聖言』的過失。

##### （貳）依安住所緣之「聖言」令心不散

###### 一、方法：念念不忘於所緣

聖言是聖者所開示的法義，  
作為修止的所緣，念念不忘於所緣（按：此中應可包含「關於憶念所緣的教導」及「心所專注的所緣境」），就能「令心不」向「餘」處馳「散」，心就漸漸安定了。

###### 二、所對治的心所（散亂、昏昧）

###### （一）眾生心多散亂與昏昧

眾生的心，<sup>(1)</sup>明了時就散亂了；<sup>(2)</sup>心一靜就昏昧了，睡著了。

###### （二）散亂與昏昧之失

昏昧而不明了的，是無力的；  
明了而散亂的心，如風中的燭光一樣，動搖不定，也是沒有大用的。

### 〔參〕結說

所以修正成定的主要目標，是心力增強，能作常人所不能作的大事。

### 伍、依正念、正知令心安住明顯

#### 〔壹〕明所修之心應明顯而安住

這就要修習這個心，明顯而又安住，安住而又明顯。

#### 〔貳〕達明顯安住之方法

怎樣才會安住又明顯呢？

#### 一、總說：以正念為主，正知為助

這要以正念為主，正知為助來修習，[令]此心能「明」白的「記」憶所緣，「不」致於「忘念」；

忘念是障於正念的，使心忘失所緣的。

#### 二、別釋

##### 〔一〕以正念安住所緣

修習時，如心以正念力，能安住所緣，不向餘境流散，就讓他安住而相續下去。

##### 〔二〕以正知要求明顯

但安住而要求明顯，就要以正知來時時關照，確知住在所緣境。

##### 〔三〕舉觀相念佛為例

如念佛的，不但要<sup>(1)</sup>心住(以正念安住)佛相，而且要<sup>(2)</sup>明了(以正知來時時關照，確知[心安住於一一相好之])佛相，<sup>(3)</sup>佛相漸漸的明顯現前(要求明顯)。

#### 三、結說

這樣的「安住而」又「明顯」——明與靜，為修正學程中的重要內容。

### 〔參〕簡別錯誤的觀念

#### 一、明有「安住」而無「明顯」之失

切勿以為專心一境就得了，落入無記昏昧中去。

#### 二、明不取相而修之失

有以為我是不取相而修的，是無分別的，不用繫心一境，也還是有修有證的。

這當然是有些誤會了！

即使是不著相，無分別，也還是對此有一解了，然後專心向著修去。

這還不是繫念所緣嗎？

如什麼都不想（初學是無此可能的），幽靈似的茫無著落，那能成什麼呢？

#### 三、澄清中國禪者亦修繫念所緣

例如中國的禪者，提起一句：『念佛的是誰』？『拖死屍的是誰』？

雖然由此激起疑情，方便小小不同，但由此使心打成一片，撥落無邊妄念，這還不算繫念於一嗎？



## 戊二、所緣之原則

聖說是所緣，能淨惑障者，  
或順於正理，能向於出離。

### 壹、概述所緣境的類別

#### (壹) 非任何所緣都可為念境

到底應住心於什麼所緣，才能修習成定呢？「聖」者「說：是所緣」是沒有一定的。沒有一定，這不是說什麼都可以，而是說，在可為念境的種種緣中，沒有一定而已。

#### (貳) 四類所緣

瑜伽師說有四種所緣：<sup>(1)</sup>周遍所緣，<sup>(2)</sup>淨行所緣，<sup>(3)</sup>善巧所緣，<sup>(4)</sup>淨惑所緣。

### 貳、明所緣應合於二大原則

#### (壹) 總說

##### 一、明所緣的二大原則

總之，聖教中所說的種種所緣，一定是合於二大原則的：

- 一、是「能淨」治「惑障」的；
- 二、是契「順於正理」的。

##### 二、明所緣必合於二大原則的理由

凡緣此而修習住心，就能<sup>(1)</sup>使煩惱漸伏，<sup>(2)</sup>或者斷而不起，這才能引生正定；定是離（煩惱）欲而修得的。

這或是共世間的，或是出世的，「能向於出離」道的斷惑證真，這才是值得緣以為境的。

如緣荒謬悖理的，反增煩惱的，如緣淫欲，緣怨敵，或是緣土塊木石無意義物，那不發狂成病，就算萬幸，不要說得定了！

#### (貳) 別釋

##### 一、能淨治惑障的所緣

對治煩惱而漸伏的[所緣境]，如[：]

<sup>(1)</sup>不淨[所緣]治貪欲，<sup>(2)</sup>慈悲[所緣]治瞋恚，<sup>(3)</sup>緣起[所緣]治愚癡，<sup>(4)</sup>界[差別所緣]治我執，<sup>(5)</sup>持息[所緣]治尋思散亂。

這是隨煩惱的增強，而施以不同的對治法門。

##### 二、契順於正理的所緣

#### (一) 五種善巧所緣

順於正理的，如以<sup>(1)</sup>蘊，<sup>(2)</sup>界，<sup>(3)</sup>處，<sup>(4)</sup>緣起，<sup>(5)</sup>處非處——五種善巧為緣；這五者都是契順於正理而能滅除愚癡的。

#### (二) 出世斷惑的總相所緣

出世斷惑的總相所緣，是一切法無我，一切法性空。

### 參、合於二大原則之所緣通於止觀

這些所緣，都是通於止觀的。

如繫心於這些所緣，持心令住，不使流散，不加觀察，這就被稱為『無分別影像』(按：nirvikalpaṃ pratibimbam)，而是奢摩他——止的所緣了！

### 戊三、正念之應用

#### 己一、總明應用之法門

大乘多修習，念佛與念息。

#### 壹、聲聞與大乘多修習的所緣

##### (壹) 聲聞多修不淨與持息

可作為修止的所緣境，雖然很多，聲聞法是多修不淨與持息念的；因為這是對治貪欲及散亂，而最易發定的。

##### (貳) 大乘多修念佛與念息

但「大乘」佛教界，「多修習」的是：「念佛與念息」。

念息，多少有著重身體的傾向。

大乘以成佛為標的，所以念佛為大乘要門。

#### 貳、念佛之不同層次的修法與功德

##### (壹) 不同層次之修法

##### 一、稱名念佛得一心不亂

如易行道的稱名念佛，若得一心不亂，也就是念佛三昧。

##### 二、念佛「身相」與「功德」之觀想

不過念佛法門的重點，是念佛的身相與功德，舊稱觀相與觀想念佛。

##### 三、念「佛由心起」而念「佛如實相」

如依此而<sup>(1)</sup>念「佛由心起」，<sup>(2)</sup>念「佛如實相」，那就是實相念佛，趣入出世的勝義禪觀了。(按：參見《初期大乘佛教之起源與開展》pp. 845)

##### (貳) 念佛功德果

淺一些，念佛有懺業障，集善根的功能；

深一些，就緣相成定，更進而趣入證悟。

##### (參) 結說

念佛法門，是由淺入深，貫徹一切。所以在大乘五淨行中，早就有以念佛來替代界分別了。

#### 參、念菩薩、金剛、夜叉等

##### (壹) 念菩薩

念佛，還念菩薩，如文殊，觀音，普賢等菩薩，並可依相[來]攝心而修習。

## 〔貳〕念金剛、夜叉

### 一、明所緣為佛菩薩之化現

進一步，金剛，夜叉，是佛菩薩的化現，所以也可依以修習。

### 二、明修法之流弊

但這就成為修天了，因為佛再不是解脫相，慈和相，而化為忿怒相，貪欲相。到此，佛與天幾乎合一。

### 三、簡擇修法是否為大乘之關鍵

不過大乘並非天乘，修止並非修觀。

所以儘管也稱為念佛，但

(1)到底重定而流入天乘，

(2)還是化天乘行而入佛乘，

那就要看有否依大乘的特質——三心相應而修了。

## 己二、念佛法門之應用

念佛由意念，真佛非像佛；  
觀相而持心，善識於方便。

### 壹、明念佛由意而念

繫「念佛」為所緣而修習時，應知這是「由意念」的。一般散心的稱名念佛，也還要重在意念，何況緣佛相而修止？

## 貳、明初修觀相念佛之要領

### 〔壹〕取意識所安立之影像而修

#### 一、明取像之法

##### 〔一〕勿置佛像在前望著佛像修習

在起初，審取佛的相好而修習，切勿因為<sup>(1)</sup>佛相的不易現起，<sup>(2)</sup>現起而不易堅定，就置佛像在前，望著佛像而修習。

##### 〔二〕明所緣境為意識安立的影像

修止成定，是定中意識，不是屬於五識的。所以如眼識取色相而修，就是心『由外門轉』，這是怎麼也不會入定的。

要知繫念所緣相，是向內攝心的，是由意識所安立的影像，所以止觀的所緣相，也叫做『影像』。

##### 〔三〕心於意識所安立的影像相安住

凡是修止的，都是意識所安立的影像相(由心所現起的所緣相)而使他安住，不但念佛是這樣的。

## 二、簡別錯誤計執

有些修止的，略得安定，前五識相續等流，沒有隨念及計度分別，就以為無分別定，極為可笑！

[1.率爾心、2.尋求心、3.決定心、4.染淨心、5.等流心]

### **〔貳〕覺所念之佛為真佛而非佛像**

還有，初學時從<sup>(1)</sup>石刻的，<sup>(2)</sup>或木雕的，<sup>(3)</sup>紙繪的佛像，取相明了，然後再緣此攝心而修習。

但在修時，應覺得所念的是「真佛」，並「非」木石等「佛像」。這才能修習成就時，佛現前住，放光說法等。

如作為佛像而修，就失去這些功德了。

### **參、善識觀相念佛之方便**

#### **〔壹〕總明應善識種種方便**

總之，「觀」佛「相」為境「而持心」令住，應該知道的方便是很多的，所以說：「善識於方便」。

#### **〔貳〕別明取相與相成就應識之方便**

##### **一、明由淺入深之取相方便**

###### **〔一〕初取佛相不求細微**

例如初取佛相而修習時，不必過求細微，能略現佛相大體就得。

###### **〔二〕佛相現前再觀細相**

等到佛相現前，漸漸堅定，如某部分特別明顯，就不妨緣此而修。如破竹，能破了初節，餘節就可迎刃而解。觀佛相等也一樣，如粗相安住明顯了，再觀細相；心力愈強，就是《華嚴經》等所說的佛相，也都有修習成就的可能。

###### **〔三〕結說**

所以起初必須專一，切勿念此念彼，或急求明顯，急求細微，反而成為定障。

##### **二、明佛相現前之簡擇方便**

###### **〔一〕總明佛相現前應因果相應**

又如佛相是意識現起的影像，隨心力而成，所以必須是因果相應的。

###### **〔二〕舉例說明因果不相應之情況**

如緣阿彌陀佛相而釋迦佛現前，  
緣佛相而菩薩相現，  
緣立佛而坐佛相現；  
修的與現起的不一致，都是不相應。

###### **〔三〕應依起初修習的所緣相而攝心**

切不可跟著現起的境相而住，應該仍依起初修習的所緣相而攝心。

### 己三、念息法門之應用

念息數隨止，非風非喘氣。

#### 壹、念息亦為修止容易得力的法門

以「念息」為方便而修止，也是容易得力的法門。

一呼一吸，叫做一息。

息是依緣身心而轉的，對身心的粗動或安定，有密切關係，所以安定身心的定學，對修息極為重視。

#### 貳、念息之正修

##### (壹) 明修息有六門

修息的[過程]，有六門：數、隨、止、觀、還、淨；但後三者，是依止起觀的觀法。

##### (貳) 明修息之數、隨、止三門

一、「數」息：以息為所緣，

吸入時，以心引息而下達於臍下；

呼出時，心又隨息而上，自鼻中呼出。

這樣的一呼一吸為一息，數入息的不再數出息，數出息的不再數入息。

一息一息的默數下去，到十數為止，再從一數起。

數息，如念佛的捏念珠一樣，使心在息——所緣上轉，不致於忘失。

初學的如中間忘記了，那就從一數起，以做到一息一息的不加功力，憶念分明為限。

二、「隨」息：久久心靜了，不再會忘失，就不必再數，只要心隨於息，心息相依，隨息而上下，覺息遍身等。這樣，連記數的散亂，也離去了。

三、「止」息：久久修息漸成，心與息，如形影的不離。忽而心息不動，身心泯然入定，也就是修止成就。

##### (參) 明息應細長而均勻

凡修息的，以細長為妙，但初學不可勉強，以免傷氣。又息須均勻，切勿忽長忽短。

#### 參、修息應避免之事項

##### (壹) 不可在身體上著想

佛法的持息，本意在攝心入定，所以不可在身體上著想。

##### (貳) 勿落入氣功及丹道的外道窠臼

修習久了，如<sup>(1)</sup>少腹充滿，發熱，<sup>(2)</sup>或吸氣時直達到足跟趾端，<sup>(3)</sup>或覺臍下氣息下達，由尾閭而沿脊髓上升，<sup>(4)</sup>或氣過時，幻覺有光色，音聲等——這都是氣息通暢，生理上的自然現象。

切勿驚奇誇眩，落入氣功及丹道的外道窠臼！

### 肆、息相之簡擇

#### (壹) 非風相、非喘相、非氣相

又修息以微密勻長為準，所以[：]

- (1)「非風」相：息出入時，如風的鼓盪一樣，出入有聲，那是太粗而要不得的。
- (2)也「非喘」相：這雖然出入無聲，但不通利（艱澀），如刀刮竹一樣，一頓一頓的有形可見。
- (3)也非「氣」相：雖然通利了，但口鼻仍有氣入的感覺。

#### (貳) 悠悠揚揚、若存若亡為息相標準

離此風相，喘相，氣相，微密勻長，古人形容為『悠悠揚揚』，『若存若亡』，才合於息相的標準。

### 丁三、第六斷行（正知）對治沈掉

覺了沈與掉，正知不散亂。

#### 壹、明安住所緣時應以正知滅沈、掉

以正念攝心，達到了安住所緣的階段，那就要以正知來滅除『昏沈與掉舉』的過失了。

#### 貳、明「掉舉」與「昏沈」之相

掉舉是貪分，是染著可愛境，心不自在，引起心的外散。

昏沈是癡分，是身心沈重，引起攝心所緣的力量低弱，不大明顯。

#### 參、明此處沈、掉為細微之沈、掉

初修時，妄想紛飛，或者昏沈闇昧，與修止全不相應的重大過失，容易覺知，不是這裏所說的。

這裏所要說的是：念既安住所緣了，應「覺了」微細的昏「沈與掉」舉。

#### 肆、明不能覺了微細沈掉之過患

如不能覺了，或誤以為定力安穩，那就會停滯而不再進步；日子一久，反而會退落下來。這是非常重要的！

### 伍、微細沈掉之覺察與對治

#### (壹) 明微細沈、掉之覺察方法

如在修習中，

- (1)覺得影像不安定，不明顯，(檢查所緣)
- (2)或覺得心力低弱，不能猛進，(檢查心品)

這就是微細沈、掉存在的明證。

## 〔貳〕明微細沈、掉之初對治

### 一、依正念生起正知

這只要正念安住，相續憶念，綿密的照顧，就能生起「正知」，

### 二、依正知遣除沈、掉

知道沈、掉已生起了，或要起來了，能使心「不」向「散亂」流去。

## 丁四、第七斷行（思）對治不作行

為斷而作行，切勿隨彼轉。

### 壹、總明以「思」對治不作行之過失

覺了到微細的昏沈與掉舉，假使由他去，或因沈、掉過失的深重，不容易遣除，就不設法對治。

這種『不作行』的過失，要以思來對治他，才能達到滅除沈、掉的目的。

思，是推動心心所而使有所作為的，所以這就是「為」了「斷」除沈、掉，「而」以思來「作行」；「切勿隨彼」沈、掉等流或增長下去。

### 貳、別釋以「思」對治沈、掉之方便

#### （壹）沈、掉不太嚴重時之對治法

##### 一、明對治法

要怎樣的作行呢？

如沈、掉不太嚴重的，

<sup>(1)</sup>那麼沈相現前，<sup>(A)</sup>就舉心而使他明了有力（相續憶念，綿密的照顧，生起「正知」...）；<sup>(B)</sup>或修觀察（思惟能令心喜悅、生善法欲等之觀察）。

<sup>(2)</sup>如掉相現前，<sup>(A)</sup>那就下心而使他舒緩；<sup>(B)</sup>或專修安住（正念安住）。

##### 二、明應隨心情況而調整方法

###### （一）以達平衡中正為原則

所以在修正的過程中，舉心或下心，止修或觀修，有隨心的情況而應用，以達平衡中正的必要。

###### （二）舉例說明

這如騎馬的，馬向左就拉他向右，馬向右就拉他向左，總以使馬向中馳去為標準。

#### （貳）沈、掉嚴重時之對治法

但沈、掉嚴重的，不容易遣除，就應該修特別的對治。

如沈沒重的，修光明想，或修菩提心等可欣喜的功德相。

如掉舉重的，應修無常等可厭患相。

#### 參、結說：沈、掉排除時安住原來所緣

等沈、掉息去，再依本來所修的，安住所緣而進修。

#### 丁五、第八斷行（捨）對治作行

減時正直行，斷於功行失。

##### 壹、明沈、掉息減時則應修「捨」

如修習到沈掉息「減」了，心就能平等正直。那「時」，就應該不太努力，讓心平等「正直」而「行」就得了，這叫做捨。

##### 貳、明修「捨」能斷功行的過失

捨時不加功用，讓心在平等正直的情況下自由進行，這就能「斷於功行」的過「失」。

這如騎馬的，如馬不偏向左，不偏向右，就應放寬繩，讓他驀直的向前去。

這時候，如依舊把馬繩拉得緊緊的，馬反會因不適意而走向兩邊去。

修正的也如此，如心已平等安住，還是為了防護沈、掉而『作行』，結果反而使心散亂了。所以到這階段，應修捨，舒緩功用。

##### 參、結說

這是第八斷行的捨，能減第五過失的作行。能這樣，心就快要得定了！

#### 乙二、九住心

內住亦續住，安住復近住，  
調順及寂靜，次最極寂靜，  
專注於一趣，等持無作行：  
聖說止方便，不越九住心。

##### 壹、總明成就正定有九住心

從初學的攝心，到成就正定，有九住心，也就是住心的修習過程，可分為九個階段。

##### 貳、別釋九住心

###### （壹）內住

一、「內住」：

###### 一、明未達內住之相

一般人，一向是心向外散；儒者稱為放心，如雞犬的放失而不知歸家一樣。

###### 二、明內住之相

修正，就是要收攝此外散的心，使心住到內心所緣上來，不讓他向外跑。

###### （貳）續住

二、「續住」：

###### 一、明未達續住之相

起初攝心時，心是粗動不息的，如惡馬的騰躍一樣，不肯就範。

###### 二、明續住之相

修習久了，動心也多少息下來了，才能心住內境，相續而住，不再流散了。



### 〔參〕安住

三、「安住」：

#### 一、明未達安住之相

雖說相續而住，但還不是沒有失念而流散的時候。

#### 二、明安住之相

但修習到這，能做到妄念一起，心一外散，就立即覺了，攝心還住於所緣中。到這階段，心才可說安定了。

### 〔肆〕近住

四、「近住」：

#### 一、明近住之相

這是功夫更進了！已能做到不起妄念，不向外散失。因為妄念將起，就能預先覺了，先為制伏。

#### 二、釋「近住」之名

這樣，心能安定住於所緣，不會遠散出去，所以叫近住。

### 〔伍〕調順

五、「調順」：

#### 一、明使心流散之十相

(1)色、聲、香、味、觸——五欲，  
(2)貪、瞋、癡——三毒，  
加(3)男、女  
為——十相，這是能使心流散的。

#### 二、明調順之相

現在心已安住了，深知定的功德，也就能了知『欲』的過失。所以以靜制欲，內心柔和調順，不會因這些相的誘惑而散亂。

### 〔陸〕寂靜

六、「寂靜」：

#### 一、達寂靜前所對治之不善法

十相是重於外境的誘惑，還有內心發出的『不善』法，如[：]

#### 〔一〕不正尋思

不正尋思——(1)國土尋思、(2)親里尋思、(3)不死尋思、(4)欲尋思、(5)恚尋思、(6)害尋思等。

#### 〔二〕五蓋

五蓋——(1)貪欲、(2)瞋恚、(3)昏沈睡眠、(4)掉舉惡作、(5)疑。

## 二、明內心之安定功德能治不善法

對這些，也能以內心的安定功德而克制他，免受他的擾亂。

## 三、明寂靜之相

到這，內心是寂靜了。寂靜，如中夜的寂無聲息一樣，並非是涅槃的寂靜。

### (柒) 最極寂靜

七、「最極寂靜」：

#### 一、明未達最極寂靜之相

上面的寂靜，還是以靜而制伏尋思等煩惱，還不是沒有現起。

#### 二、明達最極寂靜之相

現在能進步到：尋思等一起，就立即除遣，立刻除滅。

### 三、簡別前四住心與後三住心之差別

#### (一) 前四住心

前四住心，是安住所緣的過程。

#### (二) 第五至第七住心

但修正成定，主要是為了離欲惡不善法，所以定力一強，從五到七，就是降伏煩惱的過程。

#### (三) 小結

必靜(安住，一至四住)而又淨(明顯，五至七住)，這才趣向正定了。

### (捌) 專注一趣

八、「專注一趣」：

#### 一、明專注一趣之相

心已安住，不受內外不良因素所動亂，臨到了平等正直持心的階段。

#### 二、明達專注一趣時仍需有作行

就此努力使心能專注於同一，能不斷的，任運的（自然而然的）相續而住。

### (玖) 等持

九、「等持」：

這是專注一趣的更進步，功夫純熟，不要再加功用，「無作行」而任運自在的，無散亂的相續而住。修習止而到達這一階段，就是要得定了。

## 參、結說

### (壹) 修正方便不外九住心

修定的方法不一；到達的時間，也因人而不同。住心的教授，也說有種種，如八斷行等都是。

但從最初攝心，到成就正定，敘述這一完整的學程，依「聖」者所「說」：修「止」的「方便」過程，「不」會超「越九住心」的，也就是不外乎九住心的法門。

### 〔貳〕修正應知所到階段

所以修習止，應依此修習，而認識自己的進程到了什麼階段，以免增上慢而貽誤了自己。

### 甲三、奢摩他之成就

#### 乙一、奢摩他成就之相

若得輕安樂，是名止成就。

#### 壹、總明止成就之要件

##### 〔壹〕達止成就前之相

##### 一、輕快舒悅及熱、動等觸

在修正過程中，早就有些輕快舒悅的身心感覺，而也一定有熱觸，動觸等發現。

##### 二、無分別、無功用的任運

但一直到第九住心，能無分別，無功用的任運，還只是類似於定，不能說已成就定。

##### 〔貳〕身心輕安而有堪能為止成就相

這一定要：(1)「若得」生起身心的「輕安樂」，(2)引發身心精進，(3)於所緣能自在，(4)有堪能，這才「名」為「止成就」，也就是得到第一階段的『未到地定』。

#### 貳、明發定至止成就之過程

##### 〔壹〕發定時之相

##### 一、頂上重觸現起

發定時，起初頂上有重觸現起，但非常舒適，

##### 二、衝動性身心輕安

##### 〔一〕由心輕安起身輕安

接著引發身心輕安：由心輕安，起身輕安。

##### 〔二〕極猛烈而樂遍全身、徹骨徹髓

這是極猛烈的，樂遍身體的每一部分，徹骨徹髓。

##### 〔三〕身心踴躍

當時內心大為震動，被形容為『身心踴躍』。

##### 〔貳〕得定之相

##### 一、離衝動性之微妙輕安樂

等到衝動性過去，就有微妙的輕安樂，與身相應；

##### 二、無功用、無分別的安住所緣

內心依舊無功用，無分別的堅固安住所緣，這才名為得定。

#### 參、明出定後餘勢隨逐

從此出定以後，在行、住、坐、臥中，都有輕安及定的餘勢隨逐，好像常在定中一樣。如再修正入定，持心不散，一下子就能入定，生起身心輕安，而且能不斷增勝起來。

## 乙二、奢摩他正邪簡擇

明顯無分別，及妙輕安樂，  
是道內外共，由觀成差別。

### 壹、總明通遍之定德

成就定的，能得由定所發的殊勝功德。通遍的定德，有三：一、「明顯」；二、「無分別」；三、「及」微「妙輕安樂」。

### 貳、別釋通遍之定德

#### (壹) 明顯

明顯是：心極明淨，所緣於心中現，也極為明顯，如萬里無雲，空中的明月一樣。

#### (貳) 無分別

無分別是：心安住而自然任運，了了分明，不曾有什麼作意的功用。所以當時的心境，澄淨得如波平浪靜的大海一樣。真可說惺惺寂寂，寂寂惺惺了！

#### (參) 微妙輕安

而在這樣的定境中，又有微妙的身心輕安，因而離惡行善，非常有力，又極其自然，不像平時的逆水行舟那樣。

於欲境自然不起染著，大有染著不了的情況。最低階段的定境，就是那樣的深妙！

### 參、明深妙定亦共外道

然而，這樣深妙的定，在世出世道中，大小乘道中，還「是」「內外共」的，還只是共世間的定，也是凡夫所可以修得的。

### 肆、簡別修定的錯誤觀念

#### (壹) 以為誦讀三藏對修持無用

有些偏好禪修的，不讀不誦三藏教典，以為這只是增長知解，於修持沒有多大用處。

#### (貳) 憑一些修持經驗而自以為是

##### 一、總明心態

在這種遠離顯了教典，專心修習，憑自己的一些修持經驗，就以為了不得。

##### 二、別釋錯誤計別

#### (一) 以為斷了煩惱

由於這是離欲的，所以覺得自己不起煩惱（欲界的），就以為斷煩惱而不為煩惱所染了。

#### (二) 以為得無分別智證

由於任運的無功用無分別心，就以為無分別智的證悟了。

#### (三) 以為動靜一如、常在定中

由於起定而定的餘力相隨，就以為動靜一如，常在定中了。

#### **（四）將上述定德看作解脫、成佛**

看作解脫的有（如說修得四禪，以為得了四果），看作成佛的也有，不知這還是共世間定的初步呢！

#### **（五）小結**

其實，有這樣修驗的人，也並不太多。

有些還在修正過程中，有些身心特殊經驗，就狂妄得不知自己真面目！

#### **（參）結說**

修禪而不修觀慧，以為禪那就是般若，這是永不能深入出世法中，真是可悲愍的！

#### **伍、明不共外道之定**

##### **（壹）總明由觀成差別**

這還是共世間的定道初階，要「由觀」慧而「成」為「差別」：這是世間的，出世間的；小乘的，還是大乘的。

##### **（貳）別釋由觀成差別**

###### **一、依六行觀成世間定**

這是說，得此未到地定後，如修欣上厭下的六行觀，就次第上升，而成世間的色無色定。

###### **二、依無常等觀成聲聞出世間定**

如以無常為觀門，漸入無我我所觀，才是聲聞乘的定。

###### **三、觀法性空成大乘禪定**

如依此觀法性空、不生不滅，與大乘般若相應，就成大乘禪定。

#### **（參）小結**

所以但修禪定，不修觀慧，是不能解脫生死的，更不要說成佛了！

#### **陸、無所得慧相應即三輪體空之禪度**

如修此定，與無所得慧相應，就是三輪體空的禪波羅蜜多。

### Part 3 毘婆舍那（觀）之教學與實踐

#### 甲一、般若能生殊勝功德

般若波羅蜜，最尊最第一！  
解脫之所依，諸佛所從出。

#### 壹、標示章義

以下，說般若波羅蜜多。

#### 貳、明般若波羅蜜之功德

##### （壹）總明般若之功德

「般若波羅蜜」多，在一切無漏功德中，要算是「最尊」貴，「最第一」了！

##### （貳）別釋二種功德

#### 一、解脫之所依

##### （一）總明三乘聖者依般若而有

經中以無邊讚歎來讚歎他。到底什麼意義，值得這樣的尊敬呢？

佛法的無邊功德，各有特勝，都可以有值得被尊重的價值。

但般若卻有一特殊的意義，值得尊重，這就是佛法的根本。

般若是凡夫與聖者，世法與出世法的差別所在。

所以一切無漏功德，一切三乘聖者，都依般若而有。

##### （二）舉經證明

如經中說：『欲學聲聞地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學辟支佛地，亦當應聞般若波羅蜜。……欲學菩薩地，亦當應聞般若波羅蜜』（《摩訶般若波羅蜜經》卷三大正八·二三四上）。。

##### （三）結說

總之，沒有般若，就沒有出世聖者，沒有無漏功德。所以佛法超勝於世間法的特質，也就唯是般若了！

般若是出世聖法的根本依處，所以是三乘「解脫」的「所依」處，三乘聖者都是依般若而解脫生死的。

#### 二、諸佛所從出

一切「諸佛所從」而「出」生的，也是般若，所以《般若經》稱般若為『佛母』。

如經中說：『般若波羅蜜能生諸佛』（《摩訶般若波羅蜜經》卷一四，大正八·三二三中）。

『智度菩薩母，方便以為父』（《維摩詰所說經》卷中，大正一四·五四九下）。

#### 參、明般若屬誰

這樣，般若為二乘聖者的生母，又是佛菩薩的生母，那般若到底是小乘法，大乘法呢？

### (壹)、約般若廣義說

#### 一、總明般若為三乘共學

約般若的廣義說，也就是專約能生聖法說：般若是三乘共學的法門。

#### 二、舉喻說明

##### (一) 毛孔空與太虛空喻

依般若證入空性來說，聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空(《大智度論》卷七九，大正二五·六一八下)，並非質的不同。

##### (二) 三獸渡河喻

三獸渡河，唯香象才能徹底(『唯佛與佛，乃能究竟諸法實相』)；淺深不同，而同樣的契入法性流中。

#### 三、結說

約這個意思說：三乘的觀慧，可以有方便淺深不同，而根本特質是不許差別的。

### (貳)、約般若深義說

#### 一、舉喻說明般若但屬菩薩

然約般若的深義說，如與國王和合而生王子，『母以子貴』，也就與生育常人不同。依此，般若是與菩提心相應，大悲為上首的般若；是五度所莊嚴的般若；是能攝導一切功德而趣向佛道的般若。

這樣，『般若……但屬菩薩』(《大智度論》卷四三，大正二五·三七一上)；『能生諸佛』。

#### 二、明菩薩之般若為一切波羅蜜之總相

般若現證法性空，不但不會如二乘那樣的趣入空寂，反而是方便善巧，成為一切功德的攝導者，成為一切波羅蜜多的總相。

#### (參)、結說

不論約那一方面說(約廣義說、約深義說)，般若決定是出世聖法的特質，非布施，禪定等所及，而為了生死與成佛的必修法門！

### 甲二、般若正觀修學次第

#### 乙一、總明修學次第(聞思修證)

現證由修得，修復由思聞；  
善友及多聞，實為慧所依。

#### 壹、明般若之類別與名義

##### (壹) 般若之類別

##### 一、般若有二種(勝義與世俗)

般若，有勝義般若，世俗般若。

## 二、真實般若為修習所得之現證

真實的般若，是由修習所得的「現證」般若——親切體證的般若。

如說：『般若定（契合而如如不動的意思）實相，甚深極重，智慧輕薄，是故不能稱』（《大智度論》卷七〇，大正二五·五五二上）。

### （貳）明般若之名義

#### 一、「般若」本為世間固有名詞

要知道，般若本是世間固有的名詞，是以簡擇為性的理智。

#### 二、「實相般若」為世間所無

但現證實相的般若，為世間所從來沒有的，當然也就不是世間固有名詞所可以稱呼的。

#### 三、現證實相依世間固有慧故名般若

這要叫做什麼好呢？佛有善巧，使眾生依著世間固有的慧性，使他向高深處進展，進展到超越世間理智的——現證實相。

這是依簡擇的慧性所引發來的，所以雖不是世間固有的慧，也就叫做般若了。

#### 四、結說：真般若非世間理智可比

其實修持而得的真般若，決非世間理智所可比的。

### 貳、證真實般若之修學方便

#### （壹）佛法的現證不離開思修

佛法的現證，不是脫空而來的，有方便，有因緣，那就是離不了聞、思、修三慧。

#### （貳）聞思修證之次第

##### 一、現證慧由修所成慧而得

現證慧，「由修」所成慧進修而「得」的。修所成慧，是與定相應的觀慧。

##### 二、修所成慧由思所成慧而得

「修」也不是盲目的修習，又要「由思」所成慧，對法義作深刻的思惟抉擇，才可以作為觀察的所緣。

##### 三、思所成慧由聞所成慧而得

思慧，又要從「聞」所成慧得來。聞是『若從佛聞，若從弟子聞，若從經中聞』（《大智度論》卷一八，大正二五·一九六上）。

#### （參）十法行為聞思修慧的具體實踐

聞、思、修三慧的詳細敘述，就是十法行：『一、書寫，二、供養，三、施他，四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習』（《辯中邊論》卷下，大正三一·四七四中）。

#### （肆）結說

##### 一、體證般若必須從聞思修入手

佛法都要依佛菩薩的開示而修習，也就是三慧的修學過程；特別是般若，非從聞、思、修入手不可！



## 二、聞思修證即三種般若之次第

綜合起來，這就是平常所說的三種般若：

現證慧是實相般若，是勝義般若。

修、思慧是觀照般若。

思、聞慧是文字般若（思慧是依文的，也可不依文的）。

## 三、聞思修慧為勝義般若之因緣故亦假名為般若

聞、思、修是世俗般若，因為可為勝義般若的因緣，因中說果，也就假名為般若了。

## 四、般若經為修學般若的必要資糧

修學般若，所以般若經論，為聞、思對象，也是必要的資糧了。

## 參、善友及多聞為慧學之基石

### （壹）總說

修學般若的初方便，是聞、思，所以親近「善友，及多聞」熏習，是必要而不可缺的，「實為」修學「慧所依」止的。

### （貳）明多聞之注意事項

這有二點應注意：

#### 一、通達實義者為具多聞之善知識

一、多聞，並非廣識名相而已。

依聲聞法，聞無常無我是多聞，所以說：『若人生百歲，不解生滅法，不如生一日，而得解了之』（《付法藏因緣傳》卷二（大正五〇・三〇二下）。

大乘法中，多聞是聞空性不生不滅，如《楞伽經》等說。

所以能通達實義的[人]，才是多聞的善知識。

#### 二、聞慧為慧學之必要初步

二、在十法行中，聞只是聽聞，讀誦，解說等，也就是依文達義。所以如以(認為)聞慧為對於修習般若無用，是不合佛法的，是會漂流於三藏教典以外的。

但是，這雖是必要的，但還是初步的，還要依此而向思、修前進！

### 乙二、別釋修學方便

#### 丙一、明教觀宗本

般若本無二，隨機行有別；

般若諸經論，於此最親切。

#### 壹、略明般若之修證過程

佛所開示的般若學，是依緣起法而顯勝義法性的法門。這樣的聞、思，又這樣的修觀，以到達現證。

## 貳、明般若的體證本無二無別

從「般若」的內容——體證的內容來說，「本」來是「無二」無別的。一切菩薩所分證的，十方諸佛所圓證的，平等平等。所以說：『與十方諸佛同一鼻孔出氣』。那麼，在教義的開示，與觀慧的修習方面，也是本無二致了。

## 參、明修學方便依眾生根性而不同

但是不然，<sup>(1)</sup>因為眾生的根性好樂是不相同的。如來「隨機」說法，不能沒有適應的方便，說明就有些不一致。

<sup>(2)</sup>就是如來所開示的同一教典，由於學者的思想方式不完全相同，<sup>(A)</sup>理解法義而作為觀慧的所緣，也就不能全同；<sup>(B)</sup>就是修「行」的次第先後，也會「有」多少差「別」。

<sup>(3)</sup>這樣的師資授受，成為學派，彼此的不同，越發顯露出來。

總之，<sup>(1)</sup>根性不同，所以佛法有隨機異說，<sup>(2)</sup>同聞異解，<sup>(3)</sup>經同論異等現象。

## 肆、明此中之教學為依般若諸經論

現在要開示般若波羅蜜多，依據什麼呢？

### (壹) 依印度古德之教學

中國的祖師們，也有獨到的行解，但總不及印度菩薩的教授；因為對於佛法，印度學者，到底減少一層文字上的距離。

### (貳) 依印度中觀學派據般若經之教學

印度的大乘學，也有好多學派。龍樹，提婆菩薩所傳的中觀宗；

無著，世親菩薩所傳的瑜伽宗，可說是二大派。

這其中，龍樹菩薩闡揚一切法性空的觀慧，比較直接簡要些，因為這是直依般若經系而作論的。

如龍樹的《大智度論》，就是《般若經》的廣釋。

龍樹的《中論》，《七十空性論》，《六十如理論》，《十二門論》，《迴諍論》，《寶鬘論》等，以及提婆的《百論》，公認為依《般若經》而作論，以發揮一切法空的法門。

### (參) 小結

所以「般若」系的「諸經」，及龍樹學系宗依般若的諸「論」，「於此」般若學的解[、]行來說，可說是「最親切」不過的！

## 伍、後當說明三系般若教學特點與融貫

現在就依此來敘述；到末了，再附說大乘三系的特點，與怎樣的融貫。

### 丙二、明二諦觀門

#### 丁一、明二諦修證次第

諸佛依二諦，為眾生說法：

依俗得真諦，依真得解脫。

#### 壹、明二諦法門為般若正觀要門

「諸佛」的教化，是「依二諦」而「為眾生說法」的。

二諦是：世俗諦，勝義諦；也簡稱俗諦，真諦。這二諦法門，為般若正觀的要門。

## 貳、釋施設二諦法門的理由

佛為什麼說二諦？

### (壹) 世俗諦之內涵及其不究竟

#### 一、世俗諦之內涵

##### (一) 世俗諦之定義

眾生自身——身、心，與眾生相對的世間萬有，都叫做法。

在眾生的心境上，物質是真實的物質，精神是真實的精神。每一法——物理的，生理的，心理的，都有必然的因果關係，所以能從中發見控制物質，修治身心，齊家治國的法則。這是看來確實如此的，一致公認；這一常識的世界，就叫做俗諦的。

##### (二) 深隱與淺顯之二類世俗諦

俗諦中，也有深隱的，淺顯的，

如木石等物質，是人人可見的；原子，電子，是經科學儀器才能發見的。

如現生，是人人知道的；前生與來生，要有天眼才能明見的。

雖有淺深不等，但都是庸常心識的知識。如佛說三界、六道、五蘊、六處、煩惱、業、苦等，也都是世俗諦的說明。

#### 二、世俗諦之不究竟

##### (一) 眾生公認之真實並不就是如此

眾生一向在俗諦心境中，現現實實，無可懷疑，也無可逃避。但這現實的，公認的，就是究竟的真相嗎？不是的。在知識的進展中，發見了過去千真萬實的，並不就是如此。

[舉例一]如不可析不可入的原子，現在知道是電子[等]集成的現象了。

[舉例二]如青、黃等顏色，現在知道是光波的不同了。

##### (二) 佛的正覺中世俗一一法非真實有

在佛的正覺中，知道眾生所經驗的，世間的真實，是浮虛不實的（所以叫世俗）；是由種種因緣而現為如此，並非一一法是真實有的。（假施設之觀念）

這可見，人人以為確實如此的認識，並不能體見世間的真相；反而顯出了人人有愚蒙的障礙，非破除這迷謬的錯誤——透出常識的見地，不能明見世間的真相。這一理解，是佛法所共同的。

##### (貳) 從世俗諦的正觀中去妄顯真

所以佛法的修學，就是要從現實世間（俗諦）的正觀中，發見其（庸常心識的知識）錯誤，不實在，去妄顯真，深入到世間真相的體現。

這究竟真相，名為勝義諦，因為是特殊體驗的境地，而是聖者所公認的。

般若，般若的修習，就是達成：依俗諦而見真諦，由虛妄而見真實，從凡入聖的法門。

### 參、二諦法門的修學次第

#### (壹) 依俗諦得真諦

##### 一、明次第

說真諦，切勿幻想為離現實世間的另一東西。佛說二諦，指出了世俗共知的現實以外，還有聖者共證的真相。但這是一切法的本相，並非離現實世間而存在，所以非「依俗」諦，是不能「得真諦」的，這就是『即相顯性』。

##### 二、釋理由

為什麼要這樣的修學？因為眾生——人類不能通達世間的真相，就不能與真理相應。因此起心動念，見於行動、語言，都不能契合真理。

眾生界——人類如個人、家庭、社會、國家，一切的紛亂苦難，都只是不與真理相應的悖理現象。

個人的所以從前生到今生，今生去後世，流轉生死而苦苦永續，也就是不與真理相應，無明妄執，錯亂顛倒的成果。

所以佛說二諦，教人修學依俗而得真的般若；

#### (貳) 依體悟真諦而得解脫

得般若，就能「依真」諦的體見，豁破無明妄執，與勝義相應，也就能「得解脫」，更進而成佛了！

[按：體悟真諦，並非離開俗諦而發現另一別於俗諦的真諦。導師此中關於二諦教學的開示，只簡單提示「依俗得真諦」的修學要義。下一頌即是對此要義的進一步說明，闡明如何依俗得真。]

### 丁二、明二諦正觀教學

#### 戊一、世俗假施設門

世俗假施設，名言識所識。

名假受法假，正倒善分別。

##### 壹、了達世俗假名可向於真實

眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此而了達為「世俗」的，「假」名「施設」的，就有向真實的可能了。

[按：依俗得真的下手處，即觀察、通達世俗一切的虛妄不實、假名施設。]

##### 貳、釋世俗之存在

#### (壹) 約一切法的成立說(假施設)

這(眾生慣習的常識心境)所以是世俗的，因為他是假施設的，假施設或譯為『假名』。

這不是說沒有，也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通。

這是說：

我們所認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。

這不是實體的，所以是假；

依因緣而成為這，成為那，所以叫施設。

假而施設為這[、]為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。

[按：此中之「假名」或「假施設」的「假」，依導師的解釋，似可有兩個概念：「憑藉」義，與「虛妄不實」義。

若依梵語 upādāya-prajñapti(假施設)，「假」在此文脈中為「憑藉」義。

此外，整個語詞背後的涵義為，「非真實而有」，而中文字「假」亦有「不真實」之意，因此導師在此將「假」訓釋為「這不是實體的，所以是假」。]

## (貳) 約認識的心說(名言識所識)

### 一、名言識的涵義

約認識的心來說，這(眾生慣習的常識心境)是「名言識所識」知的。

當一個印象，概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說的對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。

如大人，是善了名言的；認識分明，又能說得清楚。

如嬰孩、畜生，只要他有認識，雖不及大人分明，也還是覺到這是什麼的；雖不能說什麼，卻能知道這是什麼。當然，知道的並不太多，錯誤的也多。

### 二、明「名言識」為不求真相之知識

我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來；世間[人]以為如此，就以為如此的。

在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。

如一一的尋求究竟相，那世俗知識就不能成立了。

## 參、明三類假名及修學次第

### (壹) 三類假名之內涵

#### 一、總說

世俗假施設的，也有易了與不易了的差別，可分為三類：一、「名假」；二、「受」假；三、「法假」。

[按：「三假」之「假」與「假施設」的假，字同而概念有所不同。「三假」的「假」即「施設」之意。「假施設」的「假」為「憑藉」或「虛妄不實」之意。]

#### 二、別釋

##### (一) 名假

名假是淺顯而易了的。如想到人，說到人，有以為就是那個人，名與義合一，不知道這是名義相應假施設。

如不稱他做人，不想他做人，他還是他，並不因不想不說而沒有了。

可見名與義是不一定相應的；知道這，就破除以名為實的執著。

## 〔二〕受假

受假，玄奘譯作取假(按：導師在此應是想表達：「『受假』的『受』，玄奘譯作『取』。」而在玄奘的譯語中，三假中並無「取假」一語。)。如那個人，這個屋，這些複合物，當認識時，總以為：這雖不一定叫做什麼，但那個，這個，到底是實在的。不知道這是假施設的。

如人，通俗的說，四肢、百骸、五臟、六腑等所和集而成；

如屋，是木、石、土、金、人工等和合而成。如分析起來，離了這些因素，就沒有這個，那個的實在體了(但不是沒有假施設的這個那個)。

為什麼叫受假？因為這是種種因緣攝取而成的一合相。

知道了這，就破除以複合物為單元，如從前以原子為實體等執著。

## 〔三〕法假

法假，是分析到不失自性的，也就是人生宇宙的基本因素，如現在所知的電子等。但這還是假施設的，因為他還是可變化的。

在現實時、空中，成為那個特有的因素，如電子，不能說不是關係所決定的。

離了因緣，他並不能自己如此，所以也是假施設的。

這是最難破除的，為眾生執實的最後據點。

## 〔貳〕三類假名之次第

般若的正觀，就是以般若觀，『先破壞名字波羅聶提(假的梵語 *prajñapti*)到受波羅聶提，次破受波羅聶提到法波羅聶提，破法波羅聶提到實相中』(《大智度論》卷四一，大正二五·三五八下)。三假應善巧學習，勿以為一切是假施設，而不再辨別一切了。

## 肆、明正倒二世俗及其修學

### 〔壹〕明正倒二世俗

#### 一、總說

在世俗的假施設中，又有「正」與「倒」二類，也是應該「善」巧「分別」的。

如白天，與人相見，說話做事，是一類；

夢中與人相見，說話做事，又是一類。

#### 二、別釋

##### 〔一〕正世俗

白天的人事活動，是現實時空中的事實，是別人所可以證知為實在的。世俗法中，這是被認為實在的，名為正世俗。

## (二) 倒世俗

但夢境，只是個人的夢境；在世俗法中，也可知是虛妄不實的。

這類倒世俗，

有是境相的惑亂，如插筆入玻璃水杯中，見筆是曲折的。

如眼有眚翳，見到空花亂墜，這是根的惑亂。

如心有成見的，所有錯誤的見解，是識的惑亂。

這在世俗名言識中，也是能了解為惑亂的，虛妄不實的。

### (貳) 依倒世俗喻說正世俗之惑亂不實

但一般正常的心理、生理、物理現象，如法假等，在名言識中，即難於解了他是惑亂的，虛妄不實的。

這要般若正觀，才能知道是世俗的假名。

所以佛每以倒世俗——如水中月、夢境、空花等的虛妄惑亂，喻說正世俗的惑亂不實。

如不知這一不同(按：導師在此應是想表達：如不知「名言識」所認識的「正世俗」與「般若正觀」所見之「正世俗」之不同……)，多少知道一些倒世俗的惑亂不實，知道空花等『易解空』；不能以正世俗為境而觀照『難解空』，是不能通達世間真相的。

[按：導師此中開示了觀世俗之虛妄不實的修學方法：「三假觀」及「依易解空得難解空」觀。「依易解空得難解空」觀，為特別針對「法假」的輔助觀行。]

## 戊二、勝義無自性門

### 己一、總明順勝義觀

自性如何有？是觀順勝義。

#### 壹、總明順勝義觀慧不順世俗

佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。

#### 貳、明名言識之不徹底

##### (壹) 名言識非為探求究竟而成立

名言識是隨順世俗共許的[認識]，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。

雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。

在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。

##### (貳) 舉例說明名言識之不究竟

###### 一、世俗公認之人為設定

例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。

時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。

但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。

## 二、科學上之進化序列

又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。

但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。

如問到底，一切學問就難以成立。

## 三、哲學之宇宙本元

又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。

認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。

## 四、結說

世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。

如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。

這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

## 參、明順勝義觀

### (壹) 總明依世俗事探求自性如何有

現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作徹求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。

### (貳) 別釋依不同事探求自性如何有

#### 一、觀前後之延續

從前後延續中，觀察什麼是最先的？最先的怎麼會生起？從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼？怎會成為彼此的獨立體？

#### 二、觀集微成著

約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。

#### 三、觀宇宙實體

如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼？是怎樣的存在？一體怎能成為差別？

#### 四、小結

這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。

### (參) 結說

這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。

這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。



所以世俗事相，經論說得很多，而[順]勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。

這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

## 乙二、別釋順勝義觀

### 庚一、緣起觀

#### 辛一、明依空觀滅諸戲論

苦因於惑業，業惑由分別，  
分別由戲論，戲論依空滅。

#### 壹、總明勝義觀為解脫不二法門

勝義觀，是尋求一切法的自性[不可得]，而依之悟入勝義的。  
這一正理的觀察，為解脫的不二門。

#### 貳、勝義觀之觀行次第

##### (壹)明「苦因於惑業」

解脫的是「苦」，  
苦是眾生的身心自體，  
以觸對一切而引起的憂苦。  
眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？  
上面已講過(參見 p. 172)，這是「因於惑業」。

##### (貳)明「業惑由分別」

「業」依惑而起；「惑」是無明——我我所見為主的煩惱，經說『無明，不正思惟』  
(《雜阿含經》卷一三，大正二·九二下)為因，  
就是「由」不如理的虛妄「分別」而起。

##### (參)明「分別由戲論」

###### 一、總說

為什麼眾生的心識，總是妄「分別」而不能如實知呢？  
這是「由」於「戲論」。

###### 二、別釋

##### (一)明「戲論」之相

什麼叫戲論？

妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，直覺得境<sup>(1)</sup>是實在的，<sup>(2)</sup>這似乎是自體如此，<sup>(3)</sup>與分別心等無關的。[按：認識的要件有根、境、識(分別心)，「與分別心等無關」之「等」，或指「根」、「境」等……]

這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確[實]是現為這樣的。

[按：此中，導師提示了「戲論」為眾生認為外境為實有的一種根深蒂固的內心活動。此類似心理學上所說之潛意識的活動。亦類似唯識學上的第七末那識的活動。]

## 〔二〕明「戲論」之錯誤

這是錯誤的根本來源，是不合實際的。

為什麼？

如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！

## 〔三〕明分別心不能知「戲論」之錯誤

那並不如此而現為如此的「戲論」，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。

## 〔肆〕明「戲論依空滅」

### 一、依空觀了悟無自性而滅戲論

如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。

所以，「依」於尋求自性不可得的「空」觀，不斷修習而能夠「滅」除〔直覺得境是實在的戲論〕。

### 二、戲論滅而妄分別不起

戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。

### 三、妄分別之心息而般若現前

分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而解脫了。

### 四、結說

聖者的解脫，是依空為觀門而得到。

佛說空、無相、無願為三解脫門，理由也就在此。

[按：下面一頌為依緣起觀進一步說明戲論的錯誤。]

## 〔辛二〕明緣起即無自性空

諸法因緣生，緣生無自性空；

空故不生滅，常住寂靜相。

### 〔壹〕依緣起觀明實在感之戲論的錯誤（「諸法因緣生」）

<sup>(1)</sup>分別心(按：此處之分別心可以與唯識之虛妄分別識溝通)所現起的，<sup>(2)</sup>有實在感的境相，為什麼知道是戲論，與實際不相符合呢？

因為如一切是實在的(按：永恆、不變異，自己生起而不依他)，就與現實經驗不相符，而且怎麼也不能證實他是實在的。

關於這，佛開示『緣起法』，說明了「諸法」——外而器界，內而身心；大至宇宙，小到微塵，都從「因緣生」的。

換句話說，不論是什麼，都不是自己如此，而是為因緣關係所決定的。

也就是，一切是『此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅』的。

我們如離了這現實經驗的一切，因果法則，那就什麼也無從說起，更不要說論證諸法的真相了。

**貳、緣生之一切法為無自性空之假名有（「緣生無性空」）**

**（壹）因緣生即是無性**

**一、總說**

一切從因緣生的，無論是前後關係的因緣生，或同時關係的因「緣生」，就可知諸法是「無性」的。

無性，就是無自性。

**二、別釋**

**（一）明自性義（自有、獨存、常在）**

自性，這一名詞，有自有自成的意義。

實在的，應該是不依他而自有的，也應該是獨存的。

破「獨存」義：因為（按：導師在此應是表達「然而」...），如依他因緣，就受因緣所決定，支配，不能說自己如此，與他無關了。

破「常在」義：實有而自有的，獨存的，也應該是常在的。

因為（按：導師在此應是表達「然而」...），離去了因緣，就不能從自體而說明變化。

**（二）依現實經驗明一切法非自性有**

假使說：<sup>(1)</sup>自身有此變化可能性，<sup>(2)</sup>那自身就不是單一性的自體，而有<sup>(3)</sup>相對的矛盾性，這應該是因緣所起，而不是自性有了。

觀一切法是緣起的存在，所以不能是自有的，獨存的，常在的，也就決非如分別心所現那樣的實在性。

**（貳）無自性即是空**

無自性而現為（按：「被認為」之意）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，佛就稱之為「空」。

空與無，在中國文中也許有點類似，但梵文是不同的。[按：空的梵文 *sūnya/sūnyatā* 與 *abhava/abhāva* 有相同的義涵，即不存在。在中觀的文脈，二者有被定義為不同。文字本身的意思差異不是太大。]

無是沒有；空不是什麼都沒有，而是說自性不可得，無自性的。

**（參）空即緣生假名有**

自性不可得的一切法，只是世俗的施設有——假名有，空是不礙於假名有的。

空的，所以是假名有的，因緣生的；

因緣生的假名有，所以知道是無性空的。

#### (肆) 結說

##### 一、緣起、無性、空、假名之一致

緣起觀，無性觀，空觀，假名觀，是同一的不同觀察，其實是一樣的。所以說：『眾因緣生法[即是無性生]，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義』（《中論》卷四，大正三〇・三三中）。

##### 二、一切法為如幻之有無、生滅

依此觀察：世俗假施設的一切，是這樣的有了，無了，生了，滅了，前後延續，展轉相關，成為現實的一切。

##### 參、一切法假生假滅而實不生不滅（「空故不生滅」）

透過無性空而深觀一切法的底裏時，知道這是無性的假有；有無、生滅，並沒有真實的有無、生滅。

儘管萬化的生生滅滅，生滅不息，而以「空」無自性[之空觀]「故」，一切是假生假滅，而實是「不生滅」的。

##### 肆、一切法常住寂靜相（「常住寂靜相」）

一切法本來是這樣的不生不滅，是如如不動的「常住」。

這不是離生滅而別說不生滅，是直指生滅的當體——本性（按：此處的本性可理解為「實相」），就是不生滅的。

因此，世相儘管是這樣的生滅不息，動亂不已，而其實是常自「寂靜相」的。

動亂的當體是寂靜，也不是離動亂的一切而別說寂靜的。

#### 伍、結說

這樣，依緣起法，作尋求自性的勝義觀時，就逐漸揭開了一切法的本性（按：指「實相」），如經上說：『一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃』（《解深密經》卷二，大正一六・六九三下）。

#### 庚二、二空觀

##### 辛一、法空觀

法不自他生，不共不無因；

觀是法空性，一切本不生。

##### 壹、總明通達無自性空有二大門

一切無自性空的勝義觀，菩薩是廣觀一切的；以無量的觀察方便，通達無自性的。如概略的說，可攝為二大門：法空觀，我空觀。

法，是以法假為主，攝得受假、名假；

我，是受假中的一類，就是身心和合而成個體的眾生。

## 貳、別釋法空觀

### (壹) 總說

法空的觀門，最扼要的，是觀四門不生。

法是有有的，凡夫執著為實有，否則就是實無。佛開示生滅無常觀，這只是從無而有，有已還無的生滅現象。

但有些以為：有法的實生實滅。這不但不因生滅而解了世俗假名，反而執著生滅的實自性，這恰好違反了法空的不生滅性。

所以大乘法以因緣不生為要門，遣除凡夫、外道、有所得小乘與大乘的妄執，而顯示佛法的真義。

眾生執為實有性的法，是有的，也就是生的。這到底是怎樣的生起？怎樣而有呢？

說到生，不外乎<sup>(1)</sup>有因緣生與<sup>(2)</sup>無因緣生二類。

有因緣生的，又不出<sup>(2-1)</sup>自生，<sup>(2-2)</sup>他生，<sup>(2-3)</sup>共生三類——一共四門。

自生，是自己生成的。

他生呢，依他而生起，生起的是實有的。

共生是：雖自體自有，但要其他的助緣，才能生起。

解說起來，雖各派的異說眾多，但總不出此四門，所以就以四門來觀察。

### (貳) 別釋

以正理觀察起來，凡是實有自性的「法」，四生都不可能。

#### 一、不自生

一、「不」可能「自」生的：自生是自己生起自己的意思，自體既已經存在，就是已生起；說自體又再說生起，是思想的矛盾！

試問：沒有生起的自體，已生起的自體，有沒有不同？

如有些不同，那麼生起的是存在，未生的應該是不存在了。未生時的自體，如不存在，那怎能從不存在的自己而生起自體？

如未生的自體已經存在，那對生起的來說，既有所不同，就不再是自體了。

假如說：未生的自體，已生的自體，毫無不同，那就應該沒有生與未生的差別了。

而且，自體能生自體，生起了還是那樣的自體，那就應該再生起自體，而犯有無窮生的過失。

#### 二、不他生

二、也不可能是「他生」的：沒有生的時候，如沒有自體，就沒有與他相對的自；沒有自，也就不能說是他了。自他的意義都不成立，又怎麼說生呢？如真的是他，是別有自性的他，他是不能生自的，如牛不生馬一樣。

有以為：佛法說『因緣生』，『依他起』，不也就是他生嗎？

如執為自相有，自性有的他生，是應該破斥的。

但佛說因緣生，緣生是無自性的，所以不能說自相有。因緣與所生法，都不是別有自性的，所以依世俗而假名為他，而決非與自體對立的他自體。

### 三、不自他共生

三、也「不」是「共」生：共生是自生與他生的綜合。如分別起來，自生不成立，他生不成立，自生他生都不成，那共生又怎麼可能呢？

如甲盲不能見物，乙盲也不能見物，二盲合作，又怎麼能見物呢？

### 四、不無因生

四、更「不」能是「無因」生的：現見世間是有因果關係的，如說無因無緣，那就一切都不成立了！善惡，邪正，也不成立了！如無因而生，那十惡、五逆的，也許會生天或成佛了，這是怎麼也不可能的。

### 參、結說

總之，凡以為法是實有性的，那就不出四門，而結果都是不能生的。

但生是世間的現實，所以一切法決非自性有的。

由於自性有，自性生的不成立，所以知道是緣生，是假施設有。

依緣生假名而「觀是」無性的，是「法空性」，也就能通達「一切」法「本」來「不生」了。

如經說：

『若從緣生即無生，於彼非有生自性』（《菩提道次第廣論》卷一九引經，四九頁下）；

『諸法從本來，常自寂滅相』（《妙法蓮華經》卷一，大正九·八中）。

### 辛二、我空觀

(1)我不即是蘊，(2)亦復非離蘊，  
(3)不屬(4、5)不相在，是故知無我。

次略說我空觀。

#### 壹、「我」的涵義

##### (壹)總說「我」有二種

我有二：

一、補特伽羅(人、數取趣)我；

二、薩迦耶我。(有身見)

##### (貳)別釋

###### 一、補特伽羅我

補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。

無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。

###### 二、薩迦耶我

薩迦耶，是積聚的意思。

在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。

這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

### 三、結說

對人，有補特伽羅我執；  
對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

### 貳、明二種「我執」

#### (壹) 俱生我執

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。  
但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。

#### (貳) 分別我執

這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。  
但作為生命主體，輪迴實體的我，一定認為是實有的；這是與他對立而自成的，輪迴而我體不變的。

### 參、觀我空所必應了達的意義

#### (壹) 「自我」內含的特性與自性義同

<sup>(1)</sup>實有（實）、<sup>(2)</sup>自有（一）、<sup>(3)</sup>常有（常），為自我內含的特性。  
這與執法有自性的自性，定義完全一樣。  
所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。  
所以說為法無自性空，我無自性空；  
又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

#### (貳) 薩迦耶我執比法執多執著「樂」

可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而說樂。  
覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。

#### (參) 薩迦耶我執之本性與作用

從我（妄執）的本性說，我是樂的；  
從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。  
所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

#### (肆) 通達實一常不可得而遣除主宰欲

不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遣除了。

#### (伍) 結說

這些，是觀我空所必應了達的意義。

### 肆、依五門觀「我」不可得

#### (壹) 總明二類我之計執

從凡情所執的我來說，不外乎<sup>(1)</sup>『即蘊計我』，<sup>(2)</sup>『離蘊計我』二類。

按：

- 五求門
- 1.五陰為我 (即蘊計我)
  - 2.離五陰有我 (離蘊計我)
  - 3.我有五陰 (離蘊計我)
  - 4.我中有五陰 (離蘊計我)
  - 5.五陰中有我 (離蘊計我)

**(貳) 破二類我之計執**

**一、破「即蘊計我」(第一門)**

然以正理觀察起來，自性有的「我」，不「能說「即是」五「蘊」的。

我到底是什麼？一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。

所以一般的我執，都是執蘊為我的。

但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。

如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。

**二、破「離蘊計我」**

**(一) 離蘊之我不能被證知(第二門)**

一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。

但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。

怎麼知道有我呢？眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。

**(二)「離蘊計我」不同形式(第三、四、五門)**

有的固執離蘊有我，又另為巧妙的解說。

有說是<sup>(3)</sup>相屬的：以為五蘊是屬於我的，是我的工具。我利用了足，就能走；利用了眼睛，就能見；利用意識，就能明了認識。

有說是相在的：<sup>(4)</sup>如我比五蘊大，五蘊就在我中；<sup>(5)</sup>如五蘊比我大，我就存在於五蘊中。這既然都是離蘊計我的不同解說，當然也不能成立。所以，「不」是相「屬」的，也「不」是「相在」的。

相屬，如部下的屬於長官；

相在，如人在床上。

這都是同時存在，可以明確的區別出來。

但執相屬，相在的我執，如離了五蘊，怎麼也不能證明為別有我體，所以都不能成立。



### 〔參〕結說

經這樣的觀察，「故知」是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。

我執本不出這二類，後來佛法中的犢子部等，執有『不即蘊不離蘊』的不可說我，這是誤解世俗的施設我為自相有，『執假為實』的分別妄執。

### 〔辛三〕二空相成

若無有我者，何得有所？

諸法性尚空，何況於彼我！

#### 〔壹〕總明二空互成

我空與法空，在般若經論中，常常是互相證成的。

我空，所以法也是空的；法空，所以我也是空的。

#### 〔貳〕明由我空而達法空

依此，「若」了達眾生而「無有我」，那「何得有所」法呢？我所，是我所有法，我所依法。如我的身體，我的財產，我的名位，我的國家……凡與我有關，而繫屬於我的，就是我所有的法。又如我是受假，是取身心而成立的。所以，如五蘊、六處、六界、六識等，都是我所依的法假。我所有的，我所依的，都是法。無我，就沒有我所，所以我空也就法空了。

#### 〔參〕明由法空而達我空

反之，「諸法」的自「性」，似乎是真實的，「尚」且是「空」的，「何況」那依法而立的「我」？這更不消說是空的了。

本頌，含有非常的深義，唯有大中觀者，才能如實的開顯，貫通。

這是說：佛在聲聞法中，多說無我；明說法空的不多。

#### 〔肆〕明聲聞與大乘之有無法空

因此在佛法的流傳中，就分為二派：

西北印度的一切有系，以為佛但說無我，法是不空的（如毘曇家）。

中南印度的大眾系中，有說：佛說我空，也是說過法空的（如《成實論》）。

大乘佛經，不消說，是說一切法性空的。

#### 〔伍〕抉擇貫通聲聞之有無法空

##### 〔壹〕抉擇瑜伽宗之觀點

但對於我空及法空，如從有部系而來的瑜伽宗，就以為小乘但說我空，大乘說我、法二空。

##### 〔貳〕中觀宗之觀點與抉擇

###### 一、聲聞亦有法空

中觀宗近於中南印的學派，所以認為小乘有我、法二空，大乘也是我、法二空。

今依龍樹論而抉擇貫通。

## 二、有無法空之不同教證

### (一) 聲聞無有法空

『小乘弟子鈍根故，為說眾生空。……大乘弟子利根故，為說法空』（《大智度論》卷三一，大正二五·二八七中）。

『不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生，說諸法本來空』（《大智度論》卷二六，大正二五·二五四上）。

大小乘經，確是明顯如此的。

### (二) 聲聞有法空

但這不能說聲聞弟子沒有法空，因為，『若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。是二種說法，皆入般若波羅蜜相中。以是故佛經中說：趣涅槃道，皆同一向，無有異道』（《大智度論》卷二六，大正二五·二五四上）。

這明白說破了：眾生空的無我與法空，只是說明的顯了一些，或含渾一些，其實都是般若正觀，一乘一味的解脫道。

所以說：『我我所法尚不著，何況餘法？以是故，眾生空，法空，終歸一義』（《大智度論》卷三一，大正二五·二九二中）。

這是說：能得無我我所的，一定能通達法空。因為觀空的意義，都是無自性。觀我無自性而達我空，如以此去觀諸法，法當然也是空的。

## 三、明聲聞不再深觀法空

不過，『聲聞者但破吾我因緣生諸煩惱，離諸法愛，畏怖老病死、惡道之苦，不復欲本末推求了了，壞破諸法，但以得脫為事』（《大智度論》卷三一，大正二五·二八七中——下）。

這就是急求證悟，直從觀無我我所入手，不再去深觀法性空了。

但這是不去再深求（佛也不為他說法空），而決不會執法實有的，如『若無眾生，法無所依』（《大智度論》卷三一，大正二五·二八八下）；『無我我所，自然得法空』（《大智度論》卷三一，大正二五·二九二中）。

## 四、結說

這樣，聲聞的無我，是可以通法空，而不與法空相違反的。

### 陸、大乘亦由無我我所悟入

依《中論·觀法品》的開示，雖廣觀一切法空，不生不滅，而由博返約的正觀，還是從無我我所悟入。

這正是生死的癥結所在，出世的解脫道，決不會有差別的。不過根機不同，說得明了或含渾些，廣大或精要些而已。

### 柒、結說

這樣，凡是通達我空的，一定能通達法空；可以不深觀法空，不開顯法空，而決不會堅執自性有而障礙法空的[情況]。

如執法實有，那他不但解法空，也是不解我空的；不但不除法執，也是不除我執的。所以經上說：『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』（《金剛般若波羅蜜經》，大正八·七四九中）。

龍樹論也說：『若見陰不實，我見則不生。由我見滅盡，諸陰不更起。……陰執乃至在，我見亦恒存』（《寶行王正論》，大正三二·四九四上）。

誰說聲聞聖者，知我空而說一切法實有呢？不解法空，不離法執，誰說能離我執呢？

這可以推知：佛說本來一味，只是淺者見淺，深者見深，淺深原是一貫的，到了偏執者手裏，才分為彼此不同的解行。

### 丙三、明起修方便

惑業由分別，分別由於心，  
心復依於身，是故先觀身。

#### 壹、初學者應從觀身下手

空，是要觀眾生與一切法都是性空的。

龍樹繼承佛說的獨到精神，以為初學的，應先從觀身下手。

[按：大乘的慧觀，一般地說要先廣觀一切法；此處卻說初學者應從觀身下手。二者看似矛盾，而實際上是著重的時間點有所不同。大體上來說，菩薩是先觀法空，但起觀之處是以自身五蘊開始，之後漸漸開展至廣觀一切法。相關之說明可參閱〈慧學概說〉之「大乘不共慧」之說明。]

#### 貳、從觀身下手的意義

這有什麼意義呢？

##### (壹)眾生依身而發心修行

因為生死是由於惑、業，「惑、業由」於「分別」，這已如上面說過。

此惑亂的妄「分別」，是「由於心」。

從人類，眾生能發心學佛的來說，「心」又是「依於身」的。

##### (貳)佛法重視心的清淨但眾生執著於身

從依心而起惑造業來說，佛法分明為由心論的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法的目的。

然心是依於身的，此身實為眾生堅固執著的所在。貪、愛、喜、樂阿賴耶，所以生死不了；而阿賴耶的所以愛著，確在『此識於身攝受藏隱同安危義』（《解深密經》卷一，大正一六·六九二中）的取著。

人類在日常生活中，幾乎都是為了此身。

### （參）眾生著身為解脫大障礙

#### 一、眾生易執身為常

身體是一期安定的，容易執常，執常也就著樂、著淨，這是眾生的常情。

#### 二、執心是常者是神學家與哲學家

反而，心是剎那不住的，所以如執心為常住的，依此而著樂、著淨，可說是反常情的。這只是神學與哲學家的分別執，論稱為『如梵天王說』（《大智度論》卷三一，大正二五·二八九上），也就是婆羅門教的古老思想。

#### 三、結說

所以，如眾生專心染著此身體，是不能發心，不能解脫的大障礙，「是故先」應該「觀身」。

#### 參、舉四念處為例明應先觀身

佛說的道品，以四念處為第一，稱為一乘道。四念處又以觀身為先，觀身不淨，觀身為不淨，苦，無常，無我，就能悟入身空。

<sup>(1)</sup>對身體的妄執愛著，能降伏了，<sup>(2)</sup>再觀身心世界的一切法空——無我無我所，<sup>(3)</sup>就能趣入解脫。

#### 肆、簡擇觀心為主之修法

佛法中，有的直捷了當，以心為主。理解是唯心的；修行是直下觀心的。

這與一般根性，愛著自身的眾生，不一定適合。

因為這如不嚴密包圍，不攻破堡壘，就想擒賊擒王，實在是說來容易做來難的。

自身的染著不息，這才有些人要在身體上去修煉成佛呢！

### 乙三、開示般若契證

#### 丙一、明真實證境

無我無我所，內外一切離，

盡息諸分別，是為契真實。

#### 壹、略明般若正觀之要義

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。

#### 貳、般若正觀之體證

##### （壹）離一切戲論相而不起我我所執

<sup>(1-1)</sup>由於空觀的修習成就，<sup>(1-2)</sup>能「離」一切法的戲論相，<sup>(2)</sup>也就不於一切而起我我所執。

### 〔貳〕息諸分別而無漏般若現前

因此，「盡息」所有的「諸分別」，無漏的般若現前。

所以說：『諸法不生故，般若波羅蜜應生』（《大智度論》卷四〇，大正二五·四九六下）。

又如說：『語言盡竟，心行亦訖。不生不滅，法如涅槃』（《大智度論》卷一，大正二五·六一中）。

### 〔參〕契入諸法實相

現證的般若現前，就是「契」入一切法的「真實」相；這名為空性，法性，法界，真如等，都只是假立名言。

這實是超脫一切分別妄執，超越時空性，質量性，而證入絕待的正法。

### 參、二乘與佛菩薩證悟境界之異同

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？

#### 〔壹〕依證真與願行分別

##### 一、證真相同

悟入『無分別性』，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的（《大方廣佛華嚴經》卷二六，大正九·五六四下）。

《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』（《大智度論》卷七一，大正二五·五五五上）。

##### 二、願行不同

但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。

#### 〔貳〕依所斷之障分別（不同）

雖說同證無分別法性，也有些不同。

聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。

而菩薩不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。

得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？

#### 丙二、遮種種邪計

真實無分別，勿流於邪計！

修習中觀行，無自性分別。

##### 壹、明能證所證皆無分別

現證的般若，名無分別智；

證悟的法性，名無分別法性。

## 貳、明應正確了解「無分別」義

### (壹)舉經之教說

在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。

### (貳)反思經說之涵義

證悟的且不說，修習般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？

### (參)明一些人的誤解

這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！

### (肆)結說

所以無論是無分別智證，無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！

## 參、與「無分別慧」不同的「無分別」

要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。

### (壹)木石等之無分別

如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。

### (貳)無想定之無分別

無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。

### (參)自然不作意之無分別

自然而然的不作意，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是那樣的。

### (肆)無尋無伺之無分別

又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。

### (伍)結說

所以慧學的無分別，不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。

## 肆、中觀行之無分別

### (壹)總說

那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以<sup>(1)</sup>正觀而「無」那「自性」的「分別」；<sup>(2)</sup>從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

### (貳)別釋

#### 一、自性分別之錯誤

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。

上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。

## 二、正觀一切法無自性

所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。

離此自性有[之]分別，就是觀空——無自性[之]分別。

分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！

## 伍、經說「不應分別」之意趣

### (壹) 修學中不應念自性有等

經說的不應念，不應取，不應分別，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。

不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。

如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？

如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

### (貳) 臨近證悟時之不作意分別等

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。

這名為『順道法愛生』，如食『生』不消化而成病(《摩訶般若波羅蜜經》卷三，大正八·二三三中)。

這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。

從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。

所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。

其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

## 丙三、示悟入次第

以無性正見，觀察及安住。

止觀互相應，善入於寂滅。

### 壹、依聞、思成就空有無礙之正見

#### (壹) 空有無礙之正見為悟真理之基石

想修學般若，契悟真實，先要對於一切是世俗假名有，自性不可得，深細抉擇，而得空有無礙的堅固正見。

#### (貳) 假名有與無性空相成不相礙

假名有與無性空，是相成不相礙的。

所以說：『宛然有而畢竟空，畢竟空而宛然有』。

#### (參) 無自性之正見即聞思慧之學習

有極「無」自「性」的「正見」，而不壞世俗緣起有的一切，這就是聞、思慧的學習。如定心沒有修成，那還只是散心分別的觀察。

## 貳、修所成慧之加行與成就

### (壹) 修所成慧之加行

#### 一、依「止」成就而修慧觀

如修止而已得到輕安，已經成就正定，就可以不礙假有的空性正見，依定修觀，入於修慧階段。

#### 二、以無性空為所緣而修「觀察」

那時，以無性空為所緣而修「觀察」，名『有分別影像』。

#### 三、以無性空為所緣而修「安住」

觀察久了，就以無性空為所緣而修「安住」——定，名為『無分別影像』（這是不加觀察的無分別）。

#### 四、「觀察」、「安住」交替而修

如安住了，再修觀察；這樣的止觀雜修，都是以無性空為所緣的。

### 五、觀心純熟

#### (一) 止心澄淨如虛空

觀心純熟時，安住、明顯、澄淨，如淨虛空的離一切雲翳一樣。

#### (二) 觀一切法相如輕煙

那時，『一切法趣空』，觀一切法相，無一法可當情而住的，都如輕煙一樣。

### (貳) 修所成慧之成就

修觀將成就時，應緩功力，等到由觀力而重發輕安，才名修觀成就。

## 參、得無漏現證慧之加行與成就

### (壹) 止觀雙運

以後，就「止觀互相應」，名為止觀雙運。

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。

### (貳) 止觀均等、觀力深徹

止觀均等，觀力深徹；

### (參) 悟入實相

#### 一、空相脫落而入寂滅法性

末了，空相也脫落不現，就「善入於」無生的「寂滅」法性。



## 二、般若現前而離一切相

到此，般若——無分別智現前，如說：『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』（《大智度論》卷七一，大正二五·五五六中）。

又說：『慧眼都無所見』（《大乘掌珍論》卷下，大正三〇·二七四下）。

唯識學也說：無分別的真見道，是離一切相的，從凡入聖的畢竟空慧，為印度大乘學者所公認。

### (肆) 結說

這與末世的擬議圓融，不知重點突破的方便，不可並論！

### 甲三、般若圓滿一切功德

善哉真般若！善哉真解脫！  
依無等聖智，圓滿諸功德！

#### 壹、般若為超凡入聖之不二門

般若波羅蜜多，已約略說明進修的方便。這是超凡入聖的不二門，所以特為讚歎。

#### 貳、般若非外、凡、二乘所覺證

「善哉」！這是佛所覺證，佛所開示的「真般若」！不但不是凡夫外道的智解，也不是有所得小乘與大乘學者的相似慧。

從凡情而點出生死的癥結所在（即戲論相），給予根本的重點突破（即觀一切法無自性之分別），這是不共世間的特法。

法性空義，所以是甚深難見，非世間學者所能夢想到的。因此，這是可讚歎的。

#### 參、依般若得真解脫

「善哉」！善哉！這才能得「真解脫」，而不像外道愚夫，或以生天為解脫，或以深定的境界為解脫。

經上說：『菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提』（《般若波羅蜜多心經》，大正八·八四八下）。

#### 肆、依般若圓滿諸功德

共聲聞的涅槃德，不共二乘的大菩提德，都是「依」此「無」與「等」倫的「聖智」，才能「圓滿諸功德」。

#### 伍、結說

所以說：般若波羅蜜多，是諸佛甚深的法寶藏。如學佛而不進修這一法門，不真是如入寶山而空回嗎！